



科学源流译丛 ⑪

# 雅各布·克莱因思想史文集

Jacob Klein: Lectures and Essays

[美] 雅各布·克莱因 著

张卜天 译

  湖南科学技术出版社

- 《世界图景的机械化》 [荷] E·J·戴克斯特霍伊斯 著
- 《近代科学在中世纪的基础》 [美] 爱德华·格兰特 著
- 《新物理学的诞生》 [美] I·伯纳德·科恩 著
- 《现代性的神学起源》 [美] 米歇尔·艾伦·吉莱斯皮 著
- 《世界的重新创造:近代科学是如何产生的》 [荷] H·弗洛里斯·科恩 著
- 《重构世界:从中世纪到近代早期欧洲的自然、上帝和人类认识》 [美] 玛格丽特·J·奥斯勒 著
- 《近代物理科学的形而上学基础》 [美] 埃德温·阿瑟·伯特 著
- 《科学革命的编史学研究》 [荷] H·弗洛里斯·科恩 著
- 《西方科学的起源》(第二版) [美] 戴维·林德伯格 著
- 《无限与视角》 [美] 卡斯滕·哈里斯 著
- 《雅各布·克莱因思想史文集》 [美] 雅各布·克莱因 著

责任编辑 / 孙桂均 吴 炜

封面设计 / 殷 健



官方微信



官方天猫

ISBN 978-7-5357-8688-3



9 787535 786883 >

定价: 68.00 元

科学源流译丛 ⑪

# 雅各布·克莱因思想史文集

Jacob Klein: Lectures and Essays

[美] 雅各布·克莱因 著

张卜天 译

  湖南科学技术出版社

## 图书在版编目 (C I P) 数据

雅各布·克莱因思想史文集 / [美] 克莱因著 ; 张卜天译著.  
— 长沙 : 湖南科学技术出版社, 2015. 7

书名原文: Jacob Klein: Lectures and Essays

(科学源流译丛 ①)

ISBN 978-7-5357-8688-3

I. ①雅… II. ①克… ②张… III. ①哲学—文集IV.

①B-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 121141 号

*The Jacob Klein: Lectures and Essays*

© 1985 by the St. John's College Press

湖南科学技术出版社获得本书中文简体版中国大陆出版发行权。

著作权合同登记号: 18-2014-094

科学源流译丛 ①

### **雅各布·克莱因思想史文集**

著 者: [美] 雅各布·克莱因

译 者: 张卜天

责任编辑: 孙桂均 吴 炜

出版发行: 湖南科学技术出版社

社 址: 长沙市湘雅路 276 号

<http://www.hnstp.com>

邮购联系: 本社直销科 0731-84375808

印 刷: 衡阳顺地印务有限公司

(印装质量问题请直接与本厂联系)

厂 址: 衡阳市雁峰区园艺村 9 号

邮 编: 421008

出版日期: 2015 年 7 月第 1 版第 1 次

开 本: 710mm×970mm 1/16

印 张: 24.5

字 数: 308000

书 号: ISBN 978-7-5357-8688-3

定 价: 68.00 元

(版权所有·翻印必究)

## 总 序

现代人的喜怒哀乐、现代社会不断涌现的观念思潮和种种现象，都与现代性问题有千丝万缕的深层联系。每个人都被现代化的洪流裹挟着前进，但往往置身其中而浑然不觉。我们对现代世界的概念体系和思维模式早已习以为常，几乎难以设想其他世界观存在的可能性。对于现代化所产生的问题，我们往往沿用其固有的逻辑和方法短视地加以解决，而没有意识到应当从整个事情的根本处进行反思。对现代性的反思紧迫而又艰难。

中国学术界近二十年来从西方政治、社会、文化、伦理等角度对现代性进行的反思已经有了一定基础，但是来自西方科学视角的反思严重滞后。毋庸置疑，对于现代文明和现代性的塑造，近代以来的科学技术起着最大的作用。在西方思想史上，许多新观念的产生都与科学的变革有直接或平行的关系。不了解科学的发展及其思想背景，就很难看清西方思想发展的契机或原动力，也很难理解现代性的根源。致力于西方科学史特别是西方近代早期及之前科学史的研究，可以说是改变这种局面的唯一途径。

然而我国的西方科学史研究才刚刚起步，近代早期及之前的研究更是几近空白。面对西方已经开展了一百多年的科学史学术研究，目前我

们只能沉下心来，老老实实从一点一滴学起，从翻译引介经典著作开始。西方科学史领域的书籍目前是我国图书市场上最为稀缺的品种之一，优秀作品更是凤毛麟角，这与西方科学史文献的汗牛充栋形成了强烈反差。在这种情况下，最紧迫的任务是尽快翻译出一批高质量的经典著作，尽可能地扩展我们的视野，搭建起科学史研究的基本学术平台。

有鉴于此，我们决定翻译出版“科学源流译丛”。本译丛希望能够选择一些具有纯正学术品位和独特视角的书籍，为研究西方科学、历史、宗教、文化的学者提供重要的参考资料。它既包括经典原著，又包括研究著作，既有适合一般读者的普及性作品，又有较为艰深的专业著作。编者特别注重思想史或文化史，希望入选的著作能够揭示科学思想所植根的哲学、宗教等思想文化背景。本译丛还比较偏重18世纪之前的内容，向前延伸至中世纪和古希腊。这是因为，现代世界的基本思想框架是近代早期奠定的。它酝酿于中世纪晚期和文艺复兴时期，完成于16、17世纪的近代科学革命和哲学宗教巨变。

追根溯源是历史研究的基本任务，研究西方近现代科学的起源更是西方科学史的基本任务。人类文明越到后来就越显繁复，五光十色的外表反而掩盖了包含于其中的某些永恒不变的基本问题和精神要素，而早期形态则往往更容易彰显其本色，文明之间的对话也更容易展开。在这个由科学昌明带来的兴盛与危机并存的时代，厘清科学的“源”与“流”已是当务之急。本译丛以“科学源流”为名，也是为了凸显这种意味。在此，我们诚挚感谢湖南科学技术出版社对本译丛的理解和支持。在一个躁动和功利的时代，每一份支持学术的真诚心意都特别值得感铭和珍惜。

归根结底，研究西方科学史的真正目的还是为了更好地理解和反思我们当前的处境，照亮前进的道路。时代发展到今天，我们越来越真切地感受到，东西方文化只有互相参照，才能更清楚地看到各自的

优点和缺点。科学史绝非科学的注脚，有心人自会从这些著作中咂摸出历史的奥妙，读解出思想的真意。在我们看来，关心思想的命运、人类的命运和世界的命运，乃是每一位有良知的学者应当铭记于心的天职。

张卜天

2009. 9. 24

# 目 录

序 言 .....	1
1 物理学的世界与“自然”世界 .....	3
2 论 16 世纪的一位代数学家 .....	36
3 希腊数学和哲学中的数的概念 .....	43
4 现代理性主义 .....	54
5 现象学与科学史 .....	65
6 哥白尼革命 .....	85
7 自由问题 .....	112
8 历史与自由技艺 .....	122
9 书写的问题与技艺 .....	133
10 自由教育的观念 .....	149
11 亚里士多德导论 .....	162
12 莱布尼茨导论 .....	186
13 论自然的本性 .....	207
14 论但丁的炼狱山 .....	228
15 论自由教育 .....	246
16 维吉尔《埃涅阿斯纪》的神话 .....	253
17 关于柏拉图《巴门尼德篇》的一则注释 .....	269



18	论精确	272
19	关于柏拉图的《斐利布篇》	290
20	柏拉图的《伊安篇》	325
21	言语，它的长处和弱点	341
22	柏拉图的《斐多篇》	354
	译后记	373

## 序 言

在本书收录的文章中，只有两篇最初不是演讲。但雅各布·克莱因亲自为其中大部分文章的发表做了准备，要么是发表在期刊或论文集中，要么是将其油印出来，以供有兴趣的学生传阅。有必要将这些文章结集成书。我们在编辑时只做了最低限度的改动。至于附注是用括号插入文中还是用脚注标出，以及是否要对希腊词进行转写，则由最初的文本决定。

我们选择以这些文章的创作年代为序。克莱因可能会反对按照某些一般主题来排列其作品。但时间顺序也有一个缺点。克莱因本人并没有准备发表前四篇文章。第一篇译自德文。在写作接下来的三篇文章时，他仍在寻找那种明晰而不加修饰的英文风格，这种风格给他的学生和同事留下了深刻的印象。倘若在他生前就已筹备这本文集，他无疑会坚持对早期的演讲做大量修改。但这些文章有助于我们理解《希腊数学思想与代数的起源》（*Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*）这部要求很高的著作的第一部分和第二部分。第一篇文章《物理学的世界与“自然”世界》对该书曾经设想但从未写出的第三部分做了概述。

我们的同事和克莱因过去的学生就诸多事项为我们提供了帮助和建议。特别要感谢戴维·拉赫特曼（David R. Lachterman）教授，他根据手稿译出了第一篇文章。感谢列奥·拉迪查（Leo Raditsa）先生和温弗

里·史密斯 (J. Winfree Smith) 神父，他们完善并最终确定了那篇关于哥白尼的演讲。克莱因夫人为我们查阅论文和手稿提供了帮助。

罗伯特·威廉森 (Robert B. Williamson) 和  
埃利奥特·朱克曼 (Elliott Zuckerman)  
安纳波利斯 (Annapolis), 1985 年 8 月

## 1 物理学的世界与“自然”世界<sup>①</sup>

—

物理学与哲学是公认具有持久性的两门科学，其中每一门都有连续的传统。几乎不可否认，在当今时代，它们彼此疏远了；它们以某种不太能让人理解的方式相互对立。到了19世纪，在物理研究的方法、假设和意义方面，哲学家与物理学家已经基本上不可能达成真正的从而有效的相互理解了；即使双方以极大的善意和热忱试图清晰地理解这些议题，情况也依然如此。19世纪下半叶的物理学家即使接受了某些基本的哲学立场，如新康德主义或马赫主义，也几乎不影响他们真正的科学工作。他们独立于任何哲学问题做他们的工作；他们征服了越来越多的领域，并未因为在解释形式数学工具（比如麦克斯韦的理论）或者最终物理原理（比如热力学第二定律）的有效性的过程中不时出现的困难而偏离方向。

在这方面，现在情况已经发生了本质性的变化。诚然，数学物理学

---

<sup>①</sup> 1932年2月3日在马堡大学物理研究所发表的演讲。大体说来，论文的前半部分是打印稿，后半部分是手稿，它的一些旁注有时并不容易放入文本。抄写者兼翻译者戴维·拉赫特曼（David R. Lachterman）对文本做了几处极为简要的注释。

今天仍然满足于可以用实验确立并且可以给出精确数学表述的内容，这与它从来没有放弃的基本态度相符合；它拒绝跟随哲学进入既不能用实验也不能在数学上确证，从而几乎总有争议的领域。但物理学现在知道，其基本工作面临着一直属于哲学领域的问题。物理学凭借其自身的权利就空间和时间、因果性和实体、可能知识的界限、科学陈述和实验结果的认知意义等方面提出了问题。因此，它现在把转向“哲学”看成一种可靠而有效的上诉法庭，即使不是为了解决这些问题，至少也是为了寻求建议或新的观点。数学物理学与哲学之间那种令人不满的关系也因此变得比 19 世纪的通常情况更严重。所涉及的特殊哲学倾向则是次要问题。更重要的是，物理学和哲学所使用的最基本概念在含义上达不成一致意见，例如“空间”“时间”“因果律”“经验”“直观”等概念的含义。

有时仿佛说的是两种语言，它们听起来一样，但又是完全不同的语言。物理学家和哲学家对这种状况有不同的评价，物理学家往往（当然，不是总是，但大多数情况下是如此）把哲学的语言看成不科学的，而哲学家（当然不是总是，但足够经常）则在这场辩论中有些良心不安，因为他们认为在微分方程、张量演算或群论的形式主义灌木丛中无法抵达物理概念的底部。这种良心不安是可以理解的。因为无论哲学如何哲学地表达自己，无论可能采取何种“立场”，都不可能不理睬世界这个问题！特别是，物理学难道与我们周围的世界没有关系吗？物理学的公式难道没有回答“真实世界”（无论这里的“真实”可能作何理解）的问题吗？甚至当哲学认为无法接受物理学给出的回答时，甚至当哲学认为它基本上不成功时，哲学也仍然要以某种方式处理这个回答，即使只是为了反驳。尤其是，哲学必须试图理解这个回答。即使哲学只关心落在另一个科学半球的东西，即所谓的“精神科学”（*Geisteswissenschaften*），哲学也时刻不能忘记，数学物理学位于我们心灵生活和精神

生活的基础之处，我们首先正是很天真地按照数学物理学教给我们的样子去看待世界和我们自己的，我们提问的方向和方式本身已经被数学物理学预先确定，甚至对数学物理学持批判态度也没有把我们从它的统治中解放出来。内在于数学物理学的科学观念决定了我们当代生活的基本事实，即我们的“科学意识”。

现如今，数学物理学与哲学分裂了，彼此相左；它们互相依靠，尽管不得不时常承认它们相互之间无法理解。在这种情况下该怎么办？我们必须首先设法找到一个共同基础，一个共享问题的基础，使我们的问题不致从一开始就失去目标。有共同基础存在吗？应该到哪里去寻找它？如果在当下的任何地方都找不到，我们就不得不考虑是否可以在过去找到它。

我们知道，曾几何时哲学与物理学之间的这种硬性划分并不存在。我们还记得牛顿著作的标题：《自然哲学的数学原理》（*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*）。对伽利略而言，真正的哲学与关于世界结构的真正科学是一致的。同样，笛卡儿的整个物理学也包含在他的《哲学原理》（*Principia philosophiae*）中。17世纪的自然哲学是“自然科学”（*scientia naturalis*），是纯粹而单纯的科学，是中世纪和古代科学遗产的继承者。17世纪声称，它为这种“科学”赋予的基础乃是一切人类认识的基础。莱布尼茨第一次在物理学与形而上学之间、自然科学与哲学科学之间打开了一个缺口，但莱布尼茨本人也以一种特别鲜明的方式表达了它们的本质统一性。到了18世纪中叶，新自然科学与新哲学分道而行，尽管它们的共同起源永远也不会被忘记。此外，刚才提到的物理学与哲学在当代的严格划分恰恰根源于这两门学科的这种历史，该历史把它们从原初的统一引向日益疏离。

因此，我们必须试图通过回到最初的状况即17世纪的科学状况来获得那种共同基础；从这种状况我们可能会对目前的困难有所领会，即

使我们只是更好地理解这些困难的**本性**。我们不应忘记，当代科学的所有基本概念都是在17世纪被赋予如今的权威印记的。物理学的基本概念，至少是“经典”物理学（用现代物理学的习语来说）尤其如此。无论现代物理学的基础即将发生或已经发生的变化有多么巨大，没有人会否认现代物理学正是站在经典物理学的肩上，从而站在17世纪物理学的肩上。

对物理学历史基础的反思并不是一个完全任意和不相干的开端，因为物理学本身，甚至在其最近阶段，已经被迫一次次地回顾过去以认识其诸多基本概念的有限性。于是，被用来指17~19世纪物理学的“经典物理学”乃是源于量子力学和相对论与伽利略和牛顿力学的基本概念之间的争论。当时，机械论与唯能论观念之间的物理学内部争论引出了马赫和迪昂的历史研究。在我看来，我们要做的乃是把这种朝着历史起源的转向变得更彻底。这不仅是问题本身的要求，而且与我们认识世界的基本预设密切相关。

## 二

让我们从刻画17世纪科学的一般状况开始：这是一种新科学，它首先渴望成为一种**自然科学**，还渴望成为一种**反对现存科学的“自然的”科学**。这座新科学的概念大厦是在与占主导地位的传统**经院科学**的持续争论中建立起来的。新概念是在与旧科学概念**做斗争**的过程中得以提出和巩固的。正如已经一再强调的那样，这种新科学的奠基人，如斯台文（Stevin）、伽利略、开普勒、笛卡儿等，有一种对经院学者的渊博知识来说相当陌生的原始冲动。他们的科学兴趣受到了实用力学和实用光学问题、建筑问题、机器制造、绘画以及新发现的光学仪器技艺的启

发。对于现世事物的一种开放的无偏见眼光取代了毫无结果的书本学习。<sup>①</sup> 但同样真实的是，对这些新见解的概念解释总是与旧的传统概念联系在一起。声称传播真正的科学、真正的知识，这种说法必然要从坚固的传统科学大厦来确定自己的方位。无论如何，这种说法预先假设了“科学”的事实，也预先假设了希腊人呈现并流传后世的理论态度的最一般基础。新旧科学之间的战斗是以**唯一真正的科学**的名义进行的。某一方必须取得胜利，它们无法肩并肩地生存下去。这解释了活在后代记忆中的战斗的巨大苦痛，甚至在今天，当我们试图远离胜利者对这场战斗及其征服的敌人所做的解释时，也会在我们遇到的困难中直接体会到这种苦痛。

特别刻画这场战斗的不仅是由那些最一般的预设所标示的**共同目标**，即一种独一无二的科学，而且还有**战斗武器明确的一致性**。无论他们的观点有多么不同，无论他们的概念所指定的内容可能多么对立，在对这些内容的解释方面，在概念如何**意指所指**方面，简而言之，在使其对立观点得以表达的概念框架或意向性（intentionality, *Begrifflichkeit*）方面，对立者们大体上是一致的。这种一致性经常被忽视。唯一的问题是：有谁能够更为恰当地处理这些武器，有谁能给双方共同的意向性填充真正与之和谐的内容？毫无疑问，结果是**新科学胜利了**。在嘲笑经院哲学家的物理学、“**实体形式**”的物理学时，新科学主要抨击的是旧科学或16、17世纪的经院哲学那种不加追问的态度，这种态度使旧科学无法看出**概念的内容**和对概念的**使用**之间的张力。这样一种对自己不加追问的认识总是表现为未能领会自己的预设，因此实际上未能把握自称知道的东西。这是科学总是面临的危险；较之其他科学，16、17世纪

---

<sup>①</sup> 奥尔什基（Leo Olschki）在其重要著作《现代语言科学文献史》（*Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, I - III, Heidelberg, 1919—1927）中有力地强调了这一点。



的经院科学尤其面临这种危险。

要想深入到新科学的基础，从而深入到数学物理学的基础，我们必须将 17 世纪科学的这种一般状况铭记于心。它以最基本的方式决定了这种新科学的视野、方法和一般结构。最重要的是，它决定了这种新科学概念本身的意向性。

关于物理学的经验基础如何与它特定的意向性相适合，人们进行了长期争论。区分“实验”物理学与“理论”物理学的可能性本身便说明了这个问题，这一区分无疑是基于一种说教性或技术性的劳动分工。实验与理论，观察与假说之间的关系，宇宙常数与数学形式之间的关系——所有这些议题一再指向盛行于现代物理科学的两种对立倾向，并把其典型印记赋予了现代物理科学。自 19 世纪以来为我们所熟知的这一争论，从根本上涉及这两种倾向中哪一种具有优先性。如今，根据所采取的某一方的立场，我们谈及经验论或先验论；物理学家自己通常支持所谓的经验论者，并把先验论与一种随意的思辨哲学相混淆。康德的大名总是为这一争论提供新的燃料。我并不准备偏袒这场争论中的某一方。这场争论本身最初产生于新科学的土壤，必须通过回到它在 17 世纪的起源来加以澄清。最重要的是理解概念的那种**特殊的意向性**、那种**特殊性**。正是借助于这些概念，在接下来的两个多世纪里，17 世纪兴起的数学物理学建立了人类经验新的庞大的理论结构。

这种意向性是当时经院哲学的意向性。经院学者们相信，通过使用它，他们正在忠实地管理传统留给他们的知识遗产。他们认为自己正在严格按照希腊人所理解和传授的方式即亚里士多德的方式来再现古代学说，尤其是古代宇宙论。他们将自己的概念等同于古人的概念。此外，新科学也按照当时经院科学的方法来解释古代宇宙论。但它肯定不满足于此。相反，新科学呼吁这些事物本身是为了指责经院科学站不住脚的学说及其看似无可置疑的确定性。在此过程中，新科学揭示了经院意向

性与传统概念所指内容之间的不一致。不仅如此，新科学还回到了为经院科学所忽视的希腊科学来源；这些来源也是通过新科学与经院科学所共享的意向性来解释的。对古代遗产的这种解释，包括对每一个古代概念的典型修改，是新科学整个概念形成（concept-formation）的基础。

结果，这些新概念的特殊性可以通过两种方式来理解。首先，我们可以把16、17世纪的经院科学与真正的亚里士多德学说相对照。如果这样做，那么从克雷莫尼尼（Cremonini）<sup>①</sup>、弗兰切斯科·皮科洛米尼（Francesco Piccolomini）<sup>②</sup>、博纳米科（Buonamico）<sup>③</sup>、扎巴瑞拉（Zabarella）<sup>④</sup>、托莱图斯（Toletus）<sup>⑤</sup>、本尼迪克特·佩莱鲁斯（Benedictus Pereirus）<sup>⑥</sup>、亚历山德罗·皮科洛米尼（Alessandro Piccolomini）<sup>⑦</sup> 尤其是苏亚雷斯（Suarez）等人所写的冗长而鲜有人读的“概要”（compendia），以及受人文主义影响的对亚里士多德的解释（比如在法贝尔·斯塔普兰 [Faber Stapulensis] 和彼得·拉穆斯 [Petrus Ramus] 的著作中）出发，就有一条笔直的道路通向14世纪的唯名论。正如迪昂所表明的，为通向现代自然科学而采取的行动在14世纪的唯名论那里比比皆是。其次，我们可以把亚里士多德本人以及希腊科学的其他来源，最重要的是柏拉图、德谟克利特、欧几里得、阿基米德、阿波罗尼（Apollonius）、帕普斯（Pappus）和丢番图，与伽利略、开普勒、笛卡儿、费马、韦达等人所做的解释相对照。接下来我想只讨论第二条路径，并且只选择少数几个典型例子。不过在此之前，我要做些更一般的

① *Disputatio de coelo*, 1613.

② *Librorum ad scientiam de natura attinentium pars prima*, 1596.

③ *De motu*, 1591.

④ *De rebus naturalibus libri XXX*, 1589.

⑤ *Commentaria una cum quaestionibus in octo libros Aristotelis de physica auscultatione*, 1574.

⑥ *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, 1562.

⑦ *De certitudine mathematicarum*, 547.

评论。

自胡尔奇 (Hultsch) 和坦纳里 (Tannery) 在古代数学史方面所做的先驱性工作以来, 古代数学与现代数学之间的关系日益成为历史研究的焦点和历史哲学的反思主题。这里可以区分两种一般的解释路线。一是——这是普遍的看法——认为科学史是连续发展的, 至多被停滞期所中断。根据这种观点, 发展遵循着“逻辑必然性”,<sup>①</sup> 因此, 撰写数学定理史或物理原理史基本上意味着分析它的逻辑。<sup>②</sup> 通常的描述, 尤其是对数学史的描述, 绘出的路径是一条直线; 它的所有偶然事件和不规则性都消失在逻辑上笔直的整条路径背后。

第二种解释则强调, 这条路径上的不同阶段是不可比较的。例如, 它认为希腊数学是一种与现代数学完全不同的科学。它否认有从一个阶段到另一个阶段的连续发展。然而, 这两种解释都是从当今的科学状况开始的。第一种解释通过现代科学的标准来衡量古代科学, 将单个线索从当代科学的有效定理追溯到古代通向它们的先行步骤。它一次又一次地从古代科学中看出当代科学; 它只在古代科学中寻求现已成熟的果实的种子。第二种解释则致力于突显将古代科学与现代科学分开的东西, 而不是共同的东西。然而, 它也是通过当代科学的成果来解释比如古代数学的差异性的。因此, 它只是从古代科学中看出了它自己的一个反像, 这个反像仍然坚持它自己的概念层次。

这两种解释都未能公正对待真实的事态。毫无疑问, 17 世纪的科学代表了古代科学的直接延续。但另一方面, 我们也不能否认它们之间的差异, 这种差异不仅体现在成熟性上, 而且最重要的是体现在它们的

---

① 例如与 Léon Brunschvicq, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris 1912, 105 相比较。

② 见 Pierre Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure*, Paris 1906, 444 [英译本为 *The Aim and Structure of Physical Theory*, trans. P. P. Wiener, Princeton 1954.]

基本方案，它们的整个倾向 (*habitus*) 上。困难恰恰是避免通过新科学来片面地解释它们之间的差异性和相似性。新科学本身恰恰是这样做的，为的是证明它自己的程序是唯一正确的。用赞美或宽容古代宇宙论来取代对它的谴责，这一当代趋势无助于我们理解古代宇宙论。最重要的议题不能脱离解释它们的特定概念框架。相反，在一个不适当的概念框架中，甚至无法看到这些议题；在最好的情况下也只能不完全地描述它们。最好的例子来自于现代物理学本身：当物理学家和非物理学家都试图忽视物理学的数学工具，而以一种“常识”的方式来描述研究成果时，对现代物理学理论的讨论陷入了巨大的困难！

我们需要在适合于古代科学的基础上来处理古代科学，即古代科学本身所提供的基础。只有在这个基础上，我们才能衡量古代科学在 17 世纪发生的转变——这一转变在人类历史上是独一无二和无与伦比的！我们现代的“科学”意识最初正是作为这种转变的一个结果而出现的。不应把这种现代意识仅仅看成古代知识 (*ἐπιστήμη*) 的线性延续，而应看成我们今天几乎无法把握的发生在现代的一种基本概念转变的结果。

我想试图更确切地把握这种概念转变，也就是说，对照旧概念更精确地确定新概念的特征。

### 三

新科学明确偏爱定量的而不是定性的结论，这使它与旧科学区别开来。在这一点上不会有任何不同看法。伽利略《试金者》 (*Il Saggiatore*, 1623) 中关于哲学是用数学语言写在宇宙这本大书中的那段话被引用得多么频繁啊！要想读懂这本书，必须先了解这门语言，必须知道

写这本书所用的文字和字母。这些字母是“三角形、圆和其他几何图形”；没有它们的帮助，我们甚至连一个词也无法理解。<sup>①</sup> 在开普勒《宇宙的神秘》（*Mysterium cosmographicum*）第二章，这种观念得到了最直截了当的表述：

上帝希望量在现实中先于其他任何事物而出现，以使曲与直之间的关系可能存在（*Quantitatem Deus ... ante omnia existere voluit, ut esset curvi ad rectum comparatio*）。因此，他首先选择曲和直，以展开关于神圣造物主统治世界的思考（*ad adumbrandam in mundo divinitatem Conditoris*）；为此目的，“量”是必需的，即图形（*figura*）、数（*numerus*）和广延（*amplitudo* 或 *extensio*）。由于这个原因，他创造了包含所有这些限定的物体。<sup>②</sup>

这些话立即往回指向了开普勒明确提到的库萨的尼古拉（Nicholas of Cusa），并且预示了笛卡儿后来的理论。然而，这些话也与整个柏拉图主义—毕达哥拉斯主义传统尤其是柏拉图本人的《蒂迈欧篇》（*Timaeus*）直接相关。这个传统一直保持着活力。例如，在罗吉尔·培根（Roger Bacon）的《大著作》（*Opus Maius*, 1266—68）中我们可以看到这样的说法：“数学是所有其他科学的大门和钥匙。”“不懂数学者既不能理解其他科学，也不能理解世间万物。”（*Qui ignorat eam, non potest scire caeteras scientias nec res huius mundi*）“逻辑也依赖于数学。没有数学，就不能理解其他科学中重要的东西。”（*Nihil in eis potest sciri magnificentum sine mathematica*）<sup>③</sup> 开普勒和伽利略的话与早期柏拉图主义传统中这些说法的区别何在呢？这里必定有一个区分，它显示于数学在古代和现代

---

① Galileo Galilei, *Opere*, Edizione nazionale, 6, 232.

② Kepler, *Opera* ed. Frisch, I, 122 f.

③ Pars IV, Dist. 1, Cap. I & II.

科学中所扮演的完全不同的角色或产生的非常不同的影响中。区别仅仅在于，开普勒和伽利略是从对事物的一种直接的、活生生的体验出发来言说，而较早的作者只依附于传统文本吗？抑或这两种传统是通过“量”、通过“数学科学”来理解某种不同的东西？

为了回答这个问题，我选择了与解析几何和代数的基础相关的例子。解析几何和代数从一开始就有着极为密切的关系，尽管代数自称在这种关系中具有首要性。两者都属于数学物理学的基础。韦达在代数领域迈出了决定性的一步，间接和直接地将自己建立在丢番图的基础之上。众所周知，费马和笛卡儿被视为解析几何的创始人，他们直接依赖于丢番图和阿波罗尼以及帕普斯。于是在这两种情况下，通过关注丢番图和阿波罗尼是如何被接受和解释的，我们可以同时面对新旧概念。在这两种情况下，关键是创造出一种形式数学语言，没有它，数学物理学是不可想象的。我将首先考虑阿波罗尼与费马和笛卡儿的关系。

#### 四

1. 阿波罗尼的两部作品引起了 16、17 世纪数学家的特别关注：  
 (1) 《圆锥截线论》(*Treatise on Conic Sections*) 的前四卷，自 15 世纪以来可以看到希腊文原文，1566 年弗雷德里克·科芒蒂诺 (Fredericus Commandinus) 提供了第一部可用的拉丁文译本；(2) 两卷的《平面轨迹》(*Plane Loci*)，该书只有残篇保存在帕普斯的《数学集成》(*Mathematical Collection*) 中，科芒蒂诺的拉丁文译本于 1588 年问世。这些著作（以及丢番图、阿基米德和欧几里得的著作）都属于 17 世纪数学科学的基本书籍。例如，费马试图基于帕普斯著作中的残篇并根据《圆锥截线论》来重构《平面轨迹》。在后来加入的导言《平面轨迹和立体轨

迹导论》(*Isagoge ad locos planos et solidos*) 和一篇附录中, 费马概述了解析几何的基本特征。他还表明, 如果把两个未知数表示成我们今天所谓的(正交)坐标, 那么任何有两个未知数的一次和二次方程都可以与一个平面几何轨迹, 即一条直线或曲线相协调。这类有无穷多种可能性的曲线中包括圆、抛物线、椭圆和双曲线, 即阿波罗尼在其主要著作中讨论的圆锥截线。通过解决帕普斯所提出的一个可以追溯到阿波罗尼的轨迹问题, 笛卡儿独立于费马得出了我们现已从解析几何中熟知的这一程序的最终构想。在此过程中, 笛卡儿重新启动了他年轻时曾经冥思苦想的一个思路。然而, 自莫理茨·康托尔(Moritz Cantor)的研究之后, 费马被正确地视为解析几何的真正创始人, 因为当笛卡儿的《几何》(*Géométrie*)于1637年问世时, 费马的《平面轨迹和立体轨迹导论》必定已经写完。引人注目的是, 费马和笛卡儿都没有发起在17世纪司空见惯的优先权之争。《几何》问世后, 费马让笛卡儿看了他本人的解析几何著作; 然而, 他们两人都没有声称自己拥有优先权。更令人惊讶的是, 正如加斯东·米约(Gaston Milhaud)所强调的, 他们的确使整个“文坛”(Republic of Letters)就浅薄得多的事项卷入了极不愉快的争论。<sup>①</sup>唯一的解释必定是, 笛卡儿和费马都不认为自己已经在任何关键点上超越了阿波罗尼。我们所认为的笛卡儿和费马的巨大成就, 却被他们自己认为本质上是从阿波罗尼或帕普斯那里学来的。费马之所以挑剔阿波罗尼, 仅仅是因为他没有“足够一般地”(non satis generaliter)表述事情。<sup>②</sup>他非常谨慎地说, 阿波罗尼也许不知道(ab Apollonio fortasse ignorabatur)他构造了几何轨迹的一般程序。<sup>③</sup>笛卡儿确信古人——他明确提到了帕普斯和丢番图——出于一种恶意的狡猾(perni-

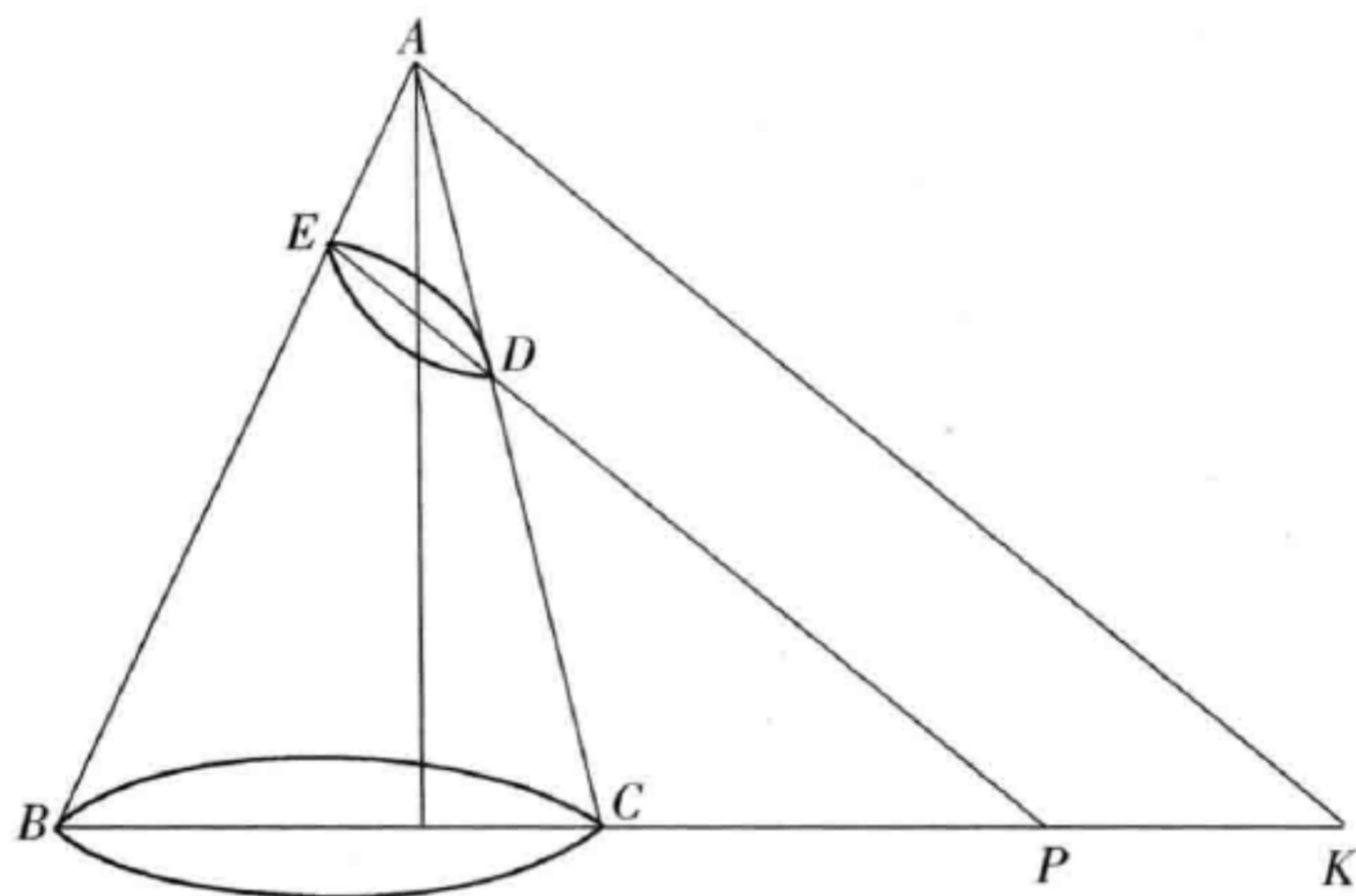
① *Descartes savant*, Paris 1921, 124 - 148.

② *Oeuvres de Fermat* (ed. Tannery and Henry), I, 91.

③ *Oeuvres de Fermat*, 99.

*ciosa quadam astutia*) 故意抹去了他们真正知识的痕迹, 不把他们的技艺泄露给我们, 而只透露少数几个结果。<sup>①</sup> 我想更仔细地研究一下这个问题。

当阿波罗尼考虑一条圆锥截线, 例如《圆锥截线论》第一卷定理 13 中的椭圆时,<sup>②</sup> 他首先让一个平面通过一个圆锥的轴, 然后让圆锥被另一个平面所截, 使圆锥的表面上出现所需的图形 (这里是一个椭圆); 这两个平面的交线是椭圆的直径 (见图 1)。



$$ED: EP = AK^2: BK \cdot CK$$

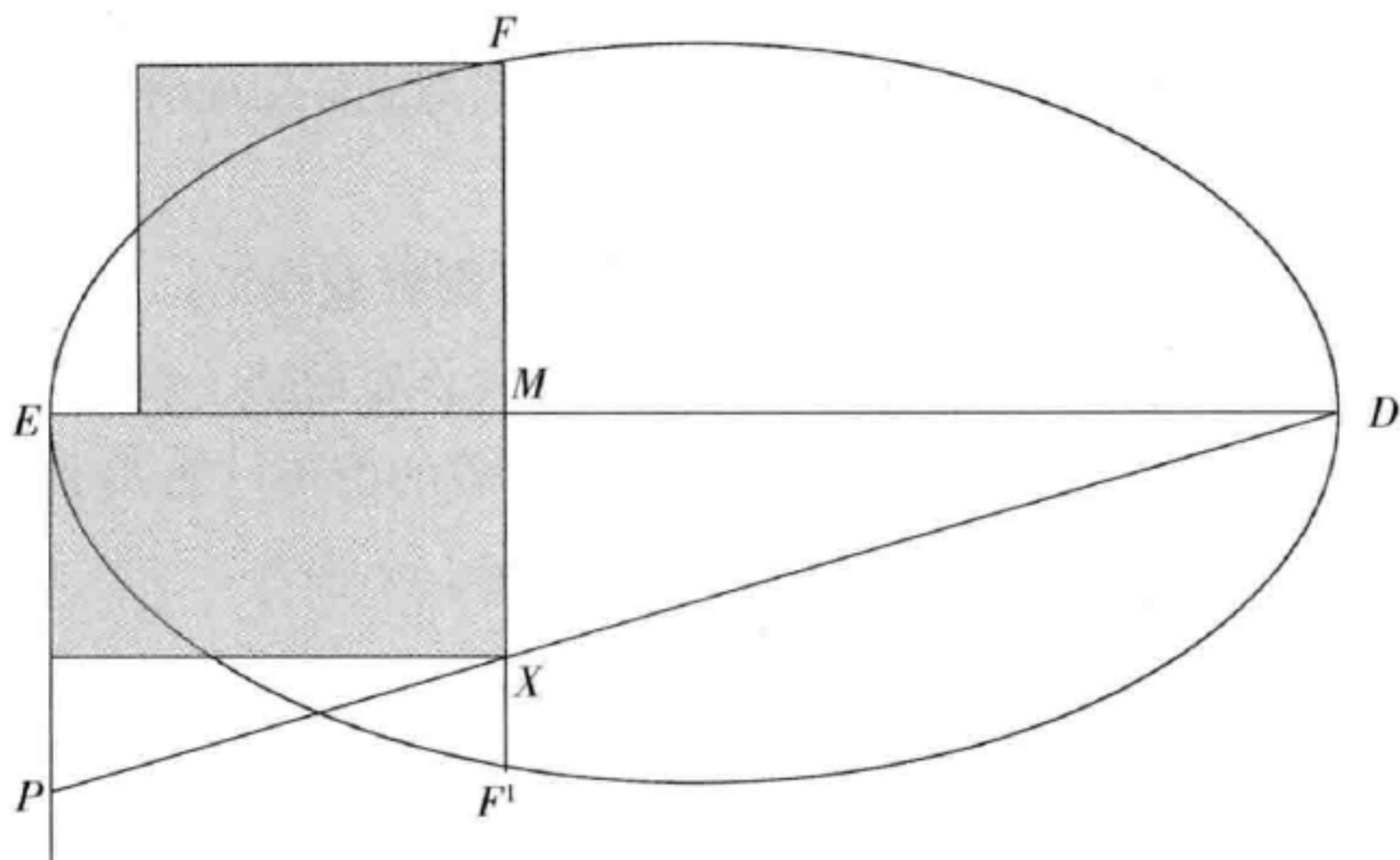
图 1

从顶点  $A$  引一条辅助线, 与圆锥底面相交于点  $K$ ;  $AK$  平行于直径  $ED$ 。从椭圆上任意一点  $F$  以某种方式向直径引直线  $FM$ , 使得弦  $FF'$  被点  $M$  平分。于是,  $FF'$  就成了我们今天所说的直径  $ED$  的共轭弦。(见图 2。)

<sup>①</sup> *Regulae ad directionem ingenii*, Rule IV, *Oeuvres*, ed. Adam & Tannery, X, 376.

<sup>②</sup> *Opera*, ed. Heiberg, I, 48 ff.





$$FM^2 = EM \cdot MX$$

图 2

然后可以证明， $FM$  的平方等于由  $EM$  和线段  $MX$  组成的矩形（用现代符号表示为  $FM^2 = EM \cdot MX$ ），其中  $MX$  的定义如下：在到  $E$  的垂线上引线段  $EP$ ，它与直径  $ED$  之比等于矩形  $BK$ ， $CK$  与边长为  $AK$  的正方形之比（用现代符号表示为  $EP:ED = BK \cdot CK:AK^2$ ）。（见图 1）直线  $EP$  对应于我们今天所谓的椭圆参数，在阿波罗尼那里被称为  $\acute{\alpha}\rho\theta\acute{\iota}\alpha$ ，因为它垂直于直径，所以是“直的”。现在，如果从  $M$  引垂线垂直于  $ED$ ，连接  $P$  与  $D$ ，线段  $PD$  与从  $M$  引的垂线交于点  $X$ ，从而确定了线段  $MX$ 。于是线段  $EM$  与  $FM$  之比可以用几何方法精确地确定，这对于椭圆上任意一点  $F$  都成立。换句话说，这个比是整个椭圆从而任何椭圆的典型特征。阿波罗尼把线  $EM$  和  $FM$  分别称为  $\acute{\eta}\acute{\alpha}\pi\omicron\tau\epsilon\mu\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ （被弦直径“切掉”的线）和  $\acute{\eta}\tau\epsilon\tau\alpha\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\varsigma\ \kappa\alpha\tau\eta\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$  ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\tau\eta\nu\ \delta\iota\acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\rho\omicron\nu$ )（以确定方式 [即不是以任意方式，而是以“有序”的方式] “向下引向”直径的线）——拉丁文译为 *abscissa*（横坐标）和 *ordinatim applicata*,

或者简写为 *ordinata* (纵坐标)。<sup>①</sup> 阿波罗尼在每一个个例中都使用这些线段, 即“横坐标”和“纵坐标”, 以确定不同圆锥截线所特有的一般属性或基本的“平面测量属性”(planimetric properties)。

这些线段与费马和笛卡儿第一次使用的我们的“坐标”之间有何区别呢? 首先, 它们所参照的轴, 即本例中的直径  $ED$  和在  $E$  点的圆锥切线, “本身并不构成一个线的系统, 而是像其他几何辅助线一样, 只是与圆锥截线联系在一起才出现; 是每一个个例中所要证明的定理使之产生的”。<sup>②</sup> 该程序对希腊人而言属于“分析”, 被称为“几何代数”(geometrical algebra)。就其暗示了希腊程序与现代程序之间的相似和差异而言, 这种由邹藤(Zeuthen)最先使用、<sup>③</sup> 现已广为流行的表达是恰如其分的。但该术语并未指明, 在希腊和现代这两种不同的情况下, 这种程序只能在不同的概念层次上来完成。在每一种情况下, 阿波罗尼考虑的都是特殊的椭圆, 该椭圆是由两条特殊的相交线段在特殊圆锥的表面上截出的。图中的描绘给出了这个圆锥、这些截线以及这个椭圆的一个真“图像”(Abbild)。存在着无穷多个可能的圆锥、截面和椭圆。明确说明的程序适用于所有这些东西——其一般性就在于此——但这种程序的一般性却并不对应于对象的一般性。并不存在以一种纯粹符号性的方式(symbolisch)来呈现的“一般对象”。这里描绘的那个椭圆有无穷多个可能的较好图像, 也有无穷多个这样的椭圆可以被展示或“作图”。希腊意义上的数学对象(μαθηματικά)的典型特征恰恰是, 它们可以被感官以图像的方式来把握, 但它们本身在其不变的构造中只有

① 另见 Apollonius, ed. Heiberg, I, 6, Del 4. (“横坐标”一词最早使用于 18 世纪; 参见 Tropfke, *Geschichte der Elementar-Mathematik* [2nd ed., Leipzig 1921-1924], VI, 116 f.)

② Moritz Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik* (3rd. ed., Leipzig 1907), I, 337.

③ 作者想到的可能是 H. G. Zeuthen, *Geschichte der Mathematik in Altertum und Mittelalter* (Copenhagen 1896), ch. IV: “Die geometrische Algebra,” 44-53. ——英译者注

推理的理智 (discursive intellect) 才能通达; 然而, 存在着无穷多个这样的对象。<sup>①</sup> 这里的“存在”指的是什么, 数学对象的存在方式如何来理解, 这是希腊哲学中的一大争论。但没有争议的是, 数学科学本身与本性只有通过理智才能理解的这些“纯粹的”图形或构造 (Gebilde) 有关。在任何特殊的图中所画的线及其比例都属于由它们来展示的这个“纯粹的”椭圆。对于每一个椭圆的个例来说, 由于这一程序的一般性, 这些“横坐标”和“纵坐标”固然总是可以被挑选出来, 但每一次所意指的都是属于特殊椭圆的线段。这并非因为希腊数学不完美, 呈现方式有缺陷, 或者一般化能力不足, 而是源于希腊科学的那种特定的意向性。在每一个个例中, 它的概念都意指个体对象本身; 用经院哲学的语言来说, 这些概念是“第一意向” (*intentiones primae*), 即直接指称个体对象的概念。这与希腊科学使用的呈现方式是一致的。图中所画的线展示了对象, 作了它的“图像”。因此, 希腊数学的呈现方式——只有一个例外, 我们后面会讨论它——绝不仅仅是替代性的 (*stellvertretend*), 绝不是符号性的, 而总是对一个图像的呈现 (*abbildlich*), 因此是第一意向的。因此, “几何代数”这一称呼 (其意义可能过多地来自于我们稍后要讨论的例外情况) 并没有真正公平地对待相关事实。

与我们所理解的“分析”相反, 希腊的“分析”不仅有不同的呈现方式, 而且体现了呈现方式与所呈现的东西之间的一种截然不同的关系。那么, 被笛卡儿和费马用做横坐标和纵坐标的线究竟指什么? 他们所画的曲线意指什么? 在《方法谈》 (*Discourse on Method*) 的第二部分, 笛卡儿就这一点给出了详尽的信息。<sup>②</sup> 他的这些曲线只意在展示关系或比例 (*nihil aliud quam relationes sive proportiones*)<sup>③</sup>, 并且尽可能一

---

① 参见 Plato, *Republic* VI, 510 D - E 和 Aristotle, *Metaphysics*, A 6, 987b15 ff.。

② *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam & Tannery, VI, 19 - 20.

③ *Oeuvres de Descartes*, 551 (Latin text) .

般地这样做 (*et quidem maxime generaliter sumptas*)。<sup>①</sup> 用线段来展示这些关系 (只要是单一的关系) 仅仅是对于感官和想象力来说最简单和最清晰的说明 (*illustration*)。为了一并考察许多这样的关系, 并且能够方便记忆, 必须用适当的密码符号即字母来同时表示 (*representiert*) 它们。于是, 用线来说明和用字母来表示仅仅是同一种符号性呈现方式的两种模式。在这里, 线和字母都是所考察的一般关系和比例的最适当的承载者; 它们仅仅是“使我的认识变得更容易的东西” (*les sujets qui serviraient a m'en rendre la connaissance plus aisée*)。<sup>②</sup> 因此, 内嵌在坐标轴中的椭圆 (如我们今天所使用的, 用笛卡儿和费马的方法) (图 3) 不再是“纯粹”椭圆的一幅图像: 所画的坐标轴不再是适用于“纯粹”椭圆的一对直线的图像, 而只是对这样一对直线的一般可能使用的符号表示。一个点的横坐标和纵坐标在实际画出来时, 不再是以图像的方式来展示特殊线段, 而是“说明” (*illustrate*) 了阿波罗尼的一般程序;

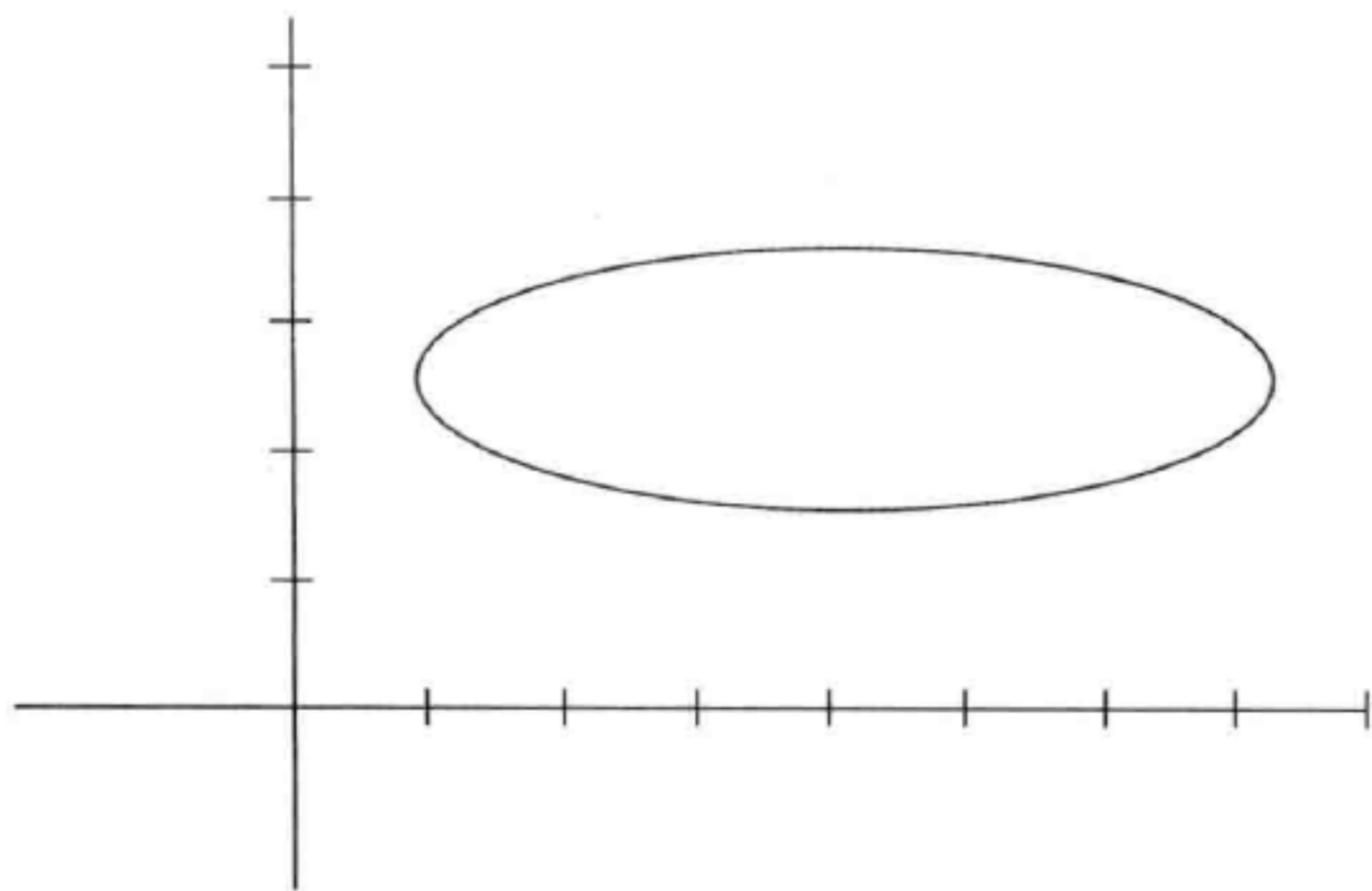


图 3

① *Oeuvres de Descartes.*

② *Oeuvres de Descartes*, 20.

换句话说，它们所直接代表的仅仅是源于那种程序的“横坐标”和“纵坐标”的一般概念，而不是在每一个例中由这些概念所直接意指的线段。因此，现代的“横坐标”和“纵坐标”概念乃是“第二意向”(*intentiones secundae*)，这些概念直接指称其他概念，指称“第一意向”，只是间接地指称对象。用数学语言来说，这意味着：它们是“变量  $n$ ”的概念。因此，横坐标轴和纵坐标轴可以脱离对象领域。从现在起，借助于它们来研究的所有曲线都仅仅是对两个（或更多）变量之间各种可能关系或者不同“函数”关系的符号性展示。

然而，所有这一切只是事情的一方面（主要是新康德主义者所强调的那一面，他们视之为唯一重要的方面）。同样重要的是，这些符号性的曲线被理解为古人所展示的曲线图像。例如，内嵌于坐标轴的椭圆被视为与阿波罗尼处理的椭圆完全相同。正是这一假设使费马和笛卡儿相信，他们的做法与阿波罗尼没有任何不同。虽然事实上已经有了概念层次上的改变，但费马自认为只是更一般地 (*generalius*) 阐释了阿波罗尼的许多定理，<sup>①</sup> 他的程序只是开辟了一条通往构造几何轨迹的“一般道路” (*generalis ad locos via*)，<sup>②</sup> 一如阿波罗尼所说，他的《圆锥截线论》第一卷比前人更为一般或普遍地 (*καθόλου μᾶλλον*)<sup>③</sup> 处理了事物。（考虑到费马使用了 *fortasse* [“也许”] 一词，甚至这一点对于费马来说也不确定。）事实上，费马和笛卡儿所谓的“一般化”是一个从第一意向上升到第二意向并且同时确认它们的复杂概念过程。只有这样，我们才能明白笛卡儿说他的分析程序是代数与古人的几何分析的统一是什么意思。这种统一是通过对几何形式和算术比率 (*arithmetical ratios*) 做一种符号性的阐释和展示而实现的。这两种“量”都是根据它们共同

---

① *Oeuvres de Fermat*, 93.

② *Oeuvres de Fermat*.

③ Ed. Heiberg, I, 4.

的、“一般的”定量特征来看待，并以这种一般性来展示的。因此，现代分析程序只与“一般的量”直接相关。然而，这些“一般的量”整体上只能被感性地展示，因为它们的一般性同时被理解为可变性，也就是说，这些量从一开始就被认为“可以改变”。（事实上，不仅真正的变量是如此，被设定为“恒定”的量也是如此。）这里，“一般的量”的“存在”仅仅在于它们有一种特殊的能力，能够陆续取所有值或所有容许的值。正是这一点使它们能够替换特殊的线段或特殊的数值。它们的符号性展示对应于康德所理解的图式（schema）。康德说：

对想象力为概念提供图像（即为第一意向指定属于它的图像）的普遍程序的这种再现，我称之为这个概念的图式（schema）。<sup>①</sup>

如果构成图式的线段和线段之比拥有在数值上可以确定的长度和值，就可以把图式直接变成一幅图像（Abbild）。图式通常被理解为已经变成一幅图像的图式，在此基础上便可以确认第一意向和第二意向。于是，图式的可想象性（Abbildlichkeit）使我们可以说明算术一般化为代数（generalization of Arithmetic into Algebra），或者换句话说，使我们可以“统一”几何与代数。

只有这样，我们才能理解笛卡儿的广延（*extensio*）概念将广延的广延性（extendedness of extension）等同于广延本身。我们今天的空间概念可以直接追溯到这里。今天的数学和物理学把用线段所作的符号性展示领域称为“欧几里得空间”，定义该领域的是一个坐标系，一个我们今天所说的参照系（Bezugssystem）。“欧几里得空间”绝不是欧几里得和其他希腊数学家所研究的图形和结构的领域，而只是对这些结构之广延性的一般特征的符号性说明。一旦这个符号性领域被等同于有形的

<sup>①</sup> *Critique of Pure Reason*, B 179.

广延本身，它就作为“绝对空间”而进入了牛顿物理学。目前它正遭到相对论的批判，受“不变性”问题的引导，相对论试图打破这些符号性的界限，同时继续使用这种符号论。

2. 笛卡儿和费马创立解析几何也受到了之前代数的发展和代数公式语言的影响。正如我已经说过的，这里韦达（Vieta）提供了决定性的推动。现在我要考察韦达与传统代数的关系，作为这种概念转变的另一个例子。

韦达在16世纪遇到的那种表现为方程论形式的代数科学，从13世纪开始作为一门阿拉伯科学在西方被接受。这门阿拉伯科学很可能本质上受到了两个古代来源的滋养。其中一个很容易确认，那就是丢番图的《算术》（*Arithmetic*）；另一个只能作间接推断。（坦纳里 [Tannery]）认为可以在丢番图的同时代人阿纳托留斯（Anatolius）的一部佚失著作中认出它来。）无论如何，正如“代数”（Algebra）一词所暗示的，丢番图是迄今为止最重要的来源：在阿拉伯语中，“代数”一词（笛卡儿说这是一个“野蛮的名称” [ *nomen barbaricum* ]）仅仅是丢番图在其《算术》第一卷开头所提出的解方程基本规则的一个习惯性表述的前半部分。<sup>①</sup>

在丢番图的工作于16世纪下半叶开始得到研究之前，方程论在西方已经取得了很大进步。现代代数和现代符号论源于韦达对丢番图的直接研究；后来的作者只是详细阐述和完善了韦达的工作。于是在这里，在韦达对丢番图的接受中，我们遇到了一个发展的节点，在这一点上，新科学源于两个不同概念层面的对抗。

---

<sup>①</sup> [完整的阿拉伯文短语是“al-jabr wa'l-muqabalah”。关于对“jabr”和“muqabalah”含义的现代讨论，见 G. A. Saliba, “The Meaning of al-jabr wa'l-muqabalah,” *Centaurus* 17 (1972), 189–204. 译者注]

幸存的六卷丢番图《算术》<sup>①</sup>讲的是如何解决我们今天所谓的确定和不定的一次和二次方程问题。丢番图在给出这些解决方案时，除其他符号外，还使用了一系列缩写来表示未知量和它们的幂。在每一种情况下，它们都只是单纯的缩写；尤其是用来表示未知量的符号，仅仅是 ἀριθμός [数] 这个词的缩写；希思 (Heath) 已经结论性地解释过这一点。丢番图“划时代的发明” (胡尔奇语)<sup>②</sup> 在于他把这种符号引入了求解的运算 (logistic) 程序，即他用未知量来计算。除了未知量和它们的幂，丢番图只承认对应于有理数即整数和分数的组成。用现代术语来说，出现的只有数值系数。丢番图那里的方程是什么样子呢？让我们看一个非常简单的例子，我把它写成最简单的形式：

$$\varsigma\iota\bar{\beta}\dot{M}\bar{\gamma} \text{ ἴσοι εἰσὶν } \dot{M}\sigma\iota\bar{\zeta}$$

也就是说，ἀριθμοὶ δύο μονάδες τρεῖς ἴδος εἰσὶν μονάσι ἑπτὰ，即“两个数 (ἀριθμοί) 和三个单元等于七个单元”。符号  $\varsigma$  是用来表示 ἀριθμός 的连体字；符号  $\dot{M}$  是 μονάς 或 μονάδες [单元] 的缩写 (复数也写成  $\dot{M}^{es}$ )。在韦达那里的相应方程 (为简单起见，我将写成现代形式，因为这样做并不会从根本上背离他的形式) 是： $2x + 3 = 7$ 。这仅仅是一种在技术上更为方便的书写形式吗？如果不考虑书写方式，这两个方程说的是完全一样的东西吗？要想回答这个问题，我们必须更仔细地考察希腊的书写方式。(在这里，丢番图是否是以这种方式写的并不重要；现存的手稿再现了本质性的东西。) 特别令人惊讶的是添加了一个表示 μονάδες 的符号。曾有学者试图把这解释成旨在把指定 ἀριθμοί

① 现已发现“丢失的”丢番图《算术》的阿拉伯文译本。见 Jacques Sessiano, “Books IV to VII of Diophantus’ *Arithmetica*,” in *The Arabic Translation Attributed to Qusta Ibn Luga*. (New York et alibi, 1982; *Sources in the History of Mathematics and Physical Sciences*, Vol. 3)

② F. Hultsch, Article: “Diophant” in: *Pauly-Wissowa Realenzyklopädie*, Paragraph 9.



数目 (Anzahl) 即未知量数目的数值符号 (在本例中为符号  $\bar{\beta}$ ) 与表示纯粹数值大小的符号 (在本例中为符号  $\bar{\gamma}$ ) 足够清晰地区分开来。如果符号  $\bar{M}$  不处于  $\bar{\beta}$  和  $\bar{\gamma}$  之间, 那么这个表达式可以读作: 2 个  $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\iota$  和 3 个  $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\iota$  在一起成为 7。但这种解释没有考虑到, 在许多情况下根本不可能产生混乱, 它没能认识到单元 (monad 或 monads) 对于希腊算术的根本重要性。因此, 它也错误地理解了希腊的  $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\iota$  概念, 即希腊一般的“数”概念。 $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\varsigma$  并非意指“Zahl” (一般意义上的数), 而是指“Anzahl”, 即“确切数目的确切事物” (a definite number of definite things):  $\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\varsigma \tau\iota\nu\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  (每一个数都是若干个事物数)。<sup>①</sup> 在日常生活中, 我们经常要与可见、可触的物体的数打交道, 在任何情况下, 每一个物体都只是一。然而, 计数的可能性本身 (我们一次次地说出同样的词, 即“二”、“三”、“四”等, 但在不同时间指的却是不同的东西) 指向了一种完全不同类型的对象, 即指向了无形的、“纯粹的”一, 指向了“纯粹的”单元。希腊算术科学专注于这些单元。因此, 欧几里得《几何原本》中对“数” ( $\tau\acute{o} \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\varsigma$ ) 做了这样的著名定义:  $\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\kappa \mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\omega\nu \sigma\upsilon\gamma\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu \pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$  (《几何原本》第七卷, 定义 2), 即数是“由单元组成的多” (a multitude composed of monads)。说这样的单元存在, 这是什么意思呢? 正如我已经提到的, 这些纯粹单元的存在方式问题是希腊哲学中的重要议题。事实上, 单元乃是使柏拉图与亚里士多德产生分歧的基本议题之一。但没有争议的是, 只有这些纯粹的单元本身才能是科学算术 (scientific arithmetic) 的对象。根据对这些纯粹单元的存在方式的不同解释, 除了算术 (arithmetic) 这种关于纯粹的数和纯数值关系的学说, 还可能存在或不存

<sup>①</sup> Alexander of Aphrodisias, In *Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. M. Hayduck, 85. 5-6. 另见 Aristotle, *Physics* IV 4, 224a2 ff.

一种科学的计算学说，一种运算（[logistic 或译“逻辑斯蒂”]）。在这个意义上，丢番图的算术是一种科学运算，它与算术的关系就类似于亚历山大的希罗（Heron of Alexandria）的测量学（metrics）与理论几何学的关系。<sup>①</sup> 它聚焦于纯粹单元领域。它所处理的每一个数都是这些单元的数。其写作方式是与这一事实相一致的。即使是未知量，即有待计算的ἀριθμός，也是一个确切的单元数目，尽管起初仍然未知，并且在这个意义上是“不确定的”。这种运算使用的所有符号都直接指向列举的相关对象。

新科学是如何解释这种状况的呢？在1591年出版的《分析术引论》（*In artem analyticen Isagoge*）中，韦达引入了“数的运算”（*logistica numerosa*）与“类的运算”（*logistica speciosa*）之间的基本区分。前者是一种关于数值方程的学说；后者则如韦达本人所说，是用一般“符号”即字母取代了数值。（在这种语境下，我们可以不考虑一个事实，即根据韦达的“同质律” [Law of Homogeneity]，韦达显然让这些符号指几何结构。）“类的运算”使韦达不仅能够写出像  $ax + b = c$  这样的表达式（以一种详细得多的形式，这里我们不去讨论）——沿着这一方向的举措可见于韦达之前——而且能用这样的表达式进行计算。此举使他成为代数式（algebraic formula）的第一位创建者。

我们如何来理解从  $2x$  到  $ax$ ，从数值系数（“系数”一词源于韦达本人）到文字系数这一步呢？丢番图是否可能本质上采取了同样步骤？对这个问题的回答直接依赖于我们如何来解释“2”这个数值符号。对韦达来说，用“a”来替换“2”之所以可能，是因为“二”这个概念已经不再像在丢番图那里一样直接指一个对象，即两个纯粹的单元，而是本身已经有了“更一般的”特征。在韦达那里，“二”不再意指两个

<sup>①</sup> 试与 Heron, *Metrica* (ed. Schone), I, 6 ff. 相比较。

“确切的事物”，而是意指一般的“二性”（*twoness*）这个一般概念。换句话说，在韦达那里，“二”这个概念拥有第二意向的性质。它不再意指确定数目的事物，而是意指这个数的一般数性（*number-character*），而“a”这个符号表示每一个数的一般数性。在这个意义上，符号“a”比符号“2”代表“更多的”东西。然而，在这两种情况下，符号与符号所指称的东西之间的符号关系却是相同的。事实上，在这里，用“a”来替换“2”仅仅是“逻辑上的要求”。然而同样在这里，这个“2”被等同于丢番图使用的符号——这才是决定性的东西。“二性”这个概念被认为同时指两种东西。（现代集合论第一次试图分开这两种成分，澄清“同时”是什么意思。）无论如何，作为这种等同的结果，韦达把丢番图的运算理解为一种“数的运算”，它“逻辑地”预设了“更一般的”“类的运算”。因此，韦达在其《分析术引论》的第14段中说，丢番图非常巧妙地实践了求解方程的技艺。他继续说，“然而，他对它（这门技艺）的展示就好像这门技艺是基于数而不是同时也基于类（即文字符号）一样，尽管他仍然使用了这些类”（*Eam vero tanquam per numeros, non etiam per species, quibus tamen usus est, institutam exhibuit*）。<sup>①</sup> 在韦达看来，丢番图之所以对类保持沉默，仅仅是为了使他的敏锐和技巧更有光彩，因为数值求解过程的确要比方便的文字演算困难得多。费马与阿波罗尼之间的关系在这里找到了精确的对应：韦达从文字演算中只看到了一种因为更一般而更方便的解决问题的途径。他之所以能这样做，是因为他从更高的概念层次解释了丢番图所处理的数，换句话说，是因为他把数的概念等同于数本身；简而言之，他把 *Anzahl*（计数数、数目）理解成了 *Zahl*（一般的数）。我们现代的数的

---

<sup>①</sup> [韦达的《分析术引论》由 J. Winfree Smith 翻译，载于 Jacob Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra* (Cambridge, Mass., 1968) 的附录。引用的这段话见 p. 345。——英译者注]

概念 (Zahlbegriff) 便是源于对古代的ἀριθμός的这种解释。

1621年(因此在韦达之后),克劳德·巴歇(Claude Bachet)出版了丢番图著作的第一个可用版本和拉丁语翻译,并且抛弃了当时用来表示“单元”(μονάς)的符号。我们现在可以明白这是多么重要。巴歇说:“当我们听到6这个数被提起时,谁会不立即想到六个单元呢?”(*Ecquis enim cum audit numerum sex non statim cogitat sex unitates?*)“当说‘六’便已足够时,为什么还有必要说‘六个单元’?”(*Quid ergo necesse est sex unitates dicere, cum sufficiat dicere, sex?*)<sup>①</sup> cogitare(思)与dicere(说,以及写)之间的这种感觉不言自明的差异表明了概念含义从第一意向到第二意向的一般转变及其同时的确认。因此,不再有任何东西阻止韦达的“类的运算”成为几何分析的一部分;这正是费马和笛卡儿明确做的事情。这两门学科的统一在韦达的《分析术引论》中本质上已经完成。因此,现代的分析并非古代几何分析与古代方程论的直接结合,而是在一种转变的意向性的基础上对两者的统一。同样的含义转变可以在一系列概念中建立起来。例如,δύναμις这个数学术语,即古代数学中的“幂”,仅指一个量的平方,而我们也说三次幂、四次幂,等等。我们并非只在数学领域碰到这种关系。它也适用于现代的“方法”概念与希腊的μέθοδος之间,我们的“理论”与希腊的θεωρία之间。在实体和因果性这两种情况下,这种含义转变对于新科学的构建是最重要的。现在我无法讨论这些内容。我只是想说,这里的关系要更为复杂,因为这些概念——和所有概念一样都属于πρώτη φιλοσοφία,古代的本体论基础科学——本身已经有了第二意向的特征;正因如此,新科学才认为自己是古代哲学的唯一合法继承人,换句话说,数学物理学才可以在某种意义上取代古代本体论。最后,我想转

<sup>①</sup> 1621 edition, 4.

到前面提到的那个例外，从而对古代宇宙论的一个基础与现代自然研究的基础进行比较。

3. 我曾说过，古代科学——尤其是希腊数学——概念意向的独特之处在于，它的概念直接指向确切的对象。而这明显不适用于欧几里得《几何原本》的第五卷，该卷可以追溯到柏拉图的朋友欧多克斯（Eudoxus）。这一卷包含了所谓的一般比例论，也就是说，它处理一般量（μεγίθη）的比和比例。因此，它并不处理特殊量的比，例如几何形式的比，或者数、物体体积或时间段的比，而是处理“比”本身，其完全不确定的承载者由直线作符号表示（*symbolisch...versinnbildlicht*）。事实上，欧几里得《几何原本》的第五卷包含了一种“几何代数”。希腊数学的这一分支的独特特征使之非常接近于希腊本体论。因此毫不奇怪，它对于柏拉图和亚里士多德来说有一种示范性的、尽管不同的意义。

这种 καθόλου πραγματεία,<sup>①</sup> 这种一般科学（*scientia generalis*）或普遍科学（*scientia universalis*），对于新科学来说甚至有更大的重要性。从《几何原本》第五卷和晚期柏拉图对话，经由普罗克洛斯（Proclus）的《欧几里得〈几何原本〉第一卷评注》（*Commentary on Book One of Euclid*）和1560年巴罗奇（Barozzi）出版的该著作拉丁文译本，有一条笔直的路径通向开普勒的天文学研究，笛卡儿和沃利斯（Wallis）的“普遍数学”（*mathesis universalis*），莱布尼茨的普遍文字，最后到现代的符号逻辑，另一方面则通向伽利略的力学研究和一般的自然定

---

<sup>①</sup> 关于亚里士多德，见 *Metaphysics* A1, 1026a23 - 27; K 4, 1061b17 ff; M 2, 1077a9 - 12; M 3, 1077b17 - 20; *Posterior Analytics* A 5, 74a17 - 25; A 24, 85a38 - b1。比较 Marinus 关于阿波罗尼的说法 [即提到一部现已佚失的“一般论著”（καθόλου πραγματεία），载 *Euclidis Opera*, ed. Heiberg-Menge, VI, 234。——英译者注]

律观念。(后一联系迄今为止尚未得到足够强调。)一般比例论和新科学之间的密切关系从一开始就由它们相似的概念基础所确立。

然而重要的是,古代宇宙论和17世纪物理学对比例概念的使用方式非常不同。我想尝试以17世纪对柏拉图《蒂迈欧篇》(*Timaeus*)的解释为例来界定这种差别。在这篇对话中,数学家“毕达哥拉斯主义者”蒂迈欧对世界的构建给出了一种发生学的描述。(在这种语境下,也只有在这种语境下,我们才能不理睬一个事实,即这种描述并未自称是一种有效的知识 [ἐπιστήμη], 一门真正的科学,而是声称只给出了一种 εἰκὼς μῦθος, 一幅尽可能接近真理的图像。)<sup>①</sup> 世界材料的混沌状态先于世界的起源:火、气、水、土处于不和谐的无序运动中,彼此自由转化,起初只是 πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως κινούμενα。<sup>②</sup> 巨匠造物主 (demiurge) 使它们从这种无序变成了有序 (τάξις): εἰς τάξιν ... ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας。<sup>③</sup> 他是如何产生这种有序状况的呢? 通过在世界材料之间产生一种自我维持的平衡,从而使其无休止的彼此转化达成均衡的静止,变成 ἡσυχία。首先, Ἐναλογία, 即比例,最适合这种目的,因为它在世界材料之间编织成了一个牢固的连接,一条牢固的纽带,一个 δεσμός,<sup>④</sup> 事实证明,这一纽带在这些质料的几乎所有内在变化中,也就是说,在处于这一比例的元素的大多数可能排列中都牢不可破;其次,由于比例是这样一种纽带,在所有可能的纽带中,它本身主要与被结合之物非常紧密地结合在一起,形成一个统一的整体: αὐτόν τε καὶ τὰ ξυνδούμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῇ。<sup>⑤</sup> 比例因其无形性

① *Timaeus* 29D.

② *Timaeus* 30A.

③ *Timaeus* 30A.

④ *Timaeus* 31C.

⑤ *Timaeus* 31C.

而拥有这两个特征。它凭借其无形性而构成了整体，带来了秩序，因此，比例的无形性使之类似于我们所说的“灵魂”(ψυχή)。事实上，很难说《蒂迈欧篇》能否使我们在“灵魂”和“比例”之间做出任何区分。从现在起，所有世界材料共同形成了一个有结构的整体，因为它们的量，各自体积的大小（参见ἀριθμῶν ὄγκων - 31c），在所有变化中都保持一个固定的比，或至少是非常接近于这个固定的比：火与气之比等于气与水之比，气与水之比等于水与土之比。如同一个活的“有灵魂的”有机体在其身体材料的整个持续变化中保持为一个整体，因此，整个可见世界也因其材料之间的这种比例而将自己保持为这个完美的整体(ἐν ὅλον τέλειον)。<sup>①</sup> 这意味着：保持为这个活的整体。只有通过这种比例，才会出现一个“世界”，即出现世界材料的一种有序状态，我们称之为“宇宙”(κόσμος, cosmos)。因此，“宇宙”意味着一种自我维持的秩序(τάξις)状况。此状况是生命的基础，生命不断地维持自身和产生自身。因为只有生命才能无限地创造自身。因此，正是作为一个有序的世界，这个世界才是一个自给自足的动物(ζῶον αὐτάρκες)。<sup>②</sup> 它自身的存在及其各个部分的存在是 φύσις，即“自然的”存在。每一个“凭借自然”而存在的东西的自然存在(natural being)都由这样一个事实所决定，即它不断地重新产生自己，把自己更新为它在世界秩序结构中已经是的样子，从而帮助继续维持这种世界秩序、这种 τάξις。因此，每一个自然物的存在都由世界秩序本身、世界的 τάξις、世界的灵魂(ψυχή τοῦ κόσμου)以及比例(ἀναλογία)所决定。因此，τάξις 是古代宇宙论的基本概念，不仅是柏拉图的宇宙

---

① *Timaeus* 33A - B.

② *Timaeus* 33D; 37D.

论，而且也是基督教时代亚里士多德版本宇宙论的基本概念。<sup>①</sup> 但 *τάξις*，秩序，在任何情况下本质上都意味着一种确切的秩序，意味着根据一种确切的观点进行的安排，根据这种安排，每一个个体事物都被指定了它的处所、它的位置、它的 *τόπος*。秩序总是意味着好的安排。因此，如果没有这一最终的安排，如果没有最终的“善” (*ἀγαθόν*) 的问题，那么和位置学 (*topology*) 一样，古代宇宙论是不可能的。古代宇宙论在关于不同 *τόποι* (位置) 的学说中得以实现。这一学说也研究在天球中安排天体的比和比例。

新科学是如何获得关于秩序 (*τάξις, ordo*) 和比例 (*ἀναλογία, proportio*) 的这一古老学说的呢？在《关于两大世界体系的对话》 (*Dialogue on the Two Chief World Systems*) 中，伽利略从亚里士多德的《论天》 (*De caelo*) 和柏拉图的《蒂迈欧篇》这两部传统宇宙论的基本著作中不断获得方向；在与亚里士多德进行对抗的过程中，他一次次地依赖于柏拉图。伽利略这部对话的整个结构在一定程度上都是由《蒂迈欧篇》的结构所决定的。和《蒂迈欧篇》一样，伽利略也把所有进一步的宇宙论解释都建立在世界有秩序这一论点的基础之上。世界的各个部分以最完美的方式协同运作 (*con sommo e perfettissimo ordine tra di loro disposte*)，由此便产生了恒星和行星等诸天体的最佳分布 (*l'ottima distribuzione e collocazione*)。但这里重要的是伽利略对柏拉图原则的理解，即巨匠造物主使世界材料从无序变成有序。他认为柏拉图的意思是说：每一颗行星在目前的世界秩序中都有不同的轨道速度。为了达到这些速度，行星必定从受造的那一刻起就已经经过了所有的较小速度等级。造物主让行星沿直线下降到世界的中心点附近，以使它们达到被指定的位

<sup>①</sup> 见 Aristotle, *Metaphysics* M 3, 1078a36 - b6, 并与托勒密著作的标题相比较：*ἡσύνταξις* (即 *τῶν ἐπιφανέων*, 把五大行星安排在一起)。关于这一标题，见 *Pauly-Wissowa*, s. v. "Astronomie"。



置时，自由落体运动的匀加速能使它们逐渐达到目前的速度。直到这时造物主才让它们旋转起来，使之从非均匀的直线运动变成此后均匀的圆周运动，并且一直持续至今。在伽利略看来，沿竖直方向的非均匀直线运动对应于柏拉图所说的无序状态（ἀτάξις），而沿着水平线（因为“水平”原指地平圈的方向）的运动则对应于目前的有序状态。伽利略使用这个解释主要是为了抵御亚里士多德在《论天》中的批判，为柏拉图的原则做辩护。<sup>①</sup>

伽利略的解释并未得到柏拉图文本的支持，这并不重要。重要的是他寻找有序与无序之间区分所沿的方向：不是基本材料的量之间的比或比的缺失，不是天体相互关联的位置（虽然与《蒂迈欧篇》的结构相一致，这些的确像是他研究的真正主题），而是运动状态本身的差异。物体本身不能比较（*comparatio*，西塞罗在他翻译的《蒂迈欧篇》中也用这个词来指“比例”），只有这些物体的存在方式，即它们的运动才可以比较。伽利略的力学著作对比例的运用也与此相符合。这与希腊人的一般比例论既有直接的关联，也有间接的关联，直接关联体现在对欧几里得和阿基米德著作的直接接受，间接关联则体现在源于14世纪唯名论学派的一种关于几何比的定性学说。<sup>②</sup> 我们今天所谓的伽利略的自由落体定律，伽利略本打算把它当作欧多克斯—欧几里得比例（Eudoxian - Euclidean proportions）。在《关于两门新科学的谈话》（*Discorsi*）（第三天，第二卷，定理二，比例二）中，伽利略用欧几里得方法导出了一个比例，我们今天会把它写成：

$$S_1 : S_2 = T_1^2 : T_2^2$$

这两种类型的量（S 和 T）均以直线来表示，这与欧几里得《几何原

① Γ2, 300b16 ff.

② 比较 P. Duhem. [作者很可能想到了 *Études sur Leonard de Vinci* (Paris 1905—1913)。——英译者注]

本》的第五卷相一致。与《蒂迈欧篇》中的宇宙论比例之间的决定性差异在于，时间成了比例的一个要素。我刚才关于伽利略所说的话也适用于开普勒，开普勒认为自己毕生的事业就在于恢复柏拉图关于秩序和比例的学说。行星周期的平方与行星轨道长轴的立方之间的关系，即我们熟悉的开普勒第三定律，再次被设想为一个欧几里得比例：

$$t_1^2 : t_2^2 = r_1^3 : r_2^3$$

或者按照开普勒本人在《世界的和谐》（*Harmonice mundi*）第一卷中的措辞，将其写成：

$$t_1 : t_2 = (r_1 : r_2)^{3/2}$$

连同其他两个比例，即我们今天所说的开普勒第一定律和第二定律，它决定了我们生活于其中的宇宙秩序。在这些伽利略式和开普勒式的比例中，定律（*law*）的概念，自然定律（*lex naturae*）的概念第一次变得明显可见（虽然伽利略和开普勒都没有把这个词用作专业术语；是笛卡儿首先赋予了它一种固定含义）。

新旧意向性的关系在这里变得立即可以理解。对于希腊宇宙论来说，ἀναλογία（比例）是 τάξις（秩序）的表达；而对于新科学来说，ἀναλογία 是一种“定律”。因此，新科学把 τάξις, *ordo* 解释成定律，把世界的秩序理解成世界的合定律性。*ordo* 概念的含义转变在这里有其具体基础，即比例有可能从相关基础物体（*elementary-bodies*）的量之间的比，或从它们相关位置的比，转移到这些物体的运动状态。然而，这种转变消除了基础物体的秩序，消除了它们在“好的安排”意义上的 τάξις。因为它们运动的合定律性，它们运动状态的规则序列（*regular sequence*），只有在它们等级完全平等，缺乏严格意义上的安排，亦即与它们所占据的位置完全无关的基础上才能理解。现在，新科学正是把运动过程中、运动状态的时间序列中的这种合定律性理解为世界的秩序。可以说，如果加上时间维度，那么事物的秩序又往更高处移了一

层。然而同时，世界的合定律性所基于的基础物体的无序现在被理解为“秩序”。让我们听听笛卡儿是怎么说的：在《哲学原理》（*Principia*）第三部分的第46章中，他提出了其物理学的基本假设。在接下来一章，笛卡儿提到他曾经试图通过假设一种原初的混沌来导出目前的世界状态。他说：“即使我们现在看到的事物的这种秩序（*idem ille ordo qui iam est in rebus*）可以借助于自然定律从混沌中推导出来（*ex chao per leges naturae deduci potest*），就像我曾经试图〔在《世界》（*Le Monde*）中〕表明的那样，我现在也认为，所有基础的物质部分最初在大小和运动上都是完全平等的，……因为混沌的混乱（*confusio*）似乎不如比例或秩序（*proportio vel ordo*）更符合造物主最高的完美性，也不能被我们足够清楚地认识，而且因为没有什么比例和秩序能比体现于普遍平等的比例和秩序更加简单和更容易被认识。”只是到后来，通过玻耳兹曼（Boltzmann）然后是普朗克（Planck）的工作，这个所谓的“基础无序假说”（*hypothesis of elementary disorder*）才用统计学术语明确提出。它对物理学的重要性显见于这样一个事实，即普朗克把热力学第二定律的本质称为“基础无序原理”（Principle of Elementary Disorder）。<sup>①</sup>

数学物理学的世界正是建立在这个预设的基础之上，按照定律而发生的自然过程的世界一般地决定了新科学中的自然概念。对新科学而言，“自然”意指一个定律系统，（用康德的话来说）意指“空间和时间中的现象合乎定律”。在这一表述中，所有概念（正如我试图对于“空间”和“定律”这两个概念所表明的）只有与古代科学的相应概念相对照才能理解。尤其是，“合乎定律”这个概念意味着古代 *τάξις* [秩序] 概念的一种转变；*τάξις* [秩序] 现在被理解为 *lex* [定律]，也就是理解为时间中的秩序。从第一意向到第二意向的上升在这里是通

---

<sup>①</sup> Max Planck, *Die Einheit des physikalischen Weltbildes*, Leipzig 1909.

过插入时间维度而引起的。<sup>①</sup>

那么，新科学是如何基于它的意向性对古代宇宙论进行解释的呢？它是如何解释古人的“自然”世界、τάξις [秩序] 的世界的呢？它把后者解释成与“真实的”世界、量的世界形成对比的质的世界。它通过“真实的”、“合定律的”世界的“自然性”来理解这个质的世界的“自然性”。爱丁顿（Eddington）在最近出版的一本书的导言中以一种典型的方式谈到了这两个世界：“我周围的每一个物体都有两个复制品——两张桌子，两把椅子，两支钢笔。”一张桌子，即通常意义上的桌子，有广延和颜色，它不会在我的压力下解体，我可以用它来写作。另一张桌子则是“科学的”桌子。爱丁顿说：“它主要由空无组成。在那个空无中稀疏地散布着以极大速度四处冲撞的无数电荷。”<sup>②</sup>

戴维·拉赫特曼（David R. Lachterman）英译

① M. Planck, *Das Weltbild der Physik* (Leipzig 1931, 2d. ed.).

② Sir Arthur Eddington, *The Nature of the Physical World*, New York 1929, ix - x.

## 2 论 16 世纪的一位代数学家<sup>①</sup>

我所要做的简短历史考察也许会因为它与现代数学基础的关系而让人感兴趣。虽然人类思想的发展是连续的，但完全可以说，现代数学的基础是由两个人奠定的：弗朗索瓦·韦达（François Viète）和西蒙·斯台文（Simon Stevin）。这里我只讨论后者。

首先我必须承认，本文的标题有误导之嫌，因为斯台文死于 1620 年，因此也属于 17 世纪。但他的主要著作《算术》（*Arithmetic*）于 1585 年问世。因时间所限，我只能谈论这部著作前一部分的内容，在我看来，它包含着对于理解现代数学尤其是代数至关重要的命题。

我先简要谈谈斯台文的生平。他生于 1548 年，此时哥白尼的伟大著作《天球运行论》刚刚出版 5 年。他有弗莱芒血统，生活在荷兰。1581 年宣布独立后，荷兰成为一个学术和教育中心，实际上是第一个实现宗教宽容的欧洲国家。和当时的许多人一样，斯台文活跃于各种不同的理论和实践领域，从不把理论与实践分开是其典型的思维方式。他是一位工程师，建造过水坝、桥梁、海洋的防御工事；此外，他还是荷兰军队的军需总长、财政总审计长；他改进了簿记方法；是天文学家、地理学家、语言学家；然而，他的主要兴趣却在机械技艺（尤其是静力学）和数学（尤其是代数）；他发现了力的平行四边形原理，这是其最

---

<sup>①</sup> 1938 年 12 月 10 日在马里兰大学向美国数学会发表的演讲。

著名的成果；他是他那个时代最先进的代数学家。他非常清楚自己思想的独树一帜和新奇。他对自己工作的解释——这很重要——是现代科学自我反思的典型。他被一种“智慧时代”的观念迷住了，此观念在希腊人之前便已存在，他和同时代人正在着手复兴它。整个 16 世纪都在力图恢复和复兴几乎已经丢失或遗忘的智慧。斯台文的独特之处在于，他的回溯超出了希腊人。他是这样“定义”“智慧时代”的：

智慧时代是这样一个时代，那时的人对科学有精深的了解，这个时代有某些明确无误的识别标记，虽然我们不知道那些人是谁，生活在哪里，生活在什么时候。

无论如何，他把从古希腊到 15 世纪的整个时期称为“野蛮时代”。他认为，野蛮时代之前的那个智慧时代的领导者不仅有亚伯拉罕、以撒、摩西等《旧约》中的人物，还有宙斯、赫尔墨斯、阿波罗和其他希腊众神。在他看来，所有这些人实际上都是科学家，野蛮时代误把他们当成了神或牧羊人。

为了复兴这个“智慧时代”，斯台文提出，科学研究的一般方案——我推测这是第一次提出这种类型的东西——包括四条：（1）生活在地球的不同地区、属于不同民族的许多人应当做尽可能多的观察，尤其是在天文学、炼金术（即化学）和医学领域。（2）应当根据欧几里得使用的数学方法对由此得到的结果做方法上的阐释。在斯台文看来，欧几里得所遵循的秩序是以某种方式从“智慧时代”得到的“自然秩序”。（3）可以由许多人做出许多观察，只要这些人使用他们自己的语言，而不是使用只有少数人才能掌握的学术拉丁语。即使是希腊人也使用他们自己的语言，而不是使用一种特殊的学术语言或人工语言。（4）然而，使用弗莱芒惯用语也许非常方便，因为那门语言包含有大量单音节词。而科学需要术语，术语往往是非常复杂的词；如果词是单

音节的，那么组成词就很容易。因此，正如斯台文试图用统计方法所表明，这正是弗莱芒惯用语的用处，其单音节词要比法语、拉丁语和希腊语多得多。事实上，斯台文只用弗莱芒语来教数学，其大部分著作都是用弗莱芒语写成的，尽管他懂拉丁语，并把他本人的一些作品译成了法语。他在莱顿大学的官方头衔是“荷兰语数学教授”。（弗莱芒语和荷兰语在当时是相同的。）值得注意的是，可能在1618年至1619年当过其弟子的笛卡儿在1619年1月的一封信中写道，当时他主要关心的是弗莱芒语（他用拉丁语称之为 *sermo Belgicus*）研究。我们将会看到，为什么斯台文对笛卡儿的影响是如此具有决定性。

斯台文本人认为，使用正确的语言非常重要。由于一个不幸的事实，他对智慧时代能否复兴相当悲观，因为在这个世界上，只有少数人使用弗莱芒语。不过在一个不同层面，他在算术和代数的符号表示中找到了恰当的、同时是普遍的语言。我们现在就来讨论这一主题。他追溯到希腊人之前，提出了“智慧时代”的假说（这一假说被格劳秀斯 [Grotius] 等许多同时代人所接受），这是出于什么理由呢？主要是：希腊人没有零这个概念。整个“野蛮时代”都不知道这一点，而“智慧时代”却知道零和阿拉伯数制。

阿拉伯数制于12世纪被引入欧洲，自那以后一直被使用。然而，是斯台文第一次认识到了这一新鲜事物的巨大重要性。当然，希腊人也可以计算和解决问题，我们今天称之为算术，希腊人则称之为逻辑斯蒂 (*logistical*)。但对希腊人而言，计算和解决数值方程并不属于严格意义上的科学。斯台文把这一事实归因于他们在使用点“.”这个符号方面有一种基本的混淆。斯台文认为，点“.”在“智慧时代”是0的标记。然而，希腊人误把这个零的标记当成了单元 (Unit) 的标记，由此导致了许多基本错误，比如：数的定义，数的本原的定义，几何与算术的区分，对代数本性的误解。

根据希腊人的看法，数的定义是“多个单元”，在 17 世纪之前，该定义一直被普遍接受。数的本原是单元，因为如果不能区分一个数的单个单元，就无法计数，无论相关的数或单元是什么：苹果、马、星星或纯粹的数学单元。因此，单元或“一”本身并不是数。这种对单元和数的理解的主要结果是数与连续量（continuous magnitudes）之间亦即算术与几何之间的截然区分：数由分离的、离散的单元所组成，而连续量则是线、面或体。此外，数在这个词的确切意义上（希腊词为ἀριθμοί）仅仅是整数。分数被理解为出现在计算中的单元的部分。分数不是数。从科学上可以将分数当作比来处理，更准确地说是当作整数比。“负”数和“无理”数是根本无法设想的。在 15、16 世纪，无理数虽然被计算者和代数学家实际使用，却被称为“荒谬的”、“无法解释的”或“聋的”数；迟至 1560 年，法国数学家佩莱蒂耶（Peletier）虽然承认我们无法避免使用这些“无法解释的”数，尤其是在测量连续量时，但他又说，这些数与他所谓真正的数或“绝对的”数之间的关系就类似于野兽与人的关系。

斯台文认为，这一切都是因为错误地定义了数的本原而导致的结果。他说：“最早说出关于数的本原的这种定义是多么不幸啊！导致事物晦涩难解的其实是自然之中如此简单和清晰的东西！”对他而言，数在“自然之中”的真正本原是零，他称之为“算术点”，这类似于线的本原，即“几何点”。这不仅仅是一个类比。为了完整理解斯台文在数学上的激进性，我们需要考察一下阿拉伯数制本身。

阿拉伯数制有两个主要特征：（1）它是十进制系统；（2）它是位值制系统。333 这个记号的组成是这样的：中间的 3 意指三十，左边的 3 意指三百，这只是由于它们各自的位置。许多民族都使用十进制计数。巴比伦人，或者更确切地说是苏美尔人已经在使用位值制，不过是基于六十进制。阿拉伯数制的独特之处在于同时结合了十进制和位值



制。斯台文第一次由阿拉伯数制的这些特征得出了最终推论，他倾向于认为，阿拉伯人是“智慧时代”未知民族的真正继承人。首先，他将意指各个数的阿拉伯数字等同于数本身。于是他能够做出如下论证。通过把阿拉伯数字序列与一条线的延伸直接进行比较，可以看出数的本原为零而不是单元，零是几何点的等价物。线不是通过添加一个或多个点来延伸的（图1），数也不是通过添加一个或多个零来增加的。然而，正如我们可以通过添加这样一个点来思考一条线的准延伸（图2）：

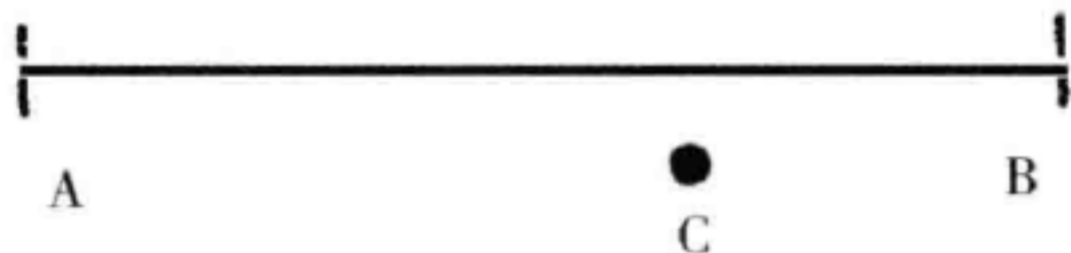


图1

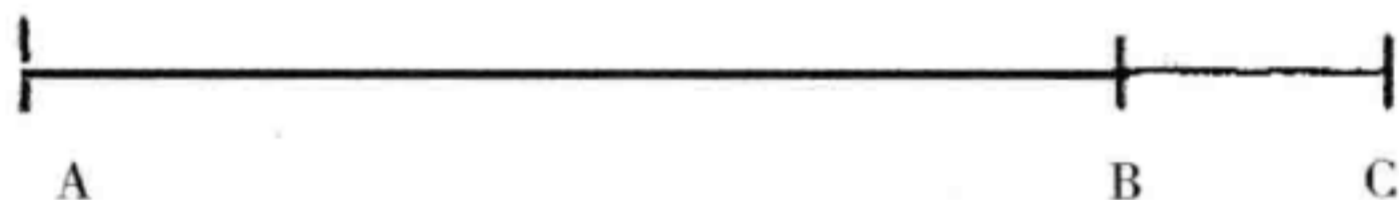


图2

我们也可以通过添加一个零来设想一个数的准增加，如：0.6，0.60。该论证涉及小数的使用。我还会回到这一点。但该论证清楚地表明，斯台文无法设想连续量与离散的数之间有什么本质差别。单元和单元的任何一小部分都是一个数的部分，因此它们本身就是数，就像一条线的一小部分是那条线的部分，因此本身是一条线一样。然而，零并不是一个数的一部分，而是数的本原，就像点并非一个量（magnitude）的部分，而是量的本原一样。因此，数和量不能通过离散和连续来区分。他说：“正如湿度的连续体（continuum）对应于水的连续体，连续的数（continuous number）也对应于连续的量（continuous magnitude）。此外，正如所有水的湿度连续体经历了与水相同的划分和分离，连续的数也经历了与量相同的划分和分离。”换句话说，在斯台文看来，零与点之间，

或者数与量之间，不仅存在一种类比，而且还有完美的对应。在这方面，他对笛卡儿的影响是怎样估计都不为过的。事实上，对于笛卡儿发现解析几何，斯台文因此比其他任何人贡献都多。笛卡儿——这或多或少也适用于费马——仿佛是通过斯台文的眼睛对阿波罗尼（Apollonius）做出诠释的。

斯台文对阿拉伯位值制的理解的另一个结果是把无理量看成真正的数。只有到了斯台文之后，我们才可以谈及无理数和有理数。斯台文还把  $4x^2 - \sqrt{5}x + 3$  这类表达式理解成一个数，他称之为代表“代数多项式”的数。也是他第一次把减法理解为加上负数。

我提到了斯台文对小数的使用。事实上，他并不是第一个使用小数的人，但他第一次认为小数与一般数制密切相关。他所说的十进制的“十倍进位”（tenfold progression）可以无限持续下去，不仅可以使数增加，还可以以同样的方式使数减小。于是，我们可以去除一般意义上的所有分数。每当我们处理数时，都要将其排成某些列，例如，

$$\begin{array}{cccccc}
 \textcircled{0} & \textcircled{1} & \textcircled{2} & \textcircled{3} & \textcircled{4} & \\
 6 & 3 & 0 & 4 & & \\
 5 & 4 & 0 & 1 & & \\
 0 & 2 & 0 & 7 & 8 & 
 \end{array}$$

我们会按照以下方式来写这些数中的第一个，即 6.304：

$$6(1/10)^0, 3(1/10)^1, 0(1/10)^2, 4(1/10)^3$$

圆中的阿拉伯数字其实是十进制指数。正如乔治·萨顿（George Sarton）所说：“他已经知道，若不是十进制系数，任何小数都等同于一个整数。”就这样，他成为我们今天使用的小数的真正发现者。此外，斯台文不仅建议普遍使用小数，还建议把十进制普遍用于各种计算和测

量。他要求所有度量衡均以十进制单元来表示，法国大革命期间，这一要求在法国得到了实现，后来除了英国和美国，它几乎被全世界所采纳。奇怪的是，斯台文将对十进制的符号表示与他对代数的符号表示联系了起来。他把我们今天所说的未知量  $x$ ,  $x^2$ ,  $x^3$ ,  $x^4 \dots$  写成①, ②, ③, ④, 但①并不像我们可能认为的那样意指单元，而是意指任何已知数。

由于时间关系，我不能再继续讨论他的代数了。但我想强调，斯台文关于“智慧时代”的想法——也就是一个黄金的科学时代，或者更确切地说是一个代数的科学时代——仍然在总体上引领着现代科学观。斯台文的想法与现代看法之间的唯一区别在于，我们不是把那个黄金时代放在过去，而是放在未来。我们是否正确，这是一个问题。

### 3 希腊数学和哲学中的数的概念<sup>①</sup>

本文的主题是希腊数学和哲学中的数的概念。这一主题的重要性可见于数学在希腊哲学和现代科学中扮演的角色。的确，哲学在今天是否还存在，这是有疑问的，但数学物理学的存在却是不容置疑的。我们的所有生活和思想都是由数学物理学塑造的。事实上，数学物理学，我们心灵的这个庞大构造，即使不是我们现代世界最重要的事物，也是最重要的事物之一。数学物理学的媒介，或者毋宁说是数学物理学的神经本身是符号数学。如果没有符号数学，我们今天所知道的物理学是无法设想的。我们非常习惯于这种符号表达，以至于可以毫无困难地处理符号，甚至没有意识到一个事实，即我们正在处理符号。一个自称逻辑主义的思想流派正试图以自己的方式来解释这个事实。但我认为，他们并不理解它，因为在他们看来，符号的存在是自明的。但符号本身就是一个很大的问题。对希腊人而言，符号并不存在，至少不像对我们那样而存在。希腊人的伟大数学传统是几何学。几何学可能在公元前6世纪始于后来希腊人所谓的毕达哥拉斯学派。这些人在一种与我们今天完全不同的意义上是“数学家”。Μάθημα（数学）是某种可以学习和理解的东西，这种东西一旦学会，就是已知的。“知识”（ἐπιστήμη）的观念与Μάθημα的概念密切相关。因此，“数学”是所有希腊哲学和科学的

---

<sup>①</sup> 1939年3月6日提交给弗吉尼亚大学哲学俱乐部的论文。

样板。这对于柏拉图来说尤其如此，对亚里士多德来说也是一样。其主要阶段是：忒奥多洛斯（Theodorus，公元前420年）、泰阿泰德（Theaetetus，公元前400年）、阿基塔斯（Archytas，公元前390年）、欧多克斯（Eudoxus，公元前370年）、欧几里得（公元前300年）、阿基米德（公元前250年）、阿波罗尼（Apollonius，公元前220年）。我们还可以提到一位更晚的编纂者帕普斯（Pappus，公元前300年）。还有一种与毕达哥拉斯学派更直接相关的非几何传统，其代表人物是尼科马库斯（Nicomachus）、士麦那的提翁（Theon of Smyrna，公元120年）和多穆尼诺斯（Domninos，公元5世纪）。最后是丢番图（Diophantus，公元60年）和欧几里得的一位评注者普罗克洛斯（Proclus，公元5世纪）。我想顺便提及，现代数学在16世纪的兴起乃是源于对阿波罗尼、丢番图、帕普斯和普罗克洛斯的重新发现和阐释。

我们并不准备讨论那个伟大的数学传统，而是要描述希腊的数的概念以及联系这个概念而产生的问题。我们必须从“毕达哥拉斯学派”开始。关于哲学史和数学史的现代书籍通常会说，毕达哥拉斯学派的主要论点是：事物的本质是数。这一陈述本身是没有意义的。“本质”（essence）的含义非常复杂。它是一个中世纪术语，翻译的是亚里士多德的术语。“事物”和“数”这两个词都是模糊的。以如下方式来表达毕达哥拉斯学派的论点要更稳妥：我们看到或听到的一切都可以被计数。这则陈述虽然引人注目，却不幸是错误的。但即使是它的错误也极为重要，因为发现这则陈述是错误的，就意味着发现了不可公度量。

被毕达哥拉斯学派计数的东西是什么？计数过程本身指什么？第一个问题的答案是：可以被我们的感官感知的一切事物，尤其是所有可见物。至于计数过程，当我们发出“五”、“十二”、“一百”等一些词的音时，计数过程总会停下来。这些词中的每一个都意指一个“数”（希腊文是ἀριθμός）。因此，ἀριθμός的含义是：确切数目的确切事物（a

definite number of definite things)。ἀριθμός 一词的这种含义在希腊数学和哲学的所有阶段都没有改变。直到 16 世纪，它也是“*numerus*”一词的含义。

这种数的概念涉及两个问题，这也是希腊数学和哲学的两个基本问题：(1) 就事物能被计数而言，事物的特征是什么？事物在什么意义上是可以计数的“单元”(units)？(2) 那些事物或“单元”的数本身在什么意义上是“一”(unity)？由一个词来表达的数是“一”吗？

毕达哥拉斯学派不太关心第一个问题，他们主要关心第二个问题。多个事物如何可能被理解成一呢？我们说，五把椅子，七个人，十头牛。在每一种情况下，数（五……，七……，十……，等等）都意指多个事物（一个，又一个，又一个，等等），但同时我们是通过数来理解那些形成了一组、一群的多个事物的。毕达哥拉斯学派所详细阐述的数的科学，即“算术”(Arithmetic)，正是试图解决这个问题。就其涉及所有可见物而言，毕达哥拉斯学派的“算术”不仅是一门（我们所理解的）“数学”学科，而且主要是一门关于可见宇宙的科学，一种宇宙论，即关于这个宇宙的统一性和秩序的科学。

尼科马库斯、提翁和多穆尼诺斯的著作虽然年代较晚，却保存了毕达哥拉斯学派算术的主要特征。它们对数进行了分类，此分类在一定程度上也可见于欧几里得《几何原本》的所谓数论卷（第七、八、九卷）。第一种区分是奇数和偶数。“奇”和“偶”亦见于亚里士多德记录的毕达哥拉斯学派列出的对立面。值得一提的是，“奇”和“偶”这些术语是以一种奇特的方式列出的。对立面的清单有两列：一边是代表肯定性事物的词，另一边则是代表否定性事物的词，比如善对恶，光明对黑暗，右对左，一对多，雄对雌，等等。根据对“奇”(ODD)和“偶”(EVEN)这两个词的口语用法，“奇”必须被列入“坏”的东西，因为和在英语中一样，περισσός [奇]在希腊语中的意思是某种

很奇怪的东西，或者更确切地说是某种多余的东西。但毕达哥拉斯学派颠倒了次序。在每一个奇数中显得多余的东西是“一”。我们可以把四条狗分成两条狗和两条狗，即分成相等的两部分。但我们不能对五条狗做同样的事情：仍然有“一”条狗剩下来（除非我把它一分为二）。由于“一”被列在“好”东西一边，所以也必须把“奇”列在那一边——这明显改变了“流行的”理解。

进一步的区分是“偶—偶”“偶—奇”和“奇—偶”。今天我们会通过以下“公式”来表达这些词：

$$2^n, 2(2n+1), (2n+1)2^{m+1} \textcircled{1}。$$

此外还有如下更重要的区分：三角形数、正方形数、五边形数等。毕达哥拉斯学派以这种方式来表示这些数：



用现代的方式表达为：

$$\frac{n(n+1)}{2}, n^2, \dots$$

所有这些数都可以通过给第一个“一”添加一个“磬折形”（gnomon）而获得，“一”后来被称为“限制的量”（περαίνουσα ποσότης, limiting quantity）。“磬折形”是一个由点（或线）组成的构形，将它加于另一个由点（或线）组成的图形，可以产生一个类似的图形。（我们用来获得所有这些数的方法就在于用从1开始的一系列数来代替各自公式

① 原文为  $2^n + 1(2n+1)$ ，根据上下文，疑为  $(2n+1)2^{m+1}$  之误。——译者注

中的  $n$  和  $m$ 。)

在毕达哥拉斯学派的算术中，对于数还有其他许多区分，例如质数（或线数）、完全数（perfect numbers）、亏数（deficient numbers）、盈数（superabundant numbers），等等。我们不准备讨论所有这些数。但我们必须追问，这种分类的原因是什么？毕达哥拉斯学派这种关于数的科学的目的是什么？我已经说过，它试图解决任何数的“一性”（unity）问题。毕达哥拉斯学派把数的每一个种类都称为一个 εἶδος（相），即数的一种理型（Form）。“奇”、“偶”、“偶—奇”、“三角形”、“正方形”等等，都是数的理型（或种类），它们每一个都是某种自身是一的东西，从而使任何数的“一性”成为可能。六之所以是“一”，或者说任意六个事物都可以被设想为一组，即“六”这个组，是因为“三角形”这个理型（它本身是一）使这六个事物成为一。处于某种理型之下的所有数都属于这种理型，一如所有树都属于“树”这个种类。数的不同种类是这些数的“自然”秩序，而我们所谓的数的自然序列，即计数的实际次序，似乎并不是“自然”的。整个宇宙是根据数的这些种类来安排的。每一个可见物在某种意义上都属于一组事物，因此属于某个数的种类（numerical species）。在这个意义上，每一个可见物的“本性”都是“数”，或者说是数的一个确切理型。

如果我们考虑数的种类与数本身之间所有可能的关系，那么这种宇宙算术还可以进一步扩大。我们可以把所有可以听见的事物——以及所有既看不见也听不见、但通过语词即通过可以听见的声音传达给我们的东西——与比、比例及其各种形式和属性联系起来。这门关于比（和比例）的科学被称为“逻辑斯蒂”（Logistic，来自 λόγος）。它是我们所有计算的基础，因为对事物进行计算只不过是把事物各自的数彼此关联起来。

毕达哥拉斯学派的算术（和逻辑斯蒂），尤其是数的图形，可能是



后来整个“几何”形式的希腊数学体系的起源。毕达哥拉斯似乎特别重视每一个种类的最小的数。他们称之为“根”数 ( $\pi\theta\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$ )，因为同一种类的每一个其他数仿佛都是经由磬折形从这些“根”生长出来的。 $\pi\theta\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$  可能都被包括在“十”即毕达哥拉斯学派著名的“圣十结构” (tetractys)<sup>①</sup> 之内。(毕达哥拉斯学派科学和术语的最后残余之一是，我们把  $n^2$  称为“*n square*” [n 的正方形]，把  $n^3$  称为“*n cube*” [n 的立方体]。)

关于一个数的“一性”问题，毕达哥拉斯学派的解决方案是  $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ 。“一性”是由于某种自身是一的东西。这个一是“理型”，它由多产生了“一性”。该解决方案肯定是柏拉图哲学的一个来源，柏拉图本人说，“一是多，多是一”，这样一则“惊人的”命题是众神给人类的恩赐（《斐利布篇》 [*philebus*]，140，160）。但柏拉图进一步讨论了这个问题。首先，他转向了第一个问题，此问题是与数的概念（作为确切数目的确切事物）相联系而产生的。我们可以数出六颗星星、六头牛或任意六个小的或大的东西。显然，“六”并不必然与星星、牛或其他任何东西相关。那么，这个“六”本身是什么？更确切地说：既然“六”必须是六个确切的东西，那么这个“六”是六个什么东西？这些东西既不是星星，也不是牛，也不是任何其他事物。我们之所以能够数出星星、牛或其他任何东西的数目，其先决条件是存在着“纯粹的”数，即存在着“纯粹”单元的数，我们无法通过感官来感知这些单元，而只能通过理智来设想它们。存在着一个由这些彼此相等的单元所组成的无限领域。这些单元的存在就在于是一。就其仅仅是一而言，它们是不可分的。这个“纯粹”单元的无限领域是算术科学的真正主题。毕

---

① 圣十结构是指毕达哥拉斯学派用 10 个点排成的三角形，第一行 1 个点，第二行 2 个点，第三行 3 个点，第四行 4 个点，相加结果为 10。——译者注

达哥拉斯学派关于数的理型的整个体系都必须联系这些纯粹的单元来理解。（这可能已经是阿基塔斯的观点。）

这种关于纯粹的、不可分的、纯粹理智的单元的构想对逻辑斯蒂科学（即作为任何计算之基础的比的科学）产生了重要影响。诚然，逻辑斯蒂作为比的科学仍然未受触动，仍然被解释为关于可听物的科学——和音学（harmonics，音乐）。但一种关于自存的、纯粹的、不可分的单元之间关系的学说不再能构成我们“实际”计算的“理论”基础。因为我们在计算中不断利用分数，换句话说，我们对我们所计算的单元进行了分割。纯粹的、不可分的单元之间的关系不允许计算涉及分数使用的那些单元。因此，计算的技艺（或我们的 Arithmetic [算术]）便沦为一门仅仅是实用的技艺，其主题是可感事物。这在整个柏拉图主义、新柏拉图主义和新毕达哥拉斯主义传统中都是如此。他们的术语“逻辑斯蒂”变得模糊不清，要么意指关于比和和音学的纯粹学说，要么在一种大得多的程度上意指关于计算的实用技艺。

柏拉图用来处理数的问题的新观点使他在回答与数的概念相关的第二个问题时又迈出了一步。这个问题是：多个纯粹的单元如何可能形成一个数。（“被净化的”）毕达哥拉斯学派算术对这个问题的回答并不能完全令人满意。起统一作用的毕达哥拉斯学派的“理型”与数本身在一定程度上是完全相异的。“理型”并没有解释处于同一理型之下的数之间的实际差异。根据柏拉图的说法，算术不能凭借自身而得到充分解释，对于严格意义上的整个数学体系来说也是如此。任何数的“一性”的真正“本原”只有在数的相（Ideas of Numbers）中才能找到。我们将会看到，那些数的相也许可以同时解决柏拉图的那个关于“分有”（participation）的大问题。我们看看柏拉图本人是怎样表述这个问题的。在《斐多篇》（*Phaedo*）中，苏格拉底想知道一个事物被带给另一个事物是如何产生两个东西的。这两个事物中的任何一个都不是二。“二”

是某种脱离了单个事物或者说外在于单个事物的东西吗？“二”在哪里？（不要忘了，我们的符号“2”本身并不意指任何东西。）在《大希庇阿斯篇》（*Greater Hippias*）中，苏格拉底问智者希庇阿斯是否认为，为两种东西所共有的某种东西可能不属于两者中的任何一方。希庇阿斯轻蔑地拒绝了这个建议。他是这样论证的：如果我们两个，苏格拉底和希庇阿斯，都是正义的、健康的、受伤的等等，那么苏格拉底是正义的、健康的、受伤的，希庇阿斯也是正义的、健康的、受伤的，等等。希庇阿斯指责〔苏格拉底没有看到“事物的整体……而是把美和每一个存在者分开处理，并把它们切成了碎片”，正如〕苏格拉底目前的问题所表明的。希庇阿斯没有看到，这种指责其实适用于他自己而不是苏格拉底。苏格拉底答道：你说得不错，但我俩仍然是二，而你我各自是一而不是二。各自是一（each - one），但两人是二（both - two）（ἐνὲ κἀτερον, ἀμφοτέρα δὲ δύο），这种“惯用语”在柏拉图那里经常出现。在《智者篇》（*Sophist*）中，那位异邦人是追随巴门尼德的辩证法家，他与年轻的数学家泰阿泰德讨论存在与非存在的问题。正如这段讨论所表明的，异邦人承认自己不可能找到这个问题的答案，泰阿泰德也找不到。异邦人建议，他们两人不要单独处理这个问题（239c: σὲ μὲν καὶ ἐμὲ χαίρειν ἔῶμεν），而应该尝试一起解决它。最后他们开始讨论静止、变化和存在：存在被说成是静止和变化，除此之外什么都不是。果真如此的话，我们难道不是在面对两个或三个相吗？静止“存在”，变化“存在”——那么存在是两者之一抑或两者都不是？或者，存在是某种“外在”于它们的东西？所有这些可能性都必须被拒斥。在这篇对话中，柏拉图并没有就这个问题给出一种“完全清晰”的解答。但解决方案显然在于这样一个事实，即存在是静止和变化“在一起”（ἅμα），静止和变化这两个相一起而且只能是一起构成了存在的相。换句话说，静止不是存在，就像苏格拉底不是“二”一样，变化

不是存在，就像希庇阿斯不是“二”一样。但静止和变化一起就是存在，就像苏格拉底和希庇阿斯一起是“二”。这两种情况有一种类似的结构：静止和变化被结合在一起成为存在的相；虽然它们共有存在，但它们各自都不是存在，这一事实引出了这样一种看法，即这三个相之间的关系，或者说存在这个“属”与静止和变化这两个“种”之间的关系，可能是一种“算术”关系。“二”这个数与“存在”这个“数”之间的区别是这样的：“二”这个数的单元彼此相等，而且等于任何其他算术单元，因此可以把“二”这个数加给任何其他数；但“存在”这个“数”的“单元”彼此是不等的（这些“单元”是对立面：静止—变化），不能把“存在”“加”给这一类的其他任何“数”。“存在”这个“数”的结构应被称为“数秘学的”（arithmological），而不是“算术的”（arithmetical）。（“数秘学”[Arithmology]一词起源于16世纪。）这是一种比算术数（arithmetical numbers）意义更为特殊的“数”；其结构——如果我们试图理解柏拉图的意思——是任何算术数结构的典范，而不是相反。“存在”这个“数”是“二”这个相。“存在”这个相是一个“相数”（ἀριθμὸς εἰδητικός），算术数“二”则是“数学数”（ἀριθμὸς μαθηματικός）或“单元数”（ἀριθμὸς μοναδικός），最后，我们可感世界中的任意两个事物都构成了一个“感性数”（ἀριθμὸς αἰσθητός）。

因此，任意数的“一性”问题的解决方案就在于构想出相应的数的相。根据亚里士多德的说法，柏拉图似乎只想到了前九个这种“数”，第一个数是相数“二”（ideal “TWO”），它等同于“存在”这个相。“一”，即“绝对的”“一”，则根本不是一个数，它是独特的，而不是其他单元中的一个单元。（算术序列中的“一”也不是一个数；第一个算术数是“二”。这适用于整个希腊算术，因为一个ἀριθμὸς是“若干个事物”，而“一个”事物并不是若干事物。）“一”超越于算术

结构，超越于任何结构，超越于存在（ἐπέκεινα τῆς οὐσίας；《理想国》，509b）——“一”是“善的相”。

算术数之所以有“一性”，是因为它们是“相数”（ideal Numbers）的形象。在这个意义上，亚里士多德说柏拉图只是把毕达哥拉斯学派的术语“模仿”（μέμησις）改成了“分有”（μέθεξις）（《形而上学》，A6，987b 10-13），这是完全正确的。柏拉图的“相数”类似于毕达哥拉斯学派的“根数”。毕达哥拉斯学派对可感世界所做的事情，柏拉图试图对“真的”即“相的”世界来做。

相的数秘学结构同样允许一种关于柏拉图“分有”问题的解决方案。真正的“分有”问题是相之间的共同性（κοινωνία τῶν εἰδῶν）问题。可以把这种共同性看成一种数秘学的共同性。每一个属都是它的种在数秘学上的共同性：每一个种是一，而种对属的分有并不影响属的统一性，这种统一性仅仅在于它的所有种的共同性，在于它的所有种的共同属于。

最后我们来谈谈亚里士多德对于数的问题的态度。他对柏拉图解决方案的反驳有两重。首先，他否认有纯粹的算术单元独立存在。事实上，算术的主题是算术单元领域。但算术单元的“纯粹性”并不在于它们的独立存在，而在于它们相对于所有可感物的“中立性”。这种“中立性”是抽象（ἀφαίρεσις）的结果。在对事物进行计数时，除了“是一”这个属性之外，我们剥夺了事物的所有性质。在对事物进行计数——和计算——时，我们从这些事物中“抽象”出了这个“是一”的特征。亚里士多德关于抽象的学说对于人类思想史极为重要。它并不是一种“心理学”理论，而是一种非常激进的尝试，想要确定数学对象以及一切可能的认识对象之存在的特殊性。根据这种观点，完全可能有一种涉及分数使用的计算科学：就每一次计数都预设了一个实际单元领域而言，算术单元是“不可分的”，但我们总是可以改变单元，不是

从所有事物，而是从所有事物的部分中抽象出它们。

其次，亚里士多德否认——这同样是一种非常激进的观点——若干个事物中有任何“一性”。若干个事物意指**多个事物**，它本身根本不是一。一个数的各个单元的共同性并不意味着这个数的“一性”。一个数唯一可能的“一性”就是服从于计数过程的单元的“一性”。六个苹果的“一性”是“苹果”。

无论柏拉图关于数的问题的立场有多么可疑，亚里士多德似乎并没有看到真正的数的问题。这个问题仍然有待解决。

## 4 现代理性主义<sup>①</sup>

女士们，先生们：很抱歉，我必须去读这篇演讲，而不是脱稿发言，因为我的英语并不是很好。但这也有一个好处，那就是我可以清晰地加以表述：熟悉语言的人往往倾向于雄辩，因此往往含糊不清，这是人性使然。由于我所要讨论的主题困难而散漫，所以必须使语词和表达尽可能地清晰和精确。首先，我必须提出我的前提，以使我们找到共同的基础。我想谈谈理性主义与资本主义之间的关系问题。我并非经济学家，所以无法从经济学的角度来考虑这个问题。由于我的领域是科学史和人们通常所谓的哲学，我自然会从这一角度进入该主题。但这里我要说，不同学科的划界，无论显得多么必要，总是有些危险的。我们习惯于把真理存放在宗教、政治、经济、科学、艺术等若干抽屉中。对真理的这些细分往往不依赖于真理自身的本性，而是依赖于我们所拥有的抽屉的数目，以致我们很容易错过相关主题的本质特征，而该主题可能具有我们完全不熟悉的一些特征。这一危险我们必须始终牢记在心。

自 14 世纪以来，人类的思维方式、对待世界的态度和一般行为都经历了一场深刻的转变。这种发展几乎是在 17 世纪完成的，我们今天所理解的现代人在那时开始变得明显起来。大家知道，有一个走向自由

---

<sup>①</sup> 此演讲的时间和地点不明，可能是克莱因在 1938 ~ 1940 年间的某个时候作为嘉宾在一堂讨论理性主义和资本主义的课上所讲。

王国的马克思主义概念，这一概念被应用于未来，应用于以前从未发生过的某种东西。如果看看人类在 17 世纪发生的变化，我们就不得不说，这种变化其实也是一种飞跃——也许跃向自由，也许跃向奴役。这种飞跃与我们所说的资本主义的兴起是同时发生的。在同一时间开始了所有人类生活的理性化（rationalization）。这里我把“理性化”一词用于以下异乎寻常的现象：我们生活在一个完全安排好的世界里。每天我们都会在同一时间收取邮件，当然，除非是邮递员来晚了；地铁定期运行，虽然偶尔会发生事故；各种时间表、统计数据 and 步骤方法控制着我们的生活，虽然这种控制并不总是精确。我们的整个生活都是按照某些模式塑造的。

现在，我想抛开我们经济体系的所有那些基本事实，更加仔细地研究这种理性化。无论你如何解释世界自 1600 年以来的发展，无论是援引神意，是依赖于马克思主义的历史解释，还是相信自由主义的经济理论，你都无法否认，这一发展主要依赖于某种特定的思维框架和思维方式。正是在这一点上，我们通常会提到理性主义（rationalism）。我想试着解释一下理性主义不是什么意思，可能是什么意思，以及应当是什么意思。

首先，我们绝不能把“理性主义”理解成与“非理性主义”（irrationalism）相对立。“非理性”（irrational）一词的字面含义是“无意义的胡说”，而这个词如今竟然还有别的意思，这真令人遗憾。我认为有必要提醒注意一个事实：直到昂利·柏格森（Henri Bergson）的工作出现之后，才出现了“非理性”和“非理性主义”这些词的强调性用法，柏格森的工作对于理解当今欧洲的心态总体上非常重要。我并未高估科学或哲学著作对于一般人的影响，但是在我看来，每一本这样的重要书籍只不过表达了某种无意识的公众情感罢了，一段时间过后——一般是 30 年左右——这种情感会被它曾经启发的那些书籍唤醒，并且被



明确意识到。此后，人们就会毫不怀疑或毫不犹豫地表达出这种观点，无论它可能有多么不一致。

目前，尤其在欧洲，理性主义作为非理性主义的反面，往往被视为某种低劣的东西、缺乏活力的东西。据说理性主义适用于死的东西，而人尤其是艺术家的非理性力量却达到了单凭理智无法达到的高度和深度。就好像这个世界上存在着某种比人的理智更有价值和更有力量的东西似的。

我认为我们完全可以把这种作为“非理性主义”对立面的“理性主义”的用法置于一旁，认为它毫无意义。事实上，这个词的用法蕴含着一种比单纯是非理性主义的对立面更为正面的含义。这种含义与现代思想最重要的早期阶段联系在一起。在这一阶段，理性主义变得与经验主义相对立；或者更确切地说，从约翰·洛克（John Locke）开始的某个思想学派，通过反驳笛卡儿工作中的某一点，创造了经验主义与理性主义的对立。为了理解这种对立及其蕴含的理性主义含义，我们需要先来考察笛卡儿哲学的一般方面。

笛卡儿构想了两种存在者，这也是他最重要的出发点和前提之一：思想实体（*res cogitans*）和广延实体（*res extensa*）。对笛卡儿而言，“思想实体”是指一直被称为理智、心灵、灵魂、意识或者在更宽泛的意义上被称为内部世界的东西，而“广延实体”则构成了外部世界。两者之间没有任何联系，只有松果腺这个人体的特殊部分是例外，两种实体在那里经由第三种实体即上帝的作用而神秘地相遇。于是立即产生了问题：外部世界如何可能被理智所认识，思想实体和广延实体如何可能相互联系，因为它们彼此之间完全是异质的。甚至我们最简单的行为也变得无法理解。例如，我若想拿起铅笔，我的手臂就必须做恰当的运动。然而，一种完全属于“思想实体”的愿望如何可能发起一种完全属于“广延实体”的运动呢？不仅如此，外部世界的任何物体如何可能被接

收到心灵中而成为知识呢？认识论这门哲学学科就是在尝试回答这些问题（所谓的心—物问题）的过程中产生的。

笛卡儿试图通过描绘这两种实体在松果腺中的相遇来解决这个问题，这种努力显然不能让人满意。然而，无论我们获得知识可能要经过什么程序，笛卡儿认为有一个条件是必不可少的：思想实体具备与外部世界的类似性质相对应的性质。他利用古代术语，把心灵的这些性质称为天赋观念（*ideae innatae*），它们保证了完全认识外部世界的可能性。（除了上帝这一观念，）这些观念是数、大小、形状、空间、时间和运动。

我之所以要强调笛卡儿的天赋观念学说，是因为洛克和整个经验主义学派所反驳的正是这一学说。洛克及其追随者主张，根本没有天赋观念那样的东西，所有关于外部世界的知识都是感觉经验的结果。从那时起，这两个学派之间的这种分歧便已经存在，理性主义学派主张单凭理智就能完全理解世界，而经验主义学派则否认单凭理智能够做到这一点，他们主张依赖于我们感官的能力。因此对于经验主义学派而言，知识理论是心理学的主题。由此便有了理性主义的一个定义：外部世界的本质实在性可以由而且只能由纯粹理智来把握。

然而，不要忽视 [这样一个事实]，笛卡儿在思想实体与广延实体之间、外部世界与内部世界之间所作的基本区分，不仅被理性主义者普遍接受，而且也被经验主义者普遍接受；此外，笛卡儿本人已经在他的《灵魂的激情》（*Les passions de l'âme*）一书中建立了经验主义心理学以及所有现代生理学的基本前提。尤其是，与这两个学派对数学物理学（其主要原理同样是由笛卡儿最先确立的）真理的接受所蕴含的一致看法相比，关于天赋观念的这两种学说之间的差异就变得完全不重要了。理性主义者和经验主义者虽然在我们如何获得知识这个问题上可能有不同看法，但是对于数学物理学原理中所涉及的思维方法，他们必定有完

全一致的意见。数学物理学是我们整个文明和实际生活中最重要的部分。这不仅因为技术与我们的现代生活密不可分，也不仅因为数学物理学决定了我们对世界的理解，更是因为数学物理学原理是我们整个思维方式和行为方式的基础。这引出了关于理性主义的一种新的更精确的定义。在一种更广泛的意义上，理性主义乃是由数学物理学的前提所蕴含的理解人类行为、历史和我们周遭世界的那种进路。

那么，数学物理学的前提因而我们所有思维的前提是什么呢？对这个问题的回答将使我们更加深入地洞察到我必须理解的理性主义的特征。首先，由笛卡儿（顺便说一句，这也适用于伽利略）开创的这门自然科学预设了思想与外部世界的区分，两者之间毫无关联。弥合思想与外部世界之间鸿沟的所有努力，以及声称（比如在数学物理学中）单凭理智便足以把握外部世界，绝不能使我们忽视一个基本事实，即这种二分包含着对世界实在性的一种深刻的不信任。我们质疑是否可能接收以及如何来接收外部世界，也就是说，质疑知识理论的存在性本身，这一事实已经暗示了心灵与外部世界之间的深刻分裂。最重要的事实是，我们认为心灵被关闭在其自身的小室之内，把我们的灵魂看成隔离的，与外界没有任何可能的接触。这样就产生了一个悖论：被认为足以理解这个世界的心灵被预先设想为与这个世界完全无关和疏离。这真是一种奇特的理性主义！如果把它与古人的思考进行对比，它就显得更为奇特。

在古人那里，虽然有心灵与世界的清晰区分，但它们之间并没有分离，心灵非常明确地就是对世界的接收，而不是别的。正如希腊人所说，我们通过逻各斯（λόγος）把世界接收到我们的心灵中；λέγος来自λέγειν，意思是“说话”。这里的说话并不单指发出一堆词的音，而是把某种东西告诉某人。对λόγος字面的、正确的拉丁语翻译是*ratio*，它意味着言说一个事物就是理解这个事物，虽然这种理解可能并不完全

清楚。根据希腊人的说法，哲学的任务就是使每一个人都具有的言说变得完全清楚。

对于古人来说，世界和心灵是密不可分的，世界的本性就在于它是可理解的。在这个意义上，我们可以正确地把古代思想称为理性主义的。这并不仅仅是另一种哲学理论，而是他们整个思想的前提。现代思想并非源于通过言语来理解人，而是源于一种普遍科学的观念——“普遍数学”（*mathesis universalis*）。非常奇怪的是，这样一种科学的观念竟然是对普罗克洛斯（Proclus）所写的欧几里得《几何原本》评注中的某些段落进行诠释的结果。在这些段落中，普罗克洛斯提到了一种一般的数学科学，它并不适用于数、形或其他任何东西，而是适用于这些数学对象之间的一般关系和比例。除了几则公理和公设，他想到的是欧几里得《几何原本》的第五卷，即所谓的一般比例论，我们知道，该卷的真正作者是欧多克斯（Eudoxus）。1560年，巴罗齐乌斯（Barocius）将普罗克洛斯这本书译成了拉丁文，并且给他的译本增加了一些旁注。他用“神圣科学”（*Divina Scientia*）来标记这些段落。

另一方面，一般比例论与包含着一阶和二阶方程解法的丢番图（Diophantus）算术结合在一起。于是，一般比例论渐渐等同于一般方程论，并且被解释为“普遍数学”这门普遍科学。由于阿拉伯人所熟悉的代数（自13世纪以来被西欧人知晓）类似于丢番图的学说，所以代数也被等同于那门普遍科学。请原谅我必须提到这些细节，因为这对于我们的目的来说是必不可少的。事实上，以代数形式表现出来的普遍科学的观念成了16、17世纪的主导思想，并最终发展成为我们的数学物理学体系。于是，我们可以尝试确定我们物理学的主要前提，并通过研究“普遍数学”的结构来确定我们已经定义的理性主义的前提。

第一点是：作为普遍科学的代数被刻画成一种技艺（art）。这意味着这门普遍科学本身被解释为一种技艺。这种说法是什么意思呢？

对于希腊人以及对于中世纪传统而言，科学是对真理的系统呈现。而17世纪所设想的“普遍科学”并非对真理的呈现，而是发现真理的技艺。笛卡儿以及韦达（Vieta）和斯台文（Stevin）这些现代数学的奠基人完全拒不接受这样一种想法，即数学是呈现和证明一些正确的定理。笛卡儿轻蔑地谈到了这些无果的真理（*steriles veritates*）。这些数学家旨在找到一种方法，能够发现所有可能的真理。代数这门所谓的“伟大技艺”（*ars magna*）乃是“发现的技艺”（*ars inveniendi*）。更确切地说，表现为代数“技艺”的“普遍科学”不是别的，而是找到发现真理的方法。因此，作为一门技艺的科学首先成了一种方法。我们现代的科学观念与遵照某些规则进行的方法程序这一观念密不可分。值得注意的是，把程序作为目标本身，这一观念被完全排除在希腊科学之外。在现代科学中，纯粹科学与所谓的应用科学和技术之间并没有明确的界限。整个现代科学不仅适用于产生技术的某些程序，而且它本身就是技术的。虽然继承了古代科学的思想遗产，但现代科学与其说是对自然的理解，不如说是支配自然的技艺。现代科学的理性化主要在于方法的理性化，它导致了之前提到的那种对我们整个生活的过度组织。

现代科学是通过何种途径实现其目标的呢？在这方面，我不得不给出一些相当不同寻常的评论。我必须谈谈概念的本质。据说概念是大家非常熟悉的一种设定，但我可以保证，确定其真正特性绝非易事。

一般来说有两种概念，被用于对象的概念和被用于概念本身的概念。如果我说，“这是一条狗”，或者“这是红的”，那么“狗”和“红”这两个词都是概念，这里被用来表示个体对象。但如果我说，“红是一种属性”，或者“观念论是一种理论”，那么“属性”和“理论”这两个概念并非被用于个体对象，而是被用于概念，前者被用于“红”，后者被用于“观念论”。自大阿尔伯特（Albertus Magnus）以来，学者们把前一类概念称为“第一意向”（*intentiones primae*）或者按

照字面称之为“第一概念”，而把后一类概念称为“第二意向”（*intentiones secundae*）。古代科学主要讨论第一类概念，而哲学，或者更确切地说是主要的哲学学说，主要关注第二类概念。这种区分与抽象无关。每一个概念本身都是抽象的。也就是说，概念是从个体对象那里引出和抽象出来的，概念本身是一般的，只在心灵中有其自身的实在性。而亚里士多德的术语“抽象”指的是我们的一个思想过程，这个过程把“狗”这个概念作为所有狗共同的东西从个体的狗那里引出来，或者把数学三角形的概念从形状为三角形的对象那里引出来。不幸的是，今天可以用“抽象”一词来描述各种概念，甚至还有一种贬低的含义。我担心在座的一些人可能会把这个神奇的词用于我自己的陈述。

那么，“普遍科学”运用的是什么概念呢？我们如何来描述代数中使用的符号的性质呢？在回答这些问题时，我们正在接近刻画“普遍数学”观念的第二个要点。我们今天都熟悉代数中使用的那种符号表示。我们可以毫无困难地写出  $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$  或者  $ax^2 - bx + c = 0$  这样一些公式。然而，造就这样一种符号“语言”需要相当大的努力。这种努力是在16世纪末做出的，它通常被解释为一条漫长发展线索的最后一步，代数知识和程序的进步使这一步成为必需。这样说也许没错，但我们不应该忘记，希腊数学尽管已经发展到了相当高的水平，却不能想象能够迈出这样一步。事实上，通往代数的符号表示以及数学物理学观念的步骤涉及一种全新的思维方式，预先假定了一种全新的处理概念的方式。代数的符号语言，即数学物理学所固有的语言，并非纯粹技术或工具上的事情。一个常见的错误是认为我们可以把数学物理学的定理翻译成普通语言，就好像物理学家使用的数学工具仅仅是用来更方便地表达他们的定理似的。我们物理学的数学方法与这门科学的本性密不可分。此外，它代表着我们一般心灵框架最重要的特征，我们称之为理性主义。看看下面的例子：

(1) 五匹马加六匹马等于十一匹马

(2) 五个未知量加六等于十六

(3)  $ax + b = c$

从(1)到(2)的过渡可以被恰当地称为从具体数到抽象数的过渡，因为算术数“六”被从任一组可能的六个对象中抽象出来。然而，从(2)到(3)的过渡却不能被简单地描述为更大程度的抽象。(2)是我们可以在丢番图教科书中到的一个方程，(3)则是“普遍数学”所使用的一个代数方程。如果从数值系数“五”到符号系数“a”的步骤可以被理解成一种抽象，那么它是一种特殊类型的抽象。我们将尝试解释这种特殊类型的抽象，或者说一般化。

数——我的意思是“整数”——属于第一类概念。如果我说“这里有四把椅子”，我首先是指这里有一些对象，即椅子，其次是指它们有这么多把。如果我说“这个房间里有若干把椅子”，我同样首先是指这里有一些椅子，其次是指它们有多把，而没有精确说明是几把。这是数的自然用法，希腊人只承认这种用法。对希腊人来说，数(ἀριθμός)指的是确切数目的确切事物(a definite number of definite things)，例如四把椅子、十条狗、五十个人。算术数，即被用作算术(arithmetics)这门科学的对象的数，对希腊人来说都是同一类型的。“四”这个数作为算术的一个对象，指的是一些中性单元(neutral units)或“纯粹”单元的某种聚集。“四”的意思并不是4，而是::。这个简单的事实非常重要，因为阿拉伯数制的使用把我们搞坏了。任何算术数都是从具体事物相应的多中抽象出来的。因为这个缘故，希腊人不可能把这样一种东西设想成一个不确切的数“a”，因为对他们来说，数因其本性就意味着“确切数目的确切事物”。因此，他们关于数的经典定义是《几何

原本》第七卷中所说的“多个单元”（a multitude of units），或者欧多克斯所说的“确切的多”（definite multitude）。

现在，如果我们有一个像  $a + 2ab + c$  那样的表达式，那么“a”是什么意思呢？当然，“a”可以意指希腊人处理的那种任何可能的数。“a”可以是4，或6，或150，或任何可能的数，但“a”不是4，不是6，不是150，也不是任何其他数。因此，“a”并不意指确定的对象即确定的单元（“a”表示单元的多少），而是意指作为“多个单元”的数的概念。所以初看起来，“a”属于第二类概念，属于不仅适用于个体对象，而且适用于概念本身的那类概念。然而，这仅仅是第一步。实际上，我们对于“a”以及所有这种代数数的处理方式与算术对于普通数的处理方式完全相同。换句话说，我们在代数中使用第二类概念，就好像它们是第一类概念似的。在代数思维过程中，我们把第一类概念等同于第二类概念。我们所谓的符号只不过是解释成第一类概念的第二类概念。因此，我们现在可以说，代数中使用的“特殊类型的抽象”是一种符号抽象。这正是已经发展成为我们的自然科学或数学物理学的“普遍科学”观念中所涉及的那种特殊类型的一般化。

这里描述的“普遍数学”的两个主要特征，即它是一门技艺，以及通过符号抽象来运作，似乎距离我们的主题很远。但是不要忘了，“普遍数学”的观念决定了我们生活的整个导向，即我们所谓的“理性主义”。我们的理性主义是一种符号理性主义。它是笛卡儿区分“心灵”和“外部世界”的真正结果。它真实地表达了我们前面所说的悖论，即据信足以理解这个世界的心灵被预先设想为与这个世界相疏离。我们并非直接接近这个世界，而是通过概念（它们是对抽象的抽象）来接近，与此同时，我们把概念解释为与世界直接相接触。

“普遍数学”的这些特征最强有力地出现在我们的自然科学中，并且主宰着我们的整个思维方式。我相信，这些特征亦可见于我们所生活



的社会和经济领域。沿着我们的社会规定的方向，每一个人都必须按照不停运转的机构所强加的某些规则来“做他的工作”。商品的生产 and 消费已经获得了某种“自动”性。没有人能够逃脱这种自动化所导致的死亡。于是，我们的生活，甚至是我们最亲密的生活，都被社会和经济的必需品完全控制，这些必需品是异己的，但我们却把它们当作自己的真实表达来接受。我们的工作，我们的乐趣，乃至我们的爱和恨，都被这些无处不在的、超出我们控制的力量所主宰。

因此，我们自己的生命并不属于我们。虽然看起来，我们与周围的世界似乎有着最直接的接触，但实际上，庞大的社会机器只允许我们通过普遍接受的观点来感知世界。与我们用来理解世界的概念一样，我们与世界的直接接触也是符号性的。我们可以领会我们的整个社会和经济制度，即我们所谓的资本主义（它在起源处与现代知识观念和科学观念密切相关），是如何获得这种符号虚幻性的。

要想克服这种符号虚幻性，可能有许多途径。途径之一便是理解古代科学是如何接近这个世界的。

## 5 现象学与科学史<sup>①</sup>

“哲学……依其本质是关于真正开端的科学，是关于起源——‘一切事物的根’（ρίζώματα πάντων）——的科学。一门关注事物根源的科学、一门彻底（radical）科学的方法本身必须是彻底的（radical），在每一个方面都是如此。”<sup>②</sup> 胡塞尔的思想终生都导向起源问题，这样说也许并非不恰当。他的早期著作系统阐述了研究“真正开端”的途径；他终生都在发现、重新发现和阐明这些开端及其研究途径，最终，他预示了科学史研究应当遵循的目标。本文的目的就是表明胡塞尔所理解的这些目标与“真正开端”之间的本质关联。

在抨击“心理主义”时，胡塞尔实际上面对的是“历史”问题。对人类知识的任何“自然主义的”心理学解释都将不可避免是人类发展及其各种偶然性的历史。因为在这样一种解释中，任何“观念”都

---

<sup>①</sup> 最初发表在 *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, ed. Marvin Farber (Cambridge: Harvard University Press, 1940), 143 - 163。

<sup>②</sup> “Philosophie als strenge Wissenschaft,” *Logos*, I, 340.

是从较早的经验中导出的，那种观念正是“起源于”较早的经验。<sup>①</sup> 这样看来，对某种观念的解释就成了一种历史传说，一个人类学片段。《逻辑研究》（*Logical Investigations*）无可辩驳地表明，逻辑的、数学的和科学的命题永远也不可能被这种解释根本和必然地决定。

为了理解逻辑命题和数学命题的最终有效性，根据胡塞尔的说法，必须首先把起源问题从一种对心灵的解释中解放出来，这种解释把心灵与自然相混淆。“一个东西是其所是，永远保持在其同一性中：自然是永恒的。”自然“显现”出来：它被经验为通过感官向我们显现的某种东西，这种显现从来也不是“绝对地”，而是从不同方面、通过不同的“侧显”（*adumbration*）向我们显现。但心灵的对象“作为它本身、通过它本身显现”，心灵对象在心灵本身之中是一种“现象”，其显现既是一种“绝对的”东西，同时又“进入一种绝对之流，在此刻显现，但已逐渐消失，持续陷入过去，在某种程度上可以在一种直接的直观中被觉察”。因此，一个自然事物可以通过重复一种本质上相同的经验（就对象是相同的而言）来研究和分析，而一个心灵对象却只能通过反思、通过记忆中的“滞留”（*retention*），也就是通过“给予方式”的一种特定变化（“变式” [*modification*]）来重新考察。换句话说，一个自然对象尽管是“时间性的”，但相对于我们的研究始终保持恒定：心灵的对象沉浸于“永恒”时间之中，“这种时间无法用任何精密计时器来测量”。<sup>②</sup>

自然主义心理学忽视了心灵时间与自然时间的区分。结果，心灵本身及其所有对象都成了自然对象，一切起源问题都成了在自然时间之中的起源问题。如果我们把这些问题从这种自然主义歪曲中解放出来，它

---

① *Ibid.* , p. 307.

② *Ibid.* , p. 312 f. 参见 *Ideen* , pp. 76 ff. 。

们就成了胡塞尔意义上的“现象学”问题。

典型的“现象学问题”就在于在心灵的绝对之流（“内在的时间性”）中找到“不变量”，在于确定因本质必然性而保持不变的“不变量”。这可以通过对一个既定“例子”作持续而任意的“变更”（variation）来实现，这种变更是在“纯粹自由的幻想”中发生的。“通过这样一种自由而持续改变的变更，那个必然不变的不变量便突出出来，在所有相异性和新的相异性中都保持不变，这就是那个普遍而共同的本质”——“eidos”，是与这个例子及其所有变式相应的那个“先验形式”。<sup>①</sup>但这只是第一步——胡塞尔实际思想发展中的第一步，任何现象学分析中的第一步。对这种分析及其内涵和意义的反思把我们引向了对“现象学问题”本性的更深理解。发现和面对一个“本质”本身远非完备，我们还需要进一步研究其内在的可能性。我们发现具有明确意义的无论什么东西——一个本质，它的“屈折变化”，它的本质特征，同时呈现的（compresent）“晕圈”，等等——都会“往回指向”一个更加原初的“意义构造”（significant formation, *Sinngebilde*）。每一个“意义构造”都有其自身的“意义历史”（*Sinnesgeschichte*），描述了那种心灵产物的“起源”（genesis）。它是那种心灵产物的“构造”（或“构成”）的历史。<sup>②</sup>这种奇特的“历史”是心灵的一种特性，心灵的存在方式仅仅是“造作”（*Leistung*），一种构造性的工作，试图形成“意义单元”——一种“运作中的意向性”。因此，所有被意向的东西或“意向”单元都是被构造的或“被构成的”单元，我们可以就其“意向起源”来探究完成了的单元。对“运作中的意向性”的发现使我们理解了每一个有意义现象的本质的和客观的可能性，无论它指的是真实存在

① *Logik*, pp. 218 f. 参见 p. 26。

② *Ibid.*, pp. 184 f.

还是仅仅为显现。<sup>①</sup> 它的被构造（或被构成）构成了它的“主观性”。现象学分析的最后一步是以其普遍性来领会“构成”问题，这会导向一种新的理解，即把现象学当作“先验主体性”的基本学说，这是一切可能知识的最终目标，“普遍智慧”（*sapientia universalis*）。<sup>②</sup> 由此可以揭示出意识的“构造工作”，它确定了世界的“存在者意义”。这里的“意识”既不是既定世界之中所有其他东西中一个给定的“东西”，也不是人（或类似于人的存在者）的实际思考，而是“运作中的意向性”，它把一切可能事物都作为一个“意义单元”来构成，包括“世界”本身这个意义单元。最终由构造性起源来整体揭示这种造作的生活，使一切“是者”变得可理解，这是一项艰巨而不可避免的任务。<sup>③</sup> 胡塞尔为其“先验现象学”设定的正是这项艰巨的任务。

无论这种对胡塞尔哲学的一般概述是多么模糊，我认为它表明，历史问题从一开始在胡塞尔心中就占有一个明确的位置（如果不是最重要的位置的话）。狄尔泰的介入<sup>④</sup>使那个问题得到了一种特殊的强调。本文开头提到的《哲学作为一门严格的科学》一文要部分归因于狄尔泰的赞扬和批判以及他的人类思想史。<sup>⑤</sup> 然而，胡塞尔在批判历史主义态度时，显然把它置于与心理主义相同的层次。事实上，历史主义仅仅是心理主义的拓展和放大。现在，胡塞尔对心理主义的彻底批判绝不意味着永不改变的“抽象”原则与一直在改变的“经验”事物之间的简单对立。胡塞尔在《逻辑研究》中的现象学描述立即被解释为心理描述（我们乐于承认，这些描述要比心理学教科书中给出的那些描述更加微

---

① *Ibid.*, p. 226.

② *Ibid.*, p. 4. 参见 Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. I。

③ *Logik*, p. 216.

④ 参见 G. Misch 出版的胡塞尔与狄尔泰的通信集《生活哲学与现象学》（*Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Leipzig and Berlin, 1930）。

⑤ 特别参见 p. 326 的注释。

妙)，这一事实不仅表明胡塞尔的许多读者无法理解他的思想，而且表明心理学研究与现象学研究之间有明确的密切关系。胡塞尔本人总是指出，休谟第一次看到了先验现象学的问题，尽管他误解了其真正特征，从而完全无法解决它。就实际描述的措词而言，心灵现象的心理学并不必然不同于对它们的现象学分析。<sup>①</sup> 实际区别仅见于思想者对待其对象的完全不同的态度：一方面，心理学家在一种“世俗的统觉”（mundane apperception）中来考虑它们，把它们当作实存的要素或部分，或实存世界的性质；另一方面，现象学家则剥夺了这些对象的“实存标记”（index of existence），做“现象学还原”（“加括号”），把它们作为“纯粹”现象来面对。于是，对逻辑运算的心理学描述和现象学描述可能是相同的，尽管它们的实际意义大相径庭。更确切地说，我们必须区分心理现象学和先验现象学。前者把心灵当作“自然”对象来考虑，而后者则把心灵当作“先验主体性”来考虑。然而为了做到这一点，先验现象学作为关于“构成”的普遍理论，主要关注的是起源问题，是真正开端的问题。值得注意的是，胡塞尔在前引那段话中用作意象的是（恩培多克勒的）术语“一切事物的根”，而不是传统的“本原”（ἀρχή）。“根”指的是事物由以长成完满形状的某种东西。而事物的“本原”——至少就其传统的“古典”含义而言——则与那种完满形状直接相关，与生长的实际开端间接相关。对胡塞尔而言，现象学的“彻底”一面要比它的完满更加重要。这是真正历史学家的态度。但是，处理真正开端的现象学研究方法显然需要某种特殊类型的历史，那就是“意向历史”（intentional history）。

---

① 特别参见 *Logik*, p. 224。

## 二

为了澄清胡塞尔的“意向历史”概念，我们不妨从另一个角度来考察胡塞尔哲学的发展和一般背景。胡塞尔最早的哲学问题是符号数学的“逻辑”。<sup>①</sup> 如果想到符号数学在16世纪末以来的现代数学发展中扮演的角色，就会知道这个问题至关重要。事实上，胡塞尔的逻辑研究相当于再现和精确理解自韦达和笛卡儿为现代科学铺平道路以来数学（和哲学）中发生的“形式化”。当然，胡塞尔本人很了解这一历史发展。他意识到，韦达在建立其代数（分析术 [ars analytica]，类的运算 [logistica speciosa]）过程中对形式符号体系的发现<sup>②</sup>是现代数学和科学的基础。他把构想一种先于任何“质料的”（material）数学学科和任何“质料的”逻辑的普遍符号科学（普遍数学 [mathesis universalis]，组合术 [ars combinatoria]）归功于莱布尼茨。<sup>③</sup> 在这方面，他似乎并不理解斯台文（Stevin）代数工作的重要性，非常奇怪的是，笛卡儿的“普遍数学”观念至少要部分基于斯台文的工作，并且直接导向相应的（稍有改变的）莱布尼茨概念。<sup>④</sup> 他认识到，数学“理想化”与在伽利略物理学中最先被构想的一个“精确”自然的观念之间存在着密切关联。他强调笛卡儿“我思”的极端重要性，在他看来，正确地理解“我思”会导向他本人的“先验现象学”。在所有这些方面，他都是现代思想的伟大阐释者——他揭示了其背后的内涵和预设，注意和判断着它的本质

---

① *Philosophie der Arithmetik* (1891). 参见 *Logik*, p. 76。

② *Logik*, p. 70.

③ *Ibid.*, pp. 70 f. 参见 *Log. Unt.*, I, pp. 219 ff.。

④ 参见本文第四节。

倾向。他并不关心数学、科学或哲学理论的偶然次序：他并不是一个研究偶然事件的历史学家。但在转而谈论“事物的根”时，他不禁要把“历史”当作现代的一个基本倾向来面对。

我们不应忽视这样一个事实，即“历史意识”的发展紧接在现代科学的发展之后。关于自然的“新科学”在（维柯）关于历史的“新科学”（*scienza nuova*）中得到了补足。<sup>①</sup> 现代历史既不是关于事件的编年史，也不是陶冶情操地、说教性地或颂扬性地报告过去值得纪念的事迹，而是把人当作一个特定的历史存在进行发现和描述，人服从于一种超越任何个体生活甚至是民族或国家生活的“发展”。现代历史不仅——像古代史那样——是一种对“事实”的解释和戏剧性阐述，而且是对历史“运动”本身的一种解释。在这方面，它是数学物理学的孪生兄弟。它们都是支配我们实际生活的统治力量，规定我们思考的视域，确定我们实践的范围。最近几十年的历史主义只不过是那种一般历史潮流的一种极端后果。我们已经把历史主义刻画为心理主义的一种拓展和放大。另一方面，17、18世纪的英国经验论者发展出来的心理主义其实是第一次尝试将新的数学物理科学（无论表现为笛卡儿主义的还是牛顿主义的）与一种“历史”观结合起来：洛克和休谟试图提出我们概念的“自然史”（休谟），我们的科学、道德和信念便基于其上。19世纪的经验论学派也是如此。尤其是约翰·斯图亚特·密尔（John Stuart Mill），正如他写道，他在威廉·休厄尔（William Whewell）的《归纳科学的历史》（*History of the Inductive Sciences*）<sup>②</sup> 中发现了与他想

<sup>①</sup> 关于历史在17世纪所扮演的角色，参见 L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes, Its Base and Its Genesis* (Oxford, 1936), 特别是第 vi 章。

<sup>②</sup> 试比较他后来的著作《归纳科学的哲学，基于它们的历史》（*Philosophy of the Inductive Sciences, Founded upon their History*）的标题。



要的东西的一种“极大近似”。<sup>①</sup> 科学史显得像是逻辑体系的某种序论，它转而被主要视为一种对科学的方法基础和概念基础的阐释。密尔和斯宾塞都写有自传（不要忘了休谟的简短自传），休谟撰写《英国史》（*The History of England*），这些都不是偶然的。至于一切人类活动领域中丰富的历史研究（它们构成了19世纪大多数学术工作），它们就好像旨在弥合对周遭世界越来越“形式化的”科学研究方法与我们日常生活之间的鸿沟，我们的日常生活陷入了错综复杂的直接“实际”问题、困难、抱负和激情。通常意义上的历史并不是一种理所当然的态度。历史的起源本身是一个非历史的问题。无论需要什么历史研究来解决这个问题，它最终都会指向一种超越了历史学家范围的研究，历史学家的目标是给出对既定“事实”的“叙述”。事实上，它可能会指向探究的问题（the problem of inquiry），“历史”（ἱστορία）本身的问题，<sup>②</sup> 也就是说，指向胡塞尔“意向历史”概念背后的那个问题。

根据胡塞尔的说法，探究一个对象首先意味着给它的“客观性”“加括号”，然后寻求其“构成性的起源”，再现其“意向起源”。任何作为“意义”单元或“意向”单元的对象，都包含着关于其“构成”的“沉淀历史”（sedimented history）。<sup>③</sup> 当然，那种历史并非在“自然时间”中发生。但之所以能把它理解成一种“历史”，是因为意向起源属于“意识生活”，而意识本身主要是作为一种由“内时间性”确定的“绝对之流”而被构成的。因此，“内时间性”是意向起源的普遍“形式”。<sup>④</sup> 在对一个意向对象的任何内在经验中，那个对象最初都是以直接“呈现”的方式被给予的；这种直接“呈现”之后必然是对该对象

---

① 参见他的 *Autobiography*, ed. J. J. Coss (New York, 1924), p. 145.

② 参见 Plato, *Phaedo*, 96a ff.。

③ *Logik*, p. 217.

④ *Ibid.*, p. 279.

的一种“滞留”，该对象在其中以“刚刚被经验”的方式显现；通过所有相继的滞留意识（retentional consciousness）模式，亦即通过一种连续的“变更”，该对象被构成为持续的、同一个（同一的、“不变的”）东西。但正因为滞留意识的连续变更趋近于一个“极限”，如果超越于它，对象的“凸显”（prominence）就会沉入意识的一般基底，<sup>①</sup> 所以存在着关于对象原初“呈现”的“过去历史”，它是先验现象学的固有领域。正是在这里，在直接呈现中体验到的“明证性”有了一个先验的构成问题的特征。正是在这里，一个对象之同一性的内在“可能性”就由其范畴成分揭示出来，“意向起源”往回指向了“构成起源”，“沉淀历史”被重新激活为“意向历史”。不仅如此，对一个对象的这样一种先验探究可能揭示它服从于通常意义上的历史的本质必然性。换句话说，它可能揭示自然时间之中历史发展的本质必然性。

如果相关对象本身是像所有数学对象和科学对象那样一种“理想构造”，那么情况就是如此。任何精确意义上的科学都必然有其自身的历史，它乃是基于其理想对象的“意向历史”。胡塞尔本人谈到的最伟大的例子是欧几里得几何学和伽利略物理学。<sup>②</sup> 1935年和1936年的两篇论文<sup>③</sup>对它们做了集中讨论，这是胡塞尔晚年的一项关于现象学哲学的全面研究的一部分。<sup>④</sup> 胡塞尔在那些论文中面对的问题正是意向历史与实际历史之间的关系。这里他再次承担起一项任务，对于它，心理主义不可能用自己的前提来解决，但以自己的方式做了处理。在此过程中，

① *Ibid.*, p. 280.

② *Ibid.*, pp. 215, 257.

③ “Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie,” *Philosophia*, vol. I, 1936; “die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem,” published by E. Fink in *Revue internationale de Philosophie*, i, 2.

④ 参见 E. Fink 所作导言, *loc. cit.*, p. 203。

胡塞尔实际上面对着现代生活的两种最大力量——数学物理学和历史，并且一直推到它们共同的“根”。

### 三

这篇关于“几何学的起源”的文章仅仅是一个片断，其重要性在于，它对历史的概念和传统的概念，特别是科学传统的概念，做了尽管不完整但却细致的分析。《欧洲科学的危机和先验现象学》给出了对这种分析的一种应用。我们将从《几何学的起源》开始，试图将其主要问题与胡塞尔更为基本的“先验”思考联系起来。

我们已经看到，任何意义构造都是在绝对的意识之流中作为“不变量”而被构成的。作为不变量，作为永远同一的东西，它似乎超越了任何可能的时间。然而，它的“永恒性”仅仅是“永恒”时间的一个样式：它的同一性是先验主体性的一种意向产物，先验主体性的运作贯穿于构成意义单元的所有范畴规定之中。于是，“运作的主体性”与其意向产物（*Leistungsgebilde*）之间的这种意义联结就是普遍和先验意义上的历史性这一真实问题。也就是说，历史性问题最终是哲学本身的问题。<sup>①</sup>“运作中的意向性”蕴含着历史性（作为“先验历史”），这种历史性不仅使理想的意义构造的永恒性或超时间性得以理解，而且使实际历史在自然时间之中的可能性得以理解，<sup>②</sup>至少是使一门科学的历史发展和传统的可能性得以理解。例如，几何学的“发现”作为一个历史事件依赖于一个“物”的世界，这个世界是根据物之“物性”而得到

---

① *Loc. cit.* , p. 219.

② *Ibid.* , p. 225.

理解和处理的。但是，物性作为一个意义单元承载着本质特征，这些特征不依赖于对它们的任何科学研究。“物”有“体”，有颜色、重量、软硬、形状和大小，光滑或粗糙，可以被测量，可以运动或静止，等等。这些不仅是所谓的“经验材料”，而且刻画了一个“物”本身的可直观的“本质”。通过其自身的一种内在必然性，一些本质特征很容易凸显出来，比如形状或可测量性。这种凸显被用来为“实际”目的服务，对物的实际处理可能会导向一种较为令人满意的技巧。这里再次存在着这样一种本质可能性，即在它们“之中”发现一组优先的“形状”或“形体”，这些“形状”或“形体”可以被更完善地测量和彼此关联。这种可能性的实现建立在对这种“材料”的实际操作基础之上；最终，几何学作为一门“科学”的“发现”——无论从实际目的到理论目的的态度转变有多么巨大——仍然依赖于对那种完善技巧的熟悉。

通向几何学发现的实际道路也许与胡塞尔暗示的完全不同。<sup>①</sup> 几何学作为一门科学很可能是因为专注于算术和音乐而产生的。但即使如此，这一发现预设了一个具有清晰勾连特征的世界，预设了对一种具有明确形状和特征的“材料”的熟悉，简而言之，预设了对“物”的经验。

但几何学的发现还预设了“第一位几何学家”“预见到”通过其“成就”（*gelingende Ausführung*）而产生的东西。<sup>②</sup> “预见”和“成就”的概念对于理解胡塞尔的思想至关重要。它们为我们提供了“意向历史”与实际历史之间的联系。它们解释了属于像几何学那样一门科学的所有“意义构造”的“明证性”。因为“成就或所预见的东西对行动主体意味着明证性：在其中，产物最初作为其自身来显示自身”。<sup>③</sup> 但就

① 参见 pp. 223 f.。

② P. 208.

③ P. 209.

几何学而言，由于产物是一种理想产物，所以“预见”和相应的“成就”作为主体（“第一位几何学家”）的“活动”，乃是基于先验主体性的“运作”：几何学的理想构造是“运作中的意向性”的产物。“预见”和“成就”把“先验主体性”领域中实际发生的事情转变成“实在”的术语。另一方面（这是要点），那些理想的“意向单元”的构成必然预设了使几何学作为一门科学能被“预见”和“意向”的整个经验综合体的情形。<sup>①</sup> 换句话说，“科学，尤其是几何学，作为一种主体的意向产物，必定有某个明确的历史开端”，<sup>②</sup> 即实际历史进程中的开端。正是在这个明确的时刻，几何学的“原建立”（*Urstiftung*）出现了。

不用说，这种分析并不指向任何已知的甚或可知的历史事件。它只是表明了几何学作为一种心灵的超时间产物与它在实际历史中被“创造”之间的本质关联。在这一起点上，几何学尚不能被传承下去：它还没有达到“理想客观性”（这是它变成许多人的公共所有物的一个条件）的阶段。为了达到这一阶段，至少需要三个步骤。首先，在最初的实际构造过程中经验到的原初的明证性进入一种“滞留的”意识，最终渐渐被遗忘。但它并没有完全消失：它可以被唤醒，对于任何理想意义构造的原初构造的“主动”回忆携带着对那种构造之相同性的明证性经验，还携带着对其无限可再现性的深刻了解。然而，这种经验并没有超越主体的个人领域。第二个必需的——和决定性的——步骤是在语词中体现那种经验，使之能与其他主体进行交流：这些其他主体因此能由其自身的心灵活动而再现出同样的明证性经验。只有通过言语和在言语中，这种“理想的意义单元”才能获得其特殊的存在方式。最后一

---

① 参见 *Logik*, p. 278。

② “*Geometrie*,” *loc. cit.*, p. 208.

步是为了确保“理想对象”持久的存在性而建立其完满的“客观性”。它是把口头语词变成书面语词。科学的实际历史可能在这一阶段开始。它必然不仅是“进步”的历史，知识积累的历史，而且也是一种失败的历史。确保科学客观性的手段同时也危及着它原初的完整性。任何科学在其实际进展中都不可能逃脱口头语词和书面语词的“引诱”。因为语词的指称功能本质上就倾向于丧失其揭示性。我们对语词越熟悉，就越难觉察其原初的精确“意义”：越来越熟悉口头语词和书面语词必然会导致一种表面的、“被动的”理解。在实际交流中，体现于声音和符号中的原初的心灵活动，意义的构造，并没有被再现。但在那里，在每一个语词中，存在着某种“被遗忘的”但仍然处于我们言语和理解底层的東西，无论我们的言语所表达的意义有多么模糊。原初的“明证性”已经褪去，但并未完全消失。它甚至无须被“唤醒”；它实际上以一种“沉淀的”形式处于我们的彼此理解背后。“沉淀总是某种遗忘。”<sup>①</sup> 一门科学的发展和成长必然伴随着这种遗忘。

诚然，原初的明证性可以被“重新激活”（实际上是在明确的时刻），以恢复科学发展过程中导向一个既定阶段的所有先行步骤的意义。这种原初构造与意义“沉淀”的交织构成了历史的真正特征。<sup>②</sup> 从那种观点来看，只有一种正当的历史形式：人类思想史。任何历史研究的主要问题都是厘清所有这些“沉淀”地层，最终目标是重新激活“原建立”，即下降到任何科学以及人类所有前科学观念的真正开端和“根”。<sup>③</sup> 不仅如此，这种历史也是认识论的唯一正当形式。认识论与历史之间、认识论起源与历史起源之间被普遍接受的对立是不正确的。更

---

① P. 212.

② P. 220.

③ Pp. 212, 218 f.

确切地说，历史问题不能仅限于寻找“事实”及其关联。<sup>①</sup>“事实”中包含着“意向历史”的所有阶段。在这种理解下，历史不能与哲学相分离。

在既定情况下，“沉淀历史”的重新激活可能会变成最紧迫的需要。“意义的沉淀”可能会达到这样一种程度，使得某一门科学和一般科学显得几乎没有了“意义”。在最近几个世纪和现在，情况已经变得越来越是如此。<sup>②</sup>胡塞尔在其《欧洲科学的危机》中明确讨论了这种情形。我们将把对这一问题的思考局限于数学符号体系作为数学物理学的主要工具和真正基础这一特殊问题。

#### 四

最后阶段的胡塞尔哲学是试图恢复知识（ἐπιστήμη）的整体性，这种整体性受到了无孔不入的“沉淀”倾向的威胁。这个目的直接促使他对“传统”和“历史发展”的意义进行分析。这种“沉淀”的增加紧接在伽利略和笛卡儿所构想的新自然科学的建立之后。或者毋宁说，新科学本身连同其惊人的成就和深远的潜能，从根本上是一种累积沉淀的产物，通常并不认为重新激活它是一种可能的甚至是必要的任务。正如胡塞尔所说：“物理学和与之对应的那种自然的……发现者伽利略既是一个擅于揭示的天才，又是一个擅于隐藏的天才。”<sup>③</sup>在分析伽利略物理学的基础时，胡塞尔并不打算做一种细致的历史论述。在这

---

① Pp. 220 f.

② P. 217.

③ “Krisis,” p. 128.

方面，伽利略的名字是某个集合名词，包含着广泛而复杂的历史情形。<sup>①</sup> 另一方面，这种分析旨在阐明现代意识在其普遍性方面的起源。<sup>②</sup> 数学物理学的起源问题是现代历史和现代思想的关键问题。

我们这里将不再追溯胡塞尔的做法，而是试图参照胡塞尔的相应论述，对实际的历史发展作一概述。应当强调的是，胡塞尔对数学物理学起源的“意向—历史”分析虽然并非基于实际的历史研究，但总体上是一篇历史“移情”的惊人杰作。

现代物理学的确立建立在对古代数学彻底重新阐释的基础之上，<sup>③</sup> 这种古代数学经由数个世纪传承下来，在 16 世纪中叶获得了新的尊严。欧几里得的《几何原本》得到了认真细致的研究和评注，并且不断再版和重印。“欧几里得精神”迅速传播。刚刚发现不久的阿基米德和阿波罗尼的著作也有人研究，但只有少数人能够理解。另一方面，丢番图 (Diophantus) 手稿的发现帮助把阿拉伯的代数技艺 (一种可与炼金术相比的黑魔法 [dark art]) 变成了一门科学，作为传统四艺数学学科的补充。普罗克洛斯 (Proclus) 对欧几里得《几何原本》第一卷的评注被翻译出版，使关于比和比例的传统理论与方程这门“代数”技艺融合起来。普罗克洛斯这本书的重要性无论怎样评价都不为过。代数 (至少可以部分追溯到由丢番图和阿纳托留斯 [Anatolius] 所代表的一种希腊传统)，尤其是丢番图的《算术》 (Arithmetic)，被理解为一种对比和比例理论的直接应用。此外，欧几里得《几何原本》第五卷中规定的 (欧几里得的) “一般”比例论似乎表明，“粗俗”代数和丢番图的《算术》仅仅是一种更一般的方程论或一种真正的更一般代数的残留部分。正是韦达 (Vieta) 推出了这种洞见的逻辑和数学结果，从而成为现代

① 参见 p. 133。

② P. 132.

③ 参见 p. 95。



数学的“发明者”。让我们简要考察一下他的做法。

丢番图的方法在于建立一个不定方程，通过采用一个数值，它立即被转变为一个确定方程。这个方程有一种纯数的性质：除了未知量，“给定的”量以及未知量的系数都是确切的数。在用往往非常巧妙的方法解出了一个方程之后，丢番图在许多例子中都用  $\kappa\alpha\iota\ \eta\ \alpha\ \pi\acute{o}\delta\epsilon\upsilon\chi\iota\varsigma\ \phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\alpha}$ （证明 [demonstration] 是显然的）来指对结果进行简单的检验。希腊数学中的“证明”指的是“综合”，与之前的“分析”相反。因此韦达把丢番图的解称为“分析”过程，他指的是对分析的传统定义，即“从被当作未知量的已知量出发，经由各个推论，一直到某种已知的东西”。<sup>①</sup> 然而，这种希腊定义适用于几何分析，后者的步骤中并不使用可与丢番图方程的确切数值相比的任何确切的量（magnitudes）。韦达认为“丢番图分析”背后的“一般方法”必定适用于数的程序以及几何学程序，于是假定了一种运算（*logistique*,  $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ ），它使用的不是数，而仅仅是“类”（species，承接自丢番图所说的  $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ，丢番图将它用于未知量的各次幂）。于是，韦达把一种“恢复的”和“纯粹的”代数即“类的运算”（*logistique speciosa*）与常用的丢番图的“数的运算”（*logistique numerosa*）相对立。<sup>②</sup> 与此同时，在他看来，这种纯粹代数代表着一般比例论。普罗克洛斯把一般比例论称为“最高的”数学学科，从这时起，表现为韦达的纯粹代数形式的一般比例论不仅成为数学的基础学科，也成为一般人类知识体系的基础学科。<sup>③</sup> 为了给这门最高的数学学科定名，将普罗克洛斯的著作译成拉丁文的巴罗齐乌斯（Barocius）使用了“普遍数学”这一术语，在页边空白处称它为“神

① Pappus. ed. Hultsch, II 634. 参见 the scholium to Euclid xiii, prop. 1 - 5.

② 参见“Krisis,” p. 97.

③ 参见 pp. 120 ff.。

圣科学” (*scientia divina*)。正是从这里，笛卡儿<sup>①</sup>和整个17世纪获得了这个术语以及对一门“普遍科学”的构想，它将包含所有可能的人类学科。

这门普遍科学从一开始就带有一种符号特征。<sup>②</sup> 在创作《分析术引论》 (*ars analytica*) 时，对自己的行为有着充分意识的韦达第一次引入了数学符号的概念以及支配符号运算的规则：他是数学公式的创造者。<sup>③</sup> 但在这样做的过程中，他保留了希腊人从对“物”的直接经验以及他们的前科学定义中发展出来的“理想的”数的概念。当然，在韦达的“类”概念中，对于数的原初理解仍然保持着，就像在丢番图的《算术》中那样。但紧随其后的继承者盖塔尔迪 (Ghetaldi)、哈利奥特 (Harriot)、奥特雷德 (Oughtred) 和沃利斯 (Wallis) (部分受到了斯台文的影响，沃利斯还受到了笛卡儿《几何》的影响) 已经丧失了原初的直观。符号运算技巧取代了数的科学。<sup>④</sup> 笛卡儿的目标是建立一种无所不包的“普遍数学”，他遵循着斯台文的代数学说，把对欧几里得几何学的传统理解转变成一种符号理解，这种转变是其解析几何的基础。<sup>⑤</sup> 笛卡儿在数学上的意义在于，他让传统几何学服从于韦达让丢番图算术服从的那种符号“形式化”。

韦达和笛卡儿为建立一门“真正的”天文学和一门“真正的”物理学而预先规划的一门基础性的分析学科的建立，使一种符号性的自然科学开始发展，即我们通常所谓的数学物理学。<sup>⑥</sup> 至于伽利略，他尚未

① 参见 *Regulae*, Reg. iv.

② 参见 “Krisis,” pp. 119, 123.

③ 参见 pp. 115 f., 118, 123.

④ 参见 p. 123.

⑤ 作为一种代数几何，解析几何本身是对阿波罗尼所运用方法的一种“形式化”。费马的解析几何也是如此。然而，两人都认为解析几何是对阿波罗尼程序的一种拓展和“一般化”，而不是一种“新发现”。

⑥ 参见 “Krisis,” p. 97.

配备符号公式这一强大的工具。他的物理学被设想为对欧几里得（和阿基米德）几何学<sup>①</sup>特别是欧几里得比例论的一种应用。但他已经被那种普遍的符号倾向迷住：他说“精确的”自然是用数学符号写成的一本大书，这一概念便预示了数学物理学。这种“精确”自然的内涵显示于这种工作以及接下来几代人的工作中。但是自从伽利略、开普勒和笛卡儿为数学物理学奠定基础，这种工作以及精确自然的概念本身所基于的“沉淀意义”几乎没有被“搅动”甚或触及。<sup>②</sup>胡塞尔提出的“意向历史”可能完成了这一任务：它也许“重新激活”了“沉淀的”“明证性”，也许揭示了我们科学被遗忘的起源。一门科学史如果不致力于这一任务，那就辜负了它自身的目的，无论它在其他方面显得多么有价值。

于是，现代科学起源的问题呈现出三个方面。首先是对一种精确自然的预示，其中蕴含着将所有现象还原为几何实体的可能性。不仅前面提到的“凸显”特征（比如一些所谓的第一性质）及其本质上几何学的特征，而且所谓的第二性质，如颜色、声音、气味、冷热（即“特定的”感觉性质）<sup>③</sup>以及变化和运动，都被认为可以转化为几何量或至少是可作几何处理的、具有明确的比和比例的某种东西。这种对事物所有可能性质的研究进路可以追溯到14世纪的唯名论学派，尤其是尼古拉·奥雷姆（Nicole Oresme），他的《论强度的均匀性和非均匀性》（*De uniformitate et difformitate intensionum*）<sup>④</sup>深刻地影响了之后直到伽利

---

① 参见 pp. 98 ff., 102ff., 113。

② 参见 p. 117。

③ 参见 pp. 104, 108。

④ 这部著作还有以下标题：“De figuracione potentiarum et mensurarum difformitatum”和“De configuracionibus qualitatum”。

略、贝克曼 (Beeckman) 和笛卡儿等所有思想家。<sup>①</sup> 这种对世界的“欧几里得”研究进路所涉及的“沉淀”在于对几何明证性的一种理所当然的态度。<sup>②</sup> 因此，我们的第一项任务是意向—历史的对几何学起源的重新激活。

在试图实现把所有现象转变为几何实体的过程中，在试图把自然几何化的过程中，物理学家直接面临为这样一项任务寻找恰当工具的问题。这个问题是通过或可称为“符号抽象”的方法来解决的，它非常不同于古代的ἀφαίρεσις (抽象)。它是韦达在建立一种“一般”代数和笛卡儿在早期试图建立“普遍数学”过程中有意运用的方法。<sup>③</sup> 它等于对量和数的一种符号理解，其结果是对几何学的一种代数解释。这种发展的根源可见于对阿拉伯计数系统的采用，后者导致一种对于数的间接理解，并最终导致用符号表达来取代所有希腊算术所意指的那些理想的数。也就是说，一种对数的“沉淀”理解被叠加在“沉淀的”几何“明证性”的第一层基底之上。这种沉淀意义的复杂网络处于对几何学的“算术”理解的背后。<sup>④</sup> 因此，重新激活数学物理学的起源所涉及的第二项任务就是重新激活符号抽象的过程，并通过暗示而重新发现原初的算术明证性。

在那些复合的“沉淀物”上面最终堆积着我们对世界的实际解释，后者不仅表现在我们的科学中，而且表现在我们的日常生活中。<sup>⑤</sup> 事实上，“科学”态度渗透于我们所有的思想和习惯之中，无论我们对科学话题有多么不了解或多么误解。我们理所当然地认为，存在着一个“真

① 参见 P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, vol. iii (1913); 贝克曼和笛卡儿的通信, 载 *Oeuvres de Descartes* (ed. Adam Tannery), vol. x 以及 *Descartes' Regulae*, Reg. xii。

② 参见“Krisis,” p. 111。

③ 参见 Descartes, *Regulae*, Reg. xiv。

④ 参见“Krisis,” p. 119。

⑤ 参见 p. 124。

实的世界”，它经由科学家的共同努力而被揭示，无论科学家本人对该主题可能有怎样的怀疑。一个由数学塑造的真实世界处于作为一个纯现象复合体的“可感”世界背后，这种观念也决定了现代哲学的范围。我们把事物的现象当作一种伪装，掩盖了事物真实的数学本性。但我们已经“忘记”了由现代科学的奠基者所“预示”的这种本性将通过巧妙的方法而被构造出来，<sup>①</sup>“忘记”了关于一个“精确”自然的原初假说在被证明为真之前永远不能丧失其作为假说的特征。<sup>②</sup> 对一个精确自然的“预示”就是对其历史的预示。它的历史是符号抽象方法的发展。它采取了一种技艺的形式，存在于不断完善的符号运算技巧之中。<sup>③</sup> “精确”的自然并不是掩藏在现象背后的某种东西，而是掩盖了原初“明证性”和对事物原初经验的一种符号伪装。<sup>④</sup> 因此，从重新激活“精确”自然的“沉淀历史”的努力中产生了第三项任务：那就是重新发现前科学的世界及其真正起源。<sup>⑤</sup>

---

① 参见 p. 107。

② 参见 pp. 113, 114, 115, 116 f.。

③ 参见 pp. 115, 121。

④ 参见 p. 126。

⑤ 参见 pp. 124 ff., 132。

## 6 哥白尼革命<sup>①</sup>

这是一次历史演讲。这意味着它将很难让人心悦诚服，最多只能引出大家的一些疑问，让大家尝试回答这些问题，或许再读一些著作。在这个意义上，它可能是有用的；否则没有什么用处。

哥白尼的著作《天球运行论》（*On the Revolutions of the Celestial Spheres*）出版于他逝世的 1543 年。他没有办法监督出版。该书的第一版和以后几个版本有许多印刷错误。大家知道，现在该书的主要意义是，它说地球是一颗围绕太阳运动的行星，而且每日绕其自身的轴旋转。想必大家都知道，此外还有第三种运动，稍后我们会讨论这一点。这种理论——让我使用“理论”这个现代词——本身并不是什么新东西，哥白尼坚持说它并不新鲜。古往今来，尤其是 14、15 世纪，有不少人都曾设想过地球周日自转的可能性，古代有庞托斯的赫拉克利德（*Heracleides of Pontus*），14 世纪有尼古拉·奥雷姆（*Nicolaus Oresmus*），15 世纪有库萨的尼古拉（*Nicolaus of Cusa*）。但最重要的是，我们从阿基米德那里得知，公元前 275 年左右的萨摩斯的阿里斯塔克

---

<sup>①</sup> 多年来，雅各布·克莱因每年都会做关于哥白尼的演讲。他的演讲只有纲要而没有书面文字。以下文本是根据三次这类演讲的笔记和录音带整理出来的。列奥·拉迪查（*Leo Raditsa*）在为《圣约翰学院评论》（*St. John's Review*）编辑该文时只做了很小的改动，只有当这些改动比较重要时，才将它们置于括号内。在少数情况下，他省略了某些句子，大多是给听众的旁白。温弗里·史密斯（*Winfrey Smith*）编辑了（星号之前的）第一部分。为清楚起见，他对附有三幅图的内容略微做了扩展。

(Aristarchus of Samos) 有一种日心体系。此外，据说毕达哥拉斯学派认为，地球围绕宇宙中心沿着轨道旋转。古代肯定知道这一理论的所有推论或与之相关的必要假设。哥白尼的天文学理论本身并不是革命。它的革命性源于对它的解释和从中直接引出的（潜藏于其中的）意义深远的结论。顺便说一句，大家知道这本书的标题是“天球运行论”（*On the Revolutions of the Celestial Spheres* [直译为“论天球的旋转”]）。我们[用来指某些历史事件]的“革命”（revolution）一词与此标题间接相关。

现在，托勒密的理论和所有经典的古代理论，比如欧多克斯（Eudoxus）和希帕克斯（Hipparchus）的理论，都基于一条数学物理学假设，它可以表述如下：所有天体运动都必须从规则的匀速圆周运动中推导出来或者还原为它。

大家可能从上学时就知道，牛顿等人于17世纪提出了所谓的惯性定律。惯性定律说，物体如果不受干扰，会一直沿直线匀速运动。我在十六七岁时，认为这是很自明的。然而事实上，它远非自明，甚至也不正确。该定律的一个巨大困难是直线的概念。大家还记得，欧几里得《几何原本》第一卷的定义四给出了直线的定义，此定义并不很清楚。

我方才所说的假设，即天体的运动必须可以从匀速圆周运动中推导出来或者还原为它，可以被称为经典的惯性定律。物体正是这样行为的。这条假设说的就是这个意思。它意味着，此圆周运动是围绕圆心的均匀运动。传统上一般把这一假设归于柏拉图，不知是否为真。亚里士多德的一位评注者辛普里丘（Simplicius）引用索西吉尼斯（Sosigenes）和欧德摩斯（Eudemus）等其他评注者的话说，柏拉图提出了一个关于古典天文学起源的特定问题：

假设什么样的均匀有序的运动可以拯救行星运动的现象（save the appearances in the movements of the planets）？

“拯救现象” (save the appearances) 这一短语看起来似乎很简单，但其实并不那么简单。需要注意的是，辛普里丘肯定是以一种亚里士多德主义的方式来理解它的。这意味着，对于某种不是很容易理解的现象，你必须提出某些假设，使该现象成为可理解的和合理的。这样一来你便拯救了现象本身。也就是说，如果某颗行星在天上做出奇怪的运动，而你不太明白它们的意思，那么通过引入某些假设或假说，你就能理解星体的运动到底发生了什么，并将拯救现象。柏拉图是否以这种方式表述过这个问题，亦即是否是按照辛普里丘和整个传统以及托勒密的方式来理解的，这并不确定。

因此基本假说是必要的。托勒密提出了一些基本假说。比如他假设了一些被称为均轮 (deferent circles) 的圆，因为其他一些被称为本轮 (epicycles) 的圆的中心在其上移动，行星在本轮上的运动以及本轮中心在均轮上的运动是均匀的。此外，我相信大家还记得，托勒密证明本轮假说和偏心假说是等价的，偏心假说是指，天体沿着一个圆心并非地心的圆周运转。这是托勒密对那条基本假设的偏离之一。他假设了偏心匀速圆 (equant)。大家还记得偏心匀速圆，对吗？他认为，天体可以沿着一个圆周运动，但其运动的均匀性并非相对于该圆的圆心。这并不符合古典假设的要求。托勒密很清楚他的观点所引出的所有困难，并为此表示歉意。在《天文学大成》(Almagest) 第九卷第二章，他说：

我们正在处理的主题使我们不得不使用违反理性的设计，比如我们为了方便而根据行星在其天球上的运动所描出的、据信处于黄道面上的简单的圆来做出证明。我们也不得不制定一些基本假说，不是直接从现象出发，而是经过一系列的试验和调整之后来构思它们。（这似乎是指找到偏心匀速圆。）此外，我们不得不假定所有行星并非做相同类型的运动，而且其圆周的倾角也并不相同。我们之所以同意这样做，是因为我们知道，使用这些设计不会导致结果



有任何明显差异，因此并不妨碍我们问题的解决；也是因为我们知道，不能以严格证明的方式达到的假说，一旦被发现有符合现象，就必须通过某种方法论程序来达到，即使很难描述它们是如何得到的。这并不奇怪，因为基本原理的原因要么根本不存在，要么因其本性就难以把握；最后是因为我们知道，就圆周运动假说而言，不能认为它们的多样性是奇怪的或违反理性的，因为每一颗行星所展示的现象都是不同的；因为当匀速圆周运动无一例外为所有行星所具有时，证明个体现象所基于的原理要比所有行星的假说的相似性更为基本和普遍适用。

现在让我们转到哥白尼，看看哥白尼做了什么事情。首先，哥白尼比托勒密还要托勒密。在人类思想史上，这种情况屡见不鲜。他拒绝接受偏心匀速圆，认为不可能有什么偏心匀速圆。然后，除了地球的自转和绕太阳的旋转，他给地球指定了第三种运动。他认为，如果没有这第三种运动，那么在绕太阳旋转一周的过程中，地轴就不会指向天空中的同一个位置，而事实上，地轴总是指向一个距离北“极”星非常近的地方。由此得到的图是这样的（图1）。为什么哥白尼会这样认为？因为他仍然认为有一个移动的本轮。他把地球的赤道看成一个本轮，远日点是F，近日点是G。因此他不得不引入第三种运动，这是地轴的一种运动，在比地球相对于恒星围绕太阳旋转一周略少的时间里，地轴美妙地描出了一个双锥。<sup>①</sup> 仅仅通过使时间变少一点，哥白尼便解释了岁差现象。

现在让我们比较哥白尼与托勒密对外行星（例如火星）运动的解释。图2清楚地显示了这一点。这幅图显示的是哥白尼观点与托勒密观

---

<sup>①</sup> 关于双锥，见 *Ptolemy and Copernicus, Theory of the Planets* 中的图 25（圣约翰学院出版社）。

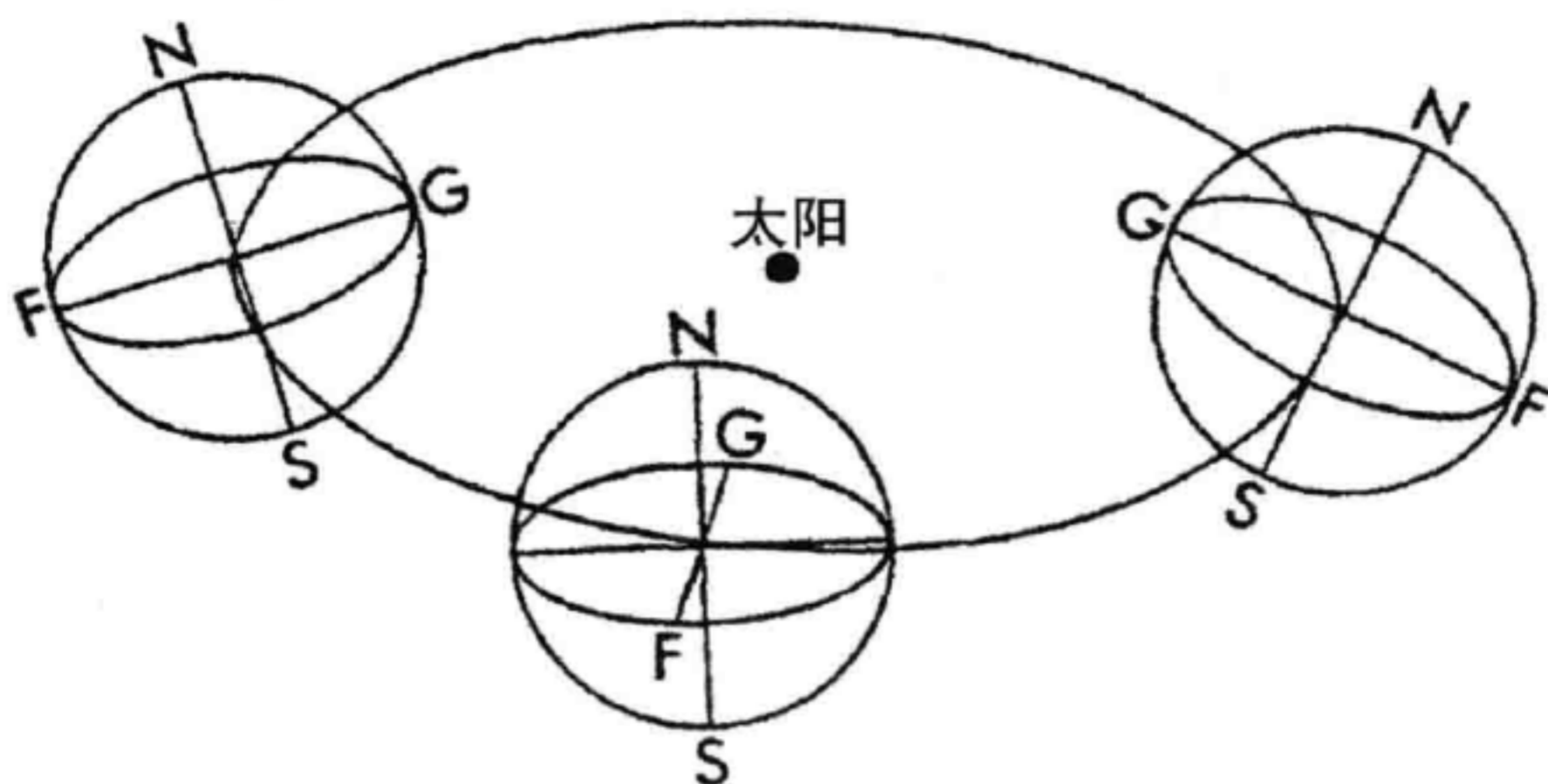


图 1

点的叠加。对托勒密而言，地球在  $E$ 。均轮的中心是  $D$ ，偏心匀速圆的中心是  $Q$ 。然后有一个中心为  $M_1$  的本轮在沿均轮运动。这幅托勒密的图同时考虑了所谓的太阳不均等性 (heliacal anomaly) 和黄道不均等性 (zodiacal anomaly)。但还有那个祸害，即偏心匀速圆的中心  $Q$ 。只有相对于  $Q$ ， $M_1$  的运动才是规则的。现在，如果我们接受哥白尼的观点，那么首先，我们用太阳  $S$  来取代地球  $E$ ；地球在运动，对吗？地球在运动。它在沿着圆  $E_1 E_2 S_1 S_2$  运动。在托勒密的图中，本轮中心  $M_1$  是行星 (mean planet)，而行星本身正在沿本轮运动。现在，哥白尼为其均轮选择的圆心不是  $D$ ，肯定也不是  $Q$ ，而是位于  $Q$  和  $D$  中间的  $C$ 。该点是哥白尼均轮的中心，它之所以是均轮是因为它携带着一个本轮，即图中圆心为  $A$  的小圆。这个小圆要比图中显示的小得多——此图并未精确复制事物的相对大小，而只是对圆及其运动的构想。行星实际上在这个小本轮上运动。现在，哥白尼或许可以用行星来取代托勒密的行星，即托勒密本轮的中心。然后，他将有一个圆来表示行星围绕中心  $D$  的运动，如果我们把  $E$ 、 $P_1$  和  $M_1$  当成托勒密体系中地球、行星和平行

星的起始位置，把  $S$ 、 $E_1$  和  $M_1$  当成哥白尼体系中太阳、地球和行星的起始位置，那么过了一段时间之后，托勒密的行星和平行星将位于  $P_2$  和  $M_2$ ， $W$  是视运动的角度，哥白尼的地球和行星在  $E_2$  和  $M_2$ ， $W^*$  是视运动的角度。很容易证明， $W^* = W$ 。但那样一来，行星的运动将会相对于偏心匀速点  $Q$  是均匀的，在哥白尼看来，这是不可忍受的。因此，哥白尼引入了中心为  $A$  的小本轮。

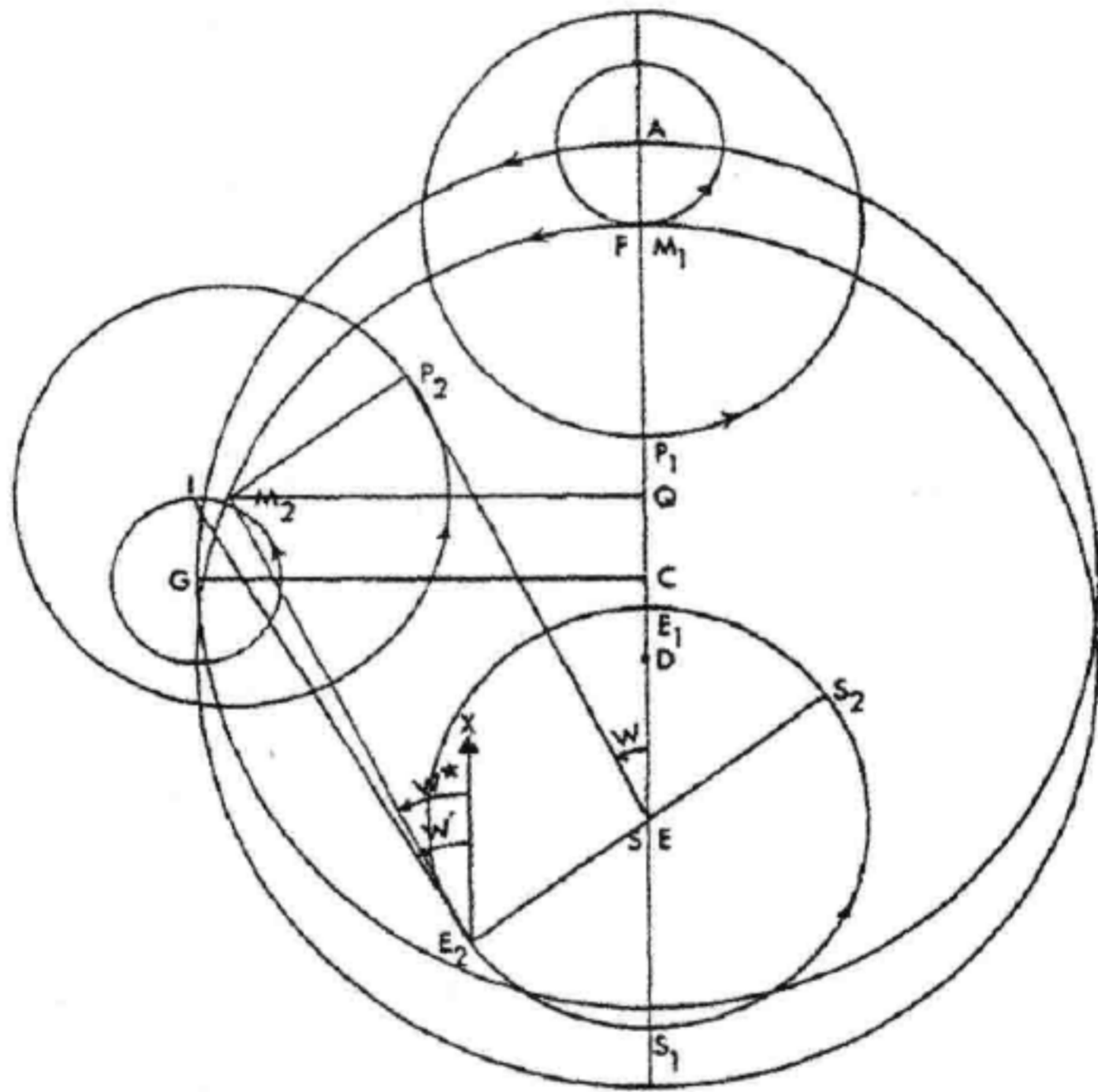


图 2

现在，我们在托勒密体系和哥白尼体系中再次采用相同的起始位置。哥白尼的行星位于小本轮上，行星沿顺时针方向在小本轮上移动，围绕  $A$  旋转的均匀角速度等于小本轮中心在圆心为  $C$  的均轮上运动的角速度。现在，行星将不会描出平行星在托勒密体系中描出的那个圆。例如，左边的  $I$  并不与  $M_2$  重合。此外，这幅图里有两个角  $W^*$  和  $W'$ 。 $W^* = W$ ，是托勒密体系中视觉或视运动的角度， $W'$  则是哥白尼体系中

的视觉角度。这两者并不完全相同，因此，如果托勒密的角度与观测一致，那么哥白尼的角度就与观测不一致。但两个角度之间的差异非常非常小，比图中所示要小得多，小到无法在图中绘出（也不能用托勒密和哥白尼时代的任何仪器检测出来）。因此严格说来，行星描出的并不是一个圆，而是一个非常接近于圆的图形 [ *On the Revolutions of the Celestial Spheres* (Chicago, 1952) p. 742 图中的虚线 ]。有一个偏心均轮和一个本轮。一切都是完全托勒密的。

现在我要说两点。此图预设了某种大家都知道的非常重要的东西，即恒星天球距离行星体系极为遥远。假定地球在哥白尼体系中的  $E_1$  位置，我们在夜晚某个时候从地球上观天，也许是沿着  $E_1F$  的方向。我们看到了某些恒星。然后地球移动到位置  $E_2$ ，于是它改变了位置。我们再次看天，并且看到了我们之前看到的一颗恒星。它就处在它之前相对于其他恒星所处的位置。不存在视差。为什么呢？让我们这样来表述。恒星是如此遥远，远得不可思议，以至于无论地球位于这个小得可笑的轨道上的哪个地方，都不会有任何区别。无论  $E_2$  在哪里， $E_2X$  与  $E_1F$  之间的距离，尽管可能有数百万英里，与恒星的距离相比也几乎可以忽略不计。这是一点。

第二点与托勒密的观测有关。大家知道，托勒密有许多一流的观测结果。当然，他本人做过一些观测，总体上非常精确。顺便说一句，“精确”是一个非常难以理解的词。它们的确非常精确。误差幅度约为 10 分。<sup>①</sup> 托勒密和他引用的那些人可以做出与此接近的测量，顺便说一句，他们有非常简单的仪器。但他们有很大耐心。他们之所以能够做出

---

<sup>①</sup> 过去常常认为这就是托勒密的误差幅度。但研究过这个问题的人现已承认，实际情况并非如此。托勒密必定曾用他所描述的仪器做过一些观测；但是由于已经知道，他所报告的一些观测并非真正的观测，所以很难判断哪些是真的，哪些是假的。因此，在对作为观测者的托勒密和哥白尼进行比较时，我们不能肯定地做出任何断言。（温弗里·史密斯注）

这种出色的测量，是因为地中海上方的天空清澈而美妙。但哥白尼位于东普鲁士和波兰的某处，那里的天空很恶劣。哥白尼从来不能很好地观测任何东西。他的所有观测肯定不在托勒密的误差幅度之内。于是哥白尼确信，从希帕克斯和托勒密到他那个时代的所有观测都很好，所以都要得到解释。因此，必须提出令人难以置信的假说。无论对错，他解释了他的所有观测。这不要紧。它们必须得到解释。在这方面，哥白尼是一位极其伟大的艺术家。

现在的情况是，当哥白尼最终断言托勒密的解释不正确时，他出版了《天球运行论》这本书；顺便说一句，他已经为此工作多年，有几位学生来帮助他工作，其中最重要的人，我相信大家都听说过他的名字。其拉丁文名字是雷蒂库斯（Rheticus），真名叫格奥格·约阿希姆（George Joachim）。哥白尼出版《天球运行论》之前，雷蒂库斯发表了一篇关于该书的《第一报告》（*Narratio Prima*），由此我们了解到许多东西。例如，以下是雷蒂库斯所说的哥白尼正在做的事情：

我的老师尤其受到了以下想法的影响：天文学中所有不确定性的主要原因是，这门科学的大师们——绝无冒犯天文学之父神圣的托勒密之意——构造了他们的各种理论和设计来纠正天体的运动，但绝少考虑这样一条规则，即要求天球的秩序和运动在一个绝对的系统中保持一致。<sup>①</sup>

哥白尼本人则说：

以前的天文学家无法发现或推导出最重要的一点，即宇宙的结构及其各个部分的真正对称性。恰恰相反，他们的做法就像这样一

---

<sup>①</sup> 出自 *Narratio Prima* translated by Edward Rosen in *Three Copernican Treatises*, New York 1939, 138。

位画家：他从各个地方临摹了手、脚、头和其他部位，尽管都可能画得相当好，但却不能描绘出一个人，因为这些片段彼此完全不协调，把它们拼凑在一起所组成的不是一个人，而是一个怪物。<sup>①</sup>

换句话说，他是指如果你把托勒密在《天文学大成》中提出的所有陈述合在一起（顺便说一句，再加上《天文学大成》所遵循的传统），那么你不会得到一个有序的世界，一个 *cosmos*，而会得到某种怪异的构造。

有一本书叫作《行星假说》（*The Hypotheses of the Planets*），被归于托勒密。这可能是他写的，虽然有一些疑问。这本书在一定程度上试图使世界成为一个整体，把它看成一个整体。但我必须提醒大家注意，这并不一定是该书的意图。我们只能说，它试图呈现天界运动的坚实体（*solid body*），我指的是三维的天界运动。是否真能把托勒密所给出的不同行星的运动，即月亮、水星、金星、太阳、火星、木星和土星的运动关联起来，形成一个由球体组成的巨大物体，这些球体与本轮所处的固体环或筒彼此适合，是一个大问题。这当然是一项非常困难的任务。这正是雷蒂库斯所批评的东西，他的意思是说，在哥白尼那里并不是这样。

在哥白尼那里有一项任务；统一性、一致性和简单性是存在的。例如，正如雷蒂库斯所说，地球运动的所有不规则性（顺便说一句，不规则性有很多，有些是真正的不规则性，有些则是缘于错误的观测结果）都是由一个很小的圆上的运动决定的。在座的有多少人知道这一点？请举手。有多少人知道？地球运动的所有不规则性都缘于某个点在一个很小的圆上的运动。我知道大家知道这一点，因为温弗里·史密斯先生告

---

<sup>①</sup> 出自哥白尼为《天球运行论》写的序言。

诉过我。啊哈，让我们拭目以待。请看图（图3）。

根据哥白尼的说法，地球有三种规则运动：周日自转、周年旋转以及形成双锥的轴的运动。其中第三种运动是由两种不规则性引起的，可以把这些不规则性看成极点的天平动。第二种运动，即周年旋转，也是由两种不规则性引起的，一

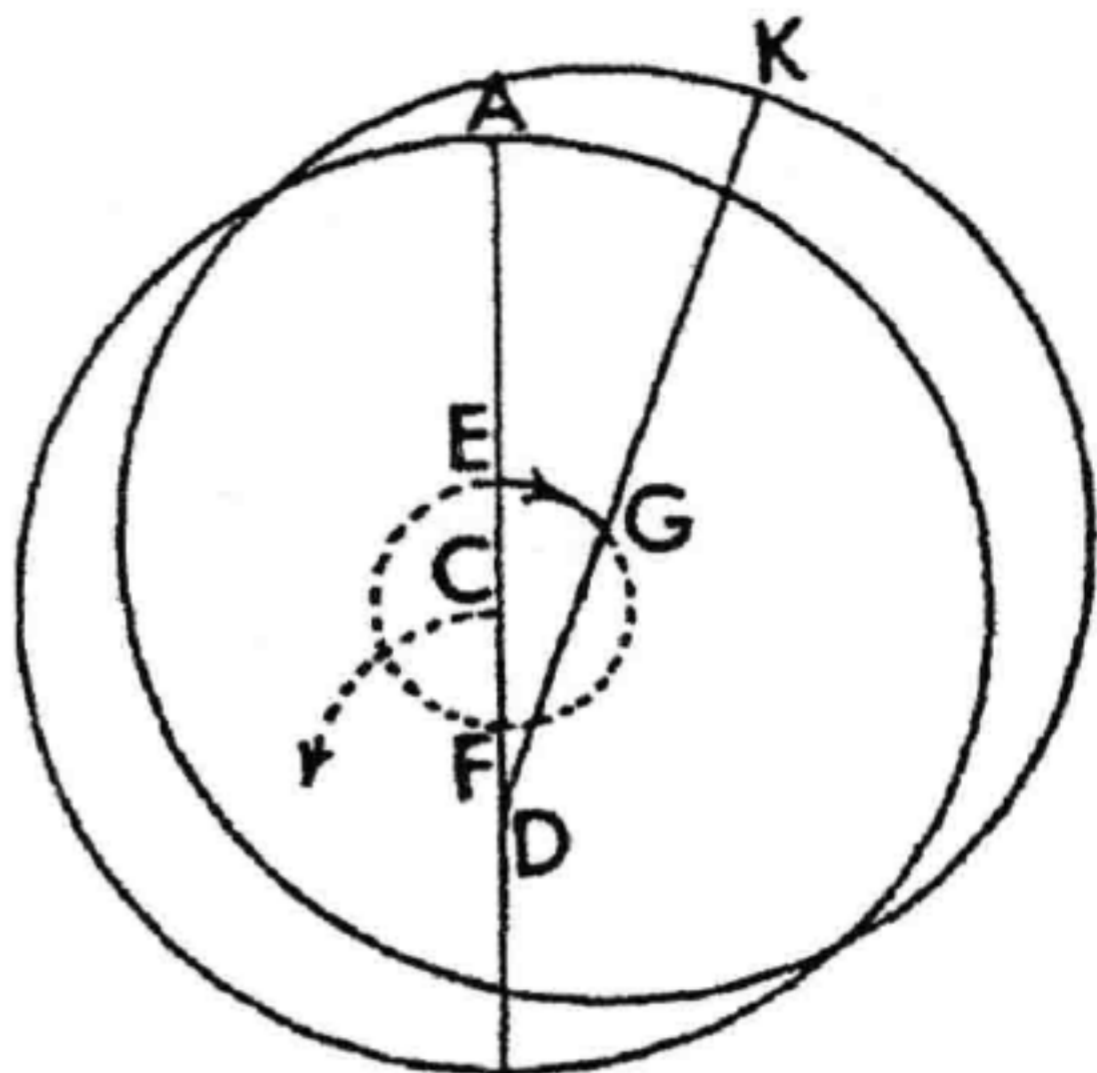


图3

是偏心率的改变，二是拱点线（即远日点与近日点的连线）的运动。现在请看图3。如果认为地球在以G为中心的圆上逆时针向东运动，并使G沿着一个小圆（并不包含位于D的太阳）围绕中心C顺时针旋转，那么偏心率将会从G在E时的最大变为G在F时的最小，等等。根据雷蒂库斯的说法，这种变化构成了命运之轮。大家从来没有听说过？大家肯定听说过命运之轮。它就是命运之轮。它决定了所有不规则性，<sup>①</sup>包括它所引起的拱点运动，因为中心为C的整个轮子每年定期向东沿着黄道十二宫移动24秒。现在让我们看看雷蒂库斯关于命运之轮的说法。我确信在座的肯定有人听说过它。但再听一次也不错。“我将补充一则预言，”雷蒂库斯说，

---

<sup>①</sup> 偏心率的不规则变化与地球两极彼此交叉的不规则天平动之间并无明显关联。这些天平动（当然，必须将其还原为规则的圆周运动）一个给出了岁差率的变化，另一个给出了黄道倾角（地球赤道面与地球围绕太阳运转的轨道面之间的角度）的变化。哥白尼猜测（没有给出充分理由），偏心率变化的一个完整周期（即图3中的点G在圆EGF上完整运动一周）是3434年，他为黄道倾角的变化指定（没有理由）的也是同一周期（*Narratio Prima*, 121），他声称（也没有理由）这是岁差率变化周期的二倍。这就是“所有不规则性都是由一个很小的圆上的运动决定”的意思。（温弗里·史密斯注）

我们看到，当偏心圆的中心位于那个小圆的某个特殊点时，所有王国都开始了。于是，当太阳的偏心率最大时，罗马政权变成了君主制；随着偏心率的减小，罗马也开始衰落老化，然后陷落。当偏心率达到平均值的边界和象限时，穆罕默德的信仰得以确立；另一个大帝国由此诞生，并且像偏心率的变化一样迅速增长。从现在起一百年后，当偏心率处于它的最小值时（顺便说一句，这段话写于1540年），这个帝国（伊斯兰帝国，土耳其人）将会完成它的周期。在我们这个时代，它正处于顶点，如一切顺利，它将从那里同样迅速地衰落下来，并最终崩溃。（现在看来，140年后，土耳其人的确被赶出了欧洲。）我们期待着，当偏心圆的中心达到了平均值的另一个边界时，我们的主耶稣基督会再临，因为那是创世时的位置。这一计算与以利亚的说法并无多大差别（差别不大，但有一些），以利亚在神的启示下预言，这个世界只能持续6000年，在此期间接近完成两次旋转。由此看来，这个小圆的确像是命运之轮，它的旋转使世界上的诸王国生灭不息，兴衰交替。整个世界历史中最重要的变化都是以这种方式得到揭示的，仿佛被镌刻在轮上。<sup>①</sup>

我之所以把这段话读给大家听，是为了表明《天球运行论》这本书并不仅仅是天文学。它所蕴含的某些事物关涉到整个世界，关涉到我们这些地球人。从一开始，雷蒂库斯就是这样理解它的。这就是为什么我认为，我们总是应该把呈现给我们的任何东西都看成一种理论。

现在我继续报告。统一性和简单性的倾向显见于这样一个事实：我后面还会提到，一个地球轨道取代了托勒密的五个圆，即外行星的三个本轮和内行星的两个均轮。这同样是由命运之轮这个小圆最终决定的。

<sup>①</sup> *Narratio Prima*, 121 - 122.



\* \* \* \* \*

那么严格来说，在对宇宙进行数学描述方面，哥白尼体系到底有何成就呢？它的确通过地球轨道这个巨大的圆统一了宇宙。它的确为宇宙赋予了一种更大的统一性，因为〔在托勒密的构想中〕存在的这些半径巨大的旋转的本轮导致了某些不便：以金星的本轮为例，它要大得多，因为它实际上是均轮半径的四分之三，如果注意一下位于远地点的金星和位于近地点的金星，那么我认为，金星有的时候看起来显然应该比在其他时候大16倍左右——然而它从来也没有这样。月亮的情况也是如此，但在那里并不是很重要，因为托勒密本来也可以改变它。

于是，如果追踪托勒密体系中行星的路径，我们将会得到一条复杂得惊人的曲线。任何对这本书感兴趣的人都可以看到火星在比如大约20年里的路径。这是一条非常美妙的曲线，带有令人难以置信的环圈等等，但极为复杂。如果追溯哥白尼体系中行星的路径，那么在每一种情况下我们都会得到他所说的近乎一个圆、一个准圆，所以虽然行星本身并非沿着一个圆运动，但它的运动完全是某些圆周运动的结果。存在着某种统一性，并且因此存在着一种更大的简单性。

我们不要忘了，这种更大的简单性是以一种使情况更为复杂的事物为代价换来的，后者带有极多的不规则性。太阳虽然是宇宙的中心，但与宇宙毫无关系。每颗行星都有绕其旋转的中心，每个中心与平太阳都有不同距离。然后，平太阳与大太阳有一定的距离——这个大太阳只是在那里发光，其他什么事情也不做。

在我看来，问题在很大程度上是这样的：为什么应当接受哥白尼的假说？这是一个很难回答的问题，因为托勒密所提出的物理论证根本无法无视。在此后的数个世纪里，关于哥白尼体系可信性的任何证明和证

据都还得不到。不仅如此，在《天球运行论》出版之后做出的一些真正重大的发现，尤其是最早透过望远镜来观看天空的伽利略的发现，根本无法证明接受哥白尼天文学是正当的。

现在我必须谈谈这些发现，因为它们对于我所要讲的内容至关重要。首先，在《天球运行论》出版的1543年与1572年之间，以及之后的1604年，天空中出现了两个不可思议的现象。如今这样的现象经常出现，虽然不是每天出现，但并不罕见。（大家会在报纸杂志上读到关于它们的消息，虽然不会太重视。）这些现象被称为新星的出现。新星意味着，在天空中的某一点上本来没有星（甚至通过望远镜看也没有），但突然出现了一颗比所有其他星都明亮的星——一颗令人难以置信的星。它燃烧数年，然后逐渐衰亡消失。这尤其发生在1572年和1604年。

当然，这些星辰以前也曾出现过，人们注意到了这种现象，当时没有那么多城市灯光，他们可能比我们更了解天空。他们认为这些现象是在我们自己的区域内——用托勒密的术语来说就是月下区域——出现的。超出这个区域，一切都不可能改变。如果可以改变，那么像明亮的新星这样一种现象将会暗示神的智慧在天上发生了令人难以置信的变化，而那是不可能的。

而当这些现象在16世纪发生时，古往今来最伟大的观测家之一第谷·布拉赫立即开始计算这些新星的可能距离。他发现，它们不可能像人们想象的那样如此接近地球，而他的观测是无可指摘的。

我们知道，月球给包括托勒密在内的所有人提出了一些困难，因为由于视差，我们永远无法准确观测它。月球的位置因地球观测者的位置而异。现在，如果月下区域出现了某种东西，视差将会非常麻烦。但是通过广泛的旅行和观测，第谷确信这些新的物体并不涉及视差。因此，这些明亮的物体不可能比月亮更近。他写了一本书谈这件事；顺便说一

句，很多人都写了书。发现月亮以上的区域会发生变化，这是一件大事。

另一件事是彗星的出现。现在，彗星也经常出现，而且也被认为属于月下区域。第谷再次通过巧妙的计算证明，这颗彗星穿越了世界的外层区域。此外，如果仔细观察，该彗星显然必须穿过其他天球——土星天球、木星天球和火星天球，这些天球在当时被认为是刚性的，透明但却刚性。我想说明的是，这里没有任何特别愚蠢或陈旧的东西，因为即使到了1905年，据信所有电磁运动都应当发生于其中的以太，在数学上也被认为必然是刚体。但彗星肯定无法穿透这种刚体，否则这些天球显然不再可能存在。因此，第谷通过他的计算和观测做了一件非常重要的事情。由于他的工作——顺便说一句，主要是观测工作——他废除了天体在天球上运行或者凭借天球来运行这一观念，因此，弄清楚天体是如何运动的已是当务之急。

正如大家所知道的，第谷从未同意哥白尼的看法。相反，他认为哥白尼是完全错误的。哥白尼说，这种穿越只有在恒星非常遥远时才可能发生。第谷进而计算了恒星应当有多远才能不显示出视差。顺便说一句，我不能保证我所写的数字是正确的——它们只是近似正确，但数量级是对的。

古人认为，宇宙中心即地球与恒星天球的距离约为地球半径的2万倍。现在第谷计算出，为使恒星不在地球的轨道运动中显示出视差，恒星的距离必须是地球半径的6000万倍，即最少也是之前的3000倍。

然后他说，看看现在发生了什么。根据哥白尼的说法，这里是太阳，它位于中心。还有水星、金星、地球、火星、木星和土星，然后是非常遥远的恒星。这意味着土星与恒星之间的区域没有任何东西，什么也没有，特别是因为不再有刚性的天球。这样浪费空间，是出于上帝之手吗？更糟糕的是，倘若恒星如此遥远，而我们仍然可以看到它们在如

此巨大的距离处闪烁，想想看它们得有多大。必须比太阳系大——肯定比黄道大。如何能想象这样的事情？

这是第谷提出了两个论证，顺便说一句，它们是完全合理的。当然，大家已经习惯了这种事情——巨大的星系，等等。

顺便说一句，你们是怎么知道的？

这些东西很难理解，第谷完全有权把这个困难摆在世人面前。我猜想哥白尼也曾问过自己同样的问题，因为很显然，他和第谷一样聪明。我怀疑这与他在《天球运行论》第一卷第一章所说的那句奇怪而有趣的话有关。他说，我们这个世界，包括遥远的恒星天球，可能只是一个无限坚实的宇宙中的一个洞。他只是设想了这种可能性。最好的例子是瑞士奶酪。

甚至可能有更多的洞。一个洞是我们这个世界，我们坐在这里享受生活。现在的问题是（顺便说一句，问题有很多）：哥白尼为什么要设想这种可能性？关于它，有一点可能与第谷的反对意见有关。如果有这样一个大洞延伸到位于无限固体之中的恒星天球，那么在这个固体的边缘处或许存在着许多巨大而炽热的物体，这个固体也可能是一种固体的火。第谷的反对意见是，既然月球之下和之上都不再有任何坚固的东西，那么就存在着一个没有正当理由的令人难以置信的广阔空间。然而他说，哥白尼有可能是正确的。

在托勒密对行星运动的解释中，我们可以对外行星采用运动偏心圆的假说，对内行星采用本轮假说。这样一来，我们让偏心圆的中心与本轮中心都以平太阳的速度移动。那么，为什么不把这些中心等同于太阳本身呢？<sup>①</sup> 于是第谷有了这个简单而美妙的体系，他让所有行星围绕太阳旋转，而让太阳和月亮围绕地球旋转。现在我认为，第谷的理论使

<sup>①</sup> 此处之前这段话的内容是温弗里·史密斯写的，以取代抄写本中一段模糊不清的话。

1543年以后数个世纪的所有现象都变得完全合理和可以理解。顺便说一句，这也包括金星，它并非有些时候比另一些时候看起来大16倍。即使是伽利略看到的所有东西也都完全符合第谷模式。

现在我要谈谈伽利略所看到的東西。1610年，他借助一架望远镜观看天空——这是人类历史上最激动人心的时刻之一——首先，他看到月球表面与地球表面是类似的。这很奇怪，尽管我们对此已经很习惯。（如今这里的一个环行山被称为“哥白尼”，但这并不意味着什么。）其次，他看到恒星的光明显不同于行星的光；第三，银河是由大量恒星聚集而成的。他看到了木星的四颗卫星，还看到土星有一个被他称为“三角”（three-cornered）的奇怪形状。后来才弄清楚，后者并不是三角，而是一个环。一段时间之后，他看到金星和月亮一样有相位。最后，他看到太阳上有黑点，此前大家都见过这些黑点，但从未认为它们属于太阳，而是认为属于月下区域。（这些事物并不必然支持哥白尼的观点。）

当人们透过这种原始的望远镜看到这一切时，那种兴奋是令人难以置信的。然而，仅仅透过一个奇妙的新仪器去观看，不会使任何东西无效。必须把那种仪器中所发生的事情发展成一种理论。这些新现象给人们留下了深刻的印象，但每一个现象都可以通过第谷的理论来解释。

最重要的是，当时许多人的确接受了第谷的理论。在1610年和之后，全欧洲许多受人尊敬的天文学教授都接受了第谷理论。这样做是正确的：第谷的理论很合理，解释了所有这些现象，并且像托勒密的理论一样拯救了其他现象。别忘了，第谷的理论只是一个过渡。

然而，也有一些人不这样看，他们说只有哥白尼是正确的——地球的确在运动，这并非假说。直到19世纪，才有了接受哥白尼理论的物理证据。能够表明恒星距离和视差的仪器直到1837年才出现。证明地球旋转的实验最早是在1851年做的。此前也有人尝试过，但从未令人

信服。

问题是：是什么东西让这些人——别忘了，不太多——声称哥白尼是正确的？我数了数接受哥白尼理论的人的数目。我不能保证它的准确性，因为如果我不断搜寻下去，不断阅读书籍和文献，我会得出更大的数目。我知道有 25 个人在 70 年的时间里肯定接受了哥白尼的理论。即使继续研究下去，我也不认为这个数字可以增加超过 40 个。那么姑且认为有 40 个人接受它吧。有趣之处在于他们是如何接受的。他们接受哥白尼的理论，就好像一切都依赖于它，它就是唯一，接受它之后人类的生活就会完全不同似的。最重要的人——当然是伽利略和开普勒——接受了它。布鲁诺接受了它。我想问的是：为什么？

我要读一下《天球运行论》的序言部分，大家都知道，它并非出自哥白尼之手，而是出自他的学生奥西安德尔（Osiander）之手，他在担心某些事情：

天文学家的职责就是通过细致和专业的研究来编写天界运动的历史，然后再构想和设计出这些运动的原因或关于它们的假说。由于他无论如何也获得不了真正的原因，因此任何假设，只要能使过去和将来的运动通过几何学原理正确地计算出来，他都会采用。（这正是托勒密一直在做的事情。）在这两项职责方面，本书作者（哥白尼）做得都很出色。这些假说无须为真，甚至并不一定可能为真，只要它们能够提供一套与观测相符的计算方法，那就足够了。或许碰巧有这样一个人，他对几何学和光学一窍不通，竟认为金星的本轮是可能的，或者认为这就是为什么金星会交替移到太阳前后  $40^\circ$  甚至更大角距离处的原因。难道谁还能认识不到，这个假设必然会导致如下结果：行星的视直径在近地点处要比在远地点处大 3 倍多，从而星体要大 15 倍还多？但任何时代的经验都没有表明这种情况出现过。在这门科学中还有其他一些同样重要的荒唐

事，这里不必考察。事实已经很清楚，这门技艺对视运动不均匀的原因绝对是全然无知的。如果说它凭借想象提出了一些原因（事实上的确已经有很多了），那么这并不是为了说服任何人相信它们是**真实的**，而只是要为计算提供一个可靠的基础。但由于对同一种运动有时可以提出不同的假说（比如为太阳的运动提出偏心率和本轮），天文学家将会优先选用最容易领会的假说。也许哲学家宁愿寻求类似真理的东西，但除非是受到神的启示，他们谁都无法理解或说出任何确定的东西。因此，请允许我把这些新的假说也公之于世，让它们与那些现在不再被认为是可能的古代假说列在一起。我之所以要这样做，尤其是因为这些新假说美妙而简洁，而且与大量非常精确的观测结果相符。既然是假说，谁也不要指望能从天文学中得到任何确定的东西，因为天文学提供不了这样的东西。如果不了解这一点，他就会把为了其他目的而提出的想法当作真理，于是在结束这项研究时，相比刚刚开始进行研究，他俨然是一个更大的傻瓜。再见。<sup>①</sup>

我要说：为什么哥白尼的理论没有被接受？相反，为什么80年后有个人会说，这个好意的奥西安德尔是“一头无知而傲慢的蠢驴，他号称要帮助哥白尼，却只允许像他自己那样的人在那本书中采摘莴苣和蔬菜”？

通常的理解是，奥西安德尔写这篇序言是为了保护哥白尼免受教会迫害。在我看来，这太过简单了，这样说并不十分正确。的确，从一开始，大家就对教会当局会有什么看法感到忧虑。顺便说一句，这里的教会当局不仅指天主教会，而且也包括维滕贝格的那些人，尤其是新教徒和路德教派。

---

<sup>①</sup> 出自奥西安德尔在《天球运行论》开头致读者的序言。

《天球运行论》出版之后，立即出现了一批作品（雷蒂库斯是最早的作者之一）来证明这种天文学理论丝毫不违背《圣经》。不夸张地说，这种作品持续了一百年。每个人都参与编写一些书籍、小册子或书信，以表明哥白尼的说法与《圣经》的说法并不矛盾，《圣经》说的不是科学语言。认为神的启示必须是天文学性质的，这很愚蠢。顺便说一句，这是完全正确的，我个人并不认为这是斗争中最重要的一点。

此外，我并不认为奥西安德尔仅仅是为了保护哥白尼免受教会的迫害。我倒是相信，至少在这篇序言中，他非常严肃地认为，这些事情的真相只有通过神的启示才能揭示，我们人必须根据神赋予我们的光，满足于某些数学设计。而且，表述真理也不是天文学的任务。我并没有说这是真的，但奥西安德尔对此很可能有强烈的感受。

我还要说，当伟大的哥白尼主义者伽利略后来确实被罗马教会定罪时，对他的指控并不是他持有这些假说，而是把这些假说当成真理，当成唯一的真理。没有其他理由。

教会并未禁止人们试图表明，通过哥白尼的假说可以拯救和理解天上的现象。教会所禁止的是把这称为**唯一真理**；事实上，这样做不无道理。

为什么教会当局和新教权威如此关心这件事——顺便说一句，不是在1543年之后马上关心，而是在大约60年后？这并不简单。这一点很难理解。别忘了，关于灵魂拯救的那种庸俗论点不可能得到支持，因为它们根本站不住脚。很容易表明哥白尼并不违背《圣经》，很容易表明教会的学说根本没有受到日心体系或其他体系的影响。一方面是教会当局阴暗的固执己见，另一方面则是“科学家们”的精彩洞见，在我看来这根本不是事实。我认为可以证明这不是真的。

人们坚持哥白尼体系是真理而没有充分的证据，教会当局反对这种观点而从来没有说明为什么。这是一个非常有趣的事情，因为哥白尼革



命其实就在这里。问题在于：是什么原因？我将给出四种非常不同的原因，它们彼此之间根本不协调。我希望它们能够协调，但事实上没有。我甚至会说，它们是彼此矛盾的，至少在部分意义上。

第一个原因很简单。让我重复一下问题：为什么人们会在没有实际证据的情况下如此狂热地声称某种东西是真的？另一方面，为什么教会当局和其他权威会反对这一点，尽管并不清楚为什么它会重要到让他们这样做？现在我关心的是25个或40个人。从历史上看，此时最让人满意的莫过于那些不被接受的东西。这样的时代被称为革命时代，亚里士多德等古代人、阿奎那、教皇、国王的权威均遭到动摇。此时突然有人走上前来：我从托勒密那里学到的东西都是无稽之谈，事实正好相反。有时候，这是说服人的最好方式之一。教你一种恶魔的策略，在研讨班上有时可以试试。不要只挑选一点，而要说整体：这一切都错了——事实正好相反。不用多久，也许每个人都会同意你的观点。这种一般性的反对是我们可以提出的一个原因。它在各个时代都有，非常有吸引力。不过我要赶紧补充一句，这是一个很不充分的原因，不是不重要，而是不充分。

在这种情况下，说宇宙的情况正好相反的确很重要。在托勒密体系中，地球在中心，太阳绕着地球旋转。现在哥白尼和他的所有追随者都说，太阳在中心，地球处于太阳以前的位置。完全是一种颠倒。别忘了，根据他们的说法，这并不仅仅是一种几何换位和天文学理论，而是真理。……

这里存在着某种东西，我称之为普罗泰戈拉的（Protagorean）魔力。我指的是那个叫普罗泰戈拉的人，大家曾在柏拉图的对话等一些地方见过。据说普罗泰戈拉有一句人所共知的名言：“人是万物的量度，是存在者存在的量度，也是不存在者不存在的量度。”哥白尼在致教皇的献词中说：

经过长期认真研究，我终于发现：如果把其他行星的运动同地球的轨道运行联系在一起，并且针对每颗行星的运转来计算，那么不仅可以得出各种观测现象，而且所有行星及其天球的大小与次序都可以得出来，天本身是如此紧密地联系在一起，以至于改变它的任何一部分都会在整个宇宙的其余部分中造成混乱。

然后他在第五卷开头写道：“由于地球的运动，这些行星天球的次序和大小和谐一致且精确对称地相互关联着。”雷蒂库斯在那篇《第一报告》中说：

我的老师表明，这些现象，即行星的视运动，除了被归因于行星，还可以通过地球的不规则运动来解释，也就是说，让太阳占据宇宙的中心，让地球（而不是太阳）沿着偏心圆即他所谓的大圆（*orbis magnus*）旋转。事实上，对天界现象的可靠理解必须只依赖于地球规则的均匀运动，这其中有什么神圣的东西。

顺便说一句，“大圆”一词一直使用到17世纪末，甚至洛克也使用过它。雷蒂库斯说，关于其他行星的六个运动的天球，“它们的共同量度是携带着地球的大圆，正如地球半径是月亮的圆、太阳与月亮的距离等等的量度一样”。顺便说一句，关于“大圆”，他说：“如果皇帝因为战争功绩、征服、拥护者而获得了‘[伟]大’的称号，那么这个圆肯定值得拥有那个威严的名号。因为单凭它自身几乎就能使我们分享天国的法则，纠正所有运动的谬误，恢复哲学中这个最美部分的等级。”

于是，在行星的壮观图景中，地球的轨道是伟大的统一因素。此外，地球的周日运动，即它的绕轴自转，解释了所有其他星体的周日运动。所有行星假说中那种更高、更普遍的相似性在哥白尼这里成了同一性。我们看到，地球的轨道运动被投射到天空中，就好像行星在作不规则运动一样，尤其是它们看上去的逆行。行星的不规则运动是它们自身

的规则运动与我们的规则运动叠加的结果。看起来不规则是行星与地球的速率不同所致。我们自己的运动，更确切地说，被投射到我们之外的我们的运动与其他行星的运动之间的差异，在天空中是可见的。我们仿佛把它看成了镜子里的一个像。哥白尼说：“当船在平静的海面上行驶时，船员们会觉得自己与船上的东西都没有动，而外面的一切都在运动，这其实只是反映了船本身的运动罢了。”我们通过自己的运动来确定天空中的现象。一旦明白这一点，我们也就明白了雷蒂库斯所说的，“天球的秩序和运动在一个绝对的系统中保持一致”。普罗泰戈拉的命题得到了一种绝对的曲解：把正确的量度，即我们自己的运动，运用于我们轨道之外的事物，我们就掌握了它们真正和绝对的秩序。此量度成了一种绝对量度。

开普勒的天文学和物理学都受制于我所说的普罗泰戈拉的魔力。对他而言，地球是“沉思者的家”，是“测量者的家”，在宇宙中占据着一个最适合测量的位置。地球的轨道是宇宙的量度。哥白尼的理论非但不像有些人所说的那样损害了人类的尊严，地球的新功能反倒赋予了人类一种前所未有的尊严和优先性。……

任何宇宙论都是一种关于秩序的科学，一切事物都在秩序中存在并且通过秩序而存在。任何宇宙论都有某些形而上学和神学含义。现在，经过很长一段时间，太阳第一次恢复了它在柏拉图、新柏拉图主义传统以及所谓的密特拉（Mithras）崇拜中的尊严地位。

密特拉崇拜是对太阳神的崇拜。在公元后的最初几个世纪，它与基督教一样流行。在基督教历史的某些阶段，有时很难分清耶稣所起的作用和太阳神密特拉所起的作用。顺便说一句，这并非我的观点，而是一个历史悠久的传统的一部分，该传统源于俄耳甫斯教和其他古代秘仪。基督教早期的异教作家马克罗比乌斯（Macrobius）说：

相信几乎所有的神（即天界众神）都指太阳，这并不是一个

徒然的猜测。有一个神圣的理由支持这一信念。太阳是宇宙的统治者。

在这背后是我之前提到的那种传统，可以将它一直追溯到古希腊人。这样的陈述比比皆是——太阳是宇宙的统治者，宇宙之王，宇宙之父，自生的宇宙之父。大家知道，普罗克洛斯（Proclus）是柏拉图和亚里士多德的伟大评注家之一，他曾给太阳写过一首颂歌。我想引用托马斯·泰勒（Thomas Taylor）翻译的几句话：

听啊，金色的提坦，精神火焰之王，光的统治者——生命的丰富源泉属于至高的你。你从高处将饱满的和谐涌流洒入……世界。你高居天界，统治一切，在世界的中心光芒四射。你统治的一切都充满了令精神兴奋的天恩眷顾。……

哥白尼及其追随者很清楚这个传统以及其他许多这样的例子。哥白尼本人在《天球运行论》第一卷第十章中提到，太阳是华美殿堂中的一盏明灯，是宇宙之心、宇宙之主宰。他说三重伟大的赫尔墨斯（Hermes Trismegistus，这是一个想象中的人，大量新毕达哥拉斯主义文献和诺斯替主义文献都引用他，但没有人知道他是谁）把太阳称为可见之神。哥白尼还引用索福克勒斯的话说：“太阳是洞悉万物者。”他对索福克勒斯很是了解，把索福克勒斯这句话从希腊文译成了拉丁文。在索福克勒斯那里可以找到很多这样的内容；例如在《俄狄浦斯》中，他说：

太阳，众神之神，万物之父……人人都崇拜太阳这个旋转的圆盘。

雷蒂库斯在《第一报告》中是这样谈论太阳的：

古人把太阳称为自然的领导者、统治者和国王。但它究竟是像神统治整个宇宙一样行使着这种职能，一如亚里士多德在《论天和

世界》中所作的出色描述，还是充当神在自然之中的管理者，每每穿越整个天空不作停留，似乎还没有完全得到解释和解决。

现在，为清楚起见，让我重复一下雷蒂库斯的意思。古人看待太阳似乎有两种方式，要么把它当成统治宇宙的神，要么当成由神授权的自然管理者。哪一种看法更好，他交给有数学才能的几何学家和哲学家来决定，因为没有数学就不可能解决这个问题。在对这些争议进行审判和判决时，必须根据数学法则而不是根据貌似合理的意见做出裁定。前一种统治，即像神一样统治宇宙，已被搁置。后一种统治则被接受，即太阳并非像神一样统治，而是充当由神授权的管理者。他接着说：

但我的老师（即哥白尼）确信，太阳统治自然界这一遭到拒斥的方法必将复兴，不过被接受和认可的方法会保持它的位置。因为他知道，在人类事务中，皇帝无须亲自奔忙于城市之间，以履行神赋予他的义务；心也不会移到头、脚或身体的其他部分来维持生命，而会通过神为此设计的其他器官来履行其功能。

他说的是，如果太阳在天空中移动，那么可能会导致争论，因为古人说太阳是宇宙的统治者。这是否意味着太阳是神？还是说，神把一种管理者的角色赋予了这位神圣的使者，它在宇宙中巡行，以使万物井然有序？这种争论已被接受，但现在他的老师说，这一切都已经改变了，因为太阳固定在中心，其他星体则绕其旋转。

在我看来，这与接受哥白尼理论时所怀有的狂热有关，因为一种关于太阳的被压制的古代神学浮出了水面。这正是教会当局真正害怕的东西，因为这将意味着异教思想的真正复兴。在我看来，雷蒂库斯在上面引用的这段话中说得很清楚。

大家知道，这肯定不是一种非常盛行的运动。它只限于少数人，他们有一种神秘的崇拜仪式，这些人现在会被称为 *intelligentsia*（知识

界)——这是来自俄文的一个奇怪的词。这样的事曾经发生过,以后也会经常发生。一旦理解了它的全部可能含义,就会知道它有许多可能性。当我们看到16世纪中叶,整个世界都对宗教的基础和意义兴奋异常之时,我并不认为可以忽视这一点。因此我认为,可以把这称为哥白尼被某些人推举出来的原因之一。

现在我们有一份奇特的文献。它是康帕内拉(Campanella)写的一本书,名为《太阳城》(*The City of the Sun*)。[康帕内拉是哥白尼的支持者。]他生于1568年,死于1639年。他大部分时间都在坐牢,主要是出于政治原因——他试图推翻那不勒斯王国建立的共和国,等等。1616年,即他被定罪那年,他写了一篇关于伽利略的辩护。《太阳城》是1602年开始写的。它以意大利文初版于1614年,然后被译成拉丁文,并于1623年出版。这本书是仿照柏拉图的《理想国》而构想的,也是为了间接反对《上帝之城》。这本书通篇都在不断地换位和颠倒。

在书中的某个地方,他在谈到那个城市中的人时说:“他们赞美托勒密,钦佩哥白尼,但把阿里斯塔克和菲洛劳斯(Philolaus)置于他之前。”事实上,这本书的宇宙论根据似乎不是哥白尼,而是第谷。但不难看出它的哥白尼根源。让我引用下面这段话:

他们(城中的人)说,世界究竟是从无中所造,还是从其他世界的废墟中所造,还是从混沌中所造,这是非常可疑的,但他们一定认为世界是被造的,并非永有。因此,他们不理睬亚里士多德的说法,他们认为亚里士多德是逻辑学家,而不是哲学家。通过与其他作家作类比,他们可以得出反对世界永恒性的许多论证。可以说,他们把太阳和星辰看成神的鲜活代表和迹象,看成神殿和神坛,他们尊敬但并不崇拜它们。他们尊敬太阳超过一切,但认为没有一种受造物值得崇拜。他们只崇拜神,担心若是把某种造物当作神来崇拜,神就会惩罚他们,让他们受暴政的压迫或遭受灾祸。

他们在太阳的形象之中沉思和认识神，把太阳称为神的迹象，神的面容和鲜活的形象，光、热、生命和万事万物都由此而来。因此，他们的神坛建得像太阳一样，祭司们赞美太阳和星辰中的神，把太阳和星辰当作神来崇拜，他们把太阳和星辰当作神的祭坛，把天当作神的殿宇；他们也敬奉善良的天使，认为这些天使是居住在星辰中的调解者。因为神早已在天上显示他的美，在太阳中显示他的荣耀。（他们不接受托勒密和哥白尼的偏心圆和本轮。）他们说，只有一个天存在。当行星接近太阳或与之相合时，行星会自行运动并上升。

康帕内拉似乎是后来所谓自然宗教的第一位支持者。他认为，包括基督教在内的所有正面宗教都仅仅是政治和社会机构罢了。康帕内拉自认为肩负重大使命，要在世界末日之前建立黄金时代的宗教、律法和完美的共和国。1632年，他致信伽利略：“我敢说，如果我们能在一间乡村小屋共度一年，定能做成大事。古代真理的这些新事物，新的世界、星辰、体系、国家，都是一个新时代的开始。但愿宇宙的统治者能够赶紧点儿。让我们在我们的星球上帮助他吧。阿门。”他认为哥伦布是最伟大的英雄：“西班牙发现了新世界，所有国家可以因此而聚集在一种律法之下。”《太阳城》是新秩序的蓝图，是这种律法的蓝图，在它之下，人类将会生活在即将来临的黄金时代，也是最后一个时代。在1623年的版本中，作为新律法化身的大祭司名为 Sol，这是用来表示“太阳”的拉丁词。康帕内拉还用表示太阳的天文学符号☉来指代他。大祭司的主要助手有 Pon, *potentia*（力量）的缩写；Sin, *sapientia* 或 *scientia*（智慧、知识）的缩写；Mor, *amor*（爱）的缩写——自然的三位一体——这直接受到了布鲁诺的影响。

对康帕内拉而言，太阳不是上帝，而是上帝的一种形象或象征。上帝本身是普遍理性。崇拜上帝就是遵守理性，也就是把自己从一切体制

束缚中解放出来，成为一个“自由思想者”。在我刚才提到的给伽利略的信中，康帕内拉把在伽利略的对话中代表无偏见理性的人称为“自由的心灵”。顺便说一句，开普勒也是这样称呼哥白尼的。但雷蒂库斯已经选了阿尔比努斯（Albinus）的这句话（被归于阿尔奇努斯 [Alcinous]）当作其《第一报告》的榜样，他在书中再次引用了这句话：“渴望寻求理解的人必定是心灵自由的人。”这正是哥白尼主义者们在哥白尼那里看到的東西，也是为何会有哥白尼革命的原因……

[最后是] 宇宙无限的问题，这似乎主要存在于某些人尤其是布鲁诺的思想中。令布鲁诺着迷的正是无限的概念。正如大家所看到的，哥白尼本人对于是否应把无限归于世界犹豫不决。他说，“天界浩瀚，呈现出广袤无垠的外观”。布鲁诺指责哥白尼没有明说宇宙是有限还是无限的。布鲁诺说：“如果第一本原是创世者，那么他就是无限的，是无穷结果的创造者。正如上帝的行动力是无限的，他所作用的对象也是如此。……如果他为物体和维度制定计划，他会把它们定为无限的。……物体的理智种相（intelligible species）是无限的。”物体的理智种相就是空间。

这一点为何如此重要？对于古人和中世纪的人来说，世界的有限性是一个要点。亚里士多德主义哲学与世界的有限性一荣俱荣，一损俱损。对亚里士多德来说，世界之外空无一物，甚至连无也没有。人们很清楚  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$  是什么意思。这似乎与上帝的无限力量相矛盾。把上帝理解成一种无限存在始于 16 世纪。我们数学科学的假设之一就是上帝的无限性。我们已经忘了哥白尼革命是一场革命。

我要再次重申，我所说的一切都不可能让人心悦诚服，而只能引出一些疑问，引导大家思考某些问题并阅读一些著作。现在已经九点五十分了。我很乐意坐下来回答大家的问题。



## 7 自由问题<sup>①</sup>

我被指定为本次演讲“人、机器和奴隶”的主讲人。这是关于“人的自由”这个一般主题的一系列演讲的第一讲。今晚请允许我不讲机器，而是讲讲自由和奴役。我深知该主题范围甚广且极为复杂，但愿本次演讲不会沦为一次布道。

自由主题有直接的政治内涵。这是应该的。因为自由——让我从一开始就指出这一点——本质上而且首先是一个政治和社会问题。因此毫不奇怪，如今在国际政治和国内议题的争论上，有大量讨论都集中于“自由”。我们会听到关于这一主题的指控、抗议、原诉和反诉。但我们不要忘了，所有这些原诉和反诉都仅仅是更普遍冲突的回声。既然我幸运地——或不幸地——要做关于自由主题的第一场演讲，我建议就普遍性来讨论这一主题。我并不是想放弃我们今天所有人面临的那些棘手的具体问题，而是想获得正确的视角去审视它们。

我什么时候是自由的？当没有什么东西强迫我按照某种方式去行为，没有什么东西强迫我去做某些事情，没有什么东西强迫我按照某种方式去思考时。也就是说，我们思考自由时必定会思考自由的反面：强迫。请注意：关于自由的所有象征都是关于它的反面。无论是何种对自

---

<sup>①</sup> 1952年在阿斯彭人文研究所发表的演讲，最初发表在 *The College*, Vol. XXI, No. 4 (December, 1969)。

由的解释，主要象征都是锁链和脚镣。自由本身并没有通用的、明显而直接的象征。自由女神像的火炬，弗里吉亚无边便帽（*Phrygian cap*）<sup>①</sup>，伸开举起手臂的姿态——所有这些东西都通过某些历史或情感的含义而间接象征着自由。但锁链却有所不同。它在所有情况下都直接意味着强迫。这是为什么呢？我想是因为，我们在最具体的意义上从来也不是自由的。我们不可避免要受制于生命的必然性，我们无法逃脱死亡；我们本质上依赖于我们周围的一切，无论是过去还是现在。我们被必然性锁住了。我们充其量是像普罗米修斯一样。

那么，在何种意义上仍然可以说我们能够免于强迫？我先暂且回答说：（1）作为有思想的存在者，（2）作为有意志的存在者，（3）作为与其他存在者共同生活的存在者，即作为社会和政治的存在者，我们可以是自由的（或不自由的）。

作为有思想的存在者，我们在何种意义上是自由的或不自由的？我们总是深陷于日常事务之中，着眼于事物的诸多方面，无法从当前的任务、忧虑和恐惧中分心。我们对自己身处的世界不加思考，而是由别人替我们深入思考。我们不思考，别人代我们思考：习俗、流行观点和幕后立法者决定了我们思考什么以及如何思考。此外，激情使一切清晰的想法变得模糊不清，与习俗和流行观点一样主宰着我们。世界专横地控制着我们的思考，我们是它的奴隶。事实上，这正是古代哲学的重大主题，在时代的沧桑变迁中，它从未被完全放弃。经典的画面是：我们是洞穴中的囚徒，受制于自身的激情和偏见；我们听到的是回声，说出的

---

① 弗里吉亚无边便帽又称自由之帽，是一种与头部紧密贴合的圆锥形的软帽，其帽尖向前弯曲，典型的颜色是红色。古代小亚细亚的弗里吉亚人曾经佩戴这种帽子。16和17世纪的欧洲流行一种说法，在古希腊和古罗马，获释的奴隶会佩戴弗里吉亚帽，弗里吉亚帽因此与自由和解放联系起来。在18世纪美国革命和法国大革命中，弗里吉亚帽成为象征自由和解放的标志并广为传播。例如在名画《自由引导人民》中，自由女神就佩戴着弗里吉亚帽。——译者注

是胡言乱语；即使我们思考，也是以虚幻的方式去思考那些影子。要想摆脱洞穴的控制和束缚，就必须走出洞穴，置身于阳光之下——这是一项艰巨的任务。我们从熟悉和自明的东西中抽身出来，抛弃白日梦的舒适靠枕，从而获得思想自由。只有通过自我教育才能做到这一点。教育的观念本身正是我们争取思想自由的结果。自那以后，古代所构想的这种观念一直统治着西方世界。它经历过多次变化，曾经服务于相当不同的目的，甚至完全走上过邪路，但它仍然是我们生活中的一个决定性因素。在最坏的情况下，我们也会在口头上赞成它。只要口头赞成被认为是必要的，教育的观念就仍是一种力量。

然而，一旦这种思想自由得到保障，似乎就会出现一个严重的困难：我们难道不是必须以正确的（即避免错误的）方式来思考吗？我们的思考（据说会为我们揭示真理）难道不是必须受真理的指引吗？我们的思考难道不是受真理统治吗？有人也许会说，接受真理的权威就是接受一个新的暴君。这个问题一直困扰着各个时代的“自由思想者”和“自由心灵”。挣脱洞穴的锁链似乎还不够。如果想要真正的自由，就不能容忍任何其他权威。于是，自由就意味着犯错的自由，或者拒不做判断的自由。除了在真理与谬误的岔口，思想无自由可言。因此由该论证可以推出，在其他任何地方，我们的思想都不是真正自由的。然而，真理的权威必须被接受。我们如何理解“真理”并不重要，遵循某种正确思考的标准似乎是不可避免的。那么我们是否可以得出结论说，思想的自由就是接受这种真理权威的自由呢？但这似乎又依赖于一种意志行为。这种自由是否又基于另一种东西呢？让我们来考察下  
一点。

作为有意志的存在者，我们在何种意义上是自由的或不自由的？我们很少会遵循我们的意志。我们屈服于外部冲动，跟随潮流，即使在行动的时候也认为自己是环境的受害者。必然性似乎决定着我们的行动，

而必然性并不起源于我们自身。引导我们的不只是一时兴致，不只是自发的、不可抗拒的欲望，而且也是我们心中的恐惧，我们感情的宽容，或者我们肉体的怯懦——但不是意志。意志并不是无可争议的主宰。要使意志成为自由的，也就是使我们自己的意志成为我们行动或不行动、思考与不思考的起源，就等于赢得对一切必然性的控制，在我们自身之中找到任何人都无法挑战或抑制的某种东西。这正是伟大的斯多亚派的教诲。当我只遵循我自己的意志时，我是自由的。我有能力这样做。我的身体可以被摧毁，而我的自由意志却不可摧毁。我也许**显得像奴隶**，但我**并不是奴隶**。我享有完全的独立自主。我有能力不受灾祸、愤怒、羡慕或嫉妒的影响。我有能力像神一样。

不用说，意志的自由也是犹太—基督教传统的一大主题。当然，在对意志本性的理解上，斯多亚主义传统与基督教传统有一种深刻的、不可逾越的差异性。但这两种传统（我还可以补充伊壁鸠鲁主义）所共有的恰恰是对**意志自由**的强调。根据基督教传统的说法，意志是人所拥有的唯一的自由。人是按照神的形象创造的，相似性仅限于意志。人自己决定他所意愿的东西。

但这里同样出现了一种新的意义上的不自由。这种意志自由——对于斯多亚派和基督徒都是如此，尽管它们之间存在着深刻的、不可逾越的差异性——与神的意志有关。非常悖谬的是，当我们的意志意愿它**应当意愿的东西**，即符合根据神的法令是对的和善的东西时，我们的意志是自由的。我们可以自由地接受或拒绝善，但如果我们拒绝它，这种自由本身就是疯狂的、堕落的或受撒旦引导的。善的权威决定了意志究竟是自由的还是不自由的。于是，意志受到了黄金锁链的束缚，但黄金锁链仍然是锁链。那么我们能否得出结论说，意志的自由就是自由地接受善的权威呢？这将是使我们成为**道德存在**的那种自由。即使善失去了其神圣的关联，就像我们常说的那样，成了“道德准则”的表达或总结，

情况也依然如此。那样一来我们就不受束缚了吗？

让我们转到第三点。作为社会和政治的存在者，我们在何种意义上是自由的或不自由的？这是一种永恒的人类经验，那就是压迫。它有许多外观和伪装：专制君主的统治，某种“意识形态”的统治，对某些群体的歧视，“跋扈的官吏”，军士长的恃强欺弱，等等。如此种种都是专制的形式。所有专制关系的典范都是主人与奴隶的关系。它是永恒的，对它的反叛也是永恒的。

主奴关系是人与人之间的三种可能关系之一，在这种关系之中或者通过这种关系，人们可以获得想要的东西。另外两种关系是友谊和契约。出于友谊，或者出于契约和协议，我可以做某些事情，也可以不做某些事情。主奴关系、友谊关系和契约关系，所有这三者都是由社会和国家所构建的关系。如果我们想做什么和不想做什么取决于对我们的生命有生杀予夺权力的人的随意命令，我们就是专制统治下的奴隶。各个时代的政治智慧都曾试图建立一些政治生活的形式，希望它们至少能在某种程度上消除政治统治的这种随意性，使永久的叛乱变得不再必要。换句话说，它已经尝试确保最低限度的自由。因为作为与其他存在者共同生活的存在者，自由就意味着摆脱随意的即专制的统治。这种事态是如何可能引起的？如果我们做或不做某些事情不是通过命令，那么是通过什么？要么是通过一种基于友谊的共同目的，要么是通过契约。第一种可能性，即通过友谊，虽然在小范围内经常能够实现，但在较大的范围内似乎并不能生效。例如，它仍然是无政府主义者的梦想。第二种可能性，即通过契约，要更为强大。如果对社会联系的接受是基于参与者之间的协议，那么社会自由，即摆脱专制统治，是可以实现的。但是，人与人之间的协议需要某种能使其有效的东西，这种东西能在违约发生时实施处罚。它需要一种更高的批准，那就是法律的批准，法律神圣不可侵犯。逃避随意统治就意味着接受法律的统治。这种认识与人类一样

古老，与专制和奴隶制一样古老。

但是在这里，问题又出现了：法律难道不是一种新的专制吗？法律难道不会像暴君一样专制地统治我们吗？甚至连奴隶制不也是一种法定的体制（也就是理解成契约的结果或者对军事规律的运用）吗？有没有办法使法律（无论是否成文）成为自由的保障而没有任何专制的模糊性呢？这是一切时代真正的政治问题。在现代，在17、18世纪，它实际上已经得到解决。这种解决方案是现代的一项伟大成就，与之相媲美的只有那种关于数学自然科学的构想。此解决方案是什么呢？

法律变得专制的危险根源于法律可以被强加于人，无论这些法律是好是坏。换句话说，问题在于立法。要想避免这一危险，就必须以契约的方式进行立法。契约的概念必须被一般化。两个订立契约的人这样做是出于自己的自由意志，缔约程序受法律的规定和保护。罗马法树立了先例。17、18世纪的政治哲学把它应用于法律本身，概括出了缔约程序。法律本身必须通过这样一种契约来理解，即订约双方碰巧是同一个人。所有人与其自身订立契约，以遵守某些规则。由此产生了法律。从此以后，不能认为它是强加于人的——它是自我强加的（self-imposed）。我遵守法律，是因为我参与了立法，我把法律给了我自已。在承认法律的权威性时，我始终是自由的，因为我所承认的是我自己的权威。在构成社会政治组织的过程中，立法这种原始的政治行为一劳永逸地建立了所有政治自由。除了我自己，没有任何东西迫使我做出这一行为。政治组织，国家及其所有表现形式，乃是人的自由创造。国家及其法律非但不会危及人的社会自由，反而是这种自由的化身。这就是17、18世纪思想家们的宏伟构想。原始的立法行为在所有后续的立法操作中得以保持。

重要的是要明白，这种立法理论的主要兴趣并不是给出好的法律，而是确保法律本身的合法性。重点完全在于产生法律的程序或自我强加

的程序，在于制定法律的方式，这种方式使得法律的合法性可以通过原始的立法行为来检验和确保，在于代议制政体的机制。而法律的内容，法律在人类福祉和公众利益方面的善或不善，则并非最终的关切。在美国，对盎格鲁撒克逊普通法的字面条文和精神的坚持使这个事实有些模糊不清。但是在对政治生活的现代理解的根源处是渴望摆脱随意的专制统治。这就是自由的观念。

让我在这里暂停一下。对于我们的问题，这种解决方案有某种令人钦佩之处。自由像是人的一种自由创造。压迫和专制似乎被永远制服了。面对着永久的奴役现象，人的愤慨似乎达到了目的。法律的合法性不仅是自由的保障，而且也是正义的保障。这种解决方案中有某种东西不仅令人钦佩，而且非常迷人。我们现在就把注意力转向这种迷人的东西。

我认为，正是由于自由问题，尤其是这种解决方案对人类心灵施加的迷惑力，法律的内容问题才遭到严重忽视。法律的内容据信会作为利益争夺者之间的斗争结果而出现。立法的合法性一旦得到确保，法律本身就会通过试错、通过利益争夺者之间的妥协而出现。基于实践智慧的一种政治技艺的观念、政治学的观念，似乎变成了对投票、议会优势、谈判立场的战术操纵观念。看看“政治”一词的含义所发生的奇特转变吧。

但也许更重要的是对政治自由问题的政治解决方案所产生的影响，它影响了我们作为有思想的存在者和有意志的存在者对我们自由的理解。

让我回顾一下我的步骤。我在谈到这两种自由时，总是使用而且必须使用源自政治领域的术语。我是在善与意志的关系、真理与思考的关系中谈到真理的权威和真理的统治，谈到专制和奴役的。我不得不得出结论说，我们的思想自由乃是接受真理权威的自由，意志自由乃是接受

善的权威的自由。我之所以禁不住使用这些术语，是因为我们的术语和思想本身都深受一些思考的影响，这些思考源于我们作为政治存在者的经验。当然，这并不是什么新东西，也不是什么罕见的东西。正如我在开头所说，自由问题主要是一个政治问题。更一般地说，几乎所有传统哲学术语都源于政治生活的语言，特别是法庭的语言。这表明了政治利益在我们所有思想中的普遍优势。主要是对政治模式和习惯的追问产生了对事物本性的探究，促进了哲学追问，引出了沉思的生活这一观念。古典哲学产生于对政治问题的全神贯注，并试图指导政治思想。它对政治的依赖是谱系的（genealogical），而不是逻辑的。国王总是需要智慧的谋士，智慧的谋士没有国王的赏金就活不下去，但谋士的智慧完全独立于国王及其赏金。一般认为，谋士的智慧是指导国王的，而不是被国王所指导。对自由问题及其解决方案的着迷已经深刻地改变了智慧与政治行动的这种关系。此外，它也改变了我们作为道德的和有思想的存在者对我们自由的理解。

就我们的自由意志而言，政治解决方案显示了如何对意志与善的关系进行重新诠释。要想维护我们的政治自由，就必须把法律理解成自我强加的。意志所应当意愿的东西为什么不能也由意志本身来决定呢？倘若善不是从外部给予意志，而是由意志本身所决定，人作为一个有意志的存在者，作为一个道德的存在者，就可以摆脱那些黄金锁链，就可以完全自由，完全自治。如果意愿本身被等同于应当意愿的东西的自我强加，如果绝对律令被等同于意志的自由，那么这是可能的。这正是康德的解决方案，它对我们所有人的影响要比许多人意识到的更大。毫无疑问，这里康德有意把自由问题的政治解决方案（尤其是卢梭赋予它的形式）转移到了道德领域。对自由问题的着迷无疑已经起了作用。康德对善的理解显然缺乏内容。但认为意志设定了自己的目标，把它所意愿的任何东西都确定为善的，则远远超出了康德的学说。至于把意志理解为



个人的意志还是一个民族或文化的集体意志，则没有多大区别。这一学说在全世界的各个学派中广为传播，表现为历史社会学、社会学历史或文化史的形式。这里对自由的着迷同样在起作用。这一学说的确使我们在道德上成为自由的，但却相当空洞。

就我们作为有思想的存在者的自由而言，它似乎被真理的强迫性所危及。但如果真理本身是我们自己的构造，情况将会怎样？真理难道不可能是我们思想的产物、“我们心灵的构造”吗？我们思想的充满（fullness）难道不可能等同于真实吗？这种可能性已经不仅仅被设想出来。我们不难看出今天盛行的哲学观点。

我要说，自由问题的诱惑力所导致的这些后果要比我们政治生活的贫困更为重要。事实上，对我们政治生活的贫困贡献最大的正是这些后果。如果不受政治智慧的引导，政治的技艺如何可能蓬勃发展呢？但获得这种智慧又依赖于我们的思维方式和意愿方式。我在开头谈到的三种自由无法截然分开。这正是使自由问题如此复杂的原因。

对于我的说法，我要提出一种强有力的反对意见。我所理解的政治技艺，也就是受政治智慧引导的政治技艺，从来也没有存在过。提出这种技艺的一些作者以及一些学生和门徒悲惨地失败了。我们不妨回忆一下那位昔日的瑞典首相的说法，其大意是，人们很难想象实际管理这个世界的是多么可怜的智慧。难道情况不会一直如此吗？我们难道不应满足于我们所继承的政治自由的实践，并且尽可能地捍卫它吗？

但问题是，我们所继承的东西其实是我们自己的自由创造，是我们所能保护或丧失的最宝贵的东西。我们所身处的事态本身就是技艺的产物，是自由的体现，也许是那种自由的最伟大表现之一。我们已经远远超出了先辈们的自然生活领域。在我看来，我们应当再次考察我们的假设，尝试发现我们的思维和意志在何处进入了我们政治实践的机制和自动作用，或者被它们所征服。我们不得不再次面对这一探索所涉及的艰

巨的教育任务，不得不再次把我们描绘成在一个洞穴里，也许比我们的祖先想象的更为深广。我们所享受的自由或许已经创造了更多的新锁链把我们牢牢困住。我们必须再次设法挣脱出来。当然，在此过程中我们可能会失败。但即使失败，我们也仍然在行使我们的自由。

## 8 历史与自由技艺<sup>①</sup>

圣约翰学院项目的支持者和反对者，以及学院的参观者和许多校友经常提出这样一个问题：为什么圣约翰学院的课程会忽视历史？他们指出，阅读“伟大书籍”的时间顺序与学生们历史意识的显著缺乏形成了明显反差。我认为，现在有必要对这一问题进行广泛讨论。我建议就在这个演讲中讨论。让我们反思一下历史在自由技艺课程中的意义。

首先要说的很简单：人有理解能力，天性好奇，想要探索他所看到的一切——各种动植物，星星、云朵和风，地球的表面，河流、森林、石头和沙漠。至于这种全神贯注之事是否源于他眼下的迫切需要，其好奇态度是否只是他急于为自己提供生活必需品的一种扩展，这究竟是人性的表现抑或只是闲散的好奇心，这里不需要讨论。无论这种欲望的起源是什么，人都想查明、理解和认识。在这个意义上，可以说人不仅对当下的周遭事物感到好奇，而且也对未来感到好奇：他既想知道他周围还有其他什么东西，也想知道他会发生什么事情。最后，他想知道过去发生了什么。我们也许可以有些天真地说，从后面这种欲望之中产生了历史，即对过去的探究和发现，描述最遥远的过去和最近发生了什么。奇怪的是，你知道，希腊词 *historia* 最初意指任何种类的探究。渐渐地，它开始意指（即使对希腊人来说也是如此）对过去的探究和对过去事

---

<sup>①</sup> 1953年6月5日在安纳波利斯的圣约翰学院发表的演讲。

件的描述或叙述。

于是，我们有历史，即历史书籍：希罗多德、修昔底德、各种编年史、欧洲史、美国史、印度史、危地马拉史、安纳波利市的历史、万国邮政联盟的历史、圣约翰学院的历史、北京皇宫的历史。这样的历史可能或多或少是正确的。必须借助于书籍、旧记录、信件、铭文等一切可用的证据对事件描述的准确性加以考察。必须发展出特殊技能来探究和检查证据。历史科学及其方法论成为一个知识分支，历史可教可学。历史系和档案馆被建立起来。旨在改进和扩展历史知识的历史期刊应运而生。所有这些东西将所谓的历史领域限制于一定范围内。那么，这就是历史吗？

大家立刻感觉到：这是不够的，这并不足以描述历史是什么意思。

首先，在历史研究中有一种特殊强调是其他学术分支所缺乏的。以地质科学为例，无论它的研究和发现是多么重要和有趣，这门科学都不会提出普遍说法，而会把自己限制在某个领域之内。并没有什么解决任何特定问题的“地质学方法”。然而，几乎任何领域中的几乎任何问题，似乎总有一种“历史方法”。

其次，说历史是对过去事件的描述和叙述并不完全正确。并不是过去的任何事物都是“历史的”。我们当中的一个人上周或前一段时间去了华盛顿或旧金山，这并不必然属于任何历史，虽然可能性是存在的。对于我们认为重要的一个事件，我们可以从某种角度——通过回溯——认识到引出那个重要事件的事件的重要性。事实上，没有人认为所有事件都同等重要和有意义，都可以载入史册。虽然面对着无穷无尽的微小事件、仿佛是历史的无穷小量，托尔斯泰基于整合程序提出了这样一种无所不包的历史观，但那只是为了把如此理解的历史归于荒谬。所有文字历史和传统历史都要基于一种选择原则。这意味着我们必须有——事实上的确有——某种标准来衡量事件的重要性和意义，无论我们正在书

写什么样的历史。

例如，要想分辨出希罗多德、塔西佗或吉本的这些标准并不是太难。在修昔底德的著作中发现这些标准也许要更加困难，但并非没有可能。我们甚至可以大胆地说，要想提供标准，一般而言只有通过两种方式：（1）考虑当前的事态，其主要特征需要以某种谱系学（genealogical）程序追溯到它们的起源；（2）渴望从错误和失败中，或者从过去的典型行动中得出对未来的教训，这种渴望引出了自波里比阿（Polybius）以来所谓的实用主义历史（pragmatic history）。有时这两种标准会结合在一起。

我要说，这两者——对任何主题都做一种历史考察的普遍倾向，以及选择做历史处理的事件或事实——都有助于我们更好地理解这种被称为“历史”的人类事业。这种事业似乎并非基于事件或事实的一种固有属性，使我们可以将其排成一个序列、一个历史的序列，而是似乎依赖于某种看待事物的方式，这种方式把事物纳入一种历史模式。有人可能会把康德的术语用于这种现象（的确有人这么做了）：或许存在着某种历史先验（historical *a priori*）的东西，存在着我们的一种思维模式，它不可避免会使我们从一种历史视角来看待事物。让我们对此做些思考。我们要小心，不要沉溺于空洞而廉价的构造。

就实用主义历史而言，选择乃是基于我们的道德感或者对实际行为准则的理解。傲慢与节制，专制与自由，不切实际的希望和愚昧的恐惧与审慎——这些都是包含着成功与灾难的不断展开的历史戏剧向我们呈现的东西。于是在这里，历史场景仅仅是我们日常生活的扩大，以宏大剧本为我们提供了出色的例子。在这个意义上，历史建立在完全“非历史”的观点基础之上。这就是为什么这种历史写作并不构成像物理学甚至诗歌那样的特定领域的原因。请注意，人类知识的集大成者亚里士多德在面对这种历史——这是他唯一知道的历史——时，并没有把它当成

一种 *pragmateia* [事务]，一门独立的学科。亚里士多德研究、定义和详细阐述了每一门可以想象的艺术和科学——语法学、逻辑学、物理学、植物学、动物学、天文学、神学、心理学、政治学、伦理学、修辞学、诗学——却没有详细阐述历史，尽管他在研究之前往往要先对过去的立场和观点进行回顾。我的结论是：在实用主义历史中没有历史先验的东西。

这也适用于谱系学类型的历史，尽管不是以同样的方式。谱系学的概念包括起源、来源、发展以及更一般的时间顺序。但这些概念并不是严格历史的。它们也决定了我们对生物现象的理解，或者更一般地决定了我们对变化现象的理解。它们并不是历史经验的本质范畴。它们在任何神话中都起着作用，有助于刻画建制的生长和衰亡，统治和权力的扩张；但强调的是那些建制的性质和权力的势不可挡。以波里比阿和罗马历史学家为代表的这种历史的依据仍然是非历史的，主要是法律的和政治的。

但是当我们转到那种普遍倾向，即历史地看待事物，把历史方法几乎用于一切领域时，图像就发生了改变。事实上，在这里历史形态就好像塑造了所考察的材料，以使我们看到的任何东西都穿上历史的外衣，就好像我们看待事物的基础——我们经常听说它——是历史本身似的。我刚才否认实用主义历史和谱系学历史的情况是这样，是通过对比而隐含地假设了这种看法的可能性。于是问题在于，这种看待事物的历史方式本身是否是我们认识的一种必然形式。回答这个问题的方法之一是进行如下测试：我们能否历史地处理和解决这个问题？

实用主义类型和谱系学类型的历史是古代唯一知道的历史类型，对历史本性的理解与之相对应。但随着基督教的出现，一种新的历史理解开始了。让我们简要考察一下它的内容。我将举两个突出的例子：奥古斯丁和但丁。

在《上帝之城》（*City of God*, XV - XVIII）中，奥古斯丁基于一种基本区分给出了一种世界历史。人类由两个部分组成：一些人根据人而活着，即活在罪中，另一些人根据神而活着；有两个团体，人类之城和上帝之城。上帝之城正在形成，基督再临之后将成为永久的上帝之国。那时尘世之城将被摧毁，其居民将与撒旦相见。只要这个世界存在，这两个城市就交织在一起。奥古斯丁区分了六个时代：（1）从亚当到大洪水；（2）从诺亚到亚伯拉罕；（3）从亚伯拉罕到大卫（“先知时代”）；（4）从大卫到巴比伦囚虏；（5）从巴比伦囚虏到耶稣基督；（6）从耶稣基督到这个世界终结。这种普遍历史主要是通过《圣经》记述来设想的；而伟大的东方王国，以及希腊和罗马帝国，则被归于一般流变（*general flow*）。这不是一种“历史哲学”，而是历史本身，是根据上帝对所有事件的神意安排描述的各个时代。对我们来说最重要的是，历史的接替本身、历史这一事实、人的生活编织着世界历史这一事实，并非那些生活的偶然属性，而是其本质。奥古斯丁在《忏悔录》中说，我们和我们祖先的岁月已经在上帝永恒的今天之中流过去了，“古往今来的一代代人从这个永在的神圣的‘今天’之中得到了存在的尺度”。于是，历史反映了人类本质的时间性，但也反映了人类永恒的无时间的存在样式。在追溯历史事件的链条时，我们不去选择重要的环节，而是遵循上帝的神意计划。我们的历史视角是我们对一种永恒秩序的看法，一如流变是我们不完全的生存方式。对我们而言，“生存”就等同于“历史地生存”。但这同样意味着，我们的生存在时间中展开了上帝智慧的永恒样式。这既不是实用主义类型的历史，也不是谱系学类型的历史。可以说，它是象征性的（*symbolic*）历史。历史呈现了象征，这些象征相继展现了创造、堕落、救赎与拯救之间的永恒关系。

让我们回到但丁。这里，我们再次看到了一种以上帝永恒的神意模式所设想的世界历史。历史是人类堕落的不祥编年史，这种堕落为世世

代代的人所奉行。与奥古斯丁的编年史相比，希腊罗马世界在这种编年史中占据着远为重要的位置。底比斯的恐惧比巴比伦的恐惧更能显示对上帝恩典的完全拒绝。决定但丁对历史事件一般看法的不是人类之城与上帝之城之间的对比，而是上帝的精神秩序与世俗秩序之间、教会与帝国之间的对比和交织。世俗秩序源自上帝，它反映但并不等同于精神秩序。特洛伊及其毁灭是人类傲慢和堕落的象征。但丁在《飨宴》（*Convivio*）中写道：“大卫出世时，碰巧罗马诞生了，也就是说，埃涅阿斯当时从特洛伊来到了意大利。……因此，神通过圣城（即罗马）的诞生而选择了罗马帝国，这是显而易见的，玛利亚所属的民族也是在同一时期扎根下来的。”这里的世界历史是对人类精神历史的一种象征性复制。和在奥古斯丁那里一样，因着这种本性，它也有两个维度。换句话说，这种历史的视域或这种历史学家的视域并不是历史的。在这方面，这种历史类似于实用主义类型和谱系学类型的历史。同样值得指出，但丁在《飨宴》中列出的主要自由学科是语法、修辞、逻辑、算术、几何、音乐、天文学、物理学和形而上学、伦理学、神学，它们与世界的十重天（月亮天球、水星天球、金星天球、火星天球、木星天球、太阳天球、土星天球、恒星天球、原动天和最高天）相联系。历史并不是自由学科之一。

当马基雅维利和霍布斯废黜了古典哲学，并把实用主义历史当成人类规划和指导自己生活的最好老师时，他们仍然固守着一种二维历史来建立自己的政治哲学。

但是现在，情况改变了：维柯的新科学标志着新的开端。和马基雅维利、霍布斯一样，维柯也藐视之前的一切哲学。他的工作基于一种（莱布尼茨式的）基本区分：**真的和确定的**。真的东西是共同的因此是抽象的，而确定的东西则是特殊的、个体的、具体的。“确定（*certum*）和共同（*commune*）彼此对立。”哲学家追求共同的东西，他们缺乏确



定性。只有历史（包括语文学）处理确定的东西。对我们来说，最确定的东西就是我们自己制造的事实（*facta*）。“民政社会的世界肯定是由人类创造出来的，所以它的原则可见于我们自身人类心灵的各种变化。任何人只要就这一点进行思索，就不能不感到惊讶，过去的哲学家们竟然倾尽全力去研究自然世界，这个自然世界既然是由上帝创造的，那就只有上帝才知道；过去的哲学家们竟然忽视对各民族世界或民政世界的研究，而这个民政世界既然是由人类创造的，人类就应该希望能够认识它。”

维柯着手实现这一希望。这是其新科学的范围。它根据定义就是历史的。审视人造世界的历史学家可以理解这些世界最深处的核心。因此，历史学家将比哲学家更能获得一种确定的真理；他将发现由神意确立的“各民族的共同性”或者各民族“理想的永恒历史”。因此，新科学将是“神意的一种理性的民政神学”。“既然神意作为治理者具有全能，它就能借助像人类自然习俗那样容易的手段来发展它的各种制度。”这也意味着这门科学是“人类观念的历史”（而不是对观念的哲学反思）。民族的历史中存在着循环，它们总是包含三个阶段：神的、英雄的和人的。历史学家的固有领域是人的习俗、制度、法律、作品和诗歌。在理解它们的过程中，历史学家理解了确定的真理（真实的确定性），这恰恰是哲学家所无法达到的。

初看起来，维柯所理解的历史似乎保留了它的两个维度，因为他的发现目标是“由神意确立的普遍而永恒的制度”。但这些制度并不存在于时间之外。神意不再是神的救赎计划。维柯的历史执意要寻找支配人类世界的法则，以区别于支配自然世界的法则。循环展开的历史现实是一维的。另一方面，现在只有历史学家才是真正的哲学家。他必须运用的诠释方法和语文学方法成了一种新工具，包括公理、定义和具体的推理规则。换句话说，维柯的工作与自然史的工作相竞争，与数学物理学

的工作相竞争。

这里有一个相当惊人的历史事实摆在我们面前。我们还记得，在16世纪末，对传统“古典”数学科学的重新诠释和重新思考使代数建立起来，在此之前，这样一门模糊不清的“世俗”学科遭到了所有得到认可的学术机构的忽视，被称为第八种自由技艺。代数的进步与“普遍数学”这门新的符号学科的发展是同时的，“普遍数学”是一种新的、强有力的人类认识工具，旨在取代传统的亚里士多德工具。自然科学成了数学物理学，开始主宰一切人类认识，逐渐改变人在地球上的生活状况。反对这一发展的唯一力量就是要求普遍性的历史，正是维柯最先把普遍性要求归于历史，此时这一要求已经越来越得到强调。我认为很重要的一点是，维柯关于一种“理想的永恒历史”的观念是“普遍数学”观念的衍生物，仿佛是后者投下的一个影子。普遍数学之于所有具体的数学学科，就如同“理想的永恒历史”之于所有具体的民族历史。但普遍数学与普遍历史之间的这种平行性必须通过“抽象地真”与“具体地确定”之间的区分来理解。数学物理学这门新科学把对自然的自然经验远远甩在后面：一切具体的东西都消失在数学符号之幕后。任何目的论都失去了意义。这门新的历史科学试图恢复具体之物的尊严，填补对自然的抽象符号理解与对我们周围世界的直接人类经验之间的裂隙。它不能免除手段和目的的概念。潜藏在我们所熟知的科学与人文之间的肤浅区分背后的正是真与确定之间的区分。人文被认为与历史密不可分，只能从历史的角度来处理，只有通过历史才能变得有生气。自维柯以来，作为原始基督教理解的遗迹，那种关于永恒历史模式的观念虽然偶尔会被有力地推进，但一般来说已经被抛弃。这里至关重要的是发展出所谓的**历史感**（historical sense）。

这三个后果。

首先是对过去的“他样性”着迷：发现或重建与我们“不同”的

文化和文明，其中每一个都有表现于习俗、机构、艺术品、建筑、文学、哲学、宗教的不同“价值观”。只有在一种历史视域中，潜藏在人类活动各种表现形式背后的这种自治“文化”的概念才可能产生。真理本身成了“文化”的一种功能，“文化”的存在似乎是一个确定的事实；“价值相对性”不可避免成了历史视角的伴随物。

其次，参与无情的历史之流的感觉使得可觉察的**趋势**成了我们的行动指南。接受据说符合“历史趋势”的事件和学说，是导致最近几十年欧洲国家陷入困境的最重要的原因之一。马克思主义以历史唯物主义之名所产生的影响以及对它的反应；其力量源于投射到未来的历史感。盖洛普民意测验就是这种专注于趋势的一个最新也最荒谬的例子。

第三，人完全把自己理解成一种历史存在。“历史性”成了人的本质，但并不是因为它反映了某种永恒的样式。人的自我分解成了由社会亦即历史决定的一系列反射作用。历史性并不意味着传统。把我们自己看成历史存在，意味着打破我们生活于其中的看不见的传统纽带。传统在最好的情况下会变成一种浪漫的想法，在最坏的情况下则会变成一种学术幻觉。

如果考察学校里所讲授的学科，那么很容易看到，所有自然科学都是按照数学物理学的模型仿造的。然而，普遍数学作为所有科学的新工具这一观念渐渐消失了。另一方面，所有人文学科在其核心处均已成为历史的。例如，文学、哲学、宗教、音乐和美术的研究几乎完全是对文学史、哲学史、宗教史、音乐史和艺术史的研究。而更具实用性的研究领域，比如语言、政治科学和经济学，则保留了一定的自主性。然而，它们可能具有的理论尊严只有通过历史思考，或者就此而言，通过从数学物理学中借用的方法才能维护。

于是，数学物理学和历史似乎以一种较为彻底的方式对整个个人类知识领域分而治之。我们能否因此认为，它们是两种必然的认识途径和形

式呢？如果是这样，数学物理学和历史将会接近于现代的两种自由技艺。那样一来，任何自由技艺课程都应当集中于这两大学术领域，以紧跟趋势，并且为学生继续循此前进做好准备。

这里，我们可以停下来反思一下业已得出的结论。

关于数学物理学，摆在我们面前的任务显然不是追溯其历史发展，而是必须理解使这一发展成为可能的方法和概念的本质。我们必须理解对数学符号的具体使用，数学推导与实验验证的关系，观察、假说、理论和真理之间的关系。事实上，这正是我们在数学课堂上以及实验室中试图做的事情。倘若不能以最令人满意的方式充分做到这一点，我们就必须改进自己的方法。我们在这种情况下所面临的危险与17世纪以来科学认识的完整性受到的威胁完全相同，那就是将我们符号性的认识方式与实在本身相混淆的危险，最近的发展几乎还没有开始避开这种危险。

如果我们转向历史，就必须首先记住产生了之前历史叙述的那个问题。此问题是：看待事物的历史方式是我们理解的必然形式吗？从历史的角度看，回答是否定的：普遍历史的进路本身是历史发展的产物，可能仅仅是其中的一个阶段，这种历史发展不能主张任何绝对的有效性，无论它在我们现在看来显得如何“自然”和熟悉。此外，我们必须认识到可能有一种危险的混淆，它与我刚才提到的关于数学物理学的危险相类似。基于特定历史概念和解释方法的历史研究结果不应与实际过去的实际图像相混淆。不明白这一点，就意味着用一种近乎神话的伪历史视域包裹在我们周围，使我们畅谈“希腊文化”、“中世纪时代”、“文艺复兴时期”、“17世纪”、“启蒙时代”，等等。每当我们阅读和讨论一本书，持有这些伪神话概念的人通常就会建议我们考虑恰当的“历史背景”。这种建议背后的看法相当幼稚：我们在力图理解一本书或一系列书时，可以依靠一种客观而确定的材料，即那种一般文化，这些书中表

达或提出的观念都植根于此，并且从中获得了力量和可理解性。我们应该相反地看到，某个历史时期的被普遍接受的图像主要是由于对书籍和其他文献的一种解释，这种解释首先就预设了能够处理语法结构，辨别修辞手法，理解思想的所有含义。事实上，任何历史学家的主要任务都必然是对他可能收集到的任何材料进行解释。解释的技艺和所有其他辅助技艺都依赖于对符号功能的理解，对符号表达的复杂性的理解，以及对逻辑关系说服力的理解。

理解文本并非易事。激发和培养这种理解力是我们语言教学的一项主要任务。最重要的是（当然比往往因纯粹的无知而助长的历史感更重要），我们解释技能的改进可以帮助培养真正的历史研究与写作。我们也许最终会发现，历史的问题（problem of History）本身并不是一个历史问题（historical problem）。

因此，在追求这些目标时，我们应当忽视历史对普遍性的要求，忽视历史本身（如果你愿意的话），以把我们的全部注意力集中在发展真正属于人的各种理解技艺和想象手段上。这条道路狭窄而陡峭，在今天的学术高速公路上几乎看不到，循之前行是需要勇气的。但是让我们记住圣约翰学院古老封印上的铭文：只要有勇气，没有道路不可逾越。回报可能很丰厚。

## 9 书写的问题与技艺<sup>①</sup>

正如所公布的那样，本次演讲的主题是书写的问题与技艺。这正是我要谈的内容。然而，促使我做这场演讲的真正主题却是阅读。因为在这里，我们在大部分时间里所做的就是阅读。我认为（希望大家不会介意我这样说），就整体而言，我们读得并不是很好。导致这种状况显然有许多原因，因人而异，因环境而不同。解释所有这些原因将是一项相当困难的任务。但其中有一个原因有时可以明显注意到。阅读首先意味着面对一个书写下来的文本。在我看来，我们并没有充分反思过这个事实，没有充分反思过写作本身蕴含或者预设了什么，它必然预先排除了什么。于是，谈论阅读不可避免地把我们引向了书写的主题，于是就有了本次演讲。唉，同样不可避免的是，我会表现得相当学究和乏味。我不得不举一些例子，引经据典，甚至在黑板上写出引文。在座的有谁感兴趣可以抄下这些引文，以便课后核对。

在反思书写时，不可能无视口头语词。怎么可能无视呢？因为人类的言语（speech），这个奇迹（也许是阳光下最大的奇迹）就在那里，就在书面语词后面、下面或上面。很难（虽然不是不可能）设想，如果没有人说话，书写还能存在于这个世界。我的意思是，书写似乎跟在言语之后。无论如何，书写和言语既表现出了不同的方面，也表现出了

---

<sup>①</sup> 1959年10月30日在安纳波利斯的圣约翰学院发表的演讲。

共同的方面。让我较为详细地讨论一下这些异同。

它们的差异并不像有人可能想象的那样清晰。我们可以说，言语必然表现为一种可以听到的声音序列，一种时间序列；人的实际说话从来也不能作为一个整体而得到，而写下来的东西却可以一齐存在于一本书、一张纸或一块石头上。和书写行为一样，读，甚至是默读，需要一定的时间，而写下来的文本则会占用一些空间，是各个部分一齐呈现的。但是，用磁带录下的演讲或谈话呢？它不是全在那里，全在磁带上吗？写下来的会议记录，比如在法庭上完成的会议记录，难道不是把所有言说的时间序列投射到了一个较为有限的空间之中，从而使整个序列一齐被复制和保存下来了吗？通过人工手段或机电电子设备对现场讲话的这种投射、复制和保存相当于录音过程。的确，其结果是一种录音讲话，可以通过有声的、机械的或电子的手段被再次释放到其固有的媒介中去。但书面语词却根本不是录音讲话。书面语词之所以存在，其首要原因并不是为了复制和保存口头语词的声音，而是为了保存它的含义，使之可以一次次地传给他人。因此，书写倾向于把口头语词缩短，这种缩短会以各种不同的方式表现出来。让我们详细考察一下这个现象。

首先，任何书写都是速记。任何书写都会破坏口头语词的声音，因为虽然它不得不复制语词，但其主要目的是传达这些语词的含义。各种不同的书写方法清晰地显示了这一点。大家都知道，虽然汉字可以读，但书写汉字不是为了读，而是为了理解，且不求助于声音媒介。它们被恰当地称为表意文字。埃及象形文字，至少是最早的埃及象形文字，直接传达了自己的意思，即使由此演化出一种音节字母文字，汉字也发生了同样的事情。但即使是字母书写，即借助于大约 30 个字母和字母组合来复制语词的声音，也往往只有先理解了含义才能读。英语书写尤其如此。例如，倘若没有语境给出若干种含义中的一种，我们就不知道如何对三个字母的组合 B O W 或 R O W 进行发音。这种不确定性的原因

是，字母的数目不足以指明我们说话时发出的各种声音。虽然在很多情况下，比如在我们给出的例子中，通过改变拼写也许很容易对情况进行补救，但似乎不可能在书写中完全忠实地复制所有口头语词的声音。即使像语言学家那样采用一种语音符号系统，情况也可能仍然如此，除非我们无限增加这些符号的数目。引人注目的是，我们符号系统的不充分并没有真正困扰我们。

的确，口头语词的情况也非常类似（无论是何种语言），因为根据语境，同样的声音可以传达非常不同的含义，比如“spell”，“lie”（lye），“die”（dye）的声音，或者名词和动词的屈折变化的声音。在这类情况下，书写可能会有助于区分含义，但并不总能如此。总体上讲，书写符号与语词的声音之间的关系似乎比语词的声音与其含义之间的关系更加模糊。

在我看来重要的是，我们的文字或字母系统的缺点似乎反映了一切书写的一种固有趋势，即为了澄清特别是保存语词的含义而缩短口头语词之流。这种缩短是通过减少口头语词的数量，就好像把它们凝结起来而实现的，而这又是通过对其进行适当的选择和安排而实现的。书写问题正是在这里开始出现的。

要使这种缩短和凝结得到实现，待写的东西必须以某种方式**整体**呈现给作者——我指的是整个作为一个整体，而不一定是它的所有细节。在对口头语词进行缩短和凝结时，书写扩展了使语词和句子在现场讲话中结合在一起的那些手段。通过屈折变化来遮掩语词的含义，或者通过介词和副词的连接，特别是通过连词和动词形式的变化来结合语词和整个句子——所有这些手段的总和构成了我们所说的语法和句法这些技艺和学科。语法学和句法学是对我们的说话方式进行反思的结果。这种反思结出了果实，换句话说，正如“语法”一词所暗示的，这些学科是面对着书面语词形成的。但书写本身改变了那些语法和句法手段，在更



大规模上把它们应用于整个书写作品。特别是，“句法”（σύνταξις, syntax）一词获得一种全面得多的含义。这个词的意思是“按照某种顺序把东西放在一起”，“合成整体”（composing）。作者预见到了待写文本的整体，必须把整体的各个部分排成适当的顺序。我们这里研究的托勒密著作的标题直接指向了这一程序：它被称为“数学合成”（*Mathematical Composition*, σύνταξις μαθηματική）——与“数学的”合成相反的是关于天象的一种可能的非数学的合成。但可以把同一术语应用于所有书写作品。预见到的整体给作者规定了一项任务，即把它的各个部分按照各自的侧重点放在一起（com-posing）。正如这种合成的手段是句法手段（在“句法”[syntax]一词的严格意义上）的扩展，与改变侧重点有关的手段，明确表达的手段，似乎也是语法上的细微变化（grammatical shadings）的扩展，这些语法上的细微变化即使在现场讲出的简单句中也可以注意到。

于是，书写对口头语词的缩短和凝结，要求对语法和句法手段进行修改和扩展。在书写时，明确表达（Articulation）和编写（Composition）的手段给由语法和句法规则所支配的维度增加了一个新的维度。书写的问题正在于这些新的手段。这个问题可以表述如下：所预见到的整体如何能够展开自身，以便成为一个实际的整体，用亚里士多德的不朽名言来说就是，成为一个有开始、中间和结尾的东西？

在这一点上我们看到，如果认为“书写”意味着书写行为必须借助于某种工具在某种可以看见的材料上来完成，那么“书写”一词可能有些误导。政治集会、竞选运动或其他一些公共场合（比如演讲）的讲话，很可能不会借助于任何书面文本，甚至连提纲也没有；当然，讲话者可能会事先以书面形式准备他的讲话，但他并不一定要这样做；然而，他必须做出准备，思考他要讲什么以及如何去讲；因此，他必须已经预见到整个讲话，并且记住这个整体，当然不一定要记住所有细

节。但如何编写，如何明确表达其主要内容，却必须存在于他的脑海中。这种讲话者也是一个作家。他的修辞问题与作家所面对的问题并无不同。讲话者的记忆仿佛蒙上了整体的“印记”。另一方面，如果能够忠实地再现只说未写的东西，那么一个字母、一份草草书写的笔记，有时可以类似于某种录音讲话。

于是，口头语词与书面语词之间的区分就成了自发地说与按照一个预期的整体来说之间的区分。然而，这似乎并不够。如果看看言语或书写可能对听者或读者所可能产生或不产生的效果，它可能会变得更有意义。

我们都记得荷马在描述人的言语时经常使用的一个短语“有翼的语词”（winged words, ἔπεα πτερόεντεα）。这一意象是从何而来的呢？该短语在大多数情况下出现在一个角色（神或人）对另一个角色（神或人）讲话之时，偶尔也被用于一个人对一群人讲话之时。荷马著作中的吟游诗人从未说过或唱过“有翼的语词”。也许值得注意的是，在《奥德赛》的最后几卷（而且只有在那里）曾有四次说，别人发出命令之后，语词“无翼地”（ἄπτερος ἔπλετο μῦθος）待在某个人的嗓子里，仿佛在暗示不需要回答。语词被称为“有翼的”并不是为了表示其翱翔或崇高的性质，而似乎是为了暗示，语词在逃离了荷马所说的“牙齿的围墙（或障碍）”（ἔρκος ὀδντων）之后，被迅速——因此确信无疑地——引向它们的目的地，即接收者的耳朵、灵魂和理解力。事实上，可以把语词（尤其是自发的语词）说得使之可以“被理解”（sink in）。但随着接收者越来越不明确，这种可能性也变得愈发不确定。到达一群人要比到达一个人更为困难。于是就需要一种特殊的努力。在书写时，接收者的不明确性变得几乎彻底。现场讲话是自发的，不被一个预期整体的范围所限，往往赋有羽翼。而写下来的讲话——有形地写下来或者无形地托付给记忆——作为一个整体被准备、编写和明确表达，可能没

有羽翼。于是书写的问题是：如何给书面语词插上羽翼，使之到达人的灵魂和理解力这个目的地。

要想解决这个问题，即知道如何编写和明确表达语词，以给它们插上羽翼，就需要掌握书写的技艺。当然，无论编写得多么巧妙，我们当中的一些人也不会被羽翼所触及。对此没有预防措施。

解决这个问题主要有两种方式。

一种方式是：明确说出把握书面文本的含义所必需的一切东西，也就是说，不省略约束我们理解力的链条中的任何一环，不说任何有可能扰乱该链条的东西。这种编写明显存在于欧几里得、阿波罗尼、优秀的微积分教材等数学作品中；它普遍存在于任何旨在理解自然的方式、自然的结构以及自然现象的关联的作品中。其踪迹也可见于其他地方，尤其是在法律书写中。这些作品的明确表达往往会把逻辑序列的关节追踪到底。事实上，正是通过反思这种编写中所隐含的东西，一门非常特殊的技艺和学科才得以构想和确立。这门学科的主题便是人的言语中那个逻各斯（λόγος）要素，该要素使人的言语成为理性的话语。它本身涉及逻各斯的纯粹结构，因此有了“逻辑”之名。随后的反思可能会使我们怀疑，源于实际说话的语词能否充当逻辑推理的载体。而这个怀疑又引出了更为精致的逻辑学学科，引出了今天所谓的符号逻辑。任何被称为数学或科学的书写都受制于一种严格逻辑的证明性学科（demonstrative discipline）的观念，认为我们可以从公认的前提出发，经由一连串无法避免的推论，得出无可辩驳的结论。很少有编写能够体现这种纯粹的观念。趋近这种观念的程度各有不同。我们这里感兴趣的是专属于这种编写的羽翼特征。这种特征就是内在于我们思维的必然性。

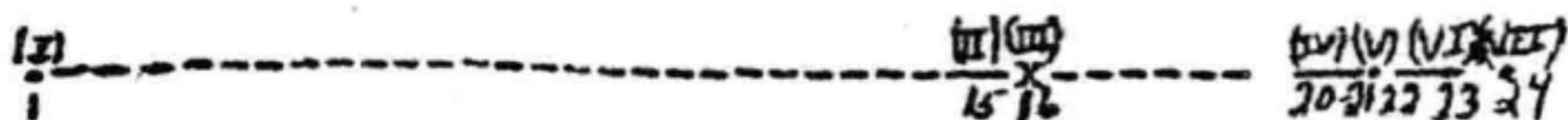
解决书写问题的另一种方式则完全不同。这里最重要和最具决定性的东西根本没有被明确说出来。这种编写往往会这样来明确表达整体，以使我们好奇为什么要这样安排各个部分。我们不得不对把它们维系在

一起的纽带提出疑问。我们的回答要么照亮整体，要么使我们陷入进一步的黑暗，并试图重新摸索着走出这一黑暗。这类著作在嘲弄我们。专属于这种写作的羽翼特征是，一个隐藏的答案嘲弄式地存在着，不过是我们企及的。接下来，我将试图给出第二种书写方法的例子。我将取材于荷马和柏拉图。不过在做这件危险的事情之前，我需要对我刚才说的话补充一则并非不重要的评论。

我说解决书写问题主要有两种方式，并已尝试表明它们是什么。我之所以说“主要”，是因为书写中一直存在着边界案例和边缘现象，可能会赫然出现在我们眼前，并且发出奇特的光芒。例如，成文法属于最古老的书写案例。还有纪念碑，本身就类似于印在人类集体记忆中的印记，不过是变得可见的印记，其上的铭文对某个伟人或统治者的事迹树碑立传。还有墓志铭，表达情绪或一时兴致的短诗，以及警句、俗语和谚语。我没有提到其他例子。（这样的例子太多了）我们往往珍视这样的边界案例和边缘现象，并予以特别关注。但我敢说，它们在书写地图上的坐标都是源于我所谈论的这两大书写主干。

现在，我要来谈这两大主干中第二个主干的第一个例子。

考虑《伊利亚特》。全诗描述了许多彼此相继的事件，在这些事件中，有一些具有决定性的意义，也是我们相当熟悉的：（I）阿伽门农与阿喀琉斯的争吵，导致阿喀琉斯退出战斗；（II）特洛伊人的胜利；（III）帕特罗克洛斯的介入和死亡；（IV）阿喀琉斯重现战场；（V）赫克托尔之死；（VI）帕特罗克洛斯的葬礼；（VII）赫克托尔的尸体交给了普里阿摩斯。所有这些决定性的事件可以绘图如下：



如果不考虑卷或歌这种比较肤浅的划分，甚至允许对原文进行各种

篡改和移位，那么无可否认的是，决定性的事件全都挤在全书的最后三分之一。（I）和（II）之间肯定发生过有重要意义的事件，比如许多重要战士的死伤，狄俄墨得斯的恐怖，两个神的受伤，狄俄墨得斯和格劳科斯的相遇，特洛伊的和平场景，劝说阿喀琉斯未果的使者，男人之间无果的决斗以及众神欣然的背叛行为，所有这些都不同程度上有助于故事情节的展开。然而，战斗基本上是拉锯战，直到最后特洛伊人抵达阿该亚人的船只。在此期间，阿喀琉斯始终坐在他的帐篷里生闷气，只是偶尔观看战斗。帕特罗克洛斯之死是改变和逆转了一切的关键事件，它在诗中发生得非常晚（在第16卷）。这首诗仿佛深吸了一口气才到达这一点，此后便以惊人的速度奔向终点。更加引人注目的是，这首诗包含的整个时间段是49天，帕特罗克洛斯之死发生在第26天，亦即非常接近那一时间段的中间。

我们不禁想知道，为什么编写会以这样一种不平衡的方式来表达？让我们看看。

在诸多事件中，有两件事我没有提及。然而这两件事似乎是两个焦点，整个诗的所有光线都由此弥散开来。

第一件事发生时，阿喀琉斯的母亲忒提斯正在请求宙斯帮助她的儿子，她提醒宙斯不要忘了曾经从她那里得到的帮助。她希望宙斯扭转战局，让特洛伊人占上风，直到最终，在阿该亚人最危险的时刻，阿喀琉斯——也只有阿喀琉斯——能够拯救他们，带领他们走向胜利，从而重新获得他的荣誉，据称他因为阿伽门农的行动而丧失了这种荣誉。（I，511-12）说：“但云的聚集者宙斯对她一言不发，静静地坐了很长一段时间（δῆν）。”一段可怕的沉默！忒提斯重复了她的恳求。最后，宙斯点头同意了，标志着一项不能撤销的决定。奥林匹斯山震动。忒提斯离去，对自己已经完成了使命显然感到满意。她真的完成了使命吗？

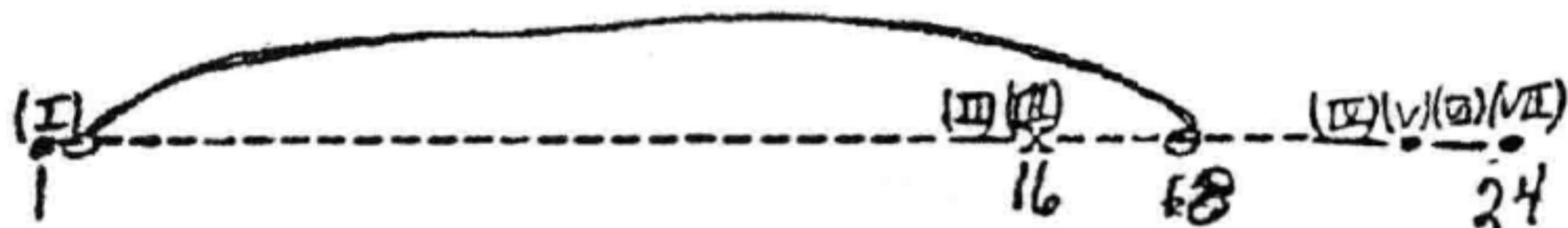
第二件事发生在帕特罗克洛斯死亡之后（XVIII，165-229），此时

争夺帕特罗克洛斯尸体的战斗正在赫克托尔与大小埃阿斯（the Aiantes）的船只之间猛烈地继续，而忒提斯正在为她的儿子从赫菲斯托斯那里寻求新的帮助。在宙斯和其他众神毫不知情的情况下，赫拉差彩虹女神伊里斯去找阿喀琉斯，敦促他介入，争夺帕特罗克洛斯的尸体。由于此时阿喀琉斯没有任何武器，伊里斯要他除了露面什么也不做，以此来震慑特洛伊人。“宙斯钟爱的”（203）阿喀琉斯听从了，并且做了比赫拉差伊里斯要求他做的更多的事情。近旁的雅典娜也做了自己的工作：她把饰有穗带的羊皮盾佩戴在他的肩膀上，随后在他的头顶布起一朵金色的浮云，从中燃出一片熊熊的火焰。就这样，他与其他阿该亚人分开，孤身一人露面了——在敌人看来，他就像一个熊熊燃烧的火炬。但他不仅是露面——他三次放声呼喊，清晰可闻，“雅典娜亦在远处呼喊”（217-218）。特洛伊人无不心惊胆战，惶惑不安。帕特罗克洛斯的尸体被夺回。

这是一种什么样的呼喊？是胜利的呼喊？威胁的呼喊？作战时一次普通的高声呐喊？它肯定不像受伤的战神阿瑞斯的咆哮（V, 859, 863）。用来描述那种呼喊的有两个动词，一个动词比较中性，用在关键时刻，还有一个动词  $\iota\acute{\alpha}\chi\omega$ （288）有若干种含义，其中一种含义是“悲痛地哭喊”。前面没多远（29）正是以这种含义使用了这个动词，以描述少女们听到帕特罗克洛斯死讯时的悲痛。没过多久（XIX, 41）又用这个词来描述阿喀琉斯呼唤阿该亚人战斗。为什么现在阿喀琉斯要呼喊，而不按伊里斯的要求做呢？当然是为了震慑特洛伊人，让他们交出帕特罗克洛斯的尸体。但这种呼喊何尝不是在表达他心中那种刚把母亲从深海中唤到面前的无法言说的痛苦呢？这里的确可以看到可怕的一幕：一个人被雅典娜赋予了最高的荣耀，手持羊皮盾，头顶是光芒四射的火焰，宛如神明一般——同样是这个人痛苦万分，他悲惨地认识到，这种无尽的悲伤是他自己带给自己的。阿喀琉斯的神化是命中注定。表

达他的痛苦和劫数的正是他的声音，他那洪亮刺耳的声音（XVIII，222），他那使敌人惊恐万状的可怕呼喊。雅典娜的声音似乎只是阿喀琉斯声音的微弱回响，甚至完全被后者的强度所淹没。

但是，这两件事难道不相关吗？



阿喀琉斯的洪亮呼喊难道不是对宙斯沉默的呼应吗？我们现在可以猜猜宙斯为什么会沉默良久了。诚然，和所有丈夫一样，他不得不考虑妻子的感受——在婚姻关系上，宙斯也不例外；但他默默思考的只是赫拉吗？他难道不是必定会想到，阿喀琉斯的困境和忒提斯的请求是不同寻常的吗？另一方面，既然自己有欠于忒提斯，他怎能拒绝忒提斯的要求呢？于是，宙斯怀着悲伤，不无智慧地当即决定同意忒提斯的要求，给予阿喀琉斯以荣誉和荣耀，不过是以一种忒提斯和阿喀琉斯都未曾预料的方式来给予的，这难道不是正确的吗？全诗的漫长展开填充了宙斯的沉默，对应于阿喀琉斯的不活动状态。虽然战局正在扭转，但帕特罗克洛斯对死亡的趋近被宣布了两次（VIII，476；XV，64-67）；导向帕特罗克洛斯之死的步骤被精心指出（XI，604，790-804，特别是792-793）。阿喀琉斯将会得到他想要的东西，但要付出他可能遭受的最大代价——失去他挚爱的朋友，失去他的另一个自我（XVIII，81-82）。在他获胜的那一刻，他将成为最悲惨的人。宙斯的办法既聪明又奸诈。宙斯并不知道伊里斯的使命。但赫拉和雅典娜这些轻率和意志顽强的女神们知道即将发生的事情吗？她们不知道，阿喀琉斯的母亲也不知道（XVIII，74-75）。虽然雅典娜把阿喀琉斯变成了一个神，但阿喀琉斯深感羞愧。他已经理解了宙斯的意图。他自言自语道（XVIII，

328)：“宙斯并非满足人的所有想法”，正如荷马之前在（XVI，250 - 252）评论阿喀琉斯的祈祷（在杀死帕特罗克洛斯之前）时所说：“父亲同意了他一件事，拒绝了另一件事。”宙斯拒绝让帕特罗克洛斯平安归来。宙斯之所以拒绝，是为了阿喀琉斯的真正荣耀。因为正如宙斯向海神波塞冬吐露的，他关心这些凡人，即使他们正在死去（XX，21）。这正是赫拉和雅典娜都不理解的东西。赫拉不理解宙斯对她说的话的尖刻讽刺（XVIII，357 - 359）：“这么看来，你还是实现了你的意图，你已经激励捷足的阿喀琉斯活跃起来。这些头发飘垂的阿该亚人，他们都该是你的孩子吧。”

阿喀琉斯在胜利时刻的痛苦是他自己的痛苦。奥林匹斯山上的任何东西都与之不同。它既是一个英雄的属性，又是一个凡人的特权。荷马既是柏拉图的老师，又是埃斯库罗斯的老师。

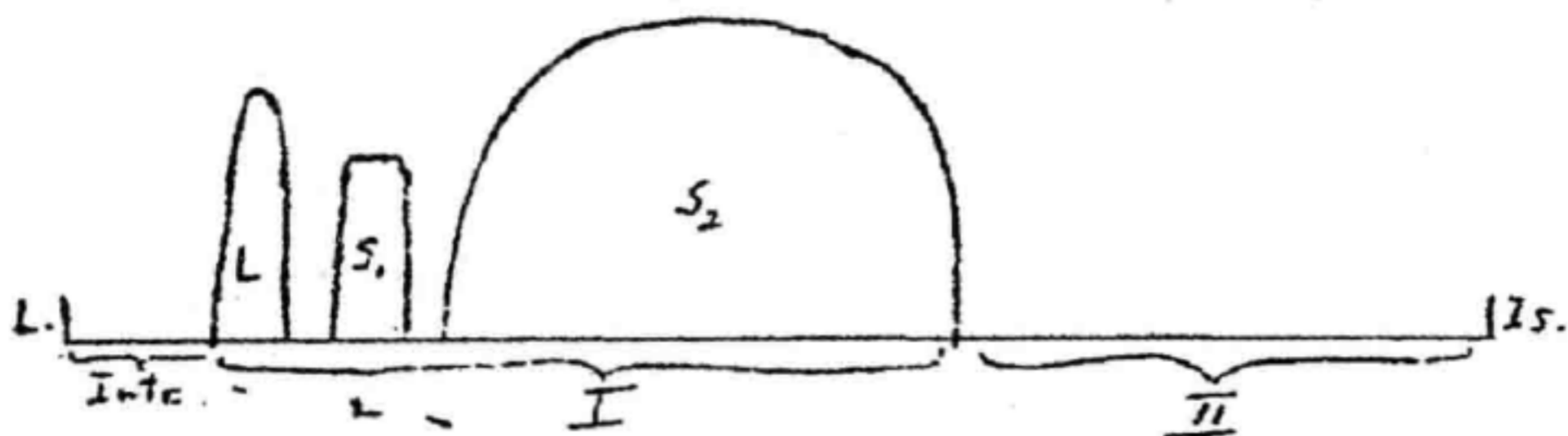
这便是一个例子，表明一段书面文本不是通过很多字，而是通过对整体进行明确表达和编写来促使我们理解所说的含义。我给出的回答未必正确，甚至未必充分。希望大家能找到更好的答案。我将按照我的阅读顺序把参考书目列在黑板上。

让我们转向第二个例子，柏拉图的《斐德罗篇》。这个例子的优点是，它不仅是书写的一个例子，而且该文本的主要主题正是书写本身。

在这篇对话中，交谈的两个人是苏格拉底和斐德罗。斐德罗是一个年轻人，热爱一切和语词有关的东西。他是一个“爱逻各斯的人”（φιλόλογος），苏格拉底也是。这两位语词爱好者之间的交谈发生在雅典城墙外的树荫下，附近有一条清凉的小溪，那是夏季的一天，蝉声阵阵——我想——有时会发出震耳欲聋的噪声。

对话划分如下：有一个极为重要的引言部分，我将略去不谈。（对于这一省略，我感到十分愧疚。）然后是两个清晰可辨的部分：





整个对话仿佛是由两个人拟定的。一个是著名的演讲撰稿人吕西阿斯，他从对话一开始就以最合适的伪装，即作为斐德罗左手中的羊皮纸卷出场。（该羊皮纸卷包含着吕西阿斯写的一篇讲话。）在整个对话中，吕西阿斯始终存在于这种掩饰之下（虽然大概并不总在斐德罗的左手中）。另一个人是同为著名演讲撰稿人的伊索克拉底，他是斐德罗忽然想起的，并且在对话结束时被苏格拉底赋予了地位和尊严。一个人擅长坏书写，另一个人则有望成为一个很有名望的作家。在这两个极端之间，斐德罗面临着说和写的问题——我们也是如此。

在第一部分可以听到三篇演说，一篇是吕西阿斯写的、斐德罗读的，另外两篇是苏格拉底说的，他把它们的作者要么归于他记不清的某个人，要么归于当地神祇，即山林水泽仙女和潘，要么归于诗人斯泰西科洛斯（Stesichorus），要么归于蝉，要么归于斐德罗。无论如何，苏格拉底的两篇演说极为精细详尽，如果不把它们看成严格的书面发言，那么除非是“附有灵感”，也就是受到神力或更高力量的驱使，否则很难认为是即兴的。

吕西阿斯的演说是一个男人对一个少年的请求，主张这位少年应当接受没有爱情的人（non-lover），而不是接受有爱情的人（lover）。斐德罗认为这是一篇精彩的发言，如果是今天，他会说“迷人”。而苏格拉底则发现其中有很多毛病，于是就同一主题做了一篇更好的演说，只不过这篇演说指责了有爱情的人，并且在应该开始赞扬没有爱情的人的时

候突然停了下来。斐德罗劝说苏格拉底讲完，但没有成功。这篇演说始终是被截断的。相反，苏格拉底改变论调——因为他冒犯了爱神——发表了另一篇赞美爱神的演说。这篇非常雄辩的演说占据了对话的中间部分，太阳经过中天时由苏格拉底讲了出来。

这些演说完成之后，对话的趋向发生了明显改变，并且贯穿于整个第二部分。这两个部分的趋向之间的显著差异引出了对话的编写问题。

苏格拉底和斐德罗开始——悄然而郑重地——谈论口头语词和书面语词，并且一直谈到对话结束。斐德罗同意苏格拉底的想法，认为关于书写的真正问题是区分好书写与坏书写，并准备开始讨论这个主题。正是在这里（258 e-259 d），苏格拉底提醒斐德罗注意他们头顶的蝉。他讲述了一个关于蝉的起源的故事：它们曾经是人，甚至早在有缪斯之前；因此苏格拉底说，据说它们现在会以目前的形态报告给缪斯，哪个人尊敬哪位缪斯；苏格拉底说，此时它们正在注视正午时分的他和斐德罗，如果它们看到这两个人相互交谈，而不是像绵羊和大多数人那样在睡觉，它们也许会很高兴，并作相应的报告。问题出现了：为什么在这一刻苏格拉底要讲述这个关于蝉的起源和本性的奇妙而荒诞的故事呢？它似乎是为了强调，从现在开始，斐德罗和苏格拉底不是交流精致的演说，也就是书面的或口述的语词，而是从容而郑重地交谈演讲和演讲撰稿，从而使其不容置疑的固有功能恢复到口头语词。麻烦的是，苏格拉底的故事中断了这次认真的交谈。不要忘了，这次郑重的交谈体现在一个**书面文本**中。

在下文中，我们看到前面的演说得到了批评和分析。吕西阿斯演说的开头尤其得到了仔细检查。在此过程中，吕西阿斯演说的开头被逐字逐句念了两遍（262 e，263 e-264 a）。我们听到苏格拉底随意地诠释了他自己的演说，担任了它们“父亲”的角色，这种诠释非常随意，以致使之有些走样：可疑之处被省略，措辞被修改，还做了些补充（264 e

ff.)。苏格拉底正是这样支持和捍卫其中可能包含的真理的。我们注意到，苏格拉底和斐德罗重点谈论了声称讲授说话技艺的各种文章。斐德罗这位“缪斯的情人”，对于这种被他称为“有些空洞”(262 c)的谈话并不完全满意。

当讨论似乎回到了好书写与坏书写(274 b)的问题时，苏格拉底在这一关键点上再次中断了讨论。他突然问：“你知不知道怎样才能用语词让神喜悦，无论是发表演说还是谈论演说？”斐德罗答道：“我确实不知道。你呢？”苏格拉底说：“我可以讲一个祖辈流传下来的传说，只有祖辈了解事情的真相。”苏格拉底还随意地补充说：“但如果我们自己能够发现这个真相，我们还会关心人们关于它的任何想象或意见(δόξασμα)吗？”斐德罗答道：“这个问题很荒唐！”斐德罗请苏格拉底尽快讲给他听，于是苏格拉底讲了传说中的埃及人物提乌斯(Theuth)和塔姆斯(Thamus)的故事，据说提乌斯发明了文字(从而发明了书写)，并把这一发明介绍给国王塔姆斯。根据苏格拉底的说法，塔姆斯说(274 e-275 b)：“多才多艺的提乌斯，能发明技艺的是一个人，能权衡使用这种技艺有什么利弊的是另一个人。现在你是文字的父亲，由于溺爱儿子的缘故，你把它的功用完全弄反了！如果有人学了这种技艺，就会在他们的灵魂中产生遗忘，因为这样一来他们会依赖于写下来的东西，不再去努力记忆。他们不再用心回忆，而是借助外在的标记来回想。因此你发明的这种辅助手段只能起提醒的作用，而不能医治健忘。你给学生们提供的不是真理，而只是智慧的外表：他们可以无师自通地了解许多东西，而且看起来像是知道，但在大部分情况下，他们实际上一无所知，而且难以相处，因为他们并非变得智慧，而只是获得了智慧的名声。”

我们不应忘记，这是一个传说，苏格拉底已经警告我们：传闻不能替代我们自己对真相的发现。同样，我们不应忘记，这个传说是作为一

个书面文本展现给我们的，而根据这个传说的内容，如果没有正确的教导，书面文本是不能依赖的。我们也不应忘记，关于好书写与坏书写问题的讨论再次被成功地中断。

这一书面文本接下来对书写做了描述，使之像是一种“为了消遣”（276 b-d）而做的有趣的事情。我们不能太看重书面语词。因为正如苏格拉底所说（275 d）：“你可以认为它们（书面语词）会说话，就好像有理解力，但若向它们讨教，要它们把文中所说的意思再说明白一些，它们就只能重复同样的东西。”因此，对于误解和滥用，它们无法为自己辩护。此外，它们无法区分所面对的读者。任何作者，只要认为自己的书面作品可以有充分的可靠性和清晰性，无论其主题是什么，都应当因此而受到指责，无论是否有人说出这种指责（277 d-e；275 c）。

那么，苏格拉底和斐德罗着手讨论的好书写与坏书写之间的区分是什么情况呢？对此没有说什么东西。对这个问题的回答——当然只是看起来——一直被打趣地没有给出。尽管如此，关于书写问题已经说的话均已展现在对话中。书面语词的重复性，为自己辩护的无能为力，口头语词在诠释书面语词的自发谈话中的优越性——所有这些均已被苏格拉底和斐德罗在对话中展现出来。我们难道不是必须继续交谈，以解决关于好书写的问题，寻求未在对话中说明的答案吗？如文中所写，不正是斐德罗提供了一个关于如何完成好书写的例子吗？

最后我想做几点评论。

柏拉图把优越性归于口头语词，归于可以自发交流有翼语词的任何谈话，这是正确的吗？在某一点上，这种优越性似乎完全消失了。

语词（现场讲出的口头语词）与货币（硬币和纸币）之间存在着一种非常显著的相似性。两者都受到珍爱，都能自由流通，硬币和纸币是从手到手，语词是从口到口。硬币和纸币上的印记会被逐渐消除、抹去、擦掉，就像随着时间的流逝，语词的含义似乎变得模糊和空洞。和

货币一样，语言中也会有伪造。人类的言语，这个阳光下最大的奇迹，能够恶化而且的确恶化到了一定程度，已经变得令人厌恶和完全无翼。

正是在这一点上，书面语词也许可以解围。正如我们非常贴切地说，语词可以被“创造”（coined）出来。这有两种方式：既可以通过创造语词来支持陈词滥调，促进和增强那种始终存在的趋势，即减小言语的活力和意义；也可以重新创造语词。

在一封给朋友的信中，作家维吉尔说，他是按照熊的仪式来产生诗句的（*parere se versus modo atque ritu ursino*），也就是说，他像母熊对待新生熊崽一样处理他的诗句：专心致志、锲而不舍地把它舔舐成其固有形态。这种针对书面语词进行的、旨在保证能够正确地明确表达所编写整体的勤勉工作，可以——而且的确——恢复和保存人类言语的完整性。就这样，书面语词为口头语词偿还了其永恒的债务。

## 10 自由教育的观念<sup>①</sup>

关于教育的全国讨论已经持续多年。讨论的声音在最近几个月逐渐达到最大，以至于任何心智健全的人都不想使之更加喧嚷。然而，这正是我要做的事情。当然，谈论教育总有一些正当的理由：希望澄清问题本身，概括出所有可能的实际运用所应当遵循的某些教育原则。教育问题，准确地说是自由教育的问题，与卫星、火箭以及五角大楼或苏联的组织或解体没有任何关系。但我们将会看到，这些话题潜入了所有教育讨论，这并非偶然。我们也不能用教育心理学的行话来谈论它，因为教育心理学把很多东西视为理所当然，并且忽视了更多的东西。即使有陈词滥调之嫌，我也将尽量使用简单的术语，说一些每个人似乎都知道的东西。我想要提醒大家注意的都是大家的确知道的东西。

—

我们每个人（也就是地球上的每个人）在某种意义上都受过教育。我的意思是，每个人都从他的童年吸收了一套习惯、信念、各种见解、

---

<sup>①</sup> 原载 *The Goals of Higher Education*, ed. W. D. Weatherford, Jr. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960)。

行为方式甚至是感受和反应的方式。如果没有这种基本教育，我们就不可能成为我们的家庭、宗族以及所有大大小小共同体的成员。人之为人就意味着要以这种基本的方式受教育，在人类生活的基本要素中受教育。我们的成长、养育和成熟都是双重的。我们作为人的成熟并不一定与我们作为生命有机体的成熟相一致，然而，在我们难以理解的远亲——动物——那里，这种不一致似乎并不存在。我们的父母、朋友以及维系我们共同体生活的各种关系、交往和等级为我们的成熟提供了养料；我们在大多数时候都是相当被动地接受这种养料，这是我所谓的基本教育的最低的、可能也是最重要的层次。对此我们往往甚至没有意识到。

我们意识到的更多是另一层次的基本教育，它是凭借所谓的“经验”而发生的。所谓经验，主要是指我们遭遇的失望、困难、烦恼、障碍、痛苦和灾难，我们要么屈服于它们，要么克服了它们，并且事先做好安排。正是通过这些负面的经验，我们才变得有智慧（当然，并非所有人都是这样）。一种基本的概括发生了，它被称为仪式、传统、“做事方式”或“先辈的智慧”。

在这一点上，一种新的教育手段逐渐显现，即自觉的反思（*deliberate reflection*）和系统程序（*systematic procedure*）。这种手段经由一种有意识的形式化过程（*conscious formalization*），将麻烦和障碍提升到一个新的层次，即理论层次。这些麻烦和障碍变成了问题。如何解决它们是需要学习的：需要正规学科（*formal disciplines*）使一个问题成为焦点；也就是从外壳中剥离出内核，按照方法继续下去，帮助我们记忆，使模糊的东西变得可见。要想做到这一点必须付出努力，正如经验从根本上说是痛苦的，正规学习本质上是困难的。我所描述的乃是正规教育的方式，它源于我们的基本教育并始终根植其中。若没有这种教育方式，就必定会失去明晰性，不再能获得更高的技能和更多的闲适来应对

生活所需。

我是否已经完整地讲述了教育呢？显然没有。我谈到了将经验中遇到的麻烦和障碍提升到一个新的层次，即我所谓的理论层次，我还介绍了在解决理论问题之前必须掌握的“正规学科”这一概念。但这种提升是如何发生的？基本教育又是如何转变为正规教育的？在这一点上，我是否略过了某种至关重要的东西？确实如此。我并未谈及那个对操作进行提升和转变的层次，即我们的提问（questioning）。因此，为了较为详细地考察“提问”现象，我不得不离题对我的步骤做一回顾。

## 二

提问的方式有很多，当然，回答的方式也同样多。我们的提问大都与行动和如何实施行动有关。不仅是“你是怎样做的”或“你是如何达到这一目的的”等这类问题，而且还有“你有笔吗”或者“斯沃斯莫尔大街在哪里”等这样一些问题。后面这类问题意指我需要一支笔来写东西，我出于某个明确的目的必须去那条街。事实上，大部分问题都是实际性的，也就是说，涉及我们的动作和行动。另一类问题则是一种闲谈性的询问，它们源于我们的恶意、怨恨、虚荣或嫉妒等情感。我猜想，这类问题在数量上即使不比第一类问题更多，至少也与之相当。还有一类问题与闲谈类问题密切相关，它们植根于所谓的“闲散的好奇心”。不妨思考一下这种闲散好奇心的性质，它不由任何恶意或善意的情感所引导。所有闲谈都有一种好奇心的要素、惊异的要素在其中，这意味着某种对知识的探求，无论这种探求是多么微不足道或者失真。如果采用“知识身体”的隐喻，那么也许可以说，利用近来政治史和军事史中的一个著名讲法，闲谈构成了知识柔软的下腹部。闲谈是我们激



情和欲求的生活献给智性生活的小礼物。如果将其引到正确的方向，它甚至可以达到知识身体更高贵的部分。这便引出了另一类问题，其中闲散的好奇心被一种热烈的（或严肃的）好奇心所取代。严格说来，源于闲散好奇心的问题不关我们的事。但是当我们由于看重回答而将这些问题提出来时（也就是当我们认为回答与我们有关时），我们是在处理一种不同性质的问题。在必须确立关键事实的审问中，或者在面对陌生习俗的旅行中，我们提出问题是为了查明事物、状况、民族及其特性等等。诸如此类的询问可以被恰当地称为探究性问题（exploratory questions）。我们提出这些问题是为了知道，要么是为了把某个判断建立在已有知识的基础之上，要么纯粹是为了知道。必须承认，闲散的好奇心与这种更高贵的好奇心之间的界限并不总是很容易划清。当然，还有一些类型的问题并不能完全归入我方才提到的类别，比如礼貌性问题、示爱的问题和反问等等，这些问题我们现在不需要考虑。

无论实际性的、闲谈性的、探究性的和所有其他类型的问题之间有何不同，它们都有某种共同之处。它们都来源于我们日常生活的视域范围，其中包含的事物有我们熟悉的，也有令人惊异的，有常规的，也有新颖的，要么有先例，要么无规可循。在我们的共同经验和冲突经验的框架内，事物和事件会被贴上“寻常”与“不寻常”的标签。出乎预料的事物仍然是由预料之内的事物所组成的结构编织出来的。实际上，正是这个我们从根本上熟悉的框架使我们能够表述我们的问题。也就是说，问题可以用语言来表达。我们的提问受到语言本身的引导，语言指向的是我们所熟悉的周遭世界，包括仍然以某种方式向我们隐藏的那些部分、要素或因素。在光线充足的屋子里，家具的背后或下方总有一些黑暗的角落。世界有很多这样的黑暗角落。我方才提到的那类问题就像手电筒，我们把它的光束照向那些黑暗角落。此光束便是我们的语言。不难看出，语言的表达对应于我们的提问方式和尝试解答问题的方式。

亚里士多德在分析语言时已经表明，决定世界（我们这个不太适宜的家  
园）结构的各种存在样式都在我们的各种提问方式中得到了预示。亚里  
士多德所给出的范畴名称大都是疑问词。

现在，我要考虑提问的另一个方面。提出问题时，我们会期待一个  
回答。问题依其本性就希望得到解决。换句话说，问题本身之所以是可  
能的（包括所谓不可能的问题），仅仅是因为认为有某种东西是我们能  
够知道但还不知道的。这种东西被期待出现在某个回答中。事实上，问  
题乃是一种心灵状态（我们作为提问者的心灵状态），在这种心灵状态  
中，我们想知道我们所不知道的东西。“提问”这一现象指向了可能  
性，至少是知识的可能性。我们得到的回答多半是一种意见。在大多数  
情况下，我们都在主张和应对意见。然而关于意见，重要之处恰恰在  
于，意见不可避免会披上知识的外衣。我们可能持有意见，至少要建立  
在我们可能持有真理的基础之上。我们在沉思之时——这样的时刻并不  
很多——试图弄明白我们的意见和对问题的回答是否正确。

于是，提问把存在着某种未知事物当作毫无疑问的预设。在我看  
来，这有两种截然不同的方式。未知事物要么被理解成某种尚不知道  
的东西，要么被理解成某种曾经知道但却遗忘的东西。不论时间与知识  
的实质或状态之间有什么关系，提问的时间性都迫使我们从这种双重的  
时间视角来设想获知（way to knowledge）。既可以把获知理解成探求尚  
未知道的东西（发现尚未知道的东西），也可以把获知理解成探求曾经  
知道的东西（重新获得曾经知道的东西）。预言和占卜是第一种探求的  
原始形式，创造神话是第二种探求的原始形式。派生形式（我对这个术  
语的使用并不带有任何谴责意味）则是我们所说的科学和历史。科学一  
直在发现尚未知道的东西；历史则一直在重新获得曾经知道的东西。二  
者体现了我所说的那种最纯粹的探究性提问。但二者也依赖于另一种非  
常不同的提问，我现在必须对此加以考察。

前面已经讲到，我们视域范围内的事物有预料之中的，也有预料之外的，有旧的，也有新的，有已知的，也有未知的，有熟悉的，也有陌生的。然而，我们确实会碰到这样一类问题，它们往往会打破限制我们的界限。我们偶尔会停下来，如初见一般面对熟悉的事物——不论是一个人、一条街道、天空还是一只苍蝇。在这些场合，我们会强烈地感到所思之物是如此陌生。这种心灵状态要求超然的疏离，我根本不确定我们能在多大程度上设想它的存在。我们会在自己的这个世界里突然感到不自在。我们对物、对人、对语言进行深入洞察，对那些熟悉的事物视而不见。我们反思（re-reflect）。对此，柏拉图有一个相应的词：*metastrophē* 或 *periagogē*，即一种转向（turnabout）或转变（conversion）。我们从所有熟悉之物中脱离出来，改变探究的方向，不再探究未知的东西；恰恰相反，我们把已知转变为某种未知。我们在惊异，头脑中突然冒出那个不可阻挡的问题：为什么是这样？诚然，我们之前已经提出过“为什么”的问题。我当然可以问：为什么昨天下雪而今天不下雪？为什么 X 先生要对 Y 先生那样说？但我现在要谈的“为什么”却是另一种。它并不导向任何发现或重新获得。它用我的所有提问来质疑我自身。它迫使我疏离自身，超越自己的视域界限；也就是说，它在教育我。它使我能够自由地对我的所有提问寻根究底。我开始明白，即便是我们的闲谈也可以最终基于这种“为什么”的超越力量；甚至孩子们无休无止提出的让父母厌烦的那些“为什么”，最终也可以源于人发生彻底转变的可能性。

### 三

现在我们要回到促使我考察“提问”现象的那个问题了：基本教

育是如何转变为正规教育的？现在我可以尝试回答一下。

我们通过经验——大多是通过负面的经验——而获得的基本教育凝结成为各种习惯性意见和传统信念。但人的提问从未停止。特别是，我们有一种倾向，想对我们的经验寻根究底，想去探究尚未知道的东西，或者曾经知道但却遗忘的东西。另一方面，至少在某一点上，我们必定会在惊异和疏离中进行反思；不仅是反思我们所探究的事物本身，反思我们周围所有可见、可闻和可理解的东西，而且也是反思我们的这种提问和探究，反思我们在此过程中所使用的手段和工具，反思作为提问者和探究者的我们自身。这种转向的（*metastrophic*）反思与我们的探究性提问相结合，引导我们建立了我之前提到的那些正规学科。例如（这只是一个例子，但却是重要的例子），语言现象以全然陌生的方式呈现给我们。我们对语言进行反思，对彼此之间的交谈进行反思。我们在探究这一现象时发现：我们在交谈中理解了对方，毫无疑问，我们也会误解对方，而且误解可能更容易。但不难发现，所有误解都建立在某种理解的基础之上。我们说话时用语言来传达希望被理解的想法，虽然可能会遭遇各种各样的失败，但最终会达到这一目的。这意味着，即使我们说出的话并不完善，我们也知道如何去说。我们知道如何将语词彼此联系起来，如何安排一系列这样的语词，如何强调或淡化其中一些语词，如何言之成理，如何讲出我们的意思，如何隐藏我们的意思。我们不仅知道如何去说——即不完善地说——而且也了解这种不完善性。这种知识一旦得以形式化和系统阐述，就成了语法学科。它在我们实际的说话中几乎没有什么用处，然而稍做反思，我们就必定会看到，我们在实际说话时完全依赖于语法形式。对言说的类似反思引导我们建立了逻辑学这一正规学科。关于对我们的言说进行持续反思所引出的结果，我还想补充一个例子。言说以语词之间的区分和联系为前提。也就是说，它以计数（*counting*）为前提。因为计数既是在区分事物，同时又把事物彼

此联系起来。因此，言说和其中涉及和思考总是被理解为一种计算（computing）。这并不意味着我们在讲话时拥有一种关于数的明确知识。然而，通过反思和探究性的提问，我们建立了算术这门正规学科，也就是关于数及其关系的科学，我们的所有计算都以此为基础。

对那些正规学科的进一步探究是没有限度的。它们得以扩展和精炼，分化为其他学科，彼此结合，相互支撑，最终囊括了我们世界中一切可知的事物。它们成了全世界都在讲授和学习的各种科学学科和历史学科。对它们的习得被称为**正规教育**（formal education）。现在，我可以更为清晰地重复我之前所说的话了：正规教育源于我们的基本教育，但始终植根于基本教育。正规学科之所以能够产生，是因为我们人有能力远离我们所熟悉的不一致的经验，反复思考，提出“为什么”这个根本问题并且坚持下去，同时在我们的生活视域中进行探究性的提问。因为这个缘故，由此达到的理论层次始终有两面：正规学科和科学也可以是应用学科和科学；理论问题与我们的所作所为、与我们的实际生活有直接关系或可以有直接关系。只有当我们摆脱了生活的重负所引发的关切，致力于根本性、反思性地提出问题时，正规教育才成为**自由教育**，正规学科才成为自由学科或自由技艺。显然，做这件事情并非十拿九稳，甚至充满了危险。但我不知道有什么值得做的事情是十拿九稳和没有危险的。

#### 四

自由教育的观念是希腊人构想出来的。在他们看来，这种教育独属于自由而高贵的人，而不是奴隶和其他从事各种卑贱工作的人。自由人意指可以享受闲暇的人——确切地说，是指不会被迫从事奴隶工作的

人。但拥有闲暇又首先意味着处理城邦的事务，追求政治目的，并且追求知识和智慧。表示“闲暇”的希腊词 *scholē* 显然是拉丁语和各种本国语中“学校”（school）一词的词根。闲暇意味着学校教育，也就是学习的机会。教育的历史就是“学校”一词含义的历史。让我引用亚里士多德《政治学》（Ⅷ，3）中的说法：“如通常所说，自然本身要求我们不仅能把工作做好，而且能把闲暇利用好；因为正如我必须一再重复的，所有行动的第一原则 [即从事任何行动的目的] 乃是闲暇……因此，必须把这个问题郑重其事地提出来：闲暇时我们应当做什么？显然，我们不应娱乐消遣，否则娱乐消遣将成为生活的目的。”亚里士多德继续说：“于是很明显，为了享受闲暇，应当有某些教学科目供我们学习，这些科目本身就是有价值的。”在闲暇中为了享受闲暇而学习就意味着从事自由教育。这是一项艰巨的任务。这种教育并不寻求它自身之外的某种目标或利益。它本身就是它的目的。在亚里士多德之前很久以及在他之后，即使在完全不同的社会条件下，这一陈述都定义了自由学习和自由教育。对自由教育的这种理解假定人最明确的固有属性便是求知的欲望。只有在追求这一目标的过程中，人才真正是人，才是真正自由的。学到各种手段使人能够坚持这一追求便是培养自由技艺。

于是，不论你是否接受，自由教育的观念都不能通过某个特定的主题来定义。一些应用科学很可能会落在它的范围之外。但总的来说，任何正规学科都可能构成自由教育的手段和基础。决定自由研究性质的并不是主题，而是一门正规学科或一个主题得到处理的方式：只要是为了研究而研究，只要坚持反思性的提问方式，只要存在真正的惊异，自由教育就发生了。

当然，在正规的自由学科中，最重要的是数学学科、物理科学、生命科学、语言科学——语法、修辞和逻辑——还有伟大的文学作品，即那些无与伦比的人之镜（mirrors of man）。然而，把自由研究等同于所

谓的人文学科是相当荒诞的；就好像与历史研究、诗歌研究或哲学研究相比，数学学科和科学学科不够人文似的。我们难道不知道，哲学本身能以最不自由的方式来研究吗？

## 五

自由教育并非十拿九稳，甚至充满了危险。我要谈谈它所面对的巨大障碍。这些障碍并非外在障碍，也并非源于人的非理性因素，而是根植于固有的人性，遇到这些障碍是必然的。

1. 第一个障碍是学习状况本身。什么是理想的学习状况？它是学生和老师之间较为持续的接触，老师也是一个学生，他在许多方面更为超前，但仍在学习。这种状况通常并不普遍，事实上是极为罕见的。学习机构特别是高等学习机构很早就已建立，它们被称为“学校”——这个词的模糊性立即显现出来。制度化（institutionalization）意指将活动组织成某些模式；就学习活动而言，就是组织成班级、课表、科目、课程、考试、学位以及学术生活中所有那些可敬、有时可笑的附属品。关键在于，这种制度化是无法避免的：人的群居性和理性都会迫使人去制定一些法律和规则。此外，学习本身的训练似乎也要求一套有秩序、有计划的程序。但我们知道，这种固定程序会妨碍自发的提问和学习，妨碍出现真正的惊异。学生甚至可能从未意识到有自发学习的可能性，自发学习仅仅依赖于他自己，而与其他一切无关。一旦学习的制度性占据支配地位，自由教育的目标便可能完全丧失，无论可能成功达到其他什么目标。我要重申，这种障碍并非外在于学习。探究性提问的方法性和系统性都预示了这一障碍。必须一次次地去面对它。

2. 对自由教育的第二个障碍是我们作为思想传统继承者的状况。

导致这一障碍的同样是人自身的理性特征。动物不会按照积累和发展的方式把它们的技能传授给后代。只有人会。人的技能和知识是多层结构。每一代人都会给已有的东西增加某些东西。我们为此感到自豪，把它称为进步。这种进步的确存在于某些特定的领域。但我们因此而始终面临着知识沉淀、僵化或固化的危险。我们喜欢谈论15、16世纪那些明显显示出固化倾向的欧洲大学，往往会赞扬文艺复兴和人文主义的清新之风涤荡了所有积尘。但我们有必要看看我们自己的高等教育机构，识别出同样的趋势。我们没有免疫力。这种危险内在于所有学习和学术中，自由教育绝不能忽视它。

3. 然而，最严重的障碍乃是自由教育与政治共同体或国家（城邦）之间的关系。我们知道，希腊人认为闲暇和学校教育是追求学识和追求政治目的这两种活动的来源。事实上，希腊思想一直围绕着人类生活的这两个极点而展开。身为公民或某个政治共同体的成员，人与其公民身份、与其义务之间的关系是所有古典哲学的一大永久主题。作为政治动物的人和作为渴望求知的人并不必然等同。更复杂的是，国家（城邦）对青少年的教育有直接的强烈兴趣。柏拉图的《理想国》正是致力于讨论这一主题。亚里士多德说（《政治学》，V，9）：“在我所提到的所有事物中，最有助于政制之存续的莫过于让教育适应于政体形式。”而且（VIII，1）：“没有人会怀疑，立法家首先要关心青年人的教育，若忽视教育，势必有害于城邦。公民应当得到塑造，以适应其所属城邦的政体形式。”有些政治学说明显不同于亚里士多德保守的贵族式见解，让我们看看其拥护者是怎么说的。我们都知道，杰斐逊认为教育对于维系共和政体具有决定性的意义。例如，在1813年10月28日写给约翰·亚当斯（John Adams）的信中，他提到了他所制定的一条未被弗吉尼亚立法机构采纳的法案：“这条法案旨在更好地普及学习。该法案提议将各郡分为若干个五六平方英里的区，类似于你们的镇。在每个区建



立一所免费学校，讲授阅读、写作和基础算术；每年从这些学校选出最优秀的生员，给他们提供费用，他们可以在某个地方学校接受更高等级的公费教育；然后从这些地方学校中选出若干最有前途的生员，去大学完成学业，而大学则应讲授所有有用的科学。这样就能从各种生活境况中选出才华之士，通过教育使之做好充分的准备，在公众信任的财富和出身的竞争中胜出。”这种教育方案被视为实现某种目的（一种政治目的）的手段。贺拉斯·曼（Horace Mann）在19世纪中叶曾说：“倘若没有完善和有效的手段来普及民众教育，建立共和政体将是人类尝试过的最为轻率鲁莽的试验。”在我们今天的学校里，“公民教育”这一短语使用得何等频繁！不必说，当今对国家教育体制变革的迫切要求乃是出于政治目的。事实上，我们所属的政治共同体的要求是不可阻挡的。但重要的是要知道，自由教育的观念很难与那些要求调和起来。重要的是要看到，政治生活的迫切需要与自由教育的内在目标之间存在着明确的张力。这种张力非常之大。一方面，一个国家（任何国家）的存在最终涉及它任何一个成员的生死问题。但另一方面，保证真正意义上的闲暇同样至关重要。对于这一张力的最好说明莫过于阿基米德之死，我将讲述这个故事，并以此作结。

这个故事有多个版本。无论如何，阿基米德似乎都在保卫其家乡叙拉古的战争中扮演了积极的甚至是决定性的角色。当叙拉古被敌人包围时，他通过巧妙的机械装置击退了侵略者，尽了自己的公民义务。他在沙地上画几何图形时，一个罗马士兵走到近前，他的死期到了。普鲁塔克讲述的版本是：“一个罗马士兵朝他跑了过来，拔出刀要杀了他……阿基米德回头看了看，恳请那个士兵稍等片刻，希望完成他手头的工作，不想留有遗憾；但那个士兵不为所动，立即杀死了他。”对阿基米德来说，沙子上的图形及其代表的问题是生死攸关的；或许应该说，这是一个超乎生死的问题？不管这个故事是不是真的，它使我们看到，这

种危险境况是任何真正的探究和提问的命运；它还使我们看到，这种探究和提问，即所有自由学习的基础，与我们无法变动的生存境况之间最终是不可公度的（incommensurability）。但如果根本不可能进行这种探究和提问，世界将会变成什么样子？

## 11 亚里士多德导论<sup>①</sup>

许多年以前，我参加了一个讨论亚里士多德哲学的系列演讲。演讲者是这样开始阐述的：“关于亚里士多德本人，关于他的生活环境和生平，我们只需说：亚里士多德出生，做哲学，去世。”当时，我认为这个开场白非常恰当，因为对我们来说，亚里士多德的确只意味着我们对他的了解或想象，即他终生致力于自毕达哥拉斯以来（根据传统说法）被称为“哲学”的那项奢侈的事业。然而有一个困难。每当我们试图理解亚里士多德的话时，我们就会意外发现某种我们无法忽视的东西，那就是，他的说法引出了另一个人即他的老师柏拉图的说法。我们别无选择，只能面对亚里士多德生活中的这一特殊情形。

可以相当肯定地说，亚里士多德 17 岁或 18 岁时加入了柏拉图在雅典城外建立的“学园”，（根据它的地理位置）也被称为“阿卡德米”（Academy）。他在那里待到柏拉图去世，也就是说待了大约 20 年（公元前 367 ~ 公元前 347 年）。在接下来的 12 年间，他在小亚细亚教了一段时间书，并应邀担任了一位年轻马其顿王子的私人教师，后来，这个王子成了亚历山大大帝。公元前 335 年，亚里士多德回到雅典，同样在雅典城外建立了一个被称为“吕克昂”（Lyceum）的闲暇之所，即研究

---

<sup>①</sup> 1962 年 4 月 20 日在圣约翰学院发表的演讲的扩充版，最初发表在 *Ancients and Moderns, Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, ed. Joseph Cropsey. (New York: Basic Books, 1964)。

场所。亚里士多德并非雅典公民，因此无法拥有这个地方。他只是在那里教学。在他去世前一年，雅典城因为吕克昂而指控他不虔敬，也就是破坏了城市的生活。亚里士多德决定离开雅典，而不是受审。据说那时他曾说，他不希望雅典人第二次犯下反哲学的罪。

## 大致年表

出生于斯塔吉拉 (Stagira) (卡尔息底斯半岛, Chalcidice)	学园	在国外	吕克昂	去世
384 年	$\frac{367 \sim 347}{20}$ 年	$\frac{347 \sim 335}{12}$ 年	$\frac{335 \sim 323}{12}$ 年	322 年

现在，只要我们看看所谓的“亚里士多德著作”，就必定会因其卷帙浩繁和包罗万象的内容而感到惊讶。这些作品几乎以罗德岛的安德罗尼科 (Andronicus of Rhodes) 于公元前 1 世纪所编辑的原样而流传下来。我们知道，这个版本并不包含被归于亚里士多德的现已失传的一系列其他作品（除了那本《雅典政制》[*The Athenian Constitution*]，其文本于 1880 年被发现）。尤其是，这个版本并不包含——据信也并不包含——亚里士多德的一系列真作：在古代已经发表且广为人知的对话、书信和诗歌作品。我们只拥有其少数片段。毫无疑问，我们今天所能看到的亚里士多德著作包括这样一些材料，它们与亚里士多德在吕克昂等地的教学和研究直接相关。其中部分材料是精心编纂的讲课或论著，而其他部分则是较为松散地组织在一起的对某些主题的讨论、笔记，或者仅仅是对某些原作的摘要或评论。一方面，同一主题会有不同的、有时不相容的版本，另一方面，在不同的上下文中会出现相同的段落。

值得注意的是，所有这些作品，包括现存的和已经遗失的，几乎不可能是在吕克昂时期的 12 年里完成的，顺便说一句，亚历山大大帝正是在这么短的时间内成功地征服了世界。单单是关于分类、生理学和动

物解剖的著作就需要很多人做很多年的研究和观察。甚至可以怀疑，现存的亚里士多德著作——以及已经遗失的作品的标题——所证明的巨大努力是否仅限于从公元前 347 年到公元前 323 年之间的这 24 年间。认为这种努力开始于学园时期，即柏拉图去世前很久，似乎要更为合理。在这方面，我们确有一些证据。此外，不可否认的是，亚里士多德和他的助手们利用了柏拉图之前的研究。但尽管如此，亚里士多德著作集中的所有内容都带有明确无误的印记：写作它所使用的语言和独特术语。无论这部亚里士多德著作集的协调性和一致性如何，其语言总是具有相同的特征。而且，从中总是可以觉察到柏拉图的影子。

众所周知，过去 150 年来的古典学术都集中在查明柏拉图对话的正确顺序这项任务上。该任务已经有了一个还算成功的结局。但我们不要忘了，确立对话的时间顺序是一回事，理解它们讨论的是什么，表现了什么，说了什么和没有说什么，以及为什么这样，则是另一回事。把对话的年代解释成反映了柏拉图本人思想的发展——即使假设这样一种发展的确发生过——乃是极大的幼稚或鲁莽。最近曾有人尝试构建亚里士多德思想的发展，区分亚里士多德一生中的“柏拉图时期”与后柏拉图阶段以及反柏拉图阶段。即使承认亚里士多德的思想必须有一个历史，即使承认我们所说的亚里士多德哲学并不是凭空产生的，其作品所提供的证据也远远不足以在任何精度上确立和界定他的思想阶段。

不过有两件事情是非常清楚的：（1）亚里士多德思想的基本假定可见于我们所认为的柏拉图的——和苏格拉底的——哲学探讨中；（2）在某些关键方面，亚里士多德坚决不肯遵循柏拉图的教导。我认为可以确定地说，亚里士多德与柏拉图的关系是真正的学生—老师关系的最高范例：学生对老师矢志不渝的忠诚表现为学生献身于真理，即使这种献

身会导致学生背叛老师的教诲。让我们听听亚里士多德对此是怎么说的。<sup>①</sup> 在即将开始研究人们所谓的“善”是什么意思时，亚里士多德说，这样一种研究是“令他厌恶的”，因为这涉及引入了关于“τὰ εἶδη”[相]学说——即拉丁文所说的关于“species”[种相]的学说，或者与之等价的英文所说的关于“looks”[像]的学说——的“与他亲近的人”。这些人是柏拉图及其追随者。亚里士多德继续说：“但至少对于那些追求哲学的人来说，违反自己的意愿可能要更好，为了维护真理，这甚至是必需的；因为对于一个人的朋友和他所珍爱的真理来说，给真理以更大的尊崇是正确和恰当的。”学园中的同伴们互称“朋友”（φίλοι）。在一首挽诗的残篇中，亚里士多德谈到了一个献给“神圣友谊”的祭坛，并且明确把柏拉图（未提他的名字）称为“坏人甚至无权去赞扬的人”。<sup>②</sup> 遂让我们记住学生亚里士多德与老师柏拉图之间的这种模范关系，以试图理解亚里士多德本人的道路。

我并未试图以短短几句话来涵盖亚里士多德的整个哲学，而只是想指出或暗示这座宏伟大厦的一些基本特征。让我先以一张亚里士多德主题简表开始：

φύσις (自然)	ζωή (生命)		ἄνθρωπος	τέχνη	λόγος
ψυχή (灵魂)	νοῦς (-)		(人)	(技艺)	(——)
τάξις (秩序)	κόσμος (宇宙)				

这些术语并不特别是“亚里士多德的”，而大都是以一种较为混乱和模糊的方式使用的希腊词。在亚里士多德那里，它们在很大程度上获得了一种不常见的明确含义。让我们来看一下。

我们不可避免要从 λόγος (逻各斯) 开始。这个词的主要含义是言

① *Nicomachean Ethics* A 6. 1096 a 11 ff.

② Fr. 623, 1583 a 12. Cf. Werner Jaeger, *Aristotle* (Oxford, 1961), pp. 106 ff.

语 (speech)。我们所说的言语是指某个人为使他人能够理解而发出的一连串声音。动词“理解”主要是指言语 (虽然不仅仅指言语)。听到某人说话时,我们可以说:“我理解你在说什么。”事实上,我们可能会误解,但即使是误解也包含了理解。但是,我们在听某人说话时,到底理解了什么?不是声音本身,不是从别人嘴里(或某部机器)发出的可以听到的、清晰的、音调高高低低的声响。我们听到了这些声响,但听到并不是理解。这就是为什么我们不理解外语的原因。声音以一种本身难以理解或根本无法理解的方式携带着——或体现着、再现着——某种别的东西,正是这种东西使我们随时都能理解。我们理解力的这个来源和目标是单词所对应的单元,以及整个单词序列所对应的这些单元的组合。说话者和听者分享——或至少打算分享——对那些单元和那些单元组合的理解。说话者把自己想要表达的意思转变成有声音的语词,听者则把这一过程反转过来,以回溯想要表达的意思。想要表达的意思就是希腊人所说的 τὸ νοητόν, 其单个单元是 νοητά [可理解的东西] (νοητόν 是 νοεῖν 的动形词)。言语和理解密不可分。λόγος 既指言语,又指言语中可以被理解而且正在被理解的东西,两者是密不可分的。正是在人之中,而且只有通过人 (ἄνθρωπος), λόγος 才能明显地显示出它自身,以至于亚里士多德能够说:“人是有言语的动物”,意指人有理解所说的话的能力 (ζῷον λόγου ἔχον)。

但言语“显示”(bespeak)了什么?回答是:人所熟悉的一切事物——天空大地,江河湖海,他周围的陆地、水、空气中的生命,他自己建造和生产的東西,以及他为了生产这些东西所需的工具和设备,此外还有指导其技艺和技巧的知识,不仅是为了满足他最基本的需求,也是为了建立习俗和制度,使其生命可以在其中或苦或乐、或敌或友、或褒或贬地一代代流动,他对这些习俗和制度的依附超出了他最迫切的需要。这便是他的言语和他的理解主要“关于”的东西。

然而，言语和对言语的理解并不只是“关于”某种东西。诚然，我们可以选择一个主题，并且谈论它，将它限制于一定范围内，旁敲侧击。但我们所说的话无论多么迂回、混乱或松散，都是用语词和句子说出来的，每一个语词和句子都传达了直接的含义。λόγος 不得不在直接可理解的媒介中移动。语词和句子固然可能或有意或无意地出现歧义，但它们之所以能够如此，仅仅是因为它们携带着几种不同的含义，其中每一种含义都能被清晰地理解。言语固然可能令人费解，但它之所以能够令人费解，仅仅是因为它某些清晰的部分对其他一些清晰的部分产生了影响，或者似乎产生了影响。

于是，言语为听者的理解力呈现了说话者本人所理解的东西。它为听者呈现的仅仅是 νοητά [可理解的东西] 的组合。然而在此过程中，言语“显示”了我们周围的所有事物及其一切性质，“显示”了我们所处的一切特殊境况。问题出现了：在言语中呈现给我们的 νοητά 是来源于说话者，还是来源于被谈论的事物和境况？任何人类言语难道不都是在翻译事物本身的语言吗？

让我们暂时转到后来是如何谈论我们周围的事物和事件的。用伽利略的话说：“自然之书是用数学符号写成的。”笛卡儿说：“世界这本大书中包含的科学……”哈维说：“自然之书展现在我们面前，很容易去查阅。”“自然之书”是一则隐喻，早在 17 世纪之前很久就有人使用，但为什么会选择这样一则隐喻呢？难道不是因为自然被理解成某种可以像书一样读的东西，只要我们知道如何读它吗？我们一直在做的不就是解读和破译自然之书吗？但这不就意味着自然本身有一种语言吗？弗兰西斯·培根认为，自然是难以捉摸和秘密的，如斯芬克斯一般充满了谜。但秘密可以揭开，谜可以用语词来解决。我们不是一直在解决“自然之谜”吗？在古代，我们周围一切事物的秩序被远为直接地当作一种语言，这种语言听不到，也没有写出来，但可以看见，即使看不见也可



以猜测。的确，人的言语似乎是把事物的那种可见或不可见的语言翻译成了可以听见的语词语言。正如人说话的声音可以追溯到与字母表中的字母相对应的言语的最终组分，我们周围的事物也可以分解为它们的初始基础——“元素”——就好像是事物语言的初始字母。我们的言语，甚至是我们漫不经心的口语言说方式，都可以向细心的听者揭示出事物语言的隐秘发音。亚里士多德和柏拉图一样，也一直在穷究那些漫不经心说出来的语词。

毫无疑问，言语可以故意欺骗我们，歪曲和捏造事物的真相。例如，智者派的炫示——我们周围总有智者存在——使事物和事物的关系有了一个令人意想不到的、令人眼花缭乱和费解的方面：事物突然显得不再是它现在这个样子。然而，是谁在说谎呢？是智者还是事物本身？我们必须对言语进行批判，像巴门尼德、普罗狄克斯（Prodicus）、柏拉图和亚里士多德那样批判性地探究言说和论证。这种批判的成果可以表述如下：言说并不总是意味着使事情如实地显现出来。对于亚里士多德而言，只有一种言语，即陈述性的或展示性的言语（ὁ λόγος ἀποφαντικός）<sup>①</sup> 才能对事物的语言进行翻译或解释。要能使用这种言语需要一门学科，即关于逻各斯（λόγος）的学科。这门学科即我们所说的亚里士多德的“逻辑学”（亚里士多德本人并没有这样说），其效力在亚里士多德的作品中无处不在。

正是这种对逻各斯、对陈述性的或展示性的言语的强调，才使亚里士多德成为古往今来的伟大教师。但是在这方面，他既是老师又是学生。柏拉图的著作中有一段重要的话非常清楚地表明了这一点。我指的是《斐多篇》中的一段话，柏拉图让苏格拉底应对西比斯（Cebes）就

---

<sup>①</sup> *On Interpretation* 5. 17 a 8; 4. 17 a 2; 6. 17 a 25; *Posterior Analytics* A 2. 72 a II.

灵魂不死所提出的重要反驳。<sup>①</sup> 苏格拉底默默地内省了很长一段时间之后，（在言说中）回到了自己的年轻时代。他说他很想弄清楚，对于任何一个事物或事件，是什么使之产生、消亡以及是这个样子。但他找不到任何令人满意的答案，也无法从其他人那里得到回答，甚至从伟大的阿那克萨哥拉（Anaxagoras）那里也得不到。他不得不放弃各种版本的“自然探究”（περί φύσεως ἱστορία）对他那样的问题的处理方式。他决定另辟蹊径，开始他的第二次旅行，他的“下一个最好的尝试”。这是他对其全新努力的表述。

如果直视我们周围世界的东西，直视人类的事务和行动，我们会有失明的风险，就像观察日食的人如果不看太阳在水面上成的像可能会失明一样。这很可能发生在那些自然研究者身上。为了避免“失明”，苏格拉底认为他不得不“诉诸言语”（εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα），通过与自己和他人的往来问答，“从中看出事物的真相”。

苏格拉底的意思是，事物之所以如此的原因以及关于这些事物的真理可以在言语——或者无声的语词——及其体现的 νοητά 中找到。苏格拉底警告，这并不是说，只有通过像才能观看的太阳的例子适用于这里；如果把一个用语词来研究事物的人与一个直接研究事物的人进行比较，那么很难说前者比后者更多地与像打交道。恰恰相反，我们推测，用语词来研究事物的人，而不是直接研究事物的人，会把事物仅仅看成原作（即在言语中向我们揭示的 νοητά）的像或摹本，尽管普遍认为，“纯粹的”语词及其含义最多也只能反映、通常只会扭曲我们所谓的“实在”。“实在”（reality）是一个英语化的、古怪的拉丁词，对它更恰当的英文翻译是“thinghood”（物性）。

我认为可以有把握地说，至少在一个方面，亚里士多德的哲学在于

<sup>①</sup> *Phaedo* 96 ff.

执行苏格拉底的纲领。正是在言语中，在对合适语词的寻求中，事物的 λόγος，自然（φύσις）的 λόγος 变得可以听见和能被理解。这构成了我前面提到的亚里士多德语言的典型模式。在几乎所有现代语言中得到永存的拉丁文翻译中，亚里士多德的词汇获得了不可估量的影响力并且被奉若神明，这是一个不幸的或许并不令人惊讶的历史偶然。也许可以毫不夸张地说，在所有现存的科学和哲学术语当中，大约有四分之三要么由亚里士多德的拉丁化词汇所决定，要么可以追溯到它们。过去曾经多次出现过对这些不知所云的词汇的厌恶，这种情绪我们今天也可以感受到一些。但亚里士多德术语的影响依然持久，我们共同的日常语言便是它的见证。

另一方面，亚里士多德对苏格拉底纲领的执行需要对苏格拉底一柏拉图的一些关键假设做出至少五项相互关联的修改。在谈论亚里士多德哲学的这个方面时，我不得不考察上表中的其他一些术语。

在《斐多篇》中，正如苏格拉底所说，他决定诉诸言语，为的是弄清楚是什么使一个事物或事件产生、消亡以及是这个样子。“是什么使”这一短语描述了在言语中呈现给我们理解力的 νοητά 的 αἰτία（原因）特征。亚里士多德坚定地坚持这一观点。νοητά 是事物的存在所依赖的相（εἶδη）、种相（species）、看不见的像（looks）。事物为什么会产生，为什么会消亡，为什么是这个样子？它们为我们提供了问题的真正答案。根据亚里士多德的说法，柏拉图及其追随者并没有足够清楚地阐明这其中的原因。一个 νοητόν、一个相（εἶδος）在什么意义上存在？断言一个 νοητόν、一个相“存在”，这是什么意思？苏格拉底的追问方式持续着。但亚里士多德的回答给苏格拉底一柏拉图的观点带来了第一个决定性的修改。亚里士多德对他关于数学科学对象的争论所说的话也适用于他关于相（εἶδη）的争论：“争论不会否认它们存在，但

会围绕它们的存在方式而展开。”<sup>①</sup> 我希望随着本文的进行，“存在方式”这个短语会逐渐得到澄清。

相 (εἶδος) 的存在方式是它完全在“起作用” (希腊文的中性形容词是ἐνέργον), 即正在起作用 (at work right now)。因此, 它的存在可以被称为ἐνέργεια。<sup>②</sup> 我们不确定是否是亚里士多德创造了这个词。但无论如何, 它属于亚里士多德就像我们的皮肤属于我们的身体。一个相的“正在起作用” (being-at-work) 使它可以为所起的作用负责。它是如何做到的, 那项责任牵涉什么, 是一个复杂的问题。相起作用的方式并不像我们的手完成工作的方式 (虽然亚里士多德曾一度比较过灵魂的运作和手的运作<sup>③</sup>)。我还会回到这一点。关于“起作用”, 最值得注意的是, 必定存在着其他某种东西, 即正在被作用的东西。这个其他某种东西必须能够被作用, 也就是说, 必须是一种合适的材料, 比如木头或木材是适合木匠加工的材料。这种合适材料的典型名称是ὑλη [质料] (实际上源于表示“木头”的希腊词)。它的存在方式仅仅在于它有扮演那种角色的能力。我要重申, 除非与所受到的作用相联系, 亦即与ἐνέργεια 相联系, 否则没有什么东西是质料 (ὑλη)。木头是木头, 砖是砖, 铁是铁。木头只有相对于某种施加于它的操作才能被称为一种质料, 这种操作将它转变成 (比如说) 一张桌子。

我们是从哪里得知与相和质料及其各自存在方式有关的作用的迹象的呢? 亚里士多德的回答是: 从 γένεσις (generation, “产生”) 这一明显的现象中。我指的是我们一直会看到的一代代的产生和再生现象。人生人, 猫生猫, 鸟生鸟, 鱼生鱼。总有年轻一代在四处玩耍, 这与任何可能的极为漫长的演化没有关系。花草于春天萌生, 冬天消失, 来年

① *Metaphysics* M 1. 1076 a 36.

② *Metaphysics* Θ 8. 1050 a 21 - 23. Cf. *On the Soul* B 4. 416 b 3.

③ *On the Soul* Γ 8. 432 a 1.

春天又重新长出；小树发芽，然后开花结果，果实产生种子，种子再次长成植物。每天早上太阳升起，每年春去春又回；水汽凝结成云，云又产生水。这就是  $\gamma \acute{\epsilon} \nu \epsilon \sigma \iota \varsigma$  一词所蕴含的意思：它同时意味着产生 (*coming to be*) 和变化 (*becoming*)；生出来的事物都是会来的事物 (*things to come*)。

古老的神话一遍又一遍地讲述着这个故事。事实上，产生或起源 (*genesis*) 是任何神话的灵魂。要想理解这个世界，就必须讲述它的起源。要想理解诸神，就必须讲述诸神的起源。世界的起源和神谱是一切神话的首要主题。要想恰当地理解人类生活中的任何事件或一个民族或城市的特点，似乎就必须把该事件和特点与其神话起源联系起来。讲述某种东西的神话，就意味着讲述这种东西是如何产生的。除非把任何事物与产生它的东西最终联系起来，否则这种事情就没有多大意义。这些正是神话的起源。神话的起源必然包括雄、雌两个要素。无论亚里士多德的认真审慎距离那些古代传说的热情洋溢是多么遥远，控制其思想的仍然是世界作为一圈链条或生之循环的这个方面。

“产生”的最重要的例子是生命——动物——的产生。亚里士多德并不认为所有产生都需要雄性和雌性单独存在；他知道，在某些情况下很难把雄性或雌性的角色归于产生过程的任何部分。但总体而言，雄性和雌性是迥然不同的。对于亚里士多德认为是雄性动物射出精液的那些情况，他是这样描述其产生过程的。

“雄性和雌性都没有把精液射入雄性体内，而是把它们所贡献的东西一起存放到雌性体内，因为雌性体内存在着制造存在者所需的质料 ( $\acute{\upsilon} \lambda \eta$ )。” (亚里士多德用的词是  $\delta \eta \mu \iota \upsilon \rho \gamma \acute{o} \upsilon \mu \epsilon \nu \omicron \nu$ ，意指被一个工匠、一个  $\delta \eta \mu \iota \upsilon \rho \gamma \acute{o} \varsigma$  所加工的东西。)

……因此，分娩必然发生在雌性体内。因为木匠离他的木头不远，陶工离他的黏土不远，在一般情况下，对质料的加工和作用于

质料的最后的运动离质料不远；例如，建房发生在正在建造的房屋之处。这些实例也许可以帮助我们理解雄性是如何为“产生”做出贡献的：因为并不是每一个雄性都射出精液，对于那些射出精液的雄性，此精液并不是它所发育的胚胎的一部分。同样，没有什么东西从木匠进入木料，所造之物中并不存在木工手工艺的部分；来自木匠的是可见的形状和相（ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος），通过木匠所做的运动而在木料中产生。以一种特殊方式移动他的手或身体其他部分（不同的产品有不同的方式，对于任何一种产品总有相同的方式）的是他的灵魂，在灵魂之中是相（τὸ εἶδος）和他的知识；他的手移动工具，他的工具移动质料（ύλη）。自然以一种类似的方式作用于射出精液的雄性动物体内，把此精液用作一种工具，用作通过起作用（ἐνέργεια）而具有运动的某种东西；正如当物体被某种技艺制造出来时，工具在运动，因为属于这种技艺的运动在某种意义上处于工具之中。<sup>①</sup>

这段话以及亚里士多德整个著作中所蕴涵的胚胎学是错误的。我们对受精机制的了解比他要多得多。（虽然我们不应忘记我们自己的知识是多么不完备。）但这一描述中还有一些要素是完全独立于任何胚胎学的。首先让我重申我方才以更加专业的方式所引用的内容。“产生”的质料因素表现为雌性对胚胎的贡献。那就是质料。对该质料发生作用的运动乃是雄性动物射出的精液的运动，雄性动物的精液对应于木匠的工具。但是在“产生”中，什么东西对应于木匠所想到的东西，并进而对应于决定桌子外观的目的呢？雄性动物的运动及其精液的运动所最终依赖的乃是自然，φύσις。是φύσις在生物之中唤起了“产生”的强烈冲动：爱欲（ἔρως）压倒了众生。生命（ζωή）正是这样永远延续的。

<sup>①</sup> *Generation of Animals* A 22. 730 a 34 – 730 b 23.

这一过程显示了我们所谓的自然的两个方面： $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ （这个词源自动词  $\phi\acute{\upsilon}\omega$ ，意为“生”、“产生”）必须被理解成  $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$  [相] 和  $\acute{\upsilon}\lambda\eta$  [质料]。<sup>①</sup> 它同时参与了  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  和  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ 。但对于亚里士多德来说——以及对于我们这些试图理解亚里士多德思想的人来说——至关重要， $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ （因此以及任何相）在重要性、等级和存在方式上都比与之相关的  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ （因此任何质料）更重要。亚里士多德用了一整卷（《形而上学》的  $\Theta$  卷）来表明  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  相比于  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  的“优先性”。“鸡和蛋先有谁”这个著名问题对亚里士多德来说并不是难题。肯定是先有鸡——我应该更准确地说是公鸡。“先有”更多意味着重要性、尊严、效力、在存在的阶梯和秩序中的“第一”，而不是时间上的“第一”。我们很快就会看到亚里士多德从这种优先性中得出了什么最终推论。

亚里士多德对“产生”的强调带来了苏格拉底—柏拉图观点的第二项决定性改变。相永远在“起作用”而不发生任何变化。它在不断变化的生物体之中产生效力，就像它在天体运动中产生效力，在人的习俗和制度中也产生效力（但仅仅是类似）一样。因此，没有必要给相指定一种“分离”的存在，没有必要把相的存在方式描述成“分离”（ $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ）的存在。它们的纯净和永恒不受由它们引起的一切变化的影响。没有必要复制世界。我们周围的事物存在着，每一个事物都有“存在”，都有  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ，都是一个  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ 。但每一个事物的存在，它的  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ，都来源于它的相的“起作用”（ $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ）。每一个事物都有存在，仅仅因为它是其相的“起作用”的表现。我存在（am），因为我是“人”。布朗太太的猫存在（is），因为它是“猫”。今年4月1日在印度吃了一个人的老虎存在（is），因为它是“老虎”。在每一种情况下，比

---

<sup>①</sup> *Physics* B 1. 193 a 28 – 31.

我、猫和老虎所由以构成的质料重要得多的都是相，是相决定了我们身体的生长，把身体保持在一起成为一个单元，使我们那样来行事。*ἐνέργεια* 优先于 *δύναμις*，明显表现于“起作用”的东西优先于正在被作用的东西，明显地表现于相（以自然的方式）优先于质料。我们不要忘了，在言语中呈现给我们理解力的正是相 *τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον*。<sup>①</sup>

如果说世界无须被复制，那么的确存在着另一种复制，一种不可避免的复制，它（也许最终）威胁着亚里士多德哲学的完整性：相“起作用”方向的分叉。因为非常引人注目的是，相在“产生”过程中所扮演的角色在理解过程中得到了重复。主宰生物的产生、生长和维持的同一个相，使我们见证了这种产生、生长和维持。我们人——以及在不同程度上所有生命——都能感知我们周围的东西。我们有能力、力量，有 *δύναμις*，来接收关于我们周围众多事物的信息。抛开动物不谈，我们人可以看到、听到、闻到、尝到、通过触觉感知到以及理解和认识很多东西。使我们能够感知和理解的最终正是相。作为一个正在感知和理解的的存在，我们每一个人据说都有一个灵魂（*ψυχή*），它的功能、固有的工作、*ἔργον* 不仅是维持我们的生命，而且也使我们能够感觉和理解超出我们生活必需之外的东西。感觉的能力，即身体被我们周围的物体所影响的能力，被称为 *αἰσθάνεσθα*（或 *τὸ αἰσθητικόν*）的能力；被 *νοητά*（可理解的东西）所影响的能力则被称为 *νοεῖν*（或 *ὁ νοῦς*）的能力。这些能力相对于我们所感知和理解的东西（相对于 *αἰσθητά* 和 *νοητά*）的存在方式，就类似于一个事物的质料 *ὑλη* 相对于该事物的相、种相或不可见的像的存在方式。<sup>②</sup>

① *Physics* B 1. 193 a 31.

② *On the Soul* Γ4. 429 a 17 - 18, 27 - 29.



让我尽量避免所有现代哲学术语来描述一下这些能力。考虑所有人都熟悉的感觉和理解现象。让我们抛开对我们“之中”的某种东西即所谓“心灵”的刻画——一种封闭的容器或盒子。我们醒着，这是对我们能够感知和理解的刻画。我们知道，醒着的状态（ἐγρηγόρευσις）有各种程度。我们可能昏昏欲睡和半睡半醒。我们可能没有注意我们周围发生的事情。但只要我们还没有完全睡着，我们就醒着，我们就知道我们存在。（我们可能梦见我们醒着，这一事实非但没有反驳这种认识，反而确证了它。否则我们怎么能区分醒着和做梦呢？）在这样一种存在状态和存在方式中，我们不是封闭而是敞开着。醒着是敞开——一扇巨门的敞开。<sup>①</sup> 它并不是一种活动状态，而是一种准备状态、警觉状态。这种存在状态或存在方式在希腊文里通常被称为 νοῦς 或 νοεῖν。这种存在方式对应于任何质料的存在方式，和质料一样，只有联系把它转变为成品的东西才能设想它。这种转变和赋形是我们感觉和理解的东西所带来的。转变和赋形完成之后，我们就与我们感知、理解、认识的东西合一了。我们处于醒着的状态时，并不是我们积极去把握某种有待把握之物。恰恰相反，是处于准备状态中的我们，有时（或主要）是经由我们的感觉能力（sensing power）这个中介，被起作用的东西、被相的 ἐνέργεια 所把握、塑造和赋形。在我们的感觉中，我们不是与所感觉的自然物合一，而是与作用于我们感觉能力的东西，与亚里士多德始终说的 εἶδος αἰσθητόν（可感觉的东西的相）合一。<sup>②</sup> εἶδη αἰσθητά（可感觉的东西的相）与 εἶδη νοητά（可理解的东西的相）的关系就类似于我们从言语中听到的声音与我们从言语中理解的东西的关系。可

---

① 参见 *Generation of Animals* B 3. 736 b 28: “于是，只有 νοῦς（从门外）进来，只有 νοῦς 是神圣的，因为身体的‘起作用’与 νοῦς 的‘起作用’毫无关系。”

② *On the Soul* Γ 8. 432 a 3 - 5.

以说，εἶδη αἰσθητά（可感觉的东西的相）就是那种事物的语言，作用于我们醒着的灵魂。在亚里士多德看来，理解的过程、获得洞见的过程，也是一种引起和产生的过程。任何“自然的”质料（ύλη φυσική）的 δύναμις，在这里被灵魂醒着和接收的能力所取代。这种能力既包括感觉（αἰσθάνεσθαι）能力，也包括被 νοητά赋形的能力。我们通常并没有意识到这种能力本身，因为它无法完全依靠自身而存在，如果不被作用就无法存在。我们对它最近距离的观察就是看看小孩子的眼睛。

对我们灵魂中的理解过程的这种亚里士多德理解是与苏格拉底—柏拉图观点的第三种彻底背离。由于感觉和言语类似，也使我们成为了被相作用的质料，所以很重要的是回到 πρῶτος πλοῦς，即苏格拉底在《斐多篇》中声称已经放弃的第一次旅行。人被 εἶδη νοητά控制有两种方式。一是 λόγος 的方式，即言说和理解的方式，把在言语中呈现给我们的 νοητά一起带入我们的理解力中。二是老师使我们直面有待理解的事物的方式，这种方式被称为 ἐπαγωγή。“induction”[归纳]一词是对这个希腊词的严格翻译，但后来的意思非常不同。ἐπαγωγή的效力依赖于我们被影响，被一个事物可观察的感觉特征所影响，被它的相所影响。ἐπαγωγή并不必然要求许多不同的经验或观察。一个案例或许已经足够。但我们只要看一眼亚里士多德（和伪亚里士多德）所有著作的标题，就会明白亚里士多德必定极为热衷于旷日持久的观察，罗列各种可观察的现象，从一切可能的来源中收集信息。

然而，这种活动完全是辅助性的。它服务于一个令人敬畏的伟大目标，即为世界整体提供一种近乎完备的解释。这也许可以算作与苏格拉底—柏拉图观点的第四种彻底背离。柏拉图似乎并不认为有可能达到这一目标，尽管他所投身的宏大哲学事业的确要求我们为达到这一目标而不懈努力。亚里士多德试图一劳永逸地满足这一要求。在他之后只有少数几个人做出过这样的努力。

希腊词 *κόσμος* 或英文词 “world” 从不仅仅意指所有现存事物的总和。它其实是指各个不同部分被恰当地安排成一个整体或一个 “universe” 的特殊方式。对所有存在者整体的论述必然蕴含着对那种使整体成为整体的内在秩序 (*τάξις*) 的论述。这种论述就是所谓的宇宙论 (*cosmo-logy*)，尽管亚里士多德没有这样称呼它。

亚里士多德的哲学工作似乎基于一种宇宙论，并以此为最高点。我们很熟悉它的一些特征。在巨大的宇宙球体（在现代看来小得可怜）之内有一个很小的区域，即包围地球的月下区。这并不是说地球位于世界球体的中心点，就好像世界之内的任何位置都可以用一个数学点来确定，而与所包含的物体无关似的。决定宇宙中心区域位置的其实是地球这个球体。在月下区之外有若干同心的、相邻的、坚硬的和透明的天球一直向上达到宇宙的界限，达到所谓的恒星天球。超出那个界限是“无”——甚至连“无”、连“虚空”都没有。严格说来，宇宙不处于任何位置。

各个宇宙天球围绕着不同的轴、以不同的速度做着永恒的规则运动。其中一些天球携带着行星，包括太阳和月亮在内。这些天球的组合运动引起了我们从地球上观察到的天体的不规则运动。这种传统上所说的“拯救现象”是一种“与哲学最近似的”数学学科的任务，那就是天文学 (*ἀστρολογία*)，关于可见的永恒物体的科学，关于恒星和行星的科学。<sup>①</sup> 亚里士多德在这里沿着欧多克斯 (Eudoxus) 和卡利普斯 (Calippus) 所走过的道路，试图改进他们的假说，而不认为自己已经最终确定了所有这些天球的数目、次序和运动。<sup>②</sup> 天球的组合和协作（仍然有待数理天文学家确定）可以用一个人造模型来（可见和可触

---

① *Metaphysics* Λ 8. 1073 b 4 - 5.

② *Metaphysics* Λ 8. 1073 b 10 - 17; 1074 a 14 - 17.

地)表示。吕克昂似乎就有一个这样的模型。

然而,在亚里士多德的宇宙论中,比天球的嵌套和数目更重要的是它与亚里士多德所提出的最高学科即他有时所谓的“第一哲学”(πρώτη φιλοσοφία)的密切联系。这门学科所考虑的并非“存在”或可能存在的任何种类的特定物体,而是存在本身(ὄν ἀπλῶς ἢ ὄν ἢ ὄν)。亚里士多德说:“事实上,什么是存在(τὸ ὄν)?——也就是说,什么是 οὐσία?这是古往今来一直要面对的难题。”“因此,”他继续说,“首先思考那种意义上的存在是什么,也是我们义不容辞的责任。”<sup>①</sup>

给这个最基本的学科指定一个在18世纪创造的名称——“存在论”(onto-logy),也许并非不恰当。它讨论的是为任何一个事物的生住异灭最终负责的东西。因此,讨论为世界整体的存在和内在秩序最终负责的东西是什么,属于这门学科的范围。也就是说,这门最高的学科必须解释那种最高的、神圣的东西,因此可以被亚里士多德称为 ἐπιστήμη 或 φιλοσοφία θεολογική,即对神的知识或智慧的领会。<sup>②</sup>

于是,在标志着我之前提到的分叉的开端的那个层面,亚里士多德的宇宙论和存在论(或神学)思考融合在了一起。这便是相(εἶδη)的层面。正如我们已经看到的,相的存在方式由 ἐνέργεια 即“起作用”来刻画。事实上,对亚里士多德而言,是 ἐνέργεια 回答了关于存在本身的永恒问题。每当我们说某种东西存在时,我们就暗指——并不总能意识到这种含义——它的存在归因于 ἐνέργεια。我们不禁想把这个希腊词替换成现代的术语 energy (能量)。这种替换并不必然会歪曲我方才的这则陈述,但会使它变得有些误导。因为“能量”要么有一种严格

① *Metaphysics* Z 1. 1028 b 2-4, 6-7.

② *Metaphysics* K 7. 1064 a 28-1064 b 6; E 1. 1026 a 8-22.

的含义，只有通过各种数学表达才能恰当地给出——其物理量纲将永远是： $(\text{质量单位}) \times (\text{距离单位})^2 \times (\text{时间单位})^{-2}$ ——要么有一种与类似于活力、进取心、生命力的东西有关的模糊含义。不过我们注意到，即使是对今天的我们来说，“能量”的这两种含义，即严格的含义和模糊的含义，也与所做的或要做的工作这一概念或图像联系在一起。 $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  的传统翻译大多是拉丁语动词 *ago* 的派生词，即“act”（做）、“action”（行动）、“activity”（活动）、“actuality”（现实）。请注意，当我们说“Actually（实际上），琼斯先生并不住在华盛顿”或者“Actually（实际上），地球是一颗行星”时，这是多么奇怪。我们也许可以用“in fact”，“in effect”，“in truth”，“indeed”这样的短语来代替“Actually”。这些短语等价于说：考虑到真实存在的东西（which truly is），某某事物是这样或不是这样。它仍然是一种亚里士多德式的言说方式，尽管存在性意味着“起作用”或“主动”这一存在论断言仍然隐藏在我们对重要语词的口语使用背后。

通过区分  $\nu\omicron\epsilon\tilde{\nu}$  现象的两个方面，或者更准确地说，通过超出通常赋予“所谓的  $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$ ”（ὁ καλούμενος  $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$ ）的含义，亚里士多德将宇宙论和存在论融合在了一起。<sup>①</sup> 正如我之前所说， $\nu\omicron\epsilon\tilde{\nu}$  是醒着的状态，是一种准备和警觉的状态，它与我们感觉、理解或认识的东西相联系，扮演着被加工质料的角色。在这个意义上， $\nu\omicron\epsilon\tilde{\nu}$  是“被动的”，是受某种东西控制（...τὸ  $\nu\omicron\epsilon\tilde{\nu}$  πάσχειν τίεστιν），即受各种相（εἶδη）控制的状态。<sup>②</sup> 这个意义上的  $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$  仅仅是变成所理解之物的能力（δυνάμει πῶς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ  $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$ ），它自己则什么都不是。<sup>③</sup> 当  $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$  与可理解的东西  $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$  合一时，也就是说，当 εἶδη  $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$  [可理解的东

① *On the Soul* Γ 9. 432 b 26; 4. 429 a 22.

② *On the Soul* Γ 4. 429 b 25; 429 a 14.

③ *On the Soul* Γ 4. 429 b 30 - 31.

西的相]的作用已经完成时, νοῦς 就变成了真实存在的东西。只有在那时, 才可以说 νοῦς 是“正在起作用的”醒, 是 ἐνεργεῖα νοῦς, 只有在那时, νοῦς 才“实现了自己的目的”(at its own end), 才是 ἐντελεχίᾳ νοῦς。但亚里士多德的思想(阿那克萨哥拉和柏拉图在某种程度上要先于他)往前迈进了关键一步: 这个实现了的 νοῦς 的存在本身就是 ἐνέργεια, 反过来, “正在起作用”就是 νοῦς——不可分(ἀμερής), 非被动(ἀπαθής), 不可变(ἀναλλοίωτος), 不灭(ἀθάνατος), 永恒(ἀίδιος)。它永远在“起作用”, 它本身就是它自己的永恒生命(ζωή)和它自己的永恒喜悦(ἡδονή)。它是神(ὁ θεός)。<sup>①</sup> 整个天(ὁ οὐρανός)和自然(ἡ φύσις)都取决于(ἡρτηται)这种“本原”(ἀρχή)。<sup>②</sup>

让我们试着理解一下这一严肃陈述的完整意义, 它类似于阿那克萨哥拉关于 νοῦς “安排万物并且是万物的原因”(διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος)的著名命题。<sup>③</sup> 我们已经看到, εἶδη νοητά [可理解的东西的相]要为万物的存在和世间发生的一切变化负责。“起作用”相对于从能够被作用中显示出来的存在方式的优先性, 亚里士多德所强烈坚持的 ἐνέργεια 相对于 δυνάμις 的优先性, 要求 νοητόν 不仅是某种可理解的东西(δυνάμει νοητόν), 而且也是某种“实际上”被理解的东西(νοητόν ἐνέργειᾳ), 以使之可能有效力, 使之成为一个名副其实的“原因”(αἰτία)。只有当 νοητά 与“起作用”的 νοῦς 合一, 与生产性的醒着的状态合一, 与亚里士多德的古代评注者所说的 νοῦς ποιητικός (依赖于亚里士多德本人对 τὸ αἴτιον 和 τὸ ποιητικόν 的结

① *Metaphysics* Λ 7. 1072 b 26 – 1073 a 13; *On the Soul* Γ 5. 430 a 18, 23.

② *Metaphysics* Λ 7. 1072 b 13 – 14.

③ *Plato Phaedo* 97 c2; Diels-Kranz,<sup>7</sup> 59 b 12 (from Simplicius); *Aristotle On the Soul* Γ 4. 429 a 19.

合) 合一时, νοητά才能扮演其“产生”的角色。<sup>①</sup> νοῦς与 νοητόν的这种同一, νοοῦν与 νοούμενον的这种同一, 以及完成的认识状态(ἡκατ'ἐνέργειαν ἐπιστήμη)与被认识对象(τὸ ἐπιστητόν或τὸπρᾶγμα)的这种同一, 刻画了这样一种醒着的状态, 它不是“空的”开放性, 而是完全的“充满”。只有当所有可能存在的东西都已经实现时, 没有了纯粹的“可能性”、“能力”或 δυνάμεις——换句话说, 只有在丝毫不涉及有待作用的质料时, 这种状态才能发生。<sup>②</sup> 神的 νοῦς——也就是被那个 νοῦς把握到的所有 εἶδη的总和——是完全非质料的, 或者说, 由于作为ἐνέργεια, 它要求有某种质料被作用, 可以说它本身就是它自身的质料(νοήσεως νόησις)。<sup>③</sup> 因此, 它与世界上的所有其他事物都完全“分离”, 因此处于时间之外, 是未被污染的(ἀμυγής)和纯净的(καθαρός)。<sup>④</sup> 很奇怪, 在这种对“分离的” νοῦς——以及它所“包含”的所有 εἶδη——的理解中, 亚里士多德似乎又回到了他老师的立场。

第一哲学或存在论并不限于对 νοῦς作为ἐνέργεια的思考。它不仅要考虑被称为 δυνάμεις的存在方式, 而且也要考虑其他存在方式, 以及某种东西是其他某种东西的原因的不同方式。

就后一主题而言, 亚里士多德并未背离苏格拉底—柏拉图的道路。“为什么”的问题有各种不同含义, 相应地, 回答这个问题有各种不同方式。这张讲台为什么是这个样子? 我们可能会回答: 因为木头, 即制作它所使用的特殊质料。我们还可能说: 因为某位木匠, 制作者, 把它

① *On the Soul* Γ 5. 430 a 12; 6. 430 b 5 - 6.

② *Metaphysics* Λ 7. 1072 b 21; 9. 1075 a 3 - 4; *On the Soul* Γ 4. 430 a 3 - 5; 5. 430 a 19 - 20; 7. 431 a 1 - 2; 431 b 17.

③ *On the Soul* Γ 4. 430 a 3; *Metaphysics* Λ 9. 1074 b 34.

④ *On the Soul* Γ 4. 429 b 5; 5. 430 a 17 - 18, 23; 4. 429 a 18; *Metaphysics* A 8. 989 b 15 - 16.

制成了这样。还可能说：因为制作者心中想到的形状或外观。最后还可能说：因为这种东西所服务的目的。无论前三种回答有多么重要甚至不可或缺，我们都不难同意，对质料（ἡ ὕλη）的选择，事物的形状或外观（τὸ εἶδος），把质料变成这张讲台的制作者的表现，全都依赖于制作这张讲台的目的。正是这个目的最终决定了讲台现在的样子。它的目的（τὸ τέλος）是它真正的“开端”（ἀρχή）。也许不可能针对每一个事物或事件提出所有这些问题和回答，但目的、目标、τέλος为“为什么”的问题提供了唯一令人满意的回答，这是亚里士多德哲学和苏格拉底—柏拉图哲学最重要的信条之一。这尤其适用于整个宇宙。

任何被我们称为“目的”或“目标”的东西都有一个典型方面，即它是欲望的对象。在制作一个东西时，设计一个装置时，建立一个机构时，人在行动时，τέλος要为其带来的所有变化负责，而它本身则保持不变，始终是其所是。在表现其效力方面，它与工具不同。它虽然吸引但并不参与它所引起的一系列变化。只要自然起支配作用，相的效力就是如此——相的“产生”效力归因于其存在方式，即“正在起作用”。相是作为某种被追求的东西，作为欲望的对象，作为ὄρεξις的对象在“起作用”。<sup>①</sup> 作为包含世界中所有相的“容器”，神圣的νοῦς也是如此。宇宙中各个旋转的天球，包括最后一个天球即恒星天球，都力争变成所有事物中最好的，即超越了时间的νοῦς：它们的这种欲望使其做着永无休止的圆周运动。于是对亚里士多德而言，根据εἶδη和νοῦς所拥有的ἐνέργεια的存在论特征，必然可以推出宇宙在时间中是永恒的。

除ἐνέργεια之外的存在方式问题标志着亚里士多德思想对柏拉图观点的第五种背离。对于柏拉图而言，存在（beingness）似乎是最高等

<sup>①</sup> *Metaphysics* Λ 7. 1072 a 26 – 27; 1072 b 3.



级的相，这个相将整个相的家族包含在内；它是一个“属”。一切存在者仿佛都落在它之下。每当我们面对“存在”时，我们面对的都是同一种存在。然而对于亚里士多德而言，必须区分ἐνέργεια 的严格和原初意义上的“存在”和与前者“成比例地”（κατ’ἀναλογίαν）相关的其他存在方式或存在等级。<sup>①</sup> 与存在的首要方面即ἐνέργεια 的关系种类的差异，表明我们谈及“存在方式”是正当的。正如亚里士多德所说：“……我们在各种不同的意义上谈及存在，但是在每一种情况下都是关于一个本原来谈的。”<sup>②</sup> 不仅 δύναμις 所特有的存在方式是如此，事物的各种属性，比如其运动、颜色、冷热、数量、尺寸、健康、仁慈和幸福，也是如此。τάξις（秩序），带有自己特定ἐνέργειαι 的诸天球的等级结构，也被设想为遵循一种“比例”模式。

那么，人在万物的这种秩序中处于什么位置呢？

确定亚里士多德对这个问题的回答并不是太难。他说，一方面，人在完满的动物即胎生动物中等级最高。自然为人而产生了万物。在所有动物中，只有人是直立姿势，“因为他的本性和存在是神圣的”。但另一方面，人并不是世界上最重要的、最好的存在者。当我们思考构成宇宙的天体时，就可以非常清楚地看到这一点。<sup>③</sup>

人的这种有些模糊的地位植根于人的不够清醒，植根于人的 νοῦς 的“不完整性”和“被动性”。人朝着他周围的一切事物开放。每当这种开放被世界中的 εἶδη 所充满时，他就会分享神一般的存在方式，分享神的 νοῦς 的 ἐνέργεια。但这种分享是间歇式的；人常常被疲劳战

---

① *Metaphysics* Δ 6. 1016 b 31 – 1017 a 3.

② *Metaphysics* Γ 2. 1003 b 5 – 6; Z 4. 1030 b 2 – 3.

③ *Generation of Animals* B 4. 737 b 26 – 27; *Politics* A 8. 1256 b 15 – 22; *Physics* B 2. 194 a 34 – 35; *Parts of Animals* Δ 10. 686 a 27 – 28; *Nicomachean Ethics* Z 1141 a 20 – 22; 1141 a 33 – 1141 b 2.

胜，清醒让位于睡眠。他不得不躺下。他的神性只是一个短暂的影子，一如他的生命本身。

但尽管如此，他不得不做到最好。由于他不是一个人孤独的存在，而是必须与其他人共同生活，所以他建立家庭，抚养孩子，学习技能，教书育人，形成社团，建立国家，设立机构，确立礼仪、风俗和法律。在此过程中，他必须有 φρόνησις（明智、实践智慧），做事时必须有良好的判断力。对于所有这些特定的人类活动，亚里士多德在关于家庭事务、伦理学、政治学、修辞学和诗歌的教学和写作中都提供了理由和指导原则。所有这些主题都由并非神之属性的 λόγος 所管辖。只有少数人才能拥有哲学生活的幸福：间歇但却充分地分享 νοῦς 的永恒的 ἐνέργεια。

最后，我想讲述一个古代关于亚里士多德睡觉习惯的虽然有违常识、但却意义深远的故事。<sup>①</sup> 据说亚里士多德上床睡觉时常常手握一个铜球——我猜测这个铜球代表整个世界——而在床边的地板上，他伸出的手下方，放着一个盘子。亚里士多德一睡着，铜球就会脱离他的手落到盘上，发出的响声会把他唤醒。整个过程似乎被一遍遍重复下去。亚里士多德几乎不可能长时间忍受这种折磨。但这个故事能够最恰当地把他的学说与不朽联系在一起。

<sup>①</sup> Diogenes Laertius V. 1. 16.

## 12 莱布尼茨导论<sup>①</sup>

—

莱布尼茨出生于 1646 年，即笛卡儿去世前 4 年，去世于 1716 年，即康德出生前 8 年。那时是路易十四的时代，克伦威尔的时代，威廉和玛丽的时代，假发和器乐复调的时代。与他同时代的杰出人物——他认识其中很多人——有波义耳、惠更斯、牛顿、霍布斯、帕斯卡、斯宾诺莎、洛克、马勒伯朗士，大神学家阿尔诺和波舒哀，数学家费马、罗贝瓦尔、沃利斯、巴罗、雅各布·伯努利和约翰·伯努利，动物学家马尔皮基、列文虎克、斯旺默丹（Swammerdam）、路德维希·冯·哈姆（Ludwig von Ham），此外还有弥尔顿、高乃依、拉辛、莫里哀、斯威夫特、培尔（Pierre Bayle）和维柯。在这一长串名人及其各自的学科中，给莱布尼茨贴上一个合适的标签并不容易。除了少数例外，莱布尼茨只写了简短的综述性或论战性的文章、随笔和备忘录，但他的信件数量甚巨。他既是数学家，又是物理学家、哲学家、神学家、历史学家、法学家，甚至是外交家，而且还担任过图书馆员的正式职位。

---

<sup>①</sup> 1963 年 4 月 26 日在安纳波利斯的圣约翰学院发表的演讲。

但可以比较有把握地说，谈论莱布尼茨意味着正视所谓的“古今之争”。莱布尼茨的科学和哲学活动等于试图通过一种和解（固然是一种伟大的和解）来调解这一争论，我所能做的就是表明这种和解是什么。顺便说一句，我们不要忘了，正如“现代人”当中有许多“古代人”，“古代人”当中也有许多“现代人”。还要注意，正如我稍后会表明的，莱布尼茨始终完全是“现代人”。事实上，在研究他时，我们可以发现往往被视为理所当然的我们自己观点的根源，亦即我们的预先判断和偏见的根源。

让我们听听莱布尼茨本人是怎么说的。他在晚年（1714年）写的一封信<sup>①</sup>中说：“我离开高中时，把注意力转向了现代思想家，我记得自己15岁时曾在莱比锡附近的一个名为“玫瑰谷”的小树林中孤独地行走，认真思考我是否应当保留‘实体形式’（Substantial Forms）[他指的是经院学者所讲授的亚里士多德学说中的  $\epsilon\acute{\upsilon}\delta\eta$  或‘形式’]。盛行的力学学说把我引向了数学研究。诚然，直到在巴黎与惠更斯先生谈话之后，我才开始研究最高的数学，但是在寻找力学观点乃至运动定律的最终基础时，我非常惊讶地发现不可能在数学中找到它们，而是必须回到形而上学。”至于形式论者（Formalists）和机械论者（Mechanists [或译“力学论者”]），他稍后说：“我很幸运地发现了它们不同领域之间的和谐，认识到**双方**只要互不侵犯，就都是正确的；一切自然现象都是以力学的方式和形而上学的方式同时发生的，但力学的来源可以在形而上学中找到。这个奥秘并不容易发现，因为很少有人愿意从事这两种类型的研究。”

莱布尼茨所说的“形而上学”（即“古代”形而上学）和“现代”机械论 [力学] 观点是指什么呢？

<sup>①</sup> 给尼古拉·雷蒙（Nicolas Remond）的信。

让我们首先考虑“形而上学”。Τὰ μετὰ τὰ φύσικα是流传至今的亚里士多德著作集中的一系列书籍指定的标题。这些文本本身并没有使用这个短语。其字面意思是“对自然物的思考之后的那些东西”。通过一种近乎正当的误解，此标题后来意指一个学科，它超出了自然变化和自然事件的领域，超出了我们的直接经验。对于亚里士多德本人和他之后的传统而言，这门学科的主题有两个方面：首先考虑的并非某一个或某一类特殊的存在者，例如人、马、橡树、黄金，而是每当我们说这些东西存在时，指的是什么意思，存在本身是什么意思，存在作为存在是什么意思；其次，解决了这个在先的问题之后，什么东西能被说成真实地和严格地存在。在谈到形而上学思考时，莱布尼茨遵循着这一传统，而且也停留在传统术语的界限之内，特别是，他舍不得放弃用“实体”（substance）这个不幸的术语来翻译希腊词 οὐσία，即“存在”。因此，对莱布尼茨而言，形而上学探讨如下问题：（1）“实体”由什么来刻画？（2）什么东西可以被称为**实体**？（3）什么东西不能被称为“实体”？然而，我们将会看到，在回答这些问题时，莱布尼茨以一种意义深远的方式偏离了传统。

那么，莱布尼茨所说的“机械论〔力学〕观点”是什么意思呢？

他指的主要是笛卡儿关于运动的看法，以及复兴了德谟克利特、伊壁鸠鲁和卢克莱修的“原子论”学说的伽桑狄关于宇宙构成的看法。他特别是指这样一种观点，即我们周围可见世界中的所有事件和情形都可以还原为物体的相互碰撞，涉及的只是以下因素：物体本身的体积（和形状），物体的速度，以及物体的运动发生于其中的时间和空间。根据笛卡儿的说法，<sup>①</sup> 支配所有相互碰撞的基本的和首要的规则——直接来自于上帝的不变性——是整个宇宙中“动量”的守恒，用更现代

---

<sup>①</sup> *Principles of Philosophy*, II, 36.

的数学术语来说就是，宇宙中所有质量  $m$  和所有速度  $v$  的乘积的总和对于任何给定时刻来说都是相同的。根据笛卡儿的说法，<sup>①</sup> 有三条次级规则或自然定律决定了宇宙中所有特殊的变化：（1）任何简单和不可分的东西都始终保持其当前状态，只有外部原因才能改变其状态；（2）物质的任何部分——即笛卡儿所谓“广延”的任何部分——只要运动，都会沿一条直线运动；<sup>②</sup>（3）如果物体 A 与另一个物体 B 碰撞，而物体 B 保持直线路径的趋势比物体 A 更强，那么物体 A 将会保持其动量但会改变方向；如果物体 A 保持直线路径的趋势比物体 B 更强，那么物体 A 传递给物体 B 的运动将会等于物体 A 失去的运动。<sup>③</sup> 隐含在这些定律中的是一种等同于乘积  $mv$ 、等同于运动物体的“动量”的“力”的概念，这种“力”负责将运动传递给另一个物体，或者抵抗另一个物体的碰撞。

所有这些都为莱布尼茨所说的“机械论 [力学] 观点”提供了模式。如果没有数学公式，就不能明确表达它。莱布尼茨认为，这种力学的数学模式非常合适于处理运动问题。但正如我们将会看到的，他决定性地纠正了笛卡儿的基本运动规则和力的概念。在此过程中，他把力学变成了动力学。

## 二

我们已经听到莱布尼茨说，他成功地调和了 (harmonizing) 形而上学思考和机械论 [力学] 思考。这里的“调和”是什么意思呢？形而

① *Principles of Philosophy*, II, 37.

② *Principles of Philosophy*, II, 39.

③ *Principles of Philosophy*, II, 40. 参见 II, 43。

上学向我们提出了存在问题——用莱布尼茨的话说叫“实体”的本性问题。力学向我们提出了如何以最恰当的方式来理解和描述物体的运动及其相互碰撞的问题。这两件事情可以“调和”吗？它们之间是否存在任何“争吵”？它们难道不是完全不可并论——与其说是彼此敌对，不如说是漠不关心吗？但莱布尼茨着手把它们合在一起。为此，他不得不构造某种新东西，这种东西曾被——他和别人——称为“体系”。他一直在使用这些说法：一个“条理化的体系”（regulated system）、一个“新的体系”、“我的体系”。

“体系”一词有一段奇特的历史。希腊词  $\sigma\acute{\upsilon}\sigma\tau\eta\mu\alpha$  的意思是“那些保持在一起以形成一个整体的东西”，或者说，“由若干个部分复合而成的整体”。它被用于人体、政府、宪法、联盟、人群或动物群、文学作品，以及算术、音乐和医学的实践，但从未被用于思想。从大约1600年开始突然发生了一个显著的变化：有大量以“逻辑学体系”、“修辞学体系”、“语法体系”、“神学体系”、“伦理学与政治学体系”、“物理学体系”、“法学体系”、“天文学体系”、“算术体系”、“地理学体系”、“医学体系”甚至是“体系的体系”为标题的书籍涌现出来。但主要是由于莱布尼茨，做哲学才变得等同于创造“哲学体系”。在1715年写的一封信中，<sup>①</sup> 莱布尼茨指出：“如果有人想把柏拉图归于一个体系，那将是为人类做出的一项伟大贡献，可以看出，我离此人并不很远。”自那以后，人们对这一虔诚愿望的实现远远超出了莱布尼茨的预想。

对形而上学与力学的调和需要构造一个体系，也就是说，构造一个将迥然不同的部分包含和统一在一起的整体。但这样一件艺术品，这样一个构造，需要有支撑该体系的支柱。莱布尼茨建立了两根支柱以实现

---

<sup>①</sup> 给德蒙莫（de Montmort）的信。

这一功能。一是对存在或实体做了新的刻画。二是对力做了重新解释。在这两种情况下，都是来自数学的思考帮助了莱布尼茨，虽然是以不同的方式。这个事实需要辩护，而且的确可以辩护。

在基于亚里士多德学说的传统观点看来，每当我们说 X 存在时，我们就在暗指这个 X 是一个“东西”，是“某物”，是“一”，是“真的”，是“善的”。这六种谓述方式 (*ens, res, aliquid, unum, verum, bonum*) 在传统上被称为六种“超越属性” (*transcendentals*)，可互换地适用于任何被我们归于存在的东西。对莱布尼茨而言，所有这六种超越属性都很重要，但最重要的“一” (*oneness*)、“单一性” (*unity*)。真正的存在——或者仍然说实体存在 (*substantial being*)——必定有真正的单一性，必定是一个真正的单元 (*unit*)。<sup>①</sup> 数学提供了单元的例子。存在着算术单元和几何单元或几何点。但算术单元可以无限地分下去： $1/2, 1/4, 1/8, 1/16$ ，等等。这种可分性似乎剥夺了算术单元真正的单一性。莱布尼茨并不认为是如此：他认为一个算术单元“之内”的分数仅仅是“可能性”，稍后我们还会回到这个词。但由于算术单元可以被解释为无限可分，莱布尼茨更喜欢几何学的点的例子。欧几里得在《几何原本》中的第一个定义，即点的定义，对莱布尼茨来说可能意味着比其他人更多的东西：“点是没有部分的东西。”对于这个定义，莱布尼茨并不完全满意。他更喜欢这样一个定义：点是没有广延的东西。<sup>②</sup> 点的没有广延使点成为“简单的”，因此是真正的一，即真正不可分。于是在这方面，真正的存在，即“实体”，必须像一个点。实体固然不是几何点，但实体是“形而上学点”。

但莱布尼茨并不满足于这种刻画。他为其补充了一些东西，正是这

① 给阿尔诺的第四封信。

② *The Theory of Abstract Motion; Fundamental Principles* (1761) .



种补充构成了他与传统形而上学的偏离。实体存在不仅要有真正的单一性，而且要有独特性。真正存在的东西必须是独一无二的。与几何点不同，形而上学点必须彼此不同。于是，这种独特性原则是该体系的第一根支柱。它可以表述如下：没有任何两个真正的存在者可以被设想为彼此无法区分。<sup>①</sup> 根据莱布尼茨的说法，这一形而上学真理可以在自然中得到证实。（我们稍后会看到为什么）有一个关于莱布尼茨的故事说，莱布尼茨正和他所依附的宫廷的贵妇们在树林里散步，贵妇们催促他解释他的“不可区分者的同一性原则”（principle of the identity of indistinguishables）；他建议她们从经过的灌木和树上摘下叶子，看能不能找到两片相同的；贵妇们未通过测试。

这一独特性原则蕴含着一个推论。存在或实体是多样化的；实体本身不是单数，不是（如斯宾诺莎所说的）一个实体，而是复数，是多个，不仅是多个，而且是无限多个实体，其中每一个都是独一无二的。这里解释莱布尼茨思想的同样是一个数学例子：形而上学点构成了一个连续序列，类似于线上几何点的连续体。对独特性原则进行补充的原则就是“连续律”，它声称，实体序列中不存在“间隙”：任何两个实体“之间”都有无限多个其他实体。这一原则同样可以在自然中得到证实：所有运动和变化都是连续的，从一种状态到另一种状态没有“跳跃”。有机体的链条中也没有任何中断。

这样，莱布尼茨就回答了其形而上学的第一个问题，即“实体由什么来刻画”的问题：存在或实体的基本特征是简单性、单一性、不可分性，它们使真正的存在不变和不朽，此外还有独特性和连续的多样性。——现在我们来看看他对第二个形而上学问题的回答：“什么东西可以被称为实体？”

---

<sup>①</sup> 给克拉克的第五封信，21-28。 *Monadology* 9.

## 三

他对这个问题的回答的基础同样可见于亚里士多德的教导和整个亚里士多德主义传统。对亚里士多德而言，存在最终意味着“起作用”，希腊词为ἐνεργεῖν。在亚里士多德的用法中，名词ἐνέργεια几乎与名词ἐντελέχεια即“实现自己的目的”（at one's own end）同义，莱布尼茨倾向于后者。在亚里士多德那里，这些术语刻画了存在本身（οὐσία）的特征，因为存在本身被等同于νοεῖν或νοῦς，即所有理智感知的神圣来源。在传统术语中，存在本身是“行动”（act）或“活动”（activity），是理智活动（activity of intellecting）。莱布尼茨坚持这一学说：存在或实体以其简单性、单一性和不可分性，仍然“在起作用”（in act），是主动的（active）存在；如他所说，形而上学点是“丰饶的简单性”（des simplicités fécondes）。<sup>①</sup> 莱布尼茨只是稍微修改了传统教导：活动，ἐνέργεια或ἐντελέχεια，被赋予了“知觉”（perception）这个总名称（generic name）。然而，这很小的修改却蕴含着巨大的后果。让我们先来看看莱布尼茨所说的“知觉”相比于这个术语的通常含义是什么意思。

当我们说感知（perceive）到某种东西时，我们的意思是，我们看到、听到、触到、闻到或尝到了某种东西，仿佛被我们“接受”了。今天，这种东西被称为**客体**（object），它以某种方式影响了我们。而在莱布尼茨或笛卡儿时代之前，这种东西被称为我们知觉的**主体**（subject），“**客体**”（object）一词则是指它在我们“内部”形成的“图像”

<sup>①</sup> 反驳波义耳的第二篇论文。

或“概念”。在一种更广的意义上，“感知”也可以指领会某种与外部主体完全无关的东西。无论如何，在我们“内部”呈现的东西传统上被理解为某种抛向我们的东西——这正是拉丁词“*objectum*”的字面含义。然而，如果使用莱布尼茨的言说方式，那么被我们感知到的东西乃是我们自己抛到我们之外、置于我们面前的东西——就好像不是 *ob-jectum* [对着抛]，而是 *pro-jectum* [向前抛]。现在，根据莱布尼茨的说法，这种向前抛（*pro-jecting*）的活动就是存在本身的活动、实体的活动。当莱布尼茨谈到“感知”或“知觉”时，他所指的就是这种活动。——我们要问，什么存在者能有这种活动呢？一个并非不可信的回答是：灵魂或类似于灵魂的东西。这的确是莱布尼茨对其第二个形而上学问题——什么东西可以被称为实体——的回答。简单的、不可分的形而上学点必定是灵魂，或者至少是类似于灵魂。

但是，蕴含着知觉多样性的感知活动，难道不是违反了形而上学点的单一性吗？莱布尼茨并不这样认为。他定义说：“包含和再现（*re-present*）‘一中的多’或者‘简单实体中的多’的短暂状态就是我们所谓的知觉（*perception*）。”<sup>①</sup> 让我们注意“再现”一词。在莱布尼茨体系和随后的哲学中，这是一个关键术语。知觉是“再现”（*re-presentation*）。知觉向简单而不可分的灵魂呈现（*present*）了多，什么的多？“*re-presentation*”中的前缀“*re*”给出了答案。知觉再现（*re-present*）了所有其他灵魂或正在感知的形而上学点的所有感知活动。它们所呈现的东西代表了所有其他灵魂的所有那些活动。但这些呈现或再现并不影响其来源的单一性，即任何正在感知的形而上学点的单一性。

知觉和再现在莱布尼茨那里是同义词：为了澄清它们的等价性，莱

---

<sup>①</sup> *Monadology* 14.

布尼茨还使用了另一个同义词。灵魂不仅“感知”和“再现”，而且还“表达”（express）。再现是一种表达。莱布尼茨的定义是：“我们说一个事物表达另一个事物，当一个事物与另一个事物之间有一种恒定的、受控的关系时”<sup>①</sup>，或者用更现代的言说方式，当两者之间有一种一一对应关系时。于是，所有形而上学点的多样性和无限的多在任何一个事物之中都能得到再现或表达。

但是，感知、再现或表达活动必须使每一个形而上学点的独特性不受侵犯。有一种内在保障可以防止这种独特性受到侵犯。在每一种情况下，感知活动都是从一个独特的“视点”（point of view）出发的——莱布尼茨一遍又一遍地重复这个短语。事实上，该短语揭示了“形而上学点”的全部意义：每一个“点”在严格意义上都是一个“视点”——一个独特的观看来源。几何点只不过是“视点”的一种特殊“表达”罢了。

#### 四

在讨论知觉、再现和表达时，我们已经在处理莱布尼茨形而上学的第三个问题了，即什么东西不能被称为“实体”？回答是：灵魂或类似于灵魂的点所感知到的东西，即源于这些灵魂或点的活动的“再现”和“表达”。我们的确知道，被一个点“感知”到的东西并不是所有其他点的活动，而仅仅是与它们对应、再现它们、表达它们的东西，是那个单一的、简单的、不可分的、独特的形而上学点在“内部”自发产生的东西。由此产生的是我们每个人周围的整个生命和无生命世界。但

<sup>①</sup> 给阿尔诺的第五封信。

由此产生的东西——我们所熟悉的整个世界——并没有真实的存在，并非“实体性的”（substantial）存在，而仅仅是——正如莱布尼茨不厌其烦地宣称的——现象的。我们所感知的世界是由每一个形而上学点（其中也有人的灵魂）投射出来的。因此，我们周围的整个世界并不是“真实的”，并没有现存事物的特征。它完全是一种现象，一个现象世界，一种显现——这并不意味着一种幻觉或幻象。莱布尼茨反复重申，向我们每个人显现的世界是一种“有充分根据的”（well-founded）现象——之所以有充分根据，是因为它精确地对应于所有形而上学点和它们的感知活动。当然，我们很清楚，现象世界与实体性存在之间的对应不能等同于图像与原作之间的对应。因为现象世界（包括原作和它们的图像）取决于所有知觉在时间和空间上的结合（temporal and spatial cohesion）：空间仅仅是现象所由以并存的秩序，时间仅仅是使现象（它们没有持久性，但彼此之间有某种关联）显示出这种关联的秩序：而实体性的存在没有时间，也不在空间之中。<sup>①</sup>

根据莱布尼茨的说法，机械论〔力学〕哲学，或者更一般地说是数学物理学，试图理解的仅仅是现象世界。但莱布尼茨认为，这项完全正当的事业可以更进一步：它可以达到这样一个阶段，使得现象世界与真实的或“实体性的”存在之间的对应或和谐可以在力学上变得明显起来，（再进一步）可以认为力学依赖于形而上学。当我们在运动科学中思考力的本性时，这种情况就发生了。莱布尼茨认为，笛卡儿错误地把力等同于“动量”，也就是说，等同于运动物质的量与其速度的乘积（ $mv$ ）；莱布尼茨把这个量仅仅称为一种“派生”的力。莱布尼茨认为，笛卡儿还错误地相信，宇宙中的“动量”或者一台孤立机器（如果我们不考虑摩擦）中的“动量”保持恒定。基于伽利略对落体的研究，

---

<sup>①</sup> 反驳波义耳的第二篇论文。

莱布尼茨表明，力的恰当量度是物体在之前的自由落体中获得的力量所能把该物体提升的距离；因此，力必须等于物体（即它的质量）与其速度平方的乘积（ $mv^2$ ）。他把这种力量或力称为原始的、主动的力，或“活力”。<sup>①</sup> 让我们听听他的描述：“我所说的力或力量并不是指潜能或单纯的能力，后者只不过是一种未来活动的可能性，如果不从外面推动，就不会产生任何活动，仿佛是死的；我指的力或力量其实是一种介于潜能与活动之间的东西，它蕴含着一种努力，一种行动，一种隐德莱希（entelechy），因为只要不受任何东西阻碍，力凭借它自身就转变成了活动。”莱布尼茨在这段话中所描述的并且用乘积  $mv^2$  表示的东西，今天被非常奇特和意味深长地称为“能量”。<sup>②</sup> 在莱布尼茨本人看来，它是运动现象中唯一“真实的”要素，正是它保持守恒。于是，通过形成乘积  $mv^2$ ，我们符号性地把握了  $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ，或者莱布尼茨所谓的“隐德莱希”，这是纯粹现象背后的真实活动。这样我们就更准确地理解了为什么现象世界可以被称为一种有充分根据的现象：物理学的定律，动力学的定律，实际上都植根于形而上学领域，即植根于能量，植根于那些简单的、不可分的、“正在感知”的灵魂或类似于灵魂的点的活动。

于是，这种力是莱布尼茨体系的第二根支柱，因为它指向了某种超越于现象世界的东西，并且提供了有时间空间的力学领域与无时间空间的形而上学领域之间的联系。

我们不要忘了：时间空间世界是每一个（有无穷多个）灵魂或类似于灵魂的点的创造。每一个灵魂或类似于灵魂的点自身之内都有它自己制造出来的一个现象世界。那么，我们如何可能有一个我们在其中生

① 参见 *On the Emendation of First Philosophy and the Notion of Substance* (1694)。

② 反驳波义耳的第一篇论文。Monadology 18.

活、行动和受到作用的共同世界呢？这是莱布尼茨形而上学的核心问题。在应对这个问题之前，我们必须再次更充分地考虑莱布尼茨所谓的“知觉”。

## 五

不仅每一个灵魂或类似于灵魂的存在感知都构成了一个独特的视点，而且感知本身也有无穷多的程度。连续律在这里也适用。知觉可能是模糊的，这意味着这些知觉几乎不投射任何可感知的东西。莱布尼茨常举的例子是海浪对我们听觉的影响：我们可以听到海浪的咆哮，但分辨不出每一个海浪所产生的声音，虽然它无疑传到了我们的耳朵里。对于模糊或无法感知的知觉，莱布尼茨有一个特殊的名称，他称之为“小知觉”（little perceptions）。<sup>①</sup> 知觉可能是清晰的（clear），但要么是无序地（confusedly）清晰，要么是分明地（distinctly）清晰。清晰但无序的知觉的一个例子是，我们看到一幅画，它要么招人喜欢，要么不招人喜欢，虽然我们说不出是什么特殊的特征使它招人喜欢或不喜欢。分明的知觉是我们能够区分和列举细节的知觉。但分明的知觉既可以是充分的，也可以是不充分的。如果细节的列举始终不完整，例如当我们想象有一千条边的图形时，这种知觉就是不充分的（或“符号性的”）；如果所有细节既清晰分明，又能完全被感知，那么这种知觉就是充分的或（“直观的”）。此外，虽然任何感知都是刻画存在的活动，但被感知的东西可能有一种主动性或被动性。例如，攻击者的攻击等价于主动的知觉，而受害者被某人攻击则等价于被动的知觉。

---

<sup>①</sup> *Discourse on Metaphysics* 24; *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684).

这种对知觉的程度和种类的分类本身并不充分，因为它没有考虑介于知觉之间的无穷多个中间阶段。但它使莱布尼茨能在无穷多个感知点中区分出三大组。这些组彼此融合，产生了边界案例，但仍然足以区分开来。

投射出完全被动和完全无序的知觉的感知（根据莱布尼茨的说法，应当称之为**感觉** [sensing] 而不是感知 [perceiving]）决定的**不是灵魂领域**，而是类似于灵魂的存在领域，在现象世界中，我们所说的**无生命的或物质的东西**便对应于后一领域。事实上，根据莱布尼茨的说法，正是被动性或“惰性”刻画了我们所谓的“物质”的特征。任何其他感知（包括记忆）都决定了灵魂领域，在现象世界中，**植物**（莱布尼茨并不完全确信这一点）、**动物和人**对应于这一领域。但感知能够达到一种非常分明和专注的程度，以至于转向它自身，成为“反身的”（reflexive）。莱布尼茨把这样一种被反身地扩展和复合的知觉称为“**明觉**”（apperception，或许来源于法语词“apercevoir”或“s’apercevoir”）。只有人（和天使）的灵魂能够拥有明觉从而拥有一个特殊的名称；它们被称为“**精神**”（spirits）。为了用一个共同的名称来称呼所有形而上学点，莱布尼茨使用了“**单子**”（monad）一词，它源自希腊词  $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ ，意思是“单元”。但他在单子中引入的区分是至关重要的。让我们听听莱布尼茨本人的说法：“可以区分**知觉和明觉**，知觉是单子的**内部状态**，再现了外部事物，而明觉则是那种内部状态的意识或反身认知，并非一直被给予所有灵魂甚至是同一个灵魂。”<sup>①</sup> 这种反身认知首先包括对知觉来源的所有知觉，即对“我”这个代词所要表达的东西的知觉。而在另一极，知觉完全被动和**无序的单子**是完全昏迷的（in a dead faint）单子，或如莱布尼茨所说，是“**完全赤裸的（bare）单子**”。

① *The Principles of Nature and Grace. Based on Reason*4.



## 六

现在我们可以回到莱布尼茨形而上学的核心问题了。考虑到每一个单子的独特性以及它在内部从它独特的视点出发对现象世界的创造，怎么会有一个我们所有人都熟悉的**共同世界**呢？莱布尼茨的回答是其体系的**压顶石**。我们共同的现象世界的共同性来源于**和谐**，这种和谐是上帝这个无所不包的单子强加于所有无穷多个受创单子在接受时刻的感知活动的。让我们看看这是什么意思。

此时此刻，我作为一个单子，产生了一系列知觉，这些知觉是这个房间及其灯光和独特尺寸以及在座的所有人呈现给我的。在座的每一个人，作为一个独特的单子，在同一时刻也产生了一系列知觉，这些知觉是这个房间及其所有设备、灯光和声音以及包括演讲者在内的所有其他人呈现给你们的。用形而上学的语言来说，我们的单子彼此之间**没有任何关联**：“单子没有窗户”，如莱布尼茨所说。我们每一个单子都完全孤立于所有其他单子。不过，由于所有单子及其各自知觉的**前定和谐**，我们每一个单子的知觉可以说都与所有其他单子的知觉步调一致。我们共享的经验不仅是纯现象的（尽管是有充分根据的），而且完全依赖于我们以一种协调的方式被上紧了发条。这种经验的空间时间特征是每一个单子从它独特的视点产生的每一个现象世界的空间时间特征。但所有这些个体的现象世界都彼此完美地协调在一起。因此，声波在现象上从我的声带发出来到达你的耳朵所凭借的机制可以纯粹在物理学和数学的基础上来处理。更一般地，前定和谐使数学物理学可以成为一项**共同的事业**。不仅所有无穷多个单子都可以在其中任何一个单子中得到再现和表达，而且各个单子对于“自然”现象的在现象上共同的经验与“自

然”的形而上学基础之间也有完全的对应。因此，形而上学原则，比如独特性原则和连续律，可以在自然中得到验证和作数学处理。莱布尼茨指出，他的体系使我们懂得，“身体表现得就好像没有灵魂，灵魂表现得就好像没有身体，身体和灵魂表现得就好像一方影响了另一方”。<sup>①</sup>

让我们从更大的视角看看这一惊人的景象。我，作为一个单子，正在这里作为一种现象在讲话，此刻在我内部不仅再现了这所房间里你们所有人此刻在你们内部所再现的东西，而且还在我内部再现了整个现象世界，亦即宇宙的所有无穷多个单子的知觉。例如，此刻在刚果或者在一个遥远的星球上——在现象上——发生的任何事情，都在我内部有其对应，有其相应的知觉。莱布尼茨说，每一个单子都在“映照”整个宇宙。每一个单子都是一个小宇宙。但没有单子——受造的单子——意识到它内部有这种浩瀚。它的所有知觉中只有很小一部分达到了清晰分明的阶段，它们中的绝大多数都达不到意识的稳定状态。就知觉而言，我们——像冰山一样——被深深地淹没在被动和混乱之中。我们是有限的。我们被我们所谓的身体所限，我们的身体只不过是离我们最近的单子的现象表达。

我们不由得惊叹，这是一幅多么奇幻的景象！这是怎样一个体系，或者说是一个体系怪物！莱布尼茨似乎很清楚他的体系必然会引起厌恶（我认为还会混合着一些赞美）。他的回答是，他的体系保存和统一了前人关于人、宇宙和上帝的所有思想；先前的哲学实际上并没有我们所认为的那样一致，除非我们忽视其见解的核心，即他所谓的“长青哲学”（*philosophia perennis*）；对他的体系的厌恶首先是因为低估了神的智慧；他的“前定和谐”学说最好地证明了上帝的存在、能力、神意和全知。他并未声称自己是从上帝的宝座审视宇宙的。他只被允许进入上

---

<sup>①</sup> *Monadology* 81.

帝的会见室（他邀请我们跟随他）。如果也在隐喻意义上使用现象术语，那么也许可以说，莱布尼茨就坐在上帝脚边的一个小凳子上。但我们不禁会加一句：难道这就是哲学家的固有坐席吗？

根据莱布尼茨的说法以及传统的说法，上帝不受其远见所限。用莱布尼茨的话说，原始的、无所不包的单子的知觉不受任何被动性和混乱的阻碍。上帝充分地、直观地同时看到了一切事物。其知觉的结合既不是时间的，也不是空间的。他仿佛从外面一下子看到了所有单子，包括它们内部知觉的整个序列。例如他看到，名为“尤利乌斯·凯撒”的单子包括了他穿越卢比孔河，名为“约翰·史密斯”的单子包括了他1672年9月8日拜访他的姑姑。用哲学的语言来说，这意味着任何可以谓述主词的东西都包含在那个主词之中，虽然我们人作为有限的单子，一般无法从主词中提取谓词，无法先验地推出它们。于是，这个世界中的一切事物似乎都被上帝永恒地知晓，因此似乎是预定的。整个基督教神学的重大问题，即如何调和人的自由与神的预定，对莱布尼茨来说仍然是一个问题。

但关于这种预定是如何达到的，莱布尼茨有很多内容可讲。

莱布尼茨说，我们必须明确区分**确定的东西**和**必然的东西**。必然的东西——即绝对必然的东西——是否定它会导致**自相矛盾**的东西。确定的东西则是实际发生的事情，尽管它的不发生并不包含任何自相矛盾。因此，有两种真理：**永恒的真理**（比如那些数学真理）和**事实的真理**（不是必然的，而是偶然的）。永恒的真理受**矛盾律**支配，最终来源于上帝的理性。而事实的真理则受**充足理由律**支配，最终来源于上帝的意志。永恒的真理为仅仅**可能的东西**划定了界限，而事实的真理则确定了**实际存在的东西**，也就是说，确定了所有单子及其感知活动。

上帝思考一切可以思考的东西，或者说，思考一切不是自相矛盾的东西，看到了提供给他理性的所有**可能性**。上帝决定了这些可能性中

有哪些必须实现，必须事实上变得“真实”。在做这个决定时，他运用了善的规则（rule of goodness），为的是从所有可能的世界中挑选出最好的世界。最好的世界是现实世界存在的充分且唯一充分的理由：上帝意愿最好的世界，凭借能力使之存在。莱布尼茨认为，使各个独特的单子保持最大可能的多样性，受制于最少的原则，是最好的世界。恶不可避免地出现在这个所有可能世界中最好的世界里，因为单子的独特性和多样性给单子施加了各种限制。这些千差万别的限制使得所有受造的单子变得不完善，剥夺了它们在因上帝的意志而所属的形而上学连续体内部的本可以有、但又不可能有的完善性。但这些限制并未剥夺它们的可完善性：“一切事物，当它发挥其效力或能力时，也就是说，当它行动时，都会变成某种更好的东西，根据其活动进行扩展。”<sup>①</sup> 因此，整个世界趋向于进步。

于是，在上帝仁慈的统治下，这个世界被有目的地组织起来，（在形而上学上）受目的因的支配。但是，当我们研究自然现象时，我们不需要考虑任何目的因。我们在自然变化和运动中发现的任何动力因，会自动反映出存在的有目的的形而上学秩序。因此莱布尼茨说：“灵魂根据目的因的法则，通过欲望、目的和手段来行动。物体根据动力因的法则，亦即根据运动定律来行动。这两个领域，即动力因的领域和目的因的领域，彼此和谐一致。”<sup>②</sup>

这两者之间有一种强有力的联系，它为上帝所意愿，为人可理解。这一联系就是数学领域。莱布尼茨特别把这一领域的东西称为“理想的”存在，比如算术单元和数、几何点、代数符号、曲线、切线、无穷小量、导数、积分。它们之所以是“理想的”东西，是因为它们没有

① *Discourse on Metaphysics* 15.

② *Monadology* 79.

形而上学的尊严，缺乏“实体性”的存在或“实在性”。另一方面，它们是这样一些知觉的结果，这些知觉至少已经达到了符号的清晰性，而且可以把符号的清晰性赋予自然现象的混乱知觉。它们都属于“永恒真理”的领域。我们知道，莱布尼茨与牛顿部分合作、部分激烈竞争地发现了微积分。正是微积分阐明了变化和运动的现象，无论是地上的还是天上的；此外，正是由于数学思考，我们才认识到了力的真正本性，并由此被带到形而上学的门槛。数学的这种力量，尤其是微积分的力量、无穷小演算的力量，是从何而来的呢？莱布尼茨似乎认为，数学操作于其中的“理想的”符号媒介是由并存的秩序和相继的秩序即空间和时间所提供的。现在，这种时间空间秩序的组合为我们的知觉向我们呈现的这个现象世界赋予了其典型的现象特征。与此同时，只有以时间和空间的方式，我们才能把握连续律，这是确定了整个形而上学领域结构的独特性原则的附属品。因此，数学思考乃至数学术语不仅是正当的，而且在机械论〔力学〕研究和形而上学研究中是必需的。

莱布尼茨早年时就打算充分利用数学的力量。他的前人，尤其是韦达和笛卡儿，受一种“普遍科学”的古代思想启发，曾试图在代数中寻找这种“普遍科学”，他们把代数解释为一般“分析术”。莱布尼茨更进了一步。他设计了一门新的“一般科学”，一种“普遍文字”，即一种能够找到人类所能获得的一切真理的一般符号演算。他是这样谈及这种“哲学演算”的：“但愿有某种精确的语言（有人称之为‘亚当的语言’），或至少是一种真正的哲学写作，借助它能把概念归于一张人类思想的字母表，经由理性，可由既定前提推导出来的一切结论都可以通过一种计算来找到，就像解决算术或几何问题一样。”<sup>①</sup> 莱布尼茨明确表示，这种哲学代数的想法预先假定了他从未抛弃的一种信念，即所

---

<sup>①</sup> *De scientia universalis seu calculo philosophico* (c. 1684) .

有可能的谓词都包含在它们的主词中。这种哲学代数的目标是发现所有永恒的真理。莱布尼茨并没有把这项计划付诸实施。它至少部分包含了今天所谓的“符号逻辑”的萌芽。

## 七

让我们比较客观地回顾一下我一直试图讲述的莱布尼茨的体系，以及他在“古代人”与“现代人”之间所做的和解。这一体系有两个附带特征非常显著。

第一个特征涉及莱布尼茨在知觉与明觉之间所作的区分。错误只有在反身认知、意识、明觉的层面才会产生。莱布尼茨说，<sup>①</sup>与事物的前定和谐相一致，我们的知觉总是正确的，但我们的判断可能是错误的和具有欺骗性的，莱布尼茨声称，上帝不应为此而受到责备。判断是“精神”在明觉层面、意识层面做出的。但判断仍然属于感知活动，这是单子的典型特征。因此，判断必定会分享世界的和谐，必定会再现、表达或对应于处于做出判断的精神之外的某种东西。那么，错误的判断对应于什么呢——在所有其他单子中，我们的错误对应于什么呢？这样一来，宇宙的前定和谐难道不就打破了吗？无论如何，莱布尼茨几乎没有注意到错误这个严重的问题及其含义，而他的前人从未忽视这一点。

莱布尼茨体系的第二个显著特征是，它对灵魂的内在方面与外在方面之间的传统关系做了一种奇特的倒转。“内在的人”与“外在的人”（后者受到出身、财富和名誉等外在情况的制约）之间的对比，是一个在哲学反思中反复出现的主题。人的灵魂的“内在”方面，“审视自己

<sup>①</sup> 参见 *Discourse on Metaphysics* 14。

的内心”而不是“旁顾你的周围”——这些都是所有柏拉图式的哲学最庄严的论题。许多人还记得在《斐德罗篇》的结尾，苏格拉底向潘神和任何其他可能在场的神祈祷：“请让我的内在变美；请让我外在的一切都与我的内在相和谐。”蒙田则仿佛从另一端说：“古时候，德尔菲神庙的神所颁布的命令正相反。它说：审视你自己的内心吧，认识你自己，依靠你自己，把你耗费在别处的精神和意志收回来；你在消耗自己，你在让精力流泄；坚持你自己，支撑住自己；有人在出卖你，糟蹋你，在让你回避自己。你不见世人审视内心的眼光何等勉强而欣赏自己的眼光又何等贪婪吗？”<sup>①</sup>蒙田继续说：“那个（德尔菲）神说：人啊，除了你，万事万物都首先审视自己，按其需要限制自己的劳作和欲望。没有一事一物如你一般空虚贫乏，而你却操心全宇宙；你是无知的探索者，是无司法权的法官，总之，你是闹剧的滑稽演员。”莱布尼茨所强调的重点是多么不同啊！单子、灵魂、精神的内部都被填充了，充满了外部世界的现象。要对这一现象进行反思，就意味着走到外面，占据上帝脚下的凳子，从外面引导人对灵魂内部的形而上学凝视。这是怎样的倒转啊！事物的“内在”方面与“外在”方面似乎交换了位置。正是这种微妙的交换、这种反转、这种倒转，才使莱布尼茨成为一个“现代”思想家，他倾向于无限拓展，以及同样道理，倾向于不可挽回地减少灵魂的内在维度。

---

<sup>①</sup> III, Ch. 9, end (*De la vérité*).

### 13 论自然的本性<sup>①</sup>

本次演讲的题目“论自然的本性”(on the nature of nature)立即显示出它的复杂性,因为前一个“nature”的含义与后一个“nature”的含义不尽相同。这似乎暗示“自然”[后面出现 nature 时都尽量译成“自然”——译者注]一词有一种不可避免的模糊性。事实上,这个词的模糊性,或者说,围绕着这个词的用法的模糊性是巨大的。本次演讲并非要消除这些模糊性,而是要把它们突出出来。——如果我词不达意,我不能完全确定是我的责任还是自然的责任。平心而论,我认为二者皆有责任。首先我要说明,关于该主题的任何讨论都必定是严重不足和有限的。不过,做这项尝试也许是值得的,无论它可能导向何方。

—

首先我要给出一些例子,表明“自然”一词在古代文学中的用法。

在埃斯库罗斯的《被缚的普罗米修斯》(*Prometheus Bound*)中,<sup>②</sup>普罗米修斯讲述了他是如何使人善于占卜的:“我真正确定了爪子弯曲

---

① 1964年2月28日在安纳波利斯的圣约翰学院发表的演讲。最初发表在 *The Independent Journal of Philosophy*, Vol. III, 1979。

② Vv. 488-490.



的鸟儿的飞行，区分了哪些鸟凭借自然（nature, φύσις）是吉祥的，哪些鸟凭借自然是不吉祥的。这里的“凭借自然”是什么意思？鸟儿可能通过人们的右边（吉祥的一边），也可能通过人们的左边（不吉祥的一边）。它们是独立地这样做的，也就是说，它们并不遵循人们的希望。在这种语境下，“凭借自然”只是相对于另一种隐含的、被拒斥的可能性才是有意义的。

在索福克勒斯的《俄狄浦斯在科罗诺斯》（*Oedipus at Colonus*）中，<sup>①</sup> 年迈的、疲惫不堪的、仍然自豪的俄狄浦斯对他的弑父做出了以下评论：“我只是报复了我遭受的一桩罪行，我怎么会凭借自然（nature, φύσις）是罪恶的呢？”我们必须了解：倘若俄狄浦斯不是对来自外界的某种东西做出反应，倘若他的行动是出于他自身的主动性，那么他将“凭借自然”是罪恶的。在这种语境下，“凭借自然”同样只是相对于这里明说的另一种可能性才是有意义的。

在阿里斯托芬的《鸟》（*Birds*）中，<sup>②</sup> 面对怀有敌意的鸟儿们，戴胜为离家寻找更好城市的两个雅典人做了辩护：“虽然他们凭借自然（τὴν φύσιν）是敌人，但他们凭借意图（τὸν νοῦν）是朋友。”人们的确习惯于对鸟不友善：人们抓鸟，将它们放入笼子，虐待它们，但有时也会出于一些周到的考虑而变得对鸟体贴和友善，在这部喜剧里就是如此。在既定的语境下，“凭借自然”的含义来源于人和鸟之间习惯性的敌意与这两个雅典人特别友好的目的之间的对比。

于是，在所有这些例子中，“自然”有一种言外之意：它旨在成为它在一个更大的范围（horizon）内所是的东西——只有相对于别的东西，它才是其所是。我将把这种关系称为横向（horizontal）关系。

---

① Vv. 270 - 271.

② V. 371.

让我们看看这种关系是否总是适用。

我认为，当我们（在日常说话中）谈及**自然物**时，我们往往认为它们属于一个更加广泛的领域，即**熟悉事物**的领域。我们脚下的地面、草、花、树、各种动物、阳光、风、星星，这些都是我们熟悉的事物。但我们居住的房子、使用的家具、衣服、各种工具，还有马车、警察、停车场以及所有服务机构也是如此。重要的是，我们往往把所有这些人造环境也当成自然的。然而，非人工的自然环境与我们所生活的人工环境之间显然存在着一种区分。我们自己成为一道奇特的分水岭，将无所不包的熟悉事物的领域分成了属于自然物和人造物。这种区分并不是（比如说）亚里士多德发明的，而是——我们倾向于说——一种自然区分。在这里，**自然**同样包含着一种横向关系。自然中的事件被（同样不是只有亚里士多德）加以审视的范围是工匠们的手艺，而工匠们反过来又在自然的运作方式中为他们的程序及其知识找到了模型。

## 二

熟悉的事物就整体而言是不显著的，以至于我们几乎注意不到它。我们总是见到同样的事物。或者，如果它们并非保持不变，则它们会以永无止境的循环来重复自己。太阳下山又再次升起，月有盈亏，四季交替，植物死了又生，我们周围的所有生命体也是如此。我们的人工环境也保持不变或者发生着察觉不到的变化。所有这些不显著的事物、事件和情况都被视为熟悉的和自然的。

但另一方面，存在着一些不寻常的显著事件——猛烈的风暴、地震、天空中的奇异现象、生命体当中可怕的畸形。我们因循传统的生活中也有革新，我们对事物的使用方式和行为举止也有显著的变化。我们

可能打破已经遵循很长一段时间的传统，从而引发对“新”与“旧”的强烈意识。我们会把这样一些显著的事件和变化——无论是人造的还是非人造的——看成自然的吗？

关于这个问题，人们历来争论不休。

卢克莱修的回答是肯定的。他的著作并非（像许多希腊著作那样）名为“论自然”，而是名为 *De rerum natura*，我们也许应当把它翻译成“论事物的自然性”。日食和月食、地震、风暴、霹雳和闪电由于“自然原因”而是自然事件。卢克莱修并不自称准确地描述了这些原因。在大多数情况下，他只是提到了几条可能的因果关系线索。<sup>①</sup> 但他强调，必定存在着事件的一种自然联系，导致了惊人的、看起来异乎寻常的事件的发生，这种事件并非缘于神灵鬼怪反复无常的、非理性的干预。万事万物，无论是显著的还是不显著的，都要受到“自然的纽带” (*foedus naturae*) 的约束，<sup>②</sup> 这是我们从“自然的外观和教导” (*naturae species ratioque*) 中学到的。<sup>③</sup> 根据卢克莱修的说法，这也适用于人们的生活、习俗和法律或快或慢的变化——这些变化虽然是人为的，但却按照“自然的纽带”自然地发生。

另一种观点是，人造和非人造的显著事件是由于非自然的或“超自然的”原因而发生。在这种语境下，“自然”一词的用法中便隐含了一种竞争关系。这种竞争意义深远而重大。它可能导致——在卢克莱修的框架之外——自然的神化，比如在普林尼 (Pliny)<sup>④</sup>、塞内卡 (Seneca,

---

① 参见 V, 752。

② II, 302; V, 57, 924; VI, 906f.

③ I, 148; II, 61; III, 93; IV, 41.

④ *Natural History*, II, Intro., esp. 7 (5) 14 ff.

1 世纪)<sup>①</sup>、洛伦佐·瓦拉 (Lorenzo Valla, 15 世纪)<sup>②</sup>、斯宾诺莎<sup>③</sup>的著作中以及在任何所谓的泛神论哲学中。自然被等同于神或近乎等同于神, 正如洛伦佐·瓦拉所说: “自然与神相同或几乎相同。”

就显著的非人造事件而言, 卢克莱修的观点往往占据上风。今天它占主导地位。不过, 自然现象的自然性——且不说竞争关系——是错综复杂的。我稍后会讨论这一点。

至于显著的人造事件, 卢克莱修派与反卢克莱修派进行着不懈斗争。问题在于, 应当把习俗和制度的激进变化周围的情况看成自然的还是非自然的; 人作为这种变化的主要动因, 到底是自然力的产物, 还是超越了自然, 受他自己理性的引导, 或是在完成一项神意的计划; 理性本身是自然的还是超自然的。在这场斗争中, “自然”一词的用法中隐含的竞争关系与其他一些关系结合了起来, 我们现在就来讨论其他关系。

### 三

让我们回到不显著的事物、事件和情况, 特别是那些非人造的东西。这里, 一切事物都由运动性和实际的运动来刻画, 因此任何静止都只是连续变化链条中的一个短暂阶段。但变化本身只有相对于某种真正稳定不变的东西并且以此为背景才是可察觉的。事实上, 自然——除了它的横向关系和竞争关系——是由**运动性和稳定性**这两个方面来刻画的, 稳定性是运动性的背景、基础和来源。为了进一步详述自然的这种

① *Naturales quaestiones*, II, 45, 3.

② *De voluptate*, I, 13.

③ *Ethics* IV Preface.

内在关系，我必须离题谈谈 *nature* 一词的词源。

英文词 *nature* 直接源自拉丁词 *natura*，除了斯拉夫诸语言，印欧语系的大多数现代语言中相应的词都是如此。反过来，*natura* 虽然不像看起来那样是分词形式，但与异态动词 *nascor*, *natus sum*, *nasci* 同源，意为“出生”、“出现”、“产生”、“生长”。事实上，*nascor* 的古体形式是 *gnascor*，词根 *gn* 显然与希腊语动词 γίγνομαι 中的词根 γν 相同，即“成为”、“产生”。我们不可避免会把拉丁词 *natura* 与等价的希腊词 φύσις 相比较。

φύσις 的词根 φυ 只要出现在希腊词中，都意指“成为”、“生长”、“产生”、“发芽”，也意指“存在、是”。但关于这一点还有更多内容可以说。

拉丁语动词 *esse* (to be, “存在、是”) 的完成时是 *fui*，我从合适的参考书中确定地了解到，该完成时的词根与希腊语词根 φυ 有关，与表示“成为”、“兴旺”——以及“存在、是”——的梵文 *bhû* 有关。我想指出，英语的动词不定式形式 *be* 与拉丁词 *fui* 和希腊词 φύω 或 φύομαι 有关，并进而与表示“存在、是”的立陶宛语 *bû-ti* 和俄语 *byt'* 有关。

动词 *to be* 的屈折变化形式在所有语言中都是极不规则的，它们至少包含两个词根对应于拉丁语词根 *fu* 和 *es*。这两个词根都与“存在、是” (being) 的含义相关，但词根 *fu* 也与“生成” (becoming) 的含义相关。关于“存在、是”与“生成”这两种含义的优先性，学者们尚有争论。我不相信这场争论可以通过纯粹的词源学考察来解决，因为这场争论涉及有关“存在、是”与“生成”、静止与变化、永恒与时间的终极问题。而这些问题直接涉及我们对自然和自然物的理解。

我之前提到的自然的两个方面，即刻画其内在关系的运动性和稳定性，显示了自然之中生成与存在的关系。看看滚滚的麦浪，倾泻而下的

瀑布，动物的奔跑，年轻人的成长，盛夏的繁茂——四处不仅有变化，有或快或慢的运动，而且也维持着同一性，重建已经逝去的東西，四处都有无休止的重复和永恒的相同性。无论是不断变化的东西，还是永远不变的东西，我们都称之为自然。展现在我们眼前的既有运动和变化，也有不变和静止，但不变和静止往往会挑战我们，躲避我们。自然之中有什么东西能够解释不变呢？

这个问题有很多答案，但它们都可以归于有限数量的模式。

古代有一种观点认为，所有自然物 and 变化中都有四种基本成分或状态，即元素，它们被不太准确地等同于火、气、水和土，仿佛是创作自然脚本所凭借的基本字符或字母。虽然元素之间会彼此转变，但元素总保持相同。——还有德谟克利特、伊壁鸠鲁和卢克莱修的不变的原子和不变的虚空，这些原子和虚空构成了卢克莱修所谓的“生产者自然”(*natura creatrix*)。<sup>①</sup>我们必须注意，在这一短语中，“*natura*”[自然]和它的同位语“*creatrix*”[生产者]都是阴性的。——19世纪的化学中总共有92种元素，它们是一切可变化和正在变化的自然物的无法还原的稳定基础。所有这些情况都遵循着同样的模式：元素领域是一切自然物所由以构成的最终不变的材料领域。在自然的内在关系中，元素代表着固定的极，自然的运动都要相对于它来显示。总有一种降至元素领域底部的趋向，以达到可能是万物最终开端的那一种元素。

据说诸元素都被赋予了自己的运动，其各自随机运动的同时发生解释了我们周围的自然现象。但它足以解释自然事物出现的重复性、重构性、同一性、规律性和秩序吗？卢克莱修认为可以。经典统计理论似乎在一定程度上支持他。然而，如果为自然事物指定来源，那么自然的规律性和秩序就更容易得到解释。此来源是自然事物出现的最终开端。希

① III, 1117.

希腊人把这种来源称为“ἀρχή”（本原、始基），既有“开端”之意，也有“规则”之意，更准确地说，意指一种命令式的起源，这种东西能够凭借其命令，发起一系列事件或事物的分布。拉丁词 *principium* 很好地翻译了 ἀρχή。我们的英文词 *principle* 也有同样的意思，但它经常被模糊地使用，大多数情况下含义有所改变。每当一个 ἀρχή、一个 *principium*、一个 *principle* 相对于自然被援引时，就是在尝试回答自然的不变方面的问题。此外，这种回答有助于我们把自然中那些看起来不规则的显著变化还原为基本的东西，此回答仍然涉及自然的内在关系。

有各种各样的回答都会援引自然方面的“本原”，但它们同样属于同一种模式。有的时候，这种模式与元素模式结合在一起，比如在阿那克西曼德的学说中似乎就是如此，据说它第一次使用了“本原”一词：阿那克西曼德认为“本原”是无限的和不确定的（ἄπειρον）——“不朽的和不灭的”；<sup>①</sup> 万物皆由它产生，又皆复归于它；因此，它引起、包含和支配一切。——根据旧斯多亚派的观点，“火的呼吸”遍布整个宇宙，形成了万物，它就是神本身。——然而一般来说，“本原”要么是产生的力量，要么是孕育万物的子宫，要么两者都是。对亚里士多德而言，自然在双重意义上是“本原”：（1）它是作用于合适材料之上的那种产生的、不变不朽的力量，（2）它是正在由产生的力量转变为自然物的那种可塑的材料。对于16世纪的布鲁诺而言，自然是两者，既是生产者又是宇宙的子宫，或如他所说，是万物“通过分离、出生和流溢”所由以产生的“质料”。他说，<sup>②</sup> “那展开自己所含之物的东西必须被称为自然物神圣而卓越的祖先、生产者和母亲；或者总而言之，被称为整个自然”。

---

① Diels-Kranz.<sup>7</sup> Anaximander B, 1-3.

② *Concerning the Cause. Principle and One*, Dial. IV.

让我们再次注意思考自然物时所涉及的这个ἀρχή或“本原”概念。由于自然具有稳定性和规律性，援引这个概念成为必需，它既被用来解释看似不规则变化的显著的现象，也被用来解释不显著的现象。作为一切变化的不动起点，“本原”为一切变化划定了界限并且做了解释。事实上，如果不诉诸某种作为所观察到的变化之原因的不变的东西，就不可能理解任何变化。但这有一个重大结果：自然内部的运动性和稳定性的内在关系，变化与变化的“本原”之间的关系，使我们抛弃了似乎刻画了我们对自然之理解的横向关系。在其稳定性方面，被等同于某种不变的东西的自然变得可以等同于它自身的不变性，等同于它在所有关系之外的不可变之所是（which it unchangeably is）。转向内在关系的稳定性、静止、存在这一极，远离运动性、变化和生成这一极，使我们对“自然”一词的用法发生了显著改变。我们说“人的本性”（nature of man）、“正义的本性”、“专制的本性”、“神的本性”、“关系的本性”，等等。在所有情况下，这种言说方式都是为了指每一事物凭借其内部不变的构成而所是的东西；或者说是指使每一事物是其所是的东西。φύσις一词的词源似乎是有道理的，它的词根φύ既指“生成”，也指“存在、是”。本次演讲的标题显示了“自然”含义的转变：“自然的本性”（nature of nature）意指“自然的是”（being of nature），即自然本身应当是的东西。

就这样，自然成了我们理解“存在”的典范。在很大程度上，我们把“自然存在”等同于存在本身。对于自然中一切“在那里”的东西，我们都在思考存在的意义之前径直将其理解为“存在”。所有人不禁都会断言，天空、星星、陆地、海洋、山川、森林、沼泽、动物和植物都存在，它们都不可抵抗地存在，无论是其显著的方面还是不显著的方面；一切事物都是自然的，我们自己就是自然的一部分，永远被其包围和支配。——然而，在同样大的程度上，这种确定性可能会受到一种



直觉的威胁，即这种确定性本身绝不是自然的，事实上可能根本没有自然，我们周围的一切可能都是魔法性的，本身缺乏本体和任何存在性。飞过我头顶的鸟儿可能是一个预兆、征兆或恶魔，或者是伪装之下的我的兄弟，甚至是我自己；我们所认识的人在某一时刻可能会发生不可思议的改变；我们周围的世界或许是一个圈套和幻觉。不要认为这种说法很过分。它深深地植根于人的可能性和现实性，植根于过去和现在。孩子们所熟悉的一切对人来说都不陌生。让我们也提醒自己，“自然”一词在《圣经》中根本没有出现，我指的是《旧约》。希伯来文中没有与“自然”等价的词。它也从未被用在福音书中。

#### 四

人不仅是与以横向关系联系在一起的自然领域与人工诡计领域之间的分水岭，而且也是有经验的变戏法者（juggler），能在自然与非自然之间建立一种关系。我将把这种关系称为纵向关系。

事实上，可以认为ἀρχή或“本原”（principle）并不属于自然，而是仅仅适用于自然；它控制变化，但并非从内部引起变化。数学本原[原理]（mathematical principle）似乎就是这种ἀρχή。一般来说，自然的数学本原被称为“自然定律”（laws of nature）。“自然定律”这一短语1615年由伽利略<sup>①</sup>、1623年由培根<sup>②</sup>提到，通过笛卡儿的《哲学原理》（*Principles of Philosophy*, 1644年）在“文人共和国”（Republic of

---

① Letter to Grand Duchess Christina (*Opere V*, p. 316): “……自然是无情而不变的：她从不违背施加于她的定律。”

② *De dignitate et augmentis scientiarum I*: “不变而不可违背的自然定律和命令……”（参见 *Novum Organum I*, 5, 75; *II*, 2, 5, 17）。

Letters) 中获得了公民资格。可以说——除了诗人奥维德在他的一首诗中<sup>①</sup>使用过这一短语，莱布尼茨等人提及了这一点——在 1600 年之前，没有人提到过自然定律，<sup>②</sup> 而自笛卡儿以来，几乎每个人都在这样做。笛卡儿，以及在他之后的斯宾诺莎，把自然定律称为“自然的定律和规则” (laws and rules of nature)。让我们举一些具体的自然定律来研究一下这种自然的合律性 (natural lawfulness) 关系。

考虑波义耳定律 (1662 年发布)，它说，只要温度保持不变，那么气体产生的压力与它的体积膨胀成反比，换句话说，分别代表压力测量结果和体积测量结果的两个数的乘积总保持不变： $PV = k$ 。后来范德瓦尔斯 (Van der Waals) 将它修改为

$$\left(P + \frac{a}{V^2}\right)(V - b) = k$$

其中  $a$  和  $b$  是两个常数。再考虑伽利略早在 1604 年就已宣布的<sup>③</sup>自由落体所走过的距离与走过那些距离所需要的时间成正比： $s_1 : s_2 :: t_1^2 : t_2^2$ 。如果物体是从很高的地方落下的，那么这个比例也需要加以修正。

正如我们所说，波义耳是通过测量空气的压缩和对一段水银柱的相应压力，并把结果制成表而“经验地”发现他的定律的。伽利略则假定物体下落的每一刻都有相等的速度增量，并且让光滑的球体滚下光滑的斜面来验证这一假说的数学推论。他的测量无论多么巧妙，也只能实现较低的精度。

就波义耳定律而言，如果我们根据方程  $PV = k$ ，把一个变量  $P$  或  $V$  看成另一个变量的函数，我们就得到了对该函数的简洁的几何表示，即

① *Tristia* I, 8, 5: “...omnia naturae praepostera legibus ibunt...”

② Montaigne, *Essais*, 1595, Book II ch. xii 提到了“自然定律” (la loy naturelle)。[克莱因后来的补充注释]

③ Letter to Paolo Sarpi (*Opere* X, p. 115) .

一条直角双曲线。就自由落体所走过的距离而言，我们有公式  $s = \frac{1}{2}gt^2$ ，它直接来自于伽利略的假定，即物体速度在下落的每一刻都有相等的增量  $g$ 。——这些都是自然的数学合律性（mathematical lawfulness）的简单例子，但对于我们把“自然定律”理解为自然的本原具有典范性。我们没有必要给出复杂的微分方程或矩阵。

关于自然的这种数学合律性，有一个基本的问题。

定律的数学特性来自于自然本身吗？关于这个话题，伽利略在一段经常被引用的名言中说：“哲学被写在宇宙这部永远展现在我们眼前的大书上，但只有在学会并熟悉书写它的语言和字符之后，我们才能读懂这本书。它是用数学语言写成的，字符是三角形、圆以及其他几何图形，没有这些，人类连一个字也读不懂；没有这些，我们就像在黑暗的迷宫中摸索。”<sup>①</sup> 于是，根据伽利略的说法，自然的语言是数学语言；理解自然就意味着解读自然的数学语言。

但是在伽利略看来，我们难道不是必定已经了解和认识了数学，才能解读自然所传递的这一信息吗？数学本身难道不是非自然的吗？数学难道不是属于一个超越于自然、在自然之外的领域，就好像在自然的边界或顶点吗？不必参考任何自然的事物和事件，理性就可以领会数学。伽利略是会同意这一命题的。但他会坚持说，物体以其物质性有几何形状，自然的事物和事件本身就有数学特征，因此，不能说数学是非自然的。但很难否认，数学真理具有一种不见于自然物的纯粹性和精确性。数学本原的确可以应用于自然的分布和事件，但其来源是否可以在自然中找到则是值得怀疑的。

那么，还能在哪里找到它？请注意，牛顿著作的标题 *Philosophiae*

---

<sup>①</sup> *Il saggiaiore*, 1623 (*Opere* VI, p. 232).

*Naturalis Principia Mathematica* 并没有说“自然的数学本原”(mathematical principles of nature), 而是说“自然知识的数学本原”(mathematical principles of the knowledge of nature)。那么, 数学本原适用于支配我们人类理解力的自然本原吗? 但如果是这样, 它们又如何支配我们的理解力呢? 它们是决定了我们理性的操作, 决定了推理过程本身, 还是构成了一个指向理想实体(ideal entities)的自治符号领域, 通过这些理想实体, 我们的理性摸索出了它的道路? 此外, 是什么东西使这些数学本原适用于自然物呢? 是像波义耳和伽利略等许多人所认为的那样, 是自然的内部构成、自然的本性、自然的存在本身? 还是如康德所宣称的那样, 是理性把它的限制强加于它所遇到的一切事物? 抑或像 17 世纪的许多人所认为的那样, 有一位神圣的设计师从所有可能的数学本原中选择了一些明确的本原, 然后让自然符合这些本原?

无论回答是什么, 我们对自然的实际理解都会朝着我们的测量往往趋近和支持的一个数学目标向上伸展, 而在顶点, 符号性的数学形式体系保留着它奇特的、非自然的独立性。自然对用数学表述的本原的这种服从, 我把它称为自然的纵向关系。达·芬奇的一则注释总结了这一点: “自然之中没有什么事情能够没有原因地发生; 理解了原因, 你将不需要实验。”<sup>①</sup> 无论 17 世纪的人是多么颂扬“实验方法”, 他们都比自认为的更接近于达·芬奇这一说法的精神。还应指出, 自然对数学本原的服从使自然现象变得独立于道德判断。自然中的事件被认为不好也不坏, 它们都遵循数学的必然性, 对道德领域保持中立。

<sup>①</sup> *Codex Atlanticus* 147v.

## 五

不过，“自然定律”这一短语非常引人注目。莱布尼茨不断使用它。牛顿既说“自然定律”，也说“运动定律”。定律意味着立法。自然定律也意味着立法吗？我认为很重要的一点是，对于卢克莱修而言，“自然的纽带”并不意味着任何立法。对于许多毫不犹豫地谈及自然定律的人，尤其是18世纪的法国作家而言，这种言说方式也不涉及任何立法。他们走的是卢克莱修的道路。但是对于提出“自然定律”这一短语的17世纪作家而言，一种特殊的立法无疑被明确预设了。自然定律或运动定律被认为是神的立法的结果，其对象不是人而是自然。对自然的立法因为定律的不可违犯性而不同于通常所说的对人的立法：自然定律是牢不可破的，它们决定了自然事件的必然联结。而这正是“自然定律”这一短语的悖谬性。所有人和神的法律的特性恰恰是，虽然它们意在得到遵守，但可能遭到违犯或忽视。而自然定律却使违犯成为不可能。对于20世纪来说，可预测的事件有极小的概率可能不发生。我们今天也许可以说，这个不发生的极小概率在数学上定义了自然定律的合法性本身。但在17世纪，数学自然定律是**完全不可违犯**的，这非常重要。那么，为什么自然定律、数学本原（原理）会被称为“法”（law）呢？

我想强调这一点。在古代，古典对立不仅出现在“凭借自然”（*φύσει*）所产生的东西与凭借人的技艺（*τέχνη*）所产生的东西之间，而且——仍然是在横向关系的框架内——也出现在 *φύσις* 与 *νόμος* 之间，即自然与习惯、习俗、法律之间。*φύσις* 和 *νόμος* 彼此对立，一个大问题是，我们人应当走哪条道路，是 *φύσις* 的道路还是 *νόμος* 的道

路？当卡利克勒斯（Callicles）在柏拉图的《高尔吉亚篇》中拥护“自然法”（νόμος τῆς φύσεως）时，<sup>①</sup>这一短语注定会成为一项深思熟虑的挑战和悖论。要想摆脱这一短语的悖谬性，就必须为自然赋予来自 νόμος 领域即受道德思考支配的领域的性质，这些性质是按照什么正确、什么错误，什么公正、什么不公正，什么恰当、什么不恰当来规定的。柏拉图的《蒂迈欧篇》曾试图赋予自然这些性质，其方法是，让“灵魂”（ψυχή）渗透整个自然（φύσις），而“灵魂”本身则按照一个植根于适当选择的数值比率的严格旋律（melody）或严格的 νόμος 来伸展——这个旋律或 νόμος 以其数学特性代表着事物的道德秩序。于是，善与恶的区分在我们与自然的关系中变得至关重要——对于我们对周围事物的理解而言，这是一种始终存在的可能性。不仅犬儒学派、亚里士多德学派和斯多亚学派的思想证明了这一点，而且在我们的生活中，只要有人提出应当遵循自然，应当按照自然来生活，就会有一个道德维度被引入我们对自然的理解中——这是一种道德关系。然而，不仅在《蒂迈欧篇》中，而且在整个 17 世纪，纵向关系和道德关系都以一种奇特的方式彼此结成了同盟。

让我们听听约翰·洛克在《人类理解论》中对《蒂迈欧篇》那遥远、破碎而又不安的呼应吧：“我相信，人人都容易承认，我们在数学真理方面所拥有的知识不仅是确定的，而且是实在的。这些知识虽不是人脑中空虚不实而无意义的空想，但我们经过思考就可以看出，这种知识只是有关我们自己的观念的。……因此，道德知识和数学一样可以有实在的准确性。因为所谓确定性不过是对我们观念的一致性或不一致性的认知，所谓证明亦不过是通过其他观念或媒介的介入而对这种一致性的认知，我们的道德观念和数学观念本身都是原型，都是恰当的、完全

<sup>①</sup> 参见 483 e。

的观念，因此，我们在道德观念中发现的一致性或不一致性将会产生出实在的知识，就像在数学形体中一样。”<sup>①</sup> 根据洛克的说法，在我们内心之中发现那些观念并且找到它们之间联系的正是理性。<sup>②</sup> 在洛克的《政府论（第二篇）》（*Second Essay on Civil Government*）中，理性被定义为“强制每个人”的自然法。”<sup>③</sup> 我们可以推断，“自然法”在我们内心之中，支配着我们有确定知识的道德秩序。因此，道德秩序被视为“自然的道德法则”。洛克只是重复了许多前人的说法。自然的道德法则是例如格劳秀斯（Hugo Grotius）在其《论战争法与和平法》（*De iure belli et pacis*, 1625）一书中提出的自然法（*ius naturale*）的基础。格劳秀斯说：“自然法是不可改变的，甚至连上帝都无法改变。……正如上帝不能使2乘以2不等于4，他也不能使根据其内在本性就恶的东西不是恶的。”

事实上，“自然法”（law of nature）是一个传统短语。它并不是在数学的“自然定律”（laws of nature）的层面上被构想的。这两种“法”之间的区别并不只是单复数之间的语法区别。事实上，梅兰希顿（Melanchthon）、霍布斯和斯宾诺莎等许多人也把第一种法写成复数。两者的区别在于，“自然法”表示自然的道德关系，而数学的“自然定律”则与自然的纵向关系有关。不过，正如我之前提到的，洛克的例子表明，这两种“法”彼此结成了同盟。数学本原和道德规则被指定了一个共同的基础。这个共同的基础就是人的理性。至于为什么自然的数学本原会被称为定律，一个深刻（尽管循环）的理由是，它们都是按照我们内心之中强制每个人的道德规则的形象来构想的，而这些道德规则——至少是在17世纪——又反过来被解释成反映了自然的不可违犯

---

① Bk. 4, IV, 6, 7.

② Bk. 4, XVII, 2.

③ II, 6.

的数学本原。

传统上，与自然的道德关系相联系的并不是自然的数学方面，而是被理解为“自然理性”（*ratio naturalis*）或“自然之光”（*lumen naturale*）的理性。这种理性之所以是自然的，是因为它是天生的，这首先意味着理性是“由自然”赋予我们的。弗兰西斯·培根是这样总结传统观点的：“虽然俗话说，人凭借自然之光和自然法则（*ex lumine et lege naturae*）而对美德与恶行，正义与不义，善与恶有了一些概念；但这是非常正确的。”<sup>①</sup> 虽然“道德法”（*lex moralis*）的较大部分不能由那种自然之光直接获得，而是必须以其他方式来获得，但是根据培根所提出的传统，我们内心之中有一种天生的“本能”，一种“良心法则”，有某种火花，仿佛是一种原始状态的、原初的、纯洁的理性的遗迹，使我们得到了道德法。但这种理性被理解为自然的或天生的，还意味着我们可以认为自然为理性提供了一个家，把理性包含在自身之内。

这使我们回到了本次演讲先前提出的问题，即人造环境中、习俗和制度中的显著变化是自然的还是不自然的，人在引发这些变化的过程中是否是自然的施动者。从自然的道德关系（它把自然和理性结合在一起）的角度来看，可以说，由人来完成的、由于人对事业正确性的理性洞察而引发的根本变化的确是自然的，因为这些改变乃是基于道德的确定性。因此，受道德思考激励的人被认为是一个自然的施动者。汉密尔顿（Hamilton）在《联邦党人文集》（*Federalist Paper*）第一篇中提出的问题，即“人类社会是否真正能够通过反思和选择来建立一个好的政府，还是他们永远注定要靠机遇和强力来决定他们的政治组织”，对这个问题的回答应当是，人类社会自然有能力建立一种道德而有益的政治秩序，并把现有的政治秩序变成更好的。而另一方面，激烈的变化源于

<sup>①</sup> *De dignitate et augmentis scientiarum*, 1623, IX.



人的激情，应当认为是不自然的。

## 六

立刻会出现一种反对意见。人的激情难道不是在很大程度上决定了人的生活和财富的实际力量吗？激情难道不是会激励人们改变其私人 and 公共的行为方式吗？事实上，标示自然物的难道不是激情而非理性吗？这种反对意见源于一种对自然的理解，它主要呼应了自然之中那些野性的、暴力的、贪婪的和激情的东西。我将把这种自然观所涉及的关系称为**激情关系**。

强烈的欲望、爱恨、野心、傲慢、虚荣、同情、根深蒂固的恐惧以及这些激情所引发的人的弱点，似乎凌驾于人的本性。我们常常以此为借口来为我们的弱点开脱：我们是人，不是吗？我们这样说的意思难道不是，我们的本性是由激情主导的吗？从更大的角度来说，火山的剧烈喷发，丛林的黑暗，洒满阳光的大草原上的貌似宁静，海洋的深不可测，到处都是以牺牲其他一切生命为代价，为了自我保护而进行着不间断的斗争，这些难道不是给我们留下了深刻的印象吗？只要政权岌岌可危，各方各派在斗争中就会显示出不屈不挠的激情。做事过头的自然清除了理性的抗议，弱者试图控制繁荣、奢侈和挥霍。疾病和健康变得无法区分，两者变得同样自然。激情关系把所有自然事态都归于一种病态。

自然的道德关系与激情关系之间的冲突意义深远。激情关系不仅倾向于消除健康与疾病的区分，而且倾向于消除善与恶的区分。在这方面，（很奇怪的是）激情关系近似于纵向关系，因为纵向关系可能会（而且确实已经）完全脱离所有道德含义，把自然现象当作低于善恶或

超越善恶的东西来对待。理性与激情之间的冲突反映在我们对于“什么是自然的东西”做出了不同但又并存的解释。我们受到自然的约束，但这一纽带的本性总在被争论。特别是，当政治学说把一种“自然状态”设定为公民国家的基础时，它就更成问题。

## 七

这种纽带的一个特殊方面体现在我尚未触及的一种关系中，我将把它称为超然接近关系（relationship of detached nearness）。自然可以显示为一种景观，或者颜色和香味的迷人展示。山峰的宏伟，草地的温柔，人的面容和身形，动物的活力或倦怠，沙漠的寂寞，海洋的无限——如此种种以及更多的东西可能会征服我们的感官，使我们欢欣鼓舞或充满忧郁，但我们可以与之保持距离，隐蔽在超然之中。我们可能会敬畏于自然的崇高景象，如不可抗拒的力量和难以想象的壮观。崇高的事物也许会动摇我们的超然，将其转变为我们的渺小感和无足轻重感。在这一点上，自然的道德关系开始冲击超然接近关系。

我不再列举自然与它本身以及我们与自然之间的所有可能关系，而是试着总结一下我所说的内容。我区分出了七种关系：横向关系、对抗关系、内在关系、纵向关系、道德关系、激情关系以及超然接近关系。我似乎一直在试图用一张关系之网来把握自然。但你会发现，自然在我们所有人周围巧妙编织的网中所捕获的无疑正是我。在人的理解中，自然有多个面向。“自然”一词的含糊性表明，自然普遍存在于一切人类理解中。就好像我们的理解力意在达成的东西总是穿着自然的装束似的。

让我确证一下刚才所说的内容，请注意“自然”的一个完全不同的方面。有一些鸟，特别是一些水鸟（大家可能听说过），会一边求偶一边跳极为复杂但又协调得很好的、有节奏的奇妙舞蹈。我们往往会用一个描述人类特定行为习惯的词来说，这些鸟是在举行“仪式”（ritual）。我们的“仪式”的引人注目之处在于，它们仿佛获得了“第二自然”的性质，显示出了与“自然”同样多的关系面向，每一个关系面向都与相应的“自然”关系面向有某种类似之处。

就横向关系而言，几乎每一种技艺性的人类活动都倾向于自我复制，自我重复，在不断重现的过程中使人工产物成为熟悉的，无论它是立即使用的对象、工具、机器、装置还是机构。制作的技艺涉及我们为达目的而愿意服从的一种仪式、一种固定程序。

在自然的竞争关系，即自然与非自然或超自然之间的关系中，我们是通过语词、歌唱、祭品、礼仪和某些行为方式来接近非自然或超自然的的东西的，所有这些都遵循着一种详细规定的严格仪式，我们再次“自然地”服从于它。

自然的内在关系与其说是在人的行为中，不如说是在人的语言中得到了仪式性的补充。人的语言是不断更新的，它以不断变化的花样使语言要素结合和分离，而这些要素本身构成了使语言之流得以扩展的稳定基础。但语言不可避免地倾向于凝聚沉淀和耗尽自己，在习语、比喻、老生常谈和空洞的短语中使自己仪式化。

自然的纵向关系也有仪式性的补充，它表现在我们的社交风度和礼仪风范，在人类社会的阶梯上踏得越高，这些东西就变得越多和越复杂。

自然的道德关系直接变成了我们对待他人的道德态度和行动，变成了亚里士多德强调并称其“模仿自然”<sup>①</sup>的习惯性道德（habitual moral-

---

<sup>①</sup> 参见 Aristotle, *Eth. Nic.* VII, 11, 1152 a 29 ff.

ity)。(这实际上是“第二自然”这一短语的来源。)习惯性道德甚至可能会沦为一种空洞的说教,沦为对超越理性界限的行为方式的一种仪式性坚持。

对应于激情关系的是上瘾的激情,从药物依赖到对各种狂热的上瘾,不一而足。在所有这些情况下,仪式性就是上瘾本身。

最后,超然接近关系在一种特殊的人类欲望中得到了它的补充,那就是制作图像,热爱图像制作本身。在这项活动中——这是无尽的快乐、悲痛和兴奋的一个来源——所使用的技巧往往不仅在样式、风格、程序等方面成为仪式性的,而且在它们的自我解释、自足和自我反映方面成为仪式性的。在这个艺术活动领域,仪式的最纯粹的表达就是使自己永存的装饰图案。

因此,自然在人类仪式的多个面向中有其对应。可以猜想,隐藏在自然和仪式的装束背后的是赤裸性。于是,每当我们祈求自然保佑、谈论自然、与自然打交道时,都需要谨慎。事物的赤裸性可能会毁掉我们的计划。

## 14 论但丁的炼狱山<sup>①</sup>

要对但丁的任何作品做很好的讨论，需要具备我所没有的渊博学识。因此，我打算只对《炼狱》的中间篇章（第10章至第27章）做一朴素说明。我的目标既适度又有雄心，那就是表明这些篇章是如何构筑的。在我能够支配的短暂时间里，我将尽量紧扣文本，并且利用我所读过的一些评注。我不得不遗漏很多东西。我没读过的评注或许把我想说的都已经说了，还请大家原谅。

首先我们不妨谈谈炼狱山的一些一般特征。需要注意的是，但丁把这座山置于南半球，恰与耶路撒冷相对。当撒旦从天堂坠入地球中心时，一块载有伊甸园的土地向上涌起，从而使炼狱山被置于撒旦的足与天恩的光芒之间。这种状况决定了与这座山相关的一切事物内在的二元性。

统治地狱的永远是黑夜，统治天界的永远是白日。炼狱中日与夜并存。这座山的每一层都有被铭记的罪恶和与惩罚相应的鞭子，也就是说，每一层都会以可见或可听的形式唤出需要惩罚的罪恶和相应的德行。下面我还会提到这种二元性的更多例子。

炼狱还有另一种典型特征，我姑且称之为**反转**（inversion）。我用

---

<sup>①</sup> 1964年在卫斯理学院但丁研讨会上提交的论文。原载 *Cesare Barbieri Courier*, Vol. VII, No. 2 (Trinity College, Hartford, Conn., 1965)。

这个词来指某种东西变成它的反面。下面是几个反转的例子。(1) 由于炼狱山位于南半球，阳光照射的角度与在北半球相反。(2) 与我们的日常经验相反，在炼狱山上爬得越高，向上攀登就越容易——皈依就越容易。(3) 我们世界中的松树“越往上生长，枝叶越稀疏”，贪食层(circle of gluttony)的松树则恰好相反(这只适用于旅行者遇到的第一棵树，但我假定别的树也以同样的方式生长)。(4) 虽然地震在地球上 是灾难，但只要有一个灵魂从其悔罪中摆脱出来，炼狱山的震动便是赐福。然而，所有这些反转都只是炼狱所固有的基本反转的“比喻”、反映或但丁所谓的“讽喻”。这是悔罪本身的特征。灵魂遭受的苦痛对他们来说是甜蜜的；他们的痛苦是安慰；他们无限享受其折磨的“甜苦”。可以说，悔罪者的前进正是其回返，即回到他犯罪之前的状态。正是通过悔罪的这一特征，我前面提到的二元性才获得了最深刻的意义。

这里需要提出一个问题，它与整部《神曲》特别是《炼狱》有关。我犹豫要不要把它提出来。在已经离开今生今世的人的国度中，但丁作为活的旅行者，其角色是什么？这个问题与另一个问题无法分开：《神曲》背后的主题和目的是什么？正如大家都知道的，但丁在致康·格朗德(Can Grande)的信中明确指出，《神曲》背后的主题就其字面意义而言不外是“灵魂在死后的状态”，而在讽喻的意义上则是“人，由他自由意志的选择，按照其功或过，应该得到正义的赏或罚”。在同一封信中，但丁说，《神曲》的目的“是将此世的生者从苦难状态中解救出来，将其引至幸福状态”。对于这一说法，我们可以做如下释义：但丁的诗讲述了他在地狱、炼狱和天堂之旅，目的是改造人，以使人能在此世和后世获得幸福。通过需要引以为戒或值得效仿的圣经例子和异教例子，它规定了获得幸福的途径和方式。它对活人和死人进行判断，是预言式的。它在人本身和上帝的意志之间进行调解。对于这项任务的英勇

是怎么说都不为过的。它明显依赖于人类智慧的施予者（维吉尔）、美的化身（贝阿特丽琪 [Beatrice]）以及但丁与上帝荣耀之间的最终调解人（圣伯尔纳 [Bernard of Clairvaux]）的帮助。就这样，诗人但丁获得了极大的帮助。但丁本人的视觉参与塑造了他所看到的内容。他并不是一个被动的或“客观的”观察者。他所看到的东西与他相协调；他的观看方式源自他的能力。直接影响他本人的不只是他的经历有——如果他不出现在死人的王国，那些领域将不是这个样子。让我举个例子。

站在炼狱山第一层的台阶上（这是在穿过一块开裂的岩石之后，该岩石为福音书中所说的“针眼”赋予了“撞石” [wandering rocks] 或“相互撞击的”岩石 [clashing rocks] 的特征，荷马的《奥德赛》和罗德岛的阿波罗尼 [Apollonius of Rhodes] 的《阿尔戈英雄纪》 [Argonautica] 对后者均有记载)，<sup>①</sup> 但丁描述了自己的所见：一块高大笔直的纯白大理石浮雕生动地展现了深刻谦卑的榜样。但丁几乎无法将目光移开。值得注意的是，环绕这一台阶的悔罪灵魂都如枕梁一般俯着身子，身负重石，因此完全看不到这些浮雕。他们所能看到的仅仅是路面浮雕上因傲慢而毁灭的典型。诚然，他们中的任何人在得到净化和摆脱了悔罪的重负之后，也许会在通往地界天堂的路上恢复站姿，从而看到墙上的浮雕。但那样一来，这些灵魂至少已经超越了这个净化阶段。因此，如果抛开维吉尔的灵魂不论，只有但丁看到了这些浮雕。它们出现在山上是为了但丁和我们，而不是为了悔罪的灵魂。但丁出现在炼狱山上是净化全景的一个至关重要的部分。对于悔罪有两种反应，即悔罪灵魂的反应和但丁本人的反应。

这等于说，朝圣者但丁在山上并未参与悔罪。让我们把这一点理解

---

<sup>①</sup> *Purg.* X, 7-9, 16. *Matthew* XIX, 24-26; *Mark* X, 25; *Luke* XVIII, 25. *Odyssey* XII, 59 ff. *Apollonius of Rhodes* II, 317 ff., 549 ff. (参见 *Euripides, Medea*, 2)

得更准确些。但丁到达炼狱之门，面对着似乎代表告解神父的守护天使，此时在维吉尔的敦促下，但丁扑倒在天使脚下，恳求为他打开大门，并三次捶打胸口。天使在他的前额划了七个字母“P”，并且凭借从圣彼得那里拿来的两把钥匙，把大门打开了。基于《马太福音》的第16章第19节，教会传统认为，这两把钥匙有辨明罪恶的能力，而且有权进行谴责和赦罪。<sup>①</sup> 在这一场景中，我们看到但丁的告解和赦罪了吗？毫无疑问，但丁心怀忏悔，但他实际上并没有进行告解，也没有得到赦罪。如果没有露齐亚（Lucia）从天界的干预，他甚至无法进入炼狱。天使仅仅告诉他：“你在里面时要洗涤这些伤口。”这些伤口便是他前额上的七个P字。人们很难不把它解释为七宗罪，即七宗不可饶恕的罪或大恶。<sup>②</sup> 七层炼狱山的每一层都会出现对恶习的洗涤，但这种洗涤并不是通过悔罪，而是通过美德的行为。每一种情况都涉及一种“特殊的美德”（*virtus specialis*），因为正如阿奎那所说，<sup>③</sup> “任何一种特定的自然倾向都与某种特殊的美德相邻”。根据阿奎那的说法，<sup>④</sup> 悔罪在“效果上”（*effective*），即在实际事实上一劳永逸地遣除了一切罪，而任何特殊的美德则仅仅从形式上（*formaliter*），即通过重新赋形（*re-formation*）、通过替换形式遣除了与之相反的恶习，就像白可能取代黑一样。用亚里士多德的语言来说，这种区别可以归结为第二隐德莱希（*entelechy*）与第一隐德莱希之间的区别，例如就像实际地沉思真理与平静地持有真理之间的区别，或者醒着与睡着之间的区别。<sup>⑤</sup> 但丁在炼狱山的每一层都完成了“形式的”涤罪，在每一种情况下都有一个天使通过移除一个P

① 参见 Thomas, *Contr. Gent.* 4, LXXII。

② 参见 Thomas, *Summa 1 2ae*, LXXXIV, 4 c。

③ 参见 Thomas, *Summa 2 2ae*, CLIII 2 c。

④ 参见 Thomas, *Summa 3*, LXXXV, 2, ad 3。

⑤ *De anima* II, 1, 412a 21 ff.



字来确证这一点。一方面，但丁的旅程没有给悔罪留下足够的时间。朝圣者但丁知道，他死后必定会重回炼狱山，而且他一再提及这一点。他为自己“辩护”，但并非完全如此。让我们陪同他，见证他的涤罪。

在第一层得到净化的是傲慢 (*superbia* 或 *inanis gloria*)，但丁谦卑地自发俯下身子，与悔罪灵魂保持相同姿势。稍后，奥德里希 (Oderisi) 的灵魂对但丁说的话使其内心充满了谦卑，收敛了傲慢。他“如负轭的牛一般”，“同那个重负下的灵魂并肩走着”。重新站起来之后，他的思想“仍然低就蜷缩”。这就是但丁的美德抵消其罪的方式。即使在炼狱山上，依然有许多傲慢留了下来。他似乎很清楚这一点。

第二层的目标是净化嫉妒 (*invidia*)。在讨论这宗罪的诗章中，嫉妒有两种含义：既是因他人的幸运而感到悲伤，也是因他人的不幸而感到快乐。铁丝刺穿和缝住了悔罪灵魂的眼皮，因此他们看不到东西（这就是但丁对拉丁语动词 *invidere* 的理解）。看到这种境况，但丁对其不幸充满同情地说道：“我看到他人却不被他人看到，这似乎对他们不公。”但丁的同情美德就这样占了上风。

第三层要净化的罪是愤怒 (*Ira*)。在与伦巴第人马可 (Marco) 交谈时，但丁表达了对世间的愤怒：“正如你对我所说，世间确已彻底丧失一切美德，充满累累的严重罪恶。”但他又说：“我请求你向我指出原因，以便让我自己明白，并向他人说明。”寻找激起愤怒的原因，意味着刺透包裹灵魂的愤怒烟云，意味着停止愤怒。但丁以此表现出了温良的美德。

我想补充说，马可进而指出了原因，指出了世间的根本病因，那就是缺乏领导，缺乏可以带来和平的帝国统治。这种统治必须补充教会的精神权力：需要两个太阳来照亮世间之路和上帝之路。在《神曲》中，这种双重领导的学说在炼狱山上第一次得到阐明，这一点并非无关紧要。

夜晚时分，维吉尔和但丁来到了惩罚和忏悔懒惰（拉丁语：*acedia*）的第四层的檐口。在《炼狱篇》的中间诗章，同时也是整部《神曲》的中间诗章，维吉尔谈论了爱，并且向但丁揭示了这部诗作的核心学说——爱的学说，以及炼狱山各层与爱的畸变（*aberrations*）之间的关系。但丁的思考、但丁的思想运动即使在夜晚也不停息，而是达到了其最高点，堪比悔罪灵魂在这一层不停的运动。在维吉尔的激励下，渴望理解的但丁决定请这位向导向他阐明爱的本质。这种热诚的追问和思考显示了但丁的美德——热情。

第五层净化的是贪婪和挥霍，但丁跪在教皇阿德里安五世俯卧的灵魂前。他向教皇解释了他的姿态：“由于您的尊贵，我若站立会受到良心的谴责。”通过对一种非世间的善表示这种无私的敬意，但丁显示了他的美德——慷慨。

统治第六层的是饥饿和干渴，这是对暴食（*gula*）的双重惩罚。远未克服饮食诱惑的但丁与一些悔罪灵魂讨论了一种不同的滋养品（稍后我会讨论），并与维吉尔和斯塔提乌斯（*Statius*）一起毅然走过了“夏娃吃过果子”的树前。但丁以此显示了他的美德——节制。

最后，在第七层即色欲（*luxuria*）之层，极不情愿和惧怕死亡的但丁最终同意进入火焰。直到维吉尔提到贝阿特丽琪之后，但丁才这样做了，他在跨过火墙时，维吉尔不断谈到贝阿特丽琪和她的眼睛。但丁在火焰中说：“我刚刚进入火中，就想投入滚烫的玻璃溶液里去求得清凉。”我认为这一可怕的净化便是将第七个P洗去的第七次涤罪。这里但丁展示的美德是爱，热烈而又摆脱了欲火。

这些便是但丁特殊的德行在涤罪山上驱除其罪恶习惯的各种方式。

我们尚未讨论炼狱山之旅的结构模式。但丁的参与及其限度在其中将会变得更为明显。

首先要提醒大家的是，但丁《神曲》中的韵式是链环式的（*chain-*

linked) 同韵三行诗节 (tercet), 这无疑是三位一体的反映。这种韵式的典型特征是, 每一组同韵三行诗节的中间一行是一个三行韵诗 (three rhymed lines) 序列的第一行, 而每一组同韵三行诗节的第一行则是此三行韵诗序列的中间一行:

xAx ABA ByB

韵式也许有自己的生命。但是在《神曲》中, 尤其是在《炼狱篇》中, 它们似乎暗示了诗的主题之间是如何相互关联的。但丁是无比精确的。让我在相关的一系列诗章中考察这一点。

同时, 请注意一个事实: 每一层所净化的罪都与一种占主导地位的媒介相关联, 而且这种关联的性质在炼狱山的上下两部分是不同的。

**第一层** 这里的罪是傲慢。根据 (拉丁文《圣经》中)《传道书》第 10 章第 15 节的说法, 这宗罪是所有罪的“开端”。<sup>①</sup> 根据该传统, 它是第一个人亚当的第一宗罪。<sup>②</sup> 傲慢与视觉器官之间存在着紧密的联系。阿奎那<sup>③</sup>提到, 大格里高利曾说: “眼睛最能标示向外朝着身体延伸的傲慢。”正如但丁在后面的诗章中所说, 眼睛是“灵魂最集中的地方”。<sup>④</sup> 阿奎那还引用《诗篇》第 131 章第 1 节说: “耶和华啊, 我的心不骄傲, 我的眼不自高。”此外, 我们还需考虑: 视觉的对象, 即可见的对象, 对所有人都潜在地可见。而傲慢的对象, 即荣耀, 也倾向于可见地、公开地展示自己。遥遥可见的纪念碑反映了这一点。在傲慢中清晰显示出来的东西要求独特性。这种要求给了傲慢者以压力。傲慢者想

---

① 参见 *Summa*, 12ae, LXXIV, 2。

② 参见 *Summa*, 22ae, CLXIII, 2。

③ *Summa*, 2 2ae, CLXI, 2, o. 1.

④ XXI, III.

要胜过他人，想让所有人都看到他的独特。他对独特性的要求与他渴望分享一个可见对象的平凡性之间明显存在着不一致。“被看见”的含义变得可疑。于是，傲慢间接地扭曲了视觉能力。相应地，在炼狱山上首先呈献在但丁眼前的是谦卑的景象。但重要之处恰恰在于，这里傲慢与谦卑的主题是在视觉的媒介中传达的。主宰第一层的灵魂能力是视觉。尘世中没有任何东西能与这一高贵的视觉相比。陡壁上的雕刻首先描绘了言辞。正如但丁所说，这是可见的言辞。它们还描绘了尘世中只有用嗅觉才能领会的东西——袅袅的香烟。我们不要忘了，由此受到影响的是但丁自己的视觉。

傲慢一层的中间场景对应于同韵三行诗节的中间一行，描绘了“蜷缩”和重负下的悔罪灵魂。奥德里希的灵魂拒绝了尘世的名望——“人类权力的愚荣”。<sup>①</sup> 悔罪灵魂变得越来越睿智，但眼界却变窄了。这一层的主题与下一层的主题——嫉妒 (*invidia*) 或粗陋地看——就这样联系起来。

关于傲慢的净化，最后的第三部分与第一部分相呼应：路面上的浮雕描绘了可悲的傲慢的例子。但丁俯视着他们。

**第二层** 这里的罪是嫉妒。嫉妒与听到的声音之间有紧密的联系。嫉妒不同于羡慕。羡慕直接看到它的对象。嫉妒则依赖于传言，依赖于口口相传中他人的幸与不幸。嫉妒听声音。它的对象是听得见的。听得见的东西潜在地为所有人可听见。然而，嫉妒（主要是幸灾乐祸）仿佛是闭上了眼睛来听信传言、流言。流言会压低声音。所说的并不一定要让所有人听到。于是，嫉妒间接歪曲了听觉。因此，但丁在这一层首先听到的是谈及同情的声音。同样，这里重要的是，嫉妒（在其双重意义上）和同情的主题是在听觉的媒介中传达的。但丁听到的声音喧闹而

<sup>①</sup> XI, 100, 91.

持续。主宰第二层的灵魂力量是听觉。首先在听的正是但丁。

嫉妒一层的中间场景出现了悔罪灵魂及其谈话。圭多·德尔·杜卡（Guido del Duca）的灵魂接过但丁关于其起源的话头，开始抨击阿尔诺河（Arno）的各个城市，并痛骂罗马涅（Romagna）。他充满了愤怒，虽然是合理的愤怒。这一层的主题与下一层的愤怒主题就这样联系起来。

最后的第三部分通过对比与第一部分联系起来：新的声音描述了嫉妒的例子。

**第三层** 这里的罪是愤怒。愤怒蒙蔽了我们的灵魂，如同用滚滚浓烟吞噬了我们。我们越愤怒，我们的想象所提供的刺激因素就越多，从而使我们看到事物最坏的一面。因此，愤怒以自身为养料。想象力的本质决定了我们的任何想象都是“虚幻的”，不真实的，或如但丁所说，是个“错误”。大多数时候，我们都在想象并不存在的东西。但正如圭多·德尔·杜卡在上一层的爆发所表明的，愤怒也可以是合理的。我们偶尔也可能在想象真实的东西。如我们所说，我们也许在“回忆”。我们也许可以真实地再现过去的事件。事实上，主导第三层的正是拥有两个方面的**想象**。因此，但丁在这一层最初看到的景象乃是源于想象的一种擢升状态，源于他自己的一种出神想象。于是，但丁有了温顺的例子，真实再现了过去的事件。用维吉尔的话说，他的内心因此可以接纳“从永恒之泉涌出的宁静之水”。<sup>①</sup>

中间场景的内容是与伦巴第人马可的谈话，“辛辣而污浊的空气”笼罩了这一层的悔罪灵魂，这一烟雾也使马可隐而不显。但丁对尘世疾病最终原因的探究不仅（如我们看到的）证实了他的美德，而且也使马可的谈话趋于理性，触及了最重要的话题，但丁的理解力因此有了用

---

<sup>①</sup> XV, 131 - 32.

武之地。这一层的主题与理解力占主导的下一层的主题就这样联系起来。

在最后的场景中，但丁发现自己又在进行“虚妄的幻想”，这一次它为但丁提供了因嘲笑和愤怒而受罚的真实例子。

**第四层** 这一层净化的罪是懒惰，包括身体上的、道德上的、感情上的和思想上的，根据阿奎那（以及大格里高利）的说法，<sup>①</sup> 懒惰这一大恶有六个女儿：敌意、怨恨、胆怯、绝望、道德麻木和心智涣散。前三层的模式在这个第四层被打破。严肃而富有权威地谈论爱和自由意志的是维吉尔。但丁的理解力成熟了。理解力自始至终都是主导性的媒介。悔罪灵魂的出现打断了维吉尔的哲学谈话和但丁的相应运思（只被打扰了一小会儿），这些悔罪灵魂在前面不停地奔跑，用语词编出积极活跃的例子。同样，他们的奔跑（这次是以倒转的方式）将懒惰一层的事情与下一层的惩罚关联起来。——不过从现在起，在炼狱山的整个上半部分，我们将会看到与下半部分迥异的模式。

**第五层** 这一层的罪是贪婪和挥霍。根据阿奎那传统的说法，<sup>②</sup> 贪婪（*avaritia* 或 *cupiditas*）是“以过度方式追求可朽事物的一种腐败倾向”，它是所有罪的“根源”，一如第一层的傲慢是其开端。因此，“炼狱山上最重的惩罚”是针对贪婪的。惩罚包括趴在地上一动不动，脸贴着满是尘土的地。这是但丁（以及我们）从这一层一开始就看到的景象，这种完全不动的景象与上一层中永无休止的运动景象形成了鲜明对比。这里强调的是罪和惩罚与土[地]的接近。<sup>③</sup> 在这一层占主导地位的是传统“元素”中的第一个——土，元素的统治将会贯穿炼狱山的整个上半层。

① *Summa* 2 2ae, XXXV, 4.

② *Summa* 1 2ae, LXX XIV, 1.

③ XIX, 52, 72, 119, 120, XX, 143.

悔罪灵魂亲自列举和描述了挥霍和贪婪的例子。但除此之外（这是该层的中间场景），一件非同寻常的事情在这里发生了，我们应当注意，但丁特意选择这一层让这件事情发生。整座炼狱山在震动，这说明一个灵魂从其惩罚的困境中解脱出来了。这是极乐的時刻。《马太福音》第27章第51—52节说，耶稣死的那一刻“地也震动，磐石也崩裂，坟墓也开了，已睡圣徒的身体，多有起来的”。炼狱山的震动模仿了这一时刻。前两次在地狱中，但丁之所以能够继续自己的旅程，正是因为与耶稣死时相似的地震使石头震落，从而开辟出可通行的道路。事实证明，神的恩典即使在地狱中也是有效的。在炼狱山这里，大地的震动直接显示了基督的复活力量。我们稍后会看到，在炼狱山上的一系列事件中，每一层的中间事件与下一层的主题都是相呼应的。

此刻被释放的是诗人斯塔提乌斯（Statius）的灵魂。我们后来得知，斯塔提乌斯的主要罪过在于隐瞒了自己对基督教的皈依以及挥霍。斯塔提乌斯加入了但丁和维吉尔，从那时起，这三位诗人始终在一起，直至到达地界伊甸园。在通往第六层的阶梯上，他们之间的持续对话是关于挥霍无度的故事的最后一部分。就这样，诗的三人小组出现在了由“土”元素主导的贪婪和挥霍这一层。我们要问：这一事实的意义是什么呢？

在自然中，根据亚里士多德及其传统，<sup>①</sup> 元素（尤其是土和水）构成了包括人在内的所有生物得以兴旺的滋养的基础。（在讨论下一层的主题时，我们会更详细地考虑这一点。）一个常见的隐喻给人的灵魂赋予了对“尘世”物品的欲望，该欲望在“对黄金的可憎渴求”中过度膨胀。<sup>②</sup> 这就是贪婪的赤裸展现。这种渴求曲解了人类固有滋养的本

---

① *De gen. animal.* III, 11 762b 12 - 13.

② *Auri sacra fames*-Virgil, *Aeneid* III, 57. 参见 *Purg.* XXII, 40 - 41.

性，曲解了对于人的灵魂来说真正“黄金”的本性。真正的黄金，真正滋养人的灵魂的东西是诗，用但丁在《论俗语》（*De vulgari eloquentia*）中的话来说就是诗的品位、优雅和高贵。<sup>①</sup>对此，斯塔提乌斯就是一个需要认真考虑的绝好例子。维吉尔的《埃涅阿斯纪》和《第四首牧歌》滋养了他。《埃涅阿斯纪》把他引向了自己的诗和迟来的慷慨，《第四首牧歌》则把他引向了基督教。人的灵魂的诗歌潜力表现于创作诗和理解诗的艺术。

我们猜想，斯塔提乌斯与维吉尔的关系重复了但丁与维吉尔的关系。但对于这一点还有更多可说的。任何伟大作品都会在某处或显或隐地证明自己的伟大。以《神曲》为成果的但丁的事业似乎在炼狱的这一层得到了辩护和证实。诗所提供的滋养乃是生长出信仰的种子。诗意想象的事物也许是“不真实的”，用比较粗糙的英文来讲就是可能缺乏“物性”（thinghood）。从我们日常经验的观点来看，像特洛伊战场上的功勋，埃涅阿斯的阴间之行，或者裹以符号或图案的预言等等都不怎么可信。然而，诗的体验有它自身的有效性和可信性，有人谴责，也有人赞扬。但丁似乎在暗示，诗的力量类似于启示的力量。在但丁看来，真正的诗为我们“相信未见之物”做好了准备。诗指向了只存在于信仰中的事物。

此外，我们还需注意，在炼狱山的下半部分，对灵魂力量的提及开启了每一层固有主题的发展，使但丁立即作为主要对象参与进来，但在这里，在炼狱山上半部分的第一层，它结束了这一发展，使但丁只是间接参与进来。一种结构性的倒转发生了。

**第六层** 这里的罪是暴食。维吉尔和斯塔提乌斯在谈诗，使但丁得以“理解诗”。他们遇到了一棵位于路中央的树，“果实宜人，气味芬

<sup>①</sup> 2, VI.



芳”。此树的丰饶源于漫过峻石倾泻到树叶上的清水。这样就在这一层引入了第二种元素——水。它主导了这里的气氛。根据亚里士多德的说法，<sup>①</sup> 水是一切食物的主要基本成分。树叶间发出的神秘声响规定了节制的美德，并引述了它的例子。它与《圣经》中的蛇相抵触。规定节制意味着对抗暴食。然而，暴食只是我们对滋养的自然渴求的过度膨胀。滋养维持生命。我们对滋养的渴求，我们的饥和渴，表明了我们对生命的渴求。我们渴望直接满足对饥和渴的身体需求（基本的滋养便可提供），仅仅是我们渴望永恒生命的一个象征。我们的饮食欲望背后是我们对灵与肉不朽的更深渴望。因饥渴而遭受无尽痛苦的悔罪灵魂消瘦得只剩骨架，他们很清楚其可怕需求的意义。弗雷塞·多纳蒂（Forese Donati）的灵魂是这样说的：“来自永恒意志的神力降临到……清水和果树之中，这才使我们消瘦到这般光景。”<sup>②</sup> 水元素仅仅是神的滋养的一个工具，它使我们的灵魂贪求永生。在渴望饮食和快乐地受苦的过程中，悔罪灵魂们效仿了耶稣基督的受难，这一受难旨在使永生成为可达到的目标。但是，对不朽的渴望被视为人的灵魂之中一种原初的内在力量。

我们不要忘了，前一层的中间场景，即炼狱山的震动，已经设置了我们正才讨论的主题。我们现在这一层的中间场景分为两部分，两者同样以不同方式预示了下一层的主题。发言者有两位：弗雷塞·多纳蒂和卢卡的博纳均塔（Bonagiunta of Lucca）。继续与但丁谈话的弗雷塞谴责佛罗伦萨女人的放荡，这与下一层要净化的性欲之罪相呼应。博纳均塔看出但丁拥护“温柔新体诗”，就但丁而言，若没有贝阿特丽琪的爱，这一诗体将无法维系。事实上，贝阿特丽琪是但丁的诗歌志业与炼狱山上最后一层净化的目标——通过对最高者的爱来克服肉欲——之间的

---

① *De gen. animal.* IV, 2, 767a 29 - 33.

② XXIII, 61 - 63.

联系。

本层的第三个场景直接与第一个场景相呼应：三位诗人遇到了另一棵结满果实的树，悔罪灵魂纷纷举起手来向它哭喊乞求。但诗人们“似乎不受蒙蔽”地离开了。从树那里传来的一个声音宣布了因暴食受罚的例子。

到目前为止，在第五层和第六层中，主导性的媒介是土和水。第七层的主导媒介是火，四大元素中独缺气。但气并未被遗漏。在连接第六层与第七层的阶梯上，但丁问了一个本可以稍加修改就可以在炼狱山上任何地方问的问题，他得到的回答也可以一字不改地在炼狱的任何地方得到。这个问题是：“他们如何能够消瘦，而体内又感觉不到饮食的需求？”这个具体问题蕴含着一个更全面的问题：既然灵魂已经全然离开了身体，缺乏一切身体感觉器官的灵魂是如何能够感受到他们所遭受的痛苦的呢？斯塔提乌斯对但丁解释说，离开身体的灵魂保留甚至提升了他们理解、记忆和意志的能力，但除此之外，他们凭借其成形的能力获得了由气组成的身体。这就是他们的“外形”被称为“鬼魂”的原因。就这样，它们“把各种感官、直到视觉”一一形成。阿奎那对天使身体外观的描述<sup>①</sup>可以支持斯塔提乌斯的解释：正如在形成云时，气发生了凝聚，因此成形，并有了颜色，因此，“天使以气为身体，在神的帮助下，尽可能地凝结气，形成他们所必须具有的身体”。要知道，斯塔提乌斯所讲的气态身体取代了以前的身体，但这一取代只在净化期间有效。但丁的问题和斯塔提乌斯的回答中对身体的强调与第六层的主题即不朽主题直接相关联：复活的躯体注定要与灵魂重新结合。

不管怎样，四大元素在炼狱山的上半部分的确是齐备的。月下世界的这些元素并不是一开始便存在的。我们从《天堂篇》的第7诗节中

<sup>①</sup> *Summa* 1, II, 1, ad 3.

了解到，这些元素并非由上帝直接创造，而是由已经受造的力量次级形成的。<sup>①</sup>数个世纪的传统将这些元素与人体的四种体液联系在一起，这些体液被认为导致了人的性情、品德、美德，尤其是恶习。于是，这些元素出现在炼狱山上也就不足为怪了。它们在这里扮演着双重角色，即同时指向恶行和美德。至于它们所提供的滋养，它们通常支持的有机生长，在这里则被视为一种更高的滋养和生长的标志或载体。

**第七层** 这里的罪是肉欲。三位诗人到达第七层的台阶时首先经验到的是火，陡壁悬崖火焰狂喷，檐口向上吹出的阵风把火焰吹回，因此碰不到诗人。火是主导一切的。诗人们不得不从悬崖边上一个跟着一个迈步向前走。悔罪灵魂在熊熊烈火之中歌唱和呼喊着贞洁和肉欲的例子。这些灵魂分成了两组，沿着相反的方向行走。他们代表了不当之爱和反常之爱。所有这些爱的火焰正是经由火焰得到了净化。

本层的中间场景是但丁与诗人圭多·圭尼采利（Guido Guinizelli）和阿尔诺·达尼埃洛（Arnaut Daniel）的交谈。但丁将圭多视为自己在诗歌上的父亲，圭多则向但丁推荐阿尔诺，称之为“用母语写诗的更为高超的匠人”。比这些交谈的内容更重要的也许是：这里又出现了两位诗人。除了但丁、斯塔提乌斯和维吉尔，还有三位诗人（如果不算弗雷塞的话）出现在最后三层。于是，总共有六位诗人出现在炼狱山的上半部分，而在炼狱山的下半部分，除了但丁和维吉尔之外再也没有诗人出现。诗在上半部分占优势。我们还记得，但丁在《论俗语》中说，<sup>②</sup>真正的诗必须有三根支柱：心智的敏锐（*strenuitas ingenii*）、对技艺的坚持练习（*assiduitas artis*）和对科学的熟知（*habitus scientiarum*）。只有这样的诗才能滋养人的灵魂。让我们继续引用《论俗语》中的话：“有些

---

① *Par. VII*, 124 ff.

② 2. IV.

人不懂技艺和科学，自恃天才，贸然讨论必须以最崇高的方式来歌颂的最崇高的主题，这些人必将为自己的愚蠢行为而付出代价，绝不能让他们这样放肆。”在第六层提到的“温柔新体诗”带来了一个新的维度，带来了爱，这种爱通过在诗人的灵魂中向诗人发号施令来显示自身。对新体诗的提及预示了在最后一层将要发生的事情。

在最后一层最后的第三个场景，爱从肉欲的枷锁中解脱出来。诗为此做了准备。烈火实现了它。这种火本质上既是元素性的又是精神性的。它使但丁可以对上帝产生爱，可以对爱产生爱（这是人的意志的真正品质）。它做到这一点，只是通过贝阿特丽琪之名的仁慈与宽宏。

第五层的结构性反转在第七层得到了重现。人的灵魂爱上帝的能力是最后一层的运动终点。下一站是地界伊甸园。

让我整理一下到目前为止我一直在试图报告的内容。在显示炼狱山上的悔罪活动时，但丁描述了人的灵魂为得到拯救而必须具备的能力。总共有七项：视觉能力、听觉能力、想象力、理解力、作诗的能力、渴望不朽和爱上帝。无论但丁如何得益于亚里士多德、维吉尔、奥维德、奥古斯丁、阿奎那、里尔的阿兰（Allain of Lille）、布鲁内托·拉蒂尼（Brunetto Latini）以及其他的人，这种描述是他自己的。这些能力有一个上升的顺序。某一层〔圈〕的半径越小，其曲率就相应地越大，灵魂受罚的强度也越大。在《炼狱篇》第四首诗的开头，但丁批评了一种学说，这种学说认为灵魂可以分成不同的隔间，每一隔间都有一种特定的、不变的功能。根据但丁的说法，整个灵魂可能完全集中于它的任何一种功能。但丁本人在炼狱山的朝圣途中印证了这一观点。他分别致力于看、听、出神地想象以及理解。他是斯塔提乌斯和维吉尔这两位诗人的忠实同伴，和悔罪灵魂一样渴望不朽，最后因为对上帝的爱而不能自持（维吉尔和贝阿特丽琪都充当了中间人）。在灵魂扩展的这最后三个

阶段，灵魂并不孤单，并非独自面对自己的对象，而是受到“对最高天的爱”的指引。把善归为己有的灵魂越多，灵魂就越拥有这种善。因此，在最后三层，发起运动的并非但丁。在这些层，“发起者”乃是此世的诸元素，而这些元素仅仅“反映”了滋养人的灵魂的基本成分，即：诗——关乎未见之物；对不朽的渴望——渴望尚未赐予的不朽；对爱的爱——尚未达成圆满。这三种能力预示了信、望、爱，这些美德传统上被称为“神学的”。甚至在获准进入炼狱之前，但丁就看到天空中有三颗明亮的星代表这些美德。<sup>①</sup>

灵魂拯救能力的上升顺序暗示，其中的最高者，即爱上帝的能力，最终决定了每一种能力的存在。看和听在出神的想象中获得了新的尊严；想象连同看和听在理解中得到了提升；而理解又在诗意想象中达到了新的高度；这些诗意想象进入了长宁之地，这正是对不朽的渴望所追求的地方；从对上帝的爱、对爱的爱中可以最深切地感受到这种渴望。七层炼狱山中的主题和事件相互勾连，反映了灵魂的拯救能力彼此之间的嵌套。对上帝的爱是无所不包的。在第17首诗中，维吉尔从人的智慧的角度把上帝称为“最重要的存在”，并把对上帝的爱等同于“对善的爱”或者对“原初之善”的爱。这种爱具有典范性。人心无论有何倾向，有何意愿，都源于这种最高的力量：“爱在你们身上必然会产生一切德行，也会产生一切理应惩治的行为”，维吉尔对但丁说。<sup>②</sup>于是，这种爱也支配着视觉能力、听觉能力、想象力，尤其是这三者最终在其中达到融合的理解力。智慧出自理解力。但如果没有爱，人的这种智慧便无法成形，无法成为“哲学”。我们在《飨宴》（*Convivio*）中读到，<sup>③</sup>哲学“把智慧当作材料，把爱当作形式，把沉思的习惯（*l'uso di specu-*

① VIII, 85 - 93.

② XVII, 103 - 105.

③ 3, XIV.

lazione) 当作智慧与爱的结合”。无论在炼狱山第四层的思考和理解有多么强烈，如果没有爱，作为理智之表现的这种思考和理解就不会成熟，从而变成沉思性的。的确，听到维吉尔的话之后，但丁陷入了遐思。维吉尔对爱的谈论旨在把炼狱山下半部分所展示的灵魂能力与出现在最后一层的灵魂能力联系起来。只有当爱与理解统一在一起，对善的意愿与对真的理解统一在一起时，沉思、真正的看、真正的“哲学”才有可能。

这种沉思化身为贝阿特丽琪，显示于土星天，也许只有在但丁旅途终点的贝纳尔多（Bernard）那里才能完全实现。在炼狱山上，但丁只是在临近峰顶时所做一个预言性的梦中对它有过一瞥。这是他在炼狱山的清晨所做的第三个这样的梦。这三个预言性的梦分别发生在炼狱的起点、中点和终点，标志着但丁旅途中决定性的节点，为炼狱山的上下两部分划定了清晰的界限，从而强调了其内在的二元性。第一个预言梦发生在但丁抵达炼狱入口之前，也就是露齐亚把他送到炼狱入口的时候。第二个预言梦发生在但丁进入炼狱山上半部分之前，预示着在那里受惩之罪，这些罪表现为一个口齿结巴、双目斜视的女人的形象，从这个海妖的肚腹中冒出一股臭气。而在第三个预言梦中，但丁看到利亚（Leah）在采摘花朵，如利亚所说，她满足于行动。利亚提到了她的妹妹拉结（Rachel），据利亚说，但丁从未亲眼见过的这位拉结总是寸步不离她的镜子。拉结一直在观赏她那双美丽的眼睛，满足于这种看，这种沉思。

炼狱山的攀登就这样结束了。一种完美无瑕的积极生活，尤其是一种沉思的生活在召唤但丁，也在召唤他的读者。维吉尔赐予了但丁“自由、正直和健全的意志”，把王冠和皇冕戴在他的头上。从这一刻起，朝圣者但丁不再臣服于任何世俗权力，也不再依赖于教会的引导。但这是另一个主题了，讨论它将会大大超出我为自己设定的任务。

## 15 论自由教育<sup>①</sup>

从一开始（如果这里可以说开始的话），自由教育就意指对自由人的教育。也是从一开始，人们就发觉“自由人”的含义有一种模糊性。在古代，自由人与奴隶相反，也与那些虽然不是奴隶，但却从事着卑贱的体力劳动以应对生活必需的人相反。将孩童培养成自由人，意味着培养生活的乐趣和职责，使其生活安全无忧，熟悉身体、感官和思想练习所带来的愉悦，熟悉军事和政治活动所带来的挑战。然而，无论是在游戏中，在彬彬有礼的交谈中，还是在混乱的公共事务中，这种生活都倾向于走传统的道路。占主导地位的公认看法，即培根所说的“市场偶像”，会危及它的自由。因此，无论自由人可能多么“自由”，他仍然需要将自己从被视为真理的传统观点的桎梏中解放出来。他必须追求使真理真正成为可以实现的目标。这些追求构成了自由的技艺（arts of freedom），即“自由技艺”（liberal arts）。于是，自由教育在于获得自由技艺。同样是从一开始，理解和践行这些技艺就存在着真正的困难。这些困难涉及（1）自由技艺的内容和（2）一代代人对自由技艺的保存。让我先来谈谈与其内容有关的困难。

最早的四种自由技艺——算术、几何、音乐、天文学——由一个极

---

<sup>①</sup> 1965年3月25日在加州圣玛丽学院的学术讨论会上发表的演讲，最初发表在 *The Bulletin of the Association of American Colleges*, Vol. 52, No. 2 (1966)。

其吸引人的事实来刻画：它们的内容可以理解，从而可以学习，从而可以知道。包含这三种含义的希腊词是 *mathēma*，即“可以学习的东西”（the learnable）。因此，传统的自由技艺最初是“数学的”，也就是说，是可理解的、可以学习的、可以知道的。因此，卡西奥多鲁斯（Cassiodorus）把这样一种自由的数学技艺非常恰当地称为“理论技艺”（*ars doctrinalis*）。我们不应忘记，不那么正式地说，古代还有第五种自由思考——对自然的探究（*hē peri phuseōs historia*），即后来所说的“自然志”（natural history）。这里也有某种“可以学习的”东西。

我们知道，自由技艺的清单中后来增加了语法、修辞和逻辑，重点逐渐从数学四艺转到了补充的三艺。为何会有这种转变呢？答案是，最初四艺（或者如果愿意，你可以说五艺）的最终基础始终是可疑的，它们成了更深的研究所关注的对象，成了哲学反思的主题。在这些技艺中，定义和假说缺乏确定性和说服力并且限制了我们的理解力，似乎阻碍和侵犯了对真理的追求（人旨在由此找到其完整的自由）。而对三艺则不能这样说。不过，可以说七艺中的任何一种都无法实现完整的知识。因此，它们保留“技艺”（*technai*）之名而非“知识”（*scientiae, epistēmai*）之名是很恰当的。哲学智慧旨在提供它们所缺乏的东西。无论自由教育如何讨论，都应当制定出第一规则（既针对老师也针对学生），即自由教育需要做哲学反思，并认识到它的指导角色。

让我们转到一代代人对自由技艺的保存方面的内在困难。日常语言中使用的语词并不总是保有公认的含义。这种普遍接受的含义本身往往也涉及一系列相互关联的微妙变化和内涵。如果孤立地考察，那么语词的含义往往会失去其“天然的”模糊性，变得更为固定，获得一种由所尝试的持续研究的范围所决定的明确含义，由这种研究可能会建立一门科学或技艺（*technē*）。于是，研究者必定会变成一名能把知识传递给他人的“专家”，也就是说，能够成为一名教师。就这样，语词的确成



了“专业的”，超越了惯常的、熟悉的东西。此外，还可以创造出特殊的术语以更充分地满足在研究中获得的理解。然而，语词的“专业”用法往往又转而被接受下来，获得了它自身的熟悉性。科学和技艺（特别是思想上的东西）的传递无法避免一种危险，即那些学科所基于的原初理解可能被弄得模糊不清。包含那种原初理解的术语，为这门技艺所不可或缺的“专业性”术语，渐渐脱离了原初的洞见，获得了自己的生命。在保存这门技艺的过程中，那些洞见往往会接近沉淀物的状态，亦即变成某种以理所当然的平常方式来理解的东西。专业术语开始变成一种专业行话，给原始来源盖上一层厚厚的幕布。同样，无论自由教育如何讨论，我们都应当制定出第二条规则：自由教育必须抵制这种沉淀过程，并找到合适的方式来做到这一点。

到目前为止，我所讨论的背景都是古典自由教育。但是在过去的400年里，教育状况的背景发生了极大变化。我所提到的两条规则的相关性也相应增加了。让我们来看看这一变化。

音乐几乎已经不再是一门自由技艺。算术、几何、天文学和自然志融合并扩展为一座被称为数学物理学的高耸的多层大厦，这座大厦附有若干辅助学科，其中最强大的被称为生物学。分析性的数学形成了一座全新的“新大西岛”。语法和修辞的技艺转而关注各种不同的语言特别是古典语言，这种关注被称为语文学，包含了迥然不同的主题，如古典哲学文本、诗歌作品、一般文学，特别是现代小说。逻辑技艺一方面成了数学的附属，另一方面则篡夺了一切知识的最高位置。哲学成了专门学科，由哲学教授来讲授，并且往往被等同于数理逻辑。我并没有提及在我们的大学中发展出来的大量其他学科。所有这些学科据说都可以分成两大领域：严格的科学和人文学科。自由教育的主题被认为几乎完全属于人文学科领域，包含了（应当注意）历史和各种历史学科。

我们大学的多样性将来有可能增加而不是减少。真正的自由教育是

否仍将是一个值得追求的目标呢？“自由人”的观念还能保持吗？我认为，这将取决于我所提到的两条规则是否在学习过程中得到遵守。可以说，在任何好的学习进程中——不论主题是什么——多少都能用上这两条规则：要让学习者反思隐藏在主题的呈现方式背后的假设，要表明支配这一呈现的专业概念乃是源于摆脱了沉淀状态的基本洞见。我不敢说这实际上发生得有多么频繁或稀有。稍后我会重新回到这个问题。无论如何，我的目的是建立一种学习方案，能在任何时候都自觉地持续运用这两条规则。

那么，让我来谈谈这一方案。首先，需要选出能迫使学习者反思并且在思考时清除沉淀物的材料，从而使之获得思想的明晰性。这种材料可以从关于人类的看、听、想象和理解的伟大作品中获得，也就是说，在《旧约》中，在荷马、埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧里庇得斯、柏拉图、亚里士多德的作品中，在《新约》中，在奥古斯丁、托马斯·阿奎那、但丁、弗兰西斯·培根、莎士比亚、伽利略、笛卡儿、牛顿、洛克、休谟、卢梭、康德、黑格尔、达尔文、19世纪伟大的小说家们、尼采、弗洛伊德、怀特海等许多人的作品中。任务是阅读这些包含了我们思想遗产的作品——这种遗产又转而被模糊性和沉淀所渗透——从而重新唤起它们所基于的洞见，并且反思这些洞见及其基本假设。这项任务十分艰巨，最多也只能开个头。

这些作品展现了人类的言语，这些言语虽然被剥夺了自发性，却被巧妙而有目的地组织在一起。为了理解这种言说的内容、技艺和目的，我们需要一些帮助。语词的指称功能及其派生影响面临失去的危险。因此，第二，我们必须潜心研究语词的相互关联，研究其屈折变化和联系，研究它们所服从的语法规则和仍然可能保有的灵活性。这项研究应当避开对母语及其沉淀用法的熟悉性。应当选择两门外语，最好是一门古代的、一门现代的，对它们的详细考察将使学习者理解语法所蕴含的

必然结果。学习者应当能在翻译过程中认识到其母语的那种类似但不同的结构。此外，翻译应当使他熟悉语言为了清楚地表达思想而使用的各种修辞手法：对句子进行组合和分层、采用修辞格、隐喻和习语。理解思想在言语中的体现是这种语言学习的目的。语词的典型特征是它的音与记号功能的结合。这种结合可能被打破：音和记号可能变成自主的。单纯的记号后来演变为符号，构成了数学的基本语言；类似的，单纯的音变成了音乐的声调语言。自由教育必须同时关注两者。

因此，第三，必须研究数学，要永远牢记这项研究必须是反思性的，而不能满足于对数学关系的一种沉淀性理解。如何入手是一个悬而未决的问题，但毋庸置疑的是，不论如何入手，数学思考都必须与自然探究联系在一起，无论这种探究是观察天象还是研究地球上的事件和情况。正如我们所知道的，我们周围的一切事物，所有运动和变化，都依赖于数、重量和度量。不久以后，我们也许能够到达纯粹数学的新“新大西岛”的海岸。

第四，音乐，即要么与语词相联系，要么被纯粹接收的声音的领域，虽然意在取悦我们，也应当向我们的理解力敞开。在这方面，我不能不提到音乐的声音与数值比率序列之间的神秘联系。音乐在音高、节奏和律制上的形式规则似乎从形式上最终反映了内在于人类言语中的修辞。

我一直采用培根的说法，把现代的纯粹数学说成是一座新的“新大西岛”。如我们所知，培根所描绘的“新大西岛”并非与斯威夫特（Swift）笔下的“拉普他岛”（Laputa）类似的数学之岛，而是秘藏了一座巨大的实验室，人在其中攫取自然的秘密，使自然屈从于人的意志来“解释”自然。因此，培根虽然忽视了数学与自然研究之间的关联，但预见到了他身后数百年的工作。的确，我们已经把我们的栖息地从养育之所变成了实验之所。我们与自然的关系在很大程度上是培根式的。

自由教育能不理睬这种巨大转变吗？培根的事业难道不是给人类的生活增添了一个新的自由维度（控制自然，使之为我们所用的自由）吗？的确如此，但它也使我们面临着似乎无法控制的力量。因此，第五，自由教育必须付诸试验，不是为了增加我们的力量贮备，也不是为了获得任何出乎预料的新结果，而是为了理解这些事业的可能性条件，以便理解它们是如何产生的，需要加以何种警惕。对于物理学和生物学所固有的自然研究方法必须加以详查并保持惊异。

我一直在试图概述的这种自由学习方案正是圣约翰学院的方案。不用说，我们尚未实现自己的目标。但我这里并不是要说我们的错误和不足。我想简洁地、非常初步地说明教与学是什么意思以及不是什么意思。教与学是神秘的过程。充分理解教与学就意味着揭示我们生活的秘密。因为我们也许比其他任何东西更是教与学的动物。我希望我们都同意，教不在于告诉和坚持，学也不在于聆听和重复。学习者的灵魂图像不应是一个空水壶，教师向其中灌注知识之流。顺便说一句，这幅教与学的图像尽管错误，却根深蒂固。

描述教与学或许有两种恰当的方式。一是生成（begetting）和孕育（conceiving）。教师的话充当一种形式（form），为学习者灵魂的质料赋形（in-form），为这一灵魂所具有的能力赋形，将其转化（trans-form）为一个认知的灵魂。总体而言，这正是亚里士多德的观点。教与学的过程是一个生成过程，在很大程度上不仅依赖于教师话语的活力和效力，而且也依赖于学习者灵魂的接受力和潜力。描述教与学的另一种方式是引出答案并从中获得洞见。通过提问和争论，教师仿佛迫使学习者从他自身之中提取出了某种一直在沉睡的东西。总体而言，这正是苏格拉底和柏拉图的观点。这里同样在很大程度上依赖于教师的问题和学习者的灵魂品质。但是就像提问在亚里士多德的方案中有其位置一样，生成也是苏格拉底实践中的一个重要要素。从书本中学习，借助图像学习，通

过联想学习，还有其他各种学习方式，都很容易落入这两种基本观点的模式。我怀疑现代的学习心理学是否给它们增加了任何东西。

进行提问的教师的角色不能被简单地等同于“助产士”，指出这一点也许并非无关紧要。这种“助产士”的形象很复杂，柏拉图只在《泰阿泰德篇》这一篇对话中提到过它。助产士（maia）为妇女接生有父亲的孩子，而教师只有在把意见（opinions）从学习者的灵魂中接生出来时才是“助产士”，而这些意见大多数是错误的，由其他“父亲”所生育（“fathered” by others）。根据柏拉图的说法，真理没有父亲。

无论如何，自由教育方案蕴含着既作为“生成”又作为“引出”的教，事实上，更多是“引出”而非“生成”。讨论是一种极好的学习手段，生成、提问、反驳、再次提问都在其中发生。这并不是说所有单调乏味的事情、所有常规工作都被取消了。学习过程也需要这种工作，但它并非决定成败的关键。如何判断学习是否已经实际发生是极为困难的。因为学习者的灵魂中形成了什么东西，或者他心中被重新唤醒了哪些洞见，依赖于教师往往一无所知的一些因素。学习者和教师都是一个学习共同体的成员。就这种学习共同体是一个机构化的团体而言，它势必实现不了自己的目标。机构所能做的仅仅是为学习设定条件。这本身就是一项艰巨的任务。在这些条件下的学习并不在于“掌握”一套知识。这些条件仅仅提供了一个可能发生富有成效的学习的场域，它们决定了“学校”的存在。

[编者注：这场演讲的结尾部分与前文“自由教育的观念”的第四节和第五节几乎相同。]

## 16 维吉尔《埃涅阿斯纪》的神话<sup>①</sup>

我们阅读《埃涅阿斯纪》(*Aeneid*)时必定会想到《伊利亚特》和《奥德赛》，也会意识到这部史诗旨在赞美奥古斯都治下的罗马以及罗马帝国实现和平的力量。我认为，大家以及维吉尔的所有评注者都会同意这一点。让我引用两位古人的话。

公元4世纪的塞维乌斯(Servius)说：“维吉尔的目的是：根据祖先来模仿荷马和赞美奥古斯都。”(*Intentio Vergilii haec est, Homerum imitari et Augustum laudare a parentibus.*)

公元5世纪的马克罗比乌斯(Macrobius)解释说：维吉尔

心无旁骛地专注于荷马，不仅是为了模仿荷马的伟大，而且也是为了模仿荷马措辞的简洁和力量以及它那缄默的庄严。从他那里模仿其各种英雄角色的豪爽；模仿诸神的干预；模仿神话细节的重要性；模仿表达情感的自然方式；模仿对古迹由来的追溯；模仿其隐喻的高尚；模仿其抑扬顿挫的清脆声音；模仿单一事件的辉煌至极。

马克罗比乌斯说，这种“甜蜜的模仿”甚至驱使维吉尔去模仿荷马的缺点。

---

<sup>①</sup> 1966年2月25日在安纳波利斯的圣约翰学院发表的演讲。最初发表在 *Interpretation*, Vol. 2, Issue 1 (1971)。

我们必须指出，这些古代评注者赋予了维吉尔一种双重目的：根据他们的说法，他的目的不仅是赞美奥古斯都，而且对荷马的模仿本身就是一个目的。

关于这些评注者所说的维吉尔对荷马的模仿，我要举几个例子。我将引用《伊利亚特》和《奥德赛》中的诗句以及《埃涅阿斯纪》中的相应诗句。

《奥德赛》XII, 403：“我们离开海岛，眼前无有别的陆岸，只有天空一顶，汪洋一片：其时，克罗诺斯之子卷来灰黑的云朵，压罩着深旷的木船，大海变得乌黑森严。”《埃涅阿斯纪》III, 192：“我们的船只驶入大海，任何陆地都看不见了，四面八方水天一际，这时忽然一片乌云笼罩在我头顶，带来黑夜和风暴，黑浪翻滚着。”《埃涅阿斯纪》V, 8又对此做了重复。（请注意，维吉尔并没有提到克罗诺斯之子宙斯。）

《伊利亚特》VIII, 16：“冥府深处的塔尔塔罗斯（Tartarus）……和冥府的距离就像天地间的距离一样遥远。”《埃涅阿斯纪》VI, 578：“塔尔塔罗斯湖身陡直，直伸向阴暗的渊底，其深度两倍于从湖面仰望奥林匹斯山上面的天穹的高度。”（请注意比率从一倍变成了两倍。）

《伊利亚特》VI, 305：“特洛伊的雅典娜祭司，安特诺尔（Antenor）的妻子塞阿诺（Theano），祈祷说：“女王，雅典娜，我们城市的保卫者，女神中的骄傲！折断狄俄墨得斯（Diomedes）的枪矛，让他栽倒在斯卡亚（Scaean）门前！”《埃涅阿斯纪》XI, 483：拉丁妇女们向女神密涅瓦（Minerva）祈祷：“全能的女神密涅瓦，司掌战争的女神，请你把那特洛伊强盗（即埃涅阿斯）的枪矛折断，把他砍倒在地，让他躺倒在我们高大的城门脚下吧。”

《伊利亚特》I, 234：阿喀琉斯充满着对阿伽门农的敌意发誓说：“木杖再也不会生出枝叶，因为它已永离了山上的树干；它也不会再抽发新绿……”《埃涅阿斯纪》XII, 206：拉提努斯（Latinus）充满着对

埃涅阿斯的友谊发誓说：“就像我这木杖再也长不出嫩绿的新叶和枝条给人提供阴凉，因为它已从森林里被人齐根砍下……”

《伊利亚特》XVI, 249：“他〔阿喀琉斯〕如此一番祈祷，多谋善断的宙斯听到了他的声音。天父允诺了他的一项祈求，但同时否定了另一项。”《埃涅阿斯纪》XI, 794：“太阳神阿波罗听到〔阿伦斯（Ar-runs）关于卡密拉（Camilla）的〕祈求，决定满足他的一部分请求，其余的洒向天空，任风飘走。”

《伊利亚特》IV, 122：“他〔潘达罗斯（Pandarus）〕运气开弓，紧捏着箭的槽口和牛腱做的弓弦，弦线紧贴着胸口，铁的箭簇碰到了弓杆。他把兵器拉成了一个拱环，借大的弯弓鸣叫呻喊，弦线高歌作响，羽箭顶着锋快的头簇飞射出去。”（即朝着未被杀死的墨奈劳斯〔Menelaus〕。）《埃涅阿斯纪》XI, 858：狄安娜（Diana）派出的女神俄丕斯（Opis）“从嵌金的箭囊里抽出一支羽箭，狠狠地扯起角弓，把弓弦狠命地拉，直到弓的两角几乎要碰到一起，两手持平，左手贴着铁簇，右手把弓弦一直拉到胸前。”（她的目标是被杀阿伦斯。）

《奥德赛》XI, 206：“一连三次，我〔奥德修斯〕迎上前去，急切地企望拥抱，但一连三次，她飘离我的手臂，像一个阴影，或一个梦，加深了我心中的痛楚。”《埃涅阿斯纪》VI, 699：“他〔埃涅阿斯〕三次想用双臂去搂抱住他父亲的头颈，他父亲的鬼影三次闪过他的手，不让他抱住，就像一阵轻风，又像一场梦似地飞去了。”但我们也可以在《埃涅阿斯纪》II, 792中读到：“我〔埃涅阿斯〕三次想用双臂去搂她的头颈〔埃涅阿斯妻子阴魂的头颈〕，她的阴魂三次闪过我的拥抱，不让我捉到，就像一阵轻风，又像一场梦似地飞去了。”

《奥德赛》XIX, 562：“飘走的梦幻穿度两座大门，一对取料硬角，另一对用象牙做成。穿过象牙门扇的睡梦，锯开的牙片，只能欺人，所送的信息从来不会成真；但是，那些穿过角门的梦境，穿过溜光的门



面，却会成为现实，送致见过的人们。”（说这话的是奥德修斯的妻子珀涅罗珀 [Penelope]。）《埃涅阿斯纪》VI，892：“睡眠神有两扇大门，一扇据说是牛角做的，真梦很容易从这扇门出去，另一扇是用光亮的象牙做的，制作精细，幽灵们把一些假梦从这扇门送往人间。”（说这话的是作者维吉尔。）

类似的例子还可以补充很多，我继续引用已经没有什么意义。但我们要注意一个事实，几乎总有某种重要的差异嵌在否则便完全相似的措辞和意象中。

然而，《伊利亚特》和《奥德赛》与《埃涅阿斯纪》之间的相似性远远超出了措辞和意象。我要给出所谓维吉尔模仿荷马的另一些例子。

当奥德修斯到达伊萨卡（Ithaca）时，雅典娜让大雾笼罩乡下，使得奥德修斯无法辨识它。当埃涅阿斯到达迦太基时，维纳斯在云中载他，使得无人能够看到他。在与珀涅罗珀会面之前，雅典娜美化了奥德修斯。在与狄朵（Dido）会面之前，维纳斯美化了埃涅阿斯。一个年轻人埃尔佩诺（Elpenor）从女巫喀耳刻（Circe）的房顶滚落下来；奥德修斯看到他的阴魂坠入了冥府，并且在黎明到来之前将尸体埋葬。埃涅阿斯舰队的领航员帕里努鲁斯（Palinurus）从船上坠海，随后被一个野蛮部落杀害；埃涅阿斯看到他的阴魂坠入了冥府，其尸体后被埋葬。狄俄墨得斯和奥德修斯这两位经验丰富的战士，夜晚从事侦探活动，杀死了许多特洛伊人，使其事业有了一个成功而辉煌的结局。尼苏斯（Nisus）和欧吕阿鲁斯（Euryalus）这两个年轻人，试图夜晚突破敌人后方，杀死了许多拉丁人，最后光荣但不成功地死去。在面对冥府中的奥德修斯时，埃阿斯（Ajax）的阴魂保持着鄙视的沉默。在冥府面对埃涅阿斯时，狄朵的阴魂也是如此。事实上，《埃涅阿斯纪》中有无数片断与《伊利亚特》或《奥德赛》类似。也有例外，比如，对埃涅阿斯的各种预言，特洛伊的船只在第九卷变成了美人鱼，以及女战士卡密拉的

角色。然而，卡密拉与彭忒西勒亚（Penthesilea）有相似之处，后者虽然不见于荷马史诗，却出现在许多古希腊文本中，维吉尔本人也提到了这一点（I，491；XI，662）。墨奈劳斯、帕里斯和海伦，他们与图尔努斯（Turnus）、埃涅阿斯和拉维尼亚（Lavinia）之间有相似性，无论这些人物及其关系之间有何差异。阿喀琉斯和帕特洛克罗斯（Patroklos），他们与埃涅阿斯和帕拉斯（Pallas）之间有相似性，同样无论这两队人物之间有何差异。《埃涅阿斯纪》第七卷中的拉丁人军队目录对应于《伊利亚特》第二卷中的船只目录。为纪念埃涅阿斯的父亲安喀塞斯（Anchises）而举行的仪式对应于为纪念帕特洛克罗斯而举行的葬礼。阿喀琉斯围绕普里阿摩斯（Priam）的城市三圈来紧追赫克托（Hector），而埃涅阿斯则围绕拉丁人的城市五圈来紧追图尔努斯。火神武尔坎在埃涅阿斯母亲的坚持下给埃涅阿斯锻造的盾牌，对应于火神赫菲斯托斯在阿喀琉斯母亲的坚持下给阿喀琉斯锻造的盾牌。但这里差异巨大：在阿喀琉斯的盾牌上镌刻着天与地，和平与战争，婚姻与诉讼，工作与闲暇，以及地球的各种馈赠；而在埃涅阿斯的盾牌上则镌刻着罗马人的光荣事迹，其顶点是奥古斯都在亚克兴角战役中获胜。

这种持续而详细但却不够忠实的“模仿”用意何在呢？在写于《埃涅阿斯纪》之前的其他诗作尤其是《牧歌》（*Bucolics*）中，维吉尔还模仿了他的希腊前辈，特别是忒奥克里托斯（Theocritus）。但这种模仿只涉及诗的一般模式、一般语气和风格，而几乎不涉及任何细节。传统告诉我们，青年时代的维吉尔曾打算写一部史诗来歌颂罗马的荣耀，但后来放弃了计划，因为他发现这项任务过于困难。到了晚年，也许是在奥古斯都的激励下，他重拾任务，撰写《埃涅阿斯纪》长达11年，直到去世。正是在这一时期，他对荷马的所谓模仿才达到极致。我们面临的问题是：维吉尔为什么必须在这种程度上模仿荷马？我在开头引用的古代评注者都是后来的评注者。他们认为，这部史诗的目的之一是模

仿荷马，并且暗示，这种做法本身是值得称赞的。然而，维吉尔的同时代人并不认同这种观点。其同时代人责备他从荷马那里借取了太多的东西。据说维吉尔曾自豪而神秘地回答他们，从海神尼普顿那里窃取三叉戟，从大力神赫拉克勒斯那里窃取他的武器，要比从荷马那里窃取一句诗容易得多。他那样说是什么意思呢？

让我们回到《埃涅阿斯纪》不容置疑的目的，即赞美奥古斯都和设想一个高贵的罗马世界。这种赞美和设想的背景是什么？回答是：布匿战争和西班牙战争结束之后始于公元前133年的一个世纪的内乱和战争，以及对和平广泛而强烈的渴望。公元前31年，奥古斯都最终恢复了和平。让我引用一位现代批评家爱德华·兰德（Edward Kennard Rand）的话：“在维吉尔的同时代人看来，几乎没有任何宗教事件或政治事件能比雅努斯（Janus）神庙在奥古斯都治下的两次关闭〔象征和平〕更重要，一次是亚克兴角战役的胜利〔打败了安东尼〕，一次是在公元前25年。……在整个罗马史上，这一喜事此前只发生过一次，即第一次布匿战争结束之后。”

这种和平乃是基于奥古斯都治下的罗马统治。维吉尔史诗的重大主题便是此罗马统治的起源。

但如何处理这样一个宏大主题呢？让我们看看维吉尔的困境。今天，我们处理这类主题有一种简单的方式。要想赞美某些行为或事件，我们可以称之为“历史性的”。我们说：一次历史性的会面或战役发生在某某天。我们这样说是为了对这次会面或战役的重要性表示敬意。“历史性的”这个形容词是被当作最高级来使用的，它给一个事件赋予了超越的等级和永恒荣耀的桂冠。但是对维吉尔而言（不只对于他），赞美方式不是“历史”，而是“神话”。只有神话的光彩才能照亮人类行为和苦难的内在可理解性。因此，要就罗马的辉煌写一部史诗，就意味着创作一部神话。用维吉尔熟悉的一个希腊词来说，这意味着“神话

创作” (μυθοποιεῖν)。

神话大都是不具名的。它们就在那里，如镜子一般，用了不起的、神秘的或有时可怕的形象充满了人类生活的视域，引起了奇妙的可怕事件。但也有神话与名字、与“神话创作者”的名字联系在一起，例如与荷马、与赫西俄德、与柏拉图联系在一起。人们能与这些神话创作者竞争吗？人们能发明“新的”神话吗？事实上，我方才提到的那些神话创作者发明了他们的神话吗？他们难道不是像希腊悲剧作家们那样，仅仅模仿或修改了久已存在的神话吗？那么，维吉尔如何做呢？维吉尔要面对与罗马和意大利的各种遗址和纪念碑有关的众多传说。作为罗马世系的来源，特洛伊人埃涅阿斯的传说在罗马的国土是众所周知的。这些传说能否构成维吉尔所追寻的神话的核心呢？难道不是必须考虑其他神话吗？维吉尔本人似乎珍爱那个关于人类时代更替的神话。让我们简要考察一下这个神话。

赫西俄德在他的《工作与时日》 (*Works and Days*) 中讲述了这个神话。到目前为止，总共有五代人相互继承：首先是克洛诺斯统治下的黄金种族的人，他们如神灵那样生活着，没有劳累或痛苦，不会可怜地衰老；然后神创造了远远不如第一代优秀的白银种族，他们短命，制造麻烦，缺乏虔敬；然后是青铜时代，那时的人可怕而且强悍，用自己的手毁灭了自己；然后宙斯创造了第四代，即也被称为半神的英雄种族。他们围攻七座城门的忒拜，为了美貌的海伦去特洛伊作战，在残杀和战争中幸免于难的人被宙斯安置在大地之边的幸福岛上，被释放的克洛诺斯做他们的王；最后是我们现在所生活的黑铁时代，对与错几乎已经不分，力量就是正义，冤冤相报，疲惫厌倦；但宙斯也将毁灭这一代人。这个关于人类时代的故事也可见于《但以理书》 (*Book of Daniel*)，《但以理书》据信写于维吉尔之前一百多年，维吉尔很可能不知道它，但仍然表明了该神话的普遍性和影响。在《但以理书》的第二章，但以理

对国王尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar）的一个梦做了解释。根据这一解释，国王尼布甲尼撒的王国是金的王国，是权力、力量和荣耀的王国；它将被另一个王国所取代，可能是银的王国；接着将是铜的王国；然后将是第四个王国，即铁和泥的王国，在这个王国里，人们“彼此不能和睦相处，就像铁和泥不能混在一起”；最后，天上的神会另立一国，永不灭亡。关于人类时代的神话，我们就说到这里。

但维吉尔也知道了东方和希腊关于大年（the Great Year）的学说。大年是所有恒星和行星相对于我们回到曾经占据的同一位置所需的时间。该时间构成了一个时代，一个 αἰών。一旦这个时代完成，就会发生一次轮回（palingenesis），与前一 αἰών 相同的一个新的 αἰών 开始了。这一学说也保存在库迈的（Cumaean）女预言家西比尔（Sibyl）的神谕中，这些神谕构成了广为流传的《西卜林书》。宇宙的生命周期 αἰών 分为十个大月。每一个大月的结束和过渡到一个新的大月据说是由一个天宫宣布的。尤利乌斯·凯撒遇害后，太阳变得暗淡无光，据说一个预言家把凯撒葬礼上出现一颗彗星解释为第九个大月的结束和第十个大月的开始。后来，宇宙周期论和四五个人类时代的神话必定发生了某种融合。每一个周期都重复了从黄金时代到黑铁时代的更替。我们在维吉尔的第四首牧歌中见证了这一点，我希望在座的大多数人都读过它。让我引述其中的几行：“现在到了库迈神谕里最后的时代；伟大的世纪运行又要重新开始。贞女已经回来，又回到萨图恩（Saturn）的统治；从高高的天上新的一代已经降临。”这位贞女是正义女神阿斯脱利亚（Astraea），是离开地球的最后位不朽者。这首牧歌是献给维吉尔的一位赞助人阿西纽斯·波利奥（Asinius Pollio）的，他于公元41年当选执政官，对安东尼与奥古斯都这两位强大的领导人于公元40年在布伦迪西姆（Brundisium）的和解起了决定性作用。但这首牧歌的重点是一个孩子，“在他生时，黑铁时代就已经终止，在整个世界又出现了黄金的种

族”。这个新时代将开始于波利奥做执政官期间，然后各个大月将开始运行。这个孩子将过神的生活，他要统治祖先圣德所致太平的世界。他的摇篮将会开放花朵来取悦他。充满了奶的羊群将会自己回家，巨大的狮子牲口也不必再害怕。“紫色的葡萄将悬挂在野生的荆棘上，坚实的栎树也将流出蜜一般的琼浆。”毒蛇都将死亡，不再有骗人的毒草。人类罪恶的残余痕迹都会逐渐消除。但这些痕迹起初还有余存，人还要乘船破浪，用高墙围起城镇，也还要把田地犁成一条条深沟。还要有阿尔戈（Argo）乘着巨舟去寻找金羊毛，“还要有英雄阿喀琉斯作特洛亚的远征”。但是当孩子长大成人时，

航海的人将离开海，……土地将供应一切东西。……田畴将不需锄犁，那时健壮的农夫将把轭从耕牛上拿开；羊毛也不要染上种种假造的颜色，草原上的羊群自己就会得改变色彩，或者变成柔和的深紫，或鲜艳的黄蓝，吃草的羔羊也会披一身天然的猩红。

这首预言诗写得神秘莫测，也许是在模仿西比尔的神谕。在学者中，孩子的身份仍然是一个有争议的问题。主流观点倾向于认为孩子是阿西纽斯·波利奥的一个儿子。基督教阐释者把第四首牧歌视为弥赛亚的预言，把孩子视为耶稣基督，把维吉尔视为一个异教的以赛亚。维吉尔在地狱和炼狱中扮演但丁的向导和导师的角色，这绝非偶然。可以设想，后来重新编成的西比尔神谕（真的西比尔神谕已于公元83年随朱庇特神庙烧毁）可能包含一些反映以赛亚预言的精神和实质的犹太教神谕，维吉尔可能已经体验到了它们的魔力。第四首牧歌表达了对一个新的开始、一个新的和平时代的渴望，这似乎是不容置疑的。完成宇宙周期，返回克罗诺斯或萨图恩时代的幸福日子，这一神话观念似乎总是存在于维吉尔心中。

于是，我们觉察到了决定《埃涅阿斯纪》之编写的因素，这部史

诗致力于讨论罗马的荣耀和奥古斯都治下的长治久安。关于罗马权力的祖先即特洛伊英雄埃涅阿斯的传说，将成为重生神话的一部分，该神话讲述了萨图恩时代、黄金时代在完成一个宇宙周期和开始一个新的 αἰών 之后的回归。

埃涅阿斯将会来到萨图恩的土地，来到拉丁姆（Latium）。萨图恩的后裔拉提努斯（Latinus）王“统治这一带的土地和城镇已有多年，国泰民安”，他将告诉朱庇特的后裔埃涅阿斯：“要知道我们拉丁人是萨图恩的后裔，我们是个自觉自愿的讲公道的种族，不用法律约束，我们按照古代神道操持自身。”正准备在未来的罗马所在地与埃涅阿斯结盟的阿卡迪亚人的王，“好人”厄凡德尔（Evander），将向埃涅阿斯讲述萨图恩统治的起源：

这些树林里原来住着土生土长的各位农牧神和山林仙女，还住着一种人，他们是从梗木树干上长出来的；他们不懂得什么文明的生活方式，也不懂得给牛上轭，不懂得生产和收获粮食，更不懂得节约储备；他们靠吃树上的果实和狩猎过着艰苦的生活。最早从外面来到这里的是萨图恩，他从奥林匹斯逃亡到这里，因为他被朱庇特打败，失去了他的宝座。他把这些不守规矩的、散居在高山里的部落组织了起来，给他们制定了法律，并选了‘拉丁姆’[源自拉丁语动词 *latere*] 作为这地方的名称，因为他在这里可以安全地躲藏起来。人们说，他的统治时期是黄金时代：他治理百姓的确是温和而和平的，但后来渐渐地世风日下，时代变得暗淡无光，人们疯狂地好战，贪欲横流。

埃涅阿斯最终胜利之前，与埃涅阿斯势不两立的敌人尤诺（Juno）将会屈服于命运，但会要求朱庇特：“不要让土生土长的拉丁人改变他们古老的族名，变成特洛伊人，或叫作条克尔人（teucrians），也不要

让他们改变语言或着装。让拉丁姆永远是拉丁姆，让阿尔巴（Alban）王代代相传，让罗马民族靠意大利人的品质强大起来。特洛伊灭亡了，让它连同它的名称永远灭亡吧。”朱庇特答应了尤诺的愿望，罗马的未来会有保证。在奥古斯都统治下，和平将会重新开始。

但这一切足以解释这部伟大的罗马史诗的编写吗？这是《埃涅阿斯纪》的神话吗？我们难道不是忽视了在构想这部史诗过程中的一个关键点吗？即这部史诗本身虽然体现了一个神话，但却不可避免反映了它所属的时代。但宇宙周期  $\alpha\iota\omega\nu\epsilon\varsigma$  难道不是相同的吗？在每一个宇宙周期中，阿尔戈、特洛伊和凯撒难道不是都会再现吗？关于这一点，一个柏拉图的神话变得对维吉尔极为重要。它可见于柏拉图的对话《政治家篇》中。

在这篇对话中，对话者是来自爱利亚的异邦人和一个与苏格拉底同名的年轻人小苏格拉底。异邦人讲述了一个神话：

神在某个时代亲自参与引导着宇宙，使之旋转，而在另一个时代，当这种旋转已经达到了指定的时间尺度时，神便撒手不管，宇宙自发地朝相反方向旋转，因为宇宙是有生命的，被最初创造它的神赋予了智慧。

于是，我们又读到，“宇宙一度由一个外在的神圣原因所引导，从神匠那里重新获得了生命的力量，重新获得了不朽，而在另一时间，它被弃之不顾，自行运动……”小苏格拉底问道：“但是克罗诺斯统治下的生活……是在之前的那个旋转周期，还是在我们的旋转周期呢？”异邦人回答：

不，你所询问的生活，当时地上的所有果实都为人而生长，并不属于目前的旋转周期，而是属于之前的那个旋转周期。起初，神统治和指导着整个旋转，所以，宇宙的所有部分再次以同样的方式



被分配给统治它们的诸神，此外，较低的神祇作为神圣的牧者，按照种类和牧群对动物进行分配，每一个牧神都是他亲自照顾的生物的独立守护者，所以生物不再有野性，也不再有彼此的弱肉强食，它们之间既无战争，亦无纷争。

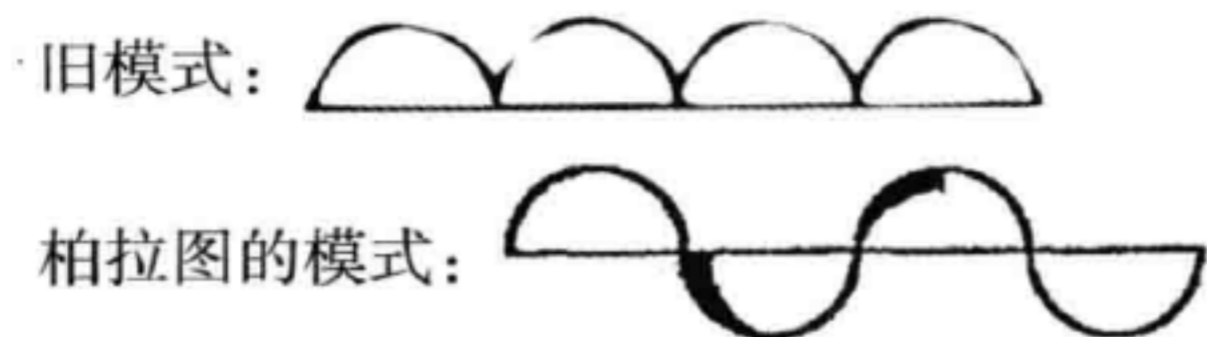
异邦人继续描述神本身如何是那个时代的牧人：

在神牧的时代，没有城邦，也没有对妻子儿女的占有，因为所有人都一次次地因大地而获得生命，他们没有对过去生活的记忆，因此没有城邦或家庭。但树上、林子里有食之不尽的各种水果，它们不是来自农耕，而是从地里自发生长出来。他们大都生活在野外，居无衣，睡无床，因气候温和舒适，大地生长出的丰茂草原便是他们的柔软被褥。小苏格拉底，这就是克罗诺斯时代人们的生活，而目前这个时代、据说是宙斯时代的生活，你凭借自己的经验是知晓的。

异邦人这样总结了他的故事：

在舵手的指导下，宇宙滋养了它自身之内的动物，产生了大善而少有恶。但一旦离开了舵手，在刚被放开的时刻，宇宙尚能很好地运作下去。但是随着时间的推移，它变得健忘，古老的不和谐状况越来越盛行。在这一时代结束时，善变得罕见而所混杂的相反的东西却日益增长，宇宙有被毁灭的危险：既是它自身的毁灭，亦是其内部那些事物的毁灭。于是，在这一刻，制造宇宙秩序的神垂顾正陷于混乱之中的宇宙，担心其在暴风骤雨的肆虐之下沉没，在无边无垠的多样性之大海中倾覆，于是，他又回到了舵手之位，扭转了前一时期宇宙在自行运动时变得不健全和不安宁的东西，给世界制定了秩序，重新恢复了世界，使之变得永恒不朽。

这便是柏拉图《政治家篇》中那个异邦人的神话，我只是读了一小部分。它对关于自行重复、保持相同的宇宙周期的旧神话做了重大改变。这可以用图表示如下：



柏拉图模式中周期的同一性仿佛是间歇性的。方向的反转可以在连续两个周期的开端处最清楚地反映出来。对我们来说，重要的是看到：为了能够完成他的工作，维吉尔不得不采用这个柏拉图神话，而不去理会它那非常滑稽的、自相矛盾的上下文。这一采用决定了《埃涅阿斯纪》的编写，并且通过暗示，决定了维吉尔与荷马的真实关系。荷马的时代是宙斯或朱庇特的时代，这个时代充满了灾难性的远征和战争以及混乱的多样性。它的开端反映在《伊利亚特》和《奥德赛》中，在布匿战争中达到高潮。必须把荷马史诗的内容理解为派生的。构成这些内容之基础的是对之前克罗诺斯时代的反转。维吉尔的罗马史诗不得不对这一反转进行反转。它无法避免再现荷马史诗的主要特征和单个片段，但会改变它们的秩序，转变其中的重点，更换主要人物的本性和角色；因为朱庇特时代仅仅是萨图恩时代的一个镜像。这意味着维吉尔必然要模仿荷马吗？不，恰恰相反，是荷马禁不住要模仿维吉尔，或者如果你愿意，可以说是荷马禁不住要模仿之前萨图恩时代的史诗诗人，后者等同于维吉尔。因此，《埃涅阿斯纪》与荷马的作品之间必定有许多不忠实的相似之处。在我看来，维吉尔本人与前一时代的史诗之间的关系，构成了维吉尔的《埃涅阿斯纪》的神话。当他宣称，窃取尼普顿的三叉戟和赫拉克勒斯的武器要比窃取荷马的诗句更容易时，这必定是他的意思。一个由神引导的萨图恩时代的诗人是无法从一个朱庇特时代的诗人那里窃取诗句的，无论这个朱庇特时代的诗人是多么优秀。

有人也许会反驳说，维吉尔所采用的这个柏拉图神话，作为一个希腊神话，本身就是朱庇特时代的产物。我敢说，维吉尔认为，圣人之言、哲学家之言不会受制于当时的时代，就像地狱和天堂不会受制于时代一样。如果告诉大家，多纳图斯（Donatus）的《维吉尔传》（*Life of Virgil*，多纳图斯写于公元4世纪）的手稿中藏有怎样一只未被认出的手，也许是值得的。”……虽然他〔维吉尔〕似乎已经带着最严肃的意图把各种不同哲学家的观点融入了他的作品，但他本人是〔柏拉图〕学园（the Academy）的虔诚信徒；相比于所有其他观点，他最偏爱柏拉图的观点。”

让我简要概述一下维吉尔的诗是如何对朱庇特的秩序进行反转的。首先，正如自塞尔维乌斯（Servius）之后的每一位评注家所指出的，《奥德赛》先于这里的《伊利亚特》。但是，我们很快就会看到，对应于《奥德赛》的六卷书仍然属于旧的荷马时代。埃涅阿斯一行人来到迦太基时，看到了尤诺神庙上的一块浮雕，它描绘了特洛伊战争以及《伊利亚特》中描述的所有事件。他们的过去历历在目。但这个过去也给埃涅阿斯在迦太基的逗留投下了阴影。埃涅阿斯爱上了狄朵，狄朵在《埃涅阿斯纪》中的角色就对应于卡里普索（Calypso）在《奥德赛》中的角色，只不过做了合适的反转。埃涅阿斯对这个女人的激情显示了他与罗马的永恒敌人迦太基本身所属的朱庇特时代挥之不去的亲合力。当埃涅阿斯在冥府的极乐世界入口处种下献给冥后普洛塞皮娜（Proserpine）的礼物——一根金枝时，强行离开狄朵就成了必然的，这一分离直到极乐世界才完成。在极乐世界，埃涅阿斯看到了他父亲的阴魂，而奥德修斯在冥府则遇见了他母亲的阴魂。安喀塞斯向埃涅阿斯展示了罗马的未来，而奥德修斯在冥府则被告知了过去和现在，除了先知泰瑞西亚斯（Teiresias）的预言。当埃涅阿斯即将离开极乐世界时，一个挑战我们想象力的决定性事件发生了。我之前引用了《奥德赛》第十九卷

的段落和《埃涅阿斯纪》第六卷结尾处与之相应的段落，其中谈到了两扇睡眠大门，一扇门是牛角做的，真梦从这扇门出去，另一扇门是象牙做的，虚假的梦和幻想从这扇门出去。安喀塞斯把西比尔和埃涅阿斯从象牙门送了出去（*portaque emittit eburna*）。我们如何理解这些词呢？埃涅阿斯，虔诚的埃涅阿斯，是由神的力量、一个虚假的梦所引导吗？罗马的宏伟，埃涅阿斯的宝藏和负担，是一个忧郁的幻觉吗？或者，在全诗的中心说的这些话，难道不是象征着宇宙结构的一种宇宙性的反转，标志着从朱庇特时代到萨图恩统治的过渡吗？在希腊语中，表示“角”和“象牙”的词与“完成”和“欺骗”的含义是一致的，而在拉丁语中却并非如此。埃涅阿斯从冥府出来后如同变了一个人。重生发生了。他从象牙门的通过转变了它的功能。从现在起，这部史诗也改变了特征。正如诗人自己所说：“展现在我面前的事物秩序越伟大，我所要尝试完成的任务就越伟大。”

这项任务的确伟大。这首诗必须描述黄金时代的开端。这一开端被从前一时代即黑铁时代继承下来的特征破坏了。暴力和愤怒将会展示自身。在图尔努斯的领导、阿玛塔（Amata）的偏爱和尤诺的帮助下，拉丁人及其盟友将会由阿卡迪亚人和伊特鲁里亚人辅助对抗特洛伊人。一场新的特洛伊战争将以相反的顺序猛烈地继续下去。这一次，它将以埃涅阿斯（新的赫克托）战胜图尔努斯（新的阿喀琉斯）而告终。这场胜利之后，特洛伊人与拉丁人将会根据朱庇特和尤诺所同意的条款而达成和解。朱庇特与萨图恩之间也会有和解。从此以后，罗马将会开始其动荡纷乱的上升，直至达到奥古斯都治下的和平。

据说维吉尔写完（或几乎完成）《埃涅阿斯纪》之后，想把他曾经写过的所有东西付之一炬。据说是奥古斯都防止了此事的发生。我们可以推测，维吉尔很清楚，他的神话的真取决于罗马的实际命运。他是先知，预见到未来更多是罗马的和平，而不是犯下滔天罪行，陷入腐败的

汪洋大海和凄凉的无政府状态。我们应该感谢奥古斯都。因为即使象牙门保留了荷马史诗的特征，维吉尔任务的高贵和他那神话想象的大胆也使我们低下头，提升我们的思想。

## 17 关于柏拉图《巴门尼德篇》的一则注释<sup>①</sup>

阿弗洛蒂西亚的亚历山大 (Alexander of Aphrodisias) 在其关于亚里士多德《形而上学》I, 6, 987 b 33 的评注中写道: “亚里士多德在其‘关于善’ (περὶ τῶν ἀγαθῶν) 的著作中说, 柏拉图提出一和二……作为数和一切事物的本原 (ἀρχαί)。” 亚历山大稍后说 (评 *Met.* I, 9, 990 b 17), 这个二是“不定的二” (indeterminate dyad): ἀρχαί εἰσι τό τε ἕν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς。亚里士多德在若干段落中明确提到了这个“不定的二”: *Metaphysics* XIII, 7, 1081 a 15, b 21, 32, 1082 a 13, b 30; 9, 1085 b 7; XIV, 2, 1088 b 28, 1089 a 35; 3, 1091 a 5。它有一种“加倍的力量”, 一种“成双的力量” (δυοποιός—1082 a 15, 1083 b 36), 也被描述成“大和小” (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν——参见 *Met.* I, 6, 987 b 20; 7, 988 a 26; III, 3, 998 b 10; *Phys.* I, 4, 187 a 17; 9, 192 a 7, 11)。在《形而上学》I, 6, 987 b 25 中, 亚里士多德说, 柏拉图特别用二来代替单个的“无定”或“不定” (τὸ ἄπειρον), 并且使“无定”由“大和小”组成 (参见 *Phys.* III, 4, 203 a 15)。《斐利布篇》(尤其是 24 a - 25 a) 似乎确证了这一点。

“不定的二”在柏拉图的对话中从未被明确提到。可以把《智者

---

<sup>①</sup> 最初发表在 *Orbis Scriptus, Dimitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag* (München: Wilhelm Fink, 1966)。

篇》中讨论的ἀρχή即“异”解释成代表了这个二，因为 θᾶτερον 本身就是不定的和本质上加倍的：它总是 ἕτερον ἑτέρου（例如参见 *Parmenides* 146 c 5 - 6；参见 139 c 3 - 5, e 3）。“异”总是相对于某种“相异的”东西：τὸ δὲ γ' ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον—*Sophist* 255 d 1；参见 d 6 - 7。不过，“不定的二”（ἀόριστος δυάς）这一短语仍然无法在任何一篇柏拉图对话中找到。

然而，要想在柏拉图的对话中寻找对“不定的二”的明确提及，就意味着忽视这些对话的戏剧性和伪装性。让我们考虑一下《巴门尼德篇》。

对话由克拉左美奈的塞法洛斯（Cephalus of Clazomenae）讲述，但这种讲述只是重复了塞法洛斯听到安提丰（Antiphon）所背诵的东西，而安提丰的背诵又只是重复了他所听到的毕梭多洛斯（Pythodorus）的讲述。现在，根据毕梭多洛斯的说法，巴门尼德和芝诺来到雅典，租住他的房子。当时还年轻的苏格拉底来到毕梭多洛斯的房子（127 c 4 - 5），和他一起来的还有其他人（大概也是年轻人），许多人（127 c 2），他们想聆听芝诺的作品。芝诺在巴门尼德缺席的情况下满足了他们的愿望。演讲行将结束时，巴门尼德和毕梭多洛斯加入了他们，还有一个名叫亚里士多德的年轻人，他后来成了“三十僭主”之一。于是，在芝诺的演讲之后参见谈话的有五个人：巴门尼德、芝诺、毕梭多洛斯、苏格拉底和亚里士多德，还有“许多”他人。然而，让我们惊奇的是，苏格拉底稍后以一种非常随意的方式提到（129 d 1），这个聚会总共包括七个人。“许多”他人原来只有两个。关于他们，什么也没有说——他们仍然是完全“不定的”，也许除了他们的年龄。

我们可以忽略这一被我们小心关注的情况吗？芝诺提醒我们说（136 d 6 - 8），让老巴门尼德在许多人面前（πολλῶν ἐναντίον）谈论一个重大主题是不适宜的，而且如果听众更多，要他这么做会有失尊

严。稍后 (137 a 7), 巴门尼德自己提到芝诺的说法, 表示他愿意做一项辩证法的研究, “因为我们在我们自己之中” (ἐπειδὴ καὶ... αὐτοὶ ἐσμεν)。无视这些提示似乎是不可能的。我们需要看看它们在对话的语境下暗指什么。

芝诺的演讲 (他年轻时撰写) 旨在表明, 在这个世界上假设“多”所导出的结果, 要比巴门尼德遭到嘲笑地假设“存在是一” (128d) 所导出的结果更为荒谬可笑。在芝诺的演讲中, “多”的论点似乎蕴含着“一”的缺失, 因为巴门尼德的假设把“一”与任何“多”完全分离了。值得注意的是, 在这篇对话中, 巴门尼德自己把假设“一”和拒斥“一”是唯一的“本原” (ἀρχή) 所涉及的矛盾展现在听众面前 (年轻的亚里士多德充当了他的谈话伙伴)。有芝诺的论点与巴门尼德的表现之间存在着一种不平衡: 对“多”的否定并没有受到任何认真检查。所缺少的是对明确拒斥“多” (参见 136 a) 所导出的结论的讨论。

相反, 巴门尼德和亚里士多德引导我们几乎得出了这样一种看法: 涉及“一”的矛盾正是根源于不准许另一种本原, 这种本原是“多”的原因, 并且与“一”相关。“一”的辩证法不可避免会启动这另一种本原, 即“异”。但它在这篇对话框架中的角色是非法的。然而, 它的力量显然是存在的, 尽管是默默地存在。听众中那两个未定的人代表了它。他们体现了那个难以捉摸的“不定的二”本身。这便是他们伪装性的具有讽刺意味的角色。

奇怪的是, 竟然有人提出应该在 127 c 2 中用 οὐ πολλούς 来修改 πολλούς (参见 F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, London 1950, p. 65)。



## 18 论精确<sup>①</sup>

恐怕这会是一个令人厌倦和恼人的演讲。我不知道大家如何能忍受。我建议反思一下“精确”（precision）的含义和各种蕴含。为什么我应当这样做呢？无论我们可能多么凌乱、模糊和缺乏纪律，像精确性那样的东西都支配着我们的生活，事实上支配着整个西方世界。这里的西方是指我们地球的许多部分，尽管不是所有部分。我要说，类似于精确性那样的东西是我们生活中的一种支配力量。“精确”一词很模糊。首先，它并不等同于“清晰”。清晰的东西并不必然精确，精确的东西也并不必然清晰。此外，我们应当注意英语词“精确”并未保留其拉丁词根的含义。稍后我还会回到这一点。另一方面，“精确”“准确”（accuracy）“正确”（correctness）和“精密”（exactitude）之间存在着密切关联，但这些词并不是同义词，尽管它们往往显得同义并且被换用。（顺便说一句，现代统计学理论的确区分了精密和精确。）我冒着步普罗迪科斯（Prodicus）后尘的危险，马上就要区分这四个词的含义，为此需要举很多例子。普罗迪科斯最关心正确使用语词，被苏格拉底称为“老师”（这是一个带有欺骗和讽刺意味的称呼，既严肃又风趣）。

裁缝必须对衣服在人身体不同位置上的长度和宽度非常细心。裁缝

---

<sup>①</sup> 1968年2月23日在安纳波利斯的圣约翰学院发表的演讲。最初发表在 *The College*, Vol. XXIII, No. 3 (October, 1971)。

在其测量、裁剪和缝纫方面必须**准确**。木匠做桌子或做门也是如此。要使机器的一部分与其他部分相匹配，使机器可以正常工作，就需要**准确**。如果一个陌生人问我如何从我们相遇的地方走到镇上的某座建筑物，我必须小心翼翼地描述他所要走的道路，比如：往前走三个街区，然后向右转，继续走两个街区，然后向左转，就会看到所要找的建筑了。在这样说的时侯，我必须相信我所给出的描述足够**准确**。在所有这些情形中，**准确**都意味着所做的工作或说出的话很细心。让我们转到**正确**。我可能会请人来回答一个问题。提出问题后，我说：这是**正确**的。我的意思是，答案是**正确**的。我可能会建议一个朋友在面对 X 先生和 Y 先生或某些特殊情形时要以某种方式行事。如果他这样做，他的行为就**正确**，也就是说，以**正确**的方式行事。我可能会教某人如何发某些外语词的音。如果他学习如何去做，他将以**正确**的方式发出那些词的声音。孩子们应该学习（有时并不学习）如何**正确**地表现，也就是根据公认的标准和模式生活。在每一种情况下，**正确**（correctness）都意味着言说、行为、反应的正确性（rightness）。那么，精密的情况如何呢？我们说：这些收藏品精密地包含 1163 幅画；或者，该金属块精密地符合这个洞；或者，关于这件事，我的感受和你精密地符合；或者，你刚才提到的区分很像正义与宽容之间的区分。精密似乎指向的是，某物与某物在数目、尺寸或其他某种量甚至是某种无法量化的标准上完全符合。正是以这种方式，我们把各种数学学科称为精密科学，允许并不有损于精密性的近似程序。

于是，细心、正确和完全符合，刻画了**准确**、**正确**和**精密**。它们难道没有对**精确**的含义也有所限制吗？**的确如此**，让我再有力地重复一下：**的确如此**；这就是为什么这些词经常被换用的原因。但**精确**似乎有更广的内涵。让我们再考虑一些例子。

在亨利·詹姆斯（Henry James）的一篇小说中，我们看到了以下

描述。我的引用略去了许多内容：

他（克里斯托弗·纽曼）头型优美，额骨和枕骨的发育匀称而平衡，浓密的棕色头发直立而干燥。他面色黝黑，鼻子有一个明显的拱形，清澈的眼睛呈冷灰色，虽然胡子很多，但面部修得干干净净。他有常见的美国式平下巴和结实的颈部。……这位绅士的胡子修剪，面颊上过早出现的两条皱纹，以及他的穿着式样，其中最显眼的也许是暴露的胸衣和一条天蓝色领带，这些内容便是其身份状况的全部。

亨利·詹姆斯因“其风格的极端精确”而备受称赞，但这种对克里斯托弗·纽曼的描述可能仍然不能让我们满意。用詹姆斯自己的话说，“其身份状况”被充分界定了吗？充分界定是可能的吗？

让我们转到另一个例子。一本旧的动物学教科书对水蛭给出了一种精确描述，我依然不全文引用：

水蛭是一种扁平的蠕虫，长三到五英寸，每一端都有一个肌肉吸盘。身体外面有一系列横向收缩，将其分割成若干体环，可作相当大的伸长和收缩。……其形状随着伸长或收缩的程度而变化很大。身体最宽处在其长度中间往后一点，横截面是椭圆形的，背部表面比腹部更凸出。……前面的吸盘是椭圆形的，其长轴是纵的。……后面的吸盘是圆形的，比前面的吸盘更大。

水蛭的图像清晰地呈现出来，如果引用全本，我们对其精确性会更加赞叹。我们注意到，它首先旨在精确。

最后一个例子取自《格列佛游记》（*Gulliver's Travels*）。大家还记得，小人国国王命令搜查格列佛的财物，并说服他服从搜查。两名军官被任命完成这项任务。格列佛把他们轻轻举起放入口袋。军官们检查了他们所找到的一切东西，并就自己的发现写了一份精确的正式报告。对

于小人国的这两位居民来说，格列佛口袋里的大多数东西都是陌生的，尤其是他的手表——顺便说一句，考虑到小人国居民具有无可争辩的数学能力以及机械方面的能力和创造力，这是很奇怪的。他们是这样写的：

右边表袋外悬着一条巨大的银链，底端拴着一部机器，这部机器很神奇。我们指令他把链子上拴着的东西拉出来，却是一个球体的东西，半边是银，半边是种透明的金属；透明的一边，我们看见了画着一圈奇异的图形，想去摸一下，手指却被那层透明的物质挡住了。他把那机器放到我们耳边，只听见它不停地发出声音，好像水车一般。我们猜想这不是某种我们不知名的动物，就是他所崇拜的上帝……

克里斯托弗·纽曼的描述是一种假想的存在。对水蛭的描述适用于任何水蛭，是对一种生物的描述。对格列佛的手表可能也适用于任何手表，虽然调查者并不知道它是什么，有什么目的。所有这些描述都是尽可能的精确。关于精确，我们从中可以了解到什么呢？

每一个案例中的描述都旨在表明所描述的对象**看起来像什么**，无论我们对于该对象是否熟悉。根据其精确程度，描述将使我们能够更容易地识别出相关对象。在克里斯托弗·纽曼的例子中，我们不太能够确定。但借助于描述，我们肯定能把水蛭确认为水蛭。熟悉老式手表的我们从小人国成员所描述的“神奇机器”中识别出了手表。请注意，每一个案例中的描述都诉诸被认为**已知的特征**：诉诸“头型优美”、“胡子”、“美国式”的人；诉诸“蠕虫”、“伸长”和“收缩”、“椭圆形”和“圆形”；诉诸“球体”、“透明”、水车的声音。此描述引出了一个已知事物和现象的领域，所描述的对象被认为**属于它**。这是非常重要的：如果没有这样一个使所描述对象可以被分配的已知领域，精确是根

本不可能的。分配得越详细，对对象的描述就越好。因此，所有法律文件都倾向于精确，以至于法理学领域的精确性是所有精确性的原型。的确，必须对人或人群与财产之间的关系做这样一种陈述，使得所陈述的关系能够**精确地**应用于任何特殊情况；或者反过来，必须对人的行为及其周围情况做这样一种描述，使我们能说某些法律法规是否**精确地**适用于这些行为。事实上，指出某种东西可以被分配到**哪里**，属于**什么类型的事物**，是精确描述的主要任务，是精确性本身的首要关切。再重复一遍，我们是通过描述相关的事物或事件**看起来像什么**来实现这种分配的。

我方才说：某物看起来像什么。但我难道不是应当说“它是什么”吗？大家立刻感觉到，“某物看起来像什么”和“某物是什么”可以等同但并不必然等同。大家知道，或者至少应当知道，“它是什么？”(τί ἐστὶ) 是所谓的苏格拉底问题，这个看似简单的问题彻底改变了人类的思考和行为。事实上，要想回答这个问题，就需要精确。事物**看起来像什么**和事物**是什么**之间的相近和差异已经永远包含在希腊词 εἶδος (或ιδέα) 和它字面的拉丁语翻译 *species* (英语术语也是 *species*) 中。事实上，这些词既指一个事物的**外观**，又指一个事物之**所是**。在两千多年的时间里，对这些词的使用和滥用以各种不同方式塑造了人类的思想。至于一个事物的**外观**和**所是**是可以等同还是必须分离，则依赖于这个事物被分配给什么，依赖于这个事物属于何种群体、科、族或属。例如：橡树看起来像树，并且**是**树；珊瑚看起来像树，但**并不是**树。我们不要忘了：当我们试图把握精确性的含义时，我们不得不使用精确性的例子，这些例子向我们显示的东西要么看起来像我们正在寻找的事物，要么就是**这个事物本身**。我们还要记住：所寻求的事物被分配的群体、科或属，它据信所属或实际所属的群体、科或属，对我们来说是某种熟悉的**东西**，即使不是已知，至少也是准已知的东西。

毫无疑问，在柏拉图的学园里，老老少少都在尽力精确地回答苏格拉底问题，即某某东西是什么。（可以说，这涉及比我所提到的更多的东西。）不仅柏拉图的对话见证了这种精确性的练习（做这种练习时既严肃认真，又在开玩笑、讽刺甚至批判），而且有许多故事报告了对学园这项活动的毁誉。柏拉图的对话《政治家篇》中有一段话<sup>①</sup>把人称为“无毛的两足动物”。有故事说，<sup>②</sup>极端的苏格拉底派、犬儒主义者第欧根尼（Diogenes the Cynic），把一只拔了毛的公鸡扔进了学园，说：“这就是柏拉图所定义的人。”为此，据说学园给“无毛、两足”添加了“扁平的指甲”。《政治家篇》中的这段话有可能并非第欧根尼这个笑话的来源，而是对它的模仿。语法学家阿忒奈乌斯（Athenaeus the Grammarian，约公元200年）引用了<sup>③</sup>埃比克拉底（Epicrates）的一个残篇，埃比克拉底与柏拉图、与接替柏拉图成为学园领袖的柏拉图的侄子斯彪西波（Speusippos）、与亚里士多德同时代。埃比克拉底必定目击了雅典和关于雅典的许多事情，大概求之若渴地搜集了他周围的所有流言。在这份残篇中，埃比克拉底温和地模仿了学园对精确性的追求。我将全文引用它。很可以理解，这是一篇对话。我将把两位谈话者称为“问”和“答”。这篇对话不仅提到了柏拉图和斯彪西波，而且也提到了柏拉图的另一位追随者梅内德摩斯（Menedemus）。对话是这样的：

**问：**柏拉图、斯彪西波和梅内德摩斯在做什么？他们在忙于什么？他们正在思索什么？这些人在探索什么命题？如果你已经达到了理解这一点的程度，请谨慎地告诉我，请告诉我。……

**答：**噢，但我知道如何清晰地谈论这些事。因为在泛雅典娜

① 266e.

② Diog. Laert. VI, 40.

③ II, 59 D - F.

节，我看到一群小伙子在学园的学校，听见他们说一些没有任何秩序的、不可言喻的东西。他们制造了关于自然的定义，区分了动物的生活方式、树的本性和蔬菜的属；在蔬菜中，他们又仔细考察了南瓜，研究它属于什么属。

问：他们到底是如何定义它的？他们说这种植物属于什么属？你如果知道，请透露一下。

答：首先，他们都不说话，然后，他们用心注视着南瓜，俯身向前，沉思良久。正当小伙子们仍在俯身研究时，其中一个人突然说：南瓜是一种圆形的蔬菜，另一个人说：是一种圆形的草，还有一个人说：是一种圆形的树。听到这里，一个来自西西里岛的医生放了个屁，暗示他们在胡说八道。

问：他们一定非常生气，不是吗？他们没有叫嚷这是一种侮辱吗？因为在公共场合这样做是很不得体的。

答：他们眼都不眨一下。极为温和的柏拉图也在场，他镇定自若地吩咐他们重新定义南瓜，说出它属于什么属。……他们继续进行划分。

这段模仿诗文的一些滑稽效果在英语翻译中并未传达出来，因为在这段译文中，“定义”、“区分”、“划分”以及“属”并未保留不常见含义与公认的口语含义混合在一起的味道。但这些做了技术性夸张的术语并不是这段模仿诗文的重要要素。这些术语是追求精确性所获得的果实。我们对此很习惯，也很容易理解——和误解——它们。然而，埃比克拉底残篇最后一句话（“他们继续进行划分”）中的一个词必定引起了我们的注意。那就是“划分”一词。顺便说一句，阿特奈乌斯并未记录最后一句话之前“问”与“答”之间的许多交流。“划分”一词是什么意思呢？

假定关于南瓜或别的什么东西的科、属已经达成一致意见。科对我

们来说是熟悉的（就像在埃比克拉底的模仿诗文中，“蔬菜”、“草”、“树”对小伙子们来说是熟悉的一样），但充其量只是一种准已知的东西。因此，为精确起见，必然会产生一个新的问题：这个属是什么，亦即这个属属于什么科，这个属的属是什么？这个新的属，这个新的科，必然要比第一个属和科更大。然后针对这个新的属又会产生问题，然后是下一个，如此等等。在追求精确性的过程中，这种追问是否有一个尽头？如果有，最终的属难道不是无所不包的吗？那它仍然是一个“属”吗？我们还能理解它吗？这种东西必将不缺乏任何东西，是自足的、完备的、完满的。它还能被我们理解和企及吗？这个问题意味着：我们是否有能力达到实际上精确？我要迟疑不决和不精确地说，正是这一点一直吸引柏拉图及其追随者付出理智上的努力。

让我们重新考虑我所说的话。为了把握某个事物是什么，我们必须把它分配给一个对我们来说准已知的事物的科，然后再把这个事物的科，这个属，分配给另一个更大的科，后者对我们来说也是准已知的，就这样一直上升。只有做了最后一步，我们才能说已经发现了这个未知事物（这个使我们开始这段旅程的 X）是什么，才能说知道它是什么。这最后一步就像太阳一样不仅照亮了所有中间的属，而且照亮了我们想知道其所是的这个事物本身。

到目前为止的整个程序可以比作数学中的分析。数学分析在处理未知量时，会把它当成仿佛是已知的来处理，将它与已知量或给定的量相联系，建立一个方程，然后反向找出未知量是什么。我之所以说“反向”，是因为最终的计算并不是分析的，而是通常所谓综合的。欧几里得的证明是综合的：它从已知量出发，经由已知量，下降到未知量，从而使之变成已知量。这就是所谓的“证明”（de-monstration），一种 ἀπόδειξις，是从某种已知者出发而进行的展示（showing）。找到或发现一则“证明”是通过分析来实现的：我们必须从被当作已知者的未



知者上升到实际已知者。于是，证明（proof），即综合性的展示（synthetic de-monstration），是对分析的反向。

在追求精确性的过程中，到目前为止，我们一直在讨论，从被分配给准已知者的未知者上升到我们必须假定为实际已知的最高点。这一假定充满了不确定性，但精确性取决于它。然而可以这样说：如果我们倒转我们追求的方向，从最高点下降到我们想知道其所是的未知者，则我们将“定义”它。事实上，苏格拉底—柏拉图方案中的“定义”相当于严格意义上的“证明”。

这种下降如何可能完成呢？例如，我们可能不会立即直接得到属的那种简单的连续向下，以导向埃比克拉底所说的庄严可笑的南瓜。我们需要把每一个科、每一个属恰当地“划分”成部分，“划分”成亚属（或亚种），然后选择出南瓜本身最终达到的那个科的部分。埃比克拉底残篇中的“划分”一词所暗示的正是这个程序。<sup>①</sup> 倘若有更多埃比克拉底的测试，我们也许会见证“问”的惊讶和“答”对这些“划分”的玩笑式解释。就目前的情况来看，我们不得不依靠柏拉图的对话。在柏拉图的对话中，我们找到了如何对属进行划分。在《斐德罗篇》中，据说<sup>②</sup>我们应当“在自然关节处”进行划分，而不要像糟糕的雕刻匠一样破坏任何部分。但这些自然关节在哪里？在《政治家篇》中，<sup>③</sup> 我们被要求“从中间”划分每一个属，因为以这种方式更容易找到内在于所划分的属的“相”（ideas）。这种规定似乎赞成把属分成两半，从而得到两个亚属，两个种。至于为什么这是最可取、最有利和最精确的划分，则并非一目了然。此外，我们如何能够开始划分那个无所不包的属（如果有的话），也是不清楚的。

---

① 参见 Aristophanes, *Clouds*, 742。

② 265e.

③ 262b.

在柏拉图《智者篇》和《政治家篇》给出的例子中，划分并不是从那么高的地方开始的。《智者篇》中的第一次划分从人的技艺这一科、“技艺”这个属开始，它对“钓鱼”做了如下“定义”或“证明”（我引用的是对这一划分的总结）：<sup>①</sup>

所有技艺中有一半是获取性的技艺，获取性的技艺有一半是用强力获取；用强力获取的技艺的一半是猎取，猎取的技艺的一半是猎取动物；猎取动物的一半是猎取水生动物；猎取水生动物的一半是捕鱼；捕鱼的一半是钩捕；钩捕的一部分是使用倒钩的钩捕；使用倒钩的钩捕的一半是用鱼钩〔成一角度〕从下往上把鱼拉上来的技艺，这就是我们正在寻求的技艺，称作钓鱼。

在这个定义、这个证明中，“技艺”这个属作为出发点被假定为已知的。每一次划分都把相关的属分成两个部分。这份总结只列出了右边的部分，忽视了左边部分及其可能的子划分。就这样，这一程序为所要寻找的东西划定了界限，这正是我们非常熟悉的“定义”一词的含义，即划界（delimitation）。在这篇对话中，这一划分服务于一个非常严肃的目的，但如果忽视了它的游戏性，我们就会异常盲目。它还有另一个极为重要的方面，将在《政治家篇》的第一次划分中变得更为清晰。那里的出发点是“知识”这个科或属，被定义、被划界的是“政治家的技艺”（statesmanship）。“知识”作为出发点再次被当作一个已知的属。这个属先被划分成两部分：一类脱离了一切手工劳动、一切技艺；另一类表现于任何技艺，比如木工。然后再对纯粹认知的、脱离了一切手艺的前一类进行划分。现在我来引用这篇对话中两个主要对话者在竭尽全力达到他们的目标之后对这一划界的总结。<sup>②</sup>

① 221b - c.

② 267a - c.

首先，在纯粹认知的知识中有一个指导性的部分，而其中一个部分——由于类似[于自产自销的商人的方式]——被称为自我指导的部分；然后，从自我指导的部分中分出**养育活物的技艺**，这绝非自我指导的部分中最微不足道的部分；在养育活物中再划分出**放牧牧群**这个种，在放牧牧群中再划分出**放牧足行动物**；在放牧足行动物中再划分出**养育无角动物**的技艺。然后，我们又从中划分出一部分，如果想用一个名字来命名我们所寻求的东西，那么至少要把三条线编织在一起，称之为放牧**非杂交产生的动物**的知识。对**两足动物**群体的进一步划分便导出了**放牧人的知识**，这就是我们正在寻找的东西，即所谓的**政治家的技艺**或**君王的技艺**。

于是，此划界最终相当于说，政治家的技艺是“放牧人的知识”，它在希腊语中是一个词（ἀνθρωπονομική）。

正如我们看到的，获得这一结果的方式远远不够精确。我们确实看到，在划界过程中，精确性可能**弄巧成拙**。我方才引用的总结所指的明确划界更清楚地说明了这一点。另一方面，关于政治家技艺划界的**随后**讨论表明，它不仅弄巧成拙，而且没能把政治家的技艺与其他技艺以及在放牧和养育人的过程中与之竞争的活动区分开。事实证明，划界不仅是**过度的**，而且是有**缺陷的**。

亚里士多德（也许还有学园中的其他人）从划分性定义的这些缺陷中得出的教训是，将它限制于最近的科、最近的属，并且给它添加在这个属之内能够刻画该事物的独特特征。在未来的数个世纪里，这一直是经典的定义方式，即通过最近的属和种差（*per genus proximum et differentiam specificam*）来定义。亚里士多德把划界中断，拉丁词 *praecisio* 的词源便反映了这种中断。<sup>①</sup> 我们不应忘记，在关键情况下，亚里士多

---

① *Prae + caedo = praecido.*

德根本没有坚持这种模式。柏拉图本人有他自己应对划界任务的方式。

让我试着研究一下柏拉图自己的道路。首先请注意，无论是在《智者篇》中还是在《政治家篇》中，划界程序都被认为不受它碰巧处理的属的高贵或卑贱的影响。将军的技艺和捕捉虱子的技艺都同样属于“猎取”这个属；<sup>①</sup> 国王的技艺和猪倌的技艺都同样<sup>②</sup>是“放牧非杂交产生的动物”这个属的亚属。划界程序“对高贵和卑贱抱有同样的注意，对伟大和渺小给予同样的尊敬”。<sup>③</sup> 对于奥德修斯王和猪倌欧迈俄斯（Eumaeus），它一视同仁。划界程序中过度或不足的可能性似乎正是植根于这种“中立性”。在指出这种过度或不足的可能性时，柏拉图让我们明白，必须关注合适量度的标准、正确中道的标准，以此来支配所有技艺活动。实际上，这种关注因为人所拥有——或许只有人才拥有——的一种能力而一直保有活力，那就是做比较的能力。正是在比较中，而且仅在比较中，我们才可以发现不同程度的尺寸、重量、美或价值。正是比较使我们把某种东西看得比其他东西“更好”或“更坏”，使我们辨别高尚与卑鄙，完美与缺陷。要想遵守合适量度的标准，我们不得不改进我们的比较能力：我们必须学习“例子”。为了应对划界程序中过度或不足的危险，我们不得不转向一个“例子”。<sup>④</sup> 它发生在《政治家篇》这部对话中。但是在此之前，需要对“例子”的含义进行仔细而彻底的考察。例子，正如希腊词 παράδειγμα 所暗示的，是和我们想要把握的事物一同展示的某种东西。使用一个例子不是 ἀποδεικνύναι，即“从……展示”，而是 παραδεικνύναι，即“和……一同展示”。只有我们正在寻求的事物与使用的例子之间有某种相似性，这种展示才能

① *Soph.* 227b.

② *Statesman* 266c.

③ *Statesman* 266d.

④ “例子”（*Exemplum*）源自 *eximo*：从一堆相似的事物中选出的某种东西。

澄清这个事物。于是，为了避免划界程序中的过度或不足，该程序必须辅以基于相似性的例子。“相”（εἶδος）一词的含糊性就这样得到了最终的辩护：相关事物的所是和外观都变得明显起来。因此，正是通过“划界”和“例子”——或者可以不太精确地说，通过定义和比较——学习之网才能编织起来。仅仅依靠例子，即仅仅依靠相似性（正如斯彪西波似乎倾向于做的那样）是危险的：珊瑚与橡树相似，可以被用作一个“例子”，但这样做没有多少益处。我们不要忘了：在《政治家篇》中，异邦人宣称，最重要的情形，也就是在最高的理智层次上的情形都没有例子。<sup>①</sup>

根据柏拉图的说法，例子能够防范内在于追求精确性过程中的过度 and 缺乏的危险。例子必须把我们引向划界过程中最终的指导之光。正如《政治家篇》尖锐但隐晦地说的，<sup>②</sup> 此光是**本身精确的东西**。因此，回答苏格拉底问题所要求的追求精确性把“精确性本身”（αὐτὸ τὰ κριβές）当作它的起点和终点。有人也许会说，这难道不是嘲弄吗！这个“精确性本身”是什么？让我试着回答这个问题。我可以这样做是因为柏拉图的对话中有许多暗示，亚里士多德在谈到柏拉图的个人观点时也有明确的表述。“精确性本身”是“一性”（oneness）本身，是“一”（the One），不是众多事物或单元中的一个事物或单元，当它们聚集在一起时，形成若干个事物或单元，而是使任何一个事物或单元成其为一的那种东西，它给任何一个事物打上了其相同性的印记，如果没有它，世界、思考、言说、学习、精确都是根本不可能的。同样道理，它就是我方才犹豫不决地所说的，当我们面对一个事物而尝试回答苏格拉底的问题“它是什么？”时所要达到的无所不包的最后阶段。它是无所不包

---

① 285d - 286a.

② 284d.

的，是自足的和完美的。柏拉图称之为善本身。“精确性本身”是正在向认知的灵魂召唤的“善本身”。追求精确性导向了善。

但不确定性仍然存在：能够达到它吗？我们倾向于认为不能。不仅如此：也不应该达到它。当我说“我们倾向于认为”时，我并不是说，沿着我方才指出的道路走下去，我们可能得出这个忧郁的结论。我的意思是，坚持精确性，坚持精确，往往表明缺乏良好的风度，带有冒犯性，破坏社会交往。这种坚持难道不是导向了吹毛求疵（quibbling，这个词源自法律文件中形式主义的精确性）吗？要求我们的住所严格保持整洁，难道不会压制聚会的热情吗？让我们听听柏拉图本人是怎么说的。在《高尔吉亚篇》中，<sup>①</sup> 他让苏格拉底报告了一些有良好教养的、老于世故的年轻人的意见，大意是，在追求智慧的过程中不应事无巨细地讲求精确。在《泰阿泰德篇》中，<sup>②</sup> 苏格拉底说：“一般来说，避免严格的精确性是良好教养的表现；事实上，相反的做法很难说配得上一位绅士。”但苏格拉底补充说：“虽然这有时是必要的。”必要性存在于何处？柏拉图对这个问题的回答违反了我们最为珍视和最根深蒂固的思维习惯（不仅是我们这个时代，而且是所有时代）。我们倾向于认为，事物就是那个样子；我们会愉快而坚定地说，把事物的实际存在归于好坏是在做“价值判断”。我们认为，这种归属植根于我们的偏见，植根于我们被盛行的状况所制约，植根于我们的“文化”；我们会同样不假思索地说，也许植根于我们的群体，也许植根于神的诫命。柏拉图的回答是，事物的存在本身依赖于善，只有善才使追求精确性成为可能的和必要的。

关于柏拉图和他的亲戚，我们已经说得够多了。在座的一些人也许

---

① 487c.

② 184c.

一直在思考，为什么要提出这个非常古老的智慧、这个所谓的智慧呢？我不是一开始就说，我们所居住的世界充满了某种类似于精确性的东西吗？我们的生活难道不是在极大程度上受制于时间表，而这些时间表又依赖于表针持久不变的运动吗？乐队行进中的女领队一边行进一边挥舞着指挥棒，其精确难道不是在某些人看来有些可笑，在有些人看来活泼可爱吗？士兵的步伐——至少在和平时期——难道不是相当精确吗？但不仅如此：我们的一些快乐和深深的满足感都依赖于精确性。我猜测，音乐构思得越精确就越出色。一首诗的持久影响取决于其精确性。我并不是指格律和韵脚。在一首名副其实的诗中，无论在语义上还是声音上，没有词或几乎没有词可以用另一个词来替换；词的顺序和行的顺序是不可改变的；任何一行诗句的含义都只能从整体语境中获得。伟大的散文作品也是类似。我们知道，好作品中的一切都依赖于词语的精确选择。福楼拜有时花一个星期完成一页写作。他深刻地洞察到，重要的是不仅要知道说什么，而且要知道如何说。我们看到，在所有这些情况下，或者几乎在所有这些情况下，精确性都会引起赞美。这种精确性并不意味着无所不包，而是意味着规则性或者对可能选择的排除。

那么，我们关于世界的知识呢？首先，引人注目的是，我们主要用另一个词“科学”来指这种知识。“科学”一词（science）直接源自拉丁词 *scientia*，后者只能翻译成“知识”。不过，在日常使用中，我们区分知识和科学。有时我们似乎累赘地说：科学知识。偶尔，我们将知识与科学等同起来，比如我对“政治家的技艺”的划界过程中的一个亚属进行命名。动词“知道”（to know）是名词“知识”（knowledge）的同源词，但没有英语动词对应于名词“科学”（science）。这一切究竟是出于偶然，还是有一个很好的理由？的确有，这个理由并非不能及，尽管我们并不总是知道它。让我以最简单的方式说一下。在过去四百年里已经建成的数学物理学这座巨型大厦是科学的核心，它——总体

上——已经抛弃了“它是什么”这个苏格拉底问题，而是赞同“它是如何发生的”这个问题。它所给出的回答不可避免是数学的。大厦的图像不太合适。科学就像一座非常大的城市，有许多郊区和公园，宽阔的林荫道和许多小街道，里面车水马龙，有些杂乱无章，它还有一个巨大的城市中心区，由许多不断整修的建筑群组成。这个城市中心区便对应于数学物理学。我们都生活在这个城市或其郊区，虽然我们可能距离城市中心区并不很近，但我们的生活资料都得自那里。城市中心区塑造了我们的思维方式和生活方式。而城市周围的乡村则对应于“社会科学”这个庞大的联合体以及所谓的“人文学科”（humanities）领域——这个词很奇怪，就好像城市生活本身不是一种人类生活似的。现在，城市中心区、数学物理学，依靠我在本次演讲开头谈到的精密性而繁荣起来。它决意要把从假说导出的数学推论与这些假说所规定的观测结果匹配起来。完成这一匹配的努力被称为实验。利用微分方程或其他符号手段所做的数学推导是精密的。只有用来检验数学结果和假说的实验测量不太精密，或如我们通常所说，不太精确或准确。而这些测量又依赖于所用仪器的效能、精确性或精密性。在这种情况下，精确和精密是无法区分的。我们用“精确[精密]仪器”来指，在观测过程中使用这些仪器而得到的结果是尽可能精密的，也就是说，通常产生了不可替代的数。无论做何种数学运算和实验观测，它们都与相关事件的好坏尊卑无关。科学对于价值或无价值是完全中立的。它为这种中立性而自豪。我们还记得学园划界程序暂时的中立性。然而，科学的中立性不是暂时的，而是最终的。科学认为值得称赞的仅仅是它的精密性本身，是用数学得到的结果与观测数据之间的完美匹配。这种匹配为“它是如何发生的”这个问题提供了回答。它是照耀在我刚才描述的城市之上的光。它是科学独特的——和本质上不可理解的——“道德规范”（morality）。自从伽利略确定匀加速运动的距离与时间的平方成正比以来，就一直如



此。“它是什么”这个苏格拉底问题仿佛潜藏在了精密性的亮光背后。但数学物理学并不指望回答这个问题。例如，回答引力、电磁力或能量是什么并非它的事情，它所能做的只是在一个符号数学公式中建立起关系，将这些东西与可观测的、可用数学描述的量结合起来。用一个亚里士多德之后的术语来说，我们会认为，用别的方式来试图说明某个东西是什么，这是一种徒劳的“形而上学”努力。在求知的过程中，我们仍然需要“定义”，但其特征已经非常不同。现在，定义要么是对相关术语含义的一种容易接受的描述，要么是这样一则陈述，它被用作随后的数学解释中一个不可还原的要素。无论这种定义的角色有多么重要，它都是辅助性的。一本讨论精确思维的现代著作根本不需要提到“定义”一词。<sup>①</sup>

潜藏在我们科学背后的真正惊人的理智努力是不能置之不理的。它是人类最伟大的成就之一，是我们所居住的科学城市的基础，是遗传学、电子计算机、核裂变和聚变的来源——是专家政治的来源。我认为，我们有义务承认这个基本事实，并试图理解它的含义。这更是因为，在我们城市周围的乡村，在人文与社会科学领域以及政治领域，精密性或精确性之光趋于黯淡。关于这种光的黯淡，让我随机举两个例子，我承认断章取义是不公平的。第一个例子来自于一本讨论“人格”的著作：

人格可以定义为这样一种东西，它说出了一个人处于给定的情境下会做什么。这一陈述可以表述为： $R = f(S, P)$ ，它说，一个人的行为反应  $R$ ，即他的所说、所想或所做，是他所处的刺激情境  $S$  和他的人格  $P$  的函数。目前我们并不试图精确地说明函数  $f$  是什么。这有待于研究发现。

---

<sup>①</sup> 如 Quine, *Methods of Logic*。

第二个例子来自于一本社会学著作：

爱情是人的一种普遍的心理动力潜能。在所有社会中，大多数人都能产生爱情。它并非……（如另一位学者所说）如癫痫一般的心理异常。……爱情关系远非罕见，……它是地球上众多少数民族社会最终择偶的依据。如果是这样……如何处理爱情关系呢？可以看出，这个问题源于前面讨论的问题，即结构变量与社会化和控制功能的关系。

这就是我所说的精密性之光在我们科学城市周围的乡村趋于黯淡的意思。

此外，精密性，钟表、时间表、整齐划一在我们今天世界中的统治，正开始变得令人厌恶。大家可能比我更了解这一点。但治疗这种精密病的方法不是反抗，不是模糊，不是野蛮，也不是爱花花草草，而是在我们的说话、思维和行动中追求精确，是对“精确性本身”的关切。

## 19 关于柏拉图的《斐利布篇》<sup>①</sup>

谈论一篇柏拉图的对话，论述一篇柏拉图的对话，无异于对其施暴。因此，我在演讲时会有某种内疚，导致痛苦不已。但我忍不住要对《斐利布篇》（*Philebus*）做些说明，使它清楚些。如果本场演讲听起来太过学究气，讲得过于冗长，有时难以跟上，还请大家原谅。

我对《斐利布篇》的谈论将基于以下五个基本观点：

第一，柏拉图的对话不是论文或讲稿，在这方面，它不同于亚里士多德的作品，也不同于波菲利（Porphyry）编的普罗提诺《九章集》（*Enneads*）中的任何一章。柏拉图的对话通常是一场喜剧、一场滑稽戏，发生的事情与所说的话或所进行的争论密不可分。

第二，无论柏拉图对话的目的和内容有多么严肃，其严肃性之中总是渗透着娱乐性；事实上，正如我们在被归于柏拉图的《第六封信》中所读到的，严肃和娱乐是姊妹。永远不能完全无视柏拉图对话的喜剧一面。

第三，任何一篇柏拉图对话都不能说代表了所谓的“柏拉图学说”。柏拉图的对话或许暗示了他真正的最终思想（尽管从未“完全明确地”<sup>②</sup>暗示），例如《智者篇》在这方面最为明显，但是关于柏拉图

---

<sup>①</sup> 1971年5月20日在安纳波利斯的圣约翰学院发表的演讲。最初发表在 *Interpretation*, Vol. 2, issue 3 (Spring, 1972)。

<sup>②</sup> *Soph.* 254 c.

的思想，还有一个可靠来源为我们提供了比柏拉图本人的著作更为直接的信息。这个来源就是亚里士多德，他在柏拉图学园这个闲暇之地待了20年，聆听过柏拉图本人的说法。我认为我们必须关注亚里士多德的记述，永远不要忘记亚里士多德在描述别人的思想时有他自己的方式，他所使用的特殊术语植根于他自己的思想，而不是植根于他所记述的其他人的思想。

第四，在过去的两个世纪里，许多学者（但不是所有学者）都试图把柏拉图的对话看成属于柏拉图本人思想的不同“发展”阶段。柏拉图在其漫长的一生中，当然可能在许多方面甚至是最重要的方面改变看法，但理解一篇柏拉图的对话就意味着把它目前的样子当成一个整体来看，对话者在其中扮演着明确而独特的角色，在一篇对话中说出的话和发生的事情并不依赖于在其他某篇对话中说出的话和发生的事情。在能够理解柏拉图思想的任何“发展”之前，我们应当按照每一篇对话自身的方式来理解这篇对话。给某一篇对话指定柏拉图生命中的某个时期无助于这种理解。但是就《斐利布篇》而言，注意这篇对话的写作时间却并非不重要——不是为了追溯柏拉图思想中的某种“发展”变化，而仅仅是为了确定，对话中的某些陈述是否是在说柏拉图晚年时某人在学园中引人注目的行为。好在一般认为，《斐利布篇》是一篇晚期对话，尽管确定这一时期的某些理由或许是可疑的。

第五，柏拉图对话中的每一个词都很重要，让对话中的某个人保持沉默可能更重要。因此，对一篇对话的谈论必定始终是不充分的。

现在让我们走近《斐利布篇》。对话发生在雅典，确切地点不得而知，可能是在一所体育学校或摔跤学校。我们读到的内容是从下午开始的一次很长的对话的一部分，对话者有三位：苏格拉底、普罗塔科斯（Protarchus）和斐利布，还有一些年轻人（6或12名）在聆听。苏格

拉底喜欢询问和讨论，是年轻人的朋友和爱人。普罗塔科斯是雅典名人卡里阿斯（Callias）的儿子。斐利布则毫不知名，他和卡利克勒斯（Callicles）、狄俄提玛（Diotima）、蒂迈欧一样，是柏拉图对话中少数几个由柏拉图虚构的人物之一。这些人若非像“埃利亚的异邦人”或“雅典的异邦人”那样没有名字，那他们的名字就是杜撰的。斐利布的名字暗示他和苏格拉底一样是“年轻人的爱人”。斐利布似乎还年轻，但比普罗塔科斯和周围的年轻听众年纪略大。<sup>①</sup>

如我们所见，对话的标题是《斐利布篇》。柏拉图的同时代人从未提到过这一标题。亚里士多德提到对话中所说的内容至少八次，还提到柏拉图一次。然而，似乎没有理由怀疑“斐利布篇”这个标题是真的。此外，有一个很好的理由能够有力地证明其真实性。这篇对话有 2369 行（我没有数，但有人数过），其中只有 23 行是斐利布说的（这我数过）。他发言总共只有 14 次。在这些情况下，除了柏拉图，还有谁会选择“斐利布”的名字作为对话的标题？关于这一点，我们后面还会提到。

这篇对话提出的主要问题是：什么是最好的人生？这个问题首先要处理的是一切众生所共有的方方面面的快乐感受，这种感受萦绕着我们，充满着我们，嘲弄着我们。我们所有人无一例外都想用成千上万种不同方式让自己快乐：我们想躺下来，或者坐得舒适；喜欢听奉承话；享受令人惬意的陪伴，诙谐的话语，优质的饮食；乐于旅行，看戏或看电影，看美丽的东西；喜欢爱抚、珍贵的礼物和奔放的感情；在运用权力、性满足、心醉神迷等事情中欣喜若狂地放松自己。我方才列举的这些快乐并没有出现在这篇对话中，但其论证中蕴含着无穷多种可能的快乐。斐利布认为快乐是最高的善，认为快乐不仅是人所拥有的最好的东

---

<sup>①</sup> 16 b.

西，而且也是一切众生追求的目标。快乐（ἡδονή）是他所崇拜的女神。我想，我们中有许多人和他一样。

苏格拉底并不是这样。他主张有一些东西比快乐更好、更可取，那就是**决定如何行动的慎思**（thoughtfulness in deciding how to act, τὸ φρονεῖν）、**对思想中的东西的把握**（apprehending of what is intelligible only, τὸ νοεῖν）、**记忆的能力**（τὸ μεμνησθαι），以及与这些相关的**正确意见**（δόξα ὀρθή）和**正确计算**（ἀληθεῖς λογισμοί）。但苏格拉底又谨慎地补充说，这些能力只对那些能够享有这些能力的人而言才比快乐更好、更可取，无论是现在还是未来，相关能力只对拥有它的人而言才是有益的。

对话开始后不久，苏格拉底就把斐利布和苏格拉底的主张并列提出。苏格拉底是这样引出它的：“普罗塔科斯，**接下来**请你考虑两种理论——一种是你**现在**想从斐利布那里接过来的，另一种是我和我的朋友们坚持的，你如果不喜欢这种理论，就请加以驳斥。让我们把这两种理论总结一下好吗？”<sup>①</sup> 这是对话的开头。但我们立即注意到，这些话不可能是对话的开端，而只是之前对话的继续，否则，普罗塔科斯（Πρόταρχε）的呼格前面应当有一个ὦ（即ὦ Πρόταρχε，而不只是Πρόταρχε）；而且也不会用“接下来”（δή）和“现在”（νυνί）。我们再听一次：“普罗塔科斯，**接下来**请你考虑两种理论——一种是你**现在**想从斐利布那里接过来的，……”对话没有真正的开头，也没有真正的结尾。我们读到的最后一句话是普罗塔科斯说的：“剩下要做的事已经不多了，苏格拉底，你肯定不会比我们放弃得更快，我会提醒你还有哪些任务需要完成。”我们尚不理解这篇对话为何没有开头和结尾，但我们在开始阅读时看到（这很重要），普罗塔科斯必须接过斐利布所持

① 11 a.

的论点。我们后面还会谈到这一点。

普罗塔科斯和苏格拉底分别挥舞的两面旗帜是快乐和慎思。快乐的生活与慎思的生活相互照面。但我们很快就会明白，苏格拉底正在考虑比这两种生活都更好的另外一种生活。<sup>①</sup> 他将不断回到这第三种生活，最终将在对话的结尾对它进行描述。

将斐利布和普罗塔科斯的观点与苏格拉底的观点并列之后，苏格拉底坚持快乐有许多不同的方面：“‘快乐’这个词听起来只是一样东西，但它有各种形态，在某种意义上，这些形态彼此之间并不相像。”<sup>②</sup> 苏格拉底给出了两个简单但重要的例子：不道德的人与节制的人感受到的快乐是很不一样的，后者享受着自己的节制；愚人与慎思的人感到的快乐是很不一样的，后者享受着自己的慎思。普罗塔科斯说，快乐的来源也许不同，也许是相反的，但“怎么会有某种东西比快乐更像快乐本身呢？”<sup>③</sup> 苏格拉底说，一如颜色最像颜色，图形最像图形，但各种颜色之间、各种图形之间可以非常不同，甚至不同的颜色可以完全相反，比如黑和白。普罗塔科斯看不出这如何能使他改变看法。苏格拉底做了第三次努力，这一次相当尖锐，预示了这篇对话后面的内容。他说，任何人都承认，令人快乐的事物是令人快乐的。但普罗塔科斯赞同斐利布的主张，认为一切令人快乐的事物都是好的，这就错了。令人快乐的事物大部分是坏的，只有一些是好的。苏格拉底说，但是你，普罗塔科斯，说它们都是好的，尽管论证会迫使你同意它们是不同的。普罗塔科斯默不作声地承认，快乐与快乐之间也许非常不同，甚至彼此相反，但他仍坚持其主要观点，认为只要是快乐就总是好的。

此时苏格拉底又回到了他自己的主张，即决定如何行动的慎思

---

① 11 d.

② 12 c.

③ 12 d/e.

(φρόνησις) 和对思想中的东西的把握 (νοῦς [理性]) 是好的。他还(第一次)把知识 (ἐπιστήμη) 加了进去, 并预言会有多种知识, 其中一些知识彼此并不相同。如果事实证明, 其中一些知识甚至彼此相反, 那么苏格拉底还能认定一切知识都是相似的, 并且——与普罗塔科斯类似——“拯救自己”于荒谬吗?

普罗塔科斯很高兴他的主张和苏格拉底的主张得到了同样的对待, 他现在愿意承认, 正如存在着许多不同的知识一样, 也存在着许多不同的快乐。(必须指出, 他并未提到相反的快乐和相反的知识。)

对于普罗塔科斯在知识和快乐的“多”上所做的让步, 苏格拉底很满意, 他说: “那么普罗塔科斯, 不要对我的善与你的善之间的不同遮遮掩掩, 让我们直面它, 大胆地看看是否能够通过考察知道, 应当把善的头衔赋予快乐还是赋予慎思, 或是给予第三种东西。”<sup>①</sup> 这是苏格拉底第二次回到这种可能性, 即也许第三种东西是人所拥有的最好的东西。他进而通过一个十分广泛的断言强化了这一声明。

这篇对话中包含着大量转折, 这是其中的一个。(附带指出: 公元2世纪的盖伦 [Galen] 写了一篇题为《论〈斐利布篇〉中的转折》的文章, 只可惜现已不存。) 我想就这个转折说几句。

到目前为止, 谈话的内容都是我们很熟悉的, 如快乐、慎思和知识, 其中知识要在其口语的模糊含义上来理解。谈话所涉及的是我们此世的生活。苏格拉底现在要把谈话提升到一个无所不包的普遍层次, 把快乐和知识都置于一旁。他很快会回到两者, 然后再上升到更高层次。他为什么要这么做? 答案是: 寻找距离我们非常近、通常不会被我们质疑的东西的最终来源。这篇对话试图将最常见的东西与最不常见的、最基本的东西联系在一起。为了找到这种联系, 苏格拉底需要花费很大

<sup>①</sup> 14 b.



气力。

快乐与知识的“多”促使苏格拉底提醒普罗塔科斯注意一个“令人惊讶”的论断，即“多就是一”和“一就是多”。<sup>①</sup> 如果该论断指的是看得见摸得着的、有生有灭的东西，那它并没有什么特别让人惊讶或费解的。例如，一个人是一，但他也是多，因为他有多个肢体和器官。但如果我们考察的是思想中的东西，是事物的 εἶδη，即“不可见的相”，这些东西只有在言语（ἐν λόγῳ）中才会遇到，其中每一个都是独特的一，那么“一和多”的问题就变得极为复杂了。（苏格拉底提到了四种思想中的东西：人这个一、牛这个一、美这个一、善这个一。）这正是产生麻烦的地方。苏格拉底说，任何提出挑战的年轻人，一旦领略了那种复杂性的滋味，认为自己发现了智慧的宝藏，就会兴高采烈地提出一切可能的论证，把所有人都搞糊涂。他对任何人都没有仁慈之心，无论是对他自己、对他的父母还是对任何一个听他说话的人。普罗塔科斯感到很受打击，他说：“苏格拉底，难道你没有看到，在场的许多人都是年轻人吗？如果你继续斥责我们，难道你不怕我们站在斐利布一边攻击你吗？”<sup>②</sup> 但苏格拉底的挑战奏效了。普罗塔科斯希望苏格拉底找到一条比目前更好的道路，引领他们前进。

苏格拉底回应说，有一条更好的道路，他一直很喜欢，但这条道路说起来容易做起来难。人的技艺的种种发现都可以用它来阐明。苏格拉底对这条更好道路的描述标志着这篇对话中一个新的转折。

苏格拉底称这条道路是“神赐给人的礼物”，是普罗米修斯连同明亮的火种一道赐予我们的（这里要提醒一句：普罗米修斯给人类带来的火种是盗来的）。苏格拉底面无表情、语带严肃地说，古人比我们好，

---

① 14 c.

② 16 a.

比我们更接近神，他们留下来一个传统：一切存在的事物都源于一和多，限度（πέρας）和无限（ἄπειρία）是其本性中所固有的。我们稍后还会回到这一点。苏格拉底强调，在任何情况下，我们都应该先找一的相（εἶδος，他这里用了ιδέα这个词），接下来再找二的相，如果找不到，再找三或其他某个数的相。我们必须以同样方式来处理每一个这样的相，也就是把每一个相继续细分，“直到我们明白，原初的一不仅是一和多和无限，而且是它的多少（how many）”<sup>①</sup>。然后我们就可以告别无限，告别无限这个相。

普罗塔科斯希望苏格拉底澄清他的意思——这不奇怪——苏格拉底通过字母表中的字母来澄清。我们口中发出的声音可以被称为一，但它们在数量上是无限的。然而，正如一则埃及故事所说，一个神，或者一个像神一样的人注意到，存在着迥然不同的元音、半元音和辅音——希腊语中有7个元音，3个半元音或浊音（λ, ρ, σ）和14个辅音，如果把1个送气音h包含在内，把5个双辅音排除在外，那么更确切地说有10个辅音。这意味着在声音的一和无限之间存在着确切数量的声音。要想掌握读写技艺，就必须知道所有这些声音。苏格拉底强调了声音和字母的数量。但字母的这个例子以及苏格拉底另外给出的音程数量的例子旨在让普罗塔科斯、斐利布和我们认识到，在“相”（εἶδη）的领域中存在着数。苏格拉底后来又在对话中<sup>②</sup>明确区分了不同单元的数（numbers of unequal units，即可感事物的数）和纯数学的单元数（pure mathematical numbers of units，即彼此之间没有任何差别的单元的数）。但我们从亚里士多德那里<sup>③</sup>了解到，柏拉图还提到过相数（eidetic numbers），即本身就是“相”（εἶδη）的单元数（numbers of units）。努力

① 16 d.

② 56 d - e.

③ 特别参见 *Met.* XIV, 3, 1090 b 32ff.。

找到它们就意味着走上了那条更好但却艰难的道路。

普罗塔科斯和斐利布不明白发生了什么，斐利布尤其不明白被苏格拉底引入讨论的数的主题与正在讨论的快乐和慎思主题有什么关系。苏格拉底提醒他，他们想知道的是，快乐或慎思如何既是一又是多，“它们各自在变成无限之前是否拥有某个数”，<sup>①</sup>也就是说，是否存在着快乐和慎思的相，然后这些相被分散于不断生灭的、在快乐和慎思中生活的事物中。

普罗塔科斯有些困惑。他理解苏格拉底正在寻找什么，但给不出问题的答案。他想让斐利布回答它，他对问题的表述如下：“我想苏格拉底是在问我们，快乐是否有若干种？如果是，那么有多少种快乐？它们是什么样的？至于慎思，也会产生同样的问题。”<sup>②</sup>斐利布一言未发。但苏格拉底说：“卡里亚斯（Callias）之子，你说得非常正确。”<sup>③</sup>为了强调这一事实的重要性，他在礼仪上把普罗塔科斯称卡里亚斯之子。

普罗塔科斯打算令人满意地结束这场关于快乐和慎思的讨论。从普罗塔科斯的话中我们得知，苏格拉底承诺在此之前他会一直待在这里不回家。我们只能假设，这一承诺是在我们所读到的对话之前的讨论中做出的，我们不要忘记这一点。普罗塔科斯要求苏格拉底不要再为难他和其他年轻人，要么自己去弄清楚是否要把快乐和知识分成它们的种类，要么放过这个问题，如果有其他方法来解决他们之间的争论的话。苏格拉底愿意选择后者，这标志着对话的一个新的转折。

苏格拉底开玩笑地声称，有一个神刚刚让他想起了一次关于快乐和慎思的谈话，这是他在梦中或清醒时听到的。他听到的是，善不是快乐或慎思，而是比二者更好的第三种东西。我们当然还记得，苏格拉底本

---

① 18 e.

② 19 b.

③ 19 b.

人已经两次暗示过这一点。现在他又第三次提到。苏格拉底说，如果现在能够清楚地显示这第三种东西，那么快乐就不会胜出了，也就没有必要把快乐分成各个种类了。苏格拉底补充说，随着讨论的进行，这一点会变得更清楚。

接下来出现了三种见解：(1) 善是自足的，也只有善是自足的。(2) 如果把快乐的生活和慎思的生活分离开来，使得快乐的生活不再有任何慎思、知识、意见和记忆，慎思的生活不再有任何快乐，那么这两种生活就都不能被视为自足的、可取的和善的。(3) 只有快乐与慎思相混合、同时拥有两者的生活，才是人人都想选择的那种生活。苏格拉底和普罗塔科斯都把把握思想中的东西的理性 ( $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ ) 能力归于与慎思有关的能力，在日常语言中， $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$  的意思就是正确的判断力 (good sense)。这个词将在很长一段时间里起核心作用。苏格拉底总结说，情况已经足以表明，斐利布的快乐女神不能被等同于善。于是斐利布提高了调门：“你的理性也不是善，苏格拉底，它也面临同样的反驳。”<sup>①</sup> 让我们听听苏格拉底的回应：“我的理性也许不是善，斐利布，但真正的、神圣的理性却并非如此。到目前为止，我还没有宣称理性战胜了那种混合的生活，但我们确实要看看该把第二名授予谁。”<sup>②</sup> 苏格拉底继续对斐利布说：“至于使这种混合生活产生的原因，我们中的某个人可能会说是理性，另一个人则可能说是快乐，由此看来，这两种东西都不是善本身，但二者之一可能被视为 [这种混合生活的] 原因。”<sup>③</sup> 然后，苏格拉底转向普罗塔科斯，声称他将以一种更激烈的方式与斐利布争论，主张“在这种混合的生活中，无论使这一生活既可取又善的原因是什么，理性都比快乐更接近于这个原因”。关于快乐，他补充说：

① 22 c.

② 22 c - d.

③ 22 d.

“如果现在相信我的理性，那么快乐甚至连季军也得不了。”<sup>①</sup>

这段话的重点明显在理性和“原因”这两个词上，但应在何种意义上理解“原因”，以及最终应当赋予理性以何种等级尚不明确。我们不要忘了苏格拉底本人的理性。

苏格拉底建议最好离开“快乐”，以免通过最精确的检验而使“快乐”变得痛苦，证明“快乐”错了。普罗塔科斯不同意他的观点。苏格拉底问普罗塔科斯之所以不同意他，是否是因为他提到了使“快乐”变得痛苦。这是对话中第二次提到痛苦，它采取了一种开玩笑的方式。第一次提到痛苦是在苏格拉底讨论完全不被快乐触及的慎思的生活时，当时他是这样说的：“是否有人愿意过这样一种生活，它拥有慎思、理性、知识以及对所有事物的精确记忆，但没有一丝一毫的快乐，从而也没有一丝一毫的痛苦，丝毫不会受到这种东西的影响？”<sup>②</sup> 这个据信会给出否定回答的问题在以这种方式提出时，实际上涉及一个困难：人们也许愿意接受一种慎思的、不快乐的生活，它不会给我们带来任何痛苦。下面第三次提到痛苦时，将会表明痛苦是快乐的亲密伴侣，是一种实实在在的恶。普罗塔科斯说令他感到惊讶的不是苏格拉底所说的“使快乐变得痛苦”，而是苏格拉底试图不再谈论快乐，而且苏格拉底似乎不理解为什么“你要是不把这些事情说清楚，我们不会让你走”。<sup>③</sup> 这是苏格拉底第二次被警告不要过早离开。

唷！苏格拉底喊道，他预计摆在自己面前的将是一次漫长而艰难的讨论。为了确保理性能位列第二，除了已经用过的那些武器，还必须有一些新武器。必须重新开始，这意味着对话的一个新转折。

苏格拉底说，我们在这次重新开始时一定要保持警惕，应当注意这

---

① 22 e.

② 21 d/e.

③ 23 b.

些词。苏格拉底建议对世间万物做两重划分或三重划分。划分的结果很不相同，苏格拉底不加区别也不太精确地称之为 εἶδη 或 γένη, 我将把它译为“类”(tribes)。前两类之前曾作为普罗米修斯的礼物被提到过，即无限(τὸ ἄπειρον)和限度(τὸ πέρασ)。第三类是这两者的合而为一。我们很快就会看到，对此不能作字面理解。我们要小心。现在苏格拉底说：“我想，我在试着分类和列举时，会表现得非常可笑。”<sup>①</sup> 普罗塔科斯想知道为什么。苏格拉底说：“在我看来，除此之外似乎还需要第四类。”<sup>②</sup> 原来他指的是前两类相混合的原因。普罗塔科斯还想提供第五类，也就是分离的力量。苏格拉底和气地对他说，现在还不需要这第五类，但如果以后需要，希望普罗塔科斯能原谅他去寻求这第五类。对普罗塔科斯的建议及其处理方式的提及使我们怀疑第四类即“原因”的必要性。这里或许有某种古怪甚至荒谬之处，我们应当保持警惕。

让我们考察前两类中的一个，即“无限”(τὸ ἄπειρον)。以下译法都是恰当的：“没有界限”、“无终止”、“无边际”、“不受限制”、“无定”、“无数”、“不确定”。我们不要忘了它的同形异义词 ἐπειρος, 指“无经验的人”，柏拉图没有忘记使用这个双关语。<sup>③</sup>

至于第二类，即“限度”(τὸ πέρασ)，我们几乎立即可以看出，虽然苏格拉底一直在使用这个词，但他也用“有限度的东西”(τὸ πέρασ ἔχον)这一短语来代替它。普罗塔科斯、其他年轻人以及我们都感到有些困惑。苏格拉底提出要研究“无限”和“限度”如何“既是一又是多”，因为他主张二者都各自分裂成多。他从“无限”开始，并再

① 23 d.

② 23 d.

③ 17 e.

次警告普罗塔科斯：“我要你考虑的这件事是有困难和有争议的。”<sup>①</sup>

以下是这一类的部分特例：“较热和较冷”、“较快和较慢”、“较大和较小”、“极度和轻微”、“过度 and 缺乏”。<sup>②</sup> 其中每一个都含有“较多和较少”，每一个都在不断发展，永不固定——这与由一个确定的数、由“那么多”所决定的东西截然相反：如果这样一个数有所发展，那它就不复存在了。引起我们注意的是“较多和较少”这一表述。它旨在把“无限”这个类聚集在一起，给它打上单一本性的封印。<sup>③</sup> 它在我们目前考察的这段话中出现了六次，后面还会出现一次。其中一次省略了小词  $\tau\epsilon$ 。这一省略使我们聚焦于这个小词在其他情况下的使用。与这一表述相关的动词都是二元的。苏格拉底尖锐地总结说：“根据这一论证，较热及其对立面一起变成了无限的。”<sup>④</sup> “无限”是一个对子。“较多和较少”这一表述作为单一本性的封印，封住了一种二元性。这种二元性始终是完全不定的。“无限”是一个不定的对子。

但“限度”和“有限度的东西”的情况如何呢？我们先来考察“有限度的东西”。正如苏格拉底明确指出的，<sup>⑤</sup> “有限度的东西”与“较多和较少”正好相反，它是“相等”、“两倍”以及与另一个数有确定关系的任何数，或者与另一个尺度有确定关系的一个尺度，也就是说，是“通过引入一个数而终结对立双方之间的可变性，使之成比例或和谐”的任何东西。<sup>⑥</sup>

我们知道，苏格拉底所说的“有限度的东西”这一类指的是我们在欧几里得《几何原本》第五卷中所读到的内容。这一卷很可能是欧

---

① 24 a.

② “缺乏”并没有被提及。它的确“缺乏”了。

③ 25 a.

④ 24 d.

⑤ 25 a/b.

⑥ 25 d/e.

多克斯原始著作的缩略版，要么是对这一著作的模仿。欧多克斯是谁？他生于小亚细亚沿岸的尼多斯（Cnidus），后来到了雅典，在柏拉图学园待过一段时间。他是天文学家、数学家和地理学家，确立了关于比率和比例（包括不可公度量）的学说。他试图把柏拉图所理解的相（εἶδη）与所有可感物“混合”起来，而且（对我们而言最重要的是）他声称快乐是最高的善。但与斐利布不同，快乐并不是他的女神。据亚里士多德所说，欧多克斯“似乎是一个极度自制的人，因此他持有这一观点并非因为他爱快乐，而是因为对他而言事实确乎如此”。<sup>①</sup>我们在对话中看到，苏格拉底不同意这一点。

于是，“有限度的东西”的类由比率组成。分散的“无限”（ἄπειρον）的类以其无穷多在“较多及其对立面”<sup>②</sup>亦即“较多和较少”的封印中找到了统一性。“有限度的东西”的类，即有着确定比率的多，则尚未找到其统一性。这种统一性只是被假定的，如苏格拉底所说，只是“被提到”而已。对话中的确直接提到了“限度”本身（εἰς τὸ πέρασ）。<sup>③</sup>苏格拉底总结说：“至于限度本质上是一，还是包含着多，我们并不感到烦恼。”<sup>④</sup>

正是在这一点上，我们也许应该转向亚里士多德所提到的柏拉图的未成文文字，以确证我们在对话中发现的东西，并进一步加以澄清。

亚里士多德在《形而上学》的第一卷第六章中说，<sup>⑤</sup>柏拉图的“独特之处在于他认为无限不是单一的，而是提出了一种二元性，让无限由‘大和小’来构成”。在《物理学》的第三卷，亚里士多德详细讨论了

① Arist. *Met.* XII, 8 1073 b 17ff.; Proclus, *In Eucl. Comm.* (Teubner) pp. 67, 2ff.; Arist. *Met.* I, 9, 991 a 14ff.; *Nic. Eth.* X, 2, 1172 b 9ff.

② 26 d.

③ 25 b.

④ 26 d.

⑤ 987 b 26 - 28.



“无限” (ἄπειρον), 我们在它的第四章<sup>①</sup>再次读到: “在柏拉图看来存在着两个无限, ‘大和小’。”于是我们看到, 我们在《斐利布篇》中读到的内容得到了确证, 只不过亚里士多德以自己的方式使用了“大”和“小”, 而没有使用其比较级。<sup>②</sup> 亚里士多德在其他许多地方谈到柏拉图时也一直在用这些词。但更重要的是, 在《形而上学》的第十三卷和第十四卷, 亚里士多德数次提到他所谓的两种“要素”, 根据柏拉图的说法, “数”正是源于这两种要素。我们必须认识到, 亚里士多德想到的是“相数” (eidetic numbers), 是“相” (εἶδη) 的集合。这两个来源是“不定的二” (ἡ ἀόριστος δυάς) 和“一” (τὸ ἓν)。我们在这种“不定的二”中认出了《斐利布篇》中“不定的对子”, 即无限的二元性, “较多和较少”。但我们现在看到, 《斐利布篇》中所谓的“限度”也可以被称为“一”。亚里士多德所说的“要素”可以被称为万物的最终来源, 不论是作为开端还是作为支配性的力量, 它都是第一位的。这就是“本原” (ἀρχή) 在通俗说法和深刻说法中的含义。我们不应认为柏拉图为这些“本原”中的每一个都赋予了固定的名称。善、一、精确本身、相同、限度, 也许还有整体, 都适合于“本原”中的一个, 这依赖于使用它们的语境。至于第二种“本原”的名称, “不定的二”、“较多和较少”以及“他者”(也蕴含着一种二元性<sup>③</sup>) 似乎也都合适。在《斐利布篇》中, 苏格拉底为“无限”的类打上了封印, 使其内在特征变得异常清晰。但“限度” (πέρας) 的特征仍然模糊不清。

现在让我们考察第三个类, 即“无限”与“限度”的“混合”。这里的“混合”指什么? 它指的是“无限”、“不定的二”与“限度”、

① 203 a 15.

② 参见 37 c 结尾。

③ 参见 *Soph.* 255 d 和 256 e - 257 a。

“一”这两种本原相互施加力量。接下来发生的事情可以描述如下：“不定的二”复制了“一”，亦即产生了两种东西、两个“相”，然后又对这两个“相”中的每一个进行复制——也可以说对这两个“相”中的每一个进行“分割”——然后持续复制下去。我们必须假定最后会到达某一点。亚里士多德明确把这种“不定的二”称为一种“加倍的能力”（*δυοποιός*）。<sup>①</sup>无论在“相”的领域中还是在我们的世界中，它都是确切的多（definite manyness）即“数”的最终来源。当苏格拉底在前文中第一次引入了“无限”和“限度”这两个普罗米修斯的礼物，并指出在所有情况下都必须找到“相”的确切的数（他借助字母表来澄清这一观点）时，我们几乎还无法辨别出这样一种暗示，即拥有加倍能力的“无限”是“相”的多的原因。大家还记得，在这种语境下，“无限”被最终排除了。在我们生活的世界中却并非如此。这里发生的事情是：“限度”、“一”把“不定的二”变成了一种确定的一，也就是说，把两个持续发生不确定变化的二变成了两个静止的、确定的一，并且不断地这样做，从而产生了多个比率。正因如此，苏格拉底把比率的多称为“限度的产物”。<sup>②</sup>

我们现在明白了当苏格拉底用“有限度的东西”代替“限度”本身时，令普罗塔科斯和我们感到困惑的是怎么了。“有限度的东西”，比率的组合，已经是混合即第三类的一部分了。但它代表着一种特殊的混合，或者毋宁说是一种特殊的混合物，这些数学关系可以为我们生活世界的各个部分赋予某种正确性，移除过量和不确定性，产生平衡和正确的尺度。<sup>③</sup>例如，这些数学关系能够产生健康，建立真正的音乐艺术，带来温和的四季和世界上丰富的物产，带来身体的美和力量，带来

① *Met.* XIII. 7, 1082 a 15, and 8. 1083 b 36.

② 25 d.

③ 26 a.

灵魂的一切美好。在直接对斐利布谈到数学比率的恰当关系（ὁρθὴ κοινωνία）时，<sup>①</sup> 苏格拉底说：“亲爱的斐利布，这位女神一定看到了肆意的暴力和人性的普遍邪恶，因为人的快乐和欲望没有限度，因此要建立存在着限度的法律和秩序。你认为女神把人类宠坏了，而我正好相反，认为女神保全了人类。”<sup>②</sup> 苏格拉底是在对斐利布讲话，但我们不由得想起了欧多克斯。斐利布始终保持沉默。苏格拉底转向普罗塔科斯：“你怎么看，普罗塔科斯？”普罗塔科斯回答说：“我正是这样想的，苏格拉底。”<sup>③</sup>

让我们总结一下：两种“本原”的共同力量决定了混合。有时这种力量的共同性是缺乏的。

苏格拉底现在转向了第四类，即原因。我们还记得，苏格拉底似乎不大情愿把第四类加入前三类当中。的确，它有任何必要吗？“无限”和“限度”的共同力量似乎是混合和这种混合所产生之物的原因。苏格拉底说：“如果我把第四类称为混合与产生的原因，这样称不会有错，对吗？”<sup>④</sup> 再来听听苏格拉底不久前关于前三类所说的话：“制造所有这些的，即被我们称为第四类的原因，显然不同于别的东西，对吗？”<sup>⑤</sup> 一点都不显然！作为最终来源的“本原”怎么可能由别的东西产生呢？如果是这样，那么前两类，即“无限”和“限度”，将不再是其所是了。

对第四类即“原因”的考察被悬置不谈，苏格拉底做出了一个新的转折，帮助他返回来。

---

① 25 e.

② 26 b - c.

③ 26 c.

④ 27 b/c.

⑤ 27 b.

他问，他们进展到这一步的目的是什么？是为了查明第二名的位置属于快乐还是属于慎思。苏格拉底提醒普罗塔科斯和我们，他们已经认为，混合的生活是胜者。他继续说，我们现在可以看出它属于哪一类，也就是说，它属于由一切“无限”的东西与一切“有限度”的东西混合而成的第三类。<sup>①</sup> 苏格拉底问斐利布，他那不混合的快乐生活属于这三类中的哪一类？完整的问题如下：快乐和痛苦是有一个限度呢，还是属于那种允许“较多和较少”的事物？斐利布的回答是：“是的，它们属于那种允许‘较多’的事物，因为快乐如果在数量上和‘较多’上不是无限的，那它就不是至善。”<sup>②</sup> 苏格拉底冷淡地回答：“斐利布，同样的道理，痛苦也不是至恶。”<sup>③</sup> 这是讨论中第三次出现痛苦，这一次是决定性的。因为苏格拉底补充说，他同意斐利布的说法，即快乐和痛苦都属于无限这一类。我们注意到，斐利布指的仅仅是快乐而非痛苦。苏格拉底的补充是决定性的。

快乐和痛苦是一个无限的对子。这一发现的一个结果是，不存在严格意义上的快乐的“相”。我们还记得，苏格拉底曾经暗示，这次讨论将以更清晰的方式表明，为什么没有必要把快乐分成它的“相”。苏格拉底后面在讨论快乐时还会使用这个词，但不一定是在其严格意义上。

苏格拉底问普罗塔科斯和斐利布的接下来一个问题是：慎思、知识和理性应归于哪一类，才不致犯下不虔敬的罪过？苏格拉底解释说：“我们对这个问题的回答是否正确，这是一个不小的冒险。”<sup>④</sup> 斐利布说：“你在赞美你自己的神，苏格拉底。”<sup>⑤</sup> 苏格拉底回答说：“你也在

---

① 27 d.

② 27 e.

③ 28 a.

④ 28 a.

⑤ 28 b.

赞美你的女神，我的朋友。但这个问题仍然需要回答。”<sup>①</sup> 普罗塔科斯参与进来，敦促斐利布回答。于是斐利布说：“你是自愿代表我说话的，不是吗，普罗塔科斯？”<sup>②</sup> 这是斐利布最后一次说话，后面我们会回到这一点。

我们在阅读的一开始就得知普罗塔科斯将会捍卫斐利布关于快乐的论点，因为正如普罗塔科斯所说，斐利布本人“已经累了”（希腊词是 *ἀπείρηκε*，是 *ἄπειρον* 的双关语）。没过多久，斐利布将会后悔他再次说话，并请求他自己的女神见证他的确后悔了。当“一与多”的问题出现时，普罗塔科斯说：“我们最好别再打搅斐利布甜蜜的憩息。”<sup>③</sup> 现在他将一直保持沉默，甚至在详尽讨论他的快乐女神时也是如此。在这段时间里他在干什么？只是在听吗？

普罗塔科斯难以回答苏格拉底的最后一个问题，即知识和理性应当归于哪一类，他让苏格拉底自己回答这个问题。苏格拉底乐于如此，他声称“你吩咐我做的事并不难”，<sup>④</sup> 又重复说：“这很容易。”让我们保持警惕。苏格拉底说，所有聪明人都同意（从而实际上抬高了他们自己），理性是天地之王。他又补充了一句“也许他们是对的”。<sup>⑤</sup>

的确，接下来是一段容易懂、但不太令人信服的“宇宙论”说明，它在结尾说：理性属于被称为“万物的原因”的第四类。<sup>⑥</sup> 请注意这里的“万物的”。苏格拉底又说：“现在，你终于有了自己的答案。”普罗塔科斯说：“是的，我很满意，尽管我刚才没有意识到你正在给出回

---

① 28 b.

② 28 b.

③ 15 c.

④ 28 c.

⑤ 28 c.

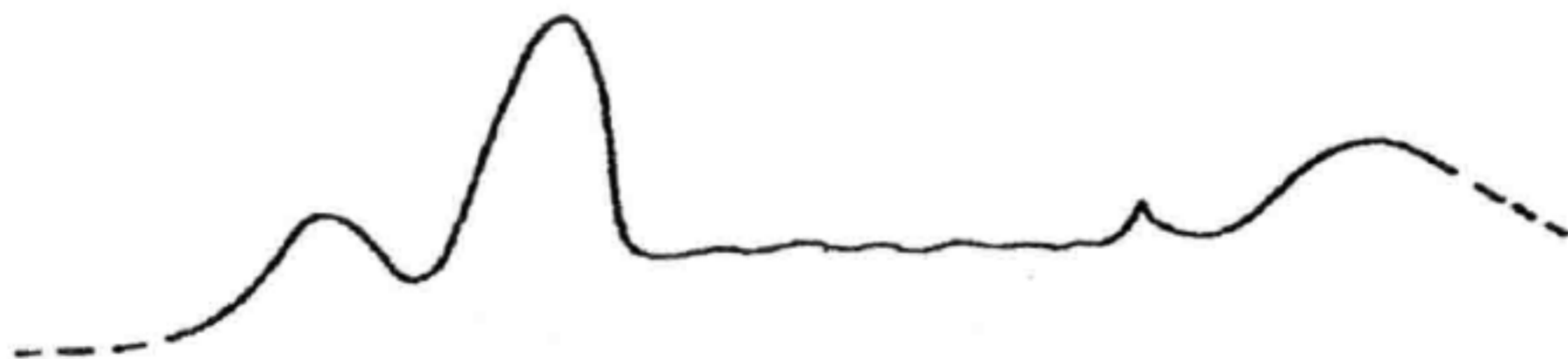
⑥ 30 e.

答。”<sup>①</sup> 苏格拉底说：“是的，普罗塔科斯，开点玩笑有时可以为严肃的探求提供休息。”<sup>②</sup> 我们知道，这个使理性成为所有其他类之原因的“宇宙论”说明是一个玩笑。我们不确定这个理性是否就是前面提到的“神圣的理性”。我们不要忘了，在人生的范围内，理性所能获得的最高位置就是**第二名**。

在关于四个类的整个讨论的最后，苏格拉底指向了理性和快乐。他没有提到任何与“限度”和“混合”有关的东西。他说：“理性与原因类似，大体说来（σχεδόν）属于原因这一类，而快乐本身是无限的，属于无限这一类，而无限本质上**没有也永远不会有**开端、中间和终结。”<sup>③</sup> 必须指出，这也适用于痛苦。正如我们所看到的，这篇对话也没有开端和终结，因此也没有中间。柏拉图对话的图解通常——但并不总是——是这样的：



但《斐利布篇》的图解看起来却是这样：



这篇对话被视为读者或听众参与其中的一部戏剧，似乎与快乐和痛

① 30 e.

② 30 e.

③ 30 e.

苦相似。如果确实如此，那它必定既是快乐的，又是痛苦的。我们只能等着瞧。……但我们无须等到前面的讨论产生最重要的结果。充斥于我们生活的一切快乐和痛苦，无论是大是小，都在其二元性中反映出一种最终来源，一种本原，也就是“不定的二”。因此，我们的一些最为熟悉和常见的经验是与人的反思所能达到的最高点联系在一起的。

现在，苏格拉底放弃了这个高层次，回到了一个低得多的层次上来。这里出现了一个新的转折。到目前为止我们只考察了该对话的三分之一，从现在开始我将加速推进。

苏格拉底说，接下来要看看在什么地方可以找到快乐和理性，以及无论何时产生，使两者产生的原因是什么。<sup>①</sup> 请注意，这里提到的理性是可以产生的，因此不能被理解为永恒的神圣理性。苏格拉底首先考察快乐，并立即补充说，离开了痛苦是不可能充分考察快乐的。

苏格拉底的主张是，快乐和痛苦都是以“混合的”类而出现的，我们还记得，在这一类中，“无限”与“限度”结合在一起，形成了一种有助于平衡和正确尺度的数学关系。当平衡在我们这些生命体内部被打破时，“自然状况也就遭到了破坏，痛苦也随之产生”。<sup>②</sup> “另一方面，如果平衡得以恢复，并回归其自然状况，快乐就产生了。”<sup>③</sup> 破坏的过程是痛苦，恢复的过程是快乐。当我们处于空腹状态时，我们就会感到饥饿和痛苦，当我们吃了东西填饱肚子时，我们就感到快乐。口渴也是如此。后面将会表明，并不是身体感到饥饿、口渴或拥有任何这样一种感受，因此，身体不会痛苦或快乐。快乐和痛苦属于灵魂，而且只属于灵魂。然而，就饥饿和口渴等情况而言，有时候，或者说常常，身体也会牵涉其中。在这些情况下，我们面临的是同一种快乐和痛苦。

---

① 31 b.

② 31 d.

③ 31 d.

另一种快乐和痛苦丝毫不涉及身体。它产生于灵魂内部，是对即将到来的令人愉快的事物的甜蜜而高兴的**希望**，以及对即将到来的令人痛苦的事物的可怕而悲伤的**预期**。快乐和痛苦的预期都源于记忆，源于灵魂内部。苏格拉底进而从感知到记忆、到遗忘、到回忆，最后到欲望，对这种起源进行了详细描述。但在这段话的最后，他又回到了与身体有关的快乐和痛苦。他指出，一个人因空腹而痛苦，但是由于记忆，他希望再次填饱肚子并享受这一希望。“在这样的时候，人既感到痛苦又感到快乐，动物也是一样。”<sup>①</sup>然而，如果一个空腹的人没有填饱肚子的希望，那么他将产生双重的痛苦。重点在于快乐和痛苦的二元性。双重的痛苦和——尽管没有提到——双重的快乐的可能性更加强调了这种二元性。我们不要忘记它的最终来源。

这段话也考察了一种无苦无乐、只有慎思和理性的生活。前面的对话已经考察过这样一种生活，它被斥之为完全不可取，缺乏自足性，因此不是善的。苏格拉底现在称之为“最神圣的生活”。普罗塔科斯插话说：“诸神确实不大可能感到快乐或快乐的对立面。”<sup>②</sup>苏格拉底表示赞同：“是的，非常不可能，因为这两种情感都不适宜他们。”苏格拉底又说，如果有助于论证，他们后面还会考虑这一点。他们也许会为理性争取第二名的位置。我们等着瞧吧。

一个新的转折发生了。下面的内容可以分为三个部分，标题都可以定为“论错误的快乐”。第一部分的内容是：普罗塔科斯不愿认为快乐和痛苦可能是错误的；他承认可能有错误的意见，但不承认有错误的恐惧、期待和快乐。接下来是一段很长的讨论，它最终断言：一个“正义的、虔诚的好人”，一个“诸神的朋友”，拥有“真正的快乐”，而一个

---

① 36 b.

② 33 b.



“非正义的、坏透了的人”只能有“错误的快乐”，它是对“真正的快乐”的可笑模仿。痛苦也是一样。<sup>①</sup>

第二部分提醒我们，快乐和痛苦是一个无限的对子，与“较多和较少”有关。任何一个感到快乐的人总是实际感到快乐，但这些快乐既可以是当下感受到的快乐，也可以是将要感受到的快乐；后者可能是错误的快乐，因为它们未必会如期产生，未必会像期待的那样巨大而强烈。当我们在感觉中试图对快乐与快乐，痛苦与痛苦，或者快乐与痛苦进行比较时，我们也许会得出完全错误的结果，因为快乐和痛苦都具有无限的、不确定的特征。

这一段的第三部分没有直接考察错误的快乐，而是考察了被错误理解或错误判断的快乐。快乐和痛苦的主题在柏拉图的时代很常见，为当时的杰出人物广泛讨论。关于快乐的其中一种观点是：免于痛苦就等于快乐。苏格拉底反对这种观点。在有些人看来，这种观点等于完全否认了快乐的存在。对他们来说，斐利布和他的朋友们所说的快乐仅仅是逃避痛苦。这些人是一些“言辞刺耳”的人。<sup>②</sup> 苏格拉底没有提到任何人的名字，但安提斯泰尼（Antisthenes）很可能是其中之一，据称他曾说：“我若遇到阿佛洛狄忒，会亲手勒死她。”

我最大限度地浓缩了这段话，但大家知道，它彻底挑战了斐利布的信念。让我们再来看看他，他没有说一个字。他真的在听吗？我们知道，他已经累了。普罗塔科斯很久以前提到的他那甜蜜的憩息难道不是已经变成了酣睡吗？我们应当注意，睡眠、酣畅无梦的睡眠排除了任何快乐和痛苦的感觉，也就是说，带来了“最神圣的生活”的条件，但这种条件与斐利布本人的抱负不相容。是的，亲爱的斐利布躺在那里，

---

① 39 e-40 c.

② 44 c-d.

闭目塞听，而苏格拉底还在继续研究，此项研究乃是斐利布、普罗塔科斯和其他年轻人强加于他的。与斐利布的疲惫和昏昏欲睡形成鲜明对比的是苏格拉底的活力和一往无前。<sup>①</sup>

一个微妙的转折出现了，因为苏格拉底把他并不认同的那些“言辞刺耳”的人当成了盟友。他将更准确地描述快乐对这些反对或否认其存在的人而言意味着什么。我们已经看到，痛苦和快乐可以被同时感受到。现在这一点得到了强调：痛苦和快乐不仅构成了一个不定的对子，而且还相互混合。苏格拉底再次以三重划分的方式表明了这一点。快乐与痛苦的有些混合是快乐和痛苦都与身体有关，比如发痒和抓挠，普罗塔科斯倾向于认为这是一种“混合的恶”。<sup>②</sup> 在快乐与痛苦的有些混合中，身体和灵魂提供了相反的要素，“其中一方的痛苦增加了另一方的快乐，而它的快乐则增加了另一方的痛苦”，<sup>③</sup> 比如——我们前面听过这个例子——一个口渴的人因为身体的空乏而感到痛苦，但他也会因为被填满的希望而感到快乐，只有灵魂才能享有这种希望。第三种混合最重要，它与灵魂有关，并且只与灵魂有关。苏格拉底给出了一些属于这第三类的痛苦例子：愤怒、恐惧、渴望、悲哀、爱、嫉妒、羡慕，他问道：“我们难道看不出它们也充满了不可言喻的快乐吗？”<sup>④</sup> 然后他——只在一句话中——提到了愤怒、悲哀和渴望，以表明它们混合了痛苦与快乐。普罗塔科斯完全赞同。苏格拉底的下一个问题是：“你还记得人们在看悲剧的时候一边享受其场景，一边又流泪吗？”<sup>⑤</sup> “是的，当然。”普罗塔科斯说。于是苏格拉底问道：“请注意我们看喜剧时灵魂的状态，

① 例如参见 34 d 4-8 和 38 b 3-4。

② 46 a.

③ 47 c.

④ 47 e.

⑤ 48 a.

你知道这里也存在着痛苦与快乐的混合吗？”<sup>①</sup> 普罗塔科斯回答说：“我不是很明白。”苏格拉底断言，理解这种情况下灵魂的状态并非易事，普罗塔科斯则确认，这对他而言也不容易。对我们来说也不容易。

这是讨论只涉及灵魂的快乐与痛苦的第三种混合的一个简短开头。现在，令人惊讶的是，苏格拉底开始对喜剧观众所发生的事情进行冗长的解释。该解释至少有四页，最后以苏格拉底主张痛苦混合着快乐作结——不仅对于上演悲剧和喜剧的剧场中的观众而言是如此，对于“人生中的一切悲剧和喜剧”<sup>②</sup> 的观众而言也是如此。今天，我们很容易把任何可怕或悲伤的事情称为“悲剧”，把开心的事情称为“喜剧”，但古代并不是这样。在这篇对话中，“人生的悲剧和喜剧”这一表述是极不寻常的，甚至是悖谬的。它几乎是独一无二的，只有在柏拉图的《法律篇》<sup>③</sup> 中，我们才看到有一个与之有些相似的短语提到了悲剧，且没有提到喜剧。为什么《斐利布篇》会使用这一表述？让我们听听苏格拉底是怎么说的。

苏格拉底首先考察了嫉妒。嫉妒是灵魂的一种痛苦。但我们也看到一个嫉妒的人会幸灾乐祸。因此嫉妒既是痛苦也是快乐。然后苏格拉底考察了可笑。可笑主要源于人类灵魂中的一种性情，它与德尔菲神庙的著名铭文完全相反。可笑的人不认识他自己。这种不认识自己的愚蠢表现为三个方面：（1）自负地认为自己比实际情况富有；（2）自负地认为自己比实际情况更美；（3）自负地认为自己比实际情况更有美德，特别是比实际情况更有智慧（δοξοσοφία）。第三种自负是人数最多的。我们往往会去嘲笑这些自负的人。但这里必须区分两种情况。那些遭到嘲笑的人可能很强大，有能力进行报复，因此是强大的、可怕的、可恨

---

① 48 a.

② 50 b.

③ 817 b.

的，因为强者的愚蠢是可恨而卑劣的。他们也可能很软弱，没有能力进行报复，他们是真正可笑的。我们在嘲笑这些人（他们可能是我们的朋友）的愚蠢时会感到快乐。但对于我们的朋友的愚蠢感到快乐正是嫉妒带来的，因为正是嫉妒使我们对落在朋友身上的坏事感到高兴，嫉妒是痛苦的。因此，当我们嘲笑我们朋友的可笑之处时，我们混合了快乐与痛苦。

我们还不太清楚这一切如何解释了人们观看喜剧时发生了什么，尽管普罗塔科斯似乎已经满意了。苏格拉底又说，到目前为止他说的话只涉及嫉妒、悲哀和愤怒（他遗漏了渴望，这是他在过渡到悲剧和喜剧之前的那句话中也提到的）。现在，苏格拉底说他不需要再继续下去，普罗塔科斯应当接受这一断言，即痛苦与快乐有许多混合。但是现在发生了一件异乎寻常的事情，它将为喜剧的主题提供更多线索。

大家还记得，苏格拉底周围的那些年轻人要他承诺，在关于快乐和慎思的讨论得出令人满意的结果之前不回家，大家也记得，普罗塔科斯后来提醒苏格拉底这一点，并向他保证，在讨论结束之前，没有一个年轻人会让他走。让我们听听苏格拉底说的话：“那么请告诉我，你们是让我走呢，还是让我一直讲到半夜？我想只要说几句话就能让你们把我放走。”<sup>①</sup> 多么奇怪！苏格拉底究竟为什么要说这些话？这是那个以讨论热情从不消减而闻名的苏格拉底吗？他也像斐利布一样累了吗？抑或是，嫉妒不仅进入了语言（λόγος），而且也进入了舞台，进入了对话中呈现的“人生喜剧”？尽管似乎有些不可思议，但是当苏格拉底看到斐利布睡着了，陷入“神圣的”睡眠，没有快乐也没有痛苦时，<sup>②</sup> 似乎有些嫉妒。这难道不意味着苏格拉底因这种嫉妒而感到痛苦，同时又因为

① 50 d.

② 参见 *Apology* 40 c - e.

斐利布睡觉的可笑（表明了斐利布“对自己智慧的自负”[δοξοσοφία]）而感到快乐吗？但是，我们这些听到或看到对话内容的人，我们这些“人生喜剧”的观众呢？我们因为意识到苏格拉底此刻竟然也会嫉妒而感到困惑和快乐，同时也因为看到发生在他身上的事情而感到痛苦。我们也许会拒绝承认这是此刻发生的事情，但这种拒绝只不过意味着我们期待着痛苦或快乐，如果我们承认的话。

是的，这篇对话不仅在语言上（λόγῳ）讨论快乐和痛苦，它实际上（ἔργῳ）也是既让人快乐又让人痛苦。我们在阅读或聆听这篇蓄意复杂和极为缠绕的对话时所感受到的痛苦和快乐还需要提吗？我想我们现在明白了，为什么这篇对话的标题是《斐利布篇》。

当然，苏格拉底还要继续下去。现在他开始考察纯粹的快乐（这是一个新的转折），亦即不混杂痛苦的快乐。苏格拉底列出了五种这样的快乐，其中四种是由感官传递给我们的，还有一种则涉及无法感觉的东西。前四种纯粹的快乐源于美的图形、美的颜色、清晰的声音和多种气味。美的图形并非美的生物或绘画，而是——“论证是这样的”<sup>①</sup>由直尺和圆规绘出的直线、圆和平面图形，以及借助合适的工具所作的立体图形。<sup>②</sup>美的颜色是纯粹的颜色，其中找不到其他任何颜色的痕迹。清晰的声音发出的是纯粹的单音。这些图形、颜色和声音所产生的快乐是不混杂痛苦的纯粹的快乐。至于气味的快乐，正如苏格拉底打趣地说，它们“不那么神圣”。最后一种纯粹的快乐——这是非常严肃的——源于已知的或可知的东西，能够获得这种快乐的人没有对知识的渴求，且不会被这种渴求所折磨。<sup>③</sup>苏格拉底指的是沉思（θεωρία），我们在追求知识时所感受到的求知欲（ἔρως）并非先于沉思。只有极少数人能

---

① 51 c.

② 53 a - b.

③ 52 a.

感受到这种沉思的快乐。

这个转折引出的一大段对话也包含三个部分，其中第三部分又是最重要的。第一部分声称纯粹快乐的典型特征是合适的尺度，从而在某种意义上拓展了纯粹快乐的领域。第二个部分使我们认识到，纯粹的快乐因其纯粹性也是真正的快乐。在第三部分也是最长的一个部分，苏格拉底驳斥了“某些聪明人”<sup>①</sup>的说法，但接受了他们的一个前提。稍后，这些“聪明人”又被归于一个人，这个人几乎毋庸置疑是阿里斯底波斯（Aristippus）。苏格拉底所接受的他的前提是，快乐在于产生过程，没有稳定的存在性。苏格拉底所拒斥的是，这样一个过程本身是一种善。为了驳斥这一说法，苏格拉底提议考察产生（γένεσις）过程与存在（οὐσία）之间的关系。问题是：两者中哪一个是为了另一个？普罗塔科斯对这个问题做了如下改述：船是为了造船而存在，还是造船为了船而存在？普罗塔科斯当然知道这个问题的答案，但苏格拉底以一种无所不包的形式给出了回答：“每一个产生的例子都是为了某种存在，一切产生总是为了存在。”<sup>②</sup>现在，作为产生过程之目的的存在是“善的”，而产生过程本身却并非如此。因此，苏格拉底说，我们必须感谢那个指出只有快乐之产生，而没有快乐之存在的人。他嘲笑所有那些以快乐为最高目标、并且知道快乐仅仅是一种产生过程的人。因为他们的最高目标并不是善。普罗塔科斯总结说：“苏格拉底，说快乐是一种善，这真是荒谬绝伦。”<sup>③</sup>

这里出现了一个新的转折，其中提到了勇气、节制和理性，并且开始把对话往上提升。现在的任务是认真考察理性和知识，查明其中最纯粹的东西。我们期待它们最真实的部分能与快乐中最真实的部分在所希

① 53 c.

② 54 c.

③ 55 a.

望的混合生活中结合在一起。

有两种知识被区分开来。一种是生产东西所必需的，另一种则服务于教育和培养。首先考察的是生产性的知识，即生产技艺的专门技能，这里再次进行划分。其中有些部分是通过实践和劳动、借助于猜测而获得的，缺乏精确性。它们并不充分运用计算、测量和称重等技艺。苏格拉底说，这适用于通常的音乐实践，也适用于医学、农业、航海和军事。但在建筑技艺中，比如造船和造房子，则要精确得多，因为测量和对精密仪器的使用在其中发挥的作用要大得多。正是在这里，苏格拉底将计算和测量的技艺（但没有包括称重）分成了两种。有些计算与可见可触的、各不相同的单元有关；但还有一种计算，其单元彼此之间没有任何不同。这种计算乃是真正的计算技艺的基础，即真正“算术”的基础。测量技艺也是要么与可见可触的东西有关，要么与感觉不到的东西有关。测量和处理后面这种东西意味着从事“几何学”，不是为了生产和贸易，而是为了认知。对比率和比例的认真研究也是如此。这些真正的计算和测量技艺是为教育和培养服务的。我们看到，就像有一种快乐比另一种快乐更纯粹，也有一种知识比另一种知识更纯粹。知识的这种纯粹性带来了更大的清晰性和精确性，带来了更多真理。

但是，除了那种纯粹的数学知识，还有辩证法的力量。它讨论的是存在，真正的存在，永远不变的存在。普罗塔科斯这时想起了高尔吉亚的说法，即说服的技艺、修辞的技艺，超出了所有其他技艺。苏格拉底回答说，他思考的不是哪种技艺是“最伟大的”、“最好的”、对人“最有用的”，而是哪种技艺或知识最关注清晰性、精确性和最正确的东西，无论它是多么微不足道，用处是多么小。苏格拉底让普罗塔科斯不要看各种科学的用处或名声，而要思考我们的灵魂中是否有一种热爱真理、并愿意为之付出一切的力量。这种力量会拥有最纯粹的慎思和理性吗？普罗塔科斯承认说一定是这样的。

热爱真理并不意味着拥有它或沉思它，而是意味着不屈不挠、坚持不懈地追求它，试图发现它。追求真理意味着服从话语的力量，这种力量能在说出的语词或沉默的语词中发现，是什么东西使说话或思考最终成为可能，亦即成为不变的、真正的存在。但是正如苏格拉底所指出的，许多现有的技艺和从事这些技艺的人并不服从话语的力量，而是满足于自己的意见。如果一个人认为应当研究自然，他会花毕生的精力来研究我们的这个世界——也就是说，试图发现它是如何产生、如何运作和如何被作用的。这样一来，这个人忙于发现现在、未来和过去的短暂产物，而不去关注那永远不变的东西。苏格拉底问：“我们如何能在没有任何稳定性的事物中获得任何稳定的事物呢？”<sup>①</sup> 该论证迫使我们看到，稳定的、纯粹的、真正的事物只能在永远保持不变的、没有变化或混合的事物中找到，或如苏格拉底令人吃惊地补充的，“在与之最接近的事物”中找到。<sup>②</sup> 他指的也许是运动的、但永远不变的天体。

这段讨论最纯粹知识的话最后再次提到了理性和慎思，必须给予它们最大的尊崇。这是这篇对话的最后一次转折，直到最后一段话。

这最后一段话讨论的是最可取的生活，慎思和快乐混合于其中。现在，苏格拉底在普罗塔科斯的帮助下着手做这种混合。我们期待着，并且仍然期待着，纯粹的快乐和最纯粹的知识能够融入这种混合。

混合开始之前，苏格拉底提醒普罗塔科斯和我们注意之前说的话。斐利布曾经宣称，快乐是一切生命的真正目的，“善”和“快乐”这两个词指的是同一个东西。而苏格拉底则声称，“善”和“快乐”意指不同的东西，慎思在善之中所占的比重比快乐更大。苏格拉底继续说，他们已经一致同意，任何一个永远、完全、绝对拥有善的生命都不会有其

① 59 b.

② 59 c.



他进一步的需要，它是完全自足的；无论是不混合慎思的快乐生活，还是不混合快乐的慎思生活，都不是可取的生活。

与这种混合直接相关的一项任务是，清晰地理解混合得很好的生活中的善，或至少是理解它的概要，<sup>①</sup> 以便更能查明在混合得很好的生活中，第二名应当归于谁。我们还记得苏格拉底曾经提出过这个问题。那时可能获得第二名的是理性和快乐。请注意，在这篇对话的最后一段，迄今为止还没有提过理性。

苏格拉底在开始混合之前，以开玩笑的口吻说道：“那就让我们把这些成分混合在一起，普罗塔科斯，让我们向诸神祈祷，向狄俄尼索斯（Dionysus）、赫菲斯托斯（Hephaestus）或其他任何掌管这种混合的神祈祷。”<sup>②</sup> 狄俄尼索斯是狂欢者的领袖，掌管着狂欢，他在这里代表快乐；赫菲斯托斯则以其深思而审慎的技艺而闻名。苏格拉底继续说：“我们就像倒酒者，身边有两眼泉水，一眼泉水是快乐之泉，可以比作蜜泉，另一眼泉水则是令人清醒的、不会喝醉的慎思之泉，可以比作纯净的、有益健康的水——我们必须竭尽全力，尽可能地加以混合。”<sup>③</sup>

第一个问题是：苏格拉底和普罗塔科斯应当把所有快乐与所有慎思混合在一起吗？苏格拉底认为这是不安全的。最好是先把更真实的快乐与最真实准确的知识混合在一起。普罗塔科斯表示同意。但苏格拉底还不满意。他说，让我们假定有一个人懂得正义本身，也就是说，懂得正义的“相”，用他对思想中的东西的把握即他的理性（这是该对话最后一段第一次提到理性）来指导他对一切真正存在之物的推理。如果这个人完全了解数学上的圆和包裹一切的天球，但却不了解我们人的领域，那么这个人有充分的知识吗？普罗塔科斯说，不，如果一个人只关注神

---

① 61 a.

② 61 b/c.

③ 61 c.

圣的知识，那是很荒谬的。苏格拉底问：“你是不是说，要把关于不准确的尺子和圆的不稳定的、不纯粹的技艺与其他技艺混合到一起？”<sup>①</sup> 普罗塔科斯说，是的，要想找到回家的路，就必须这样做。苏格拉底和普罗塔科斯进而把音乐（之前他们说音乐充满了猜测，缺乏纯粹性）和一切有缺陷的知识与纯粹的知识混合到一起。

然后苏格拉底转而讨论快乐。同样，这里放入混合物中的也不是只有纯粹的、真正的快乐。苏格拉底在对话中第一次也是唯一一次提到了“必要的快乐”，<sup>②</sup> 他指的是与满足重要需求有关的快乐，并把它们加进了纯粹的快乐。进一步的问题出现了：既然把所有技艺和所有知识都混合进来是有益无害的，那么把所有快乐都混合在一起不也是有益无害的吗？于是苏格拉底说：“问我们没用，普罗塔科斯，我们必须问快乐本身和不同种类的慎思是否选择对方。”<sup>③</sup> 这正是苏格拉底所做的。他先问快乐：“你会选择与所有慎思生活在一起，还是会选择彻底没有慎思？”<sup>④</sup> 苏格拉底让快乐回答说，让任何一个类孤立和不掺杂都既不可能，也没有好处：“我们认为，最好能与关于一切事物的知识，以及关于我们自己的尽可能圆满的知识生活在一起。”<sup>⑤</sup> 我们不要忘了，我们是在听苏格拉底说话。快乐能否说话、能否对自己有所认识，这是极为可疑的。现在苏格拉底转向了慎思和理性（这是对话的最后一段第二次提到理性）。苏格拉底问它们，除了真正的、纯粹的快乐，它们是否想要最大的、最强烈的快乐与其相伴。苏格拉底替它们（即慎思和理性）回答说：真正的、纯粹的快乐几乎就是它们自己，此外还可以把那些与

---

① 62 b.

② 62 e.

③ 63 a/b.

④ 63 b.

⑤ 63 b/c.

健康和节制有关的快乐，以及所有那些追随侍奉美德的快乐都混合进来。至于那些使人的灵魂疯狂的快乐，与它们相伴的是愚蠢和各种罪恶，把这些快乐与理性相混合是毫无意义的。

这是这段话第三次提到理性，而同样由苏格拉底提出的慎思则被略去。苏格拉底以理性和慎思的名义做出回答之后，对普罗塔科斯说：“我们难道不能说，理性代表记忆、正确的意见和它自己做出了深刻而又明智的回答吗？”<sup>①</sup> 普罗塔科斯说：“确实如此。”这里的理性是哪种理性？是苏格拉底很久以前在回答斐利布时与他自己的理性相对比的“神圣理性”吗？不，正在说话的苏格拉底乃是受到他自己理性的指引。它不是那种被“易懂的”宇宙论说明认作“万物原因”的理性，也不是那些圣贤在抬高自己时声称是“天地之王”的理性。它不是普罗米修斯礼物的第四类，苏格拉底引入了这一类，还担心因此而显得可笑。苏格拉底自己的理性是他将慎思与快乐混合起来的原因，是这种生活的原因。它既不是“无限”与“限度”混合的原因，也不是普罗米修斯礼物的这前两类的原因。

最初引入作为“万物原因”的理性，以及后来有些掩饰地拒斥这种理性，意味着什么？我认为这是对柏拉图的伟大学生亚里士多德的微妙嘲讽。晚年的柏拉图一定很熟悉亚里士多德的思想。一部古代手稿的一段话<sup>②</sup>讲述了我们亚里士多德的生活，它暗示了柏拉图与亚里士多德之间的热烈争论。柏拉图似乎给亚里士多德起了一个绰号叫“理性”，有一次亚里士多德在会议上没有露面，柏拉图曾说“理性缺席，沉闷笼罩着演讲厅”。我们知道，对原因的不同含义以及神圣理性的研究在亚里士多德著作中起着决定性的作用。这篇对话暗示，理性首先是人所拥

<sup>①</sup> 64 a.

<sup>②</sup> Codex Marcianus. 见 Paul Friedlander's "Akademische Randglossen" in *Die Gegenwart der Griechen im Neueren Denken*, Festschrift für Hans-Georg Gadamer, 1960, p. 317.

有的东西，苏格拉底正是这种理性的体现。

通过指出真理必须是混合物的一部分，苏格拉底完成了混合，然后他问，这其中最可贵的是什么，这种混合的生活最可爱的主要原因是什么。答案是：合适的尺度和比例，这带来了美和卓越。没有人不知道这一点。但我们应当更恰当地把美、真理、合适的尺度这三者视为混合的善的组成部分。我们看到，首先，理性比快乐更接近真理；第二，没有什么比快乐更无节制，也没有什么比理性和知识更能与合适的尺度协调一致；第三，理性在美当中所占的比重比快乐要大。

现在，苏格拉底终于为人类拥有的最好的东西排出了合适的顺序。第一位是类似于尺度、合适的尺度、适当性以及被认为有着同样秩序的事物的东西。第二位是比例匀称的、美的、圆满自足的东西以及一切可以归于这一类的东西。苏格拉底继续说：“至于第三位，据我预测，如果你坚持把理性和慎思放在第三位，那么你距离真理不会太远。”<sup>①</sup> 理性被贬谪到了第三位吗？不，如果你考察这三种东西在整篇对话中所扮演的角色，你会发现理性是被提升到了固有位置。第四位是不同类型的知识、技艺、正确的意见；第五位是灵魂的无痛苦的纯粹快乐，其中有些快乐伴随着知识，有些快乐——正如我们看到的——伴随着感知（注意之前并没有把知识归于纯粹的快乐，也许是因为追求知识涉及求知欲，涉及混合了痛苦和快乐的欲爱 [ἔρως]）。苏格拉底引用了俄耳甫斯（Orpheus）的话说，没有第六名的位置。他提醒我们，理性和快乐都不是善本身，因为两者都缺乏自足性。但是在混合的生活（这是第一名）中，理性已经被赋予了第二名，而快乐——正如苏格拉底自己的理性在很久以前曾经预见的那样——还不到第三名。请注意，这一点甚至对于纯粹的快乐也同样成立，对重要需求的满足则丝毫没有提及。快乐

<sup>①</sup> 66 b.

排在第五位。我们应当知道，根据传统，所谓的“毕达哥拉斯主义者”把女神阿佛罗狄忒与“五”这个数联系在一起。

苏格拉底给出的这个列表显得极不精确和不合常规。事实上，它只是对最可取的生活中的善的一种纲要。“无限”、“不定”支配着对话，尽管不是完全支配。

我不会让大家一直待到半夜。晚安！但还有个讨论。

## 20 柏拉图的《伊安篇》<sup>①</sup>

大家知道，本次演讲讨论的是柏拉图的对话《伊安篇》（*Ion*）。我主要想说明应该如何读柏拉图的对话。本演讲分为两个部分。第一部分讲述这篇对话中发生了什么；在第二部分，我将试图描述对话中发生的事情所属的更大框架。

苏格拉底在雅典遇到了伊安。我们往往认为自己是了解苏格拉底的，至少在某种程度上是如此，但我们可能错了。至于伊安，其家乡是位于小亚细亚岸边的爱奥尼亚城市以弗所（Ephesus）。他是位有名的吟诵诗人（*rhapsode*）。他告诉苏格拉底，自己刚从埃皮达洛斯（Epidaurus）来到这里，（作为吟诵诗人）参加了纪念医神阿斯克勒庇俄斯（Asclepius）的节日。什么是吟诵诗人？吟诵诗人（字面意思是诗句的编订者）是在适当场合庄严动人地吟诵或朗诵诗歌的人。苏格拉底想知道埃皮达洛斯人是否也以诵诗竞赛来纪念医神，伊安肯定了这一点，并且补充说，只要属于缪斯女神所司掌的这门技艺，一切事物都会涉及。我们推测，苏格拉底想知道诗歌朗诵与治疗有什么关系。苏格拉底——和我们——了解到，伊安在那次诵诗竞赛中得了第一名，苏格拉底鼓励他在雅典纪念雅典娜——不仅是战争女神，而且是健康女神——的泛雅

---

<sup>①</sup> 1971年10月1日在安纳波利斯的圣约翰学院发表的演讲。最初发表在 *Claremont Journal of Public Affairs*, Vol. 2, No. 1 (1973)。

典节上再获佳绩。伊安对此信心满满。

苏格拉底开始了质疑。他说：“伊安，我时常因为你们的技艺（art）而羡慕你们这些吟诵诗人。”（530b）我方才用英文词“art”来翻译希腊词 *technē*。它蕴含在伊安对 *mousike*——缪斯所司掌的技艺——一词的用法中。今天，我们所说的“art”既指某种备受赞叹和尊敬的东西，它被归因于“创造性”、“天才”或至少是天赋，也指教给正在上学的孩子们的某种东西。我们很快就会看到，*technē* 一词有一种类似的模糊性，但它比英文词“art”更强调人们从事的任何制作、生产和行为中所涉及的知识、技巧、“技能”（know-how）。很快，苏格拉底又再次使用了 *technē* 一词。他说明了这种羡慕的原因：苏格拉底说，吟诵诗人的技艺（*technē*）教会了吟诵诗人如何装扮身体，以使自己看起来尽可能漂亮，还迫使吟诵诗人把所有时间花在许多优秀诗人的作品上，尤其是最出色、最神圣的诗人荷马的作品，从而能够充分了解荷马的思想而不只是他的词句。因为正如苏格拉底所说，如果不理解诗人所说的话，就做不成好的吟诵诗人；吟诵诗人应当向听众解说诗人的思想；而如果不知道诗人在说什么，就不可能成为优秀的解说者。正是这一切让苏格拉底羡慕不已。

伊安同意苏格拉底的说法。伊安说，解说肯定是其技艺中最费力的部分；他觉得自己可以更好地谈论荷马，关于荷马，他能比别人提供更多更好的思想。

苏格拉底惊叹道：“好极了，伊安！”（530d）。他认为伊安的意思是，伊安会毫不吝惜地展示这种能力。伊安强调说，听听他如何装扮（*adorn*）荷马确实是值得的，热爱荷马的人甚至应该给他戴上一顶金色的花冠。在提到对荷马的“装扮”时，伊安使用了苏格拉底谈到吟诵诗人的身体时所使用的那个词。

事实表明，苏格拉底并未准备听伊安的展示，而是开始向伊安提出

问题。这种质疑导出了非常滑稽同时也非常严肃的结论。

第一个问题是，伊安是只擅长吟诵荷马，还是也擅长吟诵其他诗人。伊安的回答是：只擅长荷马，这就够了。伊安声称，在某些内容上，比如荷马和赫西俄德说得一样，那么在這些情況下，他当然能把荷马和赫西俄德的话解说得同样好。但苏格拉底追问，如果两位诗人说的不一致，比如关于“占卜技艺”（art of divination），那该怎么办呢？谁能更好地解说两位诗人所说的话？是伊安，还是一个优秀的占卜家？伊安答：占卜家。

需要注意的是，苏格拉底为了说明两位诗人之间可能出现不一致而选择的第一个也是**唯一**一个例子——即被称为 *mantikē* 的“占卜技艺 (*technē*)”——清楚地显示了 *technē* 一词的模糊性。占卜家，即 *mantis*，对其预见、预言和占卜掌握任何知识吗？他能任意使用其占卜“技能”吗？如果可以，他会成为占卜家吗？

苏格拉底接下来的观点是，荷马和所有其他诗人谈论的是同样的事情，谈论的是战争，人与人的关系，诸神之间和神人之间的关系，天界和冥府，诸神与英雄的由来。苏格拉底没有说诗人们在谈这些内容时是否一致。是伊安指出，其他诗人不会用荷马的方式来谈这些事情。他说他们的谈论方式要糟糕得多。我们还记得，苏格拉底亦称荷马是最出色、最神圣的诗人。但是现在，苏格拉底却在诉诸伊安区分好的言说方式与坏的言说方式的能力。如果谈论的是数，那么谁能够区分好的言说者与坏的言说者？伊安不得不回答说，是掌握了**算术技艺** (*technē arithmētikē*)，即掌握了计数和处理数的“技能”的人。如果谈论的是健康食品，那么能够区分好的言说者与坏的言说者的人就是**医生**，也就是掌握了**治疗技艺** (*technē iatrikē*) 的人。于是，苏格拉底现在可以总结说，每当有多人谈论同样的内容时，总有一个人会知道谁讲得好，谁讲得糟。我们不得不推测，苏格拉底是指这个人拥有合适的知识，合适的



技艺 (*technē*)。苏格拉底最后说，既然荷马和其他诗人都在谈论同样的内容，而且伊安知道这些诗人当中谁讲得好，谁讲得糟，那么伊安必定技艺高超，对所有这些诗人都非常了解，也就是说，必定具有合适的技艺，这里应被称为“吟诵诗的技艺” (538b)。我们还记得，苏格拉底在谈话开始时提到过这种技艺。

伊安不由自主地接受了苏格拉底的结论，并由此想弄明白，为什么自己在听到人们讨论荷马以外的诗人时会“径直” (*atechnōs*, 与 *átechnos* [非技艺] 双关) 打瞌睡，而只有在谈到荷马时才会醒过来，集中注意力且有许多话可说。苏格拉底声称知道答案。他说：“这不难推测” (532c)；他明确指出，伊安显然无法凭借技艺和知识 (*technēi kai epistēmēi*) 来谈论荷马，因为如果他能凭借技艺来谈论，也就是有知识地 (*knowingly*) 谈论，那他也能谈论所有其他诗人。苏格拉底说，我们实际上必须认为，这里所涉及的整体是诗的技艺 (*poiētikē*)，有知识地谈论它就意味着知道它的整体，即知道所有诗人说了什么，意思是什么。苏格拉底问伊安是否如此。

对于这个相当让人困惑的问题，伊安只能回答“是的” (532c)。苏格拉底并不确定伊安是否理解了他的观点，即不论是什么技艺 (*technē*)，只要给出的是一个整体，那么看待其各个部分的方式就总是相同的。因此，苏格拉底想用许多例子来详细解释这一点。然而在此之前，他问伊安：“你需要听我说我的意思吗？”伊安回答说，当然，“我喜欢听你们这些哲人讲话”。于是苏格拉底说：“你们这些吟诵诗人、演员以及你们所吟诵的诗人才是哲人；而我只会说些老实话，也许只是一个朴实的平常人。” (532d) 他还说，他的意思其实是平凡的老生常谈，每个人无需技艺规则就能懂。

以下是一些例子。图画技艺是整体性的。我们找不到这样一个人，他只能判明某一位画家作品的好坏，而完全无法判断其他画家作品的好

坏。雕刻、吹笛、竖琴演奏、竖琴歌唱和诵诗的技巧都是如此。提出这些例子之后，苏格拉底略微改变了自己的观点：有技艺和知识的（skillful and knowledgeable）言说者不仅能够区分好艺人和坏艺人，而且也能区分任何一位艺人的好作品和坏作品。比如，是否有这样一个人，他能带着理解谈论一些吟诵诗人，却说不出以弗所的伊安什么做得好，什么做得坏？

伊安不得不接受苏格拉底的观点；但这样一来，他完全无法理解自己的经验了：对于荷马，他比任何人都谈得出色，所有人也都这么认为（别忘了，他刚刚在埃皮达洛斯得了第一名），但对于其他诗人，他却谈不好。这是怎么回事！伊安要苏格拉底解释一下。

苏格拉底说，他的确知道这是怎么回事，然后讲了很长一段话。他说的话和他说话的方式使这段讲话成了这篇对话所呈现戏剧的中心事件。苏格拉底先是重复了他之前所说的，即伊安能够谈好荷马，也只能谈好荷马：这种能力并非缘于技艺，并非缘于伊安所掌握的某种知识。但是现在，苏格拉底为这种说法提出了一种正面的补充：伊安的这种能力源于一种“神力”；苏格拉底生动地描述了这种力量及其运作。它就像所谓“磁”石中的力量，也就是诗人欧里庇得斯所说的“磁”力。这种力量不仅能使石头吸引铁环，而且还把自己注入那些铁环中，使之能够吸引其他铁环，有时形成相互悬挂的一长串铁环；所有这些铁环中的力量都源自那一块“磁”石。“磁”力有助于我们理解缪斯的力量，缪斯使一些人陷入迷狂，并通过他们传到其他人，从而把所有这些人连在一起。因此，所有好诗人创作出优美的史诗或抒情诗都不是因为受到了某种技艺、某种知识的指导，而是因为他们被某个缪斯迷住，受其控制，就像科律班忒斯（Corybantian）的崇拜者和酒神的崇拜者们陷入迷狂，不能自制一样。诗人们告诉我们，他们确实是这样的，（我引用534b的说法）“他们像蜜蜂一样飞着，在缪斯的园谷里精挑细选，从蜜

泉里给我们带来诗歌。他们说的没错”。我继续引用：“因为诗人是一种轻盈的长着羽翼的神性事物，只有不能自制地陷入迷狂并失去理智，才能进行创作，才能成为诗人。”苏格拉底总结说：诗人们对于人们的所作所为，创作出和说出那么多美妙的诗句——就像伊安解说荷马一样，并非凭借技艺，而是依凭“神的支配”（*theiāi moirāi*）（534c）：因此，每一位诗人只能写好缪斯激发他的那种诗歌，而不能擅长其他种类的诗文。事实上，如果诗人们凭借技艺规则知道如何把一个事物谈好，他们就会知道如何谈论所有事物。在这一点上，苏格拉底的话变得越来越强烈和直接。引用如下：“这就是为什么神要夺去这些人的理智，用他们作为执行人，因为就像神对预言家和占卜家所做的那样，他要我们这些听众能够知道，讲出这些珍贵言辞的人并非失去理智的诗人们，而是神本身通过他们向我们说话。”（534c - d）为了证实这个说法，苏格拉底最后以一个非常平庸的诗人为例，这位诗人从未写过一首值得提及的诗，只创作了一首大家都在唱的颂歌，就像这个人自己说的，这首歌“纯粹”是“缪斯的发现”（534d）。神似乎有意让他成为一个标记，表明美妙的诗歌不是人的而是神的，不是人的作品而是神的作品，诗人仅仅是控制他的那个神的解说者。苏格拉底问道：“伊安，你觉得我说的对不对？”（535a）

伊安大声说道：“宙斯在上，我觉得你是对的。”他还解释说：“苏格拉底，你的话确实触动了我的灵魂，而且我也确实觉得，好诗人为我们解说了神的话语。”于是苏格拉底——经过伊安的认可——又补充说，吟诵诗人解说诗人的话，因此是解说者的解说者。

让我们回想一下发生了什么。我们还记得，就在刚才，苏格拉底称自己是一个只讲老实话的“朴实的平常人”。听到这里，想起苏格拉底的掩饰方式，我们也许会会心一笑。但我们的确认为，苏格拉底说的是实话。但他的长篇大论是诚实的吗？他如何能够知道美妙的诗歌是神的

作品？他如何能够知道这种关于诗人的说法是正确的？这肯定不是什么老实话。他的讲话达到了诗的高度，不仅触动了伊安的灵魂，也触动了我们的灵魂，他的讲话难道不受缪斯支配吗？或者说，难道不是苏格拉底本人在扮演缪斯吗？的确如此，这才是要害。

让我们更仔细地看一下苏格拉底的讲话。讲话一开始就提到了伊安吟诵诗歌的技艺，中间又再次简要提及，再次提及则是在苏格拉底与伊安最后问答的时候。苏格拉底把缪斯或神放在神力阶梯的顶端；下面一级是诗人，也就是优秀的诗人；下面两级是吟诵诗人；下面三级则是听众，即那些听吟诵诗人解说的人，他们都陷入了迷狂。讲话的大部分内容都在讨论诗人，讨论优秀的诗人。但这些诗人却与预言家和占卜家被归在一起，预言家和占卜家的并不存在的技艺之前曾作为荷马和赫西俄德据说不一致的地方被提到过。这篇讲话声称，诗人们在作诗时是不能自制的，吟诵诗人在朗诵那些诗歌时也是如此。陷入迷狂并且受缪斯（即苏格拉底）控制的伊安由衷地承认这一点。缪斯变成了“头脑简单的”苏格拉底，苏格拉底变成了“有磁力的”缪斯，对话中发生的这种双重转变不由得让人忍俊不禁。

现在，苏格拉底想要查明，当伊安朗诵荷马诗文的时候，他在讲话中描述的并且受伊安肯定的事情是否真的发生了。苏格拉底问道，伊安在朗诵那些让听众感动的诗歌时，是神志清醒还是失去了自制？伊安那受神支配的灵魂难道不正像他所描述的那样吗？伊安诉说了自己在讲述悲伤之事时如何满眼泪水，讲述恐怖之事如何汗毛直立，心悸不已。伊安承认，在这样的时刻，他是不能自制的；正如苏格拉底所说，虽然没有人抢夺伊安贵重的衣服和金色的花冠，但他还是哭泣，虽然没有人剥夺他的荣誉，也没有人伤害他，但他在两万多友好的人面前还是表现得惊慌失措。然后，苏格拉底问伊安是否知道，吟诵诗人会使观众产生相同的感受？伊安答道，他非常清楚这一点。我继续引用：“我必须密切

注意他们；因为如果惹他们哭了，我会为收钱而笑，但如果惹他们笑了，我会为收不到钱而哭。”（535e）我们发现：魔咒被打破了；伊安现在断言，他在朗诵、哭泣和表现得惊慌失措时并没有神志不清；控制他的既不是苏格拉底这个缪斯，也不是其他任何缪斯。伊安先前的声明和他现在所说的话之间存在的巨大反差非常滑稽。这并不意味着伊安发生了改变，而是意味着伊安现已揭示他作为吟诵诗人究竟是什么类型的人。正是苏格拉底的追问和苏格拉底所扮演的缪斯把这一点引了出来。我们所达成的这一观点位于这篇对话的中间。

苏格拉底现在可以丢掉缪斯的伪装了。我们看到，他在那篇冗长的讲话中的确重复了之前所说的话，但现在要简短得多，而且与诗无关。他描述了从神或缪斯一直到观众的链条，但现在又给之前提到的几个环加上了斜缚在这个链条上的其他环；它们代表合唱舞者和大小舞师。的确，这篇新讲话的典型特征不是直截了当，而是转弯抹角。苏格拉底使用了“被控制”（*katechetai*）的双关意，根据环的意象将其等同于“被束缚”（*echetai*）（536b）。大多数吟诵诗人都像伊安那样被荷马控制和束缚着。但要点仍然是，伊安并非凭借技艺或知识（*ou technēi oud' epistēmēi*）来说话，而是凭借“神的支配和控制”（*theiāi moirāi kai katokōchēi*）来说话（536c）。

对于苏格拉底的讲话，伊安现在不为所动。恰恰相反，他并不认为苏格拉底能够让他相信，他在赞颂荷马时是受控制的和疯狂的。若听他讲了荷马，苏格拉底便不会这么认为。但苏格拉底再次推迟了对伊安展示的倾听，而是又一次开始追问伊安。

对于荷马作品中的内容，伊安如果碰巧不知道，那么能讲好吗？比如关于驾驭战车的技艺。伊安不得不同意，当荷马谈到这种技艺时，是驭者而不是别人最清楚他说的是否正确。他也不得不同意苏格拉底所说的，了解特定类型的工作的能力已经被指定给了每一种技艺（苏格拉底

有意以一种非常奇怪的方式插话说：这是“由神”指定的）（537c）。我们通过驾驭技艺所知道的事情不能通过治疗技艺来知道，我们通过治疗技艺所知道的事情不能通过木工技艺来知道，如此等等。苏格拉底开始亲自引述《伊利亚特》和《奥德赛》。他引用了四次，只有一次准确，其余三次都不准确。伊安不得不承认，能够辨别荷马说的是否正确的不是吟诵诗人，在第一种情况下是医生，在第二种情况下是渔夫，在第三和第四种情况下则是占卜家（顺便说一句，我们不要忘了，占卜家的“技艺”根本就不是一种技艺）。随后，苏格拉底让伊安从荷马作品中挑选出一些只有吟诵诗人才能辨别其对错的段落。伊安声称——他还能怎样做呢？——所有段落都是如此。苏格拉底提醒他说，他们刚才检查过的那些段落，吟诵诗人是没有能力判断的。伊安不得不排除了这些段落及其蕴含的技艺。苏格拉底要求说明吟诵诗人能够判断何种技艺，伊安无奈中给吟诵诗人指定了一种广博的知识，即知道男人适合说什么，女人适合说什么，奴隶适合说什么，自由人适合说什么，被统治者适合说什么，统治者适合说什么。但事实证明，正如伊安不得不承认的，领航员会比吟诵诗人更清楚遇到风浪颠簸时船长该说什么，医生会比吟诵诗人更清楚病人看护者该说什么。如果某个奴隶是牧牛者，那么关于牧牛该说什么，吟诵诗人不会比他知道得更多。如果某个女人是纺织妇，那么关于纺织该说什么，吟诵诗人不会比她知道得更多。那么，一个劝导其属下的将军呢？伊安立即宣称，对于这样一个人应当说什么，吟诵诗人会知道。苏格拉底问伊安是作为将军还是作为吟诵诗人而了解将军才能，我们听到伊安说，他不觉得这有什么不同。他明确指出，吟诵的技艺与将军的技艺是同一种技艺，而不是两种。因此，一个好的吟诵诗人也是一个好的将军，但自相矛盾的是，伊安无法承认一个好的将军也是一个好的吟诵诗人。他可能认为（这是有理由的），有些将军并不擅长劝导其属下。既然伊安自认为是希腊最好的吟诵诗人，那

么在他看来，他也是希腊最好的将军，伊安还补充说，在这一点上他师从荷马。接着，他们就雅典人为什么没有选伊安做他们的将军这个非常有趣的问题进行了争论，然后苏格拉底指责伊安并没有说出对荷马有哪些了解，而是最终躲进了将军的伪装之中，以免展示其关于荷马的智慧。假如伊安是一个艺人，也就是一个有知识的人，却不告诉苏格拉底自己知道什么，以此来欺骗苏格拉底，那他就是不诚实的。假如伊安不是一个艺人，却因为受神支配、受荷马控制而把荷马讲得头头是道，但没有任何知识，那他就没有做错任何事情。于是这里有一个选择：是成为不诚实的，还是成为神性的。伊安说（引用如下）：“这差别是很大的，苏格拉底；因为被称为神性的要高贵得多。”（542a）在这篇对话的结尾，苏格拉底将这一高贵的头衔赋予伊安：他将被称为一个神性的、而不是一个有技艺的即有知识的荷马赞颂者。

我想，大家肯定意识到了这篇对话十足的喜剧性，以及在这篇对话中苏格拉底对所谓“神的支配”的轻蔑。但大家也意识到，嘲笑吟诵诗人主要是为了对诗人进行质疑，吟诵诗人朗诵的正是诗人们的作品。这是一个严肃而困难的问题，我将在本演讲的第二部分专门讨论它。

在柏拉图的《斐德罗篇》中，苏格拉底描述了源于四种迷狂的最大幸福：预言的迷狂、净化的迷狂、诗的迷狂和爱欲的迷狂（244a ff）。这里再次用到了“神的支配”这一表述。第三种迷狂，即诗的迷狂，出现在人被缪斯迷住之时。原文如下：“若是没有这种诗神的迷狂，无论谁去敲诗歌的门，他和他的作品都会永远站在诗歌的门外，尽管他自信凭借技艺（*ek technēs*）就可以成为一个优秀的诗人，他的神志清醒的诗遇到迷狂的诗就黯淡无光了。”（245a）这是否意味着，《斐德罗篇》中的苏格拉底对“神的支配”看得很认真？对这个问题的回答依赖于我们对《斐德罗篇》中使用的“迷狂”（*mania*，希腊语是 *mania*）一词的理解。第一次提到这个词是在描述第一种迷狂即预言的迷狂时。我们

读到，发明这个名称的古人并不把迷狂看成耻辱，或是可以拿来骂人。原文是：“若不然，他们就不会把这个词与预知未来的最高贵的技艺联系在一起，把它称为‘迷狂术’（*manikē*）。他们之所以这样定名，是因为把迷狂看成一件高贵的事情，是由神支配的。后世人没有品位，给这个词插入一个字母 T，把它变成了‘预言术’（*mantikē*）。”（244c）苏格拉底是在掩饰：首先，所谓的迷狂术并不是一种技艺，应受谴责的并不是所谓把字母 T 插入了“manic”一词；正如柏拉图在其对话中常常暗示甚至明确表明的那样，（总体而言，我重复一遍，是总体而言）可鄙和可笑的是预言家和占卜家本身。被施予这些占卜家的“神的支配”乃是空洞的欺骗之辞。但也有一些例外，苏格拉底就是其中之一。有时，他的确会做些预言。就在《斐德罗篇》里，他准备开始改变论调，为神性的迷狂翻案，从而为有爱情的人辩护，他说：“这足见我是一个预言家，虽不特别高明，也够我自己受用，一如一个坏作家看自己的文章时可能也会这样说。”（242c）当然，苏格拉底又在掩饰：他有超人的预言能力；这可以归因于“神的支配”，但并非迷狂。在《斐德罗篇》的这一翻案中，苏格拉底总结了他之前所说那种爱欲的迷狂，称有爱情的人一见到尘世的美就会忆起真正的美，就会感觉自己的羽翼开始生长，想要展翅高飞却无法做到；他就像鸟儿一样，昂首向高处凝望，把下界的一切置之度外；因此，苏格拉底说，这第四种迷狂被归于有爱情的人（249d-e: *aitian echei hos manikos diakeimenos*）。也就是说：一个真正有爱情的人的状态看起来像迷狂，因为我们通常不是很清楚爱情是什么意思。是否可以说，一个好诗人也处于这种状态？我们还记得苏格拉底在《伊安篇》中所说的话：了解特定类型的工作的能力已经被指定给了每一种技艺，我还提到，苏格拉底有意以一种非常奇怪的方式插话说：这是“由神”指定的。苏格拉底为什么会插入这些话？答案是：为了暗示“神的支配”这一表述有各种各样的意义。它可以被



滑稽地使用，比如在吟诵诗人伊安的情形中；也可以被严肃地用于任何技艺所固有的知识，甚至可以被更严肃地（尽管是模糊地）用于爱情。我们面临的问题是：在何种意义上，它被应用于做诗？在何种意义上，好诗人是“迷狂的”？我想通过讨论荷马的《伊利亚特》来大胆尝试回答这个问题，哪怕因此有成为狂想的（rhapsodic）解说者的危险。

如果不考虑那种有些肤浅的对各卷的划分，甚至允许对原诗的各种篡改和移位，那么不可否认，决定性的事件都集中在《伊利亚特》的最后三分之一。当然，在前半部分也发生了一些非常重要的事件，比如阿伽门农与阿喀琉斯的争吵导致阿喀琉斯退出战斗；大量战士伤亡；狄奥墨得斯（Diomedes）的恐怖；两个神（美神和战神）负伤；狄奥墨得斯邂逅格劳科斯（Glaucus）；特洛伊的和平景象；向阿喀琉斯求和遭拒；人们无果的争斗和众神的诡诈行为。所有这些事情都在不同程度上推动了阴谋的展开。（因为《伊利亚特》中有一个阴谋。）然而，在特洛伊人攻至阿该亚人的战船之前，战斗基本上还是难分胜负。在此期间，阿喀琉斯一直待在营帐里生闷气，只是偶尔出来观战。改变和扭转一切的帕特罗克洛斯（Patroclus）之死这一关键事件在诗中出现得很晚；这部史诗仿佛做了一个极深的呼吸而达到了这一点，之后又以惊人的速度奔向它的终点。更引人注目的是，这部史诗所包含的整个时间段是49天，而帕特罗克洛斯之死发生在第26天，也就是说，非常接近于这段时间的中间。

在其他众多事件中，有两件事我丝毫没有提及。然而，这两件事就像两个焦点，全诗所散发的所有光芒都来源于此。

第一件事发生时，阿喀琉斯的母亲忒提斯正在请求宙斯帮助她的儿子，她提醒宙斯不要忘了曾经从她那里得到的帮助。她希望宙斯扭转战局，让特洛伊人占上风，直到最终，在阿该亚人最危险的时刻，阿喀琉斯——也只有阿喀琉斯——能够拯救他们，带领他们走向胜利，从而重

新获得他的荣誉，据称他因为阿伽门农的行动而丧失了这种荣誉。（I，511-12）说：“但云的聚集者宙斯对她一言不发，静静地坐了很长一段时间（*dēn*）。”一段可怕的沉默！忒提斯重复了她的恳求。最后，宙斯点头同意了，标志着一项不能撤销的决定。奥林匹斯山震动。忒提斯离去，对自己已经完成了使命显然感到满意。她真的完成了使命吗？

第二件事发生在帕特罗克洛斯死亡之后（XVIII，165-229），此时争夺帕特罗克洛斯尸体的战斗正在赫克托尔与大小埃阿斯的船只之间猛烈地继续，而忒提斯正在为她的儿子从赫菲斯托斯那里寻求新的帮助。在宙斯和其他众神毫不知情的情况下，赫拉差彩虹女神伊里斯去找阿喀琉斯，敦促他介入，争夺帕特罗克洛斯的尸体。由于此时阿喀琉斯没有任何武器，伊里斯要他除了露面什么也不做，以此来震慑特洛伊人。“宙斯钟爱的”（203）阿喀琉斯听从了，并且做了比赫拉差伊里斯要求他做的更多的事情。近旁的雅典娜也做了自己的工作：她把饰有穗带的羊皮盾佩戴在他的肩膀上，随后在他的头顶布起一朵金色的浮云，从中燃出一片熊熊的火焰。就这样，他与其他阿该亚人分开，孤身一人露面了——在敌人看来，他就像一支熊熊燃烧的火炬。但他不仅是露面——他三次放声呼喊，清晰可闻，“雅典娜亦在远处呼喊”（217-18）。特洛伊人无不心惊胆战，惶惑不安。帕特罗克洛斯的尸体被夺回。

这是一种什么样的呼喊？是胜利的呼喊？威胁的呼喊？作战时一次普通的高声呐喊？它肯定不像受伤的战神阿瑞斯的咆哮（V，859，863）。用来描述那种呼喊的动词有若干种含义，其中一种含义是“悲痛的哭喊”。为什么现在阿喀琉斯要呼喊，而不按伊里斯的要求做呢？当然是为了震慑特洛伊人，让他们交出帕特罗克洛斯的尸体。但这种呼喊怎能不表达他心中那种刚把母亲从深海中唤到面前的无法言说的痛苦呢？这里的确可以看到可怕的一幕：一个人被雅典娜赋予了最高的荣耀，手持羊皮盾，头顶是光芒四射的火焰，宛如神明一般——同样是这

个人痛苦万分，他悲惨地认识到，这种无尽的悲伤是他自己带给自己的。阿喀琉斯的神化是命中注定。表达他的痛苦和劫数的正是他的声音，他那洪亮刺耳的声音，他那使敌人惊恐万状的可怕呼喊（XVIII，228）。雅典娜的声音似乎只是阿喀琉斯声音的微弱回响，甚至完全被后者的强度所淹没。

但是，宙斯的沉默良久和阿喀琉斯的呼喊这两件事难道不相关吗？

阿喀琉斯的洪亮呼喊难道不是对宙斯沉默的呼应吗？我们现在可以猜猜宙斯为什么会沉默良久了。诚然，和所有丈夫一样，他不得不考虑妻子的感受——在婚姻关系上，宙斯也不例外；但他默默思考的只是赫拉吗？他难道不是必定会想到，阿喀琉斯的困境和忒提斯的请求是不同寻常的吗？另一方面，既然自己有欠于忒提斯，他怎能拒绝满足忒提斯的要求呢？于是，宙斯怀着悲伤，不无智慧地当即决定同意忒提斯的要求，给予阿喀琉斯以荣誉和荣耀，不过是以一种忒提斯和阿喀琉斯都未曾预料的方式来给予的，这难道不是正确的吗？他决定，帕特洛克洛斯应该被杀死，而且，他心爱的儿子萨尔佩冬（Sarpedon）要被帕特洛克洛斯杀死，从而用宙斯自己所要遭受的损失来平衡阿喀琉斯所要遭受的损失。宙斯将会一度对萨尔佩冬之死犹豫不决，但赫拉会说服他让萨尔佩冬死去。虽然战局正在扭转，但帕特洛克洛斯对死亡的趋近被宣布了两次；导向帕特洛克洛斯之死的步骤被精心指出（VIII，476；XV，64-67；XI，604，790-804）。阿喀琉斯将会得到他想要的东西，但要付出他可能遭受的最大代价——失去他挚爱的朋友，失去他的另一个自我（XVIII，81-82）。在他获胜的那一刻，他将成为最悲惨的人。胜利与灾难同时发生乃是悲剧——在这个遭到滥用的词的严格意义上——情形的典型特征。阿喀琉斯领会了宙斯的意图。他自言自语道：“宙斯不会满足人们的所有想法”（XVIII，328），正如荷马之前评论阿喀琉斯在帕特洛克洛斯被杀之前的祷告时说：“神许可他一事，就会拒绝另一

事”（XVI，250）。虽然宙斯把荣耀赐予了他，但却拒绝让帕特洛克罗斯安全返回。阿喀琉斯在胜利时的痛苦是阿喀琉斯自己的痛苦。奥林匹斯山上的任何东西都无法与之相比。这既是英雄的属性，又是凡人的特权。这就是我们在阅读或聆听《伊利亚特》时深受感动的一个原因（也许是**唯一**的原因）。这意味着我们同时拥有无以言表的苦与乐。

我们问的是，好诗人在什么意义上是“迷狂的”，就像柏拉图让苏格拉底在《斐德罗篇》中所声称的那样。荷马在创作《伊利亚特》时是“迷狂的”吗？《伊利亚特》对一系列事件的缜密编排难道不是依赖于诗人对人性弱点和长处的熟悉，依赖于展现这些人性特点的精湛技能（这种技能只不过表达了对诗人所拥有的诗歌技艺之规则的了解）吗？但另一方面，不是应把呈现给我们的**独特**的东西看成由诗人**发现或自发产生**的东西吗？这种东西超出了他可能以任何方式知晓的事物，因此确实源于一种特殊的“迷狂”。我想很难否认，神志清醒和迷狂不羁乃是优秀诗作的标志。这种合而为一的二重性很难把握。这使苏格拉底以一种严肃而又再次模糊的方式谈起“神的支配”。当然，我所说的不仅适用于《伊利亚特》，而是适用于各种诗作。我们的确知道，如果不了解诗歌技艺所固有的知识，如果没有严肃的思想，诗人的“迷狂”就会变得可笑，无论这个狂人是像伊安那样的吟诵诗人，还是一个声称是诗人或者想成为诗人而不知诗歌之要求的人。因此，那种层出不穷的**所谓**的诗歌，以及以自命不凡的“狂想”（rhapsodic）方式来谈论“技艺”，几乎流行于各个时代，尤其是在今天。

这里，我们不妨回想一下诗人但丁是怎样谈论诗歌的。在用拉丁文写成的《论俗语》（*De vulgari eloquentia*）中，但丁声称，真正的诗必须有三根支柱：心智的敏锐（*strenuitas ingenii*）、对技艺的坚持练习（*assiduitas artis*）和对科学的熟知（*habitus scientiarum*）。只有这样的诗才能滋养人的灵魂。让我们继续引用《论俗语》中的话：“有些人不懂

技艺和科学，自恃天才，贸然讨论必须以最崇高的方式来歌颂的最崇高的主题，这些人必将为自己的愚蠢行为而付出代价，绝不能让他们这样放肆。”

诗歌还有另一个方面我尚未触及，它对柏拉图至关重要。如果不考虑史诗和悲剧诗在青年教育和培养中所起的作用，《伊安篇》那深刻的严肃背景就无法得到充分认识。荷马和赫西俄德那些被一再引用的著名诗句必定深刻影响了最优秀的年轻人，不仅在柏拉图时代。柏拉图关注的是这种影响的性质，以及它与我们所理解的真正高贵而正确的东西之间的关系。这就是柏拉图让苏格拉底有意对诗人进行严厉谴责的原因，特别是在《理想国》的第二卷、第三卷和第十卷。诸神之间和神人之间的关系应该怎样才恰当，人的哪些行为应该受到赞扬和指责，事件和讲话应该怎样叙述，所有这些都成了对诗歌学问和传统进行批判的重要部分。

对柏拉图来说，我们在处理悲剧诗时所体验到的苦与乐的“混合”是同样重要的。大家可以想一想，这种“混合”意味着什么。柏拉图的《斐利布篇》可能会有些帮助。

## 21 言语，它的长处和弱点<sup>①</sup>

谈论言语 (speech) 是一项无尽的任务。因此，我必须意识到并且遵守严格的限制：节省时间，避免多余和冗长，吸引大家的注意力。我将主要讨论最关心言语的人所说的观点。这些人被我们称为“哲学家”，即希腊人所说的“爱智慧的人”。但我也必须诉诸一种对言语的常见理解，这种理解似乎并不为这些人所有。我将尽可能简短，希望大家不要介意我对英语词和希腊词的精心使用或者说学究式的使用。

首先，我想引述柏拉图的对话《斐多篇》中的内容。这篇对话声称描述了苏格拉底生命中最后一天发生的事情。仔细阅读就会发现，该对话的内容是神话式的，但神话框架使我们意识到柏拉图所理解的苏格拉底独特而巨大的影响。在这篇对话的一个关键点上 (95 e ff.)，苏格拉底默默地内省了很长一段时间之后，(在言说中) 回到了自己的年轻时代。他说他很想弄清楚，对于任何一个事物或事件，是什么使之产生、消亡以及是这个样子。但他找不到任何令人满意的答案，也无法从其他人那里得到回答，甚至从伟大的阿那克萨哥拉那里也得不到。他不得不放弃各种版本的“自然探究” (περὶ φύσεως ἱστορία) 对他那样的问题的处理方式。他决定另辟蹊径，开始他的第二次旅行，这意味着

---

<sup>①</sup> 1973年2月23日在安纳波利斯的圣约翰学院发表的演讲。最初发表在 *The College*, Vol. XV, No. 2 (July, 1973)。

他必须没有风就取桨，试图以更好的方式弄清楚为什么事物是如此这般。这就是他对其全新努力的表述。

如果直视我们周围世界的东西，直视人类的事务和行动，我们会有失明的风险，就像观察日食的人如果不看太阳在水面上成的像可能会失明一样。这很可能发生在那些自然研究者身上。为了避免“失明”，苏格拉底认为他不得不“诉诸言语”（εἰς τοὺς λόγους καταφυγεῖν），“从中看出事物的真相”（99 e）。

在《斐利布篇》中，柏拉图再次让苏格拉底谈到了从事自然研究的人（59 a - c）：这些人想理解我们这个世界是如何产生的，它是如何被作用以及它自身如何起作用的，也就是说，他们试图发现现在、过去和未来的短暂产物，而不是始终不变的东西。要想发现不变的东西，就必须依靠对话的力量（ἢ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις，57 e），与自己 and 他人往来问答。对话的力量是内在于人类言语中的力量，这也许是太阳底下最伟大的奇迹。

希腊语名词 λόγος [逻各斯] 和希腊语动词 λέγειν 有诸多含义。它们可能指计算、算账、测量、讲述、收集、捡起（不要忘了，英语词“收集” [collect] 和“选择” [select] 便源自 λέγειν）。但它们尤其指说话、谈话、争论、讨论、推理。我们必须这样来理解亚里士多德的说法（《政治学》，I，2，1253 a 10）：“在生命体中，只有人拥有言语。”（λόγον...μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων）这意味着：只有人有理解所说的话的能力，能够理解明确讲出的言语。

我们所说的言语是指某个人为使他人能够理解而发出的一连串声音。动词“理解”主要是指（虽然不是仅仅指）言语。听到某人说话时，我们可以说：“我理解你在说什么。”事实上，我们可能会误解，但即使误解也包含了理解。但是，我们在听某人说话时，到底理解了什么？不是声音本身，不是从别人嘴里（或某部机器）发出的音调高高

低低的声音。我们听到了这些声响，但听到并不是理解。这就是为什么我们理解外语的原因。声音以一种本身难以理解或根本无法理解的方式携带着——或体现着、再现着——某种别的东西，正是这种东西使我们随时都能理解。我们理解的这个来源和目标是单词所对应的单元，以及整个单词序列所对应的这些单元的组合。说话者和听者分享——或至少打算分享——对那些单元和那些单元组合的理解。说话者把自己想要表达的意思转变成有声音的语词，听者则把这一过程反转过来，以回溯想要表达的意思。想要表达的意思就是希腊人所说的 τὸ νοητόν (νοητόν 是 νοεῖν 的动形词，后者的意思是“获得可理解的东西”)。可理解的单元 νοητά 有两种：一些是本身可理解的东西，另一些则是帮助我们获得第一种东西的东西，是帮助我们理解所说的话的东西。言语和理解密不可分。逻各斯既指言语，又指言语中可以被理解而且正在被理解的东西，两者是密不可分的。正是在人之中，而且只有通过人，逻各斯才能明显地显示出它自身。无论是鸟、海豚还是海豹都没有逻各斯，尽管它们能够彼此“交流”甚至与人交流。

我想大家都记得荷马在描述人的言语时经常使用的一个短语——“有翼的语词”(winged words, ἔπεα πτερόεντε)。这一意象是从何而来的呢？该短语在大多数情况下出现在一个角色(神或人)对另一个角色(神或人)讲话之时，偶尔也被用于一个人对一群人讲话之时。荷马著作中的吟游诗人从未说过或唱过“有翼的语词”。语词被称为“有翼的”并不是为了表示其翱翔或崇高的性质，而似乎是为了暗示，语词在逃离了荷马所说的“牙齿的围墙(或障碍)”之后，被迅速——因此确信无疑地——引向它们的目的地，即接收者的耳朵、灵魂和理解力。到达一群人要比到达一个人更为困难。于是就需要一种特殊的努力。

但言语是关于什么的？回答是：人所熟悉的一切事物——天空大地，江河湖海，他周围的陆地、水、空气中的生命，他自己建造和生产



的东西，以及他为了生产这些东西所需的工具和设备，此外还有指导其技艺和技巧的知识，不仅是为了满足他最基本的需要，也是为了建立习俗和制度，使其生命可以在其中或苦或乐、或敌或友、或褒或贬地一代代流动，他对这些习俗和制度的依附超出了他最迫切的需要。这便是他的言语和他的理解**主要**关于的东西。

然而，我们所说的话，无论多么迂回、混乱或松散，都是用语词和句子说出来的，每一个语词和句子都传达了直接的含义。逻各斯不得不在直接可理解的媒介中移动。但语词和句子可能或有意或无意地出现歧义。我们可以摆弄语词。例如，柏拉图的对话中充满了双关语。但歧义和双关语之所以可能，仅仅是因为它们携带着几种不同的含义，其中每一种含义都能被清晰地理解。诚然，言语可能令人费解。但它之所以能够令人费解，仅仅是因为它某些清晰的部分对其他一些清晰的部分产生了影响，或者似乎产生了影响。

于是，言语为听者的理解力呈现了说话者本人所理解的东西。它为听者呈现的仅仅是 νοητά 的组合，是可理解的东西（intelligibles）的组合。然而在此过程中，言语言说了我们周围的所有事物及其一切性质，言说了我们所处一切特殊境况。问题出现了：在言语中呈现给我们的 νοητά 是来源于说话者，还是来源于被谈论的事物和境况？人的言语难道不是在翻译事物本身的语言（γλῶσσα）吗？

让我们暂时转到后来是如何谈论我们周围的事物和事件的。用伽利略的话说：“自然之书是用数学符号写成的。”笛卡儿说：“世界这本大书中包含的科学……”哈维说：“自然之书展现在我们面前，很容易去查阅。”“自然之书”是一则隐喻，早在 17 世纪之前很久就有人使用，但为什么会选择这样一则隐喻呢？难道不是因为自然被理解成某种可以像书一样读的东西，只要我们知道如何读它吗？但这不就意味着自然本身有一种语言吗？弗兰西斯·培根认为，自然是难以捉摸和秘密的，如

斯芬克斯一般充满了谜。但秘密可以揭开，谜可以用语词来解决。我们不是一直在解决“自然之谜”吗？在古代，我们周围一切事物的语言被远为直接地（我想说“在一种远为字面的意义上”）当作一种口头语言，这种语言没有写出来却可以看见，即使看不见也可以猜测。的确，人的言语似乎是把事物的那种可见或不可见的语言翻译成了可以听见的语词语言。正如人说话的声音可以追溯到与字母表中的字母相对应的言语的最终组分，我们周围的事物也可以分解为它们的初始基础——“元素”——就好像是事物语言的初始字母。我们的言语，甚至是我们漫不经心的口语言说方式，都可以向细心的听者揭示出事物语言的隐秘发音。亚里士多德和柏拉图一样，也一直在穷究那些漫不经心说出来的语词。以隐晦而著称的赫拉克利特似乎在用“逻各斯”一词来指事物的语言。让我引用他的一些残篇。比如：“这逻各斯虽然万古长存，可是人们在听到它之前，以及刚刚听到它的时候，却对它理解不了。一切都遵循着这个逻各斯，然而人们试图像我告诉他们的那样，对某些言语和行为按本性一一加以分析，说出他们与逻各斯的关系时，却立刻显得毫无经验。另外还有些人则完全不知道自己醒时所做的事情，就像忘了梦中所做的事情一样。”再如：“因此应当遵从那个共同的东西。可是逻各斯虽然是大家共有的，多数人却自以为是地活着，好像有自己的思想似的。”再如：“不要听我的话，要听逻各斯，承认‘一切是一’是智慧的。”最后：“万物生一，一生万物。”（Kirk and Raven, *The Presocratic Philosophers*, 1957, pp. 187 - 188, 191）如果遵循赫拉克利特，那么逻各斯会使我们理解事物本身在说什么，无论或明或暗，合调或不合调。

言说和理解说出的话涉及思想，涉及希腊人所谓的  $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ 。让我们听听柏拉图是怎么谈论言说与思想的关系的。在《智者篇》这部对话中，柏拉图让“埃利亚的异邦人”与年轻的数学家泰阿泰德交谈，

异邦人指出 (263 e): “……思想 [διάνοια] 与言语 [λόγος] 是同一的, 只不过前者 [即 διάνοια] 被赋予了‘思想’这个特殊的名字, 它是灵魂与它自身无声的内在交谈。”柏拉图所理解的思想与现代人所说的“意识流”并无联系。可以将它想象成一种不连续的、并不总是规则的前进、侧进以及先退后进, 这也正是言语通常所做的。需要注意的是, 对于柏拉图而言, 也仅仅对于柏拉图而言, 思想和言语的这种同一并不完全: 面对着最高的、无所不包的可理解之物 (intelligibles), 思想无法把自己变成合适的语词。在被归于柏拉图的《第七封信》中 (343 a 1), 我们看到了“言语的弱点” (τὸ τῶν λόγων ἀσθενές) 这样一个短语。我们很快就会看到, 《智者篇》本身非常清楚地表明了这一弱点。不仅如此, 言语和思想都可能欺骗我们, 割断我们的步伐, 歪曲和捏造事物的真相。例如, 智者派的炫示——我们周围总有智者存在——使事物和事物的关系有了一个意想不到的、令人眼花缭乱和费解的方面: 事物突然显得不再是它们现在这个样子。然而, 是谁在说谎呢? 是智者还是事物本身? 我们必须对言语进行批判, 像巴门尼德、普罗狄克斯 (Prodicus)、柏拉图和亚里士多德那样批判性地探究言说和论证。这种批判的成果可以表述如下: 言说并不总是意味着使事情如实地显现出来。对于亚里士多德而言, 只有一种言语, 即陈述性的或展示性的言语 (ὁ λόγος ἀποφαντικός), 以及属于它的思想, 才能对事物的语言进行翻译或呈现。要能使用这种言语需要一门学科, 即关于逻各斯的学科。这门学科即我们所说的亚里士多德的“逻辑学” (亚里士多德本人并没有这样说), 其效力在亚里士多德的作品中无处不在。(参见《解释篇》, 5, 17 a 8; 4, 17 a 2; 6, 17 a 25; 《后分析篇》, I 2, 72 a 11。)

鉴于陈述性的或展示性的言语永远可能存在, 亚里士多德无须为也没有为逻各斯的力量设限。然而, 正如我已经提到的, 对于柏拉图而

言，有一些限制是言语所不能超越的。在《克拉底鲁篇》中，这一点变得相当清晰。在这篇对话中，苏格拉底先是离奇地发明了有趣的“词源”，不仅包括给人的行为和思维方式赋予的熟悉名称的词源，而且还包括各位英雄和诸神的专名的词源。然后苏格拉底非常幽默地（422 e ff.）说，任何一个语词的字母和音节都为据信“被模仿之物”的存在（οὐσία）提供了一种“模仿”（μίμημα，423 b；430 a, b, e；437 a）。这种“模仿”也被苏格拉底——更准确地——说成是对相关事物的一种“展示”，一种 δῆλωμα（425 a, b；433 b, d；435 a, b）。最后断言，即使是“展示性的”语词也可以被解释为无法促进我们的理解。苏格拉底说，我们不得不承认，存在的事物“通过它们自身要比通过名称”（439 b）更能得到认识和探索。只有当真正存在的东西不像赫拉克利特所宣称的那样发生变化，而是永远不变的是其所是时，这才是可能的。究竟这是真的，还是赫拉克利特主义者和其他许多人所说是真的，这是一个难以决定的问题，但“任何有理智之人依赖于名称都无助于他自己和他自己的灵魂”（440 c）。因此，根据柏拉图的学说，言语的力量是有限的，这使得柏拉图的对话录既美妙又麻烦。

我可以引述《智者篇》中的话来表明这一点。这篇对话是《泰阿泰德篇》、《智者篇》和《政治家篇》这三部曲的核心。这些角色所描述的谈话和事件应该发生在对苏格拉底的诉讼刚开始的时候，大家可以读读《泰阿泰德篇》的结尾。我们在第二篇和第三篇对话，即《智者篇》和《政治家篇》中看到了大量所谓的“划分”（διαίρεσεις），在《智者篇》中，这些划分据信可以确定什么是“智者”。与“划分”相反的是“合成”（συναγωγαί）。让我引用《斐德罗篇》中苏格拉底就这些“划分”和“合成”对那个可爱的年轻人斐德罗所说的话：“斐德罗，我本人就热爱划分与合成，把它们当作言语和思想的辅助。倘若有人能够看出事物可以自然地合成为一和划分为多，我就会把他当作神一

样来追随。（这是对《奥德赛》第五卷中的一句话的有趣而模糊的暗示。）我把拥有这种能力的人称为‘辩证法家’，至于这个名字是对是错，只有神知道。”（《斐德罗篇》，266 b - c）现在，除一个非常特殊的情况外，《智者篇》中的前五个“划分”并没有达到它们的目标。如我所说，其目标确定什么是“智者”。在这篇对话中，在年轻的泰阿泰德的帮助下，一个来自埃利亚的无名的异邦人做了这些辩证法联系（《泰阿泰德篇》，143 e）。泰阿泰德看起来像苏格拉底，从这篇以他的名字命名的对话以及其他地方我们还知道，泰阿泰德是一位技能高超的数学家，对不可公度量特别感兴趣。至少在部分程度上，欧几里得《几何原本》的第十卷和第十三卷正是基于他的工作。在《智者篇》中，年轻的泰阿泰德在区分和计算方面有着极好的能力，以至于帮助我们理解了埃利亚的异邦人单凭自己无法使我们理解的东西。让我们详细考察一下。

《智者篇》开头有五种“划分”，旨在把握“智者”。做出这些划分之后，异邦人和泰阿泰德这样对其做了计数：“异邦人：我想，第一，我们发现智者是猎取年轻富豪子弟的受雇的猎人。泰阿泰德：对。异邦人：第二，智者是某种经营灵魂知识的商人。泰阿泰德：肯定是。异邦人：第三，智者表现为出售这些知识的零售商 [κἀπηλος]。泰阿泰德：对。第四，他也出售自己的产品 [αὐτοπώλης]。异邦人：你真是好记性。”（231 d）我不得不中断引用，看看泰阿泰德的记性是否的确很好。通过回顾可以看到，异邦人之前是这样总结第三种划分的（224 d - e）：“通过交换和通过以两种方式 [ἀμφοτέρως] 进行的出售，即纯粹的零售贸易 [καπηλικόν] 和出售自己的产品 [αὐτοπωλικόν]，只要属于知识的买卖，你就会把获取的技艺的那个部分称为智术。”泰阿泰德回答说：“如果我想跟上论证 [‘逻各斯’]，就一定是这样。”泰阿泰德记得很清楚：他记得曾经提到过零售贸易和出售自己的产品，但

他忘记了ἀμφοτέρως这个词（即“以两种方式”），这使他给第三种描述又补充了一种新的描述，他称之为第四种。他的记忆和他的遗忘，这两者都导致了明显的后果。在对“划分”进行计数时，第四种变成了第五种，这第五种达到了它的目标，即正确地描述了一个准智者即苏格拉底本人所做的工作——这第五种“划分”变成了第六种。我们不要忘了：六是第一个“完美的”数，只有一个“完美的”数才适合被用于苏格拉底的工作。而泰阿泰德的遗忘则使我们不得不特别注意他所遗忘的那个词，即ἀμφοτέρως，或者更确切地说，注意到ἄμφω（双、两）及其同源词。我们看到，这个词在这篇对话中被一次次地使用。这只是一个例子。异邦人曾在谈到“智者”时说（226 a）：“这真是一只多面兽，诚如谚语所说，只手难擒。泰阿泰德：那么，你得用两只手抓住他。”

当异邦人和泰阿泰德的注意力聚焦于“变化”（κίνησις）和“静止”（στάσις）时，“两”这个词的意义就变得非常明显了。让我再次引用（250 a - c）：“异邦人：你说变化和静止是彼此完全相反的？泰阿泰德：当然。异邦人：但你同时说，两者都存在，并且其中每一个都存在。泰阿泰德：对。异邦人：当你承认它们存在的时候，你是指它们两者和每一个都在变化吗？泰阿泰德：肯定不是。异邦人：那么，你说它们都存在，意思是指它们都静止吗？泰阿泰德：不是，我怎么会这样想？异邦人：于是你把‘存在’（τὸ ὄν）当作除这两种东西之外的第三种东西，因为你认为静止和变化被存在所包含；既然你认为它们与存在是共通的，你的意思是说，它们都存在吗？泰阿泰德：当我们说变化与静止存在的时候，我们的确像是把存在当成第三种东西了。异邦人：因此，存在并非运动和静止这两者，而是某种与它们不同的东西。泰阿泰德：似乎如此。异邦人：那么，根据其本性，存在既不静止，也不变化。泰阿泰德：差不多是这样（希腊语是σχεδόν）。”异邦人的最后一

句陈述不能按照字面来理解。之后泰阿泰德立即认识到，存在既不静止也不变化是完全不可能的。我们听到这番谈话所感到的困难和困惑的根源就在于，我们人类的言语，逻各斯，在“存在”“变化”和“静止”这里失灵了。当它试图言说这些最大的“相”（μέγιστα εἶδη—245 c 2-3），即这些无所不包的概念时，它就失灵了。“存在”（τὸ ὄν）、“变化”（κίνησις）和“静止”（στάσις）似乎是三个“相”，三个“看不见的像”，而事实上，变化和静止是“每一个”（ἐκάτερον ἓν, each one）和“两者一起”（ἀμφοτέρα δύο, both two）。**这两者一起**（both together）构成了存在（τὸ ὄν）。这意味着柏拉图认为，必须把存在理解成“相数二”（eidetic Two）。这个“相数二”并不是两个不可分且无法区分的单元的一个数学数（这样的数学数“二”有无穷多个），也不是两个看得见的、可分的不同事物，如两座房子、两条狗或两个苹果，而是两个独特的“相”、两个“看不见的像”——即变化和静止——的一个独特二元。正如它们**两者一起**而且只有**两者一起**才能是存在这个“相”或“看不见的像”，埃利亚的异邦人和泰阿泰德也只有**两者一起**才能处理存在问题。因此异邦人对泰阿泰德说（239 c）：“让我们向你和向我说再见。”他的意思是说，无论是他自己还是泰阿泰德自己都无法完成任务，但他们可以**两者一起**完成。然而，他们“无法完全清晰地”（254 c 6）做到这一点，因为他们正在言说它。

因此，《智者篇》揭示了言语的一个弱点。但这篇对话也表明了为什么言语中可以说出谎言，为什么言语可以陈述不真实的东西。然而，**不真实的东西**有从谎言到可能性的宽广范围。这就是《蒂迈欧篇》这篇对话的背景，我想引用其中的一段话，让大家体验一下这段话既幽默又令人悲哀的含糊性。它讨论的是人的口。它声称，他们是这样设计口的构造的：“口容纳必需的东西和最好的东西”，“必需品由此进去，最好的东西由此出来”。（75 d-e）：“所有进去的和为身体提供食物的都

是必需的；流出的则是为思想服务的言语之流，那是所有流动中最美、最好的。”我们难道忘记了从口中也流出了那么多罪恶、谎言、琐事和废话吗？不，我们没忘，但必须补充的是：在我刚才提到的所有那些案例中，言语并不服务于思想（φρόνησις）。

现在我要转到古人似乎没有足够重视的言语的一个特征。语词（现场讲出的口头语词）与货币（硬币和纸币）之间存在着一种非常显著的相似性。两者都受到珍爱，都能自由流通，硬币和纸币是从手到手，语词是从口到口。硬币和纸币上的印记会被逐渐消除、抹去、擦掉，就像随着时间的流逝，语词的含义似乎变得模糊和空洞。和货币一样，语言中也会有伪造。人类的言语能够恶化而且的确恶化到了一定程度，已经变得令人厌恶和完全无翼。

正是埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）在现代指出了人类言语的这种不可避免的恶化。据他所说，语词的指称力量因其本性就倾向于失去其揭示性。我们越是习惯于语词，就越觉察不到它们原初的精确含义：对口语词和书面文字的愈发熟悉，必然会导致一种肤浅而模糊的理解。但原初的含义仍然存在，存在于每一个语词中，虽然它“被遗忘了”，但仍然处于我们说话和理解的底部，无论我们的言语所传达的含义是多么模糊。原初的“痕迹”（evidence）已经褪去，但并没有完全消失。它甚至不需要被“唤醒”，它以一种“沉淀”的形式成为我们相互理解的基础。“沉淀总是某种遗忘”[《作为意向历史问题的几何学起源问题》（“Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem”），欧根·芬克（Eugen Fink）最初发表于 *Revue internationale de philosophie*, I, 2, 1939, p. 212]：根据胡塞尔的说法，这种遗忘必然伴随着任何科学的发展和成长。[讨论“几何学起源”的文本也——略有改动——作为瓦尔特·比梅尔（Walter Biemel）版的《欧洲科学的危机与先验现象学》的附录三——Husserliana, Vol. VI,



1962 以及戴维·卡尔 (David Carr) 翻译的《欧洲科学的危机与先验现象学》的附录六——Northwestern University Press, 1970 而发表。“沉淀总是某种遗忘”这句话在比梅尔和卡尔的版本中都被省略了。但我认为,这句话是基于胡塞尔与芬克交谈时的原话。]

当然,原初的痕迹可以被“重新激活”,而且的确在某些时代被重新激活。我们在胡塞尔的晚期作品中读到,原初含义与其“沉淀”的这种交织构成了“历史”的真正特征(同上, p. 220)。从这种观点来看,只有一种合法的历史形式:人类思想史。按照这一理解,历史无法与哲学相脱离。胡塞尔本人在最后阶段(1935—1937)发展出来的哲学明显是在尝试恢复知识(ἐπιστήμη)的完整性,后者受到了遍及一切的“沉淀”趋势的威胁。它仍然是一种尝试。但无论如何,它或许能够帮助我们理解言语的特征,帮助我们在言说和倾听时保持谨慎。

当我们听到——或读到——旨在传达关于事物是什么以及它们如何存在的观点的语词时,我们惊讶地看到,它们几乎完全依赖于对“哲学”讨论中使用的重要希腊术语尤其是亚里士多德术语的拉丁文翻译。现代西方语言对这些拉丁文翻译的采用通常会包含一种彻底的改变,这当然是相关术语含义的一种“沉淀”。今天,我们经常会听到污染——空气污染、水污染、土地污染,它们加重了生活负担。但我们很少听到我们语言的污染,它加重了我们理解的负担。我们的日常语言,更不用说探究和论述的“提升的”语言,被表现为伪拉丁文甚至伪希腊文的扭曲的术语所渗透和污染。我们不是一直在使用以下这些词吗:“actual”(“实际上”)、“dynamic”(“动态的”)、“potentialities”(“潜能”)、“matter”(“物质”)、“substance”(“实体”)、“theory”(“理论”)、“information”(“信息”)、“energy”(“能量”)、“category”(“范畴”)、“logical”(“逻辑的”)、“formal”(“形式的”)、“abstract”(“抽象的”)? 多么奇怪,多么令人失望! 我们知道我们所说的这些词是什

么意思吗？这一列表还可以大大扩充，但我只补充以下六个术语：“ideal”（“理想”）、“essence”（“本质”）、“concept”（“概念”）、“reality”（“实在”）、“individual”（“个体”）和——可怕的——“mind”（“心灵”）。

事实上，人类言语的这种“沉淀”趋势与重新激活其原初含义的趋势相对应。此外，人类的言语有可能达到以前不曾经验过的层次：这些层次可能会增加言语的活力，将其指称力量提到新的高度，真正地提升言语。导致这种结果的大多是书写的语词。正如我们非常贴切地说，语词可以被“创造”（coined）出来。柏拉图在其对话中的关键之处会诉诸这种创造，例如在《理想国》特别是《政治家》中。（当然我们知道，柏拉图的对话虽然呈现了生动的言语，却是精心编写的产物。）写故事的人有时会从事这种发明性的写作，如乔伊斯（Joyce）和福克纳（Faulkner）。然而，新表达的书面言语的最重要情形却是旨在传达知识的陈述性作品，它们源于极为严肃和深刻的追问。这些作品是亚里士多德的作品，把亚里士多德提高到新层次的黑格尔的作品，以及从根本上反对亚里士多德的海德格尔的作品。他们独特的言说方式重新揭示了事物、事物的根基、事物的关系和事物的存在。必须指出：这些作者所写的作品都不容易翻译——也只可能如此。

让我对讲拉丁语的人公平一些，最后引用诗人维吉尔的话。在一封给朋友的信中，作家维吉尔说，他是按照熊的仪式来产生诗句的（*parere se versus modo atque ritu ursino*），也就是说，他像母熊对待新生熊崽一样处理他的诗句：专心致志、锲而不舍地把它舔舐成其固有形态。这种针对书面语词进行的、旨在保证能够正确地明确表达所编写整体的勤勉工作，可以——而且的确——恢复和保存人类言语的完整性。就这样，书面语词为口头语词偿还了其永恒的债务。

## 22 柏拉图的《斐多篇》<sup>①</sup>

大家可能知道，有一个我们所谓的传说或神话（legend 或 myth，这两个词源于拉丁语和希腊语），或者用日常语言来说就是故事，它说在远古的时候，克里特岛、雅典以及它们之间发生了一些传奇事件。这个复杂的故事有不同的版本，我将仅限于以下几点。

第一：克里特的国王米诺斯（Minos）有一位妻子帕西淮（Pasiphae）和许多孩子。帕西淮爱上了一头漂亮的白色公牛。著名工匠代达罗斯（Daedalus）以一种非常巧妙的方式帮助满足她的欲望。她生下了牛首人身的怪物米诺陶（Minotaur）。米诺陶住在代达罗斯建造的迷宫里，这座巨大的建筑物由无数厅堂以及连接它们的复杂曲折的通道所组成。

第二：米诺斯的一个儿子安德洛革俄斯（Androgeus）访问雅典。雅典国王埃勾斯（Aegeus）因惧怕安德洛革俄斯会说服父亲米诺斯支持雅典叛乱，安排了一场伏击导致安德洛革俄斯死亡。之后又发生了许多事情。最后，米诺斯强迫雅典进贡：雅典人须每九年向克里特送上七对童男童女作为米诺陶的祭品。

第三：当第三次进贡临近时，雅典国王的儿子忒修斯（Theseus）

---

<sup>①</sup> 1974年5月3日在安纳波利斯的圣约翰学院发表的演讲。最初发表在 *Interpretation*, Vol. 2, issue 3 (Spring, 1972)。

决定带领十四名童男童女前往克里特岛，斩杀米诺陶。我们在普鲁塔克的《希腊罗马名人传》中了解到（Theseus XXIII, 2），忒修斯带领的童男并非七名，而是九名，其中两名有少女般清秀的面孔，但富有热血的男子气概。这两位童男要像女人一样打扮行走。忒修斯和十四名童男童女一到克里特岛，米诺斯的一个女儿阿里阿德涅（Ariadne）就爱上了忒修斯。她给了忒修斯一个线团，让他把线头系在迷宫的门上，一边滚动线团一边前进，直至遇到米诺陶。忒修斯在杀死米诺陶之后，再次卷起线团在曲折的迷宫中找到了回路。随后忒修斯和十四位童男童女返回雅典。忒修斯带上了阿里阿德涅，但在抵达雅典前把她留在了一座岛上。

我为何要讲这些事情？因为柏拉图的对话《斐多篇》的开篇提到了这些传说中的事件。这篇对话中的交谈发生在伯罗奔尼撒半岛的一座城邦——弗里乌斯（Phlius），对话双方是弗里乌斯的公民伊奇克拉底（Echecrates）和同样不是雅典公民的斐多。伊奇克拉底想知道苏格拉底死前说了些什么以及如何死的。伊奇克拉底听说，苏格拉底的判刑和行刑之间隔了很久。他不知道为什么会这样，斐多告诉了他原因。他说，据说雅典人曾向阿波罗发誓许愿，如果忒修斯和他（58 a 11）所携带的“七对童男童女”能保住性命，他们将年年派送使者到洛斯岛的阿波罗神庙朝圣。自那以后，雅典人一直履行着诺言。“他们的法律规定，出使得洛斯的船往返期间，城里必须保持圣洁，不得处决囚犯。这段时期有时很长，因为船会碰到逆风。”（58 b 5 - c 1）船是在审判苏格拉底之前那天出发的。（58a 和 c）“所以苏格拉底判了死刑之后，在狱中待了很久才被处死。”（58 c 4 - 5）在回答伊奇克拉底的问题时，斐多对他讲述了苏格拉底临终那天有哪些朋友在身边。请注意，斐多在对话中仔细而准确地道出了当时在场的这些朋友（59b - c）。他说：“本地人〔即雅典本地人〕当中，有阿波罗多洛（Apollodorus〔柏拉图

以前曾提到过他])、克利托布洛 (Critobulus) 及其父亲克利同 (Crito)、赫谟根尼 (Hermogenes)、埃匹根尼 (Epigenes)、埃斯基尼 (Aeschines) 和安提斯提尼 (Antisthenes) [这是七个人]。皮阿尼亚 (Paeania) 区的克特西波 (Ctesippus) 也在那里, 还有梅内克塞诺 (Menexenus) 和另外几个雅典人 [这样就明确补充了两个名字, 但仍有一些人未指明]。”斐多继续说: “不过柏拉图没在, 我想他是病了。”伊奇克拉底问道: “有外地人吗?” 斐多回答道: “有底比斯人 (Thebes) 西米阿斯 (Simmias)、西比斯 (Cebes)、斐东尼德 (Phaedonides)、麦加拉 (Megara) 的欧几里得 (Euclides) 和忒尔西翁 (Terpsion)。” [即五个人] 为了确保我们认识到这次点名的的重要性, 不在场的柏拉图让伊奇克拉底问阿里斯提普 (Aristippus) 和克里奥布鲁托斯 (Cleombrotus) 是否在场。斐多说他们并不在场。伊奇克拉底说: “还有其他人在吗?” 斐多说: “我想差不多全了。”这样就确定了十四个列出名字的人, 其中包括九个雅典人和五个非雅典人, 此外还有一些未具名的雅典人。我们还能意识不到, 这些对应于忒修斯前往克里特时所带的九名童男、五名童女以及其他随员吗? 在斐多的报导中, 除了起初点出名字的七个人之外又明确补充了克特西波和梅内克塞诺, 我们在阅读柏拉图的《吕西斯篇》(Lysis) 时可以看到, 这两个人热情而有男子气概。但据说在苏格拉底的临终之日同样在场的非雅典人斐多怎么样呢? 对于他与苏格拉底的关系, 让我们听听斐多自己是怎么说的。他说 (89 b), 苏格拉底曾经“抚摩着我的脑袋, 把我领后的头发一把握在手里, 有时他喜欢这样抚弄我的头发……”稍后 (89 c), 他将自己与苏格拉底的关系比作伊奥劳斯 (Iolaus) 与赫拉克勒斯 (Heracles) 之间的关系。伊奥劳斯是赫拉克勒斯的侄子, 为其驾驶战车, 也是其挚爱的伙伴。不要忘了, 斐多在对话中的叙事线索穿过的是问题和论证的迷宫。不难看出, 斐多对应于那个古代传说中的阿里阿德涅。关于苏格拉

底之死，这篇对话并未给出所谓的“历史”描述，而是就这一关键事件给出了一种神话描述，但与一般雅典人相信的忒修斯和米诺陶的故事相比，这种描述更为真实。在这篇对话中，新的和真正的忒修斯是苏格拉底，旧的和真正的米诺陶是被称为死亡恐惧（Fear of Death）的怪物。根据欧里庇得斯的说法（普鲁塔克《希腊罗马名人传·忒修斯》，XV，2），虽然米诺陶“有着混合的长相，是一个怪物似的婴孩”，“牛和人这两种不同的本性合而为一”，但是正如西比斯后来在对话中所暗示的（77 e），在对死亡的恐惧中，一种可怕的灵魂痛苦，即恐惧，与死亡结合在一起，这是一个妖怪或怪物。我们要时刻铭记，这篇对话是一部展现柏拉图神话的“戏剧”（δρᾶμα）。公元2世纪的作家（今天会被称为“文学批评家”）阿忒奈乌斯（Athenaeus）写了一部名为“智者们的盛宴”的长篇作品，其内容多是有敌意的闲谈。但值得注意的是，阿忒奈乌斯让斐多说（XI，505 e），他从未说过或听说过对话中以他的名义讲述或听说过的东西。事实上，对话中发生的事情是柏拉图发明出来的。因此，正是柏拉图让我们看到了苏格拉底与死亡恐惧的斗争。他是如何做的呢？让我们看看。

—

苏格拉底的朋友们走进了关押苏格拉底的牢房，发现苏格拉底刚被解开脚镣，他的妻子赞西佩（Xanthippe）和小儿子坐在他身边。赞西佩在哭喊，苏格拉底让克利同叫人送她回家。苏格拉底坐在卧榻上，蜷起一条腿，用手抚摩着。我用“蜷”字来翻译希腊词 συγκάμπτειν。这个词可用于描述胎儿在子宫中的蜷曲姿势。由于抚摩腿使苏格拉底获得了某种快乐，所以苏格拉底把这种快乐与戴脚镣产生的痛苦进行对

比，然后——平静而幽默地——想象伊索会怎样创作一则寓言，把快乐和痛苦的脑袋拴在一起，使之永远无法完全分开。斐多曾经提到，他一想到苏格拉底即将死去，预见到狱中必定会像之前那样出现富有思想的、令人激动的讨论，他就会感到快乐和痛苦的一种奇特混合。苏格拉底对伊索的提及让西比斯想到了苏格拉底是如何度过监狱时光的：将伊索的寓言改编成诗，又作诗颂扬阿波罗。西比斯问苏格拉底，他从未作过诗，怎么进了监狱却作起这些诗来了。诗人埃文诺斯（Evenus）数日之前曾经问过西比斯这个问题。苏格拉底回答，他过去常做同一个梦，梦中说的总是同一句话：“从事和致力于缪斯的技艺（μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου）。”他一直以为这是鼓励他去做自己一直在做的事情，即做哲学，因为他认为哲学是最伟大的缪斯技艺。然而现在，他因为阿波罗节而缓刑，他认为之前的梦也许是指通常理解的缪斯技艺（μουσική），因而决定听从梦的指示去作诗。苏格拉底说，他并非诗人，即发明神话的人，于是把现成熟悉的伊索寓言改编成诗。我们难道忘了，柏拉图在其对话中让苏格拉底发明了诸多神话吗？最后，苏格拉底请求西比斯替自己向埃文诺斯告别，劝告他尽快跟苏格拉底走。西米阿斯插话说，埃文诺斯肯定不会接受苏格拉底的建议。对此苏格拉底说：“埃文诺斯不是哲学家吗？”“我想是的。”西米阿斯说道。那么埃文诺斯会听从他的劝告，苏格拉底说，因为任何人如果对哲学真有爱好，都会听取他的劝告。但随后苏格拉底把双脚垂放下地，补充说道：“也许他（即埃文诺斯）不会自杀，因为据说这是不允许的。”接下来的谈话便围绕这一补充而展开。苏格拉底怎么能说哲学家们愿意去死，同时又称自杀是不允许的呢？据说这是菲洛劳斯（Philolaus）等人的说法。这里需要指出，**整篇**对话的背景是“毕达哥拉斯派的”或“俄耳甫斯教的”。据说斐多与伊奇克拉底交谈的地方弗里乌斯有一个毕达哥拉斯派兄弟会。菲洛劳斯在忒拜建立了一个类似的兄弟会，西比斯和西米阿斯都是其中的成

员。苏格拉底所暗示的（62 b）禁止自杀这一戒律正是毕达哥拉斯派的秘传学说的一部分，他们认为，人生活在身体这个包裹中，不应释放自己而逃掉。根据这一学说，苏格拉底宣称，人是诸神的奴隶，诸神是人的守护者，如果人通过自杀而逃离，诸神就会发怒。苏格拉底的这个说法让西比斯和西米阿斯心生疑惑，为什么苏格拉底这么愿意通过死去而离开他们和诸神。这种疑惑等于一种指控，苏格拉底宣称他像在法庭上那样为自己辩护。因此，接下来的内容可以称为苏格拉底的“辩护”，这的确是一篇ἀπολογία（辩护），不同于有着掩饰性标题的《申辩篇》中所谓的“辩护”。

斐多说，在开始为自己辩护之前，苏格拉底要听听克利同的话，要点是，照管给苏格拉底喝毒药的人要克利同警告他尽量少说话，以免影响毒性发作，毒药得喝两三遍。苏格拉底对这一警告毫不在意，开始了他的长篇辩护。

苏格拉底在辩护中宣称，爱智慧的人即“哲学家”在追求哲学时无非是在练习死，练习处于死的状态（64 a）。西米阿斯忍不住笑了出来（尽管是不情愿地），因为他认为很多忒拜人也会说同样的话，还会说哲学家求的就是死。苏格拉底说，他们是对的，但并不理解自己在说什么。哲学家最想得到的就是让灵魂孤独自守和不受打扰，避开身体，不为身体的感觉、欲望和恐惧以及身体的快乐和痛苦所困扰。真正的存在无法以任何方式被看到、听到或感觉到。正如苏格拉底所说（64 c, 66 e - 67 a），既然死就是灵魂与身体的分离，哲学家必定渴望死亡，即灵魂的完全净化。苏格拉底谈到了俄耳甫斯教的说法：纵情享乐的人很多，但经过启示、经过净化的人很少，只有后者才能与诸神住在一起。这便是苏格拉底“辩护”的要点。



## 二

问题自然出现了：离开身体时，灵魂是否还存在？西比斯立即提出了这个问题，根据斐多的叙述，苏格拉底是这样回答它的。

我们知道，有一则古老的论证、一个“俄耳甫斯教的”论证说，死人的灵魂从这个世界到那个世界，然后又转世投生（70 c）。如果是这样，我们的灵魂一定待在那个世界。根据斐多的说法，苏格拉底继而详细表明了这个论证何以可能为真。他请西比斯思考，在我们的这个可见世界中，一切事物都不可避免是从与之相反的那一面产生出来的。例如：一件东西变得大一点儿了，必定是从它原先的小一点儿变成大一点儿的，较弱是从较强产生的，较慢是从较快产生的，更好是从更坏产生的，更公正是从更不公正产生的，冷却是从加热产生的，醒是从睡产生的，如此等等。生的反面是死。由此可以推出，无论是人是物，活的都是从死的产生的。于是苏格拉底推出，我们的灵魂的确存在于冥界，存在着“死了又活过来”这回事（71 e - 72 a）。如果不是这样，那么一切事物都会被死亡吞噬。

## 三

对于这个俄耳甫斯教论证的合理性，我们也许有一些怀疑，西比斯似乎也是如此，因为他提醒苏格拉底还有另一种方式来表明灵魂预先存在着。正如苏格拉底（我们只能认为不仅在柏拉图的对话中）常说的，学习只不过是回忆（ἀνάμνησις），这意味着灵魂在投入人身之前就已

经存在于某处了，这是灵魂不灭的又一个论证。关于这个论证，西米阿斯想要了解（即回忆）更多，苏格拉底进而（同样以非常详细的方式）显示了我们回忆的各种案例，一直到回忆**相等本身**这个例子（74 a ff.）。这个例子的重要之处在于，我们永远无法看到或感觉到“相等本身”。我们通过自身的感官感知到相等的事物，比如石头或木块。然而，我们意识到两个看起来相等的事物的相等性是有缺陷的：这些事物可能在一个人看来是相等的，在另一个人看来是不相等的。能够认识到这一缺陷，意味着我们必定之前就知道完美的相等。在感知看起来相等的事物时，我们意识到他们的相等仅仅是完美的相等或“相等本身”的一种近似、摹本、“影像”，此时我们所回忆的正是这种之前拥有但却遗忘的知识。苏格拉底认为（75 c），我们在出生之前必定已经获得了这种关于完美相等的知识。不仅相等是如此，任何被我们称为“是其所是”（αὐτὸ ὅεστι）的可理解的东西都是如此。因此，我们的灵魂在我们出生之前必定存在，一切思想上的东西、一切 νοητά 在我们出生之前都必定存在。必须注意，在对话中，关于灵魂必定预先存在的断言依赖于思想上的东西、νοητά、εἶδη、“不可见的相”的预先假设的存在。

西米阿斯和西比斯现在同意，灵魂必定在人出生之前就已存在。但他们断言，灵魂在我们死后依然存在，这一点尚未得到证明。苏格拉底宣称，这个证明早已给出，他指的是之前给出的俄耳甫斯教的论证，即一切生命都是从死亡里出生的。既然灵魂还得重新生出来，它在人死后，不是必定还继续存在吗？但苏格拉底也同意把讨论继续下去。他开玩笑地说，我们死后也许会有一阵强风把灵魂吹散，西比斯说，也许我们内心有个孩子，是这孩子害怕。此时他提出有必要劝鼓励这孩子“别把死当作妖魔鬼怪，不要怕”。苏格拉底半开玩笑半诚实地说，那个孩子需要每天念咒，直到恐惧被赶走（77 e）。与死亡恐惧的斗争还在继续。

## 四

现在的重点在于区分复合物和非复合物。复合物容易分解，非复合物不容易分解。像“相等本身”、“美本身”、“存在本身”、“人本身”、“马本身”这样的“某物本身”是非复合的，总保持不变，而像人、马、衣服这样的事物则一直在变。前者被称为“相”（εἶδη），只有在思想中才能把握，是不可见的，而后者则由我们的感官所感知，是可见的。苏格拉底令人信服地问西比斯（79 a）：“那么，你愿意假定世界上存在的东西有两种，一种是可见的，一种是不可见的吗？”西比斯愿意。他承认，可见物总在变化，不可见物则总保持不变。在他看来，身体显然属于可见物，灵魂显然属于不可见物。他不得不承认，当灵魂凭身体（即感官）来观察的时候，它就被身体带进了变化不定的事物，而当灵魂独自思考的时候，就进入了纯洁、永恒、不朽、不变的境界（79 d）。西比斯还承认，人死的时候，不可见的（ἀιδέες）灵魂离开身体去了和灵魂同样高贵、纯洁和不可见的另一个地方，去了真正的冥府（Ἄιδης），那里的神是善良智慧的。苏格拉底总结说，如果灵魂不再有任何身体的牵挂，自己守住自己，也就是说，以正确的方式从事哲学，愿意练习死亡，那么灵魂离开时就是纯净的。如果是这样，它在冥府将在幸福中生存，像得道者说的那样，永远与诸神住在一起了。苏格拉底继续以这种毕达哥拉斯派—俄耳甫斯教的方式描述了沉溺于身体欲望和享乐的人死后灵魂会怎么样。由于惧怕不可见的世界和冥府，他的灵魂会被拖回到这个可见的世界中来，在陵墓和坟堆附近徘徊，进入驴、狼、鹰或鸢的身体。有些人并不懂哲学或真正的理性，他们出于生性和习惯，为人处世都和平公正，恪守社会道德，这些人的灵魂会进入蜜

蜂、蚂蚁的身体，或是再投生为人。只有真正爱好智慧的哲学家才会试图使灵魂摆脱身体的束缚，摆脱快乐和痛苦的奴役。只有受此滋养的灵魂才不会惧怕自己在离开身体时会消泯（80 d - 84 b）。灵魂完全不会消散，“或几乎不会”消散。（80 b 10: ἢ ἐγγύς τι τούτου）

## 五

苏格拉底讲完后是长时间的沉默。最后，苏格拉底问已经交换过意见的西比斯和西米阿斯是否有疑问。西米阿斯说他们有疑问，但不想在最后的时光打扰苏格拉底。斐多描述道，苏格拉底微笑着把自己比作天鹅，即将死去时歌声最美。他敦促西米阿斯和西比斯把自己的问题提出来。西米阿斯和西比斯答应了。

西米阿斯的问题是这样的：苏格拉底所说的身体和灵魂是否可比作琴弦与琴弦发出的协和声音？如果琴被毁坏，还能说协和的声音仍然存在吗？

西比斯的问题是：即便灵魂在人死后仍然存在，甚至磨损很多身体，也保不定灵魂到最后会经受不起哪次身体的死亡而彻底死掉。

斐多所叙述的这些问题在提出时是非常严肃认真的。不仅苏格拉底周围的人放心不下，甚至连与斐多对话的伊奇克拉底也是如此。斐多此时说的话很值得注意。他说，最令他惊讶的是“一是他 [苏格拉底] 听年轻人批驳的时候那和悦谦恭的态度，二是他灵敏地感觉到他们的话对我们大伙儿的影响；最后是他纠正我们的本领。……”（89 a）此时，斐多提到苏格拉底有抚弄他头发的习惯。苏格拉底一边抚弄斐多的头发，一边让他把这漂亮的头发绞了——假如他的论证到此就停止了，再也谈不起来了，那他今天就绞掉头发，而不是到第二天。此时，斐多与

苏格拉底的关系就像是伊奥劳斯与赫拉克勒斯的关系。但也正是在这时，苏格拉底开始长篇大论一种危险，即沦为“厌恶论证的人”（misologists），认为论证毫无可靠性（89 c - 91 c）。需要注意的是，这一讨论位于斐多叙事的正中间。由此可以推出，对于苏格拉底来说，最重要的莫过于持续讨论一个困难的问题，永远不绝望，永远不放弃达成最终可靠结论的希望。讨论完对论证的厌恶之后，苏格拉底开始回答西米阿斯和西比斯所提出的问题。

## 六

苏格拉底首先讨论的是西米阿斯的疑问和担心，即灵魂作为某种协和（concord）可能会死掉。（附带指出，我用英文词 concord 一词用来翻译希腊词 ἁρμονία，用英文词 harmony 来翻译它是错误的。）苏格拉底使西米阿斯和西比斯确信学习即是回忆，西米阿斯因此亦承认，灵魂在囚禁在身体中之前必定存在于某处。但声音的协和无法存在于琴和琴弦产生之前。声音的协和是最后产生的。学习即是回忆和灵魂是声音的协和这两套理论之间是无法调和的。西米阿斯准备屈服了。但是出于与学习即是回忆的论题完全无关的理由，苏格拉底进而推翻了协和论题。他表明，声音的协和可以有程度之别，而灵魂却没有。另一方面，有的灵魂聪明、有美德，是好灵魂；有的灵魂愚昧邪恶，是坏灵魂。主张灵魂类似于声音协和的人不得不说，灵魂里的美德是另一种协和，而灵魂里的邪恶是协和中的不协和。或者说，如果灵魂是协和，那它就不可能不协和，灵魂里压根儿不能有邪恶。最后，苏格拉底指向了我们的经验，即灵魂支配着它的欲望、激情和恐惧，灵魂若类似于协和便不会如此，因为协和的东西依赖于其各个协和的部分，而且并不支配它们。荷

马这样说奥德修斯（《奥德修纪》，XX，17 f.）：“他捶着自己的胸，斥责自己的心：心啊，承受吧，你没承受过更坏的事吗？”根据斐多的叙述，苏格拉底明智且可能微笑着说，倘若荷马把灵魂看成一种协和，他就不会这样说。忒拜人西米阿斯的协和论题遂到此为止。苏格拉底进而开始处理另一个忒拜人西比斯的疑问。在此之前，他严肃而又诙谐地祈求忒拜的和谐女神和卡德摩斯（Cadmus）的眷顾，和谐女神是阿瑞斯和阿佛罗狄忒的女儿，卡德摩斯则是和谐女神的丈夫，据说杀死了那条巨龙，这条龙的牙齿埋在地里长出了自相残杀的武士们。

## 七

应对西比斯的疑问是苏格拉底面临的最艰巨的任务。我们还记得，据斐多称，西比斯坚持认为灵魂有可能在磨损多个身体后**最终**完全死掉。事实上，西比斯这样讲是根据苏格拉底自己的说法，即灵魂完全不会消散或“几乎不会”。“几乎不会”所指的只能是最终消散吧！苏格拉底停顿了片刻，陷入了深深的沉思。接着，与死亡恐惧的斗争达到了高潮。

苏格拉底不得不表明灵魂为什么永远不会死。在此之前，他还必须澄清“为什么”一词的意思。在我们的直接经验中，只要我们无法理解某种东西，“为什么”的问题就会出现。我们会问，什么要为这种东西“负责”，什么“导致”了它。苏格拉底做出了一个关键区分（99 a-b）：“真正的原因是一回事，原因所附带的条件是另一回事。”做不出这种区分是说话和思考“严重怠惰”的表现。例如，苏格拉底坐在监狱卧榻上两脚着地的原因是，他的身体由筋骨组成，骨头由韧带相连，筋的伸缩使他能弯屈四肢——这样说便未道出苏格拉底坐在牢房中

的真正原因，即**雅典人**决定最好是判他死刑，而他也下定决心，应当待在那里，承受雅典人判处他的任何刑罚（98 c - e）。对“原因”（αἰτία）含义的混淆引出了“自然探究”（περὶ φύσεως ἱστορία）这种特殊智慧。斐多叙述道，苏格拉底年轻时很想弄清楚，对于任何一个事物或事件，是什么使之产生、消亡以及是这个样子。但他找不到任何令人满意的答案，也无法从其他人那里得到回答，甚至从伟大的阿那克萨哥拉那里也得不到。导致这种情况的正是“原因”含义的混淆。苏格拉底决定另辟蹊径，开始“第二次旅行”，这意味着他必须没有风就取桨，试图以更好的方式弄清楚“为什么”事物是如此这般。他不得不“诉诸言语”（99 e 5），通过与自己和他人的往来问答来追究事物的真相。

对于现在所走的道路，苏格拉底给出了以下概述。凡是最可靠的陈述，能使我们理解隐藏在我们直接经验中的模糊不清的东西，就把它当作假设（ὑπόθεσις）。凡符合这条陈述的东西就被视为真实的，不符合就不真实；这尤其适用于事物的“原因”。

西比斯不大能跟得上思路。苏格拉底解释说，他并没有说什么新东西，而是在之前的讨论里和别的时候经常说的。现在，他将再次回到这些熟悉的内容作为出发点。他最初的假定是，存在着诸如“美本身”、“善本身”和“大本身”这样的事物。与这种说法相一致的是：如果除了美本身还有任何美的事物，其原因不外乎分有了美本身。正是这种原因“使”事物成为美的。这类陈述最为稳妥地回答了这一问题：为什么事物是这个样子？对于理解事物为什么是这个样子的这种方式，苏格拉底带有掩饰但却真诚地称之为“简单”“自然”和“或许是笨笨的”。苏格拉底后来补充说，他的回答虽然稳妥，却是头脑简单和“纯朴”的。它的稳妥性完全依赖于其背后陈述的可靠性：存在着“思想上的东西”（νοητά）。在场的所有人（包括听斐多讲述的伊奇克拉底）都表示赞同。接着，苏格拉底表明了为什么灵魂永远也死不了。

根据斐多的叙述，苏格拉底提出的“证明”确实像一个错综复杂的迷宫。它首先基于那个背后的最可靠的陈述，即每一个“思想上的东西”、每一个εἶδη都是某种存在的东西；其次是基于它的推论，即其他一切事物通过“分有”那些“相”而从中导出了自己的名称；第三是基于一个类似的推论，即我们可以稳妥地把对各种“相”的这种分有理解成一切事物之所以如此的“原因”。

苏格拉底谨慎地指出，包含在所有这一切当中的两种处理方式不应该混淆，一种是朝向从稳妥的假设中产生出来的推论，另一种则是朝向稳妥假设的来源，一种向下，一种向上。但我们必定会看到，在斐多的叙事中，这两种方式的确搞混了。例如值得指出的是，通往“真正冥府”的道路是向上还是向下，这仍然笼罩在黑暗中。

苏格拉底给出了真正原因的一长串例子。我只提少数几个。一个人个子大，他被称为大而不是小，是因为他分有了“大”，或者说是因为“大”在他“之中”；一个物体是热的，它被称为热而不是冷，是因为它包含了“热”；一个身体生病了，它被称为有病而不是健康，是因为病在它“之中”；若干事物的数目是奇数，它被称为奇而不是偶，是因为这些事物分有了“奇数性”。现在，苏格拉底补充说：热的物体可以冷却下来然后再变热，但它“之中”的“热”永远不可能变冷，或者它“之中”的“冷”也永远不可能变热。因为“热”与“冷”就像“大”与“小”一样，本身是彼此不相容的。

在场者中有人惊讶地插话说：现在的说法与之前关于对立面的说法完全相反，即较大是从较小产生的，较小是从较大产生的，这正是对立面相互产生的方式。现在却说这不会发生！苏格拉底认真倾听，然后解释说：之前所说是就我们这个可见世界中的可见事物而言的，而现在谈论的却是“思想上的东西”，是对立面本身，是像“大本身”、“热本身”、“病本身”、“奇数性本身”这样的“相”。但是在这一点上，苏格



拉底对于原因的那种简单论述开始变得复杂起来，对于为什么事物是这样这个问题，他有另一种稳妥的、“更聪明的”（105 c 2）回答方式。

## 八

一个物体是热的，不仅因为其中的“热”，而且也因为火；一个身体有病，不仅因为其中的“病”，而且也因为发烧；若干事物是奇数个事物，不仅因为其中的“奇数性”，而且也因为使一个奇数成为奇数的单元；灵魂将要作为生命的一个原因加入这些新东西的行列。这些新东西的典型特征是什么？首先，它们的名称完全不同于它们是其原因的东西的名称：火—热，发烧—生病，单位—奇，灵魂—生命；其次，这些东西不是“思想上的东西”，不是“相”。“火”和“发烧”有一种元素性。“单元”的存在方式是极富争议的。“灵魂”的存在方式就更是如此。在斐多的叙事中，迄今为止刻画灵魂的是它的慎思，它的φρόνησις，它处理“思想上的东西”、νοητά、“相”的能力，它的思考能力、学习能力、回忆能力。苏格拉底向西比斯两次提议确定这些新引入的东西是什么类型的东西。他们说，这些新东西不接受两个对立面中的一个，但却“带来了”另一个对立面，并把它强加于它们所逼近的东西。于是西比斯模仿苏格拉底“更聪明的”方式，声称进入身体的灵魂（ψυχή）将使身体成为一个生命体（ζῶν）。简单论述是，这样做的是生命（ζωή）。西比斯是按照苏格拉底设定的模式来论述的：生命的对立面是死亡（105 d 6-9）；灵魂（ψυχή）本身并非与死亡“对立”，但却“带来了”死亡的对立面——生命（105 d 10-11），给它所“占据”的任何东西带来了生命；因为类比于苏格拉底的例子，“灵魂”不“接受”生命的对立面，不“接受”死亡，“灵魂”无法被死亡触

及；因此，灵魂永远不会“死”。证明似乎已经结束。

但苏格拉底立即提出了必定会出现的困难。这些东西——对它们的“分有”引起了可见世界的某些特征（根据新的简单论述）——以及那些可感特征本身由于不“接受”相关对立面中的一个，所以带有否定的称谓，例如“不偶”、“不公正”、“不死”。但这些否定称谓并没有说出当被否定的对立面逼近时，它们所指的东西是否“离开”或完全消失。在得出最后结论之前，这种可能选择在斐多的叙事中被反复提到：一个对立面在另一个对立面逼近时是逃走、退出、离开还是死亡。“灵魂”不也是一样吗？这就是苏格拉底的疑问。作为“不死”这一称谓所适用的东西，灵魂可能有相同的命运：当死亡逼近时，它可能“消亡”和死去。只有当灵魂存在于一个身体中时，灵魂才是“活的”。如果考虑这种可能性，那么令西比斯满意的那个证明（105 e 9）就没有价值了。

驳回它的是西比斯。他问道：不死难道不意味着它永远不死吗？永远不死的不是必定永远存在吗？西比斯神秘地说，如果“不死”的东西还会消灭，那么不论什么东西，都是不免要消灭的了！于是苏格拉底说（106 d 5-7）：“我想，我们大家都同意，神灵和生命本身以及‘不死的’其他种种，永远不会死。”这些话既庄严又含混。西比斯插话说（106 d 8-9）：“大家都一定会同意，而且，我想，连天上的神灵也都同意。”苏格拉底与西比斯的确都同意：既然“灵魂”不“接受”死亡，如果灵魂的确不死，那么灵魂必定是不可消灭的；当死亡逼近时，属于凡人的部分就死掉了，而“不死的”部分就完好无损地离开了死亡（106 e 7）。然后苏格拉底总结说：“西比斯啊，灵魂不死也不可消灭，已经充分肯定了，我们的灵魂会真正在冥府中生存。”（106 e 9-107 a 1）。需要指出的是，“灵魂”一词意指什么现在仍然不清楚。我们也不知道“冥府”是什么地方。

## 九

西比斯和西米阿斯被说服了。但西米阿斯觉得有必要做出一点保留：讨论的主题太大，而人又如此虚弱（107 b 1），所以他对刚才的论证还不能完全信服。苏格拉底完全赞同西米阿斯的标准，甚至把这种不信服（ἀπιστία）拓展到支持整个论证的最初假设。“证明”的无结果缘于西比斯模仿了苏格拉底“更聪明的”论述。断言对“灵魂”的分有引起了身体中的“生命”（ζωή），因此“灵魂”是“带来生命的”，这种断言植根于“生命体”（ζῶον）和“有灵魂的东西”（ἔμψυχον）通常会被等同起来。之前的讨论强调的是灵魂与“思想上的东西”之间的亲缘关系。刻画灵魂的是慎思（φρόνησις）及其包含的所有东西。西比斯的“模仿性的”回答给出了完全不同的含义，不是将它与“思想”联系起来，而是与“生命”联系起来。正如西比斯与苏格拉底之间的交流所表明的以及西米阿斯所确认的，这种灵魂的不灭性还远不能确定。

所有这一切是否意味着，这个旨在消除西比斯疑问而小心翼翼建立起来的论证没有完成其任务？从它自身来看，的确如此。但苏格拉底不是半开玩笑半诚实地说（77 e 8-9），需要每天念咒来赶走对死亡的恐惧吗？是不是这篇对话中的所有论证都是一系列这样的咒语呢？但除非有比它们自身所能提供的证据更为强大的证据支持，它们不是仍然起不了作用吗？这种支持性的证据是存在的，存在于斐多所展示的戏剧（δρᾶμα）中。我们见证了苏格拉底在喝毒酒之前很长一段时间里的行为。因为标示与死亡恐惧的斗争的不仅是论证的内容、合理性和不足，更是苏格拉底在谈话中的成熟、清醒、审慎、镇定和亦庄亦谐。根据斐

多的叙述，苏格拉底最后讲述的故事也许最能说明苏格拉底的镇定自若。他回到了自己年轻时所做的旅行。他描述了我们的地球，不是我们现在看到的样子，而是我们在地球上和内部所看到的样子。苏格拉底完全镇定自若地讲述了这个冗长而复杂的故事，在讲述过程中，他必定时常微笑。它所呈现的与其说是一种“自然探究”，不如说是一种“灵魂探究”。它讲述了人死后灵魂的状况。苏格拉底并未声称这个故事是真实的，这就是他为什么可能保持微笑的原因：“一个有理智的人，绝不会把我所描述的都当真。”（114 d 1-2）。但由于灵魂似乎是不死的，一个有理智的人应当敢于承认像这样一个故事。“这是一种高贵的冒险”（114 d 6）。人应当继续以这种方式取悦自己。

## 十

据斐多讲，苏格拉底讲完这个故事之后打算去洗澡。克利同再次插话，问苏格拉底要他的朋友们怎样安置他的孩子及其他事宜，特别是葬礼。苏格拉底说，对于这些事情他没什么可吩咐的。他笑着向朋友们解释道，他没法让克利同相信，埋葬苏格拉底留下的身体与苏格拉底没有什么关系。他说完就走进另一间屋里去洗澡了。他洗完澡，他的三个孩子和妻子也来见了。他与他们说了话，提出了劝告，然后让他们回家。太阳正在落山，喝毒药的时候就要到了。斐多讲述了苏格拉底与狱卒之间发生的动人一幕。苏格拉底叫人把毒药拿来。克利同试图劝说苏格拉底再等等。苏格拉底说那会很可笑。掌管毒药的人拿来了一杯配制好的毒药，告诉苏格拉底服毒之后要走动一番，直到腿脚发沉。苏格拉底问需不需要行个祭奠礼。不难感觉到这个问题的讽刺意味。苏格拉底被告知，毒药只够他喝的。苏格拉底祈祷离开人世后一切幸运，然后平

静地饮下了毒药。

苏格拉底的朋友们顿时泪如泉涌，伤心得失声号哭。苏格拉底告诉他们：“要安静，要勇敢。”（117 e 2）他脸朝天躺下，掌管毒药的人和苏格拉底的朋友们等待死亡的降临。苏格拉底把已经蒙上的脸又露出来，对克利同说：“咱们该向医药神祭献一只公鸡；去买一只，别疏忽。”（118 a 7-8）这就是他的遗言。向医药祭献意味着感谢他治愈了疾病。苏格拉底的遗言暗示，他正从最可怕的疾病中痊愈，此疾病将他的灵魂囚禁于身体中。他正在痊愈，因为他的灵魂正在脱离牢笼。克利同为他闭上嘴、合上眼。斐多最后告诉伊奇克拉底，那个时代最善良、最智慧、最正直的人就这样走了。

我们从中能得出什么结论？有三点。第一，我们目睹了苏格拉底这个真正的忒修斯消灭了真正的米诺陶，即对死亡的恐惧。第二，苏格拉底的灵魂现在是否在真正的冥府，在不可见的“相”的领域，依然完全不确定。第三，可以肯定的是，经由斐多的叙述，柏拉图已经使苏格拉底变得不朽，或者谨慎地说，只要人们能读到柏拉图的作品，苏格拉底就还活着。

## 译后记

雅各布·克莱因 (Jacob Klein, 1899—1978)<sup>①</sup>, 美国哲学家, 以阐释柏拉图和柏拉图主义传统, 研究现代符号数学的本性和历史起源而著称。他 1899 年生于俄国, 在柏林大学和马堡大学学习, 曾师从哈特曼、海德格尔和胡塞尔, 1922 年获得博士学位。1938 年来到美国, 次年在马里兰安纳波利斯的圣约翰学院 (St. John's College) 任教, 直到 1978 年去世, 1949 年至 1958 年任圣约翰学院院长。生前出版的著作有《希腊数学思想和代数的起源》(*Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, The M. I. T. Press, 1968, 英译本译自 1934—1936 年发表的“*Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*”)、《柏拉图的〈美诺篇〉评注》(*A Commentary on Plato's Meno*, The University of North Carolina Press, 1965) 以及《柏拉图的三部曲: 〈泰阿泰德篇〉、〈智者篇〉和〈政治家篇〉》(*Plato's Trilogy: Theaetetus, the Sophist, and the Statesman*, The University of Chicago Press, 1977)。

虽然克莱因的名声主要在古典学和政治哲学方面, 但实际上他在圣约翰学院长期讲授科学史, 他的政治哲学思想也深深植根于他的科学史研究。他认为对现代性而言, 科学中的革命比政治革命更有影响。他反

---

<sup>①</sup> 需要注意的是, 雅各布·克莱因并不是写有《古今数学思想》等著作的美国数学史家莫里斯·克莱因 (Morris Klein), 也不是 19 世纪的大数学家菲利克斯·克莱因 (Felix Klein)。

复强调，在过去四百年里建立的数学物理学不仅决定了我们对世界的理解，而且塑造了我们的思维方式和生活方式。现代思想源于17世纪发展出来的一种“普遍数学”（*mathesis universalis*）的观念。“普遍数学”并非对真理的呈现，而是发现真理的技艺。把程序作为目标本身，是现代独有的现象。现代科学与其说是对自然的理解，不如说是支配自然的技艺。现代科学的理性化主要在于方法的理性化，整个现代科学本身就是技术的。此外，“普遍数学”观念要求通过符号抽象来运作。我们用来理解世界的概念以及我们与世界的直接接触都是符号性的。我们的理性主义是一种符号理性主义，它是笛卡儿区分“心灵”和“外部世界”的真正结果。要想理解现代世界的形成，就必须从形而上学层面、用现象学的方法来考察从古代科学到现代科学的演变。

本书是雅各布·克莱因去世后整理出版的一本文集，原名为《雅各布·克莱因演讲与论文集》（*Jacob Klein Lectures and Essays*），此中译本出版时改为《雅各布·克莱因思想史文集》。国内学界对克莱因的了解往往仅限于他对柏拉图的解读、与列奥·施特劳斯和政治哲学的关系等等，但对克莱因思想的全貌，尤其是其科学史研究对他其他方面思想的奠基作用鲜有认识。《雅各布·克莱因思想史文集》最能体现他全面的思想，充分反映了克莱因广博的学识以及对根本问题的深刻洞察和把握，其独树一帜的研究思路和风格非常值得广大哲学和科学史研究者借鉴。书中近一半的内容与科学史有关，大都结合希腊数学及其形而上学背景，彻底回溯近代自然数学化观念发生的必要条件——古代数学的符号化以及整个近代形而上学体系发生的革命性转变。书中的几乎每一篇文章都堪称“神作”，貌似平淡的语句背后是克莱因那惊人的洞察力，其深刻思想的涌来每每让人猝不及防，而某些文章遽然的结束又给人留下意犹未尽之感，令我们不由得再三玩味。

鉴于克莱因的生平和思想在中国还不太为人所知，我选择了克莱因

思想的美国研究专家伯特·霍普金斯 (Burt Hopkins) 2011 年发表的一篇文章《雅各布·克莱因的哲学成就》，经作者同意译出前半部分附在下面。之所以节译是因为该文后半部分的内容过于专门，前半部分则有助于我们了解克莱因的生平。对全文有兴趣的读者可自行查阅 “The Philosophical Achievement of Jacob Klein”. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 11: 282 - 296。

【雅各布·克莱因有一部分独特的哲学成就已经完全超越了他的著名老师海德格尔和胡塞尔对某些重要问题的理解，但时至今日，他的大部分成就尚未像他的老师们那样为学术“界”内外所了解。据了解克莱因的人说，他名头不够响亮并非偶然。众所周知，他对装出教授的派头毫无兴趣，他在圣约翰学院的生活几乎排除了一切哲学席位和学术认可。斯坦利·罗森 (Stanley Rosen) 曾经邀请克莱因出任宾州州立大学资深教授的候选人，在 1959 年写给罗森的回信中，克莱因说：

……衷心感谢你提出这一建议。但你似乎没有意识到，我与圣约翰学院的关系不仅仅是在这里拥有一个教席。我生命的一部分血液已经融入了这所美妙的小学院的一砖一瓦。当然，（除死亡以外）未来会发生什么是不确定的，但是眼下，以及在可以预见的将来，我不可能离开圣约翰学院。

一年之后，列奥·施特劳斯 (Leo Strauss) 写到了“克莱因先生对任何引起公众注意之事的那种特异的 (idiosyncratic) 厌恶”，讲到他们做学生时曾在柏林的普鲁士国家图书馆附近的一家咖啡馆中交谈数个小时“培养思想”，施特劳斯“突然放开嗓门大喊一声‘尼采！’看到克莱因先生果不其然地吓了一跳，不由得乐不可支”。

克莱因去世后，他的妻子说：“他对学术名声不感兴趣，也不想带



学生。”罗伯特·巴特（Robert S. Bart）在其追悼会上指出：“如果有人当上他的学生，会受到他近乎残酷的对待。”了解克莱因的人大都认为，克莱因之所以具有施特劳斯所说的那种特异性，其原因既深刻又明显：克莱因关心的是学问，任何阻碍“那些向他学习的人自发产生思想”的东西，他都会天然地感到厌恶。在他看来，通常与身为“教授”密切联系在一起的“权威性”损害了学问的必要条件，不利于对未知的东西进行对话式的追问，因此他对名声和追随者都无甚兴趣。

但克莱因也受过很多正规教育，一度准备在德国大学体制中获得任教资格。他曾在俄国（利佩茨克，1908—12）、比利时（布鲁塞尔，1912—1914）和德国（柏林，1914—1917，马堡，1920—1922）学习过。一战爆发后，由于在德国是外国籍，他不得进入文理高中学习，一位文理高中的教授对他做了拉丁语、法语、德语、历史和数学的私人辅导。德国占领他的祖国（波罗的海诸省）之后，1916年8月14日，他不再是外国国籍，应教育部批准，得以在勃兰登堡实科中学参加毕业考试。1917年3月27日，他通过了考试，从柏林的弗里德里希实科中学毕业。1917年逾越节，克莱因进入柏林大学，学了六个学期的数学和物理学。1919年，克莱因在弗莱堡大学拜访了胡塞尔，打算跟从他学习，但找不到寄宿的地方。胡塞尔推荐他到马堡大学跟随保罗·那托普（Paul Natorp）学习。据克莱因的妻子说：“这项建议非常冷漠。当时学校有尼古拉·哈特曼（Nicolai Hartmann），他倒是不冷漠，但并没有什么了不得的。”在马堡大学呆了3个学期后，克莱因在哈特曼的指导下完成了题为“黑格尔哲学中的逻辑与历史要素”（Das logische und geschichtliche Element in Hegels Philosophie）的博士论文，并于1922年获得博士学位（年仅23岁！）。1924年到1928年，克莱因陆陆续续参加了海德格尔在马堡大学开设的讲座。1924年到1928年，他在柏林理论物理研究所跟随马克斯·普朗克（Max Planck）和埃尔温·薛定谔

(Erwin Schrödinger) 教授进行研究。1933 年，他已经完成了教授资格论文，但因纳粹颁布的《重设公职人员法》(*Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*) 于 1933 年 4 月 7 日通过，犹太人被禁止进入文职部门工作，所以他未能获得任职资格。

然而，纳粹的法律并没有阻止克莱因从事教学或私人授课：从 1932 年到 1938 年移民美国，他靠私人讲授柏拉图和开设相关研讨班来维持生计。在此期间（1934 年和 1936 年），他还在奥托·诺伊格鲍尔 (Otto Neugebauer) 主编的著名期刊《数学、天文学和物理学历史的起源和研究》(*Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*) 上发表了两篇长文，题为“希腊逻辑斯蒂与代数的起源” (*Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*)，施特劳斯将其直译为“Greek Logistics and the Genesis of Algebra”。此标题无疑准确描述了文章的内容，却未能真正揭示其创新性。施特劳斯的评论在今天看来甚至比 51 年前（即 1959 年）更为贴切，他指出，克莱因的工作：

远不只是一项历史研究。但是在我看来，即使我们把它纯粹视为一项历史工作，在当今的哲学史、科学史或一般的“思想史”领域，也没有一项工作能在内在价值上与之比肩。事实上，这一点的一个迹象（而非证明）是：如果根据引用数量所作的推测是可靠的，那么读过它的人似乎不超过六位。

这一评论之所以今天看来更为贴切，是因为它是在埃娃·布兰 (Eva Brann) 将克莱因的这项研究译成英文之前 9 年做出的。在译文出版（1968 年）后的 44 年里，读它的人的确比施特劳斯提到的多了几位，但还远未获得其创新内容所应得的那种学术认可。和克莱因名头不够响亮一样，这也不是偶然的。布兰的翻译无疑使克莱因的这本通常所谓的“数学书” (Math Book) 免遭遗忘。虽然它把克莱因的学术德语出

色地译成了尽可能平实的英语，但未能避免这本书的内容获得了“过于学术”的特殊声誉。在一些人看来，这首先是该书用词和编写方面的缺陷，特别是与克莱因的其他著作相比，它被认为显示了一种“炫耀、乏味和艰涩”的风格。在另一些人看来，这种学术性并非缺陷，而是妨碍了对其细节内容进行讨论，更不用说指望去理解它们，因为“其论证的那种强烈得令人无法忍受的学术性”以及作者“伟大而彻底的……博学”导致“几乎无人能在他的领域游刃有余”。

克莱因本人与“数学书”声誉的这两个方面都有关系。在布兰译本的“作者注”中，他写道：

这项研究最初是在动荡的年代用德语写作和发表的。倘若我现在来写它，用词就不会那么“学术”，同时也会从一个更大的视角来考察从古到今思维方式的转变。

此外，在美国的讲演和文章中，克莱因一次也没有提到他的“数学书”，这无疑也促进了学术界对其内容的忽视。然而，今天所有人都能看到这些内容，对此克莱因不仅没有促进，而且据说还起了阻碍作用。施特劳斯指出，若不是克莱因的那种“特异性”，简直无法解释克莱因为什么会“被正当地……指责为不愿与人来往”，因为“除了那些碰巧浏览过《数学、天文学和物理学历史的起源和研究》B部分第二卷的人以外，所有人对他的这项贡献一无所知，而他对此根本不在乎”。克莱因的妻子回忆说，克莱因和施特劳斯之间“总有争论”：

施特劳斯说，你有自己的孩子，却只会哄他们睡觉，而不去做真正重要的事情。克莱因确实认为教学更为重要；施特劳斯常常取笑他不写书，他总是回答说，说出来的要比写出来的更重要。

布兰近来证实了这一点，她认为克莱因之所以与学者的活动保持距离，是因为他更看重启发年轻人的思想。她说：“他对出版的确厌恶到

了极点。”

由于翻译提议几乎未获克莱因鼓励，布兰不得不“在一年时间里偷偷做这项工作”。然而，当她把翻译成果拿给克莱因看时，他立即原谅了她“未经授权的举动”和实现它的决心，并对它的出版表现出了很大兴趣。布兰说：英译本“只做了一处重要改动”，那就是把克莱因的德文短语“symbolische Abstraktion”（“符号抽象”）译成了“symbol-generating abstraction”（“产生符号的抽象”）。这个术语背后的问题是古希腊意义上的“数”（ $\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$ ，指若干确切对象的确定集合）朝着现代意义上的“数”（number，一个一般概念，其含义与表示它的符号密不可分）的关键转变。克莱因这项研究的主要目标在于表明，如果把 $\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$ 与number之间的差异解释成二者“抽象”程度的差异，那么这种转变的意义就丧失了。这种解释没有把握到真正的差异，因为它预设 $\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$ 和number有共同的存在方式，即它们的“抽象”。克莱因的研究表明了这一预设的谬误，在此过程中，他创造了相关术语来刻画——与亚里士多德所说的 $\acute{\alpha}\sigma\phi\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  [“去除”意义上的抽象——译者注]不同——一种新的“抽象”，它能产生现代数学所使用的符号数。布兰向克莱因指出，“符号抽象”这一短语在最好的情况下也是模糊不清的，因为作为一种形成概念的方式，由这种“抽象”产生了一种新的概念对象，即符号，但这种“抽象”本身并不是符号性的。克莱因很欢迎这一提议。

克莱因的“数学书”认为，现代代数的发明正是使抽象概念得以具体化（reification）的恰当历史时机，它把对这些概念存在方式的误解归咎于现代早期的哲学家，尤其是笛卡儿。同时它也指出，直到今天，数学物理学这门学科的自我理解一直以这种误解为典型特征，正是这两件事（即现代代数的发明和抽象概念的具体化）促成了这一学科。

为了评价克莱因哲学成就的时代背景，我们需要对施特劳斯的以下

说法作一解释，即这本书“远不只是一项历史研究”。这里未曾言明的“远不只是”必定是从克莱因的两位名师海德格尔和胡塞尔的思想视角出发来说的，因为这两位思想家都以自己的方式联系克莱因在“数学书”中研究的问题，即概念的“形式化”问题，定义了他们的哲学。对于这两位思想家而言，这之所以是一个问题，是因为在他们看来，一个被形式化的概念指的是特殊对象（或存在者），还是存在本身（或本质结构），这是不确定的。就胡塞尔而言，他的思想（自始至终）都受这样一种信念的驱动：只有“现象学”才能为普遍数学（*mathesis universalis*），即现代数学和逻辑学馈赠给我们的关于存在的形式化科学，提供一种恰当的明证性基础，当代的形式逻辑和形式数学（在他看来）错误地试图用符号演算这一纯机械工具对这种形式化科学进行研究。就海德格尔而言，其伟大著作《存在与时间》的整个计划都指向一个目标：对“形式的现象概念”（*formal concept of phenomenon*）进行“去形式化”（*entformalisieren*），从而揭示被概念的形式化所遮蔽的真正现象。

克莱因关于古希腊数学和代数起源的研究之所以远不只是一项历史研究，是因为他的两位老师对形式化向哲学提出的问题的反应中都贯穿着各自的问题，而这项研究试图回答这些问题。对胡塞尔而言，问题在于如何在知识被形式化之后恢复知识的完整性。对海德格尔而言，问题则是如何重新唤醒存在问题，从而第一次从总体上提出和研究存在的意义问题。现代数学的发明者们把希腊的  $\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$  变成了现代的数的概念，从而实现了形式化，克莱因的“数学书”为原初的形式化现象提供了一种解释，从而对这些问题做出了回应。在此过程中，他提出，这种具有明确历史定位的形式化的本质结构对于非数学概念的概念形成已经变得具有典范性，在克莱因看来，这种形式化的本质结构乃是“现代意识”最显著的特征。

本书翻译十分艰苦。感谢张东林和晋世翔二位师弟对我的长期鼓励，以及对译稿提出的改进意见。他们对克莱因的思想有过深入研究，是克莱因在中国的“吹鼓手”，正是他们最早向我介绍了这部文集。

张卜天

中科院自然科学史研究所

2014年9月22日