

第一部

古典时期的无神论

第一章 前苏格拉底时期

包含在宗教与无神论对话中的许多争论，象思想本身一样的古老，因此，我们的研究就应该从欧洲思想开端的地方来开始，即从公元前六世纪前期伊奥尼亚的物理哲学家们的哲学精神的觉醒开始。这个哲学之所以叫作伊奥尼亚学派，是因为它开始于小亚细亚沿岸希腊的殖民地之一的米利都城的泰勒斯及其继承者阿那克西曼德和阿那克西米尼。由于这个理由，他们有时也被称为米利都派哲学家。他们之所以被称作“物理哲学家”是因为他们主要关心于他们所谓的“生成”的性质——即关心于世界形成的方式，虽然他们也由此进而提出关于世界最终起源的问题，并假设我们现在在世界上所观察到的众多事物所由以形成的某种最初的实体。他们的研究在两个世纪以后终于形成了留基波及德谟克利特的原子论。

但是，这些早期的哲学家们，或者如某些人所唤作的科学家们，并不是象墨尔奇赛戴克（Melchisedek）^①一样不经

^① 墨尔奇赛戴克见《圣经》《创世纪》14:18—20;《诗篇》第110篇第4节;《希伯来书》第5—7章。据《圣经》说他是上帝的祭司即撒冷王他无父母，无族谱。——译者注

过任何族谱就径直出现在我们面前。研究古希腊史的大学者 F. M. 康福德 (Cornford) 在他的一本著作中告诫我们，要提防有些人在写希腊哲学史时会把泰勒斯说成仿佛“突然从天上掉下来的，并且当他一撞到大地就高呼：‘万物必定是由水生成的’。”^① 米利都学派的思想家们有其发展的谱系，为了要真正弄清他们的创见，就必需简要地考察一下他们发展的谱系，因为这样做就不致放过与他们的名字相联、或与我们的主题直接有关的任何真实和有益的发现。当我们把他们了解自然界的方式与先前时代曾经存在过的了解自然界的方式加以比较时，事实上就看出这两种方式是截然相反的，而且他们真正的创见也正在于与先前了解自然界的方式彻底决裂。

但是，在考察那些把这类新哲学家和旧有的神话作家们区别开来的不同之点以前，请让我们先考察一下米利都学派的研究所受到的某些一般的影响。其中必须要谈到埃及人和巴比伦人、以及赫西阿德 (Hesiod) 的神统史诗对他们的影响，而且或许还必须谈到（即使不比上面这些更加重要）诸如他们生活于其中的时代和地域的时代精神和文化背景对他们的影响。W. K. C. 格思里 (Guthrie) 教授在其巨著《希腊哲学史》第一卷中写到了这种背景，使我们注意到了米利都的重要的经济地位以及这种经济地位所造成的高水平的生活标准。他把米利都的文化描写成是一种“可以广泛称之为人道主义和唯物主义的倾向”，而且他继续说道，“它的高水平的生活标准如此明显地说明了这是人类能力、才智和首创精神努力的结果，以致人们不再承认神的巨大恩典。伊奥尼亚的米木纳马斯 (Mimnermus) 的诗就是这种精神在公元前七世纪后期的恰当表现。在他看来，事情仿佛是这样，即使真的

有神，神也必定有足够的常识不致于麻烦自己来干预人类的事情。“从神那里我们既不会知道善也不会知道恶。”这位诗人是向内看的，注视人类生活本身。他歌颂享受短暂的快乐，在玫瑰花尚未褪色时要及时采集，他哀叹很快就会消逝的青春以及老年的悲伤和衰弱。这同一个时期及同一个社会的哲学家却向外观察自然界，并且以其人类的才智来探索自然界的秘密。二者都是这同一种物质文化和同一种世俗精神在理智上的产物。’^②

更进一步说，在某些学者看来，这些神统史诗的作者们（其中主要是赫西阿德）所开创的、对传统宗教神话作了部分合理的解释所产生的影响正是一个重要的过渡阶段，即从旧有的神话作者（如荷马）到新起的哲学家们之间的过渡阶段。因此，我们现在就来研究传统宗教与新哲学之间的关系。

按照格思里的看法，当“人们开始在心中形成一种信念，相信事件表面的杂乱无章必定隐藏着内部秩序，而且这种秩序又是非人格力量的产物”时，哲学也就开始了，因此就产生了一种与传统的多神教、（也可以叫做神话学）截然不同的对世界上事件的说明方式。G·洛斯·狄更森教授（G.Lowes Dickinson）的著作《希腊的生活观》的开头部分对这种神话学的说明事件的方式作了最精彩的描述。正如他在这里所指出的，传统的希腊诸神的活动不但解释了自然界的事件而且又解释了人们的并非出于他们自愿的情欲和行动。他从希腊文化的圣经、即荷马文集中引证了大量章节来说明这点，而且这也可以使我们至少看到其中一方面的细节，因为米利都哲学家们提出来反驳这种神话学解释的论点，不论在当时还是现在都是信仰与非信仰之争的基础。这个论点就是我们在下面将会看到的在西方理智传统中贯穿始终、反复出现的

一个论点。

我这里将引用 L·狄更森教授的第一个例证。他从荷马的《奥德修记》中引用了这个例证。奥德修在他从特洛伊回伊大嘉的归途中，正航行在“雾气迷漫的海上”，突然来了一阵暴风雨。荷马对这种突然事件解释如下：“这时摇撼大地的尊神波塞顿正从埃塞俄比亚人那里回来；他远远从苏吕谟的群山那边看到奥德修渡过大海；他心中恼恨，就摇着头自言自语地说道：‘哈！看起来天神们利用我到埃塞俄比亚人那里的机会，给奥德修作了另一种安排；他已经距离腓依基人的地方不远，命运注定他一到那里就可以逃脱苦难了，可是我还是要他先受够罪。’”

“他说完就聚合云雾，拿起三股叉搅动大海，唤起各种各样的风，用乌云笼罩大地和海洋；黑夜从天上涌下，东风和南风互相冲击，锐利的西风和霜气所生的北风卷起巨浪。”

那些更加熟悉希伯来圣经的人将会把这一节引自荷马文集的诗句与《圣经》中写得更加朴实动人的关于上帝、耶和华的所作所为的与此类似的详细说明加以对比。

神话学认为，世界上诸事件的出现是比人更高的意志活动的结果，也是违背我们自己的意志的人格力量的结果，虽然它们（指违背我们自己意志的人格力量——译者注）有时也与我们的意志一致。至于人们的情欲也可以这么说，这些情欲常常落在我们身上而且仿佛支配了我们，并非出于我们的意志而是违背我们的意志。神话学的作者们对此也具有一种所谓自觉意志和相异意志的现成说法来加以解释。爱情的强烈袭击是阿芙罗狄特^①的活动，音乐和艺术的灵感是阿波罗

① 阿芙罗狄特——希腊神话中的爱神。——译者注

的活动，一个人的智慧是雅典娜^①的恩赐，而另一个人的愚蠢却是由于宙斯夺走了他的才智。

伊奥尼亚哲学家们的真正的新发现就在于与上面这种解释世界上诸事件的方式一刀两断，至少就物理现象而言是如此，而且为了取代这种解释方式提出了一种按照必然性来解释的方式，正因为如此，我们才把他们看作是一种新世界观的最初的代表，这种世界观一旦得到了充分的发展，就成为我们当代文化的基础。正如格思里所提出的，“在最初哲学思想的影响下，‘众神及人类之父’及其神圣家族就消融在一种非人格的‘必然性’、一种自然规律、以及正如苏格拉底在《斐多篇》中所谓的‘气以太、水和其它不同事物’的相互作用之中了。”^⑤

早在公元前五世纪，亚里士多德就承认了这是一种新的开端，我们应该把下面的这分功劳归之于他，是他把那些按照神话和超自然的东西来描述世界的人与那些首先试图凭借自然力量来说明世界的人区别开来了。他把前一类人称之为“神学家”，把后一类人称之为“物理学家”，而且他把这种新的开端归之于米利都的泰勒斯。^⑥

但是，富兰克福特（Frankfort）评论说，虽然这是一种新的开端，可是这些早期的哲学家们“荒唐狂妄地按照一种完全未加证明的假设”^⑦来进行，似乎有些过分。米利都的思想家们如我们所知，熟谙埃及人及巴比伦人的数学，而且也熟谙巴比伦人运用数学知识来预测天体运动的方法——当时他们被希腊人认作是神人。事实上，传统的记载认为泰勒斯成功地运用了这种学来的知识预测了公元前585年的日蚀。

① 雅典娜——希腊神话中的智慧女神。——译者注

因此，未尝不可这样说：这最初的暗示——认为世界是受规律的支配，而不是受如同荷马著作中所说的神的随意性的支配——并不是“一种未加证明的假设”，而是可以从他们巴比伦的前驱者的成功的预测推导出来的一种假设，而且巴比伦人的这些预测也很可能已经引导他们怀疑自然力的神性。

神话学的说明不仅力求说明世界上暂时的事件，而且还试图满足人们对于世界最终起源的好奇心。特别是赫西阿德的《神谱》已经对世界从神圣的祖先天和地所开始的发展谱系提供了一个神话学的说明，而且这种说明，特别是参照神谱由以写成的形式，正如我们在前面所指出的，无疑有助于为伊奥尼亚学派对此问题的思考扫清道路。至于赫西阿德本人是否已经认识到他的诸神是自然力的人格化，这一点我们尚不能确定，但是，这时我们毕竟来到了伊奥尼亚的思想家们的面前，在他们那里几乎看不到神话学研究方法的痕迹。他们的研究，正如格思里所指出的，在于“有意识地放弃了对于宇宙的起源和本性以及宇宙发展过程问题的神话学的解决。为了取代宗教的信念，他们提出了一种新的信念，这种信念过去是而且现在仍然是科学思想的基础，它不仅带来了全胜，而且带来了各种限制：它认为，可见的世界内部隐藏着一种合理性和可以理解的秩序，自然界的原因应当从它自身的范围内去寻找，以及自主的理性就是我们进行研究的唯一的和足够的工具。”^⑧

这种观点大意是说我们在这里恰恰达到了希腊思想的开端，因而也是欧洲思想的开端，即我们今天非常熟悉的对世界的纯粹世俗的研究方法的开始，这种观点不仅是我们刚刚引证过的格思里的见解，而且也是许多别的研究古典时期的学者们的见解。

约翰·伯耐特(John Burnet) 大约在半个世纪以前就持有这样的观点,而且他关于这一时期的著作——《早期希腊哲学家》——仍然为当代许多学者公认为典范。在这本书中,伯耐特不仅坚持伊奥尼亚派的科学(正如他所称的)是一种土生土长的产物,不能归因于传统宗教或归因于阿克阿人的强加的信仰,(这种观点我们已经看出是理性加以证明过的,)而且,他还断言伊奥尼亚派的思想具有世俗的和自然主义的特征。在伯耐特看来,虽然米利都人在谈到自然时仍然继续使用“神”这个词,但是这并不具有任何宗教的意义。他写道:“我们决不要因为留传至今的残篇中还使用了‘神’这个词,而由此作出错误的结论。的确,伊奥尼亚人使用过这个词来指‘原初的实体’指一个世界或多个世界但是这只不过意味着使用了神的性质形容词诸如‘永远的’和‘不朽的’而已。……就‘神’这个词的宗教意义而言,首先总是意味着一个崇拜的对象,但是,在荷马的著作中,这已经不再是它的唯一意义了。赫西阿德的《神谱》就是这种变化的最好的证明。可见,这里所谈到的许多神决不曾受到任何人的崇拜,而且其中有些神只不过是人的情欲的人格化。‘神’这个词的这种非宗教的用法是这个时期的特征……而且,承认这点具有十分重要的意义。一个人若持有这样的观点就不致陷入科学来自于神话的谬误。”^⑨

在我看来,这么说未免有些过分,至于伊奥尼亚人的思想在其最初阶段是否象伯耐特以及在较小的程度上象格思里所坚持的那样,是极端地和公开地世俗主义的和自然主义的,我以为这是值得怀疑的,而且事实上已经受到了怀疑。米利都哲学家们与把世界上的事件解释为神的随意性的结果的这种旧的神话学的观点一刀两断,这一点是无可怀疑的,但是,

值得怀疑而且事实上已经受到怀疑的是，我们是否在这些哲学家中发现了一种彻底的世俗的研究方法，这种研究完全否认了作为世界所依存的并受其支配的神的实在性。无法断定，在对世界的了解中他们竭尽全力采取了一种关于“生成”过程的自然主义的理解，而且也无法断定，在他们的本体论中——即他们关于存在着的究竟是什么的观点中——只有非人格的自然力具有一定的地位。沃纳·耶格（Werner Jaeger）在其题为《早期希腊哲学家的神学》的基福德讲演集中，对此采取了否定的态度，而且他责备伯耐特，（我认为，在他写作时如果格思里的著作已经出版了，他同样也会责备格思里的，）说伯耐特硬把十九世纪后期物理学家的思想强加于公元前六世纪的伊奥尼亚哲学家。^⑩他自己对伊奥尼亚哲学家的解释完全不同于这种他所谓的“实证主义的”解释，因此，他不仅全然否认了那种自然主义的解释，而且也不把泰勒斯的和阿那克西曼德视为无神论者，相反，至少根据他们著作的一个方面，认为他们为我们提供了一种关于神的崭新而且极端诡辩的形而上学的观念。他甚至走得更远，并为阿那克西曼德争取第一位自然神学家的头衔，而且为了支持自己的观点，他要我们注意阿那克西曼德对“无限”（apeiron）这个术语的实体的用法，在阿那克西曼德看来，“无限”就是最初的原则或“始基”（arche），还要我们注意他用以描述“无限”的种种宾语：“不生”、“不灭”、“包容一切”以及“支配一切”，而且最后还要求我们赞同亚里士多德的判断：在阿那克西曼德看来，这（指“无限”——译者）就是神。对于泰勒斯的名言：“万物都充满着神”也应这样来理解。耶格的观点认为：虽然泰勒斯特对“神”这个词的用法多少有些不同于这个词在传统宗教中的用法，可是，它仍然是以某种宗教的意

义来使用的。按照耶格的看法，泰勒斯所说的正表明：关于自然的新经验给我们提供了一种关于神的知识的新源泉。

在这里事情即使并非全部、也是在很大程度上依赖于我们对“神的”这个宾语是如何解释的。格思里象伯耐特一样，倾向于立即放弃使用这个词。他在写到泰勒斯使用这个词作为其始基——水的一个宾语时，认为泰勒斯所谓的神，意思是水一定在自身中包含着运动和变化的原因，而且他还认为，在泰勒斯看来，这就意味着水一定具有“灵魂”的性质，具有生命或灵魂素质，因此是活的和永恒的。他写道，“在这一点上，泰勒斯走得更远。如果要问任何一位希腊人，在其经验中什么是永恒的（如果真有这种永恒的东西的话）……那么，他只会有一个回答：即神。永恒的生命只是神的标志，而不是任何别的东西的标志。因此，泰勒斯虽然拒绝了流行宗教的拟人化的神，可是他还可能保留这种宗教的语言，以致于以一种特殊的意义说到全宇宙充满着神灵。人们可以将此与阿那克西曼德关于神的属性的用法相比较。”^⑪ A.H.阿姆斯特朗教授持有与此相似的观点，他写道，“这种他们称之为神的要素，或许只不过是那活的和永恒的东西。”^⑫

耶格对于“神”这个词的用法的理解不止于此，他还在泰勒斯和阿那克西曼德二人身上看到了保留“神”这个概念的十分确定的动机。他写道，“在阿那克西曼德的论据中（以及在他的坚持这条路线的继承人的论据中）可以看出，作为宾语来使用的神或毋宁说是神圣的东西，从传统的诸神转变为第一存在原则（即阿那克西曼德及其继承人根据合理的研究所达到的这种原则），其根据是，这些通常属于荷马及赫西阿德的诸神的属性在更大的程度上就是这第一原则所固有的，或者可以以更大的确定性归之于这个原则。”^⑬

接着耶格就着手来详细说明这种新的主张后来的发展，特别是在阿那克萨戈拉身上，以及在更大的程度上在后苏格拉底哲学中的发展。

因此，如果耶格是正确的，那么，米利都哲学家们决不是自然主义者（就这个词的无神论的意义而言），而是为形而上学的神性的观念奠定了基础，大约在此以后八、九个世纪，希腊的基督教教父们才给这种观念带来了明显的成果。耶格最后的结论是这样说的：“在这种所谓的自然哲学中，我们已经发现了神学、神统论及神正论在共同发生作用……宇宙观的这种发展既意味着产生了一种新的观察方法，把事物状态的组成看成是由存在的永恒法则所造成的，也意味着按照上帝的观念以及神对表现为自然界的宇宙的统治，要来重新建立一种宗教。由于这种方法再次出现在阿那克西米尼的观点中，由此可见这种新的观察宇宙的方法不只是阿那克西曼德所特有的，而是与这种新的哲学研究内在地联系在一起。”^①

爱亭讷·基尔森 (Etienne Gilson) 在其著作《神和哲学》的第一章中，也攻击了对伊奥尼亚哲学家的自然主义的解释。对于上面我们所引的伯耐特著作中的一段话^②，基尔森写道，“我要反对的只是：很难说有什么词会比‘神’这个词更清楚地具有宗教的含义，……每一个人都有资格把‘万物都充满着神’这句话解释为：这意味着在任何事物中并没有一个单独的神，但是至少可以把这句话理解为：这是一个颇为大胆的解释。”^③

R.G. 柯林伍德 (R.G. Collingwood) 在其将希腊自然哲学

① 即本章注②处所引的伯耐特的一段话。——译者注

与文艺复兴和近代的自然哲学作对比的研究中，得到了与此相同的结论。在柯林伍德看来，伊奥尼亚哲学家对自然的研究与其他希腊人对自然的研究一样，其特点也是以下面的说法为前提，即自然界渗透并充满了心灵。他说，在希腊人看来，自然界不仅是活生生的，而且是有理智的，他意味深长地评论道：“希腊思想家把心灵在自然中的出现认作是自然界中规律和秩序的源泉，只有这些规律和秩序的出现才使自然科学成为可能。”^{①⑥}柯林伍德认为机械的自然观（即格思里的“非人格力量”直到文艺复兴的后期才产生了。作为对比，他把希腊的自然观描写为有机的自然观。

我以为，我们的结论必须是这样：如果我们要向伊奥尼亚哲学家寻找一种对世界的完全自然主义的解释，那么我们就白费力气。他们不仅把自然看作是活生生的，并因此而视为有神性的，而且正如耶格所表明的，在他们的思想中，至少包含着后来形而上学的神的观念发展的萌芽。既然承认了这点，那么，同样真实的而且从我们的观点看来还必须加以强调的是：在他们对自然以及对世界起源的研究中，也包含着其他思想家们、特别是其后一世纪的原子论者接受过来并加工成形的自然主义观点的开端。这种观点对于信仰与非信仰之争相当重要，或许在他们所提问题的有限范围之内——或者至少在别人看来在他们所提问题的有限范围之内——要比在别处更多地包含着这种观点；这一点亚里士多德早就看到了，他责备他们唯一的兴趣只在于物质的原因，而不在于终极的原因。

因而，伊奥尼亚哲学家在非信仰的历史中的地位是不大好说的。可以完全确定的是，他们为旧有的神话关于诸神和传统宗教的观念的衰落奠定了基础——即使这一点当然只是

就理智上而言。但是，正如 A. N. 怀特海(A. N. Whitehead)有一次所指出的，“宗教进步的标志就在于宣告诸神无效”，^⑬这一说法根据上面我们已经谈到的，看来完全适用于伊奥尼亚哲学家，而且，我们往下还会看到也适用于希腊传统的大多数思想家；因为，事实上，我们很少会碰到绝对无神论的例证。根据认真的考察，我们发现大多数被后来的作者们称之为无神论者(atheoi)的思想家们只否认表现在民间信仰中的诸神的观念，这大概只是一种前兆，表明将要提出一种更加深奥精致的神的观念。麦克斯·缪勒(Max Muller)曾经指出过，用 adeivism^⑭这个词来描述这种否认，要比无神论(atheism)这个词更加精确，我认为他确实是正确的。^⑮

这个词恰当地描述了伊奥尼亚哲学家们，因为如果他们是最初的自然哲学家，那么，他们也是最初的自然神学家。认为他们思想的纯粹自然主义的方面最终应该起有最大的影响，这种说法也许对他们来说有些不太公平，因为他们对世界的这一种了解被原子论者、也被下一世纪其他的人把握住作为一种武器不仅用来反对对现象的神话学的研究，而且用来反对任何活生生的神的观念。正是因为这种原因，柏拉图才把他们研究的方向看作是一种精神的危机，并尽其全力来反对它。

⑬ adeivism 该词由 a(有反对和无的意思)和字根 div 来自梵文 指印度古代的神 即“提婆”)组成。在中文翻译上与 atheism 均译为无神论。但从本书作者的意思看，adeivism 是指那些只反对民间信仰中诸神观念的思想，但并不一般反对神，至少不反对某种至高无上的非人格化的神性 而 atheism 似乎是反对一切的神，在译文中为区别二者起见，凡无神论一词系作者用于 adeivism 意义下的均在文内注明，凡未注明的均表示是用于 atheism 意义之下。——译者注

但是，在我们要来观察这个极有意义的时期以前，在前苏格拉底传统中还有其他一些人物值得我们根据后代人对他们所作的判断来加以思考。

德拉克曼 (Drachmann) 在其《异教徒的古代的无神论》的研究中，提供了一份被后代人称之为无神论者或谴责为不信神的那些希腊哲学家们的名单。¹⁹ 在苏格拉底以前，这些哲学家包括有被谴责为不信神的克塞诺芬尼和阿那克萨戈拉；包括有阿波罗尼亚的第欧根尼、瑞几厄姆 (Rhegium) 的希波 (Hippo)、普罗泰戈拉、普罗底卡斯 (Prodicus)、克里底亚斯 (Critias) 和美洛斯 (Melos) 的底阿戈拉斯 (Diagoras)，这些人都被谴责为无神论者。现在就让我们看看这些人以及在前苏格拉底时期其他那些虽然未为德拉克曼所指出、可是的确值得我们注意的人物吧。

克塞诺芬尼的确不是一个无神论者 (atheist) 而是一个 adevist，而且在柏拉图以前的时期内，他也许就是我们最确定的以及最好的 adevist 的榜样。他最为人们所知晓的就在于他以一种嘲讽而严肃的方式攻击了流行的关于诸神的神人同形同性论的观念。他的名言值得一引：据传他说过“人们相信诸神与他们自己一样穿着同样的衣服，具有同样的面容。”²⁰ 而且更挖苦地说道：“如果牛、马和狮子能够作画的话，它们也会按照自己的模样画出它们的神象。”²¹ 同样他又说：“黑人相信他们的神鼻子是扁的，皮肤是黑的；色雷斯人相信他们的神是兰眼睛、红头发。”²²

正如耶格所指出的，克塞诺芬尼代表了新起的思辨哲学的自觉的批判的方向。虽然他出身于古代人所谓的希腊哲学的意大利学派，可是，在理智上说来，他却是伊奥尼亚学派的产儿，而且发展了伊奥尼亚派哲学对于传统神人同形同性

论的及神话学的宗教的批判内容。他大大超过了我们所了解的这些内容，这表现在他不仅明白地批判了旧宗教的神人同形同性论，而且还攻击了旧宗教的道德的内容。荷马的影响和权威他是深知的，他说道，“从最初的时候起，所有的人都向荷马学习”——就是这个荷马，还有赫西阿德都“认为神也犯有一切人们认为是可耻的丑行——奸淫、偷盗、彼此欺诈”。^④

克塞诺芬尼反对旧有的宗教，对伊奥尼亚派的神性提出了一种更具有宗教意识的说明。“有一个神是神灵和人类中间最伟大的；他无论在形体上或思想上都不象凡人。”^⑤他是全视、全知、全听的^⑥，而且，“他永远保持在同一个地方，根本不动，一会儿走到这里，一会儿走到那里，对他确实是不相宜的；但是他毫不费力地以其心灵的冲动左右一切。”^⑦这种看法还不是明显的一神论，而且还会对克塞诺芬尼关于神所谈到的其它方面带来一些麻烦（例如，他认为神是球体的）但是，正如后来的作者所看到的，这一看法截止目前还是不可动摇的。

关于神的这种新的哲学观念引起了许多麻烦，这一点克塞诺芬尼事实上是知道的，而且在一个地方他还谈到：至于对最高问题的认识^⑧，必定总有某种怀疑的因素；^⑨但是，根据克塞诺芬尼的肯定的神学的陈述看来，如果象希腊后期怀疑主义者如塞克斯都·恩披里克（Sextus Empiricus）那样，把这个陈述认作是一个独断的不可知论的陈述，则是完全错误的。

还值得注意的是，克塞诺芬尼拒绝占卜。这点与他拒绝

⑧ “对最高问题的认识”是指对神灵的认识。——译者注

神话学是完全一致的，而且这点还为公元前五世纪后期我们所看到的那些医书作者对这种占卜现象作自然主义的解释铺平了道路。

我认为，上面讲的已经足以说明决不应把克塞诺芬尼当作我们今日意义下的一位无神论者或一位不可知论者来看待。事实上，他远不是无神论者或不可知论者，他为后来希腊关于神的观念的发展奠定了基础，从而对以后宗教的发展发生了重要的影响。

就前苏格拉底时期的其他重要人物而言，其中毕泰戈拉和赫拉克利特完全超出了我们研究的范围，因为他们二人显然是宗教思想家，而巴门尼德呢，虽然他对自然主义的影响不可谓不大，可是的确也不能把他当作非信仰的一位代表人物。正如阿姆斯特朗所指出的，巴门尼德并不是特别倾向于宗教的²³。可是，卡尔·莱因哈特认为他是“一位唯独追求知识、唯独接受逻辑支配、对上帝和感情漠不关心的思想家”，²⁴这一判断对于他关于存在的神秘性的思想的这一肯定的神学的方面而言也未必妥当；而且，我们在其诗的开头的部分所看到的以及明显流露出他受到奥尔菲斯教派 (Orphic) 影响的充满了宗教的想象，似乎也与这种极端的判断背道而驰。

属于奥尔菲斯教派传统的还有后巴门尼德派的思想家恩培多克勒，虽然有些人（其中包括罗马伊壁鸠鲁派的诗人哲学家卢克莱修）试图把他说成是一位唯物主义者，或者至少把他思想的一方面、即通常认作是其思想的成熟的表现的这一方面说成是唯物主义的，并且把这一方面说成是与他的思想的另一方面（即本来是宗教的方面）完全无关的。之所以会产生困难是由于我们现在只具有他的两篇独成篇章的叙述诗

的残篇；一篇是《论自然》，这篇集中于研究自然哲学的纯粹物理的方面 另一篇是《净身》(Purifications) 是论述奥尔菲斯教派虔信主义的一篇著作。当然，恩培多克勒作为唯物主义者的名声是依赖于前一篇著作。因此，关键就在于要把这两篇全然相异的著作调和起来作为一个统一的心灵的产品。有些人试图把这两篇著作归之于恩培多克勒生活的两个相继的时期的结果，有人认为《净身》是其青年时期狂热的著作，而后来被放弃了，另一些人认为这篇著作是其最后绝望时期的产物，这时他由于厌倦于用机械论的说法来解释世界，于是便被人们想象为投身于反理性的奥尔菲斯教派信仰的怀抱中去。^⑤ 然而，正如耶格和格思里二人连同最近评注者所表明的，恩培多克勒思想的这两方面如果放在其生活的不同时期来加以解释，就很容易一致起来了。^⑥

后巴门尼德派的另一个伟大的思想家阿那克萨戈拉是恩培多克勒的同时代人，谈起他来更有兴味。他虽然决不是一位无神论者，可是为了进一步发展观察宇宙中各种事物的自然主义的观点却做出了大量的工作。就在传统宗教的占卜者和祭司们把自然界的事物，特别是那些更加奇异和惊人的事物说成是神所引起的，因而是神的启示的同时，阿那克萨戈拉却坚定地反对了这种说法，并且寻求一种按照自然原因的解釋，大概在柏拉图诞生前几年他被逐出雅典，据说官方的理由是由于他认为天体是自然的物体。他说，太阳只不过是天空中一块炽热的石头。虽然他继续并加强了一个多世纪以前伊奥尼亚人所开始的对自然和自然过程的这种了解的研究，可是他却向前迈开了卓越的一步，把第一原则和心灵看成一个东西。这一点虽然象在柏拉图的《斐多篇》中所记载的苏格拉底自传的片断中苏格拉底所指出的，他本人曾希望转

向阿那克萨戈拉的这一主张以解决自己的困难，可是后来在他终于要来描写宇宙的作用时，他却极少使用这一主张。但是，正如阿姆斯特朗所指出的，苏格拉底的批评并不象通常人们所认为的那样，认为阿那克萨戈拉只把理智的作用限制于空间中开始的运动，此后就把宇宙中的作用解释为是由于机械的原因。事实上，苏格拉底的批评是要指出，阿那克萨戈拉并不想说明理智活动的使命或目的，以及理智如何最好地支配万物。^②阿那克萨戈拉的确认为宇宙是一个支配一切的心灵的产物；可是他并没有说这个心灵的目的究竟是什么。但是，在谈到一个支配一切的心灵的观念是作为宇宙的根据时，不论他自己事实上是否把这个心灵与神性看成一个东西，他却提供了一些材料，使柏拉图及其继承人得以发展并引向有神论的方向。

阿那克萨戈拉的同时代人、阿波罗尼亚的第欧根尼把这个论据提到一个更高的阶段。第欧根尼的主张被后来的作家们谴责为不但是不信神的而且是无神论的，事实上他的主张与阿那克萨戈拉的主张没有什么不同，虽然他不同于阿那克萨戈拉又回到了伊奥尼亚人的研究并且寻找一个单一的原初的实体，在他看来这最初的实体就是气。他进一步把气与心灵看成是一个东西。“在我看来”他说道“那具有认识能力的东西就是人们称之为气的那个东西，而且它驾驭万物并控制万物。因为我感觉到这就是神，而且它扩展到一切地方，支配万物，包含于万物之中以及没有任何事物不具有它的一份。”^③但是，第欧根尼不仅明白地把心灵归之于神，而且他在以一种有目的的或目的论的方式解释特殊现象时更超过了阿那克萨戈拉。很可能苏格拉底事实上就是从第欧根尼吸取了这种目的论的论据，才得以使我们看到在克塞诺封的《回