

中国哲学十讲

李石岑 著

江西教育出版社
JIANGXI EDUCATION PUBLISHING HOUSE

文库





文库

中国哲学十讲

李石岑 著



江西教育出版社
JIANGXI EDUCATION PUBLISHING HOUSE

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学十讲 / 李石岑著. -- 南昌 : 江西教育出版社, 2017.10

(大家学术文库)

ISBN 978-7-5392-9702-6

I. ①中… II. ①李… III. ①哲学—研究—中国
IV. ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 158605 号

中国哲学十讲

ZHONGGUO ZHEXUE SHIJIANG

李石岑 著

江西教育出版社出版

(南昌市抚河北路 291 号 邮编: 330008)

各地新华书店经销

三河市三佳印刷装订有限公司印刷

635 毫米×960 毫米 16 开本 23 印张 字数 331 千

2018 年 2 月第 1 版 2018 年 2 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5392-9702-6

定价: 46.00 元

赣教版图书如有印装质量问题, 请向我社调换 电话: 0791-86706047

投稿邮箱: JXJYCBS@163.com 电话: 0791-86705643

网址: <http://www.jxeph.com>

赣版权登字-02-2017-489

版权所有 侵权必究

“大家学术文库”编者按

中国学术，昉自伏羲画卦，至周公制礼作乐而规模始备。其后，王官失守，孔子删述六经，创为私学，是为诸子百家之始。《庄子》曰：“道术将为天下裂。”孔子歿后，儒分为八；墨子歿后，墨分为三。诸子周游天下，游说诸侯，皆以起衰救弊、发明学术为务，各国亦以奖励学术、招徕人才为务，遂有田齐稷下学宫之设。商鞅变法，诗书燔而法令明；始皇一统，儒士坑而黔首愚，当此之时，学在官府，以吏为师，先王之乐，不绝如缕。至汉高祖以匹夫起自草泽，诛暴秦，解倒悬，中国学术始获一线生机。其后，汉惠废挟书之律，民间藏书重见天日。孝武之世，董子献“罢黜百家，表彰六经”之策，定六经于一尊。其后，虽有今古之分、儒释之争、汉宋之异、道学心学之别、义理考据之殊，而六经独尊之势，未曾移也。

及鸦片战起，国门洞开，欧风美雨，遍于中夏，诚“三千年未有之变局”。当此之时，国人震于列强之船坚炮利，思有以自强；又羨于西人之政教修明，思有以自效。于是有“变法守旧之争”“革命改良之争”“排满保皇之争”，而我国固有之学术传统，亦因之而起变化。清季罢科举而六经独尊之势蹙，蔡子民废读经而六经独尊之势丧。当此之时，立论有疑古、信古、释古之别，学派有“古史辩”与“学衡”之争，学说有“文学革命”“思想革命”“文字革命”“伦理革命”诸说，师法有“师俄”“师日”“师西”之分，众说纷纭，莫衷一

是，百家争鸣，复见于近代。

民国诸家，为阐明道术、解救时弊，著书立说、授课讲学，其学术思想，历久弥新，至今熠熠生辉，予人启迪。然近人著作，汗牛充栋，多如恒河之沙，使人难免望书兴叹，不知从何下手，穷其一生，亦难以卒读。因此之故，我社特精选最具代表性之近人著作 62 种，分为 6 辑，依次出版，俾读者略窥学术门墙，得进学之阶。此次选辑出版，虽未能穷尽近人学术之精品，难免有遗珠之憾；然能示人以门径，使人借此以知近人学术规模之宏大、体系之完密，亦不失我社编辑出版“大家学术文库”之初衷。

此次出版，为适应今人阅读习惯，提升丛书品质，我社特对所选书籍做了必要之编辑加工。总体说来，约有如下诸端：

- 一、改繁体竖排为简体横排；
- 二、核查各书引文，改讹正误；
- 三、规范各书之标点符号用法，为一些书加新式标点；
- 四、校改原稿印刷产生之错字、别字、衍字、脱字；
- 五、凡遇同一书稿中同一人名有两种及以上不同写法者，一律统改为常用写法。

除以上所举五点之外，其余一仍其旧，力求完整保持各书原貌。

然限于编者之有限学力，书中疏漏之处，在所难免，尚祈广大方家、读者诸君不吝批评斧正。

编者

2017 年 6 月（农历丁酉郁蒸）

自序

这是民国二十一年在福建教育厅暑期讲学会的讲演稿，承林声甫、黄君扬两君为我当场速记，后又经过一番整理，邮寄上海。这样的盛情，是使我心中感觉得很不安的。二十二年秋，担任暨南大学哲学讲座，仍取此稿掺杂讲述，内容略有更易，又承暨大学友多人为我分别笔记；如夏炎德、吴仲林、杨荣春、邱焕斌、伍啸田诸君，均分出许多精力，为我搜集、整理、编制、誊抄，这都是应该十二分地铭谢的。尤其是大夏大学旧学友车铭深君，所出助力更大。本书第八、第九、第十各讲，几全成于车君之手。谨在此深致不忘之意。余尚当编著《中国哲学史》一书，本讲中不无粗疏之处，当于哲学史中分别补正。

民国二十三年六月，石岑记于上海

目 录

自序 001

中国哲学和西洋哲学的比较研究 001 第 一 讲

儒家的伦理观 030 第 二 讲

墨家的尚同说及其实践精神 060 第 三 讲

道家的宇宙观 092 第 四 讲

名家之观念论的辩证法与形式论理 124 第 五 讲

《中庸》的哲理 157 第 六 讲

禅家的哲理 187 第 七 讲

什么是理学 218 第 八 讲

体用一源论 269 第 九 讲

生的哲学 307 第 十 讲

第一讲

中国哲学和西洋哲学的比较研究

此次承福建教育厅的盛意，嘱作长期讲演，并以中国哲学为题。兄弟接到这种任务的时候，心中十分愉快，同时也十分惶恐。愉快的是能和诸位聚首一堂，又能借这机会赏鉴福建的自然之美；惶恐的是中国哲学很不易谈，中国哲学比西洋哲学更难于研究，恐怕不免有许多遗误的地方。我现在把这回讲演，分作十次，名为“中国哲学十讲”。单选择中国哲学重要的部分，作一种概括的说明，希望诸位不客气地加以批评和指教。

一、从发展过程观察中国哲学和西洋哲学

在我们研究中国哲学和西洋哲学之史的发展过程上，有一件事是值得我们注意的，便是中国哲学从成长期到发展期的各个阶段，就形式上讲，竟和西洋哲学发展的各阶段有极相同的地方。由于历史条件所决定的哲学思想，在同一个时期内，我们可以从形式上，从各家思想的总汇上，找到它们的一致倾向。这样，我们拿来作一回比较研

究，绝不是一件没有意义的事。

为研究便利起见，把中国哲学和西洋哲学的发展过程，同样划分为三时期。每一时期举出几个哲学家的思想作为代表，同时把它们的社会背景加以简单的说明，然后寻出它们的异同，作我们研究的指针。

第一，成长期 中国哲学成长期（公元前3世纪以前）

西洋哲学成长期（公元前4世纪以前）

第二，嬗变期 中国哲学嬗变期（公元前3世纪至17世纪中）

西洋哲学嬗变期（公元前4世纪至17世纪初）

第三，发展期 中国哲学发展期（17世纪中至现在）

西洋哲学发展期（17世纪初至现在）

现在依次将各期哲学思想分别比较如下：

（一）第一期“成长期”的比较

中国哲学的成长期，完成在秦代以前的一个时期里，亦即完成在封建制度一个完整时期里。封建制度的核心，是建筑在地主对农民的经济剥削基础上。从西周以后，这种剥削关系，日甚一日。春秋战国以后，因商业资本的发达，虽然给封建制度一个打击，如自然经济的破坏，土地私有及土地买卖的促成等等，是其最显著的征象，可是封建制度并不因而破坏；它的整然的体系即地主对农民剥削的体系，仍是存在的。这种体系不仅存在，而且更巩固一步。在自然经济时代，生产的目的只在满足自己的要求，所以剥削的程度尚有一定的制限；及至商业资本发展以后，地主的奢侈的欲望，无形中一天一天地增高，因之对农民的剥削遂一天一天地加重。这不是剥削的体系更巩固一步么？政治上的情形正复如此。所以政治上主要的力量总在封建地主阶级的手中。就讲到从秦朝以后一直到近代的政治，又何莫不然？不过自秦以后，封建社会的形态发生多少变化而已。在秦代以前，既为封建制度的完整时期，又经过商业资本的发达，因此反映在哲学思想中，遂有维护封建和反封建的两种思想，是为中国哲学成长期的大概情势。

西洋哲学的成长期完成在亚历山大时代。那时因希腊和波斯战

争，得到最大的胜利，获取了大量的奴隶，遂促成以仅仅九万的雅典市民镇压三十六万的奴隶的局面。在那种局面之下，当然形成以奴隶生产为基础的奴隶社会。而那时候的经济形态，便是奴隶劳动的农业经济。伴着奴隶生产的发展，商工业亦因而呈现相当的进步。因此反映在哲学思想中，便是立于“农业——种姓”的基础之上的旧秩序和立于“商业——货币”的基础之上的新秩序，乃至立于二者之间的折中思想。这是为西洋哲学成长期的大概情势。西洋哲学成长期的社会背景是奴隶制度，中国哲学成长期的社会背景是封建制度，这两种社会背景本质上虽不同，但在统治阶级对被统治者的剥削一点是相同的。因此，反映在思想上，正决定两个相同的倾向。

以上是把当时的社会背景加以概括的说明，现在举出几派重要的哲学思想作一比较。

1. 儒家和观念派

(A) 孔子和苏格拉底 孔子是春秋时代一个伦理学家。春秋时代是封建制度外形上开始动摇的时代，孔子是维护封建制度最热切的一个，所以他的思想的出发点，就在于提供一个维护的方法。

中国封建制度有一种特色，便是以宗法制度为经，封建制度为纬，将贵族稳固地安放在农业社会之上，而组成一种严密的阶级制度。封建制度尚不过是政治上之表面的组织，而宗法制度乃是使这种组织深入于社会内层而筑成一种牢固不拔的基础的东西。孔子为了要维护这特殊组织的封建制度，遂提出了一个“正名”。而正名定分的思想，遂成为中国社会一般生活的指针。孔子说道：

名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。

可见“正名”在孔子思想上的重要。“正名”成为一切政治、道德的基础，从这段谈话中，是显而易见的。

在封建社会中，“名”便是统治阶级一种绝大的精神武器，一种最有效的支配工具，一种最灵验的麻醉剂。孔子特别地提出一个“正

名”，可谓善于维护封建制度者。

我们再看苏格拉底（Socrates）是怎样地维护奴隶社会。这真奇怪，他和孔子的用心一样，便提出一个“概念”。他以为事物的本质可以用概念表明，认识便是事物的概念的确立，换句话说，真正的知识便是概念的确立。因为概念是具有普遍性的，是具有永久不变性的。苏格拉底所以提出概念，主要的在应用到道德上，因此倡言：知识即道德。意思是说知识是普遍的，是永久不变的，所以道德也是普遍的，是永久不变的。在当时希腊征服波斯以后，忽然间增加无量数的奴隶，非有一种普遍的概念以范围人心，维系社会，势必陷于溃散不可收拾之地。苏格拉底的思想本是倾向贵族政治的，故极力倡导概念的正确和知识的尊严。概念具有上抑下尊凌卑的潜力。譬如说：“天王圣明，臣罪当诛”，非个别的天王皆圣明，乃概念的天王皆圣明。概念在社会上的作用，比任何物质上的权威还大。它可以入人于不觉，慑人于隐微。苏格拉底看透了这点，所以极力倡导知德一致的思想，这对于奴隶社会的维护是具有很大的功效的。

苏格拉底倡导概念的正确，孔子提出正名，这东西两圣人，在当时的阶级制度下，是何等的用心之苦啊！孔子为对抗当时的“邪说暴行”，所以提出“正名”；苏格拉底为对抗当时的哲人派（Sophists），所以倡导概念的正确。又孔子为说明“名”的功用，所以自称“无知”，而提出“叩两端而竭焉”的方法；苏格拉底为说明概念的普遍性，所以亦自称“无知”，而提出一种“产婆法”（Maieutic Method）。这东西两圣人，在当时的复杂环境下，又是何等的用力之勤啊！可见他们的努力正有相同的特征，便是维护统治阶级的企图。

（B）孟子和柏拉图 孟子虽不是孔子的直属弟子，也不是孔子同时代的人，但他的思想是承继孔子的。孟子比孔子大约晚生一世纪有半，那时封建制度外形上的动摇更加剧烈，孟子既以“学孔子”为夙愿，当然对于封建制度的维护，非加一番更大的努力不可。于是反映春秋末年封建社会的孔子正名论，到了孟子里，便更体系化深刻化了。我们现在单从他的根本思想去检讨。

孔子当然是个观念论者，但他的观念论的思想并不如何的显明，一到了孟子手里，这观念论的本质便完全暴露无遗了。我们可以从《孟子》里面找到不少的证据，姑选几条说明。

万物皆备于我矣。

仁义礼智根于心。

仁义礼智非由外铄我也，我固有之也。

耳目之官不思而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。

孔子提出一个“名”，孟子便提出一个“我”，一个“心”。单就“名”说，还是知识论上的见解，若就“我”说，或就“心”说，便含有形上学的见解了。孟子想在观念论上筑成一个巩固的基础，所以提出这样一个口号，便是“万物皆备于我”。观念论者认为宇宙万物都从“我”出发，都从“心”出发。一切都“根于心”，而为“我固有”。这无论是柏拉图（Plato）、贝克莱（Berkeley）、马赫（Mach）、阿芬那留斯（Avenarius），都是如此。由“心”便产生理性，所谓“心之官则思”。但“心”的根源是什么呢？这就不得不归之于“神”了。所以《孟子》书上这样大书特书着：

圣而不可知之之谓神。

所存者神。

孔子的观念论，到了孟子手里，便体系化了，深刻化了。封建统治阶级得了这样一扇障壁，可以高枕无忧了。孟子的论理（按，疑应为伦理）哲学、政治哲学乃至教育哲学，都是从这种根本思想推衍出去的，暂且勒住，以后再详。

那么，柏拉图又是怎样的呢？苏格拉底提出一个概念，他便提出一个“观念”或“理念”（Idea），是把苏格拉底的概念改造而成的。柏拉图将苏格拉底的知识论，加以严密的组织，予以超越的存在，遂成为一种形上学。柏拉图认宇宙万物都是“观念”的幻影，一切都在

模仿“观念”，思慕“观念”。他在《斐多》(Pheado)一部书上说：“观念之来也，则万物产生；观念之去也，则万物消灭。”“观念”为宇宙万物的本质，而为理性认识的对象。由于理性之知的直观，便有“观念”；由于悟性的论证，便有概念；由于感性的信念和臆测，便有万物和心像。这样，便把苏格拉底的概念论体系化、深刻化了。无论概念或“观念”都属于观念界，而观念界之至高无上的绝对者，便是神。关于神，柏拉图有单数和多数之别。因把创造主叫做永远的神，而认直接被创造的星辰和天界的灵体为诸神。这么一来，观念论者的论据充实了。在希腊的奴隶社会中，得了这么一种精神武器做支配的工具，希腊的统治阶级也可以无忧无虑了。这样看来，孟子的用心和柏拉图的用心是一致的。

观念论者的特殊本领便是将宇宙万物作一种系统的说明，但所谓系统是心的系统，或是神的系统。就心的系统说，则观念论常变成“唯我论”(Solipsism)；就神的系统说，则观念论常变成“有神论”(Theism)。但心的系统和神的系统每每联成一气，因为要这样，才可以为统治阶级作成一个大天衣无缝的理论。而不幸我们的孟子和柏拉图，便成了这样的一个御用学者。

(C) 荀子和亚里士多德 孔子提出一个“名”来，荀子便特别在“名”字上着力，而有《正名篇》之作。他以为“名守慢，奇辞起，名实乱，是非之刑不明，则虽守法之吏，诵数之儒，亦皆乱”。他把“名守”看得非常的重要，以为乱之所以发生，就由于不看重“名守”。他在《富国篇》里面，说得很明白：

人之生，不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。故无分者，人之大害也；有分者，天下之本利也。而人君者，所以管分之枢要也……古者先王分割而等异之也，故使或美或恶，或厚或薄，或佚乐，或劬劳，非特以为淫泰、夸丽之声，将以明仁之文，通仁之顺也。

荀子所谓“名守”，即是“分”。有贵贱之分，有尊卑之分，推而

至于美恶、厚薄、佚乐、劬劳之分；而“管分之枢要”的，便是“人君”。这是何等显明的为统治阶级作成宝塔式的阶级思想。他以为人生而有“欲”，“欲”即是“性”，我们必须化“性”起“伪”，才能发生礼义。礼与名的关系是相需为用的。正名以定分，守分则崇礼。如果礼不立，则一切纷争便无由遏止。荀子因此订出“三本”的礼。他在《礼论》上说：

礼有三本：天地者生之本也；先祖者类之本也；君师者治之本也。无天地恶生？无先祖恶出？无君师恶治？三者偏亡焉，无安人。

在特殊组织的中国封建社会里，提出礼的“三本”，而以“天地”“先祖”“君师”为主题，荀子的法术确实比孟子又进了一步。这种宝塔式的阶级思想，无论在封建制度上或宗法制度上，无论在横的组织中或纵的组织中，都是精义入神，盛水不漏的。

亚里士多德（Aristotle）正具有同样的特征。亚里士多德在哲学上最大的贡献，便是他的形质论。他根据苏格拉底、柏拉图的观念论作成一个实体。他以为实体非个物，亦非普遍性，乃是含藏普遍性的个物。换句话说，实体在个物生成变化之中实现自己，发展自己。他把个物的生成变化名为“运动”。而运动所以成立的原因共有四种：一、物质因；二、形式因；三、动力因；四、目的因。但二、三、四三因可以归纳为一因，即形式因。质言之，宇宙运行便由于物质和形式，即所谓形质。亚里士多德认为世间没有无形式的物质，亦没有无物质的形式，二者是互为联系的。但二者的本质有不同，形式是主动的东西，物质是受动的东西。不惟如此，形式之上，还有第一形式，物质之下，还有第一物质。第一形式是最高级的东西，任对何物，不承受物质的待遇；第一物质是最低级的东西，任对何物，没有做形式的资格。我们看，亚里士多德所砌的宝塔，不会比荀子所砌的宝塔难看吧！亚里士多德想把统治阶级体系地稳固地安放在奴隶社会之中，因而造出第一形式第一物质种种名目，这并不是论理学上的游戏，而是他对奴隶社会维护的一种可怜的企图。

由上面的比较，我们可以看到儒家在中国哲学史上的地位和观念派在西洋哲学史上的地位正同。这并不是偶然的暗合，而是它们的社会背景正有相同的因素。所谓相同的因素便是统治阶级对被统治阶级的剥削，因此反映到哲学思想上，便有维护统治阶级的儒家和观念派。

2. 墨家、名家和主不变派

(A) 墨子和巴门尼德 墨子也是封建统治的维护者。不过他和儒家所用的方法不同。他生于孔子之后，孟子之前，正是封建制度外形上日趋动摇的时候。他看到孔子从宗法思想维护封建社会，认为这种方法不适用，结果只有“靡财贫民”，“伤生害事”，非改用别一种方法不可。因此提出尚同说，以与孔子的等差说相对抗。墨子所谓尚同，乃上同于天，上同于天子。

他在《尚同中》说道：

是故选择天下贤良圣知辩慧之人，立以为天子，使从事乎一同天下之义。……曰凡国之万民，上同乎天子而不敢下比。天子之所是，必亦是之；天子之所非，必亦非之。……举天下之万民以法天子，夫天下何说而不治哉？

墨子的根本思想是“上同于天子”，“举天下之万民以法天子”，完全是统于一尊，定于一尊的看法，没有儒者那样亲疏贵贱的分别。这不是很干脆地承认统治者的权威，而被统治者只须“法天子”就好了吗？在统治者的权威之下，大家不分彼此，是谓“一同天下之义”。墨子的尊天明鬼说都在这上面发生重大的作用，而他的兼爱非攻说，更在这一点增加推行的效率，这是很值得注意的。

墨子想从拥护已经动摇的民间宗教入手，去维护封建社会，所以认天鬼是实有的，这种用心比儒家更来得深刻。封建社会和宗教是息息相关的。封建社会的领主就成为宗教上的神，所以宗教在封建社会成为主要的动力。封建社会没有宗教作精神上的支配工具，那只有日趋于崩溃一途。儒家何尝没有宗教思想？不过它想把自然崇拜的宗教思想运用到祖先崇拜上面去，以完成它的一种宗法上的业绩而已。中

国古代本是神权政治的国家，鬼神术数的思想又异常地发达。墨子特从天鬼实有的主张以扶植当时渐形暗淡的封建社会，不是比儒家的用心更来得深刻些吗？所以尚同说和天志说，在墨子思想中成为二而一的东西。

西方的巴门尼德（Parmenides）也正有和墨子相同的特征。巴门尼德是“爱利亚学派”（Eleatic School）的主要代表。“爱利亚学派”的创始人是色诺芬尼（Xenophanes）。色诺芬尼便是一神论的建立者。巴门尼德即根据色诺芬尼的一神论发展而为“有论”。巴门尼德认“有”（Being）是不变不动、不生不灭、无始无终、不可分割义与思维不相离异的总体。所谓“有”即已完全自足，无求于外。质言之，巴门尼德的“有”即是“一”，即是完全除去差别性之后所剩下的“同”。因此，巴门尼德看“有”是静的，不是动的；是一的，不是多的；是同的，不是杂异的。固然巴门尼德的“有论”，不必和墨子的尚同说都相暗合，然而“有论”为希腊奴隶社会的基础理论和尚同说为中国古代封建社会的基础理论，正有相同处。因为都是“定于一”的思想。进一步说，都是“一因论”的思想。墨子尚同而不尚异，尚兼而不尚别；巴门尼德则主静而不主动，主一而不主多，这不过是名词上的不同，他们的用心却是遥相映照的。巴门尼德从一神以阐明本体，墨子由天志而归本尚同，这样的暗合，都是由社会的背景所决定的。

墨家主“二有一”，重在“以名举实”（说明俱见第五讲），也即是巴门尼德“思维即实在”之意。观念论者每从思维看实在，以为思维可以决定实在，因此，完全趋重概念的研究。于是墨子之后有惠施、公孙龙，巴门尼德之后便有芝诺。

（B）施、龙和芝诺 惠施、公孙龙虽然和墨家有很深切的关系，却并不是墨家，这在第五讲中我当说明。惠施、公孙龙都是观念论的辩证法家，和希腊芝诺（Zeno）的地位，正不谋而合。惠施的思想比公孙龙有系统，难怪章太炎先生极力推崇惠施。惠施站在肯定矛盾的立场谈辩证法，公孙龙的主张便颇不一致。然而在辩护“同”的一点上，是没有什么差异的。

芝诺也是观念论的辩证法家，他自身没有什么主张，只是辩护巴门尼德的“有”，即辩护巴门尼德的“一”，认杂多和变动二观念都不能成立，当然他是站在否定矛盾的立场的。芝诺是巴门尼德的弟子，以阐明师说为惟一任务。他不从积极方面证明师说，而从消极方面摧破敌锋以补充师说，不用直接的证明，而用间接的证明，这是他的苦心所寄的地方。因此他的辩证法便分为难杂多论、难变动论二大类（参看拙著《西洋哲学史》第一卷）。他说杂多是不能存在的，因为在量上说，多是无限大，同时又是无限小。这是多的本身矛盾之暴露。自身矛盾的事物不能谓为存在，故杂多不能存在，只有整个的“一”才存在。他说运动也是不可能的，他举出“二分说”“阿喀琉斯追龟说”“飞箭不动说”三个例子作证明。他的结论是说运动本身充满了矛盾，所以运动也不存在。他所举的例子，和公孙龙的二十一事有许多相契合的地方。

芝诺有“飞箭不动说”，意思是说人见飞箭前进，实则飞箭并不前进。因为飞箭不过是每一个时候在一个地方。我们任取一刹那，飞箭只在某一定点而静止。由是推到第二刹那、第三刹那，乃至无穷刹那，莫不取某定点静止而并未前进。这和公孙龙的“飞鸟之影未尝动也”，“镞矢之疾，而有不行不止之时”，不是一样的论证法吗？除此而外，芝诺又有“二分说”，这是说运动不能开始，即谓运动不能发生。欲运动到一定的距离，必先经过其中分点，欲达到此中分点，必先经过此中分点的中分点，如此推求至尽，结果只经过无数的点，并没有运动。这和上例的用意是完全相同的。

芝诺还有“阿喀琉斯追龟说”。阿喀琉斯（Achilles）是希腊一个最著名的善走的人。为什么说他追不上乌龟呢？假如龟先走十步，阿喀琉斯开始追逐，何以会永远追赶不上呢？这是因为观念上阿喀琉斯不能追上乌龟。譬如阿喀琉斯追到十步时，乌龟又前进十步之几分之几了。其后阿喀琉斯追到十步之几分之几时，乌龟又前进已走的路程之几分之几了。在观念上乌龟永远在前，没有被阿喀琉斯追到之时。这和公孙龙的“一尺之棰，日取其半，万世不竭”，是一样的看法。因为在观念上是“日取其半，万世不竭”的，他们从观念看世间一切