

第一编 外国哲学散论

(一)

亚里士多德的中庸之道

中庸之道是亚里士多德伦理学的一个重要内容。然而，它的意义不只限于伦理学，它还是一个闪耀着辩证法思想火花的哲学范畴。在欧洲哲学史上，亚里士多德的中庸之道是黑格尔以前对度的范畴的第一次富有内容的探索。但是多年来，我国哲学史界有一种观点，认为中庸之道是亚里士多德哲学中没有任何合理之处的“糟粕”，是一种折中主义、调和主义的“反动哲学”，从而加以全盘否定。这是极不公正的。

亚里士多德是在探讨“什么是美德”的过程中提出中庸之道的。他认为“美德乃是一种中庸之道”。所谓中庸之道，是指“两种恶行——即由于过多和不足而引起的两种恶行——之间的中道”。在亚里士多德看来，人的激情和行为存在着过度、不足和中间几种状况，“过度和不足乃是恶行的特征，而中庸则是美德的特胜。”^①例如，勇敢是中庸，因此是美德，过分的勇敢是卤莽，太缺乏勇气则成为怯懦；在金钱方面，取与舍的中庸是乐施，过度与不及则是挥霍与吝啬。因此，在亚里士多德看来，为了获得道

^① 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆 1957 年版，第 321 页。

德上的美德，人们就应当把自己的情感和行为控制在一定（即中庸）的范围内，否则，过度与不及都会引起美德向恶行的转化，正如日常生活中。过度和不足的锻炼都会毁坏体力，超过或没有达到一定数量的饮食都会损害健康一样。

毋庸置疑，中庸之道揭示的是关于行为由于量的差异而引起质的变化的道理。亚里士多德本人讲得十分明白，过度和不足所以是恶行，就是“因为二恶是在感情或行为方面超过或达不到适当的量，而德性则能发现和选择这个中道的或适度的量”。^②这个“适当的量”、“中道的或适度的量”，也就是亚里士多德反复强调的“中庸”。唯物辩证法告诉我们，任何事物都是质和量的统一，一定的质必有一定范围的量和它相适应。在这个量的范围内，事物保持其质的稳定性，一旦超过这个界限，事物的质就会起变化。这种事物保持其质的稳定性的数量界限，就叫做度。虽然我们不可以简单地把亚里士多德的中庸等同于度，因为作为辩证法的度，揭示了宇宙间万事万物的质和量的对立统一关系，以及事物发展变化的量变质变形式，它毫无例外地适用于自然、社会和人类思维的各种现象；而中庸对事物质量关系的认识则是初步的，并且主要还是局限于伦理道德领域。但是中庸无疑十分接近辩证法的度的思想。几乎可以认为，亚里士多德的中庸，是欧洲哲学史关于度的概念的最初表述。

在欧洲哲学史上，人们对事物的质量关系、量变引起质变的认识，远可以追溯到亚里士多德以前。例如，德谟克利特就说过：“当人过度时，最适意的东西也变成了最不适意的东西”。^③和亚里

《古希腊罗马哲学》商务印书馆 1957 年版，第 325 页。

《西方伦理学名著选辑》上卷第 291 页，着重号是引者加的。

^③ 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆 1957 年版，第 118 页。

士多德差不多同时的小苏格拉底学派之一的麦加拉派关于“秃头和谷堆”的著名悖论，也通俗地说明了“仅仅是量的变化也会转化为一种质的变化”。^①但是所有这些哲学家只是看到了事物质量关系的零星现象，没有从这些现象中抽象概括出反映这种关系的范畴来。亚里士多德的中庸是欧洲哲学史上试图反映事物客观的质量关系的第一个具有丰富内容的范畴，它的出现标志着人类在探测宇宙发展奥秘、认识宇宙发展规律方面又迈进了有意义的一步，是亚里士多德对西方辩证法思想发展作出的一大贡献。黑格尔曾经指出：“当量的变化发生时，最初好像是完全无足轻重似的，但后面却潜藏着别的东西，这表面上无足轻重的量的变化，好像是一种机巧，凭借这种机巧去抓住质（引起质的变化）。这里所包含的尺度的矛盾（*antnomie*），古代希腊哲学家已经在不同的形式下加以说明了。”^②如果说黑格尔的这段评语不包括亚里士多德的中庸之道，那是不公正的。而且我们看到，亚里士多德的中庸之道对黑格尔是发生过直接影响的，例如，黑格尔说过：“把握度对于实际生活，特别是对伦理关系也异常重要。例如就用钱而论，在某种范围内，多用或少用，并不关紧要，……一经超过。用得太多，或用得太少，就会引起质的改变，……原来可以认作节俭的行为，就会变成奢侈或吝啬了。”^③不用说，黑格尔这里用以说明度的例子重复的是亚里士多德用以论证中庸之道的例子。中庸真有度的含义吗？此当一证，不为牵强。中庸之道，连同亚里士多德在其他方面对辩证法的探索一起，使他成为对辩证法的“一个特殊探宝者”（马克思语），成为“古代世界的黑格尔”（恩格斯

① 黑格尔：《逻辑学》上卷，商务印书馆 1977 年版，第 364 页。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版，第 236 页。

③ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版，第 237 页。

语)。正是中庸之道，把辩证法的度的思想内容引进了伦理学，对西方伦理学的发展产生了深远的影响。

如果我们不去深入研究中庸之道特定的思想内容。简单地以为，既然中庸之道既反对过度，又反对不足，主张执用中道，就认定它是折中主义，这实在是误解。折中主义的实质是将各种不同的因素，特别是绝对对立的因素，机械地拼凑在一起。亚里士多德的中庸之道决不是这种观点，它不是叫人们把过度与不足这二种恶行拼凑在一起，机械地取其中点。相反，亚里士多德是反对这种观点的。他明确指出，有两种中道（在亚里士多德的著作中，中庸、中道、居间者，是一个意思），一种是按算术比例与两极端相等的中道，比如，如果十是太多，二是太少，那么，六就是这种中道，由于它是唯一的中点，因而叫做“绝对的中道”。另一种中道是指与某一质的规定性相适应的量的界限，即那“既不太多也不太少的东西”，它因人而异，可以有无数的中点，因而叫做“相对的中道”。作为美德的中庸就是这种“相对的中道”，而不是那种“绝对的中道”。例如，如果吃十磅东西对于某个运动员是太多，而两磅则太少，那么就不应该要求他只吃六磅，因为对他来说，那“既不太多也不太少”的量，可能是八磅或四磅；对米隆（古希腊一个著名的角力士）而言可能是八磅，而初从事运动者也许是四磅。在这里，中道的唯一尺度就是人的正常食量。任何不抱偏见的人都不难理解：亚里士多德的“中庸”、“中道”，只是“适中”、“适度”的代名词，哪有折衷主义的意思呢？！

中庸之道也不是那种力图消除矛盾双方的差异和对立、追求无差别的同一的调和主义。亚里士多德指出，中庸，“就其最好的

和应当的而言，它是一个极端”。^①这就明明白白地说明，中庸是与二恶相对立的一个“极端”，在美德（即中庸）与恶行之间是不能搞调和的。中庸不能包含恶行，恶行之中不可能有中庸，用亚里士多德的话说就是：“既没有一种过度和不足的中庸，也没有一种中庸的过度和不足”。亚里士多德坚决反对在恶行中再去寻求中庸、以调和美德和恶行的对立的错误做法。他说，像无耻、妒忌、通奸、盗窃、谋杀等诸如此类的东西，“名称已经蕴含着它们本身就是坏的，而不是它们的过度和不足才是坏的，所以，在这些方面，一个人永远不能有作得对的时候。”亚里士多德严正指出：“要想在不义的、卑怯的和淫逸的行为中发现一种中道”，是十分“荒谬”的，^②这样一种与恶行截然对立的中庸，哪有调和主义的意思呢？！

那么，能否以亚里士多德政治学说中的中庸之道为据判定它是“阶级调和论”呢？亚里士多德认为，在任何国家中总有大贫、大富和居于中间的三个阶级，“既然已经认为中庸适度乃是最好的所以很明显拥有适度的财产乃是最好的。”^③“在中等阶级人数很多的地方，党派和纠纷存在的可能就最小”，所以由中等阶级来统治的“中庸的国家情况是最好的。”亚里士多德还详细叙述了这种“好处”。值得注意的是，亚里士多德这里的中庸，已经离开了其作为事物客观的“度”的本意，因为：国家等上层建筑是否中庸适度不是相对于哪个阶级或某一阶级中的哪个阶层掌权而言的，而是以是否适合经济基础的发展要求为客观根据的。中庸适度的国家制度，应该是一种既不超越又不落后而基本适合于经

① 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆 1957 年版，第 321 页。

② 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆 1957 年版，第 322 页。

③ 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆 1957 年版，第 329 页。

济基础和生产力发展要求的国家制度。这里，一方面，历史唯心主义的限制使亚里士多德不能从社会现象客观的质量关系上去使用中庸一词，从而偏离了他自己制定的中庸的固有含义。另一方面，阶级立场的限制使他牵强附会地把中庸理论拉来协调和缓和当时的阶级矛盾，为他所代表的那个中小奴隶主阶级的统治作论证。这两个不可超越的历史局限性，使亚里士多德的中庸之道渗入了阶级调和的内容，这是不应忽视的。但是，我们决不能因此而把中庸之道宣判为“阶级调和论”，正如决不能以黑格尔哲学有为反动的普鲁士王国祝福和辩护的内容为根据，就把黑格尔学说评定为“反动哲学”一样。列宁指出，“黑格尔本人虽然崇拜普鲁士国家，并担任柏林大学教授来为这个国家服务，但是黑格尔的学说是革命的。”^①如果我们以经典作家对黑格学说的评价作为评价亚里士多德中庸之道的借鉴，那么，“中庸之道”之不可归结为“阶级调和论”就不难理解了。

（本文系作者发表的第一篇哲学论文，原载《南京大学学报》1981年第3期，《新华文摘》1982年第1期摘登）

(二)

巴门尼德的“存在”

存在，是古希腊埃利亚派巴门尼德哲学的中心范畴。它的内容是什么？巴门尼德是唯心主义者还是唯物主义者？国内外研究者意见不一，主要看法有三：一认为存在是指纯思维或精神；我国传统观点就把它与黑格尔的存在相提并论，从而宣布巴门尼德是唯心主义者。二认为存在是一个物质抽象，巴门尼德是唯物主义者；国内张尚仁同志首先提出这个看法，^①从而引起讨论。三认为存在是对物质和精神的共同抽象，是指包括意识现象在内的一切存在；因而巴门尼德归根结底属于唯心主义者。^②这些看法哪一个比较合乎历史，实在有讨论清楚之必要，因为恰当理解巴门尼德的存在不仅对于评价巴门尼德本人，而且对于评价整个埃利亚学派的哲学性质，对于研究古希腊哲学发展的内在逻辑乃至整个欧洲哲学史，都有重要意义。

张尚仁：《巴门尼德“思维与存在是同一的”命题是唯心主义的吗？》，载《国内哲学动态》1980年第8期。

^② 汪子嵩：《古希腊哲学史研究中的一些问题》，载《外国哲学》第1集，商务印书馆1981年版。《古希腊哲学中关于一般和个别的问题》载《外国哲学史研究集刊》第4集。

我们现在称为存在的，巴门尼德叫作 $\tau\acute{\omicron}\epsilon\acute{\omicron}\nu$ 它是作为世界的总体、宇宙的本原或始基提出来的。这个词究竟译作“有”、“是”、“存在”还是译作“存在物”、“存在的东西”对我们的讨论并非关键（当然应当力求译准。为叙述方便，本文将把它们当作同一概念来用）。我们不能因为它叫“有”或“存在”，就断定它是黑格尔式的精神存在，也不能因为它叫“存在物”就宣布它是物质的抽象。关键要看它包含哪些内容，具有哪些规定性。只有这样才能作出实事求是的评价。

根据巴门尼德著作残篇对存在的描述和规定，我们认为，这个存在，既不是精神性的存在，也不是包括物质和意识在内的那种二元的存在，而是对物质世界总体的朴素唯物主义的概括，是对千差万别的具体感性事物共同特性的哲学抽象。因此，巴门尼德是唯物主义者。我们从以下三个方面加以考察和论证。

一、从存在和非存在的对立看存在的基本内容

巴门尼德哲学的中心议题，是“存在物存在，非存在不存在”。无论说“存在物不存在，非存在物存在”，还是说存在物存在，非存在也存在，都是他所坚决反对的。在他那里，存在和非存在绝对对立，相互排斥。

巴门尼德反复强调存在物是存在的而不是不存在的。如果说存在物不存在，那么，第一，这“不可能”，存在的东西怎么会不存在？世界上“不可能”有这种怪现象。第二，这“无法言说”，^①既然说它是存在，又怎么好说它不存在呢？这种自相矛盾

本文巴门尼德的话均引自《古希腊罗马哲学》，商务印书馆 1957 年版，第 51—55 页。

的思想“无法”用言语表述。第三，这“不可思议”，明明是存在，却偏偏说它不存在，这叫人怎么理解？因此，存在物是存在的。这是确信的途径，只有沿着这条道路放胆前进，才能通向真理。巴门尼德反对说存在的东西又不存在，是否针对赫拉克利特？著作残篇没有明示，西方及我国有些研究者经过考证也作过否定。^①我们认为，不管其主观动机如何，巴门尼德事实上是在反对当时主要以赫拉克利特为代表的关于“我们存在而又不存在”的观点，但若据此说巴门尼德就是针对赫拉克利特本人的，恐失之武断。这样做对于评价巴门尼德哲学的性质亦毫无意义，因为评价巴门尼德并不是以他是否反对唯物主义者赫拉克利特为依据；即或是，也不能证明他是唯心主义者，至多说明他不理解赫拉克利特命题的辩证思想。更何况，他反对这一命题的根本用意在于肯定其“存在物是存在的而不是不存在的”这个核心思想。

巴门尼德不满足于一般肯定存在物存在，而且进一步指出：“只有存在物是存在的”，存在是“唯一”的。在存在物之外，没有任何别的东西，也决不会有任何别的东西。这样他就毫不含糊地排斥了“存在”之外的任何存在，堵死了企图在存在之外安排任何神奇怪诞的东西的道路。在存在物之中，也没有任何别的东西掺杂其间，因为“存在物也不可分”，它作为“完整统一、联系的（连续的）东西”而存在着。存在物内部整个充满着存在的东西，一个存在物与另一个存在物紧密联系在一起，任何别的东西都没有一隙插足之地。

至此，关于存在，巴门尼德已经告诉我们两点：第一，存在

参见叶秀山：《巴门尼德在古希腊哲学史上的地位》，载《外国哲学史研究集刊》第2集。

《古希腊罗马哲学》，商务印书馆1957年版，第23页。

就是指一切存在着的東西，只要是存在之物都囊括在這個存在之內。第二，在存在之內或存在之外，都沒有任何別的東西存在，就是說，整個世界是“存在”的世界，是“存在”的一統天下。

不過，單憑存在物是唯一的存在這個思想，我們還不能說存在是唯物主義的物質抽象，因為存在可以指物質的存在，也可以指精神、上帝的存在。所以，“關於包羅萬象的存在的唯一性這個命題，羅馬教皇和伊斯蘭總教長也會承認，因為這絲毫無損於他們的無謬說和宗教。”^①好在巴門尼德留給我們一個“非存在”範疇，使我們有可能不僅從存在本身，而且從存在和非存在的對立來確定存在的內容。

在巴門尼德看來，既然只有存在是存在的，因此，存在的反面——非存在——當然就不存在了。如果認為非存在必然存在，那麼沿着這條道路就什麼也學不到。關於非存在，巴門尼德沒有給予多少規定，只是反復強調非存在不存在。但這已足夠說明非存在的內容了：非存在即不存在，凡是不存在的東西都囊括在非存在這個範疇之內。有的同志認為巴門尼德的非存在是指“我們感官所感覺到的不斷變化的事物”，^②恐怕缺少根據。誠然巴門尼德要人們不要以感官為準繩，而要用理智解決問題；感官得到的是意見，意見不含真理。但他沒有說感官感覺到的就是他所說的非存在，至少殘篇里找不到這個意思。

既然非存在是指不存在的東西，因此，理所當然，第一不能被我們認識，第二不能被我們言說。世界上根本不存在的東西，怎

^① 恩格斯：《反杜林論》的準備材料》，《馬克思 恩格斯全集》第 20 卷第 663 頁。

^② 倪培民：《古希臘哲學史的內在邏輯初探》，載《外國哲學》第 2 集第 14 頁，商務印書館 1982 年版。

么去认识它并用语言表述它呢？硬要“勉强证明非存在物的存在，乃是不可能的事情”，因为谁也无法证明根本不存在的东西。显然，巴门尼德的非存在，借用恩格斯对杜林“存在”的批评说，“事实上只是思想虚无的对偶语，所以是真正的虚无。”^①这里，巴门尼德的思维逻辑是合理的：因为非存在不存在，所以非存在不可被认识。有的同志颠倒了巴门尼德的逻辑，说“巴门尼德的逻辑是：因为非存在物不可认识，所以非存在物是不存在的。”^②这就忽视了一个公认的史料，即巴门尼德并非不可知论者，并非以主观认识判定存在的主观唯心主义者。他是依据存在本身的标志来肯定存在的，他说：“存在物存在，在这条途径上有许多标志表明……”，正因为存在物是存在的，因而既可认识也可言说，他也就能够说出存在的许多特性。反之，由于非存在不存在，因而就不可认识和言说，无怪乎我们从残篇中找不到非存在的更多规定性。

总之，巴门尼德的存在是对一切存在的东西的抽象概括，非存在是对一切根本不存在的东西的抽象概括；非存在是没有任何规定性的“虚无”，与“虚无”相对立的存在当然就是指客观实在。这就是我们的结论。存在和非存在是巴门尼德哲学中两个广泛被极的范畴，二者绝对对立，存在物存在，非存在就决不可能存在，世界的本原和总体就是这个唯一的存在。这里巴门尼德明确地表达了一元论的本体论观点。从这个角度看，巴门尼德反对“存在与非存在同一”的观点，不无意义，他是在捍卫自己的一元论观点。这个一元论究竟是唯物的还是唯心的，还不昭然若揭吗？

恩格斯：《反杜林论》，人民出版社 1970 年版，第 41 页。

黄颂杰：《巴门尼德是唯物主义者还是唯心主义者》，载《吉林大学社会科学学报》1982 年第 3 期。

二、从存在与思维的关系看存在的基本内容

如果我们进一步从存在与思维的关系上加以考察，就会更清楚地看到，巴门尼德的存在是指思想之外的存在，是不依赖于人的意识而意识却依赖于它的客观实在。

巴门尼德提出过两个命题：思想与思想的目标（即对象）是同一的；思维与存在是同一的，“同一”是什么含义？这两个命题是要表达什么思想？这是理解巴门尼德存在的又一关键所在。由于巴门尼德说得比较概括，因而后人的解释便众说纷纭，莫衷一是。查勒和柏奈特的考订使我们很感兴趣，他们认为“思维与存在是同一的”意思是：“能够设想的东西与能够存在的东西是同一的。”这是符合巴门尼德原意的。巴门尼德本人解释说：“思想与思想的目标是同一的；因为你决不能遇到一个思想是没有它所表达的存在物的。”黑格尔《哲学史讲演录》中译本把这后半句译得更能说明问题：“因为没有存在者并对之有所言说（或表现）你将寻找不到思想。^①可见，思维与存在同一，一是说思想的对象（目标）是存在，离开了存在就无所谓思想（由于非存在不存在，所以就没有关于它的思想）。二是说思想总是表达存在的，思想都是关于存在的思想，不表达存在的所谓纯粹、空洞的思想是根本找不到的。一句话，存在是思想的对象（“目标”），思想是存在的反映（“表达”）。这就是巴门尼德“同一论”的真实含义。

巴门尼德提出思维与存在同一的思想，独具匠心，在我们看来，至少有两个用意。一是从思维与存在的关系上进一步论证“存在物是存在的”基本观点。它要证明，思想总是与其对象“存

黑格尔：《哲学史讲演录》，商务印书馆 1981 年版 第 1 卷第 267 页。

在”同一的，表达总有其被表达者，因此思想依赖于存在，而不是独立外在的实体，抽去了存在这个被表达者，就没有什么思想；现在人具有思想，因而证明思想赖以产生的存在是确实存在的。我们看不出巴门尼德的“同一论”主张存在依赖于思维，存在是思维派生的，或存在与思维是等同的。二是针对相对主义关于“无物存在”的诡辩来论证“存在物是存在的”基本观点。当时有些智者派哲学家例如高尔吉亚，宣称无物存在；即或有某物存在，人们也无法认识。理由是，人们所思想的东西并不存在，所以存在的东西便思想不到。^①巴门尼德不满这种把思想与存在相割裂、使思想脱离存在的观点，更不满这种从思想来论证“无物存在”的手法，针锋相对地提出，思想不能离开存在，任何思想都有它所表达的存在，既有思想，也就证明了存在物的存在。因此，思想不仅不能证明“无物存在”，反而恰恰证明了存在物的存在。罗素称“这是从思想与语言来推论整个世界的最早的例子”，^②柏奈特因此而称巴门尼德是唯物主义者，实在是看到了这个命题的实质。

巴门尼德不仅从思想的内容上论证了思维对存在的依赖关系，而且还从思想的生理基础上揭示了思想的本质，从而为我们鉴别存在的内容，提供了另一重要依据。思想是什么？在巴门尼德看来，思想就是人的器官的属性。他写道：“在人身上思想的东西是同一的，就是他的各种器官的性质，所有的人都是如此，个别的人也是如此。”考虑到当时的科学水平，我们当然不能责怪巴门尼德没有明确指出思想是人脑的属性。在那人类探索世界总的说来还极其幼稚的时代，能浑沌地看到思想是人体器官的属性，其意义大概比我们今天发现 DNA 对于遗传的作用还要大。这是唯

《古希腊罗马哲学》，商务印书馆 1957 年版，第 141 页。

罗素：《西方哲学史》，商务印书馆 1981 年版，上卷第 79 页。

物主义者对于思维现象的第一次较为科学的见解。单这一点就以驳倒关于巴门尼德是唯心主义者的观点，因为一切唯心主义者都毫无例外地断言思维是第一性的，是不依赖于物质的独立的本体。对巴门尼德的这一见解，就连想方设法把巴门尼德纳入唯心主义阵营的黑格尔也不得不羞羞答答地承认：“这初看起来无疑地似乎是唯物论。”^① 这哪里“看起来”“似乎”是唯物主义，分明正是唯物主义对于思维和存在关系问题的最根本观点之一。

总而言之，思想是存在的反映，思想是人体的属性；思想是属于存在、由存在决定的东西，存在才是本原的第一性的东西。根据存在和思维的这种关系，说巴门尼德的存在是指意识之外的物质存在难道还有什么疑问吗？

三、从存在的属性看存在的基本内容

最后我们来对存在本身加以考察。巴门尼德赋予存在许多属性，这些属性表明存在具有作为物质抽象的基本特征。

1. 存在的最重要的属性是不生不灭

巴门尼德着重论证了存在没有产生，至于存在为什么没有消灭未花多少笔墨。他以为解决了前者，后者便随之而解。他的逻辑是：既然存在不是产生出来的，所以也不会消灭。他这里进行的是辩证思维：没有产生，也无所谓消灭；生灭是相辅相成的。

存在为什么没有产生呢？巴门尼德未作正面回答，而是反问道：“如果存在是产生的，那么它的来源是什么？它是怎样产生的？”问得绝妙！即使近现代鼓吹物质世界是创造出来的人，也怕人这

黑格尔：《哲学史讲演录》，商务印书馆 1981 年版，第 1 卷第 269 页。

样发问。巴门尼德作了两种设想：或者存在是从存在中产生的，可是这意味着预先就有一个存在，它又是怎样产生的呢？可见，说存在从存在中产生不能解决存在的起源。或者存在是从非存在中产生的，可是这等于说存在物不存在，因为非存在只能产生非存在。既然存在既不能从存在中也不能从非存在中产生，因此存在不是产生的，“存在永远是同一的，居留自身之内”。存在作为世界的总体，自己就是自己的本原。此外没有别的本原。

认为世界的本原或总体不生不灭（不生不灭不等于说不运动变化），这正是唯物主义传统。这个传统是由古希腊唯物主义先哲们开创的。例如，阿那克西曼德认为世界是“无限”，无限产生万物，万物运动不息，但无限本身“常住不变”、“不生不灭”。^①从这点看，拉修斯认为巴门尼德是阿那克西曼德的再传弟子似乎是可信的。巴门尼德之后，阿那克萨哥拉把“种子”作为世界本原，种子构成万物，万物都有生有灭，唯独“种子”本身“全体是始终如一的”，“不能减少也不能增加”。^②他甚至提出，“希腊人在说到产生和消灭时，是用词不当的。”万物的所谓产生和消灭，实际上“只是混合或与已经存在的事物分离。因此正确的说法是不说产生而说混合，不说消灭而说分离。”^③恩培多克勒的“四素”德谟克利特的“原子”都不是产生的，也不会归于消灭，只是由于它们的结合和分离而导致具体事物的形成和毁坏。^④巴门尼德关于存在不生不灭的观点，同上述思想一脉相通，从而为辩证唯物主义关于物质既不能创造也不能消灭的原理的形成提供了又一思想资料。可是，巴门尼德这一观点常被现人指责为形而上学，这实在没有道理。作为唯物主义者，必须承认世界在总体上既不能

① ③④ 《古希腊罗马哲学》商务印书馆 1957 年版 第 6—8、69、71—