

“无”与“无定”：老子与阿那克西曼德 自然本原论比较研究

邓 锐

【摘 要】老子与阿那克西曼德,通过各自的自然本原论奠定了中西早期哲学的重要基础。二者在相似的世界秩序与自然本原追问中,推理出了“无”与“无定”的自然本原,反映出中西早期哲学逻辑路径的共性。二者的自然本原论,又表现出具体思维路径上的时间型与空间型区别,反映了中西早期文明形态的差异。共同的逻辑理路与不同的文化背景,使得老子与阿那克西曼德的自然本原论,在“自然”观念、价值论特征以及“无”与“无定”的本原地位等方面,产生了重大差别,深刻影响了各自文明的思想走向。理性在人类早期各大文明中的普遍性与人类精神道路的多元化由此可见一斑。

【关键词】自然本原;老子;阿那克西曼德

【作者简介】邓锐,陕西师范大学历史文化学院、中西比较史学研究中心副教授(陕西 西安 710119)。

【原文出处】《社会科学研究》(成都),2020.6.154~162

在从公元前800年到公元200年的“轴心时代”(Axial Period/Axial Age),人类各大文明普遍出现“理性觉醒”与“哲学突破”。^①在这个“无可辩驳的历史现象”^②中^③,老子与阿那克西曼德(Anaximander)分别是中西哲学的重要奠基者。老子是中国轴心突破的关键一环^④,与孔子一道作为“模范型先知”开辟了中国的宗教与哲学^⑤;阿那克西曼德真正形成了米利都(Miletus)的宇宙论^⑥,被一些学者看成是“第一位真正的哲学家”。^⑦老子“自隐无名”^⑧,阿那克西曼德虽不至于自隐,但因为当时米利都的哲学家们只对“思考天空”(Lives of Eminent Philosophers, II, 5.)^⑨感兴趣,也没有留下清晰完整的生平。二者的个体形象仅仅在数百年后,就已经非常模糊,司马迁和亚里士多德及其后学都只能不确定地描述其生平。老子虽有完整作品传世,但已经过“一种语义的僵化转换”^⑩而被历史地改造过;阿那克西曼德更只有后人的转述留下。但这并不影响二者作为各自文明中“集体记忆”^⑪的重要符号而产生巨大历史影响。本文侧重从

历史符号的角度来探讨“老子”与“阿那克西曼德”,不局限于讨论历史真实,也综合考虑其在历史记忆中的显现,从而使无法完全实证确定的历史人物可以按其符号特征加以实证讨论。

《老子》完成了中国古代独树一帜的自然哲学。阿那克西曼德写过《大地之环》(Γῆ περὶ ὄδου)等作品,(KR97;KRS95)^⑫发展了泰勒斯(Thales)开创的自然哲学。“无”与“无定”(ἄπειρον/τὸ ἄπειρον)^⑬,是二者自然本原论的核心概念。以往研究对二者的哲学分别进行了大量讨论,但缺乏比较。而从中西比较视域可见,“无”与“无定”的概念,既反映出中西早期文明的相似哲学理路,又反映出中西早期文明的思维分野,具有重要研究价值,值得专门探讨。

一、本原认识的生成理路

老子和阿那克西曼德的自然本原论,是早期人类对世界本原探索的理性化发展产物。文化人类学发现早期人类唯有借助想象,才能将自己无法理解的现实世界纳入一种可以把握的秩序之中。对人类

而言,种种看似不着边际的知识“首先是为了满足理智的需要,而不是为了满足生活的需要。”^⑧借助原始的理性思维,人们得以“把某种最初步的秩序引入世界。”^⑨因此,各大文明早期普遍用神话与宗教确立了最初的普遍性的世界秩序。原始的宗教与后世所见宗教形态截然不同,甚至不以宗教为名。^⑩古中国的巫卜祭祀文化^⑪和古希腊的诸神崇拜^⑫,都可被看成是早期文明用以建立世界秩序的宗教形式。中国从原始宗教文化中诞生出了理性化的儒家礼乐文化。^⑬究其形而上根源,可知礼乐社会秩序的确立以自然哲学完整世界秩序的确立为前提。儒家主要继《易经》而以《易》学为形而上的世界秩序理论^⑭,《老子》则是与儒家《易》学并行的另一大形而上理论。^⑮古希腊从神学中诞生了哲学与科学^⑯,神话中的世界秩序经由自然哲学的理性化,正义与正义哲学才得以开端^⑰,哲学逐渐发生伦理学转向后,方有柏拉图与亚里士多德学说的出现。阿那克西曼德在古希腊这个几乎单线的哲学进程中是重要的奠基者。

老子和阿那克西曼德的自然本原论解决了世界秩序的根基问题。通过确立自然本原,神的本原地位被消解,世界秩序才得以按照理性的方式确立。老子与阿那克西曼德的自然哲学,都是在对世界秩序的追问中,主要用理性推理(reasoning)的方式提出的。老子既面对《易经》中“阴阳”世界秩序的追问,也面对礼法社会秩序的追问。与之类似,阿那克西曼德也要面对泰勒斯的“万物的本原是水”^⑱的世界秩序追问和希腊城邦中民主与法的社会秩序的追问。

面对相类的问题,老子和阿那克西曼德不约而同采取了相同的逻辑理路,反映出人类理性的共性。在中西早期哲学的理性抽象基础上,老子用“有”的抽象概念来概括一切感官经验之物,并以之为万物本原,提出“天下万物生于有”(《老子》第四十章)^⑲,所以认识论理路的下一步就是要为“有”推理

出本原。阿那克西曼德与之类似。泰勒斯已经为一切感官经验之物推理出了一个共同的本原,即“水”。这是古希腊哲学探讨作为万物本原的“本始”(αρχη)^⑳的开端。阿那克西曼德的认识论任务是要发展本原认识,为万物找到比水更恰当的本原。

在此认识阶段,老子和阿那克西曼德面对的具体逻辑任务非常接近,都要解决何以生万有的自然本原问题。能够产生无限的、形态各异的万有总和的本原,逻辑上必然首先是无限的,其次是形态具有不确定性的。“有”虽然超越了具体的感官经验之物,但仍有一定确定性,其无限性也不能令人完全满意,会引起关于“有”的自身本原的追问。“水”的逻辑缺陷更明显,虽然具有一定的亚里士多德所强调的“无限”特性^㉑,毕竟仍然在感官经验范围内,如果将其作为万有的本原,则不容易从逻辑上说明具有确定形态的水何以演化出形态各异的万物。在此,老子推理出了“无”,以之为“宇宙存在的本体”。^㉒“无”不仅具有完全的无限性,而且具有完全的不确定性,可以成为合逻辑的自然本原。所以《老子》提出“有生于无”(《老子》第四十章)。老子的“无”,是超感官经验的形而上本原,也是理性推理的逻辑认识结果,能够最大限度满足自然本原的无限与不确定特性。作为“泰勒斯的继承者和学生”,阿那克西曼德显然看到了泰勒斯“万物的本原是水”的观念在逻辑上的不完美性。这是他进一步发展“本始”概念的逻辑动因。类似于老子寻求具有完全无限性与不确定性的逻辑对象,阿那克西曼德提出了接近于“无”的“无定”。古希腊语中的“无定”(ἀπειρον)指示不确定性,后来亚里士多德及其后学塞奥弗斯特(Theophrastus)与辛普利丘(Simplicius)等人,注意到阿那克西曼德“无定”概念发展了“无限性”的含义,使之上升为本原概念,所以辛普利丘把阿那克西曼德的“无定”看成一个专有名词,记为“τὸ ἀπειρον”。(Simplicius, On Aristotle Physics, 24, 13. See DK12A9; KR103; KRS101.)^㉓可见,阿那克西曼德着眼于超越“水”的不确定性来发

展泰勒斯的自然本原说,也注意本原的无限性,从而使自然本原对自然万有具有更大的包容性。其“无定”,与老子的“无”,在逻辑上非常接近。“无限”已不必再有本原^③,作为本原的“无”与“无定”,已经可以从逻辑上作为终极本原,因而完成了自然本原的逻辑建构。^④

从逻辑上追问万有之始,必然也导向追问万有之终。在此,老子和阿那克西曼德又表现出一致的逻辑理路,认为“无”与“无定”作为本原,不仅是万物之始,也是万物之终,万物皆复归于本原。《老子》认为万物运动,“各复归其根”,(《老子》第十六章)既然“有生于无”,所以万物的“根”就是“无”。《老子》也明确说过“复归于无物”。(《老子》第十四章)传世本还有“复归于无极”之语,疑为汉人篡入^⑤,但与《老子》通篇思想吻合,仍反映了“老子”历史符号之观念,是《老子》“效果历史”(effective-history/Wirkungsgeschichte)^⑥的产物。阿那克西曼德与老子类似,认为“生成于其中的也毁灭归于其中”,(Hippolytus Ref. I, 6, 1-2. See DK12A11, KR103, KRS101.)也就是认为万物生成于本始,又复归于本始。(Lives of Eminent Philosophers, II, 1.)

老子与阿那克西曼德认为万物生成于本原又复归于本原的观念,以万物的永恒循环运动为逻辑前提。身处农耕文明的老子,很容易从日复一日、年复一年的自然观察中得出万物循环的结论。阿那克西曼德这位最早为希腊发明(Lives of Eminent Philosophers, II, 1-2.)或引进(Suda s. v. See KR97; KRS95.)日晷的自然哲学家,也很容易从对太阳的类似经验观察中得出相同的认识。老子留下了完整作品,充分显示了自然永恒循环运动的思想。《老子》通篇强调运动,作为其根本概念的“道”,“强为之名曰‘大’。大曰‘逝’,逝曰‘远’,远曰‘反’。”(《老子》第二十五章)可见,“逝”就是一种运动,以“远”和“反”为方向。《老子》中“静”的概念也并非完全是相对于“动”的静止,而可以表示“动”或“动”的过程中的一种状

态。举例言之,其一,“孰能浊以静之徐清”(《老子》第十五章),“静”是由“浊”到“清”的运动。其二,“归根曰静”,(《老子》第十六章)“归”必然是动,所以“静”是复归于本的运动所致的状态。《老子》明确认为自然的运动是循环往复的,所以总结称:“反者,道之动。”(《老子》第四十章)这里的“反”,结合“周行而不殆”(《老子》第二十五章)等论述来看,必然是指循环中的运动,“大曰‘逝’,逝曰‘远’,远曰‘反’”,就是对周行循环运动的一种描述。阿那克西曼德也认为运动是“永恒的”,(Hippolytus Ref. I, 6, 1-2. See DK12A11, KR103, KRS101.)“无定”的“毁灭与生成循环不止”。(Pseudo-Plutarch Strom. 2. See DK12A10, KR103, KRS101.)

总而言之,“无”与“无定”,可以从逻辑上完满解释自然本原,是人类逻辑推理发展到极高阶段的标志,是轴心时代“理性觉醒”与“哲学突破”的重大表现。老子与阿那克西曼德相似的认识生成理路,反映出中西早期哲学的逻辑发展共性。二者又具有具体路径上的差异性,反映了二者文化形态的分野。

二、时间型路径与空间型路径

老子和阿那克西曼德虽然经由共同的逻辑理路,提出了“无”与“无定”的自然本原论,但二者身处不同文化形态,所以其较具体的思维路径也有显著区别,突出表现为时间型路径与空间型路径的差异。老子的“无”理论,表现为一种时间型路径;阿那克西曼德的“无定”理论,则表现为一种空间型路径。这里的时间型路径与空间型路径,是就逻辑而言,并不完全受实际时间和空间的约束。并且,时空是人类思维的基本向度,老子和阿那克西曼德都不可能只取其一,时间型路径必然涉及空间,空间型路径也必然涉及时间,这里只是相较其思维的敏感性而言。

从逻辑角度来说,自然本原必须要具有时间上的起始地位和空间上的至大范围,只有如此,才能涵盖万有。老子和阿那克西曼德的自然本原说,都从

这两个逻辑要求出发,所以其本原都具有这两个属性特征。“无”首先是一种相对于“有”的状态,具备超越了“有”的无限性和不确定性。“无定”也作为一种“属性”而难以作为“实体”理解。^③二者从属性角度而非实体角度出发的逻辑路径相同,但是,因为所处文化形态及由此形成的思维方式差异,二者的致思路径又各有侧重。中国的农耕文明,因为生产生活围绕作物的时间性成长展开,所以发展出了《易经》所代表的时间型思维路径。希腊的以商业为主的多元文明,因为生产生活围绕产品的空间性变化展开,所以发展出了史诗所代表的空间型思维路径。

老子在探讨自然本原时,继承了《易经》的时间型思维方式。《易经》重视循环时间中事物状态的“变革”^④,作为其最初部分的图画之“象”^⑤,已经奠定了中国哲学的基本思维方式。9000-7500年前的舞阳贾湖遗址已见大量带有人工痕迹的龟甲^⑥与人工符纹的陶器^⑦,其刻画符号即表示卦象。^⑧安阳殷墟出土了最早的完整“易卦”卜甲。^⑨殷商时已成型的《易经》图画,刻画的是不同时间位置上的阴阳状态,也就是在时间过程中记录空间状态变化,强调的是事物的普遍时间型循环运动。《老子》也强调时间型变化,首先从逻辑上设定了至大无外的空间,云:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立不亥^⑩,周行而不殆,可以为天下母。”(《老子》第二十五章)“独立不亥”界定了空间上的至大无外,“周行而不殆”界定了时间上的循环不止。《老子》提出本原的“独立不亥”后,便专注于时间型探讨,从“天下有始,以为天下母”(《老子》第五十二章)的逻辑起点出发进行历时性追溯。

“天地”仍然在“有”的范围内,包含在“天下万物生于有”的时间型过程中。老子向前推理,便基于上节所述认识路径,得出“有生于无”的结论。于是万物展现出一个时间型的生成过程,“道生一,一生二,二生三,三生万物。”(《老子》第四十二章)“无”作为“道”中万有之先的时间最先之概念存在,故“无,名

天地之始”。(《老子》第一章)“无”,作为“先天地生”的“天下母”,又反过来被《老子》做了时间型的本原生成推理。“无”为“母”,“既得其母,以知其子”。(《老子》第五十二章)

阿那克西曼德在探讨自然本原时,使用的是古希腊神学中的空间型思维方式。古希腊史诗中的神学反映出一定的自然起源观念,这些观念往往是空间型的。在“荷马史诗”中,最初的本原是空间型的绕地之水——俄刻阿诺斯(Ωκεανός)。俄刻阿诺斯最初应当是非人称的意谓“环绕”(KRS, p12.)的空间型描述,作为“众水之源”^⑪,也成为“万物之源”。^⑫柏拉图称赫西俄德(Hesiod)与奥尔弗斯(Orpheus)也持与荷马(Homer)相同的起源观念。^⑬在俄刻阿诺斯起源说之外,赫西俄德与奥尔弗斯教(Orphism)还有另外的空间型起源说,同样对阿那克西曼德的思维路径有影响。赫西俄德的《神谱》(Theogony)认为地与天结合而产生神^⑭,又将地与天作为神来解释起源。而在地与天之先最早产生的是卡俄斯(xaoc)^⑮,即混沌(chaos)。这里的“地”与“天”首先是空间型概念,而“混沌”则是用以表明天地未分的空间状态。《神谱》还有一个更为空间化的天地起源说,认为塔尔塔洛斯(Τάρταρον)是大地、海洋与天空等的源头,而塔尔塔洛斯本身是一个巨大的深渊^⑯,同样是一空间型概念。奥尔弗斯教缺乏确定的教义,但可被看成是一种宗教“氛围”“态度”或“思想结构”^⑰,其典型思想认为类似卡俄斯的“黑夜”是最初起源(Damascius de Principiis, 124. See DK1B12; KR19; KRS16.),产生出“卵”,进而分化出“天”与“地”,(Athenaoras pro Christianis, 18, p.20. See DK1B13; KR38; KRS25.)也表现出空间型的起源观念。古希腊神学的起源说虽然包含时间顺序,但讨论的重点则是空间型的形态演化。

阿那克西曼德的自然本原说带有这些神学起源说的思维痕迹。“无定”,作为不确定的空间形态,与塔尔塔洛斯的空间形态相似。俄刻阿诺斯的“环绕”的空间形态特征也被阿那克西曼德接受。阿那克西

曼德绘制了希腊最早的地图,(Agathemerus, I, 1. See KR100; KRS98.)后来希罗多德(Herodotus)看到的地图上就画着俄刻阿诺斯环绕大地。^④阿那克西曼德的宇宙论与奥尔弗斯教颇为相似,甚至关于空间生成过程的描述都很接近^⑤,是对奥尔弗斯教宇宙论的一种理性化。阿那克西曼德的“无定”,与老子的“无”相反,首先设定时间上“运动的永恒”(Hippolytus Ref. I, 6, 1-2. See DK12A11, KR103, KRS101.)与无定的“循环不息”(Pseudo-Plutarch Strom. 2. See DK12A10, KR103, KRS101.),然后专注于探讨其空间展开过程:由无定产生对立物^⑥,进而产生“天”(οὐρανοῦς)(Hippolytus Ref. I, 6, 1-2. See DK12A11, KR103, KRS101.)与从天中产生的“世界”(κόσμος)(Ps.-Plutarch, Strom. 2. See KR137, KRS134.), (Hippolytus Ref. I, 6, 1-2. See DK12A11, KR103, KRS101.)再产生出生物,(Aetius, V, 19, 4. See KR136, KRS133.)生物中又产生出人。(Ps.-Plutarch, Strom. 2. See KR137, KRS134.)并且,阿那克西曼德的至大空间假设,不是设定本原“独立不亥”,而是设定本原产生出“无数个”天与世界。这种观念与古希腊文明从未经历过中国式的“广域王权”^⑦而持续与周边不同文明接触的历史经验有关。这一历史经验即其从未经历过统一的政治与文化实体而不断经验到多个政治与文化实体。

老子的“无”,以至大无外的空间设定为逻辑前提,主要在时间型路径上探讨“道生一,一生二,二生三,三生万物”的过程。阿那克西曼德的“无定”,以永恒循环的时间设定为逻辑前提,主要在空间型路径上探讨空间的生成与展开过程。“无”与“无定”都遵循完整时间与完整空间的逻辑设定^⑧,但具体生成路径有所不同。自然本原的差别又进一步表现在二者的特征中。

三、本原特征的差别

“无”与“无定”,作为中西早期哲学的自然本原,具有哲学共性;又因为中西文明形态的不同,而表现

出重要差别。第一,“无”与“无定”作为自然本原,具有不同的自然哲学背景,反映出不同的“自然”观念。从宽泛意义而言,老子和阿那克西曼德,都对包含世界万物的“自然”做出了哲学说明,因此二者的学说一般都被看成自然哲学。阿那克西曼德身处其中的自然哲学传统,是古希腊人在苏格拉底的伦理转向之后显现出来的。亚里士多德和塞克斯塔斯·恩披里克(Sextus Empiricus)等人,根据研究对象而把阿那克西曼德等人称为自然哲学家,本义是“物理学家”(physicist/φυσικός)。爱奥尼亚哲学关注的对象“自然”(φύσις),首先是指抽象的本性,其次才指具体的自然及由此抽象而来的整体自然概念。阿那克西曼德所提出的,正是关于世界本性的系统理论^⑨，“无定”首先是对世界本性的一种界定。如前所述,阿那克西曼德从对万有的逻辑追问中,找到了具有不确定性和无限性的“无定”。“自然”又有“起源”(origin)之义^⑩,所以“无定”在其属性基础上,又含有万物的生成过程,即上述从无定产生对立物,再产生出天与世界的起源过程。

《老子》中的“自然”另有深意。“自然”一词,现存文献中首见于《老子》,是《老子》的重要概念。“自”,在甲骨文中常见,象鼻子,以鼻指“自己”,如写作𠄎。^⑪金文继之,如写作𠄎。^⑫《郭店楚简老子》作𠄎^⑬,字形承此一系,其意即“自己”。“然”,首见于金文,象以火烤肉,写作𠄎^⑭,《郭店楚简老子》作𠄎^⑮,字形准此。谈及自然哲学,人们一般把“自然”看作名词,但需注意到《老子》中的“自然”有所不同,其用法主要有两种:第一种是表示过程与状态的偏动词性或形容词性用法:“百姓皆谓我自然”,(《老子》第十七章)“希言自然”,(《老子》第二十三章)“莫之命而常自然”,(《老子》第五十一章)“辅万物之自然”。(《老子》第六十四章)“然”的以火烤肉之形被引申为过程与状态,“自然”就是指事物自己的过程与状态。由此有了一般所理解的第二种名词性的“自然”。在《老子》中,只有“人法地,地法天,天法道,道

法自然”(《老子》第二十五章)一处可见“自然”明确的名词性。“人”“地”“天”“道”皆为名词,所以“自然”也应当是名词。这里的“自然”作为名词,是与“独立不亥”的“道”对应的概念,是指至大无外的道的“自己的过程与状态”。可见,老子与阿那克西曼德的“自然”,虽然都指向万物的范围,但侧重有所不同,使得二者的“无”和“无定”的自然本原特征有所不同。

第二,自然观不同,使得“无”与“无定”显现出不同的价值论特征。“无”没有主观价值意味,而“无定”却引申出了具有主观价值意味的“正义”。老子强调万物自己的变化与过程,所以本原与生成都显现出与人无关的纯粹客观的意义,作为生成之物的人的主观价值判断被自然消解了。“天地不仁,以万物为刍狗”,(《老子》第五章)而“天法道,道法自然”,所以“天地不仁”是承“道”与“自然”的不仁而来。在“有生于无”、“道生一”的本原生成过程中,万物皆自己变化,即“自化”。(《老子》第三十七章)既无判断主体,则无所谓关于“仁”的价值判断。老子的主观价值判断,只有在生成人之后的阶段才出现,也只是“善”与“不善”而已。“善”,指“善为道”,(《老子》第六十五章)这个“道”是“天之道”,即善“法自然”;“不善”,即“人之道”(《老子》第七十七章)的不法自然。在《老子》中,本原及其生成本身作为一种“自然”而成为客观法则,由此取消了一切主观价值判断。这种“大道废,有仁义;智慧出,有大伪”(《老子》第十八章)的价值观,本身是对社会价值的反思,但因为时间型追溯,而追问至了无主观价值的本原及其生成过程,从而将伦理学变成了自然哲学的等而下之与后起之物。

阿那克西曼德在探索本原及其生成过程时,从空间型思维出发,注重空间状态,又受到当时希腊城邦与公民生活影响,于是从本原生成过程的空间状态引申出了主观价值判断。他将“无定”看成是“永恒的”“不老的”,(Hippolytus Ref. I, 6, 1-2. See DK12A11, KR103, KRS101.)亦即具有时间的完整

性。而“按时间的安排”,在完整时间的行进过程中,“无定”中产生的对立物“给予彼此非正义的赔付与补偿”。(Simplicius, On Aristotle Physics, 24, 13. See DK12A9; KR103; KRS101.)这意味着,本原在时间中的生成变化带来了作为对立物本性(自然)的“正义”,这种正义以对“非正义”进行“赔付与补偿”的形式实现,由此使得“世界被法则统治”。^⑥具体而言,阿那克西曼德用“热”与“冷”作为基本对立物来描述世界的生成,(Ps.-Plutarch, Strom.2. See DK12A10, KR123, KRS121.)并认为“热”与“冷”“干与湿”“白天与黑夜”这样的对立物在时间进程中的不断此长彼消现象都是“正义”的显现。一方占据优势而压制对方,便是“非正义”,之后必然显现出“正义”,“赔付与补偿”对方而使对方占优势。像夏季的昼长夜短与冬季的昼短夜长之类的现象都被阿那克西曼德看作是“给予彼此非正义的赔付与补偿”。这样,阿那克西曼德就根据对立物的时间变化而认为其反映了一种事物本性的“正义”。可见,阿那克西曼德虽然将宗教神学的宇宙观理性化了,却不能完全摆脱宗教中的“命运”与“正义”等观念。这类自然现象,在老子的时间型追溯中,则显现为纯客观的“自然”,从而表现出更显著的唯物主义与理性主义特征。

第三,“无”与“无定”在老子与阿那克西曼德的自然本原论中地位不同,使得中西本原论呈现出不同发展走向。阿那克西曼德的“无定”,是按照探索自然本性与起源的路径,从逻辑上推理出的本始。所以,在阿那克西曼德的自然本原论中,“无定”是唯一的初始本原概念,别的概念皆由此而生。这导致了阿那克西曼德自然本原论的两个逻辑疑难:其一,具有不确定性的本原虽然具有了产生万物的可能性,但完全没有确定性之物何以产生具备确定性之万物?本原的完全的不确定性与各种生成之物的确定性之间,产生了日常经验难以逾越的逻辑鸿沟。其二,因为“无定”是具有不确定性和无限性的抽象概念而难以与日常经验结合,容易使人将其向物质、

实体的方向去理解。漫步学派正是因此而对“无定”产生疑难。如果作为自然本原的“无限之物”是“单一的与单纯的”，那么就导致其以外之物皆被毁灭。(《物理学》，204b22。)另外，费洛劳斯(Philolaus)也提出如果万物皆无限，就不会有最初的被认识之物，(DK44B3; KR400; KRS426.)而认为自然的和谐是基于同时具有“无限者和有限者”。(DK44B1; KRS424.)所以从形而上的角度来看，作为“一”的“无定”产生对立物的说法，并不如“无定”本身具有不止于“一”而能同时容纳确定性、不确定性、有限性与无限性的说法更合逻辑。后者具有更好的包容性从而具有更好的解释力。

后来，阿那克西曼德的两位弟子便从不同路径来解决“无定”的逻辑问题。阿那克西米尼(Anaximenes)用一种复归泰勒感官经验的方式，来解决“无定”缺乏确定性的问题，他提出本始是“气”。(《形而上学》，984a5。)无限的气，像是泰勒斯的“水”与阿那克西曼德的“无定”的折中选择。气比水更具有不确定性和无限性，又作为可感知之物，比“无定”具有了一定的确定性，从逻辑上更容易“因为冷、因为热、因为潮湿、因为运动”而显现，产生出“热和冷”这样的“主要的生成对立物”。(Simplicium Phys., I, 7, 1, see KR144, KRS141.)毕达哥拉斯(Pythagoras)则使用进一步抽象的方式，使得本原既有不确定性，又有确定性。毕达哥拉斯以“一”为“单子/单位”(monad/unite/μονάδα)，作为万物最初的本原，也就是最初的实体和元素。他认为单子叠加产生出可以表示关系的“二”(dyad/δύαδ)。“二”与“一”一起作为万物本原，成为亚里士多德意义上的“理型的数”。形而上的“一”和“二”，可以叠加出之后的所有数，成为数的生成本原。(《形而上学》，1080b5-20。)毕达哥拉斯学派不把“一”和“二”看成是数，而看成是并列的本原，很重要的逻辑原因在于“一”被看成空间的基本单位，使得“一”具有确定性，并且不能表示关系；“二”虽然由“一”而生，但可以表示“一”所不具有的

不确定性和关系。正是对不确定性和关系的重视，才使得“二”在毕达哥拉斯学派的理论中与“一”并列取得本原地位。“一”和“二”相当于阿那克西曼德的本始，本始产生出数，数产生出点，两点成一线，线外有点成面，面外再有点则成体，于是产生了占据空间的万物。在这个本原论中，“一”具有确定性，而由“一”产生的“二”则开始了关系的生成，具有不确定性。确定性与不确定性由此都被纳入本原之中。并且，关系产生的无限性以“一”的相对有限性为根基，具有极大的逻辑上的包容性。此外，对于生成“体”这样的可感知物之前的生成描述，解释了不可感知的“无”或“无定”对可感知的“有”的生成。因此古希腊观念中常见的作为构成万物的土、水、空气和火等元素，都成了从数到点再到空间的生成物^⑥，其本原地位下降了。这意味着毕达哥拉斯的“探究”(ἱστορίην)向着不可感知的“无定”或“无”的境界更深入了，说明其思维上的抽象程度加深了。毕达哥拉斯正是用这种抽象化的方式解决了“无定”的逻辑问题。

老子的“无”，不仅是类似逻辑推理出的本原，也可作为本原中的初始和组成部分，从而以兼具阿那克西米尼与毕达哥拉斯特征的方式，解决了“无定”式的本原逻辑问题。在“无”之外，《老子》还有“自然”与“道”的概念。“道生一，一生二，二生三，三生万物”完成了整个万有之物的生成，而“有生于无”解决了“道”何以生“一”的逻辑问题。“无”可以被看成具备无限性和不确定性特征的本原，而“道生一”之后的“一”又具备了相对有限性和确定性。“无”与抽象的“有”“一”，都被看作生成本原，故云：“无，名天地之始；有，名万物之母。”(《老子》第一章)这种本原论类似毕达哥拉斯的“一”生“二”又与“二”共同作为抽象本原的本原构建方式。“无”又是一种可以从“有”的感官经验中推理甚至感知的概念，因而又带有阿那克西米尼的感官经验特征，其生“有”的自然过程，也具有基于感官经验的逻辑上的可理解性。

可见老子的自然本原论较之阿那克西曼德更为严密。因此,后世中国哲学不再面临阿那克西米尼和毕达哥拉斯所面临的逻辑问题,也就少有进一步探讨自然本原的理论努力,“道”自始至终成为中国传统哲学的最高概念。“道即是无,无即是道”^⑧，“道”的终极性与老子关于“无”的自然本原论构建有重要关系。

结语

中西哲学具有共通的逻辑命题与发展理路。自然本原论是哲学发展的重要起点与初始条件,对中西哲学形态乃至文化特性都有重要影响。老子与阿那克西曼德分别是中西哲学自然本原论的重要奠基者。二者关于自然本原的不同形而上探究,成为各自文化形而下探究的逻辑起点与初始条件。老子的自然本原论深刻影响了后世道家哲学,并在与儒家的竞争与融合过程中深植于中国传统思维方式。因为《老子》已完成了自然本原的逻辑建构,已究竟“域中四大”(《老子》第二十五章)之“道”“天”“地”,并将其描述为从“无”到“万物”的时间型生成过程,所以到汉代,便出现司马迁这样“论大道而先黄老”^⑨的思想家,专门“究天人之际”^⑩,以补足最后关于“人”的解释,并且同样采取了时间型路径,而带来“史家”之确立。这是中国古代史学高度发达的重要历史基点。阿那克西曼德的自然本原论深刻影响了之后的古希腊自然哲学。因为阿那克西曼德及其弟子完成了形而上的空间探究,于是从中分化出贺卡泰乌斯(Hecataeu)与希罗多德的形而下“探究”,即后世所称“历史”(ιστορία),并且二人所著的《大地游记》(Journey Round the Earth/Περίοδοι γῆς)与《历史》(The Histories/Ιστορία)都表现出重视空间之广的特征。^⑪更为重要的是,阿那克西曼德所开辟的形而上探究在分化出史学的同时也分化出了科学^⑫,又为哲学的伦理学转向和亚里士多德学说埋下了伏笔。西方科学与史学都通过形而下探究的方式力图探究并证实哲学性的假设与观点,这种证实的研究路径在19世纪

的“实证科学”与“实证史学”中达到高潮。由此反观,老子所代表的中国哲学则始终处于形而上之“道”与形而下之“器”相即不离的形态,即所谓“道不离器,犹影不离形”^⑬的形态,因而哲学在后来的发展中广泛蕴含于四部之学。既无专门的形而上学,也就无从产生专门的形而下之科学。

老子与阿那克西曼德自然本原论的比较具有多方面意义。从哲学角度而言,一方面可以窥探中西早期哲学的共同理路,从而有利于理解哲学的一般历史发展路径;另一方面可以发现中西早期哲学的不同思维路径与文化特点,从而有利于认识中国传统哲学乃至传统学术的独特形态与民族特征。从史学角度而言,自然本原论是中西史学起源的重要哲学背景。在人类文明经过哲学的“理性化”改造之前,史学或以充满神学观念的“伪历史”^⑭的形式出现,或以只能作为史料的原始编年记录的形式存在。成熟的自然哲学提出合逻辑的自然本原论,并以此为基点探讨自然万物的生成与循环的历史,奠基生成哲学。^⑮这种首先关注自然万物的生成哲学成为史学用理性去具体研究人的历史的重要哲学背景甚至思想工具,亦即莫米利亚诺(Arnaldo Momigliano)指出的赫西俄德(Hesiod)与赫卡泰乌斯之间的“历史思考”的“变革”的哲学性的部分。^⑯中国早期历史思考的变革情形因为当时不同于古代西方与今天的学术分科形态而更为复杂,但至少很难想象未经理性化的巫史记得以径直发展为真正意义上的史学。因此分析中西史学起源时代的自然本原论有利于理解中西史学起源之思想背景的同异。从更宽泛的思维角度而言,老子与阿那克西曼德的自然本原论,在面对类似的秩序与本原追问时,分别用“无”与“无定”,做出了高度理性化的解释。尤其是二者相类的逻辑理路,说明理性作为思维工具是人类所共有的,在中西早期文明中普遍存在。一些思想家将理性视为古希腊的特有之物,缺乏逻辑与事实依据。“无”与“无定”的具体思维路径差异和本原特征

差异,反映了中西文明形态的差别,显示出人类精神文明道路的多元化特征。西方哲学及由其产生的文明形态,只是人类文明多元化道路中的一种,在人类的历史演进中不具备唯一性。当代中国,可以通过精神寻根,重新审视自身的理性与哲学源头,以之为建立中国话语体系的重要资源,为人类整体社会的发展提供哲学借鉴与理性建议。

注释:

①[德]卡尔·雅思贝斯:《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,北京:华夏出版社,1989年,第7-9页。

②⑦陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,北京:生活·读书·新知三联书店,1996年,第2、19-152页。

③“轴心时代”早期被作为一个理论假设而提出,也可在此意义上看待之。参见张汝伦:《“轴心时代”的概念与中国哲学的诞生》,《哲学动态》2017年第5期,第5-7页。

④参见余英时:《论天人之际:中国古代思想起源试探》,北京:中华书局,2014年,第102-104页。

⑤[日]柄谷行人:《哲学的起源》,潘世圣译,北京:中央编译出版社,2015年,第10-13页。

⑥参见 H. Kahn Charles, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York: Columbia University Press, 1960, pp. 75-196.

⑦ Daniel W. Graham, *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2006, pp. 4-5.

⑧司马迁:《史记》卷63《老子传》,北京:中华书局,1959年,第2141页。

⑨ Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers with an English Translation*, trans. R. D. Hicks, M. A., London: William Heinemann, 1925.

⑩[德]汉斯-格奥尔格·梅勒:《东西之道:〈道德经〉与西方哲学》,刘增光译,北京:北京联合出版公司,2019年,第3页。

⑪[法]莫里斯·哈布瓦赫:《论集体记忆》,毕然、郭金华译,上海:上海人民出版社,2002年,第281-313页。

⑫ KR=G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, London: Cambridge

University Press, 1957; KRS=G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, London: Cambridge University Press, 2007.

⑬在古希腊文中,ἀπειρον是一个一般名词,而τὸἀπειρον是加上定冠词之后的专有名词形式。漫步学派在记述阿那克西曼德哲学时述,给ἀπειρον加了定冠词,只有这样才能表明其上升为了一个特有的哲学概念。中西哲学界一般把ἀπειρον作为对应概念的翻译对象,但实际上作为专有名词的τὸἀπειρον才是阿那克西曼德的哲学概念。

⑭⑮[法]列维-斯特劳斯:《野性的思维》,北京:商务印书馆,1987年,第13、14页。

⑯参见[英]麦克斯·缪勒:《宗教的起源与发展》,金泽、陈观胜译,上海:上海人民出版社,2010年,第6-9页。

⑰参见[英]狄金森:《希腊的生活观》,彭基相译,上海:华东师范大学出版社,2006年,第1-2页。

⑱参见 Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. III, Cambridge: Cambridge University Press, 1959, p.189; 方东美:《中国哲学之精神及其发展》,匡钊译,郑州:中州古籍出版社,2009年,第29-90页;陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,北京:生活·读书·新知三联书店,1996年,第224-286页;余英时:《论天人之际:中国古代思想起源试探》,北京:中华书局,2014年,第76-108页。

⑲儒家以《易经》和《尚书·洪范》为哲学根源,参见方东美:《原始儒家道家哲学》,北京:中华书局,2012年,第42-45页。

⑳中国古代没有亚里士多德意义上的形而上学。中国传统哲学中的“形而上”与“形而下”关系表现为“道”与“器”的关系,“道”即“器”不离。此种“道”学是中国式的形而上哲学,以形而上超越形而下,但不主二者对立,与巴门尼德之后的形而上与形而下对立的希腊形而上学不同。

㉑参见[英]弗朗西斯·马克唐纳·康福德:《从宗教到哲学:西方思想起源研究》,曾琼、王涛译,上海:上海三联书店,2014年,第1-74页;[英]柯克:《希腊神话的性质》,刘宗迪译,上海:华东师范大学出版社,2017年,第283-307页;[美]林德伯格:《西方科学的起源:公元前六百年至公元一千四百五十年宗教、哲学和社会建制大背景下的欧洲科学传统》,王珺译,北京:中国对外翻译出版社,2001年,第23-48页;L. P. Gerson, *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*, London: Routledge, 1990, pp. 1-32.

⑲参见 Arnold Hermann, *To Think Like God: Pythagoras and Parmenides, The Origins of Philosophy*, Las Vegas: Parmenides Publishing, pp. 27–29.

⑳亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1995年,第983b22页。

㉑《老子》,楼宇烈校释,北京:中华书局,2008年。

㉒“ἀρχη”一词,20世纪50年代北大外国哲学教研室在《古希腊罗马哲学》一书中译作“始基”,成为国内通行译法。αρχη,在阿那克西曼德之后的爱奥尼亚哲学中,不仅指万物的基础,更指万物的根本,万物生成于斯,亦复归于斯。汉语中,“本”较之“基”,更含有复归之义。自古《易》学、道家与佛家等皆云“返本”,而不云“返基”,可参三国吴绩《京氏易传》(《四部丛刊》景明天一阁刊本)注卷上、晋僧肇《肇论》(大正新修大藏经本)之《涅槃无名论》、北周武帝敕辑《无上秘要》(明正统道藏本)卷一百等,故笔者译为“本始”。泰勒斯在以之为客观物的意义上使用了“ἀρχη”一词,阿那克西曼德上升了其哲学含义,给予其“无定”的名称,往往被视作这一哲学概念的最早使用者。但阿那克西曼德并不是最早使用这一概念的人,所以 KRS 称其是“第一个运用了本原的这一名称的人”,“这一名称”指“无定”,见 KRS101。中译文见 G.S. 基尔克、J. E. 拉文、M. 斯科菲尔德:《前苏格拉底哲学家:原文精选的批评史》,聂敏里译,上海:华东师范大学出版社,2014年,第162页。

㉓①亚里士多德:《物理学》,张竹明译,北京:商务印书馆,2006年,203b15、208a8、187a12。

㉔陈道玄:《老子“道”的核心——〈道德经〉首章研究》,《社会科学研究》1995年第3期,第135–138页。

㉕DK=Diels, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6th edn. (photographic reprints of 5th edn.), revised with additions and index by W. Kranz., Berlin: Wedimann, 1951–1952 and 1954.

㉖亚里士多德:《论天》,见苗力田主编:《亚里士多德全集》第2卷,徐开来译,北京:中国人民大学出版社,1997年,303b10。

㉗阿那克西曼德学说最早由漫步学派的塞奥弗斯特记述,辛普利丘保存。二者都从亚里士多德关于“无限性”的角度解释“无定”,导致“无定”学说的晦涩,这个问题困扰人们至今。应当注意到一个基本事实,即阿那克西曼德对发生在他身后的“物质”与“精神”的区分和透析“存在”(eon)的哲学路

径,一无所知。所以应当尽量从漫步学派的转述、引用与评论中区分出阿那克西曼德时代的最一般的逻辑路径,即前述何物可生万有的逻辑追问,而不必多虑物质与精神之畛域、理性与话语之同一。此方法也适用于老子。

㉘传世本第二十八章“守其黑,为天下式。为天下式,常德不忒,复归于无极。知其荣”六句不见于《庄子·天下篇》引文,相类语句初见于《淮南子·道应训》,而“白”字与“辱”在先秦文字中本可对应,故此六句疑为汉初篡入。高亨、陈鼓应等学者已有考证,详参陈鼓应:《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2003年,第183–186页。

㉙[德]汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》下卷,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,1999年,第385–394页。

㉚E. Zeller, *A History of Greek Philosophy: From the Earliest period to the Time of Socrates with a General Introduction*, trans. S. F. Alleyne, vol. I, London: Longmans, Green, and Co., 1881, p.180.

㉛陈来:《〈周易〉中的变革思想》,《社会科学研究》2019年第2期,第14–19页。

㉜党圣元:《谈“易象”》,《思想战线》1986年第3期,第4页。

㉝③③河南省文物考古研究所:《舞阳贾湖》,北京:科学出版社,1999年,第455–461、202–212页。

㉞蔡运章:《远古刻画符号与中国文字的起源》,《中原文物》2001年第4期,第30–42页。

㉟肖楠:《安阳殷墟发现“易卦”卜甲》,《考古》1989年第1期,第66–70页。

㊱郭店楚简本的“亥”,写作“𠄎”,帛书乙本作“𠄎”,通行本作“改”不当,参见刘信芳:《荆门郭店竹简老子解诂》,台北:艺文印书馆,1999年,第25页。“𠄎”字不见于《说文》,丁原植、尹振环、邓各泉等学者指出此字疑为“咳”字之误,参见丁原植:《郭店竹简老子释析与研究》,台北:万卷楼图书有限公司,1998年,第131页;尹振环:《论〈郭店竹简老子〉——简、帛〈老子〉比较研究》,《文献》1999年第3期,第4–28页;邓各泉:《郭店楚简〈老子〉释读》,长沙:湖南人民出版社,2005年,第176–177页等。如此,“不亥”则为没有边际之意。此说于文意可通。廖名春先生认为“亥”为本字,通行本的“改”当作“亥”解。按《玉篇·亥部》:“亥,依也。”据此,“不亥”意为不依附,与“独立”相合,是其反说。“改”与“亥”音近,故可通用,参见廖明

春:《郭店楚简老子校释》,北京:清华大学出版社,2003年,第212页。笔者认为郭店楚简本的“亥”与“孩”字形有差且文义合理,应从廖说。首先,从文字角度而言,通行本之“改”字晚出,不足以隶定简本与帛书本此字为“改”。而且,“改”字在甲骨文与金文中本义为尚未成形之胎儿,引申为幼儿,因此表示教训犯错的孩子而使之改正。篆文也以“改”为改正。因此“不改”意为有错不改或没有犯错不需改正,既为本原,则不应有错对之分,且与独立、昆(混)成之文不合。其次,从文义而言,“独立不亥,周行而不殆”才能与下文的“大曰‘逝’,逝曰‘远’,远曰‘反’”相应。“逝曰‘远’,远曰‘反’”,正是对道“周行而不殆”的描述。“逝”即运行远去,“远”即渐行渐远,“反”即返回。“三曰”即是道的“周行”过程。因此,“大曰‘逝’”当对应“独立不亥”。如果是“独立不改”则与“大”关系不紧密。“独立不亥”,才明白地指出道因为至大无外而“独立”,所以才“亥”而无所依靠。再者,从逻辑角度而言,“独立”只能推理出无所依附而“不亥”,却无法推理出不会变化而“不改”。故此处为“独立不亥”。

④③ 荷马:《伊利亚特》,王焕生、罗念生译,上海:上海人民出版社,2012年,第21、194、14、244页。

④④ 柏拉图:《克拉底鲁篇》,见《柏拉图全集》(5),王晓朝译,北京:人民出版社,2016年,402B。

④⑤④⑦ 赫西俄德:《神谱》,王绍辉译,上海:上海人民出版社,2010年,第45、116-140、736、811页。

④⑧ L. Larry, Alderink: *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Chico: Scholars Press, 1998, p.87.

④⑨ 希罗多德:《历史》,徐松岩译,上海:上海三联书店,2007年,IV,36。

⑤⑩ W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion: A Study of The Orphic Movement*, Princeton: Princeton University Press, 1993, pp. 221-223.

⑤⑪ 许宏:《略论二里头时代》,见王宇信等主编:《2004年安阳殷商文明国际学术研讨会论文集》,北京:中国社会科学出版社,2004年,第366-371页;许宏:《最早的中国》,北京:科学出版社,2009年,第14-15页;李宏飞:《关于中国广域王权国家形成年代的思考》,见中国社会科学院考古研究所夏商周考古研究室编:《三代考古》四,北京:科学出版社,2012年,第71-81页。

⑤⑫ 阿那克西曼德的无数个天与世界仍然是穷尽空间的设

定,与老子的“独立不亥”同样意指完整空间。

⑤⑬ F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, London: Harper Torchbooks, pp. 7-8.

⑤⑭ Henry Geogre Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996, p.1964.

⑤⑮ 郭沫若主编:《甲骨文合集》,北京:中华书局,1999年,14861,第2117页。

⑤⑯⑰ 中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成》,北京:中华书局,2007年,04238.1,第2452页;02840B,第1532页。

⑤⑱⑲ 《郭店楚墓竹简老子图版》,荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第3-10页。

⑥⑩ Jonathan Barnes, *Early Greek Philosophy*, London: Penguin in Books, 1987, p.36.

⑥⑪ 参见 Sextus Empiricus, *Against the Physicists*, II, 276-283. See Sextus Empiricus: *Against the Physicists*, trans. and ed. Richard Bett, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 130-132.

⑥⑫ 胡适:《中国哲学史大纲》,上海:上海古籍出版社,1997年,第41页。

⑥⑬⑭ 固:《汉书》卷62《司马迁传》,北京:中华书局,1962年,第2738、2735页。

⑥⑮ 赫卡泰乌斯同样生活在米利都,甚至可能是阿那克西曼德的弟子。为了改进阿那克西曼德所绘制的地图并完善阿那克西曼德的《大地之环》,赫卡泰乌斯进行了广泛游历并由此开始了历史写作,成为希罗多德的先驱。

⑥⑯ 阿那克西曼德的自然研究也包括天文学观察,其弟子毕达哥拉斯又正式将技术性数学改造为科学数学。

⑥⑰ 章学诚:《文史通义校注》卷2《原道中》,叶瑛校注,北京:中华书局,1985年,第132页。

⑥⑱ [英]爱德华·泰勒:《原始文化》,连树声译,上海:上海文艺出版社,1992年,第361-403页。

⑥⑲ 中西早期的自然哲学也可称为“宇宙论”或“宇宙哲学”,学者往往重视其生成哲学性质,像胡适便解释“宇宙论”为“天地万物怎样来的”。见胡适:《中国哲学史大纲》,第1页。

⑥⑳ [意]莫米利亚诺:《现代史学的古典基础》,冯洁音译,上海:华东师范大学出版社,2009年,第39-40页。