

作為「起源」的「ἄπειρον（無限／未限定）」 概念初探 ——從亞理斯多德對先蘇哲學分類談起

黃麗綺*

摘要

本文由闡述哲學的出現與 ἀρχή（始基／起源）概念二者的關係開始，透過對阿納西曼德的「ἄπειρον」（無限／未限定）概念之分析，嘗試釐清哲學的根本精神以及此學科在其初始階段的可能性意涵，其研究進路包括下面兩部分：首先，本文作為一基礎研究，將從阿納西曼德的文本 CAG IX, 24, 13-25 之來源問題著手，同時也說明研究先蘇哲學與文獻學之間的相互關聯。其次，筆者雖然肯定「從神話到哲學」的研究方法，即回到神話中去尋找「ἄπειρον」概念出現的土壤。但本文此次所欲處理的是另一個方向，即「ἄπειρον」作為一哲學概念的意義，也就是它作為亞理斯多德在論述先蘇哲學中 ἀρχή 的意義。在此，本文將分析亞理斯多德三組對早先蘇哲學的分類（*Physik* 187a12-23、*De gen. et corr.* 314a8-12、*Metaphysik* 1069b20-23），試圖說明亞理斯多德哲學中出現的混合物（μῆγμα）以及「居間者」（μεταξύ）與「ἄπειρον」的關係，以期在有限的文獻之下能進一步釐清阿納西曼德的

* 黃麗綺，輔仁大學哲學系副教授。

投稿：113 年 3 月 31 日；修訂：113 年 6 月 25 日；接受刊登：113 年 7 月 5 日。

世界圖像，同時呈現「ἄπειρον」概念的可能性內容及其作為哲學發展中 ἀρχή 概念之意義。

關鍵詞：阿納西曼德、無限定、混合物、居間者、始基／起源

An Attempt to Explore the Concept of “ἄπειρον” as Origin: Starting from Aristotle’s Classification of Presocratic Philosophy

Li-Chi Huang*

Abstract

This paper embarks on an inquiry of the relationship between the genesis of philosophy and the concept of ἀρχή (principle, origin) within the realm of early Greek philosophical thought. Focusing on the analysis of Anaximander’s concept of ἄπειρον (infinite, indefinite), this study seeks to illuminate the foundational ethos of philosophy and the potential implications thereof during its initial phase. It comprises two main approaches: firstly, serving as a foundational study, it delves into the sources and textual intricacies of Anaximander’s fragment, particularly in CAG IX, 24, 13-25, while also illustrating the intertwined nature of Presocratic philosophy and philology. Secondly, although the author acknowledges the research method of "from myth to philosophy," which traces the soil of the emergence of the concept ἄπειρον to mythology, this study attempts an alternative path – namely, the meaning of ἄπειρον as a philosophical concept, particularly its significance as ἀρχή (principle) in Aristotle's discourse on

* Associate Professor, Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University.

Presocratic philosophy. In this vein, this paper undertakes an analysis of Aristotle's three classifications of Presocratic philosophy (*Physik*: 187a12-23, *De gen. et corr.*: 314a8-12, *Metaphysik*: 1069 b20-23), endeavoring to explicate the correlation between Aristotle's concepts of mixture (μῆγμα) , intermediate (μεταξύ) and the ἄπειρον, in order to further clarify Anaximander's worldview within the limited literature and to present the potential content of the concept ἄπειρον and its significance as a principle in the evolution of philosophy.

Keyword: Anaximander, infinite / indefinite, mixture, intermediate, arché

作為「起源」的「ἄπειρον（無限／未限定）」 概念初探 ——從亞理斯多德對先蘇哲學分類談起*

黃麗綺

壹、問題的脈絡

大部份的早期哲學家們都只將物質（性）視為萬物的 ἀρχὰς；因為它就是一切事物之所以是存有者的來源，透過實體（οὐσίας）保持不變而只有屬性改變〔的方式〕，事物最初由它產生，最後毀滅亦復歸於它，他們說這個就是元素（στοιχεῖον）以及存有者的 ἀρχήν。因此他們也認為事物沒有生成與消逝，因為一個這樣的自然本性（φύσεως）是一直都維持著，……。因為必須要有某種自然本性存在，不是一個就是多個，由它產生出其餘者，而它保持不變。然而對於這樣的 ἀρχῆς 的數量與種類，並非所有的人都有一致的主張。泰利斯作為這種哲學的創始者稱它為水（因此他也表明，大地是在水之上的）。(Aristoteles, Metphysik：

* 本文內容為國科會補助專題研究計畫案（NSC 108-2410-H-030-045-與一部分 105-2410-H-030 -043 -MY3）之研究成果，非常感謝科技部之支持。對於期刊之諸位審查委員以及執行編輯所提供的寶貴建議與指正，筆者在此致上誠摯的謝意。

983b6-13、17-22)

在《形上學》這一段文字中，亞理斯多德（Aristoteles）談及三點：一是大部分早期哲學家所研究的對象是「萬物的 ἀρχάς（始基/起源）」，且此 ἀρχή 是「物質性的」；二是泰利斯作為「這種哲學的創始者」，他稱 ἀρχή 為水；三是泰利斯以水為 ἀρχή 的原因應該是出於自然觀察。亞理斯多德對於先蘇自然哲學的解釋之於哲學的發展有著極其深遠的影響，即使先蘇哲學中的 ἀρχή 是否都是物質概念在近代的研究中是一可議的論題¹。然而，無可爭議的是，根據亞理斯多德與語錄文獻（doxographische Literatur）的記載，由泰利斯開啟的西方哲學與萬物的起源問題（即 ἀρχή 問題）確實有著根本上的關係。但是，這個根本關係並不代表「哲學」開始於對「起源」這個對象的研究，因為對起源問題的探究在古希臘文化的傳統下並非陌生的或新的問題，在荷馬（Homer）²、赫西俄德（Hesiod）³或奧爾弗斯（Orpheus）⁴的作品中都可發現其對世界起源的

¹ 關於這個問題，Hölscher 甚至由亞理斯多德說的「或許他〔泰利斯〕會得出這個假設是因為他看到所有事物的營養都是潮濕的，而且溫暖自身也是從潮濕而出現並且經由它而生存著（這個所有事物所由產生處，就是所有事物的 ἀρχή）；他就是經由此而得到這個假設，此外也經由這個[事實]：所有事物的種子都有潮濕的本性，對潮濕者而言，水是其本性的 ἀρχήν。」（*Metaphysik*：983b22-27）的內容中，從「經由它而生存著」（τοῦτο ζῶν）來解釋亞理斯多德並不是主張萬物由水這個質料變化而產生，而是萬物因為水而生存著。換言之，Hölscher 認為亞理斯多德在推測泰利斯將水視為萬物的起源時，並不是由水的物質性出發，萬物並不是「由」水產生，而是水是潮濕事物的本質的 ἀρχή、是生命的根源（1968：39-40）。因此就算是由亞理斯多德的解釋出發，ἀρχή 除了作為物質意義的起源概念外，仍存在著其他詮釋的可能性。

² 例如荷馬在《伊利亞斯》（*Ilias*）中提到俄克阿諾斯（Okeanos）作為「諸神的起源（θεῶν γένεσιν）」（*Ilias*：XIV, 200）或是「萬物的起源（γένεσις πάντεσσι）」（*Ilias*：XIV, 244）。

³ 在《神譜》（*Theogonia*）一書中，赫西俄德對於事物的起源有幾個相關的說明，包括關於 Χάος與 Zeus 作為世界與人類的起源概念。這些關於世界起源不同的陳述，正標誌著赫西俄德對於起源問題不同的理解方向。

⁴ 根據語錄文獻，奧爾弗斯神學曾提及「一切都由宙斯被創造而出」（DK1 B6）、「水是一切的 ἀρχή」（DK1 B13），以及 Okeanos 作為「首先者」（DK1 B2）等關於世界的起源問題的陳述。DK：Hermann Diels (Übers.) / Walther Kranz (Hrsg.) (1985): *Die Fragmente der Vorsokratiker*。

描述或者說明。而是，一如作為古希臘思想與文獻學的研究者尼采所言，使得泰利斯「作為第一個希臘哲學家」的原因，是在他提出萬物起源於水的命題中，隱含了「一切是一」這個命題，這是一種「非同尋常的一般化〔概括〕」⁵，這不是經驗歸納，而是人的理解，而這正是亞理斯多德將泰利斯稱之為哲學之父的原因：在「水」作為萬物起源的設想中，泰利斯所研究的是「一切事物之所以是存有者的來源」，亞理斯多德稱此對象為「所有事物的 ἀρχή」(Metaphysik: 983b23)。換言之，不論是「一切是一」或「所有事物的 ἀρχή」，都指向哲學的開端就在於以「人類的理智或精神」對「一切」事物而非「某些」事物的「起源問題」進行研究，這種方式有別於神話的寓言以及自然科學的經驗認識，而是考慮到事物之普遍性的研究，這種方式在經過先蘇自然哲學以至柏拉圖哲學的發展後，成為在亞理斯多德哲學中呈現出來的概念思考或理性（νοῦς）傳統，也是在這個脈絡下，亞理斯多德將整個先蘇哲學理解為對 ἀρχή概念的研究與主張。

然而，如果亞理斯多德以 ἀρχή 概念標示哲學的出現，那麼 ἀρχή 在哲學發展的初期是否蘊含更多的可能性與豐富性，而有別於之後在亞理斯多德的「第一因」傳統下所呈現出的單一起源概念？此根本性問題涉及範圍極廣，切入問題的視角亦有許多，筆者走在從神話到哲學的發展的研究方向上⁶，視本文作為此道路其中的一個環節，其主要處理的問題

⁵ 「泰利斯用來對水——或者確切地說是對潮溼——的產生與轉變所做的觀察，是一種經驗方式的不足與混亂的觀察，這種方式很少能允許出現、或是只是誘導出這種非同尋常的一般化〔概括〕；推動這種一般化〔概括〕的是一種根源於神秘直觀的形上學信念命題，我們在所有哲學那裡、包括所有為了能更好地表達這種信念命題的不停的嘗試中，都會碰到它：「一切是一」的命題。」(Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* 3; KSA 1: 813)

⁶ 先蘇的自然哲學作為哲學的開始與神話詩歌有著無法分割的關係，經由此關係去釐清與探究古希臘哲學之作法已常見於學術界，如 Olof Gigon (²1968:60)、Uvo Hölscher(1968: 69-71; 78-80)、Kurt von Fritz (1971: 10-11, 16-17)、Hans Diller (1966: 688-707)、Wilhelm Nestle

與範圍將限縮於亞理斯多德如何詮釋在語錄文獻中首次出現的 ἀρχή 概念——阿納西曼德（Anaximandros）的 ἄπειρον（無限／未限定），藉以釐清此概念之意義及其發展的痕跡。⁷在以上脈絡與前提下，本文處理的問題將聚焦於以下兩方面：一、作為基礎研究，我們將先說明關於阿納西曼德的文獻學問題；二、亞理斯多德在對先蘇哲學分類中對於 ἄπειρον 的詮釋，即亞理斯多德文本中出現的混合物（μῖγμα）以及「居間者」（μεταξύ）的概念與 ἄπειρον 的關係。以下即論之。

貳、CAG IX, 24, 13-25 的文獻學問題

歷來關於「ἄπειρον」概念的探討，最重要的文獻來自 Diels 所編的 *Simplicii* 頁 24，13-25 行（縮寫為 CAG IX, 24, 13-25）⁸，在 Diels 的 DK

(²1942)、Bruno Snell (⁹2011)、Alfons Reckermann (2011) 等人。由赫西俄德神話思想中的卡俄斯（Chaos）或宙斯（Zeus）概念追溯與詮釋 ἄπειρον 作為 ἀρχή 的意義，更是許多學者所接受的研究進路，包括 Diller (Diller 1966: 695)、Hölscher (Hölscher 1968: 88) 與 Graham (Graham 2010: 45) 等人。筆者認為，從神話到哲學的研究道路並不是單向的，當哲學作為一種有別於神話理解世界的方式而出現時，並不代表神話的表述方式從思想中完全消失，而是人開始嘗試以人類理智可以掌握之事物來理解世界的起源問題。然而，神話的元素並不因之而消失於思想或哲學發展中，誠如學者所提出，柏拉圖在《蒂邁歐斯》（*Timaios*）中對世界的起源即採取類似神話的解釋。不僅是柏拉圖，甚至一直到尼采，神話對於哲學思想的影響從未消失，如 Ariadne、Apollo、Dionysos 在尼采思想中都有極重要的位置。但這並不代表著在哲學中的神話之意義與荷馬、赫西俄德的神話意義相同。神話在哲學中的發展更標誌出神話與哲學在起源問題或形上問題的緊密關係，正是這個關係才使得返回神話去釐清先蘇哲學的研究方式是適合的。從神話到哲學的研究方式並不是要爬梳從神話到哲學的發展歷史，而是藉由此研究方式更加釐清後來哲學思想。神話與哲學是一條雙向的研究道路，本文不由神話出發，而由亞理斯多德對先蘇哲學的詮釋嘗試釐清 ἄπειρον，但它仍是此道路的一個環節，因為由它更呈現出 ἄπειρον 作為哲學的概念之內容是如何在神話與哲學的關係中建立起來。

⁷ 至於《神譜》中「卡俄斯」（Χάος）或「宙斯」（Zeus）作為萬物的「起源」是否更接近阿納西曼德的 ἄπειρον 作為 ἀρχή/ 的原意，即由神話思想中追溯 ἀρχή 與 ἄπειρον 根源性的意義，此諸問題並非本文研究目的，故於此將不處理。

⁸ Diels 所編之 *Simplicii In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria* (1882) 為 *Commentaria in Aristotelem graeca. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae borussicae* 第 9 冊，其國際縮寫為 CAG IX。

版本中以編號 12 A9 出現，它同時也包括了阿納西曼德斷簡 1 的內容（DK12 B1）。一般而言，此段文獻是辛普理奇歐斯（Simplikios）及泰奧弗拉斯特斯（Theophrasts）對阿納西曼德生平與思想的記述：

SIMPLIC.Phys.24,13 (Z.3-8 aus Theophrasts Phys. Opin fr. 2 Dox. 476)

- 13 τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων **Ἀναξίμανδρος** μὲν
14 Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητὴς **ἀρχήν**
τε καὶ
15 στοιχεῖον **εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον**, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα
κομίσας
16 τῆς ἀρχῆς. λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων
εἶναι
17 στοιχείων, ἀλλ' ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι
τοὺς
18 οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς
οὔσι,
19 **καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ**
αὐτὰ δίκην
20 **καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν,**
ποιητικωτέροις
21 οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν
τῶν
22 τεττάρων στοιχείων οὕτως θεασάμενος οὐκ ἡξίωσεν ἐν τι τούτων
ὑποκείμενον

- 23 ποιῆσαι, ἀλλά τι ἄλλο παρά ταῦτα· οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιούμενου τοῦ
στοιχείου
24 τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου
κινή-
25 σεως, διὸ καὶ τοῖς περὶ Ἀναξαγόραν τοῦτον ὁ Ἀριστοτέλης συνέταξεν.

(CAG IX, 24, 13-25; Anaximandros, DK12 A9 B1)⁹

- 13 在那些談論一以及運動和無限的人當中，阿納西曼德，
14 帕拉西亞德斯的兒子，來自米利都，是泰利斯的繼任者與學生，
15 他主張存在物的起源（ἀρχήν）以及元素（στοιχεῖον）應該是
ἄπειρον，他是第一個應用
16 ἀρχῆς 這個術語的人。但是他說，它〔ἀρχῆς〕既不是水也不是任何
另一個其他的
17 元素，而是另一個某種無限的（未限定的）本性（φύσιν ἄπειρον），
由它〔φύσιν ἄπειρον〕產生出所有的
18 諸天體以及在它們自己當中的諸秩序（κόσμους）：然而諸存在物從
哪些獲得生成（γένεσις），
19 按照必然性（κατὰ τὸ χρεών），它們的消失也會發生在那些當中；
因為它們
20 為了它們的不正義（ἀδικίας）依照時間的安排彼此付出懲罰與賠
償（δίκην καὶ τίσιν），〔對此是〕以一種較為詩意的（比喻性的）

⁹ 本文所引之希臘文文本若無特別說明，則根據 DK 版本。惟在此為有利於之後關於此段文獻在文獻學上的討論，避免行數的錯亂，故依國際慣例，希臘文的行數以 CAG IX 的編排為標準，以利讀者檢閱。筆者以黑體字標示之部分為 DK 版本中阿納西曼德斷簡 1 (DK12 B1)。

- 21 語句表達出來。這是很清楚的，由於對四元素彼此之間變化（μεταβολή）的認識，
- 22 他〔阿納西曼德〕並不認為這些〔元素〕的其中任何一個是底基（ὑποκείμενον），
- 23 反而是其他某個在這些元素之外者；因為¹⁰他不將生成（γένεσιν）視為元素的改變（ἄλλοιούμενον），
- 24 而是透過永恆運動諸對立物被分離開來（ἀποκρινομένων）。
- 25 這就是為什麼亞理斯多德把他〔阿納西曼德〕和阿納薩哥拉斯相提並論。¹¹

¹⁰ 根據古典語言學家 Kühner 的看法，δέ除了「和」、「但是」之意義外，作為連接副詞它帶出的句子可以是一個原因句，在此種情況下會以 δέ取代一般 γάρ 的位置，因此筆者將希臘文第 23 行的 δέ譯為「因為」。Schmitz 的德譯文（1988：15）亦是採取 Kühner 之意見。Kühner 的解釋如下，轉引以供參考：“Auch Sätze, welche ihrem Inhalt nach in dem Verhältnisse der **Unterordnung** stehen, können durch δέ angereicht werden, indem es dem Hörer oder Leser überlassen bleibt, sich die besondere Art der Satzverbindung aus Zusammenhänge zu denken. So drückt oft der Satz mit δέ einen **Grund** aus und steht statt γάρ, wobei jedoch auch der Unterschied nicht selten stattfindet, dass δέ den Satz als einen logisch beigeordneten und mit dem zu begründenden gleiche Würdigkeit habenden darstellt, während γάρ den Satz als einen logisch untergeordneten bezeichnet.” (Kühner, ³1966: 274)。

¹¹ 中譯文由筆者根據 CAG IX 與 DK12 版本之希臘文自譯，黑體字部份為斷簡 1（DK12 B1）。以下為 Graham 的英譯文：“[report of interpretation of Theophrastus:] Of those who say the source is one and in motion and boundless, Anaximander, the son of Praxiades, of Miletus, the successor and student of Tahles, said the source and element of existing things was **the boundless**, being the first one to apply this term to the source. And he says it is neither water nor any other of the so-called elements, but some other boundless nature, from which come to be all the heavens and the world-orders in them: **[F1]** From what things existing objects come to be, into them too does their destruction take place, **according to what must be: for they give recompense and play restitution to each other for their injustice according to the ordering of time**, expressing it in these rather poetic terms. [comment by Simplicius:] It is clear that, observing the change of four elements into each other, he did not think it appropriate to make one of them the substratum of the others, but something else besides them. And he did not derive generation from the alteration of some element, but from the separation of contraries due to everlasting motion. That is why Aristotle classified him with the follower of Anaxagoras.” (Graham, 2010: 51)

以下為 Schmitz 的德譯文：“Von denen aber, die (das Prinzip) für ein Eines und Bewegtes und Unendliches halten, sagte Anaximander aus Milet, Sohn des Praxiades, Nachfolger und Schüler des Thales, Prinzip und Element der Seienden (sei) das Unendliche, indem er als der Erste diesen Namen „Prinzip“ aufbrachte. Er erklärt es weder für Wasser noch für eine gewisse, (davon) verschiedene unendliche Natur, aus der alle Himmel und die Ordnungen in ihnen würden; aus

雖然對於 CAG IX, 24, 13-25 的文獻來源各家看法有差異，但無疑地，此段文獻內容幾乎就是我們現在對阿納西曼德 ἀπειρον 概念理解的主要來源¹²。另一段與 CAG IX, 24, 13-25 相類似之內容出現在 DK12 A11 (B2)，其為希坡律圖 (Hippolytus) 的記載¹³。此兩者不僅在內容上相似，在語詞表達上亦十分雷同，Deichgräber 就由此推論二者應出自同一根源，即出自泰奧弗拉斯特斯。¹⁴關於 CAG IX 24,13-25 (即 DK12 A9¹⁵,

welchen (Ursprüngen) aber den Seienden das Werden ist, in diese geschehe auch das Vergehen gemäß der Notwendigkeit; sie gäbe nämlich einander Buße und Sühne für das Unrecht gemäß der Anordnung der Zeit, so eben diese (Dinge) mit eher poetischen Ausdrücken sagend; offenkündig ist aber, daß dieser, in Anbetracht der Wandlung der vier Elemente in einander, es nicht für richtig hielt, eines von diesen zur Unterlage zu machen, sondern (so), daß die Gegenteile ausgeschieden werden durch die immerwährende Bewegung; daher stellte Aristoteles ihn auch mit Anaxagoras zusammen.” (Schmitz, 1988: 2)

¹² 如 Hermann Schmitz 即以 CAG IX 24,13-25 為其阿納西曼德研究的中心軸 (Schmitz, 1988: 1-35)·Heinz Ambrohn (1996: 75-78) 亦是，而之前 Deichgräber 也曾主張以此段文獻資料以及在內容上與此相類似的希坡律圖之文 (Ref. I 6, 1-2, 見 DK12 A11) 為研究阿納西曼德的主要文本 (Deichgräber, 1940: 10-19)。近代不論是在英美或歐陸的學者對於阿納西曼德的研究都十分重視 CAG IX 24,13-25，諸如 Uvo Hölscher (1968: 9-14)·Olof Gigon (1968: 59-60)·Jaap Mansfeld (2011: 1-32)·以及著名的美國古典文獻學者 Charles H. Kahn (1964: 11-71)·譯註家 Kirk, Raven and Schofield (1995: 106-108) 等。

¹³ DK12 A11 (包括 B2) 之內容如下: Hippol. Ref. I 6, 1-7 (D. 599 W. 10)

(1) Ἀναξίμανδρος Πραξιάνου Μιλήσιος· οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπειρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον. ταύτην δ' αἰδίων εἶναι καὶ ἀγήρω [B 2], ἣν καὶ πάντα περιέχειν τοὺς κόσμους. λέγει δὲ χρόνον ὡς ὀρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθοράς. (2) οὗτος μὲν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἀπειρον, πρῶτος τοῦνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς. πρὸς δὲ τούτῳ κίνησιν αἰδίων εἶναι, ἐν ᾗ συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς. (Anaximandros, DK12 A11)

¹⁴ Karl Deichgräber 在此詳細地以諸哲學家的說明與筆記作為佐證，如 Diogenes (Diog. L, II.1 (=a1)·)·Aetius (I 3,3 (D. 277) =A14)·Ps. Plutarch (Strom. 2 (D.579) =A10)·Augustin (De civ. Dei 8.2=A17) 與 Cicero (Acad. Pr. II 37,118 (=A13)·) 等人。(Deichgräber, 1940: 10-11)

¹⁵ DK12 A9 除了本文主要討論的文本 CAG IX 24, 13-25 之外，還包括 CAG IX 150, 24。關於 CAG IX 150, 24 行“ἐναντιότητες δὲ εἰσι θερμόν, ψυχρόν, ξηρόν, ὑγρόν, καὶ τὰ ἄλλα.”出處的問題，學者的看法亦有不同，簡述如下：Diels (¹²1985: 83)·Burnet (⁴1958: 52) 都將此段語錄文獻視為泰奧弗拉斯特斯關於阿納西曼德的陳述，而 Zeller (⁸2006: 295) 與 Deichgräber (1940: 16) 也都是相同立場。但是 Hölscher 卻認為 CAG IX 150, 24 與泰奧弗拉斯特斯或是阿納西曼德都無關，反而是與亞里斯多德的思想關係密切 (1968: 9)，Kahn 的立場基本上與 Hölscher 相同，也認為此段語錄文獻 (在 Kahn 的書中其編號為 S3) 更有可能是解釋亞里斯多德思想的內容，而非與阿納西曼德相關。但是，在關於「對立」概念上 Kahn 與

B1) 此段語錄文獻究竟是出自辛普理奇歐斯在解釋《物理學》時所言，或者是引自泰奧弗拉斯特斯對阿納西曼德的論述，學者們所持的看法有所不同：Diels¹⁶認為辛普理奇歐斯的 *Physics* 頁 24 第 13 到 21 行並非出自辛普理奇歐斯，而是出自泰奧弗拉斯特斯 *Physic Opinion* FR.2，即 Diels 所編的 *Doxographi Graeci* 頁 476, 3-11 行 (Diels, 1958: 476)。德文譯者 J. Mansfeld 的立場與 Diels 一致¹⁷，並且依據 Mansfeld 在 2011 年新發表針對阿納西曼德斷簡問題的文章，並沒有推翻原本的立場，但他在註腳處說明 Fehling 認為將此段文獻歸於泰奧弗拉斯特斯的作法是有意見的¹⁸。Hölscher 則認為 CAG IX 24, 21 行以後的文字不是泰奧弗拉斯特斯所說的，而是出自辛普理奇歐斯 (1968: 11)。英國學者 Graham¹⁹在英譯文中將此文獻分為三部分，並清楚地標明[F1] (斷簡 1) 之前是泰奧弗拉斯特斯的解釋，[F1]之後 (即 CAG IX 24, 21 行之後) 則為辛普理奇

Hölscher 的看法並不相同，關於 Kahn 的主張以及他對 Hölscher 的批評見諸 *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* 一書 (Kahn, ²1964: 40-41)。對此，Hölscher 的回應請參見 *Anfängliches Fragen* 一書 (Hölscher, 1968: 10)。Hölscher 在 1968 所出版的 *Anfängliches Fragen* 一書中的阿納西曼德的部分在 1953 年已在 *Hermes* 81 發表，而 Kahn 的書第一版在 1960 年發行，所以 Kahn 已讀過 Hölscher 發表在 *Hermes* 的文章。而 Hölscher 後來對之的回應則是在 1968 年此篇文章 (1953) 收錄成 *Anfängliches Fragen* 一書時，在註腳處加上的說明。

¹⁶ Diels 對此段文獻來源的說明是：“Z.3-8 aus Theophrasts Phys. Opin fr. 2 Dox. 476” (DK12, A9)，在此，Z.3-8 指的是 DK 排版上的 3-8 行，即 CAG IX 頁 24，13 到 21 行。

¹⁷ J. Mansfeld 對此段文獻來源的說明為：“Simplicios in Phys. S. 24, 13f.; Theophrast, Phys. Op. fr. 2 Diels (DK 12 A9, B1)”。(Mansfeld, 2008: 73)

¹⁸ 對此 Mansfeld 做了以下的說明：“The source is not a *Physicorum opiniones* but Theophrastus’ *Physics*. Note however that Fehling (1994), 96, 107-108, 190-191, attempts to argue that Simplicius on Anaximander does not derive from Theophrastus, because a combination of contrasting pieces of information [...] should not be attributed to the Eresian.” (2011: 2)。Mansfeld 在其 1983 初版的兩冊先蘇斷簡中曾翻譯過 DK12 A9，而在 2011 年的期刊論文中又再度以英文翻譯之，而這兩個翻譯的明顯差別處只在於：1. Mansfeld 的德譯文本中並沒有該文獻的最後一句 (2008: 75)，即缺了 CAG IX 24 第 25 行，而在其 2011 年新出版的英譯文則無此問題。2. 在德譯本中，μεταβολή τῶν τεττάρων στοιχείων 被譯為 “der Verwandlung der Elemente” (2008: 73)，τεττάρων (四) 並未被譯出；而在英文版中，Mansfeld 則清楚地將之譯為 “four elements” (2011: 32)。

¹⁹ Graham 對此段的文獻來源的意見為：“Simplicius Physics 24.13-25, Theophrastus fr. 226A Fortenbaugh (A9, B1)”。(2010: 51)

歐斯的評論（2010：51）。Graham 也同時特別標明這段語錄文獻收錄在 Fortenbaugh 所編泰奧弗拉斯特斯斷簡 226 A（Fortenbaugh, 1993: 408）。Kranz 則主張該文獻只有前面三個句子是來自泰奧弗拉斯特斯（³1959: 40）。在 Kirk, Raven and Schofield 所編纂的 *The Presocratic Philosophers* 中，傾向將 21 行以後的文字視為辛普理奇歐斯的文字（1995: 105、129）。另一方面，H. Schmitz²⁰則主張這整段文獻除了第 13 行（τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων）以外，其餘部分都來自泰奧弗拉斯特斯（1988:14），若證之 CAG IX 24, 9 則可以肯定從 13 行的 Ἀναξίμανδρος 開始到 23 行都是辛普理奇歐斯引用泰奧弗拉斯特斯的意見（1988:19）。Deichgräber²¹主張 CAG IX 24, 13-25 完全是泰奧弗拉斯特斯的文字。與 Deichgräber 持相同看法的另一重要學者是 Gigon，他在論及此段文獻之內容時，亦將其視為泰奧弗拉斯特斯之文字（²1968: 60）。對此問題，筆者贊成 CAG IX 24, 13-25 中第 21 行以後的文字是辛普理奇歐斯的評論，其餘則出自泰奧弗拉斯特斯，其理由除了 Diels、Hölscher 與 Graham 等專家在文獻學上的論證外，更重要的是，對於 CAG IX, 24, 13-25 出處的看法將與學者對於此段文獻不同的理解方向有著密不可分的關係，尤其在涉及第 23-25 行由「ἐκκρίνουσι」（分離出來）此概念所產生的對於與 ἄπειρον 不同的理解，此義將在以下正文關於 ἄπειρον 與「混合物」（μῖγμα）的問題中處理。但不論 CAG IX, 24, 13-25 是來自辛普理奇歐斯在解釋亞里斯多德《物理學》時所言，或者是引自泰奧弗拉斯特斯對阿納西曼德的論述，都在一定的程度上呈現了當時阿納西曼德所遺留的思想內容以及此段文獻與亞里斯多德思想密切的關係。

²⁰ Hermann Schmitz 曾以半本書 30 餘頁的篇幅來談論此段語錄文獻的問題，並在 14-19 頁直接處理該段文獻的來源問題（1988: 1-35）。

²¹ Deichgräber 在其文章引述此段文字時，他的引述方式為：“Simpl. Phys. 24, 13（Theophr. 2 Diels’ Doxographi）= A9 Diels-Kranz:”（1940: 10）。

CAG IX, 24, 13-25 另一個文獻學問題是關於第 15-16 行 *πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς* 這個句子的兩種可能詮釋：第一種是主張泰奧弗拉斯特斯在此強調阿納西曼德是第一個使用 *ἀρχή* 這個術語的人，如 Schmitz (1988 : 19-20) 與 Kahn (1964 : 30-32)。第二種說法是主張泰奧弗拉斯特斯所強調的是阿納西曼德是第一個將 *ἄπειρον* 稱為 *ἀρχή* 的人，如 Burnet (1958 : 54-55) 與 Graham (2010 : 66、39)。²² 本文的立場基本上是第一種詮釋方向，即此句在強調阿納西曼德是第一個使用 *ἀρχή* 這個術語的人，因為一如 Kahn 清楚地指出，在 *ἀρχήν... εἴρηκε... τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς* (CAG IX, 24, 14-16) 這句話中，“*τοῦτο τοῦνομα τῆς ἀρχῆς*”是所有格，即“this very term of *ἀρχῆς*”，如果“*πρῶτος*”所連結的 *ἀρχή* 是第 14 行的“*ἀρχήν*”，即指作為 *ἀρχή* 的 *ἄπειρον* 的話，那在第 16 行的同位語應該使用的是相同的受詞形式 *τὴν ἀρχήν*，而非“*τῆς ἀρχῆς*” (Kahn, 1964 : 31-32)。此外，Kahn 也援引 Kurt von Fritz 的說法來支持其主張，即：除非在阿納西曼德之外，還有人將 *ἄπειρον* 稱為 *ἀρχή*，否則說阿納西曼德是第一個將 *ἄπειρον* 稱為 *ἀρχή* 之主張是無意義的。²³ 另外，也如 Diels 所指出，對於像泰奧弗拉斯特斯這樣特別關注原創性與優位性問題的人而言，強調 *ἀρχή* 這個術語的首次使用的確是泰奧弗拉斯特斯的明顯特徵 (Kahn, 1964 : 31)。至於支持第二種詮釋立場的學者所持的主要確切證據是：根據辛普理奇歐斯所載，

²² 另外，也有如 KRS 的立場，他們對此文獻學問題並沒有明晰的主張，他們認為爭論此問題並沒有太大的意義，他們提出泰奧弗拉斯特斯很可能並不認為阿納西曼德對於 *ἀρχή* 有他自己的用法，換言之，泰奧弗拉斯特斯所論述的對象不是 *ἀρχή*，而是 *ἄπειρον* (1995:108-109)。

²³ Kahn 在其著作 *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* 頁 30-32 中針對此問題做了詳盡的討論，並援引諸多文獻資料加以說明，在頁 32 的註釋 2 中並提到 Diels、Zeller 等人；在註釋 1 則引 Kurt von Fritz 之言支持自己的看法：“In support of this interpretation of the phrase, Professor Kurt von Fritz points out that since there is no mention of any other thinker who identified the *ἀρχή* simply as *τὸ ἄπειρον*, it would have been pointless of Theophrastus to say that Anaximander was the first to do so; whereas this remark applies very naturally to the first use of term *ἀρχή*.” (1964 : 32)

泰奧弗拉斯特斯在論及 Thales 時已使用了 ἀρχή 這個字 (DK 11 A13 = Simpl. Phys. 23,21 = Theophrast Phy. Opin. fr. 1. Doxogr. 475,1)。對此，Gigon 提出了極具意義的說明，他指出泰奧弗拉斯特斯之所以會說阿納西曼德是第一個使用 ἀρχή 這個術語的人，這是因為泰奧弗拉斯特斯看到出現 ἀρχή 這個概念最早的書是阿納西曼德的作品，而非泰利斯的書 (1968 : 60)；同時，泰奧弗拉斯特斯也用 ἀρχή 論述泰利斯。但是泰奧弗拉斯特斯不可能沒有區分阿納西曼德與泰利斯對於起源的理解（水與 ἄπειρον），因此 Gigon 的解釋其實隱含著下面這個立場，那就是泰奧弗拉斯特斯在用 ἀρχή 論述泰利斯時，ἀρχή 這個詞並不是特指阿納西曼德意義下的 ἄπειρον，而是在亞理斯多德哲學中的 ἀρχή 概念，因而才能適用於論述泰利斯。Schmitz 即提出泰奧弗拉斯特斯在亞理斯多德的影響下對 ἀρχή 概念有不同的理解 (1988 : 18-19)。此外，對本文來說，更具意義的是由第一種詮釋立場所帶出的可能性，即它呈現出若要理解 CAG IX, 24, 13-25 的意義，就不可能跳過亞理斯多德對先蘇哲學的理解。例如根據希坡律圖所載、與 CAG IX, 24, 13-25 極為相似之文字中，泰奧弗拉斯特斯提到阿納西曼德的 ἄπειρον 作為萬物的 ἀρχή 是「永恆且不老的，並且包圍著所有的世界」(DK 11 A11)；而在《物理學》第三書中，我們不難發現亞理斯多德在論述 ἄπειρον 時使用的即是與此極為類似的用語(如 203b7)。因此，在缺乏阿納西曼德自己對於 ἀρχή 與 ἄπειρον 進一步解釋的文獻下，透過亞理斯多德對先蘇哲學的論述中，我們將能有根據地對阿納西曼德的 ἄπειρον 概念做進一步的釐清，以下即論之。

參、ἄπειρον 與 μεταξύ 及 μῖγμα 之關係

現在，讓我們回到 CAG IX 24, 21-25 的內容：

這是很清楚的，由於對四元素彼此之間變化(μεταβολήν)的認識，他〔阿納西曼德〕並不認為這些〔元素〕的其中任何一個是底基(ὑποκείμενον)，反而是其他某個在這些元素之外者；因為他不將生成(γένεσιν)視為元素的改變(ἀλλοιούμενου)，而是透過永恆運動諸對立物分離開來(ἀποκρινόμενων)。這就是為什麼亞里斯多德把他〔阿納西曼德〕和阿納薩哥拉斯相提並論。(CAG IX 24, 21-25)

在此，我們看到兩組關於 ἄπειρον 的線索：第一組是關於 ἄπειρον 自身：它不是四元素之一；以及以它為起源的生成是「透過永恆運動諸對立物分離開來」而產生。第二組線索是直接與亞里斯多德相關：1. ἄπειρον 作為 ἀρχή，它是 ὑποκείμενον；2. 「亞里斯多德把他〔阿納西曼德〕和阿納薩哥拉斯相提並論」。若直接從亞里斯多德文本進入，我們首先找到在《物理學》第一書中，亞里斯多德的確以其思想中 οὐσία 四種意義²⁴中的 ὑποκείμενον 概念替代了 ἀρχή，作為先蘇哲學家分類的標準(Physik 187a12-23)。其次，在《形上學》第 12 書第二章，亞里斯多德確實將「阿納薩哥拉斯的一」與「恩培多克勒斯和阿納西曼德的混合物(μῖγμα)」相提並論(Metaphysik 1069b20-23)，而這正是在討論「感性實體(αἰσθητή οὐσία)」的生成變化過程中必須有一持續存在者——「質料」(ὕλη)(Metaphysik 1069b7-9)——的脈絡下提出，此脈絡又可以與第一組線索說明事物的生成是「透過永恆運動諸對立物的分離」以及 ἄπειρον 不是四元素之一的原因相關連起來。因此，不論是哪一組線索，最後都指向亞里斯多德對先蘇哲學家的分類對 CAG IX 24, 21-25 內容的理解有著根

²⁴ “λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰμὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον.” (Aristoteles, Metaphysik: 1028b33-36)

本上的關係，故本文將首先由亞理斯多德論及 ἀρχή 時所提到的「居間者」（μεταξύ）概念出發，繼而處理在《物理學》（*Physik* 187a12-23）、《論生成與毀滅》（*De gen. et corr.* 314a8-12）與《形上學》（*Metaphysik* 1069b20-23）中三組不同的先蘇哲學分類所引發的「混合物」（μῖγμα）與 ἄπειρον 之關係。

一、「居間者」（μεταξύ）

在《形上學》中，亞理斯多德先闡述了「大部份的早期哲學家們都只將物質（性）視為萬物的 ἀρχάς；因為它就是一切事物之所以是存有者的來源，透過 οὐσίας 保持不變而只有屬性改變〔的方式〕，事物最初由它產生，最後毀滅亦復歸於它，他們說這個就是元素（στοιχεῖον）以及存有者的 ἀρχήν。」（983b6-12）接著，亞理斯多德開始討論與批判先蘇哲學家們對於 ἀρχή 的主張，如泰利斯的水、阿納西米尼斯（Anaximenes）與第歐根尼（Diogenes）的氣、希帕索斯（Hippasos）與赫拉克立圖斯（Herakleitos）的火、恩培多克勒斯（Empedokles）的四元素以及阿納薩哥拉斯（Anaxagoras）的無限微粒等（983a24ff.）。而在以質料（ὕλη）的精細為觀點批評此諸質料性原因時，亞理斯多德說：

現在根據這個觀點，沒有人會比主張火[作為 ἀρχή]更正確的，即便他是用那個比氣密、比水疏的某物來代替。（*Metaphysik* 989a13-17）

此外，在《論生成與毀滅》中，亞理斯多德在論證四大元素中的任一個都不可能是產生萬物的質料（ὕλη）後，接著說：

當然也不是某種在它們旁邊的另一個，就像某種介於氣和水之間或者氣和火之間的居間者（μέσον），比氣或火密，但是比其他的疏；因為如此氣和火就將與特定對立物在一起。然而，對立兩者的其中一個是缺乏；因此那一個〔居間者〕就始終無法獨立自存，就像某些人稱為的 ἄπειρον 或包圍者（περιέχον）。(De gen. et corr 332a20-25)

不論是在上述《形上學》或是在《論生成與毀滅》的段落中，亞理斯多德都沒有提到阿納西曼德的名字，同時「比氣密、比水疏的某物」以及「介於氣和水之間或者氣和火之間的居間者（μέσον）」是哪個哲學家所提出的 ἀρχή 亦不清楚。但是另一方面，在《物理學》第三書中亞理斯多德論及 ἄπειρον 時（203a16-18），提到了所謂的原初質料或元素，如：

水或氣或它們的居間者（μεταξύ）。(Physik 203a18)

毋庸置疑，《物理學》此處所處理的 ἄπειρον 並非專指阿納西曼德作為 ἀρχή 的 ἄπειρον 概念，²⁵但它仍提供了許多關於亞理斯多德對阿納西曼德 ἄπειρον 概念的可能性理解。的確，在亞理斯多德多處關於先蘇哲學家以及 ἀρχή 的陳述中，阿納西曼德的名字都比其他思想家出現的次數少，此外，在前引《形上學》中「事物最初由它產生，最後毀滅亦復歸於它」（983b11-12）與 CAG IX 24, 18-19「諸存在物從哪些獲得其生成，

²⁵ 《物理學》第三書是亞理斯多德探討 ἄπειρον 概念具有多義性的主要章節，它包括了在宇宙論的意義下說明 ἄπειρον 不能是感性物及其與連續性的關係，其中第四章到第八章更論及了許多先前學者的思想內容，成為後來研究先蘇思想極為重要的文獻來源。Wieland 指出亞理斯多德在此至少論及三種不同的 ἄπειρον 意義，即 ἄπειρον 作為獨自自主的事物、ἄπειρον 作為無限的物體（ἄπειρον σῶμα）以及 ἄπειρον 作為諸法則中的法則（1962：292），並在第六章開始以潛能和實現的概念去處理 ἄπειρον 的難題。

按照必然性它們的消失也會出現在那些當中」的相似性²⁶雖不能直接證明亞里斯多德在論及先蘇哲學家 ἀρχή 概念時，必定有考慮到阿納西曼德，但它呈現出這兩段文字應有某種聯繫，其中一個可能性連結即是：亞里斯多德是否用「居間者」指涉阿納西曼德的 ἄπειρον 的概念？²⁷在《物理學》中，亞里斯多德對作為 ἀρχή 的 ἄπειρον 概念做了如下的猜測與說明：

然而，無限的物體 (σῶμα ἄπειρον) 也不能是一與單純的，不論它是如一些人所說的在諸元素之外 (τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα)，由它產生出其他的元素意義下，或者在任何一般的意義下。有某一些思想家把這個東西當成 ἄπειρον--而不是氣或水--，因為這樣所有其他元素就不會被由它們產生的無限元素所毀滅。諸元素呈現出彼此的對立，例如氣是冷，水是濕，火是熱。如果這其中有一個是無限的話，那其它早就被毀滅了。但是，現在他們說有一個與這些不一樣的東西，由它產生出這些。但是，不可能有這樣的東西。(Physik 204b22-30)

這個提出在「諸元素之外」(τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα) 的 ἄπειρον 概念的人，指的難道不是阿納西曼德及其追隨者嗎？²⁸在諸元素間的「居間者」

²⁶ 此二者之間的相似性亦影響了將 CAG IX 24, 21-25 的出處視為泰奧弗拉斯特斯在解釋亞里斯多德思想時所作的陳述 (Physics Opinion) 之主張。

²⁷ 此問題自阿佛洛狄西亞 (Alexander von Aphrodisias) 與辛普理奇歐斯之後成為學者爭論不休的問題。Hölscher 也指出 (1968: 35)，自從 1947 年 Gregory Vlastos 在其“Equality and Justice in Early Greek Cosmologies” (1947: 168) 一文的第五部分提及此問題之後，它再次成為當代希臘學者的研究焦點。

²⁸ KRS 認為亞里斯多德在說明為了避免對立元素被摧毀故 ἀρχή 必須是 ἄπειρον 之時，心中通常是有阿納西曼德的。辛普理奇歐斯也將此段文字歸屬於關於阿納西曼德的學說 (Simpl. Phys. 479, 33)。但是 KRS 也不忘指出，包括他在內的多數現代學者都認為這並不是阿納西曼德提出 ἀρχή 必須是 ἄπειρον 的理由，因為關於對立物間的平衡，在 CAG IX 24, 17-24 中已提及，諸存在物「為了它們的不正義 (ἀδικίας) 依照時間的安排彼此付出懲罰與賠償」。

是否就是亞里斯多德用來指涉阿納西曼德的 ἄπειρον 的概念？對於此問題，近代學者如 Burnet (1958: 55-57)、Gigon (1968: 72-75) 以及 KRS (1995: 111-112) 都主張亞里斯多德的「居間者」概念與阿納西曼德的 ἄπειρον 有著極大的關係，即使它呈現的是亞里斯多德對於阿納西曼德的詮釋、甚至是誤解。事實上，亞里斯多德在解釋先蘇哲學時所使用的「居間者」(μεταξύ; μέσον) 概念在不同文本中有不同的組成內容，包括「比氣密、比水疏」(*Metaphysik* 989a15)；「比火密、比氣疏」(*Metaphysik* 988a30; *Physik* 187a14)；「比水疏、比氣密」(*De caelo* 303b10-16²⁹)；介於水和火之間者 (*Physik* 189b4)；介於水和氣之間者 (*Physik* 203a18、205a27; *De gen. et corr*: 332a20)；介於火和氣之間者 (*De gen. et corr*: 328b34)。KRS 便將「居間者」之所以有諸多的不同形式的原因與亞里斯多德說明 ἄπειρον 被視為 ἀρχή 的理由相關連起來，論證「對於居間實體理論的歷史作者有各種毫無意義的猜測，但是對亞里斯多德所有參考資料的仔細研究表明，在他心中終究是有想到阿納西曼德的，儘管阿納西曼德事實上不曾持有這樣的理論。」(KRS 1995: 111) KRS 認為綜合《物理學》204b22-30 以及《論生成與毀滅》332a20-25，可以指出亞里斯多德認為作為 ἀρχή 的 ἄπειρον 必然與物質元素有某些關係，其中一種關係就呈現在 ἄπειρον 是在「諸元素之外」、或者不同物質間的「居間者」。這種居間理論是亞里斯多德詮釋阿納西曼德學說而產生的，但是，對於這樣的理論，亞里斯多德的心中「沒有明確的歷史上的範例」(KRS 1995: 111)，而居間概念在形式上的變動與多樣正說明了這個事實。換

反而是另一個亞里斯多德在《物理學》203b15-20 所提到的理由，即 ἀρχή 之所以是 ἄπειρον，是為了避免世界的生成與消失過程不會結束，這個理由被埃提屋斯 (Aetius) (DK12 A4) 與辛普理奇歐斯 (DK12 A17) 以及近代諸多學者視為是阿納西曼德提出 ἄπειρον 作為 ἀρχή 的理由而接受。(KRS 1995: 112-114)

²⁹ 在此書 303b10 處開始，亞里斯多德論及元素的數量問題，並列舉主張單一元素者：水、氣、火以及「比水疏、比火密者」，並透過濃密與稀釋的作用產生萬物 (*De Caelo* 303b10-16)。

言之，「居間者」概念之所以不是一個確定在哪兩者中的居間概念，正因為亞理斯多德嘗試解釋作為產生萬物的 *ἄπειρον* 不能有所限定或者是任何元素，否則將會有消滅其對立元素的可能，因此它是某種「居間」、「未定」，亞理斯多德在沒有前例下，提出了不同的組合，並且沒有再進一步處理此問題，因為對他而言，「居間」就已經足夠說明他對作為 *ἀρχή* 的 *ἄπειρον* 概念的理解。

除了 KRS 這種詮釋方式外，主張亞理斯多德的「居間者」概念指涉的就是阿納西曼德的 *ἄπειρον* 概念的學者，還包括由非物質層面來說明此問題的可能性。一如在前言一開始我們所論及的，即使 *ἀρχή* 由亞理斯多德的解釋出發，它仍具有原初物質之外的可能性意義。如果單憑《物理學》中「所謂的元素如水或氣或它們的居間者」(*Physik* 203a16-18) 就斷言「居間者」是某種定質元素，那我們或許將可以合法地否定亞理斯多德以「居間者」來指涉阿納西曼德的 *ἄπειρον*，因為根據 CAG IX 24, 16-17, *ἄπειρον* 應該不是某種「元素」，不論是定質或不定質元素。但是即便近代多數學者並不將 *ἄπειρον* 理解為物質性的起源概念，不主張 *ἄπειρον* 是某種定質或不定質的物質，³⁰然而由於事實上亞理斯多德並沒有明言這個「居間者」是否是界於兩者之間的中間性物質元素，或者是指一種居不定的特性，因此後來的詮釋學家仍可以有不同的詮釋空間，例如 Gigon 雖然贊成「居間者」指涉阿納西曼德的 *ἄπειρον*，但他清楚地主張這個指向 *ἄπειρον* 的「居間者」概念並不是一種介於一組對立物的中間元素；換言之，它不是某種「居間物」，而是一種「抽象—概念式的中間 (*die abstrakt-begriffliche Mitte*)」(1968: 73)。³¹Gigon 進一步

³⁰ 諸如如 Hölscher (1968: 9-89)、Gigon (1968: 59-98)、Kahn (1964: 231-239)、Graham (2010: 45-47, 66-67) 等人都主張 *ἄπειρον* 不是物質性的起源概念。

³¹ 在赫西俄德《神譜》的脈絡下，Gigon 將這個指向 *ἄπειρον* 的「居間者」概念解釋為介於「明亮與黑暗」的中間，也就是介在 Chaos 所產生的 *Ἐρεβός* (黑暗) 和與 *Αἰθήρ* (明亮)

解釋這種介於明亮與黑暗的「居間」是一種關於起源與被產生之間的形上學式的關係，在此關係中可以同時保住未限定者的不可見之超越性（Transzendenz）以及未限定者指向內在性（Immanenz）的開放性（1968：74-75）。這就是 Gigon 對 ἄπειρον 的理解，它被理解為一種相對於存在物的可能性，一種未被限定的「居間」、並將自己分裂為日夜，一種「抽象、概念式的居間」³²。

一如 Gigon, Hölscher 也處理神話與 ἄπειρον 的關係，³³但是 Hölscher 並不贊同將「居間者」與 ἄπειρον 相連結，而是主張以《物理學》第一書中的先蘇哲學分類³⁴為根據，將「居間者」與阿納西曼德的 ἄπειρον 區分開來：

之間的混沌空間（*Theogonia* 116-124）。

³² 參閱 Hölscher（1968：39）。Hölscher 在此也指出將 ἄπειρον 理解為一種未被限定的「中間」的看法的學者不僅是 Gigon，包括 Hermann Fränkel 亦是如此。對此，Hölscher 在同頁註 78 提供的參考資料如下：H. Fränkel, *Parmenidesstudien* S. 152, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentum* S. 142-49, 341-48; O. Gigon, *Ursprung der griechischen Philosophie*, bez. S.34f. und 78。

³³ 如前文所述，關於由神話思想中追溯 ἄπειρον 根源性的意義並非本文的處理對象，故於此不再進一步論述，以下僅指出這種幾種不同的看法，供讀者參考：除了 Gigon 之外，Diller 主張安納西曼得的 ἄπειρον 概念是由《神譜》中的「卡俄斯」概念而來（1966：695）。而 Hölscher（1968：64）與 Fränkel（2006：117）以及 Graham（2010：45）則偏向認為與安納西曼得的起源概念有關的不是諸神創生系譜概念下的「卡俄斯」（Χάος / Chaos），而是作為神山秩序的創立者「宙斯」（Zeus）。Hölscher 認為 ἄπειρον 與「卡俄斯」的相關性建立在此二者指向無限的深淵（unendliche Tiefe），而與 ἄπειρον 作為最高的起源概念相關聯的是「宙斯」（Zeus）（1968：87-88）。

³⁴ 在《物理學》第一書中，有兩次對先蘇哲學家的分類：

第一次分類（184b15-21）：開始時是以 ἀρχή 為貫穿先蘇哲學的基本概念，並對其進行派別的區分與批評。亞里斯多德在一開始時以 ἀρχή 的數量為標準區分先蘇自然學說：「現在 ἀρχήν 必然地不是一就是多」（184b15），並展開分類的內容：1. 如果 ἀρχή 只有一個，那 ἀρχή 若不是不變的，那就是可變的；前者如巴門尼德斯（Parmenides）和麥里梭（Melissos），後者如「自然學者們」（φυσικοί）所教導的「氣」或「水」。其中提出「氣」的學者明顯是指阿納西米尼斯和第歐根尼斯，提出「水」的學者應是指泰利斯和希彭（Hippon）（189b2ff）。2. 如果 ἀρχή 是多，那這個多若不是有限的多，就是無限的多：前者指 ἀρχή 的數量是確定的多，如兩個或三個，意指恩培多克勒斯，後者指 ἀρχή 的數量是無限的如德謨克利圖斯（Demokritos）。以上是第一次分類。

第二次分類（187a12-16, 19-23）：接著亞里斯多德針對伊利亞學派的主張進行批評（184

另一方面就如同自然學者們（φυσικοί）所說的，[對此]有兩個方向：一派是規定底基的物體（τὸ [ὄν]³⁵ σῶμα τὸ ὑποκείμενον）是一，不是三者當中的一個，就是另一種比火密、比氣疏者，其它所有事物則由它們透過濃密化與稀釋化而產生，並且成為多。[...] 另一派則主張是由包含對立物的一分離出來（ἐκκρίνεσθαι），就像阿納西曼德所說的以及那些在他們學說中同時主張一和多的人，如恩培多克勒斯和阿納薩哥拉斯；因為也是這些人認為其餘諸事物都是由混合物（μίγματος）分離出來（ἐκκρίνουσι）產生的。（*Physik* 187a12-23）

這是亞里斯多德少數直接提到阿納西曼德名字的文本之一。在這組分類中，分類的標準是 ὑποκείμενον 自身的不同及其化成萬物過程的差別，阿納西曼德明顯地與主張「比火密、比氣疏」這樣的「居間者」分屬兩派：「比火密、比氣疏」者歸於第一類思想家（也就是主張 ἀρχή 是一），此類透過濃密與稀釋的作用而使得 ἀρχή 產生質上的轉變成為萬物（多）。根據泰奧弗拉斯特斯的記載，「濃密與稀釋」乃出自阿納西米尼斯（DK13 A5），在《論天》303b10-16 中也將濃密與稀釋歸給主張單一 ἀρχή 者（包括「比水疏、比火密」），即阿納西米尼斯那一類的思想家（Hölscher, 1968: 35）。相對於此，阿納西曼德則與恩培多克勒斯和阿

b25-187a11），之後，相對於伊利亞學者，亞里斯多德再一次對「自然學者們」進行區分，這次的標準是 ὑποκείμενον。在這裏我們清楚地看到 ὑποκείμενον 所指涉的對象就是 ἀρχή 所代表者，即自然學者們的思想內容，而這兩個概念的互用乃在於它們在亞里斯多德的思想中都指向質料概念與生成中的不變者；而當亞里斯多德用 ὑποκείμενον 來區分兩種 φυσικοί 時，其內容明顯地與生成變化的過程密不可分。其詳細內容即此處正文所要論述的分類內容。

³⁵ 關於這個 [ὄν] 字，Zekl 在翻譯時未將此字視為正文處理（Zekl 1982: 18），Ross 也是如此，並認為它應該屬於注釋或說明（1998: 482），而在 Simplicius 的版本中則根本無此字。但在 Philoponus（Philoponi commentaria）和 MMS（manuscript）的版本中則有。

納薩哥拉斯屬於第二類思想家，這類思想家主張萬物是分離所產生的。換言之，若按照《物理學》187a12-23 的內容，不論亞理斯多德所說的這個「比火密、比氣疏」的「居間者」是否是物質元素，它都不可能是阿納西曼德的 ἄπειρον。面對此問題，主張「居間者」是 ἄπειρον 的學者，如 KRS 便承認《物理學》187a12-23 的確將 ἄπειρον 與阿納西曼德分屬兩邊，但他們認為這是亞理斯多德對於「居間者」寬泛使用的結果，也就是說，當亞理斯多德在談及「居間者」作為第一實體(primary substance) 的名單時，他是有考慮到阿納西曼德的，但是亞理斯多德對於「居間者」或「混合物」(μῖγμα) 的使用並不是如此地嚴謹，「為了詳盡無遺，他傾向將居間者不加區分地加入這樣的名單中。」(KRS 1995: 111) 由此，我們的討論對象將加入下一個主題：「混合物」(μῖγμα)。

二、「混合物」(μῖγμα)

對於不接受以上 KRS 解釋、而仍然主張依照《物理學》187a12-23 的分類而認為「居間者」不是 ἄπειρον 的學者，仍必須面對以下這個挑戰，即亞理斯多德在《論生成與毀滅》I 中對先蘇哲學家的另一種區分與《物理學》中的分類所產生的矛盾問題：

那些主張一切是一，以及一切都是由一產生的人，必然也主張生成(γένεσιν)就是改變(ἀλλοίωσιν)……；相反的，那些視質料為多的人，如恩培多克勒斯，阿納薩哥拉斯和留基伯(Leukippos)，他們將會說，那[生成與改變]是不同的。(De gen. et corr: 314a8-12)

就內容而言，這裏的一元論者所主張的「生成就是改變」似乎指的就是在《物理學》187a12-23 中所言，萬物的「生成」就是作為「一」的

ἀρχή 自身經由濃密與稀釋的「改變」；而多元論者主張的則是《物理學》187a12-23 中所言的萬物經由「分離出來」(ἐκκρίνουσι) 而產生，阿納西曼德屬於這一類。然而，在《論生成與毀滅》的多元論者名單中，並沒有阿納西曼德的名字，這造成了對於《物理學》中分類的正確性之質疑，以及亞里斯多德是否視 ἄπειρον 為「混合物」(μῖγμα) 進而將阿納西曼德歸為多元論者的疑問。對此，Hölscher 主張在《物理學》187a12-23 的分類中，亞里斯多德將阿納西曼德與其他兩人（恩培多克勒斯和阿納薩哥拉斯）歸於同一類，並不是因為三者所主張的 ἀρχή 是都是「混合物」(μίγματος)，而是因為他們都將生成運動視為「分離出來」(ἐκ-κρίνουσι) 的過程 (Hölscher, 1968: 16)。首先，Hölscher 指出，「由包含對立物的一分離出來 (ἐκ τοῦ ἐνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι)」(187a20-21) 此句不僅指阿納西曼德，首先更指向恩培多克勒斯和阿納薩哥拉斯。³⁶ 在 187a21-23 中，亞里斯多德清楚區分了阿納西曼德與其他兩人（恩培多克勒斯和阿納薩哥拉斯）的 ἀρχή，並說明其他這兩人所主張的 ἀρχή 是「混合物」。換言之，阿納西曼德的 ἀρχή 有別於其他兩人所主張的「混合物」，而此三人的相同處不在於 ἀρχή，而在於此三人皆主張不是透過濃密與稀釋的「變化」產生多，而是透過「分離出來」(ἐκκρίνουσι) 而產生多。這代表的是，在《物理學》187a12-23 的分類中，並沒有表達出亞里斯多德根據 ἀρχή 的數量而將阿納西曼德與恩培多克勒斯和阿納薩哥拉斯同屬一派，即多元論者。依此，在《論生成與毀滅》314a6-24 中，多元論者的名單中沒有阿納西曼德並不能作為推翻《物

³⁶ Hölscher 指出與此句話相關的四個主要概念「對立物」、「區分」、「一」以及「包含」都可以在阿納薩哥拉斯的斷簡中找到：「對立物」DK12 B4、8；「分離」DK12 B13、15、16；「一」DK12 B1、4、8；「包含」DK12 B4、6。(1968: 15)

理學》187a12-23 分類的正確性，進而推翻「居間者」不是 ἄπειρον 的主張。

但是，這並不代表阿納西曼德的 ἄπειρον 與「混合物」的關係已得到充份的說明，對此，我們必須進一步釐清以下問題，即：如果阿納西曼德與恩培多克勒斯和阿納薩哥拉斯此二人的 ἀρχή 不同，那為什麼同樣都是透過「分離出來」（ἐκκρίνουσι）而產生多？在此，我們將回到 CAG IX 24, 23-25「因為他不將生成視為元素的改變，而是透過永恆運動諸對立物分離開來（ἀποκρινόμενων）。這就是為什麼亞里斯多德把他〔阿納西曼德〕和阿納薩哥拉斯相提並論。」如本文在文獻學部分所陳述，這段文字被多數的學者接受為辛普理奇歐斯解釋亞里斯多德《物理學》的內容，而非泰奧弗拉斯特斯論述阿納西曼德。我們清楚地看到，辛普理奇歐斯所用的是「分離開來」（ἀποκρινόμενων），不論這是他自己的用字或者使用泰奧弗拉斯特斯的語言；而亞里斯多德所用的字則是「分離出來」（ἐκκρίνεσθαι）（187a20）。這兩個字所涉及的問題是：亞里斯多德是否將阿納西曼德的 ἄπειρον 理解為包含對立物的「混合物」，即對立物是由 ἄπειρον 而被「分離出來」（ἐκκρίνεσθαι），對立物「內在於」（ἐνούσας）（187a20）ἄπειρον。對於這個問題，我們可以暫時跟隨辛普理奇歐斯所給的線索，即他所說「亞里斯多德把他〔阿納西曼德〕和阿納薩哥拉斯相提並論」，這指的是亞里斯多德在《形上學》第 12 書第二章中的主張：亞里斯多德在論及感性事物（αἰσθητὴ οὐσία）的生成變化過程中必須有一持續存在者——「質料」（ὕλη）——的脈絡下（*Metaphysik* 1069b7-9），接著說：

這指的就是阿納薩哥拉斯的一（這個說法比「一切是在一起的」為佳）（βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα），就如同指恩培多克勒斯和阿

納西曼德的混合物 (μῖγμα)，就像德謨克利圖斯的學說：一切是
在一起的，這是根據潛能而說的，不是根據實現而說的。
(*Metaphysik* 1069b20-23)³⁷

不同於《物理學》187a12-23 的分類，亞里斯多德在這裏似乎就是從
ἀρχή、而且是「混合物」的面向，將「阿納西曼德和阿納薩哥拉斯相提
並論」，且將此二人的 ἀρχή 都視為一。關於這段很有爭議的文字，歷來
詮釋學家與文獻學家有諸多不同的解釋，其中的重要原因之一是亞里斯
多德哲學一詞多義的特質，尤其是涉及先蘇哲學時，不論原始資料是來
自泰奧弗拉斯特斯或辛普理奇歐斯的轉述或評論，要區分亞里斯多德自
己的術語和先蘇哲學家的原始主張並不容易。在此，筆者嘗試回到亞理
斯多德的文本，釐清可能的理解方向。

在《形上學》1069b20-23 的分類中，亞里斯多德將阿納薩哥拉斯的
ἀρχή 概念—「種子」(σπέρματα)—稱為「一」，並將這個「一」理解為
「混合物」，它是在潛能意義下的「一」。在《論生成與毀滅》中，亞理
斯多德便發展這種他自己的混合物概念，即用潛能 (δυνάμει) 的概念說
明混合物作為一的意義 (*De gen. et corr.* 327b25)。若要對此問題進一步
考察，我們必然會遇到亞里斯多德將阿納薩哥拉斯的「種子」視為
ὁμοιομερῆ (同類的部分/同素體) 的問題。阿納薩哥拉斯在巴門尼得斯
和芝諾 (Zeno) 的影響下，提出「種子」作為一切事物之原初質料，並
主張這些肉眼不可見的 (*De caelo* 302a28)、在數量上無限、性質各異、
並非不可分的「種子」在被分開之前 (也就是世界產生之前) 是完全混
合在一起 (意即 Chaos 狀態) (DK59 B4)，故「一切在一切當中」(DK59
B6)。阿納薩哥拉斯由經驗事實中看到事物可以由其對立物中產生出

³⁷ 其原文為“καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἐν (βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) —καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ
μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου, καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν, ἣν ὁμοῦ πάντα, δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὐ.”

來，如毛髮由非毛髮、肉由非肉產生（DK59 B10），如由麵包營養中產生出血、筋、骨、肉等事物（DK59 A46），因此阿納薩哥拉斯推論每一事物當應當內在於其他一切事物，在世界（Kosmos）產生之前，「種子」必須完全地相互混合，達到「一切在一切當中」（DK59 B4），由於「精神」（*nous*）的作用，開始了漩渦運動而彼此分離產生事物（DK59 B13），但是由於「種子」彼此是完全地相互混合，因此不論分離的過程進行了多久，所生成的每一事物都依然包含著一切「種子」的各種性質。根據文獻，阿納薩哥拉斯用來指稱此原初質料的用語是 *σπέρματα* 或 *χρήματα*（DK49 B4），而亞里斯多德則用 *ὁμοιομερῆ* 來指稱之，如在《物理學》中論及恩培多克勒斯與阿納薩哥拉斯在 *ἀρχή* 上的差異時，亞里斯多德使用了 *ὁμοιομερῆ* 一詞，並說明「種子」和對立物是元素，而由之說明「一切混合在一切之中，因為他們看到一切由一切產生」（*Physik* 187a23）。此外，在《論天》中，亞里斯多德則認為阿納薩哥拉斯把「種子」視為元素，如肉、骨這樣的自然實體，這與恩培多克勒斯的火水氣土四元素不同，亞里斯多德認為四元素是由 *ὁμοιομερῆ* 所構成（*De caelo* 302a28），例如火與土是由肉與木「分離出來」，火與土是潛能地（*δυνάμει*）內在肉與木中（*De caelo* 302a21）。*ὁμοιομερῆ* 是亞里斯多德哲學的語詞，用來指肉、骨、金屬或四元素這類自然實體（*ousia*），其特性是它的每一部分都完全地與整體同類。根據《物理學》與《論天》文獻資料³⁸，亞里斯多德似乎以 *ὁμοιομερῆ* 用來意指「種子」，但是這是否代表著亞里斯多德將阿納薩哥拉斯的「種子」直接理解為 *ὁμοιομερῆ* 這種具有相同部分的自然實體（如肉、骨）？但明顯的，對於阿納薩哥拉斯而言，原初存在或「種子」並不是四元素，它是是一種完全的混合物，雖然具有自

³⁸ 關於亞里斯多德的 *ὁμοιομερῆ* 概念可參見 203a20、302a31、314a19、984a13、988a27。

己的性質，但同時也含有其他所有「種子」的性質。那亞理斯多德為何以 *ὁμοιομερῆ* 來指稱「種子」呢？

對於以上這個問題，尼采（Nietzsche）提出一個值得參考的觀點，他指出亞理斯多德之所以稱這些「點」（即「種子」）為 *ὁμοιομερῆ*，是因為考慮到「種子」是「一個整體彼此同質的部分，而此整體與其諸部份是同質」（KSA 1/863；PGH 16）。換言之，亞理斯多德所理解的「種子」是一個「一切混合在一切之中」（*Physik* 187a23）的混合物，它是多元的混合物，並在潛能的意義下被稱為「一」，並與「阿納西曼德的混合物」（*Metaphysik* 1069b20-23）相提並論。關於亞理斯多德這樣的理解，尼采說：

雖然人們可以把對這個諸質料的聚合（*Aggregat von Stoffen*）的陳述同樣地用在阿納西曼德的「不確定者」：如亞理斯多德所作的；它既不是白也不是灰，也不是黑，也不能以任何方式上色，它無味、無嗅，它作為整體（*Ganzes*）在量上和質上都完全不能被確定³⁹：阿納西曼德的不確定者與阿納薩哥拉斯的原初混合（*Urmischung*）的相同程度就到這裡。（KSA 1/863；PGH 16）

針對「作為整體（*Ganzes*）在量上和質上都完全不能被確定」這一點，尼采接受亞理斯多德把阿納西曼德和阿納薩哥拉斯相提並論。一如辛普理奇歐斯引泰奧弗拉斯特斯對阿納薩哥拉斯的解釋中所主張的⁴⁰，

³⁹ 尼采在這裏所指的是亞理斯多德在《形上學》989a30-b21 中對阿納薩哥拉斯的「一切在初始時都是混雜」的批評。

⁴⁰ “Theophrastus says, ‘Anaxagoras would seem to make the material principles infinite but the cause of change and coming to be singular, namely mind. And if one supposes that the mixture of all things has a single nature indefinite in form and size, one is forced to say that there are two principles: the nature of the infinite and mind. So he clearly makes the corporeal elements like those of Anaximander.’” (DK59 A41; Graham, 2010: 293)

「種子」在性質與體積上都是未定的，而這正是尼采認為「種子」與 ἄπειρον 的「消極共同處」，也是唯一的共同點，即：這兩者的質量都是未限定的。然而，另一方面，尼采清楚地指出這兩者有著不可忽視的「積極的差異」，即「種子」是「聚集而成的」，而 ἄπειρον 是「一／統一」（Einheit）。換言之，「事物的種子」（Samenkörner der Dinge）決不是阿納西曼德所謂的「不確定者」（Unbestimmte），「因為後者，即『不確定者』，始終是一個統一的、單一性的團塊，而前者是諸質料的聚合」（KSA 1/863；PGH 16）。此兩者雖然質量都未限定，但是「種子」是多、是混合物，而 ἄπειρον 卻是「單一性」的團塊或「一／統一」。就此而言，阿納西曼德應該是一元論者，而非多元論者。承認「種子」與 ἄπειρον 具有質量未定的類似性，但二者並不是相同意義下的混合物，這樣的看法被近代學者所接受⁴¹，包括批評與維護亞理斯多德立場的學者。例如 KRS 認為從亞理斯多德在《物理學》中主張事物是由混合物「分離出來」（ἐκκρίνεσθαι）（187a20）而產生，就已經代表著亞理斯多德很有可能將 ἄπειρον 誤解為包含著對立物的混合物，由此混合物分離出對立物（KRS 1995：130）。KRS 更引證泰奧弗拉斯特斯對 ἄπειρον 陳述的另一個版本，進一步說明在阿納西曼德那裏，被「分離開來」（ἀποκρινομένων）的不是對立事物，而是對立物的創造者（Ps. -Plutarch, *Strom.* 2 = DK12 A10）。因此 KRS 主張 ἄπειρον 並不像亞理斯多德所誤解那樣，它並不是包含（ἐνούσας）對立物的混合物，也不同于亞理斯多德所理解的阿納薩哥拉斯的「種子」，即在潛能的意義下內含一切的「一」。

Hölscher 雖然也主張阿納西曼德的 ἄπειρον 不是混合物，但同時他也嘗試說明亞理斯多德在對先蘇哲學的分類上並沒有問題，而且並沒有將

⁴¹ 參見 Gregory Vlastos, "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies," *Classical Philology*, Vol. 42, No. 3. (Jul., 1947), pp. 156-178, 特別是 pp.169-172。

「種子」與 ἄπειρον 視為相同意義的混合物。按照 Hölscher 的說法，我們首先要嚴格區分亞理斯多德自己的混合物概念（《論生成與毀滅》第一書第十章）以及他所批評的前人的混合物概念：「對亞理斯多德而言，Ekkrisis 這個概念是與另一個概念-混合物結合在一起的。」（Hölscher, 1968：16）亞理斯多德的混合物概念在潛能的意義下被他自己理解為一個統一，也稱為「一」（ἓν）。而這樣的混合物概念並不排斥「Alloiosis」：在《論生成與毀滅》中，亞理斯多德說：「然而，由於變化（ἀλλοιωθέντων）之故，混合物是可混合者的統一」（*De gen. et corr.*：328b22）。事物雖然是由混合物「分離出來」（Ekkrisis），但就諸多不同的可混合者潛能地（δυνάμει）內在於「一」而言，它是「Alloiosis」。Hölscher 進一步指出，亞理斯多德在《論天》中就是用「Ekkrisis」來說明火與土從肉與木中分離出來（*De caelo* 302a21），因為它們是潛能地內在於其中的，而這就是變化或產生，即「Alloiosis」的意義。因此，Hölscher 主張，在先蘇思想中的兩種生成方式--「Alloiosis」與「Ekkrisis」--各自提供了亞理斯多德不同的思想內容：在以阿納西米尼斯為代表的「Alloiosis」中，亞理斯多德看到了「這種變化的想法以及質料的統一（Einheit）」這兩個特質，即由潛能地聚集在一起的混合者產生出事物的變化方式。另一方面，亞理斯多德在「Ekkrisis」中則看到了「概念式的固定性以及對立物的不可改變性」（Hölscher, 1968：16），即一物由另一物「分離出來」時，它說明了此二物是不同的事物，應各有其本性。這兩個在先蘇哲學中看似相互對立的生成方式被亞理斯多德以在潛能意義下作為「一」的「混合物」結合起來：ἓν。正是在這樣的立場下，Hölscher 對亞理斯多德的先蘇哲學分類做如下的解釋：他認為在《物理學》187a12-23 當中，亞理斯多德以 ἐκκρίνουσι 為共同點，將阿納西曼德與阿納薩哥拉斯歸為同一類，此處「一悄悄地被解釋為混合物」；而在《形上學》1069b7-9 中，

則是相反的，「諸混合物被解釋為一」。因此，Hölscher 認為亞理斯多德並沒有將阿納西曼德的 ἄπειρον 理解為阿納薩哥拉斯那種在潛能意義下作為「一」的「混合物」概念（Hölscher, 1968: 16-17）。

Hölscher 這樣的詮釋，我們若借助尼采的語言可以將之理解為「作為混合物的一」與「作為統一體的一」之差別：即亞理斯多德所理解的在潛能意義下作為「一」的「混合物」，其中的「一」不是「統一」(Einheit)，而是尼采所說的「諸質料的聚合 (Aggregat von Stoffen)」或「整體」(Ganzes)。「統一」對立於「多」，但是「整體」(Ganzes) 並不對立於「一」或「多」。《物理學》187a12-23 中，阿納西曼德與阿納薩哥拉斯皆屬 ἐκκρίνουσι 這一類，此乃指涉兩人所主張的生成方式不是以阿納西米尼斯為代表的，主張單一 ἀρχή 透過濃密與稀釋而產生變化生成就是改變 (ἁλλοίωσιν)」。進一步說，此二者所主張的 ἀρχή 都不同於 ἀρχή 是「一」這一類，但它可以代表「統一體」(Einheit) (如 ἄπειρον)，也可以代表「整體」(Ganzes) (如 σπέρματα)，前者是「統一體」的「一」，後者是「混合物」的「一」。因此，在《形上學》1069b20 中，亞理斯多德所說的「阿納薩哥拉斯的一」，此「一」是指「混合物」在亞理斯多德的意義下作為「整體」的混合物（即「作為混合物的一」），而「阿納西曼德的混合物」則是指 ἄπειρον「作為統一體的一」。

綜上所述，關於 ἄπειρον 所涉及的亞理斯多德的先蘇哲學分類問題，我們可以得到以下三點結論：1. 《物理學》187a12-23 的分類中，阿納西曼德與阿納薩哥拉斯同屬「多」，是就二者的 ἀρχή 皆有異於 ἀρχή 是「一」的濃密化與稀釋生成方式而言，並非指阿納西曼德與阿納薩哥拉斯都是多元論者。因此之故，2. 在《論生成與毀滅》314a8-12 中，阿納西曼德並不會出現在「視質料為多的人，如恩培多克勒斯，阿納薩哥拉斯和留基伯」這類多元論者。不同於一元論者，這類多元論者認為生成與改變

(ἀλλοίωσιν) 不同，但是認為「生成」與「改變」不同的並不只有這類多元論者，像是主張 ἄπειρον 的阿納西曼德。³ 因此，關於《形上學》1069b20 中，亞里斯多德將「阿納薩哥拉斯的一」與「阿納西曼德的混合物」相提並論的原因，筆者認為清楚與合理的解釋是尼采所提出的，這兩者「在量上和質上都完全不能被確定」這一消極的共同點上。依據以上的論述，筆者認為在亞里斯多德文本中出現的「混合物」以及「居間者」的概念並非阿納西曼德的 ἄπειρον 的原始意義，至於亞里斯多德是否將阿納西曼德的 ἄπειρον 誤解為「混合物」以及「居間者」，筆者認為在亞里斯多德論及這兩個概念時，阿納西曼德的 ἄπειρον 很可能在他的考慮之列。但是很明顯的，對於亞里斯多德而言，不論對於先蘇哲學的批評或解釋，其目的在於發展與清晰化自己的哲學思想，而非僅僅作為任何一個別先蘇哲學的詮釋者。「混合物」以及「居間者」概念並不是亞里斯多德為了指稱阿納西曼德的 ἄπειρον 而特別發展出的概念；但是不可否認的，亞里斯多德的確在一定的程度上將這兩個概念與阿納西曼德的 ἄπειρον 相連結，而除非這個相連結的程度被限制在這三者都是「在量上和質上都完全不能被確定」這一共同點上，否則亞里斯多德的詮釋將不僅有與阿納西曼德的 ἄπειρον 原始意義相違的可能，更可能造成他在先蘇哲學分類的無法避免的矛盾與混淆。

在釐清了阿納西曼德的 ἄπειρον 與「混合物」以及「居間者」的關係之後，我們便可以由此嘗試去理解阿納西曼德對於生成的理解。從上述所論的「分離開來 (ἀποκρινομένων)」概念出發，ἄπειρον 不是包含了對立物的混合體，並且根據普羅塔克 (Plutarch) 紀錄來自泰奧弗拉斯特斯對阿納西曼德思想中生成概念的陳述是：

他〔阿納西曼德〕說，在現在這個有秩序的世界產生 (γόνιμον)

的時候，熱與冷的創造者從永恆中被分離開來（ἀποκριθῆναι），並且由此生長出一顆火球環繞著被空氣包圍著的大地，就像樹皮環繞著樹。透過它〔火球〕爆裂並且被封閉於某些特定的循環中，太陽、月亮和星辰就形成了。（Plutarch, *Strom.* 2。DK12 A10）

根據此段記載，Hölscher 提出阿納西曼德的運動（Kinesis）概念是一種「變化力量」（Verwandlungskraft），但是這種變化不是亞理斯多德意義下物體中的性質變化，也不是阿納薩哥拉斯意義下「分離出來」的意思，而是兼具這兩者的變化或產生（γόνιμον），就如同樹皮環繞著樹產生一樣，它假設了從原初質料變化成另一種質料的可能性，這是一種生長的概念：由自身「分離開來」（ἀποκριθῆναι）而「產生」（γόνιμον），意即不是透過分離出對立物的方式產生世界，而是透過類似生長的概念，說明由 ἄπειρον 自身分離開的世界「產生」的過程。Hölscher 主張，在神話與哲學交界的發展階段，這種與生命或生機概念相結合的變化概念並非不可能（Hölscher, 1968：25）。若不往回追溯神話的軌跡，則不論是根據以上的紀錄或是 CAG IX, 24, 17-24 中所載由 ἄπειρον 所產生諸天體以及透過永恆運動諸對立物被分離開來，我們的確看到阿納西曼德的世界圖像中，除了 ἄπειρον 外，還有對立物的概念（熱與冷）與永恆運動。關於 ἄπειρον 與永恆或永恆運動的關係，我們可以在斷簡中找到線索：「ἄπειρον 沒有年齡」（DK12 B2）、「ἄπειρον 沒有死亡，也不會損壞。」（DK12 B3）這是僅存兩則對 ἄπειρον 的描述，在此 ἄπειρον 是被永恆所解釋。不論在普羅塔克紀錄中的「從永恆中被分離開來（ἐκ τοῦ αἰδίου）」中的「αἰδίου」是否應該直接被翻譯理解為 ἄπειρον⁴²，筆者都

⁴² 例如 Japp Mansfeld 的譯文為：“aus dem Ewigen (dem Unbeschränkten)” (2008：75)；Graham 則譯為“everlasting” (2010：57)。

認為不論訴諸斷簡或是 ἄπειρον 作為 ἀρχή 的意義上，永恆或永恆運動必然是指向 ἄπειρον，ἄπειρον 所呈現出的不朽性正是在神話中所呈現的神聖起源概念，它就是在哲學初始時對於 ἀρχή 的理解。這個永恆是貫穿過去、現在與未來的永恆，是在自然當中的永恆，而非沒有時間概念的永恆，生成流變一開始就在阿納西曼德的世界圖像中，這也是「對立物」概念同時出現的原因。這種不對立於自然的永恆是一種貫穿時間的永恆，這是古希臘人面對世界的態度，此種特質在阿納西曼德之後清楚的出現在赫拉克立圖斯的思想中：世界是「過去是、現在是、將來也是永恆的活火，根據標準燃燒與熄滅。」(Herakleitos, DK22 B30)。

由 ἄπειρον 作為起源所呈現的世界是一永恆的生成運動的世界，而非靜止不變的永恆，而這樣的運動是透過對立物（熱與冷）間的相互競爭而產生。這種自然中的對立物如白天／黑夜、冬季／夏季之間的對抗、消長與循環，形成自然世界的平衡與秩序，以人類社會為比喻就是：「為了它們的不正義依照時間的安排彼此付出懲罰與賠償」(CAG IX, 24, 20)。然而，如前所述，對立物並不是由 ἄπειρον 分離出來，而是「熱與冷的創造者」從永恆或 ἄπειρον 中被分離開來 (DK12 A10)。當這個「熱與冷的創造者」不是作為 ἀρχή 的 ἄπειρον 時，筆者認為 CAG IX, 24, 24 「透過永恆運動諸對立物被分離開來」可以提供我們在缺乏文獻資料時理解的根據：這個「熱與冷的創造者」並不是任何特定的事物，而是指向這永恆的生成運動變化本身，而這個運動可能是常見於先蘇哲學中的漩渦運動，但至今我們的確無法找到與之直接相關的文獻證明此看法。然而，筆者認為無論此永恆運動或者「熱與冷的創造者」是否是指一物理性的漩渦運動，它在阿納西曼德的思想中都不會指向一個更加根源性的創造者概念，更可能的是標誌著生成運動變化本身及其力量，它與作為 ἀρχή 的 ἄπειρον 密不可分，因為作為 ἀρχή 的 ἄπειρον 正是阿納西曼

德思想中世界與秩序的起源，一切生成與毀滅的歸處（CAG IX, 24, 18-19）。

肆、結語

處在哲學萌發的時期，ἄπειρον 作為哲學的曙光，它照亮、同時開展了以人類精神理解世界起源的道路，但同時它自身的意義卻是隱蔽的。透過 ἄπειρον 與亞理斯多德文本中「居間者」及「混合物」關係的釐清，我們在有限的文本基礎上，嘗試重構阿納西曼德思想中可能的世界圖像：世界是處在時間與變化當中的永恆，而非靜止不動或者超越時間之外的永恆，這個物理世界始終保持在對立物彼此消長的平衡中，它的起源 ἄπειρον 意味著在質與量上都未被限定而且是無限，但它並不是包含對立物的「混合物」，也不是對立物的「居間者」：世界並不是從 ἄπειρον 作為一原初無限的混合物質而離出來，而是透過與 ἄπειρον 分離開來的過程產生萬物。透過本文，雖然 ἄπειρον 與世界的關係依然不是清晰的，但是從自然運動去理解的「起源」或「生成」的概念不可能是從無到有的創生活動；ἄπειρον 作為 ἀρχή 或者世界的起源之原始意義更有可能的是對此生成運動變化「力量」的假說與理解，即這種理解的方式一方面雖然與神話有著不可分離關係，但另一方面它更清楚地刻劃出古希臘人以理性與自然運動為主軸所拉開的哲學序幕。在這個序幕當中，如本文所指出的，阿納西曼德思想中「力量作為真實起源」的可能性，除了亞理斯多德所發展的方向外，它更充滿著其他各種豐富的可能，足資學者在重返古希臘的路上，為自己的時代發展出新的詮釋視野。本文作為一個基礎研究，除了對 ἄπειρον 作為 ἀρχή 的意義作一開展外，更希望能為有識者更進一步的相關研究奠基。

參考文獻

- Ambrohn, Heinz (1996). *Apeiron - eon - kenon : zum Arché-Begriff bei den Vorsokratikern*. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Lang.
- Aristoteles (1991). *Aristoteles' Metaphysik*. Griechisch-deutsch, hrsg. von Horst Seidl, übers. von Hermann Bonitz, 2 Bde, 3. verbesserte Aufl.. Hamburg: Felix Meiner.
- (1987). *Aristoteles' Physik*. Griechisch-deutsch, hrsg. übers. von Hans Günter Zekl. Hamburg: Felix Meiner.
- (2009). *Über den Himmel (De Caelo)*, *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 12/III, Erl. v. Jori, Alberto. Berlin: Akademie.
- (2011). *Über Werden und Vergehen (De generatione et corruptione)*. Griechisch-deutsch, hrsg. übers. von Thomas Buchheim. Hamburg: Felix Meiner.
- Burnet, John (⁴1958). *Early Greek philosophy*. New York: Meridian Books.
- Deichgräber, Karl (1940). "Anaximander von Milet." *Hermes*, 75. H. 1: 10-19.
- Herakleitos, DK22 B30 (Hrsg.) (1882). *Simplicii In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria* (CAG IX). Berlin: Reimer. CAG : *Commentaria in Aristotelem graeca. (Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae borussicae)* (CAG) (1882-1909), 23 Bände. Berlin: Reimer.
- (1958). *Doxographi Graeci*. Berlin: de Gruyter. Repogr. d. 1. Aufl. v. 1879 (Berlin: Reimer).
- (Übers.) / Kranz, Walther (Hrsg.) (1985). *Die Fragmente der*

- Vorsokratiker. 12. unveränderter Nachdruck der 6. verbesserten Auflage, Zürich/Hildesheim: Weidmann. (DK)
- Diller, Hans (1966). "Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie." Ernst Heitsch (Hrsg.). *Hesiod, Wege der Forschung XLIV*: (688-707). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Aus: *Antike und Abendland II* (1946): 140-151.
- Fortenbaugh, William Wall/ Huby, Pamela M. / Sharples, Robert W. / Gutas, Dimitri (1993). *Theophrastus of Eresus: sources for his life, writings, thought and influence*. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill.
- Fränkel, Hermann (⁶2006). *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentum*. München: C. H. Beck.
- Fritz, Kurt von. (1971). *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Gigon, Olof. (²1968). *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. Stuttgart: Schwabe.
- Graham, Daniel W. (eds & trans) (2010). *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics, Part 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hesiod (⁵2012). *Hesiod. Theogonie. Werke und Tage*. Herausgegeben und übersetzt von Albert von Schirnding. Akademie Verlag: Berlin.
- Homer (2012). *Ilias*. übers. von Roland Hampe. Stuttgart: Reclam.
- Hölscher, Uvo. (1968). *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kahn, Charles H. (²1964). *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia Univ. Pr.

- Kirk, G. S., Raven, J. E. and Schofield, M. (²1995). *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University. (KRS)
- Kühner, Raphael / Gerth, Bernhard (³1966). *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*. zweiter Teil: Satzlehre, bearbeitet von Bernhard Gerth. 3. Auflage, Hannover/Leipzig 1904. Nachgedruckt Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Kranz, Walther (³1959). *Vorsokratische Denker*. Berlin: Weidmann.
- Mansfeld, Jaap (Übers.) (2008). *Die Vorsokratiker*. in 2 Bänden. Stuttgart: Reclam.
- (2011). "Anaximander's Fragment: Another Attempt." *Phronesis*, 56: 1-32.
- Nestle, Wilhelm. (1966)(²1942). *Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Aalen: Scientia-Verlag.
- Nietzsche, F. W. (1988). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2., durchgesehene Aufl., 15 Bänden. München/Berlin/New York: dtv/ Walter de Gruyter. (KSA)
- Reckermann, Alfons (2011). *Den Anfang denken: die Philosophie der Antike in Texten und Darstellung*. I-III. Hamburg: Felix Meiner.
- Ross, W.D. (1998). *Aristotle's Physics / a revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1998, c1936.
- Schmitz, Hermann (1988). *Anaximander und die Anfänge der griechischen Philosophie*. Bonn: Bouvier.
- Snell, Bruno (⁹2011). *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des*

europäischen Denkens bei den Griechen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Vlastos, Gregory (1947). "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies." *Classical Philology*, Vol. 42, No. 3. (Jul., 1947): 156-178.

Wieland, Wolfgang (1962). *Die aristotelische Physik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Zeller, Eduard (§2006). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* II. (Nachdruck der 7., unveränderten Auflage 1963). Darmstadt: WBG.

