

《國立政治大學哲學學報》第三十三期 (2015 年 1 月) 頁 77-122

©國立政治大學哲學系

“ἐν πάντα εἶναι” — 論赫拉克利圖斯的 λόγος 概念

黃麗綺

天主教輔仁大學哲學系

地址：24205 台北市新莊區中正路 510 號

E-mail: lich0805@googlemail.com

摘要

本文試圖處理在赫拉克利圖斯的思想中，ἐν πάντα εἶναι (多就是一) 作為 λόγος 結構的問題。對赫拉克利圖斯而言，產生世界的永恆活火作為 ἀρχή (始基) 概念不能只具有物質性的意義，它必須同時是事物自身的秩序或可理解性，而對於 ἀρχή 這種雙重意義的要求就表現在 λόγος 的結構 ἐν πάντα εἶναι 當中。因此，本文以斷簡 30 中 κόσμος (世界秩序) 與 πῦρ αἰζῶν (永恆活火) 之關係作為研究的進路，試圖論證永恆活火隱含的雙重意義如何清楚

投稿日期：2014. 06. 16；接受刊登日期：2014. 08. 13

責任校對：郭傑成、唐國開

地表現在 λόγος 概念中。其次，進一步論析斷簡 50 中 λόγος 的結構 ἔν πάντα εἶναι，其具體內容將在兩個面向中討論：一是在斷簡 51 所提及的「一再回歸的和諧」或「尋求對立的統一」之意義；二是斷簡 12 在靈魂與河水脈絡下所呈現的一與多的問題。最後，以斷簡 112 的 “σωφρονεῖν”（健全地思考）為中心概念，處理 λόγος 與可理解性的問題。

關鍵詞：健全地思考、靈魂、一與多、火、流變

“ἐν πάντα εἶναι” — 論赫拉克利圖斯的 λόγος 概念*

壹、λόγος 的詮釋問題

λόγος 是赫拉克利圖斯哲學的中心概念，同時也是在理解赫拉克利圖斯思想上極具爭議與困難的問題，其原因在於兩方面：首先，λόγος 的意義隨著古希臘文化的發展而變化，¹ 另一方面，除了字詞本身意義的多樣與發展性外，赫拉克利圖斯自己更使用 λόγος 一詞來表達多種不同的事物。² 因此，學者對 λόγος 的翻譯或解釋就具有

* 本文為科技部補助專題研究計畫案 (NSC 101-2410-H-030 -042 -) 之研究成果，筆者在此謹向科技部與兩位匿名審查人致上誠摯的感謝。兩位匿名審查人所提出的寶貴意見不僅指出本論文在結構與內容上的缺失或模糊之處，使得筆者有改正、釐清的機會，更促使筆者得以重新思考某些問題的處理方向，對此，筆者深表謝意。

¹ 依照一般文獻學的立場，λόγος 在 λέγω 的意義下作為「採集」之意，之後亦有「計數」之意，由此分為兩種方向發展：一是由計數之意發展為敘述、傳說；另一發展方向則是發展為估計、解釋或論據之義，而這兩種意義都曾出現在荷馬史詩中 (Wendland 2007: 80-81)。W. J. Verdenius 也指出在 *Ilias* 15, 390-393 中 λόγοι 為「故事」、「傳說」之意：“Πάτροκλος δ', ἦος μὲν Ἀχαιοί τε Τρῶές τε τείχεος ἀμφ' ἐμάχοντο θοάων ἔκτοθι νηῶν, τόφρ' ὃ γ' ἐνὶ κλισίῃ ἀγαπήνορος Εὐρυπύλοιο ἦστό τε καὶ τὸν ἔτερεπε λόγοις”. (Homer ¹¹2000, *Ilias* 15, 390-393)。在 *Odyssee* 1.55-57 中，「λόγοι」則依前後文可解釋為論證或證據之意：“αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισι θέλει, ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται.” (Homer ⁹1989, *Odyssee* 1.55-57)。(Verdenius 1966: 81-98)。此外，在荷馬時代，λόγος 亦可作為字詞與思想兩者間的正確聯結之意 (Verdenius 1966: 83、86)；之後在柏拉圖思想中，λόγος 的意義開始脫離人的行動性而成為一種事實對象，即人的思慮能力或理性 (Platon: *Politeia*, 534b, 529d)。

² 赫拉克利圖斯用 λόγος 來表達多種不同之事物，舉其要者如：斷簡 1：λόγος 是人無法了解的，但所有的一切都根據 λόγος 發生 (DK 22 B1)；斷簡 2：λόγος 代表某

諸多不同的可能性。³ 在近代諸多對赫拉克利圖斯 λόγος 概念之研究中，⁴我們至少可以看到兩大不同的詮釋方向：一是由自然哲學出發，

種共有、共通之事物 (τοῦ λόγου δ' ἔόντος ξυνού ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.) (DK 22 B2)；斷簡 50：λόγος 的內容是「多即是一」，因為「根據 λόγου 而論，多即是一」(DK 22 B50)。本文所引之赫拉克利圖斯斷簡，若無特別說明則皆依 Diels 的德希對照本⁽⁶⁾(1985)，以下縮寫為 DK。

³ 舉例而言，Busse 將赫拉克利圖斯斷簡 1 第一句「但是對於 λόγου，就像他在這裏解釋的，人們從不理解」(Herakleitos, DK 22 B1) 中的 λόγου 翻譯為赫拉克利圖斯的「作品」(Schrift)，但此譯法卻無法恰當地解釋同一斷簡的下一句「所有的一切都根據 λόγον 發生」(1926: 207)。此外，Kranz (1938: 99-122) 和 Snell (1926: 353-381) 則將 λόγος 譯為「意義」(Sinn)，但一樣無法完全表達出 λόγος 在赫拉克利圖斯思想中的完全意涵。

⁴ 對於西方近代哲學對赫拉克利圖斯 λόγος 的研究之諸家說法，簡述如下，以供參考：

近代哲學家 Friedrich Schleiermacher 在其著作 *Herakleitos der Dunkle von Epheesos* 中將赫拉克利圖斯的哲學理解為對自然世界的描述，即萬物如何經由永恆活火(πῦρ αἰζῶον)自我轉化過程，由活火首先產生其對物—水，然後化成個別不同之存有物 (DK 22 B31)。而這永恆活火何時消滅—即何時轉化成自己的對立物，則須有一標準，這個標準就是 λόγος。對 Schleiermacher 而言，赫拉克利圖斯的 λόγος 就代表著宇宙的秩序。但是，關於 λόγος 與永恆活火的關係是什麼的問題，Schleiermacher 並沒有回答，他只強調，永恆活火並不是亞里斯多德哲學中的「原因」或「法則」(Prinzipien, ἀρχή)，而是事物的轉變方式 (Schleiermacher 1838: 1-146)。Burnet 在其著作 *Early Greek Philosophy* (1892) 中，則是將赫拉克利圖斯的 λόγος 直譯為「話語」，即赫拉克利圖斯自己的演說 (Burnet⁴1930: 143ff、150)，但此譯法並無法解釋 λόγος 在赫拉克利圖斯斷簡中其他的意義。

如同 Schleiermacher，Hegel 亦由萬物皆流 (πάντα ῥεῖ) (Platon, *Kratylos*: 402a) 或是世界鬥爭之學說 (Weltbrandlehre) 來解釋赫拉克利圖斯的思想。但 Hegel 並不側重赫拉克利圖斯思想中宇宙論下的生成流變，而是在思維的精神中考慮萬物皆流的概念 (參閱 Bartling 1985: 9)。在 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* 中，Hegel 將赫拉克利圖斯的 λόγος 理解為邏輯的法則，這是一種在同一時間中對立物彼此的一一：「不是『有』(Sein)，這就是『非有』(Nichtsein)，不是『非有』，這就是『有』；這就是二者同一性的真實」(Hegel 1971: 324)。在這裡，Hegel 將 λόγος 譯為「理性」(Vernunft) (Hegel 1971: 341)，它同時也代表著神聖的理智 (der göttliche Verstand) (參閱 Bartling 1985: 9-12)。Hegel 這種以思維的角度來解釋赫拉克利圖斯思想的觀點，代表著詮釋赫拉克利圖斯哲學的一個重要的轉折，它標誌著詮釋的觀點由自然哲學過渡到理性主義，這對於 Hegel 之後的 λόγος 研究產生很大的影響。如 F. Lassalle 即以

理性觀點出發，主張赫拉克利圖斯的 λόγος 概念與「創造」(Schöpfung) 和「法則」(Gesetze) 相關聯，並將 λόγος 視為「現象界的內在之觀念性法則」(innerer Idealtätsgesetz zu einer Erscheinungswelt)(Lassalle 1920: 591、751)。而 Paul Schuster 亦是順著理性主義的觀點，則強調 λόγος 不是 φύσις (Natur)(Schuster: 1873, 1-398)。著名的古希臘哲學家 Eduard Zeller 亦受 Hegel 理性主義的影響，將 λόγος 譯為理性 (Vernunft) 或理智 (Verstand) (Zeller⁶1920: 783-939)，並且根據赫拉克利圖斯斷簡 2 中「共通的 λόγος」(λόγος κοινός) 與「個人的理解」之區分，將 λόγος 定義為「做為共通(共有)的理性」(die Vernunft als das Gemeinsame) (Zeller⁶1920, 792。Bartling 1985: 14)。另一個深受 Hegel 影響的著名古希臘哲學家是 K. Reinhardt，但是他主張赫拉克利圖斯的 λόγος 不是「世界法則」(Weltgesetz)、也不是「世界理性」(Weltvernunft)，而是在巴門尼德斯的認識理論意義下的「思維法則」(Denkgesetz) (Reinhardt³1977: 219-220)，即巴門尼德斯在論及對立物在邏輯與存有論上的問題中所表達的思維的必然性與邏輯的法則。Reinhardt 的這種詮釋乃是想透過 λόγος 做為「思維法則」而將 λόγος 與感知 (Wahrnehmung) 相連結，而他對 λόγος 的解釋方向與意圖對後來的赫拉克利圖斯研究產生極大的影響。如當代古典文獻學著名學者 Uvo Hölscher 即深受 Reinhardt 思想的影響，由巴門尼德斯的 λόγος 概念出發，將赫拉克利圖斯的 λόγος 概念也理解為「正確思維的法則」(Gesetz der richtigen Denken) 或「神性的言說」(die Rede der Gottheit)，而二者的差別只在於，對赫拉克利圖斯而言，「神」只作為「λόγος 的言說者」之概念 (Hölscher 1968: 78)。

相對於此，Gigon 主張應保持 λόγος 的多義性，在 *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides* 一書中，Gigon 認為 λόγος 有以下諸多涵義：赫拉克利圖斯自己的學說 (Rede Heraklits)、真理 (Wahrheit)、所有事物的意義 (Sinn des Alles)、人的精神 (menschlicher Geist) 以及神聖的法則 (göttliches Gesetz) 等 (Gigon 1968: 200。Hölscher 1952: 70)。

另外，當代哲學家 Martin Heidegger 則側重語言與意義的面向，對於邏輯與 λόγος 的關係作了詳盡的解釋 (Heidegger, Heraklit Seminar Wintersemester 1966-67。Heraklit, Vorlesung Sommersemester 1943-44)；在 *Sein und Zeit* 一書中，Heidegger 在名為 Der Begriff des Logos 小節下，同樣在強調 λόγος 在語言意義下，對此概念的詮釋方向作了說明：“Die spätere Bedeutungsgrschichte des Wortes λόγος und vor allem die vielfältigen und willkürlichen Interpretationen der nachkommenden Philosophie verdecken ständig die eigentliche Bedeutung von Rede, die offen genug zutage liegt. λόγος wird ‚übersetzt‘, d.h. immer ausgelegt als Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis. Wie soll aber, Rede sich so modifizieren können, daß λόγος all das Aufgezählte bedeutet und zwar innerhalb des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs.” (Heidegger¹⁸2001: 32)

以宇宙秩序之側面來理解 λόγος，並進一步發展 λόγος 與生成世界 (die Welt des Werdens) 的關係；另一種詮釋方向則是理性主義的立場，也就是自黑格爾以降大部分哲學家與文獻學家所持的態度，這個詮釋方向側重 λόγος 作為思想中的理性與法則的面向，在這裏赫拉克利圖斯的 λόγος 概念和巴門尼德斯的「思維法則」⁵ 產生了關係，

英語界的當代學者 C. H. Kahn 則強調 λόγος 不是一質料概念，並且否定宇宙之火的概念，進而主張在赫拉克利圖斯的思想中存在著一種宇宙起源說 (κοσμογονία)，並在 λόγος 與 κόσμος 的關係中將赫拉克利圖斯所主張的世界理解為人所能真實經驗的世界：“His [sc. Heraclitus] real subject is not the physical world but the human condition, the condition of mortality.” (Kahn 1979: 23、88f)。另一位與 Kahn 同時代的德國學者 K. Held 則將 λόγος 定義為一種從認識 (Einsicht) 到共同的觀點 (Gesamtsphäre der Ansicht) 之考慮關係的闡述與說明 (Held 1980: 110,130,148. Thurnt 2001: 187)。

以上關於近代諸多對赫拉克利圖斯 λόγος 概念之研究，筆者並未直接區分哪些是自然主義、哪些是理性主義的詮釋方式，此乃由於要達成這種明確區分所須要的論述十分龐大，因為它涉及了各家的爭論與判別的觀點，實須另外為文論證。在此註腳中，雖然筆者亦有主觀立場，但筆者儘量客觀地簡介各家說法，以供讀者想要進一步了解過去 λόγος 之研究狀況時有跡可循，也因此此段簡介置於註釋，而非正文中。

⁵ 巴門尼德的思想是以「存在」(εἶναι; Sein)為其主要論題，世界之物只有存在與非存在兩種可能性，沒有所謂從存在到非存在或是從非存在到存在的階段。生成與消逝以及變化在巴門尼德的世界觀中完全被取消，這個觀點在斷簡 8 中清楚地被表達出來。換言之，不管由「存在」還是「非存在」都不可能產生任何與自身相異者，但是對於科學探究而言，只有一條真理的道路能夠被認識，也就是「存在存在著，非存在不存在」(Parmenides, DK 28 B8)。更具決定性的是，巴門尼德進一步規定非存在「既無法被言說也無法被與思維」(Parmenides, DK 28 B2)。因此，非存在對巴門尼德而言只是一個空概念，而存在則是不生、不滅、不動、不可分的「一」(Parmenides, DK 28 B8)，它是思想唯一可能的對象。對巴門尼德而言，思想必然是存在者，因為思想必然包含著思想的對象或內容，亦即必然「有」某一思想的對象或內容才能思想，思想就等同思想的對象，因此存在性就等同於可思想性 (Parmenides, DK 28 B8)；換言之，思想必定是存在者，否則其無法被思想，「因為思想與存在是同一 (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι)。」(Parmenides, DK 28 B3) 由此，我們可以得知，巴門尼德的存在者是一認知的對象，因此之故，一個能被認知的世界只能由存在者來決定，存在的本質就在於存在「保持著自身的同一」(Parmenides, DK 28 B8)；因此所有的「特殊」與「對立」最終都將被化約於與思想自身同一的「存在」，由此巴門尼德建立起存在的絕對的意義，並且由此去理解、發展 λόγος 之意義。

也因此與認識論的問題密不可分。因此，作為赫拉克利圖斯 λόγος 概念的現代詮釋，除了反思過去這些深具意義的哲學思維軌跡外，更需清楚地處理 λόγος 在存有論上與認識論上的意義與作用：在自然主義上我們必須追問 λόγος 與世界的關係，也就是由 λόγος 所形成的世界秩序；由理性主義出發，則必須處理一個在古希臘思想中極為重要的論題，即 λόγος 與「真實」(ἀληθεία) 以及「本性」(φύσις) 的關係。而這三個問題(秩序、真實與本性)在赫拉克利圖斯的思想中，就結合在米利都學派(the Milesian School)所遺留的 ἀρχή 概念中，它同時包含了對自然的形成與秩序的提問，更涉及與之緊密關聯的真實問題；ἀρχή 不僅是希臘自然哲學中形成世界最根本的基質概念，同時也是亞里斯多德在《物理學》中明言的「認識」之關鍵(Aristoteles, *Physik* 184a10-16)。Schleiermacher 認為 λόγος 代表著宇宙的秩序，但永恆的活火(πῦρ ἀείζων)⁶ 並不是亞里斯多德哲學中的「原因」或「法則」(Prinzipien, ἀρχή)，而是事物的轉變方式之

關於筆者所言「思想必定是存在者，否則其無法被思想」究竟是指「思想思想其自身」還是「思想的對象須是存在者，否則無法成為思想的對象」之問題，實際上涉及的是巴門尼德斯斷簡 3 (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι) 與斷簡 8 (Ταυτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα)(Parmenides, DK 28 B8 34ff) 的理解問題。筆者的基本立場是：存在(者)是思想的最初對象。而存在作為思想的對象，其能不能滿足審查委員所說的「思想以自身為對象」，就取決於「存在」作為思想的對象與「思想」之間的同一關係，如果思想就是存在，那思想思想存在就是思想思想自身。斷簡 3 所呈現出的思想與存在的同一性指涉的首先並不是被思物的真實性，而是「可以被思考與可以存在是相同的」(參考 DK 28 B2)。但是，此處的確存有再商確之處，因為若將存在(物)理解為抽象性的思考，則必然會遭遇以下的問題：此說法與巴門尼德斯斷簡 2 對於存在作為連續不可分的物體有所出入，但此問題(兩個看似不同的存有概念)或許可在斷簡 16 得到解決的線索。

⁶ 審查委員建議減少正文中希臘字的使用，筆者將本文使用希臘字的原則修正如下：若概念之中譯文一般而言不涉及詮釋的爭論，則如審查委員所建議，在第一次出現時標示希臘文，之後則使用中文；若概念之中譯文實已包含某種詮釋觀點，則為避免因中譯文可能引起的誤解，在第一次出現時標示中文，之後則使用希臘文。

主張 (Schleiermacher 1838: 1-146),⁷ 筆者認為如果 ἀρχή 指的是亞里斯多德哲學中所謂的第一因概念，那永恆的活火的確並非此超越、抽象的法則，但卻與亞里斯多德所說的認識問題有所關聯；另一方面，如果是在先蘇米利都自然哲學的傳統下，對 ἀρχή 問題的探求雖然由物質概念開始，但其同時包含了對自然的形成與秩序的提問，更涉及與之緊密關聯的真實問題。⁸ 這個由古希臘自然哲學所產生的 ἀρχή 基本概念，乃是一與多、對立與統一之哲學基本問題的原型，它同時也是處理當代哲學所爭執的「起源」單一性或多樣性問題的關鍵。

「火」雖然是赫拉克利圖斯所提出的世界的基礎物質，也就是 ἀρχή，但 ἀρχή 概念對赫拉克利圖斯而言，並不只有物質性的真實意義；在生成流變的世界圖像中，ἀρχή 必須同時也是此流轉世界的可理解性或秩序。筆者認為，在赫拉克利圖斯哲學中真正表達出 ἀρχή 完整意義的概念是 λόγος，而這正是因為 λόγος 除了包含有物質性的火的意義外，還有始基的非物質性意義——流轉世界的可理解性或秩序，而這兩種意義就表達在 “ἐν πάντα εἶναι”（多就是一）作為 λόγος 的結構中，因此通過對 ἐν πάντα εἶναι 的分析與展開，我們將可以清晰地推論出赫拉克利圖斯的存有論與認識論的根本立場與關係。以下我們將由斷簡 30 中 κόσμος（世界秩序）與永恆活火關係作為研究的進路，試圖論證永恆活火的意義如何表現在 λόγος 概念中，並進一步論析斷簡 50 中 λόγος 的結構 “ἐν πάντα εἶναι”。關

⁷ 此義亦可參閱本文註釋 4。

⁸ 誠如審查人所指出，本文的確未處理亞里斯多德關於「始基」概念的問題，但同時筆者亦無「用亞里斯多德的『始基』概念斷定赫拉克利圖斯的『始基』概念」的意圖。本文試圖指出，在赫拉克利圖斯思想中，要滿足作為一切事物的根本，不能只有傳統 ἀρχή 所具的物質意義，而在 λόγος 的概念中，我們清楚地看到赫拉克利圖斯所欲表達的 ἀρχή 的物質意義與非物質意義，但這個非物質意義的 ἀρχή 卻與亞里斯多德第一因和法則等概念有所區別。

於“ἐν πάντα εἶναι”的具體內容本文將在以下兩個面向討論：首先是在斷簡 51 所提及的「一再回歸的和諧」或「尋求對立的統一」之意義；其次是斷簡 12 在靈魂與河水脈絡下所呈現的一與多的問題。最後將以斷簡 112 的“σωφρονεῖν”（健全地思考）⁹ 之概念為中心，處理 λόγος 與認識的問題。¹⁰

貳、永恆的活火 (πῦρ ἀείζωον) 的普遍性與法則性的問題

世界秩序 (κόσμον)，對所有生物都是同一個，既不由諸神 (θεῶν) 中的任一個、也不由人當中的一個所創造，而且過去一直是、現在是、將來也是永恆的活火 (πῦρ ἀείζωον)，根據標準燃燒與熄滅。(Herakleitos, DK 22 B30)¹¹

這是赫拉克利圖斯的世界圖像：世界秩序 (κόσμος) 是永恆的活火的運動。在這裏我們首先可以知道的是，世界秩序對赫拉克利圖斯而言是一普遍者，因為所有的存有者都分享同一個世界秩序。這個包括了一切的世界秩序不由人或神所造，而是一直都在，在過去、現在、

⁹ σωφρονεῖν 的譯文參考審查委員之建議，從「健康地思考」改譯為「健全地思考」。關於此概念確切的字義與本文的觀點立場，請詳見本文第肆部分。

¹⁰ 筆者參考審查委員的建議，在不影響整篇文章原本的構想下，對於本文的摘要以及本段落的內容與行文上做了一些調整，希望能清晰化 λόγος 與 ἀρχή 的關係，並對於審查委員所提出的「標題、摘要、正文，三者分別指向不同的論題或思路」之問題有些許的改善。

¹¹ Herakleitos, DK 22 B30: “κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.”

未來它都是永恆的活火。換言之，赫拉克利圖斯將 κόσμος 的性質用永恆的活火來表達：經由永恆的活火的自我轉化而產生了萬物。這個萬物的產生過程在斷簡 31 被如此描述：由永恆的活火首先產生其單純的對立物 — 水，然後再化成個別單一之物，如海、土地等，最後一切又復歸於火。萬物就在這個「區分的過程」(Gomperz 1996: 54f) 中產生與消逝，而這個作為 κόσμος 的永恆的活火之轉化過程會一再地持續更新，在這其中，永恆的活火「根據標準燃燒與熄滅」。現在我們首先的問題是，我們如何進一步理解這個透過世界秩序而呈顯出的永恆的活火之特質 — 普遍性，其次則是永恆的活火所根據的標準問題。

關於 λόγος 與永恆的活火之普遍性的關係，我們可以在斷簡 1 找到理解的初步線索，即：「**所有一切都根據 λόγος 發生**」：

但是關於 λόγου 的學說，如其在這裏所呈現的，人們永遠無法了解，不論是在聽到之前還是聽到的時候。因為雖然所有一切都根據 λόγον 發生，人們還是如同無經驗者一般...。(Herakleitos, DK 22 B1)

在此，λόγος 是一切發生的「根據」，並且是在理解與認識的脈絡下所談的「根據」。既然 λόγος 是萬物的根據，而作為「根據」則必須具有普遍性的特質，並且是有效於所有一切的存有者。因此，我們首先可以由 λόγος 作為「根據」來理解永恆的活火的普遍性問題。關於 λόγος 作為一切根據之意義，在斷簡 114 我們發現一個與此相關且更進一步的重要的論點，即赫拉克利圖斯將 λόγος 與 νόμος (法則) 以及 νοῦς (理性) 相提並論：

如果要理性 (νόωι) 地言談，則必須遵守那普遍共通之物 (ξυνῶι)，更勝於一個城邦必須遵守法則。然而所有人類的法則 (νόμος) 都由一神聖的 (θείου) [法則] 來維

持；因為只要它[即神聖法則]願意，它統治一切，並且不僅能夠滿足一切，而且還有餘。(Herakleitos, DK 22 B114)

在這個斷簡中，赫拉克利圖斯用城邦與律法的關係來類比理性言談與「**普遍共通之物**」的關係，即城邦是經由對所有市民都有效的法律所建立與維持，而 Diels 根據希臘文的組成字義將這個「**普遍共通之物**」(ξυνῶι) 解釋為「**理性**」(νοῦς)。¹² 換言之，赫拉克利圖斯之所以將這個「**普遍共通之物**」與 νόμος (法則) 作類比，乃在於二者皆具有一出自理性的力量，而這個理性的力量，只有在人對其保持開放的態度時，才能產生作用。然而這個「**普遍共通之物**」比城邦的律法更為強大，因為只有它才使得理性的言談成為可能。接著，赫拉克利圖斯說，所有人類的律法都由一個神聖的根本法則而來；也就是說，所有根據法律所建立的秩序之所以能夠形成，乃是由於有一個統治性的法則，其能規定、分派各個律法的作用。這個使得人的法則能夠有效的神聖法就其作為最普遍有效者而言，它就是 λόγος，因為 λόγος 是赫拉克利圖斯視為萬物普遍的根據：λόγος 是存有的法則以及自然中最高的原則。

然而，λόγος 與 νόμος 之關係是否僅是一種類比的關係？還是這種關係其實是一種根本的關係，也就是說，在這個關係中 λόγος 呈顯出其根本意義？後者這種假說無疑地是有根據的，因為在這個關

¹² Herakleitos, DK 22 B114: “ἐν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρή τῶ ξυνῶ πάντων, ὀκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως.” Diels 之德譯文如下: “Wenn man mit Verstand reden will, muss man sich stark machen mit dem allen Gemeinsamen (d.h. dem Verstand ξυν νόωι: ξυνῶι) wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch viel stärker”. ξυνῶι 是 κοινός (das Gemeinsame; 普遍共通者) 的變化，Diels 將這個普遍共通之物 (ξυνῶ) 解釋為 Verstand，因為 “ξυν νόωι: ξυνῶι”，即：ξυνῶι 由 ξυν (等同 σύν，mit/和) 與 νόωι (νόος，理性、理智，理解或意義) 組成。

係中，λόγος 的普遍性再一次地被強調與呈現：相對於變易的 νόμος 之作用範圍只限於各自城邦而言，λόγος 是「**普遍共通之物**」，所有存有者都與之有涉，它「**能夠滿足一切**」（斷簡 114）。赫拉克利圖斯將 λόγος 理解為世界的根本法則，在此法則下每一事物都依其本性成其所是（斷簡 1）；在這個意義下，我們可以說，對赫拉克利圖斯而言，λόγος 是神聖的，因為它「**統治一切**」（斷簡 114）。換言之，赫拉克利圖斯的「神」（θεός）之概念必須由 λόγος 作為神聖法則的面向來理解，而不是由神的概念來理解 λόγος。這是赫拉克利圖斯的神的概念之所以有別於將神視為傳統多神論中最高之神概念的原因。然而，我們必須進一步追問，什麼是 λόγος 作為神聖的法則的法則性？換言之，我們要如何普遍性意義下進一步了解 λόγος 的神聖法則性？這個法則性是否能以亞里斯多德哲學中的「第一原因」或「法則」之概念來理解？在這裏我們將回到斷簡 30 中的 κόσμος 與永恆的活火的概念，亦即永恆的活火所根據的標準之問題。

如前所述，在斷簡 30 中，世界的運動是永恆的活火「**根據標準燃燒與熄滅**」的過程。現在我們的問題是：這個與 κόσμος 一樣具有普遍性的 λόγος，也就是在這裏被理解為永恆的活火，是否被一外在的「標準」所決定？然而這樣的臆測與解讀是與 κόσμος 或永恆的活火作為普遍於萬物者不合，因為作為 κόσμος 的永恆的活火包括一切，不可能會有外在於它、決定它的「標準」存在，它不為任何之物所造。如此，斷簡 30 所說的永恆的活火「**根據標準燃燒與熄滅**」，就不可能是指永恆的活火根據一外在的標準而活動，而只能是永恆的活火自己在運動過程中產生標準，即：永恆的活火自己給出標準。這個出自永恆的活火自身的標準不可能是在區分過程中所產生的任何個別物，因為如此即不具普遍性，因此它只可能是活火與水的關係，也就是運動中對立物之間的關係。這個永恆的活火無止盡的運動展現了赫拉克利圖斯所理解的生成與流變世界的構造：萬物都在對立的結構中永恆地運動。換言之，在這個持續的形式與性質的轉變中，κόσμος

以永恆的活火來呈現其普遍性，因而所有生成者都呈現出對立性的結構。如此，則所有的存有者都在此持續的轉化中被理解，而這個出自永恆的活火自身的標準，就是所有存有者之所以能被理解之原因，它不是一外在於生成運動的抽象法則或第一原因，而是生成運動自身所產生的秩序。在這個意義下，λόγος 的法則性或是神聖性並不是決定或控制生成活動的外來強制性，而是生成運動的內在規則。κόσμος 或永恆的活火作為諸對立物中的一個共通性的整體或「一」，就是解赫拉克利圖斯思想中「神」(θεός) 的概念，在斷簡 67 中我們可以尋得此詮釋的根據：

神 (θεός) 是白天黑夜、冬天夏天、戰爭和平、飽足饑餓。
然而祂就像火一樣地自我變化，當其[意指火]與燻香料混合時，即根據每一各別的香味(燻香料所產生的愉悅之感)被命名。¹³

在這裏，「神」清楚地代表著四組包含著所有可能的對立物之共同體。事實上，認為在赫拉克利圖斯的思想中存在著一種「諸對立物中的統一」的概念，這不僅是一個可能的推斷，而是完全可以在赫拉克利圖斯其他的斷簡中獲得驗證，其真正的問題在於如何理解這個「一」。斷簡 57 證明了第一組對立，即白天與黑夜是一；在這裡赫拉克利圖斯提到赫西俄德 (Hesiod) 是大部分人的老師，但「他不認

¹³ Herakleitos, DK 22 B67: “ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (τάναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς), ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ (πῦρ), ὅποταν συμμιγῆ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.”

在此斷簡中，“ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου” 意指火在與燻香料混合後，火便根據那一個與之相混合的香料所產生的愉悅 (ἡδονή) 來命名。在此，香料所產生的愉悅乃指味道或香氣，故筆者譯為「即根據每一各自的香氣(味道)被命名」。

識白天與黑夜。那其實是一 (ἔστι γὰρ ἓν)!」¹⁴ 斷簡 100 則是論及第二組對立的統一，即四季有一共同的根據：「太陽作為四季的守護者使得一切的變化顯現，而時序三女神 (Horen) 帶來一切。」(Herakleitos, DK 22 B100) 至於飽食與饑餓的相互一致則在斷簡 111 得到證明：「疾病使得健康是舒適與好的，饑餓飽食，辛勞休息」(Herakleitos, DK 22 B111)。而斷簡 64-65 則提到饑餓與飽食指向同一，即「火」(Stemich Huber 1996: 197 f)：「然而他[赫拉克利圖斯]稱它[火]為飽食與饑餓。」(Herakleitos, DK 22 B64-65) 但是關於戰爭與和平相互一致的明確證據，在斷簡中並沒有發現。然而，在斷簡 53 中，赫拉克利圖斯說：「戰爭是萬物之父，是萬物之王。他證明這一些是諸神、那一些是人類，他讓一些成為奴隸，讓另一些成為自由者。」(Herakleitos, DK 22 B53)；另外，他還說：「戰爭是普遍一般的，是法律與糾紛，所有的一切都因糾紛而發生。」(Herakleitos, DK 22 B80) 在這裏，戰爭一方面代表著宇宙的秩序，而對立物的關係就在這個秩序中；另一方面，就戰爭作為對立性的法則而言，它揚棄了人的一切區分而作為一普遍者。換言之，神作為對立物的統一只在對立物彼此的關係中呈現。

承上所論，我們可以有根據地主張，赫拉克利圖斯的思想雖然在米利都自然哲學的傳統下，但其思想並不以宇宙起源論為中心，並且反對一種神話的解釋。在他的思想中，神的概念乃經由對立物概念而清楚地被表達出來，神代表著宇宙的統一性原則，而這種統一性原則只能經由對立物內在於彼此的關係被確定。換言之，赫拉克利圖斯在斷簡 67 所論的「神」只能由諸對立物之間的一種相互結合的結構來理解 (Stemich Huber 1996: 198)，它代表著對立物指向彼此之間的

¹⁴ Herakleitos, DK 22 B57: “διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν.”

關係。赫拉克利圖斯之神之概念完全不同於諸神之父「宙斯」(Ζεὺς) 作為人格化的立法者的概念，¹⁵ 而是一種秩序與結構的力量。所謂的「神聖的」或「神性的」並不是一種彼岸世界的概念、抽象的法則或世界的起源，而是在這個生成流變世界中、並只在對立物中存在的秩序。因此，神的概念對赫拉克利圖斯而言，是對作為永恆的活火的 λόγος 的比喻：在神聖法則意義下被理解的 λόγος，乃是經由永恆的活火作為世界秩序 (κόσμος) 被解釋，而只有在這個秩序中，萬物不再是沒有關係的雜多，而是對立物，也因此才能被理解。以下，我們將接著進一步探究對於這個首先在永恆的活火中展現 λόγος 的結構，即 λόγος 作為聯結對立者的普遍神聖秩序（一）與萬物（多）之關係。

參、ἐν πάντα εἶναι

一、λόγος 的結構

關於 λόγος 的結構我們在斷簡 50 可以得到非常重要的線索：

οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν
σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναί. (Herakleitos, DK 22 B50)

¹⁵ 對於赫拉克利圖斯是否有從事關於神性存有的研究，在學界中是有爭論的。但就斷簡 67 而言，赫拉克利圖斯明顯地不由「宙斯」(Ζεὺς) 來談「神」(θεός)，而由作為永恆活火的世界秩序 (κόσμος) 來解釋神。在此筆者並不是要論證赫拉克利圖斯正面地否定了多神觀，而是主張：我們至少可以確定赫拉克利圖斯的哲學是不同於多神論與諸神世界的系統，他甚至對批評以人類型態對神的描寫，諸如他對 Xenophanes、Homer 與 Hesiod 的批評。參見 DK 22 B5、B40、B42、B57、B129。

如果不聽從我而聽從λόγον，那這是智慧的：根據λόγου而說，多即是一。

斷簡 50 是對 λόγος 最根本的說明：「根據 λόγου 而說，多即是一」。但是這裏似乎涉及了一個邏輯上的矛盾，即：多如何能是一？因此我們首先必須處理的是赫拉克利圖斯如何理解一與多的關係，以及一、多各自的意義。關於此點，赫拉克利圖斯在斷簡 10 中做了進一步的說明：

連結（組合）[是]整體與非整體，聚集與分散，協調與抵觸，並且一出於多（萬物），而多（萬物）出於一。(Herakleitos, DK 22 B10)

很清楚地，在斷簡 10 中所提到的多 (πάντα) 作為被連結的內容並不是指雜多或多樣性，而是指對立物，因為連結或統一並非諸多事物之整體、聚集或和諧的概念，而是包含「**整體與非整體，聚集與分散，協調與抵觸**」。更確切地說，對立物之間的連結與統一必然包括了對立物本身：一必須包含多。多在此是對立物，而一則是對立物之間指向彼此的關係，在這個關係中，對立物始能成其所是。對赫拉克利圖斯而言，存有者是多也是一，這種彼此相屬的存在，赫拉克利圖斯在斷簡 51 用弓與弦的關係來比喻：

οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶ ὁμολογέει
παλίντροπος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.
(Herakleitos, DK 22 B51)

他們不理解那自身彼此分裂的事物如何又與自身同一：尋求對立的結合，就如同弓與琴的情況。

由弓（箭）之例而論，當弓箭被使用時，彎弓與弦必須是拉開遠離彼此，只有如此，彎弓與弦才能結合作為一個整體被理解，這個整

體就是弓（箭）。弓（箭）作為整體只存在於其組成部份的關係中，也就是彎弓與弦的對立關係。相對於整體而言，組成此整體的個別部份也只有在其與對立物的關係下才能有作用：彎弓只有在與弦的對立關係中，也就是在弓（箭）作為整體的關係下，它才有作為弓的作用、才能作為弓而存在；否則的話，它就只是一弧形物，而非弓。反之，弦只有在指向彎弓的關係中，才成其為弦，否則也只是一種線形物，而非弓弦。換言之，所有的對立物只有在指向彼此的關係中，才能產生其作用。如果我們想要理解何謂弓，就必須同時考慮到其與弦的關係，如此我們才能理解何謂弓，反之亦然。每一個別物都只有在某一關係下才能如其所如，才能被理解：脫離了弓或弦就沒有弓（箭）存在；脫離了弓（箭）作為連結弓與弦的整體，弓或弦就無法被理解。這就是赫拉克利圖斯藉著弓與弦之例所說明的一與多的關係：各別物（多、對立物）只能在其指向彼此的關係作為整體（一）中被理解；相同地，如果沒有組成的部分（即對立物），整體（一）將不存在。

承上所論，赫拉克利圖斯所主張的一並不對立於多（對立物），反而是因為多，一始為可能。一和多是兩個相互依存之物，就如同彎弓和弦一樣，各自都必須在指向彼此的內在關係下才能如其所如被理解。如此被理解的一就是赫拉克利圖斯所說的「**尋求對立的結合**」。在這個觀點下，一或是多都不能獨立存在或被理解：多並不是單純地對立於一的多數，而是在一之觀點下的對立性；一則是多之間的內在關聯性。這種一與多的關係就是赫拉克利圖斯思想中火與萬物的關係，因為作為永恆的活火的 λόγος 就代表著諸對立物間的統一性，也就是「**尋求對立的結合**」。

關於一與多的關係，赫拉克利圖斯除了用弓與弦之例說明外，在斷簡 60 他還用道路之例來說明：

上昇和下降的路[是]一旦是同一。(Herakleitos, DK 22 B60)

對於這則斷簡，我們可以做如下的理解，即：道路不論是由哪個方向走來，事實上都是同一條路，只有當在人走在路上才會進而區分起點與終點、上與下、前與後等方向。這種區別在日常認知中是被視為自明之物而早被預設，因為日常認知的基礎與出發點乃是已區分後的對立物以及人的經驗。換言之，日常認知所涉及的是已在「一」之下被理解的「多」（如已區分為上昇與下降之路）。更確切地說，在赫拉克利圖斯的思想中，日常認知乃是由 λόγος 作為對立物指向彼此的內在關係「一」所決定，即使我們對此並未察覺。對此，除了斷簡 1 外，斷簡 72 也作了以下的說明：

人們和那個與他們最常有關係的λόγος—統治一切者—
是不合而遠離的，那他們每天都遇到的東西對他們而言卻
是陌生的。(Herakleitos, DK 22 B72)

在日常認知中被忽略而不被察覺的就是使得對立物能被理解的內在關係，這個彼此的內在關係使得兩端之物透過彼此而被定義，也就是使得兩端之物得以成爲一組對立物。換言之，只有透過這個相對的對立性，兩端之物才能成爲對立物而各自被理解。現在，當赫拉克利圖斯說明，在客觀上道路總是相同的一條路，首先是人將之區分為上昇和下降之路，我們就有理由與根據做以下這關 λόγος 概念極爲重要的假設：在赫拉克利圖斯的思想中，對立是人的一種解釋。就道路之例而言，只有當人不是實際走在這路上時，對立物（上昇和下降之路）的統一才可能出現；一旦人真正實際走在路上時，他就將路的統一性遺忘於向上與向下的經驗中，所以 λόγος 作為對立物的統一對於日常認知是隱藏的，但卻是所有存有者最根本的真實。現在，我們要就由以上諸論述所得出的假說—對立是人的一種解釋—做進一步的論證與說明，以便對 λόγος 概念有更進一步的認識與理解。

一或整體對赫拉克利圖斯而言，並不像巴門尼德斯思想中所主張的作為一的存在概念。在巴門尼德斯所主張的整體或一的概念下，對

立物是不存在的，這是一種將對立性弭平的概念。世界由存有者的角度被規定為不生、不滅、不動、不可分的一，即存在 (Parmenides, DK 28 B7、B8)。換言之，在巴門尼德斯思想中，多(即對立性)消融於無區分的整體之存在「一」，因而不具任何意義。最後，連邏輯上的對反概念都為了這個「一」而被取消，「多」對巴門尼德斯而言只是一個不存在的空概念。與此相反，赫拉克利圖斯而言，只有在 λόγος 作為對立物的關係中，對立物始作為對立物存在而被理解。這個整體「一」是對立物「多」呈顯自己的方式，而作為對立物「多」呈顯自己之方式的整體「一」則只能通過具體、個別的對立物被表達，如作為我們所行走中的上昇或下降之路。然而，呈顯整體「一」的這兩種方式，我們每一次都只能經驗其中之一：路不是作為上昇之路就是作為下降之路。因此，只有透過不同於實際事物的精神活動，我們才能真正認識對立物與其內在的統一，進而脫離日常認知的無知與限制：整體或「一」是由人的抽象能力所產生，它不僅是事物的整體、統一，更是認識的整體與統一。例如，當人不認識什麼是飽足之時，他仍會有餓的生理狀態，但他對此生理狀態並沒有認識或概念，因為在沒有對立狀態的情況下，這個生理狀態成為持續的狀態，而人無法對於一永遠持續的狀態有所認知。換言之，只有思及對立物，關於「一」的知識才是可能的。

至此，我們在認識的脈絡下又再一次地說明，在神聖法則或秩序意義下被理解的 λόγος 並不存在於可見的現象世界之外：在赫拉克利圖斯的思想中，對立物在「一」中並不會被揚棄，而是作為對立物被包括在「一」中。雖然對人而言，統一的概念是由知性能力而產生，因而在這一方面是超越現象經驗的；但另一方面它卻不是純粹的主體抽象法則，而是在世界之內的客觀秩序，更進一步地說，「一」並不是建立在對立物的相同性，而是建立在以下的事實：所有的事物都有他們的對立面，也只有如此，他們才能作為對立物而彼此相屬，這個對立物的彼此相屬就是包含對立的統一。對赫拉克利圖斯而言，

λόγος 是邏輯上的秩序，是理解的基礎，而將理解區分為認識與被認識的正好就是這兩者的統一。換言之，在 λόγος 中，語言與事物之所以被分開，僅是爲了經由語言去掌握事物，也就是爲了使得語言與事物再次結合在一起。語言與事物一方面是分開的，但另一方面事物只有在語言中才作爲「此」事物而存在：認識、理解代表的就是那相互區別又彼此相結合的組成部分之整體。這種在認識意義上的一與多之關係，我們可以在關於靈魂 (ψυχαί) 與河流 (ποταμός) 之論述中得到更清楚的說明，以下即以斷簡 12 爲中心，析論赫拉克利圖斯的河流之喻爲。

二、斷簡 12：ψυχαί 與 ποταμός

在赫拉克利圖斯的斷簡中我們並不難發現 λόγος 與靈魂 (ψυχή) 有所相關 (Herakleitos, DK 22 B45, B115)，但是若要進一步理解此關係，必然會遇到與 ψυχή 關係極密切的 ποταμός (河水) 概念，也就是赫拉克利圖斯對於生成 (Werden) 的差異性與流動性的解釋，其內容主要見於斷簡 12 與斷簡 91。柏拉圖更一再地引論其中關於 ψυχή 與 ποταμός 的論述，並將赫拉克利圖斯主義視爲一種關於自然的正當性之學說，以「萬為皆流且無物恆存」(“πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει”)(Platon, *Kratylos*: 402a) 爲赫拉克利圖斯之言；亞里斯多德繼之將「萬物皆流」(πάντα ῥεῖ) 學說視爲認識論上的相對主義或不可知主義 (Aristoteles, *Metaphysik*, 1005b, 1006a, 1010a)。在此我們不處理斷簡 91 中「人不可能兩次踏入同一條河流」是出於柏拉圖或赫拉克

利圖斯的文獻學問題，¹⁶ 而將研究重心放在以下問題中：在赫拉克利圖斯用河流之喻來說明事物的流變性時，他如何同時保住對此生成世界認識的可能性？其可能性的線索就在斷簡 12 中關於兩次踏入同一條河流者的說法以及靈魂與潮濕之問題。以下我們將以斷簡 12 為中心，處理 ψυχή 與 ποταμός 之問題，關注的焦點主要在 λόγος 以及 ψυχή 與認識的關係。斷簡 12 之內容如下：

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ
ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ. καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν
ἀναθυμιῶνυαι (?) (DK22 B12)

Denen, die in dieselben Flüsse hineinsteigen, strömen andere
und wieder andere Wasserfluten zu. Aber auch Seelen

¹⁶ DK22 B91: “ποταμῶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ καθ’ Ἡράκλειτον[...] οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἄφασθαι κατὰ ἕξιν (τῆς αὐτῆς)· ἀλλ’ ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκιδνησι καὶ πάλιν συνάγει[...] καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι.” 德譯文：“Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen nach Heraklit und nicht zweimal eine ihrer Beschaffenheit nach identische vergängliche Substanz berühren, sondern durch das Ungestüm und die Schnelligkeit ihrer Umwandlung zerstreut sie sich und sammelt sich wiederum und naht sich und entfernt sich.” 關於斷簡 91 的文獻學問題，Kirk 指出，原斷簡中的第二句和第三句（即在 DK 中以斜體表示的部份）應該是 Kleanthes 嘗試在赫拉克利圖斯思想中尋找關於靈魂氣息之概念的內容（參閱 Kirk 1954：381-384）。在此，我們雖然無法處理關於赫拉克利圖斯斷簡 91 的第一句“ποταμῶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ καθ’ Ἡράκλειτον” (DK22 B91) 是否是為赫拉克利圖斯之原句或是柏拉圖之意的考證問題，但不可否認，在柏拉圖的 *Kratylos* 與 *Theaitetos* 中我們都可以清楚地看到柏拉圖對生成的流動性與認識問題的發展。*Kratylos*：“Sokrates: Herakleitos sagt doch, dass Alles davon geht und nichts bleibt, und indem er alles Seiende einem strömenden Flusse vergleicht, sagt er, man könne nicht zweimal in denselbigen Fluß steigen.” (402a)。*Theaitetos*：“durch Bewegung und Veränderung und Vermischung alles unter einander nur wird, wovon wir sagen, dass es ist, nicht richtig bezeichnend; denn niemals ist eigentlich irgend etwas, sondern immer nur wird es.” (152d)。在 *Metaphysik* 中，亞里斯多德更將斷簡 91 中「人不能兩次踏入同一條河流」之意義往生成極端的流動性與不可認識論方向理解 (Aristoteles, *Metaphysik* 1005b, 1006a, 1010a)。

dünsten aus dem Feuchten hervor (?) (DK22 B12)

As they step into the same rivers, other and still other waters
flow upon them. (Kahn, 1979: 53)¹⁷

對於踏入同一條河流者而言，一再地湧來新的潮水。但是
靈魂也是由潮濕中蒸發而來。

首先，在文字的理解上，斷簡 12 的困難出現在 ψυχή 與 ἀναθυμιάομαι (hervordünsten、dampfen／蒸發出來、冒氣、蒸發) 這兩個字的使用及意義，因為這個問題涉及了赫拉克利圖斯對於 ψυχή 的使用是否有別於一般對此字的理解。一般而言，ψυχή 的意義與生死相關，死亡就是人把他的 ψυχή 耗盡了。¹⁸ 在這個意義上，ψυχή 是一生命法則，此與其在字源學的意義上是相關聯的，即「吹」

¹⁷ 除中譯文外，此篇斷簡筆者列舉希臘原文以及兩種不同理解方向下所產生的英譯文與德譯文，而其差異正是本文所欲處理者，故無法略去。英、德譯文的差異也表現在 Kahn 的英譯文中並沒有 “καὶ ψυχὰι...” 以下的部分，而是將它收編在他處，詳見本文註釋 22。

¹⁸ 一般而言，ψυχή 由動詞 ψύχω (blasen / 吹) 而來；根據 Wackernagel 以來的看法在 Homer 的作品中 ψυχή 不是某種與理解力與感覺相關聯的概念，而是如同拉丁文的「anima」，不僅有「活著」的意義，同時也指涉某種「亡靈」的概念 (Jakob 1890: 299)。Thomas Jahn 也指出，在 Homer 的作品中，人與 ψυχή 的分離就代表著死亡，而 ψυχή 在地府作為「亡靈」無法被觸摸，並且要一直到接受了血液之後才有說話、認識的能力 (Jahn 1987: 29。另可參閱：Mumm und Richter 2008: 37)。此外，Snell 也同意 Wackernagel 之觀點，主張在 Homer 的作品中，並沒有一種包含所有生命作用的統一的概念，如靈魂或精神：“Wo es keine Vorstellung vom Leib gibt, kann es auch keine von der Seele geben und umgekehrt. So hat denn Homer auch für, Seele ‘oder, Geist ‘kein eigentliches Wort, ψυχή (Psyche), das Wort für Seele im späteren Griechisch, hat mit der denkenden, fühlenden Seele ursprünglich nichts zu tun. Bei Homer ist Psyche nur die Seele, insofern sie den Menschen ‚beseelt‘, d. h. am Leben hält.” (Snell 2011: 18)。而在 Hesiod 的作品中，ψυχή 一般意指生命或死亡的影子，這是一種可能在戰爭中被奪走的東西 (Shirley Darcus 1997: 144)。

以及後來的「氣息、呼吸」之義。¹⁹ 然而，在斷簡 12 我們卻發現赫拉克利圖斯對 ψυχή 概念的使用與傳統有某些差異：ψυχή 在此斷簡中是某種與知覺或認識相關聯者，因為斷簡 12 是在關於芝諾 (Zeno) 認為 ψυχή 是某種「有知覺力的蒸氣」的脈絡下一起被提出的，即：

“Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν, καθάπερ ἦ” (DK22 B12)。在早期的希臘文中，代表「生命力」的主要概念其實並不是 ψυχή，而是 θυμός。²⁰ 在柏拉圖的 *Politeia* 中，θυμός 是在 ἀνδρεία (無畏、堅強) 的脈絡下才有「勇氣」的意義。然而，在此斷簡中，θυμός 作為在字源學上與氣息相關者又再一次出現在 ἀναθυμιάομαι 中，而 ἀναθυμιάομαι 又是與 ψυχαί 相關；因此，ἀναθυμιάομαι 在此意謂著某種向上蒸發者。²¹ 就斷簡 12 中「靈魂也是由潮濕中蒸發而來」而言，ψυχαί 可以被視為某種與 ἐμβαίνουσιν (踏入) 相關者：ψυχαί 或許可以被比作那個踏入河流

¹⁹ 關於 ψυχή 之字義可參閱：Peter-Arnold Mumm und Susanne Richter: *Die Etymologie von griechisch ψυχή*. 該文作者在其文章的註釋 1 (頁 36) 中列舉了 ψυχή 數種解釋，在此轉引以供參考：“LSJ: ‘breathe’; Burkert (1977: 301): ‘Psyché heißt ‘Hauch’, wie psýchein ‘hauchen’; das Aufhören der Atmung ist das einfachste äußere Kennzeichen des Todes.” Chadwick (1996: 312): ‘The etymology of ψυχή indicates that it was originally a word for breath, but this is not in fact how it was used.’ Ähnlich Bremmer (1983: 21; 2002: 160). Sullivan (1995: 78) entscheidet sich zwar für die Bedeutung ‘to blow’, verbindet dies aber dennoch wie selbstverständlich mit dem Atem. Zuletzt Schwabl (2005: 31): ‘Deutlich hat die im Lebenden anwesende ψυχή die Verbindung zum Atem’.” (引文原刊號內完整出版項請參見本文之參考書目) (LSJ 1996)。

²⁰ 關於 ψυχή 與 θυμός，評審委員補充了以下十分寶貴的意見，筆者在此轉引以供參考：「從荷馬史詩觀之，我們可見人活著時 ψυχή 是沒有任何作為，且人死後它是死者在冥府的 eidolōn；θυμός 則是在人活著時負責人的情緒表達，有時亦有理性思慮的功能，它於人死後即消失。因此前者被人類學家稱之為生命魂，後者為身體魂。」

²¹ Arius 曾經使用一與 ἀναθυμιάομαι 相近的字，即 ἀναθυμιάσις，因此當然也有可能這兩個字都是從 Arius 而來，因為在 Aristotles 之前，這兩個字都未出現過。在此，我們無意進行一純粹文獻學的探討，而是要藉著組成斷簡 12 的兩句話的關係為出發點，進一步處理 ψυχή 與「認識」的關係。

者或是被踏入的河流，但無論如何，在此 ψυχαί 與 ποταμός（河流）是關聯在一起的，即使赫拉克利圖斯曾在斷簡 118 指出最智慧與最好的靈魂是「乾燥的」靈魂 (DK22 B118)。但就在斷簡 118 中我們看到另一種理解靈魂的可能性，即以 ἀναθυμιάομαι 為基礎來思考 πῦρ（火）的意義，亦即由對立性來思考乾與濕的問題，就像在斷簡 31 中，火在無盡的轉化中一再地與水相結合 (DK22 B31)，在此火被理解為是某種向上蒸發之物。關於靈魂的潮溼與乾燥問題，我們將在稍後進行詳盡的討論。然而在此我們必須先強調的是，在斷簡 12 中所提到的 ποταμός 並不涉及任何二元對立物，在 ποταμός 中有的只是「一再」(ἕτερα καὶ ἕτερα) 更新、流逝。若要論及此處的對立概念，那只能是被限制的河中之水和與未被限制於此河中之水的區別。更清楚地說，在此，ποταμός 是透過它的「流動」被表達，而這個「流動」可以被理解為「生成」，意指已成爲過去且不再回歸者。就此而言，ποταμός 是一個一再更新的整體概念。

其次，在文獻學的研究上，斷簡 12 的困難出現在組成這個斷簡的兩個句子(“ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ” 與 “καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμῶνυαι”)之間的關係。在 Diels 的版本上，這兩個句子用 “καὶ... δὲ” (aber auch) 連接起來，但在最後 Diels 仍附上一個問號。Mansfeld 與 Snell 之德譯文與 Diels 並無重大差異。²² 但在 Kahn 的版

²² 斷簡 12 的其他兩個德譯本與 Diels 的德譯文並無重大差異處，列舉如下以供參考：Mansfeld 之德譯文：“Denen, die in diesselben Flüsse hineinsteigen, strömen immer neue Gewässer zu; so auch die Seelen; sie dünsten ja aus dem Feuchten hervor.” Snell 之德譯文：“Steigen wir hinein in die gleichen Ströme, fließt anders und anders Wasser herzu. Auch Seelen dampfen aus dem Feuchten.”

本上，這個斷簡只有前半部，後半部並不屬於此斷簡。²³在古希臘文的句法中，“καὶ δὲ”這個連接詞可以代表其所連結的前後語句是不同的，²⁴但這不代表著被連結的兩個句子沒有內在關係，我們在此要探討的是，這兩個不對等的句子是被什麼共同的內在意義而連結在一起？承上所論，若由 ἀναθυμιάομαι 為基礎來思考火的意義，那由上下文來看，關於這兩個句子的可能性連結是：那個趨向乾燥的靈魂踏入河流，並且一直湧來新的潮水。如此，靈魂即在以下的結構中被維持：正是經由潮濕，靈魂獲得了乾燥的可能性；靈魂是由潮濕的蒸發而來的結果。²⁵ 如果第一句之內容所呈顯的是「生成」的圖像，那第二句中的 ψυχή 與 ἀναθυμιάομαι 的連結關係就可以作以下的說明：靈魂同時作為踏入河流者與河流自身，它就是理解者，而在「踏入」(ἐμβαίνουσιν) 中包含了在理解中被觀察的所有。更清楚地說，赫拉克利圖斯在第一句中所呈顯的主題是「生成」根本的差異性。然而，只要我們對河流自身的概念加以注意，便能發現對赫拉克利圖斯而言，「生成」並不是一無原則的生成變化：就分析而言，這個「生成」圖像包含了兩個層面：一是經驗的層面，其展現出生成的流動性與多

²³ Kahn 將 Diels 版本中的斷簡 12 之內容(包括後半部份)收在編號 CXIII B (D. 12, M. 40) Arius Didymus fr. 39.2, ed. Diels, *Doxographi Graeci* 471。其譯文為：“CXIII From Cleanthes (combined with Aristotle, D. A15): 'Zeno says the soul is a percipient exhalation, like Heraclitus. For Heraclitus, wanting to show that souls as they are exhaled are continually becoming intelligent, likened them to rivers when he said . . . (= fr. L). But souls too steam up out of moisture.'” Kahn: *The Art and Thought of Heraclitus*, p.78-79.

²⁴ 一般而言，“καὶ δὲ”這個連接詞在古希臘文的用法就如 J. D. Denniston 在 *The Greek Particles* 一書中的說明：“the former particles denoting that something is added, the latter that what is added is distinct from what precedes” (Denniston 1954: 199-201)。“καὶ δὲ”這種意義的連結關係雖在古希臘的韻文中不常見，但卻很早就出現在先蘇哲學家的散文體中，如：Heraklit (DK22 B5, B12); Anaxagoras (Dk46 B6); Demokrit (DK68 B191)。

²⁵ 此處參照評審委員的建議，將原來的句子修正為「靈魂是由潮濕的蒸發而來的結果」。

樣性對人的損害(因為對之人無法把握或認識);另一是思想層面上,即透過河流自身之概念使得 λόγος 之認識意義更加清楚,因為河水的生成流變並非一無秩序而是「一再」(ἔτερα καὶ ἔτερα) 更新的生成。赫拉克利圖斯認為所有生成的經驗事件基本上都建立在 λόγος 之上,而生成的流動性對人產生的損害則呈顯為一種對於存在之客體化的抗衡物。因此,在斷簡 12 中,我們可以看到赫拉克利圖斯式的對立概念:一方面是生成最根本的差異性,即流動不居的河水;另一方面是透過 λόγος 所產生的事物之區分,亦即事物之間的關係之連結,即與流水有別的「同一條河流」之概念。²⁶更清楚地說,在這裡「一」不僅是作為「同一條河流」,也代表著透過它而被把握的內在於流水中的秩序“ἔτερα καὶ ἔτερα”。為了進一步論析這個在理解的脈絡下所形成的河水與靈魂關係的正當性,我們將回到靈魂的潮濕與乾燥之問題,亦即回到斷簡 12 的第二句“καὶ ψυχὰι δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμῶνναι (?)” (但是靈魂也是由潮濕蒸發出來)以及斷簡 118: “αὕη ψυχῆ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.” (乾燥的靈魂是最智慧與最好的)之關係 (DK22 B118)。

在斷簡 12 中, ψυχή 被歸結到潮濕元素,並與「生命」、「火」與「運動」等概念有所相關。²⁷ 若除開由亞里斯多德開始的關於靈魂

²⁶ Kirk 指出在斷簡 91 中的河水「分散又再聚集、相互靠近又相互遠離」(σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, καὶ πρόσεισι καὶ ἀπεισι) 就是生成的合規則性,且這個合規則性不僅在斷簡 12 的第一個句子中作為「同一條河流」的表達形式出現,並且也在斷簡 12 的第二個句子中作為「一再」(ἔτερα καὶ ἔτερα) 更新的生成中呈現 (Kirk 1954: 381-384)。

²⁷ 關於赫拉克利圖斯思想中「生命」、「火」與「運動」之間的關係,柏拉圖曾如是說:「因為那(...)創造其他事物並使之維持在秩序當中的溫暖與火是透過轉變與衝突而自我創造,然而這就是運動(生成)。」(Theaitetos: 153a) 對於柏拉圖在此所給出的線索,在正文中我們將進一步證諸赫拉克利圖斯的文本,以對 ψυχή 與 ποταμός 之概念與關係有一更深入的了解。

的氣息之爭論 (*Über die Seel* 405a24)，則不論是斷簡 12 中「靈魂的蒸發」，或斷簡 118 中「靈魂是乾燥的 (αῦη)」之主張，對赫拉克利圖斯而言都是正面的意義：一如前所提及者的，靈魂的乾燥或蒸發都與「火」的概念有著密不可分的关系，而在斷簡 64，赫拉克利圖斯清楚地定義「火」是永恆的火、是「**有理性的**」(ψρόνιμον)：

閃電統領宇宙，亦即閃電掌控宇宙。他將閃電理解為永恆的火。他也說這個火應該是有理性能力的 (ψρόνιμον)，²⁸ 並且是整個世界的原因。然而他稱 (Herakleitos, DK 22 B64)

它為缺乏與飽足。... (Herakleitos, DK 22 B65)

...因為他說，火將來臨並安排、評斷萬物。(Herakleitos, DK 22 B66)

斷簡 64 表達出火對赫拉克利圖斯而言，並不單純是原素或質料概念，因為不是所有的火都是永恆的活火，而是只有「**有理性的**」火才是世界的原因。²⁹ 在斷簡 64-66 的文脈中，我們至少可以確定，赫

²⁸ Diels 在這裏將 ψρόνιμον 譯為有理性能力的 (vernunftbegabt)，ψρόνιμος 在德文上可譯 verständig (明智的、理智的) 或 vernünftig (理性的)。

²⁹ 然而，我們不能忽視以下的事實：這則清楚地說明此作為萬物原因的永恆的火是「有理性的」之斷簡 64 在 Diels 的德譯本中是以斜體標出：“Das Weltall aber steuert der Blitz, d.h. er lenkt es. Unter Blitz versteht er nämlich das ewige Feuer. Er sagt auch, dieses Feuer sei vernunftbegabt und Ursache der ganzen Weltregierung. Er nennt”。斷簡 64 到 66 在行文與語意上其實是相連的，中譯文的斜體部分與德文本一致，Diels 在此作註說明，此斜體部分根據 Hermann Fränkel 的說法，很有可能原本不屬於斷簡本身，而是被誤植於文本之內，亦有人認為這些斜體部份是 H. Gomperz 對此斷簡的解釋。在有些德譯本或英譯本中，這些斜體部分甚至是不存在的。例如在以下赫拉克利圖斯的斷簡版本中，此斜體部分並未被收錄或出現：Die Vorsokratiker, Jaap Mansfeld (Hg.)；以及 Heraclitus, Fragments: A Text and Translation with A Commentary by T. M. Robinson。對此文本的考據問題在本文中將不再做進一步的研究，而是將

拉克利圖斯將統領宇宙的閃電與火在這裏相提並論，但原因何在？在斷簡 30 中，我們清楚地看到赫拉克利圖斯用永恆的活火的普遍性來解釋 κόσμος，也就是世界由永恆的活火產生。但是在哪一個面向，這個產生世界的活火又被稱為閃電、因而被稱為統領宇宙的閃電？其線索就在斷簡 66：「**火將來臨並安排、評斷萬物。**」在這裏，火不可能只是一個單純的宇宙論的元素概念，而是能安排與評斷者。故由此特點出發，赫拉克利圖斯將活火的普遍性稱之為閃電，亦即用閃電來表達活火的能思考性 (Stemich Huber 1996: 209。Herakleitos, DK 22 B84a)，φρόνιμος (有理性的) 與 φρονέω (denken, 思考) 在字源上的密切關聯亦可資佐證。因此，我們可以說，赫拉克利圖斯用活火作為比喻來說明 λόγος 的性質：萬物根據它而產生；而這個活火現在又被閃電所刻劃。閃電在這裏代表著提供亮光者，經由此亮光，事物始得被看見，但同時又立刻消失：它就是萬物之所以可以被理解的結構-λόγος。在閃電意義下的 λόγος 是普遍與共同的、是在其自身與對其自身的秩序。換言之，λόγος 是萬物的可理解性結構，在其中人的知識始為可能。λόγος 作為可理解性的結構就像閃電一樣，一方面它照亮一切，使得萬物如其所如地呈顯；但另一方面它在照亮的同時又立刻消失，正是因為它作為認識的基礎與原因，所以自身擺脫認識。

至此，我們至少可以得出以下結論：相對於斷簡 12 中以水來代表生成流變的多，火則作為「一」被理解。ψυχή 與生命之間的關係就包含在 αὔη ψυχή (乾燥的靈魂) 當中：一個有理性的生命存在於世界的秩序中，並且同時與「水」保持距離。「水」或「濕」之概念

焦點聚集在本文的問題脈絡中，即：將赫拉克利圖斯永恆的活火的概念理解為理智之火的論點是否會隨著文本的不確定而無法成立？換言之，我們除了以上有爭議的文本依據外，是否還能證明在赫拉克利圖斯的思想中，永恆的活火不僅是一質料概念？對此，我們將回到正文中繼續探討。

在赫拉克利圖斯思想中可以代表著 ψυχή 的死亡：「對於靈魂而言，死亡就是變成水」(ψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι) (DK22 B36)。而在斷簡 117 中則提到一個喝醉酒的人將由他人扶持，如同作夢一般不清醒，完全不知道自己要去哪裡，「因為他的靈魂是潮溼的」(DK22 B117)。³⁰ 靈魂的潮溼或死亡就是被限制、停留在河水的生成多樣性中，斷簡 12 中由潮溼而來的靈魂們就是那些無法脫離混亂的經驗層級之靈魂。相對於此，乾燥的靈魂則離開潮溼，亦即由於 λόγος 而不被限制在生成之中。對於赫拉克利圖斯而言，靈魂由生成的混亂無序中脫離的傾向，似乎是一種靈魂的自然傾向，如斷簡 115 所言。³¹ 但在斷簡 77 又似乎出現與此看法相矛盾者，因為在此斷簡中，靈魂的潮溼似乎不是死亡，而是一種享樂，亦即靈魂好像有一種接近無限生成的傾向。斷簡 77 的希臘文在 Kahn 以及 Mansfeld 之版本是一樣的：

ὄθεν καὶ Ἡράκλειτον ψυχῆισι φάναι τέρψιν μὴ
θάνατον ὑγροῆισι γενέσθαι. (Kahn 1979: 77 ; Mansfeld
1999: 270)³²

但在 Diels 之版本中如下：

ὄθεν καὶ Ἡράκλειτον ψυχῆισι φάναι τέρψιν ἢ

³⁰ 斷簡 117 中「醉」(μεθυσθῆν)的狀態與作夢的圖像緊密相連結，而清醒與夢正是赫拉克利圖斯思想中說明認識的最重要圖像（參考 DK 22 B1、2、26。），此義我們將在下文的最後一部分處理。

³¹ DK22 B115: “ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν.” (Der Seele ist der Sinn eigen, der sich selbst mehrt.)

³² 關於此斷簡，Kahn 的英譯文為：“It is delight, not death, for souls to become moist.” (Kahn 1979: 77)；Mansfeld 之德譯文為：“Für Seelen, so deshalb auch Heraklit, ist es nicht Tod, sondern Genuß, feucht zu werden.” (Mansfeld 1999: 270-271).

θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι. (Diels DK22 B77)

Für die Seelen ist es Lust oder (?) Tod feucht zu werden.

我們清楚地看到，Diels 所採取的希臘文本中，“θάνατον”前面的“μή”（nicht、不是）改成“ἢ”（oder、或者），並且在德譯本後面加一問號。根據 Diels，這個“ἢ”使得“θάνατον”（死亡）與“τέρψιν”（欲求、享樂）成爲一組概念；換言之，這個“ἢ”並非「不是...就是...」（entweder ...oder）之意義，而是代表 θάνατον 與 τέρψιν 的同時性，亦即欲求就是死亡。這個理解我們可以在柏拉圖的 *Gorgias* 中找到，它被藉著蘇格拉底的角色表達出來：滿足欲求被視爲永遠無法被實現的過程，這一再回歸的需求被理解爲一種死亡，這種死亡是需求之滿足的前提，並且與需求之滿足一起出現 (Platon, *Gorgias*: 492e-493c; 496d-497b)。換言之，Diels 嘗試透過 τέρψιν 與 θάνατον 的關係來解釋斷簡 77 的內容與主張靈魂的潮濕代表死亡以及離開潮濕是靈魂的自然傾向之說法並無矛盾處。

但是除了 Diels 以及其根隨者外，如 Kahn 以及 Mansfeld 仍主張斷簡 77 中在“θάνατον”前面的是“μή”，不是“ἢ”。在此情況下，若要處理此似乎相矛盾的主張，一個可能性的線索是斷簡 1。在斷簡 1 中，赫拉克利圖斯說明雖然人們聽聞了 λόγος、雖然「**所有一切都根據 λόγον 發生**」，但人們還是「**如同未經驗一般**」(“ἀπείροισιν εἰόικασι”)(Herakleitos, DK22 B1)。不論人是否察覺，但只要當 λόγος 出現時，人始終在普遍、共同的見解之可能性中活動。³³ 對人而言，對 λόγος 的傾向是內在固有的，就如同靈魂傾向乾燥是自然傾向，

³³ Herakleitos, DK 22 B2: 「因此跟隨普遍是義務。然而雖然 λόγου 是普遍的，許多人卻如此生活著，好像他們有自己的見解一樣。」

但靈魂活動之性質參與了理性或非理性。因此，在靈魂中有兩種擴展自身的方式：第一種 ἄπειρον（無限定、無限）之方式為呈現為靈魂對於 λόγος 的接近；第二種 ἄπειρον 之方式則與「如同未經經驗一般」有關，即對 λόγος 無法經驗，更清楚地說，就是無法使諸經驗有所秩序、無法將經驗與 λόγος 相結合。所有無法被賦予秩序的經驗就是那徹底的生成流變，這是靈魂活動的另一種方式，也就是非理性的方式，而這種方式（即對於生成極端的多樣性與流動性之經驗、一再湧來的流水）卻一直都是被可認識性的無限可能所刻劃，³⁴因此並不與第一種方式相互矛盾（即靈魂朝往 λόγος、乾燥的傾向），而這就是為什麼靈魂成為潮濕不是死亡而是欲求的原因。靈魂的這兩種 ἄπειρον 的方式同時對應著人的兩種認識狀況：醒與夢，也就是人面對 λόγος 的行

³⁴ 在此我們並未處理靈魂的無限與斷簡 45 中關於靈魂邊界 (πέρας) 的問題：「即便你巡察每一條道路，也無法在行走中發現靈魂的邊界；它[靈魂]擁有如此深廣的意義(βαθὺν λόγον)」(“ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν. οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.”) (DK22 B45)。“βαθὺν λόγον” 可以代表著 λόγος 的結構，即對立者的「一」，它並不指向生成流變的深遠與無限（亦即 ψυχή 生成的無限性）、更不指向一個不被限制的世界靈魂。只有當靈魂與其他事物一樣都以 λόγος 的結構為基礎以及當靈魂從未越出 λόγος 的界限時，靈魂在「意義」(λόγος、Sinn)上才是無限的：所有可以被稱為存有者 (seiend) 之事物都奠基在靈魂之中。與此類似的思想亦出現在亞里斯多德的 *Über die Seele* 中：在靈魂的「理性」(νοῦς) 意義下，一切事物的總和就是靈魂。(Aristoteles, *Über die Seele*: 431b 20-432a1.) 換言之，對靈魂而言，無物是從根本上而言無法接近的，斷簡 45 中的「深廣」(βαθὺν) 必須在界限上被理解。這個深廣的 λόγος 並不是因為它是事物的結構而獲得其範圍的無限，而是由於 λόγος 是所有結構的結構。我們永遠無法觸及靈魂的界限意謂著我們永遠無法超出 λόγος 的界線，ἄπειρον 是對 λόγος 的接近，而非 λόγος 自身。換言之，只要當 λόγος 作為最根源性的秩序，並且經由某一特定的視角而使得多樣性與流動性成為一具有某些共同性與秩序的經驗，則 λόγος 就是 πέρας (界限)。但是，這樣的發展與主張當然需要充分的論證過程與證諸文本事實，非本文在此所能無法處理。這種詮釋的角度可見諸海德格的思想中，舉例如下，以供讀者參考：“die Gegensätze schliessen einander aus, während die Widerwendigen sich entsprechen, indem die einander wechselseitig hervortreten lassen.” (Heidegger 2005 : 278).

為與態度。

綜上所論，作為神聖的法則秩序以及對立的統一的 λόγος 雖然必須由客觀秩序的面向來理解，但它同時是與事物不可分的、它是事物之間作為本質的內在關係之統一：λόγος 只存在人的世界之中，它就在我們認識事物的活動裏 (Pleger 1987: 70f)。但是，如上關於閃電所述，正是因為 λόγος 作為認識的基礎與原因，所以自身擺脫認識。因此，最後我們必須面對的問題是：人是否能認識 λόγος？

肆、σωφρονεῖν (健全地思考)

關於人面對 λόγος 的行為與態度，赫拉克利圖斯在斷簡 1、2 和 26 以夢與醒來做比喻，其說明分別為：

因為雖然所有一切都根據λόγον發生，人們還是如同無經驗者一般，雖然他們對我的所言所行有所體察，即我根據其本性分析、解釋每一事物如何成其所是。其他的人則無意識於其清醒時所作之事，就如同其無意識於睡眠中所做之事一樣。(Herakleitos, DK 22 B1)

因此跟隨普遍是義務。然而雖然λόγου是普遍的，許多人卻如此生活著，好像他們有自己的見解一樣。(Herakleitos, DK 22 B2)

人們在夜晚點燃一盞燈，在他看不見的時候。他活生生地在睡夢中觸及死者，在清醒時則觸及睡眠者。(Herakleitos, DK 22 B26)

對於這三則斷簡，我們由其內容可作以下的理解：這盞人們在夜晚為自己點燃的燭光，就如同夢一樣。燭光與白天的太陽光之差別正

如同夢與清醒的差別：夢是個人的觀點或見解，這就如同人在睡眠中的不清楚狀態，或如在夜裏點燃的燭光，它無法使得事物像在日光下如其所如的展現。夢對於人而言是一種解釋生活的方式，但這種方式其實是以普遍一般者（日光、λόγος）為基礎，因為如斷簡 2 所言，只有 λόγος 是普遍的，即使是作夢者仍是在此普遍之作用下。更清楚地說，如果沒有與這普遍者（λόγος）的關係，這種解釋生活的方式（夢）將不可能存在。若由斷簡 34 來說，作夢者是在他的在場中缺席，或者說夢是「此在」（Dasein）的逃離。³⁵ 換言之，夢或人們在夜晚為自己點燃的燭光是一種自絕於 λόγος 之外的個人解釋，但實際上，個人的見解一直為 λόγος 所掌控。個人觀點之所以能存在或是有效，正是因為它與普遍共同者（λόγος）的關係，但是大部份的人卻不知道，他們的個人觀點或理解實來自於 λόγος。對於個人的見解乃是在 λόγος 之下始為可能這一點上，人是無所察覺的，因此人們總是如此生活著，「好像他們有自己的見解一樣」（Herakleitos, DK 22 B2）。換言之，他們雖然醒著、生活著，但卻「無意識於其清醒時所作之事，就如同其無意識於睡眠中所做之事一樣」（Herakleitos, DK 22 B1），所以在清醒時也像是「睡眠者」（Herakleitos, DK 22 B26）。相對於夢，也就是相對於「像是睡眠者清醒狀態」，赫拉克利圖斯用真實的「醒」來比喻不以個人的見解來理解事物的方式，而是根據事物的理解性結構來理解事物。對赫拉克利圖斯而言，真實的「醒」代表的是一種與生活的根本條件緊緊相關的理解方式。清醒與不清醒的理解方式並不代表不同的理解內容，亦不是說以清醒的理解方式所得到的不是個人的見解而是普遍的真理，而是在指在此理解方式中，人

³⁵ Herakleitos, DK 22 B34: “ἄξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εὐόκασιν φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι.”（「他們不明白，即使他們聽見了，也像聾子一樣。關於他們有諺語可以為證：他們在場時是缺席的。」）

意識到其個人見解(多)的可能性是在與 λόγος 的關係中才能建立，也就是在 λόγος 的理解(一)中認識事物：人清楚地認知到，一切的理解與視角都只有在普遍的 λόγος 中始為可能。為了更進一步釐清這種真實的「醒」的理解方式，我們將對此問題的核心概念 σωφρονεῖν 作一深入的分析。

關於人對 λόγος 的理解，赫拉克利圖在斷簡 1 中說「**人們永遠無法了解，不論是在聽到之前還是聽到的時候**」(Herakleitos, DK 22 B1)，但這並不代表人對於 λόγος 完全無法有任何認識，因為在斷簡 116 中，赫拉克利圖斯說：「**人都有份於自我認識與健全地思考**(σωφρονεῖν)。」(Herakleitos, DK 22 B116)對赫拉克利圖而言，夢與醒都是對生活的解釋方法之比喻，而其差別在於醒作為一種對生活、生命解釋的方法是一種 σωφρονεῖν。但這個每個人都能擁有 σωφρονεῖν 究竟是什麼？其確實內容為何？或者更清楚地說，能夠自我認識與 σωφρονεῖν 的人與對 λόγος 的理解有什麼關係？關於此問題赫拉克利圖斯在斷簡 112 作了說明。由於此斷簡對於赫拉克利圖斯思想中的認識問題具有決定性的位置，因此除希臘原文外，我們將重要的三個譯本列舉如下，以作說明：

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθεία λέγειν
καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαῖοντας. (Herakleitos, DK 22
B112)

Gesund Denken ist die größte Vollkommenheit, und die
Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und zu handeln
nach der Natur, auf sie hinhörend. (Herakleitos, DK 22
B116)

Verständiges Denken ist höchste Vollkommenheit, und die
Weisheit ist, Wahres zu sagen und zu tun nach dem Wesen
der Dinge, auf sie hinhorchend. (Snell 1965 : 35)

Thinking well is the greatest excellence and wisdom: to act and speak what is true, perceiving things according to their nature. (Kahn 1979 : 43)³⁶

健全地思考是最大的美德，而智慧就在於根據本性（自然）述說與實現真理，傾聽它。

就字義上而言，σωφρονεῖν 與我們前面關於 λόγος 作為閃電時所提到的 φρόνιμος(有理性的)有所關聯。Kahn 將之譯為 Thinking well ；Snell 將 σωφρονεῖν 譯為 vrständiges Denken (明智的、理智的思想)；Mansfeld 與 Snell 類似，將之譯為 Verständigsein；³⁷ Diels 則據字源學將動詞 σωφρονέω 直譯為 σω-φρονέω：gesund denken，即**健全地思考**，而不採用 σωφροσύνη 在紀元前五世紀時的通義，即深思熟慮、自制等意義。Stemich Huber 指出，σωφροσύνη 與 φρήν 語源上的關係與赫拉克利圖斯時代對「思想」這一詞的使用有關係，因為 φρήν 同時具有「心」作為情感之源處以及精神作為精神的能力（如思考、認識）之持有者的意義。因此產生了將 φρήν 與 σῶς 相結合的一種健康的心或精神之概念。σωφρονεῖν 作為動詞代表著同時指向身體和精神的一種理解與清楚、健康的思想。事實上，若由此斷簡看來，赫拉克利圖斯是在以下脈絡中使用 σωφρονεῖν 一詞：他將 σωφρονεῖν 與 σοφία 相提並論。σοφία 的本義是指與工藝 (τέχνη) 相關的熟練度，後來其意義轉為精神活動的一種哲學與理論之理念 (Stemich Huber 1996: 82f)，我們可將之譯為智慧，在這裏的意義即是

³⁶ Kahn 對於該斷簡的詮釋可參見同書頁 119-123。

³⁷ “Verständigsein ist die wichtigste Tugend; und die Weisheit besteht darin, das Wahre zu sagen und zu tun in Übereinstimmung mit der Natur, im Hinhorchen.” (Mansfeld 1999 : 277)

斷簡 2 中的 φρόνησις，即理解。換言之，赫拉克利圖斯是在 σοφία 作為 φρόνησις 的意義下使用 σωφρονεῖν 一詞，藉此區別於斷簡 2 中的 ἰδίαν φρόνησις，即個人的理解，也就是人為自己點燃的燭火以及宛如在夢中對事物不清楚的狀態。相對於此，σωφρονεῖν 就是人在夢中所缺乏的，一種對事物之認識的清醒狀態以及對普遍者 λόγος 的跟隨 (Herakleitos, DK 22 B2)。赫拉克利圖斯在這裏對 σοφία 意義的使用我們可以在斷簡 32 中的 ἐν τὸ σοφὸν 再次地得到印證：與 λόγος 相應即是智慧的。³⁸ 因此，σωφρονεῖν 的 ἀρετή (美德) 就是一種與 λόγος 的理解相結合的關係，這種關係使得人能「**根據自然本性述說與實現真理，傾聽它。**」這就是古希臘所呈顯出的最原初的哲學式的生活方式，這是一種以 ἀρετή 為基礎的生活方式，而 ἀρετή 在此代表的是精神活動與能力上的卓越與出色，它同時就是 σωφρονεῖν 的意義。以下我們要討論的是關於此斷簡中對 σωφρονεῖν 的三個具體說明：ἀληθεία、κατὰ φύσιν、ἐπαῖοντας。

一般而言，ἀληθεία 可譯為真理、事實 (Diels 譯為 Wahrheit 真理；Snell 與 Mansfeld 譯為 Wahres 真實)。在此斷簡中，赫拉克利圖將 ἀληθεία 同時指向言說 (λέγειν) 和行爲 (ποιεῖν) 兩個面向，文中的“ἀρετή”與“σοφίη”指向人的整個生活，因此 ἀληθεία 必然即包含了人的所有行爲，即說與做。但這個與“ἀρετή”和“σοφίη”相關聯的“ἀληθεία” (Kahn 1979: 121) 所指為何？對赫拉克利圖斯而言，它不是某種先驗的真理，也不是流動不居的現象，而是與文中

³⁸ Herakleitos, DK 22 B32: “ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηγὸς ὄνομα.” 「只有智慧是一，它既願意又不願意被稱為宙斯。」

的“κατὰ φύσιν”（根據事物的本質）密切相關。φύσις³⁹ 意謂著事物的現實性或本質，如斷簡 1 中的根據“φύσιν”分析事物，以及斷簡 123 中習慣於隱藏自己的“φύσις”，都代表著事物的本質 (Stemich Huber 1996: 84)。⁴⁰ 但這個事物的本質並不在事物之外獨立存在，而是在與普遍者 λόγος 的關係中呈現，這即是 ἀληθεία。然而，這個與 λόγος 的關係只有透過人實際的行動“ἐπαῖοντας”（傾聽）才能呈顯出來，就在傾聽 ἀληθεία、也就是普遍者 λόγος 時，σωφρονεῖν 始為可能。值得注意的是，赫拉克利圖斯在斷簡 112 中並非使用他在斷簡 1 和 50 所使用的 ἀκουεῖν（聽），⁴¹ 而是 ἐπαῖοντας。一般而言，ἀκουεῖν 指涉一種用耳朵被動接受聲音的能力，但是 ἐπαῖοντας 指的卻是聽（ἀκουεῖν）與理解的結合，這是一種主動傾聽的能力。換言之，傾聽 λόγος 並不是被動地聽取 λόγος，而是理解地聽。但何謂理解地聽？如果 σωφρονεῖν 就是傾聽 λόγος，而 λόγος 如前所論是對立物的統一，那傾聽 λόγος 即是對於對立物指向彼此的內在關係之理解，在這個理解中，人認識到經由個人的認識永遠只能獲得那被認識的真相之部分觀點，至於各種不同觀點的內在關係，那使得個人觀點成為可能的「統一」卻是隱而不顯的。因此對 λόγος 的傾聽就是保持經驗之間的開放性，使得個人得以訴說他

³⁹ φύσις 就其字源上的意義是最根本的實體、規律的自然秩序、萌芽與生長等，在哲學的使用上則由萌芽與生長之義出發，轉而代表著一種生成之因由自身產生或能支配自身之存在的狀態 (LSJ: 164-165)。

⁴⁰ DK 22 B1: 「因為雖然所有一切都根據 λόγον 發生，人們還是如同無經驗者一般，雖然他們對我的所言所行有所體察，即我根據其本性 (κατὰ φύσιν) 分析、解釋每一事物如何成其所是。」DK 22 B123: 「事物的本性 (φύσις) 習慣於隱藏自己。」

⁴¹ DK 22 B1: 「但是關於 λόγου 的學說，如其在這裏所呈現的，人們永遠無法了解，不論是在聽到之前 (ἀκοῦσαι) 還是聽到的時候 (ἀκούσαντες)。」DK 22 B50: 「如果不聽從 (ἀκούσαντες) 我而聽從 λόγον，那這是智慧的：根據 λόγου 而說，多即是一。」

以 λόγος 為基礎所產生的世界的經驗，只有如此，σωφρονεῖν 或哲學地言談始為可能。

本文試圖論證，在赫拉克利圖斯思想中，作為 ἀρχή 的 λόγος 概念同時處理了存在物的秩序、真實與本性的問題。λόγος 作為有理智的永恆活火，一方面並不是在宇宙論意義下單純的物質元素，但另一方面它也不是在感性世界之外的理型或抽象法則。它可以是真理，但卻不是永恆的實體概念。作為在對立物的共同性意義底下的神聖法則或秩序，λόγος 是認識的最根本環節，經由它各種不同的關係與觀點才能被呈顯出來。換言之，λόγος 是關係自身、是在言談與行動中面對生活世界的開放性與可能性。因此，我們所謂的生活或世界必然是已被解釋的世界，「醒」作為一種理解的方式就是哲學的特權與要求。但同時，「醒」代表的亦是一種個人的理解，可是這種個人理解試圖在事物與普遍的關係中認識事物。換言之，由 σωφρονεῖν 雖然能產生清楚明白的深思熟慮，但使得理解成為可能者，亦即不同觀點的內在關係，卻只有當人與日常認知保持距離時才有可能 (Herakleitos, DK 22 B75)。這種對 λόγος 主動傾聽的能力並不是與生俱來的，而是要經由人思考其與世界的關係而產生。對於 λόγος 的認識只可能產生於人經由思維而將事物置於一普遍共有的關係下去理解，也就是 σωφρονεῖν、哲學的思考，⁴² 這種在言談與行動中面對世界的開放性與可能性是人認識自己與生成世界的唯一可能，否則人將困於一再更新的流水之中，而無法認識流變中的秩序。在此意義下，我們才能了

⁴² Stemich Huber 指出，赫拉克利圖斯對於「哲學」(φιλοσοφία) 這個字的使用與理解不同於此概念在柏拉圖對話錄中所具有的意義。對蘇格拉底而言，哲學被認為是脫離無知與感官欺騙的方式 (參見 Platon, *Phaidon*, 82d.)，但是在赫拉克利圖斯的思想中，成為能夠哲學思考者是人的任務。換言之，對蘇格拉底而言，知識是倫理的；對赫拉克利圖斯而言，倫理是知識的出發點 (Stemich Huber 1996: 89f)。

解，爲什麼赫拉克利圖斯在斷簡 78 中說「**人性的生物沒有理解，但神性的卻有。**」(Herakleitos, DK 22 B78) 這裏的「神性」涉及的並不是一個先驗的神性存有，而是 σωφρονεῖν，是在言談與行動中面對生活世界(多)的開放性與可能性，它同時也是自然世界的內在秩序，它就是赫拉克利圖斯思想中與「對立」概念同時共生的「一」。與「一」相反的概念並不是在對立意義下的「多」，而是彼此毫無關係的多樣性或純粹的流變；對立意義下的「多」並不對立於「一」，而是兩者同時並存，對立的出現就是「一」的作用結果，沒有「一」就沒有對立的「多」，而只有無法認識的流變。對赫拉克利圖斯而言，這種對 λόγος 的認識活動，也就是對世界的思考與理解就是神聖性 (Herakleitos, DK 22 B41)。λόγος 作爲理性活火的認識，就是 σοφία，它只能在 σωφρονεῖν 之意義下的「理性」才能產生，如此人才能獲得對 λόγος 的理解：「**多就是一**」。

參考文獻

西文：

- Aristoteles. 1986. *Über die Seele*, übersetzt von Willy Theller, Aristoteles Werk in deutscher Übersetzung Bd.13. Akademie-Verlag Berlin.
- . 1987. *Aristoteles' Physik: Vorlesung über Natur*, griechisch-deutsch, übers., mit e. Einf. Mit Anm. hrsg. von. Hans Günter Zekl, 2 Bde, Hamburg.
- . 1991. *Aristoteles' Metaphysik*, griechisch-deutsch, hrsg. von Horst Seidl, übers. von Hermann Bonitz, 2 Bde, 3., verbesserte Aufl., Hamburg.
- Bartling, Heinz-Michael. 1985. *Der Logosbegriff bei Heraklit und seine Beziehung zur Kosmologie*, Göppingen.
- Bremmer, Jan N.. 1983. *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- . 2002. The soul in early and classical Greece. in *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*. Eds. by Johann Figl, Hans-Dieter Klein (Hrsg.). 159-169. Königshausen & Neumann.
- Burkert, Walter. 1977. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz (Kohlhammer).
- Burnet, J. ⁴1930. *Early Greek Philosophy*. London: A & C Black.
- Busse, A.. 1926. Der Wortsinn von λόγος bei Heraklit. *Rheinisches*

Museum 75, 203-214.

Chadwick, John. 1996. *Lexicographica Graeca: Contributions to the lexicography of Ancient Greek*. Oxford: Clarendon Press.

Denniston, John D.. 1954. *The Greek particles*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press.

Diels, Hermann (Übers.) / Kranz, Walther (Hrsg.) 1985. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 12. unveränderter Nachdruck der 6. verbesserten Auflage, Zürich/Hildesheim.

Gigon, Olof. 1968. *Der Ursprung der griechischen Philosophie: Von Hesiod bis Parmenides*. Basel - Stuttgart.

Gomperz, Theodor. 1996. *Griechische Denker*, Frankfurt a. M.. Bd. 1.

Hegel, G. W. F.. 1971. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: Werke, Bd. 18, Frank. a. Main.

Heidegger, Martin. 1970. *Heraklit, Seminar Wintersemester 1966-67*. Frankfurt am Main.

———. 1979. *Heraklit, Vorlesung Sommersemester 1943-44*. Frankfurt am Main.

———. 2005. *Seminare 1951-1973*. Gesamtausgabe Bd. 15, Hrsg.: C. Ochwadt, Frankfurt am Main 1986, 2. Auflage.

Held, K.. 1980. *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomeno-logische Besinnung*. Berlin - New York.

Hölscher, Uvo. 1952. Der Logos bei Heraklit, in *Varia Variorum : Festgabe für Karl Reinhardt, dargebracht von Freunden und*

- Schülern zum 14. Februar 1951*. Münster; Köln: Böhlau.
- . 1968. *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*. Göttingen.
- Homer. ⁹1989. *Ilias : mit Urtext, Anhang und Registern* / Übertr. von Hans Rupé, München [u.a.]: Artemis-Verl..
- . ¹¹2000. *Odyssee : griechisch und deutsch*; mit Urtext, Anhang und Registern / Homer. Übertr. von Anton Weiher. Einf. von A. Heubeck, Düsseldorf; Zürich: Artemis & Winkler.
- Jahn, Thomas. 1987. *Zum Wortfeld 'Seele-Geist' in der Sprache Homers*. München (Beck) (Zetemata 83).
- Kahn, C. H.. 1979. *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the Fragments with translation and commentary*, Cambridge, U.K. ; New York, N.Y. : Cambridge University Press.
- Kirk, Geoffrey Stephen. 1954. *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge University Press.
- Kranz, W.. 1938. Gleichnis und Vergleich in der frühgriechischen Philosophie, in *Hermes* 73: 99-122.
- Lassalle, F.. 1920. Die Philosophie Herakleitos des Dunkel von Ephesos, in *Gesammelte Rede und Schriften*, hg. von E. Bernstein, Bd. 7 und 8, Berlin (erster Abdruck, Berlin 1858). hier Bd. 8.
- Liddell, Henry George; Scott, Pobert; Jones, Henry Stuart. 1996. *A Greek-English lexicon*. New (9.) ed., [repr.] / revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones. Oxford: Clarendon Press. (LSJ)
- Mansfeld, Jaap (Hg.) .1999. *Die Vorsokratiker*, in 2 Bänden, Stuttgart.

- Mumm, Peter-Arnold und Richter, Susanne. 2008. Die Etymologie von griechisch ψυχή, in *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction* 5: 33-108.
- Platon, 1991. *Sämtliche Werke in zehn Bänden*, übers. von Friedrich Schleiermacher, hrsg. von Karlheinz Hülsner, Frankfurt a. M. und Leipzig.
- Pleger, Wolfgang H.. 1987. *Der Logos der Dinge. Eine Studie zu Heraklit*. Frankfurt a. M.
- Reinhardt, K.. ³1977. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Frankfurt. (1. Aufl. Bonn 1916).
- Robinson, T. M.. 1987. *Heraclitus, Fragments: A Text and Translation with A Commentary*. Toronto, Ont. : University of Toronto Press.
- Schleiermacher, Friedrich. 1838. *Herakleitos der Dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werks und den Zeugnissen der Alten*, in: Friedrich Schleiermacher, *Sämtliche Werke*. Abt.3, Bd.2. Berlin.
- Schuster, Paul. 1873. Heraklit von Ephesus, ein Versuch dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wiederherzustellen, in *Acta Societatis Philologiae Lipsiensis*: 1-398.
- Schwabl, H.. 2005. Frühgriechische Seelenvorstellungen, in *Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte*. hrsg. von Hans-Dieter Klein: 29-64. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Shirley Darcus, Sullivan. 1997. *Aeschylus' Use of Psychological Terminology*. Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press).

- Snell, Bruno. 1926. Die Sprach Heraklits. In: *Hermes* 61: 353-381.
- . 2011. *Die Entdeckung des Geistes*. Göttingen, ⁴1975 (Hamburg ¹1946).
- . 1983. *Heraklit. Fragmente*. Griechisch und deutsch, München und Zürich: Artemis, (1. Ausg. 1965).
- Stemich Huber, Martina. 1996. *Heraklit. Der Werdegang des Weisen*. Amsterdam; Philadelphia: Grüner (Bochumer Studien zur Philosophie; Bd. 24).
- Sullivan, Shirley Darcus. 1995. *Psychological and Ethical Ideas: What early Greeks say*. Leiden (Brill).
- Thurnrt, Martin. 2001. *Der Ursprung des Denkens bei Heraklit*. Stuttgart / Berlin /Köln.
- Verdenius, W. J.. 1966. Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides, in *Phronesis* 11: 81-117.
- Wackernagel, Jakob. 1890. Miscellen zur griechischen Grammatik, in *Kuhns Zeitschrift* 30: 293-316.
- Wendland, Michal. 2007. Der Logos-Begriff im Gedanken Heraklitus von Ephesos im Kontext der Geschichte der Philosophie und der Sprachphilosophie, in *Lingua ac Communitas*, Vol. 17 (october): 79-86 °
- Zeller, Eduard. 1920. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtliche Entwicklung*, Erster Teil: Vorsokratische Philosophie; zweite Hälfte; 6. Auflag, hg. Von W. Nestle, Leipzig, 783-939.

“ἐν πάντα εἶναι” — On the Concept of Heraclitus’ λόγος

Huang Li-Chi

Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University

Address: No.510. Zhongzheng Rd., Xinzhuang Dist., New Taipei City 24205, Taiwan

E-mail: lichl@googlemail.com

Abstract

In the present study, we attempt to deal with the question of ἐν πάντα εἶναι (all is one) as the structure of λόγος in Heraclitus’ thinking. To Heraclitus, the concept of everliving fire which creates the world as ἀρχή (principle) must not only be of material meaning, but also has to be the order or intelligibility of matter itself at the same time. The requirement of this dual meaning of ἀρχή is shown in the structure of λόγος, ἐν πάντα εἶναι. Thus, using the relation between κόσμος (world’s order) and πῦρ ἀείζων (an everliving fire) in Fragment 30 as the study path, we attempt to verify how the implicated dual meaning of πῦρ ἀείζων is clearly expressed in the concept of λόγος. Next, ἐν πάντα εἶναι, the structure of λόγος, will be further analyzed, and its concrete content will be discussed from two aspects: one is the meaning of “attunement in repeated turning back on itself” or “seeking for the unity in opposition” mentioned in Fragment 51, and the other is the question of one and all which was demonstrated under the relation

between soul and river in Fragment 12. Finally, the question of λόγος and intelligibility will be dealt with by taking “σωφρονεῖν” (sound thinking) in Fragment 112 as the central concept.

Keywords: Sound thinking, Soul, One and All, Fire, Becoming