

劳 特 利 奇 哲 学 史 (十卷本)

总主编 [英] 帕金森(G. H. R. Parkinson) / [加] 杉克尔(S. G. Shanker)

中文翻译总主编 冯 俊

▶ 第二卷 (Volume II)

Routledge
of History
Philosophy
(Ten volumes)


从亚里士多德到奥古斯丁

[美] 大卫·福莱(David Furley) / 主编

冯俊 等 / 译

冯俊 / 审校



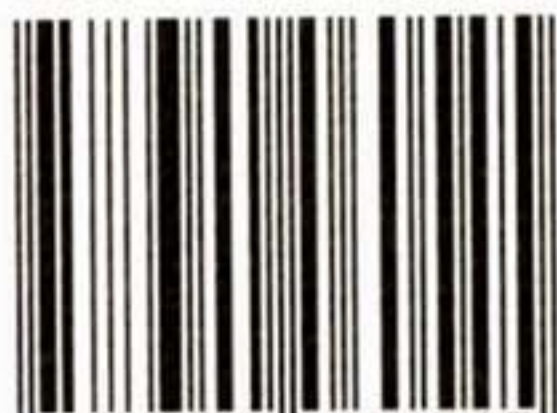


Routledge of History Philosophy (Ten volumes)

《劳特利奇哲学史》对从公元前6世纪开始直到现在的西方哲学史提供了一种编年式的考察。它深入地讨论了哲学的所有重要发展，对于那些普遍公认的伟大哲学家提供了很大的篇幅。但是，较小一些的人物并没有被忽略。在这十卷本的哲学史中，包括了过去和现在的每一个重要哲学家的基本和关键的信息。这些哲学家被明确地置于他们时代的文化特别是科学的氛围之中。

这部《哲学史》不仅是写给专家看的，而且也是写给学生和普通读者看的。各章都是以浅近的风格写成，每一章的作者都是这一领域公认的专家。全书130多位顶尖的专家来自英国、美国、加拿大、澳大利亚、爱尔兰、法国、意大利、西班牙、以色列等十多个国家的著名大学和科研机构。每一章后面附有大量的参考书目，可供深入研究者参考。有详细的哲学大事历史年表，涵盖了从公元前8世纪至1993年西方哲学发展的全部历史，后面还附有专业术语的名词解释和文献、主题、人名索引。该书是代表当今世界哲学史研究领域最高学术水平的著作。

ISBN 7-300-06054-4



9 787300 060545 >

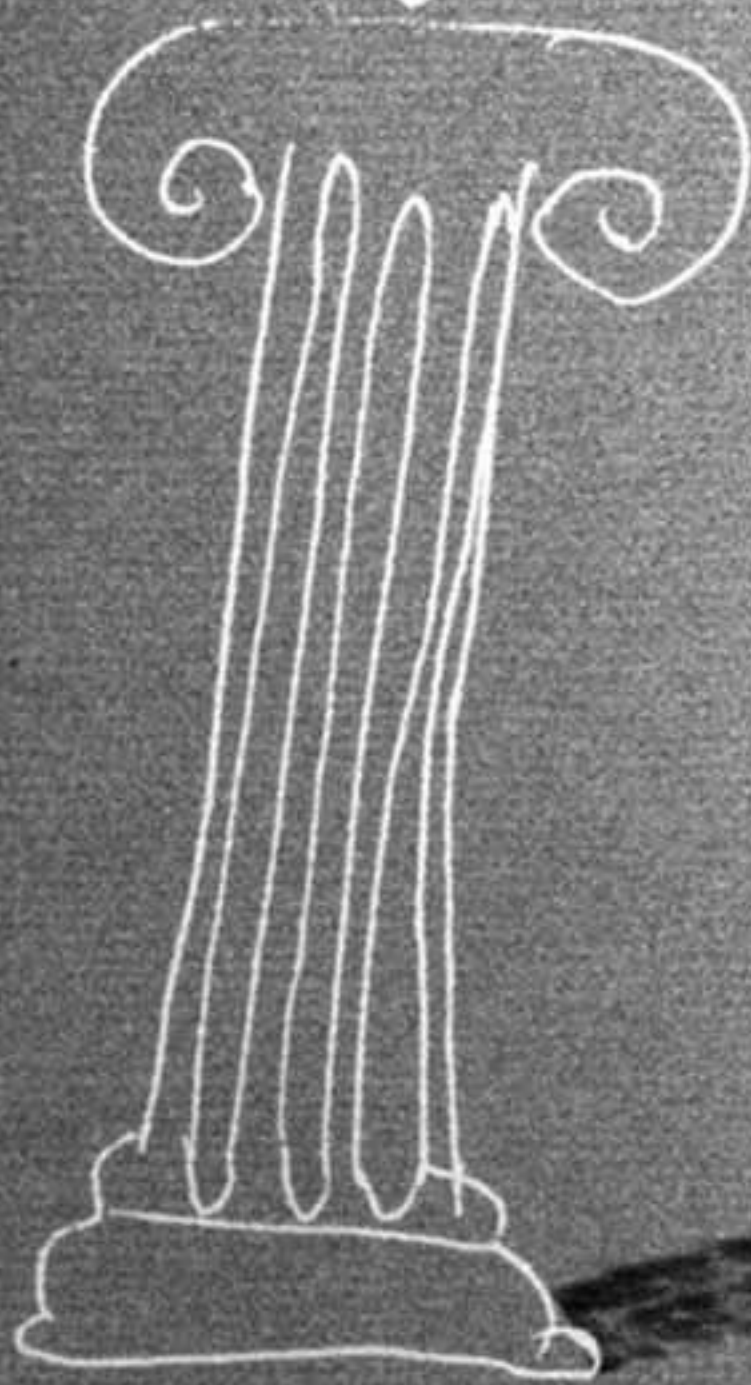
ISBN 7-300-06054-4/B·35

定价：56.00元

Routledge
of History
Philosophy
(Ten volumes)

从亚里士多德到奥古斯丁

[美]大卫·福莱(David Furley)/主编
冯俊 等/译
冯俊/审校



中国人民大学出版社

SBK86/06

图书在版编目 (CIP) 数据

劳特利奇哲学史 (十卷本). 第二卷, 从亚里士多德到奥古斯丁 /
[美] 福莱主编; 冯俊等译.
北京: 中国人民大学出版社, 2004

ISBN 7-300-06054-4/B·350

- I. 劳…
- II. ①福…②冯…
- III. ①哲学史-世界②哲学史-欧洲-前4世纪~5世纪
- IV. B1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2004) 第 106144 号

劳特利奇哲学史 (十卷本)
总主编: [英] 帕金森 (G.H.R. Parkinson)
 [加] 杉克尔 (S.G. Shanker)
中文翻译总主编: 冯俊
第二卷
从亚里士多德到奥古斯丁
[美] 大卫·福莱 (David Furley) 主编
冯俊 等 译
冯俊 审校

出版发行	中国人民大学出版社		
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080
电 话	010-62511242 (总编室)		010-62511239 (出版部)
	010-82501766 (邮购部)		010-62514148 (门市部)
	010-62515195 (发行公司)		010-62515275 (盗版举报)
网 址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com(人大教研网)		
经 销	新华书店		
印 刷	河北涿州星河印刷有限公司		
开 本	787×965 毫米 1/16	版 次	2004 年 11 月第 1 版
印 张	36.75 插页 2	印 次	2004 年 11 月第 1 次印刷
字 数	558 000	定 价	56.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

《劳特利奇哲学史》(十卷本) 简介

Routledge History of Philosophy

(Ten Volumes)

总主编: [英] 帕金森 (G.H.R. Parkinson)

[加] 杉克尔 (S.G. Shanker)

《劳特利奇哲学史》对从公元前6世纪开始直到现在的西方哲学史提供了一种编年式的考察。它深入地讨论了哲学的所有重要发展,对于那些普遍公认的伟大哲学家提供了很大的篇幅。但是,较小一些的人物并没有被忽略,在这十卷本的哲学史中,包括了过去和现在的每一个重要哲学家的基本和关键的信息。这些哲学家被明确地置于他们时代的文化特别是科学的氛围之中。

这部《哲学史》不仅是写给专家看的,而且也是写给学生和普通读者看的。各章都是以浅近的风格写成,每一章的作者都是这一领域公认的专家,全书130多位顶尖的专家来自英国、美国、加拿大、澳大利亚、爱尔兰、法国、意大利、西班牙、以色列等十多个国家的著名大学和科研机构。每一章后面附有大量的参考书目,可供深入研究者参考。有详细的哲学大事历史年表,涵盖了从公元前8世纪至1993年西方哲学发展的全部历史,后面还附有专业术语的名词解释和文献、主题、人名索引。该书是代表当今世界哲学史研究领域最高学术水平的著作。

第一卷《从开端到柏拉图》 分卷主编: C.C.W. 泰勒, 1997年出版。

Volume I: From the Beginning to Plato, edited by C.C.W. Taylor, 1997.

第二卷《从亚里士多德到奥古斯丁》 分卷主编: 大卫·福莱, 1999年

出版。

Volume II: From Aristotle to Augustine, edited by David Furley, 1999.

第三卷《中世纪哲学》分卷主编：约翰·马仁邦，1998年出版。

Volume III: Medieval Philosophy, edited by John Marenbon, 1998.

第四卷《文艺复兴和17世纪理性主义》分卷主编：G.H.R. 帕金森，1993年出版。

Volume IV: The Renaissance and Seventeenth Century Rationalism, edited by G.H.R. Parkinson, 1993.

第五卷《英国哲学和启蒙时代》分卷主编：斯图亚特·布朗，1996年出版。

Volume V: British Philosophy and the Age of Enlightenment, edited by Stuart Brown, 1996.

第六卷《德国唯心主义时代》分卷主编：罗伯特·C·所罗门，凯特林·M·希金斯，1993年出版。

Volume VI: The Age of German Idealism, edited by Robert C. Solomon & Kathleen M. Higgins, 1993.

第七卷《19世纪哲学》分卷主编：C.L. 滕，1994年出版。

Volume VII: The Nineteenth Century, edited by C.L. Ten, 1994.

第八卷《20世纪大陆哲学》分卷主编：里查德·柯尔内，1994年出版。

Volume VIII: Twentieth-Century Continental Philosophy, edited by Richard Kearney, 1994.

第九卷《20世纪科学、逻辑和数学哲学》分卷主编：斯图亚特·G·杉克尔，1996年出版。

Volume IX: Philosophy of Science, Logic and Mathematics in the Twentieth Century, edited by Stuart G. Shanker, 1996.

第十卷《20世纪意义、知识和价值哲学》分卷主编：约翰·V·康菲尔德，1997年出版。

Volume X: Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century, edited by John V. Canfield, 1997.

总主编序

帕金森 (G. H. R. Parkinson)

杉克尔 (S. G. Shanker)

哲学史，正如它的名字所意指的一样，它表示两个非常不同的学科的统一，它们中的一个学科给另一个学科强加了严格的限制。作为思想史中的一种活动，它要求人们获得一种“历史的眼光”：对它研究的那些思想家是怎样看待他们力图解决的问题、他们讨论这些问题的概念框架、他们的假设和目的、他们的盲点和偏差等有一种透彻的理解。但是，作为哲学中的一种活动，我们所要做的不能仅仅是一种描述性的工作。我们的努力有一个关键性的方面：我们对说服力的探求和对论证发展路径的探求一样重要，因为哲学史中的许多问题不仅对哲学思想的发展可能曾经产生过影响，而且它们今天继续盘踞在我们心中。 VII

所以，哲学史要求与它的实践者们保持一种微妙的平衡。我们完全是以“事后诸葛亮”的眼光来阅读这些著作，我们能看出为什么微小的贡献仍然是微小的，而庞大的体系却崩溃了：有时是内部压力的结果，有时是因为未能克服一种难以克服的障碍，有时是一种剧烈的技术或社会的变化，并且常常是因为理智的时尚和兴趣的变化。然而，因为我们对许多相同的问题的持续的哲学关注，我们不能采取超然的态度来看这些工作。我们想要知道从那些不重要的或是“光荣的失败”中吸取什么教训；有多少次我们想要以疏漏的理论来为一种现代的相关性辩护，或者重新考虑“光荣的失败”是否确实

是这样，或只是超越它的时代，或许甚至超越它的作者。

VIII 因此，我们发现我们自己非常像神话故事中的“激进的翻译家”，对现代哲学家们如此着迷，力图用作者自己的文化眼光，同时也以我们自己的眼光来理解作者的思想。这可能是一项令人惊叹的任务，在历史的尝试中我们多次失败，因为我们的哲学兴趣是如此强烈；或者是忽视了后者，因为我们是如此的着迷于前者。但是哲学的本性就是如此，我们不得不掌握这两种技能。因为学习哲学史不只是一种挑战性的、吸引人的消遣活动，把握哲学与历史和科学这两者是怎样密切联系而又相互区别的，这是了解哲学本性的一个根本性的因素。

《劳特利奇哲学史》对西方哲学从它的开端到当代的历史提供了一种编年的考察。它的目的是深入地讨论所有重大的哲学发展，本着这个初衷，大部分篇幅被分配给那些普遍公认的伟大哲学家。但是，较小一些的人物并没有被忽略。我们希望在这十卷本的哲学史中，读者将至少能够找到过去和现在的任何重要哲学家的基本信息。

哲学思维并不是脱离其他人类活动而孤立发生的，这部《哲学史》力图将哲学家置于他们时代的文化特别是科学的氛围之中。某些哲学家确实把哲学仅仅看做自然科学的附属物，但是即使排斥这种观点，也几乎不能否认各门科学对今天被我们称为哲学的东西确实有过巨大的影响，清晰地阐明这种影响是非常重要的。这样大部头的著作并非想要提供一种曾影响过哲学思维的那些因素的单纯记录，哲学是一个有着它自己的论证标准的学科，表现哲学论证发展的方式是这部哲学史关心的重点。

说到“今天被我们称为哲学的东西”，我们可能给人一种印象：似乎今天对于哲学是什么只存在一种观点，肯定不是这么回事。相反，在那些自称是哲学家的人们当中，他们对于这个学科的本性的意见存在着极大的差异。这些差异反映在今天存在的、通常分别描述为“分析”哲学和“大陆”哲学的两个主要的思想学派之中。作为这部《哲学史》的总主编，我们的目的不是要搞派性之争。我们的态度是一种宽容的态度，我们希望，这部十卷本的著作能够帮助我们理解哲学家们是怎么达到他们现在所占有的这些位置的。

最后一点要说的就是，长期以来，哲学成为一个高度技术化的学科，它有自己的专有术语。这部哲学史不仅是写给专家看的，而且也是写给普通读者看的。为了这个目的，我们力图保证每一章都以一种贴近读者的风格写成。由于专业性是不可避免的，在每一卷的后面，我们提供了一个专业术语的名词解释表。我们希望，这样，这个十卷本将会拓宽我们对这个学科的了解，而这个学科对于所有勤于思考的人们来说是最为重要的。

作者简介

ix **Alan C. Bowen** (阿兰·C·博文) 普林斯顿古典哲学与科学研究所所长, 发表了大量有关古代科学史的文章, 现正在写作《托勒密之前的希腊—拉丁行星理论: 历史和历史文献学》一书。

Alan Code (阿兰·考德) 加州伯克利大学希腊研究的尼古拉斯·C·皮特里斯 (Nicholas C. Petris) 教授, 此前为俄亥俄州立大学奥多尼尔 (O'Donnell) 哲学教授, 有关亚里士多德形而上学、逻辑学、精神哲学和自然哲学的许多论文的作者。

Roger Crisp (罗吉尔·克里斯普) 牛津大学圣安妮学院 (St Annes' College, Oxford) 的研究员和哲学导师, 《功利》(*Utilitas*) 一书的作者, 发表过关于亚里士多德、现代道德哲学中的问题的文章, 还出版了《密尔论功利主义》(*Mill on Utilitarianism*) (Routledge, 1997), 并正在为剑桥大学出版社的“哲学史丛书”翻译《尼各马可伦理学》。

Eyjólfur K. Emilsson (E.K. 埃米尔森) 在普林斯顿大学获得博士学位, 然后成为冰岛大学哲学研究所的研究员, 现在在奥斯陆大学哲学系教书。论著《普罗提诺论感官知觉: 一种哲学的研究》(*Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*) 1988年在剑桥大学出版社出版。

Stephen Everson (斯蒂芬·埃弗森)《亚里士多德论知觉》(*Aristotle on Perception*, 1997) 的作者, 发表过论亚里士多德和伊壁鸠鲁的文章, 现为密歇根大学哲学系的成员。

Michael Frede 牛津大学古典哲学教授, 《斯多亚逻辑》(*Die stoische Logik*,

1974)、《盖伦：科学本性三论》(*Galen: Three Treatises on the Nature of Science*, 1985)和《古代哲学论集》的作者，还发表了许多关于古代哲学和医学的文章。

David Furley (大卫·福莱) 普林斯顿大学古典学教授，荣誉退休教授，剑桥大学耶稣学院 (Jesus College, Cambridge) 名誉研究员，《希腊原子论的两种研究》(*Two Studies in the Greek Atomists*, 1967)、《希腊宇宙论者》(第一卷) (*The Greek Cosmologists*, vol. I, 1987)、《宇宙论问题：希腊—罗马自然哲学论集》(*Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, 1989)的作者，《精神》(*Phronesis*) 杂志的主编 (1968—1972)，与 R.E. 爱伦 (R.E. Allen) 共同主编了《前苏格拉底哲学研究》(*Studies in Presocratic Philosophy I and II*) 第一卷 (1970)、第二卷 (1975)。1990 年被选为英国科学院通讯院士。

David Gallop (大卫·盖洛普) (加拿大) 安大略特伦特大学 (Trent University, Ontario) 哲学教授，荣誉退休教授，1969—1989 年期间在那里教书，出版物包括有关哲学和文学的大量文章。他为克莱伦顿出版社 (Clarendon Press) 的丛书翻译了柏拉图的《斐多篇》(1975)，为“世界经典”翻译了《欧绪弗洛篇》、《为苏格拉底辩护》、《克里托篇》和《斐多篇》(1993, 1997)，还出版了《埃利亚的巴门尼德》(Toronto, 1984) 和《亚里士多德论睡眠和做梦》(Warminster, 1996)。

R.J. Hankinson (R.J. 汉金森) 奥斯汀的得克萨斯大学 (the University of Texas at Austin) 的哲学教授，是许多关于希腊化时期和后期希腊生物学文章的作者，论著《盖伦论诱因》(*Galen on Antecedent Causes*) 1994 年在剑桥大学出版社出版。

Brad Inwood (布拉德·英武德) 多伦多大学的古典学教授，《早期斯多亚学派的伦理学和人类行为》(1985)、《希腊化时期哲学导读》(1988，与 L.P. Gerson 合著，1997 年出扩充版) 和《巴门尼德之诗》(1992) 的作者。他和 Jaap Mansfeld 共同主编了《西塞罗的学术著作的认同与论争》(*Assent and Argument in Cicero's Academic Books*, 1997)，并为有关希腊化时期哲学的两卷本《激情与知觉》(*Passions and Perceptions*, 1993)、

《正义与慷慨》(*Justice and Generosity*, 1995) 写了大量的论文。

Gerard O'Daly (杰拉德·奥·戴利) 伦敦大学大学学院 (University College, London) 的拉丁文教授, 主要出版物是《普罗提诺的自我哲学》(*Plotinus' Philosophy of Self*, 1973)、《奥古斯丁的心灵哲学》(*Augustine's Philosophy of Mind*, 1987) 和《波爱修的诗歌》(*The Poetry of Boethius*, 1991), 是《奥古斯丁词典》(*Augustinus-lexikon*, 1986—) 的主编之一。

Trevor J. Saunders (特雷武·J·桑德尔) 英国纽卡斯尔大学 (the University of Newcastle upon Tyne) 的希腊教授, 主要兴趣在希腊政治学、社会学和法制理论, 为《企鹅经典丛书》著译了三本: 翻译柏拉图的《法律篇》(1970), 校订亚里士多德的《政治学》译文 (T.A.Sinclair 译), 写作《柏拉图: 早期苏格拉底对话》(*Plato: Early Socratic Dialogues*, 1987)。他写了大量的论文论述柏拉图和亚里士多德的政治哲学, 最近的著作是《柏拉图的刑法典: 希腊刑法学的争论与改革》(*Platon's Penal Code: Controversy and Reform in Greek Penology*, Oxford: Clarendon Press, 1991) 以及克莱伦顿的亚里士多德丛书中亚里士多德的《政治学, 卷 I 和卷 III》(1995)。

XI **Robert W. Sharples** (罗伯特·W·夏普尔斯) 伦敦大学大学学院的古典学教授和希腊文、拉丁文系主任, 出版物包括《阿弗罗狄西亚的亚历山大》(*Alexander of Aphrodisias*) 的英文翻译、《论命运》(*On Fate*, 1983)、《伦理问题》(*Ethical Problem*, 1990) 和《疑难》(*Questions*, 1992 and 1994), 是符腾堡 (W.W.Fortenbaugh) 《埃里索斯的塞奥弗拉斯特》(*Theophrastus of Eresus*, Leiden, Brill, 1992) 一书编辑小组成员, 也是两本评论集 (一本出版于 1995, 另一本即将出版) 的作者, 是《精神》(*Phronesis*) 杂志的现任主编。

历史年表

泰勒 (C.C.W.Taylor) 罗宾·奥斯本 (Robin Osborne)

我们所掌握的有关个人情况（如生卒年月、创作某个作品的确切时间等）相对来说不很准确可靠。在一些情况下，我们仅能提供大致的时间；在另一些情况下，我们仅能提供关于某个人活跃期的时间段，例如在一个特定世纪的头三分之一（初叶）或上、下半叶。而戏剧作品的创作时间都是以它们在雅典戏剧节上演的时间来确定的，这些时间以保存下来的官方记录为依据。

XII

本书采用的是雅典官方日历记年法。这种记年法的特点是以每年的6月作为记年的开始（因此公元前462/前461年表示的就是公元前462年6月至公元前461年6月），而公元前750—前700年则表示若干年组成的某个时间段。

政治和宗教		艺术	
公元前 338 年	马其顿人在查尔罗尼 (Chaeronea) 击败雅典人		
公元前 336 年	亚历山大继承马其顿王国王位	约公元前 324—前 292 年	米兰德 (Menander) 的喜剧
公元前 323 年	亚历山大去世 帝国被将军们割据	公元前 320—前 250 年	忒奥克里图斯 (Theocritus) 生活的时期
公元前 322 年	德摩斯梯尼 (Demosthene) 去世	公元前 307 年	在托勒密·索泰尔 (Ptolemy Soter) 的指导下营建亚历山大里亚的博物馆和图书馆
公元前 285 年	埃及国王托勒密二世菲拉德尔弗斯 (Philadelphus) (死于 247 年)	公元前 285—前 46 年	卡利马库斯 (Callimachus) 活跃期 (亚历山大里亚)
公元前 280 年	伊庇鲁斯的皮拉斯 (Pyrrhus of Epirus) 侵略意大利 公元前 275 年撤退		
公元前 264—前 241 年	第一次古布匿战争 (古罗马与迦太基人的战争)		

科技		哲学	
约公元前 340 年	喀尼多斯的欧多克索 (Eudoxus of Cnidos)(天文学家)去世	公元前 347 年	柏拉图去世 斯潘雪普统领学园 亚里士多德离开雅典到阿塔纽斯 (Atarneus)、阿索斯 (Assos)、莱斯博斯岛 (Lesbos)
		公元前 342 年	亚里士多德任亚历山大的老师 马其顿王子加冕
约公元前 330 年	卡利马库斯(天文学家)活跃期	公元前 341 年	伊壁鸠鲁在萨摩斯岛出生
		公元前 339 年	克塞诺克拉底 (Xenocrates) 担任学园园长
		公元前 335 年	芝诺在西提滩城 (Citium) (塞浦路斯) 出生 亚里士多德返回雅典, 并在吕克昂 (Lyceum) 建立漫步学派
? 公元前 325— 前 250 年	欧几里得生活的时代	约公元前 325— 前 275 年	埃利斯 (Elis) 的皮浪 (Pyrrho) 活跃期 (希腊怀疑论的创始人)
约公元前 315— ? 前 240 年	阿拉图斯 (Aratus) 生活的时代 (天文学诗歌《现象》的作者)	公元前 322 年	亚里士多德去世 塞奥弗拉斯特成为漫步学派首领
		公元前 314 年	克塞诺克拉底去世 波莱莫 (Polemo) 成为学园园长
		公元前 313 年	西提滩城的芝诺来到雅典, 后建立斯多亚学派
		约公元前 307 年	伊壁鸠鲁在雅典建立学派 (“The Garden”)
约公元前 290 年	希罗费鲁斯的鼎盛期 (Herophilus fl.) (解剖学和生理学)	公元前 287 年	塞奥弗拉斯特去世 南普萨科斯的斯特拉托 (Strato of Lampsacus) 成为漫步学派的首领
约公元前 280 年 公元前 280 年— 约前 232 年	埃拉西斯特拉图 (Erasistratus fl.) (解剖学和生理学) 萨摩斯的阿里斯塔科斯 (Aristarchus) 活跃期 (天文学家、日心说假说)	公元前 270 年	伊壁鸠鲁去世 赫尔马科斯 (Hermarchus) 成为伊壁鸠鲁学派首领
		公元前 269 年	斯特拉托逝世 吕科 (Lyco) 统领漫步学派直到前 225 年
		公元前 268 年	阿尔凯西劳 (Arcesilaus) 统领学园直到前 242 年
		公元前 263 年	芝诺去世 阿索斯的克林塞斯 (Cleanthes of Assos) 统领斯多亚学派

续前表

政治和宗教		艺术	
		约公元前 250 年	罗得岛 (Rhodes) 的阿波罗纽斯 (Apollonius) 活跃期
前公元 247 年	埃及国王托勒密三世幼厄格特斯 (Euergetes)	约公元前 230 年	埃德弗的何露斯 (Horus at Edfu, 古代埃及的太阳神) 神庙
约公元前 219—前 201 年	第二次布匿 (古迦太基) 战争: 罗马打败了迦太基人哈尼巴尔 (Hannibal)	约公元前 205—前 184 年	普劳图斯 (Plautus) 的喜剧
		约公元前 200—前 170 年	恩尼乌斯 (Ennius) 活跃期
		约公元前 170—前 159 年	泰伦斯 (Terence) 的喜剧
公元前 147 年	希腊被罗马统治	公元前 106—前 43 年	西塞罗生活的时代
公元前 146 年	罗马摧毁迦太基	公元前 87—前 54 年	卡图鲁斯 (Catullus) 生活的时代
公元前 85 年	苏拉 (Sulla) 洗劫雅典	公元前 86—前 35 年	萨卢斯特 (Sallust) 生活的时代
公元前 60 年	恺撒执政罗马 前三头同盟 [恺撒 (Caesar)、庞培 (Pompey)、克拉苏 (Crassus)]	公元前 70—前 19 年	维吉尔 (Vergil) 生活的时代
公元前 44 年	恺撒被谋杀 后三头同盟 [安东尼 (Antony)、雷必达 (Lepidus)、屋大维 (Octavianus)]	公元前 65—前 8 年	贺拉斯 (Horace) 生活的时代
		公元前 59—前 17 年	李维 (Livy) 生活的时代
		公元前 47 年	亚历山大里亚图书馆毁于大火
公元前 31 年	阿克提雍 (Actium) 战役: 屋大维打败安东尼和克里奥帕特拉 (Cleopatra)	公元前 43—公元 18 年	奥维德 (Ovid) 生活的时代
公元前 30 年	屋大维掌握君主大权 更名为奥古斯都 (Augustus)		
公元 14 年	提比略 (Tiberius) 称帝	公元 43—120 年	马提雅尔 (Martial) 生活的时代
公元 37 年	卡里古拉 (Caligula) 称帝	公元 58—138 年	尤维纳利斯 (或译玉外纳) (Juvenal) 生活的时代
公元 42 年	克劳狄 (Claudius) 称帝		
公元 54 年	尼禄 (Nero) 称帝		
公元 60 年	在罗马审判圣保罗		

科技		哲学	
约公元前 247—前 212 年	叙拉古的阿基米德(数学家和发明家)活跃期	公元前 232 年	克林塞斯逝世 索利(Soli)的克利斯普斯(Chrysippus)统领斯多亚学派
约公元前 245 年	埃拉托色尼(Eratosthenes)(天文学家)统领亚历山大里亚图书馆	约公元前 225 年	开奥斯(Ceos)的阿里斯顿(Ariston)统领漫步学派
		公元前 207 年	克利斯普斯逝世 塔尔苏斯(Tarsus)的芝诺统领斯多亚学派
约公元前 200 年	佩尔吉的阿波罗纽斯(Apollonius of Perge)(行星运动的本轮/离心理论)的盛年	约公元前 185—前 110 年	罗得岛(Rhodes)的斯多亚派帕奈提乌(Panaetius)生活的时代
		约公元前 160—前 137 年	卡尼亚德斯(Carneades)统领学园
		公元前 159—前 84 年	拉里萨的斐洛(Philo of Larisa)(学园派的)生活的时代
		公元前 155 年	哲学大使及其随员前往罗马: 卡尼亚德斯、狄奥根尼(斯多亚学派)、克里托劳斯(Critolaus)(漫步学派)
约公元前 147—前 127 年	喜帕恰斯(Hipparchus)(天文学家)在罗得岛的活跃期	约公元前 135—前 50 年	叙利亚的阿帕米亚(Apamea)(后来的罗得岛)(斯多亚学派)波塞多纽(Posidonius)生活的时代
? 约公元前 100—前 50 年	比锡尼亚的阿斯克勒皮亚德(Asclepiades of Bithynia)生活的时代(生理学血球理论)	约公元前 130—前 69 年	(学园派的)阿斯卡隆的安提奥科斯(Antiochus of Ascalon)生活的时代
? 约前 62 年	亚历山大里亚的赫罗(Hero)(数学家、发明家)鼎盛时期	约公元前 95—前 55 或前 51 年	卢克莱修(Lucretius)生活的时代
		约公元前 50 年	罗得岛的安德罗尼科(Andronicus)(漫步学派)的盛年
? 约公元前 50 年	维特鲁威(Vitruvius)盛年(罗马建筑师,工程师、历史学家)	公元前 55—前 54 年	西塞罗的《论演讲》、《论国家》
		公元前 54 年	西塞罗提到卢克莱修的诗歌
		公元前 45—前 44 年	西塞罗绝大部分的哲学著作
		公元 4—65 年	青年塞涅卡生活的时代
		公元 1 世纪早期	亚历山大里亚的斐洛(Philo Judaeus)的盛年

续前表

政治和宗教		艺术	
公元 69 年	韦斯帕芑 (Vespasian) 称帝	公元 68 年	约瑟夫 (Josephus) 的《犹太战争史》
公元 70 年	耶路撒冷毁灭 第一次犹太人的离散	约公元 60—230 年	“第二批‘智者派’”(希腊修辞学)
公元 117—138 年	哈德良 (Hadrian) 称帝		
公元 121—180 年	马可·奥勒留 (Marcus Aurelius) 生活的时代 皇帝 161—180	约公元 117 年	塔西佗《历史》
公元 135 年	犹太人被逐出耶路撒冷	? 约公元 150 年	阿波罗纽斯·狄斯科鲁斯 (Apollonius Dyscolus) (亚历山大里亚的语法学家)
公元 286 年	戴克里先 (Diocletian) 皇帝分割罗马帝国		
公元 306—337 年	君斯坦丁 (Constantine) 称帝: 战胜对手、推动了基督教		
公元 325 年	主教特别会议阐明尼西亚信经	公元 314—约 393 年	利巴纽斯 (Libanius) (修辞学家) 生活的年代
公元 330 年	君斯坦丁建立君士坦丁堡	公元 330—395 年	阿米亚努斯·马尔塞来努斯 (Ammianus Marcellinus) 生活的年代 (罗马历史学家)
公元 361—363 年	君士坦丁堡的朱里安“背教的”皇帝	约公元 370— 约 404 年	克劳狄 (Claudian) 生活的时代 (拉丁诗人)
公元 410 年	阿拉里克 (Alaric) 领导的西哥特人洗劫罗马		
公元 452 年	匈奴人入侵意大利北部		
公元 527—565 年	拜占庭皇帝在东罗马帝国称帝	约公元 500— 542 年以后	普罗科匹厄斯 (Procopius) 生活的时代 (希腊历史学家)

科技	哲学
	公元 65 年 1 世纪晚期 塞涅卡自杀 埃庇克泰德鼎盛期 (Epictetus <i>fl.</i>) (斯多亚学派)
公元 146—约 170 年 托勒密(数学家)在亚历山大 里亚活跃期	约公元 100—150 年 阿斯帕修斯 (Aspasius) 生活的年代 (漫步学派)
	公元 205—269/70 年 普罗提诺 (Plotinus) 生活的时代(第 一位新柏拉图主义者)
公元 129—199/216 年 帕加马的盖伦生活的时代 (罗马的宫廷医师)	约公元 200—? 阿弗罗狄西亚 (Aphrodisias) 的亚历 山大(亚里士多德的评注者)鼎盛期
约公元 260—339 年 欧塞比乌斯 (Eusebius of Caesarea) (基督教, 护教论 者、历史学家)	公元 234—约 305 年 波菲利 (Porphyry) 生活的时代(新柏 拉图主义者)
	约 245—约 325 年 扬布里柯 (Iamblichus) 生活的时代 (新柏拉图主义者)
约公元 320 年 巴普斯鼎盛期 (Pappus <i>fl.</i>) (数学家)	公元 354—430 年 奥古斯丁生活的时代: 希波 (Hippo) 主教 396 年
	约公元 410—485 年 普罗克鲁斯 (Proclus) 生活的年代(新 柏拉图主义者)
	约公元 480—525 年 波爱修 (Boethius) 生活的时代
	公元 6 世纪 亚里士多德评述人辛普里丘 (Simplicius) (新柏拉图主义者) 和菲 罗波努 (Philoponus) (基督教新柏拉 图主义者), 亚里士多德的评注者
	公元 529 年 朱利安 (Julian) 皇帝关闭了亚里士多 德在雅典的学校

文献来源

XX 以下是本卷作为文献最常引用的那些古代作者和著作。该表尽可能地提到英文的翻译本。“Loeb”是指哈佛大学出版社出版的“洛厄博古典文库”(Loeb Classical Library)中可以找到的希腊(拉丁)/英文对照本。

在每一章的后面的参考书目中附有更为详细的信息,每一个参考书目都有一个编号以利于查阅。这一卷的十二章可以分为四个部分,与每一部分相关的书目列在这一部分的第一章,而在(c)(d)两部分列在每一章中。

(a) 亚里士多德和漫步学派:1~5章。见第一章的参考书目:[I.1] to [I.59], pp.34-37.

(b) 希腊化时期的哲学:6~8章。见第六章参考书目:[6.1] to [6.24], pp.218-220.

(c) 数学和生物学:9~10章。见这两章的参考书目, pp.315-319 and pp.353-355.

(d) 从古典到基督教时代:11~12章。见这两章的参考书目, pp.385-387 and pp.421-428.

Alexander of Aphrodisias. 见亚里士多德的注释者们。

Aristotelian Commentators. 希腊文的有 *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin, Reimer, 1822—1909, with *Supplementum Aristotelicum*, 1882—1903. 有些评注可以找到英文译本: *Ancient Commentators on Aristotle*, General Editor Richard Sorabi, London, 1989 and continuing.

Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathon Barnes, Princeton University Press, Bollingen Series LXXI, 1984, Also Loeb.

Augustine. 神学家和哲学家, 公元 354—430 年, 见 [12.1] to [12.29].

Aurelius, Marcus. 罗马皇帝和斯多亚哲学家, 公元 121—180 年, *Meditations* (Loeb).

Cicero. 罗马政治家和演说家。约公元前 1 年, 哲学论文有: *De republica*, *De legibus*, *De finibus*, *De natura deorum*, *Academica*, *De fato*, *Tusculan Disputations*. Loeb. XXI

Diogenes Laertius (abbr.DL). 大约公元 3 世纪。 *Lives of the Philosophers*. Loeb.

Diogenes of Oenoanda. 在欧阿诺安达市场 (Agora of Oenoanda) 的石墙上题词的古怪作者, 该题词概括了伊壁鸠鲁的哲学, 大约是在公元 2 世纪, 见 [6.28].

Epictetus. 斯多亚哲学家, 约公元 1 世纪中叶到 2 世纪中叶, *Discourses*. Loeb.

Epicurus. 公元前 341—前 270 年。在 Diogenes Laertius book 10 (Loeb) 中的三封信和 *Principal Doctrines*. 还见希腊文和英文的《梵蒂冈语录》, Cyril Bailey, Epicurus, Oxford, Clarendon Press, 1926. 还见希腊文并带有意大利文译文的《论自然》纸莎草残篇, Arrighetti, ed. *Epicuro, Opere*, Turin, Einaudi, 1960.

Eusebius. 圣经学者和辩护学家, 大约是公元 260—339 年。 *Ecclesiastical History* (Loeb).

Galen of Pergamum. 约 2 世纪, 医生和多产作家 (用希腊文写作), 著述涉及医学理论和实践, 逻辑和哲学。

Heraclides of Pontus. 柏拉图学园的哲学家, 公元前 4 世纪后期, 他的著作的英文翻译见 H.B.Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

Iamblichus. 新柏拉图主义哲学家, 约公元 245—325 年。见 [11.38] to [11.40].

Lucretius. 拉丁诗人, *De rerum natura* 一书的作者, 公元前 1 世纪早期。是伊壁鸠鲁主义的主要材料来源。Loeb, 和许多其他英文译本, 例如 C. Bailey [6.27] 的译本。

Philo (Judaeus) of Alexandria. 约公元 1 世纪哲学家。部分著作见 Loeb.

Philodemus. 伊壁鸠鲁学派哲学家, 约公元前 111—前 40 年。残篇在 Herculaneuw 的纸莎草上。 *On Methods of Inference*, ed. With English translation by P. H. and E. A. De Lacy, Naples, Bibliopolis, 1978; *On Choices and Avoidances*, ed. With English translation by V. Tsouna-Mckirahan, ibid. 1995.

Philosoponus, John. 约公元 6 年。见亚里士多德的注释者们。

Plotinus. 公元 3 世纪的新柏拉图主义哲学家, *Enneads* (Loeb).

Plutarch of Chaeronea. 哲学家, 传记作家, 散文家。公元 50—120 年。 *Moralia* (Loeb).

Porphyry. 普罗提诺的弟子, 公元 234—305 年, 见 [11.29] to [11.33].

Posidonius. 斯多亚哲学家, 约公元前 1 世纪。 *Fragments*, ed. L. Edelstein and I. G. Kidd, with English translation and commentary, Cambridge University Press, 1988.

Proclus. 新柏拉图主义哲学家, 约公元 5 世纪。见 [11.41] to [11.45].

Seneca (the younger). 罗马政治家和斯多亚哲学家, 约公元前 4 年到公元 65 年。 *Natural Questions, Moral Essays, Letters*. Loeb.

xxii

Sextus Empiricus. (公元后早期的某个世纪中) *Outlines of Pyrrhonism* (abbr. PH) and *Adversus mathematicos* (abbr. M) (有时再细分为四个部分: *Against the Professors, Against Logicians, Against the Physicists, Against the Ethicists*) . Loeb.

Simplicius. 约公元 6 世纪, 亚里士多德《物理学》和《论天》的注释者。见亚里士多德的注释者们。

Stobaeus (John of Stabi). 公元 6 世纪的人类学家。 *Eclogae*, ed. Wachsmuth and Hense, Berlin, Weidmann, 1884.

Stoics (early). 没有完整的著作流传下来。见 *Stoicorum veterum fragmenta* (abbr. SVF), ed. J. Von Arnim, Leipzig, Yeubner, 1921.

Strato of Lampsacus. 公元前 3 世纪亚里士多德派哲学家, 著作有 [5.57] 中的 5 卷本的德文翻译。F. Wehrli, *Die Schule des Aristotles*. [5.58] 中的一些英文翻译, H. B. Gottschalk, *Strato of Lampsacus: some texts*.

Themistius. 哲学家和修辞学家, 公元 317—约 378 年。见亚里士多德的注释者们。 *Orationes* (Greek only), ed. Dindorf, Leipzig, 1832.

Theophrastus. 亚里士多德的后继者, 约公元前 371—约前 287 年。 *Metaphysics*, see [5.15]. Minor works, see [5.5] to [5.14]. *Historia plantarum and De causis plantarum* in Loeb. *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, ed. Wm. W. Fortenbaugh and others (abbr. FHS&G), Leiden, Brill, 1992.

目 录

总主编序	(1)
作者简介	(4)
历史年表	(7)
文献来源	(14)
导言	大卫·福莱 (David Furley) (1)
第一章 亚里士多德的自然哲学	大卫·福莱 (10)
关于自然的论文	(10)
《后分析篇》及其他作品中的科学方法	(11)
亚里士多德的世界图景	(15)
元素的自然运动	(17)
诸天的结构	(18)
借鉴来的天文学	(21)
从天文学到物理学和神学	(22)
地上世界的质料及其性质	(26)
物质存在的四个等级	(28)
复合物的形成	(29)
四因说	(32)
亚里士多德的动物学著作	(33)
心灵	(35)
宇宙的统一	(38)

第二章 亚里士多德的逻辑学和形而上学

..... 阿兰·考德 (Alan Code)	(49)
第一部分：逻辑学著作	(49)
亚里士多德逻辑学概论	(49)
述谓和作为主体的实体	(50)
述谓	(50)
作为主体的实体	(53)
科学知识的结构	(54)
三段论	(54)
解证和第一原则	(58)
第二部分：形而上学	(63)
亚里士多德的形而上学概论	(63)
作为一般本体论的形而上学	(67)
一般本体论是研究原因的一般科学	(67)
作为实体之科学的一般本体论	(68)
一般本体论怎样并且为什么要研究普遍存在的范畴	(69)
一般本体论怎样研究基本的逻辑规则	(70)
作为关于实体的理论的形而上学	(72)
可感实体：作为可以定义为“这个东西”的存在	(72)
可感实体：现实和潜能	(78)
作为神学的形而上学	(79)
第三章 亚里士多德的美学和心灵哲学	
..... 大卫·盖洛普 (David Gallop)	(90)
美学	(90)
《诗学》和“诗歌”	(91)
亚里士多德的“摹仿”	(93)
有机结构	(96)
诗性虚构和历史	(98)
史诗中的“摹仿”	(99)

摹仿的愉悦·····	(100)
悲剧的净化作用·····	(102)
心灵哲学·····	(107)
灵魂和身体·····	(110)
营养和繁殖·····	(114)
知觉·····	(115)
想像力及相关能力·····	(118)
理智·····	(121)
第四章 亚里士多德：伦理学与政治学 ·····	(131)
伦理学 ····· 罗吉尔·克里斯普 (Roger Crisp)	(131)
背景与方法·····	(131)
幸福·····	(135)
德性·····	(141)
亚里士多德和现代伦理学·····	(146)
政治学 ····· 特雷武·J·桑德尔 (Trevor J. Saunders)	(149)
导论·····	(149)
自然·····	(151)
目标和方法·····	(154)
应用·····	(155)
组织和公民 ·····	(155)
贸易 ·····	(160)
奴隶 ·····	(161)
妇女 ·····	(163)
结论·····	(163)
第五章 漫步学派 ····· 罗伯特·W·夏普尔斯 (Robert W. Sharples)	(174)
该学派和亚里士多德著作的历史·····	(174)
逻辑学·····	(183)
物理学和形而上学；命运和天意·····	(185)
灵魂·····	(191)

理智	(194)
伦理学、政治学、修辞学	(196)
结论	(199)
第六章 伊壁鸠鲁主义 ····· 斯蒂芬·埃弗森 (Stephen Everson)	(223)
伊壁鸠鲁的生平和著作	(224)
知觉和认知	(226)
原子和虚空	(234)
灵魂、物体及其属性	(236)
行为和责任	(242)
快乐与幸福生活	(244)
善的生活与他人	(251)
第七章 斯多亚派 ····· 布拉德·英武德 (Brad Inwood)	(263)
从苏格拉底到芝诺	(263)
自然与哲学	(265)
逻辑学和逻各斯	(267)
物理学和宇宙论	(277)
伦理学与哲学成果	(282)
结论	(290)
学派的发展	(290)
第八章 怀疑派 ····· 迈克尔·弗雷德 (Michael Frede)	(298)
导论	(298)
阿尔凯西劳的先驱	(302)
皮浪	(305)
学园派怀疑主义	(309)
阿尔凯西劳	(309)
卡尼亚德斯	(318)
克里托马库斯和斐洛	(323)
皮浪派怀疑主义	(328)
爱尼西德穆	(328)

塞克斯都·恩披里柯	(329)
第九章 希腊化时期的精确科学：原始文本和问题	
..... 阿兰·C·博文 (Alan C. Bowen)	(336)
数学中的运动：阿基米德.....	(339)
月球运动的算术分析：革米努斯.....	(346)
和声科学中的听力和理性：托勒密	(356)
结论.....	(364)
第十章 希腊化时期的生物学	R.J. 汉金森(R.J.Hankinson) (376)
经验论和原因论.....	(376)
卡里斯塔斯的第欧克勒.....	(377)
希罗费鲁斯.....	(379)
埃拉西斯特拉图.....	(385)
经验论者.....	(389)
阿斯克勒皮亚德.....	(396)
阿塔雷亚的阿瑟那尤斯和预成因.....	(398)
方法医学派医生.....	(399)
盖伦.....	(401)
第十一章 新柏拉图主义	
..... E.K. 埃米尔森(Eyjólfur K. Emilsson)	(418)
概论.....	(418)
普罗提诺——新柏拉图主义巨匠.....	(424)
生平与著作.....	(424)
普罗提诺的形而上学.....	(426)
普罗提诺关于人的观点.....	(437)
波菲利：新柏拉图主义的传播者.....	(441)
普罗克鲁斯：体系的建构者.....	(445)
新柏拉图主义的遗产.....	(450)
第十二章 奥古斯丁	杰拉德·奥·戴利 (Gerard O'Daly) (457)
生平及其哲学资源.....	(457)

奥古斯丁的基督教哲学.....	(460)
信仰与知识.....	(463)
语义学和解释学.....	(467)
伦理学、政治理论和美学.....	(469)
意志.....	(475)
灵魂.....	(478)
感官知觉和想像.....	(482)
记忆.....	(485)
时间.....	(490)
上帝与创世.....	(492)
名词解释.....	(508)
专名索引.....	(513)
主题索引.....	(523)
文献索引.....	(538)
译后记.....	(556)

导 言

大卫·福莱 (David Furley)

这一卷的目的是要讨论从公元前 4 世纪中叶到公元后 5 世纪初问世的那些最为重要的古典哲学著作。我们从亚里士多德开始，他的智慧力量和影响贯穿并且超出了这个时期。我们以奥古斯丁结尾，他处在希腊化时期的末期和基督教时期的开端而成为西方世界占统治地位的思维方式。在亚里士多德和奥古斯丁二者之间是希腊化时期，当时亚历山大大帝征服世界，将希腊文化传播到了中东的大部分地区，经过几个世纪的政治骚乱之后这片土地被归并到罗马帝国的版图之中。

这个时期哲学概念有了可变的界限，有了不同的哲学学派，在这些学派存在之时就被人们确认为这样，他们所教授的大多数东西被人们看做与 20 世纪大学哲学系中所教授的东西相差无几。另一方面，当时的哲学有时又包含有比今天的哲学更多的东西——神学、天文学、物理学、生理学、动物学、文学批评及其他。如果这本书只是包含现时被承认是哲学的东西，那就会严重的证伪那个时期那些思想家们的成就。过去在数学、天文学、生物学和其他特殊科学中取得了巨大的进步，这里必须要提到这一点，虽然这里不便对此作一个全面概括。在下面的第九章和第十章中我们看到希腊化时期对数学和生物学^[1]贡献的例证。希腊化时期有时被人们低估了，因为这个时期的哲学家们在形而上学和道德哲学方面完全不可与柏拉图和亚里士多德的创造性天才相提并论，但是它也绝非一个理智衰落和停滞的时期。

然而，首先出现的是亚里士多德——柏拉图的学生。亚里士多德本人不是雅典人。他于公元前 384 年出生在恰尔基狄斯的斯塔吉拉 (Stagira in

2 Chalcidice) ——来自遥远的南部的希腊人将这里变为他们的殖民地，在它的历史上自始至终受到与其东北邻居——马其顿人的密切接触的影响，这些接触有时是友好的，有时是敌对的。亚里士多德的父亲尼各马可斯 (Nicomachus) 是马其顿的国王阿敏塔二世 (Amyntas II) 的宫廷医生。亚里士多德 17 岁时就去了雅典，进入到柏拉图的学园，在那里他生活了整整 20 年。

他与柏拉图的关系是非常令人费解的。毫无疑问，他从柏拉图及其助手那里学到的东西比任何其他来源要多得多，在他幸存的著作中提出的许多最为重要的问题都能追溯到柏拉图。另一方面，他在许多关键问题上不同意柏拉图，自由而又充分地表达了与柏拉图的不一致。在柏拉图关于善的型相概念这一主题上，他评论说 (NE 1.6, 1096a12)，讨论型相是一项艰苦的任务，因为型相已经由我们自己的朋友引入。然而，这样来看也许更好一些，为了坚持真理，甚至摧毁与我们密切相关的那些东西，确实是我们的职责，特别是因为我们是哲学家。朋友和真理二者都可爱，虔诚要求我们尊敬真理高于尊敬朋友。我爱柏拉图，我更爱真理 (*Amicus Plato, sed magis amica veritas*)。^[2] 亚里士多德引述和参考了大量的柏拉图的对话：哲学传统的继承性是毋庸置疑的。

在公元前 367 年柏拉图死后，也许因为他发现很难与柏拉图的继承者斯潘雪普 (Speusippus) 相处，亚里士多德穿过爱琴海 (Aegean) 到达阿索斯 (Assos)，那里的统治者赫美亚斯 (Hermeias) 支持一批客居的哲学家，亚里士多德和他的侄女结婚成家。此后亚里士多德又穿过海峡到了莱斯波斯 (Lesbos) 岛，这是他的学生塞奥弗拉斯特 (Theophrastus) 的家乡。他的《动物志》就显示了他对莱斯波斯动物群的详尽的知识。在这些东部地区逗留四年之后，亚里士多德被马其顿的菲利普大帝 (Philip of Macedon) 召回回到他在佩拉 (Pella) 的宫廷，做他儿子亚历山大 (Alexander) 的老师。亚里士多德与公元前 4 世纪最强有力的军事人物的两三年的联系一直刺激着哲学史家们的想像力，但是有证据表明，无论是老师对学生的影响还是学生对老师的影响都是非常微弱的。

公元前 335 年亚里士多德回到雅典，在那里办起了自己的学园。因为他

不是雅典的公民，不能拥有自己的财产，但是他把自己确立为城市郊区的公共教堂和体育馆中的一名教师，该建筑是吕克昂神庙（Applo Lyceius），被称作吕克昂学园（Lyceum）^[3]（柏拉图的学园也在相似的地方）。该学园因“漫步”（Peripatos）而闻名，因为它教学的主要场所是该建筑的便道和檐廊。亚里士多德生活在那里直到公元前 323 年亚历山大大帝去世，其时雅典反马其顿人的情绪高涨。“不忠”的指责向亚里士多德袭来，几十年前同样的指责也指向苏格拉底。根据传记作家的记载，为避免“雅典人会对哲学犯下第二次罪行”，亚里士多德离开了，把学园交给了塞奥弗拉斯特。一年以后亚里士多德卒于恰尔基斯（Chalcis）。^[4]

亚里士多德的著作被分为三类。首先是“通俗”作品，主要是以对话为形式，在某种不定的范围内谈论柏拉图的对话。这些在他生前和死后的许多年非常有名，而现在无一幸存，虽然其中有一些被引述和翻译成拉丁文，参考文献微乎其微。^[5]

第二是由他本人或他人对研究材料的汇集：他的《雅典宪制》（*Constitution of Athens*）就是惟一幸存的例证。

第三是差不多全部幸存的著作，“学术论文”（school-treatises）是通常给予它们的现代名称。除了某些片断显示出更为精心组织的文学形式外，它们明显的是为一些认真的学生就他们的课程所安排的学习材料。有时人们把它们称作“讲课笔记”，但是讲课笔记似乎不可能有如此的准确精当。有可能它们在私下和公开场合被阅读或反复阅读——也许是以今天研究生讨论班论文的形式。它们中的一部分大概是由编辑们而不是亚里士多德本人以现在的名称收集在一起。与柏拉图的对话不同，它们按主题分为章节，通常有明确的开头和结尾的陈述。有时有一些重复的表述，大概是在不同场合下写成，本不打算放在同一本“书”中。它们在亚里士多德去世后的几个世纪的历史是模糊不清和有争议的。一些年来似乎是，现在丢失的“出版过的”著作，比学术论文要好懂得多。后者没有任何现在意义上的出版，直到公元前 1 世纪罗德岛的安德罗尼科（Andronicus of Rhodes）将它们收集起来，并由苏拉（Sulla）的远征军从雅典带到罗马。^[6]

“每一个人都渴求知识。”这是亚里士多德《形而上学》的开篇辞，他的

不同寻常的探求范围证明了他自己渴求的能力。他宣称，最大的快乐来自于对自然中永恒东西的认识，那就是说对宇宙本身，并且特别是对天界的认识。但是，有生命的自然不是永恒的，而是容易产生和朽灭的，也“为那些天生就是哲学家和能够认识原因的人提供不可估量的快乐”。^[7]他在天文学、气象学、物质结构和物质变化、运动、动物学、胚胎学、植物学（但此部分著作失传）、知觉、记忆、睡眠、生死、伦理学、政治学、修辞学和诗学等领域进行了系统的研究。如同他宣称的那样^[8]，他是第一个研究关于论证的逻辑（与修辞学相反）的人。他在《形而上学》中追随柏拉图而探讨语言和思维中最为根本的一些概念。

4 亚里士多德是西方世界中建立教学科研机构以对科学的各个特殊分支进行系统研究的第一人。他现存著作的每一种都是一个单一的题材，而不像他的老师柏拉图的对话。知识的某些分支没有被他涉及，但是被他的学生涉及了。例如塞奥弗拉斯特论植物学的主要著作，欧德谟（Eudemus）论数学史的著作，梅农（Menon）论医学史的著作。^[9]此外，亚里士多德建立的学园也是第一个编纂系统的书库，在它的建立者死后，图书馆被传给了他的继承者塞奥弗拉斯特（虽然它后来的历史模糊不清）。

可以正确地认为，正是亚里士多德开始了将理智研究的领域划分为特殊门类的进程，不过这些特殊的门类在他的思维方式中存在着一种标志性程度的统一，实际上他并没有占有大量不同和分立的席位。他自己的形而上学的概念弥漫在他的其他研究领域。他的个别实体观念——某种根据自己而是其所是的东西，不依赖于某种其他的存在物，这样就与它的从属性质相区别，例如它的质、量、与他物的关系等——作为他的全部或大多数思想的第一位的形而上学的框架。晚期希腊哲学的许多技术性术语都是来自亚里士多德的形而上学词汇的拉丁文形式，例如，“实体”、“本质”、“性质”、“数量”和“范畴”等。

亚里士多德的传统持续了许多个世纪。从公元1世纪起，内容最为丰富的哲学著作都采取了对亚里士多德评注的形式。希腊对亚里士多德评注的最为著名的德文版本有洋洋23大卷，时间从公元1世纪的阿斯帕修斯（Aspasius）延续到13世纪~14世纪之交的索佛尼亚斯（Sophonias）。只是

到最近，理查德·索拉布基（Richard Sorabji）和一个令人印象深刻的翻译家团队^[10]作出了系统的努力才使最重要的亚里士多德评注以英文的形式公之于世。

在现在这一卷的第五章，R.W. 夏普尔斯（R.W. Sharples）在“漫步学派”中回顾了亚里士多德的直接继承者们特别是塞奥弗拉斯特的工作，并且讨论了最早的希腊评注者之一阿弗罗狄西亚的亚历山大（Alexander of Aphrodisias）。后期的评注者们不在此卷涵盖的时期之内，在这个既定的范围之内，不可能讨论新柏拉图主义的评注者们如阿莫纽斯（Ammonius）、辛普里丘（Simplicius）和奥林匹奥多罗斯（Olypiodorus）或基督教的评注者们如菲罗波努（Philoponus）的工作。

在希腊化时期，从公元前4世纪到公元前1世纪，哲学上最为重要的学派是伊壁鸠鲁学派和斯多亚学派（第六章和第七章），以及柏拉图的学园（第八章）。前两者在方向上有一个突出的变化，那就是重点更多地放在道德哲学上。两个学派继续了早期哲学家们之间和他们互相之间关于物理世界的本性、实际上是关于根本形而上学问题的争论，在这一点上并没有重点的变化。斯多亚学派，从克利斯普斯（Chrysippus）以后，在逻辑学领域作出了非常重要的贡献，虽然它的重要性直到20世纪才得到充分的评价。但是两个学派的历史重要性更多地是集中在有关人类生存的正确方式的推论上。“伊壁鸠鲁学派”和“斯多亚学派”进入到日常语言中是描述对人类经验的不同态度。我们今天使用这两个词的意义与它们本来的意义相去甚远——特别是在“伊壁鸠鲁学派”一词的情形中更是如此，但是人们对它们做这种类型的运用并不是偶然的。

有趣的是，它们在物理学和宇宙论领域采取了对立的态度——伊壁鸠鲁追随德谟克利特的原子论传统，而斯多亚学派则效法柏拉图和亚里士多德。

为了研究柏拉图和亚里士多德，现代读者已经接近了原著——接近了我们所知道的柏拉图所写的每一件作品和亚里士多德的最为重要的作品。而就伊壁鸠鲁、早期斯多亚学派和学园的怀疑论来说情形就很不相同。狄奥根尼·拉尔修说：“伊壁鸠鲁是一位最为多产的作家，在他的著作数量方面超过了所有的人，多达三百多札”。所有这些幸存下来的只有三封公开信（在形

式上与圣·保罗的信很相似)、两部浅“思”集,以及在赫拉克兰纽(Herculaneum)发现的纸莎草卷上的伟大的《物理学》的遗迹。

对于伊壁鸠鲁主义的认识我们在很大程度上依赖于其他古典作家。有幸的是这些古典作家中最为杰出的一位就是伊壁鸠鲁的虔诚的信徒——拉丁诗人卢克莱修。在伊壁鸠鲁逝世后两个世纪,卢克莱修写出了他的史诗——《物性论》(*De rerum natura*),它流传至今,让我们全面了解了伊壁鸠鲁的宇宙论,为我们理解伊壁鸠鲁的认识论和道德哲学提供了可靠的验证和扩展。

斯多亚学派却不够幸运。在罗马帝国的塞涅卡(Seneca)之前没有任何公认的斯多亚学派的著作留存下来。要认识该学派的创始人芝诺、克林塞斯(Cleanthes)和凯里西普,我们依赖二手报告。这也许在凯里西普的情形中特别悲惨。他是一位令人惊奇的多产作家,从数量上看,他是早期斯多亚学派中最为系统和范围最广的哲学家。中世纪和近代早期斯多亚的世界图画与亚里士多德的相比,人们知之甚少。罗马的斯多亚派的作家们相对说来更为出名一些[特别是塞涅卡和罗马皇帝马可·奥勒留(Marcus Aurelius)],他们的作品主要涉及伦理学的题材。

在希腊化时期,柏拉图传统发生了某种令人惊讶的转折。在阿尔凯西劳(Arcesilaus)领导下的学园,以苏格拉底而不是以柏拉图后期为样板,将注意力集中在对知识的批判性断定上。斯多亚学派明显地成为最为显著的目标,但是怀疑论的论证被广泛地应用。弗雷德在第八章中对怀疑主义的不同形式的发展进行了考察。

学园怀疑论最突出的代表是卡尼亚德斯(Carneades),他在公元前2世纪中叶成为怀疑论学派的首领。公元前1世纪拉里萨的斐洛(Philo of Larissa)成为怀疑论的领导人物。在斐洛之后,怀疑论学园被阿斯卡隆的安提奥科斯(Antiochus of Ascalon)批判和抛弃,他重新主张柏拉图本人的积极立场,采用了斯多亚学派的许多东西,并且开始形成了那种后来变得越来越强烈的趋势,即强调柏拉图和亚里士多德之间的一致而不是强调他们之间的分歧。

由于安提奥科斯也开始了一个称作“中期柏拉图主义”的阶段,最好的代表是亚历山大里亚的斐洛(Philo of Alexandria,也称作 Philo Judaeus)遗

留下来的许多哲学著作和查尔罗尼的普鲁塔克 [Plutarch of Chaeronea, 更为著名的《生平》(*Lives*)的作者]。^[11]

对于柏拉图传统的一种非常不同的解释开始于公元3世纪,并且证明是对于许多个世纪以后的欧洲哲学产生了强有力的影响,通过文艺复兴而进入到近代早期。新柏拉图主义从普罗提诺开始,他在亚历山大里亚学习,后转到罗马,但是他用希腊文写作。他的著作以六组九篇论文的形式流传下来[《九章集》(*the Enneads*)]。柏拉图传统在希腊文中继续发扬光大,柏拉图的启迪永远是处于前沿,但这并不意味着会引起对亚里士多德的忽视。

也许在普罗提诺之后的几个世纪中哲学推论的最为重要的方式是对亚里士多德的评注。普罗提诺的学生波菲利(Porphiry)宣称要保卫柏拉图主义和亚里士多德主义的统一性,他为亚里士多德《范畴篇》所作的被看做“绪论”(Isagoge)的导言流传下来。统一性论题在随后的几个世纪中得到了维护并取得合法资格。

在该卷中研究的大多数哲学和科学的著作都是用希腊文写成的。公元前1世纪卢克莱修和西塞罗开始用拉丁文写作。卢克莱修对伊壁鸠鲁主义不可估量的贡献我们在前面已经提到。伊壁鸠鲁的快乐论和唯物主义,以及他对灵魂不朽的否认、对神圣天意的拒斥,所有这些使他和基督教的传统相对立。像我们在上面注意到的一样,它流传下来的很少。但是卢克莱修用拉丁文的六步格诗(hexameters)写出了一部史诗《物性论》,维吉尔(Vergil)充满敬意地引述了卢克莱修,几个世纪以来赋予维吉尔身上的光环也被转移到卢克莱修的身上。即使如此,《物性论》也仅仅是保存下来,在基督教的中世纪很少被人知道,直到15世纪初《物性论》的手稿被珀吉奥(Poggio)发现、传抄,因此才被佛罗伦萨的学者们知道。

西塞罗——卢克莱修的同时代人——又是另一回事了。他的著作总是被看做一种核心教育的工具,他的不计其数的著作的版本总是不绝于市。他在哲学史上的价值是毫无疑问的,但是这种价值不是来源于他的独创性和他自己的哲学体系,而是来源于他对早期哲学家的广博的知识以及他的拉丁文翻译和评注的惊人的丰富。他的特别价值就在于他对伊壁鸠鲁主义和斯多亚主义的评论(他对于前者评价不高),尤其是他对于后期柏拉图学园哲学^[12]

的说明。

西塞罗的许多哲学著作都是采取对话的形式，对话者都是各个不同学派的代表。他的著述又论述逻辑学、认识论（*Academia* 有两个版本，仅存部分）、政治哲学（*De republica*，仅存部分，和 *De legibus*）、伦理学（*De finibus, Tusculan Disputation, and de officiis*）和自然哲学，特别是论上帝和自然世界的关系——在这一点上伊壁鸠鲁派和斯多亚派大相径庭（*De natura deorum, De divinatione, and De fato*）。

塞涅卡（公元1世纪初）是第一个公认的斯多亚派人物，他的代表作原封不动地保存下来了。像西塞罗一样，他不是一位教师或哲学家，而是在退出政坛之后写出了大量的著作。他是尼禄（Nero）皇帝的顾问，是一位散文家，而不是一位对话、论文或教科书作家。他的《道德散文》为斯多亚派的伦理学提供了实用的解释，讨论许多在古典哲学中没有很好地讨论过的题材（例如《论愤怒》）。

但是在罗马早期最出名的哲学著作是用希腊文写成的，如新柏拉图主义者普罗提诺、波菲利、普罗克鲁斯（Proclus）、亚里士多德的评注者们的著作，甚至罗马皇帝马可·奥勒留的《沉思集》。然而，正是拉丁语言在古典哲学和基督教之间架起了桥梁。在这一卷中（第十二章）圣·奥古斯丁代表着基督教哲学的开始，他是一位希腊文的读者，但是他更多地是从西塞罗和希腊经典的拉丁文翻译中学习。波爱修（Boethius）在公元6世纪开始将亚里士多德的著作翻译成拉丁文，目的是将这些重要的著作添加到基督教的教育内容中去，但是在完成逻辑学的著作之后他就去世了（见第十一章）。

古典希腊文对于哲学的贡献主要的都毫无中断地传承到了西欧文化中，而伊壁鸠鲁主义则是一个突出的例外。作为伊壁鸠鲁道德基础的快乐论在本质上是与基督教的伦理学相冲突的；灵魂的可朽灭、否认上帝在世界中天意的干预当然也是同样不可接受的。只有卢克莱修的诗歌——一部在修道院图书馆中保存的手稿——最终抓住了人们的注意力，又重新复活了人们对于伊壁鸠鲁信札的兴趣。它们被编译在狄奥根尼·拉尔修的第十本书中。因此，柏拉图、亚里士多德和斯多亚派的“一个世界”的宇宙论保留下来了，几个世纪没有竞争者。古代原子论者包括伊壁鸠鲁的自然哲学在17世纪初的伽

桑狄之前几乎没有被人们认真地考虑过。

【注释】

[1] 更广泛的讨论见这几章后面所附的书目。

[2] 这是中世纪的拉丁文译文，来源不详，同样的思想也归于柏拉图对苏格拉底的论述。见 [1.40] Guthrie, p.25, n.2。

[3] 考古学家们对于学园遗址的发现在 1998 年 1 月的《伦敦时报》(*The Times of London*) 上有过报道。

[4] 有关亚里士多德生平的文献证据见 [5.73] I.Düring, *Aristotle in the Biographical Tradition*, 关于吕克昂的历史, 见 [5.3] J.P.Lynch, *Aristotle's School*。

[5] 它们被大卫·罗斯爵士 (Sir David Ross) 收集在牛津古典文献 *Aristotelis Fragmenta* 中, 并且翻译在牛津译本的第十二卷中。最重要的是 *Protrepticus*, *On Philosophy*, *On the Good*, *On ideas*, *On Justice*。

[6] 但是最近巴内斯 (J.Barnes) 对安德罗尼科的作用提出了质疑。见 [6.14] *Philosophia Togata II*, 1997。

[7] *Parts of Animals* 1.5, 645a9.

[8] 在 *Sophistici Elenchi* 的最后一章。

[9] 见第五章“漫步学派”。

[10] *Ancient Commentators on Aristotle*, London, Duckworth, 1987.

[11] 在哲学史上, 中期柏拉图学派现存的著作对其他哲学家的影响比它们的正面的贡献要更有价值得多。对于这一点的说明, 可以参见 [11.3] John Dillon, *The Middle Platonists*。

[12] 见后面的第八章。

第一章

亚里士多德的自然哲学

大卫·福莱 (David Furley)

关于自然的论文

- 9 我们在这一章内涉及的内容是亚里士多德关于自然世界的一些观点。这些题材在古希腊语中最为准确地应该是译为“物理学 (ta physika)”，当然这个词包含的许多论题在现在看来并不是自然科学的内容。按照 20 世纪的学科分类标准，亚里士多德的那本名为《物理学》的著作应该属于哲学或形而上学。《物理学》的全书共分八卷。在第一卷里，亚里士多德批评了他以前的哲学家关于自然对象的第一本原的观点，认为本原的数目为三：质料 (matter)、形式 (form) 和缺乏 (privation)。在第二卷里，亚里士多德分析了自然哲学家在事物运动的原因上通常所作的那种解释，提出了“四因”说。第三卷谈论的是运动、变化和无限。第四卷讨论的是位置、虚空和时间。剩下的四卷好像单独构成了一部分，也就是说，《物理学》好像分成两块，以至于后来的评论家给了第五、六、八章另一个题目——《论变化》 (“*kinēsis*”这个词泛指运动或变化) 并经常在这个题目下谈论。第五卷主要分析了对运动的研究来说最重要的那些概念。第六卷主要讨论了连续性，第八卷论证了运动的永恒性和一个永恒推动者的存在。第七卷 (对于它的部分内容，现在已经被翻译成两种表达形式) 大概包含了第八卷的最初表达形式。

按照传统的方法对亚里士多德的著作进行排序,《物理学》应该排在三部理论著作前面。这三部理论著作分别涉及了宇宙的三个不同的方面,它们是《论天》(*On the Heaven*)、《论生灭》(*On Generation and Corruption*)和《气象学》(*Meteorologica*)。由于那一部短篇《论宇宙》(*On the Cosmos*)被认为是伪作,这样,这三部著作就排在了那一系列生物学著作的前面,这些生物学著作占了现存的《亚里士多德全集》(*Corpus Aristotelicum*)的四分之一。接下来的第一篇是《论灵魂》(*on The Soul*) (谈生活的原则),排在它后面的是几部相互关联的短篇,统称为《自然短论》(*Parva Naturalia*),谈论了感觉、记忆、睡眠、梦境等心理现象。排在《自然短论》后面的是三部主要的动物学著作:《动物史》(*History of Animals*) (把它翻译成《动物志》也许更具有现代意味)、《论动物的部分》(*Parts of Animals*)和《论动物的生成》(*Generation of Animals*)。(以前的《亚里士多德全集》还包括大量论自然世界的著作,它们是《论颜色》、《论声音》、《体相学》、《论植物》、《论声音的奇异》、《论机械》和《问题集》,但现在人们怀疑这些著作并非亚里士多德的真作。)

《后分析篇》及其他作品中的科学方法

在进入对亚里士多德的自然世界研究的讨论之前,我们有必要提一下亚里士多德把科学证明理论化的那部著作——《后分析篇》。^[1]

在这部著作中,亚里士多德提出了以三段论推理为形式的证明体系。按照亚里士多德的说法,“当我们认为知道了一件事物是那种情形的原因 (*the aitia*)^[2]——知道了它是它的原因,它不可能是别的情形时”(1.2, 7b10~12),那么我们就对一事物有了科学的理解。科学理论家从被认为是真的前提出发,能够得出一个也被认为是真的结论,这是因为结论是能够从前提中必然地推出的。如果论证要够资格成为一门科学 (*epistēmē*) 的部分,那么它的前提必须满足某些要求:它们必须是真的、直接的和原初的,是先于结果、比结果更容易了解的,并且是对结果的解释。(1.2 71b22~24, tr. Barnes)

现在，当我们回过头来看那些亚里士多德的自然哲学著作（这些著作在第一节中已经列举出来）时，我们立即会发现，这些著作并没有力求满足上述这些要求。总的来说，这些著作不过是一些探究或者说探究的记录而已，根本不是证明。这些著作并没有把自己限定在必然真理的范围之内，必然真理不可能有例外。在许多情形下，特别是在生物学自然著作中，它们是从建立在观察基础上的命题开始的，而不仅仅依靠三段论推理。

很明显，我们在这时涉及了科学的两个不同的类型。如果不让读者看到《分析篇》（*Analytics*）中提出来的科学的理想模式和其他著作中的辩证的本质之间的表面差别而感到失望的话，把这种不同揭示出来是相当重要的。在《后分析篇》（*Posterior Analytics*）里，亚里士多德提出了建立一门完整科学的理想的表现方法，可是他的许多论自然世界的著作里却出现了为其最终成果作准备的探求和研究。“在一个完善的亚里士多德世界里，收集的材料应该被系统化地呈现在《全集》（*Corpus*）中，而逻辑模式应该遵循《后分析篇》中提供的那种模式。”（Barnes [1.28], p. x）

11 这里还有一点补充，那就是：《分析篇》中提到的那种逻辑模式明显地适用于数学，而不适用于生物学。如果亚里士多德硬要说他的生物学是能够满足必然真理和三段论推理要求的知识，他必然会陷入尴尬的境地。

在讨论对于我们关于自然世界的研究最根本的那些概念的《物理学》和《论生灭》这两篇论文中，亚里士多德使用的方法既不是建立在科学的三段论推理的基础上的，也不是建立在自然的经验研究基础之上的，而是明显地从他人表达的观点出发进行推论的，这些人或者是他的哲学前辈，或者是受过教育、有思想的普通人。^[3]

例如，在《物理学》的第四卷中，亚里士多德分析了“位置”（*place*）这个概念。他说（4.4, 210a32），我们应该假定，任何被正确地认为是就其本性而属“位置”的特性是：首先，位置包含着以它为处所的事物，但又不是该事物的部分；其次，最初的位置既不比它包容的事物更大些，也不更小些；再次，位置并不随着事物的离去而离去，能单独地留下来，因此可与事物分离。他还说，正是因为位移，我们才研究位置。研究的目的是要确定是什么位置可以做到使各种问题得到解决，并表明对它的各种都是真的，还要

进一步澄清有关它的麻烦和疑难的原因所在。

亚里士多德关于位置的第一个陈述——即位置“包容”(*periechein*)它的内容——具有极其重要的价值。这一陈述一下子就把“位置”和“空间”(space)区别开来了。亚里士多德所说的“位置”是一个表面——一个容器的内部表面，它是与内容的外部表面相接触的。这样，位置是不能用容器的容量来测量的，而空间却能用这个容器的容量来测量——如果亚里士多德允许它存在的话。其实，亚里士多德是否定空间的存在。亚里士多德宣称：分析事物运动的原因没必要假定空间的存在，因为“位置”这一概念就能够解释事物运动的原因了。(亚里士多德发现，空间观念会带来其他问题。)

按照亚里士多德的这种观点，我们就会自然地得出这样的结论：根本就不存在像虚空(void)这样的东西。假设虚空存在，它只能是一个空的位置。但位置是一个容器，如果它什么也不包容的话，也就不成其为容器了。如果某个事物改变了位置，它以前的位置就会为其他事物所占据(*pari passu*)或者像一个空袋子一样塌陷下去。

在这种分析中，亚里士多德既没有用实验、测量的手段，也没有进行观察，只是利用了一些普通人的日常经验。我们在这里看到的只是一些对运动描述的研究和对作为这些描述的基础的一些假设性分析。我们在这里还看到了一大堆问题是起源于根据“空间”而不是“位置”所作的那些替代性但又相容的描述。

在《物理学》的第一卷中，我们看到的某种相似的但范围更加广泛的概念化的分析。这一卷是从“自然的本原是什么？”这个疑问句开始的。这也就是在问：对于任何一个自然事物的存在而言最为根本的是哪些东西？亚里士多德认为，为了找到这些本原，我们必须从我们熟悉的事物开始分析，因为这些本原本身不会直接地进入我们的头脑中，也不能被人们普遍地同意。我们能够直接接触到的并不是本原，而是自然界中运动变化的复合物。

在批评了早期的自然哲学家在本原问题上的观点以后，亚里士多德又继续思考了我们对变化(change)的本质特征的一般看法，因为变化是尘世上每一个自然事物的必然属性。变化是在对立面之间发生的，例如，我们平常

说的事物由冷变热了，由干变湿了，由不和谐变得和谐了。因此，亚里士多德认为，至少存在着两个本原，分别统摄两个相反的方面。但我们说的“热”变“冷”了是不恰当的，对立面本身并不发生变化，只是某个东西发生了变化。这个东西先是具有一个对立面的特征，而后又具有了另一个对立面的特征。（或者这么说，如果不是从一个极端到了另一个极端，也是在连续体上的两者之间的一个位置趋向另一个方向的另一个位置。）那么，能够承受变化的这个“东西”即基质是什么呢？

亚里士多德说，这个东西是“质料”（matter）（*hylê*）。现在看来，他的“质料”概念应该属于形而上学的讨论范围，不该在物理学里讨论。在亚里士多德那里，“质料”只是一个抽象物，它只能在思想和观念中存在，即从一个自然物体上除掉所有属于形式的属性以后剩下的东西。它绝不可能与全部属性分开而存在。在亚里士多德对实体性存在划分的等级中，最简单的物体是四种元素中一种元素的一块，但是任何这样的一块在理论上仍然可以分成质料和给予它形式的某些性质。

与天上不同，地上的任何存在事物都是趋于变化的，从一种性质向它的对立面转化，从一个既定的大小向比它更大或比它更小的尺寸转化，或者说从它所是的那个事物向他物的转化。（例如，由一个桌子向一堆烧火柴转化，由烧火柴向烟和灰转化等等）其中，承担这种物理变化的就是质料。质料具有失去一个形式而又获得另一个形式的潜能（potentiality）。

在亚里士多德的著作中关于物理变化，他最喜欢举的一个例子是做一件雕塑。在雕塑活动中，铜或石头是质料，它具有成为人的雕像的潜在能力。雕塑者给它以人的形式，这种潜能就变为现实了。但这只是一种静态的分析，在制造雕像过程的每一个阶段中，材料即使在倒数第二个阶段中仍然是下一个阶段现实雕像的质料（潜能）。在这里，质料和形式、潜能和现实是两对相互关联的术语。

四种元素——最好把它们视为“原初物体”（primary bodies）——土、水、气、火都具有彼此转化的潜在能力。例如，水具有蒸发形成气、冷凝形成“土”的潜在能力。在亚里士多德的用法中，这四个术语分别代表着固体物质、液体物质、气体物质和火状物质。^[4]

亚里士多德的世界图景

在这一节里，我们将首先描述一下亚里士多德的世界图景，把它同古典时期其他哲学家的世界图景相比较，然后继续评论他在从天文学到生物学的每一个重要科学领域内所做的贡献。 13

亚里士多德关于自然世界的解释的一般特征主要由两个论点决定着：宇宙在时间上没有开端，也没有终端；宇宙在空间上是有限的，宇宙中的空间被万物的形体占据着。

亚里士多德在《物理学》的第八卷中论证了第一个论点，即宇宙在时间上是永恒的。这个论点的第一前提是：没有不伴随着变化的时间。亚里士多德说，如果时间的各个部分能够彼此分开，那么运动变化则是必须的。但按照他对变化的分析：宇宙在时间上既没有第一变化，也没有最后变化，我们自然而然地就能推出变化和时间都是永恒的（*Physics* 8.1）。亚里士多德进一步论证表明：如果变化是永恒的，那么必定存在着某种引起变化的永恒物（我们在第七节中会详细介绍这个最为重要的存在物）和这种变化在其中发生的永恒物。这后一种存在就是“第一层天”，即恒星圈。既然宇宙的其他部分在本质上都是由天体的运动决定，所以说，整个宇宙秩序也是永恒的。

这些论点把亚里士多德和古典时期其他主要的哲学家区别开来了，（当然，对这些论点论证的价值远非这些干瘪的结论所能比拟的）赫拉克利特可能是一个例外。阿那克萨哥拉认为，宇宙产生于一种包含所有事物在内的原初的混合物。恩培多克勒认为，宇宙是从统一性中产生出来，经历了一个多元分化时期，又复归于统一性，宇宙就处于这种不断的循环之中。原子论者认为，宇宙中的万物是无限多样的，每一个事物的生命都是有限的。柏拉图坚持说，宇宙是永恒的，但他又在《蒂迈欧篇》中勾画了宇宙在一个特殊的时间点上产生的图景。这种创世说在亚里士多德那里至少在字面上是可以接受的。斯多亚派又转向了宇宙生成的循环理论。

第二个论点——宇宙在空间上是有限的——是可以从前面的一系列假设

和论证中得出来的。亚里士多德在《物理学》的第四卷中认为，在宇宙中的任何地方都不存在像虚空这样的东西，因此也不可能存在着无限延伸的虚空。当人们像留基伯和德谟克利特那样谈论虚空时，其实他们意指的是一个空的位置。但亚里士多德通过论证认为，不可能存在着空的位置这样的东西。一个东西的位置就是它的容器，或者说是它的容器的内层界限。根据我们的日常经验，当我们试图倒空一个容器时，要么容器里的东西随即又被其他的東西所代替（通常是空气），要么这个容器就自行塌陷了。无论哪一种情况，我们都不会得到空的位置，位置总是某物的位置。这是从宇宙中不可能有虚空这个前提下推出来的，也是从他的元素运动理论（我们很快就要谈到这种理论）中得出来的。这种理论认为，既然世界万物都集中在宇宙中，那么宇宙之外是没有空间的。

14 为了表明宇宙的有限性，还要论证不可能存在着无限延伸的天体或无限多样的天体。亚里士多德试图在《论天》第一卷的5~7节中提供了这方面的论证。亚里士多德首先讨论了“第一物体”（the first body），包含着恒星的那一层天就是由这种物体构成的（关于这方面的论述，可以参阅第五部分）。和大多数古典时期的希腊哲学家一样，亚里士多德认为，地球是静止地处于圆形天的中心。地球是静止的好像是从我们的日常经验中得出来的，如果这个观点被接受下来，我们就会推出所有的天体都围绕着地球转动这个结论。在亚里士多德之前，天体运动方式之间存在着差别这种观念已经被人们普遍所接受。这个差别是：恒星好像都在它们既定的轨道上运动，而太阳、月亮和五大行星（*planêtai*）围绕着地球转动的轨道各不相同；和恒星的运动轨道也不一样。

恒星运动现象表明，它们好像是被圆圈上一样，这个圆圈作为一个整体围绕着它的轴转动，以地球为它的中心。我们发现，这个圆圈循环一周的时间为一天，如果这个圆圈的半径是无限长的，那么从它的中心引出的半径在穿过的每一个片段中也会扫过无限长的距离。但这是不可能的，它不可能穿过无限的距离，因为无限是“在它之外总还有更多东西的那种东西”（*Physics* 3.6, 207a1）。

当谈到地上的四种元素——土、水、气、火时，亚里士多德给出了他的

自然位置和自然运动的理论。他认为，所有的土总是趋向于向一个单一的中心运动，而所有的火都倾向于单一的圆周运动。其他两种元素组成的物体则倾向于在居间的位置上运动。因此，这四种元素中的任何一部分，无论它们是单纯的，还是复合的，都不能跑到恒星圆圈的界限之外。但是，正如亚里士多德所说的，既然所有的位置总是某物的位置，那么，在第一层天以外不可能还有不被事物占据的虚空了，因此，宇宙（不仅仅以恒星天层为界限）是有限的。

元素的自然运动

亚里士多德的元素理论已经在他的《论天》中得到详细的阐明，在《论天》的第三、四卷中，亚里士多德提出了自恩培多克勒以来具有悠久传统的四大元素——土、水、气、火。在第一、二卷中，亚里士多德介绍了他称为“第一元素”或“第一物体”的东西，后来的写作者把它称为“以太”。亚里士多德认为，天体就是由这种元素复合而成的。

对自然世界稍加观察，我们就会发现被动运动和自然运动之间的差别。一块石头被抛上天空，但如果不被阻止的话，它还会掉下来。火和热气如果不被它上面的某物限制，它将始终向上运动。亚里士多德利用他在上一部分中描述的宇宙的几何图景把这些简单的现象系统化。亚里士多德把“向下”运动解释为“沿直线朝向宇宙的中心”运动，把“向上”运动解释为朝相反方向即远离宇宙的中心运动。这两种直线运动和围绕着宇宙中心的圆周运动形成了鲜明的对比。

对于诸多天层以内的元素而言，直线运动是自然的，这些元素通常称作“月下的或地球上的”元素，因为月亮是在天体中的最内层。这些运动是根据每一个元素的“自然位置”而定义的。每个元素如果使它离开它的位置的话，它们都会自然地趋向于它的自然位置。土和水自然地向下运动，即朝中心运动，而火与气则趋向于向上运动，它们向哪个方向运动是由它们各自的“轻”“重”决定的。所以轻不是一个相对的属性，而是绝对属性：土比火

更重，火比气更轻。

在这里，有一点是很重要的，即亚里士多德认为中心以及元素运动是根据作为整体的宇宙的圆状结构，而不是宇宙的形状来定义的。后来的哲学家抛弃了亚里士多德的这种恒星星层以外没有空间的思想，在宇宙周围还放置了无限量的空的空间。在他们的宇宙观中，再也没有什么能够规定为宇宙的中心了，而且亚里士多德关于自然运动的理论不得不改变了。为了解决这个问题，斯多亚派作出了非常重要的论断：整个宇宙都自然地被吸向它的中心。这种吸引理论开始澄清了使亚里士多德从来没有解决的问题，各种元素自然运动的原因是什么呢？我们随后就会谈论这个问题（在第七节中）。

诸天的结构

四种地上元素的自然运动是直线运动，而天体的运动则是沿着圆的轨道运动，这些天体分布在旋转的天层上（我们将在下一部分中介绍这些天层的分布）。但是自然的天层必定有自然的物体，这样，亚里士多德就会面临着这样一个问题：天层上的天体是由什么元素构成的呢？显然，它们不可能是做直线运动的四种元素中的任何一个。根据亚里士多德在《论天》中的观点，天体的运动方式需要我们提出第五种元素，这种元素的自然运动不是直线运动而是圆周运动。亚里士多德认为，这种元素无论从哪一个方面看都比其他四种元素优越，因此，把它称为“第一物体”。尽管亚里士多德用“第一物体”这样一个技术性的术语指称这种元素，但天体中存在着一一种特殊元素的思想却并非他的专利，其他哲学家也在谈这种元素，只不过是有一个古老的术语“以太”指称它罢了。“以太”原来是用来指天空中雾气以上的明亮的一部分的。为了方便起见，我在讨论中将沿用“以太”这个术语来指称亚里士多德的“第一物体”。

我们对“以太”的存在可以作出不止一次的证明。^[5]亚里士多德在《论天》中做出的主要论证是从我们刚刚谈论过的运动中得出来的。第二个证明也是在那里发现的，它可以被称作起源于不可灭性的证明。土、水、气、火

之所以是可以消失的，是因为它们总是倾向于相互转化。但天体却是永恒的，因此，它们必然是由与这四种元素不同的元素构成的。这个证明以极其隐蔽的方式处于《论天》第一卷的第三节中（在《气象学》第一卷的第三节中也有一个类似的论述）。正是在这一点上，我说它是隐蔽的。亚里士多德第一次说存在着他称之为“第一物体”的东西是因为他在理论上需要一个做圆周运动的物体。随之，他又推论出这个物体必须是不能生成的，不可毁灭，不可变的，因为生成是在对立面之间产生的，对立面做的是相反的运动，而圆周运动没有对立面。（这里有一点令人费解，如果我们用现代术语来表达，那就是：亚里士多德为什么对顺时针和逆时针的对立淡然处之呢？）因此，做圆周运动的物体既不生成，也不消灭。接着，亚里士多德对这种物体进行了一番讨论，在这些讨论中，亚里士多德说：“根据世代相传的记载，不论是最外层天空的整体，还是它自身固有的各个部分，似乎都没有什么变化。”而且，他还说，我们的祖先把“以太”（aether）这个名称赋予“第一物体”，之所以选择这个名称，是因为它永远在“运动”，是永恒的（*aei thein*，《论天》270b13~24）。换句话说，这种元素的根本特点不在于圆周运动，而在于永恒运动。这些说法至少提供了一些使第五种元素永恒地存在的论断得以立足的证据。语源学表明，在亚里士多德的观点中这大概是对“以太”存在的最早论证。

有人认为，亚里士多德曾经尝试性地证明在天体中存在的“以太”也存在于地球上。西塞罗对亚里士多德的一些遗失著作很是熟悉，他对事情的了解达到了这种程度：

他（亚里士多德）认为在地球上存在着第五种元素，我们的灵魂就是由这种元素构成的。我们的思考、预见、学习、教授（知识）、发现（问题），所有的这些以及爱、恨，感觉到疼痛和高兴等等这样的东西不可能由四种元素中的任何一种组成的。于是，他引出了第五种元素，但没有给它一个名称。既然这种元素也做一种连续的、永恒的运动，亚里士多德就用了一个新的名字来称谓灵魂：把它称为 *endelecheia*。（Cicero *Tusculan Disputation* 1.20.22）

在这段文字中我们可以看到：亚里士多德几乎不可能把“以太”和“灵魂”等同起来了。但是，有一点是可能的，即在某些时候，当他谈到灵魂或灵魂的属性时，认为它们是由一种与他平常说的四种元素不同的元素构成的。即使在亚里士多德更加谨慎的话语中，我们仍然可以看到这样的论断：

17 的确，所有灵魂的能力似乎和另外一种不同于所谓“元素”又比所谓“元素”神圣的物质发生联系，正像各种灵魂在荣誉高低方面相互有别，与之相关的物质的本性也是如此。所有动物在精液内包含着使其生殖的东西；我是指所谓的生命之“热”。它既不是火，又不是任何类似的能力，而是包含在精液中的气息（breath）或泡沫性质的东西，是在气息中的自然本原，类似构成星体的元素。（Aristotle *Generation of Animals* 2.3, 736b29~737a1）

在我们引用的这段话中，亚里士多德的措辞是相当重要的。他把那种称为“神圣”的元素同灵魂的价值等级系列联系起来，并把这个等级系列建立在这种元素的基础上。毋庸置疑，这里指的是自然的阶梯（*a scala naturae*），它根据动物的机能^[6]，把人、有理性的动物置于各种较低级动物不同等级的顶端。从这里，我们可以看到，以太不仅仅是做圆周运动的元素——这是《论天》中强调的重点，它也是永恒的，因此也是神圣的，逃脱了地上元素的可灭性。

就像柏拉图把可知的、不变的型相世界和可感的、可灭的物质世界分开一样，亚里士多德也导致了一种二元论：天体是永恒地做圆周运动的物质所在的领域，这些物质是不灭的、单纯的、神圣的。而在地上，即在月亮所在的天层以内，除了构成动物灵魂的物质以外，任何事物都是由与天体中的物质不同的元素构成的。这些元素在地上做直线运动，因此是有限的、可灭的、倾向于和其他事物相混合并与其他元素相互转化。这种二元论的宇宙观统治了西方相当长的时间，直到伽利略和开普勒时代，望远镜的发明证实了月亮和地球并不存在太大的差别，亚里士多德的这种宇宙观才成为历史。也只有到了这时，圆周运动才最终松开抓住天文学家想像力的有力大手。

借鉴来的天文学

柏拉图 [索西根尼 (Sosigenes) 说] 向跟他学习天文学的学生提出了这么一个问题：我们设定什么样的整齐划一的、有秩序的运动形式才能合理地解释行星运动这种现象呢？(Simplicius *De caelo* 488.21)

亚里士多德接着柏拉图继续分析天体以地球为中心所做的圆周运动。在晚上，当恒星能够被地球上的观察者看到的时候，它们的运动轨道是一个圆的拱状部分。人们由此认为，恒星在白天看不见时，它们的运转轨道是圆状的。但是，行星星体，包括太阳和月亮，相对于恒星而言，好像在一年的时间内都在四处“游荡”（希腊语 *planân*）。实际上，它们并不是真正“游荡”，这在柏拉图那里已经说过了。亚里士多德同意柏拉图的这种观点：它们的运行轨道可以当作圆形的来分析，但对这种圆周运动的分析又增添了许多复杂的内容。

亚里士多德对天体运动的分析是在与他同时代的两位天文学家喀尼多斯的欧多克索 (Eudoxus of Cnidos) 和昔济科斯的卡利普斯 (Callippus of Cyzicus)^[7]的天文学理论的基础上做出的。他们设定出来的天体的运行轨道基本上是一个纯几何模型。亚里士多德又加上了他认为是对一个物理模型来说必需的那些东西（这些将在下一节中介绍）。 18

这个几何模型的本质是这样的：恒星被牢固地镶嵌在宇宙的最外层，这一层天围绕着它的南北极轴每天匀速旋转一次。在宇宙的最外层的里面是七个同心圆的天体系统，在这七个天层上分别分布着五大行星、太阳和月亮，它们处于它们所在的天体系统最内层的中心轴上。（这里仅仅是几何学意义上的叙述，物理模型将会更加复杂。）每一个天体系统的最外层与恒星天层以相同的速度、在相同的方向上，围绕着同一个轴旋转。它同时携带着与第一层天同心但却以它自己的稳定速度、围绕它自己的轴旋转的第二层的极点旋转。当第二层旋转时，它的中心轴总是倾向于第一层的中心轴，以至于它经过了十二宫图的中心。每一个行星系统的第二层相对于恒星而言都有着相

同运动趋向和相同的运动方向，不同的只是完成一次环行所需要的时间。

但从黄道线来看，我们看到了这些行星天体偏离了正规的运动，它们并不保持在同一轨道上运动。为了解释这种差别，欧多克索又为每一个行星系统设定了第三层和第四层，它们处于刚才提到的那两层之内，围绕着不同的轴以不同的周期旋转。行星被设定在第四层即最内一层的赤道上。第三层和第四层之所以被这样设定，是因为它可以使行星沿着马鞍形或者像数字“8”的轨道（相对于太阳的轨道而言）旋转。^[8]

对于地球上的观察者而言，他们所看到的是天体的光，而它们所在的天层是看不到的。我们能看到的天体是不动的，它们只是被它们所在的天层带着运动。

七个天层是以土星、木星、火星、水星、金星、太阳和月亮^[9]的顺序相互接续的。欧多克索的理论构想中，没有像后来的天文学理论所提到的那种不规则的运行轨道和不规则的周期。这样，天体都与地球保持着稳定的距离。但这个理论构想有一个缺陷，即它无法解释为什么在不同的时间行星的亮度是不相同的。

19 亚里士多德采用了这种天文学理论，他承认他从数学家们那里得益良多。但在他的理论中存在着许多模糊的地方，以至于我们不得不怀疑他对当时天文学的理解程度。^[10]相当明显的一点就是：他对天体进行了物理学的描述，在这里，天层不再是几何学上的假定而是物质实体了。在亚里士多德的天文学理论中，最重要的一点是他研究了天层运动的原因。

从天文学到物理学和神学

从上面的论述中我们可以看到：天文学的模式利用了恒星天层的运动为基础，其他的运动附载其上。这种物理学建构的一个突出困难就是，既然行星天层是相互嵌套的，那就无法解释除了最外层以外的所有行星天层的运动。例如，木星天层是在土星天层的里面，但在天体运动的模式中，土星天层（这个天层把土星携载在它的轨道上）最内层的运动，显然和恒星天层的

运动不一致；它的功能就为土星的偏离运动作出了合理的解释。但如果把这种天体运动的几何学模式坚持下去的话，木星系统的最外的天层就必定和恒星天层的运动保持一致。这样一来，天体运动的物理学理论必须回到基础，再设置一组做反向运动的天层，使之抵消土星的特殊运动。

假设以 S^1, S^2, S^3, S^4 表示土星运动的四个天层， S^4 为土星处于其上的那一层。亚里士多德假设在 S^4 里面还有一个与 S^4 处于同一个中心轴、保持同样速度但运动方向相反的天层 S^{-4} 。 S^{-4} 的运动恰与 S^3 相等。亚里士多德又以相似的方式设置了 S^{-3} 和 S^{-2} 。现在， S^{-2} 的运动与 S^1 的运动，也就是说与恒星的运动相同；木星天层的第一层 S^1 的极点固定在 S^{-2} 天层的内部。

在这里，由于某种原因设定了一整套天层，恒星的运动都由此开始，这些天层都是为每一个行星天体而设定的。其核心正是这样。最外层的天层属于木星 J^1 ，随着恒星的运动而运动。紧挨着它外面的那一层 S^{-2} 也是如此。这样看来，这两个天层其实设定一个就可以了。这种分析同样也适用于里面的所有行星。我们搞不清为什么亚里士多德没有精简到这种地步。

实际上，亚里士多德接受了卡利普斯对欧多克索的修正，坚持每一个行星系统都有一组完整的、独立的天层的观点，即：

土星：4 + 3
 木星：4 + 3
 火星：5 + 4
 水星：5 + 4
 金星：5 + 4
 太阳：5 + 4
 月亮：5

20

在月亮下面再没有任何天体天层，也就不要求它有反向运动的天层。所以，天层的总数是 55。因土星的最外一层和恒星天层是重合的，所以它没有单独计算。^[11]

但是，在结束对天体的讨论之前，我们必须提出从某些方面来看可能是

最重要的问题：天层运动的原因是什么？既然亚里士多德得出了天体由之构成的那种元素所做的圆周运动是发自本性的运动这样一个结论，似乎并无须明确地指出更进一步的原因。情况本来就是，这种元素的圆周运动本来就是一种自然事实，除非有某些东西阻止它们。每一天层的两极的位置以及它们之间的相互关系就决定着每一特殊量的以太元素将遵循着各自与之相适应的圆形轨迹。亚里士多德在《论天》中已经批评了柏拉图的那种天体是由它们的灵魂所推动的理论，但他没有提出存在着外在的推动者的设想。这就很容易让人想到，在亚里士多德写作《论天》的那个时期，他在天体运动方面的理论还是机械性的。^[12]他认为，无论天上和地上，整个宇宙的运动遵循的是同一个机械原理，即这五种元素的自然运动。这正好和我们熟知的亚里士多德在《物理学》2.1中对“自然”的一种解释相符合，即“自然”是运动和静止的内在原则。

但情况并不是这么简单。亚里士多德把广泛意义上的变化（包括位移在内）解释为潜能的现实化。他坚持认为，要使这种解释得以成立，必须要求存在着某种作用者，它不是现实但能够变成现实的某种东西；潜能和现实这两者必定是不同的。它们大概是同一个物质实体的两个部分或两个方面，但它们必须是不同的。与自我推动者这种说法最接近的一个例子就是动物：在动物中，起推动作用的是它的灵魂，被推动者是它的肉体。但在这里，这是明显地把动物的运动和元素的运动相对比。因为即使在这个意义上，元素也是不能自我推动的。如果元素能够自我推动，它就（像动物一样）既能够自行运动又能够自行停止。

亚里士多德从来也没有明确地指出过土为何下降和火为何上升的原因，但在《形而上学》的第十二章（Lambda）中，亚里士多德引入了天体运动的外在推动者。上帝就是天体运动的推动者，但他本身既不被自身所推动，也不被其他任何东西推动。这个不动的推动者是纯现实的，没有内在变化的潜能，这样他就是天体运动永恒性的保证。

21 在推动者和被推动者之间的关系中，运动是以某种方式引起的，这种方式要求一种由推动者进行的运动：例如，一个艺术家或工匠对可利用的材料进行一番加工从而制造出了艺术品。不是以这种方式产生的运动，最典型的

例子就是由对被推动者的思想和欲望所产生的运动，也就是说，当被推动者接受作为善的从而是可欲求的推动者所代表的纯粹现实性。很明显，这是亚里士多德用来描绘天体运动的独特方式。

这种解释天体运动的方式使亚里士多德的宇宙论中弥漫着万物有灵论 (animism) 的观点：天层如果有思想和欲望，那么就必定拥有灵魂。这样，亚里士多德以特别的印象主义方式提出了他的神学理论。在这种神学理论中，亚里士多德好像认为宇宙的五十五个天层每一层都有一个自己的推动者 (见 *Metaphysic* 12.8)，但亚里士多德没有告诉我们这些推动者是怎样区分开来的，在一些解释这个极其重要的问题的章节中，亚里士多德又构想存在着一个单独的不动的推动者。在这里，至少有一点是相当明确的，即如果存在着多个推动者的话，它们也是构成了一个有机的整体的。亚里士多德用荷马的一句格言作为《形而上学》这本书的结尾：“众人统治不佳，当让一人统治。”^[13]

亚里士多德宇宙论中的神显然不是天意的代表：它们在他的宇宙系统中的作用仅仅是维护天体的永恒运动。它们没着手来创造宇宙，因为宇宙已经永远地存在于它现在的形式中，因此它们也不在创世的过程中起作用。同时，它们也没有任何为宇宙万物或宇宙万物的特殊种类谋福利的念头，它们关心的事情只是使整个宇宙系统和所在的自然种类永远地存在下去。

在保存下来的亚里士多德的作品中，关于这个问题的论述寥寥无几，但有人认为这个问题是极其重要的。在《形而上学》第十二卷有关神学理论的章节中，亚里士多德说神是惟一的，但他又指出存在着作为宇宙天层推动者的多个神，而没有解释是怎样由一个变为多个的。他以极其虔诚的口气描述了“第一推动者”的活动：

天和自然世界是依赖于这种本原的。它过着我们只能在短暂时间中体验到的最美好的生活。它永远在这种状态中（这对我们则不可能），它的现实性就是快乐。思想本身考虑那种就其自身为最善的东西……如若神总是处于我们只能须臾享受的美好状态，那就会使我们惊异；如若处于一种更好的状态，那就是更大的惊奇。神是

在一种更好的状态中，生命属于神；因为思想的现实性就是生命，而神就是那种现实性。

(Aristotle *Metaphysics* 12.7, 1072b14~29, tr. Ross)

但是在这里神的思想的内容是什么并没有被描画出来，这仍然是一个有争议的问题。^[14]

地上世界的质料及其性质

公元前4世纪末，德谟克利特提出了原子理论。这种理论认为，宇宙中存在的所有事物都是由不可分割的固体微粒组成的。这些微粒我们是看不到的，但它们能够暂时组成一个大到我们可以看到的复合物。除原子的存在以外，宇宙中还有另一种存在，德谟克利特称之为虚空。“虚空”和“原子”是一对相反相成的概念。原子是存在，而虚空的根本特征是“非存在”，它除了空间的广延性以外，没有任何特征。我们熟知的可感世界中的全部物体都是由原子和弥漫于其间的虚空构成的。德谟克利特用构成事物的原子的数量和形状、原子之间弥漫的虚空以及原子在虚空中的运动来解释事物的可感性质。

柏拉图在阐述他的宇宙生成论的《蒂迈欧篇》中，抛弃了这种简单的、“颠倒”式的解释，尽管他没有完全抛弃原子的观念。在他的理论中，决定物理世界特征的存在物是非物质的型相。型相可以显现于我们的理智而不直接作用于我们的感觉器官。可感事物通过对型相的“分有”或“模仿”从而获得各种属性，然而可感事物的属性又和它由之构成的微粒的本性相关联。柏拉图描绘了那四个具有悠久传统的元素——土、水、气、火的数学结构。例如，“热”这种性质是和“火”微粒的尖锥式的形状相关联的。但柏拉图的微粒理论和德谟克利特的原子论的不同之处就在于：柏拉图理论中的微粒不具有坚实性或者阻力。它们可以被看做对它们性质的一种概念分析，而不是把一个复合物打破成物质构成成分的结果。

和柏拉图的理论相比，亚里士多德的理论就更为大相径庭了。亚里士多德完全抛弃了德谟克利特的微粒，而赞成一种物质的连续性理论。亚里士多德本人分析了引诱德谟克利特将“不可分割的单元”的概念引入他的理论中的那个论证。它是对埃利亚的芝诺的悖论的回应，简单地说，它是这样论证的（*De gen. et corr.* 1.2, 316a11ff.）：假设不存在不可分割的单元，那么每个单元将是无限可分的。假设这种无限分割能够完成，那么就会出现三个可能的结果：（a）一些不可分割的单元的集合体（这和每个单元是可以分限分割的假设相矛盾）；（b）没有单元的一些部分的集合物，这些部分永远无法被组合成一个单元；（c）通过分割得不到任何东西。由此，德谟克利特得出结论：一定存在着不可分割的单元。亚里士多德认为，每个单元在任何地方都是可分的，但不是说在任何地方都是同时可分的，因此，没有不可分的单元，但在分割中，我们永远无法得到共时性部分的无限集合物。

23

如果亚里士多德讲清楚是什么构成了他所说的连续体，要描述他的理论相对来说就是比较容易的事了。困难就在于他并没有说清楚我们是否要把连续体看成是“原初质料”构成的，除了三维空间的广延性和阻力以外，没有任何其他性质，或者说是由恒常具有的更多的性质构成的。

毋庸置疑，即亚里士多德所采用的四元素——土、水、火、气的理论首先是由恩培多克勒阐发，其后又被柏拉图继承。^[15]柏拉图认为，这四种元素是彼此不同的，因为它们都有着各自的数学形状。亚里士多德抛弃了柏拉图的这种理论，而为每一个元素（除了向上或向下的自然运动外）增加了一对第一性质：热、冷，干、湿。这样，土具有冷和干两种性质，以此类推，水具有冷和湿，气具有热和湿，火具有热和干两种性质。和恩培多克勒不同，亚里士多德认为，元素之间的相互转化是因为它们的性质的相互转化。例如，蒸发就可以被分析成水的热的性质被冷的性质所代替。

但水并不简单地就是冷和湿，冷和湿仅是给基质以形式的属性：水是具有冷和湿两个性质的某物，但对这种负载着性质的某物亚里士多德几乎没有谈论过，因此，对于亚里士多德是否有“原初质料”的观念这个问题，后人有着很大的争议。他的元素转化理论不需要存在一个不具有任何性质的原初

质料阶段。我们还是举蒸发这个例子，在这里，水通过蒸发可以直接变为气，而不需要一个中间阶段。但如前面所说，四种元素都具有三维空间广延性和阻力，当一定量的水变为气时，这些属性会仍然保留在原来的位置上（这样说话如果不是非常准确，但在一定意义上可以这样说）。如果这被认为是存在着“原初质料”观念的充足理由的话，亚里士多德的理论中有着“原初质料”的观念这一点好像是无可否认的。但他关于转化的理论又要求决不存在着不具有任何性质的原初质料的例证。

亚里士多德仍然用我们熟知的四个名称——土、水、气、火，来指称他的四种元素，这种简单的做法会引起误导。元素“土”在所有固体的事物中聚集，“水”在所有液体或柔软的事物中聚集，而“气”在所有雾状或气体的事物中聚集。火在一定程度上说是自成一类（*sui generis*），不适合纳入这种框架之中。

物质存在的四个等级

- (1) 四元素（“原初物体”）
- (2) 同质物
- (3) 异质物
- (4) 有机的物体

24 在这种分类中，我们要特别注意的是把（2）和（3）区别开来。它们之间的区别决定于它们的部分是否和整体具有同一个名称。如果我们取出像血液、骨头或者皮肤这类东西中的一部分，那么这些部分和它们的整体有着同样的名称：一丁点骨头仍然叫做骨头，像血液、皮肤这些东西也是如此。在下一个等级中，情况就不一样了：一只手的一部分就不是一只手了（也不是“手”），一张脸的一部分就不是一张脸了。“异质的”意思就是“其各个部分各不相同”。它的各个部分都是由不相同的组织构成的：例如，一只手是由皮、骨、肌肉等组成。

这种区别只能把（3）和（4）区别开来，但不能区分（1）和（2），土、

水、气、火的各个部分也都是同质的。

复合物的形成

元素构成了各种组织物。各种组织物又作为质料，构成了自然的全部“作品”。虽然一切“作品”由我们说过的元素作为质料构成，但它们真正的存在决定于它们的定义。

在自然较高层次的产物中，一般而言，在那些服务于某种目的的事物中，如各种工具，这种情形总是表现得更为明显。例如，死人只在名称上才是人，这是较明显的；同样，死人的手也只在名称上才是手……但在肉、骨头和类似之物中，情形就较不明显了；在火和水方面，更不明显。因为在质料占优势的场合，目的因最不明显。

……这些部分（有机复合物中的更为简单的元素）是由热与冷以及它们的运动的混合造成的。但是，却无人会认为复合成这些例如头、脚或手的复杂部分也是由这种方式构成的。虽然冷、热以及它们的运动是生成铜或银的原因，但却不是锯子、杯子或盒子的原因。（Aristotle *Meteorologica* 4.12, excerpted）

亚里士多德的这种反还原主义的立场是和德谟克利特根本对立的。亚里士多德在《气象学》第四卷的最后一章鲜明地提出了这种观点（我认为正是这本书作为他的物理学到生物学的过渡桥梁）。^[16]他已经描述四个原初物体及其运动；他也用他的技术性术语说明了这四个原初物体是怎样组合才形成了等级系列中下一个等级中的物体——“组织物”或“同质物”的。但他也力图说明这种“颠倒的”程序并非分析物理世界的方式。物质元素只是成分，而不产生天然的复合物，因此恩培多克勒和德谟克利特的观点都是错误的。

比物质原因重要得多的原因是亚里士多德在这里所说的“逻各斯”
25 (logos); 在上一页, 我把它翻译为“定义”。在下一部分中, 我们还会重新考察这一点, 但现在, 我们必须明确以下两点:

首先, 亚里士多德认为, 要认识一个事物是其所是的真正原因并不仅仅是认识它是由什么构成的, 把这一事物进行分解去观察它, 也就是说, 并不仅仅去追溯它的成分在复合它的过程中所进行的运动, 而是要把这个事物作为一个当下的整体来认识。就工艺品而言, 我们要弄明白它是用来干什么的, 即它的目的因。就一个生物而言, 我们要力图知道它是怎样才能生存和繁衍。因此, 当我们说认识一个物体(例如锯子)时, 并不是指我们认识了构成锯子的原子或其他物质成分的形状、数目及其位置(尽管我们也应该对它的成分有所了解), 而是指当我们看见它是用来锯木头的而明白了它的成分是如何使它具有这一功能的。再比如说, 我们认识了这个对象(例如青蛙), 是指我们看到了它是在什么地方以什么方式谋求生存, 而且明白了它的身体构造是怎样能够使它生存和繁殖的。

以上这些是一种认识论的观点: 形式或定义(这个定义把形式诉诸于文字)为了认识的目的而赋予物质成分更大的优先性。确实, 对于知识来说, 这种论断应该是正确的, 因为同样的优先性在现实中起作用。运动中的质料不能自行成为锯子、杯子或者盒子, 更别说成为头、手和脚了。存在于自然界中的形式或类型是最为首要的材料。作为物种的个别成员的繁殖原因, 它们确实比土、火、水、气更具有优先性。正是形式起决定作用。作为原因, 它是怎样起决定作用和运作的, 正是我们必须考察的问题。

亚里士多德理论中对质料和形式在万物生成中所起作用的区分与柏拉图在《蒂迈欧篇》中对“必然性”(Necessity)和“心灵”(Mind)的区分极为相似。只不过在柏拉图那里, 这两个原因在万物创造过程中的作用是造物主上帝安排的, 而亚里士多德用质料和形式来解释万物生灭的连续性的循环。总起来说, 这两个原因在他们理论中的作用基本上还是一样的。柏拉图理论中的造物主在物质的基础上复制型相(Forms), 他创造了优良的摹本, 并给它们许多物质必然性所强加的限制。而在亚里士多德的理论中, 并没有造物主指定的心灵的作用, 而是形式自身支配和引导着原初物体和由它们形成

的复合物的各种潜能。对亚里士多德而言，质料在两个方面代表着必然性：第一，具有某些特定性质的材料对于它将要获得的形式**是必需的**。例如，锯齿必须是铁的而不是木头的，骨头必须是由一些坚硬的而不是柔软的东西构成的。第二，它们必然带有一整套它们自己的属性，无论属性是否是形式所必需的，从这个意义上讲，它们也是必需的（necessitating）。尽管造锯子用的金属能够被磨得十分锋利，但它也是易生锈的；骨头虽然是坚硬的，但如果它不是太笨重的话，它也必然是易脆的。^[17]

亚里士多德之所以反对原子论者的观点并不在于他们设定的原子这些简单的质料没有一些必需的或者说起因的性质，而在于原子的这些性质并不能单独形成我们观察到的自然界的复杂多样的样式。这些原子能形成一些什么样的物体，亚里士多德在《气象学》的第四卷中已经说过了，但亚里士多德在那里根据自然物体的复杂程度把它们分成了四个等级。亚里士多德在本节开头的引文中所阐述的观点是：在事物的等级系列中，随着级别的上升，质料自身必然具有的那些属性在事物形成过程中的作用会越来越小。这些属性在元素结合成同质组织物的过程中的作用是最大的。在简单物体中热和冷的主动力量作用于干和湿的被动属性从而形成了各不相同的复合物：它们或是通过热的作用而成为能凝结的、能溶化的、能变软的；或是通过水的作用而成为能软化的、能弯曲的、能压扁的、能拉长的、能碾薄的、易燃烧的、能发出香气的（这是亚里士多德在《气象学》中所列举的。见 *Meteorology*, 4, 8.385a12~19）。同质物体的性质就是由这些属性以及由每一个简单物体在组合中的比例所导致的轻重程度来决定的。

如果考虑到太阳放热和太阳的圆周运动所导致的季节性变化，我们应该相信这个简单物体的相互关联是能够使它们的属性相互作用从而形成复合物体的，而不需要有另外的其他原因的介入。即使是这样，亚里士多德的理论仍然不是还原论：他没有认为，这些各不相同的性质仅仅是热、冷、干、湿的不同程度，也没有认为同质物体只是土、水、火、气以不同的比例混合即成的，而是认为这些性质是自然事物真正具有的，这些性质不是由这些简单物体而是由这些物体的互相作用而产生的。

尽管这样，相对比较简单的元素形成复杂的事物几乎不是由质料的运动

这一单一原因引起的。像橡树、鱼皮、牛皮这样的同质物体的形成并不是仅仅用太阳的运动以及四个原初物体的自然属性所能解释的。亚里士多德的意思是说在事物等级系列中的较低级的事物中，形式的作用只是不明显而已，并不是说它完全不起作用。

四 因 说

亚里士多德在《物理学》第二卷第三章中提出了事物形成的四种原因：

所谓原因之一，是事物由之生成并继续存留于其中的东西，例如，青铜就是雕像的这种原因……

另一种原因是形式和原型，亦即本质和它的定义以及它的种……

27 再一个就是运动或静止的第一源泉……

最后一个原因，在目的意义上讲，或事物为它成……

这四种原因通常被称为质料因、形式因、动力因和目的因。“既然原因有四个，那么自然哲学家就应该通晓所有的这些原因。如果他们把他们的问题归溯到这四个原因上来，那么他们就恰当地在其科学范围内提出了‘为什么’的问题。”（*Physics* 2.7 22-25）但我们有很多理由斟酌能否把亚里士多德的“*aition*”或“*aitia*”译成“原因”。没有一种译法能够恰当地表示这四个所谓的“原因”。比如，我们就不能很自然地把青铜看做雕像的“原因”。我们的基本原则就是要把在事物形成过程中起作用的那些东西区别开来。在这四种“原因”中，其中最接近现代意义上的“原因”之意的是第三种，即动力因。在雕塑活动中，它指的就是雕塑者。但雕像由之构成的青铜应该被归为表示雕像性质的某些方面，它的形式或它被雕刻出来的用途或目的也是如此。

在《气象学》的最后一章中（我们在上一节的开头已经引用过了），亚

里士多德认为，仅仅用复合物的各种构成成分来解释这个复合物的性质是不恰当的：在除四种元素以外的世界上的所有事物中，形式的作用比质料要重要得多。但仅仅有形式仍然是不充分的，还必须说明是什么把这种形式给予这种质料的——动力因。在很多情况中，对于一个完美的解释而言，我们还需知道形式的拥有者把形式给予质料的目的何在。正是这种素朴的构想支配着亚里士多德对自然的研究。它引导着亚里士多德去探究并形成他对于探究结果的表述。

亚里士多德的动物学著作

亚里士多德动物学研究的主要著作有《论动物的部分》(PA)、《论动物的生成》(GA)和《动物史》。

在第一部著作（《论动物的部分》）中，亚里士多德有两篇关于动物研究的导言，这主要集中在第一卷的第五节。这一节行文流畅而且具有基础性的“规劝作用”，其目的在于不要让研究者认为动物学研究的对象与“更高的”研究如《形而上学》和《天文学》是相矛盾的，后者研究的是永恒的事物而不是可生可灭的对象。亚里士多德认为，在生物学的领域中，我们对所研究的对象具有相当熟悉的优势，所以能让我们更好地对生物进行研究，而且，哲学的头脑会在发现和分析在植物和动物中起作用的原因时而获得极大的满足。在生物世界中，自然界提供给我们的许多美丽的事物足以让我们眼花缭乱。

《论动物的部分》的第一卷的第一节主要讨论了原因，最为重要的是维护在自然的作品中目的因最为重要的观点。由于缺乏物种进化方面的知识，28
亚里士多德认为生物学的起点是已长成的生物，例如成年马、成年人或完全长成的橡树。这和以物质元素作为起点的研究，例如德谟克利特的生物学，形成了鲜明的对比。亚里士多德进行研究的第一步就是要理解动物的生活模式，然后再去观察这些动物靠什么才能生存和繁殖。这两者是弄清楚动物行为和结构的基本要素。每一种动物都生活在特定的环境中，这种特定环境的

性质决定着哪些东西对动物的生存和繁殖能力是有利的。因此，自然研究者应该对动物及其各个部分进行研究，从而发现这些部分对动物的生存和繁殖起了哪些作用。这就是动物的部分存在的“原因”，由于这个“原因”，我们能观察到动物的结构。如果研究者了解了这些原因，他就自然而然地了解了动物的本性。

亚里士多德是在古希腊文的一般意义上使用“原因”(*aitia*)这一术语的。“原因”是指说明需要解释的现象。但亚里士多德并没有简单地认为动物长出其各个部分是由存在于将来的某种能力引起生长(在我们的“被引起”的意义上)，比如，老鹰长的钩曲的嘴巴并不是它将来具有撕碎捕捉到的动物的肉的能力所引起的。亚里士多德在生物学领域内的目的论的关键之处在于：雄性动物和它的后代具有一致的形式。^[18]我们还是举老鹰这个例子：老鹰的祖先之所以能够生存下来且能繁衍不息，正是在于它那钩曲的嘴巴和它的生活模式是相适应的，这样的嘴巴是老鹰的形式中的本质属性，而且这样的形式还能够遗传给它的后代。因此，目的因——生物的各个部分存在的目的——就服从于动力因了。父辈的精液携带着自身的形式并把它作为繁殖过程中的动力因遗传给它的后代。

这种形式的遗传得以实现的机制在《论动物的生成》中得到了详细的描述。亚里士多德抛弃了那种认为精液是从“父亲”身体(*pangenesis*)的各个部分汲取的观点。这种观点的提出是在保存下来的希波克拉底的文章《论种子》(*On Seed*)中见到的，并且可能德谟克利特也维护这种观点，它是以幼崽和它们的父母相像为基础的。亚里士多德认为，这既可以说证明得太多也可以说证明得太少。幼崽在一些方面例如在运动的方式上很像它们的父母，但这不是由它们的身体结构决定的。而且在一些情况下，幼崽像它们的祖父母或其他家庭成员而不像它们的父母。他自己的理论依赖于他对形式和质料的形而上学的区分：胚胎的质料是由母亲提供的，而形式是由父亲提供的。

精液中潜存着一种“运动”，这种“动力”能够使胚胎的各个部分在一定的秩序和形式中成长。这些运动在这里并不是简单地起引导作用，也不是抽象的图案或公式，它们是从成年“父亲”的灵魂中得来的，它们体现在精

液的物质材料中。亚里士多德把这种物质材料叫做“普纽玛”（*pneuma*）。“普纽玛”这个概念在古希腊心理学中起着重要的作用，在早期，它的意思或多或少是指生命的气息。但亚里士多德对概念的运用没有得到很好的定义。他谈到的是“天生的普纽玛”（*connate pneuma*）；它显然是生命所必需的，尤其与灵魂的一些机能例如感觉和运动相连。它还带有生命之热的观念。但他没有对它作出精确和详细的描述——这种描述成为斯多亚学派理论的重要部分，他也没有解释它与四种物质元素的关系。它是一个神秘的暗示（《论动物的生成》2.3, 737a1, 见前述第五节）——它“类似于恒星的元素”。^[19]

亚里士多德在十卷本的《动物史》中，有时试图对动物进行分类，但他并没有像柏拉图那样采用“二分法”（把一个类概念分析为两个普遍性更低的类概念），而是采取了更为复杂的方法。然而，现代研究表明：亚里士多德在这些文章中的目的不是对动物进行分类，而是研究动物之间的差别（例如，腿的形状和尺寸，感觉器官，自我保护的方法），并把这种差别和动物获取食物、提防肉食动物和抚养后代的需要联系起来。^[20]

亚里士多德用了“*genos*”和“*eidos*”这两个术语，这两个术语后来成了生物学家称为“属”和“种”的东西的标准术语。我们从对这些文本的考察中明显地可以看出：亚里士多德的“*genos*”能够代表各个不同等级的普遍性，“*eidos*”（种）也并不总是从属于“*genos*”（属）。亚里士多德的意图只是想通过动物在其环境中生活方式的不同而把动物的种类辨别出来，从而对它们的有着不同功用的各个部分的结构和组织进行比较研究。因此，目的因是极其重要的。生物学家首要的任务就是解释每一动物种类各种有特点的活动，以及能使动物从事这些活动的身体各部分的结构之间的联系。

心 灵

“心灵”（*psyche*）在英语中通常被译作“灵魂”（*soul*）。尽管这个词的

现代含义可能会误导我们，但用这个词来表示还是方便。^[21]亚里士多德把“心灵”看做生命的限定原则：四种物质元素具有朝向它们在宇宙中的自然位置的趋向，但它们没有“心灵”；由这些元素组成的复合物也没有心灵，除非它们至少具有获取营养和繁殖的两种能力。亚里士多德构造了一个“自然阶梯”，在这个阶梯中，随着阶梯等级的上升，生物灵魂的功能就会越来越多。植物和动物的灵魂都具有的基本功能是吸收营养和繁殖。除此之外，动物还具有感觉的功能，尽管并不是所有的动物都具有五种感觉，一些动物

30 还有着自我运动的功能。人除了具有动物灵魂的功能以外，还具有想像（*phantasia*）和理性思维的能力。这样的能力在某种较低的程度上也被一些高级动物所具有。

这样看来，世界中的植物和动物有着一个逐步上升的秩序，然而，这个秩序并不是由进化过程产生的，相反，现在存在的物种过去已经存在了，在亚里士多德看来，它们还将继续存在下去。我们会在下一节中简要地讨论一下各个物种之间的关系。

当然，亚里士多德理论中一个极为重要的成分是：灵魂不是一个和肉体相分离的独立的实体，除了在思维的抽象中，确实不能以任何方式分离（在他的理论中，灵魂是不能转世的）。灵魂是“拥有器官的自然物体的第一现实性”（*On the Soul* 2.1, 412b5）。如果一个物体要拥有灵魂，它必须有能够给予灵魂一些实现生命的某些功能的潜能的器官。亚里士多德之所以把灵魂称为第一现实性，是因为对于生命物体的功能而言，不必要用一直处于活动中来把这个生命物体限定为是“赋有灵魂的”。死人和雕像的眼睛都不是活的，而处于睡眠中的人的眼睛尽管没有在看东西，但也是活的。灵魂在身体的器官中始终处于准备状态，随时能够执行它们的功能。这样看来，灵魂既可以描述为第二潜在性，又可以描述为是第一现实性。

在有生命的物种之间有着一个由低到高的等级系列，等级的高低是植物和动物能够实现的功能的多少和复杂程度决定的。这种观点为亚里士多德对物种进行综合的分类提供了理论依据。确实，我们有很多证据可以认为亚里士多德的生物学的一个目标就是要对物种进行分类，但从保存下来的生物学

作品看，这个目标并没有实现。在这些作品中，他首要关注的问题好像是如何理解动物间的各种差别，并把这种差别和动物的各个有机部分联系起来。^[22]也有人这样评论说，物种进化理论的许多成分已经预示到了，但是，像我们看到的一样，他是坚决地反对这种观点的。

在这里，对亚里士多德在生物学领域内的成就进行长篇大论的评价显然是不合适的。但我们还是可以提到几点。他被他从早期（反对柏拉图观点的）心理学家承袭而来的信念所阻碍，即感觉灵魂不存在于大脑中，而是处于心脏中。^[23]然而，神经没有被等同于此。血液也被看成是在感觉器官和神经中枢之间双向传递信息的媒介。血液也被看成是或包含身体的各种组织所需要的营养物质——当然，血液循环在亚里士多德以后的好几个世纪才被发现。亚里士多德还认为，呼吸是调节动物身体之中自然热量和它们的系统中的血液的一种方式，尽管他当时用的是“普纽玛”或“气息”这样的概念。这我们在第五节已经提到了。

《论动物的生成》详细地研究了许多不同种类动物的繁殖。亚里士多德不知道雌性动物在物种繁殖过程中的作用。在他的理论中，“父亲”的形式结构是通过精液遗传给他的后代的，“母亲”仅仅为胚胎的发育和成长提供了一些物质养料和（在一些动物中）一个保护性的位置。但是他对精液结构和作用的分析仍然是相当有价值的。他认为，动物的精液中会有它的后代的形式因和动力因，即精液在潜能中包含着后代的具体形式和至少某些能够从父亲遗传给后代的个体特征，而且，精液还能对把这些潜在的形式具体化在胚胎中的运动加以“指导”。遗传不仅仅是通过一种简单的物质交换完成的，其中还以“编码的”信息形式来传递。

动物家族中的一些“成员”是自发地产生的，这种信念使亚里士多德的“胚胎学”看起来非常古怪。他认为，一些生物（例如介壳类动物）是从海水中自行生成的；一些植物（例如蕈寄生）和动物（幼虫）是从一些腐烂的物质中产生的。在这些情况中，除父母以外的其他资源所提供的东西是“普纽玛”，它是生命的物质载体和所需要的热量。亚里士多德所说的这一切并不难理解，难以理解的是为什么仅仅质料和热量就能产生出形式来，在性生活发生的情形中形式要求精液的细致和复杂的作用。^[24]

宇宙的统一

柏拉图在他的《蒂迈欧篇》中把宇宙描述为一个有机体，类似于一个动物；亚里士多德从来也没有用这样的词语来谈论过整个宇宙。然而，他总是不时地用各种方式明显地暗示着这么一种观点：宇宙可以近似地用一个名字来指代。亚里士多德用来对宇宙加以命名的语词包含着关于宇宙秩序的思想：

我们现在也必须研究，善或至善被包含在整个自然中的两种方式，它是某种分离的或依据自身而存在的东西，还是各个部分的秩序安排。或者两者都是，像一支军队。一支军队的长处，既在于它的秩序，也在于它的将领，而更多地是在于将领。因为不是将领依靠秩序，而是秩序依靠将领。万物都是依靠某种次序安排的，但并不完全相似——鱼类、鸟类和植物——它们决不是这一个和那一个互不相关，而总是存在着某种关联。万物都是与一个东西相关联着而安排起来的。（Aristotle *Metaphysics* 12.10, 1075a11~19, tr. Ross, 稍有改动）

从这段文字中我们可以看出，亚里士多德好像把掌管宇宙秩序的最高的神和一支军队的将领做比较。这里，最高的神可能是指恒星天层的推动者，也可能是在统称那些“神圣”的东西，即各个天层的所有的推动者。它们所达到的善就是宇宙秩序永恒性，这也就是说，它们直接保证了所有天层连续运动的永恒性，同时，它们也保证了地上的事物相互作用的永恒性和生物种类延续的永恒性。

亚里士多德总是重复一句简短的话，这在他的著作中多次出现过，即“自然不做无目的之事”（“*matên*”有时译成“随意地”或“徒劳地”）。这是一个让人感到非常困惑的论断：在亚里士多德的理论中，好像并不存在一

个人格化的自然界 (Nature) 有目的、有理性的运动。每一个自然物都有自己的本性，如果说事物本性的一些作用是有目的的话，那也仅是在比较松散的意义上来说的。“自然不做无目的之事”这句话只是为他在生物学中描述生物进化方式做了一个总结，它并没有使我们理解整个宇宙的顺序。

亚里士多德在《政治学》里有一个惊人的论断：

胎生动物在某一时期之内自身能够为婴儿提供营养物，这种物质被称作乳汁。很明显，我们必须假定，自然也会以类似的方式为成年的动物提供营养物。这样，自然就为动物生长着丰美的植物，为众人繁育许多动物，以分别供应他们的生计。经过驯养的动物，既可以供人食用，也可以供人役使。野生动物虽非全部，但大多数是可以食用的，而且它们的皮毛可以用来制作衣服，它们的骨角可以用来制造工具，它们对人类的生存和生活的安适提供了较大帮助。如果说自然不做无目的之事，不会白干多余之事，那么就可以得出结论：天生一切动物应该都可以供人类使用。(Aristotle *Politics* I.3, 1256b13ff)

这种论断听起来好像不是亚里士多德主义的观点，而是更像斯多亚派的观点。在动物学的论文中，亚里士多德描绘的动物王国是独立自主的，例如，公牛具有任何特征的作用并不是为了供应牛肉和皮革。确实，人处于动物的“最高”点，那是因为人拥有了神圣的理性思维的能力。但动物的各个部分的功用显然不是为人而产生的，其目的是为了继续自己种族的繁衍。

亚里士多德认为，在宇宙的各个组成部分及其运动模式中，我们可以观察到一种“正当性”。它通过多种方式把自己表现出来。对四种元素而言，它在于这四种元素的运动中，这些运动或是向心运动，或是离心运动，或是绕心运动。对于天层而言，它在于这些天层的位置及其运动的规则性。对于太阳而言，它在昼夜、夏天和冬天的每天每年的交替中表现出来，这种周期性的交替对生物物种的活动方式和生成有着直接的作用。宇宙天层呈现出来的这种面貌使得每一物种在世界上都有自己的“生态龕” (niche, 即小范围

33 的生存环境)。所有的物种在任何意义上都不能发现自己的“生态龕”，或者逐渐填补自己先前的空缺：物理世界提供了各种各样的特殊环境，而各种生物种类又恰恰具有那些特性使它们能够利用这些环境（亚里士多德认为），这是一个可观察到的事实。

这样看来，亚里士多德的理论既不同于德谟克利特也不同于柏拉图。我们可以看到，他的理论与柏拉图在《蒂迈欧篇》中的观点是不同的。他不认为宇宙是创造主有意识地创造的。亚里士多德和德谟克利特的差别就更大了，他不像德谟克利特那样认为世界是通过偶然事件或“物质必然性”产生的。宇宙就是宇宙。世界像一支纪律严明的军队，这支军队的首领是一个指挥有方的将军，这个将军能够指挥他的军队高质量地完成各项成为惯例的任务。

【注释】

[1] 见 Barnes [1.28]，关于这一点，在《后分析篇》里有更详尽的讨论，见下面第二章。

[2] 参见第 12 节关于把 *aitia* 翻译成“原因”的讨论。

[3] 在这一点上，最具有代表性的说法可见 Owen [1.72, §8]。

[4] 在第 8 节里对这一点还会继续讨论。

[5] 一个论证来自于柏拉图的 *Timaeus*，尽管实际上柏拉图和亚里士多德都没有用过这个论证。但运用这个论证的人好像也不倾向于把以太看做宇宙的元素。这个论证是这样的：存在着 5 种固体物质，因此与十二面体相对应，也存在着第 5 种元素。柏拉图把这个十二面体称为“整体”的形状。这个论证可以在伪柏拉图主义的 *Epinomis* 中找到 (98ib ff)。当然，在柏拉图的继承者塞诺克拉底那里也可以找到。(fr.53 Heinze, from Simplicius)

[6] 见第 13 节。

[7] 亚里士多德在《形而上学》(12.8) 里也把其罪责归于这两个。

[8] 设置第三层和第四层是为了使模型能够解释行星的逆行。但亚里士多德对运动的细节描述得比较含糊。显然，他把对这些细节的解释归于数学的研究范围。

[9] 后来的希腊天文学家认为在月亮和太阳之间存在着金星和水星。

[10] 把亚里士多德的描述同天文学理论相比较见 [1.63] Neugebauer, *History Part*

II, pp.675-689, with diagrams in Part III, pp. 1357-1358。

[11] 在 1074a12-14 中, 亚里士多德说, 如果被 Callippus 安置在太阳和月亮之间的那一层被取消, 那总共有 47 层。但根据文本或计算, 这里面好像有一些错误。如果亚里士多德所设想的形状是正确的, 那总数应该是 49。

关于数字, 还有一个很有意思的困惑被提及。众所周知, 这个问题是由 Norwood Russell Hanson 首先提出来的 [1.87]。这个问题是: 是否每一个天层所围绕旋转的轴线都可以看做 (以特定的厚度为直径的) 赤道, 或一个几何学意义上的线。比如, 如果它是一个在其末端处固定在外在天层表面上的赤道, 那么, 当它的极点和外在天层的极点重合的时候, 它就应该随相邻的天层一起旋转。这样, 在两个行星层的交汇处就有了一个问题。再拿我们前面谈到的那个例子打比方说, S^{-2} 有着和恒星一样的运行轨道, 它的轨道必须让渡给 J^1 轴线, 既然 J^1 是自转的。随着恒星围绕着轴心旋转运动, J^1 层旋转运动的时间将是恒星的一倍, 也就是说, 12 小时才旋转一周。火星的第一层 6 小时旋转一周, 金星的第一层 3 小时才旋转一周, 以此类推。 84

解决这个问题的方法非常简单, 只要我们认为每一层的轴心都具有同样的几何结构, 且它们的极点都是无量纲的点就可以了。这种观点和天层本身的物理性质是一致的, 而且也消除了双重旋转所带来的理论上的冲突。各个天层间的衔接点并不旋转, 但它们会被其所在的天层表面携带着旋转, 即使在它们与更高一级天层的轴心不一致的情况下, 也是如此。

[12] 在《论天》中, 亚里士多德对运动问题还是有更为详尽的论述, 见 Guthrie [1.14] 的引言部分。

[13] *Iliad*2.204, 《形而上学》12.10, 1076a5。与不动的推动者和天层的推动者相关联的问题在这里得到了非常详细的阐述。另外, 还有一些非常经典的例子: [1.8] Ross, 94~102 页; Guthrie 的引言部分; [1.85] Merlan。

[14] 见 [1.86] Merlan 对这个问题的最新解释, [1.83] DeFilippo, [1.74] Waterlow。

[15] 见上文的第 4 节。

[16] 见 [1.62] Furley 的第 12 章中对本书的评述。这一评述一开始就受到一些学者的质疑, 而且现在仍是如此。

[17] 见 [1.80] Sorabji 和 [1.77] Cooper。

[18] 关于这个问题, 在 [1.81] Woodfield 里有非常详尽的论述。

[19] 在《动物学》里, 对“普纽玛”有着最为详尽的论述。见 [1.9] Nussbaum, 尤其是第 143~164 页。

[20] 特别地关注一下 [1.18] Blame, 第 7~10 卷的引言部分, 17 页; [1.90] Pellegrin 和 [1.64] Llooyd ch.1 和 ch.12。

[21] 同样参阅下面的第 3 章。

[22] 见 [1.64] Llooyd ch.1 和 ch.12。

[23] 见下面的第 10 章, Galen 对亚里士多德的观点进行了反驳。

[24] 关于亚里士多德自然发生的观点, 最近有着相当多的评论。比如, [1.89] Balme 和 [1.90] Lennox。

参考书目

BIBLIOGRAPHY

ITEMS RELEVANT TO CHAPTERS

1.1 The edition of the Greek text of Aristotle, to which reference is standardly made by page, column and line numbers: *Aristotelis Opera*, ed. I. Bekker, 5 vols (Berlin, 1831—1870).

1.2 *Index Aristotelicus* [Greek word index], ed. H. Bonitz (Berlin, 1870).

Complete English translation

1.3 *Aristotle: The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes (Bollingen series), (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1984).

85 *Greek texts with English commentary—some notable editions*

1.4 *Prior and Posterior Analytics*, ed. W.D. Ross (Oxford, Clarendon Press, 1949).

1.5 *Physic*, ed. W.D. Ross (Oxford, Clarendon Press, 1936).

1.6 *Aristotle on Coming-to-be and Passing-away (De generation et corruptione)*, ed. H. Joachim (Oxford, Clarendon Press, 1922).

1.7 *De anima*, ed. R.D. Hicks (Cambridge, Cambridge University Press, 1907).

1.8 *Metaphysics*, ed. W.D. Ross (Oxford, Clarendon Press, 1924).

1.9 *De motu animalium*, ed. M. Nussbaum (Princeton NJ, Princeton University Press, 1978).

Greek texts with English translation (Loeb Classical Library, Harvard University Press)

1.10 *The Categories, On Interpretation* ed. H.P.Cooke; *Prior Analytics*, ed. H.Tre-dennick (1938).

1.11 *Posterior Analytics*, ed. H.Tredennick; *Topics*, ed. E.S.Forster (1938).

1.12 *On Sophistical Refutations, On Coming-to-be and Passing-away*, ed. E.S.Forster; *On the Cosmos*, ed. D.J.Furley (1955).

1.13 *Physics*, ed. P.H.Wickstead and F.M.Cornford (1929—1934).

1.14 *On the Heavens*, ed. W.K.C.Guthrie (1953)

1.15 *Meteorologica*, ed. H.D.P.Lee (1952).

1.16 *On the Soul and Parva naturalia*, ed. W.S.Hett (1936).

1.17 *Generation of Animals*, ed. A.L.Peck (1943).

1.18 *Historia animalium* books 1~4 and 5~8, ed. A.L.Peck (1965 and 1970); books 7~10, ed. D.M.Balme (1991).

1.19 *Parts of Animals*, ed. A.L.Peck, with *Movement of Animals*, ed. E.S.Forster (1937).

1.20 *Minor Works*, ed. W.H.Hett (1936).

1.21 *Problems*, ed. W.H.Hett (1926).

1.22 *Metaphysics*, ed. H.Tredennick, with *Oeconomica* and *Magna Moralia*, ed. G.C.Armstrong (1993).

1.23 *Nicomachean Ethics*, ed. H.Rackham (1926).

1.24 *Athenian Constitution, Eudemian Ethics, and Virtues and Vices*, ed. H.Rackham (1935).

1.25 *Politics*, ed. H.Rackham (1932).

1.26 *Rhetoric*, ed. J.H.Freese (1926).

English translations of separate works, with commentary, in the Clarendon Aristotle series (Oxford University Press)

1.27 *Categories* and *De interpretatione*, by J.L.Ackrill (1963).

1.28 *Posterior Analytics*, by Jonathan Barnes (1975).

1.29 *Topics*, books 1 and 8, by R.Smith (1994).

1.30 *Physics*, books I and II, by W.Charlton (1970); books III and IV, by Edward 36

Hussey (1983).

1.31 *De generatione et corruptione*, by C.J.F. Williams (1982).

1.32 *De anima*, books II and III, by D.W. Hamlyn (1968).

1.33 *De partibus animalium* I and *De generatione animalium* I, by D.M. Balme (1972).

1.34 *Metaphysics*, books Gamma, Delta, and Epsilon, by C. Kirwan (1971); books Zeta and Eta, by D. Bostock; books M and N, by J. Annas (1976).

1.35 *Eudemian Ethics*, books 1, 2, and 8, by M. Woods.

1.36 *Politics* 1 and 2, by T.J. Saunders (1995); 3 and 4, by R. Robinson (1962); 5 and 6, by D. Keyt (1999); 7 and 8, by R. Kraut (1997).

Bibliographies

Recent bibliographies in [1.39] *The Cambridge Companion to Aristotle* (1995); also Barnes, Schofield and Sorabji [1.53].

General Introductions to Aristotle

1.37 Ackrill, J.L., *Aristotle the Philosopher* (Oxford, Oxford University Press, 1981).

1.38 Barnes, J., *Aristotle* (Oxford, Oxford University Press, 1982).

1.39 Barnes, J., ed., *The Cambridge Companion to Aristotle* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995) (contains an extensive bibliography).

1.40 W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. VI: *Aristotle: An Encounter* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981).

1.41 W.D. Ross, *Aristotle* (London, Methuen, 1923).

Proceedings of the Symposium Aristotelicum

1.41 *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. I. Düring and G.E.L. Owen, Göteborg, 1960.

1.42 *Aristote et les problèmes de méthode*, ed. S. Mansion (Louvain, Publications Universitaires, 1961).

1.43 *Aristotle on Dialectic: The Topics*, ed. G.E.L. Owen (Oxford, Oxford University Press, 1968).

1.44 *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, ed. I. Düring (Heidelberg, Lothar Stiehm, 1969).

1.45 *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, ed. P. Moraux and D. Harlfinger (Berlin, De Gruyter, 1971).

1.46 *Aristotle on the Mind and the Senses*, ed. G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen (Cambridge, Cambridge University Press, 1978).

1.47 *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*, ed. P. Aubenque (Paris, 1979).

1.48 *Aristotle on Science: the "Posterior Analytics"*, ed. E. Berti (Padua, Antenore, 1981).

1.49 *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum: Studien in einigen Dubia*, ed. Paul Moraux and Jürgen Wiesner (Berlin and New York: De Gruyter, 1983). 87

1.50 *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, ed. Andreas Graeser (Bern/Stuttgart, Paul Haupt, 1987).

1.51 *Aristoteles' "Politik"*, ed. Günther Patzig (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1990).

1.52 *Aristotle's Rhetoric*, ed. D.J. Furley and A. Nehamas (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994).

Other Collections of essays by various authors

1.53 Barnes, Jonathan, Schofield, Malcolm, and Sorabji, Richard (eds), *Articles on Aristotle*: vol.1 Science; vol.2 Ethics and Politics; vol.3 Metaphysics; vol.4 Psychology and Aesthetics (London, Duckworth, 1975).

1.54 Seeck, Gustav Adolf (ed.), *Die Naturphilosophie des Aristoteles* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975).

1.55 Gotthelf, Allan (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things: Philosophical and Historical Studies* (Bristol Classical Press, and Mathesis Publications, Pittsburgh, 1985).

1.56 Gotthelf, Allan, and Lennox, James G. (eds), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987).

1.57 Matthen, Mohan (ed.), *Aristotle Today: Essays on Aristotle's Ideal of Science* (Edmonton, Alberta, Academic Printing and Publishing, 1987).

1.58 Devereux, Daniel, and Pellegrin, Pierre (eds), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote* (Paris, CNRS, 1990).

1.59 Judson, Lindsay (ed.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays* (Oxford, Clarendon Press, 1991).

※BIBLIOGRAPHY FOR CHAPTER 1※

General works on Greek science and philosophy of nature

1.60 Sambursky, S., *The physical World of the Greeks* (London, Routledge and Kegan Paul, 1956).

1.61 Dicks, D.R., *Early Greek Astronomy to Aristotle* (London, Thames and Hudson, 1970).

1.62 Furley, David, *Cosmic Problems* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989).

1.63 Neugebauer, O., *A History of Ancient Mathematical Astronomy* (Berlin/Heidelberg/ NY, Springer Verlag 1975).

1.64 Lloyd, G.E.R., *Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers* (Cambridge University Press, 1991).

1.65 Sorabji, Richard, *Time, Creation, and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* (London, Duckworth, 1983).

1.66 — *Matter, Space, and Motion: Theories in Antiquity and their Sequel* (London, Duckworth, 1988).

38 *General studies on Aristotle's philosophy of nature*

1.67 *Aristotle Today: Essays on Aristotle's ideal of science*, ed. Mohan Matthen (Edmonton, Academic Printing and Publishing, 1989).

1.68 Barnes, Schofield and Sorabji [1.53], vol 1, Science.

1.69 Barnes [1.39] *The Cambridge Companion to Aristotle*. [With good bibliography.]

1.70 Graham, Daniel W., *Aristotle's Two Systems* (Oxford, Oxford University Press, 1987).

1.71 Mansion, Augustin, *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2nd edn (Louvain, 1946).

1.72 Owen, G.E.L., *Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. Martha Nussbaum (Ithaca, NY, Cornell University Press, 1986). Especially no. 8 "Aristotle: method, physics and cosmology" and no. 10 "Tithenai ta phainomena".

1.73 Solmsen, Friedrich, *Aristotle's System of the Physical World* (Ithaca, NY,

Cornell University Press, 1960).

1.74 Waterlow, S., *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics* (Oxford, Clarendon Press, 1982).

Causation

1.75 Annas, J., "Aristotle on inefficient causes", *Philosophical Quarterly* 32 (1982), 319.

1.76 Balme, D.M., "Teleology and necessity", in Gotthelf and Lennox, [1.56], 275~285.

1.77 Cooper, John M., "Hypothetical necessity and natural teleology", in Gotthelf and Lennox [1.56], 243~274.

1.78 Gotthelf, Allan, "Aristotle's conception of final causality", in Gotthelf and Lennox [1.56], 204~242.

1.79 Lennox, James, "Teleology, chance, and Aristotle's theory of spontaneous generation", *Journal of the History of Philosophy*, 20 (1982), 219~238.

1.80 Sorabji, Richard, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory* (London, Duckworth; Ithaca, NY, Cornell University Press, 1980).

1.81 Woodfield, Andrew, *Teleology* (Cambridge, Cambridge University Press, 1976).

Motion and theology

1.82 Bogen, James, and McGuire, J.E., "Aristotle's great clock: necessity, possibility and the motion of the cosmos in *De caelo* 1. 12", *Philosophy Research Archives* 12 (1986—1987), 387~448.

1.83 DeFilippo, Joseph, "Aristotle's identification of the prime mover as god", *Classical Quarterly* 44 (1994), 393~409.

1.84 Kahn, C., "The place of the prime mover in Aristotle's teleology", in Gotthelf [1.55].

1.85 Merlan, P., "Aristotle's unmoved movers", *Traditio* 4 (1946), 1~30. 89

1.86 Norman, Richard, "Aristotle's Philosopher-God", *Phronesis* 14 (1969), 63.
Repr. in Barnes, Schofield and Sorabji [1.53], vol. 4, 183~205.

1.87 Hanson, N.R. "On counting Aristotle's spheres", *Scientia* 98 (1963), 223~232.

Matter and elements

1.88 Moraux, Paul, "Quinta essentia", in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie* 24, 1171~1226.

Biology

1.89 Balme, D.M., "Development of biology in Aristotle and Theophrastus: theory of spontaneous generation", *Phronesis* 7 (1962), 91~104.

1.90 Lennox, James "Teleology, chance, and Aristotle's theory of spontaneous generation", *Journal of Hellenistic Studies* 20 (1982), 219~238.

1.91 Pellegrin, Pierre, *La Classification des animaux chez Aristote: Statut de la biologie et unité de l'Aristotélisme* (Paris, Les Belles Lettres, 1982).

第二章 亚里士多德的逻辑学和形而上学

阿兰·考德 (Alan Code)

第一部分：逻辑学著作

亚里士多德逻辑学概论

亚里士多德逻辑学著作集中起来就是希腊术语所指的“工具论”⁴⁰ (*Organon*)。这一点反映出逻辑学是哲学的一个工具或手段，虽然未必是哲学的固有部分。在这些著作的传统顺序中，《范畴篇》列在最前面，除论述其他事物之外，它论述那些简单的项（主项和谓项）——当主项和谓项结合时就形成简单的命题，并且它把第一实体描绘成可述谓的终极主体。它也论述了十个范畴，特别强调实体、数量、关系和性质这四个范畴。《解释篇》列在第二位，它讨论那些由名词和动词结合而形成的命题，也论述诸命题间各种模态关系。两个《分析篇》的主要论题是证明 (*epideixis*)，有效的演绎论证或三段论推理的类型，包含在科学知识中。《前分析篇》包含着关于三段论推理的形式理论，说明命题怎样结合而形成论证，在《后分析篇》中，证明被分析为从第一原理出发的解释性三段论。这部著作把三段论推理的概念与科学结构分析中对科学第一原理本质的说明结合起来。《论题篇》主要涉及辩证法的论争，《辩谬篇》包括辩证论证中各种谬误的论述，在这

部著作的结尾处，亚里士多德指出和他的其他探索不同，诸如他修辞学的论述，依赖于他自身努力之前的先辈成果，但是在他之先没有关于三段论推理的一般性探究。《修辞学》本身并不包含在工具中，它只涉及试图说服听众的修辞论证的使用。

述谓和作为主体的实体

述 谓

在《范畴篇》（作为术语它不用在这部著作之外）中，述谓通过两种关系“能述说一个主体”和“依存于一个主体”得以描绘。这种关系如是“事物其所是”（*onta*）这种类型的述谓，则被称作“本体论的”。虽然译成“被述谓”（*katêgoreisthai*）的这个动词被广泛地用在《范畴篇》之外，短语“能述说”和“依存于”在一种情况下被使用是这部著作的特色。对于这种情况，联系到定义的概念，把“能述说一个主体”这种关系描述成本质性的述谓是很方便的，本质性的述谓说明一个主体内在地或本身是什么^[1]，与此相对照，“依存于一个主体”这种关系在《范畴篇》中涵盖了述谓的全部类型，它不是本质性述谓而是偶性的述谓。^[2]

虽然在《范畴篇》中这两种关系被看做基本的，但这里评论只提供了它们的部分特征。^[3]“能述说”关系是过渡性的，我们下面将要看到，它与不同于“依存于”关系的定义方式相关联。假如人能述说苏格拉底，那么任何能述说人的东西也因此能述说苏格拉底，关于人的种的定义也能应用于他。“依存于一个主体”的事物的分类被描述为：依存不是部分对于整体的依存，它们不能同它们所存在于其中的某些主体分离开来而存在，本体论的可述谓性的两种类型有助于说明语言学的可述谓性（语言学的谓词应用于主词）。含有主项和谓项的简单句被用于构成一个简单的肯定陈述，在陈述中，一项述谓另一项，并且通常是不同的项。语言学述谓“人”和“语法学家”是能应用于某种主项，在这种情况下，关于人的“种”和语法学知识分别地从本体论上论述那个主项。

述谓的概念在《解释篇》7中用于区分特殊和共相。“共相”(*katholou*)是能述说复数的事物的性质的项，“特殊”(*kathhekaston*)是无论从本质上还是从偶性上都不能述谓复数的项，亚里士多德有时用“个体”(*atomon*)来指在本质上不能述说其他事物的项(个体是否能偶然地述说不同于自身的事物这个问题暂且不论)。

《范畴篇》把那些由陈述组成的简单语言表达式(事物没有结合在一起述说)和那些表达式所表示的实体区分开来，例如名称“人”和动词“跑”是简单有效的表达式，它们结合形成宣示性的主—谓项陈述句“人跑”，虽然在没有结合使用时，这些词无所谓真值，但他们结合起来形成一个陈述时就有真或假了。“人”这个词表示人，“跑”这个词表示跑这一活动，用“人跑”这个句子真正地肯定某主体(即人)的某些谓项(即跑)。“人”这个词可以作为一个主项或谓项表达式，表示一个实体。^[4]因为它表示人的“种”，那是一个实体。也存在一些特殊实体，像“苏格拉底”，它们是作为语法学的主项的名称的表示，而不是作为语法学的谓项。特殊自身总是一个本体论的主体，而不是谓项。

根据《范畴篇》4，有十种范畴可用简单表达式来表示：实体、数量、性质、关系、地点、时间、位置、状态、行动和承受。虽然亚里士多德自己并没有解释这一列表的基本原理，但是它是对那些能够述说某物的事物种类的一种分类，以回应就此提出的那些问题。当我们说个别实体是什么的时候，如当我们说苏格拉底是一个人时，这个简单表达式(“人”)表示一个实体。然而，除了对问题(1)“它是什么”的回答中提供的谓项，当问及一个特殊实体时，还有各种语言学的词项被给予相应的其他问题，例如，我们还可以问(2)“它多大”，然后引出一个回答，例如“六英尺长”。像这样，这个列表上的其他每条都针对某一问题分列出一种答案：(3)“它怎么样”(我们可能对此回答“苍白”)，(4)“它与其他事物的关系是什么”(二倍，一半)，(5)“它在哪儿”(在吕克昂)，(6)“什么时候”(昨天，去年)，(7)“处于什么姿势”(躺着或坐着)，(8)“处于哪种状态”(武装的)，(9)“在做什么”(砍)，或(10)“遭受什么”(被砍)。正如问题“苏格拉底是什么”，“布斯菲洛斯(*Bucephalus*)是什么”。收集了述谓表达式诸如代表

实体的“人”、“马”和“动物”等，这其余九个问题也收集了表示其他各种谓项的述谓表达式。

这些表达式所表示的十种范畴通常就是指亚里士多德的范畴理论，亚里士多德频繁使用希腊词“*katêgoria*”来指“谓项”或“谓项的种类”，当在这个意义上使用这一术语时，特殊实体自身并不在实体范畴内（因为它们总是主项而不是谓项）；当亚里士多德在别处使用范畴分类时，十重范畴列表并不出现。^[5]例如《形而上学》第七章把“存在”（to be）的各种本质含义与这列表中所显示的那一类型的八重范畴模式关联起来。

一个主项的本质述谓是那些表示“是其所是”的东西，这个主项被称作是等同于从述谓而来的是其所是。在《范畴篇》的第一章里，在这种情况下，两种事物是“同名异义”的，虽然同一个名称对两者都适用，但与两种应用相关的定义则是有区别的；在另一种情况下，两种事物是“同名同义”的，两事物具有共同的名称，相关的定义也是同一的，即当且仅当 X 的名称和定义都真正地适用于 Y 时，某共相 X 能述说某主项 Y。正因为如此，无论什么时候共相能述说一个主项，共相和它的主项是“同名同义”的。例如“人”这个词能应用于特殊的人，因为它表示的共相——人的“种”是能述说他的。然而，不仅种的名称可应用它，它的定义也可应用。人的定义是对人之所是的一种说明，这个用于苏格拉底的定义是人的“种”的定义。为说明性的目的来设想这种解释人的“两足动物”，无论人是什么，它都必定是两足动物，这是真的。人的种的定义，应用于特殊的人，种在本质上被那些特殊物（殊相）所述谓。表示特殊物本质的定义性表达式也是它的种的定义。

在《工具论》，共相而不是可感觉的殊相，是定义的对象。适于殊相的定义也是它所属的种的定义。对于一个殊相来说，为了成为逻辑主体或述谓的主词，它必然在本质上是某种东西。殊相所属的种，虽然并不能等同于殊相，但它是殊相本质上所是的东西。如果殊相要成为什么，殊相在本质上必定是能定义的东西。

不仅实体性的共相，而且无论什么定义的任何对象，都是本质述谓的一个主词，例如，“白”是一种颜色，因此颜色是白的谓词，实体和非实体都

拥有定义，因此都赋有本质特性。除了实体性共相的名称外，还有偶然地是实体的谓词的那些共相的名称。虽然在这些事例中，非实体性一般的名称（例如，名称“白”）应用于共相所依存的实体，一般说来不是名称本身，而是一些与名称相联的语言学的述谓，是能应用于所有实体和那些把该共相作为偶性的事物。苏格拉底被称为是“勇敢的”，而不是“勇敢”，尽管如此，任何共相“X”（它偶然是主词Y的谓词）的定义从来不是真正地适用于Y。虽然名称“白”，根据它们都有白的颜色这个事实而用于白的殊相，这种颜色的定义在语言学上却不是它们任何一个的谓词。它们不是据其所是被称作白的。

如果非实体的性质是依存于一个主体，那么（一般说来）它的名字不能用于那个主体，但是会有某种相关联的表达式，它在词尾上有所不同，可以应用于主体。在这样的情况下，主体被称作是与那个性质同根同源的东西。虽然名词“勇敢”不能真正地述谓苏格拉底，形容词“勇敢的”却能应用于苏格拉底，因为勇敢出现在他当中。勇敢的事物和勇敢是同源词。 44

作为主体的实体

亚里士多德的希腊语著作的译者典型地把抽象的实体性的“ousia”译作“实体”^[6]，暗示这种观点：实体是述谓的主体。在《范畴篇》中，除了第一实体，所有存在物都（或本质上或偶然地）是第一实体的谓项。另一方面，第一实体之所以是第一实体，是因为对于其他事物来说它是主体（*hupokeimenon*），但是它自身不述谓任何进一步的事物。每个第一实体都是述谓的个别主体，它自身不能述说一个实体，它本身就是“这样一个”主体（*tode ti*）。

在本文中所有第一实体都是殊相——特殊的人、特殊的马，等等。亚里士多德在这里把个别的人、马等作为第一实体，在《形而上学》中他也考虑它们的质料和形式是实体的论断，但是在这部著作中，个体并不是从属于在自然科学和《形而上学》中发现的那种形式质料的分析（Hylomorphic analysis），《工具论》中没有关于质料的讨论，也没有关于个别人的身体和形式（或灵魂）关系的讨论。

在《范畴篇》中，第一实体是殊相，它们的自然类型（即它们的种和属）是共相，这些自然类型被称为“第二实体”，是不同于第一实体的惟一实体。在《范畴篇》中惟一的共相是：（1）第二实体，（2）他们的属差，（3）实体所具有的各种数量、性质和其他非实体性项。^[7]一些语言学的述谓诸如“人”表示这样共相，即它们在本质上是可以被所有自身是可以被述谓的实体性殊相来述谓的。这些项是根据它们的自然类型来划分殊相的。

除了第一实体和第二实体的区分，以及第一实体作为其他一切事物的主体的伴随称号之外，《范畴篇》也列出了实体、数量、关系和质量等独特的特性（*idia*）。例如，实体没有相反者，也不容许程度上的不同。更为重要的是，任何历经时间持存并且在数目上保持同一、同时又能够接受相反性质的事物，必定是第一实体。同一个个别的人有时白，有时黑，有时发热，有时发冷，有时行善，有时行恶。在这种方式下，述谓的终极主体被看做偶然变化的持存主体。

科学知识的结构

三段论

在《前分析篇》中，三段论推理的理论涉及一个三段论的前提和结论之间的关系：结论必然从前提中推出来。在说明这种关系时，亚里士多德诉诸于论证的特征，这些论证是从相关陈述的内容中抽象出来的。他给出这种关系的明显的（完美的）例证，并且表明所有不明显（不完美）的例证都可以还原成鲜明例证。

三段论推理的概念在亚里士多德对科学推论的分析中和他对辩论论证的讨论中都应用到了。科学的论证是一个三段论，它是通过显示它怎样从它的解释性原则中必然地推论来证明它的结论。科学的认识要求这种论证从无需证明的起点出发，从必然真的解释性原则推理到必然真的科学结论，这在各种各样科学中都是共同的，但这些科学并不享有共同的种或类。这就是为什么对这种关系的一般性说明必须从任何特定科学的陈述的特殊内容中抽象出

来的原因。在这种意义上，他的理论有时被看做“形式的”。

辩证法家在两人的问答交流中展示出的逻辑技艺也以与此相似的方式产生出有效的推论，这种能力不能被限定在一个单一的范围内。在《论题篇》的第一卷中，论辩技巧应被看做从可信的观点（*endoxa*）到必然从它们得出的结论的一种推理的能力，也是在论证中通过自身让步去避免被反驳的能力。辩证法对于理智训练、说服一般观众和提供哲学知识都是有用的。它能使人在哲学困惑的两面去发展和检验论证，因此有利于真理的辨识。而且可信观点的辩证考量提供了导向科学第一原则的路径。和那种从第一原则出发论证并且只涉及单一主题种类的科学论证不同，辩证论证是可能关涉任何主题的。在这个意义上讲，科学论证是论题中立的。因此，辩证法者给出的可信观点和对论者的让步使结论进一步必然化的那种方式的一般性解释要求从主题中抽象出来。在辩证论证中，一个人问问题，并且使用答案来作为前提产生三段论。然而，既然这样的论证不能从回答者已知解释性前提中推论出来，它们也无法产生知识。虽然可能包含一般性可接受观点，并且是智慧观点的那些可信观点必定不是显而易见的谬误，但它们实际上可能是错的，肯定不必是解释性第一原则。从它们出发推理在任何情况下都无法保证所达到的结论是真的，甚至前提是真的，它们（典型地）也无法解释结论的真理性。^[8]

46

在《前分析篇》第一章，亚里士多德非正式地把三段论看做某些事物被置于其中的一种解释^[9]，不同于已经被置于其中某些事物根据前者存在的情形必然地得出结论。他进一步解释：“根据它们存在的情形”意思是“通过它们得出结论”，这不涉及任何在必然性产生的前提中的那些项目之外的任何项目。一个三段论是有效论证的一种实例，结论必然地从前提中推出，凭此主词和谓词得以结合。三段论的核心是那些有效论证的一般性特征，这个论证会有两个简单陈述作为前提，一个简单陈述作为结论，会有三个词项：大项、中项、小项。实际上，希腊术语（像“动物”或“白”）是可以被用作图示的希腊字母（像A和B）取代的，陈述（断言命题的形式）的四种基本类型根据它们的数量和质量得以描述。他的三段论的三个“格”（figures）是参照一个论证的大项、中项、小项的次序来刻画的。^[10]此外，

亚里士多德还列举了大量的换位规则。在三段论或在有效论证的三个格中，他认为每一个科学证明和每个三段论在非形式的意义上必定是从这些格（最终从第一格）出发一连串的两个前提的三段论来获得的。

虽然《前分析篇》没有明显地提及《解释篇》，它对三段论推理的说明是建立在关于在后者中可以发现的那些陈述的观念之上的。指称项和动词两者据说是可以意指它们自身（虽不是一个真值）。然而，它们能结合在一起形成简单句。^[11]一个陈述（*apophansis*）是有着真假的一个句子，《工具论》对那些缺乏真值的句子（诸如祈祷者所说的那些句子）没有进一步讨论，而把它们留作修辞诗学中讨论的主题。每一个简单陈述要么肯定（*kataphasis*），要么否定（*apophasis*），肯定则是肯定主词的某个谓词，而否定则否定主词的某个谓词。

47 殊相和共相都能作为陈述的主词，但是陈述的谓词总是共相，在主词和谓词都是共相的地方，进一步说明肯定或否定是否属于被看做整体或仅仅作为主词的一部分的主词。陈述“每一个动物是苍白的”肯定了作为整体的主词的动物的苍白。像这样的命题在数量上被称作是“全称的”（*universal*）。通过对比，“某动物是苍白的”只肯定主词的一部分是苍白的，这样的命题在数量上称作“特称的”（*particular*）。^[12]人们可以根据它们的量（全称或特称）和质（肯定或否定），来说明亚里士多德三段论中所运用的四种所谓的实然直言命题形式（*assertoric categorical propositional forms*）：全称肯定或 A 命题（例如，所有人都是要死的），全称否定或 E 命题（例如，没有人是要死的），特称肯定或 I 命题（例如某人是要死的），特称否定或 O 命题（例如，某人是不死的）。^[13]亚里士多德试图表明所有的有效论证都能变成由这些形式的前提和结论构成的三段论。然而，他的说明并没有给出命题联系或含有重叠量化或关系谓词的陈述的公理或规则。这就极其严格地限定了它的应用范围。另一个问题起因于这样一个事实：三段论直言陈述的运用预设它的词项有例证（例如，倘若所有人都是要死的是真的，那么，某人是要死的也是真的）。

存在着从不同的命题形式之间得到的逻辑关系。考虑四种命题或陈述，它们享有同样的主词和谓词，但每一个都例示不同的命题形式：A 和 O 命

题是相反对的^[14]，E和I、A和E也是相反对的^[15]，I是A的特称，O是E的特称。^[16]《前分析篇》通过下面的三种换位规则提出命题形式之间的一些基本关系：

C1 如果所有S是P，某P是S；

C2 如果某S是P，某P是S；

C3 如果无S是P，无P是S。

这些自身不是三段论，但实际上对那些带有单称直言式前提和单称直言式结论的合理论证起着规则的作用。

在这个说明中给出形式论述的三段论——组成三段论的是两个前提和一个结论——每一个都有“格”和“式”，陈述由词项组成。格的概念通过说明出现在前提和结论中的词项之间关系来描绘。两极的词项是结论的主词和谓词，大项是结论的谓词，小项是结论的主词，中项只出现在两个前提中，而不在结论中出现。大前提是含有大项的前提，小前提是含有小项的前提。如果大项是大前提的谓词，小项是小前提的主词，这个论证就是第一格；在这样的情形中，中项是大前提的主词，是小前提的谓词。当中项都是两个前提的谓词时，这个论证是第二格；当中项是两个前提的主词时，这个论证是第三格。

48

三段论或在三个格内的正确论证可以根据它们的“式”来说明。在那里，三段论的式被描述为命题形式的三段式：大前提、小前提、结论的形式（按顺序）。《前分析篇》A4~6陈述了三种格的全部有效式与无效式，第一格的有效式是AAA、EAE、AII、EIO（加上差等式AAI、EAO）。^[17]无效式是这样一种式，通过产生反例，也就是格与式结合的例证，在这些例证中前提为真而结论为假。

为了说明前三个格的三段论形式，亚里士多德将第二格和第三格的所谓“不完善”的三段论还原为第一格的“完善”的三段论。第一格的“完善”的三段论是一些基本情形，在那里，为了结论必然地从前提中推出来是明晰的，除了前提本身外，不需要什么别的东西。虽然在不完善的三段论中，为了使结论从前提必然推出成为明晰的，人们要做的事不能仅仅是展示前提。这种还原表明一个用第二格或第三格去引出结论的有效论证能被有效的推理

所取代，这种有效论证从仅仅依靠第一格的显而易见的推理和换位法则就能从相同的前提引出相同的结论。^[18]在有些例子中，运用换位的直接还原是可能的，但是在不可能的地方（第二格 AOO 和第三格 OAO），他诉诸归谬法（*reductio ad absurdum*）。^[19]一个归谬论证，是通过产生从一个前提与另一个前提的矛盾得出结论的矛盾这种直接演绎，来显示前提有某种确定的三段论的结论。

解证和第一原则

对于亚里士多德来说，宇宙被认为是可以被人类理解的。《形而上学》EI 中，亚里士多德把知识分成理论的、实践的和生产性的，而一门生产性科学的目标总是某种不同于科学训练本身的产品（诸如鞋、雕像或健康）；实践知识的目标由生活活动组成；理论知识是仅为自身目的而对真理的一种理解，理论知识本身又被分成数学科学、自然科学和神学。理论科学的实践者是通过掌握“为什么”或“原因”知道或懂得某事物。当某事物通过起点或第一原则（*archai*）——第一原则甚至比被解释的事物更容易被人们认识——而得到解释时，知识就获得了。

在《后分析篇》中，对解证性科学（*demonstrative science*）的结构说明是对古希腊数学科学，特别是几何学沿着公理化的方向发展而成的那种方式的效法或从中获取灵感。理想地看，数学证明的前提使结论必然化并解释结论为什么是真的。正是由于心中的这种理想，他在《后分析篇》A2 中说，每当我们假定：（1）我们知道它的原因（它是那种情形的原因）和（2）它不可能是别样的，我们就认为我们有了知识或理解（在非限定的意义上）。“原因”这个词在这里被用来翻译希腊术语“*aitia*”，但应该强调的是希腊术语的应用范围与我们的“原因”这个词是部分重叠，而不是同域的。任何可被解释的事物都有一个 *aitia*，不管它是否是我们把它描述成“有原因的”那类事物。例如数学证明的前提，虽然不是原因，然而却解释结论的真理性并且可以推断它对此负责。事物的 *aitia* 是对它以某种方式存在负责的，它本身是一种解释性的因素，对它的掌握构成对事物为什么这种情形的了解。在这个词的非限定的意义上所认识到的东西必定是必然真理。

以亚里士多德的关键性洞见——知识既要求对“各种原因”有一种理解，又要求所知一切的必然性——为基础，该论文将继续讨论第一原则的不同种类，以及它们怎样与定理相关联。构成解证性科学主体的必然真理被彻底地分成不可解证的第一原则和它们可解证的结论。前者是通过它们自身得以理解的，它们的结论——那些定理则是只有通过它们的“各种原因”和原则才能被认识和理解。我们对后者的知识是解证性的，即这种知识从解释它们为什么是如此的第一原则中把它们推演出来。

《后分析篇》A2 断言，那些第一原则必定是真的、原初的、无中介的、众所周知的，先于并解释那些事物（第一原则就是那些事物的原则）。既然第一原则是通过自身而不是通过其他事物被认识的，就没有解释原则为什么是真的理由。它是不被任何事物解释或引起，因此，它不能通过回溯到原因而被获知。第一原则是不可解证的，因为它是原初的，直接的。要成为直接的，它必须是原初的，没有任何先于它、并且它据此才能被认识和被理解的东西，即在这个意义上来讲的，它是原初的。如果它是带有主词和谓词的一个陈述（例如定义），那就没有中项来解释或在协调它的主词与谓词之间的联系。第一原则自身不能通过从在先的原则或原因演绎出来而得以解释，这样它是不能解证的。^[20]科学的其他必然真理是由不同于它们自身的事物解释或引起的，它们通过追溯到那些通过自身而被认识的原则或原因。这些定理仅仅当我们理解为什么它们是真的时候才被人们认识，是从作为它们原因的那些必然真理的第一原则演绎出来才被人们认识的，那些第一原则独立于并先于解证。解证是科学的三段论，是我们赖以获得知识的三段论。

亚里士多德认为，所有知识都来自先前存在的知识，在定义这种知识的例子中，先前存在的知识是关于原则的知识，然而，既然第一原则比那些解证性论证的结论更容易被人们认识，虽然他们的知识也是源自先前存在的知识，但是他们必是以不同于解证的方式而被人们所认识。在联系到这个主题时，亚里士多德在我们所知的东西和无限定地所知的东西之间作出了区分。我们所知的东西，先于对第一原则的认识，是我们通过感官知觉认识到的，这不是科学的知识或无限定的知识。我们的任务是从我们所知的东西进到无限定的、最可知的东西。这些是可理解的原则，它们将反过来解释和说明我

们由之出发的那些原始的可感现象。在《分析篇》的最后一章 B19 中，亚里士多德解释我们是通过归纳 (*epagogê*) 逐渐接近第一原则，论证过程是从一组例子进行概括。亚里士多德意识到这样的推理没有演绎上的有效性，并且遗憾地是，他没有发展一套指导这种推理的规则。因此，他的关于这种推理程序的观点的细节不能被信服地加以描述。他的话表明，归纳被看做研究者从最初可以被（那个个体）认识的东西进展到无限定可知的东西的一种手段。在 B19 中，据说第一原则的知识基于经验，这种经验反过来又基于无数的记忆，最后记忆起因于无数重复的知觉。所有动物，包括我们自己都有自然的辨别感知的能力。知觉为第一原则的知识提供了终极的归纳基础。这种对构成原则知识的运用的认识状态被称作“*nous*”或智力，这里很少谈及，当它在别处，在《论灵魂》Γ卷 4.5 节 (*De Anima*, Gamma 4、5) 中被讨论时，文献是有着很多的争论或出了名的困难。

51 每种解证性的科学都有一个给它的研究主题划界的类项和一套它研究的属性。《后分析篇》A7 和 A10 中显示，解证性科学利用第一原则来证明它所研究的那个普遍的类中关于所包容的那些对象的结论。这些被证明的结论把那些内在地从属于它们的性质归于这些对象。一门科学研究在定义那些事物的过程中提到的项目，那些事物包含在主体属的范围之内，同时研究那些可定义的事物本身和它们可证明的属性。其他一些增添的项目要么是属的范围之内的事物，要么是属本身的性质或限定 (*Patbê*)，它们不包括在对拥有它们的主体的定义之中。因此，必须作出证明以显示它们是内在地属于它们的主体。几何学研究数字，寻求支配每一类数字的作为那类数字的原因和原则，如三角形的内角之和等于两直角这一定理。一般来说，几何学家诉诸于第一原则，解释什么属于各种数字，这种解释是在它们是数字且因为它们是数字的意义上进行的。

亚里士多德提出他对科学知识的说明，反对柏拉图关于存在的一般辩证科学的观念。而柏拉图式的辩证法声称产生对部门科学的各种原则的科学理解，亚里士多德的反驳式的说明坚持部门科学的独立性或自治性。在这样的科学内的陈述，包含着命题的第一原则和定理，在这些定理中对各种类型的数字的“限定”都得以证明。^[21]亚里士多德把科学的第一原则分析成公理

和命题 (theses), 并且把命题再分为假设和定义。然而, X 的定义是对 X 是什么的一种说明, 一种假设是一个对所定义的东西是其所是的存在预设。科学的定义和假设只在分支科学中被运用。第一原则是不被其他科学证明的。在定义的谓词只是指明主词是什么的意义上讲定义是直接的, 因此主词和谓词之间的联系不是因为与中项的关联而成为可以解释的。

通过与命题比较, 公理对所有科学都是同样的。亚里士多德把公理描述为推理所由出的原则, 为了学习和科学地理解其他事物, 它们必须被我们所认识。公理的两个重要的例子是不矛盾律和排中律 (这个原则是指在矛盾双方之间没有中间者)。这个公理对于所有科学都是相同的, 公理的知识对于所有科学理解者也是共同的。这与亚里士多德作为一般本体论的形而上学观念相关: 一门科学, 不论别的, 它就是要这些公理 (参见 pp.60-61)。

科学不研究任何碰巧属于研究对象的属性, 因为没有偶然的科学。为了决定哪个陈述、词项, 第一原则对于特定研究对象的科学是适当的, 我们必须划出一定的界限, 以搞清楚我们这里讨论的科学研究的内容是把各种各样的术语应用于所讨论的主题。例如, 生物学家不研究生物所有性质, 而只研究作为有生命的物质和适合于它们的那些性质。生物学既研究生物的每个种的定义, 也研究那些内在地或必然地属于每一个种的各种性质。

一门科学研究在某方面必属于一个主体, 并且在这种研究中考察内在地属于主体的东西。^[22]《后分析篇》A4 区分了事物必然地属于一个主体的三种不同方式: 第一, 如果事物是在说明主体是什么 (即主体的定义), 它就必然地属于那种事物。在这种状况下, 两足和动物都内在地 1 属于“人”这个种。在第二种情况下, 如果词项是这样的——正被考察的主体是在它的定义中, 某物就是内在地属于主体。在这种情况下, “男性”或“女性”就内在地 2 适合于动物。最后, 在另一方式下, 词项根据自身被说成属于主体, 如果那个词项属于主体是因为主体或说明主体的话。在这种三种方式中, “成为语法的接受者”内在地 3 属于人, “内角和等于两直角”也内在地 3 属于三角形。不内在地 1 或内在地 2 属于主体的东西有时被亚里士多德称作“偶然性”。因此, 词项在第三种情况下内在地属于某物有时称作必然的或内在的偶性。他也区分那些必然的存在物和那些偶然存在物, 某物是内在地或

必然地存在，在这种情况下，不能通过其他存在物碰巧存在那样的称呼去称呼。通过对比，“苍白的”或“有教养的”东西是偶然的存在，因为它是通过别的某种东西——人来被称谓的，碰巧被称作“苍白的”或“有教养的”。

内在的或必然的第一种意义是所有意义中最基本的，因为它们与定义的联系也被用来描述本质的概念。每种事物的本质在第一种意义上被看成是内在的，它从本质上述谓着它是本质的那种东西。《论题篇》A5 陈述一个定义 (*horos* or *horismos*) 是一种解释 (*logos*)，说明那个事物的本质 [在这里不是用一个单词去意指本质，他用一个短语对应英语的“是其所是” (*to tien tinai*)]，某物的本质是一种实体，通过说明其所是的全部解释来说明的那个实体。虽然他论证柏拉图式的联合与区分的方法不能证明一个定义，但这种方法的影响在亚里士多德自己关于定义的概念作为复杂表达式的概念中也能被看到，那种复杂表达式提及词项所属于的那个属和把它与那个属的其他同一等级的成员区分开来的种差。

53 一个定义是对本质的一种说明，表达事物是什么的说明表达了它的本质，某物的定义是说它是什么的说明。^[23] 如果定义人为两足动物，那么两足动物就是人的本质，正如“人”这个词表示人这个种，人的定义说明人的本质。要述说它就是它的本质的那个东西的本质，我们可以语言学地述说与定义相关的适当表达。因此，说那个事物是什么。一个可定义的词项与通过定义所示的那个本质是同一个东西。每当某种共相被定义时，定义的主词就是定义表示的那个本质。因此，如果人被正确地定义为“两足动物”，那么人这个种和“两足动物”这个短语表示的本质是同样的。

正是这个原因，定义是直接的原则，本质的陈述表明事物在第一种意义上内在地存在，是比任何定理更容易认识的。但是它的真理不能由任何论证程序来证明。他对演绎科学的本性的说明是围绕着本质不可解证的陈述的思想而建立的。科学家通过认识事物的本质而认识事物，通过真正定义表示的本质作为中项在科学证明中起作用，在科学定理中它们是解释主词和谓词之间内在联系的“原因”。

第二部分：形而上学

亚里士多德的形而上学概论

在亚里士多德那部由 14 篇论文集合而成的《形而上学》著作中，到底有多少篇原来只是一篇论文的一部分，现在有着很大的争议。但人们一致认为，这些论文集合成现在这个样子，并非出于亚里士多德的原意。在公元前 1 世纪以前，亚里士多德的全集是按照斯多亚派对哲学的分法编纂而成的，即分为逻辑学、自然哲学和伦理学三部分。但在《形而上学》中探讨的那些内容并不能恰当地落在这些标题之下。《形而上学》这个书名也许是想表明它研究的对象是超感觉的题材，也有可能是想表明它是在关于自然科学之后研究的东西。但这个书名也可能仅仅意味着“物理学之后的那些事物”，因此只想表明它在全集中的位置应该是在关于自然科学的论文的后面。这个书名并不是出自亚里士多德本人，他常用“智慧”、“第一哲学”、“研究作为存在的存在的科学”来标志这一部分内容。《形而上学》的各卷分别在各个方面体现了这门科学的特点，但作为整体的论文，并没有一个完整的、统一的主题。

许多学者认为，在《形而上学》中，至少 A-elatton、Delta 和 K 三卷是编者后来加上去的。A-elatton，即简要的第二卷，亚里士多德讨论了作为真理知识的哲学以及原因的有限性和知识的可能性之间的联系。它看起来好像是一篇导言，是由罗得岛的欧德谟（Eudemus of Rhodes）的侄子帕斯克利（Pasicles）就亚里士多德的演讲所作的一些笔记组成的。Delta 这一卷是一本哲学术语词典，它可能在古代就已单独发行了。这一卷当中的许多术语在《形而上学》中有着非常重要的作用。它包含有很多条目，例如，“原则”、“原因”、“物质”、“存在”、“在先”和“在后”这些术语，但它里面也缺少了一些《形而上学》的关键术语的条目（例如，“本质”、“主体”、“质料”、“形式”、“这一个”和“分离性”这些术语）。卷 K 包括了 B、Gamma 和 Epsilon 三卷的部分内容，还有《物理学》中关于缺乏、变化、无限和连续

性这些问题的一些摘要。

卷 A 是以亚里士多德的那句名言“人的本性在于求知”开头的。而后，他又描述了人类获得知识的进展过程，即从“感觉”开始，经过“记忆”、“经验”和“技艺”，然后形成“理论知识”。这一卷指出，追求知识的最高目标是获得“智慧”（*sophia*），这是一门关于事物原因和原则的科学。这样的科学将涉及对万事万物原因和原则的一般性的论述，而且还讨论如何才能理解最高的善。在论证这门学问只是为了求知而求知时，他解释说，哲学起源于诧异，只有当我们感到困惑，不能解释事物为什么是其所是时，我们才进入了哲学思考。在 A 卷的第 3~9 节中，亚里士多德对以前哲学家关于事物原因和原则的观点进行了详尽的考察，其中，他讨论了泰勒斯、阿那克西美尼、阿那克萨戈拉、恩培多克勒、德谟克利特、留基波、巴门尼德、毕达哥拉斯学派和柏拉图。在 A10 节中，他得出结论，这些哲学家探究的原因都没有超出他在《物理学》的第二卷中探讨的那一类原因，即质料因、形式因、动力因和目的因四个原因。

在这篇论文中，从整体上来看材料的组织部分地反映了亚里士多德这样一种信念：研究涉及一个方法论，依照这种方法论，一个人最初就可以从我们熟知的事物出发，逐步过渡到对在本性上可知的第一原则的理解。亚里士多德首先回顾了他以前持有的观点和想法，这大体是在 A 卷中完成的，但是他进而也参考了其他哲学家在这一方面相关的意见。接着，亚里士多德指出，这样的一些观点将会导致对一些困惑^[24]的陈述。在达到一个解释性的起点之前，研究者将会处于一种无知的状态，思想也乱成了一团。但从智慧的本性、涉及的范围及其主题来看，哲学作为研究原因的最普遍的科学却有着不同的看法，这些看法至少具有一定程度的可信性。B 卷简单地分析了关于事物原因的种种困惑和问题，这些问题在《形而上学》的其他地方得到了较为彻底的研究和回答，这就基本上提出并勾勒出了形而上学的研究领域。形而上学研究的目的就是要理解从对这些问题的解答过程中得出来的结论，它既包括关于后来成为形而上学研究的各个不同部分的统一性的一些问题，也质疑了关于属于最高实体的一些特征的问题。就这些论证起源于明智的判断（*endoxa*）而言，在这一部分哲学探讨中还涉及辩证法技巧的运用。

在最后一个阶段，亚里士多德提供了解决的办法，较为理想地运用了既是自然的又是解释性的起点和原则。有时，尽管亚里士多德好像较为明显地提供了一种解决方案，但我们还是很难肯定他到底是在提供他自己的见解还是在提出一个需要进一步回答的疑难。

Γ (Gamma) 卷认为，一定存在着——门研究“作为存在的存在”或“作为有的有”的普遍科学。由于它的普遍性，这门科学和那些只研究存在的某一部分的科学形成了鲜明的对比。这一卷还回答了一些在 B 卷中提出来的一些疑难，亚里士多德认为，一般本体论也是关于实体的科学；其次，它也研究像统一性、多样性这样的能够普遍适用于一切对象的概念。除此之外，一般本体论也探讨像同一律、排中律这样的基本逻辑规则。在探究后者的过程中，亚里士多德详尽地研究和反驳了普罗泰戈拉的真理论。

E (Epsilon) 卷把理论知识分为数学、自然科学和神学。数学的绝大部分研究的是不变的，但又不能单独存在的对象；物理学研究的对象在现实中能够独立地存在（尽管它们的形式只能存在于质料中）并且是不断变化的；最后，神学研究的是独立且不动的实体。如果这样的实体存有的话，那么第一哲学将是神学（否则，它就是自然科学）。在这里，亚里士多德还宣称：第一哲学也将成为研究“作为存在的存在”的普遍科学。这一卷里重申了在 Δ (Delta) 卷 7 里提出的“存在”的四层意思：（1）“存在者”（that which is）并不是依其本性而存在。〔在这里，谓词并不是内在地或本质上（*per se*）^[25]属于主词，例如说：“一个人是有教养的”，“有教养”这属性就并不是在本质上内在于这个人的。〕（2）“存在者”是依其本性而存在的。（在这里，谓词在内在地或本质上属于主词，主词和谓词是属于“存在者”的同一个范畴。）（3）“存在者”或者潜在地存在或者现实地存在（即谓词或者潜在地或者现实地属于主词）。（4）“存在者”在存在者是真的意义上存在。一般本体论不探讨（1）和（4）中描述的那样的“存在者”，因为，没有关于偶然事件的科学。（这些偶然性事件并不是必然如此出现，也不是在大部分情况下如此出现。）再者，既然真理取决于事物在心中的分离与组合，因此，真理不过是思想的变体。相应地，下面的三卷开始讨论与各种范畴都有关系的“存在者”，进而又讨论把“存在者”进一步划分为潜能和现实。^[26]

中间的几卷，即 Z (Zeta) 卷、H (Eta) 卷和 Θ (Theta) 卷 [还有 Λ (Lambda) 卷的 1~5 节] 主要讨论了可感物质，抽引出亚里士多德曾在形式质料说的物理学中运用过的基本原理。在 Z 卷里，提供了一些相当烦琐的证明，这些证明最终导致这样一种观点：第一实体是可感实体而不是质料或可感构成成分本身。56 它要证明定义和本质主要是属于实体，所有的共相都不能归于实体之列。此外，在该卷中还有一些否定柏拉图型相的存在的论证，否定“殊相即特殊事物是可以定义的”的论断的一些论证。

在这几卷里，亚里士多德除了讨论质料和形式之外，中间的几卷又从他的自然科学中引进了现实（活动）和潜能的区分。H 卷和 Θ 卷就利用了这两个概念试图进一步说明可感构成成分的质料和形式之间的关系，提出了形式是一种活动或现实的观点。在 H 卷的第 6 节里，亚里士多德指出，一个构成物的形式和质料其实是同一个东西，只不过形式是现实，质料是潜能罢了。这样看来，物质的构成成分自身就是一个统一的整体，并不是偶然如此的。质料自身并不是另一个现实的实体性的个体，它仅是潜在地而不是现实地是“这一个”。一个生命体归根到底是由无生命的材料构成的（最终都是由火、土、水和气构成），但其直接的质料是它的有机的身体，它不能同它作为其质料的那个实体相分离。

I (Iota) 卷在主题上与 Γ (Gamma) 卷的第 2 节中解释的一般本体论的其他讨论紧密相关。它讨论了各种各样的统一性和多样性，与后者相联系，还区分了四种对立的形式：矛盾、反对、负性质和相对项。

Λ 卷的 1~5 节对可感事物的原因和原则的讨论与中间几卷在内容上有部分重叠。第 1 节把实体分为可感实体和不可感实体两种，进而又把可感实体分为可灭的（地上实体）和永恒的（天体）。不可感实体既是永恒的也是不变的。应该指出，有人把不可感实体分为（柏拉图的）型相和数理对象两部分。

接下来，Λ 卷 6~10 节系统地阐述了亚里士多德对于不可感实体的观点和看法，论证了宇宙最高天层永恒现实的不动的推动者的存在。这个不动的推动者就是亚里士多德形而上学体系中的神，亚里士多德把它等同于正在思想着的思想本身。

M (mu) 卷和 N (nu) 卷分析了一些关于宇宙中除了可感实体之外，是否存在与永恒的、不动的实体相反的观点，其中也包含着对柏拉图理论的阐述与批评。柏拉图关于型相的存在及其性质的学说，以及关于数理科学的对象（例如数、线、面）的存在与性质，亚里士多德都持有异议。在这一部分里，亚里士多德既批评了把数作为本原以解释一切的毕达哥拉斯学派的观点，也反驳了认为型相存在的柏拉图主义的学说。柏拉图主义认为，数学对象是分离的实体。与此相反，亚里士多德认为，数学家是把物理对象作为不可分的单元、线、面等来研究，线、数、面这些事物并没有分离的存在。至于型相，亚里士多德对 A6 和 9 章中分离的、柏拉图的型相的存在及其假定存在的解释力的攻击的另一版本，我们将会看到，它在 M4 和 M5 里看到，它和以前各卷中没有的材料放在一起。^[27]

57

作为一般本体论的形而上学

一般本体论是研究原因的一般科学

Γ 卷开门见山地指出，有一门科学研究“作为存在的存在”以及内在地或出于本性^[28]属于“存在 (that which is)”的东西的科学。根据它的普遍性，这门科学与各个部门科学形成了鲜明的对照，部门科学只是截取“存在”的某一部分，研究那一部分所独有的属性。研究“作为存在的存在” (“that which is” *qua* “thing that is”) 不是研究某种称作“作为存在的存在”的特殊对象。在这里，惯用语“作为 (*qua*)”是用来指科学探究它的主题的方面，并且表明科学追求的是对一切“存在物”都适用的普遍真理。因此，形而上学家不仅要阐述这些适用于“存在物”本身的普遍（命题的）原则，而且还要研究这些普遍原则的属性或特征。例如，一条适用于一切存在者的形而上学原则就是不矛盾律 (Principle of non-contradiction, PNC)。研究属于“存在”本身的东西也包括了对用于“存在物”本身的那些词项（例如“相同”、“一”）的研究，也探讨关于它们的真理。

在 B (Beta) 1 卷里，亚里士多德曾经指出了对形而上学这门学问的四

个疑问。在这里，亚里士多德继续回答由这四个疑问所产生的一些问题，以此来进一步澄清一般本体论的观念。这里，我们列举了亚里士多德前五条反驳中的四条，这四条关系到普遍科学的特征，即它总是以尽可能普遍的方式探究万事万物的原因和出发点。例如，第二个疑问（995b6~10）假定：这门科学至少将要研究实体的原则，探究它是否也讨论普通的公理——每一个人由以作出论证的那些原则。例如，它研究不矛盾律吗？Γ卷3通过说明关于实体的科学是一种研究普通公理的科学而解决了这个疑问。Γ卷也回答了其他的部分疑问，尽管并不是特意提到这几个疑问。例如，在B卷里提出的疑问是：关于实体的科学是否也研究实体的偶性，随后，它继续问，除了这些偶性之外，它是否也研究像“相同”、“相反”、“相似”、“相异”、“矛盾”、“在先的”、“在后的”这样一些问题，结尾是问它是否也研究上面提到的这些项目的偶性。这其实也就是在问除了探讨这些实体的偶性本身的定义之外，它还将研究这样一些问题：是否一个对立面总有一个单一的对立面。Γ卷2就是部分地以肯定的方式回答这后两个问题的。

在某些方面，一般本体论向我们展示的是亚里士多德在《后分析篇》中所分析的那种结构。它既有一个特定的主题，也陈列了一些条目。在这里，所有的命题和条目都是为这个主题服务的。然而，形形色色的“存在者”自身并不是同一类中的不同的种，“存在”也不是可以共同断言为所有“存在者”的普遍类。^[29]实体、质量、数量等都是存在的不同范畴，但是这些范畴根本就不能归于一个单一的类。然而，存在着一门研究“存在”的科学。这样一门科学研究就其存在是“存在物”而属于“存在物”的东西——这些东西隶属于它，只是因为它是“存在物”中的一种。

作为实体之科学的一般本体论

亚里士多德以“实体”（*ousia*）这个术语作为其一般本体论的根本的解释性原则。严格地说，任何一门科学都是那种首要事物的科学，在这门科学范围内的其他项目只有参照它才得以称作它们所称作的那种东西。^[30]当用这一个原则来规定“存在物”时，亚里士多德就得出这样的结论：一般本体论的科学实际上是关于实体的科学。

Γ卷2的第一个句子宣称，尽管我们可以从许多方面来谈论存在，但我们总是从单个的事物谈起的。因此，个别事物作为研究的惟一起点就是ousia，或者说是实体。尽管没有一种单一的条件能使所有的“存在物”赖以被恰当地称作“存在物”，某些事物是以原初的方式被称作存在物，另外一些事物是以派生的方式被称作存在物，有一门单一的科学研究它们的全部。本体论的主题并不是在普通意义上研究普遍的类，这一点并不能使它和全部特殊科学区别开来。例如，尽管形形色色的健康事物不能归为一类，但这一点也不妨碍存在着一门研究健康的分支科学。这门科学认为，把健康作为自己的研究对象是完全可能的，因为所有健康的事物都被如此地称呼是因为它们都关涉一个共同的事项——健康。食物是健康的，因为它有助于维持身体的健康；药物是健康的，因为它能产生健康；面色是健康的，因为它能表现健康；身体是健康的，因为它能接纳健康。总之，每一个健康的事物被称作健康的，因为它和一个单一的东西有着某种联系，那就是健康。当然，联系会依不同种类的健康事物而变化，但是因为有这种联系它们才被称为“健康的”，在任何情况下都是相同的。

这样说来，确实存在着一种一般本体论的研究对象。“存在物”一词在它用于实体、质量和数量等等时，它的意义并不是含糊不清的，它首先是指实体，而后才指其他。实体之所以是“存在物”仅仅因为它是实体。这个标签被用于其他不是实体的事物时，必须和实体——“第一存在物”联系起来才能得到合理的解释。任何非实体性的“存在物”只有和实体处于某种恰当的关系中才能被理解为“存在物”。然而，就像在关于健康的那个例子中一样，从一种非实体的存在物到另一种非实体的存在物的联系方式是变化的，“存在物”一词用于非实体时没有一种单一的解释。例如，质量被称作“存在物”，是因为它在属性上限定实体，当然，量和实体就没有这样的关系，它只因为是实体的量的方面的大小才被称作“存在物”的。

一般本体论怎样并且为什么要研究普遍存在的范畴

一般本体论除了探究适用于所有“存在物”的原则以外，也研究那些并

不绝对适用于万事万物的某些原则。Γ卷2 剩余的那部分断言，一般本体论是一门研究“作为存在的存在”的统一科学，而且，他还解释说，一般本体论是一门探究事物原因和原则的科学。此外，它还表明，一般本体论也研究那些适用于“存在”本身的那些普遍范畴。

Γ卷2 论证，“一”、“多”、“同一”、“其他”、“相似”、“不相似”、“相等”、“不相等”、“差异”和“对立”这些属性都是“存在物”本身所固有的。^[31]它们都是对“存在”的本质限定或是“存在”的观念。要探讨这些属性，我们既要阐述它们的定义，也要论证关于它们的定理。这就是一般本体论遵从在《后分析篇》中提到的知识的模式的一方面。例如，我们可以把对立的事物规定为同一类中差别最大的事物，通过证明每一事物都有其对立面这一法则，我们就可以揭示对立的事物出于其本身的偶性。

由于下述的原因，一般本体论必须研究统一性（也就研究普遍的“一”的含义）。因为一般本体论要研究所有类型的“作为存在物的存在物”（“things that are” *qua* “things that are”），以及它们各种各样的亚类型。既然每一个“存在物”依据自己，从本性上来说就“是其所是”，这样，有多少种类型的“存在者”，就有多少种“存在”的方式。因此，一般本体论既要研究统一性，也要研究多样性。统一性表现出来的类型有同一、相似和相等三种。这样，一般本体论要讨论它们每一个的定义。而且，也总存在一门对立的科学，因为多样性是统一性的对立面，一般本体论也必须要研究多样性及其形式。多样性的三种类型为“其他”、“不相似”和“不等同”。因此，一般本体论也研究这些多样性及其多种多样的亚类型。“其他”的一种类型是“差别”，而“对立”又是“差别”的一种形式，这样，“对立”就是“差别”的一种类型，“差别”是“其他”的一种类型，“其他”又是“多样性”的一种类型。而“多样性”又是“统一性”的对立面，“统一性”最终属于“存在”。由此，对立本身必须由一般本体论来讨论。

一般本体论怎样研究基本的逻辑规则

一般本体论不仅仅是一门研究在一些术语上表现出来的那些矛盾性的科学，它还是一门探讨有关这些术语能够用于其上的那些题材的真理性的科

学。根据这种精神，Γ卷3里指出，针对B卷里遇到的疑问之一，我们必须弄明白实体科学是否描述探究那些在数学科学里称为公理的那些东西这个问题。亚里士多德用肯定的口气回答了这个问题，因为他认为，实体科学是关于“作为存在的存在”的学问，它研究的是在本质上属于“存在物”的东西。每一个普遍的公理适用于所有“作为存在物的存在物”（“things that are” qua “things that are”），并不是仅仅应用在离开其他事物的特殊类型中。

这些普遍原理是不可证明的，形而上学的论证无法揭示这些原理的真理性。然而，这门科学能够证明有关这些原理的具体运用。例如，Γ卷3就试图证明“不矛盾律”（PNC）是一切原则中最确实的原则。不矛盾律可以这样表述：一个事物（谓词）不能同时、在同一个方面既属于又不属于同一个事物（主语），这也就是说：互相矛盾的一组命题不能同时为真（在同一个时间，在同一种情况下……）。

根据亚里士多德在《解释篇》6中的解释，一个矛盾（*antiphrasis*）就是由一组对立（*antikeimena*）的命题组成的，其中的一个是肯定（*kaiaphasis*）的，另一个是否定（*apophrasis*）的。肯定的命题和否定的命题论述的是同一个主题，但前者对这个主题肯定的部分恰恰是后者否定的内容。在《形而上学》的I卷7里，亚里士多德指出，矛盾的特点是：对于相互矛盾的任何事物而言，矛盾的一方或另一方都是在场的，在矛盾的双方之间不存在任何其他东西。^[32] I卷4把矛盾分为：第一个类型是对立，其他的三种类型分别是反对、负性质和相对（例如主人和奴隶的关系）。

B卷把不矛盾律引为范例来说明所有的人在论证中都会用到它这样一些共同信念，Γ卷论证不矛盾律是所有这些基本原则中的最确实的原则，因为依据这一原则永远都不会出现错误。（因为相信矛盾是不可能的）。作为最确实的原则，它是众所周知的，具有理解力的任何人都能掌握它，理解它，永远不会只作为一种假设而被运用。

61

为了表明相信矛盾的不可能性，亚里士多德作了以下论证：首先，断定对立面不可能同时属于同一个主体，这是不矛盾律的结论。这里涉及的对立面的观念在Δ卷10中就已经提出并描述。在那里，对立面指的是那些属于同一种类但存在极大差异的事物。假设信念是信仰者的属性，我们知道，

一个信念与另一个信念相矛盾，那么它就是另一个信念的对立面。结果，这个信仰者是不可能同时拥有这两个信念的。因为，如果一个人同时拥有了这两个相互矛盾的信念，他就会处于一种对立的状态之中，这是不可能的。

Γ卷4断言，不矛盾律自身就已经证明了它是最确实的原则。并接着说，尽管不矛盾律不能被证明，但它能通过反讽的方式给予证明。在《前分析篇》B20里，反讽或反诘也是采取的三段论模式，它的前提为对手所承认，但它得出的结论恰好与对手的观点相矛盾。前提不需要、通常也不先于对结论的解释，因此，从典型意义上讲，一个反驳论证通常不能产生它的结论的知识。

Γ卷4简略地勾勒出的反驳证明，首先是使反方既指称自身，又指称他物。接下来，反驳证明是想反驳否认不矛盾律的对手，指出反方所信奉的那些所谓的众所周知的东西其实恰恰运用了不矛盾律（至少是不矛盾律的一些特殊例证）。像这样的证明不是一种科学的证明，只不过是一种反讽法或反诘法（*elenchus*）。反讽法或反诘法表明，这个规律（指不矛盾律）是众所周知的，只要对事物有一丁点了解的人都不会对此表示怀疑。然而，作为第一原则，没有任何前提能够说明它为什么是真的。不矛盾律的有效推论也不是一种论证，因为在它之前没有什么东西能够对此作出解释。

作为关于实体的理论的形而上学

可感实体：作为可以定义为“这个东西”的存在

《形而上学》的 Zeta（第六）卷和 Eta（第七）卷可能最初就已经成为一篇独立的论述实体的论文。不过这两章确实承担了一般本体论任务的一个重要部分。像 Zeta 卷 1 节中解释说，一般本体论的主要问题即“实体是什么”，其实就是那个让亚里士多德及其以前的哲学家百思不得其解的根本的本体论问题“存在是什么”。这样，对实体的探究就自然地成了一般本体论需要探讨的问题。在 Zeta 卷开篇几行就开始了这种探究，断言人们以各种

各样的方式谈论存在 (to on), 接着列举了与各种范畴相联系的关于存在的多种涵义。一方面, “存在” (being, or that which is) 既指“是什么” (ti esti) 又指“这一个 (tode ti)”; 此外, 它 (利用其他的范畴) 还指事物的质 (它像什么), 或者事物的量 (它有多少), 或者其他可以用它们的方式述谓的事物中的任何一个。在“存在 (that which is)”这个短语的各种各样的含义中, 亚里士多德明确指出, 第一要义是“是什么”, 即实体的含义。也就是说, 最基本类型的存在是人们回答“它是什么”这个问题即问及实体时所定义的那种存在。所有其他事物是派生的存在或“存在物” (things that are)。任何是存在物、但并不是以第一种方式存在的事物, 它们之所以也被合理地称为“存在”, 是因为它们总是通过一定的方式在本体论意义上依赖于以第一种方式存在的存在物。一些事物存在是因为它们是实体的性质, 其他事物的存在是因为它们是实体的数量, 等等。在 Gamma (第三) 卷 2 里, 亚里士多德对“存在者” (或“所是的东西”) 曾有过一些言论, “on”这一术语首要地、毫无限制地运用在实体之上, 派生地或延伸地用于其他的事物上。一般本体论确实就是关于实体的科学。

亚里士多德虽然在 Gamma 卷里已经指出, 实体在形而上学的意义上具有优先性, 但他并没有具体地说明实体是什么。为了推进对一般本体论问题的探讨, 亚里士多德在 Zeta 卷里开始对实体是什么进行研究。为了使一般本体论所要求的普遍性原则能够贯彻到底, 必须以这样的方式来描述实体的特征: 每一类型的“存在”都能以实体为参照物加以解释和说明, 实体如果能扮演这样的角色, 那么它们的存在就不能反过来再求助外在于它们的任何原因和事实加以解释和说明。我们不能因为一个实体与外在于它的某个事物有着某种联系, 就把它称作“存在物”。实体之所以是“存在物”, 完全由于它自身而非他物。任何实体都是因其自身内在的本性而成为实体的。实体既指“这一个”又指“是什么”, 内在的本性决定了它是一个特殊的主体, 它是“这一个”, 从其本质上讲, 它是某物, 它也将是一种“是其所是”。^[33]

进而, Z 卷 1 还论证, 从事物能够成为第一性的所有方式来看, 实体是最为第一性的。这是因为: (1) 只有实体是独立的, (2) 对非实体性事项的

说明和解释中包含着对实体性事项的存在的说明（非实体性的事项不能脱离它，它的存在依赖于它），（3）对一个事物的理解或关于一个事物的知识必须从对实体的理解开始，这些实体是由定义指明了的。在中间几章里，亚里士多德大略地谈论了满足实体至上性的这些条件的可感实体。强加于实体分析之上的上述三个条件并不是从关于实体的某个特殊理论得出的，而只是基于这样一种思想，即从严格意义上说，一般本体论的核心内容是实体。

在这里，和别处一样，研究必须从众所周知的、研究者熟悉的前提出发。因为亚里士多德认为，至少一些可感物体本身就是实体，这是人人都会同意的一种观点，他对实体的研究必须应从可感物体入手。最终目标从这些东西转移到在本性上最有可能被认识的东西。亚里士多德对可感物体进行研究是为了思考后面的诸如这样的问题：除了可感实体的质料，是否还存在另一种质料？我们是否还需要研究其他种类的实体（例如，数或诸如此类的东西）？亚里士多德在 Z 卷 17 中指出，可感实体为我们提供的这个新的起点能够帮助我们把握那些和可感实体分离存在的那些实体。

相应地，在 Z 卷 2 中，他首先列举了各种类型被认为是实体的东西。被认为是实体的最明显的例证是物体。这不仅包括四种基本的元素（土、水、火、气），还包括有生命的物体，即植物、动物及其部分，甚至物体的任何一部分或复合物。亚里士多德在 Δ 卷 8 里解释为什么把物体称为实体的条目中，他说，这是因为它们不能述谓一个主词，而是其他的事物能够述谓它们（只能做主词，不能做谓词）。这是在《范畴篇》的第五章里提出的第一实体惟一能够满足的条件。他在《范畴篇》里就指出，一个物体要成为第一实体，必须满足上面的那些条件。那么，到底哪些事物才是真正的实体呢？是什么使其成为了实体呢？关于这些问题的那些观点，亚里士多德在 Z 卷 2 里既没有认可，也没有断然否定。接下来，在 Z 卷 16 中，亚里士多德又指出，动物的各个部分不能称其为现实的实体，只能潜在地作为实体，因为它们在现实中根本不可能独立存在。谈到那四种基本元素，亚里士多德说，它们也不是实体，因为它们只是机械地堆积起来的，而不是一个有机的整体。总之，那些明显地是实体的物体（包括他在《范畴篇》里列举那些作为第一实体的东西）结果只是潜在的实体，而不是现实的实体。

紧接着，针对柏拉图主义认为（分离的）型相或数学对象也是实体的各种各样的观点，亚里士多德说，这里需要考虑一下诸如这方面的问题：除了可感实体以外，是否还存在着其他的实体？可感实体和可能存在的任何不可感实体的存在方式是怎样的？最后，亚里士多德论证了并没有（分离的）型相存在。^[34]M卷和N卷捍卫了他的下述观点：非感性的数理对象不能享有独立实体的地位。然而在回答“什么是实体”这个问题之前，Z卷2建议我们首先草拟出对“什么是实体”这个问题的答案。这涉及什么解释使实体成为某种实体。解释性的实在E解释了为什么某实体X是一个实体，它可以被称作“X的实体”。现在的任务是说，对于某物来讲，什么可以扮演那种解释性的角色，就是说，一般来讲，在X的各种原因中哪一条是那个扮演它的实在E。

Z卷3开始了这种探求，它首先列举了亚里士多德的逻辑所熟悉的四个事项来作为X的实体的可能候选项^[35]：它的本质（*essence*），它例示的共相（*universal*），它所属的类（*genus*）或与它相联系的主词（*subject*）。前三项恰好与命题里谓词的位置相对应，也是辩证学家在回答“人是什么”这个问题时的答案，第四项是可以被其他事项述谓的主词。最重要的是，“主词”被看做实体，亚里士多德在Z卷3里解释说，“主词”是那种被其他事物述谓的东西，而它本身不再述谓任何东西。因此，X的实体是它不言说主词，而是其他事物言说它的那种东西。

作为需要述谓的主词的X的实体的特征应该和《范畴篇》5里提出的那个论断相比较：第一实体是那些被别的事物述谓的东西，它们本身并不述谓任何东西。作为对实体的分类特征的描述，无论它的优点是什么，在Z卷3里仍然发现对实体性存在X的实体的详细说明是不恰当的。从质料—形式说的语境来看，质料、形式及其复合物都可以看做“主词”。其实，实体在逻辑学意义上的主词地位并不能合理地说明实体之所以是实体。亚里士多德论证说，这种主张本身将会导致一种唯物主义的观点，即认为物质对象的实体（即它的真实存在）是作为一切谓词的最终主词的某种东西。如果我们在思想中去掉所有的谓语成分，我们就会得到述谓指向的那个最终的主词，这个主词从其自身来说什么也不是，它不过偶然地获得了那些谓词罢了。然

而，这样的物质既不是独立存在的，也不是“这一个”^[36]，因此，不能成为我们所探究的实体。尽管近来有许多学者提出了一些相当严肃的问题，根据这一点，亚里士多德似乎已经承认了述谓词指向的一个不确定的最终主词的存在，但从传统的观点来看，我们还是把这一章当作了亚里士多德对他自己的第一质料的介绍。第一质料既可以看做各种各样物质对象的个体化的原则，又可以当作永恒不变的基质，支撑他在自然科学中提出的那些基本元素的生成变化。

65 亚里士多德对可感实体的这种质料—形式说的分析是在 Z 卷 3 里提出的，而没有把它当作一种人们熟识的东西加以解释。它不是从研究“作为存在的存在”这门科学的特征的一般描述中产生的，它也与它的逻辑学无关。这种分析是从亚里士多德的自然科学中借用过来的，因此它依赖于自然科学的一些基本原则，而这些基本原则又都认为自然物体是倾向于运动和变化的。尽管《工具篇》中的实体是非实体性变化的恒久载体，但亚里士多德在其逻辑学著作里并没有阐明运动变化的原因，也没有把实体说成是形式和质料的复合物。有关质料的专业概念没有在其逻辑学著作中出现，同样，相关的形式概念也是如此。在这些著作里，“*eidos*”这个词不是指质料—形式说中的形式概念，而是指第二实体——类（有时用来指柏拉图的“型相”）。在 Z 卷 3 中介绍的形式概念只有在这种质料—形式说分析的语境中才能确切地得到理解，它是一特殊的质料—形式复合物的形式构成成分。

接下来，亚里士多德讨论了另一种可以称为实体的东西：本质。与在 Z 卷 4、5、6 里讨论定义和本质的概念时对实体的探讨相联系。在其逻辑学著作中，本质和定义有着一种直接的本体论上的相关物（是对“X 是什么”这个问题的回答）。亚里士多德在 Z4 和 Z5 卷中认为，只有实体有第一种意义上的定义，因此，只有实体才（在无条件的意义上）具有本质。虽然如此，在派生的意义上，来自其他范畴的事项也能够被定义从而被赋予本质。Z 卷 6 试图建立这样一个原则，即所有原初的事物以及依其内在本性是其所是的东西，它们的本质其实是同一个东西。这一论点表达了这样一种观点：在对一个实体的正确定义中，定义者（*definiens*）和被定义者（*definiendum*）其实是指同一个实在。一个实体的形式和它的本质是同一的。然而，偶然的组合物（比如

一个苍白的人)和质料—形式组合物就不能等同于本质。

在亚里士多德看来,实体就是“X是什么”的基本要求导致这样一种观点,即第一实体等同于可定义的形式。这里所说的形式不是类概念,因为后来^[37]亚里士多德把类分析为由形式和质料构成的更为普遍的复合物,它本身不是第一实体。至于亚里士多德所说的实体形式到底是特殊的还是普遍的,还是既不是特殊的也不是普遍的,最近学术界有着大量的争论。坚持实体形式是普遍的人认为,实体形式之所以是普遍的,是因为实体在定义和知识的次序中是在先的,而定义应当看做普遍的东西。^[38]坚持实体形式是特殊的人的主要理由是,实体必须是能够独立存在的“这一个”,而普遍的东西在本体论意义上依赖于特殊的东西。^[39]

在Z卷7、8、9里,亚里士多德通过分析自然的、艺术的和偶发生成的质料因、形式因和动力因,继续了有关定义和本质的原初讨论。亚里士多德在这三章里声称:所有被生成的事物都是质料和形式的复合物,其形式部分就是它的本质。这个关于本质的“物理”定义和“逻辑”上的概念(即一个事物的定义的含义)是不同的,但二者又是相互联系的。Z卷10、11两章从质料—形式说的角度继续讨论了定义和本质,接着在Z卷12中又讨论定义的统一性问题。

Z卷3把共相即普遍物称为实体,而Z卷13、14、15、16则讨论了与共相是实体这一论断相联系的各种论题。种属是一种共相。亚里士多德在这些章节里还谈到了共相是实体的各种证据。既然定义的对象是共相,这些问题自然而然地引出了对定义及其对象的探讨。共相是实体这一论断源于这么一个事实:对柏拉图主义者而言,它们(共相)最能满足实体是“X是什么”的基本要求。然而,Z卷13论证,既然某物的实体对它是其实体的那个东西来说是独一无二的,那么共相就不是实体。这就意味着,如果“X是什么”的基本要求完全被满足了,那正是本质满足它。然而,为了算作实体,本质也会不得不是“这一个”。本质,起先被看做可述谓的,因而也满足了实体的主要条件。正是本质相当于质料—形式说中起这种作用的形式。如果“X是什么”的基本要求能够被Z卷3中提到的三个候选项中的一个所满足的话,那么只有本质才会满足它。

如果本质能够被称为实体，那么本质在逻辑学意义上必须是一个确定的主词，而不是一个共相。亚里士多德认为，柏拉图那种能够被殊相共同述谓的东西是独立存在的并是“这一个”的观点，会导致他称作“第三者”^[40]的无穷倒退。尽管复原这个论证相当困难，但这个论证好像已经暗含着这样一种观点：如果众多殊相拥有一个共同的型相，而这个型相又是独立存在的“这一个”，这样，就必须再引入一个型相，它是殊相和第一个型相所共有的，如此这般，以至无穷。然而，根据亚里士多德的观点，可感实体的形式并不能独立存在，它总是要依附于可感的质料。

显然，尽管亚里士多德在 Z 卷 13 里提供的论证反对把共相看做实体，但是，这些论证是作为问题研究的一部分出现的。因此它是和前面几个章节中一些结论相联系的，其目的在于形成这样一个问题，即没有任何实体是由共相和现实实体复合而成的，因此实体必定是非复合的，因而是无法定义的。但亚里士多德最初在 Z 卷 4、5 中处理定义问题时论证，严格地说，只有实体才是可下定义的。然而，如果实体是不可定义的，那么它就什么都不是了。

这个问题在 Z 卷 13~16 里并没有直接解决，但 Z 卷 17 重新开始试图回答“什么是实体”这个问题。从它的新的视觉来看，物质复合物存在的首要原因是本质，它决定着质料如何构成这个复合物。X 的实体既不是事物由之构成的物质元素中的一个元素，也不是存在于其本质中的一个元素，而是它自己本身，它既是简单的，又是可定义的。这种原因其实和形式相等同了。

67 事物 X 的形式就是它的实体，是其存在的首要原因。实体性形式在定义中是分离存在的，它无论是在定义还是在知识的次序中都处于优先地位。然而，它是不能够脱离质料而存在的，就可感事物而言，它不过是无限定地分离存在的复合物而已。

可感实体：现实和潜能

生物的实体是它的灵魂，因为灵魂存在于身体之中，而使身体成为了一个有生命力的、能够完成各项功能的有机体。身体是质料，是潜在的东西；然而形式却是能动的或者说现实的，如果身体是现实的、有活力的话，那么

灵魂必须在场起作用。根据这样的一种质料—形式说的观点，一个人之所以能够过人类生活，是因为人类灵魂的各个不同的部分都有着相应的能力，从而能够按照人类生活的原则行事。灵魂是我们借以（在本原意义上）能够活着、思考、感觉等等的那种东西。人类的形式（或者说实体）能够使身体成为有生命的，因为形式就蕴涵在身体之中。“人”这个词之所以适用于苏格拉底，是因为他的质料（身体）有一个实体性的形式。实体性的形式或本质严格说来就是“这一个”，苏格拉底之所以成为“这一个”，就是因为其身体所拥有的形式。

⊙卷对于现实的“存在”和潜在的“存在”的区分展开了更加广泛的讨论。为了理解什么是现实（*energeia*），亚里士多德首先考虑了与变化相联系的那种潜能（*dunamis*），因为这是一种最基本的，也是最为人们所熟知的潜能。和实体性形式不同，变化是一种不完全的活动或现实，但如果理解了变化和潜在的变化之间的联系，我们也就理解了为什么说实体形式是一种现实（或活动）的原因了。⊙卷6通过一系列类比来说明了现实概念。现实是依附于他物的某种东西，就像变化依附于相关的潜能一样。实体性形式和变化都可以称为“现实”（尽管形式是更为完满的现实），因为变化是依附于潜能，所以实体（即形式）也是依附于质料的。实体性形式是现实，它是质料所具有的潜能的实现而成为“这一个”。现实性作为潜能趋向的目标及其实现，它是构成复合物是其所是的首要原因。

作为神学的形而上学

亚里士多德已经论证了在可感世界有实体存在，使它们成为可能的是它们的形式使然。这些形式是内在原则，或者说是其本性，它们并不能脱离质料而存在。一般本体论的计划中的下一个重要步骤就是要探究超感觉（*supra-sensible*）的实在。认为没有独立存在的不可感的实体存在是有原因的，也许它们是那些完全依据本性而可知的东西。《形而上学》的最后三卷涉及了各种各样已经被认为是实体的不可感的事项。虽然对于彻底地完成对

“存在”的全面考察，这类讨论是需要的，但是我们不能把这几章看做更大的著作的一部分，它们在对可感实体的处理上和中间的几卷明显地不一致，也没有想把它们的主题限制在Γ卷一般本体论的框架之中。

M、N两卷中论证了以下两点：(1) 尽管存在着数学对象，但它们不是实体；(2) 柏拉图的型相根本就不存在。但是，亚里士多德却认为存在着不同种类的超感知的存在物，最起码其中的一个就是不动的推动者，或者说形而上学意义上的神。Λ卷6~10包含了一个对这种不动的推动者的说明。尽管它自己静止不动，但它却是处于最外层的天层运动变化的永恒源泉，是其运动的目的因，它作为一种爱的对象而存在。神不能成为别的任何事物，它没有质料，却是其实体是现实 (*energeia*) 的一种存在。^[41]这种现实是最完美的一种活动：理智活动 (*nous*)。因神完全永恒处于思想之中，因而是一个活的存在。神的理智并不是思想我们、思想宇宙的思想，而是思想的思想，或者说是理智自身 (1074b34)。亚里士多德认为，这种活动是善，它是宇宙中善和秩序的源泉。

尽管可感实体是我们最初所熟悉的实体，但形而上学的探究最终将导致对第一原则的认识和理解。人们从最为熟悉的事物的原因出发，一步步地过渡到对最高原因理解，从而理解神圣的实体。亚里士多德在Λ卷4中说到，万事万物的原因和原则一方面看来各不相同，但从另一方面看来，一般说来或通过类比，却又是相同的 (1070a31~32)。不动的推动者作为原因，是和特殊科学研究的可感实体的原因和原则相类似的。神是宇宙最外层的天层运动的目的因，就像某种动物的本性是这种动物成其为自身的目的因一样。神的本性是永恒的、连续的运动，这也和可感实体的活动是类似的。为了理解现实，我们先要理解把变化看做现实的那种方式，从而理解为什么把可感物体的实体也看做一种现实。然而当我们达到了对最高、最完美的现实的理解时，即达到对神的理解时，我们也就把握了最高的原因。

【注释】

69 [1] 见这一短语在第52页的用法。

[2] 亚里士多德有时也使用了一些其他表达偶性的概念，其中包括把偶性看做伴随

性的概念。

[3] 见 *Categories* 2, 3, 5。

[4] (*ousia*): 见 p.000。

[5] *Topics* A9 中所说的十类谓词可能是个例外。这一系列谓词一开始就以“X是什么”发问(代替了“实体”),暗示着谓词的分类可以应对关于主词的各种问题,实体或其他。

对谓词的划分还有一种方式,即在 *Topics* A5 中对种、定义、固性以及偶性所作的4重划分。对关于一门科学的分析而言,这种分类对亚里士多德是有用的。因为这样一来,偶性就不再属于科学研究的对象。见下面的 51~52。

[6] 这一翻译并不是很理想,因为它同古希腊的用法不同,与动词“to be”没有联系。

[7] *Categories* 2 中的非实体化的个体到底是普遍的还是特殊的,直到现在还在争论。

[8] 在 *Sophistical Refutations* 中,总共讨论了四种论证:说教式论证,辩证式论证, *peirastic* 和辩论式论证。说教式论证把从一些科学中得来的结论视为前提,而不是依靠学习者的信念。这种论证实际上是推理式的。辩证式论证是指从对方的观点中引发矛盾。*peirastic* 是辩证式论证的一个特殊部分,它论证的前提既为博学的人所相信,又必须为那些自称有知识的人所了解。辩论式论证同辩证式论证不同,它不是从 *endoxa*, 而是从显而易见的 *endoxa* 中得出的真的或明显为真的三段论推理。

[9] 逻各斯:亚里士多德在文本中用这个古希腊的术语来指类似于“论证”的东西。在亚里士多德这里,这个术语有很多用法,包括用它来指称定义(见下面的 52 页)。

[10] 在这里只讨论了断言式三段论(例如,由命题构成的三段论)的理论。既然有关一个定理的科学知识是必须的,那么对证明的分析看起来就需要一个典型的三段论推理去处理那些必然或或然的命题。亚里士多德在《前分析篇》A8~22 里试图建立一个有关三段论推理的理论体系,其中也涉及典型的绝对命题。但他对三段论形态的处理很不一致,因此也不是很成功。

[11] 既然句子是一个语言单位,组成句子的词也应该是语言单位。但是,如果按亚里士多德的用法,语言单位的对象应该是一个命题中的“单位”。这样,苏格拉底和作为属的人有时也可看做命题中的“单位”,即苏格拉底是人。

[12] 在翻译中用这个术语存在着潜在的混乱。既然说一个命题是“特殊的”,并不 70

意味着命题的主语是特殊的。尽管亚里士多德偶尔会用个体作为三段论推理的前提，他建立的理论体系实际上是专门用于由命题组成的证明的。这些命题具有亚里士多德所说 A、E、I 或 O 的形式。

[13] 《前分析篇》技术上的术语显然更改了主语和谓语的顺序。它挑选出四种形式分别与示意的、标识的“A”、“E”、“I”、“O”相对应。P 属于每一个 S；P 不属于任何一个 S；P 属于一些 S；P 不属于一些 S。字母“A”、“E”、“I”、“O”是从拉丁文“affirmo”和“nego”中取前两个元音字母得来的，以便于记忆。

[14] 两者都不为真和两者都不为假。这一概念用于单称判断，见 60 页。

[15] 它们两者不能都为真，但却能同时为假。

[16] I 是 A 的必要条件，O 是 E 的必要条件。

[17] 按照亚里士多德的说法，大前提应该首先给出。这些判断形式分别被称为 Barbara、Celarent、Darii、Ferio (Barbari and Celaront)，元音字母表示的是命题形式。第二种表示方式的有效形式应该是 EAE、AEE、EIO 和 AOO，再加上一次形式 EAO、AEO (Cesare、Camestres、Festino、Baroco，再加上 Cesaro 和 Camestrop)。第三种表示方式是 AAI、EAO、AII、IAI、OAO (Darapti、Felapton、Datisi、Disamis、Bocardo 和 Ferison)。第四种形式（大项是大前提的主语，小项是小前提的谓语）也是存在的。但亚里士多德并没有像讨论前三种形式那样来讨论第四种形式，尽管《前分析篇》已经意识到了它的有效形式：AAI、AEE、IAI、EAO 和 EIO（还有一个次形式 AEO）。

[18] 亚里士多德还表示，可以通过 Celarent 推导出 Darii 和 Ferio。

[19] 他还表明了第三种模式 OAO（还有 AAI 和 IAI）是如何通过 *ekthesis* 的方法得以确立的。

[20] 更为甚之，亚里士多德强调，对原则的证明不能采取循环论证的方式。也不存在无限多个原则使每一个原则能通过它先前的原则加以证明（见《后分析篇》A3）。

[21] 这个主题在后面还会继续探讨。见 pp.59-60。

[22] *Kath'hauto* 也可翻译成“在它自身之中”或“以它自身的性质”。

[23] 这些论断不仅适用于被称作“真的”定义的东西，《后分析篇》B10 区别开了术语“定义”的多种含义。包括“唯名”的定义（关于一个词的指称）和“真”的定义（使事物为什么如此命名的原因得以清楚明白的）。至少，前者中涉及了一些有其名而无其实的事物，但后者指称的事物的确真实地存在。

[24] *Aporiai* 当应用于表示一个过程时，“*aporia*”一词暗示着一个非常困难的境地（没有经过一个过程而存在）。这就使得不能对其进一步加以定义。B1 中运用这个词，既

表示理智的状态，也表示论证本身。尤其是当面对的是确定性，而不是相反论证的时候。

[25] 在《后分析篇》A4中所表达的前两个意思中，无论从哪一个意思上说，都是如此。

[26] 见 Z1, 1028a11~13 和 Theta 1, 1045b27~1046a2。

[27] 同样，见 M9。

[28] “事物如其所是”被译为“*to on hēi on*”。这常用来表示“存在作为存在”。

71

[29] 见《后分析篇》B7 和《形而上学》B3。

[30] Gamma 2, 1003b16~17。

[31] 后面这一节中，亚里士多德增加了一些新的术语：“完全的”、“先在的”、“后在的”、“种”、“属”、“整体”、“部分”。对此，这一节中并没有进一步进行讨论。

[32] 这是多排中律的一个反驳。

[33] “这是什么”的问题在实际生活中总是基于定义的普遍性加以回答。然而，把“X是什么”的标签贴在个体上面也不是很合适。“X是什么”可以用于像“人”和“马”这些具有一定处所的词上。比如，“苏格拉底是什么”的答案是人。既然他是一个人，那么，说苏格拉底是人“他是什么”的答案就没什么不对。（注：人是定义中作为属的人。）

[34] 在 8、14 和 16，也可见 M4、5、9 和 A6、9。

[35] 见 pp.41、44、50-53。

[36] Z3, 1029a26~28。

[37] Z10, 1035b27~31。

[38] Z11, 1036a28~29 和 B6, 1003a5~17。

[39] Z13, 1039a1~2 和注释 38。

[40] Z13, 1038b35~1039a3；也可见注释 34 中的段落。

[41] 1071bb20。

参考书目

有关亚里士多德的逻辑学和形而上学的书籍选目

总 论

对于希腊文文本来说，英文翻译和评注，一般书目，对亚里士多德的一般介绍和文集，见 [1.1] 至 [1.59]。

更多与亚里士多德相关的原著和评论

2.1 Burnyeat, M. and others (eds), *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, Study Aids Monograph No.1 (Sub-faculty of Philosophy, Oxford University, 1979).

2.2 — (eds), *Notes on Books Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*, Study Aids Monograph No.4 (Sub-faculty of Philosophy, Oxford University, 1984).

2.3 Frede, M. and Patzig, G., *Aristoteles "Metaphysik Z"; Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 vols (Munich, C.H.Beck, 1988). [Includes Aristotle's Metaphysics in Greek with a German translation.]

2.4 Montgomery, M., *Aristotle: Metaphysics Books VII-X, Zeta, Eta, Theta, Iota* (Hackett, 1985).

2.5 Smith, R., *Aristotle: Prior Analytics* (Indianapolis, Hackett, 1989).

72

包含有对亚里士多德的逻辑学介绍的书目

2.6 Bochenski, J.M., *Ancient Formal Logic* (Amsterdam, 1951).

2.7 Kneale, W.C. and Kneale, M., *The Development of Logic* (Oxford, 1962).

有关逻辑学和形而上学的论文

2.8 Ackrill, J.L., *Aristotle's theory of definition: some questions on Posterior Analytics II.8~10'*, in Berti [1.48] 359~384.

2.9 Albritton, R., "Forms of particular substances in Aristotle's Metaphysics", *Journal of Philosophy* 54 (1957) 699~708.

2.10 Aubenque, P., *Le Problème de l'être chez Aristote* (Paris, 1962).

2.11 Bambrough, R., ed., *New Essays on Plato and Aristotle* (London, 1965).

2.12 Barnes, J., "Aristotle's theory of demonstration", in Barnes, Schofield and Sorabji [1.53], vol.1, 65~87. [Revised version of paper published in *Phronesis* 14 (1969) 123~152.]

2.13 — "Proof and the syllogism", in Berti [1.48] 17~59.

2.14 Bogen, J. and McGuire, J.E., eds, *How Things Are* (Dordrecht, 1985).

2.15 Bolton, R., "Definition and scientific method in Aristotle's *Posterior Analytics* and *Generation of Animals*", in Gotthelf and Lennox [1.56], 120~166.

2.16 — "Essentialism and semantic theory in Aristotle: *Posterior Analytics* II, 7~

10", *Philosophical Review* 85 (1976) 514~544.

2.17 Burnyeat, M., "Aristotle on understanding knowledge", in Berti [1.48], 97~139.

2.18 Charles, D., "Aristotle on meaning, natural kinds, and natural history", in Devereux and Pellegrin [1.58], 145~167.

2.19 Cherniss, H.F., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Vol.1 (Baltimore, 1944).

2.20 Code, Alan, "The aporetic approach to primary being in *Metaphysics Z*", in Pelletier, F.J. and King-Farlow, A., *New Essays on Aristotle*, *Canadian Journal of Philosophy*, supplement 10 (Edmonton, 1984), 1~20.

2.21 — "Aristotle's investigation of a basic logical principle", *Canadian Journal of Philosophy* 16 (Sept. 1986), 341~357.

2.22 — "Metaphysics and logic", in Matthen [1.57], 127~149.

2.23 — "No universal is a substance: an interpretation of *Metaphysics Z*13, 1038b8~15", *Paideia*, Special Aristotle Issue (Dec. 1978) 65~74.

2.24 — "On the origins of some Aristotelian theses about predication", in Bogen, J. and McGuire, J. eds, *Language and Reality in Greek Philosophy* (Athens, 1985), 101~131, 323~326.

2.25 Cohen, S. Marc, "Essentialism in Aristotle", *Review of Metaphysics* 32 (1979) 387~405.

2.26 Corcoran J., ed., *Ancient Logic and its Modern Interpretations* (Dordrecht, 1974).

2.27 Dancy, R.M., *Sense and Contradiction* (Dordrecht, 1975).

2.28 Decarie, V., *L'Objet de la métaphysique selon Aristote* (Montreal, 1961).

2.29 Driscoll, J.A., "Eide in Aristotle's earlier and later theories of substance", in O'Meara, D.O., ed., *Studies in Aristotle* (Washington, 1981), 129~159.

2.30 Evans, J.D.G., *Aristotle's Concept of Dialectic* (Cambridge, 1977).

73

2.31 Ferejohn, M., *The Origins of Aristotelian Science* (New Haven, 1991).

2.32 Frede, M., "Categories in Aristotle", in O'Meara, D.O., ed., *Studies in Aristotle* (Washington, 1981), 1~24; reprinted in Frede [2.34], 29~48.

2.33 — "The definition of sensible substances in *Metaphysics Z*", in Devereux and Pellegrin [1.58], 113~129.

- 2.34 — *Essays in Ancient Philosophy* (Minnesota, 1987).
- 2.35 — “Stoic vs. Aristotelian syllogistic”, *Archiv für Geschichte der philosophie* 56, 1~32, reprinted in Frede [2.34], 99~124.
- 2.36 — “Substance in Aristotle’s *Metaphysics*”, in Gotthelf [2.40], 17~26; reprinted in Frede [2.34], 72~80.
- 2.37 — “The unity of general and special metaphysics: Aristotle’s conception of metaphysics”, in Frede [2.34], 81~95.
- 2.38 Furth, M., *Substance. Form and Psyche: An Aristotelian metaphysics* (Cambridge, 1988).
- 2.39 Gill, M.L., *Aristotle on Substance: The paradox of unity* (Princeton, 1989).
- 2.40 Gotthelf, A., ed., *Aristotle on Nature and Living Things* (Bristol, 1985).
- 2.41 Graham, D.W., *Aristotle’s Two Systems* [1.70].
- 2.42 Hartman, E., *Substance, Body, and Soul* (Princeton, 1977).
- 2.43 Hintikka, K.J.J., “Aristotle and the ambiguity of ambiguity”, *Inquiry* 2 (1959) 137~151; reprinted with revisions as Ch. 1 OF Hintikka [2.45], 1~26.
- 2.44 — “On the ingredients of an Aristotelian science”, *Nous* 6 (1972), 55~69.
- 2.45 — *Time and Necessity: Studies in Aristotle’s theory of modality* (Oxford, 1973).
- 2.46 Irwin, T.H., *Aristotle’s First Principles* (Oxford, 1988).
- 2.47 — “Homonymy in Aristotle”, *Review of Metaphysics* 34 (1981) 523~544.
- 2.48 — “Aristotle’s concept of signification”, in Schofield, M. and Nussbaum [2.96], 241~266.
- 2.49 Jaeger, W., *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1923); trans. by Richard Robinson, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development* (Oxford, 2nd edn 1948).
- 2.50 Kanh, C., “The place of the prime mover in Aristotle’s teleology”, in Gotthelf [2.40], 183~205.
- 2.51 — “The role of *nous* in the cognition of first principles in *Posterior Analytics* II 19”, in Berti [1.48], 385~414.
- 2.52 Kapp, E., “Syllogistic”, in [1.53], 35~49; originally published as “Syllogistik” in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. IVA, cols. 1046~1067 (1931).

- 2.53 Kosman, L.A., "Substance, being and energeia", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, 1984, 121~149.
- 2.54 — Understanding, explanation and insight in Aristotle's *Posterior Analytics*', in Lee et al. [2.58], 374~392.
- 2.55 Kung, J., "Aristotle on thises, suches, and the third man argument", *Phronesis* 26 (1981) 207~247.
- 2.56 Lear, J., "Active Epistêarnê", Graeser [1.50], 149~174.
- 2.57 — *Aristotle and Logical Theory* (Cambridge, 1980).
- 2.58 Lee, E.N., Mourelatos, A.P.D. and Rorty, R., eds, *Exegesis and Argument* (Assen, 1973).
- 2.59 Le Blond, J.M., "Aristotle on definition", in ([1.53], vol.3), 63~79; 74
originally published as "La Définition chez Aristote", *Gregorianum* 20 (1939) 351~380.
- 2.60 — *Logique et méthode chez Aristote* (Paris, 1939; 2nd edn 1970).
- 2.61 Leshner, J.H., "Aristotle on form, substance and universals: a dilemma", *Phronesis* 16 (1971) 169~178.
- 2.62 Leshner, J.H., "The meaning of nous in the *Posterior Analytics*", *Phronesis* 18 (1973) 44~68.
- 2.63 Lewis, F., *Substance and Predication in Aristotle* (Cambridge, 1991).
- 2.64 Lezl, W., *Logic and Metaphysics in Aristotle* (Padua, 1970).
- 2.65 Loux, M.J., "Ousia: a prolegomenon to *Metaphysics Z* and *H*", *History of Philosophy Quarterly* 1 (1984) 241~266.
- 2.66 — *Primary Qusia: An essay on Aristotle's Metaphysics Z and H* (Ithaca, NY, 1991).
- 2.67 Lukasiewicz, J., *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic* (Oxford, 1951; 2nd edn 1957).
- 2.68 McCall, S., *Aristotle's Modal Syllogisms* (Amsterdam, 1963).
- 2.69 McKirahan, R.D., *Principles and Proofs: Aristotle's theory of demonstrative science* (Princeton, 1992).
- 2.70 McMullen, E., ed., *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy* (Notre Dame, 1963).
- 2.71 Mansion, S., *Le Jugement d'existence chez Aristote* (Louvain, 1946; 2nd edn 1976).

- 2.72 Matthen, M., see [1.57].
- 2.73 Merlan, P., see [1.85].
- 2.74 — “On the terms ‘metaphysics’ and ‘being-*qua*-being’”, *Monist* 52 (1968) 174~194.
- 2.75 Moravcsik, J.M.E., ed., *Aristotle: A collection of critical essays* (Garden City, NY, 1967).
- 2.76 Morrison, D.R., “Separation in Aristotle’s metaphysics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol.3, 1985, 125~157.
- 2.77 Mueller, I., “Aristotle on geometrical objects”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52 (1970) 156~171; reprinted in [1.53] vol.1, pp.96~107.
- 2.78 O’Meara, D.J., ed., *Studies in Aristotle* (Washington, D.C., 1981).
- 2.79 Owen, G.E.L., “Aristotle on the snares of ontology”, in Bambrough [2.11], 69~95; reprinted in Owen [1.72], 259~278.
- 2.80 — “Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle”, in Düring and Owen [1.41], 163~190; reprinted in Owen [1.72], 180~199; and in Barnes *et al.* [1.53], 13~32.
- 2.81 — *Logic, Science and Dialectic: Collected papers in Greek philosophy*, see [1.72].
- 2.82 — “Particular and general”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 79 (1978~1979), 1~21; reprinted in Owen [1.72], 279~294.
- 2.83 — “The Platonism of Aristotle”, *Proceedings of the British Academy* 51 (1966), 125~150; reprinted in Owen [1.72] 200~220; and in [1.53] Barnes *et al.* vol.1, 14~34.
- 2.84 — “*Tithenai ta Phainomena*”, in Mansion [2.71], 83~103; reprinted in Moravcsik [2.75], 167~190; also in Barnes *et al.* [1.53] vol.1, 113~126; and in Owen [1.72], 239~251.
- 75 2.85 Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (Toronto, 1951; 2nd edn 1963; 3rd edn 1978).
- 2.86 Patzig, G., *Aristotle’s Theory of the Syllogism* (Dordrecht, 1968). [First published in German as *Die aristotelische Syllogistik* (Göttingen, 1959).]
- 2.87 — “Logical aspects of some arguments in Aristotle’s *Metaphysics*”, in Aubenque [1.47], 37~46.

- 2.88 — “Theologie und Ontologie in der *Metaphysik* des Aristoteles”, *Kant-Studien* 52, 1960–1961, 185–205; published in English as “Theology and ontology in Aristotle’s *Metaphysics*”, in Barnes et al. [1.53] vol.3, 33–49.
- 2.89 Pelletier, F.J. and King-Farlow, J.A., eds, *New Essays on Aristotle*, *Canadian Journal of Philosophy* Sup. Vol.10 (Edmonton, 1984).
- 2.90 Preuss A., and Anton, J.P., eds, *Aristotle’s Ontology: Essays in ancient Greek philosophy* 5 (Albany, 1992).
- 2.91 Rijen, J. van, *Aspects of Aristotle’s Logic of Modalities* (Dordrecht, 1989).
- 2.92 Rijk, L.M. de, *The Place of the Categories of Being in Aristotle’s Philosophy* (Assen, 1952).
- 2.93 Rose, L.E., *Aristotle’s Syllogistic* (Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, 1968).
- 2.94 Scaltsas, T., *Substances and Universals in Aristotle’s Metaphysics* (Ithaca, NY, 1994).
- 2.95 Scaltsas, T., Charles, D. and Gill, M.L., eds, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle’s Metaphysics* (Oxford, 1994).
- 2.96 Schofield, M. and Nussbaum, M., eds., *Language and Logos: Studies in ancient philosophy presented to G.E.L. Owen* (Cambridge, 1982).
- 2.97 Sellars, W., “Aristotle’s metaphysics: an interpretation”, in *Philosophical Perspectives* (Springfield, Ill., 1967) 73–124.
- 2.98 — “Substance and form in Aristotle”, *Journal of Philosophy* 54 (1957) 688–699.
- 2.99 Smiley, T., “What is a syllogism?”, *Journal of Philosophical Logic* 2 (1973) 136–154.
- 2.100 Solmsen, F., *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik* (Berlin, 1929).
- 2.101 Waterlow, S., *Passage and Possibility* (Oxford, 1982).
- 2.102 Witt, C., *Substance and Essence in Aristotle: An interpretation of Metaphysics VII–IX* (Ithaca, NY, 1989).
- 2.103 Woods, M.J., “Universals and particular forms in Aristotle’s *Metaphysics*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Sup. Vol. (Oxford, 1991) 41–56.

第三章

亚里士多德的美学和心灵哲学

大卫·盖洛普 (David Gallop)

美 学

76

如果按照我们现在对美学这一领域的理解，亚里士多德的任何一本著作里好像都没有专门涉及这一题材。亚里士多德在任何一部著作里都没有谈论过像一个艺术作品的本质、艺术的普遍功能、艺术品和工艺品的区别，或者艺术作品中的真理和意义的观念这样的问题。总的来说，亚里士多德在任何地方都没有探讨过现在被称为“美学判断”的地位问题，也没有寻找过各种艺术可能立于其上的合理基础。他甚至几乎没有可以提出这些问题的词汇。

然而，他的著作中却包含着一些关于过去艺术的最富有建设性和最有影响的评论。这些评论主要集中在他的《诗学》(*Poetics*)^[1]这部著作里。《诗学》是探讨诗歌创作的一部短篇论著，它由两篇著作组成，但只有其中的第一篇才得以幸存。亚里士多德在这部著作里提出的一些批评原则不仅对于戏剧和史诗，而且对于亚里士多德自己并不熟悉的文学体裁都有着持久的兴趣和重要性。从更小一些的范围来讲，对非文字的艺术作品也是如此。

研究亚里士多德的美学观点最便捷的起点应该从柏拉图的艺术观出发(参见《劳特利奇哲学史》第一卷第十二章)，特别是从他把诗歌、从他在《国家篇》(即《理想国》)中描述的“理想状态”中驱除开始。柏拉图的艺术冲动显然是源于他内心的激烈的冲突，特别是在《国家篇》X中，他对

艺术的攻击是如此的猛烈并且采用了如此私人化的语言来组织（例如在 595b~c, 607e~6d8b 中），以至于他自己也承认，在驱除诗歌时，他表现出了一种强烈的个人激情。艺术诗歌被看做哲学的大敌，苏格拉底说在哲学和诗歌之间进行了“一场长时间的争论”（607b）。然而，如果柏拉图能够给诗歌留一席之地的话，他一定会这样做的。因为后来，他已经允许苏格拉底挑战“用散文的语言来言说”诗歌的爱好者，而且认为，“诗不仅仅是令人愉悦的，而且是相当有益的”（607d~e）。

77

亚里士多德的《诗学》实际上是对这种挑战的回应。其实在亚里士多德的著作中并没有提到柏拉图的名字，亚里士多德也没有公开地断言他就是对柏拉图的回答。然而，从《诗学》这部著作的干瘪乏味的字句和它的主要内容中，我们还是能够听到一些如同柏拉图所要求的对于诗歌的散文文体辩护的言辞。

《诗学》和“诗歌”

《诗学》这部著作是从诗与其他艺术形式的关系、诗的艺术类型的分类（1~3章）和艺术类型发展的简史（4~5章）等方面开始对诗的考察。大量现存的著作是讨论悲剧（第6~22章），第23~24章是关于戏剧的简短评论，第25章提出了对于文学批评的一些问题的解决办法，第26章是对于悲剧和史诗的比较性研究，最后一部分大概包括关于喜剧的讨论。

《诗学》这部著作开头的几句话道出了这部著作的计划。在那里，亚里士多德提议要重新考虑“诗学技巧本身及其种类，每一类别拥有的力量，以及一部作品的各个情节怎样组织起来才能够是相当成功的”这些问题（47a~13）。

在一开始就引入情节的建构是相当重要的，因为这能够马上揭示出亚里士多德对于主题的思考方式。在这里，主题并不是现在意义上的“诗”，因为 *poiēsis* 这个词是在动词 *poiein* 的基础上形成的，其最一般的意思是指“制作”。尽管这个名词也能够用来表达广义的“制作”这一层意思，但它通常主要用于表示诗节的组织，我们在柏拉图的《会饮篇》（*Symposium*, 205c~d）中就注意到对这种用法做了令人奇怪的缩小。因为柏拉图把诗的

创作和其他艺术类型的创作归于同类，把它们看做爱的不同表达方式。他当时还没有对把文学的“制作”限制在有节律的诗节中这一做法提出挑战。

但是，亚里士多德却这样做了。在《诗学》的首页，亚里士多德提到了前苏格拉底时代的宇宙学家恩培多克勒。尽管这位思想家以荷马的六韵步诗的手法描述了他对整个世界的看法，但人们一般认为他是一个自然科学家而不是一个诗人（47b18~20）。后来亚里士多德认识到，如果历史学家希罗多德的著作作用诗歌的形式表示出来，那么它们仍然是“一种类型的历史”（51b2~4）。反过来，索弗伦（Sophron）和克塞那科斯（Xenarchus）的哑剧和苏格拉底的对话、戏剧性的结构和有节律的谈话，都提到了，好像它们与诗分享了某种共同的东西。

78 因此，韵律对于《诗学》所审视的技艺来说既不是充分条件也不是必要条件。如果韵律被看做诗歌表达的一个定义性的特征的话，那么就会自然地得出这样的结论——诗歌和它的同源词在这部著作里是被翻译错了。这样看来，“诗”（poetic）这个词语宽泛的英文用法是表明诗歌用语的某些特征或风格的缺失。亚里士多德认为这些是非常关键的。《诗学》这部著作主要谈论的是两种艺术类型——史诗和悲剧。而这两个艺术类型碰巧都运用韵律的诗化语言。但是，对于亚里士多德来说，这些特征对于它们作为诗歌的状态来讲是带有一定偶然性的。使得荷马或索福克勒斯（Sophocles）成为这种艺术形式的创始人的是他们编排一个故事的能力。

这把我们带到亚里士多德对柏拉图所做出的反应的核心之处。按照亚里士多德的观点，柏拉图的攻击被误导了，因为他错误地表现了虚构的本质和影响。当然，亚里士多德的用意并不是对他称为“诗歌”的艺术形式有一个总体性的概述，而是要对他所处的那个时代盛行的两类虚构的艺术类型的基础作一番审视。他在做这项工作的过程中，不但回应了柏拉图，而且在关于诗歌和哲学的长期争论中充当了一个有效的调停人。通过对诗性虚构的考察，他表明，一种艺术形式绝非是与哲学和科学相对立的，而可以被看做它们的同盟。我们可以看到，亚里士多德在这里力图表明的东西确是对艺术哲学的一个不小的贡献。

亚里士多德的“摹仿” (*mimêsis*)

在《国家篇》的第二、三、十章中，柏拉图运用“摹仿” (*mimêsis*) 这个概念贬斥艺术家、特别是诗人。“摹仿”概念对于亚里士多德的美学和对于柏拉图来说同样重要。但亚里士多德却用这个概念恢复了诗人的名誉，他是怎样做到这一点的呢？

《诗学》这部著作开始是对主要的诗歌的艺术形式进行分类，把它们与音乐、舞蹈、视觉艺术等诸如许多不同形式的摹仿艺术形式放在一起 (47a13~18)，它们依照各自所使用的媒介、所表现的对象 (第二章)、表现方式的不同而相互区分 (第三章)。这些种差的最后一种转向了诗化叙述和戏剧化表演之间的区别。

然而，遗憾的是，《诗学》并没有对“摹仿”本身作出明确的定义。从更广泛的范围来说，我们可以将其理解为“制造或做出某种与其他事物相似的东西” (Lucas [3.6], 259)。但是，这种理解过于模糊，因而是没有用的，它隐藏着令人讨厌的晦涩，而这种晦涩纠缠着希腊对这个论题的讨论。“*mimêsis* (摹仿)”，按照其英文的派生词“mime (模仿)”和“mimicry (学样)”所提示的，它的意思是扮演。当柏拉图在《国家篇》第三章中 (特别是 394~398b) 斥责诗人运用戏剧性的扮演时，他部分地依赖的正是摹仿的那个意思：通过模仿角色所扮演的人物的言行，诗歌而成为“模仿的”。

但是，“摹仿”只能意味着复制一个与原来的东西类似或相像的东西，就像画家画床或桌子等家具、画木工或补鞋匠等人物一样。在争议比较大的《国家篇》的第十章里，柏拉图把诗歌贬低为一种“模仿”，这种模仿不是在仿真意义上的模仿，而在更大程度上展现存在与可感世界某个具体事物，如人、场景或者事件。在这里，柏拉图批评的不仅仅包括史诗类的诗歌，而且也包括戏剧。确实，柏拉图曾把荷马称为“所有悲剧家最初的老师和领袖” (595c)，从中我们可以看出，柏拉图确实模糊了早先他本人划分的叙述和诗性虚构的模仿形式之间的区分 (393a~b, cf. 394b~c)。

在《诗学》中，亚里士多德心目中所想的到底是两种类型的摹仿中的哪一种呢？对于诗歌，答案至少不总是很清晰。在他关于诗歌的早期历史的概貌里 (第四章)，亚里士多德认为，这可以追溯到两个“原因”，它们二者都

是自然的 (48b5)。第一个原因是每个人都具有的自然模仿 (*mimeisthai*) 的倾向,这可以通过儿童的早期学习得到例证。模仿在这里是指模仿或表现吗?人类和其他动物的不同之处恰恰在于人类能够进行“彻底的模仿” (*mimêtikôtaton*, 48b7)。但这只能意味着只有人类会模仿,并且能够学习其他物种的优点,例如,学会说话。或者,这是否意味着只有人类才能模仿其他东西,例如画画和雕塑呢?显然,这后面的特性更能够体现人之为人的关键所在。因为模仿在非人类的物种上也发生过(参见《动物志》, *Historia Animalium* 536b9~21, 597b22~29)。亚里士多德在其他地方 (*Politics* 1338a40~b2, cf. a17~19) 坚持认为儿童学会画画,并不是因为图画的特殊功用,而是因为画画使儿童学会去发现自然美。当他在《诗学》中提到儿童的“第一课堂”时 (48b7~8),他大概是认为儿童在学会读、写之前就学会了画画或模仿。

当亚里士多德谈到诗歌发展的第二个原因时,很显然,他有意识地提到了表征模仿 (*representational mimêsis*)。亚里士多德认为,人在表征的对象 (*mimêmata*) 前有某种愉悦的倾向,视觉的类似性 (48b9~12) 就体现了这种倾向。亚里士多德观察到,在我们看到事物的精确的细节的类似性时,心情很愉悦,即使它们的原型是天生的令人不快的。这种愉悦应归于学习和推理:在观察中他们学会和推论每一个事物是什么,例如,这个人就是那个人 (48b16~17)。在这里,诗化虚构的组织被看做与画画或雕塑相类似。我们通过使表征成为我们自己或看他人做出的表征这两种方式来扩大我们对世界的理解。所以,亚里士多德不但解释了创作小说的冲动,而且说明了人们对小说的广泛欣赏。这两方面又都可以归结为我们天然的学习欲望。

亚里士多德在这里过分地强调的承认是艺术作品欣赏过程中的一个因素,这一点遭到了很多人的反对。他们认为,无论艺术的品质还是美学的情趣都不依赖于一个作品对于原型的可以承认的忠实性。我们可能对原型一无所知,或者说,原型可能已经消失了或根本不存在。然而,我们仍然会从这件艺术作品的欣赏过程中获得愉悦,而且,这种乐趣确实比从我们所熟知的东西中获得的快乐更大。但有人这样反驳亚里士多德,争论的焦点在这里是他把对相似性的承认归结为对一类物体的分类,还强调这一类东西的特征是

什么。这样一种解释，如果可以撇开文本的话，就会发现它恰好适合于亚里士多德后期的论点，即虚构（小说）只处理“共相”而不处理“殊相”。表征的工作尽管描述的是个体，但同时对类型的特征的展示也是有益的：这就是如此这般的人们通常的显现或行为的方式。然而，亚里士多德的代词是指示代词，而不是类型代词。因此，除非我们修正它们，亚里士多德经常谈到的是推断一个个体的身份：这个（图画中的）人正是（我们通常认识的）那个人。但是我们辨别一个熟悉的个体又怎么能够和我们欣赏艺术品的过程中获得的愉悦感相互关联呢？

为了能够理解亚里士多德的原意，我们可以从《修辞学》中的这段引文中得到启示：

既然学习和思考是令人愉悦的，由此可知诸如此类的一切表征行为，如画画、雕塑、作诗也一定会使人愉悦。更进一步说，被表征的对象本身并不是令人愉悦的，即使人在表征中并没有获得什么乐趣，但是表征本身却内含着最后我们会学到的一些东西。

(1371b4~10, trans. after revised Oxford translation)

这段话预示着《诗学》强调了“推论”和向表征“学习”，甚至那些不会令我们愉快的对象的表征。然而，它的要点不是限制在人类的类似性的主题上，因为“推论”图式（这个就是那个）中的代词是中性的。更进一步说，学习的乐趣来源于“惊异”。艺术品促使观赏者提出一些问题，并且很可能这些问题会推导出最终的答案。因而这就激起并扩大了人类的好奇心，真正的乐趣在于辨识一些尚未被公开命名或断定、但只是被表明的东西。通过表征的对象暗示出某种东西，观赏者只有通过为他们自己画出表征对象的图画才能了解这个对象。简而言之，一件象征性的艺术品要求解释。

这一点对于把握亚里士多德的“摹仿”要领的特殊性特别重要。当亚里士多德强调诗性虚构的摹仿特性时，他实际上已经将诗歌的内容与对历史、哲学或自然科学的宣示性断言区别开来了（参见 Halliwell [3.17], 72~73, 172）。通过这种区分，他卓有成效地对柏拉图的那种认为诗性的虚构有害于

真理的反驳提出了挑战。摹仿并不断定真理，因为它没有明确地断定任何东西。它所蕴涵的真理只是潜在的，真理留给欣赏者去发现，由他们自己去鉴别真理。

“摹仿”这个概念虽然贯穿整部《诗学》之中，但是，只有在亚里士多德关于悲剧情节的有机结构（第7~8章），在他关于诗性虚构和历史（第9章），以及在他关于史诗中的“摹仿”概念（第23~24章）等等的评论中这个概念才变得尤为突出。下面我们将逐一讨论这些要点。

有机结构

有机观念和图示在《诗学》中频繁地出现^[2]，它们部分地是来源于亚里士多德作为对其主体摹仿的诗性虚构概念。他把这一主体想像成一个生命体。诗人的目的是要捕捉它的类似性，就像画家竭力想刻画出人或动物模型的相似性一样。希腊人用同一个名词（*zôion*）既指“图画”又指“动物”，希腊文的“绘画”（*zôgraphia*）体现了那些艺术品和它们描画的活生生的主体之间的联系。相应地，一件象征性的艺术品必须像它的介质允许的那样，能被有效地组织起来，从而表现出它所表征的那个生物的各种特征。

柏拉图在他的《斐德罗篇》（264b~d, cf. 268c~d, 269c）中曾经观察到，任何一个作品，有机原则应该统治支配着材料的顺序。亚里士多德广泛地使用有机模型，特别是在《诗学》的6~8章中，阐明了一些广泛的美学原则；这些原则对于艺术创作和艺术批评的影响已经超出悲剧的范围之外。

亚里士多德给悲剧作了一个正规的定义（49b22~28）后，从它的本质特性推论出他称之为悲剧的“六大特征”：情节、人物、思想、措辞、合奏诗及场景。像上面提到的那样，亚里士多德认为这其中最重要的是情节（*muthos*），他把情节看做悲剧的“第一原则，也就是说，灵魂”（50a38~39）。这个隐喻有其心理学根据（见90~104页及其后）。动物的“灵魂”是它的生命体的“形式”，即这一动物种类的成年成员所具有的各种力量，这些力量决定着它的生理构造和它发展的每一阶段。同样地，悲剧的情节也决定着在其中发生的每一件事情，形成了从头到尾的全部行为。

情节的首要地位可以通过一个视觉的类比来表现，它可以和某一具体对

象的大致框架相比较，和任意涂抹的不同颜色相对比（50b1~4）。在这里，戏剧所表征的行为被看做一个有机体，情节必须被揭示出它的结构，正像黑白照片揭示出动物的结构一样。

同样的思想支配着亚里士多德关于情节的一系列的观点（7~8章）。行为必须是“完整的”或“全面的”。完整性体现在，情节就必须包含“开头、中间和结尾”（50b26~27）。亚里士多德把情节的连续阶段类比成动物的头部、身体和尾部的结构。正像动物躯体的各个部分是相互联系的一样，情节的组织 and 构造应该表现事件之间的关联，在情节安排上环环相扣，使每个事件都具有必然性，至少具有可能性。只有这样，虚构的摹仿才能展示现实世界中起作用的因果联系。亚里士多德将因果顺序与单纯的时间上的前后相继区别开来（52a18~21），并且严厉地批评了那些将情节写得支离破碎（51b33~35）的戏剧家们。因为一幕情节混乱的戏剧，其中的各个事件之间缺乏因果联系，因此，不能真正地揭示那些关于人类特性和行为的一般真理，而把这些东西揭示出来正是虚构的作用。

82

亚里士多德对一个悲剧情节的适当长度和美的标准（50b34~51a6）的评论同样是影响深远的。在这里，亚里士多德公开地把对戏剧的评价和对动物的研究作比较。在审美中，局部和整体之间保持适当的比例是相当重要的，这无论在自然物还是在艺术品中都非常关键。艺术作品首先必须大到它的各个部分足以被人们辨认，但是它又不能大到使观赏者失去对它的统一性或整体性的感觉。对各自相关同时又与整体相关的各部分的概观，对于评价一件表征性的作品是需要的，这就和我们观察动物是一样的。在这两种情形中，我们需要能够把握每一个元素对于协调的、发挥作用的整体所作的贡献。

亚里士多德也强调了情节中的统一性。他的这种强调具有广泛的艺术关联性，尽管戏剧所要求的统一性在他的文章里缺乏必要的基础。《诗学》中没有坚持“空间的统一性”和“时间的统一性”，它所要求的只是“行为的统一性”。亚里士多德认为，这种统一性并不是通过将一个人在一生中发生的所有事件串起来来实现的（51a16~22），正如在动物的构造中，自然造物是有目的的，同样，在结构完善的情节中，它的各要素所处的地位都是有原

因的，其中发生的每一件事应该可以与剧中别处发生的事情分辨开来。因此，在一件艺术作品中，要掌握所有要素之间的内在关联，必须要对这一作品的整体内容作一了解。因为只有俯瞰全剧之后，欣赏者才能把握住整部作品的精髓；只有组织有序和完整的情节才能够反映出现实世界的必然的或或然的联系。这样，前面的讨论就使亚里士多德进入了诗歌和历史的比较研究。

诗性虚构和历史

历史学家的任务是描述曾经发生过的事件，而诗人的任务是“依据或然性或必然性的标准说出能够发生和可能发生的事件”（51a36～38, trans. Halliwell）。在这里，亚里士多德隐晦地驳斥了柏拉图将诗人界定为仅仅是可感特殊事物的“模仿者”。因为，诗性的虚构有一个概括性的目的。83 诗性虚构的目的是通过运用展示了某些类型的行为者的行为（51b6～11）的情节结构来显示所发生的事物的类型。亚里士多德凸现了历史与小说之间的本质区别。历史学家的首要任务不是揭示普遍真理，而是记录历史上的事件，因为他们相信这些事件曾经发生过。相比较而言，小说的作者们却能够裁剪他们故事的情节去展示他们所想要表达的普遍真理。诗性的目的和历史的目的是之间的区别在喜剧中比在悲剧中表现得更为明显。亚里士多德认为（51b11～15），因为喜剧更多地采用了创造出来的情节。

因此，诗歌比历史更严肃，更富有哲学意味。因为诗歌更多地言说了共相，而历史则更多地言说殊相（51b5～7）。诗性虚构的目的在于显示有更广泛意义的真理，而不是揭示特殊的历史事实，因为它们摹仿了科学理论的概括性。但我们必须注意：诗性模仿并不是在直接断定真理，而是暗示作品本身之中隐含着某些关于人物和行为的真理。它的欣赏者们必须推断作品的活动所指向的真理，但是它并不公开地肯定真理。

亚里士多德进一步论证（51b29～32），小说和历史之间的差别并不一定就是说诗人们不是以一定的历史事实为基础。因为真实的事件也可以非常适合作为小说的题材以表示那一类可能发生的事件。确实，“历史小说”在逻辑上并不是矛盾的。如果亚里士多德把传统传说中的人物和事件看做真实的

话，那么这些东西对他来说，就像莎士比亚所谓的“历史”对我们一样。一部生动而有影响力的小说有时会获得事实的地位，莎士比亚的《亨利五世》和《查理三世》分别成为英国学校的历史教科书中的英雄战士和大恶棍。

史诗中的“摹仿”

到目前为止，我们对亚里士多德的解释是以这样一个假设为前提的：诗性摹仿通常意味着表征而不是模仿。但是，在他讨论史诗的地位时的一段令人费解的引文使我们对他的这一观点再一次产生了怀疑：

在荷马的其他许多值得赞美的属性中，他对他作为诗人的地位的把握在史诗诗人中是独一无二的。因为诗人对他本人应该说得越少越好，作品中，人们对他的诗人身份提出了质疑，因为他是一位摹仿者 (*mimêtês*) 并不是根据这一点。

(60a5~8 trans. after Halliwell)

通常认为，亚里士多德在此指柏拉图在《国家篇》卷Ⅲ中对叙述和直接引语 (*oratio recta*) 所做的区分。柏拉图已经采用了“以自己的身份说话” (393a6, cf. 394c2~3) 的方式把荷马作品中的叙述部分与常常出现的他的人物直接说话的那些段落加以比较。如果这就是亚里士多德的意思，那么他就毫无防范地转接到 *mimêsis* (摹仿) 的意义上，“摹仿”就是意味着“学样”。他就暗示着只有在“直接引语”的段落中史诗诗人才是真正的摹仿者 (*mimêtês*)。然而，这种解释却又带来了最大的困难，即在把“摹仿”局限在比亚里士多德在论文中通常所意指的范围还要狭窄。它直接与他早先就摹仿的叙述方式和法定方式之间所做的区分 (48a19~29) 不一致。这也与他一再标榜的史诗是“叙述性摹仿”的观点不一致 (59a17, 59b13, 59b36~37)。

亚里士多德并没有具体地解释“以他自己的身份说话”的含义，我们也不需要认为他所指的含义与柏拉图的含义完全一样。他继续把其他史诗诗人斥责为“以他们自己的身份不断地斗争”而“在极少的场合下表现极少的事

物” (60a8~9)。这里像在其他地方一样 (51a6~11, 51b35~52a1, 53b7~11, 62a5~11), 亚里士多德很关注艺术目标由于表演的压力而被扭曲的那些方式。他是指, 那些平庸的诗人只知道用贫乏的情节、用自己的声音去对观众夸夸其谈, 而不是像荷马一样, 让内容丰富故事去产生它自己的影响。这样一种解释也和我们前面对“摹仿”的讨论相符合。对于诗人而言, 进行“摹仿”并不是直截了当地断言什么, 而是要让观众自己去推断、揣摩。

因此, 文本不必用来把“摹仿”局限在“直接规定”或“直接引语”部分。然而, 我们可以看到: 这些章节和亚里士多德对“摹仿”别有特色的解释之间有着某种特殊关联。史诗中上演的戏剧和直接引语可以说是“摹仿式表达 (mimetic utterance)”的最明显的例证, 因为在这里作者明显地从其作品的内容中脱离开来了。他们不同于剧中人物所言说的东西, 也没必要赞同剧中人物所说的那些话。这样, 上演的戏剧和直接引语表明作者已经脱离了文本的纯形式。他们提供了一个使所有艺术作品都追求的分离表达的标准。在这里, 我们有一个尚未成熟的文学家艺术家们在他们的作品中完全与所有的表达相分离的“表征观念”。作品可以完全地为它自己本身说话, 而不直接借助于它的作者直接陈述或评论 (cf. Halliwell [3.17] 173~174)。关于这种观点, 如柏拉图一样, 批评艺术家没有获得真理, 而是错误地表征了他们所做事业的性质。

摹仿的愉悦

我们还是回到以前关于在表征性事物中得到的愉悦这个困难的话题上来。亚里士多德曾经说过 (48b17~19), 我们若不是以前见过这种事物, 我们是不会在欣赏这个事物的过程中获得乐趣的, 关于这些, 单凭知道这个事物的工艺或颜色是根本做不到的。我们不需要去追问在悲剧或史诗中有什么类似性能满足这个要求。因为很清楚, 在亚里士多德看来, 我们之所以喜欢这种表征的体裁, 并不是因为它的工艺和色彩, 但是我们又是在什么意义上“见过”剧目中的象征物呢? 譬如说, 俄狄浦斯王 (Oedipus Rex) 作为一个表现物, 观众必须在“以前见过”些什么?

当然, 神话传说中的“俄狄浦斯”以前不可能有人见到过。亚里士多德

也不可能要求欣赏有关索福克勒斯的戏剧的观众必须事先知道有关俄狄浦斯故事的知识。尽管当时的大多数悲剧都利用传统的故事作为它们的情节，但亚里士多德公开地认为它们可以给人们带来乐趣，即使故事仅仅为“少数人所熟知”（51b25~26）。他同时指出，一些新创作的情节尽管没有人熟悉，但是它们还是能够给人们带来乐趣（51b21~23）。由此可以明显地看出，不论是剧中人物，还是整个剧情，都不必要以人们“以前曾熟知的”事物作为欣赏作品的条件。

然而，亚里士多德著作的某一段落又暗示了这样一种意思：从悲剧或史诗中获得的愉快还是需要对其主题有一定的了解，尽管有时剧中的人物是不为我们所熟知的或纯粹是虚构出来的。他说，悲剧“不是用来表现人的，而是用来表现活动和生活的”（50a16~18，cf.50b24~25，52a1~20），单个的人可能不为我们所知，他们的一些特殊的人生经历也是如此。但是，早已为我们所熟知的是“生活”。在这里，和《尼各马可伦理学》一样（1098a18~20，110a4~9），生活是和一个人整个生命过程中的或一段时期内的行动或命运紧紧相连的。索福克勒斯的悲剧就表现了“这种有限人生的变故和际遇”，这些无论古代的观众，还是现代的观众都是相当熟悉他们生活的动力，其从富有到贫穷的变故，角色的复杂的相互作用，以及生活的模糊性和不确定性，它的道德困惑以及精神冲突，讽刺与矛盾，惊喜与巧合，这些对于我们都是很熟悉的，以及它们在虚构的表现中所凸现的那些东西，是愉悦的源泉。我们喜欢俄狄浦斯的悲剧，因为我们可以从中体验到误解、不幸、失败、愚蠢和严酷的不可避免性，这些就是典型的人生。我们或喜或悲的情感都是通过承认故事中人的脆弱而激起的。人的脆弱性，因而我们自己的脆弱性给了我们以强大的归属感。我们对所有这些做出反应的欣赏过程就是亚里士多德所说的那种“专属于”悲剧的愉悦所在。

这种愉悦既不局限于也不依赖于戏剧的表演。就像愉悦能从观看表演的过程中获得一样，它也可以从读或听剧情叙述的过程中获得（50b12~20，53b3~7mb2a12，a17~18）。文学艺术和戏剧表演的价值是不需要完全一致，对亚里士多德而言，它们甚至是冲突的（51a6~11）。“专属于”悲剧的愉悦未必需要活生生的现场表演，因为它更多地依赖于对情节的结构和内容

的推论。即使当一幕悲剧活生生地表演出来的时候，从中获得的愉悦感也并不完全，因为表演仍然是在过程之中的，因此这种充分的愉悦感只能从对完整的活动的回顾中体验到（cf. 53a30~39）。这就是亚里士多德为什么把韵律、语言、伴唱、视觉成分仅仅看做悲剧的装饰，作为“佐料”（49b25~9m50b16）而不是主菜。它们提供的愉悦感并不是对于悲剧作为行为摹仿的特色功能所不可或缺的。

这样，亚里士多德对于“场景”的言论就特别地发人深省。他把“场景”看做“对于诗化艺术而言并不是不可缺的”因素（50b17），看做“更多地属于道具管理人员而不是诗人”的东西（50b20）。他把它看做“外在于悲剧范围之外的东西”（53b10），只有那些过分地依赖舞台而取得轰动效应的诗人才需要它，因为专属于悲剧的愉悦不是病态的。它并不依赖于带有恐惧的舞台效应所制造的恐怖，也不依赖于由痛苦或残忍而引起的刺激，而是依赖于对那些卷入悲剧事件之中的那些虚构人物的同情。我们对那些与表演内在关联的情感内容作出反应（53b16~14），而不是对剧中制造出各种花招作出反应。

悲剧的净化作用

关于悲剧的情感性内容的讨论最终将我们引到了那个争论不休的问题上去了，即悲剧的净化作用（*tragic katharsis*），亚里士多德对悲剧形式化的定义是这样的：

悲剧是对一种严肃的，完整的，具有一定量度的行动的表现——运用的语言在不同的部分可以运用各种各样的形式去修饰——采取的方式不是叙述式的而是戏剧上演式（*dramatic enactment*）的——通过怜悯和恐惧影响这种感情的净化。

（49b24~28, trans. after Halliwell）

这种结尾式的从句通常被认为包含了对柏拉图关于诗人的批评的“回应”，柏拉图指责诗歌对情感的控制有负面的影响。但是这种回应是什么呢？

他用“净化”(*katharsis*)这个挑逗性的字眼的意指何在呢?

我们必须首先看到,“净化”(catharsis)的现代用法是指宣泄——让被压抑的情感释放出来,但我们必须把它放在一边。这是一个心理学的术语,是从阅读当代文本的流行用法中衍生出来的。这只要看一眼《简明牛津词典》(s.v. “catharsis”条)就可得到确证。而如果我们坚持把这种用法拿去读亚里士多德,我们就会面临着误读其意的危险,即便是我们仍在用他的这个词。 87

“*katharsis*”的基本意思是指“洗净”——通过医学的清洗或宗教的净化。然而无论哪一种隐喻都不能对悲剧的语境中的“净化”给出一个让人满意的解释。

第一种解释是指“清除”(purgation)。怜悯和恐惧的清除有时是指从我们的种种情感中完全解脱出来,但这一点受到了有力的批驳。根据亚里士多德本人的伦理观,对于这样或那样的情感的适度的感受在人类的安康中起着无可替代的作用。以悲剧完全消除情感为由认为他应该为悲剧辩护,看来是不可理解的。

另一方面,如果“清除”情感仅是指在剧场的感情倾泻,比如大哭一场,那么用“*katharsis*”来表达上述思想似乎令人感到别扭。因为把“怜悯”和“恐惧”表现为情感的发泄的方式似乎是荒谬的。柯林伍德(Collingwood)(3.3652)对“*katharsis*”的注解是一种“情感的宣泄”(emotional defecation),正是这点使得“悲剧结束以后,留在观众心头的不是由怜悯和恐惧带来的重负而是由此带来的启迪”。与此相反,人们必须反对这样一种观点:把“*katharsis*”解释为“情感的宣泄”是强加给亚里士多德的一种他根本就没有的情感观。而且,仅只是三番五次地申述这一被柏拉图本人所熟知、被他所强调的事实,即观众通过怜悯和恐惧感的倾泻而获得了一种愉悦的感觉,并不会反对他认为这种倾泻在心理上是有害的论证。

同样,情感的“净化”也是有问题的,在《尼各马可伦理学》(1105b19~25)中,亚里士多德对情感激起的发生状态和我们感知这些状态的自然能力之间作出了区分。很明显,在前一种情况下是不能说被“净化”的,因为所谓净化悲悯的剧痛和恐惧的痉挛都是胡言乱语。如果说悲剧在某

种程度上使我们比某些人更好地感知到这些情感的话，“净化”或许是对提升我们感知悲悯和恐惧的能力的一种隐晦说法。然而，尽管有时人们把这种治疗理论归功于亚里士多德（cf. House [3.38], 108~111），但是悲剧究竟是如何产生这种影响的，或者说，这种作用为什么对一个具有一般性情和心智的观众是必然发生的，这些都没有得到清楚地说明。人们甚至会想，如果人的情感发生机制不是或多或少地处于良好状态的话，悲剧会对观众发生哪怕一丁点影响吗？任何一个人，只要他没能感到这种特定的悖谬，比如杀子、弑母或乱伦，那么他在观看《美狄亚》（*Medea*）、《伊莱克特拉》（*Electra*）、《俄狄浦斯王》（*Oedipus Rex*）时是很难被感动的，更别说因此而被提升了。

88 于是一些学者尝试用另外一种方法。*katharsis* 并不是惟一个其意义令人怀疑的词，通常被译为“这样一些情感”（*toioutôn pathêmatôn*）那个短语也可以译作“这样一些苦痛”。这样，这个从句的意思就是“通过悲悯和恐惧实现悲悯的和恐惧的苦痛得以净化”。如果像几位学者（比如，Golden [3.50], 145~147, Nussbaum [3.39] 388~391, 502~503, nn.17~18）近来所极力倡导的，*katharsis* 可以理解为“澄清”，这是非常合理的。按照这种解释，亚里士多德会主张，通过剧中表现出的悲悯与恐惧，悲剧会使得现实生活中这些同样的苦难得到澄清。悲剧是通过加深观众对被戏剧典型化的一些悲痛的理解来启迪观众。因为它追根溯源，使引致这种种苦难的各种心理冲突借助它的活动得以澄清并获净化。

这种解释是让人心动的，从语言学上看是完美无缺的，也使我们得以把 *katharsis* 和亚里士多德关于从模仿性作品中“学习”以及虚构作品的概括力的有关论断联系起来。而且这种解释对悲剧做出了论断，即悲剧可以从现实戏剧的经验中得到充分的印证。

然而这种解释却由于触到了两个暗礁而沉没。首先，这似乎是为反驳柏拉图批判所作的狡辩。悲剧能使我们感动是众所周知、无可辩驳的事实。为了一种理智的目的而为悲剧辩护，以一种形式化的定义为基础，这种根本忽略了为众人所知的悲剧所具有的这种影响，而正是这点柏拉图给予了批评。

其次，这种理智主义的解释忽略了《政治学》中的一段文字，它虽然深

奥晦涩，却绝不可等闲视之。在那里（1341b32~42a16），亚里士多德说到，“*a katharsis*”是指某些精神混乱的人置身于“净化人心的旋律”（*ta melē ta kathartika*）中所导致的净化。他提到了迷狂的音乐在缓解人们的迷狂状态时产生的一种愉悦的“轻松”（*kouphizesthai*）效果。在医学语境中（*Problemata* 955a25~26）“轻松”一词是指忍受过于旺盛的性欲之苦的人们在欲望发泄之后的松弛，如果《政治学》中的 *katharsis* 和《诗学》中的这一词语有什么关系的话（它明显地指涉了这种关系），不应该把后者理解为一种纯粹的认知的体验。这样，悲剧的 *katharsis* 就不是仅指“澄清”，而可能还包含着“轻松”或松弛等成分。但是如果这样，这种成分是什么呢？是怎样联系到这一点来“回应”柏拉图的呢？

如果我们注意到（紧接着 Sparshott [3.54], 22~23），*katharsis* 从句中包含着一个柏拉图的引述——亚里士多德著作的读者们很容易看出这一点。它说明“*katharsis*”这个词是未加解释而突然引入的，*katharsis* 从句可以被解释为是对柏拉图明确和有利的回应。在《斐多篇》中，苏格拉底称颂真正的哲学家，认为他的灵魂在摆脱身体的嗜欲和激情而获得的自由中得到净化。他说（69b~c）哲学家的德行是“超然乎种种情绪（愉悦，恐惧以及其他诸如此类的东西）的一种净化”（69C1），同时他说智慧本身就是“一种净化的圣仪”（*katharmos tis*）。柏拉图这里说的既不是情感的清除，也不是情感的倾泻，而是使灵魂从其中解放出来（希腊语中，这意味着“分离”）的灵魂的自由，在净化中，哲学家获得了宁静，特别是消除了对死亡的恐惧，这一点在苏格拉底身上就出色地表现出来了。并不是感情需要清除或倾泻，而是灵魂要冲破肉体的樊篱，摆脱情感的奴役而得以净化。亚里士多德所用的“从这些情感中净化”几乎和柏拉图在 69c1 的语句完全相同，我们仍然可以捕捉到有关柏拉图所褒扬的那个“*katharsis*”的引述。但与之矛盾的是，正是通过悲剧激发的感情而达到宁静的状态。由演员所表现和在观众中激发起的悲悯和恐惧，不仅根本不会引起对于这样一些情感的屈服，而是恰恰借此我们才从这些情感力量的奴役中解放出来。悲剧中丝丝缕缕的情感痛苦使我们深切地感受到自己作为芸芸众生之一的虚弱，由此而把我们提升到拘于一己的悲悯、恐惧或哀恸之上。

悲剧有着这种神秘的提升能力。在对悲剧中受难者的同情和景仰中，我们在某种程度上就超出了我们自己自私的混乱。尤其当我们面对不应遭受的苦难，注视堪称典范的宽宏或尊严时，就特别能激起这种反应。乔治·奥威尔（George Orwell）有一次说到：“当德性不能胜利，却又感到人比那些摧毁他的力量更为尊贵时，悲剧境遇就出现了”（*Collected Essays*, vol.4, 338）。这种情感带有浓厚的亚里士多德味道（cf. 53a4~17），而且这可以在任一出悲剧中得以说明，无论是在古代的还是现代的悲剧中。但是，不朽的说明仍是由亚里士多德给出的，直到今天它仍然对我们有效。在《斐多篇》中，面对魔鬼式的不公和普遍的人性腐败，苏格拉底表现出了令人难以置信的庄严。尽管按亚里士多德的任何一个正式标准，这都不能被称为悲剧，但是其影响所及、其所展现的正是亚里士多德强调再三的“*katharsis*”，数个世纪以来深深影响其读者的也正是这一点。

亚里士多德就这样为悲剧作了辩护，认为它恰恰能够起到柏拉图在其感人至深的对话中所颂扬和力求达到的作用。诗性的虚构如果能够正确理解的话，恰恰可以带来柏拉图坚持认为的哲学所能带来的好处。所以，正如亚里士多德所说，“诗歌比历史更富有哲理、更为严肃”（51b5~6）。说它“更富有哲理”是因为它隐隐地指向“共相”，这正是哲学家主要讨论的对象；说它“更为严肃”，不是因为它比历史更赋有启发性，或者说显示出更为彰显的德性，而是因为它歌颂了人类精神从不公、不幸、苦难和死亡中超拔而出的力量。

依照这种解释，要去问净化是理智的还是情绪的，是认知的还是感情的，都是错误的。因为上述的回应明显地是既有理智的也有感情的因素。感知和思虑是互动的。我们越是彻底地理解一部悲剧，它就越是深入地激发我们的情感；反过来，它越是使我们为之感动，我们越是要去探寻其中的意义。情感的熏染和理解的吁求是相互加强的。正是在这个意义上，净化可以“经由悲悯和恐惧”获得。与其说这种情感关涉他们个人的排遣（discharge）或提升，不如说诗性摹仿激发起这种情感是一种通向心灵平静的方式。

按上面为之辩护的这一观点，净化是心灵获得一种沉静平和的框架，是

从这个词的平常意义中挖掘出“哲学意蕴”的洞见，这种意义最终可以追索到《斐多篇》。说情感激发是情感宁静的一种手段，这是悖谬的（亚里士多德在 *katharsis* 从句中的用词就反映出这种悖谬）。但这种悖谬不需要复杂的医学“顺势疗法”（*homoeopathic cures*）来作为它的根基。它仅仅是普通的经验，不仅是悲剧的经验，而且还有其他高等艺术形式的经验，它们能深深地打动我们，然而由此留给我们的却是更多的恬然自处，以及与我们所居的世界的更深的融洽。正是这种经验，居于亚里士多德美学理论的核心，亚里士多德引入了这一点，值得重视，这不仅仅因为它在与柏拉图短暂的争论中作为惟一的“诉诸感情的”（*ad hominem*）论争，而且更是因为它指向了一种对于持有永恒真理的艺术给予更为广泛的解释。

心灵哲学

亚里士多德对于心灵哲学的贡献见于《论灵魂》[*De Anima*, (DA)]——亚里士多德关于动物学演讲的一篇总序言和一本名为《自然短论》[*Parva Naturalia*, (PN)]的论文集中。相关的著作还有《论动物的运动》（*De Motu Animalium*）——一部研究动物运动的短篇著作，以及《论动物的部分》（*De Partibus Animalium*）、《论动物的生成》（*De Generatione Animalium*）两篇论文。此文后面的论述主要是以《论灵魂》和《自然短论》^[3]为基础。

我们现在可以看到的《论灵魂》包括三卷。在第一卷里包含了对于“灵魂”问题的考察并批评了以前的哲学家在这个问题上的观点。第二卷是以亚里士多德自己对灵魂的一般性讨论开始的，在它的后半部分及整个第三卷，亚里士多德分析了生物具有的各种各样的能力。亚里士多德进行讨论的顺序大致上是和植物、动物、人具有的灵魂能力的等级序列相一致的（cf. Hutchinsom [3.62]），即从所有有机物共有的吸收营养和繁殖的能力上升到只有动物才有的能力（知觉和想像），再向上是理智的能力——只有人类（在自然的秩序内）才拥有。亚里士多德在这部著作里也讨论了动物的欲

望和位移活动。

《自然短论》这部论文集的内容涵盖了一系列关于心理—生物学的特殊问题，它可以看做《论灵魂》的一系列的附录。而现今的心灵哲学家们最感兴趣的那些东西主要集中在感官知觉、记忆、睡眠、梦境和睡梦中的预兆等前五个问题上。

91 然而，无论是把《论灵魂》，还是把《自然短论》称为“心灵哲学”都不十分贴切。从一方面看，它们的内容不仅包括哲学，还包括生理学和心理学；从另一方面看，现在对于心灵哲学来说十分重要的问题在这两部著作里根本没有涉及。如果我们想在这两部著作里找到像“精神现象和物理现象是怎样相互作用的”或者“除了我们自己的心灵内容以外我们是怎样知道其他人的心灵内容是存在的呢”这些问题的答案，我们将是徒劳的。实际上，像这样的问题在亚里士多德的关于整个主题的总的论述中被忽视了。

把《论灵魂》和“心灵哲学”并称还有一个困难，那就是它的标题词 *psuchê* 的翻译问题。我们在以下的讨论中通常把“*psuchê*”译成“灵魂”(soul)，但“灵魂”一词带有很强的宗教色彩，这和亚里士多德的科学旨趣很不一致。尽管亚里士多德严厉地批评以往的科学家，但他和以往的科学家一样仍然试图解释把生命体和非生命体区别开来的生长和自我运动的能力，把植物和动物区别开来的感知、情感和认知的能力。《论灵魂》的开头 (DA 402a7~8)，亚里士多德把“*psuchê*”称为“动物生命的原则”。他明确地警告不要把研究仅仅限制在人类身上 (DA 402b3~9)，“*psuchê*”是一切生物所共有的。既然我们现在根本不认为植物甚至动物是有灵魂的，因此，我们把“*psuchê*”译为“灵魂”听起来很不自然。

人们传统上总是认为“*psuchê*”是在肉体中的隐蔽的精灵，它不随肉体的死亡而死亡，而是在肉体消亡以后仍然能够脱离身体继续在地狱中存在。这种观点实际上暗含着鬼神的观念，一个后世 (*post mortem*) 的存在是其本质特征 (现在英文中的单词“soul”仍然有这个意思) 的实体。实际上，亚里士多德把“*psuchê*”这个概念同有机生命的概念联系起来，就是对传统的一种破坏。亚里士多德比他的前人更为密切地关注这种联系的含义。所以，他就把带有宗教色彩的灵魂观念转变成了一个纯粹的科学概念。在这样

一个背景下，关于灵魂或它的一部分能否脱离肉体存在这样一个问题就在他与以前的思想家们的争论中占了很大一部分内容。而在现今的心灵哲学中，这个问题并非如此。

和对“*psuchê*”的译法一样令人感到困惑的是英语中的“心灵”（mind）这个词。在一般用法中，它大体上指的是人类的理智。亚里士多德把“心灵”看成人类的理智，它涵盖的范围就太狭窄了：它既没有包括消化、生长或者繁殖，也不是一般归于动物的一种能力。自从笛卡尔以来，“心灵”这个词的用法被放宽了，心灵是指意识或思想的主体，尽管亚里士多德被认为是已经有了这样一个主体观念，但是他明确地表示反对把这个实体等同于“*psuchê*”，关于这一点，我们可以看一下亚里士多德的一段著名的文字：

如果说灵魂是愤怒的，这好像是在说灵魂在编织或建造。我们最好不要说灵魂在遗憾、在学习或者在思考，毋宁说人利用灵魂去表示遗憾、学习或思考。

92

(DA 408b11~15)

关于 *psuchê*，还有一个方面需要和《论灵魂》及《自然短论》划清界限。在这两部著作中亚里士多德没有涉及“真正的自我”（true self）这一概念。“真正的自我”是人类存在中相当重要的部分，其完善和幸福一直被苏格拉底和柏拉图所关注，亚里士多德在他的伦理学著作中对于 *psuchê* 的谈论在基调上与柏拉图大不相同。亚里士多德也从“灵魂的活动”（见《尼各马可伦理学》1098a16）的角度探讨人的幸福，但他没有把“灵魂”看做被人的个体性主体所拥有或者与它相等同的东西。在他较成熟的心理学著作中，个体灵魂并没有作为道德属性的主体而受到关注。

这一重要的区别主要是起源于亚里士多德对柏拉图二元论的反驳。这种二元论认为，灵魂是一种独立存在的东西，它寄居在人的肉体中，当人的肉体死亡以后，它能够与人的肉体相分离而继续存在。早期的亚里士多德也持这种二元论的观点，但他后来的一些相当成熟的著作却呈现出一张完全不同的图画。这张图画在《论灵魂》第二卷的前三章里已经大体上勾勒出来了，

这就是我们下面所要讨论的内容。

灵魂和身体

亚里士多德的主要观点是：生物的灵魂与身体是相关联的，就像“形式”（*morphê*）和质料（*hylê*）相关联一样。灵魂就像一种结构，以质料形式存在的身体按这种结构被有序地组合成动物或植物。灵魂和肉体并不是两个相互独立的，不知何故暂时结合在一起的实体。它们就像一般意义上的形式和质料的关系一样，是一个单一实体即整个复杂生物的两个方面。亚里士多德的这种观点有时被称为“形式质料说”（hylomorphism）。

当一个生命体的构成质料的潜在能在它的种类的完全成熟的个体中变成现实时，我们就说它获得了它的“形式”。在获得形式的过程中，生物发展了它的某些力量或功能。这些力量或功能的作用对于维系这个生物的生存和完善是相当必要的，这也是它的种族的繁衍所必需的。这些力量或功能，大部分是借助“器官”（organs）发挥作用的。亚里士多德认为，器官作为生物身体的部分被设想成是为了完成特定任务而被设计出来的工具。确实，“*organon*”这个词的原本的意思就是指工具或器具。这样，工具和身体器官就为亚里士多德阐明他关于灵魂的观点提供了典范。

斧头不仅仅是木头和铁，而是木头和铁如此搭配起来成为一个用于砍东西的工具。正是这种用于砍东西的目的支配着它的形式和质料，这个目的对于把握斧头的本质即“使斧头成为斧头的那个东西”是必需的⁹⁸（DA 412b10~15）。而且，亚里士多德还区分了“第一现实性”和“第二现实性”。当我们把木头和铁搭配起来，制造成能够用来砍东西的工具时，斧头就获得了它的“第一现实性”；当斧头被用来砍东西时，它就获得了“第二现实性”。亚里士多德认为，斧头的本质是“第一现实性”给予的，而不是“第二现实性”给予的，因为即使伐木人不去用它，把它丢在一边时，它还是作为斧头而不是别的东西而存在。只有在它变得太钝了或者被损坏了而不能再用来砍东西时，它砍东西的能力才会失去。

同样，一个眼睛也不仅仅是一块半透明晶体，而是在体内如此这般地组织和搭配起来能够用来看东西、具有视力的晶体。如果这一块晶体具有的视

力被破坏了，那它仅仅是名义上的“眼睛”（DA 412b18~12）。眼睛和视力之间的联系不仅仅是一种偶然的联系，我们只能用眼睛才能看到东西，而且，我们的眼睛除了用来看东西以外，不再有其他用途。视力对眼睛起着规定作用，这种规定作用仍然是由“第一现实性”而不是由“第二现实性”决定的。因为即使在我们不用眼睛来看东西时，这个器官仍然作为眼睛而存在，例如，当我们睡觉或在黑天时，就是这种情况。眼睛要作为眼睛而存在，只要它在适当的条件下它的拥有者能够用它来看东西。

现在，我们能够理解亚里士多德用以对灵魂进行形式化规定的那些措辞了。他把灵魂称作“潜在地具有生命的自然物体的第一现实性。”（DA 112a27~28）接着，亚里士多德又对这句话加以解释：灵魂是“拥有器官的自然物体的第一现实性”（DA 412b5~6），就像视力依赖于眼睛—晶体一样，一个有机体所拥有的一系列功能也依赖于整个身体。把灵魂赋予身体之上，也就是说，这个身体就成了具有“工作秩序”（in working order）的身体了。如果我们把灵魂称为 X，那么 X 没必要现在就吸收养料，自我繁殖、行走、观察、想像、记忆、愤怒、思考或说话，只要它具有能够进行属于自己的种属的那些特定活动的的能力就行了。

综上所述，我们可以看到：灵魂是不能脱离身体而单独存在的，就像斧头和眼睛被损坏或损伤了以后，锋利和视力不能单独存在一样。把动物灵魂看做某种接收器或身体内的发动机是一个根本性的概念错误。无论是前苏格拉底哲学家们认为灵魂是一个物质实体，还是像在柏拉图《斐多篇》中的苏格拉底认为的那样，灵魂是一个非物质实体。根据吉尔伯特·赖尔（Gilbert Ryle）提出的一个著名的术语——“范畴错误”（category mistake），认为灵魂自身就是一个实体，而不是生物拥有的一组能力或功能。对于任何特定的动物或植物种类而言，如果没有能够发挥这些能力或功能的身体器官，那么我们就根本不可能理解“灵魂”。“灵魂不是身体，但它是与身体相关的某种东西。这就是为什么它在身体之中，并且在某种特定种类的身体之中”（DA 414a20~22，根据修订过的牛津版翻译）。

亚里士多德的这种关于灵魂的思想早在批判灵魂转生说时就提出来了。亚里士多德不加渲染地说，这样一些理论好像是在表达这样一个意思：木工

94 的手艺应该通过长笛表现出来，“正像一门技艺必须使用它自己的工具，因此，灵魂也必须通过身体来发挥作用”（DA 409b25~26）。木工在众多工具中选择锯，用锯锯木材，这把锯必须有齿。而笛子没有齿，所以用它来锯木材是不可想像的。如果我们提议使用用于完全不同技艺的目的的各种工具来培训木工手艺，那简直是天方夜谭。同样，如果一种动物的灵魂具有某种特定的能力，那么它必须从属于能够使这些能力发挥作用的特定的身体。让木工使用笛子（如果真是这样的话）简直就是一个笑话，那么，根据柏拉图的著作中的苏格拉底所持的观点，认为人的灵魂可以寓于猴子的身体之内或蜜蜂的灵魂能够进入人的身体也是十分荒唐的（参阅《斐多篇》，82a~b）。因为猴子的身体是不适于去编织斗篷或盖房子的，人的身体也不能够让人去采花或者酿制蜂蜜。

从前面的叙述中我们可以看到，亚里士多德喜欢说“人用灵魂去做某个事情”，而没有把这些活动归于灵魂本身（DA 408b13~15）。他比较了灵魂愤怒和灵魂在纺织或建造这两种说法，反对那种认为灵魂是和身体相分离的内在精灵，能独立于身体而具有经验或进行运动的观点。既然纺织活动或建造活动都是依赖于身体的活动，把这些活动仅仅归于灵魂显然是荒谬的。同样，亚里士多德认为，如果把愤怒、悲悯等精神现象仅归于灵魂，那么就否定了身体器官的作用，而动物的一些能力或功能又恰恰是通过这些器官表现出来的，但如果说一个人“利用灵魂”去做某事，这就承认了一些特定功能是通过相关的物理器官发挥作用的。

亚里士多德还用同样的笔调区分了对“愤怒”的生理学的描述——“愤怒”是“心脏周围的血液和热物质的沸腾”和对“愤怒”的哲学的定义——“愤怒”是“报复的欲望”（DA 403a2a~b1）。在这两种说法中，后一种说法给出了“愤怒”的“形式”，前一种说法给出了“愤怒”赖以实现的“质料”。亚里士多德也认为，真正的自然研究者应该把这些说法结合起来，其中，研究情感的生理学对于我们全面地理解这些说法起了很大的作用。愤怒不仅仅是一种纯粹的感觉状态，它和身体的反应是分不开的，它必然要借这些身体的反应表现出来，但它不能等同于这些反应。当我们还没有机会觉察到这种情绪时，这种情绪所引起的身体上的反应却可能出现了（cf. DA

403a19~24)。为了鉴别出愤怒时人所处的情绪状态，我们往往不是去测他的脉搏或量他的血压，我们总是解释人的身体上的反应和行为。行为是愤怒被激起或表现出来的典型性模式和一个更为广阔的背景的部分，行为只有依据这种模式或背景才能被人理解。

现代的哲学把这个问题——精神上的事物或状态是怎样和身体上的行为或反应联系在一起的——继续引向深入。通常人们假定，它们是两种完全不同的东西：一种是私人性的经验，另一种是可观察的过程。但从亚里士多德的观点来看，这种区分是很成问题的。愤怒作为报复的欲望只能在动物用身体对外来的攻击或伤害作出反应时才能在动物中表现出来。如果我们继续追问这种报复的欲望是怎样和身体上的反应相联系的，亚里士多德会这样回答我们：“我们没有必要探究灵魂和身体是否是一个东西，就像我们不必去追问蜡和它的形状是否是一个东西一样。”(DA 412b6~7)，蜡和印章在它上面留下的印迹是这块蜡的不可分的两个方面，同样，一个特定的身体反应和报复的欲望也是我们称为愤怒的精神现象的不可分的两个方面。无论对愤怒的化学分析或神经病学分析是多么的详细，但如果这种分析不考虑引起愤怒的那些刺激，这个愤怒的动物的要求以及愤怒情绪在这种动物的自我保存和自我完善当中的作用，那么，这种分析还是漏掉了对整个愤怒现象而言重要的东西。

95

那么，对亚里士多德关于灵魂的观点而言，最为基本的是一种生物能用其身体完成的各种任务。一言以蔽之，我们说某一种生物的灵魂，其实就是指这种生物类型所具有的一系列能力。在更高级的动物中尤其是在人中，这样的能力是非常多的，也是非常复杂的。如果对它们进行全面的描述，我们会发现，一个物种和一个物种之间的差异是相当大的。亚里士多德认为(DA 414b20~28)，这样的理论太空泛了从而不能为我们了解特定的生命形式提供有帮助的信息。在他的动物学作品中，他又把这种理论完全地运用到对大量的动物种类的观察和研究上。在这里，亚里士多德详尽地分析了为什么不同的生物种类都具有自己特定的器官，如果这些器官对于这一动物种类的繁衍和完善起作用，那么这些器官是怎样适合它要完成的任务的。相反，在《论灵魂》中，我们只是看到每一层次的生命形式所拥有的各种能力的广

泛的考察。下面，我们会对这些逐一介绍。

营养和繁殖

亚里士多德把生长、滋养和繁殖的功能归属于“营养”灵魂，因为它们是一切生物所共有的，人们就是参照这些功能来定义“活着”的（DA 415a23~25）——只要这些功能在发挥作用，我们就可以说一个动物或一个人是“活的”，即使它（她）的一些较为高级的功能受到了损害。亚里士多德把摄取食物和繁殖作为“生物最为自然的本领。”（DA 415a26~27）正是通过这种本领，生物才得以用适合它们自己的那种方式繁衍下来。尽管它们必然会一个个地死亡，但它们能够通过繁殖出像自己一样的后代从而延续它们的种族。这样，“它们就以这种自己能够运用的惟一方式分享了永恒性和神圣性（DA 415a29~b）”。这不禁让我们想起了狄欧蒂玛（Diotima）在柏拉图的《会饮篇》（207a~208b）中的教导：在所有动物中存在的这种繁殖的欲望表现了它们对永恒的渴望，在这种渴望中，可死灭的生物无意识地摹仿了神。

96 亚里士多德所说“营养”灵魂的功能使现代的心灵哲学家大为震惊，因为这些根本不在他们所认为的心灵哲学的范围之内。既然生长、营养和生殖不是“精神的”过程，因此它们好像产生不了“身心问题”。例如，现在没有哲学家会问在消化食物的过程中，心灵和身体是怎样相互联系的，因为我们通常对于这种纯粹的“物理”过程是无意识的。惟有消化不良才能成为心灵哲学家的立足点，因为这时，他们可以问一问消化不良是怎样和烧心（胃疼）的感觉联系起来的。但没有任何迹象更好地表明这种在哲学关注的对象中出现的转折。自从笛卡尔以来，心灵哲学所关注的问题的提出只是和有感觉的生物相关。因为生长、吸收营养也能为非感觉的实体所拥有，这些过程实际上不适合说明“精神”状态。

但亚里士多德的理论却是另外一番图景，在他那里，心灵是怎样和身体相联系的这个问题是针对所有的生物提出来的，而不管这些生物是有感觉的还是无感觉的。他认为，植物和动物一样，我们也能从中区分出形式和质料、潜能和现实。亚里士多德对灵魂下定义：“拥有器官的自然物体的第一

现实性”不仅适用于动物，而且适用于植物。植物的部分也可以被看做执行具体任务的基本器官：“例如，叶子是用来遮蔽豆荚的，豆荚是用来遮蔽豆子的，根茎类似于动物的嘴，因为它们二者都可以吸取食物”（*DA* 412b1~4）。对于植物，我们当然不能够问感觉、感受或思维是怎样和它们的物理的枝株相联系的这样的问题，但我们可以问它们摄取营养、自然繁殖的功能是怎样和它们的物质的构成成分相联系这样的问题。同时，我们也可以把作为植物物质基础的一系列化学反应的过程（例如它通过根吸收热量和水分）看做它们实现其形式的过程。也只有把这个过程看做摄取营养和成长的手段时，我们才能真正地理解它们对于植物生命的重要性。

知觉

动物区别于植物是因为它们有知觉。这种能力使得动物能够四处走动，寻找食物，与它们的环境相适应，从而能够自我保护，因此，动物才得以繁衍和兴盛（*cf. DA* 43430~43438, *PN* 436b8~437a3）。触觉是最低级的一种能力，为最简单的动物所拥有。但大部分动物种类都具有一个较复杂的器官，在这个器官里，许多彼此不同的感觉能力组合在一个统一的系统中。这些感觉功能是怎样相互联系的呢？它们又是怎样和借以发挥作用的器官联系的呢？亚里士多德是怎样具体地理解在知觉中发生的一切呢？

在这种联系中，亚里士多德反复使用的一些措辞需要解释一下。他总是说某些东西是“不可分离的，但在描述中又是可分离的”或者是“同一个东西而实际上又是不一样的”。在这些看似相互矛盾的话语中，亚里士多德试图表达这样一个意思：一个事物可以从两个或更多的不同的方面来描述。例如，一块糖，既是白的，又是甜的。在这里，“白”和“甜”指的是同一个东西，或者说，它们是彼此不可分离的。但“白”和“甜”毕竟不是一个东西，我们能够明确地说出什么是“白”和什么是“甜”。我们应该说，这两种描述有不同的意义但却是指同一个东西（糖）。现代哲学家常举的一个相似的例子是，晨星和暮星的关系，尽管名称不同，却是指同一颗星。

这种观点在亚里士多德阐述各种感觉之间的关系及其与动物的其他能力之间的关系的理论中占有很重要的地位。他经常说动物的两种或两种以上的

能力是“同一个东西，但在存在方式上又不同的”（例如 DA 433b21~25、424a26、427a2~3、432a3~b4、432a31~b3、433b21~5，PN 449a14~20、459a15~17）。他既想坚持说这些能力不可分离地处于一个统一系统中，又认为对它们各自的作用进行单独的分析是十分必要的。他认为感觉器官是以心脏为中心连接在一起的单一器官的各个不同的部分。只有在外在的物体作用于感觉器官所引起的冲动传递到中央感觉中枢时，知觉才会出现。因此，这个中央感觉中枢和它支配的那些器官会因为它们能够使它们的拥有者发挥的作用不同而得到不同的描述。^[4]

在谈到梦境时，亚里士多德在文中说：“只存在着一个感觉系统，它所掌管的感觉器官也是单一的，尽管它对每一种不同的事物产生的知觉是不同的，例如，声音的知觉或颜色的知觉”。同样，在阐述感官—知觉的论文中（PN 449a16~20），他认为，一定只存在着一个感觉功能，但它发挥作用的方式（视觉、听觉等）是不同的，一个感觉系统能够通过各种不同的接受器接受来自外在的各种各样的刺激带来的信息。因此，我们需要对这个感觉系统发挥作用的每一个具体方式进行单独的分析。

为什么一定要存在一个所有的感觉器官都汇集于此的中央感觉中枢呢？亚里士多德论证：这是因为，正是同一个主体在看、听、想像、意欲、思考、移动和行动。所有的这些相似的能力都是一个醒着的动物在操作，当这个动物处于睡眠状态时，这些能力就暂时不起作用了。我们既然认为一个动物同时具有知觉、欲望和运动的功能，那么我们也应该承认存在着一个中央神经中枢，所有来自感觉器官的信息都在中央神经中枢这里被接受、整理，然后，中央神经中枢再通过它对这些信息作出反应。

我们可以把中央神经系统看做一个具有多种用途的工具，一方面，它是单个的；另一方面，因为这具有多种功能又可以把它看做几个不同的事物（例如，刀、螺旋钳、螺丝起子）。要全面理解“其所是”或它的存在，需要对它在每一个任务中所起的具体作用进行不同的分析。但在这里，起“掌管”作用的器官只有一个——它的运用对于这个动物的感觉系统的每一部分来说都是十分必要的，除此之外，就是功能。因此，亚里士多德把这个器官称为“第一感官”（primary sense-organ）。尽管亚里士多德本人把它等同于

心脏，但现代生理学表明：亚里士多德所说的这个器官应该类似于大脑。

既然感觉系统处于心脏的中心位置，那么我们就可理解为什么亚里士多德认为灵魂存在于心脏之中了。这样，他就能把一些自觉意识（例如愤怒或恐惧）归咎于在心脏内发生的运动或变化（DA 408b5~11）。但这种说法并不是意味着意识存在于心脏的某一空间区域。视力是在眼睛“之中”的，但它不像眼睛，不具有空间的广延性（DA 424a24~28）。我们说视力不在于眼睛“之中”，是指它不像瞳孔存在于眼睛之中那样。同样，说灵魂在心脏“之中”也并不是说意识处于心脏的某个地方，而仅仅是说只有当这个中心器官里发生物理变化的时候，动物的知觉（及其他）功能才能发挥作用。

亚里士多德假设有一个单独的中心控制着高等动物的所有的感觉（和其他）功能这个说法在总体框架上是可以理解的，但在他对知觉的分析中，有许多细节仍然是模糊不清、令人费解的。例如，我们在上面所谈到的，从感觉器官那里得来的信息在感觉中枢那里得到“整理”，而后，动物再通过它对这些信息作出反应。但严格地说，这种“整理”和“反应”的实质是什么呢？亚里士多德的回答是费解的，也是值得争议的。亚里士多德说，知觉能力是“接受感觉形式而不接受感觉质料的能力”（424a17~19，425b23~24）。但我们对这种解释又怎样理解呢？知觉显然和吸收营养是不同的，被感知对象的质料是没有被感觉主体吸收到体内的。一块面包是因为它有营养而不是因为它仅仅被看到、接触到、闻到或尝到才被吸收的。但在什么意义上我们可以说，一个物体的“感觉形式”可以脱离开它的质料单独被接受呢？这相当于说，当我们看到一面红色的旗子的时候，我们的眼睛的晶体只接受了它的属性，反应它们的红色吗？“接受形式”仅指在感觉者的意识中发生的变化吗？还是指对红色的接受呢？还是两者都包括，它们仅是一个过程的两个不同的方面呢？

亚里士多德把在知觉中产生的东西和一个铜印或金印在蜡上面留下的印迹相比较：印章的形状可以在蜡块上重新出现，但铜或金子本身却不会出现在蜡块上（424a19~21）。当一个人看到红旗时，它的质料不会被感知者的身体所接受，但它的红色却能够被观察者接受。亚里士多德设想，当一个人在观看一面红旗时，就会有一系列连续不断的刺激传递到观察者的眼睛，随

后又传递到他的心脏。这些刺激一定保留（通过什么方式是不清楚的）了这面旗子感觉属性的结构，但它们却没有把这面旗子的任何质料带给感知者。这种对感觉的解释与现代科学家对信号传递的解释极为相似：信号从自然界物体那里发送出来，存在于密码“信息”之中的感觉属性经过感觉器官如神经系统，然后进入大脑（Ackrill [3.29], 67）。亚里士多德在这里大概并不是想说眼睛的晶体被染红了，因为他只是按照“流俗的说法”，说视觉器官被染色了（DA 425b22~23）。然而，它能接受代表着这面旗子红颜色的结构，而自己不变成红色。亚里士多德说，这样一个结构就足以解释为什么外在的刺激消失了，它的影像仍然留在感觉器官里这样的情况了（DA 425b24, cf. PN 459b5~18）。

亚里士多德用蜡块上留下印迹这个比喻作为典范来解释知觉中所发生的情况，这不禁使我们想起了他的警告，这我们在前面已经引用过了：“我们不需要探究灵魂和身体是否是一个东西，就像我们不需要探究蜡块和它的形状是否为一个东西一样”（DA 412b6~7）。对于感知，我们既不能用纯粹生理学的术语来描述，也不能用纯粹心理学的术语来描述。后一种描述给出了“形式”，它不能还原为前一种描述即给出了“质料”的描述。如果这种解释是正确的，那么我们会自然地从中推出：对知觉，就像对愤怒一样，我们都应该从这两个方面完整地加以描述和分析。对愤怒而言，还需要表明这些知觉能力是怎样有益于主体的繁衍和完善的。除此之外，我们还可以看到，亚里士多德没有意识到一直主导着现代心灵哲学的那种“身心”关系问题。

想像力及相关能力

亚里士多德接下来又讨论了想像（*phantasia*），这是在人和高等动物中存在的一种非常重要的能力。亚里士多德关于想像的主要论述集中在《论灵魂》第三卷的第3章里。但这一论述在他《自然短论》中分析记忆、睡眠、梦境的论文中也占有相当重要的地位。在《论动物的运动》中讨论欲望和运动的论文中也占有相当重要的位置。

亚里士多德在讨论想像的时候，把它同知觉能力相关联，在这里，他采取的方式仍然是他在表达各种不同的感觉之间的联系及其与第一感觉功能之

间的关系时采取的那种方式，即“它们是同一个东西，但它们的存在方式又是不同的”（PN 459a14~16）。也就是说它们在处于心脏中心位置的感觉中枢里有一个共同的生理基础。但它们在身体中发挥的作用不同，担当的角色也是不同的。因此，需要把“想像”的作用从中分离出来单独进行分析。

亚里士多德对想像力的分析可以看做对普通知觉能力分析的继续，后来，这一学说具体体现在托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes）把想像称为“弱化的感觉”。外在物体在一个动物的感觉器官里引起的运动在原来的刺激消失以后，仍然会作为痕迹保留在感觉器官里，然后，经过静脉，传递到心脏（这个过程仍然是相当费解的），这种痕迹就在心脏里被贮存起来，尔后还能够被激活。这样，它就作为想像、记忆或梦境而被我们经验到。这正是由于这个原因，想像能使醒着的动物把不在场的物体形象化或者说回忆起它们来。如果想像的东西是愉悦的，它就会把这些动物吸引住；如果是痛苦，它就会为这些动物所厌恶。这些想像和欲望与思想（存在于人之中）结合起来，就能驱动动物的各种行为，动物追求快乐和逃避痛苦的本能欲望就会使它追求那些能使之快乐和得到利益的东西，躲避那些使之痛苦和有害的东西。

100

到目前为止想像的作用仅在于贮存感觉印象，并把它作为精神意象重现出来，但他对想像的分析涉及的范围不止这些，还包括了更广泛的内容，这表明“*phantasia*”一词与“显现”一词的密切联系。现代人们所使用的词语“幻想（*fancy*）”、“狂想”（*fantasy*）、“幻影”（*phantom*）就是从这两个语词演变而来的。这两个词语能够用来说明许多现象，这些现象不仅包括通常知觉中产生的“显现”，而且还包括“显得”是令人愉悦的和善的东西，因此，它们常常也是意欲的一个对象。它们还能用来描述那些骗人的假象（例如，视觉和其他感觉幻象）以及残留影像、梦境、错觉、幻影和幻觉。

英语中没有一个词能够涵盖所有的这些“显现”，把“*phantasia*”译为“想像”（*imagination*）还勉强能让人接受，因为“想像”这个词毕竟把精神意象包含在其中了。但在亚里士多德提到的几个关于“*phantasia*”的例子中，英语中的“影像”（*image*）这个词就找不到对应物了；太阳“显得”仅有一只脚掌的宽度（DA 428b3~14，PN 458b28~29，460b18~20）；处于

交叉的手指之间的一根棍子“显得”好像是两根 (PN 460b3~11); 对于发高烧的病人来说, 卧室墙上的裂缝“显得”好像是一个动物 (PN 460b11~16); 对在大海里航行的人来说, 他经过的大地“显得”好像在移动 (PN 460b26~27); 当云彩的形状变化的时候, 我们可能会把云彩看做一个人或一个怪物的头像 (PN 461b19~21)。在这些情况下, “*phantasia*”意指的是主体处理或解释一些经验的方式。说得再广一些, 无论在什么样的经验中, 它是事物借以呈现给观察者的能力, 以任何经验的方式, 以观察者观看它们的方式, 呈现给那个主体。这就决定了对象对于观察者而言具有什么内容, 它被看做什么。因此, 我们可以方便地把它叫做“解释性想像” (*phantasia*)。

亚里士多德对“想像”的强有力的洞察吸引了现代的心灵哲学家们的注意, 使得这种广义上的“想像” (*phantasia*) 在现代心灵哲学中受到了更多的关注。但亚里士多德是否想把想像同形成精神影像的能力结合起来从而形成一个统一的理论, 以及他的这种理论到底是个什么样子, 我们对此仍然还不十分清楚。因为亚里士多德认为, 只有在作用于感觉器官并产生影像的原初物体不在场的情况下, 后一种能力才能发挥作用。相反, “解释性想像”必须同经验一起出现才能发挥作用: 一个棍子被看成了两个, 这种现象必须是在它被交叉的手指触及时才能出现。从表面上看, 影像的形成和“解释性想像”的差别是很大的。亚里士多德所说的“弱化的感觉”与后者好像没有明显的联系, 并且怎么能把二者都解释为同一种能力的作用, 这一点是不清楚的。

101 亚里士多德正确地分开了想像和信念或判断 (*doxa*)。“解释性想像”的运用是和关于事物是否真的是它们呈现出来的那个样子的各种各样的信念并行不悖的。一个偏执狂患者可能会深信陌生人就是他的仇人, 然而, 把云彩看做一个怪物的人一刻也不会相信这是真的。病人由于病情的轻重不同, 可能会也可能不会把墙上的裂缝看成一个动物。当我们看不清一个事物而说“那好像是一个人”时, 我们其实已经承认了这种不确定性, 即它是否真的是一个人 (DA 428a13~15)。而判断则可以对这种想像的东西表示肯定或否定, 也可以悬而不论。

亚里士多德对想像和判断进一步作出的两个区分则更加可疑 (DA 427b16~24)。第一, 我们可以随意地想像事物, 然而, 我们却不能随意地判断这些事物为真; 第二, “当我们判断某物是可怕的或令人恐惧的, 我们是直接感受到的”, 然而, 当一个人在画中向我们描绘一个可怕的事物时, 我们是通过想像而进入到同样的状态。如果只涉及自发的影像形成, 第一个观点好像是正确的; 如果涉及解释性想像, 这种观点就值得商榷了。第二种区分显然是站不住脚的, 至少对于想像的某些功能而言是这样的: 不好的梦境或记忆同现实中被判断为可怕的东西一样令人可怕。在把想像可怕的事物和在画中观看这些可怕事物作比较时, 亚里士多德没有说, 而且也不大可能意指, 我们完全没有那种情感 (cf. Belfiore [3.35], 243~245)。因为他对模仿的对象能够激发我们的情感这一现象很难做出解释, 这在《诗学》里表现得淋漓尽致。但是当前的文本, 确实暗示着这么一种区分, 也许在《诗学》53b12 中也隐晦地暗示了这一点: 被判断为真的事物引起的原初的伤心或恐惧, 和在对表征性的艺术作品作出反应时产生的对这些情绪的“远距离”感觉, 两者之间是有区别的。

但是, 亚里士多德在《论灵魂》和《自然短论》中几乎没有涉及审美体验问题, 他关注的重点是想像在动物的欲望和有目的的活动中的作用。和平常一样, 亚里士多德的兴趣集中在探究动物具有的能力是怎样使动物得以繁衍和完善的。这样, 他的理论就被局限在一个狭窄的范围内了。因为想像, 正如我们所想的那样, 它的作用不仅仅是形成影像或解释经验的能力, 还包括一种创造性或者创新性的能力, 尤其是在模仿的艺术作品中表现出来的能力。在模仿性作品中, 诗性的虚构尤为出色。亚里士多德确实已经承认了想像和艺术能力之间存在着某种关联。他把人的诗性比喻的能力等同于“识别出相似性”的天赋能力 (*Poetics* 1459a6~8), 而后者显然是与解释性想像有着明显联系的一种天才。但是, 亚里士多德在任何地方都没有把那种能力在艺术创作中的作用作为对象本身去进行。

理智

在亚里士多德的思想中, 争议最大的一部分莫过于他对理智 (*nous*) 的

分析，这也是在亚里士多德的作品中最令人疑惑或者说和他的整个哲学面貌最难协调的一部分。

102 总的来说，正如我们看见的那样，亚里士多德认为精神能力是和它的生理基础分不开的。与此相适应，我们也应该认为理智是存在于与它相适应的一种质料中，也就是说存在于活的人的身体中。有时，亚里士多德是持这种观点的，尤其是当他把思想建立在想像基础上的时候。正如他所说：“但如果它（思想——引者注）也是一种想像或者说不能和想像分离的话，说它没有身体也能存在那是不可能的”（DA 403a8~10）。既然亚里士多德后来认为灵魂不能脱离意象（imagery）而思考（DA 431a14~17），理论思维和实践思维都需要意象（DA 431b7~10, 432a18~10），我们自然地就会从中推出理智只能存在于人的身体中这个结论。因为思维需要想像，想像需要知觉，而想像和知觉这两种能力都不能脱离有序运作的身体。

然而，亚里士多德不愿得出这样的结论。他对理智的论述在笔调上是尝试性的，在内容上是神秘的，但自始至终都在给予理智一种特殊身份，认为理智可以与物质质料相分离，因而是不会消灭的一种能力：“理智好像作为某种独立的东西存在于我们的身体之中，因而不会受到损害”（DA 408b12~19）；和那些随着身体的死亡而消失的记忆或爱的能力不同，“理智可能是某种更加神圣的东西，因而不会受到影响”（DA 408b29）；“它好像是一种比较特殊的灵魂，允许它独立出来，就像不朽的东西从可消亡的东西中独立出来一样”（《论灵魂》413b25~27）。和那些必须通过身体的活动（例如走、吸收营养、感知）才能发挥作用的能力相比，“只有理智能力来自外部世界，也只有它是神圣的，因为它发挥作用是不需要身体的活动的”（《论动物的生成》*De Generatione Animalium* 736b27~29, cf. DA 413a7, 429a22~27）。在我们所有的精神能力中，也只有理智不是由质料和形式组合成的事物的一个方面，它是不包含质料的纯形式。既然它不需要使自己具体化的物质质料，它就能够脱离身体独立存在，因而也是免于消亡的。在亚里士多德的伦理学中，理智仍然拥有同等优越的地位。在那里，亚里士多德认为，人的理智只有经过哲学学习（*theôria*）的训练，才有可能追求到最高的幸福和惟一的永恒。（《尼各马可伦理学》*Nicomachean Ethics* 1177a11~

18、1177b26~1178a3)

理智之所以是例外的，还有两个特殊的因素。首先，它不依赖身体器官而能发挥作用。在思想中，我们能够理解各种各样的事物，不论它们是离我们远的还是离我们近的，是物质的还是精神的，是可感的还是抽象的。思维的对象和感知的对象不同，它不需要借助身体器官而被理解，我们不需要实际地接触它就能直接把握它。而且，和感知、情绪不同，当我们思维的时候，并没有身体上的变化或过程相伴随。

其次，在亚里士多德构造的较大的事物体系中，思想并不仅仅局限于人，它是包括上帝在内（思想是上帝唯一的活动方式）的一切非物质事物的功能。人的思想被设想为一种神圣元素在我们身体内起作用，这种元素本身就是一个实体，而我们能够借助它模仿上帝的连续永恒的思想活动，尽管这种模仿是不完善和间断的。

103

在《论灵魂》充满神秘性的那一节（第三章第5节）中，亚里士多德区分了“主动”或“生产性”理智和“被动”理智。在谈到主动理智时，亚里士多德说：“在分离状态中，只有它才是独立存在的，也只有它才是不朽的和永恒的”（DA 430a22~23）。这种观点现在看来是令人费解的，它可能也不符合亚里士多德自己明确地阐明的任何一个学说。也许，他是要区分两个层次上的理智活动：（1）世俗的思维需要借助影像，因而依赖身体，并且随着身体的死亡而消失；（2）崇高的思维既不需要借助影像，也不需要借助身体，因为思维的对象在本质上是纯粹抽象的或纯形式的。如果第二层次的理智是主动理智的领域、且能够独立存在的话，那么这种不借助影像的思想根本就不需要借助于物质身体表现自己。然而，亚里士多德的思想却暗示着主动理智存在于人的思想活动中，而且，它还能使被动理智在它自己的领域活动。如果我们身体中没有一个神圣操纵者在起作用的话，我们根本就不能思想。这个操纵者到底是类似于上帝的东西呢，还是像传统说法所认为的那样，它就是上帝本身呢？这已经成了长期以来争论的焦点，直到现在也没有得出一个令人信服的结论（cf. Rist [3.33], 177~182）。

这种争论更多地是在亚里士多德的形而上学和神学中进行的，而不是在他的心灵哲学中。事实上，人们可能怀疑，如果他关注的仅仅是人的心理

学，他是否会得出存在着可分离的理智这样一种学说（cf. Wilkes [3.47], 116）。这种学说带有浓厚的柏拉图二元论的色彩，以至于人们很愿意把这种已经过时的观点从亚里士多德早期的思想中清除出去。但通观《论灵魂》以及他的生物学和伦理学作品，我们发现这种观点并不是那么轻易就能删除的。但如果不删除，它始终与亚里士多德的心理学的主旋律不协调。亚里士多德本人可能也意识到了这种不协调，因为在这个问题上，他给人的印象是努力解决问题，而不是给出一些干巴巴的结论：“关于理智和思维能力，到目前为止，有许多东西我们还没有弄清楚”（DA 413b24~25）。二千多年过去了，这些话还是和以前一样那么真切。

最后，我们可以回忆一下亚里士多德的悲剧理论，它的特点是把情节看做悲剧的“灵魂”（*Poetics*, 50a38~39）。现在我们发现，亚里士多德灵魂学说的重要性已经完全显示出来了。如前面所说，生物的灵魂是能够使动物或植物发挥它们物种所特有的能力的结构。同样，悲剧中的情节作为有结构地连接起来的事件也能够使悲剧发挥其独特的作用。没有灵魂，生物就不成其为生物了，同样，没有情节，悲剧也就不成其为悲剧了。亚里士多德宣称，《诗学》的主要任务是考察每一类诗歌所拥有的“力量”（*dunamis*）（*Poetics* 47a8~9）。一幕悲剧、一首史诗的目的就在于要产生一定的影响力。它的“灵魂”就是它借以感动和启发观众的结构，它通过这种结构把人生的浮沉兴衰表现出来。诗性虚构和其他的模仿性对象一样，成了对人类能力的科学考察的一种补充，它把正在发挥作用的人类能力展现出来，使之有助于人类的自我理解。

根据亚里士多德的伦理学说，我们可以看到，人类的完善有赖于人类杰出的“灵魂的活动”，也就是说，有赖于人类同其他动物区别开来的理性思考和理性活动的充分利用。我们可以看出，在对诗性虚构和其他模仿性对象的体验中快乐地发挥的那些能力是如何起作用的。作为人类行为的代表，这些对象描画了规定其创作者及其观众的这些能力，并使它们得到自由的发挥。这些事物通过其特有的吸引人的感觉和思想的能力满足人类根植于其本性的各种需要。因此，归根到底，这一章之中的两个主题是内在关联的。可见，亚里士多德的美学理论补充了他的心灵哲学理论，而他的美学理论又是

以心灵哲学为基础的，他在这两个领域内的所有作品都反映出一种在其思想中占主导地位的自然主义的态度，以及作为他的理论的主要标志的科学观。

【注释】

[1] 关于《诗学》的所有引文都是出自 R.Kassel 的版本 [3.5]，从 Bekker 版本页码中省略了开头的“14”。亚里士多德其他著作的引文都出自相关的“牛津古典文献”(Oxford Classical Texts)。除特别说明外，所有的译文都是笔者自己翻译的。

[2] 对它们更充分的研究，参见 Gallop [3.49]。经过允许，下文从那个研究中借用了一些材料。

[3] 《论灵魂》和《自然短论》的引文出自 W.D.Ross 的版本 [3.12] 和 [3.14]，书名分别简写为 DA 和 PN。除了注明处之外，译文都是笔者自己译的。

[4] 参见 Gallop [3.8]，124—126 页。下面笔者偶尔引用这一研究。

参考书目

原文原著和版本

美学

3.1 S.H.Butcher, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, 4th edn, New York 1911; repr. New York 1951.

3.2 I.Bywater, *Aristotle on the Art of Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 1909.

3.3 E.M.Cope, *The Rhetoric of Aristotle*, 3 vols, rev. J.E.Sandys, Cambridge, 1877. 105

3.4 G.F.Else, *Aristotle's Poetics: The argument*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957.

3.5 R.Kassel, ed., *Aristotelis De Arte Poetica Liber*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

3.6 D.W.Lucas, ed., *Aristotle: "Poetics"*, Greek text, with intro., notes and appendices, Oxford, Clarendon Press, 1968.

3.7 W.D.Ross, ed., *Aristotelis "Ars Rhetorica"*, Oxford, Clarendon Press, 1959.

心灵哲学

3.8 D.Gallop, ed., *Aristotle on Sleep and Dreams*, With trans., intro., notes and glossary, Warminster, Aris and Phillips, 1996.

3.9 W.S.Hett, trans., *Aristotle's "De Anima" and "Parva Naturalia"*, Loeb Classical Library, London and Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1936.

3.10 R.D.Hicks, ed., *Aristotle: "De Anima"*, with trans., intro. and comm., Cambridge, Cambridge University Press, 1907.

3.11 M.Nussbaum, ed., *Aristotle, De Motu Animalium*, with trans., intro., comm. and exegetic essays, Princeton, Princeton University Press, 1978.

3.12 W.D.Ross, ed., *Aristotelis "De Anima"*, Oxford, Clarendon Press, 1959.

3.13 ———ed., *De Anima*, with intro. and comm., Oxford, Clarendon Press, 1961.

3.14 ———ed., *Parva Naturalia*, with intro. and comm., Oxford, Clarendon Press, 1955.

3.15 P.Siwiek, ed., *Parva Naturalia*, with Latin trans. and comm., Rome, 1963.

英文译著和版本

全集

3.16 J.Barnes, ed., *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, 2 vols, Princeton, Princeton University Press, 1984.

单本著作

美学

3.17 S.Halliwel. ed., *The Poetics of Aristotle*, trans. with intro. and comm., Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1987.

3.18 M.E.Hubbard, trans., *Poetics* in D.A.Russell and M.Winterbottom (eds), *Ancient Literary Criticism*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

3.19 J.Hutton, ed., *Aristotle's "Poetics"*, with trans., intro. and notes, New York, W.W.Norton and Co., 1982.

106 3.20 R.Janko, ed., *Aristotle: "Poetics"*, with trans., intro. and notes Indianapolis, Hackett, 1987.

3.21 G.A.Kennedy, *Aristotle on the Art of Rhetoric: A theory of civic discourse*, trans. with intro., notes and appendices, Oxford, Oxford University Press, 1991.

心灵哲学

3.22 K.Foster and S.Humphries, trans., *Aristotle's "De Anima" in the Version of William of Moerbeke and the Commentary of St. Thomas Aquinas*, New Haven and London, Yale University Press, 1951.

3.23 D.W.Hamlyn, ed., *Aristotle's "De Anima", Books II and III (with parts of Book I)*, with trans., intro. and notes, Oxford, Clarendon Press, 1968.

3.24 H.Lawson-Tancred, ed., *Aristotle: "De Anima"*, with trans., intro. and notes, Harmondsworth, Penguin, 1986.

3.25 R.Sorabji, ed., *Aristotle on Memory*, trans. With intro. and notes, London, Duckworth, 1972.

选集和相关文献

3.26 J.Barnes *et al.*, eds, *Articles on Aristotle*, vol.iv, Psychology and Aesthetics, London, Duckworth, 1979. [Bibliography, pp.187-190.]

3.27 A.O.Rorty, ed., *Essays on Aristotle's "Poetics"*, Princeton, Princeton University Press, 1992. [Bibliography, pp.425-435.]

3.28 M.C.Nussbaum and A.O.Rorty, eds, *Essays on Aristotle's "Philosophy of Mind"*, Oxford, Clarendon Press, 1992. [Bibliography, pp.401-419.]

See also chs 6 and 9 of [1.39] J.Barnes, ed., *The Cambridge Companion to Aristotle* (1995) with bibliographies at pp.337-345 and pp.379-384. Comprehensive Bibliographies are given also in works by E.Belfiore and S.Halliwell listed below ([3.35], 365~380 and [3.37], 357~364).

对亚里士多德思想的一般研究

3.29 J.L.Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, Oxford, Oxford University Press, 1981. [Esp.ch.5.]

3.30 D.J.Allan, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1949; 2nd edn 1970. [Esp.ch.6.]

3.31 J.Barnes, *Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1982. [Esp.chs 15 and 19.]

3.32 G.E.R.Lloyd, *Aristotle: The growth and structure of his thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968. [Esp.chs 9 and 12.]

3.33 J.M.Rist, *The Mind of Aristotle: A study in philosophical growth*, Toronto, University of Toronto Press, 1990. [Esp.ch.9.]

3.34 W.D.Ross, *Aristotle*, London, Methuen, 1923. [Esp.chs 5 and 9.]

其他著作

107

美学

3.35 E.Belfiore, *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and emotion*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

3.36 R.G.Collingwood, *The Philosophy of Art*, Oxford, Oxford University Press, 1938. [Esp.ch.3.]

3.37 S.Halliwell, *Aristotle's "Poetics"*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1986.

3.38 H.House, *Aristotle's "Poetics": A course of eight lectures*, revised with preface by C.Hardie. London, Hart-Davis, 1956.

3.39 M.Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. [Esp.pp.387-391.]

3.40 E.Schaper, *A Prelude to Aesthetics*, London, Allen and Unwin, 1968. [Esp.ch.3.]

心灵哲学

3.41 J.I.Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition*, Oxford, Oxford University Press, 1906.

3.42 W.W.Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, London, Duckworth, 1975.

3.43 W.F.R.Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2nd edn 1980, chs 5 and 16.

3.44 G.E.R.Lloyd and C.E.L.Owen (eds), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

3.45 D.Modrak, *Aristotle: The power of perception*, Chicago, 1987.

3.46 F.Nuyens, *L'Evolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948 (originally published in Flemish, 1939).

3.47 K.V.Wilkes, *Physicalism*, Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press, 1978.
[Esp.ch.7.]

文章和章目

美学

3.48 J.Bernays, "Aristotle on the effect of tragedy", English trans. J.and J.Barnes from *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama* (Berlin, 1880; first published Breslau, 1857), in [3.26], 154~165.

3.49 D.Gallop, "Animals in the *Poetics*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8, ed.J.Annas (1990), 145~171.

3.50 L.Golden, "Mimêsis and Katharsis", *Classical Philology*, lxiv 3 (1969), 145~153.

3.51 S.Halliwell, "Pleasure, Understanding and Emotion in Aristotle's *Poetics*", in [3.27], 241~260.

3.52 R.Janko, "From Catharsis to the Aristotelian Mean", in [3.27], 341~358. 108

3.53 J.Lear, "Katharsis", *Phronesis* xxxiii 3 (1988), 297~326, repr. in [3.27], 315~340.

3.54 F.E.Sparshott, "The Riddle of *Katharsis*" in *Centre and Labyrinth: Essays in honour of Northrop Frye*, ed.E.Cook et al. (Toronto, University of Toronto Press, 1983), 14~37.

3.55 S.White, "Aristotle's favourite tragedies", in [3.27], 221~240.

心灵哲学

3.56 J.L.Ackrill, "Aristotle's definitions of *Psucbe*", *Proceedings of the Aristotelian Society* 73 (1972—1973), 119~133, repr. in [3.26], 65~75.

3.57 J.Barnes, "Aristotle's concept of mind", *Proceedings of the Aristotelian Society* 72 (1971—1972), 101~114, repr. In [3.26], 32~41.

3.58 I.Block, "The order of Aristotle's psychological writings", *American Journal of Philology* 82 (1961), 50~77.

3.59 M.F.Burnyeat, "Is an Aristotelian philosophy of mind still credible? (a draft)", in [3.28], 15~26.

3.60 D.Gallop, "Aristotle on sleep, dreams, and final causes", *Proceedings of the*

Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, vol.Iv (1988), eds J.J.Cleary and D.C.Shartin (Lanham 1989), 257~290.

3.61 W.F.R.Hardie, "Aristotle's treatment of the relation between soul and body", *Philosophical Quarterly* 14 (1964), 53~72.

3.62 D.S.Hutchison, "Restoring the order of Aristotle's *De Anima*", *Classical Quarterly* 37 (ii) (1987), 373~381.

3.63 C.H.Kahn, "Sensation and consciousness in Aristotle's psychology", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48 (1996), 43~81, repr. In [3.26], 1~31.

3.64 M.C.Nussbaum and H.Putnam, "Changing Aristotle's mind", in [3.28], 27~56.

3.65 M.Schofield, "Aristotle on the imagination", in [3.44], 99~129, repr. in [3.26], 103~132.

3.66 R.K.Sorabji, "Body and soul in Aristotle", *Philosophy* 49 (1974), 63~89, repr. In [3.26], 42~64.

伦理学

罗吉尔·克里斯普 (Roger Crisp)

背景与方法

亚里士多德没写过有关伦理学的书。他只是作了一些演讲，演讲笔记由 109 后人编成两本书，即《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*, NE) 和《欧德谟伦理学》(*Eudemian Ethics*, EE)。有关这些著作的相关年代和特点有一些争论，传统的观点是认为《尼各马可伦理学》代表亚里士多德伦理学观点方面比较成熟的形式，时间大约在公元前 330 年。而《欧德谟伦理学》可能是早期为一般听众所编写的（参见 Kenny [4.12]）。有时也把第三本伦理学著作——《大伦理学》(*Magna Moralia*) 归于亚里士多德，不过这可能是亚里士多德之后的作者所著。

《尼各马可伦理学》包括 10 部分，而《欧德谟伦理学》包括 8 部分。奇怪的是，它们有很多相同的章节：《欧德谟伦理学》的 4~6 章和《尼各马可伦理学》的 5~7 章是一样的。学术界的分歧特别集中于这些部分到底该归属于那本著作。争论仍在继续，但基于这些共同章节中亚里士多德关于快乐讨论的研究，更广泛接受的观点是：它们属于《欧德谟伦理学》。

传统上人们研究《尼各马可伦理学》是与这些共同部分连在一起的，因

此我们下面的考察也将集中在这本著作上。但是研究亚里士多德的严谨学者不应该忽视《欧德谟伦理学》。它与《尼各马可伦理学》的不同是微妙的和有趣的，即使《欧德谟伦理学》早一点，它展示了亚里士多德伦理思想是如何发展的。不管这两部著作的关系如何，无可否认的是，《尼各马可伦理学》是所有伦理学著作中最重要的著作之一，无论是从历史的观点来看还是从现代道德哲学的观点来看都是如此。

110 亚里士多德是在这样一间房子里演讲：房中有一个三条腿的桌子、木沙发、白板、青铜雕像和地球仪。除此之外，墙上挂着善恶对照表以及苏格拉底的画像。他的听众主要由年轻人组成，他们都是地位不算低微而又希冀在政治生涯方面多少有所作为的人。当亚里士多德从他与听众交流所记录的笔记开始演讲时，可以肯定的是他在发挥和澄清一些观点，可能是回应他的听众的问题。我们从《尼各马可伦理学》中所拥有的风格可以看出，它所导致的结果是，亚里士多德的很多学问已经是并将继续是对他所说过的那些东西的纯粹解释。但特别是在过去的几十年里，他的观点被看做建立在德性之上的现代伦理学的基础。

亚里士多德的听众对公元前4世纪的雅典人来讲一定是不同凡响，而《尼各马可伦理学》的意图很明显是教人力行。这不是一本人类学方面的著作，它试图对日常的普通道德进行冷静的研究。就像在他之前的苏格拉底和柏拉图一样，亚里士多德认为普通道德的某些方面完全是错误的。他希望在理智和实践两个方面劝告他的读者：“我们现在的研究，像其他的研究一样，不是为了理智的目的。因为我们正在研究的德性不是我们可能知道的那样，而是教人怎样成为好人，否则这种研究就没有意义了”（1103b26~29）。

对亚里士多德来说伦理学是什么？现代伦理学著作将关心职责、义务、责任和权利。这些概念确实在亚里士多德的伦理学的著述中有类似的论述，但他主要关心的是人的幸福生活的问题。古希腊哲学家的伦理学中心问题不是“我们在道德上应该或不应该做什么”，而是“什么是 *eudaimonia*？”*eudaimonia* 一般译成“幸福”，我们也遵从这一用法（见 Kraut [4.22]）。但一些人为了避免 *eudaimonia* 一词中包含的“一种满足或一时的快乐”的含义，宁愿用“完善”（well-being）或“兴盛”（flourishing）。但不要忘记，

daimon 在希腊文中是“运气”，而 *eu* 意味着“好”。在《尼各马可伦理学》第一章第 9 节中，事实上亚里士多德讨论的问题是：幸福是否是一种好运气？

古希腊文化是一种崇尚卓越的文化，即广泛鼓励年轻人在生活的许多领域互相竞争，当然，包括田径运动、智力和审美方面的活动。[希腊文中的“卓越” *aretê* 一词，词根源于 *anêr*（人），即与女人相对的男人。] 苏格拉底给柏拉图以至整个西方哲学提供了灵感，提出了一个核心问题，即什么是 *aretê*？传统上把 *aretê* 译作“德性”，我们再次遵从这个传统。但应记住的是，按古希腊文的用法，一匹马跑得快或一把刀锋利可以说有 *aretê*，就像一个人会讲好的笑话，我们也说他有 *aretê*，在我们下面的讨论中我们就会看到这一点。

那么，古希腊哲学家所关心的是描绘幸福和德性的关系。我们所知道的苏格拉底大部分是通过柏拉图对话中对他的描述，而从这些对话中可以看出苏格拉底所持的观点是：德性即知识。这可以引申出：当时和现在都有这种极端的观点，一个人行恶是出于无知。苏格拉底还主张知识、德性和幸福密切相关，把他的观点极端化用于实践，确实是这样。假使有机会躲过雅典城对他宣判的死刑，他仍坚信德性是“一个人所能有的最宝贵的财富” (Plato, *Crito*, 53c7)。

111

柏拉图继承了苏格拉底的传统，将 *dikaiosune*（传统上译作“正义”，尽管这个词涵盖道德的意义更广泛）等同于灵魂的各部分的秩序，在灵魂里理性支配着欲望和情感。那么对苏格拉底和柏拉图来讲，德性是人的幸福中极端重要的组成部分，就像现代讨论中心灵的核心问题那样重要。亚里士多德似乎可看做在这同一种传统中工作，问同样类型的问题，使用同样类型的概念，尽管他的学说是通过他在自己思想的其他领域中发展起来的哲学武器来武装的。有两点将他同苏格拉底和柏拉图区分开来，首先，这里我们又遇到亚里士多德对实践性的强调，德性本身是不具有价值的，有价值的是实际从事的有德性的行为；其次，对亚里士多德来说，有德性的活动是幸福的惟一组成部分。这又一次在哲学方面有一些极端的引申。

然而，三个哲学家的方法是很不相同的。苏格拉底由向他周围的人提问

题开始，然后对所得到的所有回答进行审察。柏拉图以苏格拉底与其他人的对话的形式写下了他的哲学著作，但在他的后期著作中，对话形式仅仅是表达他自己极端的形而上学和伦理学观点的方式。亚里士多德对伦理学方法进行反思，《尼各马可伦理学》1145b2~7是他最清楚的陈述之一。这里他讲到，当一个人讨论伦理学问题时，首先应该着手 (*tithenai*) 于“现象” (*phainomena*) (这里意味着长期被大多数人所接受的观点及哲学家的观点)，然后阐述出现的疑难 (*aporiai*) 或困惑，最后根据原初的现象尽力解决这些困惑。

112 亚里士多德在他的这一说明之后继续解决“*akrasia* (意志的软弱)”的方式是这一方法发挥作用的最好例证。(为了我们的目的，我们可以把 *akrasia* 译作“意志的软弱”，但我们不要忘记古希腊人是否有意志的概念还是有争论的。) 一方面，几乎所有人都接受这个观点：理智与欲望相冲突，并会屈服于欲望。我知道这个大的奶油蛋糕会使我生病，但我的欲望经不住它的诱惑。另一方面，因为德性即知识，苏格拉底不允许人们明知为恶而为之。亚里士多德试图解决这一困惑，他指出人们确实知道这是恶事而作恶，他们只是在一种弱意义下“知道”。当我说“我知道这蛋糕会使我生病”，我仅仅是蹦出这些词，就像一个醉鬼或演员在舞台上表演，而全然不知道它的意思。

亚里士多德所面临的问题也是所有哲学家所面临的问题，他只是从他自己的角度提出其他人的观点和哲学问题。问题是他是否真的坚持他的方法论原则，如果是这样，他是否没有沿着保守论的方向前进。毫无疑问，当他立足于他的哲学前提或其他普遍接受的前提直接进行哲学争论时，着手的方法与他的心灵相距甚远。但即使在这里，我们将看到他在讨论幸福时，热衷于显示他的观点与许多人的观点、与智者的观点相一致。这是苏格拉底和柏拉图在他们的伦理学中从来不想做的事。他们与很多称作“直觉论者”的伦理哲学家有很多共通之处，他们认为许多关于伦理学的基本的真理是许多人无法看到的。亚里士多德的伦理认识论与“融贯论” (*coherentism*) 的形式有一些相似之处，融贯论主宰着现代哲学，如约翰·罗尔斯的“反思均衡论” (*reflective equilibrium*)，它试图把哲学原理与我们对特定情况的反应协调起

来（参见 Rawls [4.52]）。但是，正如我们所指出的一样，亚里士多德的伦理学观点以及政治学观点与保守论相距甚远。

我们看到，亚里士多德的听众主要由富裕的年轻人组成。他们必须接受很好的教育。亚里士多德指出，那些太年轻以至于不能听懂伦理学专题演讲的人是没有意义的。伦理学不同于数学，在数学中出现神童是可能的。原因是伦理的理解不仅仅通过哲学，而且首先要通过伦理活动本身，我们通过实践而学习。因此要想从亚里士多德的演讲中有所收益——变得更好，你需要他所说的 *to hoti*，即“那个”——对德性概念、幸福和它们所产生的所有东西的基本把握。在演讲的帮助下，反思进入到 *dihoti*，即“原因”，这是对存在于伦理学之后的原理的理解（NE 1095b6~7）。

由于实践经验的重要性，伦理学不像数学有精确性（政治学同样如此，参见 127、133 页）。这是亚里士多德在《尼各马可伦理学》中早先反复强调的（1.3, 1098a20~b8）。数学演讲可以精确地告诉你怎样进行特定的微分运算，而伦理学演讲只能给你在特定情况下的行为以粗略的指导。人生的环境是异常复杂和不可预计的，在这点上经验往往是惟一的指导。我们下面将看到，培养 *phronêsis*（实践智慧）的理智的德性，部分是在于发展对特定事例的突出特征的敏感性，而这些事例又不能机械地套用人们已经学过的明显的规则。

113

亚里士多德对伦理学理解的这一方面也可解释他的一些读者发现的一些特别的东西。《尼各马可伦理学》的核心不是给我们提供一系列的原理和规则，还在于提供一系列有德性的人的图画。然而，这些图画的意义是使我们能够理解所讨论的德性的本性，并且它所需要的是使我们自己更好地形成和实践这些德性。

幸 福

亚里士多德喜欢对他的听众中的未来的政治家们指出：伦理学是政治学的基础（NE 1.5）。他把人的理解领域置于一个等级体系之中，这个等级体

系中的上层统治着下层。最上层的是政治学，它统治其他学科，当对它们进行研究时它给它们立法。现在研究伦理学的意义是理解人的个人幸福的性质，这就是研究伦理学的“目的”。政治学包含这个目的，在这个意义上它决定在一个城邦里如何追求人的善，以及一个人的善在与其他人的善相对立时怎样保持平衡。

就像现在一样，在公元前4世纪的雅典有关人的善方面不乏各种各样的观点。亚里士多德把最流行的观点分为三类（NE 1.5）：首先，他认为，大多数人把幸福等同于快乐（这是享乐主义的观点）。亚里士多德把快乐人生的观点斥为动物的生活，这就使后来的哲学家如伊壁鸠鲁和约翰·斯图亚特·密尔（John Stuart Mill）对强调非肉体快乐的幸福观念的特别关注，他们强调非肉体的快乐。其次，他认为政治家们更复杂，他们认为幸福就在于荣誉。然而，这种观点也会被拒绝，因为它依赖于其他人的意见，我们倾向于相信幸福的基础不像这样如此脆弱。另外，无论如何人们追逐荣誉仅仅为了确保他们自己的善，所以德性是先于荣誉的。但德性也不是幸福，因为一个人处在昏迷状态或遭受最大的罪恶时而具有德性，但没有人会认为他在这种状况下是幸福的。亚里士多德提到的第三种类型的生活是沉思的生活，而这在《尼各马可伦理学》（10.7~8）的结尾得到大量讨论。

114 我们已经看到，亚里士多德是这样容许一般接受的有关幸福的观点——一个人在昏迷状态下是不可能幸福——随着他自己的哲学论证而形成他的论证——德性先于荣誉。在他把某种概念限制在幸福观念之后，两种方法论融为一体，并又试图使它们成为无可争议的（1097a15~1097b21）。另外，善或目的等级体系的概念是核心。一些善或目的相对于其他的善或目的来说，明显是附属的，或不是“最终的”（*teleios*）。当我到镇上买一个长笛时，我的目的——长笛仅仅附属于其他目的，如喜欢音乐。亚里士多德认为，最高的善被认为是无条件地最终的，在这个意义上讲，追寻它不是为了任何其他目的，而它是其他东西所追寻的目的。幸福无条件地是最终的，因为我们是为了它自身而不是为了其他的东西而选择它，而我们选择其他东西——长笛、荣誉、快乐等许多东西——都是为了幸福。

自足或自我完满性（*autarkeia*）的观念在《尼各马可伦理学》形成的

年代在哲学世界里是很重要的，亚里士多德指出对这一观念的沉思是如何向我们显示幸福的特性：“我们把自我完满的东西当作是其自身使人生值得选择而一无所缺的东西，我们认为幸福就是这种东西”（1097b14~16）。那么，幸福再一次是最终的。幸福也不能当作诸多善中的一种，因为那样，它就不是自我完满的或所有的善中最值得选择的，因为它总需要完善。

亚里士多德在这里所论述的观点引起哲学界的很多讨论（例如 Ackrill [4.18]；Crisp [4.2]；Kenny [4.24]；Kraut [4.22]）。有一种观点是，所谓的幸福的主流观点可归于亚里士多德，他认为幸福必须是在所有善中最值得选择的东西，并且优于其他善。就像我们下面将看到的，有很充分的理由将这种善等同于“沉思”（contemplation, *theôria*）。另一种观点是，亚里士多德持有一种总括性的幸福观，认为幸福是最高的善，在这个意义上讲幸福包括所有其他的善。长笛、荣誉、快乐等等，所有这些，在某种意义上都是幸福的部分。

这种总括性的观点，表面上看似乎更适合亚里士多德强调的目的的等级体系，较高级的目的“包括”（*periechoi*, NE 1094b6）下面的目的。他的著名的“功能”论证——我们下面将讨论——确实给总括论的解释带来严重问题，但我们首先应该弄清楚总括论观点是如何起作用的。

在《尼各马可伦理学》1172b23~24 中亚里士多德以讨论欧多克索（Eudoxus）的方式找到帮助。欧多克索认为快乐是善（最高的善），因为当添加到其他善上时，快乐会使它更值得选择，而添加本身又增加了善。当然这是一个贫乏的论证，但这里重要的是亚里士多德对此的评论。他说欧多克索所证明的一切是幸福是诸善之一，还要注意柏拉图用同类的论述说明快乐不是善。柏拉图论证，快乐的生活只有跟智慧结合在一起才更值得选择，因此它不是善。因为善是没有什么东西能被添加其上而使它更值得选择的那种东西。

亚里士多德在他关于目的性的论述中并不认为幸福生活包括所有的善或者幸福生活不能再完善了。对欧多克索和柏拉图的讨论表明，亚里士多德谈

上，那么在某种程度上那个清单是错误的。因此正确的幸福概念必须包括所有存在的善。现在我们看到，这对解释亚里士多德本人观点提出了一个严重的问题。

在着手对幸福概念进行概念性的探究后，亚里士多德认为，如果我们能够发现人的“功能”（*ergon* or function）（NE 1097b24~1098a20），我们就能够精确地确定幸福之所在。另外，尽管它也有问题，功能在这里是传统的译法，我们还是继续使用它。X的功能就是X的有特色的活动，这类东西从事的活动使X是其所是。这样，一把刀的功能是割，当然那也是它的功能，但是功能的观念会引入在古希腊时还不存在的外在目的的观念。

那么，人的功能、有特色的活动是什么？它不可能是吸收营养或生长，因为这些对人和植物是共同的；也不可能是感官知觉，因为那是人和其他动物共有的。所有剩下的就是合理性或理性。现在一个里拉^①演奏家的功能是演奏里拉，一个好的里拉演奏家的功能是很好地演奏里拉。因此，如果我们假设人的功能是表达理性的灵魂的活动，那么好人的功能就是把这做好。做好任何事就是做事同时表现出德性，所以人的善证明是灵魂表达德性的活动。

幸福是有德性的活动。这可以解释为什么亚里士多德在《尼各马可伦理学》中——一部讨论幸福的著作——花大部分篇幅解释有德性的活动的特性。在根据此前的功能论证的概念性探究继续考虑功能性论证之前，让我们先讨论功能论证本身。亚里士多德这里的论述是一种形式的完善论（*perfectionism*），即这个观点认为人的善存在于人性的完善之中。对他的观点比较陈旧的反驳是它通过排除法来进行的。为什么人的功能不包括感观知觉？当诸神从事这样的活动时，理性活动方面的超越怎么能是人类所特有的？

然而，这一反驳并没有考虑功能论证背后存在的一个明显的假设，即我们不能把幸福归于动物和植物这类存在物。因此，假使人是幸福的，寻找人和动植物相区别的特点才是有意义的。确实，这个特点可能是、也确实是与上帝所共同拥有的，但在这里它与论述的目的无关。

① 古希腊的一种弦乐器。——译者注

另一个反驳更严重。据说，亚里士多德忘了区分善人 (the good man) 与为人的善 (the good for man) (Glassen [4.21])。我可能会接受这样一个观点，即一个人存在的善或范例就是用他的生活诠释德性。但并不能说这样的生活就是这人生活中最好的生活。因为一个人背离他的本性也可能获得对他自己来说更好的生活。

最后，存在一种对作为整体的完善论论证的总体研究，它们来得太迟。大多数完善论者暗示他们对人性进行独立的研究，然后根据他们对人性的理解来形成人的善的概念。但人们可能经常认为完善论者允许用业已形成的幸福观去指导他关于人性本身的观念。因此剩下的人性观念就像一个空转的车轮。在我们下面的结论中，我们将讨论人性的观念在亚里士多德的政治学中所起的重要作用，并进行相似的考察。

接下来的是有关功能论证的问题。但功能论证并不是亚里士多德论证幸福就是有德性的活动的惟一方法。正如我们所讲的，特别是在《尼各马可伦理学》的中间部分，他对德性生活所具有的吸引力的描述，以及恶的生活的坏的特征的描述，可看做赞同德性生活。

有关亚里士多德幸福观念方面仍然有两个有待进一步考察的问题。第一个是对总括性的概念性探究与幸福就存在于有德性的活动的观念之间的关系。回想一下在欧多克索的讨论中柏拉图所提及的论证是如何起作用的。如果我建议幸福存在于快乐中，就有人反驳我的观点，他们会表明一个既有智慧又有快乐的生活比只有（同等数量的）快乐的生活更好。我列的清单是不完全的，我必须把智慧加进去。功能论证的结论只给亚里士多德的清单上留下一项：有德性的活动。为什么我们不以同样方式批评他，坚持要他把一些善如快乐、智慧或友谊加进他的清单中去呢？

这里亚里士多德的答复是有德性的活动本身就包括这些善 (NE 1.8)。有德性的人在有德性的活动中找到真正的快乐，德性的发挥本质上包括智慧，而友谊是诸多德性中的一种。亚里士多德甚至回答了那些认为幸福需要外在的善如金钱的人。因为有德性的行为本身就需要这些善，譬如，如果你没有东西，慷慨的你就不可能慷慨。

然而亚里士多德的幸福观确实有一个非常极端的含义，极端到对一些看

117 似合理的观点提出疑问。按照亚里士多德对幸福的解释，邪恶人的生活是没有善的，因为幸福存在于有德性的活动中。这是一个勇敢和有趣的论点，并且在苏格拉底—柏拉图传统内，但太强烈了。亚里士多德对上面讨论的反驳的答复不能恰当地将各种善具体地区别开来。他解释快乐不需要加进德性的清单中，他必须说明不仅有德性的活动包含快乐，而且离开了有德性的活动就没有快乐。然而这种观点似乎很难得到支持。难道恶人不能像好人一样享受美餐？一些快乐和其他的善是独立于有德性的活动，它们为堕落的生活提供理论基础。那么亚里士多德不得不退到更少冲动和更多貌似合理的观点上来，即有德性的行为给幸福提供了最美好的前景。然而这一点使他的听众足以在实践意义上接受他的观点。

解释的另一个问题是有关品格之德 (virtue of character) ——如勇敢、慷慨等——和沉思活动的关系。亚里士多德在《尼各马可伦理学》10.7 开始下面的论述：“如果幸福是表达德性的活动，那么说它表达最高的德性是合理的。这就是最好事物之德性”。他继续说最好的事物就是理智 (*nous*)，表达理智的活动是沉思 (*theoria*)，他还充分地为其论断做辩护：沉思是最终的 (*teleios*) 幸福。

亚里士多德的这些论述有很多解释，从认为他有关幸福的论述首尾不连贯的观点，到这些章节以牺牲柏拉图为代价的“戏言” (Ackrill [4.18], Moline [4.26])。最普通的观点是沉思实际上是亚里士多德所指的伴随着德性活动的一切：毕竟功能论证确实得出结论，如果善不止一种的话，幸福将是那种表达最好和最终的事物的善 (NE 1098A17~18)。

亚里士多德试图在《尼各马可伦理学》中立刻回答许多问题，这使我们更加迷惑。问题之一就是组成幸福的善的清单中还可以继续列出哪些东西，他的回答是有德性的活动。这个活动能包括沉思或品格之德，并且幸福能在它们两者中找到 (NE 1178a9)。然而另一个问题是，假使有这个幸福观念，那么哪一个活动是最有益于幸福的呢？而在这里他的回答是：按一般事物的方式，它是沉思。

亚里士多德的一些听众可能对《尼各马可伦理学》的结论有些失望。因为亚里士多德并没有明确的指点该走哪类人生道路，是做哲学家还是做政治

家。但他应该论证，哪种生活可能对任何个体来说是最幸福的应取决于特定情况的环境。他的一般劝告是，沉思是特别有价值的，因此如果一个人在理性的程度上具有这种能力，那么哲学家的人生大概是他追求的目标。但如果一个人不是一个有天分的思想家而是一个出色的政治家，一个人可能就会选择行动的人生，没有什么能阻止他。可能是柏拉图“哲学王”的方式试图在同一种人生中将两种活动结合在一起。

118

我们就此总结我们的讨论。亚里士多德的研究本质上是有关城邦管理的政治学研究。政治上的安排将关涉人的幸福的提升，这证明是有德性的活动。所以我们像亚里士多德一样，从幸福出发，进而讨论德性。而德性，亚里士多德指出（NE 1102a7~13），无论如何又是政治学的中心话题，因为“真正的政治家”会花更多时间（相对于其他任何事而言）设法具体说明公民的德性。

德 性

幸福是有德性的活动，而有德性的活动又是灵魂的活动。因此，亚里士多德说，对政治家来讲对灵魂自身的理解是很重要的（NE 1.13）。灵魂可分为理性部分和非理性部分。理性部分，比如我们用它进行沉思，与“理智之德”（intellectual virtues）联在一起。与伦理学相连的“理智之德”的最重要部分是 *phronesis* 或“实践智慧”。非理性部分也能细分，分支之一与营养和生长有关，而另一部分与理性有共通的东西。正如柏拉图在其《国家篇》中所指出的，我们知道它存在，因为在某种情况下在我们中有些事是与理性相冲突的，例如当我们意志薄弱时。这一部分也能遵从理性，比如性情克制的人，其德性——“品格之德”，是勇敢、慷慨、自制等。《尼各马可伦理学》主要是关注品格之德，尽管就像我们下面看到的那样，理智之德在完整的德性中起着重要作用。

思辨之德（virtue of thought）大多从教育中来，而有些情况是在早期形成的。比如，数学奇才就是如此。但品格之德是通过习惯（*ethos*）产生的

(NE 2.1)。当然，教育在指导人养成好习惯方面起重要作用，但形成德性不可能有像学数学时那样的“突现灵感”。形成德性更像学一门手艺，比如建筑。一个人通过实际地做而学会砌墙，如果他砌得好他将成为一个好的砖瓦匠。所以正义的行动或勇敢的行动可使一个人变得正直、勇敢。因为我们养成的习惯多是我们所受的指导的结果，所以对道德教育者——在个人层次上是父母，在社会层次上是政治家——来说，理解习惯的作用是具有根本性的。

这里有人会提出疑问 (NE 2.4)。确实，一个正在砌墙的人已经是一位砖瓦匠，由此类推，一个正在实施正义或慷慨行动的人已经具有德性了吗？
119 亚里士多德指出，一个学砌墙的人可能是遵从指导，然而要注意，对一个德性的行为者来说，他必须不只实施有德性的行动，还要正确地实施：知道他正在做什么，选择它们是为了其本身的目的，并且实施它们是出于长期养成的习性 (disposition)。

这三个条件中的第二个提供了亚里士多德的伦理学与后来伊曼努尔·康德 (Immanuel Kant 1724—1804) 的伦理学之间的可能联系。按照康德的观点，道德价值附属道德行动当且仅当它由道德法则所决定的行动。这似乎与一些哲学家的观点不同，例如他们相信一个人对其他人的爱心所决定的行动在道德上是值得称赞的。这里我们发现，亚里士多德告诉我们的是，一个有德性的行动是为其自身而选择的，而不是为了别的，例如帮助其他人。在其他地方他说有德性的人选择有德性的行动是为了 *to kalon*，即“高贵”或“崇高” (NE 111 5b12~13)。然而，把这看做相当于为了它们自身而选择它们，对于他来说，这是有争议的。然而，这里并没有提到对他人的关心，其核心是有关自身和其行为的质量。

那么德性是一种习性 (disposition, *hexeis*)，它通过实践在我们身上产生。亚里士多德用他的著名的中庸之道的理论描述德性的特性 (NE 2.6)。中庸观念形成于希腊的医学，其基本思想是身体中不同的元素既不能过多，也不能过少，而要协调。亚里士多德也可能受柏拉图观念的影响，即在《国家篇》中提出的最好的灵魂中各因素和谐的观念，品格之德是以如下的方式针对中庸问题的：

例如，我能够害怕或相信，或欲望，或感到愤怒或悲悯，或一般说来感到快乐与痛苦，有时过多有时过少，这两种方式都不好；但凡是中间的和最好的因而适合德性的则是，在合适的时间，对合适的人群，为了合适的目的，以合适的方式。同样地，在行动的情形下有过多、不足和中庸。

(NE 1106B18~24)

亚里士多德这里并不是倡导温和理论，弄清楚这一点很重要。比如在愤怒的情况下，一个人需要温和当且仅当温和的愤怒在这一情况下是必须的。在一些情况下，比如温和的轻蔑只会导致一点愤怒，而在其他情况下则导致绝对暴怒。所有这些视情况而定。

那么在愤怒的情况下，具有平和性情的德性的人将在合适的时间，对合适的事情，以合适的程度等发怒。想像一下有件事在三点钟发生在我身上，对这件事合理的和有德性的反应是愤怒。这怎样中庸呢？因为亚里士多德不打算让我们在两点钟发怒和四点钟发怒之间有一个中庸。

在发怒的情况下，当你发怒时有相应的两种方式会使你犯错误。当你不该发怒的时候发怒，或者该发怒的时候不发怒。两种情况都是恶的，并且如果你有其中一种习性，你都是恶的。其他条件下同样如此，你对不该发怒的人发怒或对该发怒的人不发怒，以及你因错误的理由而发怒或者未能以正确的理由发怒，等等。因此，就像亚里士多德所讲的，只有一种方式是对的，但许多方式都是错的。(NE 1106b28~35)。 120

上面所引的一段主要是关于感情的，而有些作者撰文认为似乎亚里士多德的每一种品格之德都有一种感情支持着。但事实并非如此，比如，在核心德性——慷慨——的情况下就没有 (NE 4.1)。事实上，在亚里士多德对个别德性的讨论中更引人注意的是那些例示德性的行动。而我们上述说明只是显示这样理解一个行动是中庸的观念。慷慨之人只是在合适的时候给予，挥霍之人只是在不恰当的时候给予，而吝啬之人则在该给予的时候不给予。

有时有人讲中庸之道是同义语反复：你应该做正确的事，而正确的事就是不错的事 (Barnes 4.15)。但事实上中庸之道代表亚里士多德很重要的伦

理学发现。他把人的生活分为若干核心领域，它涉及金钱的控制、社会生活、性欲、一般情感如愤怒或恐惧等，并提出在每一个领域的行动或感情都依具体环境有一个正确的行为方式和感情方式。不像“限制”（禁止项目的清单，“a list of ‘don’ts”）伦理学，亚里士多德看到伦理学需要积极的行动或感情，而不仅仅是“避免”。每一个领域就像它所是的那样，只是中性的描述：如果我知道你给了钱，我并不能区分它是否是恶的。有德性的人是能很好地行动和表达感情的人，而恶人是在不恰当的时间或以错误的方式实施同样的行动和表达同样的感情，或者在他们应该有这些行动和感情的时候却没有。

那么，按照亚里士多德的观点，品格之德是什么？其范围又是什么？看看下面图表：

德性	范围	《尼各马可伦理学》中讨论的章节
勇敢	恐惧与信心	3.6~9
自制	肉体的快乐与痛苦	3.10~12
慷慨	给钱和拿钱	4.1
豪华	大范围地给钱和拿钱	4.2
宽宏大量	大范围的荣誉	4.3
(无名)	小范围的荣誉	4.4
平和的性情	愤怒	4.5
友好	社会方面的关系	4.6
诚实	对自己的真诚	4.7
机智	谈话	4.8

亚里士多德简要地讨论了羞耻，他说，事实上羞耻并不是一种德性，而是一种义愤（NE 1108a30~b6，4.9）。他用整整五章的篇幅来论述正义，而他把德性强加进他的体系的著名努力也失败了（NE 1133b29~1134a13）。这一原因从我们上面的讨论中已经很清楚：在正义中没有中性描述的有德性之人在合适的时候去从事的行为和感情。在《尼各马可伦理学》的第8、9章中讨论了另一种德性 *philia*——传统上译作“友谊”，但事实上它比友谊的范围宽得多。

那么正义与中庸学说有一个问题，而在特定的德性如勇敢上有技术上的困难。但中庸之道总的说来为亚里士多德提供了一个确定的体系，以此讨论

德与恶的问题，并使之体系化。上面这个列表很有趣，在这里它没包括有关所谓的仁慈或好心，即对他人充分的关怀。有人说这可以解释前犹太—基督教社会和后犹太—基督教社会之间文化差异的大小。但有人认为亚里士多德把仁慈的德性的核心定位在其他地方，主要放在友谊的德性中。亚里士多德的有德性之人可能过分关注“高贵”，但这并不使他心狠。必须承认对人性一般仁慈关注的观念很大程度上在亚里士多德伦理学中并不起重要作用。但也必须承认，一般仁慈的关注和对那些与个人有关的行为者的关注不同，在现代伦理学中仁慈起的作用比我们愿意承认的更小。

理智之德与中庸之道和一般品格之德的关系是什么？亚里士多德开始以这种方式进行理智之德的讨论，似乎他同意那些认为中庸之道空洞无物的观点（NE 6.1）。他说，告诉某人正确的行为是在两个极端之间的中庸，这更像是告诉一个病人按照医生所开的处方服药。但这里我们应该记住亚里士多德坚持的观点，他的演讲的听众应该基本掌握他伦理学的要素。谁掌握了它谁就能利用它作为反思德性的本质的起点，从而也是性格变化的起点。例如，我可能会多次反思我在前几个星期对我的学生发怒的情况，而听从亚里士多德的劝告将来在相反方向上控制自己。

但亚里士多德说，要在任何时候都恰如其分，需要一个人的行动和感情遵从正确的理性（*orthos logos*）。这不是一个习惯的问题，而是更理智的问题，并且需要拥有实践智慧的理智之德。 122

实践智慧的含义很宽泛，不仅包括发现实现某一目的的正确手段的能力，而且包括恰当地思考这些目的是值得追求的能力（NE 6.8~9, 6.12）。具有实践智慧的人能正确理解幸福及组成幸福的德性的作用，并且能把这些理解应用在日常生活中。

但实践智慧不像数学能力，它能在幼年获得并按某种明确的规则使用、操作。实践智慧像品格之德一样，随着经验而形成，并且像清晰思考的能力一样，可以看到某种情况的突出特征，并且根据它们做出恰当的行为和反应。有些人看到亚里士多德对实践智慧的讨论令人失望，也许是因为他们希望有一个明确和详细的生活准则。亚里士多德确实提供一些相当具体的准则，如你应该从海盗手里赎回你父亲而不是为某人还债（NE 1164b33~

1165a2), 而德性和中庸之道的一般准则当然是一直在这一背景下。但亚里士多德是一致的, 并且确实是对的, 一个人不能仅仅从哲学书本或演讲中学到德性。

实践智慧, 因为它包括用正确的方式看问题, 因此是拥有任何德性的必要条件。如果你在特定条件下具有看出什么是对的并去做它的一般能力, 那么你在任何情况下都具备德性。因此, 尽管亚里士多德准备把一个德性与另一个德性区分开来, 但他并不准备允许一个人拥有一个德性而缺少另一个德性 (NE 6.13)。譬如, 一个人不能是慷慨的而又胆小的。亚里士多德持这一观点的重要理由是, 他认为德性需要正确的行动。因为恶行无论怎样接近正宗的德性, 它都可能会歪曲性格的发挥。在慷慨需要战胜恐惧的情况下, 一个人不做慷慨的事, 那就意味着他缺少德性。光有好的意图还不够。

亚里士多德和现代伦理学

123 亚里士多德的伦理学有着巨大的影响。它们是希腊化时期伦理学的核心, 并极大地影响了基督教的传统, 这在托马斯·阿奎那 (Thomas Aquinas 1225—1274) 的著作中表现得最为明显。当然, 不仅亚里士多德的伦理学在这个期间有着重要意义, 而且亚里士多德的整个世界观也有着重要意义。然而, 由于 17 世纪科学的革命, 亚里士多德的科学的重要性开始下降, 而伦理学也面临着同样的命运。现代伦理学是在亚里士多德伦理学的基础上发展起来的, 但它们使用的很多观念与亚里士多德的思想不同。两个主要的发展是康德的伦理学——按此伦理学, 道德是理性的普遍法则, 而个人权利是至高无上的, 以及功利主义伦理学——按此伦理学, 一个人行动的目的只是为了产生最大量的幸福。

在科学上远离亚里士多德是不完整的, 例如, 在威廉·哈维 (William Harvey) 的血液循环的著名著作中, 他援引亚里士多德的观点比其他任何思想家都多。伦理学同样如此, 康德在伦理学中强调理性不禁让我们想起亚里士多德的功能论证 (参见 115 页) 和实践智慧, 而功利主义对幸福的关注可

源于古希腊的幸福论 (eudaimonism)。但是, 经过 20 世纪后半期, 一些哲学家有意识地试图返回到更清晰的亚里士多德伦理学。这一运动开始于 1958 年, 源起于伊丽莎白·安斯孔 (Elizabeth Anscombe) 发表的论文“现代道德哲学” (Modern Moral Philosophy [4.46])。安斯孔遵从叔本华 (Schopenhauer) 的观点, 认为现代伦理学以法律上的义务观念为中心, 而这在没有神圣的立法者的情况下没有意义。她建议哲学应终止道德哲学而转向心理学。她声称, 最终“可能前去考虑德性概念; 我假定, 我们借助德性开始一些类型的伦理学研究” (Anscombe [4.46] 15)。

这就是熟知的“新亚里士多德主义的德性伦理学”的开始。不过这里的“新”相当重要。因为这些作家确实不想寻求恢复亚里士多德的伦理学。事实上, 他们的观点之间的不同是值得商榷的, 新亚里士多德的观点与亚里士多德观点之间的联系, 就像亚里士多德与康德或亚里士多德与功利主义的联系一样强烈。

德性伦理学家, 像亚里士多德一样, 开始于幸福观念或人的兴盛观念, 把行为者和他的生活作为一个整体一起考虑, 而不注重单个的或孤立的对与错的行动。但这不是他们之间以及康德主义者及功利主义者之间的本质区别。因为后者的理论家们也能提供美好生活和道德品格的说明, 只是他们常常没有自寻那种麻烦。

现在没有学者采纳亚里士多德的强烈观点即幸福仅仅存在于有德性的活动中。确实, 许多现代德性伦理学家如菲力帕·弗特 (Philippa Foot [4.48])、麦金太尔 (Alasdair MacIntyre [4.50]) 都对人性善的客观描述表示怀疑。就是那些不存怀疑的如罗萨林·荷斯特豪斯 (Rosalind Hursthouse [4.49]) 也倾向于把德性作为人类兴盛的工具, 脱离德性本身来理解, 因此采纳我们上面提到的“最好赌博” (best bet) 的策略。

亚里士多德的幸福论与现代学者的幸福论之间的另一个重要的区别是他显然接受了自我论, 为行动辩护的理性最终必须落脚在行为者个人自我利益上。亚里士多德的主体部分的建议不过如此, 亚里士多德的目的就在于为他的听众提供一个关于人的美好生活的描述, 以便他们自己去追寻它。为了他人合理的自我牺牲的观念是极其罕见的, 因为在自我利益和德性之间没有沟

通的桥梁 (NE 9.8)。

也许亚里士多德最直接的影响可以在约翰·麦克道威尔 (John McDowell [4.51])、大卫·魏更斯 (David Wiggins [4.54]) 和其他作家的著作中看到，他们强调对道德境遇突出特征的敏感性的观念，这一点构成了德性和道德自身的核心。但即使在这里也不应该忘记康德“智慧母体” (mother wit) 的重要性，或者罗斯 (W.D.Ross, 1877—1971) 在其道义论中论直觉主义在知觉中的地位，他本人是一个伟大的亚里士多德理论的学者。确实，功利主义传统倾向于更多的强调计算而不是道德知觉，但这是一个偶然性的问题。功利主义者像其他道德理论家一样，需要有一些实践智慧或道德判断的说明。

上述讨论试图说明不同伦理学学派之间的区别并不像许多人所认为的那样那么精确、有用。一个道德哲学家与另一个的真正不同是他们告诉我们怎样生活，以及他们在那种方式下生活的理由。现在没有人会一般地讨论 *megalopsuchia* (传统上译作“崇高”，但由这个词并不能得出我们现在所意指的东西)，这对亚里士多德来说是德性的皇冠 (NE 4.3)。崇高的人只想伟大的东西，在所有其他事物之中最关注的是荣誉。只是在关乎一些伟大的成就时他才有所作为。确实，人们从亚里士多德对德性的说明中学到了很多，但他的道德理想对于现代新亚里士多德伦理学学者来说，特别是对那些强调关注弱者的德性的人来说，还有很长的路要走。

也许最重要的是，我们该记住亚里士多德写作的政治环境 (参见下文)。他的德性是为公元前 4 世纪居住在数万人而不是数百万人的城邦中的雅典贵族打算的。这并不是说亚里士多德是一个相对主义者，把他对德性的说明建立在它们出现于其中的那个社会环境中。而毋宁是他相信古希腊的城邦，普遍地被看做人类社会的最好形式，并且使之可行的德性很大程度上也是为城邦做论证的。因此，认为亚里士多德思考了个人怎样在现代社会——在细节和一般特性方面不同于古希腊城邦的社会——中生活，得出这样的结论是危险的。也许通往亚里士多德伦理学的正确之路不是宣布他是我们有关现代性观点的同盟或权威，而毋宁是应该细心地和敏感地阅读他，理解他的历史、社会和政治环境，把他作为我们可以得到的洞察人的伦理状况的最好资源。

政治学

特雷武·J·桑德尔 (Trevor J. Saunders)

导 论

对一个政治哲学家的公平的检验就是问他所描绘的人的公共生活的最好形式是什么。亚里士多德会这样回答：“我在我的《政治学》中——你们现代人所谓的第7章和第8章中——所描绘的，作为公民生活在那种特殊类型的贵族统治中。你和你的贵族同伴数量不是很多：你能在一次集会上向他们演讲。你城邦的疆域相对来说是适中的。你的公民权的授予是以你的高尚的道德和政治德性力量为基础的，这些德性的获得是系统地接受精心设计的个人和城邦教育方案的结果。你家庭的其他成员有你的妻子、孩子、仆人和奴隶。你的资源丰富但不巨大，是从土地中得来；但是你不必为此费脑筋，因为你的奴隶能做这些工作。贸易和手工业限制在没有公民权的自由人中，因为这些人尽管对城邦来说是必需的，但并不是城邦的一部分。你花大部分时间在闲暇活动中——不仅仅是游戏，而是严肃的智力和文化方面的追求，即现在所谓绅士所从事的活动。为什么我认为这就是理想的人生呢？请阅读我的《政治学》剩下的部分。”^[1] 125

接受主人的劝告需要努力。尽管《政治学》具有极高的重要性和影响力，它不像《尼各马可伦理学》，是一本杂乱粗劣的著作。亚里士多德用他平常精致而又简练的风格，而这有时对其梗概甚至模糊的观点来说是多余的。尽管其著作的大的结构已经建立起来，并且整个文章写作华丽，但在具体细节方面经常有疑问：前后援引不清楚，研究不全面，突然改变主题和观点。为了在某一主题上重新建构亚里士多德的整个思想，必须经常查询他的全部著作和收集相关段落——而这时常又彼此不一致。下面这些大量的援引目的是促进读者的思考（除非单独标明，所有引文都来自《政治学》一书）。

126 从整体范围来讲，八章的结构和顺序是奇怪的，并导致许多评论者重新组合它们，他们或者按照其内容的自然倾向的先验观点，或者按照亚里士多德哲学发展的理论。争论又在1923年被雅格尔（Jaeger [4.84] 259-292）大大丰富了，他极力争辩亚里士多德是逐步从柏拉图的政治假设和方法中解放出来，这一解放可源于其著作的不同层次。但这个争论，尽管漆黑一团，证明是毫无结果，而“遗传分析方法”现在并不流行。这是非常合理的，即做大多数解释者现在实际上所做的事，也就是按本来的面目去认识《政治学》，并假设无论亚里士多德怎样编写各个部分，他只是试图展示我们现在所有的全部内容，只是未能做到纲举目张，择其精要。^[2]

此外，简单考察其结构的三个更明显的困难可以给流传至今的著作的内容提供一些观念。(1) 第2章——论某种理论的乌托邦（特别在柏拉图的《国家篇》和《法律篇》中尤为突出）、论三个历史上声誉卓著的城邦（包括斯巴达）——看起来是最先写成的。在著作的开头部分，作为标准的亚里士多德理论回顾了其先行者对所讨论题目的贡献。那么，为什么第1章——对城邦及其各部门最强烈的社会学分析，以及在所有章节中哲学上最丰富的分析——放在它之前呢？它包含了亚里士多德意识到在编辑《政治学》其他章节时所需要的理论基础工作吗？(2) 为什么第3章的结束句（论述不同的制度下的政治权力的问题）类似于第7章的开始句（论理想城邦）？两者都说需要考察最好的制度。但是第4~6章充满了历史的分析，建议对现存的和不完美的政体进行改革。这样一些笨拙的编辑就在第3章和第7章之间加进了这些内容。即使加进去了，我们要理解作为整体的《政治学》的含义仍很神秘。(3) 为什么第8章，即最后一章讨论在中途突然中断？不可能是亚里士多德厌恶政治理论，因为从他自己所显露的关于城邦运作的知识来看，政治知识（*politikê epistêmê*）是最高的、无所不包的知识，那也是怎样到达人的最高善的知识（*NE* 1.2, *Politics* 1.1）。也许他手握笔而死，如果是这样的话，那么第7章和第8章就不是由柏拉图方式的唯心论所激发的早期思想，而是整部著作的天才结论和实践抱负。

也许给《政治学》的读者、特别是新读者最好的劝告是，请意识到这样一个专业的学术问题，因为它们会影响解释，但不要被它们所迷惑。因为尽

管在细节方面有一些变化，但很明显，亚里士多德的政治哲学在本质上是前后一致的整体，它有坚实和稳固的哲学基础所支撑。

自 然

在 1.2 中，亚里士多德运用希腊历史人类学长期建立起来的乐观的、进步的传统，给我们讲述了下面的故事。文明是有次序地发展的，通过三个“联系”（associations, *koinôniai*）：127

1. 家庭（*oikos*），由两个原始的“联系”即男人—女人、主人—奴隶所形成；

2. 村庄（*kōmē*），由多个家庭所形成；

3. 城邦（*polis*），由多个村庄所形成。

每个联系的自然性是重点强调的。男人—女人：他们有自然繁殖的欲望；主人和奴隶：自然的统治者与被统治者；家庭：为了日常的目的自然而形成的；村庄：“自然地，在某种特定程度上，就像一个家庭的殖民地——孩子和孙子”；城邦：自然而存在的，因所有人都有朝向这一联系的自然冲动。

每一个阶段都把前一个阶段包含在自身之中，并且在物质资源方面带来增进，大概是因为促进了功能的专业化以及商品和服务交换的机会。部分地讲，物质上的舒服和安全是所有这些联系的目的。但在第二阶段亚里士多德隐秘的偏见开始显现了：村庄的形成不只为了日常的目的；在第三阶段，城邦是一个“完满的”联系并且完全“自足”或“自我完满的”，它为了生活（*zên*）而存在，而且是为了善的生活（*eu zên*）而存在。自我完满性，亚里士多德这里不仅是指从国内和国外的各种来源保证供应所有必须的物质商品，而且还意味着城邦生活的复杂的需要，为人的理性行为的自然潜能遵守道德德性的条件下得到充分发挥提供了机会（关于这些，参见本书 118—122 页）。这种行为既能导致同时就是“幸福”，善的生活是城邦存在的目的（参见 7.1, 13, NE 1097b1 ff）。因此，在亚里士多德的著名公式中，人是

一个 *phusei politikon zôion*——“在本性上适于城邦生活的动物”（参见 1278b15 ff）。因为这个动物在拥有理性和说话方面是独一无二的，并且具有分享道德价值的能力（1253a7~18）。因此，一个不在城邦生活和行动的人事实上尽管是个人，但不再是个完全的人即具有完全功能的人，就像一个用石头做的手不是具有功能的手一样。他在功能方面发育不全，他所达到的幸福手段也是有限的。

128 这后一观点值得发展。对亚里士多德来讲，这没有什么值得惊奇和愤怒的，即一个人从本性上比另一个人能更好地获得德性，因而能够比在体力上天然地强壮得多的人譬如有更大的举重潜力的人获得更多的幸福。“幸福”是一个弹性标准：人们拥有的幸福可多可少（1328a37~40，1331b39~1332a7）。因此他对那种反驳——数量很大的人群（野蛮人，非希腊人）在不像希腊城邦那样的社会中生活并显然是很兴盛的——有一个直接的回答。在这点上他们是幸福的——他让步了；但他否认他们是完全幸福的。在希腊城邦中，如果他们知道它，他们会更幸福（参见 7.7）。幸福不是或不仅仅是在成功方面满意程度的主观感受（参见 110 页）。对人的兴盛来说它是一个客观和可定义的事态，也就是说遵循德性的理性活动，因为这就是人的自然功能（参见 115 页）。

更多的反对意见产生了，就像九头蛇的头那么多。很多意见集中在人的行为的功能观念上，这我们已经探讨过（115~116 页）。另外，（1）在亚里士多德本人的自然哲学中，自然的范式是生物性的发展（参见《物理学》2.1），这一状态几乎不是自然的。它更像一个人工制品，甚至完全像一个制度和社会方面设计精良的东西。而自然发展的东西如一个胚胎如果具备有利条件就会自动地自然发展成熟（参见 Keyt [4.86]）。（2）即使我们认为，根据发展成这一联系的自然欲望，从原始配对的家庭、村庄到城邦的发展可恰当地想像为生物模式，我们还是会面临困难的问题，如这一分析可以应用到许多个体在多种变化的关系中的过程吗？就像单个个体的身体成长为一个成熟个体一样？（3）更一般地讲，我们所具有的特权，在人的特性或人的社会行为的某种模式方面（因为与动物的特性和行为的平行或不同）应该走多远？^[3]

也许对亚里士多德来说我们所能做的最好是把自然的观念推广到人的自然机能的产品、明显的理性和有益于人的幸福的一切领域，事实上亚里士多德本人有时也这样说（如 1279a8~13, 1287b36~41）。在他的“政治自然主义”方面，参见米勒（Miller [4.91], 27~66）。但正如我们将看到的，确实对任何事物他都准备给予很特别的关注；因为人的组织，他认为可以是进行规范的评价。有些事可导致幸福，有些则不能。人的技能可以遵从自然和补充自然（参见 1337a1~3）。结果是，关于社会和政治的价值以及组织方面的相对论坚决被拒绝。无疑，所有这些理论和实践的争论都是可能的，但最终它们能决定性的解决，是通过人的自然能力的实现，以及人自然和特定所是的那一类存在。

亚里士多德的自然目的论对政治理论和实践方面有三个结果：（1）自然状态下的人不是那些在裸体主义的营地里生活在原始简单的幸福中的那些人，也不是霍布斯的自然人，在得到社会提供给他们保护和舒服之前是赤身裸体的并在风中颤抖，而毋宁是在自然条件下即在城邦的成员实现其功能：人不是走回到自然，而是前进到自然。（2）尽管这一状态事实上是为了保证和平和保护的手段，它的作用不仅仅是以最低纲领主义者或契约论者的方式，对社会或商业方面竞争的个人或群体袖手旁观（3.9）。它应该关心生活的各个部门，如经济的、社会的、政治的、军事的、个人的、公共的、世俗的、宗教的，特别是它应该尽最大努力保证成员正确地形成道德（8.1）。（3）尽管如此，城邦并不是超实体的，在利益和目的方面独立或超越于这些成员的幸福。因为幸福是最终的。人没有更高的目的（参见 114 页），并且那个目的就是联系（*koinônia*）的共同任务（*koinon ergon*），这就是城邦。因此城邦是一个集体的和合作的事业，主要依赖于相互服务和互利。这些利益的取得，不是依靠经过调整或洗脑而成为了社会或政治机器的人，而是依靠基于实践智慧的明智的人（参见 121~122 页）。

129

因此，在有关城邦的一部分以牺牲其他部分或全体来追求其自身利益的方式方面，尽管亚里士多德有很多话要说，但他从来没有直接遇到我们在这个世纪所面临的这么关键的问题，如“极权主义”，个人利益或从属性组织的利益服从于作为超级实体的国家本身的利益。论题的这一点可参考

1253a18 ff.。这听起来危言耸听，国家在本性上优越于家庭和个人，即国家没有特定的个人也能繁荣，而个人没有国家，即他作为公民的一分子还没有完全的功能，就不能得到幸福。亚里士多德没有把个人利益和城邦利益对立起来，对他来讲一个极权的城邦根本就不是一个城邦。^[4]

目标和方法

那么亚里士多德是怎样处理他那个时代的政治理论和政治实践的呢？在其文献中有四条线索是可以很容易甄别出来的：

(1) 理论上的稳定观点：立足于众多概念如本性、功能、德性和幸福，以目的论方式展开的分析方法。

(2) 实践上的稳定观点：“最好的城邦组织，在这个组织里上述（1）中的概念尽可能地按可行的方式得到具体说明”（1328b35~39）。

130 但最好的城邦并不存在（尽管它能够存在）。因此就有人致力于对亚里士多德的大量论述进行研究。

(3) 对于不够理想的制度或现存的或仅仅设想的城邦的（错误的）理论基础和现实的实践描述和分析，其论述有时是漏洞百出。亚里士多德除此之外还准备以实现他的“假设”——它的政治目标和标准——的成败来衡量一个城邦和政体（在第2章到处都可以看到），因为这样的标准有一些有限的优点。一般来说，他很看重公共声誉好的观点（*endoxa*）（参见111~112页，他对奴隶和政体中正义的争论的处理，参见137页和131~132页）。

(4) 在（3）中还不明显，建议纠正现存的理论和改进现存的实践以使它更接近理想，因为“政治家”（城邦事务中积极活动的公民，参见132页和下面的注11）“有义务关心”低级的政体（4.1）。^[5]

这四条线索以复杂的方式纠缠在一起，而亚里士多德作为对其论述的证明所引证的大量历史事实（有时是令人印象深刻的归纳）使他的著作既丰富多彩又具有真实性。^[6]总之，他既是一个哲学家、教师、批评家、文献处理

家，又是政治改革家。

应 用

应该承认的是，作为政治改革家的亚里士多德人们还不熟悉。一般认为柏拉图是卓越的改革家（仅仅看看他的《理想国》中的哲学王），而亚里士多德则紧紧地关注希腊生活的现实——事实上，这种结合太密切了，他的政治哲学仅仅是现状的理性化，这至多是部分真理。亚里士多德的观念结构（在其中自然是核心）能产生极端的政治理念，它与他所处时代的标准看法相去甚远。我举四个例子。

组织和公民

亚里士多德根据权力结构来定义“政体”（*politeia*），权力结构形成和促进了城邦的社会目标和道德价值。“政体是对城邦所有的功能（*archai*）的一种秩序（*taxis*）——权力分配的方式，政体中至高无上（*kurion*）的因素，以及每一个联系（*koinoni*，比如国家）的目的（*telos*）”（1289a15~18，参见 1.1，1295a34~b1）。因此他的政体的类型学说既包括形式的因素又包括道德的因素：最高统治者的身份、数量和经济地位，以及他们的统治性质。它也大量混杂了有关有利于保存和摧毁不同政体的社会的、经济的和心理的因素的分析。他的文献丰富但零散，主要在 3.6~18 和第 4~6 章中。对新读者来说，3.6~8 和第 4.2 形成了最好的导引，接着是下列的“主要文献”。

181

正直的或正确的政体，在公共利益^[7]方面发挥作用：

国王统治（*basileia*）：由一人统治（*monarchia*）的一类。亚里士多德认为如果是具有最高德性和政治智慧的君主（但这样的君主从未存在过）执政的话，这是理想的最好的政体。主要文献：3.13~18；5.10，11。

贵族统治（*aristokratia*）：最好人的权力，贵族（*aristoi*）。由少数人统治，典型的是出生高贵、富裕、有文化和有德性。主要文献：3.18；

128930~128933; 4.7~4.8; 5.7。

政治组织 (*politeia*) (尴尬的是: 这个词一般用来指“政体”): 多人的统治, 有多种不同的解释。因为出现了三种形式: (1) 有重武器的人的统治; (2) 混合体制, 明智地将寡头政治和民主政治结合在一起; (3) 大的中产阶级统治, 即那些既不富又不穷、对财富和权力只有适度的渴望的人。这样的国家组成是符合自然的 (1295b27~28)。^[8] 主要文献: 1265b26~29; 3.7; 4.7~9, 11, 13; 1307a5~33。

弯曲的或偏向的政体, 仅以统治者的利益发挥作用:

暴君 (*turannis*): 一种一个人的统治 (*monarchia*)。主要文献: 4.10; 5.11, 12。

寡头 (*oligarchia*): 少数人的统治; 寡头 (*oligoi*), 突出的象征是财富。主要文献: 4.4, 6; 5.1, 6, 9, 12; 6.6, 7。

民主 (*demokratia*): 人民的权力。由许多人的统治, 突出的象征是穷人的统治。主要文献: 1284a17 ff; 4.4, 6, 9, 12; 5.1, 5; 1310a22 ff; 6.2, 4。关于有限制的民主, 请见 1274a11 ff, 1281b21 ff, 1297b1 ff。

这个方案在其先辈柏拉图或其他地方已有, 对整个《政治学》来说是根本性的; 它受制于许多有时是令人困惑的提炼和阐述, 这反映了希腊政治实践的无与伦比的多样性。但亚里士多德给我们的不只是对复杂政体事实的静止描述, 他对它们的产生提供了动态的分析。其根本的原因在于, 他认为平等 (*to ison*) 和正义 (*to dikaion* 5.11 ff.) 观念是变化的。民主论者主张, 因为他们在一个方面是平等的, 即自由地出生, 因此为了公平起见, 就应该在所有方面即政治权力方面都是平等的; 寡头论者认为, 因为他们在某方面即财富方面是不平等的, 是高人一等的, 因此为了公平起见, 应该在所有方面不平等, 即他们应该有更大的政治权力。当政治事实与这些政治信念发生极端冲突时, 内部冲突、停滞就会爆发, 因此就会经常变换、并且事实上完全改变政体。相比较而言, 亚里士多德认为对政治权力惟一恰当的论断是政治德性, 那是促进城邦自然存在的目的的实践能力 (3.9, 12, 13)。在这一努力下, 政治权力应该分别分给不同程度政治德性的人, 给德性多的人更多的权力, 给德性少的人更少的权力^[9], 尽管在财富和数量两方面作出了贡

献 (3.11; 1283a16~22, b27~34, 1293b34 ff., 1309a4~7)。只有保证政体不走极端以及在现存政体的精神内培养人们的政治信念和习惯,才能赢得稳定的方法 (1260b8 ff., 1310a12 ff.)。最后,公正的法律的统治对现存政体来说是关键的 (1291b39~1292a38)。

亚里士多德对统治授权的功能分析与他对公民的功能定义相吻合:“他就是那些分享熟思和审慎功能的人”^[10]。那就是公民 (*politês*),是积极参与管理城邦事务的人 (*politeuomenos*)——按照其政体 (*politeia*),称为一个政治家 (*politikos*)。^[11]

从所有这些来看,按亚里士多德的观点,它接下来讲:

1. 跨过政体的全部范围,严格认可的公民数量变化很大:少或很少是支持寡头和贵族政体,许多或非常多支持民主政体。^[12]

2. 在所有寡头政体 (*oligarchy*) 和一些民主政体 (那些有公民权并有财产资格的人) 中,会有很大数量的自由的成年男性,在完全的意义上他们还不是公民,而仅仅是相当于公民 (像妇女和小孩,参见 1278a4~5);当然,奴隶和外国人是没有资格的。

3. 在偏向的政体中,尽管公民机体 (*politeuma*) 按自己的利益活动,它可能并且应该谨慎地注意其他人的利益。少数的富人,如果有最高统治权,就不应该磨掉穷人的面子;而多数穷人,如果有最高统治权,也不应该超越容忍的限度而淹死富人,因为这两种极端都可能导致停滞 (1295b13 ff., 1309a14~32, b14~1310a12; 还有 5.11 论暴君)。

4. 在好公民和好人之间要作一区别。前者适合于在特定的不完满的政体下个人的同情、德性及公民资格的获得;后者适合于在最好的政体下获得公民资格 (参见 8.1)。前者的德性是多种形式的,因为有许多不完满的政体;后者不仅完满而且惟一,因为在理论上只有一个最好的政体 (3.4; 1310a12 ff., 参见 NE 1135a3~5)。

5. 好公民和好人,在他们统治时都在充分地实行他们的德性,即实践智慧;但因为他们都是平等的,并且显然不是所有人都能同时统治,因此他们必须轮流统治或被统治,在政体内按所规定的方式进行 (1279a8 ff., 1332b12 ff.)。德性因此有两重性:知道怎样很好地统治与被统治,事实上

是通过被统治学会统治 (1277a25 ff.)。[13]

那么, 假设理想的惟一的统治者并不存在而且从来没有存在过, 并且形成德性因而获得幸福的人的自然能力变化很大, 那么毫不奇怪, 亚里士多德在寻找最好的城邦时, 只有寻求贵族形式。因为仅仅在贵族形式里好人和好公民才是同一个人, 因为执政的标准不仅是财富而且是德性 (3.18; 4.7, 8)。亚里士多德的根本意图很明白: 他在公民中首先想要看到的是教育和德性, 因为这些是幸福的条件 (7.1, 特别是 1323b21 ff.; 8.1) 和执政的标准 (参见 1326b15, “优点”)。在贵族制中, 从定义得知, 最好的 (*aristoi*) 人在执政。[14]

然而, 亚里士多德从来没说他的“最好的”城邦为贵族制, 也许是因为贵族执政极少。[15]

1. 贵族制的成员即它的公民, 其突出的特征是财富。但亚里士多德的贵族制的成员并不看重财富: 他们仅仅是占有适当的资源, 这些对他们的生活是必需的; 对他们来说重要的是灵魂的或有关灵魂的善 (7.1, 参见 1.8~10)。

2. 在有关城邦整个自由的男性的成年人口中, (贵族制是一种寡头制, 1290a16~17) 贵族的成员一般来说是很少的。尽管亚里士多德没有指出具体数字, 这也许是可能的, 在其自己的贵族制中个人资产的限制水平允许它更广泛地散开: 少数几十或几百个成员对他的目的来说似乎太少。[16] 但是很清楚他不希望看到与柏拉图在其《法律篇》中的扩散贵族制 (Magnesia) ——在这里成年男性公民数量 5 040 人——有任何相近的地方。这一个总数, 他认为是令人不能容忍的巨大 (1265a10 ff., 参见 7.4)。然而在其他方面, 在扩散贵族制和亚里士多德的最好城邦之间有很多明显的相似之处 (Barker [4.71] 380~382)。

3. 按照亚里士多德的政体类型学, 贵族制是几个有德性的人对许多没有德性的人的统治, 但只是在公共利益上。在他自己的最好城邦中这一位置似乎有微妙的不同。贵族利益是公共利益——仅仅是因为没有其他公民: 贵族就是城邦。[17] 也就是说在对严格的政治关注的论断方面, 除了他们自己之外就没有其他人的组织。无论如何, 亚里士多德是很清楚的, 事实上是强

调的，所有其他成年男人——农业工人（最好说他们是奴隶，1330a25 ff.，参见 1255b30~40）、手工业者和商人（及他们的依附者）——不是城邦的部分^[18]，他们只是它的本质条件。这在实践上能走多远很难判断。亚里士多德的贵族制不能忽视这些人，并且必须为他们的活动和福利做出安排（比如 1331b1~4）；而穷人必然在物质上贫穷不是仅因为他没有公民的执政权，缺少正式的和模糊的公民地位，也许亚里士多德的贵族比历史上的贵族能够更慷慨。但亚里士多德无疑突出了公民和其他人之间的政治区别。

4. 亚里士多德建议他的贵族公民（第 8 章）追求文化和艺术活动不同于历史上的地主贵族只从事于打猎、射击和钓鱼。

5. 亚里士多德按照年龄分配给最好的城邦公民功能：年轻人是士兵，而不是主持政府工作的人；接着，在一些没有特别指明的成熟的年龄段上的人们可交换统治，（特别是）交换统治与被统治，思考和判断；老年人可成为教士（7.9；1332b25~27）。这三重区分比一般历史实践更系统，因为剥夺政府的军权是很明显的，亚里士多德认真论证过它（1329a2 ff.，1332b32 ff.），更多的请看 Mulgan（[4.74]，95~96）。

亚里士多德的最好城邦因此既像又不像历史城邦。它是温室的植物，在自然目的论的肥沃土壤里培养，因为所有上述条件直接或间接通过求助于自然而得到论证。

1. 自然以一种或另一种方式提供给我们大多数的需要，在量上足够但不过分多；农业是一种特别自然的补给源泉（1.8）。寻求获得无尽的财富是对我们能力的误用，因此是非自然的（1258a8~10）。

2. 小型贵族制是在大量实用基础上证明的，但明显的是大量人口的危险会使城邦的自然目的很难达到，仅因其规模和复杂性（7.4~7.5）。

3. 许多自由人仅仅做较低下的体力活、手工活和贸易，这使他们被排除出德性活动，因而也排除出幸福（1323b21~22），使他们近乎为奴隶（1260a36 ff.，1278a9~11、20~21，1328a37~39），事实上一些人天生就是奴隶（1.6）。

4. 文化追求增进德性（1341b11），而这对幸福——我们的自然目标是必需的。

5. 这一秩序听从自然的命令：人的身体和灵魂正是自然地发展成那样的，即年轻时体力强壮，年老时聪明睿智（参见 1336b40～1337a3，NE 1094b27 ff.）。

贸易

在最好城邦的非公民中很突出的一类是商人。他们被认为是对经济的自足起关键作用，但他们的活动被保存在与公民的闲暇追求相区别的领域中（1321b12 ff.；7.6，12）。然而这里有一个悖论，因为在 1.9～10（引自于 NE 5.5）亚里士多德宣布贸易是非自然的^[19]，那么它怎么既是非自然的又是起关键作用的？

简单地讲，亚里士多德认为贸易倾向于破坏市民秩序。在他的分析中关键词有获取、交换、比例、平等、公正。获取的自然形式是（a）从自然（农业等）；（b）通过交换，这有利于消除供应方面的不平衡：我饲养了许多猪，你做了许多鞋，因此让我们以一定的比例用鞋交换猪（例如，6双鞋交换一头猪）；或者（c）让我用钱在你那里买鞋，而这钱是我过去通过卖猪从其他人那里得到的，并且它是商品的惟一替代物，我发现它有用而保存它，直到我需要你的鞋的时候。我们之间猪和鞋交换的比例使我们是平等的：我们中的每一个交换之后就像交换之前一样具有同样的经济位置（我们每个人都有自己位置，1132b11～20），谁都不会感到受侵害。到目前为止是很自然的：交换有利于城邦的经济生活；通过一定比例的交换使城邦延续下去。^[20]

贸易玷污了这一模式的纯洁性，不仅或主要因为商人一般小肚鸡肠，醉心于金钱利益的最大化，因为他们认为（亚里士多德所断言）就像医术的目的是无限的健康，获取的技术的目的是无限的财富。而事实上财富不是目的，仅仅是获得幸福的手段，生活并不需要大量的财富（1257b25 ff.）。他的真正观点是很尖锐的，很明显是在包含在一种含糊的陈述之中，即从贸易中获取的技术被公正地指责，因为它们与自然是不一致的，而是从彼此之间获取（1258b1～2）。也就是说，商人的利益可能就是使买者处于不利地位，买者付了比按比例价值更多的钱^[21]；他交换得很糟糕，他把交换看做不公

正的而愤怒。而按亚里士多德认为，不公正一般是并精确地说是剥夺了一个人按其自然的潜能过有德性的生活的东西，因为这样的生活需要一定水平的物质商品。^[22]对这种不公正的愤怒能腐蚀社会和政治结构，因为它不会产生和谐 (*homonoia*) 和友谊 (*philia*) (NE 9.6)。^[23]亚里士多德认为，高利贷者比贸易招致更大的憎恨，在所有获取的模式中，它是最违反自然的：它是钱生钱。贸易至少达到为其发明钱的那种东西：真正商品的交换。

如果对亚里士多德公认的有疑问的文献进行重构是正确的话，他对贸易的评价就像作为整体的经济理论一样，是由哲学上的第一原理所驱使的，即城邦的自然目的，它从（他所认为的）有关平等和公正的共同知觉中得到支持的根据。尽管他在理论方面是先驱的和激进的，但他在实践上并不建议激进主义，因为很清楚压制贸易将带来现存城邦的停滞，而且对商人所带来的弊端的治疗比疾病更糟糕。在他“最好的”城邦中，贸易所占有的地位是一个不完善的人的不完善活动，他们不能完全达到幸福，但他们对城邦来说是关键的，即使他们不是城邦的“部分”。

贵族阶层怎样与贸易相隔绝，亚里士多德没有说。可能是他们的管理者与商人做生意 (1255b30~37, 1331a30~b13)，而他们本人对利润不会感到憎恨，毕竟他们不是在政治意义上与那些不是城邦的一部分人打交道（参见 NE 1134a25 ff.）。

奴隶^[24]

从现代的观点看来，亚里士多德对于奴隶制的看法中，最令人惊讶的是认为奴隶制对奴隶们是有益的。其中的原因就在于奴隶和奴隶主之间的共生关系（参见 1252a24~34）。奴隶主们具备理性的能力，而奴隶则极为有限，“他（奴隶）分有理性，是为了理解理性，而不是拥有理性”，他完全缺乏这种熟思的能力（因而也缺乏幸福，1280a32, NE 1177a8~9）。这大概就是说，他能够理解发给他的命令，但是他并不能事先独立地领悟他应该做什么。他的作用是体力劳动，而完成必要的常规事务对于奴隶主是有益的，奴隶主拥有他只是把他作为生活的工具 (NE 1161b4)，并且他们通过理性控制奴隶的生活反过来对奴隶有利。在一个相似的最小的量上，奴隶拥有的德

性^[25]足够执行有意志的精神给他发布的命令。然而，能够供养奴隶的奴隶主与奴隶们的关系很少，他只是奴隶工作的监督者，但他有责任向他们反复灌输德性。

137 亚里士多德关于奴隶制的观点并不是自始至终一致的，部分地是因为他试图表达的奴隶制的本质及奴隶主与奴隶的关系的几种不同模型（如奴隶主对奴隶就像灵魂和肉体或整体与部分关系一样）似乎有冲突的含义（参见 Smith [4.95]）。更重要的是，上述互利的关系在其他地方（1333a3～5，NE 1160b30）被可怕的工具论所削弱，这里很明显奴隶主是惟一的受益者。1278b32～37 试图融合这两种观点。另一方面，亚里士多德坦率地承认，奴隶“参与法律和契约”的能力（也许是因为他的最少的理性和德性）可创造他和奴隶主之间建立友谊的可能性（1255b12～14，NE 1161b4～6），但即使在这里还有一个沉重的资格问题，即这种友谊“不是与作为奴隶的奴隶，而是与作为人的奴隶之间的友谊”。

亚里士多德从来没有问组织自身的公正问题，但在很复杂的一章中（1.6），他在现代争论中裁断了它，对它有严格的限制。他讲到，一些人认为奴隶制是公正的，立足于战争中战俘属于被征服者；其他人攻击它不公正，因它是由武力所强加的。亚里士多德认为双方都对也都不对。只有自然的奴隶——即那些自然的脑力和体力使他们适合于做奴隶的人——应该是真正的奴隶，因为那是便利的和公正的。因此奴隶制的维护者在这点上是正确的：自然的奴隶可能是强行被奴役的（参见 1255b37～39，1256b23）。相反，攻击者在这点上也是对的：那些自然上不是奴隶的人不应该被奴役。结果，亚里士多德承认一些人是不应该成为奴隶的，反之亦然。在他的最好城邦中，自然奴隶可能是真正的奴隶（1324b36～41），但这怎样设计他没有说。他显然认为自然奴隶将产生真正的奴隶。他也没面对这一明显的可能性，即一个自然的自由人（*eleutheros*）可能因习惯变为奴隶。

要点就在此，通过自然目的论的清楚应用，亚里士多德达到了奴隶制的观点，即如果有人把它发挥作用，就会带来灾难，因为至少一些奴隶——他们有很高的自然能力——必须是自由的，而一些自由人——他们有很低的自然能力——必须是被奴役的。亚里士多德缺少实践改革的热情，但他的观念

对现代实践的基础具有爆炸性。^[26]

妇女

亚里士多德对女人的观点在基本的和明显的方面像他的奴隶观一样，因为两者在理性和德性方面被他们的自然优越所统治（1252a31~34，1254b12~15）。就像奴隶一样，女人在武装自己、完成其功能时需要特殊的德性（1259b40~1260a24）。但奴隶需要很少的德性，而女人（即自由女人，典型的自由男人的妻子）需要更多：她必须是善的（*spoudaia*，“sound”，1260b14~19）。不像奴隶，她拥有思考的能力——但没有权力（1260a13）。¹³⁸这种缺乏的精确特性还不清楚，但可能是男人所拥有思考能力在形式方面更强烈和更具纲领，而这使他有权统治女人的抉择（参见 Fortenbaugh [4.80]）。

这里并没有扰乱雅典男人一般所持的对女人的观点，除非他犯了一个错误即把他的妻子当作奴隶（参见 1252b4~7）。也许在他的含义中更极端的是在 1.12 中的陈述，男人以政客的方式统治他的妻子，就像政客统治其他人一样。然而，重要的是不要过高地估计这一点的意义。政治统治反过来是针对自由和平等的人（pp.133-134），而亚里士多德匆忙解释女人和男人是不平等的，他说她是低下的，因此从未统治过，无论是在家庭或者在城邦（大概除了对孩子和奴隶）。用“政客”一词，亚里士多德可能不只意味着男人统治着他的妻子并关心她的福利，而且意味着承认这样做时男人是一个理性的行为者，同其他人打交道，他需要的是劝告，而不是命令。这对女人本质上是情感和的愚蠢的观点（在古希腊文学中有大量这样描述的偏见）是巨大的修正。无论如何，亚里士多德从男人在公共领域对待他的公民和在个人领域对待他的妻子中看到了重要的统一性。

结 论

那么，自然目的论使亚里士多德对现代伦理学价值和政治实践是个强有

力的挑战者，这是相对于那些仅仅注意他用目的论来支持它们的读者来说的。但即使那样，它并不是内在于自然目的论，它应该对无可怀疑的状况表示支持。比如，他非但不私人家庭和私有财产组织提出挑战，还极力谴责柏拉图的建议，即为了他的《理想国》中的哲学王和武士而废除它们 (*Politics* 2.1~5)。他对这两者进行批判的考察，并宣布两者都能导致幸福。^[27]

但亚里士多德面临三个相连的问题：(1) 他认为从恰当的意义讲，在得到幸福的活动中每个人的本性是一样的，变化只是理想中的缺乏。他不能接受某人的体力劳动的自然倾向可以像某人的政治或哲学的自然倾向一样，有一种有效地达到幸福的本性。(2) 即使我们同意他的观点，然而，精确地得出什么样的人的性格或活动是自然的似乎是武断的，并且他对它们区分的努力可以说比其他方面更缺少合理性 (参见 p.116)。(3) 为什么自然有一个特定的地位？我们不能寻求在它之上吗？为什么我们认为自然对我们来说是最好的？如果我们不必这样认为，那么就像凯伊特 (Keyt [4.70], 147) 简洁地指出的，“亚里士多德理论所赖以依存的基础也是它的理论失败的基础”。除此之外，自然作为行为的标准有一个使人堕落的诱惑：它似乎是确定的和固定的，并且对伦理学和政治学的相对主义、自由主义和个人主义提供无法挑战的选择，事实上对任何信条来讲，它们原则上不只容忍并且要鼓励价值的多元性和在“开放”社会中的实践。

就因为这个原因，一些现代社群主义者如麦金太尔 (MacIntyre [4.89]) 在亚里士多德那里看到了激情和支持 (参见 p.123)。现在社群主义者是一个相当多样化的学派，但他们的核心信条是个人的心理健康和社会的稳固性，后者应该支持一些单个的道德的、社会的和政治的信条，从那里可得到交互的权利和由此得来的责任。因为一个单一的信条 (或设立的) 能被整个社会所分享，冲突的信条则不能 (参见 1253a15~18)。对于这些目的来说亚里士多德的自然目的论是早有准备的。因为一个人只是假设单一的人性，并且放置一系列的社会和政治方面的结构和特别关系，它立足于 (所谓的) 人本质之上。但很显然单一性并非必须是或者是“自然的”，或者是亚里士多德式的。

【注释】

[1] 亚里士多德最好国家的较好论述见 Mulgan [4.74] 78~101 和 Huxley [4.82]。

[2] 有关结构问题的可行观点参见 Keyt 和 Miller [4.70] 及 Rowe [4.93]。

[3] 在亚里士多德政治思想方面论生物维度，参见 Mulgan [4.92]，Sorabji [4.77]；论亚里士多德和达尔文生物学，参见 Arnhart [4.75]。

[4] 一些关键文本：1280b29，1323b21，1325a7~10 b23~32，1332a3~7；8.1。主要问题，这里讨论太大，它由 Barnes 和 Sorabji [4.77] 以及 Miller ([4.91] 191~251) 所讨论。在亚里士多德那里有关政治权利和义务的问题，一般见 Everson [4.79]，Miller [4.91]；有关冲突的解决见 Yack [4.96]。

[5] 1289a1~7。有人会说引申的意义，因为尽管政治知识的目的是行动（参见 NE 1094b27ff.），但亚里士多德总的说来并没有对“进行实战”的政治家给出直接的建议，即对不完善的城邦或政体怎样进行策略的改进。他设置目标或目标的近似物，并显示情形（或是政策、或是实践）a 是成功达到目标，情形 b 是不能达到目标；然后他假设，政治家们在阅读了《政治学》之后，会选择情形 a，而不选择情形 b。但“真正的”政治家需要更多的理智的经验规则：他需要掌握“政治知识”的第一原理，尤其是政治学如何包括伦理学。

[6] 对他的大部分历史证据他可能依赖于 the Lyceum 所编辑的研究报告，它是希腊城邦的政体（见 NE 118 b17）。有 158 种政体，但只有一种留传下来，且仅仅是部分：雅典政体。 140

[7] 有关亚里士多德对狡猾这个形容词的应用的分析，参见 Miller ([4.91] 191~213)。

[8] 这三者的混淆的（有争议的）关系 Robinson ([4.66b] 99~103)，Mulgan ([4.77] 76~77)，Johnson ([4.85] 143~154) 所考察。

[9] 那是几何上的平等（平等换平等，不平等换不平等，参见 1325b7~10），而不是数学上的平等（如一人一张选票）：见 Harvey [4.81]。

[10] 执行办公室似乎是假使的。亚里士多德讨论这些定义的不同困难，它们可能在这里获得通过。判案指法庭有或没有公众陪审团；我们现在所谓的民事或刑事案件时常有政治意义。

[11] 政客很明显是一个坏的翻译，但由它的用法而实施。政治家是误导，因它建议职业论。

[12] 严格来说，一个暴君或国王仅仅是公民；代表特定统治职责的人在其权力本

身而言是没有权力的。

[13] 这里有一些问题，比如：(a) 当一个人被统治时他与智慧的关系是什么？(b) 统治与被统治的交互性与亚里士多德对理想君主制的优先强调可以一致吗？(c) 沉思的生活与活动的生活之间的关系是什么？见上面 7.2~7.3, 117~118。

[14] 1279a35~37，在那里可供选择的语源学是不可能的，因为它看起来对城邦来说是最好的。

[15] 事实上，Johnson ([4.85] 155~169) 认为最好的城邦真正是中间政体 (4.11)。参见 Huxley [4.81]，Kraut [4.66d] 52。

[16] 无论如何从 1295a25, 1324a23, NE1099b18~20 判断。亚里士多德也知道缺少人的实践危险：1278a26~34, 1299a31~b13, 1326b2~3; 1297b26; 但比较 NE1171a6~8。(希腊城邦在规模上与其说像城市不如说更像我们的城镇甚至村庄；雅典，在 4 世纪大约有 3 万成年男性公民，这已超出那一规模了。)

[17] 1332a34~35：“对于我们/我们的目的”来说（如最好的城邦）“所有公民都享有政体”。但工匠等不能享有；因此他们不是公民甚至在强调技术的意义上——否则他们似乎是。

[18] 7.9。在这点上一般来说把亚里士多德的政体从指控它偏向的政体中排除，而作为仅仅是为其成员利益而追逐，因为国家为其本身没有其他可追逐的利益。

[19] 我认为我在 Saunders ([4.66a] 88~90) 那里所讨论的，即这三章本质上所联系的，尽管它们的直接前提是不同的。下面两段是我的延伸讨论的简单小结。对亚里士多德经济学的完整分析见 Meikle [4.90]。

[20] 亚里士多德认为、并且在《尼各马可伦理学》5.5 试图确定的是，可交换性的固定基础。但他失败了。作为一个闪光点他提出“必须”。

[21] 因此，按现代词语，亚里士多德在商品中认识到使用价值和交换价值，并且可能有劳动价值 (1258b25)，他不承认分配价值作为买方的合理收费。

141 [22] NE 1099a31, 1129b17; 论正义，见 Miller [4.91]，特别是 chs 3 和 4。

[23] 论政治友谊，比如在一个 *politês politikos* 和另外一个之间，为了城邦的目的的合作，见 Cooper 和 Annas [4.78]。

[24] 除了其他方面所提到的，这一部分所依据的材料在 1.3~7 和 13。

[25] 那就是被统治的德性，而不是统治的德性；主人和奴隶拥有不同的德性，他们在同样情况下是不同的。见 Saunders ([4.66a] 98~100)。

[26] Schofield ([4.94] 11) 持相同的观点，在亚里士多德奴隶制意识形态（广义

的马克思主义的词语) 和他的哲学分析之间关系的卓越讨论中。

[27] 通过经济的、社会的和心理的原因方面的联系他维护私有财产: Irwin ([4.83] 200~225), Miller ([4.91] 321~325), Saunders ([4.66a] 118~120)。但他强加了某种条件, 著名的是很大程度的公共用途: 1263a21, 1329b39~1330a2。

参考书目

伦理学

原文版

- 4.1 Bywater, J. (ed.), *Ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon, 1894.
4.2 Walzer, R.R. and Mingay, J.M., *Ethica Eudemia*, Oxford, Clarendon, 1991.

评论

- 4.3 Burnet, J., *The Ethics of Aristotle*, London, Methuen, 1900.
4.4 Grant, A., *The Ethics of Aristotle*, 2 vols, London, Longmans, 1885.
4.5 Woods, M., *Aristotle's Eudemian Ethics*, Book 1, 2 and 8 (see [1.35]).

英文翻译

- 4.6 *Eudemian Ethics*, trans. Solomon, in [1.3].
4.7 *Nicomachean Ethics*, trans. Irwin, T., Indianapolis, Hackett, 1985.

一般著作

- 4.8 Barnes, J., Schofield, M. and Sorabji, R. (eds), *Articles on Aristotle*, vol.2 (see [1.53]).
4.9 Broadie, S., *Ethics With Aristotle*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1991.
4.10 Hardie, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, 2nd edn, Oxford, Clarendon, 1980.
4.11 Irwin, T., *Aristotle's First Principle*, Oxford, Clarendon, 1988. 142
4.12 Kenny, A., *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
4.13 Rorty, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley and Los Angeles, 1980.
4.14 Urmson, J.O., *Aristotle's Ethics*, Oxford, Blackwell, 1988.

方法

- 4.15 Barnes, J., "Aristotle's Method of Ethics", *Revue Internationale de Philosophie*

34 1981, 490~511.

4.16 Owen, G.E.L., "Tithenai ta Phainomena", in S.Mansion (ed.) [1.42], and Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (eds), [1.53] vol.1, 113~126.

4.17 Roche, T.D., "On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics", *Ancient Philosophy* 8 1988, 51~62.

幸福

4.18 Ackrill, J.L., "Aristotle on Eudaimonia", *Proceedings of the British Academy* 60, 1974; repr. In Rorty [4.13] 15~33.

4.19 Cooper, J., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.

4.20 Crisp, R., "Aristotle's Inclusivism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10, 1994, 111~136.

4.21 Glassen, P., "A Fallacy in Aristotle's Argument about the Good", *Philosophical Quarterly* 7, 1957, 319~322.

4.22 Kraut, R., *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

4.23 Kenny, A., *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Clarendon, 1992.

4.24 Keyt, D., "Intellectualism in Aristotle", *Paideia* Special Issue 1978; repr. In Anton, J.P. and Preus, A. (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, NY, State University of New York Press, 1983, 364~387.

4.25 McDowell, J., "The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics", *Proceedings of the African Classical Association* 15, 1980; repr. In Rorty [4.13], 359~376.

4.26 Moline, J., "Contemplation and the Human Good", *Nous* 17, 1983, 37~53.

德性和中庸学说

4.27 Barnes, J., "Introduction", in *Aristotle, Nicomachean Ethics*, trans. Thomson, J.A.K., Harmondsworth, Penguin, 1976, 9~43.

4.28 Hursthouse, R., "A False Doctrine of the Mean", *Proceeding of the Aristotelian Society* 81, 1980—1981, 57~72.

4.29 Hutchinson, D.S., *The Virtues of Aristotle*, London, Routledge and Kegan Paul, 1986.

4.30 Joseph, H.W.B., "Aristotle's Definition of Moral Virtue and Plato's Account of

Justice in the Soul", *Philosophy* 9, 1934; repr. in his *Essays on Ancient Philosophy*, 148
Oxford, Clarendon, 1935, 156~177.

4.31 Losin, P., "Aristotle's Doctrine of the Mean", *History of Philosophy Quarterly*
4, 1987, 329~341.

4.32 Nussbaum, M.C., "Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach", in French,
P.A., Uehling, T.E. and Wettstein, H.K. (eds), *Midwest Studies in Philosophy* 13:
Ethical Theory: Character and Virtue, University of Notre Dame Press, 32~53.

4.33 Pears, D., "Courage as a Mean", in Rorty [4.13] 171~187.

4.34 Sherman, N., *The Fabric of Character*, Oxford, Clarendon, 1989.

4.35 Williams, B., "Acting as the Virtuous Person Acts", in R. Heinaman (ed.),
Aristotle and Moral Realism, London, UCL Press, 1995, 13~23.

《尼各马可伦理学》中的其他中心论题

4.36 Burnyeat, M., "Aristotle on Learning to be Good", in Rorty [4.13], 69~92.

4.38 Cooper, J., "Friendship and the Good", *Philosophical Review* 86, 1977; repr.
as "Aristotle on Friendship" in Rorty [4.13], 301~340.

4.39 Furley, D., "Aristotle on the Voluntary", in Barnes, Schofield and Sorabji
(eds) [1.53], 47~60.

4.40 Gosling, J. and Taylor, C.C.W., *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clar-
endon, 1982.

4.41 Owen, G.E.L., "Aristotelian Pleasures", *Proceedings of the Aristotelian Soc-*
iety 72 (1971—1972); repr. In Barnes, Schofield and Sorabji (eds.) [1.53], 92~103.

4.42 Price, A., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon,
1989.

4.43 Sorabji, R., *Necessity, Cause and Blame*, London, Duckworth, 1980.

4.44 Wiggins, D., "Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deli-
beration and Desire", in his *Needs, Values, Truth*, 2nd edn, Oxford, Blackwell, 1991,
239~267.

4.45 Williams, B., "Justice as a Virtue", in Rorty [4.13], 189~199.

亚里士多德与现代伦理学

4.46 Anscombe, G.E.M., "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33, 1958, 1~
19.

- 4.47 Cottingham, J., "Partiality and the Virtues", in Crisp, R. (ed.), *How Should One Live?* Oxford, Clarendon, 1996, 57~76.
- 4.48 Foot, P., *Virtue and Vices*, Oxford, Blackwell, 1978.
- 4.49 Hursthouse, R., *Beginning Lives*, Oxford, Blackwell, 1987.
- 4.50 MacIntyre, A., *After Virtue*, London, Duckworth, 1981.
- 4.51 McDowell, J., "Virtue and Reason", *Monist* 62, 1979, 331~350.
- 4.52 Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971.
- 4.53 Wallace, J., *Virtues and Vices*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1978.
- 4.54 Wiggins, D., "Deliberation and Practical Reason", in his *Needs, Values, Truth*, 2nd edn, Oxford, Blackwell, 1991, 215~237.
- 4.55 Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana, 1985.

政治学

144

希腊文本

- 4.60 Ross, W.D., *Aristotelis Politica*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

翻译本

- 4.61 Sauters, T.J., *Aristotle, The Politics* (trans. T.A. Sinclair, rev. T.J.S.), Harmondsworth, Penguin Classics, 1981.

- 4.62 Stalley, R.F., *Aristotle, The Politics*, (trans. E. Barker, rev. R.F.S.), Oxford, Word's Classics, 1995.

- 4.63 Reeve, C.D.C., *Aristotle, Politics*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1998.

希腊文本的评论

- 4.64 Newman, W.L., *The Politics of Aristotle*, 4 vols, Oxford, Clarendon Press, 1887—1902.

德文翻译的评论

- 4.65 Schütrumpf, E., *Aristoteles: Politik*, vol.1 (containing book 1), Berlin, Akademie Verlag, 1991; vol.2 (containing books 2 and 3), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991; vol.3 (containing books 4~6) with H.J. Gehrke, Berlin, Akademie Verlag, 1996.

英文翻译的评论

4.66a Saunders, T.J., *Aristotle, Politics*, Books 1 and 2, Oxford, Clarendon Aristotle Series, 1995 [1.36].

4.66b Robinson, R., *Aristotle, Politics*, Books 3 and 4, Oxford, Clarendon Aristotle Series, 1962 (repr. with supplementary essay by D.Keyt, 1995) [1.36].

4.66c Keyt, D., *Aristotle, Politics*, Books 5 and 6, Oxford, Clarendon Aristotle Series, 1999 [1.36].

4.66d Kraut, R., *Aristotle, Politics*, Books 7 and 8, Oxford, Clarendon Aristotle Series, 1997 [1.36].

参考文献

In Saunders [4.61] and [4.66a], Stalley [4.62], Reeve [4.63], Schütrumpf [4.65], Robinson [4.66b], Keyt [4.66c], Kraut [4.66d], and in Barnes [1.38], Keyt and Miller [4.70], and Miller [4.91] below. Comprehensive critical bibliography:

4.67 Touloumakos, J., "Aristoteles' 'Politik', 1925—1985", *Lustrum* 32 (1990), 145
177~282, 35 (1993), 181~289; in progress.

论文选

4.68 Barnes, J., see [1.53] vol.2.

4.69 Patzig, G., (ed.) see, [1.51].

4.70 Keyt, D. and Miller, F.D., *A Companion to Aristotle's "Politics"*, Oxford and Cambridge, Mass., Blackwell, 1991.

《政治学》的影响

4.71 Barker, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London, Methuen, 1906, 497~522.

4.72 Dunbabin, J., "The reception and interpretation of Aristotle's *Politics*", in Kretzmann, N. et al. (eds), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 723~737.

4.73 Langholm, O., *The Aristotelian Analysis of Usury*, Bergen, Universitetsforlaget, 1984.

一般说明

4.74 Mulgan, R.G., *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

著作和论文

4.75 Arnhart, L., "The Darwinian biology of Aristotle's political animals", *American Journal of political Science* 38 (1994), 464~485.

4.76 Barker, E., *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*, 4th edn, London, Methuen, 1951.

4.77 Barnes, J., "Aristotle and political liberty", in Patzig [1.51], 249~263, with comments by R. Sorabji: "State power: Aristotle and fourth century philosophy", 264~276.

4.78 Cooper, J.M., "Political animals and civic friendship", in Patzig [1.51], 220~241, with comments by J. Annas, 242~248.

4.79 Everson, S., "Aristotle on the foundations of the state", *Political Studies* 36 (1988), 89~101.

4.80 Fortenbaugh, W.W., "Aristotle on slaves and women", in Barnes, Schofield and Sorabji [1.53] vol.2, 135~139.

4.81 Harvey, F.D., "Two kinds of equality", *Classica et Mediaevalia* 26 (1965), 101~146; 27 (1965), 99~100.

4.82 Huxley, G., "On Aristotle's best state", in Cartledge, P. and Harvey, F.D. (eds), *Cruz: Essays presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday*, Exeter, Imprint Academic, 1985, 139~149.

146 4.83 Irwin, T.H., "Aristotle's defence of private property", in Keyt and Miller [4.70] 200~225. Original version in *Social Philosophy and Policy*, 4 (1987), 37~54.

4.84 Jaeger, W., *Aristotle: Fundamentals of the history of his development*, 2nd edn, Oxford, Oxford University Press, 1948.

4.85 Johnson, C., *Aristotle's Theory of the State*, London, Macmillan, 1990.

4.86 Keyt, D., "Three basic theorems in Aristotle's Politics", in Keyt and Miller [4.70] 118~141. Original version in *Phronesis* 32 (1987), 54~79.

4.87 Kullmann, W., "Man as a political animal in Aristotle", in Keyt and Miller [4.70] 94~117.

4.88a Lloyd, G.E.R., "The idea of nature in the *Politics*", in his *Aristotelian Explorations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 184~204. Original version (in French) in Aubenque, P. and Tordessillas, A. (eds), *Aristotle, Politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, 135~159.

- 4.88b Lord, C., *Education and culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1982.
- 4.89 MacIntyre, A., *After Virtue*, London, Duckworth, 1981.
- 4.90 Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- 4.91 Miller, F.D., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's "Politics"*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- 4.92 Mulgan, R.G., "Aristotle's doctrine that man is a political animal", *Hermes* 102 (1974), 438~445.
- 4.93 Rowe, C.J., "Aims and methods in Aristotle's *Politics*", in Keyt and Miller [4.70], 57~74. Original version in *Classical Quarterly* 27 (1977), 159~172.
- 4.94 Schofield, M., "Ideology and philosophy in Aristotle's theory of slavery", in Patzig [1.51] 1~27 (with comments by C.H.Kahn, 28~31).
- 4.95 Smith, N.D., "Aristotle's theory of natural slavery", in Keyt and Miller [4.70] 142~155. Originally in *Phoenix* 37 (1983), 109~122.
- 4.96 Yack, B., *The problems of a political Animal: Community, Justice and Conflict in Aristotelian political thought*, Berkeley, University of California Press, 1993.

第五章

漫步学派^[1]

罗伯特·W·夏普尔斯 (Robert W. Sharples)

该学派和亚里士多德著作的历史

147

亚里士多德之后的漫步学派的历史可分为两个阶段，以人们对公元前 1 世纪安德罗尼科所出版、我们现在所拥有的这些的著作的兴趣的再度复兴为分界线。

最初，在吕克昂学园亚里士多德的助手们和他们的后继者们承担了该学派的工作。在公元前 323 年当亚里士多德听到亚历山大大帝 (Alexander the Great) 死亡的消息而离开雅典去埃维亚岛 (Euboea) 时，学派的领导职位传给埃里索斯的塞奥弗拉斯特 (Theophrastus of Eresus)，他至少是自公元前 347—前 345 年在小亚细亚的阿索斯 (Assos) 停留之后就与亚里士多德保持合作关系。当塞奥弗拉斯特在公元前 288/287 或公元前 287—前 286 年去世时，由南普萨科斯的斯特拉托 (Strato of Lampsacus) 接任，他一直领导着该学派直到 18 年后他逝世。最初，学派是马其顿人在雅典产生影响的中心，就像亚里士多德本人生活的时代那样，该学派的一个成员、费勒伦的德米特瑞姆 (Demetrius of Phalerum) 从公元前 318—前 307 年是雅典卡桑德拉 (Cassander) 的摄政王，可能就是给了他塞奥弗拉斯特这位异邦居民拥有财产的权利。在德米特瑞姆下台后一年这些哲学学派即被逐出雅典，这可能是由于对漫步学派的敌对情绪所导致的。

学派的早期活动的特点是，就像亚里士多德在世时那样，在每一个领域收集和解释资料，以及提出和试图解决各种理论疑难。在保存下来的塞奥弗拉斯特的著作中最有名的是在收集资料时两个不同论题的例子。性格是一系列或多或少的不完整人格类型的框架，人们可以对它做出各种各样的解释，或解释为喜剧研究的素材、修辞学中性格的表现，或者为了性格的研究，古人称为“伦理学”但我们宁愿将它划归为心理学。塞奥弗拉斯特的植物学著作《植物研究》[*The Researches of Plants (Historia plantarum)*]和《对植物的解释》[*Explanations of Plants (De causis plantarum)*]是流传下来最早的系统的植物学著作。《植物研究》和《对植物的解释》之间的区别、资料的收集和更理论性的工作之间的区别，反映了亚里士多德本人在动物学写作方面的实践。但我们应该知道资料的收集，特别是资料的编排，并不是已经由理论思考所指导。植物学的主题确实需要有意识地考察或默默地重新调整亚里士多德的理论结构。随着时间的推移那些不是自然的东西也会变成自然的东西（*The Researches of Plants* 4.11.7），在植物的栽培上人工帮助自然的方式——人工和自然两者都着手工作以求达到最理想的结果，促使人们思考树的生长的真正目的是否是丰硕的种子或可食的果子——那是对人可食的（*Explanations of Plants* 1.16）。塞奥弗拉斯特准备讨论野生和培养的物种，以一种灵活的方式谈论自然的种类，描述了随着种类（*genos*）的变化从人工培育到野生这种倒转的多样性。^[2]但是——无论人们对亚里士多德本人在动物学上有关自然种类的稳定性上持什么观点^[3]——塞奥弗拉斯特并没有明确地提出他自己的不同于亚里士多德的关于自然历史的方法。

吕克昂派还积极地收集早期学者的观点：欧德谟编辑了数学史，梅农（Menon）编辑了医学史，塞奥弗拉斯特收集了早期哲学家们关于自然世界和感官知觉的观点。在其他历史活动中，有塞奥弗拉斯特的同时代人阿里斯托克塞诺斯 [Aristoxenus (论音乐)] 和狄凯尔阿库斯 [Dicaearchus (论文化史和哲学家与诗人的传记)] 的著作。塞奥弗拉斯特的同乡费伊尼亚斯 (Phainias) 写了关于植物学 (fragments 36~49 Wehrli) 和政治史的著作。塞奥弗拉斯特对早期作家的关注不是纯历史的，像亚里士多德本人，他讨论他们的观点作为建立他本人理论的基础^[4]——尽管他似乎确实比亚里士多

德了解得更详细，但不能排除有些兴趣仅仅是为了历史细节本身。

这个阶段吕克昂派的活动与亚历山大里亚的托勒密学派（Ptolemaic Alexandria）的学者和科学家们的活动有相似之处。事实上两种传统是重叠的。赫米普斯（Hermippus）被描述为漫步派的传记作家（属于某种情感主义的一类），他是亚历山大里亚学者卡利马库斯（Callimachus）的追随者，而其他历史学家也被描述为漫步学派。两个中心在不同领域的贡献各不相同。在动物学方面漫步学派像自然科学家那样写作，而亚历山大里亚派学者则像作家和百科全书学者那样写作，从科学的主题移开，特别关注对经典文学著作的解释。另一方面，在人的解剖学和生理学方面，亚历山大里亚学派由于解剖实践的帮助而处于前沿水平。^[5]

149 经常有人认为，塞奥弗拉斯特，包括斯特拉托在很大程度上，他们改变漫步学派的重点，向着经验论和唯物论方向推进。在这幅画里有一些是对的。伪亚里士多德问题和其他错误地归于亚里士多德的著作如《力学》（*Mechanics*）、《论听到的事物》[*On Things Heard* (*De audibilibus*)] 显示，这一种倾向是从这阶段学派中得到的，而经验观察的著名例子是斯特拉托的证明，即从作为连续的水流在下落到更低时被打散成小水珠（fragment 73 in [5.57]）这一事实来证明落体加速度。但这与亚里士多德本人相比较可能过分夸大了。对于塞奥弗拉斯特活动的许多知识及斯特拉托活动的全部知识，我们只是依赖于后来作家的片段报道。像普鲁塔克——一个柏拉图主义者，以及西塞罗这样的一些作家，以其新学园派的怀疑论的争论强调在同一学派哲学家之间的不同，这些作家在斯特拉托是否是一个好的亚里士多德论者这个问题上不能提供最好的指导。^[6]普鲁塔克事实上明确赞同斯特拉托关于否定参与到自然世界中去的目的，但这可能是一种倾向，因为在亚里士多德的《物理学》第二部分（*Physics II*）中就讲到，自然不是一种有意识的力量。

为了表明在亚里士多德的段落中有塞奥弗拉斯特或斯特拉托所持观点的基础，确实并不需要确立这样的观点即说它在某种意义上不是亚里士多德主义者。分歧采取了直接矛盾和有选择的强调及省略的形式。但这些分歧可能是无意识的且并非故意的，因为对亚里士多德某一方面的有选择性的强调并不限制在塞奥弗拉斯特或斯特拉托上，甚至普鲁塔克和西塞罗也是如此，并

且在当代解释者中也可同样发现，我们需要意识到一个立场，以此来做出什么是或不是亚里士多德的判断。那些把形而上学作为中心的哲学问题和神学的人，在研究无形的本原对于形而上学的中心意义上讲，他们很可能会不只把塞奥弗拉斯特和斯特拉托，而且把后来的古代漫步学派都看做忽视或拒绝了他们认为是亚里士多德的主要贡献的那些东西。在最近一次对亚里士多德精练而又简短的研究中，乔纳森·巴内斯（Jonathan Barnes）只从 88 页中拿出两页奉献给亚里士多德的神学和不动的推动者（[5.164] 63~65）。这可能会使托马斯·阿奎那（St Thomas Aquinas）和其他主要的亚里士多德的解释者包括古代的、中世纪的和当代的解释者们感到奇怪，但塞奥弗拉斯特和斯特拉托可能已经发现巴内斯的亚里士多德比阿奎那的亚里士多德更面熟。

塞奥弗拉斯特流传下来的著作之一是所谓的《形而上学》（其最初的名字我们并不知道）。这本书时常被说成是残篇，事实上它几乎是完整的，但是它是提出问题而不是回答问题。在问到亚里士多德学说的两个中心学说，即用目的和不动的推动者理论解释自然现象时，它很容易被人看做暗示塞奥弗拉斯特拒绝亚里士多德的中心学说——特别是当塞奥弗拉斯特被看做为斯特拉托铺平道路时。然而，在 [5.50] 中的大部分显示自然目的的例子有一些（但仅仅是一些）很显然是被塞奥弗拉斯特所拒绝的，同样也被亚里士多德本人所拒绝，并暗示塞奥弗拉斯特的讨论不是针对亚里士多德的目的论，而是反对更彻底的柏拉图主义的说法。塞奥弗拉斯特的论文有一个积极的信号，那就是宇宙是一个有机的系统，在那里同一程度的目的性和善不应该在每个水平上预期到（2 6a2, 5 8a3, 7 8a27; cf. Laks in [5.50] 237 ff.）——这一观点我们在后期漫步学派中还会出现。塞奥弗拉斯特还强调需要有研究的限度（*Metaphysics* 8 and fragments 158~159 FHS and G）。

150

塞奥弗拉斯特确实拒绝亚里士多德的不动的推动者，这似乎很可能，但纵观亚里士多德的一生，他并不接受不动的推动者理论，在任何情况下提出反对意见是彻底的亚里士多德式的进行方式。批评者准备得太充分，以至于不会忘记亚里士多德本人流传下来的大部分著作的有疑问和探索的特性；同样，批评者准备得太充分，以至于不能解释他的继承者抛弃他们自认为是亚

里士多德主义本质特征的东西，而不是继续亚里士多德的研究（或者分享它们，因为没有理由认为塞奥弗拉斯特的《形而上学》不是在亚里士多德在世时写的）。^[7]

甚至在亚里士多德本人的地位很容易被确定的地方，他的继任者的地位并非总是很清楚的。斯特因美茨（Steinmetz）在 [5.41] 宣称（后面我们将还要详细讨论），塞奥弗拉斯特修改了亚里士多德体系的四种地球上的元素。塞奥弗拉斯特确实是通过对于亚里士多德的理论提出一般疑问来开始他流传下来的论文——《论火》的研究，但独特的是，他从撇开一般疑问又转而研究特定现象——有关他的论述中的那一些似乎揭示了非亚里士多德主义的假设。在这点上我们像斯特因美茨一样，认为塞奥弗拉斯特确实形成了有他自己特色的理论，并找到了证实这一点的塞奥弗拉斯特观点的其他报告。或者由于戈特沙尔克（Gottschalk）（[5.65] 80~81, [5.42] 24~26），我们可能假设塞奥弗拉斯特把对于亚里士多德框架的一般坚持和对特定细节思考的灵活性、机敏性结合起来。戈特沙尔克强调，塞奥弗拉斯特确实为斯特拉托对物理学采取更为革命的方法铺平了道路。

在斯特拉托之后吕克昂学派很快衰落。斯特拉托的继承人吕科（Lyco）（从公元前 270/69 或者公元前 269/8 之后的 44 年一直是学派的领导人）是因为他的口才、社会地位以及喜欢豪华而不是因为科学和哲学而闻名，他的继承者开奥斯的阿里斯顿（Ariston of Ceos）主要是因为他的传记研究而闻名。对阿里斯顿来说可能我们应该归功于他保存了亚里士多德和塞奥弗拉斯特的意愿，以及狄奥根尼·拉尔修收录的亚里士多德的标题目录。在公元前 2 世纪，克里托劳斯（Critolaus）陪伴学院派的卡尼亚德斯和斯多亚派的巴比伦的狄奥根尼（Diogenes of Babylon）于公元前 155 年访问罗马，他在哲学上是比较积极的，主要是反对斯多亚派而维护亚里士多德的地位（世界的无限性、第五天体元素、包括肉体的和外在的善以及作为幸福组成部分的美德），但他似乎一直是例外而不是规则。

这些人倾向于看到漫步学派作为其重点改变的自然结果而衰落，对他们来说，亚里士多德主义的最重要的组成部分是他们看到的亚里士多德的直接继承人所怀疑、拒绝或忽视的东西。其他人也赞同对自然世界的经验主义的

方法，他们看到塞奥弗拉斯特和斯特拉托促进科学研究而亚里士多德的方法却阻碍它。^[8]这似乎同样是过分夸大了亚里士多德和他的继承者之间的区别。

吕克昂学派衰落的真正原因可能很难探知。确实，希腊化时期特殊科学在吕克昂之外的机构中形成了它们自己的推动力，很明显的是托勒密的亚历山大里亚（Ptolemaic Alexandria）的医学，但那并不能解释为什么动物学和植物学——亚里士多德和塞奥弗拉斯特所创造的科学——在吕克昂学派那里衰落了而没有在其他地方得到发展。就狭义的哲学而言，回答是简单的。亚里士多德的思想由某种结构和假设所指导，但在这个框架内它的特征是有疑问的、开放的和临时性的。而与柏拉图相反，亚里士多德明确强调哲学研究的不同分支保持相对独立。对于那些被综合和独断的哲学体系所吸引的人来说，吕克昂学派提供不出能与伊壁鸠鲁或斯多亚学派相媲美的东西。^[9]对于那些抛弃独断论的人来说，亚里士多德的方法与公元前3世纪中叶由阿尔凯西劳介绍给学园的具有进攻性的怀疑论相比较，似乎可怜地居第二位。斯特拉托的继承者强调学派活动性的方面，事实上从一开始就赞同这一阶段与一般文学修辞文化有关的那些，而这减轻学派的特色鲜明的诉求。在注意一般人的观点和关注的问题时，没有什么东西是非亚里士多德学派的，只要看看《尼各马可伦理学》就知道这一点，但是对亚里士多德本人来说它仅仅是他建立于其上的基础。

在谈到亚里士多德“未出版的”著作对希腊化时期的读者影响是怎样时，其实是假设那些想读它的人已经读了。斯特拉波（Strabo）和普鲁塔克把吕克昂学派的衰落与一个故事联系起来，即塞奥弗拉斯特没有把亚里士多德和他自己的著作传给斯特拉托，而是传给在特罗奥德（Troad）的塞普希斯的那留斯（Neleus of Sepsis），那留斯再传给他的后继者。他们对哲学没有兴趣，就把这些书藏在地窖里以防被佩尔伽蒙（Pergamum）国王搜走，这个国王想创立一个与亚历山大里亚的图书馆相媲美的图书馆。因此，按照这个故事，亚里士多德“未出版的”著作——这些我们现在已有的、最初出版的著作在古代后来都丢了——在公元前1世纪重新发现它们之前是无法得到的，而漫步学派如果没有它们是不能以系统的方式进行哲学研究的。手稿最

终被爱书狂阿佩里孔 (Apellicon) 重新发现, 他把它们带到雅典并出版, 但不准确; 然后罗马的将军苏拉 (Sulla) 公元前 86 年洗劫这个城市时将它们抢走, 然后带回罗马, 在那里语法学家泰冉尼奥 (Tyrannio) 将它们抄写出来。从他的抄写中编出了一个新的集子, 它就是今天现存的亚里士多德著作安排的基础, 由罗德岛的安德罗尼科 (Andronicus) 出版, 这也包括塞奥弗拉斯特的一些著作。^[10]

我们马上就会看到的, 事实上亚里士多德主义的复兴可追溯到安德罗尼科, 它在特点上不同于以前的著作, 在那里早期的漫步学派力图继续亚里士多德的工作, 后来的作家本质上是回顾和评论他的工作。有意思的是, 斯特拉波认为一个人如果没有接触过亚里士多德本人的著作就不可能成为漫步学派哲学家。关注研究经典著作是这一阶段的一般特点。^[11]

更不确定的是, 在中间一个时期亚里士多德的著作确实是无法接近的。这是不可能的, 甚至“未出版的”著作只有一个抄本。我们知道亚里士多德的《物理学》的不同抄本在塞奥弗拉斯特在世时就存在, 因为欧德谟 (Fragment 6 Wehrli) 写信告诉他关于一种不同的读本, 而斯特拉托留给吕科“除了那些我自己写的之外的所有的书” (Diogenes Laertius 5.62)。^[12]这种可能性仍然存在, 即如果亚里士多德的著作在希腊化时期很少有人阅读, 不是因为找不到这些书, 而是因为人们并不认为它们有多大意义——这种观点在现代的解释者看来是非常奇怪的, 因为对他们来说亚里士多德在整个哲学史中一直是中心人物。

亚里士多德的学说事实上还是有人提到, 但希腊化时期的特点不是研究亚里士多德自己的著作, 而是编辑和概括有关支持西塞罗的亚里士多德知识以及阿留斯·狄迪谟斯 (Arius Didymus) (看下面) 的说明。这类写作的例子包括“亚里士多德的划分”, 它保存在狄奥根尼·拉尔修的柏拉图的生平和在威尼斯的手稿^[13], 以及保存在狄奥根尼·拉尔修《名哲言行录》的第五卷对亚里士多德哲学说明的资料中。^[14]

亚里士多德研究的复兴开始于安德罗尼科的集子 (可参见 Gottschalk [5.77] 1089~1097), 它在类型上不同于以前所进行的工作, 因为亚里士多德著作的地位已经改变。亚里士多德的直接继承人事实上把他的著作作为起

点。欧德谟的《物理学》在本质上是追随亚里士多德的《物理学》(Wehrli [5.57] vol.8: 87), 同时又澄清了一些问题, 而波爱修 (Boethius) 认为塞奥弗拉斯特 (fragment 72A FHS and G) 补充了亚里士多德没有涉及的一些观点。但对早期的漫步学派来讲是继续亚里士多德的工作, 而不是把他作为经典的权威来解释。

153

对亚里士多德学说概要的写作并没有停止, 但现在的用途——在不同程度上——是由安德罗尼科所编辑的文章所组成。^[15]达玛斯科斯的尼各劳斯 (Nicolaus of Damascus) ——希罗德大帝 (Herod the Great) 的一位奉承者, 除了历史和人种学的写作外, 还编辑了亚里士多德哲学的提要, 它们都是从亚里士多德不同的著作中将相似论题的材料收集在一起。尼各劳斯关于植物的一篇论文, 可能是摘要中的一部分, 在公元 9 世纪从叙利亚文翻译成阿拉伯文, 在 12 世纪后半叶译成拉丁文, 之后再译回希腊文。在这一过程中它错误地归于亚里士多德本人, 就是在这种重新翻译过程中, 作为亚里士多德的现代版本《论植物》而出现, 尽管这一错误的归属在文艺复兴时期已经被人们意识到了。^[16]

阿留斯·狄迪谟斯是一位斯多亚派和奥古斯都 (Augustus) 皇帝的“宫廷哲学家”, 撰写了有关不同学派学说的总结。在他对漫步学派的论述中, 我们拥有伦理学的部分——曾被斯托贝乌 (Stobaeus) 大量引述, 以及物理学部分的片段。他们所提出的那些学说在内容上是亚里士多德的, 阿留斯有时使用的文本是由安德罗尼科所编纂的, 但术语和重点反映了希腊化时期的成见及阿留斯对强调漫步学派和斯多亚伦理学之间的相似性的关注。^[17]

然而, 其他学者集中在写作关于新流行的亚里士多德的文本的评注。这些早期学者的文章除了一些分散的引述外现在都已丢失, 而由后来的、常常是新柏拉图学派的著作取而代之。安德罗尼科和他的学生波爱特斯 (Boethius)^[18]对《范畴篇》(Categories) 和其他著作做出了评注, 爱伊伽伊的亚历山大 (Alexander of Aegae) ——尼禄 (Nero) 皇帝的老师——也做了同样的工作。流传下来的最早的、完整的评注是阿斯帕修斯 (Aspasius) (公元 2 世纪上半叶) 关于《尼各马可伦理学》的评注, 阿弗罗狄西亚的阿德拉斯托斯 (Adrastus of Aphrodisias) 对《伦理学》中文献和历史资料方面的解释,

后来被合并到有关《伦理学》第2~5卷的匿名评注中。^[19]但是大量流传下来的评注的最早的作者是阿弗罗狄西亚的亚历山大 (Alexander of Aphrodisias), 他被他的继任者们称为“评论家”, 尽管他的著作仅有一部分流传下来。随着对安德罗尼科编纂的著作其中“未出版的”著作的兴趣的兴起, 对亚里士多德“已出版的”著作的兴趣下降了。对于西塞罗 (他或者对安德罗尼科所编辑的著作一无所知, 或者对它们没有兴趣) 来说, 亚里士多德仍然意味着已出版著作中的亚里士多德, 但他可能是最后一位名副其实的大作家。

154 在苏拉洗劫雅典时吕克昂学派作为一个组织已经不存在了。^[20]但是雅典仍然是所有学派哲学家的中心。在公元176年马可·奥勒留为四个主要哲学学派 (柏拉图学派、亚里士多德学派、斯多亚学派和伊壁鸠鲁学派) 的老师设立了职位, 而它可能就是亚历山大在其《论命运》的论文中所指的雅典的任命, 这一论文写于公元198年和209年之间。阿弗罗狄西亚的亚历山大无论如何都不是第一个得到雅典职位的人, 那个可能是比他年长的同名人士、达玛斯科斯的亚历山大 (Alexander of Damascus)。皇家任命的组织只确认一个已经存在, 在整个公元2世纪后半叶, 不同学派的哲学家们在雅典教书并积极从事彼此之间的争辩。

亚历山大的评注并没有表明它采用了很明显是后来在新柏拉图评注中所采用的正规教学的语境。它们是思辨的和公开的, 提供了可供选择的解释而没有在它们之间指明偏好。^[21]它们似乎只是反映教学和讨论的结果而不是这一过程的实际记录。我们也可能有一些归于亚历山大简短讨论的集子, 还有一些现在已丢失了。它们当中的一些采取了亚里士多德学说中的问题的形式, 或者是解释特定文本, 接着是对问题的解决方案; 另外一些是说明特定章节, 或者对文本或学说的概括。它们是否出自亚历山大本人之手还必须通过文本来逐一考察。因为它们中有许多是可以和亚历山大评注的主题或由他写的专题文章相联系的, 很自然地认为它们至少是从他的学派里发源的。但最近有人指出它们中的一些在时间上大大靠后, 尽管本质上还是有关亚里士多德的问题。^[22]这里提出了一个问题: 亚里士多德主义的第二次消失或毋宁说被吸收进了新柏拉图主义的问题。

我们知道亚历山大的几位老师的名字, 并能确认他们的一些理论及他对

它们的反应，但我们并不知道他的任何一位学生的名字。有一个例外，我们所知道，在亚历山大之后所有亚里士多德的古代评注者都是新柏拉图主义者。长期以来在柏拉图主义者中有一种倾向，即把亚里士多德的观念整合进他们对柏拉图的说明中。有一些人，尤其是公元2世纪的柏拉图主义者阿提科斯（Atticus）反对这么做，但他们是少数。普罗提诺在他的学派之中可以读到的著作里，就有他本人关于亚里士多德的著作和关于亚历山大的评注（Porphyry: *Life of Plotinus* 14）。结果是，随着新柏拉图主义哲学课程的正规化，亚里士多德著作选是作为阅读柏拉图的预备课程来学习的，重点在逻辑学和物理学的论文以及论灵魂的著作。这可以解释为什么阿斯帕修斯对《伦理学》的评注可以流传下来——而没有动机去取代它——以及我们为什么必须一直等到12世纪才对《自然短论》、动物学的著作和《修辞学》做出评注。^[23]

在亚历山大之后柏拉图主义者一般占主导地位的情形也有例外，那就是塞米斯修斯（Themistius），他在公元4世纪把华丽的修辞学和对亚里士多德著作的解释意译结合起来。但是塞米斯修斯的亚里士多德主义没有明确的传承关系，我们既不能追溯到他的直接先驱也无法指出他的后继者。对漫步学派的其他人偶然也有所提及，如公元3世纪亚历山大里亚的阿那托留斯（Anatolius of Alexandria）主教和公元500年的来自阿拉伯的多罗斯（Dorus）被描述为在他的一生中，在由伊斯多罗斯（Isidorus）引领到对柏拉图做更高级的研究之前，对亚里士多德的研究花费了比他应该花的更多的时间。^[24]但这些并不等于说明明确的亚里士多德传统没有中断。

155

亚里士多德主义的第二次衰落是我们将要返回来讨论的话题。不过，首先，依次考察亚里士多德哲学的每个分支在把亚里士多德和亚历山大分开的5个世纪中的发展，将会更为便利一些。

逻辑学

塞奥弗拉斯特和欧德漠继续和发展了亚里士多德在《前分析篇》（*the*

Prior Analytics) 中所确立的形式逻辑的研究。他们在两个领域作出了特殊的贡献。第一个是模态逻辑, 有关必然性和可能性的逻辑。亚里士多德使用了可能性的观念, 按照这个观念可能性不仅排除不可能性, 而且排除必然性, 而这一点是直观的(比如, 不能自然地说 $2+2=4$ 是可能的), 它消除了可能性陈述和事实陈述之间所期望的平行论。因为这类可能性“所有的 B 是 A 是可能的”就意味着“没有 B 是 A 是可能的”, 而“没有 B 是 A 是可能的”则并不意味着“没有 A 是 B 是可能的”(因为可能所有的 B 有或是 A 或不是 A 的可能性, 但是有一些其他的 A 根本不能是 B)。第二点, 假设结论不可能比它由之推论而来的最弱的前提更强——“链条中最弱连接”的原理——这似乎是自然的, 或者如中世纪逻辑学家所说的——*sequitur conclusio partem deteriore* (“结论紧跟较弱部分”)——亚里士多德论证在有关前提方面作了区别。对他来说“所有的 B 必然是 A”和“所有的 C 必然是 B”产生“所有的 C 必然是 A”, 而“所有的 B 是 A”和“所有的 C 必然是 B”仅仅产生出“所有的 C 是 A”而不是“所有的 C 必然是 A”。

在这两个问题上, 在我们的资料中塞奥弗拉斯特和欧德谟有规律地被人们一起引述, 而采取了对立的观点; 在这两个例子中使模态逻辑更简单和更整齐。现在可能性陈述就像事实陈述一样起作用, 在所有三段论中结论的模态性是由简单的规则决定的。如果说亚里士多德在形成其所持观点方面受到超逻辑思考影响的话(例如, 事实上成为一个团体的成员意味着必然地拥有那个团体所有成员必然拥有的那些属性), 那么由塞奥弗拉斯特和欧德谟所造成的变化可能表明逻辑学从根据它在现实世界的应用来构想的逻辑转变到纯粹的形式体系的逻辑。然而, 事后有一件事确认这一点, 确实认为塞奥弗拉斯特和欧德谟已经看到了在这些项目上的变化。

塞奥弗拉斯特也发展了由亚里士多德所提到的但并没有充分讨论的论证形式的研究。这些似乎很可能包括条件的、连接的、选言的或前提的论证形式, 这些形成了斯多亚逻辑和现代命题逻辑的基础。但似乎可能是塞奥弗拉斯特把这些仅仅看做第二位的论证形式的几种类型中的一种, 定言三段论仍然是第一位的, 他并没有预见到克利斯普斯对作为综合体系的命题逻辑的发展。^[25]

斯多亚学派的最后衰落，以及把亚里士多德主义的文献纳入新柏拉图主义的课程中，表明漫步学派的逻辑战胜了作为形式研究课题的斯多亚学派的逻辑。但是在塞奥弗拉斯特和欧德漠之后的亚里士多德主义的作家们对逻辑的贡献并不大。创新来自于学派之外的作家，如盖伦（Galen）（尽管有人认为这不是真的，即盖伦发现了“亚里士多德式”三段论的第四格^[26]）。亚历山大写了大量关于亚里士多德的逻辑学著作的评论（仅仅那些有关《前分析篇》I和《论题篇》的部分流传下来），以及一篇论“混合前提三段论”（也就是不同模态的前提）的专文，现在遗失了。

物理学和形而上学；命运和天意

亚里士多德把时间定义为运动的被计数的方面（*Physics* 4.11 219b5），很明显是由天体运动得到启示，尽管不能等同于天体的运动（*Physics* 4.14 223b23）。塞奥弗拉斯特和欧德漠跟随亚里士多德的观点，但是斯特拉托反对这种观点，根据是运动和时间是连续的而数目是不连续的^[27]，并且把时间定义在运动和静止的量或尺度，这样就给时间一个独立于运动之外的存在（fragments 75~79 Wehrli）。在这点上波爱特斯追随斯特拉托。^[28]亚历山大明确地反对这一理论，并且比亚里士多德本人更肯定地确认时间为最外部天体运动的数目。亚里士多德认为如果没有心灵就没有时间，就像如果没有心灵就没有数目一样（*Physics* 4.14 223a21 ff.）。亚历山大认为时间在其本性上是一个统一体，在当前只能被我们的思想所分割。这暗示着如果没有任何真实的计数，时间本身也能存在，并且在这个意义上亚历山大似乎把时间定义为最外层天体的连续的可计数的运动。很有特点的是，亚历山大的方法是把阐述和维护亚里士多德的地位与他本人的新发展和强调连在一起。^[29]

157

塞奥弗拉斯特集合了一系列困难即亚里士多德把位置（place）定义为围绕一个东西的最内层的不动的界限（Aristotle *Physics* 4.4 212a20; Theophrastus fragment 146 FHS and G.）。我们不知道是否是这些困难实际上导致塞奥弗拉斯特拒绝亚里士多德的位置概念。新柏拉图主义评论者辛普里

丘在概述了他的前人达玛斯修斯 (Damascius) 所持的关于位置的观点后, 在过渡中提到塞奥弗拉斯特似乎已经预见到这一点, 把位置解释为在一个复杂的全体内某一部分的恰当位置。^[30]斯特拉托 (fragment 55 Wehrli, cf. Fragment 59~60 Wehrli) 当然反对亚里士多德的位置概念, 而是把它定义为由被包容的东西的外部表面或包容它的容器的内部表面所界定的间隙或广延——这相当于说一个东西所处的位置, 不是像亚里士多德所谓的包容它的东西, 而是它所占据的空间。^[31]

对亚里士多德来说尘世的东西由四个元素组成, 即土、气、火和水 (它们能够彼此之间互相转化), 而天体是由以太组成, 即第五元素, 它有能力运动但是没有其他类的变化。火和气自然是向上, 朝天上运动, 而土和水是向下运动。斯特因美茨 [5.41] 认为塞奥弗拉斯特既拒绝第五元素, 同时又认为火需要一个基质, 而其他元素不需要。有一点是真的, 在《论火》 (*On Fire*) 的开始部分塞奥弗拉斯特要人们注意这一事实, 地上的火需要不断的燃料供给, 这可能与它作为基本元素的地位相冲突。他也思考太阳, 如果它实际上不是火, 它是否可能至少不是热的。^[32]

这一思想可能导致完全不同于亚里士多德的世界图景——如果事实上亚里士多德本人的观点自始至终是一致的话。^[33]然而, 不清楚塞奥弗拉斯特追求这一观点要走多远。在《论火》的导论中结尾是没有结论的, 塞奥弗拉斯特转到更具体的问题, 而此前还没有指出这种对添加燃料 (replenishment) 的需要不只适用于火, 而且适用于所有的地球上的元素 (*On Fire*, 8)。至于第五元素, 菲罗波努 (Philoponus) 认为塞奥弗拉斯特 (Fragment 161A FHS and G) 保留了它, 相反的证据最多也不过是可疑的。^[34]斯特拉托 (fragment 84 Wehrli) 肯定反对第五元素并认为天也是由火组成的。他还认为所有的元素自然的移动到宇宙的中心 (fragments 50~52 Wehrli)。^[35]后来奥古斯都 (Augustus) 时期的一个漫步派学者克塞那科斯 (Xenarchus) 也反对第五元素。^[36]

斯特因美茨也认为塞奥弗拉斯特强调热、特别是太阳的热在引起物理变化方面的作用, 并且认为他改变了亚里士多德对气象现象的解释, 即通过地球上的土和水的干、湿蒸发, 把干燥的东西仅仅归于太阳热能的反射。但是

塞奥弗拉斯特的气象学和他的《论火》与亚里士多德的分歧，比斯特因美茨所认为的要小得多。^[37]另外，还有亚里士多德本身的一致性的问题，因为龙里格 (Longrigg) ([5.67] 216~221) 认为塞奥弗拉斯特把火看做活跃的元素而其他三种元素是被动的元素，他发现这个观点和塞奥弗拉斯特对太阳生产热和地上的火之间的区分，这两点形成了已经在亚里士多德的生理学和生物学著作中出现的主题，这与他的物理学的一般理论是相对立的。斯多亚学派拒绝第五元素并突出了火的主要地位，后来克利斯普斯把“普纽玛” (*pneuma*) 作为宇宙中活跃的本原的体现。但在亚里士多德自己的继承人那里相似倾向的出现并不意味着，他们继续和发展亚里士多德思想的事业仅仅被看做给斯多亚主义铺平道路的过渡。

尽管塞奥弗拉斯特否定不动的推动者的存在，但他像亚里士多德一样^[38]，继续认为天是有灵魂的 (fragments 159, 252 FHS and G)。天是有灵魂的后来成为阿佛罗狄西亚的亚历山大和他的老师赫尔米努 (Herminus) 的信念 (Simplicius, *On the Heaven* 380.3 ff.)^[39]

亚里士多德坚持物质的无限可分性和虚空的不存在。学者们特别注意到这个上下文，即塞奥弗拉斯特在解释物理过程时，使用了通道或气孔的观念 (尤其在 *On Fire* 42)。在这一点和亚里士多德的物理学理论之间没有不一致性，除非我们假设气孔包含虚空，它们被认为是包含了比那些包围它们的东西更稀薄的物质。斯特拉托当然准备承认在物质体内有微小虚空的存在 (fragment 65a Wehrli)^[40]塞奥弗拉斯特似乎使用了“自然界惧怕虚空”的原理用以解释风^[41]，但这和微小虚空的观念是不相等的，正如福莱在 ([5.68] 156 ff.) 指出的那样。这两种观念影响了亚历山大里亚学派的医生埃拉西斯特拉图 (Erasistratus) ——他与斯特拉托都是塞奥弗拉斯特的学生——对生理过程的解释。斯特拉托理论的影响可以在技术作家亚历山大里亚的赫罗 (Hero of Alexandria)^[42]那里看到。但所有这些仍然没有从原子论者的物质的分离的微粒在别样的空洞的空间里运动的观点中去除。唯物论解释的倾向可以在塞奥弗拉斯特用物质流射说来解释气味的做法中看到，而亚里士多德把气味解释为介入媒体中变化的传播。即使是光也被有些漫步学派的学者以物质的词语来解释。^[43]

159 在物理学理论问题方面，比如罗马帝国时期的漫步学派所关注的那些问题，他们解释亚里士多德的文本，返回到更正统的亚里士多德主义的观点上。[阿佛罗狄西亚的亚历山大对从他的老师索西根尼（Sosigenes）那里继承下来的视觉理论特别感兴趣。]但是在自然世界的有机论的其他方面，后期漫步学派发现他们自己不得不在有些问题上发展亚里士多德主义的观点，而这些问题是亚里士多德本人很少或者没有直接注意的。特别是斯多亚学派是命运和神圣的天意成为哲学争论的中心话题。亚里士多德本人对前者说的很少，在《形而上学》（A卷）中把不动的推动者说成是在自我沉思中进行的，引起作为欲望的对象的运动，而本身不受影响，这似乎是完全排除了神圣的天意。

神对于宇宙的干预的本性形成了《论世界》[*On the World (De mundo)*]一文最令人感兴趣的地方，人们都认为是出自亚里士多德的手笔（所以被收入我们的标准本《全集》中），但事实上它可能是罗马时期的一部作品。^[44]在这一论文中上帝被类比为波斯国王，由委托的权力进行统治。神的影响在世界中存在，但上帝本身却是在遥远的地方隐而不现，这是与其尊严相称的。亚里士多德本人在《形而上学》（A卷10）中——在那里他论证，善既停留在不动的推动者中，也存在于依赖于它的世界的秩序性中，但是在前者中比在后者中更多——使用了军队的指挥官和一家之主的形象。这些在下面的讨论中很有意义，我们即将看到。然而，其他解释者采取了更粗略的线条，而无论是在异教的还是在基督教的文献中（在他们中有代表性的是阿留斯·狄迪谟斯和狄奥根尼·拉尔修）归于亚里士多德的标准的观点是，天是神圣天意的对象而世俗领域则不是。这个观点起初可能是来自克里托劳斯（fragment 15 Wehrli）。^[45]公元2世纪的柏拉图主义者阿提科斯（fragment 3 des Places）激烈地攻击亚里士多德所持的这一观点（也攻击他否定灵魂的不朽，这些更晚一些），他认为亚里士多德的观点与伊壁鸠鲁的观点没有什么不同，但伊壁鸠鲁有其信念的勇气并且完全否定天意，而亚里士多德允许它的存在但仅仅是在对我们没有直接用途的环境中存在。

很显然在回答阿提科斯时，阿佛罗狄西亚的亚历山大发展了另一种“亚里士多德主义的”天意理论，它部分的保存在以两种阿拉伯版本流传下来的

《论天意》(*On Providence*)的论文中,而部分是归于他的各种小短文的形式流传下来。他认为天意位于天上,在这个意义上是从天上对尘世领域进行统治,尘世受制于即将到来和已经过去的东西,它仅仅是宇宙的一部分,实际上需要天意的关怀。然而,天意扩展到尘世仅仅是保存自然种类的永恒性,天意不会干涉个人的生活。亚历山大因此说明在个人生活中不幸的发生,并且也避免神圣事物介入到在其高贵性之下的事物中去——在这个事物上他多次批评斯多亚学派。^[46]

亚历山大的天意理论事实上是真正的亚里士多德主义的质料论以一种新的伪装的再加工。天体的运动,特别是太阳的季节性运动,保留了尘世间即将到来的连续性,因此自然种类由亚里士多德本人在他的《论即将到来和已经过去》(*On Coming-to-be and Passing-away*)的倒数第二章里论述,而自然种类的永恒性被克里托劳斯用来论证世界的永恒性。^[47]

类似地,与命运有关的地方亚历山大的观点是对亚里士多德主义的主题的调整。对于亚里士多德来说本质的东西在大部分情形下是适用的但并不总是适用,而亚历山大在其《论命运》中讲,个人的命运就是他们的本性,或者援引赫拉克利特的话说,命运即性格,这在大多数场合来说决定什么发生在他们身上,但并非总是如此。亚历山大可能不是第一个提出这种观点的人,当然归功于他的文章之一会使人们读出这样一种命运观念,它会使我们返回到亚里士多德本人的形容词“命中注定的”(fated)的两种用法,返回到塞奥弗拉斯特和返回到特别不被人知晓的波吕泽鲁(Polyzelus)。^[48]

亚历山大的命运观重点所要排除的是斯多亚派的不可阻挡地决定一切事情的命运概念。他认为宇宙的统一性不是由原因和结果的链条所保存,而是由天体的有规律的运动所保存,就像在一个家庭中,因此在宇宙中有关细节方面的微小变化不会影响整体的秩序(Alexander, *On Fate* ch.25)。亚历山大天意理论的相似性是显而易见的,同样在漫步学派宇宙观念的思想的位置也是显而易见的,宇宙是一个等级体系不能期望在每一个层次上都有同等程度的秩序、善和完满性。在《论世界》中很容易看到上帝是很遥远的,亚历山大对斯多亚学派认为上帝干预世界管理的每一个细节的攻击,反映出当希

腊城邦首先被希腊化时期的僭主以及后来被罗马皇帝所取代时，世俗统治者的遥远性也增加了。但在亚里士多德的《形而上学》（A卷10）中，等级体系的图画已经模糊了这一事实本身，可能要小心地加以论证。

塞奥弗拉斯特和斯特拉托很少注意一般形而上学的问题如共相的本性等，斯特拉托的唯物论反映在他强调一种元素在克服另一种元素时的效果，而不是质料与形式的区分（Gottschalk [5.58] 150, cf. Brink [5.1] 948）。随着亚里士多德主义的复活和把《范畴篇》放在亚里士多德著作整个顺序的开头，共相的地位就成为一个中心问题。再者，我们最了解其观点的思想家是亚历山大，虽然他的观点被波爱特斯所预见^[49]，并且一些证据来自于一些短小的文章，而这些文章不可能全部都是由亚历山大本人所写。可以论证的是，定义是有关特殊的或属的形式，这些形式并不包括任何个体因其质料所具有的独特性，比如苏格拉底的扁平鼻（狮子鼻），其自身并不是共相。人的本性也是同样的，即使只有一个人存在。因为人存在，所以苏格拉底存在，而没有其他的推论方式；如果根本没有任何单个的人存在，人也就不存在了。这个含义似乎是每个人都有同样的本性或形式——人的类形式，但我的形式与你的形式在种类（种类或形式，在古希腊语中意思是一样的）上是同样的，而不是在绝对值上同样；或者换一种说法，说到“同样的形式”并不意味着存在一个我和你共有的单一的等值的个别的形式。^[50]

亚历山大的观点在古代和近代因其唯名论因而非亚里士多德主义的而受到批判。然而一些批判是来自柏拉图主义的立场。^[51]对亚里士多德以及对亚历山大来说，共相存在是作为心理建构而存在的^[52]，但重要的是这些心理建构不是任意的而是反映了特殊形式的基本现实。后者是理智的抽象能力的产物（Alexander, *On Soul* 90.2~11），但那并不意味着由我们抽象哪个特征是取决于我们的。相反，对每个人来说重要的事是他或她是一种人的存在，因质料引起的各种偶性对这一点来说都是第二位的。这可以解释为什么归于亚历山大的文本能说共相是先于任何特殊的个体的。^[53]我们是否该运用亚历山大哲学推论的一个领域的观念来解决另一领域的问题，这一点是可疑的，在天意理论方面强调保存类与强调特殊形式的现实是一致的。雷诺克斯（Lennox）[5.175]确实看到类通过再生获得的永恒性，就像在理解

所谓的“在形式上是同一的”的语境中一样。

亚历山大还被认为非亚里士多德主义，在与质料的地位相比较而言降低了形式的地位。但这些主要是在他论灵魂的上下文中，我们现在就转到这上面去。

灵 魂

亚里士多德把灵魂定义为活生物的形式。因此它既不是一个独立的非物质的实体（如柏拉图所假定的那样），也不是在整个生物中的一种明晰的物质成分（例如像伊壁鸠鲁所论证的那样）。但是对亚里士多德来说，它既不仅仅是肉体部分安排的产物，也不可归结于后者；肉体将根据灵魂来解释，而一般说来质料和形式的结合可以以后者的意义来解释。人的肉体有一定的结构，为了使人按人类的行动发挥功能。

然而，以灵魂来解释肉体，而不是相反，这并不意味着肉体部分的某种安排不是某种类型灵魂存在的必要条件。在知觉灵魂情形下，与特定灵魂机能相关的身体器官是明显的：在视觉情形下是眼睛，在听觉情形下是耳朵。不甚明显的是我们怎么使灵魂和肉体一般结合起来——或是根据肉体与灵魂怎样相互作用，或是根据身体的某一部分是否起着特别重要的作用。亚里士多德把“普纽玛”（又译“元气”，*pneuma*）看做灵魂借以起作用的物理手段，并把心脏作为特别重要的器官，看做在胚胎中首先发育的。他还认为理智——惟一的灵魂机能与任何特定器官都没有关联，并且在著名的《论灵魂》第3.5章讲到，理智中“制造一切事物的东西”和“变成一切事物的东西”之间的区别，很显然，他认为前者——积极的理智是不可消灭的，而后者——消极的理智是可以消灭的。紧接而来的漫步派心理学历史在很大程度上努力澄清这一问题，这些努力由于现代其他哲学学派的态度和地位而在不同程度上受到影响。首先把灵魂的自然作为一个整体和与肉体的关系来讨论，然后单独考察理智问题，这是很方便的。

162

在亚里士多德的直接学生中，据说（fragments 11~12 Wehrli）狄凯尔

阿库斯把灵魂看做肉体中四种因素的“和谐”或混合体，一些报道认为这一观点是等于完全否定灵魂的存在（fragments 7~8 Wehrli）。安娜（Annas [5.160] 31）^[54]将狄凯尔阿库斯的灵魂理论看做是排除主义的，带有我们的一些史料所倾向的告诫。阿里斯托克塞诺斯也据说（fragments 119~120 Wehrli）把灵魂看做只是肉体的和谐或协调。很可能是两个作家受柏拉图在《斐多篇》（86ad, 92a~94e）中对毕达哥拉斯灵魂和谐理论攻击的驱动，而他们的兴趣主要在攻击柏拉图的观点。我们不知道他们是否真的把他们的解释表现为“亚里士多德式的”。斯特拉托确实带来了一些中肯的批评（fragments 122~127 Wehrli, cf. Gottschalk [5.58] 164 ff.）以反对柏拉图在《斐多篇》中对不朽性的论证，在这点上波爱特斯追随他。^[55]即使表明蓬图斯的赫拉克里德斯（Heraclides of Pontus, 亚里士多德和柏拉图继承者斯潘雪普的一个学生，是学园派而不是漫步派的追随者，尽管有时被认作是这样）和克里尔科斯（Clearchus, 另外一个处在漫步学派边缘的作家）对亚里士多德理论很少有兴趣，但他们两者都对“肉体之外”的经验感兴趣。^[56]

斯特拉托强调在灵魂的功能里普纽玛的作用即“呼吸”或“精神”。亚里士多德和塞奥弗拉斯特用普纽玛解释肉体的过程^[57]，对于斯特拉托（fragments 119~120 Wehrli）来说灵魂活动由普纽玛解释从而从统治部分扩展到整个肉体，这个统治部分，他不把它定位在胸腔（像伊壁鸠鲁和斯多亚学派所认为的）而是在头部，或者更准确地说是位于两个眉毛之间的那个空间。在我们的资料中“统治部分”（*hēgemonikon*）这个词是斯多亚派的观点。但即使斯特拉托没用这个真实的词，但是这个观念是隐含其中的。特尔图利安（Tertullian）用空气在管乐器中（Strato, fragment 108 Wehrli）的不同部分类比来形象地说明斯特拉托的理论，斯多亚学派则用章鱼的触角类比（SVF 2.836）。斯特拉托这里是受到同时代医学和解剖学的发展所影响；埃拉西斯特拉图通过解剖考察了神经系统的功能并认为它们包含在从脑部扩展出的“心理的”普纽玛。斯特拉托认为，所有的感觉是在灵魂的统治部分被感觉到，而不是在肉体的肢端被感觉到（fragment 110~111 Wehrli）；所有的感觉包含思想（fragment 112 Wehrli），而没有思想不是从感觉中来的

(fragment 74 Wehrli)。有人把斯特拉托关于思想自身的观点和亚里士多德的观点作了比较，强调斯特拉托的经验主义。但这种比较有时依赖于把直觉的信念归于亚里士多德，而它又是与感觉不同的认知模式，这一点至少是有问题的。^[58]

吕科的继承人开奥斯的阿里斯顿可能强调理性灵魂与非理性灵魂的区别，以反对斯多亚学派^[59]，但也许是在伦理学的而不是心理学的语境中。克里托劳斯把灵魂描述为是由以太即第五种因素组成的 (fragments 17~18 Wehrli, Annas [5.160] 33)。可以看出灵魂自身与以太在亚里士多德“已经出版的”著作中比起在这些流传下来的著作中联系更密切，但这一点也是有疑问的。^[60]西塞罗说亚里士多德把灵魂等同于以太，但这可能反映出一种误解，或者它由在其他学派所熟知的唯物论理论的帮助造成的，或者是在亚里士多德早期的《欧德谟伦理学》把灵魂作为除了四种物质元素以外的第五种非肉体的自然，这是在那个阶段的认识。^[61]

安德罗尼科说明灵魂是从肉体的混合物中所产生的力量^[62]，在这点上亚历山大 (*On Soul* 24.21~3) 追随他的观点。亚历山大因为以唯物论的方式解释亚里士多德而受到批判，他把灵魂当作形式，但事实上使形式附属于质料。^[63]他把灵魂作为分析的顶点，这种分析从简单的物理因素开始并通过连续的复杂结构建立起来，这可得出他把形式一般地、把灵魂特殊地看做质料安排的产物。然而，说某种肉体的安排是灵魂存在的必要条件并不是非亚里士多德的观点。^[64]事实上，亚历山大打算维护本真的亚里士多德主义的观点以反对更唯物论的解释。他的观点事实上排除了任何个人的不朽性，但亚里士多德本人的观点也是如此，他的有关“活跃的理智”的意义深远的论述是可能的例外 (见 165 页)。

安德罗尼科可能是，而亚历山大肯定是，把作为运动原理的灵魂与简单肉体的自然作比较，比如地球的重量。通过求助于自然观念 (它本身是符合亚里士多德主义的, Aristotle, *Physics* 2.1 192b21)，亚历山大解释亚里士多德的论断用于简单物体，他认为，任何运动的东西都是被某物所推动 (Aristotle, *Physics* 8.4 254b24)，论证它的论文仅仅在阿拉伯文中流传下来。^[65]

理 智

对于亚里士多德理智理论的讨论开始于塞奥弗拉斯特，他认为我们不是总在思考理性是因为积极的理智与潜在的理智和肉体相混合（Theophrastus fragments 320~321 FHS and G）。更深的问题是理智——假如它能够接受可以理解的形式，它就没有其本身的本质——怎么能通过把形式和它们的质料分离开来而完成抽象的任务（cf. Theophrastus fragments 307, 309, 316~317 FHS and G）。亚历山大后来在《论灵魂》84.24~7中表达这个观点，他说我们的理智在出生时，与其说像一块空白的蜡块，还不如说像蜡块的空白。而无论克塞那科斯（Xenarchus）是认真地还是通过反证法认为，潜在理智与主要质料是同一的。自然地可以把亚里士多德在《论灵魂》3.5中的对于积极理智的论述——它“制造一切事物”，以区别于消极理智，后者“变成一切事物”——看做对于这个问题的某种解决方法。

另外，在论文《论动物的生成》中，亚里士多德顺便提及而没有明确解释，指出理智只是灵魂的机能，像是“从外面”进入到父亲的种子里（Aristotle *Generation of Animals* 2.3 736b27）。在一些观点上，这与《论灵魂》中的积极理智是相连的。可归于亚历山大名下的一些不太重要的著作之一《论理智》（*On Intellectual*）记录下——仅仅是反过来批评——对于那个反驳的回答，即这样一种理智不能从外面来，因为它是非物质的，它根本不能改变位置。反驳和回答接踵而来，在前一部分作为来自亚里士多德的东西已经介绍过。这可能是作为对于亚里士多德本人的而对其内容的提及，无论如何，人的身份——他的观点在这部分也被报道过——以及下面对有关位置变化的反驳的回答的创始人，都是不确定的——文本可能是不连贯的。^[66]

作为“亚里士多德的作品”而介绍的那一部分，解释了积极理智的作用。它不是每一个个体灵魂之中分离的因素，毋宁说是它与最高理智即不动的推动者同一的，作用于我们的理智，通过我们对它的思考发挥其潜能。那

么有关运动的反对意见可在这个论证中得到回答，即积极理智存在于世界的每个角落，但仅仅在那些质料的合适的部分——即人类（以及可能有的更高等的理智）才能产生理智。对这点来说《论理智》的作者那些对于反驳的各种回答，它类似于亚历山大在其他方面反对斯多亚派的泛神论，抱怨神干预世俗世界与神的身份不一致。然而戈特沙尔克（[Gottschalk 5.77] 1160~1162）强调，这种被抛弃的观点不同于斯多亚主义，它没有把无所不在的理智当作质料性的。

《论理智》的作者分享这个观点，即积极理智作用于我们的理智，它通过我们对它的知晓而这样做，以便变成我们的理智，实际上对于我们来说它是有理智者的范式。这个观点的困难是它认为神是我们所想的第一件事，而对神的意识是我们理解力的顶点的观点似乎是有争议的。在亚历山大本人那里，当然是真正的《论灵魂》那里，我们发现对于积极理智的作用有另两种解释：他本身就是最高的有理智者，它必须是其他有理智的事物的原因，它也是理智事物的原因，因为作为不动的推动者，它首先是它们所具有的存在的原因（分别见 Alexander, *On Soul* 88.24~89.8, 89.9~19）。^[67]然而，这个解释并不能指出，积极理智怎样使我们具有理智，它们只是为断定积极理智确实是这样做的提供天才的基础。关注解决这些直接的问题是亚历山大的典型风格。如果我们认为神的理智本身就包含我们可以理解的思想，这确实存在一种解释，但那本质上是普罗提诺（Plotinus）的观点，而在很多方面他可能受惠于亚历山大对理智的说明，没有迹象显示亚历山大本人跨出这特殊的一步。

有争论的是，亚历山大的《论灵魂》是试图要完善《论理智》还是出于相反的目的。两种说明在如下方面是相似的，它们都把积极理智等同于神而不是把它们作为个人灵魂的一部分，它们都否认个人的不朽性。对于亚历山大就像对于亚里士多德一样，因为思想在形式上是与其对象同一的，而不动的推动者没有质料的纯形式，我们的思想在某种意义上可以变成不动的推动者——当它们想它时，因此能达到暂时的某种不朽性，但仅此而已（*On Soul* 90.11~91.6）。^[68]这个论断是否被人们以一种神秘的字眼来看，或者他是否是亚历山大在试图澄清亚里士多德学说时无可怀疑的天才。

的副产品，这都是争议的。作为对亚里士多德的注解也是有疑问的。阿奎那后来反对亚历山大和阿维洛依 (Averroes)，认为亚里士多德打算让积极理智成为在每一个个人的灵魂里的人格的因素因而试图证明有个人不朽性。

伦理学、政治学、修辞学

166 综观我们这一时期，漫步学派伦理学的特征是通过与斯多亚主义的悖论式的极端形式相对照来描述的。西塞罗反复地把塞奥弗拉斯特描述为，通过承认作为幸福的必要条件、受制于机遇的外在的善，而弱化了美德 (Theophrastus fragments 493, 497-499 FHS and G; so too Ariston of Ceos, cf. Wehrli [5.60] 580)。塞奥弗拉斯特的观点不是那样远离亚里士多德的某些方面，后者毕竟说过认为一些受折磨的人幸福是荒唐的 (*Nicomachean Ethics* 7.13 1153b19; cf. Cicero *Tusculan Disputations* 5.24, and Fortenbaugh [5.30] 218-223)。西塞罗攻击吕科 (*Tusculan Disputations* 3.77 = Lyco fragment 19 Wehrli; cf. 3.76)，通过论证它是由机遇或身体的劣势、而不是由灵魂的恶造成的，而达到减少痛苦的目的。

幸福包括善、灵魂、肉体三方面和外在的观点被归功于克里托劳斯 (fragments 19-20 Wehrli)，尽管他还认为如果把灵魂的这些善放在天平的一边，把身体的和外在的善放在另一边，那么前者可能比后者的分量要重得多。然而，阿留斯·狄迪谟斯 (cited by Stobaeus *Ecl.* 2.73b p.46.10-17 Wachsmuth) 寻求漫步学派伦理学和斯多亚学派伦理学的同一，他明确地拒绝克里托劳斯的观点，他把它解释为是使三种类型的善成为人的优越性部分，这也是狄奥根尼·拉尔修归于亚里士多德的观点 (5.30; Moraux [5.87] 276)。对阿留斯来说肉体和外在的善毋宁是被美德活动所利用，后来阿斯帕修斯也持类似的观点 (*On the Nicomachean Ethics* 24.3 ff)。^[69]阿留斯认为没有外在的善和美德就没有幸福，然而，缺少外在的善并不能必然导致真正的不幸福，而缺少美德一直是不幸福的。^[70]

在罗马帝国时期，反对极端的斯多亚伦理学观点激发了在大众层面对亚里士多德主义的重新兴趣，这一点在对待 *pathos* 或“情感”上尤为明显，而“情感”被亚里士多德视为伦理学的基础。斯多亚学派则将这个概念限定在超出合理的理性之外的情绪反应，并因此认为情感都是恶的（尽管也承认一类“好的情感”，*eupatheia*，例如与恐惧相对的“戒备”；克里托劳斯拒绝这种区分，fragment 24 Wehrli [5.57] vol.10 p.69 and [5.60] 588）。漫步学派特别推荐的不是缺少激情——*apatheia*，而是激情的适度，即 *metriopatheia*，正如亚里士多德本人所教导的，当确实愤怒时不显示出愤怒也是一种缺点（*Nicomachean Ethics* 2.7 1108a8；cf. Diogenes Laertius 5.31；Philodemus, *On Anger* XXXI.31~39 Wilke；Cicero, *Tusculan Disputations* 4.43~44；Aspasius *On the Nicomachean Ethics* 44.12~19；MorauX [5.75] 282 n.197, [5.87] 278）。

按照阿留斯·狄迪谟斯（Stobaeus *Ecl.* 2.7.1, 38.18~24 Wachsmuth）的观点，亚里士多德不是把情感看做灵魂的过多的运动，而是看做一种可能过多的非理性运动。安德罗尼科和波爱特斯也把它定义为灵魂的非理性部分的运动（Aspasius, *On the Nicomachean Ethics* 44.20 ff），但是安德罗尼科与斯多亚派分享这个观点，即所有的情感都包括一个假设，即某物是好的或是坏的，而波爱特斯认为它是拥有某种量度的运动。阿斯帕修斯反对这两种观点，使漫步学派的观点更加远离斯多亚学派（Aspasius, *On Nicomachean Ethics* 42.13 ff）。

阿斯帕修斯在亚里士多德伦理学作为研究主题的发展中的作用成为近代争论的话题。他关于《尼各马可伦理学》的评述包括“共同著作”，转变成《尼各马可伦理学》和《欧德谟伦理学》的一部分（《尼各马可伦理学》的 5~7 等于《欧德谟伦理学》的 4~6）。自从阿斯帕修斯的时代以来，《尼各马可伦理学》而不是《欧德谟伦理学》是一般研究和引用的著作（例如，就像在归于亚历山大的《伦理学问题》中一样）。也许是阿斯帕修斯负责把“共同著作”排放在《尼各马可伦理学》的上下文中，但这似乎更有问题。^[71]

斯多亚学派把其伦理学建立在有生命的动物对于它们自己的自我的“占

有” (appropriation, *oikeiosis*) 或认可之上。最基本的冲动是自我保存, 在人身上随着他们不断地变老, 它以两种方式发展, 首先是那个人承认美德和理性是真正的自我利益, 其次是承认和自己类似的其他人。试图追随斯多亚学说的根源到后亚里士多德主义的漫步学派学者那里。^[72]事实上阿留斯·狄迪谟斯 (ap. Stobaeus, Ecl. 2. 17. 3, 116. 21 ~ 128. 9 Wachsmuth)^[73]、波爱特斯和克塞那科斯 [Alexander of Aphrodisias, *Supplement to the Book on the Soul (De anima libri mantissa)* 151. 3 ~ 13] 把它归于亚里士多德, 但这仅仅反映出斯多亚派的影响, 至少在阿留斯那里希望斯多亚的思想和亚里士多德主义的思想能彼此吸收。^[74]塞奥弗拉斯特讲到在所有人 and 动物之间有一种“亲和性” (*oikeiotês*) (fragment 531 FHS and G, cf. fragment 584A FHS and G), 但这与斯多亚派所描绘的“占有”过程几乎是不一样的。有人认为在西塞罗《论目的》 (*On Ends*) 5. 24 ~ 70 中根据占有来说明道德的发展来源于塞奥弗拉斯特, 尽管这本书作为整体来讲代表了阿斯卡隆的安提奥科斯^[75]的调和观点, 但这最好是可以公开争论。

迪卡尔科斯 (Dicaerchus) 在他的《三极政治》 (*Tripoliticus*) (fragment 70 ~ 71 Wehrli) 着手一种混合政体的学说, 君主制、贵族制和民主制的结合比它们每一个都要高级。在柏拉图 (*Law* 4. 712d) 和亚里士多德 (*Politics* 2. 6 1265b33) 那里就已经出现并用于斯巴达^[76], 后来被波吕比尤斯 (Polybius) (6. 11. 11) 和西塞罗 (*Republic* 1. 69 ~ 70, 2. 65) 用于罗马, 并且出现在阿留斯·狄迪谟斯那里 (ap. Stobaeus Ecl. 2. 7. 26, p. 151. 1 Wachsmuth)。西塞罗把狄凯尔阿库斯和塞奥弗拉斯特描述为分别是积极的生活和思辨的生活的倡导者, 继续了在亚里士多德的《尼各马可伦理学》中已经出现的争论 (Dicaerchus fragment 25 Wehrli, Theophrastus fragment 481 FHS and G)。

168 塞奥弗拉斯特发展了亚里士多德的修辞学研究, 从亚里士多德的材料中阐述了风格的四种美德的学说 (正确、清楚、合适和修饰), 这成为后来作家们的标准, 以及处理修辞性的演说的方式, 亚里士多德忽视了这一课题。塞奥弗拉斯特的名声可能与对性格的修辞性描述以及与喜剧或伦理学研究有关, 这些目的确实不是相互排斥的。然而结果是, 修辞学的研究成了一门独

立的学问而与漫步学派哲学分道扬镳。^[77]

结 论

在古代世界亚里士多德主义作为独立传统的历史与亚历山大和塞米斯修斯一起走到尽头。亚历山大在其学派内没有著名的追随者的部分理由无疑是，3世纪与2世纪相比在正式高等教育方面兴趣衰退。但那本身并没有解释为什么亚里士多德主义衰落了而柏拉图主义则没有衰落。还有，在公元前3世纪，缺少明确的学说追求也是原因之一，而柏拉图主义有一个极端的和明确的信息，亚里士多德主义求助于学者，在不同程度上求助于常识。不同点是，在希腊化时期亚里士多德主义缺少明确的个性，除了研究本身可提供一点，罗马帝国时期亚里士多德主义的复活在范围上仅仅局限在与对亚里士多德文本解释的密切联系上。确实更多的力量花在这些文本和其含义上，但如果亚历山大在理智方面发展了更多的思想，他可能，如已经指出的，采取与新柏拉图主义者们的相同的立场。

墨兰 (Merlan) ([5.2] 122~123 n.4) 和莫维亚 (Movia) ([5.128] 63~81) 两人是根据自然主义与神秘主义之间的张力来评价亚历山大。墨兰走得更远，认为在古代漫步学派传统的整个历史可以看做是一个不平静的变化，一方面是不足以区分开斯多亚主义的唯物论，另一方面又是不足以区分柏拉图主义的非唯物的原理的信念。学派衰落因为它缺少自己足够清楚的立场 (墨兰的观点事实上明显是柏拉图主义的，但它终究是最终流行起来的那种柏拉图主义)。

然而，在另一种意义上讲，亚里士多德主义的衰落是显然的。对亚里士多德著作的继续研究是新柏拉图主义者课程的基本部分，而希腊哲学传到伊斯兰世界是以连接柏拉图和亚里士多德因素的形式传去的。后者确实以新的形式成为阿维森纳 (Avicenna)、阿维洛依、阿奎那和其他人的哲学核心。但现在讲述这个历史要比我们已经占用的空间还要更多。

【注释】

[1] 很显然下面的论述归功于其他人的著作，特别是保罗·莫罗 (Paul Moraux) 和汉斯·戈特沙尔克 (Hans Gottschalk) 的著作。在 Wehrli [5.60] 中从塞奥弗拉斯特到达玛斯科斯的尼各劳斯 (Nicolaus of Damascus) 的漫步学派作家的考察也很重要。我特别要感谢弗罗德·施罗德 (Fred Schroeder)，在我写作该文时，他同意我参考他正在写作过程中的著作。以中括号用数字表示的是援引的书目；对于漫步学派作家的残篇，Wehrli = [5.60]，FHS 和 G = [5.25]。

[2] 塞奥弗拉斯特，《对植物的解释》1.9.1, 1.16.12, 1.18.2。参见 Einarson and Link [5.6] vol.1, xvii-xviii。我要感谢杰弗里·劳埃德 (Geoffrey Lloyd)，他强调这一点对我的重要性。

[3] 参见 Pellegrin [5.184]；Lennox [5.176]。

[4] 参见 Steinmetz [5.41] 334~351；Gottschalk [5.42] 20；Mansfeld [5.153]，[5.179] 和 [5.180] 特别是 67~70 页。

[5] 参见 Annas [5.160] 26~28 页。

[6] 普鲁塔克，*Against Colotes* 14 1114F = Strato 残篇 35 页 Wehrli；西塞罗，*On the Nature of Gods* 1.35 = Strato 残篇 33 页 Wehrli；参见 *Academica Posteriora* 1.121 = Strato 残篇 32 页 Wehrli。Repici [5.62] 117~156 页；另一方面，van Raalte [5.51] 203 页。

[7] 参见 Devereux [5.49]，特别是在 182。Blame [5.53] 相似认为塞奥弗拉斯特的关于自发的动物的生成的观点早于亚里士多德本人的最新观点。

[8] 因此，现在，Isnardi-Parente [5.173] 125~128 页和 Marengi [5.69] 9~11 页，33~36 页。

[9] 这并不能否认这两个学派所显示的哲学敏感和细腻；其对亚里士多德失去兴趣并不是对哲学论证本身失去兴趣。

[10] Strato 13.1.54；参见普鲁塔克的 *Life of Sulla*，关于安德罗尼科，还有波菲利，参见 *Life of Plotinus* 24。我用“已出版”和“未出版”分别等同于传统的、“公开的”和“神秘的”；特别是后者有一种误导的引申。安德罗尼科在标准文本的意义上出版了一个最可靠的版本，以反对对著作方面的标准编排，这由在 Barnes [5.79] 和对 [5.98] 所作贡献的论述中得以讨论。反对杜林 (Düring) 的观点即安德罗尼科在罗马出版他的集子，参见 Gottschalk [5.77] 1093 页。

[11] Gottschalk [5.77] 1088, 1098 n.96, 1173。特别是公元 2 世纪，参见 Ebbesen

[5.165] vol.1, 54~56。

[12] Moraux [5.87] 248~249。参见 Athenaeus 1.4 3ab 和 Gottschalk [5.77] 1084~1086, 他认为内留斯 (Neleus) 所继承的书可能从没有离开雅典, 并 (反思) 认为阿佩里孔可能偷了这些书而又编造整个故事以掩盖事实。

[13] Ed.H.Mutschmann, Leipzig: Teubner, 1906。译文和评注见 Rossitto [5.90]。

[14] 在这点上见 Moraux [5.87], 强调狄奥根尼 (Diogenes) 对希腊化时期资料的运用, 他认为因为它的古老而使他留下印象。

[15] 也参见 Gottschalk [5.77] 1129~1131, 有关伪亚里士多德主义论文《论善与恶》中的分类及其应用, 与斯多亚派的材料相结合, 在著作中《论激情》被错误地归于安德罗尼科本人。 170

[16] 论尼各劳斯参见 Moraux [5.74] 445~514; Gottschalk [5.77] 1122~1125。关于论文《论植物》特别参见 Moraux [5.74] 487~489, 以及参考书目 Drossaart-Lulofs and Poortman [5.86]。在文艺复兴时期对这一著作的接受参见 Schmitt [5.185] 299~300, 307~308。

[17] 论阿留斯参见 Moraux [5.74] 259~444; Fortenbaugh [5.82]; Gottschalk [5.77] 1125~1129; Hahn [5.83]。至于他个人与奥古斯特 (Augustus) 的关系的历史证据参见 Hahn [5.83] 3035~3038。Goeransson [5.167] 对把这些文章的作者等同于奥古斯特的朋友的观点产生了怀疑。

[18] 论波爱特斯参见 Moraux [5.74] 143~179。

[19] 在 [5.94] 中; 参见 Gottschalk [5.77], 反对 Kenny [5.95] 37 n.3, 他把整个评注都归于阿德拉斯托斯。论阿德拉斯托斯一般参见 Moraux [5.75] 294~322 页。

[20] 因此 Lynch [5.3] 161~162, 200~207。然而 Gottschalk [5.77] 1093~1094, 认为这一学派在某种意义上继续存在, 至少在公元前 1 世纪, 并且安德罗尼科是其领头人。

[21] Gottschalk [5.77] 1159~1160 页注意到在亚历山大的老师索西根尼那里有同样的倾向, 并认为它是教导的技巧。参见 Moraux [5.137] 169 n.1; Sharples [5.131] 97。

[22] Schroeder [5.117]。也参见 *On Quaestio* 1.11, Sharples [5.119] 50 n.126。

[23] 在 Sorabji [5.78] 27~30 有一个已出版的评注的方便的目录。

[24] Damascius ap. Suda s.v. Doros (no.1476, vol.2p.137.3~15 Adler)。在达玛斯修斯的 *Life of Isidorus* 131 页中也提到了 Doros, 参见 Brink [5.1] 947。

[25] 因此 Barnes [5.40]; 参见 Ebert [5.166] 15~19, 反对巴内斯, 论证没有证据显示塞奥弗拉斯特使用变数来表达命题而不是术语, 像斯多亚学派所做的那样。关于塞奥弗拉斯特的逻辑学, 一般参考 Kneale and Kneale [5.174] 100~112。

[26] 参见 Kneale and Kneale [5.174] 183~184; Gottschalk [5.77] 1171。

[27] 辛普里丘《论物理学》788.34 及以下 = 塞奥弗拉斯特残篇 151B FHS and G = 欧德谟残篇 91 Wehrli = 斯特拉托残篇 75 Wehrli。

[28] 辛普里丘《论范畴》434.2, 参见 Gottschalk [5.77] 1108。

[29] 参见 Sharples [5.139] 和 Gottschalk [5.77] 1168。

[30] 塞奥弗拉斯特残篇 149 FHS and G。参见 Sorabji [5.44] 和 [5.186] 158, 205~215; Algra [5.45]; [5.25] 评论部分 3.1, 54~60。

[31] 参见 Gottschalk [5.58] 169; Sorabji [5.186] 158。

[32] 在这个 [5.25] 评论部分参见 3.1, 89~90, 115~116; Battagazzore [5.43]。

[33] 有关第五元素的问题参见 Furley [5.68] 193~195。

[34] 有关塞奥弗拉斯特残篇 232 FHS and G——是克塞诺芬尼的观点而不是塞奥弗拉斯特本人观点的报告, 就像斯特因美茨和其他人所认为的那样——主要见最近的 Runia [5.47]。

[35] Furley [5.68] 159。塞奥弗拉斯特在“论风”22 中似乎已经引申出空气自然向下运动, Longrigg [5.67] 221。

[36] Gottschalk [5.77] 1119 页。论克塞那库斯 (Xenarchus) 参见 Moraux [5.74] 197~214。

[37] 正如戈特沙尔克 ([5.42] 24) 已经指出的。

[38] 参见 Guthrie [5.170] xxix~xxxvi。

[39] 泽勒 (Zeller) 把这当作是在赫尔米努和亚历山大中的非亚里士多德主义因素, 并且 Gottschalk ([5.77] 1159) 把它描述为令人惊奇的, 但如果是这样的话, 它就该返回到亚里士多德主义的正统。

[40] Gatzemeier [5.66] 94~97 认为不止一个潜在虚空理论应该归功于斯特拉托; 但参见 Furley [5.68] 151~153, Algra [5.159] 58~69, 并且反对戈特沙尔克把对实际虚空的信念方面归功于塞奥弗拉斯特, Furley [5.68] 141~143。

[41] Steimetz [5.41] 30; 并且见 Daiber [5.14] 279, 283 和 Kidd [5.46] 303; 反对 Gottschalk [5.42] 24 和 [5.58] 159 中的观点, 他认为塞奥弗拉斯特《气象学》(13.13~17 和 13.50, 在 Daiber [5.14] 的 28~29) 的相关部分被斯特拉托的观点所

污染。

[42] 参见 Furley [5.68] loc.cit., 以及那里列出的参考书。

[43] 参见 Gottschalk [5.56] 155, [5.56] 76.

[44] 参见 Moraux [5.75] 1~82, Gottschalk [5.77] 1132~1139。Reale [5.89] 宣称《论世界》(*De mundo*) 是真正亚里士多德本人早期的著作, 但是这种观点并没有得到广泛的接受。

[45] 参见 Moraux [5.87] 282 和 Gottschalk [5.77] 1126 以及 n.237; 然而 Mueller [5.182 155] n.42, 更可疑。

[46] 进一步可参见 Sharples [5.127] 1216~1218, 以及在那里的参考书目。

[47] Moraux [5.141] 199~202, 在《论天命》的阿拉伯文本发现之前, 他批评亚历山大天命论理论是“机械的”。事实上阿拉伯文本清楚说明亚历山大确实想证明神意识到它对尘世有利结果, 尽管在这点上他怎样与《形而上学》A 卷相协调我们还不知道。

[48] 参见 Donini [5.129] 159~161 和 [5.151] 182; Sharples [5.127] 1218~1129 和那里的援引。

[49] 参见 Lloyd [5.144] 52, Gottschalk [5.77] 1109。

[50] 讨论它的第一个方式是个体型相的学说(当然不是在每个人型相中都包括个体的特殊性意义上讲); 第二种方式是, 型相是无数同一或差异不能应用于它的那一类事物。参见 Lloyd [5.144] 49ff, 特别是 54 页和 Lennox [5.175] 77~78。(但是雷诺克斯走得更远, 他认为我们不应该说出同一个型相, 或者你的型相和我的型相在型相上是同一的。它是质料和形式的混合体, 彼此之间是或不是相互同一的。同上 88~89 页) 亚里士多德是否相信个体型相, 如果相信, 是在什么意义上相信, 这个问题成为现代争论的主要话题; 参见最近的 Halper [5.127] 227~255。

[51] 辛普里丘《论范畴》82.22; Dexippus《论范畴》45.12。参见 Sharples [5.127] 1199 和那里的参考书目。

[52] Lloyd [5.144] 2ff., 49ff., 尽管在亚历山大的表述可能会导致他所谓的“柏拉图主义的后门”。

[53] 参见 Sharples [5.127] 1201 以反对 Lloyd [5.144] 51, 但还有 [5.122] 50n. 126。

[54] 因此 Annas [5.160] 30~31。参见 Gottschalk [5.168]。

[55] Gottschalk [5.77] 1117~1119。

[56] 参见 Annas [5.160] 30~32。两位作家的证明包括在 Wehrli [5.57]。参见 Gottschalk [5.61] 98~108。

[57] 参见 Solmsen [5.70] 560~563, 567~568, 他认为在亚里士多德那里理论是在其早期发展阶段并且没有迹象表明普纽玛在肉体里穿过那些管道, 有一个不同的强调在血管里普纽玛与血液连接起来, Peck [5.183] 593。参见 Verbeke [5.188] 198, Annas [5.160] 18~19 和 Longrigg [5.178] 173~174。然而在亚里士多德或塞奥弗拉斯特有关 Praxagoras 和 Erasistratus (见下面) 的明确位置没有一个暗示, 即动脉一般来说仅包括空气, 血管只包括血液。

[58] 参见 Barnes [5.163] 256~257。论斯特拉托的心理学参见 Gottschalk [5.58] 164 和 Annas [5.160] 28~29。在 33 页安娜斯把他描述为对灵魂持一种有趣观点的希腊化时期吕克昂学派的惟一成员。

[59] 这些依赖于在 Porphyry ap. Stobaeus Ecl. 1.49.24 p.347.21 Wachsmuth 的报告是否是针对他的, 就像是 Movia [5.181] 150~155, Ioppolo [5.182] 272~278 和 Annas [5.160] 33, 但不是 Wehrli [5.57] vol.6, 或者是针对斯多亚派基奥斯的阿里斯顿 (Ariston of Chios) (= SVF 1.377)。

[60] 参见 Gottschalk [5.61] 106~107。

[61] Easterling [5.64] 也是如此; 也见 Moraux [5.163] 1206, 1229~1230 和塞奥弗拉斯特残篇 269 FHS and G。

[62] 盖伦 (Galen), *Quod animi mores* 44.18 Müller。参见 Moraux [5.174] 132~134, Gottschalk [5.77] 113。盖伦本人认为它仅仅是一个复合物。

[63] Moraux [5.141] 29~62。这里把亚历山大与斯特拉托相比较; Robinson [5.145] 特别是 214~218。见 Sharples [5.127] 1203 以及那里的参考书目; 还有我在《古典评论》(Classical Review) 43 (1993) 87~88 中对 Robinson 的回答。

[64] Gottschalk [5.77] 1114, 他强调亚历山大的观点与狄凯阿科斯和阿里斯托克塞诺斯的观点的相似性, 注明狄凯阿科斯的观点与亚里士多德的观点有相近的地方——尽管这方面资料来自于柏拉图主义者阿提科斯那里, 他的意图是敌对的。

[65] 见 Pines [5.136], 以及 Rescher and Marmura [5.138] 对文本的全部翻译。派因斯 (Pines) 认为亚历山大的观点是冲动理论的始祖, 菲罗波努 (Philoponus) 用以解释抛射物的运动受力, 这一观点一直传到中世纪的科学中; 有关抛射物理论亚历山大本人持传统的亚里士多德观点, 即它们的运动是由通过它们之后的空气运动的传递所引起的。

[66] Moraux [5.99] 把这一评论的解释为亚历山大的老师米蒂利尼 (Mytilene) 的亚里士多德利斯 (Aristoteles) 的参考, 他认为《论理智》的理论事实上并不包括在亚里士多德的著作中 (the Stagirite)。那并不意味着在它们那里不能发现天才的东西, 最终是要参见 the Stagirite 版, 这被 Thillet [5.123] xv-xix, Schroeder 和 Todd [5.116] 22~31 重新断定为是用以反对 Moraux 的。Accattino and Donini [5.115] xxvii n.77 与 Moraux 是站在一边的。我特别要感谢冉·奥普索梅尔 (Jan Opsomer), 他对这一段所做的富有启发性的讨论, 并且在其他地方更为全面的阐述。对于提到的这个人的确认并不影响这个事实, 即在归于亚历山大的《论理智》一书对于积极理智和“来自外部的理智”是由早已被批评的一些人断定和辩护的, 在《论理智》被归于亚历山大之前就反过来批评那些辩护。然而 Schroeder [5.117] 不仅对将《论理智》归于亚历山大提出了怀疑 (这一一直在争论; 参见 Sharples [5.127] 1121~1114), 而且也对它的日期提出了怀疑 (同上, n.22)。

[67] 在第一个争论参见 Lloyd [5.177] 150, 他维护这个观点以反对 Moraux [5.141] 90~92, 后者批评它立足于柏拉图主义而不是亚里士多德主义的假设。第二个争论更容易运用到即将产生和已经过去的事物上而不是永恒的事物上。参见 Sharples 173 [5.127] 1206~1208 和 nn。

[68] 在 6 世纪时尼各莱托·维尔尼亚 (Nicoletto Vernia) 论证亚历山大确实相信个人永恒性, 但这是一个误解; 参见 Mahoney [5.142]。

[69] 参见 Moraux [5.87] 276; Gottschalk [5.77] 1127; Hahn [5.83] 2981, 3010。

[70] 将阿留斯的地位的评价为是对亚里士多德做出解释, 以及在这方面与阿斯卡隆的安提奥科斯 (Antiochus of Ascalon) 进行有利的比较, 参见 Annas [5.161] 415~425。

[71] 参见 Kenny [5.95] 和 Gottschalk [5.77] 1101, 1158。

[72] 参见 Brink [5.55], Gottschalk [5.77] 1117, 1127~1128, 它们能提供参考书目。

[73] 参见 Gorgemanns [5.82], Hahn [5.83] 2991, 2998~3000。

[74] 参见 Hahn [5.83] 3001~3011, 以及比较阿留斯对 *oikeiosis* 的描述和亚里士多德的友谊理论, 见 Annas [5.161] 279~287。

[75] 参见 Gigon [5.56]; Magnaldi [5.84]。

[76] 有关梭伦 (Solon) 统治下的雅典, 见亚里士多德《政治学》2.12 1273b38。

[77] 这一过程可追溯到 Fortenbaugh and Mirhady [5.71] 那里。

参考书目

这个参考书目把下面两点结合起来：(1) 试图考察这个领域的最重要的文献；(2) 参考讨论过程中偶尔引用到的全部著作。

一般考察

5.1 C.O.Brink, "Peripatos", in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Alterumwissenschaft*, suppl.7 (1940) 899~949.

5.2 P.Merlan, "The Peripatos", in A.H.Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, 107~123.

5.3 J.P.Lynch, *Aristotle's School*, Berkeley, University of California Press, 1972.

塞奥弗拉斯特：文献和翻译；幸存的著作

对植物的研究 (*Historia plantarum*)

5.4 A.Hort, *Theophrastus: Enquiry into Plants*, London/Cambridge, Mass., Heinemann/Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1916—1926. Greek text, annotated English translation. Also includes *On Odours* and the spurious *On Weather-Signs*.

5.5 S.Amigues, *Théophraste: Recherches sur les plantes*, Paris, Budé, 4volumes, 1988, in progress. (Greek text, French translation, commentary.)

174 对植物的说明 (*De causis plantarum*)

5.6 B.Einarson and G.K.K.Link, *Theophrastus: De causis plantarum*, Cambridge, Mass., Harvard University Press (Loeb Classical Library), vol.1 1976, vols.2 and 3 1990. (Greek text, annotated English translation.)

论感觉

5.7 In H.Diels, *Doxographie Graeci*, Berlin, Reimer, 1879, 497~527. (Greek text.)

5.8 G.M.Stratton, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, London/New York, Allen and Unwin/Macmillan, 1917. (Greek text, English

translation, commentary.)

论石头

5.9 E.R.Caley and J.C.Richards, *Theophrastus On Stones*, Columbus, Ohio University, 1956. (Greek text, English translation, commentary.)

5.10 D.E.Eichholz, *Theophrastus: De lapidibus*, Oxford, Clarendon Press, 1965. (Greek text, English translation, commentary.)

论火

5.11 V.Coutant, *Theophrastus: De Igne*, Assen, Vangorcum, 1971. (Greek text, translation, commentary.)

论气味

See [5.4] above; also

5.12 U.Eigler and G.Wöhrle, eds, *Theophrastus: De odoribus*, Leipzig and Stuttgart, Teubner, 1993. (Greek text, German translation, commentary.)

论风

5.13 V.Coutant and V.Eichenlaub, *Theophrastus: De ventis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1975. (Greek text, English translation, commentary.)

气象学 (只保存在叙利亚和阿拉伯)

5.14 H.Daiber, "The *Meteorology* of Theophrastus in Syriac and Arabic translation", in [5.37] 166~293. (Arabic and Syriac texts, English translation, commentary.)

形而上学

5.15 W.D.Ross and F.H.Fobes, *Theophrastus: Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 1929. (Greek text, English translation, commentary.)

5.16 M.Van Raalte, *Theophrastus: Metaphysics*, Leiden, Brill, 1993. (Greek text, English translation, commentary.)

5.17 A.Lake and G.Most. Paris, Budé, 1993. (Greek text, annotated French translation,.)

论鱼

5.18 R.W.Sharpley, "Theophrastus: *On Fish*", in [5.37] 347~385. (Greek text, English translation, commentary.)

性格

5.19 R.g.Ussher, *The Characters of Theophrastus*, London, Macmillan, 1960.

(Greek text, commentary.)

5.20 P.Steinmetz, *Theophrast: Charaktere*, Munich, Max Hueber, 1960—1962.

(Greek text, commentary.)

5.21 J.Rusten, *Theophrastus, Characters*, Cambridge, Mass., Harvard University Press (Loeb Classical Library; with Herodas and Cercidas), 1992. (Greek text, English translation.)

次要的著作

其他流传下来的次要著作有 [*On Sweat, On Giddiness, On (Types of) Fatigue*]

5.22 即将由 Brill 出版的新版正在由 W.W.Fortenbaugh, R.W.Sharples 和 Sollenberger 三人准备, 同时还必须参考下面这两本书

5.23 F.Wimmer, *Theophrasti Eresii opera*, vol.3, Leipzig, Teubner, 1854—1862, or to.

5.24 —*Theophrasti Eresii opera*, Paris, Didot, 1866, reprinted 1964.

塞奥弗拉斯特: 残篇和证据的汇集

总论

5.25 W.W.Fortenbaugh, P.M.Huby, R.W.Sharples (Greek and Latin) and D. Gutas (Arabic), eds, *Theophrastus of Eresus*, Leiden, Brill, 1992. (Greek/Latin/Arabic text and English translation; commentary vol.3.1, R.W.Sharples, *Sources on Physics*, with contributions on the Arabic material by Dimitri Gutas, 1998; vol.5, R.W.Sharples, *Sources on Biology*, 1995; others forthcoming.)

有关特殊论题的残篇

逻辑学

5.26 A.Graeser, *Die logischen Fragmente des Theophrast*, Berlin, De Gruyter, 1973. (Greek text, commentary.)

5.27 L.Repici, *La logica di Teofrasto*, Bologna, Il Mulino, 1977. (Greek text, Italian translation, commentary.)

物理论著的编纂

5.28 Diels ([5.7] 473~495. Greek texts.)

理智

5.29 E.Barbotin, *La Théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*,

Louvain, Publications Universitaires, 1954. (Greek text, French translation, commentary.)

伦理学

5.30 W.W.Fortenbaugh, *Quellen zur Ethik Theophrasts*, Amsterdam, Grüner, 1984. (Greek text, commentary.)

怜悯

5.31 W.Pötscher, *Theophrastos Peri Eusebeias*, Leiden, Brill, 1964. (Greek text, German translation, commentary.)

法律

5.32 A.Szegedy-Maszak, *The Nomoi of Theophrastus*, New York, Arno, 1981. (Greek text, commentary.)

塞奥弗拉斯特研究

总论

基础性的有:

5.33 O.Regenbogen, "Theophrastos", in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Altertumswissenschaft*, suppl. 7 (1940) 1354~1562.

5.34 F.Wehrli in [5.187] 474~522.

177

在下列著作中有大量的论文论述了塞奥弗拉斯特著作的各个方面:

5.35 W.W.Fortenbaugh, P.M.Huby and A.A.Long, eds, *Theophrastus of Eresus: On his Life and Work* (Rutgers University Studies in Classical Humanities, 2), New Brunswick, Transaction, 1985.

5.36 W.W.Fortenbaugh and R.W.Sharpley, eds, *Theophrastean Studies* (Rutgers University Studies in Classical Humanities, 3), New Brunswick, Transaction, 1988.

5.37 W.W.Fortenbaugh, and D.Gutas, eds, *Theophrastus: His Physical, Doxographical, and Scientific Writings* (Rutgers University Studies in Classical Humanities, 5), New Brunswick, Transaction, 1992.

5.38 Jan van Ophuisjen and Marlein van Raale, eds, *Theophrastus: Reappraising the Sources* (Rutgers University Studies in Classical Humanities, 8), New Brunswick, Transaction, 1998.

逻辑

5.39 I.M.Bochénski, *La Logique de Théophraste*, Fribourg en Suisse, Librairie de

l'Université, 1947.

5.40 J. Barnes, "Theophrastus and hypothetical syllogistic", in [5.189] 557~576, and in [5.35] 125~141.

物理学

5.41 P. Steinmetz, *Die Physik des Theophrast* (Palingenesia, 1), Bad Homburg, Max Gehlen, 1964.

5.42 H. B. Gottschalk, Review of [5.41], in *Gnomon* 39 (1967) 17~26.

5.43 A. M. Battagazzore, "Spigolature filologiche e note esegetiche al *De igne Teofra- steo*", *Sandalion* 10~11 (1987—1988) 49~66.

5.44 R. Sorabji, "Theophrastus on Place", in [5.36] 139~166.

5.45 K. Algra, "Place in Context", in [5.37] 141~165.

5.46 I. G. Kidd, "Theophrastus" *Meteorology*, Aristotle and Posidonius, in [5.37] 294~306.

5.47 D. T. Runia, "Xenophanes of Theophrastus", in [5.37] 112~140.

论著集

5.48 J. b. McDiarmid, "Theophrastus on the Presocratic Causes", *Harvard Studies in Classical Philology* 61 (1953) 85~156.

形而上学

5.49 D. T. Devereus, "The relation between Theophrastus' *Metaphysics* and Aristotle's *Metaphysics Lambda*", in [5.36] 167~188.

5.50 A. Lake, G. W. Most and E. Rudolph, "Four notes on Theophrastus' *Meta- physics*", in [5.36] 224~256.

178 5.51 M. van Raalte, "The idea of the cosmos as an organic whole in Theophrastus' *Metaphysics*", in [5.36] 189~215.

生物学

5.52 G. Senn, *Die Pflanzenkunde des Theophrast von Eresos*, ed. O. Gigon, Basel, Universität, 1956.

5.53 D. M. Balme, "Development of biology in Aristotle and Theophrastus: theory of spontaneous generation", *Phronesis* 7 (1962) 91~104.

5.54 G. Wöhrle, *Theophrasts Methode in seinen botanischen Schriften*, Amsterdam, Grüner, 1985.

伦理学

- 5.55 C.O.Brink, "Oikeiōsis and Oikeiotēs; Theophrastus and Zeno on Nature in moral theory", *Phronesis* 1 (1956) 123~145.
- 5.56 O.Gigon, "The Peripatos in Cicero's *De finibus*", in [5.36] 259~271.

希腊化时期其他漫步学派代表

文本

这些作家的残篇被收集在下列著作中

- 5.57 Wehrli, F., *Die Schule des Aristoteles*, Basel, Schwabe, 2nd edn, 1967—1978. (Greek texts, German commentary.)

对于 Strato 来说, 还应补充参考下列著作

- 5.58 H.B.Gottschalk, "Strato of Lampsacus: some texts", *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society, Literary and Historical Section*, 11.6 (1965) 95~182.
- 5.59 A series of texts, English translations and discussions will appear in *Rutgers Studies in Classical Humanities*; the first on Dicaearchus and Demetrius of Phalerum (*Rutgers Studies* 9 and 10, ed.W.W.Fortenbaugh et al.), the next on Eudemus.

一般研究

对整个时期的考察见

- 5.60 F.Wehrli, "Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit", in [5.187] 459~599.

论特定的作家

- 5.61 H.B.Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- 5.62 L.Repici, *La natura e l'anima: saggi su Stratone di Lampsaco*, Torino, Tirrenia, 1988.

特殊论题研究

物理学

- 5.63 P.Morau, "Quinta essentia", in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Altertumswissenschaft*, 24.1 (1963) 1171~1263.
- 5.64 H.J.Easterling, "Quinta natura", *Museum Helveticum* 21 (1964) 73~85.
- 5.65 H.B.Gottschalk, "The *De coloribus* and its author", *Hermes* 92 (1964) 59~85.
- 5.66 M.Gatzemeier, *Die Naturphilosophie des Straton von Lampsakos*, Meisenheim

am Glan, Anton Hain, 1970.

5.67 J.Longrigg, "Elementary physics in the Lyceum and Stoa", *Isis* 66 (1975) 211~229.

5.68 D.J.Furley, *Cosmic Problems*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

5.69 G.Marengi, [Aristotele]: *Profumi e miasmi*, Naples, Arte Tipografica, 1991.

生物学

5.70 F.Solmsen, "Greek phylosophy and the discovery of the nerves", *Museum Helveticum* 18 (1961) 169~197, reprinted in id., *Kleine Schriften* vol.1, Hildesheim, Olms, 1968, 536~582.

修辞学

5.71 W.W.Fortenbaugh and D.C.Mirhady, eds, *Peripatetic Rhetoric after Aristotle* (Rutgers University Studies in Classical Humanities, 6), New Brunswick, Transaction, 1994.

亚里士多德的书目和他的著作的传播和编辑

5.72 P.Morau, *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristotle*, Louvain, Éditions universitaires, 1951.

5.73 I.Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg/Stockholm, Almqvist and Wiksell, 1957.

罗马时期的漫步学派

总论

在下列著作中有非常全面的考察

5.74 P.Morau *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol.1, Berlin, De Gruyter, 1973.

5.75 —vol.2, 1984.

5.76 —vol.3, ed.J.Wiesner, forthcoming.

简要的考察见

5.77 H.B.Gottschalk, "Aristotelian Philosophy in the Roman world", in H. Temporini and W.Haase, eds, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol.11. 36.2, Berlin, De Gruyter, 1987, 1079~1174.

也见

5.78 R.Sorabji, ed., *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, London, Duckworth, 1990.

安德罗尼科

5.79 J.Barnes, "Roman Aristotle", in J.Barnes and M.Griffin, eds, *Philosophia Togata II*, Oxford, Clarendon Press, 1997, 1~69.

阿留斯·狄迪谟斯

5.80 Fragments of the physical epitome in [5.7] 447~472.

5.81 Text of the ethical epitome in Stobaeus, Ecl.2.7 (vol.2 pp.37~152 in C. Wachsmuth, ed., *Ioannis Stobaei Anthologii duo libri priores*, Berlin, Weidemann, 1884.).

研究著作

5.82 W.W.Fortenbaugh, ed., *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus* (Rutgers Studies in Classical Humanities, 1), New Brunswick, Transaction, 1983.

5.83 D.E.Hahm, "The ethical doxography of Arius Didymus", in H.Temporini and W.Haase, eds, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. II .36.4, Berlin, De Gruyter, 1990, 2935~3055.

5.84 G.Magnaldi, *L'oikeiôsis peripatetica in Ario Didimo e nel "De finibus" di Cicerone*, Florence, Le Lettere, 1991.

达玛斯科斯的尼各劳斯

文本见

5.85 H.J.Drossaart Lulofs, *Nicolaus of Damascus on the Philosophy of Aristotle*, Leiden, Brill, 1965. (Syriac text, English translation and commentary of fragments of books 1~5 of Nicolaus'compendium.)

5.86 H.J.Drossaart Lulofs and E.J.Poortmann, *Nicolaus of Damascus "De plantis"; Five translations*, Amsterdam, North-Holland Publishing, 1989 (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 139).

其他折中主义的著作

狄奥根尼·拉尔修对亚里士多德观点的说明见

5.87 P.Morau, "Diogène Laërce et le Peripatos", *Elenchos* 7 (1986) 247~294.

5.88 [Aristotle], *De mundo* appears in editions of the collected works of Aristotle; cf. especially E.S.Forster and D.J.Furley, *Aristotle: On Sophistical Refutations, etc.*, London/Cambridge, Mass., Heinemann/Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1995, and bibliography there.

里尔 (Reale) 的观点是那本著作是真正的亚里士多德的早期著作之一, 这一观点是在下面的著作中论证的

5.89 G.Reale (1974) *Aristotele: Trattato sul cosmo*, Naples, Loffredo, 1974; revised edn, Giovanni Reale and Abraham P.Bos, eds, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito a Aristotele*, Milan, Vita e Pensiero, 1995.

论亚里士多德的划分, 见

5.90 C.Rossitto, ed., *Aristotele ed altri: Divisioni*, Padua, Antenore, 1984.

5.91 [Andronicus] *On the Passions* is edited by A.Glibert-Thirry, *pseudo-Andronicus de Rhodes, Peri pathôn*, Leiden, Brill, 1977 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, suppl.2).

阿德拉斯托斯和阿斯帕修斯

5.92 Aspasius' commentary on the *Nicomachean Ethics* is edited by G.Heylbut in *Commentaria in Aristotelem Graeca* vol.19.1, Berlin, Reimer, 1889.

5.93 Annotated English translation of Aspasius by H.P.Mercken, forthcoming: London, Duckworth.

5.94 The anonymous scholia on *Nicomachean Ethics* 2~5 incorporating material from Adrastus are edited by G.Heylbut in *Commentaria in Aristotelem Graeca* vol. 20, Berlin, Reimer, 1892.

也见

5.95 A.Kenny, *The Aristotelian Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

5.96 F.Becchi, "Aspasio e i peripatetici posteriori: la formula definitoria della passione", *Prometheus* 9 (1983) 83~104.

5.97 —"Aspasio, commentatore di Aristotele", in H.Temporini and W.Haase (eds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* vol. II. 36.7, Berlin, De Gruyter, 1994, 5365~5396.

5.98 A.Alberti and R.W.Sharples, eds, *Aspasius: The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, Berlin: De Gruyter, 1999.

保罗·莫罗 (Paul Moraux) 论证亚里士多德是阿弗罗狄西亚的亚历山大 (Alexander of Aphrodisias) 的老师, 见

5.99 P.Moraux, "Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49 (1967) 169~182.

阿弗罗狄西亚的亚历山大

182

文本和翻译

5.100 Greek texts in *Commentaria in Aristotelem Graeca* vols 1~3, Berlin, Reimer, 1883—1901 (commentaries; various editors) and in.

5.101 I.Bruns, ed., *Supplementum Aristotelicum* 2.1~2, Berlin, Reimer, 1887—1892 (other works). For spurious works see the bibliography in [5.127].

流传下来的阿拉伯文的版本, 许多都有翻译, 被刊载于 [5.127] 和下列著作中

5.102 R.Goulet and M.Aouad, "Alexandre d'Aphrodise", in R.Goulet, ed., *Dictionnaire des philosophes antiques* vol.1, Paris, Éditions du CNRS, 1989, 125~139,

根据下列著作做了修改

5.103 A.Hasnawi, "Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon: notes sur quelques traités d'Alexandre 'perdus' en grec, conservés en arabe", *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994) 53~109.

5.104 F.W.Zimmermann, "Proclus Arabus rides again", *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994) 9~51.

特殊著作的版本、翻译和评论

关于亚里士多德的评注

5.105 J.Barnes, S.Bobzien, K.Flannery and K.Ierodiakonou, *Alexander of Aphrodisias On Aristotle Prior Analytics 1.1~7*, London, Duckworth, 1991. (Annotated English translation.)

5.106 W.E.Dooley, *Alexander of Aphrodisias On Aristotle Metaphysics 1*, London, Duckworth, 1989. (Annotated English translation.)

5.107 W.E.Dooley and A. Madigan, *Alexander of Aphrodisias On Aristotle Metaphysics 2 and 3*, London, Duckworth, 1992. (Annotated English translation.)

5.108 A.Madigan, *Alexander of Aphrodisias On Aristotle Metaphysics 4*, London:

Duckworth, 1993. (Annotated English translation.)

5.109 W.Dooley, *Alexander of Aphrodisias On Aristotle Metaphysics 5*, London, Duckworth, 1993. (Annotated English translation.)

5.110 G.Fine, *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Clarendon Press, 1993. (Discusses material from Alexander's commentary on Aristotle, Metaphysics A.)

5.111 E.Lewis, *Alexander of Aphrodisias On Aristotle Meteorology 4*, London: Duckworth, 1996. (Annotated English translation.)

5.112 M.Rashed, "Alexandre d'Aphrodise et la 'Magna Quaestio': Rôle et indépendance des scholies dans la tradition byzantine du corpus aristotélicien", *Les Études Classiques* 63 (1995) 295~351. (On fragments of Alexander's Physics commentary.)

183 5.113 M.Rashed, "A 'new' text of Alexander on the soul's motion", in R. Sorabji, ed., *Aristotle and After*, University of London, School of Advanced Studies, 1997 (*Bulletin of the Institute of Classical Studies*, suppl.Vol.68), 181~195.

论灵魂

5.114 A.P.Fotinis, *The "De Anima" of Alexander of Aphrodisias*, Washington, University Press of America, 1979. (English translation and commentary; also includes *On Intellect*.)

5.115 P.Accattino and P.L.Donini, *Alessandro di Afrodisia: L'anima*, Rome and Bari, Laterza, 1996. (Italian translation and commentary.)

论理智

5.116 F.M.Schroeder and R.B.Todd, *Two Aristotelian Greek commentators on the Intellect: The De Intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4~8*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990. (Medieval Sources in Translation, 33.)

关于具体年代, 见:

5.117 Frederic M.Schroeder, "The Provenance of the *De Intellectu* attributed to Alexander of Aphrodisias", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 6.1 (1995).

论天意

5.118 S.Fazzo and M.Zonta, *Alessandro d'Afrodisia, Sulla Provvidenza*, Milan, Rizzoli, 1998.

探究与伦理学问题

5.119 R.W.Sharples, *Alexander of Aphrodisias: Quaestiones 1.1~2.15*, London, Duckworth, 1992. (Annotated English translation.)

5.120 —*Alexander of Aphrodisias: Quaestiones 2.16~3.15*, London, Duckworth, 1994. (Annotated English translation.)

5.121 —*Alexander of Aphrodisias: Ethical Problems*, London, Duckworth, 1990. (Annotated English translation.)

论命运

5.122 R.W.Sharples, *Alexander of Aphrodisias: On Fate*, London, Duckworth, 1983. (Greek text, English translation, commentary.)

5.123 P.Thillet, *Alexandre d'Aphrodise: Traité du Destin*, Paris, Budé, 1984. (Greek text, annotated French translation.)

5.124 A.Magris, *Alessandro di Afrodizia, Sul Destino* (collana "I rari"), Firenze, 184 Ponte alle Grazie S.P.A., 1996. (Italian translation, commentary.)

5.125 C.Natali, *Alessandro di Afrodizia: Il Destino*, Milan, Rusconi, 1996. (Italian translation, commentary.)

论混合物

5.126 R.B.Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, Leiden, Brill, 1976. (Greek text, English translation, commentary.)

一般研究

一般性的考察，下面这本书将提供一个完备的书单

5.127 R.W.Sharples, "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", in H.Temporini and W.Haase, eds, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. II 36.2, Berlin, De Gruyter, 1987, 1176~1243.

在 [5.76] 中有更加充分的考察

5.128 G.Movia, *Alessandro di Afrodizia tra naturalismo e misticismo*, Padua, Antenore, 1970.

5.129 P.L.Donini, *Tre studi sull' aristotelismo nel 11 secolo d.C.*, Turin, Paravia, 1974.

5.130 —*Le scuole, l'anima, l'impero*, Turin, Rosenberg and Sellier, 1982.

5.131 R.W.Sharples, "The School of Alexander", in [5.78] 83~111.

5.132 G. Abbamonte, "Metodi Esegetici nel commento in *Aristotelis Topica di Alessandro di Afrodisia*", *Seconda Miscellanea Filologica, Università degli Studi di Salerno, Quaderni del dipartimento di scienze dell'antichità* 17, Naples, Arte Tipografica, 1995, 249~266.

5.133 P.L. Donini, "Alessandro di Afrodisia e i metodi dell' esegesi filosofica", in *Esegesi, Parafrasi e compilazione in età tardoantica: Atti del Terzo Congresso dell' Associazione di studi tardoantichi*, a cura di C. Moreschini, Naples, 1995, 107~129.

5.134 R.W. Sharples, "Alexander and pseudo-Alexanders of Aphrodisias, *scripta minima. Questions and problems, makeweights and prospects*", in W. Kullmann, J. Althoff and M. Asper, eds., *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike* (Scripta Oralia Bd.95 = Alterumswissenschaftliche Reihe Bd.22), Tübingen: Günter Narr Verlag, 1998, 383~403.

对特殊论题的研究

逻辑学

5.135 K.L. Flannery, SJ., *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias* (Philosophia Antiqua, 62), Leiden, Brill, 1995.

185 物理学

5.136 S. Pines, "Omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri: a refutation of Galen by Alexander of Aphrodisias and the theory of motion", *Isis* 52 (1961) 21~54. Reprinted in id., *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Medieval Science*, Jerusalem and Leiden, Magnes Press/Brill, 1986, 218~251.

5.137 P. Moraux, "Alexander von Aphrodisias *Quaest.* 2.3", *Hermes* 95 (1967) 159~169.

5.138 N. Rescher and M. Marmura, *Alexander of Aphrodisias: The Refutation of Galen's Treatise on the Theory of Motion*, Islamabad, Islamic Research Institute, 1969.

5.139 R.W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias, *On Time*," *Phronesis* 27 (1982) 58~81.

5.140 S. Fazzo and H. Wiesner, "Alexander of Aphrodisias in the Kindī-circle and in al-Kindī's cosmology", *Arabic Sciences and Philosophy* 3 (1993) 119~153.

心理学和形而上学

5.141 P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise: Exégète de la noétique d'Aristote*, Liège/

Paris”, Faculté des Lettres/E.Droz, 1942.

5.142 E.P.Mahoney, “Nicoletto Vernia and Agostino Nifo on Alexander of Aphrodisias: an unnoticed dispute”, *Rivista critica di storia della filosofia* 23 (1968) 268~296.

5.143 P.L.Donini, “L’anima e gli elementi nel De Anima di Alessandro di Afrodisia”, *Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino*, classe di scienze morali, storiche e filologiche, 105 (1971) 61~107.

5.144 A.C.Lloyd, *Form and Universal in Aristotle* (ARCA, *Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs*, 4), Liverpool, Francis Cairns, 1981.

5.145 H.Robinson, “Form and the immateriality of the intellect from Aristotle to Aquinas”, in H.Blumenthal and H.Robinson, eds., *Aristotle and the Later Tradition* (*Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supplementary volume), Oxford, Clarendon Press, 1991, 207~226.

5.146 D.K.W.Modrak, “Alexander on phantasia: a hopeless muddle or a better account?”, *Southern Journal of Philosophy* 31 (1993), supplement, 173~197.

5.147 J.Ellis, “Alexander’s Defense of Aristotle’s Categories”, *Phronesis* 39 (1994) 69~89.

5.148 A.Madigan, “Alexander on Species and Genera”, in Lawrence P.Schrenk, ed., *Aristotle in Late Antiquity*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1994, 74~91.

5.149 R.W.Sharpley, “On Body, Soul and Generation in Alexander of Aphrodisias”, *Apeiron* 27 (1994) 163~170.

5.150 P.Accattino “Generazione dell’anima in Alessandro di Afrodisia, De anima 2.10~11.13”, *Phronesis* 40 (1995) 182~201.

命运

186

5.151 P.L.Donini, “Stoici e megarici nel de fato di Alessandro di Afrodisia”, in G.Giannantoni, ed., *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna, Il Mulino, 1997, 174~194.

5.152 D.Frede, “The dramatisation of determinism: Alexander of Aphrodisias’ *De fato*”, *Phronesis* 27 (1982) 276~298.

5.153 J.Mansfeld, “Diaphonia in the argument of Alexander De fato chs 1 - 2”,

Phronesis 33 (1988) 181~207.

5.154 P.L.Donini, "Il *De fato* di Alessandro: questioni di coerenza", in H.Temporini and W.Haase, eds, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. II .36.2, Berlin, De Gruyter, 1987, 1244~1259.

5.155 R.Gaskin, "Alexander's sea battle: a discussion of Alexander of Aphrodisias *De fato* 10", *Phronesis* 38 (1993) 75~94.

5.156 — *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin, De Gruyter, 1995.

5.157 P.L.Donini, "Doti naturali, abitudini e carattere nel *De fato* di Alessandro", in K.A.Algra, P.W.van der Horst, D.T.Runia, eds, *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient philosophy Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday*, Leiden, Brill, 1996, 284~299.

5.158 S.Bobzien, "The inadvertent conception and late birth of the free-will problem", *Phronesis* 43 (1998) 133~175.

其他引述的著作 (杂类)

5.159 K.Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden, Brill, 1995.
(*Philosophia Antiqua*, 65.)

5.160 J.E.Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, University of California Press, 1992.

5.161 — *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press, 1993.

5.162 H.Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1903—1924 (=SVF).

5.163 J.Barnes, *Aristotle's Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

5.164 —Aristotle, Oxford, Oxford University Press, 1982.

5.165 S.Ebbesen, *Commentators and Commentaries on Aristotle's "Sophistici Elenchi"* (*Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*, 7), Leiden, Brill, 1981.

5.166 T.Ebert, *Dialektiker und frühe Stoiker bei Sextus Empiricus*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1991.

5.167 T.Göransson, *Albinus, Alcinous, Arius Didymus* (*Studia Graeca et Latina*

- Gothoburgensia, 61), Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1995.
- 5.168 H.B.Gottschalk, "Soul as harmonia", *Phronesis* 16 (1971) 179~198.
- 5.169 A.Gotthelf, ed., *Aristotle on Nature and Living Things: Philosophical and Historical Studies Presented to David M. Balme*, Pittsburgh, Mathesis, 1985.
- 5.170 W.K.C.Guthrie, *Aristotle: On the Heavens*, London/Cambridge, Mass., 187
Heinemann/Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1939.
- 5.171 E.C.Halper, *One and Many in Aristotle's "Metaphysics": The Central Books*, Columbus, Ohio State University Press, 1989.
- 5.172 A.M.Ioppolo, *Aristone di Chio*, Naples, Bibliopolis, 1980.
- 5.173 M.Isnardi Parente, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Naples, Morano, 1991.
- 5.174 W.Neale and M.Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- 5.175 J.G.Lennox, "Are Aristotelian species eternal", in [5.169] 67~94.
- 5.176 —"Kinds, forms of kinds, and the more and less in Aristotle's biology", in A.Gotthelf and J.G.Lennox, eds., *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 339~359.
- 5.177 A.C.Lloyd, "The Principle that the cause is greater than its effect", *Phronesis* 21 (1976) 146~156.
- 5.178 J.Longrigg, *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, London, Routledge, 1993.
- 5.179 J.Mansfeld, "Aristotle, Plato, and the Preplatonic doxography and chronography", in G.Cambiano, ed., *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Turin, Tirrenia, 1986, 1~59.
- 5.180 J.Mansfeld, "*Physikai doxai and Problemata physika* from Aristotle to Aëtius (and beyond)", in [5.37] 63~111.
- 5.181 G.Movia, *Anima e intelletto*, Padua, Antenore, 1968.
- 5.182 I.Mueller, "Hippolytus, Aristotle, Basilides", in Lawrence P.Schrenk, ed., *Aristotle in Late Antiquity*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1994, 143~157.
- 5.183 A.Peck, *Aristotle: Generation of Animals*, London/Cambridge, Mass.,

Heinemann/Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1942.

- 5.184 P. Pellegrin, "Aristotle: a zoology without species", in [5.169] 95~115.
- 5.185 C.B. Schmitt, "Aristotelian textual studies at Padua: the case of Francesco Cavalli", in A. Poppi, ed., *Scienza e filosofia all'università di Padova nel quattrocento*, Padua, Edizioni LINT, 1983, 287~314.
- 5.186 R. Sorabji, *Matter, Space and Motion*, London, Duckworth, 1988.
- 5.187 F. Ueberweg, ed., H. Flashar, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike*, 3, Basel, Schwabe, 1983.
- 5.188 G. Verbeke, "Doctrine du pneuma et entéléchisme chez Aristote", in G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen, eds, *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 191~214.
- 5.189 J. Wiesner, ed., *Aristoteles, Werk und Wirkung: Paul Moraux gewidmet*, vol.1, Berlin, De Gruyter, 1985.
- 5.190 —vol.2, 1987.
- 5.191 E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* 3.24, Leipzig, Reiland, 1903.

第六章 伊壁鸠鲁主义

斯蒂芬·埃弗森 (Stephen Everson)

人们总是倾向于把伊壁鸠鲁主义描绘为希腊化时期独断论哲学学派中最素朴，甚至是最简单化的学派。这一学派的雏形是原子物理学，认为“万物都是由物体和虚空组成的 [Hdt39 (LSSA)]”^[1]。伊壁鸠鲁提出了一种彻底的经验主义认识论，认为每一个表象（不仅仅是每一个感觉）都是真实的，在心理学中坚持物理主义，在伦理学中提倡享乐主义。实际上，在伊壁鸠鲁的作品里，我们能够不是那么牵强地看出其中有向前苏格拉底时期的自然哲学，尤其是向倡导原子论的德谟克里特复归的尝试。然而，尽管这种说法在某种程度上是正确的，但我们发现伊壁鸠鲁的自然哲学远比柏拉图和亚里士多德的作品之前的任何自然哲学理论成熟得多。当然，伊壁鸠鲁回避诡辩论，抛弃了在获得认识、理解过程中给予定义的中心地位，但他把其理论建立在我们在亚里士多德那里发现的成熟的经验论之上。不像他的前人那样，当伊壁鸠鲁向更早的自然哲学传统复归时，否定柏拉图和亚里士多德赋予目的论解释的地位，他充分地意识到应对来自一些哲学家挑战的需要：他们否认不利用这些解释就能很恰当地得到解释自然物质的自然变化和发展。更进一步说，当伊壁鸠鲁尽力摒弃自然目的论的时候，他好像并不是要抛弃形式因和目的因，我们并没有发现他在攻击亚里士多德把实体与其物质构造区别开来的主张。更为重要的是，也许伊壁鸠鲁想要提供一种系统性的伦理学理论，不过这种理论在亚里士多德的《国家篇》(Republic)及其他伦理学作

品问世之前是鲜为人知的。

189 试图把伊壁鸠鲁说成比实际上更为简单的倾向也许会被人们弄得更加强烈，因为他的哲学抱负比较适合当时弥漫着科学气氛的口味。至少，伊壁鸠鲁是想用原子在虚空中的运动来解释所有的自然现象。而且，他的哲学体系是一个严格的自然主义体系。他着力于详细解释物质实体的行为（包括那些称为人的物质实体），并把这种解释与他的原子论物质主义相一致。一些抽象对象，比如柏拉图主义的型相或亚里士多德主义的奴斯（*nous*）等，在他的哲学体系里没有任何地位。他的理论极度受制于可供利用的感觉依据，而没有通过认可柏拉图和亚里士多德所需要的那种必要的普遍知识使其理论更加完善。柏拉图不相信感觉证据的真实性，亚里士多德在抛弃柏拉图主义对感觉知识不信任的同时，也否定了感官具有提供真知识的能力。与之相反，伊壁鸠鲁把感觉（和与之相关的能力 *prolēpsis* 一起）置于了他科学方法的中心地位，对于形成超越感觉里被给予的东西之外的信念比较谨慎。从他提倡的物质主义加经验主义方面看，伊壁鸠鲁好像是一位比较现代的古代理学家，他抛弃了柏拉图主义和亚里士多德主义中看起来与当时的读者格格不入的观点。物质主义和经验主义可以以许多形式出现，然而，正像我们将要看到的那样，我们必须注意不要过快地把伊壁鸠鲁同与他同时代的那些较为流行的形式混同起来。

伊壁鸠鲁的生平和著作

尽管是一位雅典公民，伊壁鸠鲁却于公元前 341 年出生在萨摩斯（Samos）半岛。他的父亲在 10 年前以移民的身份从雅典来到这里。伊壁鸠鲁可能是在潘菲勒斯（Pamphilus）的引导下才开始接触哲学研究的，潘菲勒斯是当时住在萨摩斯半岛的一个柏拉图主义者。更为可能的是，当伊壁鸠鲁年少的时期，深受瑙西芬尼（Nausiphanes）——一位德谟克利特的追随者的影响。当然，他是从瑙西芬尼那里学到了早期原子论的知识，即使这可能是他访问雅典以后的事情。在 18 岁的时候，伊壁鸠鲁到雅典去服

军役。据说，他常去柏拉图学园听塞诺克拉底（Xenocrates）的演讲。他在军队里服了两年兵役以后，就去了科罗封（Colophon）投靠他的父亲。那时，他的父亲因追随雅典移民被伯第加斯（Perdiccas）赶出了萨摩斯。至于以后 15 年的生活细节我们就知之甚少了。在公元前 311 年去米提勒尼（Mytilene）教授哲学之前，伊壁鸠鲁可能在科罗封当了一名教师。一部佚失的论战性著作《反米提勒尼的哲学家》（*Against the philosopher at Mytilone*）透露说，他并不是非常适应米提勒尼的哲学气氛，很快地离开了那儿去了兰普萨克斯（Lampsacus）。在兰普萨克斯，伊壁鸠鲁形成了一个以他为核心的哲学学派。公元前 307 年，伊壁鸠鲁回到了雅典。为了成立一个哲学学派，他购买了一所房子，这就是后来被人们熟知为“花园（garden）的地方”。直到公元前 271 年去世，伊壁鸠鲁一直住在那里。尽管强有力的二手资料证明伊壁鸠鲁是一个敏锐、尖刻的文学辩论家，但也有令人信服 190 的证据证明他是一个在人格上修养非常高的人，在学生中间赢得了极大的尊敬。

伊壁鸠鲁著作等身，狄奥根尼·拉尔修在关于他的传记中介绍了他的 41 部著作（见《名哲言行录》X 卷）。但这 41 部著作都是“佳品”，据狄奥根尼介绍，他所有的作品大约有 300 多卷，以至于超过了他之前的所有哲学家（X.26）。不幸的是，只有极少的一部分流传了下来。狄奥根尼复制了伊壁鸠鲁写给他学生的三封有关哲学的书信：写给希罗多德（Herodotus）（*Hdt*）的信。在这封信里，他大体上介绍了他关于自然科学的看法。第二封信是写给普萨克科（Pythocles）（*Pyth*）的，在这封信里，他简略地介绍了有关天体现象的理论。第三封信是写给美诺俄库（Menoceus）（*Men.*）的，在这封信里，伊壁鸠鲁介绍了伦理学的基本观点。狄奥根尼也介绍了伊壁鸠鲁的 40 条“根本信条”（*Kuriai Doxai, KD*），这些格言的进一步汇编在梵蒂冈（Vatican）的一个手稿中幸存了下来（*Vaticanae sententiae, Vs*）。另外，在赫拉克兰纽发现的一些草莎纸上也保留了他的主要著作即《论自然》（*De Natura*）的残篇。据狄奥根尼介绍，这部著作大约有 37 卷。

除了这些幸存下来的著作以外，我们还有很多了解伊壁鸠鲁主义学说的

渠道。最重要的是公元前1世纪的罗马诗人卢克莱修的著作《物性论》。他在这本书里介绍了伊壁鸠鲁学说，这在细节方面对我们非常有帮助。在赫拉克兰纽发现的草莎纸也包含了费罗德谟斯（Philodemus）的著作，费罗德谟斯是公元前1世纪的另外一位伊壁鸠鲁主义者。更让人诧异的是，在土耳其中部地区欧诺安达的狄奥根尼（Diogenes of Oenoanda）竖了一面墙来宣扬伊壁鸠鲁主义的基本原则，在这个墙上也发现了许多残篇。除了这些有关伊壁鸠鲁主义的资源之外，在西塞罗和普鲁塔克这两位伊壁鸠鲁哲学的反对者的著作里也能发现许多有关伊壁鸠鲁主义哲学的证据。鉴于我们所掌握的材料，我们没有很多的理由去发现各种进展，无论是在伊壁鸠鲁本人的著作里，还是他的继承人的著作里。这样，后来的许多学者被认为是为伊壁鸠鲁主义断言和论证提供了非常直接的证据。我在这里也将这样做，但至少需要注意这样的可能性：后期的伊壁鸠鲁主义的言论可能表现出在观点上偏离伊壁鸠鲁本人的论断。

为什么有人认为伊壁鸠鲁的哲学体系相比柏拉图、亚里士多德以及他的希腊化时期的反对者的哲学体系而言过于简单，一个原因可能是我们能够接触到的关于伊壁鸠鲁存留下来的作品都是一些书信，而这些书信都是他的观点和言论的导论式的纲要。很明显，从保存下来的记载伊壁鸠鲁自己和费罗德谟斯的草莎纸来看，还是有着适当篇幅介绍在伊壁鸠鲁主义内部进行的细节方面的技术性讨论的。但这些篇幅对于我们形成一个对伊壁鸠鲁作品性质的一般看法却帮助甚少，至少这是因为破译草莎纸上面的残余内容是一个不确定、也是相当困难的过程。

知觉和认知

191 通观伊壁鸠鲁的作品，他在认知方面表现得相当谨慎。为了避免坚持虚假的信念，他希望能够提供一种方法：通过遵循这一方法，人们获得和信奉的只是真理。这个方法的核心就是对感觉的依赖。感觉和“*Prolêpseis*”以及对快乐和痛苦的“最初感受”一起提供了真理的标准（DL X.32）。

伊壁鸠鲁详细地介绍了在感觉过程中发生的一切。原子不断地从围绕着我们
的固体物体里迸射出来，当我们被原子的影像 (*eidola*) 碰击，我们就有了感觉。这些影像保留了它从之散发而出的物体的形状 [Hdt, 46 (LS15A1)]，正是因为与这些影像接触，我们才能看见并思考各种形状。[Hdt, 49 (LS15A6)] 既然这些影像“从物体穿过我们，它们分有了这些物体的颜色、形状、大小从而与我们的变体或思想相适应。它们运动的速度非常快，因此，它们的整体性和连续性就导致了我们的感觉印象” [Hdt. 49~50 (LS15A8)]。听觉也是一样，它也是对原子撞击的接受：“它是由于来自物体的一种风造成的。物体讲话、作响、撞击或以任一种方式产生一种听觉印象” [Hdt, 52 (LS15A14)]。味觉“很像听觉，如果没有来自物体的某种微粒，就不会引起任何的感觉。这些微粒具有适当的广延，有些是不和谐的、不受欢迎的，另外一些却是和谐的、受欢迎的” [Hdt. 53 (LS15A18)]。

这样看来，我们之所以能够感觉，是因为我们能够接受从包围我们的固体物体中发散出来的原子。实际上，感觉恰恰是对这些原子的有意识地接受。感觉的内容完全决定于这些原子的性质和属性：伊壁鸠鲁说，“所有的感觉都是非理性的，并且不伴随记忆。因为任何一个感觉都不是发自身的运动，而且在被某物推动时，它也不会增加或减少什么” [DL X.31 (LS16B1~2)]。因此，一个知觉的内容只能借助造成这种知觉的东西来解释而不能借助其他。尽管知觉的对象不同于知觉的直接原因，但在 Hdt. 46 里，我们被告知影像具有与它们从之散发而出的固体物体相同的形状。而且，它们的形状比那些显而易见的物体的形状更加清晰。这样，在知觉里显而易见的东西并不是影像本身，而是固体物体。（参见 Lucretius IV.256ff）（也正是由于这个原因，伊壁鸠鲁不得不论证他对我们是如何感知的说明；如果我们感知到的是引起知觉的影像，那么关于那个说明的真理就在知觉里给予我们了，根本就不再需要论证。）

既然影像保持了它由之散发而出的物体的相关属性，那么知觉感受实际上正确地反映了固体物体的性质：

我们集中我们的思想或感官所获得的任何印象，无论是关于形状的，还是关于属性的，都是固体物体的形状。它们是通过影像的集中连续性和后发影响产生的。但是，假象和错误往往处于我们添加于其上的信念之中。

[Hdt.50 (LS15A9~10)]

以上谈的是感觉的被动性——在给予它刺激的物体上面增加或减少什么东西的无能。这一点保证了它在认识方面的可靠性。只有心灵和感觉提供的感知材料在一起发生作用的时候，才有产生错误的可能性。当感知的内容完全决定于产生它的刺激物性质时，信念的内容也不会如此地受到限制从而使我们的信念错误地反映了事物是如何成为其自身的。

当然，宣称所有的感知都是真实的未免太过于极端。别忘了，自从普罗泰戈拉走向普遍的主观主义以来，感知冲突的出现已经成了认识论探究的主题，如果我们相信柏拉图的《泰阿泰德篇》，为了保持知觉的可靠性，不顾显而易见的感知冲突的發生的话。例如，同样的一阵风，有人感觉是冷的，而另外一些人却感觉是暖的。按照普罗泰戈拉的说法，这种错误的出现是因为我们总是想用这些感觉去再现同一事物状态，在这个例子里，想要再现的就是风的温度。当然，这两种情况不能同时为真时，每一个感觉都正确地反映了事物的不同状态，风的温度对于每一个个别的感知者来说都是相对的。其实，这里的真实情况应该说是：风对一个感知者来说是暖的，对另一个感知者来说是冷的。知觉真实地反映了事物对于感知者的状况（更为重要的是，不仅仅是它们对感知者所呈现的样子）。

普罗泰戈拉的彻底主观主义是一个极端，他不仅用之说明感觉、颜色，而且还用来说明所有的事物属性。这对知觉冲突（perceptual conflict）的反映显然不是前后一致的。这种观点在柏拉图或亚里士多德那里显然找不到任何帮助，他们不得不另辟蹊径去解决这个问题。柏拉图既不承认知觉为真，也不承认知觉为假，而是把它们当作仅仅为信念提供材料的感官知觉。亚里士多德承认知觉具有命题内容（propositional content），从而有真有假，通过否定所有的知觉都是真的来避免知觉冲突带来的困难。这样，就知觉冲

突而言，至少有一个冲突的知觉是假的，它是由于感知者的缺失引起的结果。

与这样的背景相反，伊壁鸠鲁重新肯定了所有知觉的真实性，没有移向任何形式的主观主义。这种对知觉的重新肯定看来相当大胆，以至于看起来好像是不可救药的认识上的乐观主义。而且，狄奥根尼·拉尔修援引的支持这种观点的论点显然很不充分。他说：

所有的知觉是无理性的，并且不伴随记忆。因为它的运动不是来自其自身的运动，当它被某物推动时，它也不能增加或减少什么。同时也不存在与知觉相抵触的东西：相似的知觉不能否定另一个同类的知觉，因为它们具有共同的有效性。不相似的知觉也不能与之不同类的知觉相区别，因为二者所判别的对象是不一样的。理性也不能驳倒它们，因为所有的理性都依赖于感官。任何一个个别的知觉都不能驳倒另一个知觉，因为它们都控制着我们的注意力。

198

[DL X.31~32 (Ls 26 B1~7)]

这样，没有任何东西能够证明任何特殊知觉是错误的，既然在任何情形下，某些状态好像在怀疑知觉的真实性，但这些状态却没有比其怀疑的知觉更高的认识可靠性。即使这种观点是正确的，它也不能给伊壁鸠鲁提供他所需要的结论。既然存在着假的知觉并不与之相冲突，我们决不会有充足的理由相信存在着假的知觉。^[2]在这里，没有什么能阻碍冲突的知觉出现的可能性，当这种可能性出现的时候，最正当的反应莫过于怀疑论的反应，即不作判断或判断的悬置 (suspension of judgement)。实际上，就同一感官的冲突的知觉而言，似乎不能对两者同时作出肯定，因为这会被认为是相信互相矛盾的事物。

塞克斯都为我们提供了一个不同论证：

两种最基本的感受即快乐和痛苦，都来自特定的原动力并与这种原动力相一致。快乐来自令人快乐的事物，痛苦来自令人痛苦的

事物。产生快乐的事物本身是不快乐的，产生痛苦的事物本身是不痛苦的，这种情况是不可能的。因此，产生快乐的事物在本性上必然是快乐的，产生痛苦的事物在本性上是痛苦的。知觉作为我们的知觉也是如此，产生知觉的事物总是完全被感知到，因此，如果它实际上不是它显现的那个样子，它就不可能引起知觉。

(*Math.* VII.203)

194 这里，感官的被动性保证了其真实性：它们仅仅表明它们只是引起知觉的原因。这提供了达到伊壁鸠鲁结论的一条更好的思路。实际上，这与狄奥根尼介绍的伊壁鸠鲁对感觉的论述并不矛盾（与西塞罗在《论目的》I.64 的内容也不矛盾：一个人如果不知道事物的性质就不能捍卫感官的判断）。如果我们通过知觉的无可辩驳性来论证感觉的真实性，它就会从我们所有的东西中提供一种完全不同的认识论策略。后者看起来好像是一个先验的认识论方面的论证，但来自感官被动性方面的论证正是一个理论的一部分。这个理论论述了我们是如何通过感觉同这个世界联系起来的，而没有论述在经验中被给予的世界本身。这样看来，我们最好还是把不可辩驳性的论证当作一个辅助性的论证。这个论证试图表明：一个普遍的结论——所有的感觉都是真实的——既同可供利用的感觉证据一致，也同伊壁鸠鲁的科学方法论相冲突。影像只是我们有理由相信其存在的理论实体，因为它解释了显而易见的事物。我们感觉并不是感觉内容的一部分，因为我们受到的是从包围着我们的固体物体中发散出来的原子的冲击。

在确定并不是由感觉证据直接支持的那些论断的真理的过程中，伊壁鸠鲁对影像在感觉中作用的论证只不过是其普遍方法中的一个例证。不幸的是，关于这个方法的细节方面的证据却是粗略的。狄奥根尼在其粗略的介绍中，只是简单地援引了伊壁鸠鲁的一些技术性术语而没有具体解释它们的含义：一个信念如果是“被证实或不能证明是假的”，那么它就是真的；如果“不能被证实或被证明是假的”，那么它就是假的。[DL X.34 (LS18B)] 塞克斯都对此有更加详细的介绍：尽管知觉的可靠性受到怀疑，但“证实”仍然是“通过对这个事实——信念的对象就像它被人们所认为的那样存

在——的明显性获得的理解。”“不能被证实”就是“相信没有证据是被确立或被相信的事物的明显性”。换一个角度说，“遭受置疑”（*contestation*）和“不容置疑”（*non-contestation*）是相冲突的。“是通过对不确定事物的确立来消除确定性的。”不可证实性（*non-attestation*）与可证实性（*attestation*）相反，它是“通过这个事实——信念的对象不像人们所认为的那样存在——的明显性”与“可证实性相对抗”。塞克斯都由此得出结论：“证实和不容置疑是事物为真的标准，不可证实性和遭受置疑是事物为假的标准。证据是所有事物的根基和基础。”[*Math. VII. 211~216 (LS 18A)*] 在这里，一个明显的问题是：伊壁鸠鲁为什么通过两种模式来评价信念而不是仅通过一种方式。对这个问题的答案似乎是不同类型的信念需要运用不同的模式来评价。这样，如果一个非感知的信念（例如，一个不是直接来自知觉的信念）不过是关于能够被感知的某物的信念，那么这个信念就需要通过能否被感知所证实或不能被感知所证实来评价。塞克斯都对此的一个例子就是从远处看一个人：我相信远处的那个人是柏拉图，这个信念并不是现时由感知本身所给予我们的，只能在后来当这个人走近时被感知所证实或否证。相反，也存在着一一些理论上的信念，这些信念永远也不会被感知直接证实，例如伊壁鸠鲁对影像的信念。正是这些信念是由感知的证据来证实或否证的。

对信念而言，我们能够直接地理解到被感觉经验证实或否证意味着什么，但当我们解释另两个认识论关系，即不可证实和不容置疑时，情况就不那么简单了。麻烦的是，语言本身以及伊壁鸠鲁本人的实践暗示着与感知的证据的简单的一致性就足以说明它不容置疑或不能被证实（取决于它是哪一类型的信念）。当前者被后者不加怀疑或不能被后者证实时，塞克斯都明显地在感知和信念二者之间的关系上加上了更严格得多的限制。既然仅仅认为与证据一致就接受一个理论信念似乎是过于宽松了，而仅仅认为感觉信念不能被感知所证实就将之抛弃（不仅仅是存疑）似乎又是过于严格了。我们所应该期望的是，在每一种情况下，我们接受的三个范畴：我们的感知有理由让我们相信的信念，我们的感知有理由让我们抛弃的信念，还有一种就是没有什么感知证据的信念。狄奥根尼确实也提到一种范畴的信念是那样的一些信念，“比如，等到接近塔并从近处知道它是怎样出现的。”[*DL X. 34 (LS*

18b)]。这样看来，狄奥根尼确实允许存在着既不被感觉证据置疑也不被之否证的信念存在。

在这一点上对这个解释性策略还有很大的余地，但在这里却没有空间影响这个策略。对理论信念而言，与感知的证据相一致必定是最低条件，它们都是不容置疑的，当伊壁鸠鲁为这些信念作辩护时，他确实想要指明的条件就得到了满足。也许存在着比这更多的条件。实际上，对不容置疑的信念的限制越少，这个概念对伊壁鸠鲁越科学就越不重要。这样，当伊壁鸠鲁在 *Hdt.* 46 (LS 15A1) 里介绍影像的时候，认为更详细地描绘原子并不是不可能的。他接下来又说，影像是解释感觉产生的最有效的方式 [*Hdt.* 49 (LS 15A6~8)]。可见，这一理论得到了更强有力的理由的支持，并不仅仅指与感知的证据相一致。他想要说明的是，这不仅是指提供了一种可能的解释，而是指提供了一种最好的解释。在 *Hdt.* 55~56 里，当它论证我们不应该认为存在着各种大小的原子时说，“承认具有不同大小体积的原子的存在无助于解释事物属性的区别”。也就是说，我们没有必要假定存在着各种大小体积的原子，以解释可见物体各种各样的性质。如果对伊壁鸠鲁理论上的观点加以限制，即这些观点不能和感知的证据相冲突。但是，这样一来，就没有更好的理由去限制原子所具有的属性的范围了。有鉴于此，根据塞克斯都的介绍以及狄奥根尼·拉尔修提出的“期待”这一类信念的出现，我们有理由认为，理论信念的不容置疑性要求它应该是对感知的证据进行合理的解释所必需的。即使我们反对这种观点，不过，我们也会承认，在实践中，伊壁鸠鲁对理论信念的辩护并仅仅表明这些信念同感知的证据的一致性。如果这就是证明“理论信念是不容置疑的”所必需的全部东西，那么伊壁鸠鲁似乎已经要求比不容置疑性更多的理论上的辩护。

无论如何，关于狄奥根尼对于不可辩驳性的论证，我们不能把它看做一种先验的理性推理，而毋宁看做他试图表明“所有的知觉都是真的”这一理论论断满足可接受性的最低条件，这个条件就是它并不与感知的证据相冲突。伊壁鸠鲁对知觉的解释性说明有理由让我们相信：我们的所有知觉都是真的，这也与我们的知觉经验本身相一致，尽管事实是人们可能认为存在着知觉冲突。

到此为止，我一直比较信念和知觉的证据，但这稍微有点误导，因为伊壁鸠鲁判别真理的标准并不仅仅局限于知觉本身。正像我们看到的那样，恰当的对比应当是在信念和明显的事物之间，我们不仅是通过知觉，而且还可以通过**预期**（*prolēpsis*，复数为 *prolēpseis*）觉得事物对于我们是明显的。如果我们想理解伊壁鸠鲁的认识论，从而理解他的整个自然科学，我们就需要了解**预期**在整个认识过程中所起的作用。知觉是一个完全被动的过程，而且知觉的性质完全是由产生它的刺激物的性质决定的。把**预期**引进他对认知的解释，伊壁鸠鲁就能够拓宽主体能够接受信息的范围。根据狄奥根尼对**预期**的简短介绍（DL X.33），例如，通过具有了马或人的**预期**，一个人才能思考或谈论马或人。这些**预期**既是自明的，又是通过知觉获得的。这样一来，某人有什么样的**预期**取决于其先前的知觉经验，而这些知觉经验在不同的主体中也是各不相同的。某人可以思考或谈论牛和马，是因为他有牛和马的**预期**。他如果先前具有充足的关于牛和马的知觉经验，他就会具有这些**预期**。

然而这并不是说，这个人先前已经获得了关于牛和马的知觉，并且这些知觉的内容是关于牛和马的状况的。从一匹马中散发出的影像保留了这匹马的形状和颜色，这样，一个人在接受影像的同时，也就获得了具有特定形状和颜色的对象的知觉。影像的接受机制保证了这一点的实现，但这对一个主体获得关于特定颜色马的经验内容来说却是不充分的。为了获得关于这一内容的经验，主体必须具有一匹马的某个概念，这就是**预期**所起的作用。在获得对某物**预期**的过程中，主体也获得一种认知这类事物的能力。这就需要关于这些事物的知觉重复出现，随后，一个人就能辨识出新感知到的例证与他以前看见过的事物相似。这一点并不需要任何清晰明确的推理来断定他就是那种类型的事物。在伊壁鸠鲁的认知理论中，**预期**的活动先于信念的水平，因为这保证了它们能够作为信念的真理标准而存在，这一点是非常重要的。人们在他们拥有什么样的**预期**上是各不相同的，因为他们先前的感知的经验是不同的。但是获得**预期**的过程和我们获得知觉的过程一样是非理性的。如果一个人充分地获得了马的影像引起的许多知觉，他就会对马有一种**预期**，并且能够将马和其他类型的事物区别开来，无论是当他直接感知它们时还是

思考它们时都能做到这一点。

原子和虚空

我们在现实生活中直接经验到的是我们周围的固体物体。通过适当的感知，我们能够知道这些物体具有特定的属性——比如大小、形状和颜色。通过预期，我们能够辨识出它们是哪一类物体（尽管这需要借助那些在感知上明显的属性）。然而，如果我们想进一步了解这些固体物体在物质上是如何被构成的，并解释它们的运动，我们就需要一定的理论。在这一节中，我将大体地介绍一下伊壁鸠鲁在这方面的理论。我将主要援引伊壁鸠鲁的观点和论断而不作任何评论。这不是因为这些论断索然无味，——实际上，伊壁鸠鲁对原子性质的论证是相当成熟的，——而是因为深入地探讨这个问题需要更多的历史材料（主要是亚里士多德对质料性质连续性以及否定虚空存在的论证）。因此，这一节应该仅仅看做伊壁鸠鲁主要物理学理论的介绍。

伊壁鸠鲁在《写给希罗多德的信》中开始介绍了他的物理学理论，肯定了宇宙的基本组成部分的时间上的无限性。他宣称：“没有什么东西是从无中产生的，否则，任何事物就都能够从其他事物中产生而不需要其适当的种子了” [Hdt, 38 (LS 4A1)]。伊壁鸠鲁就是这样通过我们观察到的事物来阐述他的观点。当事物产生出来时，它们是从与之相关的种子中产生出来的 [参见 Lucretius I.169~173 (LS 4B4~5)]。这样，我们要种植一棵橡树，就必须先从种橡子开始，因为只有橡子才具有长成一颗橡树的潜力。如果事物能从无中产生，那么就不需要它们产生所必需的的决定性条件了，也不需要种子了。（当然，有人会反对说，伊壁鸠鲁在这里很快从事物的生成这个我们相当熟悉的问题转移到没有什么能从虚无中产生的论断。毕竟，我们根本就没有感知的证据证明原子不是自发地产生的，只有复合物不是自发产生的。这可能是不明显的事物不同于明显事物的方面。）无论如何，伊壁鸠鲁始终坚持可见事物和不可见事物在这方面是相似的。复合物都需要由单纯物体构成，它们具有组成复合物的潜力。在此，伊壁鸠鲁是想强调这样一个普

遍观点：没有什么从无中产生。他也坚持认为，没有什么能消解为无。如果某物能消解为无，任何事物都已经不复存在了。鉴于这两个论断，即事物不能从无中产生，也不能消解为无。我们有理由认为，宇宙的基本构成物是不生不灭的，因为它们既不生成也不消失。

伊壁鸠鲁接下来确立了这些基本构成物的性质：

并且，宇宙事物都是物体和虚空构成的。因为物体的存在是感知本身通过一切经验所见证的。与此相一致的是，必然要通过理性来判断那些不明显的事物，正像我以前所说的一样，如果地方——我们把它们叫做“虚空”、“空的位置”和“不可见的实体”——不存在，物体就没有存在的地方和运动场所，也就不能像现在这样显而易见地运动。除物体和虚空以外，没有任何事物能够被想像或被类推认定为完全实体性的事物，而不是独立存在物的性质或偶性。

[Hdt.39~40 (LS 5A)]

根据伊壁鸠鲁的观点，存在着两种基本实体（存在物）：物体和虚空。现在，这还不是原子论的论断，因为伊壁鸠鲁告诉我们的物体的存在是在感知里给予我们的，我们不能感知到原子。这样，我们通过感知认识到的物体是固体物体。伊壁鸠鲁接下来就要证明，固体物体是由原子构成。对伊壁鸠鲁现在的目的而言，这是相当充分的，因为我们确实感知到了固体物体的存在。这足以说明存在着具有广延性和可触及的物体。但是，这种观点不能表明虚空的存在——它们不是我们能够感觉到的物质物体，但我们能够看到它们在运动。对虚空而言，其突出的一个特点就是它不是固体的，不具有阻力。如果所有的空间都为固体的物体充实着，那么固体物质在任何时候都不能从一个位置移向另一个不同的位置，也就不能运动。既然我们通过感知知道物体在运动，我们就能推论出存在着不具有阻力的空间，即虚空的存在。

在论证了物体和虚空的存在以后，伊壁鸠鲁接下来开始讨论物体的性质。所有的物体或是复合的或是单纯的即复合物的基本构成物，后者既不发生变化也不分解：“那么，最基本的实体，必定是原子种类的物体” [Hdt.

40~41 (LS8A)]。伊壁鸠鲁的原子是不可分割的：在物理上不具有分割它们的可能性。不像那些由原子构成的物体，原子中不包含虚空。而正是由于物体中虚空的存在才使它有了发生变化的可能 [参见 Lucretius I.528~539 (LS 8B2)]。在论述不可分解的物体的存在时，伊壁鸠鲁开始向德谟克利特和留基伯的物理学理论回归，而与亚里士多德走的却是相反的道路。亚里士多德始终坚持认为质料是连续的，也就是说是可以无限分割的。伊壁鸠鲁的原子论比他的前人更为极端，他不仅坚持认为存在着物理上不可分的物体，而且他还认为存在着最细小的微粒，这些微粒虽具有广延性，但本身并没有部分，甚至在观念上也是不可分的。我们能感觉到每个原子都在运动。如果原子穿越虚空而不与其他的原子发生接触，也就会因自身的重量被携带着向下运动，而且所有的原子都会以同样的速度运动。^[3]但是，原子的运动轨道会因与其他原子的碰撞而受到影响，尽管其速度不会受到阻碍。这样，我们就能够拥有组成一些固体物体的一个原子体系。尽管每个原子仍然将不停地运动，但这些构成性原子的轨道却使得由它们构成的物体保持静止。

伊壁鸠鲁原子理论的基础是，物质不是连续的，而是原子的。物质性的原子或物体在物理上不能再进一步分割，它们是由甚至在观念上都不能再进行分割的单纯部分构成的。每个物体，即每个具有广延性的固体实体或者是原子或者是由原子构成的复合物。原子在数量上是无限的，而且它们占有、活动于其中的空间也是无限的。每个原子都具有因其重量而向下运动的自然趋向（“运动的速度”与人们能想到的一样快），但许多原子的运动速度会因为它们与其他原子的碰撞而受到限制。当原子同时抵消彼此的运动从而把对方保持在一个模式中时，这些原子聚集在一起就构成了一个稳定的固体物体。这样看来，原子仅会以它们的自然速度来回振动而不会静止。

灵魂、物体及其属性

原子和虚空是伊壁鸠鲁物理学中的基本实体，物体和虚空仅是惟一自身存在的事物。尽管伊壁鸠鲁并没有否定属性的存在，但他却把这些属性称作

是一种寄生在自身存在物上的存在物。实际上，伊壁鸠鲁在这个观点上的态度是相当谨慎的：

现在，至于形状、体积、重量以及其他的事物将物体表述为永恒的属性，它们或者属于所有的物体，或者属于那些通过感知使自身成为可知和可见的物体。我们绝对不能认为它们是自身存在的实体，这是不可想像的。它们既不是非存在，也不是附属于物体的特殊无形物，也不是物体的部分。但没有所有的这一切属性，在由微粒直接构成的混合物中，整个物体也就不会具有自身的永久性质。无论是基本元素还是比整体稍小的混合物。但这只是我用来阐述下面这种观念的一种方式：它具有包括所有这一切的永久性质。这些事物具有被集中或被区别开来的独特方式，但这些都是伴随这些事物而不与它们相分离的。根据我们的复合观念，物体是在自身之中接纳它的属性的。

200

[Hdt, 68~69 (LS 7B1~2)]

有些属性是所有物体都必须具有的（形状、体积、重量），但有些属性却是一些可见物体必须具有的（颜色）。据卢克莱修所说，这些是物体的“永久”属性：“如果没有碰到毁灭性的破坏，这些属性是无论如何也不会与物体分离或转移的，犹如重量对于石头、热对于火、流动性对于水、有形对于所有物体、无形对于虚空” [I.451~454 (LS 7A3)]。因此，这些属性不仅仅是永恒的，而且还是必然的。这种必然性也不仅仅在物理方面，而且还表现在观念上：没有那个属性，一个人就无法思考物体。然而，它们并不像物体本身那样是独立存在的，而是仅仅作为物体的属性存在。因此，它们的存在仅是获得性的。除了这些永恒属性，物体也能具有偶然的属性：“与奴役、贫穷、富裕、自由、战争以及其他事物时来时去相反，而事物的本性却停留了下来，我们正确地习惯于称之为偶性” [I.455~458 (LS 7A4)]。

我们可以从伊壁鸠鲁对于可见事物与不可见事物所作的区分中清楚地看到，他并不认为原子拥有复合物所拥有的所有属性。原子仅有的属性只是形

状、重量、体积以及形状的必然伴随物 [Hdt.54 (LS 12D1)]。因此，我们不能泛泛地认为，构成性原子具有一些什么属性，它的复合物就具有什么属性。关于这一点，卢克莱修也讲得很清楚。他说，“你们不能因为在眼前看到了白色的物体就认为构成它的原子也是白色的，黑色物体是由黑色种子产生的” [II.731~733 (LS 12E1)]。他指出，这实际上为有色物体的运动留下了进行更完满解释的余地：

201

此外，如果基本微粒是无色的，拥有各种各样的形状，它们却构成了各式各样的事物和颜色，因为它们使事物彼此区别，也使单个种子彼此结合在一起并在一定的位置形成事物。它们彼此推动着，也彼此接受来自对方的推动。这立刻使得下列事实很容易得到解释：起先是黑色的事物为什么很快就呈现出大理石的白色；海的表面当被大风搅动的时候，海中就会出现波浪，也呈现出大理石的耀眼白色。你所有需要解释的是：我们通常看起来是黑色的事物，当它的基本微粒的次序有所改变，数量有所增减，就会发出耀眼的白色。但如果大海的表面是由蓝色的种子构成的，那么它就没有变成白色的可能。因为蓝色的事物永远也不会变成大理石的颜色，无论你怎样搅动它。

[Lucretius *De rerum natura* II.499~514 (LS 12A3)]

在这里，卢克莱修认为，原子组合成复合物体不仅在于原子的重新排列，而且还因为它们的增加和减少。既然人们不能接受单个原子能够变化的观点，却坚持认为大海变色确实是因为大海表面的蓝色原子被白色原子代替造成的。如果真的是这样，卢克莱修在这里的论证就不是那么有力。然而，这篇文章仍然相当重要，因为它强烈地暗示着伊壁鸠鲁接受了下面的观点：复合实体的属性（以原子为其构成成分的实体）是由它由之构成的原子的属性——包括排列和运动——构成的。因为卢克莱修从“不同的原子形状和排列造成了一个实体的颜色变化”的论断推论出基本微粒“具有各种各样的形状从而产生出每一种事物”这样的一般论断。卢克莱修也认为从这里可以推

断出这是产生颜色以及造成颜色变化的原因。这还表明，原子“产生”的并不仅仅是物体，还有这些物体的属性。此外，还存在着特殊形状原子的特殊排列，这不仅决定着存在着特定的复合实体，而且还决定着这个实体所具有的属性。

伊壁鸠鲁对微观属性与宏观属性之间关系的论述也许可以通过他对“灵魂” (*Psuchê*) 的思考更好地得到说明，因为这表现了他试图通过构成性原子的本性和排列来解释复合的实体的性质和行为的一贯努力。对伊壁鸠鲁而言，动物与其他的所有固体物体一样，都是由原子构成的。而灵魂本身也是一个生命体的物质部分：它是一个“具有精致结构的物体”，分散在整个生命体之中 [*Hdt.* 63 (LS 14A1)]。这样，灵魂本身也是一物体，即一个具有独特原子结构的个体化实体。根据 Aetius 里的记录，伊壁鸠鲁把灵魂的物质构成看做物质所特有的：“它是一个包含四种元素的混合物 (*krama*)。在这四种元素中，一种像火，一种像气，一种像风，第四种元素是没有名字的某物。” [*Aetius* 4.3.11 (LS 14C)] 这样，尽管有可能详细地谈论灵魂质料的原子性的构成物，但对于灵魂的心理功能解释更为重要的是：它们形成为一种“混合物”。卢克莱修对此特别强调：

202

元素的基本微粒在运动中彼此相互渗透，没有一种元素能够区分出来，它们在空间上也无法分离，但它们作为单一物体的多重力量而存在。……热、气和不可见的风的力量，当混合在一起时，形成了单一的性质，活动力同时也把起初的运动由自身传递给它们，这就是出现在血液中的感觉运动的起因。

[III.262~265; 269~272 (LS 14D1)]

因为在灵魂中，元素性原子是混合的，它们构成的物体具有特殊的力量。不是这样构成的事物都缺乏这种能量。例如当灵魂被包含在一个更大的物体中时，它就能够感觉和思想。

这最后一个限制对伊壁鸠鲁来说是非常重要的。伊壁鸠鲁强烈地反对灵魂能够在身体死亡之后还能存活的观点，强调身体和灵魂是相互依存的。因

此，当灵魂具有产生感知的功能的同时，它也只是在身体内才能产生这一功能。身体一旦分解，灵魂原子也就分散了，从而丧失它自身的感知能力 [Hdt. 63~64 (LS I4A3)]。灵魂和身体都不能离开对方而存活，身体和灵魂结合在一起才构成一个活生生的动物体，不仅仅是灵魂单独在发生作用。“既然身体和灵魂的结合对二者而言都是必需的，它们的本性也是结合在一起的。” (Lucretius, III.347~348) 这样，不仅是灵魂，而是整个身体才能产生感知。正如卢克莱修所说，一个感受是灵魂和身体共同所有的。

伊壁鸠鲁把灵魂也看做一个物质性的物体。仅仅从这个事实出发，我们很难说清楚他假设的有生命的动物的心理属性和灵魂由之构成的原子的运动之间的关系。然而，我们一旦把注意力集中在他那唯物主义的观点之上，这一点就比较清楚了。^[4]灵魂必须是物质的，如果它不是物质的，那么它就只能是虚空了。但“虚空既不能作用，也不能被作用，仅仅为物体提供运动的空间” [Hdt. 67 (LS 14A7)]。很明显，灵魂既作用于其他事物，也被其他事物所作用。既然这样，认为灵魂是无形的思想也就是不连贯的。显然，存在着心理上的原因和结果。如果是这样，变化的和产生变化的必须是物质性的事物，因为非物质的事物不可能成为变化的主体和承受者。如果假设所有的变化或者它们本身就是原子的事件，或者是由原子运动所决定，那么只有物质性的事物才能发生变化或承受变化这一观点就很容易理解了。

203 伊壁鸠鲁承认，心理事件的出现需要伴随原子的事件的发生。如果我们了解他关于灵魂原子结构的观点，这一观点就比较清楚了。因此，据卢克莱修说，心灵是“极其精致的，由非常细致的微粒构成” (III.279~280)：

在我们眼里，没有什么事物比心灵决定或推动的事物运动更加迅速。因此，心灵激动自身远比那些其性质能被我们的眼睛看见的事物更加迅速。但如果被激活的事物必须是由圆形且极度细微的微粒构成，那它被极小的力推动就能运动起来。

(III.182~188)

与伊壁鸠鲁的科学方法一致，卢克莱修认为心灵产生其效果远比其他事物快是一个明显的事实。他从这种观点出发，推论出构成灵魂的原子比构成其他事物的原子更小、更圆。然而，心理的变化必须要有原子的变化，否则，原子应该和思想运动得一样快这个假设就没有必要了。再者，当卢克莱修试图解释情绪的产生时，又借助了构成心灵的原子来加以论证。一个人发怒，是因为灵魂中的热在发挥作用；一个人受到惊吓，是灵魂中的冷在发挥作用。“恐惧的伴随物，引起肢体的惊吓，激发了情绪”（III.288~293）。这里，存在着情绪效果的物质解释。一个人受到惊吓，他的肢体颤动，这可以通过灵魂中的“冷”——恐惧的“伴随物”加以解释。因为情绪具有自身带来的效果，心理状态具有原因和结果是伊壁鸠鲁对灵魂的推论由之开始的材料，即必定存在着一些原子事件决定这些效果。

在试图理解伊壁鸠鲁的自然科学的过程中，我们很容易想到：他必然是一个还原主义者，因为他提倡原子论。这有些像一个关于物质的内在的“科学”理论一样触动着当代读者。然而，这种倾向应该受到抵制，因为在伊壁鸠鲁那里，我们看不到任何把人的心理属性或事件与原子的属性或事件混同起来的迹象。冷毕竟只是恐惧的伴随物而不是情绪本身。在这个方面，伊壁鸠鲁更像一个亚里士多德主义者，而不是因为其对存在（being）的讨论而获得人们的信任，因为亚里士多德在其自然科学和心理学的范围内也给物质解释以突出地位。亚里士多德明确地把动力因与质料因区别开来：物质实体引起的变化既可以通过变化的作用者和承受者来得到解释，也可以通过变化随后发生的那些潜在物质事件得到解释。伊壁鸠鲁奉行一种物质的原子理
204

论，而不是认为物质是连续的，他将其指责为对自然现象的目的论的解释。这些不会给伊壁鸠鲁以压力从而使他放弃对动力因和质料因所作的区分。我们有充分的理由认为伊壁鸠鲁并没有放弃它（即使伊壁鸠鲁并没有使用这一术语继续讨论）。因为，如果具有原因和结果只是心灵的属性，如果伊壁鸠鲁并没有把这些属性同产生这些属性的原子排列等同起来，同时仍然认为灵魂的运动可以通过构成性的原子的排列加以解释，那么，就像亚里士多德一样，伊壁鸠鲁必须把先导原因同物质原因区别开来，并认为二者都会决定着运动变化。

行为和责任

卢克莱修对于运动的因果性给出了以下解释：

现在，我要告诉你……当想要运动的时候，我们是怎样向前跨步的，怎样具有移动四肢的力量的，到底是什么在习惯性地向前推动着我们的庞大身躯的。首先，我认为，正像我前面解释的那样^[5]，是行走的影像（*simulacra*）作用于我们的心灵并对它产生影响。在这之后，出现的是意志力，因为在心灵最初预见到它想要做什么之前，任何人都不会作出动作。不管这种愿望是什么，它都必须预先知道存在着这个事物的影像。因此，当心灵出现了要向前行走的愿望时，它就会把遍及整个四肢和全部骨架，即整个身体的精神力量迅速地调动起来。心灵很容易做到这一点，因为它和精神紧密地联系在一起。于是，精神又反过来作用于身体，整个身体就这样被逐渐地向前推动或移动着。

(IV.877~891)

正如我们现在所预料的那样，在卢克莱修的话中，我们看到的是用心理的和物质的混合的因果性来解释动作和行为的论述。例如，为了行走，一个人首先需要形成想要行走的注意力，因此也就需要思考行走这一行为。要出现这一意念，他必须具有一个或多个行走的影像。他们是从外部以影像的形式出现的。^[6]这些影像同时具有心理的和物质的两方面性质：它们由原子构成并对心灵产生物理的影响，但它们又是图像式的（*pictorial*），因为它们向心灵提供了一个影像。当心灵决定要行走的时候，它就把这一冲动传递给精神，精神反过来再作用于身体的相关部分从而使其移动。这样，卢克莱修在两个层面上告诉我们行为的原因。第一，在物理层面上，影像的原子撞击心灵的原子从而对构成精神的原子发生作用，精神的原子反过来再作用于身体

的原子。第二，在心理层面上，心灵通过决定行走的意念对行走的影像作出反应，从而使人作出行走的行为。一个人行走是因为他决定要行走（为了决定行走，他必须思考行走这一行为）。心理事件是由支撑它的物理事件决定的，这种行为原因的解释和这种观点是一致的。

如果认为心理事件是由构成人的灵魂和身体的原子的运动决定的，那么，这种观点就可能被人认为是一种决定论，与道德责任之间存在着冲突。伊壁鸠鲁在《论自然》第 25 卷的最后部分讨论了这种冲突。在那里，他区分了一个人的原子构成和他称为“发展”（development）的东西。正是通过后者，我们应对行为负责 [XXXIV.21~22 Ars2 (LS 20B)]。这一段相当晦涩，但从它对那些认为自己的恶行是物质的因果性造成的，即由身体赖以构成的原子的运动引起的从而为自己开脱的人提供了一个回应，因此这一段读起来又实在令人兴奋。因此，伊壁鸠鲁对那些排斥道德责任的决定论的论证并不是那么关心，因为大家都已经相当熟悉这种决定论了。如果我们的行为是由以自己为原因的精神状态引起的，我们就不会对自己怎么行动负责了。和亚里士多德一样，伊壁鸠鲁认为，我们的行为是由实践理性支配这一事实并不能提供充分的理由，以否认我们要对这些行为负责。他反驳他的反对者说，我们的行为不是，或者说不仅仅是由构成我们身体的原子的运动决定的，而是由“发展”决定的。伊壁鸠鲁在这里所说的“发展”大概就是指我们的心理状态。决定论的错误在于单纯地通过物质的原因来解释我们的行为，而没有考虑对于心理状态的说明，这些心理状态是我们行为的先导（antecedent）原因。

在这里，我们已经看出了伊壁鸠鲁主义对物理主义的反驳，即否认我们的心理状态是由构成我们的原子的运动决定的。^[7]这不是伊壁鸠鲁的文本所必需的，然而，正像我们所看到的那样，这是与我在别处看到的所隐含的观点是相矛盾的。更为甚之，当伊壁鸠鲁打算否定决定论本身的时候，他还设定了在原子层面上的非决定性。因此，西塞罗记载，为了避免“命运的必然性”，伊壁鸠鲁提出了原子的偏离运动，以避免“如果原子的运动总是由原子的自然且必然的重量引起的，我们将没有任何自由，因为心灵总是以各种方式为原子的运动所推动” [De Fato 22~23 (LS 20 E2~3)]。这看起来好

像是伊壁鸠鲁修改了他的原子理论，即原子运动不仅是起因于原子自身所具有的重力，起因于其他原子的影响，而且，原子也可能自发地产生幅度微小的离开它现有轨道的运动——偏离运动。偏离运动的提出在于保留道德责任的归属。伊壁鸠鲁看起来已经认可了以下事实：如果一切原子事件都取决于先前的原子事件，如果心理事件是由原子事件决定的，我们也许就不能要求人们为其行为负责。为了保留“我们是负责的”的预期，伊壁鸠鲁修改了他的原子理论，从而在一定角度引进了非决定性。这就使得因果性的链条不至于无限制地向后延伸。然而，伊壁鸠鲁可以说是被逼迫到这一境地，对原子事件决定心理事件这一观点不是置疑，而是肯定。因为如果情况并非如此，也就没有必要否定所有的原子事件都是被决定的这一观点了。

也许我们很难承认伊壁鸠鲁的原子偏斜理论是一个巨大的成功。因为即使他把非决定性引进了他的理论体系，好像也没有恰当地做到这一点。原子偏斜理论是用来否定存在着原子原因的无限链条这一观点的，但它自身却没有使精神事件和行为的决定性相关联。我们在这里很难看出伊壁鸠鲁是怎样把对原子事件无限原因链条的单纯否定同行为的决定联系在一起并使二者相一致的。^[8]据西塞罗记载，原子偏斜理论在这里很难说不是在支持卡尔尼德(Carneades)的论断。实际上，伊壁鸠鲁在理论上并不需要原子的偏斜。但是，既然承认了“心灵的某种自发运动是可能的”，这种观点本身就足以批驳那些否定我们应该为自己的行为负责的那些人了。“对理论体系的捍卫使伊壁鸠鲁更倾向于引进原子的偏斜，尤其是当人们根本无法发现其原因的时候。” [Cicero, *De Fato*, 23 (LS 20E4)]

快乐与幸福生活

伊壁鸠鲁认为，我们人类是物质性的实体，人类的活动完全可以通过构成我们身体的原子的运动加以解释。但他又认为，我们人类可以进行有目的的活动，具有实践方面的理性。伊壁鸠鲁认为二者之间不存在冲突。按照伊壁鸠鲁的说法，我们的实践理性总是与快乐联系在一起的：“我们把快乐当

作最主要而且是最基本的善。我们是以快乐为出发点做出各种选择和规避的行为的。回到快乐，我们也是以感情为标准来判断每一个善的事物的” (*Men*, 129)。每当我们行动时，我们总是要获得一定的快乐；只有我们的行为带来了一定的快乐，才可以说是成功的。快乐和痛苦这两种“最基本的情感”是伊壁鸠鲁除感知和预期之外的第三个真理标准，它们与感知、预期一样，在认识方面都具有同样的可靠性。^[9]如果有些事物对某人来说是能够引起快乐的，它就是快乐的；如果它看起来能带来痛苦，那么它确实就是痛苦的。

显然，对于体验过快乐的和痛苦的任何事物而言，它们总是在追寻能够带来快乐的事物，避免带来痛苦的事物。“自从一出生，每个动物就把快乐当作最大的善来追求并在快乐中欢呼雀跃；同时，它也在尽可能地把痛苦当作最大的恶加以规避。在没有受到侵蚀的情况下，它依据自然本身纯正无邪的理性通常是这么做的” [*Cicero De Finibus* 1.30 (LS 21 A2)]。这种“摇篮中的论证” (cradle argument) 不是在鼓吹野蛮的、孩子或动物般的生活，因此也就不能简单地认为是在表达一种不快的偏见。它的要义其实是：对动物单纯的感觉而言，痛苦的恶、快乐的善是显而易见的。这个论断是“自然”的，那是因为它根据我们与围绕我们的世界之间的因果相互作用得出来的。它的真理性并不需要依靠推理来确立。“（伊壁鸠鲁）认为，这些事实感觉起来就像是感觉火的热、雪的白和糖的甜，都不需要精确地论证来确证” (I.29)。

207

伊壁鸠鲁关于快乐和痛苦的论断为他对幸福生活的看法奠定了基础。他把幸福的生活同（正确地构想的）快乐的生活等同起来，他坚持认为，快乐不仅仅是善的，而且是最高的善，它是行为的最终目的。在西塞罗的 (*De Finibus*) 里，伊壁鸠鲁学园里的代言人托夸图斯 (Torquatus) 对此阐述得非常清楚：

我们正在探讨什么是最终且最高的善。所有的哲学家都同意，最终且最高的善，是万物的最终目的，所有事物都不过是其手段，但善自身却不是任何事物的手段。伊壁鸠鲁把最终且最高的善称为快乐，想把它看做最伟大的善，把痛苦看做最大的恶。

[I.29 (LS 21A1)]

这里的术语完全是亚里士多德式的，这也确实是亚里士多德关于幸福 (*eudaimonia*) 的论述，这个论述为希腊化时期的伦理学的讨论确立了这些术语。根据亚里士多德的观点，幸福在形式上是行为的最终目的，它不是其他任何事物的手段，但其他事物却是达到它的手段。因此，“我们认为，永远也不会以其他事物为目的的事物比那些既以自身为目的，又以其他事物为目的的事物更具有终极性 (*more final*)。因此，我们把那些以自身为目的，而不以其他事物为目的的事物称为没有任何限制的终极性 (*Ethica Nicomachea* I.7, 1097a31~35)”。幸福作为没有限制的终极性只是对幸福实体性阐述的一个形式上的条件，亚里士多德通过区分以自身为目的的事物和以快乐为目的的事物满足了对快乐的实体性论述。比如德性，它是理智的活动和快乐，而快乐只是对自身而言才是有价值的。一个人只有致力于这些活动并且具备了那些具有内在价值，因此也是幸福的组成部分的品质时，他才能正确地获得幸福。

208 亚里士多德和伊壁鸠鲁关于幸福观是不同的，这一点我们很快就会发现。和伊壁鸠鲁一样，亚里士多德把快乐看做具有内在价值的东西（尽管他不承认我们关于快乐的事物的知觉是不能更改的），但他把快乐看做幸福的组成部分，它和其他的善一起共同构成了幸福。伊壁鸠鲁却把快乐与幸福实际地等同起来。亚里士多德关于幸福的任何阐述都有一个更为严格的形式条件，那就是：幸福的生活应当是“自足”的。也就是说，它不缺乏任何价值（如果它缺乏价值，那么就会有一种更大的善，它由幸福和它所欠缺的价值所组成。这种更大的善比幸福自身更具有终极性）。伊壁鸠鲁把快乐与幸福等同起来，其危险在于不能满足这个形式条件，因为它遗漏了除快乐之外的其他的具有内在价值的东西，因此也就允许有一种生活即包含有这些价值的生活会比快乐的生活更好。为了使快乐和最终的善等同起来，伊壁鸠鲁需要表明：其他的事物实际上并不是具有内在善的事物，即使有一些是，我们也能——可能也是经常这样做的——使之服从于快乐的目的。

在原则上，伊壁鸠鲁的幸福观念比亚里士多德的幸福观念要简单得多。这是为什么呢？这里没有任何原因可以解释。无论它是否在一定程度上依靠伊壁鸠鲁是如何理解快乐和提供快乐的事物之间的关系。因此，如果伊壁鸠

鲁把快乐理解为一个人在行为过程中产生的感觉或感受，那么他关于幸福的论述与亚里士多德相比确实流于简单：亚里士多德的幸福生活是指主体在其中能够享有大量的快乐感受，并且享有这种感受是惟一值得去追求的东西。其他的事物只有在工具意义上才可被看做有价值的——它们只有在能带来快乐的时候才被视为有价值的。换句话说，如果伊壁鸠鲁把快乐和快乐的活动等同起来，或者把快乐的程度和质量建立在产生这种快乐的活动类型上。这样，伊壁鸠鲁的幸福观看起来就不必要和亚里士多德的幸福观在实质上区别开来。幸福生活仅仅在于对有价值活动的享有，这些活动是令人快乐的，正是因为它们本身是有价值的。比如，这样处理快乐和价值的关系就容许伊壁鸠鲁把有价值的活动看做亚里士多德意义上的活动，即它本身就是值得追求的，正是由于这个原因，它也是人们为了幸福而选择的东西。

这两种不同的快乐观在另一个方面也导致了对幸福的不同结论。把快乐看做一种感受自然地就会引起从主观方面谈论幸福，因为如果一个人把快乐看做由各种各样的事物产生的一种无差别的感觉，如果这些活动碰巧能给这个人带来快乐的话，那么这些产生快乐的活动对这个人来说就是快乐的。我们没有理由要求同一活动能给所有的人带来快乐。尽管对每个人来说，过一种幸福的生活就是要（大量）享有这种感受，但如何活动以获得这种感受对每个人来说却是不同的。换句话说，如果一个人把快乐建立在产生这种快乐的有价值的活动和体验之上，那么这个人就能够清楚地说明这些活动和体验，因为对任何人来说它们都是幸福生活的一部分。

但当我们回过来审视伊壁鸠鲁对快乐的正面论述时，我们发现他并不是一个主观主义者： 209

当我们说快乐是目的时，并不是指放荡的快乐和肉体之乐，就像某些由于无知、偏见或蓄意曲解我们意见的人所认为的那样。我们认为快乐就是身体的无痛苦和灵魂的不受干扰。构成快乐生活的不是无休止的狂欢、美色、鱼肉以及其他餐桌上的佳肴，而是清晰的推论，寻求选择和避免的原因，排除那些使灵魂不得安宁的信念。

[Men. 131~132 (LS 21A5)]

根据伊壁鸠鲁的说法，如果有人把生活完全沉浸于那些有时被称为“鱼肉之乐”的东西中，他就根本无法由此获得幸福。因此，伊壁鸠鲁的幸福观和快乐观不赞成这样一种观点：一个人怎样生活并不重要，只要他觉得幸福，只要他所做的能产生快乐就够了。

这不是因为他认为（正像一些人所认为的那样）这样的快乐不是本真的快乐，或者拒绝承认它们是善。正如这段引文所表明，这样的快乐恰恰是一种错误的快乐，和幸福的最终目标不是一回事。也就是说，它们只是动态的快乐。但伊壁鸠鲁却强调幸福其实是 *aponia* 和 *ataraxia*，是身体和精神上痛苦的消除。伊壁鸠鲁称之为 *katastematic* 或静止的快乐。在《论目的》里，伊壁鸠鲁通过解渴的快乐和使某人不渴的快乐之间的区别解释了这两种快乐之间的区别（II.9）。第一种快乐是积极的快乐——通过做某事，或某事突然出现在某人身上而获得的快乐。相反，第二种快乐是一种静止的快乐，它来自于对痛苦或烦扰的消除。从我们目前掌握的资料来看，这一点还不是十分清楚：伊壁鸠鲁是否认为，无论我们什么时候满足了一种欲望，我们就会相应地获得一种静止的快乐。这种想法也许确实令人费解（这种快乐能持续多长时间呢？）。例如，通过不把快乐看做喝水解渴（这种快乐是与满足了某人饥饿的欲望不同的一种静态快乐），一个人宁可把快乐看做没有需要满足的欲望，不处于痛苦或烦扰之中的一种状态。如果一个人渴了，他就可以通过喝水获得这种满足欲望的快乐；同样，如果一个人饿了，他就要去吃东西。产生这两种情况的静态快乐是一样的（它的获得应该是视具体条件而定的，即身体痛苦的其他原因的消失）。

伊壁鸠鲁区分开动态的 (*kinetic*) 快乐和静态的 (*katastematic*) 快乐，其重要性在于：它使人们在客观上觉得，将快乐和幸福等同起来会是更有争议的。根据托夸图斯在《论目的》中的说法，我们所经验到的最大的快乐不是任何一种满足，而是所有的痛苦一旦消失所产生的一种感受：“因为我们从痛苦中解放了出来，我们在实际的自由中欢呼雀跃，并且除却了所有的烦扰” (*De Finibus* I.37)。快乐是痛苦移走后的必然结果，因为不存在一种既不快乐也不痛苦的状态。这个观点对于伊壁鸠鲁的快乐主义来说是关键的。无论在什么时候，一个人只要没遭受痛苦或烦扰，他就处于快乐的状态之中

了。更进一步说，这种状态不是一种可以使人更加愉快的状态：“伊壁鸠鲁甚至认为，痛苦的完全消失标志着最大快乐的界限，因此，快乐只会变化、具有差异，而不能增加或扩展”（*De Finibus* I.38）。^[10]这样，作为身体的无痛苦（*aponia*）和作为精神痛苦的消失（*ataraxia*）的结合就把一个人置于他不能合理地希望再提高的状态。一旦一个人获得了这些，生活就不能变得更好了。

乍一看，这种观点特别令人费解。伊壁鸠鲁承认，任何一种快乐都是某种善的东西（*Men.*129），因此这就必须包括动态的或者静态的快乐。但伊壁鸠鲁好像否定了一个人可以通过追求更为动态的快乐而过一种更好的生活。快乐是一种善，但这并不是说更多的快乐就是更大的善。人们会发现，伊壁鸠鲁的这种似乎矛盾的说法是一个信号。这其实是对快乐本性的一种误解，因此也就不能把一个人的生活组织起来，达到使每个人去追求最为快乐的生活。因为如果把追求不同的动态的快乐看做一种获得更快乐生活的手段，那么这就假定了一个人可以处于快乐和痛苦之间的一种中间状态。当然，这正是伊壁鸠鲁所反对的。只要一个人不是处于痛苦或烦扰的状态中，他就处于快乐的状态中。既然快乐没有程度的差别，只有种类上的区别，一个人的状态就不能通过增加特别的动态快乐而得到提高。

这样，肉体的无痛苦和精神的无纷扰共同构成了快乐，它是行为的最终目的。对任何事物的欲求都服务于这个目的。现在，一个人就会把幸福等同于这种状态，而不必宣称他无论什么时候行动都要为了快乐这个目的。这个主张仅仅在于说明：所有的其他善的东西都能理智地服从于幸福的目的，但幸福却不会以其他任何事物为目的。然而，伊壁鸠鲁好像坚持更强一些的观点，他把幸福等同于肉体的无痛苦和精神的无纷扰，认为这是任何行为所要达到的目标：“这是我们在任何行为中都要追求的，即摆脱痛苦和烦扰” [*Men.* 127 (LS 21B1)]。再者，过于强调这一主张看起来相当荒唐。至少一般来说，一个人所欲求的是更加具体的事物，比如吃饭、睡觉、听音乐或玩足球。即使一个人承认，在追求这些事物的过程中，他也就是在致力于过一种好生活，认为它们在达到一种更高的目的中的作用就是使他摆脱痛苦，这也是不可思议的。然而，伊壁鸠鲁并不需要坚持我们总是在为了达到肉体

的无痛苦和精神的无纷扰而行动。他的论点只是认为，我们总是通过行为达到这样或那样的快乐。我们一旦理解了静止快乐的本质，就会看到它们是能够为我们的实践的推论提供目标的。这样看来，在伊壁鸠鲁那里，当所有的快乐都是善的时候，但并不是所有的快乐都值得去选择和追求。一个人总有理由去追求一些能够提供快乐的事物，但也有更充分的理由不去选择它。“没有任何快乐本身是恶的，但是产生快乐的东西产生出比快乐多几倍的压力” [KD 8 (LS 21 D1)]。因此，理性的行为者之所以抵制一些快乐，因为满足他们快乐的欲望会比不满足这些欲望带来更大的烦扰。如果权衡利弊得失，选择会指向获得肉体的无痛苦和精神的无纷扰的目标。

为了成功地帮助实现这一目标，伊壁鸠鲁把人的欲求分为三类：“有些欲望是自然的、又是必需的；有些欲望是自然的但不是必需的；而其他的欲望则既不是自然的也不是必需的，它们来自虚假的信念” (KD.29)。在我们关于狄奥根尼·拉尔修文本的手稿中幸存的“注释” (*scholion*) 对伊壁鸠鲁关于欲望的这三种分类解释得非常清楚。第一类欲望指的是那些能使我们减轻痛苦的事物；第二类欲望针对的是那些能够使快乐变化但不能消除痛苦的事物；第三种说的是那些类似于追求荣誉地位或为自己树碑立传的欲望 [DLX.149 (LS21Z)]。在《写给美诺俄库的信》 (*Letter to Menoecus*) 中，伊壁鸠鲁详细地解释了什么样的欲望是必需的：“在必需的欲望中，有些是为我们的幸福所必需的；有些是为我们身体消除压力所必需的；有些则是为生活本身所必需的” (*Men.*127 LS 21B1)。伊壁鸠鲁关于欲望的分类并不是那么十分明显，尤其一个欲望如何不是必需的而是自然的，伊壁鸠鲁并不清楚。如果一个欲望是自然的，鉴于我们的本性，我们并不会回避具有这种欲望，那么这样的欲望又如何不是必需的？继续沿着伊壁鸠鲁对必需的欲望的解释向前走，我们应该把必需的欲望理解为这样一种欲望：其满足对于幸福、肉体的无痛苦或生存来说是必需的。比如，这样的欲望就不像对一些珍贵食物的欲求那么具体。对生存来说必需的东西是对食物的欲求。但对美味佳肴的欲求显然与这种必需的欲望不相干，它只是这种欲望的一个具体的例证和变种。^[11]伊壁鸠鲁合乎理智地认为它从更一般的欲望中获得了它的自然性，尽管其满足对一个人的生存来说并不是必需的。对一些珍贵食物的欲

求因其不是必需的也就是不重要的。对所有的特殊类别的食物的欲求都是不必需的。这就是为什么伊壁鸠鲁建议我们应该恪守较一般的欲望，既然这些欲望越一般，它们也就越容易满足。^[12]（当然，按正常情况，对美味佳肴的欲求比对廉价的、容易得到食物的欲求更不容易满足）。

欲望或者是自然的，或者是空洞的。按照 *KD 29* 的论述，空洞的欲望之所以是空洞的，那是因为它们建立在“空洞的信念”之上。我们从伊壁鸠鲁方法论的论述中可以发现，空洞的信念之所以是虚假的，那是因为它们不是以真理为标准获取的。这样，驳斥一个知觉就会使知觉同“空洞的信念”相混淆从而实际上完全失去知觉的标准 [*KD24 (LS17B2)*]。如果一个人不能把握相关预期，我们所使用的词语也将是“空洞的” [*Hdt. 37 (LS 17C1)*]。一个人信念和语言上的空洞是因为他并没有以真理为标准获取它们。正如空洞的词语是不能成功地判别事物的词语，空洞的信念是不能正确反应事物是其所是的信念。因此，空洞的欲望所欲求的事物也不是真的能带来快乐的事物。于是，伊壁鸠鲁能容许人们具有产生于对世界的虚假理论的欲望，比如，荣誉和闻名就是一件非常令人快乐的事情，人们以各种各样的方式去追求它们。但实际上，他们并不能从这些欲望的满足中获得快乐。这样看来，尽管伊壁鸠鲁承认对快乐和痛苦的基本感受是真理的标准，但这并没有迫使他去认同任何人认为是快乐的任何事物都是令人快乐的，因为这样的信念可能是、无疑也经常是不能被各种现象所保证。^[13]

212

善的生活与他人

对伊壁鸠鲁而言，正像亚里士多德一样，幸福也是实践理性的核心概念。这种理论的一个隐患就是：它看起来对实践理性的解释是相当自私的，既然所有的行为都要通过看其是否有助于人的安乐而加以判断。亚里士多德逃脱了这一点（他后来的斯多亚派也是这样，他们把幸福等同于德性），他把幸福的成分看做对自身有所欲求的东西：它们是幸福的成分正是因为它们的价值是自足的。这样，有价值的活动要想有助于人的幸福，那么它必须是

以自身为目的的活动，而不仅仅是达到他幸福生活的手段。品德高尚的人也确实应该在有价值的活动中获得快乐，但这种快乐来自他对他现在好的行为的意识。他正在做着他有理由去做的事情，而没有激发自己的行为。有一点不太清楚，伊壁鸠鲁在把快乐和幸福等同起来的同时，甚至静态的快乐——肉体的无痛苦和精神的无纷扰——也同样能够逃脱他把所有的实践理性都看做完全自私的、仅仅关注行为者自身的善的指责吗？

213 这两种论述在原则上的区别可能在亚里士多德关于幸福的讨论的非伦理学部分得到了更好的说明，即理智活动。亚里士多德把这类活动看做最高级的活动，因此也是最有价值的活动。正因为如此，对这个世界达到科学的理解是最快乐的活动，也是善的生活的组成部分。相反，对伊壁鸠鲁而言，理解这个世界不是具有自发价值的活动：如果我们不是惊诧于天体现象，不是对死亡有所预料，也就没有必要研究自然科学（KD 22）。这样的研究之所以是必要的，因为“如果一个人不知道整个宇宙的本性，那么，他就不能排除对最重要事情的恐惧”（KD 12）。人对宇宙和死亡存有恐惧，因此需要理解众神和灵魂的本性从而看到这样的恐惧是多余的。如果神确实存在，而且它们过着完全幸福的生活，那么它们就不会去关心人类的生活，对人类的幸福也没有威胁。同样，一旦我们认识到灵魂只有在人死后才能存在，一个人就会认识到他死后并不会受到伤害，因而死亡“对我们并不可怕”。^[14]然而，如果我们不把天体现象看做天体发怒的信号，不把死看做巨大的灾难，我们就没有必要去理解宇宙的本性。自然科学的研究是有用的，正是因为它消除了人精神上的烦扰从而有助于实现精神的无纷扰。它的价值仅仅在于它是达到快乐因此也是幸福的手段。

当然，亚里士多德和伊壁鸠鲁之间的差别之所以产生，正是因为伊壁鸠鲁比亚里士多德对理智活动持一种更为冷淡的态度。但是，从他们对幸福的不同理解更能够确切地看出这一点。所以，伊壁鸠鲁说：“如果你不把每个行为归属于自然的目的，而是在选择和躲避的行为中离开这个目标而代之以另一个，那么，你的行为与你的理论便不能一致” [KD 25 (LS 21E)]。从这一点看，伊壁鸠鲁好像把在任何时候都应该以获得自身的快乐为目的看做实践理性最主要的原则。这也确实是昔勒尼派（Cyrenaics）所持的实践思虑

的观点。昔勒尼派否定幸福是行为的最终目的，认为行为应当朝向他人，以使他自己获得最大的快乐和最小的痛苦。^[15]然而，伊壁鸠鲁不是昔勒尼派，恰恰是看起来想要容许一个人可以理性地关注他人的善。困难只在于：鉴于他的快乐主义，这一点如何才能实现呢？

于是，伊壁鸠鲁把目光转向了友谊，强调友谊的重要性。他说，尽管友谊最初至少是由功利所驱动的，但它是具有内在价值的东西（*Vatican Sayings* 23）。然而，如果一个人与他人的关系受他自己的快乐所激发和控制，那么，无论他们之间是什么关系，它们大概不会是友谊。在《论目的》I里，有一段对此介绍得非常清楚，伊壁鸠鲁学派的成员们被这一点所困扰，因为托夸图斯在那里记载了伊壁鸠鲁主义对快乐和友谊之间关系的几种不同的看法（不幸的是，没有一个看法被归于伊壁鸠鲁本人）。其中一些人看起来好像是在咬紧牙关允许“来自友谊的快乐并不像我们自身的快乐那样是可欲求的”[*De Finibus* I.66 (LS 2201)]。即使按照这些伊壁鸠鲁主义者的看法，我们也应该像关心我们自己那样去关心我们的朋友，尽管这种关心总是为我们的快乐所调节：

214

没有友谊，我们就不能在生活中享有稳定和持续的快乐。我们也不能保存友谊本身，除非我们像爱自己那样去爱朋友。因此，友谊既涉及了后者，也涉及了它与快乐的关系。因为我快乐着朋友的快乐，同时也痛苦着朋友的痛苦。因此，有智慧的人对朋友和对自己一样，有着同样的感情。他将为了朋友的快乐而奔波，就像为了自己的快乐一样。

[*De Finibus* I.66~67 (LS 22 O)]

然而，这看起来重申并保留了问题，而不是解决了问题，即认为一个人为了自己的利益不得不去关心自己的朋友，又认为一个人自己的快乐比朋友的快乐更值得去追求。

当然，一个人把某物看做自身有价值的东西并不是要求他承认这个事物与其他事物有着同样多的价值：一个人应当认可朋友的快乐是值得追求的，

但却否认这与自己的快乐一样值得去追求。然而，这对问题和冲突并没有作出令人满意的解答。如果一个人愿意去促进他人的利益，只要这些利益并不与他自身的利益相矛盾，那么，人们还不会把它看做一个合适的朋友。实际上，伊壁鸠鲁用两种不同的策略去克服快乐主义和对友谊的需求之间的矛盾。第一，伊壁鸠鲁认为，友谊是一个人的全部利益所在，但如果他不认为朋友的利益与自己的利益具有同等的价值，友谊也不可能真正实现。按照实践理性，从朋友的角度考虑，他应该决定遵从基本的原则，按照快乐原则的标准做出各种行为，允许朋友的利益与自己的利益同等重要。第二，伊壁鸠鲁诉诸于心理事实：他和他的朋友具有共同的感受，快乐着他朋友的快乐，痛苦着他朋友的悲伤。这种情况一旦出现，一个人就能够按照自己快乐的原则为他朋友的利益着想了。比如，知道朋友口渴或饥饿就会使自己很不快乐，就好像自己也口渴或饥饿一样。

这与伊壁鸠鲁所坚持认为的一个人自己的快乐比其他人的快乐更值得追求的立场是一致的。同时，我们也能看出其他伊壁鸠鲁主义者为什么感到不安了。按托夸图斯的说法，这些伊壁鸠鲁主义者“尽管非常理智，但当面对来自学园派成员的批评时就会局促不安。他们担心，如果我们把友谊看做正是为了我们自身的快乐可追求的东西，友谊好像被整个地玷污了” [De Finibus I.69 (LS 22 O)]。至少坚持认为一个人有着同样多的理由去为朋友谋利益的观点有点令人费解，因为不如此，他就会遭受同样多的痛苦。伊壁鸠鲁主义的第二个反应是：当一个人为了自己的快乐开始和他人接触并和他人建立联系，但一旦“更深层次的交往加强了二者之间的亲密关系，情感智慧就会开放得如此艳丽，以至于是为了他们的共同利益而去爱他的朋友，尽管从这个友谊中不会得到什么好处” [De Finibus I.69 (LS 22 O)]。如果不是很奇特，这种观点也比第一个立场有意思，它也和伊壁鸠鲁自己在 VS23 中的说法相一致。它比第一个观点有意思也是因为它似乎承认了快乐可以从一个人身上向另一个人身上转移和扩展。也就是说，当为了自己去爱朋友时，他们在他们之中的利益就会为他提供行为的理由。一个人仍然能够按照是否能够产生快乐的标准去行动，但相关快乐的范围却扩大了，因为它也包括他朋友的快乐。当然，这不是说，一个人不会在他自身的安乐中获得快乐。

但是，同第一种观点相比较而言，它已不是结交友谊这种特殊行为的动力了。

当然，我们需要第一种观点来体验我们自己的快乐以理解它的本性。理解这一点之后，我们就能理解获得快乐对其他人意味着什么，认识到它就是一种善。伊壁鸠鲁在对快乐的解释中并没有为这种扩展设置障碍。然而，我们并没有看到伊壁鸠鲁整个地向我们所认为的方向转移。正如密尔（Mill）所说，伊壁鸠鲁并没有煞费苦心地去论证认识到快乐的善的本质的同时，我们也应该认识到任何人的快乐都是善。我们之所以产生为自己去爱朋友的能力，那是因为我们与他很亲近。在这个意义上，我们需要超越朋友的界限去扩展这种关怀，根本就不需要证明。

如果伊壁鸠鲁认可快乐的扩展以确保他关于友谊论述的正确性，那么当他把德性放在善的生活之内时，这种观点对他就不再作用了。尤其在讨论公正的时候，更是十分困难，既然公正需要一个人把别人的利益也考虑进来，即使他们之间并没有什么感情。然而，当伊壁鸠鲁致力于平息公开的快乐主义和友谊的实践之间的冲突时，他极力地坚持快乐和德性是可以并存的。的确，伊壁鸠鲁认为，除非人是具有德性的，否则他就不会过幸福的生活。因此，审慎原则“教导”我们，如果一个人不能审慎地、高尚地、公正地生活，他就不能生活得快乐。相反，如果一个人审慎地、高尚地、公正地生活，他就一定会生活得快乐，“因为这些德性是和快乐的生活天然地结合在一起的，快乐的生活根本不能和它们相分离。”[*Men.*132 (LS 21B6)]。然而，人们对伊壁鸠鲁的这种说法的第一反应是，它太漫不经心了，当人们迫切地想知道审慎——实践理性——是如何教给我们这些的时候，伊壁鸠鲁在这里并没有为我们提供论证。正如我们所知，亚里士多德认为，具有德性的行为之所以能够有助于我们的幸福，那是因为这些行为是具有内在价值的行为。具有德性的人确实能够在带有德性的行为中获得快乐。这就是伊壁鸠鲁把幸福与静态的快乐等同起来导致的困难。因为即使伊壁鸠鲁承认，好的行为所带来的快乐将是一种动态的快乐，因而不是幸福的组成部分。尽管他通过把幸福等同于如肉体的无痛苦和精神的无纷扰，以避免主观性快乐主义的危险，但这种等同的结果却使得在个人幸福的范围内为他人谋利益（友谊除外）的任何尝试都变得寸步难行。

因此，人们告诉我们，尽管伊壁鸠鲁派的知者们是按照德性行事的。之所以要这样做仅仅是因为他会因为这样做而变得更好，而不是因为他认识到了这样做的原因。这是独立于他自身的安乐的。在《论目的》I (42~54)里，托夸图斯勉强地承认了伊壁鸠鲁主义者是依照德性行为的。因此，我们被告之，恶的品质，比如鲁莽、奢侈、怯懦，不公正的出现会困扰我们的心灵 (50)。更为甚者，如果一个人的行为不公正，他永远也就不会认识到这不会被发现。因此，他就会在害怕遭到惩罚中惶惶不安。正如托夸图斯所指出的那样，如果足够理智，那些压制自己的欲求以遵从伊壁鸠鲁主义原则从而只满足自然的、必需的欲望的人实际上根本没有理由做出公正的行为 (52~53)。但更合适的说法是，公正并不是因其自身，而是因为它能够带来快乐而被追求的 (53)。如果一个人能够恰当地对待别人，他就会获得他们的好感和信任。这本身就是一件令人快乐的事情，他的生活也会因此而更加有保证。正是在这个意义上，公正是能够带来快乐的。尽管伊壁鸠鲁认识到了公正的必要性，他把它看做由社会契约产生的。但他不认为公正不能够为行为提供理由，因为公正本身就是善的东西 [或者说不公正是恶的东西，KD 34 (LS 22A4)]，而是因为不公正的东西会比公正的行为带来更多的困扰：“公正的生活是从困扰中解脱出来的生活，而不公正的生活却是充满最大困扰的生活” [KD 17 (LS 22B3)]。

伊壁鸠鲁关于善生活的理论是修正和保守的奇特的混合物。也许在关于快乐的论述中修订的理论最多：肉体的无痛苦和精神的无纷扰状态，静态的快乐看起来并不像伊壁鸠鲁视之为快乐的东西。伊壁鸠鲁把这些看做快乐并把它们当作幸福的组成部分，他也就能够为限制理性的人去追求动态的快乐提供快乐主义的论证。一旦人获得了快乐，他就不可能因动态的快乐的增加而变得更为安乐。这使得伊壁鸠鲁主义者放弃了这么一种观点，根据这种观点，一个人获得的快乐越多，他就越幸福。鉴于此，我们有足够的理由相信伊壁鸠鲁派的智者事实上是在过着一种不违反道德准则的生活（尽管毫无疑问很容易设想他可能置身其中的处境无疑）。然而，伊壁鸠鲁并没有试图表明他关于善的理论是和德性能自发地提供行为的理由的思想相协调。当伊壁鸠鲁主义者作出具有德性的行为时，这可能是因为他把此看做了获得精神的

无纷扰的最有效的手段。谈到友谊，伊壁鸠鲁能够容许真正利他行为的存在，因为他可以像关心自己那样去关注朋友的自身安乐。关于公正，他持续关注重点根本不能彻底被他自身的安乐所替代。

文献缩略语表

经常被引用的资料被缩略如下：

- DL Diogene Laertius, *Lives of the Philosophers*. X=book 10 《名哲言行录》
 Hdt. Epicurus, *Letter to Herodotus* 《写给希罗多德的信》
 KD Epicurus, *Kyriai Doxai (Key Doctrines)* 《根本信条》
 Math. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 《反杂学家》
 Men. Epicurus, *Letter to Menoecus* 《写给美诺俄库的信》
 Pyth. Epicurus, *Letter to Pythocles* 《写给普萨克科的信》
 VS *Vaticanae sententiae* (words of Epicurus found only in a Vatican MS) 《梵蒂冈语录》

【注释】

[1] 在尽可能的情况下（幸运的是，我经常这样做），我引用 Long 和 Sedley 关于《希腊化时期的哲学家》的译文 [6.3]，尽管我偶尔会改动一下。所以，“LS 5A”指的是这本书第五部分的第 1 章。我之所以这样做，并不是因为我懒惰，而是因为即使在翻译中，如果我引用的文本能够脱离它被用于其中的特殊上下文关联而独立存在时，看起来对我非常有帮助。因为这样，读者就能够看出这些译文被引用到这里有多么合适。当然，读者还是要记住，这是对真实事物的翻译，而不是对事物本身的翻译。

[2] 实际上，这里所坚持的论证并不是一个很好的论证，哪怕对非常弱的结论而言也是如此，既然一系列知觉累积起来能够提供比较强的证据用以反驳单个的反常知觉，尤其是当一个人掌握了一套知觉如何产生的理论的时候。这个论证在这里好像偏离了主题，比如，亚里士多德就曾经告诫过我们不要相信病人的知觉。这种做法还不如对这种策略加以辩驳。

[3] 关于所有的物体都向下运动的观点见 Lucretius I.984~991 (LS 10 B4)。关于所有的原子都以同样的速度运动的观点见 Hdt.61 (LS 11 E1)。

[4] 在这里，仅仅区分我们所说的“唯物主义”和“物理主义”对我们而言是非常有帮助的。我用“唯物主义”的观点来解释实体：关涉特定实体的唯物主义需要人们承

218 认这种实体有一种物质的结构。相反，物理主义关心的是事件（也许是事态）之间的关系，并且对物理事件给予某种优先性。尽管伊壁鸠鲁对灵魂持一种唯物主义的观点，但他是否认为心理事件是由物理事件决定的，这并不是十分明显。

[5] 卢克莱修的《物性论》(Lucretius *De rerum natura*) IV.722 ff.

[6] 不仅仅单是知觉，所有的表象和思想都需要外部影像的作用。

[7] David Sedley 在他的“伊壁鸠鲁主义——反还原主义”这篇文章里对此作了论证。见 J. Barnes M. Mignucci (eds) [6.8]。

[8] Long 和 Sedley 都认为，意志本身能够引起原子的偏斜，对此并没有直接的证据证明。如果这一论点是正确的，那么，所有在这个问题上反对伊壁鸠鲁的人都会因 *ignoratio elenchi* 而感到羞愧。

[9] 见 *Sextus Math.* VII.203，前面在 p.193 引述过。

[10] 参阅 KD 3：“快乐的量的限度就是所有痛苦的消除。无论快乐在什么地方呈现出来，它只要存在，痛苦、沮丧或二者结合在一起的情绪就不会在场”。

[11] 这里的说明和 Julia Annas [618] 里的说明是相同的。见第 2 章。

[12] 见 *Men.* 130~132 (LS 21 B4~6)。

[13] 即使是非必需的自然欲望也是来自虚幻的信念，然而，当我们非常强烈地感觉到它的时候，它们受挫也不会导致痛苦。见 KD 30 (LS 21E3)。大概意思是这样：比如一个人有了非常想听极简抽象派的音乐，因为这种音乐在当时很时髦。尽管这种欲望看起来是一种自然且必需的欲望，但这种欲望得到满足时并不能产生快乐。

[14] “你要习惯于相信死亡与我们毫不相干。一切善恶皆在感知之中，而死亡无非就是感知的缺乏而已。正确地认识到死亡与我们不相干，将使我们对生命之有死这件事愉快起来。这种认识不是给生命增加无穷的时间，而是使我们摆脱对不朽的渴望。正确地认识到在活着的时候没有什么可怕的人，就不会对死亡充满畏惧。”

[15] 快乐对昔勒尼学派的人而言完全是动态的。他们决不会把肉体的无痛苦和精神的无纷扰看做真正的快乐。

参考书目

与第 6~8 章相关的书目

原文和翻译

6.1 Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, edited and trans. by

R.D.Hicks, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1925, reprinted with new introductory material 1972; especially book 4 (Sceptics), book 7 (Stoics), book 10 (Epicurus).

6.2 Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism and Adversus Mathematicos* (= *Against the Logicians, Against the Physicists, Against the Ethicists, Against the Professors*), trans. by R.G.Bury, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1933—1949 (repr. 1976—1987). 219

6.3 Long, A.A. and Sedley, D.N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols, Cambridge University Press, 1987. Selected texts, with English translation, commentary, and bibliography.

6.4 *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings* trans. by Inwood, B. and Gerson, L.R., Indianapolis, Hackett, 1988.

有关希腊学的研讨会会议论文

6.5 Schofield, M., Burnyeat, M., Barnes, J., eds, *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980.

6.6 Barnes, J., Brunschwig, J., Burnyeat, M., eds, *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge/Pairs, 1982.

6.7 Schofield, M. and Striker, G., eds, *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge/Paris, 1986.

6.8 Barnes, J., and Mignucci, M., eds, *Matter and Metaphysics*, Naples, Bibliopolis, 1988.

6.9 Brunschwig, J., and Nussbaum, M., eds, *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, 1993.

6.10 Laks, A. and Schofield, M., *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge, 1995.

其他论文的收集

6.11 Brunschwig, J., *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1994.

6.12 Flashar, H., Gigon, O. and Kidd, I.G., *Aspects de la philosophie Hellénistique*, Geneva, Fondation Hardt, 1986.

6.13 Dillon, J.M. and Long, A.A., *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*, University of California, 1988.

6.14 Griffin, M. and Barnes, J., eds, *Philosophia Togata: Essays on philosophy and Roman Society*, Oxford, 1989. Vol.2, 1997.

6.15 Striker, G., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, 1996.
论希腊化时期哲学的著作

6.16 Algra, K. and others, eds, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

6.17 Annas, J., *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1992.

6.18 Annas, J., *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press, 1993.

6.19 Flashar, H., ed., *Die Philosophie der Antike*, Band 4: *Die Hellenistische Philosophie*, Basel, 1994 (with detailed bibliographies) .

220 6.20 Hicks, R.D., *Stoic and Epicurean*, London, 1910.

6.21 Long, A.A., *Hellenistic Philosophy*, 2nd edn, London/Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1986.

6.22 Naussbaum, M.C., *The Therapy of Desire: Theory and practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

6.23 Sharples, R.W., *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London and New York, Routledge, 1994.

6.24 Zeller, E., *Stoics, Epicureans and Sceptics*, London 1880 (translation, by O.Reichel, of Zeller's *Die Philosophie der Griechen in ihre historischen Entwicklung*, vol.3.1, 1852, rev. E.Wellmann, 1923).

有关伊壁鸠鲁的书目

原文

6.25 Arrighetti, G., *Epicuro: Opere*, Torino, Einaudi, 1st edn, 1960; 2nd edn revised, 1973. Complete, with Italian translation.

6.26 Bailey, Cyril, *Epicurus: The Extant Remains*, Oxford, Clarendon Press, 1926. Main texts, with English translation.

6.27 Bailey, Cyril, *Lucretius: De Rerum Natura*, Oxford, Clarendon press, 1947. Latin text with English translation and commentary.

6.28 Smith, Martin Ferguson, ed., *Diogenes of Oenoanda. The Epicurean*

Inscription, Naples, Bibliopolis, 1993. Text with English translation and commentary.

书目

完整的和新近的书目见 [6.16] *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. 也见 Flashar [6.19]

一般研究

6.29 Bailey, Cyril, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1928.

6.30 Boyancé, P., *Lucrece et l'Epicurisme*, Paris, 1963.

6.31 Rist, J.M., *Epicurus: An Introduction*, Cambridge, 1972.

文选

见前面 [6.5~6.15]。

专题

221

6.32 Asmis, E., *Epicurus's Scientific Method*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1984.

6.33 Clay, D., *Luretius and Epicurus*, Ithaca, NY and London, Cornell University Press, 1983.

6.34 Englert, W.G., *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*, Atlanta, 1987.

6.35 Everson, S., "Epicurus on mind and language", in *Companions to Ancient Thought 3: Language*, ed. S. Everson, Cambridge, 1994.

6.36 Festugière, A.J., *Epicurus and his Gods*, Oxford, Blackwell, 1955.

6.37 Furley, D.J., *Two Studies in the Greek Atomists: (1) Minimal Parts; (2) The Swerve*, Princeton, Princeton University Press, 1967.

6.38 Furley, D.J., "Democritus and Epicurus on Sensible Qualities", in Brunschwig and Nussbaum [6.9], 72~94.

6.39 Furley, D.J., "Nothing to us?" (on death), in Schofield and Striker [6.7], 75~92.

6.40 Mitsis, P., *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca, NY and London, Cornell University Press, 1988.

6.41 Nussbaum, M.C., "Therapeutic arguments Epicurus and Aristotle", in Schofield and Striker [6.7], 31~74.

- 6.42 Sedley, D., "Two conceptions of vacuum", *Phronesis* 27 (1982), 175~193.
- 6.43 Sedley, D., "Epicurus' refutation of determinism" *Syzetesis* (Fest. Gigante), Naples, Bibliopolis, 1983, 11~51.
- 6.44 Sedley, D., "Epicurean anti-reductionism", in Barnes and Mignucci [6.8], 295~328.
- 6.45 Striker, Gisela, "Epicurus on the truth of sense impressions", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59 (1977), 125~142.
- 6.46 Taylor, C.C.W., "All perceptions are true", in Schofield *et al.* [6.5], 105~124.

第七章 斯多亚派^[1]

布拉德·英武德 (Brad Inwood)

从苏格拉底到芝诺

从公元前 399 年苏格拉底逝世到前 312 年芝诺到达雅典，80 多年过去了。其间，雅典经历了政治、社会的巨大变化。希腊世界由于马其顿军事、政治力量的兴起和亚历山大大帝对东方的伟大征服而重新形成，这一征服为商贸和政治的扩张开拓了新的区域。这也是哲学在古代世界历史中最具创造力的发展时期之一。这一时期包括柏拉图和亚里士多德的整个生涯，以及继承其发达成熟的遗产的学派。毕达哥拉斯学派继续活动。数学和几何学繁荣起来。其他哲学运动以惊人的数量出现，其中一些，比如伊壁鸠鲁学派和斯多亚派，逐步繁荣并成为哲学风景的永久部分，虽然许多都只是昙花一现。

斯多亚派的创立者芝诺，二十出头从塞浦路斯的西提雍城 (Citium) 到达雅典 (DL 7.28)。根据一种说法 (DL 7.31)，他对哲学的兴趣早已由于读其父亲 (一个商人) 从航行中带回的“苏格拉底派的书”而激发起来。^[2]据说芝诺自己曾在一次商业航行中到过雅典，但是，这不由得使人怀疑真正吸引他的是哲学。而且，当他到达雅典时哲学舞台丰富多彩。当然，柏拉图已经是逝去的一代，他的学派的第四任掌门人波莱莫 (Polemo) 刚继任，柏拉图的对话是标准的读物。亚里士多德已于 10 年前逃离雅典，稍后在埃维亚岛 (Euboea) 去世。他的朋友塞奥弗拉斯特仍是为继续亚里士多德的研究

计划而建立的学派的首脑。从附近麦加拉城来的哲学家也活跃在雅典舞台上，他们中的斯提尔波（Stilpo）是一位辩证法的诡辩实践者，也对伦理学和形而上学有强烈的兴趣。其他辩证法家对形成一种论证和逻辑挑战的热烈氛围做出了贡献：最著名的可能是狄奥多罗斯·克罗努斯（Diodorus Cronus）。这个时期，雅典知识生活中一个特别显著的特征是“犬儒主义者（Cynics）”的出现。这是一个松散的哲学家群体，他们宣称他们对伦理学及杰出品格培养（作为达到人类实现的关键）的与众不同的兴趣，是受到苏格拉底哲学的启发、鼓舞。他们将激烈的社会批判与一种对自然朴素和坦率言语的禁欲主义信仰结合起来。同样，苏格拉底哲学使他们致力于他们社会理想的理性表述。在犬儒主义者看来，伦理的、社会的标准仅仅同可以给予的论证一样。他们主张坚持“自然”而不是没有根基的社会习俗，他们的目标是通过他们的言语和榜样来破坏他们视为希腊城市生活中空洞、伪善的习俗。

对理性与自然的双重关注吸引了芝诺。到达雅典后，他路过一个书店，里面正大声朗诵色诺芬《回忆苏格拉底》的第二卷^[3]，芝诺热切地问哪里可以找到像书中所描绘的人。犬儒派哲学家底比斯的克拉提（Crates of Thebes）正好路过，书商于是告诉芝诺“跟着他”。芝诺就跟着他，并且同他在一起许多年。克拉提曾是西诺普（Sinope）的狄奥根尼的追随者。而狄奥根尼据说是安提斯泰尼（Antisthenes）的朋友、苏格拉底的紧密追随者、柏拉图的同代人和对手（根据传统）及犬儒主义的奠基人。

从斯多亚派创立起，苏格拉底和犬儒主义的双重影响就决定了其核心思想。芝诺对伦理哲学和政治哲学的爱好无疑可以溯根于与克拉提在一起的日子。但是，芝诺是一位勤奋的哲学家，也求教于其他老师。麦加拉派的斯提尔波对芝诺哲学的许多方面都有影响。狄奥多罗斯·克罗努斯引导芝诺在逻辑学上沿着严肃研究的方向前进，而且学派的这一兴趣持续了几个世纪。他甚至在学园学习了稍长一段时期。波莱莫伦理学方面的特殊专长仅仅是强化了最初将芝诺带向哲学之路的对苏格拉底的兴趣。学园派将哲学分为逻辑学、伦理学和物理学，对斯多亚派的发展起了十分重要的影响；但学派强烈的系统化倾向可能是受在塞奥弗拉斯特学园中辛勤研究的亚里士多德追随者

的一些影响。芝诺从未加入过那种相当专业化的科学家、哲学家群体，但是他很难不受在公共演讲中可以吸引 2 000 多人的演说家塞奥弗拉斯特的影响。^[4]

显然，芝诺利用了雅典可以得到的大量哲学机会，当他开始在著名的画廊（Painted Stoa）发表公共演讲时，他的体系显示了他所受的多样教育和广泛爱好的影响。有时，这种多样教育和广泛爱好被贬低为了一种杂糅哲学的明证，但是一种仅仅是杂糅的哲学决不会产生芝诺所建立的学派的影响：持续了 500 多年而且在大部分时期是主导性的哲学运动。将他的演讲及从中发展而来的体系视为理论与论证的丰富传统的结果，是由芝诺和继承者的高超智力做了创造性整合，似乎是更貌似有理的。

224

自然与哲学

“自然”作为一个哲学概念，在希腊文化中有很长的历史。哲学本身的出现是与将“自然”——所发生之物与人类干涉之物的划分定为研究的对象密切相关的。在公元 5 世纪的诡辩运动中，将自然理解为人类未参与其中而运行之物，又重新获得了重视，并且在自然与“习俗”（*nomos*）之间作出比较，在此，人类社会、人类社会的价值、人类社会的制度是自然的陪衬。

在这种比较中，自然一般有积极的价值。说某物是自然的，即是说，就任何东西都不可能依赖于可变化的个人决定或社会标准来说，它是可靠的。用广义的术语说，肯定自然是因为它原则上是稳定的，始终可以解释的，这是古代和现代的哲学家通常偏爱的特征。因此，公元前 4 世纪的哲学家经常将他们体系的基础性的特征称为是自然的。对柏拉图来说，型相和关于道德现实、政治现实的事实是“自然的”。亚里士多德发现目标导向（goal-directedness）是自然界的基本特征（“自然界不会徒劳地做任何事情”）；伊壁鸠鲁将他的物理学体系的基本实体，即原子和虚空，称为“自然”，将他的快乐主义奠基在这样的信念上：所有的动物自然地希望并追求快乐。犬儒主义者认为，不言而喻，我们应该顺从自然而不是习俗。于是就有了狄奥根

尼的著名口号“毁坏流行物”[deface the currency (*nomisma*)]——这个口号利用了 *nomos* (习俗) 和 *nomisma* (流行物) 之间语源上的联系。

然而，斯多亚派是同自然概念联系最紧密的古老学派。在他们的伦理学中，斯多亚派认为人的满足的关键在于按照自然而生活，他们在物理学即对自然界的研究上花费了大量精力。他们认为，像神一样的理性是人类自然的中心特征，他们甚至把自然看成神。自然被定义为“有系统地进行创造 (*genesis*) 的精巧的 (*craftsmanlike*) 火” (DL 7.156)。理性的计划控制着世界的组织、发展而且在本质上内在其中。芝诺围绕自然概念建构其新体系的决定是受到犬儒主义的影响，但是他融入其哲学许多部分中的丰富的自然概念将整个传统综合在一起。

斯多亚派的一个显著特征是坚持哲学活动的传统方面的统一与协调。从开始直到柏拉图时代，哲学研究的主题广泛多样：物理世界、人类感知和理解的本性、社会组织、美好生活的本质等。甚至在柏拉图那里也没有关于伦理学与形而上学、认识论与逻辑学之间的细致划分。但是，在公元前4世纪晚期，哲学家更多地自觉到哲学研究的各种对象之间的关系。伊壁鸠鲁将我们可以称为认识论、逻辑学和科学方法的部分统称为“准则学”；柏拉图的两个追随者克塞诺克拉底 (*Xenocrates*) 和亚里士多德在哲学研究的分支划分方面发展了他们自己的观点。亚里士多德的划分很复杂，建立在这样的信念之上：不同的主题有其自身独立的解释的第一原理。但是，亚里士多德在这方面比柏拉图主义者塞诺克拉底的影响要小，是塞诺克拉底第一次将哲学正式分为三部分：逻辑学、物理学和伦理学。芝诺似乎是从老师波莱莫那里继承了这一分法，而且成为了学派的标准。希俄斯的阿里斯托 (*Aristo of Chios*) (后来被视为非正统) 的伦理学是一个例外，它拒绝除了伦理学之外的所有学科。整个学派都接受这一划分，把这些分支分别称为“论题” (*Topics*)、 “种” (*Species*)、 “类” (*Kind*) (DL 7.39)。克林塞斯 (*Cleanthes*) 进一步分为六部分：逻辑学分为辩证法与修辞学，伦理学分为严格意义的伦理学和政治学，物理学分成严格意义的物理学和神学 (DL 7.41)。

作为一个整体，哲学被不同地描述为“追求智慧”、“追求理性的正确

性”和“关于人、神及他们原因的知识”。但是，哲学的正式划分引起了关于各部分之间的关系和它们的适当讲授次序的问题。在学派内部，存在一种自然的、有裨益的观点之间的分歧。这些分歧通过种种描述各部分彼此之间关系的明喻表现出来（DL 7.40）。有人将哲学比作一只动物：逻辑学是骨骼和筋腱，伦理学是肉，物理学是灵魂。或者，像一个鸡蛋：逻辑学是蛋壳，伦理学是蛋白，物理学是蛋黄。或者，逻辑学是果园的围墙，物理学是土壤和果树，伦理学是果实。^[5]尽管所有斯多亚派学者似乎都认为：既然部分的划分不是绝对的，教学应该在某种程度上结合在一起讲授，但是还是提出了各种各样的讲授次序。普鲁塔克（*Stoic Self-contradictions 1035ab*）保留了学派第三任掌门人（继克林塞斯之后）克利斯普斯（Chrysippus）的观点，其观点常常被视为早期斯多亚派的标准。他喜欢这样的次序：逻辑学、伦理学、物理学，结束于神学。

尽管构想了哲学的这些部分，但实际上，学派不可能坚持哲学各部分之间清晰的分离：斯多亚派学者在本质上和讲授中坚持部分之间彼此不可分，这是正确的。 226

逻辑学和逻各斯

必须在两种不同的意义上理解逻辑学。斯多亚派自身使用这个词指的是哲学的部分，它全面研究逻各斯、理性和表达的言语。现代读者更熟悉狭义的逻辑学：从形式上系统研究命题、论证及它们彼此之间的关系和它们的有效性。斯多亚派对狭义逻辑学的历史非常重要，但是，关键要记住，这仅仅是逻各斯研究的一部分，在他们眼里可能也不是中心部分。^[6]

广义上，将逻辑学分为知识的两个分支。^[7]修辞学研究相对长的、连续的言语，辩证法研究通过简短问答进行的讨论。彼此都以在其自己领域中很好地说话为目的。但是，它们各自的领域是什么？传统上，修辞学的目标是说服而不是知识。应轻视这一目标，就像柏拉图在《高尔吉亚篇》中所指出的；或者只取其表面价值，如大多数修辞学理论家所做的；或者使其从哲学

上更新，像亚里士多德所做的。对这一目标的传统理解不可能与斯多亚派无关，因为他们将修辞学分成辩论学、咨询学和赞颂学（颂扬学）或词藻学，他们对标准辩论言语的分类，都是遵循这一传统（DL 7.42~43）。然而，他们不会接受那种修辞学：作为一类知识并因而作为有道德的聪明人生活的一部分，目标只不过是说服，无视真理和言语目的。“很好地说话”也意味着正确地、合乎道德地说话。

斯多亚派讲授修辞学，但其方式是挑战而不是接纳对修辞学及其功能的更传统的理解。^[8]其目标似乎同辩证法的相同：通过有序的论述、论证获得真理。那么，修辞学和辩证法之间的区别就归结为形式问题：修辞学在对论证的表现上更宽更广；辩证法更紧密，更紧凑。芝诺试图用比喻说明这一区别。辩证法像一个紧握的拳头，修辞学像手指伸展的同一只手。同一只手，不同的外形。我们不知道芝诺希望将这一比喻推向多远，但是可以看出一只拳头显然比伸开的手掌有大得多的力量 and 影响。辩证法可以拳击；修辞学仅仅可以掌击。

227

修辞学的这一概念使传统修辞学的力量大为减弱。律师和政治家不能将自己局限于仅仅为他们所相信的正确结论给予恰当论证。但是，斯多亚派的修辞学以另一种方式要求演说者。斯多亚派演说者使用的风格是清晰、简单、直接、非感情化。难怪，西塞罗拒绝克林塞斯和克利斯普斯的修辞学理论，认为它仅适合想学习沉默艺术的人（*De Finibus* 4.7）。

辩证法是逻辑学更为重要的部分。与修辞学相比，它研究的是争论中的论述和回答的形式，传统中由柏拉图的苏格拉底对话和亚里士多德的论题（topics）表现出来。在希腊语中，“辩证法”这个术语最根源的意义是“会话”，活生生的哲学冲突的语境从来不会远离中心舞台。在学派历史早期，它是哲学活动的一个至关重要的部分。阿尔凯西劳（Arcesilaus），学园派领袖和他那个时代主要的柏拉图主义者，仅仅是口述的哲学。几十年后，卡尼亚德斯也是一样。麦加拉派的论证风格也反映在口头辩论上。

但是，将辩证法描述为关于什么是正确的、什么是错误的和什么是既不正确也不错的知识，就指向更加广泛的、更加雄心勃勃的关于人类论证与真实事物之间关系的研究。将辩证法标准地分成作为其组成部分的论题正好

确认了这一点 (DL 7.43~44)。辩证法覆盖了关于人类论证的内容,即我们的表达的所指和表达自身。“所指”(what is signified)既包括感官知觉显现的内容(表象,幻象),也包括依赖它们的命题和谓词。我们所谓认识论的大部分,斯多亚派都作为辩证法的一部分。但是,既然像命题之类的本体论地位显然是成问题的(不仅仅对持唯物主义形式的学派来说是如此),那么,辩证法领域也触及形而上学和心智哲学。^[9]

“表达”自身可以很宽泛地理解。它包含(其中之一)我们所谓的纯语言学的、语法的现象:将表达从物理上描述为由语言器官在运动中恰当设置而发出的声音;关于字母表中的字母和希腊语言本身的音素的讨论;地方方言;用来解决正确运用和优美风格问题的标准、准则;不同特色诗歌的语言学现象。对言语各部分的分析也是研究表达的一部分。

奇怪的是,将言语的各部分(名词、普通名词、动词、连词、冠词)^[10]作为语言学和语法问题放在“表达”的标题之下研究,而显然是同样的问题(将句子分成各种类型,比如命题、疑问句、誓言、祈使句、主动与被动命题之间的区别,等等)却被放在“所指之物”的标题之下。在我们的材料中,其原因不是特别清楚^[11],但对当前的目的来说,以下两点是最重要的。首先,作为专业哲学家,斯多亚派影响了专业语法家并受其影响,为他们的分析提供了哲学基本原理(不管现在在我们看来是多么不清楚)——它与由语法家发展的更直接描述性的原理相竞争。其次,斯多亚派对语法的分析是始于公元前5世纪的诡辩派,并在柏拉图、亚里士多德及其追随者的研究中得以持续的哲学对语法学贡献的最高点。在希腊化时期,语法学和语言的哲学分析之间富有创造性地相互影响^[12],之后,希腊语法学或多或少地走向了自己的发展之路,斯多亚派的贡献永不可磨灭。

228

现在,我们回到更为熟悉的狭义逻辑学,即对推理、论证和有效性的形式的研究。一种关于逻辑学在斯多亚派体系中的作用的观点认为,逻辑学有一种防御功能——就像果园的围墙或鸡蛋的外壳(DL 7.40)。波塞多纽(Posidonius)将逻辑学比作动物的骨骼和筋腱,这就指出了逻辑学更完整的作用,确定肉体 and 灵魂(物理学和伦理学)的外形和定界并给予其力量。^[13]辩证法是一种德性,这似乎是所有正统斯多亚派的观点(希俄斯的

阿里斯托显然不赞同——DL 7.160~161)。它的价值在于对过一种稳定的、有序的生活的贡献和对确立真理的帮助；大多数斯多亚派学者认为，这两种功能是密切相关的。以下是关于辩证法及其部分所做贡献的描述：

他们说学习三段论是大有裨益的，因为它表明什么是可证明的，这对纠正人们的观点有很大作用。它们的排列和在记忆中的留存表明明确的理解……辩证法自身必不可少，它是将其他德性作为自己的种包含在自身内的一种德性。从草率的判断中解脱出来就明白何时应同意、何时不同意。头脑冷静是与当前显得可能的东西相对立的有力推断，因而人们不会为它所欺骗。无可辩驳性是一种论证的力量，以免被论证引到相反的方面去。理智的严肃性是把表象提交给正确理性的习性。他们认为，知识自身或者是绝对无误的理解，或者是接受表象时不能为论证所动摇的一种习性。有智慧的人，如果没有对辩证法的研究，不可能在论证中永不出错。因为，辩证法可以区分真实与虚假，可以正确辩明有说服力的表述和模棱两可的表述。没有它，便不可能有条理地提问和回答。

229

论断中的轻率判断会影响所发生的事件，因此在处理表述的问题上，未经良好训练的人就会陷入混乱、迷惘的境地。有智慧的人没有别的途径表明自己是敏锐的、机智的，一般是精于论证的。这个人将会谈吐优雅、论证严密、有针对性地提出问题并作出相应回答——这些都是一位辩证法训练有素的人的品质。

(DL 7.45~48)

就像伊恩·缪勒 (Ian Mueller) 指出，逻辑学“对斯多亚派来说，既有认识论的含义又有道德的含义”。^[14]它帮助一个人弄清事实是什么，高效思考实际事务，在混乱中坚持他或她的立场，从可能中区分出确凿事实，等等。而且，它可以保护他或她不被吹毛求疵的论证和谬误比如“谷堆之喻” (*sôritês*) 所误导。此外，研究论证和推理已经成为哲学一个独立地引起兴趣的重要部分。正式研究逻辑学始于亚里士多德，由麦加拉派对悖论和难题

有意挑衅性运用而进一步促进；斯多亚派（特别是克利斯普斯）与伊壁鸠鲁不同，努力将逻辑学发展为一门学科。

亚里士多德的三段论主要研究项（通常用字母表中的字母代表）之间的关系，这些项由量词（“所有”、“无”或“某些”）和谓词表达式（“是”和“不是”）连成陈述和论证。最简单的三段论形式如下：

所有 B 是 A
 所有 C 是 B
 所以，所有 C 是 A

这种形式的推理及其他一些推理都是自明的、有效的（“完美的”）。亚里士多德的形式逻辑主要研究这些推理形式、它们彼此之间的关系和它们与其他有效推理形式之间的关系。亚里士多德认为，任何有效推理形式的有效性都可以以某种方式从完美的三段论中推演出来。这些就是他的体系的基础。

与亚里士多德不同，斯多亚派将命题（由序数代表）作为逻辑学分析的基本单位。他们用少量算符连接命题：“如果”、“和”、“不”和排他性的“或者”。他们研究出 5 种基本推理形式或无需证明的论证，并且认为任何一种正确的论证形式都可以用纯粹逻辑手段从这些无需证明的论证中推出。这就给予了斯多亚派评定、解释有效性的一个正确程序。5 种无需证明的论证如下：

I
 If the first, the second (如果第一, 那么第二)
 But the first (但是第一)
 ∴ the second (所以第二)

II
 If the first, the second (如果第一, 那么第二)
 But not the second (但不是第二)
 ∴ not the first (所以不是第一)

III

Not both the first and the second (并非既是第一又是第二)

But the first (但是第一)

∴ not the second (所以不是第二)

IV

Either the first or the second (或者是第一，或者是第二)

But the first (但是第一)

∴ not the second (所以不是第二)

V

Either the first or the second (或者第一，或者第二)

But not the second (但不是第二)

∴ the first (所以第一)

不知道斯多亚派逻辑学家究竟付出了多大努力从形式上表明任何一种正确的推理形式都可以归入这5种形式。但是，我们知道，在分析论证和论证形式中，他们至少运用4条“规则”或逻辑学原理。这类分析的一个例子由辛普里丘(Simplicius)对亚里士多德《论雕琢》(*De Caelo*) (236.33)的注释中为我们保存下来。第三条“规则”是：如果从两个命题(a, b)中推出第三个命题(c)，从这一结论(c)和更进一步的命题(d)中推出另一个结论(e)，那么，最后的结论(c)可以从(a)、(b)、(d)中推出。辛普里丘举的是物理方面的例子。

(a) 每一个处于一定位置的物体都是可以感知到的。

(b) 不可以感知到的物体是无限的。

(c) 没有处于一定位置的物体是无限的。

(d) 天外之物处于一定的位置。

(e) 天外没有无限的物体。

斯多亚派也有一个关于有效性的标准 (Sextus Empiricus, *Outline of*

Pyrrhonism 2. 137): 如果一个条件从句——它将论证的前提作为前件, 论证的结论作为后件——本身是正确的, 那么这个论证是正确的。假设检验以下结论的有效性:

如果是白天, 天是明亮的
是白天
所以, 天是明亮的。

231

如果下面条件句是正确的, 那么这个结论是有效的:

如果 (是白天) 且 (如果是白天, 天是明亮的)
那么, 天是明亮的。

在这样的简单例子中, 这一标准不会给予我们任何我们的逻辑直觉所没有认识到的事物。但是, 对于更复杂的或者不那么清晰的论证形式来说, 这样的检验是非常有用的。

简短评价一下斯多亚派所运用的逻辑关系。就像以上所表明的那样, 他们所运用的“或者”是排他性的, 而现代形式逻辑一般采用包含性“或者”。“和”是直接的, 而对“不”的主要兴趣之点是斯多亚派对求得清晰的否定范围的关注。有时, “不”否定命题中的一个项, 有时否定整个命题。斯多亚派逻辑学研究命题而不是项, “不”可以有意用来否定整个命题, 正常的希腊语词语顺序被强制用来表明这点。就像我将“苏格拉底没有与亚里士多德交谈过”重新表述为“不: 苏格拉底曾经与亚里士多德交谈过”或“苏格拉底曾经与亚里士多德交谈过, 不是事实”。这种表述听起来很笨拙, 但可以非常有效地阐明句子的意义, 因而避免了常导致模棱两可的谬论。运用逻辑分析断定进而避免谬误和诡辩, 对斯多亚派来说, 是辩证法的一项重要功能, 而且我们有大量证据表明他们对麦加拉派引以为荣的逻辑难题有持续增长的兴趣 (比如, DL 7.25)。其中之一是著名的“无人论证” (Nobody argument)。在一种版本中, 其表述如下:

如果有人在此，那么他就不在罗得岛 (Rhodes)。
 有人在此，
 所以，没有人在罗得岛。

结论为无人在罗得岛，显然是错误的。研究一下对否定的处理和对非限定代词的使用（在此诡辩中被模棱两可地使用），就可以解决这个悖论。

条件句（“如果”……“那么”）是一个关键的逻辑关系。从逻辑学的观点来看，“如果”可以指大量不同事物。我们了解古代对“如果”的几个解释（Sextus *Outline of Pyrrhonism* 2.110~112），其中之一是麦加拉派的斐洛（Philo）给出的，相当于一个具体的条件句，具有严格的真值函项的（truth-functional）意义：如果一个条件句没有一个正确的前件和错误的后件，那么这个条件句是正确的。狄奥多罗斯·克罗努斯认为，正确的条件句是这样的：它过去不可能现在也不可能有一个正确的前件和一个错误的后件。斯多亚派知晓这些解释，而采用了第三种解释：当后件的反面与前件相冲突时，这个条件句是正确的。斯多亚派的解释必然至少使他们的部分逻辑学不成其为真值函项，因而从现代形式的观点看作用不是那么大。但是，条件句在关于世界中事实和关系的推论中的可运用性却被他们的解释大大增强。当我们在自然界中发现一个可理解的关系时，斯多亚派的条件句将会将其恰当地表达出来。“如果你在空气中松开石块，它会落下来”是真的，表达了具有可理解的因果结构的世界中的一些重要事情。它可以用一个斯多亚派的条件句恰当表达，因为“松开石块”与“使石块不下落”明显冲突。比较一下一个斐洛的条件句：“如果是白天，我正在交谈”。每当是白天而且我正在交谈时，这必须被视为是正确的。但是，这样一个条件句没有告诉我们关于世界中的事实和关系的任何有价值的东西。斯多亚派不只是运用逻辑学解决悖论，也是作为物理学的工具。^[15]值得注意的是，讨论星占学的预言时，克利斯普斯十分谨慎，不用条件句的方式表达星行和陆地事件之间（所谓的）有规则的联系（Cicero *De Fato* 12~15）。费比乌斯（Fabius）出生在天狼星升起之时与将不会死在海里可能都不是事实。但是克利斯普斯不会将其表述为“如果费比乌斯生于天狼星升起之时，他将不会死在海里”，正是因

为他不能确信生于一年中的那个时间与死于干燥的陆地之间有一种必然的因果联系；这样的观点与他发展一种非必然论的决定论的努力相冲突（见 p.239）。克利斯普斯更喜欢否定连接词，斐洛——他的条件句具有真值函项——不会发现表达这一主题的两种方式之间有任何区别。^[16]

我们回到斯多亚派对逻辑学的运用问题。它使哲学家对悖论有了思想准备并帮助哲学家解决，这是至关重要的，因为对悖论的坚持威胁到世界是一个有序的理性整体的信念。斯多亚派逻辑学在发现、表达因果关系中也是有作用的。运用辩证法研究支持与反对某一特定立场的所有论证^[17]——克利斯普斯谨慎地赞同——对于确立对世界的真实稳定的理解是非常重要的。

亚里士多德在许多不同著作中研究人类如何达到对我们周围世界的理解这一基本问题。《后分析篇》（*Posterior Analytics*）有重要的一章（2.19）研究我们关于世界的知识的感知基础，《形而上学》以思考同一主题开始。在研究自然哲学的论文《论灵魂》中，有关于人类感知的理论，试图在某种程度上解释感知如何进行。同样，斯多亚派将认识论问题的研究贯穿于哲学研究的始终；我们的感觉器官如何运作的理论是物理学的一部分内容，而辩证法包含他们关于感官知觉的表象内容的论述。

233

如果辩证法是用来发现关于一个可理解的、有合理秩序的世界的真理，那么，显然，我们人类必须获得关于那个世界的可靠的基本信息。感官知觉是信息的来源，而且，在斯多亚派中，我们可以看到亚里士多德理论中萌芽状态的经验论得到更充分的发展。^[18]斯多亚派认为，我们的感官处于良好状态并在正常环境下运用时，可以告诉我们关于世界的真理。感官知觉的真理形成了我们关于世界的知识的基础。如果有人可以以某种方式表明我们不能依靠感官知觉告诉我们关于世界的真理，那么我们关于外部世界的知识大厦就会坍塌。这个建筑只是同其根基一样牢固。

怀疑论者，特别是学园派哲学家如阿尔凯西劳和卡尔尼德斯企图以这种方式颠覆斯多亚派学说。他们认识论批判的目标就是斯多亚派认识论中关键的理论项：表象（*phantasia*）。表象就是灵魂的物质材料中的“印象”^[19]，就是由外部世界物质的变化所引起的物理变化。这样一个印象也带有信息，它既揭示自身也揭示引发它的外部事件和引起事件的事物（SVF 2.54）。表

象的信息内容作为非物质的“意义”或“所说之物”(*lekta*)而传递。这如何完成,构成了斯多亚派心智哲学更令人迷惑的特征之一。但是,狄奥根尼·拉尔修所保存的论述清晰地表明了这一基本点:“首先是表象,然后理智(用言辞表达)将因为表象所经验到的东西表达成合乎理性的论述”(DL 7.49 参考 DL7.63, Sextus M 8.70)。我们感知的可理解内容或者被接受者接受或者不被接受。对表象内容的赞同可能是有意识的,也可能是无意识的。而当我们认为表象再现了世界时,信念就随之形成了。这样,斯多亚派很容易地解释了亲眼看到而不相信的普通经验。

234 这种变化与其信息内容可以作为记忆保存起来,它也对我们关于世界的基本概念和信念的形成过程有贡献。因此,我们的观念和幼稚的信念只是同我们的表象处于相同的可靠程度。当怀疑论者攻击表象作为关于世界的信息来源的可靠性时,斯多亚派不得不回应。接下来的争论太复杂,在此不易概括^[20],但是可以做一条至两条一般性的评论。首先,将赞同与感知、信念形成过程的其他方面分离开来,避免了怀疑论的一些批评。斯多亚派认为人类不是他们感觉经验的被动俘虏。我们要在我们的表象之中做出判断。因此,如果(举这一争论中产生的常见例子)直的船桨在水下看上去是弯的,我们可以不赞同感官知觉;我们这样做是因为它同其他感官知觉得到的信息相冲突或我们理解光在不同媒质中的折射。

但是,选择接受哪一种表象的能力,要求我们在做此类事情时有可运用的标准。在此,斯多亚派对怀疑论挑战的回应不那么成功。他们主张标准是一种特殊类型的表象,并为其贴上了一个相当令人讨厌的标签:僵硬。一个僵硬的表象被规定为这样一个表象:准确无误地表现了外部世界的一部分,而且另外有一个与众不同的特征表明它不会由其他的来源引起。它是所谓自我确立有效性。斯多亚派认为,如果将关于外部世界的知识建立于这样的表象基础之上,我们就不会犯错误。然而,这一主张的困难之处在于,坚定的怀疑论者的攻击可以很容易揭穿它或者是循环论证的或者是任意武断的。最终,怀疑论与斯多亚派之间关于感官知觉可靠性标准复杂而持久的论战没有令人满意的结果。斯多亚派的立场结束于开始的地方,对感官知觉的真实本性有一种常识性信任,而且怀疑论的攻击揭示不可能为自命为人类理解的基

础的东西提供一个基础性辩护。

物理学和宇宙论

“让我们从宙斯开始。”斯多亚派天文学诗人阿拉图斯 (Aratus) 以这样的语句开始他的《现象》 (*Phaenomena*) ——古代最有影响的说教诗歌之一。作为斯多亚派学者，阿拉图斯颂扬宙斯无所不在的仁慈，并且强调我们人类是“他的种族”。在阿拉图斯看来，自然世界井然有序的特征和天空星群的完美排列都是众神和人类之父宙斯的杰作。整个宇宙的安排表明人类居于其中是多么美好。

当然，宙斯是希腊宗教思想的中心，特别对赫西俄德来说是如此——他的诗歌不仅仅对学派的第二任首脑克林塞斯有影响（他甚至通过自己写赞美宙斯的史诗来模仿他^[21]），而且对早期斯多亚派都产生了深远影响。希腊哲学宇宙论的广泛传统也影响了斯多亚派。可能他们首先注意的是柏拉图的《蒂迈欧篇》，其中的造物主和对物理世界的彻底目的论解释。但是，前苏格拉底哲学也是重要的，没有人超过赫拉克利特（至少由于他在亚里士多德之后的时期得到理解），他在对世界的解释中强调火的中心地位，而且也将宙斯作为他关于人与宇宙关系的思想有系统的象征。恩培多克勒的影响也是可以觉察到的。斯多亚派所认可的四种基本物质形式（土、气、火、水）的选择可能是柏拉图或亚里士多德影响的结果，宇宙循环思想可能是毕达哥拉斯学派或柏拉图《政治家篇》中神话的影响。但是恩培多克勒也是一位重要的先行者。

235

伊壁鸠鲁代表了流行的关于宇宙本质原子论思想的观点，而斯多亚派代表了希腊化时期流传最广的、时髦的传统非原子论的宇宙论观点。斯多亚派认为宇宙是有限的、球形的，地球处于中心。四种基本的物质形式（土、水、气和火）^[22]，按照围绕宇宙中心的近似同心球来安排，同地球的中心一致。就像柏拉图和亚里士多德一样，斯多亚派认为这四种基本物质形式不是不可变的。恩培多克勒曾假设它们是要素，不能互为来源或来自任何更简

单的物质实在。斯多亚派提出的关于这四种基本物质形式的本性和来源的理论，更像亚里士多德的理论而非柏拉图的理论。

同早期宇宙论不同的另一点是斯多亚派关于宇宙之外是什么的观点。亚里士多德的答案很简单，宇宙之外无物存在，因为宇宙是所有物质本体的总和。这一观点与原子论主张相对：我们的宇宙（同其他的一样）被无限的虚空围绕。斯多亚派接受他们的某些论点：一定有无限的虚空围绕着宇宙。但问题是他们是否在同原子论者一致的意义上解释“无限”。不存在需要为其找到一个位置的物质材料的无限性或世界的无限性，他们不需要亚里士多德《物理学》中所反对的那种实际的无限性。他们可能是在阿那克西曼德那种旧的意义上理解“无限”：宇宙之外的虚空不确定的广阔。

斯多亚派接受宇宙之外虚空的另一个原因是他们信奉宇宙在时间上有始有终的理论。就像伊壁鸠鲁和许多前苏格拉底哲学家（与亚里士多德完全不同）一样，斯多亚派相信宇宙是由宙斯的天体演化活动创造的，终有一天会被重新吸入产生它的宇宙之火中。当它确实结束于命中注定的大火时，它会在体积上膨胀（同任何事物被加热或燃烧时一样）。显然，斯多亚派认为如果有一天宇宙要膨胀，必须有供其膨胀的空间。那就是宇宙之外的虚空。

每一个宇宙的生命开始于其前任在大火中的毁灭。在火的形式上，世界的整个原料处于最神圣的状态，被视为同宙斯——精巧的神——是一体的。宙斯/火的第一个天体演化活动产生了四种元素：

起初，他是独立存在的，使一切物质由气变成水，正如种子被包围在湿润当中。因此，这作为宇宙的产生原则如此存在于水中，使物质在产生下一代事物时对自身来说更容易合作。它首先如此产生的四种元素是：火、水、气、土。

(DL 7.136)

从火开始，宇宙产生四种元素，火是其中之一。这四种元素就是我们所知世界得以产生的原材料。这里，引人注目的是火的双重角色：既是作为基本的宇宙的本原，独自经历毁灭与再造的循环，也作为一种被创造的元素。火的

双重角色反映在世界中神圣力量的内在性中。因为宙斯/火所表现的可理解的支配权力在世界中无处不在、无时不在。如芝诺所说，整个宇宙和天空都是神的物质。^[23]因而，斯多亚派经常被看做后来各种形式的泛神论思想的先行者。

在世界中活动的这种创造性、形成性力量应该是内在的，这一点实际对斯多亚派不可或缺。因为这种力量是一种因果力量，而且斯多亚派将一种经过深思熟虑的形体实在主义 (corporealism) ——它依赖于这样的论证（最终是来源于柏拉图的《智者篇》）^[24]：仅有的实在是既可以起作用又可以被作用的事物，而且是物体——作为物理学理论的基础。因此，对斯多亚派来说，任何有因果效力的事物必须是一个物体。^[25]如果神要控制、支配世间事件，那么他必须是世间的物体。神在物质世界的显现和力量由几种方式表现出来。

我们首先在他们关于元素基本形成的论述中看到。斯多亚派区分了元素（水、气、火、土）和本原。本原有“主动的”和“被动的”两种。本原是永恒的，它们相互作用创造元素，元素在每次的大火中毁灭。而且，本原是无形的，而元素有明确的特征。最重要的是，本原是物质的。因而，元素和由其组成的宇宙是主动本原和被动本原的混合物。于是，当他们将主动本原等同于神，被动本原等同于物质时，他们就为建立于柏拉图和亚里士多德关于物质世界的思想的基础之上的一种简单而精致的形体实在主义奠定了基础。神的力量存在于我们在每一分析层次上的世界中所见到的主动的和可以解释的因果结构的任何地方。就任一物质体都有形状和明确特征来说，它其中有可理解的因而是神圣的东西。

斯多亚派形体实在主义是企图回答斯多亚派前辈遗留下来未解决的问题。对柏拉图来说，可理解的与物质的之间的解释性鸿沟是一个症结，在某种意义上他不得不将物质体归入一个次要的本体论地位。它们同可理解的实在——可以独立解释事物——之间的关系总是值得怀疑的。亚里士多德成熟的形式质料说认为个别物体是形式和质料的紧密结合体，哪一方也不能脱离对方而单独存在，这在一定程度上沟通了上述鸿沟。然而，甚至在亚里士多德那里，问题也存在，既存在于心物学的 (psychophysical) 因果关系领域也

存在于神学中。对亚里士多德的神来说，自然世界中秩序的目的论原因远离那一世界，是一种不同的存在秩序。在古代世界如同在现代世界，总是不满意这样的观念：神因为被人爱戴而独自推动世界，第一原因本身不做任何事情。对许多人来说，当然包括斯多亚派，那不是对因果关系的恰当解释。^[26]将神认同于主动原因，构建每一物体并使其形式上完善、可理解，这一建议尽管遗留下了关于这种本原即火与普纽玛（我们将在后面看到）之间关系的问题，但它以一种新的、相对令人满意的方式将神圣目的论和因果解释结合在一起。

在某一时期，可能是开始于克利斯普斯，斯多亚派改换了他们思考这些问题的努力，因而不那么强调火元素而更强调一种被认为是由火和气构成的物质原料。^[27]在成熟的斯多亚派那里，普纽玛成为自然界中神圣的内在性之主要所在地。它被用来解释广泛的现象，从宇宙自身的结合（这总是斯多亚派的一个问题，他们不满意亚里士多德用自然运动的术语解释）到人类灵魂的本性。^[28]在其所有表现形式中，这一物质最有用的特征是其伸缩性和抗张强度。普纽玛被认为无所不在，其张力的或振动的运动给予任何大小的物体内聚力和基本的物理特征。^[29]它进入整个宇宙的事实解释了宇宙的内聚力。比如，它进入石头就解释了石头的硬度和密度，它在铁块中出现说明了铁的坚硬，它在银中出现说明了银的耀眼光泽。同样，将普纽玛概念用作宇宙的组织性原则，用其张力的变化解释世界的基本存在范畴，只是这一思想的小小扩展。亚历山大的斐洛保留了一些关于自然界这种等级制解说的最清晰叙述（见 SVF 2.458），这是对我们材料的嘲弄，但是，这一基本思想的确实性也由一些更传统的材料证实，比如狄奥根尼·拉尔修。^[30]

普纽玛以一种基本倾向 (*hexis*) 的形式出现于石头和其他无活动力的物体中，在仅次于最高组织水平上，它作为本性 (*phusis*) 出现于植物中。在动物中，普纽玛是灵魂 (*psychê*)；在理性动物中是理性 (*logos*)。作为基本倾向，它使一个物体成为一体并给予它统一性和基本的物理特征。这是普纽玛的一项功能，也存在于植物中，尽管在植物中普纽玛也创造生长、营养和繁殖的力量。显然，低级功能包含在高级之中，而且这个通向自然之梯 (*scala naturae*) 的路是连续的。因为高级力量包含低级的，所以所有实体

在斯多亚派物理学中令人满意地统一起来。

在最高的描述层次，即宇宙自身，有趣的结果开始出现。因为，既然普纽玛是宙斯在世界中的组织力量，那么将世界描述为由同一个普纽玛（用以解释形成整体的部分的物体）统一起来的单一实体，并不是不合适的。如果只有一个普纽玛，世界就是一个物体。显然，它是有生命的——至少同植物一样。因此，将世界描述为是或有一种自然是合适的。事实上，斯多亚派经常将世界和神等同于自然。^[31]但是，它也像动物一样活着。否则，它如何产生、包含动物？因而它有灵魂，是一个活的动物——正像柏拉图在其《蒂迈欧篇》中描述世界灵魂时所认为的。它也是理性的，由宙斯控制并等同于宙斯，按照一个有条理的、神意的计划而行动，即按阿拉图斯非常赞赏的那类计划而行动。但是，如果事实如此，那么世界是一个理性的动物，也是一个永生的动物。事实上，它是一个神，阿拉图斯在其《现象》中赞美的宙斯。

但是，如果在宇宙的这种层次上，世界是一个单一事物，那么，其他任何事物，不管自身是多么的一致，也仅仅是整体的一部分。然而，人类具有同宙斯一样的理性。难道我们不是——如同塞涅卡（Seneca）用典型精练语言所表达的（*Letters on Ethics* 92.30）——他的同伴和他的部分？这意味着，至少对斯多亚派哲学家来说，当思考斯多亚派物理学所描绘的人类在世界中的位置时，他必须用双焦眼镜，既将人类作为独立的实体，又作为更大的、更富有理性的整体的部分。

宙斯所组织的宇宙严格遵循因果原则而运动。这是非常自然的，因为宙斯在世界中的权力的基本表现是通过在任何事物中都起作用的因果力量。由像宙斯一样有组织、有结构的力量引起就是可以解释的。原则上，斯多亚派所描述的宇宙完全是被决定的。斯多亚派认为，宇宙历史中的每一事件无一例外地都有一个原因。任何其他事态都会危害其理性的可理解性。至少从克利斯普斯起，也可能从学派建立起^[32]，斯多亚派认为命运存在于宇宙历史中的任一事件的因果决定中。没有任何物质事物可以逃脱因果关系的汇聚，没有任何非物质的事物由结果或是由原因引起。

斯多亚派的决定论以他们的逻辑学和物理学为基础。狄奥多罗斯·克罗

239 努斯用他的“主人论证”(Master Argument)强化这一点。^[33]克利斯普斯强烈支持二价原则甚至对将来时态命题^[34]也是如此,这使他致力于我们视为仅仅是符合逻辑的一种决定论形式,他显然要在命运和道德责任之间找到一种我们一般所理解的折衷。他提出的解决办法是折衷,可能既不受决定论者欢迎,也不为自由主义者赞同。^[35]人类的行为,一般来说我们要负责任,要用它们的原因解释——原因是双重的。既有对行为的外部刺激(一个表象),也有内部的性格或精神气质状态。当这两种因素的结合导致一种赞同(它又是行为的原因),行为就发生了。因此,任何人类行为都是有原因的,决定论得以保留。但是,因果关系链必定贯穿行为者的性格和行为者灵魂中的事件,因此行为者他或她的活动负责是合情合理的。克利斯普斯试图证明这种类型的原因并不必然引起人类行为(Cicero *De Fato* 41~43),在论证中他利用了一种关于不同类型原因的复合理论。但是,最终重要之点是人类活动完全由因果关系决定,而让行为者为他们的行为负责是完全合理的。斯多亚派的目标是避免因果系列中直接性的开始和中断(与伊壁鸠鲁和亚里士多德的理论相关),维护我们作出表扬和批评的习惯的意义。判断这种努力是成功或失败,需要现代读者明晰其自己的哲学立场。

伦理学与哲学成果

逻辑学是果园的围墙,物理学是土壤和果树,伦理学是那些树上的果实。伦理学是哲学的部分,为其以下主张论证:它是一种关于如何生活的技艺(*ars vivendi*)。在古代思想中,一门技艺至少有三个特征:它以丰富的知识为基础,存在于工匠的稳定倾向中,有一种功能和目标。伦理学基本上是建立于这样的知识基础上的:宇宙的本性和人类在其中的位置,特别是事物价值。行为者的倾向是他或她的性格,从理想状态上说是德性。生活艺术的目标是“幸福”,即 *eudaimonia*。^[36]

许多古代的伦理理论研究从一种假设出发,亚里士多德对这种假设做了最好的表述(《尼各马可伦理学》1095 a 14~20;参见柏拉图引人注目的预

测,《会饮篇》205a):每个人都赞同幸福是生活的目标,主要争论是幸福存在于什么中。一些人可能说它存在于肉体快乐的生活中,另一些人可能认为存在于拥有政治权力或显赫社会地位的生活之中;还有人可能认为完全的幸福存在于以大量的智力努力和成果为特征的生活中,或者是一种为他人福利而无私奉献的生活中。每一种情况中,所采纳的幸福概念都会影响人的一生,是行为、决定的参考点。

芝诺对生活目标的描绘非常简单。“芝诺第一个在他的《论人的本性》里主张目的是按照自然而生活,这就是按照德性而生活”(DL 7.87)。另一个材料稍有差别地描述了它在学派中的发展与澄清:

芝诺这样定义目标:按照自然生活 (to live in agreement),即按照和谐的逻各斯而生活,因为生活得不协调的那些人是不幸福的。他的追随者进一步精练了这一定义,提出:按照自然而生活,认为芝诺的表述是一个不完善的谓词。^[37]

(Stobaeus *Eclogae* 2.75.11~2.76.3)

我们的材料把这一精练归于克林塞斯,详细叙述了从克利斯普斯(按照自然而发生的事物的经验而生活)到安提珀特(Antipater)的晚期斯多亚派关于目标的不同表述。这些不同表述的意义部分在于斯多亚派努力维护他们的观点以反击学园派的批评。但是贯穿于学派始终的主要观点是明确的。目标即人类生活的基本参照点是自然。^[38]自然将我们引到德性——幸福(构成人类生活圆满)的惟一^[39]源泉。

自然通过内在于我们中的过程将人们引向德性,就像克林塞斯所说,每个人都有对德性的自然倾向(Stobaeus *Eclogae* 2.65.8),在某种程度上善的概念对我们来说是自然的。只要我们一出生(斯多亚派认为我们在一种完美状态中出生),我们(如同其他所有动物)就明显地追求对我们自我的保护和提高。这种基本的追求是自然的一个特征,甚至植物也具有(如我们所见,植物的不同组织层次被描述为“自然”)。一个概括性叙述努力表明,对自己和自己本性的这种基本依恋是如何同德性对我们是自然的这样的主张联

系起来的。

241

他们认为，动物第一冲动是自我保存，因为自然从一开始就使它喜欢自身。就像克利斯普斯在《论目的》第一卷中所说：对每个动物来说，最可贵的东西是它自己的身体和身体的意识。因为自然不可能使动物与其自身疏远，也不可能使它所产生的动物既不亲近也不疏远自己。因而，我们必须断定，自然在构造动物时，使它与自身相亲昵。正因为如此，它排斥一切有害之物，追求适合它的事物。斯多亚派宣称，有些人所说的东西是错误的，如动物的第一冲动指向的目标是快乐。^[40]因为他们认为，如果真有快乐这种东西，它也只是副产品，当自然自身依靠自己寻求并发现适合动物身体的东西时才会发生。它就像兴旺的动物和繁茂的植物处在巅峰时期的状态。他们认为，自然并没有在动物和植物之间作出区分，因为，尽管植物没有冲动，没有感官知觉，它也规定着植物的生命，甚至在我们中的一些过程也是同植物相同的。当动物增加了冲动（它们在追求与它们有亲和性的东西时就运用了这种冲动），对它们来说，自然的东西就是由与冲动相一致的东西的支配。当理性作为一个更加完善的领导者被赋予理性动物时，对它们来说，正确地按照理性生活就是自然的生活。因为理性像工匠一样正是紧随冲动之后的。

(DL 7.85~7.86)

在此，斯多亚派对自然的崇拜很清楚地表现出来。不仅仅是人类自然，因为（就像犬儒主义者和伊壁鸠鲁一样）斯多亚派用动物说明欲望和满足的模型——这种模型解释人类卓越与幸福的不可避免的、不可否认的基础。在此过程中，他们既揭示了宇宙的内在性又揭示了彻底的目的论——这是斯多亚派物理学的关键特征。然而，对斯多亚派来说，最大的挑战在于解释人类如何从他们最初明显注重自我保存的动物一样的状态发展到对理性生活成熟、合理的崇尚。从晚期斯多亚派塞涅卡《书信 121》（*Letter 121*）中的论述来看，答案一定是：随着人类的逐渐成熟，我们的身体也发展起来，因此，我

们对我们身体的喜爱也随之发展。十四岁时，我们的本性变得完全理性，我们的喜爱发展为保护、扩展那种理性的欲望。于是，苏格拉底做最出色论证所规定之事的努力（见柏拉图《克里托篇》46b, 48c 和《高尔吉亚篇》全篇）就由斯多亚派在一种关于人类特性发展的发达理论中建立了基础。让我们考虑极端的情况：如果证明这种论证要求我们以理性的名义牺牲我们自己的生活，那么对我们理性自然的喜爱将超越我们对自我保存的喜爱。于是，苏格拉底平静地接受被处死，斯多亚派也始终坚持经过深思熟虑的自杀是极端环境中的合理选择。

对斯多亚派来说，伦理学，作为哲学的分支，其主要工作之一是思考理性所规定之物。做这项工作的主要参考点就是伦理学中的苏格拉底传统，特别是我们通过柏拉图的“苏格拉底”对话所了解的观点。首先考虑的苏格拉底段落可能是《美诺篇》77~78，它似乎要证明善（在人们认为对自己有益之物的意义上）激发每一个行为者。在证明什么是好的、什么是坏的与什么是不相关（即既不好也不坏）的之间的区别时，“利益”至关重要，对苏格拉底来说是这样（《美诺篇》87~89，《高尔吉亚篇》467~468，《欧绪德谟篇》278~282，参见色诺芬《回忆录》4.6.8），对斯多亚派也是如此（DL 7.102~103）。这种明显的善（如同亚里士多德所称谓的）总是激发理性的行为者，显然，如果有人把什么是有益的搞错，那么他也会错误地行动。按照苏格拉底和斯多亚派的原则，真正的善总是给予行为者真正的、持久的利益。很少有善像通常所理解的一样能够给予这种利益：财富，社会地位，甚至身体健康都能在一些环境下导致不愉快的结果。这是斯多亚派的共同基础，甚至希俄斯的阿里斯托与更传统的斯多亚派之间的论战也表明这点（M 11.64~67）。^[41]事实上，人们争论，除了德性（当然包括分享德性之物）之外，没有任何东西可以在任何环境下都产生真正的利益。其他事物都与幸福的获得，即生活的目标不相关。

但是，这样的事物不是因此就像头发的精确数量之类事物一样绝对不相关。因为一些事物明显对自然为我们人类设计的生活有积极的贡献，而其他事物则积极妨碍这种生活。前者被称作“受人喜欢的”（preferred），后者被称作“为人们摒弃的”（dispreferred）（斯多亚派创造新词的典型例子）：健

康、成功和名誉是受人喜欢的，因为它们为人类的一般生活做出了真正的贡献；而疾病、贫穷和社会的非难则相反（见 DL 7.103~105）。然而，构成斯多亚派伦理学核心的苏格拉底论证认为，这样的事物，按照它们自身来说，不能使一个人幸福，关键是人们如何运用它们。一个有德性的人甚至可以以某种方式来处理疾病和死亡而从中找到善。有了德性，幸福就有保证；没有它，人们注定达不到幸福。

斯多亚派也接受苏格拉底关于德性的统一性论题中的一些观点，最著名的来自《普罗泰戈拉篇》。柏拉图将德性系统化为规范的四种不同德性 [审慎或实际知识、勇敢、正义、节制或自我控制 (DL 7.92)]，其他的作为它们的次级类型而被组织起来，斯多亚派也采用这种做法。在学派内部，关于个别德性和它们的基础（是一种重要的实际知识，恰好指向作为更大的理性宇宙之部分的人类本性的实现）之间的关系存在争论。据认为，阿里斯托赞同以下观点：在人类灵魂中，仅仅真正存在一种状况可以构成德性，尽管当它在不同的情境中应用、面对不同的挑战与人类各种弱点时有不同的称谓。当被运用于威胁性情境中，它是勇气；但是，如果我们被快乐诱惑，我们就称它为自我控制，等等。另一方面，克利斯普斯认为，每一种德性都表现了我们灵魂状态中的一种真正不同的特征，但事实上这些不同德性是不可分离的，因而一种德性在灵魂中出现就必然使所有的出现。我们可以说的是，芝诺的观点居于两个极端之间的某处。但是所有的斯多亚派至少都认为：德性是不可分离的，它们是建立于关于什么是善、什么是恶和什么是不相关即不善不恶的的知识的基础上的，这种知识是行为者灵魂完全熟悉的状态。

在很大程度上，德性依赖于对事物价值的理解。明白像健康一类的事物是受欢迎的而不是善的（在相关的技术意义上——克利斯普斯明显地承认标准的、更宽泛的“善”的含义）将影响行为者的活动方式（见 Plutarch *Stoic Self-contradictions* 1035cd 和 1048a），因为斯多亚派（也是始于芝诺）在两类行为之间作了清晰区分：对人们来说适当的、合理的行为与同时有德性的行为。适当的行为 (*kathêkonta*) 定义如下：“做事时要有合理的理由” (LS 59B)（而且合理性同行为者的本性相联系）。于是，动物也可以做出适当的“行为”。与此相比，适当且另外是从行为者的德性倾向中产生的行为

被描述为“正确的行为” (*katorthōmata*)。适当行为与正确行为之间的区别对理解斯多亚派关于事物价值和生活目标的理论如何应用于实践非常重要。

适当行为是在两种一般性层面上描述的。有时，我们的材料将一般类型的行为描述为对人类是适当的，比如关心自己的健康、谋生、照顾自己的家庭、投身于政治活动。这样的活动的对立面被蔑视为不适当的，其他类型的行为就被归入既不是适当的也不是不适当的，比如拿着一支笔或捡起一根棍。然而在具体的环境中，这些行为中的任何一种都可以事实上成为适当的。斯多亚派的兴趣自然地集中于一般是不适当或不合理的（比如残害自身）而在一些情况下作为特殊环境的结果又被证明是合理的行为，它们被称作“在一定环境中适当的”。对适当行为一般规定的理由是很容易由直觉获得的。就我们的材料来说，不那么清晰的是 [除了后期材料，比如西塞罗的《论职责》 (*De Officiis*) 和塞涅卡的《论利益》 (*De Beneficiis*)] 道德推理，斯多亚派将其作为一种决定特定环境中最好的、最有理由的行为的方式而推荐。当然，很明显，斯多亚派确实将此视为一种推理问题，因为适当行为的一个标准特征是“理性迫使我们作出的行为” (DL 7.108) ——有趣的是，这恰好是柏拉图笔下的苏格拉底描述自己在特定环境中努力推论出可以实施的最好行动时的惯用语。

对人类来说，由于我们相对的无知和容易犯错，特别是在关于未来的事情上，推论出做什么与不做什么是非常困难的。（战胜这，最大限度地发挥我们的能力，是逻辑学和物理学的主要应用之一）另一个晚期斯多亚派学者厄庇克特图 (Epictetus) (活动于公元 1 世纪晚期) 保留了克利斯普斯对这一问题的思考：

244

只要我不清楚接下来发生什么，我总是坚持那些自然地更适合于得到遵从自然之物的东西；因为神自己使我选择事物。但是，如果我真的知道我现在注定要患病，那么我甚至要祈求患病。

(Epictetus *Discourses* 2.6.9~10)

如果人们对世界的神圣秩序为他自己制定的计划有足够清晰的认识，那么甚

至疾病和死亡都是理性选择的目标。但是，人们通常做不到，因此，正常的审慎指导我们大多数的行为。只有当命运明显地要将我们带到某一明确的结果，我们才放弃努力而听从命运，我们当然明白这完全是为了在更大的宇宙模式中达到最优。

但是，适当行为只是道德的基础。无论多么合理、多么正当，任何行为都不是正确的，除非它来自于一种德性的倾向。这显然是适当的与正确的行为之间的主要区别，而且，在考虑正确行为时，回忆一下它们被定为适当行为的子集是至关重要的：它们是“完美的”、“圆满的”适当行为。甚至真正有德性的人，聪明且可能如同神话中的凤毛麟角一样稀缺，也需要思考出可以做的适当事情，而且没有理由认为这一过程对于有德性的人与对追求道德进步的普通人有任何区别。^[42]很难从细节上确定拥有德性如何改变每一个行为。我们的文献材料似乎强调一个正确行为（它涵盖了所有“方面”）的圆满性和产生行为的道德倾向的坚定性(Ecl.5.906.18~5.907.5=LS 59 I)。动机（知道所做之事是为其自身的目的而做）的本性也曾很重要。然而，关键之点是，只有一个彻底有德性的人才能做出正确行为，而且只有聪明人才有德性，剩下的人，严格来说，是傻子，充满了罪恶。

许多斯多亚派的伦理学著述集中于愚人——公元前2世纪的帕奈提乌(Panaetius)特意强调了斯多亚派伦理学的这一方面（见 Seneca *Letter* 116.5）。当然，不止他一个人这样做。在学派漫长历史的所有时期，斯多亚派论述适当行为至少同他们论述德性和圣人一样多。他们的吸引力不仅仅在于关于德性和正确行为清晰而不妥协的观念，也在于他们对道德进步的强调与他们致力于促进道德进步的著述。可能，他们提升道德的活动中最重要方面是他们对激情（passion）的关注。因为在此，尽管他们关于激情（比如快乐、痛苦、恐惧、欲求）的理论显然是建立于他们关于善和德性的严格概念基础之上的，但是他们提出的抵制这种激情的建议，被认为甚至对没有而且也不会获得智慧和圆满德性的人也起作用。

斯多亚派的激情理论是以他们对人类灵魂的分析为基础的，在关键立场上，他们同柏拉图和亚里士多德都不一样，然而他们无疑认为他们同苏格拉底的理智主义精神是一致的：他们拒绝灵魂中认识的和情感的部分或功能之

间的任何根本区别，坚持认为灵魂的每一功能既有认识的方面也有情感的方面，认识方面从因果关系的角度来看是非常重要的方面。在这一框架中，他们认为激情是灵魂的一种非理性的、过度的运动。^[43]它被视为灵魂中一个认识上决定了的事件——或者同关于事物价值的一种严重错误的主张相同或者是因对其赞同而带来的不可逃避的结果。当一个人认为（比如）他姐姐的死是不好的（不仅仅是不受欢迎的）或财富是好的（不仅仅是受欢迎的），那么，他就陷入了这种反应过度，构成一种激情——在这些情况下是悲痛和欲求。理想状态是所有这些都应该避免，那就摆脱了激情或“不动情”（*apatheia*）——这是我们的“无动于衷（*apathy*）”一词所远远不能表达的一种精神状态。

斯多亚派似乎认为，关于事物价值的混乱，主要是在于我们做出不健康的情感反应的倾向。这种反应是错误的，不是因为它们造成了主观上不愉快的感觉（事实上，它们中有些是十分令人愉快的——愉快是灵魂中一种非理性的“情绪高涨”），而是因为它们总是造成矛盾和踌躇，妨碍我们的判断，致使我们过度地追求短期化的行为和感受，阻碍我们对长期计划正常的、理性的关注。激情也是错误的，因为它们总是使我们同自然的、按照天意注定的事件进程相冲突——这是在定义中得到的关于不合理性的意义之一——而且剥夺了我们的适应性，而每个理性的行为者都必须有这种适应性以在一个决定了的但不可预测的世界中生存、成功。

心灵的理想状态不是我们的术语“*stoical*（斯多亚派的）”所暗示的绝对无感觉的状况，而是一种有情感的生活，它以对事件稳定而健康的感情反应为特征。但一个人如何达到这一状态？对激情的解决办法是什么？显然是了解价值，认识真正好的或坏的和仅仅是受欢迎的或不受欢迎的之间的区别。斯多亚派不认为灵魂中有一个与众不同的感情部分，对他们来说，这原则上应是正确的解决办法。这是克林塞斯提出的对这种思想混乱状况的惟一解决办法。尽管这同该学派的理智主义心智哲学完全一致，但是，如果一个人劝告朋友控制强烈的激情，其无法实施性就立即显现出来。该学派伦理学方法的实用性由于克利斯普斯在这方面的改进而加强（*Cicero Tusculan Disputations* 3.76）：他认为，最初应使病人（斯多亚派讨论激情时大量应用

医学隐喻) 确信对自己的情感反应过度是不合理的或不正确的, 将关于善、恶和非善非恶的本性的基本问题留到以后。

结 论

贯穿于斯多亚派历史的指导思想是自然和理性。尽管在学派历史中学派有许多变化(斯多亚派避免伊壁鸠鲁的静态特征和柏拉图传统的极度变动性), 这些概念的核心从未变化。自然, 无论大自然还是小自然, 都是合乎理性的、合理的, 因而在本质上是每一个人。因此, 他们认为, 我们不仅仅是作为物理的物体、而是作为理性的动物去适应自然。可能, 他们认为他们自己已经发现了在两种诱人立场——一方面认为是认为人的理性使他与物理世界根本上不一致; 另一方面是由古代世界的其他唯物主义者所代表的思想, 认为我们就是我们物理的自我, 别非他物——之间找到了一个理想的中间地带。斯多亚派作出的大胆主张是, 在最终分析中, 自然的和理性是一致的, 人类研究自然, 研究有序的、有目的的、可解释的整体——他们是其中的优越部分——只能发现他们自己。

学派的发展

在讨论中, 我们将斯多亚派视为一个单一整体, 特别强调论述了决定其基本特征的早期阶段。当然, 在其约 500 年的历史中也有重要发展。但是, 我认为——尽管这是一个有争议的主张——人们可以发现和证明的区别和发展是细节方面的问题。我们处处可以发现对大火或宇宙重生的思想的文字上的真实性、心理学中强烈的柏拉图影响或自然哲学中亚里士多德倾向(后两条是同波塞多纽相关的, 他可能是晚期斯多亚派中最具创造性的)所产生的怀疑。当然, 每一个斯多亚派作家都是一个独一无二的个体, 因此, 像“专业”哲学家克利斯普斯、宫廷顾问塞涅卡、奴隶出身的厄庇克特图和罗马皇

帝马可·奥勒留·安托宁 (Marcus Aurelius Antoninus) 之间的观点肯定有不同之处。但是, 因为学派的核心思想得到他们的一致认可 (而且因为斯多亚派从来不要求其信徒盲目追随对其信条的规范描述), 详细论述学派历史中的分歧与发展, 是这样一章内容无法达到的。关于这些问题, 像许多其他问题一样, 有兴趣的读者可以借助一些补充材料 (在参考文献中已经列出) 自己思考。 247

文献缩略表示形式

经常引述的材料缩略表示如下:

DL Diogenes Laertius, *Live of the Philosopher* [7.6] 《名哲言行录》

Ecl. John Stobaeus, *Eclogae* [7.7] 《文选》

FDS Hulser K., *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker* [7.1] 《关于斯多亚派辩证法的残篇》

LS Long, A.A. and Sedley, D.N., *The Hellenistic Philosopher* [6.3] 《希腊化时期哲学家》

SVF Arnim, H. von, *Stoicorum veterum fragmenta* [7.2] 《斯多亚派著作残篇》

【注释】

[1] 感谢“加拿大社会科学和人文科学研究委员会”(the Social Sciences and Humanities Council of Canada) 为这一章的写作提供经费资助。

[2] 塞米司提乌 (Themistius) (FDS 101) 指出是《苏格拉底申辩篇》(大概是柏拉图的) 的影响, 但是我们不知道他所依据的证据。

[3] 考察一下第二卷的哪一部分对青年芝诺产生这种影响是很有趣的。可能是书中 2.1.21 及其后关于赫拉克勒 (Heracles) 寓言和德性的那一部分。

[4] 亚里士多德思想究竟对芝诺及其他早期斯多亚派产生多大的影响, 存在相当大的争论。如果——对我来说, 这是可以讨论的问题——我们可以相信塞奥弗拉斯特死时亚里士多德图书馆消失的故事, 那么漫步学派 (Peripatos) 对斯多亚派的影响最有可能发生在芝诺在雅典、塞奥弗拉斯特领导漫步学派的 25 年中。塞奥弗拉斯特在世时, 图书馆肯定是对感兴趣的人开放的; 如果芝诺从未正式跟他一起学习过, 他年青时的同时

代人学园派的阿尔凯西劳一定学过，并且他的重要攻击肯定在许多问题上影响了斯多亚派思想。然而，我猜想，希腊化时期的雅典，严肃的哲学家一般会很容易接触到亚里士多德的书和思想，它们的影响是斯多亚派思想发展的一个重要因素。见 F.H.Sandbach [7.17]。

[5] 将哲学比作“城市，按照理性完美地防御和管理”，并不能告诉我们多少关于哲学的划分。

[6] 这是 A.A.Long “Dialectic and the Stoic sage (辩证法和斯多亚派的圣哲)” in Rist [7.17] 关于斯多亚派辩证法的精彩讨论。

[7] 或者至少两个。一些斯多亚派也将定义的研究和认识论的一种形式作为逻辑学的不同分支。见 DL 7.41。

248 [8] Catherine Atherton 对斯多亚派修辞学及其与辩证法的关系作了最出色的一般性论述，“Hand over fist: the failure of Stoic rhetoric (手与拳头：斯多亚派修辞学的失败)”，*Classical Quarterly* 38 (1988), 392~427。

[9] 很难确认多少这样的材料可以归入辩证法，多少可以归入物理学。但是，显然辩证法至少部分地涵盖了这些主题。

[10] 我们关于言语部分传统的语法学范畴明显与这些相关，但也有区别。比如，在这种分类中没有“副词”。斯多亚派是建立于比较早期的、较为粗略的分析基础之上的，专业语法学家在希腊和拉丁语中（和文艺复兴及其后的本国语言中）扩展、提炼了这一理论。一个有趣的特征是斯多亚派在名字和普通名词之间的区分：在 DL 7.58，这种区别以形而上学而不是语法学的术语表达（名字指个体特性，普通名词指共同特性），尽管言语的各部分是在“表达”的标题之下来讨论的。

[11] Michael Frede 对这些问题进行了出色讨论，“The principles of Stoic grammar (斯多亚语法的原则)” in Rist [7.17]。

[12] 这一富有创造性时期另一特征是在语言的功能的分析中关于“类推”和“反常”的争论。这是太大的主题，在此无法展开，但是，它明显部分地攻击斯多亚派关于语源和词源的观点。在此我们也最好应将此视为语言学历史中的环节，但对斯多亚派来说，这些问题本质上是哲学问题：所有研究逻各斯及其与现实的关系的都是哲学的。

[13] DL 7.40, Sextus M7.19. 塞克斯都进一步在这一段中为这一顺序给出了一个理由。在 M 7.23，他指出，物理学在最后，是因为它更“神圣”，智力上更苛求。在 DL 中，波塞多纽的观点并不是名义上归于他，他颠倒了物理学和伦理学的位置，使物理学成为灵魂的对等物。这或者是 DL 中的一个混乱，或者是在这个问题上存在多种立场的

进一步的证据。

[14] 在 Rist [7.17]。从形式逻辑的视角看，这是对斯多亚派逻辑学的精彩概述。也可参见 Mates [7.16]。

[15] 他们关于决定论的观点部分是通过通过对狄奥多罗斯·克罗努斯所谓的“主人论证”——同他自己对条件句的理解紧密相关——的反应而得出的。

[16] 人们也可以在阐述“谷堆论证”中看到否定连词的运用 (DL 7.82)。

[17] 见 Plutarch *Stoic Self-contradictions* chs 8~9, DL 7.182~184。

[18] 大约同时，伊壁鸠鲁哲学也大大发展了经验论。哲学思潮明显倾向这一方向，这也不只是亚里士多德影响的结果。但是，我们的材料显示，正是在认识论和哲学心理学中斯多亚派思想以一种形式同亚里士多德思想紧密相连。

[19] 或者是真实的印象，或者是象征性的印象。克利斯普斯认为，印象，芝诺指的是“改变”；见 DL 7.50；M 7.227~231, 7.372~7.373。这改善了理论，使其免受一些批评。但是，学园派攻击的主要矛头并没有因这一说明而转移。

[20] 基本证明和清晰的哲学讨论可以在 DL [7.3] 39~41 找到。

[21] *Hymn to Zeus* 是尚存的 (见 LS [7.3] 541)，也有从其他诗歌中的简短引用。 249

[22] 斯多亚派区分了两种类型的火：破坏性的世间的火和宇宙产生中起创造作用的“精巧的火”。后者被认为同天体的火和维持生命的体温一致。因此，他们没有追随亚里士多德为天体假定第五种元素。亚里士多德与斯多亚派的另一区别是，亚里士多德根据两个一组的基本特性（热、冷、湿、干）和一个根本的基础来描述他的元素，而斯多亚派只为每一个元素指定一个基本特性。

[23] DL 7.148。这是正统的观点；晚期斯多亚派波爱特斯 (Boethus) 想将神实体局限于恒星范围之内。

[24] 见 Long and Sedley [7.3]，对 § 45 的注释。对斯多亚派形体实在主义的性质和哲学动机的讨论，见 LS § § 27~30, J. Brunschwig [7.10] 19~127。

[25] 形体实在主义很少有例外：虚空、位置、时间和“所说之物” (*lekta*)。灵魂是物体 (尽管由一种与身体非常不同原料构成)。这种信条给斯多亚派心智哲学带来了一些问题，因为可理解的内容 (比如“所说之物”) 是非物质的；但是坚持我们思想的内容对我们身体的活动没有因果影响，是最奇怪的。斯多亚派同灵魂影响身体的观念没有关系；但是，人们一定问他们，思想内容如何与我们灵魂中的物理事件发生关系？空间的局限性排除了对斯多亚派重要的时间和空间概念分析的讨论。

[26] 希腊化时期，特别是斯多亚派中，原因概念开始缩向我们最常用的主动原因

概念。见 M. Frede, “The Original Notion of Cause (新颖的原因观念)” [7. 22], 217~249。

[27] 气和火被描述为支持性元素，是冷和热的根源；普纽玛由它们构成。

[28] 斯多亚派对普纽玛的强调，据猜测，根源在亚里士多德晚年对动物心理学的研究。《论动物的活动》(*De motu animalium*) 赋予普纽玛一个突出的地位：解释动物活动时，沟通灵魂和肉体之间的鸿沟。在解释繁殖时，它也有一个特殊的作用。灵魂核心的认识功能是在心中实现的——在这点上，斯多亚派也与亚里士多德一致（与柏拉图相左）。但是，值得注意的是，普纽玛在希腊生物学中很重要，而且，斯多亚派对知觉、运动系统的物质解释的发展（以普纽玛为基础，心处于活动的中心），与同时代的亚历山大里亚的医学科学家（至少他们中的一些人进行过解剖）得出的经验结果相似。医学上动脉系统的发现曾经对以心为中心的靈魂模型的支持者来说特别重要。

[29] 一个有趣的问题——在我们的材料中，对斯多亚派显得非常重要——从这一理论中产生。如果普纽玛是一个物理的东西，它所组织的也是一个物理的东西，那么，我们如何描述它们的混合物？斯多亚派将混合物描述为“complete” (*di'holou*)，将它比作红热铁块的火和铁的混合物。

[30] 在我的《早期斯多亚派的伦理学和人的活动》(*Ethics and Human Action in Early Stoicism* [7.14]) 的第二章收集、讨论了更多证据。

250 [31] 斯多亚派对“自然”的标准定义是：“有系统地进行创造的精巧的火” (DL 7.156)。

[32] Long and Sedley ([7.3] 1, 392) 指出，芝诺、克林塞斯都不采用克利斯普斯信奉的对命运的包含一切的因果理解，于是，他们也没有他那种使命运与道德责任相协调的需要。

[33] 他似乎曾指出以下三个命题是不相容的：(1) 过去的、真实的每一事物都是必然的；(2) 不可能的事物不可能来自于可能的事物；(3) 存在可能的事物，它现在、将来都不是真实的。狄奥多罗斯自己拒绝 (3)，坚持他自己对可能的定义：“或者现在或者将来是真实的”；克林塞斯拒绝 (1)；克利斯普斯有些似乎不合情理地否定 (2)。见 Long and Sedley [7.3] § 38。

[34] 与亚里士多德在《解释篇》(19) 中所持的观点相反。

[35] 关于这一问题的文献非常多。例如，Charlotte Stough, “斯多亚派的决定论和道德责任 (Stoic determinism and moral responsibility)”, ch. 9, Rist [7.18]; A.A. Long, “斯多亚派人的活动理论中的自由和决定论 (Freedom and determinism in the Stoic theory

of human action)”，他的《斯多亚主义中的问题》第8章 (*Problems in Stoicism*, ch.8); Richard Sorabji 的《必然性, 原因和责备》(*Necessity, Cause, and Blame* [1.80]) 的许多章。古代世界, 亚里士多德的注释者阿弗罗狄西亚的亚历山大在他的《论命运》(*De Fato*) 中给出了反对斯多亚派观点最有影响的、最受支持的论证。

[36] “幸福”是对希腊术语的一个声名狼藉的、令人不满意的翻译, 但是, 为了简洁、熟悉的目的, 我将保持这一传统术语。它应始终被理解为一个艺术术语。

[37] 在分析 *lekta* 中, 这一短语是一个专门名词, 表示词语表达省略, 需要用一个间接格名词, 即 “with nature”, 来补充。

[38] 就被引用的自然的意义来说, 克利斯普斯认为 “自然, 我们必须始终生活得与它相一致……既是普通的自然又特别是人类自然。克林塞斯仅包含普通自然——人们必须与之协调一致——不包括个体自然” (DL 7.89)。不清楚克林塞斯为什么采用这一观点。但是, 既然人是普遍自然的部分, 学派两个首领之间的区别可能只是一个强调的问题。

[39] 众所周知, 斯多亚派认为, 德性对幸福来说不仅仅是必不可少的, 而且也是充分的。漫步学派, 就像学园派的阿斯隆的安提奥科斯一样反对这一立场。但是, 一直到最后它仍然是该学派的官方学说。

[40] 这是对伊壁鸠鲁论证快乐主义的批评。对这些论证的讨论, 见 J. Brunschwig “The cradle argument in Epicureanism and Stoicism”, ch.5 in [6.7]。

[41] 阿里斯托认为, 除了德性与罪恶之间的区分外, 事物之间不存在有意义的区分。主流斯多亚派不同意这种观点。这是一个重要的争论, 但是, 在此, 我将自己局限于表现主流斯多亚派的学说。

[42] 见 G. B. Kerferd, “What does the wise man know (聪慧人认识到了什么)?”, Rist [7.18]。

[43] 讨论的许多内容是建立在我的《早期斯多亚派的伦理学和人的活动》[7.14] 第五章基础之上的。

参考书目

原始资料的主要汇集

7.1 Hülser, K., *Die Fragmente zur Dialektik der stoiker*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987.

7.2 Arnim, H.von, *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 1905.

7.3 [= 6.3] Long, A.A.and Sedley, D.N., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. 哲学的评注是必不可少的。

7.4 [= 6.4] Inwood, B.and Gerson, L.P., *Hellenistic Philosophy*, Indianapolis, Hackett, 2nd edn, 1997, 在文字翻译中包含了最原始的资料, 由于出版者的允许在这一章中我们也引用了。

7.5 Giannantoni, G., *Socraticorum reliquiae*, Naples, Bibliopolis, 1983, 包含了公元前四世纪小苏格拉底派的证据。

古代作者的原始资料

7.6 [= 6.1] Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, ed.R.D.Hicks, revised, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972.

7.7 John Stobaeus, *Eclogae*, ed.Wachsmuth and Hense, Berlin, Weidman, 1884.

7.8 *Panaetii Rhodii Fragmenta*, ed M.van Straaten, 3rd edn, Leiden, Brill, 1962.

7.9 Posidonius, *Fragments*, ed.L.Edelstein and I.G.Kidd, with translation and commentary, Cambridge, Cambridge University Press, 1988

[For Cicero, Seneca, Epictetus, Plutarch, Sextus Empiricus, and Marcus Aurelius, see Loeb Classical Library or other editions.]

第二手的读物

[下列著作是至关重要的, 也容易找到。更具体的、进一步的参考书目可见LS的第二卷]

7.10 [= 6.8] Barnes, J.and Mignucci, M., eds, *Matter and Metaphysics*, Naples, Bibliopolis, 1988.

7.11 Epp, R., ed., *Recovering the Stoics* = *Southern Journal of Philosophy* 23 Suppl. 1985.

7.12 [= 6.12] Flashar, H., Gigon, O., and Kidd, I.G., *Aspects de la philosophie Hellénistique*, Geneva, Fondation Hardt, 1986.

7.13 Hahn, D., *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus, Ohio State University Press, 1977.

7.14 Inwood, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Oxford

University Press, 1985.

7.15 [= 6.21] Long, A.A., *Hellenistic Philosophy*, 2nd edn, London/Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1986.

7.16 Mates, B., *Stoic Logic*, 2nd edn, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1961. 252

7.17 Rist, J.M., ed., *The Stoics*, London/Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1978.

7.18 Rist, J.M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

7.19 Sandbach, F.H., *The Stoics*, London, Chatto and Windus, 1975.

7.20 Sandbach, F.H., *Aristotle and the Stoics*, Cambridge Philological Society Suppl. Vol. 10, 1985.

7.21 [= 6.7] Schofield, M. and Striker, G., eds, *The Norms of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

7.22 [= 6.5] Schofield, M., Burnyeat, M., and Barnes, J., eds, *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

7.23 [= 6.23] Sharples, R.W., *Stoics, Epicureans and Sceptics: an Introduction to Hellenistic Philosophy*, London and New York, Routledge, 1996.

第八章 怀疑派

迈克尔·弗雷德 (Michael Frede)

导 论

253

我们一谈论“怀疑主义”和“怀疑派”，首先想到的是一种哲学立场，按照这种哲学立场，我们没有、甚至不能确切地认识任何事物。我们要想发现关于某物或别的事物的真理，就要有一些考察事物的方法。但是这些方法最多只能使我们相信事物确实为真，而按照使我们相信其为真的方法，它却永远不能保证我们相信的东西为真。因此，我们永远不能确知，我们相信为真的东西是否确实为真。我们也许希望它是真的，或者甚至我们相信它是真的，但它也可能不是真的。

尽管如此，那些称自己为“怀疑论者”的古希腊人，大多数在用“怀疑主义”这个词时所指的意思并不就是这样。恰恰相反，“怀疑的”这个词——至少有时候——是指，在别的事物中间，一个怀疑论者不能宣称我们不能认识任何事物。“*Skepsis*”在希腊通常被用来指人们对事物的观察、思考或反映，但是它也被用来指人们对事物的探究，并和“探究”(*zetesis*)一起，变得可意指任何种类的探究，但尤其指哲学家和科学家所进行的方法探究。古希腊怀疑论者不仅被叫做或自称为“怀疑论者”，而且也被叫做或自称为“探究者”(zetetics) (DL IX, 69; *Pyrrh.* I, 7)，这确实不是偶然的。按照对这些词的阐述，一个怀疑论者或探究者应当是这样一个人，他总

是想探究事物，在这方面或能力非凡，或坚持不懈。所以一个怀疑论者应当是这么一种人，在探究完成其全部进程、各种可能性都得到考察之前，他不会满足于任何结论。正如公元2世纪末塞克斯都·恩披里柯（Sextus Empiricus）——他自己也是一个怀疑论者——在其介绍怀疑主义的著作《皮浪主义概要》（*Outline of Pyrrhonism*）中告诉我们的那样，我们谈论“怀疑主义”，因为怀疑论者探究事物（*Pyrrh.* I, 7）。我们想知道基于何种理由怀疑论者把他们自己看做被挑选出来在一条道路上进行探究的人。塞克斯都开始对怀疑主义进行解释如下（*Pyrrh.* I, 1~4）。他说，探究事物的人，（1）有一种人在某一点上就认为他们已经找到了答案；（2）有一种人放弃探究，宣称疑问或问题不能得到解决；但是（3）也还有一种人认为问题迄今为止还没有得到解决，还需要继续探究。他的意见是，第一和第二组人都在考察结束之前以各自的方式放弃了探究。第一组探究者太想对问题拥有一个答案了，以至于尽管迄今为止答案还尚未被探究所证实，他们就跳到结论上去了。第二组探究者在考察结束之前也与第一组一样用匆忙的判断停止了探究。尽管并不是所有那些也许被认为与此事有关的事物都经过了思考，他们还是下判断说，此事不能得到解答。只有第三组探究者坚持认为，事情还尚未得到解决（类似于第二组），而且更坚持认为并不是解决此事的全部可能性都得到考察，因此，任何最后的判断都是不适当的。

254

许多解释者都不太认真对待这个怀疑论者的自我描述，他们甚至把它看做不诚实的。因为按照这些解释者的看法，无论一个怀疑论者说的是什么，他当然肯定相信，没有问题能被解决，真理也不能被认识。因此，他一旦宣称他要继续寻找已经提出的或者正在提出的问题的答案，他就是不诚实的。但是这个批评似乎由“怀疑论者是什么”这样一个未经证实的预设所引导，它未能考虑到这样一个事实：怀疑论者坚持认为，尽管在我们研究的任何一点我们都能够说这个问题一直没有得到过解决，但是要是我们没有考虑到用来解决这个问题的全部情形的话，那么，在我们研究中就没有任何一点使我们能够说它不能得到解决；当他这样坚持认为的时候，他是非常正确的。所以，怀疑论者也许认为，没有问题迄今为止得到过解决。他不太可能期望所有问题将一劳永逸地得到解决。但是越过这个论断而宣称没有问题能够得到

解决，这之间还有一大段距离。正如我们将要看到的，进一步的考虑将可能会妨碍怀疑论者跨出这一步。

无论如何，塞克斯都区分了三种研究者：(1) 严格意义上所谓的独断论者。他们相信他们已经找到了至少一些问题的答案，比如，漫步学派、伊壁鸠鲁学派或者斯多亚学派；(2) 学园派。他们相信人们探究的问题不能得到解决，相信真理不能被把握或被认识（由于他们至少断言没有什么东西能够确知，他们在较宽泛的意义上也是独断论的）；(3) 皮浪学派。他们不做这样的宣称，而是继续进行探究。所以至少皮浪派怀疑论者拒绝他们可宣称没有什么东西能够确知的任何暗示。

255

但是我们也必须考虑到，一般来说皮浪学派，当然也包括塞克斯都，仅通过宣称他们的立场完全不同于学园派立场来证明他们自己存在的正当性，还存在一定的困难。正如我们将要看到的，在公元前1世纪，皮浪学派的怀疑主义——塞克斯都·恩披里柯是这种怀疑主义的鼓吹者——就起而反对学园派怀疑主义所采取的特别形式。我们可从西塞罗的《论学园派》(*Academica*)看到，在那个时代学园派宣称，没有什么能够确知。部分地也是因为，我们也可从弗修斯(Photius)的报告(*Bibliotheca* c.212, 169b 38 ff.)中看到，皮浪学派怀疑主义的奠基者爱尼西德穆(Aenesidemus)拒斥他那个时代的学园派怀疑主义。但是我们也可看到，这并不总是学园派怀疑论者的立场，塞克斯都自己也已经意识到这一点(cf., 例如, *Pyrrh.* I, 226, 232)。所以一直到某个时代，皮浪学派和学园派还拒绝宣称没有什么能够确知。

也很容易看到他们拒绝做这样一种宣称的理由。如果我们相信事物的方法是可疑的（因为没有什么能保证只要确定了获取这一信念的方法，这个信念就是真的，原因是在此过程的任何一点上我们都可能出错），那么，我们采用这种方法就不仅不能保证我们的信念为真并因此允许我们断言我们对事物有所认识，而且它甚至不能为拥有这种信念提供任何合理的论证。无论如何，皮浪学派和早期学园派（像阿尔凯西劳）的论证就是，不管你为了辩护你的信念的正当性提供什么样的理由，都有一个相反的理由破坏你的论证，并使你的信念变得不合理，即使它可能碰巧是真的。这样皮浪学派和早期学

园派就不仅没有宣称无物可知，他们甚至不可能做出任何诸如此类的宣称。因为他们认为，这些宣称旨在回答的问题还没有得到解决，对于它们应如何被解答，除了解决它们之外，人们没有任何正当理由进行宣称。所以古代的怀疑论者也因此被称作“犹疑派”（aporetics）（DL IX, 69; cf. *Pyrrh.* I, 7）和“存疑派”（ephectics）（同上）。不管我们的研究有多深湛，只要问题还没有得到解决，对于如何回答这个问题我们就茫然无知。因此他们悬搁判断，避免对事情采取任何态度。现在，对于事物是否能够确知，也还是一个问题。如果怀疑论者不仅拒绝假定所有问题都可明确解决，而且对于没有解决的问题，甚至也拒绝假定人们可采取任何立场，那么，对所有问题都进行怀疑的怀疑论者独独在这个问题上例外，并断言无物可确知，这是非常奇怪的。他们不仅不相信他们知道无物可确知，他们甚至对这个问题不采取任何立场以断言无物可知。这就是对古代怀疑主义的基本理解。

不过，我们也很容易看到，至少在更宽广的范围内，“怀疑主义”这个词如何以现今被普遍理解的方式得到理解。到学园派怀疑主义的历史末期，怀疑论者的确宣称无物可确知，并且非常普遍地准备信奉信念或意见，倘使这被理解为他们不确知信念为真的话。正是这些学园派人物促使爱尼西德穆在皮浪派怀疑主义形式中恢复了怀疑主义。但是这种受到爱尼西德穆攻击的晚期学园派怀疑主义形式在西塞罗的《论学园派》中得到再现。事实上，正是学园派怀疑主义的形式受到西塞罗的信奉。也正是这种怀疑主义形式在奥古斯丁（Augustine）的《驳学园派》（*Contra Academicos*）中受到奥古斯丁的攻击。考虑到西塞罗和奥古斯丁两人具有巨大的权威和影响，那么这种立场最终和“怀疑主义”联系起来就没有什么可奇怪的了。更有甚者，还有一种影响巨大的观点认为，一个怀疑论者对所提出的问题之答案甚至不应该有任何信念。就日常生活需要而言，这种观点看似合理，实际是站不住脚的。

256

因此，要在它们自己的历史背景下研究古代怀疑主义，我们就不得不考察学园派怀疑主义和皮浪派怀疑主义，即使大多数怀疑论者在他们自己的怀疑主义立场上甚至都不准备认可无物可知的观点。但是，特别是在学园派总是把他们作为自己的先驱的情况下，我们首先必须对一些早期哲学家至少做一些简短的回顾。在我们能返回到学园派怀疑主义之前，我们也将不得不

考察一下比阿尔凯西劳更早一代的一位哲学家皮浪，他是某种类型的怀疑论者。我们之所以必须这样做，只是因为较宽泛的意义上所理解的怀疑主义史上，皮浪是一位本身就值得关注的人物。他的立场也与之相关，因为尽管阿尔凯西劳自己并不把皮浪看做自己的先驱，但其同时代的一些人已经相信他们能够断言或表明，在皮浪和阿尔凯西劳的立场之间有一些很重要的相似之处 (DL IV, 33)。此外，公元前 1 世纪，爱尼西德穆试图恢复更彻底的怀疑主义，他至少宣称要阐明回到皮浪的立场。所以，很长时间以来，学者们就一直准备相信皮浪至少已经是最初的皮浪主义者。在一定程度上人们随时准备相信这一点，但要抵御这样一种诱惑也很困难，那就是相信皮浪的怀疑主义和阿尔凯西劳的立场之间的显著相似——塞克斯都·恩披里柯就承认这一点 (*Pyrrh.* I, 232) ——部分地应归于皮浪对阿尔凯西劳的影响。

阿尔凯西劳的先驱

显然阿尔凯西劳觉得，他必须以某种方式解释，为什么这应当被认为是恰当的：基于其彻底的怀疑主义，他应当是柏拉图学园的园长，是回到柏拉图甚或苏格拉底之可敬传统的卫士。合理而清楚的是，阿尔凯西劳的确尽力解释了他的工作以何种方式仍在学园的最好传统之内。等到我们详细探讨阿尔凯西劳的时候我们将详细讨论这一点。但是情况似乎是，即使没有阿尔凯西劳自己的努力，至少后期学园派已经试图解释阿尔凯西劳的怀疑主义可能建基于怀疑论思想的传统之上，这种思想返回到从克塞诺芬尼 (Xenophanes) 到基奥斯的梅特罗多鲁斯 (Metrodorus of Chius) 等哲学家那里 (cf. Cicero, *Ac. Post.* I, 44; *Ac. Pr.* II, 13 FF.; 72 FF.)。的确，我们在这些早期哲学家那里为某些或别的怀疑主义 (在这个词的现代意义上) 形式找到了足够的证据，比如，塞克斯都·恩披里柯在某种程度上可能按照学园派的观点，认为有必要证明德谟克利特主义不应和怀疑主义混淆在一起 (*Pyrrh.* I, 213, ff.)。如果他们来自后期学园派——他们的确相信无物可确知，而不是来自阿尔凯西劳的话，求助于前苏格拉底渊源就当然很易理解。

阿尔凯西劳必须证明，这些哲学家在怀疑主义方向上已经迈出了第一步，但是还未能迈出更远的一步或几步；正如他应该断言过他已经迈出了超越苏格拉底的一步，甚至不容许自己说他自知他无知 (Ac. Post. I, 45)。

很容易看到为什么对于知识的可能性迟早会提出怀疑，即使不是全部知识，至少也是对那些超越庸常并且因此人们可能追求的知识，一种对世界为什么如此这般运转的更深刻的知识和理解。我没有时间考虑这种怀疑事实上是如何提出的，比如在克塞诺芬尼那里 (cf. DK B18; B34) 或者在阿尔克迈翁 (Alcmaeon) 那里 (cf. DK B1)。巴门尼德一宣布实在和它在知觉中显现给我们的完全不一样并且因此也和我们对它的思想完全不一样，怀疑就不可避免了。因为，按照巴门尼德的思想表明，没有运动，没有变化，没有生成 (coming-into-being)，没有“多”，没有差异。因此，感官完全不可靠，基于观察的所有信念也是不可靠的。但是，人们必然问，为什么我们应当相信理性可以信赖呢？这个问题伴随着德谟克利特而变得尖锐起来。德谟克利特认为 (cf. Aristotle, *De generatione et corruptione* 325a 23 ff.)，如果实在和它的显现是如此不同，那么要解释为什么它以如此这般的方式显现，人们就至少必须假定运动存在。因此他假定，在实在中，只有原子在虚空中运动，所有别的东西，包括颜色和气味，都只是一种信念和习惯 (DK B9)。但是说了这些以后，德谟克利特又让理性依赖于感官，然后又抛弃了感官的判断。要证明在实在中有许多原子在运动，我们只有一个理由，那就是，我们知觉着变化着的杂多。所以，德谟克利特 (DK B125) 让感官抱怨：“你这个可怜的心灵，你先采用了我们提供的证明，然后就打倒了我们。但是我们被打倒了，你就完了。”如果除了感官暗示的“我们和一个变化的杂多打交道，原子在虚空中运动”之外，我们不再信任感官，那么，除了原子在虚空中之外，我们就永远也不会知道在任何个别情况下我们与之打交道的世界是什么样子 (DK B6, 7, 8, 9, 10)。甚至连这也都是成问题的，因为它依赖我们对变化着的杂多的知觉。

很显然德谟克利特必定使用过像“一个东西既可说是甜的也可说是苦的”这样的语言 (cf. DK B 156)。参照我们前面已经谈及的，这应当意味着，在实在中它既不甜也不苦。塞克斯都·恩披里柯就这样解释德谟克利特

的此类语言 (*Pyrrh.* I, 213)。但是还有另一种塞克斯都·恩披里柯排除了的解释。德谟克利特已经宣布，如果对某物不同的人有互相冲突的知觉或信念，人们就应当说，事物既不是这样也不是那样，因为要么两者都不是，要么两者中哪一个是完全不清楚。当我们一转到皮浪那里，这一点将变得很重要。

显然，在德谟克利特的影响之下，一代或两代之后，基奥斯的梅特罗多鲁斯总结道：“我们什么也不知道，甚至不知道我们知道还是不知道” (*PE XIV, 19, 9, DK B 1*)。显然，补充的“甚至不知道……”已经包揽无遗，它预设了对“我们什么也不知道”这个平淡断言的反思，比如，这种反思我们在《卢克莱修》 (*Lucretius*) IV 的 469 页及其后几页中也发现了。他说，相信无物可知的人也必须认为，这一点也是未知的或者甚至不可知。更有兴趣的是，像欧塞比乌斯 (*Eusebius*) 一样，西塞罗 (*Ac. Pr. 73*) 提到了梅特罗多鲁斯的一部著作的开头，但是没有引用欧塞比乌斯引用的话，看起来更像是“我们什么也不知道”这个平淡陈述的进一步评论。不幸的是，对这个评论的翻译也有争论。但是逻辑似乎如下：他说，对于我们是知道还是不知道，我否认我们知道；我们甚至不知道，知道的是什么、不知道的是什么；我们也不知道，事物存在还是不存在。这可能意味着，梅特罗多鲁斯意识到了这种可能性：事物是否可知这个问题的答案也应当取决于我们如何看待知识。最令人着急的是，还可能有这种思想：我们不知道任何实在，与此相反，如果按照习惯的方式追随表象，我们拥有的信念就可得到衡量。如果这就是梅特罗多鲁斯的思想，那么，对事物是否可确知的问题，我们就已经处于相当发达的状态。

梅特罗多鲁斯与皮浪大约是一代人。当欧塞比乌斯 (*Eusebius of Caesarea*) 说“我们什么也不知道，甚至也不知道我们是否知道”的时候曾经引用过梅特罗多鲁斯。他进一步说，梅特罗多鲁斯已经为皮浪开辟了道路 (*PE XIV, 19, 9*)。毫无疑问，皮浪属于由德谟克利特影响的哲学家之列，这组哲学家包括，比如阿伯德拉的阿那克萨库斯 (*Anaxarchus of Abdera*)，据说皮浪曾是他的学生 (*DK IX, 61*) 和助手 (例如 *DL IX, 63*)。

皮 浪

259

皮浪大约生活在公元前 365—275 年。他哲学的主要关注点是伦理学。他似乎曾认为，万物毫无差别，既不好也不坏，既不是正义的也不是非正义的。他试图过一种抛弃诸如此类的价值判断的生活，这种生活因此摆脱了由信念引起的焦虑。他对这种生活的尝试引起了很多趣闻轶事，但是关于万物绝对无差别的思想却被遗忘了，或者仅只作为稀奇古怪的可能学说被记起。无论如何，西塞罗不仅在《论目的》(*De finibus*) 中(例如，V, 23)而且还在《图库兰谈话录》中(V, 85)反复地把它作为长久以来被抛弃的学说谈及。如果没有更多的东西归于他，使他被晚期皮浪派当作他们自己的先驱的话，皮浪在哲学史上就会消失，几乎留不下任何痕迹。这个判断应该是公平的。要谈的第一件事就是，当狄奥根尼·拉尔修转向皮浪的哲学的时候，他不得不说皮浪第一个引入了事物的不可知性的观念(*akatalêpsia*)，以及中止判断等观念。所以，我们猜想，皮浪不仅说过无物可知，而且他还跨出了更远的一步，这一步对普遍理解古代怀疑主义至关重要，这就是：由此产生的恰当道德不只是我们的信念仅是意见，而且还是人们应当完全中止判断、去掉信念。

但是我们必须尽量谨小慎微。皮浪没有留下任何哲学著作。只有一些有关他的趣闻轶事，其中一些还很早，例如，有一些是从卡里斯图的安提高努(*Antigonus of Carystus*)有关皮浪的传记(例如 cf., DL IX, 62)中抽出来的。还有一些重要的有关他的哲学评论，其中一些，当然最重要的一个，可追溯到皮浪的学生蒂孟(*Timon*)那里。但蒂孟的证明还需要谨慎对待，因为很明显，他试图把皮浪描述成一个比皮浪和他自己的雅典同时代人包括阿尔凯西劳优秀得多的哲学英雄。

我们先看一看狄奥根尼·拉尔修讲的第一个故事(IX, 62)，故事显示皮浪是如何始终如一地终生贯彻他的学说。这个故事来自安提高努，学者们又用它作特别的启示：面对所有的事物如马车——如果碰巧是马车的话，悬

崖、狗或别的诸如此类的东西，皮浪不避免任何事物，也不在意任何事物。他不相信他的知觉，之所以得救只是因为他的熟人跟随在他周围。故事可以以如下的方式解释：并不是说皮浪没有认识到或不相信马车正在向他驶来或者他离悬崖只有几步，但是他认为，万物完全没有差别，因此他以这种方式还是以那种方式，是否会被撞着或者是否会掉下悬崖，都是无关紧要的。而且，通过艰苦的磨炼，他已经学会了对事物（它们像什么就是什么）采取一种态度，即一种不动心的态度。这不只是说他认为它们是无差别的，是无关紧要的，他还促使这种思想的产生：因为它们无关紧要，所以它们对他无关紧要。像另一个故事表明的那样（KL IX, 66），要做到这一点对他来说也是不容易的。人们指责他害怕狗，他回答说，蜕变人性是很困难的——的确像一场战争和搏斗，但是人们可以尽力做到不动心，首先依靠磨炼；其次，如果必要的话，依靠对事物进行思考。显然，许多人认为皮浪已经到达了令人敬仰的无动于衷和不动心的境界。但是所有这一切都和怀疑主义无关。相反，情况似乎是，因为他相信事物是完全无差别的，所以皮浪尽力做到不动心。不过，狄奥根尼·拉尔修对悬崖这个故事提供的解释是，皮浪不相信通过感官感知的任何事物。这就是说，对他所看到的，他拒绝相信，即使是要撞上自己的马车，或者是面前的悬崖。这个故事被这样解释，好像怕狗的故事合乎道德，要学会不相信狗在追逐并攻击人是很困难的。其实很显然，狗是否在攻击人并不重要，困难就在于无论在理论上还是在实践上学会这一点，这似乎才合乎道德。但是，怀疑的解释来自何处？它有什么合理的证明吗？

我们下一步看看狄奥根尼·拉尔修在《名哲言行录》（IX, 61）中提出作为证据的东西，以解释皮浪在何种方式第一个引入了中止判断；在《名哲言行录》（IX, 62）中他一直在讲马车和悬崖的故事作为皮浪在现实生活中遵循这个理论的证据。狄奥根尼参考另一位不为人知的阿伯德拉的阿斯考纽斯（Asconius of Abdera）作为其来源。解释是，按照皮浪的观点，在真理中，在事物的本质中，在实在中，事物既不好也不坏，人类只能按照出自风俗和习惯的行为方式行动，而事物既不是这样的也不是那样的。事情马上就清楚了：皮浪并没有说我们不知道事物是否是好的或者是否是坏的因此应当

中止判断。他清楚地说明了在实在中它们既不好也不坏，只是在人们的信念中它们是正义的或者非正义的。这似乎和怀疑主义无关。情况似乎是，除了在拒绝相信事物是好的或是坏的这个意义上（皮浪中止了判断）之外，只要一关涉价值，就并没有中止判断。那么，为什么狄奥根尼·拉尔修或者他的来源列举这个作为皮浪怀疑主义的证据呢？

不过，这次有一个因素可能提供了线索：皮浪大概说过每件事物既不是这个也不是那个，大概的意思可能是，既不是好的也不是坏的，既不是正义的也不是非正义的，等等。首先，和德谟克利特的类似就是显而易见的。德谟克利特也说过，比如对事物感性的质，事物既不是红的也不是绿的，它们只是因为惯常的信念才是红的或绿的，它们红的程度和绿的程度相同。对短语“彼此一样（no more this than that）”的一个解释（塞克斯都拒绝了 this 解释）曾使德谟克利特变成一个怀疑论者。所以，也许皮浪被解释为说过或是甚至是想要说，事物显得是好的或坏的，取决于你如何去看它们，但是要么它们完全无差别，要么至少无法告诉我们它们是好的而不是坏的或者是坏的而不是好的。

261

但是和德谟克利特明显的相似也可能产生这种思想：皮浪认为事物在所有方面都完全无差别，不只是对它们的评价，而且是它们的现象特性；他只是对有关好的和坏的、美的和丑的等诸如此类的特性特别感兴趣，尽管他把这些也看做现象特性。但是在此情况下，我们并没有在恰当的意义悬搁判断。对我们看到的是否是快要碾过我们的马车我们悬搁判断，这并不正确。因为依照这种观点，我们相信没有像马车这样的东西要碾过我们。另外，相信就已经是相信事物不是无差别的。所以，我们必须对短语“彼此一样”进行不同的解释。但是从表面上看，狄奥根尼·拉尔修提供的证据却似乎更暗示了，皮浪并不是在普通的方式上理解无差别的，而是在评价性谓词的意义；这也更表明，如果皮浪用了短语“不再是这个”，他也不是把它理解为：事物可能是无差别的，到了我们不能说明它们是好的还是坏的程度，因为他似乎一直认为它们实际上既不好也不坏，并因此一直假定，如果我们认为它们是好的或坏的，这必定在我们思考它们的惯常方式中有其来源，而不是在事物中。

借此，我们能够转向我们关于皮浪思想最重要的证明。这保存在欧塞比乌斯的《福音的预备》(*Praeparatio evangelica*)中(XIV, 18, 2~4)，它主要来源于蒂孟。

按照蒂孟的看法，如果人们想要达到幸福(*eudaimonia*)，人们必须聚焦于这些事情上：(1)事物在本质中是什么样的；(2)我们对它们应采取什么态度；(3)如果人们有这种态度，什么将会降临到人们的头上。蒂孟然后继续告诉我们皮浪对这些问题的解答。这至少表明，这些问题、它们的顺序以及它们的可疑点都反映了皮浪的思想。如果想一下到目前为止我们所阐述的，隐藏在它们后面的思想看起来就非常清楚：如果你想要过好生活，首先你必须清楚这样一个事实，即事物本身既不好也不坏。因此，第二，你不应该对它们采取一种态度，好像它们是好的或坏的似的。第三，如果你想要以正确的态度对待它们，你将会抛弃掉你所有的焦虑而获得幸福。这些问题依照它们的顺序在任何情况下都没有表示任何怀疑主义。相反，它们表明，你能够发现事物真正地 and 什么类似，和人们所认为的与它们类似的事物相对。这表明，只有对事物采取这种态度才是合乎道理的：这种态度建立在和事物真正类似的东西上，而不是建立在人们按照习惯相信与它们类似的东西上。并且这也表明，人们由于采取这样一种合理态度而能够合理地期望一种切实的好处。

按照蒂孟的看法，皮浪实际给予前两个问题的答案就是：(1)事物本身是无差别的并且不能进行判断(*anepikrita*)；(2)因此，我们对它们的知觉和信念就既不是对的也不是错的，因此，人们不应当相信它们，而是不持任何信念，不动心，在任何情况下都要想到事物既不是这个样子也不是那个样子，或者两者皆是，或者两者皆非；(3)蒂孟说，答案(大概在此也意味着皮浪的答案)就是：首先，沉默；其次，不动心。

现在，这个报告在各个方向上偏离了我们预期。大多数偏离和对模棱两可的短语“彼此一样”的第二种理解相一致，正是在这个意义上系统地偏离了我们的预期。“无差别”现在并不意味着“既不是这个也不是那个”(neither this nor that)，而是意味着“既不是这个也不是那个，或者至少我们不能说出是哪个”。因此，无差别现在不是说因为它们是错误的，所以不能

相信知觉和信念，而是说，因为我们不能说它们是真的还是假的，所以不能相信知觉和信念。在任何情况下，我们不能只是说，事物既不是这个也不是那个，其意思是两者都不是，事情比这还要复杂得多。的确，这就是蒂孟对“既不”这个短语的理解，在他的 *Pytho* 中，他指出，人们不要判断事物是如此，而要拒绝同意事物是如此 (DL IX, 76)。另一个主要偏离就是，蒂孟对无差别的理解并不局限在评价性谓词中。

由于证据的复杂性，结果表明，和蒂孟的立场相反，我们要重建对皮浪立场的可靠观点是不可能的。事实上，在我看来，取得进展的途径首先是放弃皮浪而重建蒂孟的真实立场，然后才能看到皮浪可能是什么立场。至少大致上，蒂孟的立场是什么是足够清楚的。他的确认为，事物既不是这个也不是那个，或者，如果它们是，但是我们不能说出它们是否是这个或那个，因此，我们所能做的就是，听从现象，不要担忧事物实际上是这个还是那个。在这个意义上，蒂孟认为事物是无差别的。

学园派怀疑主义

263

阿尔凯西劳

皮鞞尼的阿尔凯西劳 (Arcesilaus of Pitane 公元前 316 或 315 ~ 前 241 或 240) 大约在公元前 273 年前后成为柏拉图学园领袖，管理学园 30 多年。他是学园派怀疑主义的奠基者。在他的管理下，柏拉图学园转向古代意义上理解的怀疑主义。对学园的新转向，尽管从一开始就存在一些抵触，但这次转向在他的继任者拉塞底 (Lacydes) 的领导下似乎还加强了。没有理由坚持阿尔凯西劳绝没有受到皮浪的影响。经由蒂孟，阿尔凯西劳肯定熟悉皮浪的思想。他非常博学。可能借鉴了早期哲学家思想中怀疑主义因素走出了一条自己的路，所以承认皮浪的怀疑主义思想没有什么思想上的障碍。但是有足够的理由坚持认为，人们必须能够把学园派怀疑主义理解为在学园派之内的发展。如果阿尔凯西劳不能让自己看起来好像继承了苏格拉底和柏拉图的传统，他就不会去设法当上学园的校长，或者设法保留他的校长职位。正是他

的对手乐于把他看做中断了学园传统的人，看做依靠和学园精神相异的传统的人，比如依靠皮浪。

要按和阿尔凯西劳地位匹配（无疑是匹配的）的详细程度重构他的思想是相当困难的。不过以大致轮廓重建他的立场似乎的确有着足够的证据。例如，看起来我们能够通过论证表明，在其怀疑主义上，他求助于苏格拉底而更少求助于柏拉图。而且我们还能证明，阿尔凯西劳的立场在某种程度上是在和斯多亚学派的芝诺的认识论对立中形成的。为了理解这一点，就必须简短地考察一下阿尔凯西劳在其中创立自己学说的历史立场。

众所周知，苏格拉底认为，我们是否过上好的生活，依赖于我们是否有智慧，即对什么是好的什么是坏的及其相关物的知识。同样著名的是，苏格拉底不相信他自己已经获得了这种智慧。的确，在他看来，如果他宣称自己有什么智慧，那只是因为，他不假装拥有自己所没有的知识，其不凡之处显而易见在于努力获得真实智慧的方式。因此在他对真理的探求中，苏格拉底就请教别人，看他们是否比他知道得更多；如果必要的话，把他们从对知识的虚假自负中解脱出来。有一种方法令人钦佩地适用这一目的，后来这个方法以苏格拉底的问答法（*elenchus*）著称。它包括问者和答者。问者从答者那里引出一个论题。然后他向答者问一系列问题让答者回答是或否，在回答中，答者会使自己对这些问题持一种立场。但是问者会以这种方式提这些问题：如果可能，问题的答案就会形成论证前提，而由论证前提得出的结论就会和原始论题矛盾。如果答者尽其所能地给出了答案，那么他就不可能不诚实地回答这个恰当的最后疑问：承认和他最初的论点相矛盾。苏格拉底在柏拉图那里一出场，就是一个难以对付的辩证法家，他总是试图把他的对手弄得自相矛盾，然后证明他们对讨论中的问题一无所知。因为有知识的人不会对他专门技能范围内的问题自相矛盾。

注意一下这种实践的几个特征很重要。“被驳斥”的对话者不仅已经表示不认识真理，而且他还被迫处于这样一个处境中：他不再感到自己是从一个立场出发回答最初的问题。他处于所谓的迷阵之中了。他有一些理由支持这个论点，现在他也已经显示有一些理由支持与之矛盾的论点。他被这两个相对立的理由撕扯着，不再能理性地判断这个论点或它的对立物，更不用说

还要宣布他是作为知识来判断的。如果这是这种实践的起码组成部分，那么一个论据被提出来反对这个论点，我们不能把它理解为它就是为了证明这个论点是错误的。这里没有什么迷阵。

至于提问者，我们应当注意到，他不认识关于这个论题或他所提问题的真理但却能致力于这个问题。对于他所提问题的真理，他甚至没有哪怕一个信念，但他还是能探讨这个问题。当然在向回答者提问时他并不持一个观点。答案都是回答者提供的，论据也是如此。是回答者在设想，他面对着一个迫使他自相矛盾的论证。可是，如果提问者像苏格拉底那样也认为他不知道他所提问题的答案，那么，他应当想到他自己也经不起这样的提问（如果提问恰当的话），而不被迫自相矛盾。这样，对于他所提问题的答案，他会认为他自己处于名副其实的迷阵中。他不仅认为他不知道，而且他还会认为哪怕仅对事物提出要求也是不明智的，被质疑的事物最终将无法辩护、徒劳无益。

柏拉图（在其对话录中他一直使我们想起苏格拉底和他的实践，而且柏拉图自己也设法避免持任何立场，在虚构的对话中总是他人持某种立场以使争论得以进行）之后的哲学家，和柏拉图不同，日益遗忘了苏格拉底的谨慎。他们开始构造越来越多的理论，放肆而诡诈，理论的基础是单纯的信念，而构造出来的是更多单纯的意见。伊壁鸠鲁主义和斯多亚主义部分地就是对这种处境的反应，这些哲学家试图通过发展认识论来拯救这种处境，这种认识论应当表明我们如何能够克服单纯意见并获得真实的知识和智慧。事实上，对斯多亚学派来说，苏格拉底一心一意地追求实践智慧，坚决不满足于单纯的意见，是哲学家的典范。但他们认为，如果以为苏格拉底的反驳式的提问，或者更普遍地说，他的辩证论证（不论人们对它多么在行）将会通向知识，那就是误解了苏格拉底。只建立在信念之上的论证也只会导致更多信念。我们需要认识到，除了信念和知识之外，还有认知（cognition）。认知和单纯的信念不一样，信念在最好的情况下碰巧是真的，而认知按照其发生的方式则必定是真的。但认知还未达到知识，因为和知识不同，认知能被理性方法比如被辩证诘难、摧毁。人们可能已经清晰地认识到某事是事实，只是后来在人们也持有的与其不相容的错误假定的基础上被说服改变。认知

不同于我们可由知觉获得的单纯意见。如果人们清晰地知觉某事某物是如此这般，那么人们所持的它确实是如此这般的信念就不只是单纯意见而已。斯多亚学派更详细地阐明，自然以其必然性给了我们形成事物印象，即所谓认知印象的能力，比如知觉印象。按照其产生的方式，它们不可能不是真的。如果我们接受这些印象，我们就将具有认知而不是信念。和单纯的信念不同，在认知中我们为知识提供了一个稳固的基础。

这就是阿尔凯西劳发现自己所处的处境。我们很容易理解，为什么阿尔凯西劳像斯多亚学派和伊壁鸠鲁学派一样对无休止地制造越来越多空洞的哲学意见感到愤怒。但是我们也理解，为什么阿尔凯西劳决定通过恢复苏格拉底的问答法以检验所提供的哲学论题，或者相反，通过对哲学论题的详细检查（实质上等同于苏格拉底的问答法，尽管在外在形式上和苏格拉底的提问不同），来控制或者终结空洞的哲学思考。阿尔凯西劳不是去集市向他的公民同胞们提问，而是在他的学园里向他的学生提问以提出一个他以后可能会反对的哲学论题。或者他会使用一个很多人同意的论题，然后他自己就做出一些赞成或反对的论证。在反驳论证中，他不完全依靠此论题的拥护者同意的前提，而且还依靠他们起码不能弃之不顾的前提，特别是由于阿尔凯西劳也准备为那些前提提供论证，而他的对手却不想同意那些前提。

266 尽管在形式上他和苏格拉底的提问有点不同，但此过程和问答法依然具有相同的关键特征。阿尔凯西劳能把一个论题的拥护者完全弄迷糊，但却不宣称自己对此具有任何知识，甚至不让自己对提出的事情持一个立场。事实上，我们应当期望阿尔凯西劳宣称自己也完全茫然无措，并且不作任何宣称，他非常清楚他的宣称不能抵御任何类似的提问。因此在苏格拉底问答实践的背景之下，就很容易理解学园内各种形式的辩证论证的一贯传统，理解阿尔凯西劳的超越了其哲学同事不顾苏格拉底对意见的严厉指责的情怀，以及他如何能够决定在苏格拉底精神内利用各种形式的辩证法阻止思辨独断论（speculative dogmatism）的浪潮。我们因此会理解为什么阿尔凯西劳对哲学论点或信念持怀疑态度，即为什么他不仅禁止宣称对哲学论题有任何知识，而且甚至拒绝对讨论中的问题持任何立场。他把自己看做对这些问题的答案茫然无知的人。我们不得不认为，作为怀疑论者所选的两个词中的一个

(*Pyrrh. I*, 7; 221), “犹疑的” (aporetic) 这个词在学园派的语境中有其根源。

不过, 有一个方面, 阿尔凯西劳不只是在这方面恢复了他认为是苏格拉底和柏拉图传统的东西, 但却遭到斯潘雪普、克塞诺克拉底以及他们的追随者直到芝诺和斯多亚学派的抛弃。不只是他们可疑的思辨使苏格拉底的提问显得比以往更显著, 还有一个更深刻的问题因为伊壁鸠鲁学派和斯多亚学派的努力而显现出来, 他们努力揭示苏格拉底和他的对话者为了获得苏格拉底所追求的智慧必须做的事。这个问题就是: 对于苏格拉底未能获得他认为我们从理想上应该具有的或者我们必须具有的智慧, 是否就没有另一种诊断以确保我们过上好的生活。也许结论是, 这种智慧就是认识到人们没有获得过智慧, 也不可能获得它, 但是即使人们不能获得它, 它也是值得我们尽力去争取的。因为显而易见, 苏格拉底终其一生也没有后悔他为了获得某种东西而进行的一心一意的努力, 他自己承认他从来没有获得过这种东西 (参考爱尼西德穆在 Photius, *Bibliotheca* c.212, 169b 27~29 中的评论, 以作对照)。

不过, 传统不只是把阿尔凯西劳呈现为一个强烈意义上的怀疑论者, 还把他呈现为一个彻底的怀疑论者。一个在无论多么琐碎的问题、事物或事情上都怀疑的怀疑论者, 他肯定一直主张完全悬搁判断或信念。对于苏格拉底是否主张这样彻底的怀疑主义尚没有任何证据。但这一点倒是真的: 苏格拉底必定说过一些什么, 大意是, 他自己具有的智慧 (如果有的话) 仅是: 他知道他无知的事实。但是我们不能自然地由此推断他宣称对任何东西一无所知。人们当然在自然哲学家讨论的问题上把他看做怀疑主义者, 但 (实际上) 最初他是对柏拉图的早期对话中他出场讨论的伦理问题上无知。苏格拉底经常被认为不表露他自己相信什么, 但是无论我们对此作怎样的解释, 我们并不认为这就意味着苏格拉底没有信念, 比如, 如果人们从拉里萨 (Larisa) 来, 他要进哪一个城门。阿尔凯西劳的立场似乎更彻底, 他的立场是完全悬搁信念。要明白这是如何发生的, 或者至少明白这种现象是如何发生的, 人们就必须考虑到辩证情境已经发生了彻底的改变。苏格拉底不得不讨论像是否能以及如何能拥有美德这样的问题, 阿尔凯西劳也不得不讨论像

是否能以及如何能获得真知识，特别是苏格拉底追求的并构成智慧和美德的知识这一类问题，也不得不讨论伊壁鸠鲁学派的认识论理论，但特别要讨论斯多亚学派的认识论理论——斯多亚学派的认识论试图表明我们能够以及我们如何能够突破单纯意见的统治并获得知识，还特别要讨论苏格拉底追求的知识。这些理论至关重要地包含了这样一种假定：感觉构成了全部知识所依赖的可靠基础。对这些理论的辩证回答不得不牵涉到如下论证：我们不可能获得知识，或者即使我们感觉某物，也没有理由假定我们建立在感觉基础上的信念就高于单纯的意见，就是认知性的，是知识的稳固基础。这样的辩证回答必须唤起对我们全部信念的怀疑，因为它们建基于感觉以及由感觉所引起的经验之上。

显而易见，阿尔凯西劳的确也攻击这些认识理论。事实上，关于阿尔凯西劳，我们具有的明显证据也就是这个，尽管阿尔凯西劳在其教学中讲授他的听众随时提出的任何哲学论题，但他自己的思想似乎主要集中在芝诺的尝试上，芝诺企图表明知识、因此最终也就是智慧是如何可能的。芝诺理论的一个关键部分就是：相信某物就是同意一个印象，印象以某种方式把某物表象为存在；一些印象值得同意，一些则不值得同意；如果一个印象在如此这般的事物中有其根源并像事物实际所是的那样准确地表象事物，那么它就值得同意。所以，如果你的“这本书是绿色的”印象在一个事实中有其根源，并且如果它恰当而准确地表象了这个事实，那么你的印象就值得同意。这个观点古已有之，在阿尔凯西劳解释下的芝诺又前进了一步。他规定，印象要值得我们同意，就必须以如此清楚明白的方式表象事物以至于它们不可能是错的。这就是说，如果书是红色的，但是你却具有“它是绿色的”印象，那么你的印象就缺乏在书是绿色的而且你又是在正常条件下看它时所具有的清
268 楚和明白。这样一个印象芝诺称为认知性的，因为对它的同意构成了一个认知，而不只是单纯的意见。认知是我们全部知识的基础。

从阿尔凯西劳以来在斯多亚学派和学园派之间的争论集中于是否有认知和认知印象 (cognitive impressions) 这个问题。学园派找到了太多的怀疑有此类印象存在的论证，此类印象正是凭借其特征才被确保为真。比如，它们关涉到生动的幻觉，这些幻觉至少对那些被影响者来说似乎具有和我们在正

常条件下具有的印象有着相同的特征，而且它们还关涉到这种可能性：上帝或诸神可能使你产生一种印象，它和你在理想条件下看到某物时具有的那类印象毫无差异，但不过它是虚假的（Cicero, *Ac.Pr.* 49~50）。很难判断这些论据中的哪一个可追溯到阿尔凯西劳。

但是假定这些论证在很大的程度上至少可以追溯到阿尔凯西劳是合理的。假定有两个人，是孪生子，他们看起来非常相像，他们穿着也非常类似。视觉条件都是理想的。你一看到他们中的一个，你就具有这样一个印象：卡斯特（Castor）穿的是白色衣服。这个印象在事实中有其根源，而不是你的心灵在异常状态下的产物，它表象了这个事实，你希望它有多忠实它就有多忠实。但是你在理想条件下看到的实际上是穿着白色衣服的泼鲁克斯（Pollux），他看起来和穿着白色衣服的卡斯特非常相像。斯多亚学派的回答就是：任意两个事物中没有哪一个不是独特的，而独特的事物不会非常相似。阿尔凯西劳的回答是怀疑是否没有两个非常相像的事物，斯多亚学派无法以对他们有利的方式明确处理这个问题。我们应当附带地注意到，这表明学园派的论证不必只依赖其对手接受的前提。如果一个前提恰好不能被对手否定，那么，要使论证被看做辩证的，只要这个前提就足够了。无论如何，似乎是在回答类似于孪生子这样的论证时，芝诺规定，一个印象要成为认知，必须以如下的方式是清楚明白的，即它不可能是虚假的。因此，假使卡斯特和泼鲁克斯是独特的，那么卡斯特身穿白色衣服的印象——如果此印象是清楚明白的话——就不可能在泼鲁克斯身穿白色衣服站在看着他的人面前这个事实中有其根源。因为这个印象——它是清楚明白的——将必然把卡斯特表象为拥有一个外表，泼鲁克斯——他是独特的——永远不可能拥有这个外表。

不过，一旦进行更进一步的规定，阿尔凯西劳就认为不存在印象，无论它可能是在哪种理想环境下获得的，以至于人们不可能发现一个恰好和它类似的虚假印象。所以，他列举了一些关于印象的例子，这些印象我们完全不相信是真的，因为它们都产生于异常条件下，但是值得讨论的是它们和我们在理想条件下产生的印象非常相像。因此，斯多亚学派必须证明，在异常条件下形成的印象不可能和在正常条件下获得的印象具有清晰、明白这些相同

特征，尽管这也不能解决这个问题。因为这个问题没有得到解决，所以，阿尔凯西劳可以自由地假定，没有认知印象；也就是说，只要它们具有印象的特征，那么印象就不可能是虚假的。

因为预设了这些论证，阿尔凯西劳就可以以如下的方式进行论证了。聪明人不会同意不值得同意的印象，也就是说，聪明人不持有单纯的意见。但是没有什么印象因为它们是认知性的就值得我们同意。因此，聪明人是不会同意任何印象的，如果这样做就只会具有意见。

所以，阿尔凯西劳的确论证了，聪明人就是不同意任何印象，其言外之意就是，聪明人就是没有任何信念。此论证就是以下假定的主要来源：阿尔凯西劳提倡彻底悬搁判断。但是这个论证并没有对这个假定构成任何证明。它只是另外一个辩证论证。它包含了一个没有由斯多亚学派分享的前提并不意味着它不是辩证的。事实上，它依赖于一定数量的假定，比如，假定不存在人们可以智慧地同意的印象。这些假定自身是辩证论证的结论，而这些辩证论证又依赖于这些假定。如果阿尔凯西劳想要非辩证地证明人们应当永远悬搁判断，那么，我们很难理解阿尔凯西劳为什么要致力于这些假定，或者甚至能够致力于这些假定。它依赖于斯多亚学派的认知印象概念及其只有认知印象才值得同意的假定。此特别的论证只是阿尔凯西劳决不受其结论束缚的另一个辩证论证。其目的在于使斯多亚学派陷入尴尬的境地，使其不得不承认：智慧预设了认知以及认知印象的存在，如果没有它们，我们就永远不能获得知识，这一点并不像他们假定的那样清楚。如果斯多亚学派如此坚决地像他们对它们进行构想的那样为认知印象的存在辩护，那只是因为他们认为没有别的途径使我们能够逃避单纯的意见并获得知识和智慧。但是此主张使我们陷入两难中：我们能够通过悬搁判断避免单纯的意见，而也许这就是智慧之所在，至少是我们能够达到的智慧之所在。

除了聪明人要悬搁判断这个主张之外，还有另外一个主要理由可能使人们认为阿尔凯西劳确实提倡普遍的悬搁判断。显而易见，阿尔凯西劳的对手挑战他的结论，宣称生活没有信念是不可能的。我们应该注意到，这个宣称可以两种方式理解。它可能是宣称，一个名副其实的人类生活，一个善的生活，对世界的本质以及什么是好什么是坏，不可能没有一些假定。伊壁鸠鲁

学派和斯多亚学派都这样认为。正是它激发了后期学园派怀疑主义对信念进行思考。即使这些观点的认识地位甚至还悬而未决，这还是促使后来的古代哲学家们信奉关于世界以及关于何谓善的观点。但是也可能是更彻底地宣称：如果你不给予自己哪怕一些琐碎的信念，诸如一辆马车要从你身上碾过这样的信念，而不是像死亡是一件坏事这样的信念，那么生活就是不可能的。但是我们就假定此宣称是更彻底的宣称吧。现在很清楚，通过主张在实践中怀疑论者将听从合理的（*eulogon*）东西，而不需非要同意什么，或对什么是真的或假的做出任何判断，阿尔凯西劳的确接受了挑战（*Math. VII*, 158）。它促使我们由此推断，由于阿尔凯西劳接受了挑战，所以他必定已经认为，他实际上坚持人们不应该同意任何事情这个观点。但是尽管这样想很有诱惑力，但因此就忽略了一个事实：阿尔凯西劳可能并不坚持认为人们永远应当保留同意（这种同意在任何情况下都已经包含了某些矛盾），他可能已经感觉到此主张的辩证法迫使他为没有同意的生活之可能性辩护。因为如果“聪明人永远悬搁判断”这个主张的结论不能辩证地得到维持的话，那么这个主张就不会对斯多亚的立场构成威胁。没有同意的生活之假定不会威胁到这个假定：如果存在着智慧，如果智慧又不能辩证地受到辩护，那么就必定存在着认知印象。“聪明就是永远保留同意”的结论和斯多亚学派的论点“聪明就是有时给予同意，即在人们拥有认知印象的时候（给予同意）”相矛盾。如果这种矛盾能被消解的话，它对斯多亚的论点就没有威胁。阿尔凯西劳对人们应当如何聪明地度过没有同意的生活的回答，不过是一辩证姿态以确保“聪明就是永远悬搁判断”的主张保留其辩证力量。

我认为把阿尔凯西劳解释为辩证的似乎是对此证明的最好解释。采纳这种解释决不就是采纳这样一种观点，认为阿尔凯西劳全部关心的就是暴露每一个哲学论点的可疑性。苏格拉底则显然关注在日常生活中指导我们所想所做的信念。斯多亚学派也有相似的兴趣。斯多亚学派的要义就是说服人们相信，比如，只有智慧和美德是善，因此，在真实生活中人们不应当为银行里存款之多少而激动或焦虑。我们应当假定阿尔凯西劳的关注点与此类似。所关注的一部分必定是，我们在日常生活中所想所做是可疑的，因为它是由在哲学上可疑的信念指导的，就像斯多亚学派用来指导我们生活的信念一样，

271 比如这个信念：只有智慧和美德是善的；或这个信念：如果我们有相应的清晰明白的印象我们就应当相信某物，因为只有这个才能确保认知。我们要能够理解这些信念如何可疑，其先决条件就是，我们要去掉我们或某些权威知道它们为真这样一种观念。要去掉我们的这个观念，同时还要表明这些信念是如何可疑的，辩证论证是理想手段。

卡尼亚德斯

在阿尔凯西劳和卡尼亚德斯之间的这一段时间内，没有明显的证据表明在学园内有什么重大的哲学进展。但一旦我们碰到卡尼亚德斯，情形则显著地不同。按照阿波罗德鲁（Apollodorus）的看法（DL IV, 65），他生于公元前 214 或 213 年；按照另一种观点（*Ac.Pr.* 16），还要早大约 5 年。他死于公元前 129 或 128 年。继海格西努（Hegesinus）出任校长（DL IV, 60），肯定是在公元前 155 年之前，当时他是雅典出使罗马的成员之一，另外两个成员漫步学派的克里托劳斯和斯多亚学派的狄奥根尼（Diogenes）也是校长。卡尼亚德斯的校长任期（*scholarchate*）标志了学园历史的一个新时期，这在以下事实中得到反映：比如，按照塞克斯都·恩披里柯（*Pyrrh.* I, 220）的看法，第三学园或新学园（相对于柏拉图的老学园和阿尔凯西劳的中学园）开始于卡尼亚德斯。对卡尼亚德斯的哲学活动我们有许多材料，这些材料比我们拥有阿尔凯西劳的材料多得多。尽管卡尼亚德斯像阿尔凯西劳一样没有留下任何著作，但他有一个有才能的继承人克里托马库斯（*Clitomachus*），他是一个多产的作家，试图按照他的理解为卡尼亚德斯的立场辩护，尽管在卡尼亚德斯的学生中对如何正确阐释卡尼亚德斯的立场存有争论。此外，西塞罗自己是一个学园派怀疑论者并主要通过他的《论学园派》成为我们论述学园派怀疑主义的主要来源，他离卡尼亚德斯的时代很近，认识曾听过卡尼亚德斯课的人，有的甚至是卡尼亚德斯的学生，比如他的学园派老师斐洛。因此，虽然阿尔凯西劳在西塞罗时代已经因为时间久远而形象模糊，在材料很少的情况下被阐释以及再阐释以适应他的学园继承者及其对手的需要，但我们拥有卡尼亚德斯的材料却直接得多、详细得多、生动得多。

阿尔凯西劳和卡尼亚德斯之间有某些明显的差别。阿尔凯西劳似乎对斯多亚学派，因此也对斯多亚的认识论关注很多，但卡尼亚德斯兴趣比他广泛。卡尼亚德斯也以一种在我们的证明中已经留下标记的方式讨论伦理学问题。从他对生活目的的讨论来判断，他似乎不仅努力攻击给定论题的特定现行论点，而且还把它们看做为了维持一个特定问题而从系统上有差别的可能论点，此特定问题为讨论尚未得到信奉的新的可能性论点打开了一条道路。

272

阿尔凯西劳和卡尼亚德斯之间另一个显著差别就是：在有关阿尔凯西劳的材料中我们屡次发现这个论断，即阿尔凯西劳不仅认为人们能反对或赞成任何论点，而且认为这些论点彼此势均力敌（*isostheneia*）并因此将导致悬搁判断。如果我们想要避免把这个思想解析为独断的论断，具有明显困难。也许它不过是这样一种思想：如果我们看一看辩证论证，比如苏格拉底的论证，那么对任何论题似乎都可从其另一面得到同样合理的反题。现在引人注目的是，在有关卡尼亚德斯的材料中，涉及正反两面势均力敌的论证渐次丢失。这个假定，即存在正反两方面的论证，还依然存在；但进一步的主张，即二者势均力敌，却没有了。这也许反映了一种要避免看起来像独断宣称的企图。但是它也许还反映了这样一种思想，即无论我们在问题的两个方面如何进行争论，依然有一种可能性：最终我们发现一种观点比另一种似乎要合理得多。出现这种情况的一个理由就是，我们具有一种观点或信念，完全独立于我们来判断我们的观点或信念正当性的论证。如果我看见一本绿色的书并相信这本书是绿色的，那么，并不是在对这本书是绿色的进行论证并得出结论的基础上我们才具有这个信念。如果要求我进行论证，我会尽力去做。但是也会进行相反的论证。这使我确信，我的论证不是最终的，事实上，我没有证明我的信念之正当性。但对我来说事情依然是——我可能还具有这种印象——这本书是绿色的。我可能还在认为，这本书是绿色的似乎是合理的。事情之所以如此，不是因为我固执己见而拒绝理性，而是因为我已经明白并同意我的论证不是最终的，但是对反面的论证也不是最终的，首先我并不具有建立在论证基础上的信念。在此至少有三种不同的情形需要我们区分。有的信念只由论证产生。除非我们用论证来支持，否则我们就不具有这些信念。相应的，一旦我们按照相反的论证看到，对于我们的信念我们没有

证明其正当性，这些信念就将消失。但是我们还具有一些信念，不是或不只是建立在论证的基础上，而是，比如求助于权威，如科学家的权威。这时，我们也就可成功地怀疑我们是否合理地拥有这些信念。但是还有一些信念，我们不仅没有理由，而且对这些信念提出这样的要求，即如果人们用论证来支持了它们，人们就应当只同意它们，这似乎都是不合理的，尽管在适当的环境下要求证明信念的正当性不可能是不合理的。讨论中的例子是这样信念：在我面前的这本书是绿色的。我不能完成最终的论证来证实这本书是绿色的，这并不必然意味着，如果我继续有这本书是绿色的印象、甚至信念的话，那么它只是反映了我的合理性。无论对正反两方的论证如何进行，特别是为了质疑我的信念，如果对其反面的论证不求助于特殊情形的任何特征的话，对我来说，这本书是绿色的都具有高度的合理性。

有两类材料表明，在卡尼亚德斯那里这样的思考不可能是不相关的。首先，西塞罗（*Ac.Pr.* 67）记载，卡尼亚德斯提出了一个论证，恰和我们上面提到的阿尔凯西劳的论证——聪明人永远不给予同意——相反。但是卡尼亚德斯对“聪明人如果一直给予同意，那么他就只具有意见”的论证，除了第一个前提之外，还把否定阿尔凯西劳的结论当作第二个前提，以推断出对阿尔凯西劳第二个前提的否定，并因此推论出甚至聪明人有时也将具有意见。这又一次可以被解释为只不过是一个辩证论证。即使第一个前提不被斯多亚学派接受，他们也不能只是消除它，因为他们只能通过依靠存在着清晰明白的印象这个可疑的假定拒绝它。如果没有这个假定，那么按照他们的观点，他们就不得不同意，即使聪明人有时也只具有意见。但是如果引入认知印象只是为了避免这个结论，那么似乎就没有取得什么进展。事实上，阿尔凯西劳和卡尼亚德斯双双的论证似乎使斯多亚学派面临着这样一种选择，或者假定聪明人永远不会给予任何同意，或者假定他有时也只具有意见，除非他们能证明并相信存在着认知印象，它本质上超越了以下这个宣称：我们将永远不能以别的方式超越单纯的意见。

但是按照我们从西塞罗那里看到的段落，一些学园派人物明显地把卡尼亚德斯的论证不是解释为单纯的辩证论证，而是解释为表达了卡尼亚德斯的观点，正如他们用阿尔凯西劳的论证结论来表达阿尔凯西劳的观点。结果，

我们在阿尔凯西劳和卡尼亚德斯之间看到了实质性的不一致。前面所列举的这些理由会解释清为什么人们至少能以这种方式来解释卡尼亚德斯。存在有印象和信念，这使得论证对这些印象和信念所具有的意义——即使有某些意义的话——内在地受到限制，正如在这本书是绿色的这个信念中。

其次，有证据表明卡尼亚德斯区分了不同种类的印象。正像阿尔凯西劳所说的，为了避免生活无信念是不可能的这个结论，怀疑论者将会听从显得合理的东西 (*eulogon*)，而不对任何印象表示同意，所以卡尼亚德斯说怀疑论者将听从看似合理的东西 (*pithanon*)，而不给予同意。西塞罗把“*pithanon*”翻译为“*probabile*”。这个词没有被误解是至关重要的。西塞罗以这种方式翻译这个词，因为他自己相信，如果印象有某种看似合理性 (*plausibility*)，一经细心思考，甚至一个怀疑论者也会同意它们，在一定意义上同意它们，只要人们记住它们是否为真还尚未确定就行了。西塞罗这样想的理由是，他也认为我们建立在对事物的正当考虑基础上的印象在更可能为真的意义上更可能。但是，除非我们认为卡尼亚德斯的论证“聪明人有时只具有单纯的意见”表达了他自己的观点，否则，我们应当假定卡尼亚德斯用“看似合理的”这个词并不表示“某物可能为真”。对卡尼亚德斯来说，看似合理性到什么程度是一回事，真理和可能性又是另一回事。而且，与之相似，在卡尼亚德斯看来，明证是一回事，真理又是另一回事 (*cf. Ac. Pr. 34*)。这本书是绿色的无论对你多么明显，这也不意味着这本书是绿色的为真。因为某物看似合理，甚至明证，它只是表明，事物以如此的方式让你感受，而不管你如何思想它并进行反面论证。

事实上，卡尼亚德斯谈到我们能检验印象的各种方法 (*Ac. Pr. 33; 36; Math. VII, 175~189; Pyrrh. I. 227~229*)。有关这些检验方法的资料来源有一些混乱。但是在我看来卡尼亚德斯的观点似乎也就是这些。比如，在感觉印象的情形下，斯多亚学派似乎认为如果一个印象是以正确的方式发生的，即在正常的条件下发生的，那么这个印象就保证为真。所以，要检验一个印象，你能做的一件事就是检查它产生的条件。显而易见，这不符合斯多亚理论的精神。因为，按照斯多亚理论，认知印象，也就是说清晰明白的印象，是标准，因此，要依靠进一步的证明确立其认知性，就必须放弃其作为

标准的地位。但是，像斯多亚学派假定的那样，我们能以这种方式检查印象。如果对象离我们太远，我们就移得再近些以确立正常条件。但是，我们也能检验这些印象是否和我们已经具有的或可能获得的对同一对象的不同印象相一致。任何被给予的印象要进行检验，我们都可使用这两种检验方式。很显然，在何种状态下我们要这样做则是无关紧要的。要紧的是，我们具有的或获得的更进一步的印象，无论在何种检验中用它们作为证明，自身都可能受到这两种检验，这涉及更进一步证明的使用，此进一步的证明也还可能被批判地评价。很显然，无论我们进行多少证明，这种过程都永远不能保证在一开始就被检验的印象为真，因为我们用来对它进行检验的证明也必须确保为真。因此这种检验将不允许我们把一个印象确立为认知性的，除非我们

275 已经假定我们能够决定某些印象没有这种检验也还是认知性的。但是我们又如何知道它们是认知性的呢？如果答案是它们是清晰明白的或明证的，那我们又将认为明证并不保证真理。

不过，要理解卡尼亚德斯对按照是否通过确定的检验来确定印象之间差别的观点，还有另一个途径。它们可以被理解为卡尼亚德斯对“如果一个人要普遍地悬搁判断，他在生活中应该做什么”这个问题的部分答案。这个答案可能是，别人做什么，他也应该做什么。人们遵循自己的印象，并且依照事物的重要程度和紧迫程度，在可能和值得的范围内检验自己的印象，为了近便的目的，用人们认识的印象最终满足自己，尽管它并不能确保为真。不过人们永远能够进行这种检验。这种回答又可以辩证地理解。但是这也可以被理解为卡尼亚德斯对人们包括怀疑论者日常行事的观察经验。这种理解绝没有和他们的怀疑主义相冲突。印象在某种水平上通过了检验的事实并不意味着它为真，也不必想当然地认为，因为有人为了实践目的依赖这种印象，它就为真。

所以，卡尼亚德斯的论证至少具有两个方面，这可能使人们想知道，卡尼亚德斯是否没有考虑到这种可能性：甚至一个怀疑论者也可能具有一个印象，他接受这个印象，这个印象关涉他感觉到的事物，甚至关涉作为哲学争论对象的事物。这是否应该被称作一个“信念”，部分地和古代及现代术语学有关，部分地和我们应该如何构想信念有关。

有一件事非常清楚。卡尼亚德斯不可能明确地说过怀疑论者可以对哲学上讨论的事情具有信念。因为那样的话，对于这是否是他的观点，他自己的学生之间就不会出现不一致。而且，如果卡尼亚德斯自己也具有这种信念，他就会坚定地想方设法不让自己受到此信念的约束。他长期的跟随者克里托马库斯宣称他从来没有发现卡尼亚德斯的观点是什么。

克里托马库斯和斐洛

无论卡尼亚德斯在信念问题上的观点是什么，它都成为他的学生之间争论的一个主题：不仅是卡尼亚德斯对这个问题怎么看，而且作为一个怀疑论者应当怎么看。梅特罗多鲁斯——后来接着是拉里萨的斐洛——认为，只要怀疑论者明白没有什么能保证信念的真，他就可以具有信念，甚至对哲学问题也是如此。这在斐洛之后的学园派内就变成支配性的立场。但是是克里托马库斯继卡尼亚德斯成为学园的校长，而且他也持有不同的观点。

276

克里托马库斯是我们知道的第一个区别了“保留同意”（withholding assent）的两种含义、因此也含蓄地区分了“同意”的两种含义的人。“保留同意”的第一个含义是我们永不对任何事情表示同意。第二个含义是，如果对需要赞成或反对、肯定或否定的事人们拒绝以这样的方式回答，那么他就在保留同意。这里提出的方式有几分混乱，并且已经对原文提出了怀疑。但是随后的解释似乎足可澄清其意义。“同意”既可以被理解为“无条件的同意”，也可以被理解为人们接受一个感觉印象或在讨论中依照他发现某物是否合理用“是”或“否”回答问题。因此，如果说聪明人保留同意，这句话就可以两种不同的方式理解。它可以被理解为聪明人永远不会对任何事无条件的同意。但是它也可以理解为，聪明人永远不会在接受一个感觉印象或回答问题的意义上给予同意。克里托马库斯似乎认为人们对这句话应当理解的方式是前一个意义，而不是后一个意义。所以，按照克里托马库斯的意见，必定有一个有条件同意的意义，在这个意义上甚至一个怀疑论者也会给予同意，这种情形不仅出现在日常生活中，比如当人们感觉到一个事物时，而且出现在讨论中。

同意的这两种区分，因此“保留同意”或“悬搁判断”的这两种意义的

区分似乎对古代怀疑主义历史的进一步发展是决定性的。这种区分以不同的方式被划分，随后又被每个人划分，首先被学园派，然后是被皮浪主义怀疑论。它使他们所有人坚持不懈地认为，怀疑论者的确普遍地悬搁同意或判断，即悬搁无条件的同意，同时又允许在有条件的意义上同意。在西塞罗的《论前期学园派》(Ac.Pr. 148)中，这就是罗马之前斐洛学园派的立场，也是爱尼西德穆的立场。爱尼西德穆在他的《皮浪主义谈话录》(Pyrrhonian Discourses)中说，皮浪决不独断地确定任何东西，因为论证是两方面的(DL IX, 106)。这不是说，皮浪并不无条件地确定什么，即皮浪不以这种或那种方式肯定什么，无论你是否希望是在何种方式或意义上的“确定”。这毋宁是说，皮浪不以这种或那种方式独断地肯定什么，因为爱尼西德穆接着说，皮浪听从现象，即接受并遵守他按照事物向他显现的方式必须对事物进行的思考。这看起来和塞克斯都·恩披里柯在《皮浪主义概要》I.13中对“教条”(dogma)的两种意义的区分一致，其中只有一个意义被抛弃了。事实上，塞克斯都在这里也明确地说(并在I.15中又重复了一遍)，怀疑论者将在确定的场合以确定的方式同意，即他如此地受到事物表象的影响以至于他不得以确定的方式思考事物。

那么，要更清晰地弄明白克里托马库斯脑子里想的是什么，我们首先应当弄明白为了达到一种和梅特罗多鲁斯及斐洛不同的立场他可能以什么方式进行这种区分。正如我们知道的，他不同意梅特罗多鲁斯及斐洛的立场。也许我们必须从这个事实入手：按照斯多亚学派的观点，我们只能对印象表示同意。儿童甚至动物被认为同意印象，成年人、有理性的人类也同意印象，这二者之间的意义是有差别的。所以对斯多亚学派来说二者在地位上是有差别的，怀疑论者可以利用这一点。但是至于成年人，在斯多亚学派看来，只有一种同意，即同意构成信念的合理印象，更准确地说，在此印象基础之上构成认知或单纯意见。在任何情况下，对成年人来说，同意一个印象就是认为它为真。我们就把认之为真的对印象的同意称作无条件的同意。当怀疑论者说他保留同意，他的意思是说他拒绝无条件的同意，即他不把一个印象看做真的。斐洛学派似乎认为，我们能够提炼我们的印象使它们为真，或者即使不为真，也非常类似真理或可能为真，尽管我们在任何情况下都不能说它

们是否为真。所以，他们可以在接受一个印象的意义上，而不是在他们称之为真的意义上有条件地表示同意。但是他们也可以在更复杂的意义上有条件地同意，这时，他们就把印象看做真的，即使不是真的，也和真理非常接近，或者至少可能是真的。这样人们就会理解他们为什么认为这样的同意仍然构成了一个信念或一个意见。因为他们可能同意，如果我们具有一个意见，这并不意味着我们相信我们为了近便的目的看做真的东西事实上就是真的，更不用说我们肯定其为真了。在此确实有一种紧张，但是这可能主要由于我们使用了“信念”这个词，和希腊词“*doxa*”（意见）相对立。但是我们当然明白为了近便的目的把某物看做如此或者继续假定某物是如此的意义之所在，这并不使自己无条件地认为某物实际就如此。

要对事物具有一种不同的观点，克里托马库斯必须坚持卡尼亚德斯对似乎合理者（the plausible）的理解，或者至少坚持他对卡尼亚德斯理解的阐释。一个印象可能是看似合理的或者甚至是明证的，但是无论它多么看似合理，这都不意味着它为真，即使它非常类似于真理或可能为真。所以人们可以把一个印象看做高度合理，但是非常简单明了，这并不意味着人们是在无条件的意义上同意它，即在称之为真的意义上同意它。如果一个人是克里托马库斯派而不是斐洛派，他甚至都不把它看做可能为真。因此，有条件的意义——在此意义上克里托马库斯派可能同意一个印象——是什么呢？在此我们

278

我们应该考虑到梅特罗多鲁斯派和斐洛派的特征是甚至聪明人也可能具有意见，但克里托马库斯否认这一点。所以克里托马库斯考虑到的这种同意应当是，给予同意并不等于具有意见。如果我们在见解（view）和意见（opinion）之间进行区分，我们可以达到这一点。如果有必要仔细考虑，也许对事物仔细考虑之后，（我们会同意）具有一个见解就只是具有了人们以之满足自己的印象。所以这只是人们具有一个见解，但无论人们对事物思考得多么周详，人们都不会有哪怕一点点念头认为它为真。它不过是一个见解而已。具有一个见解，甚至具有一个考虑周详的见解，都并不涉及相信其为真，哪怕可能为真或非常类似于真。后来皮浪派试图在他们自己和学园派之间划出一条界限，按照斐洛的立场阐释卡尼亚德斯和克里托马库斯。正如一个斐洛派人物，只要他不是无条件地认某物为真，他就强烈地倾向于称之为真

(*Ac.Pr.* 148); 皮浪派会认为, 卡尼亚德斯和克里托马库斯的追随者和阿尔凯西劳不同, 他们会强烈地倾向把看似合理的看做真的 (*Pyrrh.* I, 230)。但是尽管这适合斐洛和斐洛派, 却不适合卡尼亚德斯和克里托马库斯。如果我们假定克里托马库斯依靠的是这样一种严格的见解观念, 即具有一个见解并不一定要让人相信它可能为真或者倾向于相信其为真, 那么我们也理解克里托马库斯为什么会认为一个见解, 无论经过多么严格的解释, 都不等于一个信念或意见。所以他尽可以接着说, 尽管怀疑论者会拥有见解, 即会在有条件的意义上接受或同意一个印象, 但却不具有信念或意见。

在《论前期学园派》(*Ac.Pr.*) 第 104 中, 西塞罗认为, 克里托马库斯派怀疑论者所谓的见解被明确地认为有两类: 一类是人们在日常生活中依靠的见解, 比如像有关事物颜色的感知见解 (perceptual view), 但还有一类是和讨论中的事情有关的见解比如哲学见解 (philosophical view)。无论人们对运动存在或位置存在的讨论有多少, 他可能最终只是具有事物运动以及运动到某位置的印象。这并不意味着人们相信运动存在或位置存在, 而是意味着如果他被问及他之所思, 他会说他正在思考事物运动到某位置。

279 不过克里托马库斯似乎声称他是在阐释卡尼亚德斯。无论如何在对卡尼亚德斯立场的争论中, 参照西塞罗在《论前期学园派》(*Ac.Pr.*) 第 78 (参见 108) 中的看法, 克里托马库斯声称卡尼亚德斯只是辩证地承认聪明人有时也具有意见。但是这如何能和克里托马库斯声称的他从来没有发现卡尼亚德斯的观点是什么相一致呢? 即使我们在见解和意见之间进行了区分, 也还是存在一个问题: 如果按照克里托马库斯的看法, 对一个怀疑论者来说不仅具有一个见解不是什么错误, 而且肯定它是什么也不是什么错误, 那卡尼亚德斯为什么还要避免暴露他的观点? 也许事实上卡尼亚德斯并不认为说出他的观点从根本上就有什么错, 但是既然他认为这无助于任何人, 甚至可能还有害, 他就仍然有意地克制自己这样做, 因为这可能会使人们认为关于他的观点有某种权威性的解释。

在这个背景之下, 我们简短地介绍一下拉里萨的斐洛, 他大约在公元前 110 年继克里托马库斯出任学园校长, 主持米斯里达战争 (Mithridatic War) 中苏拉 (Sulla) 于公元前 87 年占领雅典之后劫后余生的学园; 其时, 斐洛

实际上已经逃难到罗马，在罗马他又继续从事教学大约十年。

要理解对斐洛的互相冲突的评论，我们首先必须坚决地记住斐洛至少有两次以极端的方式改变自己的立场。他开始是克里托马库斯和卡尼亚德斯的追随者。然后他采取了因之而一举成名的立场，在雅典做学园校长期间教授这种思想，并使西塞罗接受了它。但是最后在其罗马期间，他又一次令人惊奇地彻底改变其立场，似乎使他的早期追随者很沮丧。他那时所教授的不再是事物的真理最终超越了我们的把握，不再是无物可确知，而是事物本质上能够被认识，只是我们不具有斯多亚学派宣称我们所具有的这种真理标准，这个标准允许我们在任何个别情形下都能肯定我们实际上的确具有关于特殊事物的知识。所以我们知道许多事物，比如事物的颜色，而且也认识许多别的事物。因为我们生来就是为了能普遍地认清事物而被以这样的方式创造的，比如我们能感觉。只是我们永远不能确定我们是否在个别情形下认清了事物 (*Pyrrh. I, 235; Ac.Pr.18*)。这种观点仍然可以被叫做“怀疑论的”，因为它仍然涉及这样一个假定：既然人们永远不知道在个别情形下他所同意的是否为真，那么他就永远不能给予无条件的同意。

使某些人愤怒的（比较 *Ac.Pr. 11~12*）是，为了表明他的新立场一直都是学园的真正立场，他每一次改变自己的立场，都要重写学园史。第一次转变伴随着对卡尼亚德斯也许还有对阿尔凯西劳的重新解释。第二次转变又表现为和学园一开始的讲授一致。斐洛明确主张，无物可知的立场——由于梅特罗多鲁斯和他自己的教学，这个立场那时变得和学园立场一致了——就是阿尔凯西劳已经发展了的立场，它只与斯多亚学派的认知印象学说以及与之相伴随的知识概念学说相关 (*Ac.Pr. 18; Pyrrh. I.235*)。所以，它和斯多亚学派具有的一个观念即无物可知的观念相关。但是阿尔凯西劳从来没有认为在任何意义上无物可知，斐洛现在却如此宣称。

280

斐洛的最后一次转变似乎并没有为他赢得任何新的追随者，他们都已经追随学园的怀疑论传统。作为对斐洛独断而随意的怀疑主义的反应，他最重要的学生安提奥科斯已经坚决宣布阿尔凯西劳以前的学园历史受到歪曲，主张返回到老学园的学说。他开始从柏拉图、亚里士多德和斯多亚学派中提取老学园的精华，也做了一些努力以恢复前罗马时期的斐洛主义 (*Ac.Pr.11*)，

但是没有一个哲学家有足够的成就持续这种传统。学园派怀疑主义的这一种或另一种形式都一直有其拥护者，比如扮演不同角色的普鲁塔克（Plutarch）和阿里雷特的费沃里诺（Favorinus of Arelate）。但是学园已经不再作为一个学校存在了。

皮浪派怀疑主义

爱尼西德穆

现在大家普遍承认，皮浪派怀疑主义和皮浪的关系无论有可能多么明确，它的特殊形式——我们主要是通过塞克斯都·恩披里柯的著作在这种特殊形式中认识它的——应归功于爱尼西德穆。而且好像爱尼西德穆在公元前1世纪肯定就写了什么。主要是为了解释西塞罗对皮浪主义的沉默，近来学者的意见已经把日期从公元前1世纪晚期推后为早期，在别的事情上，这最适合爱尼西德穆对他的学园同时代人的评论。

激发爱尼西德穆的东西在其著作中非常明显。爱尼西德穆反对学园的怀疑论在斐洛支配下经历的转变。他认为学园派实际上已经变得和斯多亚学派难以区分了。除了同样独断地宣称无物可知之外，学园派所持的哲学观点事实上或多或少和斯多亚学派是相同的，比如在伦理学上。记载了这个内容（*Bibliotheca* c.212, 169b40 及其下文字）的弗修斯也这样谈论爱尼西德穆，好像爱尼西德穆原本已经是或已经把自己呈现为一个学园派人物了（169b33）。

爱尼西德穆写过很多著作，比如一本《论探究》（*On inquiry*）（DL IX, 106）或《皮浪主义概要》（*Outline of Pyrrhonism*）（DL IX, 78），但他的主要著作是8卷本的《皮浪主义谈话录》（DL IX, 106）。我们有幸在弗修斯的 *Bibliotheca*（c.212）中至少还能看到这本书的简短摘要。第一卷是一些导论，大概非常类似于塞克斯都·恩披里柯的《皮浪主义概要》第一卷。它详细地论述了学园派怀疑主义和皮浪主义的区别，而且对皮浪主义的立场从总体上做了一个简短的总结。从第二卷到第五卷阐述认识问题和自然问

题，而剩下的三卷讨论伦理学。显而易见在最后一卷中，爱尼西德穆反对那种认为存在着生活目的这类事情的主张，而且特别反对幸福（*eudaimonia*）构成生活目的的主张（Photius, *Bibliotheca* c.212, 170b31 及其后几页）。不过在介绍性著作中他给予那些追随皮浪道路的人以抵达幸福的希望（同上 169b27）。

在现代日常意义上的怀疑主义从公元 15 世纪以前就由于大量的观察而变成常识，并受到人们的支持，比如人们观察到，不同的人以不同的方式感觉同样的东西。爱尼西德穆把它们收集起来放在 10 个标题下作为 10 个比方或 10 个论证方式，要想怀疑任何特定的宣称以达到悬搁判断的目的，人们就可以利用它们。显然皮浪派为这些比方进行了大量的资料储备。这些讨论占据了塞克斯都·《皮浪主义概略》第一卷 36~163 段落。

爱尼西德穆之后皮浪主义长期受到人们的崇敬，尽管没有迹象显示它曾经赢得了大量的信徒。狄奥根尼·拉尔修《名哲言行录》IX 的 116 页给我们提供了皮浪学派的一个清单，这个清单一直到公元 3 世纪初另一个经验派医生萨特尼努（Saturninus）那里为止。但是，尽管这个学派有几乎 3 世纪之久，在哲学上却没有看到什么进展。有许多皮浪派人物我们可以把他们等同起来，我们也可以把这个或那个事实或观点加于许多皮浪派人物身上，但是这却永远不会变为一个截然不同的哲学图景。显然，比方的教条得到了发展。这 10 个比方的次序重新安排了。阿格里帕——我们再也不能把他看做和其他人一样——又提出了 5 个比方（DL IX, 88~89; *Pyrrh.* I; 164~177）。就像巴内斯（Barnes）所表明的，几乎可以肯定，这 5 个比方部分地建立在对亚里士多德在《后分析篇》一开始所论述的关于第一原则的需要的反思上，在亚里士多德看来，如果存在有论证性知识，那么第一原则是不需要任何证明的。这 5 个方式中 3 个分别是无限后退、循环论证、假设，其他两个是不一致以及相对性。这些方式很显然想要形成一个体系以便在对任何问题进行争论时它们可以共同确保人们能够使所有独断的宣称无效。

塞克斯都·恩披里柯

我们之所以能详细地了解皮浪主义，那是因为它在古代的最后一位代表

282 塞克斯都·恩披里柯给我们留传下来的两部著作：3卷本《皮浪主义概要》和11卷本《反杂学家》。前者包括两部分：第一卷是对皮浪派怀疑主义的一般说明，后两卷是从逻辑学、物理学以及伦理学等方面反对独断立场的论证。《反杂学家》则完全是对抗性的。前6卷除了辩证法之外，批判了包括人文学科（liberal arts）在内的教条，后5卷从辩证法或逻辑学、物理学以及伦理学等方面批判了哲学教条。塞克斯都·恩披里柯似乎写于公元2世纪之前。

在塞克斯都·恩披里柯看来，在一方面辩证论证与评论和另一方面以个人名义（in propria persona）所做的论述这二者之间存在至少表面上清楚的界限。他强烈地试图通过辩证论证系统地使所有哲学中主要的独断论点无效，至少企图使人文学科无效。这些论证经常被分为各种层次，使它们不仅怀疑这个论点，而且怀疑包含在论点中的决定性的观念，表明它是错误地形成的或至少是引起争执的，使得独断论者想让人们同意的东西不再那么清晰。显而易见按照塞克斯都的看法，一个皮浪派人物不仅要对哲学中或艺术中的论点悬搁判断，而且还要对任何宣称，甚至包括表面上显得如此的事物、现象，都要悬搁判断（*Pyrrh.* I, 8）。既然相互矛盾的现象或论证被提出来反对无论哪种个别宣称，很明显这些论证就不能被理解为为了证明这些宣称是错的，而是为了表明它们是可疑的。它们是辩证的。

对于怀疑论者以个人名义所做的论述，比如塞克斯都·恩披里柯在《皮浪主义概要》第一卷所做的论述，它们不可被简单地理解，即理解为对真理的宣称。塞克斯都在《皮浪主义概要》I.4一开始对他要说的东西就加了说明：他只是在报告他的印象，报告事物在此刻是怎样对他显现，就像一个经验主义医生在报告他的医学病例（*historia*）。直到《皮浪主义概要》I的末尾187~209（参见DL IX, 74~77），塞克斯都花了很长的篇幅论述特殊的怀疑性短语必须怎么理解，即不要独断地理解为对真理的任何宣称。

但是在用一般的告诫限定了这些论述之内，塞克斯都也试图解释范围没有限定的怀疑主义怎样仍然为怀疑论者拥有确定的印象或见解而不是别的留下了空间，比如他在《皮浪主义概要》第一卷中谈及的印象和见解。它们明

显地并没有被限制在感觉印象或见解的范围内，而是包括思想和反思，比如关于哲学家们试图做什么，他们已经做了什么，以及他们在一直试图做的事情上是否已经成功。毕竟像塞克斯都指出的那样，我们是这样的生物，不仅朴素地感觉，而且对事物进行思考（*Pyrrh. I*, 24）。只要感觉并思考事物，就存在着人们似乎对其忠实的确定印象。无论你怎么思考运动，它最终留给你的只有事物运动的印象。塞克斯都甚至愿意说，怀疑论者给这样的印象以同意，正如他不得不拥有它们一样（*Pyrrh. I*, 13, 19）。他似乎并不特别关心我们把这叫做“印象”还是“信念”（*Pyrrh. I*, 13），只要它被理解为对事物不独断就行，这种对印象的接受或同意丝毫也没有假定它为真。这种印象，怀疑论者必须肯定它，它足够引导他的生活。

此主张，特别是斯多亚学派的主张已经表明，除非人们对世界、对什么是好什么是坏具有正确的观点，否则一个合理的、有意义的、好的生活就是不可能的。这就是哲学家们想要获得智慧的原因。按照这种假定，怀疑的生活既然不是由这种观点进行指导，那就必定要失败。事实上，怀疑主义内在的倾向是消除这种观点，就像人们可以求助于它们一样。这会使怀疑论者走到哪儿呢？

塞克斯都认为，其结果，怀疑论者恰恰因为他的怀疑主义而抵达了独断哲学家一开始就抵达的位置，即心灵的平静——这是关乎我们的见解和信念的事，以及最小的痛苦——这是不可避免的（*Pyrrh. I*, 25 ff.）：简言之，幸福——这是可以得到的。理由如下：怀疑论者发现，人们不用解决独断哲学家认为人们要过上好的生活就必须解决的所有问题也可过上好的生活。怀疑论者也发现，如果不受人们日常没有的（独断哲学家所持的）这些信念之累，只要人们具有（怀疑论者所持的）这些信念，他就可以不再像惯常所担心的那样担心事物。人们可能仍然担心疾病，但他不会由于病是恶的、或如果他将死于这种疾病他将必须面对何种事情等这样的假定而产生额外的焦虑。

认为这样设想的好的生活，即不受自我强加的担心和挂念之累的生活（它是由独断信念引起的），就是怀疑论者的目的或最终目标——在这个意义上哲学家谈论生活的目的，这样的观点是错误的。怀疑论者并不是为了过上

这种生活才成为怀疑论者，而是成为怀疑论者之后他似乎才发现自己拥有了这样的生活作为报答。也不是怀疑论者突然变成了独断哲学家并宣称这就是好的生活，这就是我们在做全部事情时所应追求的目的。他只是不停地观察，其结果，由于远离了灾难，怀疑的生活事实上恰好成为独断哲学家事实上一直在寻找的那种生活。

284 这种生活，像塞克斯都所看到的那样，和皮浪的趣闻逸事所暗示的皮浪的生活一点也没有类似之处。至少从表面上看，它是完全世俗的生活 (Pyrrh. I, 23~24)。我们听从我们必须接受的印象，按照我们感觉和思考事物的方式，饿的时候就吃，甚至在宗教事务上也接受传统习俗，我们学到的无论什么艺术或技艺，我们就怎样去运用。不需要对任何事物进行独断，所有这一切都是可能的。

不用说，这种态度无论对我们具有多么大的吸引力，但在公元2世纪末却日益彻底地丧失了其吸引力，因为人们越来越费心劳力地寻找知识，至少寻找一套信念，它们可以拯救灵魂，给人们提供某种对世界的理解，使人们在这个日益无助地受到黑暗和不可名状的力量控制的世界里安心，无论人们多么虔诚地遵守他的共同体的传统习惯，这种黑暗和不可名状的力量随时都可能粗暴地干扰人们的生活。无论如何，从公元3世纪初以后我们就再也听不到任何皮浪派的声音了。只是在西塞罗影响下的西方，一种启蒙的怀疑主义 (enlightened scepticism) 还在苟延残喘，它是由米努修斯·费里克斯的《屋大维^①》 (Minucius Felix's *Octavianus*) 中的嘉俄西留 (Caecilius) 表现出来的，在某一点上它还吸引了奥古斯丁。但是，随着基督教的转向，甚至连怀疑主义这种痕迹存留的时日也屈指可数了。

文献缩略表

以下是本章常用的缩写词：

Ac. Post. Cicero, *Academica Posteriora* 《论后期学园派》

① 罗马皇帝奥古斯都的姓。

Ac.Pr. Cicero, *Academica Priora* 《论前期学园派》

DK Diels, H. and Kranz, W., *Fragmente der Vorsokratiker*, 6th edn, Berlin, Weidmann, 1951 《前苏格拉底哲学家著作残篇》

DL Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers* [6, 1] 《名哲言行录》

Math. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* (*Against the Professors*) 《反杂学家》

PE Eusebius, *Praeparatio evangelica* 《福音的预备》

Pyrrh. Sextus Empiricus, *Pryrhōneiai hypotupōseis* (*Outlines of Pyrrhonism*) 《皮浪主义概要》

参考书目

原文及翻译

See [6.1] Diogenes Laertius; [6.2] Sextus Empiricus; [6.3] Long and Sedley.

8.1 Annas, J. and Barnes, J., *Sextus Empiricus; Outlines of Scepticism*, Cambridge, 1994.

论文集

See [6.5] Schofield, Burnyeat and Barnes, *Doubt and Dogmatism*; [6.7] Schofield and Striker, *The Norms of Nature*; [6.11] Brunschwig, *Papers in Hellenistic Philosophy*; [6.15] Striker, *Essays on Hellenistic Philosophy and Ethics*.

8.2 Burnyeat, M., *The Skeptical Tradition*, Berkeley, 1983.

8.3 Canto-Sperber, M., *Philosophie grecque*, Paris, 1997.

8.4 Ferde, M., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis/Oxford, 1987.

8.5 Rorty, R., Schneewind, J., and Skinner, Q., *Philosophy in History*, Cambridge, 1984.

8.6 Voelke, A.J., *Le Scepticisme antique*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 13, Beneva, 1990.

书和文章

8.7 Allen, J. "The skepticism of Sextus Empiricus", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 11 364, Berlin, 1990, 2582~2607.

- 8.8 Annas, J., "Doing without objective values", in [6.7] Schofield and Striker.
- 8.9 Annas, J., and Barnes, J., *The Modes of Scepticism*, Cambridge, 1985.
- 8.10 Barnes, J., "The beliefs of a Pyrrhonist", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 28, 1982, 1~29.
- 8.11 Barney, R., "Appearances and impressions", *Phronesis* 37, 1992, 283~313.
- 8.12 Bett, R., "Carneades' pithanon", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7, 1989, 59~94.
- 8.13 Brochard, V., *Les Sceptiques Grecs*, Paris, 2nd edn 1932.
- 8.14 Brunschwig, J., "La Formule *hoson epi toi logoi* chez Sextus Empiricus", in [8.6] Voelke, 1990, English trans. In [6.11] Brunschwig.
- 8.15 Brunschwig, J., "Pyrrhon" and "Le Scepticisme et ses variétés", in [8.3] Canto-Sperber.
- 8.16 Burnyeat, M., "Can the Sceptic live his Scepticism?" in [6.5] Schofield, repr. In [8.2] Burnyeat.
- 8.17 Burnyeat, M., "Tranquillity without a stop: Timon fr.68", *Classical Quarterly* 30, 1980, 86~93.
- 8.18 Burnyeat, M., "The sceptic in his time and place", in [8.5] Rorty.
- 8.19 Couissin, V., "L'Origine et l'évolution de l'*epochê*," *Revue des Etudes grecques* 42, 1929, 373~397, English trans. In [8.2] Burnyeat.
- 8.20 Frede. M., "The Sceptic's beliefs", in [8.4] Frede.
- 8.21 ——— "The Sceptic's two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge", in [8.5] Rorty.
- 8.22 ——— "Stoics and skeptics on clear and distinct impressions", in [8.2] Burnyeat, repr. in [8.4] Frede.
- 8.23 ——— "A medieval source of modern scepticism", in R.Claussen and Daube-Schackart, eds, *Gedankenzeichen*, Düsseldorf, 1989, 65~70.
- 8.24 Giannantoni, G., ed., *Lo Scetticismo antico*, Naples, 1981.
- 8.25 Glidden D., "Skeptic semiotics", *Phronesis* 28, 1983, 213~255.
- 8.26 Glucker, J., *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978.
- 8.27 Goedeckermeyer, A., *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig, 1905.

- 8.28 Hankinson, R.J., *The Sceptics*, London, 1995.
- 8.29 Ioppolo, A.M., "The Academic position of Favorinus of Arelate", *Phronesis* 38, 1993, 183~213.
- 8.30 Long, A.A., "Sextus Empiricus on the criterion of truth", *Bulletin of the Intitute of Classical Studies* 25, 1978, 25~49. 286
- 8.31 Natrop, P., *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems in Altertum*, Berlin, 1884.
- 8.32 Sedley, D., "The motivation of Greek Skepticism", in [8.2] Burnyeat, 9~29.
- 8.33 Stough, C., *Greek Skepticism*, Berkeley, 1969.
- 8.34 — "Sextus Empiricus on non-assertion", *Phronesis* 29, 1984, 137~164.
- 8.35 Striker G., "Sceptical Strategies," in Schofield [6.4] 54~83.
- 8.36 — "Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern", *Phronesis* 26, 1981, 153~169.
- 8.37 — "The ten tropes of Aenesidemus", in [8.2] Burnyeat, 95~115.
- 8.38 — "The problem of criterion", in S.Everson (ed.), *Epistemology*, Cambridge, 1990.
- 8.39 Stopper M.R., "Schizzi pirroniani", *Phronesis* 28, 1983, 265~297.
- 8.40 Tarrant H., "Scepticism or Platonism?", Cambridge, 1986.

第九章

希腊化时期的精确科学：原始文本和问题^[1]

阿兰·C·博文 (Alan C. Bowen)

287

现代学者在阐释古代哲学思想时常把希腊—拉丁科学^[2]作为一种背景和基础。他们之所以这样做，其根据是希腊—拉丁哲学家长期以来实际上是把科学作为一种范式，来阐述诸如知识是什么、知识的目的是什么、知识是怎样取得的，以及知识怎样被表达和交流等问题。不幸的是，当他们直面古代科学史时，这些现代学者仍然为古代的哲学家所左右。应当承认，希腊—拉丁科学事实上常被视为研判古代哲学的一种模板和试金石，但有时候可能正是这种哲学曾启发了科学本身。然而，这种明显追随希腊—拉丁作者、通过古代哲学复杂而扭曲的透镜来观察古代科学的明显倾向，阻碍了这样一个认识：各种不同的古代科学之间有时候是完全不同的，而且，由于理解、表达和社会环境等方面的原因，它们同哲学之间的关系也是完全不同的。再说，这种做法鼓励学界忽略甚至贬低某些科学在发展历史中曾因跳出希腊—拉丁的传统而深深受惠这样一个明显的事实，比如在阿卡得人 (Akkadian) 那里所受到的影响。更有甚者，由于对古代科学种种来龙去脉的无知和忽视，现代学者在试图阐述希腊和拉丁科学的起源、特点和发展时^[3]，往往从奇异的偏好和特殊的兴趣出发，以各种方式从根本上对科学的过去作出了虚假陈述。总之，今天古代科学手册中所表达的、并在当前被作为基础来阐释古代哲学的已知信条，是一个含混不清的系统，内容欠缺且错谬百出。

288

这种学术上的先人之见造成的失败，激发今天的古代科学史学者从头反

思整个科学史研究。实际上，这种情况迫使人重新开始，想像自己就是第一个面对现存所有来自古代地中海和近东世界的文献（纸莎草、碑文和手稿）和古代遗物（器具）的学者。此种公认的境况确实惊人，而且还引出一个变相的美诺问题（见柏拉图《美诺篇》）：如果你还不知道古代科学是什么，你怎能去设法理解它呢？而且你又怎能知道自己理解了它呢？当然，也有几种众所周知的方式可以抽象地回答此问。但真正的任务却是通过对历史材料的分析对问题作出一个独到和可信的解答。就我研究古代天文学与和声科学的体会而言，这个过程中有历史分析，也有对如何进行历史分析的反思，这二者之间进行着必不可少的、起校正作用的相互作用。实际上，在我看来，把这个过程说成是一种探索，就如把医学说成是一种探索一样。对医生的医术而言，是否能使病人获得健康，只有通过给每个具体的患者诊病才能得到清楚的说明。

考虑到关于希腊—拉丁科学的标准描述充其量也是有争议的，其大部分也是应该被放弃的，而且由于另一种不同的描述还尚未形成和成熟，我在下面必须拒绝作概括论述。反之，我计划将自己的评论限定在亚历山大大帝去世的公元前 323 年至公元 3 世纪开始这段时间的少数希腊著作样本上。就精确性科学本身来考虑，这一时期并没有特殊的重要性：它恰好是我选来讨论的那些文献所覆盖的时段。我之所以选择这些文本来讨论，是因为它们为古代科学的某些确定的特征提供了最早的直接证据。我相信，科学史家和哲学史家对此是有兴趣的。

在把一个原始文本作为某种论断的直接证据时，我的意思是说该原文自身足以构成证明这种论断的基础。这种直接证据与引文形式的（如语录、译文、节录和传闻等）间接证据形成了尖锐的对比。这是因为人们不能仅靠间接的证据来证明论断，对引文来说还需要用独立的论据来说明其准确性和可靠性。由于并不存在确认间接证据准确性和可靠性的一般尺度，因而，根据我的经验，这种论证只能是一遍又一遍，既困难又很少成功。

将注意力主要放在直接证据方面初看起来有些过分小心。但我不得不这样做，因为这是任何一种带有根本性质的严谨的历史考察在开始时所能采取的惟一的有意义的做法，而且当前需要这样做。首先，在任何情况下，这种

做法都具备本质上的优势。从依靠真凭实据建立起来的确证出发，可以得到一种确定的规程，这是在间接证据或引文的基础上无法得到的。这是由于我们的许多间接证据只涉及那些已再不能被拿来接受检验的文献，所以，要判断这种证据的可靠性，最多只能寄望于论证其精确的程度了。然而，历史学家在进行这种论证时会从个人的期望出发来解读历史，而这种期望又常来自一些无法肯定和令人生疑的经验材料，故而通常都会失败。此外，即使论证者在运用证据方面十分严谨，只是在间接证据的可靠性得到证明的情况下才采用，也不应该将自己的结论建立在间接证据的基础之上，否则可能以讹传讹。对直接证据的偏好会对传统历史研究中的主要失误起到一种补偿作用，这种失误表现为研究中只选某些文本和作者进行评价，却把其他的忽略掉。最后，在确定概念、学说等产生的年代时，历史学家会在导言中尽可能用直接证据来支持其确定的最新（也就是最近）结果。对那些认为历史学家的正经事就是推测最早的历史年代的人来说，这尤其像是一种收获。但这种推测研究会是没有完没了的事情，除非定期来做。进一步讲，由于对我们实际所有的文献缺乏一视同仁的心态，这种通过最早数据构筑起来的关于希腊—拉丁科学的概念和理论所产生的迷信，部分地强化了学术界对阿卡得人和古埃及人科学传统的忽视，实际上这两种科学传统以各种方式，有时是通过中介和希腊—拉丁科学传统产生了相互作用。

由于我打算通过很有限的案例来研究希腊化时代的精确科学史，故而在这里首先要略表歉意。尽管这种做法并非没有先例（例如，参见 Aaboe 1964），但却公然背离了大多数当前流行的一般性考察和叙述性研究的思路。^[4]我在这里选择的原始文本是阿基米德的“论螺线”（*De lineis spiralibus*）证明 1、革米努斯的《天文学导论》（Geminus, *Introductio astronomiae*）第 18 章、托勒密的《和声学》（Ptolemy, *Harmonica*）（i1~2 节）。这些文本之间没有明显的联系。不过，它们提出了古代科学史上一些非常值得思考的根本性问题。（当然，该研究对编史学意义上的事件也有相当的认识价值）十分肯定的是，被选择的这些原始文本也贯穿着一些相关的主题，这就是关于运动的概念、对运动（*loco*）的数学分析、科学交流的实质，以及通过观察和数学理论来进行交流的作用。

数学中的运动：阿基米德

在“论螺线”这篇论文中，阿基米德（死于公元前 212 年）分析了他自己发明的一种曲线的基本性质，我们今天将它称为阿基米德螺线。关于该曲线产生情况的陈述，在这篇论文的前言中，首先见于在论文中得到严格证明的一系列螺线命题（参见 Heiberg, 1910~1923, ii14~23）。接着，紧随这些推论和“证明 2”，相同的陈述实际上又没有改变地以一连串定义的形式再次出现。根据后面出现的表述形式，

如果在一个平面上画一直线，设将起始端固定，让另一端以恒定速度绕起始端旋转任意次，此直线会回到其起始位置。再设该直线绕固定端旋转的同时，有一点从固定端出发沿该直线以恒定的速度运动，该点就会在平面上画出一个螺线。

(Heiberg, 1910~1923, ii44.17~23; cf.8.18~23)

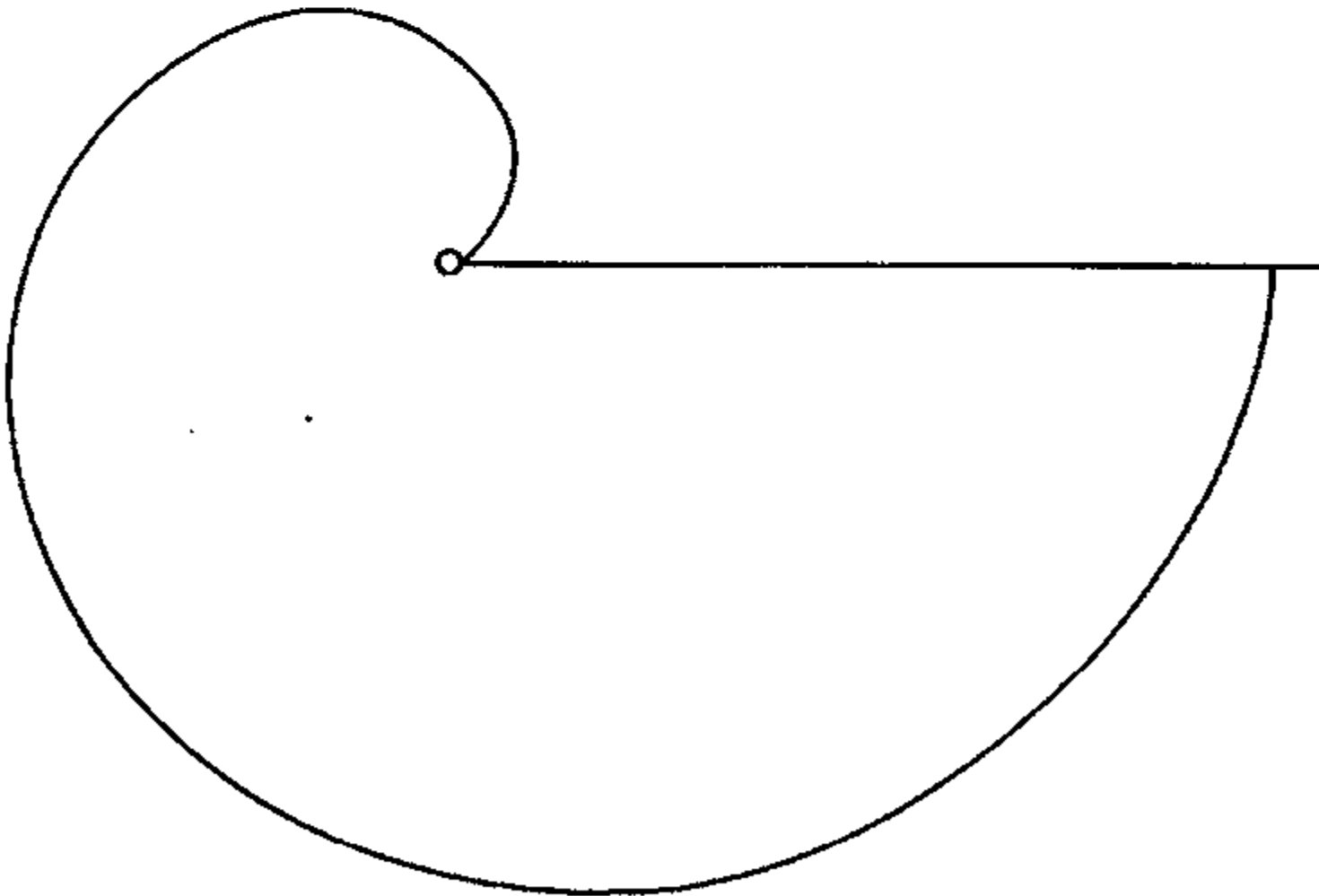


图 9—1 阿基米德螺线 (1 圈)

“论螺线”中的前 11 个证明，为其一系列后续关于螺旋线本身的定理所

必需。附加证明中的前两个致力于刻画点在直线上以恒定速度运动的性质。在证明 1 (Heiberg, 1910~1923, ii 12.13~14.20) 中, 阿基米德试图说明:

如果一个点以恒定的速度沿一条直线运动, 在直线上取两个线段, 这两个线段长短之间的比例, 将等于该点经过这两个线段时所需不同时间间隔之间的比例。

这一论证通过以下阐述得以展开 (图 9—2):

设一点沿直线 AB 以恒定的速度运动, 在直线上取两条线段 CD 和 DE。再设该点经过 CD 和 DE 的时间间隔分别是 FG 和 GH, 需要证明线段 CD 和线段 DE 之比等于时间间隔 FG 和时间间隔 GH 之比。

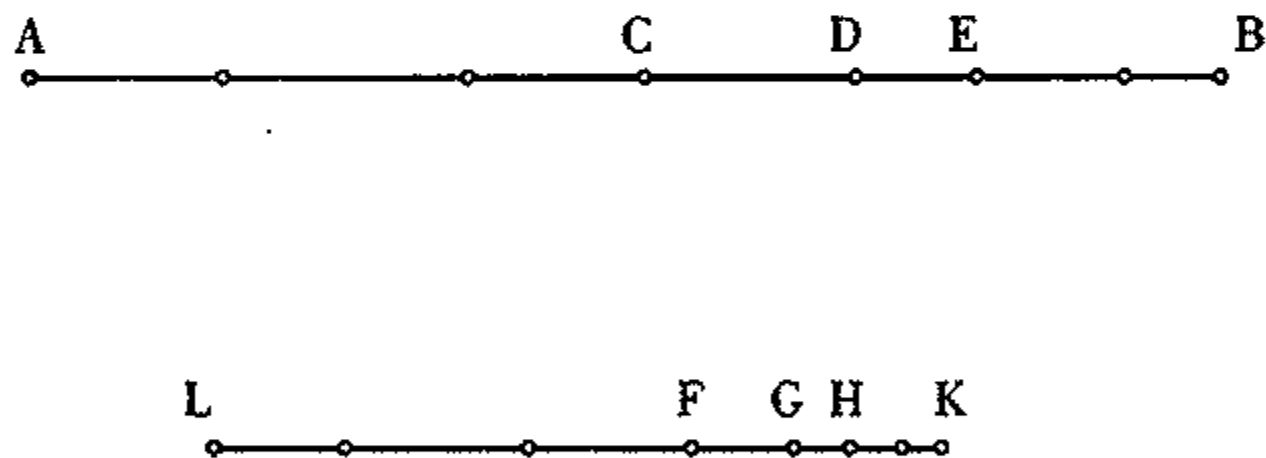


图 9—2 阿基米德：“论螺线”，证明 1

291

接着, 阿基米德作了进一步陈述:

设 AD、DB 分别是 CD、DE 任何倍数, 以至 $AD > DB$; (1)

设 LG 相对于 FG 的倍数等于 AD 相对于 CD 的倍数, 而且 (2)

(设) GK 相对于 GH 的倍数等于 DB 相对于 DE 的倍数。 (3)

陈述 (1) 是以阿基米德在该篇论文的附言中经常提到的一个辅助证明为基础的:

如果线段或者面积不等值, 较大的超过较小的那部分经过与自

身相加，可以超过任何指定的 [量]，这个量 [在种类上] 属于那些经过相互比较的部分。 (4)

(Heiberg, 1910~1923, ii 12.7~11: 参见球体与圆柱体；
抛物线面积两部分)

也就是说，用现代术语讲，

如果 a 和 b 是量，并且 $a < b$ ，存在一个整数 n ，使 $n \cdot (b - a) > c$ ，这里 c 与 a 和 b 是任何相同种类的量。^[5]

在陈述 (1) 背后的理由似乎是：任何量，例如直线和面积，都可以被分为整数倍的同类小量。这样，在直线 AB 上取任意点 D ，并给定任意整数 p 和 q ，便总有可能这样来说明 CD 和 DE ：

$$AD = p \cdot CD \text{ and } DB = q \cdot DE. \quad (5)$$

(设此为真，当然，这里无论 AD 和 DB 是可通约的或者是不可通约的，也无论 $AD > DB$ 或者 $AD = DB$ 或者 $AD < DB$) 据此，由于 $CB > DB$ ，以及辅助证明 (4) 的设定，便有一个整数 n ，以至于

$$n \cdot (CB - DB) > DB, \text{ 也就是说 } n \cdot CD > DB. \quad (6)$$

但是，不论 $n \cdot CD \leq AD$ 还是 $n \cdot CD > AD$ ，

也就是说，根据 (5)，要么 $n \leq p$ ，要么 $n > p$ 。

$$\text{这里从 (6) 必然得出，如果 } n \leq p, \text{ 则有 } AD > DB, \quad (7a)$$

这就是阿基米德所考虑的情况。

$$\text{再者，如果 } n > p, \text{ 则有 } AD < DB, \quad (7b)$$

这里也要假设 n 是满足 (6) 的最小数字。

在设定了 (1) (2) 和 (3) 之后，阿基米德把注意力转向点沿直线 AB 以恒定速度运动这个事实。显然，他是说，该点经过 AD 上每条与 CD 等长的线段所用的时间，与该点经过线段 CD 所用的时间一样多。所以，根据 (2)，他推论， LG 是该点经过线段 AD 所需的时间间隔；同理，根据 (3)，

GK 是该点经过线段 DB 所需的时间间隔。与此相应，他认为，由于 AD 大于 DB，所以，该点经过 AD 所需的时间要大于经过 DB 所需的时间；也就是说，

因为 $AD > DB$ ，所以， $LG > GK$ 。 (8)

与此相同，他概括性地表示，如果取定 FG 的任何倍数和 GH 的任何倍数，然后相应得到其中一个时间间隔大于另一时间间隔的话，将会证明较长线段必与较大的时间间隔相对应，这是因为这些线段都是按照直线 CD 和 DE 的相应倍数取定的。用另一种说法，

如果 $r \cdot FG > s \cdot GH$ ，便有 $r \cdot CD > s \cdot DE$ (9a)

或者

如果 $r \cdot FG < s \cdot GH$ ，便有 $r \cdot CD < s \cdot DE$ 。 (9b)

这里的 r 和 s 都是整数。

最后，阿基米德得出结论：

CD 与 DE 之比，等于 FG 与 GH 之比。 (10)

得出这个 $CD:DE = FG:GH$ 的结论有一个未提到的前提条件，即断定量的同比条件，这是欧几里得在其《几何原本》第 5 卷定义 5 中所给出的那个条件：

四个量形成第一个量与第二个量之比以及第三个量与第四个量之比。我们说这两个比是相同的，如果取第一、第三两个量的任何相同的倍数，取第二、第四两个量的任何相同的 [另一个] 倍数后，从头两个量的倍数之间的大于、等于或小于的关系，便可有后两个量的倍数之间的相应关系。

(Heath 1956, ii 114; cf. 120~126)

这就是说，(10) 尤其需要 (9a) 和 (9b)，且也同样需要 (9c)：

如果 $r \cdot FG = s \cdot GH$ ，便有 $r \cdot CD = s \cdot DE$ (9c)

所有这些，都是从点以恒定速度运动这个基本事实得出的。

“论螺线”这篇论文的一个突出特点就是阿基米德在其中任何地方都没

有对恒定速度作出一个清晰的数学或数量定义。他用来说明这个概念的特有表达方式显示他是从定性的概念出发的，即一个运动物体以不变的或恒定的速度改变自己的位置 (Heiberg, 1910 ~ 1923, ii 12.13 ~ 14: cf. 8.21, 44.21 ~ 22)，也就是说，其运动的快慢或速度不变。不过，人们往往容易忽略这一点，从现代的习惯出发，设想阿基米德也如现代人一样，把物体的速度看成其经过的距离除以经过该距离所需时间的商。但事实上，阿基米德不是这样表述速度的，例如，他不是把速度的相同表示为距离被时间间隔所除得到的商的等式，而是表示为线段与线段之比与相应的时间间隔与时间间隔之比的相等。这会被人们视为专为那些有数学形式的“规律”制造出来的东西，尤其那时比率通常只是被定义在相同种类的量之间 (cf. 欧几里得《几何原本》第 5 卷定义 3~4)，所以，这可能并不是探知阿基米德实际上怎样表达速度的可靠路标。(在下一节里，我将考虑公元 1 世纪的一个文本，尽管该文本仍然没有讲明其中的量立足于相互之间的比率，但不同的量的商实际上被加以计算了) 这里，让我们来讨论阿基米德是如何考虑速度或快慢问题的，而不要去注意他是如何表述这个问题的。进而，在这个问题上，我发现在证明 1 和“论螺线”的其他部分，他所言的速度作为物体的一种性质，只有在与这种性质相关的其他场合，才可以用数量表示，而且，速度的不变性应该被理解为给定物体的性质在时间方面的一致性。

293

当然，接下来的问题便是这种表述是否被证明 1 中的一个数学定义所代替。也就是说，像某些人所猜想的那样，阿基米德确实断定，以相等的时间经过直线上的等长线段就是以恒定速度运动；或者他是根据该点以恒定速度运动来推测该点将以相等的时间经过等长的线段 (Dijksterhuis 1987, 140 ~ 141)? 这一节是关键性的：

现在，由于断定该点以恒定速度沿直线 AB 运动，很清楚，它经过 CD 所需的时间，也就等于它经过每个与 CD 相等的线段所需的时间。

(Heiberg, 1910 ~ 1923, ii 12.30 ~ 14.4)

很遗憾，上面的表述也不是定论性的。我觉得不管怎样，存在足够的理由，使人肯定阿基米德事实上没有把以等长的时间走过一条直线上等长的线段等同于速度恒定的运动。这是因为他很清楚，在每一圈中，尽管画出螺线的那一点相对于螺旋起点而言，也就是相对生成线的固定端而言，在相等的时间里总是转过相等的角度，而且尽管该点在形成线上也总是在相等的时间里走过相等长的线段，但该点画出来的各段螺旋弧线却是完全不相等的（cf. 例如定义 12）。用另一种说法，画出阿基米德螺线要限定形成线（及其上的任何点）自身的恒速转动，该恒速转动定义为相对于固定端在相等的时间里转过相等的角度；形成点依靠自身的恒速运动，在形成线上用相等长的时间走过相等长的线段。于是，该点不是在相等长的时间里画相等长的螺旋弧线，其与形成线的合成运动却也作出了螺线。这样，从阿基米德“论螺线”一文的要点来看，以恒定速度运动的定性概念，远比在相等的时间里经过直线上相等的线段和转过圆上相等的角度的定量概念更为重要。事实上，这些都是对形成点的运动进行数量化表示的几种相关方法，而且由于它们在这里是不等值的，所以，把恒速运动简单定义为“在相等的时间经过直线上相等的线段”，以这样一个预设为基础证明来写一篇关于螺线的论文，将会是一个天大的错误。

这里让我们来略微考虑一下奥托里科斯（Autolycus）“论球体运动”（*De sphaera quae movetur*）一文的前言。奥托里科斯一开始就宣称：

一个点在相等的时间间隔里经过了相等或相似的量，其运动被说成是平稳的（*homalos*）。如果一个沿某条线^[6]平稳运动的点经过两条线段，该点经过这两条线段的时间间隔之比，等于相应的这两条线段之比。

（Mogenet 1950, 195.3~8）

第一句话明白表示，平稳运动是用直线线段和时间间隔的术语进行数学定义的，尽管没有用商的形式。简单地说，虽然这篇论文和“论螺线”一文都同意运动可以量化表示，但奥托里科斯的论文却单独规定平稳运动仅仅是在相

同的时间里经过相等的线段。确实，奥托里科斯把该点的运动称为平稳运动而不是恒速运动可能表示，有了这个定义，就没有必要再用该点自身以相同速度运动的术语来描述这种运动了。还有，当奥托里科斯清晰地定义（或者只是记述）平稳运动时，他只不过简单地陈述了关于时间间隔和直线线段之间比例的定理。也就是说，他并没有为直线上的例子提出相关证明（像阿基米德在“论螺线”一文的证明 1 那样），或者为一个球体上的旋转弧线的例子提出相关证明，而后面这一点对他的论文来说是至关重要的。

这里出现了两个要害问题。第一，如果我们把注意力适当地放在表述的语言方面，才能在理解古代精确科学史方面有所前进。例如，任何把阿基米德的“以恒定速度”和奥托里科斯的“平稳地”都翻译成“均匀地”的做法，都会抹去它们在概念方面和强调术语差别的语义注解方面的复杂性。确实，在古代原始文献中寻找“匀速运动”的思想本身是有问题的，读者应该查阅亚里士多德《物理学》228b1~30。第二，就我所知，倘若这个文献证据可以得到，阿基米德是第一个懂得“在相等的时间里经过一条直线上相等的线段”、“在相等的时间里画出相等的弧线”以及“在相等的时间里转过相等的角度”等三个曲线运动公式复杂性的人，也是第一个将它们置于“以恒定速度运动的物体以相同的速度改变自己的位置”这一定性概念基础之上的人。

295

那么，奥托里科斯是不是第一个认识到，在点以恒定速度做圆周运动的特例中，上述第一个公式是不相干的，后两个公式是等效的，而且这种运动（此例中被称为平稳的运动）可用其中的任何一个来定义？这是一个难回答的问题。也许是他，但相同的思想也出现在欧几里得《现象》一书中。目前，他这篇论文的写作年代只能被确定为公元前 3 世纪到前 1 世纪时期。^[7]这样，要确认奥托里科斯给恒速圆周运动下数学定义的优先权，就需要知道他相对于欧几里得的年代^[8]以及欧几里得是否真地写了《现象》^[9]一书，因为把奥托里科斯的年代置于公元前 360—前 290（Aujac 1979, 8~10; cf., 例如, Mogenet 1950, 5~7, 8~9）的例证是无效的。^[10]

这里且不再说关于恒速运动思想的历史，还有极其重要的一点就是要认识到，阿基米德在定义螺线时包含了不同种类的运动，这一点十分值得注

意。例如，在欧几里得的著作中，运动被限定在静力学意义上的作图方面（例如，《几何原本》第1卷，定义15~22，证明46），并被作为一种隐含的假定以证明图形之间的全等关系（cf. 欧几里得《几何原本》第1卷，第4卷部分；Heath 1956, I 224~231）。

目前解读这些悬殊差别的惯常做法是假设欧几里得在希腊数学史上处于比阿基米德更早的一个时代。然而，就目前来看，这个案例也没有为这种观点提供任何有意义的支持。正如其所示，该案例的根据只不过是一个还提到了公元前4世纪的数学家美奈克穆（Menaechmus）和亚历山大大帝的奇闻轶事的古代推论，以及令人生疑的阿基米德“论球体与圆柱体（*De sphaera et cylindro*）”一文的两段摘录（见Bowen和Goldstein 1991, 246 n30）。但是，如果不能确证欧几里得的著作早于阿基米德的著作，人们是否还会在实质上和形式上继续认为欧几里得的著作要早一些？这也是一个很难回答的问题。这里部分原因是有些东西还需要用更严格的思路来理解，比如对欧几里得和希腊数学早期历史的相关证据进行一种具有批判性眼光的研究。例如，对普罗克鲁斯所转述的此类研究，判断其中的各种主张，不能仅仅依靠普罗克鲁斯要么撒谎要么说实话这样一种头脑简单的两分法来进行取舍。为此甚至不得不从根本上对普罗克鲁斯的生卒年代和事迹进行全面的考察，这种考察令人意识到，古人以很多的方式拿历史来制造他们自己的案例并说服同代人。即使将来的研究表明欧几里得的著作是利用甚至彻底改动了较早的数学理论才写成的，发现它知识方面和文化方面的来龙去脉仍然是有价值的，尤其是其知识文化背景已被明确界定在阿基米德活跃的公元前3世纪。当然，这就需要把注意力投向与理解和论述运动有关的哲学、技术和社会议题方面，这正是草率地将欧几里得与亚里士多德和柏拉图学派联系在一起的学界长期忽略掉的方面。

月球运动的算术分析：革米努斯

革米努斯的《天文学导论》在时间上同于或者早于托勒密（约公元100—

170年；cf. Toomer 1978, 186~187) 的世纪。^[11]因此，对托勒密所承传的天文学理论的特点而言，这是几个有价值的见证之一。该书第18章中革米努斯对月球运动的描述令人很感兴趣。因为革米努斯不仅在这里表明他对巴比伦的天文学有一定了解，而且还在文中陈述了其合理性。就我们现在所知，他的这些描述从历史的角度看是不正确的（cf. Neugebauer 1975, 586~587）。但把注意力放在这里就会忽略一个要点，即他在本章中试图说明确定月球每日运动的普通巴比伦算术方案的结构和来源^[12]，它是我们今天所能找到的最早的希腊—拉丁原始文本。所以，让我们来看看它的描述并对其从细节上加以考察。

第18章（18.1~19）从介绍运行（*exeligmos*）周期开始，革米努斯将它描述为包括整个日、月和太阴年在内的最小周期。^[13]通过“月”，革米努斯理解了朔望月，也就是日月在黄道上的相同经度上从第一次会合到第二次会合的周期，或者说从一次满月到下一次满月的时间。对太阴年（月球多次回归）而言，革米努斯解释，月球被观察到的经过黄道的视运动是非平稳的（*anomalos*），理由是它经过的黄道弧从一个最小值一天天增加至最大值，然后再从这个最大值减少至最小值。因而，一个月球回归——今天称为一个近点月，也就是从一个月球最小的日运动或日位移到下一次的时间。

在作出这个断定之后，根据观察，

$$\text{一个朔望(会合)月约为 } 29 \overline{2} \overline{33} (=29;31,49,5) \text{ 天,} \quad (1)$$

以及

$$\text{一个近点月约为 } 27 \overline{2} \overline{18} (=27;33,20) \text{ 天}^{[14]}, \quad (2)$$

革米努斯在这里提醒，问题是发现包括许多整数量的日、月和太阴年的最小周期，也就是说，发现运行周期。他说，据观察（《天文学导论》18.3, cf. 18.6），这个周期共有

$$\begin{array}{l} 669 \text{ 个(朔望)月} \quad \text{或者} \\ 19 \, 756 \text{ 天} \end{array} \quad (3)$$

在其中有

717 个月球回归(近点月) 或者
月球在黄道带转动 723 圈加 32° 。

根据革米努斯, 由于这些现象“自古以来已经得到了观察”, 是已知的, 还需要做的就是他所说的确定月球在经度上每日运动的不平稳性 (anomalía)。特别是他继续指出, 这意味着发现什么是月球每日位移的最小值、中间值 (mese) 和最大值, 以及这种位移变化在每日的增量。考虑进一步观察到的数据, 即

$$11^\circ < m < 12^\circ \text{ 及 } 15^\circ < M < 16^\circ \quad (4)$$

这里 m 是最小的每日位移, M 是最大的每日位移。根据 (3), 革米努斯推测,

$$\text{月球的(周期的)平均每日位移} = \frac{723 \cdot 360^\circ + 32^\circ}{19\,756} = 13;10,35^\circ, \quad (5)$$

他在这里暗示迦勒底 (Chaldaeans) 人就是用这种方法发现了这个值, 另外,

$$1 \text{ 近点月} = \frac{19\,756}{717} = 27;33,20 \text{ 天。} \quad (6)$$

我在 (5) 中的圆括号中加入“周期的”是为读者考虑, 这是因为就本章的全部内容看, 革米努斯在不作任何术语方面的区别的情况下, 涉及了两个不同种类且相互独立的平均运动和平均每日位移。至此, 他通过 (3) 中所述的周期性关系计算了月球的平均运动, 将恒星周期的数字变换为度数, 再用天数除以度数。

就 (5) 中的计算本身而言, 它实际上产生了 $13;10,34,51,55\dots^\circ$ 等周期性的月球平均每日位移值, 但革米努斯的 $13;10,35$ 可被理解为四舍五入的结果 (cf. Aujac 1975, 95 n1)。然而, 更令人费解的是 (6) 中关于近点月长度的计算, 由于

$$\frac{19\,576}{717} = 27;33,13,18,19\dots \text{天,} \quad (6a)$$

这在一定意义上和革米努斯的 $27;33,20$ 天不等。(在一个运行周期中, 差值可累加成 $1;20$ 天)

一种可能性是，革米努斯错误地认为，他在(6)中对近点月长度的计算产生(2)中所说的值，也就是 $27 \overline{2} \overline{18}$ (27; 33, 20) 天，是理所当然的。另一种可能性是革米努斯在这里“把两种不同的(巴比伦人的)方法迭套在一起”(Neugebauer 1969, 185: cf.162)。因为，人们如果追随纽吉鲍尔(Neugebauer)并仅把注意力放在革米努斯说明的参数之内，就会看到他似乎是根据两种不同的巴比伦原始文本的传统写作的，具体地讲，一个是乌鲁克(Uruk)文本，其数表给定的月球位移数据是 $13; 10, 35^{\circ/d}$ ，给定的近点月的长度是 $27; 33, 20^d$ ；另一个是巴比伦的沙罗文本(沙罗周期)，沙罗周期中近点月的长度是 $27; 33, 13, 18, 19 \dots$ 天。第三种可能性，以最宽容的态度来看，革米努斯实际上理解，运行周期中近点月的各个数字，应从以下计算得出的近点月长度中得出：

$$\frac{19\ 756}{27;33,20} = 716;57,5 \dots \approx 717 \text{ 近点月。} \quad (6b)$$

接着，革米努斯将这个 $27; 33, 20$ 天的近点月划分为四个相等的子区间，如

$$I(m, \mu) = I(\mu, M) = I(M, \mu) = I(\mu, m) = 6;53,20 \text{ 天,} \quad (7)$$

此例中的 $I(m, \mu)$ 是从月球位移最小的那一天到位移达到(算术)平均值(μ)的那一天的区间。然后，他论证道，由于月球的

$$(\text{算术})\text{平均每日位移} = \mu = \frac{M+m}{2} = 13;10,35^{\circ} \quad (8)$$

$$[\text{cf. (5)}], \text{结果便有 } M+m = 26;21,10^{\circ d}. \quad (9)$$

这种论证引入了第二种类型的平均运动。原因在于革米努斯在此处用 μ 来表示的正是我建议称为算术平均每日位移的东西，即月球在经度上每日位移的最大值和最小值的简单平均值。

现在，按照革米努斯的见解，通过观察可知，每日位移的最大值和最小值的总和仅仅是 26° ；分数部分是 $0; 21, 10^{\circ}$ ，很明显，这是用仪器也观察不出来的。这意味着他说，人们不得不在满足三个条件的情况下，以一种方式将 $0; 21, 10^{\circ}$ 指定给 M 和 m [见(4), (9)]:

$$M + m = 26;21,10^{\text{d}}, m \geq 12^{\text{d}} \text{ 和 } M \geq 16^{\text{d}} [15] \quad (10)$$

为此，革米努斯首先重申，在任何四个近点月 [见 (7)] 的子区间中，每日的差值 (d)，无论是增量还是减量，都是一样的；他指出，这意味着只能通过以下方式求 d，即

$$\begin{aligned} d \cdot 6;53,20 &= \kappa \\ 11^{\circ} < (\mu - \kappa) < 12^{\circ} \quad 15^{\circ} < (\mu + \kappa) < 16^{\circ}, \text{ 以及} \\ [(\mu - \kappa) - 11^{\circ}] + [(\mu + \kappa) - 15^{\circ}] &= 0;21,10^{\circ} \end{aligned} \quad (11)$$

299

[见 (9)]，这里， κ 是月球 1/4 近点月里在经度上的全部位移。他直截了当地在结论中宣布，每日位移的值是 $0;18^{\circ}$ 。因为，

$$\begin{aligned} \text{如果 } d &= 0;18^{\text{d}} \text{ 和 } \mu = 13;10,35^{\text{d}}, \\ \text{所以 } k &= 0;18^{\circ} \cdot 6;53,20 = 2;4^{\circ} \\ \text{而且 } M &= \mu + k = 13;10,35 + 2;4 = 15;14,35^{\text{d}} \\ m &= \mu - k = 13;10,35 - 2;4 = 11;6,35^{\text{d}}. \end{aligned} \quad (12)$$

然而，这里宣称的该数表的基本参数不是由推算得出的。革米努斯没有提供足够的资料以推算月球经度方向运动每日的差值。实际上，他提供的资料仅够给 d 的值指定一个范围。为了看清这一点，可考虑当 $m (= \mu - k)$ 和 $M (= \mu + k)$ 等于 (11) 所给定的可能值范围内的极大值和极小值时，d 的值会等于多少。例如，设定

$$m = \mu - k = 11^{\text{d}}.$$

从 (8) 和 (11) 将必然得出

$$d = \frac{13;10,35 - 11}{6;53,20} = 0;18,57 \dots^{\text{d}}.$$

与此类似，如果

$$m = \mu - k = 12^{\text{d}}$$

便有

$$d = \frac{13;10,35 - 12}{6;53,20} = 0;10,14 \dots^{\text{d}}.$$

据此，按照 (4)，

$$0;10,14,\dots^{\circ/d} < d < 0;18,57\dots^{\circ/d}。 \quad (13)$$

与此相似，如果

$$M = \mu + k = 15^{\circ/d}$$

据 (8) 和 (11) 将必然得出

$$d = \frac{15 - 13;10,35}{6;53,20} = 0;15,52\dots^{\circ/d};$$

另外，如果 $M = \mu + k = 16^{\circ/d}$

则有

$$d = \frac{16 - 13;10,35}{6;53,20} = 0;24,35\dots^{\circ/d}。$$

再有，据 (4)，

$$0;15,52\dots^{\circ/d} < d < 0;24,35\dots^{\circ/d}。 \quad (14)$$

所以，从 (13) 和 (14)，便会有

$$0;15,52\dots^{\circ/d} < d < 0;18,57\dots^{\circ/d}。 \quad (15)$$

很明显，人们可以通过四舍五入的方法来选 d 的值，如把 (15) 中的下界升为 $0;16^{\circ/d}$ ，或者把上界降为 $0;18^{\circ/d}$ (cf. Neugebauer 1975, 587)。当然，还不能仅根据原始文本来断定革米努斯是否是通过取舍的方式得出 d 是 $0;18^{\circ/d}$ 这个值的。同时，人们不能低估这种可能性，即革米努斯在一开始就给 d 赋予了这个值，或者是他从自己拥有的数据资料中得出了这个值。

第 18 章是现存最早的提供了一种与巴比伦人相关的那种算术图表描述形式的希腊或拉丁原始文本。由于革米努斯提到了迦勒底人 (Chaldaeans)，而且他没有把这种描述归于其他任何人，看起来，他实际上是在重新建构一种以他直接从美索不达米亚获得的数据资料为支撑的理论。所以，人们有理由问，他究竟得到了什么？推测起来，他要么直接得到了列表的数据，要么是得到了能取得这些数据的一套程序，再要么就是得到了一个对这些数据如

何进行编组的说明。不幸的是，没有办法确定究竟是那种情况。

还有一点也是没有疑问的，即革米努斯在第 18 章中所描述的月球每日运行表后面的算术原理和参数，与我们今天从乌鲁克得到的相类似 (Neugebauer 1975, 480~481)。用现代术语讲，这些蜉蝣般的碎小数字被构造成了一个之字线函数 (见图 9—3)。

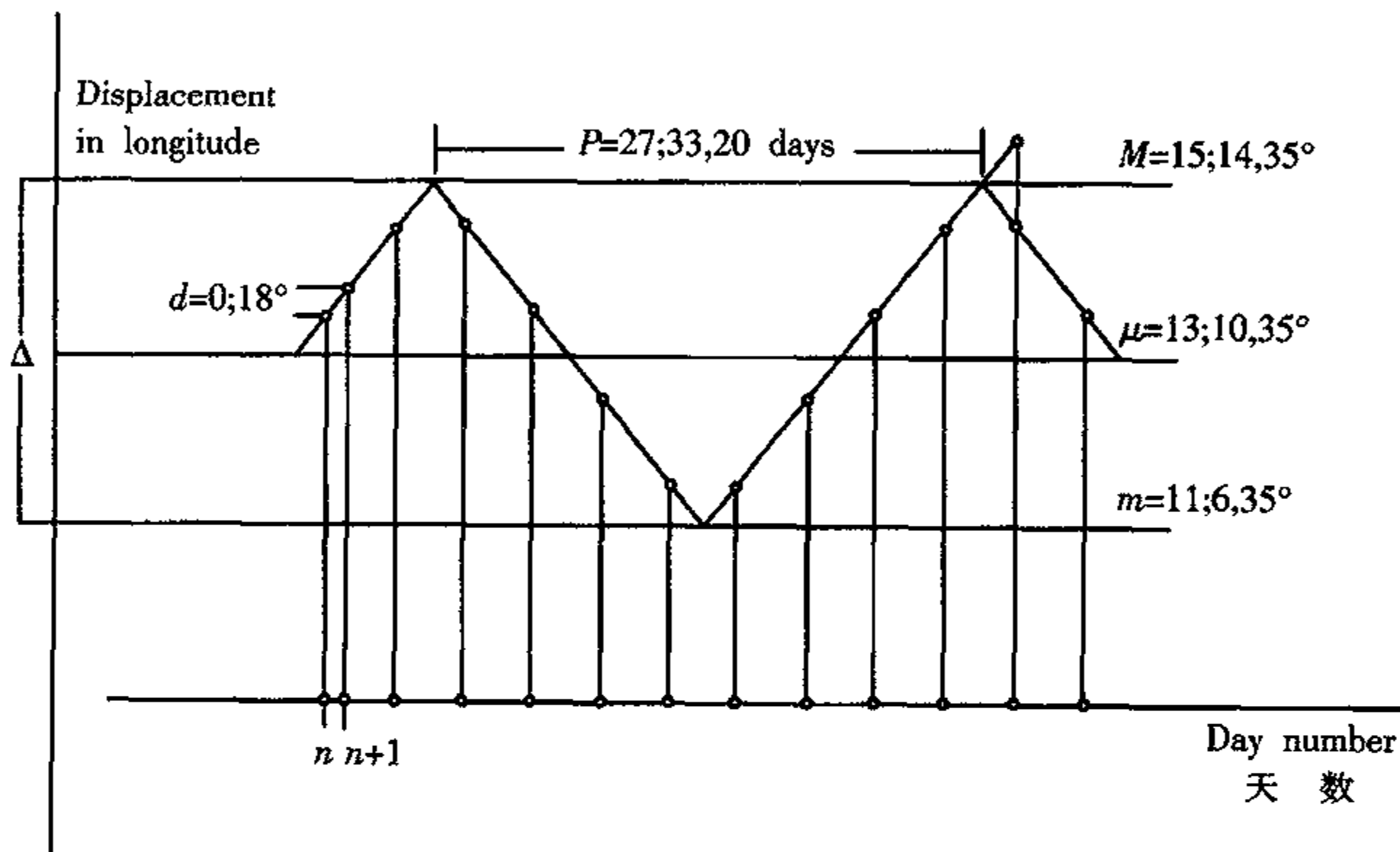


图 9—3 月球经向运动的之字线函数

其中

$$\begin{aligned}
 M &= 15;14,35^\circ & \mu &= 13;10,35^\circ & (16) \\
 m &= 11;6,35^\circ & \text{出没方位角}(\Delta) &= (M - m) = 4;8^\circ \\
 d &= 0;18^\circ
 \end{aligned}$$

由此，便有，

$$\begin{aligned}
 \text{周期}(P) &= \frac{2D}{d} = 27;33,20 \text{ 天} \\
 &[\text{cf. (12); Neugebauer 1975, 374~375}] & (17)
 \end{aligned}$$

同时，革米努斯对运行的描述来自今天称为沙罗周期的巴比伦月食周期 (cf. Neugebauer 1969, 141~142)。根据沙罗周期月食周期^[16]，在 223 个朔

望月中，当满月或者新月相对于同一个交点在相同的位置上出现 242 次，月球就在经度上完成了其 239 个非平稳的循环，而且在黄道上经过了 241 次又 $10; 30^\circ$ （见 Britton and Walker 1996, 52~54）。这也就是说，

$$\begin{aligned} 223 \text{ 朔望月} &= 239 \text{ 近点月} = 242 \text{ 天龙月}^{[17]} \\ &= \text{月球在黄道上的 241 次循环又 } 10; 30^\circ^{[18]} \\ &= 6 \text{ } 585; 20 \text{ 天。} \end{aligned}$$

301

革米努斯时代的希腊—拉丁作者确实以某种形式知道了这个周期。例如，普林尼（Pliny）《自然史》（*Historia naturalis* ii 56）断言，月食在 223 个月中会再次发生。^[19]当然，《天文学导论》这份似乎应该是现存最古老的介绍运行周期的希腊或拉丁原始文献，其中给出了一个三倍于沙罗周期的月食周期，但却对其目的或基本结构都没有作任何暗示。^[20]例如，革米努斯没有把运行周期和月食清晰地联系起来，而且他也没有提到 669（= 3·223）个朔望月与 726（= 3·242）个天龙月之间的极其重要的相互关系。确实，要寻找某个希腊—拉丁作者对运行周期的一个完整陈述，必须去看托勒密的《天文学大全》IV 2。^[21]

革米努斯在关于他的运行周期与巴比伦的沙罗周期之间的关系上保持了缄默。现在看来，这可能是由于他忽略了沙罗周期是一个月食周期、而运行周期是对沙罗周期一个更长的描述这样一个事实。当然，同时也有可能他隐藏了这些信息，以便把运行周期恰好作为一种他在《天文学导论》第 8 章中所阐述的那类历法循环。所以，他的缄默让我们对他在第 18 章中重新建构起来的数据的条件和形式，得不出任何结论。当然，至少有一点是清楚的，他得到了巴比伦人的月球经向（经度方向）平均每日位移值（ $13; 35, 10^\circ$ ），月球经向位移的每日差值（ $0; 18^\circ$ ），以及平均近点月（ $27; 33, 20^\circ$ ）和以下等式，

$$\begin{aligned} 19 \text{ } 756^d &= 669(\text{朔望})\text{月} \\ &= 717 \text{ 近点月} \\ &= 723 \text{ 月球循环} + 32^\circ. \end{aligned}$$

302

尽管革米努斯关于巴比伦人很早以前就认识到运行周期的这一说法是正

确的，但他关于巴比伦人是如何认识这一周期的断言却是无根据的和难以置信的。的确，当人们考虑他的描述背后的那种巴比伦人所特有的蝌蚪般的数字时（cf. Neugebauer 1955, nos 190~196），很难不认为他要么不熟悉这些东西，要么就是没有认识到，这些东西的数表特性使测定它们的观察基础实质上成为不可能的事情。

无论如何，就其自身的地位而言，革米努斯在第 18 章中所描述的运行周期和月球的经向运行是值得注意的。首先，这是由于他试图从很少的一些参数中得出能把这些蝌蚪般的数据资料组织起来的数表系统。应该承认，他得出的数表中并无近点月的历元或起点：革米努斯既没有提供这方面的数据，也没有说明如何确定它。所以，他没有认识到，或者没有估计到确定月球在给定时间的经度位置会有什么实际的重要意义。此外，说革米努斯的描述值得注意，还在于他将基本参数视为观测数据。但在这方面，甚至就革米努斯自己的表述来看，也几乎没有可信之处。根据他的表述（《天文学导论》18.14），如果可以（借助器具）作最好的观测的话，也就是把 M 和 m 之和测定到最接近的程度。这种说法与他关于（1）和（2）中所提到的朔望月和近点月的数值乃观测所得的断言明显不一致。另外，如我所言，考虑历史的情况，尽管巴比伦的沙罗周期原始文本和乌鲁克的月表确实有一些观测基础，也没有根据设想其与构建这些月表的算术图表的基本参数是一致的。但是，革米努斯关于这些基本参数是观测所得的假定却是重要的，因为这正好说明他是怎样理解天文学和怎样运用数学的。很明显，对革米努斯来说，他的数表系统实际上描述了月球在经度上的非平稳运动，他这种描述的准确性事实上是通过对观测参数的算术窜改来达到的。很遗憾，他并没有去回答什么算得上观测、怎样观测等相关问题。

再进一步看，在《天文学导论》的前后关系中，革米努斯对月球经向运动的算术描述也是值得重视的。这有两方面的原因。第一是该书与其他论文形成了尖锐的对比。革米努斯仅在第 18 章中（第 18 章涉及历法周期）介绍了数学论证。他的其他任何论文中的论述都是定性的和几何的。这方面的例子也有，比如，在他关于太阳在经度上的非平稳运动的描述（《天文学导论》1.18~41）方面，尽管他假设这只能是显而易见的，因为太阳在以地球为中

心的偏心圆轨道上以恒定速度运行，但革米努斯却没有用他给出的季节数值 (cf. 1.13 ~ 17) 来确定这个偏心圆的偏心率等等 (cf. Neugebauer 1975, 581 ~ 584)。

第二，更惊人的是，革米努斯在第 18 章中对月球运动的描述与该书前面所给定的原理不一致。例如，他写道：

天文学从整体上假定，太阳、月亮和五大行星以恒定的速度、在一个圆上运动，其方向与宇宙（每日旋转）的方向相反。对最先研究这种运动的毕达哥拉斯学派来说，就假定太阳、月亮和五大行星的运动是绕圆进行的和稳定的。考虑到这些东西是神圣的和永恒的，他们不承认这种运动会无序，即有时（这些天体）快，有时慢，有时会停止不动（对五大行星而言称为星站）。人们将此视为一个人在活动中被排序并固定下来，甚至不承认这种运动的非稳定性。对人来说，生活常需要慢行和改变行动速度；但对永生天体的本性来说，不可能有改变速度和迟缓运动的任何理由。就他们提出的这种（问题）理由，人们怎么能够用圆周和平稳运动来说明这种现象？

与此相应，我们将在考虑其他所有天体的情况下作出一种说明，但现在我们来考虑太阳，虽然它是以恒定速度运动的，但为什么却在不等的时间里走过了相等的弧线？

(*Introductio astronomiae* 1.19 ~ 22)

这意味着第 18 章所提供的数表没有描述月球在经度上的真实运动，至多可以假定它能够描绘月球的视运动 (apparent motion)，而对革米努斯来说，月球经度方向位移的每日变化量一定是可观测的。但即使是这样，革米努斯也仍需提供他所允诺过的对月球经度方向运动的描述。当然，要作出这样的一个描述就不得不克服一个致命的难题，也就是说，无法运用《天文学导论》范围内的材料去构建一个相容的论证，该论证以月球真实运动的定性几何学开始，以月球视运动数表系统的算术细节结束。简单地说，革米努斯

304 描述月球在经度上“可观察的”变化运动时，借助引入此类算术细节，暗中破坏了他宣称的以假定为真的平稳圆周运动来说明这种运动的计划。事实上，第 18 章暴露了那个时期希腊—拉丁天文学的一个核心问题，在该书中，每当作者试图在描述结构的算术程序和巴比伦天文学结果之间寻求整合的时候，这个问题就明显暴露出来。

如果革米努斯所讲的“平均”是算术平均值的话，那么，所谓平均每日位移所指的仅仅只能是月球经度方向的视运动而非月球的真实运动。当然，如果所讲的是周期平均值的话，月球的平均每日位移就可以作为说明其真正或实际运动的基础。但这里必须通过托勒密来澄清革米努斯含混的运动平均值概念及其与行星真实运动和视运动之间的关系。托勒密的部分天才确实在于能够看清革米努斯《天文学导论》这样的原始文本在天文学方面的错误，这在他那个时代是很典型的。也就是说，在吸收巴比伦天文学过程中，较早和同期的希腊—拉丁作者们在理解算术、几何，以及观察在天文学论证中的作用方面，显露出一种混乱、前后不一致和不能深入把握的情况（见 Bowen 1994）。

和声科学中的听力和理性：托勒密^[22]

在其天文学巨著《天文学大全》的第一章，托勒密（Ptolemy）将自己表现为一个哲学家。要理解托勒密这样做的真实用意，不仅牵涉怎么理解他的文字语境和学术资源，而且还牵涉怎么理解他在其高度专业化的著作中是如何鉴别和改造这些学术资源的。^[23]应该承认，在托勒密的文章中到处都是引人入胜的段落，他在其中谈方法，并阐述与所讨论的科学以某种方式相契合的概念框架。托勒密甚至在一篇题为“判断方法”（*De iudicandi facultate*）的文章中阐述了一种认识论，以便为读者理解其科学著作提供解释和根据（cf. Long 1988, 193~196, 202~204）。但关于这些课题的研究仍然处于初级阶段，这首先是因为学者们还没有按照专业化标准和符合其科学内容本义的要求来翻译这篇文章以及在托勒密其他著作中发现的相关章

节。^[24]当然，这一研究的意义会很重大，因为托勒密在西方科学史上是一个关键性的人物。

与此相关，在最后一节，我将不时参考“判断方法”^[25]一文，审读托勒密在和声学方面首部著作的头两章（Düring 1930, 3.1~6.13），从而对其哲学观点问题展开初步的追问。在这两章里，托勒密虽然提到了天文学，也提到了天文学家，但其注意力却集中在音乐领域的标准问题以及与和声学家的目标相关的问题上。

在托勒密的时代，学者圈子里关于真理准则的争论相当突出。事实上，305这个问题在当时就是阐述理性在这方面的作用，阐述对客观事物知识的感知，以及选取确实可靠的手段以便在谬误中识别出与这些事物相关的特殊真理（cf. Long 1988, 180, 192）。但托勒密彻底改造了这个问题。在一开始，他就决定舍弃他那个时代哲学家中间流行的专业词汇，选用了比较简单的词汇，这有助于非专业人士的理解并有助于对所论事实进行清晰的思考（cf. *Deiudicandi facultate*, 4.2~6.3）。与此相关，他提出采用“判据”（*kriterion*）以定义（a）人们作出各种判断的对象，（b）人们对这些对象作出判断所采用的方式和所使用的手段，（c）判断的动因，（d）作出这些判断的目标，以及更一般意义上的（e），即对判断真理性作出估价的标准（cf. Blumenthal 1989, 257~258）。这样，从其真理作为判断的目标就是一个判据的观点（cf. *De iudicandi facultate* 2.1~2）出发，托勒密将这个一般性问题表示为一个发现什么是判据的问题（cf. 1.1）。在与和声科学相关的语境中，这变成了在音乐领域里确定什么是判据的问题。和声学的判据就是和声终极和谐悦耳或者全部音调应该或实际上和谐一致的判据。

《和声学》第1部第1章开始就这样断言：

和声科学是领悟声音中高音和低音之间的音程的一种能力^[26]，此时声音是一种冲击人的听觉和其他普通感官的空氣的状况——尽管是以不同的方式，但听力和理性是判断悦耳程度（和谐）的判据。

（Düring 1930, 3.1~4）

我引用此段的意思是说和声科学是一个知识的分支，依靠这种知识人们能够系统地描述音调之间的音程并确定它们的和谐程度。然而，获得和应用这种知识凭靠两种才能，即听力和理性，它们以不同的方式起判据的作用。^[27]如托勒密所言，“听力”是与事物和（暂时性）经验相联系的一种判据，“理性”却是与形式和原因相联系的一种判据。^[28]为说明听力和理性为什么在发展和应用和声科学的过程中以这种方式统一在一起，托勒密首先指出：

甚至就一般而言，感官的特性是能够发现相似的东西（*to suneggus*）并从各处接收精确的细节（*to akribes*）；理性的特性则是能够从各处接收相似的东西并发现精确的细节。

（Düring 1930, 3.5~8）

306

他还继续说道，

由于事物仅仅是由形式来定义和界定的，而经验是由运动的原因来（定义和界定的），且由于（事物和经验）适合感觉感受而（形式和原因）适合理性，结果自然是我们的感性理解由理性理解所定义和界定，在这里，至少就通过感官知觉认识的事物而言^[29]，感性理解首先将其获得的相当粗糙的（*holoscheresteron*）事物特性提供给理性理解，而且通过理性理解的指导进一步获得（掌握）事物特性的精确细节和一致性。

（Düring 1930, 3.8-14）

理解托勒密如此描述和声科学中听力的感觉和理性的关键是 *to suneggus* 和 *to akribes* 之间的差别。一种可能性是托勒密所考虑的是真理，他所言的真理就是证实感受的近似性质和理性的确切性质。正如巴克爾（Barker）所摘译的这几行关键字：

……感觉的一般特性是发现近似的東西并接收其他确切的東西，但对理性而言则是接收各种近似的東西并发现确切的東西。

(Barker 1991, 276)

首先，这里的问题是托勒密实际上没有说感觉的特性就是发现 *to suneggus* 等等。他所坚持的说法是，某种东西能够在某处发现 *to suneggus* 和接收 *to akribes*，这就是感觉的特性。对理性而言，他没有说理性的特性就是发现 *to akribes* 等等，而是说，某种东西能够在某处发现 *to akribes* 和接收 *to suneggus*，这就是理性的特性。我以为这两个术语分别也就是今天的“知觉 (*perceptum*)”和“思想 (*thought*)”。其次，非常重要的一点是要意识到托勒密在这里没有直接地考虑真理，而是考虑信息如何转化为知识。简单地说，他在谈论事物和形式时使人觉得，他脑子里所考虑的是感觉信息在被明确表达成为知识之前与之后的对比，而不是近似与确切之间的对比。

这样，我以为托勒密的观点就是说，对音调的科学分析需用听力以辨别不同声音之间的相似性和差别以及音程，需用理性以便根据一种理论通过量化的形式将这些相似性或者差别明确地表达出来。这种传递信息或明确表达知识进而借助听力的辨别形成知识系统的过程包括采用精确的或数量化的细节。所以，对托勒密而言，听力所掌握的东西相对粗糙 (*holoscheresteron*)，这要么是由于完全没有数量化，要么是由于不是在理论指导下数量化的（例如，当某人听到了一个音程便简单地说这是五度音程）。这样，所谓相对粗糙 (*holoscheresteron*) 是因为它缺乏科学知识所必需的那种精确的细节，这当然不是说它自己本身是不确切和不准确的。^[30]

307

正如托勒密所言，理性和感觉以它们各自的方式作为科学的判据，是因为，

理性恰好是简单的、纯粹的，所以也是自足的、确定的，而且对相同的東西有相同的关系，但感觉感受总是被包缠在混乱和变动的事物之中。由此推论，由于事物的不稳定性，无论是对所有的人

而言还是对相同的人而言，他们对相似客体的感觉感受从来都不相同，但却需要理性手杖的进一步指导。

(Düring 1930, 3.14~20;

cf. *De iudicandi facultate* 8.3~5, 9.6)

用另一种说法，假设认识的才能有各自的目标，只有理性才适合于把感觉所掌握的东西前后一致地明确表达出来，而感觉自身做不到这一点。

在说这些时，托勒密提出了与之相关的听者之间的不一致问题和犯错问题。如果条件始终不变，听力却不能在每一次都辨识出同样的差别，这样，人们要说明理性和听力在和声科学中的角色，十分重要的事情就是要发现理性是否在任何时候都依赖于听力和以何种方式依赖于听力。于是，这里的问题就是：听力是否正确地辨别出了音调之间的相似和差别？如果是，那么是谁听到的？

托勒密在回答这个问题时首先指出，可以用理性来辨认听力的错误。^[31]所以，至少在某些情况下，听力有可能作出正确的鉴别。随之，托勒密提出了一个更强的论点，即有时候听力向理性提供的东西完全不需任何纠正。让我们来依次考察这些论断。

托勒密指出，理性可以通过类比的方法，从而得知听力所理解的知识是错误的。

比如，在理性（让眼睛）认识到一个实际存在的准确的（*akribos echein*）圆之前，不能仅靠眼睛就说一个圆画得准确。与此相似，仅靠听力听到的声音之间的某些确定的音程，初时可能觉得它恰如其分，既不短也不长，但当把它与根据合适比例选择的音程加以比较之后便显露出实际上并非如此，这是因为听力在辨别时是把假的除外，把比较接近的（部分）作为真的，与之并列一起。

(Düring 1930, 3.20~47)

音程), 听力则是可纠正的, 不过听力可以理解理论的结果从而识别错误。^[32]显而易见, 为了产生正确的声音, 理性必须要以器具装备自身, 该器具可按照理论以某种方式加以应用, 这一点托勒密在后面说得很清楚。在任何情况下, 托勒密都明白地坚持, 在听力理解方面, 理性和听力都可以察觉错误。当然, 尽管听力的理解有时是确切的, 但并不能因此就说理性获取声音之间差别的信息会依赖于听力。

这个阐明理性怎样能使眼睛和听力在原先不知的情况下辨别错误的类比也暗示, 感觉在作判断方面还可以, 在加工感性知识方面就差一些。但是, 为了论证听力可以不借理性之助正确地理解差别, 托勒密必须估价感觉在理解自身差别方面的能力。

在这方面, 他一开始就断言, 在一般情况下, 对某事作出判断要比去做某事容易。他对这个前提的详细阐述分明是说, 通过听力辨别一个音程或旋律走了调, 要比通过它借助噪音或笛子 (*aulos*) 之类的东西来指导产生音程或旋律, 会收到更好的效果。对此他写道:

我们感官知觉的这种缺陷, 在很大程度上并不因(我们)是在辨识它们(我们的感官知觉)之内是否存在简单的区别, 或进一步说,(我们)是在观察不同东西的超量(该超量被作为它所属东西的较多部分), 而造成错失真理。^[33]

(Düring 1930, 4.10~13)

这里特别的表达方式会使现代读者感到奇怪。在我看来, 该问题中所提到的缺陷, 是指感觉在感受他已说过的确切实在的事物时所存在的缺陷。这里, 就我的理解, 他所断言的“这种缺陷, 并不错失太多的真理”是讲话的一种风格: 托勒密实际上是想说, 当感觉在辨识一种简单区别或在表述该区别的量(假使这个量相当大)时, 根本不会在此情况下错失真理。^[34]用另一种说法, 我认为, 对托勒密来说, 当听力仅注意声音之间一个音程的出现或估判这个音程的量(如果这个量足够大)时, 听力的理解是正确的和确切的。

很重要的是, 声音之间差别的量相对于声音本身要大一些, 举个例子,

也就是说，两个音程之间的差别与两个音程相比要足够大。就托勒密所讲的普遍意义上的感觉而言，如果所感受的差别的量只是事物展示出的一小部分，感觉就根本不可能辨别任何差别。当然，当这种感受被多次重复，错误和差别得以积累，最终就变得可以领悟。

这里的结论是，托勒密给感觉赋予了一种恰当界定的可靠性：感觉对相同和差别的理解大部分注定是不可靠的。只是在理解差别这个事实或这种差别的量（这个量足够大）时，听力这样的感觉才能为科学提供一种可靠并符合经验的基础（cf. *De iudicandi facultate* 12.4）。^[35]

这里还存在一个谁的听力的问题，托勒密通过考虑听力本身犯错的那些实例的种类来探讨这个问题。总的来说，只有在被理性综合成为一个解释系统时，听力所理解或陈述的东西才是科学的。^[36]这意味着理性总是不得不处理听力陈述中的错误。正如他所说：

就如对眼睛来说，需有某些借助适当工具的理性判据——例如尺子与测直的关系，圆规与圆和圆弧的关系——也以同样的方式，对耳朵来说，它与眼睛一起是理论或承载部分灵魂的理性的特殊侍者，理性对某些事情的推理（*epodos*）（耳朵）本质上并不能确切地加以判断，对这种推理过程它们不去验证但会认同其正确。

（Düring 1930, 5.3~10）

托勒密在第2章开始就认为工具对正确的听觉理解来说也就是和声学标准或尺度（*kanôn*），并进一步解释说，这种名称是通常意义上的，指工具可以在感觉中据实澄清（*kanonizein*）事物但还达不到真理（cf. Düring 1930, 5.11~13）。但究竟什么是和声科学的这个理性判据？托勒密在《和声学》前几章就此范围这样定义的第三判据又是什么？

根据托勒密：

和声学的理论家应该追求的目标是以各种各样的方式维持根据标准作出的理性假说（*hupotheseis*）^[37]决不以任何方式与大多数人

的感觉判断相抵触，这就像天文学家应该追求的目标是维持天体运动的假说与所观测到的它们的运动周期相一致，当然他们的这些假说本身也是从明显的和相当粗略 (*holoscheresteron*) 的现象中得出的，只是尽最大可能通过理性发现事物的确切细节。因为在所有事物之中，理论家或科学家的特点就是揭示大自然的作品是以一定的理性和确定的原因精巧地构造出来的，以及（揭示）没有任何一个（自然）产生的事物是没有目的或是偶然的，尤其是其具有如此美妙的构造，对此，较理性的感觉构造也能有几分可见可听。^[38]

310

(During 1930, 5.13~24)

事实上，这个理性可以依托并借以区别音乐声音真假的第三判据，也就是在根据合适理论建立准则并切实约定的情况下大多数人对所听到的东西的一致意见。^[39]对这个判据来说，在一定场合，便引出了判断的确切问题，即对大多数人所听到东西，既要确定声音在事实上存在差别，还要在一定情况下断定差别有多大。总的来说，和声科学中与理性相对应并象征理性的听力，是大多数人的听力。^[40]

在第2章的剩余部分，托勒密所描述的是各争论学派为何不能追随和声学理论家的这个基本目标 (cf. Bowen and bowen 1997, 111~112)。但这里且不讲追随，我想顺便作为一种结论，将这个问题简单地归纳为“和声学理论家究竟知道什么？”

首先，和声学理论家理解“和谐” (*harmonia*)，即理解对声音差别的编组。当然，再进一步讲，也就是必须知道多数人对这种声音差别究竟是怎样说的。尤其人们至少要问多数人的认同所注重的是一种主观经验，还是这种经验背后的客体。对这个问题，托勒密在后面几章 (*Harmonica* I 3~4) 中给出了自己的答案，其中讨论了 (a) 声音 (*psophos*) 高低的原因，(b) 音乐符号 (*phthoggoi*) 及其差别。但这里关于声音和音乐符号之间的区别暗示人们不能忽略“和谐”的另一个特性，也就是说，和谐从根本上说是一种审美现象，声音的差别本质上有一种审美特点。这也就是说，托勒密对第三判据的阐述中没有言明但却蕴涵着的观点是，“和谐”最终是由一个

团体的音乐趣味或音乐感受性来定义的——不论人们是否假定（就像我）这些短句 *kata tēn tōn pleistōn hupolēpsin* 的意思是“根据多数人的意见”还是“根据多数专家的意见”。^[41]在其中任何一种情况下，和声学理论家都只能诉诸并依赖对音调和旋律差别的一种总体感受。

这里可以看出，在“和声学的理论家究竟知道什么”这个问题的答案里，人们会指出，和声科学是把对音乐合宜性的共有感受通过数字系统地表述出来。但如果是这样的话，难道科学是随着时间改变的吗？不管怎么说，在托勒密所阐述的理性和多数人所听到的东西之间存在着一种张力，我想，就他所理解的和声科学本身而言，这是必不可少的。这种张力确实渗透了他的第三判据，以至于一致或赞成在这里只是话题。

811 评估这个问题的一个方法是诘问听力是否正确或者含有与理论相违的证据。很明显，这必须等到一个对文化的音乐特性的理论描述变得更科学、更确切的时候。其实，托勒密在第2章结尾处以及在别的地方对当时和较早的理论家的批评中也暗含了这种可能性。但是，在根据理论建立准则且约定准则时，理论自身是否应依据多数人的所听而改变？这就是细读《和声学》时应带着的一个问题。因为，如果托勒密否定音乐感受会随时而变，和声科学便存在一个可以通过把多数人共有的对音乐合宜性的感受加以系统表述而达到的完善境地。反过来，如果他承认感受随时而变，和声科学本身也就必须随时而变，所以它也就不可能有一个最终形式。所以，在这个例子中，当准则已根据理论建立且经约定时，多数人的所听，就不但要充当判定理论和纠正实践的角色，而且还要在有些场合下充当判定实践和纠正理论的角色。^[42]那么试问，如果观察在和声科学中能充当这样的角色，在天文学中它是否也能充当这样的角色呢？^[43]

结 论

也许用一个问题来结尾是恰当的，因为一系列的案例研究很少产生普遍性的结果。对哲学家来说，人们总是能在特殊性中找到普遍性，但对研究古

代科学的历史学家来说却很难做到。所以，至此，我自己满足于一种更平凡的愿望，即前面对那些特殊事例的细节研究，至少能提出一些问题，这些问题会以富有启发的方式，引起对另外一些特殊事例的研究。

【注释】

[1] 我这里的精确科学包括代数学、几何学以及代数和几何在其中起重要作用的科学（如天文学、占星术、和声学、力学和光学）。把这些科学孤立成类不是希腊—拉丁科学思想始终不变的特点。当然，区分开的学科是一个很有用的出发点，尤其是考虑各门精确科学的通史，并考察每门科学在事实上是否一直被古人视为科学以及数学的角色在这方面有多大影响的时候。

[2] 当提到“希腊”和“拉丁”的科学、哲学等的时候，我所涉及的只是相关原始文本各自是用何种语言所写。

[3] 这方面的例证可参见 von Staden (1992) 和 Pingree (1992) 所做的批判性研究。

[4] 对此，可参见 Lloyd 1984 年在这方面所做的实用而有启发性的贡献。

[5] 参见 Dijksterhuis 1987, 147~149。根据 Dijksterhuis 尽管这个辅助定理明显与欧几里得《几何原本》第 5 卷中的定义 4（该定义断定，如果 a 和 b 是量，且 $a < b$ ，存在一个整数 n ，使 $n \cdot a > b$ ）形式上十分相似，但这对阿基米德通过无限逼近的方法（cf. Dijksterhuis 1987, 130~133）对量进行间接计算来说是必不可少的，因为就此范围所言的两个量之间的差与这两个量种类相同，这就排除了无穷小量的可能性。但若两条线之间的差别是一个点，人们就必须接受无穷小量的可能性。

312

[6] 联系上下文来看，这里的线是一个球体上的圆弧，这些弧线可以相等或相似：设它们位于平行的圆周，并是被同样大的圆所切而成（cf. Aujac 1979, 41 nn2~3）。

[7] 根据《现象》一书定义黄道带十二段相等圆弧所用的黄道星座名称来看，该书应是（公元前）4 世纪之后写的，当然也有可能是（公元前）3 世纪写的（cf. Bowen and Goldsterin 1991, 246~248）。但注意，无论如何，根据 Berggren 和 Thomas (1992: cf. Berggren 1991)，写该论文是为了定性描述一年四季中白天长度的变化，这就具有公元前 2 世纪和公元前 1 世纪的特点。（Hypsicles 所著的 *Anaphoricus*，这篇论文提供了一个确定全年时间里白天长度的巴比伦算术方案，一般被公认为写于公元前 2 世纪。）

[8] 要确定奥托里科斯和欧几里得的相对年代是困难的。根据他们的文章（cf. Heath 1921, I 348~353）认为奥托里科斯在欧几里得之前的说法，正如 Neugebauer (1975, 750) 所指出的，“简直就是幼稚”：没有理由排除奥托里科斯和欧几里得处于同

时代的可能性。

[9] 见 Bowen and Goldstein 1991, 246 n30。

[10] 见 Bowen and Goldstein 1991, 246 n29。

[11] 革米努斯的生卒年代不确定。学界一般假定他生活在公元前 1 世纪; Neugebauer (1975, 579~581) 认为他生活于公元 1 世纪的前半期。

[12] 就我所知, P.Hibeh 27 (公元前 3 世纪) 是最早的希腊原始文本, 该文本是根据一个 (修订过的) 这类巴比伦方案组织材料的, 革米努斯试图阐述这个方案: cf. *MUL.APIN* 1.3.49~50, 2.2.43~42.3.15; Bowen 1993, 140~141。

[13] 实际上还存在比革米努斯认识到的运行更短的周期。参见 300~301 页和下面的沙罗周期。

[14] 革米努斯以两种方式表示数字, 一种是整数加单位分数序列 (从大到小), 一种是 60 进制的。我将根据书写单位分数的习惯, 以数字上面画线的方式来表示。如 \bar{n} 便是 $1/n$ 和 $\bar{3}$ 便是 $2/3$ (cf. Neugebauer 1934, 111)。再就是我想用分号隔开 60 进制单位和 $1/60$, 以逗号隔开分号右边的 60 进制位置。对此可参见《天文学导论》, 18.8。马尼修斯 (Manitius) 将革米努斯表示 60 进制分数的专用符号视为一个被搬到后面的页边注释, 例如: 第一个 $1/60$ 的单位是 $\bar{60}$; 第二个 $1/60$ 的单位是 $\bar{60} \cdot \bar{60}$; 等等。

[15] 由于 (4) 排除了 $m=12^{\circ/d}$ 和 $M=16^{\circ/d}$, 便知 $m < 12^{\circ/d}$ 和 $M < 16^{\circ/d}$ 。

[16] 该原始文本及其分析, 可参见 Aaboe, Britton, et al. 1991。

[17] 天龙月是月球回到同一交点或其轨道从同方向穿过黄道平面的那一点的周期。确定天龙月的长度对理解日月食非常有用, 因为它们只发生在月球处于或接近这些交点的时候。

318 [18] 也就是说, 241 次回归相同的恒星或恒星月又 $10; 30^{\circ}$ 。在相同的周期里, 太阳完成 18 个黄道循环又 $10; 30^{\circ}$ 。

[19] 并非所有普林尼的手稿, 《自然史》(ii 56) 中所给出的朔望月数是 223。Cf. Mayhoff 1906, 144; Neugebauer 1969, 142。

[20] 革米努斯对运行的看法, 和托勒密的《天文学大全》(iv 2) 一样, 即月球完成 723 个黄道循环后再运行 32° 之远。若将巴比伦的沙罗周期周期乘以 3, 月球也完成 723 个黄道循环, 但再运行仅 $31; 30^{\circ}$ 之远。

[21] 托勒密对这个较短的周期 (巴比伦沙罗周期) 的描述和对运行周期的描述是一致的: 他提出, 在一个沙罗周期, 月球完成 241 个黄道运行又 $10; 40^{\circ}$, 而太阳完成 18 个黄道运行又 $10; 40^{\circ}$ 。

[22] 我在下面将借机修正和发展 Bowen and Bowen (1997, 104~112) 的分析。

[23] 参见 Grasshoff 1990, 198~216 和 Taub 1993, 他们是近期对托勒密哲学观点有研究的人。

[24] 参见 Bowen (1994) 对 Taub (1993) 的论述: cf. Lloyd 1994。

[25] 巴克 (Barker) 翻译 (1989, 276~279) 的《和声学》(I 1~2) 很有帮助, 尽管在关键性的哲学论题和技术细节方面有误导。

[26] Cf. Gersh 1992 149. 参见 Bowen and Bowen (1997, 137 n22) 对 Solomon 关于托勒密和声科学定义的分析 (1990, 71~72) 所作的批评。

[27] 听力和理性二者均是工具性的, 尽管它们作为工具的方式有区别。托勒密在 *De iudicandi facultate* 1.5, 2.2~4 (《论判断方法》) 中这样解释了工具意义的不同: 听力, 正如任何其他感觉, 是“人们凭之作出判断的工具”; 理性是“人们作判断的工具”。注意, *kriterion* 的一个基本含义是“工具”: cf. *De iudicandi facultate* 2.3; Friedlein 1867, 352.5~6。

[28] 在这个分析中, 我假定, 事物应该与解释它的形式和 *pathos* 相关。Barker 所表达的 *pathos* 意思是“更改”, 但根据上下文, 在这里将听力和更改 (也就是说, 改变或者变化形式) 进行对比似乎没有什么意义。所以, 我认为 *pathos* 的意思是“经验”。Cf. Ptolemy, *De iudicandi facultate* 8.3, 10.1~3; Barker 1989, 280 n20。

[29] Cf. Düring 1930 3.13: Barker (1989, 276) 的表达是“至少就通过感觉能够察觉的事物而言”。参见 Ptolemy, *De iudicandi facultate* 10.5, 该处认为, 有些事情, 理性可以不借感觉之助就能加以认识。

[30] 这与托勒密在《天文学大全》中的用法是一致的 (cf. Heiberg 1898~1907, i 203.12~22, 270.1~9; ii 3.1~5, 209.5~7)。在多数情况下, 被托勒密批评的天文观测都包括了测量; 眼睛给理性传达的东西中已经有了数字: 问题是不知道作出这些测量的手段。例如, 人们可以比较革米努斯所用的 *akribes* 和 *holoscheresteron*, 参见 Manitius 1898, 100.16~20, 114.13~18, 116.20~23, 118.10~12, and 206.17~21。

[31] 在这一点上, 当托勒密谈错误问题的时候, *akribes* 的意思就从“细节化的”变成了“确切的”或“真的”。

[32] 这个类比的力量, 就像 Barker (1989, 277n9) 所假定, 不是说听力独自可以察觉它的不可靠性 (cf. *De iudicandi facultate* 8.3~5, 10.1~3)。例如, 理性在断定 (再次以理论为基础) 产生的声音是不正确的时, 会很好地利用视觉信息之助。在 *De iudicandi facultate* 10.4~5, 托勒密写道, 在一定场合, 理性会借助感官知觉的手段来 314

纠正感官知觉。也就是说，如果一种感觉老是与感觉到的客体不相符合，在错误的原因包含在感官知觉之内的情况下，理性可以通过相似的、未受影响的或未被讹用的感官知觉来纠正错误；在错误的原因不在感觉感受之内却在其外的情况下，理性可以通过对同一客体的不同感官知觉来纠正错误。

[33] 就 Solomon (1990, 73~74) 对这段的翻译，可参见 Bowen and Bowen 1997, 140 n33 and Barker 1989, 277。

[34] Barker (1991, 118) 没有认识到这里的一个修辞特点，尽管在下几行里假定了听力确实有时揭示真理这个事实，托勒密这时考虑的是感觉感受无法感受到的错误如何积累并最终变得可以感受到。Cf. Düring 1930, 23.19~24.8。

[35] 龙 (Long) 断言 (1988, 193)，对托勒密来说，“感觉感受限定在正在感受的瞬时经验方面，它不能传递对任何外部客体的这种判断”。尽管龙 (Long) 忽略了《论判断方法》(De iudicandi facultate 8.5) 中的 *Kai epi poson apallagenton* 这句话，但他的这个断言确实提示人们注意一个重要的难题。根据 (《论判断方法》) 8.4，感觉感受只是估价取得的经验 (pathe)，而不是估价经验背后的客体。在该文 10.1~3 (cf. 11.1) 对此也有同样的表述，不过托勒密在这里又指出，感觉感受有时对感受经验背后的客体会作出虚假的陈述。当然，如果说感觉有时也能对这些客体作出真实陈述的话，那么，后面的这个论断就是很有意义的。

总之，托勒密在《和声学》范围内的论证所提出的问题变成了“当听力对声音的出现和它们的一定差别作出真实的表达时，它只是真正表达了其经验，还是在一定程度上揭示了与产生这些经验的事态的物理状况有关的真实信息？”这也就是颇有争议的托勒密关于声音是什么，尤其是音乐中的声音是什么的观点 (见 p.310)。

[36] 在 *De iudicandi facultate* 2.4~5 中，托勒密区别了 *phantasia* (形象，它是通过感官接触获得信息印象并向理智传递) 和 *ennoia* (conception, 即概念，它是对传递给记忆的东西的拥有和保持) 而概念如果整合成为理论就会变成科学的东西 (cf. 10.2~6)。

[37] 在《天文学大全》中，托勒密在关于他的行星模型方面用了假设 (*hypotheseis*): cf. Toomer 1984, 23~24。

[38] 我在这里的另一种表达是，“其具有如此美妙的构造，对此，较理性的感觉构造对其性质也有几分可听可视”。Baker (1989, 279) 认为，“该种类 (构造) 属于较理性的感觉，视和听”。究竟是设想这些构造中的什么属于视和听，此处讲得不是很清楚。托勒密在这里指的可能并不是这些感觉的对象，他的意思是，理论家的职责是保持视和听的可靠性，而不是视听对象的可理解性。Cf. Düring 1934, 23.

[39] Cf. Long 1988, 189. Blumenthal, Long 等人 (1989, 217) 关于托勒密在任何地方都没有用 *kriterion* 来表示一种标准的论断, 是明显错误的。如果人们还记得托勒密在《论判断方法》(*De iudicandi facultate* 2.1~2) 中列举出的判据的各种含义, 关于《和声学》(*harmonica* i 1~2) 的辩论似乎表明: 和声学是作为判断宗旨的一个标准, 听力和理性是判断所使用 and 借助的手段, 因而各自都是作为手段的标准; 和声学理论家是以判断者的资格作为一种标准; 根据理论建立准则并切实约定的情况下大多数人所听到的东西, 是作为标准的一种判据, 而且, 就维持真理而言, 和声科学的假说与这个标准之间的协调, 是作为目标的一个判据。 315

[40] 由于众所周知的人和人之间听力的变化, 和声科学事实上会形成知识, 这样, 托勒密便反驳了怀疑主义 (cf. Düring 1930, 3.17~21)。

[41] 不过, 在托勒密前面的议论中, 没有证据表明他将这个判据限定在专家和鉴赏家的范围之内。

[42] 在这个问题得到解决之前, 面对 Long (1988, 194) 关于《论判断方法》(*De iudicandi facultate*) 将科学表示为“理智的一个稳定和不容置疑的状态, 存在于自我证明和专家识别之中”的推测, 我一直犹豫不决。尤其是就我当前所知, 这篇文章中没有任何东西支持他这个观点和排斥我所提出的第三判据的角色。

[43] 就天文学的进步, 可参见托勒密的《天文学大全》(i 1) 和 Toomer 1984.37 n11。就最普遍的意义讲, 这个问题就是: 托勒密是如何理解《天文学大全》及其在天文学历史上的地位的?

参考书目

原始文献

古代文献

在这部分, 除特别注明的之外, 都是译成英文的版本。

- 9.1 Archimedes. *De lineis spiralibus*. See Heiberg 1910—1923, ii (有拉丁文译本); Mugler 1970—1972, ii (有法文译本)。
- 9.2 ____ *De sphaera et cylindro*. See Heiberg 1910—1923, i (有拉丁文译本)。
- 9.3 ____ *Quadratura parabolae*. See Heiberg 1910—1923, ii (有拉丁文译本)。
- 9.4 Aristotle. *physica*. See Ross 1955.
- 9.5 Astronomical Cuneiform Texts. See Neugebauer 1955.

9.6 Autolycus. *De sphaera quae movetur*. See Mogenet 1950, Aujac 1979 (有法文译本)。

9.7 Boethius. *De institutione musica*. See Friedlein 1867, 175~171 (有拉丁文译本)。

9.8 Euclid. *Elementa*. See Heiberg and Stamatidis 1969—1977. Trans. by Heath 1956.

9.9 ____ *Sectio canonis*. See Menge 1916.

9.10 Geminus. *Introductio astronomiae*. See Manitius 1898 (有德文译本), Aujac 1975 (有法文译本)。

9.11 Hypsicles. *Anaphoricus*. See de Falco and Krause 1966.

9.12 MUL.APIN. See Hunger and Pingree 1989 (有译本)。

9.13 P.Hibeh 27. See Grenfell and Hunt 1906, 138~157 (有译本)。

9.14 Plato. *Meno*. See Burnet 1900—1907, iii; Bluck 1964. Trans. by Grube 1967.

9.15 Pliny. *Historia naturalis ii*. See Mayhoff 1906.

9.16 Proclus. *In primum Euclidis elementorum librum*. See Friedlein 1873.

316 9.17 Ptolemy. *Almagest*. See Heiberg 1898—1907, i~ii. Trans. by Toomer 1984.

9.18 ____ *De iudicandi facultate et animi principatu*. See Blumenthal, Long, et al. 1989 (有译本)。

9.19 ____ *Harmonica*. See Düring 1930. Trans. by Barker 1989, 270~391; Düring 1934 (德文)。拉丁版本的 *Harmonica i* 1~2, 见 Boethius, *De institutione Saros Texts*. See Aaboe, Britton, et al. 1991 (有译本)。

现代版本和翻译文献

9.20 Aaboe, A., Britton, J.P., Henderson, J.A., Neugebauer, O., and Sachs, A.J. (1991) *Saros Cycle Dates and Related Babylonian Astronomical Texts*, Transactions of the American Philosophical Society 81.6, Philadelphia: American Philosophical Society.

9.21 Aujac, G. (1975) ed. and trans. *Géminos, Introduction aux phénomènes*, Paris: Les Belles lettres.

9.22 ____ (1979) ed. and trans. *Autolycos de Pitane: La sphere en mouvement, Levers et couchers, testimonia*, Paris: Les Belles Lettres.

9.23 Barker, A. D. (1989) trans. *Greek Musical Writings: II. Harmonic and Acoustic Theory*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.

9.24 Bluck, R. S. (1964) ed. *Plato's Meno Edited with an Introduction, Commentary and an Appendix*, Cambridge: Cambridge University Press.

9.25 Blumenthal, H., Long, A. A., et al. (1989) ed. and trans. "On the Kriterion and Hegemonikon: Claudius Ptolemaeus". See Huby and Neal 1989, 179~230.

9.26 Bernet, J. (1900—1907) ed. *Platonis opera*, 5 vols, Oxford Classical Texts, Oxford: Clarendon Press.

9.27 De Falco, V. and Krause, M.K. (1966) ed. and trans. *Hypsikles, Die Aufgangszeiten der Gestirne mit einer Einführung von O. Neugebauer*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, dritte Folge, Nr.62. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.

9.28 Düring, I. (1930) ed. *Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios*, Göteborg Högskolas Arsskrift 36, Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag. (Reprinted, New York and London: Garland 1980).

9.29 ____ (1934) *Ptolemaios und Porphyrios über die Musik*, Göteborg Högskolas Arskrift 40 Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag. (Reprinted, New York and London: Garland 1980).

9.30 Friedlein, G. (1867) ed. and trans. *Anicii Manlii Torquati Saverini Boetii de institutione arithmetica libri duo, de institutione musica libri quinque*, Leipzig: Teubner.

9.31 ____ (1873) ed. *Procli Diadochi in Primum Euclidis elementorum librum commentarii*, Leipzig: Teubner.

9.32 Grenfell, B. P. and Hunt, A. S. (1906) ed. and trans. *The Hibeh Papyri*, Part I, London: Egypt Exploration Fund.

9.33 Grube, G.M.A. (1967) trans. *Platos' Meno*, Indianapolis: Hackett Publishing.

9.34 Heath, T. L. (1956) trans. *Euclid's Elements*, 3 vols. New York: Dover.

9.35 Heiberg, J. L. (1899—1907) ed. and trans. *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, 3 vols. Leipzig: Teubner.

9.36 ____ (1910—1923) ed. and trans. *Archimedis opera omnia cum commentariis Eutocii*, 4 vols, Leipzig: Teubner. 317

9.37 Heiberg, J. L. And Stamatis, E. S. (1969—1977) ed. *Euclides, Elementa*, 5 vols. Leipzig: Teubner.

9.38 Hunger, H. And Pingree, D. (1989) ed. and trans. MUL.APIN: *An*

Astronomical Compendium in Cuneiform, Archiv für Orientforschung, Beiheft 24, Horn, Austria: Ferdinand Berger & Söhne.

9.39 Manitius, K. (1898) ed. and trans. *Geminus: Elementa astronomiae*. Leipzig: Teubner.

9.40 Mayhoff, C. (1906) ed. *C. Plinii Secundi naturalis historia I*, Leipzig: Teubner.

9.41 Menge, H. (1916) ed. *Euclidis phaenomena et scripta musica*, Leipzig: Teubner.

9.42 Mogenet, J. (1950) ed. *Autolycus de pitane: Histoire du texte, suivie ivie de l'édition critique des traités, De la sphère en mouvement et Des Levers et couchers*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain.

9.43 Mugler, C. (1970—1972) de. and trans. *Archimède*, 3 vols. Paris: Les Belles Lettres.

9.44 Neugebauer, O. (1955) ed. *Astronomical Cuneiform Texts: Babylonian Ephemerides of the Seleucid Period for the Motion of the Sun, the Moon, and the Planets*, London: Lund Humphries. Repr. *Sources in the History of Mathematics and Physical Sciences 5*, New York/Heidelberg/Berlin: Springer-Verlag.

9.45 Ross, D. (1955) *Aristotles' Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon Press.

9.46 Toomer, G. J. (1984) trans. *Ptolemy's Almagest*, New York/Berlin: Springer-Verlag.

二手文献

书籍

9.47 Aaboe, A. (1964) *Episodes from the Early History of Mathematics*, New Mathematical Library 13, Washington, DC: Mathematical Association of America.

9.48 Barbera, A. (1990) ed. *Music Theory and its Sources: Antiquity and the Middle Ages*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

9.49 Bowen, A.C. (1991) ed. *Science and Philosophy in Classical Greece*, Institute for Research in Classical Philosophy and Science: Sources and Studies in the History and Philosophy of Classical Science 2, New York/London: Garland Publishing.

- 9.50 Dijksterhuis, E.J. (1987) *Archimedes*, trans. by C. Dikshoorn with a new bibliographic essay by W. R. Knorr, Princeton: Princeton University Press.
- 9.51 Dillon, J.M. and Long, A.A. (1988) eds. *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- 9.52 Gersh, S. and Kannengieser, C. (1992) eds. *Platonism in Late Antiquity, Christianity and Judaism in Antiquity 8*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- 9.53 Gillispie, C.C. (1970—1980) ed. *Dictionary of Scientific Biography*, New York: Scribners.
- 9.54 Grasshoff, G. (1990) *The History of Ptolemy's Star Catalogue*, Studies in the history of Mathematics and Physical Science 14, New York: Springer-Verlag.
- 9.55 Heath, T.L. (1921) *A History of Greek Mathematics*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- 9.56 Huby, P. and Neal, G. (1989) eds. *The Criterion of Truth: Essays in Honour of George Kerferd*, Liverpool: Liverpool University Press. 318
- 9.57 Maniates, M.R. (1997) ed. *Music Discourse from Classical to Early Modern Times: Editing and Translating Texts*, Conference on Editorial Problems 26, Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press.
- 9.58 Neugebauer, O. (1934) *Vorlesungen über Geschichte der antiken mathematischen Wissenschaften. I: Vorgriechische Mathematik*, Berlin: Springer-Verlag.
- 9.59 ____ (1969) *The Exact Science in Antiquity*, 2nd edn. New York: Dover.
- 9.60 ____ (1975) *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 3 vols, Studies in the History of Mathematics and Physical Science I, Berlin/Heidelberg/New York: Springer-Verlag.
- 9.61 Taub, L.C. (1933) *Ptolemy's Universe: The Natural Philosophical and Ethical Foundations of Ptolemy's Astronomy*, Chicago/La Salle: Open Court.
- 9.62 Walbank, F.W. et al. (1984) eds. *The Cambridge Ancient History. VII.1: The Hellenistic World*, 2nd edn., Cambridge/London/New York: Cambridge University Press.
- 9.63 Wallace, R.W. and MacLachlan, B. (1991) eds. *Harmonia Mundi: Musica e filosofia nell' antichità*, Biblioteca di quaderni urbinati di cultura classica 5, Rome: Edizione

dell' Ateneo.

9.64 Walker, C.B.F. (1996) *Astronomy before the Telescope*, London/New York: British Museum Press/St Martin's Press.

论文和评论

9.65 Barker, A.D. (1991) "Reason and Perception in Ptolemy's *Harmonics*" . See Wallace and MacLachlan 1991, 104~130.

9.66 Berggren, J.L. (1991) "The Relation of Greek Sphaerics to Early Greek Astronomy" . See Bowen 1991, 227~248.

9.67 ____ And Thomas, R.S.D. (1992) "Mathematical Astronomy in the Fourth Century BC as Found in Euclid's *Phaenomena*" . *Physis* 39: 7~33.

9.68 Blumenthal, H. (1989) "Plotinus and Proclus on the Criterion of Truth" . See Huby and Neal 1989, 257~280.

9.69 Bowen, A.C. (1993) review of Hunger and Pingree 1989. *Ancient Philosophy* 13: 139~142.

319 9.70 ____ (1994) review of Taub 1993. *Isis* 85: 140~141.

9.71 ____ and Bowen, W.R. (1997) "The translator as Interpreter: Euclid's *Sectio canonis* and Ptolemy's *Harmonica* in the Latin Tradition" . See Mariates 1997, 97~148.

9.72 ____ and Goldstein, B.R. (1991) "Hipparchus" Treatment of early Greek Astronomy: The case of Eudoxus and the Length of Daytime", *Proceedings of the American Philosophical Society* 135: 133~154.

9.73 Britton, J.P. and Walker, C.B.F. (1996) "Astronomy and Astrology in Mesopotamia" . See Walker 1996, 42~67.

9.74 Gersh, S. (1992) "Porphyry's Commentary on the 'Harmonics' of Ptolemy and Neoplatonic Musical Theory" . See Gersh and Kannengieser 1992, 141~155.

9.75 Lloyd, G.E.R. (1984) "Hellenistic Science" . See Walbank *et al.* 1984, 321~352, 591~598.

9.76 ____ (1994) review of Taub 1993. *Journal for the History of Astronomy* 25: 62~63.

9.77 Long, A.A. (1988) "Ptolemy *On the Criterion*: An Epistemology for the Practicing Scientists" . See Dillon and Long 1988, 176~207.

9.78 Pingree, D. (1992) "Hellenophilia *versus* the History of Science", *Isis* 83: 554~563.

9.79 Solomon, J. (1990) "A Preliminary Analysis of the Organization of Ptolemy's *Harmonics*" . See Barbera 1990. 68~84.

9.80 Toomer, G.J. (1978) "Ptolemy" . See Gillispie 1970 - 80, xi 186~206.

9.81 Von Staden, H. (1992) "Affinities and Elisions: Helen and Hellenocentrism", *Isis* 83: 578~595.

第十章

希腊化时期的生物学

R. J. 汉金森 (R. J. Hankinson)

320

从公元前 322 年亚里士多德去世，到公元 2 世纪后半叶盖伦的学说占据统治地位，经历了 500 年的时间，这 500 年是生物学特别是医学最有成就的时期。它不仅仅引起了科学史家的兴趣，因为生命科学特有的方法论论战遮蔽了——有时是预兆了——怀疑论和独断论两派之间的分歧。虽然我们对于这一时期医学状况的了解由于资料不完整而受到限制，从而对它的再现将更加困难，但是这项事业却是意义重大、令人神往而又激动人心的。

经验论和原因论

亚里士多德死后，科学理论的性质和地位成为延续了至少一个世纪的激烈争论的主题。希波克拉底时期较为注重理论的医师，如《论养生》(*On Regimen* 1.2) 的作者（他以火和水为基本元素分析了人体生理学）和《人类的本质》(*Nature of Man*) 的作者（他提出了四体液理论：血液、痰、黑胆汁和黄疸汁）与持经验论的同行们展开了争论，后者较著名的是《论古代医学》(*On Ancient Medicine*) 的作者，他没有讨论秘方之类的东西，而是支持在经验基础上解释原因。这些争论围绕着科学应当研究什么、科学应该产生什么样的解释等问题而展开，其内容涉及：科学应该致力于宏大的理论

结构，根据将要测定的普通的可观察事件的进程（对于从业医生会有所不同）去假设一些神秘的实体，还是仅仅集中于建立关于我们所观察到的现象以及其他现象的大量可靠的资料？科学因果观念分析和作用的关键是什么？

这些问题在亚里士多德论述科学理论的著作中第一次鲜明地提出来。在《后分析篇》和《论动物的肢体》中，亚里士多德强调指出，科学必须从经验开始（《论动物的肢体》1.1, 639b3ff., 640a14ff.；尽管如此确切地做到这点尚不清楚；《后分析篇》2.19），但要追求以完整而精确的推理结构作为最终的表现形式，科学的定理要看得出是从基本的公理和定义得到的。科学的解释力在于这种依赖性：当某一事实被证明是该领域中较为优先的理论的因果推论，且能从更基本的事实中演绎出来时，这个事实就得到了解释（《后分析篇》1.2；cf. 113, 216~217）。亚里士多德的科学设法把实在的总体结构放到至高无上的地位——亚里士多德是观念上的强实在论者。公理并不是随意的假设，它们是所有其他一切事实所依据的基本事实。然而这种实在论当然容易遭到认识论上的攻击，亚里士多德的实在论也不例外。声称科学应该有形式是一回事，而在实际获得这一形式后解释获得它的方法，则是另一回事。这些困难成为经验论者的核心，于是后来，怀疑论者向他们所称的独断论者的科学主张发起了猛攻。

卡里斯塔斯的第欧克勒

我们先谈谈卡里斯塔斯的第欧克勒（Diocles of Carystus）：

那些认为凡事都应阐明原因的人似乎并不懂得：首先，从实用的角度看，没必要总是这么做；其次，许多存在物不知何故竟与本原具有相似的本质，以至于我们无法对它们作出因果解释；再者，他们有时错误地假定哪些东西是未知的、有争议的和令人难以置信的，并自认为给出了充分的理由。对于以此种方式推究原因的人以及认为对每件事物都要陈述理由的人，你尽可置之不理；相反，你

应当信赖长久以来基于经验 (*emperia*) 而设计出的事物, 并且, 如果你有可能把偶然发生的事件描述得更易理解、更可信, 那么你应当为这些事件寻求原因。

(Diocles, in Galen, *On the Powers of Foodstuffs* VI, 455~456 Kuhn [10.10])[1]

322

第欧克勒是位医生。关于他的生卒年月, 人们尚有争议, 但他极有可能是亚里士多德同时代的人中较年轻的一位, 而且上面那篇文献明白无误地重申了亚里士多德的观点, 以至于雅格尔 (Jaeger [10.55]) 把第欧克勒看做正统的亚里士多德派的人物。不过, 这显然是夸张, 因为尽管第欧克勒赞同亚里士多德的主张, 即并非每件事都要求作出因果解释, 但他的理由与亚里士多德的却不尽相同。

亚里士多德将真正的第一原理看做不证自明的——其所以成为第一原理, 就在于此 (《后分析篇》I 2; 《形而上学》43)。然而, 第欧克勒只是说有些事物在本质上与第一原理相似, 而没有说它们“就是”第一原理。而且, 与后来人们熟悉的怀疑论的比喻 [阿格里帕第四模式: 塞克斯都·恩披里柯, 《皮浪主义概要》(以下称 *PH*) I 168, 173~174] 类似, 他注意到, 理论家常常只是不加论证和辩护地为其理论体系假定一些前提, 尽管后者已经引起了人们的争论。医生们应当把他们的行医实践牢固地建立在经验基础上, 他们只提供对教学有用的解释性说明。事实上, 第欧克勒并不认为这些说明是真实的——它们仅仅是有启发性和说服力的工具。

关于每种特定的食物有多大能量的看法被某些人过分简化了, 第欧克勒关心的是如何针对这一观点予以反驳。

那些认为“凡是具有相同汁液或相同气味或不同程度的热量或他类物质的东西, 具有相同的能量”的人, 他们的观点是错误的。因为人们可以举出许多事例, 其中, 相同的事物产生了不同的结果。

(同上, Fragment 112, Wellmann)

人们更有必要知道，总体说来，特定食物的本质是其特定能量的原因。第欧克勒并不因此拒绝理论或原因论的因果解释。他很高兴地承认能量和官能的存在（它所涉及的内容在下文中具有极其重要的意义）。但他反对他的论敌 [很可能是普雷斯塔库斯 (Pleistarchus)] 所持的、在他看来是过于天真的类型学的观点，这一立场至少与他被描述成希波克拉底式的人物 (Celsus: *On Medicine Proem* 8) 这一事实是一致的。

希罗费鲁斯

对于因果解释的尝试性态度得到了伟大的亚历山大里亚的医生、解剖学家、生理学家凯尔昔东 (Chalcedon) 的希罗费鲁斯 (Herophilus, 鼎盛期为公元前 260 年左右) 的赞同。希罗费鲁斯也许是第一位通过人体解剖 (其证据收集于 von Staden [10.15—以下记作 VS] ch. VI, T60~129, 也可参见 139~153) 进行系统的解剖学研究的希腊医生, 尽管他不是第一位系统的解剖学家。像其他许多荣誉一样, “第一位系统的解剖学家” 这一荣誉应当归于亚里士多德, 而且希罗费鲁斯或许在其他方面也得益于亚里士多德的影响。

323

他的方法论原则在两份原始资料中保存下来, 形式略有不同:

要把现象说成是第一位的, 即便它们并非如此。

(Herophilus T 50a VS; cf. T50b VS:

并排的文字指出了翻译问题)^[2]

这篇文章已与《论动物的肢体》(I.I, 639b3~11) 作了比较 (VS p.118)。亚里士多德在《论动物的肢体》中问道, 自然科学家是否应该像数学天文学家那样, 首先去研究现象, 而且只有根据现象才进一步阐述原因? 在 640a14~15 中, 他明确地回答了自己的提问, 我们这段话显然是重复了他的观点。如果希罗费鲁斯确实打算复活亚里士多德理论, 那么值得注意的

是，他的声明中没有提到原因或因果解释（尽管它成立时会给这种解释留有余地）。相反，（总体说来，关于什么是最合理的解释），希罗费鲁斯强调，要把现象当作头等重要的事物，即使它们（在事物的纯粹的形而上学秩序中）可能不是基本的。无论有其他哪些真实的东西，我们都必须从明显的事实出发，只有发现了事实（如果有的话），才能去寻找根本的原因。这里显然存在着第欧克勒式的循环，并且似乎希罗费鲁斯提出了一个比阿那克萨戈拉名言——现象就是不明显的事物的显现（Fragment 21a）——更为慎重的方案。

这个小写“e”开头的经验论：科学必须从现象开始。在著名的希腊口号中，现象是被拯救的（参见 Lloyd [10.57]），也是理想的科学试图去作出说明的。

其他文献证实了希罗费鲁斯对经验的依赖，他写道：

然而，我们发现，希罗费鲁斯承认经验的重要性，老实说，他把经验看得极其重要。

(T 52 VS)

据说（T 53 VS）他根据观察和经验，而不是抽象的理论，解释了脉搏的节奏。

另一方面，他并不完全拒绝理论，前面紧接着的一个章节（T 147 VS）中，盖伦以希罗费鲁斯对动脉搏动的合理解释（逻各斯）为例说道，希罗费鲁斯“不仅在知识的广度，而且在智慧方面都超过了前辈”。历史学家泼利比乌斯（Polybius）竟然把“希罗费鲁斯派”（尽管没有直接指希罗费鲁斯自己）描绘成纯粹依靠理论、在书中航行以获取实践知识的领航员（T 56 VS）。尽管这一非难如果针对希罗费鲁斯本人来说显然是不公平的，但是为支持医学经验论（见下文，第 33 页）所讨厌的那种理论猜测做了极好的准备，其立场正如泼利比乌斯所表明的那样。

那么，在希罗费鲁斯看来，理论与经验的关系是怎样的呢？这问题极难回答，这不仅是因为我们掌握的证据不完整，那些尚不完整的证据似乎要归

咎于希罗费鲁斯所持的两种十分不同、而且乍看起来互不相容的态度。无论如何，我们还是先简要地分析一下希罗费鲁斯的解剖学成就，然后再来进行探讨。

残存下来的《论解剖学》(*On Anatomy*)的引文只有三处(60~62 VS)，但是，大量证据证明了他涉猎之广泛以及他对整个人类解剖学领域的深远影响。对于大脑的结构，他比任何前辈描述得都更加全面(T 75~79 VS；参见 [10.15] 455~459 页)，他区分了主要的腔室，发现了“羽根腔”，并把这一名称及对“*torcular Herophili*”^[3]的描述留给今人。他解剖的眼睛具有口径和清晰度，这是任何前人无法与之相比的(T 82~89 VS)：他第一次区分了眼睛的四种薄膜，而且把视神经分离出来。通常(而且有理由)认为，是他发现了这些神经的大致功能(Solmson [10.69]；至于是他还是埃拉西斯特拉图第一次区分了运动神经和感觉神经，尚有争议)。

希罗费鲁斯以前所未有的充沛精力和注意力投入到解剖学的研究中，然而

他认为，类型解剖学采用的“这一部分是那一部分的分支”的描述，并不导致任何关于推理知识的普遍预设……因为支配我们的各种官能是从其他现象中发现的，而不是简单地通过解剖部分的自身内省得到的。

(T 57 VS)

仅仅根据身体表面的结构来描述身体的活动是没有用的，这大概是因为(这将成为盖伦学派的老生常谈，参见 Furley and Wilkie [10.5] 序言四；Hankinson [10.45]) 这类结构只被看成是惰性结构，丝毫不能告诉你它们是如何运转的。于是我们需要考察“其他现象”，这种情况就是，在一个动物活体内切断或连接诸种联系，观察所发生的结果(这又是盖伦想要做的，见下文第 349 页)。

现在，我们可以引入另一争论了。在古老的传统中，希罗费鲁斯和他大

325 约同时代的埃拉西斯特拉图都与精细的人类活体解剖有联系，最详细的（尽管决不只是惟一的）证据来自塞尔苏斯（Celsus）：

因此（根据理性论派医生的看法），为了研究内脏及消化道，我们有必要解剖尸体。理性论者认为，希罗费鲁斯和埃拉西斯特拉图的方法是迄今为止最为出色的，他们解剖国王交给他们的狱中罪犯，观察犯人活体的各个部分——位置、颜色、形状、大小、凸出和凹陷，是否嵌入其他东西以及自身是否吸收了异物等等，而在此之前，这些特征都是我们看不到的。

(T 63a VS; 见 T 63b~67)

这个传说常常遭到人们怀疑，尽管找不出什么充分的理由，不过也没有理由不接受它。塞尔苏斯并未说希罗费鲁斯（和埃拉西斯特拉图）活体解剖的直接目的就是研究身体官能，但这种猜测可能非常合理，因为只有通过对生物活体的试验，才能揭示出运动神经和感觉神经的差异。

同样明显的是，只有在活体中，才能发现真正意义上的官能。T 57 VS 警告人们不要过于简单地、不假思索地提出关于身体各部分因果关系的一系列机械论的假说，因为仅仅观察到某物嵌入另一物，还不足以判定这两类事物有因果关系，即便有，也不能确定如何以及在什么方面有因果关系。诸如此类的推断只能在处于运转状态的结构中通过观察才能得出。希罗费鲁斯假定生物有四种官能（131 VS），其中一种是活力官能（T 164 VS），但我们关于这方面的证据极其缺乏。

“活力”可能是一种流经动脉表层（按照希罗费鲁斯的观点）产生脉搏的东西（在希罗费鲁斯的诊断学中非常重要，为了更精确地计时，他发明了一种水钟，T 182 VS；见 VS pp.282-284）。如果希罗费鲁斯确实区分出运动神经和感觉神经，那将会为两种以上的官能（也许是四种？）提供生理依据，但这只是猜测而已。

总之，希罗费鲁斯似乎先是对动物（或许特指人）通常的行为进行概念分析，然后在解剖研究的基础上，试图分离出传递官能的介质。但关于那些

官能存在于什么地方，他很谨慎地保留了自己的看法。

这使我们想起了希罗费鲁斯派的怀疑论。在以下盖伦的《论先导原因》(*On Antecedent Causes*) (以下称 CP)^[4]的论述中，库德连 (Kudlien [10.56])³²⁶把希罗费鲁斯看做希腊怀疑论历史上一位重要的人物。

一些人认为，事物不存在什么原因；而另外一些人，如经验论者，怀疑原因的存在；也有一些人，如希罗费鲁斯，接受了以假设为基础的原因；还有一些人，如以埃拉西斯特拉图^[5]为首的那个学派将先导原因看做诸种原因中不太合理的而加以拒斥。

(T 58 VS)

那么，希罗费鲁斯是如何认为的呢？“是否存在原因，本质上是无法发现的，但在我看来^[6]，我相信，我能够感知冷热，而当吃饱喝足时也会有相应的感觉。”

(Herophilus 59a VS)

接受以假设为基础的原因^[7]可能是将原因仅仅置于一种临时的地位，我们可以根据现象推究原因，但是现象的确伴随着原因，因此我们无法确切地知道我们作出的因果假设是正确的（它使我们想起了第欧克勒的看法，但比第欧克勒的更加精致）。可见，希罗费鲁斯与爱尼西德穆第二模式在反对原因论 (Sextus, *PH I* 180~181) 这一点上是相似的。这一描述在 T 59a 中得到了适当的支持，后者假定，我们通过“冷却”、“加热”的方法了解了风化作用（例如“风蚀”、“日蚀”），并且依据充足的事例修正了我们对“风化”的理解。希罗费鲁斯并不怀疑他当时（从现象上来说的）冷、热和饱的感觉，但他不能肯定太阳（或其他任何东西）是引起上述感觉的原因（因此，原因“从本质上讲是无法发现的”，尽管值得一提的是，据塞尔苏斯称，希罗费鲁斯认为，一切疾病都是由体液引起的，《论医学》序言 14）。在我看来，这些更加连贯和精致的主张体现了对亚里士多德科学理论的改进。

如此看来，持怀疑论的希罗费鲁斯是一位富于想像的人。然而，在同一

段的另外一处，盖伦却指责希罗费鲁斯缺乏确信的勇气。

他通过有力的论证表达了对各种原因的怀疑，可是我们发现他自己随后就在运用它们，他说“似乎每个人都如此”。

(T 59a VS)

这说明希罗费鲁斯对一系列问题的考虑是彼此矛盾的，他在肯定原因的同时也否定原因，其态度让我们不由想起了皮浪学派（Sextus, PH 313~330），他们大多数人所持的存在原因的观点与反面的抽象论证形成了对照。事实上，盖伦紧接着提出了希罗费鲁斯的三个普遍论证来反对原因的可构想性，它们后来都在皮浪主义中找到了根据 [塞克斯都在《反杂学家》一书中对此作了详细叙述 (M) 210~236]。这些论证在形式上相似，因此，我们只举一个例子就足够了。

(1) 假如存在原因，那么或者 (a) 身体的原因引起身体的结果，或者 (b) 精神的原因引起精神的结果，或者 (c) 身体的原因引起精神的结果，或者 (d) 精神的原因引起身体的结果；

但

(2) (a) 是不可能的，(b) (c) (d) 也是不可能的；

所以

(3) 不存在原因。

这一论证在形式和内容上都是怀疑论的。由此“他推出无物是任何事物的原因”。

这段话说明了什么，我们不太清楚，但它与早期的因果假设论显然不一致——其实很清楚是冲突的。从认识论上对我们寻求因果关系的途径产生怀疑是一回事，而指责它们具有形而上学的一致性则完全是另一回事。我承认，我找不出非常满意的答案来解决这个问题，但也许如果强调如下事实，即原因本质上（或者“在它们的本性上”）是无法发现的，我们或许能够用

以下方法找到答案。探讨因果关系的困难（也许根本就不可能存在）削弱了纯粹的理性主义建立原因论的企图，所以我们无法令人满意地描述什么是真正的因果力和因果传递。另一方面，实证经验和研究为我们提供了因果关系的清楚明白的实例，我们无须宏大的形而上学理论来考虑和证实它们。希罗费鲁斯在谈论身体的“力”时采取了中立的态度，这也许并非偶然：“力”是无可争议的、被经验确定了的、由隐藏的神秘事实构成的载体。

埃拉西斯特拉图

埃拉西斯特拉图，这位与希罗费鲁斯同一时代的伟大人物（有人指控他是活体解剖的同谋）可能也生活和工作在亚历山大里亚时期。^[8]他也是一位革新派的解剖学理论家（区分运动神经与感觉神经的功劳也有他的一份：见 Fragment 39 Garofalo [10.6] ——以下称 G），在生理学方面，他提出了三重论，即三类基本管道（神经、动脉、静脉）的三重折叠，他认为它们是所有身体组织的基本成分（见 Fragment 86~90 G；另见 G, pp. 32-33）。

关于埃拉西斯特拉图的主要原始资料是从盖伦那儿得到的。盖伦总体上对埃拉西斯特拉图持反对态度（尽管他对埃拉西斯特拉图后来的追随者批评得更加尖刻）。埃拉西斯特拉图反对把吸收、排斥和分泌看做“自然能力”（盖伦用这种力来解释身体器官的功能），而赞同把“流向真空”看做体内物质运动的作用力（Fragment 93~96 G）^[9]，但盖伦对此颇为不屑。在盖伦的争论背后，我们可以看出，埃拉西斯特拉图试图将解释新陈代谢和通常的生理功能所必需的身体机制简化到解释那些过程所要求的最低限度——而且如果盖伦的指责有道理，我们仍然要对埃拉西斯特拉图的还原主义的热情表示欢迎。我们最好还是看看盖伦是如何驳斥埃拉西斯特拉图的立场的。

328

埃拉西斯特拉图认为，某些器官（包括脾脏）根本不起作用〔《论自然官能》（*On the Natural Faculties*）II 33, 91, 132, 134; Fragment 81 G〕，为此，他被盖伦指责为持有反目的论的信念。然而，埃拉西斯特拉图不因此而反对目的论的解释，事实上，他认为这是哲学家的正常职责（Fragment

114 G; Fragment 83 G; 参见 Fragment 77~78 G; G pp.45~46)。他的态度似乎更接近于亚里士多德^[10]，在亚里士多德看来，身体的某些结构不可能得到直接的目的论的解释。尽管如此，也尽管我们关于埃拉西斯特拉图的资料非常匮乏（甚至片面），但是就用机械原理解释生物功能这一意义而言，资料对埃拉西斯特拉图的展示还是较为清晰的。埃拉西斯特拉图进一步否定人类构成的体液理论（Fragment 92 G），因此遭到盖伦的又一次责备。不过，盖伦并不总是反对埃拉西斯特拉图的，他赞赏埃拉西斯特拉图的诊断才智^[11]，认为埃拉西斯特拉图是古代最值得尊敬的一位人物。

我们认为，埃拉西斯特拉图的学说中，最有意义的是与原因有关的理论。首先（从实用角度讲），他主张，发烧是由炎症引起的，而后者是由于（本来属于）静脉的血流入了动脉，发烧表现出来的症状在埃拉西斯特拉图看来是病理学现象（Fragment 109 G）。

然而，埃拉西斯特拉图的这一最重要的主张关系到后来被称为“先导原因”^[12]的地位，（在某些包括盖伦的著作在内的医学理论中）外部因素是触发业已存在的疾病倾向从而导致疾病的原因。盖伦在《论先导原因》中用大量的篇幅反驳埃拉西斯特拉图的因果论述，企图以此把先导原因从因果关系中排除出去。疾病的先导原因通常包括过热、过冷、过度疲劳、暴饮暴食、沉溺酒色等等。这些因素的影响程度不尽相同，但（至少盖伦认为）它们都是致病的原因。这恰恰是埃拉西斯特拉图所否定的。在盖伦看来，埃拉西斯特拉图在病理学方面的最大错误就是否认外部的冷热情形对人体的重要影响，即盖伦所说的致病因素；而埃拉西斯特拉图认为，它们只是动物状态的外部变化，对内部疾病倾向没有任何作用（Fragment 75 G）。

但是，埃拉西斯特拉图对先导原因的拒绝是受到了理论的启发。他认为，热和冷不可能成为疾病原因，因为它们不总是导致疾病，而且并不伴随疾病的持续存在。^[13]

诡辩家以此种方式为他们的论点寻找理由，他们试图表明，虽然这些事物（如已有的热、冷等）即使只是偶尔损害虚弱的身体，甚至对虚弱的身体没有什么损害，它们仍被称作原因。如果它们确

实是由于自身内部性质产生作用，而且这种作用源于自身，那么人们肯定会认为它们自始至终都在发生影响。

(Galen, CPi9~10)

后来，盖伦直接援引埃拉西斯特拉图的话：

无论现在还是过去，大多数人在寻找发烧的原因时，都试图查明或弄清发烧是否是由着凉、疲惫、过饱或其他原因引起的。但是这种对病因的分析既不符合实情，也没有什么作用。如果着凉是发烧的原因，那么着凉多的人发烧会更厉害。但事实并非如此：有些人着凉后有危险，但他们摆脱危险后，发烧对他们没有什么危险……（而且）许多人比其他情况下发烧的人疲劳得多，也比他们吃得多，但依然不会得病。

(Erasistratus, CPviii, 102~103;

参见 xi, 141~144, xiii166~168)

怀疑论者采用类似的论证，这并不奇怪 (Sextus, M 9 242~243)。这种论证把各种可能的因素完全限定为原因：它其实是假定所有的原因都必定是控制因 (containing causes)。控制因这一概念源于斯多亚派的主张，即每一存在的事物的持久性都由内部的拉力得到解释，这种力被称为控制因。但是这一概念很快被医生们进一步发展，它不仅涉及物体的持久性，而且涉及事件及其过程的充分必要条件。塞克斯都把控制因定义为“具有如下性质的东西，它们出现时，结果就会出现；去掉它们，结果就消失；而减少它们，结果也随之减少” (Sextus, PH 3 15)。

可见，控制因与其结果在功能上是密切相连的（塞克斯都举了一个绳索和窒息的例子：绳索越紧，越感到窒息）。

埃拉西斯特拉图据此否认任何不满足上述严格要求的关系具有的因果性。然而，是否根据“原因”这一术语要适当运用的论点，就认为他持有“任何事物除非不断与其他事物发生联系，否则不会产生因果关系”的观点，

这完全是另一回事。盖伦有时试图将该观点强加于埃拉西斯特拉图，但绝不可能有什么明显的事实表明埃拉西斯特拉图必须接受这种结果。事实上，埃拉西斯特拉图承认，疾病的诱发牵涉到疲劳和暴饮暴食，尽管他明确拒绝赋予这些因素以原因的资格。^[14]

埃拉西斯特拉图的发烧病理学的主要病状是多血症 (*plêhōra*)。多血症是由未消化的食物进入血管造成血管拥塞而引起的 (Fragment 161 G)。如果消化系统没能消化过多的营养，而且营养物没有通过其他途径排泄出去，那么未消化的食物就进入血管，迫使血液流经静脉与动脉之间的瓣膜，引起炎症，导致发烧 (Fragment 198 G)。多血症在发病前可以得到治疗，不过一旦血管炎发生，疾病就不可避免了。尽管如此，可以通过让血液经瓣膜流回静脉而使炎症得到缓解。

盖伦关心的是对如下事实的强调，即外部的控制因与病人后来的状况有因果关联。埃拉西斯特拉图曾经问道，为什么一千个人在一个炎热的下午去剧院（他们遭遇的外部条件相同），只有四人身体过热，而四人中只有一人发烧？他因此断言，热不能成为发病的原因。盖伦回答道，热不是惟一的原因（对于不同的反应要选择不同的事实来说明，有些人的体质比其他人的更敏感）。但尽管如此，不再出现的事物又如何成为原因呢？身体过热在疾病发作前几个小时就发生了。

埃拉西斯特拉图采用了两个清楚的命题：

- (1) 任何事物除非它实际上产生了它的结果，否则不能成为原因；
- (2) 任何事物除非它不变地产生他的结果，否则不能成为原因。

盖伦对以上两个命题都是反对的，但埃拉西斯特拉图的看法却不可忽视，要想反驳它必须进行一定程度的精致的因果分析。

埃拉西斯特拉图认为， x 是 y 的真正的原因，当且仅当其他条件相同时，有一个 x ，必定产生 y 。因此，他认为，血管炎是发烧的原因，尽管任其自然发展，会导致发病，而适当的干预，则可以减轻疾病。但多血症却不是真正的（即直接的）原因，尽管埃拉西斯特拉图承认它具有因果相关性。不过，他明确反对根据命题（2）而得出“多血症之前的东西可以成为原因”的观念。

经验论者

亚历山大里亚时期的理论贡献把因果关系的分析和分类（以及认识论的合理性）置于中心地位，他们甚至沉迷于此，而这恰恰是晚期希腊哲学和科学的特征。这场争论的核心是被称为经验论者的医生。经验论具有悠久的历史。尽管一些经验论者秉承了人们喜好制造久远而又有威望的知识谱系的传统，将他们的祖先追溯至公元前 5 世纪的西西里的医生阿卡洛（Acro），但该学派的建立通常还是归功于菲利努斯（Philinus）（全盛期为公元前 250 年）和塞拉皮恩（Serapion）（全盛期为公元前 225 年）。

塞拉皮恩的名字是与希罗费鲁斯联系在一起的，我们有理由把经验论看做希罗费鲁斯在认识事物和解释事物方面谨慎行为的结果。不过，经验论走得过了头。他们的方法只是观察和记录事件中同时发生的现象，治疗的方法（无论合适还是不合适）都是由既往的病程决定的。如果我在一个腹泻病例中发现石榴有止泻作用，我会再观察一次，如果结果依旧，那么我在通往经验论所说的经验的道路上，就前进了一大步。其中，关键是亲自观察，即剖检，尽管最初的发现被认为是运气的结果：

经验论者认为，诊断技巧是从对诸多疾病的观察中得到的。其中一些症状是病人和健康人同时发生的（例如流鼻血、出汗、腹泻或其他有害或有益的状态），我们无法知道产生影响的到底是哪些。而另外有些时候，病因很明显，尽管它们也是未经选择偶然发生的。有些人病倒了或受了伤，还出现流血的症状，有些病人为了满足食欲而喝冷水、饮酒或采取其他任何能填饱肚子的措施，这些对身体都是既有益又有害的。经验论者把最重要的有益或有害的作用称为“自然的”，而把次要的影响看做“偶然的”。不论是自然的，还是偶然的，他们都把第一次观察到的现象叫做偶然事件，之所以这样命名，是因为这些事件是他们偶然遇到的，而没有预先进行设

计。偶然经验也差不多如此。这种无准备的经验具有如下特点，即我们受到梦或其他事物的引导，形成了要做某事的观念并有意去尝试着做它。但是，还有第三种经验——模仿，也就是为了治愈同种疾病，再一次尝试以前被证明为有效的措施。最后一种经验对他们的诊断技巧贡献最大。因为他们模拟了许多遍——而不是两三遍——从前被证明是有用的东西；当发现治疗措施在同一种疾病中具有相同效果时，他们把他们能够回忆起来的東西称为定理，并认为它是可信的，而且形成了诊断技巧的一个部分。当他们积累了很多这样的定理后，医疗技术就形成了。……这些累积的技术被他们称作解剖学……主要是一种对以往经常看到的同样发生的病情的回忆。但他们也把它叫做经验，而把对解剖的描述称为病史。

[Galen, *On Sects* (SI) 2, 2~3Helmreich:
trans. After Frede]^[15]

经验论方法的纲领引发了一些问题，我们在下一部分将会提到。但经验论的大体轮廓足够清楚了。经验论者所反对的是这样一种倾向，即专注于理论的医生（他们只是简单地把他们作为“独断论者”或“理性论者”而放在一起）倾向于对疾病和治疗方法二者都用神秘的体内状况来解释，而后者必须基于现象（即外部状态）才能作出推断。对于经验论者来说，存在的一切都是现象，定理是根据现象形成的。

可见，理性论者〔通常包括第欧克勒、希罗费鲁斯、埃拉西斯特拉图以及阿斯克勒皮亚德（Asclepiades）〕和经验论者的争论更多地是针对纯理论领域认识途径的可能性问题，后者本身又成为希腊化时期哲学关于病症判断类型的本质和可接受性的核心争论的一部分。我们所做的也只不过是简略地叙述一下这场争论（塞克斯都对此作了充分的再现，*PH* 2 97~133；*M* 8 141~299），但争论的关键是对不同方法进行分类，有些事物在这种分类中可能不大明显：

在独断论者看来，某些事物是 (a) 事前清楚的，有些是 (b) 不清楚的；不清楚的事物中，有些 (i) 完全不清楚，有些 (ii) 暂时不清楚，还有些 (iii) 本质上是不清楚的。事前清楚的事物是我们已经了解的东西，例如现在是白天；完全不清楚的事物只是那些还未列入我们知识范围内的东西，如星星的数目；暂时不清楚的事物是那些本质上可以清楚，但由于某些外部状况我们无法弄明白的事物，例如雅典的城邦；而本质上不清楚的事物是那些我们无法了解其本质的东西，例如理论的漏洞。

333

(Sextus, *PH* 2 97~98)

上述 (a) 类事物不会有什么疑问，同样，没有人会宣称有什么方法能够认识 (b i) 类事物，而对于满足 (b ii) 的事物，人们可以通过“记忆标志”来认识，如我看见了地平线上的烟雾，尽管我没见到火，但我推断出那儿一定有火，只不过我暂时无法看见。将怀疑论者或经验论者与独断论者区别开来的是他们对待 (b iii) 类事物的态度。

独断论者认为，我们能够合法地推断出纯粹的理论实体，在这类推断（它在下一部分具有重要意义）中，出汗这一事实表明皮肤表面存在着无法察觉的汗毛孔。经验论所反对的正是后一种推理方式（即他们所说的类比法）。从出汗推断汗毛孔与由烟推断火这两种推断的重要区别是，前一种通过感知就可以得到验证；但对于 (b iii) 类事物，根据定义，我们无法直接通过感觉予以证实。经验论者责备独断论者推理过于草率以及推理方法超越了证据基础。他们所能允许的只是休谟式的、把组成普遍定理的明显事件串联起并将定理用于记忆标志推断，即便这一推断原则上可以抛弃。

独断论者把指示性的标志看做“适当的条件式的、与结果有关的先行命题” (Sextus, *PH* 2 101)。经验论者（如怀疑论者）主张，不存在这种独一无二的相关性条件，事实上，对于明显的事实，总会有不止一种解释方式（见《阿西德姆斯反对原因论的八种方式》Sextus, *PH* I 180~185）。无论如何，独断论者不能就他们的“标志”是什么标志达成共识。

病人发烧时的病状，如面颊通红、静脉凸出、皮肤潮湿、体温升高、脉搏加速，在每个人身上都表现得不同……但是，在希罗费鲁斯看来，这些似乎是血液充足的明确标志；在埃拉西斯特拉图看来，这表明静脉血输送到了动脉^[16]；而在阿斯克勒皮亚德看来，这说明他们假想的颗粒在假想的空隙中沉淀了下来。

(Sextus, *M* 8 219~220; 参见 189)

384

于是，经验论者又一次与皮浪主义怀疑论者站到了同一阵营中，他们指出，独断论内部无法解决的争端表明了他们的“标志”是毫不相似的东西 (*SI* 5, 11~12, Helmreich)。

而且，没有必要推理说，医学的所有必备知识都可在经验的基础上得到发现。经验论者积累起许多事例，在这些事例中，一些现象与另一些现象是前后相接的。累积起来的東西就是经验，如果经验足够多，就会形成普遍性的定理。值得注意的是，对于经验论者来说，定理中事物之间的关系不必是普遍的和肯定的。他们根据事物聚集的程度（总是、大多数情况、一半情况、很少或几乎没有）概括出五重结合—分裂病型，这五重病型在确定适合的治疗方法时都是有用的。

不过，有些经验论者却承认其他途径去获得治疗方法，即转换成与它们相似的东西。转换是类比推理的一种形式，用在治疗

以前没有遇到过的疾病，或者，已经了解但还没有被经验证明是有效的药物治愈的疾病。于是，他们把转换成相似的东西作为一种寻求治疗的手段。借助这种手段，他们将一种疾病的治疗方法用于另一种疾病，将治愈一处损伤的药物用于另一患处，将已知的治疗措施发展成为相似的治疗措施。

(Galen, *SI* 2, 3~4, Helmreich)

相似的疾病由相似的药物得到治愈，而且对于身体一部分起到疗效的药物有可能对另一相似的部分也发生疗效。于是转换

相当于一种发现的方法，但在得到检验前它还不能成为发现本身。不过你一旦使所期望的东西接受检验（如果检验是正确的），它就好像成为经多次观察的东西而无可置疑了。

（同上，4）

由此可见，转换本身不产生什么定理，但它为定理提供了可能的可检验的选择物，而经验论者对成功地通过了检验的转换解决办法有着极大的信心。

尽管如此，他们还是煞费苦心指出，有限地接受推断与独断论者对此所持的对立态度，这二者之间是有区别的：

逻辑的（即独断论的）转换是基于事物性质的，它通过指示性的标志掌握到知识。^[17]但经验的多样性依赖于经验所发现的东西，这并不是因为，相似的情形应产生相似的事物、或要求相似的事物或经历相似的变化，这一点是有说服力的或似乎有道理的；他们认为有理由进行转换，不是基于上述原因或类似的原因，而是基于如下事实，即他们借助经验发现事物确实以此种方法表现自己的。

335

（Galen, *Subfiguration Empirica* 9, 70 Deichgraber）

由此我们可以推测，对于经验论者来说，转换不是建立在如下信念——深信以往的成功使得转换这一措施客观上有可能产生有效的结果——的基础上的。毋宁说经验论者这么做只是以过去的经验为基础。似乎可以把他们的立场同休谟的加以比较：我们无法为我们对转换的依赖提供合理的基础，我们只是受大自然的限制才这么做的。

但尽管如此，转换仍是经验论学派内部争论的根源。它可能是在与理性论者的辩论中出现的，理性论者指责说，由历史学家^[18]作了补充的经验论的基本解剖实践受到了致命的限制，转换正是对这一指责作出的回应，即：发现整个医学诊断方法自身是不够的。例如盖伦宣称，吸罐疗法是不会由经验论者单独地毫无准备地发现的，《论身体受损的各个部分》（*On the*

Affected Parts, VIII I 54)。由于各个医疗学派之间对他们可以承认的判断（它们当然与重大的哲学争论是并存的）的性质不断地进行争论，一些经验论者逐渐放松了原先严格的认识论界限。

塞拉皮恩是否也相信相似事物的转换构成医学整体的一个部分，这一问题已经被人们提出来。蒙那多塔斯作了否定的回答，他说，经验论者只是用了转换，利用某一事物与将它看做组成部分不是一回事。皮浪学派的凯休斯甚至试图表明经验论者并未利用转换……第欧达斯（Theodas）更进一步，认为转换构成了合理的经验。另外一些人仍然认为转换更像一种工具。

(*Subfiguration Empirica* 4, 49~50 Deichgraber)

盖伦对塞拉皮恩持谨慎态度，这表明，在他那个时代之前，人们几乎无法确切地了解经验论的历史。美诺多图（Menodotus）是公元2世纪中叶经验论最主要的代表人物（而且也是盖伦所熟悉的经验论作家），凯休斯（Cassius）可能活跃于公元前1世纪的中叶。正如爱尼西德穆在认识论中抛弃了斯多亚派和走向衰落的学园派而去重建皮浪主义一样，凯休斯也反对经验主义认识论日益退步的本质，以期重新发现皮浪主义原本的特征。

336

以上争论与某些推理类型的可接受性以及经验论对它们采取的态度有关。美诺多图拒绝把转换看做经验论发现方法的一个恰当部分。他承认，经验论者确实在他们的实践中运用了这样的策略，但利用一种方法是一回事，而承认它则是另外一回事。

无论人们如何阐述经验论复杂而又模糊的历史，有一点是毫无疑问的，即经验论者越是准备把某些推理形式（也许是理性辩护）纳入实践，就越难以把他们与他们的论敌独断论者区分开来。盖伦的确忠实于调和论的倾向，他看到，适当的经验论者与声誉较好的独断论者之间在实践中是融合的。然而即便是最弱的经验论者，关于各个学派所承认的实体（及其解释类型），仍然保留着显著的区别。独断论者乐于将理论实体纳入他们的理论结构，并

且无论在生理解释还是治疗解释中都利用它们：病症是体内隐藏状态的指示器，而后者是身体功能良好或欠佳的根本原因。相反，经验论者承认的惟一标志是记忆标志——判断所提供的治疗方法给予的直接心理暗示，这些治疗方法在以往类似的情形中被证明为是合适的，而本质不明显的事物的理论，它们丝毫不会支持。这一结果就是，对于经验论者来说，一切解释都具有认识论的形式：一位经验论的医生能够说明为什么——就促使他这么做的动机而言，他采用了某一系列的行为，但他关于形而上学的原因（如果有的话），即为什么它会起作用，他却不得而知。

与排斥理论的情形相应，经验论者拒绝承认他们与解剖学有任何关系，他们多半把解剖看做完全无用的东西 [参见盖伦《论解剖的步骤》(*On Anatomical Procedures*), II, 288~290]。他们攻击亚历山大里亚学派的活体解剖实践不仅是残忍的，而且毫无意义 (Celsus, *On Medicine* Pr 74~75, 见 23~26 和 Ts. 63b~c VS) ——如果说医生有必要了解一些情况的话，那也应该是身体在正常状态下的功能，但遭受活体解剖的躯体根本不处于正常状态。^[19]

但是，尽管经验论者与隐藏的原因和状况没有任何关系，他们似乎仍然愿意承认先导原因，因为它们是真真正正明显的事件，而且可以与更明显的结果建立恰当的因果关系。因此，当盖伦在《论解剖》中试图概括各个主要学派间的简略特征时，他承认经验论者（不同于方法医学派医生，见以下 pp. 340~342）会将先导原因引入他们对疾病的总的情形的说明中 (SI 8, 18~20, Helmreich)。但另一方面，盖伦又写道 (见 CP xiii 62)，经验论者 337 要么拒绝肯定先导原因的存在，要么拒绝否定先导原因的存在。我想，这一明显的矛盾是容易解决的。经验论者拒绝承认的，是任何关于因果关系的理论。因此，他们与独断论者的理论解释——（盖伦所利用的、而埃拉西斯特拉图所反对的）先导原因如何起到了它们明显表现出来的作用——没有任何关联。但是，这并不意味着，他们不能以适当的经验论的方式将这些解释看做未来事件可能性产生的标志。为什么称它们为原因呢？很简单，经验论者（如皮浪）不愿意为术语的争论而劳心费神。所以，在盖伦看来，他们的立场不存在本质上的不一致。^[20]

阿斯克勒皮亚德

上面一部分讨论了经验论在与它同一时期的论敌——独断论对手进行长期的认识论论战中自身的发展状况。这场论战的一位关键人物是比锡尼亚的阿斯克勒皮亚德 (Asclepiades of Bithynia)。盖伦早期的著作《论医疗经验》(*On Medical Experience*) 详细地叙述了独断论者和经验论者之间的争论: 争论是虚构的, 但独断论者的攻击大部分来自阿斯克勒皮亚德 (美诺多图出现于经验论答复之后)。阿斯克勒皮亚德在罗马为自己赢得了极高的声誉, 尤其是他开具的治疗方案给人带来身心的愉悦 [这一事实遭到了普林尼 (Pliny) 的蔑视, 见《自然史》(*Natural History*) 26, 12~15]。但他不仅仅投合了公众的情趣, 还详细说明了疾病理论。该理论认为, 主要的病原性因素是体内看不见的颗粒沉淀在体内, 堵塞了肉眼看不到的毛孔 [这一特征常使人们推断阿斯克勒皮亚德是位原子论者, 不过瓦兰斯 (Vallance [10.70]) 证明该结论没有根据而且不成熟]。除此以外, 就我们所知 (证据支离破碎且难以确定), 他解释了液体在体内 (或体外) 按照“流向稀薄处”规则的运动现象, 这是对埃拉西斯特拉图流向真空原则 (*horror vacui*)^[21] 的改进。盖伦责备了这一观点并批评他抛弃了目的论, 例如在《论身体各部分的官能》(*On the Function of Parts*, III 464~471) 中认为这一点与伊壁鸠鲁的《论自然官能》(*On the Natural Faculties*, II 30~57) 的论点是相同的。

然而, 在我们看来, 重要的是阿斯克勒皮亚德对经验论的攻击。普林尼斥他为医学暴发户, 说他对解剖学和经验论表达得不够充分 (《自然史》26, 12), 但从盖伦的《论医疗经验》中明显看出, 阿斯克勒皮亚德是经验论的坚决反对者。首先, 他指责经验论者只是擅自选用了相似的前理论的观念, 他认为他们需要这一观念是为了建立他们的原理。疾病的变化是无穷的: 我们需要一种理论来确定什么可以算作是一种状态与另一状态之间的相似性, 什么则不可以——但这恰恰是经验论所避开谈论的问题 (*On the Natural Experience* 3~4, 88~90, Walzer):

有什么比疾病种类更多的东西呢？人们如何判断一种疾病与另一种疾病的特征完全相同呢？是根据症状的数量，还是根据强度和影响力？

(*On the Natural Experience* 4, 89, Walzer)

而仅靠经验论者提供的这类只言片语不能证明，疾病所经历的恰恰是同样的状态（同上）。

此外，即便考虑到这点，至于经验论者如何在建立理论之前，充分缩小包含每一个别情形的许多不确定的分离事件和因素的范围，以便使它们能被我们的经验所控制呢？为什么在缺乏理论的情况下，他们要关心病人吃什么、是否劳累过度、有没有发烧、是不是暴饮暴食或性欲过旺，而不是关心他们住在何处、读些什么书以及穿哪类衣服（同上，6，91~92）。经验论者要求理论区分出相关的与不相关的，否则，他们关于症候的记载即便放在图书馆里也多得难以容纳（同上，7，94）。

最后，即使以上困难都能得到解决，是什么使得经验论的“经验”上升为“技术”即构成医疗技术呢？要知道，仅仅举一个事例证明所观察到的关系是不够的。

他们也认为，只被观察到一次的东西不能成为技术性的东西，观察到许多次的东西是由许多事例构成的，其中每一种都不能称为技术。其论点如下：一次观察到的不是技术，观察了许多次的同样也不能算作技术。

(同上，7，94, Walzer)

阿斯克勒皮亚德最后问道：“多少次才算多次呢？”经验论者是否计算过，巧合被观察多少次才能成为理论，成为事物性质的说明呢（同上，95~96）？如果是，那么他就是一位自发的理论家；如果不是，那么经验论的“技术”就是模糊的、无根基的和不可救药的。此外，这种技术也经不起连锁推理的（soritical）反驳：仅仅增加一次观察（经验论者承认，单凭它自身显然是不

充分的)，如何能区分理论资格是否具备和缺乏呢？（同上，96~97）

399 经验论者还击的实质是，独断论者错误地利用了他们的要求。从理论角度讲，独断论者可能认为有必要对证实一个特殊定理的事例的数量提供说明，但经验论者没有这样的义务。经验论者承认，不同情形会在主观上给予不同程度的证实，但这是他自己的心理上的问题，与事物的实际存在方式没有必然联系。经验论者所做的一切，是用严格的心理学的联结主义术语描述实践。他会像休谟一样，指出某一特定情形中产生某种程度的信心和期望的机制；但同样，他也会像休谟一样，不会为那些态度做出任何形而上学的辩护。因此，关于连锁推理（sorites）（同上，16~18，114~120），经验论者不会说明多少次就算多次。问题的答案将因人而异、因情况的不同而不同，因为它本质上是个人的心理问题而非逻辑问题。建立经验论并非一个判断的问题，毋宁说，经验论者仅仅认为，他们是在观察了一些特殊情形后提出了一个一般的模式。现在，这个模式被证明为是骗人的、不真实的（人们将根据未来的经验抛弃它或加以修改），但是过去的经验（又是主观的）使我们有理由希望它不会这样。经验不认可信念，它只能产生信念。我想，这一立场是连贯的。由于种种原因，这一立场不会令人满意，尤其是对于阿斯克勒皮亚德派的独断论者——但仅仅对它不满不能表明它没有根据。

阿塔雷亚的阿瑟那尤斯和预成因

前面我们提到，盖伦和其他人坚持认为，先导原因与控制因之间存在着关键的区别。这一区分历史久远（可以追溯到希波克拉底），但这两个术语的使用通常归功于斯多亚派。克利斯普斯在一个著名的比喻中，把人类行为的外部刺激与内部疾病倾向比作圆筒的滚动：圆筒需要推力使之前进，但后来这个推力又限制它滚动（Cicero, *On Fate*, 49）。初始运动之前，推力是必要的（尽管不是充分的），然而，推力停止后，运动仍然继续，就像凭借自己的力量一样。圆筒的性质对它来说是一个充分的控制因。克利斯普斯关心的是，人类是如何成为完全的因果决定关系的一部分，人类的行为在因果

关系中受到必然命运（被定义为先导原因之间的相互关系）的支配而且成为道德评价的适当客体：我们可以由于我们的所作所为得到表扬或遭到指责，正是我们的性格结构（和我们对各种印象的认可）解释了我们的行为。

人们常常假定的是第三种原因，即预成因 [preceding (*proêgoumenon*) 340 cause]，也是由斯多亚提出的，尽管这一猜想还非常不清楚（甚至连模糊的文献都未查到）。先导原因与预成因的区分是盖伦发现的，尽管他并不总是利用它们之间的区别。不过，大致说来，预成因是现实中受先导原因影响而被激起的内部倾向状态，它规定了该状态的控制因。先导原因是明显的，容易观察，而预成因却并非如此，它是内部状态。弗雷德 (Frede [10.26], 242) 认为，上述区分在克利斯普斯的心理学中处于核心地位。但是，关于滚动圆筒的那段话没有明显提到它^[22]，在现存的斯多亚派关于心理和行为论述的其余部分也没有发现它。事实上，这个区分源于医疗技术，是阿塔雷亚的阿瑟那尤斯提出的。^[23]

阿塔雷亚的阿瑟那尤斯 (Athenneus of Attaleia, 全盛期约于公元前 100 年) 创建医学气体动力学，他用不断变化的气态流体的各种内部状态来解释正常的和反常的生理功能。在我们看来，重要的不是他的整个生理学的结构，而是因果分类学，盖伦在《论控制因》[*On Containing Cause 2* (= CMG Supp.Or. II, 134.3~19)] 中把这一成就归功于他。盖伦明确说道，是阿瑟那尤斯把原因分为先导原因、预成因和控制因，其中预成因是外部的先导原因影响内部控制的结果，但它们本身不是疾病的控制因。这一解释在《医学定义》(*Medical Definition XIX 392*) 中得到了伪盖伦派的赞同。人们也许会欣喜地看到这一区分是如何吸引医学理论学家的。如果事实的确如此，希腊化时期因果论的重大改变，不仅要归功于哲学家，还要归功于医生，而且这绝非是医疗学派中有重大革新的唯一事例。

方法医学派医生

医学的方法医学派出现于公元 1 世纪，起源尚不清楚，但似乎是从阿斯

克勒皮亚德的微粒生物学发展而来，由公元 1 世纪的劳迪塞的第密森 (Themison of Laodicea) (通常不把他本人看做方法医学派的成员) 首次提出，并经他的弟子即尼禄同时代的人——塞萨卢斯 (Thessalus) 加以完善的。

他们认为，身体各部分失衡表现为以下两种基本方式：或者是过分松散 (使得体液流动过于自由)，或者过分秘结 (其结果相反)。他们根据这一极其简单的病理学认为，患者的既往病史与治疗无关。

341

对他们来说，直接从病变本身出发说明有益的治疗方法就足够了，他们不把病变看做特定的粒子，而认为它们具有共性和普遍性。他们还将渗透至所有微粒的病变称作共性，即收缩和扩张。他们认为，每一疾病或收缩，或扩张，或者是二者的混合。

(Galen, SI, 6, 12~13, Helmreich)

按照方法医学派医生的看法，医生惟一的任务是识别存在的病理状态，他应在短期实践 (他们宣称六个月之内就可学会医学) 后毫不费力地应对它们，因为这些共性不是理论推断，而是事实上非常明显的东西。经验论接受先导原因，而方法医学派医生拒绝先导原因。盖伦在一节颇有启发性的段落 (同上, 8, 18~19) 中，把经验论者的态度比作被疯狗咬伤的人。对于经验论者来说，狗的状态是相关的 (疯狗咬伤比其他情形严重得多)，而对于方法医学派医生来说，重要的是咬伤本身，它显然与狗的状态无关 (独断论者当然会比经验论者更甚，他们试图说明狗的状况如何对人们的内部结构产生了致命的影响)。

塞克斯都的确肯定了方法医学派比经验论者更接近皮浪主义，因为：

方法医学派医生以一种不肯定的方式谈到了“共性”和“渗透”之类的东西。为了发现较为合适的救疗措施，他们还以非独断的方式运用“指征”这个词来表示明显的病症，不论它们是自然的还是非自然的。

(Sextus, PH 1240)

像怀疑论者一样，方法医学派医生受到“病变强迫症”的启发而采用相反的治疗措施。

此外，从塞克斯都的论述中似乎可以看出，与经验论者不同，方法医学派医生甚至连回忆都不依靠。显然，要形成对于共性的理解，无须凭借长期的经验，相反，他只要看到就足够了。虽然方法医学派医生承认种种疾病的表征 (Galen, SI, 6, 14, Helmreich)，但它不包括关于隐藏状态的判断。事实上，公元 15 世纪的医学作家卡埃留斯·奥雷里亚努斯 (Caelius Aurelianus)^[24]就持方法医学派的观点而反对从病症进行判断。

塞萨卢斯和他这一派的成员论证道……如果存在关于未来事件的确切的、必然的迹象，例如精神病的突然发作，那么所有表现出病症的人必定会发展成为精神病。但一些显示出该症状的人并没有得精神病。

342

(Caelius Aurelianus, *On Acute Disease* I 22)

卡埃留斯继续写道：

每种病症都被看做与所表示的疾病有关，因为病症从属于关系范畴。但是，如果一种所表示的疾病不仅现在不存在，而且将来也不会出现，那么它是否还可以叫做病症呢？

(同上, I 29)

这与埃拉西斯特拉图的关于病因的观点类似，对它提出反驳也容易遭受攻击。但即便如此，反对独断论的医生们确实认为，独断论者之间关于病理症状相对意义的争论至少是对反独断论派主张的妥协。

盖 伦

在罗马帝国建立之初，古希腊罗马地区有三派齐名的医生。一派是独断

论者，包括范围较广的各种理论观点，他们之所以能够统一起来是因为他们都相信，推断体内隐秘状况和建立疾病原因理论具有重要的意义。经验论不是一个统一的正统学说——它由不同理论分支汇集而成，并随时间的推移不断演变。同样，方法医学派——它早期规定了严格的界限——也逐渐把它粗糙的棱角磨得柔和了。爱非斯的索拉努斯（Soranus of Ephesus，全盛时期为公元2世纪初）（他的妇科学保存了下来）为自己的学说留有相当的余地。与早先的塞萨卢斯的正统观念相反，索拉努斯尝试着为谈论原因和病因学做好了准备，并且试图猜测病人的体内状态。

这就是盖伦将要给予深刻而持久影响的那个世界。盖伦出生于公元129年佩尔加孟（Pergamon）的一个富裕家庭，早年受到广泛的哲学教育（师从于那时比较知名的一些学者），在独断论医学和解剖学方面也得到良好的训练。尽管如此，盖伦从未低估经验论的价值。事实上，他对医学理论和方法论的重要贡献就是，他指明了经验论各派必须向综合的医疗方法提供的内容，从而为取代和结束他们之间的争论做出了成功的尝试。

843 虽然盖伦广泛吸取各方优点，但他不只是一个不加区分只知道攫取传统的人。相反，他的目标与当时出现的中期柏拉图主义的正统学说趋向一致，那就是进行调和：他试图表明，各学派的最佳观点不仅仅形成一个连贯的整体，事实上，从更深的意义上说，它们是等效的。我们从医学与哲学中都可以发现这种趋势。盖伦在这两方面都进行了探索，从而说明成功的经验论者和独断论者的实践如何融合成一个理论上统一的整体，并且表明，至少在著名的哲学派别之间，关于形而上学和认识论的重要问题达成了基本的共识。但应该强调指出，这一概括不会令人感到安慰——盖伦对方法医学派思想（至少是最初的塞萨卢斯的形式）的敌视无法改变，他经常发现独断论各派代表（包括希罗费鲁斯、埃拉西斯特拉图以及阿斯克勒皮亚德等）的理论缺点并抨击他们（我们已经简略地提及这些攻击）。同样，他时常攻击克里斯普斯和其他斯多亚派成员缺少推理才能、论证不够严密等等。怀疑论者尤其受到他的蔑视，尽管他透露过年轻时曾受到怀疑论妖言的诱惑，直到发现了几何证明的先验确定性才拒绝了它们〔《论自己的著作》（*On His Own Books*），XIX，49〕。

盖伦在他所表达的观点中始终坚持，一切智慧的顶点都会在柏拉图哲学和希波克拉底医学中找到。事实上，他的不朽巨著《论希波克拉底和柏拉图的学说》(*On the Doctrines of Hippocrates and Plato PHP: V 181~805*)就致力于证明，这两位权威之间的所有重要论点本质上是一致的(这是盖伦折中倾向最明显的标志)。在他看来，二者都主张，灵魂与肉体是分离的，其理性能力存在于大脑中(这与亚里士多德和斯多亚派的观点相反)，而情感与欲望则分别在心与肝脏中找到位置。尽管如此，盖伦不愿盲从于柏拉图——他拒绝以这样或那样的方式回答诸如世界永恒或灵魂不朽的问题，认为这些“哲学”问题超越了人类知识的范围。总的来说，他不把前辈的著作——无论受到多高的赞誉——看做神圣的命令。

盖伦认为，他对前辈伟人的感激主要是就方法而非内容而言的：前辈们指出了科学发现和辩护的方式，完成他们设计的方案是所有步其后尘的晚辈的职责。当然，这一任务的困难程度由于诡辩家和庸医的增多而变得无法估量，后者惟一关心的是如何依靠欺骗别人快速而方便地获取声望，盖伦在他的著作中一再提到这个事实。《论自然官能》的一节值得我们详细引述：

尽管前人对此的论述是准确的，但他们没有用逻辑证明支持他们的事例，当然他们认为，不可能有诡辩家无耻到会反对普遍的事实。现在，有些人被诡辩家欺骗了，而另一些试图反驳他们的人则大多数缺乏前辈的能力。因此，如果他们要与试图推翻最杰出的科学成就的诡辩家发生争论，我会尽力采用前辈的论证方式建立我的论点。然而，我意识到我几乎不会取得成功，因为我发现前人确证的许多东西，大多数人或是由于无知，或是由于懒惰(不愿去理解它们)而无法明白。而且，即便他们获得了一些知识，他们也没有恰当地探讨问题。任何人想比普通入了解得更充分；就必须同时在天赋和早期训练的才能方面远远超过普通人。他在少年时期就应该培养对于真理的强烈欲望。这样，日日夜夜像着了魔似的，不会减弱学习前辈杰出思想的愿望。了解前人提出的理论后，他必须花费大量时间对理论进行检验和辩护，弄清楚哪些与所观察的事实符

合，哪些则不然；在此基础上，他将接受某些学说而拒绝另一些学说。

. (Galen, *On the Natural Faculties* II 178~180)

这段话概括了盖伦许多根深蒂固的观念：在先天能力的基础上进行严格而长期的训练（他显然认为自己已结合了这两个方面）是必要的，综合推理和证明对于建立医学具有特别重要的意义；接受理论之前，有必要对其结果进行经验检验和确证（盖伦屡次严厉批评他的论敌要么没有看到、要么不承认他们的理论与证据发生冲突）；他同一时代的论敌中，大多数人道德堕落或匮乏。这些观点在盖伦的书中随处都可见到，当然盖伦采用修辞的手法予以渲染和夸张。但我们不该仅凭这些事实就立刻摒弃他的主张。最后，我们还是看看盖伦的观点在各个不同领域呈现出什么样的状态吧。

首先是训练和逻辑。它们是相互伴随的。盖伦认为，正是由于人们可悲的逻辑缺陷才导致他们无法看穿庸医制造的谬论（盖伦这里主要批评——尽管绝不是专指——独断论者和埃拉西斯特拉图）。年轻人只有理解逻辑结论，并且揭示存在的歧义（*PHP* V795~797）和其他类似的错误，才有望揭露医疗堕落中的种种诡辩（例如，盖伦将埃拉西斯特拉图的论点与先导原因划分开来）。

的确，初行医的医生应该熟悉亚里士多德的分类法和斯多亚派的假设的三段论法（盖伦以调和主义的方式，把它们看做同一块硬币的两面），以便识别并建立有效的理论，同时揭露无效的论证。事实上，盖伦撰写了大量关于逻辑〔第十五章《论证明》（*On Demonstration*）已遗失〕的著作，其中只有一本简短的手册《逻辑导论》（*Introduction to Logic*）^[25]保存下来。《导论》简要地概括了亚里士多德和斯多亚的理论体系，然后指出，它们都没有为他提出的发展第三类论证——关系三段论法〔根据公理（*Introduction* 16~18）可得到证明〕做准备，没有讨论数学和其他学科的逻辑关系。盖伦对关系逻辑的处理是有限而朴素的，但他清楚地（而且在前人中是惟一地）看到了传统逻辑在句法上的不恰当性，仅此一点，也是值得称颂的。

但是逻辑不只在用作铲除不恰当论证的摧毁性武器时是有效的。盖伦认为，科学的恰当模型是亚里士多德式的，遵循《后分析篇》（盖伦曾经写过该书的评论，现在已散落不见）展示出的方法。盖伦坚持认为，所有的科学（包括医学）都具有结构，都是公理化的，它们从基本的、可靠的公理，经由确实的原理发展为理论化的真理。公理将包括逻辑定律（如排中法），还包括数学原理（“同类相减仍是同类”），以及各种形而上学定律，如“事物不会无缘无故地发生”、“不会无中生有”和“物质不会完全消失”等。这些公理在理解事物时当作是显然的事实，任何拒绝它们的人都不值得我们进一步考虑。

除了这类我们所理解的明显的事实外，还有一套东西对于感知是显而易见的。盖伦与怀疑论没有任何关系，他指责怀疑论者奉行糟糕的信仰，谴责他们破坏人类生活（*On Distinguishing Pulses* VIII, 782~786; *On the Best Method of Teaching*, I 40~52）。实际上，根据我们的分析，盖伦认为，即便是学园派也不否认感知上明显的事物，只是由于他们坚持讨论“动机”而不是真理（*PHP* V 777~778）才遮蔽了他们的这一态度。盖伦无疑缩短了斯多亚派与学园派认识论之间的差距（在他看来，斯多亚派僵硬的观念标准不过是认为明显感知的事物就是真实的）。同样需要指出的是，在长达两个世纪的争论结束之前，另一些人（特别是安提奥科斯和爱尼西德穆从各自不同的角度）也觉得它们之间的差别很小。盖伦强调它们在实践中应该融合，这是正确的。

346

正如他强调良好的经验论者同与之竞争的独断论者在开具药方、治疗疾病等实践中应该融合一样（前文 p.336），他在认识论上的结合倾向也表现出来。在那个时代行将结束的时候，当一切尘埃落定的时候，每一位无望地陷入诡辩和幻觉的人都会认为，感觉若是处于健康状态，而且没有被疾病侵袭，那就提供了真理的标准：因为除此之外，我们别无依靠；大自然无法提供给我们这类“自然的标准”，除非，后者是可靠的，至少在多数情况下是可靠的（*PHP* V 725~726）。不可否认，盖伦试图为他对认识论的乐观主义进行辩护，这种努力充当了连接盖伦自然哲学许多方面的最重要特征——目的论的便利的桥梁。

盖伦把他的目的论和其他许多东西归功于（《蒂迈欧篇》中的）柏拉图和希波克拉底提供的范例：

即便你由于不了解大自然的作用而指责它缺乏技能，我想你也会羞愧后悔的，你会改变自己的看法，你会赞同希波克拉底，因为他不断地颂扬大自然的正确以及它在创造动物时所表现出的远见。

[On the Usefulness of the Parts (UP) III 235]

在以上所引文字后一页左右的地方，他提请读者以两种方式作出选择：一种是柏拉图和希波克拉底式的，颂扬大自然以最优方式安排动物的肢体是有目的、有先见之明；另一种是否认大自然的技能，认为它所创造的许多事物毫无意义。

援引希波克拉底可能有些牵强，而且尽管《蒂迈欧篇》中的柏拉图显然对自然目的论作了概括，并在许多重要方面确实与后来盖伦的观点相似，但毫无疑问，就仔细地构想出大自然的目的论概念而言，使他得益最多的还是亚里士多德的《论动物的肢体》。不过，虽然详细内容是亚里士多德的（尽管盖伦声称要扩展和改进亚氏的主张），目的论的形式是真正的柏拉图式的：因为盖伦不同于亚里士多德，他把大自然的目的论结构归于神圣的设计者，并在《论身体各部分的有用性》中多次赞扬他，还在《蒂迈欧篇》中有意识的回忆中，称他为造物主。

于是，盖伦将自己置于古老而重要的目的论与机械论之争的哪一方，也就很明白了：他特别严厉地批评那些——正如他所看到的那样——固执地拒绝承认大自然神秘形式的人（例如伊壁鸠鲁和阿斯克勒皮亚德）。他之所以把自然的有目的的结构归于造物主，原因简单而又熟悉 [斯多亚派中也存在，年轻的亚里士多德对此很感兴趣：西塞罗，《诸神的本质》（Cicero, *Nature of the Gods*, 2 95）]：如果把自然界的构造与工匠的工艺进行比较，我们会立即发现二者的设计存在基本的相似，尽管前者在美感、功能、组织和品质上远远胜于后者（UP III, 238~239; IV 346~366）。因此，如果说任何一种人工制品都是偶然产生和未经设计的看法是愚蠢的，那么把这种观

点推广到大自然就显得更加荒谬了。设计论的观点现在已经不流行了，之所以如此，只是因为我们已拥有更高级的概念资源（以控制论和达尔文的自然选择观念为形式）用以解释无计划的、机械制造的结构为何依然与大自然的设计相似。古代的机械论者由于缺乏这样的资源，不足以提供这样的说明。^[26]

正是从上述角度，盖伦在《论人体器官的有用性》(III464~471)的有启发性的一篇中责备了阿斯克勒皮亚德，他赞扬了亚里士多德的四因论（尽管他把形式因比作柏拉图的范式，而在作品其余处没有提到它），中期柏拉图主义者还增加了工具因，其他事物都是因此而产生的（参见 CP vi 54~67）。阿斯克勒皮亚德认为，“静脉”（指肺静脉）由于繁重的工作而变细了；相反，盖伦却认为，它们变细是为了承担繁重的工作。可见，阿斯克勒皮亚德原来的解释方向是错误的，他没有考虑到大自然的的目的性，而且他没有认识到“动脉其实是静脉，而静脉其实是动脉，因为这样更恰当”（UP III 469）。造物主把它们变细是为使它们得以执行规定的功能，“细”只是一个工具因，“是所有原因中最不重要的，我相信任何一位精通哲学方法的人都根本不会认为它是一个真正的原因，它只不过是偶然的间接地在起作用，就像伪造的古希腊银币”（同上 466；此外，整个争论因以下事实变得毫无意义，即古代的人们由于不能解释血液循环而误把肺动脉当作静脉，反之亦然）。

在另一处（CP vi 67），盖伦认为目的因和动力因是最重要的原因，其次才是工具因和质料因，但盖伦没有低估后者的重要性——正是借助质料因，他才能够超越埃拉西斯特拉图的“诡辩术”中的先导原因。由此可见，他至少借用了亚里士多德四因中的三因。动力因和质料因很容易进一步被斯多亚派吸收到主动原则和被动原则中（参见 Sextus, PH 3 1~2），斯多亚派也援引了目的设计和动力因。而且，为了使动力因的概念精致化，盖伦利用了斯多亚派在哲学中以及诸如阿瑟那尤斯等人在医学中所作的概念区分（见上文 340 页）。由此产生的结构使他获得了说明巨大效用和灵活性的解释模式。

盖伦对理论与实践、理性与经验的态度有待我们进一步考虑。对于独断 348

论派之间的争论如何通过各派有代表性的理论倾向在实践中日益增加的融合而自行结束的事实，我们已经看到了盖伦本人对此进行的描述。盖伦本人强调指出，为了形成连贯的经验上充分的医学理论，必须诉诸理性和经验。一方面，他不相信纯粹的卡休斯（Cassius）式的经验论会产生综合的治疗方法或发现诸如吸罐法之类的有效工具。另一方面，缺乏经验的理论是盲目的，只有反复地在经验的法庭上检验预期的理论结果，理论才会有充分的根据。

这与他主张某些事物能明显感知到的观点是一致的，但与经验论者不同，盖伦认为，我们不能依靠经验给将要经受实验检验的东西赋予定理的性质——这是理论或理性的作用。也就是说，经验对于检验逻辑推论的结果是必要的，但它本身不足以发现科学的全部真理——按现在的说法，它的作用是辩护，而不是发现（参见 Galen, *On Hippocrates' "Nature of Man"* XV 152~153）。在 MMX 29 中，他的表述略有不同：逻各斯用来证明因果解释的正确性，而经验用来评估结果；逻各斯与经验应该严格区分而不能相互混淆，尽管任何不完全精通证明方法的人都应将他们自己限制在经验的范围内（同上，30~32）。不过，即使经验论者凭借自己的技术发现了某些治疗方法，他的实践也是极其有限的——他缺少逻辑上循序渐进的手段（同上，486；参见 608, 628, 901）。^[27]

此外，盖伦坚决反对经验论所持的“解剖学无意义”的观点，相反，他认为，解剖在发现身体各部分的连接与分离中极其重要，它使得有能力的理论家能够从解剖结构的事实中推断出身体各部分器官功能的关系。^[28]在《论解剖的步骤》（AA）一文中，他写道：

解剖学研究对以下几种人有用处，一种是由于知识本身的原因而热爱知识的科学家，第二种是那些为了表明大自然不会做无用的尝试而重视解剖的人，第三种是为研究生理或心理功能而给自己储备解剖学知识的人，第四种是实业医生，他们必须有效地将弹片等东西从体内清除出去，然后适当地活动身体各个部分，或者治疗伤口、痿管以及脓肿等等。

（AA II 286）

可见，解剖学有多种用途，理论的和实践的——但盖伦坚持认为，经验论者提供的“偶然的解剖学知识”不足以达到上述目的（AA II 288~289；参见 224）。“偶然的解剖学知识”是对战场上的尸体或暴露在墓地中的尸体偶然观察到的结果，正如盖伦自己所做的那样（同上，22 I）。它强调了以下事实，即在盖伦以前，解剖学实践的处境比亚历山大里亚时期的前辈们所处情形要糟糕得多。事实上，即使是研究死尸都不可能得到社会允许。盖伦的大量研究都是以猴子、猪、山羊和其他动物为对象的（同上，222~224）。为了获得研究结果，他不得不依据动物同源理论，该理论有时会误导他——但大多数情况下，研究成果是令人佩服而又富有创造力的。

最显著的成果之一，是他通过动物实验证明了发声能够再生喉神经的功能。在一系列精确而清晰的脊柱神经解剖实验中，盖伦说明了喉结的位置如何影响了动物的运动和发音能力。这些实验是重要的，这主要是因为它们的的确确是实验。据说古人没有所谓的科学“实验法”，但却可以作出断言。尽管古代科学从希波克拉底开始就有很多观察记录，但至少在古典时期缺少可称得上实验设计的東西，即为了确定各种关系而有计划地在人为条件下控制选择变量。

不过，至少埃拉西斯特拉图做了一个公认的实验。他把一只鸟放在一个密闭的容器中，分别在喂食前后称它的体重（和它的排泄物的重量），其目的是表明，鸟体重的一部分通过肉眼看不见的东西而损失掉了。盖伦在一些章节中描绘了他自己进行的实验。必须承认，这些实验的设计和没有充分地统一起来。在《论呼吸的用处》（*On the use of Breathing* IV 504~505）中，他写道，用一个橡皮囊套到小男孩的鼻子和嘴上让他呼吸，他能活一整天；在其他两处（IV 73 和 II 645~648），他描述了一个割断动脉并把断开的部分用插入的一根细管连接起来的实验。与埃拉西斯特拉图（盖伦指责他没有观察现象）相反，盖伦主张，离创面较远的部分没有呈现出脉搏，这证明，脉动是在管壁内传导的，而不是由于血液自身注入引起的。但是哈维重复了这一实验后却发现，全部割断和连接是极其困难的，远离创面处脉搏较少的现象可以根据其他原因得到解释，而这些原因与“血液流动产生脉搏”的说法是一致的。^[29]无论上述概念和操作存在什么缺陷，有一点是无疑的，

350 那就是到盖伦时代，为了支持或否证一个理论而求助于人为创造的实验，是科学过程的既定部分。这其中有一种理论上的动机：实验是检验和证实逻各斯发现物的经验中的一部分。

我们可以看到，这一方法论在《论希波克拉底和柏拉图的学说》一书中得到了运用，盖伦用它来反驳斯多亚派（和亚里士多德）的观点——即理性存在于心脏而不是大脑。他首先模仿亚里士多德的风格区分了以下两种东西，一种是恰当的科学前提，它们是“在我们所考虑的事物本质中发现到的……我们应该先阐明这个事物的本质和定义，再把它当作标准”（*PHP V 219*）；另一种是那些“多余的和不相关的东西；这就是科学前提与修辞或诡辩的不同之处”（*V220*）。

接下来，我们以概念分析开始：

正如（斯多亚派）所承认的，心灵中起支配作用的部分，是感觉和动力的源泉。因此，证明心脏是起支配作用的部分，其前提只能是：心脏激起了动物体内其余部分各种自发的运动，而且每种感觉都与心脏有关。

（*PHP V220*）

但是要确定心脏的确是自动控制的核心，还需要经验材料：

……除了解剖之外，还能通过什么途径证明这点呢？因为如果心脏为身体的各个部分提供了感觉和运动的能力，那么它的外部必定有某些脉管完成此项任务。

（*PHP V220*）

这根脉管可以在解剖实验的基础上分离出来：神经解剖也就因此显得重要了，它既能确定精神力量（此处盖伦像在其他地方一样使用中性的研究术语）的介质，也能确定精神力量的流向。循着神经管道寻找源头，我们可以确定，精神源于大脑，因此引起意识行动以及与感觉有关的是大脑而不是心

脏。这一论点的因果假定不是没有争议的，但它明显体现了盖伦将抽象的论证与经验研究相结合的愿望。^[30]

最后，我们总结一下能力或官能的概念。我们已经注意到希罗费鲁斯利用了这一概念（见前 325 页）。盖伦经常谈到能力，他之所以如此，恰恰是为了避免对事物的自然状况作草率的断言。他拒绝承认灵魂之类的实体 [见《论胎儿的形成》（*On the Formation of Foetuses*），IV 700~702]，但他认为，完全可以对它的能力进行充分的研究。

在《论自然官能》中，他列举并详细说明了他认为人体中起作用的各种能官能，例如（他假定）肾具有储存尿液的功能（II 57~64，74 等等）。它们如何起作用完全是另一回事，但在盖伦看来，官能的确起作用，这一点只要从纯粹的机械论（如埃拉西斯特拉图和阿斯克勒皮亚德用它来解释体液是如何流出并输送到适当的地方）不能作出充分解释的事实中就能看出。

无论官能这一概念具有什么经验上和理论上的缺陷，至少它对盖伦谨慎地建立理论以及适当地强调经验事实都是有吸引力的。对盖伦来说，理论必须是经验驱动的，而且能够面对经验的法庭。纵观这一时期的历史，可以说，盖伦代表了生物学发展的顶峰。

351

文中文献缩略语表

- AA Galen, *Anatomical Procedures* (盖伦, 《论解剖的步骤》)
- CP Galen, *On Antecedent Cause* (盖伦, 《论先导原因》)
- DL Diogene Laertius, *Lives of the Philosophers* (狄奥根尼·拉尔修, 《名哲言行录》)
- G Garofalo [10.6], *Erasistratus* (伽若法罗, 《埃拉西斯特拉图》)
- MM Galen, *De methodo medendi* (盖伦, 《论医疗方法》)
- PH Sextus Empiricus, *Outline of Pyrrhonism* (塞克斯都·恩披里柯, 《皮浪主义概要》)
- PHP Galen, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato* (盖伦, 《论希波克拉底和柏拉图的学说》)
- SI Galen, *On Sects* (盖伦, 《论解剖》)
- UP Galen, *On the Usefulness of the Parts* (盖伦, 《论人体器官的有用性》)

【注释】

[1] 尽管可以找到盖伦后来更好的作品 [正如《希腊医学大全》(*Corpus Medicorum Graecorum*) V.4.2 中所示], 但我在本文通常指 Kuhn [10.10] 的版本, 因为后面讨论的主题与它相一致。如有例外, 文中会加以说明。

[2] 这一刻在石头上的残篇, 其含义引起人们的争论, 见 von Staden [10.15] Hankinson 在《精神》杂志 [*Phronesis* 35 (1990)] 中对此所作的评述。VS (125) 翻译成: “先描述现象, 即便它们不是首要的”, 但这段话, 要求我们对两次出现的 “prōta” 采用完全不同的理解, 尽管作者没有指明。

[3] 四个大颅穴集中在一起的结构, 在动物身上比在人身上更普遍、更明显。他把这一事实归于人类的神秘之网 (T121 VS), 他的解释是错误的, 但却很有影响, 致使某些人对希罗费鲁斯是否真正解剖过人体产生了怀疑, 不过, 总而言之, 这一证据表明他的确解剖过人体。

[4] 见 Hankinson [10.49], 该文的再版、翻译和评论; 中世纪意大利学者尼古拉·达·雷吉奥 (Niccolo da Reggio) 将它翻译成拉丁文, 使它得以保存下来。

[5] 盖伦这里显然是指前句提到名字的埃拉西斯特拉图 (他是 CP 主要批判的对象), 而不是希罗费鲁斯, 凡·斯塔登指出了这一点 [10.15], 见 Hankinson [10.49]。

[6] 尼古拉·达·雷吉奥读到: “quid igitur ait? ‘cause vero, utrum sit vel non, natura quidem non est invenibile, existimatione autem puto infrigidari, estuary cibo et potibus repleti’.”

[7] 凡·斯塔登把亚里士多德的假设必要性学说 (《形而上学 2: 9; 动物的组成部分》, I:) 与希罗费鲁斯的因果假设进行比较, 使人产生了误解——它们之间没有显著的相似性; 见 Hankinson, *Phronesis*, 1990, 209, n, 30。

[8] 这是一个争论的问题, 见 Fraser [10.25] 和 Lloyd [10.58] 所持的反对观点。

[9] 根据埃拉西斯特拉图的流向真空原则, 见 Garofalo [10.6, 33~35]; 以及 Vallance [10.70] 特别是第 2 章。

[10] 这也许不是偶然的, 据说埃拉西斯特拉图已在《吕克昂学园》中与德奥弗拉斯特一起做过研究工作 (DL5.57; 参见 Fragment 7G)。

[11] 尤其是盖伦多次运用该法进行著名的相思病诊断: 他把握住妇女的脉搏, 滔滔不绝地说出一些人名, 它们看上去是随意选择的。当妇女的脉搏突然加快时, 盖伦断定她对他刚提到的男子产生了爱慕, 《论医疗中的预后》(*On Prognosis*), XIV 630~635, 参见 Nutton [10.66], 195~196。

[12] 概念发展史, 见 Frede [10.26]; Hankinson [10.37], [10.38] 和 [10.49]。

[13] 见 CP ii 9~10; vi 46; viii 96~114; Hankinson [10.49]。

[14] Garofalo ([10.6] 30) 认为, 埃拉西斯特拉图称它们是疾病的根源, Fragment 162G; 223G; 但埃拉西斯特拉图似乎用“疼痛”来表示由它们引起的发热状态, 见下文。至于通常的论点, 见 [10.6] 29~31。

[15] 我在此没有奉行通常的做法, 而是借用亥尔姆雷奇的 *SI* 1893 来指, 因为弗雷德的英文版 [10.4] 与那篇文献相合。

[16] 这是埃拉西斯特拉图病理学的著名著作——*paremptôsis* (虽然塞克斯都用 *metaptôsis* 一词), 对于埃拉西斯特拉图来说, 一切发热都是由于血液被迫流经静脉 (血液正常情况下所处的位置) 之间的脉管而进入动脉引起的, 这没有什么疑问。

[17] “Indication”在这儿的意思是标志性的病症推断。

353

[18] 在经验论者看来, 历史学家不是无批判地接受所有得到的证据, 相反, 他们对于不同证据的相关价值的评价 (依据该证据与其他方法的一致程度以及来源的可靠性), 给予了一系列复杂而精致的描述。

[19] 关于经验论者对于解剖学的态度, 见 Hankinson [10.50]。

[20] 关于这一点更详细的内容见 Hankinson [10.38]; 关于先导原因的一般性质, 见 Hankinson [10.37]。

[21] 主要是盖伦式证据的仔细分析以及理论重构, 见 Vallance [10.70] 第 2 章。

[22] 然而, 在西塞罗对专门的希腊术语的翻译中出现了复杂的问题, 见 Sedlen [10.68] 和 Hankinson [10.52]。

[23] 见 Hankinson [10.37]。

[24] 见卡埃留斯 (Caelius) 的两篇文献, 《论急性病》和《论慢性病》是公元 2 世纪独断论派爱斐劳斯原著的拉丁文修订版, 原著已遗失。

[25] 直到 1841 年被发现, 所以, 库恩没有将它编进去, 见 Kalbfleisch [10.9]。

[26] 我在 Hankinson [10.41]、[10.43] 中谈到了这一点。

[27] 所有这些论点见 Barnes [10.19]。

[28] 盖伦如何论及结构与功能的关系, 见 Furley and Wilkie [10.5] 和 Hankinson [10.42]。

[29] 见 Furley and Wilkie [10.5] 51~53。

[30] 斯多亚派根据声音经过气管这一事实反对心灵位于大脑的观点, 盖伦对此进行了批评 (*PHP* V241)。

参考书目

原著和翻译

[CMG = *Corpus medicorum graecorum*]

- 10.1 Bardong, K., *Galen de Causis Procatarteticis*, CMG Supp. II², Berlin, 1937.
- 10.2 Deichgräber, K., *Die griechische Empirikerschule*, Berlin, 1930.
- 10.3 Duckworth, W.H.L. with M.C. Lyons and B. Towers, *Galen on Anatomical Procedures: the Later Books*, Cambridge, 1962 (trans.).
- 10.4 Frede, M., *Galen: Three Treatises on the Nature of Science*, Indiana, 1985 (trans.).
- 10.5 Furley, D. and Wilkie, J.S., *Galen on Respiration and the Arteries*, Cambridge, 1984 (text and trans.).
- 10.6 Garofalo, I., *Erasistrato*, Pisa, 1988.
- 10.7 Hankinson, R.J., *Galen on the Therapeutic Method*, Books I and II, Oxford, 1991 (trans.).
- 10.8 Helmreich, G., *Galen Scripta Minora*, vol.3, Leipzig, 1893.
- 10.9 Kalbfleisch, K., *Galen Institutio Logica*, Leipzig, 1896.
- 354 10.10 Kühn, C.G., *Galen opera omnia*, Leipzig, 1821~1833.
- 10.11 May, M.T., *Galen on the Usefulness of Parts*, Ithaca, NY, 1968 (trans.).
- 10.12 Nutton, V., *Galen on Prognosis*, CMG V, 8:1, Berlin, 1979(text and trans.).
- 10.13 Simon, M., *Sieben Bücher Anatomie des Galen*, Leipzig, 1906.
- 10.14 Singer, C., *Galen on Anatomical Procedures*, Cambridge, 1956 (trans.).
- 10.15 von Staden, H., *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge, 1989 (text and trans.).
- 10.16 Walzer, R., *Galen on Medical Experience*, Oxford, 1944 (trans.).
- 10.17 Wellman, M., *Die pneumatische Schule bis auf Archigenes in ihrer Entwicklung dargestellt*, Philologische Untersuchungen 14, Berlin, 1895.

著作和论文

- 10.18 Barnes, J., "Una terceira especie de silogismo" *Analise* 1, 2, 1985.

- 10.19 ——— “Galen on logic and therapy”, in Durling and Kudlien [10.22].
- 10.20 Algra, K. *et al.*, eds, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* [6.16].
- 10.21 Brunschwig, J. and Nussbaum, M.C., eds, *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, 1993 [6.9].
- 10.22 Durling, R. and Kudlien, F., eds, *Galen's Method of Healing*, Leiden, 1991.
- 10.23 Edelstein, L., *Ancient Medicine*, Baltimore, 1967.
- 10.24 Flashar, H., ed., *Antike Medizin*, Darmstadt, 1971.
- 10.25 Fraser, P.M., “The career of Erasistratus of Ceos”, *Rendiconti del' Istituto Lombardo, Let., Sci., Mor., e Stor.* 103, 1969.
- 10.26 Frede, M., “The original notion of cause”, in Barnes *et al.*, 1980 [6.6].
- 10.27 ——— “Galen's epistemology”, in Nutton [10.66].
- 10.28 ——— “On the method of the so-called Methodical school of medicine”, in Barnes *et al.*, 1982 [6.6].
- 10.29 ——— “Philosophy and medicine in Antiquity”, in Frede [10.30].
- 10.30 ——— *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987.
- 10.31 ——— “The ancient Empiricists”, in Frede [10.30].
- 10.32 ——— “The Empiricist attitude towards reason and theory”, in Hankinson [10.53].
- 10.33 ——— “An Empiricist view of knowledge”, in Everson, S. (ed.) *Epistemology. Companions to Ancient Thought 1*, Cambridge, 1990.
- 10.34 Fuchs, R., “Die Plethora bei Erasistratos”, *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik* 38. 1892, 679~691.
- 10.35 Giannantoni, G., ed., *Lo Scetticismo Antico*. 2 vols, Naples, 1981.
- 10.36 Gotthelf, A., ed., *Aristotle on Nature and Living Things*, Bristol, NJ, 1985.
- 10.37 Hankinson, R.J., “Evidence, externality and antecedence”, *Phronesis* 32, 1987, 80~100.
- 10.38 ——— “Causes and empiricism”, *Phronesis* 32, 1987, 329~348.
- 10.39 ——— “Stoicism, science and divination”, in Hankinson [10.53].
- 10.40 ——— “Science and certainty: the central issues”, in Hankinson [10.53].
- 10.41 ——— “Galien: la médecine et la philosophie antiseptique”, *Revue de Philosophie Ancienne* 6, 229~269.

- 10.42 —— “Galen explains the elephant”, in Matthen and Linsky [10.64].
- 355 10.43 —— “Galen and the best of all possible worlds”, *Classical Quarterly* 39, 1989, 206~227.
- 10.44 —— “Greek medical models of the mind”, in Everson, S. (ed.), *Psychology. Companions to Ancient Thought* 2, Cambridge, 1991.
- 10.45 —— “Galen’s anatomy of the soul”, *Phronesis* 36, 1991, 197~233.
- 10.46 —— “Galen’s philosophical eclecticism”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 36: 5, 1992, 3427~3443.
- 10.47 —— “A purely verbal dispute? Galen on Stoic and Academic epistemology”, *Revue de Philosophie Internationale*, 1992.
- 10.48 —— “Actions and passions”, in Brunschwig and Nussbaum [6.9].
- 10.49 —— *Galen on Antecedent Causes*, Cambridge, 1998.
- 10.50 —— “Galen’s anatomical procedures”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 37: 2, 1994.
- 10.51 —— “Causation and explanation”, in Algra *et al.* [6.16].
- 10.52 —— “Determinism and indeterminism”, in Algra *et al.* [6.16].
- 10.53 —— ed., *Method, Medicine, and Metaphysics*, *Apeiron* Supp. Vol.21, 1988.
- 10.54 Hulser, K., “Galen und die Logik”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II* 36: 5, 1992.
- 10.55 Jaeger, w., *Diokles von Karystos: die griechischen Medizin und die Schule des Aristoteles*, Berlin, 1938.
- 10.56 Kudlien, F., “Herophilus und der Beginn der medizinischen Skepsis”, *Gesnerus* 21, 1964, 1~13; repr. in Flashar [10.24].
- 10.57 Lloyd, G.E.R., “Saving the appearances”, *Classical Quarterly* 25, 1975, 171~192; repr. in Lloyd [10.61].
- 10.58 —— “A Note on Erasistratus of Ceos”, *Journal of Hellenic Studies* 95, 1975.
- 10.59 —— *Magic, Reason and Experience*, Cambridge, 1979.
- 10.60 —— *Science, Folklore and Ideology*, Cambridge, 1983.
- 10.61 —— *Methods and Problems in Ancient Science*, Cambridge, 1991.
- 10.62 Marelli, C., “La medicina empirica ed il suo sistema epistemologico”, in Giannantoni [10.35].

- 10.63 Matthen, M., "Empiricism and ontology in ancient medicine", in Hankinson [10.53].
- 10.64 ——and Linsky, B., eds, *Philosophy and Biology*, *Canadian Journal of Philosophy* Supp. Vol. 14, Calgary, 1988.
- 10.65 Moraux, P., "Galen and Aristotle's *de Partibus Animalium*", in Gotthelf [1.55].
- 10.66 Nutton, V., ed., *Galen: Problems and Prospects*, London, 1981.
- 10.67 Rawson, E., "The life and death of Asclepiades of Bithynia", *Classical Quarterly* 32, 1982, 358~370.
- 10.68 Sedley, D.N., "Chrysippus on psychophysical causality", in Brunschwig and Nussbaum [6.9].
- 10.69 Solmsen, F., "Greek philosophy and the discovery of the nerves", *Museum Helveticum* 18, 1961, 150~197; repr. in Flashar [10.24].
- 10.70 Vallance, J., *The Lost Theory of Asclepiades of Bithynia*, Oxford, 1990.
- 10.71 Viano, C.A., "Lo scetticismo antico e la medicina", in Giannatoni [10.35].

第十一章

新柏拉图主义

E.K. 埃米尔森 (Eyjólfur K. Emilsson)

概 论

356

新柏拉图主义通常被界定为 3 世纪的普罗提诺 (Plotinus, 中文又译作柏罗丁) 及其追随者的哲学。这些追随者生活在古希腊晚期异教的希腊—罗马世界, 其中最著名的要数波菲利 (Porphyry)^①、杨布里柯 (Iamblichus) 与普罗克鲁斯。在更宽泛的意义上, “新柏拉图主义者”这个词可以指所有深受这些初期柏拉图主义者影响的哲学家, 因而也可以用来指其后的基督教思想家如圣·奥古斯丁、波爱修、伪狄奥尼修斯 (Pseudo-Dionysius)、约翰·司各脱·厄里根纳 (John the Scot Erigena), 以及更晚的马西留·费其诺 (Marsilio Ficino)、库萨 (Cusanus)、布鲁诺 (Bruno)、古德沃斯 (Cudworth) 等等, 不一而足。

从 3 世纪开始, 新柏拉图主义一直是希腊—罗马世界的主导哲学, 直到公元 6 世纪当时的罗马皇帝查士丁尼一世 (Justinian) 关闭异教的学园为

^① 本章涉及的哲家人名, 各家译法不一: Plotinus 在港台地区多译作柏罗丁, 在大陆, 陆谷孙主编的《英汉大词典》也译作柏罗丁, 但通行的几种西方哲学史教材, 如汪子嵩等著《希腊哲学史》第一卷 (人民出版社, 1988)、苗力田主编《古希腊哲学》(中国人民大学出版社, 1989)、赵敦华著《西方哲学通史》第一卷 (北京大学出版社, 1996) 中一般都译作普罗提诺; 波菲利 (Porphyry) 或作波尔费留 (Porphyrius)。——译者注

止。但即使在此后，它仍然不绝如缕，直到 642 年伊斯兰教入侵亚历山大里亚。普罗提诺在罗马开课授徒，但后来新柏拉图主义的影响遍及整个罗马帝国，东部尤盛。其主要活动中心一度是在罗马、叙利亚、帕加马，并在雅典和亚历山大里亚有长期持续的影响。新柏拉图主义就是这样一个领 400 年风骚的哲学流派。新柏拉图主义是古希腊哲学的一个流派，作为基督教初兴的几个世纪里流行的异教哲学，它最初与基督教思想和神学对立，但不久却深刻地影响了后者^[1]，以至于基督教后来的发展阶段深深地打上了那些希腊经师们亚里士多德式新柏拉图主义的烙印。不过这一内容不属本卷的论述范围。即使只算从 3 世纪普罗提诺到 5 世纪普罗克鲁斯为止的新柏拉图主义哲学家，也足够开出一个长长的名单了。无论从哪方面看，我们对于其中大部分人都所知甚少，因此这里我不打算面面俱到地评述每个人，而是将笔墨集中在普罗提诺这一最伟大的新柏拉图主义者身上，由此勾勒出柏拉图主义的若干普遍特征，尔后再对波菲利、杨布里柯、普罗克鲁斯作简短的介绍。

关于新柏拉图主义的哲学内涵，本章一开头给出的定义当然什么也没说明。要说明其哲学内涵，先大致勾勒一下新柏拉图主义的古代历史背景、并对“新柏拉图主义”这一术语作一解释，这是不无裨益的。

357

古代，许多风格迥异的思想家都自称是柏拉图的追随者，他们声称的这层渊源关系都不无道理。因为柏拉图的思想太丰富了，人们可以从许多方面去发展它。古代的柏拉图传统，相应于不同的历史时期，大致可以分为四种主要类型。首先是旧学园派，它偏重于形而上学，在柏拉图死后的几代人当中，是柏拉图学园里的主流思想。到了公元前 3 世纪初期，怀疑论流行起来，直到公元前 1 世纪，才由阿斯卡隆的安提奥科斯将相当多的斯多亚学派思想糅入柏拉图主义，使之又回到了独断论的老路。

接下来直到普罗提诺（公元前 205—269/270）以前的时期，通常称作中期柏拉图主义。^[2]对这一时期的柏拉图主义者，我们所知的只是吉光片羽的零星知识。好在仅此也足以断定，他们当时相当活跃，绝不限于学园内，甚至主要不是学园内，而是活跃在整个希腊化世界中的许多地方。实际上，所谓中期柏拉图主义并非一个统一的思想流派，而是对这一时期活跃在各地的受柏拉图思想启发的思想家们的统称。当然要指出其共同的趋势还是做得

到的：这一时期的柏拉图主义者又重视起形而上学来，着迷于探索世界的结构和最高原则。从某一方面来看，这是回归了老学园派的哲学特色，不过也有一番重要的新气象：中期柏拉图主义在术语乃至思想上都普遍受到其他哲学流派的影响。这当中，要数漫步学派的影响最大，当然也绝不能忽视斯多亚学派的影响。作家喀罗尼亚的普鲁塔克（Plutarch of Chaeronea）和阿普里乌斯^① [Apuleius, 《金驴》（Golden Ass）的作者] 虽然都是以其非哲学类著作更为人所知，但也写过哲学著作，都可以算作中期柏拉图主义者。在中期柏拉图主义者当中，就哲学思想而言最重要的当推阿尔彼努^②（Albinus）和阿尔西诺（Alcinous）。前者是《柏拉图对话录引论》的作者，后者写过一部名为《教诲》（*Didaskalikos*）的著作。从许多方面来看，这部著作都堪称中期柏拉图主义的代表作。不过有些学者认为阿尔西诺和阿尔彼努是同一人。与中期柏拉图主义同时兴起的还有新毕达哥拉斯派（Neo-Pythagoreanism），这一派和中期柏拉图主义不太容易区分开来，它以谟德拉都斯（Moderatus）和鲁门纽斯（Numenius）等人为代表，其学说为普罗提诺铺平了道路，以致有人说普罗提诺的思想实际上是窃取于鲁门纽斯。

358 普罗提诺的思想，也就是后来人们称为新柏拉图主义的这种哲学，就是在这样一种思想土壤上成长起来的。普罗提诺，这位无论从哪方面说来都堪称新柏拉图主义奠基人的哲学家，在柏拉图主义的历史上是否标志着某种突破性的贡献也大可质疑（这样说当然丝毫不是要贬低其思想的重要性和原创性，后详），因为所有被视为新柏拉图主义特色的各种因素大多可以溯源到中期柏拉图主义。普罗提诺之所以被视为一个里程碑式的重要人物，首要原因在于他集当时各种学说之大成并发扬光大。同时还有一个重要的原因是，他是当时第一个有大量文稿保存下来的重要的柏拉图主义者。即使我们现有的这点可怜的原始资料也足以表明：对作为其先驱的中期柏拉图主义者了解越

① 阿普里乌斯（Apuleius），公元2世纪北非修辞学家和哲学家，曾在罗马教授修辞学。著有《论柏拉图及其学说》等哲学著作。《金驴》（原名《变形记》）是其长篇寓言讽刺小说，对薄伽丘、塞万提斯及英国桂冠诗人布里奇斯的创作有影响。——译者注

② 阿尔彼努（Albinus），公元2世纪希腊哲学家，他以斯多亚学派和亚里士多德的方法来注解柏拉图，对新柏拉图主义有重要影响。——译者注

全面，就越能显出普罗提诺乃是此前已建立起来的思想模式的集大成者。就此而论，把新柏拉图主义界定为自普罗提诺发端的一场哲学运动，未必妥当。

同文化史上其他许多运动的名称一样，新柏拉图主义是近代思想史家为方便描述过去而发明的。它所指涉的哲学家当然不会以新柏拉图主义者自居，他们只会把自己视为柏拉图主义者，只是诠释和继承柏拉图的哲学而已。但整个古代，此前此后以柏拉图主义者自居的人比比皆是，为什么单单给普罗提诺及其追随者贴上这样一个专门的标签——“新柏拉图主义者”呢？主要原因在于历史学家们认为：文艺复兴时期欧洲研究柏拉图对话录的风气复兴之后，很长一段时间人们似乎把柏拉图的思想同后期柏拉图主义者（尤其是普罗提诺和普罗克鲁斯）之间的思想界限弄得模糊不清了，人们往往通过新柏拉图主义者的观点来理解柏拉图。更有甚者，持此论者往往力图以此来把柏拉图主义和基督教思想调和乃至混同起来。但慢慢地人们意识到这种观点含有严重的历史扭曲，人们逐渐明白应摆脱古代柏拉图主义传统的框架来研究柏拉图，更不用说应该这样来理解基督教思想了。同时人们也越来越意识到，普罗提诺及其追随者的思想中，渗透了许多与柏拉图不相干的特征。为了肃清此前将柏拉图和晚期柏拉图主义者思想混为一谈的流弊，学者们开始将柏拉图的哲学同普罗提诺及其追随者的哲学划清界限，并把后者称为“新柏拉图主义者”。

这种动机可以理解，不过未免矫枉过正，有时对柏拉图与新柏拉图主义者之间的区分远远超过了合理的限度，从而陷入新的历史错误和歪曲。以柏拉图在新柏拉图主义著作中的地位而论，今天所有研究柏拉图或新柏拉图主义的严肃的学者都会认为其重要性是显而易见的，然而在当时的风气下，它淡化成了一种背景，而其他种种因素，诸如所谓的东方思想因素、迷信成分、折衷倾向等等，却都被凸显了出来，以至于很多时候对一些过后看来很明显的柏拉图因素，也干脆一字不提。最极端的例子莫过于当时学界对于新柏拉图主义的“太一”（One，下文将详细介绍）所持的观点，学者们对其非柏拉图甚至非希腊的渊源极尽想像之能事。直至1928年，才由E.R.多兹（E.R.Dodds）无可辩驳地证明，太一的核心思想来自于柏拉图的《巴门尼德篇》。^[3]事实上，作为哲学家，新柏拉图主义者首先是十足的柏拉图主义者，理解其思想必须以此为首要的指导原则。

不过这到底是怎样一类柏拉图主义呢？人们有时候说新柏拉图主义是没有苏格拉底的柏拉图，意思是说，在新柏拉图主义者那里，柏拉图伦理、政治方面的思想，以及全部苏格拉底式的无知及其各种相关含义，都基本上是付诸阙如的。他们的主要兴趣在于形而上学，以及据此观照自然和人生而得出的自然哲学和人生哲学。事实上，新柏拉图主义赖以立论的柏拉图著作就那么寥寥几篇而已：《蒂迈欧篇》是最受重视的一篇，因为它给新柏拉图主义提供了这个世界及其结构的完整图景；另一篇经常被援引的柏拉图著作是《巴门尼德篇》（第二部分），因为这篇著作被认为是代表柏拉图神学思想（也就是形而上学或存在论）的，前面提到的新毕达哥拉斯派是最早从这个角度解读《巴门尼德篇》的；此外还有《国家篇》[尤其是V—VII篇及关于Er的神话（the myth of Er.）部分]，也许还应该加上《会饮篇》、《斐德罗篇》、《斐多篇》、《泰阿泰德篇》、《斐莱布篇》、《智者篇》、《法律篇》和《阿尔基比亚德篇》（上）若干篇章。

新柏拉图主义者确信柏拉图对实在（reality）作出了真实透彻的说明，问题在于如何正确理解，因为柏拉图表述其思想的方式常常很隐晦。在新柏拉图主义者看来，关于柏拉图的种种传奇故事包含着重要的哲学真理，此外，柏拉图学说中“不成文的学说”（Unwritten doctrines）的部分，即亚里士多德介绍的柏拉图在那篇关于善的著名演讲中提出的大致思想和原则，也对新柏拉图主义者理解柏拉图有相当影响。这不是以述而不作的思想传统来取代柏拉图各篇对话所代表的传统，而是依据“不成文的学说”部分来理解对话录中的思想，例如把太一和善等同起来，以此作为柏拉图思想的最高原则，便是这种理解的一例。

从柏拉图到普罗提诺的600年间，希腊罗马世界里的哲学演进以及当时的思想风气，都不可避免地影响了新柏拉图主义。在公元3世纪，讨论哲学而不带点斯多亚派的腔调或亚里士多德式的腔调是不可能的，它已经成了哲学语言本身的一部分。因此，对古代晚期的哲学家来说，不管他如何坚信柏拉图主义，都自然会运用一切可用工具——只要它无悖于柏拉图主义的基本观点——来阐述和论证其立场。新柏拉图主义者的这种立场，可以拿当代的马克思主义者来打个比方。一位与时俱进的马克思主义者，他不是力图让自

已适应 19 世纪思想的条条框框，相反他关注现实问题，因而 20 世纪各种非马克思主义的哲学、社会学、经济学思想，只要是有用的他都会拿来使用。古代晚期柏拉图主义者对亚里士多德一开始怀有敌意，后来则视其为柏拉图的忠实门徒，因而引为同道。总之，对新柏拉图主义者来说，亚里士多德绝不是局外人。普罗提诺对亚里士多德的态度或许可以用这样的说法来表述：亚里士多德不是正宗的柏拉图主义者，不过却是最有用的一位。而到了波菲利以后，主流观点便认为亚里士多德和柏拉图本质上是一致的了。

柏拉图属于雅典，雅典是个单民族的小城邦，城邦的每个自由民都关心并积极参与政治。与此相反，新柏拉图主义者属于多族共居、幅员辽阔的罗马帝国。那个时代的总体趣向不是向外探索自然与社会，而是向内和向上探求，这种偏好不只限于新柏拉图主义者当中（当然他们对造就这种思想风气影响颇大），至少在受教育的阶层当中都是如此。基督教的兴起、诺斯替教派（gnosticism）和其他类似思潮的流行，便是这种时代风尚的见证。这有助于理解为什么新柏拉图主义对柏拉图的世俗伦理和政治哲学缺乏兴趣，而专注于柏拉图思想的思辨层面。

新柏拉图主义这样诠释柏拉图思想好不好？这个问题很难有个简明的答案，因为即使什么是柏拉图哲学的基本方面到如今都还是争论不休的问题。新柏拉图主义者忽略了柏拉图思想自身的发展变化，他们可能对柏拉图的传奇神话看得太重，因而作出种种微言大义的过度诠释，这些都是如今大多数学者不会犯的毛病。不过设身处地地想想，要是让谁也从新柏拉图主义者赖以立论的柏拉图著作中提取出一种系统的形而上学理论，那么他就会明白新柏拉图主义者的这种做法，绝不像乍一看那么不合情理。那些试图根据柏拉图著作重建系统的形而上学的现代学者，他们所建构的东西与新柏拉图主义者虽说不是完全相同，但的确有相当一部分是相同的。

无论从哪方面看柏拉图都是古希腊哲学中承前启后的中心人物：他把早期希腊哲学的许多思想综合起来，又对其后的古代主流形而上学（如亚里士多德传统、斯多亚学派传统以及柏拉图传统自身）产生了深刻的影响。新柏拉图主义作为一场哲学运动，它以柏拉图思想为基础，同时敏于汲取其他学派的思想，因而可以视为整个希腊形而上学的而不仅是柏拉图系统的繁荣顶

峰。新柏拉图主义在许多方面可以说是把传统的各种思想观念发挥到了极致。这场运动的哲学价值绝不止于此，它还产生了一种独特的、就其最佳情形而论堪称精致的形而上学思想。

361

新柏拉图主义在哲学史上的处境相当独特，某些方面甚至相当尴尬。它处于古代和中世纪的分界线上，这两个领域截然不同，有关专家所关注的问题与新柏拉图主义相去甚远。新柏拉图主义的著作也十分难读，哲学著作尤其甚，因为一来其中所要表达的思想本身便难以把握，二来作者还糅入了许多此前的希腊思想因素，乃至预设读者对这些思想比较了解。要是对希腊思想传统没有相当了解，这些名著就没有哪本是读得懂的，这后一方面的原因丝毫不亚于前一方面。结果是正规的哲学课程中通常很少关注新柏拉图主义，在这股风气的影响下，20世纪哲学，尤其是在英语世界里的主流倾向，从整体上讲对新柏拉图主义全然缺乏同情的了解，这看来具足“堕落哲学”的各种症状：理性主义的形而上学思辨泛滥，并与信奉权威纠缠不清（可怜这个权威还被他们误解了）；更不用说还有神秘主义、方术、迷信等罪状。即使近年来新柏拉图主义的研究取得了长足的进展，人们心目中新柏拉图主义者那副“走火入魔”的思想家的形象还是很难改变。尽管这些指控不完全是空穴来风，有些篇章的确让人有这种观感。但总体说来，新柏拉图主义享有的声誉还是低于他们应得的。不管人们如何评价新柏拉图主义哲学，它们对哲学史产生了巨大影响乃是不争的事实。岂止哲学史，艺术史、文学史、科学史又何尝不是如此。理查得·沃利斯（Richard Wallis）曾写道：“探讨新柏拉图主义的影响，简直不亚于探讨下迄文艺复兴时期的欧洲和近东文化史，有时甚至不止于此。”^[4]——这话很难说有多少夸张之处。在本章末尾，我将简要讨论新柏拉图主义的影响。

普罗提诺——新柏拉图主义巨匠

生平与著作

很幸运，我们有关于普罗提诺生平及著述的相当可靠的记载。他的学

生、朋友和著作编辑者波菲利编了一本传记，名为《普罗提诺生平及著作系年》（*On the Life of Plotinus and the Order of His Books*）（以下简称 *Life*），波氏死后才得以出版的普罗提诺著作集便是以此为序。普罗提诺于公元 204 或 205 年出生在埃及，可能是里科坡利斯（Lycopolis），不过这一点不是从波菲利的书里得知的。对他的家族渊源，我们一无所知，只知道他用希腊文写作。普罗提诺 28 岁时到亚历山大里亚师从阿曼纽斯（Ammonius），通常被称为阿曼纽斯·萨卡斯（Ammonius Saccas）学习哲学，他在老师门下学习了 11 年。后来，抱着学习波斯和印度哲学的想法，参加了罗马皇帝戈尔迪（Gordian）征讨波斯的军事行动，半路上皇帝被人谋杀了，普罗提诺历尽周折才得以逃生。40 岁时他在罗马定居，并开办了一所学校。他在罗马度过了余生，直到临终前才退隐坎帕尼亚（Campania）。

普罗提诺存世著作之多，古代哲学家中罕有其匹，我们几乎拥有他写的所有东西。他的作品题材广泛、长短不一：有些只有短短几页纸，探讨某个很专门的问题，有些则洋洋万言。波菲利将这些论文按主题编为 6 集，每集 9 章，故名《九章集》。为了适应这种编排的需要，他只好把有些论文加以拆分，例如作为第 IV 集 3—5 章的《灵魂问题》（*The Problem of Soul*）原本是单篇论文。文章的编次有毕达哥拉斯派的风格，由易及难。第一集讲伦理问题，第二、三集讨论物理世界，第四集论灵魂，第五集探讨理智及三大本体（*hypostases*），第六集的主题是什么，波菲利没有明说，不过显然是指存在和太一。总之，这种按主题分类编排只是大致的，并不十分准确。^①部分原因是波菲利受材料限制的迁就分类原则，再则许多论文原本就不容易归结为一两个特定主题。^[5]

普罗提诺的著作是在他自己学园里的讨论基础上写成的。学园里经常讨论柏拉图某部著作该如何解释。普罗提诺常在学园里让人阅读关于柏拉图和亚里士多德著作的各种评注（*Life*, 14），以便正确地理解相关原著。因此普罗提诺的作品，时常是解说柏拉图的文本和学说，有时也反驳对手的解说。然而他的注释写作并不遵从常规。波菲利说他在读书班上并不直接从所

① 《九章集》各集之内大致是按时间顺序排列的。——译者注

讨论的著作出发，而是“提出他个人独特的思考路线，并以阿曼纽斯的思想来研读手头的著作”（*Life*, 14, 14~16）。关于普罗提诺的写作风格，波菲利让我们了解到，普罗提诺写作是一气呵成的，简直像是在抄一本现成的书。而且由于他视力不好，文章写好了就不愿再从头到尾校一遍（*Life*, 8）。凡此种种，都说明普罗提诺的讲演和写作相当不合常规。越读他的作品，就越能断定这一点。远在古代人们就总是抱怨他的著作难懂（*Life*, 17~18），有人说他是“一派胡言”，有人说他拾人牙慧（*Life*, 17）。波菲利记述普罗提诺的风格和运思方式，就是要说明这样的指责是不公正的。

有人说普罗提诺是有自己思想体系，但自己从未系统展现其体系的哲学家，这个体系只能从散见于他著作各处的零星片断中推导出来。还有人说他每篇论文都是和其他所有论文和整个思想体系相呼应的。这两种论调都很流行，但即使它们有一些道理，即使普罗提诺诸多作品深层要比表面看到的更全面、更系统，普罗提诺也绝不是一个建构体系的思想家。这方面他与普罗克鲁斯乃至波菲利都不相同。我们把他说得那么体系化，是因为后来新柏拉图主义思想体系的很多特质，在返观普罗提诺的著作后可以体察得更清楚，真实的普罗提诺并没有那么体系化。其实，普罗提诺的哲学天才在于，他把自己的机智和敏感结合起来，以此来处理柏拉图主义传统中的诸多问题，导致了这个传统在他身后的转化。

普罗提诺的形而上学

普罗提诺哲学的一个特点，是把实在分成等级不同的各个阶段和层次，即各种所谓本体（*hypostases*），这也是新柏拉图主义的一般特点。下表列出了普罗提诺哲学中实体的主要等级，其后的新柏拉图主义者也大致接受这一划分，只是某些细节略有调整。

太一（善） The One (the Good)

存在—理智—柏拉图理念 (Being — Intellect — Platonic Ideas)

灵魂 (Soul)

世界灵魂—个体灵魂 (The World-Soul — Individual Souls)

有机体 (Organisms)

形体 (Bodies)

质料 (Matter)

为什么实在应以这种方式构成？要回答这个问题，首先得指出它与之前的希腊思想有些渊源。希腊哲学从一开始就执著于用某种深层的本质 (underlying nature) 来解释日常经验世界，如泰勒斯 (Thales) 的“水”、阿那克西曼德 (Anaximander) 的“无定”、柏拉图的“理念”等。一般而言，希腊哲学家们对他们用以解释世界的基本预设普遍持一种强烈的实在论观点，这种基本预设后来逐渐被称为本原 (*archai*)。在他们看来，本原不仅存在，而且其存在比它所解释的对象更充分、更真实。

新柏拉图主义的太一、理智和灵魂便是这种传统意义下的本原。质料在某种意义上也可以视为这样的本原，当然要加些限定条件 (后详)。无机体、有机体及其机能、人的意识和经验，则属于用这些本原来解释的现象。新柏拉图主义的这些本原，很容易从之前的希腊思想^[6]找到相应的源头：“太一” (“善”) 来自柏拉图的某些著作，如《巴门尼德篇》中的第一本体、《国家篇》中善的理念。普罗提诺在构造太一 (善) 理论时，吸收了巴门尼德本人、毕达哥拉斯学派、斯潘雪普和克塞诺克拉底等人的思想，这些人都持以“一”为最高本原的立场。“理智”，以及“存在”和“理念”，当然也是源自柏拉图，但同亚里士多德也有渊源，尤其是《形而上学》的第12篇，在该篇中神被描述成一种纯粹理智的活动力 (a pure intellectual activity)。“灵魂”作为一个宇宙论本原主要来自于柏拉图的《蒂迈欧篇》。普罗提诺的“质料”观念，是《蒂迈欧篇》中的“形式的容器” (receptacle of forms) 与亚里士多德“质料”观念的结合。太一、理智和灵魂这三个第一本原共同构成了理智世界 (the intelligible world) (当然，我们在后面将会看到，严格说来太一不属于理智世界)。像柏拉图一样，普罗提诺也对理智的 (the intelligible) 和可感的 (the sensible) 判然两分。理智世界与可感世界的区别主要在于它不是空间性的，理智世界也是实在的领域 (在“是其所是”的意义上)，而可感世界，按照普罗提诺的观点，其中没有那样东西堪称是这种意义上

的实在。

所以新柏拉图主义的等级序列是各种本原的等级。但还有很多问题尚待回答：为什么设想本原是有等级的？什么是每一等级的区别于其他等级的特征？为什么恰恰是那些本原处在该等级？这些等级彼此如何联系？对第一个问题的回答是，一旦我们区分了有待解释的东西和用以解释它的本原，随之而来的便是关于这个本原自身的问题：本原自身可能还有一些特性有待解释，为了解释我们这些属性，就必须假设一个更高一层的本原。如此层层深入，直到找到一个不需要进一步解释的本原，一个无法作更深一层质询的本原。对新柏拉图主义者来说，这个终极本原就是太一。

新柏拉图主义普遍认为，用以解释的本原本身必须具有所解释对象的性质。例如，灵魂作为可感领域中生命的本原，它自身也是活的。本原不仅具有解释对象的性质，而且完美地具备这些特性，乃至问它们为什么具有这些性质毫无意义。某种性质对其他事物而言是外加的，因而需要解释，而在本原却是自身便具有这种性质。普罗提诺常常这样来表示这种区别：某种性质存在于本原中是在自家 (*in itself, en heautôi*)，存在于其他事物中则是在别家客居 (*in another, en allôi*)。这种区分，用现代哲学的术语表达，大体上同必然性与偶然性相符。本原本身就有它们所解释的其他事物之特性，这种观念在此前的希腊思想就有或明或暗的表述：例如，柏拉图的理念本身就是依据理念而有的其他事物的最高典范，美的理念就是最高的美。这种观点，我们可以称为原因的自足原则 (*the Principle of the Self-Sufficiency of the Cause*)。^①

365 新柏拉图主义的本原等次，首要的是不同层级的“同一性（一）” (*unity*) 的等次：每一个层都具有不同特色类型的“同一性（一）”，太一作为最为简单的阶段，位处各层级的顶端。根据原因的自足原则，太一是它本身和其他各级“同一性（一）”的原因，从而也是其他一切事物的原因。为什么“同一性（一）”是如此重要的一个概念？同样，这个概念也是源自之前的希腊哲学传统。从毕达哥拉斯学派、埃利亚学派直到亚里士多德和老学

^① 也译作“自足理由律”。——译者注

园派的传统中，“同一性（一）”始终是个十分关键的概念：在这个传统中，“同一性（一）”是区分实体与非实体的标准。普罗提诺继承了亚里士多德的观点，认为“是”（being，是者）与“同一性（一）”是共存的。“是”（to be）乃“是”一物，乃统于“一”。某物越是“一”，它就越是“是”（being）。日常经验世界最惊人的特性在于，实际上它是一个整体的“同一性（一）”，是其中个体对象（尤其是生物）的统一。日常经验世界显然是有结构的、规则的、美丽的，这一切都不是其构成部分所能解释的，而是其整体之“同一性（一）”的体现。其构成部分只是统一于此“一”，其中所含的“同一性（一）”是被赋予的一种性质，是外来的。可感世界所展现的“同一性（一）”远未臻至完美，但保障了可感世界所具有的实在性。我们对自身的经验也是如此：内省表明，人的灵魂尽管还不是“同一性（一）”本身，但具有比任何属于肉体之物都更完善的“同一性（一）”[IV.2 (4) a; IV.7. (2) 6~7]。因此，我们的日常经验，无论是对外在世界的体验还是对内在精神生活的体验，都超越自身指向一个作为它本原的更高级的实在。

这种从日常现象向本原的向上运动过程，使我们想起柏拉图对话（如《会饮篇》和《国家篇》）中描绘的情形。确实，这种思想正是源自柏拉图辩证法。在《九章集》中有许多这类精神攀升的例子。最有名的是开篇的《论美》（*On Beauty*）I.6，该文基于《会饮篇》中第奥提玛（Diotima）的演说敷衍铺陈而成，在文艺界尤其是在文艺复兴时期产生了很大影响。可以想见，文中阐述从有形事物的美向美自身的攀升，是根据普罗提诺实体等级以及精神攀升的通则来解释的。不过有意思的是，他偏离了柏拉图在《国家篇》里表达的艺术观。在普罗提诺看来，艺术不是模仿自然，而是在与自然并行的操作 [I.6.3; V.8 (31) 1]。艺术家直接利用理智世界，并以感性形式来表现理智世界。于是，艺术家的地位上升成为小造物主（micro-demiurge），而不只是制造影像的影像。^①此外，如 I.3 (20) 《论辩证法》（*On Dialectic*）、V.1 《论三大本体》（*On the Three Primary Hypostases*）

^① 按照柏拉图的学说，自然界是理念世界的影像，艺术模仿自然，因而是自然界的影像，相对于理念世界，就成了影像的影像。——译者注

(10) 和《论知识本体》(*On the Knowing Hypostaseis*) V.3 (4), 也是论及精神攀升的重要篇章。在 IV.7 (4)《论灵魂不朽》(*On the Soul's Immortality*) 中, 普罗提诺驳斥对手关于灵魂本质的观点, 力图证明灵魂独立于身体, 而且与更高领域相关。这是普罗提诺最好懂的论文之一, 展现了他如何思考由日常自然现象导向超越日常的原因。

366 放下中间阶段不提, 按照原因自足原则及万物皆本于一的论断, 导出了最高本原——太一。虽然此前的希腊哲学传统已可窥见太一说的端倪, 但太一说仍堪称是普罗提诺最重要的思想贡献。普罗提诺的前辈, 如阿尔西诺、鲁门纽斯, 也信仰单纯的第一本原, 但是, 他们都是亚里士多德化了的, 像亚里士多德那样, 认为这个单纯的本原是某种理智。而在普罗提诺这里, 理智虽然是一种高阶的“同一性(一)”, 但是比太一低一级。普罗提诺认为凡是理智都包含着多: 思想中总是有多, 因为至少在概念上便有思想与所思对象的区别, 而且所思对象总是变化不定的(参见 V.3.10 等处)。所以理智并非第一本原的“一”。

太一独特、至简, 不会有任何变化或限制, 换句话说, 顶多有一个至简的本原 [V.4 (7)]。太一无以名状, 不能为思想所把握。因为思想必定是思与所思的合成, 所以任何关于太一的思想都是对它的扭曲, 不能反映太一的真实本性。甚至说太一存在或太一是一都不恰当, 因为这样的表述意味着某事物是统一的, 却没有表达出让一切事物统一的绝对单纯的本质 (VI.9.5)。不过, 可以通过某种非认知性的合一——某种完全不可言说的“观照” [VI.9 (9) 8~11] 来体察太一, 乃至与之合一。这种与最高本原的合一超越了一切观念化的认识。由于这种合一论, 普罗提诺长期以来一直被称为神秘论者, 但是必须指出, 这种“神秘的合一”说在其著作中并没有很重要的地位。

普罗提诺的前辈们即使承认有一个最高的形式本原, 大多也设定另有其他的终极本原同时存在。亚里士多德便是如此, 他把形式和质料都设定为本原。柏拉图看来也一样: 在《斐莱布篇》中, 照亚里士多德的说法, 除了有一个合一的、形式的本原外, 还有一个与之独立的、作为多样性源泉的本原。而普罗提诺及其后的新柏拉图主义者则不然。在普罗提诺的本原等级序

列中，我们可以发现，即使较低的等级实际上是作为多的本原，在后面我们将更详细地看到，它们也都无疑是源自独一无二的太一，在这个意义上可以说普罗提诺是一个坚定的一元论者。

理智比太一低一级，它是柏拉图理念 (Platonic Ideas) 和实存 (real being) 的领域，所谓实存，是指凭借自身而非其他东西成为它自身。论历史渊源，普罗提诺式的理智，是亚里士多德《形而上学》第 12 章的神（相当于柏拉图《蒂迈欧篇》的造物主）、《论灵魂篇》(3, 4~6) 中能动的理智和柏拉图理念世界三者的统一。将理念世界视为实存很好理解，因为根据柏拉图的理念论，理念自身便是依据理念的实存的完满体现。难的是将理念等同为神圣理智。普罗提诺从柏拉图的《智者篇》和亚里士多德的神的观点中找到了这种观点的历史依据：《智者篇》说理念是理智的、有生命的，亚里士多德的神的观点则认为神是一种理智，同时也是最高的存在或实体。也就是说，神是凭借他自身的纯粹思想而存在，神是纯粹现实。作为纯粹现实，神比任何别的东西都更充分地存在，因而也更真实。但是，普罗提诺为什么要把理念视为神圣理智？这背后的哲学动机是什么？

367

柏拉图主义者要面对的一个重要问题，是如何用精确的哲学术语来说明《蒂迈欧篇》中的造物主同其理智样式 (intelligible model) 之间的关系。在《九章集》V.5 (32) 《理念不在理智之外和论太一》中，普罗提诺探讨了这个问题，他提出理念确实是内在于神圣理智的，并对此作了若干论证。其中在哲学上最有意思的一个论证大意是：如果理念在理智之外，那么理智就只能得到对理念的印象，而不是理念本身，这样理智就必须进而获得对理念的知识。但是理念是判断的标准，如果理智不预先拥有这些标准，它就没有确认每个理念印象是什么的必要方法。这样，如果理智不是本质上就包含理念作为其思想，它的知识和智慧就成了问题。而大家都承认神圣理智拥有最高的知识，因此这是个不能接受的论断。

这些观点在《九章集》V.3 (49) 中有进一步的发挥，其中说到理智虽然在概念上有别于作为其思维对象的理念，但在实际中是同一的。理智的思维是自我思维，其知识也是一种自我知识，这种自我思维同时也是理念和实存。在说明这一点时，普罗提诺利用了亚里士多德的观点：上帝是理智，同

时也是最高真实，是无上的实体，惟有自足的思维才是完全真实的，是纯粹真实。但普罗提诺的观点，不仅把理智的思维与理念等同起来，而且发挥此说，在这两方面他都远远超过了亚里士多德。在普罗提诺看来，实存与神圣理智的同一，意味着存在某一等级的实在，知识和存在、认识论和存在论在其中相一致，他将此作为知识得以可能的必要条件。

前面提到，理智的特点是有比可感世界更大的统一性。^[7]理智是非时空的，因此它没有由时空带来的广延性（由此可见用“以上”、“以下”、“起初”和“随后”来说这个实体只能是一种比喻）。其次，在理智中，整体不仅包含各个部分，而且也体现在各个部分中（参见 VI.2.20 等处）。第三，在理智的等级上实际上不存在主体与属性之分，普罗提诺代之以理智实体及与之一致的活动（*energeia*）的提法。^①普罗提诺关于在理智这一等级上各项之间关系的主张，很大程度上建立在柏拉图晚期对话中的提示及对此的解释之上。普罗提诺从《智者篇》中选出五个最大的种：存在、相同、相异、运动和静止，作为其存在论最高的种。^②每个种都同时被区分和设定，并与其他诸种交织，它们共同构成了理智或理智实体。而各个特殊理念（particular Ideas）则是从它们产生，是比上述诸种低一级的类别。理智的完整性表明理智思维，亦即理智的自我思维，在某些方面是不同于普通思维的：它既不使用推论，也不使用词语；它思维的对象——同时也是思维的工具——正是事物本身，是其他事物（无论是低一些的人类思维还是自然现象，都是更低等的显现）的原型和原因。

灵魂的等级低于理智。^[8]由于其功能的多样性，从某些方面来说灵魂是普罗提诺理论中最复杂的本原，在概念上也是统一性最少的“一”。普罗提诺灵魂观念的历史渊源，主要是柏拉图，尤其是《蒂迈欧篇》，但是普罗提

① *energeia* 一般译为现实（actuality），但作者此处用的是活动（activity）。根据亚里士多德《形而上学》（1050a22）中的观点，*energeia* 一词来自 *ergon*（activity，活动），并指向 *entelechy*（actualization，实现），因此作者用活动一词也不为过。——译者注

② 柏拉图在《智者篇》中选择了六个最普遍的概念来确定诸多理念的关系，它们是存在、不存在、运动、静止、相同和相异，哲学史上对此称为“通种论”，普罗提诺在此舍去了不存在。——译者注

诺对灵魂的分析也体现了亚里士多德和斯多亚学派的强烈影响。稍后涉及普罗提诺的人论时将更详细地介绍他对人灵魂的分析，这里主要对灵魂在其体系中的地位作一概要评述。

灵魂本体是直接对可感世界负责的理智等级。因此，任何低于灵魂的等级，包括质料自身、无机物、普通生物以及可感宇宙本身（新柏拉图主义同柏拉图及斯多亚学派一样，认为可感宇宙本身是最高有机体）都是它的产物。正是由于灵魂与可感世界的密切关系，这里出现了一些困难：首先，灵魂如何能在促成有广延的可感世界、统辖它并在实际上赋予它灵魂的同时，又不因此分有后者的广延性？灵魂如何能够既在此处又在彼处运作，却不会分割成空间上相区隔的部分呢？若被分割，则其理智地位将丧失，至少会受到严重威胁。灵魂呈现在被赋予灵魂的形体之中，这是人们普遍而根深蒂固的观念——柏拉图在《蒂迈欧篇》中甚至说世界灵魂遍布整个世界，使得问题更显棘手。普罗提诺深受这些问题和其他关于灵魂与可感世界关系难题的困扰。这一点，从其著作一再绕回到这些问题上就可以看出来。

普罗提诺发现，必须对灵魂的等级作某种区分。灵魂可分为灵魂本体（它停留在理智的领域内）、世界灵魂（World-Soul）和个体灵魂（souls of individuals），后两者处于同一等级（IV.3.1~8）。在后两种类型中，又进一步根据灵魂直接作用于身体与否，区分为较高级的灵魂和较低级的灵魂（这种区分同理性灵魂与非理性灵魂之分是一致的）。这些区分有其他方面的用处，但对解决灵魂与可感世界关系的哲学难题的确无济于事。试想，如果可感世界是由属于理智世界的事物所产生并由其管理，那么它必然会在可感世界的泥潭中弄脏自身，使它犹如可感世界一样秽浊不清。

369

普罗提诺自己也并不认为对灵魂分等有助于解决这个问题，至少在他思路清晰时是如此。他经常提到并加以证明（主要是根据意识在感觉中的统一性这个事实）的解决办法是，灵魂在由其赋予灵魂的形体的每一处都是作为一个整体显现的，因此它不加分割就能存在于不同的地方。灵魂在空间的不同部分都是作为一个整体存在，这一点表明它在实体论中的地位有别于形体，后者可以有数目不等的不同的空间部分（参见 IV.2.2 等处）。不过，普罗提诺对灵魂与可感世界的关系还有另外一种解释，即根本不是灵魂呈现

在形体中，相反倒是形体呈现在灵魂中。形体处在灵魂中，就像处在光或热当中一样。照普罗提诺的看法，形体在被照亮或加温的同时，光源或热源本身不会受到任何影响。类似地，形体通过呈现于灵魂之中而被赋予灵魂，获得生命（IV.3.22；IV.4.18）。普罗提诺循此思路所作的论述，在《九章集》VI.4和VI.5（21~22）《论存在的遍现》（*On the Ubiquitous Presence of Being*）（它构成了一篇独立的论文）中堪称对可感世界和理智世界之间的关系最为精致的说明。

提到普罗提诺的灵魂观，还有一个奇怪的主张不应忽略：普罗提诺认为所有灵魂都与灵魂本体一致，由此意味着所有灵魂都彼此一致。波菲利之后的新柏拉图主义者抛弃了这个学说，但普罗提诺一贯坚持认为它相当重要[IV.9（8），VI.4.4；IV.3.1~8（27）]。普罗提诺清楚地意识到这个学说听起来很奇怪，而且他本人对坚持此论也颇感吃力。人们不禁要问，他为什么非坚持此论不可？把普罗提诺的上述两种论断——灵魂是理智世界（或实存世界）的一员和理智（实存）世界的整体性——结合起来，或许有助于我们理解这一点。《九章集》VI.4~5的最后结论是：如果存在是不可分的，那么分有存在就是分有存在之整体。倘若灵魂在广延中的显现只是看待这种分有的另一种方式，那么就必须假定，任何事物只要有个别灵魂呈现在其中，灵魂的整体也就必然呈现于其中。换句话说，灵魂同一说不过是体现存在不可分割性的一个特例。

前面说过，理智存在于时空之外。在《九章集》III.7（45）《论永恒和时间》（*On Eternity and Time*）中，普罗提诺阐述了他的时间观。普罗提诺根据柏拉图《蒂迈欧篇》的论述来发挥自己的观点，对亚里士多德、斯多亚学派以及伊壁鸠鲁的观点提出了有力的批驳，读来饶有趣味。他把永恒定义为“完全而充分地属于其自身并在其自身当中的、全然没有任何延展或间歇的生命”（III.7.3，36~38），把时间定义为“灵魂处于从一种生活模式到另一种生活模式的运动中的生命”（III.7.11，43~45）。因此，时间作为“永恒的影像”，始于灵魂这一等级。这意味着灵魂在产生可感世界时，是在前后相继的阶段中展开那些在高一等级中没有间隔地同时呈现着的事物。普罗提诺的时间观既影响了圣奥古斯丁，也影响了波爱修，因而在西方有深刻的

影响。

在普罗提诺的等级序列中最低的等级是质料。^[9]普罗提诺的质料有一点是与太一相似的，即质料的特性不能正面表述，但理由则正好相反：可以说，太一是因为如此圆满、如此完美以至于不可言说，质料则是因为极端匮乏、缺少存在的缘故而难以名状。质料是内在形式如颜色、形状和大小的容器或基础。物体和身体是由这些内在形式和质料构成的。质料自身不会变化但承载变化，形式来回变化时质料并不受影响 [III.6 (26)]。质料作为形式的基础，其特征纯然只能以否定的方式表述。虽然它如此地不可感知，但理性还是能使我们确信其存在。由于质料承载所有形体的形式，容易让人把它与空间或质量等同起来。普罗提诺也这么思考过，但是否定了这种想法，因为空间的三维性预设了其方位的确定性，而所有质量都是包含形式的质量，但质料则不然，它完全是不确定的；也没有任何形式 [II.4 (12) 8~12]。不过，空间的弥散性取决于质料 (II.4.11~12)，就此而论，质料是空间延展性的本原。因此，质料是解释多样性所必需的，在此意义上可以说质料是一种本原，尽管它不是普罗提诺意义上的存在的本原。

以上对普罗提诺等级序列的简要说明中，常常提到各个阶段之间的关系。例如，我们提到某个特定的等级总是由其上一个等级以某种方式“产生”的。不过这个问题有必要作更一般性地讨论。在探讨各级本原之间的关系时，普罗提诺及其他新柏拉图主义者常用柏拉图分有的说法：一个较低等级分有较高等级，并因此具有后者的特性。同样他们也爱用柏拉图的模型、模仿和影像等说法。新柏拉图主义在这方面的一个新说法，是所谓的“流溢” (emanation) 说。凡是研究新柏拉图主义，再简略的介绍也会提到这个概念。普罗提诺经常使用太阳及其放射的光、火与热等比喻来形容高一级本体如何生成低一级本体。有时他也用水来作比方 [如“流出” (flow out) 等说法]。其后的新柏拉图主义则爱说从高到低的“流出” (procession)。^①新柏

① procession 直译作“行列”、“连续”、“列队行进”等，此处译作“流出”，是鉴于后来基督教哲学借鉴新柏拉图主义的这一概念来说明圣灵源于圣父时一般译作“流出”。——译者注

拉图主义就是这样，经常根据某种源于上一等级的过程，来解释下一等级的产生。不过，“流溢”这个概念容易引起误解，让人觉得本原自身流淌出来减少了。其实新柏拉图主义的观点恰恰与之相反，他们一贯认为在流溢过程中本原不会受影响，什么也不会损失。

371 普罗提诺有时明确地但更经常是含蓄地对“内在活动 (internal activity)”和“外在活动 (external activity)”加以区分 (如 V.3.12; V.4.2 等处)。这种区分贯穿于普罗提诺体系的各级本原，从太一到灵魂无不如此。它是理解普罗提诺体系中各级本原之间因果关系的关键。若是还记得上述的本原同其活动 (*energeia*) 的同一，就会明白所谓内在活动其实就是事物本身。用光喻来说明：内在活动就是任何充当光源的物体，是光源自身，它是光的来源；外在活动是这同一个实体 (*entity*)，只不过这时它是作用在其他物体的，例如照在墙上的光。对照亚里士多德的“实现” (*actualization*) 说^[10]，普罗提诺的这一思想就更好明白了：有真才实学的老师教给学生他所知道的东西，在此过程中，老师对学生产生了影响 (让学生也知道)，但不会因此而让自己失去什么 (参见《物理学》3, 202b7~8)。教与学虽然定义不同，但实际上是合一的，是同一件事。普罗提诺应用这种思想，但又有所转换：外在活动，即对其他事物的影响，成了本原的低等的影像或表现，但外在活动并不因此切断与本原的联系，因为影像仍然要依靠本原的活动。

新柏拉图主义不仅讲从本原流出的过程，而且也讲产生物向其源头的复归 (*epistrophê*)，使得质料概念更为复杂。显然，上面提到的那些日常物理现象的比喻，对解释这后一方面帮不上什么忙，墙上的光肯定不会返回到太阳上去。新柏拉图主义认为，任何由源头赋予产生物特性的过程都必须有某种复归，才能使得生产完成 [参见 V.1, 5~7 和普罗克鲁斯《神学要义》 (*Elements of Theology*) (以下简称 ET) 命题 31~39]。向外的流出过程和反向的复归，都不是时间性的过程，因此不存在时间上何者在先的问题。复归也不是重新统一，那样的话就不会产生新事物了。倒不如这么说：在新柏拉图主义看来，向外的流出过程使得生成物有别于本原，而反向的复归则确立了生成物与本原间的同一。不过这种同一是不完全的，因为在复归中呈现本原性质的事物在从本原流出的过程中就已经有别于本原了 (6, 130~135)。

由于新柏拉图主义没有假定什么先在质料 (pre-existent matter) 作为形式的容器, 因此被赋予形式者必定来自赋予其形式的本原。因此, 向外的流出过程起着物质本原的作用, 而反向的复归则起着赋予其形式的作用。

从本原流出 (本原自身不会因此减少), 又向本原复归 (回归本原的倾向), 这样一种结构支配了普罗提诺本原体系。只有在最低的等级, 也就是质料和内在可感形式的层次, 才没有这样的结构。因为在这个层次没有创生, 当然就另当别论了。于是, 在太一这个层次作为外在活动的, 到了理智这个层次就成了它的内在活动。同样, 理智也以下一层次的灵魂作为它的外在活动。总之, 所生成的本体的内在活动是一种复归, 即具有它本原的思想。我们可以将这个体系设想成一个等级序列, 其中太一以下的每个等级都是其原因的表现或镜像, 是其本原更加“展开” (unfolded)、因而 (照普罗提诺的观点) 也更加弱化的形态。顺便一提, “展开” (unfolding) 是普罗提诺爱用的一个比方。因此从某种意义上说, 相同的诸项会存在于每一等级: 太一是一切事物的存在本身, 但它是如此合一, 以至于我们从中找不出任何分别。同样, 理智、灵魂乃至物理世界也包含一切事物的存在。

372

普罗提诺关于人的观点

普罗提诺对可感世界以及其中的人类生命的看法有些矛盾。尽管他在将生命同较高领域的价值相比较时不断强调它价值不高, 但并不认为它是罪恶的或无价值的。总之他的观点同柏拉图中期对话中的观点是一样的。以下先简述其思想的大要, 然后就某些方面作更详细的论述。

一方面, 人与他的较高灵魂即理性同一 [参见 1.1 (53) 7 等处]。灵魂有别于肉体且比身体存在的更长: 灵魂本质上是理智世界的一员, 它的源头在理智世界, 并持续不断地依赖于理智。这个不会下坠 (undescended) 的源头, 有时被称为真人 (real man) 或真我 (true self)。然而另一方面, 人也与肉体相关联, 并通过肉体与可感世界相关联, 结果是人也会将自身与肉体 and 可感世界同一。因此人便处在可感世界和理智世界的边界上。人生在世要做的选择是, 我们究竟让自己同这两个世界中的哪一个相一致。哲学是净化我们、让我们回归理智世界的手段。当然超出哲学、通过某种神秘的方式

也可以与万有之源太一重新合一。波菲利之后的新柏拉图主义以巫术取代哲学作为实现与理智世界同一的方法，与此相反，普罗提诺坚定地站在古希腊理性主义的立场上，认为哲学训练与沉思是让我们能上升到理智世界的方法。

普罗提诺人论最显著的特色或许在于，他用亚里士多德的机械论来捍卫柏拉图的二元论（17, 21）。例如对理性、感觉—知觉以及有活力的灵魂，他更多地用亚里士多德式的区分，而不是柏拉图《国家篇》中的三分法。他使用亚里士多德的能量与活动（power and act）等概念，对感觉—知觉概念的解释也是采用亚里士多德的说法，将其视为对感知对象形式的反应。但他对亚里士多德绝不是盲从，即使有些地方听起来很有亚里士多德的味道，实际上也仍然有所修正。

373 要说明普罗提诺如何立足传统而又能推陈出新，感觉—知觉的概念是个很有意思的例子。^[11]他将感觉—知觉视为灵魂对外在的、广延性的事物的内化。这当然会有极大的困难：一方面，如果要形成对外在物理对象的知觉，对象显然必须以某种方式作用于感知者；而另一方面，又必须完全排除低层次对高层次的作用，灵魂受到低层次因素的影响是无论如何也不能接受的，因为灵魂不受制于任何变化。所以普罗提诺认为，感觉—知觉涉及如何跨越可感世界和理智世界之间的存在论鸿沟。在阐述这个问题时，他的二元论比柏拉图或其他任何古代思想家都表现得更为敏锐，并在某些方面更接近近代的笛卡尔式二元论。^[12]

他解决这个问题的方法是否无懈可击当然可以存疑，但的确十分机智。他认为，受到外在对象作用的只是被赋予灵魂的感觉器官，而不是灵魂本身。对象施于感觉器官的这种作用还不是知觉本身，而仅仅是一种尚未观念化的感觉；知觉本身属于灵魂所有，其作用在于对外在对象形成判断（*krisis*）。这个判断不会使灵魂真正发生变化，因为它只是把一种现成的能力体现出来。普罗提诺将感觉—知觉与理智作对比，前者是认知的一种形式，后者则是其他一切认知的范式和源头。感觉—知觉实际上是思维的一种，只不过是模糊不清的一种，因为它显然不像理智层面的思维那样能够清晰地把握“事物本身”（*things themselves*），而只能把握事物的影像 [VI.7 (38) 7]。由于感觉—知觉只是一些影像，因此也就不能真正反映它们存在

及其必然联系。这是对以下观点的普罗提诺式的表述：对于事物本身而言，可感世界中的事实只表现出偶然性。

在《九章集》1.8 (5 1)《论罪恶及其来源》(*On What Are and Whence Come Evil*)以及其他许多论文中，普罗提诺详细讨论了罪恶问题。理智世界是完美和自足的，可感世界是前者的反映，可感世界中没有什么东西不是源于理智世界的，但可感世界是不完美的，包含恶的成分。因此恶是怎样产生的便是一个令人费解的问题：完满的东西会产生恶吗？普罗提诺认为恶的确存在，并认为恶是与质料一致的。质料是完全没有形式的，全无定相的质料从某种意义上说就是无，也就是恶；质料即使说是存在，那也不是实体(entity)。在普罗提诺看来，有至善，就必然要求有至恶。质料便是至善的对立物，因为它离至善最远，具有与至善完全相悖的性质，质料是“同一性(一)”和存在的否定，因而是至恶。其他事物根据其分有质料程度的不同，也具有不同程度的恶。

人生的目标便是让灵魂从肉体和对可感世界的迷恋中解放出来，与不变的理智世界重新合一。这种观点与柏拉图《斐多篇》的主张大体一致，但更为精致。柏拉图将灵魂与理念的同源关系建立在灵魂离了这种关系就不能认识理念的基础上，普罗提诺认同这一基础，但对这种同源关系的本质有更进一步的说明，而这是柏拉图著作中找不到的。如上所述，在普罗提诺看来，整个理念世界都是理智的思维结果，人类的灵魂在理智世界中有一个对应项，它是人类灵魂赖以依存的真我。由此得出对精神攀升的两个值得注意的结论：首先，精神的这种攀升可以恰当地称为精神对自我的探索、对自我的真知、完全实现自我的本质。^[13]第二，由于理智相互关联成一整体，因此获得对自我的真知和自我认同，也就包含了对作为整个理念世界的知识。

374

普罗提诺对于德性和幸福等古希腊伦理学论题的看法，是由他的人生观决定的。他认为理智生活才是真正的生活，才是人类的真正目的。《九章集》1.2 (19) 深入讨论了各种德性问题，目的在于调和柏拉图学说中明显的不和谐，主要是调和《国家篇》中的“四主德”^①说、《斐多篇》中的“德性是

① 指智慧、勇敢、节制和公正四种德性。——译者注

灵魂的净化”说和《泰阿泰德篇》提到的“德将人与神圣者同化”说。普罗提诺区分了政治德性、净化德性以及理智层次上的德性原型，它们构成了一个德性等级序列。波菲利继承了这种分类，他在《箴言》（*Sententiae*^①，参见 376 页以下）中对此作了详细阐发。处于最低层次的政治德性其功能是使欲望有规章可循，但问题在于能否说政治德性使人与神（在普罗提诺看来就是理智）相似？由于神圣者没有任何必须被规范的欲望，因此它看来不可能有政治德性。对此，普罗提诺的回答是，虽然上帝不具有政治德性，但上帝中有某种东西与政治德性相应，并成为其源头。再则，影像同其源头之间的类似性不是双向的，所以，政治德性可以是某种属于神圣者的东西之影像，但神圣者却不必有政治德性本身。

在《九章集》第一集中有两篇论幸福或福祉（*eudaimonia*）的论文，即 1.4（46）《论幸福》（*On Happiness*）和 1.5（36）《论幸福是否与日俱增》（*On Whether Happiness Increase with Time*）。在前一篇论文中，普罗提诺驳斥伊壁鸠鲁主义关于幸福必然包含快乐的观点，因为快乐只是某类特定的感觉，而人没有快乐的感觉时也可以是幸福的；他也反对斯多亚学派幸福就是合理的生活的说法。他自己的观点是，幸福是生活本身固有的，而不只是属于某种特定的生活。有一种无比完美和自足的生活，那就是理智本体的生活，其他每一类生活都仰仗它。幸福从根本上说属于这个完美的生活，不依靠任何外在的善。而其他所有生活都是这一生活的影像，因此一切生命，根据其生活方式的不同，都能够获得不同程度的幸福，至少是幸福的影像。由于人的灵魂有上升的能力，因此人也有能力获得理智生活这种完美的生活类型。普罗提诺赞同斯多亚学派的观点，认为没有哪种所谓“外在的恶”能剥夺幸福者的幸福，也没有哪种属于可感世界的所谓的“善”是人的幸福所必需的。在后两篇论文中，普罗提诺讨论了关于幸福与时间之间关系的种种问题，特别是人的幸福是否同其生命寿夭有关的问题。对此他的回答是否定的，因为幸福在于一种好的生活，它必须是实存亦即理智的生活，而理智的

^① 指本文后面提到的《理智研究之手段》（*Aids to the study of the intelligibles*），其拉丁文标题为 *Sententiae ad intelligibilia ducentes*。——译者注

生命不是在时间中而是在永恒之中，这就是说它超乎时间之外而不是在时间中永远持续。

普罗提诺对人类自由或自主也有所论述，尤其是在《论命运》（*On Destiny*）（III.1）、《论神意》（*On Providence*）之一和之二（III.2~3）、《论自主》（*On the Voluntary*）和《论太一的意志》（*On the Will of the One*）（VI.8）中。他将自主行为定义为一种不受强迫并且具有充分相关知识后所作的行为（VI.8.1）。由此看来，对于人类作为可感世界中的活动者，能否在可感世界中完全自由，他是很怀疑的。人在可感世界顶多只能得到有限的自主。不过，人的灵魂是人行为的动因，人对其灵魂负责，只有越出肉体的束缚而生活在理智世界的灵魂才会有完全的自主。因此，自主是可能的，问题在于我们是否乐于追求自主、获得自主。

波菲利：新柏拉图主义的传播者

波菲利学识异常渊博，著作甚丰，作为新柏拉图主义传播者，其重要性怎么形容也不为过。他不仅写了大量题材广泛的纯哲学著作，而且将其哲学思想推广到其他领域，从而使新柏拉图主义在他之后成为广泛应用于各个方面的思考和生活方式。波菲利在世期间，罗马帝国开始分裂为东、西两部分，各自发展出不同的传统。波菲利的著作在东西两边都很有名气和影响。波菲利对西罗马的影响尤其重要，因为他的一些作品被翻译成拉丁文，影响了像圣奥古斯丁和波爱修这样的大思想家。

大约在公元234年，波菲利出生于腓尼基的提尔（Tyre）。他先是在雅典跟随一位博学的柏拉图派学者朗吉努斯（Longinus）学习^①，然后他又在罗马跟随普罗提诺学习了六年，成为普罗提诺式柏拉图主义的信徒。他此后的生活经历我们就所知甚少，只晓得他在西西里呆过，后来又回到了罗

^① 朗吉努斯（Longinus，公元213—273），修辞学家，文艺批评家，也是普罗提诺的老师阿曼纽斯·萨卡斯的学生，《论崇高》的作者。——译者注

马，而且大概返回过祖国叙利亚，大约死于公元 305 年。波菲利写了大量的不同主题的作品，有评述柏拉图、亚里士多德、塞奥弗拉斯特、托勒密和普罗提诺的，有关于哲学和宗教的随笔，有写哲学史的，论荷马的，还有一部批驳基督徒的。总共算起来归于他名下的作品大约有 77 部，其中只有一小部分保存下来，而且大多残缺不全。其中最具哲学意义的是下列作品：《理智研究之手段》（*Aids to the Study of the Intelligibles*，以其拉丁文标题 *Sententiae ad intelligibilia ducentes* 最为人知）、《亚里士多德〈范畴篇〉绪论》（*Isagoge*）、《致马西利的信》（*Letter to Marcella*）、《论禁欲》（*On abstinence*），以及分别保存在圣奥古斯丁和尼米修斯（Nemesius）著作里的《论灵魂的复归》（*On the Return of the Soul*）与《问题种种》（*Miscellaneous Questions, Symmikta zetemata*）的摘录。此外有一篇很像是由波菲利或跟他很亲近的人写的关于《巴门尼德篇》不完整的注释也很重要。

波菲利对他老师普罗提诺的景仰，可以从他自己写的《普罗提诺生平》（*Life of Plotinus*）中看出。现存的确凿可靠的波菲利著作和晚期古希腊思想家的说法也表明，波菲利在哲学上的确是普罗提诺的追随者，所不同者只在于兴趣、侧重和文风。波菲利更强调灵魂上升的本质是净化生命。他也对宗教非常感兴趣，启后世新柏拉图主义调和哲学和古希腊晚期异教信仰之先河。由于波菲利可能明确阐述其纯形而上学思想的著作绝大部分都已散失，因此很难准确勾勒其思想的全貌、评估他在多大程度上超越了普罗提诺。学者们对这个问题的观点也有分歧。《理智研究之手段》这部虽不完整但内容最丰富的纯哲学著作，基本上没超出普罗提诺的思想。研究新柏拉图主义的法国学者皮埃尔·哈多（Pierre Hadot）力主三元说，认为波菲利思想的特色是他在新柏拉图主义等级序列的顶端建构了三元体系，这三元由存在、生命和理智构成。^[14]不过这种主张未必可信，它随意运用了对《巴门尼德篇》的注解和其他未必确凿是波菲利著作的材料（参见 36，737~741）。

波菲利的学生杨布里柯，指责普罗提诺和波菲利没有区分理智与灵魂（见 Stobaeus, p.365; Wachsmuth [5.81]）。的确，在《理智研究之手段》中波菲利经常忽略这种区分，即使他完全能够做到。这里引起争议的是灵魂的存在论地位问题。波菲利继承普罗提诺的观点，认为灵魂的地位不（像

《蒂迈欧篇》中论灵魂的构成的著名段落所露骨地暗示的那样) 仅仅是可感世界和理智世界的中介, 它本身便是真正的理智。根据这一点, 还有上面提到的关于《巴门尼德篇》的注解材料, 安东尼·劳埃德 (Anthony Lloyd) 提出了一个关于波菲利形而上学思想的论点, 声称波菲利试图将各本体互相叠嵌起来, 结果最后只剩下太一是真实的, 其余的只是它的表象。^[15] 具体思路是这样的: 整个新柏拉图主义的等级体系是一个有序的系列 (毋宁说是一组有序系列, 每一序列都以太一为其共同的第一项)。各序列中的每一项 (除了共同的第一项) 仅只是前一项的影像, 只有第一因才是惟一真实的一项: 理智人才是真人, 与肉体合一的灵魂不是真正的灵魂, 自在的、不在外在活动和关联之中的纯灵魂才是真正的灵魂。总之, 每一事物可以说都应由它赖以构成的内在活动来界定。而任何低于太一的事物, 其内在活动都是由上一等级的外在活动构成的, 因此其指向超出它自身。于是, 我们要追寻真实, 就得在本原的等级序列中拾阶而上, 直到最后臻致太一, 才成为完全的真实。要说波菲利系统地教授这样一种极端的形而上学一元论, 似乎还没有确凿的证据让我们肯定地这么说, 不过普罗提诺是有这个倾向, 而波菲利或许更甚, 只是他俩谁也没有将其贯彻到底。^[16]

377

循此脉络我们可以提出有关唯心主义的问题: 根据普罗提诺和波菲利的
新柏拉图主义, 实在是精神的 (mental) 吗? 这个问题很微妙, 不能简单说是或不是。若是持前面讲的那种极端形而上学一元论的立场, 或许可以回答说不是, 因为太一独立存在, 超越了思维。但至少在普罗提诺和波菲利那里, 精神生活 (mental life) 是以某种特殊的方式归于太一的: 太一有类似精神生活的东西, 即某种超理智 (superintellection) (VI.8.16; V.1.7)。因此若强调终极本原没有精神生活会产生误导。其次, 抛开极端的一元论来看, 理智领域也是存在之域, 其中含有事物的真实原型, 而物理世界的事物只是其影像。这些原型是思维, 因此是精神的。因此, 至少在日常的非精神的事物有一个精神本原这一点上, 普罗提诺和波菲利可以说是唯心主义者。不过应当指出, 这种唯心主义不同于认为物理世界是我们精神产物的那种唯心主义。即使它是表象乃至假象, 那也是类似镜像的表象或假象, 而不是类似幻觉: 我们在镜子中看到的当然不是真实的事物, 如果我们把它与真实事

物混为一谈，那就是错觉，但无论如何镜像不是我们的幻觉。

波菲利在哲学上显著而影响深远的贡献之一，便是提高了亚里士多德逻辑学著作在教授柏拉图主义过程中的地位。如前所述，亚里士多德式的柏拉图主义者普罗提诺以前就有，涉猎亚里士多德逻辑学的柏拉图主义者波菲利也不是第一个。但是积极应用亚里士多德逻辑学来教授柏拉图学说的，却要数波菲利。通过他的鼓吹，亚里士多德的《工具论》成了哲学入门书，此风延续到中世纪，甚至还远不限于中世纪。波菲利写过亚里士多德《范畴篇》的导论，叫《亚里士多德〈范畴篇〉绪论》，后来被波爱修译成拉丁文，成为中世纪介绍亚里士多德的标准入门书。实际上本文不仅影响了拉丁语的西罗马，也影响了希腊语的东罗马，后来又被译成叙利亚语和阿拉伯语。波菲利还写了大量关于对亚里士多德逻辑著作的注释，但除了关于《范畴篇》的基础注释外，全都失散了。

任何熟悉亚里士多德《范畴篇》的人都知道，它包含某些反柏拉图的主张，如认为个体先于种和类。像波菲利这类坚定的柏拉图主义者，是如何把这类作品同其柏拉图哲学统一起来呢？波菲利及其后的追随者们坚信亚里士多德和柏拉图本质上是一致的，其立场决定了他们会消弭两者间的差异。据说波菲利写了一本书来讲两者的相同之处，又写了一本书来讲两者的不同之处。就逻辑学而论，波菲利对亚里士多德逻辑学著作地位的看法，使他采取亚里士多德的观点来解释柏拉图时要容易些。普罗提诺也写过关于亚里士多德《范畴篇》的论文，立场是批判的，但没有敌意（VI.1~3）。普罗提诺认为《范畴篇》讨论的是存在的种，因而是一部存在论的著作，包含了关于世界结构的理论。普罗提诺的结论是，亚里士多德《范畴篇》中的理论经修正后对可感世界也是适用的。波菲利赞成范畴适用于可感世界的观点，但不认为《范畴篇》是一部存在论，哪怕是可感世界的存在论的著作。他认为《范畴篇》（或许可以说亚里士多德的整个逻辑学）与形而上学无关，其实它是讨论对感性现象的语义表达的（《论亚里士多德的〈范畴篇〉》，58）。这种表达对于规范经验现象或许是最重要的，而对于规范实在则不然，后者受柏拉图形而上学支配。

普罗克鲁斯：体系的建构者

第三位对后世有重要的影响的新柏拉图主义思想家是普罗克鲁斯（公元410—485）。他年轻时来到雅典学习柏拉图哲学，并最终成为学园的领导人。他是新柏拉图主义最为系统的诠释者，也是一位高产作家。他给后人留下了系统哲学著作，如著名的《神学要义》（*Elements of theology*）。该书用欧几里得式的严格推理方法写就，笛卡尔和斯宾诺莎用这种方法要比他晚得多。在《神学要义》中，普罗克鲁斯从本原等级序列的顶级开始，一路往下推衍。本书论及三个第一本体，其中神学的范围是和研究第一因的形而上学相一致的。普罗克鲁斯的另一部重要著作是《柏拉图神学》（*Platonic Theology*），与《神学要义》讨论的主旨相同，但内容更广，也更艰深。他还有一本关于自然哲学的成体系著作《物理学要义》（*Elements of Physics*）。他写了大量关于柏拉图的注释，尽管大多散失了，但留下来的还是相当可观。这些作品作为研究普罗克鲁斯哲学的资料，不像人们期望的那样令人振奋，但对于柏拉图主义的历史，却是一个宝库，而且代表了对柏拉图思想的新柏拉图式的解读。普罗克鲁斯还写过数学和文学方面的著作，甚至为异教的圣歌谱过曲。

379

普罗克鲁斯是一个虔诚的异教徒。当时异教徒是少数，处处受压制，没有任何翻身的可能。^①然而普罗克鲁斯却是对基督教辛辣的讽刺：他的思想体系后来成了伪狄奥尼修斯（Pseudo-Dionysius）的基督教神学的哲学基础，此君冒充成《使徒行传》中提到的皈依保罗的基督徒狄奥尼修斯，让整个中世纪的世人都上当受骗，直到19世纪才被完全揭穿。伪狄奥尼修斯的著作，在中世纪基督教传统中获得了极大的权威。

普罗克鲁斯学说的体系性和影响力不容置疑，但其思想的原创性却有人

^① 罗马帝国皇帝狄奥多西一世在公元392就已经宣布基督教为整个罗马帝国的国教。——译者注

质疑。但无论如何，写《神学要义》这样一部著作来系统阐述柏拉图主义，这种观念本身便是一个了不起的成就，而且众所周知它是一种创举。要评价普罗克鲁斯的贡献，我们必须简要回顾一下从波菲利到普罗克鲁斯的这一发展时期。

在波菲利之后东罗马出现了两个新的新柏拉图主义运动。一个是所谓的拜占庭学派，主要代表人物是萨卢斯特（Sallust）和皇帝朱利安（Julian）（被基督徒称为背教者）。新柏拉图主义的这一支似乎宗教气息浓于哲学气息，这种新柏拉图主义以其对异端宗教和文化的解说来对抗基督教。另一个是所谓的雅典学派，创立者是雅典的普鲁塔克（死于公元432年），并由普罗克鲁斯的老师西里安（Syrianus）继承。普罗克鲁斯代表了雅典学派的顶峰。这两个学派或潮流的特色都在很大程度上归功于波菲利最著名的学生杨布里柯，许多学者把他当作新柏拉图主义的亚父。杨布里柯享有这么高的声誉，但他存世的著作比波菲利还少，就其著作内容而论，他是否名至实归不无疑问，但是不止普罗克鲁斯自己高度评价杨布里柯，其他很多人也这么认为。杨布里柯的成就至少可以概括如下：第一，他宣扬巫术（*theurgy*）是与神圣理智合一的方法，而且在一定意义上是优于哲学的方法。这当然背离了普罗提诺的学说，但逐渐被新柏拉图主义接受了。不过，杨布里柯还是坚持把巫术与哲学分开。第二，他建立了标准的学园派课程，提出了诠释柏拉图对话的原则，这些都在后来广为流行。按照他的诠释原则，每一篇对话都有一个主题（*skopos*），决定了对全篇其他方面的解说。第三，他确立了雅典学派的形而上学的显著特点：大量使用三项式（*triads*）和单子（*monads*）等数学概念。普罗克鲁斯在所有这些方面很大程度上继承了杨布里柯。

380 普罗克鲁斯的思想体系大致与普罗提诺相仿。它们有相同的本体：太一、理智和灵魂。描述本体间关系的术语也很类似：自上而下的流出或是照耀，以及自下而上的分有。关于本原的一般假设，两人也相同，只是普罗克鲁斯更为精细：原因比结果更完美，原因有程度更丰富的同一，并以某种方式包含其结果，等等。不同之处在于，普罗克鲁斯倾向于极端的逻辑实在论：他喜欢区分，结果使得每一区分都可能变成实体（*entity*）与其衍生物

(proliferation) 之间的差异, 在普罗提诺那里作为一个方面或是一种关系的概念, 到了普罗克鲁斯这里往往就具体化了。这可以举时间和永恒为例: 对于普罗提诺来说两者分别是理智和灵魂的一个方面, 但在普罗克鲁斯那里却成了实体 (substance, 参见本书英文本 pp.369-370 及《要义》命题 52~55)。于是, 尽管单纯的难以名状的太一还是整个体系的根, 但普罗克鲁斯却很快从中推衍出惊人的多样性。普罗克鲁斯的存在体经常是以三项式出现, 其一般结构是由一个同两端都相似的中间项把两个极端连接起来。这样的三项式, 既是一个本体某些方面的具体化, 又是不同本体之间的联系的方式。对我们来说, 这种复杂性意味着我们只能点到为止, 指出其思想体系的若干一般特征。读者想要有更详细的了解, 可以参考普罗克鲁斯本人的著作以及本节所附的参考文献。

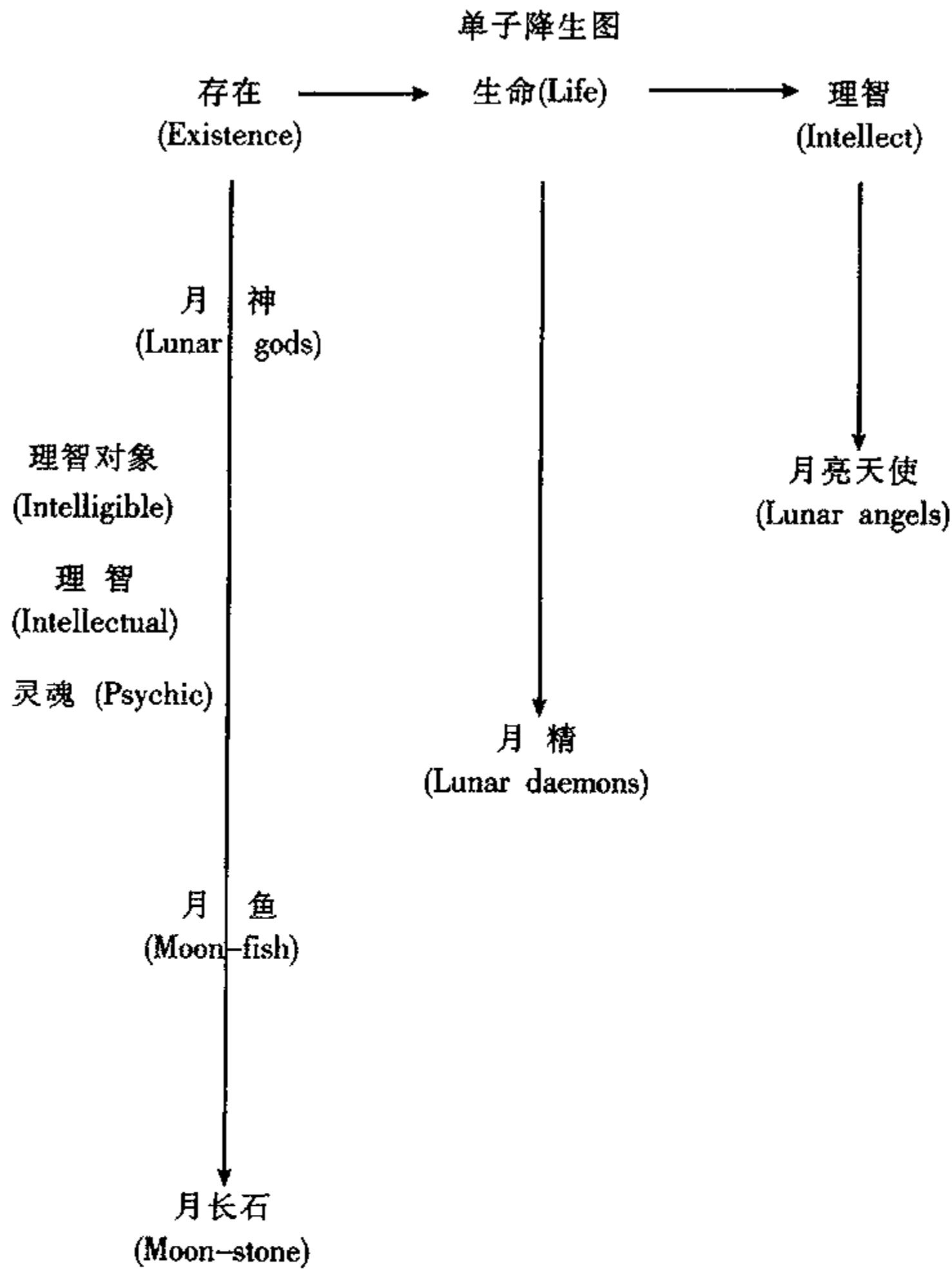
我们可以借考察普罗克鲁斯等级序列的顶层以窥见其思想体系之一斑。首先, 体系的顶端是完全超越和不被分有的太一 (善) 本身。其次, 有一系列的统一体 (henads) 处于超越的太一和理智之间, 这些统一体也属于第一本体 (《要义》命题 7 和 113~165)。——这一思想在普罗提诺那里找不到对应的思想。这些统一体是被分有项, 其他事物从其获得统一性 (《要义》命题 116, 《柏拉图的〈巴门尼德篇〉注》6, 148)。这个例子显示了遍布普罗克鲁斯思想体系的一种结构, 即不被分有项、被分有项以及分有者三者之间的区分。这种三项式还有一种我们更为熟悉的形式, 即超越的 (不被分有的) 柏拉图理念、内在的被分有形式和感性的分有者 (《柏拉图的〈巴门尼德篇〉注》3, 797)。例如, 人的理念、人的范例和呈现人形的有机体, 便是这样的三项式。分有的三项式说, 旨在回答这样一个问题, 即柏拉图理念是超越的还是内在的? 而照普罗克鲁斯的回答, 它两者兼具, 就是说理念本身是超越的, 但它又有一个内在的副本, 即被分有项。

静止 (*monē*)、流溢 (*proodos*) 与复归 (*epistrophē*) 组成的三项式也很基本 (《要义》命题 25~39; 参见本书英文本 pp.370-372), 相当于或等于另一个三项式——限定 (limit)、无限 (infinity) 和混合 (mixture) (《要义》命题 87~96), 后者是第一统一体以及其下所有事物的要素。静止、流溢与复归的运行贯穿整个等级序列。在每一个等级中都存在一个首

项（单子），它通过流溢和复归产生出同级同类的从属存在体。而每一个这样的单子，也同时生成不完全的产物，也就是说这些产物仅仅是表象，而不是与单子同种的东西：灵魂的产物本身不都是灵魂，理智的产物也不都是理智，因为灵魂便是理智的产物（参见《要义》命题 65）。如图所示，在水平和垂直的双重流出中，可以看到类似于普罗提诺内在活动和外在活动的过程：在每个本体内部产生存在体，就相当于普罗提诺说的内在活动。

理智这一等级以存在、生命和思维这个三项式为表征，它是三项式静止一流溢一复归的一个特例。本级还有其他许多三项式，但是这一个尤其重要。存在、生命和理智，每一个都是其他两者所固有的，因此每一个都包含了存在、生命和理智的三项式，不同仅在于哪个占主导（《要义》命题 101~103）。不管以多么精确的方式来理解这种思想，总之我们会发现一些有趣的结果：传统的柏拉图理念是包含这种三项式的单子，每个理念都存在于三种模式中，换句话说，每个理念都可以从存在的方面、生命的方面或是理智的方面被分有〔《柏拉图神学》（*Platonic Theology*），903~904〕。举一个具体的例子，比如“月亮”这一理念可以表现为存在层面的月鱼（moon-fish）、月长石（moon-stone），也可以表现为生命层面的月精（Lunar daemon），还可以表现为理智层面的月亮天使（Lunar angel）。

普罗克鲁斯思想有一个重要原则，就是更高层次的原因有更大的能力（《要义》命题 57，71~72）。这不仅意味着在等级序列中较高的等级不仅比较低的等级产生更多或更完善的结果，而且较高等级向下延伸得更多。所以处在等级序列底层的存在体只是分有最高等级：没有生命力的形体，它仅有同一性和最小限度的存在（being），直接分有存在（existence）；质料没有自己的性质因而是非存在，仅分有第一本体中的相应的同一性。因此这些本原，都延展下降到形体的等级，而不涉及中间阶段。与之相反，灵魂则分有生命（同样地，理性的灵魂则分有思维），并通过生命而分有存在。这可用下表来说明（引自 A.C.Lloyd [11.6]，112），箭头从原因指向结果：



尽管如图所示的只是普罗克鲁斯世界图景的一小部分，但还是能让我们领会它所展示的意思：万物互相包含，同时又不失其本性（《要义》命题 103）——实际上这是《神学要义》中的一个基本原理。同一理智项根据不同模式（存在的、生命的或理智的）可以呈现为不同的样子，而同一等级中所有的现象则既通过那个等级中的单子联系起来，又通过顶级中所有事物间的联系而联系起来，所以普罗克鲁斯的世界是一张紧紧编织在一起的网。

382

这在我们看来是很奇怪的哲学，但冷静想想，很大程度上它成功地融合了晚期新柏拉图主义和许多同时代人的世界观。用多兹的话说，普罗克鲁斯的理想是“一种包罗万象的哲学，要能够囊括古代社会取得的全部智慧”。^[17]所有异教诸神，不论新的、老的乃至外邦的，都在普罗克鲁斯的等

级序列中安居其位。上面提到首先被分有的统一体，事实上同更高的神同一。神性较少的和居中的存在，都会在这些更高的神与可感世界之间的中间阶段找到他们的位置。因此，我们可以根据需要在不同的场合选择不同类型的方式来谈论同样的现象。静止—流溢—复归、实体—动力—实现和克罗诺斯（Cronos）—瑞亚（Rhea）—宙斯（Zeus）都表述的是相同或相似的现象。^①我们既可以通过抽象的哲学推理也可以通过宗教实践来把握它们。神秘的现象、巫术和预言等这些令普罗克鲁斯及其团体如此着迷的东西，也在这个体系中占有一格，并按同样的方式解释。它们由将存在体在系统中纵横联系起来的结合方式来说明：比如像某块特定的石头这样的物理对象内部就有较高等级动力的禀赋，较高等级的动力便是通过这种禀赋对这块石头产生影响。所有任何值得一提的事物在雅典派的体系中都有一个位置，并按这个位置来获得理解。虽然雅典派的体系让人看起来眼花缭乱，甚至包罗了最离奇的因素，但它仍然是一种想在牢靠的前提下解释事物的理性哲学。

新柏拉图主义的遗产

普罗克鲁斯之后雅典派有一位重要的领袖达玛斯修斯，他写了一部书《论本原》（*On Principles*），其中提出在太一之上还有一个无以名状的本原（杨布里柯也有这样的观点）。就在他任学园校长期间，罗马皇帝查士丁尼关闭了学园，时在公元 529 年。至此柏拉图主义已在亚历山大里亚活跃了很长时间（前面说过，这是普罗提诺曾学习过的地方。——参见原书 361 页），而且即使我们对此后发展的了解有断层，但据推测在那里柏拉图主义的历史又持续了相当长的时间。这个学派在公元 5 世纪很繁盛，并持续活跃到 7 世纪。亚历山大里亚与雅典之间的交流很频繁，但是依然需要强调两地学风有很明显的不同：亚历山大里亚派不像雅典派那样沉迷于形而上学的沉思，他

^① 克罗诺斯、瑞亚和宙斯都是希腊神话中的神，克罗诺斯和瑞亚都是泰坦巨人族的神，宙斯是他们的儿子，最高的天神。——译者注

们最为人所知的是对亚里士多德的注释；亚历山大里亚派也不像雅典派那样热心异教，成员当中还有基督徒，如以亚里士多德的注释者和批评家而闻名的约翰·菲罗波努（John Philoponus）。^[18]

基督教的拉丁语的西罗马产生了一位一只脚站在古希腊晚期柏拉图主义传统中的伟大思想家——波爱修。波爱修是一位天主教徒，也是意大利东哥特王国（Ostrogoth）的开国之君、信奉阿里乌（Arius）教派的狄奥多里克（Theodoric）手下一位有很高学养的大臣。波爱修写作题材广泛，包括数学、神学和哲学。他雄心勃勃地要把亚里士多德和柏拉图的所有著作都翻译成拉丁文，并予以阐释。他成功地翻译了亚里士多德的《范畴篇》，并译出波菲利的《亚里士多德〈范畴篇〉导论》作为序言。他还写了几篇注释和逻辑论文。这些著作成为中世纪欧洲逻辑学的基础。波爱修未能活到完成他的计划之时，由于被控谋反，他被投入监狱，饱受折磨之后被处死。在监狱中他写下了名著《论哲学的慰藉》（*On the Consolation of Philosophy*），其中拟人化的哲学成了遭受不公待遇者的救星——引人注目的是，在波爱修一生最艰难的时刻，他求助的是哲学而不是他的天主教信仰。波爱修的哲学基本上是新柏拉图主义，他对逻辑和其他三项式的重视表明了亚历山大里亚学派对他的影响。

《慰藉》和他的诸多神学论文充斥着普罗提诺、亚里士多德和新柏拉图主义的思想，它们与圣奥古斯丁及其他人的著作一起，将这些思想引入中世纪哲学神学，使之成为司空见惯的观念。因此，就对波爱修而论，惟一、单纯的上帝不仅是至高的存在、至高的善和至高的动力，上帝还是事物自身，而其他事物只能靠分有上帝或作为上帝的影像而获得其自身。不仅如此，而且善与存在完全是一回事，恶和存在的缺乏（lack of being）也是一回事（《慰藉》第三章第12节，该节标题为“当实体的存在缺乏实质性的善时怎么可能是善的？”）。上帝当然是永恒的，波爱修在《慰藉》的一段名言中解释了什么是永恒，并对永恒（eternity）和永续（everlastingness）作了区分。他把永恒界定为“无尽生命的完美流溢，当下具足”（5, 6），体现了普罗提诺（见原书页码第369~370页）的影响。与此相对照，被造的宇宙虽然无始无终，但只是在时间的连续推移中展开在上帝的心中非时间性地存在着的

事物。

384 统治大半个欧洲、中东和北非的罗马帝国一度是异教的天下，但最终还是基督教和伊斯兰教成为赢家，从而终结了严格意义上的新柏拉图主义。但新柏拉图主义的许多观点包括一些著作被保存下来，并被新文化吸收。在基督教世界中，普罗提诺和波菲利对希腊教会和拉丁教会的教父们都产生了影响，而普罗提诺通过伪狄奥尼修斯而产生的巨大影响，我们前面就提过。即使仅凭这些原因，也足以使整个中世纪基督教神学染上浓厚的新柏拉图主义色彩，而实际上远不止于此，新柏拉图主义与后来的欧洲历史有着千丝万缕的联系，这里只举一个很有意思的例子：中世纪伊斯兰教和犹太教的大哲学家们学习和吸收新柏拉图主义的思想，反过来又影响了欧洲哲学。在公元15世纪，异教的新柏拉图主义在欧洲有一次复苏，一直持续到公元17世纪。此后，新柏拉图主义的遗风流韵仍影响到一些大思想家，如贝克莱、黑格尔（他是普罗克鲁斯的仰慕者）和柏格森（他推崇普罗提诺）。

【注释】

[1] 参见 O'Meara [11.8]。

[2] 参见 Dillon [11.3]。

[3] 参见 Dodds [11.20]。

[4] 参见 Wallis [11.12], 160。

[5] 学界引用《九章集》，惯例是只使用数字标号，例如“V.3 (49) 2, 14~16”意思是《九章集》第5集第3篇论文（49表示在波菲利所作普罗提诺著作年表上的序号），第2节，第14行至第16行。

[6] 细节见 Armstrong [11.1], 15。

[7] 见 Gurtler [11.22]。

[8] 见 Blumenthal [11.17]。

[9] 见 O'Brien [11.23]。

[10] Lloyd [11.6], 98~103 认为普罗提诺对外部行为和内部行为的区分植根于亚里士多德对现实化（实现）的说明。Hadot [11.33], 228, n.4 认为两种行为学说起源于斯多亚派对于实体性质和它们的结果的区分。普罗提诺大概很好地吸收了这两种资源。

[11] 见 Emilsson [11.21]。

- [12] 见 Dodds [11.20], 145~148。
 [13] 见 O'Daly [11.24]。
 [14] 见 Hadot [11.33]。
 [15] 见 Armstrong [11.1], 287~293。
 [16] 见 Smith [11.35], 5 ff.。
 [17] 见 Dodds [11.41], xxv。
 [18] 见 Sorabji [11.52]。

精选的参考书目

385

下面的书目一般都限制在恰当的一般英语著作的范围之内。新柏拉图主义的古文翻译和研究著作在其他语言尤其是法语和德语中很丰富。在下面 [11.5] 中有一个研究到波菲利为止的新柏拉图主义的详细书目。除了 [11.16], [11.19] 和 [11.36] 所列出的书目, [11.5] 卷 2, 36.1 也含有一个关于中期柏拉图主义的书目, 是由 L.Deitz 开列的 (*Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin: 1926—1986*)。

概论

- 11.1 Armstrong, A.H. (ed.) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, 1970.
 11.2 Baine Harris, R. (ed.) *The Significance of Neoplatonism*. Norfolk, Va, 1976.
 11.3 Dillon, J. *The Middle Platonists*. London, 1977.
 11.4 Goodman, L.E. (ed.) *Neoplatonism and Jewish Thought*. Albany, NY, 1992.
 11.5 Haase, W. (ed.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Vols 2, 36, 1 and 2, 36, 2. Berlin, 1987.
 11.6 Lloyd, A.C. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford, 1990. A philosophically penetrating study, rewarding even if not easy reading.
 11.7 Merlan, P. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague, 1968.
 11.8 O'Meara, D.J. (ed.) *Neoplatonism and Christian Thought*. Norfolk, Va, 1982.
 11.9 ——— *Pythagoras Revived*. Oxford, 1989.
 11.10 Sambursky, S. *The Physical World of Late Antiquity*. London, 1962.

11.11 Wallis, R.T. and J. Bregman (eds) *Neoplatonism and Gnosticism*. Albany, NY, 1992.

11.12 Wallis, R.T. *Neoplatonism*. London, 1972. This is the best general overview over the whole of Neo-Platonism.

普罗提诺

11.13 *Plotinus* I-VII Trans. A.H. Armstrong. Cambridge, Mass., 1966—1988. This translation, accompanied by the Greek text, is based on the authoritative editions of P. Henry and H.-R. Schwyzer.

11.14 *Plotinus. The Enneads*. Trans S. MacKenna, abridged with an introduction and notes by J. Dillon. Harmondsworth, 1991.

11.15 Armstrong, A.H. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge, 1940.

11.16 Blumenthal, H.J. "Plotinus in the Light of Twenty Years' Scholarship, 1951—1971". In [11.5], 36, 1.

11.17 — *Plotinus, Psychology*. The Hague, 1971.

11.18 Bussanich, J. *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*. Leiden, 1988.

11.19 Corrigan, K. and O'leirigh, P. "The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986". In [11.5], 36, 1.

386 11.20 Dodds, E.R. "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *Classical Quarterly*, 22 (1928), 129~143.

11.21 Emilsson, E.K. *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*. Cambridge, 1988.

11.22 Gurtler, G.M. *Plotinus: The Experience of Unity*. New York, 1988.

11.23 O'Brien, D. *Plotinus on the Origin of Matter*. Naples, 1991.

11.24 O'Daly, G. *Plotinus' Philosophy of the Self*. Shannon, 1973.

11.25 O'Meara, D.J. "Plotinus" in F. Cranz and P. Kristeller (eds) *Catalogus translationum et commentariorum*, vol.7. Washington, D.C., 1992. An overview of Plotinus's impact.

11.26 — *Plotinus: An Introduction to the Enneads*. Oxford, 1993. Highly recommendable as an introduction to Plotinus.

11.27 Rist, J.M. *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge, 1967.

11.28 Schroeder, F.M. *Form and Transformation: A Study in the Philosophy of Plotinus*. Montreal and Kingston, 1992.

波菲利

11.29 *Life of Plotinus*. In [11.13], vol.1 and [11.14].

11.30 *The Sentences*. Trans. T.Davidson, *Journal of Speculative Philosophy* III (1869), 46~73.

11.31 *On Aristotle's Categories*. Trans. S.K.Strange. London, 1992.

11.32 *Isagoge*. Trans. and commentary E.W.Warren. Toronto, 1975.

11.33 Hadot, P. *Porphyre et Victorinus*. 2 vols, Paris, 1968. Text and French trans. of *Anonymous Commentary on the "Parmenides"*, attributed to Porphyry in vol. 2.

11.34 *Porphyrios "Symmikta zetemata"* German trans. and commentary by H.Dörrie. Munich, 1959.

11.35 Smith, A. *The Place of Porphyry in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. The Hague, 1974.

11.36 Smith, A. "Porphyrian Studies since 1913" In [11.5], 36, 1 Contains a review of the state of Porphyrian studies in addition to a bibliography.

11.37 Evangelidou, C. *Aristotle's Categories and Porphyry* Leiden, 1987.

杨布里柯、普罗克鲁斯和晚期新柏拉图主义

11.38 *Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. With text, trans. and comm. by J.M.Dillon. Leiden. 1973.

11.39 *Iamblichus. Les Mystères d'Égypte*. Ed. and French trans. by E.des Places. Paris, 1966.

11.40 Iamblichus, *De anima*. French trans. by A.J.Festugière. In vol.3 of *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris, 1953.

11.41 *Proclus. The Elements of Theology*. Ed., trans and comm. E.R.Dodds. 2nd edn. Oxford, 1992. An indispensable aid both for novice as well as for the expert.

11.42 *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Trans. G.R.Morrow and J.M. Dillon with introduction and notes by J.M.Dillon, Princeton, 1987. 387

- 11.43 Proclus, *Théologie Platonicienne*. Ed. and French trans. H.D.Saffrey and L.G.Westerink. vols of 6 have appeared. Paris, 1968—1981.
- 11.44 Proclus, *Dix Problèmes concernant La Providence*. Ed.D. Isaac. Paris, 1977.
- 11.45 Proclus. *Providence, Fatalité Liberté* Ed.D. Isaac. Paris, 1979.
- 11.46 Boethius, *The Theological Tractates*, trans. H.F.Stewart and E.K.Rand, *The Consolation of Philosophy*, trans. S.J.Tester. Cambridge, Mass. 1973.
- 11.47 Boethius's *De Topicis Differentiis*. Trans. with notes and essays on the text by E.Stump. Ithaca, NY, 1978.
- 11.48 Dillon, J.M. "Iamblichus of Chalcis (c.240~325 AD)" in [11.5], 36, 2.
- 11.49 Blumenthal, H.J.and A.C.Lloyd (eds) *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*. Liverpool, 1982.
- 11.50 Rosán, L.J. *The Philosophy of Proclus*. New York, 1949.
- 11.51 Baierwaltes, W. *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main, 1965.
- 11.52 Sorabji, R. (ed.) *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. London, 1987.
- 11.53 Chadwick, H.(ed.) *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. Oxford, 1981.

第十二章 奥古斯丁

杰拉德·奥·戴利 (Gerard O'Daly)

生平及其哲学资源

奥古斯丁，公元 354 年生于罗马帝国所辖北非的塔加斯特镇 [Thagaste, 今阿尔及利亚的苏格艾赫拉斯 (Souk Ahras)]，公元 430 年死于希波 [Hippo, 今阿尔及利亚的安纳巴 (Annaba)] 主教任上。他在塔加斯特、马都拉 (Madauros) 和迦太基 (Carthage) 接受的是那种标准的晚期罗马帝国式教育 (Marrou [12.59])，内容涉及一些哲学典籍，却只是从文法和修辞着眼。18 岁时，他在迦太基读到西塞罗写的《荷尔顿修斯》(Hortensius^①，那是教学内容之一)，不禁爱不释卷。这部著作将他引入了哲学，尤其是伦理学上的幸福论 (*conf.3.7*)。在他的著作中，屡屡引证《荷尔顿修斯》。^[1]此外，虽然当时他已是基督教的募道友 (catechumen) [由于他妈妈莫尼卡 (Monnica) 是个虔诚的基督徒]，在论及智慧 (*sapientia*) 时就会想起基督，但在他看来，当时他能读到的拉丁语译的基督教经典都生硬得很，倒不如摩尼教徒的东西来得亲切。摩尼教 (Manichaeism) 吸引他的，是它诉诸理性而非权威 (这成了他成熟期思想的一根支柱，参见第三部分)。对现代读者说来，这种看法实在有些滑稽，摩尼教那种稀奇古怪的神

① Hortensius, 西塞罗时代的一位著名的演说家。——译者注

秘主义宇宙观，怎么倒成了理性的呢？不过在奥古斯丁那个时代，摩尼教的确提供了一个普遍性知识体系，它包罗万象，宇宙、人生乃至包括基督教在内的多数宗教也都杂糅在内。而且它还指示了一条与其所昭示的“知识”相一致的人生之道。摩尼教相信在宇宙和人身上有一种恶的本原，这种恶的实体同在宇宙与个体中的善的实体相互斗争（*duab.an.*）。摩尼教这种关于“恶”的观点，对奥古斯丁影响甚深，很多年以后他才摆脱其影响。此外，摩尼教对《旧约》的批评，也使他拒斥《旧约》中在他看来还很粗陋的上帝观念和道德含混性。

389 奥古斯丁青年时代在迦太基还读过亚里士多德的《范畴篇》，觉得没有什么难懂之处（*conf.4.28*）。除此以外，他早期还读过什么哲学著作就不太容易确定了。西塞罗的著作，尤其是《图斯库兰谈话录》（*Tusculan Disputations*）^①、《论国家》（*De re publica*）、《论神的本性》（*De natura deorum*）和《学园派》（*Academica*）等各篇，放宽标准还可算上《论命运》（*De fato*）和《论职责》（*De officiis*），是他了解希腊各个时期哲学的主要来源，此外他还可能读过西塞罗翻译的柏拉图的《蒂迈欧篇》。^[2]他出版的第一本著作——《论美和适宜》（*De pulchro et apto*，已佚）是论美学的，写于公元380—381年间。从中可以看出他关于“美”（*kalon*）和“适宜”（*prepon*）的区分，了解斯多亚学派关于“美是事物各部分的适当比例”的观点，以及“一”元及“二”元的本原（*monad/dyad principles*）（*conf.4.20~I*）。

毕业后奥古斯丁作了一名修辞教师，先后在迦太基、（从公元383年起在）罗马、（从公元384年起在）米兰以教授修辞和辩术为生。他在米兰谋得了一个公诉人（*public orator*）的职位（米兰那时是帝国西部最高法庭所在地）。公元386年，也是在米兰〔可能是在一个包括像致仕达官曼里乌斯·西奥多（*Manlius Theodorus*）在内的柏拉图学派的圈子里〕，他接触到新柏拉图主义，读到一些该派著作，大概既有普罗提诺的，也有波菲利的（*conf.7.13~27*；*beata v.4*；*c.Acad.3.41*）。^[3]他读的这些著作都是马里乌斯·维克多

① 图斯库兰是西塞罗的别墅。——译者注

(Marius Victorinus) 翻译成拉丁文的，因为他厌恶学校里教授希腊语的方式 (*conf.* 1.23)，所以希腊语水平一般，对于希腊哲学、经典和神学著作的了解总是依赖翻译。^[4] 也是在米兰，他听到安布罗斯 (Ambrose) 主教的布道，那种柏拉图式的基督教神学瓦解了奥古斯丁得自摩尼教和斯多亚学派的唯物论的上帝观，激发他探求释经法的堂奥，使他明白了亚历山大的斐洛的寓意释经法同奥利金 (Origen) 等希腊基督教神学家的字面释经法的区别。公元 386 年秋，他经历了一场信仰转变，辞去公职，其后的冬天他在靠近卡西西亚库 (Cassiciacum)^① 的乡间别墅疗养。

在此期间，他的第一批传世著作——一系列哲学对话诞生了，这些著作的体裁深受西塞罗的影响。其中，《驳学园派》 (*Contra Academicos*) 主要是根据西塞罗的《学园派》展开对学园派怀疑论的批评，《论神意》 (*De ordine*) 和《论幸福生活》 (*De beata vita*) 则是讨论幸福的本质、幸福与知识的关系、上帝的本质、宇宙的秩序以及恶的本质等问题。另外还有一部《独白》 (*Soliloquia*)，是奥古斯丁与理性之间的“内在”对话，其中探讨心的本质、真理与存在的一致性，以及谬误等问题。这些对话录中弥漫着新柏拉图主义的强烈影响。奥古斯丁于公元 387 年受洗，并于次年重返塔加斯特。在此期间，富有奥古斯丁特色的意志论和语义学开始发展起来，《论自由意志》 (*De libero arbitrio*) 和《论秩序》 (*De Magistro*) 便是其体现。同时，驳斥摩尼教成了这一阶段论著的主题。公元 390 年，他写出《论真宗教》 (*De vera religione*)，这是他思想成熟、融会贯通后的第一部著作。

自公元 371 年至 386 年，奥古斯丁一直和一个情妇同居，后来奥古斯丁打算同一位名门淑女结婚，就把她打发回非洲了。两人有个儿子，叫阿德奥达图 (Adeodarus)，大约公元 389 年就夭折了。再后来因为皈依基督教，奥古斯丁放弃了结婚的打算，过起了单身的僧侣生活。在塔加斯特他成立了一个宗教团体，公元 391 年被任命为希波城的牧师，公元 396 年成了主教。这段时间他的著作受到保罗神学的影响。公元 397 年以后，从他写自传《忏悔录》起，

390

① 一说在卡撒·德·布赖恩查，距米兰 33 公里；一说在卡西西亚库，距瓦雷泽 99 公里，学界现在一般更倾向于后一种说法。——译者注

他已能娴熟地运用保罗神学的基本原则和对意志的分析来剖析自己公元 386 年那场信仰转变的经历，而这两种方法在卡西西亚库期间写的五篇对话录中都还见不到。^[5]

到公元 397 年，奥古斯丁的哲学观点已大体成形，其后的生涯中再未有其他思想家或什么新观点来激发他改变自己的观点。他在几部重要的著作中详细阐述自己的思想，这些著作的写作都经历了好几年时间，其中包括：很能体现他心灵哲学的《论三位一体》（*De trinitate*），论创世、灵魂、感知—知觉、想像等的《〈创世纪〉字义疏证》（*De Genesi ad litteram*），释经学的《论基督教教义》（*De doctrina christiana*），以及论伦理和社会理论的《上帝之城》（*De civitate dei*）。在生命的最后 20 年间，他写了一系列著作与贝拉基（Pelagius）及其追随者尤其是爱克兰的朱利安（Julian of Eclanum）展开论战，其中大量论及自由意志、恩典、恶的原因等问题。

奥古斯丁对哲学著作的涉猎颇为有限，而且通常是碰到什么书就读什么书，没有系统的计划，只有西塞罗的作品，因为是当时教学大纲的内容，所以系统读过。他读的柏拉图著作或是拉丁文译文，或是原文摘要，甚或是拉丁文译文的摘要，他读过的新柏拉图主义的著作也是如此。他对中期柏拉图主义是透过文选派^①的著作间接了解到的（Solignac [12.6 1]）。阿普里乌斯（Apuleius）是个例外，不过奥古斯丁所发掘的主要是他谈神说鬼的部分。奥古斯丁著作中也出现一些基督教著作家的名字，但多半不是提出新思想的正面角色，而是抨击的对象。例如德尔图良的灵魂有形论，以及奥利金的灵魂先在论、转世论、灵魂投胎及前世罪报论等，都在奥古斯丁批驳之列。奥古斯丁的哲学阅读虽然有限，但他充分运用并发挥了自己的才智和想像的作用。

奥古斯丁的基督教哲学

奥古斯丁的所有著作都有哲学化的倾向。不过，尽管他早期一些著作

^① 文选派（Doxographers），古希腊的许多哲学文献借他们的著作而得以传世。——译者注

关注某些哲学主题，但绝大多数著作都是在回应个人的、神学的或是教会政治等问题 (Bonner [12.3 21])。纯粹的哲学思考尽管在他分析具体问题时代占据了很重要的地位，但在著作中从未置于首要地位。奥古斯丁著作的论战性也不容忽视。例如，《论自由意志》便是锋芒直指摩尼教的 (*retr.* 1.9)。某些篇幅长些的作品，如《〈创世纪〉字义疏证》因为没有写作时间的压力，探讨的问题也更广泛 (如宇宙论)，所以思路也更开阔 (参见该书 1.18.37~21.41; 2.9.20~21; 2.18.38)。奥古斯丁没有建立一个哲学体系，但其著作主题突出，有内在的一致性或发展的连续性，从而使我们有把握来描述他的思想。有时他把希腊—罗马理性探索的传统与基督教对举，称之为“哲学”。在他看来，哲学是基于理性的方法，而基督教信仰则往往是以 (基督道成肉身为首的) 种种历史事件为其宗教本质 (*beata v.* 4; *c. Acad.* 3.37~42; *vera rel.* 2~8, 30~33; *conf.* 7.13~27; *civ.* 8.1~12)。他想将基督教教义作为一个鲜明的对照，而不遗余力地抨击异教哲学。但有时，他又不太区分其思想的哲学方面和神学方面，而称基督教是“惟一真正的哲学” (*c. Iul.* 4.72)。同样，《论真宗教》中所说的“真正的宗教”离开柏拉图主义的成分也是难以想像的。所以他才会论及“基督教哲学” (*c. Iul.* 4.72; *C. Iul. imp.* 2.166)，认为爱智慧、探求和发现真理、追求幸福等问题都在基督教中得到了完满的解决。奥古斯丁也处理传统的哲学问题，但其答案则是基督教的。例如，奥古斯丁肯定追求幸福的普遍愿望是人的正当行为，是人的能力的最高体现。他认为心智只能在来世才能充分满足，而且不是在脱离肉体 (*disembodied*) 的精神状态中，而是在天堂中复活的圣徒身上。^[6]他讨论的问题多为希腊罗马哲学的传统问题，例如他研究灵魂问题时，就会探讨其来源或本原、实体、身体—灵魂关系、不朽、来世等等。^[7]但也不求回答所有问题，比如人的灵魂是何时创造出来的 (参见第 7 节)。

奥古斯丁将《荷尔顿修斯》中的“智慧” (*wisdom*) 和新柏拉图派著作中的“理智” (*intellect*) 同《约翰福音》开篇所说的“道” (*word*, 言) 熔于一炉 (*conf.* 3.7~8, 7.13~27; *civ.* 10.29)，我们由此可领略其治学之气象。柏拉图主义在其中有特殊重要的地位，他将新柏拉图派的著作与《约

翰福音》的开篇多方类比，说“要是柏拉图还活着”（*vera rel.* 3），他会认识到基督教正是他孜孜以求的宗教——信仰非物质性本原、上帝和灵魂的一神教。不过在奥古斯丁看来，柏拉图主义虽然在思想理论上是一元论的，但它的多神论思想总归是个缺憾（*civ.* 8~10）。

392 文选派传统上是将哲学分为物理学、伦理学、逻辑三块，奥古斯丁谙熟这一传统，自然也沿袭这种学园派的划分（*vera rel.* 30~33；*civ.* 8.4；*ep.* 118.16~21）。但他在讨论哲学问题时并未严格遵循这种区分。他主要是借此梳理各类哲学学说，从而将柏拉图主义、毕达哥拉斯派的物理学和苏格拉底伦理学熔于一炉，并以辩证法的发展实现这种融合（*c. Acad.* 3.37；*civ.* 8.4）。

传统上哲学是同神和人有关的事物的科学，奥古斯丁汲取了这种传统定义，而且有时还进一步区分，认为“智慧”（*sapientia*）是关于神圣事物（包括严格意义上的真理）的知识，而“科学”（*scientia*）则是关于世俗事物上的知识。（*trin.* 14.2~3）。奥古斯丁认为，在永恒不变的真理与我们对世俗事物的信仰之间建立起真正的联系，正是基督教的一大功绩。《蒂迈欧篇》29C 中的比例关系〔存在：产生:: 真理：信仰（being：becoming:: truth：belief）〕所阐述的形而上学和认识论分类，是奥古斯丁赞同的（*trin.* 4.24）。但他深信，只有在化为肉身的既是“智慧”（*sapientia*）的又是“科学”（*scientia*）的基督以及基督教教义才真正实现了永恒和世俗之间的联系（*Gn. litt.* 1.21.41）。

奥古斯丁从瓦罗（Varro）^①关于（神秘的、自然的、公民的）三类神学的纲要中知道神学（*theologia*）这一术语，不过他著作中只有一次用这个词来指称基督教，而且是一带而过（*civ.* 6.8）。中世纪和近代意义上的自然神学，即强调一切教义必须以可被理性所认知为前提，也非奥古斯丁所能接受的。但他的确是西方“神哲学”的奠基人，这种神学强调通过分析和论证来检验神学命题的一致性，对神学命题作出解释，分析其含义，揭示其关涉的

^① 瓦罗（公元前116—前27年），西塞罗的朋友，罗马著名学者和高产作家，但其哲学著作现皆散失。——译者注

方面。奥古斯丁旨在以理性提供的理解力 (understanding) 来阐明基于上帝权威 (authority) 的信仰。这不只是力图理性地探求基督徒可以容忍什么而已, 而是探求身为基督徒所负的责任, 因为这涉及他们如何运用上帝赋予的理性, 正是理性才使得他们能够信仰 (*ep. 120.3*)。拉丁语译的希腊文《旧约·以赛亚篇》第7章第9节说: “除非你信仰, 否则你不会理解。(Unless you believe, you shall not understand.)”^①, 奥古斯丁解释说, 这是限于世俗层面的论断 (信仰先于理智), 它表述的是“上帝会帮助我们, 让我们理解我们所信”之信心 (*lib. arb. 1.4; 2.6*)。但“在世俗的意义上权威在先, 而实际上理性在先” (*ord. 2.26*)。他认为, 即使基督教信仰最初只是因为信仰者主观上接受了神的权威而可信, 它们原则上也是可以为理性所认知, 并由理性来阐明。奥古斯丁还力图拓宽权威的基础, 例如他强调历史事实的作用, 强调基督的生平和教化广为人知。他的立场与德尔图良的反理智主义截然相反, 后者认为信仰之奥秘为理性所不能企及, 而且正是理性不能企及才构成了信仰的种种奥秘 (*De carne Christi 5.4; De praesumptione haereticorum 7.2~3*)。奥古斯丁则倾向于所有奥秘都是可以理解的, 不是在此生, 便是在来世。当然有些奥秘, 比如说三位一体, 只能部分地得到理解 (*ep. 120.2*)。在他看来, 同一理性既在信仰中又在理智中起作用, 这个事实本身便加强了他的论断。^[8]

398

信仰与知识

奥古斯丁虽然有时把知识和信仰截然两分, 认为知识是确凿的, 而信仰则是不牢靠的 (*c. Acad. 3.37, 43; div. qu. 9, 48; ep. 147.7, 10*), 但更多的时候则认为信仰只要基础得当就可以是一种知识。这与他的基督教信仰

^① 中文和合本《圣经》该处为“你们若是不信, 定然不能立稳”。英文新标准版圣经, 也为“stand 站立”, 而非“understand 理解”, 即“If you do not stand firm in faith, you shall not stand at all. 如果你不坚定地站立在信仰之中, 你将完全不能站立。”它们都是直接译自希伯来文, 与奥古斯丁看到的从希腊文转译的拉丁文译文有所不同。——译者注

自然不无关系。如果信仰只是“以赞同的态度思想”(*praed. sanct. 5*)，那么信仰就是合乎理性的、信仰的正确性依赖于它所信仰的权威，依赖于使他相信的证据(*c. Acad. 3.42~43; ord. 2.26~27; lib. arb. 2.5; util. cred.*)。在不同的宗教真理和历史证据中起作用的权威各不相同，从而所信仰的对象会十分悬殊，但各种情形中关乎信仰的精神活动是同一类。历史证据只能靠相信，它绝不会成为科学知识(*mag. 37; div. qu. 48*)。而宗教真理则有朝一日可以被其信仰者所理解，因而能够确知。实际上，在奥古斯丁看来，从信仰进而臻达理解，这是我们认识上帝的真理的基本原则，只是这种从信仰向知识的转变只能发生在来世(*trin. 9.1; ser. 43; en. PS. 118, ser. 18.3*)。这种神学观点揭示了奥古斯丁的一个基本立场，即认为信仰不如理解。真诚的信仰或许是合乎理性的、正当的、可信的，但它缺乏作为知识应具备的直接正当性，不像理解那样可以对一个复杂领域获得综合透彻的概观(*mag. 31, 39~40, 46; ep. 147.21; Burnyeat [12.67]*)，甚至缺乏像感官知觉那样的直接正当性。经过鉴别的感官知觉完全可以是一类知识(*ep. 147.38; trin. 12.3; retr. 1.14.3*)，而这种正当性是历史证据绝不可能有的。只有在反驳怀疑论者时，奥古斯丁才转而谈起我们所“知道”的历史事实(*trin. 4.21; 15.21*)。

奥古斯丁对学园派怀疑论思想的了解主要来自西塞罗的《学园派》一书，这本书使得他对摩尼教不再眷恋，一度成为怀疑论者(*conf. 5.19, 25*)。他在《驳学园派》中对怀疑论者的反驳，旨在揭示学园派理论中的矛盾与不当之处，例如“有说服力的”或“有可能的”之类的概念，以及可以有一个学园派智者的说法(*c. Acad. 2.12, 19; 3.30~32*)，从而为认可“一般而言，获得确定的认识是可能的”奠定基础。^[9]

奥古斯丁认为独有智者是幸福的，这一假设遭到怀疑论者的驳难。他们认为智慧是对真理的追求而非获得真理。奥古斯丁反驳道，一个人除非能够获得他十分渴望的东西，比如真理，否则不能说获得了幸福(*c. Acad. 1.9*)。但是这一论证预设了幸福包含对所追求目标的达成，而不是认为一个目标只要值得追求，即使不能实现，追求本身也是令人满意的(Kirwan [12.42] 17~20)。实际上，奥古斯丁从不反对：对真理的不懈追求本身就是有价值

的活动，智慧可能就在通向真理的途中，而不仅仅存在于被发现的真理的目标中（*c. Acad.* 1.13~14）。

学园派认为我们即使不确知某些事物，也可以认为某些事物是可信的或近乎真实的。奥古斯丁揭示是西塞罗将希腊语“*pithanon*”（有说服力的、可信的）译为 *Verisimile*（“像真的”）（*c. Acad.* 2.16, 19, 27~28）。但他认为，一个人声称某个事物像真的，却又不知道它所像的那个真是什么，那未免太荒谬了，因为根据柏拉图的理论（《斐多篇》74d~e），拿 X 同 Y 去比较，必须首先对 Y 有所了解。但是如果我知道“要是 Y 存在，它该是怎样的”，我就能说 X 像 Y。因此，如果学园派知道“如果真理存在，它该是怎样的”，学园派的观点就能成立。^[10]可见奥古斯丁的反驳不成立。

怀疑论者所说的 *epochê*（悬置判断），本身旨在避免犯错误。奥古斯丁对此的批判集中在一点上，即如果一个人习惯性地赞同他所不知道的事物，那么犯错误是不可避免的（*c. Acad.* 2.11）。这是一个漂亮的反驳。既然学园派也承认，形成判断并采取行动是不可避免的，那么它说可以悬置判断或由此避免错误便都是不对的（*c. Acad.* 3.33~36）。^[11]

奥古斯丁批驳怀疑论时采取的方式是捍卫斯多亚派真理标准（*c. Acad.* 2.11; 3.18, 21; 参见西塞罗 *Academica priora* 18, 113）。他认为，感官知觉这种证据严格说来并不满足作为真理标准的条件。照他的理解，真理标准应该是那些不可能为错的命题。他认为逻辑命题（如“非 p 且 q”，“如果 p 那么非 q”）满足这样的条件，数学命题也满足条件（*c. Acad.* 3.21, 23, 25, 29; 参见《论基督教义》*doctr. chr.* 2.49~53）。同样，“我存在”、“我活着”乃至“若我被骗，则我存在”这样的命题也满足条件（*beata v.* 7; *sol.* 2.1; *lib. arb.* 2.7; *vera rel.* 73; *trin.* 10.14; *civ.* 11.26）。最后一种命题是否意在说明任何事物若不存在则不可能有对它的思维，奥古斯丁是否欲从意识的事实来推论我们存在的确实性，都还有待探讨，但可以断定的是，奥古斯丁是在说他相信自己存在或活着这一点准错不了。^[12]奥古斯丁启发了笛卡尔的“我思”（*cogito*）^①了吗？当笛卡尔的第一批读者委婉地这么对

① 指笛卡尔的著名命题“我思故我在”。——译者注

他说时，笛卡尔回答说，他自己所用的论证与奥古斯丁的不同。^[13]实际上，奥古斯丁广泛运用了这一论证，包括用以证明心智是非物质的，或将其纳入对上帝存在的证明。

在说明我们可以确凿无疑地知道什么时，奥古斯丁继承了柏拉图主义的传统。他主张知识不是来自于感官知觉或经验，真理是先天地印在我们心智上的某种东西。这些真理是什么呢？它们自然包含上面提到的数学和逻辑学命题，但也包括像“同一性（一）”这样的观念或概念（*lib. arb.* 2.21~23, 26, 28~29, 40; *trin.* 8.4）。因为知识不仅仅涉及命题，它也包括对实体——相应于柏拉图和柏拉图主义传统所谓的为我们这个世界中的殊相事物所分有的“型相”（Forms）^①——的直接把握（*div. qu.* 46）。奥古斯丁比较了永恒型相的不变性，和理解这些型相的人类理性的可变性（*imm. an.* 7; *Ser.* 241.2）。他接受中期柏拉图主义的观点，认为型相是上帝之思想，上帝反观自心以创造宇宙（*div. qu.* 46; *civ.* 12.27）。用基督教的术语来说，上帝之子就其为创造力之因而言既是智又是“言”，奥古斯丁把型相的概念同这一信仰联系了起来（*vera rel.* 66, 113; *ep.* 14.4; *civ.* 9.22; *Gn. litt.* 1.18.36）。

柏拉图主义以流溢（*anamnêsis*）说解释，何以知识存在于人类心智当中，而非来自感觉经验。奥古斯丁经过认真考虑抛弃了这种解释。知识是回忆，是一种记忆活动，也就是说，在我认知时，我通过凝神而得出真理，把心灵中原来潜在的东西现实化了。这听起来有点普罗提诺的味道，不过它不赞成灵魂先在（*c. Acad.* 1.22; *sol.* 2.35; *imm. an.* 6; *ep.* 7; *conf.* 10.16~19）^[14]，也不认为人的心智可以无所依凭地获得知识。奥古斯丁深信获得知识必须仰仗神圣之光照。上帝是心智之光，而认知是心智的观照活动。神圣之光不仅照耀了所观之物，还包括能观之心。不仅如此，我们作判断——无论这种判断是关乎理智现象还是感官知觉活动——也正是在这真理之光当中。此外，这光耀的功用不仅仅是规范化和形式化，它使心智不仅获得判断

① 我们将“Form”译作“型相”，将“Idea”译作“理念”。见《劳特利奇哲学史》第一卷《从开端到柏拉图》。——译者注

的能力,而且找到通向概念和理念的路径 (*sol.*1.12, 15; *ep.*120.10; *conf.*9.10; *div. qu.*46; *trin.*4.4; 14.21; *Gn. litt.*12.31.59)。^[15]光耀论显然是神恩说的一个方面,不过它并非否定心智固有的认识能力,毋宁说是要成全其本有能力。

这样的知识当然是内省的结果。奥古斯丁有力地重申了新柏拉图主义者的主题:人应当反躬自省;获得自知乃是获得一切知识的手段;想要拥有智慧的深切愿望(想要获得幸福的愿望和想要拥有智慧的愿望一样深切)的实现 (*vera rel.*72; *sol.*2.1; *trin.*9.14; 10.1~16)。^[16]自知是自爱的实现,自爱超越自身而达到真理之知 (*beata V.*33; *ord.*2.35; *trin.*9.18)。在某种意义可以说上帝就是我所认识到的真理。但上帝不是型相,他超越型相,既为我们所知又实际上不可知,可以触及 (“touched”) 而不可完全把握。对上帝的观照有点像我们对型相的观照,所不同的是在世俗的状况下我们对上帝的观照不可能得到完整的景象 (*conf.*9.24; 10.35~38; *trin.*15.2; *ser.*117.5)。

396

语义学和解释学

20世纪对奥古斯丁语言哲学讨论最多的方面,是他对语言习得的解释。维特根斯坦批评奥古斯丁过于偏重词为物名、偏重以实指定义 (*ostensive definition*) 作为理解语词的手段 [《哲学研究》 (*Philosophical Investigation*) 1~3, 32, 引证 *conf.*1.13]。这一批评至少在一定程度上是不恰当的。尽管奥古斯丁倾向于坚持单个的词是名称,但他并没有将实指定义作为理解语言的惟一方式,甚至未必是首要方式。对奥古斯丁来说,语言是一个在言说中传达的符号系统:每个词都表示某种东西,而它所表示的东西并非一目了然的。语言将思想由言者传达给听者。至于奥古斯丁是认为它们表示了思想,还是思想的对象,或是两者兼而有之,我们并不清楚。斯多亚学派(继承亚里士多德)认为符号是获得科学知识的推理手段,奥古斯丁的语言学显然是与此一脉相承的。^[17]语言符号指涉某种“超出其自身”的东西,但是

与斯多亚学派不同的是，奥古斯丁认为语言符号不是斯多亚学派注重的那类符号：那类符号奥古斯丁称之为“自然”符号，而语言符号则是由言者“赋予”用以表达事物，至少以此表明某种思维内容（*mag.*1~31；*doctr. chr.*1.2；2.1~4；*dial.*5；*conf.*1.7，12~13，23）。

如果语言符号是表明某种思维内容的，那么它们就不仅可以表达特定的事物，而且还可以表达（实际发生的或意图的）事实。句子和单词都可以表达事实，而且某些单词（例如连词和介词）的能指功能在它成为句子或命题的一部分时体现得更明显。奥古斯丁也力图表明，所有单词均为名称，因为每个词都可以用来指称其自身，让我们想起它。就此而论，每个词都是符号（他就是这样处理像“如果”和“因为”之类的词的，见《论秩序》*mag.*3，13~19）。

在《论辩证法》（*De dialectica*）^[18]中，奥古斯丁区分了词语和“可说的”（*dicibile*）东西，即一个词在心智中的观念、通过词所理解的东西、对词的精神知觉（*dial.*5）。这一论述同斯多亚学派的“所说之物”（*lekta*）的学说有些共同之处，但是两者之间有实质性的区别。如果说“所说之物”（*lekta*）是词的非物质含义，那么只有当它们作为完整句子的意义才是“完全的”的。它们的根本功能是为真或为假，并且其语言学形式是命题性的。“所说之物”（*lekta*）的部分不是意义。奥古斯丁没有充分论述“可说的”（*dicibile*）概念，它部分地类似于奥古斯丁所说的“内在词语”（*inner word*）概念。后一观念是说，思想是一种内在言说，它没有特定的语言，但可以用语言表达出来，即使未必诉诸声音（如上帝之言辞便不闻于声）。（参见第9节）^[19]语言表达说话者的意愿，语言符号揭示了心智状态[“如果”意味犹豫，“无”则是觉察到没有对象或真实事物（*mag.*3，19）]。我们通过那些词语来解释这些词语，用这些符号去表示其他符号（*mag.*7~18）。同样的，手势，不论是不是模仿，都可以充当符号让人了解事物（*mag.*4~6）。此外，我们也可以通过行为让事物为人所知，例如通过走的动作，这中间就没有运用任何记号（*mag.*29）。记号超出它们自身之外而指向他们所表达的事物，而且认识所表达事物比领会符号更要紧。奥古斯丁认为，之所以如此是因为符号在功能上有赖于它所表达的事物，或者说符号只是达到目的的手段。但是他没有圆满地解决价值问题（*mag.*24~28），即为

什么词语不如事物？

奥古斯丁的语义学引发价值问题的原因可能在于，尽管他的初衷是认为语言可以表达事物，但实际上他根本的立场却归结到：我们不是通过符号来了解事物 (*mag.*32~35)^[20]，恰恰相反，是对事物的感知教我们学会了符号（例如词语）的意思。倘若我们不知道词语的所指，就不能明白词语的意思。更准确地说，词语的功能是让我们回想起它所指的事物 (*mag.*33)。但是这种“回想起”、“使得知”或“指示”的功能，并不等于词语向我们“传授”关于事物的知识 (*mag.*33~35)。同样，将某事物“解释清楚”与“领会、掌握”它也不是一回事。知识直接得自所知的事物，符号只是起个工具作用，向我们提示我们所知道的事物。奥古斯丁是以基督教的术语来表达这一理论的：他说惟一的导师 (the one teacher) 是耶稣基督这位神圣的“内在导师” (inner teacher)，凭此大智慧我们方能知道我们之所知 (*mag.*2, 38~40, 46)。但我们只有通过主动内省来教导自己，才能获得知识，绝不是被动地接受习得的东西。这种柏拉图主义的立场贬低了符号在学习过程中所起的作用，此中语言符号的功能只是辅助性的：它们可以用来提示直接亲知（这才是知识），也可以用来充当交流思想与理念的工具。在交流时某事从某人头脑中传达到另一个头脑中，当然这一过程也不是一个人主动发送信号，另一个人被动接收信号。准确地说，是某人所了解的事物是通过符号为另一人所了解，说到底它只是认知过程的又一例 (*mag.*39~46)。

奥古斯丁对语言及其意义作了饶有兴趣的考察，但其语义学的关注点是在认识论而非语言学。他的符号理论在神学语境中的运用，例如将其应用于对圣经和教会圣礼作非字面的、寓意的解释，产生了很大的影响。^[21]奥古斯丁以及同时代的北非的狄康纽 (Tyconius) 发展出来的这种具有原创性的圣经解释学意义极为深远，其影响超出了圣经解释的范围。

398

伦理学、政治理论和美学

奥古斯丁承袭了古代哲学中的幸福论的伦理学^[22]，认为幸福 (*beatitudo*)

是人普遍的欲求 (*c. Acad.* 1.5~9; *beata v.* 10, 14; *civ.* 10.1), 是人追求的目标 (*finis*) (*civ.* 19.1), 是至善 (*civ.* 19.10~13, 在本书某一版中, 奥古斯丁将和平而非幸福列为普遍的目标)。同亚里士多德以来的幸福论传统一样, 奥古斯丁探究人作为理性的存在其福祉是什么 (*beata v.* 30~37; *lib. arb.* 2.7, 26; *Gn. c. Man.* 1.31)。尽管他承认幸福降临时伴随着欣喜与享受, 但并不将幸福等同于快乐或享乐, 这同亚里士多德及斯多亚学派也是一致的 (*doctr. chr.* 1.3~5; *trin.* 11.10)。无论是探求真理、发现真理还是拥有真理 [即反映圣智的智慧 (*sapientia*), 参见第3节], 总之最幸福的生活便是遵循理性。人正当的生活目标或目的是通过追求真理 (这一自在目标) 来“喜爱上帝” (enjoy God), 我们所有的道德选择都应当由这一根本目标来决定 (*lib. arb.* 2.35~36; *civ.* 8.8; 15.7; *C. Faust.* 22.78)。

在某种意义上说, 奥古斯丁论述的幸福等同于一类知识, 即关于“什么是至佳至高的幸福”的知识: 这种幸福存在于对稳定不变的永恒存在者的观照当中, 拥有这种幸福不像拥有其他东西, 它一旦得到, 就是恒久的、不会丧失的 (*beata v.* 11; *lib. arb.* 1.32~34; *vera rel.* 86; *mor.* 1.5)。不过要进一步指出, 奥古斯丁这种美德等于知识的论点其特色在于, 他强调享受或“拥有”上帝, 就必须按照上帝的意志行事, 行为正直, 过正当的生活。因此, 奥古斯丁一方面 (像斯多亚学派那样) 指出智慧与愚昧构成对比 (*beata V.* 28~29), 但另一方面他又指出, 德性之有无并不仅仅等于知识之有无。这里, 他的利用 (*use*) 和享受 (*enjoyment*) 的概念, 以及他关于意志 (*will*) 的观念, 对于理解他的思想十分关键。

奥古斯丁区分利用和享受, 是受了西塞罗区分修辞与哲学, 特别是“有用的和好的” (*useful-good, utile-honestum*) 之别的影响 (*div. qu.* 30)。不过乍一看, 在对世俗事物的种种评价中, 利用和享受的区别不像永恒和世俗的差别那么明显。 (*lib. arb.* 1.32~34) 为了享受永恒存在的上帝, 我们可以利用世俗事物作为实现目的的工具或手段, 利用的对象中也包括他人, 但只有在“出于上帝的旨意” (*propter deum*) 而爱他们时, 才可以利用他人 (《基督教教义》 *doctr. chr.* 1.3~4, 20~21)。^[23] 在奥古斯丁更为成熟的思想中, “利用”这一范畴不再是作为纯工具性术语, 它成了意志活动 (*activity*

of willing) 的指示器, 因此连“享受”也成了“利用”的从属范畴 (sub-category)。上帝对我们的爱不是“享受”, 因为那样就意味着上帝的至福依赖于我们。圣爱更像是神意意义上的“利用” (*doctr. chr.* 1.34~35)。若说存在物中有秩序和等级, 它是“爱的秩序” (*ordo amoris*) (*civ.* 15.22)。尽管人类彼此之间的关系是世俗的, 但人类又不仅仅是世俗的存在物, 这是 (区分利用和享用时的) 一个难题。奥古斯丁设想, 得救者死后的生活是由上帝和圣徒所组成的神圣团契, 因此, 他经常爱用“人在上帝中彼此相爱 (或享受)”的表述, 以避免将“利用—享用”范畴应用于人际关系时产生的问题 (*doctr. chr.* 1.36~37; *trin.* 9.13)。

奥古斯丁沿袭了希腊哲学的原则, 认为知识和真理特别宝贵之处在于它们不会无端丧失 (*mor.* 1.5)。他以爱而不仅以选择来理解这一原则 (*trin.* 13.7~11), 这部分的原因是由于在思考真理时, 所思考的是一个位格即上帝和我们同那位格的关系, 但更主要的原因, 还得从他的心理学中寻找。人之行事是基于人之所爱, 而人之所爱不仅仅是指人之所重, 首要的还在于循其固有偏好而行事, 这类论述在奥古斯丁著作中司空见惯 (*conf.* 13.10; *civ.* 14.7)。在奥古斯丁看来, 循其固有偏好而行事便是严格意义上的自愿行为。亚里士多德认为自制 (*enkrateia*) 就是人尽管倾向于错误的事物但仍然心甘情愿地遵循道德而行事, 奥古斯丁认为这种观点完全不能成立。在他看来, 珍惜错误的事物同时却又选择正确的事物, 这是无稽之谈 (*conf.* 19~24)。喜爱正确的事物是性格问题, 而非仅仅是理性的洞察力。^[24]

爱某物是意愿得到某物的必要条件, 有时奥古斯丁还暗示爱即意愿。出于正当的理由而爱正当的事物, 是正当行为的前提; 而爱错误的事物或基于错误的原因而爱正当的事物, 则导致恶的行为。摩尼教徒认为恶是宇宙和我们自身中的一种实体或本性, 柏拉图主义者则认为形而上学的恶 (物质或由物质构成的身体) 以某种方法决定了道德的恶。^[25] 作为摩尼教的回应, 同时也在一定程度上是对柏拉图主义的回应, 奥古斯丁反驳道, 无论哪种存在物, 就其作为上帝的造物而论, 在某种程度上都是善的 (*civ.* 19.13)。如果事物不再具有善, 它们也就不再存在。根据这一原则, 事物中的恶同其缺

400 乏善的程度相当。恶是善的丧失，但善的丧失不是绝对意义上的丧失。它也未必是道德意义上的区别：一块石头的善少于心智的善，但我不能说这块石头的道德如何。奥古斯丁认为，道德意义上的恶乃是（天使或人的）本质为善的心智所选择的意欲为恶的行为及结果（*civ.*12.1~9）。严格说来，人不是恶的，人的行为才是恶的。

如果爱决定行为，而爱又是性格的反映，那么自爱就是罪恶之源。更确切地说，这个来源是傲慢，即拒绝归顺上帝，拒绝承认自己在存在物等级序列中的位置。用柏拉图主义的话来说，这是躲避“神”而“沉迷于自我”（*sibi placere*），是对神人关系的不理解。亚当的堕落就在于他错以为自己是一个自作主宰的存在物，他的罪就是“僭拟上帝”（*conf.* 2.12~14；*civ.*12.6~8；14.12~14）。

奥古斯丁以秩序来界定德性（*doctr. chr.*1.28；*civ.*15.22）。在早期著作《论幸福生活》中，奥古斯丁把德性理解为拥有一种尺度，既不过也非不及（*beata V.*30~33）。在这部著作中，他暗示圣者达到的智慧必然包括美德。在后来的作品中，他对人性在此生臻至完善没那么乐观。生命是同恶行不断进行的斗争，美德不是可以稳固保有的状态（*civ.*19.4）。美德可以控制但不能根除情感冲动。奥古斯丁承认传统的四大德（*mor.*1.25；*div. qu.*31）。德性主要是上帝之爱的一种型相，也是对他人之爱的型相（*mor.*1.25，46）。正义是“向神尽职”（*civ.*19.21），爱邻人也是如此。积善行德体现了人内在的社会本性：人天然就是社会的一员（*civ.*12.22；19.12；*ep.*130.13）。奥古斯丁赞同自然法理论（*div. qu.*53；*spir. et litt.*48）。我们对自然法的意识来自于自爱，或曰自我保护的本能，由此推演出（就像从斯多亚学派的概念中推演出它一样）一种公正调节与他人关系的需要并实现这一需要（*civ.*19.4；*doctr. chr.*1.27）。这种实现首先表现为为人准则^[26]形式，其否定式表述为“己所不欲，勿施于人”（*ep.*157.15；*en. Ps.*57.1；*Io. ev. tr.*49.12）。奥古斯丁将自然律，或者用他通常的说法——永恒律赋予柏拉图型相的地位，因为他认为它像柏拉图的型相一样，“铭刻在我们的心智上”（*lib. arb.*1.50~51；*trin.*14.21；*ser.*81.2）。严格来讲，人类社会的法律应该依据神圣的永恒律来制定（*vera rel.*58）。但实际

上，是政治上的权威，而不是严格遵循自然法，赋予现实法律有效性 (*ep.*153.16; *civ.* 19.14)。奥古斯丁认为，只有那些显然违反神圣旨意的人类法律可以不服从。他对何谓神圣旨意的理解很明确：它们是直接显示在圣经中的诫命，如禁止偶像崇拜 (*doctr. chr.*2.40, 58; *civ.*19.17; *ser* 62.13)。除此之外，奥古斯丁不太赞同以下原则：个人可以自己决定某个世俗法律是否合乎正义。哪怕这个法律是由无道昏君颁布的或无视自然律，他也不赞成这么做。惟一的突出例外是倘若法律许可一些违反本性的事情，例如鸡奸 (*conf.*3.15~16)，那么可以不遵守。其他法律（像一夫一妻制或多配偶制）仅仅反映出不同社会的不同风俗 (*conf.*3.12~13; *c. Faust.* 22.47)，因此不同社会的法律可以大相径庭。^[27]

401

作为至善的和平，也是人类社会的一个正当目标。社会应当崇尚正义、稳定和公平。^[28]实际上这常常只有在严刑峻法的高压控制下才能实现。奥古斯丁认为这合乎我们人类因受原罪污染而堕落的本性。要控制受贪欲、骄傲、野心和情欲驱使的人类，就需要法治，但它充其量也不过含有真正公正的痕迹 (*Simpl.*1.2.16; *trin.*14.22)。奥古斯丁认为他所处的社会的某些特征（例如私有财产和奴隶）是人从伊甸园堕落的结果，严格说来不是本性使然，至少不是我们作为被造物的质朴本性 (*civ.*19.15~16; *Io. ev. tr.*6.25~26)。大体上，奥古斯丁强调正确使用财富才是合乎本性的。他对当时社会的经济或社会制度并未作出道德上的批评。滥用财富是对财富的不当占有，但这种批评不是法律意义上的（除非这种滥用本身就已经触犯法律），而是道德意义上的，因为以严格的公正来衡量，滥用财富者已经丧失了拥有财富的正当权力 (*ep.*153.26; *ser.*113.4; *en. Ps.*131.25)。抛弃财富和家产属于禁欲主义者的理想，真正不道德的不是对财富的占有，而是贪求不必要财富。限制欲望是政权的核心职能，通常它所能采取的形式仅仅是对滥用世俗财富可能导致的危害加以限制。奥古斯丁对政府持一种乐观的态度，他不指望政府是天堂的理想国，平和安定的秩序在天国可以靠圣徒们的团契自发实现，而在尘世间则只能靠法治（偶尔地）实现 (*civ.*19.11, 13~14; 22.30)。^[29]

奥古斯丁为婚姻制度辩护。他说婚姻的功能不仅是生儿育女，而且为夫

妻双方提供了一种伴侣关系 (*b. coniug.* 3)。但对性欲的节制则更可取。奥古斯丁对此有个论证, 是基于他对性冲动的理解而展开的。他从很多方面说明禁欲是苦行者自我克制的最高形式^[30], 这些说法通常只是反映他对感官刺激的一般态度特别是对控制激情的态度。这一论证的特别之处在于认为性冲动不由自主, 不服从意志的控制 (*civ.* 14.16, 24; *ep.* 184A.3)。其他身体器官, 不论是否伴随情绪的刺激, 都服从于意志控制, 需要靠意志来激发它们运作。而性冲动则是这一规律的例外, 它未经意志的同意就不期而然地发生了, 而且也不是靠意志就能引起性冲动, 甚至当性冲动产生后欲火攻心 (表明产生了某种意愿) 时, 性器官也可能没有反应。奥古斯丁认为这是原罪的结果, 并设想人类堕落以前的性活动是受意志控制的。其论敌贝拉基派的 (Pelagian) 爱克兰的朱利安 (Julian of Eclanum) 是中性的, 它不仅仅是为了满足交媾 (*c. Iul. imp.* 1.70~71; 3.209)。

但是为什么滥交如此糟糕? 性冲动与说话、打喷嚏或咳嗽有什么区别呢? 奥古斯丁认为区别在于性冲动对身心的作用力。性冲动能在激情、生理、精神上压倒人, 这是很凶险的。几乎没有什么激情是理性控制不了的, 但性冲动却是个例外, 它不受理性和意志的支配 (*civ.* 14.16)。奥古斯丁其他一些论点 (如认为伴随着性欲和性行为会有羞耻感) 并不能解释为什么人们认为性是耻辱的。不过他发现, 即使在像他这样献身于宗教生活的禁欲者, 梦中也会出现性冲动, 而且在梦中他也似乎接受了在清醒状态下会拒绝的性行为。他认为这与道德责任无关, 但觉得这类春梦表明自己道德不完善, 同时也表明性本能超出我们知觉控制 (*conf.* 10.41~42; *Gn. litt.* 12.15.31)。^[31]

奥古斯丁在伦理学的某些领域的观点不见得有什么新意, 不过由于他的权威地位和广泛影响, 其重要性仍然不容忽视。例如他关于战争伦理的说法, 未必比西塞罗高明多少, 但影响很大 (*civ.* 1.21; 4.15; 19.7; *ep.* 189.6; 229.2; *c. Faust.* 22.75)。^[32] 比如他关于自杀的观点, 包括认为我们不能任意处置自己的生命 (一种柏拉图式的论证), 认为自杀是一种懦弱和绝望, 是情感压倒了理性, 等等, 也是如此 (*civ.* 1.17~27; *ser.* 353.8)。^[33]

奥古斯丁的柏拉图主义, 让他将美与善等同。我们热爱的上帝, 是我们

渴望的至美 (*conf* 7.7; 10.8, 38; *sol*.1.22; *trin*.1.31; *civ*.8.6, 11.10; *ser*.241.2; *en.Ps*.44.3)。美由建立在数字基础上的型相或关系组成, 呈现在可感世界中的美是更高的、不变的神圣理性的反映。美的结构是合乎理性的, 可以为有判断力的心智所感知 (*ord*.1.18, 2.33~34; *mus*.6.30, 38; *Gn.litt*.3.16.25)。但艺术的形式美同自然美一样有待于超越, 所有可感知的美其实都是“诚”心灵攀升到一个灵性的层面, 在那里理智的美同真理和智慧合而为一 (*conf*.7.23; 10.9; *vera rel*.101)。奥古斯丁以匠人之喻来说明创世: 上帝是真正的艺术家, 而宇宙则是他的工艺品, 这工艺品无论在数量上还是层次上都是完美的 (*civ*.11.18, 21~22; 12.24~25; *Gn.c.Man*.1.25)。如果我们能够感受到宇宙整体, 就会认识到宇宙中的恶并不破坏宇宙整体的善, 而且有恶的反衬还愈发显出它的美 (*ord*.1.18; *conf*.7.18; *civ*.11.18, 22; 12.4)。奥古斯丁认识到, 审美愉悦像其他愉悦一样免不了会有诱惑。例如, 教堂音乐可以激发虔诚和热情, 但当我们陶醉在歌声中时, 有时情感就会窃据理性的支配地位 (*conf*.10.49~50)。当然这也是如何恰当利用较低层善的问题。陶醉于宇宙自身的美, 哪怕这种陶醉是理智上而非情感上的, 也会把善与美的映象混同于真正完满的善与美, 从而使我们不能认识上帝和爱上帝, 而且也使得我们完善自身潜质的可能落空。^[34]

408

意 志

奥古斯丁的意志概念^[35]和对意志自由的辩护, 看起来似乎有些矛盾: 当我们想要善时, 上帝决定了我们的意志, 但这种意愿仍然是我们的自由选择, 我们须对其负责。人性堕落前是如此, 人性堕落后还是如此。神的帮助对于堕落前的人自由选择善是必要条件, 但非充分条件。同样, 有选择的自由也不是他自由选择善的充分条件。只有神恩同人的自由选择合起来, 才是达到善的充分条件 (*civ*.14.26; *corrept*.28~34)。令人费解的是, 奥古斯丁认为, 人及所有被造物天然倾向于选择恶而非善, 因为他们是从无中被创

造出来的，有存在论上的弱点，这种弱点虽然不见得使他们必然有罪，却使他们有可能选择恶（*civ.* 12.6; 14.13; *c. Iul. imp.* 5.3）。

在早期著作《论自由意志》中，奥古斯丁认为自由意志的作用是一种中间的善，是成就善德所必需的。中性的自由意志其运用或对或错，但它本身无关道德（*lib. arb.* 2.50~53）。但是随着他思想的发展，奥古斯丁转而主张意志的道德属性是确定的，其善恶随所意愿之物而定。这在一定程度上是在回应贝拉基的观点。贝拉基认为人的选择是一种“偏向哪一边都可以的力量”，本身无所谓善恶，而是“在中间”。奥古斯丁否认同一个意志既可以向善又可以向恶。意志非善即恶，更确切地说，意志行使它自由选择的方式非此即彼，要么是善的，要么是恶的。贝拉基主义者认为奥古斯丁在《论自由意志》中的观点与他们的观点相近，这是很有道理的（*retr.* 1.9; *conf.* 8.19~21; *pecc. mer.* 2.18~30; *spir. Et litt.* 58; *gr. et pecc. or.* 1.19~21）。

对奥古斯丁而言，意志是一种力量或能力，同记忆力一样。但意志有道德性，故而反映了人的道德水准，这是记忆力所不具备的。奥古斯丁不光讲单个意愿的善恶，他还提到我们内心多个意志互相冲突的情形，此时意志乃是纷至沓来的各种可能的行动方针（*lib. arb.* 251; *conf.* 8.19~21; *gr. et lib. arb.* 4）。

如果上帝决定了我们的善良意志，我们怎么还能是自由的呢？奥古斯丁认为，上帝预知我们的意志，但这不是支配我们的意志，因为上帝之知（严格说来不是预知）是永恒而无时间限制的（*Simpl.* 2.2.2; *civ.* 5.9; 11.21; *praed. sanct.* 19）。神的全知与意志的自由选择是可以兼备的。虽然拯救是上帝预定的，但这不是让我们被动地接受神恩。在他看来，“受强迫的意志”这个概念是荒谬的（*c. Iul. imp.* 1.101; *c. ep. Pel.* 2.9~12）。意愿有去做某事（X）的动力，那正是因为“想要某事（X）”。奥古斯丁通过对人行为的分析，认为人在所有的精神过程中都会全神贯注，他的心学（Psychology）^①便是建立在

① Psychology 直译为心理学，在中世纪多指形而上学的一个分支——心灵学，但在奥古斯丁以及更早的时代，它的含义似乎更宽泛一些，所以径直译为心学。——译者注

这一信念基础上的。心智由意愿所激发，这不是说灵魂的某一部分或某一功能单位触动另一部分，而是说倘若我们不凝神一处，不想去感知、想像或记忆，我们就无法感知、想像或记忆。因此，只有当人的意志为神的恩典这种善所吸引时，恩典才会对人起作用。意愿总是趋向目的，所以意愿本身便包含了对目的的赞成。意愿是行动的类型，而不是对外界刺激的反应 (*gr.et lib.arb.* 32; *c.ep.PeL* 1.5, 27)。如果说神恩是不可抗拒的，那并不是说神迫使我们接受恩典，而是人们“行其所欲行”的结果 (*corrept.* 4)。这不能不说是决定论。奥古斯丁所强调的是，心甘情愿乃是意志接受恩典的方式所必需的。

贝拉基认为人意志的选择是一种“偏向哪一边都可以的能力”。奥古斯丁的反驳是，这将使同一原因（无善无恶的意志）有相反的结果（善或恶） (*gr.et pecc.or.* 1.19~21)。这可以看出奥古斯丁反对意志具有所谓“无善无恶的自由”的说法。他的立场更接近认为：意志自由具有自发性，其特点在于不受强制或胁迫，而不是没有外在的原因。人的意志不是人自身决定的，但说人是上帝意志的工具也是不准确的。因此，用斯多亚学派的比喻——小狗拴在马车上被拖着走 (SVF II 975 [7.2])——来理解奥古斯丁所说的意志的自发性也不合适。自由不仅仅是上帝的许可，更是人情愿去做并主动付诸实施的行为。奥古斯丁早期在《论意志自由》中关于意志自由理论的表述，以及关于亚当在伊甸园中之自由的表述，是赞成意志具有无善无恶的自由这种说法的，当然它不适用于人性堕落后情形。堕落后的人类有能力和机会去作恶，尽管当意志为善所支配时，这种能力实际上没有发挥出来。奥古斯丁思想成熟以后，当然不再认为发挥作恶的能力是意志自由的体现，毋宁说是意志受制于恶的体现，此时只有神恩才能将其解救出来。作恶的自由是奴役的状态，情愿谦恭地服从上帝的意志才是真正的自由 (*ench.* 30)。再说，罪是拥有意志自由的代价，而拥有意志自由是行为正直的必要条件。犯罪是自由的代价，因为自由意味着没有强制力。这是对意志自由的奥古斯丁式的辩护 (*ench.* 27; *lib.arb.* 2.1~3)。^[36]揭示了为什么捍卫意志自由对奥古斯丁如此重要：尽管上帝是我们美德懿行的创造者，但如果升入天堂或堕入地狱不是我们的义举或恶行的奖惩，那它们就毫无意义。

这一观点并没有圆满地解释为什么上帝容忍恶。奥古斯丁论证策略的独特之处在于他认为没有什么东西能“脱离上帝的意志”，即使像罪这样“违背上帝意志”的东西，也不能脱离上帝的意志而存在（*ench.*100）。上帝听凭我们犯罪，但没有促使我们犯罪。不过，根据这种前提，上帝虽然不是故意这种情况发生，但是他确实愿意让它发生，就此而论，就难以避免上帝应为罪负责的结论。毕竟，导致与默许之间的差别很难分清。^[37]

上帝的恩典，用奥古斯丁的表述，先于自由意志的行动。上帝不仅使意志决心行善成为可能，而且促使意志行善，因为神恩是无法抗拒的。先在的恩典不光使人能行善，也不光是神人交互作用的形式，准确地说，它是神人交互作用的首要因素。这里又碰到了老问题：意志的决定是由上帝导致的，那意志还是自由的吗？奥古斯丁的回答如上所述。上帝通过人类自由意志的同意来促成人类接受他的恩典，但是既然上帝的意志一向不可抗拒，那么说人类行善是上帝旨意的必然结果，就同说它是意志自由的体现一样正确。“上帝之愿必不落空”，凡上帝决意拯救的人，必定不会遭诅咒，但同时此人的得救也必定不会违背他的意志。

灵 魂

奥古斯丁认为灵魂是非物质的、本性善的、活跃的、无广延的和不可分割的实体，这在很大程度上来自于他读的那些新柏拉图主义著作，他对柏拉图著作《斐多篇》、《斐德罗篇》和《蒂迈欧篇》的了解，可能主要来自波菲利。圣经和基督教传统为奥古斯丁提供的，更多的不是关于灵魂性质的现成观念，而是有待解释的经文。奥古斯丁对灵魂的解释采取柏拉图主义的心理方法，他反对哲学式的解释，如德尔图良的灵魂有形论、奥利金的先在论、因罪罚而成肉身论以及复活论等主张。^[38]

灵魂是生命本原，相应于各类不同的生命——有生命力的、有情感的、有理智的，分别有不同层次的灵魂（*civ.*7.23, 29；*en.Ps.*137.4）。意识到我们活着，就是意识到我们有灵魂，或者说是灵魂。奥古斯丁认为，即使我

们不能通过任何感官感受到灵魂的存在，也仍然可以体察我们具有灵魂这一事实 (*beata v.7*; *trin.8.9*)。人体内单个的灵魂兼具理性和非理性的方面：后者包含冲动、感官知觉和某种记忆的能力，它们会被激情扰乱。而理性灵魂（心智是其一部分）的功能是控制非理性的部分 (*civ.5.11*; *9.5*; *en.Ps.145.5*)。在奥古斯丁关于灵魂诸层次的论述中，不可避免地有个道德的维度，它与新柏拉图主义的灵魂归向善的观念有关。照奥古斯丁的表述，那是一个在道德上和心智上都具备理解力的心灵，从肉体 and 感官的水平，经由思辨理性和道德净化，攀升到理智这一最高本原的过程。这种转化或回归补偿了罪对圣智和内在性的背离，它摆脱纷繁多样的外部事物，发现了我们内在的神圣 (*imm.an.12, 19*; *ord.1.3*; *2.31*; *conf.2.1*; *7.23*; *13.3*; *trin.8.4*; *10.7*; *14.21*)。

灵魂作为生物体运动的本原，它本身也是自我运动的。我对自身运动的体察，就是对自我意志力的体察 (*div.qu.8*)。灵魂的运动没有场所的限制，也未必有实体性的变化，不过意志冲动常常引起身体的反应 (*ep.166.4*; *quant.an.23*)。奥古斯丁反对将灵魂实体物质化的一切理论，无论是享乐主义者、斯多亚派、摩尼教徒还是基督教徒，凡是主张这类理论的，他都加以驳斥。考察灵魂活动的本性就可以知道，即使是最精微的形体也是灵魂实体所不可能具有的。有形物与反映它的形体大小相符，例如物像在瞳孔中就只能那么大，然而记忆和想像却不受这种物理法则的约束。我们的感知、凝神和意志，以及心灵对几何图形之类的抽象物的摄取和理智能力，都表明灵魂不是物质性的 (*quant.an.8~22*; *Gn.litt.7.14.20*; *7.19.25~20.26*)。尽管在人成长过程中，物质的力量和精神的力量似乎是共同发展的，但它们各自的发展之间并没有严格的相互关系，也看不到灵魂在形体上消长的任何迹象 (*quant.an.26~40*)。灵魂作为一个整体遍布体内，但却又是无广延和不可分的。奥古斯丁也意识到这似乎有些矛盾。他的解释是，灵魂遍布于体内，这不是从空间的含义上说的，而是说灵魂作为“生命的张力”遍布体内，从而能在身体各部分同时感受到它的存在 (*imm.an.25*; *quant.an.26, 41~68*; *ep.166.4*)。

灵魂是易变的，这使它从根本上异于不变的神性 (*conf.7.1~4*)。奥古

407 斯丁曾经是一个摩尼教徒，那时他相信善人的灵魂是神的一部分。他发现斯多亚学派的泛神论也趋向同样的结论 (*duab.an.16*; *vera rel.16*; *civ.7.13, 23*)。灵魂常常经受各种变化，学问、爱好、道德升降，所有这些都影响到灵魂的变化 (*imm.an.7*)。灵魂存在于时间性的媒质中，在其中它能够变化，也必然会变化，而上帝的意志则使它得以持续存在 (*div.qu.19*; *ep.166.3*; *trin.4.5, 16, 24*)。亚里士多德认为主体内部有些性质变化不会引起质变 (亚里士多德《范畴篇》2)，奥古斯丁以此来说明灵魂既保持同一性又具有可变性。事实上，知识必然具有的不变性意味着，心灵作为知识赖以存在的主体必然具有实质的同一性。奥古斯丁将此视为灵魂不朽的明证 (*imm.an.5, 7-9*; *sol.2.22, 24*)。他还从灵魂与生命等同的角度来论证灵魂不朽。若将有活力视为灵魂的特质，则灵魂不可能有违背生命的东西，也不能停止生命 (*imm.an.4-5, 9, 12, 16*; *trin.10.9*)。在柏拉图的《斐多篇》(102a~107b)中，这是对灵魂不朽的最终论证。奥古斯丁认为，人的灵魂的非理性部分也是不朽的，在死后生活中我们仍然既有记忆又有情感 (*civ.21.3*; *Gn.litt.52.32.60-34.67*)。上帝对他的造物有创造性和理性的宰治能力，灵魂也有类似的能力。就此而论，灵魂在本性上不可能是恶的，就像上帝在本性上不可能是恶的那样。但灵魂是一种易堕落的善，处在上帝和身体之间。灵魂在存在物等级体系中的位置，取决于其道德水准。骄傲是一种妄自尊大的欲望，在其宰治下灵魂不能做主，使得灵魂沉沦到动物的水平 (*conf.7.18*; *civ.19.13*; *en.Ps.145.5*; *ep.140.3-4*; *trin.12.16*)。当然这种沉沦只能理解为比喻。摩尼教徒和柏拉图主义者认为人的灵魂可以从动物体内转世而来，也可以转世投胎到动物体内，奥古斯丁对这种信条痛加驳斥。同波菲利一样，他认为在理性灵魂中理性不是偶然的，而是从属于其本体的，因此不能说理性灵魂可以变成本质截然不同的非理性的动物灵魂，反之亦然。(*civ.10.29-30*; *12.14, 21, 27*; *13.19*; *Gn.litt.7.10.15-11.17*)。

非物质的灵魂不会是像身体的协调或是身体各部分的匀称之类的身体状态 (*Imm.an.2, 17*; *Gn.litt.3.16.25*; *7.19.25*)。不过灵魂完整地存在于身体的每一部分，身体的各种活动和状态都表明身体和灵魂彼此影响，共同存在 (*ep.9.3-4*)。灵魂和肉体结合在一起，但彼此保持各自特性，就

像阳光和空气混合在一起那样 (*ep.* 137.11; *Gn.litt.* 3.16.25)。灵魂体现在身体内的“生命的张力”也具有意志 (*mus.* 6.9; *Gn.litt.* 8.21.42)。柏拉图主义认为灵魂即使不是有形的,也至少有个有形的载体。奥古斯丁了解这种理论,但怀疑其真实性。他认为灵魂可以纯粹是精神性的存在,这与相信将来肉体复活不矛盾,因为灵魂宰治肉体合乎本性 (*ep.* 13.2~4; *Gn.litt.* 8.25.47; 12.32.60; 12.35.68)。

对灵魂起源和世界灵魂是否存在这两个传统难题,奥古斯丁持不可知论立场。灵魂是像身体那样由父母繁殖的呢,还是在每个人孕育的过程中由上帝直接创造的?他在这两者之间徘徊不定。前者难以说清楚所以然,后者似乎危及了上帝创造的完善性。为解决这个难题,奥古斯丁考虑过各种先在理论,其中有一种观点认为,所有灵魂都是由上帝在创世时独立创造的,然后在不同的时间与肉体结合。不过他没有得出明确的结论,而是像对胎儿从哪一刻起具有生命的问题一样悬置起来 (*lib.arb.* 3.56~59; *Gn.litt.* 6; 7; 10)。^[39]世界灵魂的难题也让他取舍不定。因为他发现,把和谐有序之宇宙的持续存在归结为有一个世界灵魂的结果,这种观念貌似顺理成章,实则不然。对于各类世界灵魂理论,奥古斯丁并不一概反对,他反对的是从某些理论得出的特定结论,如摩尼教认为宇宙有善恶双重本原,斯多亚派将世界看成是神圣心智的形体等。他比较倾向于普罗提诺的观点,认为宇宙灵魂是由超越的神圣本原创造和阐明的,但并未明确肯定,而只是说:宇宙是一个没有生命的形体,其中充满了各种等级的灵魂 (*imm.an.* 24; *ord.* 2.30; *civ.* 4.12, 31; 7.5~6, 23; 10.2, 29; 13.16~17)。^[40]

奥古斯丁在分析人类行为时,认识到冲动或欲念 (*appetitus*)——无论它表现为自我保护欲、趋利避害的动机,或者仅仅是实施某个行为的念头——是行为之因 (*div.qu.* 40; *ep.* 104.12; *civ.* 19.4; *trin.* 12.3, 17)。这一点对于理解他的意志理论很关键。冲动、欲念、意志、渴求之间的联系在其心学中很重要,他认为渴求不可能消除,(也不必消除,因为)所渴求的可以是诸如知识、幸福、上帝等善的事物 (*lib.arb.* 3.70; *div.qu.* 35.2; *civ.* 10.3; *conf.* 13.47)。如果渴求的是正确的理性和适当的目标,如果欲念导致正当的行为,那么它就是善的。激情也是如此。它们是灵魂非理性层面的

体现，是意图的体现形式，应当在理性约束下正确运用。奥古斯丁认为，这些都是难免的本性，人的灵魂不可能是无欲无求的 (*civ.*9.4; 14.6~10)。

奥古斯丁重视内省的价值，认为内省既是发现真理的手段，又是净化道德的条件 (*vera rel.*72; *trin.*9.4, 10.2~15)。这令他谈论灵魂的感觉、内在的感觉、内在的言说和“内在的人”[最后这个词用的是保罗的比喻(7: 22~23 等节); 参见 *ser.*126.3; *Io.ev.tr.*99.4; *civ.*13.24]。照奥古斯丁的想法，这些独特的措辞是专属于讨论灵魂、心智或是包含身心二元论的现象时用的。其实它们也可以用来形容人的实际行为和行为的理想模式之间的反差(或一致)，甚至可以用来指掩饰或虚伪的行为。^[41]

409

在讨论基督论和三位一体时，无论是关于基督位格的统一(尽管其既有人性又有神性)，还是关于三位一体的单一实体中三个位格之间的关系，奥古斯丁都提到了位格的概念 (*trin.*7.7~11; *ep.*137.11; *Io.ev.tr.*19.15)。有时他将位格与自身等同，以自身作为位格属性的主体，以便同心智或激情的力量和活动相区分 (*trin.*15.42)。但是与传统的“何谓人”的观念相比，他也没有得出任何有别于传统的人格概念。奥古斯丁在三位一体神学中对位格和实体的区分，以及此处体现的从关系方面界定位格，这些方法和结论都没有应用到他的心学论述中去。^[42]

感官知觉和想像

奥古斯丁的感官知觉(sense-perception)理论带有一种生理学趣味。像普罗提诺那样，他运用亚历山大医学对神经系统的发现来解释认识过程(Plotinus 4.3.23; 见 Solmsen [12.106]): 感觉神经通过各种感觉器官将刺激传输到大脑，神经中含有灵魂的活力(*pneuma*)^①，将大脑与感官联系起

① *pneuma*，意为“气息”，常音译为“普纽玛”。还有人译为“精气”、“元气”等，这些译法的好处是本身便是东方医学的观念，便于读者理解。为了与前面“生命的张力”之类的概念相一致，此处译为“活力”比较恰当。——译者注

来 (*Gn. litt.* 7.13.20; 7.19.25)。奥古斯丁将这种医学观念与传统哲学关于认知过程的其他论述 (例如关于视觉的光线理论) 相调和 (*trin.* 9.3; *ser.* 277.10)。感觉不是自发的, 对感官活动的察觉是一种内感官的知觉 [相当于亚里士多德所说的“觉察” (*koinê aisthêsis*), 见 *lib. arb.* 2.8~12], 它控制并判断感觉。感觉是运动或变化的形式。奥古斯丁认为感觉是与感官刺激在体内引起的运动相反的运动 (*mus.* 6.10~11, 15)。感受力 (*sentience*) 便是这两个性质不同的运动相互作用的产物。灵魂活力很可能正是在这个过程中介入运动。由于感觉神经中有灵魂活力存在, 因此它们本身就是有感觉能力的。感受主体——灵魂存在于整个神经之中, 而不是仅仅处于接受感官刺激的中枢器官中。神经不是毫无感受能力, 仅仅把刺激传输给中枢处理器 (*imm. an.* 25; *c. ep. fund.* 16.20)。

如果说感觉是一种生理机制, 那么知觉则是一个心理过程。在知觉过程中身心交互作用、混合调节 (*contemperatio*), 精神的一面称为凝神 (*intentio*)。比如在视觉中, 与精神方面的凝神共同作用, 生理方面的必要对应便是视线。凝神是一种活动, 是灵魂力量的主动贯注: 知觉不是被动接受感官刺激, 而是主动作用于感官刺激 (*quant. an.* 41~49; *mus.* 6.7~11; *trin.* 11.2; *Gn. litt.* 7.20.26; 12.12.25; 12.20.42)。而身体并不作用于灵魂, 用奥古斯丁的话说, “知觉灵魂意识到的身体直接经验到的某种东西” (*quant. an.* 48)。奥古斯丁还把凝神 (*concentration*) 和反作用 (*counter-motion*) 410 的概念应用到对诸如快乐与痛苦之类的感情的论述中 (*mus.* 6.5, 9, 23, 26, 34~58)。

在任何知觉过程中, 意识都是以记忆的瞬间运作为基础的。即使在最短的知觉过程中, 也有一系列记忆印象储存在心灵中, 并且这一记忆过程对形成知觉极为重要 (*mus.* 6.21; *Gn. litt.* 12.11.22)。奥古斯丁在有些文章中质疑知觉能给我们任何外部世界的知识, 认为我们的感官知觉不具备能使我们准确无误地区分真伪的特性 (*c. Acad.* 3.39; *div. qu.* 9), 但在多数文章中则认为我们有认识外部世界的能力。对外部世界的知识, 奥古斯丁称之为科学知识 (*scientia*), 区别于对永恒不变的真理的认识, 即智慧 (*trin.* 12.16~17, 21; 15.21)。甚至连视错觉 (*optical illusion*) 也有某种

一致性 (*c. Acad.* 3.36)。奥古斯丁认为, 如果我们的认识功能正常发挥, 而且对一个对象的知觉是全面的, 那么我们就可以获得关于外部世界的可靠信息 (*ep.* 147.21; *civ.* 19.18)。

感官知觉是对物体影像而非物体自身的知觉, 这些影像不是物质性的。同亚里士多德 (*De anima*, 2.52) 一样, 奥古斯丁认为知觉是对无质料的形式感受能力 (*quant. an.* 8~9)。更确切地说, 知觉是同类相知 (*perception of like by like*)。知觉者的理性与所知的映象或形式之间有一种亲和性, 正是这种亲和性使知觉得以可能并且可靠 (*ord.* 2.32~33; *trin.* 11.2, 4, 26)。知觉的对象它们本身是由上帝心灵中的型相 (或者说理性、理念) 形成的 (*div. qu.* 23, 46)。这些型相在感官知觉过程中进入我们的心智, 我们将其作为判断由知觉传送的映象真伪的标准 (*regulae*) (*vera rel.* 58; *trin.* 9.9~11)。有时心智会在判断知觉时出错, 这是因为它以某种不完善的方式应用于所探究的现象中, 与进入我们心智的型相没有关系, 型相不能保证知觉准确无误 (*Gn. litt.* 12.25.52)。奥古斯丁认为我们有能力在可靠的知觉和幻觉之间作出行之有效的区分, 防止出错的办法是将证据与常识结合起来。严格说来, 知觉本身并不确知真伪, 它只是区分真伪的经验过程。我们之所以能发现“与这类事物相应的真理” (同前), 要归功于我们在心智神光炳照下, 获得了型相这一超越性标准 (*sol.* 1.27; *trin.* 9.10~11)。^①

想像的再生性的活动 [奥古斯丁常称之为“被生的想像” (*phantasia*)] 有赖于所想像的影像, 想像的创造性活动 [奥古斯丁常称之为“能生的想像” (*phantasma*)] 也是如此 (*mus.* 6.32; *trin.* 8.9; 9.10)。想像可能是我们主动想要的, 而且服从我们的控制, 但这不是必然的。“能生的想像”
411 是对我们所感知到的映象的增减损益、分析综合 (*ep.* 7.6; *trin.* 11.8)。在这种情形下意志是主动起作用的 (*trin.* 11.6~7)。但在有的情形 (例如做

^① 英文作者所用的 form 一词, 既是指柏拉图的理念 (型相), 又是指亚里士多德的形式, 奥古斯丁此处所论也兼有这两个思想来源, 译者在处理时是将大写的 Form 一律译为“型相”, 而小写的 form 则视上下文译为“型相”或“形式”。——译者注

梦或幻觉)下,想像过程似乎是自发的。奥古斯丁把预感 (prophetic inspiration) 也归入此类,认为有些梦也有预言的性质。“日有所思,夜有所梦”,梦超出了理性的控制 (*Gn. litt.* 12.18.39; 12.23.49; 12.30.58)。因此,梦中所犯的罪过,尽管反映出我们道德状况的不完善,但不能加以道德上的责罚 (参见本章第 5 部分)。在梦中大多是“能生的想像”在起作用,但不是所有的梦或幻觉都完全依赖于我们的精神力量,有的是由神、天使、魔鬼等外在的力量引起的。奥古斯丁对形形色色的超自然现象也很好奇,并试图用想像来解释 (O'Daly [12.46] 118~127)。他认为在这类情形中,身体和灵魂之间的相互影响是可以臻辨的 (*ep.* 9. 3~4; *Gn. litt.* 12.13.27; 12.17.37~38)。

对想做之事的预期是一种想像活动,预测未来事态也是一种想像,两者都既依靠经验,又依靠“能生的想像” (*conf.* 10.14; 11.23~24, 26, 30, 36~38; *trin.* 15.13; *Gn. litt.* 12.23.40)。

当大脑和感觉神经系统之间的联系出现一些生理故障,想像就会产生病变,奥古斯丁对此也很有兴趣。此时凝神观照的作用照样产生,但由于大脑和神经系统之间的联系已遭破坏 (或是在脑部,或是在感觉器官),它不能正常运作,只能以内省的方式产生想像。随之而来的便是幻觉,它与梦有某些共同之处 (*Gn. litt.* 12.12.25; 12.20.42~44)。

奥古斯丁关于感官知觉和想像的理论渊源来自:斯多亚学派的认同 (*sunaisthesis*) 概念是奥古斯丁知觉定义的根据 (普罗提诺也以它为依据); 而奥古斯丁的内感觉概念,则明显地能看出新柏拉图主义的痕迹。当然他不是承袭他人的学说。^[43]

记 忆

奥古斯丁认为,无论是对于感知时空的连续,还是进行想像,记忆都是必不可少的。但是记忆—映象是如何形成的呢? 在每一个感知过程中,储存在心灵的一系列的映象,不仅对知觉过程本身而言是必不可少的,而且

对回忆这些知觉也是如此 (*conf.*10.12~15; *quant.an.*8~9; *Gn.litt.*12.16.33)。非物质的感觉—印象,导致了非物质的记忆—映象,在质、量、种上,记忆依赖知觉并与之相应 (*trin.*11.13, 16; *c.ep.fund.*16.20)。
 412 但是记忆—映象不是自发形成的,它们是意愿凝神的结果。记忆与预期都是有意图的运动的先决条件,并且两者相继发生,而凝神则是两者之间的必要联系 (*imm.an.*3~4; *trin.*11.15)。

在阐述记忆过程时,奥古斯丁用感官知觉作类比。意志将心灵导向记忆的内容,由记忆—映象形成了心灵的想像力。回忆则是感知这些记忆—映象,使得记忆的追溯得以实现 (*mag.*39; *trin.*11.6)。不过,对记忆过程的这一解释模式,只有在解释我们如何回忆感官知觉时才十分圆满,而在解释纯心理活动(如感知与记忆)时则只能是一种类比,而且只适用于解释这类心理活动的模式而非对象。因为在感官知觉中感知的对象是实际存在、也能为其他人所感知的映象,这些映象的真值(truth-value)是可证实的。而知觉过程中的记忆—映象的真伪却让奥古斯丁感到为难:知觉的对象是业已消失的事物的映象,况且这些映象不再是当初被感官感知时的状态。奥古斯丁认为,这些映象要为真,它们必须有可证实性,证明自身是“先前所感知事物的证据(*documenta*)”(*mag.*39)。但是严格说来,这一点只有当初的感知者才知道,因此其普遍有效性仍成问题。^[44]奥古斯丁没有直接给出解决这一难题的办法,但从他关于词语与映象之间功能关系的论述中,可以发现他解决这一难题的基本思路。总之,他显然必须正视这个问题并找到解决办法,因为记忆对包括感官知觉论在内的各类知识论而言都是不可或缺的。

我们所感知的对象是一种清晰的映象,是与我们的心智有亲和力的合乎理性的结构,并且以知识的形式储藏在我们的记忆中。当我们想要激活这种知识时,就凝神于其上,生成一种与记忆—映象并存的“内在词语(*inner word*)”。映象看起来先于语言(*pre-verbally*)就作为“潜在的词”(word-potential)储存在记忆中(*trin.*8.9; 15.16, 19~22)。这里所使用的语言学隐喻及使用的理由,奥古斯丁在论述如何理解和保持词语的意义时作了明确的阐释(*dial.*5)。心智所领会的意义(*dicibile*)也是一个可以形诸语言的

“潜在的词”。但是意义总是以语言的方式出现在心智中。同样，它也有一种普遍的语义功能：一旦理解了“城市”的含义，不仅会使我想起或认出已知之城，而且也能使我认出新的城市并将它们归入城市之列。识别、理解、命名和回忆密切相关。虽然不是每一个知觉都伴随着对感知对象的明确命名，但至少是暗含着命名的意图。“内在词语”这个比方就说明了这一点。而奥古斯丁也感到，用语言学的阐释能最好地说明感知、记忆和回想的机制：领会词语的含义，将其作为意义 (*dicibile*) 保存起来，以后再表述出来。回想起某个对象的记忆—映象就像将某个已知词语的含义表达出来，其过程就像是让心智想起这一映象的含义。这一类比强调的是回想起的知觉是客观的，与原初的知觉具有一致性，由此说明记忆所得是有意义的。^[45]

413

奥古斯丁没有用这个办法来解决记忆—映象的可证实性问题。但是他的论述暗示：要是说知觉获得关于外部世界的知识，那么记忆就是储存这样的知识。验证记忆所得是否可信，涉及根据内在理据判断另一个人的记忆是否可信，涉及决定我应该信仰什么。而对奥古斯丁来说，信仰是知识的一种（见本章第3部分）。

奥古斯丁还试着运用精神映象理论来解释另一类回忆——对过去情感的回忆 (*conf.* 10.21~23)。关于过去知觉的记忆映象传达了所回忆事物的某种明确性质，而回想过去的感受则不必再次体验这种感受。奥古斯丁有个很有名的比方，他将记忆比喻成心智的“胃” (*conf.* 10.21)，吸收而且转化各种情感。奥古斯丁也清楚，将精神映象理论用来解释这类情感记忆并非轻而易举，主要是因为对过去情感的念头不是由哪种感官感知到的，而是来自心智对其自身经验的内省。可是如果没有映象也能回想起过去的情感，那就等于说回忆过去情感同回忆理想数目、科学原理和型相属于同一类。而实际并非如此，数目、原则和型相，这些东西我们未经体验就可以回想起来，回想过去的情感则不同，例如喜爱可谓是精神现象，但只有当我们体验过才能回想起来。因此，与他论述暗含的推论相反，奥古斯丁的结论是，对过去情感的记忆更类似于对过去知觉的记忆，而不是类似于（对数目、原理和形式等的）那类无须映象的特殊记忆。

奥古斯丁提出了一种标准来确认存在于记忆中的某事：若我能命名 P，且能识别 P 之所指，则我记住了 P (*conf.* 10.23)。他以此标准来说明遗忘 (*conf.* 10.24~25, 27~28)。我实际并没有遗忘的东西怎么会一时想不起来呢？奥古斯丁起初觉得映象理论可以解决这个问题：回想遗忘的事情犹如回想往日情怀，不必每次回想时都要实际体验遗忘的事情。但他对这种解释不太满意，就提出另一种论证：当我想不起一个熟人的名字时，我能够自己回想起或是别人告诉我后回想起来，而我之所以能够排除错误的名字，记起正确的名字，正是因为我并没有完全忘记。回忆想不起来的事情关涉到一个对象：这是在回想我已经遗忘的事物，而我能够回想起来已经忘记的事情，说明我并没有完全忘记它。而且遗忘这种体验并不需要有一个相应的精神映象。没有这样一个映象，我也晓得“遗忘”是什么意思，也不妨碍我回想起遗忘的事情。奥古斯丁还认为，人能回忆起忘掉了的事情发生时的环境或背景，这有助于回想起忘掉的事情。或许是环境和背景中有同忘记的事物关联的某种暗示 (*signa*)，能提示我回想起来 (*trin.* 11.12; 14.17)。

记忆是意识的焦点，在其中过去、现在和未来是联系的，它保障了意识过程的连续性，使意识主体感觉到自身的同一性 (*conf.* 1.12; 10.14, 21, 26)。心智、记忆和自我密不可分，奥古斯丁似乎也像洛克那样 (2.27.9)，认为人的同一性建立在意识的连续性基础上。但他没有作出这类断言。相反他指出，人过去的某些时期（如婴儿期）是人回想不起来的，但却是构成人的同一性的一部分，这说明人对过去和先在的自己的了解都是不完善的 (*conf.* 1.7~12; 2.1; 10.15)。记忆也不是无条件地等于心智，记忆是从事某类特殊活动的心智，正如理解和意志是从事同样特殊的活动的心智一样 (*trin.* 10.18~19)。奥古斯丁娴于以柏拉图的回忆说 (*anamnesis*) 来解释存在于心智中的知识不是来自于感觉经验，附带地他还提到灵魂先在论的教义是如何说明人（作为被造物）的灵魂的 (*lib. arb.* 1.24; 3.56~59)，但是他从没有采用这种主张。他宁愿用柏拉图的措辞，说回忆体现了心智所拥有知识的活跃和潜伏的状态（参见本章第 7 部分）。^[46]也就是说，通过凝神专注和调整次序，回忆将潜藏在记忆中的事物展现出来 (*quant. an.* 50~56)。由于心智的理智本性，它“以一种自然的方式 (*naturali ordine*)

和理智对象结合” (*trin.* 12.24)。这类对象我们能通过直接习得来认识，因而在回想起它们时不需要任何精神映象 (*conf.* 10.16~19)。

对奥古斯丁而言，说上帝同理念一样也是存在于记忆中的，似乎并无不妥。但他一再强调，在人认知上帝以前，上帝不会存在于人的记忆中，理由是上帝对人类心智而言既是可认识的（作为真理和善），又是不可认识的 (*sol.* 1.15; *ord.* 2.44, 47; *ep.* 130.28; *Gn.litt.* 5.16.34)。上帝不像各种型相和科学原理那样可以被我们充分认识，认识上帝是另一回事。我们只能臣服于上帝、以某种似非而是的方式才能认识上帝。人在认识上帝之前就可以爱上帝，但只有在一定程度上了解上帝之后才能有关于上帝的记忆 (*conf.* 10.8~11, 35~38)。

奥古斯丁所用的“记忆” (*memoria*) 等关于记忆的术语指涉的精神活动极为宽泛。不过，并非所有他称之为“记忆”的活动都是不证自明的，例如自我意识、自知、对科学原理的理解等都被他归入“记忆”的范畴。在这点上，他受到柏拉图回忆说和通过自我反思重新发现真我的有关论述的影响。此外，在他对记忆的阐述中，也可以看出古代哲学对这一问题的有关论述的影响，但不能确切地说是哪种特定的哲学思想深刻地影响了他。他既不像亚里士多德那样，认为所有记忆过程都依赖精神映象，也不赞同普罗提诺的观点，认为这样一种映象理论毫无必要。关于对感官知觉的回忆，他的论述暗合斯多亚学派的理论，而在很大程度上得益于斯多亚学派关于表象和意欲的观点 (SVF 2.83, 115 [7.2])。但整体上斯多亚派的理论对记忆的说明是他不能接受的。他认为精神映象在某类记忆中是必要条件而在另一类中则不是，这一观点虽然不是博览柏拉图著作的基础上提出的，却与柏拉图的观点最为接近。同样也不难料想，奥古斯丁理论的有些成分，在西塞罗著作中就能找到 (*Tusculan Disputations* 1.57~71)，例如说记忆是非实体的心智的感染力，是理解心智之自知的方法，也是（通过上帝的著作以及将其与人类心智类比来）获得关于上帝的知识的手段。但即便是处理这些传统的主题，奥古斯丁的分析也同样饶有新意。^[47]

奥古斯丁著作中运用的记忆—语言的类比，有些未必可靠。这可以举一个例子，他认为记忆对进行连续的脑力活动（如知觉或者说一个句子）是必

不可少的。但实际上这些不是记忆和回想起作用的情形。不忘记或在心里牢牢记住，这并不等于回想起或记起。伴随知觉和言说过程的凝神既不是记忆，也不包含奥古斯丁所指的自我意识。^[48]

时 间

虽然奥古斯丁偶然也将时间称为永恒的痕迹或摹本（《论音乐》*mus.* 6.29；《对诗篇的讲解》*en.Ps.* 9.17；《论不完全自由的〈创世纪〉字义疏证》*Gn.litt.imp.* 13.38），但与柏拉图主义的传统不同，他不是试图参照永恒来分析时间（《忏悔录》*conf.* 11.17~39）。上帝的永恒和人类的短暂之间的反差，使奥古斯丁从经验的角度将时间当作一个日常经验的事实，一个实践中的问题。他在论述中展现的自由不羁的玄思冥想，引起了很多现代哲学家的关注。维特根斯坦（《哲学研究》89~90）就拿它作为关于时间的论述的一个典型而有瑕疵的例子。^[49]

令奥古斯丁感到困惑的是，像时间这么常见的概念竟然难以界定。实际上自亚里士多德以来的古代哲学一直有这种困惑（*Physics* 4.10~14）。这使他不追问一个对时间的定义，而是力图回答两个问题：我们如何度量时间？时间段何以能够有长度？奥古斯丁委婉地承认，时间或许难以精确定义。他关于时间是“活的延伸”（*a distentio animi*）（*conf.* 11.33）的名言只是个比喻，用来说明与度量时间的精神活动相随的心态 [比单纯的“广延”（*extension*）更“紧张”（*tension*）或“松弛”（*dis-traction*）]，并不是严格的定义。^[50]

奥古斯丁认为时间是无限可分的连续体，不存在不可分的时间原子。有
416 延伸的时间段，但在任何特定的瞬间都没有可实际测量的时间长度（*conf.* 11.20, 34）。然而，奥古斯丁错误地声称现在即“是”（当下现存），尽管现在没有广延，没有绵延（*conf.* 11.22~26）。这部分原因是由于他像大多数古代哲学家那样，将时间视为一个事件流，其中每个瞬间前后相继构成了现在或“当下” [普鲁塔克《论共同的知识》（*Plutarch, De communi-*

bus notitiis) 1082A]。^[51]此外他还假定“当下”是时间的一个点或一个部分，没有意识到对任何一个延伸的时间段的切分得出的总还是延伸的时间段。对奥古斯丁来说，过去和未来（在现存的意义上）都不实际存在，而只是记忆中的现在或期待中的现在。过去的事件是（来自感官知觉的）想像中的现在，而现存的关于未来事件的原因或征兆，则使我们能够预期或预知未来的事件。像斯多亚主义者（SVF 2.509, 518~519 [7.2]）一样，奥古斯丁对日常语言中用到的三种语法时态提出批评，他认为严格说来我们应该只用三种现在时、“过去进行时”和“将来进行时”。（*conf.* 11. 22~24, 26）

时间在心智中被度量，是对绵延的一种度量，它可以是运动或变化的绵延，也可以不是。奥古斯丁竭力证明，我们度量时间的能力是先验的，独立于所观察到的物理运动之外。当然，像年月日这类时间单位的确是来自于对天体运动的观察，它们形成了天文学时钟，但我们的时间感并不需要以时钟为前提，而是依赖对时间段的记忆。在约书亚反对亚摩利人的战争中太阳静止在空中^①（《约书亚书》12~13），但此时作为绵延的时间仍然在流淌（*conf.* 11. 27, 29~30）。

对时间的度量是对关系的度量，即通过与（记忆中）已知的时间段的对比来度量。测量时间并不像测量长度那样，可以直接拿时间同标准的度量单位比较。我们也不能在时间流逝时测量它，因为任何瞬间都是没有延伸的。我们测量的不是时间过程本身，而是感知之后记忆中所保存的印象（*affectio*）。对于未来的时间进程，我们在具备进行预估的必要知识之后，就可以通过预测来度量它们（*conf.* 11. 31, 33~38）。

我们之所以能够测量时间是因为时间的绵延能被我们记忆，这是奥古斯丁的洞察。但他推论时间—印象（*affectio*）就是时间段本身，则是一个瑕疵。他之所以得出这一推论，是因为他相信：时间除非现存，否则不存在；过去和未来倘若要成为当下存在的记忆或预期的对象，就必须以某种方式当下存在。其实当前记忆和预期的真正对象是过去和将来的事件，而不是时

^① 《圣经·约书亚书》中记载，上帝为帮助战争中的犹太人一方杀敌，而让太阳在空中停住为犹太人照明。——译者注

间。虽然它们没有当下的存在，但这一事实并不意味着对它们的处理只能借助它们在当前的映象或征兆才能发生。^[52]奥古斯丁对时间度量的分析当中，
417 有许多思想要素体现了斯多亚学派的观点，如时间无限可分、关于时间现象的严格用语和一般用语（特别是对时态的批评）的区分、关于无限绵延与最短可感时间的区分，等等。虽然奥古斯丁的分析很可能是从斯多亚学派或受斯多亚学派影响的论述中发展而来，但是他的结论却具有极大的独创性，对回答这些传统问题作出了他个人的贡献。^[53]

奥古斯丁坚信在创世之前不能有时间，因为时间离不开变化，而上帝的永恒不存在变化，因此时间有一个开始（*conf.* 11.12 ~ 16；*civ.* 11.6；*Gn. litt.* 5.5.12）。时间离不开变化，这一原则是柏拉图、亚里士多德以及斯多亚学派的一致观点。但奥古斯丁又认为时间感要优先于时间度量单位，此时他似乎又否定了这一原则。其实，既然创世是第一大事，那么此前就不可能有时间。奥古斯丁的论述要是紧扣这一点而不横生枝蔓就好了。^[54]

上帝与创世

神的永恒性的概念对奥古斯丁而言是逐渐发展起来的。最初他似乎接受了摩尼教的信仰，认为有一个可变的神圣本原，其本性部分地是内在（于世界）的。后来他又认为上帝是内在的、物质的，同时又是无限的、不朽的和永恒的。但与柏拉图主义者的论战彻底改变了他的上帝观：上帝是超越的，非物质的，它不在时间之中，说明它不可改变（*duab. an.* 16；*vera rel.* 16；*conf.* 7.1~2, 26；《对诗篇的讲解》*en. Ps.* 101）。上帝是既不会朽坏也不会死亡的主体，它是实体和属性相一致的完美的活的存在（*trin.* 6.6, 8；7.1~3）。

像无限可分的时间连续体的“当下”一样，上帝存在的“当下”是无延伸的。此外上帝的当下是不可分的，是一种永恒稳定的状态（*vera rel.* 97；*conf.* 11.12；*ser.* 6.4）。神的实体是精神性的。奥古斯丁按中期柏拉图主义的习惯，认为永恒的型相（理性 *rationes*，理念 *ideae*）存在于神的心智中，三位一体的第二位格经常被称为是神智或真理，因此上帝就是真理

(*div. qu.* 46.2; *mag.* 38; *trin.* 4.3)。神的完满是完满的生命、思想和意志的统一 (*conf.* 3.10; *div. qu.* 28)。

上帝是全知的，因此他的知识必然包括时间中的事件，但是他不是也不可能将时间中的事件作为过去或未来发生的事件来了解。上帝在时间之外，将时间性事件统统作为当下的事件来理解。因此，确切地说，它知道而非预知尚未发生事件，而且这种知识是永恒的。(*civ.* 5.9; 11.21; *Simpl.* 2.2.2.)^[55]上帝不是将未来当作未来来认识（而是当作现在来认识），这种观念不禁让人会问：那么神的预知是否意味着决定论？奥古斯丁没有朝这个方向引申。实际上他倒是主张，神的预知与人意志的自由选择不矛盾 (*lib. arb.* 3.4~9)。

上帝作为时间之外的创造者导致宇宙的创生。那么，“上帝为什么不更早一点创世呢？”对创世说的这类驳难是奥古斯丁料到了的。他强调指出，因为时间依赖变化，所以在创世之前根本不存在时间，自然也就无所谓“更早”。同样，上帝是无变化的，创世也不意味着上帝意志的变化，上帝决意创造宇宙不是它改变了意志。那种认为宇宙永远延续或世界无休止地循环的观念，源于一个误解，即认为创世之前另有一段时间，那时上帝无所事事 (*conf.* 11.8, 12~17; 12.18, 38; *civ.* 11.4~6, 21; 12.15, 18)^[56]

无中不能生有，这是希腊哲学的一条原则。因此一些犹太教—基督教传统的作家断言，上帝是从先在的、无始的质料中创造了世界。但另有一些人打破了这条戒律，认为上帝是从无中创世。^[57]奥古斯丁采取的是后一种观点，这在他那个时代已经是主流观点 (*Gn. litt. imp.* 1.2; *sol.* 1.2; *mus.* 6.57; *conf.* 11.7; 12.7; 13.48; *vera rel.* 35; *c. Fel.* 2.19)。但是他也主张，上帝从无中创造无形式的质料，作为变化的主体；他甚至认为，与非物质存在相应，有一种“精神性的”质料。质料是变化的必要条件，但是质料被创造出来并不比存在物被创造出来更早。(*conf.* 12.4~8, 38; *Gn. litt.* 1.4.9~5.11; 5.5. 12~16; 7.6.9~9.12; *Gn. litt. imp.* 4.11~15; Armstrong [12.117])。

创世是瞬间完成的，但是在不同的时间都有活的有机体产生，贯穿整个世界历史。为了既说明瞬间完成的创世的完整性，又说明被造有机体的逐渐

产生，奥古斯丁采纳并改造逻各斯 (*logoi, rationes causales, seminales*) 种子说。逻各斯是活的有机体的非物质动因，即潜能，这种潜能体现在物质性的种子里，从物质性种子中发育出动物或植物，具备所有的特性差异。逻各斯理 (*rationes*) 与天体、虚空、水土等元素一起，是在创世之初由上帝创造出来的。(*Gn. Litt. 5~7; trin. 3.13, 16*)。[58]

文献缩略语表

- b. coniug.* *De bono connigali* 《论夫妻生活的益处》
beata v. *De beata vita* 《论幸福生活》
c. Acad. *Contra Academicos* 《驳学园派》
c. ep. fund. *Contra epistulam fundamenti* 《驳重要的书信》
c. ep. Pel. *Contra duas epistulas Pelagianorum* 《驳贝拉基主义书信集》
c. Faust. *Contra Faustum Manichaeum* 《驳摩尼教徒福斯图斯》
c. Fel. *Contra Felicem* 《驳菲利凯姆》
c. Iul. *Contra Iulianum Pelagianum* 《驳贝拉基门徒朱利安》
c. Iul. imp. *Contra Iulianum opus imperfectum* 《驳朱利安作品残篇》
civ. *De civitate Dei* 《上帝之城》
conf. *Confessiones* 《忏悔录》
419 *Corrept.* *De correptione et geatia* 《论纠正与恩典》
dial. *De dialectica* 《论辩证法》
div. qu. *De diversis quaestionibus LXXXIII...* 《问题集》
doctr. chr. *De doctrina christiana* 《论基督教教义》
duab. an. *De duabus animabus* 《论灵魂二元》
ench. *Enchiridion ad Laurentium* 《教义手册》
en. Ps. *Enarrationes in Psalmos* 《对诗篇的讲解》
ep. *Epistulae* 《书信集》
Gn. c. Man. *De Genesi contra Manichaeos* 《驳摩尼教论创世纪》
Gn. litt. *De Genesi ad litteram* 《〈创世纪〉字义疏证》
Gn. litt. imp. *De Genesi ad litteram imperfectus liber* 《论不完全自由的〈创世纪〉字义疏证》

- gr. et lib. arb.* *De gratia et libero arbitrio* 《论恩典与自由意志》
- gr. et pecc. or.* *De gratia Christi et de peccato originali* 《论基督恩典与原罪》
- imm. an.* *De immortalitate animae* 《论灵魂不朽》
- Io. ev. tr.* *Tractatus in Evangelium Iohannis* 《对约翰福音的研究》
- lib. arb.* *De libero arbitrio* 《论自由意志》
- mag.* *De magistro* 《论秩序》
- mor.* *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* 《论天主教徒的道德与摩尼教徒的道德》
- mus.* *De musica* 《论音乐》
- ord.* *De ordine* 《论神意》
- pecc. mer.* *De peccatorum meritis et remissione* 《论罪的获得与消除》
- praed. sanct.* *De praedestinatione sanctorum* 《论圣徒们的预定论》
- quant. an.* *De quantitate animae* 《论崇高的灵魂》
- retr.* *Retractationes* 《驳正》
- ser.* *Sermones* 《对话录》
- simpl.* *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 《论来自西姆普里西斯的对立证词》
- sol.* *Soliloquia* 《独白》
- spir. et litt.* *De spiritu et littera* 《论精神实质与字面意义》
- trin.* *De trinitate* 《论三位一体》
- util cred.* *De utilitate credendi* 《论信念的用处》
- vera rel.* *De vera religione* 《论真宗教》

【注释】

- [1] Hagendahl [12.57] 79~94, 486~497.
- [2] Hagendahl [12.57] 52~157, 498~553.
- [3] Courcelle [12.56] 159~176; O'Meara [12.38] 131~155.
- [4] Marrou [12.59] 27~46; Courcelle [12.56] 183~194.
- [5] Fredriksen [12.51]; Markus [12.52].
- [6] Miles [12.88] 99~125.
- [7] O'Daly [12.46] 7~79.

[8] Kretzmann [12.64].

[9] Rist [12.48] 41~48, 53~56.

[10] kirwan [12.42] 22.

[11] Kirwan (12.42) 22~23.

[12] Matthews [12.69]; Kirwan [12.42] 30~34; Sorabji [12.120] 289; Rist [12.48] 63~67.

[13] Letter to Colvius, *Adam-Tannery* 3.247; *Philosophical Letters*, tr. A. Kenny, Oxford 1970, 83~84; Matthews [12.70] 11~38.

[14] O'Daly [12.104]; cf. O'Connell [12.102].

[15] Nash [12.71] 94~124; O'Daly [12.46] 203~207.

[16] O'Donovan [12.47] 60~92.

[17] Rist [12.48] 23~40.

[18] Stock [12.77] 138~145.

[19] Kirwan [12.42] 55~59.

[20] Stock [12.77] 145~162.

[21] Markus [12.73]; Mayer [12.75].

[22] rist [12.48] 48~53.

[23] O'Donovan [12.89].

[24] Kirwan [12.42] 187~192.

[25] Rist [12.98].

[26] Dihle [12.81].

[27] Deane [12.80] 78~94.

[28] Rist [52.48] 203~255

[29] Deane [12.80] 94~153; Markus [52.85] 72~104.

[30] Brown [12.79] 387~427.

[31] Matthews [12.70] 90~106; Kirwan [12.42] 192~196.

[32] Markus [12.86]; Swift [52.92].

[33] Kirwan [52.42] 204~208.

[34] Harrison [12.83]; Svoboda [12.91].

[35] Rist [12.48] 148~202.

[36] Kirwan [12.42] 78~81.

- [37] O'Daly [12.96] 93~97; Kirwan [12.42] 82~150.
 [38] O'Daly [11.46] 8~11.
 [39] O'Daly [12.105].
 [40] O'Daly [12.46] 62~70.
 [41] Matthews [12.101].
 [42] Lloyd [12.100], criticizing Henry [12.99].
 [43] Schwyzer [12.60]; O'Daly [12.46] 103~104.
 [44] Matthews [12.110]; Bubacz [12.109].
 [45] O'Daly [12.46] 141~145.
 [46] O'Daly [12.104]; O'Connell [12.103].
 [47] O'Daly [12.112] 44~46.
 [48] G. Ryle, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson's University Library, 1949, 6.4.
 [49] Mundle [12.115]; McEvoy [12.114].
 [50] O'Daly [12.116].
 [51] Sorabji [12.120] 35~51.
 [52] Kirwan [12.42] 182~183.
 [53] O'Daly [12.46] 135~139; Rist [12.48] 73~85.
 [54] Sorabji [12.120] 232~238; Kirwan [12.42] 163~166.
 [55] Sorabji [12.120] 255~256, 263~264; Kirwan [12.42] 171~174.
 [56] Sorabji [12.120] 232~238; Kirwan [12.42] 159~163.
 [57] Sorabji [12.120] 193~202; May [12.118] 122~182.
 [58] TeSelle [12.49] 216~218; Meyer [12.119].

421

参考书目

注：奥古斯丁全集及其现代版的大纲目录在 [12.30] lxxvi~xli. 中列出。

原文（拉丁文）版著作

12.1 *Sancti Augustini Hipponensis Episcopi Opera Ornnia*, ed. J.P. Migne, Paris, 11 vols, 1841—1842 (= *Parologia Latina* 32~47). A reprint of the Benedictine edition of St Maur, Paris, 1679—1700.

12.2 *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienna, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1866—. Several vols devoted to Augustine (in progress).

12.3 *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout, Brepols, 1953—. Several vols devoted to Augustine (in progress).

12.4 *Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer and Etudes Augustiniennes, 1936—. In progress. With French trans., introductions, and notes.

12.5 *S. Aureli Augustini Confessionum libri XIII*, ed. M. Skutella. Stuttgart, B.G. Teubner, 2nd edn, 1969.

12.6 *Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei libri XXII*, ed. B. Dombart and A. Kalb. Leipzig, B.G. Teubner, 4th edn, 1928—1929.

12.7 *Augustine, De Dialectica*, ed. B. Darrell Jackson and J. Pinborg. Dordrecht/Boston. Mass., North-Holland Publishing, 1975.

英译本

12.8 *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, ed. M. Dods. Edinburgh, T. and T. Clark, 15 vols, 1871—1876. Wide selection of Augustine's works.

12.9 *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, New York, 1887—1902. Wide selection of Augustine's works (reprinted by W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1979: vols 1~8 = Augustine).

12.10 *Ancient Christian Writers*, Westminster, Maryland (later New York), Newman Press, 1946—. Several vols devoted to Augustine (in progress).

12.11 *The Fathers of the Church*, Washington DC, Catholic University of America Press, 1947—. Several vols devoted to Augustine (in progress).

12.12 V.J. Bourke (ed.), *The Essential Augustine*, selection with commentary, Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1974.

12.13 *Augustine: Confessions*, trans. H. Chadwick. Oxford, Oxford University Press, 1991.

422 12.14 *Augustine: City of God*, trans. H. Bettenson. Harmondsworth, Penguin Books, new edn 1984.

12.15 *Saint Augustine: On Free Choice of the Will*, trans. A.S. Benjamin and L.H. Hackstaff. Indianapolis/New York, Bobbs-Merrill, 1964.

12.16 *Saint Augustine: On Christian Teaching*, tr. R. Green, with introduction and notes. Oxford, Oxford University Press, 1997.

注释性著作

12.17 J. J. O'Meara (ed.), *St. Augustine: Against the Academics*, Ancient Christian Writers, vol. 12 (see [12.10] above), 1951.

12.18 T. Fuhrer (ed.), *Augustin: Contra Academicos (vel De Academicis) Bücher 2 und 3*, Patristische Texte und Studien, 46. Berlin and New York, de Gruyter, 1997.

12.19 J. J. O'Donnell (ed.), *Augustine: Confessions, introduction, text, commentary*. Oxford, Oxford University Press, 3 vols, 1992.

12.20 G. Clark (ed.), *Augustine: Confessions I-IV*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

12.21 E. P. Meijering (ed.), *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*, Philosophia Patrum, 4. Leiden, E. J. Brill, 1979.

12.22 G. Watson (ed.), *Augustine: Soliloquies and Immortality of the Soul*. Warminster, Aris and Phillips, 1991.

12.23 P. Agaësse and A. Solignac (eds), *De Genesi ad Litteram*, Bibliothèque Augustinienne, Vols 48~49 (see [12.4] above), 1972.

See also [12.7] and the notes in the individual vols of [12.4].

书目及研究汇编

12.24 C. Andresen, *Bibliographia Augustiniana*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2nd edn, 1973.

12.25 T. J. van Bavel and F. van der Zande, *Répertoire bibliographique de saint Augustin 1950—1960*. Stenbrugge/Den Haag, M. Nijhoff, 1963.

12.26 R. Lorenz, "Augustinliteratur seit dem Jubiläum von 1954" *Theologische Rundschau* NF 25 (1959) 1~75; id., "zwölf Jahre Augustinusforschung, (1959—1970)", *Theologische Rundschau* NF 38 (1974) 292~333; 39 (1974) 95~138, 253—286, 331~364; 40 (1975) 1~41, 97~149, 227~261.

12.27 *Augustine Bibliography/Fichier Augustinien*, Boston, Mass., G. K. Hall, vols, 1972. Supplementary vol. 1981.

12.28 *Revue des Etudes Augustiniennes* (1955—) incorporates an annual bibliographical survey (Bulletin).

423 索引

12.29 *Corpus Augustinianum Gissense*, ed. C. Mayer. Computerized concordance of all of Augustine's writings and bibliography on CD-ROM. Basle, Schwabe, 1996.

百科全书

12.30 C.Mayer *et al.*, *Augustinus-Lexikon*. Basle, Schwabe, 1986—.

传记及概论性著作

古代

12.31 (Possidius) M.Pellegrino (ed.), *Possidio, Vita di S.Agostino*, Alba, Edizioni Paoline, 1955.

现代

12.32 G.Bonner, *St Augustine of Hippo: Life and Controversies*, Norwich, Canterbury Press, 2nd edn, 1986.

12.33 P.Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, London, Faber & Faber, 1967.

12.34 J.Burnaby, *Amor Dei: A Study of the Religion of St Augustine*, London, Hodder & Stoughton, 1938 (reprinted Norwich, Canterbury Press, 1991).

12.35 H.Chadwick. *Augustine*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

12.36 C.Horn, *Augustinus*, Munich, C.H.Beck, 1995.

12.37 J.J.O'Donnell. *Augustine*, Boston, Mass., Twayne Publishers, 1985.

12.38 J.J.O'Meara, *The Young Augustine: The Growth of St Augustine's Mind up to his Conversion*, London, Longmans, Green, 1954.

12.39 A.Schindler, "Augustin" *Theologische Realenzyklopädie* 4 (1979) 646~698.

奥古斯丁哲学：通论、论文集

12.40 G.R.Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

12.41 E.Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, J.Vrin, 4th edn, 1969 (Eng.trans.of 1st edn, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, New York, Random House, 1960).

12.42 C.Kirwan, *Augustine*, London and New York, Routledge, 1989.

12.43 R.A.Markus, in A.H.Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, 341~419.

12.44 R.A.Markus (ed.), *Augustine: A Collection of Critical Essays*, New York, 424
Doubleday, 1972.

12.45 R.J.O'onnell, *St Augustine's Early Theory of Man, A.D. 386~391*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968.

12.46 G.O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, London, Duckworth, 1987.

12.47 O.O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St Augustine*, New Haven/
London, Yale University Press, 1980.

12.48 J.M.Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

12.49 E.TeSelle, *Augustine the Theologian*, London, Burns & Oates, 1970.

作为自传作家的奥古斯丁

12.50 G.Clark, *Augustine: The Confessions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

12.51 P.Fredriksen, "Paul and Augustine: Conversion Narratives Orthodox Traditions and the Retrospective Self", *Journal of Theological Studies* NS 37 (1986) 3~34.

12.52 R.A.Markus, *Conversion and Disenchantment in Augustine's Spiritual Career*, Villanova, Pa., Villanova University Press 1989.

12.53 G.Misch, *A History of Autobiography in Antiquity*, London, Routledge and Kegan Paul vol.2, 1950, 625~667.

奥古斯丁的哲学渊源

12.54 A.H.Armstrong, "St Augustine and Christian Platonism" in [12.44] 3~37.

12.55 M.Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*,

Leiden, E.J.Brill, vol.2, 1985.

12.56 P.Courcelle. *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, Boccard, 2nd edn, 1948 (Eng.trans.*Late Latin Writers and their Greek Sources*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969).

12.57 H.Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg, Institute of Classical Studies of the University of Goteborg, 2 vols, 1967.

12.58 P.Henry, *Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1934.

12.59 H.I.Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Boccard, 1938, and *Retractatio*, Paris, Boccard, 1949.

12.60 H.R.Schwyzler, "Bewußt und Unbewußt bei Plotin" *Les Sources de Plotin*, Entretiens Fondation Hardt, 5, Vandoeuvres/Geneva, 1960, 343~390.

12.61 A.Solignac, "Doxographies et manuels dans la formation philosophique de s. Augustin", *Recherches Augustiniennes* 1 (1958) 113~148.

12.62 M.Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, Etudes Augustiniennes, 2 vols, 1958.

12.63 W.Theiler, 'Porphyrios und Augustin', *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, de Gruyter, 1966, 160~251 (first published 1933).

425

奥古斯丁的基督教哲学

12.64 N.Kretzmann, "Faith Seeks, Understanding Finds: Augustine's Charter for Christian Philosophy", in T.P.Flint (ed.), *Christian Philosophy*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1990, 1~36.

12.65 G.Madec, "Augustinus", in "Philosophie", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 7 (1989) 630~633.

信仰与知识

12.66 B.Bubacz, *St Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, New York/Toronto, Edwin Mellen, 1981.

12.67 M.F.Burnyeat, "Wittgenstein and Augustine De Magistro", *The Aristotelian Society*. Supplementary Volume 61 (1987) 1~24.

12.68 R. Lorenz, "Gnade und Erkenntnis bei Augustinus", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75 (1964) 21~78.

12.69 G.B. Matthews, "Si Fallor Sum" in [12.44] 151~167.

12.70 G.B. Matthews, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca, NY and London, Cornell University Press, 1992.

12.71 R.H. Nash, *The Light of the Mind: St Augustine's Theory of Knowledge*, Lexington, University of Kentucky Press, 1969.

See also [12.46] 162~216; [12.48] 41~91.

语义学和解释学

12.72 B.D. Jackson, "The Theory of Signs in St Augustine's *De Doctrina Christiana*", in A.H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, 92~147 (reprinted from *Revue des Etudes Augustiniennes* 15 (1969) 9~49). And in [12.44].

12.73 R.A. Markus, "St Augustine on Signs", in [12.44] 61~91 (reprinted from *Phronesis* 2 (1957) 60~83).

12.74 R.A. Markus, *Signs and Meanings: World and Text in Ancient christianity*, Liverpool, Liverpool University Press, 1996.

12.75 C.P. Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*, Würzburg, Augustinus-Verlag, 2 vols, 1969 and 1974.

12.76 K. Pollmann, *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana*, Paradosis, 41, Fribourg, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1996.

12.77 B. Stock, *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge, Mass. and London, Harvard University Press, 1996.

12.78 G. Watson, "St Augustine's Theory of Language", *Maynooth Review* 6 (1982) 4~20.

See also [12.48] 23~42.

伦理学、政治理论和美学

12.79 P. Brown, *The Body and Society*, London, Faber & Faber, 1989, 387~427.

- 12.80 H.A.Deane, *The Political and Social Ideas of St Augustine*, New York and London, Columbia University Press, 1963.
- 12.81 A.Dihle, *Die Goldene Regel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- 12.82 D.F.Donnely (ed.), *The City of God: A Collection of Critical Essays*, New York, Peter Lang, 1995.
- 12.83 C.Harrison, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- 12.84 R.Holte, *Béatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris and Worcester, Mass., Etudes Augustiniennes and Augustinian Studies, 1962.
- 12.85 R.A.Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, revised edn, 1988.
- 12.86 R.A.Markus, "Saint Augustine's Views on the 'Just War'", *Studies in Church History* 20(1983) 1~13.
- 12.87 J.Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2 vols, 2nd edn, 1929.
- 12.88 M.R.Miles, *Augustine on the Body*, Missoula, Scholars Press, 1979.
- 12.89 O.O'Donovan, "Usus and Fruitio in Augustine, De Doctrina Christiana I", *Journal of Theological Studies* NS 33 (1982) 361~397.
- 12.90 O.O'Donovan, "Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought", *Dionysius* II (1987) 89~110.
- 12.91 K.Svoboda, *L'Esthétique de S. Augustin et ses sources*, Paris/Brno, Philosophical Faculty of Masaryk, University of Brno, 1933.
- 12.92 L.J.Swift, "Augustine on War and Killing: Another View", *Harvard Theological Review* 66 (1973) 369~383.
- 12.93 J.Wetzel, *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- See also [12.48] 203~205.

意志

- 12.94 J.P.Burns, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*,

Paris, Etudes Augustiniennes, 1990.

12.95 A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1982.

12.96 G. O'Daly, "Predestination and Freedom in Augustine's Ethics" in G. Vesey (ed.), *The Philosophy in Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 85~97.

12.97 J. M. Rist, "Augustine on Free Will and Predestination", *Journal of Theological Studies* NS 20 (1969) 420~447.

12.98 J. M. Rist, "Plotinus and Augustine on Evil", *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, 495~508.

See also [12.48] 148~202; [12.93].

灵魂

427

12.99 P. Henry, *Saint Augustine on Personality*, New York, Macmillan, 1960.

12.100 A. C. Lloyd, "On Augustine's Concept of a Person" in [12.44] 191~205.

12.101 G. B. Matthews, "The Inner Man" in [12.44] 176~190 (reprinted from *American Philosophical Quarterly* 4/2 (1967) 1~7).

12.102 R. J. O'Connell, "Pre-existence in the Early Augustine" *Revue des Etudes Augustiniennes* 26 (1980) 176~188.

12.103 R. J. O'Connell, *The Origin of the Soul in St Augustine's Later Works*, New York, Fordham University Press, 1988.

12.104 G. O'Daly, "Did St Augustine ever believe in the Soul's Pre-existence?" *Augustinian Studies* 5 (1974) 227~235.

12.105 G. O'Daly, "Augustine on the Origin of Souls" in H. D. Blume and F. Mann (eds), *Platonismus und Christentum = Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 10 (1983) 184~191.

See also [12.48] 92~147.

感官知觉和想像

12.106 F. Solmsen, "Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves" *Museum Helveticum* 18 (1961) 150~167 and 169~197 (reprinted in *Kleine Schriften*, Hildesheim,

Georg Olms Verlag, vol. 1, 536~582).

12.107 G. Verbeke, *L'Évolution de La doctrine du pneuma du Stoicisme à S. Augustin*, Paris/Louvain, Desclée de Brouwer, 1945.

12.108 G. Watson, *Phantasia in Classical Thought*, Galway, Galway University Press, 1988.

记忆

12.109 B. Bubacz, "Augustine's Account of Factual Memory" *Augustinian Studies* 6 (1975) 181~192.

12.110 G. B. Matthews, "Augustine on Speaking from Memory" in [12.44] 168~175, reprinted from *American Philosophical Quarterly* 2/2 (1965) 1~4).

12.111 J. A. Mourant, *Saint Augustine on Memory*, Villanova, Pa., Villanova University Press, 1980.

12.112 G. O'Daly, "Remembering and Forgetting in Augustine, *Confessions* X" in *Memoria. Vergessen und Erinnern = Poetik und Hermeneutik* XV, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1993, 31~46.

时间

12.113 H. M. Lacey, "Empiricism and Augustine's Problems about Time" in [12.44] 280~308, reprinted from *Review of Metaphysics* 22 (1968) 219~245.

428 12.114 J. McEvoy, "St Augustine's Account of Time and Wittgenstein's Criticisms," *Review of Metaphysics* 38 (1984) 547~577.

12.115 C. W. K. Mundle, "Augustine's Pervasive Error concerning Time", *Philosophy* 41 (1966) 165~168.

12.116 G. O'Daly, "Time as *distentio* and St Augustine" Exegesis of *Philippians* 3, 12~14, *Revue des Etudes Augustiniennes* 23 (1977) 265~271.

上帝与创世

12.117 A. H. Armstrong, "Spiritual or Intelligible Matter in Plotinus and St Augustine" *Augustinus Magister*, Paris, *Etudes Augustiniennes*, vol. 1, 1954, 277~283.

12.118 G. May, *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin, de Gruyter, 1978.

12.119 H.Meyer, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik*, Bonn, Peter Hansteins Verlagsbuchhandlung, 1914, 123~124.

12.120 R.Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, Duckworth, 1983.

名词解释

- 429 **Academy (学园)**: 在雅典郊区, 柏拉图和他的“学派”所在地。
- actuality (现实)**: 古希腊语 *energeia* 或 *entelecheia* 的翻译, 亚里士多德的术语, 指实际存在的 (某物), 与有变成 (某物) 的潜能相反。
- aethër (以太)**: 亚里士多德的术语, 指天由之构成的元素, 第五元素。
- anamnêsis (回忆)**: 柏拉图的学说 (见《美诺篇》、《斐多篇》), 人类的知识是对出生前就存在于灵魂中的概念 (型相) 的回忆。
- ataraxia (心灵的无纷扰)**: 心灵中不被打扰的状态 (伊壁鸠鲁的专业术语)。
- archê (原型)**: 一种本原。
- category (范畴)**: 一种最高的等级。亚里士多德是第一个著文论述范畴的: 见第 2 章。
- cause (原因)**: 古希腊文 *aition* 或 *aitia* 的翻译, 在古希腊哲学家特别是亚里士多德那里比在近代的哲学和科学中应用的更广泛。按照亚里士多德的说法, 陈述某物的原因就是回答这四个问题中的任何一个: 它是由什么构成的? (质料因) 什么使它产生的? (作用因) 它是什么? (形式因) 它是为什么而存在的? (目的因)。
- cosmos (宇宙)**: “由天体和其中包含的众多自然所组成的一个系统” (伪亚里士多德, 《论宇宙》)。亚里士多德将它与 *the universe* (即存在的一切) 一词相等同, 但是后亚里士多德哲学家们将它区别为 *the universe* 的优先部分。该词也指在我们和任何其他宇宙中流行的秩序状态。
- Cyrenaics (昔兰尼学派, 昔勒尼学派, 居勒尼学派)**: 主要是与昔兰尼的 *Aristippus* 相联系的一个哲学学派 (公元前 4 世纪), 因一种天真质朴的快乐论而闻名。没有任何原著留存下来。
- demonstration (证明)**: 希腊文 *apodeixis* 一词的翻译, 用必然真的前提进行有效的演绎论证。
- Demiurge (造物主)**: 按照柏拉图的《蒂迈欧篇》, 是神圣的工匠, 宇宙的创造者。

deontological (道义论的): 赞成这样一种观点, 即责任优先于其他伦理要求。

dialcetic (辩证的): 对立面之间的论争。

Dogmatists (独断论者): 古代怀疑论者用来指他们的反对者的一个术语, 他们的反对者主张人能够获得知识。

doxa: “信念”, “意见”, “判断”, 常常与知识形成对照。

eidôlon (影像): 伊壁鸠鲁的术语, 英语译为 ‘idol’, 影像是在知觉中感官接受到的 (由原子构成的)。

Eleatics (埃利亚学派): (南意大利的) 埃利亚的巴门尼德和他的继承者, 麦里梭和芝诺。

elements (元素): 通常用来指四个主要的物体, 即土、水、气、火, 首先是恩培多克勒在公元前 5 世纪列举出来, 后来被柏拉图、亚里士多德和其他大多数哲学家所采用。

elenchus (问答法, 反诘法): 反驳; 苏格拉底所实践的一种批判性考察方法。

emanation (流溢): 见 “*exhalation*”。

empeiria (经验): 经验。

endoxa (明智的判断): 亚里士多德的术语, 指 “大多数人所持的观点, 或有哪些最适合作出判断的人所持的观点”。

energeia: 见 “*actuality*”。

entelecheia: 见 “*actuality*”。

epideictic (表现词藻技巧的): 注重展示演讲者、被嘉奖者或上述二者的优点的修辞手法, 它不同于法庭上起诉和辩护的修辞手法和政治环境中对行为过程的赞成或反对的论争时的修辞手法。

epistêmê (知识): 在亚里士多德那里特指科学知识, 或 “科学”。

essence (本质): 通常用该词来翻译古希腊语 “*to ti ên einai*” (是其所是), 亚里士多德的一个术语。

eudaimonia (幸福): 英文翻译为 “*happiness*”。然而它并不必然是指一种感觉, 而是指一种身体和灵魂的旺盛状态, 长期延续的状态, 也许会延伸到全部生命中。因此它是人生的首要目标。

exhalation (蒸发): 在古典气象学是指热的或冷的蒸汽从地面向上到天上。

fifth elements (第五元素): 见 “*aethêr*”。

form (型相, 形式, 理念): 希腊文为 “*eidos*” 或英文的 “*idea*”。最初 *eidos* 是指 “可感知的形状”。在哲学中 (柏拉图及其后), “型相或形式” 是指一个实体的确定的特征,

在柏拉图那里是超验的，在亚里士多德那里是内在的。

happiness (幸福): 见“*eudaimonia*”。

hêgemonikon (主宰、领头): 从字面上可以翻译为“which that leads”，被用于灵魂的理性部分或机能。

homoimerous (要素粒子的): 与整体有相同部分的（例如，皮肤的部分还是皮肤，而与此相反，手的部分是手指，手掌等）。

horror vacui (恐怖空白): 将一个物体推进到一个相邻的空的空中。

431 **hylomorphic (hylomorphic, 形式质料说的)**: 分析为形式和质料。

hypostasis (根基, 基础): 新柏拉图主义的术语，指等级体系中实在的一个层次。

katastematic (静态的): 不在运动中的，与“kinetic”一词相反。

katharsis (净化, 陶冶): 字面意思是“清洗”、“宗教的纯化”。亚里士多德用来指悲剧对于心灵的效果。关于它在那个语境中的意义是有争议的。见 ch.3, pp.86-90。

kinetic (运动的, 动态的): 有关运动的、在运动中、用运动来做事的。

lekta (所说之物): 不同于有物理存在或不存在的事物，斯多亚派术语。

Lyceum (吕克昂): 雅典的一个公园，用来祭拜阿波罗·吕卡俄斯 (Appollo Lycaeus)，亚里士多德在那里讲学。

Manichees (摩尼教徒): 公元3世纪摩尼教学说的信仰者，他们将波斯宗教和基督教的因素结合在一起。

matter (质料): 希腊文为 *hylê* (字面意思是“木头”)，亚里士多德及其后的哲学家的术语，意指支撑质量、数量、形状、颜色等的基质。

metaphysics (形而上学): 字面意义为“物理学之后”，最初是由一位编纂者、也许是公元1世纪罗得岛的安德罗尼科来命名亚里士多德的著作的。在亚里士多德的著作的有些版本或书目清单中，就形而上学到底仅仅是意味“在物理学之后”还是意指这些书表达了某种比物理学更根本的东西，还是有争论的。

meteorology (气象学): 在远古，该词意味着在天地之间的那个区域所进行的一切。

Middle Platonists (中期柏拉图主义者): 学园派哲学家，开始于公元前1世纪早期的安提奥科斯对怀疑论的反驳，终结于公元3世纪普罗提诺的新柏拉图学派。普鲁塔克是其中惟一有著作幸存下来的哲学家。

mimêsis (摹仿): 摹仿或表现，特别是在文学或视觉艺术中。见 ch.3, pp.78 ff。

nous (奴斯): 通常翻译为“心灵”或“理智”。有时特指正确的理解，与我思或想像相区别。

oikeiosis (占有、拥有): 斯多亚派的术语, 英语通常译为“*appropriation*”, 是指情感的拥有对于拥有者自身的一种倾向, 据说是所有动物、包括人类先天具有的。它为斯多亚派的“遵照自然而生活”的伦理学提供了基础。

ontology (本体论): 对存在的研究。

organon (工具): 字面意义是“工具”, 亚里士多德用《工具篇》来命名逻辑学, 以和哲学本身相区别。

participation (methexis, 分有): 柏拉图的一个术语, 指个体属于型相的一种关系。

pathos (情绪): 情绪一词的希腊文, 复数为“*pathê*”。

Pelagian (贝拉基的): 与 Pelagius 相关, 公元 4 世纪基督教的“异端分子”。

Peripatetic (漫步学派的): 属于亚里士多德学派的, 在雅典名为吕克昂的公园的便道上 482
上课的学者们。

phainomena (现象): 通常是指能被感觉到和观察到是那种情形的一切东西。

phantasia (幻象): 通常译为“想像”, 但它的意义包括感官知觉的“表现”, 以及在任何经验形式中的“显现”。

potentiality (潜能): 希腊文为 *dynamis*, 亚里士多德的技术术语, 意思是“生成(某物)的能力”

Presocratics (前苏格拉底派): 一个现代术语, 指起于泰勒斯、终于德谟克利特的一系列的哲学家, 事实上他们与苏格拉底是同时代的人。

prime matter (基本质料): 任何东西, 当它的所有属性在思想中被去掉后所剩下的那一部分。

privation (sterêsis, 缺乏): 亚里士多德的术语, 指形式的缺乏。

prolēpsis (预期): 字面意义为“预见”, 伊壁鸠鲁学派的术语, 指储存在心灵中的概念。

Protagorean (普罗泰戈拉学派): 属于普罗泰戈拉的, 公元前 5 世纪的怀疑论者, 以它的相对主义而出名。

psuchê or psyche (灵魂): 拉丁文为 *anima*, 生命的本原, 通常在英文中很不恰当地被翻译为“*soul*”。

Pyrrhonism (皮浪主义): 公元前 4/3 世纪埃利斯 (Elis) 的皮浪的学说 (非文字的), 希腊怀疑论的创始人, 在公元前 1 世纪被爱尼西德穆复兴。

Pythagoreans (毕达哥拉斯学派): 毕达哥拉斯的追随者, 公元前 6 世纪几乎所有从萨莫斯岛移居到南意大利的神秘哲学家都属于该学派。

sempiternal (永久的): 经历全部时间的, 与无时间的 ‘*eternal*’ (永恒的) 相对。

sôritês (谷堆悖论): 来源于 *sôros*, 一堆。产生于这样一个观念的悖论, 一粒沙子构不成一堆, 两粒沙子也构不成堆, 三粒沙子、四粒沙子也构不成堆, 如此类推, 每一次增加一粒, 无论多少粒都构不成堆。

sublunary (尘世的): “月亮之下的”, 在亚里士多德的世界中除了天界及其内容之外的所有东西。

substance (实体): 通常是希腊文 *ousia* 的翻译, 指一种独立的存在。

substrate (基质): 希腊文为 *hypokeimenon*, 逻辑学和形而上学中的一个术语, 指任何支撑质和量等东西的谓词。

syllogism (三段论): 亚里士多德的理想的科学论证形式。

teleology (目的论): 该学说认为自然过程像人的有意识的行为一样是由目的导向的。

Topics (论题篇): 亚里士多德关于论证的“共同之处”的著作。

transmigration (转世): 希腊文为 *metempsychôsis*, 指灵魂从人身上转移到另一个人身上或动物身上 (毕达哥拉斯学派的思想)。

专名索引

- Acro(阿卡洛)331
- Aenesidemus(爱尼西德穆)255, 256, 326, 335; *Pyrrhonian Discourses* (《皮浪主义谈话录》)276; Pyrrhonian scepticism(皮浪的怀疑论)280~281; works(著作)280~281
- Albinus(阿尔彼努): Middle Platonism(中期柏拉图主义)357
- Alcinous(阿尔西诺)357, 366
- Alcmaeon(阿尔克迈翁)257
- Alexander of Aegae(爱伊伽伊的亚历山大)153
- Alexander of Aphrodisias(阿弗罗狄西亚的亚历山大)4, 153, 154; divine providence(神圣天意)159~160; ensouled heavens(充满灵魂的诸天)158; the heavens(诸天)156~157; the intellect(理智)164~165; naturalism versus mysticism(自然主义对神秘主义)168; physics(物理学)156~157; *On the Soul* (《论灵魂》)163~164, 165; universals(共相)160~161
- Alexander of Damascus(达玛斯科斯的亚历山大)154
- Alexander the Great(亚历山大大帝)2, 147 433
- Anatolius of Alexandria(亚历山大里亚的阿那托留斯)155
- Anaxagoras(阿那克萨戈拉)13
- Anaximander(阿那克西曼德)235
- Andronicus of Rhodes(罗德岛的安德罗尼科)3, 147, 152, 163; emotions(情绪)166~167; revival of Aristotelianism(亚里士多德主义的复兴)152~153
- Anscombe, Elizabeth(伊丽莎白·安斯孔布)123
- Antigonus of Carystus(卡里斯图的安提高努)259
- Antiochus of Ascalon(阿斯卡隆的安提奥科斯)6, 167, 280, 357
- Antisthenes(安提斯泰尼)223
- Apellicon(阿佩里孔)152
- Apuleius, Lucius(阿普里乌斯)390; Middle Platonism(中期柏拉图主义)357
- Aquinas, Thomas(托马斯·阿奎那)149; Aristotle's ethics(亚里士多德的伦理学)122; intellect(理智)165
- Aratus of Soli(索利的阿拉图斯): *Phae-*

- nomena* (现象) 234, 238
- Arcesilaus of Pitane (皮剌尼的阿尔凯西劳) 5, 151, 227; and the Academy (学园) 256~257; differences with Carneades (与卡尼亚德斯的区别) 271~273; life and career (生平与职业生涯) 263; reinterpreted by Philo (斐洛的重新解释) 279~280; Socratic questioning (苏格拉底的疑问) 263~266; suspension of judgment (悬置判断) 266~271
- Archimedes (阿基米德): *De lineis spiralibus* (论螺旋线) 289~294; *De sphaera et cylindro* (论球体与圆柱体) 295; relation to works by Autolycus and Euclid (与奥托里科斯和欧几里得著作的关系) 294~295
- Areius Didymus (阿留斯·狄迪谟斯) 152, 153, 166; self-preservation (自我保存) 167
- Aristo of Chios (希俄斯的阿里斯托) 225; virtue (德性, 美德) 242
- Ariston of Ceos (开奥斯的阿里斯顿) 150, 163
- 434 Aristotle (亚里士多德): aesthetics and poetics (美学和诗学) 76~78; Christian philosophy (基督教哲学) 7; concept of happiness compared to Epicurus's (其幸福概念与伊壁鸠鲁幸福概念的比较) 207~208, 212~213; death (死亡) 222; dialectic (辩证法) 227; divine providence (神圣天意) 159; divisions of philosophical enquiry (哲学研究的划分) 225; doctrine of the mean (中庸学说) 119; dualism of forms and perceived world (形式和感知世界的二元论) 17; ethics (伦理学) 109~113, 166, 239; the four causes (四因) 26~27, 346; God as pure intellect (作为纯粹理智的神) 364, 366~367; happiness (幸福) 113~118; on the heavens (论天) 14~21; human knowledge of the world (人类关于世界的知识) 232~233; hylemorphism/body and soul (身体和灵魂) 92~96, 237; influence compared to Plato (其影响与柏拉图比较) 168; influence on Galen (对盖伦的影响) 345, 346~347; influence on Hippocratic school (对希波克拉底学派的影响) 320~321; influence on later ethics (对后期伦理学的影响) 122~124; influence on Neo-Platonists (对新柏拉图主义者的影响) 359~360, 372, 377~378; lecture room (演讲室) 110; life and career (生活和职业生涯) 1~2; logic and syllogisms (逻辑与三段论) 40~48, 155~156, 229; material causation (物质的因果性) 203~204; matter and the material world (质料和物质世界) 22~26, 156~159; *Meta-physics* (形而上学) 3; *mimēsis* (摹仿) 78~86; mind/nous (心灵/奴斯) 164; the natural world (自然世界) 9~10, 10~14; ontology and sensible substance (本体论和可感实体) 58~59, 61~67; organisation and summary of *Metaphysics* (《形而上学》的组织结构和概要) 53~

- 57; outside the cosmos(宇宙之外)235; philosophy of mind(心灵哲学)90~92; politics(政治学)125~139; scientific method(科学方法)10~12; sense perception(感官知觉)96~100, 188, 192, 410; slavery(奴隶)136~137; soul(灵魂)161~164, 407; studying *phainomena*(研究《现象》)323; successors at the Lyceum(吕克昂的继承者)147~155; Teleology(目的论)128~129; theology(神学)67~68; trade(贸易)135~136; tragic *katharsis*(悲剧的净化作用)86~90; unity and being(同一性和存在)31~33, 365; the Unmoved Mover(不动的推动者)20~21, 55, 67~68, 149, 150; virtue(德性)118~122; women(妇女)137~138; works and influence(著作和影响)3~4; works attributed to(被归于他的著作)149, 151~152, 153, 159; zoology(动物学)27~31
- Aristoxenus(阿里斯托克塞诺斯)148; soul(灵魂)162
- Asclepiades of Bithynia(比锡尼亚的阿斯克勒皮亚德)337~339, 343, 346; mechanical theories of function(机械的功能理论)351; Rationalist school(理性主义学派)332
- Asconius of Abdera(阿伯德拉的阿斯考纽斯)260
- Aspasius(阿斯帕修斯)4, 153, 154; ethics(伦理学)166, 167
- Athenaeus of Attaleia(阿塔雷亚的阿瑟那尤斯)340
- St Augustine(圣奥古斯丁)7; belief as knowledge and anti-Scepticism(作为知识的信仰和反怀疑论的信念)393~396; *Confessions*(《忏悔录》)390; eternity and time in Plotinus(普罗提诺的永恒性和时间)369~370; free will and God's will(自由意志和神的意志)403~405; God the creator(神和创造者)417~418; happiness(幸福)398~399; imagination(想像)410~411; language(语言)412~413; life and influences(生活和影响)388~393; love and good(爱和善)399~400; memory(记忆)411~415; philosophical enquiry within Christianity(基督教内部的哲学研究)390~393; semantics in *De dialectica*(《论辩证法》中的语义学)396; sense perception(感官知觉)409~410; soul(灵魂)405~409; time(时间)415~417; virtue and politics(德性和政治学)400~402; works(著作)389~390
- Aurelius, Marcus(马可·奥勒留)7, 153~154
- Autolycus(奥托里科斯): *De sphaera quae movetur*(论球体运动)294~295
- Barker, A. D.(巴克尔)305~311
- Boethius, Anicius Manlius Severinus(波爱修)7, 152; *On the Consolation of Philosophy*(《论哲学的慰藉》)383; eternity and time(永恒性和时间)369~370, 383; life

- and work(生平和著作)383; translates Porphyry(翻译波菲利)377,383
- Boethius(波爱特斯)153,160,162; emotions and the soul(情绪和灵魂)166; ethics(伦理学)167; motion(运动)156
- Caelius Aurelianus(卡埃留斯·奥雷里亚努斯): *On Acute Diseases*(论急性病)341~342
- Callimachus(卡利马库斯)148
- Callippus of Cyzicus(昔济科斯的卡利普斯)18,19
- Carneades(卡尼亚德斯)6,227,271~275,278; life and career(生平和职业生涯)271; reinterpreted by Philo(斐洛对其的解释)279; responsibility for actions(对行为的责任)206
- Cassius the Pyrrhonian(皮浪主义者凯休斯)335
- Celsus, Aurelius Cornelius(塞尔苏斯)325,326
- Chrysippus(克利斯普斯)5,158,225,343; cosmology(宇宙论)237; determinism(决定论)238~239; external stimulus and internal disposition(外部刺激和内部倾向)339; living with nature(与自然共生)240~241; logic(逻辑)156,232; rhetoric(修辞学)227; virtue(德性)243,244
- Cicero, Marcus Tullius(西塞罗)6~7,149,152; *Academia*(学园)271; and Aristotle(与亚里士多德的关系)153; attack on Scepticism(对怀疑论的攻击)255,256; attacks Peripatetic ethics(攻击漫步学派的伦理学)166; contemplative life(思辨的生活)167; fifth nature of Aristotle(亚里士多德的第五种自然)16; influence on Augustine(对奥古斯丁的影响)388,390,391,393; *pithanon/plausibility*(看似合理性)274; rhetoric(修辞)227; Scepticism(怀疑论)284; source of knowledge on Epicureanism(关于伊壁鸠鲁主义的知识来源)190; useful-good contrast(有用—善的比较)398; works(著作)7
- Cleanthes(克林塞斯): living with nature(与自然共生)240; passion(激情)245~246; philosophical enquiry(哲学研究)225; rhetoric(修辞)227
- Clearchus(克里尔科斯)162
- Clitomachus(克里托马库斯)271; differs from Philo(与斐洛的区别)275~280
- Crates of Thebes(底比斯的克拉提)223
- Critolaus(克里托劳斯)150,159,163,166
- Damascius(达玛斯修斯)157; *On Principles*(《论本原》)382
- Demetrius of Phalerum(费勒伦的德米特瑞姆)147
- Democritus: atom(德谟克利特原子论)22,199; Reproduction(再生产)28; Scepticism(怀疑论)257~258,260~261
- Descartes, René; and Augustine's *cogito* argument(勒内·笛卡尔和奥古斯丁对

- “我思”的证明)394~395
- Dicaearchus(狄凯尔阿库斯)148; the soul(灵魂)162; *Tripoliticus*《三极政治》167
- Diocles of Carystus(卡里斯塔斯的第欧克勒)321~322; Rationalist school(理性主义学派)332
- Diodorus Cronus(狄奥多罗斯·克罗努斯)223; determinism(决定论)238; logic(逻辑学)232
- Diogenes Laertius(狄奥根尼·拉尔修)5, 7; on Epicureanism(论伊壁鸠鲁主义)190, 192~196; *Lives of the Philosophers*《名哲言行录》)152; on Pyrrho(论皮浪)259~260; Stoic epistemology(斯多亚学派的认识论)233
- Diogenes of Babylon(巴比伦的狄奥根尼)150~151
- Diogenes of Oenoanda(欧诺安达的狄奥根尼)190
- Diogenes of Sinope(西诺普的狄奥根尼)223
- Dionysius the Areopagite(Pseudo-Dionysius)(伪狄奥尼修斯)379, 384
- Dodds, E. R.(多兹)359, 382
- Dorus of Arabia(多罗斯)155
- Empedocles(恩培多克勒)13, 23; Aristotle criticises poetry(亚里士多德批评诗歌)77; influence on Stoics(对斯多亚学派的影响)234~235
- Epicurus: causation of psychological events(伊壁鸠鲁:心理事件的因果性)205~206; *De Natura* (《论自然》)205; empiricism(经验论, 经验主义)188~189; friendship(友谊)213~215, 217; happiness(幸福)113; influence(影响)7~8; kinetic pleasures/*aponia and ataraxia*(动态的快乐和静态的快乐)209~211; life and works(生平和著作)189~190; macroscopic and microscopic properties of matter(物质的宏观和微观属性)199~202; material composition of *psyche*(心灵的物质构成)201~203; mind and psychological events(心灵的心理事件)203; nature(自然)224; perception by way of *eidola*(通过影像得来的知觉)191~197; philosophical enquiry(哲学研究)225; physical theory(物理理论)197~179; pleasure as the greatest good and the final end(作为最大的善和终极目的的快乐)206~212; practical reasoning and the good life(实践推论和善的生活)212~217; providence(天意)159; renounces final causes(对终极因的谴责)188; sources of knowledge(知识的来源)190; static pleasure/*katastematic*(静态的快乐)209~211; three classes of desires(三类欲望)211~212
- Erasistratus(埃拉西斯特拉图)158, 327~331, 337, 343; anatomical experiment(解剖学实验)349; cause(原因)347; mechanical theories of function(机械的功能理论)351; nerves(神经)324;

- Rationalist school (理性主义学派) 332;
vivisection 324~325
- Euclid: *Phaenomena* (欧几里得:《现象》)
294~295
- Eudemus(欧德谟)148, 152; formal logic(形式逻辑) 155~156; *Physics* (《物理学》)
152; physics(物理学)156; soul(灵魂)163
- Eudoxus of Cnidos(喀尼多斯的欧多克索)
18, 19, 114~115
- Eusebius of Caesarea(欧塞比乌斯)258
- Foot, Philippa(菲力帕·弗特)123
- Galen: *On Antecedent Causes* (盖伦:《论先导原因》) 325~326, 328~329; comparison of Methodists and Empiricists(循道宗信徒和经验论者之比较)341; criticises Asclepiades 337~338; *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*(《论希波克拉底的学说和柏拉图》) 343, 350; Empiricist medicine(经验论医学) 334~337; on Erasistratus 327~330; on Herophilus 323, 325~326; *Introduction to Logic* (《逻辑学导论》)345; life and debates(生平和争论) 342~346; logic(逻辑学) 156; *On Medical Experience*(《论医学经验》)337; *On the Natural Faculties* (《论自然机能》) 343~344, 351; preceding cause(先前原因) 340; teleology(目的论) 346~347; use of anatomical study(解剖研究的运用)348~351; *On the Usefulness of the Parts*(《论肢体的有用性》)346
- Geminus(革米努斯); lunar motion in *Introductio astronomiae* (《天文学导论》中的月球运动)296~304
- Harvey, William(威廉·哈维)123
- Heraclides of Pontus(蓬图斯的赫拉克里德斯)162
- Heraclitus(赫拉克利特)234
- Herminus(赫尔米努)158
- Hermippus(赫米普斯)148
- Hero of Alexandria(亚历山大里亚的赫罗) 158
- Herophilus of Chalcedon(凯尔昔东的希罗费鲁斯) 322~327, 343; *On Anatomy* (《论解剖》)324; influence on(影响)331; Rationalist school(理性主义学派) 332; scepticism(怀疑主义) 325~327; vivisection(活体解剖)324~325
- Hippocrates: *On Seed* (希波克拉底:《论种子》)28
- Hobbes, Thomas(托马斯·霍布斯)99, 128~129
- Homer(荷马): *mimesis* (摹仿)83~84
- Iamblichus(杨布里柯)356, 379
- Jaeger, W.(雅格尔)126, 322
- Julian of Eclanum(爱克兰的朱利安)390, 402
- Julian(the Apostate), Emperor(罗马皇帝朱利安)379

- Kant, Immanuel: Aristotle and ethics(康德、亚里士多德和伦理学)119, 123
- Lacydes(拉塞底)263
- Leucippus(留基波)199
- Lucretius (Titus Lucretius Cams) (卢克莱修)7; causation of psychological events(心理事件的因果性)204; *De rerum natura*《物性论》5, 6; Epicurean influence(伊壁鸠鲁的影响)6; mind(心灵)203; on primary properties(论第一性的质)200~201, 202; source for Epicurian teaching(伊壁鸠鲁教学的资源)190
- Lyco(吕科)150, 166
- MacIntyre, Alasdair(麦金·太尔)123; Aristotle's communitarianism(亚里士多德的社群主义)139
- MacDowell, John(约翰·麦克道威尔)124
- Menodotus(美诺多图)335~337
- Menon(梅农)4, 148
- Merlan, P.(墨兰)168
- Metrodorus of Chius(基奥斯的梅特罗多鲁斯)257, 258, 275, 278, 279
- Mill, John Stuart: happiness(约·斯图亚特·密尔:幸福)223
- Minucus Felix, Marcus(米努修斯·费里克斯)284
- Nausiphanes(瑙斯芬尼)189
- Neleus of Scepsis 151 Nicolaus of Damascus (达玛斯科斯的尼各劳斯)153
- Numenius(鲁门纽斯)366
- Origen(奥利金)389, 390, 405
- Orwell, George(乔治·奥威尔)89
- Pamphilus(潘菲勒斯)189
- Panaetius(帕奈提乌)244
- Parmenides: Scepticism(巴门尼德:怀疑论)257
- Pasicles(帕斯克利)54 436
- Pelagius(贝拉基)390, 403~404
- Phainias(费伊尼亚斯)148
- Philinus(菲利努斯)331
- Philo Judaeus of Alexandria(亚历山大里亚的斐洛)6, 237, 389
- Philo of Larisa(拉里萨的斐洛)6; differs from Clitomachus(与克里托马库斯不同)275~280; life(生命)279; Philo the Megarian(麦加拉派的斐洛)231
- Philodemus(费罗德谟斯)190
- Philoponus, John(约翰·菲罗波努)157, 383
- Plato: *anamnesis*(流溢)395, 414; and Aristotle(与亚里士多德的关系)1~2; the cosmos 宇宙 13; cosmos in *Timaeus*(《蒂迈欧篇》中的宇宙)31~32; danger of poetry(诗歌的危险)76~77, 78~79, 86; dialectic(辩证法)51, 226, 227; distrust of sensory evidence(对感官知觉的不信任)188, 192; ethics(伦理学)239; forms/ideas(型相/理念)56~57, 63, 66;

- Homer's *mimesis* 84; immortality (不朽) 162; influence on Augustine (对奥古斯丁的影响) 391, 405; influence on Plotinus (对普罗提诺的影响) 372, 373, 374; influence on Stoicism (对斯多亚主义的影响) 234, 241 ~ 242; intelligible versus physical (理智的与物理的) 236; *katharsis* (净化) 88 ~ 89; lasting influence (持久的影响) 4 ~ 5, 168; matter (质料, 物质) 22, 23; method of ethical investigation (伦理调查的方法), 111; motions of the planets (行星的运动) 17; nature (自然) 224; necessity and mind (必然性和心灵) 25; Neo-Platonism (新柏拉图主义) 357 ~ 361; the One (一) 359, 363; overwhelmed by sciences (被科学所压倒) 288; politics (政治学) 130; Porphyry on *Parmenides* (波菲利论《巴门尼德篇》) 376; private property (私有财产) 138; Socratic questioning and Scepticism (苏格拉底的发问和怀疑论) 263 ~ 267; struggle with will (同意志作斗争) 118; *Theaetetus* (《泰阿泰德篇》) 192; *Timaeus* (《蒂迈欧篇》) 346; transmigration of soul (灵魂转世) 407; world soul (世界灵魂) 238
- Pliny the Elder (普林尼) 337
- Plotinus (普罗提诺) 6, 7, 154; Aristotle's influence (亚里士多德的影响) 378; and Augustine (和奥古斯丁的关系) 389; central to Neo-Platonism (对于新柏拉图主义至关重要) 356, 357 ~ 358; eternity and time (永恒性和时间) 369 ~ 370; evil, ethics and happiness (恶、伦理学和幸福) 373 ~ 374; follower Porphyry (追随者波菲利) 376 ~ 377; higher and lower soul (高级和低级的灵魂) 368 ~ 369; human freedom (人类的自由) 375; intellect (理智) 165, 366 ~ 368; life and works (生活和著作) 361 ~ 363; the One (一) 363 ~ 366; procession and reversion from the source (从来源而前进或后退) 370 ~ 372; psychology and sense-perception (心理学和感官知觉) 372 ~ 373
- Plutarch (普鲁塔克) 6, 149, 225; Middle Platonism (中期柏拉图主义) 357; source of knowledge on Epicureanism (论伊壁鸠鲁主义的知识来源) 190; *Stoic Self-contradictions* (斯多亚派的自相矛盾) 243
- Polemo (波莱莫) 222, 223
- Polybius (波吕比尤斯) 323 ~ 324
- Polyzelus (波吕泽鲁) 160
- Porphyry (波菲利) 7, 356; influence of Plotinus (普罗提诺的影响) 376 ~ 377; *Isagoge* 6, 377 ~ 378; life and works (生平和著作) 375 ~ 378; *On the Life of Plotinus* (《论普罗提诺的一生》) 361, 362
- Posidonius (波塞多纽) 228, 246
- Proclus (普罗克鲁斯) 356; *Elements of Physics* (《物理学原理》) 378; *Elements of Theology* (《神学原理》) 378 ~ 382; Euclid (欧几里得) 295; hierarchical system (等级体系) 378 ~ 382; influence on Christianity

- (对基督教的影响) 379, 384; *Platonic Theology*(柏拉图式的神学)378
- Protagoras (普罗泰戈拉): global subjectivism(普罗泰戈拉)192
- Pseudo-Dionysius(伪狄奥尼修斯)384
- Ptolemy (Claudius Ptolemaeus) (托勒密): *Almagest* (《天文学大全》) 304; *De iudicandi facultate*(论判断方法) 304~305; and Geminus (和革米努斯) 296, 301; *Harmonica*《和声学》304~311; knowledge through harmonic science(通过和谐的科学获得的知识)305~311
- Pyrrho (皮浪) 256; Aenesidemus's work 280~281; dogma(教条)276; position of indifference(无所谓的态度)258~262
- Rawls, John(约翰·罗尔斯)112
- Ross, W. D. (罗斯)124
- Ryle, Gilbert(赖尔)93
- Sallust(Gaius Sallustius Crispus)(萨卢斯特) 379
- Saturninus(萨特尼努)281
- Seneca the Younger(年轻的塞涅卡)7, 241
- Serapion(塞拉皮恩)331, 335
- Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos* (塞克斯都·恩披里柯:《反杂学家》) 281~282; Dogmatist medicine(独断论的医学)332; Epicurean perception(伊壁鸠鲁的知觉)193, 194, 195; interpretation of Democritus(德谟克利特的解释)258; Methodist school of medicine 341; *Outline of Pyrrhonism* (《皮浪主义概要》)280, 281~282; three kinds of enquirers(三类研究者)253~255; two senses of dogma(教条的两种意义)276~277
- Shakespeare, William(威廉·莎士比亚)83
- Simplicius (辛普里丘) 17, 157; logical analysis(逻辑分析)230
- Socrates(苏格拉底)222 *see also* Plato; death of(参见柏拉图; 苏格拉底之死)241; 437 influence on Cynics(对犬儒主义的影响)223; influence on Scepticism(对怀疑论的影响)263~267; method of ethical investigation(伦理调查的方法)110, 111; and the Sceptics(怀疑论)257
- Sophocles(索福克勒斯): mimetic pleasure 85~86
- Sophonias(索佛尼亚斯)4
- Sophon(索弗伦)77
- Soranus of Ephesus 342
- Speusippus(斯潘雪普)2, 162, 266
- Stilpo(斯提尔波)222~223
- Stobaeus, Johannes(斯托贝乌)240
- Strato of Lampsacus(南普萨科斯的斯特拉托)147, 150; influence of Aristotle(亚里士多德的影响)149; microvoids 158; physics(物理学)156, 157; the soul(灵魂)162~163; universals(共相)160
- Tertullian, Florens Quintus Septimus(特图利安)390, 405; anti-intellectualism

- 392~393
- Themison of Laodicea(劳迪塞的第密森) 340
- Themistius(塞米斯修斯)154~155
- Theodas(第欧达斯)335
- Theophrastus of Eresus(埃里索斯的塞奥弗拉斯特)2, 4; botanical works(植物学著作) 148; *Characters* (品格、性格) 147; ethics(伦理学) 166; *On Fire* (《论火》) 157, 158; formal logic(形式逻辑) 155~156; humans and animals(人和动物)167; influence(影响)223; the intellect(理智) 164; *Metaphysics* (《形而上学》) 149~150; microvoids(微小的虚空)158; physics(物理学) 156, 157; the soul(灵魂)162; succeeds Aristotle(继承亚里士多德) 147~148, 149~150, 151, 222; universals(共相)160
- Thessalus(塞萨卢斯)340, 341~342
- Timon, student of Pyrrho 259, 261~262
- Torquatus; *De Finibus* 209~210; friendship(友谊) 213~215; pleasure as ultimate good(作为最高善的快乐)207; virtuous behaviour(有德性的行为)216
- Tyconius(狄康纽)398
- Tyrannio(泰冉尼奥)152
- Wittgenstein, Ludwig(维特根斯坦)396, 415
- Xenarchus(克塞那科斯)77, 157; ethics(伦理学)167; intellect(理智)164
- Xenocrates(克塞诺克拉底)225, 266
- Xenophanes(克塞诺芬尼)257
- Xenophon(色诺芬)223
- Zeno of Citium(西提滩的芝诺)5; cosmology(宇宙论)236; epistemology(认识论)267~268; ethics(伦理学)240; life and background(生活和背景)222~223; nature(自然)224; rhetoric(修辞学)226~228
- Zeno of Elea; paradoxes(埃利亚的芝诺:悖论)22

- Academica* (Cicero) (西塞罗学园) 255, 256, 271, 393~394
- The Academy (学园) 2, 429; Augustine's critique (奥古斯丁的批判) 393~394; Carneades (卡尼亚德斯) 271; closed by Justinian (学园被查士丁尼关闭) 382; continuing influence (持续的影响) 4~5; Middle Platonism (中期柏拉图主义) 357; Scepticism (怀疑论) 254~255, 263 actuality (现实性) 429; sensible substance (可感实体) 67; soul (灵魂) 93
- Adversus Mathematicos* (《反杂学家》) (Sextus Empiricus, 塞克斯都) 281~282
- aesthetics: Aristotle (美学: 亚里士多德) 76~77, 101; Augustine equates beautiful with good (奥古斯丁平衡美和善) 402~403; Plotinus draws from Plato's *Symposium* (普罗提诺从柏拉图的《会饮篇》中吸取养分 365; *see also arts* 也见“艺术”)
- aether (以太) 157, 429; Aristotle's first body (亚里士多德的第一物体) 15~17
- aition see cause* (见“原因”)
- Alexandria: Neo-Platonists (亚历山大里亚) 382~383
- Almagest* (Ptolemy, 托勒密) 304
- Analytics* (Aristotle) (亚里士多德《分析篇》) 40
- anamnêsis/recollection* (回忆) 395, 414, 429
- aporetics (疑难) *see* Scepticism (见“怀疑论”)
- aporia* (疑难) 264, 266
- arche (原型) 429
- arete*: defined 110
- aristocracy: Aristotle (贵族: 亚里士多德) 131, 133~134
- arts: Aristotle on poetry (艺术: 亚里士多德论诗) 76~78; imagination (想像) 101; *mimesis* (想像力的再创造) 78~86; Plato banishes poetry (柏拉图对诗的排除) 76~77, 78
- astronomy: Aristotle's system (天文学: 亚里士多德的体系) 14~21; Babylonia (巴比伦的体系) 296, 298, 300, 301~302, 304; Geminus's analysis of lunar motion (对月球运动的分析) 296~304
- ataraxia* (心灵的无纷扰) 429
- atoms: as causation of psychological events (原子: 作为心理事件的因果性) 204~

- 206; Democritus (德谟克利特) 22;
physical matter (物理事件) 197 ~ 199,
200 ~ 201
- Atticus (阿提科斯) 154
- autarkeia / self-sufficiency* (自足性) 114
- Babylonia: astronomy (巴比伦的天文学)
296, 298, 300, 301 ~ 302, 304
- biology (生物学): nutritive soul and growth
(营养灵魂和生长), nourishment and
reproduction (营养和繁殖) 95 ~ 96;
489 scientific knowledge (科学知识) 52;
Theophrastus's botany (塞奥弗拉斯特斯的
植物学) 148; zoology of Aristotle (亚里
士多德的动物学) 27 ~ 31
- categories (范畴) 429
- Categories* (Aristotle) (亚里士多德的《范畴
篇》) 40; influence on Neo-Platonism (对新
柏拉图主义的影响) 377 ~ 378;
predication (预见) 41 ~ 44; substance as
subject (作为主体的实体) 44 ~ 45
- cause (原因) 429; Aristotle (亚里士多德) 10,
26 ~ 27, 346; biological teleology (生物学的
目的论) 28; demonstrative knowledge
(证明的知识) 49; Erasistratus 347;
external stimulus and internal disposition
(外部刺激和内部倾向) 339 ~ 340; Galen
(盖伦) 346 ~ 347; Herophilian scepticism
(希罗费鲁斯的怀疑论) 325 ~ 327; logical
conditionals (逻辑的条件) 231 ~ 232;
material causation (物质的因果性) 203 ~
204; medicine (医学) 328 ~ 331; Neo-
Platonism (新柏拉图主义) 364 ~ 365,
380 ~ 382; Plotinus's procession and rever-
sion from the source (普罗提诺向来源的
前进和后退) 370 ~ 372; preceding (先导
的) 340; psychological events (心理学事
件) 204 ~ 206; Stoicism (斯多亚主义)
237 ~ 239, 347
- Chaldea (迦勒底) 300
- Change (变化) 13
- Characters* (性格、品格) (Theophrastus) 147
- Christianity (基督教) 7; framework for
Augustine's philosophical themes (奥古斯
丁哲学主题的框架) 390 ~ 393; free will
(自由意志) 403 ~ 405; influence of Neo-
Platonism (新柏拉图主义的影响) 382 ~
384; Neo-Platonism (新柏拉图主义) 356,
358; Proclus adapted by Pseudo-Dionysius
(伪狄奥尼索斯所改编的普罗克鲁斯)
379; soul (灵魂) 406, 408 ~ 409
- citizenship (公民) 132 ~ 134
- communitarianism (社群主义): Aristotle (亚
里士多德) 139
- Confessions* (Augustine) (奥古斯丁的《忏悔
录》) 390
- Constitution of Athens* (Aristotle) (亚里士多
德的《雅典宪法》) 3
- Contra academicos* (Augustine) (奥古斯丁
《驳学园派》) 389, 393 ~ 394
- cosmos (宇宙) 429; Aristotle's belief in

- sempiternal cosmos(亚里士多德对永恒宇宙的信念) 13; sublunary(尘世) 15, 432; unity in Aristotle(亚里士多德的同一性) 31~33
- courage(勇气) 242
- Cynicism(犬儒主义) 223; nature(自然) 224
- Cyrenaics(昔兰尼学派的) 213, 429
- Death(死亡): as motivation for pursuit of knowledge(作为追求知识的动力) 212~213 Demiurge(造物主) 429
- democracy(民主): Aristotle(亚里士多德) 131, 132
- demonstrations(证明) 429 deontological(道义论的) 430
- dialectic(辩证法) 430; Aristotle(亚里士多德) 45~46; cognitive impressions(认知的印象) 267~271; Stoic rhetoric(斯多亚派的修辞) 226~229
- Didaskalikos* (Albinus)《教诲》357
- dikaiosune*(正义) 111
- Dogmatist/Rationalist school(独断论的/理性主义的学派) 430; Galen's criticism(盖伦的批判) 346, 348 *doxa*(意见) 277, 430; imagination(想像) 100~101
- drama: activity of psyche in tragedy(戏剧: 悲剧中的心理活动) 103~104; *mimesis*(摹仿) 84; mimetic pleasure(摹仿的快乐) 85~86; tragedy and plot(悲剧和情节) 81~82; tragic *katharsis*(悲剧的净化作用) 86~90
- economics(经济学): Aristotle on trade(亚里士多德论贸易) 135~136; usury(高利贷) 136
- eidolon*(影像) 430; Epicurean system of perception(伊壁鸠鲁的知觉体系) 191~197
- Eleatics(埃利亚学派) 430
- elements(元素) 430; Aristotle's primary bodies(亚里士多德的第一物体) 12, 14~15; primary(第一的) 22
- Elements of Physics* (Proclus)(普罗克鲁斯的《物理学原理》) 378
- Elements of Theology* (Proclus)(普罗克鲁斯的《神学原理》) 378~382
- elenchus*(问答法) 61, 430; Socratic questioning(苏格拉底的疑问) 263~265
- emanation(流溢) *see* exhalation(蒸发)
- emotions(情绪): Augustine(奥古斯丁) 408; body and soul(肉体 and 灵魂) 94~95; *katharsis*(净化) 86~90; Peripatetic school(漫步学派) 166~167; Stoic freedom from passion(对激情的斯多亚式的解脱) 166~167, 245
- empeiria/experience*(经验) 430
- empiricism(经验主义): Epicurus(伊壁鸠鲁) 188~189; Hippocratic school(希波克拉底学派) 320~321; influence of Aristotle(亚里士多德的影响) 321, 323
- Empiricist school(经验论学派) 331~337; Asclepiades criticises(阿斯克勒皮亚德的批评) 337~338; compared to Methodist

- (与循道宗教徒的比较) 341; Galen's criticism(盖伦的批评) 346, 348
- Endoxa*(明智的判断) 430
- energeia*(动力因) *see* actuality(见“现实性”)
- entelecheia*(隐德莱希) *see* actuality(见“现实性”)
- ephetics* *see* Scepticism(见“怀疑论”)
- Epicureanism(伊壁鸠鲁主义): assumptions about the world(关于世界的假设) 269~270; competition with Peripatetics(与漫步学派的竞争) 151; conflict with Christianity(与基督教的冲突) 7; epistemology(认识论) 265; influence(影响) 4~5, 6~7; natural science(自然科学) 203~204; Sceptics view of(关于伊壁鸠鲁主义的怀疑论的观点) 254
- 440 *epideictic*(表现词藻技巧的) 430
- episteme*(知识型) *see* knowledge(见“知识”)
- epistemology(认识论): *akatalepsial* unknowability of things(事物的不可知性) 259; politics(政治学) 126; Ptolemy's knowledge through harmonic science(托勒密通过和谐科学得来的知识) 305~311; Socratic questioning(苏格拉底的疑问) 263~265; Stoic knowledge of the world(斯多亚派关于世界的知识) 232~234
- ergott/function*(功能) 115
- essence*(本质) 430; as a substance(作为实体的本质) 65~66
- ethics(伦理学): appropriate actions/*kathēkonta* and right actions/*katorthomata*(占有行为和正当) 243~246; Aristotle(亚里士多德) 109~113, 118~122, 122~124; Augustine's political virtue(奥古斯丁的政治道德) 400~402; benevolence(仁慈) 121; contemplation(沉思) 114; Epicurean practical reasoning and the good life(伊壁鸠鲁式的实用推理和善良生活) 212~217; *ethos/habit*(习惯) 118; the four virtues(四种德性) 242; fruit on the tree of philosophy(哲学之树上的果实) 239; function of humans(人的功用) 115; happiness(幸福) 113~118; moral conflict and free will(道德冲突的自由意志) 403~405; pleasure(快乐) 113, 114; politics(政治学) 118; poverty and wealth(自由和财富) 135~136; sexual desire(性欲) 401~402; Stoicism(斯多亚主义) 166
- eudaimonia*(幸福) 123, 430; Augustine's Christian framework(奥古斯丁的基督教框架) 391, 398~399; defined(被定义的) 110; Epicurean pleasure as ultimate good(作为最终的善的伊壁鸠鲁式快乐) 207; goal of life(生活的目标) 239~240; happiness in the search for truth(探求真理的幸福) 394; imperfect persons(不完满的人) 136; Plotinus(普罗提诺) 374~375; Scepticism(怀疑主义) 261, 281; social context(社会环境) 127~129; use

- and enjoyment(运用和享受)398~399
- Eudemian Ethics*(Aristotle)(亚里士多德的《欧德谟伦理学》)109, 167
- exhalation(蒸发)430
- experience(经验) *see* *empeiria*(见“经验”)
- faith(信仰): Augustine's anti-Scepticism(奥古斯丁的反怀疑论)393~396; precedes understanding(信仰先于理解)392~393
- fifth element(第五元素) *see* *aether*(见“以太”)
- forms/ideas(型相/理念)430; Aristotle(亚里士多德)9; Augustine and truth(奥古斯丁和真理)395; dualism of forms and perceived world(型相的二元论和被感知的世界)17; Man(人)380; Peripatetic universals(漫步学派的共相)160~161; Plotinus(普罗提诺)366~368, 373~374; as substance(作为实体的型相)63, 65, 66
- free will and determinism(自由意志和决定论): Augustine(奥古斯丁)403~405, 417; Plotinus(普罗提诺)375; Stoicism(斯多亚主义)238~239
- friendship(友谊): importance to Epicureans(对伊壁鸠鲁主义者的重要性)213~215, 217
- Generation and Corruption*(Aristotle)(亚里士多德的《生成与腐朽》): Methodology(方法论)11
- Generation of Animals*(Aristotle)(亚里士多德的《动物的生成》)28~29, 30~31
- good and evil(善和恶): Aristotle(亚里士多德)159; Augustine and love(奥古斯丁和爱)399~400; beauty(美)402~403; Manichaeism(摩尼教)399; Platonic Good(柏拉图的善)363; Plotinus(普罗提诺)373~374
- Happiness(幸福) *see* *eudaimonia*
- Harmonica*(Ptolemy)(托勒密的)和声学304~311
- hegemonikon(主宰、领头)430
- hermeneutics(解释学)398
- Hippocratic school(希波克拉底学派): empiricism(经验主义)320~321; Galen and(盖伦和希波克拉底学派)346
- history: versus fiction(历史:反虚构)89; the task of the historian(历史学家的任务)82~83
- homoimerous(要素粒子的)430
- horror vacui*(恐怖空白)430
- Hortensius*(Cicero)(西塞罗的)荷尔顿修斯388, 391
- humankind(人类)167, 380; element of divine(神的因素)102~103; freedom(自由)375; function of ethics(伦理学的功能)115; knowledge(知识)53, 232~233; place in the order of things(人类在事物顺序中的地位)128~129, 372~373
- hylomorphism(形式质料说的)92, 431

- hypokeimenon see substrate(见“基质”)
- hypostasis(根基、基础)431
- ideas(理念) see forms/ideas idol(见理念偶像) see eidolon imagination(见影像想像) see *phantasia* intellect(见幻象/理智) see mind/nous(见心灵/奴斯)
- Introductio astronomiae* (《天文学导论》)(Geminus)296-304
- Introduction to Logic* (《逻辑学导论》)(Galen)345
- Introduction to Plato's Dialogues* (《柏拉图对话导论》)(Albinus)(阿尔彼努)357;
Isagoge (“绪论”)(Porphyry)6, 377-378
- Justice(正义): Aristotle(亚里士多德)121; Augustine(奥古斯丁)400-402; as a virtue(作为一种德性的正义)242
- Kinêsis(运动的, 动态的)431; Aristotle's *On Change*(亚里士多德的《论变化》)9
- knowledge(知识)10, 430; Augustine's belief as knowledge and anti-Scepticism(奥古斯丁作为知识的信仰和反怀疑论)393-396; axioms and hypotheses(公理和假设)51; definitions(定义)52-53; demonstration and first principles(证明和第一原则)48-53; Epicurus(伊壁鸠鲁)188; God's omniscience(神的无处不在)417; human desire for(人对它的渴望)54; inductive and deductive(归纳的和演绎的)50; language and signs(语言和符号)397-398; practical and theoretical(实践的和理论的)48-49; of self(自我的)395-396; syllogistic(三段论的)45-46
- language(语言): Augustine's semantics(奥古斯丁的语义学)396-398, 412-413; grammar(语法)227-228; lekta doctrine and word meanings(lekta 学说和语词的意义)396-397; logic(逻辑学)41-44; signs(符号)397-398; time and grammatical tenses(时间和语法时态)416
- lekta(所说之物)431
- logic(逻辑学): Aristotelian works(亚里士多德的著作)40-41; definitions(定义)52-53; demonstration and first principles(证明和第一原则)48-53; Galen's use in medical science(盖伦在医学中的运用)345; ontological studies(本体论的研究)60-61; Peripatetic school(漫步学派)155-156; predication(预见)41-44; 441 principle of non-contradiction(不矛盾原则)60-61; rhetoric and dialectic(修辞和辩证法)226-229; Stoic analysis 9(斯多亚派的分析)226, 228-232; substance as subject(作为主体的实体)42, 44-45; truth-value(真值)46
- love(爱): good(善)399-400; self-love(自爱)400; social justice(社会正义)400
- Lyceum(吕克昂)431 see also Peripatetic school(也见“漫步学派”)

- magic and occult(魔力和隐秘)382
- Magna Moralia* (pseudo-Aristotle)(伪亚里士多德的《大伦理学》)109
- Manichaeism(莫尼教)388, 391, 431; evil(恶)399; God as immanent in nature(自然中内在的神)417; soul(灵魂)406, 407, 408
- Materialism(唯物主义): Epicureanism(伊壁鸠鲁主义)188~189
- Mathematics(数学)148, 394; the spiral of Archimedes(阿基米德的螺线)289~296
- matter(物质)431; aether(以太)15~17; Aristotle(亚里士多德)9, 15~17, 20; atomism(原子论)22, 26, 198~199; Epicurean atoms and void(伊壁鸠鲁的原子和虚空)197~199; the fifth element(第五元素)157~158; and form(原子和型相)56; formation of compounds(复合物的形成)24~26; four levels(四个层次)23~24; metaphysical concept(形而上学的概念)12; the primary elements(第一元素)63; prime matter(基本物质)432; sublunary world(尘世)12, 22~23; substances(实体)44~45
- Medical Definitions* (《医学的定义》)(pseudo-Galen)(假盖伦)340
- Medicine(医学): Erasistratus(埃拉西斯特拉图)327~331; anti-Empiricism of Asclepiades(阿斯克勒皮亚德的反经验论)337~339; causes(原因)328~331; Diocles(第欧克勒)321~322; dissection(解剖)322~323, 324; empiricism and Aristotle's influence(经验主义和亚里士多德的影响)320~321; Empiricist school(经验主义学派)331~339, 348; Galen(盖伦)342~351; Herophilus 322~327; humours(幽默)322; loose or costive imbalance in Methodist school(方法医学派中的松散与秘结的不平衡)340~342; *plēthōra*(多血症)330, 331; the preceding cause(先导原因)339~340; Rationalist/Dogmatist school(理性主义/独断论学派)332~335, 337, 342, 348; uses of anatomy(解剖学的运用)348~351; vivisection(活体解剖)324~325
- Meno* (Plato)(柏拉图的《美诺篇》): influence on Stoicism(对斯多亚主义的影响)241~242
- Metaphysics(形而上学): defined(定义的)431; Neo-Platonist *principles/archai*(新柏拉图主义的原则)363~364; Plotinus's procession and reversion from the source(普罗提诺向来源的前进和后退)370~372; unity and being(同一性和存在)365
- Metaphysics* (Aristotle)(亚里士多德的形而上学)3, 232; ontology and sensible substance(本体论和可感实体)58~59, 61~67; organisation and summary(组织和提要)53~57; substances(实体)44; theology(神学)67~68; the Unmoved Mover(不动的推动者)20~21
- Metaphysics* (Theophrastus)(特奥弗拉斯特

- 的《形而上学》)149~150
- metempsychosis *see* transmigration *Meteorologica* (Aristotle) (亚里士多德的《气象学》)9; formation of compounds(复合物的形成)24~26; matter(质料)27
- meteorology(气象学)431
- methexis *see* participation Methodist school (循道宗学派)340~342
- methodology(方法论): Aristotle's syllogisms (亚里士多德的三段论)10~11; *tithenai*
- method of Aristotle's ethics(亚里士多德伦理学的方法)111~112
- Middle Platonism(中期柏拉图主义)6, 357, 390, 431;
- influence on Augustine(对奥古斯丁主义的影响)395
- mimēsis*(想像)78~81, 431; epic poetry(史诗)83~84; pleasure from(来自想像的快乐)85~86; plot(情节)82;
- suggestion of truth(真理的建议)83
- mind/nous(心灵/奴斯)431; activity of psyche(心灵的活动)103~104; and aether(心灵和以太)16~17; Aristotle(亚里士多德)90~92, 101~103; assessment for beliefs(对信念的评价)194; and bodily function(肉体的作用)102; causation of psychological events(心理事件的原因)204~206; God's intelligence(神的理智)68; imagination(想像)99~101, 410~411; man's ascendance to intelligible realm(人向理智王国的上升)372~373;
- memory(记忆)411~415; Neo-Platonism(新柏拉图主义)363, 364, 371; passive and active levels(被动的和主动的层次)103; perceptions(知觉)50; Peripatetic work on intellect(漫步学派对理智的研究)164~165; Plotinus and the Intellect(普罗提诺和理智)366~368; Proclus's system(普罗克鲁斯的体系)379~382; psychological events within atomic events(原子事件中的心理事件)203
- monads(单子): Proclus's system(普罗克鲁斯的体系)2
- music(音乐): Ptolemy's knowledge through harmonic science(托勒密通过和谐科学得来的知识)305~311
- nature(自然): Aristotle's search for principles(亚里士多德对本原的寻求)11~14; categories of beings(存在的范畴)237~238; key concept of Stoicism(斯多亚主义的关键概念)224~225; Stoicism commitment to(斯多亚主义对自然的归属)240~241
- necessity(必然性): Plato's distinction from mind(柏拉图对心灵和必然性的区分)25; syllogistic knowledge(三段论的知识)45
- Neo-Platonism(新柏拉图主义)6, 7, 356~361; Aristotle's influence(亚里士多德的影响)377~378; and Christianity(新柏拉图主义与基督教)358; forms/ideas(型

- 相/理念) 366 ~ 368; incorporate(整合)
 Aristotelian ideas(亚里士多德式的观念)
 442 154; influence of Aristotle(亚里士多德的影响) 168; influence on Augustine(对奥古斯丁的影响) 389, 405; influence on later philosophy(对后期哲学的影响) 382 ~ 384; man's place between worlds(人在世界中的地位) 372; the One(一) 358 ~ 359, 376 ~ 377; Porphyry(波菲利) 375 ~ 378; Principle of Self-Sufficiency of the Cause(原因的自足原则) 364 ~ 365; procession and reversion from the source(向着原因前进和后退) 370 ~ 372, 380 ~ 382; Proclus's hierarchical system(普罗克鲁斯的等级体系) 378 ~ 382; *psyche*(心灵) 368 ~ 369
- Neo-Pythagoreanism(新毕达哥拉斯主义) 357
- Nicomachean Ethics*(Aristotle)(亚里士多德的尼各马可伦理学) 239; background(背景) 109 ~ 110; concept of happiness compared to Epicurus's(与伊壁鸠鲁的幸福概念相比较) 207 ~ 208; emotions(情绪) 87; use by Peripatetic school(被漫步学派运用) 166 ~ 167
- Nous(奴斯) *see* mind/nous(心灵/奴斯)
- Oikeiosis*(占有、拥有) 431
- oligarchy(寡头政体) 132
- ontology(本体论) 431; Aristotle(亚里士多德) 55; logical principles(逻辑原则) 60 ~ 61; plurality and unity(多样性和同一性) 59 ~ 60; predication(预见) 41; science of causes(原因的科学) 57 ~ 58; sensible substance(可感实体) 61 ~ 67; starting point of *ousia*/substance(实体的起点) 58 ~ 59
- Organon*(Aristotle)(亚里士多德的《工具篇》); influence on Neo-Platonism(对新柏拉图主义的影响) 377
- Parmenides*(Plato)(柏拉图的《巴门尼德篇》); commentary by Porphyry(波菲利的评论) 376; Neo-Platonism(新柏拉图主义) 359; the One(一) 363 ~ 366
- participation/methexis(分有) 431
- pathos*(怜悯, 同情) 431
- perception(知觉): assessment for beliefs(对信念的评价) 194; dialect(辩证法) 227; Epicurean *eidola*(伊壁鸠鲁的影像) 191 ~ 197; properties of atoms(原子的属性) 200 ~ 201; Stoic epistemology(斯多亚的认识论) 233 ~ 234; structure and function of body(肉体的结构和功能) 93
- Peripatetic school(漫步学派) 432; decline(衰落) 150 ~ 152; emotions(情绪) 166 ~ 167; end in Hellenistic period(在希腊化时期的终结) 168; the heavens and theology(天和神学) 158 ~ 160; intellect(理智) 164 ~ 165; logic(逻辑学) 155 ~ 156; rhetoric(修辞学) 167 ~ 168; universals(共相) 160 ~ 161

Phaedo (Plato) (柏拉图的《斐多篇》) 162;
influence on Plotinus (对普罗提诺的影响) 373, 374; *katharsis* (陶冶, 净化) 88 ~ 89, 90

Phaenomena (Aratus) (《现象》) 234, 238

Phaenomena (Euclid) 2 (欧几里得的现象概念) 94 ~ 95

phainomena 432 (现象)

phantasia/imagination (幻象/想像) 410 ~ 411, 432; belief/*doxa* (信念) 100 ~ 101; sense-impressions (感觉印象) 99 ~ 100

phronesis/practical wisdom (实践智慧): communal enterprise of state (国家的共同事业) 129; intellect (理智) 112 ~ 113; politics (政治学) 133; virtue (德性) 118, 122, 242

physics (物理学): Aristotelian (亚里士多德的) 9 ~ 27; Epicurean atoms and void (伊壁鸠鲁的原子和虚空) 197 ~ 199; the four elements (四元素) 235 ~ 236; generation *ex nihilo* (从虚无中产生, 无中生有) 197 ~ 198; macroscopic and microscopic properties of matter (物质的微观和宏观属性) 199 ~ 202; matter in Plotinus's hierarchy (普罗提诺的等级体系中的物质) 370; motion (运动) 14 ~ 15; Peripatetic school (漫步学派) 156 ~ 159; Stoic cosmology (斯多亚派的宇宙论) 234 ~ 239

Platonic Theology (Proclus) (普罗克鲁斯的《柏拉图的神学》) 378

Platonism (柏拉图主义) *see* Middle Platonism; Neo-Platonism (见“中期柏拉图主义”, 新柏拉图主义)

Pleasure (快乐): dissipation not happiness (放荡不是快乐) 209; as the greatest good and final reason (作为最大的善和目的理性的快乐) 206 ~ 212; kinetic pleasures/*aponia and ataraxia* (运动的快乐) 209 ~ 211, 212 ~ 213, 216 ~ 217; static pleasure/*katastematic* (静态的快乐) 209 ~ 211; three classes of desires (欲望的三个等级) 211 ~ 212

pneuma (普纽玛) 28 ~ 29, 409; Stoicism (斯多亚主义) 237 ~ 239

Poetics (Aristotle) (亚里士多德的《诗学》) 76; activity of psyche in tragedy (在悲剧中心灵的活动) 103 ~ 104; epic poetry (史诗) 83 ~ 84; history versus fiction (历史与虚构) 82 ~ 83, 89; on poetry (论诗歌) 77 ~ 78; tragedy and plot (悲剧和情节) 81 ~ 82; tragic *katharsis* (悲剧的陶冶) 86 ~ 90

Poetry (诗歌): *mimêsis* in epic poetry (史诗中的摹仿) 83 ~ 84

Politics (政治学): Aristotle (亚里士多德) 125 ~ 126, 129 ~ 135, 138 ~ 139; civic offices (公民执政权) 134; constitution and citizenship (制度和公民) 129 ~ 135; monarchy (专制, 暴君) 131; sequence of household, village to state (从家庭、村社到国家的顺序) 127 ~ 129; totalitarianism

- (集权主义) 129; virtue in Augustine's order(在奥古斯丁的顺序中的德性) 400~402
- Politics* (Aristotle)(亚里士多德的《政治学》): organisation of work(工作的组织) 125~126
- Posterior Analytics* (Aristotle)(亚里士多德的《前分析篇》): demonstrative and first principles(推论性与第一原理) 48~49; empiricism(经验主义) 321; human knowledge of the world(人类关于世界的知识) 232; influence on Galen(对盖伦的影响) 345; scientific method(科学方法) 10~12
- potentiality(潜能) 432; Aristotle(亚里士多德) 12; relation of body to soul of living organisms(活的有机物中的肉体 and 灵魂的关系) 96; sensible substance(可感实体) 67
- poverty and wealth(贫困和富有) 135~136; Aristotle(亚里士多德) 132, 133; private property(私有财产) 138
- predication(预见) see under logic(逻辑学)
- Presocratics(前苏格拉底学派) 432
- prime matter(基本物质) 432
- privation/steresis(缺乏) 432; Aristotle(亚里士多德) 9
- Problems* (pseudo-Aristotle)(伪亚里士多德的《问题篇》) 149
- prolēpsis*(预期、预见) 196~197, 206, 432
- Protagoras* (Plato)(柏拉图的《普罗泰戈拉篇》): influence on Stoicism(对斯多亚学派的影响) 242
- Pseudo-Dionysius(伪狄奥尼索斯) 379
- psychê/soul*(心灵/灵魂) 432; Aristotle on(亚里士多德) 91~92; ascending order of organisms(有机物的上升顺序) 29~31; Augustine(奥古斯丁) 405~409; bodily interaction(身体的相互作用) 161~162; dispersal after death(死后的消散) 202; distinct from body(与肉体的区别) 372; Epicurean atomic composition(伊壁鸠鲁的原子的构成) 201~203; external activity of the One(一的外部活动) 371~372; first actuality and second potentiality(第一现实和第二潜能) 30; Galen's disavowal of substance(盖伦对实体的否认) 350; of the heavenly spheres(论天层) 21; hylemorphism(质料形式说的)/Aristotle's body and soul(亚里士多德的肉体 and 灵魂) 90~96, 161~162; immortality(不朽) 407; incorporeality(无形体性) 406, 407; Neo-Platonism(新柏拉图主义) 363, 364, 368~369; origin of souls(灵魂的来源) 408; Peripatetic school(漫步学派) 162~164; Proclus's system(普罗克鲁斯的体系) 379~382; rational and non-rational parts(理性的部分和非理性的部分) 118; tragedy(悲剧) 103~104; transmigration(转世) 407; world-soul(世界灵魂) 238, 408
- psychology(心理学): Aristotle's philosophy

- of mind(亚里士多德的心灵哲学)90~92
- Pyrrhonian Discourses* (Aenesidemus) (《皮浪主义谈话录》)276,280~281
- Pyrrhoneans (皮浪主义者): types of enquirers(研究者的类型)254~255
- Pythagoreans(毕达哥拉斯主义者)56,222; astronomy(天文学)303
- Republic* (Plato) (柏拉图的《国家篇》): on poetry (论诗歌)76~77,78~79
- responsibility(责任)206
- Rhetoric(修辞学): Peripatetic school(漫步学派)167~168; Stoic dialectic(斯多亚派的辩证法)226~229
- Scepticism(怀疑主义)6; Aenesidemus(爱尼西德穆)280~281; Arcesilaus(阿尔凯西劳)263~271; Augustine's attack on(奥古斯丁对怀疑论的攻击)393~395; Carneades 271~275; cognitive impressions(认知的印象)274~275; criticism from Galen(来自盖伦的批评)343; criticism of Stoicism(斯多亚主义的批评)233; differing positions of Clitomachus and Philo(和非洛的不同态度)275~280; Galen's criticism(盖伦的批评)345; the good life(善的生活)283; Herophilus(希罗弗鲁斯)325~327; loss of followers(追随者的损失)284; medical causes(医学的原因)329; origins and ancient development(起源和古代的发展)253~256; precursors within the Academy(学园内的先驱)256~258; Pyrrho's later influence(皮浪的后期影响)280~284; Sextus Empiricus(塞克斯都·恩披里柯)281~282; Socratic questioning(苏格拉底的疑问)263~267; suspension of judgement(悬置判断)272,394; three kinds of enquirers(三类研究者)253~255; view versus opinion(观点与意见)278~279; withholding judgement(坚持判断)276~277
- Sciences(科学): Hellenistic period(希腊化时期)287~289; methodology(方法论)323
- sense perception(感官知觉): Aristotle(亚里士多德)9,96~99,410; Augustine(奥古斯丁)393,394,395,409~410; cognitive impressions(认知的印象)267~271; crossing the ontological gap in Plotinus(在普罗提诺那里穿越本体论的鸿沟)372~373; imagination(想像)99~100; importance to Epicurus(对于伊壁鸠鲁的重要性)188; memory(记忆)412; perception and first principles(知觉和第一原理)50; Peripatetic philosophers(漫步学派的哲学家)148; Ptolemy's knowledge through harmonic science(托勒密通过和谐科学得来的知识)305~311; Scepticism(怀疑论)257~258,274,278
- Sententiae* (Porphyry) (波菲利的《理智研究之手段》)376

sexuality(性感): Aristotle's *Generation of Animals*(亚里士多德的《动物的生成》) 28~29; Augustine's view(奥古斯丁的观点) 401~402; nutritive soul and reproductive urge(营养灵魂和生殖推动力) 95~96

slavery(奴隶制) 125; Aristotle(亚里士多德) 134, 136~137; natural slaves(自然的奴隶) 137

sleep(睡觉) 97

social context(社会环境): Aristotle's progression to civilization(亚里士多德向文明的前进) 127~129

Socratic Reminiscences (Xenophon)(色诺芬的《回忆苏格拉底》) 223

Soliloquia (Augustine)(奥古斯丁的《独语录》) 389

sorites(谷堆悖论) 432

soul(灵魂) *see psyche*(心灵)

space(空间): Aristotle's methodology(亚里士多德的方法论) 11, 13; around the cosmos(围绕宇宙) 15

state(国家) *see politics*(政治学)

steresis 见 *privation*(缺乏)

Stoicism(斯多亚主义): Arcesilaus 271; assent to impressions(对印象的认同) 277; cause(原因) 347; central topics of fate and divine providence(命运和神圣天意的中心命题) 159; cognitive impressions(认知的印象) 268~270; cyclic cosmos(轮回的宇宙) 13; early influences(早期

的影响) 223~224; epistemology(认识论) 232~234, 265; ethics(伦理学) 166, 239~245; the fifth element(第五种元素) 158; free will(自由意志) 404; Galen's criticism(盖伦的批评) 345; guiding ideas(指导思想) 246; historical development(历史发展) 246~247; intellect(理智) 164~165; later influence(后其影响) 4~5, 389; *lekta* doctrine and word meanings(*lekta* 学说和语词的意义) 396~397; life according to nature(遵循自然而生活) 224~225; medical causes(医学的原因) 329; pantheism and soul(泛神论和灵魂) 406~407; passions(激情) 245~246, 270; philosophical enquiry(哲学研究) 225~226; physics and cosmology(物理学和宇宙论) 234~239; rhetoric(修辞学) 226~228; Sceptics' view of(怀疑论的观点) 254; self-preservation(自我保存) 167; Socratic/Platonic influence(苏格拉底/柏拉图的影响) 241~242; world-soul(世界灵魂) 408

Subjectivism(主观主义): Protagoras(毕达哥拉斯) 192

Substance(实体) 432; actuality and Potentiality(现实和潜能) 67; forms/ideas(型相/理念) 63, 65, 66; logic(逻辑学) 44~45; non-sensible(非感觉的) 56; ontology(本体论) 58~59, 61~67; the primary elements(第一元素) 63

substrate/hypokeimenon(基质/) 432

syllogisms(三段论)345, 432; Aristotle(亚里士多德)10~11, 45~48; elenchus(问答法, 反讽法)61; Peripatetic school(漫步学派)155~156; predication(预见)41~44; Stoicism(斯多亚主义)229~232

Symposium (Plato) (柏拉图的《会饮篇》) 239; beauty (美) 365; poetry (诗歌) 77; reproductive urge(生殖的推动力)95

Teleology(目的论)432; Aristotle(亚里士多德) 138, 237; biological (生物学的) 28; cosmic purpose (宇宙的目的) 32; Epicurean pleasure (伊壁鸠鲁的快乐) 206~212; Epicurus renounces final causes (伊壁鸠鲁拒绝目的因)188; medicine(医学)328. *see also* cause(也见“原因”)

Temperance(节制): as a virtue(德性) 242

Theology (神学): Aristotle's Unmoved Mover(亚里士多德的不动的推动者) 20~21, 55, 67~68, 149, 150; Augustine (奥古斯丁)392; cosmic order(宇宙秩序) 31~32; creation (创造) 417~418; enjoyment of God(神的欣赏)398~399; God's will(神的意志)403~405; grace(恩惠) 405; human mind as an element of divine(作为神的因素的人的心灵)102~103; intellect related to God rather than soul(理智与神相关而不是与灵魂相关) 165; Neo-Platonism and the One(新柏拉图主义和一) 379~382; non-sensible substance(不可感觉的实体)56; the One

(Good) (一, 神) 363~366; Peripatetics (漫步学派) 158, 159~160; personal immortality (个人的不朽) 163; Plato's Craftsman(柏拉图的工匠)25; Proclus's system(普罗克鲁斯的体系)378~382; pure intellectual activity(纯粹理智的活动)364; Varro's three kinds(瓦罗的三种类型)392; Zeus in Stoic cosmology(斯多亚派宇宙论中宙斯)234~239; theurgy (巫术)379, 382

Timaeus (Plato) (柏拉图的《蒂迈欧篇》): cosmological soul(宇宙论的灵魂)364; Galen's teleology(盖伦的目的论)346; influence on Stoics(对斯多亚派的影响) 234; necessity and mind(必然性和心灵) 25; Neo-Platonism(新柏拉图主义)359; ontology and epistemology(本体论和认识论)392; soul(灵魂)368~369; world soul (世界灵魂)238

Time (时间): Augustine's divisible continuum(奥古斯丁不可分的连续体) 415~417; eternity and time(永恒性和时间) 383; grammatical tenses within language (语言中的语法时态) 416; Plotinus on eternity and time(普罗提诺论永恒性和时间)369~370; sempiternal(永久的) 432; totalitarianism (极权主义) 129; trade(贸易): Aristotle(亚里士多德) 135~136; transmigration (转世) 407, 432; *Tripoliticus* (《三级政治》) (Dicaearchus)167

Truth(真理): happiness in the search for(探求中的幸福) 394; *pithanon / plausibility* (似真性) 274; a priori(先验) 395. *see also* knowledge tyranny(暴君): Aristotle(亚里士多德) 131

universals(共相): logic(逻辑学) 41, 43; Peripatetic school(漫步学派) 160~161; syllogisms(三段论) 45~48

validity(有效性): logical analysis(逻辑分析) 229~232

virtue(德性): *phronesis/practical wisdom* (实践的智慧) 118, 122; of slaves(奴隶) 136; women(妇女) 137~138

wealth(财富) *see* poverty and wealth(贫困和财富): Augustine's view(奥古斯丁的观点) 401

will(意志): *akrasia / weakness of will* (意志的弱点) 111

women(妇女): Aristotle(亚里士多德) 137~138

文献索引

(英文版页码)

- 445 Aetius (艾修斯)
4.3.11 202
- Anaxagoras (阿那克萨戈拉)
fr.21a 323
- Archimedes (阿基米德)
De lineis spiralibus (论螺旋线), dem.1
289~296
- Aristotle (亚里士多德)
Categories (范畴篇) 40~42 69 n75 63~
64
De interpretatione (解释篇) 40~41, 46
6 60
On Sophistical Refutations (智者的反驳)
40 2 69 n8
Prior Analytics (前分析篇) 40, 44~48
1.8~22 69 n9
2.20 61
Posterior Analytics (后分析篇) 10ff, 40,
48~51 1, 2 49, 321
1.2, 71b10~12, 22~24 10
1.4 52
1.7 50~51
- 1.10 50~51
1.13 321
2.10 70 n23
2.16~17 321
2.19 50, 232
- Topics* (论题篇) 40
1 45
1.5 52, 69 n5
1.9 69 n5
- Physics* (物理学)
2.1 20
2.3 26
2.7 27
202b7~8 371
3.6, 207a1, 14
4 13
4.4, 210a 32 11
8.1 13
8.6 13
- On the Heavens* (论天)
books 1 and 2 12
1.3 16

- 1.3, 2 70b13~24 16
 1.5~7 14
 books 3 and 414
- On Generation and Corruption* (论生衍和衰败)
- 1.2, 316a11ff 22
 325a 23ff 257
 2.3, 736b29~737a1 17
- Meteorology* (气象学)
- 1.3 16
 4.8, 385a12~19 26
 4.12 24, 27
- On the Soul* (论灵魂)
- 1.1, 402a7~8 91
 1.1, 402b3~9 91
 1.1, 403a8~10 102
 1.1, 403a19~24 94
 1.1, 403a29~b1 94
 1.3, 407b2 5~6 94
 1.4, 408b5~11 98
 1.4, 408b11~15 92, 94
 1.4, 408b18~19 102
 1.4, 408b29 102
 2.1, 412a27~28 93
 2.1, 412b1~4 96
 2.1, 412 b 5 30,
 9 3~95
 2.1, 412b6~7 95, 99
 2.1, 412 b 10~22 92~93
 2.2, 413b24~25 103
 2.2, 413b25~27 102
 2.2, 413b29~32 97
 2.2, 411a20~29
 2.3, 414b20~28 95
 2.4, 415a23~b1 95
 2.11, 424a17~21 98
 2.12, 424a24~28 98
 2.12, 424a26 97
 3.2, 425b22~25 98~99
 3.2, 427a2~3 97
 3.3, 427b16~24 101
 3.3, 428a13~15 101
 3.3, 428b3~4 100
 34~35 50
 3.5, 430a22~23 103
 3.7, 431a14~17 102
 3.9, 431b7~10 102
 3.9, 432a8~14 102
 3.9, 432a31~b4 97
 3.10, 433b21~25 97
 3.12, 434a30~b8 96
- Parva naturalia* (自然短论)
- 436b8~437a3 96
 449a14~20 97
 455a20~22 97
 458b28~29 100
 459a15~17 97
 459b5~18 99
 460b3~27 100
 461b19~21 100
- History of Animals* (动物志)
- 536b9~21 79

- 597b22~29 79
- Parts of Animals* (动物的肢体)
- 1.1 27
- 1.5 27
- 2.16~17 321
- 614a24ff 321
- 639b3ff 321~323 640b14ff 323
- Movement of Animals* (动物的运动) 34
n19
- Generation of Animals* (动物的繁衍)
- 2.3, 736b27~29 102
- 2.3, 736b29~737a1 17, 29
- Problems* (问题篇)
- 955a25~26 88
- Metaphysics* (形而上学) 53~75
- Book 1 = Alpha 53
- 1.1 232
- Book 2 = A-elatton 53
- Book 3 = Beta 54~55
- 3.1, 995 b 6~10 57
- 3.3 71 n29
- 3.6, 1 003a5~17 71 n38
- Book 4 = Gamma 55, 61
- 4.1~1 57
- 4.2~3 52, 58~60
- 4.2, 1003 b 16~17 71 n30
- 4.3 322
- 4.4 61
- Book 5 = Delta 53
- 5.7 42
- 5.8 63
- 5.10 61
- Book 6 = Epsilon 55
- 1 48
- Book 7 = Zeta 55~56, 70 24
- 7.1~2 61~63
- 7.1, 1028a11~13 70 n36
- 7.3~6 63~65
- 7.3, 1029a26~28 71 n36
- 7.7~15 65~66
- 7.10, 1035b27~31 71 n37
- 7.11, 1036a28~29 71 n38
- 7.13, 1038b35~1039a3 71 n40
- 7.13, 1039a1~2 71 n39
- 7.16 63
- 7.17 63, 66
- Book 8 = Eta 55~56
- Book 9 = Theta 55~56, 67
- 9.1, 1045b27~1046a2 71 n26
- Book 10 = Iota 56
- 10.4 60
- 10.7 60
- Book 11 = Kappa 53
- Book 12 = Lambda
- 12.1~5 56
- 12.4 68
- 12.6~10 56, 68
- 12.7~11 20
- 12.7, 1072 b 14~29 21
- 12.7, 1074 b 30~34 68
- 12.8 18~20

- 12.8 33 n7
 12.8, 1074a12~14 33 n11
 12.10, 1075a11~19 31
 12.10, 1076 a 5 34 n13
 Book 13 = Mu 56, 63, 68
 13.9 71 n27
 Book 14 = Nu 56, 63, 68
Nicomachean Ethics (尼各马可伦理学)
 1095314~29 239
 1097a31~35 207
 1098a16 92
 1098a18~20 85
 1100a4~9 85
 1105b19~25 87
 1177a11~18 102
 1177b26~1178a3 102
Politics (政治学)
 1.3, 1256 b 13ff 32
 1338a40~b2 79
 134 1632~42a16 88
Poetics (诗学)
 1447a1~3 77
 1447a8~9 103
 1447a13~18 78
 1447b10~11 77
 1447b18~20 77
 1448a19~29 84
 1448b5~17 79
 1448b17~19 85
 1449b21~22 77
 1449b22~29 81, 86
 1450a38~39 81, 103
 1450b1~4 81
 1450b16~24 85~86
 1450b26~27 81
 1450b34~51a6 3.7
 1451a6~11 86
 1451a16~22 82
 1451a36~38 82
 1451b2~11 77, 80, 83, 89
 1451b11~32 83~85
 1451b33~35 82
 1451b 35~52a1 84~85
 1452a18~21 81
 1453a4~17 89
 1453a30~39 86
 1453b3~7 86
 1453b7~14 84, 86
 1453b12 101
 1459a6~8 101
 1459a17~37 84, 3.11
 1459b33~37 84
 1460a5~9 83~84
 1462a12, a17~18 85~86
Rhetoric (修辞学)
 40 1371b4~10 80
 AUGUSTINE (奥古斯丁)
De bono coniugali 《论夫妻生活的益处》
 3 401
De beata vita 《论幸福生活》
 7 3 94, 406
 10, 14 398

10, 14 398

11 398

28~29 398

30~33 400

30~37 398

33, 35 396

Contra Academicos 《驳学园派》

1.5~9 398

1.13~14 394

1.22 395

1.9 394

2.11 394

2.11; 3.18, 21 394

2.12, 19; 3.30~32 394

2.16, 19, 27~28 394

3.33~36 394

448 3.21, 23, 25, 29 394

3.36 410

3.37, 43 393

3.37 392

3.39 410

3.42~43 393

Contra epistulam fundamenti 《驳重要的书信》

16.20 409, 411

Contra duas epistulas Pelagianorum 《驳贝拉基主义书信集》

1.5, 27, 2.9~12 404

Contra Faustum Manichaeum 《驳摩尼教徒福斯图斯》 22.47, 75.78 401 22.78 398

Contra Felicem 《驳菲利凯姆》

2.19 418

Contra Iulianum opus imperfectum 《驳朱利安作品残篇》

1.101 404

1.70~71; 3.209 401, 402

5.3 403

De civitate Dei 《上帝之城》

1.17~27 401~402

1.21 401~402

4.12, 31 408

4.15 401, 402

5.11 406

5.9 404, 417

6.8 392

7.5~6, 23 408

7.13, 23 407

7.23, 29 406

8.1~12 391

8.4 392

8.6 401, 402

8.8 398

9.4 408

9.5 406

9.22 395

10.1 398

10.2 408

10.3 408

10.29 391 408

10.29~30 407

- 11.6 417
 11.10 401, 402
 11.18 401~402, 403
 11.21~22 401~402, 403, 404, 417, 418
 11.26 394
 12.1~9 400
 12.4 403
 12.6 403
 12.6~8 400
 12.14 407
 12.15, 18 418
 12.21 407
 12.22 400
 12.24~25 401~402
 12.27 395.407
 13.16~17 408
 13.19 407
 13.24 408
 14.7 399
 14.12~14 400
 14.13 403
 14.16, 24 401~402
 14.26 403
 15.22 399, 400 19 400
 19.1 398
 19. 10~13 398
 19.11, 13~14 401
 19.12; 400
 19.13 400, 407
 19.14 400
 19.15~16 401
 19.17 400
 19.18 410
 19.4 400, 408
 19.7 401, 402
 21 400
 21.3 407
 22.30 401
Confessiones (忏悔录)
 1.23 389
 3.7 388
 3.7~8 391
 4.28 389
 1.1 2~13 396, 414
 1.7, 12~13, 23 396
 1.7~12 414
 1.23 396
 2.12~14 400
 2.1 406, 414
 3.10 417
 3.12~13 401
 3.15~16 401
 5.19, 25 393
 7.1~2, 26 417
 7.1~4 406
 7.7 401, 402
 7.13~27 389, 391
 7.18 403, 407
 7.23 401, 406
 8.19~21 403
 8.19~24 400

- 10.8, 38 401, 402
 10.9 402
 13.3 406
De correptione et gratia 《论纠正与恩典》
 4 404
 28~34 403
De carne Christi 《论基督的肉身》
 5.4 393
De praescriptione haereticorum 《论异端邪说》
 7.2~3 93
De dialectica 《论辩证法》
 5 396, 412
De diversis quaestionibus LXXXIII 《论来自西姆普里西斯的对立证词》
 8 406
 9 393, 410
 19 407
 23 410
 28 417
 30 398
 31 400
 35.2 408
 40 408
 46 395, 410
 46.2 417
 48 393
 53 400
De doctrina christiana 《论基督教教义》
 1.2 396
 1.27, 1.28 400
 1.3~4, 20~21 399
 1.3~5 398
 1.34~7 399
 2.1~4 396
 2.40 400
 2.49~53 394
 2.58 400
De duabus animabus 《论灵魂二元》
 16 407, 417
Enarrationes in Psalmos 《对诗篇的讲解》
 9.17 415
 44.3 401, 402
 57.1 400 101 417 118 393
 131.25 401
 137.4 406
 145.4 406~407
Enchiridion ad Laurentium 《教义手册》
 27, 30, 100, 103 405
Epistulae 《书信集》
 7 395
 7.6 411
 9.3~4 407, 411
 13.2~4 407
 14.4 395
 104.12 408
 118.16~21 392
 120~122 393
 120.3 392
 130.13 400
 130.28 414
 13 7.11 407, 409
 140.3~4 407

- 147.21 393, 410
 147.7, 10, 38 393
 153.16 400
 153.26 401
 157.15 400
 166.3 407
 166.4 406~407
 184A.3 401
 189.6 401~402
 229.2 401~402
 277.10 409
- De Genesi contra Manichaeos* 《驳摩尼教论
 创世纪》
 1.25 401~2
 1.31 398
- 450 *De Genesi ad litteram* 《〈创世纪〉字义
 疏证》
 1.4.9~5.11 418
 1.18.36 395
 1.18.37~21.41 391
 1.21.41 392
 2.9.20~21 391
 2.18.38 391
 3.16.25 401~402, 407
 5~7 418
 5.5.12 417
 5.5.12~16 418
 5.16.34 414 6;7;10 408
 7.6.9~9.12 418
 7.10.15~11.17 407
 7.13.20 409 7.19.25~20.26 406
 7.19.25 407
 7.20.26 409
 8.21.42 407
 8.25.47 407
 12.11.22 410
 12.12.25 409, 411
 12.13.27 411
 12.15.31 401~402
 12.16.33 411
 12.17.37~8 411
 12.18.39 411
 12.20.42 409
 12.23.40, 49 411
 12.25.52 410
 12.30.58 411
 12.31.59 395
 12.32.60, 12.32.60~34.67 407
 12.35.68 407
- De Genesi ad litteram imperfectus liber* 《论
 不完全自由的〈创世纪〉字义疏证》
 1.2 418
 4.11~15
 418 13.38 415
- De gratia et libero arbitrio* 《论恩典和意志
 自由》
 32 404
- De gratia Christi et de peccato originali* 《论
 基督恩典与原罪》
 1.19~21 403~404
- De immortalitate animae* 《论灵魂不朽》
 2, 17 407

3~4 412

4~5.9, 12, 16 407

5.7~9 407

6 395

7 395, 407

12, 19 406

24 408

25 406, 409

Tractatus in Evangelium Iohannis

《对约翰福音的研究》

6.25~26 401

19.15 409

49.12 400

99.4 408

De libero arbitrio 《论意志自由》

1.4; 2.6 392

1.24 414

1.32~34 398

1.50~51 400

2.1~3 405

2.1 403

2.5 393

2.7 394.398

2.8~12 409

2.21~3 395

2.2 6 395, 398

2.35~6 398

2.50~3 403

3.4~9 417 3.56~9 408, 414

3.70 408

De magistro 《论秩序》

1~31 396

2~46 397

3, 13~19 396

31, 37 393

38 417

39 393, 412.

40, 46 393

De moribus ecclesiae catholicae... 《论天主教徒的道德与摩尼教徒的道德》

1.5 398~399

1.25 400

De musica 《论音乐》

6.5 410

6.7~11 409

6.9 407, 410

6.10~11, 15 409

6.21 23, 26, 34~58 410

6.29 415

6.30, 38 401~402

6.32 410

6.57 418

De ordine 《论神意》

1.3 406

1.18 401~403

2.26 392

2.26~7 393

2.30 408

2.31 406

2.32~3 410

2.33~4 401~403

2.35 396

- 2.44; 47 414
- De peccatorum mentis et remissione* 《论罪的获得与消除》
- 2.18~30 403
- De praedestinatione sanctorum* 《论圣徒们的预定论》
- 5 393
- 19 404
- De quantitate animae* 《论崇高的灵魂》
- 8~9 410~411
- 8~22 406
- 23 406
- 26, 26~40 406
- 41~68 406
- 41~49 409
- 48 409
- 50~56 414
- Refractiones* 《驳正》
- 1.9 391, 403
- 1.14.3 393
- Sermones* 《对话录》
- 6.4 417
- 18.3 393
- 43 393
- 81.2 400
- 62.13 400
- 113.4 401
- 117.5 396
- 126.3 408
- 241~242 395
- 241.2 401, 402
- 353.8 401, 402
- De diversis quaestionibus ad Simplicianum*
- 《独白》
- 1.2.16 401
- 2.2.2 404, 417
- Soliloquia* 《独白》
- 1.2 418
- 1.12 395
- 1.15 395.414
- 1.22 401~402
- 1.27 410
- 2.1 394, 396
- 2.22, 24 407
- 2.35 395
- De spiritu et littera* 《论精神实质与字面意义》 48 400
- 58 403
- De trinitate* 《论三位一体》 1.31 401~402, 402
- 3.13, 16 418 4.3 417
- 4.4 395
- 4.5, 16, 24 407
- 4.21 393
- 4.24 392
- 6.6, 8 417
- 7.1~3 417 7.7~11 409
- 8.4 395, 406
- 8.9 406, 410, 412
- 9.10 410
- 9.14 396
- 10.7 395, 406

10.1~16 396
 9.1 393
 9.3 409
 9.4 408
 9.9~11 410
 9.10~11 410
 9.13 399
 9.18 396
 10.2~15 408
 10.9 407
 10.14 394
 10.18~19 414
 11.2 409
 11.2, 4 410
 452 11.6~7, 8 411
 11.10 398
 11.12 414
 11.13, 16 411
 11.15 412
 11.26 410
 12.3 393
 12.3, 17 408
 12.16 407
 12.16~17, 21 410
 12.24 414
 13.7~11 399
 14.2~3 392
 14.17 414
 14.21 395, 400, 406
 14.22 401
 15.2 396

15.13 411
 15.16 412
 15.21 383, 410
 15.42 409
 19~22 412
De utilitate credendi 《论信念的用处》 393
De vera religione 《论真宗教》
 2~8, 3 391
 16 407, 417
 30~33 391, 392
 35 418
 58 400, 410
 66 395
 72 396, 408
 73 394
 86 398
 97 417
 101 401~402
 113 395
 Boethius (波爱修)
Consolations 《论哲学的慰藉》
 3, 12 383
 5, 6 383
 Caelius Aurelianus (卡埃留斯·奥雷里亚努斯)
Acute diseases (急性病)
 1.22, 29 342
 Celsus (塞尔苏斯)
On Medicine, Proem 《论医学》
 8 322
 14 326

- 74~75 336
- Cicero (西塞罗)
- Academica priora* 《论前期学园派》 256
- 11~12 279~280
- 18 279
- 33, 34, 36 274
- 49~50 268
- 67 273
- 78 278
- 104 278
- 148 276, 27
- 2.13ff., 72ff. 257~258
- Academia posteriora* 《论后期学园派》
- 144, 1.45 257
- De fato* 《论命运》
- 12~15 232
- 22~23 205~206
- 41~43 239
- De finibus* 《论目的》
- 1.29~30 207
- 1.37~38 210
- 1.42~54 216
- 1.64 193
- 1.66~69 213~215
- 4.7 227
- 5.23 259
- De natura deorum* 《论精神的本质》
- 2.95 347
- Tusculan Disputations* 《图斯库兰谈话录》
- 1.10.22 16
- 1.57~71 415
- 3.76 7.29
- 5.85 259
- Democritus (德谟克利特)
- B6~10, B125, B156 257~258
- Diocles (第欧克勒)
- fr.112 322
- Diogenes Laertius (狄奥根尼·拉尔修) 453
- Lives of the Philosophers* 《名哲言行录》
- 4.33 256
- 4.60, 4.65 271
- 7.2~3 223
- 7.25 231
- 7.28 222
- 7.31 222
- 7.39 225
- 7.40~1 225, 228, 247 n7, n13
- 7.42~44 226~227
- 7.45~48 229
- 7.49 233
- 7.50 248 n19
- 7.53 240
- 7.58 248 n10
- 7.63 233
- 7.82 231, 248 n16
- 7.85~86 241
- 7.89 250 n38
- 7.92 242
- 7.102~105 242
- 7.108 243
- 7.136 236
- 7.148 249 n23

- 7.156 224, 249 n31 29 211
- 7.160~161 228 30 218
- 7.182 248 n17 34 216
- 7.187 231
- 9.61~63 258~259
- 9.66 260
- 9.69 253, 255, 260
- 9.74~77 282
- 9.76 262
- 9.78 280
- 9.88~89 281
- 9.106 276, 280, 6.31
- 9.116 281
- 10.31 191
- 10.31~32 193
- 10.33 196
- 10.34 194~195, 6.12
- 10.149 211
- Epictetus (爱比克泰德)
- Discourses* 《谈话录》
- 2.6.9 244
- Epicurus (伊壁鸠鲁)
- Kyriai Doxai (Principal Doctrines)* 《根本信条》
- 3 218
- 8 211
- 11~12 213
- 17 216
- 24 211
- 25 213
- De natura* 《论自然》
- 34.21~22 205
- Letter to Herodotus* 《写给希罗多德的信》
- 37 212
- 38 197
- 39~40, 40~41 199
- 39 188
- 46 191, 195
- 49~50 191, 195
- 50 192
- 52~53 191
- 54 200
- 55~56 195
- 61 217
- 63~64 202
- 67 202
- 68~69 200
- Letter to Menoeceus* 《写给美诺俄库的信》
- 124 218
- 127 211
- 129 206, 210
- 130~132 218
- 131~132 209, 215
- Vatican Sayings* 《梵蒂冈语录》
- 23 213, 215
- Erasistratus (埃拉西斯特拉图)
- fr.109 328
- fr.198 330

- fr.82 328
fr.83, 114, 77~78 327
fr.86~90, 327
fr.161 330
- 454 Eusebius (欧塞比乌斯)
Praeparatio evangelica (福音的预备)
14, 18, 2~4 259 14, 19, 9 258
- Galen (盖伦)
“K” denotes Kühn’s edition [10.10]
On the affected parts (论受影响的部分)
K8 144 335
- On anatomical procedures* (论解剖学的程序) (AA)
K2.222~224 349
K.2.675~681 349
K2.286 348
K2.288~289 349
K2.288~290 336
- On antecedent causes* (论先导原因) (CP)
330
1.9~10 330
3.67 347
6.54~7 347
8.102~103 329
1.141~144 329
13.166~168 329
- On the best method of teaching* (论最好的教学方法)
1.40~52 345
- On containing causes* 2 340
- On distinguishing pulses*
K8.782~786 345
- On the formation of foetuses* (论胎儿的形成)
K4.700~702 350
- On Hippocrates’ “Nature of Man”* (论希伯克拉底“人的本性”)
K15.152~153 348
- On his own books* (论他自己的著作)
K19.49 343
- Introduction to Logic* (逻辑学导论)
16~18 345
- Medical definitions* (医学定义) [ps.-Galen] K19.392 340
- On medical experience* (论医学试验)
3~4.88~90 338
6.91~92,
7.94~97 338
7.16~18,
7.114~120 339
- On the method of healing* (论治疗方法) (MM)
K10.29 348
- On the natural faculties* (论自然官能)
K2.30~57 337
K2.31, 33, 132, 134 327
K2.178~180 344
- On the principles of Hippocrates and Plato*
《论希波克拉底和柏拉图的原则》(PHP)
K5.181~805 342
K5.219~220 350

- K5.725~6 346
 K5.777~8 345
 K5.795~7 344
On the Power of Foodstuffs (论食物的力量)
 K6.455 321
On sects (SI)
 2.2~3 332, 334
 5.11~12 334
 6.14 341
 8.8~19 341
 8.18~20 337
Subfiguratio empirica
 4.49~50 335
 9.70 335
On the use of breathing (论呼吸的运用)
 K4.504 349
On the use of the parts (论肢体的运用)
 K3.235 346
 K3.464~471 337
 K3.469 347
 Geminus (革米努斯)
Introductio astronomiae (天文学导论)
 1.19~22 303
 ch.18 296~304
 Herophilus (希罗费鲁斯)
 T50a~b, 52~53 323
 T56 324
 T57 3 24~325
 T58~9a 325
 T60~62 324
 T63a~b 325
 T63b~c 336
 T81~89 324
 T131, 147, 164, 182 325
 Hippocrates (希伯克拉底)
Ancient Medicine (古代医学) 320
Nature of Man (人的本性) 320
Regimen (养生法) 1.2 320
 Homer (荷马)
Iliad (伊利亚特) 2.204 34 n13
 Lucretius (卢克莱修)
De rerum natura (物性论)
 1.169~173 197
 1.451~458 200
 1.984~991 217
 2.499~514 201
 2.731~133 200
 3.182~188 203
 3.262~265;
 269~272 202
 3.288~293 203
 3.335~336 202 3.347~348 202
 4.256 191
 4.722ff 218
 4.877.891 204
 Metrodorus (梅特罗多鲁斯)
 B1 8.6
 Photius
Bibliotheca

212, 169b 38 ff. 266, 280

212, 169b 27-29 266

212, 170b 31 ff 281

Plato (柏拉图)

Crito (克里托篇)

46b, 48c 241

Meno (美诺篇)

77-78 241

87-88 241

Gorgias (高尔吉亚篇)

467-468 241

Euthydemus (欧绪德谟篇)

278-282 241

Phaedo (斐多篇)

69b-c 88-89

82 a-b 94

Phaedrus (斐德罗篇)

264b-d,

268c-d,

269c 81

Republic (国家篇)

393a-b, 394b-c 79, 84

394d-398b 78

595b-c, 607e-608b 76, 79

Symposium (会饮篇)

205 a 239

205c-d 77

207a-208b 95

[Plato]

Epinomis (981b ff) 33 n5

Pliny (普林尼)

Historia Naturalis (自然史)

2.56 301

26.12-15 337

Plotinus (普罗提诺)

Enneads (九章集)

1.1 (53) 7 372

1.2 (19) 374

1.3 (20) 365

1.4 (46) 374

1.5 (36) 374

1.6 365

1.8. (51) 373

2.4 (12) 370

2.4.11-12 370

3.1-3 375

3.6 (26) 370

3.7 (45) 369 3.7.11,

43-45 369

3.7.3, 36-38 369

4.2 (4) 2 365

4.2.2 369

4.3.1-8 368

4.3.1-8 (27) 369

4.3.22 369

4.3.5 362

4.4.18 369

4.7 (2) 6-7 365

4.7 (4) 365

4.9 (8) 369

5.1 (10) 365

- 5.1.5~7 371
 5.1.7 377
 5.3 (4) 365
 5.3.2 370
 5.3.49 367
 5.4 (7) 1 366
 5.4.2 370
 5.5.32 367
 5.8 (31) 2 365
 6.1~3 378
 6.2.20 367
 6.4 369
 6.4.4 369
 6.4.5 369
 6.5 (21~22) 369
 6.7 (38) 7 373
 6.8 375
 6.8.16 377
 6.9 (9) 8~11 366
 6.9.5 366
- Plutarch (普鲁塔克)
Stoic Self-Contradictions (斯多亚派的自相矛盾)
 1035ab 225
 1035cd,
 1048a 243 1082A 416
- Porphyry (波菲利)
Isagoge “续论” 58 362
Life of Plotinus (普罗提诺的生平)
 8, 14, 17~18 362
- Proclus (普罗克鲁斯)
Elements of Theology (神学原理) (ET)
 17~18 362
 7, 113~165 380
 25~39 380
 31~39 371
 57.71~72 381
 87~96 380
 101~103 381
- Platonic Theology* (柏拉图的神学)
 903~904 381
- On Plato's Parmenides* (论柏拉图的《巴门尼德篇》)
 3.797, 6.148 380
- Ptolemy (托勒密)
Almagest 4.2 301
Harmonica 304ff.
De iudicandi facultate 304ff.
- Seneca (塞涅卡)
Letters on Ethics (伦理学的通信)
 92.30 238
 121 241
- Sextus Empiricus (塞克斯都·恩披里柯)
Against the Mathematicians (反杂学家)
 7.17 248 n13
 7.23 248 n13
 7.158 270
 7.175~189 274
 7.203 193
 7.21 1~216 194
 7.227~231 248

- 7.372~373 248 n19
 8.70 233
 8.141~299 332
 9.210~236 327
 9.242~243 329
- Outlines of Pyrrhonism* (皮浪主义概要)
- 1.4 282
 1.7 254~255, 266
 1.8 282
 1.1 3 276, 283
 1.19 283
 1.23ff.282~283
 1.164~167 281
 1, 168, 173~174 322
 1.180~181 326
 1.187~209 282
 1.213ff.257
 1.220 271
 1.221 266
 1.227~229 274
 457 1.230 278
 1.232 256
 1.235 279~280
 1.240 341
 2.9 7~135 332
 2.110~112 231
- 2.137 230
 3.1~2 347
 3.13~30 326
 3.15 329
- Simplicius (辛普里丘)
- On the Heavens* (论天)
- 236.33 230
 488.21 17
- Stobaeus (斯托贝乌)
- Eclogae*
- 2.65.8 240
 2.75.11~2.76.3 240
- Stoicorum veterum fragmenta (SVF) (《斯多亚派著作残篇》)
- 2.54 233
 2.458 237
- Xenocrates (克塞诺克拉底)
- fr.53 Heinze
- Xenophanes (克塞诺芬尼)
- fr.1, fr.18, fr.34 257
- Xenophon (色诺芬)
- Memorabilia* 《大事记》
- 4.6.87.25

译后记

往往是几本教科书教育了一代人，或者说几本教科书形成了一代人的知识结构和学术观。我们这一代人就是通过读黑格尔的《哲学史讲演录》、罗素的《西方哲学史》、梯利的《西方哲学史》和文德尔班的《哲学史教程》等教科书来了解西方哲学的。20世纪下半叶特别是80年代以来国内学界的一些前辈和同仁也编写了一批西方哲学史教材，但是它们的取材范围、断代原则和哲学史观都没有完全脱离上述几本引进教科书的影响。上述几本教科书也存在一些问题，最大的问题是过于陈旧，它们分别成书于19世纪和20世纪初，未能反映20世纪哲学的最新发展，不能适应教学和研究的需要。

20世纪60年代末至70年代初，在西方世界又出现了一批比较好的多卷本的哲学史，例如法国的“七星百科全书”（Encyclopédie de la Pléiade）中的三大卷的《哲学史》（*Histoire de la Philosophie*），该书是上百位专家共同编写的，内容广博，涵盖东西方的各种哲学思潮流派，但是该书是用法语写成，国内能直接阅读的人太少。此外，在美国出版了科普斯顿（F. Copleston）的九卷本的《哲学史》（*A History of Philosophy*），该书由作者一人写成，尽管他的知识非常广博，文笔很优美，但是上下几千年、纵横全世界、洋洋九大卷的哲学史凭一人之力，总会有遗憾之处。作者作为一位神学家，在材料的取舍、笔墨的浓淡、理论的是非等问题上总会或多或少留下个人的一些痕迹。这两部哲学史的共同的问题是，它们也都只写到20世纪50年代前后，未能反映20世纪下半叶西方世界哲学发展的最新进展，而且它们都没有被译成汉语，不能被广大的中国学生和读者所阅读。

世界上著名的劳特利奇出版公司出版的《劳特利奇哲学史》是西方世界在走向21世纪时出版的一部代表当今世界西方哲学史研究领域最高学术水

平的著作。全书共十卷，1993年开始出版，2000年出齐。该书是集体智慧的结晶，每一章的作者都是这一领域公认的专家，130多位专家来自英国、美国、加拿大、澳大利亚、爱尔兰、法国、意大利、西班牙、以色列等十多个国家的著名大学和科研机构。该书既是一部系统的哲学史，又可以被看做一部专题研究论丛，它涵盖了从公元前8世纪直到20世纪90年代末西方哲学发展的全部内容，有很高的学术含量。它既可以作为研究人员的参考书，也可以作为大学生和研究生的参考教材，同时也可以作为文化人系统了解西方哲学的工具书。

1994—1995年我在英国牛津大学做高级访问学者时，在经常光顾的Blackwells书店发现了刚刚出版的几卷《劳特利奇哲学史》，就被它深深吸引，萌发了将它译成汉语的愿望。回国后我主动向中国人民大学出版社推荐了此书，得到了李艳辉编辑的回应和鼓励。待2000年《劳特利奇哲学史》十卷本全部见书后，我们就开始同劳特利奇出版公司洽谈版权，不久就签订了购买版权的合同。于是，我牵头组织从事西方哲学研究的一些同事、朋友、学生来翻译这套书，他们译完后由我校译并统稿。我们的原则是翻译以研究为基础，基本上是为对译部分有研究的学者来译，力求忠实地反映原书的面貌，包括保留原书的页码和全部索引，便于读者查对。原书中每一章后面附有大量的参考书，我们不做翻译，原文照录，其目的也是便于深入研究的读者进一步查询，如果译成了汉语反而给读者查找造成了不便。这样做的目的都是为了保持原书的学术性。

翻译是一种遗憾的艺术，或者说是一项吃力不讨好的工作，即使是很多大翻译家的译作都可以被人们挑出很多错误和疏漏，何况是才疏学浅的我辈呢？译文中可能存在一些错误，恭请各位指正。好在所有严肃的研究者从来就不倚赖翻译本做学问，他们只是把译本作为了解材料的一个导引，希望我们的翻译能够给他们做好这样一个导引。近年来国内的学者们兴起盛世修史之风，就我所知，现时学界已有许多编撰多卷本西方哲学史的计划，愿我们的这套译本能给大家提供一些参考。

本套译著的出版得到了中国人民大学出版社的大力支持，没有他们的学术眼光和为购买版权所做的工作，我们也不可能把该套书翻译出来奉献给读

者。李艳辉博士、徐飞博士、符爱霞女士等为该书的编辑出版付出了大量的劳动，周蔚华总编辑和社里其他领导也为该书的出版做了大量工作。同时，该书的翻译出版得到了教育部人文社会科学重点研究基地——北京大学外国哲学研究所的支持，赵敦华先生和靳希平先生同意提供一些课题费来支持各卷的翻译组织工作。在这里我代表全体译者向他们表示衷心的感谢。

《劳特利奇哲学史》第二卷的翻译分工是：

冯俊——翻译总主编序、作者简介、文献来源、导言、名词解释、专名索引、主题索引、文献索引。

杨洪江——翻译第 1、2、3、6 章。

刘永红——翻译第 4、5 章。

宣方、张雪松——翻译第 11、12 章。

蔡立庆——翻译第 7 章。

孟彦文——翻译第 8 章。

王鸿生——翻译第 9 章。

费多益——翻译第 10 章。

程鑫——翻译历史年表。

全书由我校译、统稿，并提供“《劳特利奇哲学史》（十卷本）简介”，“《劳特利奇哲学史》第二卷简介”。

冯 俊

2004 年 8 月于中国人民大学