

两希文明哲学论丛

斯多亚主义(II)



石敏敏 章雪富◎著

中国社会科学出版社



两希文明哲学论丛

斯多亚主义(II)

石敏敏 章雪富◎著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

斯多亚主义. 第2卷 / 石敏敏, 章雪富著. —北京:
中国社会科学出版社, 2009. 5

(两希文明哲学论丛)

ISBN 978-7-5004-7801-0

I. 斯… II. ①石…②章… III. 斯多亚派—哲
学—研究 IV. B502.32

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 076283 号

特约编辑 郑成花
策划编辑 陈彪
责任校对 修广平
封面设计 回归线视觉传达
技术编辑 王炳图

出版发行 中国社会科学出版社

社址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮编 100720

电话 010—84029450(邮购)

网址 <http://www.csspw.cn>

经销 新华书店

印刷 北京金瀑印刷有限公司 装订 广增装订厂

版次 2009 年 5 月第 1 版 印次 2009 年 5 月第 1 次印刷

开本 880 × 1230 1/32

印张 12.375 插页 2

字数 300 千字

定价 30.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

导 言

本书是《斯多亚主义》第二卷，讨论斯多亚主义的伦理思想。希腊化哲学表现出普遍的伦理倾向，哲学的所有主题都指向伦理的关怀。希腊化的伦理意识构成其自然哲学（物理学）、逻辑学、认识论和形而上学探讨的基础。无论斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派还是怀疑论学派，都以这种生活关怀为中心并回归伦理的本质。希腊化时期的伦理学不是基于知识论的范畴构造，而着重于生活方式的塑造。如果说柏拉图和亚里士多德认为政治接近生活的本质的话，那么斯多亚学派和希腊化其他学派（伊壁鸠鲁和怀疑论学派）则认为伦理才真正显示了生活的本质。从古典希腊到希腊化时期，哲学的思想形式显示了某种重要的变化，哲学与生活的关联方向也出现了转折。

然而希腊哲学始终面向生活展示其智慧的形态。哲学不可能是无关于生活的智慧，哲学的希腊方式始终关联于生活并且向着生活凝练生活的智慧，生活则因此从思辨的层面展示日常的深度。无论是就简单性还是就复杂性而言，无论是就平面性还是就超越性而言，希腊生活的日常意识都无法摆脱思想并且无法摆脱出思想本身而成就为言说。生活是一种言说，哲学则是言说生活

的方式，只是不同思想派别的哲学言说方式呈现出了不同的侧面而已。没有一种思想能够道尽生活，也没有生活只为一种言说呈现。哲学将生活聚焦为不同的直观形式，使直观成为具有自我拓展的语言力量。希腊化哲学使生活回到经验的直观，使思想回归日常，使生活成为伦理性观照，并看见日常的深度。斯多亚主义没有把此类伦理性观照理解为范畴史，而是理解为情感（激情）诸形态的呈现形式。

斯多亚主义把情感（激情）作为哲学的研究对象，显示出由古典希腊向希腊化哲学转换时的典范转移。柏拉图的某些对话录（例如《理想国》）曾研究过各种激情，然而他的研究对象不是情感，他研究的依然是理性。柏拉图透过对理性的研究，尤其是透过对理性秩序的研究，指出理性的非秩序化危险来自于非理性的欲望和激情。这是在理性的视野里面研究激情和欲望：一方面欲望和激情不是独立地被呈现；另一方面它们已经先行被视为理性的对立面，被视为是实在的缺失。斯多亚主义则没有对激情作这样的“预置”，它把激情和欲望尤其是激情作为独立的研究对象，理性的实在性倒需要透过激情的研究才显示出来。相比于激情，柏拉图把欲望置于更基本的层面，理性的对立方是欲望。斯多亚主义则认为激情更为基本，以激情为哲学研究的基础，因为哲学的事业在于“治疗”。澄清“激情”（情感）的本性是哲学治疗的开始。

斯多亚伦理以情感为对象呈现了哲学本体论的伦理学承诺：哲学乃是治疗而非知识的规范。人们常把伦理学视为社会规范的软性方式，认为它的社会功能在于对法律等刚性的意识形态功能实施补充。这是从“加法运算”把握伦理准则，把伦理视为社会规范。柏拉图是这种伦理规范的代言人，《理想国》的伦理观是政治化的，兼具法律功能，《法律篇》的法律观以伦理为本

质。斯多亚主义则认为伦理是治疗性的，而非规范性的。斯多亚主义从没有提供有关激情的观念，也没有提供公正的规范（柏拉图和亚里士多德都这样做），它提供的是一种方式或者说方法论。斯多亚主义以方法为本体，它呈现出的是哲学的医学特征，它们都把方法视为内容的实现方式，伦理的态度乃是处置自己生存方式的指向。这种以“减法”为特征的伦理透过重新定位自我来定位哲学的生活方式。斯多亚学派批评柏拉图的主要原因是柏拉图把观念当作规范，使生活失落在观念外面。治疗性伦理使观念重回生活，重回生活呈现其自身的本有方式。斯多亚伦理试图使哲学重新成为生活的一种形式，即不是把哲学视为生活的抽象并且予以价值化，不试图去构成生活之上的哲学。后一做法属于柏拉图和亚里士多德。斯多亚主义是要让生活回到生活的自我呈现，回到自然的习惯，这是从自然的社群批评社会的社群。斯多亚伦理是批评性的，并且它不是直接针对社群，而是针对个体性自我的呈现方式。斯多亚伦理是“减法运算”（解构性的），它不是透过凝聚生活的方式展示生活的深度，而是以展示生活被观念折叠的谬误来显示生活的“自然”真实。哲学的治疗是要回到观念（意识）所遮盖的真实，因为人们认为那些需要遮盖的真实是“不好的”，价值判断替代了真正的伦理判断。真正的伦理判断只是对于这件发生的事情是否真的已经发生的判断，而不是对这件发生的事情对于我是否是“好”的判断。古典希腊伦理以后者来替代前者，这就不能够真实地认识伦理的自然本性。唯有面对真实的时候，才能真正地接受伦理，才能够伦理地生活。既然事情已经发生，那么所发生的就必是有宇宙自然的计划和安排，而不应该出于某种所谓的伦理价值要求去抱怨它的发生，在面对所发生的事情时，要抛开我自己的意愿，回到伦理的自然，也就是所谓的“神意”。从“神意”伦理出发，凡发生的

必然是“好的”。事情本身的发生不存在“不好”，之所以有所谓的“不好”，乃是因为人们“意愿”的结果，而导致此类“意愿”的则是“激情”，治疗“意愿”要从治疗“激情”开始。激情使生活的日常成为非日常，使事情本身成为被规避，它是激情主导生活的结果。哲学的治疗就是要回到日常（印象呈现），回到已经发生的事情的真实。伦理指向的是生活的真实，而不是观念的真实。

本书的第一章论述了从古典希腊伦理学向希腊化伦理学实现典范转换的时代背景。本章不是泛泛之论，而是侧重于希腊化科学思潮的特征。古典希腊哲学以理论理性为思辨的要旨，其伦理学也是如此。就其科学性而言，它侧重于几何学。希腊的数学其实是几何学，毕达哥拉斯认为数是图型，例如一是点，二是点的运动（线），三是线的运动（封闭的三角形）。柏拉图哲学基于这种几何学，其所谓的理念即“型”的观念乃是几何学的理论理性思辨的结果，而“型”是几何学的概念。柏拉图认为这样的数脱离了现象界，作为“好”的最高理念也必然超越了现象。这样，柏拉图指向超越于现象和经验的“好”的伦理表述，其实是基于理论理性的表述。斯多亚伦理学却起源于经验科学蓬勃兴起的希腊化时代，尤其以医学的兴起为标志。希腊化时代的医学胜于数学的影响，且这个时期的物理学包括阿基米德的力学以及以这种力学为基础的数学具有机械论的特征，都显示出医学科学的影响力。斯多亚主义与医学关系密切，医学的方法论影响了其哲学和伦理学的方法。医学的经验方法使得哲学接近于经验理性的表达，从经验理性去观察生活的构成形态。医学的方法论（治疗的观念）影响了哲学的方法，斯多亚主义把伦理学视为一种治疗即是基于医学的观念，使得伦理和医学获得了可类比的形式，驱使伦理按照医学的观念得以阐释，既然医学是指向身体

的，那么伦理学就是指向心灵的。基于斯多亚主义的彻底的物体主义倾向（心灵是更清微的质料和思想，也是质料的形式），身体的治疗和心灵的治疗之间获得了内在可比性。

斯多亚治疗性哲学的哲学形象是苏格拉底这样的贤人。第二章分析了斯多亚学派的苏格拉底形象和它所涵盖的要旨。斯多亚学派和柏拉图对苏格拉底形象有各自的表述，这些表述分别呈现为伦理和政治的态度。柏拉图的“苏格拉底”是一个城邦政治家，他的哲学背景是城邦的生存空间。苏格拉底是城邦的教化者，是真理的传言者，哲学的言说由此凝聚为空间性的拯救形态。然而斯多亚的苏格拉底是一个心灵的治疗者，是彻底地治疗了自身疾病的贤人。斯多亚的“苏格拉底”深受小苏格拉底学派的影响，有较浓厚的犬儒主义特性。斯多亚学派把苏格拉底看作是生活伦理的实践者，是个体的生命显示出哲学形式的存在者。苏格拉底不是城邦的批评者，更像是生活的批评者。而他对于生活的所有批评都是基于个体的自我审视，其目的不是要缔造普遍理性，而是构造个体的生命态度。这就是苏格拉底与激情治疗的关系。因为基于激情的反思都发生在个体身上，而基于理性的审视则指向类的整体属性。激情之为存在是个体的属性，我们不可能在别的个体身上找到相同的激情。斯多亚学派从治疗激情中找到一条真正通往个体之构成的经验道路，它成为自我构成的源泉。这样，在柏拉图和亚里士多德传统之外，就出现了另一种自我的形态。这就是透过激情的治疗所形成的个体性自我的定位。斯多亚学派把个体性自我确立为自然法的内核，个体从自爱开始导向真正的健全的社群。正是自爱保证了社群的健全并使得社群有个体的归属感尊重。柏拉图认为公正是普遍的观念，“好”也是普遍的观念，普遍性是个体性存在的尺度。斯多亚学派却认为个体才构成社群的类比，就是说从个体出发才能够真正

明白社群从而建立社群，没有一个社会在不能够保证个体存在的“好”的情况下，能够建立社群的“好”。个体的“好”也正是个体的“社群性”完成，从而个体不是将社群置于自我的外部，它是社群性的内置。由此，自我之“好”具有“自然”的含义，是自然法的核心，这就从个体主义为普遍人权和生活法则奠定了基础论证。所谓哲学是一种生活方式，在于指明生活的自然法基础（即个体形态）。在这个意义上，斯多亚主义与近现代哲学有密切的关联，是现代性的古典来源。

既然个体的“好”（自爱）是自然法的内核并由此确定社群乃是自爱的扩展，那么这种自然法意义上的自爱就不是差等的爱，它消除了个体存在之间的差等。斯多亚学派由此论证了所有事物具有同等的价值，所有个体的价值都是基于它是个体的身份，都是基于自然本身的直接意义，这正是世界公民的思想根源。既然自然本身是个体身份的塑造者，那么一切事物就都是透过自然被决定的，在由自然确定个体的身份而言，自然法就过渡到了决定论。第三章讨论斯多亚学派的决定论。古典哲学并不认为一个事物的被决定状态是负面的。当说人或事物被决定时，只是在于摆明人必须面对生活的真实。当人自身能够面对一个决定论的宇宙时，人可以矫正自己不正当的侥幸心理，人才能真正地自由。人获得自由不是透过获得有关宇宙全部细节的认识，即所谓的科学认识，而是透过对宇宙的总体正确的认识，引导人离开为心理期待所支配的生活。由此，决定论并不导致坏的生活，恰恰相反，它导致了好，因为它使得生活从期待的偶然性中脱离出来，形成正确的观察。斯多亚主义的命运观念也不是直接的决定论；既不同于德谟克利特的原子论，也不同于古典希腊自然哲学的本体决定论。古典希腊自然哲学的本原论是一种直接的决定论，它认为一个本体直接生出其他元素和世界，本原和具体事物

之间是直接因果关系。德谟克利特的原子论也是如此，因为他认为原子构成了世界万物。然而希腊化哲学对于这种直接的决定论没有兴趣，反映出希腊化哲学整体的心理态势的变化。伊壁鸠鲁学派也反对直接决定论，伊壁鸠鲁用原子偏斜运动论证原子的自由意志，斯多亚主义则采用弱决定论否定直接决定论，这经常为学者们所不曾注意。斯多亚学派区分了远因和近因，它认为事物的联系由许多复杂因素共同构成，而不是由某个单一原因构成。否定事物由单一原因构成，正是击中了直接决定论的要旨，为自然理性提供了新的阐释。所谓的自然理性是容许意愿显示其主动性。就整个宇宙运行已经安排好了而言，宇宙确实是决定好了的。然而就参与这种安排的人的意愿而言，人仍然是主动的。因为人可以选择接受安排，也可以选择不接受，这样人就或者赞同或者否定。就远因而言，人因为他是宇宙已经安排好了的环节而是被决定的，然而就近因而言，则依照人是否愿意接受这种安排而言尚未完成。这是斯多亚决定论的个体精神，也是斯多亚伦理学的特质：它不仅仅要回答什么是事实，还要回应如何接受事实。“意愿”指向如何接受事实，是决定论背景下的个体精神。唯有正确地回应了这个问题，人才能真正地自由。自由正是由这两方面构成的，自由来自命运观念下的人的意愿。自由不仅仅来自于宇宙本身，也来自于个体存在于宇宙中的意愿。斯多亚主义关注宇宙论其实是关注人的意愿以及由意愿而引致的个体性自由之于决定性宇宙的积极介入；就此而论，斯多亚伦理学是关于自由的哲学。

自由与意愿的关联引致第四章的主题。第四章讨论适当性、激情和宁静三者的关联。“适当性”（*οὐκείλος*）也可以译成“自爱”和“安排”等。*οὐκείλος*这个词有许多意思，然而都涉及“意愿”的话题。清楚地把握这一点，对于理解斯多亚伦理学至

关重要。斯多亚伦理学是围绕着“意愿”主题展开的，而所谓的意愿与宇宙的关系又是透过 *οὐκείλος* 生发出来的，即透过反思人是否正确地排列了自我所握有的印象而达成的。毫无疑问，宇宙秩序有它一定的排列 (*οὐκείλος*)，而诸如此类的排列都是向着好的目的，这就是斯多亚主义所谓的“神意”。既然这一切的安排都没有缺失，那么当我们以为出现了不“好”的时候，那肯定就不是因为宇宙本身的问题，而是人在把握宇宙的排列时在意愿上出了问题，也就是人的自我意愿的安排没有合乎宇宙自然的安排，没有合乎自然而生活。自我意愿在安排上出现的问题表现在什么地方？就是错误地理解了“自爱”，把“自爱”看作与社群有冲突，然而真正的自爱在其意愿里面却是自然地趋向的。斯多亚主义把自爱看成是意愿的出发点，肯定自爱是个体性成形的动力，因为自爱包含的不只是安排自我，同时也是安排其他事物，例如安排其他人，这就是社群。如果自爱的意愿在自我构成的排列上与社群有冲突，那就意味着意愿的安排出现了问题，没有能够与自然一致，因为真正的自我安排不能与自我的处境矛盾，如果发生了矛盾，只能说自我出了问题。而自我出了问题，肯定是意愿出了问题。意愿之所以出问题，是因为源于激情的干扰。出自自然的自爱无关於激情，这与现代哲学所谈论的关乎自私的自爱相差甚远。自爱与自私无关，自爱指理性地指涉自身，是群己的观念。在这个层面上，功利的自我往往最不功利，这类似于近代英国的功利主义伦理。而导致自爱倾向于自私的或者说使自爱越出了宇宙的排列的正是激情。自然的自爱必是不动心的，即不是基于激情的。治疗自爱的激情，而归于不动心，是自爱的正确方式，因为这样的自爱总是群己性的爱，或者说它首先表现出了“爱”的 *οὐκείλος*。

自爱的目的是为了实践“好”，而这个“好”就是幸福。

人不可能没有社群而能够是幸福的，人当然也不可能在他伤害社群的时候能够是幸福的。幸福生活宣称了个体与社群之间的冲突是不正当的。就此而论，斯多亚主义继承了古典希腊的幸福伦理，希腊化哲学与古典希腊哲学有其一致性。伊壁鸠鲁学派谈论快乐是出于对幸福的理解，亚里士多德就更不用说了，《尼各马可伦理学》谈论的正是幸福伦理。然而斯多亚主义谈论幸福伦理的具体内涵和方法都有所不同。第五章探讨斯多亚主义幸福伦理的独特性。如同亚里士多德一样，幸福伦理关乎生活的目的，而任何指向目的的都必然合乎理性。在这一点上，斯多亚学派与亚里士多德代表的古典伦理表现出它的一致性。然而斯多亚的幸福伦理是治疗性的，是要治疗人的意愿。幸福不是以生命的长度和满足程度来定义，这已经有所不同于亚里士多德，后者认为幸福需要一定的外在的“好”，例如财富和健康的身体，斯多亚学派则认为这些都不是好的，也不是恶的。当亚里士多德认为幸福需要这些外在事物时，这些外在事物就被看成是好的，幸福由此具有某种外在因素。虽然亚里士多德也认为幸福是理性的自足，然而这种理性的内在性仍然有所保留。当然，亚里士多德是从政治学来定义伦理学的“善”（好），而在讨论政治学视野下的“好”（就城邦的“好”讨论“好”）的时候，外在的条件诉求不可避免。斯多亚学派则是从个体的“好”讨论幸福。这不是说个体的“好”就与城邦（国家）的“好”没有关系，而是说这是两种不同的关联方式。从个体的“好”关联幸福的时候，是从个体的内在性关联“好”，而不是从外在性关联“好”。基于内在性关联的发生只可能是“意愿”，因为如果抽离了一切外部的事物，或者说如果认定一切都是外部的，那么财富和健康这些实体就用不着说了，甚至人所获得的各种印象的呈现方式都可以

是外部的，是属于外部的。而使得这种印象的外部性被把握成内在性本己的，正是“意愿”。从意愿出发，斯多亚学派看到幸福伦理中发生在意愿领域的高度自欺，外部的“好”以一种需要的形式成为人赖以支配的表象，并被表达为内在性。斯多亚伦理学击穿这种外在的内在性，以治疗人的疾病。幸福从治疗疾病开始，而不是从得到满足或者某些外部条件开始。斯多亚主义显示了这种个体性存在的独特方式。而对于这种完全个体化的存在方式，只可能从意愿的关联中获得。斯多亚主义以意愿显示存在，而意愿由于它不可能依赖于外部的形式显示其实存，就只能从终末的角度表述幸福，所以有死性问题被作为意愿的主要内涵，它作为个体性存在的不可或缺的方式显示为自我结构的一部分。意愿透过死亡的终末得以构成，斯多亚主义显示的是向着死亡而构成的意愿的幸福。据此，斯多亚主义讨论了自杀，认为自杀具有真正的合理性，是幸福的行动。斯多亚学派不仅言说自杀，而且践行自杀，他们把自杀看成是出自幸福的终末关怀。

第一至第五章分别讨论了斯多亚伦理学的主题，第六、七和八章则分别讨论了晚期斯多亚三大家塞涅卡、爱比克泰德和奥勒留的主要思想。前五章以早中期斯多亚主义为伦理学展开的脉络，以晚期斯多亚主义为伦理学的总结，后三章则透过晚期斯多亚三大思想家伦理学精义的阐释展示其总体的精神形态。晚期斯多亚主义三大家尤其凸显了以个体为中心的伦理规诫的特征，把个体存在的自由作为伦理学的本质和哲学训练的目的，作为自我之为个体的表达诉求。然而本书也指出晚期斯多亚主义三大家的差别。塞涅卡（第六章）主要以治疗个体性幻觉的情感形式为目的，讨论愤怒、悲伤、恩惠和绝望等情感，指出这些情感经常被赋予所谓的合理性形式和某种形式的

理性特征，导致人以真理的幻觉不断地沉沦成为形而上学的幻想和盼望，造成虚假的自我形式，却丧失了真正的个体精神。爱比克泰德（第七章）从分析把握性印象以及它与伦理的呈现形式的关联出发，指出让意愿的自由停留在现在这种时间形式中，而不是试图为此增加外部的要素。爱比克泰德认为，把握性印象是甚至死亡都无法剥夺的本己，是任何外在性都无法取代的内在性，是始终真正面向存在的意愿，是拒绝了任何自欺的自由。在晚期斯多亚三大思想家中，爱比克泰德彻底地把意愿的终末性视为伦理学的根本视野。奥勒留（第八章）的论述又有所不同，以一种个体之于社群的责任来分析心灵本当有的伦理精神即宁静与自由的关系。本章指出学者们对奥勒留的一直以来的误解，他们认为《沉思录》单纯是反思自我生活的哲学笔记。就写作方式和劝慰对象来说，这种说法没有什么错。然而奥勒留在写给自己的这本《沉思录》中却指出个体自我的塑造需要透过群己的方式得到保证，它关联的对象就是社群，这是斯多亚伦理的“自爱”诉求的深刻发挥。而这种思想的后面，蕴涵着奥勒留的自我认同的身份根据。作为君王，治理国家充分显示了生命之重，显示了其他人生活中所蕴涵却未曾展开的困惑和责难。既然如此，那么是什么构成了自爱的本体论自由的承诺呢？是社群。从这个意义上说，奥勒留回到了古典希腊伦理学的政治性视野，他的伦理学回归到政治伦理。当然，这种政治伦理不是以城邦为本体，而是以罗马帝国为本位。奥勒留政治伦理的核心是世界公民，成为一个真正的世界公民（个体），乃是基于自我内在指向为社群的德性自由。

斯多亚伦理学有力地挑战了柏拉图主义传统，成功地塑造了一种新的“自我”观念。这种自我观念基于个体性存在的伦理，又内在地关联于社群的生成。斯多亚学派透过伦理的“减法运

算”，即透过阐明个体如何回归于生活的自然，显示自爱不是与社群冲突的原则，显示社群乃是个体性自我的本己内涵。正是在这个意义上，斯多亚主义又与亚里士多德的社群观念区别开来，实现了由古典希腊向希腊化哲学的典范转移，成为现代思想的古典来源。

目 录

导言	(1)
第一章 斯多亚伦理学的时代性关联	(1)
第一节 伦理学描述和医学的经验论基础	(1)
第二节 Decreta 和 Praecepta	(18)
第二章 哪个苏格拉底? 何种自我?	(29)
第一节 透过苏格拉底而思	(30)
第二节 治疗性哲学和自我的根源	(48)
第三节 “合乎自然地生活”的自然法根据	(66)
第三章 命运、意志和自由	(87)
第一节 εἰμαρμενην	(88)
第二节 意志	(105)
第三节 自由	(120)
第四章 οἰκελος、απαθεια 和 εὐθυμία	(141)
第一节 οἰκελος	(142)

第二节	απαθεια	(167)
第三节	εὐθυμία	(188)
第五章	幸福生活、向死而生和自杀	(209)
第一节	εὐδαιμονία	(210)
第二节	向死而生	(226)
第三节	自杀	(239)
第六章	塞涅卡的治疗性哲学	(256)
第一节	哲学的终末性	(257)
第二节	激情作为哲学研究的对象	(267)
第七章	爱比克泰德：自由意志的训练与自我的专注	(283)
第一节	自由意志的训练	(284)
第二节	θεραπεία	(303)
第八章	奥勒留与社群性的自我	(317)
第一节	恶和自我	(319)
第二节	社群性的自我	(329)
第三节	自我的个体性原理	(341)
结语		(350)
附录一	斯多亚主义哲学家年表	(367)
附录二	斯多亚主义原始文献	(371)
附录三	斯多亚主义研究文献	(375)
后记		(380)