

[经典与书写]
翻译子系



[德]施米特(A.Schmitt) 著 | 郑辟瑞 朱清华 译 | 上海書店出版社

现代与柏拉图

Die Moderne und Platon

Ἐὰν μὴ, ἣν δ' ἐγώ, ἢ οἱ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, ΔΥΝΑΜΙΣ ΤΕ ΠΟΛΙΤΙΚῃ καὶ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἐκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν ΠΑΤΛΑ, ὧ φίλε γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ Τῷ ΑΝΘΡΩΠΙΝῳ ΓΕΝΕΙ.
Plato de Rep. lib.v.

现代与柏拉图

Die Moderne und Platon

[德]施米特(Arbogast Schmitt) 著

郑辟瑞 朱清华 译 郑辟瑞 校

 上海書店出版社

图书在版编目(CIP)数据

现代与柏拉图 / (德)施米特(Schmitt, A.)著;郑辟瑞、朱清华译. —上海:上海书店出版社, 2009. 10
(经典与书写)

书名原文: Die Moderne und Platon

ISBN 978 - 7 - 5458 - 0143 - 9

I. 现… II. ①施…②郑…③朱… III. 柏拉图(前 427~前 347)—哲学思想—研究 IV. B502.232

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 179924 号



上海六点文化传播有限公司

企划人 倪为国

Die Moderne und Platon

by Arbogast Schmitt

Copyright © 2003 by J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH
Stuttgart, Germany.

Published by arrangement with J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH

Simplified Chinese Translation Copyright © 2009 by Shanghai Bookstore Publishing House

ALL RIGHTS RESERVED.

版权贸易合同登记号: 图字 09 - 2007 - 619 号

经典与书写

现代与柏拉图

[德]施米特 著

郑辟瑞 朱清华 译

郑辟瑞 校

责任编辑 梁健民

特约编辑 刘丽霞

封面设计 吴正亚

技术编辑 吴放

出 版 上海世纪出版股份有限公司上海书店出版社

200001 上海福建中路 193 号

www.ewen.cc www.shsd.com.cn

发 行 上海世纪出版股份有限公司发行中心

印 刷 上海叶大印务发展有限公司

开 本 890 × 1240 1/32

印 张 22.5

字 数 585 千字

版 次 2009 年 10 月第 1 版

印 次 2009 年 10 月第 1 次

ISBN 978 - 7 - 5458 - 0143 - 9/B · 17

定 价 55.00 元

总 序

经典是影响一个悠久文明走向的文本源头。它不限于时间上的源头,还意味着重现思想与人生开端的溯源能力。这也就是说,它能让我们重回起头处,体验到最初的、边缘上的取向如何发生,并由此而生出某种边际处的敏感。非经典的文本则已经处于某种框架之中,近代以来的反经典潮流则指一种以“靠最先进手段直接解决问题”为标榜的倾向,否认经典有当下及未来的活的真身。

20 世纪的中国是一个没有经典的国度,只有西方科学——自然科学和社会科学——和技术(高科技)的至高无上与无处不在。形而上学与科学同属于一个观念普遍主义的思路。“现代自然科学、现代数学和现代形而上学都是源出于广义上的数学因素”(《海德格尔选集》,第 875 页)。但我们也知道,数学同样是古希腊形而上学的形成因素。只通过传统西方形而上学的视野来研究中国古代经典,也属于这个高科技崇拜的现象。

科学无经典可言。培养一位物理学家,根本无须去读亚里士多德的《物理学》,甚至牛顿的《原理》,只需要最应时(updated)的教科书、成果报告和实验手段。但要成为一个承载文明命运的士(儒士、道士)、思想家,或完整意义上的知识分子,则必读经典,非如此就无法以“究际通变”(司马迁语)的方式来进入生活。

特定的科学很快地、越来越快地过时,特定的经典却不过时。

一个原因是：科学自认为在追求一个可直接确证的真理，因此将语言只当作表达手段，经典却要凭借语言的时间结构、并通过重塑语言来领会和揭示生存的意义。高科技只有现在时，经典却是过去与未来的当下交织。科学的重复只是结果的验证，经典的重复却要生发。所以，不同于科学，经典不但力求摆脱自己的特殊身份，要求“统一语言”，平整化语言，反倒只有在自己的独特语言、文明和生命结构中才成为经典，具备与其他经典传统打交道的能力和视野。这么看来，相比于现代科技的工具化，经典是语言化的；相比于现在进行时的口语，经典更倾向于那让过去（阴）和将来（阳）交织的构象书写。

经是书，书总在写，写总在生，此乃经书书写的书生意境。书一写不只是被印刷，哪怕是抄写、背写也有自己的生长分蘖。书一写让经典和思想有了手感与身命，自成格局，有生成意义的机制，有源头本身的尊严。这样的书写自能与它种写作区分开，也就有了自家的致思书法和笔调意趣。如此看来，书写不只是写出已有的什么，而是随手去写，在书中写，写中成书。“书不尽言，言不尽意”（《易经·系辞上》）。但失言之意乃孤意，失书之言不过是表意之言，往而无返。只有意入言中，言浸于书体，书又得其意境，水墨意气回环往复，“点画之间皆有意”（《王右军自论书》），方成蕴藉结构，阴阳不测而生生不已，“鼓之舞之以尽神”（《易经·系辞上》）。

21 世纪的中国，最需要经典的回归。但这回归绝不现成。前一个世纪中，经典及其传统被以一些可怕的罪名——包括“吃人”——流放、戴帽、判死刑，以十字架或其他名义来诅咒，这些都不是文学的虚构。经典的真实回归，不会出现于自欺欺人的“繁荣”、“盛世”，不会出现于压抑精神深层创伤的强迫遗忘和轮番炒作。因为这种无罪感、无悲痛、无悔恨、无招魂的重塑金身，只是尸身的水晶棺化和为己所用而已。

“经典与书写”不反对且有保留地欢迎这种伪作，不仅因为假装的善待胜过直接的恶杀（假如“假”被意识到了），而且因为在某

个层次上，“善者，伪也”（荀子语），真戏有时也可以由假唱开始。但是倾心于经典与书写的人们是另一种态度。对于他们，经典经受的苦难及其原因（包括经典自身的原因），不被遗忘。“昔我往矣，杨柳依依。今我来思，雨雪霏霏。行道迟迟，载渴载饥。我心伤悲，莫知我哀”（《诗经·采薇》）。当经典在一个世纪的流放和死刑判决后，重新跨进这个已经面目全非的家门时，它的忧伤和来自一个悲惨世界的他者性，让我们在轰雷般的惊呆中木然起身。这种再次遭遇经典、嗒然而丧我的终极体验，让经典露出它的面孔。

活在书写中的经典，只能是复数的。只有一本经典，等于无经典，因为唯一的经典只是宪章或神喻，其中无语言和书写的生命。华夏文化世界自古就没有某一本经典的独霸。四书五经都是经典，三教九流皆有经典。所以经典的书写或书写着的经典，一定有模糊的、开放的边缘，特别珍视那些能帮助当今中国人直面经典、让经典又开始实际书写的哲理，不管它来自哪一个经典传统。

这开放不意味着进入一个共经典（实乃无经典）的全球化时代，而是一种互为他者的、有亲疏远近之别的“经典间”的生存格局，或可称为天下格局。天下以家为根，各种层次上的家是活的血脉传统，而健全的家一定富含家间性（inter-familiality），“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）。所以天下可以为家，但不可家天下。

让我们这些不孝子孙在沉痛与希望中迎回自家的经典，那就意味着，让我们的思想生命接回到华夏世界的最高脊岭，在又吸饱了阳光的冰川之泪中开始流动，得其雄奇之势，不回旋千折、跌宕万里不足以抒其愤、尽其性，而神其灵也。

张祥龙

戊子夏海峽謹識

翻译子系前言

这个多余的前言，毋宁说是后语：“经典与书写”翻译子系扉页题辞的后语，以及所有在“经典与书写”丛书被翻译文本的后语。向着将要被翻译的文本，这些摘自先人典籍的题辞说明了：对于“经典与书写”来说，什么是翻译？为什么翻译？如何翻译？

题辞的选取，是从《诗经》的“它山之石，可以攻玉”到《论语》的“攻乎异端，斯害也已”。两个“攻”字及其诸多解释，或许蕴含着翻译的秘密。什么是翻译？或许可以一言以蔽之，翻译就是攻：它异之攻和攻乎它异。

为什么攻乎它异？或者说，为什么翻译？为了“大道”。“大”在这里是动词，“大道”就是让道大起来，不要猥缩到一端，执着一端，失去左右逢源的两端之空，越走越窄，终至穷途末路。现代各种“主义”卫道士，恰是害道之士，因为他执一不化，不能通过学习它异、攻治它异而保持两端的张力，结果导致道路阻断、文明闭合。根据焦循的解释，这种不懂得“它山之石、可以攻玉”的一曲之士、一端之士、执一不化之士就是异端。如果攻治这样的异端之学，就会让大道越走越小，终至不通不化，“斯害也已”。与这种自鸣得意的异端小道相对，便是大舜“执两而用中”的大道。只有攻乎它异，才能叩其两端；只有叩其两端，才能一以贯之；只有一以贯之，才能两而化之；只有两而化之，才能导(道)而大之。

如何“大”？或者说，如何翻译？曰：“善与人同。”善与人同，不是通过“接轨”而与人同。子曰：“君子和而不同，小人同而不和。”焦循解释说：“惟不同而后能善与人同。”而且，这个不同不是刻意寻找差别、保持差别，而是要善与人同。善与人同，自然善与人异；善与人异，自然善与人同。善同善异是一个善：善，则能同能异，攻乎它异而一以贯之；不善，则不能同、不能异，同则“普遍”、“接轨”，异则“本土”、“特殊”，两家主义虽互不相让，而其为不通不化、执一害道之异端也则一。孟子曰：“取诸人以为善，是与人为善者也。故君子莫大乎与人为善。”与人为善，仁道也，大道也。惟大道可以大而化之之谓圣：“执其一端为异端，执其两端为圣人”；和而不同是君子，同而不和是小人。和而不同就是善与人异、善与人同。诚能如此，庶几可以不辱《书经》末尾的告诫：“人之有技，若己有之；人之彦圣，其心好之，不啻如自其口出。”庶几可以翻异言而为同文。

最后，经过这三层翻译的思考，我们也许可以读懂《论语》的开头为什么是“学而”，“学而时习之”的后面为什么是“有朋自远方来”。大译之道，难道不是在夫子的第一声教导中就已经宣示了吗？难道不是：只有在学习的时候向着朋友敞开，学才能大起来？只有在行道的时候向着远方敞开，道才能大起来？难道不是：必须有赖于大道的生生不息，大学的日新其德，今日否隔不通的人类文化才有可能大而化之，化成天下文明？《易》曰：“物不可以终否，故受之以同人。”否极泰来之际，同人以通天下之志，同文以通天下之义，正是“经典与书写”翻译子系的使命。

经典与书写编委会

虽然对于所有人来说,理性都是同一的,但是大多数人生活着,就好像每个人都有自己私人的理性。

——赫拉克利特

如果人们在区分时重视共性,那么,他就会更好地理解书本,并且更少犯错误。

——库萨的尼古拉(Nikolaus von Kues)

中文版序言

我非常高兴，能够给中国的读者提供这样一份研究，它致力于一个问题，而这个问题巨大而深远地影响了，并且常常是消极地影响了欧洲的现代和它自己的历史的关系，以及整个西方现代和陌生文化的关系。这涉及到欧洲哲学史中对理性的理解上的差异，这一点是哲学史的书写中几乎没有注意到的，而它对批判性地评判所谓的“启蒙”——现代为自己，并且只为自己而要求它——具有核心意义。

因为这一差异导致了欧洲精神史上最重要的文化断裂，“现代”与中世纪以及古代的断裂，它同时提供了最重要的标准，而西方现代至今依然部分依此来与其他非“现代”或者尚未“现代”的文化划清界限。

欧洲哲学的历史常常被描述为发展的历史。据说，它始于素朴状态。人的思维还没有自我“意识”，它是朝向外部的，朝向事物的。它将它以为存在着的秩序和关联视为事物的秩序本身。只是在走了很多弯路之后，人们才洞察到，思维应该不是始于事物，而是始于自身。只有通过认识自身以及由此而揭示世界的方法，认识论上素朴的状态才会被克服，并且达到被启蒙的反思状态。我们所知道的“事物的秩序”并非事物的秩序本身，它是由我们的思维所造就和构造的。这样，很多人都相信，只有经过欧洲的近代，

经过笛卡儿,并且经过因为他才可能的“启蒙”,才能达到这一状态。从此,思想首先致力于自身,并且认为由此而达到总是不断更新的、批判性的、怀疑的自身反思的更高阶段。

正是这个关于人类精神发展的观点才导致了“现代”与“古代”的文化断裂。据此,古代和中世纪看起来还属于现代的素朴的、束缚于直观的前阶段,在这一阶段,人们还不知道他理性的自我规定和自主性(由此“还不”知道所有今天被称为“人的价值”的那些价值)。根据这种观点,不仅欧洲的古代和中世纪严格地区别于现代,同样的距离也曾经分割了,并且许多人相信,现在分割了西方的现代和所有那些文化,它们并没有打上它的烙印,或者(所谓)只是在通往“现代”的道路上。

在一个长期的研究项目中,我与同事以及学生合作考察了,这一判断具有怎样的历史起源,那些应该为这一判断辩护的实质根据是什么。一个核心的、追根溯源很好地证明了的成果是,这一判断是偏见。在古代就已经有大量的文本,在它们之中,思想本身和它的行为成了主题。这些文本常常显示出极其高度的反思水平。在“现代”之前的时代,还没有思想关于自身的启蒙,因而也没有人对他的独立性和“尊严”的认识,这种观点根据精心考据而证明是错误的(即使对人的独立性和他的尊严存在何处的解释,并非在非本质的意义上不同于西方现代的解释)。

当然,在关于什么使得人成为赋有理性的存在者这个问题上,除了具体方面的许多不同看法,在古代就已经有了一种根本的差异。

根据柏拉图、亚里士多德和受到他们影响的古代和中世纪的哲学学派,思想的基本行为被描述为区分行为。谁想要认识事物,就要把握事物,它本身自为地得到区分。这样,区分的标准被视为思维的标准。根据这一标准,柏拉图和亚里士多德建构起了一个科学体系,它从纯粹的思维概念本身——据此,它能够考察,事物是否属于一个统一体——直到最简单的感知和感受形式,囊括了

人的所有活动,它使得人能够被理解为一个一和整体,尽管人有许多能力。但是,不仅在这一体系中人能够被把握和统握为统一体,这种对理性的理解也为不同文化之间出奇机变的、富有成效的相互理解提供了基础。虽然在公元前 300 年左右,柏拉图和亚里士多德被排挤出了文化圈子,而在公元 200 年左右,他们的科学体系却不同寻常地枝繁叶茂。它不仅从希腊传播到罗马,而且遍及——首先是通过所谓七种自由技艺(*artes liberales*)的学院教育——整个罗马帝国,它在帝国终结之后仍然活了下来,为从波斯东部直到西班牙南部的伊斯兰文明所接受,并且在拉丁的西部直到中世纪终结都一直构成了一切教育——包括科学和艺术教育——的基础。根据这种形式的理性的文化的相互理解,其特殊性在于,人们不是在个别的历史的鲜明特征中,而是在一种理性的共性中寻找文化之间的联系,这种理性提供了结合性的因素,但它的运用却是可以多种多样的。以这种方式,不同宗教之间的桥梁也可以搭建起来了。来自犹太教、基督教和伊斯兰教的主导哲学和神学的理论家都会同意,对神的无限理性的经验可以由不同宗教通过不同的方式来达成,各自根据属于某种宗教的成员们总是有限的经验视域。宗教曾经源自这一洞见,它们应该相互学习,而非彼此斗争。

所谓“希腊化时期的”哲学诸学派,比如怀疑主义、斯多亚学派和伊壁鸠鲁学派,它们排挤柏拉图和亚里士多德,并且在公元前 300 年和公元 200 年之间主导了古代的文化话语,在它们之中,人们试图获得另一种思想行为。人们认为,思想的任务在于,如实地表象事物,就像它们能够在外部世界中被感知的那样。与此相应,认识的任务应该在于澄清我们在思想中再现外部事物的方式方法。既然人们只能在表象中再现“表象”可感知的性质,这种哲学就是“表象哲学”,即便人们区分了被感知事物给与表象的单纯印象和将这些印象加工成为“清楚分明的”、“有意识的”表象的行为,它才称得上是思想。

从这一思想概念——它从根本上不同于柏拉图主义和亚里士多德主义所掌握的思想概念——产生出来的结果，我试图在本书中详尽地加以展示。在最后一章中，我条分缕析地，彼此对应地展示了这些不同的立场。

在迄今为止的研究中，它们很少被考虑到。值得注意的是，从历史来看，在这些“希腊化时期的”哲学占据主导地位的古代历史时期，柏拉图、亚里士多德和他们的学派在很大程度上被排挤在主流的文化话语之外。在欧洲精神史中，同样的事情第二次发生在现代的开端阶段。所谓的“文艺复兴”偏离了中世纪的、打上新柏拉图烙印的亚里士多德主义，提出了一种新的观点，这种观点是它从古代怀疑论、斯多亚学派和伊壁鸠鲁学派那里接受过来的。

结果也导致了，在“现代”的奠基阶段产生了一种“新的”（但本质上打上希腊化时期烙印的）对理性的理解。从它的角度来看，中世纪和古代的思维方式看起来就是素朴的、非独立的。古典的、柏拉图—亚里士多德式的哲学由此而从总体上产生出关于理性和人的自主性的知识的源头，不再被认为值得注意了。

本书的主要工作就是要展示：（1）“文艺复兴”所选取的思想路线在时间上从文艺复兴直到现在已经经历了许多或者说非常多的改变，但是这一基本方向已经预先规定了一个范围，它不再能够被逾越；（2）“新的思想”——现代在很大程度上是根据它来论证它相对于所有（所谓）非现代的文化优越意识——在古典的古代的理性中具有一个对立概念，它同样地，如果不是以更好的论证而能够提出要求，要成就理性关于自身的批判性的启蒙，并且使得人自主地支配自身得以可能。

本书作者猜想，伟大的中国哲学也可能和这一古典欧洲的思想形式具有内在的共性，它使得它们偏离了西方现代的意识概念和表象概念，并且比后者更优秀。讨论这一点，可以带来丰硕的成果，并且找到共性，它因为西方现代的划界策略而消失在人们的视野之外了。

本书的译者,郑辟瑞先生和朱清华女士,我想为他们精心的、清楚而通达的翻译致以衷心的感谢,并为圆满完成这项艰难的任务而深表钦佩。

阿博加斯特·施米特(Arbogast Schmitt)

第二版序言

[i]在许多现代社会中都存在着一种普遍的倾向,要将一种优越意识与现代性意识联系起来。当然,也还有人对前现代社会中的许多独特之处赞赏有加,甚至还有为数不少的人对看起来在滚滚向前的车轮下已经丧失了的东西满怀乡愁。更何况:对陌生之物和他者保持宽容,这是每一个现代社会都自诩坚持的基本要求。尽管如此,这一要求却已经包含了与非现代的划界。因为它本身已经是这样一种意识的一部分,这种意识根据某些被视为不可放弃的成就而以为占据了一个比仍未分享这些成就的一切都更高、更成熟的立场。对大多数人来说,对人自由的自我规定的认识——和现代由此导出的一切后果:良知、意见、个性的自由,对每个人尊严的承认,每个人甚至都具有同样的自我规定等等——就是这种意识的基础。

稍加观察就会发现,对这些本身积极的价值有着极为不同的解释,并且是以它们首先是启蒙运动之后在西方社会中得以解释的形式,一系列消极的、部分极为消极的影响产生出来。这些消极的特征之一就是通行的二元思维,它也包含很成问题的历史判断:它将现代与非现代明确对峙。如果自我规定依赖于自我思想的能力,那么对理性自主性及其有方法的支配活动的反思就是现代所由来的历史根源。这样,根据这一信念,反思性的、自我意识的思

想就与素朴的、依附性的思想对立。因而,个体性、主体性、自我负责、自由、良知、历史意识、性格等被赋予了现代人。与此相反,非现代的人则被认为是依附于习俗社会,只是社会中的一员,没有自我负责,依附于权威和单纯的感官假象,对他来说,道德来自羞感而非罪感文化的价值等等。

当然,这些以及许多与之有渊源的或者由此导出的规定性不是为所有人并且也根本没有已经为所有人所同等需要,许多人利用它们,但没有意识到它们的意义和来源,而它们潜在的历史影响潜力怎么高估都不为过。“不发达的”社会[ii]只有一个机会成为当前世界共同体中获得承认的一员,如果它获得了“现代的”,也就是说:西方的成就,而拒绝向这样的进步开放,这很容易被谴责为仍然停留或者倒退至中世纪甚至最蒙昧的中世纪。

虽然最新研究可以通过丰富的材料来说明,中世纪不是蒙昧的,毋宁说,不同于近代早期——它自称发现了自由、宽容和个体性——,它是自由的、慷慨的,但是,证明中世纪是现代的对立面,这仍然是核心所在。因为所谓的对立双方及其关系不是当前经验的产物,而是有着漫长的历史,它实际上要回溯到近代早期及其与中世纪的断裂,此后,它一直不仅在广阔的潮流中,而且也在许多个别细节上支配着西方文化,虽然不断变换装束,但在基本意义上有着惊人的一致。

我只想从这个(前)判断传统中提出几个众所周知的例子:

现代的典型特征,在伦理学中,就是个人的自我规定应该代替古代的依附性;在国家理论和政治学中,就是个体自由的联合,组织成为国家机构,它瓦解了古老的等级秩序;在经济学中,不再依据普遍的正义或者共同的好(*bonum commune*),是自由行动的个体的自我保存意愿预先规定了市场秩序;在艺术和文学中,创造力摆脱了模仿自然的强制,艺术天才获得了主体性的自由;在医学中,健康不再从抽象概念中演绎出来,而是通过归纳研究得出等等。

通过一项我和许多同事、合作者以及学生多年来努力的研究项目,我们已经阐明了这一对立的历史和范围。我试图在本书中总结展示这一研究的几个重要成果。最令人吃惊的成果是,在几乎所有这样的对立上,并且在这些争执上都可以很好地证明,它们“把孩子连同洗澡水一起倒了”:存在着个体性、主体性、良知、自我负责、反思性、历史意识、人的尊严之类的东西,这一点不是现代隐秘的、独一无二的“发现”。毋宁说,在所有这些情况下,人们都可以证明,这只是对个体性、自由、自我规定等的新的、甚至常常只是稍加改变的理解,它却[iii]产生了一种印象,就好像这些品质从根本上是第一次“被发现”。

我已经试图在“导论”中再一次简要地展示了导致这种克服意识和发现意识的那些主要根据。在这里,我想要补充指出,现代早期与中世纪彻底划清界限的对立意识不仅至今依然有着巨大的、为许多人所忽略的历史影响,它也涉及到一种传统断裂,它以非凡的速度浮皮潦草地进行着。人们将一个历经几百年卓有成效的传统缩减成了“短暂的历程”。因为人们认为,必须“向前”看,因为所有领域以这种方式能够获得成果都太快了,太动人心魄了,承诺了太多,并且在所有方面都是获利的。近代早期几乎没有人文主义学者还认为,除了说亚里士多德主义者非经验的、信仰权威的概念区分是矫揉造作的,还需要什么别的来证明他对亚里士多德主义的经院哲学的拒斥。现代人至今依然对古代保持着这种奠基于此的优越感。这样,实际上就迫切地需要重新分析在西方世界发生的这场巨大的传统断裂。

不同于人们常常能够在哲学史和文化史叙述中读到的那样,文艺复兴并没有带来“这个”——在蒙昧的中世纪遭到压制的——古代的复兴,而是转向另一个古代。这些人们觉得风格相同的、在经验上和实践上都依据的希腊化时期的哲学学派——它们在公元前300年至大约公元200年期间曾经一度主导规定了一切文化领域——被重新发现。人们相信在斯多亚学派、伊壁鸠鲁主义和怀