第四章　晚期希腊自然哲学

——由解决个人的人生问题认识自然

公元前322年亚里士多德逝世，以及公元529年东罗马帝国皇帝查士丁尼下令关闭雅典所有的学园，是古希腊晚期哲学衰落的两个标志性事件，前后长达800余年。这在西方哲学史上构成了一个相对独立的完整阶段，经历了两个不同的时期：希腊化时期和罗马时期。在希腊化时期，古希腊自然哲学研究发生了转向，不再为学术而学术，单纯地关注世界本原问题，而是转而探究人的幸福和快乐问题，并从自然哲学的角度为快乐哲学作注解。这是哲学伦理化的倾向。进入罗马帝国时期，虽然历史层面的希腊时代已经消失，但是思想层面的希腊却仍在延续。一方面，早期哲学研究开始学科分化，诞生出物理学家阿基米德、数学家欧几里得、天文学家托勒密、医学家盖伦等科学巨匠，天文学、生物学、地理学、文学等逐渐从哲学中分离出来并结出一些果实；另一方面，晚期希腊哲学家吸取东方哲学和罗马人的实用主义态度及宗教思想，使得学术传统与技术传统、哲学与宗教伦理思想走向交融。考虑到这两个时期的哲学事实上都是希腊哲学的延续，表现出一脉相承的思想特征，更考虑到“晚期希腊与罗马哲学有丰富内涵和理论特色：伊壁鸠鲁学派、斯多亚学派、怀疑论学派、学园派以及新毕泰戈拉主义等多种样式，都延伸、变迁于两个时代，最终汇流于新柏拉图主义”[[1]](#footnote-1)，故将它们放在一起讨论。

一、伊壁鸠鲁学派：发展原子论经验地解释自然

伊壁鸠鲁学派的创立者是伊壁鸠鲁(公元前341—前270)。伊壁鸠鲁学派自身的传承与演变大体经历了早、中、晚三个时期，基本保持了伊壁鸠鲁的学说内容，也有丰富、发展与嬗变。早期是从公元前4世纪末到公元前3世纪末，为学派创立与广为传播时期，伊壁鸠鲁奠立了该学派学说的基本内容；中期是从公元前2世纪到公元1世纪，为希腊化时代转入罗马时代时期，最重要的代表人物是罗马的卢克莱修(Lucretius，又可译为卢克来修，约公元前94—前54或51)，撰写了哲理长诗《物性论》(De Rerum Natura)，为后世留存了伊壁鸠鲁学派的思想资料，而且有他自己的发展；晚期是从公元1世纪到公元4世纪，为罗马帝国由盛而衰时期，由于罗马贵族的腐败，盛行一时的伊壁鸠鲁学说被曲解、篡改为一种宣扬无节制追求享乐的学说。[[2]](#footnote-2)

(一)伊壁鸠鲁的原子论及其与德谟克里特的不同

伊壁鸠鲁学派的哲学可以分为三个层面：准则学(Canonic)、物理学(自然哲学)和伦理学。准则学是研究标准、本原和哲学最基本部分的学问；物理学是研究生成、灭亡以及自然的学问；伦理学是研究应追求什么、回避什么，研究人生及最终归宿(the end-in-chief)的学问。[[3]](#footnote-3)第一个层面属于认识论层面，表明人类何以能够获得真理性的认识以及真理的标准是什么；第二个层面属于本体论层面，阐述原子的存在及其运动，即原子论的自然观；第三个层面属于伦理学层面，研究人生及其目的的快乐主义。第一个层面是准则，它为本体论层面的真理性提供判断依据；第二个层面是基础性的物理学(自然哲学)，它为第三个层面即为伦理学的快乐主义提供实然性的依据；第三个层面是归宿，即人生的目标就是为了获得快乐。本部分集中于伊壁鸠鲁的本体论层面，兼顾到其认识论和伦理学层面。

伊壁鸠鲁的原子论是其自然哲学的核心理论，主要受到德谟克利特原子论的启发，修正、丰富和发展原先的原子论而成的，呈现出自身的特征。与德谟克利特的观点相同的是，伊壁鸠鲁相信物体由原子构成，空间不过是物体的不在场或仅仅是物体间关系的一个特征，也认为原子的数量是无限的，但是，在其他一些方面，他与德谟克利特也有很大的不同。

第一，伊壁鸠鲁认为原子具有重量，物体的运动是自身重量和碰撞导致的[[4]](#footnote-4)，此外补充了德谟克利特认为体积和形状之外的第三种性质，即原子由“最小的部分”(minima)组成。伊壁鸠鲁首先明确区分了“物理上不可分割的东西”和“最小的东西”之间的区别，认为原子是“不可分割的”，但是仍有更小的部分组成。这种最小部分被认为在理论上、观念上或者数学上不可分割。[[5]](#footnote-5)伊壁鸠鲁以“微小的部分”为界标，对原子的体积和重量进行量度。[[6]](#footnote-6)

第二，伊壁鸠鲁反对德谟克利特的“原子可以有无限的大小及无限多的形状”的观点，认为“每一种同样形状的原子的数量是绝对无穷的，但是，形状的不同虽然多得数不清，却不是绝对无穷的”。[[7]](#footnote-7)原子是不可分割的、物体性的东西，事物总体和虚空都是无限的。“宇宙是永恒的，由无限的虚空所构成，虚空中有无数个原子在永不停歇地运动，‘仿佛在永久的战斗中’被四处投掷，宛如一束明亮光线中的微尘。我们这个世界(以及无数其他世界)中的所有事物和现象都可以还原为原子和虚空；诸神必定也由原子构成。味道、颜色、冷暖等可感性质(我们现在称之为‘第二性质’)并不存在于原子中，原子唯一真实的属性是形状、大小和重量。”[[8]](#footnote-8)“还有，事物的总体在物体的数量和虚空的范围两个方面都是无限的。如果虚空无限而物体有限，则物体将无法停在任何地方，而在其运动中弥散消逝在无限的虚空当中，因为没有东西可以支撑它们，或是止住其向上的反弹，把它们挡回来。如果虚空有限，那么无限的物体将无处容身。”[[9]](#footnote-9)

第三，根据卢克莱修的记载，伊壁鸠鲁在承认运动方向的向下和碰撞运动之外还提出了原子的“偏斜运动”。伊壁鸠鲁认为，原子永恒运动，运动是原子的本性。原子的运动方式有两种：一是因原子有重量而在无限的虚空中作垂直下落运动；二是因原子下落时偏斜而碰撞，作偏离直线运动。(这种偏斜是由于原子内部原因而自发地偏离原来的直线运动轨道。)[[10]](#footnote-10)原子的这两种运动方式使得原子的运动及其范围并不只局限在垂直方向上，而是构成一个三维的立体空间，扩充至整个宇宙。

伊壁鸠鲁认为原子有偏斜运动，这是他与德谟克利特的原子论的一个重要差别。马克思认为，伊壁鸠鲁的原子偏斜说“改变了原子王国的整个内部结构”[[11]](#footnote-11)，使原子成为一个丰满的、充实的基本元素，受到众多的认可和赞扬。“这种偏斜不是在空间一定的地点、一定的时间发生的，它不是感性的质，它是原子的灵魂。”[[12]](#footnote-12)这种观点改变了德谟克利特主张原子是按必然性运动的绝对的观念，“具有光辉的辩证法思想，它清除了由于片面强调必然性、否定偶然性的客观存在而产生的宿命论”[[13]](#footnote-13)，推进了科学认识论和科学思想的发展。

第四，德谟克利特认为事物的性质是约定俗成的并且存在的，任何事物都可以在本体论上还原为原子。[[14]](#footnote-14)伊壁鸠鲁对此予以反驳，他认为事物的性质是由原子的形状排列决定的，事物的性质能够在原子运动的角度上被分析和解释。伊壁鸠鲁认为，原子具有多样的形状、体积、重量和运动方式，原子按照不同的形状和次序在不断的运动中产生原子的聚合物。原子本身虽然没有颜色、味道、冷热等性质，但其聚合物具有这些性质。除此之外，聚合物的射流和感官接触又生成视觉、味觉等一系列感觉。原子除形状、重量、体积等属性外，不具有可感事物具有的其他性质。鉴此，伊壁鸠鲁就肯定了色、味等性质的客观存在，因此他被认为是一个解释论上的还原论者，而非本体论上的还原论者。也就是说，任何东西都可以在原子和虚空的意义上得到解释，但原子和虚空并非真实的一切。相对于时间、思想、灵魂等派生物，原子和虚空并不具有本体论的优先性。[[15]](#footnote-15)这是其一。其二，伊壁鸠鲁在原子论方面发展了德谟克利特的观点，即“在物体当中，有的是组合物，有的是组成组合物的元素”[[16]](#footnote-16)的观点，接近于近代物理学分子论的思想。

需要强调的一点是，伊壁鸠鲁与德谟克利特的一个最大不同之处在于，伊壁鸠鲁为原子和虚空的真实性作了更加强有力的辩护。德谟克利特通过理性的洞察，认为宇宙的本原是原子与虚空，物体是由原子在宇宙的漩涡运动中复合而成的，事物的性质只是靠约定而存在的，真正说来只有原子和虚空。[[17]](#footnote-17)伊壁鸠鲁则从经验的角度推断出原子的存在，伊壁鸠鲁学派认为：“宇宙由物体与虚空组成。因为物体的存在是感觉自身通过一切经验而证实的。而对于不能感知的东西，理性应以感觉到的东西为根据来作出判断。如果没有虚空，物体就无存在和运动的场所，而物体的存在与运动是明白的事实。”[[18]](#footnote-18)据此，伊壁鸠鲁认为：“原子和虚空虽然是不可感的，不能被自明的感觉所直接证明，但它们的真实性却不可辩驳。”[[19]](#footnote-19)

伊壁鸠鲁依据他的准则学[[20]](#footnote-20)，通过对感觉到的经验事实进行分析论证得出了不可感事物——原子和虚空的真实和无限性，进而推出万物的真实性和宇宙的无限性，从而继承了亚里士多德的逻辑分析传统，具有客观性和进步性。

(二)卢克莱修对伊壁鸠鲁学派思想的发展

进入罗马时代后，伊壁鸠鲁学说通过其传人的不断传播，至罗马共和时代末期的卢克莱修，得到进一步发展，集中体现于《物性论》。卢克莱修“继承、发展了希腊朴素唯物主义的科学思想，详细阐发了伊壁鸠鲁的原子论自然哲学及其伦理宗旨，犀利地批判宗教，宣传无神论，并论述社会进化、社会契约思想，对在罗马文明中传扬伊壁鸠鲁主义起着重要作用”[[21]](#footnote-21)。

第一，论证原子论观点，丰富伊壁鸠鲁物理学。卢克莱修将力学意义的解释加入原子的运动中，认为事物的性质和变化不只是由原子的形状、次序与排列所致，而是和力学意义上的运动方式、运动状态有关。卢克莱修还认为物质及其运动都是无限的，但其总量是不增不减、守恒不变的，这一思想和近代物理学以实验证实的物质和能量守恒定律相一致。同时，卢克莱修指出原子自身没有颜色，只有不同的形状和原子间不同方式的组合。“因此，既然颜色是由光的撞击而产生，没有这种撞击这些颜色就不能生成。”[[22]](#footnote-22)事物颜色在光线的不同照耀下发生变化，这种猜测和现代物理学用物体对光谱的吸收与反射解释颜色较为接近。而且，卢克莱修还分析了地震的多种可能的自然成因，如地质构造、地下飓风、禁闭空气等。他进一步指出，要解释自然，“单单提出一个原因是不够的，我们必须举出许多的原因，其中之一将会是正确的”[[23]](#footnote-23)。

第二，以原子学说解释生理以及心理活动。卢克莱修修正了德谟克利特的原子说的部分内容，认为更小的灵魂原子稀疏地遍布全身，这些小原子激起了产生感觉的运动；灵魂原子受到骚扰也会引起疾病，严重的话会产生癫痫。这一思想吸取了当时人体生理解剖和医学思想的成果，对神经元和神经疾病作了初步解释。他还用光学上的镜像反射来说明影像如何产生各种感觉和意愿、情欲等心理活动，较早从物理与生理角度研究心理现象。卢克莱修发现父母因爱情结合所生的子女，其特征或像父亲，或像母亲，或综合父母双方的特征，萌生了遗传学思想。[[24]](#footnote-24)

第三，提出生物进化和文明起源的思想。他认为人类世界并不受神灵的主宰，而是自然地经过了从出生到成熟最后到毁灭的过程，是一个自然地进化的过程。大地上的生命最初从泥土、雨水和阳光中生成，先是长出植物，后来出现动物，植物和动物都遵循适者生存、劣者淘汰的规则。再后来有了人类：人类的繁衍生息使得社会进入文明时代，并产生了家庭与社群；人类发展出火种使用、植物采集、金属炼制、土地耕作等技艺，推动了文明的发展；人类建造城堡、抢夺财富、相互争斗，又发展诗歌、绘画、雕塑等艺术，体现了文明发展过程中的先进性与掠夺性。

卢克莱修思想作为伊壁鸠鲁学派思想的组成部分，大大充实了伊壁鸠鲁学派的思想内涵，其中很多先进的、优秀的思想成果，至今看来仍散发着光辉，对后世思想和科学的启蒙与发展，产生了深远的影响和积极意义。

通过上面的论述可见，晚期希腊哲学中的伊壁鸠鲁学派并不是希腊哲学衰落后的残枝败叶，而是开拓出了一片新的天地，在科学思想史和哲学史上都具有极其重要的承前启后的作用，无论从其思想内容还是从对后世思想的影响来讲，都是一节绕不开的篇章。“自然主义的解释方法和经验主义的证实原则”，[[25]](#footnote-25)使伊壁鸠鲁学派的思想大放异彩。

需要说明的是，伊壁鸠鲁学派的哲学不能仅是关注世界本原的问题，不能仅为学术而学术，而是应该在幸福生活中发挥更加积极的作用。伊壁鸠鲁“以原子论的自然哲学科学地理解整个宇宙的本性，消除对死亡、天象和各种神灵的恐惧，获得灵魂的宁静，这是伊壁鸠鲁建立伦理学的前提。他的新伦理学交融经验与理性，以幸福与快乐为其基本宗旨，确立一种个体本位的价值观，确认人的自然权利，并据以提出一种以契约的正义与友爱、合作为世界共同体伦理基础的社会伦理观”。[[26]](#footnote-26)“从外在维度上，原子论自然哲学打破了一切神话和迷信，消除了给心灵带来烦扰的外部干扰；从内在维度上，原子的偏斜为意识自由开辟了道路。”[[27]](#footnote-27)就此而言，“伊壁鸠鲁的原子论不是纯粹科学意义的自然哲学，而有鲜明的伦理学目的，他在自然哲学的阐发中渗透着浓烈的伦理学意义，并不热衷于作展开、纵深的自然科学研究”[[28]](#footnote-28)。

二、斯多亚学派：将生机论置于实存论创立物理宇宙论

斯多亚学派(The Stoics)出现在希腊化时期，是晚期希腊哲学中流传最广泛、延续时间最长(600余年)的一个哲学派别。考察斯多亚学派的自然哲学，按其时间顺序，可分为早期、中期和晚期三个阶段；按照思想倾向，可分为物理宇宙论、自然哲学原理和自然神学三方面。斯多亚学派的自然哲学既是物理学家的物理哲学，也是自然神学，前者体现了自然中物体的物理性——形体主义(corporealism)，后者体现了自然的理智性和秩序性，即神性——宇宙生机论(cosmobiology)和循环论(circulism)。“就斯多亚主义而论，物体展示的是物理世界的自然实存性，神所展示的则是物理世界的意识本身，就是逻各斯性。以此为关联，斯多亚主义把一种典型的生机论置于自然哲学的实存框架里面，使得自然成为充满活力表达秩序的奥秘。”[[29]](#footnote-29)

(一)形体主义：由哲学理念走向物理实体

与古典希腊自然哲学典范最突出的不同之处在于，斯多亚主义认为除了时间、空间、虚空以及某些只存在于思想例如命题和述谓中的逻辑实在之外，万物都是有形体的。这被称为“形体主义”。形体主义和物体原理是斯多亚学派物理宇宙论的基础。“这个激进的物理学观点不仅认为动植物和无生命的自然界是物体，而且认为情感、灵魂、美德和性质等都是有形体的。斯多亚的这种物体观念改变了古典希腊以来的实体观，甚至可以说颠覆了古典希腊以来的实体观。”[[30]](#footnote-30)

为什么说世界上的万事万物只要是存在的，就必是有形体的，也就是物体呢？他们认为，只有拥有形体才有可接触的物理表面，也才会有物理的相互作用。“在无形体的事物完全不可能是任何事物的作用者这一点上，芝诺[[31]](#footnote-31)也与同样的哲学家[柏拉图主义者和漫步学派(Peripatetics)]区别开来，因为唯有物体才能作用和被作用。”[[32]](#footnote-32)由于虚空是无形体，因此，在斯多亚学派看来，虚空不存在，如果物体里面有虚空，那么就不存在物体了，就此而言，物体完全是连续的统一体，它占有空间，并使之具有长、宽、高三维的物理性质。

对于具体的物体，其有形可以通过实见理解，而对于像灵魂、情感类的存在，说它们是有形体的，则就难于理解了。斯多亚学派给出了两个方面的证明：第一个方面是从相互作用考虑的：“现在当灵魂生病和被伤害的时候，灵魂和身体就相互作用……因此灵魂是一个物体。”[[33]](#footnote-33)第二个方面是从灵魂与身体的分离考虑的：“(1)克律西坡[[34]](#footnote-34)说死亡是灵魂从身体的分离；(2)现在没有任何无形体的事物是与一个物体分离的；(3)因为一个无形体的事物不可能与一个物体形成接触；(4)但是灵魂既能够与物体接触又能够与它分离；(5)因此灵魂是一个物体。”[[35]](#footnote-35)

不可否认，从本原学说出发的希腊哲学开始之时是把形体性置于自然哲学的核心的，这方面的典型代表有泰勒斯的“水”、赫拉克利特的“火”、阿那克西美尼的“气”。到了爱利亚学派那里，所谓的“存在”就是无形体如“无限”等了。后者的这种抽象的、自在的、不受限制的世界普遍本质的“存在”，受到同时代或稍后希腊自然哲学家的反对，恩培多克勒提出“四根说”，阿那克萨戈拉提出“种子说”，德谟克利特提出“原子论”等有形论。之后，上述原子论的思想得到伊壁鸠鲁学派的继承和发展。

斯多亚学派继承了前苏格拉底时代有形论的自然哲学思想以及伊壁鸠鲁的原子论，但是，其思想与他们的又有所不同。“斯多亚主义提出‘物体原理’的起因则是出于作用和被作用、出于物体运动之可能原因的考虑，这些考虑则主要是物理学的。由此，斯多亚主义从纯物理学角度描述了物体间完全一体的连续运动关系，矫正了古典希腊自然哲学的二元性的本原说。”[[36]](#footnote-36)相较于伊壁鸠鲁学派的自然观，斯多亚学派还有一个最显著的特征是把自然看作一个整体。伊壁鸠鲁学派主张宇宙由单个原子构成，而斯多亚学派强调世界是实体的、单一的和整体的。说它是实体的，是因为它是一切物体的原初质料，并由普遍的理性贯穿渗透；说它是单一的，是因为它的各个部分不可分离并且相互贯通；说它是整体的，是因为它不缺少任何部分。

到了苏格拉底时代，希腊哲学发生了变化，开始关注人的问题。苏格拉底(公元前470—前399)认为，只有超经验的普遍理念才是真正的存在。柏拉图发展了他的思想，认为真正的存在是无形体的、非经验的理念，经验世界与理念世界相分离并且经验世界是理念世界的不完美复制；天上的世界是完美的，地上的世界是不完美的。由此，他提出数学的天文学。亚里士多德对柏拉图的理念论进行了批判，认为柏拉图心灵哲学意义上独立存在的纯形式并不独立存在，而是与形体或质料结合在一起。他接受了柏拉图的一些本体论观念，认为永恒不变的仍然是灵魂和美德这一类无形体的东西，因此在发展他的物理学时，他把观察事物所获得的表象归结为事物的内在目的论意义上的无形体的内在本质，由此他的物理学就成为定性的哲学物理学。一句话，在柏拉图和亚里士多德那里，共同点是他们的科学都是一种“非形体主义”的科学。

斯多亚学派批判了苏格拉底时代“无形的”理念观念，不接受任何意义上的无形体的世界，而承认有形的自然界的真实性，认为只有物体才是真实的，一切存在物都是物体，都是有形体有可能接触的物理表面的存在物。就此，斯多亚主义的形体主义在哲学史上并没有直接的师承关系。它既不同于亚里士多德对于柏拉图的批评性的继承，也不同于伊壁鸠鲁学派对于德谟克利特哲学的“萧规曹随”式的继承，它是一种断裂式的继承。[[37]](#footnote-37)

这样一来，“自然本身的实存性和真实性作为知识探究的可靠对象得到了肯定”[[38]](#footnote-38)。“这种实体论的宇宙论把自然界从古典希腊思想家所贬低的自然是影像的观点中拯救出来，强调自然界是唯一真实的实存，为西方现代早期天文学研究提供了实体论基础。”[[39]](#footnote-39)随之而来的柏拉图的数学天文学以及亚里士多德的哲学物理学，就可能让位于斯多亚学派的“形体主义”的天文学和物理学。

(二)宇宙生机论：“神”意下的生命机体性的宇宙整体

如上所说，斯多亚学派提出了“形体主义”，认为世界上的万事万物都是有形体的，都是物体，问题是：这样的物体是如何运动变化的呢？斯多亚学派给出他们的回答。

斯多亚学派受到前苏格拉底的希腊自然哲学与小亚细亚的东方自然哲学的综合影响，认为整个宇宙是一个活的存在(a living being)或者有灵的存在(or animal：zoion)，它具有灵魂，是理性的、创造的、活动的和生命赋予的。[[40]](#footnote-40)这是“生机论”的观点。如此，自然就成为能动性的主体，成为与神一样的具有创造性的存在。斯多亚学派就是这样，认为“神”就是自然本身，并用自然、命运、神意和生殖的理性(seminal reason)来称呼“神”。不仅如此，他们还把所有他们认为是合理的其他哲学的相关称呼称作“神”，典型的有赫拉克利特的“逻各斯”和“火”，第欧根尼(希腊文Διογνη，英文Diogenēs，约公元前412—前324)和亚里士多德的“心灵/心智”，安提司泰尼(希腊语Ἀντισθένης，英语Antisthenes，公元前435—前370)的“自然法则”，柏拉图的“世界灵魂”等。神是单一的、最终的、能动的“因”，神被定义为“不朽的、理性的、有生命的存在，是完全的或者在他的福乐中可理智的，是没有恶的，是世界的神意，所有存在都包含在它里面，是非神人同形同性的，是万物的创造者，是每个人的父”[[41]](#footnote-41)。“最重要的观念是，斯多亚主义把神看作是自然整体中任何事物都无法媲美的存在，神就是世界本身。”[[42]](#footnote-42)神是火，是种子，是生育原理，是生命本身。神是自然化的神，这与古典希腊把自然看作被动的存在，看作理念的模糊的镜子的观点，有了根本性的区别。“斯多亚主义的神既保存了希腊本原论，又强调了自然的主体性，从自然相生的角度表述了一个能动的自然。”[[43]](#footnote-43)神既不在天空和世界之内，也不在天空和世界之外，它就是天空和世界自身。如此，要研究天空和自然，就应该直接研究其形体，而不要像柏拉图主义者和亚里士多德主义者那样，去研究神(造物主)所创造的“无形体”——“纯形式”。当然，“这里的‘形体’又不是纯物质性的，而是质料和逻各斯即理性的普纽玛的复合体，其中有内在的自然理性和生命力。”[[44]](#footnote-44)

在柏拉图和亚里士多德的学说中，“柏拉图的创造者得穆革(the Demiurge，造物主)和亚里士多德的纯粹形式的第一推动者(‘神’)都是静止的纯粹形式，是宇宙的旁观者；神在创造中的工作只是赋予被造的宇宙以永恒的‘理念’。其自然哲学只是分析那存在于造物中的被分有的‘纯形式’，这样就把自然哲学变成了形而上学，自然哲学本身失去了它独立探究的价值”[[45]](#footnote-45)。而在斯多亚学派的自然哲学中，“‘神’不是宇宙的‘形式’，它是宇宙的主动原理，渗透于一切造物之中”[[46]](#footnote-46)，使得事物生殖、生长、发育，呈现出扩张趋势。“它是存在于物体中的一种扩张运动，既在外又在内。它的外部运动就是产生数量和性质，它的内部运动就是产生一种统一性和实体。”[[47]](#footnote-47)以“火”为例，斯多亚学派认为“神”就是“火”，“火”有两种：“一种是直接的火自身(undesigning fire)，它把用来燃烧的质料完全地转换成了它自身；另一种是设计的火，它是生长和保存。”[[48]](#footnote-48)“两者是同一种火，就所属阶段来说前一种火是火本身，是纯粹的宇宙大火，还没有处在演化的阶段；后一种火则是世界的种子，它创造世界并且根据命定的秩序使万物发生。”[[49]](#footnote-49)神/宇宙大火是世界的种子，第一步创造了水、火、土、气四种质料。这后一个“火”不同于“宇宙大火”，它是被创造的质料。至于设计性的或者说创造性的火，是所有具有生命性的事物的生命原则，贯穿于自然万物之中并对它们加以维护，宇宙和质料要想永恒地连接在一起，就不可能不拥有生命之火。[[50]](#footnote-50)设计之火借着气转变为潮湿，潮湿的、稠密的、滞重的部分就成为土，精微的部分就进一步稀薄化，成为气，再进一步稀薄化就产生火。动植物和其他的宇宙万物就是它们混合的结果。[[51]](#footnote-51)甚至，在斯多亚学派看来，能思维的“灵魂”也是火性的东西，是一种“火的嘘气”，即火与气的混合物——“普纽玛”(pneuma)。[[52]](#footnote-52)普纽玛不是火与气的化学性的简单合成，也不是一种唯物主义意义上的东西，而是有呼吸、有灵魂的生命力意义上的东西。它既是世界的物理构成要素，也是有能动的理智力的本原，贯穿宇宙全体，整合乃至结集火、气、水、土四元素的功能，形成天空与大地的每一个事物。同时，它又是神，是理智，是逻各斯，是推动事物发展变化背后的决定因素和基本动力。由上面的论述可见，“斯多亚主义的宇宙论侧重于描述宇宙形成的物理性环节，把宇宙看成是动态中自身生长的系统。由此宇宙扩张体现神意，宇宙扩张的完整过程就是神的必然性即自然法则的彰显”[[53]](#footnote-53)。“斯多亚主义的自然哲学还是一种自然神学。斯多亚主义没有通过制造外在超越的力量来建立神学，它所谓的神就是自然。然而，自然神学的表述方式使得自然哲学的理智性和秩序性得到彰显。由此，自然哲学的物理性获得了一种形而上学的内在性，是有形而上学内涵的自然哲学。”[[54]](#footnote-54)在斯多亚学派的思想体系中，神是一种世界理性，万事万物分有神性，所以自然就有了部分的世界理性。这种理性支配一切事物按照严格的自然法[[55]](#footnote-55)(逻各斯)存在并发生。“宇宙就是这样一个有活力的由在那完全的自我里面的神向着一个自然存在物扩展的过程，并且由扩张性的自然收缩为完全地在自我之中的过程。由此而论，神是自然的内在相生原理，自然表现了神的自然相生的实体性存在形式。”[[56]](#footnote-56)

(三)宇宙循环论：不是从“有”到“无”，而是从“有”到“有”

斯多亚学派认为，宇宙虽然是扩张的，但不是无限生长的，而是有限界的，这种限界就是它的周期性。当宇宙扩张到某个阶段的时候，它自我毁灭，这就是宇宙扩张的“大年”。[[57]](#footnote-57)当“宇宙大年”到来的时候，整个宇宙会被摧毁，从而进入另外一轮循环。概括而言：“神/宇宙大火是世界的开始，贯彻在宇宙的整个扩张过程中。它始终在世界创造的质料里面，它本身也是物体，不是超然于质料之外的柏拉图的创造者得穆革和亚里士多德的第一推动者。在经过一定的扩张宇宙周期后，宇宙必然回到大火的状态。宇宙大火既是世界的起始也是世界的终了，任何一个现存的宇宙都是处在两场大火之间，整个世界都将在大火里面被‘摧毁’，但是它又必然得到完全恢复，因此这个‘摧毁’不同于日常意义所说的由‘有’归入‘无’的状态，它是一种‘自然的变化’，是从‘有’到‘有’的转变。”[[58]](#footnote-58)

斯多亚学派“宇宙循环论”有其鲜明的特点：第一，宇宙秩序不是永恒的，摧毁宇宙的是宇宙大火；第二，宇宙大火之后进入这样一个时期，即除火之外什么也不存在；第三，在火燃尽了世界万物并且自身达到完全的纯净后，它将进入再次的自然生成之中，世界秩序再次形成；第四，“新”宇宙秩序的形成会经历与“旧”宇宙秩序生成完全相同的过程，“新”宇宙秩序与“旧”宇宙秩序在所有方面完全一致，由此进入宇宙周期循环；第五，宇宙秩序是毁灭和复原的永恒循环，所谓“复原”，一是指世界万物都将回到它的原初，时间的刻度所至正是每一次的原初性质重建之时，二是指万物都将被复兴，因此宇宙秩序是唯一的，并且这个唯一的秩序是好的、合理的，因为它是符合理性的。[[59]](#footnote-59)

从上面的论述可以看出，斯多亚学派的宇宙论既继承了希腊尤其是前苏格拉底的宇宙论思想，也受到当时小亚细亚米利都学派自然哲学的影响，从而使它与之前的自然哲学有很大的不同：一是从无形体走向有形体，从而使得“形式主义”的科学走向“形体主义”的科学；二是从神(造物主)创造形式走向自然主义泛灵论意义上的生机论，强调宇宙因秩序而具有生命活力；三是反对柏拉图和亚里士多德的无限永恒的宇宙观念，而提出宇宙循环的有限理论。

这就是斯多亚学派的物理宇宙论，将物体、神、自然、限界以及其他原理相结合，具有其自身独有的特征，也被称为“物理的物理学”。“斯多噶学派勾画出来的关于物理自然的广阔图景得自于他们的这样一种观点，即一切实在的东西都是物质的，因此，整个宇宙中的每一事物都是物质的某种形式，然而世界并不就是惰性的或被动的物质的堆积——世界是一种能动的、变化着的、结构性的和有序的安排。除了惰性的物质，还有动力或能力，它们在自然中都代表着主动定形和建立秩序的要素。”[[60]](#footnote-60)这种强调实体性、规律和秩序的自然哲学，“把自然从柏拉图的秩序阶梯和知识阶梯中解放出来，使其成为自然本身”[[61]](#footnote-61)。科学史家巴克(Peter Barker)的研究表明，它对文艺复兴时期的天文学家多有影响，第谷、开普勒等抛弃了亚里士多德的物理学，采纳并改造了斯多亚主义的实体理论，实现现代早期西方天文学的重要突破。[[62]](#footnote-62)

三、怀疑论学派：“悬置判断”事物的本性

怀疑论学派在公元前4世纪末叶希腊化时代开初就已经产生，持续存在并演进到3世纪罗马帝制时期。在这段时间里，怀疑论学派自身的理论形态也有演变，大致经历了四个发展阶段：第一阶段是早期皮罗主义，以皮罗(约公元前365—前270)与蒂蒙(Timon，约公元前320—前230)为代表；第二阶段是中期柏拉图学园的怀疑主义，以阿尔凯西劳(Arcesilaus，公元前315—前241)和卡尔内亚德(Carneades，约公元前213—前128)为代表。皮罗被公认为怀疑主义的创始人，怀疑论因此也被称为“皮罗主义”；第三阶段是后期皮罗主义，以埃涅西德姆(Aenesidemus，生卒年不详)和阿格里帕(Comelius Agrippa，生卒年不详)为代表；第四阶段是罗马经验论的怀疑主义，以恩披里克(约160—210)为代表。

(一)早期皮罗主义：怀疑论的“悬置判断”

在皮罗之前，无论是探讨世界本原的赫拉克利特、恩培多克勒、德谟克利特、爱利亚学派、伊壁鸠鲁学派、斯多亚学派，还是基于形式论探讨事物本质的柏拉图、亚里士多德，都认为人类关于事物本性的认识是正确的、具有真理性的。而皮罗关于这一问题，有了完全不同的看法。

根据皮罗的门人蒂蒙的记述，皮罗认为，人感知的只是事物的现象，事物的本性不可知。据此，皮罗不否认感觉，也不否认人类感知到的现象，而且认为感知到的这一现象还是事实——“我们并不推翻现象，现象作为表象所产生的一种状态的结果，不以意愿为转移地将我们导致某种同意。”[[63]](#footnote-63)皮罗要否认的是感知或现象背后的本性的判断，即否定“事物的本质是什么”的断言，如“蜂蜜对我显得是甜的”。他认为，诸如“这样东西对我来说不像是蜂蜜”的陈述和“这不是蜂蜜”的陈述，是等值的。[[64]](#footnote-64)如此一来，人类的认识只能局限于所感知事物的现象之中，不可能有确定的关于外在世界事物本性的认识。

既然根据感知的现象去探究事物的本性就会产生互相矛盾的判断，即没有办法获得确定性的关于事物本性的知识，那么对于所有认识到的事物现象的判断，就要采取“悬置判断”的基本态度，对于诸如世界的本原、本质、本体、“是”等形而上学问题，以至一切具体事物的本性，都不作论断，而采取不置可否的态度。他反对的是现象的真实性，也就是说呈现出来的现象是不真实的。我们不能说它“是”，只能说它“显得如何”。[[65]](#footnote-65)就此，蒂蒙说：“我并不认为蜜是甜的，但我承认它显得是甜的。”[[66]](#footnote-66)

皮罗认为悬置判断有四个方法：第一，是把现象和现象对立起来。比如，我们说一件衣服，在光线好的室外看时，它是蓝色的，在光线差的室内看时，它是灰色的。第二，是把思维和思维对立起来。如果有人说上帝是万能的，就问上帝是否能制造一个连他自己都搬不起来的石头。第三，是把思维和现象对立起来。比如，有人为了攻击蝴蝶是飞行的，就说蝴蝶是由毛毛虫变来的，毛毛虫是爬行的，因此蝴蝶也是爬行的。第四，是把思维和过去或者将来的现象对立起来。我们没有办法驳倒一种理论，但是我们也可以这样讲，在这个理论完全确定之前，我们虽然不知道它是什么，但是其一直发挥着作用，与此情景相同，也许存在一种与此理论相反的理论，其后来被确立是极有可能的。[[67]](#footnote-67)不仅如此，皮罗提出四种怀疑主义的陈述方式：第一，不做肯定和否定两种断言的表达方式。第二，不做决定的表达方式。这里所说的“不做决定”并不是指不同意某些显而易见的问题，而是对自己当下心理状态的一种表达。第三，不做比较的表达方式。第四，不可知的表达方式。可以理解为，因为有第一种不做断言的表达方式，即我们对任何事物都不可能知道什么，所以没有任何观点能影响我们的立场。[[68]](#footnote-68)

由上面的论述可以看出，皮罗“悬置判断”的结论是经过系统论证得出的。

“悬置判断”是皮罗怀疑论的要旨。“悬置”(epoché)也可称为“悬疑”，即既不肯定也不否定事物的本性。如果我们把此理解为静止、停滞不前，那我们就没有真正理解皮罗的意图。[[69]](#footnote-69)皮罗所谓的“对任何事物不下判断”，是指始终保持怀疑，继而进行永不停息的探索。“皮罗所说的‘判断’有特定含义，严格指关于事物本性的论断，是一种经过思索的对‘自在之物’的推理性论断。而日常生活中对现象的陈述，如说，‘我看见一只猫’，皮罗主义者视之为仅是一种感知经验的报道，不在应于悬置的‘判断’之列。”[[70]](#footnote-70)这是皮罗的智慧所在：无论做出肯定还是否定的判断，都是独断。要做到不独断，就要不判断，不断是非，不断真假，将人的认识局限于感知现象之中，肯定关于世界的相关常识，而怀疑基于现象的本性的判断。这种怀疑论，是近代大卫·休谟(David Hume，1711—1776)式的彻底的经验主义怀疑论的先声，对于我们考察认识世界的方法和思路，颇具启发。当然，这种怀疑论，在学理上就是放弃对事物的普遍本性和真理标准的一切哲学探究，满足于现象，以常识态度对待世界。这对于探讨事物的本质以及通过本质解释事物的运动变化(现象)，也是很不利的。

(二)中期和后期皮罗主义：“二律背反”的逻辑思辨

中期学园学派(约前247年—前81年)是在柏拉图学园中分离出来的。这一时期的代表人物阿尔凯西劳和卡尔内亚德为学园派带来了“怀疑主义”的一个转向——主要是通过逻辑思辨的方式，即所谓辩证法的名义，设立矛盾命题，以古代的“二律背反”否认判断真理的标准，将苏格拉底、柏拉图的传统修正为怀疑论哲学思想。这是与早期怀疑论不同的。它长期成为怀疑论的主流，掩盖了皮罗的现象主义怀疑论流脉。

在学园学派怀疑论者那里，中止判断的首要目标是赢得更加确定的知识。对于他们来说，“没有真理的判准，只有或然率”[[71]](#footnote-71)。即一个观点充其量是可信的，或者是“没有阻碍”的，是与其他观点不相冲突的，但如果说它们是坚定不移的、不可否决的，也是言过其实的。

第三阶段属于后期皮罗主义。其特征是既秉承、发展了皮罗的现象主义，又吸收了中期学园学派的“二律背反”式思辨论证，在上述两脉传承之下，埃涅西德姆和阿格里帕提出了十论式和五论式，对种种独断论进行批判，以反对独断论。在第四阶段，罗马经验论怀疑主义者恩披里克对此加以系统归类，具体见图4.1。

****

图4.1　塞克斯都·恩披里克之变项[[72]](#footnote-72)

解读图4.1，其中“十个变项”“五个变项”“两个变项”的内涵如下：

“十个有相对性的变项”。它们是：判断者——因为生命体、个人、感官以及知觉产生时的外在条件；判断对象——事物因量的不同而有不同的表象(沙砾为硬，沙堆为软)。不同民族的道德标准与生活方式也有所不同；判断者加上判断对象——由于观察角度不同，对象也显得不同，有时两者中有一个受到“干扰”。此外，现象发生的频率也决定了它的地位。

“五个变项”。源自正反论的存在与每个论证无限后退的可能性，以及相对性、独断的前提与循环论证。

“两个变项”。基本上，一物若非就其本身被认识，就是通过他物被认识。第一个可能因为对同一事物彼此矛盾的命题事实上同时存在而应予排除，第二个可能造成无限后退或循环论证。[[73]](#footnote-73)

事实上，对怀疑论学派进行系统论述和总结的当数罗马帝制时代中期形成的经验学派的怀疑主义思想家恩披里克。他承袭、发挥皮罗主义传统，将皮罗式的怀疑论在理论上作了系统的总结，对当时的独断论哲学思想作了系统批判。

(三)第四阶段：恩披里克的罗马经验论的怀疑论

1. 中止判断与灵魂的宁静两者有着紧密关联

皮罗的门生蒂蒙说，幸福之人必须思考三个问题：第一，事物实际上是什么？第二，我们应对它们采取什么态度？第三，这样一种态度将有什么后果？对于第一个和第二个问题，前面已经得到结论，即“不能获得关于事物本性的独断，应该悬置判断”，如此的后果在学理上就是，放弃对事物的普遍本性和真理标准的一切哲学探究，满足于现象，以常识态度对待世界，这样处世也就会获得心灵的宁静与自由。[[74]](#footnote-74)在皮罗看来，探究物质对象的本性、宇宙结构、道德价值与神的存在，去追求知识的确定性和认识的准则，这些超越感知经验的、玄奥难决的问题，都对日常生活没有意义，带来的只是扰乱人的心智，使人的心灵不得安宁。所以，人们要通过悬置判断，摆脱对善、神的本质等问题所作的相互矛盾的说明所引起的混乱。“一切的不安来自认识与评价事物的冲动。认为事物有本质的好坏是一个独断的信念，为人们带来迷惘与恐惧。当怀疑主义者中止了一切判断，达到了漠然的态度，他的灵魂便得到了安宁，两者如影随形。”[[75]](#footnote-75)这一点正如恩披里克在他的怀疑主义提纲的开头给出的皮罗怀疑论的定义：“怀疑论是一种能够在以任何方式出现和考虑的事物之间提出反对的能力，这种能力，由于对立的对象和叙述的均势，我们首先要暂停判断，然后才是平静。”[[76]](#footnote-76)

2. 任何命题都能找到同样有力的反论

恩披里克就说：“怀疑论的标准是‘呈现’，它基本上指感觉呈现。因为这属于情感和非主动性的感受，它不在可以怀疑之列。所以，我认为没有人会争论背后的对象有这种或那种呈现；争论的焦点是：背后的对象是否真像它呈现的那个样子。”[[77]](#footnote-77)怀疑论者以此标准对自然哲学进行了怀疑。首先恩披里克从独断论者对世界本原的有关论断进行怀疑，他思辨地认为：“既然独断论者中有一些人[斯多亚派]声称神是有形的，另一些人[亚里士多德]则声称神是无形的，有些人[伊壁鸠鲁]断言神具有人的形式，另一些人断言神不具有人的形式，有些人说神存在于空间中，另一些人说神不存在于空间中；在说神存在于空间中的人中，又有一些人[斯多亚派]将神置于世界之内，而另一些人[伊壁鸠鲁]把神置于世界之外；那么我们对神的实体、神的形式、神的居所等还无法取得共识时，我们又如何能形成神的概念呢？只有独断论者对神具有一个如此这般的性质取得一致意见时，只有他们先为我们勾画出那个性质时，我们才有可能据此形成神的概念。”[[78]](#footnote-78)最后，关于“神的存在”，恩披里克做出了“它就是不可理解的”这样的处置。

同样，针对质料、物体、因果关系、运动位移、静止、混合、物理变化、增加和减少、整体和部分、空间和时间等自然学概念，恩披里克也都做了具体的思辨的讨论，他在论证过程中常常先肯定独断论的某些观点，然后再给出该观点的对立面，使得讨论对象在他所设置的语境中走向自相矛盾，最终都以“难以理解”“不能确证”“无法做出实在性的明判”等为理由而做出“搁置判断”的处理。

此外，他还特意对“数”进行怀疑，他认为毕达哥拉斯学派关于数的本原的相关论述都是“他们的臆测与虚构”。针对伊壁鸠鲁对“数”到底是不是“可数之物”做出的含糊解释，他以“元一”(Monad)为事例来具体论证，认为“基本数字”(“elemental” number)的存在源于“分有”(participation)，它们或者分有了“元一”(统一性原则)而产生奇数，或者分有了“未定之二”(indefinit Dyad)而产生偶数。“元一”和“未定之二”都是原则或“种”，奇数和偶数只不过是这些“种”的殊相。[[79]](#footnote-79)这样一来，“数并非是自存的。既然数既不能设想为可以自我存在，又不能设想为可以存在于可数之物中，那么，即便立足于独断论者所提出那些难以捉摸的理论来进行论证，我们也不得不说：数无以存在”[[80]](#footnote-80)。

通过上述的论述，恩披里克说道，必须中止对事物本性的判断，因为“正反双方论证同样有力”。[[81]](#footnote-81)

3. 澄清怀疑论并非“不可知论”

恩披里克认为，长期以来各学派学说的主要差异可概括为独断论和怀疑论的对立，独断论主张他们已发现、把握了真理；怀疑论则否定能把握真理，而且，这种怀疑论否定的只是对事物潜藏本性的独断论，并不是放弃对事物的一切认知，弃绝一切智慧，而是就事物现象显现的那样来考察事物。“希腊文中‘怀疑’(skepsis)的意思是‘思辨与探究’，怀疑论者(skeptikos)就是一个透视、审查之人，怀疑论哲学究其命名自身的本意，是指一种深究、探索的哲学。”[[82]](#footnote-82)怀疑论的目标是，对每一个事物就像它显现的那样来处理与思考，而不是为了其他额外的东西。怀疑论者十分明确地区分了自己的学说与否定的独断论或不可知论。他们虽然承认以阿尔凯西劳和卡尔内亚德为代表的学园派在“存疑”方面很接近自己的学说，但是，仍然认为他们是否定的独断论者，因为他们没有理解怀疑的意义，没有掌握怀疑主义方法的精神实质，或者说是误用了这种方法，对外部实在做了否定的判断。

在以恩披里克为首的正统怀疑论者的心目中，怀疑主义绝对不是所谓的“不可知论”，因为“不可知论”指的是人类不能认识或理解世界的本质，人心不能认识事物的本性这样一种知识论领域的思想。“不可知论”这个术语乃是近代哲学的产物，英文是agnosticism，它的词干来自希腊文agnoeo，而agnoeo一词在希腊哲学中并不是一个专门术语，而是一般意义上的“无所知”“不知道”“不明白”。这个词在恩披里克的作品中很少见，甚至在他分析怀疑主义时根本没有使用这个词。这里所说的“无所知”“不知道”“不明白”指的是“不能界定”“不能肯定”“不能确切知道”的意思，并不存在近代知识论意义上的“不可知”那种含义。恩披里克指出，怀疑主义虽然也使用“我不理解”(akatalepto)，“一切都是不可把握的”(pantaestin akatalepta)这样的表述形式，但同否定的独断论的用法不是一码事。在怀疑主义者那里，这些术语和表述形式仅仅描述了某种心灵感受(pathos)，即无法选择、悬置判断的心理状态，并不代表对事物本性做出了一种实质性的判断。至于学园派的观点，在恩披里克看来就是否定的独断论，就是近代意义上的“不可知论”，虽然那里还没有近代意义上的“不可知论”。否定的独断论宣称任何事物都是不可理解的或是不可把握的。[[83]](#footnote-83)恩披里克将人用感官感知的现象看做是行动的准则，将怀疑论的范围局限在人的经验范围内，是一种温和的怀疑主义认识论。对于神，恩披里克采取一种疑神论的态度，认为神的存在超出了人的经验，所以不能像独断论者那样确切地说神存在还是不存在，只能怀疑它的存在。恩披里克认为：“怀疑论者在哲学研究的方式上，不作轻率的陈述。”[[84]](#footnote-84)故而对于宇宙、自然、神之类的对象，恩披里克持怀疑的态度，不作定义。

不可否认，怀疑论学派是一种深究、探查、怀疑、思辨的学说，终极目的是通过“悬置判断”，以达到“摆脱扰乱的心灵自由”。[[85]](#footnote-85)但是，考察怀疑论学派，其思想仍然具有重要的意义。

第一，怀疑论学派虽然最终追求的是感性的、精神上的安宁，但是他们的怀疑论恰恰是通过站在理性的角度对独断论的论断进行逻辑的批判而得出的理论，因此怀疑论得出的过程本身渗透着理性推理的特征。“怀疑主义作为一种清醒的理智、‘一种能力’(皮浪语)、一种思想素质或精神气质，检点理性的误用，提醒理性进行有效的使用，在一定意义上，它是一种批判的反思性的理性。”[[86]](#footnote-86)进一步地，怀疑论学派的主张所内含的反思、批判、论证精神也启发后来的许多大家，间接地产生出许多伟大的思想。比如笛卡尔运用“怀疑一切”的方法，以明晰的数学为基础，发展出他庞大的机械论体系。

第二，怀疑论学派主要涉及认识论领域，并且他们所追求的伦理目标在当时也影响广泛。由怀疑主义的主张而受到关注的问题后来成为哲学中长久争论不休的问题，最为有名的就是休谟的“归纳问题”和“因果关系”的观点，以及康德的“先天综合判断”和对人的认识能力的分析、审查、获得。无可怀疑，皮罗提出的怀疑论思想成为整个后来认识论领域许多重大问题的正式发端，在认识论层面影响深远。

第三，客观地讲，怀疑论学派不对事物本性作出“独断论”的认识倾向，有一定的消极意义，但是在当时的理论背景之下，在“独断论”盛行的思想界，这种理智地对待感知和经验，不盲从于人的感觉的认识方法，也有一定的积极意义，这是科学的认识论中理性思辨的一派。“这一学派的共同思想是：我们不可能知道事物的本性。我们的感觉只告诉我们事物如何向我们显现，而不是它们自身是什么。如果感觉是我们所有知识的来源，我们永远不可能超出感觉，那么我们怎么能知道对象是否同感觉相一致？而且，我们的思维同感觉相冲突，我们在这里没有标准来区分真伪(皮浪)。”[[87]](#footnote-87)当无法认识感觉之外的事物之时，怀疑论者强调应当悬置判断，不假设、不断定任何东西。“晚期希腊的怀疑论揭示了可感现象的相对性和不确定性，认识到感性认识的局限，暴露了以往哲学在构筑体系时的逻辑上的缺点，促进了理论思维的提高，揭露了一切认识形式中的矛盾。这样，本来是为获得心灵宁静而提出的怀疑论，在历史上就具有了训练思维的作用。”[[88]](#footnote-88)

第四，“原始的怀疑论的目标是要在智慧中‘得救’，但逐渐地它的辩证法得到了一种主要是方法论上的意义。”[[89]](#footnote-89)怀疑论学派对自然事物悬置判断的认识论思想中蕴含着方法论思想，在人们认识的过程中给人以如何做的方法论指导。“在塞克斯都看来，彻底的怀疑论者只能是方法论的怀疑论者。所谓‘方法派’的怀疑论者，指的是这样的思想家，他们避免对不明显事物的可理解性和不可理解性作任意断定，避开对它们作轻率处理，他们只是遵循从现象中推导出看起来是有益的东西。在日常生活中，方法派怀疑论者坚持如下四个方面的原则：一是自然的指导，二是感受的驱使，三是传统的法律习俗，四是技艺的指导。”[[90]](#footnote-90)即怀疑论者的怀疑思想影响着怀疑论者的日常生活方式和对万事万物的认识方式与认识程度。

第五，怀疑论者对人们认识方面的独断论态度进行批判，这在一定程度上可以算作是帮助独断论者对形而上学独断论进行反思。在反思过程中，他们发现了形而上学独断论在认识本原时存在的弊端。“形而上学之所以相信理解力能够把握非明显之物，乃是基于一种不合法的类比，即通过经验上的简单类比产生出对本原或始基的冲动，对支配宇宙最高原则的冲动，编造超验的形而上学神话。”[[91]](#footnote-91)例如，看到人的某些有组织的有序的活动，会联系到天体的规律运动是否也是被所谓的“神”支配、组织或设计；或从音乐的和谐动听缘于音程的数学比例，类比出自然宇宙的和谐有序也由“数”所决定。这些本体论都是通过一种粗糙简单的类比得出，在怀疑论看来都是“草率”之举。因此，怀疑独断论的认识方式可以看作是对独断论关于本体论主张的间接反驳。正因为人的感知不可靠，所以无法证实万物本原到底是“原子”，是“四根”，还是“种子”，无法对这些元素的具体特性进行统一阐述。既然无法确定，怀疑论者就主张采取“悬置判断”的方式，这样既可以达到让人的心灵不再受到纷扰的目的，又让独断论的弊端呈现出来，反思和检验关于形而上学的知识成果。怀疑主义做到了既对形而上学独断论进行思考和反思，又针对独断论者在认识论方面的态度和方式进行了抨击。

第六，怀疑论学派虽然坚持“搁置判断”，但是并非对万物保持消极悲观的不认识的态度，而是强调以更加严谨的方式实现认识，在其充满怀疑与否定的思想中暗含一定的可知思想。“怀疑派并没有放弃富有活力的思考和辩论的事业，他们也没有否认明显的生活事实——例如，人们会有饥渴，如果走近悬崖，处境会很危险。怀疑派认为人们显然应该在行动中小心仔细。他们并不怀疑他们生活在一个‘真实的’世界之中，他们只是想知道这个世界是否已经得到了正确的描述。”[[92]](#footnote-92)可见，怀疑论学派的思想并非排斥一切认识，而是对无法判断之物不作判断。怀疑论者的认识是辩证的认识，是极具严谨性的认识，是极力想要探求对世间万物求取真知的认识。“从积极方面看，怀疑论者并不是要放弃科学认识，而是注重经验，反对科学过早地急于做出断定。主张对一切要持保留态度，反对独断主义。”[[93]](#footnote-93)就此而言，怀疑主义还是有一定的积极意义的。

四、新柏拉图主义：自上而下的“流溢”  
和自下而上的“净化”

新柏拉图主义的哲学思想最早可以追溯到斐洛(Phlio，约公元前20—公元50)。作为希腊文明和希伯来文明融合时期的思想家，斐洛站在希伯来立场上力图融合希腊哲学，从而把“高度伦理的一神教和柏拉图主义的超越主义神学融合起来”[[94]](#footnote-94)。他为了对《旧约圣经》进行阐释，利用柏拉图关于两个世界的划分思想，切断人与神的联系，把神置于高高在上的地位。他认为，神是一栋宅邸，是无形的理念的无形的居处；神是万物之父，由神生出万物；神是至高完善的、不可认识的存在，只能通过柏拉图式的“理念”(eidos)才能和神有所联系。他用柏拉图和斯多亚学派的学说来解释犹太教非拟人化的一神论思想，认为：“神是存在的，是永恒存在的；因此，神实际上是，而且只有一个，神创造了这个世界，并且把它造成为一个世界，这个世界是独一无二的，正像神自己是独一无二的。”[[95]](#footnote-95)由此他把神归为上帝：第一，上帝是永恒、唯一、无限、原初、终极的“一”和至高无上的真实存在，所以，“上帝显得比一切完美事物更完美，比善更善，是无名或无质，是不可思议的”。[[96]](#footnote-96)上帝是不可见的，是超越于现实世界的，它同时又是外在与内在的统一，居于万物之上，又显现在万物之中。第二，上帝创造了万事万物，世界上的万事万物都是上帝的作品和子民。他若不给予，你就不可能拥有，因为一切万物都是属于他的财产，你拥有的一切东西，即身体、感觉、理性、心灵以及它们的各种功能，都是属于神的。[[97]](#footnote-97)第三，上帝创造了人，并按照自己的旨意规定了人的性质和生存空间，可以说是人的上级，因此，对于人来说，不能认识上帝的终极的神秘本性，只能用“耶和华”来指谓上帝，或用一些否定性词语如不死的、不朽的、不变的、不可见的等来描述其特性。[[98]](#footnote-98)第四，为了使上帝的绝对超然存在与他的一切绝对活动统一起来，斐洛提出了中介存在者的假设，即引入了“逻各斯”的概念，作为上帝与世界之间最普遍的中介。他指出，逻各斯是整个理念世界的总称，是上帝的心智与作为宇宙内在固有秩序的神圣理性，是世界的原始样式。“在斐洛那里，逻各斯/道(logos)是一个关键术语，柏拉图式的理念包含在神圣的逻各斯/道中，成为组成神的工具，由此在超验的形式和道之间形成一种清晰而紧密的联系。”[[99]](#footnote-99)上帝是以逻各斯理念世界为原型，并以其为工具，创造了严整有序的现实世界。这样，上帝、逻各斯、人三位一体，便形成了一个完整的系统。鉴此，布鲁诺(Giordano Bruno，1548—1600)称斐洛为“基督教教义之父”。[[100]](#footnote-100)

斐洛的思想深刻地影响到新柏拉图主义的创始人普罗提诺(Plotinus，约205—270)。有学者就认为：“在许多方面，斐洛的学说像是为普罗提诺提供了蓝图。”[[101]](#footnote-101)普罗提诺一方面继承了希腊文明的思想传统，另一方面又吸收了希伯来文明的基督教思想，在古希腊罗马哲学中占有重要的地位，是古希腊罗马哲学迈向中世纪哲学的桥梁。[[102]](#footnote-102)普罗提诺的研究者阿姆斯特朗(Arthur Hilary Armstrong)这样评价普罗提诺：“他是一位富有原创性的哲学天才，是晚期希腊思想史中唯一能达到柏拉图和亚里士多德水准的哲学家。”[[103]](#footnote-103)

在世界本原的问题上，普罗提诺的理解与前人不同。他没有使用希腊传统哲学中的ousia(实体)，而是用了hypostasis(本体)。这两个词语在希腊语中都表示“基本的存在者”以及“性质和活动的承受者”，在一般情况下不做区分。但是，普罗提诺区分了这两个概念。在他看来，“ousia作为本体不具有最原初的意义，因为ousia就词源而言，要表达的是‘是什么’或者‘是其所是’的意思，而‘所是’可以是抽象的、普遍的东西，也可能是具体的、个别的东西”[[104]](#footnote-104)。鉴此，普罗提诺使用hypostasis一词，表示最原初的、抽象的和普遍的本原，以及“非物质的、独立的存在(entities)”[[105]](#footnote-105)，进而提出与前人不同的“三一本体论”或“三本体论”思想。

所谓“三一本体论”或“三本体论”思想，指的是普罗提诺将太一(the One)、理智(the Intellect)和灵魂(the Soul)作为世界的第一、第二和第三本原。“至善的单一本性也是原初的，……而被称为太一的事物，其本性是同(因为它并非先是另外的事物，然后才是一，同样，至善也并非先是别的事物，然后才是善)……这就是第一者；在它之后是理智，它是最初的思者；理智之后是灵魂(因为这就是与事物的本性相对应的顺序)。”[[106]](#footnote-106)简而言之就是，太一流溢出理智，理智再流溢出灵魂，最后灵魂与物质(matter)相结合，形成可感的世界。太一因此充满而外溢，普罗提诺称之为“流溢”。每个较高的存在层都在较低层映现自己，然而统一性与存有的充满却也层层流失，直到最后完全物质性的存有构成了物理世界，概况见图4.2。

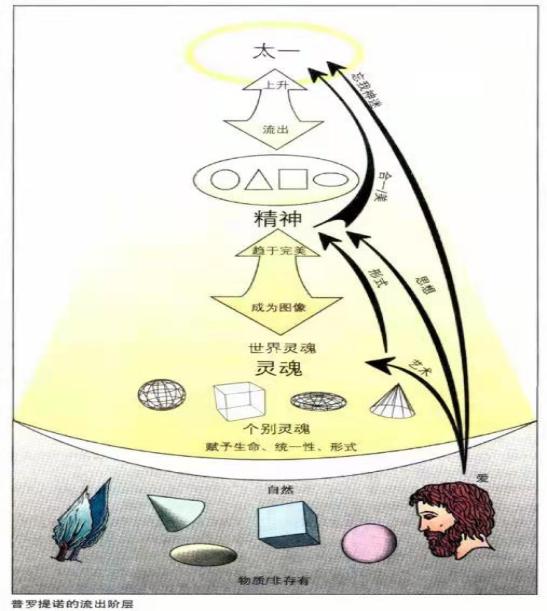


图4.2　普里提诺的流出阶层[[107]](#footnote-107)

1. 绝对的统一与充满的源头“太一”

普罗提诺将“太一”(the One)作为世界的最高本原，在三本体论中占据主导地位。太一是“一”，不是数量上的“一”，而是专名上的“一”。太一就是万物，而非万物之一；太一是万物的原理，而不是万物本身，万物是另一类超越的存在。因为在某种意义上说，它们确实在太一里面，或者更确切地说，它们还未在太一里面，但将来总要归于太一。[[108]](#footnote-108)据此，太一在普罗提诺那里就是第一性的存在，是最高的、唯一的，是其他一切事物的原因，是无所不包的、不可分割的、没有大小性质之分的、具有创造力的超验本体。太一具有肯定和否定两种规定性：从肯定的角度说，太一又称为主善，是绝对的统一与充满，一切的善乃至于美都源自它，没有任何存有物可以游离于它；从否定的角度说，太一不是伦理意义上的善，既然太一的本性就是生育万物，那它就不是万物中的一个，因此它就不是某物，没有被限制或量化，也不是理智或灵魂。它不在运动和静止之中，不在空间或时间之中，而是“自存自在的单一形式自身”，或毋宁说它是无形的。[[109]](#footnote-109)由此，太一超越于一切具体存在物，也超越于理智与灵魂，而包含全部生命力并成为最高本原。它没有形式而且先于一切形式而存在，它既不运动也不静止，也不存在时间和空间中；它超越时空，超越运动与静止，自在地存在而不受任何限制，具有唯一性与单一性而又能使其自在的存在成为多样性的统一，成为一个蕴涵着全部潜能与生命力的一种至高无上的、完善的无形实在。“普罗提诺遵循着‘太一’超越存在的理念。‘存在’是多种多样的，而‘太一’是绝对简单的，因此它不存在于‘存在’之中，而是超越存在。”[[110]](#footnote-110)

也正由于太一是这样的存在，“太一是绝对的统一体，不承认任何多样性和复合性，否则，它就不会发挥终极的、独特的解释原则的作用”[[111]](#footnote-111)。它不可能借直接的、概念性的、解析性的手法接近。它是世界的最高、能动的本体；它是无所不包、不可分割、不可名状的，是超验、完满而有生命力的无形本体；它超越于一切存在，是神和善本身，是绝对的“一”。它是不可认识的，它不是理智的对象，它是超越柏拉图的理念世界的存在，是一种超验的存在。它不可名状，无法用定义来表达和加以描述。“它不是存有物，否则在此一本身将成为他物的谓词；它……没有名字，(我们)将之称为一，当然这不表示，它本身是一特定的什么，然后此外也是一个一。它毋宁必须通过其产物来认识，即存有。”[[112]](#footnote-112)理智无法把握太一，所以，我们也不能对太一产生认识，我们对太一的表述只能是否定性的，有限的、具体的、肯定的陈述不能用来形容无限的太一，太一是产生一切又超越一切的存在。普罗提诺的太一，“实质上是将已有理性神意义的后期柏拉图所说的‘一’、柏拉图与亚里士多德所说的至高的‘善’、斐洛指谓上帝的‘一’，以及新毕泰戈拉主义者神化数的‘元一’融合在一起”[[113]](#footnote-113)，整摄、升华为一种超验的(极致超越的)、绝对的、有神秘韵味的新理性一神。

“太一是它自己独特的存在的完美实现：一个超越存在、超越实体和限制的存在。”[[114]](#footnote-114)作为完美的实在，太一不缺少任何东西，它也不会渴望任何超出自身本性的东西；它是自给自足的，虽然外部事物由它创造，但是，它所创造的外部事物绝不会改变它，就此来说，它与外部事物都没有相互关系。它本身没有外部原因，只有自身原因以及自我关系(self-relation)[[115]](#footnote-115)；它是自身的自发的自由意志和自我决定，不受任何外在事物的强迫。[[116]](#footnote-116)“太一通过流溢的本性而产生万事万物，因此，一方面，没有任何现存的事物能够超越它们以及它们的原因而独立地和分离地存在；另一方面，一切都是由太一产生的，并在一定程度上反映了它的本性、统一性和善。”[[117]](#footnote-117)

2. 从“太一”外溢的是“理智”

太一创造了万物，但它的直接产物是理智。最先从太一“流溢”出来的是理智。它是“三本体论”中的第二层本体，普罗提诺用nous(“努斯”，又称为“精神”)为它命名。“理智不是个体的理智，而是所有事物的理智，包含了理智的形成如物种的原则、个性化以及辩证法所需要的中心概念。”[[118]](#footnote-118)“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。”[[119]](#footnote-119)理智体现了两方面的思想：“一是对应于亚里士多德的神，二是对应于理性参与的思想本身。”[[120]](#footnote-120)理智是理念的国度，理念意味着一切事物永恒的原型，因此理智是最高的存有。由于理智是由太一自身的完满充盈才产生的，因此它是太一的象征，太一通过理智认识自己；又由于它最先从太一中流溢出来，因此具有和太一最相似的特征，并且不再保持太一绝对的统一性，而是一和多的统一性，是比太一低一等级的本原；更由于理智中有思想，于是要求思想者与思考对象的分离，以及对象之间的差异性。如此，理智除涵盖存有、不动、自我同一(基于其永恒性)等原理外，还有思想行为本身所蕴含的动态与差别化。这后一个方面说明了作为第一原则的单一太一，是如何通过理智而使多样性进入形而上学的。这也说明：“存在的多样性的原则在于理智。”[[121]](#footnote-121)“理智必须以复杂的可理解的结构来解释宇宙中的理智的设计；它导致概念和思维的多样性以及存在的多样性。它创造了实在性：人类概念试图理解的事物本身。这是发生在它的转化中；在转向太一的过程中，理智将太一的流射解释为与众不同，即存在的多样性。在流射中，理智产生并维持自身，即理智存在的多样性。其结果是，理智由柏拉图式的形式或理念构成：真实的或真实的存在。这就是这些思想的多重性在某种意义上的统一。”[[122]](#footnote-122)

太一流溢出理智，理智是普遍性理念的全体，是太一的心智，是永恒的精神现实，是一和多。普罗提诺将从太一到理智的流溢过程分成了两个阶段：第一阶段，太一生出一个未成形的潜能；第二阶段，理智在凝思中回归太一，并通过太一而有了形式，从潜能变成了现实。因而普罗提诺认为理念内在于神圣理智，如果理智不在本质上包含理念作为其思想，它的知识和智慧就成了问题了，“我们认为理智应当观察属于它自身的事物，也就是它自身内在的事物”[[123]](#footnote-123)。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。在普罗提诺看来，实存与神圣理智的同一，意味着知识与存在相一致，成为其知识得以可能的必要条件。

考察新柏拉图主义的“理智”：“在将形而上学意义上的存在(entities)看作是独立于任何人类思维的思想对象这意义上，新柏拉图主义的视角看起来就像现代的实在论。不过，在将思想的对象放置在心灵之中并且作为心灵活动的产物这一意义上，它还包含后来的唯心主义的种子。这是心灵的活动，在此巅峰，创造了自然和存在。但是，产生存在(being)的心灵或思想者高于个别性的心灵，它被假设为具有实在性(it is hypostasized)。总而言之，新柏拉图主义者否认思维与存在的严格分离，但以一种微妙的方式，他们希望维持形而上学实在论的核心原则。”[[124]](#footnote-124)

3. 从成熟的“理智”中孕育出灵魂的果实

最初从太一流出的是理智，理智摹仿太一流溢产生灵魂。“这些灵魂居住于它们凭借理念所创造的物质世界中，成为了人的灵魂或者其他自然生物的灵魂”[[125]](#footnote-125)，灵魂摹仿理智流溢产生万事万物。结果是，这个智性的世界以太一为关照对象，但本身已有了分化，作为连接太一和现象世界的中间环节——“心智对位于其上的太一来说，是被表现出来的精神，而对位于其下的现象世界，又是模型，是产生万物的原因和动力。”[[126]](#footnote-126)“理智模仿太一，以同样的方式连续不断地发出多种能力——这是它的一个形象——就像它的本原产生出它一样。这种产生于理智实体的活动就是灵魂，在灵魂生成的同时，理智则保持不变，就像理智生成之后，理智生成者保持不变一样。但是，灵魂在生产中却并非保持不变，它的形象就产生于它的运动。它凝思自己的源头，从而被充满，但是通向另一方面运动产生出自己的形象，这就是感觉和植物的生长原理。”[[127]](#footnote-127)

在这里，理智模仿太一，流溢出次等的存在——灵魂。灵魂是理智与世界的中介，是宇宙形成的直接原因。灵魂从理智中流溢出来，所以一方面，灵魂向理智和太一趋近，寻求至善，成为天上的灵魂；另一方面，灵魂作为外物生成的直接原因，生成外物，所以灵魂与物质相结合，成为物质质料的形式，成为物和自然中的灵魂。如同话语是思想的反映，灵魂也是理智的反映。作为理智的“外显作用”，灵魂最高的活动便是回返观照理智。灵魂搭起了理智界与物质界的桥梁。

因为自然、宇宙的生成是灵魂流溢的过程，所以，自然是有开始的，但却是永恒的。“而天宇，在灵魂的明智引导下，进入永恒的运动，成为一个‘幸运的生命物’，又因灵魂的进入和安居其中而获得自身的价值。”[[128]](#footnote-128)普罗提诺认为天上的事物与地上的事物之所以在永恒性问题上不同，是因为它们来自不同的神，天上的事物源自至高神，而地上的生命物源自至高无上的神所生出的诸神，地上的灵魂只是天上灵魂的影像。

4. 灵魂普照下的自然界中的物质

普罗提诺深受柏拉图哲学的影响，接受了柏拉图关于两个世界的划分学说，同时也深受两个世界划分学说的困扰，即如何沟通这两个世界。不可见的世界规定着可见的世界，存在着森严的宇宙秩序，那么如何沟通不同秩序的宇宙就变得困难重重了。为了解决这一困难，普罗提诺引入了灵魂的观念以沟通这两个世界。

灵魂的等级低于理智，灵魂是理智的影像，它也具有创造性的生命力。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。在普罗提诺的形而上学哲学体系中，灵魂本体是直接对感性世界负责的理智等级，有机体、形式、质料等都是灵魂的产物。“灵魂解释了感性者的动态本质以及它的欲求和努力，也解释了我们在这个世界上所看到的运动、成长、知觉意识和行为。虽然灵魂本身是一个永恒的和无时间的存在，但是，它的行为创造了时间序列或者发生在时间序列之中。它给了这一序列以秩序和方向，从而也产生过去-现在-未来的秩序和维度。”[[129]](#footnote-129)“灵魂是理智(the Intellect)产生感性(the Sensible)的工具或中介。”[[130]](#footnote-130)

灵魂如何连接智性的世界和感性的世界，又如何能在此处运作又在彼处运作呢？这与等级性的灵魂有关。“灵魂可分为灵魂本体(它停留在理智的领域内)、世界灵魂(Word-Soul)和个体灵魂(Souls of Individuals)，后两者处于同一等级。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)。”[[131]](#footnote-131)由于个体灵魂不足以解释为什么个体生物具有关键的功能，还需要世界灵魂作为它的更普遍的来源。“世界灵魂遍满整个宇宙，赋之以形，为它注入生机，为世界带来秩序。”[[132]](#footnote-132)世界灵魂当中包含了个体灵魂，个体灵魂与物质结合，形成了物理世界的个别物。对于这样的结合，普罗提诺认为，根本不是灵魂呈现在形体中，而是形体呈现在灵魂中，就像处在光或热当中，形体被照亮或加温的同时，光源或热源根本不会受到任何影响。质料是普罗提诺等级次序中最低级的存在，也是解释多样性所必需的，形式和质料的复合便成了可感世界的生成物。

由此可见，自然界中的个别物是灵魂普照物质的产物。“在最基本的层面上，灵魂可以被理解为一个实体化的、具体化的现世生命原则。”[[133]](#footnote-133)就单纯的物质来说，普罗提诺称物质为非存有，它本身没有形式，也没有尺度，杂乱无章且丑陋。它是距太一之光最远者，因此普罗提诺曾有“物质之黑暗”之说，它处于图4.2中的下半部分——阴影的“物质/非实有”部分。就灵魂普照下的感性灵魂来说，感性的领域是流射的最后一步，它与“本原”太一的善相距甚远，因此在“本原”方面表现出最大的缺陷。它也是我们所看到的展开在它的最扩展形式上的存在，它展示并且扩张颜色、材质，重复的和个别的差异，整体和部分，行为、美德和邪恶等各种属性。“灵魂与物质结合之后，其观照睿智与已之所从出的太一的视线便遭到遮蔽。”[[134]](#footnote-134)

5. 自上向下的“流溢”与自下向上的“净化”

上述各个方面的论述展现了普罗提诺形而上学意义上的世界体系等级制——太一-理智-灵魂-感性领域-物质，由此可以解释世界中的具体物质。想象一匹棕褐色的马，你看到它在田野上奔跑。这时，这匹马是一个可识别的、统一的存在，因为它由统一性和同一性的终极原则“太一”所引起。这匹马为什么会有优良的结构和功能，这是第一原理的善使然。它符合匀称的、美的比例，最终由同样的理智和灵魂协调的原则推演而来。此外，我们还可以看到马有一个普遍的智能的形式和结构，这能从特定的“太一”中抽象。它是一种动物，一种哺乳动物；它具有棕褐色和其他属性的适当组合。它的属性和它们所形成的马的特征是由智能的原则，亦即理智的内容“形式”所保证。这样的形式或原则由理智流溢而来，必然比单一的“一”本身更低。特定的马也是有生命的，它本身就是它自己的生命功能和运动的起源，并且表现出相应的努力和奋斗。这些是由灵魂来解释的，灵魂也是有生命的。最后，马是现世的、肉体的和物质的，是不完美的，可能在结构和功能上存在欠缺，不善于倾听或奔跑，而这主要是由于在物质的实现或者反映智能的原则方面并不完全成功。

这是普罗提诺自上而下的“流溢”阶层，由此，可以具体解释事物的存在、运动和变化：万事万物的产生和存在就像事物的流溢一样，是从最高的本原太一中流溢出来的；太一的流溢含有“派生”“创生”“辐射”的意味，太一流溢出理智和灵魂，并与它们一起构成三个层级的统一本体，即“三位一体”说。普罗提诺认为可感的现实世界是“三位一体”之神在流溢中创生的，体现神性，也富有生命力，继而组成了世界上的万事万物。

与此相反，“物质也可以向着太一上升。这一过程被普罗提诺称为‘净化’。其动力为对原始的美及合一的爱。上升的道路是观照。‘例如艺术经由感官之美的鉴赏通往纯粹的、自身完美的形式之美。’在哲学里，灵魂也克服了如阴影般虚幻的物体世界，返回精神之中。至高无上的解脱是忘我神迷，即直接沉降至对太一的观照中。”[[135]](#footnote-135)

对普罗提诺来说，物质是最低一等级的存在，人的肉体由灵魂和物质两个部分组成，物质是罪恶的非存在，但作为具有灵魂的一面，人的灵魂趋向于认识神，企图重返到神的世界，原本高居于神的世界的灵魂受肉体拖累，与物质相结合是一种罪恶和堕落。为了克服这种堕落和罪恶，需要重新回归到太一中，才能得到神的观照。那么怎么回归太一呢？普罗提诺认为，认识太一的困难在于它超越了“是”，认识太一有两种途径，一是与太一合一(亲证)，二是通过在它之后的事物去认识它(推论)。[[136]](#footnote-136)第一种方法要求我们抛开“是”的限制，超越理智，超越一切杂多和分别，超越和摆脱肉体的束缚，循着美德上升到精神的沉思，达到一种狂迷的境地，使自我的灵魂与太一融合为一体。但是，这种狂迷的状态是很难达到的，他本人一生中也只是有四次这样的直觉体验。“据波尔费留说，他与普罗提诺相处六年，普罗提诺曾有过四次观照的经历，而他自己在68年中仅有一次。”[[137]](#footnote-137)第二种方法就是从“它之后的、由它而来的东西”发现太一作用的痕迹，再从痕迹去推论原因，推论太一的存在，这种方法适合所有人。对于无法领会纯粹的思想的灵魂的人，可从先认识形成意见的灵魂或从低级的解释感觉开始。如果他愿意，最好降到生产的灵魂，再过渡到它所生产的产品，然后从那里上升，从最低级的形式上升到最高级的。或者毋宁说上升到最原初的形式。[[138]](#footnote-138)

作为古代希腊罗马哲学的最后一个重要流派，新柏拉图主义在古希腊罗马哲学和中世纪哲学之间起着重要的承上启下的作用。它的主要学说特征，是将柏拉图的理念论和神学相结合，形成具有浓重的神秘主义一神教思想，而且，其三位一体的形而上学被后来的基督教改造，以形成基督教教义最核心的信条——圣父、圣子、圣灵“三位一体说”。只是，新柏拉图主义并不全然是神秘主义，从认识论上讲，其思想中含有理性思辨的成分，是一种比较严整的思想体系，而非纯粹的非理性主义。赖迈什(Remes)概括了普罗提诺的相关思想，认为其总体上体现了“一对多”(one versus many)和“不变对变化”(constancy versus change)的第一原则，而且在其思想的具体展开过程中体现了以下七个原则：原则1——“所有存在都是由唯一的第一因引起的”(all that exists is caused by a single first cause)，这第一因就是“太一”；原则2——自发产生的原则(the principle of spontaneous generation)，本原通过自己的活动生成善；原则3——非相互依赖的原则(the principle of non- reciprocal dependence)，上一层级本原独立于下一层级，但流溢出下一层级；原则4——因果关系原则(the principle of causal relationships)，所有富有生产力的原因都优越于它产出的(every productive cause is superior to that which it produces)，越完美的越简单和越普遍；原则5——充裕原则(the principle of plenitude)，最好的宇宙是完整的宇宙，实现了其可能实现的；原则6——循环活动的原则(the principle of cyclic activity)，万物回归它的本原；原则7——实在论的原则(the realistic principle)，更高等级的总是更普遍，所有的事物都是存在的，但是并非所有的事物都有思想，因此，思想后于存在(everything exists but not everything thinks，hence thinking is posterior to being)。[[139]](#footnote-139)这些原则对于人类理解宇宙以及解释自然界中事物的运动具有重要的意义。而且，新柏拉图主义的精神渗透在基督教的教义之中，成为经院哲学产生之前的基督教哲学的主要哲学形态，其对文艺复兴时期数学天文学的发展，尤其是哥白尼“日心说”的提出，具有重要的作用。

由上述介绍可以看出，“在晚期希腊时期，哲学便主要地成为伦理学，哲学家们研究自然、研究人，更多地是为解决自己的人生问题服务的”[[140]](#footnote-140)。这也决定了在这一时期的哲学思想中，科学的成分不多，大部分是一些认识论、伦理学、神学思想，而且即使有一些科学思想成分，也是出于论证人生的幸福、价值、意义等目的。这一特征和当时的时代特征与文化背景是分不开的，因为，伴随着政治的腐败、经济的衰萎和文化的没落，“希腊晚期的哲学从总的方面说，失去了繁荣时代的朝气蓬勃和全面发展的生命力，同城邦奴隶制的衰落相适应，转向侧重研究人生哲学和社会伦理”[[141]](#footnote-141)。但是，我们不得不承认，这一时期的思想仍然有很多值得借鉴的地方，有很多可贵的精神财富，对后世思想的发展产生了重要的影响。作为连接古希腊与中世纪的思想桥梁，晚期希腊哲学有着独特的历史地位，并发挥着特有的作用。

1. 章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，引言第7页。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 姚泽厚：《西方哲学史(学术版)·第二卷·古代希腊与罗马哲学》，叶秀山、王树人总主编，南京：凤凰出版社、江苏人民出版社，2005年，第863-864页。 [↑](#footnote-ref-2)
3. [古希腊]第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》(下)，马永翔、赵玉兰、祝和军等译，长春：吉林人民出版社，2011年，第644页。 [↑](#footnote-ref-3)
4. [古希腊]伊壁鸠鲁、[古罗马]卢克来修：《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》，包利民、刘玉鹏、王玮玮译，北京：中国社会科学出版社，2018年，第11页。 [↑](#footnote-ref-4)
5. Algra K. The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2002: 374. [↑](#footnote-ref-5)
6. 王晓朝：《希腊哲学简史——从荷马到奥古斯丁》，上海：上海三联书店， 2007年，第225页。 [↑](#footnote-ref-6)
7. [古希腊]伊壁鸠鲁、[古罗马]卢克来修：《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》，包利民、刘玉鹏、王玮玮译，北京：中国社会科学出版社，2018年，第6页。 [↑](#footnote-ref-7)
8. [美]戴维·林德伯格：《西方科学的起源》(第二版)，张卜天译，长沙：湖南科学技术出版社，2013年，第83页。 [↑](#footnote-ref-8)
9. [古希腊]伊壁鸠鲁、[古罗马]卢克来修：《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》，包利民、刘玉鹏、王玮玮译，北京：中国社会科学出版社，2018年，第5-6页。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 赵敦华：《西方哲学简史》，北京：北京大学出版社，2015年，第97-98页。 [↑](#footnote-ref-10)
11. [德]马克思、[德]恩格斯：《马克思恩格斯全集》第40卷，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译，北京：人民出版社，1982年，第217页。 [↑](#footnote-ref-11)
12. [德]马克思、[德]恩格斯：《马克思恩格斯全集》第40卷，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译，北京：人民出版社，1982年，第122页。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 全增嘏：《西方哲学史》，上海：上海人民出版社，1983年，第228页。 [↑](#footnote-ref-13)
14. [美]诺尔曼·李莱佳德：《伊壁鸠鲁》，2版，王利译，北京：中华书局，2014年，第7页。 [↑](#footnote-ref-14)
15. [美]诺尔曼·李莱佳德：《伊壁鸠鲁》，2版，王利译，北京：中华书局，2014年，第8页。 [↑](#footnote-ref-15)
16. [古希腊]伊壁鸠鲁、[古罗马]卢克来修：《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》，包利民、刘玉鹏、王玮玮译，北京：中国社会科学出版社，2018年，第5页。 [↑](#footnote-ref-16)
17. [古希腊]第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》(下)，马永翔、赵玉兰、祝和军等译，长春：吉林人民出版社，2011年，第303页。 [↑](#footnote-ref-17)
18. [古希腊]伊壁鸠鲁：《致希罗多德的信》，转引自第欧根尼·拉尔修《著名哲学家的生平和学说》第10卷，第39-41节。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 赵敦华：《西方哲学简史》，北京：北京大学出版社，2012年，第97页。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 伊壁鸠鲁学派认为，感觉是认识客观存在的准则，预知是经验与理性的准则，情感是判断善的准则。他肯定外部事物的真实存在，认为感官对现实存在事物的感觉是认识的来源，也是判断真理的标准，具有朴素的唯物主义的思想内涵，即感觉本身并没有对错，出错的是人们对感觉做出的解释与判断。不仅如此，伊壁鸠鲁学派认为，推理不能驳倒感觉感知，因为推理本身依靠感觉，并且以此加以评判。伊壁鸠鲁认为，预知是一种先存观念，是人心中预先就有的对事物的判断和认知。在我们进行认识的时候，预知会起主导作用。人们对经验和理性的不同观念，就是预知不同的结果。预知也是根据感觉的经验主义原则发展形成的。当然，在认识的过程中，预知会随着认识的深入得到发展，并最后固定成为一种理论或知识。为什么说情感是判断善的标准呢？伊壁鸠鲁学派区分了快乐和痛苦两种情感，认为快乐是最高的善，是生活的目的，我们应该避恶趋善，追求内心的快乐和宁静。这是伊壁鸠鲁准则说的主要内容。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 姚泽厚：《西方哲学史(学术版)·第二卷·古代希腊与罗马哲学》，叶秀山、王树人总主编，南京：凤凰出版社、江苏人民出版社，2005年，第903页。 [↑](#footnote-ref-21)
22. [古罗马]卢克莱修：《物性论》，方书春译，北京：商务印书馆，2017年，第118页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. [古罗马]卢克莱修：《物性论》，方书春译，北京：商务印书馆，2017年，第431页。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 姚泽厚：《西方哲学史(学术版)·第二卷·古代希腊与罗马哲学》，叶秀山、王树人总主编，南京：凤凰出版社、江苏人民出版社，2005年，第909-910页。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 黄林秀、张星萍：《身泰心宁：知识的诉求——伊壁鸠鲁的科学价值论维度》，《自然辩证法研究》，2015年第6期，第102页。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 姚泽厚：《西方哲学史(学术版)·第二卷·古代希腊与罗马哲学》，叶秀山、王树人总主编，南京：凤凰出版社、江苏人民出版社，2005年，第893页。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 曹欢荣：《营造快乐的伊壁鸠鲁自然哲学》，《自然辩证法研究》，2007年第4期，第1-4页。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 姚泽厚：《西方哲学史(学术版)·第二卷·古代希腊与罗马哲学》，叶秀山、王树人总主编，南京：凤凰出版社、江苏人民出版社，2005年，第878页。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第144页。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第58页。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 芝诺(Zeno，约公元前336—约公元前264)，是塞浦路斯岛人，于公元前300年左右在雅典创立斯多亚学派。这个芝诺不同于公元前5世纪提出“芝诺悖论”的“芝诺”。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 转引自章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第93页。原文出自：Cicero, Academica 1. 39(SVF 1. 90)//Long A A, Sedley D N(eds.). The Hellenistic Philosophers. Vol. Ⅰ. 45A. [↑](#footnote-ref-32)
33. 转引自章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第94页。原文出自：Nemesius 78. 7-79. 2(SVF 2. 790, part)//Long A A, Sedley D N(eds.). The Hellenistic Philosophers. Vol. Ⅰ. 45C. [↑](#footnote-ref-33)
34. 克律西坡，又称克里西坡，也称克里西普斯(Chrysippos，约公元前280—前206)，是斯多亚学派早期代表人物之一。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 转引自章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第94-95页。原文出自：Nemesius 81. 6-10(SVF 2. 790, part)//Long A A, Sedley D N(eds.). The Hellenistic Philosophers. Vol. Ⅰ. 45D. [↑](#footnote-ref-35)
36. 章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第94页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第60-61页。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第143页。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第87-88页。 [↑](#footnote-ref-39)
40. White M J. Stoic Natural Philosophy(Physics and Cosmology)//Inwood B(ed.). The Cambridge Companion to the Stoics. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 129. [↑](#footnote-ref-40)
41. 转引自章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第65页。原文出自：SVFⅡ. 1021. [↑](#footnote-ref-41)
42. 转引自章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第65页。原文出自：SVFⅡ. 300. [↑](#footnote-ref-42)
43. 章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第65页。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 姚泽厚：《西方哲学史(学术版)·第二卷·古代希腊与罗马哲学》，叶秀山、王树人总主编，南京：凤凰出版社、江苏人民出版社，2005年，第943页。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第66页。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第66页。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 转引自章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第66页。原文出自：Nemesius 70. 6-71, 4//Long A A, Sedley D N(eds.). The Hellenistic Philosophers. Vol. Ⅰ. 47J. [↑](#footnote-ref-47)
48. 转引自章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第82页。原文出自：Stobaeus 1. 213, 15-21(SVF 1. 102)//Long A A, Sedley D N(eds.). The Hellenistic Philosophers. Vol. Ⅰ. 46D. [↑](#footnote-ref-48)
49. 章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第82页。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 转引自章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第85页。原文出自：Long A A, Sedley D N(eds.). The Hellenistic Philosophers. Vol. Ⅰ. p. 278. [↑](#footnote-ref-50)
51. 转引自章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第84页。原文出自：Diogenes Laerius 7. 135-136(SVF 1. 102, part)//Long A A, Sedley D N(eds.). The Hellenistic Philosophers. Vol. Ⅰ. 52B. [↑](#footnote-ref-51)
52. 全增嘏：《西方哲学史》，上海：上海人民出版社，1983年，第246页。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第68页。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第144页。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 自然法：这是该学派的伦理学思想，在这里提及是想体现出该学派的论证方式，即他们是怎么解释因果决定论的(也就是普遍性与必然性)。第一，神具有理性：万事万物分有理性(通过普纽玛的“渗透”)，所以自然分有部分理性。第二，神、逻各斯同一：所以自然分有内在的逻各斯，即自然法。第三，因为逻各斯是使宇宙井然有序、和谐的规则，自然法将宇宙联合万物形成一种内在联结的、动态的连续体，这个连续体中有一种自然阶梯，物种对应着自然阶梯的各个等级，人处于自然阶梯的最高级(因为灵魂是最高理性)，所以，人遵循这个秩序，不为别的事物所影响，不去干预其他事物。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 黄颂杰、章雪富：《古希腊哲学》，北京：人民出版社，2009年，第501页。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 古希腊哲学家赫拉克利特就明确提出过大年的存在。赫拉克利特认为宇宙循环的大周期是10 800年，它是宇宙循环的大年。斯多亚学派的宇宙周期理论受到了赫拉克利特的大年思想的影响，斯多亚学派指出不只存在一个大年，而是存在无数个大年，宇宙在特定的周期会走向毁灭，每一次毁灭又是新的大年的开始。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第86-87页。 [↑](#footnote-ref-58)
59. Hahm D E. The Origins of Stoic Cosmology. Ohios: Ohios State University Press, 1977: 185-186. [↑](#footnote-ref-59)
60. [美]撒穆尔·伊诺克·斯通普夫、詹姆斯·菲泽：《西方哲学史：从苏格拉底到萨特及其后》(修订第八版)，匡宏、邓晓芒、丁三东等译，北京：世界图书出版公司北京公司，2009年，第96页。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 章雪富：《斯多亚主义Ⅰ》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第134页。 [↑](#footnote-ref-61)
62. Barker P. Stoic contribution to early modern science//Olser M J. Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1991: 135-154. [↑](#footnote-ref-62)
63. [古罗马]塞克斯都·恩披里柯：《皮罗主义纲要》，第1卷，第19节，见《赛克斯都·恩批里柯文集》第1卷。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 陈智莉：《浅析皮浪怀疑主义的伦理意义》，《美与时代》(下)，2015年第5期，第43-44页。 [↑](#footnote-ref-64)
65. 苗力田，李毓章：《西方哲学史新编》(修订本)，北京：人民出版社，2015年，第151-152页。 [↑](#footnote-ref-65)
66. [古希腊]第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》(下)，马永翔，赵玉兰、祝和军等译，长春：吉林人民出版社，2011年，第617页。 [↑](#footnote-ref-66)
67. 林凡：《皮浪怀疑主义思想述评》，《重庆第二师范学院学报》，2013年第2期，第27页。 [↑](#footnote-ref-67)
68. 林凡：《皮浪怀疑主义思想述评》，《重庆第二师范学院学报》，2013年第2期，第27页。 [↑](#footnote-ref-68)
69. 陈智莉：《浅析皮浪怀疑主义的伦理意义》，《美与时代》(下)，2015年第5期，第44页。 [↑](#footnote-ref-69)
70. 姚泽厚：《西方哲学史(学术版)·第二卷·古代希腊与罗马哲学》，叶秀山、王树人总主编，南京：凤凰出版社、江苏人民出版社，2005年，第943页。 [↑](#footnote-ref-70)
71. [德]彼德·昆兹曼、[德]法兰兹-彼德·布卡特、[德]法兰兹·魏德曼等：《哲学百科》，黄添盛译，南宁：广西人民出版社，2011年，第61页。 [↑](#footnote-ref-71)
72. [德]彼德·昆兹曼、[德]法兰兹-彼德·布卡特、[德]法兰兹·魏德曼等：《哲学百科》，黄添盛译，南宁：广西人民出版社，2011年，第60页。 [↑](#footnote-ref-72)
73. 姚泽厚：《西方哲学史(学术版)·第二卷·古代希腊与罗马哲学》，叶秀山、王树人总主编，南京：凤凰出版社、江苏人民出版社，2005年，第1023页。 [↑](#footnote-ref-73)
74. [德]彼德·昆兹曼、[德]法兰兹-彼德·布卡特、[德]法兰兹·魏德曼等：《哲学百科》，黄添盛译，南宁：广西人民出版社，2011年，第61页。 [↑](#footnote-ref-74)
75. [德]彼德·昆兹曼、[德]法兰兹-彼德·布卡特、[德]法兰兹·魏德曼等：《哲学百科》，黄添盛译，南宁：广西人民出版社，2011年，第61页。 [↑](#footnote-ref-75)
76. 转引自Robbins J. The rediscovery of pyrrhonism. Bulletin of Spanish Studies, 2005, 82(8): 21-37. [↑](#footnote-ref-76)
77. [古罗马]塞克斯都·恩披里克：《皮罗学说概要》(第1卷)，见[古罗马]塞克斯都·恩披里克：《悬搁判断与心灵宁静：希腊怀疑论原典》，包利民、龚奎洪、唐翰译，北京：中国社会科学出版社，2017年，第8页。 [↑](#footnote-ref-77)
78. [古罗马]塞克斯都·恩披里克：《皮罗学说概要》(第3卷)，见[古罗马]塞克斯都·恩披里克：《悬搁判断与心灵宁静：希腊怀疑论原典》，包利民、龚奎洪、唐翰译，北京：中国社会科学出版社，2017年，第112页。 [↑](#footnote-ref-78)
79. [古罗马]塞克斯都·恩披里克：《皮罗学说概要》(第3卷)，见[古罗马]塞克斯都·恩披里克：《悬搁判断与心灵宁静：希腊怀疑论原典》，包利民、龚奎洪、唐翰译，北京：中国社会科学出版社，2004年，第162页。 [↑](#footnote-ref-79)
80. [古罗马]塞克斯都·恩披里克：《皮罗学说概要》(第3卷)，见[古罗马]塞克斯都·恩披里克：《悬搁判断与心灵宁静：希腊怀疑论原典》，包利民、龚奎洪、唐翰译，北京：中国社会科学出版社，2017年，第156页。 [↑](#footnote-ref-80)
81. [德]彼德·昆兹曼、[德]法兰兹-彼德·布卡特、[德]法兰兹·魏德曼等：《哲学百科》，黄添盛译，南宁：广西人民出版社，2011年，第61页。 [↑](#footnote-ref-81)
82. 姚泽厚：《西方哲学史(学术版)·第二卷·古代希腊与罗马哲学》，叶秀山、王树人总主编，南京：凤凰出版社、江苏人民出版社，2005年，第1016页。 [↑](#footnote-ref-82)
83. 崔延强：《怀疑即探究：论希腊怀疑主义的意义》，《哲学研究》，1995年第2期，第61页。 [↑](#footnote-ref-83)
84. [古罗马]塞克斯都·恩披里柯：《皮浪学说概要》，第3卷，第12节，崔延强译注，北京：商务印书馆，2019年。 [↑](#footnote-ref-84)
85. [古罗马]塞克斯都·恩披里柯：《皮浪学说概要》，第1卷，第8节，崔延强译注，北京：商务印书馆，2019年。 [↑](#footnote-ref-85)
86. 徐阳鸿：《希腊怀疑主义对独断论的诘难》，《现代哲学》，1998年第3期，第64-67页。 [↑](#footnote-ref-86)
87. [美]梯利：《西方哲学史》，贾辰阳、解本远译，北京：光明日报出版社，2014年，第128页。 [↑](#footnote-ref-87)
88. 苗力田、李毓章：《西方哲学史新编》(修订本)，北京：人民出版社，2015年，第155页。 [↑](#footnote-ref-88)
89. [法]莱昂·罗斑：《希腊思想和科学精神的起源》，陈修斋译，桂林：广西师范大学出版社，2003年，第331页。 [↑](#footnote-ref-89)
90. 黄颂杰、章雪富：《古希腊哲学》，北京：人民出版社，2009年，第536页。 [↑](#footnote-ref-90)
91. 崔延强：《古希腊怀疑主义对形而上学的诊断与治疗》，《自然辩证法研究》，1998年第6期，第11-14页。 [↑](#footnote-ref-91)
92. [美]撒穆尔·伊诺克·斯通普夫，詹姆斯·菲泽：《西方哲学史：从苏格拉底到萨特及其后》，匡宏、邓晓芒、丁三东等译，北京：世界图书出版公司北京公司，2009年，第101页。 [↑](#footnote-ref-92)
93. 桂起权：《科学思想的源流》，武汉：武汉大学出版社，1994年，第42页。 [↑](#footnote-ref-93)
94. Armstrong A H. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. New York: Cambridge University Press, 1967: 141. [↑](#footnote-ref-94)
95. [古罗马]斐洛：《论〈创世记〉》，王晓朝、戴伟清译，北京：商务印书馆，2017年，第172页。 [↑](#footnote-ref-95)
96. [德]E. 策勒尔：《古希腊哲学史纲》，翁绍军译，济南：山东人民出版社，1996年版，第279页。 [↑](#footnote-ref-96)
97. [德]E. 策勒尔：《古希腊哲学史纲》，翁绍军译，济南：山东人民出版社，1996年，第283页。 [↑](#footnote-ref-97)
98. 姚泽厚：《西方哲学史(学术版)·第二卷·古代希腊与罗马哲学》，叶秀山、王树人总主编，南京：凤凰出版社、江苏人民出版社，2005年，第1075-1078页。 [↑](#footnote-ref-98)
99. Harold T. From the Old Academy to Later Neo-Platonism: Studies in the History of Platonic Thought. England: Ashgate Publishing Limited, 2011: 201. [↑](#footnote-ref-99)
100. 邓晓芒、赵林：《西方哲学史》，北京：高等教育出版社，2005年，第78页。 [↑](#footnote-ref-100)
101. Armstrong A H. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. New York: Cambridge University Press, 1967: 154. [↑](#footnote-ref-101)
102. Armstrong A H. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. New York: Cambridge University Press, 1967: 676. [↑](#footnote-ref-102)
103. Armstrong A H. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. New York: Cambridge University Press, 1967: 195. [↑](#footnote-ref-103)
104. 王强：《普罗提诺终末论思想研究》，北京：人民出版社，2014年，第66页。 [↑](#footnote-ref-104)
105. Remes P. Neoplatonism. Stocksfield: Acumen, 2008: 48. [↑](#footnote-ref-105)
106. [古罗马]普罗提诺：《九章集（上册）》，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2018年，第166-167页。 [↑](#footnote-ref-106)
107. [德]彼德·昆兹曼、[德]法兰兹-彼德·布卡特、[德]法兰兹·魏德曼等：《哲学百科》，黄添盛译，南宁：广西人民出版社，2011年，第62页。 [↑](#footnote-ref-107)
108. [古罗马]普罗提诺：《九章集（下册）》，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2018年，第472页。 [↑](#footnote-ref-108)
109. [古罗马]普罗提诺：《九章集（下册）》，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2018年，第767页。 [↑](#footnote-ref-109)
110. Remes P. Neoplatonism. Stocksfield: Acumen, 2008: 49. [↑](#footnote-ref-110)
111. Remes P. Neoplatonism. Stocksfield: Acumen, 2008: 49. [↑](#footnote-ref-111)
112. [德]彼德·昆兹曼、[德]法兰兹-彼德·布卡特、[德]法兰兹·魏德曼等：《哲学百科》，黄添盛译，南宁：广西人民出版社，2011年，第63页。 [↑](#footnote-ref-112)
113. 姚泽厚：《西方哲学史(学术版)·第二卷·古代希腊与罗马哲学》，叶秀山、王树人总主编，南京：凤凰出版社、江苏人民出版社，2005年，第1095页。 [↑](#footnote-ref-113)
114. Remes P. Neoplatonism. Stocksfield: Acumen, 2008: 49. [↑](#footnote-ref-114)
115. Remes P. Neoplatonism. Stocksfield: Acumen, 2008: 49. [↑](#footnote-ref-115)
116. Remes P. Neoplatonism. Stocksfield: Acumen, 2008: 50. [↑](#footnote-ref-116)
117. Remes P. Neoplatonism. Stocksfield: Acumen, 2008: 50-51. [↑](#footnote-ref-117)
118. Remes P. Neoplatonism. Stocksfield: Acumen, 2008: 53. [↑](#footnote-ref-118)
119. [美]大卫·福莱：《劳特利奇哲学史·第二卷·从亚里士多德到奥古斯丁》，冯俊等译，北京：中国人民大学出版社，2017年，第431页。 [↑](#footnote-ref-119)
120. Remes P. Neoplatonism. Stocksfield: Acumen, 2008: 53. [↑](#footnote-ref-120)
121. Remes P. Neoplatonism. Stocksfield: Acumen, 2008: 53. [↑](#footnote-ref-121)
122. Remes P. Neoplatonism. Stocksfield: Acumen, 2008: 54. [↑](#footnote-ref-122)
123. [古罗马]普罗提诺：《论自然、凝思和太一：〈九章集〉选译本》，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2004 年，第189页。 [↑](#footnote-ref-123)
124. Remes P. Neoplatonism. Stocksfield: Acumen, 2008: 54. [↑](#footnote-ref-124)
125. 邓晓芒、赵林：《西方哲学史》，北京：高等教育出版社，2005年，第80页。 [↑](#footnote-ref-125)
126. 冒从虎、王勤田、张庆荣：《欧洲哲学通史》(上卷)，天津：南开大学出版社，2012年，第196页。 [↑](#footnote-ref-126)
127. [古罗马]普罗提诺：《九章集（下册）》，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2018年，第473页。 [↑](#footnote-ref-127)
128. [古罗马]普罗提诺：《九章集（下册）》，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2018年，第459页。 [↑](#footnote-ref-128)
129. Remes P. Neoplatonism. Stocksfield: Acumen, 2008: 56. [↑](#footnote-ref-129)
130. Remes P. Neoplatonism. Stocksfield: Acumen, 2008: 55. [↑](#footnote-ref-130)
131. [美]大卫·福莱：《劳特利奇哲学史·第二卷·从亚里士多德到奥古斯丁》，冯俊等译，北京：中国人民大学出版社，2017年，第433页。 [↑](#footnote-ref-131)
132. [德]彼德·昆兹曼、[德]法兰兹-彼德·布卡特、[德]法兰兹·魏德曼等：《哲学百科》，黄添盛译，南宁：广西人民出版社，2011年，第63页。 [↑](#footnote-ref-132)
133. Remes P. Neoplatonism. Stocksfield: Acumen, 2008: 55. [↑](#footnote-ref-133)
134. [德]彼德·昆兹曼、[德]法兰兹-彼德·布卡特、[德]法兰兹·魏德曼等：《哲学百科》，黄添盛译，南宁：广西人民出版社，2011年，第63页。 [↑](#footnote-ref-134)
135. [德]彼德·昆兹曼、[德]法兰兹-彼德·布卡特、[德]法兰兹·魏德曼等：《哲学百科》，黄添盛译，南宁：广西人民出版社，2011年，第63页。 [↑](#footnote-ref-135)
136. 陈越骅：《太一的多面相——论普罗提诺形而上学中的最高本原》，《世界哲学》，2011年第2期，第291-300页。 [↑](#footnote-ref-136)
137. 张志伟：《西方哲学十五讲》，北京：北京大学出版社，2004年，第140页。 [↑](#footnote-ref-137)
138. [古罗马]普罗提诺：《论自然、凝思和太一：〈九章集〉选译本》，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2004 年，第198页。 [↑](#footnote-ref-138)
139. Remes P. Neoplatonism. Stocksfield: Acumen, 2008: 35-75. [↑](#footnote-ref-139)
140. 聂敏里：《西方思想的起源——古希腊哲学史论》，北京：中国人民大学出版社，2017年，第206页。 [↑](#footnote-ref-140)
141. 冒从虎、王勤田、张庆荣：《欧洲哲学通史》(上卷)，天津：南开大学出版社，2012年，第165页。 [↑](#footnote-ref-141)