

大地之子： 斯多亚学派是形而上学的野蛮派吗？*

卡恰·玛利亚·福格特（Katja Maria Vogt）**

刘玮（LIU Wei）/译（trans.）***

摘要：本文要论证斯多亚学派关于物质性事物的论述，让他们关于物体的理论同时成为关于原因、能动性和理性的理论。本文意在给斯多亚学派与柏拉图《智者》的关系提供新的视角。对斯多亚学派来讲，研究物质性的事物，而非研究“存在”，才是对实在最基本的研究，在这个意义上，他们确实是《智者》中说到的“大地之子”。但他们是一种更精致的大地之子，因为他们发展出了一种更加复杂的关于物质性事物的理论。这个理论中至关重要的一环是，物质性的神充盈在通常的物体之中，从而使那些物体获得了个体性。物质性的神是宇宙中一切运动和行动的**唯一**原因。

关键词：斯多亚物理学；斯多亚行动理论；物质性的事物/物体；柏拉图的《智者》；存在

Sons of the Earth: Are the Stoics Metaphysical Brutes?

Abstract: This paper argues that the Stoics develop an account of corporeals that allows their theory of bodies to be a theory of causation,

* 译自 Katja Maria Vogt, “Sons of the Earth: Are the Stoics Metaphysical Brutes?” *Phronesis*, vol. 54 (2009), 136-154.

** 卡恰·玛利亚·福格特，哥伦比亚大学哲学系教授（Katja Maria Vogt, Professor, Department of Philosophy, Columbia University, New York）。

***刘玮，中国人民大学哲学学院副教授（LIU Wei, Associate Professor, School of Philosophy, Renmin University of China, Beijing）。

agency, and reason at the same time. Through this analysis, the author aims to shed new light on the Stoics' engagement with Plato's *Sophist*, and points out that the Stoics are "Sons of the Earth" insofar as, for them, the study of corporeals — rather than the study of "being" — is the most fundamental study of reality. However, they are sophisticated "Sons of the Earth" by developing a complex notion of corporeals. A crucial component of this account is that ordinary bodies are individuated by the way in which the corporeal god pervades them. The corporeal god is the one cause of all movements and actions in the universe.

Keywords: Stoic physics; Stoic theory of action; corporeals/bodies; Plato's *Sophist*; Being

斯多亚学派有时候会让学者们想起柏拉图的《智者》里面提到的一群人，柏拉图称他们为“大地之子”。^①这些大地之子主张这样一种世界观，只承认物体是存在的，柏拉图甚至很犹豫要不要称他们为“哲学家”，认为他们的观点太低俗、太野蛮。在本文中，我想要论证，斯多亚学派是精致的大地之子。他们认为神、灵魂、灵魂的所有状态（比如智慧或者愚蠢），以及灵魂的所有运动（比如印象、认可、冲动，也包括情感），都是物质性的（corporeal）。我认为，他们对于物质性事物的关注，对他们的整个哲学体系来讲至关重要。这不仅与他们的物理学、伦理学和逻辑学有关，而且解释了斯多亚学派为什么没有柏拉图或者亚里士多德意义上的那种形而上学。此外，这一点还解释了人类的能动性在什么意义上是一个物理学的论题。斯多亚学派有关物体的一个核心论题是，只有物体才能成为原因。更进一步来说，事实上只有一个原因，那就是物质性的神、宇宙的理性。这样看来，斯多亚学派的物质主义（corporealism）与他们关于原因和能动性的理论密切相关。斯多亚学派的物质主义是对完美的理性宇宙的基本运行方式的论述。

这篇论文首先给出斯多亚学派的一些关键前提（第一节），论文的主体部分讨论斯多亚学派物理学对物质性事物的关注与斯多亚的本体论有什么关系（第二、三节），最后讨论对物质性事物的关注与能动性理论的关系（第

^① 参见 Brunschwig（1988/1994）的重要讨论。

四节)。①

一 物体

下面是斯多亚物理学中的一些核心主张。②根据斯多亚学派的想法，有两个原理共同构成了物理实在：一个是主动的，一个是被动的；换句话说，就是神和质料。③它们二者都是永恒的，既不生成也不毁灭。④作为物质性的存在，它们是三维的，具有抗拒力（resistance）。⑤质料这种被动性的原理，完全没有限定，在任何时间点都必然与某种性质联系在一起。⑥通过充盈在质料之中的主动原理，物体得以拥有了个体性并得到限定。⑦质料是可分的，但是本身并不能分成部分。正是因为质料可以被主动的原理以各种不同的方式限定，才有了各种复合物，也就是元素和各种物体。根据斯多亚学派的想法，一个物质性的存在就是可以施动或者受动的东西，这里的“或者”要理解为“和/或”。质料是物质性的，因为它可以受动；神是物质性的，因为他可以施动。复合物是物质性的，因为它们既可以施动也可以受动。

神、质料，以及神与质料的复合物，就是物体。⑧但是在一个全面的关

-
- ① 在我的论证中，我会讨论到柏拉图的《智者》《斐莱布》和《斐多》。就斯多亚学派的物理学而言，《蒂迈欧》得到了广泛的讨论，比如 Sedley (2002), D. Frede (2002), M. Frede (2005), Reydam-Schils (1999)。我希望通过讨论其他柏拉图对话，对这些讨论进行补充。整体而言，我并不想说，柏拉图的任何对话是斯多亚学派的资源，我的基本假设是，斯多亚学派以哲学的方式阅读柏拉图对话。
- ② 在本文中，我主要关注早期斯多亚学派（而不对早期斯多亚哲学家之间的不同观点进行区分）。关于这些核心问题的更详细讨论，参见 Bobzien (1998: 16-21)；另参见 Algra (2003), White (2003)。
- ③ 参见 DL 7.134 (= SVF 2.300, 2.299 = LS 44B)。
- ④ DL 7.134; SE M 9.75-76 (= SVF 2.311 = LS 44C); Calcidius 292 (= SVF 1.88 = LS 44D); Calcidius 293 (= LS 44E)。
- ⑤ 关于物质性存在的三维属性，参见 DL 7.135 (= SVF 3 Apollodorus 6 = LS 45E)。关于抗拒力，参见 Galen, *On Incorporal Qualities* (SVF 2.381 = LS 45 F)。我们很难确定斯多亚学派的不同成员在物质性实在是否有抗拒力这一点上，意见是否一致【参见第 113 页脚注④（原文注释 37）】。参见 Brunschwig (1988/1994: 210-211)；另参见 Cooper (2009)，尤其是注释第 10 和注释第 11。
- ⑥ 我在这里不讨论世界被大火吞没的情况。“在任何时间点”指的是“在世界存在的任何时间点”。
- ⑦ DL 7.134; Calcidius 292, 293. M. Frede (2005: 219-221) 讨论了斯多亚学派的质料概念与柏拉图在《蒂迈欧》中的质料概念之间的异同。
- ⑧ 虽然我们有很多证据表明在斯多亚学派那里，神和灵魂都是物质性的，但是这一点并非完全没有争议。一个非常重要的证据是 DL 7.134，这个文本将斯多亚学派的两个原理，即神和质料，说成是 *s'amatata*（物体或物质）。但是 DL 7.134 中的观念也保存在文艺复兴的资料中【《苏达辞书》(Souda)】。但是在这里神和质料被说成是非物质性的 (*as'amatous*)。还有另一个文本似乎说斯多亚学派称神为质料。从卡尔西迪乌斯那里，我们了解到，对斯多亚学派来讲，神是质料或者是与质料不可分割的属性 (Calcidius 294, 289 = SVF 1 87)。参见 Frede (2005: 213) 关于这个问题的讨论。

于实在的理论中，并非一切都是物体。这样一个理论必然要包括非物质性的东西，因为物理学需要地点、时间和虚空。对斯多亚学派而言，因果关系是一种三边关系：一个物质性的东西施动于另一个物质性的东西，结果是一个谓述。^①比如，一把刀施动在一张纸（刀和纸都是物体），而结果就是“纸被切割”（一个谓述）。在给这个谓述归类的语境中，克里安特斯（Cleanthes）引入了 *lekton* [可说的东西] 这个词。^②因此，根据斯多亚学派的想法，有神、质料、复合物，也有非物质性的东西——地点、时间、虚空，以及可说的东西。这些都可以归入的最高的属，就是“某些东西”（*some things*）。

斯多亚学派的物质性事物的概念，包括了彼此截然不同的物质性事物：神、质料、神与质料的复合物。在这些复合物中，我们应该区分出元素（它们已经得到了限定）、灵魂（火一样的气息）、通常的物体，以及世界整体。我们需要注意，这个物质性事物的观念，不同于任何始于身体与灵魂二分的观念。直觉上讲，我们或许会说，斯多亚学派认为，理性或者灵魂，制造了所有的复合物，将通常的事物以及宇宙整体变成“有灵魂的物体”（*ensouled bodies*）。^③

斯多亚学派认为，某个东西要成为原因，它就必然是一个物体，并且必然是主动的。^④这么看来，就只有一个原因，就是主动的原理。^⑤复合物之所以是原因，是因为主动的原理充盈其中。是神的行动使得复合物成为主动的原因。我们可以更详细地看看这么说是什么意思。神，或者说那个主动的原理，可以在两个意义上被说成是世界的灵魂。^⑥严格说来，神是理

① SE M 9.211; SE PH 3.14; Clement, *Strom.* 8.9.26.

② Clement, *Strom.* VIII.9.26. 参见 Frede (1996: 137)。

③ 柏拉图的《斐莱布》在这里构成了一个有趣的对比。《斐莱布》包括了一个关于宇宙的简短论述，将宇宙看作是有秩序的和由理性指引的（28d-30e）。这段文本的目的是要确定，理性是一个原因，斯多亚学派当然会认可这个观点。这个简短的关于自然哲学的离题话中有很多内容看起来都非常像斯多亚学派的观点，当然也有一些细节并非如此。特别是，根据这段话的说法，理智（*nous*）、明智（*phronēsis*）和智慧（*sophia*）主导着这个宇宙（而斯多亚学派会说 *logos* 是主导）。但是《斐莱布》这段话中最有趣的是，理性规范着一切这个观点会带来一个推论，理性或灵魂，将火、土、水、气组织起来，从它们里面制造出有灵魂的物体。人类是有灵魂的物体，整个世界也是。

④ SE M 9.211; Seneca, *Ep.* 65.4.

⑤ 塞涅卡写道：“但是我们所寻求的是首要的和普遍的原因。这个原因应该是简单的，因为质料也是简单的。我们是不是要问什么是原因呢？当然，它就是行动中的理性（*ratio faciens*），也就是神。人们提到的那些事物并不是很多不同的原因，相反，它们都依赖这一个主动的原因。”（*Ep.* 65.12）

⑥ 参见 Cicero, *De natura deorum* 2.23-24, 28-30 (= LS 47C), 1.39 (= SVF 2.1077 = LS 54B); DL 7.147 (= SVF 2.1021 = LS 54A)。神是充盈宇宙的力量（SE M 9.75-76），他是世界秩序的制造者（DL 7.137）。

性，也就是支配世界的力量那个意义上的灵魂。^①在宽泛的意义上，神可以被等同于作为气息 (*pneuma*) 的灵魂，这种气息来自支配性的能力，并且维持着整个世界。这个火一样的气息是工具，理性利用它发挥规范性的力量。^②理性和灵魂构成了一种原因性的力量，它运作的方式是充盈和统治一切。在宽泛意义上的灵魂，也就是这个气息，维持着一个复合物，不管这个复合物是宇宙还是植物、动物或者人。^③由于这个火一样的气息组成方式不同，就有了不同的存在物——石头、植物、动物和人。^④宇宙的这部分能够成为整体，并且彼此区分，是因为气息充盈它们的方式不同。^⑤人充盈着构成了理性灵魂的气息，动物充盈着那种构成了动物灵魂的气息等等。^⑥事物运动的特有方式，也是通过气息充盈的方式不同来解释的。在最弱的意义得以维持的具体事物，比如木材或石头，只能从外部被推动。植物和动物由另一种气息维持，这给了它们“自然”或灵魂。植物拥有“自然”，它们可以“自己运动”（在生长的意义上）。动物也有灵魂，它们也是“自己运动”。气息在最高的意义上充盈着理性的存在者（包括人在内），他们拥有理性，通过理性实现运动。^⑦

对于斯多亚学派来讲，宇宙是一个巨大的活物，它的运动要被理解为一个理性的活物的运动。宇宙在最严格的意义上是一个活物：它是一个行动者，它的运动就是行动。^⑧如果我们严肃看待这个说法，那么它会严重贬低我们以及宇宙中的其他具体事物的地位。^⑨粗略地讲，我们以及其他通常

① 参见 Aetius 4.21.1-4 (= SVF 2.836 = LS 53H)，这里将灵魂与统治能力相等；DL 7.134 说到神是质料中的理性 (*logos*)。从斯多亚学派的角度看，我们是不是承认神的力量，并不依赖我们是否将神看作非物质性的实在。相反，一切都依赖于我们是否将理性、神和神意看作原因。关于斯多亚学派和伊壁鸠鲁学派的差别，参见 Long (2006)。

② 这就是 Cooper (2009) 解释这个关系的方式，Long (1996) 在讨论这个区别的时候考虑到了人的视角。

③ SE M 7.234 (= LS 53F); Calcidius 220 (= SVF 2.879 = LS 53G)。

④ Plutarch, *On Stoic Self-Contradictions* 1053F-1054B (= SVF 2.449 = LS 47M); Galen, *Medical Introduction*, 14.726.7-11 (= SVF 2.716 = LS 47N); DL 7.138-139 (= SVF 2.634 = LS 47O); Philo, *Allegories of the Laws* 2.22-23 (= SVF 2.458 = LS 47P); Philo, *God's Immutability* 35-36 (= SVF 2.458 = LS 47Q)。

⑤ Alexander, *On Mixture* 223.25-36 (= SVF 2.802 = LS 47R); Simplicius, *On Aristotle's Categories* 214.24-37 (= SVF 2.91 = LS 28M)。

⑥ 参见 Colvin (2005)。

⑦ Origen, *On Principles* 3.1.2-3 (= SVF 2.988 = LS 53A)。

⑧ 参见 Cicero, *De natura deorum* 2.58 (= LS 53Y): “就像其他自然实体，由它们各自的种子生成、生长和维持，世界的自然也有意志、冲动和欲求的运动，希腊人称之为 *hormai*，这个世界的自然展示着与这些相一致的行动，就像我们被情感和感觉推动一样。”

⑨ 关于人是宇宙整体的一部分，参见 Vogt (2008, chs. 2 and 3)。

的物体，要被理解为整体的部分，是复合物和黏合而成的东西。斯多亚学派需要一种力量，它可以贯穿所有的事物，并且给物质性的具体事物各自的黏合力量，因此，这些具体事物至少在一个意义上是“一”，但是这个力量又将具体的事物联结成一个整体的部分。^①神，以及由它延伸出来的世界灵魂，就是这个力量。

二 《智者》：物体 vs. 存在

现在让我们暂时离开这些细节，从宏观的角度问：斯多亚学派将物质性概念置于哲学中心位置，其重要性何在？要理解这个问题，我要讨论柏拉图《智者》中的一段文本，就是所谓的“巨人之战”（245e6-249d5）。^②

柏拉图表现了交战的两派，一派是所谓的“理念的朋友”；另一派是“大地之子”。在传统上，大地之子让学者们想到赫西俄德《神谱》中属地的泰坦神族，他们与属天的奥林匹亚诸神战斗，大地之子也让人想到斯多亚学派。他们就像柏拉图的大地之子一样保持着一种很低的视阈，他们关注物质性的东西，从而错失了很多更好东西，也就是那些在其他古代理论中发挥重要作用的非物质的和超越的存在物。

大地之子的两个核心主张是：

- (1) 只有能够触摸到的东西才存在（246a7-b2）；
- (2) 物体和存在是同一的（246b1）。

但是大地之子被描述得非常野蛮，根据埃利亚访客的说法，他们甚至不能对自己的主张给出解释（246c-d）。因此，埃利亚访客与他的对话者决定，提出他们的问题，从而驯服大地之子。被驯服的大地之子坚持认为，既然只有物质性的东西才存在，那么灵魂必然是物质性的。但是当被问到他们是否认为正义和智慧存在时，他们犹豫了。这些东西显然既不可见又不能够触摸。但是它们可能在一个人身上存在，而在另一个人身上不存在，这

^① 关于人和其他存在物在什么意义上是“统一的”，参见 Long（1996）。

^② 早期的斯多亚学派成员很可能认真地阅读了柏拉图对话（斯多亚学派的创立者芝诺至少是这样，他在柏拉图的学园里做了很长时间的学生）。斯多亚哲学中的很多细节，甚至是例子的用词，都表明他们至少认真研读了一些柏拉图的对话。

样看来，它们确实**存在**。因此，被驯服的大地之子感到困惑。他们不能说正义和智慧这样的东西不存在，但是他们也不敢说它们是物体。他们只好承认物质性的和非物质性的东西都**存在**。这样一来，他们就要面对这样的问题：说它们都存在是什么意思？他们需要对存在给出新的论述（而不能继续坚持他们之前的看法，即物体和存在是同一的）。埃利亚访客给他们提供了一个新的论述（246e-247e）。一切有某种力量或能力（*dunamis*）的东西，不管是施动的能力，还是受动的能力，就都存在。存在就是力量。被驯服的大地之子接受了这个论述。

在给出这个新的关于存在的论述之前，埃利亚访客强调，**真正**的大地之子，也就是最野蛮的那些，会乐意承认智慧之类的东西也是物体。对他们而言，只有那些他们能够用手摸到的东西才存在。在我看来，斯多亚学派是没有被驯服的、但更加精致的大地之子。说他们没有被驯服，是因为他们毫不犹豫地将灵魂，以及灵魂的状态（比如智慧），描绘成物质性的，他们坚持认为，只有物质性的东西才存在。他们也是精致的，因为他们修正了“大地之子”那种野蛮的关于物质性的概念，也就是将物质性系于可见与可触。^①

最重要的是，斯多亚学派在下面这一点上不像被驯服的大地之子，他们不接受存在就是力量的看法。^②斯多亚学派的理论认为，一切存在物，也就是物体，都有导致某种结果或者经受某种作用的能力。因此，传统学者认为，我们可以很确定地认为，他们也持有存在就是力量的观点。但是，虽然斯多亚学派同意存在就是力量，但是他们并不认为这是他们对于“存在是什么”这个问题的答案。他们是在解释物体和原因的过程中持有这种观点的。（被驯服的大地之子需要修正他们开始的观点，即物体和存在是相同的，因为他们对埃利亚访客做出了让步，允许物质性的和非物质性的东西都存在。而斯多亚学派并没有说物质性的东西和非物质性的东西都存在。

① 他们或许赋予可触性一定的重要性，因为他们认为物体有抗拒力；参见 Brunschwig (2003: 210-211)。

② 虽然我的讨论在很多地方与 Brunschwig (1988/1994) 和 Brunschwig (1993) 一致，我在这一点上与他不同，而我认为这一点非常重要。因为这意味着，斯多亚学派首先要给出的并不是关于存在的论述。我认为布伦什维克已经很有说服力地反驳了一种我没有讨论到的观点（这种观点由策勒[Zeller]）引入论辩，也就是早期斯多亚学派将“存在”作为最高的属，只是到了晚期才将“东西”当作最高的属。假如策勒的重构是正确的，那么我这里的讨论就是完全误导性的。我赞同布伦什维克的观点，即早期斯多亚学派已经把“东西”当作了最高的属。

他们说的是这两者都是某种东西。因此斯多亚学派与被驯服的大地之子的立场并不相同，他们不需要解释这样一种存在的概念，它允许物质性的和非物质性东西都存在。）

大地之子看着大地，他们关注的就是大地。斯多亚学派也是。他们理解的物理学是一种关于原因和物质性原理的理论，这个理论让我们可以深刻理解现实。因此，很重要的一点就是，我们不要将斯多亚学派的理论理解成始于“存在就是能力”的观念。斯多亚学派并不认为，自己首先是在进行关于存在的研究。他们认为自己在进行关于自然的研究，研究原因、物体、理性，等等。斯多亚学派没有这样一种理论，旨在回答柏拉图在《智者》中提出的那个“什么是存在？”的问题，在柏拉图讨论它的时候，这个问题已经有了一些讨论。柏拉图致力于对存在的研究，关于存在的问题，和物理学与我们所谓的“形而上学”的关系有某种联系，但是斯多亚学派并没有这样一种在物理学与形而上学之间关系的看法。斯多亚学派将物理学看作是给出关于实在的最基本的解释，而“物体”是斯多亚学派认为物理学一定要处理的五个问题之一。^①

事实上，我们是否能够将任何“形而上学”理论归于斯多亚学派是一个非常困难的问题。当然，在一定程度上，这个问题取决于我们如何理解“形而上学”这个词，毕竟在古典时代，任何哲学家都没有用过这个词。布伦什维克认为，在古代有两种意义上的“形而上学”，它们都与亚里士多德有关，也都可以用来阐释斯多亚哲学的某些方面。^②首先，我们可以用这个词指代关于第一原理或第一原因的科学研究。布伦什维克认为，斯多亚物理学的五个论题都涉及“首要实体”：物体，原理，元素，神，限定、位置和虚空。就它们都与第一原理有关而言，我们可以说对它们的讨论是某种研究第一原理或第一原因的形而上学。^③有人认为这个理解更好，因为古代哲学的研究者熟悉这样一个形而上学的概念，因此即便是年代错置地使用亚里士多德观念，只要我们乐意承认这一点，也可能是有帮助的。但是也有理由认为这个看法并不好，因为它使得斯多亚哲学与柏拉图/亚里士多德

^① DL 7.123 (= LS 43B). 这个区分被说成是“具体的”区分：物体，原理，元素，神，限定、位置和虚空。还有一个三重的“普遍的”区分：世界，元素，关于原因的研究。

^② 参见 Brunschwig (1993: 206-209)。

^③ Brunschwig (1993: 208)。

传统的差别不那么可见。如果我们的目的是阐明一个理论的独特之处，以及它和其他理论的差别，我们就有理由在这里感到犹豫。斯多亚学派在原因和原理之间做出了截然的区分（只有一个原理，也就是主动的原理，才是原因），因此一种与原理和原因都有着密切关系的形而上学，对于斯多亚学派的理论来讲就是非常陌生的。此外，我们不清楚，将物理学的五个论题说成是关乎首要实体，是不是在一定程度上预设了，这个理论框架依然是在研究存在，特别是不同种类的存在（实体）。

亚里士多德的研究者可能会进一步认为，形而上学可以被理解为研究作为存在的存在（being qua being），这种研究也可以被称为存在论。当然，斯多亚学派没有用亚里士多德的概念。但是正如布伦什维克指出的，斯多亚学派在他们哲学涉及的各种问题中都运用了存在论上的区分。在逻辑学中，他们指出，印象是物质性的，而 *lekta* [可说的东西] 是非物质性的；在伦理学中，他们说智慧是物质性的，而“是智慧的”（也就是一种谓述）是非物质性的，等等。就斯多亚学派强调这些问题而言，我们可以说在物理学、伦理学和逻辑学中的这些讨论加在一起构成了斯多亚学派的存在论。^①但是，我们需要用一种比较弱的方式来说它。虽然很多斯多亚学派的讨论足以被称为“存在论的”，但是我们不清楚，他们的动机是不是要讨论，“一个对象存在是什么意思”这样的问题。因为这还可以被说成是关于“什么是存在”的问题（虽然不是柏拉图意义上的关于存在的问题），也就是超出物理学的层面，给出对于实在的某种更深的理解。因此我认为，我们应该比布伦什维克更加谨慎。如果谈论“斯多亚学派的形而上学”，那么很可能还是我们，或者后代哲学家，通过柏拉图主义或者亚里士多德主义哲学来看待斯多亚学派的结果。^②讨论“斯多亚的存在论”显然更有文本依据，但是即便如此，我们也需要记住，我们并不是在讨论一种独立于物理学、逻辑学、伦理学的研究，或者这个研究能够提供比这些研究更深刻的对于实在的理解。

① 这是 Brunschwig (1993: 209) 的看法。

② 参见 Sedley (2005)。

三 东西、存在、非存在

假设我的看法是正确的，斯多亚学派想要远离这样一种哲学，它认为有一种研究“什么是存在”的科学，这种科学能在某种意义上给我们对于现实最深或最本质的理解。如果这就是斯多亚学派想要做的，那么他们似乎可以从柏拉图的《智者》的一个论题中，获得一个哲学上的动机。那个论题就是，存在与非存在同样令人困惑，虽然乍看起来，后者显然比前者更成问题(245e)。学者们很久以来就认为，斯多亚学派很细致地研究了《智者》。如果确实如此，那么看起来，这一点引起了他们的兴趣。换句话说，如果有一种哲学想要远离“什么是存在？”这个理论框架，那么它很可能也想要远离前人以区分存在与非存在为起点的理论框架。

埃利亚的访客论证说，如果我们可以将某物说成某物(*ti*)，那么它就是存在的(237d)。①显然，斯多亚学派没有接受这个论证。②恰恰相反，斯多亚学派最高的属“东西”，确实是最高的属；“存在”甚至都不是更高的属。埃利亚访客在考虑非存在的时候提出了上面的看法。根据《智者》中的讨论，非存在是令人困惑的，因为我们可以讨论它。而如果我们讨论它，那么看起来我们就是在指某物(*ti*)。但这看起来很不合理，因为“非存在”并不存在(237b-e)。而斯多亚学派的理论就没有遇到关于非存在的熟悉难题，因为它并不在存在与非存在的区分之下讨论问题。只有物质性的东西存在，我们不能把这句话翻译成，非物质性的东西不存在。③虽然斯多亚学派给了物体、非物质性的东西以及概念不同的本体论地位，但是他们并没有说任何东西不存在，或者什么都不是。④英伍德认为，在“主流斯

① 参见《理想国》V最后的著名讨论，在那里意见(*doxa*)指称什么问题被提了出来。意见不可能什么都不指，因此它必然指某物(*ti*) (478b)。但是在这段文本中，并没有推论出，它必然指存在。

② 参见 Brunschwig (1988/1994: 118)。正如布伦什维克说的，我们需要注意，柏拉图在引入存在与生成的区分时，并没有说有一个更高的属，可以被区分为存在和生成。学者们讨论《蒂迈欧》27d是不是斯多亚学派读到或者误读的一个文本，认为他们其实是从柏拉图那里得到了“东西”的概念。但是这个观点意味着对于斯多亚学派理论并不准确的重构；参见 Brunschwig (1988/1994: 117-118)。

③ 它们持存(*huparchein*)。Galen, *On Medical Method* 10.155.1-8 (= SVF 2.322 = LS 27G)。到底要如何确切地阐释这个概念存在很多困难的问题，超出了本文要讨论的范围。对我们的目的而言，至关重要是，斯多亚学派讨论非物质性的东西、概念等等，而没有在存在与非存在之间做出区分。

④ 参见 Brunschwig (2003: 213-227)。概念的存在论地位格外困难，参见 Brunschwig (2003: 220-227) 和 Caston (1999)。布伦什维克论证认为，概念“不是某个东西”(not-something)，而卡斯顿认为他们是“非存在的东西”(non-existent somethings)。在此我不可能讨论这些困难的问题。在布伦什维克与卡斯顿之间的分歧来自斯多亚学派对柏拉图主义的理念和普遍概念的态度。对于我的论证而言，重

多亚理论中,‘存在’被等同于‘物体’,因此‘非存在’必然被等同于‘非物质性的东西’”。^①但是我们应该反对这个推论。早期斯多亚学派的首要区分是在物质性的东西和非物质性的东西之间做出的(随后加上了只有物质性的东西存在),还是在存在与非存在之间做出的,其实非常重要。第一种理解可以在塞克斯都·恩皮里科(Sextus Empiricus)那里看到,他引用了斯多亚理论最粗略的纲要,只提到了“东西”作为最高的属,在物体与非物质性的东西之间的区分,以及非物质性的东西的清单。此外,还可以加上阿佛罗迪斯阿斯的亚历山大(Alexander of Aphrodisias)的一段话,他说斯多亚学派“规定”,“存在”只能用来表述物体。^②第二种理解是塞涅卡给出的,如果他是在描述我们这里讨论的早期斯多亚学派的理论,那么他的描述就是带有误导性的。

英伍德在评注塞涅卡的《书信》58时提出了上面的观点。在这封信里,塞涅卡反对另一种不同的斯多亚学派观点(我们需要注意,这种不同的观点也不是本文关注的“正统”的早期斯多亚学派观点)。在给出他自己的立场时,塞涅卡说,“我将‘存在’区分为物质性的事物和非物质性的事物,没有第三种可能性”(58.14)。也就是说,塞涅卡的起点是“存在”这个最高的属,并且认为物质性的和非物质性的东西都是存在。因此,塞涅卡严重背离了更早的斯多亚哲学。在英伍德看来,塞涅卡的背离并非正统,但是“与斯多亚学派物质主义的核心教义相一致”^③。如果我前面的观点正确的话,那么塞涅卡的观点就和早期斯多亚学派不一致。因为斯多亚学派物质主义中的一个核心学说是,哲学并不从“什么是存在”这个问题开始。而这正是塞涅卡试图在《书信》58中复兴的那种哲学。塞涅卡将他的研究看作是对存在的探究。有趣的是,他认为自己需要为此辩护。在这封信的开头,塞涅卡说到了拉丁语的贫乏,对很多东西都没有合适的词汇。他接着抱怨说,希腊哲学中的两个核心概念,*ousia*(实体)和*to on*(存在),没有明显的拉丁文对应物。这在哲学上似乎并没有害处。塞涅卡经常说到技术化的哲学存在与否,换一种方式去讨论形而上学问题,可以是这个问

要的仅仅是,在讨论概念的存在论地位时,斯多亚学派没有引入一个“无”或者“非存在”的范畴。

① Inwood (2007: 122)。

② SE M 10.218 = SVF 2.331 = LS 27D; *On Aristotle's Topics* 301, 19-25 = SVF 2.329 = LS 27B。

③ Inwood (2007: 122)。

题的另一个版本。^①但是在这个地方，塞涅卡似乎做得更多：他将自己的哲学探究置于研究存在的框架之中，他也意识到自己需要做一些解释。塞涅卡认为，这封信的写作对象，或者说读者，会问他，为什么要写那么长的导言，来讨论拉丁语的缺陷。他说，他的目的是**想要**讨论 *essentia* 的问题，而这个问题就是“存在”（*to on*）的问题（58.17）。塞涅卡关于“存在”的讨论立刻就转向了柏拉图，随后他就将“存在”作为最高的属。我认为塞涅卡的《书信》58（这封书信一直以来都被当作理解斯多亚存在论的重要见证）表明了我想要论证的要点：从斯多亚哲学的角度看，我们是否要将研究的主题设定为“存在”是一个至关重要的问题（早期斯多亚学派对这个问题的回答是“不”）。^②

在论及他自己在最高的属这个问题上的立场时，塞涅卡说，既然我们从不区分“存在”与“非存在”，我们就没有必要找到一个比“存在”**更高的属**，也就没有必要接受其他斯多亚学派成员心目中最高的属——“东西”。塞涅卡这里的意思是，我们或许可以用“东西”作为最高的属，从而涵盖存在和非存在。但是这并不是斯多亚学派将“东西”作为最高的属引入他们哲学的原因。塞涅卡接着说，有另一种不同的斯多亚学派的观点，是他反对的，这派观点认为，首要的属是“东西”（58.15）。他继续说道：“我会补充说明，他们为什么这样认为。他们说，依据自然，有些事物存在，有些事物不存在。”（58.15）^③也就是说，塞涅卡明确将存在与非存在之间的区分，归于其他一些斯多亚学派的成员。我们在这里无须讨论塞涅

① 参见 Inwood（2007）“导论”与注疏。

② 在塞涅卡讨论完了术语、解释了最高的属、比较了早期斯多亚的观点之后，他的论证还没有完成。他转向了柏拉图的六种使用“存在”的方式（16-22），以及这些技术化的讨论为什么与他的主题相关（25-34）。在这之间，他分析了柏拉图为什么不说感觉的对象在严格意义上“存在”（22-24）。这个讨论成为了塞涅卡为自己对柏拉图的存在概念有兴趣进行辩护的依据；对他来讲这是柏拉图主义有益的方面。根据塞涅卡的描述，柏拉图的形而上学有一个非常重要的含义：身体和它的感觉，不管是痛苦还是快乐，事实上都是不存在的。这个观点可以用来应对人生的负担。这或许给了塞涅卡理由，在斯多亚学派内部去复兴对于存在的研究：如果我们采用这种柏拉图主义的研究框架，我们就可以接受（至少是在一定程度上接受），有些东西的存在等级较低。塞涅卡好像是一个温和的治疗师，称理念是柏拉图“个人的行李”（58.18）。他几乎把理念变成了柏拉图主义中某种古怪的偏差（*eccentric aberration*），但是整体来讲还是有用的。但是塞涅卡当然和我们一样知道，这样做会错失柏拉图形而上学的核心。

③ 他接来说，“但是自然甚至也接受那些并不存在，而只出现在灵魂中的东西，如人、马、巨人，以及所有其他由错误的思想过程塑造的东西，它们没有现实性，但是却开始拥有某种形象”（58.15）。关于塞涅卡这里归于斯多亚学派的推理过程是什么，有一些很困难的问题，参见 Inwood（2007：120-123）和 Brunschwig（2003：220-222）。

卡指的到底是谁。我们需要关注的只是，早期斯多亚学派并没有使用存在与非存在之间的区分。如果塞涅卡将这个区分归于他们，那么他的这个论述就是带有误导性的。

这一点为什么重要呢？从塞涅卡自己的立场来看，他认为自己可以从存在的概念出发，而永远不必讨论非存在的概念。我认为，塞涅卡的这个计划不同于柏拉图在《智者》中的计划：存在与非存在的概念一样复杂，并且紧密相连。根据《智者》的看法，如果我们想要将哲学当作对存在的研究，就不可避免要去面对非存在的难题。我们不可能确切知道早期斯多亚学派是否也有这个关切，但是在我看来，他们确实有。他们从“什么是存在？”的问题转向，就是不想让存在与非存在的区分成为他们理论的核心问题。

四 所有运动的唯一原因

根据我这里给出的阐释，斯多亚学派在一个隐喻的意义上是“大地之子”，他们眼看着大地，认为哲学所能给出的最基本的论述就是解释这个物理的宇宙。在这个物理的宇宙之中，运动随处可见。而对运动的解释是统一的：审视运动的原因。人类的行动必然要与这个统一的论述相适应。在本文余下的部分里，我会进一步讨论这个问题，也就是，斯多亚学派在某种意义上确定了宇宙中所有运动的**唯一**原因。

所有的运动只有一个原因的说法，可以在柏拉图的《斐多》中看到，苏格拉底提出了这样的看法。我们虽然很难确定斯多亚学派在多大程度上与《斐多》展开对话，但是我们可以合理地认为，柏拉图关于苏格拉底生平的记载对于斯多亚学派来讲有格外的吸引力。^①

在《斐多》95c-99d 中，柏拉图给出了一段苏格拉底的伪自传（pseudo-biography）。苏格拉底坐在监狱里等待着自己的死刑，他给在场的朋友们讲起了他思想的发展历程。当他还年轻的时候，对于自然哲学家的理论很有兴趣。在他看来，那些人寻求生成与毁灭的原因非常重要。但

^① 关于斯多亚学派与柏拉图《斐多》的渊源，参见 Sedley (1993)。塞德利认为，《斐多》对于斯多亚学派的苏格拉底形象至关重要，同时也和斯多亚学派关于原因的思想密切相关。

是他并不喜欢他们的观点，因为他们讨论的是水、火之类的东西。他们之中只有一个人的观点看起来还比较有希望，那就是阿那克萨戈拉（Anaxagoras），他说理智（*nous*）是事物的原因。这听起来非常正确，于是苏格拉底开始阅读他的著作，却大失所望。当阿那克萨戈拉讨论到细节的时候，他和其他自然哲学家的讨论非常类似，也是水、火之类的东西。

苏格拉底认为这显然是错误的。他坐在监狱里等着喝下毒酒（虽然他本可以逃跑）的原因，在他的理智之中，因为这是他认为最好的事情。他说，他坐在监狱里的原因并不能通过分析他的筋骨得到。他有筋骨是他坐在那里的必要条件，而不是原因。苏格拉底以一种惊人的方式，将对人类行动的解释与对宇宙中生成与毁灭的解释联系起来。在这两类事件中，他只想要一种原因：理智。

斯多亚学派有很多理由可以反对苏格拉底在《斐多》中的论述，至于这部对话中的其他观点，他们的反对会更多，最明显的，斯多亚学派反对柏拉图的理念；同样重要的，斯多亚学派认为理性（*logos*）而不是理智（*nous*）才是原因，这个差别值得详细讨论。^①此外，斯多亚学派对于动机和能动性的理论给了“好”一个不同于苏格拉底自传中的角色。但是苏格拉底的说法中有一个关键特征构成了一个挑战，而斯多亚学派接受这个挑战：那就是我们要对宇宙中的一切运动找到**唯一一种**原因。这是一个非常惊人的说法，而斯多亚学派接受了这个说法，而且这一点成了他们理论中的一个核心特征。对于斯多亚学派来讲，理性（*logos*）或神，就是一切运动的唯一原因，不管是人类的活动还是宇宙的运动。但是如果那是我们想要的原因，就意味着宇宙中的一切都充盈着理性和灵魂。如果一切都充盈着灵魂，那么我们就需要一个有等级的灵魂的理论，因为很显然物体是以不同的方式运动的。而这正是斯多亚学派给出的图景。^②

斯多亚学派坚信理性是原因，这一点对于柏拉图主义者来讲肯定非常奇怪，但却是理解斯多亚学派物质性概念的关键。苏格拉底的直觉是，只有一种原因。并不是在某个层面上，理智是原因，而在另一个解释的层面上，筋骨是原因。我们有筋骨仅仅是理智成其为原因的必要条件（99a-b）。

① 我感谢库珀在评论我这篇论文之前的版本时强调这一点。

② Origen, *On Principles* 3.1.2-3 (= SVF 2.988 = LS 53A), 参见上文第一节。

理智作为原因必然可以解释苏格拉底为什么坐在监狱之中；而另一方面，我们无法否认，如果他移动自己的筋骨，那么就可以站起来或者走动，这样我们就必须要找到某种方式去解释走动或坐着是直接由理智导致的（或者按照斯多亚学派的理解，由理性导致）。对于斯多亚学派而言，这之所以可能，必然是因为灵魂（被理解为理性的延伸）在物理的意义上充盈着人的身体。正是在这个意义上，我们可以理解一段看起来有些奇怪的证言，关于斯多亚学派内部针对“走”产生的争论：

克里安特斯与他的学生克吕西普在走是什么的问题上存在分歧。克里安特斯说走是 *pneuma*（气息）从灵魂统治的部分一直延伸到脚，而克吕西普说它就是灵魂统治的部分本身。^①

这个争论也反映了斯多亚学派讨论神的两种方式之间的区别。同样的区别也可以应用在灵魂之上。根据克里安特斯的看法，是气息意义上的灵魂推动了双腿。而根据克吕西普的看法，是灵魂统治的部分，也就是理性，推动了双腿。克吕西普为什么要提出这样一种明显更加极端的看法呢？当然，我们只能猜测。一个可能的理由是，如果我们想要强调，是理性的认可给出了行动的冲动，因此理性才是行动的原因，那么我们可能就想要聚焦于理性也**控制着**它的延伸。当苏格拉底移动双腿的时候，这不仅包含了严格意义上理智，而且包括了一直延伸到双腿的气息。但是这个气息也是由理智控制的，因此最终是理性推动了苏格拉底的双腿。

正如前面说的，我们并不知道早期斯多亚学派是否以及在多大程度上是在直接回应《斐多》。但是我们可以想象，克里安特斯与克吕西普之间的分歧，是在对苏格拉底做出回应。^②在讨论能动性时，还有什么例子比苏格拉底的例子更让人困惑吗？他明明有机会逃跑，但是却决定留在监狱。苏格拉底或坐或走，这不是件小事。如果选择走，就意味着他接受了逃离死刑。

最重要的是，克里安特斯与克吕西普对于能动性的解释都非常重视苏

^① 塞涅卡：Ep. 113。Inwood（2013：285-286）简要讨论了对于这段话此前的理解。之前的讨论集中在塞涅卡这封信的语境上，也就是灵魂是一个动物（这导致一个困难的问题，即灵魂是不是以及如何是人这个动物之中的另一个动物）。

^② 关于苏格拉底和苏格拉底之死作为斯多亚思想中的重要例子，参见 Sedley（1993：316-318）。

格拉底在《斐多》的伪自传中提出的挑战。他们都提出了行动的解释，这些解释都符合宇宙中生成与毁灭的普遍论述。他们都认为，在某个具体的行动中，是行动者的理性导致了他的运动。但是行动者的理性仅仅是宇宙理性的一部分，而宇宙的理性是宇宙中一切运动的原因。这样看来，斯多亚学派关于物体的思想与他们关于理性的思想紧密联系。我希望这给我的论题增加了进一步的证据。在我看来，斯多亚学派是大地之子，但他们是更加精致的大地之子。他们的哲学始于关于物质性的复杂概念，这个物质性的概念与斯多亚学派的理性概念密切相关。^①

参考文献

- Algra, K., 2003: "Stoic Theology," in Inwood (2003), pp. 153-178.
- Bobzien, S., 1998: *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Brunschwig, J., 1988/1994: "The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology," in Brunschwig, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 92-157 (originally published as "La théorie stoïcienne du genre supreme et l'ontologie platonicienne," in J. Barnes and M. Miuucci eds., *Matter and Metaphysics*, Napoli: Bibliopolis, 1988, pp. 19-127.
- , 2003: "Stoic Metaphysics," in Inwood (2003), pp. 206-232.
- Caston, V., 1999: "Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 17, pp. 145-213.
- Colvin, M., 2005: "Heraclitus and Material Flux in Stoic Psychology," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 28, pp. 257-272.
- Cooper, J., 2009: "Chrysippus on Physical Elements," in R. Salles ed., *God and the Cosmos in Stoicism*, Oxford: Oxford University Press, pp. 93-117.
- Frede, D., 2002: "Theodicy and Providential Care in Stoicism," in Frede and Laks (2002), pp. 85-117.
- Frede, D. and Laks, A. (eds.), 2002: *Traditions in Theology*, Leiden: Brill.
- Frede, M., 2005: "La Théologie Stoïcienne," in G. Romeyer Dherbey and J.-B. Gourinat eds., *Les Stoïciens*, Paris: Vrin, pp. 213-232.
- , 1996: "The Original Notion of Cause," in M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Minnesota: University of Minnesota Press, pp. 125-150.
- Inwood, B. (ed.), 2003: *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2007: *Seneca: Selected Philosophical Letters*, Oxford: Oxford University Press.
- Long, A. A., 2005: "Platonic Souls as Persons," in Salles (2005), pp. 173-191.

^① 我感谢在密歇根和巴尔的摩的听众给我的评论，以及匿名评审的意见。本文两个重要的论题之一，早期斯多亚学派并没有将哲学理解成对存在的研究，得到了卡斯顿很有价值的反馈。在 2007 年巴尔的摩召开的全美哲学会议上，库珀是我这篇文章的评议人。他很慷慨地给了我评论的文字稿。我从他的评论以及在巴尔的摩的讨论中获益良多。

- ,1996: “Soul and Body in Stoicism,” in Long, *Stoic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 224-249.
- ,2006: “Chance and Laws of Nature in Epicureanism,” in Long, *From Epicurus to Epictetus*, Oxford: Clarendon Press, pp. 157-177.
- Long, A. A. and Sedley, N. D. ,1987:*The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato,1997:*Complete Works*, ed., J. M. Cooper, Indianapolis: Hackett.
- Reydams-Schils, R.,1999:*Demiurge and Providence, Stoic and Platonist Readings of Plato’s Timaeus*, Turnhout: Brepols.
- Salles, R. (ed.),2005:*Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford: Oxford University Press.
- Sedley, D.,1993: “Chrysippus on Psychophysical Causality,” in J. Brunschwig and M. Nussbaum eds., *Passions and Perceptions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 313-331.
- ,2002: “The Origins of Stoic God,” in Frede and Laks (2002), Leiden: Brill, pp. 41-83.
- ,2005: “Stoic Metaphysics in Rome,” in Salles (2005), pp. 117-142.
- Vogt, K. M.,2008:*Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in Early Stoa*, Oxford: Oxford University Press.
- White, M.,2003: “Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology),” in Inwood (2003), pp. 124-152.