

简论晚期斯多亚伦理哲学的宗教特征

陈红梅

(浙江大学 哲学系,浙江 杭州 310028)

[摘要]本文通过对晚期斯多亚学派三杰·塞涅卡、爱比克泰德和奥勒留伦理哲学的讨论,指出晚期斯多亚学派的伦理哲学表现出直面人生而疏于作形而上的玄思的特征,并将斯多亚学派的伦理原则更进一步趋近宗教的神的观念,在具体的道德实践上亦呈现出宗教气息。

[关键词]晚期斯多亚学派;伦理哲学;宗教特征

[中图分类号]B502.32 [文献标识码]A [文章编号]1008-942X(2000)04-0124-06

On the Religious Characteristics of the Late Stoic Ethics

CHEN Hong-mei

(Department of Philosophy, Zhejiang University, Hangzhou 310028, China)

Abstract: This essay is a discussion of Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius. The characteristics of late Stoicism are its orientation toward real life and its lack of metaphysical speculations. Its ethical principles were heading toward the conceptions of a religious God. Its ethical practices gradually attained a religious color.

Key words: late Stoicism; ethics; religious characteristics

任何一种宗教思想的产生与拓展,必基于某种相宜的文化背景和营造这一背景的特定语境。晚期希腊哲学不仅为基督教在希腊化世界的传播提供了基本的文化媒介,而且在一定的意义上,以其哲学语境为基督教的崛起铺平了道路。其中,从世俗生活中产生出来的“斯多亚哲学比其它的希腊哲学具有更多的宗教特征^{f1]}。它的伦理哲学,在自身发展中所建构起来的理论与实践,与基督教有很强的相融性,在某些问题上甚至合如符节。因此,斯多亚学派虽未在根本性的理论上为基督教奠定基石而成其“生父”,但却因伦理哲学的建树而助长基督教,成其“叔父”^{f2]}。由于斯多亚学派自公元前三百年创立起,持续存在了五个世纪,有早、中、晚之分,资料上分散,思想上变化,全面讨论非本文所能,因此,笔者试就晚期斯多亚三杰的思想来分析斯多亚学派最终形态时所呈现出的伦理哲学,希望能从中见到斯多亚伦理哲学中的基督教“叔父”的一二特征。

—

在晚期斯多亚学派的三位重要代表中,塞涅卡(公元2—65年)生活于克劳狄亚王朝时期,要比生活于安敦尼王朝时期的爱比克泰德(鼎盛年约在公元90年)和奥勒留(公元120—180年)早近半个世纪,由于时间上差距,加之身为重臣的塞涅卡甚富著述,因此可以肯定后两位思想家对他的著作或多或少是有所了解的。至于后两位哲学家之间,虽然爱比克泰德不一定了解奥勒留的思想,但

[收稿日期]2000-01-08

[作者简介]陈红梅(1963—),女,浙江杭州人,浙江大学人文学院哲学系副教授,主要从事外国哲学研究。

后者在他的《沉思录》中则明确说明了他对爱比克泰德的言论是很熟悉的^[3]，这也意味着在奥勒留刚开始撰写《沉思录》时，爱比克泰德作为一个哲学家已有很大的影响。说明三位思想家之间思想上的这层关系，目的在于指出，同是作为晚期斯多亚学派的代表人物，彼此思想上是承有某种联系的。如果在纯粹的哲学史研究的意义上看，理应将分析建立在对他们思想的承继、发展所反映出来的异同上，但是由于本文所讨论的问题在方法上是将对象作为整个思潮加以看待的，因此在以下的分析中，没有将三位思想家分开讨论，而是作为一个整体来加以对待。

作为单独的哲学家来讲，晚期斯多亚学派的三位重要代表因其各自特定的生活环境和性情，思考的重点或有些许差别，但将其作为一个思潮的整体而言，那么便十分清楚地看到，晚期斯多亚学派与他们的前辈相比，表现出一个十分强烈的特点，即既不像早期斯多亚学派那样从自然哲学的阐述来进一步推出论证自己的伦理哲学，也不像中期斯多亚学派那样必须面对伊壁鸠鲁哲学的挑战，定要通过对同样具有很大影响的哲学思潮作出回应来申明自己的思想，相反，晚期斯多亚学派在他们的代表著作中，都以鞭辟近里的方式直面人生，因此使斯多亚学派的伦理哲学舍去了以往理论上的那丝牵强、那份争执，平添了一层亲切、一种平和。

毫无疑问，作为伦理哲学，因为要直面人生，故必注眼于具体生活中的一事一物之对待，而疏于再作形而上的玄想，而从生活中的伦理再鞭辟近里，便只能指出心灵的问题。晚期斯多亚学派理论上的特点实际上无形地规定了他们思考的具体内容。这里不妨援引一则资料，从中我们不仅能真切而清楚地认识到晚期斯多亚学派的这种理论特点和思想内容，而且能感受到他们思考的具体过程。塞涅卡写道：

长时间的旅行后，我终于回到了家。时已夜深，甚感疲惫，于是便躺在了床上休息。

厨师们正在为我准备吃的，我便利用这段空闲与自己交谈起来，主题是：“一个人如果凡事看得清淡些，便不会有什心忡忡；一个人如不因为自己的愤怒而激化事情，便没有什么可愤愤不平。”我的面包师可能没留面包，不过管家他们或许有，只是面包不好。但不用着急，它会变成好的，因为饥饿会使人改变想法。“因此我须等下去，直到我又开始有了好面包，或不再挑剔时才去用餐。……没有人能够想要什么就有什么，但能够不去奢想他没有的东西，能够高兴地充分受用他确能得到的东西……这是向独立迈出了一大步的标志。”

塞涅卡由此进而指出心灵上的工夫，他说：

“现在，为我准备的饭菜无论怎样，我吃起来都会胜过就职宴席了。实际上，我已经对自己的心灵进行了一次检验。因为这是一次随机进行的检验，并非有意的安排，故而更为客观，更能说明问题。”心灵只有当它不仅是以沉着的，而且是以清醒的方式对待自己不顺心的事时，当它克制自己，不动怒，或者与别人争吵时，当它对自己意欲获得之物保持抑制的态度而不是这也想要、那也想要时……心灵当下所做出的表示才是最可靠的。”

如果联系到爱比克泰德和奥勒留的论述，那么可以看到，对心灵工夫的强调并非塞涅卡独有，而是整个罗马时期斯多亚学派的共同特点。这实质上表明，在晚期斯多亚学派看来，早期斯多亚学派所高度强调的自然理性的普遍性固然使人具有过善的生活的可能性，但现实中的善的生活尚有待于人们后天的努力，因为“德性(Virtue)是训练得来的，而不是天生的，是人的努力所至，而非天然即有”^[4]。

然而，生活中究竟又是什么力量使人的心灵处于困境呢？塞涅卡在这里又似乎返回到了早期斯多亚学派所确立起的高标理性的宗旨上，他在进行了上述的那番心灵的检验后总结道：“我们总是以别人为榜样来安排自己的生活，我们不是用理性来纠正自己的盲从，而老是被常规习俗所引诱。”^[5]

由塞涅卡的最后结论,能够十分明确地看到,尽管晚期斯多亚学派在思考和陈述自己的伦理哲学时表现出了诉诸生活感受、心灵体会的强烈趋向,但却不是以消除或更改根本的立场作为前提的,相反,晚期斯多亚学派对早期斯多亚学派所确立起的伦理原则——按理性生活(*Life in agreement with nature*)——是一以贯之的。这种思想现象意味着,晚期斯多亚学派意识到,在失去了形而上的关怀、淡漠了理论上的热情之后,直面生活、诉诸心灵的倾向注入,并不足以保证使处于生活困境中的心灵获得解救。因为直面生活、诉诸心灵的内省法固然是为道德主体获得了高度的自主性,但这种自主性获得的同时,也正是价值相对性的凸现,而“老是被常规习俗所引诱”只是这种凸现的一种主要的表现而已。因此,如何在直面生活、诉诸心灵的同时,贯彻“按理性生活”的原则,以求对因道德主体挺立而带来的价值相对性作出限制,成为晚期斯多亚学派实践与理论上必须面对的问题。

在人类思想史上,解决这个问题的方法有两个,一个是诉诸于经验的或理性的论证,一个是诉诸于精神上的信仰,前者是哲学的方法,后者是宗教的方法。晚期斯多亚学派在失去了哲学论证的兴趣后,滑向对信仰的求助,诚为非常自然的选择。这种滑向虽不足以使晚期斯多亚学派完全与古典的理性世界观告别,而成为神学的世界观,晚期斯多亚学派固守“按理性生活”的原则,也从思想形式上限制了这种告别,但是晚期斯多亚学派流向对信仰的求助,毕竟意味着对古典的理性世界观的偏离而开始具有浓重的宗教气息。这个思想性质的转向,在晚期斯多亚学派处,着重表现在“理性(*nature*)一词的内涵变化上。按英语中的*nature*,是从拉丁语*natura*转来的,希腊原文是*physis*。在希腊哲学史中,智者以前,*physis*是指与人工相对的天然状态,智者时期,始注入人性的内涵^[6]。至斯多亚学派,人性的内涵因被确认是源于自然,故作为本性来理解。而在对作为人的本性的进一步认识上,斯多亚学派确认人的本性本质上是理性。因此,*nature*的涵义便有着多义性,但这个多义性是递进的,即由“自然”而“人性”而“本性”而“理性”。至晚期斯多亚时,进一步赋予*nature*人格意志的内涵,即归向“神”的涵义。这个归向,在较塞涅卡晚一些的爱比克泰德的思考中呈现得非常清晰。

爱比克泰德告诉人们:“我们必须做好我们能力范围以内的东西,别的就听其自然(理性)吧。”‘自然(理性)’是什么意思呢?就是神的愿望。^[7]至于神的本质是什么,晚期斯多亚学派沿袭了早期斯多亚学派的一贯立场,即把神的本质确认为“健全的理性”。但是在进一步陈述于何处寻找这种本质时,晚期斯多亚学派显然已无意于早期斯多亚学派关于理性源自宇宙自然的有序性的确认,而是直接从宗教的神的观念来加以解释。

爱比克泰德讲,神制作出一切,从植物到动物到人。由于神在植物中未赋予其自身的本质性的东西,因此“植物对于事物不能作自由的运用”,之所以如此,则是“因为它们是制作出来为别的东西服务的,它们并不是头等重要的东西”。动物当然比植物重要一些,爱比克泰德以“一头驴”为例加以说明。他说:“一头驴被制作出来是由于它有头等重要吗?不是,只是因为我们需要能载重担的脊背。我们也需要它能走动,所以它另外被加上了对事物的自由运用,不然它就不能动了。但是它的禀赋到此为止,因为,如果给驴也添上对于那种运用的了解,那么,在理性方面,它就不会再从属于我们,也不会给我们做这些事情,而会与我们相像并且平等了。”因此,只有人才是“一个头等的存在”,只有人“是神灵的本质的一个特殊部分”,只有在人的“身上包含着神的某一部分”^[8]。尽管我们不能因为爱比克泰德的这种陈述,就否认爱比克泰德思想中的神仍然还隶属于罗马固有的宗教,但是我们同样不能否认爱比克泰德的这种论述与新的宗教,即基督教在其早期文献,如《旧约》的“创世纪”中对上帝创造万物、创造人的描述具有极大的相似性。虽然这种相似性并不足以表明爱比克泰德的思想已不再是一种世俗的伦理哲学,但十分明显的事是,爱比克泰德在论证理性为人所独有时,在极大程度上已偏离了早期斯多亚学派在论证同样问题时所持的哲学立场,即依靠思

维的力量来加以论证。相反，爱比克泰德的整个论证运用了大量的生活经验，而这些生活经验往往又是似真实而其实又无法验证的。如果我们对照任何一种宗教在其早期发展中所普遍采用的取信方法，那么，我们将不难认识到，爱比克泰德在思想方法上对早期斯多亚学派的偏离，实质上已是采用了信先于义的方法，而这种思想方法与宗教的思想方法已无本质性的区别。因此，当我们指出晚期斯多亚学派在贯彻斯多亚学派的伦理原则时所表现出的归向宗教的特征，已不仅仅是表现在观念上的对神的青睐，即给 nature 注入神的内涵，而且还表现在上述的这种思想方法上的对宗教取信方法的靠拢。

二

一旦明确了晚期斯多亚学派的这种立场与方法，再来理解他们对具体的伦理问题的讨论，便不致陷于零散的问题中而模糊了晚期斯多亚学派在伦理哲学中所反映出来的基本精神与整个趋向。

如果说，爱比克泰德作为一名释奴，其思想代表了处于生活最底层的人所面对的问题的话，那么，身为皇帝的奥勒留适成相反。而由他们两人所构成的跨度又似乎能盖住了那个时代所有的人。从这个意义上讲，加之上述所分析了的晚期斯多亚学派直面人生的特点，在这两位哲学家的思考中应当反映出生活中的各种问题。事实上也确实如此。爱比克泰德的《谈论集》和奥勒留的《沉思录》，尤其是后者（这也许是因为后者熟悉前者的言论，故而在自己的沉思中对前者所涉的问题自觉地加以再反省）涉及的问题几乎涵盖了生活中的所能遇到的一切（下文的讨论也主要据《沉思录》而进行）。

但是，爱比克泰德和奥勒留毕竟都是哲学家，在他们看似零散无序的问题中并不缺乏中心点。换言之，他们的全部讨论是围绕着支配人在生活中所形成的最基本的三种关系产生的，这三种关系分别是：一种是与环绕你的物体的联系；一种是与所有事物所由产生的神圣原因的联系；一种是与那些和你生活在一起的人的联系。^[9]这三种关系用通俗的话来讲就是：人与自然环境的关系、人与神的关系、人与人的关系。因此，晚期斯多亚学派实际上所要做的就是将斯多亚学派的伦理哲学，即他们对人应该如何处理上述三种关系的理论上的确认，通过在实际的生活中的体现而使之贯彻。

在三种关系中，人与自然环境的关系，人与神的关系，在人类思想史上存在着一个由同一而分离的过程。在泛神论阶段，自然环境中普遍地对应性地存在着神，而当泛神论向一神论过渡后，原来与自然现象相对而存在的神被从自然现象中分离出来，神开始超越于自然现象而成为决定自然现象的存在的主宰。对于宗教神学来说，关注把握这个主宰是其根本，而对于由神学的蒙昧中觉醒出来的哲学而言，虽不相信具有主宰力的神的存在，但即也将探求自然现象背后的本体作为自己的使命。这意味着，哲学与神学固然所陈述的不同，但指向的却是同一个目标，即为现象界注入确定性的本体。

因此不难理解，在三种关系中，对人与神的关系的审视是斯多亚学派的核心。而且同样不难理解的是，这个审视的结果正是早期斯多亚学派所确定的‘按自然生活’的伦理原则，这个原则实际上构成为斯多亚学派的思想标志。晚期斯多亚学派对此原则是一以贯之的，但是在贯彻的同时，也注入了新的内涵，即如上文所述，晚期斯多亚学派使早期斯多亚学派的“按自然（本性、理性）生活”的原则流变成“按自然（本性、理性、神性）生活”。由于晚期斯多亚学派的伦理哲学在理论类型上表现为对生活感受、心灵体会的渗透，因此，在人与神的关系的审视上，除添入新的内涵，从而为其伦理哲学的类型转变奠定基础外，晚期斯多亚学派将人与神的关系很大程度上做了冷处理，即加以搁

置 ,而把主要精力倾注在真正于现实生活中需要面对的另外两种关系——人与自然环境、人与人——的思考与处理上 ,而这两种关系的思考与处理结果 ,促使斯多亚学派的伦理哲学最终完成了世俗化。

对于人与自然环境的关系 ,晚期斯多亚学派主要是从肉身的角度加以对待的。奥勒留认为 ,“一切质料的东西不久就要消失于作为整体的实体之中 ,一切形式的东西也很快要回到宇宙的神那里^{¶10]} ,同样 ,“所有的人都朝生暮死 ”,因为人作为一小小的混合物 ,必定要或是分解 ,或者是停止呼吸 ,或者被移到其它地方^{¶9]} 。显然 ,因为肉身的人生过程须臾短暂 ,犹如朝花夕落 ,因此就肉身而言 ,其存在与否无需多虑。肉身尚且如此 ,相应地 ,肉身存在的自然环境更不在话下。但是如此简单的问题 ,奥勒留似乎并没有轻易地放过 ,而是反复言及。因为由此问题的认识——人必有一死的事实确认 ,奥勒留实质上欲推出的是他要晓谕世人的人生观念。他讲 :“奥古斯都……整个宫廷里的人都死去了 ! 然后再看其它的。不是考虑一个单独的人的死 ,像庞培的家族。……然后考虑那些在他们之前的人对他们可能撇下的后代的苦恼 ,然后必然有某个人成为最后一个。在此再考虑整个家族的死 !^{¶9]} 奥勒留在这里是用互相敌对的奥古斯都和庞培两个家族的故事提醒世人 :你看 ,这是多么显赫的家族 ,如今又在哪里呢 ? 请试想一下他们面对死亡 (不仅是某个人的死 ,而是整个家族的死) 时的心境吧 ! 结论不言而喻 : 人应勘破世俗生活中的名利。当然 ,对肉身死亡的体会除了带来世俗名利的淡薄外 ,其中也不免包含着晚期斯多亚学派对生死本身的看法 ,而这从上文所述中可以看到 ,斯多亚学派对生死的认识是唯物的 ,而且是达观的。但是在意识到这一点时 ,仍须强调的是 ,这种唯物的认识本身是限于肉身这一存在的 ,承认物质性的肉身生灭的自然与必然 ,其目的正在于反衬出暂时寄寓于肉身中的灵性的重要与永恒。

对人与人的关系 ,是晚期斯多亚学派最关心的问题 ,所论甚细 ,但整个讨论并非无所指归 ,而是围绕着两方面进行的。其一 ,在行动上努力外推 ; 其二 ,在精神上努力内敛。

奥勒留讲 :“要使你自己适应于你的命运注定要同它们在一起的那些事物 ,以及命定要你和他们在一起的那些人 ,要爱他们 ,要真正地、忠实地这样作。^{¶11]} 为什么呢 ? “因为要记住 ,由于我是一个部分 ,对于一切出于整体而分配给我的事物 ,我都不会不满意 ,因为如果凡是为了整体的利益而存在的 ,对于部分就不会有害。^{¶12]} 显然 ,按照斯多亚学派的思想 ,个人在社会中之所以外推 ,是超越于个人肉身需要之上的普遍理性 ,亦即神性的要求。这也是斯多亚学派在伦理哲学上所崇尚的义务论的根本论据。基于这样一种义务论 ,个人一切之社会行为当然不应该带有任何的目的性 或功利性。

奥勒留进一步分析道 :“有一个人 ,当他为另一个人做了一件好事 ,就准备把它作为一种施惠记到他的账上 ,还有一个人不准备这样做 ,但是在心里把这个看作是他的受惠者 ,而且他记着他做了的事情 ,第三个人在某种程度上甚至不知道他所做的 ,他就像一株生产葡萄的葡萄藤一样 ,在它一旦结出它应有的果实以后 ,就不寻求更多的东西。^{¶13]} 自然 ,每个人应该取的是最后一种心态 ,虽然人在别的方面异于一切植物、动物 ,但在这点上 ,人却应该像植物、动物一样。应该说 ,舍弃人的行为的功利性还只是斯多亚学派所希望的精神内敛的主动的一面 ,它比较容易被生活中的得志者、显赫者所接受。真正体现出斯多亚学派强调精神内敛的是在于 ,面对生活中的不幸所表现出的超然。假如“我是不幸的 ,因为这事对我发生了 ”,但我不要以它为不幸 ; 而是想 ,我是幸福的^{¶14]} 。

晚期斯多亚学派的这种言论曾让论者认为他们持逆来顺受的哲学 ,其实这种似是而非的认识恰恰掩盖了斯多亚学派的伦理哲学的真正精神。因为面对不幸所表现出来的超然 ,仅仅是一种形式 ,抑或是一种手段 ,它所真正包藏和追求的则是人生意志的坚定。奥勒留讲 :“虽然这件事发生了 ,但“我对痛苦始终保持着自由 ,不为现在或将来的恐惧所压倒 ”。“要像峙立于不断拍打的巨浪之前的礁石 ,它巍然不动 ,驯服着它周围海浪的狂暴。^{¶14]} 正是这种坚强的意志 ,让人超然于生活中的苦

难(这种苦难之所以成为苦难,亦系于人之肉身的感受所引起)“总是走直路,直路是自然的,相应地说和做一切符合健全理性的事情”^[14]。毫无疑问,晚期斯多亚学派对待人,也就是对待社会、对待生活的这一态度——它呈双向地反映在对自身义务的克尽履行和对自身痛苦的从容面对,是其伦理哲学的真正精神。而这一精神与基督教所倡导的,不仅没有本质性的冲突,而且在形式上实也是异曲同工。

但是尽管如此,晚期斯多亚学派本质的立场仍是有别于基督教神学世界观的古典的理性世界观。因为,作为一种伦理哲学,晚期斯多亚学派虽然在方法、理论与实践上已明显地表现出了宗教神学上的趋向,但有一点是与基督教相区别的,即它崇尚理性(尽管这理性最后实通往神性,并被神性所消融)。此正如奥勒留所言:“如果一个灵魂随时准备好它必须从身体分离的时刻的到来,准备好或者毁灭,或者消散,或者继续存在,那么这是一个怎样的灵魂啊!但这种欣然的准备是来自一个自己的判断的,而不是相反,像基督徒那样仅仅来自一种顽固性。”^[15]

[参 考 文 献]

- [1] C. R. HAINES. Stoicism [M]. Marcus Aurelius [M]. The Loeb classical Library. XXI.
- [2] 恩格斯.布鲁诺、鲍威尔和早期基督教 [A]. 马克思、恩格斯.马克思恩格斯全集(第19卷 I C). 北京:人民出版社,1956. 328—329.
- [3] The Communings With Himself of Marcus Aurelius Antonius [M]. Book I [M]. 7. The Loeb Classical Library;何怀宏.沉思录 [M]. 北京:中国社会科学出版社,1989.
- [4] E. V. ARNOLD. Roman Stoicism [M]. Cambridge Uni. Press 1911. 294.
- [5] SENECA VI. Epistulae Morales III, Letter C [A]. On The Conflict Between Pleasure And Virtue [M]. The Loeb Classical Library. XXIII.
- [6] 王子嵩、陈村富等.希腊哲学史(第二卷第四章) [M]. 北京:人民出版社,1993. 202—246.
- [7] W. J. Oates. The Stoic and Epicurean Philosophers [A]. Arrian's Discourses of Epictetus [Book I] [M]. Chapter I. New York: 1940.
- [8] Arrian's Discourses of Epictetus [M]. Book II, Chapter VIII.
- [9] The Communings With Himself of Marcus Aurelius Antoninus [M]. Book VIII 27 25 31.
- [10] The Communings With Himself of Marcus Aurelius Antoninus [M]. Book VII, 10.
- [11] The Communings With Himself of Marcus Aurelius Antoninus [M]. Book VI 39.
- [12] The Communings With Himself of Marcus Aurelius Antoninus [M]. Book X 6.
- [13] The Communings With Himself of Marcus Aurelius Antoninus [M]. Book V 6.
- [14] The Communings With Himself of Marcus Aurelius Antoninus [M]. Book IV 49 49 51.
- [15] The Communings With Himself of Marcus Aurelius Antoninus [M]. Book XI 3.

[责任编辑 庄道鹤]