

## 安提歐庫斯的哲學\*

徐學庸\*\*

### 摘要

柏拉圖的「學院」發展至西元前三世紀，從獨斷論的立場轉變為懷疑論的立場；經過一個多世紀的發展，懷疑論的學院在西元前一世紀被安提歐庫斯 (Antiochus of Ascalon) 終結，且回到獨斷論的立場。這篇文章的論述目的有二：第一，安提歐庫斯是何時從懷疑主義的立場轉變為獨斷論的立場；第二，他的獨斷論的學院思想是否與柏拉圖的思想相符。關於第一個議題，傳統的詮釋認為西元前八七／八六年是安提歐庫斯與懷疑論學院決裂的時間，但文中的論述將指出，這個決裂的時間比一般的理解更早。至於第二個議題的處理將聚焦於安提歐庫斯的知識論及倫理學思想的討論，藉以凸顯他的融合主義的學院思想與柏拉圖的相關思想大相逕庭。從這篇文章的討論亦可提供當代的我們，一個較不尋常的方式思考希臘哲學史發展裡，各個哲學學派間關係的機會。

關鍵詞：學院、獨斷論、懷疑論、安提歐庫斯、融合主義

---

\* 投稿日期：104年9月30日。接受刊登日期：105年6月9日。責任校對：王若筠、楊雅婷。

這篇論文曾於2014年10月4日清華大學哲學研究所主辦的「第三屆清華哲學研討會：古希臘哲學及其遺產」宣讀，感謝何晝瑰及陳斐婷兩位教授的提問，使我對文中的論述有進一步思考的機會。亦感謝本文的兩位匿名審查委員的提點與建議，讓文中論述在細節上能更精緻合理。

\*\* 國立臺灣大學哲學系副教授

柏拉圖的「學院」有一段漫長的發展歷程，從創建之初至西元前三世紀中葉是它發展的第一階段，主要採取獨斷論 (dogmatism)。當阿爾克希拉斯 (Arcesilas) 約於西元前二六八年成爲學院主事者後，它從原來的獨斷論的學派轉而成爲支持懷疑主義，史稱新學院。<sup>1</sup> 約莫西元前一世紀初期新學院哲學家安提歐庫斯 (Antiochus of Ascalon)，因不滿當時的學院主事者菲隆逐漸放棄懷疑主義，在學院裡教授獨斷論的思想，遂與其師決裂另立門戶。然而安提歐庫斯自設學院並不見持懷疑主義的立場，而是回到柏拉圖的傳統，並融合逍遙學派及斯多葛學派的思想，反而富有融合主義的色彩。<sup>2</sup>

這篇文章的主要論述有二：一是安提歐庫斯的哲學轉向發生於何時，另一個是他的融合主義有何內容。關於第一個問題，傳統上會以西塞羅《學院思想》(*Academica*) 記載的「索蘇斯事件」(The Sosus event) 爲安提歐庫斯與新學院分道揚鑣的時間點，即西元前八七／八六年。然而我在文中指出，根據相關的文獻，他離開新學院的時間可能比傳統的認知要早。至於第二個問題，雖然從老學院哲學家贊諾克拉特斯 (Xenocrates) 以降，哲學便主要由物理學、知識論 (或辯證學) 及倫理學與政治學三科組成，但關於安提歐庫斯的哲學討論，我聚焦在後兩個學科，其物理學思想則在必要處言及。<sup>3</sup> 安提歐庫斯的知識論，受斯多葛學派思想的影響，主要在確立，真理判斷的標準不唯獨在感官知覺上，如伊比鳩魯學派主張，也依賴感官經驗客體在心靈上產生的印象或觀念 (phantasia 或 ennoia) 與經驗客體是否符合，他稱此爲 katalēpsis (掌

<sup>1</sup> 老學院通常有「獨斷論的」學院之名，主要是因為從柏拉圖到克拉特斯 (Crates of Athens, 卒於西元前二六八年至二六四年間)，學院的主事者皆主張有知識及真理的存在，且人有能力獲致真理；新學院之所以有懷疑論之名，主要是從阿爾克希拉斯至菲隆 (Philon of Larisa, 約西元前一五四年至八四年) 的學院主事者咸認爲，學院的傳統應回溯到蘇格拉底，且在他的思想中有著明確的懷疑主義的特質：對一個議題進行正反兩面的探究後，確切的知識不可得。

<sup>2</sup> 不同於折衷主義是擷取各家思想之長，形成一個新的哲學體系，融合主義認爲學院、逍遙學派及斯多葛學派系出同源，是相互貫通的思想 (Dillon, 1996: xiv; Barnes, 1997: 79, fn. 103)。

<sup>3</sup> Barnes (1997: 82) 有言：「關於他 [安提歐庫斯] 對物理學的看法我們所知甚少。」

握)。這使得他與新學院，否認知識具有明確性 (enargeia) 的主張大相逕庭。此外，印象或觀念具有依賴心靈的特性，雖然與柏拉圖的理型論不同，但柏拉圖之後的老學院、逍遙學派及斯多葛學派皆抱持這個觀點，且它對後來的新柏拉圖主義者及中世紀哲學家亦有深遠的影響。在倫理學上安提歐庫斯主要是以「依循自然而活」為基礎，論述擴及下列議題：第一，人如何從 oikeiōsis (視為己有) 的初階狀態發展到具有自我意識與社會性的理性存有？第二，若依自然是依人性而活，那麼人究竟為何物，是靈魂，還是身體，抑或是兩者相加？第三，幸福只需要德性，或亦需要德性之外的外在美善事物？這個問題的答案與上一個議題關係緊密，此外德性是一或是多，安提歐庫斯亦有著墨。第四，雖然哲學家樂在默觀的生活，但安提歐庫斯認為這不應阻礙公共事務的參與。

由於安提歐庫斯的著作現已失佚，故關於其思想的建構，只能仰賴意見記述<sup>4</sup> (doxographies)。下文探究西塞羅及其他古代哲學家的作品，將提供論證上的證詞，希望藉此方式能對上述兩個問題，有較令人信服的論述。此外亦希望藉由文中的論述顯示，安提歐庫斯提供了一個不同於西方哲學史家們長久以來對希臘哲學史發展的理解——柏拉圖及其學院、亞里斯多德與逍遙學派及斯多葛學派思想大異其趣——此三個學派僅是以不同的語言表達同一個哲學思想。

## 壹

安提歐庫斯約在西元前一三〇年生於位在巴勒斯坦的阿斯卡隆，<sup>5</sup> 他何時來到雅典無法確定，<sup>6</sup> 但根據西塞羅《在圖斯庫倫的論辯》

<sup>4</sup> Karamanolis (2006: 45) 強調，關於安提歐庫斯的證據是二手的。

<sup>5</sup> 關於安提歐庫斯的生平記述文獻稀少，除了西元前一世紀的伊比鳩魯學派哲學家菲婁德穆斯 (Philodemus) 《學院歷史》(History of the Academy) 提及此人，可惜現僅存斷簡殘篇 (參見 Sedley, 2012a: T3)，我們對安提歐庫斯的生平的了解，西塞羅的作品提供相當的資訊。當代學者對安提歐庫斯何時出生，莫衷一是，例如 J. Barnes 教授認為是生於西元前一三〇年 (Barnes, 1997: 53)，M. Hatzimichali 教授則主張是西元前一三五年至一三〇年間 (Hatzimichali, 2012: 10-11)。

<sup>6</sup> 一說是西元前一〇一年 (Barnes, 1997: 53)，但這得不到任何文獻佐證。

(*Disputationes Tusculanarum*) 的敘述，安提歐庫斯與同樣來自敘利亞<sup>7</sup> 的哲學家們走相同的道路，一旦離開就再也沒回去，西塞羅特別強調這不是放逐（《在圖斯庫倫的論辯》V, xxxvii, 107）。<sup>8</sup> 此外拜占庭的史蒂芬奴斯 (Stephanus of Byzantium) 曾言，安提歐庫斯在雅典以哲學家之名聞世，且有「天鵝」的稱號<sup>9</sup> (Sedley, 2012a: T4b)。這個稱號或許是出於他口若懸河及言詞優雅，更重要的是他重視修辭學。<sup>10</sup> 西元後二世紀的柏拉圖主義哲學家奴梅尼烏斯 (Numenius) 有言，安提歐庫斯曾從學於新學院的菲隆及斯多葛學派的姆內薩爾庫斯 (Mnesarchus) (Sedley, 2012a: T1, F8a)。西塞羅《學院思想》提及安提歐庫斯與菲隆的師生關係持續甚久，且對新學院的懷疑主義思想理解極深，並著書立說；然而在晚年時他對年輕時所抱持的哲學立場多所批判（《學院思想》II, xxii, 69）。<sup>11</sup> 這段記載告訴我們兩件事：第一，安提歐庫斯年輕時，受其師菲隆的影響接受新學院的思想；第二，年老時反對新學院的思想，採取獨斷論的立場。何以安提歐庫斯在思想上有如此重大的轉變？或許有三個原因：第一，新學院的懷疑主義無用，在失去了卡爾內阿德斯 (Carneades of Cyrene) 的光環後，任何一位有獨斷論傾向的人都會對新學院的思想心生不滿；第二，菲隆自己逐漸向獨斷論靠攏 (Dillon, 1996: 53)；第三，新學院的思想不為其他哲學學派接受，且愈來愈不能為自己學派思想辯護（《學院思想》II, xxii, 70）。

其中引爆師徒二人的思想決裂應是第二個原因。西元前八八年菲隆與安提歐庫斯爲了躲避米斯拉達特斯六世 (Mithradates VI) 從黑海南侵雅典，兩人連袂前往羅馬。在羅馬安提歐庫斯結識時任財務官的陸庫

<sup>7</sup> 巴勒斯坦是古敘利亞的屬地。

<sup>8</sup> 文中關於《在圖斯庫倫的論辯》的引述，皆出於 King (2001)。

<sup>9</sup> 斷簡殘篇引自 Sedley (2012a) 的附錄。

<sup>10</sup> 參見普路塔荷 (Plutarch) 〈西塞羅〉IV, 1 (文中關於普路塔荷〈西塞羅〉的引述，皆出於 Perrin [1986])；西塞羅《論法律》(*De Legibus*) I, xxi, 54 (文中關於《論法律》的引述，皆出於 Keys [2000])；《論目的》(*De Finibus*) V, xxxii, 96 (文中關於《論目的》的引述，皆出於 Reynolds [1998] 及 Woolf [2001])；《布魯圖斯》(*Brutus*) XCI, 315 (文中關於《布魯圖斯》的引述，皆出於 Hendrickson & Hubbell [2001])。

<sup>11</sup> 本文關於《學院思想》的引文，皆譯自 Rackham (2000)。

路斯 (Lucius Licinius Lucullus, 約西元前一八年至五六年), 並於西元前八七/八六年陪伴後者至亞歷山卓城, 在城中停駐時安提歐庫斯的思想有了重大轉變, 幸賴西塞羅的記載, 我們今日可一窺當時發生的事件:

當我〔陸庫路斯〕以副財務官身分在亞歷山卓城, 和我一起的是安提歐庫斯, 在此之前已經在亞歷山卓城的是安提歐庫斯的朋友提里烏斯的赫拉克利圖斯 (Heraclitus of Tyrius), 他是克利投馬庫斯 (Clitomachus) 及菲隆的學生已有多多年, 此人顯然是在那個哲學學派裡, 該學派曾幾近敗亡現又復甦, 是位正直及高貴之士。我過去經常聽他與安提歐庫斯論辯, 但雙方皆以溫和的方式進行。其實那兩本卡圖路斯昨日提及的菲隆的著作, 到達亞歷山卓城而且首次來到安提歐庫斯之手; 此人在本性上是最溫和的 (其實無物能比他更溫和), 儘管如此他開始生氣。我感到驚訝, 我之前不曾見過; 他不斷央求赫拉克利圖斯回憶, 並問他那些觀點是出於菲隆, 或他曾聽過菲隆或任何一位學院哲學家敘述。他說沒有; 然而他認得出菲隆的作品, 且這確實無法懷疑, 因為我們的朋友們在場, 他們是博學之士, 普博利烏斯及蓋伊烏斯·塞利烏斯、特特里利烏斯·羅古斯, 他們聽說那些是菲隆的觀點, 且菲隆親自抄寫這兩部書。然後安提歐庫斯提出那些卡圖路斯提醒我們的觀點, 它們是出於他的父親用菲隆的觀點, 其他還有更多, 且這並未阻撓他出版一本名為《索蘇斯》(Sosus) 的著作反對其師。那因此我認真聆聽赫拉克利圖斯為言反對安提歐庫斯, 以及安提歐庫斯反對學院哲學家, 我更勤勉地專注在安提歐庫斯, 為了我可從他理解整個案件。因此當赫拉克利圖斯及好幾位博學之士與我們為伍數日, 其中安提歐庫斯的弟弟阿里斯圖斯, 還有亞里斯投 (Aristo) 及迪歐 (Dio) 也在, 此二人他十分重視, 僅次於其弟。我們花費大量時間在此單一討論。(《學院思想》II, iv, 11-12)

這段引文顯示，安提歐庫斯與菲隆在思想上分道揚鑣，是在西元前八七或八六年<sup>12</sup> (Sedley, 1981)，當他人在亞歷山卓城伴隨陸庫路斯領軍抵抗米斯拉達特斯六世入侵。其次菲隆的作品是師徒反目的引爆點，到底菲隆書中表達了什麼觀點，會令溫和的安提歐庫斯勃然大怒。菲隆的觀點是：老學院與新學院思想並無二致。長久以來老學院的獨斷論立場以柏拉圖為起點，新學院的懷疑主義立場則上溯至蘇格拉底。然而無論是克利投馬庫斯或菲隆，都已試著將獨斷論的立場引入新學院的思想，<sup>13</sup> 亦即有些事是明確可理解的。這使得學院從阿爾克希拉斯發展出的懷疑主義路線與老學院傳統合流。安提歐庫斯的驚訝與憤怒是源於此，因為根據安提歐庫斯的代言人瓦羅 (Varro) 所述，安提歐庫斯認為柏拉圖學院及亞里斯多德逍遙學之間沒有本質差異，至多是用字的差別；反而老學院與新學院有根本的不同（《學院思想》I, iv, 15-18；《論目的》V, iii, 7；《論演說家》[*De Oratore*] III, xviii, 67）。<sup>14</sup> 安提歐庫斯之所以有此觀點，因為他認為此二學派在形上學、邏輯（知識理論）及倫理學皆分享相同的概念。特別是在倫理學上安提歐庫斯受老學院哲學家波雷莫 (Polemo) 的影響甚鉅，人生的至善是依自然而活，這是兩個學派的共同主張（《論目的》II, xi, 34 及 V, v, 14）。

再者，安提歐庫斯也認為老學院與斯多葛學派若合符節，例如塞克斯圖斯·恩皮里庫斯《皮洛主義大綱》有言，安提歐庫斯將斯多葛學派帶入學院，所以據說他在學院裡從事斯多葛學派哲學的研究，是因為欲證明該學派思想源自柏拉圖（《皮洛主義大綱》I, 235）。此外，《論目的》亦指出，斯多葛學派與逍遙學派差異不大（《論目的》IV, v, 13）。《在圖斯庫倫的論辯》中，西塞羅提到卡爾內阿德斯評判此二學派，他

<sup>12</sup> Karamanolis (2006: 48) 也持相同的觀點，且強調安提歐庫斯一年後在《索蘇斯》裡提出對菲隆的批判。

<sup>13</sup> 參見塞克斯圖斯·恩皮里庫斯 (Sextus Empiricus)《皮洛主義大綱》(*Outlines of Pyrrhonism*) I, 235 (文中關於《皮洛主義大綱》的引述，皆出於 Annas & Barnes [2000])；《學院思想》(I, viii, 32) 主張知識 (scientia) 存於心中；《學院思想》(II, 18) 指出菲隆採取獨斷論的立場。

<sup>14</sup> 文中關於《論演說家》的引述，皆出於 Rackham (1945)。

他們之間的爭議經常由卡爾內阿德斯仲裁，就像是位榮譽裁判者。因為對逍遙學派哲學家而言任何是善的事物，同樣之物對斯多葛學派哲學家而言是有利的，且由於逍遙學派哲學家，姑且不論他們的意見，不會比斯多葛學派哲學家賦予財富、好健康、其他同類事物更多的價值，當就事情，而不是就語言來思考，他否認有爭議的理由。（《在圖斯庫倫的論辯》V, xli, 120）

顯然新學院哲學家眼裡，逍遙學派的思想幾乎無異於斯多葛學派的理論。安提歐庫斯早年從學於姆內薩爾庫斯，或許對他抱持此立場有重要的影響。從此亦可見，安提歐庫斯視學院、逍遙學派及斯多葛學派在根本上是系出同源，以此立場批判阿爾克希拉斯、卡爾內阿德斯及菲隆 (Kristeller, 1993: 146)。

然而師徒決裂是因為西元前八七／八六年的「索蘇斯事件」，抑或是在之前安提歐庫斯對菲隆的思想已累積不滿？後者的說法似乎可以得到相關文獻的佐證，《學院思想》有言：

雖然因此他〔菲隆〕曾經敏銳過，如他曾是，但不一致降低了他的權威。其實我好奇是何時那日的天光向他展示那他多年來否認的真理及虛假的標誌。他設想過什麼嗎？他說的與斯多葛學派一樣。他不滿意他曾有的那些想法嗎？他為什麼轉到其他學派，特別是到斯多葛學派？因為他們的那些特殊觀點是與他不合的。什麼？難道他不滿意姆內薩爾庫斯？什麼？是達爾達奴斯嗎？他們在當時是斯多葛學派的領袖。他（安提歐庫斯）從未離開過菲隆，除了之後他開始有了自己的學生。然而從哪兒老學院突然回復？他似乎想要，當學院從其自身衰敗時，維繫名稱的尊嚴。因為有些人說他做那件事是為了榮耀，甚至說他希望那些追隨他的人被稱為安提歐庫斯的門生。然而我較認為是他無法承受所有哲學家們的攻擊（因為關於其他的觀點他們之間不是沒有任何共

識，學院哲學家的這一個觀點，其他的哲學家無人贊同)。(《學院思想》II, xxii, 69-70)

引文透露的訊息是，安提歐庫斯也好奇，究竟菲隆是什麼時候鬆動他的懷疑主義立場，轉向了獨斷論。其次，若菲隆已採取獨斷論，何以不投誠斯多葛學派？難道是不滿意姆內薩爾庫斯及達爾達奴斯？這兩個疑問，特別是後一個，告訴我們安提歐庫斯對菲隆的思想轉變，心生不滿的時間大概是西元前九十年間<sup>15</sup> (Glucker, 1978: 15-21; Dorandi, 2005: 35; Hatzimichali, 2012: 13-14)。當時那兩位斯多葛學派哲學家雖然不是該學派的主事者，但他們皆有屬於各自獨立的講學活動。西元前二世紀末斯多葛學派的完整統一及學派哲學家自立講壇並行不悖 (Dorandi, 2005: 41)。儘管引文裡言及安提歐庫斯「從未」(numquam) 離開菲隆，但根據奴梅尼烏斯，他另立一個學院 (heteras arxas Akadēmias)。此外西塞羅也提及，當安提歐庫斯有自己的學生後，便自立門戶。<sup>16</sup> 因此「從未離開菲隆」或可理解為，安提歐庫斯曾從學於菲隆，故他永遠有著「菲隆的學生」身分。根據以上的敘述我們嘗試下一結論：「索蘇斯事件」可能不是安提歐庫斯與菲隆正式決裂的時間，而是更早，可能早在三或四年間前者已對後者心生嫌隙，並自立門戶。安提歐庫斯在索蘇斯事件裡的震怒，可視為長年累積不滿的結果。<sup>17</sup>

或許有人會質疑上述詮釋，並援引《學院思想》(II, xxii, 69) 的 'in senectute' (在晚年) 來證明，安提歐庫斯是於晚年，而非在三十到四十歲之時反對菲隆的哲學立場轉變。如此是否能推翻前述，值得商榷，因為「在晚年」或「年老時」不必然是指，安提歐庫斯在耄耋之年才不滿意菲隆的不忠於新學院，也可說是即便到了年老時，他對其師的作法依

<sup>15</sup> Barnes (1997: 68-70) 認為兩人思想決裂是發生在西元前八八年之前。

<sup>16</sup> 「另立學院」及「自立門戶」在柏拉圖學院發展史上留下了詮釋的爭議，這兩個表述可指安提歐庫斯取代菲隆成為學院的主事者；亦可指他終結了學院。Glucker (1978: 98-118) 支持後者；Barnes (1997: 58) 主張前者。

<sup>17</sup> 然而 Rawson (1985: 289) 提醒這個議題不確定因素甚多，故此「結論」是一假設性的結論。

然不表認同，且反對之心不曾稍減。

根據《論目的》，安提歐庫斯在西元前七九年於雅典講學（《論目的》V, ii, 6），且西塞羅結束羅斯奇烏斯（Roscius）的訟訴辯護後，一方面擔心政治上可能引來報復，二方面爲了調養身體，來到雅典，並於七九年至七八年間成爲安提歐庫斯的學生，<sup>18</sup> 儘管他不接受安提歐庫斯的獨斷論立場，但卻被他的傑出表達能力所折服（普路塔荷〈西塞羅〉IV, 1）。此外他似乎也說服西塞羅打消退出參與羅馬政治的念頭（普路塔荷〈西塞羅〉IV, 3）。除了講授哲學外，他似乎也積極參與政治事務，菲婁德穆斯說：

他〔安提歐庫斯〕耗費大多的生命從雅典出使羅馬及到行省的將領處，且最後是在梅索不達米亞，當伴隨陸奇烏斯·陸庫路斯，他去世。他受許多人愛戴，包括我，且他自己也殷勤待我們。他的學派主事者的繼承人是阿里斯圖斯、他的學生及學生。儘管忙碌（ascholoumenos）他有許多學生，包括我們的友人亞里斯投與迪歐，兩人來自亞歷山卓城，還是沛爾嘎穆的克拉提普斯（Cratippus）。其中亞里斯投及克拉提普斯…曾聽…模仿…成爲遙學派哲學家，迪歐是老學院的成員。……（Sedley, 2012a: T3）

西塞羅之所以欽佩安提歐庫斯，除了部分是哲學思想的理由，可能更重要的是後者體現了一種「哲學家暨政治顧問」（philosopher-cum-political advisor）的身分。換言之，安提歐庫斯，一如柏拉圖在《理想國篇》（*The Republic*）的主張，不認爲哲學與政治是兩個涇渭分明的活動。<sup>19</sup> 「耗費大多的生命」在政治上並沒有阻礙他在哲學上的著述；《索蘇斯》即是一直接明顯的例子。其次，普路塔荷〈陸庫路斯〉記載，安提歐庫斯在其書《論神祇》（*Peri theōn*）言及提戈拉奴克爾塔之役（*The Battle of Tigranocerta*）（普路塔荷〈陸庫路斯〉XXVIII, 7），<sup>20</sup> 這場戰役是羅馬

<sup>18</sup> 《布魯圖斯》（XCI, 315）有言，西塞羅聽了安提歐庫斯六個月（*sex mensis*）的課。

<sup>19</sup> 文中關於《理想國篇》的引述，皆出於 Slings (2003)。

<sup>20</sup> 文中關於普路塔荷〈陸庫路斯〉的引述，皆出於 Perrin (1997)。

與阿爾美尼亞人之間的戰役。陸庫路斯於西元前六九年十月破城，且戰後他確實在梅索不達米亞停駐一陣子（普路塔荷〈陸庫路斯〉XXIX, 1）。引文有言安提歐庫斯歿於梅索不達米亞，且《學院思想》提及他在死前不久與陸庫路斯待在敘利亞（《學院思想》II, xix, 61）。由此我們或可合理推斷，安提歐庫斯約卒於西元前六九年底或西元前六八年初，且《論神祇》是他生前最後一部著作。最後，《論目的》敘述布魯圖斯是阿里斯圖斯的學生（《論目的》V, iii, 8）。

## 貳

關於安提歐庫斯的思想，《學院思想》提供了一個適切的切入點：

…，因為在哲學中有兩件最偉大的事，真理的判斷及至善，沒有一位智者能夠無知於知識的起點或追求的終點，如此他要麼不知從何處開始，要麼不知到達何處。（《學院思想》II, ix, 29）

換言之，知識理論及倫理學是安提歐庫斯最重視的兩門哲學學科。<sup>21</sup> 接下來的論述便以這兩議題為焦點。

首先安提歐庫斯強調，我們不應該像懷疑主義者不信任感官知覺，因為它們是清晰（clara）及明確的（certa），但他提醒，不同於伊比鳩魯，他並不主張所有的感官知覺為真。而是認為應排除一切影響或扭曲感官知覺的可能性，如此才能信賴感官知覺（《學院思想》II, vii, 19）。塞克斯圖斯·恩皮里庫斯提供了一段記述：

因此〔根據卡爾內阿德斯〕一個印象應被說成一種屬於動物的感受，它傳達了自己及其他的事。例如，安提歐庫斯說，當我們將目光移至某物，我們採取了某種視覺的狀態，且不具有在轉移目光前的視覺狀態。但由於這樣的改變，我們掌握兩件事，其一是

<sup>21</sup> Karamanolis (2006: 49) 認為安提歐庫斯逐漸理解，學院、斯多葛學派及逍遙學派在確定的知識可獲得及德性是幸福生命的本質這兩個議題上，具有共識，且三個學派對這些議題的解釋說明皆依賴柏拉圖的思想。

改變自身，即印象，其二是促成在我們身上發生改變的事物，即被看的客體。且相同的事物適用於其他的感官知覺。…與這些人〔錫蘭尼學派〕在意見上相去不遠的那些人主張，感官知覺是真理的判準 (critērion alētheias)。因為有人有如此意見的事實由學院哲學家安提歐庫斯明白顯示，他在其書《標準》(Kanonika) 卷二寫道：「另有某人，在醫術上獨一無二，且也觸及哲學，相信感官知覺是實在地且真地接收 (antilēpsēis)，且我們藉由理智(logō) 毫無理解 (katalambancin)。藉由這些安提歐庫斯似乎是指一個剛言及的立場，特別是阿斯克雷皮亞德斯 (Asklēpiadēs)，是位醫生，他否認指導的部分 (to hēgemonikon)，且與安提歐庫斯同時代。」(《反對邏輯學者》[*Against the Logicians*] I, 62, 201-202) <sup>22</sup>

這段敘述一方面確立安提歐庫斯的獨斷論立場，另一方面指出知識或真理不全然以感官知覺為基礎，而是建立在印象 (phantasia) 及促成印象產生的經驗客體 (tou horatou) 之間的符應關係(《學院思想》II, vi, 18；《論目的》III, v, 17；聖奧古斯丁 [St. Augustine]《反對學院哲學家》[*Against the Academicians*] 2.5.11.12-14, 3.9.21.50-51)。<sup>23</sup>《學院思想》(II, x, 30) 清楚地將印象理解為觀念 (ennoiai 或 prolēpsis)，且觀念的形成是出於感官經驗，有些觀念被我們立即使用，但有些被我們儲存起來形成記憶 (memoria)。因此知識是出於觀念及經驗客體的相互間的相似性 (similitudinibus)。更重要的是觀念，因為「知識另一方面他們認為不存在於任何地方，除了在心靈的觀念 (notionibus) 及推理 (rationibus)」(《學院思想》I, viii, 32)。安提歐庫斯的知識理論幾乎是斯多葛學派的翻版，<sup>24</sup> 但他似乎深信老學院的思想是如此，<sup>25</sup> 且芝諾只是忠實將

<sup>22</sup> 文中關於《反對邏輯學者》的引述，皆出於 Bury (1997)。

<sup>23</sup> 文中關於聖奧古斯丁《反對學院哲學家》的引述，皆出於 King (1995)。

<sup>24</sup> 普路塔荷有言：主張「觀念 (ennoia) 是一種印象 (phantasia)，且印象是在靈魂中印記 (tupōsis)……他們〔斯多葛學派〕將觀念定義為一種儲存的思想 (apokeimenas noēseis)，且將記憶定義為持久及穩定的印記」(《駁斥斯多葛學派論一般的觀念》[*Against the*

學院的知識理論以文字表現出來<sup>26</sup> (Dillon, 1996: 95)。這使得採納德謨克利圖斯原子論的阿斯克雷皮亞德斯的知識理論——感官知覺就其自身皆為真——不為安提歐庫斯接受，因為具有指導功能的理智完全無用武之地。

安提歐庫斯是如何認為老學院及斯多葛學派的知識理論相同？塞克斯圖斯·恩皮里庫斯的記載提供了一可能的答案，<sup>27</sup> 他說：

柏拉圖因此在《提邁歐斯篇》(The *Timaeus*) 裡區分出可知事物及可感知之物，且主張可知事物是由理智 (logō) 掌握 (perilēpta)，但可感知之物是意見的對象之後，清楚指出理智是與事物有關的知識的判準，但他將感官知覺的明確 (enargeian) 與它一起納入。他是這麼說：「什麼是總是是 (to on) 而且不具有生成之物？什麼是總是生成而且不曾是是之物？其中之一是由伴隨理智的理解 (noēsis) 掌握之物，另一個是伴隨感官知覺的意見掌握。」柏拉圖主義者說，分享明確及真理的理智被他稱為掌握的理智 (perilēptikon logon)。因為在判斷真理的狀態裡理智是從明確啟動，若是藉明確之物關於真理的判準產生。可是明確不足以達致與真理有關的知識；因為除非一物看來明確，它也真的存在；然而必須有一什麼是只是看來是什麼是真正的原因的判準，亦即，理智。因而兩者有必要匯集，明確是理智在真理的判斷的起點，且理智自身是關乎明確的判斷。儘管如此為了觸及明確及判斷在

---

[*Stoics on Common Conceptions*] 1084F-1085A。文中關於《駁斥斯多葛學派論一般的觀念》的引述，皆出於 Cherniss [2004]。

<sup>25</sup> 老學院哲學家史沛俞希波斯 (Speusippos) 已強調，感官知覺與觀念間關係緊密 (Tarán, 1981: F 75)；相關討論，參見 Dillon (2005: 77-79)。然而柏拉圖卻認為，形上知識的對象是獨立於心靈之外存在。

<sup>26</sup> 比較聖奧古斯丁《反對學院哲學家》(2. 6. 14-15) 所言：新舊學院在此問題上並無爭議，反而他們與斯多葛學派的芝諾有不同的意見；此外，是安提歐庫斯認為新舊學院思想有別。

<sup>27</sup> 關於塞克斯圖斯這段記述，呈現出安提歐庫斯的哲學史觀的議題，參見 Sedley (2012b: 88-93)。

它之中的真理，理智回過頭應是感官知覺的工作夥伴；因為透過它理智接收影像 (tēn phantasian)，並形成與真理有關的理解及知識，所以它是關於明確及真理的掌握，這等同於掌握 (katalēptikon)。(《反對邏輯學者》I, 141-144)

這段引文有以下幾點析論：第一，它提及柏拉圖形上學及知識論思想裡廣為人知的兩個世界理論，可知世界及可感世界。前者是屬於理型的領域，是理智認知的對象；後者是屬於感官經驗的領域，是意見認知的對象。這呼應柏拉圖《理想國篇》卷六末了的線喻，不同的認知狀態有不同的認知對象。第二，然而在接續的論述裡兩個世界的理論消失了，引文指出柏拉圖主張，「掌握的理智」的活動涉及到感官知覺的明確清晰及真理的判斷，且後者的產生必須以前者為起點。換言之，引文中關於柏拉圖的知識理論的理解，是建立在斯多葛學派的思想。誠如上述，斯多葛學派認為觀念是由感官知覺形成，且知識及真理的判定是以觀念與其相對應的經驗客體是否相似為標準。第三，這是為什麼在引文最後作者以 katalēptikon 取代 perilēptikon，因為前者是斯多葛學派的語彙 katalēpsis，意指觀念掌握感官經驗客體。這使得真理及知識的產生是在可知事物及可感事物缺一不可的條件下。

第四，柏拉圖的《提邁歐斯篇》能以斯多葛學派的思想詮釋，主要是因為引文中的那段引文。這段引文是出自《提邁歐斯篇》(27d5-28a4)，原文是「什麼是總是是，但不具有生成之物，且什麼是總是生成，但從未是是之物？前者是由伴隨理智的理解掌握之物，因為它一直保持一致，後者是伴隨非理性的 (alogou) 感官知覺的意見的對象，它是生成及會敗壞之物，但從未真正是。」<sup>28</sup> 將原文與引文對照，可發現引文裡有三處省略：首先省略了「因為它一直保持一致」(aei kata tauta on)，這個省略大體上不會造成文意的失真及扭曲，因為「總是是」的表述已凸顯，可知領域中的事物是處於不變動的狀態。不過讀者依然可察覺到省略這句話，作者似乎有意降低減少可知之物與可感之物的對

<sup>28</sup> 中譯文譯自 Burnet (1978)。

比，因為斯多葛學派的知識理論並不支援不會變動的可知領域的存在。第二個省略是「非理性的」，只保留了「感官知覺」，這個省略亦不會造成實質影響，因為瞭解柏拉圖的知識理論者皆清楚他視感官知覺為非理性的，然而省略此詞或有兩個隱含的意義，一個是使柏拉圖的知識理論與斯多葛學派的思想相融，另一個是使柏拉圖與其繼承者史沛俞希波斯提出的「具認知性的感官知覺」(epistēmōniken aisthēsin)（《反對邏輯學者》I, 145-146）相融，因為後者認為具認知性的感官知覺分享「依據理智的真理」。第三個省略是意見的「對象」(doxaston)，省略這個字著實改變了《提邁歐斯篇》原文的原意。原文欲強調的是，理智及意見有其各自對應的對象，但引文將意見對應的對象省略，使得對真理的「掌握」及判定擴及到感覺知覺及理智。

最後，讀者或許會感受到，在上述的析論裡我刻意省略提及塞克斯圖斯的記載是屬於何人的思想，只以引文及作者示之。之所以有此作法，主要是因為相關領域的學者對《反對邏輯學者》(I, 141-260) 是否是引述安提歐庫斯的思想，有立場不一的看法 (Sedley, 2012b: 92-93; Brittain, 2012: 110-111)。這段的論述的目的不是為了解決這個哲學史的公案，且我不認為這是個目前可被解決的爭議。儘管如此，塞克斯圖斯的這段記載凸顯出一個事實，柏拉圖主義者（包含安提歐庫斯）認為，知識及真理的判定與獲得是理智及感官知覺合作的結果，不可偏廢。這個立場及詮釋可得到塞克斯圖斯的《皮洛主義大綱》(I, 235) 的支持，他說：「安提歐庫斯將斯多葛學派引介至學院中，以至於關於他有一說，在學院裡他研究斯多葛學派的思想。」因此雖然我們無法確切地判定，塞克斯圖斯的記述是否直接援引安提歐庫斯的作品《標準》，但我們似乎也無法完全否認此一可能性的存在，且安提歐庫斯在書裡以上述的方式理解與詮釋柏拉圖《提邁歐斯篇》的段落。

心靈 (mens) 是事物的判定者，只有它能夠感知精純單一的觀念，柏拉圖稱此為理型 (idea)，且他認為理型是獨立存在於心靈之外的形上實體。接受老學院傳統的安提歐庫斯是否也有相同的看法？其實不然，如上述，他認為知識是存於心靈裡，所以觀念不具有獨立存在的特質

(Dillon, 1996: 92)。西塞羅在《演說家》(*Orator*) 敘述理想演說家的概念時（或許是使用帕奈提烏斯 [Panaetius] 的觀念），他說：

因此在勾勒最佳演說家或將描繪這麼一位就像他不曾存在過。其實我不是在探究誰是最佳的演說家，但什麼是那不可超越的事物，它甚少，若曾經，在整個演說裡出現，但確實在有些時候閃耀光芒而且在某些地方，在某些演說者較經常，或許在其他演說者中較少，但我是如此地確定，沒有任何一種事物是如此的美以至於它所模仿的對象在美上不是出類拔萃，就像面具是一張臉的模仿。這個事物無法由眼睛或耳朵，也無法以任何一個感官感知，儘管如此我們可藉思想 (*cogitatione*) 及心靈掌握它。例如，在菲迪亞斯 (Phidias) 的雕塑的例子，它們是我們見過最完美的，且在我已言及的繪畫的例子，我們可以，姑且不論它們的美，想像某個更美之物。當然那位雕塑家，當在雕刻朱比特或迷內爾瓦的塑像，不是看著任何人當成他的模型，而是在他的心靈住著一特別美的形式 (*species*)，他藉由注視及鎖定它引導其技藝之手到那神祇的肖像。(Hendrickson & Hubbell, 2001: II, 7-9)

菲迪亞斯是西元前五世紀的知名雕塑家，帕德嫩神殿的雅典娜像及奧林匹亞的宙斯像是他最著名的作品。根據柏拉圖《理想國篇》卷十的藝術理論，雕塑家及畫家的作品離實在 (*reality*) 有第三步之遙。亦即，他們在創作時不是注目在觀念或理型，而是在經驗事物上，如已存在的神像；此外事物的理型是獨立存在的。然而身為斯多葛學派帕奈提烏斯對柏拉圖理型論的理解，是藝術家以人心靈之眼觀看在它自身中的「美的形式」，故觀念具有依賴心靈的特質 (*mind-dependence*)，在它之外不可能存在，因此最佳或理想的演說家不是具體存於經驗中，而是抽象地存於心靈裡。<sup>29</sup> 從此或可推論，安提歐庫斯對柏拉圖形上學思想的理解是

<sup>29</sup> 帕奈提烏斯之所以有此主張，因為他認為斯多葛學派的智者不存在，但它是個理想的觀念值得不是智者的人戮力仿效，參見《論義務》(*De Officiis*) (III, iii, 13-iv, 17)。文

受到斯多葛學派的影響，特別是帕奈提烏斯的說法 (Kristeller, 1993: 118-120, 149-150; Bonazzi, 2012: 316-324)。

值得一提的是，安提歐庫斯否認觀念具超越性，他是位物質主義者，《學院思想》(I, vi, 24) 有言，自然可分為兩個原則，一個是主動的，稱為力量 (vis) 或性質 (qualitas) (《學院思想》I, vii, 28)，另一個是被動的，稱為質料 (materia)，且任何一個物體 (corpus) 都是此二原則的結合。西元後二世紀的醫生蓋倫 (Galen) 關於斯多葛學派的物質主義有類似的記載，主動原則是維繫者，被動原則是被維繫者；前者是如氣一般的實體 (tēn pneumatikēn ousian)，後者是物質實體 (tēn hulikēn)，故氣與火是維繫者，水與土是被維繫者 (Long & Sedley, 2005: 47F)。<sup>30</sup> 這個氣般的主動原則在人身上就是靈魂中的「指導部分」，即理智 (Long & Sedley, 2005: 47G)。因此若觀念僅能存於心靈內，它亦具有物質成分，故不可能是超越的。斯多葛學派的物質因果律適用的範圍不侷限在事物及人上，也適用世界魂與世界的關係。艾提烏斯 (Aetius) 曾言，神祇<sup>31</sup> 是理性的，而且是一團技藝精湛的火 (pur technikon)，負責世界的創造，並涵攝一切的創發原則 (tous spermatikous logous)，萬物依它們根據命定 (heimarmenēn) 而生 (Long & Sedley, 2005: 46A)；歐瑞根 (Origen) 進一步說明，斯多葛學派的神祇是一物體，祂自身整體是個指導的官能 (Long & Sedley, 2005: 46H)。屬被動原則的物質世界是由屬主動原則的神祇或世界魂，也是個物體，創造出來，合乎「相似物與相似物為伍」的基本原則。此外，若參考柏拉圖《提邁歐斯篇》，我們可見一類似的宇宙發生說的圖像。工匠神 (Demiourgos) 創造世界，且是依照祂所見的理型，依比例進行創造。若斯多葛學派的神觀承襲柏拉圖，便可合理推測，斯多葛學派的神祇創造世界時亦參合理型或觀念。惟，如上所述，

---

中關於《論義務》的引述，皆出於 Miller (2001)。關於《演說家》(II, 7-10) 視觀念具依賴心靈的特質，亦可參見 Boys-Stones (2012: 229)。

<sup>30</sup> 此物理學思想，亦可見於西塞羅《學院思想》(I, vii, 26)。

<sup>31</sup> 《學院思想》(I, vii, 29) 有言，世界魂是力量，亦是完美的心靈及智慧，它也被稱為神。這個世界是在祂的明智 (prudētia) 照顧下，依必要性 (necessitate) 運作。

這些觀念是存在於神祇之中，而不似《提邁歐斯篇》裡的理型是獨立存在。因此安提歐庫斯的觀念存於人的心靈的主張便轉化為，觀念存在於神之中。這個概念在阿爾奇奴斯 (Alcinous)《柏拉圖主義的手冊》(The Handbook of Platonism 或 *Didaskalikos*) 得到證實，「理型是神的永恆及完美的思想」(《柏拉圖主義的手冊》9, 2)。<sup>32</sup> 之後亦見於亞歷山卓的菲婁 (Philo of Alexandria) 及塞內卡 (Seneca)，並被新柏拉圖主義者，如普羅丁奴斯 (Plotinus) 及聖奧古斯丁與諸多中世紀哲學家衍用。<sup>33</sup>

## 參

除了真理的判斷標準外，另一個智者須掌握的是倫理學思想。如上述，不知前者沒有起點，不知後者找不到終點。安提歐庫斯的倫理學思想跟隨斯多葛學派，以 *oikeiōsis* (視為己有) 為出發點主張，所有的動物出生後都有愛自己與自我保存的本能，<sup>34</sup> 但對自己為何物並不清楚。亦即在此階段動物的意識自我的能力尚未發展成熟。隨著時間推移，牠逐漸感知自己與他者的關係，並意識到自己和已有趨樂避苦的欲求。之後牠會開始追求那些符合本性之物，且拒絕那些違反本性之事。符合本性的事是存於所有動物身上，追求它是追求自身的最佳狀態，此乃至善。故至善是依循自然或本性而活(《論目的》V, ix, 24)。依循自然的觀念不僅用於動物，也用於植物(《論目的》V, xi, 33)，當然對人更形重要。然而人類畢竟有別於動植物，依人性而活不同於依牛性或任何一種植物的本性而活。欲理解屬於人的至善是什麼與如何獲得它，及人的生命目的是什麼，我們不能只停留在「原初的衝動」(*prōtē hormē*) (Long & Sedley, 2005: 57A1) 的階段，必須藉助哲學，安提歐庫斯應會說藉老學院的思想，有助於釐清這些問題。

<sup>32</sup> 文中關於《柏拉圖主義的手冊》引述，皆出於 Dillon (1995)。

<sup>33</sup> 參見聖奧古斯丁《反對學院哲學家》(3. 11. 26. 84-85, 3. 14. 31. 50)。Kristeller (1993: 149-150) 認為，觀念存於神中的主張「極為可能」安提歐庫斯是始作俑者；Dillon (1996: 95) 則表示一較不明確的立場，並認為這個概念可能回溯到老學院。

<sup>34</sup> 關於斯多葛學派的「搖籃論證」，參見《論目的》(III, v, 16)。

希臘化時期「何謂至善？」這個問題是個顯學，不同的學派提供了不同的答案，如伊比鳩魯的快樂、斯多葛學派的德性及懷疑主義的不受干擾 (ataraxia)。在這個問題上，如《論目的》卷五顯示，安提歐庫斯基本上是依循斯多葛學派的思想。該學派主張，德性是一種就其自身值得選擇的一致的人格狀態 (diathesin homologoumenēn)，且幸福在於德性，因為它是被形塑成在整體生命中達至一致 (Long & Sedley, 2005: 61A)。這段敘述中值得關注的是「幸福在於德性」，且德性是靈魂的好狀態，那至善是與靈魂及理智有關，與和身體有關的外在美善事物無關。然而這種獨尊靈魂的幸福觀不為安提歐庫斯接受。《論目的》(IV, xii, 28) 似乎是藉安提歐庫斯的立場，來批判斯多葛學派的人學思想：「由於他〔克呂希普斯〕(Chrysippus) 將人置於這類動物中，所以他賦予人靈魂的優越性，他確立這是至善，不是由於人的靈魂優越，而是由於人似乎是無物，除了靈魂外」。<sup>35</sup> 因此他認為對人的正確理解應是心物合一的整體，聖奧古斯丁《上帝之城》(*The City of God*) 記述了瓦羅一段關於「什麼是人？」這個問題的論述。由於至善是與人有關，故

他〔瓦羅〕認為我們必須首先問，什麼是人？關於此，他的觀點是，在人的本質中有兩個元素，身體及靈魂；且他無任何疑慮，關於這兩個元素，靈魂較優秀及更為有價值。但靈魂就其自身是人，以致於身體之於人就像馬之於騎士嗎？……或身體就其自身是人，與靈魂的關係就像杯子與飲料嗎？或是既非身體亦非靈魂就其自身成人，而是兩者一起，靈魂與身體各自是他的一部分，但整個人是由兩者組成？這個關係像那所指的，當我們稱兩匹共軛的馬為一對。……

關於這三個可能，瓦羅選擇第三個：他認為人既非靈魂就其自身，亦非身體就其自身，而是靈魂與身體一起。他因此說人的至

<sup>35</sup> 事實上斯多葛學派未將人視為靈魂 (Long & Sedley, 2005: 53B5, F)，Woolf 認為此曲解是受安提歐庫斯的影響 (Woolf, 2001: 99, fn. 20)。

善，它使人幸福，在於他的兩個元素的諸多結合的善，亦即靈魂與身體的善。（《上帝之城》XIX, 3）<sup>36</sup>

Rawson 有言，瓦羅在失佚的《論哲學》(*De Philosophia*) 中提出的論述，與其師安提歐庫斯亦步亦趨 (Rawson, 1985: 286)，<sup>37</sup> 且《上帝之城》卷九第一章言及，卷中關於至善的討論是轉述瓦羅《論哲學》的內容。因此我們可有信心地認為，引文中關於人是靈魂加上身體的概念亦屬於安提歐庫斯。既然人的本質是如此，討論與思考至善的問題，如何能偏廢身體的善。<sup>38</sup> 根據陸庫路斯，安提歐庫斯曾說芝諾是位神祇，他認為德性不缺任何事物；然而他認為除了德性之外尚有許多事物是人們所鍾愛 (*cara*) 及必需的 (*necessaria*) (《學院思想》II, xliii, 134)。

事實上安提歐庫斯所言的與身體有關的外在美善事物，在斯多葛學派的眼中充其量只是「不善不惡者」(*adiaphora*)。西塞羅《論法律》有言這與學院思想扞格不入，他說：

若芝諾，如奇歐斯的亞里斯投 (*Aristo*)，曾說道德 (*honestum*) 是唯一的善，醜陋是唯一的惡，其他的事物都全然平等，它們是出現或缺席其實一點都沒關係，他與贊諾克拉特斯，亞里斯多德及柏拉圖的學派差異甚大，且在他們之間關於最重要的事及關於整體生命的理論 (*rationes*) 沒有共識。現在其實，當老學院宣稱德性 (*decus*) 是最高的善，他稱是唯一的善，同理老學院稱拙劣

<sup>36</sup> 中譯文譯自 Dyson (1998)。

<sup>37</sup> 關於這部作品的主旨：什麼是人的至善？及作品裡蘊含安提歐庫斯的思想之相關論述，參見 Tarver (1999: 150-153)。

<sup>38</sup> 亦可參見《論目的》(IV, xii, 29-xiv, 36 及 V, xi, 33-xii, 34)；可合理地認為西塞羅以安提歐庫斯的思想駁斥卡投。值得一提的是，柏拉圖《理想國篇》卷三言及體育時，亦指出人是具有雙重本質，靈魂及身體，所以在教育上應關注人的這兩個面向，如此它們才能處於和諧狀態(《理想國篇》411e-412a)。然而柏拉圖強調這兩種教育，「主要是為靈魂而奠定」(《理想國篇》410c5)，他明確地指出靈魂的價值高於身體；此外《費多篇》(*The Phaedo*) (115c-116a) 顯示，柏拉圖未視身體為一個人的真正自我之一部分 (Duke et al., 1995)。因此安提歐庫斯對「人是什麼？」這個問題的理解，與柏拉圖的思想大相逕庭。

(dedecus) 是最高的惡，他稱是唯一的惡。財富、健康及美貌他稱是利之事，不是善，貧窮、孱弱及痛苦他稱為是不利之事，不是惡。（《論法律》I, xxi, 55）

這段引文清楚顯示老學院認為除了德性是善外，其他外在美善事物亦可是善。此外贊諾克拉特斯及亞里斯多德認為幸福需要外在美善事物的支援，<sup>39</sup> 但老學院似乎認為德性足以獲得幸福。然而安提歐庫斯對此似乎不以為意，因為老學院哲學家波雷莫雖然強調德性在幸福生活中的核心地位（《論目的》II, xi, 34），但他也強調「藉由德性實踐享受自然所賦予的原初事物」，這些自然賦予的原初事物包含了與身體有關的外在美善事物，所以西塞羅才會說，在波雷莫的至善中德性有一些「附加物」（*aliqua accessione*）（《論目的》II, xi, 35）。或許我們可以據此說，波雷莫的思想，幸福需要外在美善事物，是受其前任學院主事者贊諾克拉特斯的影響（Dillon, 2005: 165）。波雷莫進而影響他的學生芝諾，但後者將「順應自然而活」（《論目的》IV, vi, 14）理解為順應德性而活（《論目的》IV, vi, 15）；然而前者並不認同，根據西塞羅的記載：「波雷莫會認可芝諾的這個說法……但在定義至善上以其他事物來連結的人也會贊同。若德性值得誇示，如它所是，它會超越其他事物甚多，以致於我們在敘述它有困難，且擁有一個德性的波雷莫可能是幸福的，當他不具有其他事物，但他還是無法認同你〔卡投〕的說法，除了德性之外無物被認為是善」（《論目的》IV, xviii, 51）。安提歐庫斯之所以能無視於這些倫理學立場的差異，並堅信學院關於至善的理解是靈魂與身體兼顧的倫理生活，主要是因為四個理由：<sup>40</sup> 第一，安提歐庫斯本人極為

<sup>39</sup> 亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》（*Ethica Nicomachea*）卷一（1099a32-b8）及《論目的》（III, xiii, 42-xiv, 48）；贊諾克拉特斯，參見《論目的》（IV, vi, 15-vii, 18）。文中關於《尼科馬哥倫理學》的引述，皆出於 Bywater (1894)。

<sup>40</sup> 儘管如此，我們還是懷疑安提歐庫斯認為老學院、逍遙學派及斯多葛學派「對何物為善？」有一致的見解，是其一廂情願及昧於事實之主張。因為柏拉圖的來世幸福觀顯然支持德性，即靈魂的好狀態是唯一的善；且斯多葛學派雖然沒有來世幸福觀，但從學於波雷莫的芝諾亦接受德性是唯一的善之主張。因此安提歐庫斯似乎未注意，老學院思想在柏拉圖逝世後的發展，與柏拉圖本人的哲學已有差異。然而逍遙

認同波雷莫的思想；第二，亞里斯多德及其追隨者的立場與波雷莫的立場幾無不同；第三，波雷莫與芝諾在思想上只有字詞之別，無實質的差異（《論目的》IV, I, 3 及 xxii, 61）。第四，自視為學院哲學家的安提歐庫斯，雖有一些思想上的改變，但是位如假包換的（*germanissimus*）斯多葛學派哲學家（《學院思想》II, xlii, 131-132 及 xlv, 139）。

倫理學的融合立場，使得安提歐庫斯出現了幸福具有程度的觀點。《論目的》(V, xxiv, 71) 有言：

來現在，我們的陸奇烏斯，在靈魂中建立德性的高度與優越性：你將不會懷疑，擁有德性，以崇高而且正直心靈生活之人總會是幸福之人，他們瞭解運氣的一舉一動，事態及時間的改變將會是無足輕重及微不足道的事，若它與德性競爭的話。我們將與身體有關的善的事物之滿足算成是最幸福的生命，但沒有它們幸福生命也可能存在，因為它們對善的事物的增加是如此微薄稀少，就像星星在太陽光下，因此在德性的光輝中它們無法被識別。<sup>41</sup>

換言之，德性雖足以獲致幸福，但最幸福的生活需要外在美善事物；雖然外在美善事物與德性相較是如此不起眼，但它們還是存在，就像陽光下的星星，<sup>42</sup> 並使得人性及人的生命更臻完美。《在圖斯庫倫的論辯》(V, viii, 22) 不僅提及幸福有等級程度的概念，<sup>43</sup> 也指出大多數的事物擁有其名是出於組成它們的較大的部分，所以即使有一小部分遺失也不影響。這遺失的部分 (*pars abesset*) 不是指不需要，而是指被遮掩而未察

---

學派，如塞歐弗拉斯圖斯 (Theophrastus) 卻不認為德性是唯一的善，因為達致幸福除了德性外，需要身體的善及外在善 (*corporis atque externis bonis*) 的協助 (Fortenbaugh et al., 1992: 304, 408B)。這除了凸顯逍遙學派與斯多葛學派立場不一外，亦顯示它與柏拉圖的倫理學思想不同。安提歐庫斯忽略了不同學派這些思想上細節的差異。

<sup>41</sup> 亦可參見《論目的》(V, xxvi, 81)。

<sup>42</sup> 比較斯多葛學派的看法，參見《論目的》(III, xiv, 45)，德性之外的事物「銷聲匿跡」及「毀壞敗亡」；然而皮叟認為「較喜愛之事」就意謂較幸福（《論目的》V, xxix, 88）。

<sup>43</sup> 類似的觀點，亦可參見《學院思想》(I, vi, 22)。Dahl (2013: 74-76) 認為，亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》(I, 7) 允許幸福有「門檻及程度」。

覺，且少了它們會使幸福生活稍嫌遜色，但瑕不掩瑜。

德性在人的倫理生活中扮演極重要的角色，傳統上言及的是智慧、勇氣、節制及正義四樞德，但由於人是靈魂與身體結合及統一的存有，除了上述與靈魂有關的德性外，亦應該重視和身體相關的德性，因為至善是在「靈魂與身體滿足是德性的生活」裡（《論目的》V, viii, 37）。這再次顯現，對安提歐庫斯而言，與身體有關的外在美善事物不只是可被選擇之物，而是可入德性之列，如力量、美貌及健康等，標誌身體好狀態；就像四樞德標示靈魂的好狀態。在論述靈魂的德性時，安提歐庫斯特別強調，德性之名雖多，但實則是一，他說（藉皮叟之口）：

然而關於德性的結合及融合，可藉由一個哲學的理論來區分。由於它們是如此地結合與連繫，所以每一個德性都是一切德性的參與者，且一個德性不可能與另一個德性分離，然而它們各自的特質及義務，如勇氣在辛勞及危險中被識出，節制在忽略快樂中被認出，明智在善與惡的事物的選擇上被識別，正義在分配給每個人應有的事物上被察知。（《論目的》V, xxiii, 67）

這個「德性不可分」的理論不僅可見於斯多葛學派的思想，如芝諾認為它們不可分（*achōristous*），且德性是一但有不同的名稱；此外克雷昂塞斯（Cleanthes）認為張力（*tonos*）是火，若它適度地存於靈魂中會使靈魂具有力量及力氣（*ischus kai kratos*），<sup>44</sup> 在不同的事情上會產生不同的德性（Long & Sedley, 2005: 61B, C）。此外根據西元後三世紀的逍遙學派哲學家亞歷山大（Alexander of Aphrodisias）的記述，塞歐弗拉斯圖斯不認為不同德性沒有一共同的基礎，它們擁有不同的名稱是根據事情而定（*kata pleiston*）（Fortenbaugh et al., 1992: 460）。再者柏拉圖《理想國篇》第四卷的論述指出，正義是其他德性，智慧、勇氣及節制的基礎（《理想國篇》433c-d）。換言之，沒有正義就沒有其他德性。更重要的是，在第六卷的太陽喻裡柏拉圖有言，所有德性的可理解之基礎是善的理型，

<sup>44</sup> 關於德性與權威及力量之間的關係，參見 Irwin (2012: 158) 的詮釋。

即諸德性有一個共同的形上基礎。安提歐庫斯藉德性這個概念再次證明，學院、逍遙學派及斯多葛學派只有用字的差別，沒有思想本質的差異。<sup>45</sup>

最後一個議題是：「人應該選擇什麼樣的生活？」《論目的》(V, iv, 11) 言及逍遙學派對政治制度及城邦生活有深刻研究與豐富著述，儘管如此「他們〔亞里斯多德及塞歐弗拉斯圖斯〕最喜歡的生活其實是寧靜 (quieta)，即置身於對事物的沉思與知識的獲得，因為這近似於衆神的生活，似乎是最適合智者的生活」。若參考《尼科馬哥倫理學》卷十，我們或許會得出與引文一致的結論，亞里斯多德偏愛沉思默觀的生活，然而若參考《政治學》(Politica) 卷七第一至三章，亞里斯多德提醒，生活在城邦中應過默觀與德性混合的生活，因為幸福是行為 (hē gar eudaimonia praxis estin) (《政治學》1325a32)，<sup>46</sup> 默觀與德性生活這兩種行為都與「做得好」(eupraxia) 有關，即關乎幸福 (《政治學》1325b14-32)。此外若參考託名普路塔荷 (Pseudo-Plutarch) 的記載，塞歐弗拉斯圖斯也有類似的觀點，智者應兼顧這兩種生活 (Fortenbaugh et al., 1992: 479)。學院思想裡《理想國篇》卷七的洞穴喻最足以凸顯哲學家應關心及參與管理城邦事物的想法。<sup>47</sup> 再者若斯多葛學派主張幸福是依循自然的生活，且人性除了理性外，亦有社會性，生活在城邦是人

<sup>45</sup> 參見《學院思想》(II, v, 15): “Peripateticos et Academicos, nominibus differences, res congruentes, a quibus Stoici ipsi verbis magis quam sententiis dissenserunt”。亦可參見西塞羅《論神的本質》(De Natura Deorum) (I, vii, 16)，安提歐庫斯曾於獻給巴爾布斯 (Balbus) 的書中言及，斯多葛學派與逍遙學派思想無二致 (Rackham, 2000)；關於反對的意見，參見卡投在《論目的》(III, xii, 41) 的主張。同樣地，雖然這三個學派皆認為德性是靈魂的好狀態，且德性是一，但安提歐庫斯卻不提逍遙學派及學院不會接受斯多葛學派將靈魂視為一個物質物的主張；也對柏拉圖將德性置於形上知識體系裡來理解，不見容於亞里斯多德的事實 (參見《尼科馬哥倫理學》I, 6)，視而不見。

<sup>46</sup> 文中關於《政治學》的引述，皆出於 Ross (1957)。

<sup>47</sup> 然而柏拉圖也提醒，在一個現實敗壞的城邦哲學家應獨善其身，勿涉入公共事務 (《理想國篇》496c-e)。因此柏拉圖似乎只有在城邦具有理想的政治制度時，才主張哲學家應參與政治。

性所趨，故人性的滿全需要這兩種生活。<sup>48</sup> 無怪乎安提歐庫斯說：

因此這其實是明顯的事，我們為活動 (ad agendum) 而生。然而活動有許多種，在較重要的活動中較不重要的活動被棄置，但有些特別重要的活動，……首先關於天體及那些被自然所掩蔽不顯之事的思慮與思考，理性有能力探究，然後是關於公共事務的管理或與管理有關的知識，再來是與明智、節制、勇氣及正義有關的推敲及其他的德性與符合德性的行為，我們以一個字來涵括這一切，即道德；當我們變得強壯時帶頭的自然會領我們到與德性有關的知識與實踐上，……其實德性及幸福生命的光，這是我們應追求的兩件事，較晚出現，甚至更晚才清楚知道它們有何特質。（《論目的》V, xxi, 58）

這段引文帶我們回到本文的第一部分最後一段的論述，安提歐庫斯不僅是這混合生活的確實的實踐者，更鼓勵西塞羅戮力追求這樣的生活，因為這符合人性。

## 肆

綜上所述，原採新學院懷疑主義立場的安提歐庫斯可能早在「索蘇斯事件」前數年，就對菲隆逐漸傾斜獨斷論心生不滿，故離開新學院，並藉由融合主義——將老學院、逍遙學派及斯多葛學派各家思想融於一爐——恢復柏拉圖學院獨斷論的傳統。<sup>49</sup> 索蘇斯事件應是對師徒二人在思想上的嫌隙火上加油。關於安提歐庫斯的知識及真理判定的標準的論

<sup>48</sup> 參見《論義務》(I, iv, 11-14) 及《論目的》(III, xix, 63-64)；然而斯多葛學派未視參與公共事務為善，而是不善不惡之事 (Long & Sedley, 2005: 66B)。換言之，參與公共事務不會使一個人成為有德的幸福之人。

<sup>49</sup> Kristeller (1993: 149) 認為安提歐庫斯是所謂的「中期柏拉圖主義」(The Middle Platonism) 的創始者；Dillon (1996: 105) 對此詮釋持保留態度。中期柏拉圖主義是指從西元前一世紀末到西元後三世紀的柏拉圖哲學思想發展的過程，這個「學派」除折衷或融合柏拉圖學院、逍遙學派及斯多葛學派的思想外，且對柏拉圖所謂「未成文學說」的詮釋，受到畢達哥拉斯的哲學影響。

述，上文強調兩點：第一，知識雖有感官經驗的基礎，但感官經驗不是知識的全部。安提歐庫斯認為心靈中由感官經驗客體形成的觀念，才是知識真假判定的標準。第二，觀念存於心靈中，使得柏拉圖的理型不再具有獨立心靈存在的特質，取而代之的是依賴心靈的特質。這個概念再受到斯多葛學派的神觀與柏拉圖的工匠神說法的薰陶，轉化為觀念存於神之中，這對後世的柏拉圖主義者及中世紀哲學家影響深遠。安提歐庫斯的倫理學主要建立在「依循自然而活」的原則，從此原則他開展出下述幾點，首先，人不是靈魂，也不是身體，而是兩者結合的統一體，因此依循自然而活必須兩者兼顧。其次由於身體是不可或缺的一部分，與身體有關的外在美善事物就不僅是與善無關的可選擇之物，它們本身就是善。第三，這個論點使得安提歐庫斯提出幸福有程度之別的主張：德性足以使人獲得幸福，但擁有外在美善事物令人更幸福。最後，既然依循自然而活是至善，屬人的自然又包含純理性活動及德性生活，追求至善兩種生活必定不可偏廢其一。

最後，讓我們對安提歐庫斯思想裡呈現的希臘哲學史觀，做簡要的結論式的說明。安提歐庫斯視老學院、逍遙學派及斯多葛學派系出同源，惟思想表達使用的語彙有異。這是對希臘哲學史發展的一個客觀理解，抑或是在某個文化脈絡下形成的觀點？參考本文第一段的論述可見，安提歐庫斯雖生於巴勒斯坦，但他與羅馬軍事將領陸庫路斯交好，並實際參與戰役。這使得我們可合理推論，他浸淫及接受羅馬道德文化的核心價值及觀念，*virtus* 是積極參與公共事務，隨時準備為國犧牲。這使得他直接將倡議享樂主義的伊比鳩魯學派，排除在他復興的老學院思想之外，因為，一如西塞羅的主張（《論共和國》[*De Re Publica*] I, iii, 4-vii, 12；《論目的》II, xi, 34-xii, 36；《論義務》III, xxxiii, 116-120），<sup>50</sup> 耽溺於快樂的追求，無助於，甚至會阻礙為公共利益服務獻身。然而何以在他的學院思想裡融合逍遙學派及斯多葛學派的思想？理由除了他個人的哲學學習的歷程及認為老學院與逍遙學派無思想上的差異，波雷

<sup>50</sup> 文中關於《論共和國》的引述，皆出於 Kcys (2000)。

莫的主張更使他確立此立場。此外塞克斯圖斯·恩皮里庫斯的記載及西塞羅哲學作品的敘述指出，無論是安提歐庫斯個人，或從西元前三世紀以降的新學院哲學家咸認為，逍遙學派思想無異於斯多葛學派。第一個因素使安提歐庫斯帶著一副具有「羅馬人的特質」(Romanness) 的眼鏡看待希臘哲學的發展；其他的因素造成他認為，逍遙學派及斯多葛學派的思想基礎是老學院。

airiti  
參考文獻

- Annas, J., & Barnes, J. (2000). *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, J. (1997). Antiochus of Ascalon. In M. Griffin & J. Barnes (Eds.), *Philosophia Togata I* (pp. 51-96). Oxford: Clarendon Press.
- Bonazzi, M. (2012). Antiochus and Platonism. In D. Sedley (Ed.), *The Philosophy of Antiochus* (pp. 307-333). Cambridge: Cambridge University Press.
- Boys-Stones, G. R. (2012). Antiochus' Metaphysics. In D. Sedley (Ed.), *The Philosophy of Antiochus* (pp. 220-236). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brittain, C. (2012). Antiochus' Epistemology. In D. Sedley (Ed.), *The Philosophy of Antiochus* (pp. 104-130). Cambridge: Cambridge University Press.
- Burnet, J. (Ed.). (1978). *Platonis Opera* (Vol. IV). Oxford: Oxford University Press.
- Bury, R. G. (Ed. & Trans.). (1997). *Sextus Empiricus: Against the Logicians*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Bywater, L. (Ed.). (1894). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press.
- Cherniss, H. (Ed. & Trans.). (2004). *Plutarch: Moralia* (Vol. XIII, Part II). Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Dahl, N. D. (2013). Contemplation and Eudaimonia in the *Nicomachean Ethics*. In J. Miller (Ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide* (pp. 66-91). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillon, J. (Trans.). (1995). *Alcinous: The Handbook of Platonism*. Oxford: Clarendon Press.
- Dillon, J. (1996). *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca: Cornell University Press.
- Dillon, J. (2005). *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-247 BC)*. Oxford: Oxford University Press.
- Dorandi, T. (2005). Chronology. In K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, & M. Schofield (Eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (pp. 31-52). Cambridge:

Cambridge University Press.

Duke, E. A., Hicken, W. F., Nicoll, W. S. M., Robinson, D. B., & Strachan, J. C. G. (1995). *Platonis Opera* (Vol. I). Oxford: Oxford University Press.

Dyson, R. W. (1998). *The City of God Against the Pagans*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fortenbaugh, W. W., Huby, P. M., Sharples, R. W., & Gutas, D. (Eds.). (1992). *Theophrastus of Eresus: Sources for His Life, Writings, Thought and Influence* (2 Vols.). Leiden: Brill.

Glucker, J. (1978). *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hatzimichali, M. (2012). Antiochus' Biography. In D. Sedley (Ed.), *The Philosophy of Antiochus* (pp. 9-30). Cambridge: Cambridge University Press.

Hendrickson, G. L., & Hubbell, H. M. (Eds. & Trans.). (2001). *Brutus, Orator*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Irwin, T. (2012). Antiochus, Aristotle and the Stoics on Degrees of Happiness. In D. Sedley (Ed.), *The Philosophy of Antiochus* (pp. 151-172). Cambridge: Cambridge University Press.

Karamanolis, G. E. (2006). *Plato and Aristotle in Agreement?: Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Keys, C. W. (Ed. & Trans.). (2000). *Cicero: On the Republic, On the Laws*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

King, J. E. (Ed. & Trans.). (2001). *Cicero: Tuscan Disputations*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

King, P. (Trans.). (1995). *Augustine: Against the Academicians and the Teachers*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Kristeller, P. O. (1993). *Greek Philosophers of the Hellenistic Age*. New York: Columbia University Press.

Long, A. A., & Sedley, D. N. (2005). *The Hellenistic Philosophers* (2 Vols.). Cambridge: Cambridge University Press.

Miller, W. (Ed. & Trans.). (2001). *Cicero: On Duties*. Cambridge Mass.: Harvard

- Perrin, B. (Ed. & Trans.). (1986). *Plutarch's Lives VII: Demosthenes and Cicero, Alexander and Caesar*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Perrin, B. (Ed. & Trans.). (1997). *Plutarch's Lives II: Themistocles and Camillus, Aristides and Cato Major, Cimon and Lucullus*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Rackham, H. (Ed. & Trans.). (1945). *Cicero: De Oratore Book III, De Fato, Paradoxa Stoicorum, De Partitione Oratoria*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Rackham, H. (Ed. & Trans.). (2000). *Cicero: Nature of the Gods, Academics*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Rawson, E. (1985). *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. London: Duckworth.
- Reynolds, L. D. (Ed.). (1998). *M. Tulli Ciceronis De Finibus Bonorum et Malorum Libri Quinque*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W. D. (Ed.). (1957). *Aristotelis Politica*. Oxford: Oxford University Press.
- Sedley, D. (1981). The End of the Academy. *Phronesis*, 26, 1: 67-75.
- Sedley, D. (2012a). *The Philosophy of Antiochus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sedley, D. (2012b). Antiochus as Historian of Philosophy. In D. Sedley (Ed.), *The Philosophy of Antiochus* (pp. 80-103). Cambridge: Cambridge University Press.
- Slings, S. R. (2003). *Platonis Rempublicam*. Oxford: Oxford University Press.
- Tarán, L. (1981). *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*. Leidein: Brill.
- Tarver, T. (1999). Varro and the Antiquarianism of Philosophy. In J. Barnes & M. Griffin (Eds.), *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome* (pp. 130-164). Oxford: Clarendon Press.
- Woolf, R. (Trans.). (2001). *Cicero: On Moral Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.

## The Philosophy of Antiochus<sup>\*</sup>

Hsei-Yung Hsu<sup>\*\*</sup>

### Abstract

Plato's 'Academy' has switched its philosophical position from dogmatism to skepticism in the third century B.C. And it has not changed its skepticism for the next hundred years until Antiochus of Ascalon ended it, and brought dogmatism back into the Academy. The purpose of the paper is two-fold: Firstly, when did Antiochus change his philosophical allegiance from skepticism to dogmatism? Historians have traditionally proposed that the breakup and falling-out between Antiochus and Skeptic Academy happened in 87/86 B.C. However in this paper I would suggest that it happened a few years earlier than the traditional interpretation. Secondly, whether his thought is compatible with that of the founder of the School, Plato? By virtue of discussing Antiochus's epistemology and ethics, I would like to show that his Academic philosophy is quite different from Plato's. In addition to the abovementioned two issues, the discussions of Antiochus's thought in this paper can provide us a rather unusual way of looking at the development of ancient Greek philosophy.

**Keywords:** Academy, Dogmatism, Skepticism, Antiochus, Syncretism

---

\* Received September 30, 2015; accepted June 9, 2016

Proofreaders: Jou-Yun Wang, Ya-Ting Yang

\*\* Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University