

Maotouying WenKu 第三辑

世界贤哲名著选译

猫头鹰文库

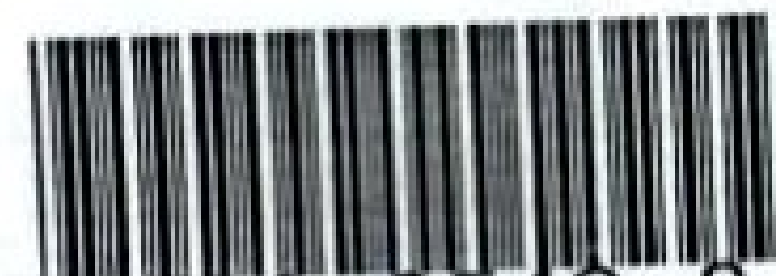


悬疑与宁静

——皮浪主义文集

新经典文库
PDC

德国哲学家黑格尔十分赞赏这样一个比喻：“密涅瓦的猫头鹰要等黄昏到来才会起飞。”密涅瓦即雅典娜，希腊罗马神话中的智慧女神；栖落在她身边的猫头鹰，是思想和理性的象征。本文库精选东西方著名思想家的作品，以思想的深邃、论述的精辟、文笔的生动为特色。但愿随着猫头鹰翅膀的振动，辉煌壮丽的人类思想的星空能在我们面前展现。



2 020 9542 8

世界贤哲名著选译

猫头鹰文库

第三辑

悬疑与宁静

——皮浪主义文集

杨适 张妮妮 卢海燕 译

上海三联书店

责任编辑 邱辛晖
封面设计 何礼蔚

悬疑与宁静

——皮浪主义文集

[古希腊]塞克斯都·恩披里可 著

杨 适 张妮妮 卢海燕 译

生活·读书·新知
三联书店上海分店出版
上海绍兴路5号

兵部书局上海发行所发行
上海中华印刷厂印刷

1989年4月第1版

1989年4月第1次印刷

开本：787×960 1/32

印张：8.5 插页：2 字数：129000

印数：1—7000本

ISBN 7-5426-0212-8/B·27

定价：2.95元

译者的话

本书是根据古希腊怀疑主义代表作《皮浪主义概述》译出的。为适应更多读者的口味和便于阅读,译者对原书重新加以编排,并作了必要的删节。《皮浪主义概述》是西方古典哲学史上的一本名著,具有重要的思想和学术价值。考虑到至今尚未有中译本,我们这本译作时下也能起某种补阙的作用;更重要的是,我们希望它能引起爱思考的朋友们的注意,并从中得到启发和收益。

怀疑是推动人类认识发展极为重要的动力和方式。中国人历来讲“学问”,所谓“问”就含有探究、质疑的意味。西方人的思想、学术尤重怀疑,他们反对任何形式的独断,认为只有着眼于怀疑与否定,才能有所发现和创新。当然,怀疑作为认识和真理得以发展的环节,同怀疑主

义还是有所区别的：因为后者把怀疑放置于认识与思维的首位，甚至怀疑任何知识和真理的可靠性，这是有其偏颇之处的。不过由于怀疑主义在阐述其观点的同时，深入研究和批判了各种哲学、科学和认识本身的基础，而怀疑这个本质性的环节也得到了系统深入的探讨，所以它向来是极富教益的。从西方思想文化和哲学的全部发展历史中，我们都可以见到它的意义。如皮浪主义在西方近代哲学早期发展史上一直起着重大的启蒙作用；而休漠的怀疑主义从18世纪以来也对西方哲学和科学的发展起着这类作用。与此相比较，我们中国人对于对怀疑的研究和理解便显得单薄，而作为认识论的怀疑主义也更未得到充分、有力的发展。由此看来，了解西方怀疑主义哲学就大有必要了。

皮浪主义是西方怀疑主义传统的第一个古典形态，它兴起于晚期希腊，并以这一派别的创始人皮浪而得名。皮浪主义经过几百年的若干阶段的发展，由公元2世纪时的塞克斯都·恩披里可集其大成。塞·恩披里可撰写的《皮浪主义概述》和《反独断论者》（又译为《反数学家》，其中包括《反逻辑学家》、《反自然学家》、《反伦理学家》等多卷），几乎对其前的所有哲学和科学进行了系统的批判，系统地阐述了古代怀疑

主义，这些阐述对后世发生的影响是极其深远的。

塞·恩披里可这本著作的思想和文字是清晰的。对我们中国读者来说，大部分读来不会有多大困难。但是有一部分——我们指的是关于批判逻辑学家的那部分——可能会使相当多的读者感到别扭。这主要是因为中国人的思维方式与特重逻辑分析的西方人大不相同：他们批判逻辑学家的逻辑，靠的仍是逻辑；我们中国的传统往往是靠直观的感性和伦理政治观念，而不愿再作细致的逻辑分析，以为其烦琐无聊。不过真正说来，这恐怕正是我们的缺陷所在，需要作一番补救才能使自己在论理上求得深入透彻。当然，我们的翻译也有许多未尽人意之处，但我们希望读者不要因此就忽略了这一部分的价值。我们相信真正愿意有所收益的读者会有耐心，这样他们就会感到难读的东西也是饶有兴味的。

皮浪主义主张怀疑或悬疑，认为对事物不能下最后的判断，只能悬置判断，这样才能避免妄下断语，从而对事物对象不断地加以研究；而从人生哲理上说，只有不去一味追逐某种固定的目标，不执着于某种终极的东西或教条，人们才能摆脱烦恼，保持内心的宁静。这种哲学有某

种消极的、从外界退回到内心的性质，是晚期希腊和罗马社会动荡不安。人们充满苦恼而又难以摆脱的思想表现，我们对此应当作历史的了解和批判，这里就不必多说了。

本书第一——六篇是杨适译的，张妮妮译了第七——十一篇，卢海燕译了第十二——十六篇。王太庆先生为本书的翻译提供了帮助和指导，在此谨表谢意。

译 者

1988年6月

目次

译者的话	1
什么是怀疑主义	1
早期怀疑派的 10 种型式	12
后期怀疑派的 5 种型式和 另外两种型式	53
埃涅西得姆斯的 8 种型式	59
怀疑派的陈述方式	62
怀疑派思维方式与其他相近哲学 的比较	72
论真理的标准	87
论记号	113
论证据	125
论三段论、归纳、定义和划分	145
论诡辩	157
论神	168
论原因	173
论空间和时间	210
论善恶和中庸	227
论生活的艺术	249

什么是怀疑主义

怀疑派,由于其审度和探究的活动,又被称作“研究派”;由于研究者在探究之后所产生的那种心理状态,又被称作“存疑派”或“悬疑派”;由于他们的怀疑与探究的习惯,或由于他们对肯定和否定不作判定的态度,也被称作“犹疑派”;更由于事实上皮浪致力于怀疑主义较其先驱者更彻底、更突出,而被称作“皮浪派”。

怀疑主义是一种能力或精神态度,它在无论何种方式下都把现象和判断对立起来,并由于这种对立起来的对象和理性间平衡的结果,我们首先就被带到了一种精神上的悬疑状态,然后被带到一种“无烦恼”的或宁静的状态。我们这里称它为一种“能力”并没有什么微妙的含义,只是简单直捷地指其“能”。“现象”一词,我们指的是感官知觉的对象,而把它同思想的或

“判断”的对象对立起来。词语“在无论何种方式下”，既可以同“能力”一词相关联，使我们可在“能力”这个词的单纯意义上使用这个词；也可以同“把现象与判断对立起来”一语相关联，因为我们是在多种多样的方式中把这些——现象与现象、判断与判断，或现象与判断、判断与现象——对立起来的，我们使用“在无论何种方式下”这个词语，就是为了保证把所有这些对立都包括在内。此外，我们把词语“在无论何种方式下”同“现象和判断”联系起来，是为了使我们可以不必去研究现象如何现显，思想的东西如何判定，而只用这些词的单纯含义。“对立的判断”一词，我们不是在否定或肯定的意义上使用的，只不过是作为“彼此争执的判断”的同义语。“平衡”一语我们说的是可能性和不可能性彼此相等，用以指明在彼此争执的判断中没有一方能比另一方更优越因而可能性更大些。“悬疑”是一种心智的休息状态，因为在这种状态中我们既不否定也不肯定任何东西。“宁静”是一种灵魂的无烦恼和安宁的状态。至于宁静如何随着判断的悬疑而进入灵魂，我们将在后面讨论“目的”时予以说明。

怀疑主义的最初起因，我们认为是对达到宁静的期望。那些有才能的人，被事物中的矛

盾所困扰,对他们必须承认的变迁感到疑惑,而这些情况导致他们研究事物中什么是真的和假的,希望由于这个问题的解决而达到宁静。怀疑论体系的主要原理是:对于每个命题都有一个与之相反而等价的命题。由于废止独断专行,我们能得到这一结论。因此,怀疑派不搞武断^[1]。

在我们说怀疑派不搞武断时,我们不是如某些人那样在相当宽泛的“赞同某种东西”的意义上使用“武断”一词的(因为怀疑派赞同感觉,它是感官印象的必然结果,但他感觉热或冷时,不会说“我相信我不热”或“我相信我不冷”);我们说“他不搞武断”时所使用的“武断”一词,仅指:某些人提出的看法是“要人同意在学术研究上非显明的对象”^[2]。皮浪派哲学家完全不赞同那些非显明的东西。再者,即使怀疑派谈到非显明事物时所使用的明确的表达式,诸如“(这一个比另一个)并不更加……”,“我什么也不作决定”,以及其他任何一种我们会说到的表达式,

[1] 这里“武断”也可译作“独断”,“搞教条”。

——译者注

[2] *non-evident object*, 或 *the non-evident, things non-evident*, 指非现象的, 非显现的, 感觉不到的东西或对象, 如许多哲学家所提出的抽象“一般”物或由思想而形成的对象。

——译者注

也都表明他不搞武断。独断论者武断地把所说的东西当作真实的存在，怀疑派则不同，他不认为这类表述有任何绝对的意义，因为他想，诸如“一切东西是虚妄不实的”这样的说法本身也是虚假的，同作出“没有什么真实的”之类表述一样。因此，说“(这个比那个)并不更如何如何”也像其他的说法一样，它本身也“并不(比别的)更好些”，这样他在否定其他说法的同时也就取消了这个说法本身。对于其他的表达公式我们也可以说同样的话。因此，在独断论者把他的教条假定为坚实的真理时，怀疑派则反其道而行之，他只清楚地表述他的公式，这些公式由于它们自身的作用实质上也都被勾消掉了，没有人能说他在清楚地表述这些公式时武断地说了些什么。而最重要的是，他在明确表述这些公式时，是以非武断的方式陈述对他自己显现的东西，强调他本人的印象，对于外部实在并不作任何肯定的断言。

顺着这条线索我们来答复这个问题：“怀疑派有一种学说上的准则吗？”如果人们把一种“学说上的准则”定义为“坚持一定数量的教条，它们既相互依存，又依赖于现象”，并把“教条”定义为“赞同某个非显明的命题”，那么我们就要说怀疑论者没有一种学说上的准则。但是如果

把“学说上的准则”定义为“与现象相一致的程序，继之以一定的论理的路线，这种论理指明如何才能使生活得正当看来是可能的（“正当”一词并不只是指美德，而是广义的），并使人们能趋于悬置判断”，那么我们要说怀疑论者有一种学说上的准则。因为我们是循着一条论理的路线的，它同现象相符，并能指点我们过一种适合我们国家的习俗、法律与制度，以及我们自己本能的感情的生活。

“怀疑派研究自然学^[1]问题吗？”对这个疑问我们的答复同上面类似。因为，就一个意义来说，如果这种研究指的是以武断方式对自然学理论作确实而肯定的判断，那我们便与自然学无关；但是从另一种意义上说，如果这种研究所运用的是我们那种对一切命题都设置一个与之相反的等价命题的方式，是指我们关于达到宁静的学说，那么我们还是在研究自然学的。这种答复问题的方式，也适用于所谓“哲学”的逻辑分支和伦理学分支的问题。

有人说“怀疑派取消现象”，在我看来，他们

[1] Physics：现在用来指物理学，但在古希腊它是哲学的主要部分之一和基础，指的是同研究人事有别的自然哲学，那时作为科学主要部分之一的物理学尚未从自然哲学中明确分离出来。故译为“自然学”。

——译者注

似乎对我们这一派观点的陈述不太熟悉。如前所述，我们从来不推翻感官的感觉印象，它让我们同意而不顾我们的意愿；而这些印象即是“现象”。^[1]当我们问基质对象^[2]是不是它所显现的那个样子时，我们承认它显现的是事实，我们的怀疑并不涉及现象本身，而只涉及现象的说明——这是同对现象本身发生疑问有区别的。例如，蜂蜜对我们显现为甜的东西（这是我们承认的，因为我们通过感官而知觉到甜味），不过蜂蜜在本质上是不是也是甜的，对我们说来是一件可疑的事，因为这不是一个现象，而是一个对现象所下的判断。并且，即使我们确实反对现象，我们也未提出意在取消现象的论点，而不过是用指出独断论者的卤莽轻率的方式来达到这个目的；因为，假如理性是一个几乎是在众目睽睽之下把现象夺走的骗子，那么我们确实应该对它持怀疑态度，正如对那些非显明的东

[1] appearance: “现象”即“显现的东西”，为我们感觉到的东西。——译者注

[2] underlying object: 指作为现象的基础的东西，它显现为现象。从下文看怀疑派并不否认它的存在，但怀疑派认为我们所知的基质东西仍然仅是可感知的现象物，如羊角锯末是羊角的基质对象，至于它最终究竟是什么是无法认知和判断的。他们认为有些哲学家把它认定为原子和虚空（如德谟克利特、伊壁鸠鲁）、理念（柏拉图）、形式与质料（亚里士多德）等，是独断论的。因为这些东西无法感知，是“非显明”的。——译者注

西一样,这样才不致由此而表现卤莽。

我们对于现象所持的看法,显然来自关于怀疑派的[真理]标准的说法。“标准”一词在运用中有两种含义:一是指“校正关于实在或非实在的信念的标准”(关于这一含义我们将在另一篇驳论中加以讨论);另一是指行为的标准,用它来指导我们的生活,我们要做符合于它的某些行为,而戒绝别的行为。我们现在说的是后一种意义上的“标准”。那么怀疑派的标准,按我们的说法就是现象,我们把那实际上在感官中显现的东西给予现象这个名称。由于它存在于感觉和非自愿的感受之中,就不会有什么疑问。这样,我想就没有人去争论基质对象有这样那样的现象了。争论之点在于:对象是否真的同它所显现的情形一致。

我们按照正常的生活规则生活在现象之中,不固持教条,就会发现我们不能总是无所事事。这种生活的调节规则似乎是四重的:其中一部分在于自然的指导,其次是为感受所驱使,再者是按照法律与习俗的传统,再一部分在于技艺的教育。自然的指导是指靠着它我们自然地就能感觉和思维的禀赋;感受的驱使指的是这样一些感受,由于它们,饥饿便驱使我们求食,干渴便驱使我们求饮;习惯的传统和法律,

是指我们把指导生活的虔敬视为善，不虔敬视为恶的那些依据；技艺的教育，凭着它我们在这些技艺活动中就不会无所作为。但是我们对这一切都不取独断的态度。

至于怀疑派学说的目的，我们想说下面一些话。“目的”乃是“一切行为或推理过程都是为了它，而它并不为别的东西而存在”；或者换句话说，它是“天然内在欲求的终极对象”。我们仍然认定，怀疑论的目的是在关于诸种意见中求得安宁，在不可避免的各种事情里求得有节制的感情。对于怀疑论者来说，为了达到宁静，他们要对建立在感觉印象上的当下判断这类对象进行哲学思考，要弄清它们哪些是真的，哪些是假的，这时他发现自己陷进了（矛盾双方）分量相等的矛盾之中，并在这些判断中悬疑而不能作出决定；作为如此这般悬疑的结果，他就会在涉及诸种意见的事情中得到宁静的状态。因为那些试图认定某事本性是好的或坏的人总是不得安宁的；当他缺少他以为是好的东西时，就会认为自己无疑受到坏的东西的折磨，并且去追求他以为是好的东西；而当他得到这种东西时他就陷于更大的不安之中，他因为他无理智地，过分地得意洋洋，并且由于惧怕命运变迁，要竭尽全力来避免丧失掉认为是好

的东西。与之相反，那些对于何谓本性好坏并不作什么决定的人，既不急切躲避也不急切追求任何东西；所以他就没有烦恼。

事实上，怀疑论者有一种同画家阿培拉^[1]相同的体验。据说，有一次他画一匹马时想在画中表现马喷出的白沫，可是极不成功，他只好放弃这个打算，并且把用来擦拭画笔上油彩的海绵扔到画面上去，可正是这团海绵在画面上留下的印记，产生了马喷白沫的效果。同样，怀疑论者原来指望靠判定感官的和思想的诸对象之不同来赢得宁静，由于不能得到这种效果，他们只好对判断悬而不决；而这时他们却似乎是偶然地发现宁静随其悬疑而来，犹如影之随形。虽然如此，我们并不以为怀疑论者是全无烦恼的；我们只是说他只被不可避免的事情烦恼；因为我们承认有时他也会感到冷和渴，为各种各样的这类感受而痛苦。但是，即使存在这些场合，普通的人们为双重的痛苦所折磨，——他们自己感到痛苦，又为相信这些折磨在本质上是恶的这一看法而痛苦，后者在程度上并不亚于前者，——而怀疑论者，由于他拒不承认并避开所有这些情形在本质上是恶的这种

〔1〕 阿培拉（约公元前350年—300年），亚历山大大帝的宫廷画家。

附加的信念，不舒服也就减轻了。因此我们说怀疑论者在涉及诸种意见方面的事情时，他的目的是求得宁静；在涉及不可避免的事情时，他的目的是“缓和感情”。而有些著名的怀疑论者^[1]还加上了进一步的规定：“在研究中对判断悬疑”。

怎样才能达到这种悬疑状态呢？一般地说，人们可以认为这是把事物置于对立之中的结果。我们把现象同现象对立起来，或者把思想同思想对立起来，或者把这二者交互对立起来。例如，我们说“同一个塔，从一定距离上看它显现为圆形的，但是近看则是方的”，这就是使现象同现象相对立；在有人根据天体的秩序来论证神意的存在时，我们用好事多磨而坏事却时常得逞这种事实与上述说法相对立，并从这一事实中推论神意并不存在，以此回敬这个人，这就是使思想同思想相对立。还有，我们也使思想同现象相对立，如阿那克萨戈拉以如下论证攻击认为雪是白的这种观念，他说“雪是冰冻的水，而水是黑色的，因此雪也是黑的。”有时候，我们是用一种不同的观念把现存的事物同现存的事物对立起来，有如上述的

[1] 指蒂蒙和埃涅西得姆斯，参见第欧根尼·拉尔修《名哲言行录》第九卷107节。——译者注

那些事例：有时候我们又把现存事物同过去的事物或将来的事物对立，例如，当有人向我们提出某一学说而我们还不能反驳它时，我们可以这样来回答他：“在你所属的那个学派的创始人诞生之前，他所主张的学说在那时还不能被人视为一种健全的学说，然而它实际上已经存在了；同样，某种与你现在所提出的学说相反的学说已经真实地存在，这也是可能的，虽然对我们大家来说它还没有明白地显示出来；因此，我们不当对于这种当下似乎有效的学说表示屈从。”

为了使我们的对于这些对立获得一种更确切的理解，我要在另一篇论述中描述那些使判断的悬疑得以产生的型式，但是对于这些型式的数目及其效力我并不作任何确定的断言。因为很可能这些型式并不健全，或者它的数目比我列举的还要多。

早期怀疑派的 10 种型式

在早期的怀疑派那里，通常的传统看法是：“悬疑”由以产生的“型式”为数共有 10 个。“型式”的另两种名称为“论证”和“主张”。这些型式是：第一，以动物的差异为根据的；第二，以人类的区别为依据的；第三，以感觉器官的不同构造为依据的；第四，根据境况的各种条件来界说的；第五，由于位置、距离和地点的不同；第六，由于混杂；第七，由于基质东西在数量和排列上的不同；第八，依据着相对性的事实；第九，由于事件的常见或罕见；第十，对于风俗习惯、法律、传统的信念和独断的教条等等的考察。我们采用这样的排列顺序并没有什么先入之见。

对这些型式作进一步概括，可归结为 3 种高级的型式，即：一是关于下判断的主体方面的；二是关于被判断的对象方面的；三是关于这

两者的。上述 10 种型式的前 4 种,属于以主体为依据的型式(因为判断的主体可以是一种动物、一个人或某一感官,并且存在于某种条件之下);第七、第十种型式属于以被判断对象为依据的型式;第五、六、八、九种则属于以主体与对象两者为依据的型式。进一步说,这 3 类型式又都涉及到关系,所以,关系的型式是处于最高地位的种,3 类型式是属,而 10 种型式则是其下的亚属。这就是我们对于这些型式的数目所作的可能的说明,至于它们的论证力量,我们叙述如下:

第一种型式(或比方),如前所述,乃是表明由于动物的差异,同样的对象并不能产生同样的印象。对于这一点我们可以从其起源不同及其身体构造不同这两方面推知。说到起源,有些动物的产生无需两性的结合,别的动物则靠交媾而孕育生命。那些无需性交而产生的动物,有些生于火,如火炉里出现的微生物;另一些生于腐臭的水,如小蠓虫;有一些生于变质的葡萄酒,如蚂蚁;有一些生于土,如草中跳跃的昆虫;有些生于沼泽,如蛙;有些生于烂泥,如蛆;有些生于驴粪,如甲虫;有些生在绿叶上,如毛虫;有些生在果实里,如野生无花果里的小虫;有些生于动物腐烂的尸体,如从牛的尸体生出牛虻,从

马的尸体生出马蜂。由交媾而生的动物，有些（事实上是大多数）来自同种的双亲；另一些来自不同的双亲，像骡子就是这样生出来的。再则，在一般动物里，有些生下来就是活的，如人；另一些动物如鸟生下的是蛋；也还有另一些生下来像肉团，如熊。这些各不相同，多种多样的出生方式会产生许多不一致的感觉性情，并且是它们相互间区别、相异甚至彼此相反脾性的来源之一。这本是很自然的事。

再说，在动物身体的最重要部分，尤其是它们身上那些自然作用在于支配判断和知觉的部分，我们发现它们是有差别的；由于这些差别在各种动物身上的不同而产生了感觉印象的巨大差异。例如，我们看作白色的东西，黄疸病人却认为它是黄色的，而那些眼睛充满血丝的人则视之为血红色。那么，由于某些动物的眼睛是黄的，有些动物的眼睛是充血的，有的动物眼睛缺少天然色素而患白化症，有的动物眼睛是别的什么颜色，我想它们对颜色的知觉很可能不一样。还有，如果我们长时间地凝视太阳后再去看书，我们就会发现书上的字就好像成了金色的圈圈。比较一下有些动物的眼睛里具有一种自然的光辉，从中能射出一道精微和迅速移动的光流，因而这些动物甚至在夜间也可以

看见东西,那么,我们似乎必须假定它们在看外部对象时的感觉同我们是不同的。变戏法的人也是如此,他用把铜锈或乌贼的体液涂在灯芯上的办法,使旁观者们看来灯火一会儿成为铜色的,一会儿又成为黑色的,——而这不过是靠洒上一点点特别的物质而已。既然如此,我们就确实有更多的理由假定,动物的视力里如果有不同的体液混合,它们对于对象所获得的印象就会变得不一样。再者,当我们从一边压挤眼球,对象的样子、形状和大小就会显得细长。所以,所有那些瞳孔歪斜、伸长的动物,如山羊、猫及与之相似的动物,它们对于对象所获得的印象,同瞳孔是圆形的动物对于对象所形成的观念是不同的。就是镜子,由于它们构造上的差异,那些凹面镜照出的外物很小,而那些凸面镜照物就是将对象拉长变窄。还有的镜子的成像是颠倒的。这样说来,由于有些动物的视觉器官是凸的,实际上突出到面孔外边,而另一些动物的眼睛则非常凹陷,还有些动物的眼睛与面孔齐平,它们的视觉印象也可能是不一样的;同样一个对象,在狗、鱼、狮子,人和蝗虫看起来也可能大小不等,形状也不尽相同。各个对象的映像发生变形,乃是由于接受印象的特殊视觉创造出来的。

上述说明对于其他的感觉器官也同样适用。在触觉方面，我们怎么能主张带贝壳的动物、软体动物、身上长刺的动物、有羽毛的动物、带鳞的动物都有同样的感受？至于听觉，我们怎么能说那些听觉通道非常狭窄的动物同那些听觉通道非常宽阔的动物，或者，耳毛很重的动物同耳朵很光滑的动物，它们的知觉相似呢？因为说到这种器官，甚至我们自己也可以发现，我们把耳朵塞起来的时候同平时的听觉不会一样。因为动物各不相同，嗅觉也是不同的。如果你感冒，呼吸道内多痰，或处于头部过度充血的情况，别人觉得是甜的气味，你闻起来却会恶心，好像它们是有毒的。所以我们有理由假定动物也是这样的；因为有些动物本性软弱和多痰，有些动物多血，有些动物身上黄色的或黑色的体液过多，它们是在不同的方式下接受嗅觉对象的。这种情况也适用于味觉，因为有些动物舌头粗糙干燥，另些动物舌头非常潮湿。我们自己不也如此吗？当我们的舌头很燥热的时候，就会觉得嘴里的食物像土一样没有什么味道、不好吃或者觉得苦涩，这种感觉是由于我们身上的主要液体发生了改变造成的。那么，由于动物的味觉器官也不相同，它们有完全不同的体液，与之相关，它们的味觉器官对于实在对象所获

得的印象也就不同。这种情形正像同样的食物在消化之后，会在某一地方变成静脉血管，在另一处会变成动脉血管，还会变为骨头的一部分，或变为肌肉的一部分，或成为身体的其他某一成分，等等，按照身体接受它们的不同部分展现其不同潜能；又像同样纯净的水，当它被树木吸收之后，会在一处变成树皮，在另一处成为枝条，另一处又变为花朵，最后还会变成无花果、温棹之类的各种果实等等；又像音乐家那单纯同一的呼气，当它吹入一支笛子里时，会在某处变成高音，另一处变成低音，而他的手用同样的力量弹奏竖琴，会在这儿产生低音那儿产生高音；——因此，与上述事例类似，外部对象对我们显现不同，很可能是由于获得其感觉印象的身体构造上的不同引起的。

不过，我们也许能由动物的好恶而把这一点研究得更明白些。食油对人来说非常合适，但对于甲虫和蜜蜂来说则是不能消化的；橄榄油对人有益，但倒在黄蜂和蜜蜂身上就毁了它们；海水对于人来说是不能饮用的、有毒的，而鱼则在海水里悠然自得。同样，猪喜欢在臭气熏天的烂泥坑里打滚，却不喜欢在清洁纯净的水里呆一会儿。有些动物吃草，而另一些却吃灌木，还有的以木材为食物，有的以种籽或

鱼或乳汁为生；有些动物喜欢讲究的食物，有的喜欢新鲜的食物，而另一些喜欢粗糙的食物，有的喜欢烤过的食物。因此一般说来，对某些动物合适的东西，对另外的动物却是不合适的、不好吃的甚至是致命的。所以，鹌鹑可用毒胡萝卜来喂养，猪可用一种茄科有毒植物来喂养；猪还爱吃鲑鱼，正如鹿爱吃有毒的小动物，燕子爱吃蚊蚋那样。人如果吞食了蚂蚁、土鳖，就会肚子疼，很不好受，但是熊在生病的时候，却要靠舐食这些东西来治疗自己。毒蛇只要接触到橡枝和蝙蝠的翼就麻痹无力。大象见到公羊就要逃避，狮子遇到雄鸡，海怪听到豆子的爆裂声，老虎听见鼓声也是如此。真正说来，我们还可以列出更多的例子，不过似乎不必过于啰嗦了，只要同样的事物能使某些动物不快却能使另些动物愉快，而愉快和不快又是依存于感官印象的，那么就可以明白：动物从同样的对象那里接受到的是不同的印象。

如果我们承认由于动物中有各种差异，同样的事物显现为不同的东西，那我们确实是能表述我们自己的对实在对象的印象的，但是对这些实在对象的本质是什么我们只能悬置判断。这是因为在我们自己的感官印象与其他动物的印象之间，究竟哪个正确的问题，我们自己

由于作为一方而处于争议之中，是无法下判断的，所以，与其说我们该作一个判断，还不如放弃我们的判断更加合适。除此而外，不管有没有证据，我们都不能认为我们自己的印象就准比那些无理性的动物优越。还有，如我们以后将指出的那样，可能证据是一种非实体的东西；所谓的证据本身可以是显现于我们的，也可以是不显现于我们的。那么，如果它是不显现的，我们就不能自信地承认它，而如果它对我们是显现的，由于对动物显现的东西是一个争议中的问题，显现给我们的证据便因为我们也是动物而处于争议之中，那么随之而来的结果就是我们必须怀疑证据本身是否如它们所显现的那样真实。的确，企图靠有争议的东西作手段来确立一个有争议的东西是荒唐的，因为在这种情况下同样的东西同时既被相信又不被相信——就它是证明的一方而言，我们相信它，但就它还需要证明而言，又不能相信，——这是不可能的。因此我们不具有这样一种证据，它能使我们认为我们自己的感官印象要比所谓无理性动物的感官印象优越。这样，如果说由于动物的差异使它们的感觉印象彼此不同，而对诸种不同的感觉印象究竟谁是谁非又不可能加以判断，那么我们对于外界的基质对象下判断时，必

然只能悬疑。

我们也用附加方式^[1]，在人类和所谓无理性动物的感官印象之间进行比较。因为在作了坚实的论证之后，我们认为对那些自以为是的独断论者^[2]开点玩笑是挺合适的。作为通则，我们学派把非理性动物当作一个整体拿来同人类比较；不过由于独断论者爱挑剔，说这种比较不相称，那我们就把附加论证和玩笑只用来作同一种动物的对比，要是你喜欢的话，就谈谈狗，它被认为是动物里最卑贱的一种。即便如此，我们也会发现它在感官印象的可靠性上，全然不逊于我们。

独断论者同意狗这种动物在感觉上优于我们：它的嗅觉比我们灵敏，因为它靠嗅觉能追踪看不见的野兽；它的视觉在发现野兽上也比我们迅速；它的听觉也很敏捷。其次让我们进而讨论推理能力。理性能力有一种是内在的，它根植于灵魂之中，另一种是外在地表现出来的^[3]。首先我们看看内在的理性方面，按照独断论者的

[1] 附加方式，指一种多余的或戏谑式的进一步论证，用来加深严肃论证给人的印象。——译者注

[2] 这里尤指斯多葛派。——译者注

[3] 斯多葛派的逻辑理论因此区分为内在的理性或概念和表述为词句的思想两方面。——译者注

看法——他们现在是我们的主要论敌，我指的是斯多葛派——内在的理性所从事的是下述工作：选择与自己需要相符的东西^①，避开与自己敌对的事物；为此寻求对其有益的技艺知识；理解属于自己本性的美德以及同情有关的事情。那么狗这种动物（我们确定以它为例来建立我们的论点）就会选择同它相宜的东西，避开对它有害的东西；因此它就会溜开用来拴它脖子的绳索，以便猎取食物。此外它更具有有一种能显示其种族特性的狩猎的技巧。它甚至也不缺少美德；因为，如果正义确实在于各人按他的本分行事，那么，狗欢迎和保护它的朋友并为他们做好事，驱逐陌生的和作恶的人，都少不了正义。而如果它具备了这种美德，那么由于这种美德是内在的，它也就具备了其他美德；这些美德如哲学家们所说，大多数人并不具备。我们看到它驱赶攻击者的样子，就知道狗也是勇敢的；它还是聪明的，如荷马所证实的那样。荷马在史诗中描写了奥德修回乡时的情景，老家的人们都认不出他了，只有阿尔古斯这条狗能把他辨认出来，奥德修这位英雄在体形面貌上的变化没有使阿尔古斯受骗，它没有丧失自己原先知觉到的印象，它在保持这种印象的能力上显然比人要强。克吕西普对无理性动物有特别的兴趣，

按照他的看法,狗甚至也具有那非常著名的“辩证法”^[1]能力。无论如何,他曾宣称狗会运用第五种严密的无需证明的三段论式^[2];如果达到某一地点有3条路线,在它嗅了两种路发现所要猎取的野兽未走过之后,它就立即奔向第三条路而不再停下来嗅。这位古代作者说,这是因为狗实际上作了如下推论:“这个野兽走的或者是这条路,或是那条路,或者是第三条路;但它既没走这条路也没走那条路;所以它走的是第三条路。”还有,狗有敏锐的感觉,当一根刺扎进它的脚时,它立刻就会把脚在地上来回擦蹭并用牙咬掉这根刺。如果某处受了伤,它会耐心和仔细地舐去伤口上的各种脏东西,因为弄脏的伤口难愈而清洁的容易好。不仅如此,狗还能极好地遵从希波克拉底^[3]的医疗方法,当它的脚受了伤时,它会把脚抬起来,尽可能减轻其负担,用休息来治疗伤脚。当由于身体不适感到非常难受时,它就去吃野草,借这些草的

[1] 即斯多葛派逻辑。

——译者注

[2] 斯多葛派提出5种三段论式,他们称之为“不可证明的”,因为它们无需证明自己正确,只用来证明其他论证的正确性。“严密的”三段论的形式是:“如果存在的或是A,或是B,或是C;A和B不存在;因此,C存在。”

——译者注

[3] 希波克拉底(前460—前400年):希腊著名医学家。

——译者注

帮助呕吐出使它感到不适的东西，以便恢复健康。如果确信以上所说，那就证明这种动物（我们以它作为例证建立我们的论点）不仅能趋益避害，也具有能为自己提供有益健康的事物的技艺，还有能力理解和确证自己的遭遇，而且不缺乏美德。由于上述种种乃是内在理性的完善所表现出来的各个方面，所以狗是很完善的。而这一点，我以为恰好是某些哲学行家们为什么喜欢谈论这种动物，以它为题来炫耀他们自己的原因^[1]。

这里没有必要研讨外在理性或言辞的问题，因为有些独断论者甚至拒绝研究它，认为它是取得美德的障碍，由于这个看法，他们在教诲人或受教诲的时候，常常运用保持沉默的方式^[2]。此外，假定某人是个聋子，也不会有人因此说它是无理性的。不过抛开这类情况来说，我们确实也见到我们讨论的对象——动物发出如同人类喊叫时所发出的声音，如鸟的鸣叫之类。把这一点也抛开不说，即使我们不懂所谓无理性的动物所说的语言，因为事实上我们听到的似乎是某种千篇一律的叽哩咕噜的声音，

〔1〕 对犬儒学派的讽刺。

——译者注

〔2〕 如毕达哥拉斯就把保持沉默作为训练的规则。

——译者注

但它们用我们不懂的语言相互交流仍然不是不可能的。进一步说，我们听到狗在驱赶人时发出的是一种叫声，而当它嚎叫时则是另一种声音；它挨打时同它欢腾地摇尾巴时所发出的声音是完全不同的。一般说来，所有其他的动物也是这样，谁若是仔细地考察，就会发现在不同情况下它们所发出的声音有很大的差异。因此，我们完全可以得出结论说：这些所谓无理性的动物也具有外在的理性。如果它们在感知能力的精确性上，在内在的理性上，进一步说，在外在的理性或语言表达上，都不亚于人类，那么对于它们的感觉印象，我们也该给予那种不亚于对我们自己所有的信任。我们或许也可以这样来得出上述结论，即把我们的论点建立在考察每一种单纯的无理性动物的等级上，例如谁能否认鸟类有聪明敏捷的优点或它们能使用外在的理性呢？因为它们不仅知道当前的事情，而且还能预卜未来。它们发出的预报叫声和其他动作信号，能被同类充分了解。

我想，我用附加方式作出的这个比较已经充分地证明；我们不应认为我们自己的感觉印象就一定优于那些无理性的动物。不过无论如何，如果我们承认无理性动物的感觉印象能力并不比我们的较少值得信赖，它们的印象又由于它

们物种不同而有所不同，——那么，尽管我能够说每一基质对象对我显现出来的是什麼，但根据上述理由，我不得不在对其实质性质是什麼的问题上悬置判断。

上面所说为引起悬疑的第一种型式。我们说过，第二种型式是建立在人们之间的区别上的；因为即使我们同意人比无理性动物更值得信赖这个论点，我们也能看出就是我们自己的那些信念本身的差别，也能引起悬疑。众所周知，人被认为是灵魂与肉体这两个东西的组合物，而这两方面在组成人的作用方面是不同的。

关于肉体，我们在体形上和“混合”或组合的特征^[1]上是彼此区别的。印度人身体形状不同于司奇提亚^[2]人，引起这种区别的原因在于他们体液^[3]中占优势成分不同。由于主要的体液不同，他们的感觉印象也彼此不同，这种情形同我们在第一种型式的论证中所指出的一样。所以人们在趋避外在对象上也表现出很大的区

[1] “混合”(idiosyncrasy) 一词源自希腊文。Synctasy 是阿那克萨戈拉用的词，用来指混合组成的过程，靠这种过程世界万物才得以产生。——译者注

[2] Scythia，或译西徐亚，斯库提亚。司奇提亚人的国家，在现在的土耳其与苏联的高加索、伏尔加河一带，疆界不定。——译者注

[3] 体液(humour)，古人认为血液、粘液、胆汁与忧郁液四种体液决定了人精神与身体的性质。——译者注

别：印度人喜欢享用某些东西，而我们的人民喜欢的是另一些东西。对不同事物的喜爱表明我们从基质对象得到的印象不同。关于我们体质中的“组合”，其差异是这样的：例如我们中有些人吃牛肉比吃岩鱼还容易消化些，饮列斯堡岛的淡酒却会腹泻。据说阿提卡的一位老妇吞下了30特拉姆^[1]的毒人参并没有中毒，吕西斯服下四特拉姆的罂粟汁也未受伤害。亚历山大大帝的仆役长德莫封常常在阳光下或在洗热水浴时发抖，在阴影下却感到温暖，阿格累夫的亚提那哥拉斯被蝎子和毒蜘蛛刺咬而平安无事，赛利安人不怕被蛇和小毒虫咬伤，埃及的腾泰瑞梯人不怕被鳄鱼咬伤。还有，住在米罗埃湖那边的埃塞俄比亚人吃阿斯泰波岸边的蝎子、蛇之类的东西不会中毒。卡尔西斯的罗菲鲁斯饮鹿食草汁既不呕吐、拉肚子也不难受，他们吞下这种有毒的汁就像饮用任何普通的饮料一样。埃洛菲尔的克律撒尔姆斯喜欢心脏突然地激烈跳动，就像爱吃胡椒一样，但外科医生索台瑞库斯闻到油炸小海鱼的气味就会拉肚子。阿尔吉夫人安德隆一点不怕渴，他穿过缺水的利比亚国土没有喝一次水。梯比留斯·恺撒能在黑暗中

[1] 特拉姆(dram)，计量单位，8 特拉姆等于 1 英两或 31.1 克。——译者注

看见东西，而亚里士多德说有个色雷斯人有一种幻像，觉得有个人的影像老是不断出现在他面前。

所以，我们看到人们在肉体上的差异很多也很大，独断论者多方收集的少数事例已经满足了我们的需要。很可能人们的灵魂本身也是彼此不同的，因为肉体是灵魂的一种表现形式，这一点事实上已为相面术这门学问所证实。但是对于人们心智方面大量差异的最主要的证明是，独断论者关于什么是我们应该趋避的对象的想法是不一致的，正如他们谈论其他事情时彼此没有一致的看法一样。关于这一点，诗人也有相应的表达。品达说：

骑在激动不安地飞驰的马上，

桂冠和胜利给人喜悦；

另一些人却以为住在铺金绣银的房屋里

才是快乐，

有些人甚至只在航行中，

在飞舟穿过大海的巨浪时，

才感到愉快。

还有，诗人^[1]说：“一个人喜欢一样，另一个人喜

[1] 指荷马，见《奥德赛》。

——译者注

欢另一样。”悲剧里也充满着这类说法，例如：

同一件事情，要是人人都认为智慧，美好，
就不会有什么争执吵闹。

又说：

奇怪的是同样的事情使有些人恐怖，
却给另一些人以愉快^[1]。

人们选取和躲避什么，是由于他们觉得愉快或不快，而愉快和不快又是由感觉和感官印象引起的；如果某些人所选取的正是另一些人所要躲避的，那么我们就合乎逻辑地得出如下结论：同一事物对人们作用的也是不同的，否则他们必定会同样地选取或躲避同一事物。但是，如果说同一对象对人们的作用不同是由于人们有差异，那么，根据这一理由，我们将合理地趋于对判断悬疑。毫无疑问，我们能够说每种基质东西对我们显现为什么，但是相应于每种差异，我们不能说明它们真的是些什么东西。对我们来说，将不得不面临或者相信所有的人，或者只相信某些人的局面，二者必居其一。但是

[1] 上一段引文，见于欧里庇得斯悲剧作品，后一段不详，可能也是他写的。——译者注

如果要相信所有的人，我们就是在企图做不可能的事，并且要承认矛盾；如果要相信某些人，我们就得知道我们要赞同的是哪些人的意见。因为柏拉图学派说的是柏拉图的意见，伊壁鸠鲁派说的是伊壁鸠鲁的意见，等等；这样，由于他们无休止的争论，我们就被领着转个圈子后又回到了悬疑的状态。还有，那些主张我们应该同意大多数人意见的人，不过是在提出一个幼稚的建议，因为没有任何人能访问人类全体、弄清他们中的大多数人喜欢的是什么；因为可能有些种族，我们不知道他们的状况，他们同我们很少相同之处，——例如，很可能他们中的大多数人被毒蜘蛛咬了并不感觉有什么痛苦，尽管少数人偶尔也感觉到了；如前所述，其余“混合”状况也会发生类似情形。因此，人们之间的差异必然提供进一步的理由，使我们对判断悬疑。

独断论者是喜爱自己的一类人，当他们断言在对事物下判断时应该尊重的是他们自己而不是别人的意见时，我们知道他们的主张是荒谬的。因为他们自己不过是争论中的一方，而如果在判断现象时，他们已经选定了他们自己的意见，那么，由于他们如此信任自己的判断力，在判断开始之前他们就把实际上成问题的

假定当作了下判断的根据。尽管如此，我们还是愿意把我们的论点建立在讨论某一个人——例如他们想像的某个“贤人”^[1]——的基础上，以便达到对判断的悬疑状态。按照次序，我们采取的这种讨论型式就进入了第三种。

我们说第三种型式是建立在诸感官的差异之上的。诸感官彼此有别是显然的。绘画，在眼睛看来它似乎是有立体感的东西，但是用手触摸它就不是这样了。蜂蜜对舌头来说似乎是某种甜美的东西，但是眼睛看到它并不感到有什么愉快；所以不能绝对地说蜂蜜究竟使人产生快感还是不快。对于橄榄油来说情况也是同样的，因为它使嗅觉愉快，但对味觉却并非如此。大戟也如此，因为它刺激眼睛使之感觉痛苦，但对身体的其他部分并不引起任何痛苦，所以我们无法说它的真实本性究竟是否对我们的身体引起痛苦。雨水使眼睛湿润，是有益的，但却能使气管和肺不顺畅，感到难受。橄榄油也如此，虽说它能使皮肤表面润滑舒适。使人痉挛的鱼^[2]也是这样的，当碰到它的某些部位时你会感到一阵强烈的麻扎刺激，但是它的身体的其余部分并不能伤害人。这样来看，我们不能

[1] 指斯多葛派所理想的“智慧者”。——译者注

[2] 指电鳗一类的鱼。——译者注

说每个这类事物的真实本性究竟如何,只能说每个事物在当下显现的是什麼。

我们还可就这类事例开出一个长长的单子,不过为了避免啰嗦,从我们论说的计划来看,上述例子也就够了。感官所接受的每种现象似乎都是复合的,例如苹果,似乎是光滑的、香气扑鼻的、甜的和黄色的,但它是否真的只具有这些性质,它是否只有相应于我们感觉器官的不同结构而显现为各种性质中的那一种性质,它是否具有比它显现于我们的更多的性质,那些性质是否避开了我们的知觉能力,所有这些都是非显明的。说苹果只有一类性质,也许可以用我们前面关于身体摄取食物、树木吸收水分、笛子和烟斗以及类似的器具呼吸空气等等的情形来说明;因为苹果很可能与上述情形类似,能显现出各种性质,但由于产生知觉的感觉器官彼此有别并有不同的显现,而只显现出其中之一。苹果很可能具有比显现给我们的那些更多的性质这件事,就是用这种方式给予论证的。让我们想像有一个人,他生来具有触觉、味觉和嗅觉,但是没有听觉和视觉,那么,对这个人来说,可见的或可听的东西就不存在,而只有他能觉察到的那三种性质存在。那么,很可能由于我们也仅仅具有种感官,只能感知我们

感知到的那些苹果的性质，而这些苹果可能还具有其他基本性质，这些性质能为其他的感官所感知，可是我们由于没有这类感官，就无法觉察到通过这类感官才能知道的感性对象。

“但是”，人们会反驳说，“自然造成了感官同感性对象的相通一致。”我们要问，这指的是哪一种“自然”呢？我们已经看到，在独断论者中间，对属于自然的实在有那么多争执无法解决。那些对自然的存在问题妄下结论的独断论者，如果他是一个普普通通的人，就会由于这种争执而拒绝相信某一说法，而如果他是个哲学家，他就是争论中的一派，因而他自己是在屈从于某种判断，而不是充当一名法官。无论如何，以下情况是可能的：或者在苹果中持存的只是我们看来可以知觉到的那些性质，或者有更多的性质，或者甚至那些为我们所感知的性质并不存在；那么，我们就没有证据说苹果的真正自然是什么。既然感官和心灵都不能知察外部的对象，根据这个论证，似乎我们也将不得不对于外部的基质对象悬置我们的判断。

为了使我们能最终地达到悬疑状态，我们还要把我们的论点置于每种单纯的感觉上，或者甚至用不理睬各种感觉的方式来作论证，这就是我们要进一步采取的第四种悬疑的型式。我

们说，它是建立在对“境况”的考察之上的型式，“境况”一词我们指的是各种条件和配置^[1]。这种型式讨论的是那些自然的或非自然的状态，像醒或睡、年龄所带来的各种条件、运动或静止、恨或爱、空虚或充实、醉酒或清醒、先前的状态如何、自信或畏惧、悲哀或欢愉。由于精神状态是自然的或非自然的，对象会使我们产生不同的印象，例如当一个人在冻僵时或狂喜时，会相信他自己听到了恶魔的声音，而我们就不会。与之类似，他们时常说他们闻到一股安息香或沉香的气味或某些诸如此类的气味，知觉到许多我们知觉不到的别的东西。又如，我们感到很热的水，如果倒在灼痛的部位似乎只是温的。同样的一件外衣，似乎具有鲜明的黄颜色，但在眼睛充血的人看来印象就不一样。同样的蜂蜜，对我似乎是甜的，黄疸病人尝着却是苦的。对此如果有人说，这是由于人们在不自然的状态下，他的某种体液混合不匀造成了对基质对象不适当的印象，我们就必须这样来答复：由于健康的人们也有混合的体液，这些体液也能够使外部对象显现为某种不同于对健康人所显现的样子；因为被说成是处于不自然状态中的那些人，他们所感觉到的外部对象的真正模样，

[1] 即主体在知觉的瞬间精神或肉体所处的状态。

正是这些对象向他们显现的模样。说是某些体液而不是另一些液体能成为改变基质对象的力量，这纯粹是想像出来的说法；要是说健康的人因为他健康就说他处于自然的状态而疾病是不自然的状态，那么有病的人也可以说健康是不自然的而生病是自然的状态。对于后者我们也必须给予信任，认为他们相对地说也处于某种自然的状态^[1]。

睡和醒也产生不同的感受，因为我们在醒时感受不到睡着时的那种印象，在熟睡时也感受不到醒时的那种印象，所以我们印象的存在或不存在，不是绝对的，只是相对的，它们相关于我们醒着还是睡着的条件。很可能在梦中看见的东西，对处于醒着的状态来说是不存在的，但也不是全然不存在的，因为它们存在于我们的梦中，犹如我们醒时所见到的实在事物是存在的，但在睡梦中并不存在一样。

年龄是产生差异的另一原因。同样温度的空气对老人来说似乎很冷，对年富力强的人来说则是宜人的。同样的颜色在年长的人看来显得昏暗，在青年看来却很有生气。同样的声音在前者听来模模糊糊，后者听来则清晰可辨。

[1] 这是针对斯多葛派认为唯有健康、正常才是“自然”的观点所作的说明。——译者注

还有，年龄的差别还改变着人们不同的弃取。孩子们全都热心于玩球和滚铁环，壮年人喜爱别的活动，老年人则另有所好。从此我们可以得出结论说：年龄上的差异也是使同样基质对象在人们身上产生不同印象的原因。

实在对象显得不同的另一原因是运动与静止。当我们站着不动时，我们看到对象不动，当我们在航行中经过它们时，我们会觉得它们也在运动。

爱和恨又是一种原因。有些人特别嫌恶猪肉，但另一些人非常爱吃它。因此，米南德曾说过这样的话：

瞧瞧他的面容变化多大

他走到了这一步，像个野兽！

只有做美好的事才造成美好的面容^[1]。

许多恋爱中的人会把丑陋的情人认为是最美的。

饥饿和满足是一种原因，因为同样的食品在饿时吃来很香，但吃饱喝足后吃来就觉得没有味道了。

[1] 这几行诗被认为是一个女孩子讲她所爱的人曾经堕落犯罪时的情形。
——译者注

喝醉和清醒是一种原因，因为在清醒时被认为耻辱的举动，在醉酒时似乎不感到有什么可羞之处。

事前的状态是一种原因，因为同样的葡萄酒，在刚吃过椰枣和无花果的人尝来似乎是酸的，可在刚吃过坚果或雏豆的人尝来却是甜的；澡堂里同样的温度，对刚从外面进来的人来说很暖和，但对曾长时间泡在热水里的人来说又是冷的。

畏惧和勇敢是一种原因，因为在懦夫看来可怕的和难对付的事情，对勇敢的人来说却一点也算不了什么。

悲哀与欢欣是一种原因，因为同样的事在陷入忧伤的人们看来是沉重的负担，而对欢快的人则是很轻松的。

因此我们看到人们的境况也是引起他们那么多不一致看法的原因，而人们在不同的条件下境况是彼此不同的；虽然毫无疑问，人们很容易说出各种基质对象所具有的本性对每个人所显现出来的样子是什么，但我们却无法继续说出什么是它实在的本性，因为对于不一致的认许本身就没有什么可以稳定下来的东西。人们试图抓住的固定东西，或者是上述状态中的一种，或者是没有任何状况的。但是他要是

宣称他完全不处于任何一定的状态，例如他既不健康也不生病，既不运动也不静止，没有一定的年龄，也没有其他的一切状态，那将是非常荒唐的。而如果从他所处的某种状态来判断感觉印象，他就成为彼此不一致的争论中的一方，而且由于为自己境况所蔽，他对外界的基质对象不能作出一种公正的判断。例如一个醒着的人，无法对处于睡与醒这两种状态下的人们的印象作比较，健康的人也无法对病人与健康者的印象作比较，因为我们容易从当下的印象而不是从非当下的印象来下判断，而当下的印象也仅仅在当下对我们起作用。

另一种方式也能说明这类不一致是无法稳定下来的，因为认定某种印象和“境况”而不同意另一种印象和“境况”的人，他这样做可以是无批判的和非证明的，也可以是批判的有证明的；不过他却既能够在具备这些手段的情况下（否则他的意见就不为人所信任了）也能够没有这些手段的情况下作判断。如果他在对印象下判断时，必须依靠某个标准确定地判断它们，他就得讲明该标准是真实的还是虚假的。如果是虚假的，他的判断就不能被信任；如果他说该标准是真的，他就要讲明无论有无证明该标准都是真实的。如果没有证明，他的判断也不能被

信任；如果有证明，这个证明就确实必须是真实的，才能避免人们的不信任。说到这里，对于用来建立标准的那个证明的真实性，他能否加以确认而不管是否已对它作出了判断？如果未作判断，他就得不到信任；但如果作了判断，显然他得说他所作的判断是靠了一个标准；而关于这一标准我们将要求另一个证明，接着关于这一证明我们又得要求另一个标准。因为证明永远需要一个标准去确立，而这标准又永远需要一个证明来证实其真实性；不会有一个证明会正确到无须预先存在一个真实的标准，也不会有一个标准真实到无须有任何证明来事先加以确立。所以在这条道路上，标准与证明这二者就处在循环论证的圈子里，因而我们发现二者都无法得到证实；由于它们每个都依赖于另一个来证实，那么其任何一方缺乏可靠性就必然导致另一方也同样缺乏可靠性。结果是：人们若是既能够在不缺少证明和标准的情况下，也能够没有这些证明和标准的情况下，主张某一印象而不赞成另一印象，就得承认处于不同条件下的不同印象都没有任何稳定性；因此，这种型式的论证的一个结论也是：我们对于外部实在的本性不得不悬置判断。

第五种论证(或比方)是建立在地点、距离

和位置上的，因为这些情况的各异会使同样的对象显得有所不同。例如，同一门廊，从它的一个角落里看显得偏短，而站在中间看，它各条边就显得匀称；又如一条船，从远处看它是渺小、停着不动的，而近在眼前，它就显出庞大和运动；又如一座塔，远看好像是圆柱形的，近看就是四边形的了。

上述效果是由距离引起的。由所处位置而产生的效果包括如下这些：灯光在阳光下显得昏暗，在黑夜里却显得明亮；船桨在水中看去是弯折的，出水时就变直了；蛋在禽鸟体内是软的，暴露在空气里就变硬了；猫眼^[1]在大山猫身上时是流动的，但在空气里是坚硬的；珊瑚在海里柔弱，到空气里变硬；声音由于它是从管子或笛子里，或只是简单地在空气中产生，其音质也各不相同。

由于地点不同而产生的效果不同如下：平铺的画显得平滑，但如果从一定的角度倾斜着向前看，它就有立体感。鸽的脖颈由于视角的不同而显现出不同的色彩。

那么，因为一切对象都是以一定的视点，一定的距离，或者处于一定的位置而显现的，每一个条件都在感觉印象中产生很大区别，我们

[1] “猫眼”宝石，古人认为是大山猫冻僵时或石化结晶变成的。
——译者注

就不得不由于这种型式的论证使判断中止于悬疑状态。事实上任何仅仅从这些印象中选定某一种的意图，都是在做不可能实现的事。因为如果他喜爱自己的判断而只靠简单断言却没有证明，那是不能被人相信的；另一方面他若是想提出证据，那他就会推翻他自己的说法，因为他或者会承认这证据是虚假的，或者他在断言这个证据是真实的时候必须为这证据的真实性再求得一个证据，并不断地为后面的证据寻求证据，因为后者也必须是真实的才行，这样继续下去，就陷于无穷的论证，但是无穷的论证是不可能办到的；因此运用证明的方法也不能使他认定某一感觉印象比别的更优越。那么，如果不能指望用证明或不用证明对上述印象进行判断，我们就必须悬疑；因为我们虽然毫无疑义地能够说，从某个一定的地点、距离或位置上去看各个对象，它对我们显现出具有怎样的性质，但是它的真正性质是什么，照我们上面所说的理由，是不能为人所知的。

第六种型式是建立在混合之上的。我们这样说，是因为没有一个实在的对象只是它本身作用于我们的感官，它总是同某些其他对象结合而起作用的；虽然，我们也许能说出感知到的外部对象同与之伴随的东西所形成的混合结果

的性质，却无法说出外部实在自身的确实性质，没有一个外部对象只靠自身作用于我们感官，它总是同别的东西联系着起作用，这样它就会有不同的显现，这一点我以为是很明显的。我们自己身体的复合在热天是一种颜色，在冷天是另一种颜色，我们无法说这种身体的复合到底是什么颜色，只能说它在和不同条件结合时看来像什么。同样的声音，同稀薄的空气与浓密的空气相联系分别显现为两种不同的声音；臭气在热澡堂里或阳光下比在冷气中更加刺鼻；浸入水里的物体显得轻，放在空气里就变重了。

讲了外部对象的混合，再来看看我们的内部。我们的眼球包括薄膜组织和液体两个部分。由于对象的映像为我们知觉时离不开这些条件，这种反映就不会是精确的，因为我们所感知到的是混和的合成。正是由于这个原因，黄疸病人看任何东西都是黄色的，而眼睛充血的人所看的一切都带上血红色。同样的声音在空旷的地方听起来好像有一种特别的音质，而在狭窄地方和穿风的位置有另一种音质，在空气清新和浓浊处也有所不同，那么我们很可能就不会知道什么是真正纯粹的声音；这是因为我们的耳朵有弯曲狭窄的孔道，在那里气体的流动（这些气体被认为是从头部流射出来的）也会受

到干扰。在鼻孔里和味觉器官里也存在一些东西，我们了解味觉和嗅觉的对象时同这些条件相关联，所以不能了解这些对象的纯粹状态。总之，由于这些混合，各种感官不能感知外部实在对象的确切性质。

我们也不能了解心灵。首先，引导它的是各种感官，它们是有错误的；再者，心灵本身可能在感官通报的信息之上又加上了它本身的作用，使混合更趋复杂。因为我们观察到：在每个领域里都有某种体液出现，独断论者把它视为“支配本原”之所在，至于它的位置是在头脑或在心脏，或者在身体的其他部分，则不必管它。所以，照这种型式的论据来看，由于没有能力对外部对象的真实性质作出陈述，我们不得不悬置判断。

我们所说的第七种型式是建立在基质对象的数量和结构之上的，所谓“结构”一般指组成的方式。显然，由于这种型式的论证，我们也不得不对于对象的真实性质悬置判断。例如羊角的锉屑显现为白色，当我们仅仅看到这些而不从组合的观点看时确是如此，但是当它们组合为羊角这一实体时，看上去却是黑色的。银屑本身显现为黑色，而结合为一整块时，我们所感知的是白色的物体。塔那隆出产的大理石，

它的粉末如果铺平,看上去是白色的,但是结成一大块时则显现为黄色。小卵石如果散在各处显得粗糙,聚成一堆时摸去就感到滑润。鹿食草的粉末使人窒息,当它是粗大的时候就不这样。葡萄酒饮得适量令人增添力量,饮得太多身体就发软无力。同样,不同数量的食物表现出的作用也不同,比如常常由于吃得过多引起消化不良和腹泻。在上述场合,我们能够描述羊角的屑末和由许多这些屑末组成的东西的性质,能描述银粉和由许多银粉组合的银块、塔那隆大理石粉末和由许多这些小片所组合的大理石的性质,以及小卵石、鹿食草、葡萄酒和食物的相对的不同性质,但是,我们却不能描述这些对象的独立实在的性质,因为在感觉印象中,它们的结合与分离造成了差别。

这似乎是一条普遍的规则:使人感到舒服的事物,享用无度时就变为有害的;而在过量时显得有害的事物,如果数量很小就不会产生伤害。对药物效果的观察,是支持我们这个论点的最好明证。严格地按份量服药使恢复身体健康,但是稍稍再增加一些,有时整个身体就感到不舒服,甚至常常引起很大的损害,使身心受到摧残。可见有关数量和组合的论证,引起了我们对外部实体的真实性质看法上的混乱。所以

这种型式也可以把我们引向对判断的悬疑，因为我们对外部对象的真实性质无法作出任何绝对的陈述。

第八种型式的论点建立在相对性上。我们由此得出的结论是：由于一切事物都是相对的，因而对于它们各自的独立状态和真实本质，我们只能悬置判断。不过我们在这里像在别处一样必须注意，我们用“是”这个词来代替“显现”，我们的意思实际上是“一切事物的显现都是相对的”。^[1]这个命题有两重意义。其一，它是同判断者相关的（因为被判断的外部对象同判断者相关联）；其二，它是同伴随物一起被感知的，例如右总是相对于左而言的。确实，我们已经论证过一切事物都是相关相对的——例如，就判断者而言，每个对象都是在同某个特殊的动物或人或感官发生关系的过程中显现的；就伴随的感知物而言，每个对象都是在同某一特殊的混合、方式、结合、数量或地位相关联之中显现的。

在证明一切事物都具有相对性这点上，还

[1] 这里主要之点是：没有任何对象能在其纯粹状态中被把握。感知它时总受如下条件限制，(1)知觉的身体和精神的状态(“进行判断的主体”)；(2)“感觉对象的伴随物”，它同对象一起出现在世界的空间和时间里。在这样的限制下，对象不能是“绝对的”，而只能是“相对的”。——译者注

有一些特殊的论证。它的方法是：“有分别地”^[1]存在着的事物，是否同相对的事物不同？如果没有什么不同，那它们也是相对的；如果说有所不同，由于一切事物有分别是就它同某个事物有关系而言的（因为一切事物的名称就是从它同与之有别的事物相比较的关系中得来的），所以有分别地存在着的事物都是相对的。再者，按照独断论者的说法，有些存在者是最高的种，有些是最低的属，其他的既是种又是属^[2]。所以这些都是相对的；种和属全是相对的，因此万事万物全是相对的。此外他们说，有某些存在的事物是“不证自明”^[3]的，其他则是非显明的；现象即显现的事物是有特殊意义的，而非显明的东西则要靠现象来表征；因为按照他们的意见，“现象事物是非显明者的影像”。但是有特殊意义的和被表征的事物是相对的，因此一切事物都是

[1] “有分别地”存在着的事物，或“有它自身的单独的存在”，同仅仅是相对的存在意义相反。这个术语指诸如“自在的”、“绝对的”或“独立的”一类事物。

——译者注

[2] 亚里士多德派和斯多葛派把事物按种属进行划分。最高的种如“存在”，可以划分为种（“动物”、“矿物”）再划分为它的属（“人”、“狗”等），直至最低的属（如黑人），即不能再划分的层次。在最高的种和最低的属之间的各种类，都相对于其上的种为属，相对于其下的属为种，故兼为种和属。

——译者注

[3] “Pre-evident”，即最高的、完全明白的。——译者注

相对的。再者，某些存在的事物互相类似，另一些则相反，某些事物相同，另一些不相同，所有这些也都是相关相对的，因此一切事物都是相对的。甚至主张万物不是相对的人也确信万物的相对性，因为他们反对我们的论证这一情形表明，他的陈述“万物不是相对的”就是相对于我们的论点而言的，所以它不是一个普遍的命题。

一旦我们建立起万事万物都是相对的这一看法，我们就清楚地得出结论：我们无法谈论每个事物自身的真实纯粹的性质，而只能谈论它在同其他事物的相对关系特点上显现出的性质。由此可见，我们对于对象的真实性质必须悬置判断。

按照我们所说的顺序，该说第九个论证的型式了，它是建立在事情的恒常和稀少之别的基础上的。我们来解释一下它的意思。太阳，当然比彗星更应该使我们感到惊异；可是由于太阳是我们经常见到的，而彗星却难得见到，我们就觉得彗星是令人惊异的东西，甚至认为它是由神意降来的不祥之兆。要是我们想像一下，太阳很少出现，很少停留在天空，它一下子照亮了万物，然后就突然把一切扔进黑暗，那么我们就马上会体验到莫大的惊异。一次地震，对已经经历过一次的人或习惯于这种事件的人来

说,也不会引起多少惊慌。对第一次见到大海汹涌澎湃的人,那情景会使他多么惊异!我们头一次突然见到人体美时曾是如何的激动,而一旦习以为常就没有那种激动了。物以稀为贵,熟悉的和轻易得到的就不显得珍贵了。我们如果假定水是稀少的,那它对于我们来说,岂不是比所有被认作珍宝的东西还要宝贵吗?如果我们想像黄金大量地散布在地面上,正同石头一样,那我们还会视其为贵重的东西而加以珍藏吗?

所以,由于事物出现的经常或稀少,同样东西在一个时候似乎是令人惊异或值得珍贵的,另一时候就算不了什么,我们就可以推论说,尽管我们或许能说这些事物的每一个在常见或罕见时显现出具有什么性质,却不能说有什么性质绝对地属于每一个外部事物。因此根据这种型式,我们对事物也要悬置判断。

第十种型式主要是关于伦理学的,它是建立在对行为规范、习俗、法律、传说的信念和教条式的概念等等的考察之上的。行为规范是一个人或许多人对生活方式或某一特殊的行为方式的选择,如第欧根尼的或拉科尼亚人所采取的行为规范。法律是一个城邦或国家的成文契约,违法者要受到惩罚。习俗和习惯(这两个词是一样的)是一定数量的人们交往联系时所

采取的某个类型的行动方式，违反者不受实际的惩办，例如法律禁止已婚者同别人通奸，而习俗禁止同女人在公开的场所性交。传说的信念是接受历史上没有的、虚构出来的事情，如关于克洛诺斯^[1]的传说等等，有很多人对这些故事信以为真。教条式的概念是指承认仿佛能用类比或某种证明建立起来的看法，如认为原子、同类的部分或最小的分子等是事物存在的元素。

我们把上述每一种情况都同其自身相对立，还把它们相互间对立起来。例如，我们把习俗同习俗对立的方式是这样的：有些埃塞俄比亚人给他们的孩子纹身，但我们就不这样做；波斯人认为穿一直拖到脚上的鲜艳衣服是体面，我们却不以为然。印度人同妇人们在公开场合交媾，但大多数其他民族认为这是可耻的。我们把法律同法律对立起来的方式是：在罗马，人们放弃财产继承权时就无需偿还他父亲的债务，但是罗得岛人就得偿还；在司奇提亚的道利人那里，法律把外来人作为献祭给阿尔提米斯神的牺牲品，而我们则禁止把人作为祭品。我们把行为规范同行为规范对立起来，有如我们

[1] 希腊神话中的男性神，是天神乌拉诺斯和地神该亚的儿子，他用弯刀阉割了其父亲，使天地分离。

——译者注

把第欧根尼的行为规范同阿里斯底波^[1]的，或者把拉科尼亚人的与意大利人的对立起来。我们把传说的信念同传说的信念相对立，比如，有一种故事把人和神的祖先说成是宙斯，另一种则说他是奥启安诺斯，“奥启安诺斯是诸神之父，德修斯是生育他们的母亲”。^[2]我们把教条式的概念同教条式的概念相对立，指出有的认为只有一种元素，有的认为其数无限多；有的说灵魂是不死的，有的则认为它是有生有灭的；有的认为人类事务由神意支配，有的认为与神意无关。

我们还把习俗同别的东西如法律等等对立起来，例如我们看到，波斯男子有一种爱同妇女发生放荡性关系的风习，但是罗马人的法律则禁止这种事；我们这里不允许混乱的性关系，而在梅撒基梯人^[3]中间传统习俗视其为无所谓，克利杜的欧多克索^[4]在他的《旅行记》第一卷里

〔1〕 第欧根尼是犬儒派代表，以抛弃一切文明享受、玩世不恭为幸福和善的生活准则。阿里斯底波是居勒尼派代表，他以尽情地享受生活为善和生活准则。

——译者注

〔2〕 荷马诗篇。Oceanos：古希腊神话中的海洋之神。ocean，即海洋。德修斯是他的妻子。——译者注

〔3〕 俄罗斯土耳其斯坦一带的一个古代印欧民族。

——译者注

〔4〕 欧多克索（鼎盛期公元前360年前后）古希腊著名的天文学、几何学、法学和物理学家。——译者注

就讲到过那种情形；同母亲性交在我们国家里是严禁的，但在波斯，这种婚姻形式却是一般的习惯；埃及男子娶他的姐妹为妻，我们的法律则不允许。习俗同行为规范的对立情形，如大多数男人同自己的妻子性交都在卧室里，但克拉特斯^[1]却同希帕奇娅在大庭广众之下干这种事；第欧根尼经常裸露一只肩膀，但我们的习俗是衣冠整齐。习俗同传说的信念也是有对立的，如传说克洛诺斯吞食自己的孩子，但我们的习俗是保护孩子；我们习惯于尊敬诸神，认为这是从善弃恶，但诗人却把诸神描绘为遭受伤痛的和彼此敌对的。习俗同教条式的概念对立，如我们的习惯是向神祈求好事，但伊壁鸠鲁却宣称神并不关心我们；阿里斯底波穿着女人的衣服觉得无所谓，但我们认为这不值得赞许。

我们还把行为规范同法律对立起来，例如法律虽然禁止殴打一个自由的和出身好的人，但摔跤拳击家彼此殴打却是他们从事的那种生活的准则；又如杀人是不允许的罪行，但斗士的行为准则就要求他毁灭对方。我们把流传的信念同行为规范对立起来，如传说中赫拉克勒斯曾“辛苦地纺羊毛，承受着奴隶般的重负”，做那些即使中等阶层的人也决不愿做的事，但赫拉

【1】克拉特斯是犬儒派哲学家。

——译者注

克勒斯的生活准则却是一种很高贵的准则。我们把行为规范同教条式的概念对立起来，如体育竞技者以追逐光荣为善，为此他们承担着艰苦辛劳，这是他们的生活规则，但是很多哲学家却教条地断言光荣是没有价值的事情。我们还把法律同传说的信念对立，如诗人描写诸神犯有通奸和淫荡的罪行，但我们的法律是禁止这类行为的。法律同教条式概念也相互对立，如克吕西普^[1]说同母亲或姐妹性交是无所谓的，而法律对此严加禁止。我们把传说的信念同教条式概念对立，如诗人说宙斯同人间的妇女性交，但独断论者坚持说这是不可能的事；又如诗人^[2]说宙斯因为哀悼他儿子萨耳帕冬而“把大量的血水倾倒到大地上”，但哲学家们的一个教条是神不动感情；这些哲学家还否认了半人半马怪物的神话传说，认为半人半马怪兽是一种不真实的幻想。

对于上面提到的每一种对立，我们的确还可以举出好多别的事例，不过作为一种扼要的说明（如我们所要作的），这些也就足够了。由于仅仅靠这一型式也能表明事物中存在着那么多的分歧对立，我们就不能说事物在其本质上究

[1] 早期斯多葛派哲学家。

[2] 指荷马。

——译者注

——译者注

竟具有什么属性，所能说的只是事物按其特殊的行为规范、法律、习俗等等所具有的属性是什么。因此由于这种型式我们也不得不对外部对象的真实性质悬置判断。

总之，依据所有这十种型式，最终都要导致对判断持悬疑态度。

后期怀疑派的 5 种型式 和另外两种型式

后期怀疑派为了导致悬疑提出了 5 种论证型式，它们的依据各不相同：第一种型式依据意见的差异性；第二种依据追溯的无限性；第三种依据相对性；第四种依据推论的假设和对假设的研究；第五种依据推理中的循环论证。依据意见差异性的型式我们发现，在普通人和哲学家那里，对呈现出来的对象都有着没完没了的争论，因为对这些争执无法弃取，我们就不得不返于悬疑。依据无限追溯的型式我们能够表明，对于某个主张所需要的一个证明，它还需要有一个进一步的证明，这个进一步的证明又需要一个证明，如此进展直至无穷，这样的结果就是悬疑，因为我们对于论点找不到一个出发的起点。依据相对性的型式，如我们前面已经说过的那样，我们能够知道对象具有如此这般

的一种模样，是同判断的主体和相伴随的其他知觉对象有关的，因而关于该对象的真实性质是什么我们只能悬置判断。我们还有考察假设问题的型式，因为独断者在被迫作无穷的追溯时就要把假设当作他们论证的某个出发点，但他们由于无法凭论证建立假设，就只能把它当作简单地可以同意的和不证自明的东西，宣布要采取这种假设。对循环论证加以考察的型式是针对如下情况提出来的，这就是：用来确立所要探究的主张的那个证明本身，又需要从该主张中推导出来才能加以确定；但循环论证是不能使二者相互确立的，所以我们对于这二者都要悬置判断。

现在我们简要地谈谈怎样把研讨的各种事情置于这些型式之下加以考察。提供我们思考的事物或者是一个感官的对象或者是一种思想的对象，但不论它是哪一种，总是一个争辩的对象：因为有些人说唯有可感知的对象才是真实的，另一些人则说唯有可以思想的对象才是真实的，还有一些人认为某些可感知的和某些可思想的对象是真实的^[1]。那么他们能否决定这

[1] 持这几种见解的人，第一种如普罗泰戈拉和伊壁鸠鲁，第二种如柏拉图与德谟克利特，第三种如逍遥派和斯多葛派。
——译者注

种对立的争论？如果说这是无法决定的，我们便赞成这个说法，即我们必须悬置判断；因为对处于争论之中容许不作决定的事物，是不能下断言的。如果说对争论可以作决定，我们就要问可以作决定的究竟是什么。比如问，对于感觉对象（我们的论证首先是建立在其上的），争论是靠某一感觉对象还是靠某一思想对象来决定呢？如果说靠某个感觉对象来确定，那么由于我们要研究的正是关于可以感知的对象，这个对象本身需要靠另一个东西来加以确定；如果后者仍然是一个感觉对象，那它同样又需要另一个东西作为它的确证，如此往复，以至无穷。如果感觉对象要用某个思想对象来决定，那么由于思想对象也是有争议的，这个作为思想的对象就需要得到检验和确证。它从哪里得到确证？如果它从一个可以思想的对象得到确证，那它就会遇到与上面类似的无限追溯；如果它从某一感觉对象得到确证，那么由于用某个思想东西作证明来确立感觉对象，又用感觉东西作证来确立思想对象，就陷入了循环论证。

我们的论敌如果想逃避上述的结果，他就得假定某种为人们所承认的而且无需证明的前提，作为他进行一步步推论的出发点，这时

他就陷入我们关于假设所提出的型式而无处遁避。因为，如果提出某个假设的人是值得信任的，那我们作为提出相反假设的人也同样是值得信任的。其次，如果提出假设的人主张的假设是真实的，他也会引起人们对该假设的怀疑，因为他以为正确的主张靠的是假设而不是证明；反之如果假设是谬误的，他的推论的基础就是糟糕的。再次，如果假说是为了证明，那么何不假定研究的对象本身而假定某些别的东西呢？假设不过只是确立所要论证的现实对象的一种手段罢了。如果我们设想的研究对象是虚假的，那么设想出一个它所赖以存在的假设也是徒劳无益的。

同样很显然，由于一切可感知的事物都是同具有感觉的人相关的，它们就都是相对的东西。因此很明白，不管呈现出来的感觉对象是什么，都能够很容易地把它同五种型式中的某一种联系起来。关于理智的对象我们也可以类似地加以论证。因为人们若说它是一种不稳定的争论的对象，就会同意我们所说的悬置判断的必然性。反之，如果争论容许作出决定，那么，假如这决定是建立在一个理智对象之上，我们就将陷于无穷追溯；假如这决定建立在一个感觉对象之上，就会陷于循环论证——因为感觉对

象也是有争议的，不能靠自身决定，否则它也会陷于无穷追溯，这样它就需要理智对象来决定争论，正如理智对象需要感觉对象来决定那样。根据上述理由，那些靠假设来采取某种主张的人，也还是在做着违反逻辑的事情。其次，思想的或理智的对象都是相对的，因为它们正是由于同人的思考有关而被称作思想或理智的对象，要是它们真的具有那些被认为具备的性质，那么人们就不会对它们进行争论了。可见5种型式的考察也适用于理智对象。所以在一切场合，我们都不得不对于现存的对象悬置判断。

这些就是后期怀疑派提出来的5种论证型式。但他们提出这些型式并不是要取代早期怀疑论的10种型式，而不过是为了用更加多样和完备的方式来揭露独断论者的轻率卤莽，这5种型式同10型式是结合的。

后期怀疑派还提出了导致对判断悬疑的另外两种论证型式。每个为我们所认知的对象之所以被认知，似乎或是靠它自身或是靠另外的对象的；而由于指出无论靠该对象自身或靠别的对象都不能认识到什么东西，后期怀疑派就引进了对一切事物的怀疑态度。他们正是这样提出问题的。他们说靠对象自身是认识不到任

何东西的，关于这一点我想从物理学家们对于一切事物——包括感性的和思想的东西二者在内——都在争论就可以明白；而这样的争论不会有安静下来取得一致的时候，因为我们既不能采用某种感官的标准也不能采用理智的标准，这又是因为我们可能采用的每一种标准都是有争议的因而是不能信任的。为什么他们认为通过别的东西来认知对象也不行呢？理由是：如果某一对象(A)是通过别的东西(B)才为人所认知，那么这个东西(B)又要通过与它不同的另一东西(A 或 C)才能认知，这样，人们就卷入了循环论证或无穷追溯过程。还有一种可以选择的方式是，人们假定某个对象(A)是通过另一东西(B)来认知的，而这个东西(B)能通过它自身被认知；但这是不符合上面已经谈过的道理的，即没有任何东西能通过它自身被认知，所以是行不通的。至于自相矛盾的事物通过它自身或通过某种别的东西如何可能被认识，我们持怀疑态度；因为对此没有明显的真理标准或认识标准，而且纵然我们不谈如何证明的问题，语言符号也拒绝表示它。

关于导致悬置判断的各种型式就说这么多，这对当前的需要来说已经足够了。

埃涅西得姆斯的 8 种型式

有些怀疑论者还提出了对特殊的“推究其原因”或因果学说表示怀疑的型式，独断论者在采用这些学说时有一种特别的自满自得情绪，而这些型式正能批判他们。埃涅西得姆斯为此向我们提供了 8 种型式，他想运用这些型式检验各种独断的因果理论，揭露其弊病。其中的第一种型式，是用来指明：由于推究其原因的方式整个说来都是同非显现的东西打交道的，无法同来自现象的证据相符合，所以是不能确证的。第二种型式指明，当研究的对象可以在广泛范围里找到许多原因时，人们是如何时常片面地只用其中某一些来加以说明。第三种型式指明，独断论者把他们称之为原因的事件安排成次序，但是它们显示出来的性质并没有次序。第四种型式指出，他们在抓住现象的发生方式时，就

以为也把握住了非显现东西的发生方式,但是,虽说非显现的东西有可能以与现象相同的方式实现,却也可能并不如此而采取它自己特有的某种方式来实现。第五种型式表明,实际上所有这些理论家在寻找原因时,都是照他们自己的特殊假设把原因归于某些元素或本原,而没有依据某种大家普遍同意的方法。第六种型式表明,他们是如何常常只承认能用他们自己的学说来加以解释的事实,而不承认与之相反的事实,但实际上二者具有同样的可能性。第七种型式指明,他们所找的原因是如何不仅时常同现象矛盾,而且也时常同他们自己的假设相对立。第八种型式表明,在对看来很明显的事物和处于审度中的事物有着同样疑问时,独断论者时常把他们关于可疑事物的学说建立在同样可疑的事物之上。埃涅西得姆斯还补充说,依靠上述这些型式可以构成某种混合的型式,它们也可能用来推翻独断论者的某些因果性理论。

很可能关于悬疑的 5 种型式也足以否定推究其原因的方法。因为,如果一个人提出了一个原因,它就会或者符合一切哲学体系、符合怀疑论、符合现象,或者不符合,二者必居其一。不过要提出一个符合这一切的原因大概是不实际的,因为所有的事物不论它是显明的[现象]还是

非显明的[思想物],都是有争议的。另一方面,如果所提出的原因与上述内容不符合,人们就会要求这个理论家对这个原因再说出原因,这时如果他对一个现象的原因再提出一个现象作为它的原因,或者对一个非显明的东西再提出一个非显明的东西作为它的原因,就陷入了无限追溯;如果他把这两类东西相互作为原因,就陷入了循环论证。而如果他想在某一点上站住脚,他就要在下述二者中抉择,或者他说由于原因同在它之前的一些已被承认的东西相关,因此是有根据的,那么他就承认了原因的相对性,摧毁了它自命为实有的绝对实在性;或者他要设想出某种假设来,而我们也有足够的理由驳斥这种假设。因此这种型式无疑也能揭露独断论者因果论证的轻率卤莽。

怀疑派的陈述方式

我们的怀疑态度和心理状态有各种表达式，如“(这个比那个)并不更加……”、“没有什么必然确定的”等等，我们下面来逐个讨论这些表达式。

表达式“并不更加……”：

这个陈述方式，我们有时是以我现在用的语词表达的，但有时也用“决不更加……”的表达式。我们不像有些人所认为的那样，把“并不更加……”用于特殊的研讨场合而把“决不更加……”用于一般场合，我们用这两种表达式时是不加区分的，所以现在把它们当作同一个表达式加以讨论。这个表达式是省略的形式，我们说“并不更加……”时，也就是在说“这个并不比那个更好些或更差些，上并不比下好些或差

些”。有的怀疑论者用“因为什么这个比那些更加……”来代替“不[比]……”，这里用“因为什么”一词是为了强调原因，所以它的意思就是“因为什么理由这个比那个更加……呢”？这是用一种提问来代替断言的日常实践方式，例如可以说“对宙斯的新娘，凡人知道什么不”？反之断言式也能替代提问式，比如：“我在探询狄翁翁生活在何处”或“我要问你有什么理由对一个诗人表示惊异”。再者，在米南德那里可以找到用表达式“因为什么”来代替“因为什么理由”的例子：“因为什么我落在后边？”表达式“这个并不比那个更加……”也指我们的感受状态，我们由于这种感受达到了平衡的目的，是因为对立的双方势力均衡；“均衡”一词指的是在我们看来可能如此的东西彼此均等，“对立的”一词一般指的是斗争的状态，“平衡”一词指的是对于对立双方如何选择不置可否的方式。

至于表达式“决不更加”，虽然它明显表现出赞同与否定的形式特征，但我们并不是以这种意义而只是在不那么严格的松散的意义下使用它的，它或是用来代替一个疑问式，或者用来代替措辞“我知道不必对某些事物表示同意，也不必表示不同意”。因为我们的目的是表示事情对我们显现为什么样子，至于表示这一点的用

语是什么我们并不介意。还有一点也应当指明，我们说的表达语言“决不更加……”并不是在确定地断言任何真正实在的和确实的意思，它只不过是对于那些属于显现给我们为某种样子的东西作一番陈述罢了^[1]。

表述词“不作断语”：

关于不作断语，我们所要说的意思如下。“断语”一词有一般的和特殊的两种含义，用在一般意义上，它表示肯定或否定，如“这是白天”，“这不是白天”；用于特殊意义时它只指肯定，在这个意义下否定不能称作断言。因此不作断语，就是在一般意义上避免断言，包括肯定与否定二者在内；所以不作断语是我们的一种内心状态，由于这种内心状态，我们既拒绝肯定什么也拒绝否定什么。因此很明白，我们取不作断语的态度，并不是指事物实际上全然处于无法被断言的那样状态，只不过是表示：当我们

[1] 这里的意思是说，怀疑派认为在对事物性质下判断时总有对立面，我们由于不能并且没有理由认为对立的双方谁比谁更加如何，因此必须悬置判断。这种由于对立而不能决定或无法比出高低、优劣和无法取舍的情形就是“事情显现给我们的样子”，可以用“(这个比那个)并不更加(如何如何)”作为一般的表达方式。——译者注

现在说到这些事物时，它们由于当下摆在我们面前的种种情形是处于这种状态下，从而导致了我们对它们不作断语。必须牢记心头的是，我们所说的我们既不肯定也不否定的东西，乃是某种独断的、用非显现的东西来作出的陈述；因为对于能改变我们感受并驱使我们不得不同意的那些[感性]事物，我们是服从的。

表述词“或许”、“可能”和“也许”：

我们用“或许”和“或许不”、“可能”与“可能不”、“也许”与“也许不”这些表述词表示“或许这是或许这不是”、“可能这是可能这不是”以及“也许这是也许这不是”，这样是为了使表达简洁，所以我们用语词“可能不”来代替“可能这不是”，用“也许不”代替“也许这不是”，用“或许不”代替“或许这不是”。但是在这里我们并不是为了语词而争，也不是要探究这些语词是否指示了实在，我们采用这些语词，并没有严格的意义。不过我想这些表述词是对于不作断语的陈述，这一点仍然是明显的。的确，说“或许这是”的人，他这个表达式包含着肯定，但也包含着表面上与之相反的表达式“或许这不是”，因为他拒绝作出正面的断语“这是”。这个用法同样适用于其他的所有这类表达式。

表达式“我悬置判断”：

表达式“我悬置判断”，我们用来代替陈述“我无法说对于呈现出来的对象我究竟应该相信还是不应相信”，它表示，对象对我们而言，在可以相信和不可相信这二者上似乎是一样的。不过我们所说的只是在我们对二者进行观察的时候对于我们显得是如此的情形。语词“悬疑”是从心智处于悬置状态这个事实而来的，它对成为问题的事情保持不偏不倚的平衡态度，所以既不肯定也不否定任何东西。

表达式“我对什么都不作决定”：

说到表达式“我对什么都不作决定”，这正是我们要说的主张。我们认为“作决定”并不是指简单地陈述某一事物，而是指将某种非显明的东西与赞同联系在一起。在这个意义上，毫无疑问，可以看到怀疑论者什么都不作决定，甚至对于“我什么都不作决定”这个命题本身也不能作决定。这个命题不是一个武断的假定，即，它不是同意某种非显明的东西，而只是对我们自己的心智状态的一种表述方式。因此，无论何时何地当怀疑论者说“我什么都不作决定”时，他的意思都是：“我现在处于这样的一种心智状态，所以我既不武断地肯定也不武断地否

定任何现在成为问题的事物。”他说出这句话，只是简单地用非武断的方式说出事情对他本人显现出来的样子；这不是在作任何信心十足的宣告，只不过在说明他自己的心智状态。

表达式“任何事物都是不能给予决断的”：

不作决断是一种心智状态，我们在这种状态下对独断论者研究的任何主题即非显明的[理智]事物，都既不否定也不肯定。所以，在任何情况下只要怀疑派说“一切事物都是不能给予决断的”，他用“是”这个词的含义都指“对他显得是”；而“一切事物”一词所指并非现存事物，乃是指独断论者所钻研的那样一些非显明的事物，对这些事物他作过考察鉴别；至于“不能给予决断的”一词，指的是对于对立的或以任何方式斗争着的事物其可信与否不作抉择。正如有人说“(我)走来走去”^[1]就等于在说“我走来走去”，我们认为说“一切都不能给予决断”也就表达了我们的主张，即“就同我有关而言”或“就其显现于我而言”[一切都不能给予决断]的意思。所以这个命题就等于下述命题：“我所考察过的一

[1] 希腊文动词是有人称的、单复数的，所以只用单数第一人称的动词“走来走去”，也就表示了这是“我”的行为，这样主词“我”可以省略。——译者注

切做过独断性研讨的事物，就其显现于我而言，乃是这样的一些东西，其中没有一个比与之对立的另一个更为可信或不可信。

表达式“一切事物都是无法理解的”：

当我们说“一切事物都是无法理解的”时，我们采取的是类似前一命题的态度。我们对词“是”给以同样的解释，也同样地补充上“对我来说”这个词语，所以表达出来的意思是“独断论者所探讨的一切非显明的[理智]东西，我在加以考察时，它们对我说来显得是无法理解的。”这个说法，同某人确定地断言独断论者所研究的东西真的具有无法理解的性质，含义是不同的：它不过是怀疑论者强调自己的一种心智状态，他说：“我心里想的是，迄今为止自己由于对对立东西的均势还没有理解到什么，因此对我来说似乎也没有什么东西能提出来推翻我们的立场，影响我们所主张的态度。”

表达式“我没有理解力”和“我没理解到什么”：

表达式“我没有理解力”和“我没理解到什么”二者都表示人的一种心智状态，在这种状态下，怀疑论者暂且避开对任何非显明的研究对

象作肯定或否定的回答。从前面关于其他表达式的说明来看,这一点是显而易见的。

表达式“任何论证都有一个同等的论证与之对立”;

当我们说:“任何论证都有一个同等的论证与之对立”时,我们所指的“任何论证”是我们所审度过的,而“论证”一词在这里所指亦并非其单纯意义,而是专指以独断的方式建立某一论点的那种论证,即依据非显明的[理智]东西来建立论点的论证,其论证方式不限于三段论式,而可以是任何其他的方法;我们这里所说的“同等的”一词是关于可信或不可信问题的;“对立”一词指的是一般意义上的“矛盾”;此外在这个表达式中,我们思想里还隐含着“就其显现于我而言”这一词语的意思。因此,只要我说“任何论证都有一个同等的论证与之对立”,也就等于说“对于以独断的方式建立某个论点的任何论证,在我给予考察后,都对我显现出有另一个与之对立的论证,它也在独断地建立某个论点,该论点同前一个论点在可信和不可信问题上彼此同等”。由此可见,这个表达式不是一个独断式的警句,只不过是把人的一种心智状态公之于众;这种心智状态,凡是有这种经验的人都是明白

的。

但是有些人对这个表达式用下述形式表达：“对于任何论证，[都可]提出一个与之相反的同等的论证。”其意图是给出强制性的指令：“对于任何独断地建立某个论点的论证，让我们提出一个与之相反的独断性的论证，它在可信和不可信上与前一个相等，并与之对立。”他们认为这种用语是提出了怀疑论的看法，尽管他们用了动词不定式“提出与之相反”而不是命令式“让我们提出与之相反的。”他们偶尔把怀疑论的表达式讲成指令性的，是因为担心独断论者的错误引导，会使他放弃怀疑论的研究，担心突然失去怀疑论者所要求的“宁静”。如我们前面所述，他们相信这种“宁静”是依赖于对判断的普遍怀疑的。

在涉及怀疑论的所有表达式时，我们首先必须抓住这一事实：我们对它们的绝对真实性不下确定的断语。这是因为我们认为它们有可能被其自身推翻，看出它们也属于其怀疑的适用范围；这种情形犹如泻药不仅排除体内的东西，其自身也同这些东西一起被排除到体外。我们还指出我们在运用它们解释事物时不是用权威性的方式，毋宁说是不带严格性的，或者说是一种松散的说法；因为对词句争执吵闹的人

不会成为怀疑派。此外，不把绝对的意义赋予这些表达式，而只赋予它们以相对的且是相对于怀疑派来说才是如此的意义，这样做对我们是有利的。此外，还必须记住：我们并不把它们运用于一切事物，而仅用在那些非显明的和对独断式作研究的事物上；我们表述的是对我们显现为什么样子的事物，对外部对象的真实性质不作任何确定的断言；我想，这样做的结果，就会使任何旨在反对怀疑论某个表达式的诡辩无所施技。

怀疑派思维方式与 其他相近哲学的比较

怀疑派的思维方式同其他与之相近的哲学是有区别的。赫拉克利特的哲学同我们的思维方式有别，这是马上可以弄明白的，因为赫拉克利特对许多非显明的东西作了武断的陈述，而我们是不作这种陈述的。的确，埃涅西得姆斯和他的门人常说，怀疑派的思维方式是引向赫拉克利特派哲学的一条大路，因为主张同一事物是对立现象的主体乃是主张同一事物是对立实在的主体的第一步，当怀疑论者说同一事物是对立现象的主体时，赫拉克利特派则从这一点出发继续前进，断言它们的实在性。但是我们要说，我们关于同一事物有着对立现象的观点并不是怀疑派的一个教条，而只是一种经验的事实，不仅怀疑派经验到这一事实，其他的

哲学家和全体人类都经验到这一事实；因为，确实没有任何人敢说健康人在尝到蜂蜜时不觉得它甜，害黄疸病的人不觉得它苦；所以赫拉克利特派同我们一样，是从人类的一般已有见解出发的，大概所有别的哲学也是如此。因此，假如他们从怀疑派的某个公式——如“一切事物都是不能理解的”，“我什么也不决定”或某些类似的表达式——引出他们关于同一事物是对立实在的主体的理论，也许他们能达到他们所要断言的结论；但是，既然他们的出发点是经验到的印象——不仅是我们经验到的，而且是所有其他哲学家和普通人经验到的——，那么为什么我们大家运用着同样的共同的材料，却要说只有我们的思维方式才是通向赫拉克利特哲学的道路，而不说其他某种哲学或径直说普通见解是这样的道路呢？

在这个问题上，怀疑论的思维方式与其说对赫拉克利特的哲学学说有所帮助，倒不如说是它的一个阻碍。因为我们看到怀疑派贬斥赫拉克利特的所有独断命题为轻率卤莽的言论，反对他的“世界大火”^[1]说，反对他的同一事物是对立实在的主体说，对于赫拉克利特的每一个

[1] “世界大火”是说万物都将熔化于原始火之中。

——译者注

三

教条，都要嘲笑他那种武断的突如其来的方式，并且一直重复说——如我们在前面已说过的那样——他自己所说的“我不理解”、“我什么都不决定”是同他的学说对立的。说一种思维方式是通向与之相反的一种哲学体系的道路，这个说法是悖理的；所以，说怀疑派的思维方式是通向赫拉克利特哲学的道路，是悖理的。

也有一种说法，认为德谟克利特的哲学在某些地方与怀疑论有共同之处，因为它似乎运用着同我们相同的材料，例如，他们说，德谟克利特从蜂蜜对某些人显现为甜，对另一些人显现为苦这一事实出发，推论说真正说来它既不是甜的也不是苦的，从而说出了表达式“(这个比那个)并不更加……”，而这正是怀疑派的一个表达式。但是无论如何，怀疑派和德谟克利特学派对表达式“并不更加……”的使用方式是不同的，他们的使用是表示这二者哪个都不真实，而我们使用它是表示我们对这两种现象是否真实无知。可见在这方面我们与德谟克利特学派也有区别，这一点从德谟克利特所说“真实存在的唯有原子和虚空”尤其可以看得明白；他关于原子和虚空是真实持存的东西的看法与我们不同，虽然他从现象的不一致性出发，但他所说的这些话，在我看来是多余的。

有人认为昔勒尼派学说与怀疑主义相同，因为它也肯定唯有精神的状态才是可理解的。但是它与怀疑主义实际上并不相同。它说快乐和肉体的快感是目的，而我们说那是“宁静”，二者是相对立的；无论快乐是否能得到，把快乐当作目的给以确然地肯定的人都要受到烦恼的折磨。此外，我们在外部事物的本质问题上悬置判断，而昔勒尼派却宣称这些对象具有一种实在的本质，虽然他们也说它是不能理解的。

普罗泰戈拉也主张“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度”。“尺度”一词他指的是标准，“事物”一词指的是对象，他如实地断言“人是一切对象的标准，是那些存在的对象的存在标准，也是那些不存在的对象不存在的标准”。因而他肯定的只是对每一个个人所显现的东西，这样他就引进了相对性。由于这个理由，他似乎同皮浪派也有一些共同之处。可是他同皮浪派是有分别的，我们只要适当地说明普罗泰戈拉的观点就可以觉察到这种区别。

他的说法是：物质是处于流动中的，由于流动，在流动之处就有不断的增减变化；我们的感觉随着生活时间和身体状况的一切变化也在转移变迁。他还说一切现象的“根据”持存于物质

中,所以,就物质凭其自身存在而言,它有能力成为显现给所有人的所有事物^[1]。他说,人们在不同时候认识到的事物不同,是因为他们有不同的境况:处于自然状态中的人所认识的那些持存于物质中的事物,能够显现为在自然状态中的人所看到的样子,而对处于非自然状态中的人,事物则显现为在非自然状态中的人看来的样子。这个道理正好能说明由于年龄、睡和醒的状态以及每一种不同条件所引起的认识上差异。因此照他看来,人就成了真实存在的标准;因为显现于人们的一切事物也是存在的,不显现于人的事物也就不存在。

因此我们见到,他对于物质的流动性和一切现象“根据”所在的持存者是持独断态度的,而对于这样的非显明东西我们是悬置判断的。

还有人说学园派哲学同怀疑主义是相同的;所以我们下一步,就要讨论这个说法。

大多数人认为有3个学园派,第一个也是最古老的学园派是柏拉图及其学派的,第二个或

[1] 意思是说,一切“现象”或“显现的东西”(如感觉、意见等等)都是由于感知主体的物质和外部世界的物质二者之间相互作用而产生的。这二者都处于不停的流动中,因此“物质”就是潜能的“现象”。

——译者注

中间的学园派是托勒密的学生阿尔凯西劳斯及其学派的，第三个或新学园派是卡尔涅亚得斯和克莱托马库斯的学派。有的人把菲洛和卡尔米德斯的学派添上当作第四个，还有人甚至把安提俄库斯的学派称作第五个。现在让我们从老学园派开始，看看他们的哲学同我们的有什么区别。

有人把柏拉图描绘成“独断论者”；另一些人则说他是“倾向于怀疑的人”；还有些人则认为他既有独断的方面也有怀疑的方面；由于在他那些辩证式的^[1]对话里，主人公苏格拉底对他的听众风趣地谈论问题，用论证反对智者，人们就说柏拉图表现出一种辩证式的和怀疑的性格；但是，当他借苏格拉底或蒂迈欧或某些类似的卓越人物之口说出些严肃的话时，就表现出某种独断的性格来。对于把他说成是独断论者或是既有独断方面也有怀疑方面的那些人，我们在这里就不必多说什么了，因为他们自己已经承认柏拉图与我们不同。关于柏拉图是不是一个真正的怀疑论者的问题，我们在“评论”中会

[1] *exercitatory*：指用以训练心智的反复讨论的谈话方式，它类似助产术，或称为精神的助产术，包括种种试探、尝试、试验。这是苏格拉底方法的特征。柏拉图的对话都是按这种方式进行的。这里意译为“辩证式的”，似较符合原意。——译者注

给予比较充分的讨论，它是那里要说到的问题之一。不过现在我们先扼要指出——同美诺多托斯、埃涅西得姆斯一致，他们是持下述看法的主要人物——，当柏拉图讲述理念、神意的实在性或美德的生活比罪恶的可取时，如果他把这些陈述视为实际的真理加以赞同，他就处于独断之中；如果他把这些当作较为可能的东西加以接受，由于是在可能性或不可能性的问题上认为某种东西比另一种更可取，他就背离了怀疑论者的品格，这样的态度同我们格格不入，从我们前面所说的论述可以看得十分明白。

如果柏拉图真的以一种怀疑的方式讲过某些话，如有些人说的那样，他在“作思维训练”，那也不能使他成为一位怀疑论者；因为人只要对一件事搞独断，或者曾在事物的可信与否问题上只取其一而不顾其他，或者对任何非显明的东西作过任何断言，他采取的就是独断态度。这一点蒂蒙在评论塞诺芬尼的时候也说过。因为蒂蒙在反复赞许他甚至把自己的讽刺诗篇献给他之后，叹惜地作了下述描写：

要是我也曾有一颗紧贴着智慧的心灵，
我的目光就会注视两条道路；
但是不可靠的小路欺骗了我，

因为我老了，还对怀疑派的怀疑无知。
我的心在探询中无论转向何方，
一切都消融在“一”和“同一者”里；
一切永存者都进入一个自我等同的自然，
条条道路都返回它，形成它自身。

根据这个理由，蒂蒙还称他是“半浮夸者”，没有完全摆脱虚夸，他在诗中这样写道：

塞诺芬尼半浮夸，
嘲笑荷马的骗人鬼话，自己却
树起一位全然不同于人的
在一切方面都自我同一的神，
不动摇也无生灭，
他的思想超过了一切凡人的思想。

蒂蒙说他“半浮夸”，因为他在某种程度上摆脱了浮夸，“嘲笑了荷马的骗人鬼话”^[1]，责备荷马欺骗世人。但他又同其他一切人的实际见解不同，独断地断言一切是一，神与万物同在，它是球形的，不动情，无变化，而且是理性的，从这些

[1] 如塞诺芬尼在他的讽刺诗中说“荷马和赫西阿德把人间视为无耻丑行的一切都加在神灵身上：偷盗、奸淫、彼此欺诈”。——译者注

说法很容易看出塞诺芬尼的观点与我们的不同。以上所述表明，即使柏拉图对某些事情表现出怀疑，但就他断言非显明东西的实在性或认为某种非显明东西比别的更可信而言，他仍然不能成为一位怀疑论者。

新学园派的维护者虽然肯定一切事物都是不可理解的，也仍然同怀疑派有别。即使这一命题本身似乎看来相同，但是他们是在确定地断言一切事物都不可理解，而怀疑派则不然，认为或许某些事物可能是可理解的。他们同我们的区别，从他们对事物好坏下判断上可以看得十分明白。因为学园派描述一个事物的好或坏的方式与我们不同，他们的方式是确信他们称之为好的东西确实要比与之相反的情形更加可能，在谈到坏的东西时也如此，而我们描述一个事物好或坏的时候则不附加我们的意见，即不断言好或坏的可能性，只是简单地、非独断地适应我们的生活，我们不可把生活的活动排除在外来谈问题。至于感官印象，我们认为就其本质而言它们的可能性和不可能性是均等的，他们则断言有些印象是可能的，另一些是不可能的。

对于可能的印象他们也进行区分：他们认为有的就是单纯地可能的，另一些是可能的但

需要检验，还有些是可能的，需要检验并且是“不可否定的”。举例来说，如果把一根绳子绕成一团放在一间黑屋子里，对于一个匆匆走进屋子的人来说，它表现为单纯的“可能的”现象——像一条蛇。但是对另一个仔细摸它、了解它的状况的人来说，就发现它是不会动的、它有颜色和其他各种特点，这样，根据可能性和检查过的这种印象来看，它就显现为一条绳子。那还有“不可否定”的或不容置疑的特点的印象，属于如下的一类：据说阿尔克提丝死后，赫拉克勒斯把她从阴间带回人间交给阿德美托斯^[1]，阿德美托斯所得到的关于她的印象，是可能如此的和检验过的，因为无论如何他知道她已经死了，他心里对此不免犹疑畏缩不大相信^[2]。所以新学园派哲学家认为可能而又经过检查的印象要优于单纯的可能性，而认为可能的、经过检查的又不可否定的印象又优于前两者。

尽管学园派和怀疑派都说他们相信某些事

【1】 欧里庇得斯悲剧《阿尔克提丝》(Alceste)，它讲国王阿德美托斯如果没有人替他去死，他注定会死。他妻子阿尔克提丝为他作出牺牲。但赫拉克勒斯从死神那里把她夺回，使两人都活了下来。——译者注

【2】 用这个例子来表示“不容置疑”的印象好像很奇怪。如果塞克斯都就是这样写的，好像他出了差错。

——译者注

物，但这两种哲学家之间在这点上仍有区别，这是十分明显的。因为“相信”这个词有不同的含义：有时它并不意味着坚持什么，只是简单地顺应，没有任何强有力的推动或倾向，比如说一个孩子相信他的教师就是如此；但有时它也指对于某个经过盘算而加以选择的和由于强烈的欲望而抱有某种同感的事情加以赞同，这情形有如不能自制的人相信某人向他证实应该以放荡的方式生活。卡尔涅亚德斯和克莱托马库斯宣称他们相信别人的话和事情时带有一种强烈的倾向，但我们则说我们的信念是件简单的事情，它的产生无须任何同意。在这里，我们与他们之间也必定有区别。

还有，在对目的（我生活的目标）的看法上，我们也不同于新学园派；因为这些声称要遵循他们学说的人把可能性作为生活的指导，而我们只顺着法律、习俗和自然的爱好生活，不用独断的方式。关于这个区别，要是我们不是为了说得简明，还可以多谈一些。

不过，阿尔凯西劳斯，如我们前面所说，他作为中期学园派的首领和创建者，在我看来似乎确实采用了皮浪的学说，因而在思维方式上几乎与我们的相同。我们没有发现他对任何事物的真实性或不真实性下过断语，也没有发现

他在可能性或不可能性上只取其一而不及其余，他所做的只是对一切都悬置判断。他也说目的是悬疑——这目的是与“宁静”相伴随的，同我们所说的一样。他也声称对特殊事物悬疑是善的，对它们认可则相反。只有一点人们是可以提出来的，就是：我们在作这些陈述时不认为是确定无疑的，只是同显现于我们的东西一致，而他在作这些陈述时把它们当作真正的事实，断言悬疑本身确实是善而认可确实不好。如果人们相信他的这个说法，那初看上去他像是一位皮浪主义者，但实际上他却是个独断论者；并且，由于他常常用怀疑的手段来测验他的同伴，看他们在本性上是否适于接受柏拉图派的教条，人们就以为他是一个怀疑主义的哲学家，可实际上他是在把柏拉图的教条当作很自然的礼物给予他的同伴。这就是阿里斯通^[1]为什么说“他的头脑是柏拉图的，尾巴是皮浪的，中间是狄奥多罗斯的”的原因；他使用狄奥多罗斯的辩证法，可实际上却是个柏拉图主义者。

菲洛，就考虑到斯多葛派的标准而言，他断言对象即“可理解的印象”，但就考虑到对象

[1] 开俄斯的阿里斯通，是斯多葛派学者芝诺的一个学生。
——译者注

本身的实在性而言，又断言对象是可理解的。安提俄库斯进而实际上把画廊^[1]搬进了学园^[2]，由于他试图表明斯多葛派的教条在柏拉图那里已经有了，人们甚至说“在学园里，他教授的是斯多葛派哲学”。因此十分清楚，怀疑派的“思维方式”同所谓的第四和第五种学园派彼此不同。

由于有人说怀疑派哲学同医学方面的经验论相同，我们必须认明，就经验论对非显明的事物的不可理解性加以确实肯定而言，它是与怀疑论不同的；要做一个彻底一贯的怀疑论者，就不能接受这个学说。照我的看法，他或许能够比较容易地采取所谓“方法”^[3]，因为唯有方法主义的医学学派显示出要避免对非显明事物作出轻率的处理，——这种处理来自对非显明事物的可理解性或不可理解性下任意的断语，以及从这些断语推导出似乎是对断语有利的现象，

[1] 画廊(Stoa)：这里即指斯多葛派。斯多葛派之名(Stoic)就是从“画廊”(Stoa)而来的。

——译者注

[2] 学园(Academy)，由柏拉图建立，是柏拉图及其后人学术研究的所在地。

——译者注

[3] 晚期的医学学派有3种：独断的或逻辑的，他们把健康和疾病的“非显明”的原因制定为理论；经验性的，他们认为这样的原因是找不出来的，只应限定在明显事实的观察上；方法主义的，他们采取中间的立场，既不肯定也不否定“非显明”的原因。——译者注

——这是同怀疑派实践相一致的。我们前面说过，人们的通常生活——怀疑论者也过这样的生活——是四重的：其一是凭直接的自然力量；其二是由感受驱使，其三是基于法律和习俗传统，其四是由学习技艺而获得。由于感受的驱迫，渴就指导人去饮，饿就指导人去吃，对于其他这类事情也是如此，怀疑论者就是这样生活的；同样，方法主义的医生受病理学上的那些感受指引，寻求与之相应的治疗方法：收缩感指导人去扩张，就如一个人受寒而紧缩就要找暖和地方躲避；或者，流通感指导对它的制止，如人们在热水浴中遍体流汗，处于松弛状态，要想制止它，他们就跑出澡堂到冷空气里去。显然，这些很自然的相反状态，驱使我们采取措施使其得以转变，这一点甚至从狗被一根刺扎了也要把它弄出来就可以明白。简言之——为避免详细列举而超出本书的概述性质起见——我以为方法主义的医学学派所描述的全部事实，都属于感受所驱使的那些事例的一类，无论它们是自然的还是与之对立的性质。

此外，用一种非独断的和非确定的意义来使用词语，是两派所共同的。怀疑派使用“我什么也不决定”和“我什么也不理解”这些表达式时，如我们所说过的那样，是在非独断的意义上

使用的；同样，方法主义的医学学派在谈到“一般性”和“蔓延”等等词语时，是用一种不严格的方式说出的。其于非独断的意义上运用“指明”一词，用以标志出由病人的明显感受或症状引出的指导意见，其中包括自然的和与之相反的状态二者在内；因为发现看来合适的治疗方法，实际上同我上面提到的当人处于饥渴和其他感受时的情形一样。从这些以及类似的情形来判断，我们可以说医学中的方法主义派别同怀疑论有某些亲近之处；而且如果不是仅仅单纯地考察它本身，而是把它同其他医学派别加以比较，它将显得同我们更为接近。

论真理的标准

首先，我们必须注意“标准”一词的两种用法。如人们所言，我们既用它来判断实在与非实在，也把它当作生活的指南。由于我们在“什么是怀疑主义”的讨论中已经就后一个意义研究过标准一词，目前我们的任务就是讨论所谓的真理标准。

我们的论证涉及到的标准分别有3个意义：一般的、特殊的和最特殊的。在“一般的”意义上，它适用于理解的一切尺度。在这个意义上，我们甚至把肉体器官（比如视力）也说成是标准。在“特殊的”意义上，它包括理解的每一个专门尺度，比如规和矩。“最特殊意义”上的标准包括对非显明对象理解的每一个专门尺度；不过，这种用法并不是把日常的尺度看作标准，而只把逻辑尺度以及独断论者用于判断真理的

东西当作标准。因此，我们打算首先讨论一下逻辑标准。然而逻辑标准同样可以在三重意义上使用：判断者、工具或“依据什么”。举个例子说，判断者可以是人，工具可以是感性知觉或理智，而“依据什么”可以是印象的应用，人就是“依据”印象、以上述某一工具为手段进行判断的。

我认为作这些事先的考察是合适的，它可以使我们认识到什么是我们所要讨论的确切主题；它还促使我们去研究与我们对立的命题，以反对那些匆匆断言已经理解了真理标准的人。我们就从关于这个问题的现有争论开始。

在那些探讨了标准的人当中，有些人宣称有标准，比如斯多葛派和某些其他派别；有些人否认标准的存在，比如科林西亚人克塞尼亚得斯等；还有科洛封的克塞诺芬尼，他说：“意见决定一切。”对标准是否存在这个问题，我们持悬置判断的态度。接着，他们还将宣布，该争论或者能有决断，或者不能决断。要是他们说不能决断，那么，他们此时就是在赞同悬置判断的正确性；而要是他们承认可以决断，就请他们告诉我们，它是靠什么决断的，因为我们没有接受过任何标准，我们甚至不知道（但仍在探究）是否会有标准。此外，为了决断围绕标准而起的争

论,我们必须拥有一个认可的标准,以便我们能够判定争议;而为了拥有一个认可的标准,关于标准的争议就必须首先加以决断。因此,当论证退到了循环推理的地步,关于标准的争议就没有实际意义了,因为我们不允许他们接受一个假设的标准,而要是他们以一个标准判断另一个标准,我们就迫使他们陷入无穷倒退。再者,既然证明要求一个证明了的标准,而标准又需要一个已被承认的证明,他们就被迫陷入了循环论证。

我想这些已足够揭露独断论者在标准学说上的轻率了,但为了能够从细节上驳倒他们,仔细研究一下这个题目也不算出格。可是我们并不期望逐一反对他们关于标准的意见,因为他们的争论无休无止,这么做必然使我们也卷入混乱的讨论。鉴于这里讨论的标准有三重意义(判断者,工具和“依据什么”),我们将逐个来讨论,并展示它们都是不可理解的。按照这个方法,我们的揭露工作会立刻显得既有条不紊又全面彻底。我们就从判断者(或“由谁判断”)意义上的标准开始吧。

就独断论者作出的种种陈述而论,我认为“人”(如果他属于“判断者”的话)似乎不仅是不可理解的,而且也是不能设想的。至少我听柏

拉图对话中的苏格拉底坦率地承认说，他不知道自己是人还是别的东西。因此，在他们希望表明“人”的概念时，首先意见就不能一致；其次他们说的话也令人不可理解。

德谟克利特宣称，“人是我们大家都认识的东西”。然而只要他的意见行得通，我们就认识不了人，因为狗也是我们所认识的，那么，狗也将成为人了；另外，有一些人我们并不认识，那么他们就不算是人了。更有甚者，如果我们按照这个概念去判断的话，将没有一个人算人，因为，既然德谟克利特说人必须是所有人都认识的，而没有一个人是所有的人都认识的，那么照他的说法就没有一个人能算人了。从这个批评的正确性看，我们显然不是在作诡辩论证。这位思想家继续说：“只有原子和虚空才真正存在”，它们“不仅构成了动物的基质，而且也是一切复合实体的基质”，就这些话而论，我们根本形成不了人的特殊本质的概念，因为它们与万物齐一。但除了这些基质之外，又没什么别的了，因此我们不会拥有任何手段去区别人和其他动物而形成一个精确的人的概念。

再者，伊壁鸠鲁说人是“那类与意志相结合的形状”。因而，按照他的说法，既然人靠指

点^[1]来显示,那么未被指点的人就不是人了。如果有人指着一个女性,那么,男性就不算人了,而如果他指点的是男性,则女性便不算人。从悬置判断第四种型式^[2]告诉我们的境况差异出发,我们还能引出诸如此类的一些推论。

其他人常常断言“人是有理性、会死亡的动物,他有接受知识和科学的能力”。可是,既然第一种型式的悬置判断^[3]表明,所有动物都不是无理性的,并且所有动物都有接受知识和科学的能力,那么,就那些人的命题而论,我们将无法了解其中之意。另外,该定义所含的种种属性或者是在“现实的”即完全的意义上使用,或者是在“潜能的”意义上使用。要是取其现实的意义,那么,一个尚未获得全部科学的、在理性上完备的以及还没有断气的(这是“会死亡的”这个词的现实的意义的)人就不是一个人了。而要是潜在意义上说,则人就不是拥有健全理性、得到了智慧和科学的人了。这个结论甚至比前一个结论还要荒谬。

[1] 伊壁鸠鲁认为,真理是通过感性知觉得来的,而感觉对象本身就是实在的东西。因此,我们并不具有可以在逻辑上定义的一般概念,而只具备可以被指来是如此如此的特殊的现象。——译者注

[2] 参见“早期怀疑论的 10 种型式”。——译者注

[3] 参见“早期怀疑论的 10 种型式”。——译者注

这么一来，人的概念显然是不可能构造的了。当柏拉图说“人是有羽毛的、具有宽指甲的两足动物，具有接受政治科学的能力”的时候，甚至他自己也不要确切地肯定这一点；因为人如果是像他提出的那一类处于变化之中的、决非拥有绝对存在的事物，并且如果照他的观点对决非真实存在的事物不可能作出确定的断言，那么，甚至柏拉图也不会请求人们认为他是在确定地提出定义，而不如认为他是在用其通常的方法作一个或然的陈述。

退一步说，即使我们承认人是能被构造的，我们还会发觉他是不可理解的。因为人由灵魂和肉体组成，而灵魂和肉体刚好又都不可理解，因而人就不可理解。肉体不可理解的道理是容易说明的：一个对象的诸属性不同于属性所依附的对象，因此当颜色或诸如此类的性质被我们知觉的时候，我们知觉到的东西或许是肉体的属性而不是肉体本身。确实，如他们所言，肉体在三维空间存在，因此，为了理解肉体就应该理解其长、宽、高。然而如果能知觉到高，我们就该分辨出金子裹着的银块^[1]。因此，我们也

[1] 金子裹着的银块，外表看上去是金色的，而其实是银块。因此，知觉到金色并不等于理解了它所依附的银块；同时，我们又无法超越金色去直接知觉银块，所以，银块就得不到理解。长、宽、高在这里是与形体、银块同一等级的概念，它们也不能直接为人知觉。

——译者注

不理解肉体。

但是别停在有关肉体的争论上，人之所以处于不可理解的境况中还由于其灵魂不可理解的事实。灵魂不可理解的道理是显然的：在那些探讨灵魂的人当中（我们这么说可以避免停留在冗长而无休止的争论中），有些人断定灵魂是不存在的，比如迈锡尼人狄凯阿克斯，另一些人断定灵魂存在，还有一些人悬置判断。如果独断论者坚持认为这个争论是无法决断的话，他们就是在承认灵魂不可理解；而要是他们说能够决断，就请他们告诉我们，他们将以什么手段来决断。他们并不能说“靠感性知觉”，因为他们说灵魂是理智的对象。而如果他们说“靠理智”的话，我们会说，理智是灵魂中最不显明的部分（有些人赞同灵魂真实存在，而对理智的看法则不同，就表明了这一点），因此，要是他们打算依靠理智来理解灵魂，并决断有关的争论，那么，这等于是打算用较多疑问的东西去决断和建立较少疑问的东西，这是荒谬的。因此，靠着理智，关于灵魂的争论还是得不到决断，因而不存在什么决断争论的手段。既然如此，灵魂就是不可理解的，结果，人也将不可理解了。

即使我们假定人是可理解的，或许仍不可能说明对象应该靠人来判断。那个断言了对象

应该靠人来判断的人，不是无证据地断言这一点，就是有证据地断言这一点。他不能有证据地断言，因为证据必须真实并受过检验，当然是被某个标准检验。然而，既然我们对于证据本身得到检验的标准无法作出一致的陈述（因为我们仍在探讨“由谁判断”这类标准），我们就不能对证据作出宣判，进而也不能证明该标准，而这正是我们讨论的主题。如果对象应依靠人来判断的断言是无证据的，该断言就不可信，因此我们就无法明确肯定“由谁判断”（或判断者）这类标准是人。再者，谁将成为“判断者标准是人”这一说法的法官呢？要是他们不裁判或不按照标准就断言的话，他们肯定会失去信任。但他们要是说人将成为法官的话，就等于假设了争论的那一点；如果他们把其他动物当作法官，那么，为了判断人是否是标准，他们以什么方式接受那个动物呢？不裁判会失去信任，而裁判了又需要依靠某物来判定。那么，如果靠自身来判定，情况又怎样呢？同样的荒谬性依然存在（要探究的对象判定要探究的对象自身）；而如果依靠人判定，循环论证就被引进来了；如果以此二者之外的东西来判定，那么在这种情况下我们将再一次需要“由谁判断”这类标准，如此下去，直至无穷。最后，我们就不能够宣称对象应该依靠人来判断了。

但是,假定承认并确立:对象应该依靠人来判断,那么,既然人们之间的看法有很大的差异,而假定独断论者率先一致同意我们必须注意的是特殊的人,这时,只有在这时,他们会请求我们也去同意特殊的人。但是,如果他们打算就此争论下去,“好似流水长长,高大的树木停止了迅猛生长那样”(引一句俗话)^[1],他们怎么能催促我们轻率地同意某人的意见呢?因为,如果他们宣称我们必须相信圣人,那么请问:“是什么圣人呢?”是伊壁鸠鲁的圣人还是斯多葛的圣人,是昔勒尼派的还是犬儒派的?他们不会获得一致的答案。

如果有人要求不要对“圣人”加以追究,只要相信他是一个聪明过人的人就行了,那么,首先,他们会对谁聪明过人的问题加以争论;其次,即使人们一致同意某人聪明过人,超过了古往今来的人,这个人还是不该得到信任。因为,由于聪明在程度上容易有很大的伸缩性,——这情形确实不可胜数,——我们便可断定有可能出现另一个比这个所谓古往今来聪明出众的人更聪明的人,因此,要是有人要我们相信那个古往今来聪明过人的人,我们倒更应该相信

[1] 比喻没完没了,始终在原地踏步不前。

——译者注

他未来的后继者，那个人比他还要聪明。然而，一旦后继者出现以后，我们又可以正当地期待另一个比后继者更聪明的人，如此期待，以至无穷。此外，所有这些人的意见是一致还是矛盾，这仍是不明白的。结果，当一个人被认为比那些古往今来的人更聪明的时候，鉴于我们无法确切肯定是否没有人比他更聪明（这一点是不明白的），我们就永远得等待将来更聪明的人来判决，而决不能同意这一位圣人。

退一步说，即使我们承认过去、现在、将来都没有比我们假设的圣人更聪明的人，相信圣人也是不合适的。正是聪明超群的人在建造他们的学说时，喜欢拥护不可靠的学说，并使它们看上去显得真实可靠。因而每当聪明的人作出一个陈述的时候，我们不知道他是在如实陈述事实，还是在把实际上虚假的东西说成真实的，并说服我们也把它当作真实的，因为他比所有其他人都要聪明，我们驳不倒他。虽然我们猜想他也可能说的是真话，但既然我们假设，他靠着过人的机敏把关于对象的虚假的命题说成为真实的，我们就不能赞同这样的人是真实判断事物的人。因此，在命题的裁决中，我们甚至不能相信那个被认为是最聪明的人。

如果有人说，我们应该注意大多数人的共

同意见，我们将回答说这是徒劳的。首先，真理是一件珍奇之物，因此一个人比大多数人聪明是可能的。其次，反对任何一种标准的人都比赞成它的人为数要多，那些人承认，任何一种标准都不是似乎得到普遍同意的那种，他们反对赞同某一标准。这种人在数量上比赞同的人要来得多。除此以外，那些赞同的人或者是站在不同的立场，或者是站在同一个立场。至于这里讨论的事情，当然他们不会是站在不同立场上的，否则，他们怎么能对它作出同一的陈述呢？而要是他们站到了同一个立场，那么，由于一个作出了个别陈述的人是站在一个立场上，一些共同赞同的人也是站在这个立场上，就我们从中发现自我的立场来说，即使以数量为根据也找不到任何差别了。因此，我们不应该过多注意“众多”而不顾“一个”；在判断活动中企图以数量为基础建立彼此的差别是不可理解的，——我们在“怀疑论第四种型式”^[1]中指出过这一点，除了这个较深刻的事实外，既然作为个体的人数不胜数，我们又不能考察和说明他们所有判断，那么，什么是大多数人肯定的东西呢？什么又是少数人肯定的呢？因此，这也说明了依据人们的数量多少来抉择判断可取与否是荒谬的。

[1] 参见“早期怀疑派的10种型式”。——译者注

但是，如果我们不注重数量上的优势，我们还是找不出任何一个能判定对象的人，尽管由于让步，我们对此已经同意了许多东西。因此种种，对象“由谁判断”这种标准落到了不可理解的地步。

下面我们讨论所谓“凭借什么”(或工具)意义上的标准。独断论者有关这个标准的争论是激烈的，简直可以说到了无休无止的地步。可是从系统研究的角度看，我们仍然认为，只要人是事物得以判定的标准(据他们所说)，而除了感觉和理智外，人再没有别的工具去判断的话(这也是他们自己同意的)，那么，如果我们说明单独依靠感觉、单独依靠理智、或者依靠感觉和理智的结合，人都不能够下判断的话，我们就是对所有个别的意见给出了简明的答案，因为它们似乎总共只能推出这三种彼此竞争的理论。我们就从感觉开始吧。

有些人断言感觉所有的印象是“空虚的”(那些看上去为它们理解的对象实际上没有一个是真实存在的)^[1]；另一些人^[2]则说，一切他们假设能感动他们的对象都是现实存在的；还有一些人^[3]说有些对象真实，有些对象不真实；

[1] 指赫拉克利特、巴门尼德和德谟克利特。——译者注

[2] 指伊壁鸠鲁派和毕达哥拉斯派。——译者注

[3] 指逍遥学派、斯多葛派和学园派。——译者注

既然如此，那么我们就不知道究竟应该听谁的了。我们无法靠感性知觉来决断争论，因为现在探究的正是有关感觉的问题，探究感觉究竟是幻觉还是真实的理解。我们也不能靠别的东西来决断，因为按照目前的假设，人们甚至根本不应该“凭借”其他任何标准来判断。因此，感觉是幻觉的感受还是对某一现实对象的理解，这个问题既无法决断也无法理解。接踵而来的结论是，在判断事物时，我们决不能仅注重感觉，因为对于感觉我们完全不能肯定地说它究竟理解了些什么东西。

退一步说，就算感觉有理解力，我们对它在判断外界实在对象方面的不信任也不能有所减少，因为感觉确实是以种种变化的方式受到外界对象刺激的，比如，味觉对同一种蜜的知觉一会儿是苦，一会儿是甜；视觉对同一种颜色的感受一会儿是血红，一会儿是雪白。还有，甚至嗅觉也不总是一贯的，因为头痛患者确实认为没药^[1]不好闻，而一个健康者则认为它令人怡悦。那些着了魔的或陷于狂想的人会听到有人在跟他们交谈，而我们则完全听不到。同是一样的

[1] 没药：由没药树树皮渗出的树脂、油胶于空气中变成的红棕色的坚硬圆块，性平、味苦，功能活血散瘀、消肿止痛。
——译者注

水,发烧的人觉得太热而不舒服,而对其他人来说则是温和的。那么,人们是否要把所有这些现象全看成真的,或者有些真有些假,或者全部都假呢?这是不可能回答的,因为我们没有统一的标准来判断我们想要解决的问题,我们甚至没有获得真实而有效的证据。我们仍在寻找真理的标准,真正的证据本身也应该“凭借它”来检验。由于上述种种理由,如果某人要求我们相信处于自然状态的人而不相信那些性情非自然的人,那么他就是在做一件荒谬的事。因为,如果他这么说是缺乏证据的,他就不会获得信任;而从上述已知的理由看,他也不会拥有真实而有效的证据。

即使人们勉强同意说,自然状态中人的感觉印象可靠,非自然状态中人的感觉印象不可靠,这时,单纯凭借感觉去判断外界实在对象仍是不可能的。确实,处于自然状态的视觉对同一座塔的感受此时是圆,彼时为方;味觉对于同一食品饱时感到不好吃,饥时又变得好吃;听觉也是一样,同样的声音夜里听着响亮而白天听着微弱;嗅觉也是如此,对于同一样东西,众人以为其臭而革匠却不以为然;触觉也不例外,我们初进外厅感到温暖,可是从浴室出来时就会觉得冷。因此,既然感觉在自然状态中也自相

矛盾，而鉴于我们没有公认的判定标准，他们的争论得不到决断，那么上面的困惑就必定接踵而来了。为了确立这个结论，我们还可以从悬置判断的各个型式的讨论中找出进一步的证据。因此，说感性知觉本身能够判断外界实在对象恐怕是不真切的。

我们接着来着手说明理智吧。那些声称在判断事物时应该只注意理智的人首先不能说明理智的存在是可理解的。高尔吉亚既已否定万物的存在，他也就否定了理智的存在，而有些人宣称理智是现实存在的，他们如何决断这个矛盾呢？当然不能依靠理智，因为这等于假设了争议中的东西；也不能依靠别的东西，因而他们断言过，按照我们目前的假设再没有别的什么东西能作为我们判断对象的工具了。因此，理智是否存在的问题将不容决断和理解。由此而来的结论是，我们在判定对象时不应该只注意理智本身，理智迄今为止仍是不可理解的。

但就算理智得到了理解，就算我们假定同意说理智确实存在，我们仍然认为它不能判断对象。因为，如果它连自己都不能精确辨认，而且，它在自己的存在 自己起源的模式以及自己所处的位置^[1]等问题的判断上还存在自相矛盾

[1] 指是在大脑中，还是在心中，或是在别的什么地方。

——译者注

的话，它怎么能够精确理解其他东西呢？即使我们承认理智能够判断对象，我们也看不出是如何根据它来判断的。可见在理智方面存在着形形色色的差异，如高尔吉亚的理智是一种，他说什么都不存在；赫拉克利特的理智又是一种，他宣称所有事物都存在；另一些人则说，有些事物存在有些事物不存在；既然如此我们无法在这些众多的理智之间作出任何决断。我们也不能够断言，采取此人的理智作为自己的指南有道理而采取别人的就没道理。要是我们冒险靠其中某一理智去判断，因而同意了争论中的一方，我们就等于假设了处于争议中的东西。而要是根据别的东西判断，我们就等于证明了“人们应该只依靠理智判断对象”的论断为错误。

再者，从有关“由谁判断”这类标准的论述看，我们也能说明：我们无法找出比其他所有理智更聪明的理智。同样，如果我们找到了较之古往今来的理智更聪明的理智，我们也不应该注重它，因为是否还会出现比它更聪明的另一个理智这一问题还没弄明白。再说，即使假定有一个无与伦比的理智，我们也不能赞同那个使用该理智进行判断的人，恐怕他会提出某些虚假的命题，而又成功地说服我们信其为真，因为他具有聪睿的理智。因此，我们也不应该单

独根据理智判定对象。

剩下的唯一选择就是感觉和理智相结合这一判断工具了。但这又是不可能的，因为感觉不仅不能引导理智去理解，反而与理智唱反调。无论如何下面的事实可以确认这一点。蜂蜜对于有些人苦，对于另一些人甜，因而德谟克利特会说蜂蜜既不是甜的，也不是苦的，而赫拉克利特则说蜂蜜既是甜的又是苦的。对于所有的感觉以及可感物也能作这番评论。因此，从感觉出发，理智被迫作出了不同的、甚至相互冲突的论断，而这又是与理解的标准相违背的。

也有这么说的：要么以一切人的感觉和理智来判断对象，要么以一些人的感觉和理智来判断对象。但是如果他说是“一切人”的话，鉴于感觉和理智之间的巨大裂隙，这个人无异在要求一种不可能的东西；再者，依据高尔吉亚的理智断言“我们既不能注重感觉也不能注重理智”，这个人的命题就被推翻了。而要是他们说靠“一些人”的话，既然他们没有公认的标准来判定不同的感觉和理智，那么他们如何决断我们应该注重这些感觉和理智而撇开另一些呢？要是他们说依靠理智和感觉来判断感觉和理智，他们就假设了争议中的东西，因为我们问的正是凭借这些工具进行判断的可能性。

我们必须指出的另外一点是：一个人或者以感觉判断感觉和理智；或者以理智判断感觉和理智；或者以感觉和理智判断感觉；或者以感觉和理智判断理智。因此，如果他们打算以感觉或理智去判断两者，那么，无论挑选了哪一个他们都不再是凭借感觉和理智来作判断，而只是凭借它们中的一个来判断了。于是，他们又会被牵连到先前说到的复杂情况中去。而如果他们凭借感觉判断感觉，凭借理智判断理智，那么，既然感觉与感觉冲突，理智也与理智冲突，则无论接受哪一个冲突中的感觉来判定其余的感觉，都是假定了争议中的东西。他们是从一个争论的系列上截取一段（作为业已可靠的）来决定其余（实际上与它一样的）尚处于争论中的那些的。这个论证对于理智也同样适用。如果他们想用感觉判定理智，用理智判定感觉，而为了能够判定感觉，理智首先要得到判定，为了能够检验理智，感觉首先要获得审察，那么，循环论证就在其中了。因此，既然一类标准不能被同类标准判定，两个类的标准不能被一个类的标准判定，而异类标准的判定亦然，那么，我们就不能够喜欢这个理智而不喜欢另一个理智，喜欢这个感觉而不喜欢另一个感觉了。因而我们也就没有任何可以赖以判断的东西，

因为如果我们不能够凭借所有的感觉和理智进行判断，也不知道应该和不应该凭借其中的哪一个去判断，我们就没有判断对象的工具了。

因此，由于种种理由，“凭借什么”这种标准也不是现实存在的。

我们下一步就来考虑他们^[1]所说的判断对象的标准——“依据什么”。首先我们对此可以说的是，“表象”是不可设想的。他们声称，“表象”是印在“最高主宰”^[2]上的印象。由于灵魂和最高主宰是呼气^[3]，或者如他们所说，是某种比呼气更精微的东西，那么，人们就无法设想靠我们在盖图章的情形中看到的那样，压下去、鼓出一个印迹的方式，或者像他们说的那样，靠不可思议的“变化”的方式，使它们获得印象；因为灵魂无法记住构成某一技艺的全部概念，前面的概念总会被后来的“变化”擦掉。而且即使“表象”可以设想，它也是不可理解的，因为它是最高主宰的感受，而正如我们已经说过的，最高主宰是不可理解的。

[1] 指斯多葛派，这一派认为，“有说服力的表象”是真理的标准。
——译者注

[2] 这里指人体的最高统帅，诸如心灵或大脑。
——译者注

[3] 古代希腊人把灵魂看作是呼气，希腊文中“灵魂”与“呼气”是同一个词。
——译者注

再者，就算我们承认“表象”是可以理解的，对象还是不能依据它来判断，因为理智并不靠其自身去接触对象和表象，它靠的是感官；但感官所理解的并不是外界真实的对象，而是感官自己的感受（如果它终究理解了什么的话）。因此，表象将是感官感受的表象，它与外界实在是两码事。比如，蜂蜜与我感觉到的甜不是一回事，胆汁与我感觉到的苦也不是一回事，假如这些感受不同于外界真实的对象，表象就不是外界实在的表象，只是某种与之不同的东西的表象。因此，依据这样的表象作出的理智判断，就是一个没有实在依据的糟糕的判断。所以，认为外界对象可依据表象来判断的说法是荒谬的。

另外，也不能说由于感官的感受与外界真实的对象相似，因而灵魂依靠感官的感受就能理解外界实在。因为理智怎么能知道感官的感受是否类似于感觉的对象呢？理智本身并没有直接同外部对象打交道，感官也并没有向理智报道外部对象的真实性质，而仅仅报道它自己关于外部对象的感受，这一点我在谈悬置判断的型式时已经论证过。一个不认识苏格拉底的人要是看见一张苏格拉底的画像，他不会知道这画像是否像苏格拉底；同样，只看到感官的感受

而未抓住外界事物的理智，对于感官的感受是否类似于外界实在也不会知道得更多。因此，即是以相似为理由也无法依据表象判断对象。

退一步说，就算我们承认表象除了可设想和可理解之外，还有可能成为对象得以判断的依据，论证也会指向完全相反的结论。在退一步的情况下，我们要么相信一切表象或印象，并依据它们判断，要么相信某一个印象。但如果我们相信一切印象，显然也得相信克塞尼亚得斯的，而克塞尼亚得斯依据他的印象断言：一切印象都不值得信任。因而我们的命题将站不住脚，我们必须说，所有的印象不再是事物得以判断的依据。如果我们相信某一印象，那么我们如何正确地决定相信这些而不相信另一些印象呢？要是他们说可以撇开表象做到这一点，那么他们就承认了表象对于判断是多余的，因为这等于说对象可以撇开表象得到判断。而要是他们说“依靠表象的帮助”，他们又如何选择用来判断所有其他表象的表象呢？他们会再一次要求第二个表象来判断第一个，要求第三个来判断第二个，如此下去，永无止境。然而判断一个无限的系列是不可能的，所以我们无法发现应该作为标准的表象。总之，即使我们承认，人们应该依据表象判断对象，则无论我们选择了相信

所有表象为标准，还是选择了相信这些表象而不相信另一些表象为标准，其证明都是站不住脚的。我们被迫作出这样的结论：不应该用表象作为判断对象的标准。

以上概要的分析，对所谓判断对象“依据什么”这类标准说得已经足够了。人们应该注意到，我们并不打算断言真理的标准是非实在的（因为那样便是独断之论）。但既然独断论者可以似乎不无道理地建立存在真理标准的论断，我们也就可以树立相反的、看上去行得通的论证。虽然我们既没有正面肯定这些相反论证的真实性，也没有肯定它们比独断论观点更有道理，然而由于这些论证与独断论者提出的论证两者在可信度上相等，我们借此得出了悬置判断的结论。

但是，即使我们承认真理标准的存在，那也是徒劳无益的，因为我们想到，就独断论的陈述而言，真理是非真实的，真也是非本体的。我们现在讨论的范围限制在“真”上，驳倒真也就驳倒了真理，因为真理是有关“真的东西的系统认识”。

既然独断论者之间存在着关于“真”的问题的争论，有的主张真的东西存在，有的主张真的东西不存在，那么，要决断争论就是不可能的。

在争论中，人们不会无缘无故地相信说真存在的那个人。假定那个人愿意提供证据，如果他承认证据是假的就没人相信他，而如果他说自己的证据是真的，他就陷入了循环推理，因为他还必须拿出证明其证据为真实真理的证据，证据的证据等等，以至无穷。而无限系列是不可能证实的，因而也不可能知道有真的东西存在。

再者，他们所谓最高的种“某物”，或者真，或者假，或者不真也不假，或者既真又假。如果他们断言其为假，他们就是承认万物皆假。好比“动物”活泼则一切特殊的动物也必活泼，最高的种（“某物”）假则所有特殊的东西皆假，无物为真。同时，这也含有无物为假的结论。由于“万物皆假”与“某个假的东西存在”这些命题本身都包含在“万物”之中，那么“万物皆假”也就成为假的了。如果断言“某物”为真，则万物皆真；但由此就又会导出无物为真，因为“无物为真”这个命题本身作为万物中的“某物”也该是真的。如果“某甲”既假又真，则每一个特殊物也既假又真。由此我们得出结论：没有真正真的东西；因为具有实在本质的真的东西不会是假的。如果“某物”不真不假，那么，所有宣布为既不假也不真的特殊物也就被认为是不真的。

了。由于这些理由，我们认为真是否存在的问题是是非显明的。

又次，真的东西或者只能是显明的，或者只能是非显明的，或者部分显明部分非显明；而选择其中任何一个都不是真的（我们下面要说明这一点）；因此无物为真。如果真的东西只能是显明的，他们将断言全部或某些显明的东西为真。要是“全部”的话，论证就被推翻了，因为在某些人看来无物为真；而要是说“某些”的话，则谁都不能不加验证地断言这些现象为真，那些现象为假；如果他用一个测验或标准，则标准或者显明或者非显明。当然它们不能是非显明的，因为现在的假设是，只有显明的对象才是真的。而假如它们是显明的，既然争论的问题是：什么显明的东西为真，什么显明的东西为假，则用以判定显明对象的显明的东西本身就需要一个显明的标准，而这个显明的标准又需要另一个标准，如此下去，永无止境。判定一个无限系列是不可能的，因而理解真的东西是否只是显明的也不可能。

同理，“只有非显明的才真”这个论断，其意思也不是说非显明的东西全部为真，他显然不会说“星星的数目是偶数”与“星星的数目是奇数”都是真的。而如果是部分为真，那我们如何

决断一些非显明的东西为真，另一些非显明的东西为假呢？当然不能靠显明的标准。而要是靠非显明的标准，既然我们的问题就在于哪些非显明的东西为真，哪些为假，则这个非显明的标准本身就需要另一个标准来判断，而第二个又需要第三个，如此以往，以至无穷。因此，真的东西也不只是非显明的。

现在还剩下一个选择：真的东西有些是显明的，有些是非显明的。然而这也是荒谬的。或者所有显明的和非显明的东西为真，或者有些显明的和有些非显明的东西为真。如果我们说的是“所有”，那么，“无物为真”的命题就会被认为是真理，并且“星星的数目是偶数”以及“星星的数目是奇数”两者也都会被断言为真理，于是，论证就又一次被推翻了。如果是有些显明的与非显明的东西为真，就显明的来说，我们如何判定这些为真、另一些为假呢？如果我们依靠显明的东西去判断，论证就会陷于无穷后退；而如果依靠非显明的东西，既然非显明的东西自身也需要判定，那么，依靠什么来判定它呢？如果以显明的东西，我们就陷入了循环论证，而如果以非显明的东西，又会导致无穷后退。关于非显明的东西，我们也必将作出类似的陈述，因为某人如果企图靠某个非显明的东西来判断它

们何者为真何者为假，他就会陷入无穷倒退；而要是他依靠显明的东西或者依靠由显明的东西支持的显明的东西，他也会陷入无穷倒退；或者他越过非显明的东西而达到显明的东西，那他就犯了循环论证的错误。因此，真的东西有些是显明的，有些是非显明的这种说法是错误的。

既然并非只有显明的东西或非显明的东西为真，而且并非某些显明的和某些非显明的东西为真，那么，就无物为真。要是无物为真，而标准又似乎要求真的东西来判定，那么，即使我们退一步承认了标准的本体实在性，那也是没有用的。因此，我们对真理标准问题持怀疑态度。

论 记 号

独断论者设想他们从显明的东西理解了非显明的东西，然而，要是我们对于显明的东西不得不悬置判断的话，我们如何敢对非显明的东西作断言呢？既然独断论者把记号当作显明的东西以理解那些非显明的东西，那么，我们就来简要地说明一下，悬置判断对于记号也是适用的。

按照独断论者的说法，有些对象是自来显明的，有些则是非显明的。在非显明的对象中，有些是完全非显明的，有些是偶尔非显明的，有些则是在本性上不易显明的。自来显明的对象好比大白天的事实，能够自己进入我们的认识。完全非显明的对象根本不能为我们理解，比如“星星的数目是偶数”。偶尔非显明的对象在本性上是显明的，只是因为某种特定的环境偶然变得非显明了，我现在看雅典城就是如此。本

注上不易显明的对象不具备给予人们清晰知觉的本性,比如,只能凭理智了解的毛孔。毛孔自身并不是显明的,但人们却认为它们最终可以通过其他东西来理解,比如通过出汗或者诸如此类的事情。因此,他们说,自来显明的对象不需要记号,因为它们通过自身就可以被理解。完全非显明的对象也不需要记号,因为它们根本不可理解。但是,那些偶尔非显明的或本性上不易显明的对象需要借助记号来理解。当然,它们所依赖的记号是不一样的,偶尔非显明的对象借助于“暗示性”记号,而本性上不易显明的对象借助于“指示性”记号。

按照独断论的说法,有些记号是暗示性的,有些则是指示性的。如果记号在精神上与所标记的事物有联系,并且以其知觉时的清晰性(虽然被标记事物依然是非显明的)向我们暗示与记号有联系、却不为我们清楚知觉到的事物,就好像烟与火的情形一样,那么,这种记号就被称为“暗示性的”。“指示性”记号与所标记的事物没有清晰的联系,但它以其特殊本性和结构成为事物的记号,比如,身体运动是灵魂的记号。所以,他们也这样来定义:“指示性记号在严格的假言三段论中是一个假言判断,用于揭示结果。”上面我们提到了两种不同的记号,我们不

准备对此一一反驳。我们只打算反驳其中的指示性记号；因为这种记号似乎是独断论者的发明。暗示性记号是建立在生活经验基础上的，当人们看到烟的时候，就知道有火，看到了疤就会说曾经有伤。我们不仅不反对生活经验，甚至还小心谨慎地赞同它，并把它引为反驳独断论者发明的支持者。

也许这些前言性的话正好能说明我们探究的对象。我们现在的任务是反驳。但我们不要急于表明指示性记号的完全非实在性，我们要提醒自己注意，用来证明其实在性的论证与证明其非实在性的论证是明显对等的。好了，我们现在就来反驳。

独断论者断定的那种记号是不可设想的。斯多葛派为了建立记号的概念，对记号下过确切的定义：“记号是一个有效的假言三段论中的假言判断，用于揭示结果。”他们把“判断”定义为“一个自身完整的表达，它能够自己表明自己”；把“有效的假言三段论”定义为一个“并非始于真，终于假”^[1]的三段论。假言三段论要么始于真，终于真（比如，“如果是白天，天就是亮

[1] 这里的“始”指假言推理中的“如果……”从句，“终”指假言推理中的主句。也可以说，“始”就是前件，“终”就是后件。
——译者注

的”);要么始于假,终于假(比如,“如果地球飞则地球转”);或者始于真,终于假(比如,“如果地球存在,则地球飞”);或者始于假,终于真(比如,“如果地球飞,则地球存在”)。他们说只有其中始于真终于假的那类无效,其余的都有效。关于“前件”,他们说,它“是始于真、终于真的假言三段论中的前面那个从句”,并“揭示后件”,比如,在“如果这位妇女有奶,她就怀孕了”这个三段论中,从句“如果这位妇女有奶”似乎是后件“她怀孕了”的证据。

这就是斯多葛派的理论。我们首先断言,“表达”的存在与否是非显明的。有些独断论者(比如伊壁鸠鲁)声明,表达不存在;而别的独断论者(比如斯多葛派)则声明它们存在。当斯多葛派断言表达存在时,他们或者单纯靠断言,或者引用证明。如果是断言,则伊壁鸠鲁也只要断言一下“表达不存在”就可以进行反驳了。但如果他们引用了证明,而证明是由表达出来的判断构成的,那么,鉴于它构成于表达,⁴它就无法用来肯定表达的存在,一个拒绝承认表达存在的人怎么会承认由表达组成的体系呢?因此,企图从表达体系的实在性来建立表达的实在性,这无疑是在以疑克疑。因此,要是断言和证明都不可能说明表达是存在的,则表达存在与

否就是非显明的。

判断是表达的形式，所以，判断存在与否也是非显明的。即使我们承认表达是存在的，判断很可能仍旧是非存在的，因为构成判断的各个表达不是相互共存的。例如，在“如果是白天，天就是亮的”情形中，当我说“是白天”时，句子“天是亮的”不一定存在，而当我说“天是亮的”时候，句子“这是白天”就不再存在。对于由部分构成的事物来说，如果其中的各部分不是相互共存的，则这个事物就不可能现实存在。构成判断的那些部分如果不相互共存，则该判断不具有真实的存在。

撇开这个反驳不说，有效的假言三段论也是不可理解的。斐洛说，有效的假言三段论是那些“并非始于真，终于假”的三段论，比如，当事实上是在白天，并且我正在谈话的时候，“如果是白天，我就谈话”这个假言三段论就是有效的假言三段论。狄奥多罗斯把它定义为“过去、现在都不能够始于真而终于假”，按照狄奥多罗斯的定义，刚才提到的三段论似乎会因为是白天以及我一直保持沉默的事实而成为假的，因为这是始于真而终于假；而三段论“如果事物的原子不存在，则原子存在”似乎就是真的，因为它由假前件“原子不存在”开始而以真后件“原

子存在”结束。在那些引进了前件与后件的“连贯性”和“一致性”的人看来，只要后件的反对命题与前件矛盾，假言三段论就是有效的。因此，按照他们的说法，上面提到的种种三段论全都无效，而只有“如果是白天，则白天存在”这个三段论为真。那些靠“蕴含”来判断的人声明，当后件潜能地包含于前件中时，假言三段论为真。按照他们的说法，三段论“如果是白天，则白天存在”以及诸如此类的重复三段论就可能是假的了，因为任何对象自身包含于自身之中是不合适的。

上述争论也许根本不可能了结。我们或者毫无根据地偏爱其中某一种观点，或者借助证据去偏爱其中的某种观点，而在这两种情况下我们都得不到信任。证据本身作为论证，只有当它的结论是由前提的结合得来时，好像后件紧跟着前件那样，才被认为有效，比如，“如果是白天，天就是亮的；实际上现在是白天；因此天是亮的。”[或者“如果是白天则天亮；现在是白天因此天亮。”]但是，当我们探究如何判断后件与前件的逻辑关联时，我们就会遇到循环论证。为了证明以假言三段论为基础的判断，证据的结论必须合乎逻辑地从其前提得出，就像我们上面说到的那样；但是反过来，为了建立证据，

假言三段论及其逻辑关联又必须受到检验。循环论证是荒谬的。因此，有效的假言三段论不可理解。

然而“前件”也是不可理解的。他们说，前件是“那类始于真终于真的假言三段论中领头的句子”，它是用来揭示后件的记号。后件要么是自来显明的，要么是非显明的。如果它是自来显明的，它就不会这么急切地需要别的东西来揭示自己，它将与记号一起得到理解，而不会成为由记号标记的对象；因而上面提到的东西也不是对象的“记号”了。但是如果后件是非显明的，鉴于对非显明的事物人们还争论不休（比如，哪些非显明的事物为真，哪些为假；一般说来是否有一些是真的，等等），假言三段论是否以一个真后件终结的问题就是非显明的了。这里还包含了一个更深刻的事实，即三段论领头的句子是否就是逻辑前件，这一点是非显明的。不过，撇开这条反驳不说，如果被标记事物与记号有关系，因而可以与记号一起被理解的话，记号仍然不能用于揭示后件。关系是相互连在一起被理解的，正如“右”不能在“左”之前被理解成“左的右”，反之亦然。这一条对所有其他关系词都有效。因此，作为“标记记号”的记号也不可能先于被标记事物得到理解。而如果记号

不能在被标记的事物之前得到理解，它就不可能真正揭示与自己一起得到理解的现实事物。

即使我们根据那些有异议的哲学家（斯多葛派）的通常说法来判断，记号也是不可设想的。他们认为记号既相对于被标记事物，又揭示被标记事物。因此，如果是相对于被标记事物，记号当然就应该与所标记事物一起理解，就像“左”与“右”、“上”与“下”以及其他关系名词一样；而如果是用于揭示所标记的事物，记号又确实应该首先被理解，因为人们先知道了记号，就可以进一步进入对象的概念，后者是通过前者被理解的。但是，形成一个不能先于事物却必须先于事物被理解的对象的概念是不可能的，因此，设想某一对象既是相关相对的，又确实用来揭示与它相关的事物也是不可能的。而他们所肯定的记号既是相关相对的，又是用来揭示被标记事物的，因此，记号是不可能设想的。

再者，还有这么一种说法，我们的前辈们发生过一场争论，有人声称指示性记号存在，有人坚持指示性记号不存在。断言指示性记号存在的人要么撇开证据单纯作一个断言，要么借助证据。如果他只作一个单纯的断言，他就不会获得信任；如果他打算证明它，就会假设处于争议中的东西，因为既然证据属于某种记号，记号

存在与否又还有争议，那么证据是否存在也会有争议，好比我们一边问“动物存在吗？”一边又问“人存在吗？”一样。依靠同样有争议的东西或者争议问题本身来证明争议的问题是荒谬的。因此，谁也不能依靠证据来确切肯定记号的存在。如果依靠纯粹断言和证据都不能正面说明记号，那么，对它作有说服力的肯定判断就不可能了。要是记号得不到准确的理解，连它自己都尚未得到一致公认，它就无所确定对别的东西有其意义。它甚至不再是一个记号。按照这条线索推理，记号将成为非实在的，并且也将是不可设想的。

我们还可作进一步的论证。记号或者只能是显明的，或者只能是非显明的，或者有些是显明的有些是非显明的；然而其中任何一项选择都无效，因此，记号不存在。

一切记号都不是非显明的，这一点将由下面的论证来说明。独断论者断言，非显明的东西不会自己变得显明的，它必须通过别的东西为人感知。记号如果是非显明的，就会要求另一个非显明的记号（因为根据假设，没有显明的记号），而此又要求第三个，如此下去，永无止境。把握无限的记号系列是不可能的，因此，如果记号是非显明的，则记号不可理解。因为它不能

标记任何东西。因而记号不复存在。并且由于它无法理解，它甚至成不了一个记号。

假如所有的记号都是显明的，并且，由于记号是相关相对的东西，它与被标记的事物相关联，而关系总是共同被理解的，那么，所谓被标记的事物既然与显明的记号一起为人理解，它也就是显明的了。正如右和左一起被感知，右不能离开左而出现，左也无法离开右而出现一样，要是记号与所标记的事物一起为人理解，我们就不会说记号离开所标记事物出现。而如果被标记的事物是显明的，它甚至根本不用标记，不需要任何东西来标记它和揭示它，正如取消了“左”就没有“右”一样，取消了被标记的事物也就没有记号了。因此，如果人们宣称记号只能是显明的，则记号就不是实在的。

现在还剩下一一种说明，即有些记号是显明的有些是非显明的。即便如此，困难依然存在。为显明的记号标记的事物也将是显明的，它不需要别的东西来标记，它根本不再是被标记的事物，因此，记号也不再是记号了，它不标记任何东西。至于那些要靠别的东西来揭示的非显明的记号，如果我们说它们是由非显明的东西标记的，论证就陷入无限倒退，最后迫使记号成为不可理解和非实在的；而如果它们由显明的

东西来标记，它们就也是显明的，因为它们是与显明的记号一同为人理解的。因此记号是非实在的。⁸任何在本性上既显明又非显明的对象不可能真实存在，但我们正在讨论的记号却就是如此，它们纵然被假设为非显明的，由于论证的反转，它们也变得是显明的了。

因此，记号既不是全都显明的，也不是全都非显明的，也不是有些显明有些非显明的。除此之外别无其他选择，因此，所谓记号是非实在的。

以上这些有代表性的论证已经足以表明指示性记号的非存在性了。下面我们将提出一些建议记号存在的论证，以便我们能够展示两种论证相互抗衡的状况。

用于批判记号的那些话，或者标记某物，或者什么也不标记。要是它们什么也不标记的话，如何能影响记号的实在性呢？要是它们标记某物，则记号存在。再者，反对记号存在的论证或者有论证力，或者无论证力。如果无论证力，它们就证明不了记号的非实在性；⁹而要是它们有论证力，既然作为揭示结论的证据属于某种记号，记号就存在。因此，下面的论证也随之而出：“如果记号存在，则记号存在；如果记号不存在，记号也存在，因为记号不存在是通过证据说明

的，而证据就是记号的一种形式。记号或者存在或者不存在，因此记号存在。”与该论证抗衡的是下面的论证：“如果任何记号不存在，则记号不存在；如果记号是独断论说明的那种记号，则记号不存在（因为按照独断论者说明的记号概念，记号既是相关相对的，又用以揭示被标记的事物，则所讨论的记号就是非实在的，这一点我们已经说明过了）。记号或者存在或者不存在，因此记号不存在。”

关于赞同记号存在的那些话，也请独断论者在回答我们论证的时候说清楚：它们是标记某物还是不标记某物。要是它们不标记某物，记号的存在就得不到肯定；要是它们标记某物，被标记的事物将遵循它们，这就意味着“记号的存在”。可这还会导致记号的非存在，按照我们上述已经作过的论证，其原因在于论证的反转。

简而言之，既然这种似乎有道理的论证同时被用来证明记号的存在与非存在，我们势必宣告：记号既不存在，也不不存在。

论 证 据

显而易见,证据也不是意见一致的基础。如果我们对记号悬置判断,而证据也是记号的话,我们必然对证据也悬置判断。实际上,我们会发现,针对记号所提出的那些论证也适用于证据。证据既然是相关相对的,又是用来揭示结论的,则几乎所有在记号情形中出现的后果也都会随着这些性质而出现。可是,人们应该对证据作出一个专门的讨论,我想先简短地说明一下独断论者赋予证据的定义,然后再着手简要地讨论一下证据。

照他们的说法,证据是“凭借一致的前提,通过演绎的方法揭示非显明结论的论证”。这种说法的含义在下一段话中更加清楚:“论证是由诸前提与结论组成的系统。前提据说是人们共同接受的用于建立结论的判断,而结论是被前

提建立起来的判断”。例如，“如果是白天，天就是亮的；现在确实是白天；因此天是亮的”。在这个论证中，“因此天是亮的”这一句是结论，其他的都为前提。有些论证是结论性的^[1]，有些则是非结论性的。当假言三段论以论证前提的结合为出发点并以其结果为终点的时候，论证就是结论性的。比如刚才说的论证就是结论性的，其前提的结合（“现在是白天”并且“如果是白天，天就是亮的”）导致了三段论中的结果“天是亮的”。在此之外的论证都是非结论性的。

有些结论性的论证是真的，有些则不是。真论证不仅要求由前提的结合及结论构成的三段论有效，就像我们上面说过的，而且也要求前提的结合（即三段论的前件）和结论确实都是真实的。如果结合的各部分都真，则结合也真，比如“现在是白天，并且如果是白天，天就是亮的”就是。除此之外的论证都不是真的。比如像这样的论证，“如果是黑夜，天就是黑的；事实上现在是黑夜；因此天是黑的”，它的确是结论性的论证，因为“现在是黑夜，并且如果是黑夜，天就是黑的，因此天是黑的”这个三段论有效。但如果

[1] 结论性的 (conclusive)：意思似乎是指从论证的逻辑形式上说可以得出结论的。与“有效的”意思相同。
——译者注

现在是白天,则该论证就不是真的了;既然前提的结合(“现在是黑夜,并且如果是黑夜天就是黑的”)中含有“现在是黑夜”的错误判断,则前提的结合就是假的,因为含有错误的结合是假结合。因此,他们也说,真论证是那种从真前提推出真结论的论证。

有些真论证是“证明性的”^[1],有些则不是。证明性的真论证指那些依靠自来显明的前提推出非显明东西的论证,其他的则为非证明性的论证。比如像这样的论证:“如果是白天,天就是亮的;事实上现在是白天;因此天是亮的”,就不是证明性的;因为这里的结论“天是亮的”是自来显明的。然而,像“如果汗渗过表皮,不可感的毛孔就存在;事实上汗确实渗过了表皮;因此不可感的毛孔存在”这样的论证就是证明性的,因为其结论(“因此不可感的毛孔存在”)是非显明的。

在推出非显明事物的论证中,有些只靠推演的方式把我们从前提引向结论,其他的则既靠推演的方式,也靠发现的方式。推演的方式似乎是那些依靠信仰和记忆的方式。“如果神对你说某人会富起来,则某人就将富起来;该神(假

[1] Probative, 证明性的,意为可以当作证据来用的。

——译者注

定我指的是宙斯)对你说了张三要富起来;因此张三将富起来。”这个论证是推演的,因为我们赞同这个结论与其说是根据前提的逻辑力量,还不如说是因为我们相信那个神说的话。然而有些论证不仅靠推演的方式、而且还靠发现的方式把我们引向结论,下面的例子就是:“如果汗渗透过表皮,则不可感的毛孔存在;而前件是真的,因此后件也真。”出汗使人发现了毛孔存在的事实,因为先前假定湿气是不能够透过固体的。

因此,证据应该是这么一个论证,它是演绎性的、真实的,并且有一个为前提的潜能所发现的非显明的结论。因此,证据的定义是:“凭借一致的前提,并且通过演绎的方法发现非显明结论的论证。”这些话正是独断论者对于证据概念的习惯解释。现在我们就来反驳他们关于证据存在的说法。

首先,只要把证据概念中隐含着的各个假设驳倒,我们就能从他们自己的陈述中推出证据的非实在性。例如,论证是由判断组成的复合物,而复合物只有在其组成部分相互共存的条件下才存在,这一点从床及其他类似的对象看是不证自明的;论证的各部分并不相互共存,在我们说第一个前提的时候,第二个前提以及

结论并非同样存在；在我们说第二个前提时，第一个前提以及结论便不再存在；而当我们宣告结论的时候，它的前提也不再存在¹⁾。因此，论证的各个部分不是相互共存的，因而论证也似乎不复存在。

然而撇开这一点，结论性的论证还是不可理解的。既然它靠假言前提的一致性来判断，而该前提的一致性是一个热烈争论的对象，并且如我们在“论记号”中指出的那样，是不可理解的，那么，结论性的论证也就不可理解了。辩证法家们曾经断言，论证是由于前后不一致、由于欠缺、由于用了糟糕的形式或者由于冗累而成为非结论性的。当论证诸前提在逻辑上相互不一致，以及前提与结论在逻辑上不一致时，论证就是前后不一致的，比如，“如果是白天，天就是亮的；事实上市场上正在卖小麦；因此狄昂在散步”。如果我们发现某个前提对于论证的逻辑来说是多余的，则论证就是冗累的，例如，“如果是白天，天就是亮的；事实上现在是白天并且狄昂在散步；因此天是亮的”。如果论证的形式不是结论性的，那么它的形式就是糟糕的。他们说，真正的三段论论证如下：“如果是白天，天就是亮的；事实上现在是白天；因此天是亮的。”以及“如果是白天，天就是亮的；现在天不亮；因

此现在不是白天。”非结论性的论证如下：“如果是白天，天就是亮的；事实上现在天是亮的；因此现在是白天。”既然大前提宣称只要前件存在，后件也存在，那么当前件被承认时，后件自然就被推出；当后件被否定时，前件也就被否定，因为若前件存在则后件也是存在的。然而承认后件时，前件并非必然地得到承认，因为大前提不允许其前件跟着后件，而只允许后件跟着前件。

因此，从大前提及其前件推出结论的论证就是三段论的；从大前提及结论的反对命题推出前件的反对命题也是三段论的。但是，从大前提和结论推出前件，这种论证（就像前面说过的）是非结论性的，尽管推论的前提都真，它还是作了一个错误的演绎推论。比如，每当根据夜晚的灯光作如下推演时，虽然大前提“如果是白天，天就是亮的”为真，小前提“事实上现在天是亮的”也真，“因此现在是白天”的结论却是假的。如果论证省略了某种推出结论所必需的因素，则论证就犯了欠缺的错误。比如，如果说“健康状况或者良好，或者糟糕，或者一般；而某人的健康状况既非糟糕也非一般；因此它是良好的”这个论证有效，下面的论证就犯了欠缺的错误：“健康状况或者良好，或者糟糕；而它并非

糟糕，因此它是良好的。”现在，只要我说明这么一点，即根据他们的说法，要在非结论性的论证和结论性的论证之间作出区别是不可能的，那么，我就说明了结论性的论证是不可理解的，因而他们关于“辩证法”的无休止的讨论也是多余的。我就在这方面来说明它吧。

据说，由前后矛盾引起的非结论性论证是从缺乏某种一致性来辨认的，这种一致性是前提与前提、前提与结论关系的标志。既然辨认一致性应该根据建立在假言三断论上的判断，而我提出过，三段论并不承认判断，那么，前后矛盾的非结论性论证就同样分辨不出来。如果某人仅仅声称每一个非结论性论证都是由前后矛盾引起的，他就会发现自己面对着一个与此矛盾的命题；而如果他企图用论证来证明，人们就会告诉他，在能够证明所谓前后矛盾的前提确实缺乏一致性之前，其论证本身必须首先是结论性的。然而我们不知道它是不是证明性的，我们没有一致公认的检验标准来判断结果是否由前提之间的逻辑关联推得。于是，我们又无法区分犯有前后矛盾错误的论证和结论性的论证。

✎ 对于那些认为由于用了错误的形式而论证无效的人，我们仍可以作出同样的回答。坚持

形式无效的人不会有一个公认的结论性论证，以使它们能够推出上述结论。这里，我们也潜在地反驳了那些说欠缺造成了非结论性论证的人。因为如果完全的和完成的论证与其他论证是分不清的，那么欠缺的论证就是非显明的。再者，一个人如果打算用论证来证明某种论证是欠缺的，既然他不具备一致公认的假言三段论作为判断其论证的一致性的检验标准，那么，他也就无法作出下述经过检验并且为真的宣告：这是欠缺。

再者，所谓由冗累而起的错误论证与其他证明性论证也是分不清楚的。说到冗累，甚至斯多葛派谈到的“无须证明”的论证也将是非结论性的，而如果这些论证被推翻，整个辩证法也就倾覆了。按他们的说法，这些论证的建立不需要证据，而它们自身却是其他论证有效的证据。因此，当我们下面指出这些论证是非证明性的，并且依靠推理肯定了我们这一观点的时候，它们的冗累就显而易见了。

在他们的想像中，有许多无须证明的论证，不过他们主要提到了五个。第一个是从大前提和前件推出结论，比如：“如果是白天，天就是亮的；事实上现在是白天；因此天是亮的。”第二个是从大前提和结论的反对命题推出前件的

反对命题,比如:“如果是白天,天就是亮的;现在天不亮;因此现在不是白天。”第三个是从联言前提的否定命题及其子项之一的肯定命题推出另一子项的反对命题,比如:“并非既是白天又是黑夜;现在是白天;因此现在不是黑夜。”第四个是从选言前提及其选言支之一推出另一选言支的反对命题,比如:“或者是白天或者是黑夜;现在是白天;因此现在不是黑夜。”第五个是从选言前提及其选言支之一的反对命题推出另一选言支,比如:“或者是白天或者是黑夜;现在不是黑夜;因此现在是白天。”

这些就是广为人们谈论的无须证明的论证,不过在我看来它们似乎全都因为冗累而成了非结论性的。就说第一个吧。大前提中“天就是亮的”跟着前件“现在是白天”,这一点或者是一致公认的,或者是非显明的。如果这一点是非显明的,我们就不会说大前提是一致公认的;可如果这一点是自来显明的,即前件“现在是白天”为真,后件“天就是亮的”也必为真,那么,一旦我们断言“现在是白天”,也就同时得到了“天是亮的”这个命题。因此,论证采取“现在是白天,因而天是亮的”这种形式就足够了,而大前提“如果是白天,天就是亮的”是冗累的。

对于第二个无需证明的论证,我们照样可

以作出类似的反驳。当后件并非真的时候，前件可能真或者可能不真。如果是可能的，大前提就无效；如果不可能，那么，在断定“假后件”的那一刻，我们也断定了“假前件”，而大前提就又是冗累的。论证可以提作“天不是亮的，因此，现在不是白天。”

同样的推理也适用于第三个无需证明的论证。联言前提的各个子项不可能相互共存，这一点要么是自来显明的，要么是非显明的。如果是非显明的，我们就也不承认联言前提的否定命题；而如果是自来显明的，那么，从断定其中一个子项的那一刻起，另一个子项就自然取消了，并且，当我们用“现在是白天，因此现在不是黑夜”这样的形式提出论证的时候，联言前提的否定命题就是冗累的。

我们还可用这种方法对付第四个和第五个无需证明的论证。正如选言判断那样，选言前提中也是一项为真另一项为假，它们完全矛盾。这一点要么是自来显明的，要么是非显明的。如果是非显明的，我们就不会承认选言命题了；而如果它是自来显明的，就是说，肯定一个子项就等于宣布另一子项非真，而否定一个子项等于宣布另一子项为真，那么，只要构成下面这样的论证就足够了：“现在是白天，因此不是黑夜。”

或者“现在不是白天，因此是黑夜。”而选言前提是冗累的。

人们还可以对所谓“直言”三段论（主要是逍遥学派用它）作出类似的反驳。例如，在“正义是公正，而公正是善，因此正义是善”这个论证中，“公正是善”或者是一致公认的和自来显明的，或者处于无休止的争论之中，是非显明的。如果是非显明的，它在推演过程中将不被承认，结果三段论也不是结论性的了。而如果这一点（无论什么，只要是公正的东西无一例外地是善的）是自来显明的，那么，在陈述某一特殊事情为公正的时候，它是善的这一事实也就隐含于其中。因此，论证以下面的形式提出就足够了：“正义是公正，因此正义是善。”而其他前提（比如“公正是善”）就是冗累的。下面的类似论证也是如此，“苏格拉底是人；每一个人都是动物；因此苏格拉底是动物。”只要是人就永远也是动物，如果这一点不是自来显明的，则普遍意义的前提就不是一致公认的，我们在推演中也将不承认它。但如果某人是人的事实在逻辑上必然导致他也是动物的事实，并且推论中“每一个人都是动物”这个前提一致公认为真的，那么，说“苏格拉底是人”的时候，我们也同时承认了他是动物。所以，论证采取下面这个形式就

够了：“苏格拉底是人，因此苏格拉底是动物。”而“每一个人都是动物”这一前提就是冗累的。假使我们不停留在现在讨论的事情上，而转向其他原始的直言论证，运用这类推理方法也是可能的。

既然被辩证法家们当作三段论基础的那些论证都是冗累的，那么，整个辩证法就彻底倒塌了。我们无法分别冗累的、进而也是非结论性的论证和所谓结论性的三段论。如果有些人反对“一个前提”的论证，他们也不应该比不反对这种论证的安提帕特享有更高的信任。

由于这些理由，辩证法家命名为“结论性的”论证就不能为人接受。但是进一步说，“真”论证并不因为先前的种种理由以及因为它应该在所有情况下都得出真结论就可以被找到。所谓真的结论或者是显明的，或者是非显明的。它当然不是显明的，要是它本身可以感知，并且显明程度不亚于其前提，那么它就不需要依靠前提来揭示了。但如果它是非显明的，那么，既然关于非显明的东西存在着无休止的争论，并且最终它们还是不可理解的，则所谓真论证的结论也就是不可理解的。这一点既不可理解，我们就不会知道推演是真是假了。因此，我们对于论证是真是假将一无所知，“真”论证是找不

到的。

即使我们暂且对这个反驳忽略不计，从自来显明的前提推出非显明结论的论证也是不存在的。结论如果由诸前提的结合推出，推得的结论是相关的、相对于前提的，并且关系各项（如我们表明的那样）是同时被理解的，那么，结论非显明则前提也非显明；前提若是自来显明的，则结论也自来显明，因为它与自来显明的前提一同为人理解。因此，从自来显明的前提到非显明的结论的推演就不再存在了。由于这些理由，结论不是靠非显明的、不能理解的前提揭示的。因此，如果我们把证据定义为“通过有效的推演，以公认为真的前提揭示非显明结论的论证”，而我们又表明了结论性的或真的论证不存在，表明了依靠显明的前提推出非显明的结论的论证、或者用于揭示结论的论证不存在，那么证据显然就不是真实存在的了。

从下面这条反驳线索，我们也能发现证据是不实在、甚至是不可想像的。断言证据存在的人们或者断言了普遍的证据，或者断言了特殊的证据。但是，正如我们指出的那样，断言普遍的或特殊的证据都是不可能的，除此之外又别无选择，因此，谁也不能断定证据是真实存在的。因为普遍证据是非实在的。普遍证据或者

有一定的前提和结论，或者没有。如果它没有的话，它甚至就不能成为证据；而如果它有前提和结论，既然每一件如此证明和被证明的事情都属于“特殊”这一层次，那么，证据就是特殊的。因此，普遍证据不存在。然而，任何特殊的证据也不存在。他们要么把由前提和结论构成的系统说成是证据，要么把仅由前提的系统说成是证据，可是就像我要说明的那样，这两者都不是证据，因此，特殊的证据不存在。由前提和结论构成的系统不是证据，这首先是因为它包含了一个非显明的部分（即结论），因而整个证据就是非显明的，而非显明的也是荒谬的。如果证据非显明，那么，它非但不能证明其他事情，而且还需要其他事情来证明它自身。

其次，既然他们断言证据是相对于结论的东西，并且肯定相关事物是在关系中被设想的，那么，被证明的东西就一定是证据之外的东西。而如果被证明者是结论，证据就不会与结论一同被设想。结论或者对自己的证据有所帮助，或者没有帮助。要是它有所帮助，它就参与了揭示自身的活动；而如果它没有帮助，而只是冗累的，那么它将不再是证据的一个部分，——我们要说明的正是证据的冗累的错误。由前提自身构成的系统也不是证据，谁会坚持认为“如

果是白天，天就是亮的；事实上现在是白天”这种形式的陈述是一个论证，认为它能全面表达一个推理呢？因此，仅由前提构成的系统也不是证据。因而特殊证据也就不是真实存在的。

这些进一步的考虑倒有可能说明证据的非现实性。如果证据存在，它或者作为显明的东西来说明显明的东西，或者作为非显明的东西来揭示非显明的东西，或者作为非显明的东西来揭示显明的东西；或者是作为显明的东西来揭示非显明的东西。但证据用来揭示其中任何一项都是不可思议的，因此证据也是不可思议的。要是它作为显明的东西来揭示显明的东西，则被揭示者将同时为显明的和非显明的。它显明是因为假设了这样；它非显明是因为它需要一个揭示者，它自身不能清晰地为我们知觉。如果它作为非显明的东西揭示非显明的东西，既然它本身还需要别的東西来揭示，它便不能揭示他物，这就不属于证据的概念了。由于种种理由，一个显明者的非显明证据以及一个非显明者的显明证据都不存在，因为证据与被证明者是相关相对的，而相对者必定同时得到理解，这是毫无疑问的。于是，论证颠倒了，证明非显明者的证据就不再是显明的。总之，¹如果证据既不是显明物的显明证据，也不是非显明物的

非显明证据,不是显明者的非显明证据,也不是非显明者的显明证据,而且除此之外再没有其他的选择,那么,我们就必须宣布:证据是虚无的。

还有这么一种说法:因为证据是一个有争议的问题,有些人便宣称证据根本不存在。比如,那些断言无物存在的人;但另一些人(包括大多数独断论者)主张证据存在;而我们则断定证据既不存在也不不存在。此外,证据永远包含着教条,而他们对每一个教条都争论不休,因此,每一个证据也必然存在着争论。如果(为了论证的缘故)人们接受虚无存在的证据就是接受了虚无的存在,那么,那些争论虚无存在的人显然就是争论其证据的人。这个论证也适用于所有其他涉及到证据的教条。因此,每一个证据都有疑问和争议。

由于在证据方面存在着争论,所以证据就是非显明的(因为争论的东西只要还被争论着,它就是非显明的),而证据的存在也不是自来显明的,它要靠证据来建立。证据得以建立的那个证据也是非显明的,并且不是一致公认的(我们现在问的是,一般的证据是否存在),而有争议的证据以及非显明的证据又需要另一个证据来建立,另一个还需要另一个,这样下去,永无

止境。证明一个无限系列是不可能的，因此，说明证据的存在也是不可能的。

证据也不能靠记号来揭示，因为记号存在与否是一个还在探究的问题，记号也需要证据来肯定它的实在性。我们发觉自己陷入了循环推理之中，证据需要记号，而记号反过来又需要证据。循环推理是荒谬的。由于种种理由，对涉及证据的争论作出决断也是不可能的，因为决断需要标准，但正如我们表明的那样，标准是否存在的问题还在探求之中，标准也需要一个证据来表明自己的存在，因此，我们又一次碰到了循环推理的麻烦。既然证据、记号和标准都不可能表明证据的存在，并且就像我们说明过的，如果证据本身也是非显明的，那么，证据是否存在的问题就不可理解了。最后，证据必将成为非实在的，因为它是与证明活动连在一起的，证据若是不可理解，它也就不能去证明。因此，证据不存在。

以上这些作为对证据的概要的批判已经足够了。不过独断论者仍然坚持与此对立的观点。他们断言，反证据的论证或者是证明性的，或者不是证明性的。如果不是证明性的，它们就不能说明证据不存在；而如果是证明性的，它们本身就由于自我反驳而包含了证据的实在性。

因此，他们提出了下面这种形式的论证：“如果证据存在，则证据存在；如果证据不存在，证据也存在；因此证据存在。”出于同样的考虑，他们还提出了这样的论证：“从矛盾的前提合乎逻辑地得到的东西不仅为真，也是必然的；‘证据存在’与‘证据不存在’是一对矛盾的命题，并且证据存在分别由它们的每一个得出；因此证据存在。”

对此我们可以这么来回答：由于我们不相信有论证是证明性的，因此我们也不断定反证据的论证绝对有证明性，它们只是看上去有道理，这些看上去有道理的论证并非必然是证明性的。然而如果它们确实是证明性的（我们不敢肯定这一点），它们一定也是真的。真论证是那些依靠真前提推出真结论的论证，因而它们的结论为真。现在的结论是：“证据不存在”，因此，由于论证的反转，“证据不存在”的命题为真。正如泻药把自身与体内的一些东西一起驱逐掉一样，这些论证也能够把自己和其他所谓证明性的论证一起废掉了。这并不荒谬，事实上“无物存在”的说法不仅驳掉了所有其他的说法，而且也废除了它自身。

至于“如果证据存在，则证据存在；如果证据不存在，证据也存在；而证据要么存在要么不

存在；因此证据存在”这个论证，有不少方法可以说明它是非结论性的，不过这里只要用下面的方法就够了。要是假言前提“如果证据存在，则证据存在”有效，后件的矛盾命题，即“证据不存在”就必然与“证据存在”冲突，因为这是假言前提的前件。但按照他们的说法，当假言前提由相互冲突的子项构成的时候，假言前提不可能有效。因为假言前提允许前件真后件也真，而相互冲突的子项相反，它们之中如果一项为真，则另一项就不可能为真。因此，要是前提“如果证据存在，则证据存在”有效，则前提“如果证据不存在，则证据存在”就无效。反过来说，假定我们承认前提“如果证据不存在，证据存在”有效，那么，子项“如果证据存在”就不能与“证据不存在”共存。但如果能够共存，它们就不是相互冲突的。因此，在“如果证据存在，则证据存在”的前提中，后件的相反命题与前提不冲突，反过来说，在前者一致被公认为有效的同时，这个前提又是无效的。由于子项“证据不存在”与“证据存在”不冲突，选言判断“证据或者存在或者不存在”就无效，因为有效的选言判断只允许一个子项有效，其他的为假并且矛盾。否则，如果那个选言判断有效，假言前提“如果证据不存在，证据也存在”反过来说就是假的，因

为它是由相互冲突的子项构成的。而前面提到的那个论证,其各个前提是不一致的,并且还相互抵制,因而这个论证也就无效。进一步看,他们甚至无法说明某物是合乎逻辑地从矛盾的前提得到的,因为我们指出过,他们没有逻辑结论或逻辑演绎的标准。

实际上这个讨论是多余的。如果赞成证据的论证看上去是有道理的,而批判证据的论证看上去也是有道理的,那么,我们就必须对证据悬置判断,而只说证据既不存在也不不存在。

论三段论、归纳、定义和划分

既然有些独断论者认为“辩证法是研究三段论、归纳、定义以及划分的科学”，我们就来对它们分别作出讨论。

关于三段论，人们可以用许许多多的方法来说明它的非实在性，然而概括说来，下述方法就足够了。现在，我就来研究那些公理性的论证。我们驳倒了这些论证，也就推翻了其他的论证，独断论者正是从这些公理性论证中得到其推演证据的。

前提“所有人是动物”是通过特例的归纳建立起来的，比如，从苏格拉底既是人又是动物，柏拉图既是人又是动物，狄昂……等等这类例子中，他们认为有可能断言“所有人是动物”。然而只要有一个例子与其余的发生明显的冲突，普遍的前提就无效，比如，大多数动物是下腭运

动,而只有鳄鱼是上腭运动,则“所有动物是下腭运动”这个前提就不是真的。因此,当他们说“人都是动物,苏格拉底是人,因此苏格拉底是动物”,并企图从全称命题“所有人是动物”推演出特称命题“因此苏格拉底是动物”的时候,当反过来特称命题实际上又准备通过归纳去建立全称命题(如我们提到过的那样)的时候,他们就犯了循环推理的错误。他们依赖特称命题,用归纳法建立了全称命题,又用三段论从全称命题演绎出特称命题。同样,在“苏格拉底是人,所有的人都不是四足的,因此苏格拉底也不是四足的”这个论证中,他们一方面是想从种种特例归纳地建立前提“所有的人都不是四足的”,另一方面,又想从前提“所有的人都不是四足的”推演出每一个特例,这样,就陷入了循环论证之中。

这种批评也可以用来评论逍遥学派的其他“公理性”论证,包括“如果是白天,天就是亮的”这种形式的论证。他们说,“如果是白天,天就是亮的”这个命题能够证明“天是亮的”,而子项“天是亮的”与“这是白天”相结合可以建立“如果是白天,天就是亮的”这一命题,因为除非人们恒常地观察到“天是亮的”与“这是白天”的共存,否则不会认为上述假言前提有效。因此,当

人们为了建立假言前提“如果是白天，天就是亮的”而在另一方面又依靠假言前提推演出白天的时候天是亮的，就是说，“如果是白天，天就是亮的”前提证明白天与天亮的共存（至少根据我们面前的公理性论证是这样）；然后上述共存的事实反过来又建立前提。但是，这里循环论证的错误将推翻这个论证。

下述形式的论证也同样：“如果是白天，天就是亮的；然而天不亮；因此现在不是白天。”由于事实上我们并没有观察到天不亮的白天，因此假言前提“如果是白天，天就是亮的”可以认作有效。同理，要是我们假设有时真的出现天不亮的白天，则前提就是假的；但是，就前述公理性论证来说，前提“如果是白天，天就是亮的”证明了天不亮的时候就不是白天。因此，其中每个命题的确立都牢牢把握在另一个命题手里，结果它们靠循环推理而可信。再者，实际上有些事情不能够共存，比如白天和黑夜的例子，因此，否定的联言判断“并非白天存在黑夜也存在”以及选言判断“白天存在或者黑夜存在”都可以认作有效。但是他们认为白天和黑夜的非共存性是由否定的联言判断和选言判断共同建立的，他们争辩道：“并非白天存在黑夜也存在；事实上黑夜存在；因此白天不存在。”还争辩道：

“或者白天或者黑夜；事实上现在是黑夜；因此现在不是白天。”由于我们认为建立选言命题和否定的联言命题需要事先了解这些命题所含各判断不能相互共存的事实，而他们认为不能相互共存是依靠选言命题和否定的联言命题推出的，因此，我们自己就陷入了循环推理之中。我们既不能不经了解其中各判断相互非共存性的事实就去相信前面所说的前提，也不能在得出以这些前提为基础的三段论结论之前肯定各个项之间的相互非共存性。最后，循环论证使我们丧失了建立信仰的原则。我们将宣布，只需依据上面的分析，第三、第四、第五等诸如此类“公理性”的三段论都将无效。

关于归纳，我认为要放弃它也是容易的。如果他们打算依靠归纳从特殊到普遍，他们将通过观察所有的例子或者一部分例子做到这一点。可是观察一部分例子的归纳不会是可靠的，因为归纳中省略了的那些例子也许刚好与普遍相抵触。然而，观察所有的例子又无疑是徒劳的，因为特殊的例子无穷无尽。根据这两条理由，我认为归纳是无效的。

关于定义，独断论者对于自己的系统研究是颇为自得的。他们把定义归入哲学体系的逻辑学分支。我们现在就来对定义作一番考察吧。

独断论者认为定义有许多用处。我们发觉他们说的所有必要的用处主要有两种情形，正如他们说明的那样，定义在所有情况下或者对于理解是必要的，或者对于传授是必要的。如果我们说明定义对两种目的全无用处，那我们就使独断论者花在定义上的功夫前功尽弃了。

坦率地说，如果一个不知道定义对象的人无法定义他不知道的对象，而一个知道定义对象并打算去定义它的人并非从定义中知道对象，而只是拼凑定义去适应已经理解的对象，那么，定义对于理解对象就不是必要的。另外，既然我们打算无一遗漏地定义所有事物，却又因为会陷入无穷追溯，以致什么也定义不成；既然我们承认有些事物可以不通过定义来理解，那么我们就要宣布，定义对于理解不是必要的；我们可以撇开定义，按照对尚未定义事物作理解的方法去理解所有事物。总之，我们什么也定义不了，我们将宣布：定义不是必要的。

由于这些理由，定义对于传授也是不必要的。正如一个初次感知对象的人可以撇开定义去感知一样，一个接受教导的人也可以在没有定义的情况下接受教导。再者，他们可以通过被定义对象判断定义，并且宣布，那些含有不属于全体或部分被定义对象属性的定义是错误

的。因此，只要人们说，人是“有理性的、会死的动物”或者“有理性的、会死的、会写作的动物”，而没有人不死并且有些人并不会写作，他们就认为这些定义是错误的。需要判断的特例无穷无尽，而定义容纳不了所有的判断，结果，定义便不能理解和传授判断的对象。显然，要是说人们知道这些对象的话，那他们也是事先就知道的，事先就理解的。

既然独断论者把我们带进了不确定的雾障，那么，说定义对任何理解、教导或说明有用的论断不是荒谬又是什么呢？举一个可笑的例子来说，有人想问别人是否碰到一位骑着马并牵着狗的人，可他用了这样的形式来问：“喂，有理性的、会死的、可以接受知识和科学的动物，你是否碰到了这么一个动物，它能笑、把后臀放在一个能嘶鸣的会死的动物上，并牵着一个能吠叫的四足动物？”定义使人对即使非常熟悉的对象也落入了笨拙的表达，这种事不是荒谬又是什么呢？

因此，只要根据这一点，我们就必须宣布：无论定义被描述为“某种通过简要的提醒带给我们名词背后的对象概念的陈述”，还是被描述为“本质的宣告”或其他你喜欢说的东西，它都是毫无用处的。事实上，当他们想提出定义

的定义时，他们就把自己抛入了永无止境的争议之中。显然这些争议本身也足以推翻定义。

我们现在来讨论划分。独断论者宣称，划分在4个方面进行：名称或语词划分为各种意义；整体划分为各个部分；种划分为各个属；属划分为各个个体。但或许不难指出，与此相反，划分的科学在以上每一个方面都不存在。

关于从名称到各种意义的划分，他们断言：关于自然对象的科学存在，而关于人造对象的科学不存在，它只与理性相关。他们认为，科学要求自己成为稳定不变的东西，而人造对象千变万化，它们的性质随人们的设计要求而改变。名称的意义是人造的而非自然的，否则，一切人（包括野蛮人）都会像希腊人那样懂得名词代表的万事万物了，事实上我们能够随时挑一些别的名称来标记对象。既然如此，一个把名称划分成各种意义的科学如何可能存在呢？或者说，辩证法如何能像有些人想像的那样，真的成为一门“标记与被标记事物的科学”呢？

关于整体到部分的划分，当人们说十分成了一、二、三、四的时候，十并没有被划分成这些数。一旦减去了第一部分（假如能这么做的话），也即减去了一，十就不再存在，而只剩九了，但九与十是完全不同的。因此，接着的划分与

减去其他部分就不是从十而是从其他数目开始的，这些数目随每次减去而不同。

所以，把整体划分成所谓它的部分是行不通的。事实上，如果整体分成了部分，部分应该在划分之前就构成整体，但它们似乎并不是这样。比如再举一次十的例子，他们说九必定是十的一个部分，因为十被分成了一加九。然而八也是十的一个部分，因为十分成了八加二；七、六、五、四、三、二、一这些数目也同样。可是，如果这些数字全都包含于十之中，加在一起就会是五十五，而五十五包含于十之中是荒谬的。因此，所谓十的诸部分既不包含于十之中，十也不能像整体划分成部分那样分成这些数，它们甚至在十当中根本观察不到。

假如有人要把某一长度划分成十腕尺^[1]的话，我们的批评也同上面一样。看来把整体划分成部分是行不通的。

关于种到属的划分，如果独断论者断言种和属是精神性概念，那么我们对“最高主宰”和“表象”的批判就能对此作出反驳。然而要是他们赋予种和属以实体的存在，他们将如何回答这个反驳呢？假定种存在，则它或者在数目上与属相等，或者对于一切属于它的属是共同的。如

[1] 腕尺，由肘至中指尖的长度。

——译者注

果种与属的数目相同,就不会再有一个公共的,被划分成若干个属的种了。而如果种寓于一切的属,则每一个属或者分有整个种,或者分有部分种。显然它不能分有整个种,因为包含在分离着的事物中的一个实在对象 是不可能以整体的方式存在于每一个分离事物之中的。而如果是部分分有的话,首先,种的整体就不会与属相随,“人”就不再是“动物”而是动物的部分,比如他只是形体而不是运动也不是有感觉的了。其次,人们会说,所有属或者分有种的同一部分,或者分有不同的部分。分有同一部分是不可能的,理由前面已经说过了。而分有不同的部分,则属就不在种上相互类似了(这一点他们是不允许的);而且,种也可以是无限的,因为它切成了无限的部分(不仅分割成了属,而且还分割成个别,个别与属一起体现种,比如狄昂既是动物也是人)。如果这些结果是荒谬的,那么属就连部分地分有种也不可能了,种是一个整体。

既然属不分有种的整体,也不分有种的部分,那怎么能说种存在于所有的部分中以致现实地划分成了部分呢?或许,除了虚构某种想像的本质^[1],谁也不能作出这样的论断。而怀疑论者的批驳指出:独断论者的无休止争论将推翻

[1] 例如,柏拉图的“理念”。

——译者注

该想像的本质。

还有一种说法认为：属或者具有这种性质，或者具有那种性质，而这些属的种或者兼有两种性质，或者具有这种性质而没有另一种性质，或者两种性质都没有。比如，“某属”（或某些特殊事物）中有些有形体有些无形体，有些为真有些为假，有些是白，有些是黑，有些很大，有些很小，以及种种这类情况，而“某种”（为论证起见而设，有人认为它是最高的种）或者是它们全部，或者是它们一些，或者什么也不是。如果“某种”干脆什么也不是，探究就到此为止了；如果“某种”是它们的全部，我们暂且撇开这种论断的不可能性不说，种之下的每个属和每个特殊事物就不得不是全体了，因为如果他们断言“动物”这个种是“能运动的、有感觉的实体”，它的每一个属就是实体性的、能运动和有感觉的。同理，如果某个种有形与无形、真与假、黑与白、大与小等等兼而有之，那么结果可能是，每一个属和特殊事物也具有所有这些性质，而这个结论与我们的观察刚好相反。因此这又是错误的。然而种若是它们中的一些，则这一些的种就不是其他一些的种了。比如，“某种”是有形物的种，它就不是无形物的种，正如“动物”这个种是有理性属的种，它就不是无理性属的种。由此，

无形体的“某种”或无理性的动物以及其他别的属均不存在。这是荒谬的。所以，种既不能同时兼有两种性质，又不能具有这种而不具有那种性质，也不能两种性质都没有。如果这一点确实的话，种无论如何也不能存在了。

如果有人说种潜能地具有所有性质，我们的回答是，潜能的东西也必须是现实的东西，就好像一个无法现实地写作的人也不能潜能地写作一样。因此，种要是潜能地是所有事物，我们将问，它现实地将是什么呢？结果我们发现，困难跟前面的完全一样。它不可能是所有那些对立面；也不可能现实地是其中这一些，潜能地是其中另一些，比如现实地是有形体的，潜能地是无形体的。所谓潜能地存在的东西是不能成为现实地无形的东西的。因此，如果“某种”现实地是有形的，它就不能潜能地是无形的。反之亦然。种不可能现实地为某些事物而潜能地为另一些事物。然而种要是干脆什么也不是的话，它是不会真实地存在着的。总之，所谓划分成属的种是虚无的。

还有一点值得注意。由于阿勒克珊德洛斯与帕里斯是同一个人，所以要是“帕里斯散步”为假，则“阿勒克珊德洛斯散步”的说法为真是不可能的。同理，如果塞翁和狄昂都是“人”，那

么，当“某个人”这个名词引为判断的一个成分的时候，该名词就使两种情况中的真假值相等。但这与我们看到的情形并不相同，狄昂坐着而塞翁散步时，“某个人散步”的判断只在一个人身上为真，而在另一个人身上则为假。因此，“某个人”这个名词对于塞翁和狄昂来说并不是完全相同的。如果说这个词毕竟适用什么的话，它只对其中的一位适用。

论诡辩

既然那些以辩证法为荣的人宣称，辩证法对于揭露诡辩是必不可少的，注意一下诡辩也许并没有什么坏处。他们说，辩证法能够辨别真论证和假论证，而诡辩是假论证，所以辩证法能够分辨出这些以假乱真的诡辩。辩证法家扶持处于危难中的生活^[1]，热情努力地告诉人们什么是诡辩、各种诡辩的差别以及如何解决诡辩。他们指出，诡辩是“似是而非的论证，它巧妙地引导人们接受某种假的、类似于假的、非显明的、或其他不可接受的结论”。诡辩的结论是假的，比如：“谁也不会把谓语给人喝；而‘喝苦艾酒’是谓语；因此，谁也不会把苦艾酒给人喝。”诡

[1] 由于各种诡辩把错误的或看上去有道理的东西说成为真实的，因此使普通人的观念和行为都陷于极大的混乱之中，生活的根基于由此而不稳。——译者注

辩的结论也可以是类似假的，比如：“过去不可能。现在也不可能的东西不是无意义的；对于一个真正的医生来说，他过去不可能、现在也不可能去杀人；因此，一个真正的医生可能杀人就不是无意义的。”诡辩的结论还可以是非显明的，比如：“‘我先问了你一个问题’和‘星星的数目不是偶数’，这两者都不是真的；然而我确实先问了你一个问题；因此，星星是偶数的。”另外还有一些不可接受的结论，所谓违反语法的论证就是，比如：“你看着的东西是存在的；而你看上去一脸愤怒；因此，‘愤怒’是存在的。”^[1]还有：“你凝视着的东西是存在的；而你凝视着一块红斑；因此，‘在这红斑上’存在。”^[2]

再者，他们也想解决诡辩的问题。他们说，在第一种诡辩的情形下，前提建立的是一种东

【1】 这里的“看着的”与“看上去”都用了“看(look)”这个字，然而这个字在两句话中的语法功用是不一样的。大前提中，“看(look)”这个字为不及物动词，须加at才能构成一个词组“看着……”，而小前提中的“看(look)”是及物动词，意思是“露出……表情”，结论从语法上弄错了中项，因此把大、小项结合在一起的结论就是不可接受的。——译者注

【2】 两个前提中的“凝视(gaze)”都是不及物动词，须加at才能构成词组“凝视着……”。两句中的宾语应该是“gaze at”后面的部分，比如东西，或“一块红斑”，而结论却把at也算作宾语，“在这红斑上”就是这么来的。因此结论中的小项违反了语法规则，结论也就变得不可接受。——译者注

西，而在结论中推知的是另一种东西。因为大前提设定的是不能喝谓语，小前提设定的是“喝苦艾酒”为谓语，而非“苦艾酒”本身为谓语；因此，应该推出“谁也不能喝‘喝苦艾酒’”才是真的，而推出“谁也不能喝苦艾酒”就是假的，因为它并不能从所设立的前提中推得。至于第二种诡辩，他们解释道，虽然它似乎引向了错误的方向，以致我们在赞同它时不知不觉地犹豫不定，但它的结论是真的，就是说，“真正的医生可能杀人不是无意义的”。所有判断都不是无意义的，“真正的医生杀人”是一个判断，因此它也不是无意义的。导致非显明结论的方法专顾那一类易变的事物。如果按照假设的说法，事先没有提问题，则否定的联言前提为真，可联言前提或大前提又是假的，因为它包含了假子项“我先问了你一个问题”。只要否定的大前提被提了出来，而小前提又成了真的（因为否定的大前提是在小前提前面提到的），则第一个子项在否定的大前提中为假，而大前提中的这个假的项同时又是真的。因此，要是否定的大前提与小前提不能共存，结论是决不可能推出的。至于最后一个诡辩（即违反语法的论证），有些人认为是毫无意义的，它们违反了语言学的规定。

以上是某些辩证法家对于诡辩的论述（当

然其他人也作过论述),这些话在那些漫不经心的听众耳里美妙动听,然而它们都是多余的,徒劳的。人们或许可以从我们说过的话中明白这一点,因为我们曾表明了,辩证法家所说的真理与错误是不可理解的。我们曾经作了各种各样的论证,还反驳了三段论有效性的证明,即证据和公理性论证。关于诡辩的论题还有许多专门的反驳,为简洁起见,我们现在只提这一点。

说到辩证法似乎特别能够揭露一切诡辩,我们认为辩证法的揭露是毫无用处的;而凡是揭露诡辩有效的地方,恰恰不是辩证法家而是那些掌握着事实间互相联系的某些具有特殊技艺的专家。现在我们就来举几个例子吧。如果诡辩论者提出这样一个诡辩:“在病势减弱的阶段,应该准许恢复以往的饮食;可是各类疾病在头3天就开始减退;因此,在头3天就要准许恢复以往的饮食。”^[1]辩证法家是无助于揭露这个论证的,即使他们的揭露合乎逻辑。这个诡辩将由医生来揭露。医生知道,“减弱”这个词可以在两个意义上使用:一般意义上的“减弱”与局部损伤进入顶点后的好转趋势。后者常常在

[1] 医学“方法派”认为,疾病的进程有3天上升阶段(直到最厉害的程度),然后病势减轻。他们认为在前一阶段应规定清淡的饮食。——译者注

头3天就开始减弱。我们要求的是一般意义上、而不是局部损伤情况下在病势减弱阶段恢复以往的饮食。此时，辩证法家才可以说两个前提不一致，第一个前提接受一种意义上的“减弱”，即一般意义上的“减弱”，而第二个前提接受另一意义上的“减弱”，即特殊意义上的“减弱”。

再举一个例子。有人由于“挛缩”和梗塞加剧而发烧了，人们提出这样一个论证：“对立面是对立面的良药；伤风是现在发烧状态的对立面；因此，伤风是现在发烧状态的治疗办法。”在此，辩证法家没有发言权，而医生知道什么是根本的病灶，什么只是这些病灶的症状，因此，他能够宣布该论证不适用于症状（暂且不提伤风会加剧发烧程度）而只适用于根本的病灶。比如，便秘是病灶，则需要用舒扩的方法而不是收缩的方法来治疗。而炎症并非根本的病灶，与它相应的伤风也不是根本的病灶。

这种揭露诡辩的方法是有效的，辩证法家不仅对此没有任何发言权，而且还会给我们提出下面这些论证：“如果你并非处于既有漂亮的角又有角的情况，那么你有角；而你并非处于既有漂亮的角又有角的情况；因此你有角”。“一个移动物或者在它所在的地方或者在它不在的

地方移动；而它既不在自己所在的地方（因为这是静止的），又不在它所不在的地方（因为一个事物在它不存在的地方如何成为运动的呢？）；因此无物运动”。“或者存在物或者非存在物是生成的；而存在物不是生成的（因为它是存在的）；非存在物也不是生成的（因为生成是被动的，而非存在物不是被动的）；因此无物生成”。“雪是冻结的水；而水是黑色的；因此雪是黑色的”。

当辩证法家们把这些废话堆在一起的时候，他们就不得不皱眉头了。于是他们为辩证法辩护，并严肃地努力用三段论作证据建立起事物生成，事物运动，雪是白的，我们没有角等等这些命题。不过，也许只要把这些废话昭之于事实，我们凭借从现象得来的同等有力的反驳证据就足以粉碎他们确定的肯定命题。事实上，一个提出反运动论证的哲学家也在不声不响地走路；那些因循通常生活方式的人根本不注意反对运动和反对生成的论证，他们照样去陆地和海洋旅行，照样修船盖房，照样生儿育女。我们听说物理学家希罗斐勒斯有一个很有趣的反驳。希罗斐勒斯是狄奥多罗斯同时代的人，他要弄辩证法，常常散布诡辩法的论证来反对运动以及许多其他事情。有一次狄奥多罗斯

的肩关节脱臼，他找希罗斐勒斯治疗，希罗斐勒斯打趣地说：“你的肩关节或者掉到了它在的地方，或者掉到了它不在的地方；但它既不是掉到它在的地方也不是掉到它不在的地方；因此它根本没掉下来”。后来，诡辩家请求他别理会那个论证，让他按照医术的要求为自己提供适当的治疗。因此我认为，根据经验非独断地按照公众接受的规则和信念指导生活就足够了，而对于那些出于独断论机巧、远离生活的话则要悬置判断。辩证法若是不能揭露任何应该被有效揭露的诡辩，而能够做到的对一切诡辩的揭露又没有任何用处，那么，辩证法对于揭露诡辩就是无效的。

甚至从辩证法家们作出的实际论断出发，人们也能简要地表明，辩证法对诡辩的专门论证是多余的。辩证法家断言，他们借助于辩证法艺术不仅是为了弄清由什么推出了什么，而且更主要的是为了认识如何用证明性的论证分辨真和假。他们因此声明，辩证法是“关于什么是真、假、非真非假的科学”。既然他们断言真论证是靠真前提得出真结论的论证，那么只要说某论证有一个假结论，我们马上就能知道该论证为假，并不予赞同，因为上述论证本身不是不合逻辑就是包含了非真的前提。下面的

考虑清楚地说明了这一点：论证中的假结论或者由前提的结合而来，或者不是。如果不是，则论证就在逻辑上无效，因为他们认为论证的结论由前提得出时，论证才合乎逻辑；如果是由前提的结合得出，那么根据他们自己的论说，该结合一定是假的，因为他们说假结论跟着假前提而不可能跟着真前提。我们曾经明确地说过，逻辑上无效或非真的论证不是证明性的论证。

因此，既然每当我们一说某论证带有假结论，就立刻由于其结论为假而知道该论证不是真的，并且逻辑上也无效，那么，我们就将不赞同它，即使我们不知道它错在哪儿也没关系。这很像魔术师变戏法的情形，我们知道魔术师在迷惑我们，因而拒绝同意戏法的真实性；即使我们并不知道戏法是怎么变的，我们也照样不相信。

辩证法家们又说，诡辩不仅导致错误，而且还引出了其他谬论。我们必须就此认真讨论一下。每一个论证或者把我们引到一个不能接受的结论，或者把我们引到某种必须接受的结论。在后一种情况下，我们同意它是正确的。如果它导致了一个不能接受的结论，那不仅我们不应该对一个似是而非的论证妄表赞同，而且他们也应该避免那个使他们赞同谬论的论证，若

是他们确实是追求真理而不是在作幼稚的喋喋乱语。因此，假如有一条通往深壑的路，我们决不会把自己推向深壑，因为我们既然知道前面是深壑，就避开了这条路。同理，如果有一个导致明显谬误的论证，我们就不会赞同它，因为我们知其谬误而避开了它。所以，只要别人向我们提出这样的论证，我们就对每个前提都悬置判断，最后，当整个论证呈现时，我们将提出我们所赞同的结论。

克吕西普派的怀疑论者声明，在碰到“诡辩推理”^[1]时，他们应该悬置判断而任随论证进展，以免落入谬误之中；当然，更适合于我们这些怀疑论者的是，当我们怀疑有谬误时，对提到的前提切勿仓促肯定，而应悬置判断乃至整个论证系列。当我们从实际生活的非独断观察出发从而避免了这些错误的论证时，独断论者们却不能够分辨诡辩与看起来正确的论证，因为他们不得不独断地宣称，论证的形式在逻辑上或者有效，或者无效，前提也是或者真或者非真。如同我们上面已经表明的那样，他们

[1] 即著名的“谷堆”推论：“在一个谷堆上取走1粒谷、2粒谷、3粒谷，如此下去，谷堆还是1个谷堆吗？”或者说，“1粒谷子能构成1个谷堆吗？要是不能的话，那么2粒、3粒…… x 粒呢？”——译者注

既不能理解逻辑上有效的论证，也不能决定一个事物的真值，因为他们没有一致公认的标准和证明。因此，辩证法家们大谈如何对付诡辩完全是多此一举。

对于辨别意义不明，我们也将说这些话。意义不明指一个词或一个短语具有两个或两个以上的意思，既然词意是人造的，那么一切意义不明都可以有效地澄清，正如在某些实际事务中发生的一样。当然，澄清的工作不是靠辩证法家，而是靠那些受过专门技艺训练的艺人。这些人习惯于按约定的方法用名词指称被标记的对象，比如：“在病情减退的阶段，人们可以恢复平时的饮食。”从日常事务中，我已经看到人们（甚至奴隶娃子）在他们觉得有必要的时候是怎样来辨清不明的意义的。确实，如果某主人把同一个名字授予他的奴隶们，当他招呼“马内斯”（假如这是奴隶们共同的名字）过去一下时，奴隶娃子就会问：“哪一个马内斯？”如果一个拥有好几种酒的人对他的仆人说“给我斟点酒来”，仆人照样会问：“哪一种酒？”因此，正是那些在实际事务中起作用的经验，辨清了不明的意义。

然而，由于一切意义不明并不包含在实际生活的经验中，而只包含在独断论意见中，并且无疑它们对非独断论的生活毫无意义，因此，在

怀疑论者的批驳下，具有自己特殊立场的辩证法也被迫对这些意义不明悬置判断，因为它们可能是与非显现的、不可理解的以及非实体的事情联系在一起的。关于这个论题，我们将在后面讨论^[1]。如果有独断论者企图反驳我们的论述，那他无非是在加强怀疑论的论证，因为相互反对以及无休止的争论巩固了怀疑论者对处于争论中的事物悬置判断的态度。关于意义不明，我们就说到这里。

【1】 在现有的塞克斯都著作中未发现这种讨论。

——译者注

论 神

多数独断论者都认为神是最有能力的本源，所以我们就从研究神开始作论述。即使我们预先假定一般人的观点成立，我们也不能独断地说，神是存在的，神是至尊的，神能预知一切事情。

当我们设想对象的时候，也应该形成对象的属性所依存的本体的观念，比如它们是有形的还是无形的。对于对象的形式也一样，因为除非首先知道了马的形式，是没有人会想象出“马”的。而且被设想的对象必然是作为存在于某处的东西而被设想的。既然某些独断论者宣称神是有形的，另外一些人认为神是无形的；有些人认为神具有人的形式，另一些人则认为神不具有人的形式；一些人认为神存在于空间，另一些人则认为不是；而且认为神存在于空间的那

些人,其中有些把神放入世界的内部,而另一些则把神放到世界的外部^[1],——那么,如果我们不同意关于神的本体、神的形式和神的居所的观点,我们怎样才能获得关于神的概念呢?首先,允许他们都同意神具有如此这般的性质,然后,当他们向我们概略叙述神具有如此这般性质的时候,就允许他们提出我们应该形成神的概念的要求。然而事实上,他们关于神的争执如此之多,我们不可能认为,从这些争议中能得到一致赞同的概念。

可是他们又说,当你想到了一个不灭的、神圣的存在时,就把这个存在当作神。然而这是愚蠢的。因为这正像一个不知道狄翁的人,不可能设想狄翁的特征一样。所以,如果我们不知道神的本体,我们也就不可能得知和设想他的特征。此外,请他们告诉我们什么是“神圣的”东西?它是凭借美德充满了活力,而且能预知属于他自己的东西,还是缺少能量,既不能履行自己的职责,也不能为他人提供工作?说实在的,他们自己对这一点也众说纷纭,那么,提出什么

[1] 斯多葛学派认为神是“有形的”,没有“人的形式”,“存在于世界内部”;伊壁鸠鲁学派认为神是“有形的”,具有“人的形式”,存在于世界外部;亚里士多德则认为神是“无形的”,“不存在于空间的。”

——译者注

“神圣的”东西别说我们不能设想，恐怕“神”也不相信。

进一步讲，一个人若要形成神的概念，如同独断论所要求的那样，就必须对神的存在和不存在悬置判断。因为神的存在是非显明的；如果神自然地给我们很深的印象，独断论者就会对神的本质、特征和位置取得一致看法。然而，他们冗累的争执非但没有使得神成为显明的，反而使神成为需要证明的。现在就通过神或者是显明的，或者是非显明的来证明神的存在与不存在。当然，证明神存在不是根据自来显明性完成的，因为如果证明神存在的东西是自来显明的，那么神的存在也将是自来显明的。正如我们已经证明了的，既然被证明的东西连同证明它的东西一道被设想，那么被证明的东西也就和用来证明它的东西同样被理解了。因此，神的存在和证明他自来显明存在的事实一起都可以理解了。然而，我们已经说明了，神是非自来显明的，所以他是不会通过自来显明的事实得到证实的。同样，通过非显明的事实也不会得到证实。因为如果能够证明神存在（他也确实需要证明）的非显明的事实可以由自来显明的事实来证实，那么它也不再是非显明的，而是自来显明的了。所以，证明神存在的非显明

的事实不是通过自来显明的事实来证明的，也不会由非显明的事实证明。因为如果我们不断地为着非显明的事实提出证据，而这些非显明的事实又是证明者最后提出的证据，那么宣称这一点的人将会陷入循环论证。所以，神的存在是不能根据任何其他的事实来证明的。然而，如果神的存在既不是自动地自来显明的，也不是由其他事实可以证明的，神的存在就将是不可理解的。

还有一点应该讲明。认为神存在的独断论者，或者宣称神对宇宙中的事物能够预想，或者是相反。在前一种情况下，神或是对一切事物预想，或是对某些事物预想。但是，如果神对所有事物都能预想，世界上就不会有恶，不会有坏事。而他们也说，万物充满了恶，所以，神就不是被认为的那样对一切事物都能预想。如果神对某些事物预想，那么，为什么他只对这些事物而不是那些事物预想？他能够对一切事物预想，或是他既有意志又有权力，或者是他只具有意志而无权力，或者有权力而无意志，或者既没有权力也没有意志。如果他同时具备了意志和权力，那么他就是对一切东西能够预想的。然而，根据我们已经说明的情形，他对事物根本不能预想，因此，他对一切事物既没有意志也没有权力。

如果神有意志而无权力，他就不会比提出神不能够预想他所未预想的东西的理由更强大。但是这和神比任何东西都软弱的概念相矛盾。如果他有权力而无意志，他将被那邪恶占据。如果他既无意志也无权力，他就集邪恶和懦弱于一身，而这样讲是对神的不虔诚。因此，神不能对宇宙中的万事万物预想。

但是如果他实践的行为对任何事情都不能预想，就不会有他的工作，不会有他的成果，也不会有人列举出理解神存在的根据了。因为他既不显现自身，又不能通过他的成果被人理解。所以，我们不能理解神是否存在。根据这一点，我们进一步断定，那些明确宣称神存在的人，可能是被迫犯有渎神罪。因为如果说神能对所有的事物预想，他们就应宣布神是产生恶的原因；而如果说神仅对某些事物预想，或者是不能预想，他们将被迫承认神既是邪恶的，又是懦弱的。显然这是不虔诚的。

论原因

为了防止独断论者因为缺乏反驳我们的可行方法的能力而对我们诽谤的企图，在对原因的概念予以注意时，我们将更广泛地讨论有能力原因的问题。考虑到独断论者的陈述，任何人要设想原因都是不可能的。除了提出有差异的相互矛盾的原因概念之外，由于对原因的争议颇多，原因的实质是不能被发现的。有些人肯定地说，原因是有形的，而另外一些人则断言原因是无形的^[1]。从广义讲，根据独断论者的见解，原因似乎是“通过其作用，使结果产生的那个东西”。例如，太阳或者太阳热是蜡被熔化的原因。即使在这一点上，他们也有分歧。有些人断言原因就是表示原因的“名词”，比如“熔化”，

[1] 柏拉图的“理念”，毕达哥拉斯的“数”。——译者注

另一些认为是表示原因的“谓语”，比如“正被熔化”。因此，正如我说过的，广义上的原因就是“通过其作用使结果产生的那个东西”。

多数独断论者指出，有些原因是直接的，有些原因是有联系的，有些原因则是合作的。如果原因的存在包含了结果的存在，它们的移动包含了结果的移动，它们的减少包含了结果的减少，这些原因就是“直接的原因”（比如勒紧绞索引起窒息）。“有联系的原因”是指：它对结果的产生起到了和它同等原因同样的作用。“合作的原因”就是以举手之劳得到毫不费力的结果。比如两个人在困难地举起一个沉重的东西时，旁边一个人帮助他们把重担举起了。

有些人还这样认为：现在事物是将来事物的原因和“前提条件”。就像太阳强烈照射会引起热度一样。但是这个观点迅即遭到另一些人的反对：既然原因是相对于存在的某些事物和真正的结果而言，它就不能在事物之先被作为事物的原因。

鉴于上述争论，我们的主张如下：

原因存在似乎是可能的。因为除非某些原因使然，怎么可能发生增减、生死和由于自然的和心理的作用而产生的一般活动？怎么会有整个宇宙的顺序以及其他的东西？即使所有这些

现象都不是真实存在的,我们也将肯定:它们以“现象”而不是“真实存在”显现给我们正是因为有某些原因^[1]。此外,如果原因是非存在的,每一个事物都将会被另一个事物随意产生。例如,苍蝇可以偶然地生出马,蚂蚁可以生出大象;如果不是有某种原因使得南部骤降暴雨,东部热燥干旱,埃及的底比斯将会雨雪交加,而南部地区却滴雨不下。

断言根本不存在原因的人,也遭到了反驳。因为如果说其决断是没有任何原因的,他就不会获得信任。而如果说他作出的断定只是由于某些原因,那么他在假定原因的同时,也希望取消它。因为他为我们提供原因的目的在于要证明不存在原因。

可见,存在着原因似乎是可能的。但是当我们提出(适合特定场合的)证明这个论题的许多论述中的某几个时,也清楚地表明了没有什么事物是任何事物产生的原因同样是可能的。因而在理解原因的结果(作为结果)之前设想原因就是不可能的了。因为我们只有在承认后者为结果时,它才成为结果的原因。但是除非把

[1] 所有这些“现象”可能并不以“显现”给我们的形式真实地存在着:“真实”与“现象”很可能是有区别的;尽管如此,必须假设有一个区别二者的“原因”。

——译者注

原因理解为结果的原因，我们是不能够把结果理解为原因的结果的。因为只有在我们把原因理解为结果的原因时，结果才是原因的结果。那么，如果为了设想原因，我们就必须首先认识结果，而为了认识结果，我们又必须具有关于原因的先前知识。这种循环论证的谬误都是不可理解的，原因不能作为原因被设想，同样，结果也是如此。由于原因和结果每一个都需要另外一个清楚明白的，我们就不能说哪一个概念在先。所以，我们不能宣称：任何事物是任何事物的原因。

即使有人暂且承认原因能够被设想，原因也会因为意见的分歧而变得不可理解。认为存在着某些事物的原因的人，或者断言他没有依靠任何理性的原因做出了这个陈述，或者宣称他已有的确信要归功于某些确定的原因。如果他说，他“绝对地”指出了这一点，那么与“绝对地”断定没有什么是任何事物的原因的人相比，他并不能获得更多的信任。相反，如果他以某些东西使得另些东西产生为理由提出了原因，他就是在以问题的本身支持正在争论中的问题。因为在我们审视问题的时候，如果任何东西是任何东西的原因，他就会指出，既然因为原因的存在而存在着某种原因，那么原因就是存

在的。此外，既然我们在探讨的是关于原因的实在，那么就必然地为原因存在的原因而产生另一个原因，并且这个原因之外还有另外一个，如此下去以至无穷。然而，产生出数量上无限的原因是不可能的。因此，明确地宣称有什么事物是产生另外一些事物的原因是不可能的。

然而，当原因产生结果时，原因或是存在以表示原因的，或是非原因的。当然它不是非原因的。如果它是表示原因的，它就首先必须是逻辑上可以理解的，并且成为原因的；据此而产生结果，这个结果据说是通过作为已经存在的原因而形成的。但是，由于原因是相对的，是相对于结果而言的，那么很显然，在存在的意义上原因就不可能在结果之先。因此，并不是恰恰在作为表示原因的时候，原因就成为原因的。如果原因不是或者作为存在的原因，或是作为非存在的原因而产生任何东西，它就不能产生任何东西。所以，原因也就不能作为原因而存在了；因为除了产生某些东西作为结果外，原因是不能作为原因被设想的。

因此有些人这样争辩道：原因必然是或者与结果同在，或者在结果之前，或者在结果之后。若说在结果出现以后原因才产生，似乎是荒谬可笑的。但在结果之前原因也是不可理解

的。因为原因是在相互关系中被设想的。他们断言，从原因和结果相互关联的角度考虑，相关的事物彼此是共存的，而且它们一起被设想。原因也不能与结果同时存在。因为如果原因产生了结果，其结果一定是由于已经存在东西的作用而产生的，那么原因必是首先成为原因的了；而且只有这样做才产生了结果。如果原因既不能在结果之前被理解，也不能与结果联系起来理解，结果也不能先于原因，那么原因好像根本没有真实性的存在。而且很显然：由于这些争论，原因的概念又被取消了。因为如果作为相关概念的原因不能在其结果之前被设想，而作为结果的原因被设想的话，那么，它就必须要在结果之前被设想，只有把原因的概念提前，才有可能设想任何东西，但是事实并非如此。所以，原因之被设想就是不可能的。

综上所述，我们得出这样的结论：如果上述争论表明我们应该肯定地说原因的存在是可以理解的；如果用来证明宣称原因存在是不合适的理由也是可以理解的；并且像上边我们已经指出的，如果把任何这些争论介绍给其他人是不能容许的，那么，我们无疑既不具有原因的标记，也不具有判定原因存在的标准，同时也没有任何证据。在这种情形下，我们就会被迫悬置

关于原因真实存在的判断，宣布：原因存在或是不存在都不更具有实在性。

* * *

我们已经对“有能力的本源”——神进行了论述，这里我们还要对物质的本源作一个简要概述。这些难以理解的本源很容易从独断论者关于这些本源的争论中收集到。塞罗斯的斐瑞居宣称土是万物的本源；米利都的泰勒斯认为水是万物的本源；阿那克西曼德把无规定者作为本源；阿那克西美尼和阿波罗尼亚的第欧根尼认为是气；墨塔蓬通的希帕索斯指出是火；克罗封的塞诺芬尼认为是土和水；开俄斯群岛的俄诺庇得斯认为是火和气；雷吉翁的希波认为是火和水；俄诺玛克里图在《奥尔菲卡》中说火、水、气是本源，恩培多克勒和斯多葛学派也认为火、气、水和土是本源。既然如此，那么为什么曾有人提到他们当中的某些人讨论过的神秘的“不确定质料”，而他们自己又不能确信“不确定质料”是可以理解的呢？亚里士多德学派的佩里帕蒂特把火、气、水、土和“旋转体”作为本源；德谟克里特和伊壁鸠鲁认为是原子；克拉佐美奈的阿那克萨戈拉认为是种子；绰号克洛诺斯的狄奥多罗斯认为是极小的非复合体；波斯

尼亚人阿司克勒彼亚得认为是一些不规则的团块；毕达哥拉斯学派认为是数；数学家认为是有限制的体；物理学家斯特拉托认为是质量。

既然在独断论者当中，关于物质本源的看法存在着这么多的歧异，我们或者对上述所有见解表示赞同，也可以对所有其他的观点表示赞同，或是对其中的一部分表示赞同。但是对所有的观点表示赞同是不可能的。因为我们当然不能赞同认为原子可以被打碎、原子有质量的阿司克勒彼亚得学派的观点，也不能同意德谟克里特学派的观点，他们认为原子是不可分的，缺乏质量的；我们同样不能赞同阿那克萨戈拉学派的观点，因为他们把所有感性质量归于种子。如果我们选择一种观点而不选择其他观点，我们可以完全没有证明地选择它，也可以具有证明地选择它。如果没有证明，我们将不会获得赞同。如果有证明，证明就必须是真的。但是一个真实的证明只有在这样情况下才能成立，即：真实的证明要由真实的标准来衡量，而这个真实的标准之为真，是根据一个被赞同的证明才成立的。那么，如果要证明选择任一观点的真实的证明，证明真实性的标准就一定是被证明过的；同样，要证明真实性的标准，这个证明就必须预先被确立。这是理性不会允许的循

环论证，因为证明不断要求一个被证明了的标准，标准却又同样要求一个被赞同的证明。任何人都可以根据一个标准赞同另一个标准，也可以根据一个证明去证明另一个证明，这将会导致无限的倒退。所以，如果我们既不能赞成关于要素^[1]的所有观点，也不能同意其中的任何一个观点，那么比较合适的是悬置判断。

我们已经讲过，由于关于要素的观点是无数的，考虑到我们议题的特点，我们就不逐一对它们进行讨论了。但是我们要对这些观点作出回答则是无疑的。不论什么观点，既然要素最终或者被作为有形的看待，或者被作为无形的看待，我们就足可以证明：有形的东西是不可理解的，无形的东西也是不可理解的。所以要素显然也是不可理解的。

* * *

下面我们接着来讨论物体。有些人说，物体就是能够主动或被动存在的东西。然而就这个概念的一般意义而言这是不可理解的。因为我们已经证明，原因是不可理解的。如果我们不能说原因是否存在，我们也不能说任何被动的

[1] 古希腊哲学中土、水、气、火为四大要素。

——译者注

事物是否存在。因为被动的事物必然是通过原因被动地造成的。如果原因和被动的对象是不可理解的，那么物体也是不可理解的了。但是有些人把物体定义为具有三维、兼有阻力或硬度特征的东西。因为他们把点视为不占部分，把有长度的线和面视为没有宽度，当高和阻力与这些点、线、面结合时，就构成了我们正在讨论的物体，它是由长宽高和阻力构成的。对这些人的答复很简单。因为他们会说，物体或者不比这些性质多任何东西，或者它是上述诸种性质构成物以外的什么东西。除去长宽高和硬度，物体就什么都不是了；但是如果这些东西是物体，任何要说明其并非真实的人同样也会取消物体，因为取消整体与取消作为整体的部分的总和是一致的。

现在我们用多种方式证明三维不成立是可能的。我们暂且假设，如果界限存在，它们或者是线，或者是面，或者是体。如果断定一个面（一条线）存在，那么也就断言：先前介绍的每一个对象既能根据它本身存在，又能在和物体的联系中被认识。可是设想一条线（一个面）根据其自身而存在无疑是愚蠢的。而如果说每一个对象只在与物体的联系中得到认识，根本不能独立存在，那么就必须首先同意：物体不是由长宽高

和硬度组成的(因为如果长宽高和硬度组成了物体,这些组成成分就必须首先独立存在,然后才能组合成物体)。

再进一步讲,即便是在物体中,长宽高和硬度也并不真实存在。这可以通过几点理由得到说明,但是我们先介绍一下由接触引起的困难。因为如果把两个物体并列放在一起,它们彼此就通过界线(比如面)联接起来。由于接触既是一种联接,同时也意味着相接两物的分离,所以,面就不是完全连成一体的。这并不是我们的发现。如果面的某几个部分与并列放在一起的物体的面相接触,同时,它的另外一些部分与有界线的物体相接触,它就不会没有高了。因为物体的部分由于其高度而被设想是不同的。物体的一部分与并列的物体相接触,物体的另一部分就与并列的物体联合成一体了。所以,即便是与物体联系起来考虑,也不能够想象出没有高的长和宽,因而也不能想象出没有高的面了。

同样,如果我们把两个面沿它们各自的界线并列放在一起,并把这界线称作“长”,也就是把它作为“线”,那么由于面的彼此接触,这些线就不会连成一体的了,否则,它们将成为一条线了。如果每一个面以它的某些部分接触接近于它的宽的线,那么线就与是它的限的面连成一

体。这样就不会存在没有宽的面了，因而也不会存在没有宽的线了。然而，如果物体既没有线也没有面，那么物体中的长宽高就都不会存在了。

任何人都可能断言，界线就是体。回答这种观点很简单。因为如果长是一个体，它必定可以被划分 3 个度，而其中每一个度依次作为体都将被划分出另外 3 个度，如此推进无穷无尽。这样，物体就会有无限的尺寸，而且还能够被划分为无限的部分。这个结果是荒谬的。所以，度不是体。但是倘若它们既不是体也不是面和线，那么物体就不存在了。

硬度也是不可理解的。因为如果它可理解，它就一定可以通过触摸被理解。而如果我们证明了触摸是不可理解的，那么很显然，理解硬度也是不可能的。下边我们将证明触摸是不可能的。

彼此接触的东西或是它们的部分相接触，或是它们整体相接触。而因为它们不是彼此联接在一起的，它们就必然不是整体接触的。整体接触既不可能，则它们的部分接触也是不可能的。因为尽管对于整体来说他们是部分，但他们的部分之间的关系就是整体，整体与部分又是紧密相联的。因此，这些整体（又是其他

物的部分)将不会是作为整体与另外一个整体相接触,理由我们已经说过了。接触也不能是部分之间的接触,因为它们的部分作为相对于它们自己的部分是一个整体,既不能作为整体与整体相接触,也不能作为部分与部分相接触。但是如果既不是作为整体理解触摸,也不是作为部分理解触摸,那么触摸就是不可理解的了。所以,硬度也是难以理解的。同样,物体也是如此。因为如果物体并不比三维加上硬度更多的话,由于我们已经证明了其中每一个都是不可理解的,物体也将是不可理解的了。

因此,如果我们根据物体的概念进行判断,物体是否存在就是不可理解的。他们认为,有些存在物是可感知的,而另外一些则是可以理解的。后者只有理智才能理解,前者则要通过感觉才能感知。感觉是“简单的、被动的”^[1],理智却从感性的理解进入到理智的理解。所以,如果体存在,它或者是可以感官感觉的,或者是可以理智感知的。但是,根据他们的观点,感觉是“简单被动的”,所以体的存在就不能通过感官感觉了。因为我们理解的体只是我们经验过的长、

[1] “简单的、被动的”意即每一个感觉都是特殊的,它只能接受一种印象(例如视觉只能感觉颜色,而不能感觉到声音、硬度)。——译者注

宽、高、硬度、颜色和各種性质的混合体。如果物体可以通过理智来理解，就必然预先存在着感觉对象，通过理智可以理解的体的概念就是从这些感觉对象中产生的。但是没有什么东西的存在能够拯救物体和无形物。正如我们已经说明了的，无形物在本质上是理智的，物体是不能感知的。因此，既然根本不存在可以从中产生物体概念的感觉对象，那么物体就是不可理解的了。如果物体既不能通过感官感知，也不能通过理智理解，除此之外就什么都不存在了。从这个意义来说，物体是不存在的。因此，既然以反对物体的证明来反对物体的存在，也就意味着我们必须悬置对物体的判断。

物体不可理解也包含了非形体的东西不可理解。因为丧失被设想为功能或状态的缺乏，例如眼盲、耳聋等等就属此类。为了理解丧失，我们必须首先理解丧失之所以为丧失的状态。因为如果一个人没有视力的概念，他就不能断言某人眼盲。那么，如果非形体性是物体的丧失，并且当这种丧失状态不可理解的时候，理解物体的丧失就是不可能的了。物体已经被证明是不可理解的，非形体性也就将是不可理解的。再者，非形体性或是由感官感觉的，或是理智感知的。如果它是感官感觉的，它就是不可理解

的。因为在动物和人、感官及环境之间，存在着差异性，这个差异性归因于混合和其他一些东西。如果非形体性是通过理智感知的，不仅理智感知的理解是不可能的，而且非形体性的理解也将是不可能的。因为感觉理解是不可能的，而感觉理解又是我们达到理智理解的起点。

断言理解了非形体性的人主张，他既可以通过感官也可以通过理智理解非形体性。说通过感官可以理解非形体性当然是不可能的。因为通常认为，感官是由“印象”和“印记”的作用才感觉到感觉物的。例如，视觉是由于眼球中锥体的张力、视觉物体以及影像的作用产生的；或者是由射线和颜色的作用而产生的；听觉也是如此，空气受到振动，有一部分声波传递到耳中，从而产生了声音的概念；嗅觉是鼻子受到了刺激，味觉是舌头受到了刺激而产生的；同样我们对触觉对象的感觉也是由于触觉受到作用而产生的。可是非形体性不能接受这样的作用，因此它们不能通过感觉来理解。

同样，通过理智也不能理解非形体性。因为如果理智像斯多葛学派所说的那样是“语言上可以表达的”和非形体性的，那么说通过理智可以理解非形体性的人是用未经证明的假定

进行辩论。因为我们的问题是：“一个非形体性的对象可以被理解吗？”他却先假定了一个非形体性的对象，然后再根据这个假定的对象声称可以理解非形体性的对象。如果说理性是非形体性的，理性本身也还是值得讨论的。那么怎样证明这个特殊的非形体性的对象（即理性）预先可以被理解呢？如果这个证明可以由另外一个非形体对象来完成，我们就要问这另外一个对象的根据是什么，如此循环不止。反之，如果用物体进行证明，对物体的理解也仍是值得讨论的。而且我们根据什么说明，为了证明理解非形体的理由而假设的物体本身是可以理解的呢？如果说我们根据物体来说明，我们就陷入了无限倒退的境地；而如果我们用一个非形体性的对象来说明，我们就重蹈循环论证的覆辙。因为理智是非形体的，它又始终是不可理解的，所以，没有人能说，我们能够根据理智证明非形体性的对象是可以理解的。

可是，由于对物体也存在着它们是否可以理解的矛盾，因此，如果理智是一个物体，它又被称作“不断变动”的东西，就会产生这样的观点：它们不能是“这一个”，它们是非存在，就像柏拉图认为物体“可以产生，然而决不是存在”一样。物体的这个矛盾是怎样产生的令人困

惑。我们刚刚指出，不论是通过有形体的东西还是非形体性的东西，这个矛盾都不会产生。通过理智理解非形体性的东西也是不可能的。而且，如果它们既不是经由感觉对象又不是通过理智来理解，它们就根本不能被理解。

如果不能自信地认为物体的存在、非形体的东西存在，我们就必须悬置对要素及其背后的东西——体和其他无形物的判断。



我们暂且放下上述论题。可是，如果既不是接触也不是混合产生了存在，那怎么来解释由最基本要素合成的产物呢？因为我们讨论物体时已经说明：接触是不可理解的。而混合的方法也是不能靠其本身证明的，关于这点我们将着重进行证明。关于混合的问题存在着许多争议。独断论者们^[1]对合成物这个问题的看法无穷无尽。因此，我们可能带着不可解决的矛盾直接推论问题的不可理解性。鉴于本论文中心所在，我们将不对他们的全部观点逐一进行批驳，但我们相信下边的论述是足够的。

[1] 这里特指亚里士多德和斯多葛派。下述批驳主要是针对后者的。——译者注

他们宣称,混合物是由本体和特性组成的。如果是这样的话,他们就必须指出这样两种情形:(一)本体是混合而成的,特性则不是;或者特性是混合而成的,本体则不是。(二)本体和特性不是彼此混合的,而是彼此成为一体。但是,如果既不是特性也不是本体互相混合,那么混合将是不可设想的。因为如果混合物不以上述的任何一种方式混合,单一的感觉怎么会产生混合物呢?即使说特性被简单地并列在一起,而本体是简单的混合,那也是荒谬的。因为我们并不是以混合物中分离开的对象理解对象特性,而是以混合物产生的单一感觉印象来理解对象的特性的。任何断定特性是混合的而本体不是混合的人,都是在断定一种不可能的情形。因为特性的真实存在是寓于本体中的,所以,断言特性脱离本体,仅靠其本身彼此相混合,而本体又无任何特性就是可笑的了。

当然还可以说,特性和本体相互渗透,而且由于它们的彼此渗合而产生了混合物。但是这比上述的任何观点都更为荒谬可笑。因为这样的混合物是不可能存在的。

我们举例说明。如果1杯铁杉汁与10杯水混合,那么铁杉汁就溶入了全部的水当中。如果取得一小部分铁杉汁和水的混合液,就会发现,

混合液充满了铁杉汁的味道。而如果铁杉汁与每一个水的粒子相混合，铁杉汁的整体与水相混合，通过它们本体和特性的相互结合，就会产生混合的铁杉汁-水液体；而且如果彼此混合的物质在每一个微粒中都占据了相等的空间，它们彼此就是相等的。因此，1 杯铁杉汁就与 10 杯水相等。所以，根据现在我们对混合物所做的假设，混合物必定是由 20 杯水或者仅仅由 2 杯水组成的。如果把 21 杯水注入 20 杯中，那么根据假设的理论，既然设想 1 杯水就是渗入其中的 20 杯水，或者 20 杯水就是与之相等的 1 杯水，那么水的总量就必定是 40 杯或者只是 2 杯。我们每次向杯子里注入水，应用同样的理由就可能推论：在混合液中，20 杯水就是 2 万杯水或者是更多；根据假设的混合物理论，它也同时就是 2 杯水。这个结论是非常不一致的。因此，混合理论也是荒谬的。

但是，如果混合既不能通过本体间的混合产生，也不能由特性的混合出现，或者既不能是二者相混而产生混合物，也不能是通过不相混而产生混合物，那么设想除此以外的任何其他方法进行混合就都是不可能的了；而且一般意义上的混合过程就是不可思议的。综上所述，如果要素通过并列接触的方法，或者通过混

合的方法都不能产生复合物,那么,从这个理由的一般意义讲,独断论者们的自然学理论就是不可思议的。⁴⁾

* * *

除了上述讨论的问题以外,我们还要详尽讨论各种运动的问题。

那些被认为对运动进行了最完整分类的人,断言有6种运动:位移、自然变化、增加、减少、产生和消亡。因此,我们将分别论述每一运动形式。我们首先讨论位移。

在独断论者看来,位移这种运动形式是移动的对象从一个地方到另一个地方的变化。既可以是整体变化,也可以是部分变化。整体变化如一个人的行走,部分变化如一个绕轴运转的球体,其整体保持在同一位置,部分却在作改变。

关于运动主要有3种观点。第一种是一般人和某些哲学家的观点,他们认为运动是存在的;第二种则是巴门尼德、麦里梭和某些人持有的观点,他们认为运动是不存在的;第三种即怀疑论的观点,他们认为这两种观点都并不更具有真实性。从现象上看,运动是存在的;但是如果根

据哲学论证判断，运动似乎又是不存在的。所以，既然我们已经揭示出，坚信运动存在和否认运动存在的观点存在着矛盾，如果我们发现了具有同样力量的反驳论证，我们将被迫宣布：就这些论证本身而言，“运动”既不存在也不不存在。现在，我们从确信运动存在的观点开始讨论。

这些人凭借的是“显而易见的证据”。他们说，如果运动不存在，太阳怎么会东升西落？怎么会产生由于太阳距离我们远近而引起的季节变化？船舶怎么会从一个港口启航又在另一港口停泊？否认运动的人又是以什么方式离开他的家后再返回家中？这些都是无可否认的事实。因此，当一个犬儒派学者受到反对运动存在论证的挑战时，他并不直接回答，而是站起来走来走去，以此证明运动是真实存在的。

但是，那些否认运动存在的人提出这样的反驳：如果一个东西是运动的，它或是依靠自身或是依靠自身以外的东西运动。可是如果它依靠自身以外的东西运动，则它或者是没有原因的，或者是由于某些原因运动的。显然，没有什么东西是无因而动的；然而，如果它由于某些原因而运动，这些原因就是使它运动起来的東西。那么根据我们已经指出过的，这就又陷入了无限倒退的境地。此外，如果运动的东西是主动

的，主动的东西又是被推动的，那么移动的物体就需要另一个运动的物体推动，如此无穷。所以，运动没有开始。但这是荒谬的。因此，运动着的物体就不是被另一个物体推动的。但运动也不是因其自身而动的。既然每一个位移所产生的运动或是前推后拉，或是上下用力，那么自身运动的东西一定是以其中的一种方式运动的。如果物体自身运动靠的是推力，动因就在物体自身之后；如果通过拉力物体运动，动因就在物体自身之前；如果通过向上推使物体运动，动因就在物体自身之下；如果通过向下用力使物体运动，动因就在物体自身之上。但是，任何物体运动的动因在物体自身的前方、后方、上方和下方都是不可能的。所以任何物体靠自身运动是不可能的。可是如果没有什么东西是靠其本身或它之外的作用而发生运动的，那就根本没有运动了。

如果有人要在“推动”和“效果”概念中寻找权宜之计，我们就必须提醒他注意关于“什么东西在我们的权力范围之内”^{〔1〕}的争论，以及这个争论是怎样不确定的。因为迄今为止，我们还

〔1〕 一位亚里士多德派学者的习惯用语。宿命论者否认自由选择，例如德谟克利特和斯多葛学派。

——译者注

没有发现一条真理的标准。

我们还可以进一步论证。如果一个东西运动，它或者在它所在的地方运动，或者在它所不在的地方运动。但是它不能在它所在的地方运动，因为如果在它所在的地方运动，它就保持在原地；它也不能在它所不在的地方运动。因为在一个事物所不在的地方运动，就既不能产生也不能经历任何东西。因此，不存在什么运动。实际上，这个论点就是狄奥多罗斯·克洛诺斯的论点。但是这已成为许多人驳斥的对象。鉴于我们论文的特点，我将列述这些驳斥，然而比较困难的是，对它们的价值我们同时还要进行评判。

有些人断言，一个事物可以在它所在的地方运动，至少绕轴旋转的球体就是如此。对这些人进行反驳，我们应该改变只适用于球体各个部分的论证，并且提醒他们：根据这个论点进行判断，即便是就球体的部分而言，球体也是不动的。所以，没有什么东西在它所在的地方运动。我们将以同样的理由回答那些认为移动的物体占据着两个位置的人，这些人认为物体此一时彼一时。对此我要向他们提出这样的疑问：在物体从它所处位置移向另外一个地方移动的过程中，它是在第一个位置(原来的位置)还是第二个位置？如果它在第一个位置，它就不会进

入第二个位置,因为它始终在第一个位置上。如果它不在第一个位置上,它也不会是从此离开。再说这个问题本身还是未加证明的,因为物体没有场所,就不会在活动中。当然不会有人认为,根本不运动的对象还能发生位移。

可是有些人做出这样的陈述:位置这个词是在两种意义上使用的。广义地说,“我的房子”就是位置的意思;狭义地说^[1],例如“包容我身体表面的空气”。因此,移动的对象就是位置上的运动,“位置”不是在狭义而是在广义的意义上使用的。对于这些看法,我们可以通过对广义意义“位置”的划分来回答,指出,在物体的一个部分,运动存在着,这就是精确意义上的“位置”;在物体的其他部分,运动就不存在,这是在广义上持存的“位置”。其次,我们还证明:对象既不能在它所在的位置上运动,也不能在它所不在的位置上运动,所以结论是,没有什么能够在广义上的“位置”运动(广义上使用的“位置”是违反常情的)。因为它是由物体所在的那个位置——精确意义上的位置和物体所不在的

【1】 狭义的“位置”即为对象占据空间的确切部分。这与广义的“位置”有分别。广义的“位置”包含了包围部分的空间。采用广义意义上的“位置”是为了确立“位置的运动”是可能的,然而塞克斯都证明这一点是不可能的。
——译者注

位置组成的,而我们已经证明了,一个物体在位置的两个意义上都不能运动。

我们还要提出下列看法。如果一个物体运动,它或是通过循序渐进的方式运动,或是以立即占据所有可以分割的空间的方式运动。然而,物体以这两种方式都不能运动。

实际上,物体不能以循序渐进的方式运动是很显然的。因为如果物体和它在其中运动的空间、时间都是无限可分的话,就不会产生运动了。而且要在无限可分的物体中发现使运动的物体最初产生运动的那个物体是不可能的。如果刚才我们谈到的对象可以被分成许多很小的部分,每一移动物体都在很短时间内,使其第一个部分进入空间的第一个位置,那么,一切物体运动都是等速运动,例如奔驰的马和踟蹰的乌龟就是等速的。这就比我们先前叙述的结论更为荒谬。因此,运动不可能以有序渐进的方式发生。

运动也不可能以迅即占据可分空间的方式发生。正像他们宣称的,如果可以把显明的作为不显明的证据,如果要通过一般空间距离,就必须先通过空间距离的第一段,然后再通过第二段,如此等等。那么,任何一个运动的东西通过有序渐进的方式运动也必是如此。因为如果

我们断定运动的物体迅速通过它运动的那个空间位置的所有部分，那么它必然以其自身的全部通过那个空间。如果物体运动通过的空间位置一部分是冷的，一部分是热的，或者一部分是黑的，一部分是白的，甚至其他矛盾的颜色，那么，运动的物体将同时既是热的冷的，也是黑的白的，这显然是荒谬的。再者，请他们告诉我们：运动的物体瞬间通过的空间有多大？如果他们断定空间无限，他们也必将同意运动的物体立即通过了整个地球；而如果他们逃避这个结论，就应说明一下物体运动的空间范围。但是，一方面，准确说明物体瞬间通过空间以外的空间的企图之不可能，就和让我们讲出头发的宽度一样，不仅可笑，而且也会使我们重新陷入当初的困难，因为如果每一个物体在确定的空间范围以外都不会发生运动的话，那么一切物体都将是等速运动的。另一方面，如果他们宣称运动物体瞬间通过的空间是很小的，又不能加以明确的确定，无疑是让我们接受诡辩推理的论证；就像是不断增加头发的宽度，直至增加到假定的宽度。而如果他们在我们进行这个论证的同时，在任何一点上停止，他们就将回到在从前的准确定义上出现的荒谬理论。与此同时，如果他们要对增加的过程表示赞同，我们就要

强迫他们承认：一个运动的物体可以在瞬间通过整个地球。所以，运动的对象不能以瞬间占据可分空间的方式运动。但是，如果一个物体既不是以瞬间的形式运动，也不是以循序渐进的方式运动，它就根本不运动。

这些(甚至比这些还要多的)就是那些反对瞬间运动者的观点。但是，从现象和论证之间存在的矛盾看，我们既不能反驳这些论证，也不能反对主张运动真实存在的观点所依据的显而易见的事实。所以，对运动是否存在的问题，我们将悬置判断。

根据同样的理由，我们对增加和减少的问题也悬置判断。因为增加和减少存在的真实性遭到反驳的同时，明显的事实似乎又肯定了增加和减少真实存在。

具体的考虑是这样的，增加的东西作为恒定的本体其在大小上必定发生变化，所以，对任何人来说，认为只有一个东西被附加到另一个东西上才是增加是错误的。既然本体^[1]不是恒定静止的，而是处于不断变化中，一部分被另一部分所取代，那么被认为增加了的东西不可能在增加了以后仍然保持着先前的本体，它是

[1] 有形的本体，赫拉克利特和柏拉图称其为“处于流动中的”。——译者注

与以前完全不同的本体。例如有一个 3 尺长的杠杆，一个人又拿来 10 尺长的杠杆，然后说 3 尺长的杠杆已经增加了，那么他显然是在撒谎，因为这两个杠杆是完全不同的。对于被认为是增加了的每一个对象，其情形也是如此，因为前一个东西离开了，后一个东西又进入它的位置。因此，如果被认为增加了的东西增加了，就不应把这种情况称作增加，而应称作完全改变。

同样，这个论证也适用于减少。因为恒定不变的存在怎么会减少呢？此外如果减少是由于“减”的方式，增加是通过“加”的方式发生的，那么“加”和“减”都不会是任何东西，增加和减少也不会是任何东西。

他们是这样论证减之不可能的：如果两物相减，那么或是等量相减，或是少的减去多的，或是多的减去少的。但是，不论以哪一种方式，减都不会发生。所以，减是不可能的。下面的论述证明了这一点。

在未减之前，被减数应该包含在减数中，但是，等量不能包含在等量中，比如 6 就不能被包含在 6 中。因为包含者必须比被包含者大，减数应比被减数大，这样，减后就会产生余数。正是根据这点区别开了减和全排除。多也不能被包含在少之中，例如 5 就不包含 6，因为这是不合

理的。同理，我们说少也不能被包含在多之中。因为如果 6 包含了 5，就像多包含了少一样，5 就包含了 4，4 就包含了 3，3 就包含了 2，2 就包含了 1。当我们把 5、4、3、2、1 加在一起时，就是 15。那么如果多包含了少可以成立的话，6 就包含了 15。同样，6 也包含了 35 等等，以致无限。而无限的数都被包含在 6 中是荒谬的；因此，说少可以包含在多项也是荒谬的。所以，即使被减数必须被包含在减数中的话，等量也不会被包含在等量中，多也不会被包含在少中，少也不会被包含在多中。所以，没有任何东西是由他物相减而得到的。

退一步说，如果说有什么东西是相减后产生的，那么或者是整体相减，或者是部分相减，或者是部分减整体，或者是整体减部分。但是，说整体相减或是部分减整体都是无意义的。而坚持整体减部分或部分减部分也是荒谬的。为了清楚起见，我们用数说明。以 10 为例。假设 10 减 1，那么 1 将既不能被 10 这个整体减，也不能被 10 的部分减。

既然 10 既不是不同于 10 个 1 的什么东西，也不是许多个 1 中的 1 个，而是许多个 1 的聚合，如果 10 减 1，那么 1 就应该为每个 1 相减，这样，1 就是被整体 10 减了。所以，没有什

么能够被 1 个 1 减。因为许多个 1 是不可分的。根据这个理由，以这个方法，10 也不能减 1。而且如果我们赞同作为 10 的整体的每一个 1 可以减去 1 的话，1 就包含了 10 个部分，那么 1 就是 10。再进一步讲，既然 10 相当于其全部分，那么，在被称为 1 的 10 个部分减去以后，10 将成为 20 了。但是说 1 就是 10、20，并分割本不可分的东西，则是荒谬的。因此，说 10 可以减 1 是荒谬的。

1 也不能被减剩的 9 减。因为减数不会全部余留，可是 9 在 10 减去 1 后，就全部余留了。此外，既然 9 就是 9 个 1，如果说 1 被整个 9 减，那么 1 的总和就是 9。如果 1 被 9 的部分减，那么假使结果是 8，同样荒谬的结论就产生了。如果 1 被 9 个 1 中的最后一个 1 减的话，他们就会肯定 1 是可分的，而这是荒谬的。所以，1 也不能被 9 减。但是，如果 1 既不被整体 10 减，也不被 10 的部分减，那么就决没有什么部分或者被整体减，或者被部分减。如果没有什么是被整体减，或整体减部分，也没有什么是部分减整体，或部分减部分，那么就决不会有什么东西被减了。

此外，“加”也被怀疑论者作为不可能的事情之一。因为他们说，被加的事物或是被其自身

加,或是被预先存在的东西加,或是被这二者一起加。但是所有这些都是不对的。因此,没有什么被任何东西“加”。我们举例说明。

假设4个杯的重量加上1个杯的重量,我问,增加了什么?因为重量不会是由自身增加的,被增加的东西是不同于增加的东西的。但是没有什么东西异于它自身。也不会是4杯的重量、1杯的重量合起来使其增加。事物怎么会被还不存在的东西增加呢?此外,如果被增加的杯子重量是与4个杯的重量以及1个杯重量相混而得的,就会产生六个杯重量的结果。既然被增加的东西等于对其增加的东西,如果1杯的重量只被加上4杯的重量,那么增加4杯重量的1个杯就将是4个杯重量的2倍,因此,整个重量就是8杯的重量了。这显然是与事实相违背的。如果增加既不被其本身增加,也不被预先存在的东西增加,更不是被二者共同增加,除此以外就别无可选择的途径了。因此决不能有什么东西使任何东西增加。

上述观点对于整体和部分的问题也适用。因为整体的产生是由部分的复合和相加得到的,而整体的消失则是减去一个或多个部分而成的。此外,如果整体存在,它就或者是不同于它的部分,或者是形成整体的部分自身。显然

整体不会是它的部分以外的什么东西。因为当部分被移动的时候，什么都没有留下。这就使我们把整体作为除了它部分之外的另外什么东西。但是，如果部分产生了整体，那么整体就仅仅是个名称、空名，而且它也不会有独立的存在。就像分离并不是被分离东西以外的什么，意见也不会是和对事物看法相异的什么。因此，整体是不存在的。

部分同样也不会存在。因为如果部分存在，或者它是整体的部分，或者是彼此的部分，或者是它们每一个部分的自身。但是，因为它不是部分以外的什么东西，所以，它们不是整体的部分。此外，由于每一个部分都是与整体互补的，所以，部分就是其本身。部分也不是彼此的部分，因为部分被认为是包含在整体当中的；说手(部分)被包含在脚(部分)中是荒谬的。部分也不是每一个部分的自身，因为作为包含物，部分就会比它本身既大又小。那么，如果部分既不是整体的部分，也不是彼此的部分，又不是每一个部分的自身，部分就根本不存在了。所以，如果部分什么都不是，部分就根本不存在，因为彼此相关的都被取消了。

这样，我们就解决了整体和部分的问题。

另外，还有些人主张的自然变化也不是

真实存在的。因为如果一个东西发生了变化，那么变化着的東西或是有形的，或是无形的。但是有形和无形的本身还是值得讨论的问题。所以自然变化的理论还是值得商榷的。

如果一个东西变化，它就要有某个作为原因的运动，并对之发生作用。然而，这是不可能的。因为原因存在的真实性已经被否定了。所以被作用的东西也不会有变化，因为没有加于其上的动因。因此，根本没有什么东西变化。

如果一个东西发生变化，或者是有什么变化，或者是没有什么变化。说没有什么变化是不真实的，这样就既不能作用，也不能被作用，所以，也不会有变化。如果有什么变化，那么或者是存在意义上的变化，或者是非存在意义上的变化。就其非存在意义而言，它不会变化，因为它甚至是不存在的；如果就其存在意义而言，它就是不同于存在的東西，也就是非存在。但是，说存在的東西变成非存在是可笑的。因此，存在的東西也不会变化。

如果存在和非存在都不能变化，除此而外，就不会有什么東西变化了，我们只能说没有什么東西可以变化。

有些人也这样论证：变化的東西必定是在某一确定时间变化的。但是正像我们将要进行

证明的，没有什么东西在过去和将来变化，也不可能现在变化。没有什么东西在过去和将来发生变化，因为这两个时间都不是现存的，而在根本不存在的时间中做事是不可能的。同样，事物也不可能现在变化。因为现在的时间也是不真实的，即便是我们暂且不提这一点，现在也是不可分的。显然，在一个不可分的时间里，假设铁从硬变软，或是发生什么变化，乃是不可能的。因为它们需要在时间中变化。所以，如果没有什么东西在过去、现在和将来发生变化，我们就可以断言，根本没有什么东西会发生变化。

进一步讲，如果变化存在，那么它或者是通过感觉感知的，或者是由理智理解的。但是变化不能是感觉感知的，因为感觉只感受一类对象。相反，变化是产生变化的东西及其“共存回忆”的^[1]。既然在思想家中对于理智理解的实在性还存在着争议，那么我们对于变化的真实性就不能作任何断言了。

在对加减和自然变化的反驳中，也包含着对产生和消亡的反驳。如果没有加减和自然变化，就不会有什么产生和消亡。例如9的产生

[1] “共存回忆”(Concurrent recollection):斯多葛学派的特有表述方式。——译者注

就是 10 减 1, 10 消亡了。10 的产生则是 9 加 1, 9 消亡了。锈的产生是青铜的消亡。所以, 如果我们刚才说的运动是不存在的, 那么产生和消亡也必然是不存在的。

有些人还这样论证:

如果苏格拉底诞生了, 他或者是在他不存在的时候诞生的, 或者是在他已经存在的时候诞生的。但是如果在他已经存在的时候诞生, 苏格拉底就成为两个; 如果他在不存在的时候诞生, 他就同时既存在又不存在——产生了, 他就存在; 而根据假设, 他就是非存在。

如果苏格拉底死了, 他或者在他活着的时候死去, 或者在他死的时候死去。而他活着的时候是不会死的, 因为那样就会同时既活着又死去。他也不会死的时候死去, 因为那样他就会死两次。因此, 苏格拉底不会死。用这个观点衡量事物的产生和消亡, 产生和消亡也是不存在的。

一些人还这样论证: 如果一物产生, 或是存在的东西产生, 或者是非存在的东西产生。但是非存在是不会产生的, 因为非存在是什么都不会发生的, 甚至也不会产生“发生”。存在的东西也不会产生。因为如果存在的东西产生了, 或者就其存在的意义而言, 或者就非存在的意

义而言。如果就其非存在意义言，它就不会产生。如果就其存在意义而言，由于他们断言产生的东西不同于它产生前的东西，产生了的东西不同于存在的东西，它也就是非存在的。所以，产生的东西就是非存在的东西，它是无意义的。如果既不是非存在的产生，也不是存在的产生，就根本没有什么东西产生。

同理，也没有什么东西消亡。因为如果有什么东西消亡，它就或者是消亡了的存在，或者是非存在。而非存在的东西是不会消亡的，因为消亡的东西必定是一个在活动的主体。存在的东西也不会消亡，如果可以消亡，它就或者是在持存的时候消亡，或者是不持存的时候消亡。如果它是持存的，它同时既是存在又是非存在。因为如果从非存在的角度讲，它不会消亡；从存在的角度讲，它就是与存在不同的东西，所以就其已经消亡而言，它是非存在的。相反，在其持存的时候，从它被消亡的意义来讲，它又是存在的。但是说同一事物既存在又非存在是可笑的。因此，存在的东西在持存的时候，是不会消亡的。如果在持存状态下，存在不消亡，却转变为非存在，以这种方式消亡了，它就不再是消亡了的存在，而是非存在。这一点我们已经说明是不可能的。那么，如果既不是存在的东西消

亡,也不是非存在的東西消亡,除此之外就沒有什麼東西了,也根本沒有什麼東西消亡。

我們通過概要的形式對運動的敘述已經足够了。據此可以得出這樣的結論：獨斷論者們的自然科学是不真實的和不可思議的。

论空间和时间

既然我们已经讨论的论题没有一个可以同时或者空间分离开来，那么现在我们就把论题引向时空概念吧。因为如果证明了时空是不真实的，那么根据这一点，任何其他的东西也将是不真实的。

空间的概念有严格和宽泛两种意义。宽泛意义上的空间使用比较广，而严格意义上的空间则是指我们被紧紧包围在其中的地方。我们所讨论的主要是后者。关于这个问题，有些人肯定，有些人否定，还有一些人对这个问题悬置判断。认为空间存在的人是以明显的经验事实为根据的。他们说，否认空间存在的人，恰恰是在看到空间位置有前后、左右、上下时，了解他此时在这，彼时在那，老师正站在那儿谈话，我却在这儿谈话时，以及知道古人宣称最初宇宙

只是混沌时作这种判断的。他们认为，空间之称为混沌的缘故就是它具有容纳其范围内产生东西的容量。另外，如果物体存在，空间也存在；因为没有空间，物体就不存在。如果“有能力的本源”存在，“物质的本源”就存在^[1]，空间也就存在。“有能力的本源”存在于两者中的每一个中，所以“物质的本源”就存在于它们之中。

然而，否认空间存在的人也不承认空间的部分存在。因为空间除了作为部分存在以外，什么都不是。他们认为，试图从假设空间部分存在的前提推导出空间存在的人，是想通过问题本身确立尚处于争论中的问题。既然一般意义上的空间都不存在，那么断言在某些空间中有物存在或产生，就同样是愚蠢的。他们还以与肯定空间存在的同样方法假定不自显明物体的真实存在。然而“有形的本源”和“有能力的本源”都被证明是不真实的。赫西奥德也没有能力对哲学问题作出判断。在反驳断定空间存在的那些人观点的同时，他们运用斯多葛学派和亚里斯多德学派关于空间的重要观点，以下列方式详尽证明了物体的非实在性。

[1] 斯多葛学派把“有能力的本源”和“物质的本源”都作为“物体”，因此也含有空间存在。——译者注

斯多葛学派认为，空间就是可以被一个存在物占据的地方，但不是被间隔空体占据的，也不是被物体没有占据的空隙占据的地方。地点就是被存在物占据的空隙，它与占据它的那个东西相等（这里讲的“存在”就是他们说的“物体”）。空地方就是部分被物体占据、部分没有被占据。虽然他们当中一些人认为空地方就是大物体的地点，结果是，地点和空地方二者的差别仅在于它们的规格不同。然而与斯多葛学派对立的学者又这样反驳：斯多葛学派把空间定义为“被物体占据的空隙”，那么他们是在什么意义上使用“空隙”这一称谓的？难道他们指的是物体一维的长、高或宽？还是指物体的三维？如果他们意指一维，地点就与物体的地点不是同一的。此外，如果说包容者是被包容者的部分，则是毫无意义的。再者，因为空间和具有三维的物体都不能在被称为地点的地方存在，而只有占有位置物体才能存在，那么如果“空隙”意指三维，它就是由维度组成的（即长、宽、高和硬度，硬度被认为是维度的特性）。所以，物体就与它自身的位置相等，物体既是包含者，也是被包含的对象。然而这是荒谬的。所以结论是，如果空间没有维度，那它也就不存在。

同样也有人提出这样的观点：鉴于我们不

能发现空间中存在的每一个对象的双重维度，而分别只存在着一个长、宽高，那么长、宽、高这三维只属于物体，还是只属于空间，抑或共同属于这二者？如果三维只属于空间，物体将不会有长、宽、高，这样，物体就不成为物体；这显然是荒谬的。如果三维同属于物体和空间，那么，因为空间没有三维就没有实在，所以，如果空间的维度存在于物体中，并且构成了物体，那么空间的组成成分也就是物体的组成成分。而对于物体的硬度是不可能说出明确的东西的，这一点我们已经论述过。既然仅属于空间的维度存在于物体中，并且和空间是同一的，那么物体就将是空间，而这是不可能的。如果三维只属于物体，空间就是没有维度，所以，就没有空间。如果我们不通过上述任何一种方式发现空间维度，空间就不会存在。

还有这样一种观点，认为当物体占据空间，地点因此而产生时，空间要么继续存在，要么撤回，要么消亡。但是如果它是继续存在的，充实和空间将是一致的。如果由于变迁的运动致使空间撤回，或是由于变化空间消亡了，空间就是物体；由于这些原因，空间成为特殊的物体。然而说空间和充实是同一的，或者说空间就是物体是荒谬的。所以，认为空间被物体占据后就

成为地点乃是荒谬的。既然空间被物体占据后不可能成为地点，那么发现空间的理由也就是不真实的。因为空间的定义是：“能够被物体占据的东西。”在我们讲的所有这些反驳中，也包含着对空地方的反驳。因为如果“空地方是最大的空间位置”，同时，如果它是被物体部分地占据的，空地方也就随着空间位置一起被取消了；对空地方存在的反驳也被包含在空间、空间位置的反驳中了。

这些争论和其他一些争论都是针对斯多葛学派关于空间的观点的。逍遥学派(亚里士多德学派)断言，空间就是“包容被包容物的范围”。所以，空间就是构成物体形状的空气表面。然而，如果这就是空间，那么同一物就将同时存在又不存在。因为当物体在某一空间中产生时，由于没有什么东西能够在不存在的东西里产生，空间就一定是预先存在的，这样物体就能够以同样的方式在空间中产生。那么合乎逻辑的推论就是，空间在物体产生之前就将是存在的。但是，空间又是构成物体形状的空气表面，所以，物体产生之前，空间就不能存在。因此，空间就不存在。然而，说同一物同时既存在又不存在是荒谬的。所以，空间就不是“包容被包容的范围”。

再者，如果空间是什么东西，它就或是被创生的，或是非创生的。它不会是非创生的，因为空间的产生是由于围绕着物体的空气形状构成的。它也不会是被创生的。因为如果是被创生的，它就或是当物体存在于已经存在的空间中被创生，或是当物体不在空间时被创生。但是不管哪一种情况，空间都不会产生。因为包容物的产生是由于它包容着被包容的东西，空间是以这样的方式产生的。没有什么包容物的产生是因其包容着根本不存在的被包容物。所以，如果空间于物体在其中存在时和不在其中存在时都不存在，也就不再能设想其他情况了。因此，空间根本不会被创生。空间既不是创生的也不是非创生的，空间就根本不存在。

如果空间是什么东西，它就或者是有形的，或者是无形的。但是这两种情况都被提出了质疑，所以，空间就是尚未解决的问题了。空间是与在其中的物体联系起来被设想的。然而，当物体真实性的学说成了问题时，空间的存在同样也值得怀疑了。如果我们说由于产生不存在，空间的产生就是不真实的，那么每一物的产生就不是永恒的了。

我们还可以推出其他理由。但是为了避免我们的论说拖得太长，我们可以做出这样的结论：

当亚里士多德学派(逍遥学派)遭到这些反驳的同时，他们同样也被经验事实否定了。因此，对于独断论者的学说我们不能附属于任何一方，因而我们对空间存在的真实性问题悬置判断。

我们对时间的态度是同样的。如果根据现象来看，时间好像是某种东西，然而根据关于时间的争论分析，时间的存在又是不真实的。有一些人^[1]把时间定义为“宇宙运动的间隔”；另外一些人则把时间定义为“宇宙的实际运动”；亚里士多德(还有人说是柏拉图)定义时间为“运动中的先后数字”；斯特拉托(有人则说是亚里士多德)定义时间为“运动和静止的尺度”；根据拉科尼亚人德米特里乌斯的记载，伊壁鸠鲁把时间定义为“同时发生的事情，比如日夜、四季、影响和非影响、运动和静止，就是相伴而生的(同时发生的)”。从本体的角度看，有些人断言时间是有形的东西，例如埃涅西得姆斯学派就认为时间无异于存在和最基本的物体；另外一些人则认为时间是无形的东西，——所有这些关于时间的理论，或者都是正确的，或者都是错误的，或者一部分正确一部分错误。但是它们不可能都

[1] 这里指斯多葛学派。

——译者注

正确（其中有很多还是有矛盾的）。而独断论者也不会同意说这些理论都是错的。此外，应该承认关于时间是有形的东西或是无形的东西的主张都是错的。那么根据事实本身来看，时间的非实在性将得到承认。因为除了这两种情况以外，时间不会是什么东西。我们也不能理解哪些理论是正确的，哪些理论是错误的，我们应该对这些令人困惑的多种观点赋予同样重要的地位，并把它们作为批评判断的标准和证据。所以，由于这些理由，关于时间我们不能肯定地断定任何东西。

再进一步讲，既然时间没有运动和静止就不能存在，那么如果运动被消灭了，同样静止、时间也被消灭了。但是仍然有一些人提出下列反对时间的见解：如果时间存在，它或是有限的或是无限的。如果它是有限的，它就在一个确定时间开始，又将在一个确定时间结束。那么必然的结果就是，在时间没有开始时时间就曾经存在了，在时间结束之后时间还会存在，而这是荒谬的。因此时间不是有限的。如果时间是无限的，那么因为时间被认为有过去、现在和将来三部分，所以过去和将来就既是存在又是非存在。如果过去和将来是非存在的，只剩下现在，那么，它只是一个瞬间，且是有限的，先

前的难点即在时间开始之前就曾经有时间便又产生了。如果过去和将来都是存在的，它们每一个就又都是现在了。但是称过去和将来是现在，是荒谬的。看来，时间也不是无限的。如果时间既非有限也非无限，时间就根本不存在。

此外，如果时间存在，它或者是可分的，或者是不可分的。它不会是不可分的，因为时间可以划分为过去、现在和将来。它也不是可分的，因为每一个可分的东西都是由它自身的某些部分来量度的，这种量度的一部分又与被划分物另一个部分一致，比如我们用手指量度。但是时间不能被它自身的任何一个部分量度。比如，如果用现在量度过去，它就必须与过去相等，但那样的话，现在就是过去了。同理，现在也就是将来。如果用将来量度过去和现在，它就会与这二者相等，同样，过去将会是将来和现在，这显然是无任何意义的。所以，时间也是不可分的。如果时间既不是不可分的，也不是可分的，它就不存在。

时间分为过去、现在、将来三部分。过去和将来是非存在的；如果它们是存在的，它们每一个就将成为现在。现在也是非存在的，因为如果现在是存在的，它或是不可分的，或是可分的。它不是不可分的，因为变化的东西是现在

(这个时间)在变化，没有什么是在不可分的时间里变化的，比如说铁的软化等等。所以，现在不是不可分的。现在也不可分的，因为过去变成现在要归因于宇宙中万事万物的瞬息变化，所以，它不能分成许多个现在。同样的道理也适于过去和将来。显然，这将是真实的，因为时间的一部分不存在，另一部分也不存在。因此，既然现在既存在又不存在，现在就不是过去的结束、将来的开始。时间作为现在将存在，然而因为它的部分是非存在的，它就不会存在了。所以，它也不是可分的。可是如果现在既不是不可分的，也不是可分的，它就不会存在。当现在、过去、将来都不存在时，时间也就是非存在的了，因为由不真实的东西构成的东西就是不真实的。

针对时间，还有人提出这样的反对观点：如果时间存在，它或者可以产生和消亡，或者不可以产生和消亡。既然时间的部分是过去，并且不再存在，同样将来作为时间的部分也不存在，时间就不是不能产生和不可消亡的了。时间也不是可以产生和可以消亡的。因为根据独断论者的前提假设，被产生的东西一定是存在着的的东西产生的，消亡了的东西必定转化成存在的东西。如果时间消亡后转化成过去，它就消亡为

非存在。如果时间产生于将来，它就是产生于非存在；因为过去、将来都是不存在的。但是说有什么事物是产生于非存在，或是有什么事物消亡后成为非存在则是荒谬的。所以，时间是不能产生和消亡的。如果时间既不是不可产生和不可消亡的，也不是可以产生和消亡的，它就根本不存在。

再者，既然产生的每一个事物似乎都是在时间中产生的，那么时间如果产生的话，就在时间中产生。所以，时间或者是在其自身中产生，或是在另外一个时间里产生。如果时间是在其自身中产生的，它就同时既是存在又是非存在。因为一事物产生于其中的东西，一定是先于于其中产生的东西而存在。从时间产生的角度来讲，在自身中产生的时间是不会存在的，然而就它在自身中产生而言，它确实是存在的。所以，时间不会在自身中产生。它也不会其他的时间里产生。因为如果现在在将来中产生，现在就是将来；如果它在过去中产生，现在就是过去。同样，我们也可由此推论其他时间。所以，一个时间不能在另外一个时间中产生。但是如果时间既不能在其自身中产生，也不能在另外的时间中产生，它就是不可能产生的。我们已经表明，时间也不是不产生的。因为每一存在

物必然或是产生的或是不产生的。既然它不产生也不不产生，它就是非存在的；因为既不产生也不不产生的任何存在都是荒谬的。

顺便我们还要讲一下数。因为没有数就不会发现时间。

我们用很平常的方式以数来评论事物，或是听到数作为存在物而被议论。但是独断论者极端的方法又引起了对数的反驳。例如毕达哥拉斯学派断言，数是世界的要素。实际上他们断言了现象是由某些东西构成的，要素必定是简单的，所以要素是非显明的。非显明的东西有些是有形的，如原子和团块，有些则是无形的，如轮廓^[1]、相、数。有形的东西是由长、宽、高、硬度甚至重量复合而成的。所以，要素不但是非显明的，而且是无形的。再者，每一个无形的东西都包含了数的概念，因为它或是一，或是二，或是更多。这样，我们就可以推断，被包含在一切概念中的非显明的东西和无形的数，是存在着的东西的要素。作为存在着的要素不仅仅是这两个东西，而且1和由1产生的不定的2也是存在着的东西的要素。通过分有，特殊的2的东西才变成了2。他们认为，正是根据这些存在物的要素，其他的数才得以产生。那

【1】 这里指物体的界线。

——译者注

些被包含在数的概念中的东西，例如宇宙就产生了。点表示1；线表示2，它是两点间的距离；面表示3，它是一条线沿横向运动直到另外一个横向的点而形成的；体表示4，它是面上升达到一个点而形成的。根据这个方法，他们设想物体和整个宇宙，认为这些东西都是按着和谐的比例存在着的。例如“4比3”，就是8比6的比率；1倍半，就是9比6的比率；2倍，也就是12比6的比率。

这些都是他们的虚构。他们还企图证明数是不同于可以计数东西的某种东西。他们还争论道，根据动物的准确定义，如果它是1，植物将不是1，因为植物不是动物。若动物不是1，但是根据在它自身以外的其他可理解的属性，每一个动物又带有这些属性，并且正是因为这一点，它成为1。既然可数的东西是人、牛和马，那么如果数是可数的，数就将是人、牛和马。如果可数的对象恰巧是这样的，数就将是白的、黑的，可以长胡须的。但是这类东西显然是荒谬的。所以，数不是可数的东西。然而，除了它是可数的东西及事物的要素以外，它本身还要具有实在性。

因此，当他们断定数不是可数的东西时，就产生了关于数的另外一些困难：如果数是存在

的，数或是实际存在着的可数的东西，或是除此以外的其他东西；但是毕达哥拉斯学派已经证明数不是实际存在着的東西，同样我们则证明数也不是除此以外的其他东西。所以，数是根本不存在的。

为了清楚地表明这个论点，我们根据关于1的辩论来证明数也不是可以计数东西以外的任何东西。通过分有的方式，1的每一个分有者都变成了1。如果1本质上是一个真实的对象，那么1将或是1或是像它的分有者一样多。但是如果1是1，分有它的每一个东西是整个地分有还是部分地分有？如果1个人分有了全部的1，那么1匹马、1只狗或任何1个我们断言为1的东西都不会分有1了。就像有许多裸体男人，他们总共有1件衣服，1个人穿上了，其他人就仍然是裸体的。如果每一个东西都是部分地分有1，那么1首先就得具有部分，部分在数量上是无限可分的。进一步讲，就像10的部分不是10，2的部分不是2一样，1的部分也不是1。根据这样的理由，就没有什么会分有1了。所以，分有1的单个对象就不是1。

但是，通过分有的方式每一个对象都被称为1。如果这么多个1在数量上等于被称为1的可数的东西，那么这些1在数量上就是无限的。

而且这些 1 或是分有 1 个整体 1, 或是分有在数量上与它们自身相等的许多个 1, 或是不这样分有, 而是除了任何分有者以外的什么东西。然而如果这些 1 没有分有就成为 1, 每一个感觉对象在不分有的情况下也都将成为 1。所以, 认为 1 本质上可以理解的理论就被推翻了。相反, 如果许多个 1 通过分有而成为 1, 它们或是都分有 1 个 1, 或是每一个 1 的分有者分有它们自身。如果它们都是分有 1 个 1, 那么每一个分有者或是分有 1 个部分, 或是分有 1 个整体。这样, 最初存在的困难就仍然存在。但是如果每一个分有者分有的都是 1 本身, 我们必然会在许多 1 之外又推断出 1 个新的 1, 如此以致无穷。如果要理解存在着某些自存的 1, 通过分有的方式, 每一个存在着的東西都是 1, 就必须理解许多 1 的无限的无限, 但是做到这一点是不可能的。同样既不可能证明存在着某些可以理解的 1, 也不能证明通过分有 1 本身而成为 1 的每一个存在物是 1。

所以, 认为多个 1 是与分有它们的事物一样多即为荒谬的了。然而如果被称为自存的 1 既不是 1 也不与它的分有者一样多, 那么自存的 1 就根本不存在。同样, 其他数也不会是自存的。因为 1 适用于所有数。这个证明

已经在关于 1 的典型论述中得到了应用。如果数既不是自存的，也不是存在于实际存在的可数事物中的，此外也不会有任何其他的可能性，我们就必须断言，数是不存在的。

那些相信数是不同于可数事物的另外什么东西的人，根据什么方式认为 2 是从 1 中产生的呢？因为如果我们把一个 1 与另一个 1 结合起来，那么或者是外部的什么东西加在 1 上，或是从 1 中减去什么，或是不加也不减。然而，如果没有什么东西被加上或减去，就不会有 2 了。因为除了彼此存在以外，(根据定义)在 1 的概念中既不包含 2，(根据假设)也没有什么被加于其上或从中减出。所以，1 和 1 的联结就不是 2，因为无论加还是减都没有可能。但是如果减是可以的，不但不会有 2，也不会有 1 存在。如果 2 是由客观存在的东西加于其上产生的，它就可能是从 1 产生的。而且数目为 2 的东西将会是 4。因为已经存在着 1 个 1，2 个 1，当把另外 1 个 1 加上时，结果就是 4 了。这个结论同样也适合所有由结合而成的其他数。

如果由范围更广的数复合而成的数既不是由加产生的，也不是由减产生的，也不是由加和减产生的，那么被认为是独立的、不同于可数事物的数的组合物就不是复合而成的。但是他们

自己很明白，联结而成的数并非不是复合而成和产生于范围更广的数的，比如，从 1 就产生了不定的 2。因此，数不是自存的。根据所介绍的独断论者的缜密论证，如果数既不作为自存的被理解，也不存在于可数的事物中，那么数就不存在了。

论善恶和中庸

在结束对自然哲学部分的讨论后，现在我们以扼要的方法，再对伦理学问题进行讨论。斯多葛学派断言，善即“实用或者并非不是实用”，意指“实用的”美德和正确的行为及“并非不是实用”的好人和朋友。“美德”，作为存在于精神中的一种状态，“正确的行为”，作为与美德相一致的一种活动，就是确切意义上的“实用”；同时，好人和朋友就是“并非不是实用的”。实用是好人的一个部分，是他的精神。但是他们认为一方面整体不是部分（因为一个人就不是一只手）；另一方面，整体并非不是部分（因为没有部分，整体就不能产生）。由此，他们断言，整体并非不是部分。既然好人是在与作为他的精神的整体的联系中存在的（其精神与实用互相一致），他们就断言，他并非不是实用的。

斯多葛派据此推断，善有三层含义。第一层含义是，通过它可以达到实用，这是善的最基本含义。第二层含义指这样一种情况：实用是善的一个偶然结果，就像善和有德行的行为一样。善的第三层含义就是实用。善、善的行为，好人、朋友，神和善的精灵就是如此。所以，善的第二层含义包含了第一层含义，第三层含义包含了第一、二层含义。但是有些人把善定义为“因其自身原因而被选择的东西”；另外一些人则把善定义为“对幸福有所贡献或增添的东西”，正如斯多葛学派宣称的，幸福是“生命的平静之流”。

这些或者说类似于这些的陈述，就是独断论者们对善这一概念的论述。但是在把善描述为有用，描述为因某个原因而值得选择，或是对幸福有所贡献的时候，他们并没有揭示出善的本质，而只是指出了它的特征——这是没有意义的。因为这些特征既可以归属于善，也可以归属于其他东西。如果是这样，一旦范围扩大，它们就不是善的有标志意义的特征了。而如果它们只属于善，那么要从这些特征中产生善的概念是不可能的。就像一个人若没有“马”的概念，就根本不知道什么是“马嘶”，如果他先前未见过马，也就不会获得“马”的概念。对于一个正在试图寻找善的本质的人也是如此，

因为他没有关于善的知识，不能理解只属于善的属性；而这些都是获得善这一概念所必须具备的。他必须首先了解善的本质，然后再理解它的有用性、它因某个原因可以被选择的特性，以及它对幸福可以有的贡献。然而，上述属性并不足以表明独断论者已使得善的概念和善的本质清楚明了。可能所有人都同意，善是有用的，值得选择的（因此善是令人愉快的），它能够产生幸福。然而，当问到这些属性归属什么东西时，他们就陷入无端的争执之中。一些人认为善是愉快，另外一些人认为善是没有痛苦，还有一些人认为善是另外的其他什么。如果根据前述定义善的本质已经得到了证明，他们就不会有这些争执；好像他们并不知道善的本质。

对于邪恶的概念，独断论者同样存在着争议。有些人把邪恶定义为“损害或并非不是损害”；另一些人把它定义为“因其自身的原因而被躲避的东西”；还有些人定义它为“产生了不幸的东西”。然而，既然这些定义所揭示的并非邪恶的本质，而是它的一些属性，他们就陷入了我们已经论述过的逻辑困境。

“中庸”这个词他们认为是在三层意义上使用的，第一层意义：既非爱好也非不爱好的对象，

例如天空中的星星和头发在数目上是均等的。第二层含义就是既喜欢又不喜欢的对象,但是它并非是在两个不可分的四德拉克马钱币中选择一个显得更特殊的对象,这里有一个爱好的倾向,而这一个并不比那一个更多些什么。第三层意义,即既不产生幸福也不产生不幸的东西,比如,富有或健康。一个人可以既恰当又不恰当使用的东西就是中庸。独断论者声称他们在伦理学中对这个问题给予了着重研究。但是,从对善恶已经作出讨论来看,我们对中庸概念应有的观点是清楚明白的。

那么,他们没有使我们获得上述几项事物的清楚概念也是很显然的。由于独断论者把精力放在或许根本不存在的的事情上,他们的失败便不足为奇怪了。我们看到,一些人对下列问题进行了讨论:不存在本质上善恶或中庸的东西。

本质上发热的火是在发热中表现出来的;本质上寒冷的雪是在寒冷中表现出来的;一切本质上运动的东西在自然条件下同样呈现出运动的状态。然而,所谓能在每个人身上体现为善的那种“善”却不存在。所以,绝没有什么本质上的善存在,不存在能使每个人变得相同的“善”已是明显的事实。我们就不必介绍普通人对善

的看法了，——有些人把健康的身体称为善，有些人以拥有一套房子为善，有些人以暴饮为善，有些人以酩酊大醉为善，有些人以赌博为善，有些人以贪嘴好食为善，还有些人以从恶为善，——即便是哲学家们(如逍遥学派)也认为有3种善：其一为精神方面的，如美德；其二为身体方面的，如健康等诸如此类的事；其三为外部涉及的事物，如朋友、财产等等。斯多葛派学者认为的3种善是，第一种涉及精神方面的内容，如美德；第二种是关于外部事物的，如好人和朋友；第三种既不是关于精神的，也不是关于外在事物的，如好人涉及的只是他自身。但是斯多葛学派否认把好的自体状况算为善。还有些人把快乐作为善；相反，有些人则视邪恶为善，有一位哲人宣称：“宁疯狂，勿愉快。”

那么，如果本质上运动的东面能使所有人运动，而我们却不能为“善”所驱，那么也就没有什么本质上是善的东西了。事实上，无论是相信已经提出的一切观点(因为它们彼此相矛盾)，还是相信其中一个观点都是不可能的。断言必须相信此观点而非彼观点的人成为矛盾的一方，因为他反对持有与他相反观点的人；所以他以及其他人都需要一位裁判者，而不是由自己对其他人的观点作什么断言，由于对这些

问题的未确定的矛盾还没有一个被一致赞同的标准和证据，他就将被迫悬置判断；那么他就必然不能肯定地断言：什么是本质上的善。

再者，有些人断言，“善”或是选择自身，或是为我们所选择。那么根据较为确切的含义，选择不是善。此外，因为担心失去继续选择的权力，我们就不会急于获得将由我们选择而得到的东西。比如喝酒是善，我们就不会急于喝酒，因为一旦喝上了酒，我们就不能再得到它。对于饥饿、恋爱以及其他的东西也是如此。即便选择实际上是不一致的，选择也不是它本身值得选择。事实上，一个饥饿者急于得到食物的目的倒是为了消除由于饥饿而引起的周身不适；同样，堕入情网的人和受干渴折磨的人也都如此。

但是善也不是值得选择的。因为善既可以在我们之外，也可以与我们联系在一起。如果它是外在于我们的，它就既可以在我们之中产生一个平稳的推动力、一个令人喜爱的气氛或一个欣悦的感觉，也可以对我们毫无影响。如果它对于我们说来不是令人愉快的，它就不是善；它不会引起我们对它选择的兴趣，也就根本不值得选择。如果外部对象在我们自身产生了令人惬意的状况和令人愉快的感情，外部对象

就是值得选择的，但这并不是由于它自身的原因，而是因为它加于其上的内部条件的作用。所以自身值得选择的东西不会是外部的。另一方面，值得选择的东西也不是只属于我们自己。值得选择的东西或是归于物体，或是归于心灵，或是同时归于这两者。但是，如果只归于物体，它就会巧妙地躲避开我们的概念，因为我们的概念是灵魂的属性，而且他们认为，就问题的本身来看，物体是不可理解的。如果也归于灵魂，那么，它要归于它对灵魂的影响和在心中产生的愉快感。根据独断论者的观点，被判断为值得选择的东西是通过理智进行判断的，而不是由非理智的物体判断的。

仍然存在着这样一个问题：善只存在于心灵之中。但是，如果我们根据独断论者的陈述来判断，这也是不可能的。因为灵魂实际上是一个非存在。而即便它存在，根据他们所讲的判断，灵魂也是不可理解的，这一点我在“论标准”篇中已经说过了。那么一个人怎么敢断言某些东西发生在他不能理解的东西中呢？我们暂且放下这个问题。按着独断论者的观点，善是以什么方式在灵魂中发生的呢？当然，如果伊壁鸠鲁认为目的存在于愉快中，并且断定像所有其他东西一样，灵魂是由原子构成的，那么我们就

不可能解释愉快怎样在一堆原子中产生，并且也不能判断这个对象是值得选择的和善的，那个对象是要避开的和邪恶的。

斯多葛学派宣称，灵魂的善是一种艺术，即美德。艺术是由“共同运用理解构成的一个系统”，是产生于精神的知觉。据他们看来，精神是生命，一种知觉的存在；然而，知觉如何在精神中产生以及其复合体如何产生了艺术，这些都是不可想像的，——因为成功的感受常常消除先前的模糊概念，而生命到处流动，甚至以整体运动于每一感觉印象之中。认为柏拉图靠想象建构的灵魂能够作为善被接受是毫无意义的；这个灵魂是可分物与不可分物的混合，是同本质和异本质的混合，或是数的混合。因此，善也不能归于灵魂。但是如果善既非选择其自身，并且本身值得选择的东西既不是外在的存在，也不属于物体和灵魂，那么自然的善就根本不存在。

鉴于上述理由，也不存在着本质上的邪恶。一些人视为邪恶的东西，在他人看来却是善的东西。比如无节制、不公正、贪婪、酗酒等等就是如此。因此，如果使所有人趋于一致是自然存在着的事物的本质，而同时被视为邪恶的事物却不能驱使所有人从恶，那么，也就根本不存在

本质上的邪恶了。

同样，也没有什么本质上中庸的东西。对于中庸的看法还有歧异。比如斯多葛学派就认为，中庸的事物有些被人喜欢，有些遭人厌恶，有的既不被人喜欢也不遭人厌恶。被人喜欢的东西有实在的价值，比如健康和财富；为人厌恶的东西缺乏实在的价值，如贫困和疾病；而伸展手指和弯曲手指就既不被人喜欢也不遭人厌恶。然而有些人仍然坚持这样的观点，没有一个中庸的东西在本质上是被人喜欢的或令人厌恶的。因为环境有别，所以每一个中庸的东西在此一时令人喜欢，在彼一时又遭人厌恶。当然，他们也这样讲：如果一个富人有被坏人恐吓的危险，而贫民却生活平静，那么每个人都会喜欢贫苦而不喜欢富有，财产就成为被人厌恶的东西了。既然对于任何一个被称为中庸的东西有些人视其为善，有些人视其为恶，而所有人都承认它是中庸的（若其本质为中庸的话），那么就没有什么东西在本质上是中庸的。

既然如此，任何人都可以宣称，勇敢也是本质上值得选择的，因为狮子好像生来就是勇敢的，公牛也是如此；甚至一些人和公鸡也是生来勇敢的。而鹿、野鹿和许多其他动物是被迫趋向于勇敢的，于是我们可以认为，怯懦在本

质上也是值得选择的东西，大多数人本身是怯懦的，因为一个人为国献身或因受到鼓励而做任何勇敢的事是很少见的，人类的大部分对这样的行动是反对的。

伊壁鸠鲁学派认为他们已经证明愉快在本质上是值得选择的。因为他们说，动物诞生后还未误入歧途时，就能趋利避害。但是，我们可以这样回答他们的观点：产生邪恶的东西本质上不可能是善，然而愉快却产生了邪恶；因为每一个愉快都与劳累相联，按他们的观点，劳累的本质即是邪恶。比如，酗酒、暴食和好色之徒的淫荡无度虽然会产生快感，但同时也产生了贫困和疾病——这些在伊壁鸠鲁学派看来就是痛苦和邪恶。所以，愉快的本质不是善。同样，产生善的东西，在本质上也不是邪恶。劳累也带来了愉快。事实上，正是通过劳累我们获得了知识，也才使一个男子获得了财富和爱情，而且劳累也保护了身体的健康。那么，劳累的本质不是邪恶。当然，如果愉快的本质就是善，劳累的本质就是邪恶，那么正如我们已经说过的，所有的人都会倾向于它们；可是相反，我们看到许多哲学家选择了劳累艰辛而对愉快却加以蔑视。

那些断言有德行的生活即在本质上是善的

人，可能要受到这样的反驳：某些聪明人选择了愉快的生活。所以要么宣称有德行的生活其本质就是善的，要么承认它遭到了独断论者们纷争不一意见的反驳。

除了上述所讨论的问题以外，我们对某些问题作进一步讨论，也许没有什么不恰当的。我们涉及到的主要是这样一些概念：不道德和道德，不神圣和神圣，法律和风俗习惯，对神的虔诚，对死者的崇敬等等。由此，我们会发现许多信条，如什么事情应该做，什么事情不应该做。

比如说在我们希腊，鸡奸是不道德的和违法的，然而在日耳曼人看来，鸡奸并非是不道德的，而是习惯上的事。据说很久以前，在底比斯，这种行为并不认为是违法的，他们说克瑞坦的麦里俄涅斯人就是通过说明克瑞坦的风俗习惯而被这样称呼的，也有些人把这一点归因于阿基里斯对普特洛克勒斯真诚的爱。所以，当犬儒学派的追随者和基提翁的芝诺的拥护者克莱安塞斯和克律西波斯宣称这一行为无伤大雅时，这又有什么奇怪的呢？与妇女当众交媾在我们看来是羞耻的，在印度人看来却不是如此，他们就像哲学家克拉提斯描写的那样，男女随意结为夫妻。再者，卖淫在我们看来是可耻的和

有损名誉的，但是在许多埃及人看来这种行为竟是值得尊敬的。在他们看来，那些被无数男子倾心爱着的女子，至少她脚上的环饰是她们高贵的地位的标志。有些女子就是通过卖淫积攒起了嫁妆才结婚的。就连斯多葛学派也声称，与妓女相伴或靠卖淫度日并不是不合适的。

此外，我们并不认为纹身是美的，然而许多埃及人和萨马提人就为其后代纹身。同样，在我们看来，男人带耳坠是可耻的，但是有些野蛮人，比如说叙利亚人，就把它作为高贵地位的象征。有些人为了进一步表明他们的高贵地位，竟穿破他们孩子的鼻子，然后挂上金银饰环，这是我们今天决不会做的事情。我们这里决不会有一个男子穿上带有花纹的曳地长袍，虽然这个装束会使他在波斯人中得到尊重，而我们却认为他穿着不雅。在狄奥尼修斯时代，当西西里的僭主把这样的衣服送给哲学家柏拉图和阿里斯提波时，柏拉图原物奉还，并题有这样的话：

我是一个男子，
决不穿女人的衣服。

可是阿里斯提波却接受了僭主的赐物，而且赞美道：

即使是在狂欢的晚会上，
纯洁的她依旧纯洁。

可见，即使在哲人中间，被一部分人视为羞耻的事情，另一些人并不这样认为。在我们看来，一个男子娶其母亲或同胞姐妹为妻，是罪孽深重的。然而波斯人，特别是那些享有智者名声的波斯僧侣，就娶他们的母亲为妻，有诗描述了这一情况：

宙斯与赫拉，是结发夫妻，又是亲兄妹。

此外，基提翁的芝诺认为，一个男子用他的生殖器碰触他母亲的生殖器没有什么不合适的，正如没有人会说一个男子触摸他母亲身体的其他部位是邪恶的一样。克律西波斯在他的著作《国家篇》中，就赞同父亲娶女儿为妻，母亲嫁给儿子，兄弟与姐妹结婚。柏拉图更通俗地宣称应该共妻。芝诺也不反对我们都厌恶的手淫；我们知道很多人都有这样恶习，好像手淫是好事一样。

再者，食人肉是不道德的，但是所有野蛮人都不以为然。然而，为什么当堤丢斯贪婪地吞食仇敌的肉时，有人认为是“野蛮的”，而斯多葛学派却声称不论吃他人的还是吃自己的肉，都

不是不道德的？我们当中的绝大部分都认为，人血玷污神坛是对神的亵渎，可是拉科尼亚人却野蛮地把自己绑在阿尔忒弥斯俄尔西娅的圣坛上，为的是让他们的鲜血热洒圣坛。此外，有些人把人作为对克洛诺斯的祭献，就像司契提亚人把陌生者作为向阿尔忒弥斯奉献的祭品一样。相反，我们认为，神坛应由杀人者的血洗涤。我们认为，奸夫当然要受到法律惩罚，但是有些民族则认为，与其他男人的妻子通奸并不是什么了不起的事情。甚至有些哲学家也认为，通奸无关痛痒。

在我们看来，父亲理应接受自己子女的赡养，然而司契提亚人活到 60 多岁时，就割破了自己的喉咙。那么，当我们看到克洛诺斯因割掉他亲生父亲的生殖器，宙斯将他无情地交给塔耳塔洛斯，以及雅典娜在赫拉和波塞冬的帮助下，要给她的父母带上枷锁，又有什么可奇怪的呢？再者，克洛诺斯意欲杀死他自己的孩子，而梭伦给雅典人制定的法律中就有“关于可免事项”的规定，依据这个法律，每一个男子都可以随意屠杀他们的孩子。罗马法也作出规定，所有孩子都是他们父亲的奴隶，孩子财产权属于父亲而不是孩子，孩子们只有像购买的奴隶那样获得了自由时，才能摆脱这个境地；然

而，这个习惯也因其专横而遭到了其他人的反对。法律规定，杀人犯要受到惩罚，但是角斗士杀死人时，常常受到赞扬。此外，法律禁止攻击自由人，可是，运动员攻击自由人，甚至把他们杀死，却得到报偿。我们的法律只允许一夫一妻，然而，色雷斯人和盖图利安人是允许一夫多妻的。我们把海盗看作是非法的，但是许多野蛮人却不这样看。他们说西里西亚人视做海盗为高尚的追求，所以他们给予在海盗活动中死亡的那些人以很高的荣誉。涅斯托耳在欢迎忒勒玛科斯和他的战友们的诗中就这样写道：

啊，你们在漫游，
多像没有目标的海上流浪人！

如果做海盗是一件不光彩的事情，涅斯托耳就不会以这样友好的方式欢迎他们了，因为他猜测到他们可能是那种人。

此外，偷盗是违法的和可耻的，但是那些认为荷马是最伟大的盗神的人却不这样认为，因为在他们看来，神怎么是邪恶的呢？有些人也说，拉科尼亚人对偷盗者也进行惩罚，但是并不是因为偷盗受惩罚，而是因为在偷盗时被人发现了。还有，懦夫和临阵脱逃者在许多地方都要

受到惩罚，这就是为什么拉科尼亚人的母亲在送儿子上战场前会讲“要么牢牢抓住盾牌，要么就战死疆场”的缘故。尽管阿尔基洛科斯为自己临阵脱逃而自吹自擂，他在诗中也这样感叹：

我的盾牌，萨伊的战士紧盯着，
在灌木丛旁，我厌恶地撒下这护罩
我的盗甲哟，毫无损伤，
逃脱了这，在劫的死亡。

阿梅宗斯人常常在奔赴战场之时残害他们后代中的男孩，为的是使他们不能够做任何男子汉的事，而在我们看来，只有保护后代才是正确的行为。神的母亲(库柏勒)喜欢女子的温柔，然而，女神却不能肯定缺乏男子气质是否在本质上是一件坏事。正因为如此，关于正义、非正义，关于男子汉优秀品质，就有颇多的争议。

围绕宗教和神的问题，也存在着激烈的争论。绝大部分人相信神的存在，而有些人相反，比如弥罗斯岛的狄亚戈拉斯学派，以及塞奥多洛斯和雅典的克里提阿斯，就是这样主张的。坚持神存在的人也各不相同。有些人相信祖先神；另外一些人(就像独断论体系中的人)，如亚里士多德认为神是无形的，是“天堂的界限”，斯多

葛学派认为神是一种气息，它甚至能穿透腐坏的东西，伊壁鸠鲁认为神有人的特点，塞诺芬则认为神是一个不动的球。有些人认为神关心着人类的的所有事情，另一些人则认为并不是如此。伊壁鸠鲁认为“神圣廉洁的东西既不自身感到麻烦，也不会给别人带来麻烦”。普通人的观点也不同，有些人认为只有一个神，另一些人认为有多个神，而且它们是多种形状的。实际上，他们受了埃及人关于神的概念的影响，埃及人相信神是犬面鹰形的，或是犬面牛形的、犬面鳄鱼形的，等等。

献祭的方法，在一般的战争仪式上表现出巨大的差异。在某些祭礼中，被杀死的祭物被认为是神圣的。在另外的祭礼中它们就不被认为是圣物。但是，神圣和非神圣之别并非本质上的存在，比如，人们不向萨拉波斯献祭猪，却可能把它献给赫拉克勒斯和阿斯克勒庇俄斯。把一只羊献给伊西斯是不允许的，但是，若把羊献给神的母亲和其他神，则表示出极大的崇敬。虽然把人作为祭品的行为在我们看来是不道德的，但是在迦太基，就把人作为祭品献给克洛诺斯。在亚历山大，人们把猪祭献给贺鲁斯，把甲虫祭献给忒涅斯。他们还把马祭献给波塞冬。但是，如果把动物祭献给阿波罗（特

别是狄底玛人的阿波罗),则是令人讨厌的。把山羊献给阿尔忒弥斯而不是献给阿斯克勒庇俄斯是虔诚的行为。当然,如果一个祭品在本质上是神圣的或非神圣的,它就会被所有的人深信。

同样的例子我们还可以在饮食的宗教仪式上发现。比如,一个犹太教徒和一个埃及僧侣宁愿死也不吃猪肉;利比亚人则把闻羊肉视为最不道德的事;叙利亚人认为吃鸽子是不道德的;还有些民族把吃祭品视为邪恶。在一些祭礼中,吃鱼是合法的,而在另外一些祭礼中,吃鱼则是不合法的。在埃及,那些被誉为贤明的人相信吃动物的头是有罪的,有的人则认为吃动物的肩部,或是脚,或是动物的其他部分是有罪的。绝不会有人把一个葱头献给佩卢西翁的宙斯卡西马斯,正如不会有利比亚阿芙罗忒特的牧师会闻蒜一样。在某些祭礼中,人们不吃薄荷,在另外一些祭礼中,他们不吃鲷鱼薄荷,还有的不吃欧芹。有些民族不吃豆类植物。可是所有这些习惯在其他民族却表现出不同的情况。吃狗肉是有罪的,但是一些色雷斯人则被誉为是狗肉美食家。也可能这种行为在希腊人中是很普遍的。根据这种说法,(从阿司克勒彼亚得人的行为开始)狄奥克勒斯也建议把狗肉

送给病人吃。我们已经说过，有些人还吃人肉，这是有罪的。然而，如果宗教仪式的规则和违背法律的饮食习惯在本质上存在的话，它们就会被所有的人所信奉。

对于死者也有如上所述的情况。有些民族先把死者包起来，然后再埋上土，因为他们觉得把死者裸露在太阳下是有罪的。埃及人在取出死者的内脏后，把尸体涂上香料凉干。食鱼的埃塞俄比亚各部族把死尸扔到湖里喂鱼，海尔卡尼亚人把死尸喂狗，印度人则让死人任秃鹫撕咬。红海西岸的穴居人把死尸放在山丘上，然后把死尸从头到脚裹紧，在大笑声中把石头投向死尸，石头堆积起来后他们就走了。还有些野蛮人杀食超过60岁的老人，却把年青的死者土葬。有些人焚烧死者的头，其中一部分保留或埋掉死者的骨头，但另一些人则把骨头随意扔掉。还有波斯人，先把死者钉住，用硝酸钠涂抹尸体后，再用绷带缠好尸体。我们知道，生者为死者忍受着巨大的悲痛。

有些人认为死是令人恐怖的，但有些人不认为如此。伊壁鸠鲁就说：

有谁知道生是否是死，
死又是否是冥界之生？

伊壁鸠鲁认为：“死并没有什么，因为消失的东西是没有意义的，而没有意义的东西对我们也就没有什么了。”独断论者说，因为人是由灵魂和肉体组成的，所以死亡就是灵魂和肉体的分解。我们活着的时候，死亡不存在；而当我们死去时，我们就不存在。因为灵魂和肉体的组成分解了，因此，我们也就不存在了。赫拉克莱图斯指出，生和死在我们活着和死了的时候都存在。因为我们活着的时候，灵魂被肉体掩盖着，它是死的；而当我们死时，灵魂又苏醒过来，它是活的。甚至有些人认为死比生好。欧里庇得斯就这样赞美过：

我们悲痛万分

诞生的婴儿，他得面对病苦；

但死，了却了一切苦恼，

我们欢乐、雀跃在天国。

同样的情绪感受又出现在这些诗中：

不在这个世上降生对凡人是最好的事，

也不用享有貌似辉煌的太阳之光：

若已来到这尘世，快些走向地狱之门，

静静地在大地之下卧躺。

我们也知道希罗多德在阿尔吉伍女祭司的故事中叙述的关于克莱俄比斯和彼通的事情，即一些色雷斯人围坐在新生婴儿身边吟唱挽歌。所以，死本不是一件可怕的事，正像生并非在本质上就是好事。因此，上述讲到的所有事情并不在本质上就具有这样或那样的特点，而只不过体现了习惯和问题的相对性。

同样的方法也适用其他任何的风俗习惯，鉴于我们的论述是概要性质的，我们就不一一介绍了。就其中的某些习惯而言，即使我们不能马上指出其差异，我们也应该注意到，这种差异仍在那些不为我们所知的民族中存在着。就像存在于埃及人中的娶自己姐妹为妻的习俗一样，如果不知道这些，我们就会错误地断言：男子不应娶自己同胞姐妹为妻是普遍准则。即便在上述例子中我们未发现任何差异，如果我们肯定一定没有什么差异也是不合适的。因为我们讲过，差异可能就存在于那些我们还不知道的民族中。

因此，当怀疑论者注意到习惯上如此之多的多样性时，就对是否存在着本质上的善恶之事，或适合和不适合做的事悬置论断了。由此而避免了如独断论者的鲁莽。他们遵循着非独断论的一般生活准则；正因为如此，他们对有争

议的问题始终持慎重的态度，即使在迫于压力的情况下，他们的情绪也是平稳的，虽然作为人，他们通过感官有着各种情绪体验，但是由于他也不认为他们感受着的东西在本质上是邪恶的，所以，他们的情绪仍是比较温和的。外来的纷纭意见可能比事实本身更为糟糕。就像对病人施行外科手术时，旁观者早已魂飞魄散，因为在他们看来，外科手术是一件可怕的事情。然而事实上，确信存在着本质上是善的、恶的或居中的东西的人，在各种场合都将显得更为焦躁不安。当他们经历了在他们看来是恶的事情时，他们确信自己被复仇女神追踪着；当他们拥有了善的事物时，他们陷入了既骄傲自大又怕失去它们的不安静的状态，并且试图避免使自己体验恶的事情。对于那些断言不能丢失善的东西的人，我们将通过由他们争议引起的怀疑使一切复归于平静。所以，我们的结论是：如果产生邪恶的东西是恶的且是可以躲避的，确信产生不平静的这些事情本质上是善的，那些事情本质上是恶的，那么，这种认为任何事情在本质上既恶亦善的假设和信念自身也是邪恶的和可以躲避的。

论生活的艺术

根据我们讲的来看，很显然，不存在生活的艺术。如果这种艺术存在，它依然是与善恶和中庸紧密相联的。既然善恶、中庸不存在，生活的艺术也就不存在。再者，独断论者并不都主张唯一的生活艺术，而是一些人主张这一个，一些人主张另一个，他们为这种不一致而感到内疚，并且易于接受由于差异而产生的争论。这一点我在对善的讨论中已经说明了。然而，即使他们赞同同一个生活的艺术，比如被竭力推崇的斯多葛学派梦寐以求的“勤俭”，与其他的生活艺术相比好像更可信，但也同样会产生下列即将叙述的荒谬结果。因为既然“勤俭”是美德，而且只有贤哲才具有美德，斯多葛学派不是贤哲，那么也就不具备生活艺术的美德。根据他们的看法，既然决不存在着真正的艺术，那么

就他们论述的一般意义而言，生活的艺术是不存在的。

比如他们宣称，艺术是“理解的复合物”，理解即是“确信所理解的印象”。然而，理解的印象是不能被发现的。既然我们不能根据每个印象的这一个可以理解，那一个不可理解，来作简单的判定，因为每一个印象是不可理解的，那么断定其中某个印象是可理解的也就是不可能的。而如果我们断定哪一个是可以理解的印象，进而研究可以理解的印象，我们就陷入了无穷的矛盾之中，因为我们寻求一个可以理解的印象是为了断定可以被理解的印象。在表达理解印象的概念中，斯多葛学派的立论也是反逻辑的。一方面，理解的印象是从一个真正的对象产生的；另一方面，一个真正的对象就是能够产生理解印象的东西，这就陷入了逻辑上的循环论证。可见，如果生活的艺术存在，艺术就必须首先存在；如果艺术存在，理解就必须先于艺术存在；如果理解存在，理解的印象就得先被理解，但是理解的印象又是不可能发现的，所以生活的艺术就是不可能被发现的。

另外一种争议认为，依据其本身的特殊成果表现出来的艺术是可以理解的。然而，生活的艺术根本没有特殊的成果。因为你可以把任

何事情作为生活成果，如可敬的双亲，退还定金等等，而这些在一般人心目中是一般普遍的而非特殊的。所以，不存在生活的艺术。我们从某些人的讲演或一个精明者的精明状态（这便是精明的成果）中并不能确定他们所断言的东西。勤俭状态是难以理解的，因为它本身不显明，其成果也不显明，这些事情对普通的人们来说也是很一般的。认为我们可以凭借某种一贯品质来理解生活的艺术，是那些过高估价人类本性的人的断言，而且，这样是太富于幻想了。

像先祖之神带来的时光，
凡人的思想也是同样。

还有这样的看法，即认为我们可以通过人们著作中描述的结果来理解生活的艺术。这样的例子数不胜数，而且很相似，所以我们仅举其中几个以示说明。例如许多关于抚养孩子的论述。芝诺在他的著作中就写道：“一个令人喜爱的孩子所具有的世俗知识比那些不令人喜爱的孩子的知识不多也不少。同样，男人也不比女人所具有的世俗知识多些或少些。令人喜爱的孩子和不令人喜爱的孩子，男人和女人，其品行没有什么不同，应该做的和正在做的也都一样。”

关于对双亲孝顺的问题，在伊俄卡斯忒和俄狄甫斯的故事中，同一个作者指出，儿子触摸自己的生身母亲没有什么可怕的，“如果他母亲身体的某一部分一直生病，通过用手抚摸能使病情好转，就没有什么可耻的。那么，如果他通过接触其母亲身体的其他部分，使之免除悲伤、产生欢乐，并且和她生下很好的孩子，这难道是可耻的吗？”克律西波斯也持这种观点。至少他在《国家篇》中讲道：“我对这类行为表示赞同。因为就是在今天的许多民族中，这也是非常普遍的。比如妈妈与其亲生儿子结为夫妻，父亲娶其亲生女儿为妻，兄弟姐妹互为夫妻。”克律西波斯还对我们人类中食人肉的习俗进行了介绍：“如果从活人的身上割下一块肉可以作为美餐的话，我们就不应埋掉或扔掉它，而是要吃了它，这样我们的身上又会长出新的部分。”在《论义务》中，克律西波斯又谈了父母死后的埋葬问题：“当我们的父母去世时，我们应该用最简单的仪式把他们埋葬，就好像他们的身体（比如指甲、牙齿、头发）与我们无关；我们对他们完全可以不闻不问。所以，如果死者的身体好，男子可以以他们的肉为食，就像身体某一部分如一只脚，被割下来食用，并没有什么不合适的。如果死人肉不好，或者把它埋了，或者将其焚烧，

或者将它扔到很远的地方，不管亦不再过问。”

大部分哲学家的理论都属于此类。然而，如果他们不是生活在库克罗普斯和莱司特律戈涅的法律保护之下，他们是不敢把他们的理论付诸实施的。但是，如果他们根本不能如此生活，他们实际生活中的行为就与常人相差无几。而那些被认为具有生活艺术的人，就没有什么特别的行为了。所以，如果生活的艺术一定要由他们的特殊结果来理解，而我们根本没有发现任何被称为生活艺术的特殊结果，那么这个艺术就是不可理解的。所以，也就没有谁能够肯定地断言它是真正存在的了。

根据另一种看法，如果生活的艺术是在男人中产生的，它便或是因其本性而产生，或是通过学习和教育而产生。如果它是依其本质存在的，那么它或是在男人中产生，或是不在男人中产生。当然后一种情况是不可能的，因为它不是事实。如果它是在男人中产生的，所有的男人都是精明的了。因此，一切男人都将是深谋远虑、有德行和有智慧的。

但是，大部分男人都被描述成是坏的。所以，生活的艺术不会在男人中产生。因此，生活的艺术不会是其本性而产生的。再者，既然他们坚持艺术是“共同运用理解构成的一个体

系”，那么很显然，我们讨论的生活艺术与其他艺术一样，是通过某种努力和学习获取的。

但是，生活的艺术不是通过教授和学习获得的。要使教授和学习得以存在，就必须首先肯定三件事情的存在：被教的东西、教师和学生以及学习的方法。然而这三者都不存在，所以，教学是不存在的。

比如，教育的问题既可以是真的，也可以是假的。如果它是假的，它就不可教授，因为假的是不存在的，不存在的东西是不可教授的。如果它是真的，它也是不可教授的，因为我们在“论标准”一章里已经证明，真的东西也是不存在的。那么，如果真的东西和假的东西都不可教授，除此以外就没有什么可教授的了。所以，也就没有什么可以被教授了。（当然没有人会说，尽管这些不可教授，他也可以教既不真也不假的课）。被传教的问题既可以是清楚的，也可以是不显明的。如果它是清楚的，就不需要教授了，因为清楚的事对所有人都显露为一样的东西。如果它是不显明的，它就是不可理解的，也就不能被教授。因为一个人怎么能教授或学习他还不理解的东西呢？然而，如果清楚的东西不能教授，不显明的东西也不能教授，就没有什么可教授了。

再者，被教授的东西既可以是有形的，也可以是无形的，而根据我们刚才的论证，既清楚又显明的每一个东西都不能被教授。所以，没有什么东西可以被教授。

此外，或是存在着的東西，或是非存在的東西被教授。显然，非存在的東西不能被教授。如果非存在是可教授的，非存在就是真的。因为教授被认为是针对真的東西的。如果它是真的，它也是存在的，因为他们认为真的東西就是存在的東西，也是与假的相对立的東西。然而，说非存在的東西存在是荒谬的，所以，非存在不可教授。同样，存在也不可教授。如果存在是可教授的，它或是作为存在可教授，或是作为存在以外的什么东西可教授。但是，如果它是作为存在可教授，它就是一个存在着的東西，因此也就是一个不能被教授的東西。因为教授应该是从一些被承认的事实开始，而这些事实是根本不需要被教授的。所以，存在的東西作为存在是不能被教授的。实际上，存在的東西作为存在以外的什么东西也是不可教授的。因为不与非存在以外的東西有联系，存在也就不是任何东西了。所以，如果存在作为存在是不可教授的，那么作为存在以外的什么东西也是不可教授的。不论什么东西都与存在的東西紧密相联。再进一

步说，不论可教授的存在物是显明的还是不显明的，同假的一样，它总是不可教授的。然而，如果存在的东西和非存在的东西都是不可教授的，就没有什么东西是可教授的。

这样的反驳也包含了对教师和学生的反驳。尽管他们自己同样也是可怀疑的。因为或是熟练者教熟练者，或是不熟练者教不熟练者，或是不熟练者教熟练者，或是熟练者教不熟练者。显然，熟练者不能教熟练者，因为作为熟练者，他们都不需要教。不熟练者也不能教不熟练者，因为这无异于盲人为盲人带路。不熟练者也不能教熟练者，因为那是可笑的。剩下的唯一的可能就是熟练者教不熟练者了。这也是一件不可能的事。因为我们没有看到一个天生的熟练者，也没有看到有谁从不熟练者转变成熟练者，所以，一个熟练的能手的存在是完全不可能的。因为或者一次上课，一次领悟而从不熟练者中产生出一个熟练者，或者他们根本不能这样做。但是，如果一次领悟使得非熟练者成为熟练者，那么也就是宣布：第一，如果一个人只被教了一次艺术课，根本什么东西都不知道就被誉为熟练者，那么艺术就不是一个可理解的体系。第二，任何人都应该肯定，一旦一个已经懂得一些原理，并且仍然需要更多原

理的人获得了一个原理，那么，根据一次领悟，他将立刻由一个不熟练者成为熟练者，他将做出一个随意的断言。只就个人来讲，对于仍然是一个不熟练者，并且通过获得一个附加的原理将会成为一个熟练者的人，我们还不能作出说明。可以肯定地说，绝没有这样来掌握、能够说出的每一个技术原理的计数。通过计数已知的原理，还需多少原理组成技术原理的完整数字？所以，学习原理不会使非熟练者成为熟练者。可是，如果这是真的，那么很显然没有谁会一次性地获得所有技术原理，而只能是一次一个。如果这一点通过假设的方式得到赞同，那么被认为逐一获得技术原理的人就不会被称为熟练者了。因为我们又想起一个结论，即学习一个原理不能使得不熟练者成为熟练者。所以，根据这些理由，熟练者就不会存在。所以老师也不存在。

如果学习者是一个不熟练者，学习、理解他根本不熟练的技术原理，那么学习者也不存在。就像天生的盲人不会有颜色的概念，一个天生的聋子也不会有声音的概念。所以，不熟练者是不能理解他不熟练的技术原理的。如果是相反，那么同一个人在同一件事上，就将既是熟练者又是非熟练者。因为根据假设，他是不熟练

者，又因为他理解了技术原理，他又是熟练者。所以，熟练者也不能教不熟练者。然而，如果熟练者不能教熟练者，不熟练者不能教不熟练者，不熟练者不能教熟练者，熟练者不能教不熟练者——这是所有可能的选择，那么教师就不存在了，学习者也不存在了。

如果学习者和教师都不存在，教授的方法也就不存在了。我们看下述理由。教授的方法或是通过视觉证据，或是通过言谈而存在。但是，我们即将证明，通过视觉证据和言谈，教授的方法都不会存在。因而也就不容易发现学习的方法了。

因为视觉证据存在于显现出的东西中，所以传授不能通过视觉证据而产生。然而，显现出的东西对谁都是清楚的，清楚的东西又是可为所有的人理解的，而所有人都能理解的事情常常又是不可传授的。所以，凭借视觉证据没有什么东西可教授。

事实上，也没有什么东西可以通过言谈教授。因为言谈或是表明某种东西，或是什么也不表示。可是如果什么也不表示，就不能用以教授任何东西了。如果它表示某种东西，它就或是因其本质如此，或是由于惯例使然。但是它不可能是本质如此，因为当人们听到它们

时,并不是所有的人都完全理解的,犹如希腊人听到野蛮人谈话,野蛮人听到希腊人谈话一样。如果它是习惯使然,那么很显然,那些已经事先掌握了由几个词表示对象的人,是通过回忆重新找到他所知道的东西,而不是凭借他还不知道的东西的表达词被教会的。相反,那些要求学习他们还了解的东西的人,就不会有关于这些东西的概念。因为他们不知道由词表示的对象。那么必然的结果是,学习的方法也不可能存在。因为老师应该传授给学习者他对正在教授的技术原理的理解,这样通过把技术原理理解为一个体系,学习者也就成为熟练者了。然而,正如我们已经论证过的,理解是不存在的,所以教授的方法也不存在。但是,如果被教授的问题不存在,老师和学习者不存在,学习的方法也不存在,那么,学习和教授都不会存在了。

这就是对学习和教授问题提出的反对理由。同样的困难也存在于所谓的生活艺术中。比如我们已经证明了,被教授的问题(如精明)是非存在的,老师和学习者也是非存在。因为对于生活的艺术,要么是精明之人教授精明之人,要么是鲁莽之人教授鲁莽之人,要么是鲁莽之人教授精明之人,要么是精明之人教授鲁莽之人,但

是，这里的任何一种情形都是不可能的。所以，所谓生活的艺术是不可传授的。如果精明人对鲁莽人教授精明的生活艺术之道，那么精明就是“关于善或恶的知识，或是二者都不是”。由于鲁莽之人不具有精明的生活艺术，所以，他对善、恶或是中庸的东西毫无所知。既然鲁莽之人什么都不知道，那么当精明的人教他什么东西是善、什么东西是恶、什么东西居二者之中的时候，他也只是听听而已，而不会认识善、恶和居于二者之中的事物的。因为如果他在鲁莽的状态中掌握了善、恶和居于二者之中的事情，那么，鲁莽者也会理解什么事是好的，什么事是坏的，什么是不好不坏的。但是按着他们的看法，鲁莽者肯定是不能理解这些事情的，因为如果他能理解，鲁莽的人就将是精明的人了。所以，根据精明的定义，鲁莽者是不能掌握精明人的所作所为的。由于他不能掌握事物，特别是由于他既不能由视觉证据，也不能通过谈话被教授，他就是不可教授的。总而言之，如果所谓的生活艺术既不可以通过学习和教授的方式，也不因其本质可以告诉任何人，那么哲学家唠唠叨叨反复讲的生活的艺术是不能够被发现的。

即便有人以一种赠予的行为赞同梦幻的生活艺术可向某些人教授的意见，对于生活的艺

术拥有者来说也是有害的，因为他的不安、烦忧都远远超过了有益的因素。

我们来说明这一点。根据例证，我们只提出几点理由。比如，在趋利避害的活动中，凭借节制，生活的艺术可能被认为对有智慧的人有利。那么，被人们誉为有节制的贤明者之所以被认为有节制，或许是因为有两点理由。其一是他从未有过趋利避害的感受和冲动；其二是通过理性，在趋利避害时，理性只起很微小的作用。但是，仅从他有避免不利的自由而言，他也将不能自我控制，因为他不能控制他并不拥有的东西。正如我们不能把宦官的节欲或者把有胃病的人在美味佳肴面前的自控称之为节制。同样，我们也不能称贤明者有节制，因为他对自我的控制并不是自然的感情。如果他们声称，仅就一个人作出坏的决定而后又以理性克服了这项决定而言，他是有节制的，那么他们首先要同意，除了他处于不安和需要帮助状态中的时候，精明对他毫无用处。其次，他要比那些称为邪恶的人更不幸。因为，如果他感到了驱向任何事物的冲动，他一定会不安的；而如果他通过理性克服了它，他就保留了邪恶。正因为如此，他要比从未体验过这种感情的人更加忧虑、不安。对于后者，如果他感受到了，即使他

不安，一旦他如愿以偿，他的不安也就消除了。

所以，从贤明者的精明的角度而言，他不会成为有节制的人；如果他是有节制的，他就是所有人中最悲惨的人，因为生活的艺术没有给他带来任何益处，反而加深了他的担忧和不安。我们已经证明，一个人相信自己拥有生活的艺术，而且借此区分了什么东西在本质上是善的，什么东西在本质上是恶的。在这两个东西都归于他的时候，他将是极度不安的。由此，我们必须指出，如果对于善的、恶的、中庸的东西没有一致的看法，生活的艺术可能就是不存在的。倘使姑且承认其存在，那么它带给拥有者的不是益处，而是极度不安。因此，独断论者提出的伦理学论证，似乎是徒劳的。