爱比克泰德论说集

〔古希腊〕爱比克泰德 著



商 务 印 书 馆

http://www.cp.com.cn

ISBN 978-7-100-05495-9

9 787100 054959 >

定价：43.00 元

爱比克泰德论说集

〔古希腊〕爱比克泰德　著
王文华　译

商務印書館
2009年·北京

图书在版编目(CIP)数据

爱比克泰德论说集/(古希腊)爱比克泰德著；王文华译. —北京：商务印书馆，2009
ISBN 978-7-100-05495-9

I. 爱… II. ①爱… ②王… III. 爱比克泰德—哲学思想 IV. B502.43

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 067372 号

所有权利保留。
未经许可，不得以任何方式使用。

承希腊友人瓦西利斯·C. 康斯坦达
科普洛斯船长及其家人资助出版

AÌBǏKÈTAÌDÉ LÙNSHUŌJÍ

爱比克泰德论说集

〔古希腊〕爱比克泰德 著
王文华 译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-05495-9

2009 年 6 月第 1 版 开本 850×1168 1/32
2009 年 6 月北京第 1 次印刷 印张 22½
定价：43.00 元

译　　序

斯多亚学派创立于公元前3世纪，在西方世界传播发展数百年，一度成为西方古代文明世界的主流哲学思想，是希腊哲学的极大发展和集大成者。其历代思想家创作了大量的哲学著作，内容涵盖哲学、伦理学、自然科学、逻辑学、修辞学、语言学等多个方面。但是，遗憾的是，大部分作品均已散佚，现代学者所能看到的大多是一些残篇，且主要来自他人的间接转述。真正有完整著作传世者主要有三人：塞内卡(Seneca，公元4～65年)，罗马皇帝尼禄的老师及顾问；马可·奥勒留(Marcus Antonius Aurelius，公元121～180年)，罗马皇帝；还有就是本译著作者爱比克泰德(Epictetus)。

爱氏生于奴隶之家，获释前一直是地位低贱的奴隶。他的名字“爱比克泰德”在希腊语中意为“获得的”、“买来的”，恰恰说明他的奴隶出身。这与其他两位哲学家的显赫地位形成鲜明对比。

对于爱氏的生平我们所知甚少，但仍有一些零星细节值得注意：

第一，爱氏生于罗马行省福吕吉亚(Phrygia)的希罗波利斯(Hieropolis，今土耳其境内)。福吕吉亚人的一个最鲜明特点就是从远古时代起就对自己的神灵怀有一种热烈到几近迷狂的执著和

崇拜,爱氏之后的孟他努斯(Montanus)就是一个典型代表①。爱氏的灵魂也无疑深深锲有这种执著。据 Oldfather(1925)统计,“自由”一词在《论说集》中一共出现过 130 次之多②,这是《新约》的六倍,马可·奥勒留《沉思录》的二倍。斯多亚哲学在西方哲学史上素以严格的一神论信仰和命定论思想闻名,但爱氏则以其对斯多亚神灵生动逼真的描绘以及对人生自由锲而不舍的追求而迥异于他人。

第二,爱氏幼年来到罗马,做过爱帕夫罗迪德(Epaphroditus)的奴隶③,后者曾是尼禄皇帝的奴隶,后被释为自由人,成为尼禄的秘书,是一个有钱有势的人物。由于这种生活场景,爱氏在《论说集》中经常会生动逼真地描述达官贵人阿谀逢迎之事。

第三,爱氏身体孱弱,一腿残疾。残疾的原因学界有两种说法,一为著名的主人摧残说,一为幼年小儿麻痹症说。针对这个问

---

① 孟他努斯(Montanus),公元 2～9 世纪活动于小亚细亚和北非的基督教异端孟他努斯派的创始人。他在信奉基督教前曾是崇拜圣母西比里的东方狂热宗教的祭司。该派领袖经常在狂喜中进入通神状态,口吐奇言,门徒将此目为圣灵启示。参见 Lagrange, 1912, 91ff.; 192ff., p. 201。

② 我的统计与他稍有出入,参见附录四《主要哲学概念索引》。

③ Dobbin(1998)对此表示悬疑。关于爱氏生平,大部分资料后世只能通过《论说集》本身来了解。公元 10 世纪的一个词汇手册 *Suda*(ἡ Σοῦδα,亦作 *The Sudas* 或 *Suidas*)里记载说,“From Hierapolis in Phrygia. Slave of Epaphroditus, who was one of the bodyguards of the emperor Nero. Lame in the leg from rheumatism. Settled in Nicopolis in Epirus. Lived until the accession of Marcus. Wrote a great deal.”与事实有些出入。一、爱氏的主人不是 Nero 的警卫,而是他的秘书;二、爱氏没有活到马可·奥勒留那个时候。《论说集》第一卷第 9 章第 29 节以及第一卷第 19 章第 21 节(此后未加说明只讲卷目章次者专指《论说集》而言)爱氏自称做过奴隶。Schenkl 1916 p. vii 称他的母亲是一个奴隶,故爱氏是天生的奴隶。

题学界素有争论。与爱氏同时稍晚的塞尔苏斯(Celsus)、神学家奥利金(Origen)①、纳兹安祖斯的格里高里(Gregory of Nazianzus)及其兄弟恺撒利乌斯(Caesarius)采纳的是第一个说法。辛普利丘(Simplicius，102b)、普鲁塔克(Plutarch)比较中庸，仅说其"早年致残"。本特利(Bentley)②与苏达(*Suda*)则持小儿麻痹症之说。爱氏本人虽然谈到自己瘸腿之实，但对致残原因只字未提③。从《论说集》上下文看，即使摧残一说属实，就其性格而言，爱氏也不会对此大肆吹嘘。在提及当年的主人时，他语气和缓平淡④，很难由此判断他的残疾是否与此主人有关。虽然《论说集》中不断提到锁链、裂刑、流放、钉十字架等种种酷刑，但这些都是斯多亚哲学家们的惯常话题，加之爱氏本人有过为奴经历，很可能会对此类酷刑描述多加润色和想象，所以，我们很难据以确定其瘸腿的真实原因。

第四，爱氏一生清贫。罗马生活期间，他长期居住在一所小屋里，除一张床、一领席、一盏灯外，几乎一无所有，房门从不上锁。据说他原来用的是一盏铁灯，后被人偷走，于是他就满足于使用泥灯了。

第五，晚年，友人去世，遗孤阿状，为抚养孤儿，爱氏结婚⑤。

第六，为奴期间，爱氏听过当时著名的斯多亚哲学家鲁福斯的

---

① Origen, *contra Celsum*, vii, 53.

② *Trans. Am. Philol. Assoc.*, 1921, 53, 42.

③ i. 6. 20; i. 8. 4; i. 16. 20.

④ i. 1. 20; i. 19; 19; i. 26. 11.

⑤ 一说也许只是找了个女仆跟他住在一起。

课①。鲁福斯是一个极富创见的思想家，与当时主流斯多亚哲学家一样，他特别强调伦理实践。据 Hense(1905)研究，他讨论的问题主要包括是否应该永远听从父母的话、哲学家是否应该结婚、哲学家的收入应该有多少、妇女是否可以做哲学家、夫妇之间的理想关系是什么等。而爱氏的思想大致讲来也主要是一种实践伦理哲学而非理论伦理哲学，应该说是受到了这位老师的影响。《论说集》诸多段落均可与现存鲁福斯片段相比照。

第七，爱氏成为自由民之后，创办了自己的哲学学校，成了专职哲学家。从当时情形看，爱氏一定较有名气，因为，公元 89 年，罗马皇帝图密善将哲学家逐出罗马，爱氏也在其列。

第八，来到希腊尼科波利斯后，爱氏继续哲学教育生涯，并一直生活在此，直至去世。尼科波利斯位于亚得里亚海海岸，是罗马通往雅典的主要通道。他在这里建立的哲学学校似乎依然享有盛誉，许多著名人物在此期间都曾拜访过他。其中之一就是亚利安(Lucius Flavianus Arrianus Xenophon)，罗马公民，来自比提尼亚(Bithynia)，公元 107 到 109 年师从爱氏学习哲学，后成为罗马最重要的政治家和历史学家。爱氏一生从未创作过任何著作，唯一流传后世的作品《爱比克泰德论说集》和《道德手册》即由此学生记录而成。亚利安的另一部著名作品是记载亚历山大大帝征战的历史著作②。另外，罗马皇帝哈德良(Hadrian)以及一些达官贵人也曾拜访过他。据称，凡是听过他的课的人都非常敬重他。卢奇安

---

① i. 9. 29; i. 1. 27.

② 亚利安，《亚历山大远征记》，商务印书馆，2003 年。

(Lucian)记载,爱氏死后,有一个崇拜者花费 3000 德拉克玛买下了他生前用过的泥灯。

第九,从现有资料看,爱氏似乎没有去过多少地方,他去过的地方也许包括奥林匹亚和雅典,那里的宙斯和雅典娜黄金象牙雕像给他留下了深刻印象①。

第十,从《论说集》看,爱氏所受文化教育似乎不多,他所了解的知识主要有:

1. 荷马史诗;

2. 柏拉图②和色诺芬作品,——主要集中在有关苏格拉底的资料上;

3. 一些著名的希腊悲剧,尤其是欧里庇得斯的悲剧;

4. 希腊后期各派哲学的思想,主要是犬儒学派③、伊壁鸠鲁学派、怀疑派——这是作为职业哲学家所必需的知识④。

---

① i. 6. 23. 但他似乎对这些艺术作品并没有太高的评价:ii. 16. 33。

② 据统计,爱氏引用柏拉图至少 60 次,如 i. 8; i. 10. 10; i. 17; ii. 1. 33; ii. 13. 21; ii. 19; iii. 16. 9—10; iii. 21. 6—8; iii. 23. 7, 20 等。Long, 2002: 69 则说,如果包括暗引的话有大约 100 次之多。关于爱氏与柏拉图的关系,Amand Jagu(1946)有详细论述。该学者认为爱氏继承了柏拉图思想,认为物质材料是一种邪恶的力量,是对神的束缚。在所有的柏拉图对话录中,爱氏最熟悉的是 *Gorgias*,感兴趣的读者可以对照:*Gorgias* 458a 与 i. 11. 11;Gorgias 474c 与 i. 1. 122—123;Gorgias 468b 与 i. 18. 1—2、iii. 3. 2—4;*Gorgias* 468d 与 ii. 26. 1—2;*Gorgias* 468 与 iv. 1. 3;*Gorgias* 525a 与 ii. 18. 11,并参阅 Long, 2002 第三章。

③ 他最推崇该派人物第奥根尼。参见 i. 24. 6; iii. 2. 11; iii. 22. 24, 57—60, 63; iv. 1. 30, 114, 152; iv. 11. 21。

④ 他在《论说集》中使用的一些哲学术语都跟亚里士多德有关,但这些术语恐怕均非直接引自亚里士多德著作。他从未提到亚里士多德的名字,唯一一次提到逍遥学派是在 ii. 19. 20,而且语带贬损。

这是他的全部知识。而且即使是这些知识，申可(Shenkl)也怀疑几乎全部是从克里西普的著作中学来的。这与同时代的西塞罗、塞内卡、普鲁塔克、Aulus Gellius、Philostratus、Dio Chrysostom 等形成鲜明对比。

爱氏生卒年代不详。但我们可以根据一些基本事实对此进行大致估算。爱氏曾说，他在听鲁福斯讲学时罗马国会山被烧。据历史记载，国会山分别在公元 69 年和 80 年被烧，前一次是因为革命，后一次是因为偶然事故。《论说集》第一卷第 7 章结尾处把烧毁国会山说成是一种犯罪，故他所记住的应为前一次。他认识罗马皇帝哈德良，但不认识奥勒留，尽管他是后者的精神导师，而且后者对他赞誉有加①。第四卷第 5 章第 17 节提到过铸有与图拉真形象相似的钱币，所以，我们基本可以确信，在图拉真时代(98～117 年)他依然活着。第三卷第 7 章提到他与一位罗马国会议员、驻希腊地区的高官(Δώρθωιος, corrector)谈话。大部分学者认为，后者就是该章第 3、10 节提到的马西木斯(Maximus)。还有学者进一步认为，这位马西木斯就是小普林尼②与之通信商讨管理希腊自由城邦事务的那个马西木斯。该信时间可以推定为 108 年。另外，爱氏在《论说集》中多次称自己为老人，而卢奇安③也说他是一位老人。据此，我们可以推算，他大致的生活年代至少应该是公元 50 年到 120 年之间。所以，他与普鲁塔克和塔西佗差不多是同

① Marcus *Aurelius*, *Meditations*, 1. 7, 7. 19.

② Pliny, *Ep*. 8. 24.

③ Lucian, *Adv. Indoctum*, 13.

时代人。另外，Aelius Spartianus[①] 称哈德良(公元 117～138 年在位)对爱氏很友善。《论说集》第三卷第 13 章第 9 节提及世道平和，这似乎与史家所谓哈德良治下的“罗马和平时期”相符。4 世纪演说家 Themistius 曾提及爱氏在 Antonines 治下仍然活着，而这个 Antonines 只能是奥勒留的前任皇帝 Antonius Pius(138 年登基)。如果后一说法可靠，爱氏应大约生于 55 年，死于 138 年之后。[②]

爱氏死后不过一百年，斯多亚哲学逐渐被基督教取代。后世学者越来越把注意力集中在柏拉图和亚里士多德身上，而这种专注又逐渐受到基督教思想的极大限制和阻碍。早期基督教会对希腊哲学采取不赞同态度，尽管如此，其早期思想家著作中依然可以清晰分辨出斯多亚哲学的痕迹。这在伦理学方面尤为显著。爱氏思想就是典型一例。

如上文所述，哈德良对他很友善，奥勒留是其忠实信徒，称其可与苏格拉底和克里西普并驾齐驱；塞尔苏斯对他赞美有加。2 世纪的拉丁作家格利乌斯(Gellius)及卢奇安都受过他的重要影

---

① Aelius Spartianus, *Life of Hadrian*, 16. 10.

② 以上爱氏生平内容参考了多种英法译本。有兴趣的读者可以参阅 Oldfather, 1924～1928: I, pp. vii－xxx; Souilhè, 1948～1965: i, pp. i－ixxi; Long, 1982c: 985－996; White, 1983: 1－10; Hershbell, 1986; Gill, 1995: pp. xvii－xxvii; Dobbin, 1998: pp. xi－xxiii. Colardeau (1903) 虽然旧了一些，但内容最全面，有些观点至今仍然适用。Hijman (1959) 有一定参考价值，Xenakis (1969) 则激情有余、认识不足。Lebell (1995: p. xi) 说爱比克泰德的著作完全可以与东方的佛经《法句经》(*Dhammapada*)、老子《道德经》相提并论。A. A. Long (2002: 35)罗列了《论说集》中所有提及爱氏本人生平的章节：i. 2. 36; i. 9. 10; i. 10. 13; i. 16. 20; i. 18. 15; i. 30. 6; ii. 6. 23; ii. 24. 13, 18; iii. 20. 19。

响，医学家兼哲学家加伦(Galen)曾专门著述反驳 Favorinus 为其辩护，早期基督教教父如亚历山大的克莱门(Clement，约公元150～220 年)、奥利金、Chrysostom，都对他严格的理想主义感兴趣，纳兹安祖斯的格里高里、奥古斯都盛赞他的美德。奥利金不仅在其作品中六次提及爱氏名字，而且还声称，当时爱氏的声名已远超柏拉图，因为后者仅有一些文本注疏者在阅读他的著作①。6 世纪的新柏拉图主义者、亚里士多德注疏者辛普利丘曾为《道德手册》做过大量评注②，这都充分说明爱氏的著作一直受到欢迎。

1497 年，Bologna 将《道德手册》译为拉丁文。之后，辛普利丘的评注成为对爱氏思想的标准说明，并被译成多种欧洲文字。该手册简单明了、寥寥数语，但是，稍作修改后——如将其中的苏格拉底改为圣保罗，却曾两度被用作中世纪教会和修道院的训导指南③。1550 年至 1750 年，《道德手册》陆续出现英、法、德文等译本。

值得一提的是，来华传教士利玛窦(Matteo Ricci，1552～1610 年)，为了传教也曾将《道德手册》译为中文。译本名为《二十五言》，收录于四库全书存目丛书子部杂家类第 93 册，据 Spalatin

---

① Origen, *contra Celsum*, 7, *ad. init.* 还说：Plato "is only *in* the hands of those reputed to be scholars. Epictetus is admired by ordinary people who have the urge to be benefited, and who perceive improvement from his words". (柏拉图"只有那些享有学者名声的人才会阅读，而爱比克泰德则得到了那些期望受益、并因爱氏的教导取得进步的人的敬仰"。) 不过，他这里所提到的爱氏著作很可能仅是《道德手册》而非《论说集》。

② 本书(以及所有 Simplicius 其他评注)已有英译本面世：Brennan, T., and Brittain, C. trans., *Simplicius: Commentary on the Manual of Epictetus*, Duckworth, London, 2002.

③ 关于这个问题，请参见 Boter, 1999。

(1975)考证①,基本上就是《道德手册》拉丁本的汉译本。译本正文共有 25 节,前有冯应京撰序言一篇,后有徐光启作跋文一篇。《二十五言》一书得名自序言作者冯应京。冯氏阅读此书后,对其大加赞赏,认为比佛经《四十二章经》远为高明,又因该书共分 25 节,故以此为名,以与《四十二章经》相对。故此,利玛窦的《二十五言》是爱氏作品的最早中文译本。

仅就四卷《论说集》而言,真正对其进行系统编辑的第一人是 Trincavelli (Venice, 1535),《论说集》英译本第一次出现在 1758 年,由 Elizabeth Carter(1717～1806)②译成,此后直到 1925 年 Oldfather 希英对照本出版前她的译本一直是英文标准译本。

16 世纪末 17 世纪初,新斯多亚主义运动兴起,爱氏哲学从中起到过重要作用。这对于该运动的领袖人物 Justus Lipsius 和纪晓姆主教(Bishop Guilaume Du Vair)③来说尤其如此。法国作家蒙田、巴斯卡④等也很喜欢他,与他们同时代的笛卡尔也对爱氏思想有过准确描述⑤。沙夫茨伯里伯爵(Earl Shaftesbury)、Anthony Ashley Cooper⑥ 对爱氏及奥勒留哲学非常精通,Touissant L'Onverture、Landor、18 世纪的腓特烈大帝(Frederick the Great)、19 世纪的莱奥帕尔迪(Leopardi),无不对爱氏推崇备至。

---

① Hadot, 2000, 156—157.

② 关于该译者的生平和成就,参见 Gaussen, 1906。

③ Zanta, 1914a, 1914b 对该运动的主要人物思想渊源有详细论述。

④ 参见 Pascal, 1852。该书对蒙田和爱比克泰德进行了对比,并对后者大加赞扬。

⑤ Descartes, 1931, i. 95—97.

⑥ Rand, 1900, xi.

西方世界使用印刷术后，他的著作几乎每年都有新版出现，或为原著，或为译本，或为其作品的选集。在 19 世纪的英国，他受到 Matthew Arnold 的高度赞扬①。20 世纪，在西欧、北美，他的《论说集》、《道德手册》曾多次译成各种文字一再出版，为众多读者和思想家所珍爱。诗人惠特曼（Walt Whitman）在晚年曾向朋友 Horace Traubel 写道：

> “多年以来，爱比克泰德一直是我的老朋友。他本身就是一个庞大的宇宙。他通过他的思想光辉让我在生活、世界观上获得了自由，……我记不得我是什么时候第一次读这本书的。那是很久很久以前的事了，感觉就像重生了一次一样。”②

美国作家 Theodore Dreiser 在其名著 *Sister Carrie* 中写道，“一个没有任何智商的吝啬鬼会因为损失了一百美元急得身上冒血而不是冒汗，而爱比克泰德则在自己最后一丝物质财富消失时面带微笑。”③John Harvard 1638 年在其遗嘱中专门提出要为新创办的哈佛大学备上一本爱氏的书。1762 年，杰弗逊（Thomas Jefferson）为自己的朋友推荐读书清单时将 Carter 夫人翻译的《爱比克泰德论说集》列入其中，后来他还嘱咐为自己新办的弗吉尼亚大学购进全套爱氏著作希腊文本。他甚至在 1819 年的一封信中称要亲自

---

① Arnold, 1911.

② Allen, 1979, 43—52.

③ “It is the unintellectual miser who sweats blood at the loss of a hundred dollars. It is the Epictetus who smiles when the last vestige of physical welfare is removed”. Theodore Dreiser, Sister Carrie, Modern Library edn.; New York, first published 1900.

翻译爱氏著作①。美国海军将领 James Stockdale② 承认他在越战中被俘囚禁时是爱氏思想使他保持了坚韧刚毅的力量。1998 年，美国作家 Tom Wolfe 的小说 *A Man in Full*③ 出版后畅销全国，爱氏也因此受到广泛关注。小说描写了一个被误抓遭囚的囚犯在狱中读到爱氏著作并深受启发，出狱后影响改造了一位百万富翁的思想，使其放弃经营的业务转而从事布道事业。Wolfe 之所以有此构思，据说就是受到了 Stockdale 经历的启发。由 Charles William Eliot 主编的《哈佛经典丛书》(*Harvard Series of Classics*)收录和出版了由 Crossley 编辑的《爱比克泰德名言警句集》(*Golden Sayings of Epictetus*)，由 Carl Hilty 主编的 *Glück* 也收录了《道德手册》。据 Oldfather(1927)报道，这两种译本当时已经销售至少 35 万册。

斯多亚哲学对西方思想界产生过深远影响。基督教哲学在其形成和发展上与斯多亚哲学存在深刻关系。在整个中世纪，斯多亚哲学对许多教士和教父产生过深刻影响。从文艺复兴到现代，斯多亚道德思想已经渗透到了西方文化的各个方面④。斯多亚哲学的一些理论也常常出现在许多大哲学家的著作中⑤。尽管如此，西方学界对爱氏、斯多亚以及他们所处的古典哲学后期以及希

---

① Long, 2002, 269.

② Stockdale, 1993.

③ Wolfe, T., *A Man in Full*, Jonathan Cape, Random House, London, 1998.

④ 参见 Morford, 1991. Long, 2002, 24 称现代英语中如下表达保留了斯多亚思想的痕迹：be a man; take what is coming to you; roll with punches; what will be will be; show some guts; make the best of it; go down fighting; don't be a wimp; we had this coming to us; try to be philosophical; just my luck; go with the flow; don't make things worse; you'd better face up to it。

⑤ 王来法：《前期斯多亚学派研究》，浙江大学出版社，2004 年，第 1 页。

腊化罗马时代的思想研究依然经历过一番发展变化。传统西方哲学史研究对巴门尼德、苏格拉底、柏拉图和亚里士多德等“主流思想家”一直关注较多，而对希腊化罗马时代的思想则相对关注较少。对其真正具有一定规模的研究整理发掘，主要是近一二百年来的事。19 世纪末，重大的奠基性文献整理和研究成果开始面世，其中最著名的是 19 世纪末 20 世纪初德国人 Arnim 的文献整理(*SVF*, 1903～1905)，它是目前斯多亚思想研究的主要原始文献来源。近五六十年来，相关研究成果更是大量涌现，有的是资料的重新翻译和梳理，有的是深入的溯源、理论探究，有的则是从较新颖的当代眼光来考察研究，如 Long 与 Sedley(1987)对希腊化罗马时期哲学思想的翻译、整理和评注，他们以及 Annas、Barnes、Hadot、Inwood、Kidd、Nussbaum、Rist、Schofield、Striker 等人的研究①等等，都极具代表性。

西方学者的这些研究有一个共同特点，那就是对道德哲学的关注。这种关注既要求对以往研究重新梳理，同时也要对其他“理论”建树不高、思辨色彩不浓的学派和思想重新发掘，由此甚至引发对其思想史地位予以重新认定。某种意义上，西方学界正在经历一场大的古典学研究转向。在此潮流下，有时尽管原始文献稀缺，他们也能克服重重困难，做出引人瞩目的成就。如，爱氏的老师、斯多亚哲学家鲁富斯(Rufus)可供研究的资料极少，但 Hense(1905)、Lutz(1947)等人仍能对其进行较为细致的考证和评价。另外，由于对道德实践的重视，他们也对情感、心理等问题给予更多关注，如 Sihvo-

① 参见附录三《爱比克泰德思想研究参考书目》。

la、J. and Engberg-Pedersen，T.、Sorabji(2000)等的作品。实质上，对这些问题的探讨是对自由与必然问题认识的深化。这些研究带动了许多相关的、非伦理哲学方面的研究和发掘，如对斯多亚逻辑学的研究。这方面有代表性的研究作品有 Barnes，J.，*Logic and the Imperial Stoa*，Leiden，1997 等。这些研究和发掘，蔚为壮观，不仅促进了西方古典学研究的进一步加深和扩展，同时也有助于对整个古典思想的本质有一个更为清晰准确的把握。

无论是在自然科学、修辞学、逻辑学、语言学还是在伦理道德哲学等方面，斯多亚哲学都是对整体希腊哲学的极大发展。其中最为核心的是，他们在理论上将自然哲学上的理性求真之学与伦理实践上的求善之学相结合，力图把真与善统一于理性、神，将此理性作为人之为人的本质依据，充分发展苏格拉底的“美德即知识”思想。因此，斯多亚学派一贯以苏格拉底继承者自居，自诩为苏格拉底学派(Socratics)。

有趣的是，亚利安在自己的名字里加上中名“色诺芬”，自觉扮演色诺芬的角色，模仿后者对自己心目中的苏格拉底进行记录，写成《爱比克泰德论说集》。与所有斯多亚哲学家一样，爱氏不仅奉苏格拉底为理想人格化身，而且还在思想和语言上有意模仿后者①。西方学界也有人②把爱氏说成是希腊化、罗马时代的苏格拉

① Long，2002 对于爱氏在方法上、思想上对苏格拉底的模仿、继承、实践和推崇作了非常精细的研讨。剑桥大学古典系 David Sedley 在其 *The Origins of Stoic Theological Argument*（2005 年论文稿）关于斯多亚哲学就是苏格拉底哲学的论证有过非常细致的研究。两位教授都认为，色诺芬的《回忆录》和柏拉图的 Timaeus 均被斯多亚哲学家奉为至圣经典。

② 如 Dobbin，1998。

底。在思想上,爱氏在继承本派前人思想的基础上对人性本真作了进一步澄清,从行为心理学角度发展了斯多亚伦理哲学,将个人自由以及道德实践的矛盾统一起来,从而使真与善的结合成为可能,为"认识你自己"这一苏格拉底问题提供了一个较为完整明确的斯多亚式答案。某种程度上,爱氏哲学是对斯多亚派哲学乃至希腊伦理哲学的重大发展。

《爱比克泰德论说集》最老版本是 *Codex Bodleianus Graecorum Miscellaneorum* 251(S),于 11、12 世纪之交编辑而成,所有后世版本(MSS)都是在此基础上修订完善而成的。1525 年,Victor Trincavelli 据此印刷出版了第一个《论说集》印刷本(威尼斯本)。但他依据的原始手本错误百出,故几乎毫无文本考证价值。第一本真正具有学术价值的本子由 Jacob Shegk 在 1554 年(Basel 版)完成。Shegk 是图宾根(Tübingen)著名医学教授,与 Trincavelli 的本子相比,他审订的希腊文本虽在文字上并无多大改变,但由于他采用的拉丁文本非常可靠,所以得以对希腊文本数百处谬误予以校正。1560 年,Hieronymus Wolf(Basel 版)在他的基础上进一步修订,附加翻译和点评。他所校订的这个本子在爱氏思想研究史上具有里程碑意义,但由于种种原因在当时的学术界未能产生应有影响,人们普遍阅读的仍然是 Shegk 校订的 Trincavelli 本。

爱氏思想研究领域的另一标志性的人物是 John Upton。他所做的校订和研究工作是在 1739 年到 1741 年之间分期发表出来的。Upton 不仅掌握多种希文手本,而且还可能握有爱氏著作的多种异文和 Trincavelli 本的一个"古抄本",其页边注有大量该本

异文。同时，他在编撰中还加入了 Wolf、Salmasius 等人的注释和校订，请 Anthony、Earl of Shaftesbury 做了注释，获得过知识渊博的 James Harris 的帮助，因此他编订的这个本子具有非常突出的研究价值。但是，由于这些异文并无出处说明，所以，它们本身的来源又成疑案。

继此之后，Richard Bentley 曾对 Trincavelli 本做过许多极有见地的页旁校订，J. J. Reiske 所做的注释（H. Schenkl 本对其予以保留）虽不够细致，却极具启发性。但可惜的是，他们的工作直到晚近才为后人所知。

1798 年，《道德手册》唯一具有文本考证价值的版本面世。紧随其后，1799 到 1800 年，莱比锡 Johannes Schweighäuser 发表了五卷本巨著 *Epicteteae Philosophiae Monumenta*，内容涵盖希腊原文、拉丁译文、评注、辛普利丘评注的翻译，对辛普利丘评注的评注等，该作品考证严密，编排清晰，分析精到，多年来一直是最权威的版本。1826 年，巴黎的 A. Koracs 又出过一个新本，他学识渊博、思维敏捷，但是，由于他的改动在许多地方毫无必要，所以是一个不太成功的本子。

爱氏思想研究中另一个里程碑式的人物是申可（Heinrich Shenkl）。他经过大量细致而艰辛的梳理，于 1891 年出版了莱比锡版（一般称为第一版）。他所采用的蓝本是 Bodleian 手本（MS. Misc. Grace. 251, s. xi/xii）。该蓝本先后经 J. L. G. Mowat[①]

---

① *Journ. of Philology*, 1877, 60ff.; 比较 Mayor, J. B., Cl. Rev. 1895, 31f., and Shenkl, *ed. Minor*, 1898, p. iv; ed. 1916, p. iv.

和申可的考证，证明为现存所有《论说集》版本的原型。

但是，从总体上看，申可的这个本子在精确性上还不尽如人意，且在异文收集和整理上尚欠完备。于是申可对其继续改进，并于 1898 年出版了第二个本子（一般称为次版，以别于 Trincavelli 初版）。在此基础上，W. M. Lindsay 又对其做了摘要说明。1916 年，为了进一步提高版本质量，申可本人收集了最为完备的手本资料照片，T. W. Allen 又附录了各家的页旁注释，弥补了 1891 年莱比锡版的所有不足，增加了可供对比的研究资料，附录了完整的比较研究资料目录。另外，由于申可所做的校订工作非常细密，查阅起来很不方便，所以，在第三个本子（一般称为第二版）中对此做了一定删除。所以，他的这个第二版本具有巨大的学术价值，大大促进了相关研究。

与《论说集》相比，《道德手册》的本子则多如牛毛，但大都没有文本校订和学术研究价值，唯一例外的就是上述 Wolf、Upton、Schweighäuer 修订的本子。1798 年，Schweighäuer 在自己先前工作的基础上又重新修订出版了《道德手册》单行本（莱比锡版），此本较以前的本子质量又有提高。Boter 1999 年校订的本子是目前质量最好的本子，不仅对该手册的历史进行了详细的描述，而且对多种希腊文本进行了校订①。

关于《片段集》的修订和整理问题，请参见《片段集》译文前所作说明。

---

① Boter，1999 是一本研究《道德手册》版本考订的专著，考证翔实，请有兴趣的读者查阅。

对于爱氏著作的评注，最著名的当然是辛普利丘对《道德手册》的评注，其英译本已于 2002 年由 Duckworth 出版①。当代评注者则只有 Dobbin (1998)一人。该本内容主要集中在《论说集》第一卷，前半部分为翻译，后半部分为评注，内容翔实，论证手法和观点颇有独到之处。我对第一卷的评注就参考了他的一些内容。Gourinat (1996)《道德手册》法文译本的导言部分对爱氏以及斯多亚哲学有过比较准确的阐释。Hadot (2000)《道德手册》法文译本对该作品的结构进行了精准的分析。Billerbeck (1978)德文本专门从第三卷第 22 章出发就爱氏与犬儒的关系进行了深入研究。Barnes (1997)对《论说集》的逻辑部分有过系统研究。杨适教授(2000)是我国第一位研究爱氏哲学的学者。2002 年，西方著名古典学专家 A. A. Long 发表 *Epictetus, a Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, 2002，这是关于爱氏哲学的最新专著，是他多年研究和经验的积累，体现了深厚的古典学功底以及对整体希腊哲学、斯多亚哲学以及爱氏思想的深刻理解。

爱氏著作中，《论说集》曾被翻译为荷、法、德、日、拉、俄、英诸语，《道德手册》被翻译为丹、荷、英、芬、法、德、现代希腊、匈、意、拉、立陶宛、挪、波兰、葡、俄、西、瑞典、土等多种文字，如果考虑到上文提到的利玛窦译本，那么还有中文。

在翻译和校阅过程中，我主要采用了下列 1 所示希腊文本，对比参考了 2、3、4、5 四种英文译本，部分参阅了 6、7、8 几种译本：

---

① Brennan, T., and Brittain, C., 2002.

1. 希腊文本:见下 3 之与英译文对照的希腊文本。

2. Matheson, 1940:此本 1916 年首次出版,语言流畅,措辞典雅。

3. Oldfather, 1979:此本 1925 年由哈佛大学 Loeb 丛书首次出版,1946 年第二次印刷。该本主要依据申可 1916 年第二版希腊文本,并参考了 Matheson 1916 年的英译本。

4. Long, G., 1980:此本 1877 年首次出版,译文精确,学识渊博,偶有漏译之处,后世多有翻印。

5. Hard, 1995:此本参照 Oldfather 希英对照本对 Carter 译本进行了细致修订,同时也大量借鉴了 Oldfather 译本。

6. Dobbin, 1998:分析透彻,古典学功底扎实。

7. Carter, 1758:表达有力,朗朗上口,但理解上不免地带有基督教偏见。

8. Souilhè, 1948～1965:最好的法文译本,我在校对期间部分地参考过它。

本译稿历时三年,于 2002 年即已完成。当时我古希腊语只学习了二年,因此翻译过程中对其他语言译本多有参照。2004～2005 年,访学于英国剑桥大学古典系,自感认识稍有提高,古语阅读能力略有改善,便利用当地文献资源,投入半年多时间对照希腊原文将译文重新逐字校对重译,逐句编码,对原有注释进行了较大规模的增删、修订、整理,大幅扩展了参考书目,使译文在理解和表达上更加接近希腊原文。我在北京大学哲学系的博士毕业论文就是在此翻译和研究基础上完成的。

在此期间，爱氏著作在国内陆续有多种选译本或基本全译本出现（主要译自英译本），请读者参阅：

1.《哲学谈话录（爱比克泰德）》——两希文明哲学经典译丛，中国社会科学出版社，2004 年 10 月；

2.《通往美德、幸福与成功之路——生活的艺术》，刘树林译，中国发展出版社，2005 年 7 月；

3.《大师教你生活之道——爱比克泰德语录英汉对照》，喻璐译，中国书籍出版社，2007 年 8 月；

4.《生活的艺术》，沈小钧译，天津社会科学院出版社，2008 年 4 月。

2003 年，我曾忝为王太庆先生遗稿《柏拉图对话集》（商务印书馆，2004 年）校对希腊文。王先生译文理解之准确、表达之通畅令我感慨万千。哲学专业人士似乎都接受这样一个观点，专业翻译通达则不可能准确，准确则不可能通达。言下之意，对专业翻译之“不通”颇有自喜之意。但读王先生译文感觉则迥然不同。王先生竭尽毕生心血译柏拉图而未竟，对比目前国内翻译学术环境，回想我个人的一点体会，觉得其中甘苦、体悟颇有不足为外人道者。

本书的出版得到北京大学哲学系靳希平教授、赵敦华教授、历史系朱孝远教授、彭小瑜教授的大力帮助和支持，同时还有幸得到希腊研究中心及北京大学外国哲学研究所教育部人文社会科学重点研究基地重大项目资助，在此深致谢意。

译　者

识于北京坡上村

目　　录

译序

论说集 …… 1

前言　亚利安致鲁西乌斯·盖利乌斯的信…… 3

第一卷

第一章　什么是我们权能之内的事情，什么不是我们权能之内的事情…… 7

第二章　如何能够在任何情况下保持自己的本性 …… 19

第三章　既然神是人类之父，那么我们该怎么办？ …… 27

第四章　论进步 …… 31

第五章　反对学园派 …… 39

第六章　论神意 …… 41

第七章　歧义论证和假言论证等的用途 …… 50

第八章　对于没受过教育的人来说，具有这些能力不是没有风险的 …… 55

第九章　既然我们跟神有亲缘关系，那么我们应该怎么办？ …… 58

第十章 致一心在罗马求官的人 …… 64
第十一章 论亲情 …… 67
第十二章 论满足 …… 74
第十三章 如何才能做到在干每一件事情的时候都能合乎神意？ …… 81
第十四章 神监视着一切 …… 82
第十五章 哲学应许了我们什么 …… 86
第十六章 论神 …… 89
第十七章 逻辑是必要的 …… 92
第十八章 我们不应该因有人犯错而生气 …… 98
第十九章 我们应该如何面对暴君？ …… 102
第二十章 理性是如何能够认知自我的 …… 109
第二十一章 致期望受人尊敬的人 …… 113
第二十二章 论天然认知 …… 114
第二十三章 答伊壁鸠鲁 …… 121
第二十四章 我们应当如何与逆境作斗争 …… 123
第二十五章 主题同上——我们应当如何与逆境作斗争 …… 127
第二十六章 生命的法则是什么？ …… 133
第二十七章 表象是以哪些方式存在的，我们应当准备好什么办法来应对 …… 136
第二十八章 我们不应该对人生气；对人来说，什么是大事，什么是小事 …… 140
第二十九章 论镇定自若 …… 148

第三十章　面对生活中的艰险，我们应该做好什么样的准备？ …… 159

第二卷

第一章　自信与谨慎是不矛盾的 …… 163
第二章　论平静 …… 170
第三章　致那些在哲学家面前赞扬别人的人 …… 174
第四章　给被捉奸在床的人的忠告 …… 175
第五章　为什么精神高尚的人应当谨慎地生活？ …… 178
第六章　论无所谓 …… 183
第七章　如何求神谕 …… 188
第八章　善的本质是什么？ …… 190
第九章　我们做不了人，却想要做个哲人 …… 196
第十章　如何通过一个人的名分来认识他的责任 …… 201
第十一章　哲学的开端是什么 …… 207
第十二章　论辩论之道 …… 211
第十三章　论焦虑不安 …… 216
第十四章　致纳索 …… 223
第十五章　致固执己见者 …… 228
第十六章　我们没有努力运用自己对善与恶的认识和看法 …… 231
第十七章　我们如何在各种具体情况下运用自己的天然认知 …… 241
第十八章　如何与表象作斗争 …… 249

第十九章　反对只在口头上赞同哲学家观点的人…… 255
第二十章　反对伊壁鸠鲁派和学园派…… 264
第二十一章　论不能持之以恒和表里如一…… 272
第二十二章　论友谊…… 276
第二十三章　论语言表达能力…… 286
第二十四章　致不被爱比克泰德看重的人…… 297
第二十五章　逻辑为什么是必要的…… 303
第二十六章　错误的特征是什么？…… 304

第三卷

第一章　论修饰外表…… 309
第二章　一个真正取得进步的人应该在哪些方面锻炼自己；我们忽略了最重要的东西 …… 319
第三章　一个善人应该关注什么，我们主要应该在哪些方面锻炼自己…… 324
第四章　致在剧院里大呼小叫地表示自己偏好的人…… 329
第五章　致那些一生病就回家不干了的人…… 332
第六章　无题…… 335
第七章　与信奉伊壁鸠鲁学说的自由城邦的行政长官的对话…… 337
第八章　我们应该如何锻炼自己应对表象的能力…… 344
第九章　致一个要去罗马起诉的修辞家…… 347
第十章　我们应该如何忍受病痛…… 351
第十一章　无题…… 356

第十二章　论锻炼…… 357
第十三章　什么叫孤独，什么样的人叫做孤独的人 …… 360
第十四章　无题…… 368
第十五章　我们必须谨慎对待一切事情…… 370
第十六章　与人进行社会交往的时候，我们必须小心谨慎
…… 373
第十七章　论神意…… 375
第十八章　我们不应该因为听到什么消息而心神不宁…… 377
第十九章　门外汉跟哲学家有什么不同…… 379
第二十章　我们可以从一切外在的东西中获得好处…… 380
第二十一章　反对人们轻率地做智者教人…… 384
第二十二章　论犬儒主义…… 389
第二十三章　致那些只是为了炫耀而读书讨论的人…… 411
第二十四章　我们不应该痴迷于不属于我们权能
之内的东西…… 422
第二十五章　致那些未能实现自己预定目标的人…… 443
第二十六章　致那些因为自己有所需要而畏惧的人…… 445

第四卷

第一章　论自由…… 457
第二章　论与人交往…… 497
第三章　我们应该用什么交换什么？ …… 499
第四章　致那些希望在平静安详中生活的人…… 501
第五章　反对那些爱好争吵、秉性残忍的人 …… 512

第六章　致那些因为被人可怜而感到难过的人…… 523
第七章　论没有畏惧…… 530
第八章　反对那些很快就匆忙穿上哲学家外衣的人…… 539
第九章　致变得越来越厚颜无耻的人…… 549
第十章　什么东西我们应该鄙视，什么东西我们应该珍视
…… 552
第十一章　论洁净…… 559
第十二章　论全神贯注坚持不懈…… 565
第十三章　致轻谈自己隐私的人…… 569

道德手册 …… 575

片段集 …… 615

附　录

附录 1：爱比克泰德生平年表 …… 641
附录 2：主要哲学术语翻译一览表 …… 644
附录 3：爱比克泰德思想研究参考书目 …… 646
附录 4：主要哲学概念索引 …… 667
附录 5：专有名词（人名、神名、地名）索引 …… 675
附录 6：A. A. Long 按照内容对《论说集》部分章节的
重新排序 …… 682
附录 7：按内容分类的评注索引 …… 684
附录 8：知识性注释索引 …… 687

论　　说　　集

前　　言

亚利安致鲁西乌斯·盖利乌斯的信[①]

1. 我没有像人们通常“撰写”这类作品时那样把爱比克泰德

① 这封信独立成篇，在古时就被作为前言置于四卷本《论说集》之首。作者全名为 Lucius Flavianus Arrianus Xenophon，显然在年轻时曾经听过爱比克泰德的课，在哈德良治下做过 Cappadocia 地区的总督。他的其他著作内容包括亚历山大、印度历史等。从这封信我们可以看出，他声称，这是对爱比克泰德教导的记录而非自己的创作，这说明显然他并不希望把这部作品说成是一部柏拉图对话录式或者是色诺芬《回忆录》式的作品，尽管如此，我们依然有理由对他的话表示怀疑。第一，当时的书写和记录工具尚十分原始，根本不足以让他能够完全逐字忠实记录爱氏的讲话内容。第二，根据有些章节的记述，他必然亲身聆听了当时的授课内容，但是，这是不可能的。因为，比如，第一卷第 11 章讲的是爱氏与一位罗马官员之间的对话，亚利安不可能亲耳听到这样的对话，第一卷第 15 章、第二卷第 14 章、第三卷第 7 章也有同样的问题。这显然是在模仿柏拉图和色诺芬。第三，尽管从作品的语言上看，表达简洁生动，流畅自然，口语化强，但从内容上讲，各章节的先后顺序明显有一定的组织和安排，显然经过了相当的加工和处理。第四，从原作的语气上看，大部分章节都是以第一人称的口气写的，但是，有些章节明显经过了情景交代和安排，比如第一卷第 15 章第 1 节：“有一个人来请教爱比克泰德，问他该怎么劝说他的兄弟别再跟他生气了。爱比克泰德回答：……”。而第三卷第 6、11、14 章则非常像是根本没有经过多少加工的笔记。第五，各卷虽然章数不同，但长度大致相当；另外，虽然各章有长有短，长度不一，似乎非常随意，但是像第四卷第 1 章、第三卷第 22 章、第三卷第 24 章那样的长度，绝对不可能是原字记录未加任何安排组织和修饰。所以，我们可以有把握地说，这既非完全忠实的记录也非完全独立的创作，而是一种有所加工的记录。最为激进的观点是这部作品根本不是亚利安的记录。如 Stellweg，1933：11—13 以及最近的 Dobbin，1998：xxi—xxiii，认为《论说集》是爱比克泰德本人自己创作的作品而非亚利安的笔录。而 Wirth(1967) 则认为这完全是亚利安模仿色诺芬进行的创作。关于“论说”，更准确地说，diatribe 这种文学形式的问题，请参见 Long，2002 以及 Halbauer，1911。

说过的这些话撰写出来；而且，我自己也没有将其出版、公布于众，因为我要声明的是，这根本就不是我写出来的。2. 实际上，[我当初做的就是，]我听到他说了什么，就记下什么，他说了什么字，我就尽量记下什么字，这样保留他说过的话，就是为了将来在每当我读到它的时候，我就能够想起他是怎么思想的，他说的又是多么直截了当。3. 所以，你可以预料得到，[我记录下来的]这些话就像我们跟别人聊天说话那样随意，而不是像[撰写]为了让人读的书那样[雕琢]。4. 尽管有这样的特点，我事先根本没有这样打算，而且我也不知道是怎么回事，我记录下来的这些东西已经在我不知情的情况下在人们中间流传开来。5. 而且，即使我会因此在世人的眼里成为一个根本没有什么写作能力的人，这也没有多大关系。而对于爱比克泰德而言，纵使人们因此而蔑视他讲过的话，这也是无所谓的事情，因为，显然，他给大家讲课的唯一目的就是希望能够促使他的听众们的心灵距离那最最崇高的东西更近些。6. 假如他讲过的这些话居然达到了这样的效果的话，那么，我以为，这正是哲学家讲课所应该达到的效果。7. 可是，假如没有达到这个效果，那么，起码，我希望读过他的这些话的人能够明白，在爱比克泰德本人讲课的时候，他想让他的听众们感觉到的东西，他们都感觉到了。8. 假如人们读这本书的时候根本没有达到这样的效果，那么，也许这是我的错；否则，也许事情本来就只能如此了。再见。

第一卷

第一章　什么是我们权能之内的事情，什么不是我们权能之内的事情[①]

1. 你们会发现，[除了我在下面即将提到的那种能力以外，]

---

① 这是爱比克泰德全部学说的中心命题，根源于亚里士多德哲学（*Nicomachean Ethics*[*EN*] 3. 1—3; *Physics*, 2. 4—6），同时也是希腊化时期关于自由意志以及决定论大讨论中的重要课题，尤其是斯多亚伦理学与伊壁鸠鲁伦理学争论的焦点之一，亚历山大以及西塞罗在其各自的《论命运》（*De Fato*）中对此问题都有相当的论述。所以，无论是在《论说集》还是《道德手册》，这个问题都被放在了开篇之处。这句话的希腊原文是 Περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν（根据 Diogenes Laertius[D. L.] 10. 133 以及 Long, A. A. and D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols, Cambridge University Press, 1987, 20C1），8—9，伊壁鸠鲁使用的说法是 το παρ'ἡμᾶς、το δι' ἡμῶν αὐτων、το ἐξ ἡμῶν αὐτῶν，用英文直译就是 about those (things) up to us and not up to us，其中 up to 几乎就是 ἐπι 的最贴近的英文表达，无论是在词性上还是在意义上。我所参考的四个英文译本中，Matheson、George Long 以及 Robin Hard 的译本都把它翻译成了“in our power”，唯有 Oldfather 的译本作“under our control”（在我们的控制之内）。前一个处理办法中“power”一词是译者加上去的。我在这里采用了 Matheson、George Long 以及 Robin Hard 的译本，把它翻译成“在我们的权能之内”，而且为了一致，通篇都做了这样的处理。我这么做虽然在词性上多少可以说是一种篡改，因为原文根本就没有“权能”这个实词，但考虑到它在意义上不仅综合了上述“power”一词的“权利”和“权力”两层意思，而且还可以清楚地表达原文对我们周围事物的划分，即什么是由我们做主的，什么不是由我们做主的，什么是我们的权利（权力），什么不是我们的权利（权力）；同时又跟下一注释所讲的“能力”一词呼应，从这点来看，似乎在精神实质上也很忠实于原文，所以就这么译了。——参考了杨适，《爱比克泰德》，台湾东大图书公司，2000 年，第 166 页。另外，根据 Shenkl 1916: pp. ixxxi—ixxxii 的看法，全书的题目中 diatribai 一词应该是亚利安后来加上去的。不仅如此，第一卷第 5、10、13、17、21 各章的题目都不太适合，从此看来，即使爱比克泰德自己本人编撰了此书，恐怕他也并不觉得自己的著作需要任何标题。

在我们身上具有的各种能力①中，没有一样是能够进行自我认知、自我观察的，所以也就没有一样是能够针对自己的行动表示赞同或者否决的。2. [比如说，]我们的语法能力，它有多大的认知能力呢？恐怕它只能分辨语言的书写表达。

那么我们的音乐能力呢？

它只能分辨音律。

3. 那么它们哪一个具备自我认知的能力呢？

它们无论哪一个都不具备。

如果你要给你的朋友写封信，你的语法能力就会告诉你应该怎么写；但是，该不该给朋友写信，你的语法能力是无法告诉你的。同样道理，你的音乐能力只能让你懂得如何把握音律，但是至于此时此刻你是否应该歌唱、弹琴，它也是无法告诉你的。②

4. 那么，哪一种能力能够告诉[我们这一点]呢？

只有既能够自我认知又可以认知其他一切能力的能力[才可以做到这一点]。

可是这又是一种什么能力呢？

---

① 希腊原文为 δυνάμεων，其原形为 δύναμις，它既有 faculty(人体的机能)的意思又有 skill 或者 art(技能、技巧)的意思，而且，在本文中，作者把它们一起不加区分地进行了讨论。所以，我就把它笼统地翻译为“能力”了。

② Καὶ περὶ τῶν μελῶν ὡσαύτως ἡ μουσικὴ (the same [holds true] in the case of music's relation to melody)原文直译过来就是：对于音乐能力和音律来说也是同样道理。我这里重复了一些。省略说法在希腊语中非常常见，但是直译为汉语有时不太恰当，所以我在整个《论说集》都采取了类似的处理办法。比较 Plato, *Laches*, 195c; *Charmides*, 164ff; *Euthydemus*, 291d—e。

这就是理性的能力①。因为只有我们这种[从别处那里]得来的能力，只有它才既能够审查自己，审查自己到底是什么、自己有什么能力和自己有多大价值②，同时又能审查所有其他各种能力。5. 因为除了理性的能力以外，又有什么其他能力能够告诉我们黄金是美好的呢？黄金自己是不会告诉我们的！显然，只有能够运用表象③的能力[才能做得到这一点]。6. 又有什么别的能力能够对音乐、语法以及其他能力进行判断，证明它们的作用，并指出何时何地才应当运用它们呢？④

除理性而外再没有别的了。

7. 因此看来，神只把所有能力中最优秀的能力赐给了我们，这个能够主导所有其他能力的能力，也就是说，能够正确运用表象的能力。除此之外，神什么能力都没有赐给我们。神这样做简直是再适合不过了。8. 难道这是因为神不愿意[把其他能力赐给我们]吗？我个人以为，如果神能够做得到的话，他们是一定会把所有其他能力也交给我们的；可是实际上，他们是根本无法做到

---

① Marcus Aurelius, xi. 1.

② 理性能够进行自我审查，请参见第一卷第 17 章第 1—3 节说明。

③ 表象，ταῖς φαντασίαι，这是一个斯多亚派哲学术语。按照 Matheson 的说法，意思不仅指人在思想中展现具体形象的能力，而且还指人们头脑中展现出来的形象（"the power of presenting an image to the mind's eye"and "the image so presented"），可以说是人的意识数据库（"the data of consciousness"）。表象包括了心灵的所有生活。

④ 所以，人的灵魂统一于一点，即理性，所以灵魂才具有"能够产生采取行动的驱动和不采取行动的驱动、产生想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿的能力"（本章 12 节），换言之，正确运用表象的能力。这也就为人的自由提供了理论基础。比较第二卷第 23 章第 5—6 节。

这一点的①。9. 因为，我们既然生活在尘世间，受到我们在尘世

① 关于神是否可以随意处置物质这个问题，爱比克泰德与以前的斯多亚哲学家有所不同。过去的斯多亚思想家认为神可以想让物质怎么样物质就怎么样(Seneca, *Epistlae Morale*(*Ep.*), 65. 2)，因为他们认为物质是没有任何性质的质料，它只能从神那里获得形式。西方许多学者以为，后世的斯多亚多倾向于把物质当作是对神的全能力量的一种阻碍，这反映了当时柏拉图主义对他们的影响。爱比克泰德这里所说的话可以说就是这样一个例证。对此我有所保留。第一，与其说爱比克泰德受到了柏拉图的影响还不如说整个斯多亚受到了后者的影响，而且这种影响恐怕应该说更多的是后者对整个斯多亚哲学体系的影响，因为对神与物质的关系作如是观，这本身就是斯多亚整个哲学体系中自然哲学的一个有机组成部分。第二，柏拉图本人的神学观是否认为物质质料阻碍了神的力量的发挥因而是一种邪恶的力量，这一点我也不敢接受。柏拉图在其 *Timaeus* 篇 41b 所表达的神学观点，——神，或者说 nous，利用物质质料创造世界，中间要经过线、三角、锥体等阶段，这其实只是一种非常素朴的比喻式的、神话式的说法，他所说的物质对神的束缚和限制只是说明神的理性特征，而不像犹太基督教传统那样非常简单地神说有什么就有什么，那样的神只能是一种非理性的神、全能的上帝——而全能这样的概念也只是一种犹太基督教的提法。比较而言，柏拉图的理性神的观念是典型的希腊思想精神的体现。如果说后世的柏拉图主义者认为物质是一种邪恶的、阻碍神的力量，这主要是受到了基督教思想的影响。对于爱比克泰德这里的思想来说也是同样道理(第一卷第 2 章第 37 节就是一个佐证)。用物质是否是一种阻碍神的邪恶力量、神是否全能的说法来评价和套用其他哲学体系，这种做法本身就像是英谚说的 a round peg in a square hole (or *vice versa*)——以己之孔套彼之格，结果只能是格格不入、不伦不类。比较 Marcus Aurelius, ii. 3; Seneca, 10, *De Providentia*, c. 6。其他关于肉体和灵魂的关系问题也是同样类型的问题，有兴趣的读者可以参看 Plato, *Phaedo* 115c—e; *Laws* 875c—d, 959a—b; Plutarch, *Parsne an facultas* 5; Plutarch, *De Fato* 574A; Calcidius 180b—181; Plotinus, 3. 1. 8 (比较有的学者认为 Seneca, *De Benef*. 3. 20. 1; *Ep*. 65. 16 把柏拉图的思想引入了斯多亚哲学，而 Inwood, B., "Seneca and Psychological Dualism", in Brunschwig and Nussbaum: 150—183 则认为这完全是独立的斯多亚思想)。Dillon(1993: 137)将爱比克泰德与柏拉图 *Timaeus*, 41d—e 描述灵魂在从神到人、动物等各个层次的存在物中的存在状态的词汇进行了对比，尤其突出地强调了二者之间的相似性。Simplicius, 2a—3b 认为爱比克泰德对灵魂的看法是一种苏格拉底式的看法。也许《论说集》第二卷第 23 章第 32—35 节所表达的人生态度是更为正确的人生态度。比较第一卷第 3 章第 3 节、第一卷第 9 章第 10—17 节、第三卷第 13 章第 15 节及注释以及第四卷第 1 章第 72—73 节，参见 Bonhöffer, 1890: 33—40。

间的肉体和同伴的限制，我们怎么可能不受到外在事物的束缚呢？

10. 宙斯是怎么说的呢？他说，“爱比克泰德，如果可能的话，我当然会让你的这具小小的肉体躯壳以及你的这点财产自由自在，不受任何限制和束缚的。11. 但是，你不要忘记，你的这个躯壳并不是你自己的，它只不过是一块做得精致的泥巴而已[①]。12. 既然我无法把这些也都赐给你，所以，我就把我们身体的一部分赐给了你[②]。它是一种能力，一种能够产生采取行动的驱动和不采取行动的驱动、产生想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿的能力[③]，一句话，它是一种能够正确运用表象的能力。如果你能

---

① 犹太人圣经(《创世记》第 2 章第 7 节、《约伯记》第 10 章第 9 节、第 33 章第 6 节)以及中国人都有类似的传说。

② 理性是神赐给人的一部分(μέρος)自我，参见第一卷第 17 章第 27 节、第二卷第 8 章第 10－11 节，比较 Cicero, *De Natura Deorum* ii. 147－149; Seneca, *Ep.* 31. 11 这种观点也是柏拉图的看法。比较 Plutarch, *De Sera numinis vindicta*. 559D, *Platonicae quaestiones*. 1001C。所以爱比克泰德才在这里敦促我们要关心我们的这一部分，苏格拉底所谓“认识你自己”也正是这个意思(Plato, 1 *Alcibiades*. 124a－b)。

③ 这些概念是爱比克泰德哲学中非常重要的概念，在后文中会反复出现。ὄρεξις (orexis)，“想要得到东西的意愿”，ἐκκλίνειν，“想要回避东西的意愿”。按照 Inwood 的研究，亚里士多德用这个概念来指人和动物的欲望、动因、行为等。斯多亚派沿用了这个概念，来描述人的“行为驱动”。他认为斯多亚派所用的心理术语相当复杂，对此他做了不少分析。他认为 orexis 之类的词很不好翻译，最好不要译成英文。确实如此，《论说集》和《手册》的各种英译文本中，对他所用的这个 orexis 的译法也各不相同，大多采用 desire(欲望、意欲)这个一般中性词(参见附录二《主要哲学术语翻译一览表》)。我这里用这么长的短语来也是不得已的事情，主要目的，一是为了准确传达愿意，一是为了能够将它同时既可以用作名词又可以用作动词。另外，这里，爱氏把正确运用表象的能力归结为“一种能够产生采取行动的驱动和不采取行动的驱动、产生想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿的能力”，而在上面的第 4 节处，他把这种能力说成是理性。虽然表象在整个斯多亚哲学传统中是一个非常重要的心理学概念(D. L. 7. 49)，但是把理性归结为正确运用表象的能力，这应该说是爱氏的创造和贡献。苏格拉底说不要过没有审查过的生活，但是具体地要审查什么呢？对此爱比克泰德有了非常明确的回答：审查表象。第一卷第20章第7节，他说，“哲学家最首要、最重

关心这个能力，并且让它来管理你所有的一切，那么，你将再也不会遇到任何阻碍，你将再也不会受到束缚，你将再也不会悲伤哭泣，再也不会怨天尤人，再也不会媚颜奉承他人。”①

大的职责就是检验表象，认清表象，未经检验的表象绝不采用”。诸如此类的说法到处都是：第二卷第 18 章第 24 节，第二卷第 22 章第 5 节，第三卷第 12 章第 15 节，第三卷第 24 章第 108 节，第四卷第 3 章第 7 节，《道德手册》第 18、20、34 条等。他还把未经审查过的表象叫做 τραχεἰα（Tracheiai，raw，harsh，粗糙）的表象（《道德手册》第 1 条第 5 节，参见 Simplicius 44a）。按照这种理解，人生所犯的错误归结起来有两种，一个是对错误的表象表示了同意，一个是对没有弄明白的表象草率地表示了同意（Plutarch，*De Stoicorum Repugnantiis*，1056F）。

① 斯多亚的逻辑学和自然哲学的决定论思想与其伦理哲学的自由意志的思想之间矛盾如何处理一直是斯多亚哲学的一大问题（Cicero，*De Fato*，40），克里西普一直坚持决定论的自然观，但同时也坚决维护人的伦理道德义务，他认为，第一，世间万物都有一个永恒的因果链条束缚着，但是，万物的产生并不如是发生也是可能的（Long&Sedley 1. 393），人仍然有按照另外的方式行为的机会。第二，克里西普认为，人的行为是对一种表象的反应，但是他否认导致这种反应的原因就是这一表象本身。表象虽然是命运链条上的必然环节，而且人的行为决定于对这个表象是否予以同意，而是否同意则决定于人的灵魂和理性头脑了。换句话说，人的灵魂（通过同意和行为驱动，这是属于我们权能之内的事情）是第一因，表象是第二因，起的只是联结作用。但是批评者反驳说，既然我们接受了这种命定论，“我们的表象将永远决定于以前所发生的一切，我们的行为驱动也将永远符合于这些表象，那么，所谓‘属于我们权能之内的事情’就仅仅是一个名义而已”（Plotinus，3. 1. 7. 14－16；Simplicius，*Simplicius On Epictetus Handbook*，trans. Charles Brittain and Tad Brennan，Duckworth，2002，24c 对此加以了引述）。换句话说，人就像是一条被拴在马车上的狗，它所能做出的选择就是，要么不情愿地被拖着走，要么非常情愿地跟着走。对此如何反驳，可惜现存的克里西普文献没有对此提供正面的答案。总之，对这个问题的回答关键就决定于如何认识什么是我们权能之间的事情、如何认识意愿（prohairesis——与亚里士多德不同），而爱比克泰德在此处以及后文对此问题给予了非常明确的回答，我们也可以说，整个《论说集》都是在回答这个问题。所以，爱比克泰德在此开宗明义地提出这个问题，并在表明自己的观点后就马上运用实例论述自由，这是极其要紧的。另外，也许会有些人同样怀疑爱比克泰德，认为他即使是这样的回答也仍然只能让人部分地自由而非完全自由，那么，我提请大家注意，爱氏提出我们权能之内的事只有我们的意愿——或者说正确运用表象的能力，而所有其他的东西都不是我们权能之内的事情，所以，按照

13. “你难道觉得这是小事吗?”

当然不是。

“你难道还不满足吗?”

以神的名义,我当然满足啦。①

14. 可是现在的情况是,本来我们可以只关注、执著于一件事,可是我们却偏偏要去追求许多事,把自己束缚在许多事情上,——我们的身体、财产、兄弟、朋友、子女还有奴隶。15. 因为我们把自己束缚在这么多东西上,所以,我们自然就会受到它们的牵累和困扰。16. 结果,看到天气[恶劣]无法航海时,我们就会坐卧不宁,不停地东张西望:“刮什么风?”“北风。”可是,这跟我们有什么关系呢?“什么时候刮西风呀?”等到该刮西风的时候,等到风神埃俄罗斯②想刮西风的时候,天自然就会刮西风的。因为神没有让你而是让埃俄罗斯当了掌管风的风神。

他的说法,我们之所以无法自由,一是因为你要求得到或回避的东西本身是不属于我们权能之内的东西,一是因为我们在认识和实践上还没有充分认识到这些东西是不属于我们权能之内的这一点。把握了这一点也就把握到了爱比克泰德哲学以及斯多亚哲学的真谛,这时候我们也就走到了哲学的入门处。而如何在思想认识和伦理实践上充分理解和认识这一点,这就是人生的要义,这就是人之为人的关键,这也就是四卷《论说集》所要集中、反复探究的问题。爱氏的这个观点,尤其是人能够正确运用(如反对或赞同等)表象,这是我们权能之内的事情,后世哲人 Aulus Gellius(19. 1. 14－21)和 Augustine, *CD*(*De Civitate Dei contra Paganos*), 9. 4 都予以了大量引用。

① 比较第一卷第 2 章第 38 节。

② 埃俄罗斯(Αἴολος, Aeolus),希腊神话中的风神,埃奥利亚浮岛的统治者。维吉尔说他把风关在一个山洞里。在荷马史诗《奥德赛》中,他使奥德修斯在归途中一路顺风,并把一个装有逆风的口袋交给奥德修斯。奥德修斯的同伴解开了口袋,结果,逆风从中而出,把他们又吹回了原来出发的岛屿。希腊语中北风西风都有专门的词来表达,分别是 βορέας 和 ζέφυρος——请参见 Homer, Odyssey, x. 21。

17. 那么，这该怎么办呢？

既然如此，我们就要充分利用属于我们权能之内的东西，而至于其他不属于我们的东西，我们就只能让它顺其自然本性了。

可是，它的自然本性又是什么呢？

当然是神的意志了。

18. “难道偏要只砍我的头吗？”①

什么？难道你想让所有的人丢了脑袋你才满意吗？19. 你难道不想学一学罗马的一个名叫拉特拉奴斯的人②吗？尼禄③命人将他的头砍掉，[临刑时，]他主动伸出脖子接受刀砍，但是刀的力

---

① 通过具体例证来说明道理这是爱氏的常用手法。比如，第一卷第 2 章、第一卷第 9 章第 27—34 节、第一卷第 19 节等。

② 拉特拉奴斯(Plautius Lateranus)，在公元 65 年，因参与阴谋推翻尼禄的“比琐(Piso)同谋”被处死。临刑前他连见儿子一面的机会都没有。执行死刑的官员 Statius 其实就参与了他们的密谋，但是，拉特拉奴斯至死对此没有吐露半个字。参见 Tacitus, *Annals*, xi. 36, xiii. 11, xv. 49. 60。

③ 尼禄(Nero, 37. 12. 5—68. 6. 9)，罗马第一个少年皇帝，即位时不满十七岁。三岁丧父，其母与其叔父皇帝克劳狄结婚。后娶公主屋大维娅为妻。公元 54 年，继承皇位。迄公元 59 年他广施仁政，禁止流血性竞技，取消极刑，减少赋税，允许奴隶控告主人，宽恕讽刺自己的诗人和谋反者。但在公元 59 年，他下令处死自己的母亲，62 年，又处死妻子屋大维娅，从而开始显示出其凶残的本性。尼禄崇尚希腊艺术，他自以为诗人，并曾经参加过戏剧表演。64 年罗马大火后，他模仿希腊风格在罗马城中营建了规模宏大的“尼禄金殿”(Golden House of Nero)。66 年末去希腊漫游，旅行长达十五个月。归国后帝国各地叛乱纷起，后罗马军队拥立加尔巴为皇帝，元老院判处尼禄死刑，要将其绑在十字架上用鞭子抽死。尼禄逃离罗马，一说自刎而死，一说逃亡希腊岛屿后为当地总督所擒而被处死。历史学家对他多有争议，其中的一个主要原因是他下令杀死承认纵火烧毁罗马城的基督徒；但有的学者认为尼禄并没有那么凶残，比如，他杀死母亲是因为他的母亲一直通过跟他乱伦来控制他，而且他还下令停止残忍的角斗士运动，这触犯了很多贵族。——参考了《大不列颠百科全书》。

量不够[,他没有死]。他的脖子缩了一下,但马上又伸了出来[,准备再受一刀]。20. 此前,爱帕夫罗迪德①来看他。爱帕夫罗迪德是被尼禄释放后成为自由民的。他来问拉特拉奴斯为什么犯了罪。拉特拉奴斯说道,"如果我有什么愿望的话,我会跟你的主人说的。"

21. 那么,在这种情况下,我们应该做好怎样的准备呢?

我们需要准备的除此以外还有什么别的:[我们要明白,]"什么是我的,什么不是我的;[神]允许我干什么,不允许我干什么。"

22. 我必须死,可是难道我必须呻吟着死去吗? 我必须锒铛入狱,可是难道我一定要哭泣着入狱吗? 我必须遭流放,可是谁又能阻止我面带微笑、欢愉平静地离去呢?②

"快告诉我你的秘密!"

23. 我不告诉你,这是我权能之内的事。

"可是我可以用镣铐把你锁起来。"③

伙计④,你说什么? 把我锁起来? 你是说我的双腿吧? 确实,

---

① 爱帕夫罗迪德(Epaphroditus),原来是尼禄的奴隶,后来尼禄解放了他,让他成为自由人。并做了他的秘书。他是爱比克泰德做奴隶时的主人。据说尼禄就是在他的帮助下自杀的。后来他也因此被后来的皇帝图密善处死。(Suetonius, *Vita Neronis*, c. 49; *Domitian*, c. 14)

② 比较 Seneca, *Ep.* 95. 40, *De Providentia*, 3. 4—14; 第一卷第 2 章第 21 节、第二卷第 16 章第 15—17 节、第四卷第 1 章第 127 节。

③ 参见 Euripides, *Bacchantes*,492 及其后文。

④ 原文是 ἄνθρωπε,相当于英国英语中的 man、mate,不是很好翻译,我一般根据上下文的语气将其翻译为"朋友"、"伙计"等。

你可以把它们锁起来。可是我的意愿①,即使宙斯也无法让它屈服②。

24.“我会把你投进监狱!”

[你是说]我的躯体吧。

“我会砍掉你的头!”

我什么时候告诉过你偏偏我的脖子就不能砍掉呢?

25. 这些话就是哲学家们应该反复演练的话,这些就是哲学

① προαίρεσις, prohairesis,字面意思是 pre-choice、choice before choice,即人在采取行动时内心所持的愿望、倾向和选择。它是人之为人的部分,理性,真正属于人权能之内的东西,或者说,人的真正自我所在。从自然哲学的角度看,它是理性,是真正属于人的权能之内的东西,是从神那里分有的一部分,所以它不受任何其他人、物质的束缚和限制,所以它是自由的(第二卷第 2 章第 1—7 节、第一卷第 17 章第 21—28 节、第一卷第 4 章第 18—21 节);但同时,作为世界的一部分它又具有理解和认识能力让自己最终服从整体。从人与其他事物的关系上说,它是正确运用表象的能力(第一卷第 30 章第 4 节)。从人的行为心理学角度看,意愿决定了人如何行事,如何对表象做出反应;但是由于其源于至善的、理性的神,所以它使人有能力做出正确判断和抉择,从而做到正确运用表象。所以,它既是人自由的依据,又是人服从命运的依据;既是人抵制诱惑、战胜烦扰的依据,又是人履行伦理义务、实现至善的依据。拉丁语有时翻译为 poposítum 或 voluntas,其他英语译本的处理请参见附录《主要哲学术语翻译一览表》。美国学者 A. A. Long 坚持将其翻译为 volition。这是亚里士多德伦理学(*EN* 1111b30)中常用的一个概念(Loeb 丛书将其翻译为 purposive choice),早期斯多亚哲学就已经开始使用这个词,但是爱比克泰德则是第一个广泛使用它并将它变成一个关键词汇的人。至于斯多亚派哲学的这个概念与亚里士多德的思想到底有什么渊源关系呢? 感兴趣的读者可以参阅 *SVF* iii. 173、Inwood (1985: 240—242)以及 R. Dobbin, *Προαίρεσις in Epictetus*, 1991, AP 11: 111—135、Dragona-Monachou(1978～1979)。为了将这个概念跟其他同义词区分开来,我把 θέλη 翻译为了“意志”;把 βούλημα 翻译为了“愿望”。比较第一卷第 22 章第 10 节、第二卷第 5 章第 4 节、第二卷第 13 章第 10 节, Alexander, *De Fato*, 180. 3—10; Plutarch, *De Fato*, 571D.

② 比较第一卷第 18 章第 17 节以及 D. L., 9. 59; Philo, *Pro.* 109。爱氏最喜欢引用(第一卷第 29 章第 18 节、第二卷第 2 章第 15 节、第二卷第 23 章第 21 节)的话是柏拉图《申辩篇》中的“安尼图斯和墨勒图斯,他们可以杀死我,但他们却不能伤害我”。

家们应该每天记录的话，这些就是哲学家们应该坚持锻炼的话。①

26. 特拉塞②曾经说过，“我宁愿今天被杀，也不愿明天被流放。”27. 鲁福斯③是怎么对他说的呢？他说，“你如果认为与流放相比，死亡更不幸，但是你却选择④了死亡，那你就太愚蠢了。可是，假如你认为与死亡相比，流放更不幸，那又是谁让你做出这种

① 比较第四卷第 1 章第 172 节。

② 特拉塞（Thrasea Paetus），罗马元老院议员，伟大的斯多亚哲学家，公元 66 年被尼禄处死。参见 Tacitus，*Annals*，xvi. 21—35。其岳母 Arria（与其妻子同名）也是一个非常刚烈的女子，其夫就是在她的引导下自杀的（Plinius，*Letters*，iii，16）。比较第一卷第 2 章第 19 节以及第一卷第 25 章第 22 节注释。

③ 鲁福斯（C. Musonius Rufus），年代不详。埃特鲁斯坎（Etruscan）人，骑士，因讲授斯多亚派哲学而颇有盛名，现代西方学者有时称他为罗马时代的苏格拉底。鲁福斯在 60 至 62 年，65 至 68 年，70 至 79 年，三次被放逐，离开罗马又返回。现在似乎还没有什么证据证明他写过什么著作。我们所知的他的思想主要是根据一个叫做 Pollio 的人模仿色诺芬《回忆录》对他进行的记录。现在我们能够读到的关于他的思想的资料都是该著作的残篇（Ritter，Vierter Theil，p. 204；Clinton，Fasti，iii. p. 550；参考了 George Long 的注释）他所讲授的哲学主要是一种实践哲学，他敦促年轻人甚至包括妇女学习哲学，因为在他看来，没有哲学人们就无法品德高尚，无法正确地履行自己的职责。可以说，哲学是医治人们道德败坏的良药。对此思想塔西佗也有过记载（Tacitus，*Hist.* iii. 81）。他的一个非常有名的逸事是，Vitellius 的追随者和维斯巴芗双方的军队在罗马城门要发生冲突，他前去进行调停，希望他们和解。当然人家都不会听他的话了。塔西佗说他“不合时宜”（intempestivam），不过却是一个好人。鲁福斯对逻辑不是十分重视，不过也没有轻视（请参见第一卷第 7 章结尾处）。同样，我们似乎可以想象，他对自然哲学也不会投入太多精力。爱比克泰德曾从其学习斯多亚派哲学，但究竟何时，我们无从考证。其他提到鲁福斯的章节有第一卷第 7 章第 32 节、第一卷第 9 章第 29 节、第三卷第 6 章第 10 节、第三卷第 23 章第 29 节。参见 Tacitus，*Histories*，iii. 81，以及 Amand Jagu，*Musonius Rufus*，*Entretiens et Fragments*，Georg Olms Verlag Hildesheim，New York，1979。

④ ἐκλογή，理性的选择，普鲁塔克把斯多亚伦理学的目的定义为“根据自然本性对最重要的东西做出的理性选择”（rational selection[ἐκλογή] of the primary things in accordance with nature，Plutarch，*De Communibus Notitiis adversus Stoicos*. 1071A）。第二卷第 6 章第 9 节也用了同样的词。

选择的呢？难道你不应该练习一下让自己满足于神赐予你的一切吗？”

28. 因此，阿格里匹奴斯[①]又是怎么说的？他说，“我是不会妨碍我自己的[②]”。来人告诉他，“议会正在判决你的罪刑呢”。29. [他说，]“希望好运吧，不过现在到了五点了[③]，”——他的习惯是每天五点都要活动活动，然后洗个澡——“我们去活动活动吧”。30. 活动完了后，有人来告诉他，“你已经被判刑了。”“是死刑还是流放？”“流放。”“我的财产呢？”“没有没收。”“好吧，我们去阿利基亚[④]吃饭去吧，”。

31. 这就是我们所说的反复演练——让我们自己想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿不受任何阻碍和限制。32. 我必须死。如果是必须现在死，那么，我现在马上就去死。如果要我待一会儿死，好吧，我要吃饭去了，因为到了吃饭的时候了。吃完饭后，该死的时候我自然会去死的。怎么个死法呢？就像把本不属

---

① 阿格里匹奴斯(Paconius Agrippinus)，著名斯多亚派哲学家，在克劳狄(Claudius，公元 41～54 年)在位期间曾任过两年的克里特地方总督。指控他的罪名是他跟他的父亲一样仇视罗马皇帝。他的父亲在 Tiberius 治下被处死。参见 Tacitus，*Annals*，xvi. 28；Suetonius，*Tiberius*，c. 61；以及第一卷第 2 章第 12 节、《片段集》第21—22 条。

② 意即人不会妨碍自己的自然本性。

③ 原文为 ἀλλὰ ἦλθεν ἡ πέμπτη，这里，πέμπτη 一词，从字面上的讲，是指一天第五个时刻的意思。

④ 阿利基亚(A'ρικεια，Aricia)，一个乡间小镇，位于罗马南部，距罗马 20 英里。阿格里匹奴斯在这里有自己的地产，而且，这里正好处于阿格里匹奴斯从罗马前往自己流放之地的途中，所以才有此说。

于自己的东西归还给人家一样去死①。

第二章　如何能够在任何情况下保持自己的本性②

1. 对于理性的动物来说，非理性的东西是无法容忍的，而理性的东西则是可以容忍的。2. 被人抽打在本质上并不是不能容忍的。

“这是什么道理呢？”

看看拉可戴蒙人③吧：他们忍受鞭笞④，因为他们知道这是合乎理性的。

3. “那么，被吊死也不是不能容忍的喽？”

如果一个人觉得被吊死也是合乎理性的，那么，他也应该去上

---

① 参见第二卷第 16 章第 28 节、第四卷第 1 章第 102、172 节。比较《道德手册》第 11 条：不管是什么事情，你都不要说，“我把它弄丢了”；你应该说，“我已经把它物归原主了。”Carter 夫人由于其基督教信仰的关系，对爱氏不反对自杀总是不以为然。其实，既然把生命和肉体放在了次要的位置，那么，死亡甚至自愿选择死亡有时候就会成为必然的事情，这是非常合乎逻辑的事。从客观事实上讲，爱氏并不鼓励自杀，除非不得已——为了杀身取义时才会这么做。比较第一卷第 9 章第 10—17 节。

② 希腊原文是 *πρόσωπον*，意思除了“本性”、“个性”以外，还有一层比喻的意思，即舞台戏剧表演中的“角色”的意思。我在这里没能把后一层意思翻译出来。

③ Λακεδαιμόνιοι，Lacedaemonians，即斯巴达（Spartans）人。

④ 为了考验他们坚韧的毅力，所有的斯巴达人青年时都要在狩猎女神阿尔忒米斯（Artemis）的神坛前接受鞭笞，有时他们甚至会被鞭挞致死，但是他们都不会发出一声呻吟。参见 Cicero，*Tusculan Disputations*（TD），ii，14；v，27。

吊。4. 简单地说，如果你仔细留意观察的话，你会发现，对于人这种动物来说，最让他们痛苦的是不合乎理性的东西；反过来讲，最吸引他们的就是合乎理性的东西①。

① ὁλογος，reasonable，合乎理性。人应该做的事情，人的责任和义务，就是要做符合理性的事情。斯多亚最基本的信条之一就是按照自然本性而生活(D. L. 7. 87)，但是，什么是人最根本的自然本性呢？斯多亚的答案是，理性。克里西普说，“人应该据以生活的自然本性既是普遍的自然本性又是具体人的自然本性”(D. L. 7. 89)。这就是说，人不仅要依据普遍的自然规律生活，而且还应该依据自身作为理性生物的本性来生活(第二卷第 10 章第 1 节说的就是这个层次的问题)。可是，不同的人如何行为才能做到符合理性、符合自然本性呢？爱氏的回答是：人还应该根据各自个体的特点和秉性来生活(本节后文中的红线比喻以及第三卷第 21 章第 18—19 节讨论的就是这个层次的问题)。可以说爱氏将克里西普的思想又推进了一步。人这三个层次的本性既有不同又相统一，如何认识它们，这既是一个理论问题更是一个伦理实践问题，在理论认识上要从理性作为人之本性这个角度来进行把握，从伦理实践尤其是行为心理角度上更要通过理性来把握，尤其是在审查自己面对的一切表象的时候。而这也正是本章所要探讨的内容。根据 Alesse(1994，269—278)、Brunt(1975，32—35)以及 Bonhöffer(1894，10—11)的说法，爱氏的这一思想与 Panaetius 非常相似。Cicero，*Officiis*，i. 107 说：“it should also be understood that nature has endowed us with two roles，as it were. One of these is universal，from the fact that we all share in reason and that quality that raises us above the beasts；this is the soure of all rectitude and propriety，and the basis of the rational discovery of our proper functions. The second role is the one which has been assigned specifically to individuals. For just as there are great bodily differences among people，so there are still greater differences in their mental capacities.”西塞罗本人在该作品第三章第 7 节处承认自己从 Panaetius，*On Proper Function*(περι του Καθηκοντος，或曰 *On Duty*)得到了启发。Panaetius 公元前 129 年任斯多亚首领直至 109 年去世。Aulus Gellius(13. 28)在爱氏后一百年还曾经读过他的作品。所以，爱氏读到他的作品并从中获益不是没有可能。Long&Sedley(1. 429)称“仅从爱氏所采用的各章[第二卷第 10 章、第三卷第 4 章第 4 节、第四卷第 12 章第 16 节等]名称上分析看，他的责任观与 Panaetius 对责任和角色的划分非常相似”(“analysis of proper functions by reference to titles[at 2. 10，3. 2. 4，4. 12. 16，etc] makes use of a functionalism . . . very similar to Panaetius' delineation of roles”)。——参考了 Dobbin，1998，p. 79。如果我们再进一步问，作为一个特殊的个体，我们各人的自然秉性特点到底是什么呢？我们如何才能认清自己的特性呢？或者说我们如何才能做到个体与群体的同一呢？我想，这就决定于我们自己的努力和认识程度了：一、在认识上

5. 但是对于不同的人来说，理性和非理性，就像善和恶、有利和不利一样也是有很大不同的。6. 正因如此，我们才需要通过教育来学会如何在符合自然本性的条件下，把我们对理性和非理性的天然认知① 正确地运用到具体的实际情况中②。7. 但是，为了确定什么是理性的，什么是非理性的，我们不仅要对外在事物的价值进行估计，而且还要考虑如何才能符合自己的本性。8. 因为，对有的人来说，给别人端夜壶就是非常合乎理性的；因为他唯一考虑的就是，如果他不干，他就会挨鞭子，没有饭吃；如果他干了，他就不会忍受折磨和痛苦；9. 可是，对另外一些人来说，不仅他自己为别人端夜壶他受不了，而且让别人端夜壶他也受不了。10. 所以，如果你问我，你该不该给人端夜壶呀？我会说，有饭吃比没饭吃好，挨鞭抽比不挨鞭抽要糟；如果你用这些东西来衡量自己的利益的话，那么你就给人家端夜壶去吧。

如何理解生命的意义，具体地讲就是如何认识自我利益所在、并最终将利益与美德相结合（认识上的义利统一）；二、在具体实践上如何在这种理性认识的指导下正确运用自己的表象（实践上的义利统一）；三、如何在忠实履行伦理道德义务的同时又能够超越伦理道德，将自己的自然本性自觉与神性统一起来，从而最终实现自由和至善，从心所欲而不逾矩。而我们在这种认识和实践过程中所体现出来的东西同时也就是我们特殊秉性的体现。而要做到这一点其中最为关键的不是理论认识，不是最终的伦理实践，而是这二者之间的结合点，即人的心理修炼过程。这也就是为什么爱比克泰德非常强调正确运用表象的意义，因为正确运用表象的过程其实就是人如何在心理上将理论和实践相结合的过程。总之，人生要义就是要认识自己，并通过个人的思考和人生经验来深切体验生命的洪流，所谓“天行健，君子当自强不息”。当然，所谓个人如何与群体相结合的问题其实部分上就是斯多亚所谓的 oikeiōsis 理论所要探讨的问题，关于这个问题请参见第一卷第 19 章第 15 节注释。爱比克泰德关于这个问题如何看呢？请参见本章第 30－32 节。

① 参见第一卷第 22 章注释。

② 关于教育的意义和作用，请参见第一卷第 22 章第 9 节。

11. “可是，这活儿不配我呀。”

这是你考虑的问题，不是我考虑的问题。因为只有你了解你自己，了解你在自己的眼里到底有什么价值，了解出卖你自己需要多少价钱——因为不同的人出卖自己的价钱是不一样的。

12. 正是因为这个原因，阿格里匹奴斯看到福劳卢斯[①]正考虑该不该去尼禄的剧院表演[②]，他就对他说，“去吧。”

13. 福劳卢斯问道，“为什么你不去呢？”

14. “因为，”阿格里匹奴斯回答，“我嘛，我根本就不考虑这个问题。”因为，如果一个人斟酌考虑的是这类问题，算计的是外在之物的价值，那么他差不多已经忘记了自己的本性。15. 你问我什么？我愿意去死还是活着？我当然会说：“活着。”16. 你问：“你愿意痛苦还是快乐？”我当然会说：“快乐。”[③]

“可是，如果我不参加悲剧表演，我就会被砍掉脑袋的。”

既然如此，你就去参加悲剧表演去吧。不过，我是不会去的。

---

① 尼禄非常喜欢戏剧表演，他经常让生活潦倒的贵族参加戏剧表演。福劳卢斯，可能是 L. Annaeus Florus。他很可能是爱比克泰德的同时代人，写过一本罗马简史。这里，显然，他是在考虑是否应该参加尼禄举办的庆典。

② 参见 Tacitus, *Annals*, xiv. 14。

③ 到底应该选择利益 A 还是选择利益 B，这类问题我们大家都会遇到。但是，问题的关键是，我们如此一问其实本身就说明，我们的头脑还很不清醒，因为问题的关键不在于我们选择 A 还是 B，而在于我们的所做出的选择是否符合我们的自然本性，是否符合理性。换句话说，我们提出的许多问题其实涉及的根本就是不属于我们权能之内的、无所谓的事情，这正是爱氏在第一卷第 1 章为什么开宗明义地讲什么是我们权能之内的事情，什么不是我们权能之内的事情的原因。只有紧紧抓住这一条原则不放，我们才能既执著又洒脱，既谨慎又勇敢，从而达到心灵的平静，获得真正的自由。人的标准不同，人生的问题就不同，人的境界也就不同。爱氏这里的回答对我们大家来说无异于是当头棒喝。

17. “为什么?”

因为你已经把自己当作构成一件外衣的普通的一根线了。

“这又怎么着了?”

这就是说,你就应该留意如何才能像其他的线一样。因为凡是衣服上的线都应该像其他的线一样,从不希望突出自己,把自己抬高一等。

18. “可是,我却想成为衣服上那条颜色鲜艳的紫带①,这样,我就可以使整件衣服显得雍容华贵,耀眼非凡。你为什么告诉我让我跟衣服的其他部分一样呢? 如果照你的话做的话,我还怎么能够做一条紫带呢?”

19. 黑尔维帝乌斯·普利斯库斯②也看出了这一点,而且当看出这一点以后他也是这么做的。罗马皇帝韦斯巴芗③传话过来命令他不要进入元老院,他回答,“你有权不让我参加元老院。但

---

① 罗马元老院议员所着议员服的长袍上一般都在衣服边上镶嵌一条紫色(更确切地说是红色)的条带,以示尊荣。

② 黑尔维帝乌斯·普利斯库斯(Helvidius Priscus),罗马参议员,塔西佗夸赞他是一个非常诚实的人。特拉塞(Thrasea Paetus, 见前章 26 节注释)的女婿,与其丈人持相同的斯多亚派哲学观点,罗马皇帝韦斯巴芗一时激愤命令将其处死,随后反悔下令停止行刑,但为时已晚。参见 Tacitus, *Histories*, iv. 4, 5; Suetonius, *Vespasianus*, c. 15。

③ 韦斯巴芗(Vespasian,公元 9—79 年),罗马皇帝(69—79 年在位)。43 年,参加进攻不列颠的战役,屡立战功,获得举行凯旋式的殊荣。66 年,陪尼禄至希腊。次年尼禄任命他为指挥官去平定犹太地区犹太人起义,取得重大胜利。68 年,尼禄死。69 年,新皇帝加尔巴被杀,同年七月,两个埃及军团拥立韦斯巴芗为皇帝,并获得元老院正式批准。他能够成为皇帝,主要是靠军队的支持。在位期间,他一直把持执政官的职位。他在埃及期间,一心聚敛钱财,横征暴敛,被当时的百姓骂为“贪财鬼”。韦斯巴芗执政手段强硬,为人奸诈,野心勃勃,即位不久就建立了一个强大的集团,把许多官位赐给自己的亲朋故友。

是，只要我当一天元老院议员，我就一定要参加。”

20. “那么，你去吧。但是，不要说话。”

“只要不问到我，我就不说话。”

“可是，[你是议员，]我当然会问你问题的呀。”

“既然这样，我就要说我认为自己应该说的话。”

21. “你要是说的话，我就杀了你。”

“我什么时候说过我不会死来着？你做你分内的事，我做我分内的事。你要做的是杀我，我要做的就是去死，但是绝不是浑身发抖地死去。你要做的是流放我，我要做的是漂流他乡，但绝不是满怀忧伤地漂流他乡。”

22. 可是，普利斯库斯他又能起什么作用呢？他不过是一个人而已。紫带对一件衣服来说又能起什么作用呢？我想，他的作用恐怕只有这么一点：在一件衣服上，紫带是衣服上最鲜艳的一条带，它这么突出是为了给其他线条树立一个好榜样①。23. 在这种情况下，换了别人，如果皇帝不让他参加元老院的时候，他就会说，“谢谢你饶了我。”24. 但是，这样的人，韦斯巴芗一开始就根本不会阻止他进入元老院的。因为他知道，即使他进去了，他要么就像一件泥罐一样一声不吭。要是说话，也只会照着韦斯巴芗的意图说，而且还会再在这个基础上添油加醋一番。

25. 同样，有一个运动员，[他在竞技场上受了伤，]如果不把他的生殖器切掉，就会有死去的危险。他的弟弟，——是一个哲

---

① 比较：“在所有人们被赞美的高贵行为中，善人让自己占有了最大一份。”(“In all the actions that men are praised for, the good man is seen to assign himself the greatest share in what is noble.” Aristotle, *EN*, 1169a34－b2.)

学家，走过来对他说，“哥哥，怎么办？你是不是先割掉你的生殖器，然后再返回竞技场呢？”可是他坚决不让步，而且下定了决心，最后终于死掉了。

26. 于是有人就问，“他是怎么做到这一点的，作为一个运动员还是一位哲学家？”爱比克泰德回答：①“作为一个人②，一个参加过奥林匹克竞赛、熟悉赛场、并在赛场中战胜过对手的人，而不仅仅是作为一个在巴托③学校受过训练的人。”27. 而对于有些人来说，假如没有脑袋他们照常能活下去的话，他也是会让人把他的脑袋砍掉的④。

28. 这就是我们所谓的保持本性，这就是在生活中决定采取什么样的行为的时候总是习惯于思考这种问题的人所体现出来的力量。

29. “把你的胡子刮掉⑤，爱比克泰德。”

如果我是个哲学家，我就会说，“我不刮胡子。”

“但是[不刮]我就砍掉你的脑袋。”

---

① 这种问答方式在本对话录中非常常见。

② 希腊原文为 πρόσωπον，参见本章第 4 节注释。

③ 巴托(Bato)，当时一位著名的体育锻炼师，可能生活在马可·奥勒留(Marcus Aurelius)在位时期。当时，在罗马至少有一个甚至两个角斗士叫这个名字。C. I. L. I 718，VI 10188. ——Upton

④ 所以，人生的意义有多大，关键要看我们作出选择、出卖自己的时候出卖了多少价钱(本章第 11 节)。如果我们做不到最好，起码不要把自己卖的太贱。这里原文是“脖子”，为了符合汉语表达改译为“脑袋”。后文第 29 节亦同。

⑤ 在古代，哲学家，尤其是斯多亚派和犬儒派哲学家，一般都是留胡子的。这就像我们古代的中国人。我们在清末不是有所谓的“留头不留发，留发不留头”的说法吗？《三国演义》里曹操为了号令三军，也曾自割其须以示自惩。Casaubon 认为，这里是暗指图密善驱逐哲学家后，有的哲学家为了隐藏自己的身份把自己的胡子刮掉。而爱比克泰德则没有这么做。参见第一卷第 16 章第 9 节、第二卷第 23 章第 21 节、第三卷第一章第 24 节、第四卷第 8 章第 12 节。

要是这会对你有什么好处的话，你就把它砍掉呗。

30. 有人问，“那么，我们每个人怎么才能知道什么样的行为才符合自己的本性呢？”

[爱比克泰德]回答，[你说说看，]当狮子袭击牛群的时候，公牛为什么会意识到自己的力量，而且勇敢地站出来保护整个牛群呢？很明显，只要有力量，它自己就会意识到的①。31. 对于我们也一样，只要自己有力量，我们也是不会不知道的。32. 公牛不是一下子就变成公牛的，人也不是一下子就变得很高贵了的。我们必须经受冬日的训练②，不断锤炼自己，与自己无关的事情不要轻率地卷入。

33. 你只需考虑一下，你出卖自己的意愿，出的价钱到底是多少。否则不要把自己的意愿卖得太贱了。伟大的人格，崇高的品德，也许只属于其他人，比如苏格拉底③以及像他那样的人。

---

① 比较第三卷第 1 章第 22—23 节。

② 古代的军队在冬天一般都会解散，住在固定的房子里而不是军营里。所以，这里作者是说，即使是这样，人们也应该坚持艰苦的锻炼。

③ 苏格拉底是爱比克泰德以及整个斯多亚的人生榜样和思想榜样。他们甚至还希望别人称他们是苏格拉底派。所以苏格拉底在整个论说集里占有举足轻重的地位——几乎每一页都有他的印迹。A. A. Long，2002 第 2、3、4 章(第 38—127 页)认为，爱比克泰德的教学方法和论辩手段(enlenchus)都是从苏格拉底那里学来的。只不过后者主要使用它来驳倒别人、得出否定性的答案，而爱比克泰德则是为了说服别人、得出肯定性的答案。当然，他对苏格拉底的崇拜有时有点过头，比如他说苏格拉底是一个顾家的人(第三卷第 26 章第 23 节)，还说他是一个爱好清洁的榜样(第四卷第 11 章第 19 节)。而《道德手册》第 5、51 条都是他借苏格拉底来抬高自己的说教。关于苏格拉底对斯多亚的深刻影响，参见 Long，1988，2000；Sedley，1993；Alesse，2000。苏格拉底对斯多亚的影响是显而易见的，可是，可惜的是，Bonhöffer (1890，1894)并没有予以太多讨论，而 Schweingruber(1943)也仅仅是对有关苏格拉底的引文加以罗列而已。Jagu(1946：71—86)对《论说集》和 *Gorgias* 的关系进行了比较深入的探究。

34. “既然我们大家天生的本性都是这样的，那么，为什么不是所有的人或者没有多少人能够变得像他那样呢？”

“难道所有的马都跑得快，所有的狗都嗅觉好吗？”

35. “可是，难道说，既然我没什么天赋，所以，我就因此应该放弃努力吗？”

当然不是啦。36. 我爱比克泰德并不比苏格拉底强；可是如果我可以做到不是太坏，这对我来说就已经足够了①。37. 虽然我做不到像米洛②[那样强壮]，但我也绝不会因此而忽视[对]自己的身体[的锻炼]③；虽然我永远不会像克罗伊斯④[那样富有]，但是，我也绝不会忽视[对]财富[的积累]。同样，不管是在什么别的方面，我也一定要绝不气馁，力臻完美。

第三章　既然神是人类之父，那么我们该怎么办？

1. 如果一个人赞同这样一条信念——这其实也是他完全应

---

① 比较《道德手册》第 51 条第 3 节。

② 克罗同(Croton)的米洛(Milo)，公元前 6 世纪人，古代著名的身体健壮的人。

③ 可见，爱比克泰德并没有完全否定肉体，只不过不把这些外在之物称为好的东西罢了。参见第一卷第 1 章第 8 节注释。

④ 克罗伊斯(Croesus，公元前？ —546 年)，吕底亚最后一代国王，以财富著称。

该赞同① 的——那就是，首先，我们都来自于神；其次，神是人类之父，也是众神之父②；那么，我想，这个人就永远不会看贱自己。2. 假

① συμπαθῆσαι，原形为 συμπαθῶ，Whole-heartedly believe，全心全意地认为、相信。比一般的 παθῶ“感觉”、“相信”语气要强。

② 译者注：θεὸs，theos，God，哲学发展到斯多亚时期，神的概念已经与过去传统的多神论完全不同了。大致来讲，斯多亚派之神可以说是一种一神论、多神论和泛神论的结合（严格意义上讲，是一神论和泛神论的结合，保留了多神论的痕迹）。第一，在他们看来，神不仅创造了万物而是还寓于万物之中，不过人与一般的动物的不同是，人还分有了神的理性，所以，人之为人的根本就在于这一点。为人的第一要务就是要理解神的这一伟大之处，把自己当作是整个世界的组成部分之一，并自觉以听从神命为天职。但是与基督教神不同的是，斯多亚仍然保留了希腊神话、罗马神话中关于众神的说法，尤其是保留了宙斯神，一身论与多神论并行不逆，斯多亚有言云，神乃众神之父也。这在基督教看来是非常亵渎神灵的。第二，神是理性。所以，人与神的沟通不是通过预言、启示和神圣的经典，而是只要运用自己的理性就可以了。第三，神是全能的，但斯多亚的神并不像基督教的上帝那样想把物质质料怎么样就怎么样，只要一说完就完成了创世，而是要通过理性，这不是说神要受到约束和限制，而是神本身就是理性。第三，神无处不在。斯多亚对这一点的解释不是通过神的万能来完成的，他们的说法是，神就是自然规律和自然秩序，自然规律当然无处不在。所以，斯多亚的神又有唯物主义的特点。第四，在斯多亚看来，人要达到至善境界不是通过神的最终救赎而是要通过自我的毕生努力，让理性在主宰自己的一切（正确运用表象的目的就在于此），让自己彻底理性化，这其实就是神、圣的境界。以上对神的讨论都是从自然哲学的角度讨论的，从伦理哲学的角度看，斯多亚的神还有另外的一面：即自由、幸福、平静、美德的最终依托和确证。总之，如果从字面意义上讲，斯多亚的神似乎只有基督教的“上帝”的“高高在上之天帝”之义才能与其相配。我对这个词的处理办法是，如果原文用的是单数的神，我就翻译为“神”，如果是复数的神，我就尽量将其翻译为“众神”，如果是宙斯，我就翻译为“宙斯”。因为神的观念是斯多亚自然哲学、伦理学的根本所在，所以我在这里稍微多说一点，请读者注意。另，在本书中，译者多于注释中将爱比克泰德之思想与基督教圣经相对比，请诸位读者仔细体会其间的差异。

希腊神话是希腊哲学之母。哲学的产生是对于先前神话宇宙观的一场根本变革，它用对自然本原的研讨取代了神话传说。但是另一方面，若没有原先神话宗教中所蕴涵的无所不包的宇宙观和智慧，这场变革则无从说起。而且哲学不仅产生于神话宗教，还一直在同它进行对话中互相推动上升发展，最后又返回宗教，终于和基督教相汇合。这个事实，值得我们进行科学和哲学研究的人们三思。在哲学研究一方面发展为求真相、本原、本体和逻辑之“求真”探索；另一方面，在求真的探索中又继续深入到人

如罗马皇帝收养你，那么，恐怕你就会傲慢得让人无法容忍。可是，假如你意识到自己是神的儿子，难道你就不会为此而倍感欢欣和荣耀吗？3. 可是，我们却并没有这么做。人是由两种东西混合产生的，一种是肉体，与动物相通，一种是理性和智能，与众神相通。尽管如此，我们许多人都委身于不幸的、僵死① 的动物本性，而

和人的生活实践中，特别是人的心灵之善，从而又探求人之“真善”，并认为这才是我们最要关注的宇宙真正的本体和第一因。那么，这是否到了底呢？没有。因为人和人事、人心、人性终究是“自然”的一个部分，人性的本真也必将随着社会的发展而变得扑朔迷离、愈久弥新。而本原所表示的无所不在的存在或宇宙万事万物的终极根源，在一切民族和文化中人民的心目中都只能用“天”或“神”来表示。所以在苏格拉底、柏拉图和亚里士多德那里，用来表示“真善”的终极原因的本身，仍然被称作神，把第一哲学归结为神学。斯多亚派也是如此。

人们关于“有神论”和“无神论”的争论已经有了很长的历史。这个争论当然是有意义的，但是应当提高，不应当永远停留在比较低的层次上。那种认为“神”或“天”的观念只是一些迷信和愚昧的说法，恰恰也是属于较低层次的意见。我们知道孔子也信“天命”、“天道”，唯物论者斯宾诺莎也说整个宇宙是神，而苏格拉底、柏拉图和亚里士多德都把他们寻求的终极的真实称作神，难道我们也要说他们愚昧迷信吗？真正高级的宗教从来都是反对愚昧、迷信和偶像崇拜的，都是主张批判和求真最坚定最坚决的。换言之，在这种层次上，它也是反对一切低级的宗教或有神论的；而反过来，最高级的“无神论者”也必然要坚信宇宙的真实及其生生不息、出神入化的根本原因或规律。而且，从某种意义上讲，对于我们现代人类来说，神的观念似乎已经成了我们内心中间保留下来的唯一一条跟自然世界的天然纽带了。随着现代化的推进，我们距离自己最原初的自然本原已经越来越远，而海德格尔所谓的去伪存真的工作也就越来越艰难了。这里，我们建议读者能够认真地看待这个问题，认识希腊哲学的历史和思想，这样也许会更加合乎实际，从中也会得到更多收益。关于斯多亚对神的看法，请参见第一卷第13章第3节、第一卷第14章第13—14节、第二卷第1章第18节、第三卷第13章第4节、第三卷第24章第10节、第四卷第1章第100—106节；参见 Homer, *Iliad*, 1. 544; Plato, *Protagoras*, 322a; Cleanthes, *Hymn to Zeus*, in Long & Sedley, 54 I1; D. L., 7. 147; Cicero, *Laws*, i. 24—25; Seneca, *De Providentia*, 1. 5; Bonhöffer, 1890, 76—80 对此问题也有详细讨论。

① νεκράν，“尸体”。参见第一卷第19章第9节注释，比较第一卷第9章第19节、第一卷第19章第9节、第三卷第22章第41节。

只有很少的人才追求神圣和幸福①。

4. 我们每个人行事时都必然是按照自己的个人看法行事的；只有那些很少数的人，因为他们知道自己本来就是为了诚信②、自尊和正确运用表象这个目的而降生到这个世界上来的，所以，他们从来不会轻贱自己。可是大多数人却正好与此相反。5. [他们常说，]"我是什么？我只是一个可怜悲惨的人，徒具一副臭皮囊③而已。"6. 臭皮囊？你说得对，确实是一副臭皮囊。但是，除了这副臭皮囊之外，你还拥有一种比它还要好得多的东西呢。你为什么竟然忽略了自己这件好东西，而只抓住自己的臭皮囊不放呢？

7. 因为我们有与动物肉体相通的一面，所以我们中有些人就越来越变得像豺狼一样，背信弃义，卑鄙奸诈，无恶不作；有些人变得像狮子，凶狠残酷，没有人性；而我们大部分人都变成了狐狸这种最混账的动物。8. 因为还有什么动物比狐狸还会造谣中伤、居心叵测、品性卑劣的呢？所以，9. 留着点儿神④，别让自己也变成

---

① 关于肉体与灵魂的关系，请参见第一卷第 1 章第 8 节注释。追求神圣与幸福，有两条路，一条是理性的沉思之路，即亚里士多德提出的人生之路(*EN* 1177b19—26)，一条是伦理美德实践之路，即柏拉图提出的人生之路(*Tht*, 176b; *Rep.* 613a—b)。爱比克泰德选择的当然是后一条道路。当然，柏拉图提出的道路并没有如此清晰的划分，而且爱氏提出的人生之路虽然是一种伦理实践，但是这种实践同时也是一种理性思维指导下的实践，所以对于他来说，伦理实践也是一种理性思维完善的过程。后文中的"主导要素"这一概念就集中体现了这一点。参见《道德手册》第 41 条。

② πιστις，比较第二卷第 4 章第 1 节。

③ τὰ δύστηνά μου σαρκια，my wretched paltry flesh，my pathetic little flesh，我这里取了中国的一个说法"臭皮囊"来翻译它。

④ 《马太福音》第 16 章第 6 节。

这么一个混账动物①。

第四章　论进步②

1. 一个正在取得进步的人，如果他已经从哲学家③那里学到了这样的知识：想得到东西的意愿是以善的东西为目标的，想要回避东西的意愿是以恶④的东西为目标的；同时，要想得到生活的幸福⑤

---

① 有关这里使用的比喻和思想，请比较第二卷第 9 章第 1—6 节、第二卷第 10 章第 2 节、第四卷第 1 章第 127 节、第四卷第 5 章第 37 节。

② προκοπή，进步。斯多亚思想认为，美德与罪恶是不相容的，要么进步，要么退步，要么是好人，要么就是恶人，人是没有中间道路可走的。人生活在充满罪恶的世界里，确如逆水行舟不进则退（比较 Long &Sedley，1. 386；Plutarch，*Prof. in virt.* 75C）。但是，斯多亚并不认为一个人做了一些好事就已经是好人了，人在达到至善之前永远是一个坏人。这就好像是一个在海水里被淹死的人，在水下离水面一臂远跟离水面 500 尺远一样都是淹死（Plutarch，*De Communibus Notitiis adversus Stoicos*，1063A—B）。所以，斯多亚对人的道德要求是非常严厉的。基督教也说人永远是一个罪人（sinner），孔子对“仁”或者“君子”的要求又何尝不是如此。

③ 当然是斯多亚哲学家。

④ 原文为 ἀγαθός，good，好也；κακός，bad，坏也。好者，有利、有义都可谓“好”，坏者，无利、无义皆可谓“坏”，都是我们通常意义上的好与坏。我这里把它翻译为“善”、“恶”，主要是考虑到，对于斯多亚派来说，它所强调的主要是其伦理道德意义上的好，而非一般意义上的好。但是，在有些情况下，我又不得不把它翻译为“好”和“坏”，因为它们在那里的意义主要侧重在其一般意义上，如“好的马”。一个概念在不同的地方作不同的处理，这实在是不得已的办法。总之，请读者注意，通篇的“好”与“坏”、“善”与“恶”在希腊原文中其实都是一回事。详细说明和讨论请参见王文华，《好与善——爱比克泰德伦理观分析》，《国际关系学院学报》2002 年第 4 期，第 38 页。

⑤ τὸ εὖρουν，完整说法是 εὖροια βιοῦ，good flow of life，即生活的幸福。参见 D. L.，7. 88。

和心灵的平静①，就必须做到，永远能够得到自己想要得到的东

① ἀπαθής, impassivity, absence of passion, 字面上的意思是“没有激情”，更准确的说法应该是“不动心”但是为了照顾全文，我都将其翻译为了“心灵的平静”、“平静”。斯多亚反对激情，但这是不是说他们就反对所有的情感呢？西方学界对此有所争论（参见 Dillon, 1983; Frede, 1986; Engberg-Pedersen, 1990: chapt. 8; Nussbaum, 1994: 359—401），不过他们都倾向于否定的答案。他们的一个理由是，对美德的欲求（desire，想要得到东西的意愿）也是一种情感。在早期斯多亚思想发展过程中，斯多亚派哲学认为情感有好坏之分，比如羞耻之心（αἰδημεν，参见 Kamtekar，1998 的讨论）就是一种好的情感（εὐπαθειαι, eupatheiai, Inwood, 1985 对此有所讨论，Seneca, *Letters*, 59）。但是，为什么说情感有好坏之分呢？如果有，这种区分的标准又在哪里呢？我的理解是，其实，总体地讲，情感本身是一种中性的东西，但是情感毕竟是一种人对世间万物的厌恶或向往，按照爱氏的理论，既然事物有好、坏和无所谓之分（第一卷第 1 章、《道德手册》第 1 条第 1 节），所以，与这些事物相对应，人的情感（正如对表象的运用一样）也有好坏对错之分，对心外之物的执著、对有违理性和美德的事物的热爱是一种错误的、坏的情感，反之就是正确的、好的、合乎自然的情感，错误的情感反对，正确的情感赞同。所以，我以为爱氏并不简单地一律反对情感。他曾说过：“因为我们都不应该像一座雕像一样麻木不仁，没有感情，相反，我们应该尽力保持与其他人之间建立起来的先天或后天的关系，做一个虔诚的人，[孝顺的]儿子，[友爱的]兄弟，[慈祥的]父亲，[守法的]公民”（第三卷第 2 章第 4 节）。但是，考虑到具体的可行性，爱氏主张我们应该暂时放弃所有的欲望，这样我们以后才会逐渐让自己的愿望合乎理性（第三卷第 13 章第 21 节），因为一旦我们没有得到自己想要得到的东西或者落入了自己想要回避的东西里，我们就会产生激烈的情感（第三卷第 2 章第 3 节）。更为具体的操作，请见第三卷第 2 章第 1—3 节。不过，如果我们从另一个角度来看这个问题，我们就会发现，其实，如果按照爱氏的主张生活，人自然会倾向于淡漠，这似乎也是一种必然趋势。因为按照他的世界观，对神的情感处于人伦情感之上，如他在第三卷第 24 章第 85—88 节中就说，虽然你爱你的孩子，但是，你要对自己说，孩子也是会死的。第三卷第 3 章第 5—10 节说，“我们首选的首先是善而不是各种各样的亲情。我的父亲对我来说是无所谓的，但是善就不然了。‘难道你的心肠就这么硬吗？’是的。这就是我的本性，这就是神交给我的钱币。”所以，反过来讲，我们也可以说，他这种对神的情感已经是一种超越了对一般伦理美德的情感的情感，而爱氏的情感理论正体现在这里，而他所赞扬的那些人物在面对各种威胁——甚至是死亡的威胁的时候所体现出来的无畏其实就是这种执著情感。这可以说正是斯多亚哲学与中国儒家思想的不同之处（国外有些学者否认斯多亚具有超越伦理道德这一层面）。参见第一卷第 11 章第 17 节、第 15章第2节注释。当然，中国的佛教思想，尤其是禅宗思想主张的恰恰就是要把所有

西，而不陷入自己想要回避的东西；这样的人，要么他已经全部摆脱掉了自己想得到东西的意愿，要么他总是能够把自己想要得到东西的意愿暂时推迟一下，往后放一放，而他的想要回避东西的意愿他也只有在针对意愿之内的事情的时候才会行使①。2. 因为当他企图回避意愿之外的东西的时候，他明白自己有时候反而会陷入自己想要回避的东西里，结果使自己悲伤难过。3. 既然美德②一定会带来幸福、平静和安宁，那么，走向美德当然就意味着走向幸福、平静和安宁。4. 因为，不管完美到底通向的是什么样的目标，进步③仍然是达到这个目标的途径。

5. 既然我们都承认美德就是这样一种东西，那么，我们为什么偏偏要去别的东西里去追求进步、并且还为自己在这些方面取得的进步而大肆炫耀呢？

美德有什么作用呢？

心灵的平静。

6. 什么样的人才会取得进步呢？是不是那些读了许多克里

这些执著，包括对神的执著也要放弃，这就是另外一番境界了。对于各种其他情感，爱比克泰德也有讨论，如愤怒：第一卷第 18、28 章；满足：第一卷第 12、29 章、第四卷第 4 章；焦虑：第二卷第 13 章；孤独：第三卷第 13 章；畏惧：第三卷第 26 章、第四卷第 7 章。关于情感亚里士多德有过非常精彩的论述，请参见 *EN*，1095a1－11。

① 参见《道德手册》第 2 条第 2 节："而在目前，我们暂时要完全压制自己的想要得到东西的意愿。"

② 美德(ἀρετη)这个词爱比克泰德很少提到(Bonhöffer，1894：16－17)。

③ Προκοπη，这个术语对于斯多亚来说专门指通向理想人格的进步。关于早期讨论进步的斯多亚资料，请参见 Long &Sedley，59I，61 ST。

西普①著作的人呢？7. 难道说美德就只不过意味着这一点，即获得有关克里西普思想的知识吗？显然，要是这样的话，我们就得承认，进步就只能是意味着懂得许多克里西普的话了。8. 可是，刚才我们不是已经达成一致意见，认为美德可以带来心灵的平静吗？而我们现在为什么又要说，追求美德，亦即进步，就是理解克里西普的话呢？我们怎么能够赞同一件事情，却去追求另一件事情呢？

9. 有人说，“某某人，他已经能够自己一个人阅读克里西普了。”

天哪，先生，他进步可真大。他的进步太大了②。

10. “你为什么嘲笑他呢？你为什么不让他意识到③自己的缺点和毛病呢？你为什么不告诉他美德有什么作用呢？这样，他不就知道该去哪里寻求进步了吗？”

---

① 克里西普（Χρυσιππος，Chrysippus，公元前？280—？206），又译克里西波斯。我们知道，芝诺是斯多亚派哲学的创始人，他本来是犬儒派哲学的弟子，他继承了犬儒派的哲学思想路线，但认为仅靠惊世骇俗的行为来启发人们过“自然”、“自由”的生活是不够的，必须阐明什么是“自然”和“自由”，使新的生活理想建立在可靠与充分的研究、论证上，有一个坚实的理论基础。他提出了斯多亚哲学的基本思想，首先是自然（神）学说；他的继承人克里安特斯加以发展，对神学有重点的强调。而克里西普则是早期斯多亚派中理论建树最大的一位，在逻辑学方面贡献尤大，著作也最多，他是将斯多亚派哲学系统化的主要人物。有的人甚至认为他曾和芝诺一道在雅典的斯多亚（画廊）共建学园。据说，他的著作大约有 705 种，并且是最早把命题逻辑组织成为科学学科的人之一。正是由于他以及前人的这些努力，斯多亚哲学才逐渐发展成为一个包括自然（神）学说、政治学说、逻辑论证、伦理道德学说等的完整哲学体系。他是斯多亚后学引证的主要来源，爱比克泰德在谈到理论问题时主要引证的就是他。据说他因为看到一头驴吃无花果大笑不止而死。还有人说他私生活不道德，这从斯多亚本身的哲学以及他们跟犬儒的渊源关系上来看似乎也许不是完全不可理解的。——参考《大不列颠百科全书》以及杨适，2000 年。

② 比较《道德手册》第 9 条。

③ 意识（συναισθησις）对于一个人对自我的认知非常重要，所以，这个概念对于斯多亚的 οικειωσις（appropriation）理论来说是一个非常重要的概念。参见第一卷第 2 章第 4 节注释。比较 Hierocles，3. 56，4. 58；Stob. 2. 47. 13。

11. 可怜的家伙，进步你只有在一个地方可以找到——而这也正是你的工作所在。那么你的工作又是在什么地方呢？你的工作就在你想得到东西的意愿和想要回避东西的意愿里。也就是说，你的工作就是要做到永远都能够得到自己想得到的东西，永远不落入你想要回避的东西里。你的工作就是要正确地行使自己采取行动的驱动和不采取行动的驱动，从而确保自己永远不做任何错事；你的工作就是正确地表达你的同意和悬置你的同意，从而确保自己不被假象欺骗。12. 在所有这些工作中，第一项是最最重要的[①]。如果你在努力避免落入自己力求回避的东西的时候胆战心惊，哭天抹泪，那么，我就要问你，你的进步又在哪里？

13. 所以，就请你告诉我，你到底在这些方面取得了什么进步，好吗？比如，我是在与一位运动员谈话，我问道："让我看看你的肩膀，好吗？"而他说："你来瞧瞧我的练臂器[②]吧。"去你的吧，去你的练臂器吧，可是我想看的不是这些东西，而是你用练臂器练习的结果。

14. 所以，如果你说，"看看这篇《论行为驱动》[③]的文章，你就会明白我掌握的怎么样了。"我会说，"蠢材，我要看的不是这个，我

---

① 意愿、驱动和同意，这就是斯多亚派哲学的心学三题，是斯多亚派哲学最重要的三个方面。他们认为，这是人类采取行动的时候必然会经历的三个步骤，而且也是一个人为了求得心灵的平静和自由所必须下工夫的地方。其中，第一个方面最为重要。Dobbin(Dobbin, R., *Epictetus Discourses Book I*, Oxford, 1998, xvii)以为这个提法是爱氏的创造而非斯多亚的传统说法。详文可参见第三卷第 2 章第 1 节。

② ἁλτῆρες, Haltēres，希腊语字面上有"跳跃器"的意思，块状石，就像我们现代的哑铃，古希腊人用之以锻炼身体、练习跳跃。当他们跳在空中的时候，就把手中的这些铅块往后甩，这样似乎就可以使自己跳得更远。对此感兴趣的读者可以查阅 Nikolaos Kaltsas, *Agon*, Kapon Editions, Athens, 2004，第 193—198 页之图片。

③ 这显然是指克里西普的一篇文章的题目。不过，我们只是在这里才听说过。除了克里西普，芝诺和克里安特斯也写过论行为驱动的文章。

要看的是，你是如何在心里产生采取行动和不采取行动的驱动的？你是如何控制自己想得到东西的意愿和想要回避东西的意愿的？你是如何把这些东西应用到具体实践中的？你是如何做好准备、采取行动的？你到底做到了合乎自然本性了呢，还是没有做到合乎自然本性呢？15. 如果做到了，就请你让我看看，我是会承认你取得了进步的；如果没有做到，那么你就走开吧，不要光去阐释这些论著了，你还是自己也写一些这样的论著去吧。16. 可是，这样，你会有什么收获呢？难道你不知道一本书只值五第纳尔吗？难道你会觉得阐释这些论著的人的价值会比五第纳尔还要多吗？”①17. 所以，永远不要研究探求一个东西时在一个地方，为了这个目标努力进步时却走向了另一个地方。

18. 那么，进步在哪里呢？

如果你们有人淡漠于外在之物，转而关注自己的意愿，并且不断练习使用它，努力完善它，让它完全合乎自然，使它自由自在，不受任何羁绊，令它崇高、忠诚、谦逊；19. 如果你已经明白，假如你想要得到的东西和想要回避的东西都是你权能之外的事，你就既不会忠诚也不会自由，你就必然会随着这些东西变来变去，让人家抛来抛去；你就必然会屈从于许多人的淫威之下，因为他们有能力得到你想要得到的东西、有能力阻止你想要回避的事情的发生。20. 最后，如果你在早上起床之后能够警惕地遵守这样的规则，洗澡时像一个忠实诚信的人一样洗澡，吃饭时像一个谦和自尊的人

---

① 比较第一卷第 17 章第 13—19 节、第二卷第 9 章第 13—15 节、第四卷第 4 章第 11—18 节、《道德手册》第 10、49 条以及 Aristotle, *EN*, 1105b10—15。

一样吃饭；而且，不管遇到什么问题，你都能够实践自己的指导原则，就像赛跑运动员实践赛跑的规则，练嗓子的人要实践发音的规则一样，21. 那么，这样的人才是真正进步的人，这样的人才是没有徒劳无益地奔波劳碌的人。22. 可是，如果他千辛万苦、奔波劳碌，目的仅仅是为了读书，为了读书而读书，为了读书而旅居于异乡①，那么，我就会告诉他，赶快回家去吧，别耽误了家里的活儿。23. 因为他为之奔波劳碌的东西一钱不值。可是，如果我们不是为了读书而读书，那么，情况就不一样了。如果我们学习的是一个人如何才能使自己的生活摆脱痛苦和悲泣，如何才能不再有如此的抱怨："我真不幸呀！"，如果我们学习的是如何才能摆脱不幸和失望，24. 如果我们学习的是什么叫做死亡、什么叫做流放、什么叫做囚禁、什么叫做毒杀②，那么，当他身陷囹圄的时候，他就会说："亲爱的克里托③，如果神喜欢这样，那么，就让它这样好了"，而不会说："我真不幸啊，我，一个满头白发的老人，竟然落得个这样的下场？"25. 这些话是谁说的呢？你是不是觉得我一定会说，这一定是一些出身低贱的无名之辈说过的话呢？不，请你想想看，难道普里阿摩斯没有说过这样的话吗？难道俄底浦斯没有说过这样的话吗？不！不仅仅是他们，所有的国王们都说过这样的话。④ 26. 因为什么叫悲剧呢？所谓悲剧，难道不就是对那些只重外在

① Carter 夫人说，在古代，哲学家们有周游世界、提高认识的传统。

② 苏格拉底就是被毒死的。那么，什么叫悲剧呢？参见第一卷第 24 章第 16—18 节、第一卷第 28 章、第二卷第 16 章第 31 节。

③ Plato, *Crito*, 43. 第一卷第 29 章第 18 节、第四卷第 4 章第 21 节以及《道德手册》第 53 条第 3 节都对此加以了引述。

④ 比较 Marcus Aurelius, xi. 6。

之物的人的那种悲苦万状、痛苦不堪的情形加以戏剧化描写吗？27. 如果编造出来的故事①居然能够通过欺骗②让我们懂得这个道理：任何外在的、意愿之外的东西都与我们无关，我个人反倒觉得，我会更喜欢这种故事，因为，通过这种故事的欺骗，我就可以生活得既幸福又安宁了。不过，至于你自己希望得到的到底是什么，这就需要由你自己来考虑决定了。

28. 那么，克里西普教导了我们什么？

他教导我们："你要明白，这些东西是真实而非虚假的，因为幸福就是由此而生，心灵就是由此而静。29. 带上我的书，你就会明白，那些使我内心安宁的东西是多么真实、多么合乎自然。"啊，我是多么幸运呀！啊，给我指明道路的人，你是多么伟大呀！30. 所有的人都为特里普托勒姆斯③设庙立坛，因为他教人稼穑，赐人食物；31. 可是，克里西普呢，是他发现了真理并把它告知世人、展现在众人面前，他发现的真理不仅仅是教导我们如何生活的真理，而且还是教导我们如何幸福地生活的真理④。可是，你们有谁为他立

---

① 作者指的是悲剧，因为悲剧的故事情节虽然都是编撰出来的，可是，有时却可以对我们的道德人心有所教益。

② ἐξαπατηθέντα, being deceived，被动现在分词。看来爱比克泰德认为，如果最终目的是好的，欺骗手段有时也是可以接受的。柏拉图《理想国》389b—d，414—415 就说管理层的人(guardians)可以欺骗低等的人。关于这个问题，参见 Long，A. A. ed.，*Problems in Stoicism*，The Athlone Press，London，1971，99—101。

③ 特里普托勒姆斯(Τριπτολέμος，Triptolemus)，在希腊神话中，他被农神得墨忒耳(Demeter)选中去周游世界教导各地的人们稼穑技巧。有时候人们还把他说成就是农神打算将其变成不朽之神的那个孩子。柏拉图把他说成是在阴间审判死者的判官。

④ 这是柏拉图在 Plato，*Crito*，48 说过的话。

过庙，设过坛，塑过像，或者因为他的教导而礼拜过神呢？[①] 32. 众神赐予我们葡萄、小麦，所以，我们就向他们祭祀牺牲；可是，他们还让我们中间的一个人[②]的心中结出了可以让我们明白什么叫幸福的果实，难道我们不应该因此而感谢神吗？

第五章　反对学园派[③]

1. 爱比克泰德说过，如果一个人连最显而易见的真理都反对，2. 我们就很难找到什么论据来改变他的观点了。不过，这既不是由于这个人的能力，也不是由于老师的软弱。因为，虽然他被驳倒，但他已心硬如石，我们怎么才能通过论理说服他呢？

---

① 比较 Lucretius，5. 13—19，3. 1，6. 1—2. Sedley(1989，119 n. 51)有一个疑问，为什么伊壁鸠鲁和柏拉图的后继者会对本派的发起人形成崇拜，每当他们的生日时还要给他们供奉牺牲，而斯多亚则没有这么做。我想，这关键是因为他们各自的神的观念有所不同。对于柏拉图学派和伊壁鸠鲁学派来说，他们这两位发起人已经达到了他们各自思想中神的境界，而斯多亚的神则是凡人永远无法达到的。那么，他们的神的观念又是如何的呢？我个人的看法是，各派的神的形象就是各派理想人生所到达的完美境界，或者说，各派的神就是各派所鼓吹的人生的理想和榜样。大致讲来，柏拉图的人生理想是一种理性的、思想的神(与亚里士多德不同)，伊壁鸠鲁的神是一种个人主义的、友爱的神，他们两位发起人都大致可以说做到了，而斯多亚的神既讲理性思维又讲伦理实践、既讲群体友爱又讲个体自由，这就不那么容易做到了。

② 应该是指克里西普。

③ 学园派，即柏拉图学园的后身，在此时已经是怀疑主义的大本营，他们否认知识的可能性。看来，爱氏对此二者似乎没有做什么区分。他关于学园派/怀疑派的看法，还可以参见第一卷第 27 章第 2、15 节，第二卷第 20 章第 2—5 节以及 Cicero *Academica*，i. 45。关于斯多亚与怀疑派的争论，请参见 Long(1980)。

3. 要说到心硬嘛，实际上有两种形式：一种是他的理智之心变硬了；一种是他的羞耻之心变硬了。所以，本来明显的事[①]他却坚决反对，本来有矛盾的事他却坚持到底。4. 我们大多数人害怕自己肉体的死亡，所以都竭尽全力避免走到这一步[②]；可是我们却一点都不关心自己灵魂的死亡[③]。5. 对于灵魂来说，以宙斯的名义，如果一个人到了根本既听不进去别人的解释、也无法理解任何东西的地步，我们一般都认为他出了毛病；可是，如果一个人的羞耻感和自尊之心也僵死掉了的话，我们却反而会把这叫做力量[④]。

6. 你感觉到自己现在是醒着的吗？

“不，”他回答。“我不知道，因为即使在睡梦中我也有这样的表象，觉得自己是清醒的。”

这两种表象有什么不同吗？

“没有，”他回答。

7. 你说我还该不该再跟他理论呢？我应该用什么样的火和什么样的铁才能使他明白自己的感觉已经僵死掉了？他明明意识

---

① το ἐναργῆ，爱氏在第一卷第 27 章第 6 节、第二卷第 20 章第 1 节、第三卷第 3 章第 4 节、第四卷第 1 章第 136 节都使用过。其同源词 ἐναργαα 伊壁鸠鲁(D. L.，10. 48)也使用过。关于早期斯多亚对这个词的使用情况，请参见 Cherniss，1976，524 页注释 b、630 页注释 a、b、d。

② 即死亡。

③ 是啊，我们只关心自己肉体的生死，却不关心自己灵魂的生死，这是人要认识自己做法的最极端的反面，可是，却又是最真实的现实。上一章第 30－32 节讨论的不就是同一个问题吗？

④ δύναμιν，dunamin，能力，力量，Carter 夫人说，当时的人们一般都认为怀疑派哲学家具有一种坚毅的品格(esprit fort)。这里爱氏把人的心死分为两类，关于后一种死法，在第二卷第 15 章还有更为详细的论述。比较 Cicero，*Academica*. ii. 9。

到了，可是他却假装没有意识到。他甚至比死尸还糟。8. 他根本看不到其中的矛盾，他的大脑出了毛病。别人看出了问题，可是，他不仅不为所动，而且还不求进取，他的毛病[比上面提到的那种情况]还要严重。他的自尊之心和羞耻之感都已经完全泯灭了。9. 他的理性能力如果说还没有被完全斩断，那也可以说已经被完全野性化、动物化了①。10. 你说，我还能把这叫做人格的力量吗？当然不能了。如果我能把这叫做人格的力量的话，我同样也能把那些在大庭广众之下想到什么就说什么、做什么的娈童②也叫做很有人格力量了。

第六章　论神意③

1. 一个人如果具有这样的两种品质的话：一、能够从整体的角度来分析和观察每一个具体问题；二、心怀感激之情；那么，不管

---

① 比较第四卷第 5 章第 21 节。

② κιναιδος，有不正常的性欲的人，性欲极强的人，这里以及后文我都将其翻译为了娈童。

③ 神对于斯多亚来说是非常重要的概念(Plutarch, *De Stoicorum Repugnantiis*, 1050A—B)，爱氏对此尤为重视，他说："哲学家说，首先，我们要学的是，神是存在的，神维系着整体[宇宙]，不仅人的所作所为，即使是人的目的和想法，神都不会不感知到。其次，我们要了解众神是什么样子的。"(第二卷第 14 章第 11 节)比较 Xenophon, *Memorabilia*, 1. 4. 3—19, 4. 3. 3—9; Plato, *Timaeus*; *Laws*, 10; Cicero, *De Natura Deorum*, ii. 3; Seneca, *De Providentia*, 1. 1—5。爱氏关于这方面的说法还有第一卷第 16 章、第二卷第 14 章、第三卷第 17 章、《片断集》第 13 条等。

世间发生什么事情，他都会很容易因此而赞美神的。2. 如果他没有这两种品质，他就会看不到周围发生的事情有什么用途①；或者即使他明白这是怎么回事，他也不会因此而心存感激。3. 如果神创造了各种色彩，但却没有创造观察这些色彩的视觉能力，那么，这些色彩又有什么用呢？

“根本一点儿用也没有呀。”

4. 同样，如果他创造了视觉能力，但是却没有把事物纳入可以被视觉觉察到的范围之内，那么，他创造的视觉能力又有什么用？

5. “当然一点儿用都没有了。”

好，假设这两样东西神都创造了。6. 可是他却没有创造光，那么，情况又会怎么样呢？

“那样的话，当然这两样东西照样都是没用的了。”②

既然如此，是谁把这个东西和那个东西相互配合起来的呢？是谁给刀配了鞘，给鞘配了刀③？难道就没有人[为此做过这些安排]吗？7. 当我们观察到我们周围的物品都各具形态、各有其结构的时候，我们一般都会认为这当然都是工匠们所为，而且，[工匠

---

① 坏的东西也有用处，下文第 36 节就是一个例证。

② 通过感官来论证神，应该说肇始于苏格拉底（Xenophon，*Memorabilia*，1. 4. 5，4. 3. 3，11），后来经过柏拉图（Plato，*Republic*，507c—508a）、亚里士多德（*On the Parts of Animals*，639b14—22）、Galen（*De Nat. Fac.* 1. 35，2. 91，132；*Meth. Med.* 2. 6. 7；*De usu. Part.* 3. 760—789）不断发展，斯多亚派也充分继承了这个传统。爱氏的观点是典型的斯多亚观点。不过，他这里比一般的论证更进了一步，他不仅认为人有眼睛是为了观察这个神创造的世界，而且神创造出世界来就是为了让人类去观察的。

③ 刀鞘之喻来源于克里西普（Cicero，*De Natura Deorum*，ii. 37）。

在制造这件东西的时候,]也不是偶尔、随意地制造出来的①。8. [同样道理,]既然我们周围每一件东西的存在都在向我们表明有一个"工匠"在,那么,难道一切可见的事物以及我们的视觉能力不也都在向我们表明有一个"制造者"在吗? 9. 有男有女,双方都有互相结合的欲望,双方都有运用为此而设的生殖器官的能力,这难道不正表明有一个伟大的匠人在吗?

这是理所当然的了。

10. 让我们再想一想我们的理智的构造吧。当我们遇到可感知的事物的时候,我们不仅得到了对这些事物的印象,而且还对这些印象进行选择、补充和提取,并且将它们结合起来②;然后,天哪,再从这些事物观察到另外一些类似的事物,难道这还不足以让我们有些人有所感触,并因此不再不理睬这个工匠的存在吗? 11. 如果这还不够,那么,就请这些人给我们解释一下,是什么创造了这些各不相同的东西? 或者,既然这些东西如此美妙,就像精心设计出来的艺术品一样,那么,它们怎么可能只是一种偶然的存在物和自身运动生成的产物呢?③

12. 那么,难道只有我们人类才是这个样子的吗? 确实,我们身体当中有许多东西都是我们人类这种理性动物才需要的,但是,同时,你会发现,我们也有许多东西是与非理性的动物相

---

① 这里指的应该是伊壁鸠鲁学派的观点(Dio Chrys. 12. 37; Lucretius, 4. 823—857; Long&Sedley, 13J)。

② 这应该是指人的理性如何决定对表象是否予以同意、并对其形成自身的看法的过程。

③ 本章第 1—11 节被 Stob. 1. 1. 33 收录了进去。

通着的①。13. 那么，是不是它们[跟我们一样]也能理解所有的这一切呢？不，它们根本就理解不了。因为使用是一回事，理解又是一回事。神需要非理性的动物来运用表象，而神则需要②我们人类去理解对表象的运用。14. 因此，对于非理性的动物来说，让它们去做吃饭、喝水、睡觉、交配等等之类的事情就已经足够了。而对于我们人类来说，神还赐予了我们理解③能力，15. 所以我们仅仅只做这些事情就不够了：我们的言行必须得当有序，合乎我们自己的自然本性和结构，否则我们就永远无法达到我们自己的目标④。16. 因为，生物的结构不同，它们的作用和目标也就不同。17. 对于其结构只是用来运用表象的[普通]动物来说，能够运用表象就已经足够了。但是，对于具有能够理解对表象的运用这种能力的动物来说，它的理解能力如果得不到合理使用，它就永远无法达到它的目标。

18. 这是什么意思呢？[这就是说，]神创造了每一种动物，[而且，他还让每一种动物都各有其目的，]有的生来就是为了被别的动物吃掉，有的生来就应该被用来从事农业活动，有的生来是为了生产奶酪，有的生来是为了其他诸如此类的用途。既然如此，它们还需要理解和分辨这些表象的能力干什么呢？19. 神把人带到

---

① 斯多亚的自然哲学观，参见 Long &Sedley，47 N-Q。人与动物相通，这种观点是斯多亚从亚里士多德那里借鉴来的。

② A. A. Long(2002：174)认为，除了爱比克泰德以外没有任何一个斯多亚哲学家有过神“需要”(χρεια，与 χρησις 同源)动物和人这样的说法。参见第一卷第 29 章第 29 节、第四卷第 1 章第 108 节。

③ 希腊原文为 παρακολουθησις，来源于 ἀκολουθω，还有“自我意识”、“紧紧跟随”的意思。

④ 目的，希腊原文是 ἐργα，原意为“工作、义务、职责”，柏拉图(*Rep.* 352e—354a)与亚里士多德(*EN*，1097b28—1098a17)也有类似说法。

这个世界上来，就是为了让人类来观察他以及他的作品的；而且，神不仅是要让人类观察他的作品，而且还要让人类来阐释他的作品。20. 正因如此，如果非理性的动物在什么地方开始，我们人类就在什么地方开始，非理性动物在什么地方终结①，我们就在什么地方终结的话，那么，我们就实在太可耻了。相反，我们人类不仅应该在非理性动物开始的地方开始，而且还应该在我们的自然本性终结的地方终结。21. 既然我们的自然的终结点是要思考这个世界、理解这个世界并且要过上合乎自然的生活②，22. 那么，我们就要注意，千万不要没观察这一切就碌碌地死去③。

---

① 希腊原文是 καταλήγειν，leave off，stop，即“结束”、“终结”的意思。四种英文译本都把它翻译为 end 了。在英语中，end 既有“结束”的意思，又有“目的”的意思，这里我在翻译的时候去掉了后一层意思。

② 人的生活到底应该是思考（θεώρια，观察）还是实践（πράξις），对此，斯多亚主张的生活方式与柏拉图和亚里士多德有所不同，他们反对纯粹沉思式的生活，他们主张人不仅要观察思考，而且还要实践（参见第一卷第 2 章第 4 节注释）；柏拉图提倡的是一种数学式的抽象思维，而亚里士多德则倡导抽象的沉思式的研究生活，对于他们来说，能够完美地做到了这一点也就达到了他们各自所谓的神的境界。

③ 斯多亚的这种自然哲学观跟柏拉图 Demiurge（*Timaeus*，41 等）的看法非常相似，他们都把整个世界看作是一个有机结合的生物体，每一种生物都各得其所，低等的服务高等的，部分服务整体。但是也有相当的不同之处：柏拉图极端推崇数学、认为几何结构构成世界的观点，他的超验的形式概念，把灵魂分为理性部分和非理性部分、理性灵魂可以转世的看法，斯多亚都没有采纳。可以说斯多亚派的自然观在某些方面还原了苏格拉底原来的状态。但是亚里士多德的看法却有所不同，他完全放弃了这种目的论思想，他认为自然不是神造的作品（artefact 的比喻），所有的人工的作品都是对自然的延续和完成，人的生活意义就在模仿神，过神一样的生活（参见 *Pol.* 1256b10—20，*Physics*，194a35）。关于早期斯多亚神学观参见 Long&Sedley，54，44—47，55；Cicero，*De Natura Deorum*；Dragona-Monachou（1976）对此问题有详尽讨论，并专辟一章介绍爱比克泰德这方面的思想。关于苏格拉底以及柏拉图对斯多亚的影响，参见 Annas（1999；chapt. 4），Sedley（1999）。

23. 当你旅行到奥林匹亚去看菲迪亚斯的作品①的时候，你们都会觉得，要是没有看到这些杰作而死去，真是太不幸了。24. 可是，如果无须旅行就可以看到神在你身边创造的奇迹，难道你就不希望观察观察它、理解理解它吗？25. 难道你就不希望观察观察你自己到底是什么，上天为什么生了你，为什么给了你视觉能力吗？②

26. 可是，也许你会说："人生多痛苦与磨难。"

难道在奥林匹亚就没有痛苦与磨难吗？在奥林匹亚，难道你就不曾感到闷热难挡吗？难道你就没有被人们挤来挤去、毫无立锥之地吗？难道你就不曾经历过连个像样的澡都洗不了的时候吗？难道你就不曾被大雨浇得浑身湿透过吗？难道你就不曾忍受过无尽的喧嚣和吼叫吗？27. 可是，我想，如果你把所有这些跟美丽壮观的赛事比较一下的话，你是会容忍这一切的③。28. 更何况，难道你就没有从神那里获得容忍一切的能力吗？难道你就没有从神那里获得伟大的灵魂吗？难道你就没有从神那里获得男子

---

① 菲迪亚斯(Φειδίας, Phidias 或 Pheidias)，活动时期大约为公元前 490～前 430 年，希腊雅典著名雕刻家，因亵渎神灵而死于狱中。他不仅是巴第农神庙(Parthenon)的艺术指导，监督和设计了庙中的所有装饰雕像，而且还创造了庙中的最重要的雕像。他的成名作是雅典卫城里的三座雅典娜纪念像以及奥林匹亚宙斯神庙巨大的宙斯坐像——古代世界七大奇迹之一。其中的一座雅典娜雕像为 438 年所作，据称乃用黄金和象牙制成，高 38 英尺，直立，着束腰外衣，佩护符盾，戴头盔，右手伸出，托胜利女神奈基(Nike)，左手持矛，有一面带装饰的盾牌和一条蛇。而在奥林匹亚宙斯神庙中的宙斯坐像，高 42 英尺，人体用象牙制成，衣饰用黄金制成。比较第二卷第 8 章 18—20 节。

② "认识你自己！"比较第一卷第 10 章第 10 节。

③ 把人生比作奥林匹克竞赛，这种做法可以追溯回毕达哥拉斯，比较 Cicero, *Tusculan Disputations*(*TD*) v. 9; D. L. 8. 8。

汉的气概吗？29. 难道你就没有从神那里获得坚忍不拔的毅力吗？既然我拥有伟大的心灵，我为什么还要那么在乎可能会发生的一切？还有什么东西会使我心神不宁、失魂落魄、痛苦不堪呢？既然神赐予了我这些能力，那么，难道我应该不仅不去运用这些能力、实现神赐予我这些能力的时候期望我实现的目标，而且还要因为自己所遭遇的一切而痛苦不堪、痛哭流涕吗？

30. “你说得对，可是我在流鼻涕呢。”①

奴才，你的手是干什么用的？难道不是让你可以用它来擦擦你的鼻子吗？

31. “可是，世上的人流鼻涕不也是合乎理性的吗？”

32. 是啊，你这么牢骚满腹，还不如赶紧把你的鼻子擦干净呢。你想想看，要是没有他遇到的狮子、九头蛇、雄鹿、野猪以及他清除掉的那些阴险恶毒的人的话，海格利斯②会是个什么样子？

---

① 比较第二卷第 16 章第 13—14 节、第四卷第 11 章第 9 节、《道德手册》第 10 条以及 Marcus Aurelius, viii. 50, ix. 11, ix. 42. 1—2。

② 即赫拉克勒斯(Ἡρακλῆς, Heracles)，他在罗马神话中的名字叫海格利斯(Hercules)。宙斯乘特拜(Thebes)贵族安菲特律翁(Amphitryon)外出作战时与其妻阿尔克墨涅(Alcmene)私生之子，根据历史学家狄奥多罗斯(Diodorus)所说，“宙斯使当天晚间变成通常的三倍长；由于双方交合时间之长，宙斯预料将来小孩的力量将超乎常人。”(Diodorus, iv. 9)赫拉(Hera)对此非常不满，暗中派两条巨蛇前往，要杀死摇篮中的赫拉克勒斯。可是，小孩天生神力，一手一蛇，将巨蛇捏死，所以他的名字就叫做赫拉克勒斯，意即由赫拉赢得荣誉的意思。后来，赫拉克勒斯曾跟随希腊音乐史上最早的音乐家利努斯学习音乐，可是他并不感兴趣，而且还用七弦琴把老师打死。在希腊神话中，赫拉克勒斯被描写成一个笨拙、嗜酒、好吃、好色、善良的英雄。他在阿尔戈斯(Argos) 国王欧律斯透斯(Eurystheus)手下服务了 12 年，然后变成了长生不老的神，能成为神的凡人在希腊神话中，他恐怕是唯一一个。在这 12 年中，他完成了 12 件著名的艰巨任务：他杀死了骚扰纳米亚(Nemea)羊群的狮子，杀死了多头蛇怪；捕获住一头奔跑奇快的公鹿，送给了欧律斯透斯；在艾瑞曼图斯(Eirymanthus)峰捕获一只野猪，献

他还能清除些什么东西？33. 如果没有这些东西，海格利斯会干些什么事呢？显然，他肯定会钻进被子里睡大觉去的，对吧？首先，如果他就这么舒服安逸地在美梦中度过一生的话，他就不会是海格利斯了。而且，即使他还是海格利斯，他又有什么用呢？34. 如果没有这样的环境和遭遇激发他、考验他，他的有力的臂膀和身体、他的坚韧的毅力和高尚的品质又有什么用呢？①

35. “什么？难道他应该自找这些苦去受才成吗？难道他应该找头狮子、野猪或者九头蛇，把它弄到自己这里来吗？”

36. 那不成了实足的疯子和傻子了吗？!② 但是，这些怪兽确实在这个世界上存在过，让人碰到过，他们使海格利斯表现出了他

给欧律斯透斯；在一天之中引阿尔佛斯（Alpheus）和伯耐斯（Peneus）两河之水清洗养有3000头牛的牛栏；毁灭了阿卡狄亚（Arcadia）害人的斯廷法利亚（Stymphalian）鸟；将蹂躏克里特岛的狂牛捕获，背着送给了欧律斯透斯；驯服了狄奥米得斯（Diomedes）的食人马；几乎将著名的女战士亚马逊（Amazon）族人全部杀死；在地中海入海口立起了两个岛屿，即“赫拉克勒斯之柱”；抓住了浙立翁（Geryon）的牛，并经过高卢、阿尔卑斯山、意大利，越海送给了欧律斯透斯；发现了赫斯珀里得斯（Hesperides）的苹果；为阿特拉斯（Atlas）托住地球；进入地狱援救忒修斯和阿斯卡拉福斯（Ascalaphus）。

① 有人认为斯多亚哲学比较消极被动，从这里看情况正好相反。其实，评价任何一种思想，不能仅仅从一般世俗的眼光来审查，而应该从该思想本身所倡导的价值观的角度来审查，否则就是缘木求鱼、隔靴搔痒、似是而非。所以，如果有人用是否消极来评价和反驳爱比克泰德的话，我想，他的反应恐怕只会是一笑了之吧。

② 斯多亚和犬儒学派都把海格利斯当作是他们所鼓吹的从人变成神的典范，比较第二卷第16章第44节、第三卷第22章第57节、Cicero，*De Finibus*，ii. 118，iii. 66；Dio Chrys. 1. 58—84，8. 28—36。但是，这里爱比克泰德对苦难的态度却与犬儒明显不同。犬儒们是主动找罪受，而爱氏的态度则是无法避免就承受。他在第二卷第6章第9节处还说：“只要我还不知道将来会有什么样的结局，我就将永远尽量做合乎自然的事，因为神创造我的时候就赐给了我选择合乎自然之物的能力”，这就是说做一般意义上有利的事情。

的真正品质，完成了他的英雄业绩，这正是它们的用途①。37. 那么，当你明白了所有这一切的时候，你是否思考过你所具有的这些能力，并且说："宙斯啊，你愿意给我什么困难就给我什么困难吧。因为是你赐给了我这样的装备和能力，我会利用发生的一切来为自己赢得荣耀？"38. 可是，你呢，你不仅没有这么做，反而还整天呆坐在那里，因为担心会发生什么事情而颤抖和哭泣，因为已经发生了什么事情而悲痛哀号。然后你又会指责神灵②[的不公]。39. 你的精神表现得如此堕落，这不是（对神的）不敬又是什么③？40. 可是，神不仅赐予了我们能够品格高尚、毅力坚韧地经受住这一切考验的能力，而且他还像一个仁君和慈父一样让我们的这些能力不受任何束缚、逼迫和羁绊④。不仅如此，他还把这些能力全权交由我们来控制和掌管，甚至没有为他自己保留任何可以阻碍和束缚这些能力的权力。41. 虽然你已经拥有了这样的能力，而且你所拥有的这些能力都是自由自在的、完全属于你自己的，可是你却根本既不去运用这些能力，也不去思考一下自己得到的是什

---

① 世界是神创造的，如何能够容许恶事（κακία）存在呢？斯多亚采用"恶事自有其用途"（"有用"ἐυχρήστος）的说法来解决这个问题。克里西普《论自然》稍微变动了一下，他说 ομκ ἀχρῆστος（不是没有用处的），参见 Plutarch, *St. rep.* 1050F。比较 *Comm. Not.* 1065A—D, 1068A; Plotinus, 3. 2. 5. 8。关于"恶"的神学问题，参见第一卷第 28 章第 25 节注释。

② 原文为复数神，字面上讲就是众神。第 42 节处的"神灵"是单数神，我为了语言流畅将其改译为了"神灵"。

③ 关于情感问题，比较第二卷第 18 章第 13 节、第 22 章第 17 节以及 Marcus Aurelius, ix. 1。

④ ἀκωλυτον, ἀναναγγκαστον, ἀπαραποδιστον 这是爱比克泰德的名言，后面会不断反复出现。

么东西，它们是谁给你的；42. 而且甚至还呆坐在那里悲声阵阵、痛哭流涕，你们有的人不仅对这个伟大的赐予者视而不见，不怀感激；有的人甚至还堕落到怨天尤人、指责神灵。43. 现在，既然我已经让你看到，你完全有能力拥有伟大的心灵和男子汉气概。那么，请你也让我看看，你有什么资格怨天尤人、指责神灵呢？

第七章　歧义论证和假言论证等的用途[①]

1. 歧义论证[②]、假言论证，以及那些通过置问来推出结论的

① 爱比克泰德的著作中没有大谈逻辑，这个态度应该说是从他的老师鲁福斯(Rufus)那里学来的。这跟他们注重道德实践的特点是分不开的，但这并不是说他们就反对逻辑、辩论。比如，在本章、第一卷第 17 章第 10—12 节、第二卷第 25 章处他就鼓励学习逻辑，而且在第一卷第 26 章第 13 节还暗示说他开办的学校里还开设逻辑课程。但是他却非常明确提出反对纯粹为了学习逻辑而学习逻辑的做法，如第二卷第 2 章第 6 节、第二卷第 23 章第 41 节、《道德手册》第 52 条等处。另外，本章论述逻辑的角度与第一卷第 17 章、第二卷第 25 章有所不同，后二者主要是通过正面讨论逻辑来进行的，而本章则主要是通过论述逻辑在伦理实践中的作用来进行的。关于爱氏对逻辑的看法，参见 Barnes 1997；Bonhöffer 1894：122—127；Long 1978：119—121；Nussbaum 1994：348—351。其他论及逻辑的章节有第一卷第 8 章第 1—3 节、第一卷第 29 章第 39—40 节、第二卷第 12 章第 9—10 节、第二卷第 21 章第 17 节。

② 对于斯多亚派哲学家来说，唯一可以解决日常行为举止中遇到的问题的标准就是理性推理。所以，要想过上幸福美好的生活，规范的推理教育和训练是必不可少的。这里，作者区分了三类诡辩论证。一种是歧义论证(μεταπίπτοντας λόγοι, equivocal arguments)，指的是前提的表达本身就包含有歧义，在推理的头一步，它的意思可能是这样的，而到了第二步意思就可能是那样的(这种论证在第二卷第 23 章第 41 节、第三卷第 2 章第 17 节、第三卷第 21 章第 10 节、第三卷第 24 章第 80 节、第四卷第 12 章等处都提到过)。第二种是假言论证(ὑποθετικοὺς λόγοι, hypothetical arguments)，就是包含有

推理方法，等等，所有这些推理方法的运用，都与我们生活中的行为有关，虽然我们大多数人并不了解这一点。2. 因为，只要碰到任何问题，我们都会探寻一下，那些智慧的善人①究竟是如何找到正确恰当的处理这些事件的途径和办法的。3. 有人一定会说，善人是绝不屑于跟人进行辩论的；或者，如果这样的人确实跟人发生了辩论，他们也会说，善人是根本不屑于在争论中举止轻率、言行粗鲁的。就让他们这样说去吧。4. 即使他们不承认这个事实，有一点他们还是必须承认的，那就是，对于那些主要跟问答有关的问题，我们必须进行一下探讨。5. 因为，大家公认的推理的目的是什么？真命题要承认，假命题要推翻，暂时无法决定的命题就悬置我们的判断。6. 仅仅学好这些就够了吗？

“够了。”你们有的人可能会这么回答。

那么，假如有个人，他希望自己在使用钱币的时候能够避免出现失误，那么，只让他知道“为什么要用真的德拉克玛，不要用假的德拉克玛”这个道理，这就够了吗？②

7. “不够。”

那么，除此之外，他还应该学些什么东西呢？难道他不需要学

假设和条件的论证。第三种论证就是在问答中得出意想不到的结论。关于此类论证，比较 Simplicius, *In Arist. Phys.* 1299. 36－1300. 10; Alexander, *De Fato*, 177. 21; D. L., 7. 76, 195－196; 参见 Frede, 1974, 44－48; Bobzien, 1986, 21－23; Barnes, 1997, 99－125。

① 善人，我这里的意思不是我们通常所说的“他是个大善人”的“善人”，而是纯粹道德意义上的人，“有道德、有美德的”的意思，这么处理完全是为了翻译“善”这个概念。后文亦同。

② 鉴别假币的比喻其他地方也使用过：第一卷第 20 章第 7－11 节、第二卷第 3 章第 2－5 节、第三卷第 3 章第 3－13 节。比较 Plutarch, *Comm. Not.* 1063E。

习检验和分辨真假货币的能力吗？8. 因此，同样道理，对于推理来说，只会说话也是不够的。我们还应该学习检验和分辨真命题、假命题以及无法确定的命题的能力。

9. “对，这确实是必要的。”

除此之外，推理还有什么要求呢？

“如果你承认一个命题是正确的，那么，从这个命题推导出的结论，你必须接受。”

10. 那么，在这种情况下，只知道这一点就够了吗？不，不够。我们还应该学习，一个结论是如何从其他命题中推导出来的，什么时候由一个命题可以推导出另一个命题，什么时候几个命题可以推导出另一个命题来。11. [想想看，]如果我们希望在推理过程中表现得聪颖智慧，我们就要做到能够逐一证明自己的论点，并且能够充分理解别人的论证而不会被冒充是证明论证的诡辩所欺骗，那么，我们不获得这种能力行吗？12. 因此，我们也产生了研究和训练有关推理论证和语法上的格的学问，这些都是很必要的。

13. 不过，在有些情况下，我们本来认定某个前提或假设是正确的，可是从这些前提或假设推导出来的结论却是不真实的。可是，无论如何，这个结论毕竟是经过推理得出的合理结论。14. 这时候，我该怎么办？难道说我应该接受这个假命题吗？15. 这怎么行呢？是不是我们不应该接受先前我们接受的前提或假设呢？

“不，这是不允许的。”

16. 那么，在这种情况下，我们该怎么办呢？[让我们想想看，]我们遇到的情况是不是这样的：比方说，一个人借过钱，但是这并足以说明他现在还是个债务人。要说他是个债务人，我们还

得说明，他现在还欠着债，钱还没有还。所以，同样道理，我们接受某些前提并不意味着我们就必须接受推导出来的结论，除非我们现在仍然还承认这些前提。17. 如果该前提自始至终一直是我们开始时赞同的前提，那么，我们就应该完全承认这个前提，而且我们也必须接受由此而得出的结论。18. 但是，如果该前提已经不再是我们开始接受的前提，我们就不应该再接受这些前提，以及由此前提推导出来的结论。① ……19. 因为，这个结论既不是我们接受的结论，也不是从我们接受的前提推导出来的，因为我们已经不再接受这些前提了。20. 所以，我们应该认真检查一下这类前提，看看它在推论中发生了什么变化，因为在实际的提问、回答、结论以及诸如此类的过程中，前提会发生某些变化；而如果有些没脑子的人根本无法理解最后得出来的结论，那么，他的头脑就会产生混乱。那么，为什么需要[进行认真的检查]呢？21. 为了我们不会在这个问题上头脑混乱、反复无常、举止失当。

22. 对于假设和假言论证②情况也是一样的。有时为了进行某种论证，我们还需要赞同某种假设作为[进一步论证的]台阶。23. 那么，这是不是说，我们需要赞同所有假设呢？24. 如果不需要，我们又该赞同哪一个假设？接下来，如果我们赞同了某个假设，那么我们是不是永远都要遵守它、坚持它呢？或者，是不是我们应该有时候接受它，有时候否定它，跟它一致的就接受，跟它矛盾的就否定呢？

---

① 此处原文有缺失。

② 比较第一卷第 25 章第 11—12 节、第一卷第 26 章第 1 节、第三卷第 22 章第 68 节。

“对。”

25. 可是，有人可能会说，“如果你承认说某个假设是可能的，那么，我会通过论证让你承认它也是不可能的。”

如果遇到这样的人，明智的人应不应该拒绝跟他探究①、回避与他讨论呢？26. 可是，除了明智的人，还有谁会善于进行推理论证，善于问答，既不会被虚假的论证所欺骗，也不会犯诡辩论证的错误呢？27. 或者，也许明智的人也可以跟这样的人进行辩论，只不过他没有必要非常小心谨慎，以防轻率地进行辩论？28. 如果不小心的话，他又怎么能够成为一个大家公认的聪明的人呢？还有，如果他不进行这样的锻炼，他又如何才能使自己的论点前后一致呢？29. [如果有谁不同意，]就让他们来给我们证明一下我们的这些想法都是多余的，都与我们要成为一个严肃认真的人的天然认知②无关。

30. 既然如此，我们为什么还这么吊儿郎当、懒懒散散、不思进取呢？为什么我们还要找借口、不废寝忘食地努力学习，完善自己的推理能力呢？

31. “即使我在这方面犯了错误，可是我没有犯弑父之罪吧？”

蠢材，这里没有什么父亲可杀。你问我你犯了什么错？你犯了一个只有在推理中才可能犯的错误。32. 当年，我正跟着鲁福斯学习。有一次，我正在进行一个三段论推理的时候没看出来其中省略掉了一步。于是鲁福斯就责备我，我对他的回答跟你现在

---

① 希腊原文是ἐξέτασις，详细审查。Dobbin 以为这里的意思是指通过提问审查对方的逻辑能力，而不是跟对方探究具体问题。

② 参见第一卷第 22 章注释。

的一模一样①。我说："我想我还没至于把元老院烧掉吧?!""蠢材，"他回答道，"刚才省略掉的这一步正是元老院。"

33. 难道只有放火烧毁元老院和弒父才算犯错吗？既然如此，难道运用自己的表象的时候轻率鲁莽，分辨不清论证证明和诡辩，一句话，在问答中根本看不出什么与我们的前提一致，什么不一致，难道这些都不算是错误吗？②

第八章　对于没受过教育的人来说，具有这些能力③不是没有风险的

1. 在逻辑论证中，我们能更换多少个相似的术语，我们就会

---

① 参见 Monsonius Rufus, i. 1；以及 Plutarch, *Lives*: *Tiberius Gracchus*。

② 比较第三卷第 2 章第 2 节以及 Cicero, *De Finibus*, iii. 72："To the other virtues they also add dialectic and natural science: they call both virtues, the first because it establishes principles which guard against assenting to what is false, or ever being tricked by a deceptive plausibility, and enables us to uphold and defend what we have learned about good and evil. For the Stoics think that without this skill anyone can be *tempted away from truth and fall into error*. So, *if in all matters rashness and ignorance* count as vice, then the skill which removes them is justly called a virtue."（在其他美德基础之上他们又加上了辩论科学和自然科学：他们把这两门科学都叫做美德；他们之所以把辩论科学叫做美德是因为，它所确立的原则可以提防对错误的东西表示同意，或者受到似是而非的东西的欺骗，它还可以使我们能够坚持我们对善恶的认识。因为斯多亚认为，没有这种能力，我们任何人都可能因为诱惑偏离真理、走向谬误。所以，假如说在所有事情上，草率和无知算作是一种邪恶的话，那么，可以去除草率和无知的能力就完全应该称为美德。）

③ 见下文。同时请参见本章第 8 节以及第二卷第 23 章。

有多少种辩论和省略论证①的方法。2. 就拿这个来说吧:“如果你借了钱,而且还没还债,那么你就欠我的钱;既然你没借钱,也没还债,所以你不欠我的钱。”3. 这样的论证,恐怕再没有谁比哲学家更擅长的了。因为,既然省略论证是一种不完整的三段论,所以,显然,擅长完整三段论的人同样必定擅长应付不完整的三段论。

4. “那么,”[你也许会问,]“我们为什么不锻炼一下自己这方面的能力呢? 我们为什么不互相锻炼一下这方面的能力呢?” 5. 因为,虽然目前我们没有花多少时间在逻辑论证方面进行什么锻炼,而且,大家也没有疏忽自己的道德方面的学习,——至少大家没有因为我的影响忽视道德方面的学习,可是,我们在善的方面还是没有取得多大进步。6. 假如这时候,我们除此之外还要求自己进行逻辑论证方面的锻炼和研究的话,情形又会怎样呢? 尤其是鉴于在这方面进行锻炼和研究,不仅会使我们更加忽视我们本来更有必要从事的研究,而且还会使我们异常妄自尊大、自以为是。7. 因为论证和说服推理是非常有力的,尤其是当我们经过刻苦训练、语言变得绚烂多彩的时候。8. 而且,一般来说,每一种能力,如果掌握在没受过教育的或者意志薄弱的人手里,就必然会使这些人洋洋自得,自命不凡。9. 因为,我们用什么办法才能说服那些精于此道的年轻人,告诉他们,他们不应当让辩术左右,而是应该自己左右辩术呢? 10. 不仅如此,听了我们的劝说以后,他们

---

① 省略论证,根据亚里士多德(《修辞学》1. i. 11)的定义,是一种“修辞证明”,即用一般文学语言,而非正式的三段论语言表达出来的论证方法。按照三段论的规定,这种论证方法缺乏“确切的证明”,因此也被称为“不完整三段论”。

会不会嗤之以鼻，不屑一顾，趾高气扬，气指颐使，根本不会容忍任何人指责他、提醒他，他疏忽了什么、在什么地方误入歧途了①。

11. “什么？难道柏拉图不算个哲学家吗？”

[我的回答是，]“那么，希波克拉底②难道不是个医学家吗？可是你也知道他说话是多么雄辩有力。”12. 难道你能说希波克拉底是因为是位医学家才这么雄辩有力吗？你怎么可以把碰巧出现在同一个人身上的品质混在一起呢？13. 如果柏拉图俊美健壮，难道我就应该努力让自己也变得俊美健壮，就好像这是学哲学的一个必需的条件一样，因为曾经有过这么一位哲学家，他碰巧既俊美又健壮吗？14. 难道你就不想仔细观察和分辨一下，人们是因为什么品质才成为哲学家的？他还有什么样的其他品质是他碰巧具有的呢？假如我是个哲学家，难道你们也应该像我一样做个瘸子吗③？

什么？难道我的意思就是要完全否定这些能力吗？

15. 当然不是，这就像我不会否定视觉能力的作用一样④。16. 但是，如果你问我，一个人的善是什么，我只能这样告诉你，善

---

① 爱比克泰德还把这种引人歧途的诱惑比作是塞壬的歌声（第二卷第 23 章第 41 节）。

② 希波克拉底（Ἱπποκράτης，Hippocrates），古希腊最重要、最著名的医学家，被后世称为“医学之父”。公元前 460 年生于科斯（Cos）岛，大约公元前 370 年死于铁撒利的拉利撒（Larisa）。他的家庭是一个巫师兼医生的家庭。其余生平不详。有许多著作都被冠以他的名字，最著名的当然是以爱奥尼亚（Ionic）希腊方言编撰的《希波克拉底全集》，辑有大约 60 篇医学论文，其中制定了许多行医道德规范。他还创立了名为“希波克拉底学派”的医学学派。比较第二卷第 17 章第 8 节。

③ 爱比克泰德本人腿上有残疾。参见《译序》说明。

④ 比较第二卷第 23 章第 46 节。

是某种意愿。①

第九章 既然我们跟神有亲缘关系，那么我们应该怎么办？

1. 如果哲学家们说过的人与神有血缘关系②的说法是对的话，那么，除了按照苏格拉底[所说]的如下做法以外，我们还有什么别的办法：假如有人问你是哪国人，你千万不要回答说，你是雅典人，或者说你是科林斯人，你应该说，你是个世界公民？2. 因为，你为什么要说你是个雅典人呢？你为什么不说你是你这副可怜的躯壳所投生到的那个小角落里的人呢？3. 你把自己说成是雅典人或者是科林斯人，很明显，难道不是因为这两个地名更具有权威感，而且它们不仅包括了你出生的那个小地方，包括了你的全家人，甚至还包括了你的祖先世代居住的地方吗？4. 对于一个睿智的人来说，当他审视这个世界的结构的时候，如果他发现，人类最伟大的、最崇高的、最广阔的共同体就是由人和神组成的共同体③，是神撒下种子，造就了我的父亲和我的祖父，造就了地球产生出来的所有生物，尤其是造就了地球上的理性生物——5. 因为

① 亦见第一卷第 20 章第 16 节以及第一卷第 29 章第 3 节。

② 即，神是人的生父。

③ 这是波赛东尼乌斯(D. L. vii. 138)的名言，而且同时也是许多其他斯多亚派哲学家，尤其是克里西普(Diels, *Doxographi Graeci*, 464, 20; 465, 15)的名言。

只有这些理性生物的自然本性才使他们得以与神交流，而且通过理性与神结合成为一体①。——如果他理解所有的这一切，6. 那么，他为什么不把自己叫做世界公民？他为什么不把自己叫做神的儿子②？他为什么还要因为在人中间发生的事情而感到恐惧呢？7. 跟皇帝或者某位罗马的权贵有亲戚关系，难道就能让他过得很安全，不受人蔑视，而且没有任何担心和恐惧吗？有神做我们的父，做我们的监护人，难道这还不足以使我们永无悲伤、永无担忧吗？③

8. 可是，有人会说，“假如我一无所有，我去哪里能找到饭吃呢？”

那么，请问，奴隶以及逃亡的人，当他们离开了自己的主人，又该依靠什么生存呢？难道是依靠他的土地、奴仆和银器生活的吗？不，他们只会依靠自己，而且他们永远不会没有饭吃④。9. 同样，如果我们的哲学家旅居异乡，难道他应该完全依靠别人而不是自己来照顾自己吗？如果这样的话，他不就比非理性的动物还要低贱了吗？因为就连动物都是自足的，它们总会找到自己的食物，总会遵循适合自己的生活方式，过上与自然和谐一致的生活。

---

① 参见第一卷第 14 章第 6 节和第二卷第 8 章第 11、17、33 节。

② 比较《使徒行传》17:18。

③ 世界城邦的概念是犬儒学派和斯多亚学派共同的一种认识。比较第二卷第 10 章第 3 节、第三卷第 24 章第 66 节以及 *Seneca*, *De Otio Sap.*; 4. 1, *Ep.* 28. 4; *Helv.* 9. 7; Marcus Aurelius, iv. 4。参见 Baldry, 1965, 151—166; Schofield, 1991, 57—92, 141—145。

④ 比较《马太福音》5:26, 25—34：“飞鸟不撒种，不收割，也不在仓房里储粮，你们的天父尚且养活它们，难道你们不比飞鸟贵重吗？”

10. 我想，[我，]年纪比你们都大，根本没有必要坐在这里想方设法地教导你们，企图防止你们过分地贱视自己，或者尽力防止你们在跟人辩论的时候把自己放到一种卑鄙低贱的位置上。11. 不，相反，我应该尽力确保你们这些年轻人没有一位会有这样的想法：当他认识到我们是神的儿子，而我们却受着这样的桎梏的束缚，我是说，我们还束缚于我们的肉体、财产，以及我们的肉体生存所必需的各种物质条件，当他意识到这一点的时候，他就打算抛弃这一切，去见自己的那位生父[①]，好像这些都是让人痛苦和无法忍受的无用的负担一样。

12. 所以，你的老师，你的教练，如果他确实是一个真正的老师和教练的话，他就应该这样做：当你来到你的老师的面前，说："爱比克泰德，我们实在受不了让自己受制于我们这个可怜的肉体，我们必须给它吃的、喝的，让它休息，清洁它，或者为了它而不得不跟这样或那样的人打交道[②]。13. 所有这一切，对于我们来说，难道不都是无所谓的事吗？难道死亡不是根本不算是恶事吗？何况，我们不都是神的儿子，并且都来自于他吗？14. 请允许我们离开这个地方，摆脱这些令我们堕落的羁绊吧。15. 我们中间有强盗、有恶贼、有法庭，还有所谓的暴君，他们因为我们有肉体、有财产，所以就认为他们可以控制我们，请让我们离开这个尘世，这样我们就可以告诉他们，他们控制不了任何人。"

16. 对于这样的质问，我会回答说："朋友，请你等候神的召唤

---

① 指神。

② 比较第一卷第 1 章第 11 节、第一卷第 13 章第 5 节以及《片断集》第 23 条，Marcus Aurelius, vi. 28, vii. 35。

吧。① 当他发出信号，要免除你的义务的时候，你再离开[此地]去见他吧。不过目前，请你暂时在这个地方忍耐一下吧，神派你到哪儿你就在哪儿暂时生活吧。17. 我们在尘世间的生活毕竟是短暂的，对于有你这种认识的人来说，时光更是容易流逝的。因为，既然肉体和一切财产对我们来说都是毫无价值的，那么，对于暴君、恶贼、法庭，等等，我们又有何惧？等着吧，不要违反理性地离去②。”

---

① 参见 Plato, *Phaedo*, 61b—62e; Cicero, *De Re publica*, vi. 15; TD, i. 74; Ep. 24. 22—25；以及 Marcus Aurelius, ii. 17, iii. 5, v. 33。

② 西方学者对于斯多亚派以及爱比克泰德是否反对自杀都很关注，这跟他们的基督教传统有密切关系（圣经上说，人的身体是神的殿堂，所以不能轻易损坏，如《哥林多前书》3. 16—17）。他们根据爱氏这里的说法推论说，斯多亚和爱氏认为自杀是违反理性的。我个人以为这种看法完全是受到常理的束缚，思路还没有放开。按照爱氏的看法，我们权能之外的东西都是无所谓的，但是如何运用这些东西则是有所谓的，因为如何运用就涉及了人的理性。所以，既然任何有关人的肉体的事情都是无所谓的，那么生命也就是无所谓的（第二卷第 5 章第 19 节），关键在于我们如何运用这些无所谓的东西，因为这些东西虽然是无所谓的，但是对于这些东西的运用则不是无所谓的。这样说来，自杀也是可以理解的，关键在于我们自杀的时候是否合乎理性，如果不合，就不应该自杀；如果合，就应该自杀。一味强调生命的重要，为了保全生命而违背了道德，这其实也就违背理性自然，这反倒失去了自由和平静，这从根本上还是没有认清人之为人的本质所在之故。从另一个角度看，生命只不过是一个表象，死亡也只不过是一个表象，纸老虎，吓人的面具（第二卷第 1 章第 15—16 节）而已。面对表象，我们为人之根本就是要正确运用表象，合乎理性地对它表示同意。爱比克泰德经常谈到死亡和自杀，但他又反对轻言自杀（本章第 9—10 节，第二卷第 15 章第 4—12 节），就是因为走这一步跟所有其他行为一样涉及了人之为人的根本（权能之外的东西都是无所谓的，但是如何运用这些东西则是有所谓的）。比如，Gallop, 1975: 85 就以为，苏格拉底最后饮鸩而死本身就具有自杀性质。但是，因为一时的物质困难而轻言自杀本身就有违理性，因为无谓的自杀其实都是因为混淆了什么是我们权能之内的东西、什么不是我们权能之内的东西，把物质上的困难当作是最大的不幸了，所以当然要反对。后面反复出现的“大门是开着的”我以为都可以作如是解释。关于灵魂与肉体的关系，参见第一卷第 1 章第 8 节注释、第三卷第 13 章第 14 节注释。论及自杀的章节有第一卷第 25 章第 20 节、第二卷第 1 章第 19 节、第三卷第 8 章第 6 节、第三卷第 13 章第 14 节、第三卷第 22 章第 34 节、第三卷第 24 章第 101—102 节。

18. 这就是作为老师应该教导那些禀性优良的学生们时说的话。19. 可是现在的现实情况又是什么样子的呢？你们的老师只是一副没有生命的躯体，你们这些学生也都是没有生命的躯体①。今天刚吃饱，你就坐下来又为明天哭泣，担心明天衣食无着。20. 奴才啊，如果有，你就吃；如果没有，你就撒手而去。大门永远是开着的。② 你为什么要悲泣？你又有什么可哭泣的呢？我们为什么要溜须拍马？我们为什么还要互相妒火中烧？对有钱有势的人，尤其是那些可能是势高权重、脾气暴躁的人，我们为什么还要垂涎三尺、心怀艳羡呢？21. 他们会把我们怎么样呢？凡他们权势所及者，我们都毫不在意；凡我们关心在意者，又非他们的权势所能及。请问，有这种精神的人，还会屈从于谁？

22. 面对这些问题，苏格拉底是什么样的态度呢？一个确信自己是跟众神有亲缘关系的人应该是什么态度，苏格拉底就会是什么态度。23. “如果你们对我说，”苏格拉底[对审判他的法官们]说，③“‘我们将宣判你无罪，但条件是，你不能再像以前那样跟人们谈话，也不能再干扰我们的年轻人和老人们。’24. 我的回答是，‘你们这么想简直太可笑了。如果我们的指挥官把某项任务交给我们，那么，我们会遵守命令，坚守岗位；而且，纵使死上一千次，我们也会下定决心，绝不放弃，这是我们的职责。可是，假如是神

---

① 参见第一卷第 3 章第 5 节。

② 参见第一卷第 25 章第 18 节、第一卷第 24 章第 19 节、第二卷第 1 章第 19 节、第三卷第 8 章第 6 节、第三卷第 13 章第 14 节、第三卷第 22 章第 34 节。亦请比较《马太福音》6:31，Seneca，*De Providentia*，c. 6；Cicero，*De Finibus*，iii. 18。

③ 参见 Plato，*Apology*，29。

安排我到某个岗位，安排我一生的生活，那么，难道我不更应该坚守岗位，永不放弃吗？’”①25. ［苏格拉底能够说出这些话，］这才像是一个与众神有亲缘关系的人。26. 但是，当我们自己考虑事情的时候，就好像我们只是一只胃、一根肠子或者是生殖器。我们心怀恐惧，充满欲望；对于能够帮助我们满足欲望的人，我们要么谄媚附势，极尽溜须拍马之能事；要么忐忑不安，惶惶不可终日②。

27. 曾经有人求我替他往罗马写封信。按照我们大部分的人的看法，他算是个很不幸的人。以前，他也曾经是个有权有势的人，可是，后来，什么都没有了。他现在就住在这里③。我于是替他写了封信，语气非常低三下四。28. 可是，他读了以后，把信还给我，说，“我本来是求你帮忙的，而不是求你可怜的。我可没那么惨。”

29. 同样，鲁福斯经常试探我说，“你的主人要这样对待你。”30. 我回答道：“人的命正该如此。”“那么，”他又说，“既然我能从你的手里得到我要的东西，我为什么还要去求你的主人呢？”④31. 确实，如果我们自己能做到的事，我们为什么偏偏要从别人那里得到它呢？这太傻了。32. 同样，既然我自己就可以得到高尚

---

① 比较第一卷第 29 章第 29 节第三卷第 24 章第 99 节以及 Marcus Aurelius, vii. 45。

② 原文是说“要么奉承，要么害怕”，我这里的翻译似乎有点过头。不过，不这么翻译似乎不够有味。

③ 指爱比克泰德讲学的地方，尼科波利斯。

④ 这是原文字面上的意思。它这里的意思可能是，既然你通过自己就可以获得高尚的精神和自由，我还有什么必要去求你的主人释放你、让你自由呢？

的品格，我为什么还要向你求土地、求金钱、求官职呢？我是绝不会这么做的。而对于我自己来说真正的财产，我绝不会茫然无知的。33. 可是，假如有的人精神怯懦低贱，我们可以为他做的，除了像替一具死尸写封信之外，还能够干什么呢？“请赐给我们某某人的肉体和血吧。”①34. 是啊，这种人除了一具肉体和一腔鲜血以外，还有什么呢？如果他还有一点什么别的东西的话，他就不会不知道，在这个世界上，谁也不会因为别人而生活不幸的。

第十章 致一心在罗马求官的人

1. 假如我们也像罗马的那些老人们一样兢兢业业、忙于算计，或许我们也会干成点事儿。2. 我认识一位老人，他年纪比我大，现在在罗马人负责粮食供应②。我记得有一次，他刚流放回来，顺路来到我这里，他说话的情形我现在还记得清清楚楚。他谈到了自己以前的生活；而至于回国以后的打算，他说，他什么都不想干，只想平平静静地度过余生。“因为，”他说，“我剩下的日子不多了。”3. 我对他说，“你是不会这么做的。只要你闻到罗马的气息，你就会完全忘掉[你今天说过的]这些话的。如果你又有机会进入宫廷[谋得一官半职]，你会马上钻进去，并为此而感谢上苍

① 就像我们赎回自己被处死的朋友的尸体一样。

② 即 Praefectus annonae，在当时是一个很有权势的官位。

的。”

4. “爱比克泰德，”他说，“假如你看见我迈进宫廷一步，你怎么想我都成。”

5. 可是，后来他怎么样了呢？他还没到罗马，就遇到了皇帝的信使。一见皇帝的信，他就马上忘记了一切，而且财产积累得越来越多。6. 我真希望我现在能站在他面前，提醒他别忘了路过我这里时说过的话。并告诉他，对于将来，我比他预见得好多了。

7. 诸位，[你们是不是觉得]我的话的意思是说，人生来就是一种应该无所事事的动物？① 当然不是。怎么能说我们无所事事呢？8. 还是先拿我自己来说吧，每天天一亮，我就会大略地想一想今天应该讲② 些什么，可是，仔细想一想，我又会对自己说，“给

① 参见 Marcus Aurelius, v. 1, viii. 19; Cicero, *De Finibus*, v. 20。比较第二卷第 10 章以及第三卷第 24 章第 46—47 节。

② 原文是“读（ἐπαναγνῶναι, epanagnōnai）”从中我们可以猜想，爱比克泰德的讲课方式可能是读一些原著，然后再讲解一下，发表一些自己的理解和看法，基本相当于我们现在的原著选读。从这里我们似乎可以说，爱比克泰德的《论说集》也许不是正式的讲课内容，最起码，除了这样的论说对话外，他还安排有其他课程。斯多亚哲学是一个包括逻辑哲学、自然哲学（physics）和伦理哲学三大部分的完整思想体系，但爱氏的《论说集》却从未对这套哲学理论进行严格的系统说教和讲解，而是经常利用各种机会，如来访者向他提问和咨询建议的机会，针对生活中的各种实际问题，采用非正式的对话、诘问和劝诫的形式讲解人生哲理、鼓励劝诫学生，阐发斯多亚思想，从而使死板的课堂教学生动、有趣起来。到目前为止，这种教学方法在世界教育界，即使不是绝无仅有，恐怕也是极为罕见的。爱氏的这种教学方式主要仿自苏格拉底和犬儒学派的第奥根尼。苏格拉底是第一个把实践伦理哲学作为唯一研究对象的思想家，他运用一整套独特的诘问方式来引导对话者重新思考人生信仰。苏格拉底的这种教导方式受到了许多古代哲学家的推崇和模仿。而第奥根尼则主要是在公众场合利用现实中的鲜活例证，运用讽刺和挖苦的手段直刺社会生活的各种弊病，传达自己的伦理思想。爱氏显然是受到了二者的启发。至于爱氏是否会安排常规的原著选读、形式逻辑、论文写作之类系统的教学课程现已不得而知，但可以确定的是，为了在课堂上有针对性

学生讲些什么样的课又关我什么事？对我自己来说，最要紧的就是睡觉。”9. 确实，与别人相比，我们现在所做的工作又有什么不同呢？你们只要仔细观察一下他们在干什么，就会明白的。他们整天干的活儿只不过是表一表决，讨论讨论，为一把米、一小块地或者诸如此类有关物质收益的东西[费尽心机、绞尽脑汁]。除了这些，还有什么呢？

10. [比较一下吧，有这么两种要求，]一个是，“我求你允许我出口一点粮食；”一个是，“我求你向克里西普学一学世界的结构是什么样子的，其中理性动物占据的位置是什么，想想你是谁，对于你来说，什么是好什么是坏。”11. 这两种要求一样吗？这两者你会对它们同等地重视吗？12. 难道不管忽略哪一个都一样是可耻的吗？

再说，难道只有我们才爱偷懒、爱睡觉吗？不，恐怕你们年轻人更会这样吧。13. 对我们这些老人来说，看着你们年轻人嬉戏，我们也想跟你们一块儿嬉戏。同样地，而且更重要的是，看到你们积极热情地钻研，我也急切地想跟你们一块儿认真钻研。

地评价学生们对哲学原著的理解，爱氏经常备课(第一卷第 10 章第 8 节)。除此而外，从《论说集》来看，他教授的对象都不是小孩子，而是一些年轻人，他们在文字运用上都有相当的基本功，且有的刚刚踏入学校，有的则已经准备好要迈出校门步入社会，所以，他的有些讲话非常像是在为毕业生所作的毕业典礼致辞。他的学生中间，有的打算做教师，但大多数人都像亚利安一样具有较高社会地位，雄心勃勃，立志步入政界。

第十一章　论亲情[①]

1. 有一次，一位官员登门拜访，爱比克泰德跟他谈了一些别的事情后问他有没有妻子儿女，2. 他回答："有。"爱比克泰德又问，你们过得怎么样？

"过得很糟糕，"他回答。

爱比克泰德就问，怎么回事呀？3. 男人结婚生子、成家立业当然是为了幸福而不是为了痛苦啦。

4. "可是，"那人回答，"我因为我的小孩子感到特别难过。最近，我的女儿病了，而且大家觉得她病得还很危险，我连待在她的身边都受不了。所以，我从家里逃了出来。直到等她病好了，有人告诉了我[，我才回了家]。"

爱比克泰德问道，你觉得你这么做对吗？

5. "我自然而然地就这么做了，"他回答。

好吧，爱比克泰德说道，只要你能说服我你这么做是自然的，我就可以说服你，所有按照自然做的事都是正确的。

6. "所有的父亲或者起码是大多数父亲都是这么觉得的。"他说道。

---

① 关于家庭自然亲情的讨论，还可以参见第二卷第10章、第二卷第17章第31—32节、第三卷第2章第4节、第三卷第7章第25—26节。关于亲情与理性以及神的关系，参见第一卷第4章第1节注释。

这一点我不反对，爱比克泰德说。可是，我们现在要讨论的问题是，这么做到底对不对。7. 按你的道理，我们还可以说，长肿瘤对身体也是好的呢，或者干错事也是自然的，因为我们大家都会犯错误，或者至少我们大多数人都会犯错误。所以，请你向我说明一下，你这么做怎么会是合乎自然的呢？

8. “我说明不了，”那人回答。“请你告诉我，我这么做为什么不合自然，为什么不对，好吗？”

9. 好吧，爱比克泰德说道。假如我们讨论的是黑与白，我们应该用什么标准来区分呢？

“用视觉。”他回答。

如果讨论的是冷和热、软和硬，又该用什么标准呢？

“用触觉。”

10. 很好。既然我们现在谈的问题是关于是否合乎自然的事，是关于做得对还是不对的事，那么，你觉得我们应该用什么标准呢？

11. “我不知道。”

不知道评定颜色和味道的标准，这没什么大害；可是，如果不知道分辨善和恶的标准，不知道判断合乎自然还是有悖于自然的标准，你觉得这是小害吗？

“没有什么比这更大的害了。”

12. 那么，请你告诉我，无论什么事情，如果有些人认为是好[1]的、恰当的，那么，他们的这种看法就是对的吗？比方说，犹太

---

① 这里用的是 κάλα 而不是 ἀγαθά。表示的是一般意义上的好。

人、叙利亚人和罗马人对食物的看法全部都是对的吗？①

“那怎么可能呢？”

13. 那么，[这就是说，]假如埃及人的看法是对的，那么，其他国家的人势必就是错的；如果犹太人的看法是好的，那么，其他国家的人的看法势必就是不好②的。

“当然。”

14. 我们在哪些方面无知，我们就必然在哪些方面缺乏学习和训练。

“同意”。

15. 爱比克泰德又说道，既然你认识到了这一点，那么，今后你就应该任何其他问题都不关心，只关心如何才能发现可以用来判断是否合乎自然的标准，并运用这个标准来区分[出现的]每一个具体问题。16. 不过，目前，至于如何获得自己希望得到的东西，我只能这么帮你了；17. 你觉得亲情是自然的、好③的吗？

“当然。”

---

① 当时的希腊人已经知道，这个世界似乎不能分为文明的希腊人和野蛮人两种，而且不同民族，风俗不同，看法也不同，这是很自然的事，没有什么对错之分。正因为有这样的认识，他们才有这样的对话。

② 这里用的“好”与上句同。

③ 这里用的依然是 καλόν 而不是 ἀγαθόν，表示的是一般意义上的好。这里我们隐约可以看出爱比克泰德并没有把亲情放在最最崇高的善的位置上。我们中国人传统上一直把异于禽兽的天然人伦关系放在最为自然崇高的位置上，而爱氏则在这个人伦关系之上又放了最最崇高的理性神，这是他们高明的地方，也是他们继承了希腊传统的地方。所以，后文第三卷第 24 章第 85—88 节中他说，虽然你爱你的孩子，但是，你要对自己说，孩子也是会死的。这在我们中国人来说实在难以接受。而斯多亚与我们的儒家传统的重大差别正体现在这里。

再问你个问题，亲情是自然的、好的，而理性却是不好的，这可能吗？

“当然不可能。”

18. 那么，理性和亲情之间有矛盾吗？

“我想没有。”①

对，如果有矛盾的话，这两者如果一个是自然的话，那么，另一个就必定是不自然的了。对吧？

“当然。”

19. 好。既然这样，只要我们发现一件事情既合乎亲情又合乎理性，我们就可以自信地说它是对的、好的了。

“同意。”他说。

20. 那么，这是什么意思呢？撇下你生病的孩子不管，这么做是不符合理性的，我想，这一点你是不会否定的吧？那么，现在，我们就来看看这到底是不是合乎亲情的，好吗？

“好。让我们来考虑一下这个问题。”

21. 我问你，你非常疼爱你的孩子，可是你却把你生病的孩子丢在家里，自己跑出来，你这么做对吗？孩子的妈妈不喜欢这个孩子吗？

“当然喜欢。”

22. 那么，她是不是也应该把她扔在家里自己跑出来呢？

---

① 将自然亲情归属于理性，说自然亲情必然合乎理性，用理性来支持和论证(justify)自然亲情的合理性，这实际上也就是把理性放在了自然亲情之上，这其实体现了斯多亚伦理学的本质特点。二者也正是斯多亚与儒家思想的本质不同之处。参见上注。

“不应该。”

她的奶妈呢？她喜欢这个孩子吗？

“很喜欢。”

她是不是也应该丢下孩子不管呢？

“绝对不应该。”

孩子的家庭教师喜欢她吗？

“喜欢。”

23. 他是不是也应该丢下孩子不管呢？所以，因为你们俩，孩子的父母，以及他周围的人都非常喜欢她，爱她，结果她就应该被你们丢在家里[，一个人孤苦伶仃，无人帮助，]最后死在那些既不爱她又不关心她的人手里，这对吗？

“当然不对。”

24. 而且，因为一个人爱孩子，所以，他觉得这么做是对的。可是别人也一样喜欢这个孩子，而他却不允许人家这么做，这公平吗？这合理吗？这简直是荒唐！25. 再进一步讲，假如生病的是你自己，你是不是愿意让你的亲戚，还有妻子儿女，都离开你，把你丢下不管，因为他们太爱你了呢？

“当然不愿意。”

26. 那么，你是不是希望你的亲人如此爱你，乃至他们在你生病的时候都丢下你不管呢？或者，假如这是可能的话，你是不是希望让你的敌人爱你，而且因为爱你而抛弃你？如果是这么回事儿，那么，我们就不得不得出结论，你的做法根本是不合乎亲情的。

27. 可是，是什么使你决定离开家不管自己的孩子的呢？你

为什么会这样做呢?① 罗马有这么一个人,有一匹赛马他非常喜欢,每次这匹马参加比赛的时候,他都把自己的头遮起来[,不敢看]。如果他的马意外获胜,他竟然[会激动地]晕过去。人们还得用海绵蘸着水把他弄醒。你和他大概是因为同一个原因吧。28. 可是,究竟是什么使然呢? 对此,也许现在我们还找不到一个准确的解释。但是,有一点,我们是确信无疑的,那就是,正如哲学家们说过的,我们不应该在外部去寻找原因,我们做什么,不做什么,我们说什么,不说什么,我们高兴还是忧郁,我们逃避还是追求,29. 你坐在我这里听我说话,我对你说所有这些话,都是因为共同的一点使然。这一点是什么呢? 我想,这恐怕只能是:我们认为这么做是对的②,你说对吗?

30. "完全正确。"

如果我们想要做的是另外的事情,我们难道会不按照我们认为是对的做法去做吗? 31. 阿喀琉斯③之所以悲痛欲绝,不是因为帕特罗克鲁斯死了,而是因为他心里想这么痛哭一场;因为,换了别人,是不会因为同伴之死如此悲伤的。32. 对于你来说,你从家里逃出来,是因为你认为这么做是对的。同样,如果你留在女儿

---

① 希腊原文字面上的意思是,"那个促使你离开家不管自己的孩子的东西是不是什么东西都不是呢?"这里为了汉语表达顺畅就做了一些变通。

② 希腊原文是 ἆρα γε ἄλλο ἢ ὅτι ἔδοξεν ἡμῖν,用的词是 ἔδοξεν,它的原形是 δοκέω,意思是"认为……对"。名词形式是 δόγμα,它的复数形式是 δόγματα,这就是这部著作的中心议题之一"认识和看法"。正因为这一点,第 33 节才会有"而是因为我们自己的认识和看法认为这么做是对的"这样的说法。

③ 荷马史诗故事。在希腊联军攻打特洛伊的时候,联军主将阿喀琉斯和统帅阿伽门农产生嫌隙,拒绝出战,使联军陷入困境。后因自己的密友帕特罗克鲁斯战死,悲痛欲绝,才决心出战为友报仇,从而扭转了战局。

身边，也是因为你认为这么做是对的。你现在要去罗马，是因为你认为这么做是对的；如果你改变了看法，你就不会去了。33. 一句话，我们做不做一件事，并不是因为死亡、流放、痛苦等等之类的东西逼迫着你，而是因为我们自己的认识和看法①认为这么做是对的。34. 我这么说，你同意吗？

“我同意。”

有什么样的原因就有什么样的结果。35. 所以，从今以后，假如我们做错了什么事，我们不要到别的地方找原因，我们应该到我们自己的认识和看法里去找原因，是我们的认识和看法使我们干了这样的事。这比我们体内的肿瘤更应该切除。36. 同样，我们做对了事，也是因为我们自己的认识和看法。37. 如果有什么灾

① 希腊原文用的词是 ὑπολήψεις καὶ δόγματα，前一个词，意思是“一个人头脑中形成的理解、认识、看法和意见”，我把它翻译成了“认识”。而第二个词 δόγματα 就是我们上面说的 δοκέω 的名词复数形式。这个词是爱比克泰德思想中非常重要的一个概念，他认为一个人的认识和看法决定了他的举止和行为，在《论说集》中会不断反复出现（如第一卷第 17 章第 26 节，第一卷第 19 章第 8 节，第二卷第 16 章第 22、24、40 节，第三卷第 3 章第 18—19 节，第三卷第 9 章第 2—11 节，第三卷第 16 章第 8 节，第三卷第 19 章第 3 节，第四卷第 5 章第 28—29 节，第四卷第 7 章第 1—5 节，《道德手册》第 5 条等；参见 Barnes，1990b：2630）。这里我们也可以看出爱比克泰德非常重视人的心理作用。就整部著作而言，这个词除 George Long 将其翻译为“opinion”外，其他几个译者都将其处理为了 judgments。我的处理办法是“认识和看法”，这虽然有点重复，但是却有可以与其他一般表示认识和看法的词汇区别开来的好处。另外，George Long 本在这里把它翻译为 wills，这虽与前文 29 节的 will to do 相呼应，但显然没有充分考虑到整部著作；Oldfather 本将此处翻译为 decisions of wills，而在 29 节处则处理成了 want to do，如果考虑到整部著作对这个概念的处理，我们可以说他处理得最为糊涂。Hard 本翻译为 judgments，Matheson 本翻译为 judgments of mind，这基本上都是对的。其实它跟上面的“认为这么做是对的”是一个词的两种形式。这里因为把“认识”和“认识和看法”这两个词同时放在一起有点啰唆，所以，我就把它们合在一起简略地翻译成了“认识和看法”。特此说明。

难降临到我们的头上，我们不应该怪我们的孩子和妻子，也不应该怪我们的奴隶和邻居，因为，我们认为，我们之所以这么行事，是因为我们的认识和看法认为事情就是这个样子的。至于我们到底决定该不该这么做①，这完全取决于我们自己，而非任何其他外在的东西②。

“你说得对。”

38. 从今天起，我们要认真审查的，不是土地，不是奴隶，不是马或者狗，而是我们自己的认识和看法。

“我希望如此。”

39. 你瞧，如果你确实打算认真审查一下自己的认识和看法的话，你还需要做一个受人嘲笑的家伙——来学校学习的学生。

40. 这可不是一个小时或一天就能做到的，这一点不用我说你也明白。

第十二章　论满足

1. 关于神，有些人说，神是不存在的；有些人说，神是存在的，但它是不动的、冷漠的，而且什么都不关心；③2. 还有第三种说

---

① 希腊原文是 τοῦ δοξαι δι ἡμῆ δοξαι，直译就是“认为这么做对还是认为这么做不对”，用的还是“认为……对”(δοκίω)这个词。参见上注。

② 比较 Aristotle, *EN*, 1113b6－14。

③ 这是伊壁鸠鲁学派的观点。参见 Usener, *Epicurea*, frag. 368。

法，神是存在的，而且关心这个世界，只是他关心的都是天上的大事，对于地下的事它是不关心的①；第四种说法是，神对天上和地下的事都是关心的，但它只对世界进行整体上的关照，而并不对每个具体的事情都要照应到。3. 第五种说法是，

“我的任何行动，都不会逃过您的眼睛。”②

奥德修斯和苏格拉底就属于这一类。

4. 因此我们首先有必要将上面的这些说法探究一下，看看它们到底站得住脚还是站不住脚。5. [第一，]如果没有神，人怎么会以听从神意为目的呢③？[第二，]如果神存在，但却对什么都不关心，这种[听从神意的]说法怎么能够站得住脚呢？④ 6. [第三，]如果神存在而且确实关心世界，可是，神与人，尤其是与我之间什么交流都没有，这样的说法怎么能够站得住脚呢？7. 凡是智慧的善人，思考过这些问题之后，就会把自己的思想交付给统治宇宙的神，就像好的公民对城邦的法律一样。8. 受教育的人在接受

---

① 这多少有点像是亚里士多德关于 prime mover 的观点(*Metaphysics*, 12, 6—10)，但他有的地方同时似乎也同意一般人的说法，——神是关心人事的(*EN*, 1179a 24—25)。当然这种比较不可过分，毕竟他所谓的神与形式因有密切关系，跟一般人心目中的神很不相同，否则我们就会又犯 a round peg in a square hole 的毛病(参见第一卷第 1 章第 8 节注释)。西方学者就做过许多这样的讨论，参见 Pépin, 176, 115—117; Moraux, 1984, 499 n. 21。

② Homer, *Iliad*, x. 279—280. 比较 Xenophon, *Memorabilia*, I. 1. 19。比较 Cicero, *De Natura Deorum*, i. 1, 2。

③ επεσθαι θεοῖς, “听从神意”，这是当时非常流行的一个斯多亚派的说法。参见 Marcus Aurelius, x. 11。

④ 这明显是在批评伊壁鸠鲁学派。但是，后者所谓的听从神意，听从的方式是不同的，他们是模仿而非服从命令。

教育的时候，心里应该有这样一个目的："我如何才能在处理任何事情的时候都能听从众神[的意志]？我如何才能符合神的统治？我又如何才能获得自由？"9. 因为，所谓一个人是自由的，就是说，世间的任何事情都按照他的意愿发生，而且他也永远不会受任何人的阻碍①。

10. "什么，难道自由就是疯狂吗？"

当然不是！自由和疯狂是完全不相干的两回事。

11. "可是，"你也许会说，"不过，不管什么事，我都希望它最终表现出来的样子都能够随我的意，我希望怎样它就怎样。"

12. 你疯了，你的大脑一定有问题。你难道不知道自由是一件十分崇高和高贵的事情吗？如果你希望世间的一切都遂了你的一时之愿，那么，你就会有这样的危险：你的这种想法根本算不上什么崇高，而且正好相反，这是非常卑劣的。13. 写字的时候，我能把狄翁②的名字爱怎么写就怎么写吗？不行，我在接受老师的教导的时候应该以此为自己的愿望：这个名字本来应该怎么写我就应该希望自己怎么写。音乐呢？也是同样道理。14. 艺术和科学的每一个领域也都是同样的道理。如果一切都遂了大家每一个人的愿望，知识还有什么价值？

15. 那么，[我们能不能说，]只就此而言，[我是说，]就自由这一最重大、最崇高的目标而言，我可以随心所欲呢？绝对不行。所谓受教育就是要学会，所有[世上]的事情是按照什么样子发生的，我

---

① 比较第四卷第 1 章第 1 节；Aristotle, *Politics*, 1310a31；Cicero, *Paradox Stoicorum*(*PS*) 34。

② 这只是一个常见的希腊名字。

们就把什么当作我们的愿望①。那么，世界上的事情又是怎么发生的呢？[神]怎么安排，它们就怎么发生。16. [神]安排了夏天，又安排了冬天；安排了丰足，又安排了饥馑；安排了美德，又安排了丑恶；所有这些都互相对立，这样，整体[宇宙]就和谐地统一起来了②。对于我们每一个人来说，神赐予了我们身体、器官、财产和伙伴③。

17. 记住了这一点以后，我们就应该去接受教育。当然，我们去接受教育的目的不是为了要改变事物的结构，——因为我们没有资格这么做，而且我们也不应该这么做，——而是，既然世间万物都顺乎自然、各得其所，那么，我们同样能够让我们的心永远与发生的事物和谐一致。

18. 因为，请问，我们能够远离人群吗？这怎么可能呢？与别人打交道的时候，我们能够改变他们吗？19. 谁给了你这种能力？那么，还有什么别的办法，或者说，我们应该用什么办法跟他们打交道呢？我们的办法就是，虽然他们认为该怎么做就怎么做，但我们自己要做到凡事合乎自然。20. 可是，你总是不愿忍耐，总是永不满足：独处时，你觉得这是孤独；与人交往时，你又会觉得别人居心叵测、阴险狡诈；即使是你的父母、儿女、兄弟和邻居，你都会对

---

① 比较 Marcus Aurelius, iv. 23。基督教又是如何讲听从神意的呢？参见 Dihle, 1982。

② 关于这个问题的资料 Upton 有所收集：Gellius, vi. 1；*Simplicius On Epictetus Handbook*, trans. Charles Brittain and Tad Brennan, Duckworth, 2002, 13(8), 34(27)；Epictetus, Handbook, 27。

③ 爱比克泰德说，这些都是无所谓的东西，但是如何使用无所谓的东西并不是无所谓的。亚里士多德说，物质的东西只不过是质料而已，而质料只是条件或者说偶然因。

他们吹毛求疵、要求苛刻。

21. 相反，独处时，你应该把这叫做平静、自由，并且把自己当作和众神一模一样①。与人交往时，你不要把这叫做混乱、麻烦、不自在；相反，你应该把这叫做是一种节庆和欢聚，并且要怀着一种满足之心接受一切②。

22. 可是，对于那些不接受这一切的人，又会有什么惩罚呢？[他们受到的处罚就是他们]永远只能是现在的这个样子③。他不是不满意于独处吗？好吧，就让他忧郁孤寂下去好了。他不是对自己的父母不满意吗？好吧，就让他做一个恶子，并因此而哭泣去吧。他不是对自己的孩子不满意吗？好吧，就让他做个坏父亲吧。

23. “把他扔到监狱里去吧。”

什么样的监狱呢？他现在这个样子难道不是正在蹲监狱吗？因为，他处于这样的状态是完全违背他自己的意志的，而所谓蹲监狱，就是一个人违背自己的意志处于某种状态。所以说，苏格拉底虽然进了监狱，但他并没有蹲监狱，因为他是自愿进去的。④

---

① 神是人的生活榜样，而神根本上是介然一人，这又是一个说明斯多亚与儒家伦理学本质不同的又一佐证。参见第一卷第 4 章第 1 节、第一卷第 11 章第 17 节注释、第三卷第 13 章第 4 节。比较 Long，1985，23—24。

② 比较第三卷第 13 章第 1—7 节、第四卷第 4 章第 25—27 节。

③ 我们因为自己的恶行而得到的最大惩罚就是自己行为恶劣，我们因为自己的善行得到的最高奖赏就是自己行为高尚(第三卷第 7 章第 35 节，第三卷第 11 章第 1—2 节，第三卷第 24 章第 43、51 节，第四卷第 1 章第 120 节，第四卷第 4 章第 32 节，第四卷第 5 章第 10 节，第四卷第 13 章第 8 节)。这与基督教多么相似。

④ 所有世俗的观点，一经斯多亚的照妖镜一照就会马上发生根本转变。这个照妖镜就是第一卷第 1 章开宗明义提出的，什么是我们权能之内的东西或者说人之为人的根本是什么。

24. “啊，为什么偏偏我的腿瘸了呢？”

蠢材，难道你会因为一条腿瘸了就指责整个宇宙吗？你为什么不能为了整体而自愿放弃你的这一部分[身体]呢？① 你为什么不能放弃它呢？你为什么不能高高兴兴地把神赐给你的这一部分归还给他呢？② 25. 难道你会怨恨神的安排，怨恨神和命运之神③一起安排让你出生并且纺就你的命运之线吗？④ 26. 难道你不明白，与[整个宇宙这个]整体相比，你只不过是很小的一部分吗⑤？我这里说的是你的身体，因为就智力而言，你是根本不亚于众神的，你是根本不比众神渺小的⑥。智力的大小既不是用长度也不

① 关于部分与整体的关系，参见 Long，1974，179－184；Annas，1993，175。

② 比较第四卷第 1 章第 101 节、《道德手册》第 11 条。

③ Μοιρων(Moirae)，相当于英文中的 Fates，即命运之神也。关于命运，除了反复引用 Cleanthes 的诗句“指引我吧，宙斯，啊，你，我的命运”中出现的命运（第二卷第 23 章第 42 节、第三卷第 22 章第 95 节、第四卷第 1 章第 131 节、第四卷第 4 章第 34 节、《道德手册》第 52 条）以外，爱比克泰德在其整个论说集中只提到过两次，一次是这里，另一次是第二卷第 6 章第 9－10 节。

④ 译者注：西方神话有云，凡人一生皆由命运之神而定。命运之神，形乃三织女，所织之每一条线即主世间一人之生死祸福云云。颇似中国俗称月下老人牵人红线之说。

⑤ Lucret. vi. 652; Marcus Aurelius, ii. 4.

⑥ Carter 夫人由于其基督教的背景，认为这种思想太傲慢、太自以为是了（Yet, at the same time, by flattering man with false and presumptuous ideas of his own power and excellence, it tempted even the best to pride; a vice not only dreadfully mischievous in human society, but perhaps, of all others, the most insuperable bar to real inward improvement. Elizabeth Carter, Introduction to *The Moral Discourses of Epictetus*, J. M. Dent &co. Aldine house, London, 1899, vi）。可是，斯多亚哲学的高明之处也正在这里。比较 Aristotle, *EN*, 1177b33－1178a2。

是用高度来衡量的，而是用认识和看法①来衡量的。

27. 既然如此，你为什么不希望把自己的善放在自己跟众神一模一样的东西上呢？

28. “可是，瞧瞧生我养我的竟然是这样的父母，我真不幸！”什么，你怎么可以自己先出来选择说：“让这样的一个男人和这样的一个女人此时此刻结合，生下我来”呢？这完全是不允许的。29. 因为，当然是先有父母后有你了。你的父母应该是什么样子的呢？当然是什么样子的人生了你，什么样子的人就是你的父母了。

30. 那么，既然你的父母已经是这个样子的了，难道你就没有任何补救的办法了吗？假如你的眼睛有视力，可是你却不知道视力的目的是为了什么，于是，眼前明明摆着好多五颜六色的东西，可是你却偏偏闭上了眼睛，这样的话，你不是实在太可悲、太不幸了吗？同样道理，你本来具有高尚的心灵，可以面对发生的一切，可是你却不知道自己具有这样的心灵，这难道不是更可悲、更不幸吗？31. 当某一个事物出现的时候，你本可以使用相应的能力来应对它，可是恰恰在这个时候你却把自己的能力转向了别处，而没有让它惕然警觉，发挥作用。32. 难道你不想感谢神灵，感谢他们没有把这些东西放在你的权能之内，使你能够超越它们，让你只负责自己权能之内的事吗？33. 至于你的父母，神已经用不着你操心

---

① δόγματα，George Long 说，拉丁学者将这个词翻译为 decretis，Carter 夫人翻译为 principle，而他自己则翻译为 thoughts。他还以为这个术语代表的是这里提到的人的理性是神的一部分的思想，可见他没有真正认识到整个哲学术语的重要性。Carter 夫人的看法跟他比较接近。参见第一卷第 11 章第 33 节注释。

了。至于你的兄弟，神也已经用不着你操心了。至于你的身体、财产和生死[，神同样也已经用不着你操心了]。34. 那么，神让你负责什么呢？神只让你负责在你权能之内的事，即正确运用表象。35. 因此，不该由你负责的东西，你为什么偏要拉在自己的身上呢？这完全是自寻烦恼。

第十三章　如何才能做到在干每一件事情的时候都能合乎神意？

1. 有人曾经这样问爱比克泰德，吃饭的时候，我们怎样才能做到合乎众神[的意志]呢？他回答道，如果你吃饭的时候，能够做到心存正义、心满意足、泰然自若、心平气和、有条不紊，这不就合乎众神[的意志]了吗？2. 同样，假如你要热水，可是你的仆人却没听到；或者，他听到了，但端来的却是温水；或者，你发现仆人根本就不在屋里；这时候，如果你能够毫不生气、不发脾气，那么，你难道不也一样做到了合乎众神[的意志]了吗？

3.“可是，我们怎么能够容忍这样的人呢？”

奴才！你为什么不能容忍你的兄弟呢？宙斯是他的祖先，他跟你一样是从同样的种子里生下来的儿子，都是从上面投生下来的。4. 可是，一旦你的地位高人一等，你是不是马上就变成了一个暴君？难道你马上就忘了你是谁？难道你忘了你统治的人是

谁？难道你忘了大家都是亲戚，大家本性上都是兄弟，都是宙斯的后代吗？①

5. “可是，是我买下了他们，而不是他们买下了我②。”

你没看到你的眼光是朝哪里看的吗？你的眼光看的是地上，是坑里，是那些死人的破法律，而不是神的律法。

第十四章　神监视着一切

1. 有人曾经问爱比克泰德，我们怎样才能相信自己的一切行动都在神的监视之下呢？他回答道，你难道不认为万物皆统一于一吗？③

“我是这么认为的。”那人回答。

2. 那么，你是不是认为，地上的事物都会感应到天上事物的

---

① 比较 Cicero, *Laws*, i. 24 以及《约伯记》31:13, 14, 15:“我的仆婢与我争辩的时候，我若藐视不听他们的情节；神兴起，我怎样行呢？他察问，我怎样回答呢？造我在腹中的，不也造他吗？将他与我抟在腹中的，岂不是一位吗？”Philo(*SVF*, 3. 352)说：“没有任何一个人天生就是奴隶。”(No man is a slave by nature.)根据 D. L. 7. 121－122 的说法，奴隶可以分为三种，一种是道德奴隶，一种政治奴隶，一种是财产奴隶，卢梭说，人无往而不在枷锁之中，那么，我们又处在什么样的奴役和枷锁之中呢？

② 希腊原文直译过来是：我有[买]他们的契约，他们却没有[买]我的契约。

③ Seneca, *Ep.* 95; Marcus Aurelius, vi. 10; vii. 9; Cicero, *De Natura Deorum*, ii. 7 and *De Oratore*, iii. 5.

影响①呢？

“是的。”

3. 否则，世间万物的运动怎么会如此和谐有序，就像都受到了神的主宰呢？神让植物开花，植物就都开了花；神让它们长出嫩芽，于是嫩芽就长出来了；神让它们结果，于是果实就结了出来；神让果实成熟，于是果实就成熟了；神让果实落下来，于是果实就落了下来；神让叶子落下来，于是叶子就落了下来；神让它们蜷起来静静地休息，于是它们不都静静地休息去了吗？② 4. 月圆月缺，日出日落，世间万物[此起彼伏，此涨彼消，]轮流交替，物极必趋于反，这是怎么回事情呢？③ 5. 既然植物和我们的身体都与整个宇宙紧密相连、互相感应④，那么，我们的灵魂不也更加如此吗？6. 它与神紧密相连，它是神的一部分⑤。所以每一部分的每一个

---

① 希腊原文为 συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις οὐ δοκεῖσοι；这里指的其实就是非常有名的 συμπάθεια(拉丁文书写为 sympatheia)原则。根据这个原则，宇宙是一个紧密联系着的整体，一个部分的改变会影响到其他部分。大约相当于我们所谓的心灵感应(sympathetic magic，telepathy)之类的东西。这个原则得到了斯多亚派哲学家们的普遍赞同。读者如果还想进一步了解一下这方面内容，请参看西塞罗的《论神性》(*De Natura Deorum*)，ii. 34。他把 συμπάαια 叫做 coniunctio naturae et quasi consentus et consensus。

② 比较 Aritstotle，*De Mundo*，400b30－401a10；Simplicius，*In En.* 222b－c；《片断集》第 3 条。

③ 比较 Cicero，*De Natura Deorum*，ii. 19；ii. 119；*De Divinitate*，ii. 33－35；D. L. 7. 140.

④ συμπέπονθυ，sympeponthen，见本章第 2 节注释。这么重要的思想 George Long(But are plants and our bodies so bound up and united with the whole. . .)居然漏掉了，真可惜。

⑤ 希腊原文 ἀποσπάσμα，部分，片断。这个词还出现在第一卷第 17 章第 27 节、第二卷第 8 章第 11 节；而且根据斯多亚的传统，人的灵魂经常被称为神的一部分，或者世界灵魂的一部分，如 D. L.，8. 28；Marcus Aurelius，v. 27；Philo，*Mut. Nom.* 223；Cicero，*De Natura Deorum*，i. 27。

运动，对于神来说，不正是他自己的运动，而且还都与他自身一体吗？①

7. 你不仅可以思考神意，思考一切神圣的东西，还可以思考人事，并且在感官和智力上都对万事万物有所感知和感触，对于有些你同意，对于有些你不同意，对于有些你悬置自己的判断。8. 同样，你还可以在自己的心灵里保留许许多多、各种各样事物的表象，并且由于这些表象的影响，对于刚开始给你留下印象的事情，你也会马上产生一些相应的认识和想法。对应于许许多多的事物，你在头脑中总会产生一个个技能和各种各样的记忆。

9. 这就是你所做的一切。神难道没有能力一直监视着万物、存在于万物之中并与万物相沟通着吗？② 10. 太阳能够把宇宙这么大一片地方照亮，而只留下这么一小部分让地球的阴影占上；神创造了太阳，并让太阳旋转。可是，与整体相比，太阳只是他很小的一部分③。[神如此伟大，]难道他还会看不清世间的万物吗？

11. “可是，”有人会说，“我还不能一下子同时理解所有这一切。”

当然，有谁告诉过你，你的能力跟宙斯一模一样？ 12. 神在每

① 比较《使徒行传》17. 28。

② 这里的论证逻辑是，既然人可以认识神，神比人要伟大得多，当然就更可以认识人了。

③ 这是克里西普的思想。他把神等同于宇宙，而太阳只是他的一个部分。亦可见西塞罗《论神性》(*De Natura Deorum*)，ii. 38f.。比较第一卷第 19 章第 11 节。

个人的身边都安排了一个精灵做他的监护神①。神让它照料着我们每个人。它从不睡觉，谁也永远欺骗不了它。13. 有谁会比神安排的这个监护神更认真、更专心呢？所以，当你关上门，屋子里漆黑一片的时候，记住，永远不要说，这里只有你一个人。14. 不，

① δαιμον，daimon，意思比较难翻译，根据 Bonhöffer，1890，81—86；Rutherford，1989，215 n. 102 以及 Kidd，1995 的考证，这个词在希腊世界基本上有三个意思：一、神人之间的中介；二、我们每个人都有的守护精灵；三、人的理性思维能力，神安置在人体内的一部分，这是人真正的自我所在。斯多亚思想家把这个概念融入了自己的思想体系中，而第三种说法跟他们最切合。斯多亚的这种认识似乎跟中国人的"慎独"的说法已经相去不远了。希腊人说一个很幸运一般都会使用 ευδαιμον 这个词，字面上讲就是说有一个好的守护精灵罩着他呢。我们中国人也有幸运之星、灾星的说法，英语中的 disaster(灾难，dis-坏，-aster 星也)本义其实也是灾星的意思，可见古今中西在有些看法上是很相通的。Theiler(1982，ii. 316—320)认为，把这种思想引入斯多亚思想体系首先是从 Posidonius 开始的。Galen(*PHP*，5. 6. 4—5)报道说，Posidonius 说，"激情或者说失调和忧郁的产生的原因是因为人没有听从自己体内的、在本性上与统治着整个宇宙的神有亲缘关系的 δαιμον 的话；我们的激情有时候会跟我们身体里低下的、像野兽一样的那一部分结成伙伴，而且还让后者牵着自己走。"Dobbin(1998，154)以为这是因为 Posidonius 受到柏拉图 *Timaeus*，90a 的影响之故。关于 daimon 的思想我们还可以追溯到 Empedocles。他的 daimon 观比较特别，这也许跟当时民间的原始宗教有关。他说，daimon 因为犯了杀生、吃肉、不守誓言的罪过被流放到世间一万年，当他的罪赎清之后，就会重返天界。Daimon 是介乎神人之间的高等生物，他比人更有智慧、更能体会和认识世界(参考了剑桥大学古典系 David Sedley 教授论文稿 *Empedocles' Life Cycles*)。我个人对这个概念的理解是，从神学的角度看，这个守护神其实就是每个人从神那里分有的一部分理性；从人性论的角度说，就是人的最根本的自我自然本性；从伦理学的角度看，这个守护神就是人的天然认知，用中国人的说法就是良知，而西方人的通常称呼则是 conscience(德国人的说法是 Gewissen)。苏格拉底认为一直在指引着自己的神的启示应该说也是这个东西。比较 Seneca，*Ep.* 41. 2，尤其是 Menander，*Epitrepontes*(*Men at Arbitration*). 881ff.，以及 Capps 对该书的注释。Marcus Aurelius，iii. 5；v. 27 很少把人说成是神的一部分，他也没有提到神在人身上安排了守护精灵，他只是说人是自然的一部分、整体的一部分，这可以看出，在人与神的关系上他没有爱比克泰德认识得清楚。比较《哥林多前书》3. 16："岂不知你们是神的殿，神的灵住在你们里头吗？"

你不是一个人。神在,你的精灵也在。难道他们还会需要什么光线才能看清你在干什么吗? 15. 士兵是怎样向皇帝宣誓效忠的,你就应该怎样向这样的神宣誓效忠①。士兵们是花钱雇来向皇帝宣誓效忠、并要视皇帝的安全高于一切的;而你,神赐予你这么多东西,他如此垂青你,难道你不应该向他宣誓效忠吗? 假如你宣了誓,难道你不应该遵守你的誓言吗? 可是我们应该向神宣什么样的誓呢? 16. 永不违背;绝不怨天尤人;神给我什么,我就接受什么,永不抱怨;凡是无法回避的事情,只要是我必须做的,我就会很乐意地去做什么;只要是我必须忍受的,我就会很乐意地去忍受。② 17. 士兵们向皇帝发的誓言能跟我们这样的誓言相提并论吗? 士兵们宣誓,他们把皇帝看得高于一切;我们向神宣誓,我们把自己看得高于一切③。

第十五章 哲学应许了我们什么④

1. 有一个人来请教爱比克泰德,问他该怎么劝说他的兄

---

① 关于发誓,比较 Cicero, *Officiis*, 3. 44:"当一个法官通过发誓进行宣判的时候,他应该记住,他在召唤神来做自己的见证人,这就是说,按照我个人的看法,找他自己的灵魂来做见证人。因为灵魂是神赐给人最神圣的东西了。"

② 根据 D. L. 7. 87—88,这就是 ευδαιμον(eudaimon,幸福)。

③ 这是最无私的,同时也是最自私的。比较第一卷第 19 章第 11—15 节。

④ 这一章探讨的是人在世间的责任和角色问题,属于爱比克泰德所谓的第二个领域,参见第三卷第 2 章第 4 节。比较第二卷第 10 章第 8 节、《道德手册》第 30 条。

弟别再跟他生气了①。2. 爱比克泰德回答:哲学并不应许会帮助人们得到什么外在的东西②。如果哲学做出这样的应许的话,它就超出了自己研究的范围。木匠的材料是木头,雕刻家的材料是铜,而生活的艺术所加工的素材是我们每个人自己的生活。

3. “那么,我兄弟的生活呢?”

你兄弟的生活是他自己的生活艺术所要研究的问题,它对于你而言,只是外在的东西,就像一块地、健康、名誉一样。而这

---

① 爱比克泰德在当时一定有相当的名声,有许多人来登门求教,甚至包括达官显贵。而且《论说集》中有些章节内容提到这种情况。比如,第二卷第 4、14、24 章,第三卷第 4、7、9 章。不过他的主要对象是自己学校的学生,没有女性,年龄大致在 18 到 25 岁之间,不过个别也有父子俩人同时来上他的课(第二卷第 14 章第 1 节)的情况。他的有些话题就围绕这些学生身上的问题展开,如有的学生想家(第三卷第 5 章第 12 节),有的学生跟父母要钱花(第三卷第 17 章第 7 节),有的学生父亲反对他学哲学(第一卷第 26 章第 5—8 节),有的学生跟父亲或兄弟的关系不好(第三卷第 3 章第 9 节、第三卷第 17 章第 8 节、第三卷第 22 章第 54 节、第四卷第 1 章第 43 节、第四卷第 5 章第 30 节)。

② 斯多亚跟儒家同样都主张孝悌,但是爱比克泰德这里却说,自己的兄弟是否会生气这是与你无关的外在的事情,这种“自私”的想法儒家一定反对。这也是斯多亚与儒家思想差别的又一个体现。爱比克泰德的逻辑是,因为你自己是否生气是你自己权能之内的事情,所以与你有关;别人是否生气不是你权能之内的事情,所以与你无关。如果我们用目的和手段来区分道德问题跟人生问题的话也许我们就可以看得更清楚了:根据斯多亚思想的教导,过合乎自然的生活,这是人生的唯一目的,而履行人伦道德规范仅仅是为了达到这个目的的手段。所以,在第三卷第 24 章第 46—47 节处爱比克泰德说“我跟你说的是‘去吧,像一个一定会得到自己想要得到的东西的人那样去吧’,而不是简单地跟你说‘去吧,去做跟自己品性相称的事情吧’这样的话的,对不对呀? ——‘既然如此,我为什么还要去呢?’——你去的话,你就履行了作为一个公民、兄弟或者朋友的义务。”顺着这种思路,爱比克泰德虽然可以而且可能要求人们做到儒家所谓的色养,但是在认识上恐怕会有不少保留。参见第一卷第 4 章第 1 节注释以及第四卷第 12 章第 7—8 节。

些都不是哲学所应许的东西。4.［对于这一点，哲学的说法是：］“无论在什么情况下，我都要保持主导要素①与自然和谐一致。”

谁的主导要素？

“我存在于其中的那个东西的主导要素。”

5.“可是，我怎么才能让我的兄弟别再跟我生气了呢？”那个来问他的人又问。

你把他带来，我跟他讲。关于他生气的事情，我跟你没什么好说的。

6. 于是，那个来请教他的人就说：“我想知道的是，假使我的兄弟不跟我和解，我怎么样才能做到合乎自然呢？”②

7. 爱比克泰德回答，任何大事都不是突然一下子就能办得到的。比如，一串葡萄、一粒无花果都不是一下子就可以结出来的。如果你跟我说你想要一只无花果，我就这样告诉你：这需要时间。［我们］要让它先开花③，然后结上果，最后还要等它成熟。8. 既然连无花果都不可能一下子就突然成熟，或者一小时之内就可以

---

① τὸ ἡγεμονικὸν, to hēgemonikon, Marcus Aurelius (ii. 2; vi. 8) 经常使用。Matheson 注：“灵魂的统帅核心，因为灵魂最高级的一面是其理性部分，所以［这个概念］一般情况下相当于 διανια 和 λογιδμος，但是，我们也不能把它完全当作是一种知性的东西。因为它的内容不仅包括情感和意愿，而且还包括思想。”(“the governing principle of the soul, and as the highest aspect of the soul is rational, it is often equivalent to διανοῖα and λογισμος, but must not be regarded as purely intellectual: it is the soul as feeling and willing, as well as thinking.”)参见 Long, 1982c。

② 具体该怎么做呢？请参见爱比克泰德在第三卷第 24 章第 5—55 节的说法。

③ Carter 夫人在这里说，爱比克泰德忘记了，无花果是不开花的。George Long 则说，其实无花果其实有花只是不容易看出来罢了。

成熟，那么，我们怎么能够企望一个人的思想在这么短的时间里就能这么轻易地结出果实来呢？即使我是这么告诉你的，你也别存这样的奢望。

第十六章　论神

1. 对于其他动物来说，它们所需要的东西，大自然都提供给了它们，比如，它们不仅有食物、水，而且还有床，等等，它们不需要什么鞋①、被子和衣服。可是我们人类所有这些东西都需要。对此，请你不要惊诧不已。2. 因为动物天生不是为了自己而是为了别人而存在的，所以，神安排它们来到世间还需要其他东西是没有什么好处的。3. 想想看，假如我们不仅要照顾自己，而且还要照料牛和驴，照料它们衣服穿得怎么样，鞋子穿得怎么样，饮食如何，这成了什么？4. 士兵们领令出征前就已穿好了鞋子和衣服，准备好了武器，护民官②是不可能亲自给他们穿鞋子和衣服的。同样，大自然让动物们自己把一切都准备好了，这样人们就可以马上使唤它们，根本不需要再给它们什么多余的关照。5. 所以，即使是一个小孩子，只要一根棍子就可以赶着羊群走了。

---

① 给马钉鞋掌的做法是在中世纪的时候才开始的。

② 原文为 χιλιαρχος，chiliarchos，即 tribune。

6. 现在，神让我们只需照料好自己就行了，而无须再去照料动物了，可是，我们却不但不因此而感谢神，相反，我们却总是因为我们自己的过失而向神抱怨。7. 以宙斯和众神的名义，大自然中的任何一件东西都足以让我们意识到神的存在，只要我们确实心怀崇敬、感激之情。8. 这里，我们不需要举什么大事①，我们只需想想这样的小事就够了：牛奶是草里产生出来的，奶酪是用牛奶做成的，毛是从皮上面产生出来的。那么，是谁创造了这一切、设计了这一切呢？

“没有谁。”有人可能会说。

天啊，[这种说法]简直是愚昧之极、无耻之极！

9. 好吧，我们不谈这些大自然的伟业，我们只消提一下大自然顺手捎带着做出的一些小事就行了。10. 还有什么比下巴上长着的毛更没用的呢？可是，大自然[让我们的胡子偏偏长在这个部位，]还有什么比这还要恰当的安排呢？[试想，]大自然不正是通过这一点把男人和女人分开的吗？11. 即使相距很远，我们每个人的这一点自然本性特征，都会为我们向世人声明：“我是个男人，假如你要过来跟我打招呼说话，请注意别把我当成了女人。为什么呢？不用看别的，看看我这一点点特征就够了。”12. 对于女人来说，大自然不仅让她们的声音比男人柔和些，而且还让她们没有长胡子。可是你却说，“不行，人这种动物在外形上不应该有什么

---

① 有关宇宙秩序、四大元素等大事 Cicero(De *Natura Deorum*, 2. 84)、Lucretius(1. 782—789)、Seneca(*Natural Questions*[*NQ*], 3. 10. 1)、Philo(*Prov.* 2. 45)已经讨论的够多得了。

分别，我们每个人都有权说这样的话：‘我是人。’①”13. 这怎么可能呢?! 难道你不觉得[胡子]这个特征[对于一个人来说]是多么漂亮、多么合适、多么有尊严吗？它比公鸡的鸡冠更优美，比雄狮的鬃毛更好看。14. 因此，这是神赐予我们的标志，我们应该保留，而不应该剃掉，因为这只会混淆男女之别②。

15. 神在我们身上所创造的奇迹难道只有这些吗？不，当然不是了。我们用什么样的语言才足以一一列举出神在我们身上创造的奇迹并表达我们对他的赞美之情呢？如果我们真的通情达理、明白事理的话，不管是跟别人在一起还是独自一人，我们大家难道不应该歌颂我们伟大的神、传诵他给予我们的恩赐吗?③ 16. 每当我们在耕作之时、用餐之际，难道我们不应该向他献上这样的颂歌：

“神啊，多么伟大！17. 他给了我们耕作土地的工具，神啊，多么伟大！他给了我们双手，他让我们能够咀嚼食物，他赐予我们[消化食物的]胃，他让我们在不知不觉中成长，他让我们在睡眠中能够呼吸。”

---

① 此处难译。原文 ανηρ，多义词，基本相当于英文中的 man 一词，兼有“人”和“男人”二义。按照西方人说话表达的习惯，所谓人者常指男人，这与包括我国在内的许多国家相同。古希腊人对妇女颇多歧视，妇女基本上是算不得人的。比如，当时，除了妓女，一般妇女是没有投票选举权的。（请参见王文华《希腊城邦制度与希腊妇女的地位》，国际关系学院学报，2003）所以，在这里的上下文中还暗含着一个“常识”：男人是人，女人不是人，所谓人者只有男人而已。相比之下，我们汉语没有这样的用法，似乎我们中国人在语言形成的时候还没有这种歧视性的对待，所以翻译的时候很难找到恰当的表达与之对应，只好暂且这么处理，不把女人当“人”看了。

② 比较第三卷第 1 章第 44—45 节。参见 Zanker，1995，108—113。

③ Marcus Aurelius，v. 33.

18. 这就是我们在任何时刻都应该唱的歌。我们应该唱出最美妙最神圣的颂歌，感谢神，感谢他赐予我们理解这一切的能力，并且让我们能够正确地运用这种能力。19. 既然我们大多数人都是瞎子，那么，难道我们不应该有[一位睁眼的]人来肩负起这个责任，替我们大家唱出献给神的颂歌吗？20. 而对于像我这样一位又老又瘸的老头子来说，除了歌唱赞美神的颂歌之外，我还能做些什么呢？假如我是只夜莺，我就要像夜莺一样[歌唱]；如果我是只天鹅，我就会像天鹅一样[飞翔]。既然我是一个理性的动物，我就应该赞美神，21. 因为这是我的职责和使命。只要神允许我继续下去，我就永远不会放弃。不仅如此，我还要邀请你们大家来同我一起歌唱呢。

第十七章　逻辑是必要的

1. 理性是剖析①和完善其他能力的能力，所以，对理性本身不进行剖析是不行的。可是，我们应该用什么来进行剖析呢？

2. 显然，要么用理性自身来剖析理性，要么用理性以外的其他东西来剖析理性。这个分析理性的东西，要么是理性本身，要么

① 希腊原文是 λόγος ἐστιν ὁ διαρθρων（logos estin ho diarthrōn），διαρθρων（diarthrōn）一词的确切含义是“将某一事物分解”，故译“剖析”。

就是比理性更高的东西，而后者是不可能的。3. 可是，如果用理性来剖析理性，那么，又由谁来剖析这个[新的]理性呢？如果这个理性能够剖析自己，那么，我们的第一个理性也能够自己剖析自己。如果需要用一个理性剖析另一个理性，那么我们的剖析就会没有止境，永远这样毫不停歇地进行下去。① [因此，理性可以剖析自身。]②

4. 有人也许会说这样的话："你说得对。可是更要紧的事[不是对理性进行剖析，而]是如何医治和解决[我们的认识和看法问题]③。"

难道说你是想听我说说[认识和看法]这方面的问题吗？好吧，我就讲给你听。5. 可是，如果你说："我不知道你的说法是对还是错"，或者，假如我[在阐释自己观点的时候]使用了一些模棱两可的话，你可能会对我说："请你把你的意思说清楚点"，我会很不耐烦地回答你："这一点更要紧。"6. 我想，正是因为这个原因，人们才把逻辑放在首位④，就好像测量粮食时要先检查量器一样。

---

① Marcus Aurelius, xi. 1.

② 希腊原文没有这句话，George Long 根据 Schweighaeuser 的注释在译文中补充了这个句子。怀疑派(Cicero, *Academica*, ii. 91)正是通过判断和审查理性的标准不能无限倒退回去这一点来对理性主义者提出反驳，因为让一个事物作为其自身的标准这是非常荒谬的。而爱比克泰德则在这里非常明确地说，理性不仅可以评判其他能力，而且还可以评判自己，同时可以维持公平和公正，这正是理性的高于其他能力之所在。关于理性作为判断标准的问题，读者还可以参见 Long &Sedley, 2. 243。

③ 此处原文有缺失。各个英文译家都一致在这里加上了这个词。

④ 斯多亚哲学体系按照芝诺与克里西普分为逻辑、自然哲学、伦理哲学三个组成部分。

7. 如果我们不先确定下来什么叫斗、什么叫秤①，我们怎么能测量或称量东西呢？② 8. 同样道理，对于我们这里研究的问题来说，如果我们既没有充分了解，也没有真正掌握判断和理解所有其他事物的标准，我们还能分辨和掌握其他东西吗？这怎么可能呢？

9. “你说得对。可是斗只不过是木头做的，它又结不出果来③。”

10. 不错，可是它却可以称粮食。

“逻辑也不会结什么果呀。”

好吧，我们以后再来看这个问题。如果大家都承认，逻辑能够分辨和检验其他东西；或者，我们可以说，它可以测量或称量其他东西，那么，仅这一点就足够了。11. 这话是谁说的呢？难道只有克里西普、芝诺④和克里安特斯说过这样的话吗？12. 不，安提斯

---

① 斗，原文为 μόδιος（modius），是罗马帝国的一种量器，约稍少于半蒲式耳（bushel）。秤，原文为 ζυγος，即天平也。我把它们这么翻译是为了让中国读者能够更流畅地读下去。不过请诸位注意，我们的斗和秤跟罗马人的斗和秤是不一样的。

② 比较第一卷第 28 章第 28 节、第二卷第 11 章第 13—24 节中的比喻。

③ 换句话说就是，逻辑本身没有什么大用呀。爱比克泰德对此会如何反驳呢？参见第一卷第 7 章。

④ Carter 夫人注：Zeno，斯多亚学派创始人，出生于塞浦路斯岛港口城市 Citium。原为富有商人。一次从提拉（Tyre）出发进行贸易，途中商船在 Piraeum 沉没。在雅典逗留期间，他在书店购得色诺芬的《回忆录》第二卷，心中感到非常高兴，于是询问书店老板，哪里可以见到书中描述的那样的人。书店老板指了指碰巧路过的克拉底（Crates）回答道，你跟他走吧。芝诺真的就跟随克拉底而去、成为后者的门徒。可是，芝诺并不赞同犬儒学派那样的做法，于是他后来又改投学园派门下学习了十年。最后他自己创立他自己的学派。他的言语行为、举止投足、衣着打扮都非常简朴、节制，但是唯独在欢愉取乐时却欢笑自如处之泰然。他道德高尚，无可挑剔，雅典人甚至还奖给他一顶金冠，因为他言行一致，实践了自己的学说，他的一生也为公众美德树立了榜样。他活到了 98 岁，后来因为摔断了手指他就扼死了自己。D. L.，*Zeno*。

泰尼斯不也这么说过吗[①]？还有，是谁说过“检验名称[②]是教育的开始”这样的说法的呢？难道不是苏格拉底说的吗？[③] 色诺芬曾经写了一本关于他的书，在这本书里，他不也说过，苏格拉底刚开始的时候学习的就是检验名称，[也就是说探究]每一个名称到底是什么意思吗？

13. [什么？有人说，]如果能理解和阐释克里西普，那是多么伟大和令人敬佩的事啊！14. 这话是谁说的？不，不对。真正令人敬佩的到底是什么？真正令人敬佩的是理解自然的愿望。这是你自己一个人理解出来的吗？如果是，你还会需要什么别的东西吗？既然“我们都不是故意犯错误的”[④]这句话是真的，而且你也已经掌握了这个真理，那么，你的言行必然是完全正确的了。

15. “可是，”你还是说，“宙斯啊，我不明白自然的愿望。”

那么，是谁为我们解释自然的愿望到底是什么的呢？人们说，“是克里西普。”16. 好吧，我就来看看克里西普这位自然的解释家说了些什么。我一开始不明白克里西普的意思，所以，我找到一个能够解释克里西普的人，可是他却回答说，“让我们像分析拉丁语

---

① 其实安提斯泰尼斯(Ἀντισθένης, Antisthenes)并不主张进行逻辑和自然哲学研究(Schweighäuser, note p. 201)。《论说集》提及安提斯泰尼斯的地方有第一卷第 17 章第 12 节、第三卷第 22 章第 63 节、第三卷第 24 章第 57 节、第四卷第 6 章第 20 节。

② ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπισκεψις，意即探究和认知名称术语的意义。比较中国人“正名”的说法。参见第二卷第 14 章第 14—15 节、第二卷第 17 章第 10—13 节。参见第二卷第 10 章第 12 节注释。

③ Xenophon, *Memorabilia*, i. 1. 16, iv. 6, 1; 比较 Plato, *Charmides*, 159a; Aristotle, *Metaphysics*, 1078b27。

④ “没有人故意犯错”，这是苏格拉底的名言。请参见 Plato, *Protagoras*, 345d; Xenophon, *Memorabilia*, iii. 9. 5。

文本一样分析一下这个短语有什么意思吧。”①

17. 为什么这个解释家如此傲慢无礼、自以为是呢②？假如他只会解释自然的愿望，而他自己却从来不听从自然的愿望，纵然他是克里西普本人，也是无权如此傲慢无礼的，更何况他只是一位解释克里西普的人而已呢。18. 我们需要克里西普，并不是因为需要他本人而需要他，而是因为我们可以从他的著作中理解自然。要不是因为我们认为，通过祭司我们可以理解众神向我们预示将来的神谕，我们要献祭的祭司就没有什么用。19. 要不是通过牺牲的内脏我们可以得到神谕，我们要牺牲也就没有什么用。要不是神通过乌鸦显示他的神谕，我们也就不会观察乌鸦了。③

20. 于是，我找到一位解释神谕的祭司和预言家④，对他说，“请你给我看看这些内脏，告诉我这对我来说预示着什么？”21. 他拿起内脏，打开看了看，然后解释道，“朋友，你有一个在本性上自由的意愿，它不受任何束缚和限制。这已经在上面写明了。22. 我先从同意这个方面来给你说明这一点。谁能阻拦你同意真理呢？谁也不能。谁能强迫你接受谬误呢？谁也不能。23. 瞧，在这个

---

① 爱比克泰德在这里是想把自己放在自己学生的位置上，对于他们来说，理解拉丁文比理解希腊文要容易些。

② 比较《道德手册》第 49 条：“假如有人因为自己能够解读克里西普的著作而趾高气扬的时候，你要对你自己说，‘假如克里西普当初没有把自己的著作写得那么隐晦的话，这个人就没有什么可以让他趾高气扬的了。’”这句话好像是专门为我们现在学哲学的人准备的。

③ 古人经常根据观察乌鸦的飞行和动物的内脏来占卜吉凶和未来。比较 Xenophon, *Memorabilia*, i. 1, 3。

④ 爱比克泰德对于求神谕的看法，请参见《道德手册》第 32 条第 1 节。因为智者是不会为将来忧心忡忡的。比较第四卷第 10 章第 4—13 节、《道德手册》第 18、32 条。

方面，你的意愿是自由的，不受任何束缚和限制的。24. 那么，在想要得到东西的意愿和行为驱动上，这有什么不同吗？除了另外的行为驱动，有什么能战胜这个行为驱动呢？除了另外一个想要得到或回避东西的意愿以外，又有什么能战胜这一个想要得到或回避东西的意愿呢？

25. '可是'，有人也许会表示反对：'如果你把对死亡的恐惧摆在我面前，我当然就迫不得已了。'

不，并不是摆在你面前的东西逼迫你[不得不干某件事情]，而是你自己认为干某某事情比死强的想法逼迫你[干了这件事]。26. 所以，在这个方面，同样是你自己的认识和看法逼迫你采取了行动，或者说，意愿推动意愿。① 27. 如果神从他自己身上取下一部分送给了我们的时候，他让他的这一部分可能会受到他自己或别人的束缚和限制，那么，他就不是什么全能的神，而且他也就并没有好好关照我们②。"28. "这就是我从这件牺牲上看到的东西。"预言家说。"这就是神给你的启示。如果你愿意，你就可以自由；如果你愿意，你就可以做到从不指责任何人、抱怨任何人，一切都会合乎你自己的认识，同时也合乎神的认识。"

29. 正是为了这个预言，我请教了这位预言家或者说哲学家。[他的解释令我崇敬，]但是，我崇敬他并不是因为他的解释，而是因为他所解释的东西。

---

① 比较第四卷第 1 章第 68 节等。

② 参见第一卷第 28 章第 25 节注释。

第十八章 我们不应该因有人犯错而生气

1. 哲学家们[①]说，我们所有的人的行为都是源于一个共同的原因，即我们自己的感觉。比方说，我们同意，是因为我们觉得事情是这样的；我们不同意，是因为我们觉得事情不是这样的；我们悬疑，是因为我们觉得事情还很不明确。2. 同样，我们有了采取行动的驱动，是因为我们觉得事情会对我们有利，我们不可能认为这个东西有用而偏偏想要另一个东西，我们不可能认为这么做是对的却偏偏要那么做。如果哲学家们的这些话是对的话，我们为什么还要跟那么多人发脾气呢？

3. “他们是贼，”有人可能会说，“他们是强盗。”

你说贼、强盗是什么意思？

---

① 这些哲学家到底是指谁，我们无从得知。不过，认为情感（πάθος）是一种判断（κρίσις）和看法（δόξα），这是一种斯多亚派哲学家们普遍接受的观点。在他们看来，人的一切行为、情感和欲望都是“理性”的，因为它们都是对人的认识和看法的一种表达。而激情，比如愤怒，则是基于对何为有价值的东西、何为无所谓的东西的错误认识（弗雷格曾经说，认识和想法是情感的基础“a conviction or a belief is the ground of a feeling”，Black and Geach，1952：52）。所以，智者是不会把痛苦当作是一种坏事情的，因而，他们也就不会在内心里痛苦地呻吟。读者也可参见 Bonhöffer，*Epictet und die Stoa*，i. 265ff. 以及同一章的评论（p. 276f.）（参考了 Robin Hard 的译本以及 Oldfather 希腊原文本的注释）。

“他们在认识好和坏的问题上犯了错误。”①

4. 既然如此，我们应该向他们生气呢，还是可怜他们呢？你如果能告诉他们错在哪里，你就会发现他们是多么不愿犯错。如果他们看不到自己的错误，对他们来讲他们的看法是至高无上的。

5. “什么？这样的强盗，这样的奸夫，难道不应该杀了吗？”

6. 不，不要这么说，我们应该说：“这个人犯了错误，他分不清什么东西是最重要的，他混淆的不是黑白，而是好坏。这样的人我们难道不应该杀了吗？”7. 这么一说，你马上就会明白这话说得是多么没有人性，就好像是说，“难道我们不应该把这个瞎子、这个聋子杀了吗？”8. 人最大的不幸是不能拥有对自己最重要的东西，而对每个人来说，最重要的东西就是正确的意愿。无法拥有这样的东西，[这对于他来说已经够不幸的了，]为什么你还要向他发脾气呢？9. 朋友，如果你偏要对别人的不幸产生一种有违自然的情感的话，那么，你就应该去怜悯他而不应该憎恶他②。10. 请不要轻易就对他们心怀怒气和仇恨，请不要像许多喜欢诅咒的人那样说出这样的话：“这些十恶不赦、罪该万死的傻瓜！”

11. 你为什么一下子变得如此睿智，竟然认识到自己是在对一些傻瓜暴跳如雷呢？

那么，我们到底为什么会生气呢？是不是因为这些人抢走的东西我们异常珍视？不要喜欢服装③，这样你就不会因为有人偷

---

① 比较第一卷第 28 章第 9 节、第二卷第 22 章第 36 节、第四卷第 1 章第 147 节。

② 看来，爱氏认为，憎恶和怜悯都是有违自然的情感。

③ 可以说是对 ni admirari（“不要喜欢什么东西”，Horace，*Epist.* i. 6，1）这个原则的一个非常精彩的脚注。

了你的衣服而生气。不要喜欢妻子的美貌，这样你就不会因为有人与你的妻子通奸而生气。12. 你要认识到，你自己的东西小偷和奸夫是抢不走的，他们抢走的东西都不属于你，不在你的权能范围之内。如果你能漠视这些东西，而且认为它们一文不值，你还会跟谁生气呢？可是，只要你还珍视这些东西，那么，你应该生气的是你自己，而不是小偷和奸夫。13. 你看，你有华丽的衣服，而你的邻居没有；你有窗户，你想[开窗]晾一晾你的衣服。他不知道人的善在哪里，他认为人的善[1]就在于有漂亮的衣服，14. 跟你的想法一模一样。他怎么可能不走过来把你的衣服拿走呢？如果你把一块蛋糕拿给一个贪婪的人看，然后自己一个人狼吞虎咽地吃掉它，难道你这不是想[故意]让他把蛋糕从你的手里夺走吗？请不要刺激他们。不要有窗户，不要晾衣服。

15. 我也遇到了同样的事情，前些日子，我有盏灯，放在家里的神[龛]旁。[一天，]我听到门口有声音，跑过去一看，发现灯让人拿走了。我后来自己琢磨，觉得那人拿走了我的灯也并不是不可理解。这又有什么关系呢？我心里对自己说，明天，你就找盏泥灯吧。16. 一个人丢的东西只会是他拥有的东西。“我丢了大衣。”那是因为你有大衣。“我头疼。”难道你的角会疼吗？你为什么心怀气恼呢？当然是因为我们的损失和痛苦只跟我们拥有的东西相关。

17. “可是，暴君会用镣铐锁住[我]。”

什么？他锁住的只是你的腿。

---

① 在希腊文中“好”和“善”是同一个词，故有此问。

“他会砍[了我]。”

不，他砍的只是你的脖子。那么，你有什么东西他无法锁上镣铐，你有什么东西他无法砍杀呢？你的意愿。正因如此，古人用这样的缄言教导我们：“认识你自己。”①18. 这意味着什么呢？这意味着，以神的名义，我们应该锻炼自己，先从小事开始，然后再到大事②。

19. “我头疼。”

别说“哎哟，娘啊！”

“我耳朵疼。”

别说“哎哟，娘啊！”我并不是说不许你呻吟，我是说你不要心中呻吟③。假如你的仆人④给你拿绷带时动作有点儿慢，你不要高声喊叫，不要一脸苦相，不要说“所有的人都讨厌我。”你这样的人谁不讨厌呢？

20. 今后，你要对自己的这些思想充满信心，昂首阔步，自由自在。你心里自信的是你的思想而不是你的身体，那是运动员的事，因为人不需要像驴子一样在力量上不可战胜。

21. 那么，什么样的人才是不可战胜的呢？那些不受意愿之外的事情侵扰的人。于是，我就像观察运动员一样观察在每一种环境下他是怎么表现的。第一局，他赢了。22. 可是，第二局呢？

---

① 参见 Xenophon，*Memorabilia*，iv. 2，24 关于“认识你自己”的看法。

② 比较第四卷第 1 章第 111 节、《道德手册》第 12 条第 2 节。

③ 原文为'ισωθεν，意思是 from within you，从“你自己内部”，这里按意思翻译为了“心中”。比较《道德手册》第 16 条、Seneca，*Ep*. 54. 6—7；Plotinus，3. 2. 15—47。

④ 对于奴隶应该采取什么样的态度，请参见第一卷第 13 章第 2 节。

万一天气非常炎热怎么办？如果是在奥林匹克竞技场上又该怎么办？

对于我们这里所探讨的问题来说也是一样道理。假如你把很小的一点钱扔到一个人的脚下，也许他会对此嗤之以鼻。可是，如果你扔的是一个年轻姑娘，那又会怎样呢？如果当时又是黑夜呢[①]？如果你扔给他的是一些盛名，他又会怎样？如果你扔给他的是一些人身攻击，他又会怎样？如果你扔给他的是一些赞誉，他又会怎样？如果是死亡呢？好，这些挑战他都能战胜。23. 如果无论是在酩酊大醉、心情忧郁，还是沉睡未醒[②]的情况下，他照样都能克服和战胜所有的这一切，那么，他就是我所说的不可战胜的运动员[③]。

第十九章　我们应该如何面对暴君？

1. 假如一个人比别人高，或者虽然他并不比别人高，可是他却自以为高，而且他也没有受过什么恰当的教育，他一定会因此飘飘然、趾高气扬起来。2. 比如，暴君不就总说："我是全世界最有

① 参见 Cicero，*De Officiis*，iii. 19；我们中国人说"慎独"。

② 这个词到底是 ὑομένος（huomenos 雨）还是 οἰνωμένος（oinōmenos 睡觉），Schweighaeuser 接受 Upton 的修订：oinōmenos 睡觉，而 George Long 支持前说。

③ Oldfather 这里作过如下解释：一个人也许可以战胜各种正常情况如金钱、美女、名誉的挑战，但是，在特殊情况下，如醉酒、郁闷以及睡眠中也照样可以抵制各种诱惑的话，那他可真是不可战胜了。

权力的人”吗？

那么，请问，你又能为我做什么呢？你能让我想要东西的意愿永远不受任何阻碍吗？这怎么可能呢？你连自己想要得到东西的意愿还没有做到这一点呢。无论在什么情况下，你都能让我想要回避东西的意愿永远不受阻碍吗？你自己的想要回避东西的意愿[做到这一点了]吗？3.［你能让我的］行为驱动永远不犯错误吗？你自己是从哪里获得这样的能力的呢？①

［请你告诉我，］假如你是在一艘船上，你信任的是你自己还是船上的舵手？假如你坐上的是一辆战车呢？你难道不是信任懂行的人——舵手和驭手吗？4. 在其他技艺方面又怎样呢？情况完全相同。那么，既然如此，你自己的能力又体现在哪里呢？

“所有的人都在乎②我。”

对，我也在乎我的盘子，我每天洗它、擦它。我还为我的油壶在墙上钉了个木钉呢。这又怎么啦？难道这就意味着说这些东西都比我高吗？不，它们只是对我有用，因此我才在乎它们。不仅如此，我不也很在乎我的驴子吗？5. 我不是经常给它清洗蹄子吗？我不是经常给它梳理皮毛吗？难道你不知道人们在乎的只是他们自己，他们在乎你不正像他们在乎驴子一样吗？有谁会把你当作

---

① 暴君其实没有任何权力和能力，只有智者才是真正的王。比较 Dio Chrys. 3, 25 sq.；*SVF*, 3. 597, 599, 600, 603；Seneca, *De Benef*. 5. 6. 1, 7. 3. 1—7。

② 原文为 θεραπεύω, therapeuō（英文中的 therapy 即源于此），表达的意思比较多，“服务”、“照顾”、“关心”、“看护”、“注意”、“奉承”等。此处为了能够尽量囊括这些含义就将这个词翻译为了“在乎”。

一个人①一样去在乎呢？请你告诉我。6. 有谁希望跟你一样？有谁会学习你、模仿你，就像学习和模仿苏格拉底一样呢？②

“可是，我会砍掉你的头。”

你说得真好。我忘了，我也应该在乎你，就像在乎热病和霍乱一样。我还应该为你立一个祭坛，就像罗马人为热病建了个祭坛一样。

7. 那么，是什么使那么多人迷惘不堪、混乱不堪的呢？是暴君和他的卫兵吗？不，当然不是。本性自由的东西除了它自己以外是不会为任何其他东西所干扰和妨碍的。8. 干扰他的只能是他自己的认识和看法。因为，如果暴君威胁他说，“我要用镣铐把你的腿锁起来。”珍惜自己双腿的人会说，“不，饶了我吧。”而珍惜自己意愿的人会说，“如果你觉得这样对你更有利，那么就锁起来吧。”

“难道你不在乎吗？”

不在乎。

9. “我让你瞧瞧我才是主人[，是我说了算]。”

你怎么可能呢？宙斯已经让我自由了。难道你觉得他会让自己的儿子做奴隶吗？你只是我的尸体③的主人，你把它取走吧。

---

① 即有理性、有美德、自由的、真正意义上的人。比较第二卷第 10 章第 23 节、第三卷第 14 章第 14 节。

② 古代的人认为，模仿一个人是对这个人真正的喜爱和崇拜。所以，值得斯多亚模仿的只有苏格拉底、第奥根尼、海格利斯。所以，希腊各个哲学流派所树立的神的形象其实就是他们模仿的对象。比较第三卷第 7 章第 34 节。

③ 爱比克泰德认为，我们真正意义上的自我就是我们的灵魂和意愿，我们的肉体并不是我们自己。所以有时候他会把肉体说成是 νεκράν，尸体、死尸，比较第一卷第 3 章第 5 节、第一卷第 9 章第 19、33 节、第一卷第 13 章第 5 节、第三卷第 10 章第 15 节、第三卷第 22 章第 41 节、《片断集》第 26 条、Simplicius，6b。但是，斯多亚尤其是爱比克泰德与柏拉图又有所不同。后者把肉体当作是灵魂的监狱、坟墓和桎梏，而爱氏把它当作是灵魂实现自己目标的手段和工具。

10. “难道你是说，你来我这儿，你根本不在乎我？”

对，不在乎。我只在乎我自己。假如你想让我说我很在乎你，我可以这么说，可是我在乎你就像在乎我的水壶一样。

11. 这不是[过分的]自爱①。因为所有动物的天性都是这样，它做一切都是为了自己，太阳做一切也都是为了自己，宙斯也是如此。12. 你会看到，如果他想做一个赐万民以雨水的神，赐予人类果实的神，或者众神和万民之父，可是他却没有为大家的公共利益做过任何好事的话，他是根本不会有这些功绩和名声的。13. 总之，他在创造理性动物的本性的时候，就是要确保，如果这些理性动物没有为了公共的利益做出任何贡献的话，那么，他们自己本身也就不会获得任何利益。14. 所以，人做一切事情都是为了他自己也并不算是不合群。15. 因为，难道你还有什么别的指望？难道你希望人们都不关心自己和自己的利益吗？我们难道忘了，世间万物共有一理，那就是，都要关心自己本性的需要②吗？

---

① 希腊原文为 φιλαυτον，philauton，phil-爱，-auton 自己，这里指的是自以为是、唯我独尊之类的过分的自爱。有关这一点请参见 Rist 1978a：265；Inwood，1983：197；Striker，1983：153；Bosworth，1988：33；Striker，1991：37—38；Annas，1993：275 n. 88。

② 希腊原文为 η πρὸς αὐτὰ οἰκείωσις，οἰκείωσις 本来是“房子”、“家”、“居住”的意思，引申为“把……当作自己的东西”或者“把……当作自己应该有的东西”，英文译本经常翻译为 appropriation to their own need，这就是斯多亚著名的 oikeiōsis 思想（A. A. Long，2002：chapt. 7. 2— 7. 3 提请我们注意，爱比克泰德很少用到这种思想）。他们认为，所有的生物都有一种最基本的自然倾向和能力，那就是，他们不仅可以意识和体会到自身在躯体和心理上的各种机能，而且还会努力保护、运用和发展这些机能。于是，天然地，他们会把有些东西放在“自己的东西”这个圈内，而把另外一些东西放在这个圈子的外面。换句话说，所有动物都会围绕自己从内向外、由远及近画上多个同心的利益圆圈，这些圆圈里有物质利益、有亲戚朋友，属于这个圈子之内的人或者东西就是自己的，就要努力保护，不在这个圈子里的就不属于自己，就可以不在乎，这对于人和动物来说都是一个道理。但是，由于人（尤其是成年人）与动物

16. 然后呢？如果我们对意愿之外的东西怀有错误的认识和

有一个本质的差别，那就是，人有理性，有灵魂。正是由于这一点差别，就导致了人与动物的最本质的不同。由于人的理性灵魂与神或者说与整个世界是一体的，所以，人在世间的义务就不仅在于维系自我、维护自己的利益，同时还要关心他人、维护别人的利益，也就是要将自己的这个个人小圈扩大，把周围的人和物都放在自己的圈子里来。另外，人的理性灵魂也决定了人的最根本、最自然的利益不在于物质、肉体之类无所谓的东西上，而在于通过道德实践获得高尚的美德。这样，人就更应该舍小“家”顾大“家”（请允许我暂时借用这个中国人的说法，我这里的“家”这里指的是斯多亚的“属于我自己的”这个意义上的“家”而不是中国人一般所谓的家庭之“家”）将其他人的利益当作是自己的利益。中国儒家思想和斯多亚都是这样认为的，但是又有不同。儒家的做法是爱有亲疏远近，爱有差等，离自己越近对自己越重要，离自己越远对自己越不重要，这就是做人的根本，否则就是禽兽，所以我们要“为亲者隐”。但是对于斯多亚来说则是另一个样子。他们主张，我们要把远的圈子里的人或东西来到近处来，努力把距离自己最远的当做是距离自己最近的一样对待（我心即宇宙），这就是人的本质，这就是神意。（比较张载《正蒙·西铭》：“乾称父，坤称母。……民，吾同胞；物，吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。”）所以，中国人的伦理围绕的是一个“家”，而斯多亚的理论围绕的是一个“城邦”——世界城邦。不管是中国人还是斯多亚，要做到这一点，就既要认识自己又要认识世界，并将这种认识付诸实践，履行人间的伦理道德义务，从而最终在认识和实践上达到与世界/神的同一。另外，从字面上讲，这个词谈的是个人自己，似乎是非常个人的东西，但是，由于爱比克泰德将个人与共同体统一了起来，或者说将个人私利归结为伦理道德，所以，在他的哲学里，这个词所代表的心理过程就成了个人与群体最终获得统一的关键结合点了。西方的学者（如 A. A. Long，2002：197；Dobbin，1998 本处所作评论）特别突出地把握了这个概念所涵盖的利己主义和利他主义思想、物质和精神之间的必然矛盾以及这一矛盾如何实现和最终统一的问题，这是非常正确的。我个人以为解决这个矛盾的关键在于如何在实践中认识自己的本性，什么是自己的东西，什么不是自己的东西并在生活中实践这种认识，这也就是说要正确运用表象，这其实就是整个论说集所要探讨的核心内容。感兴趣的读者请参见王文华，《好与善——爱比克泰德伦理观分析》，国际关系学院学报 2002 年第 4 期第 38 页以及第一卷第 2 章第 3 节注释，Long&Sedley，57 A—C；Cicero，*De Finibus*，3. 16－25；Gellius，12. 5. 7－9；Striker，1983；Inwood，1983：193－201；Engberg-Pedersen，1990；Annas，1993：262－276；Schofield，1995。另外，这个词翻译起来非常困难，几乎无法找到一个合适的词同时既可以用作动词又可以用作名词。我的处理办法是不同的上下文用不同的词翻译，如“关心自己的需要”、“关心自己的利益”、“当作自己（家庭）的一部分”等。参见王文华，《好与善——爱比克泰德伦理观分析》，国际关系学院学报 2002 年第 4 期第 38 页、第二卷第 22 章第 15 节、第三卷第 24 章第 11 节、《道德手册》第 30 条。

看法，心中总是盘算着，哪一样东西对自己是好的，哪一样东西对自己是坏的，那么，我们势必会十分在乎暴君。17. 另外，但愿我们只对国王如此，而对国王的侍卫[①]不会如此吧！假如罗马皇帝让费里基奥[②]为自己清洗马桶，我们为什么马上就说，“费里基奥刚才跟我说过话，他说得真好，真有头脑。”难道说费里基奥突然一下子变聪明了吗？18. 我真希望现在皇帝又不让费里基奥为自己倒屎倒尿了，这时恐怕你又会觉得费里基奥简直愚蠢透了。

19. 爱帕夫罗迪德[③]曾经有一个鞋匠，后来他把他卖了，因为他一无用处。可是，这个家伙运气好，让皇帝家里的一个人买下了。结果，他居然做了皇帝的鞋匠。我真希望你们能看到爱帕夫罗迪德再见到他的时候向他表示了多么崇高的敬意：20. “请问，我亲爱的费里基奥，你好吗？”21. 假如我们有人问爱帕夫罗迪德的仆人，“你的主人在干什么呢？”他们就会回答，“他正在请教费里基奥一些问题呢。”22. 可是他卖掉费里基奥的时候不是觉得他一无用处吗？23. 是谁让费里基奥一下子变得如此聪明了呢？这就是所谓只重意愿之外的东西的一个例子。

24. 有人升任高位，做了护民官[④]，所有遇到他的人都祝贺他，有的吻他的眼，有的吻他的脖子，仆人们还吻他的手。他回到

---

① Seneca 也说“傲慢的侍卫”(*De Constantia Sapientis*, c. 14)。

② 费里基奥(φηλικιων, Felicion)，原来是爱比克泰德的主人爱帕夫罗迪德(Epaphroditus)的鞋匠。后来被后者出卖后，做了罗马皇帝的鞋匠。

③ 亦见第一卷第 1 章。

④ δημαρχιας, tribune，为罗马地方行政长官。

家的时候，有人已经把灯点着①了迎接他。他进了议院，而且还为此上议会山②去献了祭。25. 可是，请问，有谁会因为自己具有正确的想得到东西的意愿或者自己的行为驱动合乎自然而向神献祭表示庆贺呢？我们把自己的善放在什么东西上我们就会因为什么而感谢神灵。③

26. “今天，有个人来跟我谈让我做执政官④的祭司的事”。

我对他说，“朋友，甭谈这事了。否则你会徒劳无益的。”

27. 可是，他说，“立协议的人会写上我的名字的。”

你难道希望他们宣读协议的时候你会到场并对他们说“他们写的[这个名字]就是我”吗？28. 即使假设你确实能够到场，可是你死了以后怎么办呢？

“可是，我的名字还在呀。”

把你的名字刻在石头上，它就会永远存在了。可是，除了尼科

---

① 这里说的点灯是为了制造一种神圣的宗教气氛。比较第二卷第 20 章第 9 节。

② 罗马有二山，西南方者为议会山，北方者为堡垒。不过一般情况下，古代和现代作家在使用这两个名称的时候都并不对它们进行严格区分。从远古时期，这座山主要就不是用来居住的山，而是一座堡垒和祭祀场所。在议会山上罗马人建有朱庇特以及朱诺(Juno)和密涅瓦(Minerva)的神庙。可以说，这是罗马最神圣的地方。根据传统的说法，这座神庙是国王塔尔奎纳(Tarquin)在公元前 509 年共和国建立的第一年建起来的。后来，刚刚任职的行政官员和凯旋的将军都要来这里向神献祭。我们这里说的就是这个风俗。

③ 参见第一卷第 4 章第 32 节、第三卷第 24 章第 117—118 节、第四卷第 6 章第 31—31 节以及《马太福音》6:21：“因为你的财宝在哪里，你的心也在哪里。”

④ 原文为 Αὐγούστου，即 Augustus(奥古斯都)，后世罗马皇帝除维特利乌斯(Vitellius)外皆以其名为头衔。另，尼科波利斯城本为罗马皇帝或曰执政官奥古斯都所建。此处翻译未按专有名词翻译，仅以一般名词来处理了。后文所说祭司在当地为一重要公众职务。

波利斯①，有谁会记得你呢？

29. “可是，我会戴上黄金的王冠。”

如果你一心希望的是要戴上一顶王冠的话，那么，你就拿顶玫瑰做的花冠戴吧，戴上这么一顶花冠你也许会显得更加潇洒漂亮。

第二十章　理性是如何能够认知自我的②

1. [我们的]每一种技艺和能力都以某些事物为自己认知的主要对象。2. 因此，如果它与自身所认知的事物是同类事物的话，它必然有了认知自我的能力；如果不是同类事物，它就不能认知自我。3. 因此，皮匠的技艺是一种加工皮子的技艺，而且它自身与加工的皮料是完全不同的东西，因此，它无法认知自身。4. 同样，语法是研究书面语言的技艺，但是它是书面语言本身吗？当然不是。因此，它也不能认知自身。

5. 那么，我们为什么要从自然那里获得理性呢？

为了正确运用表象。

那么，理性本身又是什么呢？

---

① 尼科波利斯、爱比克泰德就在这里以教书为生度过了他的后半生。另外，在古希腊罗马时代，文件的签署不是像我们现代人一样由公证人来公证，而是用许多见证人来见证，通常做见证人的都是一些达官贵人，而且有的文件还以这些见证人的名字来命名。所以，很自然地，许多正式的文件的签署，都要请执政官的祭司来见证。我们这里谈的就是这种情况。

② 比较第一卷第 1、17 章。

理性是各种表象构成的系统①。所以它自然能够认知自身了。

6. 再说,[神]赐给我们智慧是为了认知什么?

是为了认知什么东西是好的,什么东西是坏的,什么东西既非好也非坏。

那么智慧本身属于哪一种?

属于好的东西。

愚昧呢?

坏的东西。所以你就会明白,智慧必然有能力认知自身及其反面了。7. 因此,哲学家首要的、最重大的职责就是检验表象,认清表象,未经检验的表象绝不采用。8. 你们看,我们拿硬币来说吧。我们觉得这与我们的切身利益相关,我们还发明了一整套检验硬币的技巧,而且检验硬币的人还有许多检验硬币的办法呢。比方说,用视觉、触觉、味觉,最后还有听觉。9. 把硬币②往下一扔,听听[掉在地上发出的]声音。[有时]听一次还不满意[,还要再扔一次]。这样通过反复倾听这种声音,他就会成为辨音的好手③。

---

① 可见,理性既是一种重要的认知能力又是一个记忆和经验的集合,这样理解理性、人的自我或者说人的主体性已经有点接近于现代哲学了。而要真正揭示斯多亚哲学中的理性概念,我们还需要对其表象的概念进行研究,这就需要做大量的研究和考证工作了。参见 Long&Sedley, 53V 转引了 Galen 引述克里西普的话"理性是某些认知和天然认知的集合"("reason is a collection of certain conceptions and preconceptions"),亦请参见 Long&Sedley, 39F,该处将"认知"(conception)归结为"某种表象"。

② 原文为 δηνάριον(denarius),第纳尔,为了方便作如此译。

③ 原文为 μουσικὸς, mousikos,即音乐家也。

10. 同样道理，只要我们认为我们做对还是做错对我们来说差别非常重大的时候，我们就会尽最大的努力分辨一下我们在哪里会犯错误。11. 可是，只要是涉及我们的主导要素的时候，我们就打起了哈欠，睡眼蒙眬，粗心大意，有什么表象，就接受什么表象，因为我们根本没注意到我们因此遭受了什么损失。

12. 因此，如果你想了解一下自己对于好坏之别是多么粗心大意、满不在乎，对于无所谓的东西是多么热切，那么，只要你想想看，自己眼睛瞎了的时候，或者受到欺骗的时候，你的心里是什么感受，这样，也许你就会发现，自己对于好坏的[实际]感受距离你应该有的[正确]感受是多么遥远。

13. “你说得对。可是，这需要大量的准备工作、长期的艰苦努力和刻苦的钻研学习。”

是啊，难道你还指望不费多大力气就能掌握这种最伟大的技艺吗？14. 哲学家的主要信条理论[表达起来]是很简短的，15. 如果你想了解的话，读一读芝诺的作品你就明白了。“[人生的]目的是要听神们的话①，善的本质就是正确运用表象②。”说这句话

① 参见第一卷第 12 章第 5 节。

② Long 和 Inwood 分别从同意与行为驱动的角度来研究爱比克泰德哲学以及斯多亚伦理哲学。从人的行为模式上看，愿望＋表象＋同意＝行为驱动。行为驱动直接导致行动，而同意则是人的行为实践的最后把关守将，二者都经过了理性的洗礼，所以这二者确实非常重要，人在命运之下仍然能够享受自由就是因为它们。这是从每一具体行动的心理分析角度来说的(杨适，2000 年，第 6 章对此有详细阐述)。从整个人以及人生来说，人本质上是多种感官实践、思想实践和生活实践以及对这些实践形成的认识的总和，斯多亚的表象概念就囊括了所有这些方面。所以，人的整个心灵或者说人的心灵生活就是一个表象的集合，这也就是说，人的自我就是这么一个表象的集合。在每一个不同的时间点上，由于经验的增加，表象有所增加和改变，人的自我就有

不需要用多少词。16. 可是如果你问，

“那么，什么是神？什么是表象？个体的自然本性是什么？宇

所改变，于是面对每一个具体行为实践的就是我们不同的新的自我。人生的要义就是在这个表象集合的基础上面对着这些表象来认识自己、认识世界、实践善。对于斯多亚来说，认识自我就是认识自己的理性、认识构成自己理性头脑的表象（因为“理性是某种表象构成的系统”——本章第 5 节）。认识世界就是要理解神（理性）、将对神（世界）的理解（贯穿着理性的表象）纳入自身、让理性指导我们表象的形成和运用，也就是说，“听神们的话”（本章第 15 节）。“善的本质就是正确运用表象”（本章第 15 节），所以爱比克泰德说，实践善的时候，我们的“最首要、最重大的职责就是检验表象，认清表象，未经检验的表象决不采用”（本章第 7 节）。这是第一。第二，人有什么样的行为驱动，对某一个表象是否表示同意，这关键不仅决定于人的理性认知能力，更决定于一个人的表象积累（因为“理性是某种表象构成的系统”——本章第 5 节）。因为理性认知能力只有通过表象的锤炼才能提高把关能力，而所谓表象的积累就是要通过理性的洗礼将意愿（也是一种表象）和表象提纯。汹涌而来的污浊表象如洪水猛兽，仅仅依靠纯粹的理性，尤其是未经锤炼过的理性，这最后一道闸门是无济于事的。另外，这种表象的积累不是被动消极的积累，而是运用理性逻辑思维按照什么是属于我们权能之内的事情、什么不是我们权能之内的事情这个认识原则来审查所有进入我们头脑中表象，属于我们权能之内的事情是有好有坏、有所谓的，不属于我们权能之内的事情则是无所谓的，接收好的，排斥坏的，用冷漠的态度对待无所谓的，只有经过这种审查而形成的完美的表象集合才是经过具体认识和实践修炼过的理性，才是最理性的自我、达到了善的自我。这里我们也可以看出，何以斯多亚哲学是一种理论和实践相结合哲学，因为他们所谓的理性本身就是一种理论和实践相结合的理性而非亚利斯多德式的纯思辨的理性。所以，从这一点上说，理解爱比克泰德和斯多亚哲学以及我们人生实践的关键在于“正确运用表象”而非同意和行为驱动。而这也正是爱氏这里表达的看法（Von Arnim 和 Dobbin 认为 14—15 节所说并不见得就是芝诺说过的话，而是爱比克泰德本人的看法，因为这种思想太像爱比克泰德了；Shenkl、Oldfather 以及 Souilhè 则对此基本接受，认为这是爱氏对芝诺的总结）。另外，Long，1991b 还认为，表象又是人自身的全部生活，从这个角度看，我们对人的主体的认识就可以从这个自我出发更进一步。因为这个体验表象的主体，这个对表象行使同意大权的主体是一个更为核心的自我——我们这里可以暂时借用弗洛伊德的说法将其称为“本我”。从爱比克泰德的角度看这个本我就是人的理性能力，它是人从神那里继承来的东西，它是人最本真的本性所在，维护它是人最根本的天职，而这一点也是跟斯多亚所鼓吹的动物的“自我维系”（self-preservation）的原则相一致的。参见 Inwood，1985；Long，1991b；Annas，1992；杨适，2000 年，第 6 章。早期斯多亚关于表象的资料，请参见 Long &Sedley，39—40。

宙的自然本性又是什么?"①

这就说来话长了。17. 假如让伊壁鸠鲁来解释一下为什么人的善在于肉体②,他也需要费一些口舌才能说清楚。我们必须先听明白我们的主导要素是什么,我们的实质和本质又是什么。如果蜗牛的善③不可能在壳上,那么,人的善又怎么可能在肉体里呢? 18. 就拿伊壁鸠鲁你自己来说吧,你还有什么[比肉体]更权威的东西呢? 是你的什么东西使你能够思想、逐个审查一切事物,并且在你审查完自己的肉体以后又认定肉体才是你最主要的部分的呢? 19. 你为什么要点灯熬夜,为了我们大家而如此辛苦地写这么一大堆书④呢? 你是不是为了让我们不会对真理一无所知? 我们是谁? 我们对你来说又算是什么?⑤ 这样分析开去,我们的讨论恐怕就会变得很长了。

第二十一章　致期望受人尊敬的人

1. 一个人如果找到了自己在生活中的位置,他就不会觊觎其

---

① Marcus Aurelius, v. 25; xi. 5.

② Lucretius, 4. 469—470; Long & Sedley, 20C3—7.

③ 即"好"。

④ 据说伊壁鸠鲁写过 300 卷著作。唯一可以跟他相媲美的恐怕只有斯多亚派的克里西普了。因为据说后者从来不读自己写过的东西,而且从来不会修改自己写过的东西,所以重复的地方很多。参见 D. L. x。

⑤ 伊壁鸠鲁认为人是独立个体,人追求的是快乐(肉体的快乐,但也不完全否认人的灵魂的存在)。所以,爱比克泰德的意思是,既然如此,你关心别人、希望教导别人就很难自圆其说了。比较第一卷第 23 章。

他东西。2. 朋友，你希望自己怎么样呢？

“如果我能做到这一点：不管我想要得到什么东西，或是想要回避什么东西，不管我心里产生的是采取行动的驱动还是不采取行动的驱动，不管我有什么目的和打算，或者对什么表示同意，我的言行都能合乎自然，那么，我就会感到非常满意。”①

可是，你为什么总是在我们面前走来走去，好像吞了口水②似的？

3. “我希望见到我的人都会跟着我崇敬地大声说，‘多么伟大的哲学家呀！’”

4. 你希望崇拜你的这些人是什么人呢？他们难道不正是那些经常被你称为疯子的人吗？那么，这是什么意思呢？难道你竟然希望让疯子崇拜你吗？③

第二十二章　论天然认知④

1. 所有的人都有天然认知，天然认知与天然认知互不矛盾。

---

① 获得美德是对一个人的最大报偿，失去美德是对一个人的最大惩罚。参见第一卷第 12 章第 22 节注释。

② 相当于现代英语中的 swallow a ramrod(吞了通条)，即就是“腰板挺直”的意思。

③ 比较第一卷第 26 章第 9 节、第二卷第 19 章第 8—10 节。

④ 即希腊文本所谓 πρόληψις，Cicero，*De Natura Deorum*，c. 17 认为伊壁鸠鲁是第一个正式使用这个词的人。根据斯多亚的看法，这个词的意思是指那些每个人在生活和行为中都必定具有的、天天要用的最基本的观念或概念。它们扎根于人们的心中。这个词不容易翻译。英文译法有 Oates 的 primary conception，George Long 的

比方说，好是对我们有利的，是我们应该希望得到的东西，无论在

---

precognition，还有 Oldfather、Robin Hard 的 preconception，如果照这些英文的翻法，把它翻译成什么“预知”、“前概念”，就大错特错了。πρόληψις 在希腊文中是由 λῆψις(lepsis)加上前缀 πρό(pro)构成，lepsis 的意思是“抓住”、“得到”、“接受”等，所以，这个词的意思合起来就是“原先已经抓住的东西”。人在面对一个对象的时候，总会运用先前已经得到的知识加以衡量。而这个知识因为是在他面对这个对象之前已经知道了的，所以就叫做 prolepsis。可见，译成“预知”，就成了现在对将来情况的预测的意思，完全弄拧了。人在某一具体行动之前，都会运用先前具有的认识和概念。另外，由于它是自然而然形成的，人人都有，所以，人们都会将其视为理所当然和正确的。因为大家对这些概念的认识都有一定的共性，所以彼此可以进行交流，但由于各人的理解又千差万别。比如，我们都会说，“这样做不好”，“这不公正”，大家都可以理解其中的意思。可是，人们对什么叫“好”，什么叫“公正”的认识又各不相同。所以互相之间都会有各种误解和矛盾。爱比克泰德对这个概念的贡献是，他将这个概念说成是人天然具有的、先天的(innate)认识(Sandbach，1971)。而他的这一提法就使斯多亚的伦理哲学体系更加圆满成熟，更能够自圆其说了。他说，人的天然认知都是我们来到这个世界上就天然具有的，是我们从自然那里学习来的(第二卷第 11 章第 6 节)。“天然认知和天然认知互不矛盾”(本章第 1 节、第四卷第 1 章第 44 节)。从神学的角度看，这就意味着说，他就把人的天然认知与神赐予人的理性、人的自然本性联系在了一起。理性的特点就是其内在统一性和一致性，同时理性又是灵魂其他部分的主宰(主导要素)。从自然哲学的角度看，人的这种天然认知的根本其实就是自利自保、趋利避害，这本来是人跟动物共通的东西，只不过由于人的灵魂中理性作了主宰(主导要素)，所以，人的这种本性就有了质的升华：因为人分有的是神的理性，理性在人身上的一个体现就是道德的善，所以，人自利自保，保的是自己的理性本性，利的是道德上的收益；人趋利避害，趋的是道德上的善、避的是道德上的恶。那么，既然天然认知之间互不矛盾，人人都有天然认知，何以人与人之间在认识和行为上会有冲突和矛盾呢？这关键在于人们在运用这些天然认知来指导具体实践的时候都必然要加上自己个人的认识和看法，而这些认识和看法经常是错误的(第二卷第 11 章第 8 节)。那么，这些认识和看法上的错误的根源又是什么呢？这个根源就在于人们对表象的错误认识(其实也是一种表象)，因此人们一定要正确运用表象，审查自己认识和看法(不过没有审查过的生活)，真正把握什么是属于自己权能之内的东西，什么不是我们权能之内的东西，也就是切实把握自己的理性本性所在，做到真正的自利自保、趋善(好、利)避恶(坏、害)(第三卷第 3 章第 2 节)。一句话，天然认知是人的自然本性(nature)，我们人生的目的就是要合乎这种自然本性(follow nature)。可以说这与我国儒家思想家孟子所说的“人之所不学而能者，其良能也。所不虑而知者，其良知也”。(《孟子·尽心上》)中的“良知”非常相近，

什么情况下，我们都应当追寻它、探求它，这一点有谁会不赞同呢？我们有谁会不赞同正义是美好和恰当的呢？

那么，我们什么时候才会出现矛盾呢？2. 当我们把天然认知运用到具体情况中的时候[就会有矛盾]①。3. 比如，有人说，“他

而阳明心学以“致良知”为宗旨，也与爱比克泰德主张的通过审查来澄清认识与看法达到 prolepsis 的观点极其相似(参见第二卷第 11 章第 17－25 节)。尽管如此，prolepsis 与良知在本质上又有所不同。第一，斯多亚虽然突出强调了 prolepsis 伦理道德意义的一面，并用企图伦理道德的层面完全取代非伦理的层面，但是，从逻辑的推衍过程来看，prolepsis 依然包含着非伦理的因素尤其是理性思维的一面(从一般的好推衍到道德的好，用后者取代前者，这正是斯多亚哲学的高明所在和张力所在，参见王文华，《好与善——爱比克泰德伦理观分析》，国际关系学院学报 2002 年第 4 期，第 38 页)。比如，人们对健康、食物等无关伦理的无所谓的事物的知识也可以叫做 prolepsis。第二，中国人的“良知”是一种人伦道德的观念，而斯多亚派的 prolepsis 虽然也极端关心人伦道德，但它的最终目的不在这里，而在超越性的层面上。第三，斯多亚所谓的 prolepsis 虽然突出人伦道德之善，但同时更加突出个人自利和个体性原则。第四，从获得“良知”的手段上看，我们用的是“致”，即“致良知”的“致”，意义上相当于“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”中的“及”的意思，也就是说是一种本性自然的体悟和“扩展”，而并不进行认真的理性反思和严格检验，所以我们同时也突出强调我们有知，尤其是对良知是有知的。而斯多亚派却从首先对自己的良知“自知无知”出发，然后再通过哲学探求的方式进行严格的论证，澄清自己的良知，再在具体的生活实践中运用它。可见差别是很大的。而这也正是斯多亚派哲学的魅力所在。所以，虽然把 prolepsis 翻译成“良知”对我们中国人来说很亲切，而且斯多亚哲学的伦理学因素确实也很浓，但是，为了严肃、精确和避免误解起见，我建议把它翻译为“天然认知”，而不采用“良知”这个译法。因为，毕竟，爱比克泰德所谓的“良知”与儒家的“良知”在内涵上有很大不同。当然，这样做，也是不得已的事情，对于一个好的译文来说也许也是一种损失。这里，我只能希望严肃的读者在读到这个概念的时候时刻想着我们中国人的“良知”这个概念，我想，如果我们能够用这种比较的目光看待自己的哲学和文化，我们也许会学到很多东西。参考了杨适，2000 年，第 56 页。关于 prolepsis 研究的外国文献有 Bonhöffer，1890：187－232；Sandbach，1930；Pohlenz，1964：i. 56－59，ii. 33－35；Todd，1973；Striker，1974，90－102；Schofield，1980；Obbink，1992。比较第二卷第 11 章。

① 比较第四卷第 1 章第 43－45 节。

做得好，真勇敢。”而别人会说，“不，他大脑有毛病。”①结果人与人之间就有了冲突。4. 这就是犹太人、叙利亚人、埃及人和罗马人之间的冲突，——这不是赞同不赞同神性高于一切、人人皆应以神性为追求目标的问题，而是吃猪肉是不是亵渎神灵的问题。5. 这就是阿伽门农和阿喀琉斯互相冲突的原因。让我们把他们叫到我们中间来。阿伽门农，你说说看，只要是正义和高贵的事，我们就应该做，对吗？

“当然应该了。”

6. 那么，阿喀琉斯，你来说说看，只要高贵的事我们就应该做，你不赞同吗？

“当然不会，我再赞同不过了。”

好吧，现在，你就把你的天然认知应用到具体的实际情况中吧。这时候，分歧就出现了。

7. 阿伽门农说，“我不应该把希瑞塞斯②交还给她的父亲。”

而阿喀琉斯却说，“不，你应该把她交还给她的父亲。”

很显然，他们俩人中间肯定有一个在运用“应该做什么”这一天然认知的时候犯了错误。

8. 接着，阿伽门农又说，“如果我把希瑞塞斯还回去的话，你们中间就应该有一个人给我一些你的战利品。”

阿喀琉斯回答：“那么你就会拿走我心爱的姑娘了，对吗？”

“对，我是要拿走你的那个心爱的姑娘。”

---

① 勇敢与鲁莽或者疯狂其实只隔一张纸。比较第二卷第 1 章以及 Plato, *Protagoras*, 350b—c, 351a。

② 参见第一卷第 25 章第 10 节注释。

“难道只有我——(不应该得到战利品吗)?”

“可是,难道只有我应该没有战利品吗?”

于是,他俩就冲突起来了。

9. 接受教育是什么意思呢? 接受教育就是学习如何合乎自然地将天然认知应用到具体实践中①。10. 接受教育就是学习分清什么是在我们权能之内的,什么是不在我们权能之内的。在我们权能之内的东西是意愿和所有意愿的行为。不在我们权能之内的东西有身体、器官、财产、父母、兄弟、子女、国家,也就是说,所有与我们交往相处的人。11. 那么,我们应该把“好”放在什么位置上呢? 我们应当在哪类东西上运用它呢?

“在我们权能之内的东西上。”

12. 那么,难道说健康、身体、生命都不是好的东西了? 难道子女、父母、国家也都不是好东西了? 如果你把这些都否定了,有谁会容忍你呢? 13. 现在,我们就在这类东西上运用一下好这个概念。如果一个人受了伤,得不到好的东西,他还可能幸福吗?

“不可能。”

他还能和社会上的人维持正常的交往吗? 这怎么可能呢? 因为我的自然本性就是关心自己的利益。14. 既然拥有一块土地是符合我的利益的,所以我就要把邻居的土地据为己有,因为这是符合我的利益的。既然拥有一件大衣是符合我的利益的,那么

---

① 第二卷第 11 章第 18 节、第二卷第 17 章第 7 节将整个过程称为“分类”。关于教育,请比较第一卷第 2 章第 6 节、第四卷第 5 章第 7 节、《道德手册》第 5 条。

我就要从浴室[1]里偷一件大衣出来，因为这是符合我的利益

① 希腊原文为 το βαλανεῖον，相当于拉丁文的 balneum，即公共浴室。在古罗马时代，各地都设有各种公共浴室，有的非常庞大，比如著名的卡拉卡拉浴场(the baths of Caracalla)仅占地就有 28 英亩，主体建筑 230×115 米，内设一组宽敞的拱顶浴室，另有庭院、附属房屋、花园、运动游戏场、露天游泳池等。主要浴室包括冷水浴室、温水浴室和热水浴室。冷水浴室和热水浴室之间为一大厅，有巨大的拱顶和高侧窗，是中世纪教堂内拱顶中堂的原型。该浴场在建筑中使用了大量的大理石，室内还有各种雕刻和其他装饰。罗马人的生活可谓奢侈之极。因为这种公共浴室都是公共场所，所以这里会谈到丢东西的情况。说到浴室或澡堂，我们不免会想到从古到今我们人类如何讲究卫生的情况。在远古(其实现在仍然是这样的)，卫生和沐浴不仅是一个简单的清洁卫生问题，它还具有一个宗教的、神秘的或其他某种意义。

比如说，在西方最早可考的卫生和洗浴设施恐怕非伊文斯发掘出来的克诺索斯王宫莫属了。不说别的，单拿其浴室的下水陶瓷管道来说吧，伊文斯就曾这样描述过它："管道内部十分宽敞，我的克里特工人可以整天待在里边而不会觉得不方便。王宫里精心制成的排水系统和卫生设备引起所有参观来访者的惊异。混合陶瓷制作的导管经久耐用，合乎科学的横断面与精心的黏结(那是建筑王宫时最早修制的)都完全合乎现代标准……陶瓷导管接合之处，每段都形成稍微变细形状，这种设计令人佩服，它把水流给以飞速运动，防止了沉淀物的聚集。"克诺索斯王宫中的卫生和排水设备充分说明米诺斯文明时一个高度发展的青铜文明。20 世纪中叶，英国作家柯特勒尔来此游览之后写道："在把卫生与文明等同看待方面，克诺索斯确是当之无愧的先驱。"而且，按照他的说法，是否讲究卫生还是反映某个时期或某个民族文明程度的晴雨表。这一点我同意，不过，我想，对于克里特人而言，讲究卫生，更重要的是个宗教洁净问题，就像现在的印度人和阿拉伯伊斯兰教徒的净身习惯一样，更何况，克诺索斯王宫中的浴室、厕所和祭坛设计得都相距很近，就是明证。

古代希腊人也认为沐浴很重要，这从他们的瓶绘和修复的古代遗迹就可以看得出来。在罗马时代，罗马人爱卫生方面也同样可与米诺斯人相媲美，甚至在许多方面还超过了它。罗马的浴场有时蒸浴和洗浴相结合，而且他们征服到哪里，哪里就有按摩。在罗马城，他们还利用渡槽向豪华的浴场供水。但从中世纪直到近代初期，从总体上看，西方人恐怕在卫生方面根本没有超过米诺斯人，更不用说希腊人和罗马人了。在中世纪早期，随着蛮族人侵，罗马帝国时代的公共浴室荡然无存，私人浴室也只有在极少数罗马贵族的家庭里存在。至于那些蛮族首领的宫殿则根本无此设施。直到 11 世纪末，随着十字军东征的开始，西方贵族才从阿拉伯人和拜占庭人那里接触到浴室并养成洗澡的习惯。于是，西方才重又兴起了修建浴室之风。但是，16 世纪开始，西方人再次拒绝浴室，洗澡之风几乎绝迹。不说别的，就连在西方文化最为发达的法国人也几乎不再洗澡了。据说，路易十四皇帝洗手不用水，而是让仆人往他手上倒一点香

的。[1]这就是战争之源、内乱之源、暴政之源、阴谋之源。

15. 因此，我怎么能向宙斯尽到我的义务呢？因为我受了伤，我很不幸，而他却从不关心我。所以，有些人说，“既然宙斯帮不了我，他对我来说又算什么东西呢？”或者，“按照他的意志我沦落至此，他和我有什么关系？”接下来[人们就会说]，我真开始有点恨他了。16. 我们为什么要建神庙，我们为什么要为宙斯树立雕像，好像对恶魔、热病一样呢？[2]我们为什么要把他叫做救星、赐予我们雨水的神、赐予我们果实的神呢？如果我们把好的本质放在这个方面，那么，所有这一切都会随之而来。

17. 那么，我们应该怎么办呢？这就是真正的哲学家所应认

水抹一下了事。那瓦利的马加勒特王后在柔情蜜意地同她的情人幽会时，骄傲地伸出双手让他欣赏，并自豪地说：“请看这双美丽的手，我虽七日以来未曾洗过，但我敢说它比你的还要好看。”而亨利四世身上发出的臭味，如同腐尸。看来他们把不讲究卫生看得太习以为常了。

据称，修建厕所也是十字军贵族从东方学来的。但直到 17 世纪，在柏林城内，粪便仍被堆积在圣彼得教堂门口。在巴黎，人们可以在卢浮宫的院子里、楼梯上、阳台上、大门后随意方便。1606 年 8 月 8 日，皇帝下诏，禁止任何人在圣遮明宫中随地大小便。但是，在当天晚上，皇太子便首先违反了命令，他迷迷糊糊地从华丽的卧榻上爬起，对着墙壁撒了一泡尿。到了路易十四，卢浮宫终于有了一个“先进的英国式”厕所，但也只有皇帝和皇后才能享用。

至于历史上我们中国的浴室和厕所怎么样，我们的禁忌和避讳习惯太多，还请有学问的诸君考证一下了。——此注参考了一本中文书，但是，因为我这次重新校对译文的时候正在国外，无法查找原来的出处，特此说明。——译者

① 比较《雅各书》4:1：“你们中间的争战斗殴是从哪里来的？不是从你们百体中战斗之私欲来的吗？”而爱比克泰德则完全对自私自利予以充分肯定。他否定的是，人们在寻找自己的利益的时候找错了地方。他的自由观和幸福观就是从他这种特殊的自私自利观里推演出来的。

② 指的是建在罗马的热病神坛。请比较第一卷第 19 章第 6 节。

真探索和努力思考的问题。①

“我不明白什么是好的，什么是坏的。18. 我疯了吗？是的，我是疯了②。”可是，假如我把好放在这个地方，放在意愿之内的东西之上，所有的人都会嘲笑我。会有一位白发苍苍、手指上带着好几枚戒指的老人站出来，摇着头说，“听我说，孩子。你当然应该学习哲学，可是，你同时也要有点脑子呀。你这都是傻话。19. 你从哲学家那里学会了三段论，可是，至于你到底应该怎么做，你比他们都要清楚。”

20. 可是，朋友，既然我很清楚，你为什么要指责我呢？对这样的蠢材，我该怎么说呢？21. 我要是不说话，他会生气，所以，我只能这么回答他：“请你原谅我吧，就好像原谅爱人一样。我控制不住自己，我疯了。”

第二十三章　答伊壁鸠鲁③

1. 即使是伊壁鸠鲁他本人也明白，我们本性上都是社会性的动物④。可是，既然他已经把人的善放在了人的躯壳⑤上，所以他也

---

① 比较 Plato, *Theaetetus*, 150。

② 在斯多亚看来，不知好歹(坏)确实是疯了。

③ 伊壁鸠鲁反对人们结婚和参与政治活动，认为这些都会妨碍人们获得心灵的平静。不过，他却非常重视友谊。

④ 这是典型的斯多亚说法。不过与此相反，伊壁鸠鲁则认为人本性上不是社会性动物，社会是人为社会契约的产物。参见第二卷第 20 章第 6—7 节。

⑤ 参见第一卷第 20 章第 17 节；比较第二卷第 20 章开始处。

没法再说什么别的与此不一致的话了。2. 可是，另一方面，他又坚持认为，与善本质无关的任何东西，我们都不应当喜欢和接受。这一点他说得对。

3. 如果对后代的怜爱不合乎自然本性的话，我们怎么能是社会性的动物呢？你为什么建议说，智慧的人不应该养孩子呢？你为什么要害怕因为孩子而陷入烦恼呢？① 4. 难道他会因为耗子②而烦恼吗？如果他家里的这个小耗子哭起来了，这对他来说又算得了什么呢？5. 伊壁鸠鲁心里明白，如果生了孩子，我们就不能不爱他、照顾他。6. 因为相同的原因，伊壁鸠鲁说，有点脑子的人也不应该参与政治③，因为他也非常明白从事政治活动的人必须

① 爱比克泰德这里的逻辑是这样的：既然你伊壁鸠鲁认为关心别人会带来痛苦，这说明你也承认人在本性上是社会性的动物。因为，假如我们本性上不是社会性的动物，对别人的福利根本不在乎，那么，你是无论如何都是不会因为关心别人而烦恼痛苦的。但是，其实伊壁鸠鲁对人与人之间的关系是从社会契约的角度来探讨的，虽然他否认人与人之间的关系和感情是一种天然关系，而且认为人都是以自己的利益为核心的，但是这并不能否认人与人之间可以有友谊存在，因为人与人之间互相关心也可以出于为了得到回报这样的目的，伊壁鸠鲁就是这样看待父子关系的。他的论证其实只是要否认人与人之间有什么斯多亚所谓天然的亲情关系。另外，伊壁鸠鲁把幸福的标准定得比斯多亚低很多。在他看来，没有烦扰(ἀταραξία, freedom from disturbance, D. L. 10. 128)就已经是心灵的平静和幸福。肉体的享乐固然好，但是如果后果不佳也不能去做。参与政治和结婚生子都会带来很多操劳和烦恼，所以他就要反对。

② Mos，字面上是 mouse(耗子)的意思。Oldfather 的希英对照本以为，根据 Bentley(比较 *Trans. Amer. Philol.* Assoc., LII., 451)的说法，这显然是指伊壁鸠鲁最喜欢的奴隶 Mos (Mys)。他把他收留在家，并把他抚养成人，让他参与他的哲学研究。其他三个译本 George Long、Matheson 以及 Robin Hard 的译本都把这个词按意思翻译成了“耗子”。不过，我个人以为，伊壁鸠鲁曾经把孩子比作过耗子，通过上下文似乎这么理解更加妥当。为了尊重原文，我在这里就按照字面对其与以保留。

③ 参见 D. L. 10. 119。Long(1986)以为这里的问题比较复杂，不能因为这样的说法就轻易否认伊壁鸠鲁就彻底反对政治活动。

干些什么事。当然，如果你想和人们一起生活，就好像他们是一群苍蝇①一样的话，又有谁会阻拦你呢？7. 可是，伊壁鸠鲁虽然知道这一点，他还是厚着脸皮说，不要养孩子②。

羊，甚至是狼，都不会抛弃自己的后代，难道人就应该遗弃自己的孩子吗？你这是想干什么？8. 难道你想让我们[人类]也变得像羊③一样愚蠢吗？可是，连羊都不会抛弃自己的孩子。难道你想把我们人类也变得像狼一样凶残吗？可是，狼虽然凶残成性，但也没有凶残到要抛弃自己的孩子。9. 谁会看到自己的孩子摔倒在地上大声哭泣，可是却听从你的建议忍心不理呢？10. 我想，即使你的父母预见到你长大后会说出这样的话，他们也是不会把你扔掉的。

第二十四章　我们应当如何与逆境作斗争

1. 逆境展现人性④。因此，假如身陷逆境，请记住，神就像是你的教练，他为你找了一个强劲的年轻摔跤手来做你的陪练对手。

2. “这是为什么呢？”[你也许会问。]

---

① 苍蝇没有任何社会组织和社会关系。所以，这里的意思是，只要你愿意，谁都不会强迫你像一个社会性的动物一样生活。

② 比较第三卷第 7 章第 19 节。

③ 古希腊人认为，羊生性是愚蠢的，就像我们中国人说“蠢得像猪”一样，他们则说“蠢得像羊”。

④ 我们中国人说，时势造英雄。

为了让你在奥林匹克竞技场上获胜呀。要做到这一点不流汗是不行的。在我看来，你遇到的困难比任何人遇到的困难都好。只要你愿意利用这个困难[来锻炼自己]，就像一位运动员利用跟陪练自己摔跤的年轻人一样。3. 现在，我们派你去罗马去打探消息[①]，谁也不会打发一个胆小鬼去的。假如这个人是个胆小鬼的话，只要听到一点动静，看到一点影子，他就会非常害怕，赶紧跑回来，报告我们说，敌人已经打过来了。4. 所以，如果你回来告诉我们说："罗马的事态非常恐怖，死亡多么可怕，流放多么可怕，人们的诽谤多么可怕，贫穷是多么可怕。5. 逃吧，朋友们，敌人打来了。"我们对你的回答就只能是："去你的吧，去你的预言吧。我们犯的唯一一个错误就是，竟然派了你这么一个人去罗马打探消息。"

6. 在你以前，我们已经派第奥根尼[②]去了一次罗马，他汇报的情况与你完全不同。他说，"死亡并不是什么坏事，因为它并不可耻。"他还说，"恶名只是疯子发出的呓语。"7. 对于痛苦、快乐和贫穷，他是怎么说的呢？他说，"一丝不挂胜过身穿紫色长袍[③]，睡

---

① Matheson 注 14 云：此时，爱比克泰德正在艾皮鲁斯(Epirus)的尼科波利斯(Nicopolis)演讲。他言及派人去罗马打探敌情，是因为当时罗马正值图密善(Domitian)当政，后者于大约公元 90 年驱逐了所有的哲学家。

② 参见第三卷第 22 章第 24 节。根据 Plutarch，*Quomodo assentaterab amico dignoscatur*，c. 30 的记载，喀罗尼亚(Chaeroneia)之役时，第奥根尼被怀疑是刺探军情的间谍，被抓到腓力面前。腓力问他是不是间谍，他说，腓力，我当然是个间谍了。我是一个刺探你是如何无知、如何愚蠢的间谍，因为正是由于你的愚昧你才把你的国家和你自己的生命带到了危险的战争边缘。

③ 译者注：在古罗马，紫色衣服就像我国之黄袍乃王者之服一样，是上层贵族才能穿用的，有点 royal colour 的意思，实非常人所能用也。

在没有任何铺垫的地面上就是睡在舒适无比的软床上。”8. 不仅如此，他还通过自己超凡的勇气、平静的心态和心灵的自由，以及他健康硬朗的身体来为这所有的一切作证。9. “附近根本没有什么敌人，”他说，“天下太平。”

为什么是这样，第奥根尼？

“瞧，”他说，“没有人用矛刺我，我也没有受伤，也没有人追捕我。”

10. 这才是真正侦探的样子。可是你跑回来跟我们说这说那[胡说八道]。不要胆怯，你再返回去，观察得准确些。

11. 那么，我该怎么办呢？

你下船的时候怎么办呢？难道你会带着舵和桨吗？你该带上什么呢？你应该带上你自己的东西，油壶和钱袋。只要你记住真正属于你自己的东西到底是什么，你就不会拿走本属于别人的东西了。

12. 他①对你说，“脱掉你的紫色议员长袍②。”

好吧，瞧，我就穿这件小一点的窄袍③吧。

“把窄袍也脱掉。”

好吧，瞧，我只穿这件白袍④好了。

“把白袍也给我脱掉。”

---

① 显然指的是罗马皇帝图密善，爱比克泰德在此处没有直接点出他的名字。

② πλατύσημον，相当于 laticlave，议会议员之官服也。

③ στενόσημος 即英文中的 Angusticlave，骑士之服。因其较 laticlave 为窄小，Oldfather、Matheson 本用 narrow(窄)状之，从之。

④ τὸ ἱμάτιον，即 toga，色白，一般公民所穿常服也。

好吧，瞧，我已经一丝不挂了。

13. “可是，我还嫉妒你。”

那么，你把我的身体全部取走吧。[如果他要求，]我可以把我的身体扔给他，你说，我对他还有什么可害怕的呢？

14. “可是，他不让我做他的继承人。”

什么?! 难道我居然忘记了这些东西都是不属于我的吗？在什么意义上我们才能说这些东西是“我的”呢？就像住店的时候你把旅店的床叫做是“我的”一样。假如店主死了，而且还把床留给了你，很好，床就是你的了。如果他把床留给了别人，床就是别人的东西了，你还得自己再找一张。15. 如果你找不着，你就得睡在地上，而且你要充满勇气地睡在地上，有时还要打上几声呼噜，而且心里永远记着这么一点，只有富人、皇帝和暴君才会有悲剧。在悲剧里，除了合唱队以外，没有一个角色是穷人。16. [悲剧演出中，]在刚一开始[的序幕里]，国王们的生活都是一片美好幸福。——

“用花环把宫殿装点起来。”①

可是，到了第三或第四幕的时候，——

“噢，基塔俄隆啊，你为什么收留了我？”②

17. 可怜的奴才，你的花环哪里去了？你的王冠哪里去了？你的侍卫保护不了你了吧。18. 所以，请你记住，当你遇到这样一位人物的时候，你遇到的实际上是一位悲剧人物，不是悲剧里的演

---

① 看来是当时一个悲剧作品中的话，不过我们现在似乎已经无从查考了。

② Sophocles, *Oedipus the King*, 1391. 基塔俄隆（Κιθαιρών, Cithaeron），山名，俄底浦斯刚出生时因父王母后有预言说自己会杀父娶母，所以将其抛弃于此山中。

员，而是俄底浦斯本人。

19. “不对，某某人多幸福呀，他有许多人跟着他走。”

是啊，如果我站在一群人中间，我也有许多人跟着我走。

总结地说，一定要记住，大门是开着的①。20. 不要比小孩子还要胆小。孩子们不高兴的时候就说，“我不玩了。”所以，如果你认为事情已经到了这样的地步，你就要像孩子们一样说声“我不玩了”，然后就撒手而去。如果你还要待下去，你就不要忧伤地哭泣。

第二十五章　主题同上——我们应当如何与逆境作斗争

1. 我们说，人的好在于意愿，人的坏也在于意愿，其他的一切都与我们无关。如果这是真的，如果我们不是头脑迟钝、虚情假意的话，我们为什么还难以平静、心怀恐惧呢？2. 我们关心的东西谁也无法控制，别人权能之内的东西与我们无关。除此之外，我们还有什么问题没有解决呢？

3. “不，请你指引我前进吧。”②

---

① 比较第一卷第 9 章第 20 节、第一卷第 25 章第 18 节、第二卷第 1 章第 19 节、第三卷第 8 章第 6 节、第三卷第 13 章第 14 节、第三卷第 22 章第 34 节。人生多磨难，Plinius(*N. H.* ii. c. 7) 以为“想死就死”是神赐予我们摆脱痛苦的最好的礼物了。Seneca 也说“通向自由的道路是敞开着的”(*Ep.* 26. 10; *De Providentia*, 6. 9)。

② 此处问话者是在请求别人在上面提到的这两个问题上指引他如何行为。

我能给你什么指引呢？宙斯不是已经指引着你吗？难道他没有赐给你[真正]属于你自己的东西，并让它自由自在，不受任何束缚和限制，而不属于你的东西他却让它们束手束脚不得自由吗？4. 你从他那里降生到这个世界上①的时候，他是怎么命令和指示你的？是你自己的东西你一定要竭力保护，是别人的东西你不要贪恋索取。信念是你自己的，自尊是你自己的，谁能把这些从你身上夺走呢？除了你自己，又有谁能妨碍你运用它们呢？② 可是，你实际上是怎么做的呢？如果是别人的东西你却要尽力攫取，那么，本来是你自己的东西你也是会失去的。

5. 既然你已经从宙斯那里得到了指示和命令，你还想让我给你什么指示呢？难道我比宙斯还要伟大、比宙斯还要值得信赖吗？6. 你既然已经获得了宙斯的这些指示和命令，你难道还需要什么别的指示吗？难道说他没有给过你这些指示和命令吗？看看③你自己的天然认知吧，看看哲学家们的演证吧，看看你听到的话，看看你自己说过的话，看看你读过的书，看看你实践过的思想吧。④

7. 那么，这样的命令我们应该听多久，这样的游戏⑤我们应该玩多久呢？

8. 只要这个游戏你还玩得高兴，你就玩下去呗。

---

① 注意，不要因为这里的说法就推理说斯多亚主张灵魂可以独立与肉体而存在，这与其说是斯多亚哲学还不如说是柏拉图主义。

② 比较第四卷第 3 章第 11—12 节。

③ 原文 φέρε 的意思是“拿出”，这里是意译。

④ 意即这些都来自神。

⑤ 见上章尾。亦比较第二卷第 16 章第 37 节。

在农神节[①]上，要通过抽签选出一位国王来。既然人们要玩国王的游戏，他就当当国王，发布一下命令："你喝酒，你调酒，你唱歌，你去，你来。"我会服从，我不会破坏游戏。

9. "假设你现在很不幸。"

我不会这么假设，谁能强迫我这么假设呢？

10. 同样道理，我们都一致同意要玩"阿伽门农和阿喀琉斯"的游戏。扮演阿伽门农的人对我说："去阿喀琉斯那里，把布利赛斯[②]抢走。"11. 于是我去了。[他又命令道，]"回来吧。"于是我回来了。

实际上，在生活中，我们就应该像做假言论证一样行为。

"我们假设现在是黑夜。"

好吧。

"那么，现在是白天吗？"

不，我已经接受你的假设，现在是黑夜。

12. "我们假设你认为是黑夜。"

好吧。

"现在你要认为现在确实是黑夜。"

13. 可是，这已经违背了我们的假设。

对我们现在讨论的问题来说也是同样的道理。"我们假设你

---

① 参见第四卷第 1 章第 58 节注释以及第一卷第 29 章第 31 节。比较 Tacitus, *Annals*, xiii. 15。

② 布利赛斯(Βρισηις, Briseis)，荷马史诗《伊利亚特》中的人物，本来是阿喀琉斯俘虏来做妾的姑娘，后来被阿伽门农夺走。可是，阿伽门农在阿波罗的命令下又不得不把自己的另一个妾希瑞塞斯(Chryseis)归还给她的父亲。于是阿伽门农与阿喀琉斯之间产生了嫌隙。这是该史诗的主题故事。比较第一卷第 22 章第 7 节。

很不幸。”

好吧。

“你很不幸吗?”

是的。

“那么,你很悲惨,对吗?”

对。

“现在,你要相信你现在确实很不幸。”①

这跟我们的假设不一致。而且有人②不允许我这样想。

14. 这样的命令,我们应该服从多久? 只要有好处,我们就服从。也就是说,只要我能维持合理一致的[正道],我就服从。15. 但是,有些性情严厉、脾气暴躁的人说,“我不能在这个家伙那里吃饭。我受不了他每天讲他在米西亚打仗的故事:‘兄弟,刚才我讲到了我爬上山头。现在,我开始遭到围攻。’”16. 另外有个人却可能会说,“我倒宁愿边吃饭边听他讲他的故事。他爱讲多少就讲多少。”17. 你要比较一下这些东西的价值。不要总是一副负担沉重、精神沮丧、总觉得自己非常不幸的样子,没有人强迫你这个样子。18. [比方说,]有人在屋里弄出了[一大团]烟,是吗? 如果烟比较适度,我就待着;如果[烟]太大,我就出去。我们必须牢记:大门一直是开着的③。

19. 可是,有人说:“你不许在尼科波利斯住。”

---

① 你可以假设自己是乞丐、国王、教师、商人,但是如果你真的彻底把自己当成了乞丐、国王、教师和商人,那你就错了。

② 指宙斯,或者说,神。亦见第一卷第 30 章第 1 节。

③ 比较第四卷第 10 章第 27 节以及 Marcus Aurelius, v. 29。

我不住了。

“你也不能住在雅典。”

好吧，我不住在雅典了。

“你也不能住在罗马。”

好吧，我不住罗马。

20.“你住在吉亚罗”

好吧，我就住在吉亚罗①。可是，如果住在吉亚罗对我来说似乎烟太大了，我要去一个没人能拦我住下的地方。因为这个地方②是向每个人开放的。21. 我最后一层衣服就是我这小小的躯壳了。在此之外，谁也无法操纵我了③。22. 正因如此，德米特里④对尼禄说，“你用死亡来威胁我，可是自然也一样威胁着你。”23. 如果我关注的是自己可怜的躯壳，那么，我就放弃了自我做了奴才了；24. 如果我关心的是我小小的财产，那么，[同样，]我也就放弃了自我做了奴才了。因为这样一来，别人就可以来控制我、操纵我的伤痛处，我马上就向别人显示得清清楚楚的了，就像一看到蛇缩头，我就会说，“打，打蛇头，因为它尽力想保护自己的头呢。”

---

① 吉亚罗(Γυάρος, Gyara)，爱琴海里阿提卡边的一个小岛，在帝国时期为流放犯人的地方。

② 指的是死亡和坟墓。

③ 这句话放在第 30 节结尾也许更合适。

④ 德米特里(Δημήτριος, Demetrius)，著名的犬儒学者兼教师，与他同时代的塞内卡就经常提及他，说他是一个非常伟大的人(Seneca, *De Benef*. vii. 1)。而且，根据塔西佗的报道(*Annal*, xvi, 34)，尼禄治下罗马元老院重要议员、反对派领袖兼斯多亚派哲学家特拉塞(Thrasea，见第一卷第 1 章第 26 节以及第一卷第 2 章第 19 节注)曾经听过他的讲课。阿那克萨哥拉 Anaxagoras(D. L.)和苏格拉底(Xenophon, *Apologia*, 27)也说过这样的话。参见 Billerbeck, 1979。

所以，你放心，你竭力想要保护自己的哪个部位，你的主人就会打你的哪个部位。25. 知道了这一点，你还会奉承谁、害怕谁呢？

26. “可是，我想坐在议员坐的位子上①。”

难道你不明白，你找的是个窄位子，你会挤着自己的。

27. “否则我在剧场怎么能看得清清楚楚呢？”

朋友，你不去剧场看演出，你就不会挤着自己了。你为什么要自寻烦恼呢？或者，你可以等一会儿，等演出结束后，你就可以坐在议员的位子上，晒晒太阳。28. 总之，请记住这句话，是我们自己把自己挤着的，——也就是说，是我们自己的想法把我们自己挤着的。29. 比如说，什么叫受中伤呢？你站在一块石头旁，中伤它好了。你说你的中伤会起什么作用呢？同样，假如受中伤的人就像一块石头，中伤他的人又会得到什么好处呢？可是，如果中伤他的人抓住了他的弱点，而且还利用这个弱点不断中伤他，那么，他就会取得一定效果。

30. “剥光他！”

你怎么能说剥光他[这个人]呢？你应该说：“给我揪住他的衣服，把他的衣服撕下来。”

31. “我污辱了你。”

但愿你能从中得到点儿好处。

苏格拉底就是这样锻炼自己的。这就是为什么苏格拉底的脸上从来都是同一种的表情。但是，我们什么都想练习，什么都想学，可是偏偏不想学习我们怎样才能自由自在、无拘无束。

---

① 在罗马的剧院里，等级分明，不同阶层的人坐不同的位置。

32. “哲学家们说话总是似是而非，自相矛盾①。”

可是，难道别的技艺就没有似是而非的东西吗？［假如有人说，］割一割他的眼睛，他就看得见了，还有什么比这个更自相矛盾的呢？如果有人向一位不熟悉外科手术的人说这样的话，他肯定会笑话说这话的这个人的。33. 所以，对于没有经验的人来说，哲学里的许多东西实际上是千真万确，但表面上却显得好像有点矛盾，这又有什么可奇怪的呢？

第二十六章　生命的法则是什么？

1. 爱比克泰德说，读假言论证②的时候，有一条法则，我们必须要清楚，那就是，由假设的前提推导出来的结论，不管是什么结论，我们必须要接受。但是还有一条比这还要重要得多的法则，——一条生活的法则：我们的行为必须合乎自然。2. 如果我们希望，不管对于任何问题，在任何情况下，我们的行为都要合乎自然的话，那么，显然，我们一切行为的目标就应该是，不放过任何合乎自然的事，不接受任何有违自然的事。3. 所以，哲学家第一

---

① παράδοξα，paradox：para 表示“违背”，doxa 表示“看法”，所以从字面上的意思是“违背常识看法”，但可能是正确的。而 paralogy（比较第四卷第 1 章第 173 节）则违背的是理性，所以一定是错误的。

② 斯多亚派哲学家非常重视这种论证方法，比如，在第一卷第 7 章里爱比克泰德就花了相当的篇幅讨论这个问题。

步在理论上训练我们，这比较容易。接下来他还要带领我们从事的锻炼就会更艰难。因为，在理论思辨过程中，老师怎么教导我们，我们就怎么做，这不会有任何障碍。可是，在生活中，有许多东西会影响我们，分散我们的精力①。4. 因此，如果有人说，他想先从实际生活开始，我们会笑话他的，因为先难后易，这可不是轻易就能做到的②。

5. 假如你的父母不高兴你学哲学，你可以用这样的理由来反驳他们："好吧，父亲，我错了，我对自己的责任和义务一无所知。如果哲学确实没法教，也没法学，你为什么要怪我呢？如果可以教，那么，请你教我好了。如果你不会教，你就应该允许我跟那些自称懂得哲学的人学习好了。你看怎么样？6. 难道你认为我会自愿弃善从恶吗？我当然不会。那么，我到底为什么会做错事呢？当然是因为无知。7. 既然如此，难道你不希望我不再无知下去吗？谁会让别人用愤怒来教会自己音乐和驶船的技术呢？你难道觉得用愤怒就可以教会我生活的艺术吗？"

8. 这种话，只有对哲学有这样想法的人才会说的出来。9. 如果他向哲学家学习逻辑只是因为他想在餐会上向众人炫耀一下自己懂得假言论证，那么，恐怕他只是想赢得邻座元老院议员

---

① 这似乎让我们想起了希腊繁荣时期智者学派关于美德是否能教的争论。这里是爱比克泰德的回答。比较第二卷第 19 章第 32 节及注释。

② 爱比克泰德经常将理论和实践对比起来，参见第一卷第 4 章第 6—17 节、第一卷第 29 章第 54—63 节、第二卷第 21 章第 15—22 节、第三卷第 10 章第 10 节、第三卷第 26 章第 13 节、第四卷第 4 章第 8—18 节。

的青睐吧。10. 在这个世界里，财富多的是，这里[①]的财富在那里[②]恐怕只会显得不值一哂，形如儿戏而已。[③]

正因如此，在那里要正确运用自己的表象是非常困难的，因为那里[④]的阻力太大了。11. 我认识一个人，他抱着爱帕夫罗迪德的两条腿，痛哭流涕，说自己过得很不幸，因为他除了 150 万块钱[⑤]之外什么家产都没有。12. 你说，爱帕夫罗迪德是怎么回答他的呢？他会像我们一样笑话他吗？不，他很吃惊地说道，“不幸的人啊，你以前是怎么一声不吭地忍过来的？”

13. 有一次，爱比克泰德难住了一位读假言论证的学生，那位安排他阅读假言论证的老师居然笑话自己的学生。于是，爱比克泰德就说，你这是在笑话你自己。你没有让这位小伙子进行任何初步的训练，而且也不管他是不是理解逻辑论证，你只是让他死读书[⑥]。14. “为什么，”爱比克泰德说道，“为什么有的人的头脑根本无法理解和判断复杂的判断，而你却偏偏要让他去褒贬[善恶]、判断行为的优劣呢？既然他连这种小事的逻辑关系都搞不清可是却要褒贬善恶，那么，假如这样的人指责别人，人家会在乎他的指责吗？假如他夸奖别人，人家还会为此感到高兴和骄

---

① 指尼科波利斯(Nicopolis)，爱比克泰德讲学的地方。

② 指罗马。

③ 意即罗马比尼科波利斯的诱惑大得多。Dobbin(1998：212)提出一个新的解释：这里指的是纯理论说教的境界，那里指的是将理论付诸实践之后的境界。

④ 指的是罗马。在尼科波利斯(Nicopolis)生活比较俭朴，人们还比较容易按照自己的哲学新年生活，可是，在罗马，诱惑力就要大得多了。

⑤ 原文是“第纳尔”。这在当时是一笔巨款。

⑥ 原文是 ἀλλ'ὡς ἀναγνώστη αὐτῳ χρῇ，意思是“而是把他当作一个读书的人来使用/对待”，这里是意译。

傲吗?”

15. 哲学的开端正在于此,①正在于真正认识自己的主导要素②处于什么样的状态。因为,一个人一旦意识到自己的头脑很薄弱,那么,他就不会轻易在大事上运用它了。16. 可是,现在,有的人,自己的量吃不下一口,他却买下了整卷书,想着全吞下去。结果,全吐了出来不说,还消化不良。后来又肠胃绞痛、腹泻,而且还发起了高烧③。17. [这样的人]得先考虑一下自己有没有那个能力。

理论上说服无知的人是容易的。可是在实际生活中,谁也不会让别人反驳自己,而且我们讨厌反驳我们的人。18. 但是,苏格拉底常常说,不要过没有审查过的生活。④

第二十七章 表象是以哪些方式存在的,我们应当准备好什么办法来应对

1. 我们的表象有四种表现形式:第一,事物实际如此而且也如此表现;第二,事物实际并非如此而且也非如此表现;第三,事物

---

① 参见第二卷第 11 章第 1 节。比较第二卷第 17 章第 1 节。

② 指理性。参见第一卷第 15 章第 4 节。

③ 比较 Seneca, *De Tranquillitate animi*, c. 9。

④ 参见 Plato, *Apology*, 38:“ὁδὲ ἀνεξέταστος βιος οὐ βιωτὸς ἀνθρώτῳ” 以及 Marcus Aurelius, iii. 5。

实际如此，却并非如此表现；第四，事物实际并非如此却如此表现。2. 真正受过教育的人的任务就是要对这四种情况形成正确的认识①。我们哪里受到了干扰，我们就要加强②哪里。如果干扰我们的是皮浪③或是学园派的诡辩，那么，就让我们在对付诡辩方面加强[我们的认识]。3. 如果干扰我们的是那些貌似合理的事情，即有些事情本来不好却表现得很好，那么，我们也要想办法在这一方面加强[我们的认识]。如果干扰我们的是习惯势力，我们就要找办法加强[我们的认识]抵制它。

4. 可是，我们用什么反对习惯势力呢？

用相反的习惯。

5. [假如]你听到无知的人说，“他真不幸啊，他死了，他的父亲死了，他的母亲死了，或者他过早地离开了人世，而且是客死他乡。”6. 听听相反的话吧，不要只听信一种声音。用相反的习惯来反对一种习惯④，对于诡辩论证，我们要用理性的推理来对付，要用反复的练习、熟练的理性推理来对付。而针对[本来错误而]貌似合理的东西，我们要有明晰的天然认知，就好像磨亮刀枪，放在手边[随时准备派上用场]一样。⑤

7. 如果我们觉得死亡是坏事，我们心里就应该准备好这样的

---

① 原文字面上说 ευστοχεῖν，eustochein，“击中要害”。

② 原文 προσάγειν την βοηθειαν 的字面意思是“提供援助”。

③ 皮浪，Pyrrho，怀疑派或称皮浪主义创始人。据说曾经跟随亚历山大远征亚洲。参见 D. L. ix. 61。

④ 用相反的习惯来反对一种习惯，这种提法首先出自亚里士多德（Aristotle，EN，1109b1—6）。

⑤ 比较第三卷第 12 章第 6—7 节。

话:回避坏事是完全应该的,而死亡也是必然会发生的事①。8. [面对死亡]我又能怎么办呢? 我又能往哪里逃呢? 假如我是宙斯之子萨耳珀冬②,我会像他那样高贵地说:

"我要去了,去成就荣耀,或者让别人有机会去成就荣耀。如果我不能成就荣耀,我不会因别人做了高贵的事而不满的。"③

我们做不了宙斯之子,可是,难道我们就没有能力这样思想吗?

9. 我在哪里可以逃避死亡? 请你们告诉我,我该去什么地方,去找什么人,这样,我就可以永远不会见到死亡? 请你们告诉我,用什么魔法我可以战胜死亡? 如果这些我都做不到,那么,你们希望我怎么办? 我逃避不了死亡;10. 可是,难道我逃避不了对死亡的恐惧吗? 难道我应该哭泣着、颤抖着死去吗? 心灵的痛苦来源于此:心里希望得到一个东西,可是这个东西却没有出现④。11. 所以,如果我能根据我的愿望改变外在事物,我就改变。如果不能,我就想把妨碍我的人的眼睛挖出来。12. 人的本性就是不会容忍别人剥夺自己的好的东西,也不会容忍自己陷入坏的东西。13. 所以,结果是,如果我改变不了世界,又不能挖出妨碍我的人的眼睛,我就会坐下来,痛苦万状,爱骂谁就骂谁,即使是宙斯和其

---

① 所以死亡不是坏事。参见第二卷第 19 章第 13 节、第四卷第 1 章第 132～138 节。比较 Seneca, *Ep.* 77. 19; *NQ*, 6. 32. 12。

② 萨耳珀冬(Σαρπήδον, Sarpedon),希腊传说中宙斯的儿子,特洛伊战争中的英雄。为特洛伊立下卓越战功,后被希腊战士阿喀琉斯的朋友帕特罗克鲁斯(Patroclus)杀死。

③ 参见 Homer, *Iliad*, xii. 324—325, 328。

④ 比较第三卷第 2 章第 3 节。

余的众神。因为既然他们不在乎我，他们对我来说又算得了什么？①

14. “可是，那是大不敬的呀。”

说得对，可是我还会比现在更惨吗？总之，我们必须记住，除非虔诚和利益一致，否则谁也不会虔诚的。这难道不是急需我们去解决的问题吗？

15. 让皮浪主义者和学园派的人们来反对我们吧。因为，对于我个人来说，我没有时间跟他们作这种无谓的争辩，我也不会倡导和维护什么大众常识式的观点。16. 如果我因为一小块地跟人打起了官司，我就会找个人来替我维护我的利益的。

那么，我对什么感兴趣呢？我只对跟我们现在所探讨的问题有关的事情感兴趣。17. 至于说人的感觉是如何产生的呢？是通过人的整个身体还是具体的器官？也许这些我不知道如何回答，因为这两者我都很不明白②。但是，有一点我知道得非常清楚，那就是我跟你是不一样的。18. 我是怎么知道的呢？因为，我想吃

---

① 人们总是抱怨上天的不公，却从来不想一想世界本来应该是什么样子的。关于咒骂神，参见第二卷第 22 章第 15—17 节、第四卷第 7 章第 8—11 节、《道德手册》第 31 条第 4 节。关于我们应该采取的态度，参见《道德手册》第 8、9、28 条。

② 参见 Bonhöffer, 1890: 102—105; Plato, *Theaetetus*, 184b—d. Seneca *Ep.* 113. 23 对这类问题的回答是反问，我们走路的时候是用脚走路呢还是用自己的大脑或者主导要素走路？我们现代的人当然认为是两者同时都用了。爱比克泰德这里对这样的问题则显得非常不耐烦，干脆说，“我不知道。”可是，用现代医学的观点看，人的感官神经与人的大脑如何区分、在哪里区分，这是很不好回答的问题。如此一来，人的灵魂和肉体如何区分也就不是那么容易了。不过，爱比克泰德对于这个问题还是有自己明确的看法的，请参见第四卷第 1 章第 73 节及其注释。

东西的时候，我只会把吃的东西端到这里，而绝不会端到那里[①]。我想吃面包的时候，我只会去拿面包，而绝不会去拿垃圾。19. 即使你们[②]排斥感官，这时候难道你们的做法会有什么不同吗？你们有谁想去浴室却走进了磨坊？

20. 这是什么意思呢？难道我们不应该尽最大努力维护常识性的观点，提防企图推翻这种观点的论证吗？21. 这一点，有谁会反对呢？恐怕只有那些有能力、有时间的人才会这么做的。至于那些怕得发抖的人，那些心里迷惘难平的人，那些信心全失的人，他们是不会做这种事的。

第二十八章　我们不应该对人生气；对人来说，什么是大事，什么是小事[③]

1. 我们是因为什么原因要对某些事情表示同意呢？因为我们觉得这是对的。2. 我们不可能同意我们觉得不对的事。为什么呢？因为同意对的，不喜欢错的，对于无法确定的事则悬置判断，这是我们心灵的本性。

---

① 这里爱比克泰德是手势来说明的。“这里”当然是指自己的嘴；“那里”可能是指耳朵、鼻子、眼睛等其他部位。读者可参见第二卷第 20 章。如果这里不是爱比克泰德而是犬儒学派的第奥根尼的话，他的“那里”就可能是一个很不堪的部位了。这里，爱比克泰德是绝对不会像他那样做的。

② 指皮浪主义者(Pyrrhonists)、怀疑主义者。

③ 参见第一卷第 18 章。

3. 这有什么证明？

“如果你可以的话，请你让自己觉得，现在已经是黑夜了。”

这不可能。

“不要让自己觉得现在是白天。”

这不可能。

“请你让自己觉得，天上的星星的数目是偶数，或者奇数。”

这不可能。

4. 假如有人同意错误的事，你可以放心，他并不希望自己同意错误的事，5. 因为，正如柏拉图说过的，“没有任何一个灵魂自愿被剥夺真理”。①

那么，我们应当用什么样的行动来与我们在思想上的判断相呼应呢？什么是应该做的？什么是不应该做的？什么是有利的？什么是有害的？什么是适合于我的？什么是不适合于我的？等等诸如此类的东西。

6. 人会不会心里觉得这么做对自己有利，而不这么做呢？

7. 不会。

[美迪亚]她②是怎么说的呢？她说：

我明白自己要干的是什么样的恶事，

---

① Plato, *Sophistes*, 228c. 比较 *Republic*, 382a, 413a, 589c; 参见第二卷第 22 章第 36 节以及 Marcus Aurelius, vii. 63。

② 美迪亚(Medea)，希腊神话人物。曾经为了帮助过伊阿宋找到金羊毛而背叛父亲。后来与伊阿宋相爱结婚后，伊阿宋另觅新欢，美迪亚出于一时嫉妒和愤怒而杀死了她跟伊阿宋生的两个孩子。希腊悲剧诗人埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧里庇得斯以及罗马悲剧家小塞内卡(Seneca)都曾有同名作《美迪亚》。

但是，我的激情支配了我的决定。①

因为她觉得发泄自己的感情、报复丈夫比不杀自己的孩子更有利。

8. “对，但是她想错了。”

那么，请你明明白白地告诉她，她想错了，这样她就不会这样做了。如果你不告诉她，她除了按自己认为是正确的想法去做以外，还能怎么样呢？确实没有别的办法了。9. 既然这样，你为什么还要对她气愤不已呢？因为这个可怜的女人在理解什么是最重要的事情上犯了错误，所以从人变成了毒蛇。如果是这样，你为什么不可怜她呢？既然我们可怜盲人和瘸子，那么，我们为什么就不能可怜同情那些在主导要素上瞎了眼和瘸了腿的人呢？②

10. 不管是谁，只要他能够明白地记住，人是用表象来测量自己的行为的，不管这些表象是好的还是坏的。如果是好的，他就不会受到责备；如果是坏的，他就要受到惩罚。因为不可能一个人失误而别人受过③。只要他能够记住这一点，那么它就永远不会对别人生气，指责别人，仇恨别人，与别人争吵。

11. “那么，你的意思是说，这些巨大的、可怕的事情都来源于

---

① Euripides, *Medea*, 1078—1079. 比较第二卷第 17 章第 19—22 节。

② 比较第一卷第 18 章、第二卷第 26 章、第四卷第 6 章、第二卷第 26 章第 3—7 节、第四卷第 1 章第 147 节、《道德手册》第 42 条，Marcus Aurelius, iv. 16, v. 17, vii. 22, ix. 42, x. 30, xi. 18。

③ 人只会因为自己的行为而遭受惩罚，而永远不会因为别人的行为而受到伤害，这是苏格拉底的看法，也是斯多亚学派的看法（比较第一卷第 29 章）。所以，可见，斯多亚派哲学把人生遭遇的所有坏事，即使是人做出来的坏事，只要不是他自己做的，都归为“ἀδιάφορα”，即“无所谓”的事情里了。读者也可比较第一卷第 9 章以及第一卷第 30 章等。

表象了?”

是的,只能来源于此。12. 整卷的《伊利亚特》不过是表象和运用表象而已。是表象使帕里斯抢走了墨涅拉俄斯的妻子,是表象使海伦跟着他走了。13. 如果表象使墨涅拉俄斯觉得别人抢走这样的妻子对他有利的话,后来的情况又会怎样呢? 我们就既不会有《伊利亚特》,也不会有《奥德赛》了。

14. “什么? 难道如此重大的事情竟然完全取决于这么一件小事?”

你所谓的如此重大的事情又是什么呢? 战争,内乱,人亡,城毁? 请问,这有什么重大可言?

15. “难道没有什么重大可言吗?”

是啊,你说,难道死掉许多牛羊,烧毁许多燕、鹳之窝,这些有什么重大可言吗?

16. “难道这些跟上面提到的那些很相似吗?”

极其相似:前者是人的肉体死掉了,后者是牛羊的肉体死掉了;前者是人住的房子烧掉了,后者是鹳的巢被烧掉了。17. 这有什么可怕的呢? 或者,如果你说这的确很可怕,那么,请你告诉我,人的房子和鸟巢都一样是住所,难道它们有什么不同吗?

“难道说鹳和人相似了?”

18. 你说什么? 就肉体而言,非常相似。除了这一点以外,这两者是非常相似的:人的房子是用大梁、椽和砖做成的,而鹳的巢是用树枝和泥做成的。

19. “难道人跟鹳没什么区别了?”

当然有啦。但在这些方面没有什么区别。

"那么,在哪些方面有区别呢?"

20. 只要你琢磨琢磨,你就会发现,在另外一点上人和鹳是不同的。你瞧,这二者的区别难道不正在于,只有人可以理解自己的行为,只有人才有社会行为,只有人有信念、有自尊,只有人才会目标坚定、毫无错误、充满智慧。

21. 那么,对于人来说,[真正的]大善和大恶又在哪里呢?

对于人来说,[真正意义上的善和恶]就在于人与其他动物的差别之处。如果人能坚贞不屈地坚决保持这一点差别之处,如果他的自尊、他的信念和智慧不会消灭,那么,人自身也就不会消灭。但是,如果人的任何一点这种差别之处被消灭了,被暴风雨冲走了的话,那么,人也就灭亡了。22. [我们人的]大事正在于此。既然如此,你会不会说,希腊人洗劫了特洛伊城,杀死了帕里斯的兄弟们,所以帕里斯蒙受了巨大的灾难?23. 不,不对。没有任何人会因为别人的行为而遭到损害。攻陷特洛伊城只不过就像拆毁鸟巢一样。当帕里斯失去自尊和信念,有违好客之道,不顾做人的起码尊严的时候,他就已经倒地死了。24. 那么,阿喀琉斯什么时候就已经倒地死了呢?是不是当帕特罗克鲁斯死去的时候?当然不是。当他发怒的时候,当他为了一个没用的姑娘而哭泣的时候,当他忘记了他来特洛伊城不是为了得到心爱的女人而是为了战争的时候,他就已经倒地死了。25. 人类就是这样灭亡的。当一个人正确的认识和看法被夷为平地的时候,当一个人正确的认识和看法被摧毁掉的时候,他的城邦就被围困了,就被毁灭了①。

① 从神正论的角度看,克里西普一直担心神意、作为人的慈父的、万能的神为什么会让各种各样的灾难降临在人的头上,这是否自相矛盾?对此问题,这里,爱比克泰德给予了清晰的回答:所有一般人以为是灾难的东西真正说来根本不是灾难,真正的

26.“可是，妇女被掳走，孩子做了俘虏，男人被屠杀，这难道

灾难就是不合自然、不合道德、没有正确运用表象，外在的东西是无所谓的，因此也是无所谓灾难的，这就又回到了第一卷第 1 章开始处的，关键在于要分清楚什么是属于我们权能之内的事情，什么不是属于我们权能之内的事情。这是关于神正论的第一个疑问。第二个疑问是，神既然是至善、全能的，世上为什么还会有恶（奥古斯丁说，恶是因为人乖离正道，这不是上帝的责任）？神为什么会让恶人存在？他为什么不惩罚他们？为什么不能让他们从善如流？难道这就是神安排的命运吗？这是神学以及古代哲学史上斯多亚与其他流派哲学纷争的焦点之一。爱比克泰德的解决办法是什么呢？大致讲来，他说，神将自己的一部分理性赐给了人，但是，从此神是控制不了人的（第一卷第 6 章第 40 节）。因为人的理性本身就是神自己，神不会让自己受到束缚、无法自由自在，否则他就不是全能的神了。所以，所谓人的命运就是说，人天然、必然是自由的，人可以运用自己的理性来决定自己的言行（恶人不是没有运用理性，而是错误地运用了理性，而善人则是正确地运用了理性）。人与其他动物相比处于自然链条的最高处，其他动物为了服务自然、服务人而存在的，这就是它们的职责和 role。而人的职责和 role 则是运用理性，获得自由，人是生而自由的。因此，神对人命运的决定就是给予其自由（也就是神给予自己自由），这就是说，自由就是命运（第一卷第 17 章第 27 节）。Dobbin（1991：121）根据爱比克泰德关于神也无法束缚人的意愿这一点推论说，爱比克泰德破坏了传统斯多亚哲学的命运思想（appears to introduce a clear break in the causal nexus dependent on Zeus and also called fate by the Stoics），而我因此反而说这恰恰是他的高明之处和对斯多亚的发展（关于命运与决定论参见 Bobzien，1998）。如果我们接着往下问，神的这种自由到底是一种什么样的自由？人的自由又是一种什么样的自由呢？我个人对爱比克泰德的理解是，所谓神的自由其实就是自由运用物质材料创造世界、主宰世界，而不是从无到有地创造物质材料，所以，爱比克泰德从来就没有因为神不能完全创造和组织材料而只是运用材料这样的想法而感到困扰。而对于人来说，人的自由或者说义务就是正确运用表象，这与神的自由和义务（第一卷第 17 章第 27 节）是对应着的。第三个疑问是，既然神是正义的，为什么他让恶人享乐、善人不幸呢？从爱比克泰德的角度看，这是门外汉、一般俗人的看法。因为所有我们所说的幸福和不幸其实基本上都是无所谓的事情，无所谓善恶。真正的善恶在于我们对表象的运用是否合乎自然和道德。从这个角度上说，对恶人最大的惩罚就是他永远作恶，对善人最高的奖赏就是永远为善（参见第一卷第 12 章第 22 节注释）。这一层含义其实在这里的原文中就已经隐含着了。这就是爱比克泰德的神学观，这就是他的自由观，这就是他的伦理观。有人说，爱比克泰德的最大特点就是其自由观，这当然是对的，但是我们一定要从斯多亚以及希腊哲学史的角度来观察，这样我才会真正理解他的独创性和价值。可以看出，与其先辈的斯多亚哲学家相比，爱比克泰德确实算是一个想清楚了问题的人。

还不算是坏事吗?”

27. 你这个看法是哪儿来的? 请你也教教我。

“不[,我没法教你]。可是你又是因为什么说这些都不是坏事呢?”

28. 让我们来看看我们的标准,看看我们的天然认知吧。正是因为这个原因,人无论干出什么来我都不会吃惊。假如我们想看看[一个东西的]重量,我想我们一定不会随意进行判断;29. 假如我们想判断一下[一个东西的]曲直的话,我们也绝不会随意进行判断。总之,如果我们想了解一下事情的真实情况的话,我们谁都是不会随便胡来的。30. 可是,在决定一个行为究竟为什么是对还是错、幸福还是不幸、成功还是失败的首要的、唯一的原因的时候,我们却偏偏都随意胡为、轻率鲁莽起来。我们根本没有任何尺度和标准,只要碰到一个表象,我们就会马上照着这个表象行动起来。

31. 阿伽门农和阿喀琉斯都是因为随自己的表象而动,所以他们才会做出这么多的坏事,才会遭受那样的不幸。而我也仅仅是满足于自己的表象,那么,我比他们强在哪里呢?

32. 再说,悲剧之所以成为悲剧除了这个原因以外还有什么别的原因呢? 欧里庇得斯所作的《阿特柔斯》①又是什么? 表象。

---

① 《阿特柔斯》(Ἀτρεύς, *Atreus*),欧里庇得斯据说写过近百部戏剧,现存仅 19 部,其他仅留其名者约 80 部。不知这是否是其中一部。根据神话传说,阿特柔斯乃阿伽门农之父,他的家族因受诅咒世代仇杀,悲剧不断。

索福克勒斯的《俄底浦斯王》又是什么？表象。33.《佛伊尼克》[①]呢？表象。《希波里特斯》[②]呢？表象。如果一个人根本不注意这个问题，那么，你们认为他是一个什么样的人呢？如果一个人遇到什么样的表象就做出什么样的行为的话，我们会用什么名字来称呼他呢？

"疯子。"

可是，我们的行为[跟这些人]又有什么不同呢？

---

① 《佛伊尼克》(Φοινιξ, *Phoenix*)，希腊悲剧，但不知为何人所作。佛伊尼克(Phoenix)，希腊神话人物，铁撒利的赫拉斯(Thessalian Hellas)国王阿明托耳(Amyntor)的儿子，其母因嫉妒国王妃子而劝说自己的儿子引诱她，结果被父亲发现。父子之间于是发生争吵，盛怒之下，国王诅咒自己的儿子终身没有后代。佛伊尼克离开家乡，来到 Phtia，在这里受到这里的国王珀琉斯（Peleus）的热情接待，并把自己的儿子阿喀琉斯(Achilles)交给他来教育。后来，佛伊尼克又陪伴自己的学生阿喀琉斯前往特洛伊参战。当阿喀琉斯与阿伽门农发生争执的时候，他还力劝他们和解。这里所说的戏剧谈论的应该就是佛伊尼克离家出走前的故事。比较第二卷第 24 章第 26 节。

② 《希波里特斯》(Ἱππόλυτος, *Hippolytus*)，欧里庇得斯的悲剧之一，曾获得过戏剧比赛大奖。主要内容是关于希腊神话中国王特修斯(Theseus)的儿子希波里特斯跟自己的妻子菲德拉(Phaedra)即希波里特斯的继母之间的爱情关系和感情纠葛的。剧作家对故事的安排跟希腊原神话故事有所不同。根据原来神话传说，菲德拉爱上了希波里特斯，有意勾引他，但希波里特斯崇拜狩猎女神阿尔特密斯(Artemis)，回绝了她的引诱。菲德拉羞愤自杀，给国王，即希波里特斯的父亲留下一封遗书，说希波里特斯诱骗了她。国王异常震怒，送给他一个海神波赛冬的诅咒。后来，希波里特斯在海边驾车时，马匹被海怪惊吓受惊，结果把希波里特斯拖死。欧里庇得斯在他的悲剧中把菲德拉安排成一个贞洁的人，虽然自己深爱着希波里特斯，但却一直隐瞒着自己的感情。后来，她的侍女把她的感情透露给了希波里特斯，结果，希波里特斯对他大加谴责。出于羞愤，她才在自杀后留下了诬告希波里特斯的那封信。人言欧里庇得斯善于描写妇女形象，信也。

第二十九章　论镇定自若

1. 善的本质[①]是一种意愿，恶的本质也是一种意愿[②]。2. 那么，外在之物又是什么呢？外在之物是意愿的材料，意愿在对这些材料的处理中就会获得自己的善或恶[③]。

3. 那么，意愿如何才能获得自己的善呢？

只要它不珍视自己所运用的材料[，它就会得到善]。意愿对材料的认识和看法如果是对的，意愿就会善。如果是错误的、扭曲的，就会恶。4. 这是神制定的法律。神说，“如果你想得到善的东西，你就要从你自己身上去获取。”

而你却说，“不，我要从别人身上去获取。”

不行，你要从你自己身上去获取。5. 至于其他的事情，如果暴君威胁我，派人找我的话，我会说，“你威胁什么？”如果他说，“我要把你绑起来。”我会说，“你威胁的是我的手脚。”6. 如果他说，“我要砍掉你的头。”我就会说，“你威胁的是我的脖子。”如果他说，“我要把你关进监狱。”我会说，“你威胁的是我的小小的躯壳。”如

---

① 希腊原文不是 φύσις(physis)而是 ὐσία。这个词被西塞罗转写成拉丁文 essentia(Seneca, *Ep.* 58)，这跟英语中的 essence 意义有所不同。

② 类似说法请参见第一卷第 8 章第 16 节、第一卷第 25 章第 1 节、第二卷第 1 章第 4—6 节、第二卷第 10 章第 25 节、第二卷第 13 章第 10 节、第二卷第 16 章第 1 节、第三卷第 10 章第 18 节、第四卷第 12 章第 7 节等。

③ 参见第二卷第 5 章第 1—8 节、第二卷第 6 章第 1—2 节。

果他威胁要流放我，我也会说与此同样的话。

7. “难道他根本就没有威胁你吗？”

如果我觉得这些东西对我来说没有什么价值，他就根本没有威胁过我。8. 但是，如果我害怕上面提到的任何一种威胁的话，那么，他威胁到的就是我。我还会怕谁呢？他又能控制得了什么？难道他能控制得了我权能之内的东西吗？谁也不能。我会害怕一个能控制我权能之外的东西的人吗？权能之外的东西对于我来说又算得了什么呢？①

9. “难道你们哲学家们教导我们蔑视王上吗？”

没有。我们有谁教导过人们抵制国王对世间万物的控制权呢？10. 拿走我的身体，拿走我的财产，拿走我的名声，拿走我的伙伴，如果我建议过他们中间的任何一个人进行抵抗、硬让他们把这些东西说成是自己的话，就让他来指控我吧。②

11. “你说得对，不过我想控制你的认识和看法。”

谁给你这个权力的？你怎么能够征服别人的认识和看法呢？

12. “我要用恐怖来征服它，”他说。

你还不明白，只有一个人的认识和看法才能征服认识和看法自身，只有意愿才能征服意愿自身③，其他任何东西都是无法征服它的。13. 也正因如此，神的法律最高贵、最正义：“要让强大的战

---

① 参见第一卷第 1 章第 23－25 节、第 24 章第 12－13 节、第 25 章第 19 节。比较 Cicero, *Stoic Paradoxes* (*PS*) 16－18。

② 比较《马太福音》22. 21：“该撒的物当归给该撒；神的物当归给神。”

③ 比较第一卷第 17 章第 26 节。

胜坏的。”①

14. [你也许会说,]“十比一强。”

为什么强呢？是因为它更能捆绑人,更能杀人,更能随心所欲地抢夺别人的财产。所以,十比一好是因为十能够征服一。

15. “那么,什么时候十比一坏呢?”

如果一[个人]的认识和看法是正确的,而十[个人]的认识和看法是错误的,请问,他们能征服他吗？这怎么可能呢？如果我们用天平把双方称量一下,难道不是重的一方压倒轻的一方吗？

16. “所以苏格拉底在雅典人的手里竟然遭受了那样的虐待!”

蠢材！你为什么光说“苏格拉底”呢？我们说说当时的实际情形吧。那些身体强壮的人把苏格拉底的小小的身躯逮捕起来,投进监狱,然后有人给苏格拉底的身体毒药吃,然后苏格拉底的身体僵硬起来,死了②。17. ——你是不是觉得这太奇怪了,太不正义了,你是不是要因此而谴责神呢？难道苏格拉底没有从中得到什么补偿吗？18. 对他来说,善的本质又在哪里？我们应该听谁的话,听你的还是听苏格拉底的？那么,苏格拉底又是怎么说的？“安尼图斯和墨勒图斯他们可以杀死我,但是他们却不能伤害我。”③他还说,“如果神喜欢这样,那么,就让它这样好了。”④

---

① 比较本章第 19 节、第三卷第 17 章第 6 节、第四卷第 7 章第 36 节以及 Plato, *Gorgias*, 483c—d, *Apology*, 30d; Seneca, *Ep*. 95. 4。

② 比较第一卷第 1 章第 23 节以及 Plato, *Phuedo* 115c—116a。

③ Plato, *Apology*, 30c; 以及本书第二卷第 2 章。

④ 参见第一卷第 4 章第 24 节以及 Plato, *Crito*, 43d。

19. 请你为我证明一下这个观点：认识和看法差的人是怎么战胜认识和看法强的人的。不，你是无法证明的，绝对是无法证明的。因为，自然和神的法则是："让强大的总可以战胜坏的。"在哪方面战胜坏的呢？在它优于坏的那个方面。20. 有的人身体比别人强，多比一强，偷盗的人比不偷盗的人强。21. 所以，我丢了我的灯[1]，这是因为在熬夜不睡觉方面贼比我强。可是，他购买这盏灯也付出了很高的价钱：为了一盏灯他做了贼，为了一盏灯他失去了自己的信念，为了一盏灯他成了野兽。可是，他却认为这很合算。

22. 可是，[假如]有一个人抓住我的衣服，把我拖到了市场。于是，有人就冲我喊道，"哲学家，你的认识和看法有什么用呢？瞧，你不也会被人家拖进监狱，砍掉脑袋吗？"

23. 有什么样的《哲学导论》能够使我避免被比自己强壮的人抓住衣服拖走呢？有什么样的《哲学导论》能够在我被十个人拖走、投进监狱的时候使我不让人扔进监狱呢？[2] 24. 我难道什么别的东西都没学会吗？我想，通过学习我明白了，如果发生的一切都是意愿之外的东西，那么，这一切对我来说就什么都不是。25. 那么，对于目前这种情况来说，难道你就没有从这种认识中得到什么好处吗？好，既然通过学习你已经知道，我们得到的好处就在这里，那么，你为什么还要到别的地方去寻找好处呢？

26. 坐在监狱里的时候，我对自己说，"这个人冲着我大喊大叫，他根本不懂这是什么含义，也不明白这里说的是些什么话，而且

---

① 参见第一卷第 18 章第 15 节。

② 比较第一卷第 15 章第 2 节。

他更不屑于去了解哲学家们说的是什么、做的是什么。随他去吧。”

27. [有人会说,]“可是,你从监狱里出来吧。”

如果你不需要我再待在监狱里了,我就出来;如果你又需要我待在监狱里了,我就再进去。28. 待多久呢?理性要求我陪伴我这小小的身躯多久,我就待多久。假如理性对我不再有这样的要求了,那么,就请你取走我的身体吧,[再见了,]祝你身体健康。①29. 不过,不要让我违背理性地离去,不要让我软弱地离去,也不要让我随便找个借口离去。因为神并不希望这样,他需要这样一个世界,而且他也需要有[我们]这样的动物在地球上转来转去②。如果他发出信号,让我们离去,就像他向苏格拉底发出信号一样,那么,我们就服从他的命令离去,——就像[士兵]服从将军一样。③

30. “什么,难道我们还要向那么多的人都说这样的话吗?”

31. 为什么?!难道我们自己相信还不够吗?比如,孩子们走到我们的面前,拍着手,说,“今天是美好的农神节!”④难道我们会对他们说“农神节并不美好⑤”吗?不,我们要跟他们一块儿拍手。32. 所以,如果你无法改变一个人的想法,你就要承认他还是个孩子,而且还要跟他一块儿拍手。如果你不愿意这么做,那么,你就保持沉默。

---

① 参见第一卷第 9 章第 20 节,第一卷第 25 章第 7、14 节。

② 参见第一卷第 6 章第 13 节。

③ 比较 Plato, *Apology*, 38—42; 第一卷第 9 章第 16 节;Cicero, *Cato*, 73。

④ 相当于我们说“春节愉快!”之类祝福的话。而拍手在这里是一种打招呼问候的手势,就像信奉东正教的希腊人在复活节互相亲吻一样。参见第一卷第 25 章第 8 节。关于农神节(Saturnalia),参见第四卷第 1 章第 58 节注释。

⑤ 与“善”为同一个词。

33. 我们必须记住这一点。如果我们面前有一个困难在考验我们，我们应该明白，显示一下自己受没受过教育的时候到了。34. 因为一个刚刚离开学校的年轻人面对困难的时候就像是一个刚练习了三段论的人一样。如果有人问他一个很简单的三段论，他会说，“问我一个复杂的三段论吧，这样我可以锻炼锻炼自己。”同样，对于运动员来说，如果安排给他的摔跤对手不是一个身材高大、勇武强壮的青年，他也不会满意。35. 他会说，“他举不起我来。那个年轻人才够健壮呢。”可是，不，[他却不是这个样子的]。考验到来的时候，他会哭着说，“我还希望继续学习下去。”①

学习什么呢？如果你学习功课不是为了能在实际行为中体现出来，你学习这些东西还有什么意义？

36. 我想，也许你们在座的中间有的会心里焦躁、不耐烦起来，“为什么就没有困难出现，像考验他一样考验我呢？难道我要在这个小小的角落里平庸地虚度我的一生吗？我本来是可以在奥林匹克竞技场上赢得桂冠的。什么时候会有人来告诉我，要举行一场这样的竞技赛了？”这就是你们所有人应该采取的态度。37. 可是，皇帝的角斗士中，有些人因为生气没有让他们出来跟人角斗，向神祈祷，去找管理员，请求他允许他们去参加角斗②。难道你们就不应该表现出同样的精神吗？38. 正是因为这个目的，我很想坐船去罗马，看看我的③运动员在干什么，他们的任务④完

---

① 比较第二卷第 16 章第 34－35 节。

② Seneca(*De Providentia*, c. 4) 也记载过有的角斗士请求参加角斗的事。

③ 即我最喜欢的运动员，就像我们现在的球迷一样。

④ 原文是 ὑπόθεσις，hypothesis，假言论证也。参见本章 41 节注释。

成得怎么样了。

39. 有人说,“我不想接受这种任务。”

什么?难道你有权选择接受哪一种任务吗?[神]给了你这样的身体,这样的父母,这样的兄弟,这样的国家,这样的位置,而你却说,“给我换个任务吧。”难道你没有足够的手段来运用交给你的这些东西吗?你应该这样说:“您①的[职责]是给我安排[任务],而我的[职责]是完成好[这项任务]。”②40. 可是,[你不仅没有这么说,反而说,]“别给我出这个题目,给我出那个题目吧。别让我接受这个结论,让我接受那个结论吧。”41. 很快就会有这么一天,悲剧演员会觉得他们自己就是他们身上的这副面具、这双厚底靴和这件长袍③。朋友,这些东西就是你的材料和任务④。42. [随便]说句台词吧,这样我们就可以看到你到底是个悲剧演员还是个小丑。因为除了台词以外,演员跟小丑是一模一样的。43. 因此,如果有人把演员的靴子和面具取走,把他向观众作个介绍,他只是在外形上有点像他所扮演的角色,那么,这个悲剧演员会消失掉呢,还是仍然会站在众人面前?我想,如果他有自己的声音,那么,他这个人仍然是会站在众人面前的。

---

① 此处指神。

② 参见第一卷第 12 章第 17 节、第二卷第 5 章第 11 节、第一卷第 6 章第 30 节。

③ Plato, *Republic*, 577a—b; Lucretius, 3. 57—58.

④ ὑπόθεσις, hypothesis. A. A. Long 这里以为所有的英文译者都把这个词错误地翻译成了“任务”(Oldfather: task)、“责任”,他认为只有法文译者处理的(Souilhè: thème,主题、剧情)是对的。可是,这个译法仅在这个讨论戏剧表演的地方适合,在其他地方就显得有点差强人意了。我个人怀疑爱比克泰德这里故意使用这个词是为了把人生所经历的事情都当作假言论证一样对待。

44. 在生活中也是一样。“请你当省长。”好吧，我就当省长。而且，我当省长的时候，我要向世人展现一下受过良好教育的人是怎样行事的。①

45. “把元老院议员的衣服脱掉，换上褴褛的衣裳，进入角色吧。”好吧。难道不是[有人]赐予了我美妙的声音了吗？

46. 那么，现在，你是怎么走上舞台的呢？

像是神召唤来的见证人一样走上舞台的。47. [神对我说，]“去吧，为我作见证吧，因为我认为你有资格出来作我的见证。意愿之外有什么善恶吗？我伤害过谁吗？我会让一个人的利益不受他自己的控制而受别人的控制吗？”

48. [可是，]你为神作的是什么见证呢？

“我很惨，主②啊，我很不幸。没人关心我，谁也不给我什么东西。人们都指责我，人们都说我的坏话。”

---

① 比较第四卷第 4 章第 2 节。

② Κύριε，κύριος(Kurios)的呼格，用的词跟圣经上的一模一样。George Long 认为当时的奴隶对主人、病人对医生都普遍使用这个词。可是，Carter 夫人说，这个词在圣经中首先使用，因此她说这里是一个证明圣经语言开始普及的一个例证。而且她认为，爱比克泰德照搬新约圣经的内容太多太多，可是却不承认引用了其中的说法，这实在有失忠厚正直之道。对此 George Long 表示反对。他说，早在 Sophocles 就用过这个词。而且，恰恰相反，这个词在早期斯多亚作家中就已经广泛使用，后来的圣经作者沿用了斯多亚这个说法。其他类似的例子有《彼得后书》第一章第 4 节“就能凭借这些应许同享上帝的本质”(that by these ye might be partakers of the divine nature)就是个典型的斯多亚的说法。关于 Carter 夫人如何认识新约圣经与《论说集》语言和思想关系，如果读者还想更多地体会一下当时人们对斯多亚思想的认识和看法，请阅读 Elizabeth Carter, Introduction to *The Moral Discourses of Epictetus*, J. M. Dent &co. Aldine house, London, 1899, xxvii－xxix。现在读起她在那个时代写下来的这些文字，不免令人觉得她这个非常谦逊的西方人的偏见和自以为是实在可笑和可悲，但是我们现在的人就比她好吗？参见第二卷第 7 章第 9 节、第二卷第 15 章第 15 节注释。

49. 难道这就是你要作的见证吗？难道你竟然要这样玷污神对你的召唤，有辱他给你的荣誉，他本来以为你是有资格出来作这样重要的见证的呀。

50. 可是，假如一个有权有势的人站出来，宣布说："我宣判你不虔诚，亵渎了神灵。"你会怎么样呢？

"有人宣判我不虔诚，亵渎了神灵。"

51. 再没有别的了？

"没有了。"①

假如他判定的是个假言三段论，而且他还宣布，"我判定，'如果是白天，就有光'这一假定是错误的。"这会对这个假定有什么影响呢？这里谁受到了审判，谁受到了宣判？是三段论还是那个做出错误判定的人呢？52. 在这个世界上，有谁有权力向你进行宣判？这位向你进行宣判的人，他知道什么是虔诚、什么是不虔诚吗？这些问题他思考过吗？[如果思考过，]他学会了吗？[如果学会了，]他是在哪里学会的？跟谁学的？

53. 假如他声称，最下面的弦发出的是最高的音调②，音乐家们根本就不会理他；如果有人断言，从圆心到圆周的线的长度不等，几何学家们也根本不会听他的。54. 那么，如果有一位没有受过教育的人要判断什么是神圣的，什么是不虔诚的；什么是正义

---

① 比较第二卷第 1 章第 26 节、第三卷第 8 章第 5 节以及《道德手册》第 42 条。

② Περὶ τῆς νήτης ὅτι ἐστὶν ὑπάτη (Peri tēs nētēs hoti estin hupatē)，最下面的弦发出的音调最低(hupatēn)，最上面弦发出的音调最高(nētēs)，这跟我们的常识正好相反，George Long 以为爱比克泰德此处并没有犯常识性的错误，他请我们参见 Key's *Philological Essays*, p. 42, note 1。

的，什么是不正义的；真正受过教育的人会听他的话吗？如果他们居然听信了他的话，那么，他们犯的错误①是多么重大呀！难道你来这里学习的就是这些东西吗？

55. 难道你不愿意让那些懒惰的人对这些东西做一些毫无意义的诡辩，让他们整天坐在角落里，领取那一点微不足道的报酬，抱怨没人给他们什么东西去吗？难道你不愿意走出来，运用一下自己学过的东西吗？56. 因为，我们现在缺乏的不是逻辑上的诡辩，斯多亚派的著作中已经充满了这种无聊的诡辩。那么，现在我们真正缺乏的是什么呢？我们缺乏的是[人们]运用这些论证、并通过行动来见证这些论证②。57. 这就是我要你们进入的角色，这样，我们上课的时候就不用再举过去的老例子，而是举我们身边的新例子了。

58. 那么，该由谁来思考和认识这些问题呢？热爱学习的人，因为人是喜欢思考的动物。59. 如果人们像出逃奴隶那样来进行思考和认识的话，那就太可耻了。不，我们应该坐下来，就像在剧院里一样，不受任何干扰，一会儿听听悲剧演员的话，一会儿听听演奏者③的琴声。我们不能像个出逃的奴隶一样，因为，作为一个奴隶，当他在剧院坐下来的时候，他总是一边夸赞演员的演技，一边不停地东瞧瞧西望望。假如听到有人叫了一声“主人”，他马上就会吓得面如土色，心神不定起来。60. 哲学家如果竟然是在这

---

① 原文为 ἀδικίας，“不正义”。

② 参见《雅各书》2:14—18。

③ Κιθαρῳδός，Kitharōedos，其实是一种自弹自唱的歌者。词源上来自 κιθάρα (kithara)琴。

样的精神状态下思考大自然伟业的话，那就太可耻了。因为什么是主人呢？一个人是不会成为另一个人的主人的，只有生、死、苦、乐才会成为人的主人。61. 因为，假如没有这些[生、死、苦、乐的]威胁，你就把皇帝带到我的面前吧，你看看我是多么镇定自若吧。可是，如果他走进来的时候，身上带的是雷和电，长袍里夹的是生、死、苦、乐①，而且我对此非常恐惧，那么，除了像亡奴认主一样[向他致意]以外，我还能怎么办呢？62. 可是，只要我还在意这些威胁，那么，我就像躲在剧院里的亡奴一样，我可以洗澡、喝水、唱歌，只是，在洗澡、喝水、唱歌的时候，我总是一直心怀恐惧、痛苦不堪。63. 可是，一旦我从自己的主人那里解脱了出来，也就是说，一旦我摆脱了那些令我觉得主人非常可怕的东西的威胁之后，我还会有什么烦恼，我还会有什么主人呢？

64. “什么？是不是必须把这些想法向所有的人宣布呢？”

不！我们必须考虑到那些无知者的弱点，我们应该对他们说，“这个人觉得这么做对他自己来说很有好处，所以他就建议我学着他做。我原谅他。”65. 因为苏格拉底也原谅了负责关押他的那个人。后来，苏格拉底即将喝下毒药的时候，他哭着说，“他还为我们而悲泣，他太高尚了。”66. 苏格拉底会对狱卒说“正因如此，我们才把女人打发走了②”这样的话吗？不，这话是他对他的朋友说的，因为他们能够听懂他的意思。可是，对于那个关押他的人，他

---

① Aristophanes, *The Acharnians*, 531.

② 苏格拉底饮鸩而死之前，他把自己的孩子、朋友的妻子以及自己痛哭流涕的妻子 Xanthippe 都打发回家，然后跟自己的朋友们进行了最后一次对话。

把他当作一个孩子一样对待。①

第三十章　面对生活中的艰险，我们应该做好什么样的准备？

1. 如果你站在一位地位显赫的人面前，你要记住，上面还有另外一位②正在观察着下面发生的一切，你应该取悦于他而非前者。2. [上面的]他会问你："过去，在学校里上学的时候，对于流放、监禁、锁链、死亡以及羞辱，你是怎么说的？"

当时我常说，这些都是无所谓的。

3. "那么现在呢？现在，你是怎么称呼这些东西的呢？这一切，对你来说，有变化吗？"

没有。

"你自己呢？你自己有什么变化吗？"

没有。

"告诉我，什么样的东西是无所谓的？"

意愿之外的任何东西。

"那么，然后呢？"

意愿之外的东西与我无关。

---

① 比较 Plato，*Theaetetus*，173c—176a；*Phaedo*，116d，17d。关于本段文字在后世的影响参见 Burnyeat，1990：35。

② 即神。比较第一卷第 25 章第 13 节。

4. “告诉我，过去，你觉得，什么是善的东西？”

正确的意愿以及对表象的正确运用。

“你的目标是什么？”

跟着您走。

5. “你现在还这么说吗？”

对，我现在还这么说。

好吧，现在，你可以自信地进去了。不过，记住这句话，你会看到，在那些没有钻研过的人面前，做一个钻研过这些道理的年轻人是什么意思。6. 至于我嘛，以众神的名义，我想你会这样觉得：“我们为什么要为毫无意义的事情如此费尽心力、大肆铺张呢？7. 这难道就是[所谓的]权威吗？权威[所谓的]，难道就是[拥有]这样的接待室、这些卧室侍从和卫兵吗？我来听他们喋喋不休难道就是为了这一切吗？这一切都是如此毫无意义。可是，我却一直在为此而做准备，好像这些都是什么意义重大的事情似的。”

第　二　卷

第一章　自信与谨慎是不矛盾的

1. 哲学家认为，我们的一切行为都既要自信又要谨慎。可是，有些人觉得这似乎有点自相矛盾。我们现在就来尽力好好考察一下，看看这是不是真的。2. 因为，谨慎和自信似乎是相反的，而相反的事情是不可能一致的。3. 在我看来，许多人之所以认为这个问题有矛盾，是因为这样的问题：如果我们说，我们在做同一件事情的时候，既要谨慎又要自信，人们就完全有理由指责我们说，我们把不可能统一的东西放在了一起。4. 可是，这种说法到底有什么不对劲的呢？因为，我们常说，而且我们也已经证明，善和恶的本质在于我们如何运用表象；但是，意愿之外的事物既不会容纳本质上善的东西，也不会容纳本质上恶的东西。5. 既然如此，如果哲学家说："处理意愿之外的事物的时候要自信，处理意愿之内的事物的时候要谨慎"；那么，他们的这种说法又有什么自相矛盾的呢？6. 因为既然恶就在于对意愿的恶[①]的运用，那么，只有针对有关意愿的事我们才需要谨慎。而既然意愿之外的事物并不决定于我们，而且对我们来说也是无所谓的，那么，对于这些事物我们就应该充满自信。7. 这样，我们就可以做到同时既谨慎又自信，而且我们还会因为我们的谨慎而感到自信。因为，如果对于

---

① 即"坏"的或错误的运用。

确实是恶的事物，我们能够做到十分谨慎，那么，当我们面对不是恶的事物的时候，我们就完全可以信心十足了。

8. 不过，我们现在就跟鹿一样。当鹿看到[驱赶他们的猎人手中的]羽毛①的时候，非常害怕，想马上逃走。你猜猜，它们会往哪儿逃、哪里避呢？它们向[猎人们设好的]网里逃去，结果被捕杀了。因为它们把应该害怕的东西与应该自信的东西混淆了。

9. 对我们人来说也是一样的。在现实生活中，我们在什么情况下表现得很害怕呢？我们面对意愿之外的事物的时候表现得很害怕。我们什么时候表现得很自信、好像没有什么可怕的事情似的呢？面对意愿之内的事物的时候我们表现得很自信。10. 所以，只要我们对于意愿之外的东西能够得偿所愿，[我们马上就会觉得，]即使是上当受骗、鲁莽轻率、行为可耻、心怀恶念，也都是没什么大不了的。而当我们面对死亡、流放、痛苦或诽谤的时候，我们却表现得惊恐万状，一心想要逃走。11. 因此，我们跟那些在最重大的事情上犯了错误的人一样，把合乎自然的自信变成了胆大妄为、肆无忌惮和恬不知耻，把合乎自然的谨慎和自尊变成了胆小如鼠、品质卑劣和恐惧不安。12. 如果我们能够把谨慎转移到意愿和意愿所采取的行动上来，如果一个人怀着谨慎之心，那么，他想要回避东西的意愿就会马上处在他自己的权能之内。相反，如果他把谨慎之心转移到不是自己权能之内和意愿之外的事物上，

---

① 古时猎人打猎时把色彩鲜艳的羽毛绑在绳子上，然后拿着绳子去惊吓和驱赶野鹿，将鹿赶至预先设置的网中或者埋伏之处，然后捕猎杀之。比较 Virgil, *Georgics*, iii. 372，以及 Virgil, *Aeneid*, xii. 750。

并且把他的想要回避东西的意愿转移到处于别人的权能之内的事物上的话，那么，他本人也就必然会心怀恐惧、反复无常、烦躁不安。13. 因为可怕的不是死亡和痛苦，而是对死亡和痛苦的恐惧。因此，我们赞赏这样的说法：

死亡并不可怕，

可怕的是可耻地死去。①

14. 所以，我们应当将自信转向死亡，将谨慎转向对死亡的恐惧。可是，我们实际的所作所为与此却恰恰相反：面对死亡，我们转而逃避，而对于死亡到底应该怎么认识，我们却不仅毫不在意，而且是漠不关心，把它当作是无所谓的事情。15. 苏格拉底把这种对死亡的恐惧叫做“恶魔面具”②。他的这种叫法非常好。对于没有经验的孩子，恶魔面具显得非常可怕恐惧，我们对各种事情的恐惧跟孩子们也差不多。16. 什么叫孩子呢？所谓孩子就是无知。什么叫孩子呢？所谓孩子就是缺乏教育。因为，假如孩子们明白了[事物的实际情况]，他们就不会表现得比我们差。17. 什么叫死亡呢？死亡只是一种“恶魔面具”而已。把它翻过来，认一认，瞧，它是不咬人的。[我们的]这个小小的躯壳，不管是现在还是将来，它迟早是要与[我们的]灵魂分离而去的，因为它以前就是与我们的精神分离着的。既然如此，我们为什么还要因为它即将离我们而去而忧伤呢？即使它现在不离我们而去，将来它也必然

---

① Oldfather 注：无名悲剧诗人作，收入 Nauck *Trag. Adesp.*, 88; Menander, *Monostichs*, 504。

② μορμολυκαια，参见 Plato, *Phaedo*, 24；比较 *Crito*, 46c。

会离我们而去的。18. 为了什么目的呢？为了完成宇宙的循环往复①，它不仅需要现在的事物，将来的事物，而且同样还需要过去已经完成了的事物。19. 什么叫痛苦？痛苦只不过是一个恶魔面具而已。把它翻过来，认认它究竟是什么东西。我们的这个小小的躯壳所要经历的历程不就是时而艰难、时而顺利吗？如果你觉得没利，大门一直是开着的②。如果你觉得有利，就忍着。20. 因为，不论是在什么情况下，大门都需要一直敞开着。所以，我们不会有任何问题。

21. 这些认识和看法对我们有什么好处呢？心灵平静，无所畏惧，自由自在，这对于那些受到过真正教育的人来说，难道不是最高尚、最合适不过的好处吗？22. 在这种问题上，我们绝对不能相信大多数人，因为他们会说，“只有自由的人才会接受教育。”我们应当相信哲学家们，因为他们说，23. “只有接受了教育的人才是自由的。”

“这是什么意思呢？”

这就是说，就我们现在③而言，所谓自由，难道不就是指能够按照我们的愿望生活的能力吗？

“对。”

24. 告诉我，朋友们，你们希望在错误中生活吗？

---

① 世间万物循环往复，这是斯多亚派哲学的一个重要观点。请参见 D. L. *Zeno*, vii. 137; Marcus Aurelius, v. 13, 32; x. 7, 2; xi. 2。

② 参见第一卷第 9 章第 20 节及注释。

③ Oldfather 有注云：自由，在古希腊时期主要是指行使政治权利的自由；而在爱比克泰德所处的罗马统治时期，自由则指一个能够在帝国统治下按照自己意愿生活的权利。

“当然不是。”

犯错误的人是不会自由的，对吗？

“对。”

你们希望在恐惧、痛苦和忧伤中生活吗？

“当然不希望啦。”

在恐惧、痛苦和忧伤中生活的人是永远不会自由的。只要摆脱了恐惧、痛苦和忧伤，你同时也就摆脱了奴役。25. 最亲爱的立法者，我们怎么还能相信你呢？

难道我们只允许自由的人接受教育吗？

不，哲学家说，我们不允许没受过教育的人成为自由人。——这是神不允许的。

26. “那么，请问，如果有人让自己的奴隶围绕执政官转上一圈①，难道说，他这么做就好像什么都没干一样吗？”

不，他还是干了一点儿事的。

“干了什么？”

他让自己的奴隶围绕执政官转了一圈。

“没别的了吗？”

有，那就是，他还要为自己释放了的这个奴隶交二十一税。②

27. “可是，他这么做了以后，难道他的奴隶不是已经获得了自由了吗？”

---

① 此为罗马法律规定的释奴仪式。

② εἰκοστή，1/20，二十分之一，这是一种类似于什一税的税款。此法案公元前356年通过。这里，爱比克泰德说，此款由释奴者向政府上缴，但是，在第三卷第26章他又说是由被释放的奴隶本人缴纳的。

不，没有。他既没有获得自由也没有获得心灵上的平静。28. 因为，比方说，你虽然可以让别人转圈①，难道说，你自己就没有一个主人[凌驾在你之上]吗？难道金钱不是你的主人吗？难道就没有一位姑娘、男孩②、暴君或者暴君的朋友正在做着你的主人吗？如果不是这么回事，那么，为什么当你要去面对这类事情的考验的时候会颤抖不已呢？29. 正因为这个原因，我才总是不断地说，我们要不断锻炼自己，让自己准备好这样的知识，对于哪些事情我们应该自信，对于哪些事情我们应该谨慎；对于意愿之外的事我们要有自信，对于意愿之内的事我们要谨慎。③

30. “可是，”[你们有人可能会说，]“难道我没有给你读文章吗？难道你不知道我在干什么吗？”

31. 你在干什么呢？你所钻研的不过是一些微不足道的句子而已。去你的破句子吧。请你告诉我，你是怎么面对想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿的？告诉我，你是否能够永远都可以得到自己所想要的东西，而且也从来都不会陷入自己想要回避的东西之中？至于你写的那些无聊的话，——如果你有脑子的话，就请你把它拿到别的地方毁掉吧。

32. “什么？难道苏格拉底没有写过东西吗？”

---

① 指释放他自己的奴隶让他获得自由。

② 这里指的是同性恋男友，因为古代同性恋关系一般是年长的找年幼的，故有此说。

③ 这里，爱氏对自由的讨论已经与柏拉图有所不同了。请比较 Plato, *Gorgias*, 466d—468e。

[当然写过，]而且有谁写得有他这么多①。可是，他是怎么写的？他不可能总有人跟他一起辩论、审查②他，而他反过来又接受苏格拉底的审查，因此，他总是自己审查自己，自己向自己提问，并且非常切实地审查自己的某个天然认知。33. 这就是哲学家所写的东西。至于那些又长又没价值的文章以及“之乎者也”③之类的华丽辞藻，他把它们留给别人——那些愚蠢的人，那些很幸运能够平心静气、又有闲暇进行研究的人或者那些笨得连推理都无法做到合乎逻辑的人——去写去了。

34. 现在，如果有机会，难道你会去读上一段自己的文章，然后炫耀地说，“瞧，我的辩论编得多漂亮！”？35. 不，朋友，你应该说，“瞧，我从来没有一次没有得到过自己想要得到的东西。瞧，我也从来没有一次没有避开过我想要回避的东西。把死亡摆在我的面前，你就可以知道了。把痛苦摆在我的面前吧，把监禁摆在我的面前吧，把耻辱摆在我的面前吧，把谴责摆在我的面前吧。”对于一个从学校毕业出来的年轻人来说，这才是他真正应该展示自己的地方。36. 至于其他事情，你还是留给别人去做好了；不仅如此，

---

① 这句话有一点费解，因为我们一般都认为苏格拉底从来没有写过什么东西。按照第奥根尼·拉尔修(i. 16)的记载，苏格拉底没有什么著作。这里，爱比克泰德似乎认为，苏格拉底写东西不是为了发表，而是为了对自己进行哲学训练。(以上根据Oldfather注释)我以为，这也可能是爱比克泰德的比喻说法，因为苏格拉底跟人经常辩论，他的辩论与一般人写的逻辑文章相比要高明得多；而且，在苏格拉底看来，独自思考的人是在“自己的心灵上写作”(*Philebus*, 39a)。参考了 A. A. Long, 2002: 73。

② ἐλέγχειν 反驳，审查。

③ 希腊原文是“ἦδ' ὅς”，“ἦν δ' ἐγώ”(said he; said I．彼云，吾言)，是典型的讲究文采的哲学论文所采用的措辞方式，这里爱比克泰德用它来指那些玩弄华丽辞藻的人。为了方便中国读者理解，故作此译。

你也不要跟任何人谈论这些事情。假如有人因为这些事情赞扬你，你就容忍他。你要让人觉得自己什么人都不是，什么都不知道。37. 你要展现给别人看看，让他们明白你只知道这一点，即，你是如何做到从来没有让自己想要得到东西的意愿失望过、从来没有陷入自己力争想要回避的事情里的。38. 至于法庭辩护、其他问题以及三段论辩论这种事，就让别人去干去吧。你要去练习如何面对死亡、枷锁、拷打和流放①。39. 不仅如此，在进行所有这些锻炼的时候，你要充满自信，对他②无比信赖，因为是他召唤你去经受这一切的，他认为你可以胜任这一岗位。当你在这个岗位上面对意愿之外的东西的冲击的时候，你要向世人展现理性的主导要素的力量。40. 这样，我们既应当谨慎同时又应当自信，——对于意愿之外的事情，我们要勇敢自信，对于意愿之内的事情，我们要小心谨慎，——这句似是而非的话就再不会显得似是而非和不可能了。

第二章　论平静

1. 请你思考一下，假如你要走上法庭，你自己打算要维护的是什么呢？你希望获得的胜利是什么样的胜利？2. 假如你希望

---

① 参见第一卷第 30 章第 2 节。

② 即神。

维护的是让自己自由的意志合乎自然，那么，你完全可以确保做到这一点，一切都将稳稳当当、顺顺利利，而且你将不会有任何问题。3. 因为，假如你希望维护的东西是你自己控制①之内的东西，是本性上自由自在的东西，而且你已完全满足于此，那么，对于其他东西你还会有什么可在乎的呢？因为，有谁能够做它的主人[控制它]，有谁能把这一切从你身上剥夺走呢？4. 假如你希望自己自尊、忠诚，有谁可以阻止你呢？如果你希望不受任何限制和逼迫，有谁能够强迫你、让你希望得到你自己认为不应该得到的东西呢？有谁能够强迫你、让你希望回避你自己认为不应该回避的东西呢？

5. 可是，这意味着什么？法官也许会对你做出一些看起来非常可怕的事情。可是，他怎么能够使你在心里产生希望回避这种折磨的意愿呢？6. 因此，既然想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿都在你自己的权能之内，那么，至于其他的东西，你还有什么可在乎的呢？7. 这就是你的导言，这就是你的正文，这就是你的证明，这就是你的胜利，这就是你的结语，这就是[公众给]你的喝彩。

8. 正因为这个原因，当有人提醒苏格拉底为上法庭做好准备

---

① 希腊原文是 αὐτεξούσια，前半部分 aut-/auto-的意思是“自我”(self)，后半部分 exousia 的意思是“权力”、“权威”(power, authority)，整个的意思是“自我控制”、“自由”。这是爱比克泰德的一个特殊词汇，指的是完全决定于人自身的一种心理状态。他在第四卷第 1 章第 56、62、68、100 节等处论述自由的时候都用到了这个词。Musonius Rufus (frag. 12) 曾经用这个词来描述一个奴隶主认为自己可以完全控制自己的奴隶。*Chrysipp. Stoic.* 2. 284; *Diogenian. Epicur.* 3. 61; Plotinus, 3. 2. 10, 6. 8. 20 都使用过这个词。后世对这个词是如何使用的呢？Bobzien(1998: 355)对此有详细讨论，尤其是他还对基督教作家对这个词的使用进行了研究。——参考了《希英大词典》。

的时候，他回答道，“难道你不觉得我一辈子都在为此做准备吗？”

9. 什么样的准备呢？

“我维护住了我自己权能之内的东西，”他说道。

怎么维护的呢？

“不论是在集体生活中，还是在个人生活中，我都从来没做过一件不正义的事。”①

10. 可是，假如你还希望维护好其他外在的东西——你那小小的身体、一点点财物和无聊的名誉的话，那么，我告诉你，你现在马上做准备，以应付各种可能发生的事情，而且你还应该仔细研究一下你的法官和对手的性格。11. 如果有必要抱住他的腿，你就抱住他的腿；如果有必要流泪，你就让自己泪流满面；如果有必要发出痛哭的呻吟，你就发出呻吟吧。12. 因为一旦你让自己[内在]的东西屈从于外在之物，你从今以后最好做个奴隶，不要让自己左右逢源，摇摆不定，一会儿想做个奴才，一会儿又不想做了。13. 要么这样，要么那样，你要全心全意，一以贯之。要么做个自由人，要么做个奴隶，要么做个接受过教育的智者，要么做个没有教养的愚者；要么做个斗志昂扬的斗鸡，要么做个垂头丧气的斗鸡；要么耐心忍受鞭打直到死去，要么立即屈服，千万不要挨了许多鞭子之后才最后不得不屈从。14. 可是，如果[你觉得]这么做非常可耻，那么，你就要马上打定主意，认清楚“善恶的本质是在哪里呢？真的本质在哪里，善恶的本质就在哪里。真和善恶的本质在哪里，我们就需要在哪里小心谨慎。真和善恶的本质在哪里，我

---

① Xenophon, *Apologia Socratis*, 2, 3.

们就需要在哪里勇气十足。”①

15. 你是不是觉得，如果苏格拉底希望保住自己的外在的财物，他还会不会走上前来，对他们说，“安尼图斯和墨勒图斯他们可以杀死我，但是他们却不能伤害我”？16. 难道他会愚蠢到看不清这样做不仅不会让他实现这个目标，而且反而只会导致相反的结局吗？那么，他为什么那么没有理智偏要激怒他们呢？17. 同样道理，我的朋友赫拉克利特曾经在罗德斯因为一小块土地跟人打一场小官司上了法庭，他向法官们指出，他的辩护词站在正义的一边，他在结束自己的辩护的时候说，“我既不会企求你们，也不会在乎你们怎么判决，因为经受考验的是你们，而不是我。”就这样，他输掉了这场官司。18. 他[这么做]有什么用？他只要不向他们哀求就得了；他根本用不着非要加上“我不企求你们”这样的话，除非他觉得这时候应该像苏格拉底那样故意刺激一下那些法官。19. 如果你确实打算这样为自己辩护，你为什么还要服从传唤[走上法庭]呢？20. 因为，假如你想让人把你用十字架钉死，你只要等在这里，十字架自然会找上门来的。如果理性认为你应当听从传唤，尽力说服法官，那么，你就按照规矩做好了，但无论怎样，你都一定要永远保持自己的个性。

21. 这么看来，如果你说，“请给我一个建议吧”，这就太荒唐了。我能给你什么建议呢？你还不如说：“请让我的头脑不管发生什么事情都能适应吧。”22. 因为，[如果你说：“请给我一个建议

---

① 此句与上下文不够衔接，而且意义不清，可能为上一章结尾之句，被亚利安误插于此。

吧”,]这样的说法就好像是一个不会写字的人说“如果有人告诉我一个名字,请你告诉我怎么写”一样。23. 因为如果我对他说,“写狄翁吧”,可是又来了一个人,让他写特翁这个名字而不是狄翁这个名字,你说该怎么办?他该怎么写呢?24. 如果你练习过写字,那么,别人说什么你都可以随时写出来。可是,如果你没有练习过写字,我又能给你提什么建议呢?因为,如果一旦环境的要求不同了,你该怎么说、怎么做呢?25. 只要你记住这个原则,你就再也不会茫然若失、需要别人的建议了。但是,如果你瞪大了眼睛盯着的是外部的东西,你就必然会任受你主人愿望的摆布[,东蹿西颠],跑上跑下。26. 什么样的人会成为你的主人呢?那些能够控制你拼命想要得到或者回避的东西的人就是你的主人。①

第三章 致那些在哲学家面前赞扬别人的人

1. 有一个人请第奥根尼为他写封推荐信,第奥根尼对他说道,“你是个人,这一点只要他看你一眼就可以看得出来。至于你是善的还是恶的,如果他有经验善于分辨善恶,他自己就会看得出来;如果他没有这种经验,即使我给他写上一千封推荐信,他也是

① 比较《道德手册》第 14 条。

看不出来的。”①你瞧，第奥根尼回答得多好。2. 因为这就好像是请人来鉴定一下一块德拉克玛银币的真伪一样。如果他善于鉴定银币，你自己给自己做推荐好了。3. 所以，同样道理，就像鉴定银币一样，我们也应该有一定的能力来指导自己的生活，这样，我们就可以像鉴定银币的专家那样说，“你爱给我什么银币就给我什么银币，我都是会鉴定出来的。”4. 同样，如果是关于三段论，我可以说，“你爱给我带来什么人就给我带来什么人，我都可以分辨出谁会三段论，谁不会三段论。”②为什么呢？因为我会分析三段论，我有分辨谁会三段论、谁不会三段论的能力。5. 可是，如果我面对的是生活，我应该怎么做呢？有的东西，有时我会认为它善，有时我会认为它恶，为什么呢？因为，这跟三段论的情况正好相反，[对于生活来说，]我既无知识又无经验。

第四章　给被捉奸在床的人的忠告

1. [有一天，]爱比克泰德正在给学生们讲课，他说，人天生就

---

① 比较 Euripides, *Medea*, 518; Shakespeare *Macbeth*, act i. scene 4:

There's no art,
To find the mind's construction in the face.
(没有任何技能，
能够从人的脸上发现他的内心世界。)

② 这里的逻辑转得有点突然。关键原因是因为 ἀναλυτικός 这个词，按照 Wolf 的解释，它指的是三段论，而按照 Uptin 和 Schweighäuser 的解释，它的意思是指能够分析三段论的人(参照了 Oldfather 的解释)。因为前一个意思可以使这里的句子跟上文衔接，后一个意思能够使这个句子跟下文衔接，所以，我就分别取了这两种解释。

应该互相忠诚，谁破坏了这一点谁就破坏了为人之道。正在这时，走进一个人来，他颇有学者的名声，可是曾经被人在城里捉到过与人通奸。2. 于是，爱比克泰德说道，如果我们不顾我们这种天生应有的诚信，算计邻居的妻子，我们干的这叫什么事儿呢？我们这么做不就是在诋毁和破坏吗？诋毁谁呀？当然是诋毁诚信、高贵、虔诚的人了。3. 只有这些吗？我们这样做，不也是在破坏邻里间的感情、友情，还有整个城邦吗？你说，我们是在把自己放在什么样的位置上呢？

朋友，像你这样的人，我们该怎么对待你呢？当作邻居？还是当作朋友？[如果当作邻居，当作]什么样的邻居呢？[如果当作朋友，又该当作]什么样的朋友呢？或者，还是当作一个公民？可是，我该信任你什么呢？4. 假如你只是一件陶罐，破了，没有什么用了，我自然就可以把你扔到垃圾堆里，谁也不会再从那里把你拣起来的。你是个人，可是你却不配有任何[适合于]人的位置，你说，我们该把你怎么办呢？假如你不适合做一个朋友，难道你就适合做一个奴隶吗？5. 又有谁会信任你这样的奴隶呢？所以，如果把你像一件废物一样扔进垃圾堆里，你说你该怎么表示反对呢？

6. 也许你会[抱怨]说，“谁都不理我，我是个人，我是个学者呀。”

当然谁都不理你啦。因为你是一个恶人①，一个没用的人。

---

① 这里的“恶人”语气没有我们日常汉语那么严厉，只是一般意义上的“坏人”，或者说“不道德的人”，这里为了翻译“恶”这个重要概念所以就做了这样的。后文亦同。

你这样的人就像黄蜂一样，它们也许也会抱怨没人理它们。可是，人们都躲开它们，而且可能的话，人们还要打死它们，踩死它们。

7. 你有刺，无论刺到谁，都会给谁带来痛苦和麻烦。[你说]你想让我们该拿你怎么办？我们根本没地方放你。

8. “什么，”你可能会说，“难道女人不是天生就是大家的公共财产吗？”①

我同意。可是，[比方说，]一只乳猪，对于被邀请参加宴会的客人来说，是大家的公共财产。可是，当把它割成块，分给众人之后，你为了自己快活，凑过去，把邻座那个人的那块抢走了，或者偷偷地偷走了，或者为了满足自己的贪欲，悄悄地探过手去，把手搁在人家的肉上边，最后再撕一小块下来，如果撕不到，就用手指沾点油水，放在自己的嘴里舔舔也好。你这样的人可真是宴会上的好伙伴，真可以与苏格拉底平起平坐了！②

9. 同样，剧院不也是大家的公共财产吗？！人家都坐在座位上，而你走过来，为了自己快活把人家赶走[，自己坐了上去]。

10. 同样，你也可以说，女人天生是大家的公共财产。可是，既然立法者就像宴会的主人一样，已经把各个女人分配给了众人，你为什么不找属于自己的那一份儿，却反倒去贪婪地偷别人的那一份儿呢？

---

① 这种观点在古代非常普遍，即使斯多亚派（请参见 D. L. vii. 33 and 131）和爱比克泰德也不能免俗。即使是柏拉图也是这么认为的（Plato, *Republic*, 457d—464b）。不过，爱比克泰德并没有过分男权主义的霸道，他只是用这种说法来解释当时的婚姻制度。读者还可以比较《片段集》里的第 15 条，那里，他谈的仍然是这个话题。

② 大约是在影射柏拉图和色诺芬的《饮宴篇》。

"你说得对。可是,我是个学者,我懂得阿奇戴莫斯[1]。"

11. 懂你的阿奇戴莫斯去吧,通奸去吧,做一个毫无诚信的人去吧,或者干脆别做人了,干脆做匹狼或做只猴子算了,还有什么能够拦得住你呢?

第五章 为什么精神高尚的人应当谨慎地生活?

1. 物质材料本身是无所谓的,但是,我们如何运用这些物质材料却不是无所谓的。

2. 那么,我们怎样才能保持一个恒常、平静的心而同时又既小心谨慎又不任性鲁莽呢?

我们不妨学一学那些掷骰子的人。3. [对于他们来说,]桌子是无所谓的,骰子也是无所谓的。我怎么能知道落下来的骰子会有几点呢?运用落下的骰子的时候要小心谨慎、技艺娴熟,这就是我应该努力做的事[2]。4. 同样道理,在生活中,对我们最重要的事情就是,区分不同的事物,掂量它们各自的分量,并且对自己说,"外部的东西不是我权能之内的事,意愿才是我权能之内的事。

---

① 阿奇戴莫斯(Ἀρχέδημος, Archedemus),可能指的是塔苏斯(Tarsus)的斯多亚派哲学家阿奇戴莫斯(根据 Plutarch. *de Exil*. 14)。不过也可能是评论过亚里士多德的《修辞学》的修辞家阿奇戴莫斯(Quintilian, iii. 6. 31 and 33)。无法确定。

② 比较 Menander in the *Adelphoe* of Terence, 740f.。

5. 我到哪里去寻找善和恶呢？在我的心里，在属于我自己的东西里。”可是，对于属于别人的东西，千万不要用“善”或“恶”、“有利”或“有害”之类的词来称呼它。

6. “什么？难道说，使用外部的东西的时候我们可以毫不在意吗？”

不，当然不是。因为这么做对于意愿来说就是恶的，因而也就是违反自然的。7. 相反，我们要谨慎地行动，因为我们对于这些东西的使用不是无所谓的事。我们的行动既应当镇定自若，又应当心平气和，因为物质材料是无所谓的，8. 而对于那些对我们来说有所谓的东西，谁都无法妨碍我、强迫我。如果对于有些事情别人可以妨碍我、强迫我，那么，能不能得到这些东西就不在我的权能之内，因而也就无所谓善或恶。但是，如何使用这些东西却是有善恶之分的，而且是在我的权能之内。

9. 有两种品质是很难统一在一起的，一个是关心物质材料的人的那种谨慎，一个是淡漠于物质材料的人的那种镇定自若的态度。但是，统一这两种品质也并不是不可能的，否则的话，幸福就成了不可能的事了。10. 我们的行为完全就像是在大海上航行。(在海上航行的时候，)我所能做的是什么呢？我可以挑选船长、水手以及出海的日子和时刻。11. 可是，突然，来了暴风雨。暴风雨跟我又有什么关系呢？我已经尽到了我的责任。现在该轮到船长尽他的责任了。12. 可是，这时情况更糟了，船要沉了，那么，我该怎么办呢？我只做自己有能力做的事情。我绝不会心怀恐惧地被淹死，我绝不会痛哭流涕、怨天尤人地死去。因为我知道，万物有生必有灭。13. 我不是长生不老的[神]，而是人，我是宇宙的一部分，就像一小时之于一天。我会像一小时时间那样来，也会像一小

时时间那样去。14. 至于我是怎么消失，是因为溺水还是热病，这对我又有什么所谓？因为不管怎样，不管是这样消失还是那样消失，到时候我总是要消失的。

15. 你会看到，善于玩球的人也是这样。他们谁都不会讨论自己玩的球是善的还是恶的，他们谈的只是如何击球、如何接球。16. 所以，娴熟的技法正在于此，玩球的技巧、速度以及判断是否正确也在于此。[就拿我来说吧，]我抓不着球，即使我展开衣服也碰不着球。对于高手而言，我只要投球他就能接住。17. 如果我们接球、击球的时候心里慌张恐惧，这还有什么乐趣可言呢？而且谁还会出手稳准，谁还会明白比赛接下来该如何进行呢？球赛中，假如有一位喊道："投球！"而另一位却说"别投！"另外还有一位又说，"别向上投！"这简直就是吵架，哪里是玩球？！①

18. 可是，苏格拉底却很会玩球。

"你这话是什么意思？"

我是说，他在审判他的法庭上很会玩儿。他说，"安尼图斯，请你告诉我，你为什么说我不信神呢？你认为精灵②是什么？难道

---

① 这是一种古希腊人的玩球的游戏，类似于现代的篮球。同一球队的队员互相呼喊，传递手里的球，而对方的球队则尽量从他们的手里把球夺过来。读者还可以参见 Plutarch, *Alex.* 39, 3; Galen, *de Parvae Pilae Exercitio*, 2; Antiphanes, *Athenaeus*, I. 15a。

② δαίμονες (daemones，相当于英文中的 demons)，这个词原来可以指任何神灵鬼怪，后来，在早期希腊时期一般主要是指最高等的神灵，而在古典希腊和希腊化时期则专门用来指那些低级的精灵神怪，所以，它并不是英文中 demon(魔鬼，恶魔)所表达的意思。猫头鹰丛书《苏格拉底的最后日子——柏拉图对话集》(上海三联书店，1988 年)把这个词翻译成了"神奇的存在物"，我这里把它把翻译为"精灵"，请读者注意。参见第一卷第 14 章第 12 节注释。

这些精灵不就是神的儿子或者神与人共同生下的后代吗?”19. 安尼图斯表示赞同。于是,苏格拉底又说,“在你看来,有谁会相信有骡子而没有驴子呢?”①他简直就像是在玩球。他此时此地玩的球是什么呢? 是生命,是囚禁,是流放,是饮鸩就死,是与妻子分手,是让自己的孩子们成为孤儿,20. 这就是他玩的球。不过,他的球玩得非常漂亮。我们也应该像他这样玩球,也就是说,对于玩球的游戏我们要尽可能地小心谨慎,而对于玩的对象我们则应当把它当作无所谓的事,一只球而已。② 21. 我们必须尽力展现出自己运用外在之物的技巧和能力。我们接受一件东西不是为了把这件东西当作自己的一部分,而是为了表现运用这件东西的技巧,不管它是件什么东西。同样道理,织布的人是不生产羊毛的,他的工作是不管他拿到的是什么羊毛,他要在这些羊毛上展现自己的技巧。22. 你的食物和财产是别人③给你的,那么,人家同样也可以从你的身边把这些东西拿走,这也包括你小小的身躯。

所以,你的责任就是,给你什么材料你就接受什么材料,然后加工它。23. 如果你完成任务的时候没受一点伤,遇到你的人就会祝贺你安全地逃④出来了。同样,一个懂得如何观察这种问题

---

① 这是爱比克泰德根据自己的记忆说的话,其实,根据 Plato, *Apology*, 27c(柏拉图,《申辩篇》,27c),这句话是苏格拉底对墨勒图斯说的而不是对安尼图斯说的。

② 这里,爱比克泰德把人生比作玩球的游戏,而所谓美德,在他看来,关键在于如何把球玩好,而不是如何赢得球赛(外在之物是无所谓的,而如何运用这些外在之物则不是无所谓的)。非常相似,西塞罗把美德比作演好一个角色,跳好一场舞蹈(Cicero, *De Finibus*, 3. 22, 24.)。

③ 指神。

④ ἰσώθης, 字面上的意思是“把自己解救了出来”、“脱身”,好一个字眼!

的人，如果他看到你在完成任务的时候表现得非常高贵得体，他就会赞扬你，并且会与你一起为此而庆贺。可是，如果他发现你为了脱身做了让人不齿的事，那么，他就会做相反的事[，不仅不会赞扬你，而且反而会耻笑你]。因为，如果一个人的欢喜雀跃是合乎理性的话，别人也会跟他一起欢喜雀跃的。

24. 那么，我们怎么能说有些外在之物是自然的，而有些外在之物是有违自然的呢？这就好像认为我们与宇宙的其他事物没有任何关系一样。比如说，对于脚来说，我可以说，保持干净是合乎自然的。可是，如果你把它当作一只脚，而不是把它当作一件独立[于整体]的东西，那么，让它走在泥里，踩上荆棘，有时甚至为了整个身体把它砍掉，这都是应该的。否则的话，它就不是一只脚了。对于我们自己，我们也要这样看待。

25. 你是什么？一个人。如果你认为自己是孤立的，那么，长寿、富裕、健康，就是很自然的事情了。可是，如果你把自己当作是人，当作是某个整体的一部分，那么，为了这个整体，你就有时需要疾病缠身，有时需要长途跋涉，有时需要出生入死，有时需要贫困潦倒，有时甚至还可能英年早逝。26. 那么，你为什么还要生气呢？你难道就不明白，刚才我们说过，如果脱离了整体，脚就不可能成其为脚，同样，你也就不能成其为人了吗？那么，到底人是什么呢？人就是城邦的一部分，首先，人是由众神和人类共同组成的城邦的一部分；其次，人又是宇宙城邦在人间复制出来的、与自己关系非常密切的小城邦的一部分。

27. “什么，”[你可能会说，]“为什么审判的偏偏是我呢？”

什么？！难道你是说，要让别人得热病，让别人跋山涉水，让别

人引颈就戮，让别人受审入狱吗？［我告诉你，］我们有这样的肉体，有这样的世界，有这么多人共同居住在一起，你想让这种事情不发生在自己身上，而是发生在这样或那样的人身上，这是完全不可能的。28. 因此，你的职责就是，站出来，把自己应该履行的责任讲出来，然后应该怎么安排和处理这些事情就怎么安排和处理这些事情。［假如法官］说，“我宣判你有罪”，29. ［你应该这样回答，］“好吧，祝你一切如意！ 我已经尽了我的责任，你也要看看你是否尽了你的责任，因为，不要忘记，做法官也是有风险的！”

第六章　论无所谓

1. 假言命题是无所谓的，但是对它的判断却不是无所谓的。我们所做的判断可能是知识，也可能只是一种看法，还可能只是一种误解。同样道理，生命是无所谓的，但是如何运用生命却不是无所谓的。2. 因此，如果有人对你说，“这些东西都是无所谓的，”你不要因此而粗心大意；如果有人敦促你要小心谨慎，你不要因此而颓废堕落，惊惧畏缩于物质材料。

3. 你要明白自己到底准备干什么，能够干什么，对于你没有准备好的事情，如果别人比你强，你要保持沉默，不要生气。4. 因为在有关三段论的问题上，你也许会比别人强。如果别人因此而不高兴的话，你应该这样安慰他们：“我学习了三段论，而你没有学过三段论。”5. 所以，如果有的事情需要娴熟的技巧，你没必要非

得强迫自己加强练习，使自己达到所要求的灵巧程度；你应该把这样的事情让给有这种技巧的人去干，而同时以自己能够做到镇定自若为满足。

6. “去，去向某某人致敬。”

我向他表示了敬意。

“怎么表示的？”

我是不卑不亢地向他表示敬意的。

“可是，人家把门摔在了你的脸上。”

7. 是的，我还没有学会爬窗户。如果我发现门是关的，我就必须要么退回去，要么从窗户爬进屋去。

“可是，[人家又命令道，]‘去，跟他说话去！’”

我确实跟他说了话。

“怎么说的？”

我跟他是用不卑不亢的口气说话的。

8. 可是，你没有得到自己想要的东西。这当然不是你的事而是他的事。既然这是人家的事情，你为什么要把别人的事情说成是自己的呢？假如你能永远记住什么是自己的，什么不是自己的，你就永远不会心烦意乱。9. 因此，克里西普①说得好，“只要我还不知道将来会有什么样的结局，我就将永远尽量做合乎自然的事，因为神创造我的时候就赐给了我选择合乎自然之物的能力。

---

① 比较 Marcus Aurelius，ii. 16，iii. 11，vi. 44，xii. 36；Seneca，*de Otio Sap.* c. 31；Cicero，*De Finibus*，iii. 19. 1。请比较 *Stoic. Vet. Fragm.* iii. 46，frag. 191。Von Arnim 认为，只有最后的几个词才是从克里西普的原文中直接引用过来的。（Oldfather 注）

10. 如果我真的知道命运注定要我现在生病，我就会希望自己现在马上得病，因为如果脚有思想的话，它也会希望自己踩入污泥中的①。”

11. 再比如说，为什么麦子会长出来穗子呢？这难道不是为了[成熟]变干吗？而麦子[成熟]变干的目的难道不是为了让人去收割吗②？麦子不是一种独立的存在。12. 如果麦子有感情的话，难道它们就应该企求永远不让人收割掉吗？企求永远不被收割掉，这对于麦子来说简直就是个诅咒。13. 同样道理，你也应该知道，对于人来说，永远不死也是一种诅咒，这就好像企求麦子永远不会成熟、永远不会让人收割掉一样。14. 可是，我们人类命中注定是必然要被人收割掉的，同时，我们还能够意识到这一点，因此我们很生气。因为，我们既不明白我们人是什么，也没有像养马的人研究马一样研究过到底什么东西是属于我们自己的。

15. 克里桑塔斯在战场上正要砍杀一个敌兵的时候，忽然听到收兵的军号③，于是，他克制住了自己，因为他坚信，服从将军的号令比按照自己的想法行事对自己更有利。16. 可是，当必然向我们发出召唤的时候，我们没有一个人心甘情愿地服从她的命令，我们痛哭流涕地忍受着降临到我们身上的一切，我们把这叫做“[为]形势[所逼]”。

17. 朋友，你说的“[为]形势[所逼]”是什么意思？如果你指

---

① 参见第二卷第 5 章第 24 节。

② George Long：爱比克泰德这里很可能是在暗指 Euripides 的 *Hypsipyle* 中的话。比较 Marcus Aurelius，vii. 40。

③ Xenophon，*Cyropaedeia*，IV. 1，3.

的是存在于你周围的东西，那么，没有一件东西不是你的“形势”。如果你指的是困难，[世间万物有生必有死，]让出生的东西死去这又有什么困难可言？18. 可以杀死一个人的东西可以是一柄剑、一个车轮①、一片大海、一块瓦片，也可以是一位暴君。你自己究竟会通过什么样的道路走向阴曹地府②，这对你来说又有什么区别呢？每条路都是一样的。③ 19. 不过，如果你想听句实在话的话，我告诉你，让暴君打发你去地府是最捷近的一条路。暴君要杀死一个人，从来不会超过六个月，而得热病总要一年多时间才成。所有的这一切都不过是徒劳无益的人间喧闹和空洞名称而已。

20. “有皇帝在，我就有生命危险。”

可是，我住在尼科波利斯，这里地震不断，我也一样有生命危险呀。再说，你乘船驶过亚得里亚海④的时候不也一样有危险，有生命危险吗？

21. “可是，我在思想上也有危险。”

你自己的思想会有危险？这怎么可能呢？谁能强迫你违反自己的意志进行思想呢？或者，难道你是说别人的思想吗？可是，如

---

① 这是一种类似中国古代车裂的一种酷刑，不过可能只拉到脱臼为止，没有中国的刑罚那么残酷。参见第四卷第 13 章第 22 节。

② 原文为 Ἀιδου，即 Hades，哈得斯，希腊神话中的死神，宙斯和海神波塞东的兄弟，冥界的王，他监管坏人死后的审判和惩罚。

③ 这是当时非常流行的一种说法，据说是安纳克萨哥拉（Anaxagoras）、阿利斯提普（Aristippus，享乐主义、居勒尼学派的创始人）或者是第奥根尼（Diogenes）说过的名言。

④ Ἀδριαν，“亚得里亚海”。这个海是根据意大利北部地名命名的，来源不确，罗马皇帝哈德良（Hadrian）的名字也是根据这个地名取名的。所以，我们这里也许应该翻译成“哈德良海”，这样就更符合这里的上下文了。

果别人的思想有错误，这怎么会对你构成威胁呢？

22. “可是，我可能会有遭流放的危险呀。”

遭流放又怎么啦？不就是要把你送到罗马以外的地方去吗？

“是呀，假如我被流放到吉亚罗[①]怎么办？”

如果这对你有好处，你就去呗。如果没有什么好处，你可以不去吉亚罗，另找一个地方呀，找一个不管下令流放你去吉亚罗的人他自己愿意不愿意，也都注定要去的地方不就行了吗？[②] 23. 为什么你偏要去罗马，好像罗马有多重要似的？这根本不值得你花费那么多工夫。是啊，恐怕有些年轻而又有才气的人会说：“听了这么多课，做了这么多练习，坐了这么长时间，听一位没有任何情趣的糟老头子讲话，这真不值得。”

24. 你只要记住一条，那就是要分清楚什么是你自己的，什么不是你自己的。不要把不是自己的东西硬说成是自己的东西。25. 法官席和监狱，这是两个完全不同的地方，一个高，一个低。可是，如果你愿意，不管是坐在法官席上，还是蹲在监狱里，你的意愿都可以完全一模一样。26. 我们应当向苏格拉底学习，即使在监狱里也可以写出凯旋之歌[③]。27. 至于我们现在的样子，我看，即使在监狱里有人对我们说，“你愿意听我给你唱支凯旋之歌吗？”我们恐怕都会受不了他的。

“你烦我干什么？难道你不知道我现在有多不幸？我都成了

---

① 参见第一卷第 25 章第 20 节及注释。

② 指死亡。

③ 根据 Diogenes Laertius 的记载，苏格拉底在狱中曾经写过这样的诗歌，而且诗歌第一句提及阿波罗。

这个样子。”

什么样子？

“我快死了。”

是啊，难道别人就会长生不老吗？

第七章　如何求神谕

1. 由于我们没有必要求神谕的时候却偏要去求神谕，所以我们许多人都忽略了自己应尽的义务。2. 因为除了死亡、危险、疾病等等诸如此类的东西，预言家还能预见什么呢？3. 假如为了朋友，我们必须面对危险，或者我们甚至觉得应该为朋友而死，你说我求神谕还有什么用？我自己的心里不也有一个能解读神谕的预言家吗？正是它告诉了我善恶的本质是什么，也正是它为我解释了什么样的符号意味着善，什么样的符号意味着恶。4. 那么，既然这样，我要动物的内脏和天上的飞鸟[①]还有什么用呢？假如有一位预言家对我说，“这对你有好处”，你说我会听他的话吗？他可能知道什么有利吗？他能知道什么是善吗？5. 他能像观察动物内脏那样[轻易地]分辨出什么是善的东西，什么是恶的东西吗？如果他知道什么是善的，什么是恶的，那么，他一定也了解什么是

① 古时，人们经常通过观察动物的内脏和天上的飞鸟来预知未来，就像我们中国人用龟甲来占卜吉凶一样。

高尚的，什么是可耻的；什么是正义的，什么是不正义的。6. 朋友，你可以告诉我我的将来是生还是死，是贫穷还是富足，但是至于到底这些有利还是不利，难道我还需要去问你去吗？

7. 你为什么不谈谈语法问题呢？[①] 你为什么偏偏要对大家都各执一词、争执不下的问题发表你的看法呢？8. 因此，有一位夫人打算要给流放中的格拉提拉[②]运送一船粮食给养，有人对她讲，“图密善会把它抢走的。”这位夫人回答得非常好：“我宁愿图密善把它抢走也不会不给格拉提拉送粮食去的。”

9. 那么，我们如此频繁地求乞神谕究竟是为了什么呢？因为我们胆小懦弱，而且对将来充满恐惧，所以我们总想低声下气地奉承预言家。

“请问，先生[③]，我应不应该继承父亲的财产呢？”

“哦，我们先祭祭神再说。”

“好吧，先生，我就听从命运的意志吧。”

如果预言家说的是，“你应该继承你父亲的财产，”于是，我们就对他感激涕零，好像我们是从他那里继承财产似的。所以，预言家常常愚弄我们。

10. 那么，我们到底应该怎么办呢？我们去找他们的时候应该就像一个赶路的人一样放弃我们想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿。因为，对于一位赶路的人来说，当他询问路上遇到

---

① 意即：为什么你不谈谈自己一无所知的事情呢？

② 格拉提拉（Γρατιλλα，Gratilla），罗马贵妇，被图密善流放。

③ κύριε，字面的意思是“主人”，基督教的“主”用的也是这个词。参见第一卷第29章第48节注释以及第二卷第15章第15节注释。

的人，这两条路哪一条可以到达目的地的时候，他并不是想着非要走右边的路而不走左边的路，因为他并不是打算非要走哪条具体的路，而只是希望走能够通向目的地的那一条路。11. 因此，我们向神求神谕就应该跟向向导问路一样，我们对待神就应该像对待我们的眼睛一样，我们并不是请求我们的眼睛非要看到这件东西而不是那件东西，我们应该做的是，我们的眼睛给我们带来什么样的表象，我们就接受什么样的表象。12. 可是，实际上，我们颤抖着抓住观察飞鸟的预言家的手，向他乞求，好像他就是神一样："先生，请您可怜可怜我，让我安然渡过难关吧。"

13. 奴才呀，你为什么偏偏想要别的东西而不要[对你来说]最好的东西呢？还有什么比神喜欢的东西还要好的东西呢？14. 你为什么偏偏想要你的那部分可以贿赂你的法官、让给你提建议的人犯错误的东西呢？

第八章　善的本质是什么？

1. 神是有好处的。善也是有好处的。因此，神的本质在什么地方，善的本质就应该在什么地方。2. 那么，神的本质又是什么呢？[①] 是肉体吗？当然不是。是房产吗？当然不是。是名声吗？当然不是。[神的本质]就是智慧、知识和正确的理性。3. 所以，

① 参见第二卷第 14 章第 11—13 节。

我们就应该从这里，只从这里来寻求善的本质。难道你会在植物里寻求善的本质吗？不，不会的。难道你会在非理性的动物上寻求善的本质吗？这也不会。既然你寻求的是理性的东西，那么，你难道会在非理性的东西里去寻找吗？4. 植物没有运用表象的能力，因此，你就不要用“善”这个字眼来称呼它们。

所以，善要求具有运用表象的能力。5. 可是，除此之外，善是不是只需要这种能力呢？如果我们说善只需要这么一种能力的话，我们同时也就必须承认，除了我们人类以外，其他动物①也可以有善，也可以有幸福和不幸福。6. 看来，你不会这么说。这就

① 人是不是动物，从实质上讲，这是一个天人关系问题，一个关于人的本性的问题，对这个问题的不同回答，导致了中西文化的一些根本性的差别。这里，爱比克泰德和斯多亚派认为，人也是动物，这是古希腊与我们中国人完全相反的一个观点。我们中国人说，人异于禽兽的地方，就在于人有伦理道德，所以我们古代的圣贤只要证明人伦合于天理，就算证明了人伦的合理性。可是，对于斯多亚来说，这依然是人与禽兽相同的地方。在他们看来，人异于禽兽的地方主要在于人有理性，因为家庭、亲情关系，有些动物也是有的。所以，他们要证明他们的城邦伦理的合理性，就必须从理性出发，用理性来说明。这样做，就要运用逻辑论证，所以，他们的那一套论证手段就比我们的要远为细致和精确。从中我们也可以看到，古希腊人之所以总是把城邦放得高于家庭这样的初级人伦关系之上，就是因为城邦制是他们作为一个人——一个具有理性能力的人的安身立命之所，同时也是希腊各个“国家”存在的基础。当然，另一方面，如果我们要分析何以古希腊的理性与现代西方人所谓的理性有所不同，我们同样也要首先具体考察当时人们所处的城邦制度，否则，我们的理解将永远是抽象的、架空的、一相情愿的。这就是为什么苏格拉底、柏拉图以及亚里士多德那么推崇斯巴达并终生致力于维护这种他们热爱着的制度的原因。而到后来，斯多亚学派也同样继承了他们的这一传统，要用人异于禽兽的这一关键点——理性，来为世人立言，当然，他们面对的已经是一个世界城邦，而他们要为世界建立的新道德也已经是一个神的道德了。因为，毕竟，时代不同了，社会不同了，人也不同了，城邦也不同了，城邦的神不同了（这在苏格拉底就已初见端倪了，苏格拉底不就被控告引入新神吗？），而要维系一个世界的伦理道德体系也就更加不同了。参见王文华：《好与善——爱比克泰德伦理观分析》，国际关系学院学报 2002 年第 4 期，第 38 页。

做对了。因为,不管其他动物有什么样的运用表象的能力,它们都无法理解自己对表象的运用。我们这么说是完全有理由的,因为它们只是为了服务于别的动物而存在的,它们并不是最主要①的动物。

7. 比如说,驴生来就不是最主要的动物,对吗?对。自然界有驴是因为我们需要强壮的背来为我们负重。而且,不仅如此,宙斯啊,我们还需要它能够行走;于是,它就又具有了运用表象的能力。否则的话,它就无法行走了。除此之外,它就再没有什么别的东西了。8. 可是,如果驴能够理解自己对表象的运用的话,那么,显然,按理说,它就不应该受制于我们人类,或者说,它们就不应该为我们人类的需要服务。相反,它们应该与我们人类一模一样,处于同等的地位。

9. 既然如此,在寻找善的本质的时候,你难道还会在理性动物之外的动物里去寻找吗?因为,既然这些动物是缺乏理性的动物,我们也就不会用"善"这样的字眼来称呼它们。

10. "你说这话是什么意思呢?难道其他动物不也同样是神的作品吗?"

你说得对,其他动物确实也是神的作品,但是它们既不是神的主要作品也不是神的一部分。11. 可是,你却既是神的主要作品也是神的一部分,你身上也具有一部分神性。你难道对自己这样

---

① 希腊原文是 προηγουμένος, proēgoumenos,字面的意思是"主要的"、"首要的",对于斯多亚来说,这个词专门指那些以自身为目的的事物,比如说人。这个词集中体现了斯多亚以人为中心的思想。比较第 2 卷第 10 章第 3 节、第三卷第 14 章第 7 节。

[高贵]的出身一无所知吗?① 你为什么连自己是从哪里来的都不知道? 12. 当你吃饭的时候,难道你会忘记这是谁在吃饭,你喂的是谁吗? 当你与女人性交的时候,难道你已经忘记了与女人性交的这个人是谁吗? 当你与别人交往、对话或者锻炼自己的时候,难道你没有意识到,你现在正在培养和锻炼的是一位神吗? 可怜的家伙,你随身带着神,可是,你却不知道。② 13. 你会不会这么认为,认为我说的神是一个外部的、用金子或银子做的神呢? 不,你随身在自己的身体里带着他,可是却不知道你一直都在用不洁的思想和肮脏的行为亵渎着他。14. 只要有一尊神像摆在你面前,你就不敢这样胡作非为,可是,现在,神、神的自身就在你的体内,他可以看见一切,而你却不为自己有这样的思想和行为而觉得可耻和惭愧。噢,了解了解自己的本性吧,你这个招神怒的家伙啊!

15. 同样,当我们让一个年轻人从学校走出来做一些具体的事情的时候,我们为什么会担心他会做出什么不恰当的事情来呢? 吃饭的时候,担心他会吃得不合适;跟女人性交③的时候,担心他的行为会不合适;衣服穿得不好的时候,担心他衣服破烂、有辱他的形象;衣服穿得好的时候,又担心他衣着华丽、骄傲自满。

16. 他根本不知道,神就在他的身体里,他也根本不知道,当他行走的时候,是谁在陪伴着他。所以,假如他竟然说,"我真希望

---

① 参见第一卷第 9、14 章。

② 《哥林多前书》6:19;《哥林多后书》6:16;《提摩太后书》1. 14;《约翰福音》3. 24, 4. 12,13。George Long 认为这些福音书作者之所以说过类似的话,是因为他们模仿了斯多亚的说法。

③ 希腊原文是 συνουσιάση,原形 συνουσία(intercourse),既可以是一般的交往,也可以指男女和动物之间的性交。

有你在我身边”，你说，我们会容忍这样的人吗？17. 难道你不是有神在你的身边吗？既然有神在你的身边，你为什么还要找别人来陪伴你呢？18. 除此之外他对你还有什么别的指示吗？假如你是菲迪亚斯①雕刻出来的一尊雕像，——雅典娜神像或者是宙斯神像的话，你就不会忘记自己，忘记雕刻你的艺术家是谁。如果你还有一点观察力的话，你就会尽量让自己不要做出一点有负于己、有负于艺术家的事来，尽量让自己不要在世人眼里显得仪态失体。19. 可是，现在，是[伟大的]宙斯创造了你，这时，你难道还会因此而不在乎自己的行为举止吗？比较一下这两种艺术家，这两种作品，他们有多大的差别？20. 有什么样的艺术家会让自己的作品具备自己创造这件作品时所体现出来的那些能力？菲迪亚斯的作品难道不就是一件大理石、青铜、黄金或者象牙做成的雕像吗？他把雅典娜雕刻成高高地伸出手臂、接受胜利的样子②，于是这尊雕像以后就永远保持着这个姿势。可是，神创造的作品，它们不仅可以运动和呼吸，而且还可以运用和检验表象。

21. 既然你是这样的艺术家制造出来的作品，你难道还会做出有辱于他的事吗？尤其是，他不仅制造了你，他还把你这件作品只委托给你，而不委托给别人来照料，22. 难道你还会忘记这一点，难道你还会辜负神对你的信任吗？如果神委托你照管一个孤儿，难道你会对这个孤儿置之不理吗？23. 他把你自己委托给你来料理，他说，“我最信任的就是你了，请你替我照料一下这个人，

---

① 菲迪亚斯，参见第一卷第 6 章第 23 节注释。

② 参见上注以及第一卷第 6 章第 23 节注释。

让他保持自己天生的本性——自尊，诚信，正直，不沮丧，不冲动，不烦乱。”那么，请问，你难道会拒绝按照神的吩咐来照料他吗？

24. 也许他们会说，“这个人他是从哪里学来的这么高傲、庄重的神情的呢？”

不，我还不够高傲，不够庄重。因为我对我所学到的东西还没有信心，对我同意的东西也还缺乏信心，而且我仍然对自己的弱点有所担心顾虑。25. 就让我再自信一些吧，这样你就会看到我是多么仪态高贵、举止自然。而且，当我的这尊雕像最后雕刻、打磨完工之后，我就会让你看看它[是多么完美]。26. 你觉得怎么样？这是傲慢吗？不，当然不是。宙斯参加奥林匹克竞赛的时候难道就是一副态度傲慢、趾高气扬的样子吗？不，他目光坚定，而这也正是能够说出这样话的人的神态：

“我说过的话决不反悔，而且决无虚言。”①

27. 同样，在你面前，我也会向你展示我这样的形象：诚信，自尊，高尚，心灵平静。

28. “什么？你不是在说你也会永远健康、长生不老吧？”

不，我是说，我会像神一样忍受病痛，像神一样面对死亡。这一点，我完全具有这样的能力，而且完全可以做到。但是，至于其余别的事，我没有那种能力，我也根本做不到。29. 我要向你展示的是一个哲学家的骨气②。

---

① Homer, *Iliad*, i. 526.

② 希腊原文是 νεῦρα，sinew，筋、腱。看来希腊人用筋腱来表示人的坚毅的性格，而我们中国人则是用骨头来表示。

“那是一种什么骨气?”①

想要得到东西的意愿永远不会落空,想要回避东西的意愿②永远没有闪失;行为驱动得当;目标深思熟虑;同意③谨慎小心,这就是你将看到的骨气。④

第九章　我们做不了人,却想要做个哲人

1. [不用说别的,]光是要完成作为一个人应尽的义务,这也是一件不简单的事。2. 因为,何谓人呢?⑤

人是一种理性的、必有一死的动物,有人会这么说。

既然如此,有人马上就会问,“我们人有理性,那么,什么没有理性呢?”

野兽没有理性。

还有什么没有理性?

还有像羊等等之类的动物没有理性。⑥

① 参见第一卷第 4 章;第二卷第 18 章;第三卷第 22 章。

② 参见第三卷第 2 章。

③ συγκαταθεσις,assent ,“同意”。

④ 想要得到东西的意愿、同意和行为驱动、这就是爱比克泰德的心学三题。

⑤ 原文字面上的意思是:人通过理性与什么区分开来?这里为了含义清楚采取了意译。后文由于汉语表达习惯的关系亦多有意译。

⑥ 参见第二卷第 8 章。

3. 所以，你一定要小心，千万不要做得像只野兽，否则我们就毁掉了人[的本分]，从而也就不能完成[作为一个人的]义务了。同样，你也要小心，不要像羊一样，否则，[我们身体里的]人[性]也就毁掉了。①

4. 那么，我们怎么样就会像羊一样呢？

如果我们的行为仅仅是为了食物和交配，如果我们的行为随便、龌龊，从来不加考虑，那么，你说，我们会沉沦、堕落到什么样子呢？

[我们就会堕落]成羊的样子了。②

5. [如果这样的话，]我们会毁掉了什么呢？

理性。

假如我们尚武好斗、杀生成性，假如我们性情乖戾、横行霸道，那么，我们又会沉沦、堕落到什么样子呢？

[我们就会堕落]成野兽的样子了。

6. 所以，最后的结果是，我们有的人成了大野兽，有的人成了性情卑劣的小野兽。因此，我们常说，“我宁愿让狮子把我吃掉。”③

---

① 译者注：人异于禽兽者理性也。这是希腊哲学传统对人最基本的定义。所以，人活着就不应该像狼和羊一样。

② 在希腊人看来，羊只为自己的胃和性活着，这是为人所不齿的。羊跟性紧密相关，这种观念对希腊人来说由来已久，古希腊悲剧就是从酒神的山羊随从歌队产生出来的，而酒神崇拜一直就跟性有密切的关系。

③ 这里指的是《伊索寓言》(寓言第 15 条)里的名言，“宁丧于狮口，勿死于狐爪”，就是说，宁愿被庞大的动物吃掉也不愿意被渺小卑劣的动物吃掉，或者说，懦弱卑鄙的恶人比凶残强大的敌人更可恨。

7. 由于所有这些行为，人的本性①都给毁掉了。

8. 什么样的命题才能叫做合取命题②呢？

所谓合取命题就是说，只有与合取命题的本质名实相符的命题③才能叫做合取命题。这就是说，只有当构成该合取命题的各个命题都同时为真时，这个命题才能叫做合取命题。

那么，什么样的命题才能叫做析取命题④呢？

只有与其本质名实相符的命题才能叫做析取命题。

那么，什么时候笛子可以叫做笛子，竖琴可以叫做竖琴，马可以叫做马，狗可以叫做狗呢？

9. 同样的道理，人到底会保持人[的本性]还是丢失人[的本性]，其中的关键同样也正在于此，这又有什么可奇怪的呢？10. 我们每个人，只有发挥[与自己的本性]相符的作用，才能保持自己的本质，改善自己的人格。木匠之所以是木匠是因为他做木工，语法学家之所以是语法学家是因为他研究语法。如果一个语法学家书写总是不合语法，那么，他作为语法学家的才能也就必然会受损和

---

① ἐπαγγελία，本来的意思是人应该做的事情（字面意思是 what is called for/upon，英文中的 calling 一词最能表达这个含义），这既是人的职责（第二卷第 10 章第 4 节就是这么翻译的）、责任、义务，又是人之为人的根本所在（基本上接近于所谓的 aretē），本章上文说的“义务”跟这里以及后面的“本性”、“本质”使用的都是这个词。按照斯多亚派哲学的看法，人的本质或本性在于他的理性思维能力，这就意味着，一个人要按照自己的本性行事，就必须只关注自己权能之内的事，对于权能之外的事（物质世界）要漠不关心，持一种无所谓的态度。如果不这样做，人就不能成其为人，人就有负神赐予他这样伟大的神性——理性，人也就变成野兽和爬虫了。可见，按照斯多亚派哲学的要求，做人是很难的。

② 希腊原文 συμπεπλεγμένος，complex argument。

③ 或者说“只有履行了合取命题义务的命题才能叫做合取命题”。参见上注。

④ 希腊原文 διεζευγμένος，discrete argument。

丧失。11. 同样，自尊的人之所以是自尊的人，是因为他行为自尊；如果他行为不自尊的话，他也就不能成其为自尊的人了。诚信的人只有诚实守信才能保持自己诚信的品格；只要他行为不诚不信，他就不能成其为诚信的人了。12. 同样，反之亦然，一个人之所以成其为与此品格相反的人，是因为他有与此相反的行为；一个人之所以成其为无耻的人，是因为他的行为厚颜无耻；一个人之所以不诚实，是因为他的行为不诚实，一个人之所以是一个造谣中伤别人的人，是因为他总爱造谣中伤别人；一个人之所以是一个脾气暴躁的人，是因为他脾气暴躁；财迷之所以是财迷，是因为他贪得无厌。

13. 正因如此，哲学家告诫我们，“不要只满足于学习知识，我们还要进行实践和锻炼。”14. 因为，长时间以来，我们习惯于做与自己学到的知识相反的事情，习惯于使用与正确的认识相反的观念。所以，如果我们不使用正确的观念的话，那么，我们就只会[人云亦云，]阐释别人的认识和看法。

15. 当然，什么叫善，什么叫恶，现在我们当中谁不可以谈得头头是道：“在所有存在的事物中，有些是善的，有些是恶的，有些是无所谓的。善的事物包括美德以及与美德有关的事物；恶的事物与此相反；无所谓的事物包括财富、健康、名誉等等？”16. 可是，假如现在我们正在高谈阔论，突然，传来一阵巨响，或者旁观的人群中有一位嘲笑我们，于是，我们便一下子变颜变色，情不自禁起来。17. 那么，哲学家先生，你的高谈阔论哪里去了？再说，你的高谈阔论又是从哪里来的？恐怕你大概只是嘴上说说罢了。

你为什么要玷污这些很有教益的原则呢？你说的这些道理没有一样是属于你自己的。本来非常重大的问题，可是你为什么偏

偏要把它说得轻松随便，就好像在玩掷骰子的游戏一样呢？18. 因为把面包和酒摆在柜橱里是一回事儿，吃掉它是另一回事儿。你吃下去的东西经过消化和吸收，可以转变成你的筋、腱、肌肉、骨头、血液，使你的肤色健康、呼吸舒畅。可是，你如果把这些食物存放在柜橱里，表面上你似乎随时都可以向别人吹嘘炫耀，而实际上这些东西对你没有任何益处，你只不过是徒具占有的虚名而已。19. 同样道理，如果你只会口头上阐释这些道理和原则，这与我们反对的那些哲学派别的观点又有多大区别呢？假如你坐下来，讲一讲伊壁鸠鲁的哲学，你也许会讲得比伊壁鸠鲁本人还要头头是道、精彩漂亮。既然如此，你为什么还要欺骗大家，自称是一位斯多亚派呢？为什么你身为希腊人，却干犹太人的勾当呢？① 20. 你没有看到何以有的人称为犹太人，有的人称为叙利亚人，有的人称为埃及人吗？假如我们看到一个人既像这种人，又像那种人，我们一般就会说，“他不是犹太人，只是表演得有点像犹太人。”可是，假如他的情感和态度是受洗的[犹太]人的情感和态度，而且他也确实做出了这样的选择，那么，我们就不仅可以把他叫做犹太人，而且他也确实是一个名副其实的犹太人了②。21. 所以，我们现在[就像我们周围的有些人一样，]只是个假“受洗[犹太]人”，名义上的犹太人而已，因为，实际上，虽然我们鼓吹这些哲学原则，并且还

① 此句及下句中，爱比克泰德心中想着的不知是犹太人还是基督教徒，因为当时这两种人世人常相混淆。另外，从这里我们也可以看得出来，爱比克泰德是反对基督教的，尤其是反对希腊人信奉基督教。比如，在下文中，他还认为犹太人是不讲理性的。作者在这一章里的意思，说直白些，如果我们只会空头理论没有实际行动，言行不一的话，我们简直就是在挂羊头卖狗肉。

② 参见第四卷第 7 章；《罗马书》2：17—29。

引之以为豪，好像自己很了解这些原则一样，可是我们却既不按照理性行事①，也根本没有遵行过这些原则。22. 结果，虽然我们作为人的义务还没有履行呢，可是我们就已经开始冒充做“哲学家”了。多累呀。这就好像我们本来连十磅重的东西都举不起来，却指望自己能举起埃阿斯[举起过]的大石头一样。②

第十章　如何通过一个人的名分来认识他的责任

1. 想想看，你到底是谁？首先，你是人③。你的最高能力就是你的意愿，它不仅控制着所有其他一切[能力]，而且完全自由，不受任何奴役和束缚。2. 再想想看，你有理性，这与其他什么动物不同呢？与野兽不同，与牛、羊这类的家畜④不同。3. 除此以

---

① 原文为 ἀσυμπαθὲς πρὸς τὸν λόγον，not sympathetic towards reason，直译过来就是“不同情理性”。

② Αἴας，Aias，参见第二卷第 24 章第 25 节；Homer，*Iliad*，vii. 264，etc.。实际上是指 Ajax the greater，即大埃阿斯，据荷马史诗记载，他力大无比，骁勇善战，仅次于著名的阿喀琉斯(Achilles)。在特洛伊战争中，他曾与特洛伊名将赫克托耳进行一对一的决战，从特洛伊人的手中抢回阿喀琉斯的遗体，并曾用一块巨石打败了埃俄尼亚人(Aeneas)。

③ George Long 注：Cicero，*De Finibus*，iv. 10；Seneca，*Ep.* 95.

④ 希腊原文为 προβάτων(原形为 προβάτον)，可以用来指各种四足的家畜，所以就导致了不同版本的英语译文有不同的说法，如，Matheson、Oldfather 说是羊(sheep)，George Long 说是家畜(domestic animals)，Robin Hard 说是牛(cattle)。所以，我在这里也就做了较为含糊的处理。

外，你还是一位世界公民①，你是世界的一部分，而且你在这个世界里不是居于次要地位、服务于别人的一部分，而是居于主导地位的主要部分②，因为，你不仅能够理解神对世界的神圣统治，而且还能够推理和思考由此而引发的其他问题。

4. 那么，[世界]公民的义务③又是什么呢？[世界公民的义务就是]不要把任何事情当作是个人私利的事情；思考问题的时候，不要把自己当作一个独立存在[的个体]来进行思考，而要像手或脚一样，因为，假如手和脚也有理性、能够理解自然的构造的话，它们在行使行为驱动和想要得到东西的意愿的时候是绝对不会不考虑整体的。5. 因此，哲学家们说得好，如果善人能够预知将来会发生什么事，他也会采取合作的态度来迎接和帮助疾病、死亡和残疾的到来，因为，他明白，这些都是整体[宇宙]分派给他的，整体高于部分，国家高于公民。④ 6. 可是，因为我们不能预见将来，所以，我们的责任就是要坚持走本性上更应该选择的路，因为我们就是为了这个目的而出生的。

7. 其次，你要记住你是一个儿子。那么，儿子的义务又是什么呢？[儿子的义务就是]要把自己拥有的一切都当作是父亲的，凡事都要听父亲的话，绝不当着他人的面指责自己的父亲，绝不做有害于父亲的事，绝不说有害于父亲的话；而且，凡事不仅要让着父亲、不与父亲争，而且相反，还要尽力与父亲合作。

---

① 参见第一卷第 9 章、第二卷第 24 章；Homer, *Iliad*, vii. 264, etc.。

② 比较第二卷第 8 章第 6 节。

③ ἐπαγγελία 参见第二卷第 9 章第 7 节注释。

④ Marcus Aurelius, vi. 42.

8. 再次，你要明白，你还是一个兄弟。作为兄弟，你要向自己的兄弟让步，听他的话，说他的好话，不要跟他争抢任何意愿之外的东西，你要高高兴兴地把这些东西让给自己的兄弟，这样，你就会占有更多的意愿之内的东西。9. 因为，瞧瞧吧，尽管你没有得到那一节莴苣，一把椅子，可是你却恰好得到了他的感激。这是多大的利呀！①

---

① 这里表面上听起来非常好、非常动听，完全符合中国儒家孝悌的伦理道德传统，但是，实质上是极端自私的行为。因为，按照斯多亚以及爱比克泰德的教导，人的“自然本性就是关心自己的利益”（第一卷第 22 章第 13 节），“我们把自己看得高于一切”（第一卷第 14 章第 17 节），这同时也是最神圣的、最自然的。关键是我们把自己的利益到底放在什么地方。斯多亚的回答是，在我们理性灵魂的好（善）上。爱比克泰德又说，心外之物（所有物质的东西以及肉体）非好非坏，是无所谓的，只有意愿之内的东西才有好有坏。按照这个道理，财物是无所谓的东西，真正好的东西是人的心灵的善，那么，我们让自己得到真正好的东西，而把无所谓的东西让给了自己的亲人和兄弟，这难道不是极端自私吗？这难道不是让自己的兄弟下地狱而自己上天堂（当然，对于斯多亚来说，“天堂”、“地狱”需要重新解释）吗？对，完全正确，因为人不利己天诛地灭，连神都是这个样子的（第一卷第 19 章第 11 节），这其实就是爱比克泰德一再反复说的话。所以，我们在乎别人的不是他是如何对待我们的、他们过得怎么样，而是我们应该怎么对待他们（第一卷第 15 章就说自己的兄弟生气与自己无关）。这样看来，爱比克泰德确实想得非常通、非常完美周到，完全做到了能够自圆其说了。那么，这里我们又要进一步追问，既然如此，他所定义的善到底是一种什么样的善，他所确定的自我到底是一种什么样的自我呢？在他的眼中，人之为人的本质到底又在何处呢？对于这个问题，我们可以有把握地回答，斯多亚的善其实就是利，这也是 agathos 为什么既有“好”的意思又有“善”的意思的原因之一。同时，他们的这种善绝不是儒家的善，它不仅更为自我，而且更为超越（宗教性）。如果我们按照个体和共同体关系（或曰群己权界说）的思路分析下去，虽然斯多亚和儒家都将人伦道德内化为个体本性的一部分，但在一个儒家的人的心中，共同体的因素压倒了个体性的因素，而斯多亚却与此正好相反，而爱比克泰德甚至用个体性压倒了共同体性。这种神圣的自私是儒家不可想象的。如果失去这种个体性，人的自由、平静（比较一下庄子）就会显得异常苍白无力了。而这种个体性的根本所在就是人的自保和自利（但又不失共同体性），这就跟非理性的一般动物联系起来了。把人性归结于此，这是斯多亚的伟大创举，更是爱比克泰德的伟大创举。这也是我不愿意轻易把 ἀγαθός（agathos）全部翻译为“善”的部分理由。参见第一卷第 4 章第 1 节注释。

10. 还有，如果你进入了城邦元老院，你不要忘记自己是元老院成员。如果你很年轻，你不要忘记自己是个年轻人。如果你年纪大了，你不要忘记自己是位老人。如果你是位父亲，你不要忘记自己是位父亲。11. 因为，你只要认真考虑一下，你就会明白，每一个这些名分都有一种职责与之对应。12. 如果你去诋毁自己的兄弟，我会这样对你讲，“你忘记了自己是谁，也忘记了自己的名分①”。13. 同样，如果你是个铁匠，锤子使得不对，那么，你就忘记了自己是个铁匠。如果你忘记了兄弟的职责，让自己做了[亲人的]仇敌而非兄弟，那么，难道你觉得这么做你没有发生任何变化吗？14. 可是，如果你不做君子，温文尔雅，与人为善②，而是成了一只野兽，任意胡为，凶相毕露的话，难道能说你什么东西都没有丢掉吗？难道只有丢了一点钱才叫损失吗？难道除了钱之外就不会有什么别的损失了吗？15. 如果你丢掉了运用语言和弹奏音乐的技能，你当然会把这当作是一种损失，可是，如果你失去了自尊、节制和温柔的品格，难道这样的损失就没有关系了吗？16. 可是，前一种损失是由于外部的、意愿之外的原因造成的；而后一种损失却是由于我们自己的过失造成的。对于前一种东西而言，占有它们并不算是什么高贵的事，丧失它们也不是是什么可耻的事；可

① 原文 ὄναμα，意思是名字、名词(不是语法上的名词概念)、名称的意思。用英语讲就是 name，中国人的“正名”这个说法有的人就将它翻译为了 rectification of names。从思想上这跟斯多亚的讨论非常相似。但是，可惜的是，我在翻译过程中无法统一用同一个词来翻译它，我在不同的上下文中可能会将其翻译为“名词”、“名称”、“名分”、“名声”(第二卷第 19 章第 28 节)等说法，请读者注意。参见第一卷第 17 章第 12 节注释。

② 原文为 κοινωνικοί，字面上是 social、sociable、“从事社交”的意思。

是，对于后一种东西而言，没有拥有它们或者丧失它们则是可耻的、应当谴责的不幸的事了。

17. 对于接受同性恋行为的人来说，他损失了什么呢？他丢掉了自己的男人本性。那么，发出同性恋行为的人又损失了什么呢？他不仅丢掉自己的男人本性而且还丢掉了许多其他东西。18. 与人通奸的人又有什么损失呢？他不仅丢掉了人的尊严和节制，而且还丢掉了君子[之道]、公民[之义]、邻居[之情]。如果一个人生气了，他又会有什么损失呢？他损失的另外一种东西。如果一个人心怀恐惧，他又会有什么损失呢？他损失的是另外一种不同的东西。19. 没有一个恶的人是不遭受任何损失或伤害的。

但是，如果你只是从是否丢了钱财来看损失的话，这些人就都没有遭受过什么损失或伤害。相反，说不定他们还会有所收获呢。因为，他们可以通过这种行为获得一些钱财呀。20. 但是，注意，如果你把一切都用小小的钱币来衡量的话，即使一个人丢了鼻子，这在你看来，也许都不算什么损失。

“不，他遭受了损失，”有人也许会说，“因为他的身体受到了伤残。”

21. 可是，如果他丧失了自己的嗅觉能力，难道说他还是没有什么损失吗？难道说，我们心灵的能力，不会使获之者得利、失之者遭损吗？

22. “请你告诉我，你是指什么样的心灵能力？”

我们难道没有合乎自然的自尊感吗？

“有。”

如果一个人丧失了这种自尊感，难道他还不算遭受了损失吗？

难道说，他仍然连一件属于自己的东西都没有丢吗？23. 同样，难道我们没有合乎自然的互相信赖、友爱、互助和宽容的精神吗？如果一个人允许自己在这些方面遭受伤害，我们能说他没有任何损失和伤害吗？

24. “什么？难道他伤害我，我就不能伤害他吗？”①

首先，我们要思考一下什么叫“伤害”，千万不要忘记我们从哲学家那里听到的话。25. 既然善在于人的意愿，恶也在于人的意愿，所以，你要想想看，你所说的是不是属于这种情况：“这意味着什么呢？26. 他因为对我做了不正义的事情，结果他伤害了他自己。那么，难道我不也应该对他做不正义的事情，这样也把自己伤害一下吗？”②27. 我们为什么凡事就不能对着自己的心想想这样的话呢？当我们的身体和财物遭受什么伤害的时候，我们就把这叫做伤害。可是，我们的意愿遭受了伤害的时候，难道就不算是伤害了吗？

28. 当然，一个人做错了事或者干了不正义的事，他的头、眼睛、屁股不会有什么痛苦，他的土地也不会有什么损失。29. 实际上，我们现在关心的只此而已，别无他事。我们的意愿到底是自尊高贵和值得信赖，还是厚颜无耻、毫无信义，对此我们会把它当作是无所谓的事情，除非我们是在学校的教室里大吹大擂、高谈阔论的时候。30. 所以，我们现在的进步，如果从空洞的言辞上讲我们确实取得了一些进步，可是，除此而外，我们依然踌躇不前、毫无

---

① Plato, *Crito*, 49.

② 参见第二卷第 16 章开篇处。

起色。

第十一章　哲学的开端是什么

1. 如果我们有些人在开始学哲学的时候，入门的路走的是应该走的路，走的是大门，那么，我们就会意识到，面对人生会遇到的各种实际重要问题我们是多么软弱无能。这种意识就是哲学的开端。2. 因为对于什么叫正角三角形，什么叫四分音，什么叫半分音，我们不是生来就知道的，但是我们通过某种系统的教育就可以掌握所有这些知识。因此，假如我们不知道这些知识，我们是不会自认为懂得这些知识的。3. 但是，至于善与恶、美与丑、当与不当、幸福与不幸，什么是适当的，什么是外来强加的，应该做什么，不应该做什么，对于这些问题，我们有谁在来到这个世界上的时候会对这些问题没有一种天然的认识呢？4. 因此，我们大家不仅都会经常使用这些名词①，而且，我们都会将自己对这些问题的天然认知②应用到具体的实际情况中：5. “他做得好；他做了自己应该做的事，他没有做自己应该做的事；他很不幸，他很幸运；他很不正义，他很讲正义。”我们有谁不在使用这些名词呢？我们有谁会像那些不知道乐谱线和音调的人那样，等到自己学会了这些名词的

---

① 参见第一卷第 17 章第 12 节注释、第二卷第 10 章第 12 节注释。

② 参见第一卷第 2 章，以及第一卷第 22 章注释。

含义后才会使用这些名词呢？6.［我们之所以如此，］其中的原因就在于，我们在来到这个世界上的时候自然就已经教导给我们一些这方面的道理，然后我们再在这些道理的基础上加上我们自己的看法①，于是我们也就变得自以为是、不可一世起来了。

7.“以宙斯的名义，”［有人会说，］“我难道不是从自然那里就已经知道什么叫高贵，什么叫可耻吗？难道说我连这些认识都没有吗？”

你有。

“难道我没有把这些认识运用到具体实践吗？”

你运用了。

8.“难道我运用得还不够好吗？”

你的所有问题就在这个地方，而这个地方就是你加进你自己的看法的地方。大家从这些普遍接受的天然认知出发，［进而试图运用这些天然认知来解决各种各样的问题，］可是，由于运用不当，所以争执就产生了。9. 因为，假如我们确实真正掌握了恰当运用天然认知的方法，那么，还会有什么东西妨碍我们尽善尽美呢？10. 可是，既然你自以为自己在具体情况下对这些天然认知的运用是恰当的，那么，请你告诉我，你是在哪里获得这样的能力的？

“因为我认为是这样。”

可是，在这个问题上别人却并不这么认为。他不也相信自己对这些天然认知运用得很好吗？

“他是这么认为的。”

---

① οἴησις，Oiēsis，意见，看法。这是一个与“认识和看法”(dogma)不同的词。

11. 可能不可能存在这种情况：你们俩的认识和看法虽然矛盾，可是对这些天然认知的运用却都是对的呢？

“不可能。”

12. 那么，除了你的认识和看法，你能不能告诉我们，你还有什么东西能够让我们把自己的天然认知应用得更好一些呢？难道疯子做的不也是他自认为是好的事情吗？这样的标准对他来说够用吗？

“不够。”

那么，去从个人的认识和看法以外的东西里找找答案吧。可是，这个认识和看法以外的东西又是什么呢？

13. 看啊，这就是哲学的开端。[哲学的开端就在于]认识到人们的认识和看法之间的矛盾，从而探索这种矛盾背后的原因，杜绝凭空臆想出来的认识和看法，不要轻信它；进而[再努力]寻求判断的标准，验证自己的认识和看法是否正确，就像我们用天平来测量重量、用尺子来测量曲直一样。14. 这就是哲学的开端。

“可不可能所有人认为是正确的东西真的都是正确的呢？”

不，对立的观点怎么可能同时正确呢？不可能所有的认识和看法都是正确的。

“那么，[我们能不能说，不是所有的人的观点，而是]只有我们的观点才是正确的呢？”

15. 为什么只有我们的观点才是正确的呢？为什么只有我们的观点而不是叙利亚人的观点才是正确的呢？为什么只有我们的观点而不是埃及人的观点才是正确的呢？为什么只有我们的观点而不是我的，或者这样那样的人的观点才是正确的呢？

"也没有什么特殊的原因啦。"

所以,一个认识和看法,即使所有的人都这么认为,也不足以作为一个标准证明事实就是如此,因为即使是要确定一件东西的重量或长度,我们谁都不会满足于从外表上进行简单的估计,我们都会找出一种标准来对其一一进行衡量。16. 那么,对于[我们所要探讨的]这个问题来说,除了个人的认识和看法以外,难道就没有什么别的更高的标准了吗?对于人来说极端重要的问题,怎么可能就永远无法确定和证明了呢?

17. 这样说来,一定存在着这么一个标准。[既然存在着这样一个标准,]那么,我们为什么不努力去寻找它、发现它,并且在发现它之后立即就去无时无刻、坚定不移地运用它,即使动一动手指也要运用它呢①?18. 因为我想,[既然它是标准,]只要发现了它,我们就可以使那些把自己的思想当作唯一可以衡量事物的标准的人免于疯狂;只要发现了它,我们就可以从那些已知的精确地确定了的原则出发,把我们的这些天然认知进行有机的分类②,然后再正确地运用到具体实际情况中去。

19. 请问,我们现在讨论的话题是什么?

"快乐。"

20. 好吧,就让我们用我们的尺子来量一量,把它放在我们的天平上吧。善的东西值得我们信任吗?

"值得。"

---

① George Long 注:希腊谚语,Persius, *Sat.* v. 119 也使用过。比较 Cicero, *De Finibus.* iii. 17; Marcus Aurelius, ii. 16。

② διηρθρεμέναις, 剖析,分辩,区分。参见第一卷第 17 章第 1 节注释。

我们应不应该信任所有不可靠的东西呢？

“不应该。”

21. 快乐很不可靠，对吗？

“对。”

那么，去你的吧，快乐。让我们把它从天平上丢掉，丢得远远的，不要让它混进善的东西这个领域里来①。22. 假如你的目光不够锐利，假如一架天平对你来说还不够用，那么，你就再拿一架吧。

善的事情值得让我们感到高兴吗？

“值得。”

那么，一时片刻的欢愉值得我们为之感到高兴吗？小心，千万不要说值得。如果你这么说了，我就会觉得你不配使用这样的天平。

23. 所以，只要我们有了检验的标准，我们就要用它来判断和衡量事物。24. 哲学的任务就是要检验和确立这样的标准。25. 而在确立了这样的标准之后去运用它，这是高贵的善人的责任。

第十二章　论辩论之道

1. 要想懂得辩论之道，我们应该学习些什么知识呢？这一点

① 这实际上也是在反对伊壁鸠鲁学派的观点。

我们这一学派的哲学家已经讲得很清楚了。可是，对于如何正确运用这些知识，我们还是没有经过任何实践锻炼。2. 你可以随意挑选我们中的任何一个人，让他跟一位没有任何经验的门外汉进行辩论，他会发现他根本不知道怎么跟这样的人进行辩论，也许这个人对他说的话有了一点感触，可是，[当他张开口回答你的问题的时候，]说的话却又颠三倒四、不着边际，我们根本就没办法应付。于是，我们便会辱骂人家或者笑话人家："他是个无知的门外汉，我拿他没办法。"

3. 可是，真正的向导，假如他发现有人走错了路，他会[主动]领他走上正路；他绝不会耻笑他，挖苦他几句后就不理他了。4. 只要你告诉他真理，你就会发现，他是会听你的话的。可是，如果你不告诉人家，让人家明白什么是真理，你就不要笑话他，你要看到，这完全是因为你自己无能。

5. 苏格拉底是怎么做的呢？他让自己的对手来做自己的证人，而从来不需要任何其他证人："我不用管其他人，一般来说我只要有我的对手做我的证人就够了。我不问其他人的看法，我只要问问和我辩论的人的看法就行了。"①6. 因为，这样的概念会推导出什么样的结论，他把这些讲得清清楚楚，这样，任何人都会显而易见地看出其中的矛盾，从而放弃辩论。

7. "那些心怀嫉妒的人会不会[因为嫉妒别人而]高兴呢？"

"不，根本不会，他们只会因此而感到痛苦而不是高兴。"②

---

① Plato, *Gorgias*, 474a，比较 Plato, *Gorgias*, 472c。在第二卷第 26 章第 6 节中爱比克泰德同样也引用了这个观点。

② Xenophon, *Memorabilia*, iii. 9, 8; Plato, *Philebus*, 48b.

（苏格拉底就是这样用词语的矛盾来引导他的对手。）

“好，那么，请问，对于你来说，嫉妒是不是对恶的事物的一种痛苦感情呢？可是我们怎么会嫉妒恶的东西呢？”

8.（于是，他的对手就不得不说，嫉妒是对善的事物的一种痛苦感情。）

“那么，人们会因为那些与自己毫无关系的事物而心怀嫉妒吗？”

“当然不会。”

9. 于是，苏格拉底就这样把这个概念解释得非常完整和清晰，从而结束了自己的辩论。他从来不会跟对手说：“请你为我定义一下什么叫嫉妒。”等对手给嫉妒下了定义之后，他就接着说：“你的定义是错误的，因为你的定义中所运用的术语与所定义的概念不相称。”10. 这些都是专业术语，对于门外汉来说，既让人生厌，又不太好懂。但是，我们又不能完全放弃不用。11. 而有些术语，门外汉可以理解，但是他们会通过自己的表象的帮助来对某个观点表示赞同或反对，对于这种术语，我们根本无法运用它们来打动这些门外汉。12. 结果，我们意识到自己完全没办法跟这样的人进行辩论，于是只好干脆放弃，至少我们中间有些小心谨慎的人是会这样做的。13. 可是，许许多多的人都会轻率地跟别人辩论起来，不仅把自己弄得糊里糊涂，也把对方弄得糊里糊涂，最后，他大骂对手，对手也大骂他，结果两人不欢而散。14. 可是，对于苏格拉底来说，他的第一个、也是最重要的特点就是，与人辩论的时候，他从来不发脾气，从来不说傲慢的、侮辱人的话，别人辱骂他的时候，他又能宽容忍让，平息纷争。15. 假如你想了解一下他在这

方面的本领有多大，就请你读一读色诺芬的《饮宴篇》①吧，从中你会发现他曾经平息过多少纷争。16. 所以，诗人们都对这种品质大加赞扬：

“很快，他就熟练地
平息了重大纷争。”②

17. 可是，现在，进行辩论是很不安全的，尤其是在罗马。因为从事辩论的人当然不会找个[无人注意的]角落③去与人辩论，如果机缘凑巧的话，他必然要找一位相当于执政官一级的富人，问他：“阁下，请你告诉我，你是让什么样的人来照料你的马的呢？”

18. “可以。”

你会随便找个人或者找个没有看马经验的人吗？

“当然不会。”

那么，请你告诉我，你是让什么样的人替你照料你的金银和衣服的呢？

“同样，我是不会随便找个人的。”

19. 你的身体，你是不是想过会让人照料它呢？

“怎么能没想过呢。”

那么，毫无疑问，他必定精于健身术④和医术了？

“当然啦。”

---

① 色诺芬(Ξενοφων, Xenophon)，苏格拉底的学生，曾作《饮宴篇》(*the Banquet*，或者 *Symposium*)来纪念他。比较第三卷第 16 章第 5 节以及第三卷第 5 章开篇处。

② Hesiod, *Theogony*, 87.

③ 在 *Gorgias*, 485d 里，Callicles 指责苏格拉底总是“躲在角落里跟三四个年轻人叽里咕噜”(“twittering in a corner with three or four young men”)。

④ ἀλειπτικῆs, aleiptikēs, aliptic，一种通过涂油、按摩进行保健的方法。

20. 那么，这些算不算你最好的财产呢？或者说，除此之外，你还有没有比所有这一切还要好的东西呢？

“你指的是什么？”

以宙斯的名义，我的意思当然是指能够运用、检验和思考所有这一切的东西了。

“你是说灵魂吧？”

21. 你说得对，这正是我要说的。

“当然，以宙斯的名义，我当然认为，灵魂是我所拥有的最最好的东西了。”

22. 那么，请你告诉我，你是怎么照料你的灵魂的？因为，像你这样的人，既有智慧，又有地位，当然不会轻率、随便地忽视自己最宝贵的财产，让它走向毁灭了。

“当然不会了。”

23. 既然如此，你是不是[好好]照料过自己的灵魂？24. 你是不是曾经向别人学习过如何照料自己的灵魂？或者，你会自己找办法来照料自己的灵魂呢？

这时候你就有危险了。人家就会马上说，“朋友，这又关你什么事儿呀？你是谁？难道你是我的主人吗？”假如你接着继续烦人家，弄不好人家还会抬手给你一拳呢。①

25. 我先前就曾经特别喜欢这种做法，结果落得个现在这样的下场②。

---

① 以上的讨论不由得让人想起 Plato，*Apology*，29e—30b；*Protagoras*，312—313。

② 他的瘸腿大概不是这么来的吧？

第十三章　论焦虑不安

1. 当我看到一个人焦虑不安的时候，我就会说，“他到底想要什么东西呢？假如他并不想得到属于自己权能之外的东西，他怎么还会焦虑不安呢？”2. 因此，一位歌手假如是独自一人，自弹自唱①，他就不会神情紧张、焦虑不安；可是，假如他走进剧院，走上舞台，即使他歌喉美妙、琴声悠扬，他也会神情紧张、焦虑不安，因为他不仅希望自己表演出色，而且还希望博得观众的欢呼和掌声。而这恰恰就不是在他的权能之内的事情。

3. 所以说，一个人，只要懂行，就会自信。你可以随便找一个人来，假如他对音乐一窍不通，人家音乐家根本就不会理睬他。只要他在这个方面一无所知，根本没做过什么研究，他自然就会局促不安。4. 这是什么意思呢？这就是说，他根本就不知道什么叫大众，什么叫大众的赞扬。他学过的当然只是怎么弹最高的调，如何拨最低的调②，可是，至于什么叫大众的赞扬，大众的赞扬在生活中有多少价值，他既不明白，也没研究过。5. 所以，他当然会浑身发抖、脸色苍白了。

当然，我不能因为看到他紧张害怕就说他根本就算不上什么

---

① κιθαρωδός (Citharoede)，实际上是一种边弹奏 κιθάρα（拉丁文为 cithara，意即 a lyre，harp or lute，竖琴也）边演唱的表演者。

② 参见第一卷第 29 章第 53 节注释。

演奏家。不过，对于这样的人，我还是有话说的，而且我还可以说，我不是只有一句话要说而是有许多话要说。6. 首先，我把这种人叫做外乡人①。因为他根本不知道在这个世界上自己的位置是在哪里；而且虽然他在这个世界里已经与我们共处了这么长的时间，可是，他根本就不了解这个城邦②的法律和风俗，不知道这里允许干什么，不允许干什么，而且他也从来没有请一位法律专家来为自己讲一讲[这个城邦的]法律。7. 当然，他更不会写遗嘱，因为他根本就不知道怎么写，而且他也不懂得请一个明白的人来；同样，他更不会轻易签一项保证书和保证金了。无论是想得到什么东西，还是想回避什么东西，无论是有什么采取行动的驱动，还是有什么企图或目的，他都不请个法律专家来。8. 我说“不请法律专家”是什么意思呢？我的意思是说，他根本不知道，他希望得到的东西都根本不是[神]会给他的东西，而他不希望得到的东西也都是必然的东西；他根本不知道什么是自己的，什么是别人的。假如他知道的话，他就永远不会受到阻碍和束缚，他也就永远不会焦虑不安了③。

9. “这是怎么做到的呢？”

请问，人们会不会害怕不恶的东西呢？

“不会。”

---

① 这个词有双重含义，一个是字面上的，他是外地人，不是这个城邦的公民；另一个是暗含的，他的心灵不够开阔，他还算不上是一个世界公民，他对世界城邦的法律或者说这个世界的生活艺术，还不熟悉。所以，对于世界城邦来说，他是个外乡人。

② 这里，爱比克泰德在暗指世界城邦。

③ 而这正是世界城邦的法律，正是我们生活在这个世界上如何获得幸福的秘诀。

那么，人们会不会害怕那些本身是恶的、但自己却有能力控制的东西呢？

10. “当然不会。”

好，既然在我们意愿之外的东西都既非善又非恶，而在我们意愿之内的东西又完全是我们权能之内的东西，谁也无法从我们这里把它取走，谁也无法违背我们的愿望替我们弄到手，那么，我们还有什么可值得焦虑不安的呢？11. 可是现在，我们却是在不断地为我们的这个小小的躯壳而忧虑，为我们这一点点财产而担心，为皇帝到底是怎么想的而不安，我们从来都不为我们内在的东西而操心。

——我会不会为自己有一个错误的思想而担心呢？

不，不会的，因为这是在我的权能之内的事。

——我会不会为自己有违背自然本性的行为驱动而担心呢？

不，不会的。

12. 所以，只要你看到一个人面色苍白，医生会说，这个人的脾一定有问题，要么就是他的肝。同样，你会说，这个人的想得到东西的意愿和想回避东西的意愿出了问题，他有点不对劲儿，他在发烧。13. 因为无论什么都不会让人脸色陡变，浑身发抖，牙齿打战，无论什么都不会让人

两腿发软，左摇右晃。①

---

① Homer, *Iliad*, xiii, 281.

14. 正因如此，当年芝诺要去会见安提哥奴斯[①]的时候，他一点儿也没有焦虑不安，因为芝诺喜欢的东西安提哥奴斯根本就没有权力控制，而安提哥奴斯拥有的东西芝诺也根本就不会在乎。

15. 相反，这时候焦虑不安的反倒是安提哥奴斯，这很自然，因为他想讨芝诺的欢心，而芝诺会不会高兴完全不取决于他。而芝诺呢，他根本就不想讨安提哥奴斯欢心，因为，一个内行的人怎么会希望取悦于一个不懂行的人呢？

16. 我应当取悦于你吗？这有什么好处呢？你知道一个人判断另一个人的标准是什么吗？你有没有注意过，什么是善人、什么是恶人，为什么善人善，恶人恶呢？你自己为什么还不是善人呢？

17. “你怎么知道我不是善人呢？”对方会说。

因为，善人绝不会号啕大哭、痛哭流涕，善人绝不会脸色苍白、浑身发抖，善人绝不会说，“他会怎么接待我，他会怎么听我的话呢？”

18. 奴才，他认为应该怎么接待你就会怎么接待你，他认为应该怎么听你的话就会怎么听你的话的。这不是你的事，你操什么心呢？要是他没有好好接待你，这难道不是他的错儿吗？

“当然。”

怎么可能一个人犯错另一个人受罚呢？

---

① 安提哥奴斯（Antigonus），以及后文中的亚历山大、腓力都是马其顿的国王。实际上，马其顿的安提哥奴斯王朝有三位国王都叫安提哥奴斯，分别称为安提哥奴斯一世（公元前 382～前 301 年）、安提哥奴斯二世（公元前 319～前 239 年，是创立斯多亚派哲学的芝诺的崇拜者和朋友）、安提哥奴斯三世（公元前 263～前 220 年）。参见 D. L. *Zeno*, vii; Simplicius, 51。

“是不可能。”

既然是人家别人的事，那你为什么还要操心呢？

19. “是呀，我不操心，可是，我担心的是，我该怎么跟他说话。”

什么，难道你不能爱怎么跟他说话就怎么跟他说话吗？

“可是我担心自己会惊慌失措。”

20. 你写狄翁的名字的时候就不会惊慌失措，对吗？

“当然不会了。”

这是什么原因呢？难道不是因为你练过写字吗？

可不是嘛。

那么，当你读狄翁这个名字的时候，你是不是一样的感觉？

“当然一样了。”

这是什么原因呢？这是因为，任何一门艺术本身都包含着一种对自己本专业的自信和力量。

21. 你不是练习过如何与人交谈吗？除了与人交谈以外，你在学校里还学过些什么？

还学过演绎推理和诡辩推理[①]。

为了什么目的？难道不是为了让自己能够熟练地进行辩论吗？而什么叫“熟练”呢？所谓“熟练”难道不就是说要做到适合时宜、谨慎稳妥、聪明机智吗？所谓“熟练”难道不就是说要做到永不失误、毫无障碍以及信心十足吗？

“对。”

---

① 参见第一卷第7章。

22. 好，假如说你现在骑着马，要去平原上去对付一位步行的人，可是，你练习过骑马，而他没有，你处于优势，而他处于劣势，这时候你会紧张不安吗？

“不会。不过，他有权力杀死我。”

23. 可怜虫，讲讲实话吧，别吹牛了，别自称是什么哲学家了，还是承认别人是你的主人吧。只要有人比你力量强，只要人家通过你的身体能够抓住你，你就跟着人家转去吧。

24. 苏格拉底也学习过如何与人交谈，所以当他面对暴君[①]、法官甚至囚禁的时候才会用这样的口气说话的。同样，第奥根尼[②]

---

① Τυράννος（Tyrants），指苏格拉底死前不久统治过雅典的 30 寡头。

② 第奥根尼（Diogenes，公元前 404～前 323 年），西诺普（Sinope）人，古希腊犬儒派著名哲学家，他与他的老师安提斯泰尼斯（Antisthenes）和弟子克拉底（Crates）以其言行怪诞著称，其旨在以其惊世骇俗的行为和生活方式“来表现和实践自己的哲学思想，向周围的人们挑战性地提出一个尖锐的问题：什么是美德？传统的城邦习俗、道德和法律生活是否合乎美德？”（杨适：《爱比克泰德》，东大图书公司，2000 年，第 25 页）在爱比克泰德心目中，第奥根尼是一位可以与苏格拉底相提并论的伟大道德典范。关于第奥根尼，在他活着的时候就有许多传说。据载，他（一说是他父亲）早年曾经制造过假币，因为“他把约定的习俗看作与自然律一样没有什么约束力，并声称他自己的生活方式与赫拉克勒斯一样，爱自由胜于一切”。（苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989 年，第 230 页）他曾经在赴伊齐纳的航程中被海盗抓住，而他在与海盗同处时，却试图说服海盗弃恶从善，后又在克里特被转卖为奴隶。据说在奴隶叫卖场上，人们问他能做什么，他说能“治理人们”，他还让叫卖者喊“谁愿意买一个主人”，真有一个富人买下了他，让他做自己儿子的家庭教师。他蔑视一切生活享受和名利地位，他的家就是一只木桶，他的财产就是一条毯子，白天是衣服，晚上是被子，一根木棍，一个讨饭用的口袋，一只喝水的杯子。据说，当他看到一小孩在广场的喷泉旁用手捧着水喝水后，就把杯子也扔掉了。在他看来，人应当顺应自然，过自由的生活，他这么做，就是为了向人们表明，做到这一点其实很简单，不是只有富有的人才可以享受自由。他还在大街上小便，他说，这是自然的事，没什么可耻的。他还说过，只有斯巴达才有好的儿童。他曾在白天手里拿着点着的灯在大街上到处寻找。有人问他在找什么。他说在找一个真正的人。他认为，真正的“善”就是遵从自然（这与斯多亚派哲学

也学习过如何跟人交谈，所以当他面对亚历山大、腓力①、海盗以及买下他的人的时候，他才会那样说话。25. ②……这些都是一些信心十足、从不焦虑不安的人。26. 至于你，你还是去操心你自己的那些事情，一去不回头吧。去你的吧，去躲到一个角落里去，坐在那儿把玩你的三段论、给别人讲你的演绎推理去吧。

27. 你的身上没有一点城邦领导人的样子。③

多么相似)；现在以城邦为基础的法律和制度都已经堕落，所以要改造生活，返璞归真，回归自然(汪子嵩等：《希腊哲学史》卷二，第 570－574 页)。所谓人的自然或者说本性，有两个方面，一个方面是个体作为肉体存在的本性，即动物性。另一方面是人作为社会性动物的精神存在的本性，是人不同于动物的地方。人的本质就是这两个方面的相互依存。这时的第奥根尼已经看到了城邦制的没落，指责城邦的法律带来了邪恶和堕落，认为"高贵的门第、声誉和一切显赫的东西是浮夸的罪恶装饰品"，金钱是一切罪恶的渊薮，他要以人的自然本性来打破狭隘的以城邦为基础的社会本性或精神本性——城邦道德，只有这样才能得到自由，才能成为世界公民。这就好像我们先秦时代的道家思想用"道法自然"的思想来反对家族人伦思想的统治一样。但是，他的这种做法同时也是在弃绝人的社会本性，放弃文明，完全返回个体，所以，他只有在小孩子和动物中才能寻找到真正的人。大白天打着灯笼到处找人的故事也正说明了绝对孤立的个体是不能成立的。还有一个故事，说亚历山大大帝征服希腊世界时曾经专门来看他，第奥根尼照旧躺在他用一只木桶做成的"狗窝"里一动不动。亚历山大走到他跟前，低声问他，自己可以为他做些什么事。第奥根尼答道，"请你站开点儿，你挡住了我的太阳。"围观的人窃窃而笑，而亚历山大大帝却低声自语道，"如果我不是亚历山大，我就做第奥根尼。"因为他明白，只有他和第奥根尼才是真正自由的世界公民。还有故事讲，一次，亚历山大大帝站在他面前，说，"我是亚历山大，伟大的皇帝。"第奥根尼回答道，"我是第奥根尼，犬儒学者(狗)。"他的弟子据说还曾经跟随亚历山大东征印度，为亚历山大解释古奥的印度哲学。还有一次，第奥根尼去柏拉图家，他用自己肮脏的脚踩着地上华丽的地毯，说，"我践踏了柏拉图的骄傲。"柏拉图回应道，"是的，第奥根尼，你用的是另一种骄傲。"(D. L., ii. 6.)据说第奥根尼活了将近九十岁。参见第三卷第 24 章第 66 节、第四卷第 1 章第 115 节。

① Philip，即腓力二世，亚历山大大帝之父。

② 原文有缺失。

③ 作者，无名氏。

第十四章　致纳索

1. 有一次，一个罗马人[①]带着儿子走进来听爱比克泰德讲课。“这就是我的授课方法”，爱比克泰德说完这话就停了下来。2. 那个罗马人于是就问他接下去是什么，爱比克泰德答道：每一门技艺，在教授的时候，对于那些不熟悉的门外汉来说，都是很枯燥的。3. 可是，从这门技艺的最终产品身上，我们马上会发现，这门技艺，不仅就其发明的目的来说非常有用，而且就其本身而言也是引人入胜、其乐无穷。4. [这就好像是做鞋，]观看鞋匠如何学习做鞋是没有什么乐趣的，可是做成的鞋却是既有用又不难看。5. 同样，在一个不懂木工的过路人来看，学做木工活儿很无聊，可是最后做出的活儿却显示了这门手艺的用处。6. 你会发现，对于音乐来说就更是这样了。假如你碰巧遇到有人在学弹琴，你会觉得学习音乐[时弹奏出的声音]简直是太难听了，可是，即使是不懂音乐的门外汉，他也会觉得音乐是非常优美动听的。

7. 对于我们来说，我们认为哲学家的工作也大致是这个样子的：他必须让自己的愿望与发生的事件和谐一致[②]，这也就是说，

---

① 根据本章题目，此人明显名叫纳索（Νασωνα，Naso）。在小普林尼的书信中经常提到一位叫做 Julius Naso 的人，是一个文学家的儿子，不知是否是指他。请参见他的著作 *Prosop. Imp. Romani*，ii. p. 202，no. 293。

② 比较《道德手册》第 8 条。

凡发生的事情都不会违背我们的愿望，凡我们希望发生的事情都不会不发生。8. 于是，凡是[对生活]如是安排的人，永远不会得不到自己想要得到的东西，也永远不会落入自己想要回避的东西中；他的生活会永远没有痛苦，没有恐惧，没有烦恼；而跟其他人的关系，不管是血缘关系还是婚姻关系①，他都会把自己跟其他人保持和谐的关系，不管自己是一个儿子、父亲、兄弟、还是一个公民、丈夫、妻子、邻居、同路人，或者甚至是一个统治者、被统治者。9. 这就是在我们心目中哲学家所应该做的工作。

那么，接下来的问题就是，我们怎么才能做到这一点呢？10. 我们知道，木匠只有学习了一些东西以后才能成为木匠，舵手只有学习了一些东西以后才能成为舵手。那么，我们能不能由此就说，就我们现在讨论的问题而言，我们光希望自己有智慧和善是不够的，我们还必须要先学习一些东西呢？现在，我们首先要看看我们要学习的这个东西是什么。11. 哲学家说，首先，我们要学的是，神是存在的，神维系着整体[宇宙]，不仅人的所作所为，即使是人的目的和想法，神都不会不感知到②。其次，我们要了解众神是什么样子的。12. 因为，不管我们发现众神是什么样子的，只要我们希望取悦于他们、服从于他们，我们就必须尽最大的努力跟他们一样。13. 如果神是忠诚的，那么，我们也必须是忠诚的；如果神是自由的，那么，我们也必须是自由的；如果神是仁慈的，那么，我

---

① 比较第三卷第 2 章第 4 节；第四卷第 8 章第 20 节；Marcus Aurelius, viii. 27。

② 关于神的观念，请参见第一卷第 14 章第 13 节；第一卷第 16 章；第二卷第 8 章第 14 节；第三卷第 17 章以及 Xenophon, *Memorabilia*, i. 1. 19; Marcus Aurelius, x. 8。

们也必须是仁慈的;如果神是高尚的,那么,我们也必须是高尚的。所以,我们的一言一行都要把神当作我们的模仿对象。

14. “那么,我们应该从哪里起步呢?”

假如你想着手这么做,我就告诉你,首先你必须弄清楚[基本]名词的含义。①

“什么,难道你是说我连[基本]名词的含义都不知道吗?”

你还不知道。

15. “可是,这些名词我现在不是用得好好的吗?”

你现在使用这些名词,就好像是不识字的人在使用写下来的文字一样,仿佛一头牛在运用表象一样,因为,使用这些名词是一回事儿,理解这些名词是另一回事儿。16. 如果你觉得自己明白这些名词,你可以想挑哪个挑哪个,我们来检验一下,看看我们是不是真的明白。

17. “可是,我已经是年纪一大把而且碰巧已经参加过三场战役②的人了,现在还要让人家考验我,这多难堪呀。”

18. 这一点我也明白。你来到我这里,好像什么都不缺。确实,谁会想象到你还会缺少什么东西呢? 你有金钱,有子女,也许还有妻子,有一大群的仆人,皇帝认识你,你在罗马有许多的朋友,无论做什么事你都能够做得恰如其分,有德报德,有怨报怨。

---

① 参见第一卷第 17 章第 12 节、第二卷第 10 章、第二卷第 11 章第 4 节、第二卷第 17 章第 10—13 节以及 Marcus Aurelius, x. 8。

② 根据罗马皇帝市政法(the Municipal Law of Caesar)的规定,一个人如果经历了三场骑兵战役,或六场步兵战役,就有资格进入元老院,这也就是说,他的社会地位已经很高了。比较第四卷第 1 章第 37—40 节。

19. 你还缺少什么呢？假如我告诉你，你缺少的是获得幸福最重要、最必不可少的东西，而且，到目前为止，你实际上所关注的并不是你最应当关注的，尤其是，假如我最后再加上一句①，你根本不知道什么是神，什么是人，什么是善，什么是恶；20. 也许，不管在这些方面我说你对什么无知，你都可以容忍，可是，假如我告诉你说，你对你自己一无所知，你怎么可能受得了呢？你怎么可能待在这儿，忍受受人考验的侮辱呢？21. 不可能，你一定会怒气冲冲、拂袖而去的。可是，我对你干过什么坏事，我伤害过你吗？难道说，一面镜子照出一个丑陋的人的本来面孔就是伤害这个人吗？难道说，如果一个大夫告诉病人说，“朋友，你觉得自己没病，可是实际上你在发烧。今天你不要吃饭了，光喝水吧。”难道这也算是对他构成了伤害吗？要是这种情况，我想，无论谁都不会说这样的话的：“这是多么傲慢无礼呀！”22. 可是，假如你跟一个人说，“你想要得到东西的意愿在发烧，你想要回避东西的意愿发生了病变，你的目标是前后矛盾的，你的行为驱动是不合自然的，你的观点和思想是草率和错误的”，人家肯定会马上走掉，说，“他侮辱了我！”

23. 这就好像是交易会一样。② 交易会上把牛牵来，就是为

---

① 希腊原文是 κολοφωνα，kolophōna，其义来源有两种说法，一个是来源于一个城邦的名称 Kolophon，该城邦每次军事战斗结束时都令其骑兵作最后的冲杀，作为最后一击，故有此名。另一说法是来源于一希腊语名词，意即“最高顶点”、“尖顶”、“结束点”等，一般用在作品结尾处，用来指最后罗列的一些数字。Oldfather 比较倾向于后一个解释。

② 这是毕达哥拉斯的一个非常著名的比喻。参见 Cicero，*TD.* v. 9；D. L.，viii. 8；Iamblichus，*Vita Pythagori*，58。比较 Menander，*Frg.* 481k（Allinson，p. 442）。比较第四卷第一章 37—40 节。

了卖，人们来到交易会上就是为了买牛或卖牛。可是，有少数一些人来到交易会上，是为了观察来的，观察聚集在这里的人，看看他们是怎样聚会的，为什么要聚会，这个聚会是谁组织的，聚会的目的又是什么。24. 生活在我们这个交易会①上的人也是一样。我们有些人就好像是牛，他们只关心自己的草料，因为每天都在忙着料理自己的财产、土地、奴仆和官职，实际上就是在操持着自己的草料，而且操持的没有别的，只有这些草料。25. 只有很少的一些参加交易会的人是喜欢观察的。“这个世界的意义是什么，是谁主宰着这个世界？难道说这个世界没有主宰者吗？26. 这怎么可能呢？即使是一个城邦或家庭，如果没有一个人来掌管和料理，就无法维持多长时间；而我们这个世界，如此伟大，如此美妙，如此秩序井然，怎么可能只是一种偶然的存在呢？27. 所以，[这个世界]是有主宰者的。这个主宰者是什么样子的主宰者？他是如何主宰这个世界的呢？而我们人——他的创造物，我们又是什么呢？他创造我们的目的又是为了什么？我们跟他有没有什么联系，有什么关系？或者什么联系和关系都没有？”28. 这就是这少数的几个人想到的，于是，他们就把自己所有的时间都投入到了这件工作上了，他们要先观察一下这个交易会然后再离去。29. 可是，结果怎么样呢？人们都嘲笑他们，就好像是在交易会上，买牛卖牛的人们嘲笑旁观的人一样。唉，假如这些畜生跟我们人一样也有感知能力的话，也会笑话我们这些只迷恋草料的人的②。

---

① 指这个世界。

② 畜生有知，亦当耻笑吾辈矣。

第十五章　致固执己见者

1. 有这么一些人，听到人家说，人应该持之以恒，人的意愿本质上是自由的，谁也强迫不了它，可是，除此之外，其他所有的一切都是不自由的，都要受到其他事物的阻碍和压迫，而且永远都要受到别人的奴役和支配，于是，他们就认为，只要自己做出了决定，就应该毫不动摇地坚持到底。2. 可是，我们首先要做到的是，要确保我们的决定是正确①的。

因为，这就好像是说，我希望自己身强力壮，这就要求我们身体健康而且多加锻炼；3. 可是，假如你明明是个疯子，却偏偏吹牛说自己的身体很棒，我只能对你说，“朋友，你还是找个大夫瞧瞧吧。”像你这样的身体根本不能叫做健康，只能叫虚弱。

4. 还有一种情况，有的人也听到过刚才所说的[要求持之以恒的]这番话，可是他的理解不对。就拿我的一个朋友来说吧，他

---

① 原文是 ὑγιὲς，英文表示就是 sound，兼有“健康的”、“正确的”两层意思。所以后文才会接着谈健康问题。对于这个语言问题，看来汉语已经无能为力了。类似的语言现象还有英语中的 hot 与汉语中的“麻”、“辣”、“烫”（中国人的“麻辣烫”这种小吃是不是就应该翻译为 hot-hot-hot?）；cold 与“冷”、“感冒”；uncle 与“二舅”、“三爹”、“四姨夫”；反过来，汉语中的“酸”与英文中的 painful（腰酸背痛）、sour（醋酸）、jealous（语气含酸——《红楼梦》第八回标题《比通灵金莺微露意，探宝钗黛玉半含酸》中就有这个字，如果我没有记错的话，有一个英文译本就用了 sour 这个词，但是我以为不是十分妥当）；等等。

毫无情由地决定要绝食自杀。5. 我听到这个消息的时候，他已经绝食将近三天了。于是，我就过去看他。我问他这到底是怎么回事儿。

“我拿定主意了。”他说。

6. 可是，是什么让你拿定主意的？假如你的决定是对的，我们可以帮忙，帮你离开这个世界。可是，假如你的决定是违反理性的，你就应该改变自己的主意。

7. “一个人拿定了主意，就应该坚持到底。”

你这是干什么，朋友？我们应该坚持到底的是那些正确的决定，而不是所有的决定。假如你坚信现在是黑夜，而且认为这是对的，那么你就不要改变主意，你要坚持到底，而且[对别人]说“我们做了决定就应该坚持到底”。

8. 你难道不希望把自己开始的基础打稳固吗？我是说，你是不是应该先问一问自己的决定有没有道理①，然后你再在这个基础上下定决心，坚定不移地做下去呢？9. 假如你的这个基础松松垮垮、摇摇欲坠，那么，在这样的基础上，你连一个小房子也建不起来，而且，你放上去的盖房子的材料越多、越结实，你的房子倒塌得就越快。10. 你现在是在毫无理由地杀掉一个人，杀掉我们的一个朋友，杀掉我们这个大城邦②里的一个公民，我们这个小城邦里的一个公民。11. 你犯的是杀人罪，而且你杀的是一个毫无过失的人，可是，你却说，“我既然拿定了主意，就必须坚持到底。”12. 万

① 参见第 2 节注释。

② 即世界城邦，或者说整个世界。这是斯多亚派的一个基本说法。

—你决定要杀的是我，难道你还要照样坚持到底、说到做到吗？

13. 就这样，我费了好大的劲儿才说服他改变了主意。可是，现在还有些人你几乎永远不可能说动。俗话说，“愚人是没法说服的，愚妄是无法破除的”①，这句话的含义以前我不明白，而现在我觉得我真的明白了。14. 但愿上天不要安排一个智慧的蠢人②来做我的朋友，还有什么比跟这种人打交道更艰难的事呢？

“我已经拿定了主意。”他会说。

是啊，那些疯子们也拿定了主意，可是，他们越固执己见，就越需要用海勒宝③来治治自己的疯病。15. 你难道不想像病人那样做吗？——叫个大夫来，[跟人家说，]“我病了，大夫④。帮帮我。我该怎么办？只要你觉得我应该做什么，我都听你的。”16. 对于我们来说也是一样，[我们应该跟人家说，]“我不知道该怎么办，我来跟你学学。”可是，你却偏不这么做，你偏要说，“跟我谈谈别的问题吧，这个问题我已经决定了。”17. 什么?! 别的问题?! 假如你能认识到光打定主意、坚持到底是远远不够的话，那么，对你来说，这种认识难道还不算是最重要、最有意义的事情了吗？你这样固执己见，完全是疯狂，而不是什么清醒和健康。

18. “你要是强迫我这么做，我宁愿去死。”

---

① 比较《缄言》27：22。

② 希腊原文（μή μοι γένοιτο）φίλον ἔχειν σοφὸν μωρόν 颇有音韵（trimester scanzon），这些话很可能是从某个讽刺诗上摘引来的。

③ 海勒宝，是我对 ἑλλβόρον（Hellebore）的音译，古希腊治疗疯病之药也。

④ κύριε，“主人”，连医生大夫都可以这么称呼，看来这个词在当时是一个非常通用的一个称呼。后来被基督教用作专门称呼神的词了。参见第一卷第 29 章第 48 节注释。

为什么？朋友，这是怎么啦？

“我已经拿定主意了。”

幸好你拿定的主意不是打算要杀死我。

19. “我是不收费的。”①

为什么？

“我已经拿定主意了。”

我敢说，既然你的愚妄和固执使你现在这么坚决地拒绝收费，那么，将来总有一天，你的愚妄和固执也会让你赞成收费，而且你还会同样坚决地说，“我已经拿定主意了。”

20. 这就好像一个人生了病，腹泻，肚子疼，一会儿这边，一会儿那边。对于一个[思维混乱、]大脑有病的人来说也是同样道理，永远拿不准他会转到哪里，而且，如果他的病加重起来，不仅忽左忽右、捉摸不定，而且还非常强硬固执的话，那么，他简直就不可救药了。

第十六章　我们没有努力运用自己对善与恶的认识和看法

1. 善在于什么？

---

① 这也许是犬儒学派对爱比克泰德的批评。

在于意愿①。

恶在于什么？

在于意愿。

什么东西既不善也不恶？

意愿之外的东西既不善也不恶。

2. 可是，一旦出去以后②，我们还有谁会记着这些原则呢？面对现实生活中的具体情况，我们有谁会像在学校里准备回答问题一样反复锻炼、仔细揣摩呢？［比方说，］“现在是白天吗？”“是。”“现在是黑夜吗？”“不是。”“天上星星的数目是偶数吗？”“说不好。”③3. 别人送给你钱的时候，你是不是经过思考，正确地回答说，钱不是善的东西。你反复锻炼、仔细揣摩，是不是为了回答这样的问题，或者只是为了反驳别人的诡辩呢？4. 所以说，对于自己钻研过的事情，你不断提高，对于自己没有钻研过的事情，你却没有什么进步，这又有什么可奇怪的呢？

5. 对于一个演说家来说，他自己很清楚，自己的演讲稿语言写得优美动人，内容也已经全部背得滚瓜烂熟，而且自己的声音圆润动听，可是，尽管如此，他为什么还会如此忐忑不安呢？6. 因为他还不满足于仅仅能够优美地把它朗诵出来。那么，他还想得到什么呢？他还想得到观众的赞誉。对于应该如何进行演讲，他已经受过很多训练了，可是，对于应该如何接受赞誉如何接受责备，

---

① Προαιρεσις，Prohairesis，参见第二卷第 10 章第 25 节。

② 指走出学校、从学校毕业。

③ 对这些问题的回答显然很干净利索，斩钉截铁，而对于关于生活的问题，关于好和坏的问题（如下文提到的问题），同样也应该回答得斩钉截铁、信心十足。

他还没有受过什么训练。7. 因为，他什么时候听人说过什么叫赞誉，什么叫责备，它们各自的本质是什么，什么样的赞誉我们应该追求，什么样的责备我们应该回避呢？他什么时候曾经按照这些原则的要求进行过学习和训练呢？

8. 既然如此，在自己接受过训练的事情上他比别人强，而在没有接受过训练的事情上他跟大多数人一模一样，你说，这有什么可奇怪的呢？9. 这就好像是一位演奏家，他的演奏技巧娴熟，歌喉动听，衣着华丽，可是，只要走到舞台上，他就浑身颤抖不已。所以尽管他在这些方面技巧娴熟，知识丰富，10. 可是他并不了解什么叫大众，什么叫大众的欢呼，什么叫大众的嘲笑；他也根本不知道自己的这种忧虑和不安又是什么，不清楚自己的这种不安到底是取决于他自己还是取决于别人，他也根本不明白自己到底能不能克服这种情绪。所以，假如人家称赞了他，他走下舞台时就会趾高气扬、不可一世；假如人家嘲笑了他，他就会像被扎泄了气的风袋[，耷拉着脑袋、垂头丧气]。

11. 我们自己的经验跟他完全一样。我们迷恋的是什么样的东西？外在的东西。我们操心的是什么样的东西？外在的东西。我们是否也迷迷懵懵不知道自己为什么会忧心恐惧、为什么会焦虑不安呢？12. 假如我们把即将发生的事当作是一件恶事可能又会怎么样呢？我们又会做如何的反应呢？我们会忍不住感到恐惧和焦虑。13. 于是，我们会说："神呀，我怎么才能摆脱焦虑的困扰呢？"蠢材，你难道没长手吗？你的手难道不是神为你创造的吗？你还是坐下来向神祈祷吧，祈祷你不要再这样一把鼻涕一把泪了吧。或者，我看，你最好自己动手把自己的鼻涕擦干吧，别老埋怨

神了。

14. 什么？难道说神没有赐给你处理这种情况的能力吗？他难道没有赐给你坚韧的毅力？他难道没有赐给你宽广的胸怀？他难道没有赐给你男子汉的气概？既然你已经有这样的一双手来帮助你自己，你难道还需要再找个人让人家给你擦鼻涕吗？①

15. 可是，实际上，我们既没有琢磨过这些问题，也没有关心过这些问题。你们给我找这么一个人出来看看，他关心的是自己是如何干一件事情的，不是自己如何才能从中得到什么东西，而是自己的所作所为？有谁会在自己走路的时候关心的只是自己的行为？有谁会在自己琢磨一件事情的时候关心的只是自己的思想而不是自己琢磨着想要得到的东西？16. 假如他真的得到了，他会为此而欢欣鼓舞，他会说，“我们的想法真不错，兄弟，我不是早跟你说过了吗，我们是怎么想的，事情就不会不这么发生。”可是，假如他没有做到，他会垂头丧气觉得自己非常无能，而且对于发生的事情都不知道该怎么说了。我们中间有谁曾经因此而找过一位预言家问问？17. 我们又有谁曾经去神庙里去睡觉，希望自己[在梦中]能够得到神的启示呢？② 有谁这么做过呢？请你给我找出来，让我看看，我已经寻找这样的人很久了，因为只有这样的人才是真正出生高贵、品格端正的人。不管他是仍然年纪轻轻还是已经年

---

① 爱比克泰德曾为奴，所以，他对那些凡事都让别人伺候的奴隶主非常反感，从此可见一斑。

② 可能是指医药神伊斯库拉匹乌斯（拉丁文为 Aesculapius，希腊文为 Ἀσκληπιος）在睡梦中获得神谕的启示。关于医药神，请参见第二卷第 22 章第 17 节注释。

事已高，请你给我指出来让我瞧瞧①。

18. 对于所有的事情，我们既没有关心过，也没有研究过，所以，对于物质的东西，我们关心备至、熟练老到，可是在行动上我们却仍然是品行低劣、举止无礼、懦弱卑鄙、意志薄弱、一无是处，你说这又有什么可奇怪的呢？19. 假如我们恐惧的不是死亡和流放，而是恐惧本身②，那么，我们也许应该学习的是如何才能不陷入对我们来说是恶的事情里。20. 可是，现在，在学校里的时候，我们油嘴滑舌、能言善辩，要是有什么小问题，我们都能够应付得有条有理、井然有序。可是，假如把我们拉到现实问题中，我们马上就变得到船破帆倒、不知所措了。如果你遇到的表象多少让人忐忑不安的话，你立即就会明白我们在这里如此费力地学习的是什么东西，我们拼命锻炼的目的又到底是为了什么了。21. 结果，由于我们缺乏实际锻炼，我们总是夸大其词，把不是那么可怕的事说得非常可怕，把不是那么严重的事说得非常严重。22. 就拿我自己来说吧，假如我航行在海上，每当我向船外望去，觉得四周一片茫茫，全是海水，看不见一块土地，我马上就会心神不安，想象着，万一船沉了，这一大片的海水就会都灌到我的肚子里。其实，我压根儿就没想过，两升左右③的水对我来说已经足够了。是什么使我如此担心的呢？是海水吗？不，不是。是我自己的认识和

---

① 保罗在《哥林多前书》、《哥林多后书》中对有些基督徒的评价与爱比克泰德何其相似。

② 参见第二卷第 1 章第 13 节。

③ 原文为 τρεῖς ξέσται（三 ξέσται）。ξέσται 拉丁文为 sextarius，大约相当于英语中的一品脱（pint），大约有半升（0.57 升）。这里大略地翻译为“两升左右”。

看法使我这么担心的。23. 同样，地震了，我总是觉得整个城市都会压在我的身上，我压根儿就没想到一小块石头就足以砸得我脑浆迸裂了。

24. 那么，是什么使我们如此心情沉重、不知所措的呢？难道不正是我们自己的认识和看法吗？一个人如果离开了自己的家乡，离开自己的伙伴，离开自己的故土，离开自己所熟悉的社会环境的话，那么，让他心情沉重的除了他自己的认识和看法以外还会是什么呢？25. 一个小孩子，只要奶妈离开他一会儿，他就会哭闹个不停，可是，只要我们给他一块蛋糕，他马上就会忘记自己的悲伤。

26. 难道说你也希望我们也跟小孩子一样吗？

不，当然不是了。我们当然希望，能够让我们安静下来的不是一块蛋糕，而是正确的认识和看法了。27. 什么样的认识和看法呢？即，我们整天都要钻研思考的认识和看法，我们不应该受到不属于我们自己的东西的影响，不受自己的伙伴、家乡、体育馆甚至是自己的身体的影响，我们要永远牢记[神的]律法，并且永远把它摆放在自己的眼前。

28. 那么，神的律法又是什么呢？

神的律法就是，自己的东西，我们要永远保持；不是自己的东西，我们绝不索求。不管什么东西，人家给你，你就用，人家不给你，你也不去贪求。假如人家把什么东西拿走了，你应该立即痛痛快快地放弃，而且同时还要心怀感激，感激人家曾经在这段时间里让你用了这件东西——假如你不想哭着喊你的妈妈或奶妈的话。29. 因为至于你依赖的到底是什么东西，支配着你的到底是什么

东西，这又有什么所谓呢？有的人为了一个情人而哭泣，有的人为了一场比赛而悲伤，有的人为了一间门廊而痛哭，有的人为了漂亮的男友而忧伤，有的人为了不能参加一些娱乐活动而难过，而你呢？你的表现又比他们这些人强在哪里？30. 有人来这里[跟我]抱怨说，自己再也喝不着迪尔凯①的水了。

什么?！难道马吉翁的水②就比迪尔凯的水难喝吗？

“不，我已经习惯了迪尔凯的水了。”③

是啊，你同样也会习惯马吉翁的水的。31. 如果你对这样的东西都如此痴迷，那么，哭你的去吧，去写跟欧里庇得斯的悲剧一样的诗句去吧：

尼禄的热水浴和马吉翁的水呀。④

看看这些平淡无奇的事情降临在愚蠢的人的头上的时候，悲剧是如何产生的吧。

32. “我什么时候才能再见到雅典和雅典卫城呢？”

不幸的家伙，你对你在这里每天看到的东西还不满意吗？你难道还能看到比太阳、月亮、星星、地球和大海更加美妙、更加伟大的东西吗？33. 假如你真的能够理解主宰着整个宇宙的神，无论你走到哪里，你的心里都装着他，那么，你难道还会迷恋这一小块

---

① 迪尔凯（Δίρκη，Dirkē），指的是特拜（Thebes）城邦里的迪尔凯喷泉。

② 即罗马马吉翁（Μάρκιόν，Markion）引水渠里的水。

③ Euripides，*Heracles Mad*，573.

④ 此句模仿欧里庇得斯（Euripides）悲剧《腓尼基人》（*The Phoenissae*），368：The gymnasia in which I was reared and the water of Dirce（“我成长的体育场以及迪尔凯的水”）（波利尼克斯 Polyneices 之语）。

石头和这一大块漂亮的山石吗?[①] 假如就连这个太阳和月亮你都要离它而去,到那时,你又该怎么办呢? 难道你会像个小孩子似的坐在那里哭泣吗? 34. 请问,你在学校里究竟干了些什么? 你听到了些什么东西、学了些什么东西呢? 你为什么不老老实实写下这样的话:"我学了些入门的知识,我读了克里西普的著作,可是,我连哲学家的门槛都没走进去呢"[②],却偏偏要说自己是个哲学家呢? 35. 苏格拉底生活得那么高贵,死也是那么高贵,他从事的事业,我现在有资格参与吗? 第奥根尼从事的事业呢,我有资格参与吗? 36. 你会想象得到,他们会因为自己再也看不到某个男人或某个女人,或者再也回不到雅典或科林斯,而只能[被流放]到像苏撒[③]或爱克巴塔纳[④]这样的地方去,而痛哭流涕、悲痛欲绝吗? 37. 既然我们完全可以随时离开这场盛宴不再玩下去了,那么,我们为什么非要硬待下去让自己不痛快吗? 难道我们不能像小孩子一样[⑤],爱玩多久就玩多久吗? 38. 当被判处终生流放或者死刑的时候,只有这样的人才会经受得住这些[考验]。

39. 你难道不该像小孩子一样早该断奶吃饭,早该不再哭着要奶妈、妈妈了吗? 否则,你就太让你的妈妈失望和难过了。

---

① 指的是雅典卫城所在的小山以及上面的建筑,包括巴第农神庙(Parthenon)。

② 比较第四卷第 1 章第 177 节比喻。

③ 苏撒(Susa),位于今伊朗胡齐斯坦地区,为埃兰(Elam)古国的首都,为波斯国王喜爱的居住之地。

④ 爱克巴塔纳(Ecbatana),米底国的首都,位于今伊朗西北部。

⑤ 比较第一卷第 24 章第 20 节。爱比克泰德经常拿孩子来进行比较说明。关于这一特点,请参阅 E. Renner, *Das Kind. Ein Gleichnissmittel bei Epictett*, Mënchen, 1905, 54ff.。

40. “可是，假如我走了，我会让她们很伤心的，”你可能会说。你会让她们很伤心？不，不可能，让她们伤心的东西，同样也会让你伤心，而这个东西只能是你们自己的认识和看法。那么，你该怎么办呢？你应该抛弃自己的那些[狭隘的]认识和看法①。如果她们有头脑的话，她们也会抛弃自己的[狭隘的]认识和看法的；否则，她们就会痛苦不堪，而这完全是因为她们自己。

41. 朋友，常言说得好，为了获得[心灵的]平静、自由和精神的高尚，奋不顾身地拼力一搏吧，最后，高昂起你的头，就像一个摆脱了奴役的奴隶那样，42. 要敢于仰视着神说，“今后，您喜欢怎么用我就怎么用我吧；我与您是一心的，我就是属于您的；只要您认为对的事我就绝不会拒绝；无论是哪里，只要您想[让我去]，您就带路吧。无论什么衣服，只要您想[让我穿]，您就给我穿上吧。您是想让我做一名官员，还是想让我过个人的私人生活？您是想让我待在这里，还是被流放到异乡？您是想让我生活贫困还是想让我生活富有？不管是在哪种情况下，我都会在人们的面前维护您。② 43. 每一种事物，我都会将其本来的面貌原原本本地展示出来。”

44. 可是，你呢，你却从来不会这么做，你总是像一个姑娘似的待在家里，等你妈妈来喂你。如果海格利斯整天坐在家里，他会变成什么样子呢？恐怕他只能是欧里斯透斯而不会是海格利斯了③。

---

① 参见《道德手册》第 5 条，该处有精彩论述。

② 参见《使徒行传》20:23,24；《罗马书》5:3；8:38－39；以及《提摩太后书》4:6。

③ 参见第一卷第 6 章第 32 节注释。

再说,在他周游世界的时候,海格利斯有多少亲朋挚友呢?[他跟他的朋友的关系,]有谁比神还要亲近呢?正是由于这个原因,人们才认为他就是宙斯的儿子。而且,他确实就是宙斯的儿子。因为他一切听从神的旨意,所以他就去周游[世界],铲除[世界上]不正义、不合法[的事情]。①

45. 可是,你呢?[你说,]你不是海格利斯,你也永远不能像海格利斯那样扫除世人的邪恶。当然,你甚至不是忒修斯②,所以,你根本也不会为阿蒂卡铲除邪恶的。

既然如此,你就不用着清除掉普洛克路斯忒斯和斯奇隆③了,你还是先清除自己身上的邪恶吧:清除掉你的悲伤,清除掉你的恐惧,清除掉你的欲望,清除掉你的嫉妒,清除掉你的恶毒,清除掉你的贪婪,清除掉你的软弱,清除掉你的放纵吧。46. 可是,要想清除掉所有的这一切,你就只有永远向神看齐,永远只爱神,永远只听从他的命令。47. 如果你希望得到的是与此不同的东西,你将永远叹息和呻吟下去;你将永远被迫跟着别人走④,只要人家比你强大;你将永远不停地去到你的心灵之外的地方去寻找心灵的安宁,可是你却永远也无法找到,因为你这是在没有安宁的地方寻找

---

① 比较 Cicero, *De Finibus*, 3. 66。

② 忒修斯(Theseus),Plutarch, *Lives*, *Theseus*. 传说中阿蒂卡的伟大英雄。雅典国王之子,其母将其抚养长大后,送其归国,一路上斩妖除怪。其中,他把恶人斯奇隆(Sciron)从峭壁上扔下,因为斯奇隆在客人给他洗脚时把他们踢入大海。他还把普洛克路斯忒斯(Procrustes)杀死,因为他把人抓住,以他的铁床为标准,比床长的截短,比床短的拉长。忒修斯最有名的功绩就是把关在克里特迷宫的半人半牛的怪物弥诺陶洛斯杀死,从而解除了米诺斯对阿蒂卡多年的压榨。

③ 请见上注。

④ Marcus Aurelius, x. 28.

安宁，而没有到真正存在安宁的地方去寻找安宁。

第十七章　我们如何在各种具体情况下运用自己的天然认知

1. 从事哲学工作的人的第一要务是什么呢？[从事哲学工作的人的第一要务就是]要抛弃自以为知[的骄傲情绪]①。因为，假如一个人觉得自己已经了解了一种知识，那么，就不可能再让他真正开始去学习这种知识了。2. 可是，当我们来到哲学家面前的时候，我们总是喋喋不休地讲，什么样的事情应该做，什么样的事情不该做，什么样的事情是善的，什么样的事情是恶的，什么样的事情是美的，什么样的事情是丑的。而且我们还根据这样的认识来发表自己的看法，或者是表扬，或者是批评，或者是责难，或者是怪罪，或者甚至还据此来判断和区分什么样的行为是高尚的、什么样的行为是可耻的。3. 可是，我们为什么要去找哲学家呢？为了学到我们觉得自己并不了解的东西。什么样的东西呢？基本的原则。我们有的人去找哲学家学习，是因为从他们觉得哲学家的话很高雅深奥；我们还有一些人[去找哲学家学习，]是因为他们觉得可以从中获利。4. 我们心中希望懂得的是这种知识，可是，我们却偏偏要去学习另外一种知识，或者，一个人并没有真正学习过的

① 参见第二卷第 11 章第 1 节、第三卷第 14 章第 8 节。

东西却反倒在不断取得进步，这想来也实在是滑稽。5. 可是，我们许多人都跟修辞家泰奥彭波斯①一样，都存在同一种错误的认识。这位修辞家曾经指责柏拉图希望给每一件事物都下一个定义的做法。6. [这位泰奥彭波斯先生]是怎么说的呢？他说：

“在你之前我们有谁没有使用过‘善’、‘正义’这样的词呢？我们有谁在运用这些词语的时候根本就不理解它们各自所具有什么样的含义，就好像这些词语都是一些空洞而毫无意义的声音呢？”

7. 泰奥彭波斯[先生]，谁跟你说过我们天生对这些事物没有任何天然认知来着？可是，[问题的关键是，]如果我们不把我们的各种天然认知进行区分，不认真探讨和分析哪一种天然认知可以适用哪一种具体情况，那么，我们就永远不可能将天然认知运用到[生活中所面临的]各种具体问题中去。

8. 按照这样的逻辑，你还可以这样指责医学家呢，因为，在希波克拉底②出生以前，我们有谁没用过“健康”、“不健康”这样的词呀？或者说，我们有谁在运用这些词的时候觉得这些词都是一些毫无意义的空洞声音呢？9. 因为我们大家对健康都有一种天然的天然认知，只是，不能[在具体情况下正确地]运用它。正是由于这个原因，我们有的人说，“应该节食”，而另一个人却说，“应该进

---

① 西奥斯(Chios)的泰奥彭波斯(Θεόπομπος, Theopompus，公元前 380～前 305?年)，伊索克拉底(Isocrates，参见第三卷第 23 章注释)的学生，希腊历史学家、修辞学家。著有《腓力世家》，原文已失。希腊史学家湮没无闻多矣，而他却是最值得重视的一位。下面的话可能出自他的《诘难柏拉图》(*Diatribe Against Plato*，Athen，xi. 508c)。

② 希波克拉底(Ιπποκράτης, Hippocrates，公元前 460～前 377 年)，古希腊医学之父，医术超群，后世多假其名著书立说。请参见第一卷第 8 章第 11 节注释。

食”，还有一个人说，“应该割脉放血”，还有人说，“应该拔火罐”①。这是什么原因呢？难道这不正是因为我们无法在具体情况下正确运用自己对健康的天然认知这个原因造成的吗？

10. 对于我们的生活来说道理也是一样。我们中间有谁没有说过“善”和“恶”，谁没有说过“有利”和“没利”，我们中间有谁对这每一个名称没有什么天然认知？可是，我们的这种天然认知是一种清晰完美的认知吗？请证明给我们看看。

11. 我该怎么证明呢？

把你的天然认知正确的应用到具体问题中。比方说，柏拉图在一开始就用“有用”这个天然认知来界定自己的各个定义，所以，同样道理，你应该用“没用”这个天然认知来界定自己的定义。

12. 那么，可能不可能你们俩都是对的呢？这怎么可能呢？可能不可能有的人运用“善”这个天然认知来检验财富问题，而有的人却不运用它来检验财富问题，而是运用它来检验快乐甚至健康问题呢？13. 因为，一句话，假如我们大家在口头上运用这些名词的时候都非常清楚它们的含义，而且根本就不需要费劲去剖析这些天然认知的含义，那么，我们大家为什么会存在分歧，为什么会你争我斗，为什么会互相指责呢？

14. 其实，我为什么偏偏要提起我们大家的分歧，并对此念念不忘呢？我看，我们就拿你举例来说吧。假如你在你的日常生活中能够非常正确地运用自己的天然认知，那么，你为什么老是心情

---

① 希腊原文 σικυα(cupping glass)，看来这是一个世界通行的古老做法而不是中国人的专利。

抑郁高兴不起来，而且凡事都很不顺利、总受到牵制呢？15. [我们的研究本来有三个方面的问题①，]第二个问题是关于行为驱动以及如何履行相关义务的问题，第三个问题是关于同意的问题，这些我们现在都暂时不谈了，16. 所有这些我都留给你们自己去谈吧。现在，我们只谈这第一个问题，而只这一点就足以非常清楚地说明，我们都不能正确地运用自己的天然认知。② 17. 你希望得到的东西都是可能得到的吗？或者[起码]你希望得到的这些东西对你[个人]来说都是可能得到的吗？既然这些东西都是可能得到的，那么，你为什么总是事事不顺、开心不起来呢？你现在努力回避的事情是不是都是一些无法回避的事情呢？你为什么总是陷入自己力图回避的事情里呢？为什么你总是如此不幸呢？为什么你希望得到的东西总不会出现，而你不希望得到的东西总是会出现呢？18. 要说一个人是多么痛苦和不幸，这恐怕是最有力的证明了：我不希望得到一件东西，可是，它总是会出现。还有什么比我这样还要更加不幸的呢？③

19. 美迪亚正是因为无法忍受这一点，所以她才杀死了自己的孩子。从这一点说，她的品格非常高尚。因为如果我们的愿望不能实现，这对我们来说将意味着什么，对于这一点她有非常正确的表象。20. 她说，“他对不起我，他侮辱了我，我这么做是对他的报复。

---

① 这是对斯多亚派哲学对人的行为的三个方面的大致总结：(a) ὄρεξις，想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿；(b) ὁρμή，采取行动的驱动和不采取行动的驱动；(c) συγκατάθεσις，同意。

② 参见第三卷第 2 章。

③ 比较第一卷第 27 章第 10 节。

可是，如果我这么惩罚了他，让他处于不幸的境地，我自己又会得到什么好处呢？我该怎么惩罚他呢？我杀死自己的孩子吧。21. 可是，我自己也受到了惩罚。可是，我又有什么可在乎的呢？”①这是一颗充满力量但却心智失常了的心。因为她不知道一个人要想实现自己的愿望该怎么办，她不明白从外部的事物中我们是无法实现自己的愿望的，而且通过把事物进行改变或者重新安排我们也是无法实现自己的愿望的。22. [美迪亚啊，]不要再想着得到自己的丈夫了，这样，你的每一个愿望就都会实现；放弃心里不顾一切非得要丈夫跟自己一起生活的愿望吧，放弃心里想要生活在科林斯的愿望吧，总的一句话，除了神希望的事情以外你什么都不要希望得到了吧，这样，谁还会妨碍得了你呢？谁还会强迫得了你呢？不，就像谁也妨碍和强迫不了宙斯一样，谁都是妨碍和强迫不了你的。

23. 如果你有这样的领路人②，如果你的愿望和想要得到东西的意愿永远和神的愿望和想要得到东西的意愿保持一致，那么，你还会担心有什么失望？24. 只要你把自己想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿放在贫穷和财富上，你就永远不会得到自己想得到的东西，永远不会回避开自己想要回避的东西。只要你把自己的这些意愿③放在身体健康上，你就会悲惨不幸。只要你

---

① Euripides, *Medea*, 790ff. 自克里西普以后的斯多亚派哲学家都非常喜欢举美迪亚的这个例子，因为该作品非常真实地分析了该人物的心理状态。而人的心理对于伦理道德的作用一直是斯多亚派非常重视的一个方面，对于爱比克泰德来说更是如此。

② 比较第四卷第 7 章第 20 节。

③ 这里的“意愿”指的是想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿，不是 προαιρεσις 这个“意愿”，我这里为了简略就这么统一翻译了。后面紧接着的“意愿”也是如此。整个译著的其他地方我都没有采用这种简略的做法。

把自己的这些意愿放在官位、荣誉、国家、朋友、子女上，一句话，放在一切自己权能之外的东西上，你就同样会悲惨不幸。25. 你要把自己想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿永远献给宙斯，献给众神，让他们来主宰一切，把它们放在神的一边。26. 这样的话你哪里还会痛苦忧伤呢？相反，如果你这个懒惰的家伙，总是不停地嫉妒别人、抱怨别人，总是患得患失、顾虑重重，而且没有一天不是为自己[命运不济]而痛哭失声，向众神痛哭失声，那么，你以后就再也不要自诩受过什么教育了。27. 你说的是什么教育呀？你是说钻研过各种三段论和歧义诡辩那种教育吗？[①] 当你意识到自己其实根本没有触及根本问题，那么，如果可能的话，你难道不希望忘掉所有这一切从头开始，28. 并在这个基础上再不断进步，这样，无论什么事情，只要你不希望它发生，它就永远不会发生，只要你希望它发生，它就一定会发生？

29. 请你给我找这么一个年轻人来，他来这里学习的唯一目的就是为了做到这一点，而且他已经成为这个方面的一个运动员了，他会说，“我嘛，我要放弃所有其他的一切。我要让自己的生活没有任何痛苦和阻碍；无论面对什么事情，我都要像一个自由的人一样高昂着头；无论什么时候，我都要仰望苍天，做一个神的朋友；无论可能会发生什么事情，我都会永远没有任何担忧和恐惧。如果能做到这一点，我就觉得非常满足了。”30. 请你们为我指点一下，有谁会是这样的人，这样我可以对他说，“年轻人，来吧，这些都是你的。为哲学增彩吧，这是神给你的安排。这些都是你的了，所

---

① 参见第一卷第 7 章第 1 节。

有这些财产，所有这些著作，所有这些理论。”

31. 当他在第一个方面进行了足够多的实践和锻炼，并且像一个运动员一样已经完全掌握所有这一切，然后他又来到我身边对我说，“我希望自己能够自由自在，不受任何欲望、烦扰的影响。我希望自己是一个一心敬神的人，一个热爱智慧的人，一个勤于思考的人，我希望自己能够明白，我对神的责任是什么，我对父母的责任是什么，我对兄弟的责任什么，我对我的国家的责任是什么，我对素不相识的人的责任又是什么。”

32. 好吧，来吧，来看这第二个方面的问题吧。这也归你了。

33. “可是，第二方面的问题我已经学习过了，我希望自己能够沉着坚定，永不动摇，不管我是在睡觉还是醒着，不管我是喝醉了酒，还是满怀忧愤。”①

朋友，你简直是个神，你的目标真远大呀。

34. “不，不对。我希望自己能够读懂克里西普在《论谎言》中说得是什么意思。”②

这就是你的目标吗，我可怜的家伙？你还是上吊死了算了。读懂克里西普的著作，这对你又有什么好处呢？即使你读的是克里西普的书，你在读他的书的时候也照样会忧心忡忡，你在给别人讲解克里西普的时候也照样会声音颤抖的。

---

① 比较第一卷第 18 章第 23 节。

② 其中最经典的诡辩论证应该是：他说他在撒谎。因为如果撒了谎，那么，他说的就是实话；如果他说的实话，那么，他就是在撒谎。比较 Von Arnim，*Stoiorum Veterum Fragmenta*，ii. 92，frag. 280ff.。克里西普据说写过六本论著专门论述这个问题（D. L. vii. 196）。

35. 而你们大家现在都是这个样子的。“朋友，你是不是希望我大声念给你听，你大声念给我听？”①“伙计，你的文笔非常优美，你模仿色诺芬的文笔写得非常漂亮，”36. “你模仿柏拉图的文笔写得非常漂亮”，“你模仿安提斯泰尼斯的文笔写得非常漂亮。”结果，你们向对方讲的都是自己的梦话，而且，讲完以后，你们的行为还是以前的老样子：仍然是那种想要得到东西的意愿，那种想要回避东西的意愿，那种行为驱动，而你的目标、愿望和兴趣依然是以前那种目标、愿望和兴趣。37. 其次，你们根本不会找人去向人家请教，而且，也许假如你们听到[人家给你提我说过的]这样[的话]的时候，你们也许还会很不高兴，你会说，“这个脾气暴躁的老头！我走的时候，他既没有哭，也没有对我说：‘孩子，你将会遇到非常严峻的考验和危险，如果你能安然返回的话，我会为你点灯的②。’”38. 这难道就是脾气温和的人应该说的话吗？如果你果真能够安然返回的话，那还真值得给你点灯哩。因为，如果像你这样的人真能安然返回的话，你一定永远不会死去、永远不会生病了。

39. 照我说的，你还是抛弃你的这种自以为知[的骄傲情绪]，不要以为自己了解多少有用的东西吧。我们学习哲学应该像学习几何和音乐一样，否则，即使我们已经读过所有克里西普、安提帕特③以及阿奇戴莫斯④的哲学导论和有关他们的论著，我们最终

---

① 即互相吹捧。

② 比较第一卷第 19 章第 24 节。

③ 参见第二卷第 4 章第 11 节；Antipater，ii. 19. 2。

④ 参见第二卷第 19 章第 1—9 节。

[得到的东西]会连进步都算不上。

第十八章　如何与表象作斗争

1. 我们的每一个习惯、每一种能力，都会因为相对应的行动而得到维持和加强：走的习惯是因为我们经常走路而产生，同时也因为我们经常走路而得到加强；跑的习惯是因为我们经常跑动而产生，同时也因为我们经常跑动而得到加强。2. 同样，如果你想成为一个博览群书的人①，[你就要不断]读书；如果你想成为一个[文笔优美的]作家，[你就要不断]写作。如果你连续有三十天没

---

① 原文为 αναγνωστικος，意思是“好的读书的人”、“善于读书的人”。我这里的翻译虽然有一些意译，但是也是有根据的，这是一种非常常见的翻译技巧。类似的处理，最经典的例子就是翻译家杨必翻译的《名利场》中的一个句子：“... yet, as it sometimes happens that a person departs his life, who is really deserving of the praise the stone-cutter carves over his bones; who is a good Christian, good parent, child, wife or husband; who actually does have a disconsolate family to mourn his loss;...”——“……不过是偶然也有几个死人当得起石匠刻在他们朽骨上的好话，真的是虔诚的教徒，慈爱的父母，孝顺的儿女，贤良的妻子，尽职的丈夫，他们家里的人也哀思绵绵地追悼他们……。”这里，他就把同样一个词 good 翻译为了多个不同的词，这么处理既有语言之间的对比与差别（不同语言对重复的容忍度 tolerance of repetition）又有词汇内涵的文化信息的对比与差别（comparative studies of culture），这是一个很大的题目，也是我个人非常感兴趣的地方。我个人以为，语言富载文化信息，翻译不仅是一个词汇和语言结构的替换而且也是一个文化概念的替换，所以，翻译是一个需要非常谨慎从事的事情，尤其对于非常关键的概念和著作更是如此。比如人们经常探讨的“封建”、“现代”、“人权”、“善”、“民主”等等。其他类似的处理办法参见第三卷第 1 章第 35 节、第三卷第 2 章第 4 节等。

有读书，干的都是别的事，那么，你马上就会知道发生了什么[变化]。3. 同样道理，假如你在床上连续躺上十天，然后起床后试着走长一点路，你会发现自己的腿是多么软弱无力。4. 所以，总的说来，假如你想养成干某件事情的习惯，你就要反复不断地做这件事情；假如你不想形成干某件事情的习惯，你就不要再做这件事情，习惯着干点儿别的事就成了。

5. 对于心灵来说也是同样的道理。假如你生气了，那么，你就应该明白，这不仅说明，你的坏脾气又发作了一次，而且，你又一次加强了你的这个恶习，就好像是在火上浇油一样。6. 假如你刚刚屈从于另一个人的性欲，你不要以为这只是一次小小的失败，这其实还意味着你又一次加强了自己无节制的欲望了。7. 因为，假如我们的一个习惯或能力以前根本不存在，那么，这些习惯或能力就必然会因为我们相应的行为而产生；如果这些习惯或能力已经存在，那么，它们就必然会因为我们这种相应的行为而得到加强。

8. 所以，哲学家们说，我们心灵上的疾病当然也会因此而产生。因为，比方说，你想要得到钱，假如你运用自己的理性，明白了这是恶的，于是你的欲望就得到了遏制，我们头脑中主导要素①就恢复了以前的权威。9. 可是，如果你不采取措施加以医救，它就无法再恢复到原来的状态，不仅如此，它还会因为这种相应的表象的刺激而比以前更快地激发出这种欲望之火。如果这种情况反复出现，人就会生出老茧，而且，这种[心灵上的]疾病还会进一步加强贪婪爱财的恶习。10. 因为，一个刚退了烧的热病病人跟得热

---

① 即理性。

病以前还不一样，除非他能够进行一下彻底的治疗。11. 对于心灵中的激情来说也大致是同样的道理。我们的心灵在治疗以后，总会留下一些愈后的疤痕和水疱，如果我们不彻底将它们清除，那么，我们的心灵下次在同一个地方受到抽打的时候产生的就不是什么[小小的]水疱，而可能是[远为严重的]创伤。12. 如果你不希望自己脾气暴躁，那么，你就不要助长自己的这个恶习，不要给它添加任何可以让它得以发展增长的东西：首先，你要保持平静，数数自己有多少天没有生气了。13. “我过去曾经每天都发脾气，后来每两天发一次脾气，再后来是每三天、四天发一次脾气。”假如你居然可以三十天没发脾气，那么，你就该祭一祭神[，向他表示一下感谢]。一个习惯只有慢慢逐渐开始减弱，然后它才可能最终完全消除。

14. “我今天没有生气，第二天也没有生气，现在，两三个月过去了还是没有生气。于是，每当可能有什么事情会刺激我，我就特别小心，尽量克制住自己。”

你要认识到，自己一直行为非常良好①。

15. 今天，我看到一个非常英俊的小伙子或者一位非常标致的女人，我没有对自己说，“她要是能跟我共榻同眠就好了”，或者，“她的丈夫真运气呀”。因为说这种话的人同样也会说，“跟她通奸的人真运气呀”。16. 我也再不会想入非非：想到那个漂亮的女人来到我的面前，脱掉衣服，然后躺在我的身边。17. 我会拍拍自己的脑袋，说，“好啊，爱比克泰德，棒极了。你解决了一个诡辩难题，

① 比较《约翰福音》第 4 章第 52 节。

你解决了一个比霸王诡辩论①还要难得多的一个诡辩论难题②。”18. 而且，即使这个女人自己愿意跟我好，向我点头示意，而且还主动找我，或者甚至还找到我、抱住我、缠着我，如果我依然可以克制住自己，那么，我就获胜了，我解决的是一个比《论谎言》③和《论沉默》④里的诡辩还要难的诡辩论难题。如果取得这样的成绩，那么，我们就完全有理由为此而感到骄傲而不是因为解决了一个霸王诡辩难题而感到骄傲。

19. 可是，我们怎么才能做到这一点呢？我们一定要有这样的愿望：让自己的行为最终让自己满意，让自己在神的面前显得高贵完美，让自己在神或我们纯净的自我面前变得纯净起来。20. 柏拉图说，当我们再次突然面对这类表象的时候，我们就“到神庙里去，向神献祭赎罪，或者乞求神灵的庇护，”⑤21. 或者我们也可以去找那些品德高尚、充满正义的人去，把自己跟他们比一比，不管他们活着，还是已经死了。22. 我们可以去找找苏格拉底，看看他是如何跟阿尔西比亚德躺在一起，轻视他的美貌⑥。想想看，他赢得的是一场多么伟大的胜利，他赢得的是多么高贵的奥

---

① 参见第二卷第 19 章第 1—9 节。

② 比较第二卷第 19 章第 1—9 节。

③ 参见第二卷第 17 章第 34 节。

④ 这是克里西普应对诡辩推理最没办法的办法。如果有人问他，两粒粮食是不是一堆粮食，然后又问，三粒、四粒粮食是不是一堆粮食，如此不断下去，最后，他只好拒绝回答这个问题了。Cicero, *Acad. Post.* II. 93.

⑤ Plato, *Laws*, ix. 854b. 比较《马太福音》第 6 章第 29 节。

⑥ 这里指的是在《饮宴篇》(Plato, *Symposium*, 218a—219c)中描述的苏格拉底拒绝与阿尔西比亚德做爱这件事。阿尔西比亚德(Alcibiades)，雅典政治家，苏格拉底的学生和同性恋朋友。

林匹克奖杯，他才是真正海格利斯的后继者①。我们完全可以以众神的名义向他致敬："好呀，你真了不起"，因为他取得了比拳击手、摔跤手甚至是角斗士还要伟大的胜利。23. 如果你能以同样的目标来迎战自己的表象，那么，你就一定能够取得胜利，而不会被自己的表象俘虏。24. 可是，首先，不要因为表象的强大而被击倒；面对表象，我们要说一声，"等等，表象，让我看看你是谁，你要干什么②，我要先审查审查你。"25. 其次，不要让它再这样把接下来会发生什么也清清楚楚地摆在你面前，不要让表象拖着你走，因为，这样的结果就是，它会把你爱带到哪里，就带到哪里。你要用另一个表象，一个美好高尚的表象来对付它，把这个卑鄙的表象赶走。26. 如果你能养成这样的习惯坚持锻炼自己，那么，你就会看到自己的肩膀会变得多么结实，肌肉多么发达，力量多么强劲。而与此相比，我刚才所说的这些话只不过是一些无足轻重、毫无意义的废话罢了。

27. 一个人，只有不断锻炼自己，迎击这种表象，战胜这种表象，他才算真正的运动员。28. 顶住，可怜的家伙，不要让表象把你带走。我们的战斗是伟大的，我们的工作是神圣的，我们要赢得的是一个王国、自由、幸福，以及无忧无虑和平静安详。29. 永远不要忘记神，请求他帮助我们、保护我们吧，就像一个

---

① 传统上人们一般把海格利斯当作奥林匹克运动会的发起者和第一个获胜者。所以，所有其他的获胜者都要从他开始被排上序号。我们这里所说的后继者就是这个意思。当然，历史事实恐怕是，第一个获胜者是爱里斯(Elis)的科瑞艾卜斯(Coroebus)在公元前 776 年获得的赛跑冠军。

② 比较第三卷第 12 章第 15 节。

在暴风雨中航行于海上的人会乞求狄俄斯库里兄弟[①]的保护一样。因为，凶猛的表象可以驱走人的理性，有什么样的暴风雨比它这样的暴风雨更加猛烈的呢？因为，暴风雨本身也只不过是一个表象而已。30. 把对死亡的恐惧拿走吧，你尽管让雷劈电闪来得猛烈些吧，你会发现，在我们的主导要素[②]中是多么风平浪静、天气晴朗[③]。31. 可是，假如你有一次被表象打败了，而你却说，这没关系，你下次会战胜它的，而下一次失败了，你还这么说，那么，你要明白，总有一天你会变得软弱无力、悲惨不幸，你甚至会忘记自己这么做到底是对还是错，而且你还会为自己的行为寻找各种各样的理由和借口。32. 最后，你的行为只能证明赫西阿德的话：

凡事拖拉的人

---

① 狄俄斯库里兄弟(Διοσκόρους, Dioscuri)，即卡斯托尔(Castor) 和波路科斯(拉丁文 Pollux，希腊文 Polydeuces)古希腊罗马神话人物，丘比特(或者宙斯等，众说不一)和勒达(Leda)所生孪生兄弟，有时又被称为狄俄斯库里兄弟(the Dioscuri)。他们俩一生有过许多历险，其中他们曾随伊阿宋(Jason)寻找金羊毛。后来他们之间发生争执，卡斯托尔被杀，波路科斯不愿独生，于是宙斯允许他们轮流住在天上和地狱，后来宙斯又把他们放在天空，成为双子星座(Gemini，the Twins)。在艺术作品中，他们经常是青年兄弟，骑马戴盔，手执长矛。同时，因为他们经常援救遇难船员，受人们的祭礼后专赐顺风，所以受到人们的普遍崇拜。人们常把他们称为桅杆上的电光(水手保护神的电光，St. Eelmo's Fire 或 Corposant)。如果闪一次电光，按照罗马人的说法，就叫海伦(Helen)，意思就是说，现在的暴风雨还不算大，还有更厉害的暴风雨等着我们呢。如果闪了两次或更多次的电光，罗马人就大叫卡斯托尔和波路科斯的名字，请求暴风雨停止。

② 即理性。

③ Marcus Aurelius, xii. 22.

总是在无尽的灾难中挣扎。①

第十九章　反对只在口头上赞同哲学家观点的人

1. 从表面上看，霸王论证②是根据如下原则提出来的：有三个命题是互相矛盾的，也就是说，任何两个命题都和第三个命题矛盾。这三个命题是，1)每一个过去发生的事件必然是真实的；2)不可能的事件不可能从可能的事件中产生；3)现在和将来都不是真实的事情是可能的。狄奥多罗斯③注意到这三个命题的矛盾之后，利用前两个命题的可能性确立了这样一个结论：现在和将来都不是真实的事情是不可能的。2. 可是，有的人可能会支持后两个命题，即，3)现在和将来都不是真实的事情是可能的，2)不可能的事件不可能从可能的事件中产生，而反对第一个命题，1)每一个过

① Hesiod, *Works and Days*, 413.

② 原文为 ὁ κυριεύων λόγος, master argument，这么称呼是因为人们一般以为这个问题几乎是无法回答的(具体内容见下文)。所以，我就自作主张把它翻译为“霸王论证”了。

③ 狄奥多罗斯(Διόδωρος, Diodorus)，同名者有两人，一个是活动于公元前 4 世纪的 Diodorus Cronus，麦加拉学派的哲学家，一个是活动于公元前 1 世纪的历史学家 Diodorus Siculus，我估计爱比克泰德提到的应该是前者。因为他是有名的逻辑学家，以其在逻辑学上的创新而闻名。根据公元 3 世纪历史学家狄奥根尼·拉尔修的报道，这位逻辑学家因为在托勒密·索特尔的宫廷里没能解决斯提尔波的逻辑问题而羞愧而死。

去发生的事件必然是真实的。这似乎正是克里安特斯①及其流派的观点，而且它还得到了安提帕特②的大力支持。3. 可是，还有一些人，他们支持第三和第一个命题，即，3）现在和将来都不是真实的事情是可能的，1）每一个过去发生的事件必然是真实的，并坚持认为，从可能的事件中可能会产生不可能的事件③。4. 不过，无论怎样，有一点是毋庸置疑的，那就是，同时支持这三个命题是不可能的，因为它们互相之间都有矛盾。

5. 假如有人问我，我支持哪些命题，我会这样回答他，我不知道。可是，有人曾经告诉我说，狄奥多罗斯及其追随者持第一种观点；潘拖伊德④和克里安特斯的追随者们，我想，持的是第二种观点；而克里西普持第三种观点。

6. “那么，你的观点又是什么呢？”

我不知道。神安排我来到这个世界的目的不是为了让我检查

---

① 克里安特斯（Κλεάνθης，Cleanthes），公元前 331/330～前 232/231 年，斯多亚派哲学家，是斯多亚派哲学发起人芝诺的继承人，他的学生有克里西普和马其顿国王安提柯。他出身于小亚细亚的阿索斯，原为拳师，后于公元前 282 年在雅典听了芝诺的讲座后，成为芝诺的虔诚的信徒达 19 年之久。公元前 264 年，芝诺自杀，他成为斯多亚派的第二任领袖。他对斯多亚派哲学思想的主要贡献在于，使之带上了浓厚的宗教色彩，他强调宇宙是一个活生生的实体，“神则是使宇宙活跃的能媒”（《简明大不列颠百科全书》）。他撰有著作多种，最著名的是《宙斯的颂歌》。他后来绝食而死。他对神的突出关注这一特点，特别值得我们注意，尤其当我们比较斯多亚派哲学与基督教的关系的时候，而且恐怕他赋予斯多亚派哲学的这一宗教色彩也是该派哲学得到大力发展的一个重要原因。

② 塔而苏斯的安提帕特（Ἀντίπατρος，Antipater），早期斯多亚派哲学家，巴比伦的第欧根尼的学生。

③ 也就是说反对第二个命题。

④ 潘拖伊德（Πανθοίδης，Panthoides），公元前 3 世纪早期斯多亚派哲学家，曾著有论逻辑的作品。

一下我自己遇到的表象，把这些表象跟别人表达的看法进行比较，然后再形成我自己的认识和看法的。在这一点上，我跟语法学家们没有任何差别。

7. “赫克托尔①的父亲是谁?”

普里阿摩斯。

“赫克托尔的兄弟又是谁?”

帕里斯和戴富卜斯。

“他们的母亲是谁?”

赫卡柏②。这些都是别人告诉我的。

“谁告诉你的?”

荷马。对了，我想，还有海拉尼库斯③，还有许多其他人都对

---

① Ἕκτορ，Hector，荷马史诗《伊力亚特》中特洛伊一方的主将，特洛伊国王普里阿摩斯(Priam)的儿子，后被阿喀琉斯杀死。普里阿摩斯(Priam)的另外两个儿子是帕里斯(Paris)和戴富卜斯(Deiphobus)，妻子赫卡柏(Hecuba)。特洛伊战争就是由于帕里斯(Paris)带海伦私奔引起的。

② 赫卡柏(Ἑκάβη，Hecuba)，特洛伊国王普里阿摩斯(Priam)的妻子，赫克托尔(Hector)的母亲。根据欧里庇得斯(Euripides)的同名剧的说法，她把最小的儿子送给色雷斯国王照管，可是当希腊联军得胜返乡路过色雷斯时把她的这个小儿子杀了，于是她就挖出国王的双眼，杀死他的两个儿子报复。后来她变成一只狗，她的坟墓成了船只的标志。据说，赫勒斯旁的库诺赛马海角(狗的纪念碑)就是为纪念她而建立的。另外，这个名字按照发音不应该翻译为“赫卡柏”而应该翻译为“赫苦巴”才对，我之所以这么处理主要是为了与百科全书等权威的出版物统一。我在这本书里还有其他一些译名，如海格利斯，也因为同样的原因没有完全根据原名本来的发音进行翻译。我这里想要啰唆一句，虽然我们出版了译名词典，但是国内出版物中外文专有名词的翻译各自为政、难以统一依然是一个非常严重的问题，希望出版界多多予以重视。

③ 海拉尼库斯(Ἑλλάνικος，Hellanicus)，活动于公元前5世纪末，希腊历史学家，著作有30种，主要为《阿戈斯的赫拉女祭司》。

此有所记载。

8. 对我来说，霸王论证也是一样的道理。除此之外我还有什么话可说的呢？如果我这个人爱慕虚荣的话，也许我会在宴会的大庭广众之下，[如数家珍地]历数就此发表过言论的各位名家，让在场的宾客惊羡得目瞪口呆：9. “克里西普在他的第一本论著《论可能》中就这个问题做过精彩论述。克里安西斯，还有阿奇戴莫斯，都曾专门著书对此进行过论述。而安提帕特不仅在他的论述可能性的专著中，而且在他的《论霸王论证》一书中都对这个问题进行了讨论。10. 你没读过他们的文章吗？”

“没有。”

那么，请你读一读吧。

这对他来说又有什么好处呢？他只会变得比以前更轻薄、更无聊、更令人生厌。因为，读这些书，除了这些东西以外，你还能学到些什么别的知识吗？对于[我们探讨的]这个问题，你又能形成什么样的认识和看法呢？照我看，读这些书，你除了能为我们讲讲那些关于海伦、普里阿摩斯以及卡里普索岛的故事以外，再没有什么别的长进了。更何况，你了解的所有这一切过去没有发生过，将来也是绝不会发生的。

11. 对于这类问题，假如你仅仅掌握的是这些大家普遍接受的说法，根本没有自己的认识和看法，这都没有多大关系。可是，假如我们探讨的不是文学作品，而是道德实践问题的话，我们遭受的损害就要比这大得多了。

12. “给我讲讲善和恶吧。”

好吧，听我讲：

大风

把我从伊利翁

带到基克纳海岸。①

13. “有些东西是善的，有些东西是恶的，还有一些东西是无所谓的。所有的美德和与美德有关的东西都是善的，所有的罪恶和与罪恶有关的东西都是恶的，而所有处于美德与罪恶之间的东西，比如，财富、健康、生命、死亡、快乐、痛苦，都是无所谓的。”

这些你是怎么知道的？

14. “海拉尼库斯在他写的《埃及史》中就是这么讲的。”或者你还可以说，“是第奥根尼、克里西普和克里安特斯在他们《伦理学》中这么说的。”可是，这又有什么差别呢？既然如此，我问你，你是否检验过他们的这些理论，并且形成了你自己的认识和看法？15. 请你告诉我，假如你乘船航行在海上，突然遇到了暴风雨，你说你一般会怎么做？假如这时候，船帆开始断裂，你害怕得呼天喊地、高声尖叫起来，而站在你旁边的那个人，却不识时务地开个玩笑问你，“告诉我，以众神的名义，你刚才说的是什么？遭遇海难，这是不是一种罪恶，这跟罪恶有没有关系？”16. 这时候，你会不会拿起一根木头狠揍他一顿？“伙计，我该拿你怎么办呢？我们都要死了，而你却还要胡说八道开玩笑。”

---

① Homer, *Odyssey*, ix. 39. 这里引用这样一个不合时宜的句子，是为了说明，如此讨论伦理问题是多么荒谬。

17. [再打个比方说,]假如皇帝指控你有罪,派人来抓你,这时候,你还会不会记得住[善、恶、无所谓的]这个区别? 你迈步往里走,面色苍白,浑身发抖。假如这时候有人走上前来问你,"你为什么发抖呀,朋友? 你在担什么心? 难道待在里面的皇帝能够授予进去的人美德或罪恶吗?"

18. "你为什么还要嘲笑我? 难道说,我还不够惨①?"

不,亲爱的哲学家,请你告诉我,你到底为什么发抖? 你可能面对的危险不就是死亡、囚禁、折磨、流放和恶名吗? 这难道还算是什么罪恶,或者还跟罪恶有关吗? 对于所有这一切,你过去是怎么说的来着?

19. "这跟你又有什么关系? 我现在这个样子已经够惨的了。"

说得好,确实,你现在这个样子已经够惨的了。——你瞧,你坐在学校里的时候表现得既卑鄙,又懦弱,又虚荣[,你这个样子确实真够差劲的]。可是,你为什么却偏偏还要因为那些根本不属于你的东西而自以为是呢? 你为什么要把自己叫做斯多亚呢?

20. 观察一下自己的言行,你们就会发现自己到底属于哪个学派。你们会发现,其实你们大多数人都是伊壁鸠鲁学派,还有少数人是意志薄弱的逍遥学派②。21. 因为,你在什么地方表现出

---

① 即 κακός, 坏(恶)。19 节同。

② 从这里我们可以看出,爱比克泰德的思想并没有直接借鉴亚里士多德,即使是"意愿"(προαίρεσις)这样的术语恐怕也是通过斯多亚传统继承下来的。

你一直认为美德与其他东西一样重要，或者甚至比其他东西还要重要？可是，至于斯多亚派，如果你们有这样的人的话，就让我看看！22. 他在哪里？怎么才能找到他？你完全可以给我找到无数善于玩弄斯多亚派华丽辞藻的人，因为，这些人难道同样不也可以把伊壁鸠鲁学派讲得丝毫不差吗？或者不也可以把逍遥学派的作品背诵得一样准确无误吗？

23. 那么，有谁是真正的斯多亚派呢？

如果一件雕像是按照菲迪亚斯的技术塑造出来的，那么，我们就把它叫做是菲迪亚斯式的作品，同样道理，如果有这么一个人，他能够按照自己所宣扬的认识和看法来塑造自己的生活，那么，请你们把他找来让我看看。24. 如果有这么一个人，不管他是身染重病，身处险境，即将死去，还是过着流放的生活，或者是饱受屈辱，他都能幸福如常，欢乐如初，那么，就请你们[把他找来]让我看看。以众神的名义，我真希望看到一个[真正的]斯多亚①。25. 可是，你们根本就没有一个这样塑造出来的人；那么，起码，请你们给我找一个正在如此塑造[自己]或者说已经有此倾向的人。请你帮我个忙吧。请你不要吝啬，让我这个老人开开眼界见识见识吧。[我已经活了一大把年纪了，]到现在为止，我还没有见到[一个真正的斯多亚]呢。26. 你们是不是觉得，你们能让我瞧上一眼的只有菲迪亚斯雕刻的宙斯和雅典娜的黄金象牙雕像了呢？② 请你

---

① 一位早期基督教学者读到此处也发出这样的感慨：我真希望看到一个真正的基督教教士。

② 参见第二卷第 8 章第 20 节。

们，不管是谁，给我找一个人看看，说他的灵魂希望跟神的思想完全同一，而且他还希望自己再也不怨天尤人，无论干什么事都永远不会失望，永远不会生气，永远不会眼红和嫉妒他人，而且——干吗要拐弯抹角地说话呢？［我干脆可以这么说，］——

27. 他一心希望从人变成神，虽然他的身体仍然是人的僵死的躯壳，可是他仍然希望自己可以成为宙斯的伙伴①。请你们找这么一个人来让我看看。可是，你们根本没有［这样的人］。28. 既然如此，你为什么还要嘲笑自己、欺骗他人呢？既然这个面具②不属于你，你为什么还要摇头晃脑装腔作势呢？既然你根本就没有这样的名声和财产，你为什么还要像偷盗者一样走来走去到处欺世盗名呢？

29. 现在，我是你们的教师，你们在我这里接受教育。我的目标就是使你们完全不受任何限制、阻碍、约束，使你们自由自在，前途光明，幸福快乐，不管遇到的是大事还是小事，都向神看齐。而你们来到这里也都是为了学习和实践这些东西来的。30. 既然你们都有这样正确的目标，而我不仅具有这样的目标而且也确实具备这样的条件，那么，你们为什么就不能完成这项工作呢？我们现在还缺少什么呢？31. 假如我看到一个工匠，他手边已经预备好了材料，那么，我就希望看到最后的作品。现在，对我们来说，这就是我们的工匠，这就是我们的材料，我们还缺什么东西呢？32. 我

---

① 《约翰一书》第 1 章第 3 节。

② 原文 σχῆμα 的意思是 appearance，air，样子，架子。

们学习的这些东西难道是不可以传授的吗？不，可以传授①。这难道不是我们权能之内的事吗？不，这是所有一切事物中唯一属于我们权能之内的东西。财富，健康，名誉，等等，总之一句话，除了正确运用表象以外，所有其他一切都不是我们权能之内的事。而我们正确运用表象的这种能力，它在本性上是完全自由，不受任何约束和限制的。33. 既然如此，你们为什么不完成你们的这项工作呢？请你们告诉理由。这也许是我的错，也许是你们自己的错，或者是这项工作的性质使然。完成这项工作本身是可能的，而且它也是唯一属于我们权能之内的事。所以，这个问题也许怪我，也许怪你们，也许更可能的是我们双方都怪。34. 那么，好啦，现在，你们愿意不愿意我们现在就马上开始工作达成这样的愿望呢？

① 美德是否可教呢？苏格拉底的这个问题，爱比克泰德在这里给予了明确的回答。一方面，从美德作为知识的角度来说，这个问题的关键在于，什么是美德，美德到底是不是知识，如果是，是一种什么样的知识。爱比克泰德以及斯多亚派明确认为，美德既是一种纯粹的天然认知式的知识又是一种实践的知识，作为认知的知识，它是自然赐予的，凡人都对什么是好（善、利）的、什么是坏（恶、害）的有天然认知，从这一点看，美德不可教。但是，美德的关键在于实践，在于将人的天然认知运用到具体的伦理实践之中去，这种具体的运用和实践的过程则是可教的。这是爱比克泰德反复强调的。另一方面，美德作为知识，既是个体（individual）的事情也是共同体（social，communal）的事情。如果是个人的事情，个体与个体之间没有天然的联系（如伊壁鸠鲁学派），那么，美德就完全是私人的事情，它没有必要教给别人，而且也不可能教给别人（下一章爱比克泰德就针对这个问题激烈地抨击了伊壁鸠鲁学派）。如果美德是共同体的事情，个体与个体之间有一种天然联系，那么，美德就不仅可教，而且应该教，这个教的过程本身就是一种美德的体现。爱比克泰德以及斯多亚派当然站在了后一种立场上。而且，按照爱比克泰德的理论，我们可以作如下推导，既然财产、名誉、身体都是无所谓的事情，那么，让别人得到这些外在东西其实并不算是真正的善，真正的善在于让别人获得道德上的美德。所以，教导别人才是大善。耶稣基督宣扬上帝的消息大概就属于此类。从这一点上看，教师是最高尚的职业（不过我们现在的教育制度大概早已忘记了这一点）。这似乎跟中国的传统观点一致。

过去发生的一切我们就不要再管它了。我们现在就开始吧。相信我，你们就瞧好吧。

第二十章 反对伊壁鸠鲁派和学园派[①]

1. 那些真实的而且是不言自明的命题，即使是反对它的人也会使用。而即使是反对它的人也会使用这一事实本身就完全足以证明，这些命题是不言自明的。2. 比如说，假如有一个人，他否定有一个普遍真实的命题存在，那么，显然，他就必须主张与此相反的命题，即，没有任何普遍真实的命题存在。

什么？蠢材，你这样的命题也是不对的。3. 因为，你的这个命题实际上就等于说，只要是普遍真实的命题，那么它必然就是错误的。4. 再比方说，假如有人走过来说，“一切都是不可知的，一切都是不可确定的”，或者假如还有人说，“相信我吧，这会对你有好处的：我们什么人都不要相信”，或者还有人说，“跟我学吧，朋友：无论什么东西，我们都是不可能学会的。5. 既然是我告诉你的，那么，如果你愿意，就让我来给你证明一下吧。”那么，这些人跟——比如说那些自称是学园派的人吧，——他们跟这些人又有什么区别呢？因为这些学园派的人不就曾经说过，“人们啊，有一

① 爱比克泰德在这里反驳的是以阿凯西劳斯（Arcesilaus）和卡涅阿德斯（Carneades）为代表的新、中期学园派立场，因为他们否认知识的可能性，否认任何肯定性证明的存在，而且坚持悬置任何形式的判断。

个观点，——没有人会同意任何观点，这一点你一定要同意。相信我们吧，谁都不相信任何人。”

6. 同样道理，伊壁鸠鲁为了否定人与人相互之间的天然伙伴关系，同时也使用了他自己反对的这个观点。7. 因为，他是怎么说的呢？他说，“不要让别人的谎言所欺骗，不要让别人引入歧途，也不要产生任何错误的认识：相信我吧，理性动物之间是没有任何天然伙伴关系的。如果有人的观点与此相反，那么，他们一定是在骗你，他们一定是在用错误的理由来误导你们呢。”

8. 既然如此，这跟你又有什么关系？你为什么要在乎这种事情？你还是让我们上当受骗去吧。难道说，假如我们大家都相信我们之间存在着一种天然的伙伴关系，而且我们完全应该尽力维护它，那么，这样的话，你就会因此而生活不幸吗？不，相反，这只会对你更有好处，这只会让你生活得更加安全。9. 朋友，你为什么要为我们操心忧虑呢？你为什么要如此惕然警觉、彻夜不眠呢？你为什么要点亮灯盏呢？你为什么要起五更睡半夜呢？你为什么要写这么多的书呢？难道是为了防止我们有人会对神有什么错误的认识，相信神会照看我们，而善的本质绝不会是快乐吗？10. 假如是这样的话，那么，你就躺下睡觉去吧，你就应该像一条虫子一样去生活，因为，你不是说过，只有这样的生活才与你相配：吃，喝，交配，拉屎，打着呼噜睡大觉？①

11. 其他人对这些问题怎么想，想得对不对，你为什么要在乎这种事情呢？因为，你跟我们又有什么关系？你在乎羊是因为我

① 比较《哥林多前书》第 15 章第 32 节。

们可以剪下羊的毛、挤出羊的奶，切下羊的肉。12. 如果斯多亚派能够把人们催眠，这样你和你的同类就可以剪它们的毛，挤它们的奶，你说，这难道不是挺好的吗？13. 因此，你应该跟你的伊壁鸠鲁派的伙伴们讲这样的话，不要让外派的人知道你们的这个秘密，而且你们尤其要让人们相信，我们天生就是伙伴，节制对我们是有好处的，这样，所有的东西不就留给你们来享用了吗？14. 或者，也许我们应该跟有些人保持伙伴关系，而跟有些人不保持伙伴关系？那么，如果是这样的话，我们又该跟哪些人保持伙伴关系呢？是跟那些在他们自己之间保持伙伴关系的人保持伙伴关系呢，还是跟那些违背他们自己之间的伙伴关系的人保持伙伴关系呢？还有谁会比你们这些创立这些信条的人还要更加违背这种伙伴关系呢？

15. 那么，到底是什么使伊壁鸠鲁半夜从睡梦中惊醒，撰写他的那些著作呢？这难道不正是因为我们人自己的身体里最强烈的部分，自然的本性，促使一个人跟着它的愿望走，尽管这个人反对，很不愿意？16. “因为，”我们人的自然本性说道，“既然你认为人与人之间不存在什么伙伴关系，你把自己的这种认识和看法写了下来，交给了后人，你半夜不睡，就是为了做这件事情，你这种做法本身就是在推翻你自己的认识和看法。”17. 是复仇女神把奥瑞斯特斯从睡梦中惊醒，到处追逐着他①，那么，我们是不是也可以说，

① 根据埃斯库罗斯之悲剧《奥瑞斯特斯三部曲》记载，奥瑞斯特斯（Orestes）之父希腊联军首领阿伽门农在攻陷特洛伊后凯旋返乡，为其妻及其姘夫在浴室里谋杀。奥瑞斯特斯杀其母替父报仇。但他又被复仇女神（Furies 或 Erinyes）追逼，以至疯狂，到处逃避，最后在雅典通过雅典法庭审理，宣判其无罪，他的疯狂才得以拔除。详细分析可见王文华《人神之间——从〈奥瑞斯特斯三部曲〉看希腊世界》，国际关系学院学报，1997 年。

正是复仇女神和痛苦神把伊壁鸠鲁从睡梦中惊醒，使他夜不能寐，逼迫着他宣扬自己的不幸，就像因为饮酒而变得疯狂的加利祭司①一样？18. 人的自然本性竟然是如此有力和无法征服。因为葡萄藤怎么会不按葡萄藤移动的方式移动而按照橄榄的移动的方式移动呢？同样道理，橄榄怎么会不按橄榄移动的方式移动而按照葡萄藤移动的方式移动呢？所有这些都完全是不可能的，而且也是不可想象的。19. 对于我们人来说，情况也是一样。人永远不可能丧失人的本能和本性，即使有的人割掉了男性生殖器官，但他们的男性欲望也不会完全被割除。20. 所以，对于伊壁鸠鲁来说也是一样。虽然伊壁鸠鲁完全切除了作为一个男人、一家之主、公民、朋友的特征，但他却永远不能切除人的欲望，因为这是他永远无法做到的，这就好像是那些懒惰随和②的学园派哲学家一样，虽然费劲了心机，可是，他们永远无法摆脱和蒙蔽自己的感官。21. 我们作为人，从自然那里获得了认识真理的手段和标准，可是，我们不但不努力提高它、改进它，相反，我们却在企图剔除和毁灭自己所拥有的这种发现真理的能力，这是多么不幸呀。

22. 什么，你说什么，哲学家？你认为，什么叫宗教，什么叫虔诚呢？

“如果你喜欢，我现在就给你证明一下，宗教和虔诚都是善的

---

① Γαλλος，加利，Galli，古代亚洲库贝勒(Cybele)地区的一种祭司，他们侍奉众神之母赛比利。他们有的看守寺庙，有的云游化缘。加利皆为阉人，女服，长发，涂膏，礼拜时配以音乐，与女祭司放形舞蹈，疯魔狂乱，自鞭，撕裂皮肉，力竭乃卧。凡欲为加利者皆于此疯狂礼拜中自阉。

② ἀταλαίπωρος，意即不愿意通过逻辑思考和认识问题。

东西。”

好吧，就请你给证明一下吧，这样，我们的这些公民就可以转变思想，从此开始敬神，而且再也不会对最最重要的东西淡然处之了。

“你有证据吗？”

23. 有，谢天谢地。

既然你对这些问题特别感兴趣，那么，你就来听听相反的意见吧。“没有什么神，即使有，神也不会关心我们人类，我们人类和神之间没有什么伙伴关系。我们大多数人所谓的宗教和虔诚，都只不过是那些骗子们、诡辩家们还有那些立法者们为了恐吓和制止人们犯错误而编造的谎言。”

24. 好啊，哲学家，真棒！你可真给我们的公民帮了大忙。我们的年轻人们本来就已经有点蔑视神圣，你现在让他们更加蔑视神了。

25. “什么？你还不满意？好吧，请你们记住，正义是没有任何意义的，自尊是愚蠢的，所谓的‘父亲’、‘儿子’都不过是空话。”

26. 好啊，哲学家，接着说下去吧，告诉我们的青年人，这样，我们就会有更多的人跟你有相同的感受和说法了。正是通过这些观点我们的城邦才秩序井然、繁荣富强起来的；正是因为这些观点斯巴达得以建立了起来；正是这些观点使莱库古斯①通过他的法律和教育让斯巴达人接受了这样的观念：受奴役并不比当贵族更

---

① 莱库古斯（Λυκοδργος，Lycurgus），传说中斯巴达的立法者，据说他去过埃及旅行，并模仿克里特的法律制度创建了斯巴达人的法律，斯巴达高度军事化的公社制度就是这么建立起来的。

可耻，自由人并不比地位低下的人更高贵。战死在温泉关的人正是因为这种认识和看法而战死的①，雅典人也完全是因为这样的观念才放弃他们的城邦的。② 27. 而正是说这种话的人，他们结婚生子，参与公共事务，担任祭司和预言家。他们担任的是哪个神的祭司和预言家呢？他们担任的是并不存在的神的祭司和预言家。他们向皮锡奥斯③女祭司乞求神谕，可是，他们听到的只有谎言，而且他们仍然还要把这样的神谕解释给别人。这是多么无耻的谎言啊！

28. 朋友，你在干什么？④ 你这么做难道不是每天都在反驳自己吗？你为什么不放弃自己这种索然无味的努力呢？你吃饭的时候，你的手会伸到哪里？伸到你的嘴边，还是伸到你的眼睛？你洗澡的时候会走向哪里？你会不会把锅叫做碟子，把勺叫做铲子呢？

29. 如果我是这种人的奴隶，即使他每天都要抽打我一回，我也会折腾得他痛苦不堪。如果他对我说，“奴才，给我往浴缸里倒

---

① 此处是指希腊人与波斯人在温泉关进行的一场战役，即著名的温泉关战役。其中，有一位希腊叛徒为波斯人带路，绕过山间的关口，从侧面攻击希腊军队，结果希腊军队失败。

② 雅典人曾分别在公元前 480 年和 479 年两次为了不屈服于波斯军队的征服而撤出雅典城，放弃自己的城市。

③ 皮锡奥斯（Πυθιαν，Pythian），其实就是指德尔菲（Delphi），在此常举行纪念阿波罗的体育运动会和音乐比赛，这里的竞赛可以与奥林匹克运动会相媲美。其名称可能是由 Python（皮松）而来，因为阿波罗曾在这里杀死大蛇 Python（皮松），从而确立了人们对自己的祭祀。神的斗争，其实就是人的斗争，从这个故事我们似乎依稀可以看见古希腊人的历史有过一次大的变动，因为连他们的宗教都发生了根本性的变化。

④ 这里，爱比克泰德的话题突然从伊壁鸠鲁转到了学园派。语气上似乎欠连贯，请读者注意。

点儿橄榄油，”我会取来点鱼油酱，临走的时候倒在他的头上。“这是什么？”他一定会说。我的表象是，鱼油酱跟橄榄油差不多，很难区分开来。我可以拿你的运气发誓。30. “给我来点儿大麦粥，”[他又吩咐道]。而我倒了一杯酸酱油给他端了来。

“我要的不是大麦粥吗？”

是啊，主人，这就是大麦粥。

“这不是酸酱油吗？”

这怎么会是酸酱油而不是大麦粥呢？

“你拿去闻闻，尝尝。”

假如感官欺骗我们，你怎么会知道呢？31. 假如还有另外三四个奴隶都跟我的感觉一样，我就会让他暴跳如雷，他要么就去自杀去，要么就改变看法。可是，现在，这些大自然赐予我们的东西，他们虽然在口头上表示完全反对，可是，他们在嘲笑我们的时候实际上还是要使用它。

32. 他们可真是一群感恩戴德、虔敬无比的人啊！他们每天吃着面包，可是他们却厚颜无耻地说，我们不知道到底有没有一个得墨忒耳女神①，或者考瑞神②，或者普路托斯③神存在。33. 更

---

① 得墨忒耳（Δημητηρ，Demeter），谷物女神。她是克洛诺斯和瑞亚的女儿，而且不属于奥林匹斯神系，看来是一个更加古老的原始神。

② 珀耳塞福涅（Persephone），希腊名称为 Κόρη（考瑞），得墨忒耳（Demeter）的女儿，地府君王哈得斯的夫人。她同她的一个丈夫克里特人伊阿西昂生下了财神普路托斯（Pluto），她多半以谷物女神的身份出现，但她还是除了豆子以外所有植物结果成熟的女神，同时，她还掌管着健康、生育和结婚，并且是近邻同盟的保护神。

③ 普路托斯 Πλοῦτους（Plutus），拉丁文写作 Pluto，相当于罗马神话中的冥王、财神。看来，财富，跟农作物一样都是从大地中生长出来的。从这两个神灵我们可以看出，希腊人对土地是多么重视。比较《哥林多前书》第 15 章第 36 节。

不用说，人们享受着白天黑夜，一年四季的更迭，[满天的]繁星，沧海大地，以及人与人之间的合作和互助，可是他们不但没有因为看到这一切而感到丝毫的感动，相反，他们却总是动不动就找机会把自己那些破问题从胃里通过打嗝倒腾出来，这样，肚子活动够了，他们就去洗澡。34. 可是，自己要说的是什么样的话，自己要谈的是什么问题，跟自己对话的人是谁，别人会从他们的谈话中学到些什么东西，这些问题他们从来都不会操心。他们也从来不会想一想，假如有一个品质优良的青年人听到了他们的话受到他们的影响怎么办？假如这个青年人被他们带坏了以后丧失了所有的优良品质怎么办？35. 假如我们使通奸的人更有理由厚颜无耻怎么办？假如那些贪污公款的人根据这些话找到了更多的借口[来掩饰自己的行为]怎么办？假如一个不孝顺父母的人受到我们的怂恿[而更加有恃无恐]怎么办？

那么，在你看来，这两种观点，到底哪个是善的，哪个是恶的，哪个是卑鄙的，哪个是高贵的呢？是这种观点，还是那种观点？36. 我们为什么还要反驳这些人，我们为什么还要给他们讲理由，我们为什么还要听他们讲的理由，我们又为什么还要尽力说服他们呢？37. 宙斯啊，我们宁愿指望说服那些淫荡好色的人改过自新，也不愿意说服他们这些如此耳聋眼瞎的人①。

① 比较《马太福音》第 21 章第 31 节。

第二十一章　论不能持之以恒和表里如一

1. 有些事情人们很容易就会承认，有些事情人们则不会轻易承认。比方说，我们谁都不承认自己是个傻子，或者没有头脑。可是，相反，你会听到所有的人都说，“我真希望我的运气跟我的智慧一样多。”2. 不过，胆小懦弱这一点，他们倒是很痛快地就承认了：“我有点胆小，我承认。可是，至于其他方面，你会发现，我可绝不是一个傻子。”3. 没有人会痛快地承认自己毫无自制，谁也不会承认自己不讲正义。我们绝对不会承认自己总爱眼红嫉妒别人，总爱管别人的闲事。不过，我们大多数人都会承认自己心软。4. 我们为什么会这样呢？这里的主要原因是我们都不能表里如一，思想混乱，混淆了什么是善的事物，什么是恶的事物。当然，不同的人会有不同的理由，但总的说来，假如有些事情他们认为是可耻的，那么，他们是绝不会承认的。5. 比如，在他们看来，胆小是一种性格谨慎的表示，对于心软也是一样；可是，愚昧则绝对是奴隶才有的禀性。而且，如果是有害于社会的事情，他们也是绝不会承认的。6. 但是，对于大多数他们承认的毛病来说，他们一般倾向于承认的主要原因是因为，这些毛病，在他们看来[1]，都是非自愿

---

① 这里使用的词其实就是“表象”的动词形式 φαντάζονται。从这里的上下文我们可以看出，“表象”这一概念的理解，不仅包括印象、形象等感官的第一手资料，而且也包括我们通常所说的理解、看法、认识等对这些第一手资料的加工和处理的结果。

的，比方说，胆小和心软。7. 假如有人不情愿地承认自己有点无法自制，他就会给自己找借口说，他克制不住自己是因为爱。不过，他们绝不会认为①不正义是不自觉产生的，而嫉妒，在他们眼里，在某种程度上是不自觉产生的。因此，他们在某种程度上也会承认自己爱嫉妒别人。

8. 这些人头脑混乱，他们既不知道自己说“恶”的时候是在说些什么，也不知道自己有什么样的恶，有没有恶；如果有，他们如何有了这些罪恶，如何去除这些罪恶。跟这样的一些人生活在一起，我觉得我们完全有必要时刻警惕着，“我是不是他们中的一个？9. 我对自己是怎么认识的？我是如何行为的？我的言行是否谨慎？我的言行是否能够自制？我能不能对自己说：我受的教育已经足可以应付可能发生的一切了？10. 无知的人都应该了解自己的无知，可是，我，作为一个无知的人，是否意识到了自己的无知？我去跟老师学习的时候，是不是像一个人去求神谕一样，已经准备好要听从老师的教导呢？我是不是像一个不停地抽鼻子的傻小子，来上学只是为了学习[哲学的]历史和一些以前自己不理解的书，然后，如果可能的话，自己学完后再讲给别人听呢？”

11. 朋友，你刚刚跟自己的奴隶大打出手，你把自己的家闹了个底朝天，你把你的邻居吓得鸡犬不宁，可是，你来到我这里，却装模作样，好像自己是个智者，坐在那里，大模大样地要对我就某个文本的解读发表自己的看法，看看我到底是怎么[瞎说八道、]想到什么就说什么的。12. 其实，你是满怀嫉妒，垂头丧气，因为你家

---

① φαντάζονται，参见第 6 节注释。

里的人什么都没给你送来①。我们大家都在[热烈地]进行着讨论,可是,你心里却在盘算着,你的父亲跟你的兄弟会怎么想你。13.“他们家里的人现在在议论我些什么?现在他们也许认为我在这里学习已经有了长进,他们也许会说,‘他走出学校的时候一定是无所不知了。’14. 我有时候也希望自己在回家的时候什么都学会了。可是,这要费很大的劲儿才成,谁都不给我送点东西来,尼科波利斯的浴池真脏,我的住处真糟,这里的教室真糟。”

15. 于是有人就说,“上学一点好处都没有。”

是啊,有谁会来学校学习呢?有谁来学校的时候心里是在希望自己能够得到治疗呢?有谁来学校是为了净化自己的认识和看法的呢?有谁来学校是为了明白自己到底需要什么样的认识和看法呢?16. 假如你们来到学校的时候是什么样子的认识和看法,回去的时候还是什么样子的认识和看法,这又有什么好奇怪的呢?因为,你们来学校学习,既不是为了放弃自己的认识和看法,也不是为了改正自己的认识和看法,更不是为了更换自己的认识和看法。17. 不,你们来学校的时候根本没有这么想过,可是,你们起码应该看看这一点:你们来上学的时候想要学到的东西你们是不是已经都知道了。你们来学校不是为了能够口若悬河地谈论各种原则和定理的吗?是啊,你们现在不是已经很会耍嘴皮子了吗?你们的那些宝贝原则和定理不是已经可以让你们到处卖弄和炫耀了吗?你们现在不是已经分析过诡辩三段论②了吗?你们现在不

---

① 显然,该学生靠家里的资助上学。

② 参见第一卷第7章。

是已经研究过《论谎言》中的命题①和假言命题了吗？既然已经学到了自己来这里的时候想要学到的东西，你们为什么还要如此懊恼不已呢？

18. “可是，假如我的孩子，或者是我的兄弟死了，或者假如我一定要死，一定要受到痛苦的折磨，那么，这些东西对我又有什么用呢？”

19. 难道你来这里就是为了学习这些东西来的吗？难道你就是为了这些才来到这里跟我坐在一起学习的吗？难道就是为了这些才半夜熬夜不睡的吗？或者说，当你到外面去散步的时候你是不是突然想到你的一个表象，而不是什么三段论，然后你就跟你的朋友共同探讨这个表象呢？20. [如果是，]那么是在什么时候？这时候，你们会说，“原则和定理是没用的。”跟谁说的呢？跟那些没有正确运用这些原则和定理的人。洗眼剂并不是没有用的，只要用的是时候、是地方。练臂器②也并不是没有用的，只是，它对有些人是有用的，而对有些人是没用的。

21. 如果你现在问我，“三段论有用吗？”我会对你说，三段论是有用的。如果愿意，我可以证明给你看三段论是如何有用的。③

“那么，三段论对我又有什么用处呢？”

朋友，你问的是三段论对你来说是不是有用的呢，还是三段论总的说来是不是有用的？22. 假如一个得了痢疾的人问我，“醋有

---

① 参见第二卷第 17 章第 34 节及注释。

② Ἁλτῆρες(Halteres)，铅锭，希腊人用之以锻炼身体，练习跳跃。可参见第一卷第 4 章第 13 节注。

③ 参见第二卷第 25 章。

用吗?”我会说,“有用。”如果他问,“醋对我有用吗?”我就回答他说,“没用。你应该先止住闹肚子,然后再治你的溃疡。”对你来说,朋友,也是同样道理。你应该先治好你的溃疡,然后止住你的拉稀,等心情平静下来以后,再心平气和、全神贯注地投入到学校的学习中,只有这样,你才会发现理性具有多么大的力量。

第二十二章　论友谊[①]

1. 凡是一个人喜好和专注的东西,一定是他非常喜爱的东西。那么,请问,我们会喜好和专注坏的东西吗?当然不会。那么,我们会喜好和专注与自己无关的东西吗?不,当然不会。2. 既然这样,我们就只可能喜好和专注好的东西了;3. 而且假如我们非常喜好和专注好的东西,那么,我们也一定非常爱这样的东西了。只要我们理解什么是好,我们就可以知道如何去爱。可是,如果一个人既不知道什么东西是好的,什么东西是坏的,也不能分辨什么东西既非好也非坏,那么,他怎么能够爱呢?所以说,只有

① 希腊原文为 φιλίας, philias,爱也,包括所有父子、兄弟、夫妻、朋友之间的爱和感情。所以,这里所说的友谊比我们现在所谓的友谊要宽泛得多。因此,本章的内容在许多人看来似乎不仅仅是谈友谊的,请读者查之。另外,有时甚至男女之间的爱在古希腊都不是真正的爱,只有男人之间的友谊和同性恋关系才算是爱,因为在他们看来男女之间似乎只有性的关系。可见,那时候,人们距离把女人当真正的人看待还有一段距离。请看王文华:《希腊城邦制度与希腊妇女的地位》,国际关系学院学报,2004。友谊的问题,实在是个大题目,值得深入研究。

智者才有能力去爱。

4. “这怎么可能呢?”有人可能会说,“我这个人很愚蠢,可是,我也很爱我的孩子。”

5. 天啊,你竟然没怎么着①就承认自己很愚蠢,我真觉得吃惊。因为,你比别人缺少什么东西?你难道不会使用自己的感官吗?你难道不会区分表象吗?你难道不会为自己寻找适合于自己身体的食物、衣服和房子吗?6. 你为什么要承认自己愚蠢呢?以宙斯的名义,这是因为各种各样的表象困扰着你、迷惑着你,它们经常支配着你,所以,你有时候觉得这些东西是好的,有时候觉得这些同样的东西是坏的,有时候又觉得它们既非好的也非坏的,总之,你痛苦、恐惧、嫉妒、迷惑不安、游移不定。7. 因此,你承认自己是愚蠢的。同样,难道你的爱的感情就不会游移不定吗?还有财富、快乐,总之,物质之类的东西,你不也是有时候认为它们是善的,有时候认为它们是恶的吗?即使是同样的一些人,你不也是有时候觉得他们好,有时候觉得他们坏吗?对于这些人,你不也是对他们有时候怀有友情,有时候又对他们怀有敌意,有时候赞扬他们,有时候指责他们吗?

“你说得对,我确实有这种感觉。”

8. 好。那么,你说,一个人会不会跟一个骗过他、令他失望过的人交朋友呢?

“当然不会。”

---

① 原文 το πρωτον 的意思是“一开始”、“首先”,我为了更符合汉语的表达就这么翻译了。

假如一个人的性情游移不定，经常改变对朋友的感情，他会对这位朋友表达真挚的情感吗？

“不会。”

假如一个人现在把人家骂得狗血喷头，可是后来又对人家赞不绝口，你说他真的会跟人家交朋友吗？

“不会。”

9. 同样，你见没见过，小狗们搂抱在一起，一块儿玩耍？你是不是会说，没有比这更友好的了呢？你要想看看什么叫做[真正的]友谊，你往它们中间扔一块肉，马上就知道了。10. 你往你和你儿子之间扔一块土地，你就会明白，你儿子是多么希望能把你早日葬在地下，而你又是多么希望你的儿子马上会死。这时候，你就会[改变自己的口气]说，“我养了个什么儿子，他竟然一直想把我抬出去[埋掉]。”11. [在你跟你儿子之间]扔一个漂亮的姑娘，假如你这个老头子爱上了这个姑娘，你的儿子也爱上了这个姑娘；或者假如摆在你们之间的是一点点名誉，假如你还得冒生命危险，你就会像阿德墨托斯①的父亲一样发出这样的感慨之声：

> 你希望看到光明，难道你觉得
> 你的父亲就不希望[看到光明]了吗？②

---

① 阿德墨托斯(Ἀδμητος, Admetus)，恐怕是希腊神话中最没出息、最没人味的男人，他是铁撒利地区弗里国王的儿子。他的老婆，帕利阿斯最漂亮的女儿，是阿波罗神替他把狮子和野猪套在战车上赢回来的，他的命是他求老婆拿自己的命把他换回来的，因为据说他命中注定早死，而他的老婆最后又被傻英雄海格利斯(即赫拉克勒斯)与死神搏斗以后救了回来。

② Euripides, Alcestis, 691. 阿德墨托斯(Admetus)责怪自己的父亲不愿替自己而死。

12. 难道你觉得，他的儿子小的时候，他就不爱他？当他得了热病的时候，他就不痛苦忧虑，就从来不会反复说这样的话："我真希望得热病的是我？"可是，只要考验到来的时候，你就瞧瞧他们会说出什么样的话吧。13. 难道艾特欧克利斯和波利尼克斯①不是同一个父亲同一个母亲生出来的吗？难道他们不是一块儿长大，一块儿生活，一块儿吃饭，一块儿睡觉，而且还经常亲吻对方吗？假如有人看见他们相处得这么和睦，他一定会笑话哲学家们说过的关于友谊的似是而非的话。14. 可是，一旦有一天，在他们之间扔了一把国王的宝座，就好像扔到两条狗之间的那块肉一样的时候，你就会看看他们是怎么说的吧：

波利尼克斯：你要站在墙的哪一方？

艾特欧克利斯：你为什么问我这个问题？

波利尼克斯：我要站在你的对面杀了你。

艾特欧克利斯：我也要有同样的欲望。②

这就是他们向神做的祈祷③。

15. 请你千万不要弄错了④，这是一个基本原则，对于所有的

---

① 艾特欧克利斯（Eteocles）和波利尼克斯（Polynices），俄底浦斯的儿子，为争夺王位而发动了战争。请参见第一卷第24章第16节及注释、第四卷第5章第29节；Aeschylus，*Seven Against Thebes*；Euripides，*Phoenician Maidens*，621f.。

② Euripides，*Phoenician Maidens*，623.

③ Euripides，*Phoenician Maidens*，v. 1365ff. and 1373ff.，他们兄弟俩都向神祈祷保佑自己能够杀死自己的兄弟，神向他们俩允诺让他们如愿，结果他们俩同时死在了对方的手上。那么，真正的兄弟应该怎么做呢？参见第二卷第10章第8、9节。

④ 直译"上当受骗"，参见第三卷第2章第2节注释。

动物来说，它们只关心自己的切身利益①。不论是什么，不论是谁，不管是它的兄弟、父亲、孩子，也不管是它至爱的人还是至爱它的人，只要妨碍了它的利益，它都会仇恨它、指责它、诅咒它。16. 因为它的本性就是爱自己的利益胜过一切。这就是[所谓的]父亲，这就是[所谓的]兄弟，这就是[所谓的]同胞，这就是[所谓的]祖国，这就是[所谓的]神②。17. 即使我们认为众神妨碍了我们，我

① 原文为 ὠκείωται ὡς τῷ ἰδίῳ συμφέροντι，字面上的意思是，“把自己的利益当作自己本身应该有的东西”，请参见第一卷第 19 章第 15 节注释。

② 自私，这是人的本性，也是神的本性，或者干脆说“人不利己天诛地灭”，虽然这里爱比克泰德语带挖苦，但本质上他对这种看法其实是非常赞同的。只不过，关键的是，他把这种个体的利益放在了伦理的善（或曰理性）上了。而且正是由于这种利己思想，人才会获得真正的自由——精神上的自由。他在第一卷第 1 章开宗明义地提出什么是属于我们权能之内的事情，什么不是我们权能之内的事情，就是要明确地定义这个“利”字（这就是他的正名，而且他四卷论说集都是在正这个名）。由于这种明确的定义和划分，他已经在逻辑和认识解决了人的本性（人的自然哲学）问题、人神关系问题、神正论问题（参见第一卷第 28 章第 25 节注释），所以他既用不着像早期斯多亚哲学家那样困惑于许多逻辑上的辩护和论证/论争，也用不着像中国人那样细致地一步步地讲人如何由近及远、爱有差等地达到人伦和谐的境界，理论上他已经可以由此而一步登天，所以，他很少谈及斯多亚经典的 oikeiosis 理论（参见第一卷第 19 章第 14 节注释），对他来说，他最需要谈的是实践心理的问题（他时时刻刻谈到神、赞美神，起到的就是这种作用。而这一点就跟圣经很相似了）。这就是爱比克泰德超越前人的地方。另外，A. A. Long，2002：199 提出这样一个疑问：如果人的自利本性就是要以善为利的话，那么，我们这样的利还能不能叫做自己的利？我们给自己的自我留下多少空间，或者说，我们的自我还剩下多少？我们甚至可以问，这样的话，还会有自我存在吗？这个问题问得非常深刻，但是，我以为，会的，我们还会有自我存在。爱比克泰德高明的地方就在于，他虽然全部用伦理道德来替换人的利，但是，他在这个人伦道德之上还加上了一个神，而且他要用神来论证和支持（justify）这种“自私自利”的道德思想，他说，为了善，父母也可以不顾（第三卷第 3 章第 5—10 节）。我们中国人这里马上会说，这还叫善吗？叫，这正是善，因为斯多亚、爱比克泰德的善是神的善、个人的善——他们让神凌驾于伦理道德之上，所以也就让个人凌驾于群体之上。这个善还可以叫做理性。这就是人的本性所在，这就是人的自我所在，我们拼掉生命（参见第一卷第 9 章第 17 节关于自杀和死亡的讨论）所要维护的就是这种自我、这种利益。所以，斯多亚与中国人的善是完全不同的，而要切实理解斯多亚的精髓就要切实把握他们的这种神的概

们就会咒骂他们，推倒他们的神像，烧毁他们的庙宇，亚历山大他不就因为看到他热爱的朋友①死了，就下令把伊斯库拉匹乌斯②的神庙烧毁了吗？

念、自我的概念。而这一点的最终又归结到了什么是属于我们权能之内的事情、什么不是我们权能之内的事情这个问题上了。另外，站远一点看，Long 的问题的提出，还是因为我们作为现代人在认识和情感上很难把物质或者起码把肉体也归为无所谓的事情上，因为人的个人知觉、感受、感官上的快乐都是肉体的东西，没有了这些，人的自我也就不剩什么了。可是，古人在这点上与我们的认识是很不相同的。他们的所谓的幸福就是这样一种伦理道德的人生境界，而且我们的幸福观基本上是一种个体的生理、心理感受。相比之下，爱比克泰德一开始就把这一点否定掉了。所以，对于人性的问题我们还需要继续探究。最后一点，上面的探讨都是理论上的认识，那么，按照爱比克泰德，在伦理实践中，我们在行为和情感（最终可以归结为想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿）上如何做到对这种自我的张扬呢？爱比克泰德的回答是，要正确运用表象。而正确运用表象的心理依据和标准又是什么呢？这个标准又是什么是属于我们权能之内的事情、什么不是我们权能之内的事情这个根本划分。自私问题涉及的是人的本性问题、人神关系问题，它跨越着神学和伦理学（包括实践心理学）两个领域，关于后一方面的资料有 Long&Sedley，57，64，66；oikeiōsis 思想：Long&Sedley，57 以及 Pembroke in Long（1971b），Striker（1983），Annas（1993），Frede（1999a），Inwood（1996）。关于自杀的研究，请参见 Rist（1969），Griffin（1986），Seidler（1983 年讨论康德对斯多亚自杀观的评论）。关于人的自我本性的问题，请参见 Long&Sedley，53；Long，1982b；Inwood，1985；Annas，1992；Long，1999；Long，1991b；Frede，1986。

① 亚历山大的这位朋友是赫费斯提翁（Hephaestion）。注意这里原文使用的词是 τοῦἐρωμένου（ἐρωμένος 性爱），看来他在暗示他们是同性恋关系。比较 Arrian，Anabasis，vii. 14，5。

② 伊斯库拉匹乌斯（Aesculapius），药神也，阿波罗的儿子。公元前 293 年，在一场瘟疫中，罗马人以蛇形把他从希腊引入本土，环绕着蛇的手杖就成了他的象征，而且，现在国际卫生组织的标志也是这个图案。这里用的是它的拉丁文拼写，其希腊文为 Ἀσκλήπιος（Asclepius）。人们给他的祭品一般都是一只公鸡。所以，现代英文中还经常说"to sacrifice a cock to Aesculapius"来表示病愈后向药神表示感谢，或者支付医药费。本·琼森（Ben Jonson）有诗《短诗》（*Epigram*）云：

When men a dangerous disease did scape,
Of old, they gave a cock to Aesculape.
如果人们得了大病，死里逃生，
按照旧俗，他们就献一只公鸡给伊斯库拉匹乌斯[作为牺牲]。

18. 因此，假如一个人把他的利益和他的信仰、品德、祖国、父母以及朋友都放在了天平的同一个托盘上，那么，一切都很安好。可是，如果他把自己的利益放在一边，而把自己的朋友、祖国、亲人和正义放在了另一边，那么，所有后面的这一切都会被他自己的利益所压倒。19. 因为，对于一个动物来说，它把它说的“我”和“我的”放在哪里，它自然就会把自己的注意力投向哪里。如果它把它说的“我”和“我的”放在了肉体上，那么，它的占支配地位的力量就在肉体上；如果它把它说的“我”和“我的”放在了意愿上，那么，它的占支配地位的力量就在意愿上；如果它把它说的“我”和“我的”放在外在事物上，那么，它的占支配地位的力量就在外在事物上。①

20. 如果我跟我的意愿放在同一个位置上，那么，这时候，而且只有在这时候，我才会成为一个真正的朋友、真正的儿子和真正的父亲。因为这时候，保持自己的忠诚、高尚、宽容、自制、乐于助人的品德、维护与他人的关系，才会成为我的利益②。21. 如果我把我自己放在一边，而把高尚的品德放在了另一边，那么，伊壁鸠鲁的话就占了上风，因为他说，高尚的品德要么什么都不是，要么，至多不过是人们以为是高尚品德的认识和看法而已。③

22. 正是因为这种无知，雅典人和斯巴达人才争斗了起来；也

---

① 比较《马太福音》第 6 章第 21 节。

② 可见，爱比克泰德所谓的意愿其实是一种求善的意愿，或者按照他们的说法也是一种理性的意愿，而他们所追求和维护的自由也是这种意愿或者精神的自由（参见第一卷第 19 章第 4—10 节）。

③ 比较《传道书》第 12 章第 13 节。

正是因为这种无知，特拜人才跟雅典人和斯巴达人打了起来；23. 正是因为这种无知，伟大的[亚历山大]大帝才跟希腊人打了起来，而马其顿人才跟他们俩打了起来；同样也正是因为这种无知，我们现在的罗马人才跟盖塔人①争斗了起来。也正是因为这种无知才发生了更为古老的特洛伊战争。帕里斯②在墨涅拉俄斯③的王宫里做客，凡是看到他们俩彼此之间如此彬彬有礼的样子的人，假如听到有人说他们不是朋友，一定是不会相信的。可是，一旦在他们之间扔上一块儿肉——在这里，是一个美女，于是为了争夺她一场战争爆发了。24. 同样道理，如果你看到有一对兄弟、一对好朋友同心谐意，那么，请你不要因此就很快下结论说，他们一定就是好朋友，即使他们自己也这么说，或者甚至他们发誓说，他们永远不会分开。25. 因为对于一个恶人来说，他的主导要素永远是无法让人相信的，它很不稳定，永远没有一个确定的总则，他的行为总是被他的表象所支配，一会儿是这样的表象，一会儿是那样的表象④。26. 所以，你不要像别人那样，看他们是不是有相同的父母，在一起长大，跟随同一个老师学习，你要看，——而

---

① 盖塔人(Γέται, Getae)，居住于色雷斯地区的一支古代人，多生活在多瑙河下游和南俄部分地区，文化上深受斯基泰人的影响，长于骑射，信奉扎尔莫西斯神。从公元前 3 世纪，巴斯塔尼人大举入侵，其军事力量被击溃。公元 1 世纪奥古斯都时期，罗马尽占多瑙河以南国土，之后萨尔马提亚人征服俄罗斯南部，从此其人从历史上消失。(参见 Thucydides, i. 1 以及 Herodotus, i. 1。)

② 罗马人对他的称呼是 Alexander。这里为了统一，我就沿用了希腊文的称呼。

③ 墨涅拉俄斯(Μενέλαος, Menelaus)，斯巴达国王，特洛伊战争就是因为特洛伊的帕里斯(Paris)利用在他的王宫里做客的机会把他的妻子海伦拐走而引起。从现代人的眼光看，他是戴绿帽子的人(英国人的说法是 cuckold)的祖宗。

④ Carter 注：Aristotle, *Eudemian Ethics*, viii. 8.

且你应该只看这一点，那就是，他们把自己的利益放在了什么位置，是放在了外在的事物上，还是放在了自己的意愿上。27. 如果他们把自己的利益放在了外在的事物上，那么，你就不要把他们叫做朋友，你也不要说他们值得信赖，表里如一，无所畏惧，自由自在。而且，如果你有头脑的话，你也不要把他们叫做人。28. 因为真正的人的认识和看法是不会让他们互相撕咬、互相攻击，不会让他们在大庭广众之下或是人迹罕至的地方争斗得像山林里的野兽一样，不会让他们身在法庭却表现得像个强盗，不会让他们毫无节制、放纵自己、与人通奸、贿赂腐化别人，也不会让他们干出诸如此类的互相攻击的行为，而导致所有这些行为的认识和看法只有一个，那就是，他们把他们自己以及属于他们自己的东西放在了意愿之外的东西上了。29. 可是，如果你听说他们真心地认为，善只在于意愿，只在于正确运用表象上，那么，你就不用再费力地去考察他们到底是父子，还是兄弟，你也不用再去管他们到底是不是已经交往了很长时间的同学和伙伴，只要你知道了这一点，仅此一点，你就完全可以自信地说，他们一定非常忠诚，他们一定非常正直，他们一定是好朋友。30. 因为没有忠诚、谦逊以及与人交往时唯善①是求的品德，哪里还会有友谊？

31. “可是，”你可能会说，“他一直那么关心我，他怎么会不爱我呢？”

蠢材，你怎么会知道，他这么待你，是不是好像对待他经常擦洗的鞋子、精心饲养的牲畜一样关爱着你？你怎么会知道，假如你

---

① 原文使用的词是 καλοῦ（即 καλός），“高贵”，不是 αγαθός（善，好）。

就像一只罐子一样再没什么用处，他会不会把你扔掉，就好像扔掉一只碎了的盘子一样呢？

32. “可是，她是我的妻子，我们已经一块儿生活了这么长时间。”

请问，俄利菲勒和安菲阿劳斯①一起生活了多长时间、还生了许多孩子？可是，一条项链就拆散了他们。

33. “什么项链？”

我说的项链是指人对这类事情的认识和看法。正是这个讨厌的认识和看法，使得夫妻之间的友谊②从此破裂，使得女人不再是妻子，母亲不再是母亲。34. 假如你们有谁特别希望做别人的朋友，或者想让别人做自己的朋友的话，那么，请你们每一位朋友彻底清除这种认识和看法，仇视这种认识和看法，把它们从你的灵魂中赶走。35. 这样，首先，你再不会自责，再不会自相矛盾，再不会游移不定，再不会折磨自己。36. 其次，在跟你的伙伴打交道的时候，只要他跟你是同一类的人，你就会坦诚相待；如果他跟你不是同一类的人，那么，你就会对他非常宽厚、和善、温柔，总会原谅他，就好像原谅一个无知的人或者一个在处理重大问题上犯了错误的人一样，而且你可以做到对人从不苛刻，因为你非常清楚柏拉图说

---

① 安菲阿劳斯（Αμφιαράος，Amphiaraus）希腊神话中 Argive 的英雄和预言家，特洛伊战争前一代的重要神话人物。他的妻子俄利菲勒（Eriphyle）收受波利尼克斯（Polyneices）贿赂，——一条项链，而说服自己的丈夫参加了著名的七将攻特拜（即 Thebes）（请参见悲剧《七将攻特拜》）的战役。虽然他预见到自己会死于战场，但他还是出发了。出发前他命令自己的孩子在自己死后为自己报仇，杀死他们的母亲，并再次远征特拜城。

② 友谊和爱情、亲情在希腊人看来都是一回事情，请见本章题注。

过的一句话:没有一个灵魂会自愿丢弃真理。①

37. 可是,如果你们没有做到这一点,那么,凡是作为朋友应该做的事你们就都会做,一块儿吃喝,一块儿生活,一艘船上出海,也许还可以一个家庭里出生,——毒蛇不也是这样吗? ——可是,只要不去掉这些野蛮、可憎的认识和看法,你们就会跟毒蛇一样永远不会成为朋友。

第二十三章 论语言表达能力

1. 一本书写得越清晰,我们大家读起来就会越愉快、越轻松。所以,一个人的措辞越自然贴切、引人入胜,我们大家听起来就会越轻松。2. 因此,我们不能说,世上根本没有表达能力这么一回事儿。只有那些不敬神、秉性懦弱的人才会说出这样的话。因为不敬神的人总是贬低我们从神那里得来的禀赋,他们会否认视觉、听觉和语言表达能力②有任何用处。3. 可是,神给了我们眼睛,难道就没有任何目的吗? 神不仅使我们的双眼充满了精神③,而且还把它们设计得如此巧妙,通过它们,我们隔着很远的距离仍然

① 比较第一卷第 28 章第 4 节。

② George Long 的译本作"just as if he would take away the commodity of the power of vision, or of hearing, or of seeing",乃一时失误,应该为 power 或 faculty of expression 或 speech。

③ Πνεῦμα(pneuma),气息,灵魂,精神。按照斯多亚派哲学的说法,视觉之"神"把我们的灵魂与眼睛里的瞳人以及所有其他感官联系了起来。(Matheson 注)

可以分辨出物体的形状，4. 还有什么样的信使传达信号能够传达得如此迅速，如此及时呢？你说，神这么做，难道会没有任何目的？不仅如此，神还把我们眼睛和观察的物体之间的空气设计得如此灵敏，如此伸缩自如，我们的目光穿过的时候没有任何阻碍，你说，神这么安排，难道会没有任何目的吗？① 还有他创造的光，没有了它，所有的其他一切都会失去作用，你说，神这么做，难道会没有任何目的？

5. 朋友，神赐予了我们这么多才能，请你不要对他不心怀感激，神还赐予了我们比所有这些才能还要高级的东西，请你也不要忘恩负义。是啊，我们不仅有视觉、听觉，我们还有生命，有能够维持生命的所有这一切，有果实，有美酒，有食油，我们真应该感谢神呀。6. 但是，我们不要忘记，神还赐予了我们另外一件比所有的这一切更加美好的礼物，我所说的这件礼物就是我们能够运用、检验和评价所有这些能力的能力。7. 因为，是什么使我们了解这些能力，是什么告诉我们这些能力的价值的呢？② 是这些能力自己本身吗？你听说过视觉对视觉自己进行评价吗？你听说过听觉对听觉进行评价吗？你听说过小麦、大麦、马和狗对自己进行评

---

① 从这里我们可以看到，古希腊人的科学知识还是非常有限的。在他们看来，我们的眼睛之所以能够看清物体，是因为我们的眼睛在观察事物时会发出一束“光”，这束“光”穿过空气，到达物体，就像探出一双无形的手臂一样。而空气呢？他们认为空气是一种看不见的介质，它填充在各种物体之间，所以，当我们的“眼光”穿过空气到达要观察的物体时，就需要从这种介质中挤过去。可是，我们人又感觉不到任何“挤”的感觉，所以这里说，空气非常灵敏，非常有弹性，伸缩自如。而后面说的光呢，似乎他们以为光为物体赋予了形状。

② 参见第一卷第 1 章。

价吗[①]？不，当然没有。上天只是安排这些能力做属臣、做奴隶，而它们服侍的就是能够运用事物表象的能力。8. 假如你要问各种事物有什么价值，你该向谁提出这个问题呢？而回答你的这个问题的又是谁呢？我们的这种能力，它不仅能够像臣仆一样运用其他能力，而且还可以评价所有其他能力及其自身，并对此进行展示和宣扬，你说，我们还有哪一种能力能够比这个能力更加强大呢？9. 因为，有哪一种能力能够知道自己到底是什么，自己的价值又是什么呢？有哪一种能力能够知道什么时候应该使用这种能力，什么时候不应该使用这种能力？又是什么能力能够让我们的眼睛睁开或者闭上，是什么能力使我们的目光从不应该看的东西上移开，而又是什么能力使我们的目光从这个物体移向另一个物体？是视觉吗？不是。这是我们的意愿之力。是什么让我们的耳朵听到声音或者听不到声音？10. 是什么使我们有时候好奇，有时候打听，有时候对我们的谈话无动于衷？是听觉吗？不，不是。这不是别的而是我们的意愿之力。

11. 除了意愿之力以外，所有其他能力都既瞎又哑，它们除了能够感知别人安排给它的事物以外，再没有任何其他感知能力。它们只能听命于意愿之力，服务于意愿之力，而且唯有意愿之力才看得清清楚楚，它不仅能够看清其他各种能力，确定其价值而且还可以看清自身以及自身的价值。既然如此，我们的意愿之力会不会对我们说，是其他能力最优秀，而不是它自己最优秀呢？睁开的

---

① Schenkl 以为此句与上下文不合，所以删掉这句话。George Long 译本予以了保留。Oldfather 本也没有这句话。

眼睛除了看东西以外，它还能干什么？12. 是不是应该盯着别人的妻子看，用什么样的眼光看，这又该由谁来告诉我们呢？当然是我们的意愿之力。13. 别人说的话，我们到底应不应该相信，如果相信，我们又应不应该激动，这又该由谁来告诉我们呢？如果不是意愿之力，还有什么能够告诉我们？14. 可是，我们现在讨论的是语言表达能力和词汇润色的能力。假如真有这么一种能力的话，假设我们正在讨论一件事情，那么，除了能够像理发师修剪头发那样安排和润色我们的词汇以外，你说，我们的语言表达能力还会有什么别的作用？15. 可是，至于我们到底是应该说话，还是应该保持沉默，到底应该这么说，还是应该那么说，这么说到底合适不合适，这也就是说，要想决定什么时机说话，说话的用处是什么，除了意愿之力还有谁会告诉我们所有这一切呢？难道你想让我们的这种意愿之力站出来，反驳它自己吗？

16. “什么？”[有的人可能会反驳]说，“如果问题是这样的话，万一服侍的比被服侍的还要高，马会比御者高，猎狗会比猎人高，乐器会比乐师高，奴隶会比君王高，那又怎么办呢？”是什么能力能够运用所有其他能力呢？意愿。17. 是什么能力关心所有的一切呢？还是意愿。在饥饿的时候，在被处以绞刑的时候，在从悬崖边坠落的时候，是什么摧毁了整个这个人？还是意愿。18. 我们人的身体里还有什么比意愿还要强大的吗？受制于其他东西的东西怎么会比不受制于其他东西的东西强大呢？19. 什么东西能够在本质上阻碍视觉的作用呢？意愿和意愿之外的东西。这对于听觉能力和语言能力来说也是一样的。那么，什么东西在本质上能够阻碍意愿呢？任何意愿之外的东西都不能阻碍意愿，只有意愿本身，在腐败堕落的时候，才能阻碍意愿。因此，只有意愿才会产生

美德和罪恶，要么是前者，要么是后者。①

20. 既然意愿是一种高于所有其他能力的能力，那么，我们就让它站出来，为我们讲讲，让它来说服我们相信一下最优秀的东西就是我们的肉体。不，即使肉体声称自己是最优秀的，人们也是不会容忍它这么说的。21. 伊壁鸠鲁，请问，是[你的身体上的]哪一种能力让你说出了这样的说法的呢？是让你写出《论目标》、《论自然》、《论标准》②的那个能力吗？是让你留着（哲人般的）胡子③的那个能力吗？是在临终前让你写出“这是我活的最后一天，我很幸福”④这样的话的那个能力吗？22. 你说，这个能力是肉体还是意

① 本段与上段意思重复，Oldfather 怀疑是亚利安或者某位古代的读者、编辑者从其他上下文中移过来的。

② 伊壁鸠鲁的著作，希腊原文分别是 περὶ Τέλους，《论目标》，谈的伦理学问题；τα φυσικά，《论自然》，谈的是认识论问题；περὶ Κανόνος（相当于英文中的 on canon），《论标准》，谈的是认识标准问题。

③ 即当个哲学家，或者干哲学家的行当。比较第一卷第 2 章第 29 节。

④ 这里所说的伊壁鸠鲁在临死前说的名言，与实际的标准说法稍微有点不同。读者可参见 Usener, Epicurea, p. 143, 16ff., 尤其是 D. L. X. 10, 22：“在他就要死去的那一刻，他给伊多墨纽斯（Idomeneus）写了如下的一封信：‘我们给你写信的这一天对我们来说是非常幸福的一天，同时也是我们在世的最后一天。尿痛折磨着我，痢疾已使我的痛苦到了无以复加的地步。不过，回想起我所作的所有哲学思考，我的灵魂感到非常欣慰和高兴，而这种高兴抵消了我的所有痛苦。我请求你照顾好梅特罗德鲁斯（Metrodorus）的孩子们，因为梅特罗德鲁斯这个年轻人对我和哲学曾如此的虔诚。’”(And when he was at the point of death, he wrote the following letter to Idomeneus: ‘We have written this letter to you on a happy day to us, which is also the last day of our life. For strangury has attacked me, and also a dysentery, so violent that nothing can be added to the violence of my sufferings. But the cheerfulness of my mind, which arises from the recollection of all my philosophical contemplations, counterbalances all these afflictions. And I beg you to take care of the children of Metrodorus, in a manner worthy of the devotion shown by the youth to me, and to philosophy.’ Yonge's translation)

愿？那么，你还会认为你还有比这个还要优秀的能力吗？你没疯吧？你不会真的那么瞎、那么聋吧？

23. 既然这样，会不会有人鄙视其他能力呢？当然不会。会不会有人说，除了意愿以外，其他能力都没有用处或益处？他要是这么说了，那他就太傻、太不敬神、对神太忘恩负义了。我们应该，一件东西有多少价值，我们就拿多少价值衡量它。24. 驴也是有用的，只是没有牛有用；狗也有用，但是，没有奴隶有用；奴隶很有用，但是没有公民有用。公民有用，但是没有地方行政长官有用。25. 但是，尽管如此，我们不能因为有些东西比别的东西强，所以我们就看不上那些别的东西的用处。语言表达能力有一定的用处，但它没有意愿之力的用处大。26. 我在这里这么说，请大家不要以为我这是在要求大家忽视自己的语言表达的价值，也不要以为我这是在教你们忽视自己的眼睛、耳朵、手脚、衣服和鞋子。

27. 可是，你也许会问我，“到底我们的哪一种能力是最优秀的呢？”我该怎么说呢？语言表达能力？不，我不能这么说。我只能说是意愿之力，因为这才是对的。28. 因为只要它是正确的意愿之力，它就不仅能够运用语言表达能力，而且还可以运用所有其他能力，不管它们的能力是大还是小。如果一个人的意愿是正确的，那么，他就可以变成一个善人①。如果一个人的意愿错了，那么，他也可能变成一个恶人②。29. 正是因为这个原因，我们不幸；正是因为这个原因，我们走运；正是因为这个原因，我们指责对方；正是因为这个原因，我们喜欢对方。总之，如果我们疏忽它，是它使我们生活不幸；如果我们在乎它，也同样是它使我们生活幸福。

---

① 即“好人”，有道德的人。

② 即“坏人”，不道德的人。

30. 可是，如果否认语言表达能力，说实际上这算不上什么能力，那么，这种说法不仅对于给予我们这种能力的神来说是一种忘恩负义的行为，而且，它本身也是一种懦弱的表现。31. 因为，在我看来，对于否认语言表达能力存在的人来说，他们害怕，假如世上真有这种能力的话，我们就再也不能小看这种能力了。32. 对于那些否认美和丑有任何区别的人来说，也是同样的道理。因为那样的话，这就等于是说，人们看到铁尔西特斯①跟看到阿喀琉斯

① 铁尔西特斯(Θερσιτης, Thersites)，参见 Homer, *Iliad*, ii. 212; ii. 216; iii. 167。他的名字与希腊单词 θερσιτης 同源，"说话鲁莽"的意思。这也正是荷马史诗中这个人物的性格。在荷马史诗中，他是攻打特洛伊的希腊军中唯一一个出身低贱的人了(也有另一说，说他出身贵族家庭)。他身材畸形，奇丑无比，驼背秃顶，满嘴粗话，而且总爱辱骂其他的希腊英雄。他曾经指责阿伽门农把美女 Briseis 从阿喀琉斯身边抢走，并提出希腊联军应该返回希腊。奥德修斯一时激愤于他的傲慢无礼，把他毒打了一顿。后来，阿喀琉斯杀死了援助特洛伊的 Amazon 女战士的女王 Penthesilea，可是，他又见该女王美丽动人，不由得为她的死而哀痛起来。结果，又遭到了铁尔西特斯的嘲讽，阿喀琉斯一怒之下一拳将他打倒在地，并将他杀死。这个人物是所有其他优秀(αγαθος, good，参见王文华：《好与善——爱比克泰德伦理观分析》，国际关系学院学报 2002 年第 4 期，第 38 页)英雄的反面形象，后世经常用他的名字来指那些卑鄙无耻、敢于冒犯权威的恶棍。比如在莎士比亚的 *Troilus and Cressida* (I, iii)(《特洛埃勒斯与克蒂雪达》第一幕第三场)一剧中，阿伽门农催促尤列赛斯(即尤利西斯，奥德修斯)说出自己的意见，他说，"说吧，依瑟加的王子；从你的嘴里吐出来的，一定不会是琐屑的空谈，无聊的废话，正像下流的瑟息替斯(即铁尔西特斯)一张开嘴，我们便知道不会有音乐、智慧和天神的启示一样。"(朱生豪：《莎士比亚全集》，中国电影出版社，1997 年，第三卷，第 457 页。)" A slave whose gall coins slanders like a mint"(他手下有一名叫瑟息替斯的奴才，一肚子都是骂人的言语)(同上，第 460 页)。

铁尔西特斯恐怕是荷马笔下唯一地位低下的人的形象，他为我们认识英雄时代社会分层问题以及何谓优秀、何谓高贵提供了又一个佐证。但是，虽然我们现在的人也许忍不住会说，"贫民永远是恶棍，贵族永远是英雄，地位低贱的人永远受到污蔑和恶毒攻击，虽然他对那些所谓的权威和帝王将相的评价和指责很有道理，这是千古不变的真理"之类的话，但是客观地讲，一方面，在英雄时代，贵族的地位永远比平民高，他们拥有更多的说话的权利，而平民是无权议论政事的；另一方面，当时道德上的高贵、善恶是与人的社会地位分不开的。一个说，一个听，一个命令，一个服从，这就是当时的世界秩序和伦理秩序。比较第三卷第 22 章第 8 节。

时一样激动，看到海伦跟看到其他一般女人时一样激动。33. 只有那些愚蠢、土气①、看不出各个事物的本质的人才会说出这样的话，因为他们害怕，万一人们明白了这些差别，人们马上就会很容易地痴迷于此道，并因此而被轻易击败。

34. 最重要的就是，让每一种能力充分利用自己的才能，充分发挥自己的价值，让他自己来观察这种能力有什么价值，让他自己明白，哪一种能力是最优秀的，而与它相比，所有其他能力都是次要的、第二位的，然后以它为目标，勇往直前地追求下去，执著地全身心地投入进去。同时，虽然所有其他能力都是次要的、第二位的，我们也要尽量不要忽视它们。35. 因为，我们同样也必须爱护我们的眼睛，当然，我们爱护我们的眼睛，并不是要把它当作最优秀、最重要的能力，而是为了真正最优秀、最重要的能力才爱护它，因为，假如我们的这个最优秀、最重要的能力不能合乎理性地运用其他感官能力，不能决定采用这种还是那种感官能力[的意见]，那么，它本身也就未能充分展现自己的自然本性。

36. 可是，实际情况又是什么样子的呢？我们就像一位漂泊异乡的游子走在返回自己祖国的路上，当我们踏进一家旅店想要歇歇脚的时候，发现这家旅店非常漂亮、舒服，于是非常喜欢，而且在这里[长期]待了下来。37. 朋友，你忘记了自己要去的目的地，你长途跋涉，不是为了来到这个旅店，而只是路过这里而已。②

---

① 原文是 αγροικα，peasant，农民的，土气的，像土老帽儿一样的。看来东方人和西方人都有贬低农民的想法和说法。

② Oldfather：比较印度莫卧儿王朝最伟大的皇帝阿克巴（Akbar，1542～1605）刻在 Futtey-pore-Sikri 城门上的话：耶稣说过："这个世界不过是一座桥梁，你注定要通过，但是你却不应该过分留恋并在此建造居所。"参见 Resch，*Agrapha*（1996），no. 95，p. 292。

“不过这个旅店很不错呀。”

是啊，可是，一路上还有多少家旅店也很舒适呢？还有多少块草地[让你喜欢]呢？而你只是路过而已。38. 可是，你的目的地不是这些，而是你自己的故乡，你应该回去安抚亲人们对你的挂念之情，你应该回去履行自己作为一个公民的义务，你应该结婚，生子，履行自己在领导岗位上的职责。39. 你来到这个世界上，不是为了挑选自己喜欢的地方，而是应该出生在什么地方就生活在哪里，是哪里的公民就履行自己在那个地方的责任和义务。对于我们现在讨论的问题来说，也是同样的道理。40. 你有语言表达能力，我在这里也已经给了你教导，你应该由此向至善至美迈进，你应该净化自己的意愿，矫正自己运用表象的能力。我们要想教给别人我们的指导原则和道理，我们就必然需要采用某种恰当的表达方式，而且我们的表达还要有变化，要机智，41. 可是，有些人却因此着迷于这些东西，并留在了这些地方：有的人喜欢上了语言表达，有的人喜欢上了三段论，有的人喜欢上了歧义论证[①]，还有的人喜欢上了其他诸如此类的旅店。于是，他们就留在了那里，浪费掉了自己的生命，就好像遇到了塞壬[②]一样。

---

① 参见第一卷第 7 章第 1 节注释。

② 塞壬(Σειρῆσις, Sirens)，根据荷马的报道，奥德修斯和他的朋友们在攻陷特洛伊在返乡的路上碰到了这些塞壬(Sirens)海妖，虽然有人事先警告过他们，堵上耳朵，不要听她们迷惑人的歌声，可是，他们有的人还是忍不住听到了这些海妖的歌声，结果，他们被着了魔，结果永远也踏不上归乡的路了。根据现代科学的考证，这种水里的海妖就是我们现在称为海牛的水生哺乳动物。现代的英语国家的人还用塞壬(Sirens)这个词来代表救火车和紧急救护车上的报警器，虽然这种声音与塞壬的歌声一样并不十分美妙。

42. 朋友，你的目标是，使自己能够合乎自然地运用遇到的所有表象，永远不会失意，永远能够得到自己的意愿想要得到的东西，永远能够回避自己的意愿想要回避的东西，永远幸运，永远不会不幸，自由自在，无论办什么事，都不会受到任何阻碍和逼迫，永远听从宙斯的命令，服从于此，满足于此，永远不会指责别人、怪罪别人，而且能够真心真意地说出这样的诗句：

“指引我吧，宙斯，啊，你，我的命运。”①

43. 既然你有这样的目标，那么，假如有一个小小的表达技巧

---

① 这是克里安特斯(Cleanthes)的《宙斯的颂歌》(*Hymn to Zeus*)里的一句话。原来该诗的这一节有四行，即

ἄγου δέ με, ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη,
ὁ ποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος
ὡς ἕψομαὶ γ' ἄοκνος ἢν δέ με μὴ θέλω,
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

Lead me, O Zeus; and thou, Destiny,
To wheresoever your decrees have assigned me.
I follow cheerfully; or if my will should fail,
Base though I be, I must follow still.

(“指引我吧，宙斯，啊，你，我的命运，
去任何你早已安排好让我去的地方。
我会跟着你走，绝不犹豫退缩；
即使我的意志有所动摇，
我也一定要跟着你走。”)

读者也可以参考 Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, i. *Frag.* 527。而塞内卡(Seneca, *Ep.* 107. 11)在把它翻译成拉丁文的时候却把它进行了胡译，凭空加上了第五行：Ducunt volentem fata, nolentem trahunt(the willing are led by fate, the reluctant dragged. 意即：愿意跟从的人接受着命运的指引，而不太愿意跟从的却被命运拖着前进)。第三卷第 22 章第 95 节、第四卷第 1 章第 131 节、第四卷第 4 章第 34 节《道德手册》第 53 条也引述了部分颂歌。

你很喜欢，或者假如有一些原则和定理你很中意，你说，你还会不会停滞不前，留下来在这里住下，而完全忘记自己在家里扔下的一切呢？你说，你还会不会说这样的话："这些东西真不错？"谁说它们不好啦？我们说它好，只是说，它作为我们路上遇到的东西，作为一家旅店而言，是很不错的。44. 难道你说话非常优美漂亮，就像狄摩西尼①一样，你就不会不幸了吗？难道，假如你能够像克里西普一样解决三段论难题，你就不会痛苦，不会悲伤，不会嫉妒别人，或者总结一句话，你就不会心烦意乱、痛苦不堪了吗？不，不。45. 现在你明白了吗？所有这些东西都不过是路边的旅店，根本没有任何价值，而摆在你面前的目标就不同了。46. 我讲这样的话给别人听的时候，他们总以为我在反对人们学习语言修辞表达技巧和基本原则。其实，我根本不反对人们学习这些东西，我反对的是人们永远地停留在这些东西上，把自己的希望也放在了这些东西上。47. 如果说一个人教给别人这种观点会对听讲的人构成伤害，那么，就让我也做一个伤害别人的人吧②。因为，我不能为了取悦于你，心里明明知道最优秀、最重要的到底是这件东西，而我嘴里却偏偏要说最优秀、最重要的是另外一件东西。

---

① 狄摩西尼（Δημοσθένης，Demosthenes），公元前 384～前 322 年，古希腊政治家，伟大的雄辩家，就是那位著名的口含石子克服口吃练会雄辩术的希腊人。当然他的成就远不止这些，他还利用自己的雄辩使雅典人同意建设海军，反对马其顿对希腊的侵略，等等。在他生命的最后几年，由于种种原因，他到处逃亡，最后落得服毒自杀的结局，实在令人可悲、可叹。可悲、可叹的还不只是他个人的命运，而且还有整个雅典、希腊的命运。我们可以说，他经历了雅典从马其顿人侵到马其顿王国瓦解的全过程，所以，他的死最能代表处于新旧时代交替时期希腊民主政治的衰落了。

② 自比于败坏雅典青年的苏格拉底，不知道我们现在的哲学家有几个人敢这么说、这么做。

第二十四章　致不被爱比克泰德看重的人

1. 有一个人曾经跟爱比克泰德说过："我经常来找你，希望听听你的话，可是，你一直没有给我一个答复。2. 现在，如果可能的话，我求你给我讲讲吧。"于是，爱比克泰德就问他，你是不是觉得，无论干什么事情，都有技巧，所以，说话也有技巧？而且，假如一个人有了说话的技巧，那么，他就会能言善辩；假如他没有掌握说话的技巧，那么，他会拙嘴笨舌、不善言辞？

"是的，我是这么觉得的。"

3. 那么，如果一个人因为自己说的话既让自己得到了好处，又让别人也获得了好处，那么，你说，他算不算能言善辩呢？相反，如果他因为自己说的话不仅伤害了自己而且也伤害了别人，你说，他这算不算拙嘴笨舌呢？

"确实，有时候，有的人会受到伤害，有的人会得到好处。"

4. 而对于那些听别人讲话的人呢，是不是所有听讲的人都会因为听到这些话而获得了好处呢？还是，有些人得到了好处，有些人却受到了伤害？

"这两者都有可能。"

那么，跟讲话的人一样，善于听讲的人就会从中获益，不善于听讲的人就会因此而受害，你说对不对？

那个来访的人表示赞同。

5. 那么，跟说话一样，听讲也有技巧啰？

“看来是这么回事。”

6. 如果你愿意的话，我们这样来分析一下这个问题。你认为，乐器是由谁来演奏的？

“演奏家。”

7. 好，那么，雕像又是由谁来雕刻的呢？

“雕刻家。”

那么，你是不是觉得，要想欣赏一件雕刻作品，我们不需要有欣赏的技巧呢？

“也需要技巧。”

8. 如果讲话的人希望自己的言语恰当得体，就必须要有技巧，那么，同样道理，听讲的人如果想要从中得到好处，也要有技巧才成，这一点你明白吗？9. 至于如何讲话才能讲得既完美又有用，如何听讲才能听得既完美又有用，这些我们这里就不谈了，因为距离做到这两点，我们俩都还很远。10. 不过，我想我们所有的人都会同意，一个人要想听哲学家讲话，就需要在听讲方面有所锻炼才行，是不是？

11. 那么，我该给你讲些什么？你自己又能听些什么呢？

“[我想听你讲讲，]关于什么叫善，什么叫恶。”

是关于什么的善和恶，是关于马的善和恶[1]吗？

“不是。”

是关于牛的善和恶吗？

---

① 即“好”和“坏”。

“也不是。”

是关于人的善和恶吗？

“是。”

12. 可是，我们知道什么是人，人的本性是什么，人的概念又是什么吗？关于这些问题，我们的耳朵能够听进去多少这些东西呢？还有，你知道什么叫做自然本性吗？13. 或者说，如果我说，“我给你论证一下”，你能听懂这句话是什么意思吗？你明白什么叫做“论证”，如何进行论证，通过什么手段论证，什么样的东西像是论证，可是却不是论证吗？14. 你知道什么叫真，什么叫假，什么叫因，什么叫果，什么叫一致，什么叫矛盾吗？你说，我能不能激发起你对哲学的兴趣，我如何才能激发起你对哲学的兴趣呢？15. 你甚至连什么叫做矛盾都不懂，我怎么才能为你解释清楚，大多数人在什么叫善、什么叫恶、什么叫有利、什么叫有害的观念上的矛盾呢？请你告诉我，我跟你讲话，会有什么结果？请你激发一下我[跟你讲话]的兴趣吧。

16. 羊见了适合于自己的草就会激发起吃的兴趣，可是，如果你放一块石头或者面包[①]在它面前，它肯定是不为所动的。同样，我们对谈话也有一定的天然喜好，但是要有一个恰当的听众出现，激发起我们讲话的兴趣。如果这个人坐在我旁边，就像一块石头或者一片草一样，你说，他怎么能激发起我们谈话的兴趣[②]呢？17. 难道葡萄藤对葡萄种植者讲过“在意我吧”这样的话吗？当然

---

① 爱比克泰德这里说得不对，羊当然是吃面包的。

② 原文用的词是 ὄρεξις，想要得到东西的意愿。

没有。可是，葡萄藤却通过自己的外表向种植者说明，在意它对种植者是有好处的，这样它就吸引种植者在意自己了。18. 当孩子们欢闹嬉戏，表现得非常活泼可爱的时候，我们谁不会受到吸引想跟他们一块儿玩耍，一块儿在地上爬来爬去，一块儿咿咿呀呀地说话呢？假如是一头毛驴，你还会跟它一起嬉戏、一起嘶鸣吗？驴再小也还是一头小毛驴呀。

19. “你为什么对我什么都不说呢？”

我只能对你这么讲，假如一个人不知道自己是谁，自己为什么会出生在这个世界上，这个世界是什么，谁是自己的伙伴，什么东西是善的，什么东西是恶的，什么东西是美的，什么东西是丑的，假如他根本不理解，听不懂对话，理解不了论证，分辨不出什么是真，什么是假，假如他根本不会按照自然本性来希望自己得到东西，来希望自己回避东西，来计划，来行动，来同意，来不同意，来悬置自己的判断，简言之，他这种人又瞎又哑，到处瞎撞，自以为是个人物，其实什么都不是，你说我还跟他说什么话？20. 难道我说的这话是第一次听说吗？自从有了人类以来，[我们犯的]所有错误，[我们遭遇的]所有不幸难道不都是因为这种无知吗？21. 为什么阿伽门农和阿喀琉斯会争执起来呢？难道不正是因为他们根本不知道什么东西有利，什么东西没利才会这样的吗？他们一个说把希瑞塞斯①归还给她的父亲有利，另一个说把希瑞塞斯归还给她

---

① 希瑞塞斯(Χρυσηις, Chryseis)，荷马史诗中的人物，特洛伊女预言家，希腊联军俘获特洛伊一方的女俘虏，先为阿喀琉斯所占，后为阿伽门农夺去，于是他们两人争执起来，阿喀琉斯拒绝参战，结果，希腊联军节节败退，直到其好友兼同性恋情人战死他才出战，杀死了特洛伊主将赫克托尔。

的父亲没利;他们一个说应该拿走对方的战利品,另一个说他不应该拿走自己的战利品;难道不是因为这个原因他们才完全忘记了他们自己是谁,他们为什么来到这里的吗? 22. 啊,朋友,你为什么来到这里,是为了抢爱人,还是为了战斗?

"为了战斗。"

跟谁战斗? 跟特洛伊人,还是跟希腊人?

"跟特洛伊人。"

既然如此,你为什么不跟赫克托尔战斗,而跟你的国王拔剑相向呢? 23. 而你,最优秀、最伟大的[君王],你为什么疏忽了自己"肩负万民,操持劳心"①的义务,为了一个小姑娘与自己最勇敢善战的盟友大打出手呢? 你应该照顾他、保护他才对呀。难道说,你还不如一个品行端正的预言家②那样关心和尊重勇士们吗? 现在你明白不知道什么东西有利的后果了吧。

24. "可是,我也很有钱呀。"

你不会比阿伽门农还要有钱吧?

25. "可是,我也很英俊呀。"

你不会比阿喀琉斯还要英俊吧?

---

① Homer, Iliad, II. 25: ὦλαοί τ' ἐπιτετράφαται καὶ τόσσα μέμηλεν; who has the charge of nations and sustains, such mighty cares.

② 到底指谁,不清楚。有的学者(Wolf 等人)以为是指希瑞塞斯(Chryseis),不过,这似乎不大可能。有的学者(Schenkl)以为爱比克泰德这里是用挖苦的语气来暗指与他同时代的一位非常爱好角斗士(即勇士)的人。而 Oldfather 认为这是指卡尔卡斯(Calchas),阿该亚人(Acheans)的大预言家,他对阿伽门农和阿喀琉斯礼敬有加。在爱比克泰德看来,他也是荷马史诗中值得敬佩的一个人物。我比较赞同最后的一种说法。

“可是，我有一头美丽的头发。”

阿喀琉斯的头发不是比你更美丽、更金黄吗？而且他还经常梳理和装饰自己的头发哩。

“我很强壮。”

你能像赫克托尔和埃阿斯[①]一样举起那么大的一块石头吗？

“可是，我出身高贵。”

难道你妈妈是位女神，你爸爸是宙斯的后代吗？阿喀琉斯坐在那里，为自己的心爱的女人哭泣的时候，所有的这一切又有什么用？

26. “我是一位演讲家。”

难道阿喀琉斯就不是吗？你没注意到他是怎么回应奥德修斯和佛伊尼克[②]，这两位最能言善辩的希腊人的吗？你没注意到他是怎么说得他们哑口无言的吗？[③]

27. 我只能跟你讲这些了，即使连这些我都没心情跟你讲。

“为什么？”

28. 因为你没有激发起我的兴趣。一位真正的骑手看到一匹宝马良驹一定会很激动，那么，我在你身上能找到什么东西让我激动起来呢？你的身体吗？可是，你把你的体形弄得实在难看[④]。

---

① 埃阿斯（Αἴας，Aias，Ajax），荷马史诗《伊利亚特》中的英雄，有大埃阿斯和小埃阿斯之分，这里指的应是大埃阿斯（Ajax）。他身材魁梧，力大如牛，骁勇善战，是希腊军中仅次于阿喀琉斯的勇士。曾用巨石打退特洛伊人的进攻。比较第二卷第 9 章第 22 节及注释。

② 佛伊尼克（Φοινικ，Phoenix），参见第一卷第 28 章第 33 节注释。

③ Homer，*Iliad*，ix.

④ 即因为暴饮暴食而过度肥胖。

你的衣着吗？你的衣着确实很华丽。你的气质呢，还是你的外表？你实在没什么看头。29. 当你希望听哲学家讲话的时候，你不要跟人家说，“你什么都没跟我说。”你要向人家表现出你有资格听人家的话，这样你就会发现你是怎么激起说话人的兴趣的。

第二十五章　逻辑为什么是必要的[①]

1. 在座有个人说道，“请你说服我，让我相信，逻辑是必要的。”于是，爱比克泰德答道：你是希望我给你论证一下[逻辑为什么是必要的]这一点吗？

“对。”

2. 好吧，既然这样，我就需要运用演示论证这种方法来进行一下论证，行吗？

那个人表示赞同。

请问，你怎么才能知道我是不是在用诡辩的办法来欺骗你呢？3. 那个人回答不出来了。于是，爱比克泰德说道，你瞧，你自己也承认，逻辑是必要的，否则，你连逻辑到底有没有必要这一点都不会知道了。

---

① 参见第一卷第 17 章。

第二十六章　错误的特征是什么？

1. 每一个错误都包含着矛盾，因为每一个犯错误的人都不希望自己犯错误，都希望自己正确，显然他所做的并不是自己希望做到的事情。2. 贼偷东西，他的希望是什么呢？他自己的利益①。所以，假如偷东西没利的话，他所做的就不是自己希望做的事情。3. 可是，每一个理性的心灵在本性上都是不喜欢矛盾的；因此只要一个人不理解自己处于矛盾之中，他就不会停止自己矛盾的行为。如果他明白了自己的矛盾，那么，他就必然会放弃和避免矛盾，这就好像一个犯错误的人，如果他发现自己错了，他必然会改正自己的错误；可是，只要他还没有看出②这个错误，他就永远会赞同这种错误，并认为它是对的。

4. 假如一个人能够向每个人证明他为什么错了，他的矛盾在哪里，并让他清楚地认识到，他所做的不是自己希望做的事情，而是自己不希望做的事情，那么，这个人就是一个能言善辩的人，一个善于说服③对方、反驳④对方的人。5. 如果有人能够指明这一

① 比较 Xenophon，*Memorabilia*，iii. 9. 4。

② 这里使用的仍然是 φαντάζηται“表象”这个词的动词形式。参见第二卷第 21 章第 6 节注释。

③ 希腊原文是 προτρεπτικὸς。

④ 希腊原文是 ἐλεγκτικὸς，即苏格拉底式的诘难和反驳。参见第三卷第 23 章第 33—37 节。

点，那么，对方就会自动放弃自己的所作所为；如果你没有指明这一点，而且对方仍然我行我素，依然故我，那么，你就不应该感到奇怪，因为他这么做是由于他有一个表象，那就是，他自己做得是对的。6. 因此，苏格拉底非常信赖这种能力，他说，“我一般不需要别人做我的话的见证，我只要有这位跟我对话的人就够了。我会让他给出他自己的意见，让他做见证。虽然只有他一个人，但是他可以顶替所有的人，他一个人就已经足够了。”①7. 因为苏格拉底知道，什么东西才能打动一颗理性的心灵，就像一架天平，不管你愿意不愿意，它是必定要倾斜的。② 如果你能够向一颗理性的主导要素③证明它的矛盾，它就一定会改正的。如果你没有证明，你就不要责怪他不相信你的话，你要责怪你自己。④

① 比较第二卷第 12 章第 5 节。

② 比较 Cicero, *Arad. Pri.* ii. 38。

③ 即灵魂。

④ Marcus Aurelius, v. 28; x. 4.

第　三　卷

第一章　论修饰外表

1. 有一个学习修辞学的年轻人来找爱比克泰德，他的发型漂亮，衣着非常讲究。于是爱比克泰德就对他说，“请你告诉我，你是不是觉得，[对于每一种动物来说，有些是漂亮的，有些是难看的，比如]有些狗好看，有些狗不好看，有些马好看，有些马不好看，对于其他动物来说也是一样？”

“对，我是这么觉得的。”那个年轻人回答道。

2. 那么，是不是对我们人来说也是一样，有些人漂亮，有些人丑陋？

“当然啦。”

那么，我们称呼不同的动物为美，我们这么说的出发点是不是相同的呢，还是说，不同的动物出发点不同呢？我现在再把我的意思解释一下你就明白了。3. 因为我们都看到，大自然让狗出生是为了一个目的，让马出生是为了另一个目的，对于其他动物，比如，夜莺来说，它的出生是为了另外一个目的，所以，总的说来，每一种动物，如果它可以完成自己的本性，那么，它就是美丽的，[我想，]这么说[应该说]也不是不合理的。既然不同的动物的本性不同，所以，我觉得，不同的动物，其美丽之处就会各不相同。你说对不对呢？

他表示赞同。

4. 这样说来，既然它们的本性不同，那么，对于狗来说美的地

方，对于马来说就可能是丑的；对于马来说美的地方，对于狗来说也可能是丑的，对吗？

“你说得似乎很对。”

5. 同样我想，对于较力运动员①来说美的东西，可能会使一个摔跤运动员显得非常丑，而对于一个赛跑运动员来说，它却只能使他滑稽可笑；对于一个五项全能运动员来说，他虽然在五项全能比赛中表现得很美，可是，[他如果把这些特点和技巧表现]在摔跤上的话，那他就太难看了。你说对吗？

“很对。”

6. 那么，人因为什么而表现得很美呢？难道说人很美不就是因为人也具有了使狗和马同样显得很美的那样东西吗？

“对，正是同样的一种东西。”那位年轻人说道。

那么，是什么使狗显得很美呢？是狗具有的狗的德②。

---

① 原文是 τὸ παγκρατιαστήν（pancratiast），是一项包括拳击和摔跤的运动，其实基本上就是一种格斗，主要是用来检验一个人的力量，而五项全能（pentathlon）则包括赛跑、跳高、跳远、掷铁圈、标枪和摔跤。我这里故意把 pancratiast 翻译成“较力运动”，而不翻译成拳击摔跤运动，一是为了跟五项全能（pentathlon）形成一个对比，二是因为对于 pancratiast 这个词本身来说，pan 这部分的意思是全部（all），cratic，cratium 的意思是权力、力量（power，strength），可见，这个希腊词本来的含义就是说这是一种力量型的运动。

② ἀρετή（aretē），在希腊文中原指任何事物的特长、用处和功能。《希英大词典》（*Greek—English Lexicon*）对它的解释是，“goodness，excellence of any kind”。人和动物，甚至任何一种自然物都有自身所固有的、而其他事物没有的特性。马有奔跑的能力，而鸟有飞翔的能力，所以马的 aretē 与鸟的 aretē 不同。同样道理，土地有土地的 aretē，树木有树木的 aretē，人有人的 aretē。有 aretē 的就好，没有 aretē 的就坏，所以，实际上，aretē 就相当于 good。从这里，我们也可以看出，对于古希腊人来说，是无所谓性本善或性本恶的，就像好无所谓善和不善一样，因为这个词的本来含义是优秀，它的含义是比较广阔的，而非仅限于道德领域。所以，如果我们把 aretē 理解和翻译成“善”或“美德”就只是用我们的孔来套人家的格，其结果只能是格格不入。所以，我就套用我国古代的一个词“德”这个相对中性的词来翻译它。

是什么使马显得很美呢？

是它具有的马的德。

是什么使人表现得很美呢？难道不是因为人所具有的[人之为人的]德吗？7. 既然如此，年轻人，假如你真的希望自己美，你就应该努力去获得这种人的德。可是，我们所说的这种人的德到底是一种什么东西呢？8. 假如你赞扬一个人的时候没有什么个人的偏爱，你可以留意观察一下你自己赞扬的是些什么人。你觉得他是正义的人还是不正义的人呢？

“正义的人。”

你赞扬的人是有节制的人呢还是无节制的人呢？

“有节制的人。”

是节欲的人呢还是纵欲的人呢？

“节欲的人。”

9. 假如你想让自己也成为这样一个人，那么，放心，你一定会让自己变得很美的。可是，只要你疏忽了这个东西，你就必然会很丑，不管你是否使尽一切手段想让自己美起来。

10. 除此之外，我不知道该跟你说些什么，因为，假如我告诉你我心里的想法，我就会冒犯你，你也许就会离开这里再也不回来了。如果我不把我心里的想法讲出来，你想想看，我的这种做法算是什么做法呢？你来我这里本来是为了得到一些好处，可是我却没有给你什么好处；如果你来找我是为了听听作为哲学家的意见，可是我却没有说出一句作为哲学家的话。11. 再说，你有错误，而我却没有帮你改正，我这么做不是有点太残忍了吗？假如将来有一天，你明白了这个道理，你完全有理由责备我说，12. “我以前来

找过爱比克泰德，我当时很差劲，可是，他却没有理我，他对我一句话都没说，为什么会这样呢？他觉得我有什么毛病？难道说他对我完全失望了吗？我不是还很年轻吗？13. 难道说我连有道理的话都听不进去了吗？不是也有许多其他年轻人也犯过许多这样的错误吗？14. 我听说过有一个年轻人叫波勒莫①，他以前是一个十分放纵自己、从不节制的人，可是，后来他[浪子回头，]彻底改过自新，变化那么大。难道说他觉得我成不了波勒莫吗？可是，即便我成不了波勒莫，他也应该帮我把头发弄直，把我身上的装饰品取下来，阻止我再不要为了美观拔掉身上的多余的毛发呀。可是，当他看到我穿得像个——唉，我该怎么说呢——[他不但没有这样做，]他[反而]一直保持着沉默。”15. 我嘛，我就不说你穿着得像个什么了，将来你自己明白过来的时候，你自然就会明白你现在是个什么样子，只有什么样子的人才会穿你这样的衣服，到时候，不用我说，你自己也会说出来的。

16. 假如你以后这么指责我的话，我该如何为自己辩解呢？可是，我说话他根本不听怎么办？

难道莱乌斯②就听阿波罗的劝告吗？他还不是走掉，把自己灌得烂醉如泥，根本不理阿波罗的神谕吗？可是，难道因此阿波罗

---

① 波勒莫（Πολεμών，Polemo），曾经生活放纵，醉酒后闯入学园，遇到柏拉图的学生色诺克拉底（Xenocrates），并在后者的指点下醒悟，后来在公元前313～前270年期间继后者任希腊学园（老学园派）首领。他认为，人的幸福在于在自然的引导下过有德的生活。请参见第四卷第11章第30节以及D. L.，4，16；Horace，*Sat.* ii. 3，253—257。

② 莱乌斯（Λάιος，Laius），阿波罗警告过他不要生孩子，可是他却不听，结果生下了一个将来会杀父娶母的儿子俄底浦斯。关于俄底浦斯，请参见第一卷第24章第16节及注释、第二卷第22章第13、14、32节、第四卷第5章第29节（关于他的儿子们）。

就不再告诉他真理了吗？17. 我根本不知道他到底听不听我的话，可是，阿波罗却非常清楚自己是说服不了莱乌斯的，可是，他照样要跟他说说。18. 那么，他为什么还要跟他说话呢？为什么他是阿波罗，为什么他就能够发出神谕，为什么他能够当预言家，为什么他能够说出真理，为什么生活在文明世界的人都要来找他求神谕呢？为什么他要在自己的神庙前刻上“认识你自己”这样的话，尽管人们并不怎么理睬它？

19. 难道苏格拉底告诉所有跟他谈话的人要关心自己的品德的时候就说服他们了吗？一千个人里头没有一个[听他的话]。可是，就像他自己说的那样，既然神把他安排在了这个位置上，他就永远不会放弃。即使是面对审判自己的法官，他都是怎么说的呢？20. 他说，“即使你们说，只要我停止现在的所作所为，就宣判我无罪，我也不会接受，我也不会放弃自己的做法，我会照样跟我遇到的每个人谈话，不管他是年轻人还是老年人，我会照样向他们提出我现在提出的问题。而现在我尤其要向你们，我的同胞们，提出这个问题，因为你们跟我的关系更近些。”①

21. 你怎么这么爱管别人的闲事，这么多事呢，苏格拉底？我们做什么跟你又有什么关系？

“你说什么？你是我的伙伴，你是我的同胞，可是，你却没有注意自己的言行，22. 你交给城邦的是个不合格的公民，你交给自己的同胞的是个不合格的同胞，你交给你的邻居的是个不合格的邻居。”

---

① 参见 Plato, *Apology*, 30；请比较第一卷第 9 章第 23 节。

“可是，你算老几呀？”

对于这个问题，苏格拉底是这么回答的：“我的责任就是要关心所有的人，因为不是随便哪一只牛都敢抵抗一头雄狮的①。假如有一只公牛非常勇敢，它站出来迎战一头狮子，你难道会对这头公牛说，‘你算老几？你操什么心呀？’”你瞧苏格拉底回答得多么好。朋友，每一种动物中都有出类拔萃的，这是大自然的安排，23. 不管它是牛，是狗，是蜜蜂，还是马。所以，请你不要对那些出类拔萃的人说：“嗨，你是谁呀？”假如你竟然这么质问，就会有个声音从一个地方传来，“我是外衣上的那条紫带，你不要要求我非要跟其他部位一模一样②；你也不要指责我的本性，因为正是它使我与众不同。”

24. 那么，我是这样的人吗？当然不是。你是那种可以听进去真理的人吗？我但愿你是这种人。你瞧，我注定要胡子花白，衣服简陋③，这就是我的命④。可是，尽管如此，你还是来找我，把我当作一个哲学家，如果我仍然对你完全失望，[不愿理睬你，]那我就有点太残忍了。所以，我要对你说：年轻人，你希望把自己打扮得美一些，可是，你知道你要打扮的这个人是谁吗？25. 你要首先认清你自己是谁，然后再打扮自己。你是一个人，而人是一种必然会死的动物，是一种具有合乎理性地运用表象的能力的动物。可

---

① 比较第一卷第 2 章第 30 节。

② 比较第一卷第 2 章第 17、22 节。

③ 胡子和破外衣是哲学家这个行当的行头。

④ 原文 κατεκριθην(down-judge)是没有“命运”这个词的。真不知道该如何翻译这个词。英文最好办，have been condemned 就行了。

是，什么叫“合乎理性地”呢？［所谓“合乎理性地”运用表象，就是说，要］“完全地、符合自然地”［运用表象］。那么，你最出类拔萃的地方是什么呢？26. 是你所具有的作为动物的那一部分吗？不，不是。是你必然会死的那一部分吗？不，不是。是你能够运用表象的能力吗？不，也不是。你最出类拔萃的地方是你的理性能力。既然如此，你就去打扮你的这一点，让它显得更美好一些吧。至于你的头发，［神］让它长成什么样子，你就让它长成什么样子吧。27. 朋友，你再告诉我，你还有什么特点？你是男人还是女人？

“男人。”

既然这样，你就把自己打扮成一个男人，不要把自己打扮成一个女人。女人天生就很温柔娇媚，皮肤细腻，假如一个女人浑身长满粗毛，人们一定会把她当作怪物运到罗马去进行展览的。28. 可是，对于一个男人来说，如果不长体毛，他反倒成了怪物。假如一个男人竟然要剪掉或者拔光自己的体毛，你说，我们该拿他怎么办呢？（如果我们要把他当作怪物进行展览，）我们又该去哪里展览他呢？展览的时候，我们又该挂个什么样的牌子呢？“我现在要向诸位展示一位宁愿做个女人的男人”，这样行吗？29. 这个样子也太可怕了吧！这样的牌子谁见了都会禁不住感到惊奇的。而且我认为，一个要拔光自己体毛的男人，他拔毛的时候恐怕也不知道这到底意味着什么。30. 朋友，难道你有什么理由来责怪自己的自然本性的不对吗？难道你要怪它把你弄成了一个男人吗？① 难道说［大自然］应该把所有的人都弄成女人吗？假如

① 这句话几乎是犬儒哲学家第奥根尼的原话。参见 Athenaeus，xiii. 565c。

所有的人都是女人的话，你打扮自己又有什么用？你还会为了谁去打扮自己呢？

31. 可是，你还是对你的样子不满意，是吗？那么，好吧，你就彻底改造一番吧。去掉你的——我该怎么称呼它呢？——那个让你长体毛的那个原因吧，把你自己弄成一个彻头彻尾的女人，不要把你自己弄得半男不女的，让我们认不出来[你到底是男是女]。32. 你这么做是为了取悦于谁？你是想取悦那些可爱的女人们吗？如果你真是这么想的，你就像个男人一样去取悦她们吧。

“可是，她们喜欢身上光滑[没毛]的男人。”

你干脆上吊自杀算啦。假如女人们喜欢娈童，难道说你也要去当一名娈童吗？33. 这难道就是你的事业吗？这难道就是你天生应该做的事情吗？难道你天生就是为了让那些放荡的女人喜欢你吗？34. 难道说，我们应该让你这样的人去做科林斯城邦的公民、城邦的首长、年轻人的长官①、[带兵打仗的]将军、竞技比赛的裁判吗？35. 好吧，假如你结了婚，你还打算拔光你身上的毛吗？你说，你这时候[还要拔掉自己的毛，]是为了取悦于谁，是为了什么目的？假如你生了孩子，难道你也要让他们成为我们城邦里拔掉体毛的公民吗？如果是那样的话，他们可真是漂亮的公民，美丽的议员，优雅的修辞家呀。我们可真该祈祷，祈祷我们会给我们生育和培养出这样出色的年轻人呀！

36. 不，年轻人，以众神的名义，我求你，求你别这样做了吧。

---

① 希腊文为 ἐφηβαρχον 由 ἔφηβος 加 ἀρχός 构成。ἀρχός 意为“首领”；ἔφηβος(Ephebi，相当于英文中的 adolescents)，是指年龄在 18 到 20 岁，受过教育而且正在进行军事训练的年轻人。这个词就像英文的 teenagers 一样，在汉语中是没有对应词的。

听了我的这些话以后，你可以走了，你可以对你自己说，“这都不是爱比克泰德的话，他怎么可能说出这样的话呢？一定是一位慈祥的神灵通过他对我讲这些话的，因为他永远不会想到会说这样的话的，他跟谁都不会说这些话的。37. 来吧，让我们听从神的旨意吧，让我们不要触怒神吧。”

“不，”你一定会说，“我们是不会触犯神的旨意的。”假如乌鸦“嘎，嘎”地叫着，向你发出警示的时候，这不是乌鸦在向你发出警示，而是神通过乌鸦向你发出警示。同样道理，假如神通过人的声音向你发出警示，他是在通过人来告诉你，唯恐你依然会对神灵的力量那样无知。而且，[对于不同的对象他传达自己的警示的方式也是不一样的，]对于有些人他会通过这样的办法来传达，对于另外一些人他又会通过那样的办法传达，对于最重大、最神圣的事情，他则会通过最高贵的信使来传达。你说我说得对吗？38. 正如诗人荷马所说的：

因为我们已经派出了
使者赫耳墨斯①，——
这位阿尔戈斯的刺杀者②，——

① 赫耳墨斯(Hermes)，希腊神话中宙斯和迈亚的儿子。男性生殖器是他的象征，他是丰产神，畜牧的保护神。在《奥德赛》中，他主要是神的使者和亡灵进入冥界的接引者，同时，他又是梦神，出门旅行的保护神，以及财神。他甚至是音乐的庇护神，据说，第一把竖琴就是他发明的。他的形象有时是一位牧人，肩背绵羊，有时又是神使，手持盘蛇断杖。爱比克泰德在这里主要是指他作为神使的作用。

② Argus，阿尔戈斯。他是希腊神话中著名的百眼巨人，天后赫拉曾派他时刻不停地看守一头由宙斯的情人变成的母牛欧罗巴，因为他即使睡觉的时候也总有眼睛是睁开着的。后来他被赫耳墨斯想办法杀死。他死后，赫拉把他的眼睛转移到了孔雀的尾巴上。

向他警告过，

不要杀死这个人，

同时也要注意[不要奸淫]他的妻子。①

39. 赫耳墨斯下来向埃厄吉斯图斯传达他的警示，同样，神灵也

已经派出了

使者赫耳墨斯，——

这位阿尔戈斯的刺杀者，——

来警告你，不要颠倒和干涉世界的正常秩序，你要让男人成为男人，女人成为女人，让美的人美，让丑的人丑。40. 因为你不是[一堆]血肉和毛发，你是一个意愿，如果你把意愿弄美了，那么，你也就美了。41. 可是，到目前为止，我不敢告诉你说你是丑的，因为看来你最不愿意听这样的话了。42. 我们还是听听苏格拉底对当时最美丽、最朝气蓬勃的人阿尔西比亚德是怎么说的吧："努力让自己美一点吧。"②你听他是怎么说的？他说过"修剪一下你的头发，拔掉你腿上的毛"这样的话吗？根本没有。他说的是："梳理一下你的意志，抛弃你的错误的认识和看法吧。"

43. "那么，我们该拿我们的身体怎么办？"

顺其自然呗。这是别人③的事，你就让别人来把它料理好吧。

44. "什么？难道说，我们应该让自己浑身污秽、肮脏不堪

---

① Homer, *Odyssey*, i. 37.

② 参见 Plato, *Alcibiades*, I. 131D。

③ 指神。比较第一卷第 25 章第 13 节；第一卷第 30 章第 1 节；第二卷第 5 章第 22 节。

吗？”

当然不是！你应该保持清洁干净的是你的真正自我和天生的自然本性：男人要干净得像个男人，女人要干净得像个女人，孩子要干净得像个孩子。

45. [什么，你还说]“不”?! 那么，既然如此，我们就把狮子的鬃毛拔掉，这样它就不会不干净了；我们把公鸡的鸡冠割掉算了，因为公鸡也必须干净嘛！

不，干净就是公鸡要干净得像只公鸡，狮子像头狮子，猎狗像只猎狗。

第二章　一个真正取得进步的人应该在哪些方面锻炼自己；我们忽略了最重要的东西

1. 一个人假如想要做到既善又智慧[①]的话，他就需要在三个方面[②]锻炼自己。第一个方面跟一个人想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿有关。这就是说，一个人要做到，永远能够得到自己想要得到的东西，永远能够回避自己想要回避的东西。[③] 2. 第

---

① καλός και ἀgaθός，直译“既好又善”，这是斯多亚最理想的完人形象。相当于儒家思想中的“君子”，故有此译。

② 比较第二卷第 17 章第 15 节。

③ Marcus Aurelius, xi. 37.

二个方面跟我们采取行动还是不采取行动的驱动有关。一句话，一个人永远要做应当做的事情，他的行为一定要有条理，合乎理性，而且一定要小心谨慎。第三个方面是说，我们要避免失误和受到蒙蔽①，[不要有任何草率的判断，]总之，就是关于同意的问题②。

3. 在所有这三个方面，最重要、最要紧的是[第一个方面，]人

---

① 希腊原文是 ἀνεξαπατησίαν(ανεξ-απατησίαν)意为“没有－失误/欺骗”)，George Long 和 Hard 译本都用了 deceive 这个词来翻译(如 avoidance of deception)，这个词跟我们汉语里的“欺骗”有很大的不同。我们说欺骗是说一个人明知故犯，是一种主观上故意的行为，而希腊、英文中的这个词的意思是一个人的认识和判断只要跟实际情况不符，就叫 ἀπατέυω deceive，所以它在某种程度上有弄错和失误的意思。所以，英语短语 be deceived in one's hopes 的意思是失望，而 deceive onself 的意思可以是“自欺”，也可以是“想错了”。所以，任何两个语言之间几乎没有任何两个词是对应的，就是这个道理。再比如说，英文中的 coward 在词典中的意思是“懦夫，胆小鬼”，可是，美国的军舰在也门被炸，美国总统克林顿(Bill Clinton)说这是 a most cowardly thing to do，这句话一定会令很多中国人无法理解，不管正义与否，一个人要做这种恐怖事件是需要很大勇气的，怎么能说是“懦弱、胆小”的行径呢？其实，关键还是在英文这个词所说的胆小和懦弱是指一个人道德含义上的低下而非中性意义上的懦弱，同样，英文中的勇敢(bold)也可以有鲁莽的含义。所以，我在这里没有翻译为“欺骗”而是翻译为了“蒙蔽”。

② 我个人对这种划分的看法是，这三个方面分别对应于传统斯多亚的自然哲学、伦理学和逻辑学的三大分支。后两者毋庸赘述；关于第一个方面，虽然它表面上谈的是情感问题，但实质上既是在用人的权能划分来解决情感问题，更是在谈人的自然本性问题。所以，斯多亚自然哲学范围极广，爱比克泰德这里所探讨的意愿问题基本上就是关于人的自然哲学，他对人性通过何为自己权能之内的事情、何为自己权能之外的事情进行的这一基本限定构成了其伦理学和逻辑学思想的基础和核心。他在整个论说集中反对为了学逻辑而学逻辑，但同时又强调逻辑的作用，这样的立场应该说就是第一方面问题定下的基调决定了的。不仅如此，我还以为，爱比克泰德整个论说集内容都可以作如是大致划分。关于爱氏的心学三题的具体讨论，请参见第一卷第 17 章第 20－26 节、第二卷第 17 章第 14－18 节、第三卷第 9 章第 18 节、第三卷第 12 章第 7－17 节、第四卷第 4 章第 13－18 节；关于这个问题的学术讨论，请参见 Bonhöffer, 1890, 22－28; 1894, 46－49, 58－60; Pohlenz, 1964, i. 328－329; Hijmans, 1959, 38－40; Billerbeck, 1978, 60－62; Hadot P., 1978; Inwood, 1985, 115－126; Long&Sedley, 1. 346, 2. 342; Reale, 1989, 78－86。

的情感问题。一种激烈情感的产生，不外乎是由于两种原因造成的，一个是没有得到自己想要得到的东西，另一个是落入了自己希望回避的东西里①。正是因为这个原因，我们才会不安、烦乱、不幸、灰心、悲伤、痛苦、嫉妒；正是因为这个原因，我们才会互相妒忌不满②，听不进去理智的话。

4. 第二个方面是关于行为适当③问题。因为我们都不应该像一座雕像一样麻木不仁，没有感情，相反，我们应该尽力保持与其他人之间建立起来的先天或后天的关系，做一个虔诚的人，[孝顺的]儿子，[友爱的]兄弟，[慈祥的]父亲，[守法的]公民④。

5. 第三个方面是对已在道德上有所进步、要使自己的思想行为在上述几个方面的事情中获得确定性的人说的。一个人要是能正确地运用自己的"同意"于表象，就能使自己即使在睡梦中、醉酒中和悲伤中也不致成为未经审查的表象的俘虏。

"这，"有人会说，"我们做不到。"

6. 可是，现在的哲学家们，他们跳过第一个和第二个方面，他们只关心第三个方面，即，歧义论证⑤、提问式结论论证、假言论证和谬误论证，如《论谎言》⑥。

---

① 比较第一卷第 27 章第 10 节。

② 此语不太合乎逻辑。

③ το καθῆκον，不仅有责任、义务的意思，而且还指人在世间应该起的作用和角色。

④ 比较第二卷第 10 章。

⑤ 参见第一卷第 7 章第 1 节。

⑥ 意即：如果一个人说自己在撒谎，那么，他到底是算撒谎还是讲真话？参见第二卷第 17 章第 34 节、第 21 章第 17 节，以及 Long &Sedley，37H。

7. “当然,”有人会说,“在处理这些问题的时候应该特别注意,必须不能发生任何失误。”那么,这一点有谁来做呢? 当然只有那些智慧的善人了。

8. 那么,在这方面你做得有什么不足吗? 你在其他方面是不是已经做得非常完美了呢? 在金钱方面你是不是已经不会再有什么失误了呢? 假如你看见一个美丽的姑娘,你能抵御住这个表象吗? 假如你的邻居得到一份遗产,你会不会心里感到嫉妒得难受? 现在,除了坚定不移的信念,你是不是已经什么都不缺了呢? 9. 噢,你这个可怜的家伙,即使是在这里听我讲这些问题的时候,你都一直充满焦虑,担心有人会看不起你,总是问,是不是有人在议论你什么。10. 假如有一个人走过来,告诉你说,有一次,人们在进行一场讨论,讨论的话题是,“谁是最伟大的哲学家?”其中的一个人说,某某人(说的是你)是最伟大的哲学家。你的那颗小小的灵魂本来只有一个手指头那么宽,现在听了这话以后,一下子长到一米[①]宽。可是,这时候,又有一个人说道,“你错了,听他讲话一点都不值,他知道什么东西呀。他除了那些基本常识以外,还知道些什么呀?”听了这话,你一下子怒气冲天,脸色发白,大声吼叫起来,“我要让他看看我是谁,我要让他看看,我才是真正伟大的哲学家。”11. [你因为这么一点小事就生气,]这一点就足以说明你

① 希腊原文为 διπηχυs,意思是 δισπηχυs,即两个前臂长的意思。πῆχυs 来源于 πῆχυω 一词,相当于英文中的 Cubit,是古代的一种度量单位,长度为从手腕到肘尖的距离。这里,为了让我们现代的人读得自然些,我就把原文中的 διπηχυs(two cubits)翻译成一米长了。第奥根尼·拉尔修认为这里指的是演说家 Demosthenes。参见 D. L. 6, 34。

是谁、你是什么样子的哲学家了，哪里还需要再用什么的别办法证明呢？你难道没听说过这个故事吗？第奥根尼①当年也曾经用中指指着②一位智者。那位被指的智者气得勃然大怒。而他却说道，“他就是那个某某人，我刚才已经指给你们看了。”12. 人可不像是什么石头或者是木头，你随便用手指一指就可以说明他到底是什么，你得通过说明他到底有什么认识和看法才能说明他是一个人。

13. 好吧，我们现在也来看看你的认识和看法吧。你所珍视的不是你自己的意愿，你所看重的都是你的意愿之外的事物，这不是显而易见吗？比如，你在乎的是，某某人会怎么说，人们会怎么想你，人们会不会认为你是个有学问的人，你读过克里西普或者安提帕特③的著作吗？因为，假如你甚至还读过阿奇戴莫斯④的话，那么，你就什么都不缺了！14. 可是，你为什么还是那么忐忑不安，唯恐自己别人不知道你是谁呢？请你让我告诉你，你在我们的眼里是个什么样子的人，好吗？我们对你的印象是，你是一个品性低劣的家伙，你总是满腹牢骚，性情暴躁，懦弱胆小，吹毛求疵，吵吵闹闹，爱慕虚荣。这就是你展示给我们的形象。15. 去你的吧，读你的阿奇戴莫斯去吧。一只老鼠跳出来尖叫几声都会把你吓死。你迟早都会这么死掉的，就像——那个，他叫什么名字来

① 根据 D. L.，6，34 的报道，他用中指指的是雅典著名的将军狄摩西尼(Demosthenes)。

② 这在古代也是一种非常无礼的手势。看来这个手势历史悠久。

③ 塔而苏斯的安提帕特(Antipater)，著名的早期斯多亚派哲学家，巴比伦的第欧根尼的学生。

④ 参见第二卷第 4 章第 10 节。

着？——对，就像克里尼斯[①]一样。克里尼斯不是也跟你一样因为他懂得阿奇戴莫斯而自鸣得意吗？

16. 可怜的家伙，这些跟你没什么关系的东西，难道你不能别理它算了吗？这些东西只适宜于这样的人去学：他们学习这些东西的时候永远不会心浮气躁，他们可以说这样的话："我永远不会生气，我永远不会痛苦，我永远不会嫉妒。我生活得自由自在，无拘无束。我还有什么事要做呢？我悠闲自在，我心平气和。17. 让我们看看该怎么对付歧义论证[②]，让我们看看，假如我们接受了一个前提，我们应该如何才能在推论过程中不被引向荒谬。"所有这一切都属于他们这样的人。18. 对于真正装备精良的水手，他们完全应该点亮火把，聚会饮宴，或者甚至还可以载歌载舞。而你呢？船都快沉了，可是你却来找我，而且还打算要扬帆远航呢。

第三章　一个善人应该关注什么，我们主要应该在哪些方面锻炼自己

1. 对于一个智慧的善人来说，他要加工的材料是自己的主导

---

① 克里尼斯(Κρῖνις, Crinis)一位不太有名的斯多亚派哲学家，从这里的上下文看，一定是因为看到一只老鼠从墙上落下而惊吓过度而死。请参见 Von Arnim, *the Real-Encyclopadie*, *s. v.*。

② 参见第一卷第 7 章第 1 节注释。

要素①，对于一个医生或者给人涂油膏的人来说，他要加工的材料是人的身体；对于农夫来说，他要加工的材料是土地；对于一个智慧的善人来说，他应该做的事就是在运用表象的时候要符合自然。2. 既然对于每一个灵魂来说，他们很自然地都会同意真理，不同意谬误，不确定的事就置于悬疑，那么，同样道理，对于善的东西就会产生想要得到的意愿，对于恶的东西就会产生想要回避的意愿，而对于非善非恶的事，则漠然处之，这是他们的自然本性。3. 不管是换钱的人还是卖菜的小贩，谁都不能拒绝接受罗马皇帝的钱币，不管他愿意不愿意，只要你拿出这种钱币来，他就得拿出你要购买的东西来跟你交换。4. 对于[我们的]灵魂来说也是同样一回事，见到善我们的灵魂就会被吸引过去，见到恶我们的灵魂就会排斥它。我们的灵魂绝不会拒绝显然是善的表象，这就像我们不会拒绝罗马皇帝的钱币一样。无论是人还是神，他们的行为都遵循这个原则。② 5. 因此，我们首选的首先是善而不是各种各样的亲情。

我的父亲对我来说是无所谓的，但是善就不然了③。

“难道你就这么心硬吗？”

---

① 指理性。

② 比较第一卷第 19 章第 11 节。这里讨论的“善”、“恶”希腊原文为 ἀγαθός、κακός，其意思也包括“好”、“坏”。

③ 那么，这还叫做善吗？对，还叫善。因为，你如果有此一问，就说明你还没有彻底明白爱比克泰德所讲的神和道德是什么，这也就是斯多亚与儒家的一个根本差别所在。因为他所讲的善在本质上就是极端个人的东西，而不是中国人所谓的群体人伦的东西（参见第一卷第 4 章第 1 节注释）。我们所要做的就是要跨越这种文化隔阂，真正理解西方那个时代的人是如何想的，这样我们才能发掘出对我们自己文化真正有价值的东西来。

是的。这就是我的本性，这就是神交给我的钱币。6. 因此，如果善与高贵、与正义都不一样的话，那么，对我来说，父亲、兄弟和祖国等等就统统消失了。

7. 那么，请问，为了你得到善，我是不是就应该忽视我自己的善为你让步呢？可是，为什么我要为你让步呢？

“因为我是你的父亲。”

可是，你并不是善呀。

“因为我是你的兄弟。”

可是，你并不是善呀。8. 如果我们认为善就在于正确的意愿的话，那么，只要维持好这种关系我们就已做到善了。而且，相应地，只要我们放弃了自己的一些外在的财产就有了善。

9. “我的父亲拿走了你的财产。”

可是这并没有伤害你。

“我的兄弟分到的土地比我的多。”

就让他爱要多少就要多少去吧。难道他因此也分走了你的自尊、忠诚和兄弟之情了吗？10. 再说，又有谁能剥夺你这样的财产呢？即使宙斯也无法剥夺你的这种财产，何况，他也是绝不会这么做的。是他让这一切成为了我权能之内的东西，是他把这一切赐予了我，就好像是他自己在拥有这一切一样，他使这一切自由自在，不受任何阻碍、强迫和限制。

11. 假如另外有一个人，他用的钱币跟我们的不一样，他掏出这种钱币来，他的钱值多少，他就会买到多少钱的东西。12. 假如一个偷窃成性的人来到我们省做我们的地方总督，那么，他使用的是什么钱币呢？他使用的是银币。你只要把银币交给他，你爱拿

走什么就拿走什么。假如来的是一个与人通奸的人，那么，他使用的钱币又是什么呢？他使用的钱币是年轻漂亮的姑娘。买东西的人说，“你把这枚钱币拿去，我想要你这件东西。”卖货的人说，“一手交钱，一手交货。”13. 还有的人喜欢男童，那么，你只要把[他喜欢的]这种钱币交给他，你就会得到你想要的东西。还有的人喜欢打猎，那么，你只要送给他一匹好马或者一条猎狗就行了。尽管也许他会嘟嘟囔囔，不太乐意，但他最后一定会把你想要的东西卖给你的。因为，他的身体里还有一位管着他哩，他到底应该使用什么钱币，这都是由他身体里的这一位决定的。①

14. 我们应该锻炼自己的主要就是这个方面。早上出门，你就要审查一下你看到和听到的每一个人，同时，心里暗暗地要回答这样一个问题：“你看到了什么？”一个英俊的男人或者是一个漂亮的女人。然后，你再用这个标准审查一下：这到底是意愿之外的事还是意愿之内的事呢？如果是意愿之外的事，那么，去你的吧。

15. 你又看到了什么？一个人正在为自己失去一个孩子而哀痛。你用我们的标准再审查一下。哦，原来，死亡是我们意愿之外的事。那么，去你的吧。

你是不是遇见了总督？好，用我们的标准审查一下：什么叫总督？这是意愿之外的事，还是意愿之内的事？意愿之外的事。那么，好吧，去它的吧。它没有通过我们的审查，把它扔掉吧，它对你没有任何价值。

16. 假如我们每天从早到晚都这么做，这么训练自己，那么，

---

① 指的是神。比较第一卷第 25 章第 13 节以及《罗马书》7:21—23。

天啊，我们早就做成一点事情了。17. 可是，实际上，我们遇到的每一个表象都在牵着我们走，我们的头脑半梦半醒，而且只有在学校里听着老师的讲话，我们才可能会稍稍清醒一点。当我们走在大街上，看到有人悲痛不已的时候，我们总是说，“他完了。”当我们看到一位总督的时候，我们总是说，“他真幸运。”当我们看到一个人遭到流放，我们总会说，“他真可怜。”当我们看到一个人生活穷困，我们就会说，“他真不幸。他没地方吃饭。”

18. 所有这些错误的认识和看法我们都必须根除，而且我们应该把我们的全部精力都集中在这个目标上。因为，什么叫痛哭和哀叹呢？[所谓痛哭和哀叹只不过是一种]认识和看法而已。什么叫不幸呢？[所谓不幸同样也只不过是一种]认识和看法而已。什么叫叛乱，什么叫分歧，什么叫批评，什么叫责难，什么叫亵渎神灵，什么叫愚昧无知？19. 所有这些也都不过是一些认识和看法而已，因为，这些事情本来都是意愿之外的事，可是我们却偏偏认为是善的或者是恶的。如果有人能够把他的注意力转移到意愿之内的事情上，那么，我可以保证，不管他处在什么样的环境中，他都会心情平静，坚定不移的。

20. 我们的灵魂就像一碗水，而我们的表象就像照在水面上的阳光。21. 水动的时候，我们觉得阳光好像也在移动，其实阳光并没有动。22. 当一个人感到头晕眼花的时候，被搅乱的不是客观的艺术和美德本身，而是反映这些艺术和美德的灵魂。如果他的灵魂恢复了平静，那么，所有的这一切也就会恢复平静。①

---

① 禅宗六祖惠能有云，不是风动，而是你的心动，是也。

第四章　致在剧院里大呼小叫地表示自己偏好的人

1. 艾比鲁斯地区的总督在剧院里很不恰当地表示自己喜爱某一个演员，结果受到人们的公开责骂。后来，他跟爱比克泰德讲，自己受到了人们的责骂，而对于那些责骂他的人他表示非常气恼。[听了这些话，]爱比克泰德对他说道，他们这么做又有什么错呢？他们这样做，不也是跟你一样表示自己的偏好吗？

2. “什么?!”[那位总督]说道，“难道他们就是用这种方式表示自己的偏好的吗?”

爱比克泰德答道，当他们发现，你作为他们的总督，皇帝的朋友和总督，如此表现自己的偏好的时候，他们自己觉得他们自己也应该用同样的方式表示自己的偏好。3. 假如这么表示自己的偏好是不对的，那么，你就不要这么做；假如这么表示自己的偏好是对的，那么，既然别人跟着你学，同样也表示自己的偏好，你就不应该生气呀。因为他们这些百姓不模仿你还能模仿谁呢，你毕竟是他们的上司呀。他们去剧院的时候除了你以外还会跟谁学呢？4. “看看皇帝的总督是怎么观赏戏剧表演的：他大喊大叫，那么，我也要大喊大叫。他从座位上跳了起来，那么，我也要从座位上跳起来。他的奴仆也坐在剧院里的各个角落大喊大叫。可是，我没有奴仆，所以，我要尽力地大声喊叫，这样就可以喊得像他们所有

人加起来一样响。”5. 所以，你应该明白，当你走进剧场的时候，你应该为所有其他人立个规矩和榜样，告诉他们在剧院里应该怎么观赏喜剧表演。6. 另外，他们为什么要责骂你呢？因为每个人都讨厌妨碍自己的人。他们希望某某演员戴上最佳演员的桂冠，而你却希望另一个演员戴上最佳演员的桂冠。你妨碍他们，他们也妨碍你。你比他们强大，他们就只好尽力能怎么表示就怎么表示他们的不满了。什么妨碍他们，他们就责骂什么。7. 那么，你还要怎么着啊？难道你自己想干什么就干什么，却不让别人想说什么就说什么吗？这又有什么奇怪的呢？农民，即使是宙斯妨碍了他们，他们不也是一样照骂不误吗？出海的水手不也一样咒骂宙斯吗？人们什么时候停止过咒骂皇帝呢？这又怎么啦？宙斯难道就不知道这个吗？8. 难道就没人向皇帝报告过人们的这些话吗？你说他该怎么办呢？他自己心里明白，假如他惩罚了所有责骂他的百姓的话，那么，他就没有多少百姓可以统治了。既然如此，你应该怎么做呢？9. 什么？当你走进剧场的时候，难道你应该这么说，“给索福隆纳[1]戴上最佳演员的桂冠”？还是说，“让我的意愿听从自然的安排吧。10. 对我来说，没有什么比我自己更重要的了。11. 如果我为了另外一个人赢得最佳演员的桂冠结果自己受到了伤害，那我也太荒唐可笑了。”

那么，我希望谁赢得桂冠呢？我希望胜利者赢得桂冠。这样的话，你希望赢得桂冠的那个人就可以永远赢得桂冠了。

“可是，我还是希望索福隆纳戴上[最佳演员的]桂冠呀。”

---

① 索福隆纳(Sophron)，当时的一个比较著名的演员。

你最好还是在自己家里，爱搞多少场比赛就搞多少场比赛算了，你可以说这就是纳米恩赛会①、波锡奥斯比赛会②、地峡运动会③、奥林匹克运动会，你可以在那里宣布他获得了桂冠呀。但是，在公众场合下，你该得多少就拿多少，不要拿本来属于大家的东西。12. 否则，你就得忍受别人对你的责骂。因为，既然你干的事情跟别人一样，那么你就已经把自己放在了跟他们一样的水平上了。

---

① 纳米恩赛会(Νέμεα, Nemean Games)，古希腊四大体育和音乐赛会之一，每年七月(一说每届奥运会后的第一和第三年)举行。举办地于公元前 406 年从克里奥纳移到阿耳戈斯(Argos)的纳米恩山谷。根据传说，此赛会是为了纪念阿基墨鲁斯(Archemorus)举办的。阿基墨鲁斯在攻打特拜城(Thebes，一译提佛或底比斯。可参看《七将攻特拜》一剧)时途经此谷为毒蛇咬伤而死。故该赛会开始时先为其致悼词。后大力神海格利斯(Hercules)在此地杀死纳米恩雄狮(Nemean Lion)，此赛事遂改为祭祀宙斯神。赛会获胜者奖励橄榄花环，后又改为野芹菜花环。此运动会自公元前 573 年向所有希腊人开放。希腊著名诗人品达(Pindar)曾为获胜者创作过十一首颂歌。

② 波锡奥斯比赛会(Πύθια, Pythian Games)，古希腊为崇拜阿波罗神在德尔斐(Delphi)举行的体育和音乐比赛。德尔斐(Delphi)又叫 Pythō，因阿波罗神在此杀死巨蛇 Python 而得名。后世此地德尔斐(Delphi)阿波罗神庙女祭司亦称 Pythia。希腊人因阿波罗神庙的财物与权利曾经进行过两次圣战。第一次是在公元前 595～前 585 年，经过这次战争，南部希腊人结束了附近地区的 Cirha 人对经过其海港前往德尔斐祭祀阿波罗的人横征暴敛。于是德尔斐中立，并建立了 Pythian Games 大会制度。第二次为公元前 356～前 461 年，希腊联军在马其顿国王菲利普领导下驱逐攻占德尔斐的佛基斯(Phocis)人，结果，马其顿征服整个希腊。Pythian Games 运动会举办时间为每两届奥运会之间的第三年秋季。此赛事中音乐比赛历史悠久，从公元前 582 年起每四年一次，后又加上赛跑和赛马等体育项目，几乎可以与奥运会相媲美。凡希腊人均可参加，胜者得桂冠。

③ 地峡运动会(Ἴσθμια, Isthmian Games)，古希腊为纪念海神波赛冬(一说为 Melicertes)举行的体育和音乐比赛，每届奥运会后的第二年和第四年春天在科林斯地峡的海神殿举行。希腊人均可参加，但雅典人尤为喜爱此种比赛。——以上三注释参考《简明不列颠百科全书》、威尔·杜兰《世界文明史——希腊的生活》，东方出版社，1998 年，以及 *Brewer's Dictionary of Phrase and Fable*，fourth editon，1989。

第五章 致那些一生病就回家不干了的人

1. “我生病了,”有一个学生说,“我要回家去。”

2. 什么? 难道说,你回家就不生病了? 你为什么不想想看,你在这里做的一些有关自己的意愿的事情到底是不是就是为了改善自己的意愿? 因为,假如你什么都没有做到,那么,你来这里[学习]就没有什么意义。3. [你干脆还是]走吧,[回去]料理一下家里的活儿算了。既然你的主导因素无法保持合乎自然的状态,那么,也许你的那一亩三分地反倒会做到合乎自然的状态的。这样,你也许会多赚点儿钱,照顾好你年老的父亲,在市场里转悠转悠,当上个一官半职。假如你这个人很差劲①,不管你干什么,你都会干得很差劲的。4. 可是,如果你了解自己,明白自己正在剔除自己错误的认识和看法,然后用另外的一些认识和看法取而代之,如果你意识到自己的立场正在从意愿之外的事情转移到意愿之内的事情上,这时候,假如你情不自禁地叹息道,“啊!”你心里明白,你感叹的不是你的父亲,不是你的兄弟,而是你自己。既然如此,你为什么还要在意[自己的]病呢? 5. 你难道不知道,不管我们干什么,疾病和死亡都注定会降临到我们身上。不管你是种地的农民,

① 原文是 κακὸs, bad, 坏、恶。

还是航行在海上的水手，疾病和死亡都会降临到你的身上的。6. 既然不管你干什么，疾病和死亡都会降临到你身上，那么，在疾病和死亡降临的时候，你希望自己当时正在干什么呢？假如在疾病和死亡降临的时候，你能够有更好的事情可做，那么，你就赶紧做这件事吧。

7. 就我本人而言，我希望，在疾病和死亡降临的时候，我正在关心在意的是我自己的意愿，而且除了我的意愿之外，我什么都不关心；我希望我的意愿这时候能够平静安详，自由自在，不受任何阻碍和逼迫。8. 我希望自己在疾病和死亡降临的时候，关注的只有这样一件事情，这样，我就可以对神说，“我违背了您的命令了吗？我是不是拿着您赐予我的能力去干其他不应该干的事情了？我是不是滥用了我的感官和天然认知①了？我怨天尤人、指责过您吗？我对您的主宰吹毛求疵过吗？9. 如您所愿，我生病了；别人也生病了，也如您所愿，但是，我生病的时候是心甘情愿地生病的。如您所愿，我很贫穷，但是我贫穷得心满意足。我没有当过一官半职，因为您不喜欢我这样，所以我也从来没有向往过要当个一官半职。您见过我因此而不满过吗？每当我接近您的时候，我难道不是一直面带笑容，永远服从您的命令吗？10. 现在，您是不是希望我离开这个人间的聚会？既然如此，我就走了。我感谢您允许我参加您的这个人间聚会，让我看到了您的伟大的作品，让我了解了您对这个世界的主宰。”11. 但愿在死亡降临的时候，我想的是这些东西，写的是这些东西，读的也是这些东西。

---

① 参见第一卷第 2 章。

12. “可是，我病了的时候，我妈妈也不能将我的头抱在她的怀里了。”

既然你这么说，去找你的妈妈去吧。你就配生病的时候让人抱着你的头。

13. “可是，我在家里可以舒舒服服地躺在床上呀。”

既然如此，去舒舒服服地躺在你的床上去吧。不管你生不生病，你就配那样躺在自己的床上。请你千万不要因为待在这里而耽误了自己床上的美妙时光。

14. 可是，苏格拉底是怎么说的呢？① 他说，“有的人满足于耕耘自己的土地，有的人满足于饲养自己的马匹，而我则满足于看到自己越来越好。”②

15. “在什么方面[越来越好]呢？是在玩弄词句、卖弄花巧方面[越来越好]吗？”

你这家伙，别瞎说八道了。

“是在空洞理论方面[越来越好]吗？”

你干什么呀？

“可是，我再也看不出哲学家们还会干什么了。”

16. 在你看来，难道说，从来不指责别人，从来不怨天尤人，不管是进来还是出去③都能心平气和、脸不变色，这些都算不了什么

---

① Marcus Aurelius, viii. 43.

② 最接近这个说法的记录应该算是色诺芬(*Mem.* I. 6. 8)和柏拉图(*Prot.* 318a)了。可是，即使他们的记载也跟我们这里的说法有很大不同。所以，我们这里所引述的话很可能从一篇散失了的苏格拉底的对话录里转引过来的。

③ Oldfather 注：关于苏格拉底，参见 Aelian, *Var. Hist.* 9. 7。

吗？17. 这些苏格拉底都懂，可是，他却从来不说自己懂，从来不说自己要教给别人什么东西。要是有人想从他那里听到一些花言巧语、空洞理论的话，他就会把他们带到普罗泰哥拉①或者希庇亚斯②那里去的。要是有人找他要点花草，他就会把他带到花匠那里去。你们中间有谁是以此为自己的生活目的呢？18. 如果你们有的话，你们就会满足于疾病，满足于饥饿，满足于死亡了。19. 假如你们有谁爱上了一位美丽的姑娘，你们就会明白我说的是多么正确了。

第六章　无题③

1. 有人问，既然现代的人都比以往更加关注逻辑推理的培

---

① 普罗泰哥拉(Protagoras)，生活于公元前四世纪中期阿布德拉(Abdera)，是当时少有的长寿者，活了大概七八十岁。据说是德谟克利特的学生，古希腊最著名的智者之一，从事智者职业达四十年，知识丰富，柏拉图(《智者篇》)说他几乎能教一切有关天上和地上可见的事物，能谈普遍的生成和存在的问题以及政治和法律等等，苏格拉底就曾经听过他的授课。根据第欧根尼·拉尔修的记载，其著作有《论神》、《论角力》、《论数学》、《论政制》、《论志向》、《论美德》、《关于事物的旧秩序》、《论冥府》、《论人的错误》等，据说他在被雅典驱逐后在海上溺水而死。

② 希庇亚(Hippias)，柏拉图有《大希庇亚篇》和《小希庇亚篇》都对他进行了记载。埃利斯(Elis)人，与苏格拉底为同时代人。以在公众面前演讲闻名。他博学多才，但又爱骄傲自夸。据说他懂得天文、几何、算术、文学、韵文、谐音学、城邦政治等，而且还发现了割圆曲线。与其他智者相比，他的特点是有关对语义变化、约定和自然的对立以及有关正义的问题的讨论。——此二注释参考了汪子嵩等，《希腊哲学史》，第二卷，人民出版社，1992 年。

③ 原文是 σποράδην τινά，意思是 some sporadic sayings，“一些杂乱、没有统一内容的话”。这里为了符合汉语的表达习惯就这么翻译了。

养，为什么过去取得的进步反而比现在还大呢？2. 爱比克泰德[反问]道，我们现在更注意培养哪些方面，过去的人在哪些方面进步更大些呢？因为，我们现在在哪些方面更注意培养，我们就应该在哪些方面取得进步。3. 目前，我们培养自己的目的是为了解决三段论问题，所以我们在这方面就取得了进步。但是，过去，人们培养和锻炼自己的目的是为了保持我们的主导要素与自然和谐一致，所以，他们就在这个方面取得了进步。4. 我们不能把不同的东西混淆起来，我们不能致力于一件事情，却希望在另一件事情上取得进步。你可以找找看，我们中间有谁是在致力于使自己处于一种与自然和谐一致的状态，并以此作为自己的生活，但却从来没有取得任何进步呢？我想，你是找不到这样的人的。

5. 善人是永远不会被战胜的，因为，自己不擅长的竞技他是不会参加的。

6. “假如你想要得到我的土地上的一切，好吧，你就把我的土地拿走吧；你可以拿走我的奴隶，拿走我的官职，拿走我的身体，但是，你却不能使我得不到我想要得到的东西，你也不能使我落入我想要回避的东西。”

7. 他所要参加的比赛只有一个，那就是关于他意愿之内的事情。你说，像他这样的人，怎么可能会被战胜呢？

8. 有一个人问他，什么叫普通常识①，爱比克泰德回答道：我们把分辨语言声音的能力叫做“普通”听觉，而分辨乐器发出的声

---

① Oldfather：κοινὸς νοῦς，koinos nous，关于这个术语的用法，请参见 Bonhöffer，*Epiktet und die Stoa*，121 and 224。意思主要是指任何一个正常人所具有的认识能力。

音的能力我们就不会将其叫做“普通”能力而是“专业”能力。所以，有些事物，只要一个人不是完全不正常，他就能通过大家共通的一些认识观察到。而我们头脑中的这种共通的机制就叫做常识。

9. 软弱的年轻人是很难激励起来的，因为一块[柔软的]蛋糕你也是根本无法用钩子钩起来的①。可是，对于那些自然禀赋良好的年轻人来说，即使你尽力想让他们远离理性，他们自己也会紧紧抓住理性不放的。10. 正因如此，鲁福斯经常尽力劝阻年轻人，并用这种办法来检验哪些年轻人自然禀赋良好，哪些年轻人没有自然禀赋。“因为”，他经常说，“这就好像一块石头，你把它扔向空中，由于它自己的自然构造，它会自己落下来；同样道理，对于那些自然禀赋良好的人来说，你越把他推出去，他就越要转到自己的自然禀赋上来。”

第七章　与信奉伊壁鸠鲁学说的自由城邦的行政长官②的对话

1. 一位行政长官来拜访爱比克泰德，他是一位伊壁鸠鲁派。

---

① 这是当时一个有名的谚语。参见 D. L., 4. 47。

② διορθωτης 这类特别行政长官罗马人把他叫做 Corrector，地位相当于元老院议员，直接由罗马皇帝任命，主要任务是治理和整顿“自由城邦”的秩序，这种委派特别地方行政长官的做法肇始于罗马皇帝图拉真(Trajan，? 53～117)在位期间。

爱比克泰德说道，我们是门外汉，而你们却是哲学家，所以，我们自然应该向你们请教一下，在这个世界上，最美好的东西是什么，这就好像我们来到一个陌生城市，我们一般都会向熟悉这个城市的人探询一下这个城市的情况，这样，我们在请教完你以后，就可以像陌生的外地人欣赏城市里的风光一样去寻求这个最美好的东西，观察这个最美好的东西了。2. 因为，跟我们人类有关的东西有三样，灵魂、肉体，还有外在之物，这一点恐怕谁都不会反对。所以，现在的问题是，这三样东西，哪一样是最美好的呢？你说，我们应该怎么跟别人说呢？3. [我们能说]肉体[是最美好的]吗？[我们能说，]马西木斯①在冬天跟自己的儿子出海航行到遥远的卡西奥普②，就是为了满足肉体的欲望吗？4. 那位行政长官对此表示反对，并说，“当然不是啦”。于是，爱比克泰德接着说，那么，我们是不是应当把我们的全部精力都投入到我们自己身上最美好的东西上面去呢？

“这是最应当不过的事了。”那位行政长官回答。

我们所拥有的什么东西比肉体更美好呢？

“灵魂。”

我们身上最好的东西③里的好东西，与我们身上最差的东西

---

① 马西木斯(Maximus)，当时有两个有名的人物都叫马西木斯，不过，不知道这里指的是哪一位。George Long 认为皇帝图拉真治下的那位，图拉真命令他引军攻打帕提亚，兵败身死。

② 卡西奥普(Cassiope)，有两个叫卡西奥普的地方，一个是科尔基拉(Corcyra)北部的港口，一个是相对无名的小镇，位于尼科波利斯附近。从这里的上下文看，这里的卡西奥普第一个的可能性比较大。George Long 以为是后一个。

③ 指灵魂。

里的好东西相比，哪个更好些呢？

5. “我们身上最好的东西里的好东西更好些。”

我们身上最好的东西里的好东西，它是我们意愿之内的事还是之外的事？

“意愿之内的事。”

那么，我们灵魂的愉悦是不是也是我们意愿之内的事呢？

“是的。”

那么，我们灵魂的愉悦是怎么产生的呢？是它从自身当中自发产生的吗？6. 可是[那样的话]这就无法理解了。因为，我们必须先有一种善的本质存在，然后我们才会因为分有了这种善的本质而在灵魂上感到愉悦。

对此，那位行政长官也表示赞同。

7. 既然如此，我们是在什么地方感觉到灵魂的愉悦的呢？如果是从我们灵魂中善的东西里产生出来的，那么，我们就发现了善的本质。因为，善是一回事，而我们令我们感到愉悦的东西又是另一回事，这是不可能的；同样，也不可能由一件善的东西引出一件不善的东西来；因为要想得到善的结果，我们就必须保证开始的条件也是善的。8. 可是，假如你头脑非常清醒的话，你一定不会说我的这些话，因为，这跟伊壁鸠鲁和你的信条就不一致了。9. 这样，你就不得不说，灵魂的愉悦来自于对肉体方面的东西的愉悦，而且肉体方面的东西才是最重要的，才是真正的善。

10. 因此，假如肉体是最美好的，可是马西木斯却为了非肉体的东西去远航，那么，他这么做就太愚蠢了。11. 同样，假如一个人自己是个法官，而且有一件属于别人的东西他本来可以得到，可

是，他却不去得到这件东西，那么，他做得就太傻了。现在，如果你认为可以的话，我们只分析一下这一点：我们怎么才能偷偷地、安全地、在不被别人知道的情况下偷到东西呢？12. 因为，即使是伊壁鸠鲁本人也没有说偷盗是坏的，他只是说被人逮着是坏的。可是，因为偷东西谁也不能保证不被发现，所以，伊壁鸠鲁就说，“不要偷盗。”13. 可是，我要告诉你的是，如果我们偷东西时足够聪明，足够小心，我们就不会被发现。况且，我们在罗马的朋友，有男有女，他们都很有能力，而希腊人地位都很卑微，他们根本就没有胆量为此去罗马。14. 既然这样，你为什么还是不去偷呢，这是你自己的好[①]呀。这也实在太没脑子、太愚蠢了。而且，即使你告诉我说你不会去偷，我也不会相信你。15. 因为，我们以为是错的事情我们谁都不会同意，我们以为是对的事情我们谁都不会拒绝，同样，我们以为是好的东西我们谁也不会回避。再比如，财富是好东西，而且当然最容易产生快乐，16. 那么，你为什么不去获得财富呢？而且，既然我们能够勾搭上邻居的妻子而不被人发现，那么，我们为什么不去勾搭邻居的妻子呢？如果你的邻居因此跟你胡搅蛮缠的话，你为什么不把他打得屁滚尿流呢？17. 既然你希望做一个真正的哲学家，一个完美的哲学家，那么，作为一个完美的哲学家，你就应该言行一致，实践你的信条。否则，你就跟我们这些自称是斯多亚派的人没有什么两样，因为我们也是说一套，做一套。18. 我们说的都是高尚的东西，可是做的却都是非常卑鄙的东西。而你正好相反，跟我们不一样，说出的思想都很卑鄙，可是

① “善”。

做出的事情却都很高尚。①

19. 以神的名义，请你告诉我，你能想象一个伊壁鸠鲁式的城邦吗②？

“我不结婚。”

“我也不结婚，因为人们不应该结婚，不应该生孩子，也不应该履行公民义务。”

[如果大家都这么做，那么，]我们的世界会变成什么样子呢？城邦的公民从哪里来？谁来教育他们？谁来管理年轻人③？谁来训练他们？我们应该教育他们什么？斯巴达的年轻人我们应该教育他们什么？雅典的年轻人我们又该教育他们什么？20. 你来领一个年轻人去，试试按你的信条把他教育成人。你的信条绝对不是什么好信条，它只能颠覆城邦，破坏家庭，而且连妇女都不适合教育④。21. 放弃你的信条吧，朋友。你生活在一个偌大的城市，你有责任做一个英明的官员，正直的法官，不偷盗别人的财产；在你的眼里，只有你自己的女人才是迷人的，只有你自己的男孩才是漂亮的，只有你自家的金器和银器才是美丽的。22. 去寻找与这种行为一致的信条去吧，只有在这样的信条的指导下，你才能愉快地抵制想要得到那些能够吸引和征服一个人的东西的行为驱动。23. 可是，假如我们同样也发明了一种像你们那样的哲学，这种哲

---

① 参见第二卷第 18 章。

② 比较 Euripides, *Cyclops*, 333；参见第一卷第 23 章第 3、6 节。

③ 参见第三卷第 1 章第 34 节及注释。

④ 妇女在当时地位很低，很受歧视，绝大多数不能算是公民，这跟古典希腊时期几乎是一模一样。请参见拙文《希腊城邦制度与希腊妇女地位》，《国际关系学院学报》2004 年第 5 期，第 37—41 页。

学可以使我们更加着迷于这些东西，让这些东西的吸引力更大，那么，这样结局又会怎样呢？

24. 在一件盘子上，哪一个是最美好的，是作材料的银子，还是它的制作技术？手本质上只是肉而已，而重要的是手做出来的作品。25. 同样，我们应尽的责任和义务有三类，第一类只是为了我们的生存，第二类是为了维持具体的某种生活方式，第三类是指主要的义务本身。① 同样道理，对于我们人来说，我们应该重视的不是物质材料，不是我们的这一点点肉体，我们应该关心的是我们最主要的东西。26. 这些东西是些什么呢？参与公众事务，结婚生子，敬畏神灵，孝敬父母②，或者，一句话，我们有时候希望得到一些东西，有时候希望回避一些东西，有时候让自己有采取行动的驱动，有时候让自己有不采取行动的驱动，而且，我们在做这些事情的时候还要符合自然本性。27. 我们的自然本性到底是个什么样子的？我们的自然本性应该是自由的、高贵的、自尊的。因为除了人以外，还有什么其他动物会脸红？还有什么动物会有羞耻这

---

① 这里爱比克泰德对人的责任的分类表述得很不清楚，所以学者们历来对它的含义以及它在这里的上下文的作用有些费解。前面两类显然在本质上属于同一种类型，都跟人的外在生存有关。而第三类所涉及的就更多的是更高的精神层次的内容。A. Bonhöffer: *Die Ethik des Stoikers Epictet*, pp. 205—206 对此有比较详尽的讨论。西塞罗(Cicero, *De Finibus*, iii. 16&20)记载了另一种分类方法，即将人的责任分为五类，第一与第二类与这里爱比克泰德的分法相同，第三、四、五类其实就是把爱比克泰德的第三类再细分为三类。另外，Oldfather 认为，这一部分内容与上下文不合，很可能是别人对后面原文的 τὰ προηγούμενα 旁注。

② 此句模仿《毕达哥拉斯警句》(*Golden Verses of Pythagoras*, 3—4)：

τούς τε καταχθονίους σέβε δαίμονας, ἔννομα ῥίζων

τούς τε γόνεις τιμαώτους τ'ἄγχιστ' ἐκγεγαῶτας.

种表象呢？28. 我们的自然本性就是要因为这些东西而愉悦，就像一个臣仆为自己的主人服务一样，这样就可以激发起我们的热情，从而在做所有这些事情的时候都可以做到合乎自然本性。

29. “可是，我很有钱，我什么都不缺。”

既然如此，你为什么还要假装自己是个哲学家呢？既然你的金器和银器对你来说已经足够了，这些信条对你来说又有什么用？

30. “可是，我还是希腊人的大法官呀。”

什么？你知道如何判断是非吗？是什么让你知道如何判断是非的？

“是皇帝签字授予了我这个特权。”

那你再让他给你签个字，委任你来判断音乐。31. 这对你还有什么用呢？好吧，我们还是不谈这个问题，你到底是怎么当上法官的呢？你吻了谁的手，辛福鲁斯的手还是奴梅尼乌斯[①]的手？你在谁的卧室边睡过觉[②]？你给谁送过礼？难道你没看出来，当法官的价钱跟奴梅尼乌斯的价钱是一模一样吗？

“可是，我可以爱把谁关在牢里就把谁关在牢里。”

是啊，就像你要囚禁一块石头一样。

32. “可是，我可以用棍子爱把谁打死就把谁打死。”

是啊，你也可以用棍子打死一头驴。你这根本不是在管理人。33. 你应该像管理理性的动物一样来管理我们，你应该告诉我们

---

① 辛福鲁斯(Symphorus)和奴梅尼乌斯(Numenius)，不清楚他们是谁，不过，从上下文可以看出，他们显然是原来曾经当过奴隶，后来获得了自由，并且在罗马宫廷地位显赫，很有影响力。

② 为了在人家一大早刚起床就可以跟人家打招呼。比较第一卷第 19 章。

什么是有利的，我们就会朝这个方向走；你告诉我们什么是有害的，我们就会躲开它走。34. 你应该让我们大家都敬佩你、模仿你，就像苏格拉底让别人敬佩和模仿他自己一样。因为他就像管理人一样管理着人们，他让人们把自己想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿，采取行动的驱动和不采取行动的驱动，都交由他来安排。

35. “干这个，别干那个，否则，我就把你投进监狱。”这根本不是在管理理性的动物。你应该这么说：“听从宙斯的命令，这么做吧。如果你不这么做，你就会受到惩罚，你就会受到伤害。”什么样的伤害呢？你受到的伤害就是没有做自己应该做的事情：你将因此丧失自己的忠诚、自尊和行为得体的品性。难道你还想得到比这个还要严重的伤害吗？

第八章　我们应该如何锻炼自己应对表象的能力

1. 我们一般都要锻炼自己，使自己有能力应付各种诡辩问题的考验，同样，我们也应该锻炼自己，使自己有能力应付外来表象的考验，2. 因为这些表象对我们来说也是一种考验。

“某某人的儿子死了。”

我们的回答是：这不是我们意愿之内的事情，所以，不是什么恶事。

“某某人的父亲不允许他继承自己的财产了。你对这件事情是怎么想的?”

这不是我们意愿之内的事情,所以,不是什么恶事。

“罗马皇帝宣判他有罪。”

3. 这不是我们意愿之内的事情,所以,不是什么恶事。

“他因此感到非常痛苦。”

这是我们意愿之内的事情。它是一件恶事。

“他非常勇敢地承受了这一切。”

4. 这是我们意愿之内的事情,它是一件善事。

如果我们形成了这种[如此锻炼自己的]习惯,我们就会取得进步。因为,对于任何一件事情,其表象不是让我们信服的表象①,我们就绝对不会表示同意。

5. 儿子死了。发生了什么事?

儿子死了。

再没有别的事了吗?

没有了。

货船完了。发生了什么事?

货船完了。

他被关进了监狱。发生了什么事?

---

① Φαντασια καταληπτικη,斯多亚派哲学的一个专业术语,指的是一种非常明确、不言自明的表象。George Long 把它翻译为 A convincing impression(令人信服的表象);而 E. R. Bevan, *Stoics and Sceptics*, 36 把它翻译为 grasping impression; G. Murray, *The Stoic Philosophy*, 27&44 把它翻译为 comprehensive sense-impression。请参见 P. E. More, *Hellenistic Philosophies*, 85, Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, 160—7, 228—32, 以及 R. M. Wenley, *Stoicism*, 87.

他被关进了监狱。当然，大家都还可以按照自己的看法[1]说，他运气不好。

6. [假如你说，]“宙斯这么做是不对的。”

为什么呢？难道是因为他让你能够坚强忍耐、品德高贵，所以他错了吗？难道是因为他挽救了发生在你身上的事，使它没有变成恶事，所以你说他错了吗？难道是因为他让你能够在忍受所有这些挫折的时候仍然非常幸福，因为他为了你打开了大门[2]，只要你觉得不应该待在这里了，[你就可以离开，]所以你说他错了吗？朋友，你还是从这扇大门走出去吧，不要抱怨了。

7. 假如你愿意听，[我就给你讲讲]罗马人对哲学家的态度吧。有一个罗马人，叫易达里库斯，他是个哲学家，而且在他们罗马人中间名声最响。有一次，他正对自己的朋友表示不满和气愤，好像遭受了什么无法忍受的事情似的，我当时正好在场。“我受不了了”他说，“你这是要弄死我。你这么做，”——边说边用手指着我——“简直就是在把我弄得跟这个家伙一样。”[3]

---

① προστίθησις, prostithesis，这是一个斯多亚派哲学的术语，表示个人的非理性的、错误的判断。

② 比较第一卷第 9 章第 20 节；第三卷第 13 章第 14 节。

③ 这里讲的这则逸事非常有趣，不过，似乎跟全文衔接不是十分紧密。这个易达里库斯(Ἰταλικός, Italicus)看来只是一个徒具虚名、夸夸其谈的家伙。从这里的上下文看，他的朋友们似乎真的像对待真正的哲学家一样考验了他一番，把他当作像爱比克泰德那样的奴隶出身的人一样对待，结果，他就受不了了。另外，当时的人们对哲学的普遍的看法恐怕不是太好。比如，拉丁诗歌之父艾尼乌斯(Ennius, *frag. sc.* 376 Vahlen) 就建议人们对哲学应该浅尝辄止，不必过分投入。而 Plautus(*Captivi*, 284) 则挖苦一位信口雌黄的家伙说：“他这简直已经不是在撒谎，而是在当哲学家了。”可见，哲学家的形象在人们的眼里多少有点不堪，比撒谎都令人讨厌。这大概跟我们当今世界差不多吧。

第九章　致一个要去罗马起诉的修辞家

1. 有一个人，要去罗马去应付一起涉及自己名誉的官司①。他来看爱比克泰德，爱比克泰德询问了他去罗马的原因。他问爱比克泰德他对这件事是怎么看的。2. 爱比克泰德回答：如果你问我你到了罗马以后应该怎么办，你到底会成功还是失败，对这个问题我可是没有什么好讲的。但是，如果你问我事情的结果会是怎样的，我可以告诉你：如果你的认识和看法是对的，结果就会很好；如果你的认识和看法是错误的，那么，你的结果就会很糟。因为，对每个人来说，导致事情的结果的原因就是认识和看法。

3. 是什么使你想要当选为克诺索斯②的总督的呢？

认识和看法。

是什么使你想要去罗马呢？

认识和看法。而且，你还可能遇上暴风雨③，遭遇危险，花去

---

① Oldfather 注：这种情形对于我们来说似乎有点奇怪。不过，Aeschines 与 Ctesiphon 之间的那场著名的官司(De Corona)，表面上狄摩西尼(Demosthenes)是为 Ctesiphon 辩护，而实际上他这是在为自己辩护，从技术角度上看，它跟我们这里的情况很相似。

② 克诺索斯(κνωσίων, Cnossians)，克里特岛的主要城市。在此有许多重大的远古时期的考古发现，对研究古希腊文明有重要的历史价值。有兴趣的读者请参见 Maitland Edey, *Lost World of the Aegean*, Time-Life International, Nederland, 1979。

③ χειμών，另一个解释是"冬天"。这个希腊单词这两种意思都包含。

一笔费用，可是，你仍然会说，“我必须去”。

4. 是谁告诉你必须去的呢？是认识和看法。

既然认识和看法是我们所有行为的原因，而且，一个人总会有错误的认识和看法，那么，不管是什么原因，都会产生这样的结果。

5. 是不是我们所有的人，包括你和你的对手，都会有正确的认识和看法呢？可是，为什么你们会有分歧呢？难道说你的认识和看法比你的对手的认识和看法要正确吗？难道说你比他正确？为什么呢？你自己是这么认为的。可是，你的对手他也是这么认为的。而且，即使是疯子也会这么认为的。可见，认识和看法不是一个好标准。6. 请你向我证明一下，你已经仔细地推敲过自己的认识和看法，而且还花过很大的工夫。既然你现在要坐船去罗马，希望成为克诺索斯的总督，因为你不满足于待在家，不满足于你现在在这里获得的荣誉，你还一心希望得到更大的荣誉、更显耀的地位，7. 可是，你什么时候才会为了审查自己的认识和看法、抛弃自己错误的认识和看法——如果有的话——而去远行呢？你为此拜访过谁？你打算在什么时候，在自己多大岁数的时候[，就去审查自己的认识和看法]？如果你还觉得当着我的面不好意思的话，你就自己审查一下自己过去经历过的岁月。8. 当你还是个孩子的时候你就经常审查自己的认识和看法吗？你以前是不是经常像现在一样办事的呢？当你长大了，成了一个青年人的时候，你去听修辞学家的课，而且你自己也开始练习修辞了，这时候，你琢磨过没有，自己到底缺乏的是什么？9. 你成年的时候，你也参与了公众事务，为别人做过法庭辩护，而且因此获得了名声，在你眼里，有谁能跟你一样？这时候，你是否找过人，让他为你审查一下自己的认识

和看法，告诉你，你的认识和看法是错误的呢？10. 现在，你想让我告诉你些什么？

“请你在这件事情上帮帮我。”

在这件事情上，我没什么要告诉你的。你来找我，可是，你却不把我当作一个哲学家，而是把我当作一个卖菜的、做鞋的。

11. “那么，在什么事情上哲学家才有话要说呢？”

如果你办事的目的是为了无论发生什么事情，我们的主导要素都会始终保持与自然本性的和谐一致。你觉得这是一件小事情吗？

“不，这是一件再重要不过的事情了。”

既然如此，你只花一小段时间就够了吗？你能像是过路人一样[顺手牵羊地]就可以做到吗？如果能，你就试试吧。

12. 也许你以后会说，“我跟爱比克泰德会面就像是跟一尊雕像会面似的。”因为，你来这里只不过是见了见我，除此以外没有什么别的事儿。可是，只有在一方了解对方的认识和看法，并且让对方也了解自己的认识和看法的条件下，双方的会面才能算作是人与人之间的会面。13. 了解我的认识和看法吧，告诉我你的认识和看法吧，这样才能说你跟我会过面。让我们互相审查一下对方，如果我有什么错误的认识和看法，你就[替我]把它剔除掉；如果你有什么错误的认识和看法，你也要拿出来[让我知道]。这才叫做真正的与哲学家会面呢。14. 可是，你却不是这样，你是，“我们正路过，正在雇船，所以我们可以顺路看看爱比克泰德，看看他到底有什么话要讲。”然后，你走了以后，你就会说，“爱比克泰德没什么了不起的。他讲的话，文法不通，语

言粗鄙。”当然，你就这么来见我，除了说说我的语言以外，你还能说什么别的呢？

15. [也许有人会对我]说，“可是，我要是钻研这些东西的话，我就会像你一样没有土地，像你一样没有银杯，像你一样没有牲畜了。”

16. 对于你说的这种话，我这么对你说就够了：我不需要这些东西。可是，即使你拥有了许多东西，你照样还会需要别的东西。结果呢，不管你愿意不愿意，你反倒比我还穷。

17. “我还需要什么呢？”

你还需要你没有的东西，坚定的信念，合乎自然本性的心灵，以及无忧无虑、安静平和的心情。18. 不管有没有庇护人，这对我来说是无所谓的。可是，这对你来说却是有所谓的。我比你富有。我不会因为皇帝会怎么想我而心神焦虑。所以，我不会奉承任何人。我虽然没有金杯，没有银碗，但是，我有这些东西。你家里的东西都是金子做的，可是，你的推理，你的认识和看法，你的同意，你的行为驱动，你的想要得到东西的意愿，都是泥做的。19. 既然我的所有这一切都是合乎自然本性的，那么，我为什么不当作娱乐爱好钻研一下理性推理呢？因为我悠闲自在，所以我心平气和、大脑不会被牵得东转西转。既然我这么心平气和，那么，我应该做些什么呢？你说，除了钻研理性推理以外，还有什么更适合我这样悠闲的人去干的呢？20. 而你呢？你没事儿干的时候，你就会心烦意乱，你不是去剧院看看戏，就是漫无目的地到处游荡。哲学家为什么不努力地去提高自己的推理能力呢？21. 你忙着去摆弄你的

水晶杯，我忙着去摆弄我的谎言三段论。① 你去把玩你的亚宝石②杯，我去把玩我的否定三段论③。对你来说，你所拥有的一切总显得很小，而对我来讲，我所拥有的一切总显得很大。你的欲望永远满足不了，而我的欲望是满足的。22. 这就跟把手伸进窄口的陶罐里去取无花果和果仁的小孩是一样的。如果他的手满着，他就拿不出来，于是，他就大哭起来。扔掉一些[果仁]，你就可以拿出来了。所以，同样道理，扔掉你的想要得到东西的意愿吧；不要一心想要那么多东西，这样你就可以拿到东西了。

第十章　我们应该如何忍受病痛

1. 需要什么认识和看法我们就要准备好什么认识和看法④：吃早饭的时候，准备好吃早饭的认识和看法；洗澡的时候，准备好洗澡的认识和看法，上床睡觉的时候，准备好上床睡觉的认识和看法。

---

① 参见第二卷第 17 章第 34 节。

② Μούρινα，Murrhine，myrrhine，一种非常珍贵的宝石，古罗马人用它来制作器皿。

③ αποφάσκοντος，denyer，否定三段论，到底是一种什么样子的三段论，现在已经很难确定了。不过，根据拉尔修的说法(D. L.，7. 197)，克里西普曾经写过两本专著来论述这个问题，而且，亚历山大利亚的 Clement(*Strom.* 5. 11)也曾提到过这种三段论。

④ Marcus Aurelius，iii. 13.

2. 不要让睡眠合上你倦怠的眼帘，

你一定要保证，在此之前，

重新将一天所做的事情进行严格的检验；

3. 哪里做错了，什么做过了，什么还没做完，

由此开始审查自己的所作所为之后再将其牢记心间；

然后，为自己懦弱卑鄙的行为而深深自责，

为自己正确有益的行为而欢喜雀跃。①

4. 我们应该将这首诗一直放在身边，我的意思不是说为了让自己能够大声地朗诵它，就像我们高唱“伟大的阿波罗呀！”那样[，而是为了让自己能够每天实践它]。5. 而且，得热病的时候，要准备好得热病的认识和看法。我们不能一得热病就放弃一切、忘记一切：“我要是再学习哲学的话，我就遭雷劈②。以后我可要在意自己的身体，不管去哪里，只要热病不来就成。”③6. 可是，什么叫学习哲学呢？学习哲学的意思不就是准备好迎接可能发生的事情

---

① 参见 Pythagoras, *Golden Verses*, 40—44 以及第四卷第 6 章第 32 节。类似的自省的办法塞内卡也提出过(Seneca, *De ira*, 3. 36)。

② 希腊原文为：ἄν ἐγὼ ἔτι φιλοσοφήσω, ὃ θέλω γενέσθω，意思是 if I ever study philosophy again, let anything happen that will(Oldfather 的译法。严格地讲，应该这么翻译：if I ever study philosophy again, let anything happen that He wills，这里，θέλω 暗含着一个自然和神在里面)，假如我再学习哲学的话，让我遭遇什么事情都可以。为了生动，我就这么译了。

③ 这里的断句方法不同译本有分歧。George Long 把 εἰ γε(Schweighäuser：τε S) καὶ πυρετὸς ἔρχεται(George Long：that fever may not come；Oldfather：if fever does not go there, too)放在引号之内，作为这个人说的话的一部分内容。我采用他的这种做法，所以有这样的译法。Oldfather 和 Hard 把 fever does/ may not come 放在了引号之外，所以，他们认为这句话有点费解，他们猜想这可能是爱比克泰德挖苦他的话，意思是：但愿你去的地方没有热病的侵扰。

吗？你难道不明白，你说这话的意思就等于是说，‘我要是再为了能够平静地忍受所发生的任何事情做准备的话，我就遭雷劈吗？’这就好像一个运动员刚让人打了几拳就不想再参加较力比赛①了一样。7. 在较力比赛中，放弃比赛就不会挨打；可是，在生活中，放弃哲学又有什么好处呢？

每当遇到痛苦和磨难的时候，我们应该怎么说呢？我们应该说，“我就是为了这个才锻炼自己，我就是为了这个才考验自己的。”8. 神对我们说，“你向我证明一下，你完全遵照规则参加了竞赛②，你吃的都是应该吃的食物③，你做了自己应该做的训练，你也听从了教练的话。”此外，当要求你行动的时刻到来的时候，你是不是表现得非常软弱？现在，得热病的时候到了，你要高贵④地承受。现在，干渴的时候到了，你要高贵地承受。现在，饥饿的时候到了，你要高贵地承受。9. 这难道不是你权能之内的事吗？有谁能够妨碍得了你呢？大夫可以不让你喝水，可是，他却不能妨碍你高贵地承受干渴；大夫可以不让你吃饭，可是，他却不能妨碍你高贵地忍受饥饿。

10. “可是，我不是在学习哲学吗？”

你为什么要学习哲学呢？蠢材，你学习哲学，难道不是为了永

---

① 参见第三卷第 1 章第 5 节。

② 比较《提摩太后书》2:5 里的说法跟这里一模一样。

③ 比如说，一个人要参加奥林匹克运动会的话，在比赛前一个月内必须按照教练的要求严格训练，而且饮食也要遵循有关规定和要求。

④ 原文用词为 καλῶs，副词，well，有“好”、“美丽”、“高贵”等多个的意思，其中核心的意思当然是“好”。根据上下文的情况，本来可以翻译为“勇敢”，但这样就俗化了斯多亚的思想。所以，我在这里都把它统一翻译成了“高贵”了，请读者注意。

远幸福，难道不是为了永远心灵平静，难道不是为了永远合乎自然地生活吗？11. 你得了热病的时候，有什么东西可以让你的主导要素无法合乎自然本性呢？这正是对这个问题的验证，这正是对学习哲学的人的考验。因为，这也是生活的一部分，就好像走路、航行、旅行一样，得热病也是生活的一部分。12. 你走路的时候不读书吧？不读。同样道理，你得热病的时候也不读书。如果你走路走得很高贵，那么，你就做到了一个走路的人应该做的事；如果你高贵地忍受住了热病的痛苦，那么，你就做到了一个病人应该做的事。13. 什么叫高贵地得热病呢？所谓高贵地得热病就是说，不怨天尤人，不会因为所发生的事情而痛苦不堪，能够勇敢高贵地面对死亡，该做的事情一定做到：当大夫进来的时候，你不要因为他说的话而胆战心惊，你也不要因为他说“你恢复得不错”①而欢喜雀跃。因为，他的话对你来说，又算是什么善事呢？14. 当你身体健康的时候，这对你来说，又算是什么善事呢？即使他说，“你的情况很糟”，你也不要因此而气馁沮丧。因为，什么叫情况很糟呢？情况很糟不就是意味着自己临近灵魂离开肉体的时刻了吗？这又有什么可怕的呢？即使你现在没有临近这一时刻，将来也总会临近的。这个世界难道还会因为你的死颠倒过来吗？15. 你为什么要对大夫那样毕恭毕敬呢：“大夫②，假如您愿意，我会好起来吗？”③你为什么要这样让他趾高气扬呢④？你为什么不能他有多

---

① 参见第二卷第 18 章第 14 节。

② 参见第二卷第 15 章第 15 节。

③ 比较《马太福音》8:2。

④ 比较 Marcus Aurelius, iv, 48。

大价值就按多大价值来尊重他呢？你尊敬那个大夫，不就跟你尊敬那个给你量脚的鞋匠，或者那个为你盖房的木匠一样吗？所以，对待一个大夫的时候，你为什么不能像是对待一具本不属于自己而在本性上是僵死的躯体①一样呢？这就是得热病的人应该做的事。如果他这么做到了，那么，他就得到了属于自己的东西。

16. 哲学家的职责不是要照看好外在的东西，不是要照看好他的酒，他的油，他的身体，而是要照看好什么呢？而是要照看好他自己的主导要素。可是，应该怎样对待外在的东西呢？要合乎理性，而不是粗心大意[地对待外在的东西]。17. 既然如此，我们哪里还有必要害怕呢？我们哪里还有必要生气？我们哪里还有必要害怕本来属于别人的东西？18. 我们哪里还有必要害怕那些没有任何价值的东西？我们必须时刻准备好这两条原则：一、意愿之外的一切东西都无所谓善或恶。二、我们不应该引导着事情的发展，而是应该跟从着事情的发展。② 19. “我的兄弟不应该这样对我。”确实不应该。但是，这是他应该注意的事。至于我嘛，不管他怎么对我，我应该怎么对他就怎么对他。20. 因为这是属于我的事，而那是不属于我的事。属于我的事谁也妨碍不了，而不属于我的事就会障碍重重。

---

① 按照斯多亚的说法，对于人来说，生命的关键在于灵魂而非肉体，没有灵魂的肉体就是僵死的躯壳。比较《哥林多前书》3. 16－17 的说法：肉体是灵魂（神）的庙宇。所以，我们应该重视的是自己的灵魂而非肉体，要把肉体当作无所谓的东西一样对待。所以，爱比克泰德在说我们的身体的时候经常使用 νεκρός(dead body)这个词。

② 参见第一卷第 12 章第 17 节。

第十一章　无题[1]

1. 对于那些违背神的旨意的人来说，也有一些惩罚等着他们，就好像是由法律规定出来的一样[2]。2. 不管是谁，只要他认为那些不决定于意愿的东西是善的，那么，就让他嫉妒、贪得无厌、溜须拍马、心神不定好啦；不管是谁，只要他认为那些不决定于意愿的东西是恶的，那么，就让他垂头丧气、痛苦不堪、痛哭流涕、郁郁寡欢好啦。3. 但是，尽管如此，不管我们受到的这种惩罚多么严厉，我们也永远不能退缩。

4. 我们还是记住诗人[荷马]关于外乡人的一番话吧：

外乡人啊，即使来的人比你还要吝啬卑鄙，
我也不能侮辱一个外乡人，
因为，宙斯保护所有
外乡人和乞丐。[3]

5. 对于我们的父亲我们同样也应该时刻准备这样的话："即使来的人比你还要吝啬卑鄙，我也不能虐待你，我的父亲。因为宙斯是父[子孝道]的保护神[4]。"6. 对于我们的兄弟也是一样："因

---

① 参见本卷第 6 章标题说明。
② 参见第三卷第 24 章第 32 节。
③ Homer, *Odyssey*, xiv. 56—58.
④ 参见 Gruppe, Griech. *Mythol.* etc., p. 1116; A. B. Cook, *Zeus*(index)。

为宙斯是所有同胞[亲情]的保护神。”同样道理，在其他人际关系中，我们也会发现，这些关系也在宙斯的监护之下。

第十二章　论锻炼

1. 我们用来锻炼自己的东西，不应该违背自然本性，也不应该标新立异①，因为，要是那样的话，虽然我们自称是哲学家，其实我们跟玩杂技的人已经没什么两样了。2. 因为，走钢丝本身也是很难的；而且，不仅很难，而且还很危险。你说，我们是不是应该练一下走钢丝，竖棕榈树，还有抱石像②呢？当然不应该了。3. 并不是所有困难和危险的事情都是适宜练习的。只有有利于达到我们预定目标的事情才是适宜练习的。4. 我们锻炼的目标是什么呢？我们的目标是，让我们想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿自由自在、无拘无束。这是什么意思呢？这就是说，我们既

---

① 希腊原文是 παραδόξων ποιεῖσθαι，字面上的意思是 do paradoxical things（做似是而非的事情），在这里是说“做一些不寻常的事情”，以吸引别人的注意。故有此译。

② “竖棕榈树”，这是字面上的意思。具体是一种什么做法，我们不清楚。按照 Bulinger 、Upton 和 Schweighäuser 的说法，它的意思可能是用手脚爬竿，因为一般爬棕榈树的人一般只用手脚。George Long 在这里说，只要是英国都知道这是一种什么游戏。他当然指的是英国人抱木桩、扔木桩的比赛了。另外一种解释是，Arcadia 地区 Tegea 的体育馆里专门就有这种运动，叫做“抱棕榈树”（φοινικοφόρος，或者σποδικοφόρος，即 palm-bearer），这也许跟它的字面意思相近。“抱石像”，据说，第奥根尼就曾经在寒冷的天气中通过赤身裸体抱石头雕像来锻炼自己（D. L.，6，23）。看来爱比克泰德对犬儒派的这种做法有点不以为然。

不会失望于我们想要得到的东西，也不会落入我们想要回避的东西。我们的锻炼正应该以此为目标。5. 因为，不经过艰苦的努力和不懈的锻炼，我们就不可能做到使我们既不会失望于我们想要得到的东西，也不会落入我们想要回避的东西，所以，我们就应该知道，如果我们把我们的锻炼目标确定在了意愿之外的东西上，我们就既不会获得我们想要得到的东西，也不会回避开我们想要回避的东西。6. 因为习惯的力量是非常强大的，而且，我们总是习惯于对意愿之外的东西行使我们想要得到或想要回避东西的意愿，所以，我们要用一种相反的习惯来抵制这种习惯，在哪里表象会将我们滑到，我们就要在哪里锻炼自己从而对其进行抵制。

7. 我总是喜欢快乐：我要走向相反的一面，用相反极端的办法来锻炼自己。我有想要回避艰苦劳动的意愿：与此相反地，我要尽量锻炼自己的表象，将自己的想要回避东西的意愿从所有这类东西移开[①]。8. 进行这种自我锻炼的人是些什么样的人呢？他们这些人，锻炼的目的是要避免使用想要得到东西的意愿，而只回避那些只处于意愿之内的事情，而且，他们锻炼的东西大多数是非常难于战胜的东西。因此，不同的人，锻炼的对象都应该有所不同。9. 相比之下，你说，竖棕榈树，搬皮帐篷，挪石杵石臼[②]，这又

---

① 比较 Aristotle, *EN*, 2, 9, 1109b1—7。

② 有些犬儒学者经常用这类方法来向人们显示，许多物质的生活条件是没有必要的，比如，他们就已经具备了生活所必需的一切。这里，最经典的例子当然是第奥根尼，因为他只满足于一件外衣和一只杯子，后来，当他看到一个小孩用手就可以捧水喝的时候，就把自己的杯子也扔了（请参见第二卷第 13 章第 24 节中关于第奥根尼的注释）。塞内卡（Seneca, *De ira*, 2, 12）曾经非常不屑地提到“ille qui meditates est... sarcinae ingenti cerbices supponere（那个人锻炼背负巨大的重物）”，这显然说的就是我们这里的挪石杵石臼。

有什么用呢？10. 朋友，假如你脾气暴躁，你应该锻炼自己，使自己能够忍受别人的辱骂，而且当别人羞辱你的时候，你也不会生气。这样，你就会取得巨大的进步，即使有人打了你，你也会对自己说，“你就想象着自己是在抱石像。”11. 同样，你也应该锻炼自己，让自己饮酒适量，而不要过量酗酒，因为，在饮酒方面，有一些人在锻炼自己的时候出现了失误。首先，你要不碰酒杯，不沾年轻貌美的姑娘，不吃甜腻的蛋糕。最后，有机会的话，为了检验一下自己，你可以在适当的时候报名参加一下竞技比赛，看看表象是不是还照样会战胜得了你。12. 不过，首先，回避与强大的对手交锋。假如交手的一方是一位年轻貌美的女郎，另一方是一个刚开始学习哲学的小伙子，那么，这场战斗就不是一场势均力敌的战斗。俗话说，“陶罐和石头是不相容的。”①

13. 在想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿之后，第二点就是采取行动的驱动和不采取行动的驱动。我们的目的是遵从理性，不做任何不合时宜、场合不对以及其他诸如此类不恰当的事情。

14. 第三点就是同意，这主要是关于一些[表面上似乎]很合理、很诱人的事情。15. 正如苏格拉底说过的，“我们不应该过未经检验的生活”②，我们也不应该接受任何未经检验的表象。对于未经检验的表象，我们应该说，“等等，让我先看看你是谁，你是哪里来的”③，夜里的巡查员都会这样询问过路人：“请出示你的通

---

① 比较《伊索寓言》里(*Aesop* 422)的关于陶罐和铜罐的故事。

② 参见第一卷第 26 章第 18 节；第三卷第 2 章第 5 节。

③ 比较第二卷第 18 章第 24 节。

行证”，同样，你也要向表象问这么一声，“你有没有从自然那里得来的通行证？凡是可以接受的表象都是有这种通行证的。”16. 最后，不管进行锻炼的人运用什么手段来锤炼自己的身体，如果他的目标是为了锻炼自己想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿，那么，这些手段就都可能是合理的手段；可是，如果他在采用这些手段进行锻炼的时候，目的是为了炫耀，那么这就表明，他已经把自己转向了外部的东西，他所追求的完全是另外一种东西，他寻求的是看客，他希望得到的是看客们对他的欢呼：“呵，多么伟大的人！”17. 因此，阿波罗尼乌斯说得好，“假如你进行锻炼的目的完全是为了你自己，那么，当你感到天气炎热、口干舌燥的时候，你就喝上一口凉水，然后再把它吐出来，不过，[这些你都]别[跟别人]说。”①

第十三章　什么叫孤独，什么样的人叫做孤独的人

1. 孤独是一种无助者所处的状态。因为，即使某个人只是独自一个人，这也并不意味着他就是孤独的，这就好像是说，一个人处在许多人中间，但这也并不意味着他就不是一个孤独的人一样。2. 当我们失去一个兄弟、儿子，或者是一个我们信任②的朋友的

---

① 有人说，柏拉图就这么做过。参见 Stobaeus，*Flor.* iii. 17，35。

② προσαναπαυόμεθα，cause to rest or sleep beside 字面上的意思是“一块儿休息/睡觉”。

时候，我们就说，我们变成了一个孤独的人，即使我们经常待在罗马，我们跟一大群人在一起，而且有许多人跟我们生活在一起，有时候，我们甚至还有许多奴隶。根据定义，孤独的意思指的是一个无助的人，他[时刻]被暴露在那些企图伤害他的人的面前。3. 因此，当我们旅行的时候，尤其是当我们落在了强盗中间的时候，我们说，我们是孤独的，因为，这并不是因为我们可以看到人类的影子使我们觉得不再孤独了，而是只有当我们看到了一位忠诚、自尊和可以帮助我们的人的时候，我们才会感到不再孤独了。4. 因为，假如独自一个人就意味着孤独的话，那么，你可以说，甚至处于一片宇宙之火①之中的宙斯也是孤独的，宙斯也会痛哭着说，“我真不幸啊，我没有赫拉，没有雅典娜，没有阿波罗，总之，没有兄弟、儿子、后代和亲人。”5. 可是有些人却是这样说的，他们说，宙斯在大火中独自一个人的时候就是这么做的②。因为他们无法想象，一个独处的人是如何生活的，因为他们的逻辑出发点就是自然原则，他们认为，人与人之间在自然本性中就具有一种伙伴关系，都互亲互爱，并且还可以从人与人之间的交流中得到快乐。6. 不过，尽管如此，一个人也应该准备好过这样的生活，他必须做到满足于自我，而且能够与自己相处。7. 因为宙斯就能够跟自己相处，能够做到平静安详、与自己相安无事，思考着自己所安排的世界秩序，思考着世界的自然本性，而且，他思考的都是适合于自己

---

① 宇宙之火，这条斯多亚信条，是从赫拉克利特那里学来的，大致是说，世间万物都来自一团永恒的活火，宇宙就是在这团活火中周期性地产生和消灭。读者可参见 Herodotus, ii. 11 以及 Seneca, *Ep.* 9, 16。

② 即，说了这些话。

的思想。同样道理，我们也应该能够与自己进行对话和交流，不需要别人[的陪伴]，不需要任何手段来打发时光。8. 我们应该观察神对这个世界的安排，思考我们自己与周围一切事物的关系，反思自己过去如何应对周围所发生的一切，而现在我们又是怎么做的，我们还在因为什么东西而感到痛苦，而这种痛苦我们又该如何治愈、如何去除——假如我们在上面所说的某一个方面需要加以完善，那么，我们就需要根据其内在的理性来对其加以完善。

9. 你瞧，罗马皇帝[①]似乎已经赐予了我们伟大的和平，我们不再有敌人，不再有战斗，不再有大帮大帮的强盗，不再有海盗，我们任何时候都可以外出旅行，不管是在陆地上旅行，还是在海上从日出的地方航行到日落的地方。10. 可是，难道罗马皇帝能够让我们得到永远的和平与安宁，使我们不再会得热病，不再会损失船只，不再会有火灾，不再会遭遇地震和霹雳吗？或者，他能够使我们不受爱[②]的侵扰吗？不，他不能。他能让我们无忧无虑、没有悲伤吗？不，他不能。他能让我们再没有嫉妒之心吗？不，他不能。总之，一句话，他永远不可能保护我们，让我们免受这种种的痛苦。11. 可是，哲学家的教导却许诺我们可以得到这种平静和安宁。哲学家的教导是怎么说的呢？它说，“朋友，假如你听从我的话，不管你在哪里，不管你干什么，你都永远不会悲伤，不会

---

① 指罗马皇帝图拉真(Trajan)征服 Dacia 之后的统治时期。

② 这里的原文是(ἀπ')ἔρωτος，不是友爱之爱，而主要是指性爱。

生气，什么都不会逼迫你，谁都不会妨碍你，你的生活将永远平静安详，自由自在。”12. 假如一个人得到了这种和平，——这种和平不是皇帝赐予的（再说，皇帝怎么可能赐予你这种和平呢？），而是神通过理性赐予的，——13. 那么，当他一个人独处的时候，他能不满足吗？当他进行思考，思忖这样的话：“现在，我永远不会遭遇不幸，因为，对我来说，没有强盗，没有地震，一切都很平静安详。每条大路，每座城市，每个伴侣，每位邻居，每个伙伴，都是不会伤害人的。有人①会为我提供食物②——他会照料我的，有人会为我提供衣服，有人会为我们提供感官，有人会为我提供天然认知。14. 假如他不再为我提供这些必需品了，他就示意我该引退了。”他已经把门打开了，他对你说道，“走吧。”去什么地方呢？你去的地方不是什么可怕的地方，你就来自那个地方，你就是要回到我的朋友和亲人③那里去，回到构成世界的元素④里去：15. 你身体里属于火的复归于火，属于土的复归于土，属于空气的复归于空气，属于水的复归于水。没有

---

① 指神。

② 参见第三卷第 1 章第 43 节。

③ συγγενῆ，意思是“有血缘关系的”，不见得指的就是人，也许很可能指的是后面提到的四大元素，因为人本来就是由这些元素构成的。如果指的是人的话，我们就可以说爱比克泰德提倡一种可以独立于肉体之外的灵魂观，也就是柏拉图的灵魂不朽观。如果指的是四大元素的话，就是彻底的唯物主义了。我个人倾向于后一种说法，因为从这里我们可以看出，爱比克泰德并没有灵魂不朽的看法。比较第四卷第 7 章第 15 节。——译者

④ 比较《传道书》12：7；《帖撒罗尼迦前书》4：14；《约翰福音》6：39－40、11：25，26；《哥林多后书》6：14；15：52；《哥林多后书》5：14，等。参见本书第三卷第 24 章第 94 节。

哈得斯，没有悲悯之河，没有悲泣之河，没有流火之河①，有的全

① 哈得斯(Ἅιδης，Hades)，悲悯之河(Ἀχέρων，Acheron)，悲泣之河(κωκυτὸς，Cocytus)，流火之河(πυριφλεγέθων，Phlegethon)：哈得斯(Hades)，在荷马史诗中为死者的统治者。但是在后来古典时期的希腊神话中，哈得斯(Hades)指的是死者灵魂的居所，是一个忧郁、悲凉、萧索的地方，但这倒并不一定说它就是一个充满惩罚和折磨的恐怖所在。因为它经常指死者的居所，所以它基本上可以对应于希伯来语的 Sheol 一词。可是，由于后者在钦定本圣经(*Authorized Version of the Bible*)中经常被错误地翻译成 Hell，结果，Hades 就成了 Hell 一词的委婉的代名词。所谓 Hell 者，我们常把它翻译为“地狱”，这似乎反倒更接近于我们中国人的传统信仰，因为我们中国人总不免认为地狱是一个死去的灵魂受痛苦折磨的地方，因而给了我们更多的对死亡的恐惧。英文 Hell 一词从词源上讲，我大概的猜想只是人死后躲藏的地方，因为在古英语中，它被拼写成 Hel，从其词根上说，它的意思就是“躲藏”(Hide)。根据古兰经的说法，Hell 里有七个部门，每个部门有一座大门相通(*Surah* XV，44)。对于佛教来说，真正的佛教是没有所谓的 Hell 的，他们信仰的涅槃(Nirvana)完全是另一种高深的境界。但是，迷信的世俗化了的佛教徒则认为，地狱有 136 个地方，人死后都要根据自己在阳间所犯的罪过送到各种不同的地方进行惩罚和折磨。古典作家们则告诉我们，地狱(他们用的词是 Inferno)里有五条河，分别叫做 Acheron、Cocytus、Styx、Phlegethon 和 Lethe。这自然都不免让我们想到但丁名诗《地狱篇》(*Inferno*)中所描写的地狱场景和他所理解的地狱的概念，当然他用来指地狱的词就是 Inferno 一词。Acheron，又称“悲悯之河”，Phlegethon 河、Cocytus 河都分别注入其中。斯宾塞(Spenser)的 *Faerie Queene* I，v，33 有诗云：

They pass the bitter waves of Acheron
where many souls sit wailing woefully
(他们通过悲悯之河痛哭的波涛，
看到许多灵魂坐在那里悲伤地哭泣。)

当然，我们不要忘了，在 Acheron 和 Styx 河上渡船的艄公叫 Charon。在希腊神话中，他是 Erebus 与 Nox 的儿子，他是一个可怕的老人，他的职责是把死人的灵魂运到市场上去出卖。Cocytus 的意思是“悲泣之河”，死后没有埋葬的人都要在这条河的岸边游荡一百年。Styx，来源于希腊词 στυγειν(stugein)，是“仇恨”的意思，所以这条河的就是“仇恨之河”。密尔顿(Milton)在《失乐园》第二卷 577 里把它叫做“abhorred Styx，the flood of deadly hate”(可憎的仇恨之河，致命的仇恨之流)。在经典神话中，这条河要围绕地狱流上九圈。有人说，这是 Arcadia 地区的一条河流，河水有剧毒，凡是漂在河上的船只都会被溶解。曾经有一位神在该河的河边发错了誓，结果，他被迫喝了一口河里的水，结果，他整整一年嘴里发不出声音。据说，该河的河名来自 Oceanus 与 Tethys 的长女 Styx 的名字。Styx 是 Pallas 的妻子，他们生有三个女儿，分别是胜利、

是众神和各种精灵。[1] 16. 假如一个人想的是这些东西，当他看

力量和勇敢。Pope 有诗云：

By the black infernal Styx I swear
(That dreadful oath which binds the Thunderer)
'Tis fixed!

Pope: *Thebais of Statius*, I, 411.

在黑色的地狱之河——仇恨之河边，
我发出毒誓，
(这个可怕的毒誓使雷神都说不出话)
问题已经解决了。

Phlegethon，来自希腊词 φλεγω(phlego)，燃烧之意。这条河据说流的都是液态的火。我们姑且可以把它翻译成"流火之河"。密尔顿曾经这么写道：

Fierce Phlegethon,
Whose waves of torrent fire inflame with rage.

Milton: *Paradise Lost*, II. 580.

猛烈的流火之河，
波涛汹涌，火舌怒飞。

最后一条河叫 Lethe，意即"遗忘"。按照神话传说，死者的灵魂只要喝了这条河的水就会忘记自己生前说过和做过的一切。所以，我们可以说，它就是"遗忘之河"。

Here, in a dusky vale where Lethe rolls
Old Bavius sits, to dip poetic souls,
And blunt the sense.

Pope: *Dunciad*, III, 23.

遗忘之河在昏暗的山谷里翻滚着浪花，
这里，端坐着年老的巴维乌斯，
他把诗人的灵魂浸到水里，
他们的感觉马上变得迟钝不灵。

如果诸位还想了解其他关于地狱的描写，请看荷马史诗《奥德赛》第十一卷，维吉尔(Vigil)的 *Aeneid* 第六卷，斯宾塞(Spenser)的 *Faerie Queene* 第二卷 canto vii，Ariosto 的 *Orlando Furioso* 第十七卷，Tasso 的 *Jerusalem Delivered* 第四卷，密尔顿(Milton)的《失乐园》(*Paradise Lost*)；Fénelon 的 *Télémaque* 第十八卷，以及 Beckford 的 *Vathek*。

① 根据 D. L., 1. 27 的说法，这种思想是由泰勒斯首先提出的。这里我们也可以看到，斯多亚与在 *Phaedo*、*Republic*10 所表现出来的目的论思想是非常不同的，斯多亚并不主张灵魂独立于肉体，更没有推崇灵魂与个人的超越。比较第一卷第 9 章第 10—17 节。

到太阳、月亮和星星，欣赏着大地和大海的时候，他就既不是孤独的，也不是无助的。

17. “可是，”可能有人会说，“假如在我独自一个人的时候，有人走过来，想杀我怎么办？”

傻瓜，他杀的不是你，而是你的小小的躯体。

18. 那么，我们还有什么孤独可言呢？我们还有什么不知所措呢？是什么使我们变得比小孩子还要差劲呢？小孩子独自一个人的时候干什么呢？小孩子独自一个人的时候，会弄来一些贝壳①和沙土，垒个东西，然后把它拆了再重新垒个东西，所以，他们永远不需要什么东西去打发时光。19. 所以，假如你们出海远航，难道我应该因此而坐下来哭泣吗？因为你们把我一个留下来，所以很孤独呀。难道我会没有贝壳，没有沙土吗？孩子们因为没有头脑，所以玩沙土玩得很痛快，那么，难道说，我们有头脑，却反倒要痛苦不堪、悲惨不幸吗？

20. ②一切强大的力量对于初学者来说都是危险的。对于这类事情，我们必须根据我们的承受能力来行事，而且，同时，我们还要做到合乎自然本性。（有的做法只适合强壮的人）③，而不

---

① ὀστράκια，ostrakia，也许是陶片，也许是贝壳，因为在希腊语言中这是同一个词。另外，如果要确定在古希腊某一个时期到底用的是陶片放逐法还是贝壳放逐法，——我是说，到底是写在陶片上，还是贝壳上，我们就需要通过年代来确定了。

② 这里内容的转换有点突然，也许原始文本中有些资料发生了散失。这种内容承接不上的地方还有第三卷第 8 章第 7 节和第三卷第 15 章第 14 节。

③ 这里原始文本脱落了几个字，根据上下文也许是“让身体健康的人吃饭（喝酒）”(Reiske: Give food(wine)to the healthy man)，也许是“摔跤对于身体健康的人来说很适合”(Schenkl: Wrestling is very good for the healthy man)，或者也许是我这里翻译补充上的意思。

适合身体虚弱的人。21. 我们有时候需要先练习着过一种身体虚弱的人的生活，然后才能过一个身体健康的人的生活。节一节食，只喝点水，或者有时候干脆放弃一切想要得到东西的意愿，这样，我们以后才能在想要得到东西的时候使自己的意愿能够合乎理性。假如你能使自己的意愿合乎理性，那么，当你的内心有了一些善的时候，你就会正确地行使你的想要得到东西的意愿了。

22. “不，”你可能会说，“我们希望自己马上能够像一个智者一样生活，我们想做一个对人类有用的人。”

有用的人？怎么做有用的人？你现在这是在干什么？你做到对自己有用了吗？

可是，我想把人们动员起来。

你想把他们动员起来?! 你把你自己动员起来了吗？你想做一个对别人有用的人？23. 既然这样，你就给他们做个榜样，让他们看看你自己，哲学到底能够造就一个什么样的人，别说空话。当你吃饭的时候，做一个对跟你一起吃饭的人有用的人；当你喝酒的时候，做一个对跟你一起喝酒的人有用的人。只有宽让所有的人，把地方让给别人，容忍所有的人，你才能做一个对别人有用的人，请你还是不要把自己的痰啐在别人身上吧①。

---

① φλεγμα(Phlegma)痰，古希腊人认为，痰是人的四种体液之一，能使人迟钝。所以，这里，这句话的意思并不是我们现代人所说的“唾弃”的“唾”，因为它并没有侮辱人的意思，而是说，不要让你的胡说八道把别人说得稀里糊涂，如堕雾中。所以，Matheson 注解说这是指那些刚学哲学的新手令人生厌的废话。

第十四章　无题

1. 拙劣的悲剧演员① 总是不能独自一个人歌唱而只能跟许多人一块歌唱。同样道理，有些人也总是不能一个人独来独往。2. 朋友，假如你还是个人物，你就要一个人独来独往，自己跟自己对话谈心，不要把自己隐藏在合唱队伍里。3. 让别人嘲笑去吧，环顾一下四周，振作起来，这样，你才能认识你自己是谁。

4. 假如一个人只喝水（不吃饭），或者是在进行着某种锻炼，那么，只要有机会，他就要告诉大家，“我只喝水。”5. 你喝水的目的就是为了喝水吗？朋友，假如只喝水对你有好处，那你就喝去吧。6. 假如没好处，那你这么做就太可笑了。可是，假如只喝水对你确实有好处，而且你确实只喝水，那么，你就对那些讨厌这种人的人保持沉默。为什么呢？因为，难道说，你[只喝水]就是为了取悦这些人吗？②

---

① 希腊原文是 οἱκαλοὶτραγῳδοὶ，字面上是 good（καλοι） tragedians“好的悲剧演员”，那么，为什么从 Wolf 以后学者一般都把这个短语理解为“坏（κακοι）的悲剧演员”呢？根据 Oldfather 的解释，这根本不是原文抄写的错误而是本来就应该如此。他说，根据 Aristotle，*Politics*，3. 13. 21，技艺高超的独唱演员是不能参加合唱的，因为众所周知，合唱演员的嗓音是不适合独唱的，而独唱演员的嗓音也不适合合唱，否则就不会有美妙动听的合唱效果。所以，他的英文翻译是 good chorus-singers（优秀的合唱演员）而不是 good tragedians（优秀的悲剧演员）。我这里还是意译处理算了。

② 我们看书、学哲学呢？我们学哲学不是为了当哲学教授，而是为了做哲学家——真正的哲学家。

7. 我们做一些事情，有的时候是因为这些事情以自身为目的①，有的时候是环境使然，有的时候是为了迁就别人，有的时候是因为我们的某种生活方式②。

8. 人有两个毛病我们必须根除，一个是傲慢，一个是不自信。傲慢就是认为自己已经什么都不需要了，而不自信是认为周围这么多困难，所以很难心灵平静。9. 根除傲慢的办法是诘问式提问，苏格拉底首先使用诘问式提问……③这种情况到底是不是不可能的，你必须进行询问和探讨。这种探讨对你是没有害处的。10. 而且，实际上，从事哲学研究就是探求如何运用我们想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿而不受任何阻碍。

11.“我比你强，因为我的爸爸是执政官。”④12. 还有人可能会说，“我当过护民官，而你没当过。”假如我们是马的话，你会不会说，“我爸爸跑得比你快?”或者，“我有很多的大麦和草料”，或者“我的嚼子装饰得很漂亮?”既然如此，假如你对我这么说的话，我就会说，“好吧，我们跑跑试试。”13. 请问，我们人自身难道就没有跟马善于奔跑一样的特征，通过它，我们就可以分辨出哪个差一些、哪个强一些的东西吗？［我们］不是有自尊、忠诚和公正吗？14. 好，你应该在这些方面展现自己，证明自己比别人强，只有这样才能说明，作为一个人，你是比别人强的。假如你跟我说，“我特

---

① 参见第二卷第 8 章第 6 节注释。

② 不知道他在说什么。

③ 此句希腊原文不完整，有缺损。

④ 比较《道德手册》第 44 条以及《片段集》第 18 条。

别能踢”①，那么，我就会对你说，你所引以为豪的，[不是人的行为，而]是驴的行为。

第十五章 我们必须谨慎对待一切事情②

1. 在做每一件事情时候，你都一定要考虑一下，先会有什么事情，然后会有什么事情，然后再采取行动。否则的话，你就会一开始的时候心情开朗、非常乐观，因为根本没有想过随后会发生什么；可是，后来，等出现了一些问题之后，你就会退缩了下去，这就太丢人了。

2. “我希望我能在奥林匹克运动会上获胜。”

可是，你首先必须考虑一下，先会有什么事情，然后会有什么事情，然后再着手干这件事情。3. 你必须按照规矩行事，你要严格地节食，不能吃甜腻的食物，按照固定的作息时间强迫自己进行锻炼，不管是酷暑还是严寒；你不能喝凉水，不能一有机会就喝酒。③ 总之，你必须完全听从教练的安排，就好像病人一定要听医

---

① 实际上，较力运动员经常用脚和膝撞击对手。

② 比较《道德手册》第 29 条第 2 节；以及《路加福音》14:28—33。

③ 不能喝生水，酒可以喝，但不是任何时候都可以，只有在有些时候，如吃饭的时候才可以喝，欧洲各地仍然有此禁忌。另外，可比较《哥林多前书》9:25。

生的话一样。4. 最后，在竞赛的时候，你还可能浑身都是沙土①，或者有时候手腕脱臼了，脚踝扭伤了，甚至吞下去好多沙土，或者挨鞭子抽②；即使经受了这些，你有时候不免还会输掉比赛。5. 等你考虑完了所有的这一切，假如你还想去参加比赛，好，你可以去进行体育锻炼去了。假如你没有考虑这些东西，那么，你等着瞧吧，你锻炼的时候简直就会像个小孩子一样。小孩子看到什么，喜欢什么，就会玩什么，他们一会儿练摔跤，一会儿练角斗，一会儿吹唢呐，一会儿表演悲剧。6. 你也一样：你一会儿是个摔跤手，一会儿是个角斗士，一会儿是个哲学家，一会儿又是个修辞家。可是，从你的全部灵魂来讲，你什么也不是。你就像是一只猴子，看到什么模仿什么，一会儿喜欢这个，一会儿喜欢那个，只要玩惯了，就厌烦了。7. 因为，你做任何事情的时候都从来就没有仔细斟酌过，从来没有把这个事情通盘考虑过，从来没有对这个问题进行过考察，你[做任何事情的时候都是一时兴起，]总是三心二意。8. 所以，有些人，当他们见到了哲学家，听到有人讲话讲得就像幼发拉特斯③一样的时候，——当然，有谁能够讲得像幼发拉特斯一样精彩呢？——于是，自己就也想做个哲学家。

---

① 原文本来是 παρορύσσεσσθαι(挖沙土)，按照拉尔修(D. L., 6. 27)的记载，这是一个专业术语，意思可能是指较力运动员在开始比赛前都要在场地上围着自己的对手挖一圈沙土，以显示自己的力量。

② 这是对犯规者的惩罚。

③ 幼发拉特斯(Euphrates)，爱比克泰德的同时代人，斯多亚派著名的演讲家，可能师从鲁福斯学习过哲学，曾受到普林尼(*Ep.* I. 10)的高度赞扬。他跟毕达哥拉斯学派提亚纳的阿波罗尼乌斯(Apollonius of Tyana)是死敌和对手。我们可以在第四卷第8章第17—20节领略到他雄辩的风采。读者也可参见 Marcus Aurelius, x. 31。

9. 所以，朋友，首先你要考虑一下，你自己要做的是什么事情，再看看你自己的本性是什么，能承受多大考验。假如你想做个摔跤手，你就要看看自己的肩膀、大腿和腰；10. 因为，不同的人天生就适合于干不同的事情。你是不是认为，照你现在行为举止的样子，你就可以做个哲学家？你是不是觉得，你可以像现在这样吃饭喝水，像现在这样乱发脾气？11. 你必须彻夜不眠，你必须付出艰辛的劳动，你必须战胜自己的一些欲望，你必须远离自己的亲人，你必须遭受自己奴隶们的蔑视①，你必须遭遇自己遇到的人的戏弄与嘲笑，无论干什么，你都要比别人差，无论是在官职上、名誉上，还是在法庭上。12. 仔细考虑一下所有这一切，如果你仍然认为自己可以这么干，如果你愿意为了获得心灵的平静②、自由和安宁而付出这些代价，那么，你就来学习哲学吧。否则，你就不要过来，不要像个孩子一样，一会儿[想当]哲学家，一会儿[想当]收税官，一会儿[想当]修辞家，一会儿[想当]罗马皇帝的地方行政长官。13. 这些东西是不能并行不逆的，你要么做个善人，要么做个恶人，要么关注自己的主导要素，要么关注外在的事物，要么关注你自己的东西，要么关注外在的东西；这也就是说，你要么当个哲学家，要么做个门外汉③。

14. 加尔巴④被人谋杀了，有人对鲁福斯⑤说，“我请问你，现

---

① 就像泰勒斯因为仰望天空不小心掉到了井里，结果遭到一个女奴的嘲笑。

② 参见第一卷第 4 章第 1 节注释。

③ ἀπάθεια，参见第三卷第 13 章第 20 节注释。

④ 加尔巴(Galba)，罗马皇帝，继尼禄上台，在位仅 6 个月，公元 69 年被人刺杀。

⑤ 参见第一卷第 1 章第 27 节、第 7 章第 32 节、第 9 章第 29 节。本段与上下文没有任何衔接关系，很可能是属于第十一、十四或者十七章的内容。

在这个世界是不是还是由神主宰着的呢?”鲁福斯回答,“我难道会因为像加尔巴死了这样一件小事,就随便推论说,世界是由神主宰着的吗?”

第十六章　与人进行社会交往的时候,我们必须小心谨慎

1. 假如一个人经常跟这样或那样的人打交道,不管是为了跟人聊天,还是跟人一块喝酒,或者是只是泛泛的为了社交,那么,要么他会变成跟这些人一样的人,要么他会把这些人变成他这样的人。[这就好像是木炭一样。]2. 因为,假如我们把一块熄灭了的木炭跟一块燃烧着的木炭放在一起的话,那么,要么这块熄灭的木炭会把那块燃烧着的木炭弄灭,要么那块燃烧着的木炭把这块熄灭了的木炭点燃。① 3. 既然危险这么大,那么,当我们跟门外汉进行这类交往的时候,就一定要非常小心,我们必须记住,一个人要跟一个满身烟灰的人蹭来蹭去,他的身上就不可能不沾上烟灰。4. 因为,假如他跟你谈论角斗士、赛马和摔跤手的时候,或者更糟糕的是,假如他甚至跟你谈人的问题的时候:“某某人很坏②”、“某某人很好③”、“干得不错”、“做得真糟”,你说你该怎么办? 再说,

---

① 近朱者赤,近墨者黑也。

② 即“恶”。

③ 即“善”。

假如他总爱嘲笑挖苦别人，品性恶劣，你说你该怎么办？5. 你们中间有谁能够像弹竖琴的乐师一样，他只要一碰琴弦，就马上能知道哪根弦跑调了，然后还能把它调好音？你们有谁有苏格拉底那样的本事，不管跟谁交往，都能够把跟自己在一起的这个人引导到自己这一边来？可是，你们怎么可能有这样的本事呢？6. 所以，结果是，你们必然会被这些门外汉带到他那一边去。

7. 那么，为什么他们比你们更有本事呢？因为，他们说这些没用的废话的时候，他们说的是自己的认识和看法，而你们在说那些优雅美妙的话语的时候，都是从你们的嘴皮子上说出来的。因此，你们的话都是一些毫无力量、僵死的话，你们讲的那些道理和可怜的美德只能让听你们的人觉得恶心。这样，那些门外汉能够胜过你们；8. 因为在任何地方，只要一个认识和看法非常有力，那么这个认识和看法就会战无不胜。9. 所以，除非你们能够把你们内心里的那些漂亮的认识稳固下来，并且获得一些保障自己安全的能力，我建议你们在跟门外汉打交道的时候还是小心谨慎些。否则的话，不管你们每天在学校里记下来的是什么，都会像太阳照射下的蜡一样融化掉的①。10. 只要你所持的这些认识还只是蜡，你就要找个地方躲着点阳光。11. 也正是因为这个原因，哲学家们建议人们离开自己的故乡，因为古老的习惯会转移他们的视线，不允许他们开始一个新的习惯。所以，如果有人走过来跟我们说，“瞧某某人，他是这么这么样的一个人，可是，现在居然当起哲学家来了。”我们就受不了。12. 同样道理，大夫们也经常打发久

① 当时上课记的笔记都写在蜡制的板上。

病不愈的病人到别的地方去住住，换一换空气，他们做得很好。13. 同样，你们也要养成新的习惯：确定自己的认识，锻炼自己的这些认识。14. 可是，你们却没有这么做，你们上完课，就从这里跑出去到剧院去看戏剧表演，去看角斗士表演，去体育馆看体育锻炼①，去看马戏团表演，然后，从那些地方返回来[上课]，[上完课]接着从这里再到那些地方去。这样，你们依然故我②，15. 不会有什么新的让人喜欢的习惯，你根本不会注意和关心自己，你也根本不观察自己，问问自己："我应该如何使用遇到的表象呢？是按照自然本性呢，还是不按照自然本性？我应该如何回应这些表象呢，是按照正确的办法还是不按正确的办法？我是不是应该对那些意愿之外的东西说，它们对我来说什么都不是呢？"16. 假如你还没有达到这种状态，假如你还打算将来做一个[有意义的]人，那么，你就回避过去的习惯，回避那些平庸的门外汉吧。

第十七章　论神意

1. 当你怨天尤人、指责神意的时候，只要仔细考虑一下，你就会发现，事情之所以如此，其实也是合乎理性的。

2. "你说得对，"你可能会说，"可是，不正义的人总是过得更

---

① ξυστός，古代的运动员在冬天或者天气恶劣的情况下就在体育馆里进行锻炼。

② 比较 *Omar Khayyám*（Fitzgerald）. 27："我从什么样的门里进去，仍然从什么样的门里出来。"（"... But evermore came out by the same door where in I went."）

好。”

在哪方面？

“在金钱方面。”

是啊，在他比你强的方面，因为他阿谀奉承、厚颜无耻、夜不能寐。这有什么可奇怪的呢？3. 你要看看，他在忠诚、自尊方面是不是比你强。你会发现，他不比你强。相反，你会发现，在这些你比他强的方面你比他强。

4. 曾经有一个人因为菲罗斯多古斯①生活优越而很愤懑不满，我对他说，“你愿意跟苏拉②一块同床共枕吗？”“但愿那一天永远不会到来。”那人回答道。5. “既然如此，假如他是用自己出卖的东西换来一些东西的，你为什么会因为这个而气愤呢？或者说，假如他是通过你所憎恶的手段得到这些东西的，你怎么能认为他是幸福的呢？假如神意把好东西送给好人，这么做又有什么坏处？难道说自尊不是比富有更好吗？”那人表示同意。

6. 既然如此，朋友，既然你得到的是更美好的东西，你为什么还要愤懑不满呢？你要永远记住这条真理，而且你要时刻准备着应用这条真理：一个比别人强的人，在他比别人强的方面，他一定比别人强，这是一条自然法则。只要你记住了这一条，你就永远不会愤懑不满了。

---

① 菲罗斯多古斯(Philostorgus)不知何人，可能是与爱比克泰德同时代的一个人，因为陪苏拉睡觉而成了富人。

② 苏拉（Sura），可能是 Palfurius Sura，他在弗拉维王朝（Flavian dynasty)时期被韦斯巴芗(Vespasian)驱逐出元老院，后来做了向图密善皇帝告密的线人，图密善死后被判刑。Suet，*Dom.* 13，2.

7. “可是，我老婆对我特别不好。”

好吧，假如有人问你怎么回事，你就说，“我老婆对我特别不好。”

“我就这么说就行了？”

你就说这么说就行了。

8. “我父亲什么都不给我。”

（这又怎么啦？）①难道你还要接着在自己的头脑里加上这么一条，“父亲不给东西是恶事”吗？这不就等于是错上加错了吗？因此，我们应该丢弃的不是贫穷，而是对贫穷的认识和看法。只要做到了这一点，我们就能获得安宁和幸福了。

第十八章　我们不应该因为听到什么消息而心神不宁

1. 假如有什么令人不安的消息传到了你的耳朵里，你一定要在心里准备好这么一条原则，那就是，任何消息讲的事情都与意愿之内的事情无关。2. 有谁能够告诉你一条消息，说你的认识是错误的，你想要得到东西的意愿也是错误的呢？当然谁都不能了。他们能够讲的也只有说某某人死了。可是，这对你来说又算得了什么呢？[他们也许会对你讲，说]某某人说你的坏话呢。可是，这

① 原文脱落，此为补句。

对你来说又算得了什么呢？3. [他们还可以讲，]你父亲正在算计着什么什么呢。他能算计谁呢？他能算计你的意愿吗？这怎么可能呢？他能算计的只能是你的小小的躯体，或者是你的财产。你是完全安全的，他算计的又不是你[自己]。

4. 也许法官会宣判你犯了不敬神罪，可是，法官们不也同样宣判过苏格拉底犯了不敬神罪吗？法官做出这种宣判这根本不是你的事情，对吗？对。既然如此，你还有什么可操心的呢？5. 你父亲他也是有一些责任的，如果他没有履行这种责任，那么，他就丢掉了父亲[的品格]，丢掉了自然亲情，丢掉了温和宽厚[的品格]。你不要希望他因此再失去什么别的东西了。因为一个人永远不会在这个问题上犯了错误，却因为另一个问题而受到伤害。①

6. 另外，你还有责任去坚定、自尊、心平气和地为自己做出辩护。否则，你也就丢掉了儿子[的品格]，丢掉了自尊[的精神]，丢掉了高贵[的尊严]。7. 那么，难道法官就没有危险了吗？不，他的危险跟你的一样大。既然如此，你为什么还要害怕他做出的判决呢？另一个人的恶对你来说又算得了什么呢？8. 你的恶就是做出恶②的辩护。所以，你需要小心的只有这一点。至于你到底会不会被宣判有罪，这是别人的事，所以也就只能是别人的恶。

9. “某某人威胁你呢。”

---

① 斯多亚派哲学认为，任何好或者坏、善和恶都是个人自己造成的，不能怪罪任何人。而且，任何人，只要他在意愿上犯了错误，那么，他就必然会因此在意愿上受到惩罚。比较第一卷第 12 章第 22 节、第一卷第 28 章第 10 节以及 Plato, *Gorgias*, 472d—479d。

② 即“坏”。

威胁我？不，不会的。

“他指责你呢。”

他还是瞧瞧他自己的责任他履行得怎么样吧。

“他要不公正地宣判你有罪。”

他太不幸了。

第十九章　门外汉跟哲学家有什么不同

1. 门外汉跟哲学家的第一点不同是：门外汉说，“我真不幸啊，瞧瞧我的小孩，瞧瞧我的兄弟，瞧瞧我的父亲吧。”①可是，哲学家呢，假如他不得不说的话，他会说“我真不幸啊”，他会顿一顿，然后说，“瞧瞧我吧。”2. 因为意愿之外的东西是无法妨碍和伤害意愿的，除非是意愿去妨碍和伤害它自身。3. 如果我们接受了这一点，那么，只要我们不幸的时候，我们就会将其归咎于我们自己，我们就会想起，引起不安和丧失心灵安宁的，不是别的，只能是[我们的]认识和看法，这样，我可以以众神的名义向你发誓，我们已经取得进步了。

4. 可是就目前的状况而言，我们从一开始就走到了另一条路上。比如说，当我们还是小孩子的时候，假如我们因为没人看管摔倒了、放声大哭的时候，我们的保姆不仅没有责怪我们，却反倒责

① 比较第三卷第 5 章第 4 节。

打石头。可是,石头做了什么[错事]? 难道说因为你的孩子傻就应该把石头挪走吗? 5. 同样,假如我们刚洗完澡,找不到东西吃,我们的老师①从来不看看我们的胃口到底是怎么了,而是总是责怪厨师。朋友,我们交给你的任务不是看管厨师而是看管我们的孩子。你应该纠正和帮助的是这个孩子。6. 于是,我们长大以后,我们表现得还是像个孩子。因为,在音乐方面,不懂音乐的就叫做孩子;在识字方面,不识字的人就叫做孩子;在生活方面,没有受过教育的人就叫做孩子。

第二十章 我们可以从一切外在的东西中获得好处

1. 从我们理论上研究的表象而言,实际上,所有的人都会承认,不管是善,还是恶,都存在于我们之中,而非存在于外在事物之中。2. 谁也不会说"现在是白天"这个说法是善的,"现在是黑夜"这个说法是恶的,"三是四"这个说法是最大的恶。3. 可是,人们会说什么话呢? 人们会说,知识是善的,错误是恶的,而且,即使是

---

① 希腊原文 παιδαγωγός, paidagōgos,相当于英文中的 pedagogue,古代富有家庭会专门让自己信任的奴隶来负责看管和教育自己的孩子。所以,是老师兼侍从,而且是奴隶的身份,这跟我们中国很不相同。这里翻译为"老师"是不得已的权宜之计。另一个与我们现代不同的现象是,在古希腊世界警察经常是由作为奴隶身份的斯基泰人(Scythians)担任的。

错误的东西也可以产生善，即，我们认识到错误的东西是错误的这种知识。4. 在我们的实际生活中也同样是这么一回事儿。

“健康是善的，疾病是恶的，对吗？”

不，不对，朋友。

“为什么呢？”

正确地运用健康就是善的，错误地运用健康就是恶的①。

“难道你是说，我们还可以从疾病中得到好处吗？”

当然啦，我们不是还可能从死亡中得到好处；5. 我们不是还可能从瘸腿②的残疾中得到好处吗？你难道觉得梅诺伊库斯③就没有因为自己的死而从中得到什么好处吗？

“但愿说过这种话的人也会得到梅诺伊库斯那样的好处。”

我说，朋友，梅诺伊库斯难道不是因此维护了爱国的人、高尚的人、忠诚的人和高贵的人[的品格]吗？可是，假如他没有去死，他不就丢掉了所有这些品格吗？6. 而且他获得的不是正好与此相反的品格吗？如果他没有去死，难道他获得的不就是怯懦、卑鄙、叛国和怕死的品格了吗？那么，你是不是仍然觉得，梅诺伊库斯因为他的死没有获得什么好处呢？

---

① 希腊原文是 τὸ καλως ὑγιαίνειν ἀγαθόν, τὸ κακῶς κακόν，字面上的意思是 to be healthy in a fine way is good, to be healthy in a bad way is evil，用汉语表达起来非常困难，我们可以说“正确地运用健康就是善的，错误地运用健康就是恶的”，也可以说“以好为目的的健康就是善的，以坏为目的的健康就是恶的”(Oldfather 译文：to be well for a good end is good, to be well for an evil end is evil)。

② 爱比克泰德本人就是瘸腿。

③ 梅诺伊库斯(Μενοικεύς, Menoeceus)，希腊神话人物，克里翁(Creon)儿子，为了挽救自己的祖国特拜(Thebes)而牺牲了自己的生命。参见 Euripides, *Phoenician Maidens*, 913。

"不[,他确实得到了好处。]"

7. 可是,难道阿德墨托斯①的父亲就因为采用那么卑鄙无耻地手段延长自己的寿命所以就从中得到了很大的好处吗?他后来不久不就死了吗?8. 我以众神的名义奉劝你们,不要再羡慕物质材料了吧。首先,不要把自己变成这些东西的奴隶,其次,也不要因此而把自己变成那些既能够给予这些东西又能够把这些东西夺走的人的奴隶吧。

9. "我们能从这些东西里得到好处吗?"

当然,我们可以从所有的这些东西里得到好处,而且我们还可以从辱骂我们的人那里得到好处呢。你说,陪练摔跤的人对一个运动员来说会有什么好处呢?有极大的好处。同样,辱骂我的人赛前锻炼了我,他锻炼了我的耐心,锻炼了我的激情自制力,锻炼了我的温和的性情。你说不对吗?10. 我的陪练抓住我的脖子,矫正我的腰肩,这为我带来了很大好处。教练员说得好:"把他用双手举起来②,他越重,对我就越有好处。"假如一个人锻炼了我的激情自制力,难道说他没有给我带来什么好处吗?11. 这说明,你还是不知道如何才能从别人身上得到好处啊。

"[你的邻居是个]坏邻居,对吗?"

对,对他自己来说[他确实是个坏邻居]。可是对我来说却是一个好邻居,因为他锻炼了我良好的性情和清醒克制的头脑。

"[你的父亲是个]坏父亲,对吗?"

---

① 阿德墨托斯(Ἄδμητος, Admetus),参见 Euripides, *Alcestis* 以及本书第二卷第 22 章第 11 节注释。

② 参见第三卷第 12 章第 9 节。

对。可是，他对于他自己来说确实是一个坏父亲，可是对于我来说却是一个好父亲。12. 这就像是赫耳墨斯的魔棍，人们说，“用它你爱碰什么东西就碰什么东西，碰了以后，这件东西马上就会变成黄金。”而我会说，你爱给我带来什么东西就带来什么东西，我会把它变成好东西。你可以给我带来疾病，侮辱，极刑宣判，所有这些东西，通过赫耳墨斯的魔棍轻轻一点，都会马上变成有好处的东西。

13. “那么，你会拿死亡怎么办呢？”

你所要做的事难道不就是，让它为你带来荣誉，并因此通过具体的行动向世人表明，遵从自然愿望的人到底是什么样子的？

14. “那么，你会拿疾病怎么办呢？”

我会揭示疾病的本质，我会通过我的疾病为我自己带来荣耀，我会坚定不移，我会幸福快乐，我不会奉承大夫，我不会祈祷希望自己死去的。15. 你还想寻求什么别的东西？不管你给我带来什么，我都会把它变成一种幸福、愉快、荣耀的事情，一种我们大家都应该追求的东西。

16. 可是，你却不是这样，你说：小心，不要病倒了，生病可是一件恶事。这就好像有人说，“你要小心点，千万不要有这样的表象，说三就是四，因为这可是件恶事。”朋友，这怎么可能是恶事呢？假如我对它有了正确的认识的话，它还怎么会对我构成伤害呢？而且，相反，难道它不是还会为我带来好处吗？17. 如果我对贫困、疾病、无权无势[①]有了正确的认识的话，这对我来说不就够了吗？这对我不就有好处了吗？你说，我为什么还要在外在的东西

① 原文直译过来是说当不当官。比较第四卷第 4 章第 2、23 节。

里找什么善和恶呢？

18. 可是，我们的实际情况是什么样子的呢？所有这一切只是到这里[①]为止，谁都不会把它带回家。只要离开这里，我们大家马上就会跟自己奴隶，跟自己的邻居，跟挖苦自己的人，跟嘲笑自己的人争斗起来。19. 祝莱斯比乌斯[②]你好运！因为他每天都向我证明，我实际上一无所知。

第二十一章　反对人们轻率地做智者教人

1. 有些人，刚吃进去[条条框框的]原理，马上就想吐出来，就好像闹胃病的人把[吃下去的]饭吐出来似的[③]。2. 首先你得先把这些东西消化掉，这样你就不会这样马上就把它吐出来了。否则，这些东西就真的成了呕哗出来的东西，根本没法吃了。3. 可是，既然消化了，你就应该让我们看看，你自己的主导要素到底因此发生了些什么变化，就好像运动员，做了锻炼，吃了东西，就应该让别人看看自己的肩膀上的肌肉，或者是那些学习各种技艺的人，

① 指教室。这里的意思是说：我们只是在教室里讲一讲道理，从来不用将其付诸实践。

② 莱斯比乌斯(Lesbius)，可能是一个所有在座的人都认识、都讨厌的家伙。

③ 诗人席勒有云：was sie gestern gelernt, das wollen sie heute schon lehren; Ach, was haben die Herrn doch für ein kurzes Gedärm(昨晚学来的东西今天就想教给别人，啊，这位先生的短肠子里装的到底是些什么东西)。

既然学习了某种技艺，就应该把学到的东西展现出来一样。4. 泥瓦匠不会走过来说，“听我给你讲讲瓦工活儿是怎么回事儿”；相反，他会去盖所房子，做出来，向人们证明自己了解这门手艺。5. 你也要做一些这样的事情出来才行。你得像个人似的吃饭喝水，像个人似的穿衣打扮、结婚生子，像个人似的做公民、忍侮辱；像个人似的容忍自己的兄弟，即使他很不讲理；6. 像个人似的容忍你的父亲、儿子、邻居以及同行的伙伴。你要把这些都向我们展现出来，这样，我们就可以看到，你真的从哲学家那里学到一些东西。

可是，假如你不但没有这么做，相反，你却跟我们说，“来，听我给你讲讲我的哲学见解吧。”

去你的吧，你最好还是再找个别人把你的这些东西吐给他吧。

7. “我向你保证，我讲克里西普讲得非常清楚，比谁的都好。而且我还可以在讲解的时候再加上安提帕特和阿奇戴莫斯的生动与激情[①]呢。”

8. 什么?! 难道说年轻人们离开自己的故乡和父母来到这个地方，就是为了这些东西，就是为了听你解释这些破烂语言词汇吗？9. 他们来这里的目的难道不应该是为了在他们回到自己的家乡的时候，能够容忍他人，能够积极地与别人一起工作合作，能够不受激情的困扰[②]，平静安详，他们已经整装待发走向人生的征程，他们已经能够很好地容忍可能发生的一切，并从中为自己赢得荣耀[③]？10. 这些东西连你自己都不具备，你又怎么能够交给别

---

① 西塞罗(Cicero，*Academica*，ii. 143)把它叫做 principes dialecticorum。

② 参见第一卷第 4 章第 1 节注释。

③ 我们现代的教育又是以什么为目的的呢？

人呢？从一开始的时候，除了忙着学习如何解决三段论，如何应付歧义论证①，如何进行提问式论证等等，你还干了些什么？

“可是，某某人他可以开堂授课，我为什么就不能呢？”

11. 奴才，这种事情不是那么随意、那么简单就能做成的。我们必须到了适合的年龄，形成了某种生活方式，得到了神的引导以后才可能做这种事情。

12. 你不同意？任何一个人出海以前都不会不向众神献祭以寻求他们的帮助的；任何一个人在播种以前都不会不召唤谷神得墨忒耳[的帮助]的；我们要做这么重大的一件事情，没有神的庇佑可能顺利得了吗？13. 来找我们上课学习的人能运气得了吗？老兄，你这么做不是在玷污神圣的宗教仪式是什么？你说，“在伊流西斯有一座神庙，这里也有一座。伊流西斯有一个解释秘义的圣师②，那么，我也要在这里做一个解释秘义的圣师。他们那里有传令侍者，我们这里也要任命一个传令侍者。他们那里有手执火炬的侍者，我们这里也要有手执火炬的侍者。他们那里有火炬，我们这里也要有火炬。14. 我们说的话也是一模一样，我们做的事情跟他们做的事情又有什么区别呢？”

你这个极端亵渎神灵的家伙，这难道没有什么差别吗？场合

---

① 参见第一卷第 7 章第 1 节注释。

② ἱεροφάντης（Hierophant，或者 Hierophantes），是一种古希腊伊流欣努斯（因其发源地伊流西斯（Eleusis）而得名）秘仪的主持人。他的主要职责就是在仪式中高声吟诵经文，在仪式开始的时候他要宣布不洁净者必须退场。这类圣师必须为尤摩尔浦斯氏族出身，通常都为年高德劭、声音洪亮的独身男子，而且一经当选，终身任职。后文所说的传令使者（herald）以及手执火炬的侍者（Torch-bearer）都是参与这种宗教仪式的人。

不对，时间也不对，这些仪式能有用吗？不，没用的。人家做这些事情的时候不仅要有祈祷和牺牲，而且解释秘义的人还要事先净化自己的身体，思想上要准备好参加这个古老而神圣的祭奠仪式。15. 只有这样神秘仪式才会为我们带来好处，只有这样我们才会获得这样的表象，古人确立所有这一切知识都是为了教育我们，为了纠正生活[中出现的错误]。16. 可是，你宣扬这些智慧、解释这些秘义的时候，场合不对，时间也不对，既没有献祭牺牲，也没有经过净化仪式；你既没有圣师应该穿着的服装，又没有圣师应该佩戴的发型和头饰，更没有圣师的声音和年龄，而且也没有像圣师一样保持自己的纯净。你只是拣起人家说过的话然后复述一下，你说，这些词语怎么可能自有一种神圣的力量呢？

17. 我们是不能这样做这类事情的[①]。因为，这种事情是意义重大的、神圣[②]的事情，既非一时运气的事情，也非随便任何一个人都能胜任的。18. 何况，即使你光有智慧恐怕都是不能去照看年轻人的，你必须要有一种准备，以宙斯的名义啊，你还有要有一定的身体素质适合做这种工作才成；19. 当年神曾经建议苏格拉底去审查和驳斥人们[的错误做法]，神也建议第奥根尼以那种王者的风范[③]去谴责人们，神还建议芝诺去教导人们，并把那些信条制定下来，同样，你也必须要有神命令你去从事这种事业。

---

① 原文直译过来是说：我们必须用不同的办法来处理这样的事情。为了照应汉语的表达习惯，我把它反译了一下。

② 原文是 μυστικόν，“神秘”。

③ 关于第奥根尼的王者风范，我们可以通过他与亚历山大与波斯国王的会面看出来。比较第三卷第 22 章第 60 节。

20. 可是，你打算要开一个门诊所，可是，除了药品以外，你却什么都没有，你既不知道往哪里用药，也不知道怎么用药，而且你也根本懒得多事去了解[这方面的知识]。21. “瞧，他有眼药膏，我也有。”可是，你有使用这些药品的能力吗？你知道不知道，什么时候、如何用药才会起作用？给什么样的人用药才会起作用？22. 这么重要的事情，你为什么做得这么轻率呢？你为什么这么随便呢？这种事情根本不适合你，你为什么偏偏要干呢？你还是让别人去干这种事情去吧，人家会干得很出色的。不要因为你自己的行为让哲学蒙羞了，不要跟有些人那样给[哲学]这种职业带来坏名声吧。23. 假如你心里很喜欢这些道理，你就[安静地]坐下来，自己一个人好好琢磨琢磨，你自己永远不要说自己是哲学家，也不要让别人说你是哲学家，你应该说，“他错了，因为我想要得到东西的意愿跟以前还没有什么变化，我的行为驱动仍然跟以前一样，我同意的东西还是以前的那些东西，我运用自己的表象的时候情形还是跟以前没有两样。总之，我还没有取得真正的进步。”24. 假如你想要有正确的思想的话，你就要对自己这样想，你就要对自己这样说。否则的话，你干脆还是像以前那样随便轻率地爱干什么就去干什么去吧，因为你就是这么样子的一个人。

第二十二章　论犬儒主义[①]

1. 爱比克泰德认识的一个人，他比较偏好犬儒主义思想，而且打算从事犬儒哲学。他问爱比克泰德，犬儒主义者应该是一种什么样的人，他们的主要看法是什么。爱比克泰德回答道，我们有空余时间的话再详细探讨这个问题；2. 不过，我现在可以这么回答你：没有神[的命令和帮助]，要从事这么重大的事业，只能招致神怒。而且，这样做只能是使自己在大庭广众之下丢脸。3. 因为在一个管理得井然有序的家里，谁也不会站出来对自己说，“我应该做这里的管家。”否则，假如家里的主人听到了你的话，看见你盛气凌人、指手画脚地向别人发号施令的话，一定会把你拉过来臭打一顿的。4. 在我们的这个大城邦[②]里情形也是一样，我们这里也有一位一家之主，他使一切都各得其所，井然有条：

5. “你是太阳：你的职责就是，要在天空中运转，使我们分开一年四季；你要让水果生长，让它们富含营养；你要让风行风止，把温暖带给人的身体；行动吧，[在你的轨道上]运行吧，让所有的一切，无论是最大的，还是最小的，让它们都活动起来。”

---

① 爱比克泰德所描述的犬儒主义者是一种理想的斯多亚派教师，他们比一般的信奉斯多亚派的人在道德上更加要求严厉，生活上更加与世隔绝。——Matheson 注。关于爱比克泰德与犬儒的关系，参见 Billerbeck，1978。

② 即世界城邦。

6. “你是小牛：狮子出现的时候，你要做自己应该做的事，否则你会后悔的。”

“你是公牛：你要走上前去，去战斗，因为这是你应该做的事，而且你也是具有这么做的能力的。”

7. “你有能力带领大军去攻打伊利翁[①]，你就做阿伽门农吧。”

“你有能力跟赫克托尔单打独斗，你就做阿喀琉斯吧。”

8. 可是，假如铁尔西特斯[②]走出来，想做大军的统帅，他是一定不会得逞的；即使他得逞了，他也只会在众人面前让自己丢脸。

9. 你同样也应该认真想想这个问题。事情并不如你所想的那样。10. “我现在穿的是一件粗陋的大衣，到时候，我还要穿一件粗陋的大衣；我现在睡的是一张硬床，以后，我还要睡一张硬床。我还要拿上一只小口袋和一根拐棍，我要到处游荡，遇到谁就向谁乞讨，遇到谁就骂谁。假如我看见有人要拔掉自己身上的毛[③]，或者发型时髦，或者身穿紫衣[④]招摇过市，我就会大声谴责他们。”

---

① 即特洛伊。

② 铁尔西特斯(Thersites)，参见第二卷第 23 章第 32 节注释。

③ 希腊原文用的是 δρωπακιζόμενον，该词的原形是 δρωπακίζω(用 pitch-plaster)，即“假如他使用 pitch-plaster”的意思，Matheson 的注解是：这是一种皮肤光洁器，根据我们前文的内容，这主要是一种拔毛器。男子为了让自己的皮肤光洁细腻，居然要拔掉自己身上的毛，这在现代来说也是很时髦、很让人“不齿”的事情。可见当时文明之发达。参见 *Med. Orib.* 47；*Hierocl. Facet.* 64。

④ 紫色，在西方一直是非常高贵的颜色，只有地位显赫的人才穿，比如恺撒就曾经穿过一件紫色的丝绸大衣去剧院观看表演，结果引来无数观众艳羡的目光，以至于人们都不看戏而看他。大致地讲，紫色在古代西方，几乎相当于我们中国古代的黄色，成了皇帝显贵之流的专用色了。在古代紫色之所以如此尊贵，主要是因为当时用在染色的材料比较珍稀，只能用一种特殊的贝壳动物进行加工。在我们这里显然是指他也想学那条有名的“狗”(the Dog)第奥根尼谴责豪华奢侈的生活了。

11. 如果你认为①犬儒主义者就是这个样子的，那么，你就走远一点，不要走过来，因为这不是你应该做的事情，这跟你没有什么关系。12. 可是，假如你的表象对头，没有把自己想得一文不值，那么，你就要看看，你要着手从事的事业是多么宏大。

13. 首先，在与你自己有关的事情上，你要彻底改变自己现在的行为和做法，你不能再怨天②尤人。你必须完全丢弃自己想要得到东西的意愿，而你想要回避的东西也一定要仅仅是你意愿之内的事情。你不能有任何气愤、怨恨、嫉妒、怜悯，在你眼里，美女、名誉、娈童和美食③根本不是什么美好的东西。14. 因为你应该知道，许多其他人，当他们做这种事情的时候，他们总会有墙、房子或者黑暗保护自己，他们总有许多东西来掩藏自己。他们可以把门关上，再派个人站在门口，假如有人来了，就说他不在，或者，他没空儿。15. 可是，对于一个犬儒主义者来说，他不是用这些办法来掩藏自己，而是用自尊来保护自己。否则，他们在大庭广众之下赤裸着身体，就显得太厚颜无耻了。这就是他的房子，这就是他的门，这就是他派到门口站岗的奴仆，这就是他[掩藏自己]的黑暗。16. 因为他不应该想着要隐藏自己所做的一切，否则的话，他[这个人]就消失了，他就失去了犬儒主义者[的品格]，他就失去了在户外[阳光下]生活着的人[的品格]，他就失去了自由人[的品格]；

---

① Φαντασιη，“认为”，与“表象”同源。

② 原文为“神”。

③ 原文是 πλακουντάριον(蛋糕)，看来当时的人认为蛋糕是一种最好吃的东西，不知他们的蛋糕是怎么做的，他们的生活水准是什么样子的，一块蛋糕居然让他们如此艳羡。

如果这样的话，他实际上已经害怕外在的东西了，他已经需要把自己隐藏起来了。可是，当他想要把自己隐藏起来的时候，他又总是无法把自己隐藏起来。因为，他应该到哪里隐藏自己，怎么隐藏自己呢？17. 而且，万一这位大众的导师，这位老师，碰巧被人发觉了自己的丑态，你说，他会多么痛苦？18. 假如一个人害怕这些东西，他还能够运用自己全部的心灵来监督别人呢？不，没办法了，不可能了。

19. 所以，首先，你一定要净化自己的主导要素①，坚持这样一种生活方式：20. “从今以后，对我来说，我的思想就是我应该努力加工的材料，就好像木材之于木匠，皮子之于鞋匠；我的工作就是要正确运用表象。21. 身体对我来说什么都不是，我的四肢、躯干对我来说也同样什么都不是。死亡？它愿意来就让它来吧，不管它是我整个肉体的死亡还是我部分身体的死亡。22. 逃跑？你是说我应该逃跑？往哪里逃呢？谁能把我从这个世界弄走呢？不，谁都没这个能耐。可是，不管我走到哪里，哪里都会有太阳、月亮、星星、梦想、[神给我的]预兆和众神的陪伴。”

23. 其次，即使做了这样的准备，一个真正的犬儒主义者也不能就此而满足。因为，他必须明白，自己就是宙斯派给世人的信使，他要告诉人们，什么是善的东西，什么是恶的东西，他要告诉人们，他们彷徨徘徊，到处寻找善和恶，可是，他们寻找的地方既没有善也没有恶；而真正有善和恶的地方，他们却没有去寻找。另外，

---

① 指灵魂。

他还必须明白，自己就是一个侦察员，24. 这就好像是第奥根尼一样，在喀罗尼亚战役①之后，[有人抓住了他，]当人们把他带到了腓力国王的面前的时候，他自称是被派来进行侦察的。因为，实际上，一个犬儒主义者就是一个发现什么东西是友善的、什么东西是敌对的侦察员②；25. 他的责任就是要精确地侦察，然后回去以后如实地汇报，他不能[因为自己观察到的情况而]惊恐万状，把不是敌人的人说成了敌人，不能因为自己观察到的表象而心神不宁、头脑混乱。

26. 如果有必要的话，他还必须站在悲剧舞台上，像苏格拉底一样大声地说："人们啊，你们匆匆忙忙地要到哪里去？③ 不幸的人们啊，你们到底是在干什么？ 你们就像是盲人一样彷徨来彷徨去，你们离开了正道，走上了另一条道。你们在没有和平和幸福的地方寻求和平和幸福，有人告诉你们和平和幸福在什么地方，可是，你们又不相信他。"27. 你们为什么要到外面去去寻求呢？ 为什么你们要在肉体上去寻求呢？ 幸福不在这些地方④。假如你不相信的话，你就看看米洛，看看奥佛利乌斯⑤好了。幸福是在财富

---

① 喀罗尼亚(Chaeroneia)，古希腊皮特拉且斯山上的设防城镇，是通往北方平原的门户。公元前 338 年，马其顿的腓力二世在此打败特拜(Thebes)和雅典。喀罗尼亚比较有名的是其狮子雕像。

② 比较第一卷第 24 章第 3—10 节。

③ Plato, *Cleitophon*, 407A—B.

④ ἐν σώματι οὐκ ἔστιν 由于断句的不同理解也有所不同。Oldfather、A. A. Long 的断句：ἐν σωματι οὐκ ἐστιν. (it is not in the body) George Long 等人的断句 ἐν σώματι; οὐκ ἔστιν. ([why seek it]in the body? It is not [there].)我这里根据的是后者。

⑤ 米洛(Myro)和奥佛利乌斯(Ophellius)，可能是当时著名的运动员或角斗士。

上吗？不，不在。假如你不相信我，你就看看克罗伊斯①，看看现在的那些富人们吧，看看他们的生活充满了多少悲泣。幸福也不在权力上。否则的话，那些当过两次、三次执政官的人就应该生活幸福了，可是，他们并不幸福。28. 那么，对于这些问题，我们到底应该相信谁呢？应该相信你这样一个从外部的东西上观察事物、被表象弄得眼花缭乱的人呢，还是相信我们这里提到的这些人？29. 可是，他们是怎么说的呢？大家听听吧，正是因为拥有了执政官那样的荣耀和显赫的地位，所以他们才痛苦地呻吟和长吁短叹，想想吧，他们觉得自己因此反而生活得更加悲惨、更加危险。30. 幸福也不在至高无上的王权。否则的话，尼禄就过得幸福了，萨丹纳帕路斯②就过得幸福了。可是，即使是阿伽门农，他的地位比谁都高贵，可是，他照样很不幸福。当别人鼾然入睡的以后，他在干什么？

---

① 克罗伊斯(Croesus)，死于大约公元前 546 年。吕底亚最后一个国王，以其财富著名。即位后，攻占以弗所和安纳托利亚西部其他城市，从而完成了其父征服爱奥尼亚大陆的大业。但由于缺乏海军，只好与爱奥尼亚各岛屿结成联盟。后他又入侵安纳托利亚东部，之后，当他回军萨迪斯企图重整兵力时，波斯居鲁士二世紧紧追击，奇袭萨迪斯，将他活捉。

② 萨丹纳帕路斯(Sardanapallus)，传说中亚述国王，以其奢侈的生活方式闻名。大不列颠百科全书说，他显然是两个历史人物的混合，即亚述巴尼拔(Asurbanipal)和沙马什-舒姆乌金。根据迪欧多勒斯·西库洛斯的记载，他极力模仿女人的衣着、声音和姿态，每天纺纱缝衣。据说，亚述之所以为米底人(Mede)、波斯人和巴比伦人所灭，就是由于他的缘故。米底人阿拔斯(Arbaces)因为讨厌他的女里女气阴谋叛乱。他在自己最喜爱的嫔妃米拉(Myrra)的鼓励下，站在三军的前列，结果三次击败判军，但最终战败。后来，在米拉引诱下，他在宫殿里队起巨大的柴垛，命人把他本人、奴仆和妃子们一起放在上面，米拉点火以后，跳入火堆与他一起被烧死。著名诗人拜伦(Byron)在 1821 年曾作同名戏剧以记其事。1827 年画家 Delaroix 受其启发作画亦名 *Sardanapalus*。

“他从自己的头上，把许多头发连根拔掉。”①

他说的是什么？

他说，

“我很彷徨，

我辗转反侧，

我的心要跳出我的胸膛。”②

31. 不幸的家伙，你的什么东西出了毛病？是你的财产？不，不是。是你的身体？不，不是。是啊，你非常富有，“你有的是黄金和黄铜”③。那么，你到底有什么不对？你的某一部分，也就是我们常常用来希望得到东西、回避东西，驱动我们到底应该采取行动还是不采取行动的那一部分让你给忽视了、腐蚀了。32. 如何忽视的呢？它不知道善的本质是什么，虽然它天生就是为了善而存在的，它不知道恶的本质是什么，它不知道什么是属于自己的，什么是属于别人的；当本来属于别人的东西出了问题的时候，它说道，“我真不幸啊，希腊人处于危险之中了。”④33. 可怜啊，你的主导要素，你唯一忽视的、唯一没有关心的就是它。

“希腊人完了，他们要被特洛伊人杀死了！”

难道特洛伊人不杀死他们，他们就不会死了吗？

“他们当然会死了，不过，不会马上一下子都死掉。”

---

① Homer, *Iliad*, x. 15.

② Homer, *Iliad*, x. 91.

③ Homer, *Iliad*, xviii. 289. 不知道这里的铜是不是指青铜武器，也就是说他有庞大的军队？

④ 这是在模仿阿伽门农的口气说话。

这又有什么关系呢？假如死亡是一件恶事，那么，不管他们是一个一个死，还是一块儿死，都一样是恶事。死不就是灵魂和肉体分开了吗，还会怎么样呢？

“不会怎么样了。”

34. 假如希腊人死了，难道说大门就永远向你关上了吗？难道说，你就不能去死了吗？

“不，我能。”

既然如此，你为什么还要如此悲痛呢：“啊，君王啊，你手执宙斯的权杖”？

不幸的君王，就跟不幸的神一样，是不存在的①。35. 再说，[君王，]你又是什么？实际上，你就是一位牧羊人②，因为你的悲泣就好像牧羊人因为狼叼走了一只羊而悲泣一样，而你统治的臣民就好像牧羊人放的羊一样。36. 你为什么要到这里来呢？③ 难道是你想要得到东西的意愿处于危险之中了吗？难道是你想要回避东西的意愿处于危险之中了吗？或者还是你采取行动或者不采取行动的驱动处于危险之中了吗？

“都没有，”他回答，“不过我可怜的弟妹被人掳走了。”

37. 难道让人把一个淫荡的女人抢走不是一件很好的事情

---

① 在爱比克泰德看来，真正的君王是充满智慧的人，也就是说，他们早已是自由的人了，所以是不可能不幸的。

② 荷马经常把国王比作牧羊人，把百姓比作羊群。

③ Robin Hard 认为“这里”指的是特洛伊。Oldfather 言，Capps 认为是指“羊群”之中，即指阿伽门农以国王的智慧居然堕落到了愚昧平民的地步。这种解释似乎有点牵强。我个人以为这里的意思是“你为什么要落得这样的境地呢？”也就是说，“这里”指的是这样的境地。

吗？

“那样的话，特洛伊人不就要瞧不起我们了吗？”

特洛伊人是一些什么样的人呢？他们是智慧的还是愚昧的？如果是智慧的，你为什么要跟智慧的人打仗呢？如果是愚昧的，你为什么还要在乎他们呢？

38. 既然善不在这些东西上，那么，善到底在什么东西上呢？请你告诉我，信使和侦察员先生[①]。

善就在你以为不在的地方，善就在你根本没有想到要去寻找的地方。因为假如你真的那样想的话，你就一定会在你自身里找得到它，这样，你也就不会在外面彷徨不已，不会去想着得到别人的东西，以为这就是你自己的东西了。39. 把你的思想转向你自己吧，认真思考一下你自己所拥有的天然认知吧。你认为善是一种什么东西？

“善就是平静安详，幸福快乐，无拘无束。”

好，可是，你难道不也觉得，它同时天然地就非常伟大、珍贵、不会受到任何伤害吗？40. 那么，我且问你，你应该去什么样的材料里去寻找这种平静安详、幸福快乐、无拘无束的东西呢？是在奴性的东西里还是在自由自在的东西里去寻找呢？

“在自由的东西里去寻找。”

你的这个小小的躯体是受奴役的呢，还是自由的呢？

“我不知道。”

---

① 原文即 κύριε“主人”这个词。参见第一卷第 29 章第 48 节、第二卷第 7 章第 9 节、第二卷第 15 章第 15 节、《道德手册》第 40 条注释。

难道你不知道，你的身体是热病、痛风、结膜炎、痢疾、暴君、火、刀剑等等一切比它强的东西的奴隶吗？

“对，它确实是这些东西的奴隶。”

41. 那么，任何属于身体的东西怎么可能无拘无束，不受阻碍呢？本来是僵死[1]的东西，土和泥，怎么可能是伟大的、珍贵的东西呢？42. 难道说，你所有的东西没有一件是自由的了？

“很可能没有了。”

有谁能够强迫你同意自己认为是错误的事情呢？

“没有人能够强迫我这样做。”

有谁能够拒绝同意自己认为是真实的东西呢？

“没有人能够拒绝。”

所以，你瞧，你在你自身里就有一种本来就是自由的东西。43. 假如你没有一种表象使你认识到什么对你是有利的，什么是你不应该做的，你们有谁会产生想要得到东西的意愿，或者想要回避东西的意愿？你们有谁会驱动自己去采取行动或者不采取行动，你们有谁会把一件东西确立为自己的行动目标？

“没有人会这样做。”

所以，可见，在这些方面，你也有一种不受任何阻碍、自由自在的东西。44. 既然如此，不幸的人啊，你就应该在这个地方加把劲，专心致志地投入到这个地方，到这个地方去寻找真正的善。

45. “可是，如果一个人一无所有，赤身裸体，没有房子，没有家庭，贫困潦倒，没有奴隶，没有城邦，这样的人怎么可能过上一种

---

① 参见第一卷第 19 章第 9 节注释 、第一卷第 19 章第 9 节注释。

平静安详的生活呢?”

46. 瞧,神不是已经派来一个人通过具体的实践让你瞧瞧这完全是可能的吗? 47. “你看看我,我没有城邦,没有房子,没有财产,没有奴隶;我睡在地上,我没有妻子,没有孩子,没有执政官那样的豪宅,我只有天、地和一件破旧的大衣。48. 你说,我还缺少什么东西呢? 我不是没有痛苦、没有恐惧吗? 我不是自由自在吗? 你们有谁看见过我没有得到我想要得到的东西,或者落入自己想要回避的东西里了呢? 我怨天尤人过吗? 我指责过别人吗? 你们有谁见过我神情忧郁过? 49. 你们害怕的人,你们崇拜的人,我是如何跟他们见面的? 我难道不是把他们当作奴才一样对待吗? 有谁在见到我的时候没有觉得他见到的是他的国王和主人?”

50. 这就是犬儒主义者的语言,这就是犬儒主义者的品格,这就是犬儒主义者的生活目标。你不同意? 你偏要说,造就犬儒主义者品格的只有一小只口袋,一根棍子,一口牙而已;你给他什么他就狼吞虎咽地吃什么,他会不合时宜辱骂遇到的人,甚至还要[脱光衣服]展示一下自己美丽的肩膀。

51. 你现在明白自己想要从事的事业是多么重大的一个事业了吧。你还是先拿一面镜子,照照自己的肩膀,照照自己的腰,照照自己的大腿。52. 我的朋友,你要报名参加的是奥林匹克运动会,而不是什么无聊可怜的小比赛。在奥林匹克运动会上,运动员不是简单地参加比赛,被人打败以后走掉就完了,首先,他不只是要在雅典人面前丢脸,在拉栖戴蒙人[①]面前丢脸,在

① 即斯巴达人。

尼科波利斯[①]人面前丢脸，而是要在全世界的人面前丢脸；其次，如果他轻率地去参加比赛的话，他还要挨顿鞭子作为惩罚，而且在挨鞭子之前，他还得忍受炎热和干渴，弄得满脸都是沙土[②]。

53. 你要好好想一想，认识你自己，求求神谕，没有神的帮助，你什么都不要干。54. 因为，假如神要建议你干什么的话，你放心，他要么是想让你做一位伟人，要么就是想让你经受许多鞭打。非常有趣的是，这好像是做一个犬儒主义者命中注定的一种人生经历。他必须得像一头驴一样让人家抽打，然后，人家抽打他的时候，他们还要真心地爱这位抽打他的人，好像这个人是所有人的父亲和兄弟一样。[③]

55. 不，不[，你一定不会这么做的]。要是有人抽打你，你一定会站在大庭广众之下，大声地说，“皇帝啊，在你统治下的和平里，我遭受了多大的痛苦呀！我要去地方总督那里去评评理。”

56. 可是，除了派他到这个世界上来、让他为他服务的宙斯以外，皇帝、地方总督等等之类的人对于一个犬儒主义者又算得了什么呢？除了宙斯，他还会请求谁的帮助呢？他难道还不相信，不管他遭受了多少痛苦，这都是宙斯在锻炼他吗？57. 海格利斯，当他经受欧律斯透斯[④]的考验的时候，他不仅从来没有觉得自己很不幸，相反，他毫不犹豫、毫不退缩地去完成了自己的任务。难道说，他会因

---

① 尼科波利斯(Nicopolis)，希腊文就是“胜利城”的意思，史称“亚克兴胜利城”，在现在希腊的尼科波利斯。屋大维做了罗马皇帝以后，为了纪念自己在亚克兴角取得的辉煌胜利，于公元前 31 年建立此城。爱比克泰德被从罗马赶出来以后就生活在这里。

② 参见第三卷第 15 章第 4 节注释。

③ 比较《马太福音》5:39—44;《雅各书》1:2。

④ 参见第一卷第 6 章第 32 节关于海格利斯的注释。

为宙斯对他的锻炼和要求而气愤地大声呼喊吗？难道说，他不是很配拿第奥根尼的拐杖吗？58. 听听第奥根尼在得了热病的时候是怎么对过路的人说的吧①："可怜的家伙们，你们为什么不停一停呢？你们走那么远的路就是为了去奥林匹克观看运动员们是怎么战斗的，怎么被击败的，可是，难道你们就不想看看一个人是如何跟热病战斗的吗？"59. 难道像他这样的人会指责派他来到这个世界的神虐待了他吗？不，他为自己在这样的境遇里生活而感到自豪和荣耀，他希望自己成为所有过路人仰慕的榜样。再说，他凭什么要指责神呢？难道说因为自己品行端正、道德高尚为人所赞誉，所以要指责神吗？60. 另外，对于贫穷、死亡以及痛苦，他又是怎么说的来着？他是如何把自己的幸福跟那位伟大君王②的幸福相比的呢？他说，这两者根本无法相提并论。61. 因为只要心烦意乱，只要有痛苦，只要有恐惧，只要有欲望没有得到满足，只要有些事情你想回避却回避不了，只要有嫉妒和猜疑，我们怎么能够走上通往幸福之路呢？哪里有错误的认识和看法，哪里就会有所有这些情感。

62. 那个[向爱比克泰德提问的]年轻人又问，假如一个犬儒主义者病了，有一个朋友要请他去他家里这样好照顾他，你说他该不该接受这个邀请呢？爱比克泰德回答：请问，犬儒主义者在哪儿能找到朋友？63. 因为，那位邀请他到他家去的人也应该跟他一样也是一位犬儒主义者，这样，他才配做一位犬儒主义者的朋友。假如他想做一个合格的犬儒主义者的朋友，他就应该跟那个犬儒主义者一样分享这柄权杖和这个王国，他也应该做一位称职的宰

---

① 亦请参见 Jerome, *Adv. Jovinianum*, 2. 14.

② 指波斯国王。

相，就像第奥根尼是安提斯泰尼斯的朋友，克拉底是第奥根尼的朋友一样。64. 你是不是认为，假如一个人走到一个犬儒主义者面前，向他表示致敬，那么，他就成了犬儒主义者的朋友，65. 而且那位犬儒主义者也就会认为，他完全配得上在自己家里招待一个犬儒主义者了呢？因此，假如你是这么想的，这么认识的，那么，你最好还是找一个漂亮的粪堆，待在上面去得热病去吧，它也许会为你挡着点北风，这样你也不至于挨冷受冻了。66. 可是，我觉得，你好像很想找户人家进去待一会儿，这样起码可以吃一个饱。既然如此，你为什么还想着手从事这么伟大的事业呢？

67. “可是，”那个年轻人说道，“犬儒主义者不是认为，一个人的主要责任就是娶妻生子吗？”

假如整个城邦里的人都是智慧的人，爱比克泰德回答，恐怕他们谁都不会轻易选择犬儒主义这个职业的。因为，他为了谁才选择这种生活方式呢？68. 可是，假如我们假设他应该这么做，那么，谁也阻止不了他娶妻生子；因为，他的妻子就会跟他一样也是一个犬儒主义者，他的岳父也是一位犬儒主义者，而且，他们的孩子长大以后他也要把他们培养成犬儒主义者。69. 可是，现在的情况是，现在的世界还仍然是一个排兵布阵、准备战斗的战场，犬儒主义者应该完全把自己奉献给神，为神服务，[①]而且恐怕还不应该从这个职责上稍微分一点心，在每个战士之间来回走走，做一些日常生活中的一般事务，搞一搞一般生活中才可以搞的人际关系，似乎，假如他不

---

① 比较《哥林多前书》7：2，35 也是用的同一个词 ἀπερίσπαστος，aperispastōs (service，ministration，服务)说服有些人不要结婚，而且他也把当时的生活状况描述为一支排兵布阵、准备战斗的军队。保罗在《提摩太后书》第 4 章中还说，战斗的人不应当纠缠于人间俗务。

这么做，他就失去了一个可敬的善人应该具有的品质；可是，实际上，假如他这么做了，他就会失去神的信使、侦察员和传令侍者[的品行]。70. 因为，你知道，他必须对他的岳父尽一些义务，他必须对他的妻子的亲属尽一些义务，而且，他还应该对他的妻子尽一些义务。而且，他还要被迫放弃[作为一个犬儒主义者的]职责，在自己家人生病的时候照看他们，养活他们。71. 更不用说，比如，他得弄只水壶来，这样他才能给孩子烧水洗澡；他还得有羊毛、油、床和杯子，以备妻子生孩子使用。——这样，家里需要的家什就会越来越多。72. 我还没说其他一些他应该做的事情和让他分心的工作呢。如果是这样的话，我们所说的那个君王，那个投身于大众利益，

百姓托重任，事事俱挂心①

的君王哪里去了呢？这样的话，该由谁来照顾别人，照顾那些已经结婚生子的人呢？该由谁来监视那些人，看看他们到底是善待了自己的妻子，还是虐待自己的妻子呢？该由谁来留意什么人吵吵闹闹，哪一家人家过得和和睦睦，哪一家人家别别扭扭呢？该由谁来到处走走，像大夫一样，给人们把一把脉？73. “你得了热病了”、“你头疼了”、“你痛风了”。“你应该节食②”、“你应该吃东西”、“你不能洗澡”、“你需要做手术”、“你应该用烧灼术③。”74. 他如果忙

① Homer, *Iliad*, ii, 25.

② 比较第二卷第 17 章第 9 节。

③ 原文用的词是 καυθῆναι(Cautery)，意即烧灼术也。所谓烧灼术者，就是用腐蚀性的药剂，或者极热、极冷的工具，切除病变了的异常组织。此词来源于希腊文 καυσόω(causo-)，烧灼(burn)的意思。大概本来就是用烧红的工具来进行切除手术。这就像草原牧民用烧红的铁铲烙掉出生几天羊羔过长的尾巴，因为尾巴太长，羊长大了就是很大的负担和累赘。虽然残忍，但也是一种治病的办法。

于料理自己的那些日常生活事务的话，哪里还会有时间从事这些[犬儒主义者的]事业呢？因为他不是还得挣钱让孩子穿上小衣服，带上小写字板笔和小笔记本，送孩子上学吗？除此之外，他不是还得给孩子挣钱买床吗，因为他的孩子又不能一生下来就做一个真正的犬儒主义者？否则，他这么把孩子弄死，还不如一生下就把孩子扔了呢。75. 看看吧，如果让犬儒主义者结婚生子，我们会让他们沦落到了什么地步？76. 我们是在如何剥夺他们作为君王的权力？

“你说得对，可是，克拉底他就结婚了。”

你说的这个例子是一个特殊的例子，他们相爱了，而且你可以说，他娶的这个女人也是一个克拉底①。而我们现在谈的是一般意义上的婚姻，而不是那种特殊情况下的婚姻②。所以，从这个角度出发，我们说，就目前的状况而言，婚姻对于犬儒主义者来说不是最重要的事情。

77. “既然如此，”那个年轻人问道，“犬儒主义者如何才能维

---

① 克拉底的妻子叫做 Hipparchia，不顾父母的阻挠坚持跟克拉底结了婚，而且跟他过着一样的犬儒主义生活。他们教育自己孩子的方法也很特别。据说他们的孩子问他们自己是怎么生出来的，他们俩就把他们带到妓女那里去让他们自己亲自观察。参见 D. L. vi. 96。

② ἡμεῖs δὲ περὶ τῶν κοινῶν γάμων καὶ ἀπειριστάτων σητοῦμενκαὶ ὄυτως ζητοῦτως. . . 四种英文译本对这句话的理解都不一样。(Matheson：ordinary marriages which are liable to distraction; Oldfather: but our inquiry is concerned with ordinary marriage apart from special circumstances,. . . ; George Long：we are inquiring about ordinary marriages and those which are free from distractions; Hard: but our inquiry is about ordinary marriages, which are not affected by these special considerations,. . .)我这里的翻译主要是采纳了第二和第四种译法。

系社会的生存和运转呢?”

以神的名义,难道说,如果给这个世界带来两三个难看的小猪猡来顶替他们,那么,这样的人就对社会做出了更大的贡献吗? 难道他们的贡献比那些监督着整个人类,观察着所有的人,看他们干了些什么,如何生活,从事些什么工作,忽视了什么职责的人做出的贡献还要大吗? 78. 难道说,那些把孩子留给特拜的人比至死都没有一个孩子的艾帕米农达①还要好,而且他们为特拜人做的善事比艾帕米农达还要多? 难道说,普里阿摩斯,生了五十个不肖之子,他对大家的贡献比荷马还要大? 还有,难道达纳乌斯②和艾俄鲁斯③都比荷马做的贡献还要大吗? 79. 难道说,一个人当了将军,写了文章,就可以不结婚生子,因为这样的人人们不会认为他无法抵消他没有孩子的不足,而做一个犬儒主义者的君王就不能抵消不要孩子的不足了吗?

---

① 艾帕米农达(Epaminondas,公元前? ～前 362 年),特拜(Thebes)城杰出的政治家和将军。公元前 371 年,特拜人在他的率领下在 Leuctra 打败入侵的斯巴达人,从而结束了斯巴达人对整个希腊地区的统治。公元前 370/369 年,他率军进攻伯罗奔尼撒,帮助阿卡底人(Arcadians)推翻斯巴达人的统治,确立麦西尼亚(Messenia)的独立。公元前 364 年他又率军进攻雅典,挑战雅典在海军上的军事优势。公元前 362 年,他再次攻打伯罗奔尼撒,以重新确立特拜在该地的权威。雅典和斯巴达联军战败,但艾帕米农达也在战斗中牺牲。艾帕米农达是古希腊时期最伟大的军事将领,他的战术备受亚历山大大帝父子的推崇。

② 达纳乌斯(Danaus),希腊传说中埃及国王的儿子,因自己的孪生兄弟驱逐,来到阿尔戈斯,成为那里的国王。后来,他被迫答应将自己的 50 女儿嫁给他的孪生兄弟的 50 个儿子,但他下令每个女儿在新婚之夜杀死新郎,除了许珀耳涅斯特以外,所有其他女儿都照办了。

③ 艾俄鲁斯(Aeolus),这里不是指风神 Aeolus,而是指希腊神话中色雷斯地方马格内西亚的国王,他的女儿和儿子因近亲通奸而自杀。欧里庇得斯失传的剧作《艾俄鲁斯》就是以此为主题的。

80. 也许我们还没有真正意识到第奥根尼的伟大，也没有真正理解他的人格价值。我们且看看现在的犬儒主义者吧，他们只不过是

饭桌旁的狗，看门的畜生，①

他们除了放屁拉屎之外恐怕没学到先前犬儒主义者们一丁点儿东西。

81. 假如我们了解了到底什么叫犬儒主义者，也许我们就不会因为他们不结婚生子而感到惊诧了。老兄，他是所有人的父母，所有的男人都是他的儿子，所有的女人都是他的女儿，他就是这样对待所有的人，他就是这样照料着每一个人。82. 难道你认为，他完全是出于爱管闲事才责骂自己遇到的人吗？他这么做，完全是作为一个父亲，作为一个兄长，作为所有人的父亲——宙斯——的臣仆才这么做的。

83. 你也许还会问我，犬儒主义者是不是应该参与城邦政事呢？

84. 傻瓜，难道你还能找到比他现在所从事的事业还要伟大和重要的政事吗？

你是不是还会问，一个犬儒主义者是不是应该走上前来，对所有的雅典人讲讲财政税收和物资供应的问题，虽然他本来应该做的是，对所有的人，雅典人、科林斯人、罗马人，都谈一谈，谈的问题不是物资供应，不是财政税收，不是和平和战争，而是幸福和不幸，好运和厄运，奴役和自由？85. 这样一个人，他管理的是这样的一

---

① Homer, *Iliad*, ii. 25; xxii. 69.

个城邦，而你却要问我他是不是应该从事[你所谓的]城邦政事？你还不如干脆问我，他这样的人，是不是应该当个一官半职算了。我跟你说吧，傻瓜，有什么样的官职比他现在的官职还要大的呢？

86. 一个犬儒主义者还应该具有某种身体素质。因为，假如他的身体显得很消瘦，面黄肌瘦，脸色苍白，那么，他所做的见证就不会有多少分量。87. 因为，他不仅要通过自己灵魂的品质来向那些门外汉证明，不需要他们所推崇的那些东西，照样可以做一个高贵的善人，他还要通过自己的身体向人们表明，他的这种没有房子露宿街头的简朴节俭的生活甚至对身体也是没有任何危害的。88. “瞧瞧吧，”他可以这样说，“我可以作证，而且我的身体也可以作证。”第奥根尼就是经常这么做的。因为他走来走去的时候，经常神采奕奕，精力充沛，吸引了许多人的目光①。89. 可是，如果一个犬儒主义者让人心生怜悯之情，那么，人们就会把他当作是一个乞丐，谁都会躲开他，谁都会冒犯他。同样，他也不应该显得肮脏不堪，结果把人家吓跑；他的那种邋遢应该是一种干净漂亮的邋遢。

90. 另外，犬儒主义者还应该有一种自然的优雅和机智，否则，他就只能是一个傻里傻气的家伙。只有具备了所有这些品质，他才能，不管出现什么问题，都能迅速而得体地应付自如。91. 有人问第奥根尼，“你是不是就是那个不信神的第奥根尼？②”第奥

---

① 根据拉尔修(D. L.，6，81)的说法，其部分原因是由于他经常给自己身上涂油。

② D. L. vi. 42.

根尼回答，“神那么讨厌你，我怎么会不信神[1]呢？”[2]92. 又有一次，他正在睡觉，亚历山大[3]站在他的面前，引了一句荷马的诗对他说：

整夜昏昏睡，何以足咨询？[4]

第奥根尼在半梦半醒之间答道：

百姓托重任，事事俱挂心。[5]

93. 但是，最重要的是，一个犬儒主义者的主导要素[6]必须要比太阳还要纯洁，否则，他就必然是一个狡猾的无赖和没有原则的人，他自己干恶事却还要骂别人恶。94. 这是什么意思呢？这个世界的有些国王和暴君，尽管他们自己很邪恶，可是他们却还要指责别人，惩罚那些干恶事的人，因为他们有士兵和武器。可是，对于犬儒主义者来说，他们没有士兵和武器，他们有的是良心，是他们的良心而不是士兵和武器给了他们这种权力。95. 因为他知道自己是在为了全体人类而守望着和劳碌着，他知道自己的睡眠是纯净的，而且睡眠会使他更加纯净，而且，他所思想的事情从来都是要做神的朋友，宙斯的臣仆，与宙斯共同治理这个世界，所以，无论什么时候，他都准备着这样一句话：

---

① 原文这里用的词是 θεούs，gods，众神。

② 参见 D. L.，6，42。Capps 说，Aristophanes，*Eq.* 32—34 已经使用过这个笑话。

③ 参见 Theon，*Progym.* 5；Stengel，II. p. 98；Natrop，*Real-Encyclopadie*，V，767。

④ Homer，*Iliad*，ii. 24.

⑤ Homer，*Iliad*，ii. 25.

⑥ 指灵魂。

指引我吧，宙斯，啊，你，我的命运；①

"如果神喜欢这样，那么，就让它这样好了"②。96. 那么，为什么他就不能自信地、自由地对自己的兄弟，自己的孩子，或者一句话，自己的亲人，说这样的话呢？

97. 因此，既然他有着这样的心胸，那么，他这样做就不是爱管别人的闲事，因为，当他监视着人间事务的时候，他并不是在干涉别人的事务，他是在管理着自己的事务，否则，你干脆把军队里的将军对士兵的视察、考核和监视甚至对那些不守纪律的士兵的处罚也叫做爱管闲事算了。98. 可是，假如你自己在腋下藏着一块可口的蛋糕，而你却还要责骂别人，我就会对你说，"你还不如找个角落，吃掉你偷来那块蛋糕呢"；99. 别人的事跟你又有什么关系？你是谁呀？你是牛群里的公牛，还是蜜蜂里的蜂王？公牛和蜂王都有大自然赐予的标志[表明自己的特殊地位，可是，你有吗？]你把你的标志拿出来让大家瞧瞧。假如你只不过是一只没用的雄蜂，却偏偏说自己就是蜂群的王，难道你就不觉得，你的那些同胞们会像蜜蜂对雄蜂一样把你揪下来赶走吗？

100. 犬儒主义者也应该具有一种忍耐的精神，这样即使是平民大众们都可能会认为他就像一块石头一样感觉迟钝。无论谁对他的辱骂都算不了什么辱骂，无论谁对他的打击都算不了什么打击，无论谁对他的侮辱都算不了什么侮辱，他已经把自己的身体完

---

① 克理安特斯(Cleanthes)语。比较第二卷第23章第42节注释。参见第二卷第23章第42节、第三卷第22章第95节、第四卷第1章第131节、第四卷第4章第34节、《道德手册》第52条。

② Plato, *Crito*, 43D.

全交给了大家，谁爱把它怎么着就可以把它怎么着。101. 因为，他在自己的心中牢记着：劣的东西总有它劣的地方，而且，在这个方面，它永远是劣的，优的东西永远要战胜它；他自己的身体总是比众人的身体弱，弱的永远要输给强的。102. 因此，自己注定要输的竞赛，他是永远不会卷入的；而且，不属于自己的东西他就会马上拱手退让的，而处于被奴役地位的东西他是永远不会要的。103. 但是，只要有意愿，只要有对表象的运用，不管是在哪里，你都会发现，他是多么眼明手快，你完全可以说，“百眼巨人阿尔戈斯①跟他比起来也只能算是个瞎子。”104. 他的同意是不是太匆忙？他采取行动的驱动是不是太草率？他想要得到东西的意愿是不是落过空？他想要回避的东西是不是落在过他的身上？他是不是自己有的希望没有实现？他是不是曾经吹毛求疵过？他是不是感到过自卑？他是不是曾经嫉妒过别人？105. 这就是他所有注意力所关注的焦点。而至于其他的一切，他都会躺在那里，打着呼噜睡大觉[，漠然处之]，——平安无事喽。因为谁都偷不走他的意愿，谁都主宰不了他的意愿②。106. 可是，他的肉体呢？对啊[，你可以夺走他的肉体，你也可以主宰他的肉体]。那么，他的那一点点财产呢？对啊[，你可以夺走他的财产，你也可以霸占他的财产]。而且你还可以夺走他的官职，你也可以毁掉他的荣誉。可是，这些东西他又有什么可在乎的呢？假如有人拿这些东西来要挟他的话，他会对他说，“去你的吧，我看你还是吓唬孩子去吧。孩子们也许会觉得你的这个面具很可怕，可是，我却明白，这些面具

① 参见第三卷第 1 章第 38 节注释。

② 匹夫不可夺志也。Marcus Aurelius，xi. 36 就引用了这句话。

只不过是用陶瓷做的，里面什么东西都没有。”

107. 这就是你想着要去从事的事业。所以，以神的名义，我劝你先等一等，先看看自己的装备吧。108. 听听赫克托尔对安德洛玛刻是怎么说的吧：“你还是进屋去吧，”他说，“织布去吧”：

战争是男人的事情，是所有男人的事情，

尤其是我的事情。①

109. 所以他非常清楚他自己的装备和妻子的无能之处。

第二十三章　致那些只是为了炫耀而读书讨论的人

1. 首先，你要告诉自己到底希望成为一个什么样的人，然后再去做你正在做的事情，因为，我们在干所有其他事情的时候都是这么做的。2. 希望进行体育锻炼的人，首先要决定自己到底希望做哪一种运动员，然后再根据这个目标进行锻炼。假如你想参加长跑比赛，那么，你就要采用这样的饮食方式、这样的行走方式、这样的按摩方式和这样的体操练习方式。假如你想参加短跑比赛，你的这套锻炼方案就又是另一个样儿了。如果你要参加的是五项全能比赛，你要进行的锻炼就又不一样了。3. 对于从事各种技艺的人来说也是一样道理。如果你是一个木匠，你要做的就是这样的事情，如果你是个铁匠，你要做

① Homer, *Iliad*, vi. 490.

的就是那样的事情。因为，无论我们干什么事情，假如我们没有任何目标，那么，我们干什么也就会漫无目的，没有成效。假如我们目标是错误的，那么，我们的所作所为都将归于失败。

4. 另外，我们的目标也有总体目标和具体目标之分。首先，我们的行为举止要像人一样行为举止。这其中有些什么要求呢？我们不能像一只羊一样，虽然我们也很温柔；我们也不能肆意胡为，像一只野兽一样。5. 而所谓的具体目标则跟一个人的生活方式和意愿有关。弹唱歌手要像一个弹唱歌手①，木匠要像一个木匠，哲学家要像一个哲学家，修辞家要像一个修辞家。6. 因此，当你对别人说，“来，听我给你们讲”的时候，你首先一定要确保，你所要做的一切都不是没有目标的。其次，假如你发现自己确实是有目标的，那么，你还要考虑一下，自己的目标是不是正确的。

7. 你希望帮助别人还是希望得到称赞？

马上，你得到的回答是：“大家的赞扬对我来说又有什么价值？”

他回答得很好。同样道理，一个音乐家，如果他是个真正的音乐家的话，他就不会在乎人们对他的赞扬；一个几何学家，如果他是个真正的几何学家的话，他也是不会在乎人们对他的赞扬的。8. 你希望做一个对别人有好处的人吗？在什么方面对别人有好处呢？你给我们讲讲，我们也许还会跑到你的教室里[去听你的课]呢。试问，一个人假如他自己都没有因此得到什么好处，那么，他会对别人有好处吗？不能。因为，如果一个人不是木匠，他在木工方面能对别人有好处吗？一个人如果不是鞋匠，他能在做鞋方

---

① 参见第一卷第 29 章第 59 节注释。

面对别人有好处吗？

9. 你是不是真的希望知道自己到底得到了好处没有？拿出你的认识和看法来吧，哲学家先生。我们想要得到东西的意愿对我们的承诺是什么？它对我们的承诺是，我们能够得到自己想要的东西。我们想要回避东西的意愿对我们的承诺是什么？它对我们的承诺是，我们不落入我们想要回避的东西里。10. 可是，这些承诺我们做到了吗？跟我说实话。假如你撒谎，我就告诉你吧。前几天听你课的学生懒洋洋的，而且，也不给你鼓掌，于是你就精神低落，打不起精神来。11. 可是，又有一天，你的学生都对你大加赞扬，你就走来走去，对每一个学生说，“你觉得我讲得怎么样？”

“我觉得你讲得非常精彩，先生，我拿我的生命担保。”

“这一段我讲得怎么样？”

“您指的是哪一段？”

“我是说讲潘[①]和山林仙女的那一段。”

---

① 潘(Pan)，希腊神话中的丰产神，有时还是宇宙之神。他的名字在词源学上可能与拉丁文 Pacere(to graze，吃草，放牧，喂草)同根，还有人说它干脆就是多里斯方言牧人 Paon 的缩写。潘的形象有点像野兽，长有山羊的角、腿和耳朵。古希腊人一般都认为羊是非常淫荡的动物，所以，希腊悲剧在起源初期，它是由酒神狄奥尼索斯的山羊随从的歌队演化而来的，而酒神也总是和性崇拜极其相关。而这里的潘的形象在古希腊人眼里也就是性的象征。其实，性崇拜和丰产神从来就是世界各民族最原始的一种宗教信仰，而希腊民族将它与羊联系起来，似乎可以让人推想出希腊人在原始时期的畜牧业的发展情况来。跟他有关的还有乐器排箫(Pan-pipes)，据说就是他发明的。据传说，他追求山林水泽仙女(nymph)西林科斯(Syrinx)以求欢好，后者不从，逃到拉顿(Ladon)河中，求神佑助，将其变成芦苇希望能够逃脱，结果，潘仍然识破，并用她变得的芦苇做成了排箫，而西林科斯(Syrinx)的名字也就用来专指排箫。另外，英文、法文和德文中表示“慌张”的词 panic/panique/panik 也是从这里来的，古代的人相信，丛林中总有神秘的声音发出，让牛群或羊群或者甚至人感到恐慌，这种声音就是潘神发出的。

“呕，棒极了。”

12. 可是，你跟我说过，在想要得到东西和想要回避东西的意愿方面，你是按照自然本性行事的。去你的吧，你还是跟别人讲这一套去吧！13. 你是不是曾经违心地称赞过某某人？你是不是曾经奉承过某某人，因为他是元老院议员的儿子？你希望自己的儿子也是这个样子的吗？

“当然不希望如此了。”

14. 既然如此，你为什么夸奖他、奉承他呢？

“他是个聪明的小伙子，而且特别喜欢听我讲话。”

你是怎么知道呢？

“他很敬佩我。”

好，这就是你的证明和理由。可是，你心里到底是怎么想的呢？而且，是不是正是这些人心里同时也在暗暗地蔑视着你呢？15. 假如一个人自己心里明白，自己既没做过任何善事，也没有想过要做任何关于善的问题，而有一个哲学家却对他说，“你的天分很高，品行坦率自然”，你觉得他心里会怎么说，他一定会说，“这个人是不是想利用我？”16. 请你告诉我，他在他干的哪些事情上体现出他确实很有天分来着？他跟了你这么长时间，他一直都在听你说话，听你讲课，可是，他比以前克制了吗？他是不是开始对自己进行反思了？他是不是已经意识到自己一直生活得很糟糕？他是不是已经扔掉自鸣得意的毛病了？他是不是一直在寻找一个能够教导自己的人？

17. “是啊，他是在寻找。”那人回答。

他是在寻找一个能够教导自己如何生活的人吗？不，你真傻，

他在寻找的是一个能够教导他应该如何讲话的人，因为，他就是因为这一点才敬佩你的。你听听他是怎么说的："这个人的文笔非常优美，简直就是一个艺术家。他写得比狄翁①还漂亮。"这就完全是另一回事情了。18. 请问，他说过，"这个人非常自尊、诚信、平静安详"吗？即使他说过这样的话，我也要对他说，"既然你说这个人非常诚信，那么，请问，你说这个人诚信是什么意思？"假如他没法回答我，我就会对他说，"你还是先理解一下你自己说的是什么话，然后再讲话吧。"

19. 而你呢，瞧瞧你现在的惨样儿，你惦记着的只是别人对你的赞誉，算计的只是有多少人听你的讲话。你的希望真的是想对别人有点好处呢？

"现在，听我课的人更多了。"

"是啊，听你的课的人确实不少。"

"我想，大概有五百人。"

"胡说，应该说有一千人。"

"狄翁也从来没有过这么多人听他讲话。"

"他怎么能做得到呢？"

---

① 狄翁，Δίωνος(Dion)，用这个名字的人有两个，一个是西西里岛叙拉古僭主狄奥尼西奥斯的姻亲，柏拉图的朋友，公元前 367 年后曾独揽大权，普卢塔克有《列传》记之。另一个人是爱比克泰德的同时代人，修辞家、哲学家，Prusa 的狄翁(Dion Chrysostom)。按照我们的上下文，这里指的应该是后者。他因其作品和演说而在罗马和整个帝国享有盛名。曾因政治原因被流放于黑海边 14 年，图善密皇帝死后他才开始结束流放生活，从事演说和哲学研究。他跟爱比克泰德一样也是鲁福斯的学生。他是公众名人，走的是一条与爱比克泰德完全不同的路。这里我们可以看出，爱氏不太看得起他。

"他们很聪明,能够理解我的话的关键。"

"是啊,先生,美可以打动石头。"①

20. 瞧,这才是哲学家说出的话。这才是将来能够对人类有好处的人的品格,这才是听过道理②的人,他才是真正读过来自苏格拉底的苏格拉底教导③而不是仅仅读过吕西阿斯④和伊索克拉底⑤记载中的苏格拉底教导的人。"我一直在琢磨应该用哪些论据来说明这个问题来着。"不,不对,应该说,"用哪个论据",⑥用单数更顺畅一些。21. 你是不是读这些作品的时候就像是读歌谣一样呢? 因为,假如你从正确的角度来阅读这些作品的话,你就

---

① 类似的故事还有:俄耳浦斯(Orpheus)的音乐是如此美妙,以至树木都跟着他走。安菲翁(Amphion)的音乐旋律深深打动了石头,结果,石头自动排列了起来,形成了特拜城的城墙。

② 原文为 λόγος 理性,这里为了照顾汉语的表达作了一点改动,不过意思应该是一样的。

③ 意即把握了苏格拉底的精髓。

④ 吕西阿斯(Lysias),大约生卒时间为公元前 445～前 380 年,雅典人,善写演说词,以文笔朴实而闻名。反对"三十僭主"的统治,支持雅典民主,并因此受到三十僭主的迫害,其兄被杀。403 年雅典民主制度恢复,他从逃亡地麦加拉回到雅典,开始为诉讼人写发言稿。他最有名的文章有《为跛子辩护》和《反埃拉托色尼》等。

⑤ 伊索克拉底(Isocrates),公元前 436～前 338 年,雅典著名的演说家、教育家,以其善于雄辩而著称于世,在文学史上也占有一席之地。西方人还用他的名字来指那些善于雄辩的人,比较有名的如,"法国的伊索克拉底(The French Isocrates)"是指因善于进行葬礼演说的尼米斯主教(the Bishop of Nîmes)Esprit Fléchier(1632～1710)。他教育了一大批希腊世界的优秀分子,包括雅典将军提莫修斯,塞浦路斯萨拉米斯国王厄科莱斯,以及公元前 4 世纪最伟大的希腊历史学家埃福罗斯和泰奥彭波斯(参见第二卷第 17 章注释)。他创作的大量作品是我们了解当时社会的珍贵资料。公元前 338 年,喀罗尼亚战役后,希腊丧失独立,伊索克拉底绝食而死。

⑥ 这些修辞家讨论的是 Xenophon, *Memorabilia*, *init.* 的首句用的词到底应该用单数形式 λόγω 还是复数形式 λόγοις。

不会总是留意这些问题，你就会注意到这样的话："安尼图斯和墨勒图斯他们可以杀死我，但是他们却不能伤害我。"①或者是，"我的秉性是这样的，我不会关心我自己到底会有什么事，我关心的是，在我的眼里，什么样的论述是最好的。"②22. 所以，有谁听说过苏格拉底曾经这样说过，"我明白这个道理，所以我要教导别人"？所以，苏格拉底总是把不同的人打发到不同的教师那里去[听课学习]。结果，他们就经常来找他，让他把自己引荐给[不同的]哲学家学习③。23. 不，当然，当他陪他们去的时候，他是不会这么说的："今天，你听听我在考德拉图斯④家里是怎么说话的吧"！

我能从你那里听到些什么东西呢？你是想向我展示一下你组织语言时是多么聪明吗？朋友，你的语言组织得确实很不错，可是，这对你又有什么好处呢？

---

① Plato, *Apology*, 30C.

② Plato, *Crito*, 46.

③ 参见 Plato, *Protagoras*, 310E; Plato, *Theaetetus*, 151B 对此的记录。比较 Maximus Tyrius, 38, 4, b。

④ 在一个著名的学者家里进行演讲，这种做法在古希腊和古罗马时期非常普遍。考德拉图斯(Quadratus)，这个人到底是谁，很难考证。生活于当时的人，用这个名字的，有名的应该是最早的基督教护教士夸德拉图斯(Saint Quadratus)。他写过一篇文章叫《为基督教辩》(片段收入四世纪学者优西比乌著《教会史》)，大约写作年代是125或129年罗马皇帝迫害基督教时期，对象是罗马皇帝哈德良。他正好是爱比克泰德的同时代人。不过，也许这里只是指一个一般的爱比克泰德和周围人都熟悉的人。Oldfather 说，根据 *Prosopographia Imperii Romani*, vol. iii, nos. 600ff 记载，当时叫这个名字的人有好几位，但无法确定这里到底指的是哪一个，而且，这些同名的人都住在罗马，而不是在爱比克泰德所在的尼科波利斯。Oates 注释说，这是 C. Ummidius Quadratus，曾分别在公元 37 年和 50～60 年在 Lusitania 和叙利亚做过地方总督。

“请你赞扬我吧。”

24. 你说赞扬是什么意思？

“你就对我说‘棒极了！’或者‘精彩极了！’就行了。”

好吧，我会这么说的。可是，假如赞扬是一种被哲学家归为善的范畴的东西，那么，我该拿什么来赞扬你呢？如果讲话讲得漂亮也是一种善的话，那么，请你也教教我吧，这样，我就可赞扬你了。

25. “什么？你是说，人们听优美的语言不应该有任何喜悦吗？”

当然不是。我听人弹琴的时候也不是心情不喜悦，可是，难道说，我就应该因此而站起来也弹奏一曲吗？听听苏格拉底[对审判他的法官们]是怎么说的吧：“人们啊，如果像我这样一把年纪的人，也跟年轻人一样站在这里玩弄华丽的辞藻，那也太不恰当了。”①“像个年轻人一样”，这就是他的话。26. 因为，确实，能够进行遣词造句，然后站出来，把自己组织的文字优雅地朗诵出来，而且，还可以边朗诵边加上这么一句：“我可以以你们的生命担保，没有多少人真正理解[我说的]这些话”，这确实是一件很雅致、很技术的事情。

27. 可是，哲学家会邀请别人来听他讲话吗？太阳自然会把营养吸引过来②，所以，同样，哲学家难道不也会吸引人们，使人们从他这里得到好处吗？有哪个大夫会邀请别人来接受自己

---

① Plato, *Apology*, 17c.

② 按照斯多亚哲学的说法，所谓太阳光线其实是太阳吸收营养补充自己的火焰时这些营养在空中留下的轨迹。参见 *SVF*, Zeno, Frag. 35; Cleathes, frag. 501; Chrysippus, frag. 579, 652, 658—663。

的治疗呢？实际上，我现在还真听说罗马的大夫邀请人来给人家看病，可是，我住在罗马的时候，是人们请大夫去看病[，而不是大夫请人去看病]。28. “我邀请你来，是想让你听听，你现在的状况很不好，你什么都关心，可是你应该关心的东西你却没有关心，你不知道什么叫善，什么叫恶，你现在很不幸，很悲惨。”

你还真会邀请人呐！

是啊，假如哲学家的话没有达到这种效果，那么，他的这些话就都是僵死的东西，他自己也就是一个僵死的人了。29. 鲁福斯过去经常说，“要是你除了夸奖我以外没有什么更好的事情可做的话，那我的话算是白说了。”①所以，当鲁福斯讲话的时候，我们大家坐在那里，都觉得好像有人曾经跟他数落过我们的毛病似的。他就是这样总能够抓住人们所作所为的要害，把每个人的毛病清清楚楚地摆在我们的面前。

30. 先生们，哲学家的学校就像是一个大夫的手术室，从这里出来的时候，你感到的不应该是愉快，而应该是痛苦。因为，你进去的时候，身体并不是很健康，有的人可能胳臂脱了臼，有的人可能有脓肿，有的人可能得了瘘管，有的人可能头疼。31. 难道说，我应该坐下来，给你讲讲我的那些表面上显得很精妙但实际上很无聊的思想和话语，让你临走的时候对我仍然赞叹不已，可是，进来的时候你的肩膀脱着臼，走的时候还是脱着臼，来的时候头疼，

① 比较 Gellius, 5. 1, 1。

走的时候还是头疼，来的时候有瘘管，走的时候瘘管还在，来的时候有脓肿，走的时候还是照旧，你说，这行吗？32. 难道说，年轻人们离开家乡，告别父母、亲人和朋友，撇下财产，就是为了这个，就是为了听到你讲的妙语的时候，对你说一声，“棒极了！”吗？苏格拉底是这么做的吗？芝诺是这么做的吗？克里安特斯是这么做的吗？

33. 什么?! 你可能会问，难道就没有劝诫式的话语吗？

当然有了，这一点谁会否认呢？而且，还有诘问式的话语和训导式的话语呢。可是，你听说过有谁编造过另外一种话语方式——炫耀式的话语吗？34. 再说，什么叫劝诫式的话语呢？所谓劝诫式的话语就是指能够让一个或多个人明白，他们所从事的事情是多么自相矛盾，而且，他们所关注的事情根本不是他们真正打算关注的事情，因为他们打算关注的事情是能够通向幸福的事情，可是，他们却找错了地方。35. 为了做到这一点，你难道就必须安排成百上千的座位，邀请许多许多的人来就座，然后，你穿着漂亮华丽的大衣或外套走上讲台，给大家描述一下阿喀琉斯之死吗？以众神的名义，我请求你还是尽量克制一下自己，不要这样糟蹋这些优美的辞藻和高贵的行为了吧。36. 因为，最能说服别人的劝诫式话语莫过于，讲话者向听众们表明，他是非常需要大家的[①]。37. 或者请你告诉我，有谁，在听到你为大家朗读过的文章和发表过的演讲以后，心里感到非常触动，意识到了自己所处的是

---

① 就像神需要宇宙来展现自己的力量一样，老师也需要学生，演讲的人也需要听众。这种需要是相互的。

什么样的状态？或者，有谁，听完你的课，走出教室以后说，“这位哲学家非常精妙地击中了我的要害。我以后再也不能这样做了？”

38. 可是，实际上，尽管你[讲的非常精彩，]给人留下很好的印象，你的学生却对别人说，“他讲解薛西斯①的时候的话真漂亮”；而另一位却说，“不对，他讲解温泉关战役②的时候语言更漂亮。”你说，这是在听哲学家讲课吗？

---

① 薛西斯(Xerxes)，这是波斯语 ksathra 或 kshatra 的希腊文拼法，即波斯国王薛西斯(Xerxes)一世(约公元前 519～前 465 年)，圣经上称他为 Ahasuerus。他是大流士一世的儿子。曾镇压过埃及叛乱，血洗三角洲。后来，他还取消了埃及和巴比伦尼亚的王号，自封为“波斯人和米底人的国王”。公元前 481 年，他率领号称 500 万大军和 700～800 艘战舰出征希腊，为父雪马拉松战败之耻。为了渡过达达尼尔海峡(Dadanelles)，他下令建造了浮桥，可是，却被海浪冲垮，于是，他非常生气，将违背圣意的海水抽了 300 鞭子，然后还用铁链将其锁住。这当然是希腊人编的神话，这其实是薛西斯修建的第二座浮桥。该桥用 300 艘小船构成，并用铁链系于两艘大型战舰上进行支撑和固定。还有一个故事讲他在出征前想到将来可能发生的生灵涂炭，他忍不住怆然泣下：“如此百万之众，回归者能有几人？”这次希腊战事，最初战争顺利，波斯军势如破竹，迅速占领阿提卡地区，洗劫雅典城，但后终于在萨拉米海战中惨败，被迫退回亚洲。晚年因宫廷阴谋遇害。

② πύλαις μάχην(the Battle of Thermopylae)，温泉关，thermo 词源意即温暖，现在英文暖水瓶(thermos)仍用到它。这里当然是指著名的温泉关战役，即波斯人希腊人公元前 480 年在温泉关进行的一场激战。战役分陆路和海路两个方面。在陆路上，希腊部队由斯巴达国王莱奥尼达斯(Leonidas)率领阻击来犯波斯军队，保卫了阿提卡和彼奥提亚。在海路上，希腊舰队在附近的阿提密喜安角击退波斯海军。但是，由于叛徒带路，波斯人绕过希腊陆军把守的关口，侧面进攻，最后取得战役胜利，希腊陆军全部被杀，包括斯巴达国王莱奥尼达斯，但波斯军队的损失也非常惨重。结果，希腊军队只好撤退到科林斯地峡。这次战役中，希腊军队与波斯军队人员相差悬殊，只有 300 名斯巴达人和 700 名铁斯匹亚(Therspian)人，但仍能以少敌多，抵抗整个波斯军队三天。因此，该战役因希腊人勇敢善战、以少敌多而载入史册。西塞罗(Cicero，*De Officiis*，1，61)把人们对温泉关战役的描述称为修辞学的典范(rhetorum campus)。

第二十四章 我们不应该痴迷于不属于我们权能之内的东西

1. 假如别人做了违背自然本性的事情，你不要因此觉得这对你来说就是一件恶事。因为你的天然本性并不是要因为别人的不幸而不幸，因为别人的痛苦而痛苦，而是要因为别人的幸福而幸福。2. 可是，如果一个人很不幸，记住，他不幸是由于他自己的错，因为神创造世界的时候就是要让所有的人都幸福，都心灵平静。3. 为了这个目的，他已经把获得幸福的手段都赐予了我们大家，他让有些东西属于我们自己；他让另外一些东西不属于我们自己；他让受到阻碍、束缚和剥夺的东西都不是属于我们自己的东西，而让那些不受阻碍的东西才是我们自己的东西。善和恶的本质，神已经交给了我们，他已经使它成为了我们自己的东西，他这么做是非常恰当的，因为他一直像一位父亲①一样关心着我们，保护着我们。

4. “可是，”你可能会说，“我跟某某人分手的时候，他非常悲伤。”为什么本来不是他自己的东西他非要看成是自己的东西呢？

---

① 关于神是人的慈父，比较第一卷第 3 章第 1、2 节，第一卷第 9 章第 4 节，第一卷第 12 章第 6 节，第一卷第 13 章第 4 节，第二卷第 18 章第 29 节、第二卷第 8 章第 1 节，第四卷第 1 章第 98 节，第四卷第 4 章第 21 节，第四卷第 12 章第 11 节等。这些都可以跟新约圣经上的说法相对照。

为什么当他因为见到你感到非常高兴的时候，他就没有想到，你是注定要死的，你迟早要离开他去到另一个世界去？因此，他的痛苦是对他的愚昧的惩罚。5. 而你呢，你又是为什么也如此痛哭不已呢？难道说你也没有关心这些事情？难道说，你就像一个一无是处的女人，享受着所有自己喜欢的东西，好像你可以永远享受下去似的，不管这些东西指的是一个地方，一些人，还是某些生活方式。而你现在坐在这里痛哭流涕，因为你再也看不到这些人，再也不会在这个地方居住了。6. 你活该，你真该过一种比乌鸦还悲惨的生活，爱飞到哪里就飞到哪里，换换窝，飞过大海，根本不会因为原来的东西而满心痛苦、满怀留恋。

7. “你说得对，可是它们之所以这样，是因为它们是非理性的动物。”

难道神赐予了我们理性，就是为了悲惨和不幸，就是为了让我们过不幸和悲惨的生活吗？8. 难道我们所有的人就应该都是不死的，谁都不应该去其他国家去，都不要离开自己的家乡，都要待在家里，像植物一样生根；而假如我们熟悉的一个朋友离开家乡了，我们都要坐在那里痛哭流涕，而当他回来以后，我们又要手舞足蹈，热烈鼓掌，就像小孩子一样吗？

9. 难道我们现在不应该戒掉这个毛病，记住哲学家们说过的话，10. 而不是把他们说过的话当作魔术师胡编的骗人故事：整个世界就是一个城邦①，世界是由同一种物质构成的；一切事物都是循环往复的，一物替代另一物，一个事物消亡了，另一个事物生成

① 参见第二卷第 5 章第 26 节。

了;有些事物待在原来的地方不动,有些事物却要移动;11. 一切事物都是朋友,首先,所有的神都是朋友①,其次,[所有的]人都是朋友,因为所有的人在本性上都会把对方当作是自己家庭里的一员②,其中,有的一定要与别人生活在一起,有的却要离群索居,他们应该因为别人跟他们在一起而欢欣鼓舞,但也不应该因为别人离开而痛苦忧伤。12. 在本性上,人类不仅具有高贵的品质,可以蔑视一切意愿之外的事物,而且天生就不是扎根生长在大地上的,他还可以去去这样或那样的地方,有时是因为有此需要,有时也许只是为了看一看。13. 奥德修斯所遭遇的就是这样的事情。

他看到过许多人口众多的城市,
也学到了他们的秉性习惯。③

在他之前,海格利斯也很幸运地去过所有有人居住的地方

见过人们的无法无天,
也见过人们的法纪严明。④

他把那些无法无天的人清除了出去,把严明的法纪介绍了进来。14. 可是,你以为他在特拜会有多少朋友? 他在阿尔戈斯有多少朋友? 他在雅典有多少朋友? 他这样到处走走,又有多少收获? 当他觉得适合的时候,他结了婚,生了子,可是,当他离开他们的时候,他没有痛苦悲伤,没有向往留恋,就好像要让自己的孩子

---

① 参见第三卷第 13 章第 15 节。

② 原文为 καὶ ἀνθρώπων φύσει πρὸς ἀλλήλους ᾠκειωμένων,字面上的意思是,"本性上把别人当作家庭的一部分",请参见第一卷第 19 章第 15 节注释。

③ Homer, *Odyssey*, i. 3.

④ Homer, *Odyssey*, xvii. 487. 斯多亚派哲学家们都把海格利斯当作自己学说推崇的理想境界。请比较 Cicero, *De Finibus*, iii. 66。

变成孤儿一样①;15. 因为他知道,没有一个人是孤儿,所有的人都有一个父亲一直在无时无刻地关爱着他。16. 人们说,他听说宙斯是人类之父,这对他来说不仅仅是一个胡编乱造的故事,因为他一直就把宙斯当成是自己的父亲,而且,他还把宙斯称作父亲,不管是干什么,他都要向他看齐。因此,无论在什么地方,他都可以生活得非常幸福。17. 幸福与向往得到本来没有的东西的愿望永远是不可能相融的,因为凡是幸福,都必然是已经拥有了一切②自己希望得到的东西,必须像一个吃饱了饭、既不渴也不饿很满足的人一样才成。

18. "可是,奥德修斯感到非常向往自己的妻子,他坐在石头上哭泣起来。"

什么,难道你把荷马当成了权威,相信他讲的一切吗? 假如奥德修斯真的哭了,那么,他不也只能是非常悲惨不幸了吗? 哪一个真正的善人会非常悲惨不幸呢? 19. 假如宙斯没有照料好自己的公民,没有让他们像他一样生活幸福的话,他就没有把这个宇宙治理好。当然,我们即使这样想也是不对的、不虔诚的。20. 假如奥德修斯真的悲痛欲绝地号啕大哭过,那么,他就根本不是一个善人③。因

---

① 海格利斯与自己家人的关系比较悲惨。请参见 Sophocles, *Trachiniae*, 18 以及 Homer, *Odyssey*, v. 82。

② 参见第三卷第 2 章第 13 节;《腓力比书》4:18。

③ 爱比克泰德认为,真正至善的人是一个独立自足的个体,即使是思念自己的妻子(和孩子),他也不应该哭泣,否则,他还没有达到真正的善。从这个角度看,这已经不是一般人认为的超脱而是一种冷漠了。这就再次回到了我们以前说过的话,斯多亚——最起码,爱比克泰德的伦理哲学其实是极端以个人为中心的,他要让神超越伦理,让个人的根本本性超越伦理,所以,他设定的神是介身一人的(第一卷第 12 章第 21 节及注释),以自我为中心的(第一卷第 19 章第 11 节,第二卷第 22 章第 15—21 节),这就跟基督教和儒家思想截然分开了。

为,假如一个人连自己是谁都不知道,他还能是一个善人吗? 假如一个人忘记了凡是产生的事物都是要注定灭亡的,人和人不能永远在一起,那么,他还能知道自己是谁吗? 21. 假如一个人想要得到不可能得到的事物,那么,他就必然是奴性的、愚昧的。一个人唯一可以与神作对的办法就是通过他自己的认识和看法。而这样的话,他也就是成了这个世界[城邦]里的异乡人了。

22. "可是,我的母亲见不到我就难过得哭。"

她为什么不把这些话记在心里呢? 当然,我并不是说,我们不是不应该花心思别让她老人家悲伤,而是说,我们根本就不应该企望得到本不是我们自己的东西。23. 别人的悲伤是别人的悲伤,我的悲伤是我自己的悲伤。所以,我要尽我的全部力量不让我自己悲伤,因为这是我权能之内的事情;而别人的悲伤,我会尽我的能力不让他悲伤,但我是不会想尽一切办法不让他悲伤的。24. 否则,我就不仅是在跟神作对,在反对宙斯,而且这样做只能是将我自己置于一个反对宙斯统治整个宇宙的境地;而我的这种对神的意志的违背和对抗不会令我"孩子的孩子"[①]为此付出代价,而是我自己会因此而付出代价,不管是白天还是黑夜,我都会被噩梦惊醒,我都会心烦意乱,难以平静,听到任何消息我都会恐惧得发抖,我心灵片刻的宁静也就只能寄希望于别人的来信了。25. 有人从罗马来,[我就会说,]"但愿没有什么坏的事情[发生]。"你不在的地方怎么会有什么坏的事情发生在你身上呢? 有人从希腊来,我又说,"但愿没有什么坏的事情[发生]。"这样,任何一个地方都可

① Homer, *Iliad*, xx. 308.

能是造成你不幸的原因了。26. 你待着的这个地方还不够让你不幸的吗，你干吗还要漂洋过海，因为别人的几封信而把自己弄得更加不幸呢？难道你就是这样确保自己平安无事的吗？

27. “可是，假如我的朋友在那里死了怎么办呢？”

不就是必死的人死去了而已吗？你怎么能既希望自己长寿，同时又希望自己不会看到自己所爱的人死去呢？28. 难道你不知道，随着时间的流逝，什么事情都是可能发生的，造成一个人死亡的原因可以是热病，也可以是强盗，也可以是暴君吗？29. 因为这就是我们周围的空气，这就是与我们一起生活的人。寒冷与炎热，不太适宜的生活饮食习惯，长途跋涉，顶着风浪在海上航行，各种各样险恶的生活条件都可以毁掉一个人，流放一个人，让一个人去远行做一个外交的大使或者作战的士兵。30. 即使是坐下来的时候，又有所有的这一切让你头晕目眩：你悲泣，你忧郁，你不幸，你所依赖的不是你自己，而是别人，不是一两件事，而是成千上万的事。

31. 你来到哲学家的学校里，听的就是这样的道理吗？学的就是这样的东西吗？你难道不知道，人的一生就是一场战斗，有的人必须去观敌瞭阵，有的人必须出去刺探情报，有的人必须武装作战？不可能所有的人都待在固定的一个地方，而且这也是不应该的。32. 可是，假如你玩忽职守，不愿意执行将军的命令，抱怨他强迫你完成的任务太难了，那么，你根本就没有意识到你这样做已经把自己的军队弄成了什么样子；假如所有的人都像你一样的话，没有人去挖战壕，没有人去修壁垒，没有人去放哨值班，没有人去甘冒危险，这样，对于一个军队来说就没有一个有用的人了。

33. 同样道理，假如你是一艘船上的水手，你站在什么岗位就要坚守什么岗位。如果有人命令你去爬桅杆，你不愿意；如果有人命令你跑到船头上去，你不愿意；你说，什么样的船长会容忍你？哪位船长不会把你这个没用的东西扔下船去，因为你在船上只会碍手碍脚，为其他水手树立坏的榜样？34. 生活在这个世界里道理也是一样。每个人的生活就是一场战争，一场又漫长又变化莫测的战争。你必须履行作为一名士兵的责任，而且无论干什么事情都要听从将军的命令。35. 如果可能，你还要猜测一下将军的意图是什么，因为一般的将军跟这个将军，无论是在力量上还是在品格上都是没法相提并论的。36. 他安排你去任职的地方是一个崇高伟大的城邦，而不是什么卑微龌龊的地方，你要终生做一名元老院议员而不是短暂的[几天]。难道你不知道，这样的人，不应该花太太多的时间料理自己的家庭事务，而是应该经常离开自己的家庭，要么指挥别人，要么听从别人的指挥，要么服侍一个官员①，要么去做一名士兵，要么做一名法官？而你呢，你却告诉我说，你希望自己像一棵树似的扎根在一个地方，永远待在一个地方。

37. “是啊，因为这样生活很快乐。”

这是谁也不会否认的。美味佳肴②是让人快乐的，美女也是让人快乐的，那些以享乐为目标的人不也是这么说的吗？38. 你没有注意到自己是在用什么人的语言说话吗？你这是在用伊壁鸠鲁学派的人的语言在说话，你这是在用娈童的语言在说话。虽然

---

① ἀρχή 字面上的意思是“指挥别人的人”。

② 原文是 ζωμός，汤的意思。看来当时的人把汤看作是非常美味的东西。

你的做法是他们这些人的做法，你的观点是他们这些人的观点，可是，你跟我们说的却都是芝诺和苏格拉底说过的话。39. 你能不能把这些装饰自己的东西扔得越远越好呢？因为这些都不是你自己的东西，而且根本都不适合你。他们这种人想要的无非是睡觉的时候没有任何阻碍和约束；早上起床的时候，悠闲自在地打着哈欠，洗把脸；然后爱写什么就写什么，爱读什么就读什么，跟人胡说八道一番，然后朋友们就因此对你夸赞一番；然后再四处走走，洗个澡，再吃顿饭，最后去睡个觉——睡他们这种人喜欢沉湎于其中的那种觉，——我还需要说那个字眼吗？因为你很容易地就可以猜得出来。

40. 来吧，给我讲讲你所向往的生活方式，讲讲你多么崇尚真理，多么崇敬苏格拉底和第奥根尼吧。你希望在雅典干些什么事？难道就是[我上面所说的]这些事情吗？难道除此之外就再没有别的事了吗？41. 既然如此，你为什么要把自己叫做是斯多亚派呢？那些伪称自己是罗马公民的人都遭到了人们严厉的惩罚，同样，那些妄用这么重大名字的人难道就应当让他们免受惩罚吗？42. 这是不可能的，因为神圣的、严厉的、无处不在的律法，它规定，谁犯了最大的罪，谁就要受到最大的惩罚。43. 这条律法是怎么说的呢？“让那些假装具有自己本来没有的东西的人成为吹牛皮的人吧，成为爱慕虚荣的人吧，让那些不遵守神的意志的人成为一个卑微的人吧，成为奴才吧，让他们忍受痛苦、嫉妒成性、悲惨可怜去吧，一句话，让他们的生活充满痛苦和不幸吧。”

44. ①“那么，你的意思是让我经常登某某人的门，讨好他吗？”

假如为了国家，为了亲人，为了人类，理性要求你这样做，你为什么不去呢？你需要鞋的时候去找鞋匠，你需要莴苣的时候去找种菜的人，这又有什么可耻的呢？同样道理，当你想要得到什么钱财的时候，去登富人的门，这又有什么可耻的呢？

45. “你说得对，可是，我并不崇敬鞋匠呀。”

对富人你也不要崇敬他们。

“我也用不着讨好种菜的人呀。”

对富人你也用不着讨好他们。

“可是，这样我怎么能够得到自己需要的东西呢？”

46. 我跟你说的是“去吧，像一个一定会得到自己想要得到的东西的人那样去吧”，而不是简单地跟你说“去吧，去做自己认为适合的事情吧”这样的话的，对不对呀？

47. “既然如此，我为什么还要去呢？”

你去的话，你就履行了作为一个公民、兄弟或者朋友的义务。48. 而且，你还要记住，你去找的是鞋匠，你去找的是种菜的，一个没有任何决定重大事情权力的人，虽然他们的货可以卖得价钱很昂贵。你去买莴苣，只会花掉一欧宝②，而不会花掉一塔仑的。49. 这对我们说的事情也是一样。这件事情是值得去登那位富人的门的，那么，好吧，我去。这是值得谈一谈的，好吧，我就跟他谈

---

① 这里过度太突然，与上文联系不紧密。

② 参见第四卷第 5 章第 17 节注释。

谈。可是，假如你说，我必须亲吻他的手，夸奖他，奉承他，去他的吧，这就是要我花掉一塔仑去买一个莴苣，这对我来说就太不合算了，而且，对我的国家和朋友来说也太不合算了，这么做只会毁掉一个好公民、一个好朋友[的品格]。

50. “可是，假如你没干成这事儿，人家会觉得，你根本没把这事儿放在心上。”

难道你又忘了，你为什么要去找他了吗？你难道不知道，一个善人做一件事情，不是为了得到什么表象，而是为了做得对吗？

51. “做得对，这对他又有什么好处呢？”

一个人能够正确拼写狄翁的名字，这对他又有什么好处呢？他得到的好处就是他能够正确地拼写了。

“那么，再没有什么别的好处了？”

你是说，对于一个善人来说，还有比做得正确而高贵还要重要的好处吗[①]？52. 在奥林匹克运动会上，你什么别的东西都不希望得到，你只想在比赛中能够赢得桂冠就足够了。难道你觉得，做一个善的、幸福的人是一件非常不重要、非常没价值的事情吗？53. 既然众神把你带到这个城邦[②]，那么，你就应该履行作为一个人应该履行的义务，可是，你难道还期望找保姆来喂你奶喝，让愚蠢女人的哭泣打动你，把你弄得女里女气吗？难道你还想做一个婴儿永远长不大吗？难道你不知道，假如有人做事像一个孩子一样的话，他年纪越大，他就越滑稽可笑吗？

---

① 美行就是对美行的奖赏。参见第一卷第 12 章第 22 节注释。

② 指世界城邦。

54. 在雅典，你登人家的门的时候没见过什么人吗？

“见过。见过我想见的人。”

这里也是同样道理。你想见谁，你就可以见到谁。只是你不要精神卑鄙低下，既不要有想要得到东西的意愿，也不要有想要回避东西的意愿，这样，一切都会办得漂漂亮亮。55. 但是，你到底能不能够把事情办得漂漂亮亮，这并不在于你是不是去登了他的门，或者你是不是站在人家的门口，而是在于你内在的认识和看法。56. 当你学会了不珍视外在的、意愿之外的东西的时候，当你认识到，所有这些东西都不是你自己的，而只有正确地形成自己的判断，具有正确的行为驱动和想要得到或回避东西的意愿，才是你自己的东西的时候，你怎么还可能去奉承和讨好别人，去行为卑鄙低贱呢？57. 你为什么还要留恋你熟悉的那一小片地方上的安宁呢？只要你在这个地方待上一段时间，你同样也会很快地熟悉这个地方的。假如你的本性低劣，那么，当你再次要离开这个地方的时候，你就悲痛欲绝、痛哭流涕去吧。

58. “我怎么才能变得温和慈祥呢？”

只要你品性高贵、幸福快乐就行了。因为精神卑鄙低下，神情痛苦悲伤，总爱依赖他人、怨天尤人，这些都是不合理性的。59. 但愿你能够成为一个温和慈祥的人，并且与此同时还能够遵守这些规则。但是，假如因为这种温和慈祥，你变成了一个悲惨不幸的奴才，那么，你的温和慈祥就没有什么意义了。60. 有什么东西能够妨碍你在爱另一个人的时候，把他当作一个注定会死、注定要离你而去的人来爱呢？难道苏格拉底不爱自己的孩子吗？他很爱自己的孩子。但是，他爱自己的孩子的时候，是作为一个自由的

人来爱自己的孩子的，而且他永远牢记着，他对神的爱是第一位的。61. 因此，不管是为自己辩护，还是决定对自己的处罚①，不管以前他是议政会上的议员，还是战场上的战士，他都没有违背自己作为一个善人的职责。62. 可是，我们呢，我们精神卑鄙低下，却有各种各样的借口为自己开脱：有时候是为了孩子，有时候是为了母亲，有时候是为了兄弟。63. 我们不应该因为任何人而生活得悲惨不幸，但是，我们要因为所有的人，尤其是神，而生活得幸福快乐，因为神就是为了让我们生活幸福才创造我们的。64. 你说，第奥根尼他是如此温柔，如此心地善良，为了全人类的利益，他愉快地承受了这一切身体上的痛苦折磨，你说，他是谁都不爱吗？他确实是爱我们人类的，可是，他是怎么爱我们人类的呢？65. 他是作为神的一个臣仆来爱我们人类的，他既爱大家，又服从神的意志。66. 因此，整个世界，而不是某一个具体的城邦，就是他的祖国；即使他被海盗抓住了，做了囚犯，他也没有怀念雅典，没有怀念自己在雅典的朋友和伙伴，他甚至还跟海盗们熟悉起来，尽力要帮助他们改造自己②。后来，他被卖到了科林斯，但他仍然像是在雅典一样生活；即使他去的是伯拉俄比③，他也是会跟以前一样地行为和生活的。自由就是这样获得的。67. 因此，他经常说，“自从安提斯泰尼斯让我自由了以后，我就再也不是一个奴隶了。”

---

① 雅典法庭的一个传统就是，法庭宣判后，被判罪的人可以提议交付罚款抵罪。可是苏格拉底却拒绝交付罚金而且也不让自己的朋友替他交付罚金。因此他自愿选择了死亡。参见 Plato, *Apology*, 36。

② 参见第二卷第 13 章第 24 节、第四卷第 1 章第 115 节。

③ 伯拉俄比(Perrhaebi)，希腊北部铁撒利的一个非常强大的部落。去他们那里去意思就是相当于要去荒蛮的外邦去。

68. 安提斯泰尼斯[①]是如何让他自由的呢？听听他是怎么说的吧："安提斯泰尼斯教给了我，什么是我自己的东西，什么不是我自己的东西；财产不是我自己的，亲人不是我自己的，家人、朋友、名誉、熟悉的地方、与人的交流，这一切都不是我自己的。"

69. 那么，什么才是你自己的东西呢？

"运用表象的能力是我自己的东西。他教给我，我的这种能力是自由自在不受任何阻碍和约束的，谁也不能妨碍我，谁也不能逼迫我在运用表象的时候违背自己的意志。"70. 那么，谁还能支配我呢？腓力还是亚历山大，波底卡斯[②]还是波斯大帝？他们怎么可能支配我呢？因为，假如一个人要被另一个人支配的话，那么，他就要在老早前就已经被物质性的东西支配住了。71. 假如快乐不能征服一个人，痛苦、名誉、财富也不能征服他，而且，只要他愿意，他可以把自己小小的身体吐出来啐在他的脸上[③]，离开这个世界，你说，他还会屈从于谁，做谁的奴隶呢？72. 可是，假如他在雅典的生活非常安逸，非常享受，他完全被这种生活方式支配住了，那么，任何一个人都可以支配他，任何一个比他强大的人都可以让他痛苦不堪。73. 你可以想象，他会讨好那些海盗，让他们把他卖

---

① 参见第四卷第 1 章第 114 节注释。

② 波底卡斯(Perdiccas)，是地位仅次于亚历山大大帝的统帅，亚历山大大帝死后，整个帝国的统治权实际上掌握在他的手里。后来死于叛乱之中。

③ 可能是指安娜克萨库斯(Anaxarchus)。暴君尼科克利翁(Nicocreon)命人把他的舌头割掉，他立即把自己的舌头一口咬下来，吐在了尼科克利翁的脸上。读者可比较 D. L., ix. 59。(Matheson 注)

给一个雅典人，这样，他就可以看到美丽的比雷埃夫斯、长堤①以及雅典卫城了。

74. 奴才，你打算作为一个什么样子的人去见这些东西呢？75. 你打算像一个低贱的奴才一样去会见他们吗？这对你又有什么用呢？

“不，我要像一个自由的人一样去会见他们。”

你让我瞧瞧，你是怎么自由的。假如有一个人抓住了你，让你无法过以前习惯了的生活，他对你说，“你是我的奴隶，因为我能够不让你按照你自己的意志去生活，我既可以温和地对待你，也可以侮辱你；如果我喜欢，我还可以让你满脸堆笑、兴高采烈地去雅典。”76. 这个把你当奴隶对待的人你会对他怎么说呢？这个让你自由的人你会给他什么回报呢？你是不是连他的脸都不敢正视，77. 把自己准备的一大堆话都抛开，干脆直接乞求他把你放了呢？我说，老兄，你应该非常乐意地去蹲监狱，而且，还要走得快些，走在带你去监狱的那些人的前面。我且问你，你是不是讨厌住在罗马，而向往住在希腊呢？当你不得不去死的时候，你会不会因为你再也见不到雅典，再也不能在雅典学园②里散步而在我们面前痛哭流涕呢？78. 你离开家乡就是为了这个目的吗？你是不是因为

---

① 比雷埃夫斯(Peiraeus/Piraeus)，雅典主要港口，距离雅典城 8 公里，约于公元前 493 年波斯入侵前在 Themistocles 主持下修建，以供雅典船只安全停泊。在该港口与雅典城之间有一条长堤(Long Walls)相连。后在伯罗奔尼撒战争(公元前 404 年)以及公元前 87～前 86 年分别被斯巴达人和罗马人先后摧毁。

② Lyceum，指的是亚里士多德建立的雅典学派所在的学校，因为亚里士多德习惯于边散步边给学生讲课，所有又叫逍遥学派(Peripatetics)。这里说这个人会不会因为没有在雅典学园里散步就是指这种散步。

这个原因才想办法跟人家见面，因为你希望从他那里得到一点好处？什么好处呢？是不是为了更容易地解决三段论问题和假言论证呢？你是不是因为这个原因才离开自己的兄弟、故乡、朋友、家人的，你是不是希望自己回来的时候能够学会这些东西呢？79. 看来，你离开家乡不是为了心灵的淡泊宁静，不是为了过上无忧无虑、平静的生活，不是为了让自己不会受到任何伤害，不会怨天尤人，不是为了不让任何人对你做出不正义的事情，这样你与别人的交往就不会受到任何阻碍。

80. 三段论，歧义论证[①]，假言论证，这就是你离开家乡换回来的好货色！假如你愿意，你最好坐在市场里，就像卖药的一样，摆个摊，立个牌子。81. 你最好还是不要承认自己曾经学过所有这一切东西，因为，否则的话，你只会给你学过的这些东西带来“没用”的坏名声。哲学又怎么伤害你啦，克里西普又对你做了什么不正义的事啦，让你非要通过自己的行动来证明他那么辛勤地著书立说完全没有用处不可呢？难道说，在你离开家乡之前，你在你们那里遭遇的坏事还不够多，还不够让你痛苦悲伤，所以，你非要离开家乡再带一些新的坏事回来不成吗？82. 假如你又认识了一些同伴，又结交了一些朋友，假如你喜欢上了[家乡以外的]另一个地方，那你就有更多的理由让你忧伤难过了。你为什么要让自己的生活围绕在一圈又一圈的痛苦之中，来让你自己更加不幸呢？83. 那么，我问你，难道你把这叫做温和慈祥吗？这叫什么温和慈祥呀，我的老兄?! 如果它是一件善的东西，它就不会引起邪恶，如

---

① 参见第一卷第 7 章第 1 节注释。

果它是一件恶的东西，我就跟它没有什么关系。大自然造就了我，就是让我追求对我来说好①的东西，而不是让我去追求对我来说坏②的东西来的。

84. 那么，要做到这一点，我们必须遵守什么规矩和要求呢？首先，最首要的，最主要的是，当你迷上了一件东西，你不要把它当作是那种谁都无法从你手里夺走的东西，而应该把它当作是那种像陶罐、玻璃杯子之类的东西，这样，当这件东西被打破的时候，你会记起它本来是件什么样子的东西，于是你就不会心里痛苦不堪了。85. 对于生活来说也是一样。当你吻你自己的孩子的时候，或者当你吻你的兄弟或朋友的时候，永远不要给你的表象完全放行，也不要让你的快乐任意发展，你要制止住、遏制住它，就像那些站在取得了胜利得意洋洋纵马前行的将军后面的人一样提醒他们，他们是人③。86. 你也要这样提醒你自己，你所爱的人也是注定会死的，你所爱的东西都不是你自己的东西，它只是暂时交给了你，并不是别人就不能把它从你的手里夺走，也不是说它就是永恒的东西了，而是像一颗无花果或者一串葡萄一样，只有在一定的季节[你才能拥有它]，假如冬天了你还想要[无花果或者葡萄]的话，那你就是一个十足的傻子。87. 所以，假如[神]已经不给你儿子或朋友了，而你却还想要儿子、还想要朋友的话，你就必须明白，你

① 即“善”。

② 即“恶”。

③ 为了防止厄运的降临，他们还经常派一个奴隶骑马跟随在自己凯旋战车的后面，在人们欢呼迎接他们的时候，不断提醒他们：“看看你的后面，你要记住，你是一个必死的凡人。”类似文学作品请参见 J. Marquardt，*Römische Staatsverwattung*，ii. 568—569。

这是在大冬天想吃无花果。因为所有的事情都是这个样子的，它们的产生是由于整体[宇宙]的安排，它们的毁灭也是由于整体[宇宙]的安排，这就好像是冬天之于无花果一样。

88. 所以，当你喜欢一件东西的时候，你要在你面前摆上一个完全相反的表象。当你吻自己的孩子的时候，你不妨低声地对他说，“明天你就会死的。”当你吻自己的朋友的时候，你也不妨对他说，“明天你就要离开家乡了，或者，我就要离开家乡了，我们永远都见不着面了。”

89. “可是，说这些话是不吉利的。”

说这样的话确实不吉利，可是，有些咒语也是不吉利的，可是它们很有用。只要它们有用，我就不在意。难道你是把那些意味着坏的话叫做“不吉利”吗？90. 懦弱是一个不吉利的词，精神低贱也是一个不吉利的词，悲哀、痛苦以及无耻都是不吉利的词。这些词都不吉利，但是，为了保护我们，不让我们遭遇这些[不吉利的]东西，我们也应该毫不犹豫地是使用这些词才成。91. 难道你把那些代表自然秩序的话也叫做不吉利吗？如果是这样的话，我们也可以说，收割麦穗也是不吉利的，因为这意味着麦穗的毁灭，但是，这并不意味着世界的毁灭。我们同样还可以说，落叶也是不吉利的，绿色的无花果变成干的无花果也是不吉利的，新鲜葡萄变成葡萄干也是不吉利的。92. 因为所有这一切都是从一个状态变成另一个状态，这不是一个生命的毁灭，而是一种固有安排和秩序。93. 这就是离开家乡，离开家乡是一种比较小的变化，死亡是一种比较大的变化，但这些都不是从现在存在的状态变成根本不

存在的状态，而是从现在存在的状态变成现在不存在的状态。①

94. “这是不是就是说，我也会永远不存在了呢？”

不，不会的，你还会成为另外一种东西，另外一种跟世界现在需要的东西不同的东西。因为，你这个人本身的出现也不是因为你想出现就出现了，而是因为世界需要你了，所以你才出现了。②

95. 因此，对于真正智慧的善人来说，因为他们永远都记得住，自己是谁，自己是从哪里来的，谁创造了他，所以他们只关注这么一件事情，那就是，他们如何才能在完成自己的职守的时候既秩序井然，又服从神。96. “您还希望我在这个世界上存在吗？我会按照您的意志继续存在下去的，我会做一个自由的人，我会做一个高贵的人，因为您让我在真正属于我的东西上自由自在，不受任何束缚。97. 那么，您现在不需要我了，是吗？那么，祝您一切都好。我留在这个世界上都是为了您，而且是只为了您。所以，现在我也听您的话，马上就离去。”

98. 怎么离去呢？

如您所愿，我要做一个自由的人离去，我要做您的一个臣仆离去，我要做一个明白您什么事情让我们干，什么事情不让我们干的人离去。99. 只要我活着，只要我还在为您服务，您要让我做一个

---

① Marcus Aurelius, xi. 35. 比较第三卷第 13 章第 14 节、第四卷第 7 章第 75 节。

② 身体转变成其他东西了，那么，灵魂呢？爱比克泰德似乎并没有一处说到人的灵魂会脱离躯体而存在。请比较 Marcus Aurelius, iv. 14, 21；以及《哥林多前书》15:13,19,20,32,35,36,50;16:8。

什么样的人？您是想让我做一名官员还是一个从事私人生活的人？一名元老院议员还是一个普通老百姓？一个士兵还是一名将军？一个教师还是一家之主？不管您把我安排在什么位置上，就像苏格拉底说的，“我宁愿死上一千次也不会放弃我的职责。”①100. 您想让我去哪里去？是罗马还是雅典？是特拜还是吉亚罗②？您只要记住我生活在那儿就行了。101. 假如你打发我去的地方人根本无法按照自然本性去生活，那么，我就离去；当然这不是说我不听您的话，而是我认为您这是向我发出信号催我离去呢。这并不是说我要离开您，绝对不是，而是，我觉得您已经不再需要我了。102. 假如您赐予我的东西还能让我按照自然本性生活，我不会到任何其他地方去生活，我也不会找其他人跟我一起生活，我现在生活在什么地方我就在什么地方生活，我现在生活在什么人中间我就跟谁一起生活。

103. 不管是在白天还是在黑夜，请你时刻准备好这些思想吧。这就是你应该写的话，这就是你应该读的话，这就是你应该对自己、对别人说的话。[你要找人问问他，]“你能帮助我实现这个目标吗？”然后，你再找另一个人，之后又一个人，问问他们同样的问题。104. 假如一件所谓的不希望发生的事情发生在了你的身上，你首先应该马上产生这样一个想法，那就是，这其实也并不是没有预料到的事，这样，你就马上心情平静了。105. 因为，不管在什么情况下，如果你能说这样的话，“我知道，我生的孩子是注定要

---

① 参见 Plato, *Apology*, 28D—29A。

② 参见第一卷第 25 章第 20 节。

死的”①，那就太好了。因为，你同样还会说，“我知道自己是注定要死的”，“我知道我是可能离开家乡的”，“我知道我是会遭到流放的”，“我知道我是会蹲监狱的”。106. 假如你反过来，反省一下，想想发生的事情是从什么地方来的，你马上就会想起来，它来自于意愿之外的地方，来自于不是我们自己的东西的地方。这样，你就会说，“这对我来说又算得了什么呢？”107. 然后，最重要的是，[你可能还会问，]“是谁发出这样的命令的呢？”

是我们的指挥官，是我们的将军，是我们的城邦，是我们的城邦法律。②

既然如此，就把命令交给我吧。因为，无论干什么，我都必须永远遵守法律。108. 而且，因为表象是你所不能控制的，所以，当表象咬你的时候，你要用理性来跟它斗争，战胜它，不能让它积攒起力量，不能让它再前进一步，爱给你什么表象就给你什么表象，爱怎么给你表象就怎么给你表象。109. 假如你是在吉亚罗，你就不要想象着罗马的生活方式，想象着生活在罗马的人会有多么享乐，想象着你自己假如回到了罗马会有多么享乐。既然你已经被安排到了这里，你应该尽力做到，一个人在吉亚罗应该怎么生活，你就怎么生活。假如你生活在罗马，你就不要想象雅典的生活，你应该集中思考的是罗马的生活。

---

① 这个说法可以追溯到梭伦（D. L.，2，13）、阿那克萨哥拉（Cicero，*TD.* 3，30，D. L.，2，13）和色诺芬（D. L.，2，13&55）。比较 Seneca，*De Consol. Ad Polyb.* 11. 2 以及 Hierocles，*Golden Verses of Pythagoras*，Chap. 11（p. 439a，Mullach）。

② 苏格拉底也是这样看待城邦法律的，但是他的城邦是类似雅典那样的城邦，而斯多亚派的城邦却是世界城邦，即整个世界，他们的城邦有多大的差别呀。

110. 所以，你的心里应该完全抛弃所有这些享乐的思想，取而代之的是一种意识，意识到，你正在服从着神的意志，这种服从不是语言上的服从，而是行动上的服从，而且，你所做的事情正是一个智慧的善人所应该做的事情。111. 假如能够说出这样的话，那就太好了："学校里的其他人非常庄重地探讨的那些思想，在人们眼里他们颠三倒四、似是而非地说的那些话，就是我现在正在赋诸实行的东西。他们坐在那里谈论的就是我的美德，他们探求的就是我的美德，他们赞美的就是我的美德。112. 宙斯希望我能够通过自己的经历来证明这一点，他希望通过我来了解一下，他的这个战士是不是一个真正的战士，他的这个公民是不是一个真正的公民，看他能不能够让我向全人类做一个见证，见证一下什么是我们意愿之外的事情：'瞧，'他可以对他们说，'你们的恐惧是没有道理的，你们一心想要得到自己一心想要得到的东西，这也完全是徒劳的。你们不要到外面去寻找善，你们要到你自己的里面去寻找善。否则，你们是永远找不到的。'113. 正是为了这个目的，他有时候把我带到这里，有时候把我派到那里；有时候把我向人们表现得赤贫如洗、无官无职、疾病缠身，有时候把我打发到吉亚罗，把我投入监狱，这并不是因为他恨我，——绝对不是，因为，有谁会恨自己最好的臣仆呢？这也并不是因为他不关心我，因为，实际上他连最细小的东西都不会不关心到。[①] 他这么做是为了锻炼我，为了用我来为别人做一个见证。114. 神派我完成这样一个任务，你

① 比较第一卷第 12 章第 2 节，第二卷第 14 章第 11 节，第三卷第 26 章第 28 节；以及《马太福音》10:29,30。

说，我哪里还会在乎我生活在什么地方、跟谁在一起、人们怎么议论我呢？难道我还不应该全身心地关注神、神的命令和神的安排吗？”

115. 假如你手头握着的是这些东西，头脑中反复演练的是这些东西，时刻准备的是这些东西，那么，你就永远不需要别人来安慰你，鼓励你。116. 因为，没有东西吃这并不可耻，可耻的是没有足够的理性让自己没有恐惧、没有悲伤。117. 假如你能够做到没有悲伤、没有恐惧，那么，对你来说，还会有什么暴君、暴君的卫兵以及皇帝的侍从呢？[①] 假如宙斯授予了你这样的权威，你还会因为别人被任命做官，或者因为有人在议会山上向神灵献祭[②]而感到嫉妒得痛苦不堪吗？118. 不过，你不要炫耀自己的这种权威，你也不要吹嘘自己的这种权威，你应该通过自己的行动来向众人显示你的这种权威。假如谁都没有注意到，你也应当因为自己生活得健康幸福而感到心满意足。

第二十五章　致那些未能实现自己预定目标的人

1. 你要想想看，你在开始的时候为自己设定的目标，哪些实

① 参见第一卷第 19 章第 19 节。

② 罗马官员任职时都要到议会山上向神献祭。

现了，哪些没有实现；回想起自己已经实现的目标，你是多么高兴，回想起自己没有实现的目标，你又是多么痛苦；如果可能的话，你未能把握的东西你要重新将其拣起。2. 因为，当我们参加极其重大的竞技比赛的时候，我们绝不能退缩，我们必须经受得住摔打[①]。3. 因为对于摔跤和较力比赛来说，以宙斯的名义，不管你是有幸胜利了还是不幸失败了，你都可能是品质高贵的人，或者品质低贱的人，而且，你本身也既可能非常高兴，也可能非常悲伤。但是，我们现在所面临的不是摔跤和较力比赛，而是争取[真正的]幸运和幸福的战斗。4. 所以，即使我们已经暂时输掉了比赛，可是，谁也不会妨碍我们继续重新加入比赛，而且，我们也无须再等上四年等下届奥林匹克运动会召开。只要我们重新站起来，恢复了战斗力，再一次充满了激情，我们就可以重新投入比赛。即使你又输掉了战斗，你还可以再重新加入战斗。这样，一旦你最终赢得了胜利，你就会像从未输掉过比赛的人一样[荣耀][②]。5. 但是，我们千万不要受习惯势力的影响，总喜欢[草率地]马上就兴高采烈地又去重新参加这些比赛，结果，就像那些差劲的运动员一样，等参加完所有的各项比赛并被人家一项一项打败以后，就像一只[斗败的]鹌鹑一样逃掉[③]。

6. “我被一位美丽动人的姑娘的表象占了上风。可是，这又

---

① 比较第三卷第 15 章第 4 节。

② 斯多亚的善人是很难做到的（参见第一卷第 4 章题注），但是，这里的这句话对有些人来说多少是一种鼓励。另外，一定要注意的是，这里所提到的比赛对手不是别人正是你自己。

③ 看来当时的人也玩斗鸡之类的游戏。

怎么了？我以前难道就没有被美女的表象占过上风吗？我总想指责别人的毛病。是啊，我难道以前就没有指责过别人的毛病吗？”

7. 你跟我们说话的时候[轻松得]好像没有受到任何惩罚似的，就好像一个人对禁止自己洗澡的大夫说“难道我以前没洗过澡吗？”一样。假如那位大夫对他说，“可是，你那次洗澡以后怎么样了呢？你不是又得了热病、头疼起来了吗？”8. 当你以前挑别人的毛病的时候，你难道就没有像一个恶毒的人一样[把人家骂得狗血喷头]，或者像个喋喋不休的人一样[唠叨个没完]？你难道没有总爱重复以前做过的事情来不断地加强自己的这个习惯？当你被一个姑娘的表象占了上风的时候，难道你就没有受到一点惩罚吗？9. 既然如此，你为什么要谈起你以前的所作所为呢？我想，你应该永远记住你自己的所作所为，就像挨过打的奴隶一样，不要再犯同样的错误。10. 当然，这两种情况还是不一样的。对于一个奴隶来说，他因为挨了打，所以就不会忘记。而对于你来说，你受到的痛苦是什么？你受到的惩罚又是什么呢？你是什么时候养成不做恶事的习惯的呢？

第二十六章　致那些因为自己有所需要而畏惧的人[①]

1. 你是不是因为自己比逃跑了的奴隶还要胆怯和低贱而感

① 比较《马太福音》6:25－34;《路加福音》12:22－30。

到羞愧呢？奴隶逃跑的时候是怎么从自己的主人那里逃走的呢？他们有什么土地，有什么奴仆可以依靠呢？难道他们不是先偷一点点东西，可以凑合着捱过前几天，然后在陆地或者海上漂泊，想尽办法让自己有饭吃吗？2. 可是，你说，哪个逃亡的奴隶是饿死的呢？而你呢？[你不是奴隶，可是，你却]总是担心，唯恐自己的生活必需品不够，担心得夜里都睡不着。3. 可怜的家伙，你难道这么瞎，连对缺乏生活必需品会导致什么样的结果都不知道吗？

“什么结果？”

这个结果就跟你得了热病，或者一块石头掉在你的头上产生的结果是一样的，那就是，死亡。你自己不是经常跟你的伙伴们说这样的话吗？这样的话你不也读过很多，写过很多吗？而且，你不是还经常吹嘘说自己对死亡还是很看得开的吗？

4. “是啊，可是，我的家人就要挨饿了。”

这又怎么了？难道他们挨饿不就是走向同样的结局吗？难道他们不是也要下去的吗？5. 而且，他们要下去的地方不也[跟你]一样吗？难道你就不想勇敢地面对自己的各种困境和需要，难道你就不想勇敢地面对这个不管是最富有的人、权势最大的人还是国王、暴君也都统统注定要下去的地方吗？只不过，你也许可能要饿死，而他们可能要因为消化不良和酗酒而撑死。6. 你能轻易看到一个年纪不大的乞丐吗？哪一个乞丐不是非常非常老的人呢？他们日日夜夜都要忍受寒冷，他们睡觉只能是在地上，吃的都是一些最最必需的东西，可是，他们简直近乎长

生不老，根本就死不了①。7. 而你呢？你是一个四肢健全的人，有手有脚，却总是担心自己会挨饿！难道你不会打水吗？难道你不会写字吗？难道你不能给人家教育教育孩子②吗？难道你不能给别人看大门吗？

“可是，”你可能会说，“要是生活到只满足生活必需品的地步，那也太丢人了。”

因此，你要先学一学什么样的东西是丢人的，然后再跟我们说你是个哲学家。不过，目前，即使有人把你叫做哲学家，你也不要让他们这么叫。

8. 假如一件事情不是你干的，不是由你引起的，只不过碰巧发生在你身上，就像头疼和热病一样，你会觉得这很可耻、很丢人吗？假如你的父母很穷，或者你的父母很有钱可是却把他们的财产让别人继承，或者，他们活着却不帮你，你会觉得这很可耻、很丢人吗？9. 难道这就是你从哲学家那里学到的东西吗？难道你就从来没听说过，可耻的事情就是可谴责的，而可谴责的事情就是应该遭到谴责的事情吗？既然一件事情不是他干的，他根本就没做过这样的事，你为什么要谴责他呢？10. 难道这是你干的，是你让你的父亲变成这个样子的吗？或者说，你有能力纠正你父亲[的品格]吗？神给了你这样的能力了吗？那么，难道你应该企望自己得到[神]本来没有赐予你的能力吗？难道你应该因为自己没有这样的能力而感到羞耻吗？11. 当你学习哲学的时候，你是不是已经

---

① 不过，这个世界发展到现在，仍然是穷人还是比富人死得早得多。

② 原文是 παιδαγωγεῖν，参见第三卷第 19 章第 5 节注释。

习惯于总爱盯着别人，而不对自己提出任何要求了呢？12. 你还是痛苦地呻吟和哭泣去吧，你还是心怀恐惧地吃饭去吧，好像明天你可能就没饭吃了似的。你还是因为你的奴隶们而颤抖去吧，因为你总是唯恐他们偷东西，唯恐他们逃掉，唯恐他们死掉。13. 你就这么活着，你就这么一直活下去吧，你只是在名义上学习了哲学，而在实际上，你却已经完全给你所学习的哲学原则丢了脸，因为你的实际行动已经向那些刚刚学习哲学的人表明，哲学是一点用处和好处都没有的。你从来都没有想要得到过心灵的平静和安宁；你从来没有为了达到这个目标而去结交过任何人，你结交过许多人，但却都是为了学习三段论；你从来没有彻底地亲自检查过这些表象并对自己说："我到底能够忍受，还是不能忍受？14. 我还应该干什么？"可是，你好像已经把自己的所有事情都安排得妥妥当当，安安稳稳了一样，所以你就把自己的所有精力都集中在了第三个话题①，即永远不会变动的事物上，你的目的就是要达到不动的状态。可是，你的不动究竟是在什么方面永远不会变动呢？你永远不变的是你的懦弱，精神的低贱，对财富的崇尚，你想要得到东西的意愿永远不能实现，你想要回避东西的意愿永远无法达到目标，这就是你永远不变的东西，难道不是吗？你忧心忡忡、焦虑不安不就是为了要得到这些东西吗？

15. 难道你不应该先从理性那里获得一些东西，然后再对其进行巩固吗？你见过谁没垒起城墙就先盖上了城垛②？哪个人没

---

① 参见第三卷第 2 章。

② 这个比喻有点像 Plato，*Republic*，vii. 531E 中的比喻。

有门却要雇看门人？16. 同样，你刻苦锻炼就是为了能够展现出，——展现出什么？你刻苦锻炼就是为了[展现出自己]不会因为错误的诡辩而摇摆不定。在什么问题上摇摆不定呢？17. 首先请你让我看看，你看守的是什么，你测量的是什么，你称量的是什么？然后你再告诉我你用的是什么样的天平或者称。18. 你打算花多少时间去称灰烬的重量？同样，难道你不应该展现一下这些东西，那就是，是什么东西使人们幸福，是什么东西使事情按照人们的愿望发展，为什么我们不应该指责别人、挑剔别人，而应该接受这个整体[宇宙]的统治吗？请你让我看看。

19. “好吧，我给你讲讲。我给你分析一下三段论让你瞧瞧。”有人说。

奴才，这是我们用来测量的称，而不是我们要测量的东西。20. 因此，现在你因为自己的疏忽而正在受到惩罚；你浑身颤抖，你彻夜难眠，你征求每一个人的意见，可是，假如你的计划不能让所有的人满意，你就觉得自己的计划制订得不好。21. 其次你还担心挨饿，而这只是你自己的想象。其实，你担心的不是挨饿，而是你是不是会有一个厨师给你做饭，是不是会有人给你买菜，是不是会有人给你脱鞋子，是不是会有人给你穿衣服，是不是会有人给你按摩，是不是会有人跟着你，22. 这样，当你想要洗澡，想要脱掉自己的衣服，就像要被钉在十字架上处以极刑的人一样伸直了胳膊的时候，你就可以擦洗身体，一会儿擦洗这边，一会儿擦洗那边，然后按摩师会说，“给他换换位置，把他的侧面转过来，抓住他的头，把他的肩膀给我。”然后，你洗完了澡，回到了家，你就大叫一声，“没人给我拿点吃的来吗？”吃完饭以后，你又对他们说，“把饭

桌搬走，抹干净。”23. 这就是你所担心的，你担心的是自己能不能过上一种病人的生活。可是，你要学习的是，那些身体健康的人是怎么生活的，那些奴隶们是怎么生活的，那些劳动者是怎么生活的，那些真正的哲学家是怎么生活的；你要学习的是，苏格拉底，他有妻有子，他是怎么生活的；第奥根尼是怎么生活的，克里安特斯是怎么边学习边打水生活的①。24. 假如你希望拥有的就是这些东西，那么，无论你走到哪里，你都可以充满信心地生活。对什么的信心呢？对唯一可以对之怀有信心的东西的信心，对值得信赖的东西的信心，对不会受到任何阻碍的东西的信心，对谁都无法从你手里夺走的东西的信心，这就是说，对你自己意愿之内的东西的信心。25. 你为什么要把自己弄得如此无用，如此毫无益处，谁都不接受你到他家去，谁都不关心你呢？可是，假如有人把一个完整的、可以使用的罐子扔到外面，不管是谁，只要发现了它，都会把它拣起来，都会认为自己拣一个便宜。可是你呢？谁也不愿意把你拣回去，谁都不会认为拣了你是拣了个便宜，而是正好相反。26. 难道你还没有一只狗、一只公鸡有用吗？既然你都已经是这个样子了，你干吗还要活下去呢？

27. 有哪个善人害怕过自己会没有饭吃？一个瞎子不会没有饭吃，一个瘸子不会没有饭吃，一个善人怎么会没有饭吃呢？一个好的士兵永远不会没人给他发军饷，一个劳动者或者一个鞋匠总会有人给他付工钱。那么，难道一个善人会没人给他饭吃吗？②

---

① D. L., 7, 168.

② 比较《马太福音》6:31,33。

28. 难道说，神会不关心自己所创造的这些东西吗？难道他会不关心自己的臣仆，自己的见证人，因为他仅仅让这些人来向那些没有受过教育的人做个榜样，向他们见证一下，他是存在的，是他把世间一切治理得井井有条，他不会不关心人类的事务，而且，对于一个善人来说，不管他是活着，还是死了，他都是不会遭遇到厄运的吗？①

29. 可是，假如他不再提供食物的话怎么办呢？他这样做，不就像是一个好将军在发出信号命令我应该撤退一样吗？② 我相信这位指挥官的话，我赞美他的事迹，我服从他的命令，我按照他的命令行事。30. 因为，我来的时候是因为他想让我来我才来的，我去的时候也要他想让我走我就走。我活着的时候，我的责任就是赞美神，我不仅要我自己一个人赞美神，而且还要一个一个地向别人赞美神，不管对方是一个人还是许许多多的人③。31. 他没有为我提供许多东西，而且，提供的东西也不够富足，他不想让我过豪华奢侈的生活，因为，他同样也并没有给自己的儿子海格利斯提供多少东西。而别人④却做着阿尔戈斯和迈锡尼的国王，[丰衣足食，]可是，海格利斯要服从他的命令，为他而辛苦劳作，为他而经受锻炼。32. 尽管如此，欧律斯透斯其实并不是阿尔戈斯和迈锡尼的国王，他甚至都不是他自己的国王，而海格利斯才是真正的大地和大海的统治者和领导者，他清除了无法无天的混乱和不正义，

① Plato, *Apology*, 41. d.

② 参见第一卷第 29 章第 29 节。

③ 参见第一卷第 16 章第 15 节。

④ 指的是欧律斯透斯。参见第一卷第 6 章第 32 节注释。

带来了正义和神圣①，而这些业绩都是他赤身裸体、独自一人完成的。33. 当奥德修斯的船被风浪击碎，自己也被海浪冲到海滩以后，他因为自己缺衣少食的困难而感到气馁和意志消沉了吗？他是怎么走到那些姑娘面前向她们要[食物和衣服]这些必需品的呢？[要知道，]人们一般都认为向别人要东西是极其可耻的事情。②

就像一只山里长大的雄狮③

34. [他的这种信心到底是]对什么的信心呢？他的信心不是对自己名誉的信心，不是对自己财富的信心，不是对权力的信心，而是对自己力量的信心，即，对自己对什么是在我们权能之内的事情、什么不是我们权能之内的事情，对这一点的认识和看法的信心。35. 因为，只有这些才能使一个人自由自在，才能使一个人无拘无束，才能使那些垂头丧气的人抬起头来，目光坚定地正视那些富人和暴君。36. 这就是哲学家可以赠与你的礼物。可是，你不仅没有勇敢地走上前来，反而因为你的那几件可怜巴巴的大衣和银器而哆里哆嗦颤抖不已。不幸的人啊，你是不是就这样浪费掉了你这么多的生命？

37. “可是，我生了病怎么办？”

你将正确地生病④。

“谁来照顾我呢？”

神，还有你的朋友。

---

① 比较《希伯来书》11，12。

② Homer, *Odyssey*, vi. 127.

③ Homer, *Odyssey*, vi. 130.

④ 参见第三卷第 20 章第 4 节注释。

“我躺下睡觉的床多硬啊。”

可是，你却可以像一个男人一样躺下。

“我连一个像样的屋子都没有。”

那你就在一间不像样的屋子里生病呗。

“谁给我弄吃的来呢？”

有人会给别人弄吃的来，他自然也会给你弄吃的来。你会像玛尼斯①一样生病的。

38. “我的病结局会怎么样呢？”

除了死掉以外还能有什么？难道你没有意识到，对于一个人来说，人的万恶之源、卑贱之源、懦弱之源，根本不是死亡，而是对死亡的恐惧吗？39. 我建议你针对这一点锻炼一下自己。你的所有推理，所有锻炼，所有苦读，都要以此为目标。这样，你就会认识到，只有这样人们才能获得自由。

---

① 玛尼斯（Μάνης，Manes），Matheson 本的注释说，Manes 是一个奴隶的名字。Oldfather 对此也表示同意，而且还说，这就像 Sambo 在美国是黑人经常起的名字一样。他还尤其指出，芝诺生病的时候，大夫让他多吃乳鸽，可是芝诺却说，“你是怎么治 Manes 的，你就怎么治我好了。”（Musonius，frag. 18 A（p. 98. 4ff. Hense））George Long 有一个说法更为确实。第奥根尼有个奴隶就叫这个名字。不过后来他跑了。虽然第奥根尼知道了他的下落，可是他也没有去找。因为他觉得这不值得，他说，如果玛尼斯没有第奥根尼不能活，或者第奥根尼没有玛尼斯不能活，那就太可耻了。不过我还知道另一种说法。在西方还有一个民间的信仰，罗马人把死者的灵魂叫做 Manes，他们认为，如果活着的人不能完成他的遗愿的话，那么，他的鬼魂就永远无法在自己的坟墓里安息。所以，他们还有各种安抚亡灵（他们叫做 to appease his Manes，译成汉语就是安抚 Manes）的做法。最突出的是，在每年的二月十九日，所有活着的人都要向死去的亲戚和朋友祭献牺牲。有点像西方非基督徒庆祝的万圣节或者我们中国的清明节。所以，我有点怀疑，这里的 Manes 是不是指的是这个“死者亡灵”的意思，也就是说，爱比克泰德这里的意思有点暗指说，你大不了一死而已，有什么可怕的呢？——译者注

第四卷

第一章　论自由

1. 一个人，如果他能够想怎么生活就怎么生活，那么，他就是一个自由的人。一个人，如果什么东西都逼迫不了他，阻碍不了他，战胜不了他，那么，他就是一个自由的人。一个人，如果他采取行为的驱动不受任何阻碍，他想要得到东西的意愿总能够实现，他想要回避东西的意愿不会落入自己想要回避的东西里，那么，他就是一个自由的人。有谁愿意生活在错误之中呢？谁都不愿意。2. 有谁愿意自己生活在欺骗、草率、不正义、不节制、不满足和精神卑劣的状态之中呢？谁都不愿意。3. 因此，没有一个恶人能够想怎么生活就怎么生活，所以，没有一个恶人是自由的人。4. 有谁愿意自己生活在悲伤、恐惧、嫉妒、怜悯之中，自己想要得到一件东西，可是却总是得不到，自己想要回避一件东西，可是却总是回避不了呢？谁都不愿意。5. 我们有谁见过一个恶人能够生活得自由自在，没有悲伤，没有恐惧，永远不会不落入自己希望回避的东西里，永远不会得不到自己希望得到的东西呢？谁都没见过。而且我们也根本见不到一个自由自在的恶人。①

---

① 《约翰福音》8:34。

6. 假如有一个人，他一身兼着两个执政官的职位①，听了你的这些话，假如你说完这些话以后再加上这么一句："不过，您是一个智者，这对您来说根本是不适用的，"那么，他就会原谅你的。可是，假如你跟他讲真话，你说，7. "你跟那些被卖了三次的奴隶没有什么两样，也是一个奴隶"，那么，除了一顿臭揍以外，你还能够得到什么呢？8. 因为，他一定会说，"什么?! 我是奴隶？我的父亲是一个自由人，我的母亲是一个自由人，我，谁也买不了我做他的奴隶，我是元老院议员，皇帝的朋友，而且，我是执政官，拥有许多奴隶。"9. 首先，最尊贵的元老院议员阁下，也许您的父亲是一个跟您同一个类型的奴隶，您的母亲，您的祖父，您的所有祖先，从最早一位到最后一位，都是跟您一模一样的奴隶。10. 何况，即使他们真的非常自由，这对你来说又有什么意义？万一他们品质高贵，而你却品质低贱，那又怎么办呢？万一他们勇敢无畏，而你懦弱胆小，那又怎么办呢？万一他们有自制力而你却肆意胡为、毫无节制，那又怎么办呢？

11. "可是，"有人可能会说，"这跟是不是一个奴隶又有什么关系呢？"

难道说，你觉得，违背自己的意志、被逼迫做一件事情，这还不算是一个奴隶吗？

---

① δισύπατος(twice consul)，罗马的执政官一般设有三位，如果一个人身兼两个执政官的位置，那么，他是非常有权势地位的。罗马执政官原来称作 Praetor，设置只有两位，主要是取代国王行使执政的权力。后来，可能是由于公元前五世纪中叶的宪法改革(decemviri legibus scribendis 十人立法团，从此开始了成文法的历史)，他们才改称为 consul。在公元前 366 年，才引入第三位执政官。

12. “就算你说得对吧，”你可能会说，“可是，除了主宰一切的皇帝以外，有谁能够强迫我呢？”

13. 瞧，你自己也承认自己也有一个主人。你不要自我安慰说，皇帝是所有人共同的主人，你要意识到，你是一个大家庭的奴隶。14. 尼科波利斯的人不也这样大声地喊，“感谢皇帝的恩典①，我们是自由的。”

15. 不过，如果你愿意的话，现在我们还是先不谈皇帝，请你跟我讲讲这个问题吧：你是否曾经爱上过什么人，一个年轻的姑娘，一个漂亮的小伙子，一个奴隶或者是一个自由人？16. 那么，这跟到底是一个奴隶还是一个自由人有什么关系呢？17. 难道你爱上的这个人就从来没有命令过你做你不愿意做的事情吗？你难道就没有奉承过你的这个小小的宝贝奴隶呢？难道你就从未吻过他的脚吗？② 可是，假如有人强迫你吻皇帝的脚，你就会觉得这对你是极大的侮辱，而这个皇帝简直就是一个极端冷酷的暴君。你说这不叫奴隶叫什么？18. 你是否曾经在夜里去过一个地方，而你实际上根本就不想去那个地方？你是不是曾经花过自己不想花的钱？你是不是曾经在说一些话的时候唉声叹气、嘟嘟囔囔？你是不是曾经忍受过别人的辱骂或者让人把门摔在你的脸上？③ 19. 假如你羞于承认自己以往的行为，那么，你就看看特拉索尼德是怎么说的、怎么做的吧。他参加过的战争恐怕比你还多。他在

---

① 参见第二卷第 20 章第 29 节。Upton 将其与罗马人的说法 Per Genium (Horace *Epp.* I. 7. 94)相比较。

② 这里指的是这个人跟他的奴隶有同性恋关系。

③ Lucretius, iv. 1172.

深更半夜的时候，即使是盖塔人都不敢出去的时候，出去了。当然，他一定出于自愿而不是因为自己的主人强迫才出去的，因为，假如是这样的话，他一定会大喊大叫，痛哭流涕咒骂自己不幸的奴役生活。20. 你知道特拉索尼德他自己是怎么说的吗？他说，

一个贱丫头片子就轻易地让我做了奴隶，

可是，在战场上没有一个敌人能够战胜我。①

21. 可怜的家伙，竟然做了一个丫头片子的奴隶，而且是一个贱丫头片子的奴隶。既然如此，你为什么还要把自己叫做自由的人呢？为什么你还要鼓吹自己参加过的战役呢？22. 他向人家要一把剑，人家出于好意拒绝了他，可是他还很生气。一个姑娘讨厌他，可是他却给人家送礼物，痛哭流涕地哀求人家。而且，只有他跟那个姑娘的关系有一点点起色，他就又高兴得欢欣鼓舞了起来。23. 可是，只要他没有学会如何摒弃自己满腔的欲望和恐惧，他怎么能成为一个自由的人呢？

24. 你想想看，我们就拿动物来说吧。我们是怎么使用自由这个概念[来描述一个动物]的呢？25. 驯服了的狮子，人们把它关起来，给它喂吃的，有时候还带它出来走走，可是，谁能说这头狮子是自由的呢？难道说它不是生活得越舒服自在，就越像个奴隶吗？只要是明白事理、有点理性的人，有谁愿意做一头这

---

① 特拉索尼德(Thrasonides)，希腊原文为 Θρασωνίσης，字面上的意思是 over-boldness(鲁莽，勇敢)。这里的上下文看，他似乎是一个雇佣军军官。参见 Menander, *The Hated One* (*Fragment*), 38, Koch; Körte, p. 129; Allinson. p. 412(Loeb Classical Library)。

样的狮子呢？① 26. 还有这些小鸟，人们抓住它们，把它们关起来的时候，它们是多么艰难地挣扎着要逃出去呀。而且，其中有些小鸟甚至宁愿饿死也不愿容忍这样的生活②。27. 而那些没有死掉的，就这样渐渐地、半死不活地痛苦地消瘦下去。可是，只要发现开了一个口，它们就会逃出去。它们是如此热切地渴望那种自然的自由，期望自己能够独立生活，不受任何阻碍啊。

28. 你待在这个笼子里又有什么不好呢？

你说什么？！我天生就是要生活在自由的天空里，想飞到哪里就飞到哪里，想什么时候歌唱就什么时候歌唱。而你却要剥夺我这种生活[的权利]，而且还说，“这对你来说又有什么不好？”！

29. 因此，我们说，只有那些不能容忍任何禁锢，而且，只要被抓，就是拼死也要逃出来的人才是自由的人。30. 所以，第奥根尼也曾经说过，有一条道路是通往自由的，那就是，愉快地死去。他给波斯国王写信说，“你永远不可能奴役雅典城邦，就像你永远无法奴役鱼一样。”③

31. “这怎么可能呢？我难道不能抓住这些雅典人吗？”

---

① τίς δᾶν λεών αἴσθησιν καὶ λογισμὸν λαβών βούλοιτο τούτων τις εἶναι τῶν λεόντων；可以有两种解释，一种解释是，“who, having sense and reason, wishes to be one of such lions?”，也就是我这里采用的译文。另一种解释是，“which, having sense and reason, wishes to be one of such lions?”即“如果狮子有理智、有理性的话，有哪一头愿意做这样的狮子呢？”(Oldfather 就是这么翻译的)这两种解释似乎都可以。

② 罗马人跟中国人一样也有架笼养鸟的习惯。Ovid(*Aor.* ii. 6) 还曾经为自己死去的鹦鹉写过一首非常优美的挽歌呢。

③ 看来爱比克泰德当时还可以读到第奥根尼的信件，可惜，我们现在已经看不到了。参见 Schenkl 156 节注释。

"如果你抓住了他们,"第奥根尼回答,"他们就会马上离你而去,就像鱼一样。因为,假如你抓住一条鱼,它就会死去的;同样,假如你抓住了这些人,他们也会死掉的。既然如此,你全副武装[发动战争]又有什么用呢?"32. 这就是一个自由的人说过的话,这就是一个仔细审查过这个问题,并且发现了其中的真理的人说过的话。可是,假如你在根本没有真理的地方去寻找真理,怪不得你永远找不到它了。

33. 凡是奴隶都祈祷自己马上被释放获得自由。为什么呢?难道你们觉得,他是因为自己特别急切地希望能够马上交二十一税①吗?不,不对,他是因为,他觉得,到目前为止,由于自己还没有获得自由,所以,自己一直很不幸,无论干什么事都受到阻碍。34. "如果我自由了,"他说,"马上,我简直就太幸福了。我可以谁都不在乎,我可以平等地跟所有的人说话。我可以想从哪儿来就从哪儿来,想到什么地方就到什么地方去。"35. 后来,他终于自由了。可是,他没有吃饭的地方,他就去找一个人去奉承,找一个人家可以去吃饭。于是,或者他不得不靠自己的身体去生存②,忍受一切可怕的折磨;这样,虽然他[像牲口一样]找到了可以吃草料的槽,可是,他却落入了比以前遭受的奴役还要糟糕的奴役之中;36. 或者,即使他有了钱,可是,他却根本不知道什么东西是好东西,于是,当他爱上了一个小姑娘,他又非常悲伤起来,急切地希望再做一个奴隶。37. 他说,"过去[我做奴隶的时候]我受过什么苦

---

① 参见第二卷第一章第 26 节注释。

② 指当妓女。希腊语对这个职业有个委婉的说法,请参见 Demosthenes, 59, 20。

呢？别人给我衣服穿，别人给我鞋穿，别人给我饭吃，我病了有人照顾，而我只是给他做了一点点服务而已。可是现在，我多不幸呀，我受了多少苦呀，我还是一个奴隶，而且我的主人不是一个，而是许多个。不过，”38. 他说，“假如我手指上戴上了戒指，①我就可以生活非常富足、非常幸福了。”于是，首先，为了获得这样的戒指，他就得忍受一些自己活该忍受的事情。而当他最后得到这样的戒指以后，他又要为了获得其他这样的东西而继续去忍耐，于是，他还得如此这般下去。39. “假如，”他又说，“我能够参军作战，我就可以摆脱所有这些麻烦了。”他真的参了军作了战，可是，他就跟一个罪犯一样受了好多苦，可是，他还要求再次参军作战，之后又第三次参军作战②。40. 之后，他终于结束了这样的生涯，成了一名元老院议员。进入了元老院之后，他真的又成了一个奴隶了，他遭受到了最高贵、最奢华的奴役。

41. [不，]他不应该做一个傻瓜，他应该通过学习懂得，——就像苏格拉底说的那样，世间万物[的本质]是什么③，我们在将一般的天然认知运用到具体实际情况中的时候不应该轻率从事。④ 42. 因为，不能把我们的天然认知正确地应用到具体的情况中，这就是人类的万恶之源。43. 可是，我们不同的人的想法是不同的，有的人这么想，有的人那么想，有的人认为自己病了，其实不然，他

① 一个获得了自由的奴隶，如果能够赐予他一只金戒指戴的话，这就意味着，他可以做官当骑士了。——Matheson 注。

② 参见第二卷第 14 章第 17 节注释。一个人如果经历了三场骑兵战役或六场步兵战役，就有资格进入元老院。

③ Xenophon, *Memorabilia*, iv. 6, 1.

④ 比较第一卷第 2 章第 6 节。

只是没有[正确地]运用自己的天然认知而已。有的人认为自己很穷,有的人觉得自己的父母太严厉,还有的人觉得皇帝不宠信他。所有这一切其实都是由于一个问题,而且只有一个问题,那就是,他不知道如何运用自己的天然认知。44. 因为有谁会对什么是坏[1]没有天然认知,有谁不知道坏的东西是有害的,而且我们应该想尽办法回避它、把它赶走呢? 天然认知和天然认知是互不矛盾的,[2]45. 只有应用天然认知的时候才会出现矛盾。

那么,这个既有害又应该回避的坏事到底是什么呢?

"没有做上皇帝的朋友,"他回答道。

他错了,他根本没有走到正路上来,他的天然认知应用错了。他太不幸了,他所寻求的跟他现在探求的问题根本没有任何关系,因为即使他做了皇帝的朋友,他依然没有找到自己真正想要寻求的东西。46. 因为,我们每个人所要寻求的到底是什么呢? 我们每个人所要寻求的就是要生活得安宁、幸福,想干什么就干什么,不受任何阻碍和逼迫。你说,他做了皇帝的朋友以后,就自由了吗? 就不受任何阻碍了吗? 就不受任何逼迫了吗? 就心灵平静了吗? 就幸福了吗? 这个问题我们该问谁? 除了跟皇帝交朋友的这个人以外,还有谁比他做的见证更可靠的呢?

47. 请你走到中间来给我们讲讲,你什么时候睡得更平静,是现在还是跟皇帝交朋友以前?

他马上就会这样回答我们,"别,别,我求你了,求你别拿我的

---

① 即"恶"。

② 比较第一卷第 22 章第 1 节。

命运开玩笑了。你不知道我过得多惨。我根本就睡不着觉。一个又一个的人来告诉我，‘皇帝已经醒了’，‘他要出来了。’于是，我的麻烦来了，我操心的事就来了。”

48. 请你告诉我们，你什么时候吃饭吃得香，是现在还是以前？

我们再听听他，听听他关于这个问题是怎么说的吧。他说，要是人家没请他去吃饭，他就痛苦非常；要是人家请了他去吃饭，他就像一个奴隶跟主人一起吃饭一样，总是担心自己说出什么傻话，做出什么傻事。你觉得他害怕的是什么？他是害怕自己像一个奴隶一样挨一顿打吗？他哪里敢指望那么好的事儿呀。像他这样尊贵的人，——皇帝的朋友，他担心的是会丢了自己的脑袋，只有这样的担心才适合这样尊贵的人呢。49. 你什么时候洗澡时更加心情平静呢？你什么时候进行体育锻炼时更加轻松自在呢？一句话，你更愿意过哪一种生活呢，现在的生活还是过去的生活？50. 我敢发誓，没有人愚蠢无知到不悲叹自己不幸，而且，他越是皇帝的朋友，他就越悲叹。①

51. 既然那些所谓的国王以及这些国王的朋友都不能想怎么生活就怎么生活，那么，到底什么样的人才是自由的人呢？只要你去找，你就一定会找到的，因为自然已经赐给了你必要的手段，它

---

① 西方哲人培根(Francis Bacon)有云：Men in great place are thrice servants, servants to the sovereign or state, servants of fame, and servants of business, so as they have freedom, neither in their persons, nor in their actions, nor in their times。(身居高位的人是三重的奴仆，他是自己国家的奴仆，他是名誉的奴仆，他是自己工作的奴仆；所以，他们人身没有自由，行动没有自由，对决定自己当多少次奴仆也没有自由。——译者注)(Essays, “Of Great Place”)

会帮助你去发现这个真理的。假如仅仅使用这些手段你还不能独自一个人发现[通向真理的]下一步该怎么走,52. 那么,你就听听那些已经寻求过真理的人们说的话吧。他们是怎么说的呢?

在你看来,自由是不是一件好①东西呢?

"在我看来,自由是最美好的东西了。"

获得了最伟大的善②的人还可能悲惨不幸、生活得非常痛苦吗?

"不可能。"

既然如此,当你看到有人悲惨不幸,痛哭欲绝,你就可以自信地说,他还不是自由的人。

"对,我完全可以这么说。"

53. 通过买卖之类的交易获得财产这样的问题,我们现在就已经解决了。假如你正确地对这样的说法表示赞同:不管是谁,只要他生活得很悲惨,他就不是自由的人,那么,无论他是大王③,还是小王,是执政官,还是一身兼任两个执政官,他都不是自由的人。

"对。"

54. 那么,请你回答一下我下面的这个问题:在你看来,自由是不是一件伟大、高贵和非常有价值的东西呢?

"当然啦。"

那么,一个人如果已经获得了这样一件伟大、高贵而且又非常有价值的东西,他还可能不可能精神卑微低贱呢?

---

① 即"善"。

② 即最伟大的"好",指自由。

③ Oldfather:即做波斯国王。

“不可能。”

55. 那么，当你见到有人总是屈从于别人，或者违心地阿谀奉承别人，你就可以自信地说，这个人还不是一个自由的人，不管他这么做是为了一点点晚餐，还是为了做一个行省的行政长官或者执政官。而且，你还可以自信地说，那些为了一些小事而这么做的人就是“小奴隶”，那些为了一些大事而这么做的人就是“大奴隶”，他们完全应该得到这样的称号。

56. “这一点我也赞同。”

另外，你是不是认为，自由是一种独立[1]的、完全由自己控制的东西呢？

“当然是啦。”

那么，不管是谁，只要有另外一个人能够阻碍他、逼迫他的话，他就不是一个自由的人。57. 请你不要去问他的祖父、祖父的祖父是不是自由的人，你也不要去问他是不是被人买卖过，只要你听到他从心底里、带着感情说，“主人”，那么，你就可以叫他奴隶，即使他的前头有十二条束棒。[2] 同样，只要你听到他说，“我真不幸，

---

① 希腊原文是 αὐτεξούσιον，参见第二卷第 2 章第 3 节注释。

② ῥάβδος，指的是拉丁文中的 fasces，束棒，古罗马高级执法官的标志，用红色皮带绑在一起的棒束，其中捆有一柄突出的斧头，一般由侍从官扛在肩上，行于执法官员的前面。这种做法的起源大概来自埃特鲁斯坎(Etruscan)人。棒束中的斧头表示国王们可以拷打和处死别人的权力。但从早期共和国时期往后，罗马只允许独裁者拥有这样的斧头。其他官员，如果是在罗马以外的地方，或者在军队的前列也可以持有这样的斧头。如果一个得胜凯旋的将军，他的士兵尊称他为“凯旋大将军”(imperator)的时候，他还可以在束棒上装饰上橄榄枝。后世也多用它做权威的象征，如意大利法西斯党徽，而法西斯(Fascist)其实就是来源于束棒一词的意大利语拼法 fascio。12 节束棍就意味着他已经是执政官(consul)了。

我好痛苦呀”，你就可以说，他就是一个奴隶。只要你看到他悲痛欲绝，抱怨不满，悲惨不幸，你也可以说，他就是一个身着紫边长袍[①]的奴隶。58. 假如他没有做过这样的事情，你还不能马上就说他就是自由的，你还要先看看他的认识和看法，看看这些认识和看法是不是还会受别人的逼迫，还会不会受到阻碍或者遭遇不幸，如果你发现他确实是这个样子的，你就还可以说，他是个奴隶，一个尽情玩乐、庆祝农神节[②]的奴隶。你可以说，他的主人离开了家

---

① περιπόρφῦρος，拉丁原文为(toga) Praetexta，前半部分意思是 praetor 执政官，后半部分 texta 意思是纺织品、衣服，其实就是“贵族所穿的衣服”的意思。这种衣服前面一般都镶有紫边，经常为罗马长官、神职人员以及 13 到 17 岁之间的贵族子弟所穿用。后来，人们发明了一种新的戏剧表演形式，叫做 praetextatae，戏剧中的演员穿上这种衣服表示自己是一位高官。后来这个词也指那些冒充另一种人的人，所以我们现在就有了英文中的 pretext(借口，托词)一词。比较第一卷第 2 章第 18 节。

② Σατουρναλίοις，Saturnalia，罗马宗教中的农神节，每年十二月中旬庆祝。它是一年最快乐的节日。这时候，人们可以放下手中的所有工作，法院关门，学校停课，罪犯也不会受到惩罚，大家都可以尽情地玩乐、放纵，人们还互相祝愿，送礼，家家户户都要点上蜡烛，现代的圣诞节的一些活动就是从这里来的。节日开始时，人们要先到农神庙里去献祭牺牲，接着就是一场大型的公共饮宴，这时候，即使奴隶也可以不干活，而且甚至他们的主人都可以伺候他们。每一家都要选一个假国王出来主持节日的庆祝活动。不过，并不是所有的人都可以庆祝这个节日，比如小普林尼就为自己盖了一个听不到声音的屋子，整个节日都待在里面。这里，爱比克泰德说这个人是个奴隶，他之所以可以尽情欢乐，是因为这是农神节，所以明显是挖苦他。比较第一卷第 25 章第 8 节。

另外，值得注意的是，到大约公元四世纪，随着基督教成为国教，这种异教传统风俗被纳入了基督教传统成为举世共庆的圣诞节。其实圣诞不可能在这个时候，这是非常显而易见的事情。因为耶稣绝不可能出生在 12 月 25 日，因为根据圣经的记载，他出生时有牧羊人，可是中东地带在这个季节不可能放牧。所以圣诞节其实根本上就是一个异教的节日。另外，圣诞老人的风俗的由来也非常滑稽。北美人把北欧神 Saint Nicholas 错听为 Santa Claus，其实，他算是哪门子天使？基督教是非常反对异教神和偶像崇拜的，可是他们却崇拜这些东西，可见他们的信仰也不是那么专一认真。在英国我就见到过一些基督教徒拒绝庆祝圣诞节。

乡，不过，马上就要回来，所以，你很快就会看到他受的是什么苦。

“回来？那么，他的这位将要回来的主人是个什么样的人呢？”

59. 不管是谁，只要他有权力控制这个人希望得到的那件东西，既有权把这件东西给他，也有权把这件东西从他手里夺走，那么，他就是他的主人。

“既然如此，我们不就有很多主人了吗？”

是啊，而且，我们不仅有许多人是我们的主人，而且，在这之前，我们还有许多形势可以控制我们、做我们的主人，而这些形势也是很多很多的。因此，那些有权控制这些形势的人也就必然成了我们的主人。60. 因为，谁都不会害怕皇帝，他们害怕的其实是死亡、流放、丧失财产、囚禁以及被剥夺公民的权利①。谁也不会爱皇帝，除非皇帝是一个非常有品德的人，其实我们爱的是财富、是护民官或者执政官的职位。假如我们爱、恨或者怕这些东西的话，那些有权控制这些东西的人就成了我们的主人。因此，我们经常把他们当神一样来崇拜；61. 因为，我们认为，凡是有权赐予我们最大好处的，都是神。于是，我们就确立了这样一个错误的小前提，这个人有权赐予我们最大的好处。于是，由此前提推出的结论[——他就是神]也就必然是错误的。

62. 那么，是什么东西使一个人自由自在不受任何阻碍，是什

---

① 希腊原文为ἀτιμιαν，该词的原形为ἄτιμος，字面上的意思是 dishonored，所以 George Long 的译文将其翻译为 disgrace。这其实有些问题。因为虽然字面上的意思如此，但实际上这个词是指 deprivation of civil rights(*Greek-English Lexicon*)，而且这样也跟上下文的意思吻合。其他译本为 Matheson，Oldfather：disfranchisement；Hard：deprivation of civil rights，正好跟我的理解相同。

么东西使一个人成为他自己的主人①的呢？财富做不到这一点，执政官的高位，行省行政长官的地位，国王的权势，都做不到这一点。63. 所以，我们必须在其他东西上去寻找。当我们写字的时候，是什么使我们自由自在，不受任何阻碍和束缚呢？

“是告诉我们如何写字的知识。”

在弹琴的时候[，又是什么使我们自由自在，不受任何阻碍和束缚]呢？

“是弹琴的技巧。”

所以，在生活中，是关于生活的知识[使我们自由自在，不受任何阻碍和束缚]。64. 生活的知识，这你也听说过，不过，你所听说的只是大体上讲的道理，我们现在就一部分一部分地进行具体的分析。一个人，如果他期望得到的东西是在别人的掌控之中，他可能不受任何阻碍吗？

“不可能。”

他可能不受任何束缚吗？

“不可能。”

65. 因此，他是不自由的。那么，我们看一下，我们是不是根本就没有一件东西是唯一属于我们的权能之内的？或者，是不是我们拥有的一切都是属于我们权能之内的东西？或者，有些东西是属于我们自己的权能之内的，有些东西是属于别人的权能之内的？

66. “你这话是什么意思？”

---

① 希腊原文是 αὐτεξούσιον，参见第二卷第 2 章第 3 节注释。

假如你希望自己的身体是一个完整的整体，那么，你说，这是属于你的权能之内的事吗？

“不，这不是我权能之内的事。”

假如你希望自己的身体健康呢？

“这也不是我权能之内的事。”

假如你希望自己长得非常漂亮呢？

“这也不是我权能之内的事。”

假如你希望自己活着或者死去呢？

“这也不是我权能之内的事。”

这就是说，你的身体，是属于别人的，只要有人比你强壮，它就要受人家的控制，对不对？

“对。”

67. 那么，你的土地呢，是不是你想什么时候拥有就什么时候拥有，想拥有多长时间就拥有多长时间，想拥有什么样子的地产就拥有什么样子的地产呢？

“不，不是。”

你的奴隶呢？

“不是。”

你的衣服呢？

“不是。”

你的房子呢？

“不是。”

你的马呢？

“所有这一切都不是。”

假如你希望自己的孩子，妻子，兄弟，朋友，都活着，这是你权能之内的事情吗？

“这也不是我权能之内的事情。”

68. 那么，你难道没有这么一件东西，它是你自己控制①之内的事，它只取决于你？你有这样的东西吗？

“我不知道。”

那么，我们就从这个角度来看看这个问题，分析分析它。

69. 有谁能够让你同意你自己认为错误的事情呢？②

“谁都不能。”

看来，在同意这个问题上，你是不受任何阻碍和束缚的。

“对。”

70. 那么，别人能够逼迫你产生你自己不愿意产生的行为驱动吗？

“能，因为，假如他用死亡和囚禁来威胁我，他就能够逼迫我产生我不愿意产生的行为驱动了。”

那么，假设你蔑视死亡和囚禁的话，你还会在乎他吗？

“不会在乎了。”

71. 那么，你蔑视死亡和囚禁，这是你自己的事，还是别人的事情？

“这是我自己的事情。”

那么，产生采取行动的驱动就是你自己的事情了，对不对？

---

① 希腊原文是 αὐτεξούσιον，参见第二卷第 2 章第 3 节注释。

② 参见第三卷第 22 章第 42 节。

“对。我同意这是我自己的事情。”

产生不采取行动的驱动，这也是你自己的事情了。

72. “可是，假如我的驱动是要迈步走，而别人阻拦我，这怎么办？”

他阻拦的是你的哪一个部分呢？他阻拦你的同意了吗？

“没有，他阻拦的是我的小小的身躯而已。”

对，就像阻拦一块石头一样。

“你说得对，可是，我这样就没法迈步走路了。”

73. 谁跟你说过，毫无阻拦地走路是你自己的事情来着？我跟你讲，你唯一不受任何阻碍的东西是你的驱动；而至于如何使用你的身体，你身体的协调和配合，你早就听说了，这根本不是你自己的事情。①

“这一点我也赞成。”

74. 有谁能够强迫你希望得到你自己不希望得到的东西吗？

“谁也不能。”

有谁能够强迫你有什么打算，有什么意图，简单地说，能够强迫你如何运用自己遇到的表象吗？

---

① 走的想法是我们自己的事情，能不能走则不是我们自己的事情，或者更为严格地讲，走的想法是我们自己的事情，这个信息从大脑向腿部的传送则不是我们自己的事情（比如瘫痪的人），看来，爱比克泰德所谓属于我们权能之内的东西是非常纯粹的精神性的东西，一种只是在大脑里运转的东西。这样，人的自我就只有意愿（prohairesis），它所能做的也只有两样事情，同意和行为驱动（行为驱动的传送也不是它的事情）。如此理解，凡是我们自己的东西都已经在我们的掌握之中了，而所谓自由关键就在于我们能否把自己的想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿仅仅朝向这些东西了。参见第一卷第 27 章第 17 节注释。

75. “谁也不能，这一点同样谁也不能。可是，假如我想要得到什么东西的时候，他就会阻碍我去获得自己想要得到的东西了。”

假如你想要得到的东西完全是你自己的、不会受到任何阻碍的话，他还怎么能够阻碍你呢？

“当然不能了。”

是啊，谁告诉你说，一个人如果想要得到的东西是属于别人的，而他还会不受到任何阻碍了？

76. “难道说我不应该想要得到[1]健康吗？”

当然不应该啦，而且，所有其他属于别人的东西你都不应该想要得到。77. 因为，只要一件东西，你没有能力想获得就获得、想占有就占有，那么它就不是属于你的。你不仅要把你的手从这些东西边远远拿开，而且还要把你的想要得到东西的意愿从这些东西边远远地拿开。否则，你就已经把自己交了出去，做了奴隶了。假如你喜欢上了本不属于你的东西，假如你期盼得到的东西是一件决定于别人的东西，是一件不会长久的东西，那么，你就已经把你自己的脖子伸到了轭下了。

78. “难道我的这双手不是我自己的吗？”

你的手是你[自己身体]的一部分，但是，在本质上，它只是泥土做的而已，它永远要受到阻碍和逼迫，不管什么东西，只要人家比它强，它就要做人家的奴隶。79. 你说，我为什么偏偏要说你的手呢？你应该把你的整个身体当作一头载着东西的驴，只要可能，

---

① 原文使用了 ὄρεξις（想要得到东西的意愿）的动词形式 ὀρέγωμαι，故有此译。

只要[神]允许，它就会一直跟着你。不过，只要人家逼①着要赶走你的驴，或者有兵丁抓住了它，你就应该放手，不要抵抗，不要嘟囔。否则，你就要挨打，而且，你照样会丢掉你的驴子的。80. 既然你应该这样看待自己的身体，那么，你就可以想想看，对于那些只是为了搭配你的身体而设的其他东西你该拿它们怎么办了。既然你的身体是头小驴子，那么，所有的其他东西就只不过是驴子的一些零碎儿东西而已，比如，鞍子、马蹄铁、大麦、饲料等等。所有的这一切你就让它们去吧，你应该痛痛快快地把这些东西打发掉，而且要比打发掉你的驴子还要痛快。

81. 假如你已经做了这样的准备，经过了这样的锻炼，学会了区分什么东西是属于别人的，什么东西是属于自己的；什么东西会受到阻碍，什么东西不会；认识到了那些不会受到任何阻碍的东西跟你是有关的，而那些可能会受到阻碍的东西是跟你无关的；而且，非常认真仔细地做到，只让自己想要得到东西的意愿关注跟自己有关的东西，只让自己的想要回避东西的意愿回避跟自己有关的东西②，这时候，你还会怕谁？

---

① George Long：ἀγγαρεία，angareia，词源来自波斯语（Herodotus，viii. 98）。Upton 提到，《马太福音》第 5 章第 41 节、《马可福音》第 15 章第 21 节都使用了这个词（ἀγγαρεύω，angareuō）。

② 希腊原文 ἐκαινα μὴ προs σαυτόν，ἐνταῦθα ἐπιστρόφωs ἔχειν τὴν ὄρεξιν，ἐνταῦθα τὴν ἔκκλισιν 没有重复“跟自己有关的东西”或者“属于自己的东西”这样的说法而只是简单地重复说 ἐνταῦθα“在这里”。Oldfather 的译本翻译为了 diligently to keep your desire fixed on the latter(后者)，and you aversion directed toward the former(前者)，这是完全错误的，因为不管是想要得到东西的意愿还是想要回避东西的意愿都应该以自己权能之内的东西为对象和目标，而不能说，想要得到东西的意愿以自己权能之内的东西为对象，而想要回避东西的意愿则以权能之外的东西为对象。

“谁都不怕了。”

82. 那是当然。你还有什么可害怕的呢？难道你还会害怕本来属于你自己的东西，也就是说，那些构成善和恶的本质的东西吗？因为，还有谁有权力控制你的这些东西呢？还有谁能够从你身上把它们夺走？还有谁能够阻碍得了它们？不，谁都不能，这就好像谁也不能阻碍神一样。83. 可是，难道你还会担心你的身体和财产，担心你的那些本不属于你的东西，担心那些跟你没有任何关系的东西吗？你从一开始学习的东西难道不就是，如何区分什么东西是你自己的，什么东西不是你自己的；什么东西是你权能之内的，什么东西不是你权能之内的；什么东西会受到阻碍，什么东西不会受到阻碍吗？你为什么要找哲学家们呢？难道你是为了要跟以前一样悲惨不幸吗？84. 要是那样的话，你就不会没有任何恐惧和不安。痛苦对你来说又算得了什么呢？因为，所谓的恐惧来自于对将来事物的预期，而当我们预期将来会发生的这些事情在现在这个时间确实发生了的时候不就变成痛苦了吗？另外，你还有什么一心想要得到的东西呢？因为，对于那些意愿之内的东西，——它们都是善的、可以得到的东西，你一直怀着一种恰当而谨慎的想要得到它的意愿；而对于那些意愿之外的东西呢，你根本就没有任何想要得到它们的意愿，这样，你就根本不会给任何非理性的急躁和没有任何限度的冲动留有任何空隙。

85. 当你对事物采取了这种态度的时候，你还会害怕什么人呢？因为，当一个人跟另一个人见面、对话、交往的时候，对方又有什么东西能够使他产生恐惧呢？这不就跟一匹马与一匹马，一条狗与一条狗，一只蜜蜂与一只蜜蜂一样吗？确实，世间真正让每个

人害怕的是事物。所以，假如有人能够把这样的事物交给别人，或者能够把这样的事物从别人的手里夺走的话，那么，这个人也就成了一个让人害怕的人了。

86. 一座卫城是如何毁灭的呢？卫城的毁灭不是由于刀剑，不是由于大火，而是由于人们的认识和看法。因为，虽然我们可以摧毁一座城市的卫城，可是，难道我们能够摧毁热病的卫城和美女的卫城吗？一句话，我们能够摧毁我们心中的卫城，驱逐我们心中的暴君①吗？因为这些暴君，有时候是这样的暴君，有时候是那样的暴君，他们每天都在对我们每个人作威作福呢。87. 所以，我们必须从这里开始，我们必须从这里把这个卫城摧毁，驱逐这里的暴君，我们要放弃我们的身体，放弃我们的四肢和器官，放弃我们的感官，放弃我们的财产、名誉、爵位、荣誉、儿女、兄弟、朋友，我们要把所有这些东西都当作是别人的东西。88. 这样，既然我心中的暴君已经从这里被赶走了，我为什么还要把卫城的围墙摧毁呢？难道还是为了我自己？因为，即使卫城依然矗立着，它又能把我怎么着呢？我为什么还要赶走那些守城的卫兵呢？因为，我会怎么看待他们呢？他们的束棒、他们的长矛、他们的刀剑都是用来对付别人的。89. 可是，我的愿望从来就没有受到过阻碍和强迫。因为这怎么可能呢？我已经把我的行为驱动交给神了。神的愿望是想让我得热病吗？好吧，这也是我的愿望。神的愿望是想让我有采取某种行为的驱动吗？好吧，这也是我的愿望。神的愿望是想让我希望得到某件东西吗？好吧，这也是我的愿望。90. 神的愿

① 心中的卫城和暴君即对财富、生命、美女等事物的错误的认识和看法。

望不希望这样，那么，我的愿望也不希望这样。神的愿望是想让我死吗？神的愿望是想让我受到分尸的酷刑吗？好吧，就让死亡和受酷刑也成为我自己的愿望吧。还有谁能够违背我自己的认识阻碍我、逼迫我呢？这就像阻碍和强迫宙斯一样是完全不可能的。

91. 任何行为较为谨慎的赶路人也都是会这么做的。一个赶路的人，假如他听说路上到处都是强盗，他就不会冒险独自一个人上路，他会在路上等后面上来的同路的人，或者是一位大使，或者是会计官，或者是地方总督，假如他能够跟这样的人结伴同行的话，他就可以安全地上路了。92. 这个世界上的智慧的人也是会这样做的。有许多许多强盗、暴君、暴雨和困难，而且，我们总会丧失许多对我们来说最珍贵的东西，93. “那么，一个人到哪里可以躲避呢？他如何才能顺利地通过而不会遭到抢劫呢？他应该等着跟什么样的人结伴同行才能安全地通过呢？94. 他应该依靠谁呢？他应该依靠什么样的人呢？是富人，还是做总督的人呢？可是，这对我来说又有什么用呢？他们这些人自己还是一贫如洗、悲伤痛苦的人呢。或者假如与我结伴同行的人反过来抢劫我呢？我该怎么办呢？95. 我要‘跟罗马皇帝交朋友’，我要是做了皇帝的伴当①，那么，谁也不敢再欺负我了。可是，在你成为皇帝的伴当之前，你必须忍受多少痛苦，遭受多少人的多少次抢劫呢？何况，即使你变成了皇帝的朋友，皇帝也是会死的。96. 更何况，万一皇

---

① ἑταῖρος，companion，“伴当”。在我国蒙元时代，“伴当”专指陪伴皇帝或者贵族、做他们的朋友的人。他们的身份既是朋友，又是随从，我觉得这里用这个词来翻译情形比较接近，所以就这么译了。

帝变成了你的敌人，你说你最好该藏到哪里去呢？藏到荒漠里去吗？97. 可是，难道热病就不会去那里了吗？要是得了热病又该怎么办呢？难道说我们就不可能找到一个安全可靠的同路人，一个忠诚、强壮、绝不会背叛你的伙伴吗？”98. 这样，他就会反思和意识到如果我们依赖的是神的话，我们就可以一路平安了。

99. “你说‘依赖’是什么意思呀？”

我的意思是说，不管是什么，只要是神的愿望，那么，它就是他的愿望。只要神没有这个愿望，那么，他就没有这个愿望。

100. 那么，怎么才能做到这一点呢？

除了仔细观察神的行为驱动①和他对世界的统治，难道还会有别的办法吗？神把什么赐给了我，让它成为我自己的东西，成为我自己控制②之内的事了呢？他又为自己保留了什么东西呢？他赐给我的东西，是意愿之内的东西，他把它交给了我，他让它自由自在，不受任何阻碍和束缚。可是，他怎么可以让我们这泥土做的肉体不受任何阻碍呢？而至于我们的财产、家财、房子、子女和妻子，他都把所有这些都交给宇宙大化去处理了③。101. 既然如此，我为什么还要与神作对呢？我为什么还要对那些意志之外的东西怀有任何愿望呢？我为什么希望得到那些神根本没有应许给我的东西呢？那么，对于这万事万物，我应该对它们怀有什么样的

---

① George Long：Schweighäuser 对于这里用这个词来描述神感到吃惊。他说 Wolf 把这个词翻译为 dei appetitionem，Upton 翻译为 impetum，而他本人则翻译成了 consilium。

② 希腊原文是 αὐτεξούσιον，参见第二卷第 2 章第 3 节注释。

③ 比较第二卷第 1 章第 18 节。

愿望呢？我的愿望应该是，神赐给了我什么，我就接受什么，神想让我占有多长时间，我就占有多长时间。不过，他既然把这些东西赐给了我，那么，他也同样是会再把这些东西取走的[①]。你说，我为什么要反抗呢？我倒并不是说，假如我用强力去对付一个比我强大的人，那我就太傻了；我是说，我这么做的话，首先，我就是不正义的了。102. 因为，我来到这个世界上的时候，是谁给了我这些东西的呢？是我的父亲给了我这些东西。可是，又是谁给了我父亲这些东西的呢？又是谁创造了太阳？又是谁让大地结出果实？又是谁让我们有了一年四季？又是谁让我们人与人之间有了联系、结成了伙伴呢？

103. 既然你的一切都是别人赐给你的，而且，甚至连你自己也是别人赐给你的，你说，假如人家要把这一切收回的话，你为什么还要生气、指责、抱怨人家呢？104. 你是谁，你又是为了什么目的来到这个世界上的呢？难道不是他把你介绍到这里来的吗？难道不是他交给了你光明？难道不是他交给了你一起干活的伙伴？难道不是他交给了你各种感官还有理性吗？他把你带到这里来的时候是把你当作什么样的人带来的呢？难道他带你来的时候不是把你当作这样一种的人吗：你注定会死，你在尘世间生活的时候会带有一点肉体，你的目的就是在这短暂的时间里来观察他对世界的统治，并跟他一起观赏这美丽的风景、一起参加这欢乐的聚会？105. 当你欣赏了这美景，领略了这庄严的聚会以后，神就要把你

---

① 比较《约伯记》1：21：the Lord gave, and the Lord hath taken away.（赏赐的是上帝，收取的也是上帝。）

带走，这时候，只要神还给你时间，难道你不会怀着崇敬的心情跟随着他，感谢他让你看到和听到这么多美好的东西吗？

“不，我还想接着参加这欢庆的聚会。”

106. 跟你一样，那些刚刚被引见参加秘密宗教通过那一套仪式[①]的人们不也是希望能够继续参加庆祝仪式吗？奥林匹克运动会上的观众不也一样希望[能够多待一会儿，好]看看其他的运动员吗？可是，聚会已经结束，我们还是满怀感激和崇敬之情离去吧。我们最好还是给别人腾出地方来吧，因为，别人跟你一样，也要出生；出生以后，他们也应该有一个地方，有一所房子，有自己生活必须的东西。假如前面的人不退下去，[后面的人]还能有多少东西剩下来呢？为什么你总是不知满足呢？为什么你还不满意呢？为什么你要把这个世界弄得拥挤不堪呢？

107. “你说得对。不过，我想要跟我的妻子和孩子在一起。”

什么？他们难道是属于你的吗？难道他们不是属于赐予我们一切并且造就了你的神的吗？既然是属于人家的东西，你为什么不放手呢？既然神比你高，你为什么不让路给他呢？

108. “那么，为什么神把我介绍到这个世界上的时候要有这么多条件呢？”

如果这些条件不适合你，你可以离去呀。吹毛求疵的观众，神是不需要的。神需要的是那些能够参加他的欢庆聚会并且跟别人一同跳舞歌唱的人，他希望人们能够鼓掌喝彩，歌颂赞美这庄严的聚会。109. 至于那些反应迟钝、懦弱胆小的人，他是不会不乐意

---

① 这些仪式可参见 Dion *Prus. Orat.* xii。

看到他们没有参加这伟大的聚会的。因为这些人参加这场聚会的时候，他们总是行为很不得体，没有恰当地摆正自己的位置。他们总是悲痛欲绝，指责天地神灵的不公，抱怨自己的命运不济，挑拣伙伴们的毛病。他们根本看不到自己拥有什么东西，具有什么能力，他们也看不到自己拥有的这些东西和能力的目的不是为了抱怨和悲伤，而是相反，是为了具有宽阔的胸襟、高贵的精神，为了赢得我们现在一直在探寻着的，——自由。

110. “我从神那里收到这些东西是为了什么目的?”

为了使用它们。

“使用多长时间呢?”

神把这些东西借给你的时候愿意让你使用多长时间你就使用多长时间。

“可是，假如这些东西对我来说是必需的东西怎么办?”

只要你不执著于这些东西，它们对你来说就不是必需的东西了。只要你不对自己说“这些东西对我来说是必需的东西”，它们对你来说就不是必需的东西了。

111. 这就是你从早到晚应该锻炼的事情，你应该从最小、最容易损坏的东西入手开始锻炼——比如说，一只罐子，一只杯子。然后再接着就是一件外衣，一只小狗，一匹马，一小块土地；最后就是你自己，你的身体，你的四肢和各个部位，你的孩子，你的妻子，还有你的兄弟。112. 你好好观察一下周围的这些东西，然后把它们都扔掉算了。净化你自己的认识和看法，这样，凡是不是你自己的东西，就不会再粘在你身上了。当这些东西被人从你身边夺走的时候，你就不会感到痛苦了。113. 假如你就像现在在体育馆里

学习一样每天锻炼自己，你不要说你这是在学习哲学，因为这样说就显得太傲慢了，你应该说你这是在把自己从奴役中解放出来呢，因为，这才是真正的自由哩。114. 这就是第奥根尼从安提斯泰尼斯①那里得到的自由，他说，[自从他跟随安提斯泰尼斯学习了哲学以后，]他就再也不受任何人的奴役了②。115. 因此，你知道当他被海盗抓住以后③，他是怎么做的吗？他是怎么对待这些海盗的呢？他把这些海盗称作主人了吗？我这里并不是说"主人"这个字面上的词，这倒不是因为我害怕这个词，而是说，这个词背后所传达的情感心态。116. [你知道]他是怎么指责这些海盗们虐待他们的俘虏因为他们没有好好给他们吃饭吗？后来他又是怎么被卖掉的呢？他在被卖掉的时候，是在找主人吗？不，不是，他是在找奴隶④。你知道他被卖掉以后，在他的主人面前他是如何表现

---

① 安提斯泰尼斯(Antisthenes，公元前 445～前 365 年)，雅典哲学家，苏格拉底的学生，第奥根尼的老师，犬儒学派的创始人。虽然跟柏拉图一样都是苏格拉底的学生，但是他的观点却跟柏拉图完全不同。他认为，幸福来自于美德，而美德主要在于行动，而且，德行可以通过教育来培养。对他来说，人生的理想典型就是神话人物海格利斯(Hercules)。这大概也是爱比克泰德为什么总是赞颂海格利斯(Hercules)的一个原因吧。因为，斯多亚派哲学与犬儒学派有极深的渊源关系，而且深受后者的影响。既然幸福只来自于美德的行为，所以，大多数的快乐就与人的幸福无关了。关于美德的知识，一旦获得，就永远不会忘记。智慧的人是不会有不智慧的行为的。因为真正的智是行为、实践上的智慧，而非书本知识上的智慧。安提斯泰尼斯撰写过大量的著作，但是，现在仅存少量的残篇而已。不过，我们至少可以知道，他喜欢文学，语言学理论和辩证法。参见第三卷第 24 节第 67 节、第二卷第 13 章第 24 节。

② 参见第二卷第 13 章第 24 节。

③ 这个故事很有传奇色彩，请参见 Musonius *Frag.* 9 (pp. 49，8ff. Hense)；Gellius，II. 18. 9—10；Lucian，*Vit. Auct.* 7；D. L.，6，30；36；74；Crates，*Epist.* 34；以及本书第二卷第 13 章第 24 节注释、第三卷第 24 章第 66 节。

④ 比较 D. L.，vi. 29。

的呢？他马上就跟自己的主人争吵了起来，他对他说，他的衣服不应该穿成这个样子，他的胡子也不应该这么刮，他还告诉他的主人应该如何教育自己的孩子。你说这又有什么可奇怪的呢？117. 因为，假如他的主人买的是一个擅长运动的体育教练①，你说，他在锻炼自己的角力的时候，他会把他当作奴仆使唤呢，还是会把他当作一个主人来用呢？是他做主②呢，还是这位教练做主呢？当然是要把这位教练当作主人、让他做主了。假如他买的是一个大夫，或者是一个建筑师，那也是同样道理。所以，在任何一件事情上，有技术的人总要比没有技术的人高，这是很自然的事情。118. 那么，同样道理，不管是谁，只要他掌握了生活的知识，我们就完全应该让他做主。因为，你说，在一艘船上，什么人是一船之主呢？

“掌舵的人。”

为什么呢？因为，谁不听他的话，谁就会因此而遭受惩罚的。

119. “可是，我的主人会抽打我的。”

难道他自己就不会因此吃苦头吗？

“我想他也是会因此吃苦头的。”

但是，既然他惩罚别人的时候自己也不免会吃苦头，所以，他根本没有权力这么做。无论是谁，谁都不会做错了事而不受惩罚的。

120. “那么，对于那些想用锁链把自己的奴隶锁住就用锁链把自己的奴隶锁住的人来说，对他们的惩罚又是什么呢？”

他把自己的奴隶用锁链锁起来[，这件事情本身，就是对他的

---

① 体育教练，就像小孩子的教师一样，在古代都是奴隶。

② 同时使用“主人”、“做主”，我用这个办法来翻译希腊文 κυριος“主人”，因为它兼有“主人”、“能手”、“权威”等意思。参见第一卷第 29 章第 48 节注释。

惩罚]。只要你坚持一条真理,那就是,人不是野兽,而是文明的动物①,我想,这一点你自己也是会承认的。121. 因为,什么情况下葡萄藤会长得很不好呢? 如果它有违自然的话,它就会长得很不好。对于公鸡来说呢? 道理也是一样。122. 因此,对于一个人来说,也是一样道理。那么,人的自然本性又是什么呢? 咬人,踢人,囚禁别人,砍[掉别人的]头,这些是人的本性吗? 不,不是。只有做善事,跟别人合作,为别人祈祷,这才是人的本性呢。所以,这时候,假如他非常冷漠的话,不管你愿不愿意承认,其实他过得很糟。

123. "这么说来,苏格拉底过得不算坏了?"

当然啦。不过,审判他的人,起诉他的人,他们却过得很糟。

"这么说,黑尔维帝乌斯②在罗马过得也不算很糟了?"

当然不是很糟了。不过,杀死他的人却过得很糟。

"你这是什么意思呢?"

124. 假如一只公鸡虽然浑身是伤,可是它却斗赢了,你会说,它干得不错③,而假如这只公鸡虽然没受一点伤,可是它却斗输了,你会说它干得不怎么样。我这里的意思跟你说这话的意思完全一样。同样,假如一只狗,从来不追赶猎物,从来不见它出一滴汗,你也是不会说这只狗生活得很幸福的,除非你看到它因为追赶

① 这个说法来自柏拉图 Plato, *Sophistes*, 222B; 亦参见第四卷第 5 章第 10 节。

② 罗马元老院议员,斯多亚派哲学家。参见第一卷第 2 章第 19 节注释。

③ 这里希腊原文用的词 πράσσει κακῶς 其实跟上面的"过得很糟"一模一样,但是汉语实在很难找到完全一样的说法同时用在这两个地方,我已经黔驴技穷,只好用这个注释作补充说了。英文反倒非常好表达:doing badly(这个译法最忠实贴切)或者 fare badly,就行了。

猎物而汗流浃背、疲惫不堪、气喘吁吁。125. 假如我们说，对于万事万物来说，所谓的恶，就是违背自己自然本性，你说，我们这么说有什么自相矛盾的呢？这矛盾吗？因为，在许多其他事情上你不是也这么说吗？为什么唯独在谈到人的时候你就不这么想了呢？126. 我们常说，人的自然本性就是文明，友爱，忠信，这没有什么自相矛盾的地方吧？

“没有。”

127. 那么，如果一个人挨了鞭子抽，让人用锁链锁了起来，或者甚至被砍了头，那么，他怎么会依然没有受到什么伤害呢？如果他非常高贵地忍受了痛苦，难道说，他不是因此而获得了利益和好处了吗？而假如一个人表现得非常可鄙和可耻，而且，他不但不是一个人，而是变成一匹狼，一条毒蛇，一只马蜂了，难道他就没有因此受到什么伤害吗？

128. 好了。我们现在重新归纳总结一下我们上面一致赞同的话。一个人，如果他希望周围的东西是什么样子的，周围的东西就是什么样子的，而且没有任何阻碍限制，那么，他就是自由的。而假如，他总是受到限制、逼迫和阻碍，或者违背自己的愿望被迫进入某种状态，那么，他就是一个奴隶。129. 那么，什么样的人才会不受限制呢？一个人，如果他从来不企望得到本来属于别人的东西[，那么，他就是不受限制的]。那么，什么东西是属于别人的东西呢？如果有些东西，我们无法拥有，或者无法不去拥有，或者我们根本无法想要它是什么样子它就是什么样子、想让它处于什么状态就可以处于什么状态，那么，它就是属于别人的东西了。130. 所以，我们的身体是属于别人的，我们身体上的四肢、各个部

位，是属于别人的，我们的财产是属于别人的。所以，假如你非常迷恋这些东西，以为它们都是你自己的东西，那么，就会因此而受到惩罚，而且，只要一个人企望得到本来属于别人的东西，那么，他就应该受到这样的惩罚。131. 这就是通往自由之路，这就是唯一能够摆脱奴役之路，只有这样，你才能够最后用你的全部灵魂说，

指引我吧，宙斯，啊，你，我的命运，

去任何你早已安排好让我去的地方。①

132. 可是，你说什么，哲学家先生？现在，一位暴君要传你去让你说一些你不应该说的话。你说还是不说？回答我。

“让我考虑考虑。”

你现在要先考虑考虑，是吗？可是，请问，你在学校里学习的时候，你考虑的又是些什么东西呢？难道你没学过，什么东西是善的，什么东西是恶的，什么东西既不是善的也不是恶的吗？

“我学过。”

133. 那么，我们最后的看法是什么呢？

“正义、高贵的行为是善的，不正义、可耻的行为就是恶的。”

那么，生命是善的东西吗？

“不是。”

死亡是恶的东西吗？

“不是。”

囚禁是恶的东西吗？

---

① 参见《道德手册》第 53 条；第二卷第 23 章第 42 节；都引自 Cleanthes，*Hymn to Zeus*。

“不是。”

那么，可耻、毫无信义的话，以及背叛朋友、讨好暴君，你们是怎么看待这些事的呢？

“我们认为这都是恶事。”

134. 这么说来，你现在根本不在考虑这些问题，而且你也从来没有考虑过这些问题。你现在本来可以获得最大的善，而你却还在问，自己是不是不应该去得到最大的恶呢？你说，这还有什么要考虑的呢？这可真是一个好问题呀，这可真是一个非常有必要考虑考虑的问题呀。

“朋友，你为什么要这么挖苦我呢？”

这样的问题我们根本没有考虑过。135. 假如你真的认为可耻的行为是恶的，[高贵的行为是善的，]而所有其他的事情都是无所谓的，你就不会考虑这样的问题了，而且是绝对不会考虑这样的问题的。相反，你会马上用直觉区分出这样的问题来，就好像用你的视觉[观察事物]一样。136. 因为你什么时候考虑过这样的问题：黑色的东西是不是白的，重的东西是不是轻的？你难道不是跟着自己感官最明显的证据走吗？既然如此，你为什么还要考虑，是不是那些既非善又非恶的东西比恶的东西更应该回避呢？137. 实际上，你根本就没有这样的认识和看法，囚禁和死亡对你来说根本不是什么无所谓的东西，而是最大的恶事，而其他的那些事情，在你看来，根本不是什么恶事，而都是一些跟我们无关的事情。138. 这样，从一开始，你就让自己形成了这种习惯。“我是在什么地方？我是在学校里。有人听我说话吗？我是在跟哲学家们说话呢。现在，我从学校里走出来了。所有的这些学究和傻瓜们

的废话，去你的吧。”这样，一个哲学家就可以做目击证人证明自己的朋友有罪了①；139. 这样，一个哲学家就可以变成一个寄生虫；这样，一个哲学家就可以为了钱出卖自己；这样，在元老院里，一个人就可以不表里如一，把自己真正的想法说出来，虽然，在他的心里，他急切地想把自己的看法大声喊出来。140. 你不要三心二意，说一些无聊的空话，就好像是用一根头发悬在空中一样②；你要让你自己坚强起来，你要让自己的看法具有生活的意义，你要从实际的行动和锻炼中提炼出你自己的看法来。141. 认真地观察你自己，看看你是如何听的③——我这里不是说像你的孩子死了这样的话，这种事情你怎么可能受得了呢？我是说，假如你的油洒了，或者你的酒喝完了，你会怎么做出反应呢？142. 你会不会激动异常，让站在你旁边的人不由得对你这么说，“哲学家，你在学校里讲的可不是这个样子呀。为什么你要欺骗我们呢？为什么，你只是一条虫，而你却说你是个人呢？”143. 当一个哲学家跟一个女人偷情的时候，我真希望自己就站在旁边，这样，我就可以看看，他是怎么努力的，他说的是什么话，他是不是还记得自己的头衔，他是不是还记得自己听到的、说过的和读到过的话。

144. “你说得对，可是，这跟自由又有什么关系呢？”

---

① 公元 66 年，在尼禄治下，爱比克泰德幼年时，埃哥纳提乌斯·凯勒（Egnatius Celer）曾经指控过自己的朋友巴利阿·索拉奴斯（Barea Soranus），这里可能就是暗示这一事件。请参见 Tacitus，*Annals*，16，32 以及 *Juvenal*，3，116f.。

② 这个说法有点古怪，从上下文看，绝对不是我们汉语所说的“千钧一发”的意思。根据这里的情况，我想，他表达的意思可能是“没有切实的根据、不理性、不依据事实说法、空洞”的意思。

③ 意思是说，你是如何对发生的事情做出反应的。

除了这些以外再没有什么别的东西跟自由有关系了，不管你们富人到底愿意不愿意这样。

145. “那么，谁为你做见证呢？”

除了你自己以外还会有什么别人呢？你们还有谁的主人①有这么大的势力？你们还有谁会看着自己主人的一举一动和点的头来生活呢？你们还有谁只要看到主人皱眉就马上魂飞魄散、晕厥过去？你不仅向上了年纪的男人献殷勤，而且还向上了年纪的妇人献殷勤，可是你却总是说，“我不能这么做，我这么做是不行的。”146. 你为什么不行呢？你刚才不是还在跟我争论，说自己是自由的吗？

“是啊，可是，阿普路拉②拦着我呢。”

你还是说实话吧，奴才，你还是别从你主人的身边逃走吧，你也不要否认了，你也不要壮着胆子让人释放你，宣布你是自由人了，因为，你有许多条证据证明，你还是一个奴隶。147. 是啊，假如一个人由于爱情，被迫做一些跟自己的看法相反的事情，可是，同时，他自己心里一直明白自己应该怎么做，只是，他就是没有力量那么做；我们也许会觉得这样他更值得原谅，因为他受到了某种激烈的，或者甚至是神圣的力量的影响而没有这么做③。148. 可是，你爱的是上了年纪的老头，或者老太太，你给老太太们擦鼻子，为她们洗身体，给她们送礼物，她们生病的时候还要像奴隶一样伺候她们，可是，同时呢，你在祈祷希望她们早死，你老是问大夫，她

---

① 指罗马皇帝。

② 就像我们现在一样，有的人为了钱财而向年老的妇人求婚。这里就是爱比克泰德随便编出的一个上了年纪的富婆的名字。

③ 关于爱情和婚姻请比较 Plato, *Symposium*, 206；《哥林多前书》7。

们是不是快病死了，你说，有谁能受得了你？或者，有时候，你为了获得让人羡慕的高位和荣誉，你去吻别人的奴隶的手，你甚至连一个自由人的奴隶都不是。可是，你却在别人面前走来走去，仪态大方，雍容华贵，就像是一个执政官或者地方总督一样。149. 难道我不知道你是怎么当上执政官的吗？难道我不知道你是通过什么手段得到总督的高位，又是谁把它送给你的吗？150. 假如我要想活命就必须靠费里基奥[①]的帮助，必须忍受他的傲慢的奴才讲的话，那么，我宁愿去死。因为我知道，什么叫奴隶，什么样的人貌似非常幸运，其实完全是虚荣让他膨胀成这个样子的。[②]

151. “这么说，”有人也许会说，“你是自由的了？”

以众神的名义，我希望我是自由的，我为了自由而祈祷。可是，我还是不能正视自己的主人，我仍然珍惜自己的身体，我仍然尽力保全自己的身体，虽然我的身体并不完整[③]。152. 不过，我可以给你指一个自由的人出来让你瞧瞧，这样你就省得再去找这样的例子了。第奥根尼就是自由的。他是怎么做到的呢？这倒并不是因为他的生身父母是自由人，因为他们根本就不是自由人，而是因为他自己就是自由的，他已经抛弃了所有的能让人抓住他、让他当奴隶的把柄，谁也不可能走近他，抓住他，然后奴役他。153. 对于任何东西他都放松了自己的手，所有的东西对他来说都

---

① 参见第一卷第 19 章第 18 节注释。

② 显然这里指的是爱比克泰德自己过去的主人爱帕夫罗迪德，请参见第一卷第 19 章注释费里基奥条。

③ 爱比克泰德的一条腿是瘸的，这其实就不是完整的身体，也就没有保全自己的身体。比较第一卷第 8 章第 14 节；第一卷第 16 章第 20 节。

只是随意地附①在他身上而已。假如你抓住了他的财产，他会宁愿放弃自己的这些财产，也不愿意因为这些财产跟着你走；假如你抓住了他的腿，他就会宁愿放弃自己的腿；假如你抓住了他的整个身体，他也会宁愿放弃自己的整个身体；同样，即使你抓住的是他的亲人、朋友或者是国家，他也是会放弃的。因为他知道自己是在什么地方、从谁手里、在什么情况下得到这些东西的。154. 而对于他的真正的生身父母，也就是众神，以及他的真正的祖国②，他是永远不会离弃的，他绝不会容忍其他任何人对他的生身父母和祖国比他更加服从和尊重，而且没有任何一个人会像他那样心甘情愿地为了自己的祖国而牺牲自己的生命。155. 因为他永远不会希望给人们留下这样的虚名：自己所做的一切都是为了整体[宇宙]，他心里一直记着这一点，所有世间出现了的东西都来自于那个地方，他所做的这一切也都是为了那个地方，而且都是那个地方的统治者派他去做的。所以，我们就看看第奥根尼是怎么说的，怎么写的吧：156. “因此，”他说，“第奥根尼啊，波斯的国王，拉西戴蒙人的王阿切达姆③，你有权跟他们想怎么谈话就跟他们怎么谈话。”157. 这难道是因为他的生身父母是自由人的缘故吗？而所有的雅典人，所有的拉西戴蒙人，他们都不敢想怎么跟这两位伟人谈话就怎么跟他们谈话，相反，他们都奉承他们，向他

---

① προσηρτημένα，绑上，附上。这就是说，不是长上去的，因此，当别人把这些东西从他身上夺去的时候他就不会那么痛苦。

② 指的是世界城邦。

③ 阿切达姆(Archidamus)，有阿切达姆二世和阿切达姆三世两人，前者是后者的曾祖，他们是拉西戴蒙——斯巴达的国王。

们献殷勤，这难道是因为他们都是奴隶的后代吗？158. 那么，有人会说，为什么第奥根尼就行呢？“因为我从来没有把自己小小的身躯当作是自己的东西，因为我什么东西都不需要，因为法律①，只有法律，对我来说就是一切。”正是这些想法使第奥根尼成为自由的人。

159. 不过，请你不要以为，我举的这个人是没有任何牵累的一个人，没有妻子，没有孩子，没有国家，没有朋友，没有亲人，所以他不用为了他们而无法致力于自己的人生目标。我们就拿苏格拉底来说吧，你瞧，他有自己的妻子和孩子，但是，他从不把他们当作是属于他自己的东西。他有自己的国家，只要他的责任允许他拥有这样一个国家；他也有朋友和亲人，但是，这一切他都听从法律的安排。160. 正因如此，当他有责任去参军的时候，他总是第一个离开家园；而且他勇于面对巨大的危险，从来没有半句怨言②；当暴君们派他去抓捕利奥③的时候，这件事情他根本连考虑都没有考虑，因为他觉得这么做是卑鄙的，虽然他知道，他很可能因此而丢掉性命④。161. 这对他来说又有什么区别呢？因为他努力想要保全的是另外一种东西，这不是他的小小的躯体，而是他的忠诚和高贵[的品格]。这些东西是别人拿不走的，也是不会受到任何限制和束缚的。162. 后来，当他不得不为了保全自己的生命而

---

① 比较 Plato, *Crito*, 50。

② Plato, *Apology*.

③ 利奥(Leon)，雅典反对派首领，三十僭主企图杀死他，命令苏格拉底逮捕他，但苏格拉底拒绝执行他们的命令。参见 Plato, *Apology*, 32C; Marcus Aurelius, vii. 66。

④ Plato, *Apology*; Marcus Aurelius, vii, 66.

为自己辩护的时候，他表现得像是一个有孩子、有妻子的人吗？不，他表现得就像一个孑然一身的人一样。当他不得不把毒药喝下去的时候，他又是怎么做的呢？163. 当他本来可以挽救自己的生命的时候，当克里托跟他说，“走吧，为了你的孩子”的时候，他又是怎么说的呢？难道他觉得[自己能够活命]这是[个意外的]运气吗？当然不是，他唯一考虑的是，自己应该做的事情是什么事情，至于其他的事情，他根本就看都不会看，想都不会想。因为他说，他根本就不愿意去挽救自己小小的躯体，他只会尽力去挽救那些因为做了正义的事情就可以得到挽救和增益、因为做了不正义的事情就会遭到损害和破坏的东西①。164. 苏格拉底是不会为了挽救自己的生命而做出什么卑鄙下流的事情来的。他拒绝进行投票表决尽管雅典人要求他这样做②；他蔑视那些暴君；他关于美德和至善的对话说得多么高贵。165. 用卑鄙下流的行为是挽救不了他的生命的，只有勇于就死、绝不逃避才能挽救他的生命③。因为，一个好的演员，当他该停止表演的时候就停止表演，绝不会不合时宜地表演下去的时候，他[作为一个好的演员的品质]也就得到了挽救。

166. 那么孩子们该怎么办呢？苏格拉底说，“假如我去了帖撒利，你就照顾他们；假如我去了哈得斯的府邸，难道就没有人照

---

① 参见 Plato, *Crito*, 50。

② Xenophon, *Memorubilia*, I. 1, 18; Plato, *Apology*, 32B.

③ 《圣经》有云“He that loseth his life for my sake shall find it.”(为我失丧生命的，将要得着生命。)(《马太福音》第 10 章第 39 节)。

顾他们了吗?”①瞧,他还给死亡起了一个好听的名字②,而且还拿它开玩笑呢。167. 可是,假如是你我处在他的位置上,我们也许就会像那些所谓的哲学家们一样马上回答,做了不正义事情的人都会通过不正义的方式遭到报应,而且,我们还会加上这么一句,“如果我得救了,我会对许多人有用的;可是,如果我死了,我就对谁都没有用了。”而且,如果有必要的话,我们是会钻进一个老鼠洞溜出去逃掉的。168. 可是,要是这样的话,我们还怎么能够做一个对别人有用的人呢? 因为,[假如我们还活着的话,]别人又该待在哪儿呢?③ 或者,既然我们活着的时候对别人是有用的,那么,我们该死、必须死的时候死去不是会对别人更有用吗? 169. 现在,苏格拉底死了,可是,他对别人的用处一点也不比以前少,而且实际上,人们对他的记忆比他活着的时候说过的话、做过的事对他们的用处还要大④。

170. 假如你希望得到自由,假如你希望获得真正有价值的东西,那么,你就想一想这些事情,想想这些认识和看法,想想这些话,看看这些榜样吧。171. 假如你为了购买到这样的东西而付出了如此大的代价、如此多的代价的话,这又有什么奇怪的呢? 为了

---

① Plato, *Crito*, 54 a.

② 济慈有诗云:

“I have been half in love with easeful Death,

Call'd him soft names in many a mused rime”

Keats, *Ode to a Nightingale*.

③ 这是我的理解和翻译。各位译家都以为原文此句意思不清,不知爱氏表达为何意。——译者

④ George Long 此处引用了卢梭(Rousseau, Emile, vol. iii. p. 166, Amsterdam, 1765)对耶稣和苏格拉底的比较。

所谓的自由，人们有的上了吊，有的跳了崖，有的甚至全城的人都死光了。172. 为了这个真正的、可以抵制任何阴谋、安全可靠的自由，你难道不愿意把原来神赐予你的东西再交还给他吗？难道你就不愿意，就像柏拉图①说过的，一直坚持学习，不只是要学习如何去死，而且要学习如何忍受酷刑拷打，如何遭受流放，如何遭受鞭笞，一句话，如何放弃一切本不属于你的东西吗？173. [假如你不愿意学习，]你就将只能是奴隶中的奴隶，即使你是一千倍的总督；即使你最后能够步入王宫，你也照样是个奴隶。你也许会感觉到，就像克里安特斯说过的，也许哲学家们说的话有违[一般人的]看法②，但是却并不有违理性③。174. 因为，通过经验，你会明白，他们说的话其实是对的，而且，人们非常喜欢而且一心想要得到的东西，对于那些得到它们的人来说，其实都是没有任何用处的。虽然对于那些从来没机会得到这些东西的人来说，他们的表象是，假如这些东西到了他们那里，那么，他们就拥有了一切好的东西。可是，一旦这些东西到了他们那里，那种灼烧的感觉，那种被海浪吹打得摇来摆去的感觉，那种无聊空虚的感觉，那种期望得到自己仍然没有的东西的感觉，一样就会降临到他们的头上。175. 因为自由不是通过满足人们的欲望而获得的，而是通过消除人们的欲望而获得的。176. 希望你能够学到我说的这些真理，希

---

① Plato, Phaedo, 64A; *Republic*, ii. 361E.

② 原文是 παράδοξα，用英文转写就是 paradoxa，英文中的 paradox 就是这么来的。其字面含义就是“违背一般意见和看法”，我在这四卷著作中一般都将其翻译为了“似是而非”或者“自相矛盾”，这里则是将其进行了字面上的直译。

③ 参见第一卷第 25 章第 32 节注释。

望你能够像以前学习其他东西一样下大工夫学习这些东西。为了获得能够真正让你自由的认识和看法，熬夜去吧；177. 不要留意那些上了年纪的富人，你还是留意哲学家，经常在他们的门口显显你的身影吧。你不会因为人家看见你经常等候在哲学家门口而丢脸的；假如你是怀着一种正确的态度去登他的门的话，你是不会空手而回、无利而返的。要不，你试试就知道了。起码，试一试不是什么丢脸的事情。

第二章　论与人交往

1. 在留意其他事情之前你首先必须留意的事情是：你千万不要跟自己以前的任何一个熟人或朋友交往得太近，不停地屈就于他，以至于你成了跟他一样的人。否则，你就完全毁了你自己。2. 假如你心里这么想，“[要是这样的话，]他就会觉得我对他太不客气了，他对我就不像跟以前一样有感情了”，那么，你就要记住，无论干什么，我们都是不可能不付出代价的，而且，假如你的行为跟以前不一样了，那么，你也就跟以前不是一样的人了。3. 所以，你就要做出选择，这两者你到底要选择哪一个，你是想让别人像以前一样爱你，因而依然故我呢，还是想比以前的自己强一些，从而也就不再会像以前那样受到[朋友们的]喜爱了？4. 因为，假如后一个选择更好，你就应该转到这个方向上来，不要让任何其他的考虑把你引入歧途。因为，假如一个人总是在两个选择之间摇摆不定，那他就永远不会取得任何进步。可是，假如你宁愿选择这一

个，而不想要任何其他东西，假如你只愿意关注这一点，希望全身心地投入到这件事情上，那么，你就要放弃所有的其他东西。5. 否则，假如你总是三心二意，左右摇摆不定，这只会有如下的双重结果：你将既不会取得自己应该取得的进步，也不会得到自己以前获得的东西。6. 因为，在以前，你只是期望得到没有任何价值的东西，所以，你取悦了你的朋友。7. 你不可能两方面都好，因为你在一个方面取得多少收获，你就必然会在另一个方面遭受多少损失。假如你不再跟过去与你同饮的人一起饮酒，你就不可能像过去那样得到他们的喜欢。所以，你要做出选择，你到底是想要做一个醉醺醺的酒鬼、让他们喜欢你呢，还是想要做一个头脑清醒的人、让他们不喜欢呢？假如你不再跟以前与你同唱的人一起歌唱，你就不可能像以前一样得到他们的爱戴。所以，在我们现在讨论的这个问题上，你也要做出选择，看看自己到底是想要做哪一种人。8. 因为，假如你觉得做一个自尊可敬、干净利落的人要比让别人这样说你："他可真是个讨人喜欢的家伙"强，那么，你就要放弃其余所有的一切，你就要摒弃这些东西，永远远离这些东西，让它们跟你不再有任何关系。9. 可是，假如你不喜欢这种做法，那么，你就让你整个这个人都转到相反的地方上吧，去做娈童好了，去做一个跟人通奸的人好了，只要你这么不断做下去，你就会得到自己希望得到的东西的。去[剧院]上蹿下跳、大呼小叫，为一个你中意的舞蹈演员喝彩去吧。10. 不过，不同的品格是不可能混在一起的。你不可能既做铁尔西特斯①，又做阿伽门农。假如你想做铁尔西特斯，你就必须是驼背、秃顶。假如你想做阿伽门农，你

① 铁尔西特斯(Thersites)，参见第二卷第 23 章第 32 节注释。

就必须是高大、英俊，而且要爱护所有服从你的命令的人。

第三章　我们应该用什么交换什么？

1. 当你要丧失任何外在的东西的时候，你心里一定要准备好这些的一个想法：你因此得到的回报又是什么？假如你得到的东西的价值比失去的东西的价值要大，你就不要说，“我亏了。”2. 假如你丢的是驴，得到的是马，或者你失去的是羊，得到的是牛，你就不要说，自己亏了。同样，假如你失去的是一点点钱，而因此得到的是自己做了一件高贵的事，或者，假如你失去的是无聊空虚的废话，而得到的是真正的心灵的平静，或者，假如你失去的是肮脏污秽的语言，而得到的是自尊的品格，那么，你就什么都没有亏。3. 假如你能够记住这些道理，你就会永远保持自己的品格。但是，假如你没有记住这些话，那么，你就瞧瞧吧，你的时间全部浪费掉了，你自己现在经受的所有痛苦必将全部作废，你必将因此而一切都付之东流。4. 其实，你要毁掉一切、让自己的努力付之东流是不需要费多大劲儿的，只要稍微偏离一点理性就够了。5. 对于船上掌舵的人来说，他要想把船弄翻，是很容易的，根本用不着像安全地把好舵那么费劲；他只消冲着风稍稍多转一点，他就完了。或者，即使他不是故意这么做，只要他稍微分一点儿心，他也就完了。对于我们所谈的生活这个话题来说，情况也是一样。6. 只要你稍微打一个盹儿，你迄今为止一直辛辛苦苦积攒的所有的一切

就会马上离你而去。7. 所以，你要留意表象，废寝[忘食]地监视着它，因为，你要维持的东西可不是什么微不足道的小事，你力图要维持的是自尊，是忠诚，是镇定自若，是心灵平静没有任何烦扰，是毫无恐惧和安宁，一句话，是“自由”。

8. 你出卖这些东西换回来的又是什么东西呢？看一看[你出卖了这些东西以后换回来的]东西有什么价值吧。

“可是，我出卖了这些东西以后换回来的东西跟这些东西是不一样的。”

假设你可以换回来一些东西，那么，就让我们看一看你换走的是什么东西，换回来的又是什么东西吧。9. [你可能会说，]“我得到的是自制和尊严，而他得到的是护民官的位置；他得到的是执政官的高位，而我得到的是自尊。但是，不应该欢呼喝彩的时候我不会欢呼喝彩，不应该站起来的时候我不会站起来①。因为我是自由的人，我是神的朋友，所以，我会非常自愿地听他的话的。10. 其他任何东西我都不应该去要，不管是身体还是财产，不管是官位还是名声，总之，什么都不要。因为神不想让我把这些东西据为己有。因为假如他想的话，他是会把这些东西为我安排得好好的。可是，现在他并没有这么做。因此，我也就不能违背任何他的命令。”②11. 不管你干什么事情，你一定要保护好自己的善的东西，至于所有其他东西，你要满足于神给你什么你就接受什么，只要你能够合乎理性地使用它就行了。否则的话，你就会非常不幸，

① 参见第三卷第 4 章第 4 节；第四卷第 2 章第 10 节。

② 参见第一卷第 25 章第 6 节；第四卷第 7 章第 17 节。

你就会非常痛苦，你就会受到束缚，你就会受到阻碍。12. 这些就是来自于神的法律，这就是神的旨意。我们应该解释的是这些法律，我们应该服从的是这些法律，而不是马苏利乌斯①和卡修斯②的法律。

第四章　致那些希望在平静安详中生活的人

1. 记住，不仅想要得到权力和财富的期望会使我们总是低贱下流、受制于人，而且希望过上平静、悠闲的生活、向往游历于异

---

① 马苏利乌斯(Masurius)，具体是谁，暂时无从考证。窃疑为马里乌斯·萨宾努斯(Marius Sabinus)的误拼。我注意过希腊原文以及四个英文译本，都是 Masurius，而不是 Marius 或者 Malius，所以不敢断定。如果我的怀疑是对的，那么，就更可以说明我下一个注释中的猜测是对的。因为马里乌斯·萨宾努斯正是法学家卡修斯的老师。请参看下注。

② 卡修斯(Cassius)，历史上叫卡修斯的人有五位，其中有一位是罗马行政官和历史学家。他的生卒年代大约是 150～235，晚于爱比克泰德，所以不可能是他。第二位是 Cassius Longinus(？～公元前 42 年)，是刺死罗马独裁者恺撒的密谋集团的领袖。第三位是 Cassius Longinus Gaius，活动时期大约为公元 1 世纪，他是杰出的罗马法学家，是著名法学家马里乌斯·萨宾努斯的学生，他们共同创立了法律学派。他曾任执政官和地方总督，65 年被尼禄放逐，后被皇帝韦斯巴芗召回。他著有 10 卷本的法学著作，其中的《民法》被选录汇编到了 6 世纪拜占庭皇帝查士丁尼发布的《学说汇编》中。第四位是罗马高官 Quintus Cassius Longinus，被恺撒任命为西班牙总督，但因起专横残暴，后被推翻。第五位是 Spurius Cassius Vecellinus，公元前 5、6 世纪之交的执政官，其政策较倾向于平民，对罗马早期发展有一定贡献。从上面几位卡修斯的罗列，我个人较倾向于第三位作为法学家的卡修斯。

乡、企望获得学问的期望也可以使我们低贱下流、受制于人。因为,简单地说,不管外在的东西是什么,只要我们重视它,它就会让我们受制于人。比方说,希望做元老院的议员和不希望做元老院的议员有什么差别呢? 2. 想当官和不想当官又有什么区别呢? 说"我很不幸,我无事可做,我只能像一具死尸一样束缚在书本上",跟说"我很不幸,我没有一点工夫可以读书",又有什么区别呢? 3. 因为美名和官位都不过是外在的、意愿之外的东西,4. 书本也是一样。因为,你读书的目的是什么呢? 请你告诉我。假如你读书的目的是为了取乐或者学到一点东西,那么,你就是一个吊儿郎当、根本不可能持之以恒的人。可是,假如你读书是为了一个正确的目的,那么,你得到的不是平静安详还会是什么呢? 如果读书不能使你得到平静安详,那么,你读书还有什么用呢?

5. "可是,"有人会说,"读书确实可以让人平静安详,所以,我因为自己根本没办法读书而感到很烦恼。"

请问,既然随便任何东西都可以妨碍你,——我这里说的不只是皇帝或者皇帝的朋友,而是还可能是一只乌鸦,一名吹笛子的人,一场热病,还有成千上万数不清的东西,——那么,你的这种平静幸福的生活算是什么平静幸福的生活呢? 所谓平静安详就应该是永远平静、不受任何阻碍。6. 比方说,正在这个时候,有人叫我去做一件事情,好,现在我去做,但是我的心里一定要一个目的,那就是要遵守一个规矩①:我的行为一定要自尊、稳重,既不想得到任何外在的东西也不想回避任何外在的东西,7. 其次就是我会留

① George Long: Hor. *Epp.* ii. 2. 144; Marcus Aurelius, iii. 1.

意别人，看看他们是怎么说话、怎么行为的，我观察他们不是心怀恶意，不是为了指责别人、嘲笑别人，而是要反过来观察我自身，问问自己是不是犯了同样的错误。“我怎么才能不犯这种错误呢？”以前我犯过错误，不过，我现在不犯错误了，感谢神。①

8. 好吧，假如你这么做了，而且一直关注这些问题，那么，在你的行为上，难道还不如你读了一千行②的书、写了一千行的书[以后取得的进步大]吗？当你吃饭的时候，你会因为自己不是在读书而生气吗？难道你会不满足于按照你在读书的时候学到的道理吃饭吗？难道你会不满足于按照你在读书的时候学到的道理洗澡和进行体育锻炼吗？9. 你的行为在来到皇帝面前的时候为什么不能跟来到某某人面前一样表现得一模一样呢？假如你能够一直保持心灵平静、处事不惊、稳重安详，10. 假如你是一切事情的旁观者而不是一个被旁观者，假如你不会因为人家崇敬别人而没有崇敬你而心怀嫉妒，假如物质材料根本没有让你感到眼花缭乱，那么，你还缺什么呢？11. 你还会缺书吗？你为什么会缺书，你想要书是为了什么目的？难道读书不就是可以让你为生活做好准备吗？难道生活不就是由书本以外的各种各样的东西构成的吗？这就好像是一个运动员，当他走进赛场的时候，他应该因为自己在赛场外面的时候没有锻炼而哭泣。12. 正是为了这个目的，你才这么坚持锻炼，正是为了这个目的，你才这么拿着练臂器练习跳跃，

---

① 这两句话之间似乎联系不太紧密。所以，Matheson 以为，前面的话是爱比克泰德的话，后面的一句是后来读者注释的话。我个人比较赞同他的看法。

② 古代的书籍，就像纸莎草纸卷的古卷一样，都是卷状，而不是一页一页的，所以，一般都是按照“行”来记数的。

你才这么满脸尘土[1]，你才这么跟年轻的陪练员摔跤。难道现在行动的时候已经到了，而你才想着要进行这些锻炼？13. 这就好像是我们谈的“同意”，周围全是表象，有的你可以理解，有的你理解不了，这时候，我们不是力图对它们进行剖析，而是想着要读读[别人写的]《论理解》的书。

14. 那么，这是什么原因呢？这是因为，在读书的时候，我们的目的从来就不是为了自己在行动的时候能够合乎自然地运用我们遇到的表象，相反，当我们学到了人家是怎么说的，当我们能够向别人解释清楚这个道理，当我们能够分析一个三段论难题，当我们能够解决一个假言三段论的时候，我们就止步了[2]。15. 因此，我们心里关注的东西是什么，我们就在什么地方受到了阻碍。你难道想要竭尽全力希望得到本不属于你权能之内的东西吗？好吧，你就遭受阻碍和束缚，你就永远达不到自己的目的去吧。16. 可是，假如我们在读别人关于行为驱动[3]的论述的时候，不是为了看看人家对行为驱动是怎么论述的，而是为了我们能够有正确的行为驱动；假如我们在读别人对想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿的论述的时候，是为了我们不会得不到自己想要得到的东西，不会落入自己想要回避的东西里；假如我们在读别人对责任的论述的时候，是为了能够记住自己与别人的关系，这样我们就不会做出非理性的、违背这些责任的事情；17. 那么，我们就

---

① 参见第一卷第 4 章第 13 节；第三卷第 15 章第 4 节注释；以及第一卷第 24 章第 1 节；第一卷第 29 章第 34 节。

② Marcus Aurelius, i. 17.

③ 参见第三卷第 2 章论述。

完全不应该因为不能读到这些道理而烦恼，而应该因为我们的行为能够合乎这些关于[人与人之间]相互关系的道理而高兴和满足，我们不应该像以前一样一直算计着，18. “今天，我读了多少多少行，今天我写了多少多少行”，我们应该这样算计我们的每一天，“今天，我按照哲学家的教导控制住了我自己的行为驱动；我抑制住了我想要得到东西的意愿；我只对那些意愿之内的事情行使了我的想要回避东西的意愿；我没有害怕这个人，我没有屈从于那个人，我锻炼了我的忍耐①、节制和合作的品质”；所以，我们应当感谢神，向他感谢我们应当感谢的这一切。

19. 可是，现在，我们还没有意识到，从另一个角度看，我们又变得跟许多人一模一样。别人担心自己当不上官，而你却担心自己会当上官。别担心，朋友。20. 你嘲笑人家别人担心自己当不上官，我看，你同样也应该嘲笑你自己。因为，不管你是像一个得了热病的人感到口渴，还是像一个发了疯的人那样害怕沾水，这在实质上并没有什么不同。21. 否则，你还怎么能够像苏格拉底一样说，“既然神喜欢，就让它这样吧”②？假如苏格拉底非常热切地希望自己能够在亚里士多德或者柏拉图的学园里悠闲地度过自己的时光，或者每天跟年轻人们对话聊天，你说，他还会那么心情愉快地参加所有的那些远征吗？要是那样的话，他不就会唉声叹气、悲伤不已了吗？——“我真不幸，我现在来到这个鬼地方真不幸，

---

① Georg Long：Aulus Gellius xvii. 19 引用了爱比克泰德这种思想，不过用的词有所不同：intolerantia 和 incontinentia。比较 Marcus Aurelius，v. 33。

② 比较 Plato，*Crito*，43D，本书第一卷第 4 章第 24 节也引用了这句话，而且更精确。

我什么时候才能去学园里去晒晒太阳呢?”22. 什么?! 晒太阳? 这难道就是你一生中应该完成的任务吗? 难道追求平静安详,追求自由,不受任何阻碍和束缚,这难道不是你一生中应该完成的任务吗? 假如他这样唉声叹气、悲伤不已的话,他还能是苏格拉底吗? 他还能在狱中写出凯旋之歌来吗?①

23. 一句话,你要记住,只要你珍视的是意愿之外的东西,那么,你就已经毁掉了你自己的意愿了。无论是当官还是不当官,悠然自得还是忙忙碌碌,这都是你意愿之外的事情。

24. “那么,难道我就必须在这种喧闹之中度过自己的一生吗?”

你说“喧闹”是什么意思?

“[我的意思是说]生活在这么多人中间。”

这又有什么困难的呢? 假设我们是在奥林匹克运动会上,你要把它当作是一场欢乐的庆典,人们有的喊的是这件东西,有的喊的是那件东西,有的干的这件事情,有的干的那件事情,大家都是你推我攘。在公共澡堂里一样也是人山人海②。我们有谁会讨厌这么多人,有谁愿意从这样欢乐的人群里走开呢? 25. 你就不要对周围发生的事情那么斤斤计较、挑三拣四了。“醋我不喜欢,太酸;蜂蜜坏了,因为它会让我身体不适。我不喜欢蔬菜。”同样,你会说,“我不喜欢清闲,太冷清;26. 我也不喜欢人多,太吵闹。”可

---

① Plato, *Phaedo*, 61 说,他还在监狱里把一些伊索寓言翻译成诗歌体,而且还创作了阿波罗的颂歌(προοίμιον)。D. L.,2, 42 把它叫做 paean (παιάνας 凯旋之歌),而且还说自己记录了苏格拉底原诗的第一行。

② Oldfather 以为是奥林匹亚的公共浴室。参见第一卷第 6 章第 26 节。

是，假如实际的情况使你不得不一个人独居或者只跟几个人一块儿生活的话，那么，你就应该把这叫做宁静，而且你还要充分利用这样的机会，跟自己聊聊天，锻炼锻炼表象，完善完善你的天然认知①。假如你处在一大群人中间，你就把这叫做是运动会，聚会，或者是庆典，27. 你要尽量跟别人一块儿庆祝这样的节日。因为，对于一个热爱人类的人来说，还有什么比一大群人更让他喜欢的呢②？看到一群一群的马匹和牛只，我们应该感到高兴；看到一艘一艘的船只，我们应该感到快乐。有谁会因为看到一群群的人而感到痛苦呢？

28. “可是，他们吵吵闹闹，我的耳朵都快聋了。”

既然如此，那就是你的听力受到了阻碍。这对你来说又有什么关系呢？难道这会影响你的运用表象的能力吗？有谁能够妨碍你按照自然的本性去行使你自己想要得到或者想要回避东西的意愿呢？有谁能够妨碍你按照自然的本性去行使你自己采取行动和不采取行动的驱动呢？什么样的喧闹能够妨碍得了你呢？

29. 你一定要牢记这样一条基本原则：“什么是我的，什么不是我的；神赐给我的是什么；神现在希望我做什么？神不希望我做什么？”30. 不久前，神的愿望是想让你过一种平静悠闲的生活，他

① 比较第一卷第 22 章。

② 比较《马太福音》9：36：“But when he saw the multitudes, he was moved with compassion on them.”（他看见许多人，就怜悯他们。）以及 Abraham Lincoln：“God must have loved the common people; He made so many of them.”（上帝一定非常爱一般的老百姓，[因为，你瞧，]他创造了这么多出来。）他们对人类的热爱虽然出发点不同，但是，却与斯多亚派认为人类之间存在着一种伙伴似的情感的观点是很相似的。

想让你跟自己聊聊天，他想让你写写这些东西，读读书，听听别人的话，做做准备。你的时间足够用。现在，神又对你说，“来吧，去参加竞赛去吧。向我们展示一下你学了些什么东西，你是怎么进行体育锻炼的，你独自一个人已经锻炼了多长时间？现在该是你看看自己到底是一名可以赢得胜利的运动员，还是一个走到哪里败到哪里的家伙了。”31. 那么，你为什么感到不高兴呢？凡是比赛都是会很喧闹的。一定会有许多陪练员，也一定会有许多人大声喝彩，同样，也一定会有许多教练，许多观众。

32. “可是，我希望过一种平静的生活。”

既然如此，你就唉声叹气、悲痛不已去吧，活该！悲伤，痛哭，嫉妒，一句话，失望，不幸，对于这些没受过教育、不服从神的命令的人来说，还有什么比这更严厉的惩罚呢？难道你就不想把自己从这些困境中解脱出来吗？

33. “可是，我怎么解脱自己呀？”

难道你没听说过，你应该完全丢掉自己想要得到东西的意愿，你应该只对意愿之内的事情行使你想要回避东西的意愿，你应该放弃一切，你的身体、财产、名誉、著作、喧闹、官职以及不受官务缠身[时的清闲]吗？因为，在这些方面，不管你转向哪里，你都是一个奴隶，你都要受别人的限制、阻碍和逼迫，你完全处在别人的控制之下。34. 可是，克里安特斯的话就在我们的手边：

指引我吧，宙斯，啊，你，我的命运①

---

① 参见第二卷第 23 章第 42 节、第三卷第 22 章第 95 节、第四卷第 1 章第 131 节、第四卷第 4 章第 34 节。比较《道德手册》第 52 条。

您的愿望是想让我去罗马吗？好，我就去罗马。您的愿望是想让我去吉亚罗[①]吗？好吧，我就去吉亚罗。您的愿望是想让我去雅典吗？好，我就去雅典。您的愿望是想让我去坐牢吗？好，我就去坐牢。35. 你一旦说出这样的话，“要什么时候才能去雅典呢？”，那么，你就算完了。因为你的这种想要得到东西的意愿如果没有得到满足，那么，它必然是会让你很不快乐的。可是，如果你的这种想要得到东西的意愿得到了满足，那么，它就又会使你虚荣起来，因为你为之得意洋洋的事情是你不应该为之得意扬扬的事情。另一方面，如果你受到了阻碍，那么，你一定会觉得很不幸，因为你落入了自己不愿意落入的东西里了。36. 所以，你就把所有的一切都放弃掉吧。

“雅典很美好[②]。”

你说得对，可是，幸福，平静，没有烦扰，自己的事情不决定于任何人，这些都要比雅典美好得多。

37. “罗马有许多人聚集在一起，吵吵闹闹，互相打招呼呢。”[③]

可是，你可以生活幸福、心灵平静，这就抵得上所有的这些烦恼。假如现在你去经历一番这种事情的时间到了，那么，你何不放弃自己针对这些东西的想要回避的意愿呢？你为什么偏要像头驴

---

① 参见第一卷第 25 章第 19 节。

② 原文用的是一般的 καλαί 而不是 ἀγαθαί。

③ 爱比克泰德这里暗指人们在罗马拜访达官贵人的热闹场景。Virgil, *Georgics*, ii. 461。

子一样，总是驮着重负，让人家用棍子抽你呢[①]？38. 否则的话，你想想看，你就只能永远做人家的奴隶，只要人家有权释放你，能够阻碍你，你就必须得像附在别人身上的恶魔一样为人家服务。[②]

39. 通往平静安详的路只有一条，不管是早上、白天，还是夜里，你要时刻准备好这么一条规矩；这条规矩就是，永远不要向往意愿之外的事情；你要把它当作是别人的东西，不是你自己的东西，你要把一切都交给神灵和命运；你要让别人来掌管这一切，这其实也是宙斯的旨意；40. 我们唯一应该关注的就是属于我们自己的、不会受到任何阻碍的东西；当我们读书、写文章、听别人讲话的时候，我们都应该以此为唯一的目标。41. 因此，假如我只是听说这个人喜欢读书、写文章，我就不能因此说他很勤奋。即使有人还补充说他整夜整夜地不睡觉，我也不能说他就是一个勤奋的人，除非我了解了他读书的目的到底是为了什么。如果有人为了自己的情人整夜不睡，你们也是不会说他很勤奋的，同样，我也不能把一个整夜整夜读书的人叫做是勤奋。42. 如果他整夜不睡是为了名誉，那么，我就只能说，他是爱慕虚荣的人。如果他整夜不睡是为了钱财，那么，我就应该说他是爱慕钱财的人，而不是一个热爱劳动的人。[假如他整夜不睡是因为自己很爱好学问，那么，我就

① Oldfather 以为这里是暗指当时(Lucian 和 Apuleis 之前)的一则故事，讲的是一个人因为魔法变成了一头驴，可是无论她如何努力总是难以脱身变回成人，而且经常还挨棍子打。

② 我们一般以为古代的西方人跟我们中国人不一样，崇拜的都是好的、吉祥的神(ἀγαθὸς δαίμων)，其实这是一个误解，他们也是崇拜恶神(κακοδαίμονα)的。比如这里，以及第一卷第 19 章第 6 节之热病神(即我们中国人所谓的瘟神也)。参见 Aristophanes, *Equites*, 111—112。

应该说，他是一个爱好学问的人。①]43. 可是，假如他这样地劳碌是为了自己的主导要素②，是为了它达到合乎自然的状态并在这种状态中生活，那么，只有这时候，我才能说，他是个勤奋的人。44. 因为，你们永远都不要因为一个人具有一些既非善也非恶的无所谓的东西而赞扬他或者指责他，你们赞扬或者指责他的依据应该是他自己的认识和看法。因为只有这些认识和看法才是每一个人自己的东西，才决定了他自己的行动到底是善的还是恶的。

45. 只要记住了这些原则，[不管我们现在有什么，不管时机会为我们带来什么，]我们都应该为我们现在所拥有的一切而欢欣鼓舞，为时机带给我们的一切而感到满足。③ 46. 假如你发现，你学习过、探询过的东西在你的生命进程中得到了实现，你要为之欢呼雀跃。假如你已经克服或者改善了自己本性上恶劣的一面，比如，辱骂别人，脾气暴躁，语言污秽，粗心大意，懒惰散漫；假如以前你为之所动的东西你现在已经不为所动，或者起码不像以前那样为之所动；那么，你每天都应该举行庆祝，今天也许是因为自己在某一个行为上表现得很好，明天也许是因为自己在另一个行为上表现得不错。47. 这比当上了地方总督或者是一省之长更要值得杀牛宰羊向神献祭，而且要值得多得多。所有的这一切都来源于你自己和神。你要记住，这些东西是谁的恩赐，恩赐给谁，恩赐的目的又是为了什么。48. 假如你在成长

---

① 这一句话 Oldfather 的希腊原文没有，不知道 George Long 此句出于何处。

② 即理性。

③ 参见 Marcus Aurelius, vi. 2; ix. 6。

过程中所想的都是这些东西，你还会问自己，你是在哪里可以过上幸福的生活，你是在哪里可以获得神的欢心吗？不管是什么地方，难道对神来说距离不都是一样远吗？不管是从哪儿，人还不是一样可以观察到世间发生的一切？

第五章　反对那些爱好争吵、秉性残忍的人

1. 对于一个既智慧又善的人来说，只要可能，他是不会跟任何人争吵的，而且，他也是不允许别人跟人争吵的。2. 关于这一点，苏格拉底的一生就可以为我们提供很好的例证，他不仅自己避免在任何场合下跟人争吵，而且他还尽力不让别人跟人争吵。3. 从色诺芬所著的《饮宴篇》①里让我们看看他曾经平息过多少派人们的纷争吧，他对特拉西马库斯、波路斯和卡里克勒斯②是多么容忍，他对自己的妻子是多么耐心，他对总是反驳自己、对自己

① 参见第二卷第 12 章第 15 节。学者们一般公认这里指的是色诺芬的 *Memorabilia*, ii. 2。不过，从该回忆录看，苏格拉底似乎更像是一个与人争论的人而不是一个平息争论的人。我猜想可能爱比克泰德有关苏格拉底的资料来源主要集中在克里西普之类的前期斯多亚派主作家的作品上说，所以才会有这种理想化的处理和认识上的出入。

② 特拉西马库斯(Thrasymachus，Chalcedon 著名智者，柏拉图经常提及他)出现在 Plato, *Republic*；波路斯(Polus，西西里智者)和卡里克勒斯(Callicles，主张生活自由，让激情自由地发泄)出现在 Plato, *Gorgias*。

吹毛求疵的儿子又是多么宽容。① 4. 因为，他非常清楚，任何人都无法控制别人的主导要素②。5. 因此，除了属于他自己的东西以外，他从来没有希望自己能够拥有过任何东西。这是什么意思呢？这就是说，他并不打算去引导这样或那样的人去遵照自然本性来行为，因为这是人家别人的事③；他所希望的是，他做他自己的事情，别人做他们自己的事情，只要他们认为这么做是最合适的，这样，在他自己能够按照自然本性生活的同时，别人也能按照自然本性来生活。他要做的只是他自己的事情，这样，最终别人也会按照自己的自然本性生活。6. 因为这就是既智慧又善的人都会为自己确立的目标。

他的目标是想做军事执政官吗？

不是。不过，假如把这个职位交给他的话，他的目标就是在这种条件下保持自己的主导要素。

他的目标是要结婚吗？

不是。不过，假如把婚姻交给他④的话，他的目标就是在这种条件下让自己一直保持合乎自然本性的状态。7. 但是，假如他想要自己的妻子或儿子不犯错误的话，那就是在把本不属于自己的

---

① 苏格拉底的儿子是否是个刁蛮的人，我们不得而知，至少，在 Xenophon, *Memorabilia*、ii. 2 里是看不出来的，虽然大部分学者们普遍都是这么认为。所以，我想，爱比克泰德可能是从克里西普的著作里看到的这些材料，而且在当时可能还存有大量的有关苏格拉底对话的资料。——根据 Oldfather 的注释

② 即意愿。

③ 此处希腊原文有缺失，这里的译文纯粹是各位英文译者自己的猜测，不过我很赞同他们的处理。

④ 意即，假如让他结婚的话。

东西据为己有，那就是在剥夺别人本属于人家的东西。所以，接受教育就是要学会什么东西是属于我们自己的，什么东西是属于别人的。

8. 一个人假如是这个样子的话，他还怎么能够跟别人争吵呢？难道他还会因为所发生的事情感到惊诧，难道他还会觉得这种事情有什么奇怪和出乎意料的吗？难道他还会预料不到，他可能遭遇到的事情比实际遭遇到的事情还要坏、还要严重吗？难道他还不会把只要不是坏到极点的事情都当作是一种收获吗？

“某某人辱骂你呢。”

9. 多谢他没有打我。

“可是，他真的打了你了。”

多谢他没有伤到我。

“可是，他真的伤你了。”

多谢他没有杀死我。10. 因为，他在什么时候、在谁那里学过，人类是一种驯化了的[①]动物，人类是互相友爱的，而且，任何不正义的行为，对于这个不正义的人来说，其实是一种极大的伤害[②]？既然他没有学习过这些道理，而且也不相信这一点，那么，为什么他就不能为了他自己以为是自己的利益而行动呢？

11. “我的邻居扔石头呢。”

---

① 参见第二卷第 10 章第 14 节；第四卷第 1 章第 120 节；Plato，*Laws*，vi 说，受到良好教育的人可能会是最圣洁的人、最驯服的动物。关于错待他人，参见第四卷第 1 章第 167 节以及 Plato 之 *Crito*。

② 这是柏拉图的观点。请参见 Plato，*Crito*. 49B，*Gorgias*，*Republic*. 336E—337D。

你没做什么错事吧？

“没有。可是，他把我们家的陶罐打破了。”

12. 你是一只陶罐吗？不，当然不是，你是一个[具有理性的自由]意愿。① 那么，神赐予了你什么东西让你可以用来对付这样的攻击呢？假如你是一只狼，你就应该以牙还牙，扔比他还要多的石头。可是，假如你是在询问自己，对于一个人来说，到底应该怎么做，那么，你就检查一下自己仓库里储存的财富，看看自己来到这个世界上的时候，到底带来了什么样的秉性和能力②。你是不是真的具有野兽的秉性和能力，你是不是真的具有怨恨报复的秉性和能力呢？13. 对于一匹马来说，什么时候它是不幸的呢？当它失去了自己的自然本性和能力的时候，也就是说，不是当它不能再像一只公鸡打鸣的时候，而是当它再也无法奔跑的时候，它很不幸。14. 对于一只狗来说，什么时候它是不幸的呢？不是当它无法飞翔，而是当它无法追踪[猎物的]味道的时候，它就很不幸。那么，同样道理，对于一个人来说，他很不幸，难道是因为他无法掐死狮子③、抱起石像④，——当然，当他来到这个世界上的时候他是没有从自然中获得这种力量的——而不是因为他丧失了自己正直和忠诚的品质吗？

15. “我们应该走到一起来，

---

① 参见第三卷第 1 章第 40 节。

② 原文为 δυνάμις，能力，官能，功能。这里为了照顾上下文采用两个词来翻译它了。

③ 就像海格利斯一样。

④ 参见第三卷第 12 章第 2 节。

为他所遭遇的所有这些不幸而哀痛;”

我们为其哀痛的不是他的出生和死亡,① 而是在他的一生中他所丧失了的本应属于他的东西,这些东西不是他从他父亲那里继承的遗产,不是他的土地和房产,不是他开的酒店,不是他所拥有的奴隶;因为所有这些东西都不是属于我们自己的东西,而是属于别人的东西,它们都是受它们至高无上的主人支配的,他一会儿把它们赐予这个人,一会儿又把它们赐予那个人。我所说的东西是指他作为一个人所具有的东西,是他来到这个世界上的时候带来的心灵上的标记,16. 这就像我们检查一枚硬币一样,假如我们在上面找到了硬币应该有的那些标记的话,那么我们就认可它,假如我们没有看到这些标记,我们就扔掉它。

17. 在赛斯特提乌斯② 上的标记是些什么样的标记?

---

① 比较 Herodotus, v. 4, *on the Trausi*。比较 Euripides, *Cresphontes*, *frag.* 449, Nauck: For we ought rather to come together to mourn for the one who is born, because of all the evils into which he is coming; but, on the other hand, the one who has died, we ought with joy and words of gladness to send forth from his former abode。(相反,我们应该聚集在一起,为新生的婴儿哀悼,因为他即将进入所有的一切邪恶之中;而且,同时,我们也应该怀着愉快的心情和欢乐的话语来为死去的人送别,把他们送离原来住过的地方)

② 赛斯特提乌斯(sestertius),复数形式 sestertii,英文书写 sesterce,为罗马的一种小型银币,每第纳尔(denarius)有四个 sestertii。关于古代的货币我们这里多说几句话。首先是英文 money(钱,钱币)的由来。在公元前 344 年,高卢人入侵罗马之后不久,Lucius Furius(一说为 Camillus),在国会山(Capitolinus)上的神鸭(sacred geese)庙(为 Manlius Capitolinus 为纪念神鸭所建。公元前 390 年,神鸭鸣叫,将他从梦中惊醒,结果有效地防御了高卢的突袭)的原址上建立了一座祭祀朱诺(Juno Moneta the Monitress)的庙宇。朱诺(Juno),相当于希腊神话中的赫拉(Hera),天后也,她跟月亮、丰产、婚姻、生产都有关系,她还跟她的丈夫朱庇特(Jupiter)以及密涅瓦(Minerva)一道成为国家的保护神。Moneta 是她的多种称号中的一个,大概的意思可能是“提醒”(rememberancer, reminder)的意思,可能是罗马人希望她记住她对罗马的眷顾。建庙

“是特洛伊的标记。”

后，他们又在旁边建了一座造币厂，就像他们在农神萨图恩(Saturn)的神庙旁建了国库(aerarium)一样。所以在那里铸造的 ases 就叫做 moneta，而我们英文中的 money 就是由这个词而来的。有的纪念章上还刻有朱诺的铸币工具，斧子、砧子、钳子、模子的形象。可参见 Livy，vii，xxviii 以及 Cicero，*De Divinitate*，I. 15。

具有标准重量的金属币最造的起源，公认为首先在小亚细亚开始使用。从公元前 7 世纪到公元前 6 世纪末，许多希腊城邦都相继采用了银制的硬币。在正式的硬币产生之前，希腊人也使用过一种原始的货币 obelos，是以做饭用的铁铲为原形制作出来的。后来，在所有其他城邦都采用了新的银币以后，斯巴达人仍然沿用原来笨重的铲币。希腊货币单位德拉克玛 drachma 这个名称是从原始货币单位 obelos 来的。它的意思是“一把(如，铁铲 obeloi)”的意思。

希腊最古老的硬币上面印有公牛的形象，所以，人们把为了制止别人说话而送的贿赂叫做“舌头上的公牛”(ox on the tongue)。不同的希腊城邦都各有其铸币形象：雅典，智慧鸟猫头鹰；波艾欧提亚(Boeotia)，希腊的葡萄园巴库斯(Bacchus)；德尔富斯(Delphos)，海豚；马其顿，盾牌，因为他们热爱战争；Rhodes，太阳盘。

希腊货币的换算方式是：

6 obols 欧宝	= 1 drachma 德拉克玛
(1 stater 斯塔特	= 2 或 3 drachma)
100drachma	= 1 mina 米纳
60 minas	= 1 talent 塔轮

在公元前 5 世纪末的雅典，一个建筑工人，或者一名三层桨战船的桨手，一天可以挣一德拉克玛(drachma)，一年最多不过挣 300 个德拉克玛。只消花上一德拉克玛多一点的钱就足够他吃上一个星期，这不仅包括面包，而且还包括猪肉、鱼肉、蔬菜、水果等“美味”。要是购买房子的话，50 minas 几乎算是天价，一般简陋的房子 3 minas 就可以拿下。

马其顿腓力二世，尤其是亚历山大大帝铸造的货币当然是世界流通。亚历山大及其后继者都将自己的形象刻在了他们的货币上，而且，有的雕像雕刻还非常精美。

在罗马：早在公元前 6 世纪时，在南意大利的大希腊地区就发行了一系列非常出色的银币。而在安特鲁利亚(Etruria)以及罗马北部，铸币直到公元前 5 世纪才开始。但是，在这段时间里，主要用来流通的货币都是制作粗糙的块状的青铜，而且重量不一，没有明确的价值标志。拉丁文中表示金钱的词是 pecunia，很可能是从原始时期用来交换手段的牲畜 pecus 这个词转变过来的。后来，方块形的青铜作为货币被普遍使用起来，但是，直到公元前 3 世纪初期，这种货币才开始有了大致一定的重量标准，大约为 1.5 千克。最早正式使用的罗马货币在二十年后出现，为圆形青铜币，称为 aes 或者 as，重量为一罗马磅(大约327克)。公元前3世纪末，罗马开始引入银币第纳尔

拿过来，我看看。

“是尼禄的头像。”①

马上扔出去，这是假币，不行，坏掉了。

对于人来说，道理也是一样。他在他的认识和看法上刻的标记是什么？“温和、友爱、耐心和仁爱。”拿过来给我看看。好，我通过了。我接受他做一个公民，做我的邻居，做我旅途上的伙伴。18. 我们必须提防他上面刻的标记没有尼禄的标记。他是不是脾气暴躁，他是不是怨气十足，他是不是吹毛求疵？如果他一时性起，他会不会遇到谁就打破谁的脑袋②？19. 既然如此，你为什么还要把他称作是人？难道我们判断事物的时候仅仅是根据外形来进行判断吗？要是那样的话，我们干脆把这块蜡③说成是一只真

(denarius)，价值相当于希腊货币的一德拉克玛(drachma)。Sestertius 也是罗马常用的货币单位，为四分之一第纳尔(denarius)。最早这些硬币上一般刻的都是铸币官员的名字或者其他标记。但后来，从恺撒大帝往后，许多罗马皇帝都把自己的头像刻在货币上。而且，不同面值的硬币，上面的形象也有所不同：as，正面是门神雅努斯(Janus)的头像，反面是船头。Semi-as，——半 as，上刻的是朱庇特(Jupiter) 的头像和字母 S。sextans 上刻的是墨丘利(Mercury) 的头像和两点表示两个盎司。Triens 上刻的是一个女人的头像(可能是罗马女神或者密涅瓦女神)和三个点，表示三盎司。Quadrans 是海格利斯(Hercules)的头像和四点，表示四盎司。

① 实际上，尼禄在位期间(具体地讲，公元 64 年)进行过一次大的货币制度改革，而且这次改革创造了古代最完备的货币体制〔Mattingly and Sydenham, *The Roman Imperial Coinage*(1923), 1, 138〕。罗马皇帝死后，罗马元老院都会命令将所有印有他的头像的钱币统统融化毁掉(Dio, lx. 22, 3)。但是，似乎尼禄的货币却没有遭此厄运。所以，爱比克泰德如此“诬蔑”尼禄，一可能是跟他自己本人的经历有关；二是，后世的人对尼禄的评价确实不是很好(当然，现代的学者也有人为他翻案)；所以，Oldfather 以为，爱比克泰德这里所谓人们拒绝接受尼禄的货币，很可能是他自己的杜撰而不是历史的真实。

② Suetonius, *Nero*, 26.

③ 古代鞋匠用的蜂蜡一般都制成苹果形状，人们一般也将其称为“鞋匠的苹果”。这就好像我们现代的人把蛋糕、肥皂制成各种动物和水果的形状一样。

正的苹果算了。20. 不行，苹果必须闻起来像一只苹果，吃起来也像一只苹果才行。光有外形是不够的：光有人的鼻子、人的眼睛都是不能成其为人的，他必须要有人的认识和看法才成。21. 可是，他根本听不进去理性的东西，人家反驳他，他也不会明白，他简直就是一头蠢驴。而那个人呢，他的自尊感早已麻木掉了，他是个没用的人，而且，实际上，他是一只羊，他根本不是个人。而这个人呢，他总想找个人去踢人家，咬人家，所以，他连羊和驴都不是，他只能算是只野兽。

22. “什么？你是想让人家看不起我吗？”

谁会看不起你呢？是那些懂得道理的人吗？一个懂得道理的人怎么会看不起一个温和、自尊的人呢？[也许你的意思是说，]那些不懂得道理的人会看不起你？可是，这对你又算得了什么呢？因为有哪个艺术家会在乎那些不懂艺术的人的看法呢？

23. “可是，他们可能因此会对我更怀有敌意。”①

为什么你偏偏要说“我”呢？有谁能够伤害你的意愿，有谁能够妨碍你合乎自然本性地运用自己遇到的表象呢？

“谁都不能。”

24. 既然如此，你为什么还要心里不安，为什么你还要表现得那么害怕呢？你为什么不走上前来，对他们说，不管他们干什么，你都跟他们和平相处、相安无事；对于那些自以为可以伤害你的

---

① 原文用的词是 ἐπιφυήσονται，epiphuēsontai，希腊语没有这个词，对此 Johannes Schweighäuser 没有任何评论，而 Oldfather 则将其翻译为 fasten themselves to。George Long 解释说，该词为 ἐπιφύσονται（epiphysontai 即 ἐπιφύομαι，epiphyomai 第三人称复数将来时）的误读。此处翻译就是依照这种理解处理的。

人，你尤其觉得可笑？“这些奴隶，”你可以这样说，“根本既不知道我是谁，也不知道我的善和恶到底是在哪里，因为他们根本就无法碰到完全属于我自己的东西。”

25. 同样，那些住在固若金汤的城池里的人也可以嘲笑那些包围了他们的人[①]：“他们这么费劲劳神、徒劳无功地在干什么？我们的城墙坚固异常，我们的粮食可以支持很长时间，而且，我们还有各种其他的物资供应。”26. 对于一座城池来说，正是这些东西使它固若金汤、坚不可摧；而对于一个人来说，也正是他的认识和看法使他的灵魂坚不可摧。因为还有什么样的城墙会这么坚固？还有什么样的身体会如此坚强？还有什么样的财富会这么安全保险？还有什么样的名声会这么坚不可摧？27. 不管是在什么地方，不管是什么东西，一切都是会毁灭的，一切都是很容易被人夺走的；只要一个人迷恋上了它，那么，他就必然心情烦扰，永无安宁，想入非非，担惊害怕，痛苦悲伤，沮丧失意，他就既不会得到自己想要得到的东西，也不会回避开自己想要回避的东西。

28. 正因如此，难道我们就不想努力牢牢把握好神赐予我们的这个唯一可以走向安全的手段吗？难道我们就不想放弃所有那些一定会毁灭、注定要被别人支配的东西，而去努力追求那些永远不会毁灭、本性上自由自在的东西吗？难道我们不应该牢记，谁都不可能伤害任何人，谁都不可能对别人有任何好处和帮助，只有我们自己对各种事物的认识和看法才会伤害我们、推翻我们；而只有

---

① 可能是指 Xenophon, *Cyropaedeia*, vii, 5, 13。

这才是斗争，只有这才是内乱，只有这才是战争。29. 唯一使艾特欧克利斯和波利尼克斯[①]兄弟相残的东西，不是别的任何东西，而正是他们自己的认识和看法。是他们自己关于王权的认识和看法，是他们自己对于放逐的认识和看法，使他们兄弟相残。他们以为，被放逐是最大的恶，而当国王则是最大的善。30. 当然，我们每个人的本性都想求好避坏[②]，我们每个人都会认为，凡是不让我们得到好的人，凡是让我们遭遇坏的人，都是我们的敌人，都是背信弃义之辈，不管他是我们的兄弟，儿子，还是父亲。因为，没有什么东西比好跟我们的关系更亲密的了。31. 结果，假如这些是些好的或者坏的东西，那么，父亲就不再是父亲，儿子就不再是儿子，兄弟就不再是兄弟，朋友就不再是朋友，整个世界到处都充满了势不两立之人、背信弃义之辈、诬蔑诽谤之徒。32. 可是，假如正确的意愿，而且只有正确的意愿，才是唯一的善，只有错误的意愿才是唯一的恶的话，那么，我们哪里还会有争斗，哪里还会有谩骂呢？何况，我们还争斗什么，谩骂什么呢？难道我们还会因为对我们来说没有任何意义的事情而互相争斗、互相谩骂吗？再说，我们还会跟谁去争斗呢？难道是跟那些无知的人，那些不幸的人，那些对最重要的东西一无所知的人去争斗吗？

33. 正是因为记住了这一点，所以，苏格拉底就可以管理自己的家庭，容忍了自己脾气凶悍的妻子，宽恕了自己愚顽冷漠的

---

① 参见第二卷第 22 章第 13、14、32 节注释。

② 或者“求善避恶”。

儿子①。他的妻子是怎么凶悍的呢？他的妻子总是往他的头上泼水，而且想泼多少就泼多少；她还总爱把苏格拉底的饼子用脚踩来踩去②。假如我认定这所有的一切对我来说都是无所谓的，那么，这点小事对我来说又算得了什么呢？34. 这就是我要做的事，不管是暴君，还是我的主人，他都无法阻止我的愿望；即使他们是多，而我是一，可是他们也无法压制我；纵然他强我弱，他也无法妨碍我，因为神赐给我们每一个人这件东西的时候就是要让它不受任何阻碍的。35. 正是这种认识和看法使家庭充满了爱，使城邦和谐融洽，使国家和平安宁，使人们对神感恩戴德；正是这种认识和看法使人们永远怡然自得、信心十足，因为他们所处理的东西都是属于别人的东西，都是毫无价值的东西。36. 可是，我们现在呢，我们都能把这些思想写下来、读出来，甚至在读的时候赞美它，可是，我们却根本就不相信它。37. 人们用这样一句话来描述拉栖戴蒙人③：

“在家里是狮子，在以弗所是狐狸”。

用这句话来描述我们自己恐怕也是再恰当不过了：“在学校是狮子，出学校是狐狸”。

---

① 根据 Xenophon，*Memorabilia*，ii. 2. 7 的报道，苏格拉底的长子 Lamprocles 曾经指责自己的母亲脾气暴躁令人无法忍受。

② 这是苏格拉底的同性恋情人阿尔西比亚德(Alcibiades)送给他的礼物。参见 Seneca，*De Constantia*，18. 5；D. L.，2，36；Athenaeus，5，219B 以及 14，643F；Aelian，*Varia Historia*，11，12。

③ 即斯巴达人，因为他们在小亚细亚以弗所地区战事失利。参见 Aristophanes，Pax，1189 注释家的注释。

第六章　致那些因为被人可怜而感到难过的人

1. 有人对爱比克泰德说，“我很难过，因为有人觉得我很可怜。”

别人可怜你，这是你自己造成的呢，还是别人造成的呢？或者说，让别人不再可怜你，这是你自己权能之内的事吗？

“当然是啦，假如我让他们明白，我用不着他们的可怜不就行了？”

2. 可是，你到底有没有能力让自己用不着别人的可怜呢？

“我觉得我有这个能力。可是，这些人不仅可怜我，而且他们可怜我的地方并不是我值得可怜的地方，我是说，他们可怜我的地方不是我犯了错误的地方，而是可怜我的贫穷，可怜我没有一官半职，可怜我得了疾病，可怜我要死了，还有其他诸如此类的东西。”

3. 那么，你是不是打算要说服这些人，让他们相信，所有这些东西实际上都不是什么恶的事情，即使一个人很穷，没有官职，也没有显赫的声誉，但是却照样可以生活得很幸福？或者说，你是不是打算向这些人炫耀一下，你其实是很有钱、很有权的？4. 因为这第二种情况只有那些爱吹牛、愚蠢、一无是处的家伙才会做得出来。想想看，假如你想假装自己既有钱又有权，那么，你需要采取什么手段才能表现得既有钱又有权呢？首先，你需要雇几个奴隶，

有几件银器，并且要不断地向人们展示自己的这几件相同的东西，而且，虽然你只有这么几件东西，但是你也要尽可能地不要让人们看出这是相同的几件东西；另外，你还得有花哨的衣服，以及所有诸如此类的东西来让别人看，让别人以为，即使是那些地位显赫的人都很尊重你，而且你还要尽力找机会去那些地位显赫的人的家里去赴宴，起码你要让别人以为你经常到这些人的家里赴宴；而你的身上，你还应该弄一些品味低俗的艺术品来装点一下门面，让自己显得比自己实际上要英俊、高贵得多。假如你为了避免人们可怜你而想走第二条路的话，那么，你就必须得这么做。

5. 可是，[相比之下，]第一条路却既难以显现效果而又漫长。想做到连宙斯都没有做到的事情，——打算说服人们到底什么东西是善的，什么东西是恶的，6. [神]给你这么大的权力了吗？神给你的只有这一种权力，即，说服你自己的权力。你现在连你自己还没有说服呢，7. 而你现在却打算要说服所有其他人，你说，是这么回事吗？有谁比你自己跟你一起生活的时间还要长？有谁比你自己更有能力说服你自己？有谁比你自己对你更友善、更亲近？8. 为什么你到现在为止还没有说服你自己去好好学习呢？难道你目前的状况不是颠三倒四、混乱不堪吗？你不是一直都在认真地努力，希望自己能够没有痛苦，没有烦扰，没有屈辱，自由自在吗？9. 难道你没听说过，通往这个目的地的道路只有一条，那就是，放弃意愿之外的东西，离开它们，承认所有这些东西都是属于别人的东西？

10. 别人对你的看法属于哪类东西呢？

“属于意愿之外的东西。”

那么，它对于你来说就什么都不是？

“什么都不是。”

既然你现在还在因为这些事情而感到气恼和烦躁，那么，你是不是仍然觉得自己已经非常确定地相信什么叫善的东西、什么叫恶的东西了呢？

11. 你为什么不能甭管人家别人的事情，做做你自己的学生、自己的老师呢？至于对于别人来说，在一种违背自然本性的状态中度过一生到底是不是合乎他们自己的利益，这由人家他们自己说了算，这是人家自己的事。但是，对于我自己来说，没有任何人比我自己更接近我自己了。12. 这是怎么回事呢？我曾经听过哲学家们说的话，我也同意他们的说法，可是，为什么我的负担一点都没有减轻呢？难道我就是如此愚笨吗？可是，在其他事情上，我并没有这么愚笨呀：我学书写、摔跤、几何以及解决三段论难题的时候都学得很快呀。13. 难道是因为这些道理还没有让我信服？可是，无论干什么事情，我首先赞同的就是这些道理，我首先要选择的也是这些道理，而且，我读的是这些东西，听的也是这些东西，写的也是这些东西呀。到目前为止，我也没有发现有什么东西比这些道理更充分、更让人信服的了。14. 那么，我缺乏的到底是什么呢？难道是因为我心中还没有完全根除与此相反的认识和看法吗？难道是因为我的这些认识都还没有经过锻炼、还没有习惯于面对现实，就像战斗用的盔甲，我把它们扔到了一旁，上面生满了锈，所以根本就不再适合我了？15. 可是，在摔跤、阅读和书写的时候，我绝对是不会满足于仅仅[理论上的]学习的，我会把我遇到的三段论翻过来调过去，而且我还会编一些新的三段论呢，即使是

歧义三段论我也会这样反复琢磨的;16. 可是,那些关键性的原则,那些通过它们人们可以摆脱痛苦、恐惧、激情、阻碍的束缚,成为一个真正自由的人的原则呢?这些我都既没有对它们进行锻炼,也没有将其赋诸相应切实的实践。17. 我所关心的是,别人会怎么说我,在他们眼里,我是不是显得很重要、很幸福。

18. 可怜的家伙,难道你就不想看看,关于你自己你是怎么说的?你自己觉得自己是一个什么样的人?从你自己的思想上看,从你自己想要得到东西的意愿上看,从你自己想要回避东西的意愿上看,从你自己的行为驱动、准备、计划、打算以及你的所有其他一切人之为人的行为上看,你到底是个什么样的人?可是,你现在操心的却是别人会不会可怜你。

19. "你说得对。可是,我用不着他们可怜。"

所以,你就因此觉得非常痛苦。痛苦的人是不是值得可怜呢?

"值得。"

既然如此,你怎么就用不着可怜呢?因为,你因为人们可怜你而产生的这种感觉,其实就已经使你值得可怜了。

20. 安提斯泰尼斯是怎么说的呢?你听说过吗?他说,"西路斯[①]啊,能够做善事,而遭人说坏话议论,这本身也是一件只有君王才会遇到的事情啊。"[②]21. 我的头很健康,可是人人都认为我头疼,这我还有什么可在乎的呢?我没有得热病,可是,人们却都同情我,好像我得了热病:"可怜的人啊,都这么长时间了,你的热

---

① 西路斯(Cyrus),公元前 5 到前 4 世纪波斯国王。

② Marcus Aurelius, vii. 36;比较 D. L., 6. 3。

病还没好?”对于他们的这些话,我会用同样忧伤的口吻回答:“真的呀,我已经生病很长时间了。”“那以后会怎么样呢?”“那就看神的意志了。”我会边说这些话,边偷偷地嘲笑那些可怜我的人。

22. 那么,什么东西会妨碍我在这方面也这么做呢? 我很贫穷,可是,我对贫穷怀有正确的认识和看法;如果人们因为我穷而可怜我,我又有什么可在乎的呢? 我没有当官,别人当了官。我对当官和不当官有正确的认识,23. 去他的吧,那些可怜我的人。[①] 我既不饿也不渴,也不冷;可是,因为他们自己既饿又渴,所以,他们就认为我一定也是既饿又渴。你说,我能拿他们怎么办呢? 难道我应该四处走走,到处跟人说:“别弄错了,朋友,我很好,我根本不操心自己既贫穷又没官职,一句话,我什么都不在乎,我只在乎自己是不是有正确的认识和看法。我的这些认识和看法都不受任何阻碍和束缚,其他的事情我什么都不在乎。”24. 可是,我的这些话说得多么愚蠢! 如果我不满足于自己现在的这个样子,因为担心别人会怎么想我而焦虑不安,你说,我还怎么能够具有正确的认识和看法呢?

25. “可是,”你也许会说,“别人得到的东西会比我的多,人们会更喜欢他们而不喜欢我。”

人们在什么方面努力,就会在什么方面得到的更多,还有什么比这更合乎情理的呢? 他们为之费力劳神的是权力,你为之费力

---

① 希腊原文 ὄψονται, opsontai(看)。为何第一卷第 4 章第 13 节如此理解此处大可为一佐证。比较第四卷第 7 章第 23 节,第四卷第 8 章第 23、24 节以及《使徒行传》第 18 章第 15 节。

劳神的是认识和看法;他们为之费力劳神的是财富,你为之费力劳神的是表象。26. 你可以看看,在你为之费力劳神而他们却粗心忽略的东西上,他们是不是就比你得到的多? 你可以看看,他们的同意到底是不是比你的同意更加合乎自然的标准? 他们想要得到东西的意愿是不是比你的更容易实现? 他们想要回避东西的意愿是不是比你更不容易落入自己想要回避的东西里? 他们在自己的计划、目标和行为驱动上是不是比你更容易达到目标? 作为一个人,一个儿子,一个父母,或者在其他人与人的关系中,他们是不是比你义务尽得更好? 27. 可是,假如他们当了官,而你却没有,难道你不会老老实实地对自己说:你根本就没有为此而费力劳神,而他们却为此绞尽脑汁、费尽全力;而且,假如一个人为了一件事情费力劳神,而他居然比那些没有为此费力劳神的人得到的东西还要少,那么,这实在是太不合乎情理了。

28. "你说得不对。因为我非常关注正确的认识和看法,所以,我应该有权力,这才更加合理。"

是的,在你关注的事情,即认识和看法方面,你确实有更多的权力。可是,在别人比你更加关注的事情方面,你就应该给他们让位。这就好像是说,因为你有正确的认识和看法,所以你就坚持认为自己在拉弓射箭方面应该比弓箭手还要射得好,在打铁方面应该比铁匠还要打得好一样。29. 放弃你对自己的认识和看法的这种执著吧,你还是把自己的精力投入到自己希望获得的东西上面去吧;如果你没有得到自己希望获得的东西,那么,你就忧伤地哭泣去吧,因为你完全应该为此忧伤地哭泣的。30. 可是,你现在却说,你正在忙着干的都是别的事情,你关注的也都是别的事情,许

多人都说,“事与事不同”①,他们说得太好了。31. 假如一个人早上起来,一心想要找一个皇帝家里的人,一个他应该向人家致意的人,一个他应该去讨好的人,一个他应该送礼的人,你说,他怎么可能讨得另外那位跳舞的人的欢心呢,他怎么可能通过恶意污蔑一个人而取悦于另一个人呢? 32. 他祈祷的时候是为了这些东西而祈祷,他献祭的时候是为了这些东西才献祭。毕达哥拉斯有一句名言:

不要让睡眠合上你倦怠的眼帘。②

他把这句名言用到了这些东西上。33. “我哪里做错了? 难道是我奉承他奉承错了? 我干了什么?” 难道是因为我像个自由的人一样[行为举止]? 难道是因为我像个精神高贵的人一样[行为举止]? 假如他发现自己真的做了这样的事情,他就会责骂和指责自己说:“你到底为什么要这么说呢? 难道你就不能撒个谎吗? 哲学家们都说,什么都无法阻止我们撒谎。”③

34. 可是,假如你真的除了正确使用表象以外什么都不关心的话,那么,当你早上刚起床的时候,你会不会这么对自己说:“要想做到心灵平静、没有激情的困扰,我还缺少些什么? 要想做到心平气和、没有烦乱,我还缺少些什么? 我是什么? 难道我只是一具小小的躯体吗? 难道我只是一笔小小的财产吗? 难道我只是[无

① 比较第四卷第 10 章第 24 节。

② Pythagoras, *Golden Verses*, 40; 参见第三卷第 10 章第 2 节。

③ Oldfather 注: Cf. Stobaeus, *Ecl.* II. 7, 11(vol. II. p. 111, 13ff. Wachsmuth): “They (the Stoics) think that he (the wise man) will upon occasion employ falsehood in a number of different ways.”(斯多亚派哲学家认为,真正的智者有时候会使用各种各样的欺骗手段。)

聊的]名声吗？不，这些都不是。可是，我到底是什么呢？我是一个理性的动物。”

35. 那么，这又有什么要求呢？你应该反思自己的行为。“在本来可以获得平静安详的事情上我哪里做错了呢？有什么事情很不友爱、很不合群、很冷酷，可是我却做了呢？在这些事情上，有什么我本来应该做，可是却没有做呢？”

36. 既然人们在期望、行为和祈祷的目的上有这么大的差别，那么，难道你还想要在那些他们为之费力劳神过而你却根本没有费力劳神的事情上跟他们一模一样吗？37. 如果是这样，你还会因为他们可怜你而感到吃惊吗？你还会感到生气吗？对他们来说，假如你可怜他们，他们是不会生气的。为什么呢？因为他们坚信他们拥有的是真正善的东西，而你对此还没有那么确信呢。

38. 所以，你对你自己的东西还不满意，还想得到本来属于他们的东西。而他们呢，他们已经满足于他们所拥有的东西，他们不想得到任何属于你的东西。因为，假如你真的坚信，在善的东西上，你正在获得这些东西，而他们却已经误入歧途，那么，他们怎么议论你，你就根本不会放在心上了。

第七章　论没有畏惧

1. 是什么使暴君显得那么可怕的呢？

“是他的卫兵，”有人可能会说，“还有他们手里拿着的剑，以及

他的内侍和禁止人们进入的那些仆从。”

2. 可是，既然如此，为什么假如你带着一个小孩子去见暴君，而且暴君身边也有卫兵，这个小孩子就不会感到害怕呢？是不是因为小孩子对这些事情什么都不懂呢？3. 可是，假如有的成年人，他确实明白卫兵是干什么的，而且他们手里还拿着剑，他来找暴君的目的是为了让自己死掉，因为由于遭遇了某种不幸，所以他希望自己死掉，而且他觉得假手于他人死得更容易一些，你说，他还会害怕那些卫兵吗？

“不会的。因为他希望得到的东西正好是让这些卫兵[在人们眼里]显得非常可怕的东西。”

4. 假如一个人，他的目的既不是想竭尽全力地去死也不是想竭尽全力地去活，他只是采取人家给他什么他就有什么的态度，当他来到暴君面前的时候，有什么东西能够妨碍他无所畏惧地站在暴君面前呢？

“任何东西都妨碍不了他。”

5. 那么，假如一个人对待自己的财产的态度就像我上面举的那个想死的人对待自己的身体一样，而且他对待自己的孩子和妻子也是这样的态度，或者说，出于某种疯狂或者绝望，他根本一点都不在乎有没有这些东西，就像一个玩贝壳的小孩子，他关心的只是自己玩的游戏，他根本就不在乎这些贝壳；同样道理，这个人也把这些物质材料当作是无所谓的东西，他只是很高兴能够运用这些材料来玩这个游戏，对于这样的一个人来说，还有什么样的暴君，什么样的卫兵、什么样的卫兵手里的刀剑会让他感到畏惧呢？

6. 既然通过这种疯狂，一个人可以对这些东西采取这样的态

度，既然加利里人[①]也可以通过习惯成自然做到对这些东西采取这种态度，难道说人们就不可能通过理性和证明懂得，神创造了宇宙间的一切，整个宇宙完全不受任何阻碍，它以自身为目的，而且它的各个部分都是为整体的需要服务的吗？7. 所有其他一切动物都无法理解这个宇宙的秩序，只有理性的动物[，即人，]才会有能力思考和理解所有这些问题：自己是整体中的一部分，自己是什么样子的一部分，部分服从于整体是好的。8. 除此之外，因为人天生就是出身高贵、心胸宽阔和自由自在的，所以，他能够看到，在他周围的事物中，有些是不受阻碍的、属于他权能之内的事物，有些则是会受到阻碍的、不属于自己权能之内的事物；而那些不受阻碍的事物是属于意愿之内的事物，那些会受到阻碍的事物则是属于意愿之外的事物。9. 因此，如果他认为，自己唯一的好[②]和利益只在于前者，即不受任何阻碍的、属于自己意愿之内的东西上，那么，他就会获得自由、平静和幸福，而且他也不会受到任何伤害，他会品质高尚、忠实虔诚，感谢神[③]赐予的一切；对于发生的任何事情，他绝不会吹毛求疵，怨天尤人。10. 可是，相反，假如他认为，自己的好和利益在于后者，即外在的、不属于自己意愿之内的东西上，那么，他就必然会受到阻碍和束缚，他就会成为那些能够控制自己喜欢或害怕的东西的人的奴隶；11. 他就必然是一个不虔诚的人，因为他觉得神伤害了他，而且神是不公正的，因为他总

---

① 参见 Marcus Aurelius，xi. 3。这是爱比克泰德提到的唯一一处可以确定是指基督教徒的地方。比较第二卷第 9 章第 19—20 节及注释。

② 或者“善”。

③ 《以弗所书》5:20。

是非分地想要获得更多的东西；而且他必然为人低贱、卑鄙。

12. 假如一个人把握到了这些东西，那么，还有什么东西可以妨碍他，使他不能怀着悠然自在的心情，采取接受服从的态度，平静地等待一切事情的发生，[坚强地]忍受已经发生了的一切呢？

13. 你是想让我生活贫穷吗？好吧，你就把贫穷拿过来好了，只要你看看一个演技高超的演员①是如何表演自己的角色的，你就会知道什么叫做贫穷。你是想让我拥有权力吗？好吧，你就把权力拿过来好了。你还想让我无官无职吗？好吧，你就让我无官无职好了。你是想让我遭受苦难吗？好吧，你就把苦难拿过来好了。14. 你是想让我遭受流放吗？好吧，不管我走到哪里，我都会生活得很好，因为我在这里也生活得很好，这倒不是因为这个地方很好，而是因为我头脑里随时都有这样的认识和看法。因为任何人都无法剥夺我的这些认识和看法，所有的事物中，只有这些认识和看法是属于我自己的，谁都不能把它们从我手里夺走；不管我走到什么地方，不管我做什么事情，有了这些认识和看法，我感到非常满足。

15. 不过，现在你该去死了。

为什么要说“死”呢？不要把死亡这件事情说得那么具有悲剧色彩，你还是实事求是地说就行了：现在该让事物从何处来就复归于何处了。这有什么可害怕的呢？宇宙间难道有什么东西会永远消亡掉了吗？难道会有什么新奇的、不合理性的事情发生吗？

---

① 参见《道德手册》17条以及《片段集》11条。

16. 难道暴君就是因为这个原因才让人恐惧和害怕的吗？难道就是因为这个原因那些卫兵手里的剑才显得那么长、那么锋利的吗？所有这些东西你还是拿去考验别人去吧，这些东西我都已经反复考虑过了。谁都没有权力控制我。17. 神让我自由了。我已经明白了他的命令，现在谁也不能奴役我了。我有我的解放者，他是我真正的解放者；我有我的法官，他是我真正的法官。

18. “我难道不是你的身体的主人吗？”

是啊，可是这对来说我又算得了什么呢？

“我难道不是你的那一点点财产的主人吗？”

是啊，可是这对我来说又算得了什么呢？

“我难道不是决定是否流放你、买卖你的主人吗？”

好吧，只要你愿意，我就放弃这所有的一切，包括我整个小小的躯体。你可以试着施展一下你的权力，你就会明白你的权力到底有多大。

19. 现在，我还会害怕什么人？害怕那些[暴君的]内侍吗？我害怕他们什么呢？害怕他们把我关在门外？要是他们觉得我想要进去，那么，就让他们把我关在门外吧。

“既然如此，你为什么还要来到[国王的]门口呢？”

因为我觉得，只要我们的戏还在上演，我就应该一块儿参加这出戏剧的表演。

20. “那么，你是怎么做到不被拒之门外的呢？”①

因为，除非有人允许我进去，我是不会希望进去的，凡是要发

---

① 不想硬挤进去，也就无所谓被拒之门外了。

生的事情都是我希望发生的事情，因为我认为神的愿望总是比我自己的愿望好。[①] 我要做他的一名臣仆追随他，他有什么行为驱动我就有什么行为驱动，他有什么想要得到东西的意愿我就有什么想要得到东西的意愿，一句话，他有什么愿望，我就有什么愿望。对我来说，我是不会被拒之门外的，只有那些想要挤进来的人才会被拒之门外的。

21. 那么，为什么我就不挤进去呢？

因为我知道，进去的人在里面并没有分到什么好东西。当我听说某某人很幸运，因为皇帝赐予他荣誉的时候，我就会说，“他分到了什么？”[——“一个行省总督或者地方财政长官的职位。”]——那么，他同时也拥有了可以掌管一个行省的认识和看法了吗？或者他拥有了当上地方财政长官必需具有的认识和看法了吗？那么，我为什么要挤进去呢？有人在地上撒了一些核桃和无花果。22. 孩子们都拼命地去互相争抢，可是大人们都不去争抢，因为他们认为核桃和无花果都是一些小东西。可是，如果有人在地上撒的一些破陶烂瓦，就连孩子们都不去争抢了。23. 假如撒在地上的是行省长官，让孩子们抢去吧[②]。假如不是行省，是金钱，让孩子们抢去吧。假如也不是金钱，而是执政官的职位，让孩子们抢去吧。让这些孩子们被人拒之门外，让他们去挨打受骂，让他们去吻那个可以赐予他们这些东西的人的手、或者甚至是那个人的奴隶的手去吧。24. 对我来说，这些东西都只不过是一些无

---

① 《马太福音》26:39。

② 参见第四卷第 6 章第 23 节注释。

花果和核桃而已。可是，假如机缘凑巧，那个人在往地上抛撒东西的时候，碰巧有一只无花果落在我的怀中，你说我该怎么办？我就把它拣起来，把它吃掉。因为我应该尊重这些东西到这种程度。假如我弯腰屈膝地爬到地上去找无花果吃，别的人就会不高兴，而且我也会因为别人跟我争而很不高兴。假如我还要去奉承那些撒无花果的人，那么，一只小无花果是不值得我这么去做的，而且任何其他东西，如果它实际上并非是什么真正好[①]的东西，或者哲学家曾经劝告过我，让我不要把这些东西当作是什么好东西。

25. 你拿把卫兵的剑来让我瞧瞧。

“瞧，这剑有多长、多锋利呀。”

那么，这些这么长、这么锋利能干什么呀？

“能杀人呀。”

26. 热病又能干什么呢？

“一样也是能杀人的呀。”

一块瓦片呢？

“也可以杀人。”

既然如此，难道你想让我敬畏这些东西，崇拜这些东西，做这些东西的奴隶吗？上天作证，我永远不会这样做的。27. 当我一旦明白了，万物有生必有灭，一个事物灭亡了，宇宙既不会因此停止运转也不会因此而受到任何阻碍，所以，不管把我杀死的东西是一场热病，还是一片瓦，还是一名士兵，这在我眼里已经没有什么不同。可是，如果有人偏偏要把这些死法做一下比较的话，我知

---

① 即“善”。

道，让士兵们下手会更痛快，更利索。28. 既然我既不会害怕暴君会对我做什么事情，也不热切地想让他给我什么东西，那么，我为什么还要对他如此崇拜呢？我为什么还要对他如此敬畏呢？我为什么还要畏惧那些卫兵呢？为什么我还要因为他跟我非常友好地说话而且还接待了我而欣喜若狂呢？为什么我还要跟别人讲他是如何如何跟我说话的呢？29. 他既不是苏格拉底，也不是第奥根尼，难道他的赞扬可以证明我是一个什么样子的人吗？30. 难道我[敬佩他的为人、]力求效仿他了吗？当然，我会让游戏继续进行下去，去找他，去为他服务，只要他不会让我做出什么愚蠢、不合适的事情就行。假如他对我说，“去，去给我把萨拉米的利奥[1]找来，”我就会对他说，“你还是找别人去吧，——我不想再表演下去了。”

31. ——“把他给我带下去。”

我会跟他们去的，因为这是游戏的一部分。

“可是，你的脑袋会被砍掉的。”

难道暴君的脑袋就能一直待在他自己的脖子上吗？你一直很听他的话，难道你的脑袋就能一直待在自己的脖子上吗？

“可是，死了以后，你会被人家扔出去，连尸首都不埋。”[2]

如果我的尸首就是我，那么，被扔掉的就是我。可是，如果我跟我的尸首不是同一样东西，那么，你说这话的时候，就要实事求是一

① 参见第四卷第 1 章第 160 节。

② 死后不埋，这是对死者的一种侮辱，西方的古人跟我们中国人的观念是一样的。不过，爱比克泰德这里可能是暗示第奥根尼临终时的名言。第奥根尼在临终前要求自己的朋友们把他扔出去不要埋。他的朋友们对此表示反对，而第奥根尼却说，放在他的尸体边的拐棍可以把来撕咬他尸体的狗和鸟赶走的。请参见 D. L., 6, 79; Cicero, *TD.* 1, 104; Diog. *Epist.* 25。

些，分辨清楚一些，不要吓唬我。32. 只有孩子们和傻瓜才会害怕这些东西呢。假如一个人去哲学家的学校里学习过，可是他还不知道自己到底是什么，他还不知道自己不是这么一堆骨、肉和筋，而是一件可以利用和掌管这些东西并且可以理解所有表象的东西的话，那么，他就活该满心恐惧，他就活该照旧奉承那些他以前奉承过的人。

33. “你说得对。可是，你的这些话会让人们蔑视法律的。”

那么，难道还有什么样的话能够让遵照这些话做的人更遵守法律呢？34. 连傻瓜都能够做到的事情就不是什么法律了。可是，你瞧瞧，这样的话甚至还让我们甚至对这些傻瓜都要行为得当，因为这些话教导我们，这些傻瓜能够战胜我们的东西，我们就不要跟他们争了。35. 这些话教导我们，对于我们自己的身体，我们要放弃；对于财产，我们也要放弃；对于我们的孩子、父母、兄弟，我们也要做出让步，也要放弃。但是唯一的例外就是我们的认识和看法，因为即使宙斯他也希望让它成为我们每个人的特殊财产。36. 你说，我们这么做侵犯了什么法律，犯了什么愚蠢的错误？你比我强的地方，我就向你让步；而另一方面，我比你强的地方，你也要向我让步，37. 因为我关注过这些东西，而你却没有。你关注的是要让自己住上[墙上镶嵌着]大理石的房子，要让奴隶和被你解放、成为自由人的奴隶都为你服务，要让自己穿上华丽的衣服，要拥有许多猎狗、琴师和悲剧演员。38. 我什么时候想要过这些东西来着？你关注过自己的认识和看法，关注过自己的理性能力吗？你知道人的理性能力是由什么东西构成的，这些构成它的东西又是怎么组合起来的，怎么互相联系的，它具有哪些能力、什么样的能力吗？39. 为什么，当有人在这些方面做了研究，比你强的时候，你还要感到很气恼呢？

“可是，这些东西是最重要的东西呀。”

可是，有谁妨碍过你关注这些东西、把自己的全部精力都投入到这些东西上面了呢？或者说，谁的书更多更好，谁有更多闲暇的时间，谁有更多的助手来着？40. 你还是稍微关注一下这些东西，留意一下，——即使是很短的一段时间，——你自己的主导要素吧。① 想一想，你所拥有的是什么东西，它是从哪里来的，这个可以利用所有其他的一切、检验它们、挑选或者放弃它们的能力到底是什么样子的能力吧。41. 同样，只要你所关注的都是些外在的东西，你所拥有的外在的东西一定会无人能比，可是，你的主导要素呢，它也会如你所愿，肮脏陈旧，无人清理。

第八章　反对那些很快就匆忙穿上哲学家外衣的人

1. 永远不要因为任何无所谓的事情②而夸奖或者指责任何

① 参见第一卷第 26 章第 15 节等。爱比克泰德以及 Marcus Aurelius 都经常使用这个术语。

② 希腊原文是 κοινῶν，“common”（一般的）的意思。其实它这里的意思是指那些从道德的角度来说既算不上善也算不上恶的事情，这对于斯多亚派哲学来说是一个非常重要的思想，如果用它的另一个概念来表达就是“无所谓”（ἀδιάφορα）。所以，虽然这里希腊原文用词比较平淡，但如果直译过来，在汉语中却又恐未能令读者想到斯多亚派的这个重要概念，所以，我在这里就自作主张将它翻译为“无所谓”了。特此说明。参见第四卷第 4 章第 44 节。

人，也不要说什么某某人在某件无所谓的事情上很高明或者很不高明，只有这样，你才能克服轻率和心存恶念的毛病。2. “这个人洗澡洗得很快。”那么他做错了吗？当然没有。可是他到底怎么了？他只不过是洗澡洗得很快。3. 你是说，他一切都做得很好，是吗？当然不是。只有根据正确的认识和看法做出来的事情才算做得好，只有根据错误的认识和看法做出来的事情才算做得不好。所以，除非你了解了一个人做一件事情到底是出于什么样的认识和看法，否则你就不要称赞或者指责他。4. 但是，一个人的认识和看法是很不容易从外在的事物上看出来的。“这个人是个木匠。”为什么呢？“因为他使斧子。”这跟他到底是不是木匠又有什么关系呢？“这个人是个音乐家，因为他唱歌。”这跟他到底是不是音乐家又有什么关系呢？“这个人是个哲学家，为什么呢？因为他穿着一件破外罩而且头发很长。”5. 那么，请问，江湖骗子穿的又是什么衣服呢？因此，假如一个人看到任何哲学家行为很不检点的时候，他马上会说，“瞧，这就是哲学家的所作所为。”其实，与此相反，他应该说，由于他行为不检点，所以这个人根本就不是一个哲学家。6. 因为，假如我们对哲学家及其从事的职业的认识仅仅是，哲学家穿着破外罩，头发很长，那么，我们这么说也许是对的；可是，假如我们认为，真正的哲学家就应该让自己永远不犯错误，那么，我们何不干脆剥夺他的这个哲学家的头衔，因为他根本就没有满足哲学家这个职业的要求。7. 因为，对于所有其他技能来说，我们都是这么进行观察的。假如我们看到一个人不会使斧子，我们不会说，“木工有什么用？瞧，这些木匠的活儿干得多糟。”相反，我们会说，“这个人不是一个木匠，瞧，他都不会使斧子。”8. 同

样，假如我们听到一个人歌唱得很难听，我们不会说，“瞧瞧，音乐家唱得多难听”，相反，我们会说，“这个人不是一个音乐家。”9. 可是，我们偏偏对于哲学家这种职业却不会这么看。当我们看到一个人的行为举止完全不像一个真正的哲学家的时候，我们不仅不说他根本就不是一个哲学家，相反，我们仍然认为他是个哲学家，而且，我们还会根据他行为很不检点这个事实推论出，学哲学根本没什么用。

10. 这是什么原因呢？对于木匠、音乐家，以及其他行业来说，我们关注的是我们对这些概念的天然认知，但是，对于哲学家来说，我们关注的却不是我们对这些概念的天然认知，相反，我们只是从外在的事物上来进行判断，因为我们的头脑中对它的认识都是非常模糊和混乱的。11. 你说，还有什么职业只是通过一个人的衣着和发型，而不是通过其原则、主要研究对象和目标来命名的呢？12. 哲学家的主要研究对象是什么呢？哲学家的主要研究对象难道是他身上穿着的破外罩吗？不，不是，哲学家的主要研究对象是理性。哲学家的目的是什么呢？哲学家的目的难道是在身上穿上一件破外罩吗？不，不是，哲学家的目的应该是拥有正确的理性。哲学家的原则又是什么样子的原则呢？哲学家的原则难道就是看他如何长出大胡子和长头发来吗？不，当然不是。哲学家的原则，就像芝诺所说的那样，应该是去认识理性是由什么成分构成的，这些成分到底是些什么，它们是如何相互配合的，它们的结果又是什么。当一个人行为不当的时候，13. 难道你不想先看看他是不是履行了他所从事的职业对他提出的要求，然后再指责他所从事的这个职业吗？可是，现在，虽然你行为得当、头脑清醒，可

是，当你觉得他这么做是错误的时候，你仍然会说，“瞧瞧这个哲学家，”就好像你把这样的人叫做哲学家是完全应该的似的；而且，你还会说，“这就是哲学家的所作所为。”可是，假如你听说有一个人跟人通奸，或者是一个饕餮之徒的时候，你就不会说，“瞧瞧这个木匠。”如果他是个音乐家，你也不会说，“瞧瞧这个音乐家。”14. 所以，在某种程度上，即使你明白哲学家这种职业是干什么的，可是，你仍然可能会很粗心地不理会你心里的这种认识，从而混淆了哲学家这个概念。

15. 可是，即使是那些所谓的哲学家，也是通过一些可好可坏、无所谓善恶[①]的手段来从事自己的职业的。只要自己穿上一件破外罩，留了长胡子，他们就到处炫耀说，“我是哲学家。”16. 可是，谁也不会因为自己买了一把竖琴或者一片琴拨就宣称，“我是一位音乐家”，同样，谁也不会因为自己戴上一顶破毡帽，穿上一件旧围裙，就说，“我是一个铁匠。”但是，衣着外表要跟从事的职业相配，人们之所以有这样的称呼关键在于这个职业，而不是在于衣着外表。17. 因此，幼发拉特斯[②]说得好，“有很长一段时间，我尽力不让人知道我是个哲学家，”他说，“这对我是很有好处的。因为，首先，我知道，当我做某件事情做得很好的时候，我做这件事情不是为了让别人看，而是为了我自己。我吃饭香甜，面容安详，步伐镇静，这全是为了我自己，为了神。18. 其次，既然我是一个人独自参加竞赛，所以，冒风险的也只有我一个人；我不会因为自己做了什么

---

① 参见本章第 1 节注释。

② 幼发拉特斯(Euphrates)，斯多亚派哲学家，与爱比克泰德为同时代人，善雄辩。亦见第三卷第 15 章第 8 节及注释。参见 Apollonius of Tyana, *Epistles*, 1。

卑鄙低下的事情而影响哲学家这个职业；而且我也不会因为自己作为一个哲学家做错了事而伤害许多其他人。19. 因此，那些不知道我的目的到底是什么的人经常会感到非常纳闷：既然我跟所有的哲学家都很熟识，而且还跟他们生活在一起，可是我却不当哲学家，这到底是怎么回事呢？20. 你说，让人们通过我的行为而不是我的外在的标记来认识我是个哲学家，这又有什么坏处呢？”①

你来看看吧，看看我是如何吃饭的，我是如何喝水的，我是如何睡觉的，我是如何忍受痛苦和克制自己的，我是如何跟人合作的，我是如何行使自己想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿的，我是如何维持自己跟别人的关系的，不管他们是我的亲人还是我的朋友，我是如何做到从不稀里糊涂、不受任何阻碍的。如果你能够的话，你要从这里来对我进行判断。21. 可是，假如你又聋又瞎，除非你看到他头上戴着的破毡帽，否则，你就是连海菲斯徒斯②是个很

---

① 比较《雅各书》2：18。

② 海菲斯徒斯(Hephaestus)，希腊神话中的火神，相当于罗马神话中的 Vulcan。同时，他还是冶炼之神和工匠的保护神。人们认为，火山和天然气之火就是他的作坊。英文“火山”一词 volcano 就是从他的罗马名字得来的。他似乎并非希腊本土之神，很可能是小亚细亚的神的移植，这从他的名字就可以看出来。按照希腊神话的传说，他是赫拉的儿子，因为天生瘸腿被赫拉扔出奥林匹斯神界。还有一说是因为一场家庭纠纷，他被宙斯抛到了地下，即莱姆诺斯(Lemnos)，而这个地方就成了崇拜他的宗教发源地。他制作了一个非常精致的宝座，把赫拉困在了上面，结果，直到狄奥尼索斯把他灌醉，带回奥林匹斯，她才得以脱身。这个故事成为许多希腊陶瓶上的绘画主题。很不相称的是，他的妻子是阿佛洛狄忒。当他的这位不忠的妻子跟战神阿瑞斯(Ares)在一起的时候，他还用自己设计的网抓住了他们。所以，据说，他还是戴绿帽子的人(cuckolds)的保护神。他制作了许多著名的作品，这包括著名的阿喀琉斯的盾牌，哈默尼亚(Harmonia)的项链。贺西阿德还说是他创作了第一个女人潘多拉。在雅典，他是希腊第一个国王爱利克托尼乌斯(Erichthonius)的父亲，所以，我们也可以说他是雅典人的祖先。他的形象通常为蓄有胡子的中年男子，穿一件无袖的外衣，头发蓬乱，紧扣一顶圆帽。

有手艺的铁匠都看不出来，那么，让这样愚蠢的人看不出来你到底是干什么的，这又有什么关系呢？

22. 正因如此，绝大多数人都不知道苏格拉底是一个哲学家，他们经常来找他，托他把自己引见给哲学家。23. 难道苏格拉底像我们那样生气了吗？他难道说过“难道你们不觉得我就是一名哲学家吗？”这样的话吗？不，他没有这么说。他把这些来找他的人都引见给了别的哲学家，而自己却满足于这么一件事情，即，他是一个哲学家。他没有因为人们没有把他当作是一个哲学家而生气，而且，他还因为自己没有为此生气而感到十分高兴①。因为，他永远都记着自己应该做的事情究竟是什么。

24. 那么，一个高贵的善人，他应该做的事情是什么呢？他应该做的事情难道是招收好多学生吗？当然不是。还是让那些只关注招收学生的人去做这样的事情去吧②。那么，他应该做的事情是不是就是给一些艰深的原则精确地下个定义呢？不，这不是他应该做的事情。这些事情还是让别人去做去吧。那么，他应该关注的事情到底是什么呢？25. 他到底是个什么样子的人，他到底希望做一个什么样子的人呢？他应该关注的事情就是他可能会因此而受到伤害但同时却可能会因此而得到好处的事情。“假如有人能够伤害我，”他说，“那么，我以前所做的一切都白费了。如果我还等着，期

---

① ..., χαίρων δὲ καὶ ὅτι μὴ δοκῶν οὐκ ἐδάκνετο，此处 George Long 本翻译(...and being pleased also with not being thought to be a philosopher, he is not annoyed)有误，如果是“...and being pleased also with the fact that he was not annoyed with not being thought to be a philosopher”；就对了，而且，实际上也更合乎逻辑。

② 比较第四卷第 6 章第 23 节，以及《使徒行传》8.14—24。

望别人会给我带来一点好处，那么，我所做的一切也都白费了。如果我希望得到一件东西，可是却没有得到，那么，我就是一个很不幸的人。”26. 他邀请所有的人与他一同走进这样的赛场[①]进行比赛，他从来没有向任何人屈服过。那么，他是怎么做到这一点的呢？他是通过向别人宣称“我是怎么怎么样子的一个人”才做到这一点的吗？不，根本不是。他是通过身体力行地做这样一个人才做到这一点的。27. 因为，假如有这么一个人，他对人家说，“我不受激情的困扰，我心灵平静。你要知道，朋友们，当你们因为一些毫无价值的东西而心灵烦乱不安的时候，我却是平静安详没有任何困扰”，那么，他就是一个十足的傻瓜，他就是在吹牛皮。28. 同样，假如你觉得自己没有任何病痛还不够，你还非常想对大家说，“你们都到这里来吧，你们这些得了痛风、头疼、热病，或者瘸腿、盲眼的人，你们都过来吧，看看我，我身体多棒，一点毛病都没有”，29. 那么，这样的话人家听起来会觉得既空洞又讨厌，除非你能像伊斯库拉匹乌斯[②]一样，能够马上告诉别人，他们应该立即接受什么治疗，这样他们就可以病好了，然后再拿自己的身体做示范让人家瞧瞧。

30. 那位犬儒主义者，那位配得上神赐予他的王冠和权杖的犬儒主义者[③]就是这个样子的。他说，“人们呀，你们瞧瞧吧，你们去寻找幸福和平静，偏偏不去有幸福和平静的地方去寻找，而到没有幸福和平静的地方去寻找。31. 看看我吧，宙斯把我派下来就

---

① 希腊原文为 σκάμμα，严格地讲，它的意思是指为了举行比赛而被翻弄得松软、平坦的土地，相当于我们现在的竞技场地。

② 参见第二卷第 22 章注释。

③ 指的是第奥根尼。

是让我做个榜样给你瞧瞧的。[①] 我既没有财产也没有房子，既没有妻子也没有孩子，既没有床也没有衣服和家具；可是，你们瞧瞧我有多健康。你们可以仔细检查检查我，看看我是不是心灵平静、毫无烦扰，你们听听我吃的是什么药，我是怎么病愈的。”32. 他说得多么仁慈和高贵呀。请你想想看，这个任务是谁的，是宙斯的，还是在他眼里可以不负他的重托的人呢？他永远不向世人展现出任何弱点，他让他们看到，自己从来都没有辜负神的重托，——见证美德的高贵，见证外在之物的虚幻，

他美丽的脸庞从来不会面色苍白，

他从来没有从自己的面颊擦去一滴眼泪。[②]

33. 不仅如此，他从来不会像小孩子喜欢葡萄和假日一样贪恋任何东西，不管它是一个人，还是一个地方，还是一时的欢娱。他永远用自尊来装点自己，就好像其他人用[华丽的]墙壁、[壮观的]大门和[体面的]看门人来装点自己的门面一样。

34. 可是，实际上，我们这些人都马上就向哲学扑过去，想要立即就得到这顶王冠和权杖，就好像是胃口不好、消化不良的人刚见到某种食物，他们一下子就扑过去，可是，过不了多久，他们就会吃腻了。我们会留长自己的头发，穿上一件破外罩，把自己的肩膀露在外面，遇到谁就跟谁争吵；假如看到有一个人身上穿着[又厚又暖的]大衣，我们马上就会跟人家争吵起来。35. 朋友，你要先在冬天锻炼一下自己[③]，看看自己的所作所为和行为驱动，看看自

---

① 比较第三卷第 22 章。

② 参见 Homer, *Odyssey*, xi. 528。

③ 参见第一卷第 2 章第 32 节注释。

己是不是会跟那些消化不良的人或者怀了孕贪吃[①]的女人一样。首先，你要努力不要让别人认出你的本来面目来，36. 短时间内不要把自己的哲学显露给别人。我们自然界的果实不就是这么成长起来的吗：先得让种子在地里埋一段时间，然后再让它慢慢地生长起来，这样，它才会结出果实来。如果它连杆儿都没长出来就开始出穗，那么，它就会像阿多尼斯[②]花园里的东西一样，是长不好、结不出什么果实来的。37. 我们自己就像是这些阿多尼斯花园里的

---

① 希腊原文为 κισσωσης，是 κισσάω 的现在分词形式，相当于英语中的 longing、yearning 或者 craving 的意思。这个词的具体意思有几种解释，一种是指怀孕的妇女饭量大，对食物很贪恋，这是《希英大词典》的说法，也是 Oldfather、Matheson 以及 Robin Hard 的译法；另一种是 George Long 的，意思比较含糊，说是“女人的向往”，似乎更容易让人产生“怀春”的联想，可见他没有太认真地翻译。我这里采用的是第一种译法。

② 阿多尼斯(Adonis)，希腊神话中的美少年。塞浦路斯国王与其女儿生的孩子，阿佛洛狄忒爱上了他。阿佛洛狄忒把他放在一只箱子里托付给冥后(Persephone)照看，但后来冥后拒绝把他交还。后来宙斯裁定，他一年要有四个月分别跟阿佛洛狄忒和冥后待在一起。后来，他在外出打猎时被野猪杀死，有人说，从他的血里生出了玫瑰(rose，有时也叫阿多尼斯花 Adonis flower)。还有一说是，从阿佛洛狄忒哭泣的眼泪中长出了银莲花。有时，人们还用他的名字来指那些年轻漂亮的小伙子，当然，是贬义。Leigh Hunt 就曾因为挖苦 Prince Regent 是“五十岁的肥胖的阿多尼斯”而被关进了监狱。(*Examiner*, 1813)现代的一般学者把他解释为人们对植物一年四季往复循环的生命的图腾崇拜。这种崇拜可能源自东方，因为闪米特语的词根 Adon，它的意思是“神/上帝”；大约可能是在公元前五世纪时传入雅典。每年阿多尼斯节里，人们都要把人像或者其他物件丢到水里，大概是求雨；而且妇女们都要哀悼他的死亡，并把植物的幼苗栽种在“阿多尼斯花园”，即平常的陶罐、海绵或者屋顶的浅土里，这些植物刚长出来就枯萎了。所以，人们一般用“阿多尼斯花园(里的草)”(Adonis garden)这个说法来比喻毫无价值或者很容易坏掉的东西。比较《以赛亚书》第 1 章第 29 节。莎士比亚在他的《亨利六世》(*Henry* VI, Pt. I, 1, vi)写道：

Thy promises are like Adonis' gardens,
That one day bloomed and fruitful were the next.
(你的诺言就好像是阿多尼斯花园里的草，
头一天开花，第二天就结果。)

可怜的植物一样，花开得太早，寒冷的气候很快就会把你冻干。38. 你听听那些种地的农民对于天气过早转暖是怎么说的吧。他们担心，种子长得太快，只要一场霜冻，就会把它们冻死，因为它们太赶着出来了。请你也想想看，我的朋友。你也出来得太早了；39. 你还没到时候就赶着想要获得那么一点点的荣誉，你自以为自己还是个人物，其实，你已经是傻得不能再傻了。霜冻马上就会到来把你冻死，或者，霜冻早已经来了，而且已经把你从下面的根子上冻掉了。可是，在表面上，你露在上面的那一节还开着一点小花，所以，你以为自己还活着，而且还长得挺不错呢。因此，还是让我们自自然然地成熟起来吧。40. 你为什么要把我们暴露出来，为什么要逼着我们马上出来呢？我们现在还经受不起外面的空气呢。我们还是先扎下根去，然后再长出第一、第二、第三节杆儿来；这样，果实自然会生长出来，即使我自己不愿意。

41. 因为，一个孕育了自己的认识和看法的人，肚子都大了起来，怎么可能不会意识到自己的能力，42. 并且做出自己力所能及的事情来呢？这就好像是一只公牛，它是不会不知道自己的本性和能力的，只要有野兽出来，它是用不着畏缩不前、等人来催它的。当一条狗看到一只野兽的时候也是一样。43. 同样，如果我已经具有了一个善人的能力，我怎么会畏缩不前，等着你把我装备好、然后督促我采取行动呢？可是，目前，我还没有这样的能力，请你相信我。你为什么偏偏想让我跟你一样不到时候就枯萎掉了呢？

第九章　致变得越来越厚颜无耻的人

1. 假如你看到有的人大权在握的时候，你就拿出来这一点来跟他相比：你拥有的是对权力根本没有任何需要的能力。当你看到有的人很富有的时候，你就看看自己虽然并不拥有财富，可是却拥有了什么；2. 因为，假如你不仅不拥有财富，而且连任何其他东西也没有拥有的话，那么，你就是一个很不幸的人。相反，假如你根本没有对财富的需要，那么，你就要明白，你所拥有的东西更多、更有价值。3. 别人有一个美丽的妻子，而你拥有的却是能够不热衷于拥有一个美貌妻子的能力①。你是不是觉得这没有什么了不起？不，要是这些人，这些既富有又有权力的人，这些能够跟美女生活在一起的人，要是能够让他们做到蔑视财富、蔑视权力、蔑视自己所喜爱和赢得的美女的话，他们什么代价都是愿意付出的。4. 难道你不知道，对于一个得了热病的人来说，什么叫做干渴吗？他感到的那种干渴跟健康人感到的干渴完全是两回事。因为健康的人喝完了水就不会再口渴了；而得了热病的人呢，他喝了水以后呢，只是暂时感到有一点舒服，只要过一会儿时间，他就会感到恶

---

① 此处不太容易翻译。原文主要是在围绕“拥有”玩一个文字游戏：有的人拥有某种东西，而有的人则拥有不需要这种东西的能力；根据后文我们还可以说，有的人想要拥有希望得到某种东西的欲望，而且有的人则想要拥有不希望得到某种东西的欲望，我们的人生大致就像这样一座钟摆。

心，喝下去的水也马上变得苦涩难当，然后他就呕吐，绞痛，而且感到更加干渴。5. 人们对于财富、权力和美女的贪恋也是一样。有了财富，我们依然会贪恋财富；有了权力，我们依然会贪恋权力；有了美女相伴，我们依然贪恋女色。不仅如此，我们还会嫉妒，还会害怕别人会抢走[这些自己喜欢的东西]，我们还会说出一些可耻的话，产生一些可耻的思想，做出一些无耻的行为。

6. “可是，”有人会说，“我[这么做]又有什么损失呢？”

啊，我的朋友，你以前很有自尊，可是，你现在却没有自尊了。难道说你什么损失都没有吗？你不仅没有读克里西普和芝诺的书，相反，你读的是阿里斯第德和伊富奴斯①的书，你说，你难道你什么损失都没有吗？你不仅不崇拜苏格拉底和第奥根尼，相反你却崇拜那些能够勾引和诱惑许多女人的人；7. 尽管你不漂亮，可是你却希望自己能够漂亮一些，而且尽量地把自己打扮得漂亮一些；你喜欢炫耀自己华丽的衣服，以此来吸引女性的目光；只要你能弄到点香水，你就觉得自己非常幸福。8. 可是，在此以前，这些东西你根本连想都不想，你想的都是哪里的人们说的话非常高贵，哪里的人们品格高尚，哪里的人们思想崇高。所以，那时候，你睡觉像个人，走路像个人，穿衣服像个人，说话也只说适合于善人说的话。可是，现在，你却跟我说，“我这样做没有什么损失呀。”9. 什么？难道只有丢了钱人们才算遭受了损失吗？难道丢掉了自尊，丢掉了优雅就不算损失吗？难道一个人丢掉了这些品质，就

---

① 阿里斯第德(Aristides)和伊富奴斯(Evenus，公元前 460～前 390 年)，色情文学作家，前者据说写过著名的《米利都故事集》(*Milesian Tales*)。参见 Plutarch, *Lives*, Crassus。

不算有所损失吗？10. 也许你觉得这些都不算什么损失，可是，曾经有一段时间，你觉得只有这样的损失才算是真正的损失，而且，你还特别担心别人会不让你再有这样的思想和行为呢。

11. 可是，现在呢，你看看，不让你再有这样的思想和行为的人不是别人而正是你自己。你要跟你自己作战，让自己重新拥有优雅、自尊和自由吧。12. 假如有人跟你说起我的情况，说有人强迫我做一个放荡的人，强迫我跟别人通奸，强迫我往自己身上抹香水，难道你不会马上出去亲手杀了这个如此侮辱我的人吗？13. 现在，[这个侮辱你的人就是你自己，]难道你就不想救助你自己吗？救助你自己[比救助别人]要容易得多呀。你根本无须杀死任何人，无须囚禁任何人，无须攻击任何人，也根本无须走到广场上去，你只需跟自己说说话，说服你自己是最容易不过了，毕竟，没有人比你自己更具有说服力了。14. 首先，你要谴责自己的所作所为；其次，在你谴责了自己之后，你不要对自己感到绝望，也不要像一个精神脆弱的人那样，一旦让步，就全部屈服，就像被洪水一下子卷走了一样。15. 你要向那些培育年轻人的教练们学学。那个年轻人摔倒了。“站起来，”教练会说，“接着摔跤，直到你把你自己的身体摔得非常强壮为止。”16. 对于你来说，你也应该这样的感受。因为，你应该明白，没有什么东西比人的灵魂可塑性更强的了。你需要做的就是让自己有这个愿望，如果你做到了，那么，你就改邪归正了；可是，如果你[放松了，]打了一个盹儿，那么，你就一切都毁了。因为，不管是遭受毁灭还是得到挽救，这里的关键都在于你自己的内心。

17. “可是，这么做对我又有什么好处呢？”

你还想得到什么比这还要好的好处呢？你以前是厚颜无耻，而[这么做了以后]你会变得自尊高贵；你以前是稀里糊涂，而[这么做了以后]你会变得条理分明；你以前是毫无诚信，而[这么做了以后]你会变得忠诚可靠；你以前是放荡无耻，而[这么做了以后]你会变得清醒节制。18. 假如你希求得到的东西比这些东西还要伟大的话，那么，你现在正在干什么你就接着干什么去吧，即使是神也救不了你。

第十章　什么东西我们应该鄙视，什么东西我们应该珍视

1. 对于所有的人来说，困难都是集中在外在的东西上，他们的无能和软弱也还是集中在外在的东西上。“我该怎么办？”“将来事情会发展成什么样子呢？”“将来会怎么样呢？”“我担心可能会发生这种事情，或者那种事情。”2. 所有这些话都是那些只专注于意愿之外的事情的人会说的话。因为有谁会这么说：“我怎么能够做到不同意错误的事情呢？”或者，“我怎么能够做到不远离真理呢？”3. 假如有人会天生异禀，整天担心这些事情，那么，我就会这样提醒他：“你为什么要焦虑不安呢？放心，一切都在你的权能之内。你要按照自然本性行事，不过，在你应用自然法则之前，只要你不匆忙地表示‘同意’就行了。”

4. 同样，假如有人对自己想要得到东西的意愿焦虑不安，唯

恐会达不到自己的目标的时候，5. 或者，假如有人对自己想要回避东西的意愿焦虑不安，唯恐自己会落入自己想要回避的东西里面的时候，首先，我会给他一个吻，祝贺他，因为他没有像其他人那样心情激动、恐惧不安，而是只关注自己的事情，只关注他自己真正的自我。6. 然后，我会对他说，“你不要希望得到自己可能会得不到的东西，你不要希望回避自己可能会落入其中的东西，你也不要希望得到本来属于别人的东西，你也不要希望回避那些不属于你自己权能之内的东西。假如你不按照我说的这个规矩做，你就必然会得不到自己想要得到的东西，而且你也必然会落入自己想要回避的东西里。7. [按照我所说的做，]这有什么困难的呢？你哪里还有什么必要说‘我该怎么办？’‘将来事情会发展成什么样子呢？’‘将来会怎么样呢？’等等诸如此类的话呢？”

8. 请问，将来会发生的事情是不是我们意愿之外的事情呢？

“是。”

善或恶的本质是不是在于那些属于我们意愿之内的东西上呢？

“是。”

那么，你能不能够不管发生什么事情都可以合乎自然本性呢？有谁能够妨碍你这么做呢？

“谁都妨碍不了。”

9. 所以，你就永远不要再说什么，“将来的事情会发展成什么样子？”这样的话。因为，不管事情会发展成什么样子，你都能够把它处理好，不管最终的结果是什么，你都是很幸运的。10. 假如海格利斯说，“我怎么才能遇不到凶猛的狮子、野猪或者野人呢？”他

会是什么样子呢？[他还能叫做海格利斯吗？]你操什么心呢？假如出现了野猪，你就可能会打一场大战；假如出现了坏人，你就可能会为这个世界消灭坏人。

11. “可是，假如我因此丢了性命怎么办？”

你这样死了的时候，你就成了一个善人，你就完成了一件高贵的事情。因为，既然我们都必然会死，而且，我们死的时候总是在做着些什么事，不管是在种地，还是在挖地，做买卖，当执政官，或者是消化不良、得了腹泻。12. 当死亡降临在你身上的时候你希望自己在干些什么事情呢？就我个人而言，我希望自己在做一件作为一个人应该做的事情，一件行善的事情，一件为了公众的利益、高贵的事情。13. 假如我做不了这么伟大的事情，我起码也要做一件谁也妨碍不了我的事情，一件[神]允许我做的事情，也就是说，我要纠正自己的错误，提高自己利用表象的能力，努力做到心灵平静，该怎么处理跟别人的关系就怎么处理跟别人的关系；假如我很幸运，[这些都能够做到的话，]我还会接着进行第三个领域的问题，即，要对事物形成稳固的判断。[①] 14. 假如死亡突然来临的时候，我正在专注地做着这样的事情，那么，这对我来说就已经足够了，我会向神伸出手去，对他说：“您赐予我的能够理解和听从您对这个世界的统治的能力，我一点都没有忽略。我的所作所为没有辱没您。15. 您可以看看我是怎么运用自己的感官的。您可以看看我是怎么运用自己的天然认知的。我指责过您吗？我对于您的安排表示过不满吗？我期望过事情不要这样发生吗？我在跟别

① 参见第三卷第 2 章第 1 节。

人打交道的时候，我做过自己不应该做的事情吗？16. 我感谢您让我来到了这个世界上，我感谢您赐予了我这么多东西，我能有这么多时间来充分利用您赐予我的这些东西，这对我来说已经足够了。请您再把这些东西收回去吧，您把它们爱分配到什么地方就分配什么地方去吧；因为所有这些东西都是您的，都是您赐予我的。”①

17. 怀着这样的心态离开这个世界，这还不够吗？还有什么样的生活比怀着这样的心态去生活还要好、还要恰当的呢？还有什么比这更幸福的结局呢？

18. 可是，一个人要做到这一点，他必须遭遇的困难绝不会是小困难，他必须遭受的损失也绝不会是小损失。你不可能既想当执政官又想得到所有这一切东西；你不可能既想拥有土地又想得到所有这一切东西；你也不可能既要挂念自己的奴隶又要挂念自己的内心。19. 可是，只要你希望得到本来属于别人的东西，那么，那些本来属于你自己的东西你也就丧失掉了。这是万物的法则，凡事都有代价②。20. 这有什么可奇怪的呢？假如你想做一个执政官，你就必须夜不能寐，你就必须到处跑来跑去，你就必须在别人的门前累得精疲力竭，你就必须做许多不自由的事情，你就必须每天给许多人送礼。你最后的结局又是什么呢？21. 你最后

---

① Carter 夫人认为这里爱比克泰德毫无谦恭的态度，对此她感到无法容忍。这又是她的基督教思想作怪。比较《约翰福音》17:6。比较 Seneca，*De Tranquillitate animi*，xi. 3—4。

② 参见第四卷第 2 章第 2 节。

的结局就是，你可以炫耀十二条束棒，出席三四次法庭审判，在马戏团给人们上演一些节目和游戏，用小篮子给大家分发一些食物。[假如你不赞同我的这种说法，]谁来给我说说，除此之外，还有什么东西呢？22. 要想做到不受激情的困扰，心灵平静，睡觉的时候睡得香，醒来的时候头脑清醒，无所畏惧，无所牵挂，你没有做出任何付出行吗？你没有做出任何努力行吗？23. 可是，假如正当你正在刻苦努力想要做到这一点的时候，一件本来属于你的东西丢了，浪费掉了，或者本来应该是你得到的东西结果让别人得到了，你会不会立即因为发生的这一切而感到非常气恼呢？24. 这时候，难道你就不掂量一下你得到了多少，付出了多少，你是用多少换来的多少？难道你还指望没有任何付出就能得到这么有价值的东西吗？这怎么可能呢？“事与事不同①。”25. 你不可能既要关注外在的东西又要关注自己的主导要素。② 假如你希望得到那些东西，你就要放弃这些东西。否则，假如你首鼠两端、两个都想得到的话，你哪个都得不到。③ 如果你想要得到后者，你就要放弃前者。26. 油洒了，家具也毁了，可是，我会不受激情的困扰。我不在家，发生了火灾，我的书都烧了，可是，我却可以按照自然本性来对待我的表象。

“可是，我没吃的了。”

---

① 参见第四卷第 6 章第 30 节。

② 《马太福音》6:24。

③ 参见第四卷第 2 章第 5 节。

27. 假如我真的那么不幸，死亡就是我的避风港湾。死亡，它是一切的避风港湾；因此，生活中根本就没有什么难事。只要你愿意，你走出屋子，就再没有什么烟可以熏到你。① 28. 你为什么要如此焦虑，你为什么要失眠，你为什么不考虑一下自己的善到底是在哪里，自己的恶到底是在哪里，然后马上说，“这两个方面都是我权能之内的事情。谁都不能违背我的意志把我的善夺走，谁也不能违背我的意志把我陷入恶里。29. 我为什么不一头倒在床上打起呼噜来呢？因为我拥有的东西都非常安全。至于那些属于别人的东西，是谁的东西谁就会照应好的，因为他们的这些东西都是有权控制这些东西的人赐予他们的。30. 我又算老几，想让这些本不属于我的东西听任我的摆布，要么这样，要么那样？我有权挑三拣四吗？谁给了我安排这一切的权力？那些我有权控制的东西对我来说已经足够了。我应该尽力把它们管理好。至于所有其他东西，那就让它们听凭它们自己的主人的愿望去吧。”

31. 如果一个人眼前摆着的是这些东西，他还会辗转反侧②彻夜难眠吗？他还会想得到什么？他还会期望什么？难道他还想得到帕特罗克鲁斯③、安提路库斯④和普洛忒西拉俄斯

① 指自杀。比较第一卷第 9 章第 20 节、第 25 章第 18、20 节。

② 指的是阿喀琉斯因为自己的朋友帕特罗克鲁斯的死而辗转反侧睡不着觉。

③ 帕特罗克鲁斯(Patroclus)，荷马史诗中希腊联军的主将阿喀琉斯的密友。本来阿喀琉斯因与阿珈门农有嫌隙而拒绝出战。但因为他的这位好友被特洛伊一方杀死，所以，他愤而出战，从而扭转了战机。

④ 安提路库斯(Antilochus)，涅斯托尔(Nestor)的儿子，阿喀琉斯的密友。

吗?① 难道说,他以为自己的朋友永远不会死吗?难道他就不明白,不是明天就是后天,他的朋友就会死吗?

32. "你说得对,"他可能会说,"可是,我觉得他会死在我的后面,他会抚养我的儿子长大。"

所以,你简直就是一个傻子,你居然指望这些不确定的东西。你为什么不怪你自己,却要坐在那里哭得像个小姑娘呢?

33. "可是,我的饭以前都是由他摆到我的面前来的。"

傻瓜,因为他那时候还活着嘛。可是,现在他已经没法给你摆好吃的了。不过,奥托梅顿②可以给你把吃的摆好呀。假如奥托梅顿也死了的话,你可以再找一个人呀。34. 假如给你炖肉的锅破了,难道你会因为你过去习惯了的锅已经没有了而饿死吗?难道你还不会去再打发人去买一口新锅回来吗?

35. 可是,他却说,

"我再没有比现在更为不幸的了。"③

---

① 希腊原文以及 George Long 和 Matheson 的译本都作墨涅拉俄斯(Menelaus),有误。因为,按照上下文的意思,这个人不仅是阿喀琉斯的朋友,而且很可能已经战死,所以,根据情理推断,这里只能是普洛忒西拉俄斯(Protesilaus),而这正是 Oldfather 的解释以及 Robin Hard 的译法。普洛忒西拉俄斯(Protesilaus),铁撒利的王子,在老师凯龙(Cheiron)的指导下,与阿喀琉斯一起长大,一起玩耍,可以说是阿喀琉斯的亲密伙伴。后随希腊联军参加特洛伊战争。当希腊联合舰队到达特洛伊的时候,他是第一个跳上岸去。按照预言,第一个上岸的人必死。他是故意这么做来履行神意的,结果他真的死了。他死后,他的妻子悲痛欲绝,自杀殉情。按照这里的上下文,似乎后者更合理一些。请参看 Homer, *Iliad*, xxiv. 5。爱比克泰德对阿喀琉斯暗含批评之意,这与柏拉图(Plato, *Republic*, 387d—388d)大致相同。

② 奥托梅顿(Automedon),阿喀琉斯和帕特罗克鲁斯的朋友,也是他们战车的御者。

③ Homer, *Iliad*, xix. 321.

什么?! 难道这就是你所谓的不幸吗? 难道你会不但不去换口锅回来,反而会责怪你妈妈没有告诉你,你的锅会破,所以你就会从此以后一辈子为此而悲痛不已吗?

36. 你们是怎么想的呢? 难道荷马创作了他的伟大的史诗,不就是为了让我们明白,那些出身最高贵、最强大、最富有、最漂亮的人,假如没有正确的认识和看法的话,他们也是会成为最悲惨、最不幸的人的吗?①

第十一章　论洁净②

1. 有些人提出了这么一个问题,人的本性中到底有没有社交这种能力③。可是,在我看来,即使是他们这些人对人性中具有爱干净的本性这一点也是毫不怀疑,而且,他们还认为,如果人与动物要是有什么区别的话,那么,这个区别就是,人爱干净,而动物不爱干净。2. 当我们看到有什么别的动物也在清洁自己的时候,我们一般都会显得非常吃惊,而且还会说,这个动物就像人一样。同时,假如我们责怪一个动物太脏的话,我们一般都会为动物开脱罪责说,动物当然不是人了。3. 所以,我们都觉得,人爱干净这一本性是人特有的特性,而且是人首先从神那里得到的。因为神在本

① 请比较柏拉图在他的《理想国》第二、第三卷中对荷马的批评。
② 在这一点上可以看出,爱比克泰德并不完全赞同犬儒派哲学家的做法。
③ 比较第一卷第 23 章第 1 节,第二卷第 10 章第 14 节、第 20 章第 6 节。

性上就是纯洁的、不会受到玷污的，而既然人通过理性来接近神，那么，人也就应该是追求干净、爱好洁净的。4. 可是，因为人是由这样的材料构成的，所以，人的本性又不可能是完全纯洁的，因此，神赐予人的理性就要努力把人弄得干净一些。

5. 人最首要的、最高尚的洁净当然是人的灵魂上的洁净了。而人最首要的、最不高尚的不洁当然也是人的灵魂上的不洁了。你会发现，灵魂上的不洁和肉体上的不洁是不一样的。对于灵魂来说，灵魂上的不洁，除了由于它自身在履行自己的职责的时候的所作所为玷污了它自己以外难道会有什么别的原因吗？6. 灵魂的职责包括，采取行动和不采取行动的驱动，想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿，准备，计划，和同意。7. 那么，在所有这些职责中，是哪一点使人的灵魂变得肮脏和不洁的呢？使人的灵魂肮脏和不洁的只有一点，那就是灵魂的错误判断。8. 所以，灵魂的不洁就是灵魂的错误的认识和看法，灵魂的净化就是要让灵魂产生正确的认识和看法。灵魂只要具有了正确的认识和看法，它也就纯洁了，因为只有这样的灵魂在履行自己的职责的时候才不会遭受任何混乱和污染。

9. 而对于我们的肉体来说，我们同样也应该尽力做一做这种清洁。由于我们人的身体具有如此的构成成分，所以，我们必然会流鼻涕。因此，自然就是让我们通过手和鼻孔这样的渠道来排出体液的。如果有人要把这些体液又重新吸回去，那么，我就会说，他的这种做法根本不是人的做法。10. 人走过肮脏的地方是不可能不弄脏自己的脚、让自己的脚沾上污泥的。因此，自然因为手的缘故同时也提供了水。11. 人吃饭不可能不在牙齿上残留不洁的

东西。所以，我们要[漱口]洗牙。这是为什么呢？这是为了让我们做一个人而不是一只野兽或者一头猪。12. 我们出汗，可是又有衣服包在外面，所以我们的身体就不可能不脏，从而我们也就不可能不需要洗澡。因此我们就要有水、橄榄油、手、毛巾、搓澡器①、硝石②，以及所有其他的东西来清洗自己的身体。13. 你不同意？即使是铁匠也需要把铁上的铁锈清理掉，而且他还有专门的清理工具呢。而你自己呢，你吃饭前也是要把自己的盘子清理干净的，除非你这个人肮脏龌龊透顶了。可是，你还是不想洗澡、把自己清洗干净。

“我为什么要洗澡呢？”有人可能会说。

我现在就再跟你讲一次。14. 首先，这是为了让你像个人。其次是为了不让跟你打交道的人讨厌你。15. 其实，即使是在这里，你也是这么做的，只是你自己没有意识到而已。你以为自己就该有这么一身汗臭吗？随你的便。可是，难道你觉得，坐在你旁边的人，靠在你身上的人，亲吻你的人也该忍受你的这一身汗臭吗？16. 走吧，去荒漠里去吧，那里才是你应该待的地方，你就配一个人生活，你还是自己忍受自己的汗臭吧。你就配享受你自己的污浊。可是，现在，你生活在城市里，你这么做，既自私又不顾及他人，你说你这叫什么人？17. 假如自然把一匹马交给你来照看，你会忽视它、不理睬它吗？那么，现在，你想想看，你把自己的身体就当作是自然交给你的一匹马。你就要清洗它，擦拭它，这样，谁见

---

① ξύστρα，xustra，这是一种古代运动员经常用来搓澡的东西，一般用金属做成。

② 在古代被用作肥皂。

了它也不会转过脸去、躲开它。18. 如果一个人肮脏不堪，浑身发臭，皮肤黝黑，谁见了他不会躲着走，就像是碰到了满身沾满了粪便的人一样呢？这种肮脏是外表的、暂时的，可是，还有一种肮脏却是内在的，由于缺乏清理，他的内心已经腐烂了。

19. “可是，苏格拉底就很少洗澡。”①

你说得对。可是，他的身体却光彩熠熠，而且，即使是最漂亮、最高贵的人都爱他，都喜欢坐在他身边②，而不喜欢坐在徒具美丽外貌的人身旁。如果他愿意，他可以既不用去公共浴室也不用进行清洗。他只要稍微去几趟公共浴室就可以非常干净了。

20. 阿里斯多芬曾经说过，

“我说的是那些面色苍白，赤脚走在路上的人。”③

他还说苏格拉底走在空中，而且还在体育馆里偷衣服④。21. 但是，所有记述过苏格拉底的人所做的见证却与此正好相反。他们都说，人们不仅喜欢跟苏格拉底谈话，而且还喜欢跟他在一起。对于第奥根尼他们也是这么描述的⑤。22. 因为我们不应该因为我们身体的外表把人们吓跑，不想学习我们的哲学了，我们不仅应该在我们的身体上，还应该在其他事情上让自己表现得欢喜愉快、平静安详。23. “瞧啊，你们大家瞧啊，我什么都没有，可是，我什么都不缺。瞧，我没有房子，没有城邦，没有家庭，而且还正好

① 参见 Plato, *Symposium*, 174A。
② 参见 Plato, *Symposium*, 217—218。
③ Aristophanes, *Clouds*, 102. 稍有变动。
④ Aristophanes, *Clouds*, 225 以及 179。
⑤ 参见第三卷第 22 章第 88 节。

遭受着流放，可是，我比那些出身高贵、有钱有势的人都生活得安宁幸福。你还可以看看我的身体，虽然我的生活很艰苦，可是，我的身体却没有受到什么损伤。”24. 可是，假如跟我说这些话的人精神委靡，面容憔悴，假如学习哲学只会造就这样的人的话，什么样的神都无法说服我去学习哲学的。而且，不仅如此，即使我经过这样的努力可以成为一个智者，我仍然是不会这么做的。25. 就我个人而言，我宁愿，刚刚喜欢上哲学的年轻人来找我的时候，他的头发梳洗得干净利索，而不是没有梳洗、蓬松脏乱。因为这表明，在他心里还有一种美的表象，一种对美的追求；而且，他认为美在哪里，他就会向哪里去努力。26. 这样，我唯一需要做的就是告诉他应该怎么做，并且对他说，“年轻人，你追求美，你这么做很好。不过，你必须明白，美关键来自于你的包含着理性的那部分身体里。你要去那里寻找它，在那里，你有采取行动和不采取行动的驱动，你有想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿。27. 这就是你身上特别的地方，而你的这个小小的躯体其实只不过是泥。你为什么要为了它而毫无意义地辛苦劳作呢？如果你别的什么东西都没学会，那么，随着时间的流逝，也许通过其他事情，你会逐渐明白，你自己的肉体它什么都不是。”28. 可是，假如这个来找我的人，满身污秽，肮脏不堪，胡子拖到了膝盖，我该对他怎么说呢？我该拿什么样的榜样来吸引他不断进步呢？他所专注的东西有哪一点跟美有点接近，29. 这样，我也好改变他，对他说，“美不在这里，而在那里”？你难道想让我跟他说，美不在满身污秽上，而在人的理性能力上？你说，他还有对美的追求吗？他哪里体现出这一点了？你还是干脆对猪说话，告诉它不要在泥里打滚算了。

30. 色诺克拉底①的话能够打动波勒莫②也正是因为这个原因。因为波勒莫也是一个爱美的年轻人，当他走到色诺克拉底的屋子里来的时候，也表现出了追求美的热情，只不过他找美找错了地方而已。③ 31. 可是，我说，即使是跟人打交道的动物，大自然也没有把它们造就成肮脏的模样。马会在污泥里打滚吗？品种高贵的狗会在污泥里打滚吗？只有跟人距离最远的猪、肮脏的鹅、虫子和蜘蛛才会在污泥里打滚呢。32. 而你，作为一个人，难道竟然不想做一个跟人打交道的动物，而想做一只蜘蛛和爬虫吗？你难道不想找个地方，找个时候，好好洗个澡，爱怎么洗就怎么洗吗？难道你就不想清洗一下自己，如果你不愿意用热水，用凉水也成？难道你就不想干干净净地来到大家中间，这样那些跟你在一起的人也会喜欢跟你做伴吗？神庙里是不允许人们吐痰和擤鼻子的，难道你想这个样子跟我们一起进神庙吗？那里的规定是不允许吐痰、擤鼻涕的，可是你整个就是一个鼻涕哈喇子的样子。

33. 什么？难道有人要求你把自己打扮得漂漂亮亮的吗？没的事儿④。没人会这么要求你的，对我们提出这种要求的只有我们自己的本性，即我们的理性，我们的认识和看法，以及我们的

---

① 色诺克拉底(Xenocrates of Chalcedon)，在公元前339—前314年，任柏拉图学园的首领。

② 波勒莫(Polemo)，在公元前313—前270年期间任柏拉图学园的首领。参见第三卷第1章第14节注释。

③ 参见第三卷第1章论述。

④ "没的事儿"，这也许是对希腊文 μη γενοιτο(字面上翻译过来就是"绝对不会发生")的最忠实的翻译了。不过其他出现这个说法的地方我没有敢这么做。

行为①。至于我们自己的身体嘛，只要能够保持干净，只要不冒犯别人就行了。34. 可是，假如听到有人告诉你，说你不应该穿染成紫色的长袍，那么，你就去把自己的长袍涂上粪便，然后再把它撕成碎片算了。

"可是，如果这样的话，我怎么能够穿上一件简朴但却好看的长袍呢？"

朋友，你有水，你可以把它洗干净呀。35. 瞧，这是一位值得去爱的年轻人，这是一位配得上去爱别人、而且也配得上让人爱的老人，你完全可以把你的儿子和女儿托付给他，让他教育他，这样，年轻人们都会来找他学习，这样这位老师就可以坐在粪堆上给他们讲课了。哦，不，没的事儿。36. 任何一件事情，不管多荒诞，都来自于人的本性；可是，[在粪堆上讲课，]这就太有违人的本性了。

第十二章　论全神贯注坚持不懈

1. 假如你把自己的注意力放松了一小会儿时间，你不要以为，你随时都可以恢复过来，你要记住，因为你今天放松了一下这个失误，你的事业必然已经有所退步了。2. 因为，首先，而且最麻烦的是，你这样做，已经使你形成了不能全神贯注的毛病。其次，

① 比较第一卷第 1 章第 23 节；第三卷第 1 章第 25—26 节，第 13 章第 17 节；第四卷第 5 章第 12、23 节，第 7 章第 31 节等。

你已经形成了一种凡事爱拖延的毛病。所以，这种爱拖延的习惯，使你一次又一次地无法尽早地过上平静安详的生活，无法尽早地举止得当，无法尽早地按照自然本性来生活。3. 要是凡事拖延会有好处的话，那么彻底都不干就更有好处了。可是，既然凡事拖延没有什么好处的话，你为什么就不能全神贯注坚持不懈呢？

“今天我想玩。”

4. 可是，又有谁会阻拦你在玩耍的时候也能一直全神贯注、从不懈怠呢？

“我想唱歌。”

可是，又有谁会阻拦你在玩耍的时候也能一直全神贯注、从不懈怠呢？

那么，在我们的一生中，我们没有什么地方不需要全神贯注、毫不松懈的精神了？难道你做事情的时候还可能会出现这样的情况：要是你集中精力的时候你就会干不好，要是不集中精力的时候你反倒能够干好？5. 我们的生活中还有什么事情我们不集中精力、坚持不懈反倒能够做得更好呢？难道木匠不全神贯注反倒能够把活儿干更精确吗？难道[一艘船的]船长不全神贯注反倒能够航行得更安全吗？6. 难道对于其他比这些还不重要的事情，你不全神贯注反倒能够干得更好吗？难道你还不明白，一旦你让自己的大脑走起了神，你就再也无法把它叫回来，你也就再也无法让它做到举止得体，自尊谦虚，温和节制了吗？相反，你会想起什么事情就做什么事情，完全按照自己的喜好行事了。

7. 那么，我应该全神贯注地关注什么东西呢？

首先，你要全神贯注地关注那些最基本的原则，你要时刻准备

好这些原则，没有这些原则，你就不要睡觉，不要起床，不要喝水，不要吃饭，不要跟人打交道。这些基本原则就是，谁都做不了别人的意愿的主人，而且，只有对于意愿来说才会有所谓善，有所谓恶。8. 没有一个人有权力为我争得什么善，没有一个人有权力让我遭遇到任何的恶。只有我自己有权做我自己的主人，只有我自己才有权让我自己得到善，让我自己回避恶。9. 如果我已经安全地把握好了这些东西，我哪里还需要因为外在的东西而惊惶失措、忐忑不安呢？还会有什么样子的暴君，什么样子的疾病，什么样子的贫困，什么样子的困难，能够让我畏惧恐慌呢？

“可是，我没有取悦于某某人。”

10. 他[1]难道是我的职责吗？他难道是我的看法吗？

“不是。”

既然如此，我为什么还要操心他呢？

“可是，据说他是个重要人物呀。”

他到底是不是个重要人物，还是让他自己操心去吧，让那些认为他是个重要人物的人去操心去吧。11. 可是，对我来说，有这么一位，我必须取悦，必须服从，必须听从，他是神，在他之后就是我自己。[2] 12. 他把我自己交给了我，他让我的意愿只服从于我，他教给了我如何正确运用我的意愿的规则；当我根据这些规则进行推理的时候，不管谁说了什么不同的话，我都不在乎；当我应对歧义论证[3]的时候，我谁都不在乎。13. 那么，在比这些都重大的事

---

① 指的是取悦他这件事情。

② 比较第四卷第 4 章第 39 节；第一卷第 14 章第 12 节以及道德手册第 32 条。

③ 参见第一卷第 7 章第 1 节注释。

情上，为什么我还会因为别人的指责而感到很生气呢？为什么我会这么烦躁、难以平静呢？原因只有一条，那就是，我在这方面还没有经受锻炼。14. 瞧，因为每一种知识，它都有权蔑视无知和无知的人，不仅是科学，即使是艺术也都是这么回事情。你可以随便找一个鞋匠来，就做鞋来说，他是会笑话别人的。[①] 你随便找来一个木匠[，就木工活儿来说，他也是会笑话别人的]。

15. 因此，首先，我们应该准备好这些东西，没有这些东西我们就什么都不做，而且，我们应该让我们的灵魂一直朝向这个目标，而不去追求任何外在的东西、任何属于别人的东西；我们唯一应该做的就是全能的神命令我们做的事情；我们唯一应该毫无保留地去追求的就是意愿之内的事情，还有所有其他神允许我们做的事情。16. 其次，我们应该记住，我们是谁，我们的名字是什么，我们应该按照不同社会关系的不同要求，尽力恰如其分地完成我们应尽的义务；17. 我们应该记住，什么时候我们可以歌唱，什么时候我们可以嬉戏玩耍，我们让谁来做我们的伙伴，我们这么做会有什么后果，我们的同伴会不会看不起我们，我们会不会看不起我们自己；我们应该记住，我们什么时候可以嘲笑别人，而我们嘲笑的又是谁，什么时候我们应该随和一些、与人为善一些，我们应该对谁随和一些、与人为善一些；最后，当我们表现得非常随和、非常与人为善的时候，我们如何才能保持自己的个性。[②] 只要你违背了这些规则，你马上就会遭受损失，18. 这种损失不是来自于外

---

① 比较第二卷第 13 章第 15 节；Marcus Aurelius, vi. 35。

② 参见第一卷第 29 章第 64 节；第三卷第 14 章第 7 节。

部，而是来自于你的这种做法本身。

19. 那么，我们可能做到不犯任何错误吗？不，这是不可能的。但是，我们做到坚持不懈地努力不犯错误这却是可能的。因为，我们必须满足于，通过我们坚持不懈、全神贯注的努力，我们可以少犯几个错误。20. 可是，假如你说，“我明天再全神贯注”，那么，我就必须要让你知道，你这么说，就相当于说，“今天我就表现得厚颜无耻、不合时宜、卑鄙下贱一点算了。今天就让别人有能力让我痛苦忧伤吧。今天我就让自己激情难抑、嫉妒成性吧。”21. 你看，你这么做是在允许自己做多少恶事。既然明天你全神贯注会很好，那么，今天你就全神贯注不就会更好了吗？既然你等到明天再全神贯注很有好处，那么，你今天马上就全神贯注不就会更有好处吗？对于明天的事，你也应该做到今日事今日毕，而不能再拖到第三天去了。①

第十三章　致轻谈自己隐私的人

1. 当我们觉得有人特别坦率地跟我们大谈自己的隐私的时候，我们自己有时候也忍不住会把我们自己的隐私也告诉他，我们会觉得，这样才够坦率。2. 我们这么做，首先是因为，我们觉得，我们知道了自己邻居的隐私而不让人家知道自己的隐私这有点不

① 比较 Marcus Aurelius, viii. 22。

公平;其次,我们对自己的隐私保持沉默是因为我们不想给人以过分坦率的印象。3. 确实,人们经常会说,“我把我自己的事情都告诉你了,难道你不把你自己的事情讲给我听听吗? 你这是为什么呀?”4. 另外,我们还认为,既然他已经告诉了我们他自己的事情,那么,我们就完全可以信任他,而且,这会绝对安全;因为我们心里会想,这个人绝对不会把我们的事情告诉别人,因为他同样会担心我们会把他的事情也告诉给别人。5. 于是,那些不太小心的人就被罗马的士兵抓住了。一个士兵,他穿着便衣,在旁边坐下来,开始跟你说皇帝的坏话;而你呢,你觉得,因为是他开始咒骂皇帝的,所以,这就好像是他已经向你做了保证,绝对会为你保密;因此,你就把你自己的想法告诉了他。这样,你就被戴上锁链抓走了①。

6. 在日常生活中我们都会经历到类似的事情。既然这个人已经非常信任地把他自己的事情告诉了我,那么,是不是我也应该不管遇到什么人就把自己的秘密告诉他呢? 不,不行。7. 因为,我听了他的隐私,我会保持沉默——如果我是这种人的话。而他呢,他会对所有的人讲,讲他从你这里听到的话。这时候,如果我听说他居然这么做,我就会下决心报复,于是,我也就把他告诉我的事情又告诉了别人。这样,我既让别人心神不宁,也让自己心神不宁。8. 可是,假如我还记得,一个人是永远伤害不了别人的,而且,每个人的行为只会让他自己受到伤害或者得到好处。于是,我

---

① George Long 说,Upton 曾经说罗马皇帝哈德良(Hadrian)就曾雇用这类士兵来刺探人们私下里的议论,这类士兵还有一个专门的称呼,frumentarii。《路加福音》第三卷第 14 节就记载说:又有兵丁问他说:“我们当作什么呢?”约翰说:“不要以强暴待人,也不要讹诈人,自己有钱粮就当知足。”(和合本译)

明白了这个道理，我就不会再像他那样干了。可是，不管怎么样，我还是因为我自己的瞎说八道而受了害。

9. “你说得对。可是，假如你听了自己邻居的隐私，却不告诉他你自己的隐私，这是不公平的。”

10. 我的朋友，是我主动找你求你告诉我你的秘密了吗？你跟我说过，你把你的秘密告诉我的条件是，你也要听我把我的秘密告诉你吗？11. 假如你是一个喜欢胡说八道的人，而且觉得你遇到的所有的人都是你的朋友，难道说，你也希望我也跟你一样吗？好，假如你可以把你自己的秘密告诉我，而我却不能把我自己的秘密告诉你，难道说你也希望我跟你一样草率地把自己的隐私讲出来吗？12. 这就好像是说，我有一只罐子，是不漏水的，你也有一只罐子，不过却有个洞。你来找我让我用我的罐子来替你装一下你的酒；可是，你却抱怨说，我没有把我的酒交给你，让你放在你的罐子里。不，不行，因为你的罐子有个洞。13. 你说，这叫公平吗？你把你自己的秘密告诉给了一个忠诚、值得信赖的人，他这个人认为，他自己的行为既可以给人带来伤害，也可以给人带来好处，而任何外在的东西却既不能伤害人也不能给人带来好处。14. 而你却想让我把我自己的秘密告诉给你，——你这个人是一个有辱自己意愿的人，为了让自己赢得一丁点儿钱财，或者是为了让自己当官、升官，你可以像美迪亚[①]一样去杀死自己的亲生的孩子。15. 你说，这公平吗？请你通过你的行为让我相信，你是一个忠

---

① 美迪亚，伊阿宋的妻子，她曾帮助过他取得过金羊毛。后来，她的丈夫对她不忠，结果，她一怒之下，杀死了自己的亲生孩子。请参见第一卷第 28 章注释以及欧里庇得斯(Euripides)的《美迪亚》(*Medea*)。

诚、高贵、值得信赖的人;请你让我相信,你的认识和看法是一个朋友的认识和看法;请你让我看到,你的罐子是没有洞的。这样,你就会看到,你根本就不用等到你把你自己的秘密告诉我,我就会主动找你,求你来听听我的秘密。16. 因为,谁不想用一只好罐子呢?谁不会珍惜一个仁厚、忠诚而且能够向他提出宝贵建议的朋友呢?或者,按照我们一般说的,谁不愿意有人能够帮他承担起一部分自己的困难,这样也就可以减轻一些他自己的负担呢?

17. "你说得对。可是,我信任你,而你却不信任我。"

首先,你根本就不信任我,你是一个爱胡说八道的人,你什么[秘密]都守不住。因为,假如你确实信任我,你就应该把你的秘密只讲给我听。18. 可是,你呢,不管什么时候,只要你看到有人很闲在,什么事情都不干,你就会走过去,坐在他的身旁,对他说,"兄弟,我没有一个朋友比你更仁厚、更亲密的了;你来听听我自己的秘密吧。"你甚至对你根本就没认识多长时间的人都会这么讲。19. 再说,假如你真的信任我[把自己的秘密告诉了我],那么,显然,这是因为我是一个忠诚、高贵的人,而不是因为我把我自己的秘密告诉了你。20. 所以,对不起,你也要让我对你也有这样的看法才成呀。请你证明给我看看,假如一个人把自己的秘密告诉了另一个人,那么,这个[把自己的秘密告诉别人的]人就必定是非常忠诚和高贵的。真要是这样的话,我就会到处走走,把自己的秘密告诉所有的人,因为这样不就显得我是个忠诚、高贵的人了吗?可是,实际情况并不是这个样子的。因为,要成为一个忠诚、高贵的人,我们需要的可不是什么一般的认识和看法呀。21. 假如你看到一个人正在专注于意愿之外的事情,而且他还把自己的意愿都

投入到了这样的事情上了，那么，你可以确信，成千上万的人都可以逼迫他、阻碍他。22. 他根本就不需要人家把[烧开的]沥青涂在他的身上，也不需要人家把他放在车轮上[把他的四肢拉到脱了臼，]①只消一个姑娘冲他点一点头，或者宫廷里的人的那么一点点垂青，或者企望得到那么一官半职、一小笔家产的愿望，等等等等，有千千万万条理由可以叫他很快就会把自己脑子里的一切都告诉人家。23. 你必须记住，相互的信任需要一个人具有忠诚的品格和忠诚的认识和看法。24. 可是，现在我们在什么地方可以轻易地找到这样的品质呢？② 或者，你们谁能够给我指出这么一个人来，他可以说，“我唯一关心的东西是属于我自己的东西，是不受任何阻碍、天生自由自在的东西。这就是善的本质，这一点我已经具有了。至于所有其他东西，[神]想让它们是什么样子的就让它们什么样子吧，这对我来说都是无所谓的”。

① 参见第二卷第 6 章第 18 节。

② 比较《路加福音》18:8:“When the Son of man cometh, shall he find faith on the earth?”(“然而，人子来的时候，遇得见世上有信德吗？”)

道德手册

本手册是对爱比克泰德道德学说基本原则的总结，一般的说法都认为很可能是由他的学生亚利安编辑出来的。从其内容来看，此手册的许多章节仍然是爱比克泰德本人教导学生时说过的原话，或者，起码是模仿了爱比克泰德的语气，在文字和语言上的修改不算太多。应该说，他整理出来的这些条目已经相当完整地反映出了爱比克泰德的基本哲学观点。但是，必须指出的是，其中大部分条目的语言读来明显不如《论说集》生动、鲜活，而且从总体上来看也没有《论说集》系统和透彻。可是，国内外大多数读者仍然主要是通过这本小小的道德手册才了解了爱比克泰德的思想，这多少是一种遗憾，因为，既然是总结和概括，就必然或多或少地剥夺了我们领略原哲学家人格魅力和风采的机会，而且有时甚至还会引起一些本不应有的误解和批评①。

另外，从爱比克泰德生活的年代到现在将近两千年的历史当中，《道德手册》有过各种各样为数众多的译本，但是，真正有价值的译本并不多见。其中，最著名的译本有 Politian、Leopardi 以及 Schweighäuser 1798 年的译本。此后大多数的译本都是在后者译本的基础上进行了一些修正和编辑以后的重新印刷。即使是申可(Schenkl)也不例外。申可在这方面所做的最大贡献是在 Schweighäuser 译本的基础上增加了大量的评论和注释，指明了手册中各个条目跟《论说集》可能存在的渊源关系，并且对原来附录的众多供读者比较的材料进行了重新编排，从而使后人对它的

---

① 诸位读者如果对《道德手册》资料来源问题仍感兴趣，请读一读 Oldfather, *Contributions toward a Bibliography of Epictetus*, Urbana, Illinois, 1927。

学习和研究更加方便易行。我这里采用的文本主要是 Oldfather 的希英对照本、Oates 编辑的 Matheson 的英文译本以及 Robin Hard 的英文译本。特此说明。——译者

1

1. 有些事情是属于我们权能之内的事情，有些事情却不是属于我们权能之内的事情。属于我们权能之内的事情包括看法①、行为驱动、想要得到东西的意愿、想要回避东西的意愿，等等所有由我们自己做出来的事情。不属于我们权能之内的事情包括肉体、财产、名誉、职位，以及所有不是由我们自己做出来的事情。2. 属于我们权能之内的事情在自然本性上都是自由的、不受任何阻碍和束缚的；而那些不属于我们权能之内的事情则都是软弱的、奴性的、总是受到阻碍的、不属于我们自己的东西。3. 所以，一定要记住，假如你把那些本性上是受奴役的东西当作是自由的东西，把那些不属于自己的东西当作是你自己的东西，那么，你必将受到阻碍，必将痛苦不堪，必将心烦意乱，必将怨天尤人。相反，假如你只把属于你自己的东西当作是你自己的东西，把不属于别人的东西当作是别人的东西，——其实，实际情况本来就是这个样子的——那么，谁都无法强迫你、阻碍你，你既不会挑剔别人也不会指责别人，你就不会做任何违背自己意志的事情，你也不会有任何敌人，所以谁也不会伤害你，因为没有任何

① 希腊原文为 ὑπόληψις，hypolēpsis。

伤害能够碰得到你。①

4. 既然你的目标是如此远大，那么，你就必须记住，要达到这样的目标，仅仅做一些一般性的努力是绝对不够的，你必须把有些东西完全放弃，把有些东西暂时放在一边。可是，假如你既想达到这样的目标，又想拥有高位和财富，那么，恐怕你不仅连高位和财富都得不到，因为你[在要得到高位和财富的]同时还想着希望达到获得这样高远的目标，而且即使是这样的目标你是绝对达不到的。可是，在实际上，只有实现了这样的目标你才能获得幸福和自由。

5. 所以，首先你要特别关注所有没有加工过的②表象，你要对它们说，“你是一个表象，你根本不是表面上表现的那个样子。”然后你要用自己的这些规则来检验它、考察它，其中最为首要、最为重要的是：这个表象到底是跟属于我们权能之内的事情有关呢，还是跟不属于我们权能之内的事情有关。假如它只是跟不属于我们权能之内的事情有关，那么，你就可以准备好这样回答它：“这对我来说是无所谓的事情。”③

2

1. 记住，想要得到东西的意愿的责任就是让你得到你想要的东西，而想要回避东西的意愿的责任则是让你避开你想要回避的

---

① 请参见《论说集》第一卷第一章。

② τραχεια，tracheiai，原文的意思是 raw，harsh，“粗糙的，简陋的”，爱比克泰德用这个词来描述未经审查过的表象。

③ 参见第二卷第 17 章注释以及第三卷第 2 章。

东西。假如一个人未能得到自己想要得到的东西，那么，他就是不幸的；假如一个人未能回避开自己想要回避的东西，那么，他也是很悲惨的。可是，假如你把自己想要回避东西的意愿仅仅局限在那些属于你自己权能之内的不自然的事情上，那么，你就永远不会遭遇到你自己想要回避的东西。相反，假如你想要回避的是疾病、死亡、贫穷，你就会生活得非常不幸。2. 所以，你要把想要回避东西的意愿从所有不属于我们权能之内的事情上移开，把它转移到那些属于我们权能之内的不自然的事情上。而在目前①，我们暂时要完全压制自己的想要得到东西的意愿，因为，假如我们想要得到的东西是一件不属于我们权能之内的事情，那么，我们必将生活不幸。而所有的那些属于我们自己权能之内的事情以及我们应该对其产生想要得到东西的意愿的东西，现在我们还是得不到的。我们现在唯一应该运用的就是我们采取行动的驱动和不采取行动的驱动，而且，即使是这些驱动，我们在运用它们的时候也应该非常谨慎，要有保留，而不能没有约束。②

3

不管是什么东西，不管它有多么微不足道，假如它能够使你很高兴，而且你觉得它很有用，你很喜欢它，那么，你就一定别忘记对自己说，“它是一种什么样的东西？”假如你喜欢一只罐子，你就说，

① 这是对他的学生以及初学哲学的人说的话。

② 参见 Marcus Aurelius，1，4. 比较《雅各书》第四卷第 15 节：你们只当说：“主若愿意，我们就可以活着，也可以做这事，或做那事。”关于推迟意愿的形成以及对希望有所保留，请参见 Inwood (1985)，119—126。

“我喜欢的是一只罐子”，这样，你就不会因为它破了而难过。当你亲吻自己的孩子和妻子的时候，你要对自己说，你亲吻的是一个人，这样，假如他们死了，你就不会为此而难过。

4

当你要着手做一件事情的时候，你要提醒你自己，你要做的这件事情是一件什么事情。假如你要出去洗澡，你要事先想到，澡堂里会发生什么事情：有些人的水会溅到你，有些人会推搡你，有些人会骂骂咧咧，有些人会偷东西。所以，假如你一开始就对自己说，“我想洗个澡，同时，我还想让我自己的意愿和我的自然本性保持一致”，那么，洗澡这件事情你就可以做得更加安全稳当。对于任何事情，你都要这么想一想。因为，这样的话，假如发生了什么事情，妨碍了你洗澡的话，你就会马上说，“这不是我唯一希望得到的东西，我还想要让我的意愿和自然本性保持一致。所以，假如我因为所发生的事情而非常生气的话，我就无法让我的意愿和自然本性保持一致了。”

5

使人心烦意乱、无法安静的不是事情本身而是我们对这些事情的认识和看法。比如，死亡并不可怕，否则，苏格拉底就会觉得它很可怕了；可怕的是对死亡的认识和看法，即认为死亡是很可怕的事情这种认识和看法。所以，只要我们感到非常沮丧，非常不安，非常懊恼，我们还是不要指责别人，我们还是指责我们自己吧，这也就是说，指责我们自己的认识和看法吧。只有没受过教育的

人才会因为自己过得很糟而指责别人呢。相反，如果你只指责自己不指责别人，那就是说，你已经开始接受教育了；而如果你既不指责别人也不指责自己，那么，你已经接受完教育了。

6

不要因为别人优秀而感到自鸣得意。假如一匹马骄傲地说，“我很漂亮”，这还是可是忍受的。可是，假如你骄傲地说，“我的马真漂亮”，那么，你要明白，你所引以为豪的只是马的好。那么，你自己的好到底是在什么地方呢？你的好是在你对表象的运用上。所以，假如你在运用表象的时候，你可以做到与自然本性保持一致，那么，你就应该感到高兴和自豪。因为你这是在为自己的好感到自豪。

7

假如你要乘船去远航，船还没有起锚，你于是去岸上打点儿水，顺路你还可以拣点儿贝壳和蔬菜，这时候，你时刻惦记着自己的船，你要不停地回头看看，看看船长是不是在喊你。如果他在喊你，如果你不想让人像捆羊一样把你绑起来扔到船上的话，那么，你就应该把所有的东西扔到一边赶紧赶回去。对于我们的生活也是一样的道理。只不过，这时候，给你的东西不是什么蔬菜①和贝壳，而是妻子和孩子，但你也不能让这些东西阻碍了你。假如船长

① 原文为 βολβάριου，bolbariou，原意是球状植物的意思，希腊人的食谱中包括各种各样的球状植物，这个词相当于我们现在所谓的绿色食物的意思，故有此译。

喊你，你就要把所有的这些东西都扔下，头也不回地往船上跑。假如你已经上了年纪，你就不要走得离船太远，这样，人家喊你的时候，你就不会被丢下。

8

不要要求事情按照你的愿望发生，你要让你自己的愿望希望事情按照它本该发生的样子发生。这样，你的生活就可以平静安详了。

9

疾病是对身体的一种阻碍，但对人的意愿来说它绝对不是一种阻碍，除非人的意愿愿意受到它的阻碍。瘸腿对腿来说是一种阻碍，但是它对意愿来说却绝对不是一种阻碍。对于你遭遇的一切你都应该对自己这么说。因为，这样的话，你就会发现，它只会对其他东西构成阻碍，而不会对你自己构成阻碍。

10

不管你遇到的是什么事情，你都不要忘记反过来问一问自己，你有什么样的能力来应对它。假如摆在你面前的是一个漂亮的男孩①或者姑娘，你就会发现，你有自制力来对付它。假如你遭受的是痛苦，你就会发现，你可以用你的忍耐力来对付它。假如你所遭遇的是辱骂，那么，你就会发现，你还有容忍力来对付它。当你对

① 古希腊和罗马时代同性恋是一种非常自然普遍的社会现象。

所有这些东西都习以为常的时候，表象就不会把你卷跑了。

11

不管什么时候，永远不要说，“我把它弄丢了”；你应该说，“我已经把它物归原主了。”你的孩子死了？好，你的孩子已经物归原主了。你的妻子死了？好，你的妻子已经物归原主了。你的土地让人抢走了？好，你的土地也已经物归原主了。“可是，抢走我的土地的人是个坏人。”难道，赐给你这件东西的人到底采用什么手段把这件东西索要回去，这对你来说还有什么关系吗？因为，只要人家把这件东西交给你，你就要照看好它；但是，你照看它的时候，你要把它当作是一种本不属于你的东西，就像一位过路的旅客看待[歇脚的]旅店一样。

12

1. 假如你想进步，你就要放弃这样的盘算：“要是我不管我自己的事，我就没办法生活了。”“如果我不教训我的儿子①，他就会变坏的。”因为，毫无痛苦和恐惧地饿死总比生活富足但却心灵无

---

① 希腊文为 παῖδα，它的意思既可以是“奴隶”，也可以是“儿子”。Oates 本有注释评论说，Matheson 把 παῖδα 这个词翻译成了 boy，即儿子，是不对的。而且这一部分内容里出现的所有的这个词都应该翻译成“奴隶”。因为如果说成是“儿子”，就会让人对斯多亚派哲学产生一种残酷、缺乏正常人之温情的印象，而这一层意思，斯多亚派哲学是完全没有的。这是西方人的看法，但是，在我们中国人眼里，这其实反倒是非常自然的，因为父亲教训儿子对我们来说是再自然不过的了。另外，即使是后文提到的不在乎儿子而只在乎自己高兴与否这样的话，也是完全符合斯多亚哲学体系的思想，爱比克泰德不是经常提醒人们，当你亲吻自己的孩子的时候，你要对自己说，他也是会死的吗？（参见《道德手册》第 3 条）

法平静强。所以，让自己的儿子成为一个坏孩子总比让你自己不高兴强。

因此，我们应该从小事做起。2. 是不是你的那一点点油洒了？是不是你的那一小口酒被人偷了？好吧，你应该对你自己说，“这就是为了获得心灵的平静应该付出的代价，这就是为了达到心中没有烦恼而要付出的代价。凡事都是要付出代价的。”当你叫你的奴隶过来的时候，你要明白，他是可能听不见你的；假如他确实听到了你的声音，他也是可能会不按照你的愿望去做的。但是，不管怎样，他绝对不至于重要到可以决定你到底会心灵平静还是心烦意乱的地步。

13

假如你想取得进步，那么，你就要敢于面对这样的可能性：人们可能会觉得你在对待外在的事情上非常愚蠢、傻里傻气，你也不要希望让自己显得什么都懂。假如有人认为你是个人物，你就不要相信自己。因为，你应该明白，要让自己的意愿跟自然本性和谐一致的同时还要保留外在的东西这可不是件容易的事。因为，当你关注这二者其中的任意一个方面的时候，你就必然会忽略另一个方面。

14

1. 假如你希望自己的孩子、妻子和朋友都永远活着，那么，你就太愚蠢了，因为你这是希望本来不属于你权能之内的事情成为你权能之内的事情，本来不属于你自己的事情属于你自己。同样

道理，假如你指望你自己的奴隶从来不做错事，那么，你就简直是个傻子，你这是在希望恶不是恶，恶是善。但是，如果你希望自己永远不会得不到自己想要得到的东西，这却是你完全可能做到的。2. 你需要在自己有能力做到的事情上锻炼自己。不管是谁，只要有人有权力控制他希望得到的东西和他不希望得到的东西，或者有能力得到你希望得到的东西，有能力拿走你不愿得到的东西，那么，他就是他的主人。所以，无论是谁，只要他想要自由，他就既不要希望得到任何决定于别人的东西，也不要希望回避任何决定于别人的东西。否则，他就必然会成为一个奴隶。

15

记住，你在生活中的所作所为应该像是在宴会上的所作所为一样。人家把菜传到你的面前来的时候，你就伸出自己的手去，很有礼貌地夹走你自己的那份。菜接着会传到下一个人的面前。你不要把菜截下来。菜还没传过来的时候，你也不要那么迫不及待地想要得到它，你要等着，等菜传到你的面前来。对于你的孩子，你的妻子，职位，财富，你同样也要这样做。总有一天，你会配得上跟众神一起共享盛宴。可是，假如摆到你面前的东西你根本看不上眼，拿都不拿，那么，你就不仅可以跟众神一起共享盛宴，而且还可以跟他们共享饮宴的法则。因为，正是因为做到了这一点，所以，第奥根尼、赫拉克利特①以及跟他们一样的人才配得上是神，

---

① 赫拉克利特，活动在公元前 6 到前 5 世纪时，为前苏格拉底哲学家，很受斯多亚派哲学家推崇。后者关于世界大火的说法就是从他那里借鉴来的。

才配得上神的称号。

16

当你见到一个人因为孩子离开了自己或者失去了财产而悲伤地哭泣的时候，你要注意，不要因此而产生这样的表象：这是外在的东西才使他这么惨的，你应该马上说，“并不是发生的这件事情使他悲伤，因为别人就没有因为这种事情而悲伤难过，这是他自己对这件事情的认识和看法使他如此悲伤难过的。”当然，话虽如此，你也不能因此不同情他，而且，如果可能的话，你也许还要跟他一起悲伤地哭泣呢。但是，你要小心，[在你跟他一起哭泣、一起悲伤的时候，]你不要在自己的内心里也这样悲伤地哭泣。

17

你要记住，你就是一场戏剧里的演员①，剧作家想让你怎么样你就怎么样：他想让你演得短一些，你就演得短一些，他想让你演得长一些，你就演得长一些。假如他想让你扮演成一个乞丐，你就一定要把这个角色扮演好；如果他让你扮演的是一个瘸子，一个当官的，或者是一个一般的人，你也一定要把它扮演好。因为你的任务就是要演好这个交给你的角色，至于这个角色如何选择，那就是

① 比较 Marcus Aurelius, xi. 6, xii. 36。

别人的事了。①

18

当一只乌鸦发出不吉利的叫声的时候，你不要让这个表象把你卷跑，你应该立即在自己的头脑里分辨得清清楚楚，你应该说，“所有这些预兆都不是给我的，而是给我的小小的身躯的，给我的那一点点财产的，给我的那一点点可怜的名声的，给我的孩子和妻子的。对于我自己来说，所有的预兆，只要我想让它们变成吉兆，它们就是吉兆。”因为不管发生的是什么，我都可以从中获益，这是我自己权能之内的事。

19

1. 如果没有把握获胜的比赛你绝不参加，那么，你就可以永远立于不败之地。2. 所以，假如你看到有人名声比你高，权力比你大，在所有其他方面都声誉很高，你要注意，你不能因为这样的表象就以为他很幸福。因为假如本质上好的东西确实是我们权能之内的东西，那么，就不会有什么嫉妒的余地了。而你呢，你的愿望不应该是想当一名将军，一个地方总督，一名执政官，你的愿望应

---

① 就像莎士比亚说的，人生如戏，人生有许多不同的角色，不同的角色有不同的责任和义务，这是爱比克泰德特别重视的一个问题。但是，他又非常强调，只有超越这些角色，超越这些人伦道德，我们才能追求到真正的美德、自由和智慧。所以，他总是说，不要忘记，你的妻子和孩子也是会死的。这对我们来说，尤其是对我们中国人来说，是有振聋发聩的作用的，是非常值得我们深思的问题。请参见本手册第 30 条以及《论说集》第一卷第 2 章、第二卷第 10 章、第三卷第 3 章、第 22 章。别人，这里指的又是神，请参见第一卷第 25 章第 13 节。

该是要获得自由。而唯一可以通向自由的道路就是蔑视一切不属于我们权能之内的东西。

20

你要记住，真正侮辱你的不是辱骂了你、打了你的那个人，而是你认为他侮辱了你这个认识和看法。所以，假如有人激怒了你，你要意识到这么一点，那就是，是你自己的认识和看法激怒了你。① 所以，首先，你应该努力不要让表象把你卷跑；因为只要你有时间缓一缓，你就会比较容易地控制住自己了。

21

每天，你都要把死亡、流放以及所有一切似乎是非常可怕的事情，尤其是死亡，摆在自己的面前，这样，你就不会有任何卑鄙低贱的念头和任何其他非分之想了。

22

假如你热衷学习哲学，那么，你就要马上准备好受到别人的嘲笑，受到许多人的冷嘲热讽，“瞧，他又回来了，一下子变成哲学家了”，或者，“他哪来的那一副傲慢的架势？”而你呢，你要永远不要有那种傲慢的表情，你要始终把握住你自己认为是最好的事情，就好像是神安排你这么做的一样。你要记住，只要你始终信守这条原则，那些现在嘲笑你的人将来是会崇敬你的。可

① 比较：假如有人打了你的左脸，你要把右脸也转过来让他打。

是，假如你向他们的嘲笑让了步，那么，将来你会得到的只能是他们的双倍嘲笑。

23

假如你有时候为了取悦于某个人转而追求外部的东西，那么，你就要意识到，你已经破坏了你自己的生活计划①。所以，对于任何事情，你都要满足于做一个哲学家。假如你还希望别人也把你当作一个哲学家，那么，你就要表现出自己确实是个哲学家，这样，你就一定会成为一个哲学家。

24

1. 不要让这样的说法影响你："这一辈子我将永远没有任何名声，永远默默无闻。"因为假如说没有名声算是什么坏事的话，那么，你就既不会因为别人而做出什么坏事，也不会因为别人做出什么可耻的事情了②。是否能够当上个一官半职或者受邀参加一场晚宴，这当然不是你自己的事情，你说呢？

当然不是。

既然如此，你怎么会没有任何名声呢？既然你唯一应该做的是在属于你自己权能之内的事情上赢得无比的荣耀、做一个响当

---

① Carter 夫人注：《加拉太书》第一章第 10 节："若仍旧讨人的喜欢，我就不是基督的仆人了。"

② 每个人都应该为自己的行为负全部责任。有没有好的声望，这显然不是我们权能之内的事情，因为这完全决定于别人。因此，没有很高的声望，这不是什么恶事，而是一些无所谓的事情而已。

当的人物，那么，你怎么可能永远默默无闻呢？

2. “可是，这样的话，你的朋友们就没人帮助了”。

你所谓的“没人帮助”是什么意思？他们当然不会从你的手里得到什么金钱，你也不会把他们弄成罗马公民。谁告诉过你，这些事情都是我们权能之内的事情，而不是决定于别人的事情的？谁能把自己本来没有的东西交给另外一个人呢？

“可是，”有人会说，“你弄一些钱来，这样我们不也就都有钱了吗？”

3. 假如我有办法能够在得到金钱的同时还能保持我自己的自尊、诚信和高贵的品质，那么，请你告诉怎么做，我去弄钱去。可是，假如你为了让你自己获得那些本来并不是什么好的东西，而让我丢掉本属于我自己的好的东西，你想想，你这么做是多么不公平和多么不明白事理啊。再说，你到底想要的是什么，是金钱呢，还是一个诚信、自尊的朋友呢？所以，你还是帮我获得这样的品格，而不要要求我做那种让我丧失这种品格的事情吧。

4. “可是，”有人会说“这样的话，就我而言，我的城邦就没人帮助了”。

我再问你一次，你这里所谓的帮助到底是一种什么样的帮助呢？当然，没有你的努力，你自己的城邦就不会有由你出力建造的漂亮的门廊和宏伟的公共浴室[①]了。可是，这又有什么关系呢？你的城邦的人还没有穿上铁匠做的鞋子、没有使上鞋匠做的武器呢。大家能够各尽其责就足够了。可是，与此不同的是，假如你能

① 参见第一卷第 22 章第 14 节注释。

够为你自己的城邦增加一个自尊而诚信的公民的话，你说，你这么做不就是为它带来了好处了吗？

“是。”

既然如此，你就不会对自己的城邦没有任何用处了。

“那么，我在我自己的城邦里的地位应该是什么样的呢？”

只要你能够保持自己自尊和诚信的品质，你到底拥有什么地位这都无所谓。5. 可是，假如你因为想做一个对自己的城邦有用的人，结果却丢掉了所有的这些品格，你说，如果你成了恬不知耻、没有诚信的人，你对你的城邦还会有什么用？

25

1. 当人家邀请人们参加宴会、向人们致意问候、咨询建议的时候，是不是人家会优先考虑别人而不是你呢？如果这些都是好事，你就应该为那个人得到这些东西而感到高兴，如果这些都是坏事情，你就不要因为自己没有得到这些东西而感到痛苦和沮丧。你要记住，假如你想要获得的东西都是不属于自己权能之内的东西，而且，你也根本没有像别人那样做过这样那样的事，那么，你就不要指望自己会得到跟人家一样的回报。2. 假如你没有像别人一样守在人家的门口，你怎么能够指望得到跟别人一样的回报呢？假如你没有一直陪着人家，你怎么能够指望得到跟别人一样的回报呢？假如你没有奉承人家、说人家的好话，你怎么能够指望得到跟别人一样的回报呢？假如你想要得到一件商品，可是却不想付出相应的价钱，你如果总想着要得到一件东西而不付出任何代价

的话，那你也太不讲道义①、太贪得无厌了。3. 莴苣怎么卖？大约一欧宝吧。假如别人付了一欧宝②，把莴苣拿走了，而你呢，你没有付钱，所以，你也就只好空手而归了；你不要因此以为自己就不如人家。人家拿到了莴苣，而你没有付出的那一欧宝的钱也仍然还在你自己的手里呀。

4. 所以，对于生活来说也是一样的道理。人家没有邀请你去参加宴会，因为你没有付出购买这一顿饭的价钱。这顿饭的价钱就是[必要的]奉承和[必要的]殷勤。如果这对你来说是有好处的，你就按价照付好了。可是，假如你既不想付出代价，又想得到好处，那你就太贪婪、太愚蠢了。5. 什么？你说，你既没有吃到这顿饭，也没有得到任何别的东西？不，你也得到别的东西了。你没有奉承自己不想奉承的那个人，而且你也不用忍受那种候立门外、遭人白眼的耻辱了。

26

自然的愿望，我们可以从我们跟别人没有分歧的事情上观察出来。比方说，假如有一个人的奴隶打破了一只杯子，我们应该马上说，“发生这种事情是很正常的。”你应该明白，你自己的杯子摔了的时候，你应当跟别人的杯子摔了的时候的反应一模一样。对于比这还要重大的事情，你也应该采取相同的态度。别人家的孩子或者妻子死了，我们没有一个人不会说，“这是人命中注定的

---

① 原文是 ἄδικος“不正义”。

② 参见第四卷第 5 章第 17 节注释。

呀。”可是，假如一个人自己的孩子死了，他就都会痛哭起来，“啊，我真不幸呀！”我们不应该忘记当初别人家的孩子死了的时候我们是怎么感觉的呀。

27

我们立起一个靶子来，当然[是为了射中它而]不是为了射不中它。同样道理，本质上坏的东西在宇宙间是不会出现的。①

28

假如有人把你的身体随便送给了路上遇到的一个人，你一定会非常生气。可是，当一位你偶尔遇到的人骂了你，使你心里难以平静，这时候，你已经把你自己的认识和看法完全交由他处置了，难道你一点都不为此而感到羞耻吗？

29②

1. 在做每一件事情时候，你都一定要考虑一下，先会有什么事情，然后会有什么事情，然后再采取行动。否则的话，你就会一开始的时候心情开朗、非常乐观，因为根本没有想过随后会发生什么；可是，后来，等出现了一些问题之后，你就会退缩下去，这就太

---

① 这里的意思是说，宇宙存在的目的当然不是为了让有些事情出现错误和产生毛病。所以，凡是自然的东西都不会是坏(恶)的东西，凡是本性上是坏(恶)的东西是不可能出现的。辛普里丘(Simplicius，xxxiv)在此有详细注释。George Long 感慨地认为，能够读此注释者百万人中能有一个就不错了。

② 本条与《爱比克泰德论说集》第三卷第 15 章第 1—13 节完全相同。

丢人了。

2. “我希望我能在奥林匹克运动会上获胜。”

可是,你首先必须考虑一下,先会有什么事情,然后会有什么事情,然后再着手干这件事情。你必须按照规矩行事,你要严格地节食,不能吃甜腻的食物,按照固定的作息时间强迫自己进行锻炼,不管是酷暑还是严寒;你不能喝凉水,不能一有机会就喝酒①。总之,你必须完全听从教练的安排,就好像病人一定要听医生的话一样。最后,在竞赛的时候,你还可能浑身都是沙土②,或者有时候手腕脱臼了,脚踝扭伤了,甚至吞下去好多沙土,或者挨鞭子抽③;即使经受了这些,你有时候还不免还会输掉比赛。3. 等你考虑完了所有的这一切,假如你还想去参加比赛,好,你可以去进行体育锻炼去了。假如你没有考虑这些东西,那么,你等着瞧吧,你锻炼的时候简直就会像个小孩子一样。小孩子看到什么,喜欢什么,就会玩什么,他们一会儿练摔跤,一会儿练角斗,一会儿吹唢呐,一会儿表演悲剧。你也一样:你一会儿是个摔跤手,一会儿是个角斗士,一会儿是个哲学家,一会儿又是个修辞家。可是,从你的全部灵魂来讲,你什么也不是。你就像是一只猴子,看到什么模仿什么,一会儿喜欢这个,一会儿喜欢那个,只要玩惯了,就厌烦了。因为,你做任何事情的时候都从来就没有仔细斟酌过,从来没有把这个事情通盘考虑过,从来没有对这个问题进行过考察,你[做任何事情的时候都是一时兴起,]总是三心二意。4. 所以,有

---

① 参见第三卷第 15 章第 3 节注释。

② 参见第三卷第 15 章第 4 节注释。

③ 这是对犯规者的惩罚。

些人，当他们见到了哲学家，听到有人讲话讲得就像幼发拉特斯[①]一样的时候，——当然，有谁能够讲得像幼发拉特斯一样精彩呢？——于是，自己就也想做个哲学家。

5. 所以，朋友，首先你要考虑一下，你自己要做的是什么事情，再看看你自己的本性是什么，能承受多大考验。假如你想做个摔跤手，你就要看看自己的肩膀，大腿，和腰；6. 因为，不同的人天生就适合于干不同的事情。你是不是认为，照你现在行为举止的样子，你就可以做个哲学家？你是不是觉得，你可以像现在这样吃饭喝水，像过去那样乱发脾气？你必须彻夜不眠，你必须付出艰辛的劳动，你必须战胜自己的一些欲望，你必须远离自己的亲人，你必须遭受自己奴隶们的蔑视[②]，你必须遭遇自己遇到的人的戏弄与嘲笑，无论干什么，你都要比别人差，无论是在官职上，名誉上，还是在法庭上。7. 仔细考虑一下所有这一切，如果你仍然认为自己可以这么干，如果你愿意为了获得心灵的平静[③]、自由和安宁而付出这些代价，那么，你就来学习哲学吧。否则，你就不要过来，不要像个孩子一样，一会儿[想当]哲学家，一会儿[想当]收税官，一会儿[想当]修辞家，一会儿[想当]罗马皇帝的地方行政长官。这些东西是不能并行不悖的，你要么做个善人，要么做个恶人，要么关注自己的主导要素，要么关注外在的事物，要么关注你自己的东西，要么关注外在的东西；这也就是说，你要么当个哲学家，要么做

---

① 参见第三卷第 15 章第 8 节注释。

② 就像泰勒斯因为仰望天空不小心掉到了井里，结果遭到一个女奴的嘲笑。

③ 参见第一卷第 4 章第 1 节注释。

个门外汉①。

30

我们的行为到底是不是适当，这一般来说都是用我们的社会关系来衡量的。他是父亲，这就意味着，你得照顾他，无论什么事情都得让着他，假如他骂你、打你，你都得忍着。

“可是，他不是一个好父亲。”

难道说，你天生就应该有②一个好父亲吗？不，你天生应该有的是一个父亲，而不是一个好父亲。

“我的兄弟虐待③我。”

好吧，既然如此，你就要注意维持你跟他的关系，你应该注意的不是他到底干了什么，而是你应该怎么做才能使你跟自然本性一致。谁都伤害不了你，除非你自己想要得到这种伤害。只有当你认为自己受到了伤害，这时候你才确实受到了伤害。这样，假如你有经常观察自己跟别人的社会关系的习惯，那么，你就会明白，对于一个邻居、一个公民、一个将军你应该期望他们做到些什么了。④

31

1. 你要明白，所谓对神的虔诚，最重要的一个因素就是要对神有正确的看法：神是存在的，神对宇宙的统治是完美的、公正的；

---

① ἀπάθεια，参见第三卷第 13 章第 20 节注释。

② ὠκειώθης，参见第一卷第 19 章第 15 节注释。

③ ἀδικεῖ，字面的意思是“做不公正的事情”。

④ 请参见第 18 条注释。

你要让你自己遵守神的命令;无论发生什么,你都要接受,你要非常情愿地跟从它,你要相信,是最完美的理智成就的这一切。因为,只有这样你才不会指责神,抱怨说他根本不在乎你。2. 而且,如果你不放弃对那些不属于我们权能之内的事情进行任何好或者坏的判断,而只对那些属于我们权能之内的事情进行这样的判断的话,那么,你就永远不可能做到这一点。因为,假如你以为那些不属于自己权能之内的东西是好的或者是坏的东西,那么,当你没有得到自己希望得到的东西,或者落入自己不希望得到的东西里的时候,你就必然会指责或者仇恨导致这种结局的人。3. 因为所有动物天生的本性就是要逃避和憎恶那些他们觉得对自己有害的东西,以及那些他们以为可以导致这种伤害的东西,追求和喜欢那些它们以为有利的东西,以及那些它们以为可以带来这些好处的东西。所以,一个自以为正在受到伤害的人是不可能因为自己觉得某个东西正在伤害自己而感到欢欣鼓舞的,这就跟谁都不可能喜欢受到别人的伤害一模一样。4. 所以,有时候,父亲都会挨自己儿子的骂,因为这位父亲没有把儿子以为是好的东西交给儿子。艾特欧克利斯和波利尼塞斯成为对方[不共戴天]的敌人,也是因为他们兄弟俩都认为国王的宝座是好东西这样的思想造成的①。正是因为这个原因,农民、水手、商人以及那些死了妻子和孩子的

---

① 这是一个非常著名的故事。他们都是有名的杀父娶母的俄底浦斯(请参见索福克勒斯的戏剧《俄底浦斯王》)的儿子。他们因为争夺特拜(Thebes)城而互相残杀,这就是著名的《七将攻特拜》的故事。结果都战死在沙场。另外,读者还可以参看欧里匹德斯(Euripides)的《乞求人》(*Suppliants*)以及索福克勒斯(Sophocles)的《安提戈》(*Antigone*)。请参见第四卷第5章。

人才会咒骂神。因为，一个人的利益在什么地方，他的虔诚就在什么地方。同样，顺理成章地，谁非常谨慎地约束自己想要得到和回避东西的意愿，谁同时就会非常谨慎地对待自己的信仰和虔诚。5. 同样，我们也应该按照我们祖先的做法，向神灵们献上我们纯洁的奠酒、牺牲和第一茬成熟的果实，我们必须遵守而不应该忽略每一个祭神的节日，我们应该勤勤恳恳地而不应该懒散马虎地向神灵表达我们的敬意，我们的祭品既不应该吝啬，但也不应该超出我们的能力所及。

32①

1. 当你去求神谕的时候，你要记住，你根本就不知道结果是什么，你是来跟预言家求教的。但是，假如你是一个真正的哲学家的话，有一件事情你事先是绝对知道的，那就是，你来求签的事情到底是什么样的事情。因为，假如它是一件不属于我们权能之内的事情，那么它就绝对既不是什么好事，也不是什么坏事。2. 所以，当你来找预言家的时候，你不要带着任何想要得到东西的意愿，也不要带着任何想要回避东西的意愿；你来到预言家的身边的时候也不要浑身发抖。你首先心里要非常清楚，不管最终的结果是什么，它对你来说都是无所谓的、无关紧要的东西；而且，不管它的本质是什么，你都可以把它派上好的用场，而这是谁都是无法妨碍得了的。好了，你可以满怀信心地去见神灵，去听神灵给你的忠告了。当你听到了神对你的忠告的时候，你要记住给你忠告的是

---

① 参见第二卷第 7 章，那里对这个问题阐释得更清楚。

谁，当你没有听从神的忠告的时候，你也应该明白，你违背的是谁的旨意。3. 当你提出的问题是关乎事情的最终结局，而我们的任何推理和技能都无法帮助我们预见我们的未来的时候，那么，你就可以去求神谕，而这也是苏格拉底认为是完全应该做的。因此，假如当你有责任去跟你的朋友或者祖国一块并肩面对危难的时候，你就不要再来求神谕，问问它你是否应该与他们一块患难与共了。因为，假如预言家警告你说，神谕说，你的预兆是很不吉利的，这对你来说仅仅意味着，你可能会死掉，或者你的身体会遭受伤害，或者你会遭到流放。可是，理性告诉你，即使你会因此而付出这样的代价，你也要跟你的朋友或者祖国站在一起，同甘共苦。所以，你要听从更伟大的预言家，阿波罗神的预言，他曾经把那位在自己的朋友正在遭受屠杀的时候没有伸出援手的人赶出了神庙。①

33

1. 从现在起，你应该为你自己定下一些行为特征和规范，这样，不管你是一个人独处还是跟别人在一起，你都要遵守它。

2. 在大部分时间里，你都要保持沉默，非到必要的时候不说话，而且，即使是说话，也要几句话说完。少说话，除非环境要求你

---

① 艾利安(Aelian)在他的《杂史》(*Varia Historia*, 3. 44)里讲，有三个人一同去德尔菲去求神谕。路上遇到了强盗。一个人逃走了，另一个人为了保护自己误杀了第三个人。神谕对于那个逃走的人没有说什么话，但是却赦免了那个杀死自己同伴的人(Matheson 注)。一个人对国家、对朋友都有不可推卸的义务，这在斯多亚派哲学来说其实都是不言自明的。所以，这里爱比克泰德显然是对那个逃走了的人是持谴责态度的。而且，他还认为，即使是德尔菲的阿波罗神也是同意这一点的。Simplicius 在此处也有一些评注。

说话。说话的时候，也不要随便什么事情都说话。不要谈什么角斗士、赛马、运动员、食物或者是美酒，不要遇到什么话题就谈什么话题；尤其是不要谈论人，不管是谴责人，夸奖人，还是拿人作比较。3. 而且，如果你有这个本事的话，你要尽量让自己的朋友们[不要谈这些问题，而是]谈一些适合的话题；但是，如果你碰巧是独自一个人跟一些外地人在一起，你最好还是保持沉默。

4. 不要笑得太多，不要什么事情都笑，不要毫无节制地笑。

5. 避免发誓，如果可能的话，什么誓都不发。否则，除非形势所逼绝不发誓。

6. 避免参加由那些外行人和[不懂哲学的]门外汉举办的娱乐活动。如果形势所迫不得不去的话，你要约束自己的注意力，不要让自己又重新退回到原来那种门外汉的境地里去。因为，即使是一个非常干净的人，如果他跟一个非常脏的同伴打交道的话，那么，他自己也会变得非常脏的①。

7. 对于跟自己身体有关的东西来说，你只要有那些生活必需的东西就行了，比如说，食物、饮料、衣服、房子以及家仆。如果是其他为了炫耀和奢华的东西，你就把它砍掉吧。

8. 至于性爱嘛，在结婚前，你要尽可能地保持纯洁；如果你想放纵自己的话，你要做得合法。但是，你也不要因此对那些纵欲的人百般挑剔、百般指责，你也不要经常自诩自己从来不放纵自己。

9. 假如有人跟你说，某某人说你的坏话呢，你不要为自己辩解，你应该这样回答："我还有许多别的毛病他还不知道呢，要不的

---

① 中国人的说法是，近朱者赤，近墨者黑。

话，他就不会只提这些事情了。”

10. 在大多数情况下，没有必要去观看什么公众演出。如果形势要求的话，你要弄明白，你首要关注的只有你自己。这就是说，事情是怎么发生的，你就希望它怎么发生，谁取得了胜利你就希望谁赢，因为这样的话，你就不会有丝毫阻碍。但是，你要绝对克制自己，不要大喊大叫，不要笑话任何人，不要过分激动。而且，当你离开比赛场地的时候，你不要对赛事大谈特谈，除非是对你自己有所进益。因为，如果你这么大谈特谈的话，这就表明，你非常欣赏你所看到的东西。

11. 不要草率地、轻易地去人家读书学习的地方[①]去。如果你真的要去的话，你一定要保持庄重和尊严。同时，你要小心，不要冒犯别人。

12. 当你要见一个人，尤其是见一个声望很高的人的时候，你要先问问自己这个问题：“要是苏格拉底或者芝诺的话，他们这时候会怎么做呢？”这样，你就不会不知道如何恰当利用这个机会了。

13. 当你要见一个非常有权势的人的时候，你要对自己说，他很可能不在家，你很可能会被拒之门外，也许人家还会把门摔在你的脸上，或者人家根本就不会注意你。假如，尽管如此，你还是有责任去的话，那么，你就去，而且，不管发生什么，你都要忍受，绝对不要对自己说：“这么做真不值得。”因为只有门外汉才会这么想，只有门外汉才会让外在的东西搅得心烦意乱。

---

① 在罗马，新书作者经常会邀请别人来参加自己读书会，向他们介绍自己书的内容。显然，这类集体读书活动大致接近于我们现在的绘画艺术展览会，可以起到介绍新作品的作用。读者也可以从第三卷第 23 章看到，有的哲学家也举行类似的活动。

14. 跟人交谈的时候，不要过多地谈论自己的所作所为以及自己曾经面对过的危险。因为，不管在谈论自己冒过的这些危险的时候你是多么的兴高采烈，对于人家来说，听你谈你自己遭遇的这些事情的时候，就不一定跟你回忆自己的往事的时候一样兴高采烈了。

15. 同样道理，不要尽力地去引人发笑，因为这个习惯很容易会使你变得低级趣味，而且同时还可能会降低周围的人对你的尊重。

16. 同样，语言粗俗也是很危险的。如果你听到有人说话的时候语言非常粗俗，——如果可能的话，你要反驳他；如果不可能的话，你就要保持沉默，或者通过脸红、皱眉向他表明，你不喜欢他的话。

34

如果你对某种快乐具有某种表象，你就要警惕这种表象，就像警惕其他任何表象一样，一定不要让这些表象把你卷跑。相反，你要让这种事情等一等，让自己拖一拖再说。然后，你再想一想这么两个时刻，一个是你非常享受、非常快乐的时刻，一个是你在[此片刻的]享受之后追悔莫及、不停地责骂自己的时刻；然后你再把这两个时刻跟下面的情况放在一起，进行对比：当你克制住了你自己的时候，你会感到多么高兴、多么骄傲。可是，假如你觉得从时机上讲你应该做这件事情，那么，你就要小心，不要让自己被其甜美、诱人的魅力所征服。你应该拿出这样的想法跟这种情况进行对比：假如你[已经战胜了这种诱惑，]赢得了这场胜利，这样岂不就

更加美好了吗?!

35

假如你清醒地认识到自己应该做这件事情,那么,当你做这件事情的时候,你就不要尽力避免被人看见,即使大多数人会谴责你的这种做法。假如你这么做是错误的,你就要避免这种做法。但是,如果是对的,你为什么要害怕别人对你的错误指责呢?

36

"现在是白天","现在是黑夜",独立地看,这两个命题都是非常有价值的命题,但是,如果放在一起的话,这两个命题就毫无价值了①。同样道理,在宴会上,你夹走最大的那份菜对你的身体来说可能是很有价值的,可是,对于维持你与别人的友情来说却可能是毫无价值的。所以,当你跟人吃饭的时候,你不仅要考虑摆在你面前的食物对你自己的身体有多少价值,而且也要考虑对[邀请你来参加宴会的]主人保持尊重有多少价值。

37

假如你表演了一个自己没有能力表演的角色,那么,在表演这个角色的时候,你就不仅让你自己丢了脸,而且也疏忽了自己本来可以胜任的角色。

---

① 参见第一卷第 25 章第 11—13 节。

38

你走路的时候要小心既不要踩到钉子上，也不要扭伤自己的脚；同样道理，你也应该小心，不要伤害了自己的主导要素[①]。如果我们在干每一件事情的时候都能这么谨慎，那么，我们就可以更加安全和放心地去做这些事情了。

39

每一个人的身体就是度量他财产多少的标准，就像每个人的脚是决定自己的鞋子的标准一样[②]。所以，如果你能遵守这个设定的界限，你就能够保持举止适宜。可是，如果你一旦越过了这个界限，你最终必然会落得掉下悬崖的下场。所以，这跟我们的鞋子是一个道理，如果你超过了脚[的需要]这个标准，你就会给它镶上金边，加上紫带，甚至还绣上花。因为，一旦超越了界限，你就会毫无节制。

40

女人一旦过了十四岁，人们就会把她称作“女士”[③]。所以，当

---

① 即理性。

② 人不需要多少财产，只要满足身体的需要就行了。用鞋和脚这个比喻来说明这个问题，这在古代似乎很普遍。请参见 Demophilus，*Somilitudines*，20（Mullach）；Horace，*Epist.* 1. 7，98 &10，42f.。

③ κυριαι，κυριος（主人，基督教的“主”）的阴性复数形式。因为后者我一般情况下翻译为“先生”，所以我就将前者翻译为“女士”了。George Long 有注云：罗马男子 14 成年，女子 12 既成年（Justin. Inst. I. Tit. 22）。比较 Gaius，i. 196。

女人们注意到，对于她们来说，唯一应该做的就是做男人们的同床共枕的伙伴的时候，她们就开始把自己打扮得漂亮一些，而且还把自己全部的希望寄托到了这里。因此，我们也应该努力让她们意识到，我们最最珍视的就是她们能够表现得举止得体、自尊有礼。

41

一个人如果把太多的精力花在跟身体有关的事情上，比如进行过多的体育锻炼，吃得太多，喝得太多，经常去厕所，频繁地跟人做爱，那么，这就说明，他没有任何自然天赋。因为这些事情都只不过是顺便做的事情，你应该把你的全部精力放在自己的思想上才行。

42

如果有人对你做了坏事，或者说了你的坏话，那么，你要记住，他之所以这么做或者这么说是因为他认为他就应该这么做。所以，他不可能去做你认为对你自己有好处的事情，他只会做他认为对他自己有好处的事情。所以，假如他的看法错了，那么，受到伤害的人是他，因为是他自己弄错了。因为，假如一个人以为某个复合判断[①]是错的，受到伤害的不是这个复合判断，而是他自己，因为他在认识这个复合判断的时候出现了失误。所以，从这一点原则出发，你就要温和地对待那个辱骂了你的人，因为，每当这个时

---

① 所谓复合判断就是由“而且”连接起来的两个判断。请比较第一卷第 26 章第 14 节、第二卷第 9 章第 8 节。本手册第 36 条就是一个自相矛盾的复合判断的例子。

候，你都要对你自己说，“他认为是这个样子的。”

43

每一件东西都有两个把手，一个把手，通过它，你可以抓住这件东西；另一个把手，通过它，你抓不住这件东西。你的兄弟虐待你，所以，你就不要通过他虐待你这个把手来把握这件事情，因为通过这个把手你是没法把握这件事情的。你应该通过另一个把手来把握它，那就是，他是你的兄弟，他是跟你一块儿抚养长大的，这样，通过这个能够抓住这个东西的把手，你就能够把握这件事情。

44

下面的这些论证是不合逻辑的：“我比你富有，因此，我就比你强”；“我比你更能言善辩，所以，我就比你强”。不，这是不对的。下面的这些论证才是符合逻辑的：“我比你富有，所以，我的财富就比你的财富强”；“我比你更能言善辩，所以，我的口才就比你的口才强”。而你这个人呢，你既不是财富也不是口才本身。

45

有人洗澡洗得很快；但是，你不要说他洗澡洗得很不好，你应该说，他洗澡洗得很快。有人喝酒喝得很多，但是，你不要说他喝酒的样子很不好，你应该说，他喝酒喝得很多。因为，假如你根本不知道他[采取这样的行动是出于什么样]的认识和看法，你怎么能够知道[他这样做做得]很不好呢？如果你能做到这一点的话，在你表示同意的时候，你就不会本来见到的是这么一个表象，可是

表示同意的却是与此完全不同的另外一个表象了。

46

1. 永远不要自称是哲学家，也绝对不要对门外汉大谈你的哲学原则，你应该[通过具体行动]做符合这些原则的事情。所以，在参加宴会的时候，你不要[跟人家]讲应该怎么吃饭，你应该做的是，应该怎么吃饭你就怎么吃饭。你要记住，当人们来找苏格拉底，请他找个哲学家把自己向他引见引见的时候，苏格拉底是如何做到完全没有在意别人对他的忽视，而且也根本就没有任何想要炫耀自己的想法，[心平气和地]领着他们去[①]。2. 所以，假如那些门外汉们谈起什么哲学问题的时候，你要尽量保持沉默；因为这样的话，你会有立即把没有消化的东西再吐出来的危险。同样，假如有人对你说，说你根本一无所知，而你却一点儿都不为所动，那么，你就已经开始自己的工作了。因为羊是不会把自己的饲料拿过来让牧羊人看看自己到底吃了多少，而是把这些饲料在肚子里消化掉，然后长出羊毛、产出羊奶来让他看看的。同样道理，你也不应该向门外汉们炫耀自己的哲学原则，相反，你应该让他们看看这些原则消化以后产生的结果。

47

当你在自己的肉体方面已经适应朴素平淡的生活的时候，你不要因此而自以为是、骄傲自满；假如你已经只喝水[不喝酒]了，

---

① 参见第三卷第 23 章第 22 节；第四卷第 8 章第 2 节。

你也不要因此就每次都对人家说,“我只喝水”。如果你打算一直坚持锤炼自己的忍耐力的话,你要为了你自己而锤炼自己,而不是为了向世人炫耀而锤炼自己。不要去抱石像①。假如你非常口渴,你就喝一口冷水在你的嘴里,然后再吐出来,但是,千万不要告诉任何人。②

48

1. 门外汉的立场和特征就是,他从来不会从自身内部寻找利益和伤害,而只会从外部去寻找利益和伤害。哲学家的立场和特征是:他只会从自身内部来寻找利益和伤害。

2. 一个人进步的标志就是,他从来不会责备任何人,他从来不会夸奖任何人,他从来不会指责任何人,对于他自己他也从来不会说任何话,好像自己是个人物或者懂点什么道理似的。相反,当有人妨碍了他、束缚了他的时候,他会责备自己;假如有人夸奖了他,他会[心里]对着自己笑话这个夸奖他的人③;假如有人责备他,他也绝不会反驳。这样,他的举止行为,就像是一个体弱多病的人,在痊愈之前,尽量小心不要碰到受了伤的那个部位。3. 他会丢弃所有想要得到东西的意愿,而把想要回避东西的意愿转到那些属于自己权能之内但是却违反自然本性的东西上来。对于所

① 这里的意思是说,不要在寒冷的冬天抱石像,因为这样的话,人们就会看到你。在寒冷的冬天抱石像,第奥根尼就曾经这么做过。请参见第三卷第 12 章第 2、10 节。

② 参见第三卷第 12 章第 17 节。

③ 不是笑话这个人,而是不由得心里暗笑,自己还有好多毛病这个夸奖我的人还不知道呢。

有事情，他都很有节制地使用自己的行为驱动。即使自己的行为在世人眼里显得很无知、很傻，他也不在乎；一句话，他提防着自己就像是提防着一个敌人、一个伏击他的敌人一样。

49

假如有人因为自己能够解读克里西普的著作而趾高气扬的时候，你要对你自己说，“假如克里西普当初没有把自己的著作写得那么隐晦的话，这个人就没有什么可以让他趾高气扬的了。而我呢，我想做的又是什么呢？我想做的就是要理解自然，跟着自然走。所以，我要寻找一个能够解读自然的人。听说克里西普可以解读自然，于是我就去找他了。可是，我看不懂他写的东西，所以，我就要找一个能够解读他的著作的人。”所以，到此为止，根本就没有什么值得骄傲的。假如我找到了可以解读克里西普的人，我剩下还需要做的就是要实践这些道理。只有这一点才是值得引以为豪的东西。可是，假如我崇拜的只是对克里西普著作的解读本身，那么，我所做的不就是成为一个语法学家而不是一个哲学家了吗？唯一的不同就是我解读的不是荷马而是克里西普而已。所以，假如有人对我说，“请给我读读克里西普吧”，我会感到脸红而不会感到骄傲，因为我根本无法向他展示任何符合克里西普教导的行为。

50

不管你给自己定的是什么样子的原则和规矩，你都要把它当作法规一样来遵守，任何违背这些法规的行为都是对神的不敬。不要在乎别人会怎么说你，因为这根本不是你自己的事情。

51

1. 你得等多长时间才能觉得自己配得上那些最好的东西，而且无论于什么事情都不会超越理性划定的界限呢？你已经学习了自己应该赞同的道理，而且你也已经对这些道理表示了赞同。那么，你还要等什么样的老师出来，什么样的老师值得你一直等到你找到了他才开始纠正自己的言行呢？你已经不再是一个孩子，而已经是一个成年人了。如果现在还那么马马虎虎、懒懒散散，总是一次又一次地往后拖，总是一天又一天地说，明天你就会注意自己[的言行]，那么，你就根本不会明白，自己没有丝毫进步，而且将永远成为一个平庸无知的门外汉，不论是活着还是死了。2. 所以，从现在开始，你就要下定决心，过一个成熟的、不断前进的人应该过的生活，不管是什么，只要你认为是最好的，那么，它就是你不可逾越的法律。因此，假如你遇到任何令人讨厌的或者是令人愉快的事情，荣耀的或者是可耻的事情，你都要记住，此时此刻，比赛的时候到了，奥林匹克运动会已经开始了，你已经不能把事情再往后推了，现在胜败都在此一日、在此一举了。3. 苏格拉底就是这样成就自我的，不管遇到的是什么，他除了自己的理性以外什么都不在意。虽然你现在还不是苏格拉底，但是你也要像一个希望做苏格拉底的人一样生活呀。

52

1. 哲学最首要的领域就是哲学原则的实践，比如说，“我们不应该撒谎”；其次就是证明，比方说，“为什么我们不应该撒谎呢？”；

第三就是要确定和分析前面这两个方面，比方说，“为什么这就可以证明呢?”因为，什么叫证明？证明的逻辑结果又是什么？有什么矛盾？什么是对的？什么是错的？2. 因此，第三个研究领域之所以必要是因为第二个领域，第二个研究领域之所以必要是因为第一个领域。但是，最为必要、最值得我们停下来[进行细致研究]的就是第一个领域。可是，我们实际上做的却恰恰相反。因为我们把自己全部的时间和精力都放在了第三个领域，而完全忽略了第一个领域。因此，我们虽然在撒谎，可是，我们却老是想着要去证明我们是不应该撒谎的。①

53

1. 无论什么时候，我们都应该准备好这样的想法：

“指引我吧，宙斯，啊，你，我的命运，
去任何你早已安排好让我去的地方。
我会跟着你走，绝不犹豫退缩；
即使我的意志有所动摇，
我也还是要跟着你走。”②

2. “不管是谁，只要他能够遵守命运和必然，
我们就认为他在神圣的事务上是智者。”③

---

① 请参见第二卷第 17 章、第三卷第 2 章。

② 克里安特斯(Cleanthes)，《宙斯的颂歌》(*Hymn to Zeus*)。参见第二卷第 23 章第 42 节注释。

③ Euripides, *Fragment*, 965.

3. “啊，克里托，如果神喜欢这样，那么，就让它这样好了。”①

4. “安尼图斯和墨勒图斯他们可以杀死我，但是他们却不能伤害我。”②

① Plato, *Crito*, 43d.

② Plato, *Apology*, 30c—d. 以上引语，除了 Euripides 以外，都是《爱比克泰德论说集》中最喜欢引用的话。

片　段　集

下面的片段大部分都是从公元6世纪马其顿人斯多巴俄斯[①]所辑两本希腊作家名言录里选摘出来的。这些条目学者们一般都认为是根据亚利安所编辑的爱比克泰德授课语录的散失部分记载下来的，而且都很可能就是爱比克泰德本人说过的话。标有 *Ecl.* 的条目是从斯多巴俄斯的《牧歌集》(*Eclogues*)里摘选出来的。标有 *Flor.* 的条目是从他的《诗文选集》(*Anthology*)里摘选出来的。第9和10条是从公元2世纪拉丁语法学家奥鲁斯·格利乌斯[②]的《雅典之夜》里摘选出来的。第26、27、28条是从罗马皇帝马可·奥勒留的《沉思录》里摘选出来的。第10a条是从非裔拉丁作家阿诺比乌斯[③](大约活动在公元300年)所作的《反对异教徒》里选出来的。

---

① Johannes Stobaeus 又称斯多比的约翰，生活于公元5世纪早期。他编辑了大量异教希腊诗人和散文作家的作品，主要是为了教育自己的儿子 Septimius。这些资料原来被编排为四卷，内容包括哲学、物理学、修辞学、诗歌、伦理学、道德、政治学等。后来此书又被重新编为两卷，一卷为《牧歌集》(*Eklgai*)，已散佚；一卷为《诗文选集》(*Anthologion*)，被完好地留存了下来，它所引用的许多古典作品中的话都是这些作品唯一现存的资料。

② 奥鲁斯·格利乌斯(Aulus Gellius)，公元130～约180年，他创作了二十卷本的 *Noctre Atticae*(《雅典之夜》)，除了前言和第八卷(只留下了标题)以外都保留了下来。出生地不详。他先在罗马学习文学和修辞学，后来又到了雅典学习哲学，结识了许多知名的师友，如 Herodes Atticus。他的这本书，编排比较随意，主要根据自己所读过的拉丁文和希腊文书籍以及他听过的演讲和对话进行的创作。内容涉及许多问题：哲学、历史、法律、语法、文学和文本批评、古典知识，等等。他在雅典逗留期间开始收集资料。这大概是他的这本书的书名的由来。后来，他为了教育自己的孩子对这些资料进行了整理。该书包括了成千上万篇短文，短文所取材的原作现早已散佚，因此，它可以说是我们了解古代希腊和拉丁作者信息的宝藏。尤其值得提出的是，许多早期拉丁文学作品的片段都是通过他保留下来的。

③ 阿诺比乌斯(Arnobius)，大约活动在公元四世纪，在北非锡卡维内利亚讲授修辞学。曾信仰异教，于公元300年改信基督教。因受人怀疑，乃于公元303年前后著《反对异教徒》(*Against the Heathen*)七卷，以明其志。

第 36 条是从希腊修士安东尼乌斯·梅利撒①的记载里得来的。标为鲁福斯(Musonius Rufus)的条目(4 到 8 条)表示具体出处不详,但是,它们本来都是鲁福斯说过的话,只是后来爱比克泰德在他的《论说集》中讨论友谊的相关章节中加以了引用。这里条目排列顺序都是由申可(Schenke)在 1916 年排定的。——译者

1

引自亚利安:对一个谈论物质本性的人说的话

爱比克泰德说,存在的事物到底是由原子构成的,还是由非复合性的东西构成的,或者甚至是由火和土构成的,这对我来说又有什么关系呢? 难道说,知道了好和坏的真正本质,了解了我们想要得到东西的意愿和想要回避东西的意愿的界限和范围,以及采取行动和不采取行动的驱动的界限和范围,只要我们能够运用这些规则来规范我们的生活,而对于那些不在我们权能之内的事情,就不再理它,这对我们来说不就已经足够了吗? 再说,我们人的头脑也许根本理解不了这些东西;即使假设我们可以完全理解这些东西,我们理解这些东西又有什么用处呢? 难道我们不应该说,即使是那些认为这些是哲学家必须研究的东西的人,他们在进行这种研究的时候不也是徒劳无功吗?② 德尔菲神庙里刻着的神谕劝诫

---

① 安东尼乌斯·梅利撒(Antonius Melissa),希腊修士,年代不详,常被称作"蜜蜂",就像第奥根尼被称作"狗"一样。

② A. A. Long (2002: 152)以为,爱比克泰德对自然哲学采取这种态度跟他受到苏格拉底的深刻影响有关。因为后者就很不重视自然哲学研究。他认为到目前为止还没有人注意到这个问题。比较 Xenophon, *Memorabilia*, 1. 1. 11—16。其他爱氏受到苏格拉底影响的地方还有第一卷第 4 章第 24 节、第一卷第 9 章第 1 节、第三卷第 1 章第 19 节、第三卷第 1 章第 19 节、第三卷第 7 章第 36 节、第四卷第 4 章第 21 节。

我们说,“认识你自己”,你说,它对我们的劝告多余吗?

“这当然不多余了。”那人回答。

那么,这句话是什么意思呢?假如有人对一个合唱队员说,“要认识你自己啊”,那么,这个合唱队队员难道不就应该听从人家的话,仔细留意自己伙伴们的歌声,努力让自己的歌声跟他们和谐一致吗?

“对。”

对于一名士兵或者一名水手来说也是一样的道理。在你看来,人在被创造的时候,他是被创造成一种天生独自生存的动物呢,还是一种为了群体生存的动物呢?

“为了群体生存的动物。”

谁这么创造的他?

“自然。”

至于说,自然到底是什么,它是如何统治整个宇宙的,它到底是不是真的存在,这些问题我们根本就没有必要多事再往下追究了。①

——Sto. *Flor.* 80. 14; *Ecl.* ii. 1. 18a.

---

① Robin Hard 以为,这一条片段明显排斥自然哲学(物理学)而强调伦理学,所以,已经超出了《论说集》所表达的爱比克泰德本人的认识;而且,他还认为,爱比克泰德应该会坚持自然哲学、逻辑学和伦理学齐头并进的观点才对。我个人以为,他这样说有一些道理,因为,确实,在《论说集》里爱比克泰德从来没有说过这么极端的话;但是,我对 Robin Hard 的意见并不敢全部苟同。我们知道,爱比克泰德一直十分强调哲学的实践意义,他认为,空谈理论和仅仅对克里西普作书面上的理解都是没有任何意义的。而且,对于整个斯多亚派哲学而言,其自然哲学和逻辑学都是为了伦理学服务的,所以,虽然爱比克泰德非常重视这些其他方面,比如,他还说他的老师鲁福斯就批评过他在逻辑上的粗心大意,但是,他的哲学核心仍然还是在伦理学以及伦理实践上,所以,他能够说出上面的话,其实在一定的上下文中也是比较可以理解的。因为,他这是对着学生们说这番话的,他是在教育他的学生们要分清孰轻孰重。

2

引自亚利安的话

一个人如果不满足于自己已经拥有了的东西，不满足于命运赐予他的东西，那么，在生活上他就是一个门外汉。一个人，如果能够以一种高贵的精神承受这一切，而且能够非常理性地对待由此而来的一切，那么，他就配得上“好人”这个称号。*Flor.* 108. 65.

3

引自亚利安的话

所有的东西——大地，海洋，太阳，星星，地球上的植物和动物，都服从宇宙①的旨意，为宇宙服务。我们的身体同样也服从宇宙的旨意，不管它是生着病，还是很健康，——只要宇宙愿意，不管是年轻力壮，还是年老体衰，也不管它会经历任何其他变化。因此，我们也可以很合乎情理地讲，属于我们权能之内的东西，即我们的决定，不应该成为唯一一个反抗和抵制宇宙的东西。因为宇宙是无限强大的，它比我们自己要高明得多，所以，当它把我们也纳入它所统治的世界，使我们也成为这个整体的一部分的时候，它对我们比我们对我们自己还要考虑和照顾得周到。而且，如果我们反抗和抵制它，那就是在跟非理性站在了一边，其结果只能是做一些徒劳无益的挣扎，从而使我们自己陷入悲伤和痛苦之中。*Flor.* 108. 66.

---

① 有序的宇宙(kosmos)有时与宇宙的创造者神是同义词，这完全符合斯多亚派的正统思想，这当然也是符合爱比克泰德的思想的。不过，在《论说集》中爱比克泰德从来没有用这个词来代替过“神”。

4

鲁福斯语录:根据爱比克泰德论友谊的话

神把所有存在的事物分为两类,一类是属于我们权能之内的事物,一类是不属于我们权能之内的事物。他把最高贵、最崇高的东西,以及运用表象的能力,都安排在了我们权能之内。能够对我们做出这种安排,这对神自己来说也是一种幸福。这种能力,只要我们能够正确地运用,它就会变成自由、安宁、快乐、坚定,它也就会变成正义、法律、自制以及一切美德。而所有其他的东西,神都没有把它们安排到我们的权能之内。因此,我们也应该与神同心,像他那样去把世间的事物进行分类,属于我们权能之内的事情我们一定要尽最大的努力把握好,不属于我们权能之内的事情我们就应该把它交给宇宙来照管,只要宇宙有这种要求,即使是我们的孩子,我们的祖国,我们的身体,或者任何其他东西,我们都应该非常愉快地向它让路。*Ecl.* ii. 77. 30.

5

鲁福斯语录:根据爱比克泰德论友谊的话

我们有谁不敬仰拉西戴蒙人莱库古斯①说的话呢?有一个年

---

① 莱库古斯(Lycurgus),传说中的斯巴达人的立法者,现在依然很难断定是否确有其人。据说,他曾游历世界,去过埃及和克里特,后来他就模仿克里特岛的法律制定了斯巴达人的法律,而且,斯巴达人高度军事化的公社制度就是肇始于他。古代哲学家们所谓的"好的秩序"(eunomia)一般指的就是他制定的这个制度。希罗多德、色诺芬以及普卢塔克对他都有叙述。

轻的公民弄瞎了他的一只眼睛，人们把这个年轻人交给他，这样他可以想要怎么报复就怎么报复她。可是，他并没有这么做，而是教育了他，把他培养成了非常好的人，然后他把他带到剧场里[的拉西戴蒙人面前]。人们对此感到非常惊异和不解，他对人们说，“这个人，当你们刚把他交给我的时候，他既傲慢又暴躁；现在，我把他交还给你们，他已经是一个处事得当、有公共意识的人了。”*Flor.* 19. 13.

6

鲁福斯语录：根据爱比克泰德论友谊的话

但是，把我们趋向于合理和有利的东西的行为驱动，跟我们对什么合理、什么有利的表象结合起来，使它们都和谐一致起来，这是自然最重要的作用。*Flor.* 19. 13.

7

鲁福斯语录：根据爱比克泰德论友谊的话

只有品质非常低贱和愚蠢的人才会认为，如果我们不尽力伤害我们遇到的第一个敌人，别人就会瞧不起我们。因为我们一般都会说，一个不能伤害别人的人是可鄙的；可是，如果一个人没有能力帮助别人的话，人们对他的看法就会好得多。*Flor.* 20. 61.

8

鲁福斯语录：根据爱比克泰德论友谊的话

过去宇宙的本质是这个样子，现在宇宙的本质也是这个样子，将来宇宙的本质仍然还会是这个样子。世间万物的产生不可能不

按照现在这个样子发生。不仅人类参与到了世界的这个不断的变化和演变之中，而且，其他生物，甚至是其他神灵，——以宙斯的名义，——还有四大元素，也都参与到了世界的这个不断的变化和演变之中了。这四大元素，不断向上、向下进行变化和演变，土变成水，水变成气，气又变成以太；同样，这四大元素也会从上向下进行这种变化和演变。如果一个人努力调整自己的思想，让自己心悦诚服地接受这不可避免会发生的一切，那么，他就会过上一种整齐有秩、和谐融洽的生活。*Flor.* 108. 60.

9

鲁福斯语录：根据爱比克泰德论友谊的话①

任何事物只要一经人们看到就会立即穿透人的心灵，对人的心智产生印象，这种心灵看到的事物（哲学家们把它称为φαντασίας“表象”）不受人的主观愿望的影响，并通过其自身的某种力量强迫人们承认它、接受它。但是，[人的]赞同行为（哲学家们称为 συκαταθέσεις“同意”）却是自愿的，需要人根据自己的意愿做出决定。所以，当天空中突然传来非常可怕的声音的时候，或者当一座建筑物突然倒塌发出可怕的声音的时候，或者当一个危险的消息突然传来的时候，以及其他诸如此类的声音传来的时候，即使是很有智慧的人也会受到震动，往后退缩一下，而且会一时间面色苍白，这并不是因为他们已经预料到坏的事情就要发生了，而是因

① 原文为拉丁文。根据 Aulus Gellius 原文的说法，这是亚利安所辑《论说集》第五卷里摘选的内容。此段文字奥古斯丁在他的 *Civ. Dei*（《上帝之城》*City of God*），9. 4 以及 *Quaest. In Heptat.* 1，30 里也引用过。

为迅速、出乎预料的突发事件使他的理智的头脑暂时无法正常运转了。可是，很快，智慧的人就会对 τας τοιαύτας φαντασίας 这样的表象（即，这些事件确实很可怕）表示不赞同（即，οὐ συγκατατίθεται οὐδὲ προσπιδοξάζει 他并不同意或者确认这种表象），然后拒绝它，排除它，并且认定这其实没有什么可怕的。他们说，这就是智慧的人和愚蠢的人的区别。愚蠢的人认为，这件突如其来的事情刚开始让他感到非常可怕和恐惧，现在仍然十分可怕和恐惧，然后他会接着运用自己的同意对此表示赞同，并且通过自己的赞同确认（斯多亚派用的词是 προσπιδοξάζει[①]）了这种表象。但是，智慧的人，虽然在开始的时候在外表上，即脸色和表情上，受到了短暂的震动，但是他却对此表象 οὐ συγκατατίθεται（没有表示同意），并且采取了原来对这类事物一贯采取的坚定态度，把它们当作那些根本不值得害怕的东西一样对待，只不过表面上有点恐怖吓人，其实是虚有其表而已。Aul. Gell. *N. A.* 19. 1.

10

1. 我听法沃利奴斯[②]说，哲学家爱比克泰德说过，大多数表

---

① 其实这个词似乎只有爱比克泰德使用过。

② 法沃利奴斯（Favorinus），公元二世纪希腊演讲家和修辞学教师。出生于高卢的 Arelate，在马赛利亚学会了希腊文，从此，他主要采用希腊语而不用拉丁语进行演讲和写作。普卢萨（Prusa）的狄翁（Dion）流传下来的作品中有两篇（37 和 64）可能就是他的作品；他还有一篇论文《论流放》的片段传世。其雄辩的演讲和渊博的哲学知识使其闻名于希腊和罗马，而且，罗马皇帝 Hadrian 曾经对他非常垂青。公元 130 年，遭到流放，但是，Hadrian 的继位者 Antonius Pius 允许他返回罗马，从此，他就一直生活在罗马，直到他在二世纪中叶死去。他经常吹嘘自己做过三件事：第一是自己是个天阉的人，可是却有人控告他通奸；第二是，虽然是个高卢人，却一直用希腊语演讲和写作；第三，虽然冒犯了皇帝，可是却能够一直活下来。

面上学习哲学的人，其实只不过是一些 ἄνευ τοῦ πράττειν，μέχρι τοῦ λέγειν（意思是说，“只会耍嘴皮子不会有任何实际行动”）的哲学家。2. 按照亚利安在他所记录的爱比克泰德的《论说集》里的说法，爱比克泰德还经常使用一种措辞更加严厉的表达。3. 他说，一次，爱比克泰德发现有一个人，他丧失了任何廉耻之心，居心叵测，品行恶劣，而且还非常狂妄自满，依赖自己语言表达能力，追名逐利，根本就不关心自己的灵魂。可是，爱比克泰德发现，他这种人居然也来探讨哲学的方法和问题，学习自然哲学和辩证法，而且还开始探讨许多这类哲学问题。于是，他经常以神和人民的名义用这些话来谴责这个人：“Ἀνθρωπε，ποῦ βάλλεις；σκέψαι，εἰ κεκάθαρται τὸ ἀγγεῖν. ἄν γὰρ εἰς τὴν οἴησιν αὐτὰ βάλῃς，ἀπώλετο ἥν σαπ ῆ. Οὗ ρον ἢ ὄξος，ἐγένετο ἤ εἴ τι τούτων χεῖρον.”①当然，恐怕再也没有比这更真实、更有分量的话了。这里，这位最伟大的哲学家想要表达的是，4. 哲学教导和著作，假如把它倒进了虚伪、道德败坏的人[的头脑]里，就好像是倒进了肮脏、污浊的容器一样，就会变质，变得污浊不堪，或者按照他经常使用的 κυνικώτερον② 的说法，会变成尿，或者比尿还要污浊的东西。

5. 法沃利奴斯还对我们说，这位爱比克泰德还经常说，有两种罪恶比任何其他罪恶都要严重、都要邪恶，一个是缺乏忍耐力，

---

① 原文是希腊文，意思是说，“朋友，你要[把这些东西]放到什么地方？你仔细看看，这个罐子清洗干净了吗？假如你把这些东西放进了妄见[这个罐子]里，这些东西就全毁了。假如这些东西腐烂了的话，它们就可能变成尿、醋或者是比这更糟的东西。”

② 犬儒学派。

一个是缺乏自制力;也就是说,没有容忍和忍受我们必须忍受的虐待,和没有抵制我们必须抵制的快乐[的诱惑]。6. 所以,爱比克泰德说,假如有人能够把这两个词铭记在心,在生活中一直坚持这两个原则,克制自己,警惕地约束着自己,那么,在大部分情况下,他就可以做到不犯错误,生活非常安宁。而他经常所说的这两个词就是:"ἀνέχου(忍耐)"和"ἀπέχου(克制)"①。Aul. Gell. *N. A.* 17. 19.

10a

当我们的灵魂的安全以及我们对我们真正的自我的关怀受到考验的时候,我们有时候会未经理性的思考就采取行动。亚利安很赞许地引用爱比克泰德的这个说法。——阿诺比乌斯《反对异教徒》(Arnobius, *Against the Heathen*,)2. 78.

11

引自亚利安编写的《论说集》,劝人从善

阿克劳斯②打发人对苏格拉底说,他可以让他变得非常富有。

---

① 原文是拉丁文:verba haec duo dicebat: "ἀνέχου"et'"ἀνέχου",其中那两个的希腊文单词相当于英文的"bear and forebear",也许更好的译法是"忍耐、再忍耐"。

② 阿克劳斯(Archelaus),马其顿国王(公元前 413～399),柏拉图在他的《高尔吉亚》篇中把他描写成一个非常残酷的恶魔。不过,他把国都改建在陪拉(Pella),从而使马其顿仍然是希腊本土的一部分。而且,他还把陪拉建设成为一个希腊艺术家和诗人的汇聚的中心,其中最著名的,他接待了希腊三大悲剧作家之一欧里庇得斯(Euripides),希腊悲剧诗人阿迦同(Agathon),希腊叙事诗人萨摩斯的科里洛斯(Choerilus of Samos),希腊政治家提谟修斯(Timotheus),以及希腊最著名的画家宙克西斯(Zeuxis)等等。

苏格拉底让这位传话的人转告他说:“在雅典,一欧宝①可以购买四夸脱的大麦饭,而且还有泉水[可以喝]。因为,假如我现在的东西对我来说还不够用的话,我也能够凑合着用②,所以,这对我来说已经足够了。你难道不明白,波卢斯③表演俄底浦斯,可是,不管他表演的俄底浦斯是在克罗奴斯做流浪的乞丐还是在特拜城当国王④,他的声音都是一样优美,而且他也一样都非常乐意去表演?难道一个品格高贵的人连波卢斯都不如,不管神给他安排的是什么样的角色,他都能够表演得非常好吗?他难道不应该像奥德修斯一样,无论他是衣衫褴褛还是紫袍加身⑤,都是一样的高贵和杰出?” *Flor.* 97. 28.

12

引自亚利安的话

有些人总爱生气,不过生气的时候很缓和,表面上好像没有生气,其实跟那些气得暴跳如雷的人的所作所为一模一样。我们必须小心这些人所犯的错误,因为他们犯的错误比那些暴跳如雷的

---

① 参见第四卷第 5 章第 17 节注释。大致相当于一般劳动者 1/6 的劳动所得。

② 原文是 εἰ γάρ τοι μὴ ἱκανά τὰ ὄντα ἐμοί, ἀλλ' ἐγὼ τούτοις ἱκανος καὶ οὕτω κακεῖνα ἐμοί,直译过来就是“因为,如果我现在的东西对我来说还不够的话,我对于这些东西来说也足够了,所以,这对我来说已经足够了”。希腊文的说法实在有点古怪。

③ 波卢斯(Polus),公元前 4 世纪著名演员。参见 J. B. O'Connor, *Chapters in the History of Actors and Acting*(1908), 128. 30。

④ 《俄底浦斯王》以及《俄底浦斯在克罗奴斯》都是索福克里斯的悲剧作品。

⑤ 根据荷马的《奥德赛》14—21,奥德修斯最后返回故乡的时候是装扮成乞丐回去的。

人还要坏。因为，暴跳如雷的人通过自己的报复行为很快就平静了下来，而这些人的怒气却可以持续很长的时间，就像得了轻微的热病的人一样。*Flor.* 20. 48.

13

引自《爱比克泰德回忆录》

“可是，”有人说，“我看到许多品德高尚的人死于饥寒交迫之中。”

可是，你难道没有看到有些品德并不高尚的人死于奢华、浮夸和低级趣味之中吗？

“可是，靠别人养活也是很可耻的呀。”

不幸的人呀，除了宇宙以外，有谁是自食其力的呢？人们指责神，因为恶人不仅没有受到惩罚，而且还很有权势、很富有。他这么指责，就好像是这些恶人瞎了眼睛，而他却说，他们没有受到任何惩罚，因为他们的指甲很健康。就我个人看来，我说，美德和邪恶的差别就好像是眼睛和指甲一样。*Ecl.* i. 3. 50.

14

引自《爱比克泰德回忆录》

……提到那些性情乖张的哲学家，他们认为，快乐是不自然的，但是快乐就像正义、自制和自由一样是伴随着自然的东西产生的。为什么人的灵魂，就像伊壁鸠鲁说的，偏偏喜欢那些相对来说差一点的好，即肉体的好，而不喜欢最伟大的东西，即对它自己来说是真正好的东西呢？[我告诉你，]自然给了我自尊，所以，当我觉得自己

说了什么可耻的话的时候，我就会脸红。就是这种感情不允许我把快乐当作好的东西、当作生活的最终目标的。*Flor.* 6. 50.

15

引自《爱比克泰德回忆录》

在罗马，妇女们手里都有柏拉图的《理想国》，因为他坚持主张妇女共同体。因为她们关注的仅仅是作者字面上说的话，而不是作者说这样的话的真正意图。因为在他的著作里他没有让一个男人和一个女人结婚住在一起，他这么做就是为了倡导一个妇女的共同体；但是，他在废除这种婚姻的同时又引进了另外一种婚姻[来取代它]。而且，一般来说，人们都喜欢为自己的失误找借口。而哲学告诉我们，[假如没有任何理由，]我们即使是随意地伸出一个手指头也是不对的。① *Flor.* 6. 58.

16

引自《爱比克泰德回忆录》

你必须明白，一个人要想对一件事情产生固定的认识和看法是很不容易的，除非他每天嘴里说的、耳朵里听的都是这些原则，而且同时能够把它们都应用到自己的生活中去。*Flor.* 29. 84.

---

① 这可以说是对柏拉图的《理想国》457—464 的很好的评价。柏拉图对理想国的设想是，首先，这个理想的国家仅限于品质优良的战士兼圣人；其次，废除男女婚姻关系，男女仅仅在监督下可以暂时结合为性伴侣，而且，在这方面，柏拉图多少有否定肉体、实行严格的禁欲主义的倾向；第三，废除统治阶级的私有财产，取代原有的社会经济结构；柏拉图认为，这样就可以实现他所谓的理想的正义。柏拉图对理想国的这种描写，芝诺也多有采纳。参见第二卷第 11 章第 17 节。

17

爱比克泰德的话

当我们被邀请去参加一个酒会的时候，我们面前摆着什么东西我们就吃什么东西。可是，假如我们有人要求主人给他端一些鱼和蛋糕来，人家肯定会觉得他有点太可笑了。可是，在我们生活的这个世界上，我们总是要求神灵赐予我们本不应该赐予我们的东西，尽管神灵已经赐予了我们许多东西。*Flor.* 4. 92.

18

爱比克泰德的话

爱比克泰德说，那些因为一些不属于自己权能之内的东西而引以为豪的人，真是好玩呀。“我比你强，”一个人说，“因为我有大片大片的土地，而你却几乎饿得半死。”①另一个说，“我是执政官”；还有一个说，“我是地方财政长官”；又有一个说，“我有一头美丽的卷发”。一匹马不会对另一匹马说，“我比你强，因为我有吃不完的饲料和一大堆的大麦，我的嚼子是黄金做的，我的鞍子镶嵌着珠宝”；它只会说，“[我比你强，]因为我比你跑得快。”每一种生物，到底是比别人强还是比别人差，关键是因为自己的善德②和恶德。难道说只有人类就那么与众不同，根本没有自己固有的德，所以只能看他的头发、衣服和祖先了吗？*Flor.* 4. 93.

---

① 此语引自 Plato, *Symposium*, 207B。

② 即 ἀρετη(aretē，德也)。

19

病人会对自己的大夫很不高兴，因为大夫根本没给他提什么建议，所以，他觉得大夫已经对治好他的病放弃了希望。那么，同样道理，假如哲学家根本没有跟人家讲过什么有用的道理的话，那么，为什么人家就不能对哲学家也很生气，觉得他们对自己是否能够获得正确的智慧也放弃了希望呢？*Flor.* 4. 94.

20

爱比克泰德的话

身体好的人可以忍受得住炎热和寒冷。同样道理，那些心灵好的人也可以承受得住气愤、痛苦、狂喜之类的情感。*Flor.* 4. 95.

21

爱比克泰德的话

因此，我们完全应该夸奖阿格里匹奴斯[①]，因为虽然他是一个品德非常高尚的人，他从来不夸奖自己，而且，别人夸奖他的时候，他还脸红呢。他的品德如此高尚，当他遭遇到了什么苦难和不幸的时候，他居然还写一首颂歌来赞美它。如果得了热病，他就赞美热病；如果遭到了诬陷，他就赞美诬陷；如果遭受了流放，他就赞美

① 阿格里匹奴斯(Agrippinus)，公元一世纪中期著名的罗马斯多亚派哲学家、罗马政治家。参见第一卷第 1 章第 28—30 节以及注释；第一卷第 2 章第 12—13 节；以及《片段集》第 22 条注释。

流放。有一天，他正在吃早饭，一个信使闯了进来，跟他说，尼禄命令要流放他。“好吧，”他说，“那么，我们就去阿利基亚吃早饭吧。”①*Flor.* 7. 17.

22

阿格里匹奴斯的话

阿格里匹奴斯在当地方行政长官②的时候，一直在努力说服被他判了刑的人相信，他们受到刑法的审判是完全应该的。“因为，我给他们判刑的时候，”他说，“我并不是像他们的敌人或者强盗，而是像保护人和亲人一样来审判他们的。这就好像是正在做手术的大夫鼓励自己的病人，说服他让自己给他做手术一样。”③*Flor.* 48. 44.

23

爱比克泰德的话

自然是奇妙的，而且，就像色诺芬说的，“她喜爱自己的生物。”而我们呢，我们所喜爱和关心的是在所有的事物中最讨厌、最龌龊的东西，——我们的身体。因为，假如我们不得不照料邻居的身体，不到五天，我们就受不了了。想想看，每天早上起来，你都要给

---

① 阿格里匹奴斯(Agrippinus)曾被罗马皇帝尼禄流放，他的领地阿利基亚(Aricia)就在通往他的流放地的路上。

② 阿格里匹奴斯在罗马皇帝 Claudius 治下曾任克里特(Crete)以及 Cyrenaica 的地方行政长官。请参见 *Prosopographia Imperii Romani*, III. p. 4, No. 16。

③ 请参见上面的注释。这里的观点跟柏拉图《乔治亚斯》(Gorgias)476a—481b 尤其是 475d 非常接近。

别人刷牙，伺候人家上厕所①，给人家清洗[上厕所的]那些部位。可是，在现实生活中，我们却非常喜欢这么一件每天都需要我们这么伺候的东西，这也真是很有意思。每天，我们填满这个皮囊，然后又把它腾空，还有什么比这更烦人的呢？可是，我注定是要服侍神的。就是因为这个原因我才待在这个地方，每天隐忍着清洗这个小小的臭皮囊，给它东西吃，给它房子来遮风避雨；我年轻的时候，它还要对我提出各种各样别的要求，这些我都忍了。而现在呢，自然，原来是她把你的身体给了你，现在她又要把它拿回去，你说，你为什么就受不了了呢？“我喜爱它，”有人会说。可是，就像刚才我说的，你对自己身体的喜爱不也正是自然送给你的吗？而且，自然还对我们说，“放手吧，不要再给自己找什么烦恼了。”②

Flor. 121. 29.

24

爱比克泰德的话

假如一个人很年轻就生命终结了，他会指责神灵[因为他没到该死的时候就死了；而假如一个人老了，可是，却没有死，他同样也会指责神灵，]③因为，他早到了该休息的时候了，可是却还要承受生活的烦恼。可是，当死亡真的就要来临的时候，他却又想活

---

① 原文 τι των αναγκαιων ποιησαντα 字面的意思是“做一些必须、必然要做的事情”，英文有一个类似的说法，answer a call of nature(回应自然的召唤)，其实意思就是“上厕所”。

② 请比较 Xenophon, *Memorabilia*, 1. 4. 7。

③ 原文有缺损，这里的话是根据 Oldfather 译本加的。

了，打发人去找大夫，要求人家一定要尽力把他救过来。所以，他说，人呀，真是奇怪，既不想活，也不想死。*Flor.* 121. 30.

25

爱比克泰德的话

当你用武力威胁或者袭击一个人的时候，你要记住，你是一头驯化了的野兽①。这样，你就不会做出什么野蛮的事情来了，而且，当你度过一生的时候就不会感到追悔不已、谴责自己了。*Flor.* 20. 67.

26

爱比克泰德经常说，你只不过是一个小小的灵魂，带着一具僵死的躯体而已。M. Aurelius, iv. 41.

27

爱比克泰德说过，我们必须努力去发现如何运用同意的艺术，而且，在行为驱动方面，我们一定要特别仔细、特别小心；我们的行为驱动既要有所保留，又要具有社会意义，还要符合价值观念。我们应该完全戒掉自己想要得到东西的意愿，而不要企图回避任何不在我们权能之内的东西。M. Aurelius, xi. 37.

---

① 参见第四卷第 5 章第 10 节。

28

爱比克泰德说，这可不是什么一般的小问题，而是一个疯狂与否的问题。M. Aurelius, xi. 38.

28a①

苏格拉底说过，“你们希望得到什么呢？你们希望得到理性动物还是非理性动物的灵魂？”“理性动物的灵魂。”“什么样子的理性动物的灵魂？健康的还是邪恶的？”“健康的。”“那么，你们为什么不努力去寻求这样的灵魂呢？”“因为我们已经具备[这样的灵魂]了。”“那么，为什么你们还互相争斗和闹矛盾呢？”

28b②

“我真不幸，遭遇了这样的事情！”不要这么说，你应该说，“我真幸运，因为虽然我遭遇了这样的事情，我依然可以继续心灵平静地生活，既没有被现在打垮，也没有因为将来而害怕。”因为这样的事情谁都可能遭遇到；可是并不是所有的人都能够依然心灵平静地生活。为什么我们要把前者当作不幸，而不把后者当作是一种幸运呢？总的说来，如果一个人没有偏离自己的自然本性，你为什么要把这叫做是一种不幸呢？你是不是觉得，一个人虽然没有违背自然的愿望，但他依然偏离了自己的自然本性呢？现在，人的自然的愿望你已经学过了；那么，你所遭遇的事

---

① Leopold 和 Breithaupt 认为这是爱比克泰德的话。此节以及下节都是根据 Oldfather 希腊本翻译过来的，其他英文译本都没有采用。

② Oldfather 认为，H. Fränkel(*Philologus* 80, 1924, 221)利用词汇学的手段，非常令人信服地证明此节亦为爱比克泰德之语，此处暂予采纳。

情能够妨碍你做一个正义的人、一个品格高贵的人、一个自我节制的人、一个镇定自若的人、一个小心谨慎的人、一个毫无欺诈的人、一个自尊的人、一个自由的人吗？拥有了这些品格，人的自然本性就会走上正道了。

你要记住，将来，只要有什么事情让你心烦意乱，你就用一用这样的认识和看法：这样的事情不是什么不幸，而如果能够品格高贵地承受这一切则是幸运。

29①

在一切情况下，你首先应该考虑的就是安全问题。沉默比说话安全；所以，要克制自己，不要说没有任何意义、充满指责他人的话。*Flor.* 35. 10.

30

船不能拴在一个小小的锚上，我们的生活也不应当拴在唯一一个希望上。*Flor.* 110. 22.

31

我们应该根据我们的能力来衡量我们的步伐和希望②。*Flor.* 110. 23.

---

① 有的学者对下面从 29 到 36 节的真实性表示怀疑。

② 意即“我们既不能步子迈得太大，也不能心存太多希望”。

32

治疗灵魂比治疗身体更必要，因为死了总比赖活着强[①]。*Flor.* 121. 27.

33

一种快乐出现的[次数]越少，由此带来的喜悦就越多。*Flor.* 6. 59.

34

如果超过了适当的限度，即使最快乐的事情也会变成最不快乐的事情。*Flor.* 6. 60.

35

控制不了自己的人，永远不会自由。*Flor.* 6. 59.

36

真理是一种不朽、永恒的东西；它所给予我们的既不是一种可以随着时间的流逝而消逝的美，也不是一种一经法官的审判就会被剥夺的讲话的自由；它所给予我们的是正义和合法的东西，它能把不正义的东西分辨出来，然后对其加以反驳。Antonius, i. 21.

---

① 而我们中国人则说，好死不如赖活着。

附　　录

附录 1:爱比克泰德生平年表

爱比克泰德生卒年代不详。唯一可以确定的一点为,公元 89 年被驱逐出罗马。本年表的制作参考了多个英译本及杨适《爱比克泰德》所附年表。

年代	年龄	事件	文化事件	历史事件
公元 54 年：				尼禄成为罗马皇帝
公元 55 年：		出生于罗马帝国东部的福吕吉亚(Phrygia)。	塞内卡为尼禄撰写《论怜悯》(*On Mercy*)	
公元 57 年：	2 岁			尼禄命令元老院议员及骑士参加戏剧表演活动。
公元 59 年：	4 岁			尼禄杀死自己的母亲阿格丽品娜(Agrippina)。
公元 60 年：	5 岁	爱比克泰德被卖到罗马,做了爱帕夫罗迪德(Epaphroditus)的奴隶,后者原为尼禄的奴隶,获释后做了自由人,权重一时。后来跟从鲁福斯(C. Musonius Rufus)学习斯多亚派哲学,但年代不详。鲁福斯曾在 60～62 年、65～68 年、70～79 年先后三次遭放逐,离开罗马又返回。爱比克泰德究竟何时跟随他学习	鲁福斯被放逐到小亚细亚。	

		哲学，我们不得而知。此后，爱比克泰德被释放成为自由人。	
公元 62 年：7 岁		鲁福斯返回罗马。	塞内卡失去作为顾问的职位。尼禄杀死妻子 Octavia，续娶 Poppaea Sabina。
公元 65 年：10 岁		鲁福斯被放逐到吉亚拉(Gyara)。	比索(Piso)密谋推翻尼禄。塞内卡、Plautius Lateranus 等人被迫自杀。
公元 66 年：11 岁			Thrasea Paetus 被处死。
公元 68 年：13 岁		鲁福斯返回罗马。	尼禄下台，加尔巴(Galba)即位。
公元 69 年：14 岁			四帝(Galba, Otho, Vitellius, Vespasian)执政时期。
公元 70 年：15 岁		鲁福斯再遭放逐。	
公元 79 年：24 岁		大普林尼去世。鲁福斯返回罗马。	韦斯巴芗(Vespasian)去世，Titus 称帝。维苏威火山爆发。
公元 80 年：25 岁		80～100 年，《马太福音》、《路加福音》成书。	
公元 81 年：26 岁			Titus 死。图密善(Domitian)称帝。
公元 89 年：34 岁	爱比克泰德被放逐到希腊尼科波利斯，并在该地设堂授课。		图密善将哲学家驱逐出罗马。
公元 96 年：41 岁			图密善被刺杀，讷瓦(Nerva)称帝。
公元 98 年：43 年			讷瓦死，图拉真称帝。
公元 100 年：45 岁		鲁福斯去世。	

公元 107~9 年:52～4 岁	亚利安跟随爱比克泰德在尼科波利斯学习。		
公元 113 年：58 岁		小普林尼去世。	
公元 115 年：60 岁		Dio Chrysostom 去世。	
公元 117 年：62 岁	爱比克泰德为了抚养一个孤儿而结婚。		图拉真死,哈德良(Hadrian)即位。
公元 120 年：65 岁		塔西佗死,卢奇安(Lucian)出生。	
公元 121 年：66 岁			马可·奥勒留出生。
公元 126 年：71 岁		普鲁塔克(Plutarch)死。	
公元 135 年：80 岁	爱比克泰德去世。		
公元 138 年：		哈德良死,Antonius Pius,马可·奥勒留之父即位。	
公元 140 年：		马可·奥勒留第一次任执政官。	

附录 2：主要哲学术语翻译一览表

译文 / 希腊原文	Matheson	Oldfather	Long	hard	汉语译文	对比
ἀδιάφορα adiaphora	indifferents	indifferents	indifferents	indifferents	无所谓	
ἀγαθός agathon	good	good	good	good	好	善
ἄνθρωπος anthroposman	man	man	man	人		
ἀφορπᾷς aphorme	impulse not to act	refusal	impulse	Impulse not to act	不采取行动的驱动	
ἀρετή arete	virtue	virtue	virtue	virtue	德	德
ἄσκησις askēsis	training	training	training	training	锻炼	
δόγμα dogmata	judgment	judgment	opinion	judgment	认识和看法	
ἐλευθερία eleutheria	freedom	freedom	freedom	freedom	自由	
ἔκκλισις enklisis	will to avoid	aversion	aversion, avoiding	aversion	想要回避东西的意愿	
ἐφ' ἡμῖν eph'hemin	in our power	under our control	in our power	in our power	在我们的权能之内	
ἡγεμονικός hēgemonikon	governing principle	governing principle	ruling faculty	governing part	主导要素	
ὁρμή hormé	impulse (to act)	choice	impulse	impulse (to act)	采取行动的驱动，(行为)驱动	

Κακός kakos	bad,evil	bad,evil	bad,evil	bad,evil	坏	恶
ὄρεξις orexis	will to get	desire	desire	desire	想要得到东西的意愿	
φαντασία phantasia	impression	Sense impression	appearance	impression	表象	
προαίρεσις prohairesis	will	Moral purpose	will	choice	意愿	(自由)意志
πρόληψις prolēpsis	primary conception	preconception	preconception	preconception	天然认知	良知
συγκατάθεσις sunkatathesis	assent	assent	assent	assent	同意	
θεός theos	god	god	god	god	神,上帝	

附录 3：爱比克泰德思想研究参考书目

Abel, K., 'Das Propatheia-theorem: ein Beitrag zur stoischen Affektenlehre', *Hermes*, 1983, III: 78—97.

Alesse, F., *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Naples, 1994.

Alesse, F., *La stoa e la tradizione socratica*, Naples, 2000.

Algra, K., with P. W. van der Horst and D. T. Runia (eds.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden, 1996.

Algra, K., J. Barnes, J. Mansfeld, and M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999.

Allen, G. W., 'Walt Whitman and Stoicism', in MacMillan, 1979.

Annas, J., *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley and Los Angeles, 1992.

Annas, J., *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993.

Annas, J., 'Reply to Cooper', *Philosophy and Phenomenological Research*, 55: 600—610, 1995.

Annas, J., *Platonic Ethics Old and New*, Ithaca, NY, 1999.

Annas, J. and Barnes, J., *The Modes of Scepticism*, Cambridge, 1985.

Arnim, H. Von, *Stoicism veterum framenta*, 3 vols, Leipzig, 1903~1905; vol. 4 indexes by M. Adler, Leipzig, 1924. Standardly abbreviated as *SVF*.

Arnim, H. Von, article "Epictetos", in Pauley's *Realencyclopädie, etc.*, *Zweite Bearbeitung*, VI. 126—131.

Arnold E. V., *Roman Stoicism*, Cambridge, 1911. Article "Epictetus", in *Hastings, Enc. of Rel.* VI. 322f.

Arnold, M., *Essays in Criticism*, New York, 1883.

Asmus R., *Questiones Epictetuteae*, Freiburg, i. B. 1888.

Atherton, C. 'Hand Over Fist: The Failure of Stoic Rhetoric', 1988, *CQ* 38: 392—427.

Atherton, C. *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge, 1993.

Babut, D. *Plutarque et Ie Stoicisme*, Paris, 1969.

Baldry, H. C. *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, 1965.

Barnes, J., 'Proof Destroyed', in Schofield et al., 1980: 161—181.

Barnes, J., 'Medicine, Experience and Logic', in Barnes *et al.* 1982a: 24—68.

Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, London and New York, 1982b.

Barnes, J. *et al.* eds. *Science and Speculation*, Cambridge, 1982c.

Barnes, J. and Griffin, M. eds. *Philosophia Togata*, Oxford, 1989.

Barnes, J., 'La διαφωνία pyrrhonienne', in A. J. Voelke ed., *Le Scepticisme antique*, Geneva, 1990a, 97—106.

Barnes, J., 'Pyrrhonism, Belief and Causation. Observations on the Scepticism of Sextus Empiricus', in *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt*, Berlin, 1990b, ii. 36.4: 2608—2695.

Barnes, J., 'Some Ways of Scepticism', in S. Everson, (ed.), *Companions to Ancient Thought I: Epistemology*, Cambridge, 1990c, 204—224.

Barnes, J., *The Toils of Scepticism*, Cambridge, 1990d.

Barnes, J., 'Galen and the Utility of Logic', in J. Rollesch and D. Nickel (eds.), *Galen und das Hellenistische Erbe* Stuttgart, 1993a, 33—52.

Barnes, J., 'Imperial Plato', *Apeiron*, 1993b, 26: 129—151.

Barnes, J., ed. *The Cambridge Companion to Aristotle* Cambridge, 1995.

Barnes, J., *Logic* and *the Imperial Stoa*, Leiden, 1997.

Beattie, M., 'Henry James: "The Voice of Stoicism"', in MacMillan, 1979,63—75.

Becker, L., *A New Stoicism*, Princeton, 1998.

Bentley R.,'s critical notes on Arrians's "Discourses of Epictetus"; *Trans.*

Amer. Philol. Assoc. 1921, 53, 40—52(by W. A. Oldfather).

Barney, R., 'Appearances and Impressions', *Phronesis*, 37, 1992: 283—313.

Billerbeck, M., *Epiktet: vom Kynismus* ,Leiden,1978.

Billerbeck, M., *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie* Leiden, 1979.

Billerbeck, M., 'The Ideal Cynic from Epictetus to Julian', in Branham and Goulet-Caze, 1996,205—221.

Black, M., and Geach, P., eds., *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford, 1952.

Bobzien, S., *Die Stoische Modallogik*, Wurzburg, 1986.

Bobzien, S., 'Stoic Conceptions of Freedom and their Relation to Ethics', in R. Sorabji (ed.), *Aristotle and After* (BICS supplement 68), 1996, 1—19.

Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998.

Bonhöffer A., *Epiktet und die Stoa*, Stuttgart, 1890, 22ff.

Bonhöffer A., *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1894, trans. By Stephens,1996.

Bonhöffer A., *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911.

Bonhöffer A., *Zeitschr. für die neutest.* Wiss. 1912, 13, 281—292.

Bosworth, A. B. *From Arrian to Alexander*, Oxford, 1988.

Boter, G., *The Encheiridion of Epictetus and its three Christian Adaptations*, Leiden, 1999.

Botros, S., 'Freedom, Causality, Fatality and Early Stoic philosophy', phronesis, 1985, 30: 274—304.

Boudouris, K. J. ed., *Hellenistic Philosophy*, 2 vols, Athens, 1993.

Bowen, A. C., and Todd, R. B., *Physics and Astronomy in later Stoic Philosophy: Cleomedes' Meteora* (*The Heavens*), Berkeley and Los Angeles, 2002.

Bowersock, G. W., *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969.

Bowersock, G. W., 'Greek Intellectuals and the Imperial Cult', in *Culte des Souverains*. Entretiens Hardt XIX, Geneva, 1973, 179—206.

Bradley, K. R., 'Seneca and Slavery', *Classica et Mediaevalia*, 1986, 37: 161—172.

Branham, B., and Goulet-Caze, M. O., eds., *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley and Los Angeles, 1996.

Braund, S. M., and Gill, C., eds., *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge, 1997.

Brennan, T., and Brittain, C. trans., *Simplicius: Commentary on the Manual of Epictetus*, Duckworth, London, 2002.

Brunschwig, J., and Nussbaum, M. eds. *Passions and Perceptions*, Cambridge, 1993.

Brunt, P., 'Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and the Stoics', *PCPS*, 1973, 199: 9—34.

Brunt, P., 'Stoicism and the Principate', *Papers of the British School at Rome*, 1975, 43: 7—39.

Brunt, P., 'From Epictetus to Arrian', *Athenaeum*, 1977, 55: 19—48.

Bulloch, A., with E. Gruen, A. A. Long, and A. Stewart, eds., *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley and Los Angeles, 1993.

Burnyeat, M., 'Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy', *PR* 85, 1976: 44—69.

Burnyeat, M., 'Can the Sceptic Live his Scepticism?', in Schofield et al. 1980: 20—53.

Burnyeat, M., ed. *The Skeptical Tradition*, Berkeley, 1983.

Burnyeat, M., *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis and Cambridge, 1990.

Burnyeat, M., 'Enthymeme: Aristotle on the Logic of Persuasion', in D. J. Furley and A. Nehamas (eds.), *Aristotle's Rhetoric*, Princeton, 1994: 3—55.

Butler, J., *Collected Works*, ed. W. E. Gladstone, Oxford, 1896.

Butmann, R., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. Marburg, 1910. "Das religi? se Moment in der ethischen Unterweisung der Epictets und das Neue Testament," *Zeitschr. für die neutest. Wiss.* 1912, 13, 97ff, 177ff.

Campbell, K., 'Self-Mastery and Stoic Ethics', *Philosophy*, 1985, 60: 327—340.

Carter, E., *All the Works of Epictetus, which are now Extant, Consisting of his Discourses, Preserved by Arrian, in Four Books, the Enchiridion, and Fragments*, London, 1758.

Cassanmagnno, C., *Epitteto: Diatribe, Manuale, Frammenti*, Milan, 1982.

Cherniss, H., ed. *Plutarch's Moralia* xiii, Cambridge, 1976.

Chilton, C. W., 'Did Epicurus Approve of Marriage?', *Phronesis*, 1960, 5: 71—74.

Colardeau, Th., *étude sur épictète*, Paris, 1903.

Cooper, J. M., 'Eudaimonism and the Appeal to Nature in the Morality of Happiness', *Philosophy and Phenemonological Research*, 55, 1995: 587—599.

Cooper, J. M., 'Eudaimonism, the appeal to Nature, and "Moral Duty"', in Engstrom and Whiting, 1996, 261—284, repro in Cooper (1999), 427—448.

Cooper, J. M., *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, 1999.

De Lacy, P., 'The Logical Structure of the Ethics of Epictetus', *Classical Philology*, 38, 1943: II 2—25.

De Lacy, P., 'The Four Stoic *personae*', *ICS*, 1977, 2: 163—172.

Descartes, R., *The Philosophical Works of Descartes*, ed. E. S. Haldane and G. R. T. Ross, Cambridge, 1931.

Dibellius, M., *Studies in the Acts of the Apostles*, New York, 1956.

Dihle, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley, 1982.

Dill, S., *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, London, 1905.

Dillon, J., '*Metriopatheia and Apatheia* : Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics', in J. Anton and A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek philosophy* (Albany, NY), 1983, ii. 508—517.

Dillon, J., *Alcinous: The Handbook of Platonism*, Oxford, 1993.

Dillon, J., *The Middle Platonists*, rev. edn. London, 1996.

Dillon, J., 'Medea among the Philosophers', in J. J. Clauss and S. I. Johnston (eds.), *Medea: Essays* on *Medea in Myth*, *Literature*, *Philosophy*, *and Art*, Princeton, 1997, 211—218.

Dillon, J., and Long, A. A., eds., *The Question of Eclecticism*, Berkeley, 1988.

Dobbin, R., 'Prohairesis in Epictetus', *Ancient Philosophy*, 1991, II: 1—35.

Dobbin, R., *Epictetus Discourses Book I* , Oxford, 1998.

Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951.

Döring, K., *Exemplum Socratis.*, Hermes Einzelschrift 42, Wiesbaden, 1979.

Döring, K., and Ebert, T., eds., *Dialektiker und Stoiker*, Stuttgart, 1993.

Dorrie, H., 'Der Begriff "Pronoia" in Stoa und Platonismus', *Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie*, 1977, 24: 60—87.

Dragona-Monachou, M., *The Stoic Arguments for the Existence and Providence of the Gods*, Athens, 1976.

Dragona-Monachou, M., "Ἡ προαίρεσις Ἀριστοτέλη καὶ στὸν Ἐπίκτητο", Philosofia, 8—9, 1978～1979: 265—310.

Duhot, J. J., *La Conception stoicienne de la causalite*, Paris, 1989.

Dyck, A., *A Commentary on Cicero's* De Officiis, Ann Arbor, 1996.

Edelstein, L., and Kidd, I. G., *Posidonius*, vol. i: *The Fragments*, Cambridge, 1972; 2nd edn., 1989.

Engberg-Pedersen, T., *The Stoic Theory of Oikeiōsis*, Aarhus, 1990.

Engstrom, S., and Whiting, J., eds., *Aristotle*, *Kant*, *and the Stoics*,

Cambridge, 1996.

Everson, S., ed., *Companions to Ancient Thought*: 2 *Psychology*, Cambridge, 1991.

Farquharson, A. S. L., *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, 2 vols., Oxford, 1944.

Farrar, F. W., *Seekers after God*, London, 1863, and often reprinted.

Fine, G. ed., *Oxford Readings in Philosophy*: *Plato* 2: *Ethics*, *Politics*, *Religion*, *and the Soul*, Oxford, 1999.

Foley, H., 'Medea's Divided Self', CA, 1989, 8: 61—85.

Frede, M., *Die stoische Logik*. *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, *philosophisch-historische Klasse* 88, Göttingen, 1974.

Frede, M., 'The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul', in Schofield and Striker, 1986: 93—110.

Frede, M., (1997), 'Euphrates of Tyre', in Sorabji (1997b), I—II.

Frede, M., (1999a), 'On the Stoic Conception of the Good', in Ierodiakonou (1999),74—94.

Frede, M., (1999b), 'Stoic Epistemology', in Algra (1999), 295—322.

Fuentes Gonzalez, P. P., *Les Diatribes de Teles*, Paris, 1998.

Gallop, D. *Plato*: *Phaedo*, Oxford, 1975.

Gaussen, A. C. C., *A Woman of Wit and Wisdom*: *A Memoir of Elizabeth Carter*, London, 1906.

Giannantoni, G., *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols., Naples, 1990.

Gill, C., 'Did Chrysippus Understand Medea?', *Phronesis*, 1983, 28: 136—149.

Gill, C., "Ancient Psychotherapy", *Journal of the History of Ideas*, vol. XLVI, No. 3, July-Sept. 1985., p. 307.

Gill, C., 'Personhood and Personality: The Four personae Theory in Cicero, *De Officiis* I', *OSAP*, 1988, 5: 169—199.

Gill, C. ed., *The Person and the Human Mind: Essays in Ancient and Modern Philosophy*, Oxford, 1990.

Gill, C., 'Panaetius on the Virtue of Being Yourself', in Bulloch, 1993, 330—353.

Gill, C., ed., *The Discourses of Epictetus: The Handbook, Fragments*, with translation by R. Hard, London, 1995.

Gill, C., 'Stoic Writers of the Imperial Era', in Rowe and Schofield, 2000a, 597—611.

Gill, C., 'Protreptic and Dialectic in Plato's *Euthydemus*', in Robinson and Brisson, 2000b, 133—143.

Gill, M. L., and Lennox, J. G. eds. *Self-Motion*, Princeton, 1994.

Gleason, M., *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton, 1995.

Gomperz, H., *Die Lebensauffassung der Griechischen Philosophen und das Ideal der inueren Freiheit*, Jena, 1904.

Gourinat, J. B., 'Le Socrate d'Epictete', *Philosophie antique*, 1, Green, P., ed., Paris, 1993.

Gourinat, J. B., *Premieres lefons sur Ie Manuel d'Epictete*, Paris, 1996.

Gourinat, J. B., *La Dialectique des stoiciens*, Paris, 2000.

Griffin, M., *Nero: The End of a Dynasty*, London, 1984.

Griffin, M., 'Philosophy, Cato and Roman Suicide', *Greece & Rome*, 33, 1986:64—77,192—202.

Griffin, M., *Seneca, A Philosopher in Politics*, repr., with additions, Oxford, 1991

Griffin, M., 'Cynicism and the Romans: Attraction and Repulsion', in Branham and Goulet-Caze, 1996, 205—221.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, 6 vols., Cambridge, 1962～1981.

Hadot, I., *Simplicius: Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, Leiden, 1996.

Hadot, P., 'Un Clè des Pensées de Marc-Aurèle: les trios *topoi* philosophiques selon épictète', *Les études philosophiques*, 1978, 33: 65—83.

Hadot, P. (1987), *Exercises spirituels et philosophie antique* (Paris), trans. by M. Chase, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, with introduction by A. Davidson, Oxford, 1995.

Hadot, P. (1992), *La Citadelle interieure: Introduction aux 'Pensees' de Marc Aurele*, Paris, trans. by M. Chase, *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius*, Cambridge, Mass., 1998.

Hadot, P., *Arrien: Manuel d'Epictète*, Paris, 2000.

Hahm, D., *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus, Oh., 1977.

Hahm, D., 'A Neglected Stoic Argument for Human Responsibility', *ICS*, 1991, 17: 23—48.

Hahm, D., 'Self-Motion in Stoic Philosophy', in Gill and Lennox, 1994: 175—225.

Halbauer, P. O., *De diabtribis Epicteti*, Leipzig, 1911.

Hard, R., *The Discourses of Epictetus*, compiled by Christopher Gill, Everyman, London, 1995.

Hartmann, K.,"Arrian und Epicteti,"*Neue Jahrb.* 1905, 15, 248—275.

Hatch, E., *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, Sixth ed., London, 1897.

Hawley, J., ed., *Writings of the Bluestocking Circle*, 1738～1785, ii. Elizabeth Carter. London, 2000.

Hense, O., *C. Musonius Rufus: Reliquiae*, Leipzig, 1905.

Hershbell, J., 'The Stoicism of Epictetus', *ANRW* 1986, ii. 36. 3, 2148—2163.

Hershbell, J., 'The Stoicism of Epictetus', in *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt*, Berlin, 1986, ii. 36. 3: 2148—2163.

Hijmans, B. L. Jr., *Askēis: Notes on Epictetus' Educational System*, Van Gorcum, Assen, 1959.

Hock, R. F., "'By the Gods, It's my One Desire to see an Actual Stoic": Epictetus' Relation with Students and Visitors in his Personal Network', *Semeia*, 1991, 56: 121—142.

Ierodiakonou, K. ed., *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, 1999.

Inwood, B., 'The Two Forms of *oikeiōsis* in Arius and the Stoa', in Fortenbaugh, 1983: 190—201.

Inwood, B., 'Hierocles: Theory and Argument in the Second Century A. D.,' *OSAP*, 1984, 2: 151—184.

Inwood, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarenden Press, Oxford, 1985.

Inwood, B., 'Goal and Target in Stoicism', JP, 1986, 83: 547—556.

Inwood, B., 'Seneca and Psychological Dualism', in Brunschwig and Nussbaum, 1993: 150—183.

Inwood, B., (1996), '*L'Oikeiōsis* sociale chez Epictete', in Algra, 1996, 243—264.

Inwood, B. and Gerson, L. P. (1997), *Hellenistic Philosophy. Introductory Readings*, 2nd edn. (Indianapolis); 1st edn., 1988.

Inwood, B. and Donini, P. (1999), 'Stoic Ethics,' in Algra, 1999, 675—738.

Inwood, B., 'The Will in Seneca the Younger', *Classical Philology*, 95, 2000:44—60.

Jagu, A., *Epictete et Platon: Essai sur les relations du stoicisme et du platonisme a propos de la morale des entretiens*, Paris, 1946.

Jocelyn, H. D., 'Diatribes and Sermons', *Liverpool Classical Monthly*, 1982, 7: 3—7.

Kamtekar, R., 'ΑΙΔΩΣ in Epictetus', *Classical Philology*, 93, 1998:136—160.

Kahn, C., 'Discovering the Will: From Aristotle to Augustine', in Dillon and Long, 1988, 234—260.

Kidd, I. G., 'Stoic Intermediates and the End for Man', in Long 1971C:

150—172.

Kidd, I. G., 'Moral Actions and Rules in Stoic Ethics', in Rist 1978b: 247—258.

Kidd, I. G., *Posidonius*, vols. 2 (i) and 2 (ii): *The Commentary*, Cambridge, 1988.

Kidd, I. G., 'Some Philosophical Demons', *BICS* n. s., 1995, 2: 217—224.

Kidd, I. G., Posidonius, vol. 3: *Translation of the Fragments*, Cambridge, 1996.

Kittel, G., ed. *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., Grand Rapids, Mich., 1967.

Klauser, T., ed., *Reallexiconfiir Antike und Christentum*, vol. V, Stuttgart, 1962.

Koraes, A., *Arrian's Four Books of the Diatribes of Epictetus*, Paris, 1827.

Kraut, R., 'Two Conceptions of Happiness', *Philosophical Review*, 88, 1979: 157—197.

Lagrange, Fr. M. J., "La philosophie religieuse d' épictéte, etc." *Revue Biblique*, 1912, 91ff; 192ff, p. 201.

Kuiper, K., *Epictetus en de christelijke morael*, versl. En mededeel. Der Kon. Akad. Van Wetenschappen, Letterkunde, 4. Reeks, Deel 7, Amsterdam, 1906.

Laks, A. and Schofield, M., eds., *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge, 1995.

Landor, W. S., *Imaginary Conversations of Greeks and Romans*, London, 1853, and often reprinted. "Epctetus and Seneca".

Lebell, S., *Epictetus: The Art of Living: The Classic Manual on Virtue, Happiness, and Effectiveness*, San Francisco, 1995.

Leibniz, G. W., *Philosophical Essays*, ed. and trans. R. Ariew and D. Garber, Indianapolis, 1989.

Lipsius, J., *Manuductio ad Stoicam philosophiam*. I. xix. pp. 62—64. ed. Antwerp, 1604. Vol. IV, p. 681f., ed. Wesel, 1625.

Long, A. A., 'Carneades and the Stoic Telos', *Phronesis*, 12, 1968: 59—90.

Long, A. A., 'Aristotle's Legacy to Stoic Ethics', *BICS* 15, 1968a,: 72—85.

Long, A. A., 'The Stoic Concept of Evil', *PQ* 18, 1968b: 329—343.

Long, A. A., 'The Logical Basis of Stoic Ethics', *PAS* 71, 1970a,: 85—104 (= Long 1996c: 134—155).

Long, A. A.,'Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias De Fato (i—xiv)', *AGP* 52, 1970b: 247—268.

Long, A. A., 'The Logical Basis of Stoic Ethics', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 71, 1971a: 85—104; repro with a postscript as ch. 6 of Long (1996c).

Long, A. A., ed., *Problems in Stoicism*, The Athlone Press, London, 1971b.

Long, A. A., *Hellenistic Philosophy*, Duckworth, London, 1974, 1986.

Long, A. A., 'Heraclitus and Stoicism', *Philosophia*, 5, 1975: 133—156 (= Long 1996c: 35—57).

Long, A. A., 'Dialectic and the Stoic Sage', in Rist 1978, 101—24 (= Long 1996c: 85—106).

Long, A. A., 'Stoa and Sceptical Academy: Origins and Growth of a Tradition', *LCM* 1980, 5: 161—174.

Long, A. A., 'Aristotle and the History of Greek Scepticism', in D. J. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington, 1981: 79—106.

Long, A. A., 'Astrology: Arguments *pro* and *contra*', in Barnes *et al.* 1982a: 165—172.

Long, A. A., 'Soul and Body in Stoicism', *Phronesis*, 27, 1982b: 34—57 (= Long 1996c: 224—249).

Long, A. A., "Epictetus an Marcus Aurelius", in J. Luce, ed. *Ancient*

Writers: *Greece and Rome*, Charles Scribner's Sons, New York, 1982c.

Long, A. A., 'Greek Ethics after MacIntyre and the Stoic Community of Reason', AP 3, 1983: 184—199 (= Long 1996c: 156—178).

Long, A. A., 'The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence', *SJP* 23, 1985, suppl.: 13—38.

Long, A. A., 'Pleasure and Social Utility-The Virtues of Being Epicurean', in Flashar and Gigon, 1986: 283—324.

Long, A. A. and D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols, Cambridge University Press, 1987.

Long, A. A., 'Socrates in Hellenistic Philosophy', *CQ*, 1988, 38: 150—171 (= Long 1996c: 1—34).

Long, A. A., 'Stoic Eudaimonism', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1989, 4: 77—101 (= Long 1996c: 179—201).

Long A. A., 'The Harmonics of Stoic Virtue', *OSAP* suppl., 1991a, vol.: 97—116 (= Long 1996c: 202—223).

Long, A. A., *Representation and the Self in Stoicism*, Ch. 6 of Psychology, *Companions to Ancient Thought*, No. 2, ed. By Everson, 2, Cambridge University Press, 1991b.

Long, A. A., 'Stoic Readings of Homer', in R. Lamberton and J. J. Keaney eds., *Homer's Ancient Readers*, Princeton, 1992, 41—66 (= Long 1996c: 58—84).

Long, A. A., 'Hierocles on *oikeiōsis* and Self-Perception', in Boudouris, 1993a, i. 93—104; repr. as ch. II of Long (1996c).

Long, A. A., 'Hellenistic Ethics and Philosophical Power', in Green, 1993b, 138—156.

Long, A. A., 'Notes on Hierocles Stoicus *apud* Stobaeum', in M. Serena Funghi ed., *Odoi Dizesios. Le Vie della Ricerca: Studi in onore di Fran cesco Adorno*, Florence, 1996a, 299—309.

Long, A. A., 'Stoic Psychology and the Elucidation of Language', in G.

Manetti ed., *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Brussels, 1996b, 109—131.

Long, A. A., *Stoic Studies*, Cambridge, 1996c.

Long, A. A., 'The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics', in Branham and Goulet-Caze, 1996b, 28—46.

Long, A. A., 'Stoic Philosophers on Persons, Property-Ownership, and Community', in Sorabji (1997b), 13—32.

Long, A. A., 'Stoic Psychology', in Algra (1999), 560—584.

Long, A. A., 'Epictetus as Socratic Mentor', *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 46, 2000: 79—98.

Long, A. A., 'Ancient Philosophy's Hardest Question: What to Make of Oneself?', *Representations*, 74, 2001: 19—36.

Long, A. A., *Epictetus, a Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, 2002.

Long, A. A., *Les Philosophes hellenistiques*, trans. J. Brunschwig and P. Pellegrin, 3 vols., Paris, 2001.

Long, G., *The Discourses of Epictetus*, compiled by R. M. Hutchins, etc., *Great Books of the Western World* (vol. 12), Encyclopaedia Britannica Inc., 1980.

Lutz, C., 'Musonius Rufus: The Roman Socrates', *Yale Classical Studies*, 10: 1—147, 1947.

MacMillan, D. J., ed., *The Stoic Strain in American Literature*, Toronto, 1979.

Manning, C. E., 'Stoicism and Slavery in the Roman Empire', *ANRW*, 1986, ii. 36.3, 1518—1543.

Martha, C., *Les moralists sous l'empire romain, philosophes et poètes*, Paris, 1865.

Matheson, P. E., compiled by W. J. Oates, *The Stoic & Epicurean Philosophers*, Random House, New York, 1940.

McPherran, M., *The Religion of Socrates*, Ithaca, NY, 1996.

Mayor, J. B., Rev. of H. Shenkl's "Epictetus," *Class. Rev.*, 1895, 9, 31—37.

Meibom, M., *Epicteti Manuale et Sententiae*, Copenhagen, 1711.

Melcher, P. E. H., "De sermone Epicteteo quibus rebus ab Attica regula discedat," *Diss. Philol. Hallenses*, 17, 1905.

Millar, F., 'Epictetus and the Imperial Court', *Journal of Roman Studies*, 55: 141—148, 1965.

Misch, G., *Gsechichte der Autobiographie*, Leipzig and Berlin, 1907, 257—265.

Moraux, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen*, i, Berlin, 1973.

Moraux, P., *Der Aristoielismus bei den Griechien*, ii, Berlin, 1984.

More, P. E., *Hellenistic Philosophies*, Princeton, 1923, Epictetus, 94—171.

Morford, M. P. O., *Stoics and Neostoics: Rubens and the Circle of Lipsius*, Princeton, 1991.

Mücke, R., *Zu Arrians und Epictets Sprachgebrauch*, Nordhausen, 1887.

Nussbaum, M., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, 1986.

Nussbaum, M., 'Poetry and the Passions: Two Stoic Views', in Brunschwig and Nussbaum, 1993: 97—149.

Nussbaum, M., ed. *The Poetics of Therapy* (*Apeiron*, 23. 4) Edmonton, 1996.

Nussbaum, M., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, 1994.

Nussbaum, M., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994.

Oates, W. J., 1940, *The Stoic and Epicurean Philosophers*, New York, 1940.

Oestreich, G., *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, 1982.

Obbink, D., 'The Atheism of Epicurus', *GRBS*, 29, 1989: 187—223.

Obbink, D., 'What All Men Believe-Must Be True: Common Conceptions and *consensio omnium* in Aristotle and Later Hellenistic Philosophy', *OSAP* 10, 1992: 193—231.

Oldfather, W. A., 'Richard Bentley's Critical Notes on Arrian's *Discourses of Epictetus*', *TAPA* 1921: 41—52.

Oldfather, W. A., *Epictetus: The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, 2 vols., London and Cambridge, Mass., 1925—1928.

Oldfather, W. A., *Contributions toward a Bibliography of Epictetus*, Urbana, Illinois, 1927.

Oldfather, W. A., *Contributions toward a Bibliography of Epictetus. A Supplement*, ed. M. Harman, Urbana, 1952.

Oldfather, W. A., *Epictetus: the Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, Harvard University Press, London, 1979.

Pascal, B., *Entretien avec de Saci sur épictéte et Montaigne*, in M. Havet: *Pensées de Pascal*, 852.

Pascal, B., *Pensees and Other Writings*, trans. H. Levi, Oxford, 1995.

Pembroke, S. G., 'Oikeiōsis', in Long (1971b), 114—49.

Pépin, J., *Idèes Grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971.

Pépin, J., 'Prière et providence au 2e siècle', in *Images of Man: Studia G. Verbeke dicata*, Louvain, 1976, II 1—25.

Pohlenz, M., *Die Sta. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 3rd edn. 2 vols, Göttingen, 1964.

Powell, J. G. F., ed., *Cicero the Philosopher*, Oxford, 1995.

Radt, S. L., 'Zu Epiktets *Diatriben*', *Mnemosyne*, 43, 1990: 363—373.

Rand, B., *The Life, etc., of Anthony, Earl Shaftesebury* (author of the Characteristics), 1900.

Reale, G., *A History of Ancient philosophy*, iv, *The Schools of the Imperial Age*, Albany, 1989

Renner, R., *Zu Epictets Diatriben*, Amberg, 1904.

Renner, R., *Das Kind. Ein Gleichnismittel des Epiktets*, München, 1905.

Repici, L., 'The Stoics and the elenchos', in Doring and Ebert, 1993, 253—269.

Rist, J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, 1969.

Rist, J. M., ed., *The Stoics*, University Press, Berkeley, 1978.

Rist, J. M., 'Are You a Stoic? The Case of Marcus Aurelius', in B. F. Meyer and E. P. Saunders eds., *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London, 1982, iii: 23—45.

Rowe, C., and Schofield, M., eds., *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, 2000.

Rutherford, R. B., *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study*, Oxford, 1989.

Sandbach, F. H., 'ΕΝΝΟΙΑ and ΠΡΟΛΗΨΙΣ: in the Stoic Theory of Knowledge', *CQ* 24, 1930: 44—51.

Sandbach, F. H., '*Ennoia and prolepsis*', 1971, in Long (1971b), 22—37.

Sandbach, F. H., *The Stoics*, Chatto & Windus, London, 1975.

Saunders, J., *Justus Lipsius: The Philosophy of Renaissance Stoicism*, New York, 1955.

Schenkl, H. (ed.), *Epicteti Dissertationes ab Arriano Digestae*, 2nd edn., Leipzig, 1916.

Schofield, M., 'Preconceptions, Argument, and God', in Schofield et al., 1980: 283—308.

Schofield, M., 'The Syllogisms of Zeno of Citium', Phronesis, 28: 31—58.

(1986). 'Cicero For and Against Divination', *JRS* 76, 1983: 47—65.

Schofield, M. and Striker, G. eds. *The Norms of Nature*, Cambridge, 1986.

Schofield, M., *et at. eds. Doubt and Dogmatism*, Oxford, 1986.

Schofield, M., *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, 1991.

Schofield, M., 'Two Stoic Approaches to Justice', in Laks and Schofield, 1995: 191—212.

Schweingruber, J., 'Sokrates und Epiktet', *Hermes*, 78: 52—79, 1943.

Schweingruber, J., *Epicteteae Philosophiae Monumenta*, 5vols., Leipzig 1799～1800.

Sedley, D., 'Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World', in Barnes and Griffin, 1989, 97—119.

Sedley, D., 'Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?', *Phronesis*, 1991, 36, 179—196.

Sedley, D., 'Chrysippus on Psychophysical Causality', in Brunschwig and Nussbaum, 1993, 313—331.

Sedley, D., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991.

Sedley, D., 'Chrysippus on Psychophysical Causality', in Brunschwig and Nussbaum, 1993: 313—331.

Sedley, D., *Socratic Studies*, Cambridge, 1994.

Sedley, D., 'The Ideal of Godlikeness', in Fine (1999), 309—328.

Seidler, M., 'Kant and the Stoics on Suicide', Journal of the History of Ideas, 1983,429—453.

Sharp, D. S., *Epictetus and the New Testament*, London, 1914.

Sharples, R. W., *Stoics, Epicureans, and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London, 1996.

Sihvola, J. and Engberg-Pedersen, T., eds., *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht, 1998.

Simplicius, Simplicius On Epictetus Handbook, trans. Charles Brittain and Tad Brennan, Duckworth, 2002, 13(8), 34(27); Epictetus, Handbook, 27.

Sorabji, R. (1997a), 'Is Stoic Philosophy Helpful as Psycho-Therapy?', in Sorabji (1997b), 197—210, with reply by B. Williams, 211—213.

Sorabji, R., ed., *Aristotle and After*, Institute of Classical Studies, suppl. 68; London, 1997b.

Sorabji, R., *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, 2000.

Souilhè, J., trans. *Entretiens d'épictète*, Paris, 1948～1965, 4 vols.

Spalatin, C., 'Matteo Ricci's Use of Epictetus' *Encheiridion*, *Gregorianum*, 56: 551—557, 1975.

Spalding, Rt. Hev. J. L., Glimpses of Truth, with essays on Epictetus and Marcus Aurelius, Chicago, 1903, Third edition, 1913.

Spanneut, M., 'Epiktet', in *Reallexiconfur Antike und Christentum*, Stuttgart, 1962: v. cols. 599—681.

Stadter, P., *Arrian of Nicomedia*, Chapel Hill, NC, 1980.

Starr, C. G., 'Epictetus and the Tyrant', *Classical Philology*, 44, 1949: 20—29.

Stanton, G. R., 'The Cosmopolitan Ideas of Epictetus and Marcus Aurelius', *Phronesis*, 13, 1968: 183—195.

Stein, L., *Die Psychologie der Stoa*, Berlin, 1886, 1888.

Stellwag, H. W. F., *Epictetus: Het Eerste Boek der Diatriben*, Amsterdam, 1933.

Stephens, W. O., *The Ethics of the Stoic Epictetus* (New York); translation of Bonhöffer (1894), 1996.

Stephens, W. O., Epictetus on How the Stoic Sage Loves. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 14, 1996: 193—210.

Stockdale, James, *Courage under Fire: Testing Epictetus' Doctrines in a Laboratory of Human Behavior, text of a speech given at King's College*, London, 15 November 1993, Hoover Essays. 6.

Striker, G., 'Κριτήριον τῆς ἀληθίας', *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Gottingen*, Phil.-hist. Kl., 1974: 47—110.

Striker, G., 'The Role *of oikeiōsis* in Stoic Ethics', *OSAP* 1, 1983: 145—167 (= Striker 1996: 281—297).

Striker, G., 'Antipater, or the Art of Living', in Schofield and Striker, 1986: 185—204 (= Striker 1996: 298—315).

Striker, G., (1990), '*Ataraxia*: Happiness as Tranquillity', *Monist*, 73: 97—110; repr. as ch. 9 of Striker, 1996b.

Striker, G., 'Following Nature: A Study in Stoic Ethics', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 9: 1—73; repr. as ch. 12 of Striker 1996b.

Striker, G., 'Criterion of Truth', in Striker, 1996b, 22—76.

Striker, G., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, 1996b.

Stuhrmann J., *De vocabulis notionum philosophicarum in Epicteti libris*, Neustadt, 1885.

Theiler, W., ed., *Poseidonios, Die Fragmente, I: Texte, II: Erluterungen*, Berlin and New York, 1982.

Todd, R. B., 'The Stoic Common Notions', *SO* 48, 1973: 47—75.

Taylor, C., *Sources of the Self*, Cambridge, Mass., 1989.

Todd, R. B., 'Monism and Immanence', in Rist 1978b: 137—160.

Upton, J., *Epicteti Quae Supersunt Dissertationes ab Arriano Collectae*, 2 vols., London 1739～1741.

Van der Waerdt, P. A., ed., *The Socratic Movement*, Ithaca, NY, 1994.

Vlastos, G., *Platonic Studies*, 2nd ed. Princeton, 1981.

Vlastos, G., 'The Socratic Elenchus', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I, 1983: 27—58.

Vlastos, G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991.

Vlastos, G., Repr. of Vlastos (1983) with revisions, in Vlastos, 1994: 1—38.

Vlastos, G., Socratic Studies, ed. M. F. Burnyeat, Cambridge, 1994.

Von Arnim, H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols, Leipzig, 1905—1923.

Vorlander K., "Christliche Gedanken eines heidnischen Philosophen," *Preuss. Jahrb.* 1897, pp. 89, 193—222.

Weber, L., "La morale d' épictète et les besoins présents de l'enseignementmoral,"*Rev. De Metaph. Et de Moral*, six articles, 1905～1909.

White, N. P. (trans.), *Epictetus: The Handbook of Epictetus*, Indianapo-

lis, 1983.

Wilamowitz U. Möllendorff, Von, "Die griechische Literatur der Altertums," in *Kultur der Gegenwart*, I. 8, Leipzig and Berlin, 1912, 244.

Wirth, T., 'Arrians Errinerungen an Epiktèt', *Museum Helveticum*, 24: 149—189, 197—216, 1967.

Wolf, H., *Arriani Commentariorum de Epicteti Disputationibus Libri IV*, Basel, 1560—1563.

Xenakis J., *Epictetus: Philosopher -Therapist*, E. J. Brill, the Hague, 1969.

Zahn Th., *Der Stoiker Epictet und sein Verhältnis zum Christentum*, Erhangen, 1894, second edtion, Leipzig, 1895.

Zanker, P., *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*, Berkeley, 1995.

Zanta, L., *La renaissance du stoicisme au xvie siècle*, Paris, 1914a.

Zanta, L., *La traduction fran?aise du Manuel d'épictète d'André de Rivaudeau, etc.* Paris, 1914b.

Zeller, E., *The Stoic, Epicurean, and Sceptics*, London, Longmans Green, 1892.

Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, Leipzig, 1909.

杨适,《爱比克泰德》,台湾东大图书公司,2000 年。

附录 4：主要哲学概念索引

说明：

本索引对照希腊原文完成。由于希腊语表达习惯的特殊性，收录词汇不分词性，无论是一个复合词中的一部分（如κακοδαιμονίας），或者甚至是该词的比较级或最高级形式（如“善”、“恶”），只要用的是这个术语，我都对其加以了收录。另外，有的术语在整个《论说集》中会出现同义词，但是却并无该术语所表达的任何哲学内涵，而且汉语译文有时不得已也采用了同一个词汇对其加以翻译，如原著在使用“συγκαταθέσις，同意”这个非常重要的哲学术语的同时在一般场合下还经常使用其他词（如 ὁμολόγος，同意），可是，这些词并没有任何这个哲学术语表示的特殊含义，我在此处就不予收录。还有一些同义词，其意义与本术语相似或相同，如 θέλω、οὐ θέλω 表示的“希望得到”、“不希望得到”其意义其实跟 ὀρέγωμαι、ἐκκλίνω（“想要得到”、“想要回避”）相同，但是由于不是本词，在此也不予收录。

附录 4、附录 5、附录 7 和附录 8 中，索引条目后的数字（加 i. 27.3）分别指《论说集》的卷、章、句的序号（即《论说集》第一卷第二十章第 3 句）。

1. 表象(φαντασία):i. 1. 5, 7, 12; i. 3. 4; i. 5. 6; i. 6. 13, 17, 18; i. 7. 33; i. 12. 34; i. 14. 8; i. 20. 5, 7, 11, 15, 16; i. 26. 10; i. 27. 1; i. 28. 10, 11, 12, 13, 30, 31, 32, 33; i. 30. 4; ii. 1. 4; ii. 7. 11; ii. 8. 4, 6, 7, 8, 20; ii. 12. 11; ii. 14. 15; ii. 16. 20; ii. 17. 19; ii. 18. 9, 20, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 31; ii. 19. 6, 32; ii. 20. 29; ii. 21. 19; ii. 22. 5, 6, 25, 29; ii. 23. 7, 40, 42; ii. 26. 3, 5; iii. 1. 25, 26; iii. 2. 5, 8; iii. 3. 1, 4, 17, 20; iii. 7. 27; iii. 8. 1, 2, 4; iii. 12. 6, 7, 11, 15; iii. 16. 15; iii. 20. 1, 16; iii. 21. 23; iii. 22. 20, 25, 28, 43, 103; iii. 24. 50, 69, 85, 88, 108; iii. 25. 6; iii. 26. 13; iv. 1. 74; iv. 3. 7; iv. 4. 13, 14, 26, 28; iv. 5. 23; iv. 6. 25, 34; iv. 7. 32; iv. 10. 13, 26; manual. 1. 5; manual. 6; manual. 10; manual. 16; manual. 18; manual. 19; manual. 20; manual. 34; manual. 45; frag. 4; frag. 6; frag. 9

2. 好(ἀγαθός,善):好: i. 10. 10; i. 11. 7; i. 12. 7; i. 18. 3, 6; i. 19. 16; i. 20. 6, 12; i. 22. 1, 11, 12, 13, 16; i. 25. 1; i. 27. 3; i. 29. 31, 64; ii. 7. 13; ii. 8. 1; ii. 12. 20, 21; ii. 13. 16; ii. 20. 13; ii. 22. 2, 3, 6, 7; iii. 7. 1, 4, 5, 14, 15; iii. 16. 4; iii. 20. 1, 4, 11, 12, 17; iii. 23. 23 ("好处"); iii. 24. 49, 51, 83; iii. 26. 27; iv. 1. 52, 122, 174; iv. 5. 30, 31; iv. 7. 9, 10, 21, 24; iv. 9. 17; manual. 6; manual. 19; manual. 24. 3; manual . 25. 1; manual . 29. 2; manual. 30; manual. 31. 2, 4; manual. 32. 1; manual. 34; maual. 51; frag. 1; frag. 2; frag. 5; frag. 14

善: i. 2. 5; i. 4. 1; i. 7. 2, 3; i. 8. 5; i. 9. 16; i. 11. 11; i. 12. 7, 27; I. 18. 13; i. 19. 25; i. 20. 15, 17; i. 23. 1, 2; i. 26. 6, 14; i. 27. 12; i. 28. 21; i. 29. 1, 2, 3, 4, 13, 18, 19, 47; i. 30. 4; ii. 1. 4; ii. 2. 14; ii. 3. 1, 5; ii. 5. 5, 8, 15; ii. 7. 3, 4, 5; ii. 8. 1, 3, 4, 5, 9; ii. 9. 15; ii. 10. 5, 9, 25; ii. 11. 3, 20, 21, 22, 24; ii. 12. 8; ii. 13. 10, 16, 17; ii. 14. 10, 19; ii. 16. 1, 3; ii. 17. 2, 6, 10, 12; ii. 19. 12, 13, 17; ii. 20. 9, 22,

35; ii. 21. 4; ii. 22. 7, 29, 30, 36; ii. 23. 28, 40; ii. 24. 11, 15, 19; iii. 2. 1, 7; iii. 3. 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 19; iii. 6. 5; iii. 7. 6, 7, 9; iii. 8. 4; iii. 10. 13, 14, 18; iii. 11. 2; iii. 13. 8, 21; iii. 15. 13; iii. 16. 9; iii. 20. 1, 2, 3, 4, 17; iii. 22. 23, 24, 32, 38, 39, 44, 69, 78, 87; iii. 23. 7, 15, 20, 24, 28; iii. 24. 3, 18, 20, 50, 51, 52, 61, 83, 95, 110, 112; iii. 26. 27, 28, 29; iv. 1. 52, 82, 84, 122(原文为副词 εὖ), 132, 133, 134, 136; iv. 3. 11; iv. 4. 44; iv. 5. 1, 6, 24, 28, 29, 32; iv. 6. 5, 10, 20, 37, 38; iv. 8. 15, 24, 43; iv. 9. 8; iv. 10. 8, 11, 12, 28; iv. 12. 7, 8, 17; iv. 13. 24; manual. 14. 1; manual. 9. 7; manual. 43; manual. 44

3. 坏(κακός,恶):

坏: i. 4. 10(翻译成了“缺点”、“毛病”); i. 10. 10; i. 12. 22; i. 18. 3, 6; i. 19. 16; i. 20. 6,12; i. 22. 17; i. 24. 6; i. 25. 1; i. 27. 3, 7; i. 28. 10, 26, 27, 31; i. 29. 15, 19; ii. 17. 20(“不幸”); ii. 19. 18, 19(“惨”); ii. 20. 17(“不幸”); ii. 22. 1, 3, 6, 7; iii. 5. 3(“差劲”); iii. 7. 12; iii. 9. 2(“糟”); iii. 10. 14(“糟”); iii. 16. 4; iii. 20. 1, 11;. iii. 23. 19(“差劲”); iii. 24. 25, 33, 81, 83, 89; iv. 1. 37(“苦”), 39(“麻烦”), 44, 45, 61(“错误”), 121(“不好”), 122(“糟”), 123; iv. 5. 8, 30, 31; iv. 8. 15; iv. 10. 10; manual. 5(“糟”); manual. 11; manual. 12. 1; manual. 16(“惨”); manual. 24. 1; manual. 25. 1; manual. 27; manual . 31. 2; manual. 32. 1; manual. 42(“错”); manual. 45(“不好”); frag. 1; frag. 9; frag. 12

恶[①]: i. 2. 5; i. 4. 1; i. 9. 13; i. 11. 12; i. 12. 16, 22; i. 26. 6, 14; i. 27. 12; i. 28. 7, 8, 21; i. 29. 1, 2, 3, 13, 19, 47; ii. 1. 4, 6, 7; ii. 2. 14; ii. 3. 1, 5; ii. 4. 6; ii. 5. 5, 6, 8, 15; ii. 7. 3, 5; ii. 9. 15; ii. 10. 19, 25; ii. 11. 3; ii. 12. 7; ii. 13. 9, 10, 16; ii.

① 有时因为上下文的关系可能会翻译为“恶劣”、“恶毒”、“邪恶”、“万恶”、“丑恶”等,不过都有一个“恶”字。

14. 19; ii. 16. 1, 12, 19, 45; ii. 17. 2, 10; ii. 18. 5, 8, 9, 12; ii. 19. 12, 13, 15, 17, 18, 19; ii. 20. 35; ii. 21. 4, 8; ii. 22. 7, 25; ii. 23. 19, 28; ii. 24. 11, 15, 19; iii. 3. 2, 4, 19; iii. 8. 2, 3, 6; iii. 9. 2; iii. 10. 18; iii. 11. 2; iii. 13. 13; iii. 15. 13; iii. 16. 4; iii. 17. 8; iii. 18. 7, 8; iii. 20. 1, 2, 3, 4, 16; iii. 22. 23, 32, 33, 84, 93, 94; iii. 23. 28; iii. 24. 1, 3, 29, 83; iii. 25. 8, 10; iii. 26. 28, 38; iv. 1. 3, 5, 42, 82, 122(翻译为了“愚蠢”); 125, 132, 133, 134, 135, 136, 137; iv. 4. 7, 38, 44, 46; iv. 5. 24, 29, 32; iv. 6. 3, 5, 10; iv. 8. 15; iv. 10. 8, 28; iv. 12. 7, 8, 21; manual. 5; manual. 14. 1; manual. 29. 7; frag. 10. 3, 5; frag. 13; frag. 18; frag. 28a

4. 美德(ἀρετή)i. 4. 3, 5, 7, 8, 10; i. 12. 16; ii. 9. 15; ii. 19. 13, 17, 21; ii. 23. 19; iii. 3. 22; iii. 16. 7; iii. 24. 111; iv. 1. 164; iv. 8. 32; frag. 4, 13

5. 理性(λόγος/λογικός)[①]:i. 1. 4, 5, 6; i. 2. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8; i. 3. 3; i. 5. 9; i. 6. 12, 13, 14, 20, 31; i. 9. 4, 5, 9, 17; i. 10. 10; i. 11. 17, 18, 19, 20; i. 16. 20; i. 17. 1, 2, 3; i. 19. 13; i. 20. 5; i. 27. 6; i. 29. 28; ii. 1. 39; ii. 2. 20; ii. 5. 23; ii. 8. 2, 3, 9; ii. 9. 2, 5, 21; ii. 10. 2, 4; ii. 15. 6; ii. 18. 8, 29; ii. 20. 7; ii. 21. 22; ii. 26. 3, 7; iii. 1. 25, 26; iii. 2. 2; iii. 6. 9; iii. 7. 33, 35; iii. 9. 19; iii. 10. 16; iii. 12. 13; iii. 13. 8, 12, 21; iii. 17. 1; iii. 24. 7, 44, 58, 108, 116; iii. 26. 15; iv. 1. 25, 84, 104, 173; iv. 3. 4, 11; iv. 4. 16; iv. 5. 21; iv. 6. 34, 35; iv. 7. 6, 7, 38; iv. 8. 12; iv. 11. 3, 4, 26, 29, 33; manual. 32. 3; manual. 51. 1, 3; frag. 2; frag. 3; frag. 10; frag. 28a

6. 驱动(包括 ὁρμή 采取行动的驱动，ἀφορμῆς 不采取行动的驱动):i. 1. 12; i. 4. 11, 14; i. 17. 24; i. 18. 2; i. 19. 4, 25; i. 21. 2; ii. 8. 29; ii. 10. 4; ii. 13. 7, 11; ii. 14. 22; ii. 17. 15, 36; iii. 2. 2; iii. 7. 22, 26, 34; iii. 9. 18; iii. 12. 13; iii. 21. 23; iii. 22. 31, 36, 44, 104; iii. 24. 56; iv. 1. 1, 70, 71, 72, 73, 89, 100; iv. 4. 16, 18, 28; iv. 6. 18, 26; iv. 7.

① 包括由 λόγος 词根构成的相关的名词和形容词，如 ἄλογος, ἄλογως, ἀλογίστως, εὔλογος, εὐλόγιστος, εὐλογιστεῖν, εὐλογιστῶς εὐλόγως, λογικῶς, παράλογος

20; iv. 8. 35; iv. 11. 6, 25, 26; manual. 1. 1; manual. 2. 2; manual. 48; frag. 1; frag. 6; frag. 27

7. 认识和看法(δόγμα):i. 11. 33, 36, 37, 38, 39; i. 12. 26; i. 17. 4, 26; i. 19. 7, 16; i. 28. 25; i. 29. 3, 11, 12, 15, 19, 22; ii. 1. 21; ii. 11. 11, 12, 13, 14; ii. 16. 22, 24, 26, 27, 40; ii. 19. 6, 10, 11, 14, 23, 26; ii. 20. 16; ii. 21. 1516; ii. 22. 21, 28, 33, 34, 37; iii. 1. 42; iii. 2. 12, 13; iii. 3. 18, 19; iii. 5. 4; iii. 9. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 13, 18; iii. 10. 1, 4; iii. 16. 7, 8; iii. 17. 8; iii. 19. 3; iii. 22. 61; iii. 23. 9; iii. 24. 21, 55; iii. 26. 34; iv. 1. 58, 86, 112, 137, 170, 176; iv. 4. 44; iv. 5. 17, 20, 26, 28, 29, 35; iv. 6. 14, 22, 23, 24, 25, 28, 29; iv. 7. 14, 21, 35, 38; iv. 8. 3, 4, 41; iv. 10. 36; iv. 11. 8, 33; iv. 13. 15, 20, 23; manual. 5; manual. 16; manual. 20; manual. 28; manual. 45; frag. 16; frag. 28

8. 天然认知(πρόληψις):i. 2. 6; i. 22. 1, 2, 6, 7, 9; iv. 25. 6; iv. 27. 6; i. 28. 8; ii. 1. 32; ii. 11. 4, 10, 11, 12, 18; ii. 17. 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16; iii. 5. 8; iii. 13. 13; iii. 22. 39; iv. 1. 42, 43, 44, 45; iv. 4. 26; iv. 10. 15;

9. 同意(συγκαταθέσις,包括“不同意”)①:i. 14. 7; i. 17. 22; i. 18. 1; i. 21. 2; i. 28. 1, 2, 4; ii. 8. 24, 29; ii. 17. 15; ii. 20. 5; ii. 24. 19; iii. 2. 2; iii. 7. 15; iii. 8. 4; iii. 9. 18; iii. 12. 14; iii. 21. 23; iii. 22. 42, 104; iv. 1. 69, 72; iv. 4. 13; iv. 6. 12, 26; iv. 10. 2, 3; iv. 11. 6; manual. 45; frag. 9; frag. 27

10. 外在(ἐκτός):i. 1. 9; i. 2. 7, 14; i. 4. 18, 26, 27; i. 11. 37; i. 15. 2, 3; i. 27. 11; i. 29. 2; ii. 2. 10, 12, 15; ii. 5. 21, 24; ii. 16. 11; ii. 22. 19, 26, 27; iii. 3. 8; iii. 7. 2; iii. 10. 16; iii. 15. 13; iii. 20 标题, 1; iii. 20. 17; iii. 22. 16; iii. 24. 56;

① 其他同义词,如,συμπαθῆσαι、ὁμολόγω、ἐπινεύω,我分别翻译为了“赞同”、“达成一致意见”等,以示区别。但是,仍然有个别同义词我不得不同样也翻译为了“同意”,但是却并不是我们这里所谈的“同意”,我在此已经根据希腊原文将其挑出,不予收录。

iv. 3. 1; iv. 4. 1, 3, 6; iv. 7. 10, 41; iv. 8. 4, 10, 32; iv. 10. 1, 25; iv. 12. 9; iv. 13. 13; manual. 13; manual. 16; manual. 29. 7; manual. 33. 13;

外部(ἔξω)[1] i. 11. 28; ii. 2. 25; ii. 5. 4; ii. 8. 13; ii. 10. 16; ii. 17. 21; iii. 12. 16; iii. 22. 28; iv. 11. 18(外表); iv. 12. 15, 18; manual. 23; manual. 48. 1

11. 无所谓(ἀδιάφορα): i. 9. 13; i. 20. 6, 12; i. 30. 2, 3; ii. 1. 4, 14; ii. 5. 1, 3, 6, 7, 8, 20; ii. 6. 1, 2; ii. 9. 15; ii. 16. 1; ii. 19. 13, 17; iii. 3. 5; iii. 9. 18; iii. 10. 18; iv. 1. 135, 137; iv. 4. 44; iv. 5. 33; iv. 6. 10; iv. 8. 1, 15; iv. 13. 24; manual. 1. 5; manual .24. 4; manual. 32. 2

12. 想要得到东西的意愿(ὄρεξις)[2]: i. 1. 12, 31; i. 4. 1; i. 17. 24; i. 19. 2, 25; i. 21. 2; ii. 1. 31, 35; ii. 2. 6; ii. 7. 10; ii. 8. 29; ii. 13. 8; ii. 14. 8, 22; ii. 16. 15; ii. 17. 24, 25, 36; ii. 23. 42; ii. 24. 16; iii. 2. 1, 3; iii. 6. 6; iii. 7. 26, 34; iii. 12. 4, 5, 6, 8, 13, 16; iii. 13. 21; iii. 14. 10; iii. 21. 23; iii. 22. 13, 36, 43, 48, 104; iii. 23. 9, 12; iii. 24. 46, 54, 56; iii. 26. 13, 14; iv. 1. 1, 4, 64, 75, 76, 77, 81, 84; iv. 4. 16, 18, 28, 33; iv. 5. 27; iv. 6. 18, 26; iv. 8. 20; iv. 9. 18; iv. 10. 4, 6; iv. 11. 6, 26; manual. 1. 1; manual. 2. 1, 2; manual. 14. 1, 2; manual. 15; manual. 31. 4; manual. 32. 2; manual. 48. 3; frag. 1; frag. 27

13. 想要回避东西的意愿(ἐκκλίνειν)[3]: i. 1. 12, 31; i. 4. 1, 2, 11, 14; i. 19. 2; i. 21. 2; ii. 1. 12, 31, 35; ii. 2. 6, 26; ii. 7. 10; ii. 8. 29; ii. 14. 8, 22; ii. 17. 24, 36; ii. 23. 42; iii. 2. 1; iii. 6. 6; iii. 7. 26, 34; iii. 12. 4, 5, 6, 7, 13, 16; iii. 14. 10; iii. 22. 13, 36, 43, 48, 104; iii. 23. 9, 12; iii. 24. 54; iii. 26. 14; iv. 1. 1, 4, 81; iv. 4. 16,

① "外部"与"外在"虽然同源但本不属于一个词,但是,在这部著作中表示的意义相同,所以在此对其予以收录。

② 有些情况下因为词性的关系为"想要得到东西"或者"想要得到……"。

③ 有些情况下因为词性的关系翻译为"想要回避东西"或者"想要回避……"。

18, 28, 33, 37; iv. 5. 27; iv. 6. 18, 26; iv. 8. 20; iv. 10. 5, 6; iv. 11. 6, 26; manual. 1. 1; manual. 2. 1, 2; manual. 32. 2; manual. 48. 3; frag. 1

14. 意愿(προαίρεσις)[①]: i. 1. 23; i. 2. 33; i. 4. 1, 2, 18, 27; i. 8. 16; i. 12. 9; i. 17. 21, 23, 26; i. 18. 8, 17, 21; i. 19. 8; i. 22. 10, 18; i. 25. 1; i. 29. 1, 2, 3, 12, 24, 47; i. 30. 3, 4; ii. 1. 4, 5, 6, 9, 12, 29, 39, 40; ii. 5. 4, 6; ii. 6. 25; ii. 10. 1, 16, 25, 27, 29; ii. 13. 10; ii. 15. 1; ii. 16. 1; ii. 17. 24, 25; ii. 22. 19, 20, 26, 28, 29; ii. 23. 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 25, 27, 28, 40; iii. 1. 40; iii. 2. 13; iii. 3. 8, 14, 15, 19; iii. 4. 9; iii. 5. 2, 4, 7; iii. 6. 7; iii. 7. 5; iii. 8. 2, 3, 4; iii. 10. 18; iii. 11. 2; iii. 12. 5, 6, 8; iii. 16. 15; iii. 18. 1, 3; iii. 19. 2; iii. 22. 13, 103, 105; iii. 23. 5; iii. 24. 12, 56, 106, 112; iii. 26. 24; iv. 1. 84, 100; iv. 4. 3, 18, 23, 39; iv. 5. 12, 23, 32; iv. 6. 9, 10; iv. 7. 8, 9; iv. 10. 2, 8; iv. 12. 7, 12; iv. 13. 14, 21; manual. 4; manual. 9; manual. 13

15. 主导要素(ἡγεμονικὸς): i. 15. 4; i. 20. 11; i. 20. 17; i. 26. 15; i. 28. 9; ii. 18. 8, 30; ii. 22. 25; iii. 3. 1; iii. 6. 3; iii. 9. 11; iii. 10. 11, 16; iii. 15. 13; iii. 21. 3; iii. 22. 19, 33, 93; iv. 4. 43; iv. 5. 4, 6; iv. 7. 40, 41; iv. 10. 25; manual. 29. 7; manual. 38

16. 自由(ἐλευθερία)[②]: i. 1. 10, 20; i. 4. 18, 19; i. 6. 41; i. 12. 8, 9, 10, 12, 15, 21; i. 17. 28; i. 18. 20; i. 19. 7, 9; i. 24. 8; i. 25. 31; ii. 1. 21, 22, 23, 24, 25, 27; ii. 2. 3, 13; ii. 10. 1; ii. 14. 13; ii. 15. 1; ii. 16. 41; ii. 17. 29; ii. 18. 28; ii. 19. 29; ii. 20. 26; ii. 22. 27; ii. 23.

① 包括其反义词 ἀπροαίρετα("意愿之外的东西")以及二者的形容词形式。

② 包括由这个词构成的动词、形容词等:ἐλεύθερος, ἐλευθερα, ἐλευθερῶ, ἀνελευθερα, ἀπελευθέρω 等。另外,其他的词,虽然我在译文中也处理为了"自由"或"自由自在",如奴隶被释放成为自由人,或者表达不受束缚和限制的词汇(如 ἀκώλυτα, ἀπερίπτωτα),我为了语言表达的关系有时会加上"自由"这样的字眼,但是它们并不是我们这里所谈的"自由"。

42; iii. 5. 7; iii. 7. 27; iii. 13. 11; iii. 15. 12; iii. 22. 16, 40, 41, 42, 43, 48, 84; iii. 24. 60, 66, 67, 68, 75, 96, 98; iii. 26. 35, 39; iv. 1. 1, 3, 5, 8, 10, 14, 15, 16, 21, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 32, 33, 35, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 65, 109, 113, 114, 128, 131, 144, 146, 151, 152, 157, 158, 170, 171, 172, 175, 176; iv. 3. 7, 9; i. 5. 12, 28; iv. 6. 8, 16, 33; iv. 7. 8, 9, 17; iv. 9. 11; iv. 10. 20; iv. 13. 24; manual. 1. 2, 3, 4; manual. 14; manual. 19; manual. 29. 7; frag. 4; frag. 14; frag. 28; frag. 35

附录 5:专有名词(人名、神名、地名)索引

Admetus(阿德墨托斯):i. 22. 11,iii. 20. 7

Adonis(阿多尼斯):iv. 8. 36

Argus(阿尔戈斯):iii. 22. 103, iii. 24. 14, iii. 26. 31

Alcibiades(阿尔西比亚德):ii. 18. 22, iii. 1. 42

Paconius Agrippinus(阿格里匹奴斯):i. 1. 28; i. 2. 12; frag. 21

Agamemnon(阿伽门农):i. 22. 5, 7, 8, 10; i. 29 .31; ii. 24. 21,24; iii. 22. 7, 30; iv. 2. 10

Achilles(阿喀琉斯):i. 11. 31; i. 22. 5, 6, 7, 8, 10; i. 28. 24, 31; ii. 23. 32; ii. 24. 21; iii. 22. 7; iii. 23. 35

Aristides(阿里斯第德):iv. 9. 6

Aristophanes(阿里斯多芬):iv. 11. 20

Aricia(阿利基亚):i. 1. 30; frag. 21

Archedemus(阿奇戴莫斯):ii. 4. 10, 11; ii. 17. 39; ii. 19. 9; iii. 2. 13, 15; iii. 21. 7

Archidamus(阿切达姆):iv. 1. 156

Aias,或 Ajax(埃阿斯):ii. 9. 22; ii. 24. 25

Aeolus(埃俄罗斯):i. 1. 16

Eteocles(艾特欧克利斯):ii. 22. 13, 14; iv. 5. 29

Ecbatana(爱克巴塔纳):ii. 16. 36.

Epaphroditus(爱帕夫罗迪德):i. 1. 20; i. 19. 19, 21; i. 26. 11, 12

Epirus(艾比鲁斯)地区:ii. 4. 1

Aeolus(艾俄鲁斯):iii. 22. 79

Epaminondas(艾帕米农达):iii. 22. 78

Andromache(安德洛玛刻):iii. 22. 108

Amphiaraus(安菲阿劳斯):ii. 22. 32

Anytus(安尼图斯):i. 29. 18; ii. 2. 15; ii. 5. 18; ii. 29. 18; iii. 23. 21; Manual, 53

Antigonus(安提哥奴斯):ii. 13. 14; 15

Antilochus(安提路库斯):iv. 10. 31

Antipater(安提帕特):ii. 17. 39; ii. 19. 2, 9; iii. 2. 13; iii. 21. 7

Antisthenes(安提斯泰尼斯):i. 17. 12; ii. 17. 36; iii. 22. 63; iii. 24. 67, 68; iv. 1. 114; iv. 6. 20

Odysseus(奥德修斯):i. 12. 3; ii. 23. 41; ii. 24. 26; iii. 24. 13, 18, 20; iii. 26. 33; frag. 11

Ophellius(奥佛利乌斯):iii. 22. 27

Olympic(奥林匹克):i. 2. 26; i. 6. 23, 26; i. 28. 22; i. 24. 2; i. 29. 36; ii. 8. 26; ii. 18. 22; iii. 4. 11; iii. 15. 2; iii. 22. 52, 58; iv. 1. 106; iv. 4. 24; manual. 29. 2; maual. 51. 2

Orestes(奥瑞斯特斯):ii. 20. 17

Automedon(奥托梅顿):iv. 10. 33

Bato(巴托):i. 2. 26

Acheron(悲悯之河):iii. 13. 15

Cocytus(悲泣之河):iii. 13. 15

Peiraeus/Piraeus(比雷埃夫斯):iii. 24. 73

Pythagoras(毕达哥拉斯):iv. 6. 32

Plato(柏拉图):i. 8. 11, 13; i. 28. 5; ii. 17. 5, 11, 36; ii. 18. 20; ii. 22. 36; iv. 1. 172; iv. 4. 21; frag. 15

Perdiccas(波底卡斯):iii. 24. 70

Polemo(波勒莫):iii. 1. 14

Polynices(波利尼克斯):ii. 22. 13; iv. 5. 29

Polus (波路斯):iv. 5. 4

Pythian Games(波锡奥斯比赛会):iii. 4. 11

Perrhaebi(伯拉俄比):iii. 24. 66

Briseis(布利赛斯):i. 25. 10

Danaus(达纳乌斯):iii. 22. 78

Demeter(得墨忒耳):ii. 20. 32; iii. 21. 12

Dirce(迪尔凯):ii. 16. 30

Demetrius(德米特里):i. 25. 22

Diodorus(狄奥多罗斯):ii. 19. 1, 5

Demosthenes(狄摩西尼):ii. 23. 44

Thebes(特拜):ii. 22. 22; iii. 22. 78; iii. 24. 14, 100

Isthmian Games(地峡运动会):iii. 4. 11

Diogenes(第奥根尼):i. 24. 6, 9; ii. 3. 1; ii. 13. 24; ii. 16. 35; ii. 19. 14; iii. 2. 11; iii. 21. 19; iii. 22. 24, 57, 58, 63, 80, 87, 91, 92; iii. 24. 40, 64; iii. 26. 23; iv. 1. 30, 31, 114, 152, 155, 156, 158; iv. 7. 29; iv. 9. 6; iv. 11. 21; manual. 15

Eriphyle(俄利菲勒):ii. 22. 32

Oedipus(俄底浦斯):i. 4. 25; i. 24. 18; i. 28. 32

Phidias 或 Pheidias(菲迪亚斯):i. 6. 23; ii. 8. 18

Felicion(费里基奥):i. 19. 17

Philostorgus(菲罗斯多古斯):iii. 17. 4

Philip(腓力):ii. 13. 24; iii, 22. 24; iii. 24. 70

Phoenix(佛伊尼克):i. 28. 33; ii. 24. 26

L. Annaeus Florus(福劳卢斯):i. 2. 12

Getas(盖塔人):ii. 22. 23; iv. 1. 19

Gratilla(格拉提拉):ii. 7. 8

Hades(哈得斯):ii. 6. 18; iii. 13. 15; iv. 1. 166

Hephaestus(海菲斯徒斯):iv. 8. 21

Hercules(海格利斯):i. 6. 32, 33, 36; ii. 16. 44, 45; ii. 18. 22; iii. 22. 57; iii. 24. 13; iii. 26. 31; iv. 10. 10

Hellanicus(海拉尼库斯):ii. 19. 7, 14

Helen(海伦):i. 28. 12; ii. 23. 32;

Hermes(赫耳墨斯):iii. 1. 38, 39; iii. 20. 12

Hecuba(赫卡柏):ii. 19. 7

Hector(赫克托尔):ii. 19. 7; ii. 24. 22; ii. 24. 25; iii. 22. 7; iii. 22. 108;

Heraclitus(赫拉克利特):54

Hesiod(赫西阿德):ii. 2. 17

Helvidius Priscus(黑尔维帝乌斯·普利斯库斯):i. 2. 19, 22

Galba(加尔巴):iii. 15. 14

Chaeroneia(喀罗尼亚):iii. 22. 24

Callicles(卡里克勒斯):iv. 5. 3

Calypso(卡里普索岛):ii. 19. 10

Cassiope(卡西奥普):iii. 7. 3

Cassius(卡修斯):iv. 3. 12

Korē(考瑞) :ii. 20. 32

Crates(克拉底):iii. 22. 63, 76

Cleanthes(克里安特斯):i. 17. 11; ii. 19. 2, 5, 14; iii. 23. 32; iii. 26. 23; iv. 1. 173; iv. 4. 34

Crinis(克里尼斯):iii. 3. 15

Chrysantas(克里桑塔斯):ii. 6. 15

Chrysippus(克里西普):i. 4. 6, 7, 8, 9; i. 4. 28, 31; i. 10. 10; ii. 6. 9; ii. 16. 34; ii. 17. 34, 39; ii. 19. 5, 9, 14; ii. 23. 44; iii. 2. 13; iii. 21. 7; iii. 24. 81; iv. 9. 6; manual. 49

Crito(克里托):i. 4. 24; iv. 1. 163

Croesus(克罗伊斯):i. 2. 37; iii. 22. 27

Knosos(克诺索斯):iii. 9. 3

Gyara(吉亚罗):i. 25. 20; ii. 6. 22; iii. 24. 100; , 109, 113; iv. 4.

Plautius Lateranus(拉特拉奴斯):i. 1. 19

Lesbius(莱斯比乌斯):iii. 20. 19

Laius(莱乌斯):iii. 1. 16, 17

Leon(利奥):iv. 1.160; iv. 7. 30

Phlegethon(流火之河):iii. 13. 15

Lysias(吕西阿斯):iii. 23. 20

C. Musonius Rufus(鲁福斯):i. 1. 27; i. 7. 32; i. 9. 29; iii. 6. 10; iii. 15. 14; iii. 23. 29

Rome/Roman(罗马(人)):i. 9. 7, 27; i. 10. 1, 2,3, 5; i. 11. 12, 27, 32; i. 19. 6; i. 22. 4; i. 24. 3, 4,5, 6; i. 25. 19; i. 29. 38;ii. 6. 22, 23; ii. 12. 17; ii. 14. 1, 2, 18; ii. 22. 23; iii. 1. 27; iii. 3. 4; iii. 7. 13; iii. 8. 7; iii. 9. 1, 2, 3, 6; iii. 13. 2; iii. 22. 90; iii. 23. 27; iii. 24. 25, 41, 77, 100, 109; iv. 1. 123; iv. 4. 34, 37; iv. 13. 5; manual, 24, 2; frag. 15

Masurius(马苏利乌斯):iv. 3. 12

Maximus(马西木斯):iii. 7. 3, 10

Markion(马吉翁):ii. 16. 31

Manes(玛尼斯):iii. 26. 37

Medea(美狄亚):i. 28. 7; iv. 13. 14;

Milo(米洛):i. 2. 37; iii. 22. 27

Mysia(米西亚):i. 25. 15

Menoeceus(梅诺伊库斯):iii. 20. 5

Meletus(墨勒图斯):i. 29. 18; ii. 2. 15; iii. 23. 21; manual. 53. 4

Menelaus(墨涅拉俄斯):i. 28. 12; ii. 22. 23

Nemean Games(纳米恩赛会):iii. 4. 11

Naso(纳索):ii. 14 标题

Nero(尼禄):i. 1. 18, 19, 20; I, 2, 12; i. 25. 22; ii. 16. 31; iii. 22. 30; iv. 5. 17, 18; frag. 21

Nicopolis(尼科波利斯):i. 19. 28; i. 25. 19; ii. 6. 20; ii. 21. 14; iii. 22. 52; iv. 1. 14

Numenius(奴梅尼乌斯):iii. 7. 31

Eurystheus(欧律斯透斯):iii. 22. 57; iii. 26. 31; iii. 26. 32

Saturnalia(农神节):i. 25. 8; i. 29. 31; iv. 1. 58

Paris(帕里斯):i. 28. 12, 22, 23; ii. 19. 7; ii. 22. 23

Patroclus(帕特罗克鲁斯):i. 11. 31; i. 28. 24; iv. 10. 31

Pan(潘):iii. 23. 11

Panthoides(潘拖伊德):ii. 19. 5

Pyrrho(皮浪):i. 27. 2, 15

Pythian(皮锡奥斯):ii. 20. 27

Priams(普里阿摩斯):i. 4. 25; ii. 19. 7, 10; iii. 22. 78

Protagoras(普罗泰哥拉):iii. 5. 17

Procrustes(普洛克路斯忒斯):ii. 16. 45

Protesilaus(普洛忒西拉俄斯):iv. 10. 31

Plutus(普路托斯):ii. 20. 32

Sardanapallus(萨丹纳帕路斯):iii. 22. 30

Sarpedon(萨耳珀冬):i. 27. 8

Sirens(塞壬):ii. 23. 41

Xenophon(色诺芬):i. 17. 12; ii. 12. 15; ii. 17. 35; iv. 5. 3

Xenocrates(色诺克拉底):iv. 11. 30

Sciron(斯奇隆):ii. 16. 45

Socrates(苏格拉底):i. 2. 33, 36; i. 7. 29; i. 9. 1, 22, 23, 25; i. 12. 3; ii. 1. 15, 32; ii. 2. 8, 15, 18; ii. 4. 8; ii. 5. 18, 19; ii. 6. 26; ii. 12. 5, 7, 9, 14; ii. 13. 24; ii. 16. 35; ii. 18. 22; ii. 26. 6; iii. 1. 19, 21, 22, 42; iii. 5. 14, 17; iii. 7. 34; iii. 12. 15; iii. 14. 9; iii. 16. 5; iii. 18. 4; iii. 21. 19; iii. 22. 26; iii. 23. 20, 22, 25, 32; iii. 24. 38, 40, 60, 99; iii. 26. 23; iv. 1. 41, 123, 159, 164, 166, 169; iv. 4. 21, 22; iv. 5. 2; manual. 5; maual. 32. 3; manual. 33. 12; manual. 46; manual. 51; frag. 11; frag. 28a

Sura(苏拉):iii. 17. 4

Susa(苏撒):ii. 16. 36

Sophron(索福隆纳):iii. 4. 9

Theopompus(泰奥彭波斯):ii. 17. 5, 6, 7

Thrasea Paetus(特拉塞):i. 1. 26

Thrasonides(特拉索尼德):iv. 1. 19

Thrasymachus(特拉西马库斯):iv. 5. 3

Triptolemus(特里普托勒姆斯):i. 4. 30

Theseus(忒修斯):ii. 16. 45

Thersites(铁尔西特斯):ii. 23. 32; iii. 22. 8; iv. 2. 10

Domitian(图密善):ii. 7. 8

Vespasian(韦斯巴芗):i. 2. 19, 24

Thermopylae(温泉关):ii. 20. 26; iii. 23. 38

Cyrus(西路斯):iv. 6. 20

Hippocrates(希波克拉底):i. 8. 11; ii. 17. 8

Hippias(希庇亚):iii. 5. 17

Symphorus(辛福鲁斯):iii. 7. 31

Chryseis(希瑞塞斯):i. 22. 7; ii. 27. 21

Xerxes(薛西斯):iii. 23. 38

Athens/Athenian(雅典(人)):i. 9. 1, 2, 3; i. 25. 19; i. 29. 16; ii. 16. 32, 36; ii. 20. 26; ii. 22. 22; iii. 7. 19; iii. 22. 52, 84; iii. 24. 14, 40, 54, 66, 72, 73, 75, 77, 100, 109; iv. 1. 30, 31, 157, 164; iv. 4. 34, 35, 36; frag. 11;

Athena(雅典娜): 2. 8. 18, 20; 2. 19. 26; iii. 13. 4;

Alexander(亚历山大):ii. 13. 24; ii. 22. 17, 23; iii. 22. 92; iii. 24. 70

Aristotle(亚里士多德):iv. 4. 21

Epicurus(伊壁鸠鲁):i. 20. 17, 18; i. 23. 1, 5, 6, 7; ii. 9. 19; ii. 19. 20, 22; ii. 20. 6, 13, 15, 17, 20; ii. 22. 21; ii. 23. 21; iii. 7. 1, 8, 12, 19; iii. 24. 38; frag. 14

Italicus(易达里库斯):iii. 8. 7

Evenus(伊富奴斯):iv. 9. 6

Eleusis(伊流西斯):iii. 21. 13

Aesculapius,或 Asclepius(伊斯库拉匹乌斯):ii. 22. 17; iv. 8. 29;

Isocrates(伊索克拉底):iii. 23. 20

Jews〔犹太(人)〕:i. 11. 12, 13; i. 22. 4; ii. 9. 19, 20, 21

Euphrates(幼发拉特斯):iii. 15. 8; iv. 8. 17

Zeno(芝诺):i. 17. 11; i. 20. 15; ii. 13. 14, 15; iii. 21. 19; iii. 23. 32; iii. 24. 38; iv. 8. 12; iv. 9. 6; manual. 33. 12

附录 6：A. A. Long 按照内容对《论说集》部分章节的重新排序[①]

理论：

第一卷第 1 章　什么是我们权能之内的事情，什么不是我们权能之内的事情

第一卷第 6 章　论神意

第三卷第 17 章　论神意

第一卷第 22 章　论天然认知

第二卷第 8 章　善的本质是什么？

方法论：

第一卷第 7 章　歧义论证和假言论证等的用途

第二卷第 11 章　哲学的开端是什么

第二卷第 12 章　论辩论之道

第二卷第 26 章　错误的特征是什么？

论辩：

第一卷第 5 章　反对学园派

第一卷第 23 章　反对伊壁鸠鲁

第二卷第 20 章　反对伊壁鸠鲁派和学园派

---

① A. A. Long, 2002, 47.

心理学:

第一卷第 12 章　论满足

第二卷第 2 章　论平静

第三卷第 13 章　什么叫孤独,什么样的人叫做孤独的人

第四卷第 7 章　论没有恐惧

社会:

第一卷第 11 章　论亲情

第二卷第 10 章　如何通过一个人的名分来认识他的责任

第三卷第 16 章　与人进行社会交往的时候,我们必须小心谨慎

第四卷第 11 章　论洁净

职业:

第二卷第 15 章　致固执己见者

第二卷第 16 章　论我们没有努力运用自己对善与恶的认识和看法

第三卷第 21 章　反对人们轻率地就做智者教人

第四卷第 8 章　反对那些很快就穿上哲学家外衣的人

附录 7:按内容分类的评注索引

一、基本概念与理论

表象:i. 1. 5;ii. 21. 6; iii. 8. 4

表象 vs 同意与行为驱动:i. 20. 15

表象、愿望、理性的关系:i. 1. 12

各个译家对“认识与看法”的处理:i. 12. 26

好与善:序言第四部分

理性与表象:i. 20. 5

理性作为自由的基础:i. 1. 6

理性的自我审查能力:i. 17. 3

美德是否可教:i. 26. 3; ii. 19. 32

oikeiōsis 思想:i. 19. 15

προηγουμένος: ii. 8. 6; ii. 10. 3; iii. 14. 7

权能的翻译与理解:i. 1. 标题

权能的精确含义:iv. 1. 73

权能:i. 1 标题

人如何才能合乎自然和理性:i. 2. 4

“认识与看法”:i. 11. 33

天然认知:i. 22 标题

走路时是大脑走路还是脚走路:i. 27. 17; iv. 1. 73

二、神学观点

爱比克泰德的“意愿”与亚里士多德的“意愿”:ii. 19. 20

爱比克泰德从未用“宇宙”代替“神”:frag. 3

海格利斯是斯多亚从人到神的榜样:i. 6. 36

决定论与自由:i. 1. 12

人与动物的关系:i. 6. 12

人与动物的差别(与儒家比较):ii. 8. 5; ii. 9. 3

神把自己的一部分理性赐给了人:i. 1. 12

神能否自由处置物质质料 i. 1. 8

神是孤独的:i. 12. 21

神正论三题:i. 28. 25

神有何需求:i. 6. 13

神与对本派大师的崇拜:i. 4. 31

神与太阳:i. 14. 10

守护神:i. 14. 12; ii. 5. 18

斯多亚神的总体把握:i. 3. 1

通过感官来论证神:i. 6. 6

意愿的整体把握和翻译:i. 1. 23

意愿的求善、自由和理性的本性:ii.

22. 20

三、哲学体系

逻辑:i. 7. 标题, 1, 33

自然哲学的地位和作用:frag. 1

四、关于人生

关于死和自杀: i. 1. 32; i. 9. 17; i. 24. 19; iv. 5. 15

进步: i. 4 标题; i. 4. 4

具体生活问题: i. 2. 16; i. 12. 16

人的生活方式: i. 6. 21, 36

人的责任:iii. 7. 25

人生如戏: ii. 5. 20

人之 calling: ii. 9. 7

肉体: i. 19. 9

五、关于情感

爱比克泰德很少用美德这个词:i. 4. 3

美德与正义:iii. 1. 6

抱怨:i. 27. 13

奖赏与惩罚:i. 12. 22; i. 28. 10; iii. 18. 5; iii. 24. 51

冷漠与善:iii. 24 .20

理性高于亲情:i. 11. 18

论自私(与儒家比较):ii. 22. 16

论情感(与儒家思想比较): i. 4. 1

平静(与禅宗比较): iii. 3. 22

亲情:i. 11 标题

亲情是好的:i. 11. 17

情感与认识和看法:i. 18. 1

情感的自然哲学根源:iii. 2. 2

善高于亲情:iii. 3. 5

兄弟生气不是你权能之内的事情:i. 15. 2

应该如何对待自己的兄弟:ii. 22. 14

友谊:ii. 22 标题

与兄弟应该争什么:ii. 10. 9

憎恶和怜悯有违自然:i. 18. 9

六、关于世界大同

暴君:i. 19. 3

关于女人: ii. 4. 8; iii. 7. 20

世界城邦:i. 9. 7; iv. 4. 27

sympatheia 原则: i. 14. 2

奴隶还是兄弟: i. 13. 4

奴役:iv. 1. 50

七、与其他流派的关系

关于犬儒: i. 27. 18; ii. 13. 24; iii. 12. 2, 9;iv. 11 标题

关于灵魂不朽(与柏拉图比较): i. 25. 4; iii. 13. 14, 15

ὄναμα 与正名:i. 17. 12; ii. 10. 12

人的社会情感的证明(与伊壁鸠鲁比较)i. 23. 3

圣经、基督教与斯多亚关系及比较: i. 29. 48; ii. 8. 12; ii. 9. 19; ii. 16. 17; iv. 7. 6

斯多亚的宗教色彩：ii. 19. 2；ii. 23. 42
苏格拉底：i. 2. 33；i. 19. 6；iv. 5. 3
斯多亚、柏拉图、亚里士多德的神学观比较：i. 6. 22
苏格拉底对斯多亚自然哲学的影响：frag. 1
与亚里士多德的神比较：i. 12. 2
宇宙之火（赫拉克利特）：iii. 13. 4

附录 8:知识性注释索引

一、神话传说

阿德墨托斯：ii. 22. 11

哈得斯：ii. 6. 18

阿格里匹奴斯：i. 1. 28

阿喀琉斯和阿伽门农的争执：i. 11. 31

阿尔戈斯：iii. 1. 38

《阿特柔斯》：i. 28. 32

埃阿斯：ii. 9. 22；ii. 24. 25

埃俄罗斯：i. 1. 16

艾俄鲁斯：iii. 22. 78

艾特欧克利斯和波利尼克斯：ii. 22. 12

安菲阿劳斯：ii. 22. 32

奥瑞斯特斯：ii. 20. 17

布利赛斯：i. 25. 10

达纳乌斯：iii. 22. 78

得墨忒耳：ii. 20. 32

地狱之河：iii. 13. 15

俄底浦斯：i. 24. 16

《佛伊尼克》：i. 28. 33

海菲斯徒斯：iv. 8. 21

赫耳墨斯：iii. 1. 38

赫克托尔：ii. 19. 7

赫拉克勒斯/海格利斯：i. 6. 32，36

莱乌斯：iii. 1. 16

梅诺伊库斯：iii. 20. 5

美迪亚：i. 28. 7；iv. 13. 14

命运之神：i. 13. 25

墨涅拉俄斯：ii. 22. 23

帕特罗克鲁斯：iv. 10. 31

潘：iii. 23. 11

珀耳塞福涅：ii. 20. 32

普路托斯：ii. 20. 32

普洛忒西拉俄斯：iv. 10 .31

萨耳珀冬：i. 27. 8

塞壬与海牛：ii. 23. 41

双子星座的传说：ii. 18. 29

忒修斯：ii. 16. 45

铁尔西特斯：ii. 23. 32

《希波里特斯》：i. 28. 33

医神伊斯库拉匹乌斯：ii. 22. 17

医神的梦：ii. 16. 17

动人音乐的传说：iii. 23. 9

二、人物逸事

阿克劳斯：frag. 11

阿里斯第德和伊富奴斯：iv. 9. 6
阿奇戴莫斯：ii. 4. 10
爱帕夫罗迪德：i. 1. 20
艾帕米农达：iii. 22. 78
安娜克萨库斯自断舌头：iii. 24. 71
安提哥奴斯：ii. 13. 14
安提帕特：ii. 19. 2；iii. 2. 13
安提斯泰尼斯：iv. 1. 114
巴托：i. 2. 26
波底卡斯：iii. 24. 70
波勒莫人学：iii. 1. 14
德米特里：i. 26. 22
狄奥多罗斯：ii. 19. 1
狄摩西尼：ii. 23. 44
狄翁：iii. 23. 17
第奥根尼：ii. 13. 24
第奥根尼做间谍：i. 24. 6
法沃利奴斯：frag. 10
菲迪亚斯：i. 6. 23
腓力：ii. 13. 24
福劳卢斯：i. 2. 12
格利乌斯：片段集说明
格拉提拉：ii. 7. 8
海拉尼库斯：ii. 19. 7
黑尔维帝乌斯·普利斯库斯：i. 2. 19
卡修斯：iv. 3. 12
考德拉图斯：iii. 23. 23
克拉底的妻子：iii. 22. 76
克里安特斯：ii. 19. 2
克里尼斯：iii. 2. 15
克里西普：i. 4. 6
克罗伊斯：i. 2. 37；iii. 22. 27
利奥(苏格拉底与三十僭主)：iv. 1. 160
鲁福斯：i. 1. 27
吕西阿斯：iii. 23. 20
马西木斯：iii. 7. 3
米洛：i. 2. 37
拉特拉奴斯：i. 1. 19
莱库古斯：ii. 20. 26；frag. 5
纳索：ii .14. 1
尼禄：i. 1. 19；i. 2. 12
潘拖伊德：ii. 19. 5
皮浪：i. 27. 2
普罗泰哥拉：iii. 5. 17
萨丹纳帕路斯：iii. 22. 30
斯多比的约翰：片段集说明
索福隆纳：iii. 4. 9
泰奥彭波斯：ii. 17. 5
特拉塞：i. 1. 26
特里普托勒姆斯：i. 4. 30
韦斯巴芗：i. 2. 19
希庇亚：iii. 5. 17
希波克拉底：i. 8. 11；ii. 17. 8
伊壁鸠鲁的临终遗言：ii. 23. 21
伊索克拉底：iii. 23. 20
幼发拉特斯：iii. 15. 8
薛西斯：iii. 23. 38
芝诺如何开始学习哲学：i. 17. 11

三、文化风俗

1. 政治

自由城邦的行政长官：iii. 7 标题

罗马的执政官：iv. 1. 6

参战次数与进入元老院资格：ii. 14. 17

文件的签署：i. 19. 28

贝壳放逐法:iii. 13. 18

罚款抵罪的做法：iii. 24. 61

束棒：iv. 1. 57

戴戒指：iv. 1. 38

释奴税：ii. 1. 26

古代的教师、警察:iii. 19. 5

罗马的侦探:iv. 13. 5

车裂：ii. 6. 18

军人的冬训:i. 2. 32

度量单位“两个前臂长”:iii. 2. 10

罗马货币:iv. 5. 17

容积单位 ξέσται:ii. 16. 22

罗马人成年年龄:manual 40

2. 运动保健

纳米恩赛会：iii. 4. 11

波锡奥斯比赛会：iii. 4. 11

地峡运动会：iii. 4. 11

较力运动：iii. 1. 5

练臂器：i. 4. 13；ii. 21. 20

斯巴达人鞭挞年轻人的风俗:i. 2. 2

竖棕榈树：iii. 12. 2

挖沙土:iii. 15. 4

古希腊人球类游戏：ii. 5. 17

涂油、按摩与保健：ii. 12. 19

烧灼术：iii. 22. 73

喝水喝酒的禁忌：iii. 15. 3

治疗疯病之药:ii. 15. 14

古代的皮肤光洁器：iii. 22. 10

亚宝石杯：iii. 9. 21

公共浴室：i. 22. 14

洗澡用具:iv. 11. 12

打猎:ii. 1. 8

给马钉掌：i. 16. 1

3. 宗教

解释秘义的圣师：iii. 21. 13

加利祭司：ii. 20. 17

死后不埋：iv. 7. 31

通过观察动物内脏和飞鸟占卜：ii. 7. 4

罗马人凯旋时如何预防厄运：iii. 24. 85

4. 服饰

衣服上的紫色条带:i. 2. 18

穿紫色衣服:i. 24. 7；iii. 22. 10

议员服:i. 24. 12

骑士服：i. 24. 12

公民服：i. 24. 12

留胡子的风俗：i. 2. 29

哲学家的胡子和破外衣：iii. 1. 24

5. 教育

古代的书籍论行数：iv. 4. 8

古人用蜡版做笔记：iii. 16. 9

古代哲学家们周游世界的传统：i. 4. 22

罗马的读书会：manual 33. 11

6. 风俗

农神节与圣诞节：iv. 1. 58

拍手与祝福：i. 29. 31

罗马人斗鹌鹑：iii. 25. 5

架笼养鸟：iv. 1. 26

中指指人：iii. 2. 11

鞋匠的苹果：iv. 5. 19

羊的胃和性：ii. 9. 4

四、地理名称

阿利基亚：i. 1. 30

爱克巴塔纳：ii. 16. 36

伯拉俄比：iii. 24. 66

迪尔凯：ii. 16. 30

盖塔人：ii. 22. 23

吉亚罗：i. 25. 20

喀罗尼亚：iii. 22. 24

卡西奥普：iii. 7. 3

克诺索斯：iii. 9. 3

罗马的国会山及其祭祀：i. 19. 24

马吉翁：ii. 16. 30

尼科波利斯：iii. 22. 52

苏撒：ii. 16. 36

皮锡奥斯：ii. 20. 27

温泉关：iii. 23. 38

逍遥学派校园 Lyceum：iii. 24. 77

雅典比雷埃夫斯与长堤：iii. 24. 73

五、语言表达

阿多尼斯花园：iv. 8. 36

ἄνθρωπε：i. 1. 23

奥古斯都：i. 19. 26

把痰啐在别人身上：iii. 13. 23

demon：i. 14. 12；ii. 5. 18

冬天跟暴风雨是同一个词：iii. 9. 3

好坏不分：iii. 14. 1

家畜的表达：ii. 10. 2

健康与正确 ὑγιὲς：ii. 15. 2

筋腱与骨头：ii. 8. 29

καναῖδος：i. 5. 10

κολοφῶνα：ii. 14. 19

玛尼斯：iii. 26. 37

宁丧于狮口，勿死于狐爪：ii. 9. 6

praetor 与 pretext 词源考：iv. 1. 57

“人”和“男人”：i. 16. 12

失误与欺骗：iii. 2. 2

天使的词源：iv. 1. 79

吞口水：i. 21. 2

希腊语中的 adolescents：iii. 1. 34

希腊语中的“土老帽儿”：ii. 23. 33

亚得里亚海的得名：ii. 6. 20

羊:i. 23. 8;ii. 9. 4

主 κύριε、先生与女士:i. 29. 48;ii. 7. 9;ii. 15. 15;iii. 22. 38;manual. 40