

## 斯多噶學派的視為己有（*Oikeiōsis*）

丁福寧\*

### 摘要

視為己有（*oikeiōsis*）概念是斯多噶學派倫理學的特色。這一概念在它的泛神物質一元論的本體基礎建立上，宇宙是由神、人和自然世界共同組成的一個完整的神聖實體。神聖理性掌握和管理宇宙整體。物質是唯一真實的。人是由靈魂與身體結構起的有組織的整全個體。視為己有具有發展的歷程。在第一階段，所有具有靈魂的動物，當依照自然生活，將自己自然狀態中所有的視為己有，努力地保存自己。這是來自動物的本能。人在出生之始，如同動物依照本能生活，及至成年，理性方發展出來。在第二階段人的依照自然生活當是依照理性生活。第二階段的視為己有是人當意識和認識到依自身的自然狀態的生活亦即追求至善和渡德行的生活。在第三階段，鑒於所有的人具有相同的理性，同屬於一個人類大家族，*oikeiōsis* 因而具有社會面向，人要將他人的善視為己有。人對他者有責任，要愛人如己。

本論文旨在論證斯多噶學派的視為己有之所以建立在泛神物質一元論，因它反對任何形式的二元論，特別是柏拉圖的二元論；非物質世界和物質世界之間的二元對立，及人的靈魂與身體之間的二元對立，甚至理性與非理性之間的二元對立。斯多噶學派的視為己有概念不僅從宇宙是一整體，且

---

\* 丁福寧，輔仁大學哲學系教授。

投稿：102年3月21日；修訂：102年9月30日；接受刊登：102年9月30日。

2 《國立臺灣大學哲學論評》第四十六期

從人是有組織的整全個體探討人與自己，與他人，與自然世界的關係。這種整全的概念正是柏拉圖否認的。

**關鍵詞：**斯多噶學派、視為己有、整全的個體、至善、自然狀態

## Stoics on *Oikeiōsis*

Paschal Fu-Ning Ting\*

### Abstract

The concept of *oikeiōsis* is the characteristic of Stoic ethics. The ontological foundation of the *oikeiōsis* is based on its pantheistic material monism. The cosmos is constituted by god (gods), humans and natural world as a complete divine substance. The whole cosmos is controlled and directed by the divine logos. For the stoics, matter is the only true reality. Man is joined by soul and body as a structured wholistic self. The *oikeiōsis* is in developing processes. Living in accordance with nature and making all those belong to oneself as one's own is the first stage of *oikeiōsis* at the moment of the birth of all the animals, including humans. At this stage animals attain their *oikeiōsis* by their instincts. At the beginning of its birth, a baby lives in agreement with its nature just as the way animals do. When it grows up, as its reason develops, living in accordance with nature turns out to be living in accordance with reason. The second stage of *oikeiōsis* is then to attain *summum bonum*, leading a virtuous life, since man as rational being is capable of recognizing what his constitution is. Because all men possess the same reason and belong to the same human family, *oikeiōsis* by nature has social dimension. At the third stage, a man should take into account of his fellow's well-being as his own *oikeiōsis*. A man should love the others as he loves himself.

---

\* Professor, Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University.

This paper tries to argue why the Stoics' *oikeiōsis* concept based on its pantheistic material monism. The reason is its objection to any forms of dualism, especially the Platonic dualism; the dualistic opposition between the immaterial and material worlds, that of the psyche and body, and even that of rational and irrational. The Stoics' *oikeiōsis* is not only based on its idea of the wholistic cosmos, but also found on that of the structured wholistic self; i.e. the psychophysical whole and the relations between a human being with itself, with the others, and with the natural world. This kind of wholistic ideas of the cosmos and of humans are what Plato denied.

**Keywords:** Stoics, *oikeiōsis*, holistic self, *summum bonum*, constitution

## 斯多噶學派的視為己有 ( *Oikeiōsis* )

丁福寧

泛希臘時期的物質主義一元論賦予自然宇宙統一解釋的基礎 (a unified account of the material universe)。每一個體 (individual) 是有結構的統一體；由靈魂與身體集合的統一整體。靈魂與身體之間沒有質的不同，靈魂與身體是兩個身體之間的關係。凡能以感官直接接觸的方是真實存在的。靈魂與身體彼此之間有著相互的活動。要有相互活動與被活動的可能當假定彼此有直接的接觸，只有物質是我們可以直接接觸，靈魂不能是非物質的。泛希臘時期的物質主義反對雅典後期柏拉圖開啟的「第二度航程」；超越的理解世界的肯定，及反對亞里斯多德「形質論」肯定的非物質、可理解形式。在泛希臘時期伊彼鳩魯學派之外斯多噶學派亦反對有著非物質、理解世界的存在 (Alesse, 2000: 226-230; Reale, 2004: 321)。所不同的是斯多噶學派為泛神物質一元論；宇宙整體是由神聖理性統一的整體。

從人學或靈魂論的發展而言，泛希臘時期的哲學家關懷靈魂與身體之間的關係及對生命最終目的的關懷。他們共同肯定人由靈魂與身體建構成一個有結構的整全統一體，以及人的存在是有目的的。伊彼鳩魯學派承襲先蘇時期的原子論，所有事物都由相同的原子組合而成。斯多噶學派則承襲赫拉克利圖斯的神聖火與理性 (*logos*) 的思想。它的宇宙觀基本上肯定這世界是完整的統一體 (a unity)，以及宇宙具有的一致性統

一體 (a coherent unity) 可以被認識。斯多噶學派以赫拉克利圖斯的兩個關鍵概念 (key concepts)；*logos* 和自然 (*physis*) 來看這世界。這兩個概念事實上是同一個問題的兩面。這世界是由宇宙 *logos* 亦即神聖理性掌管，它將每一事物轉變為有意義的統一體。人的理性雖有不足，唯人的理性是宇宙理性的一部分。人的行為的最高準則當是從人的理性與自然理性；神聖理性一致為首要前題。

在斯多噶學派的宇宙論中，物理或自然建立在這世界是一個物質統一體 (a material unity)，宇宙是由神聖理性滲透的有生命整體 (a living whole)。這種宇宙論基本上承襲亞理斯多德之前的生機論 (vitalism)，亦即宇宙整體是一有生命的存有，具有靈魂 (ensouled) 和理性，並具有其本身的管理原理 (*hegemonikon*)；神聖火 (White, 2003: 129; Laertius, *LEP*, VII, 139)。宇宙理性；神聖火進到宇宙的每一部分，宇宙整體隸屬於相同嚴謹的因果關聯 (strict causal nexus)。為斯多噶學派，神、人與自然在本體上形成一完整的有機體整體。更明確地說，宇宙包含神、人與自然世界。從某種角度而言，這是種豐富的自然主義 (rich naturalism) (Laertius, *LEP*, VII, 139; White, 2003: 129)。

斯多噶學派旨在提出有關世界如何的完整論述。它要解釋自然事件、人的行為，對實在 (物理學、倫理學和邏輯) 的理解和描述均是為彰顯滲透整個宇宙的神聖理性。斯多噶學派的兩個原理之間的區別事實上是一元論者 (monists) 的主張。齊諾提出：「宇宙是一」(von Arnim, I, 97) 主要為保障宇宙整體的統一性，這是為什麼他們只肯定身體的存在，反對在人的靈魂中有非理性的官能，以及亞理斯多德在天體運動和天體之下領域之間的區別。總言之，斯多噶學派反對任何形式的二元論。在赫拉克利圖斯的思想中，他賦予神聖火宇宙地位 (cosmic status) 和賦予 *logos, nomos*，智者、神聖者的屬性具有的作用無法分開 (Kirk, 1970: 402-403;

Guthrie, 1962: I, 434)。赫拉克利圖斯的 logos 是共同 (*koinos*) 和一個別 (a single) 的神聖律法 (divine law)，所有人的律法 (human law) 孕育自神聖律法 (Heraclitus, *Fragments*, 114)。這是為什麼 Cleanthes 強調自然遵守宙斯 (Zeus)，經由宙斯的運作，*koinos logos* 滲透每一事物。早期斯多噶學派認為對事物的多樣性肯定，會導致對宇宙理性原理，或創造火的結果或轉化 (transformation) 有所阻礙 (Long, 1996: 45-7)。它的泛神物質一元論肯定宇宙是一神聖實體；自然世界、人和神建構為一個完整的神聖實體。在自然世界中的每一事物，每一個人不過是這一個神聖實體的部分。在這種思想中，物理學、倫理學與邏輯息息相關 (Brunschwig, 1985: 216)。<sup>1</sup>對人學和倫理學的探討要從物理學或形上的本體基礎來探討。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 此外，在 P. Hadot (1991: 205-19) 的論文中，依照斯多噶學派將哲學討論 (discours philosophique) 的三種對象：宇宙、人的社會、語言本身在實踐領域中發展為物理學、倫理學和邏輯。P. Hadot 的理論假定在斯多噶學派將哲學本身視為某種練習 (exercices, *askēseis*)。

<sup>2</sup> 斯多噶學派對西方文化傳統的影響深遠，特別是它的倫理學對新柏拉圖主義、基督教倫理學 (Christian ethics)，及文藝復興時期人文主義 (humanism)、自然律 (natural law) 及人權思想等的影響不容忽略。哲學史上的重要哲學家諸如斯比諾莎 (Spinoza) 和康德都受斯多噶學派的啟發。Johansen (1998: 447) 指出，斯多噶學派的物質主義反對柏拉圖「第二度航程」的超越、非物質的世界，但斯多噶學派與柏拉圖主義、新柏拉圖主義有相互的影響。第一手文獻中，斯多噶學派者反對柏拉圖主義的著作：Persaeus, *Against Plato's Law* (Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, VIII, 36); Chrysippus, *On Justice against Plato* (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. by H. von Arnim, III, 157; 288; 313; 455)。新柏拉圖主義者反對斯多噶學派的著作：Plutarch, *DSR, DCNS*。重要的第二手文獻可見：Bonazzi & Helmig (2007) *Platonic Stoicism - Stoic Platonism: The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*; Dillon & Long (1988)。本書探討 50 BC-200 AD 期間由柏拉圖、亞里斯多德、斯多噶學派及懷疑論等哲學思想形成的折衷主義者 (eclectics)，諸如西塞羅、中期柏拉圖主義者、新畢達哥拉斯學派、Plutarch、Sextus Empiricus、Ptolemy 等。本書中有關柏拉圖主義與斯多噶學派之間相互影響的著作有以下兩篇：Donini (1988: 126-44) Watson (1988: 208-33); Miller & Inwood (2003)。本書有多篇論文探討伊彼鳩魯學派、斯多噶學派對近代時期經驗主義者、理性主義者的影響。A.A. Long (2003: 365-92) 亦指出斯多噶學派對基督教思想家諸如 Origen, Tertullian, Clement of Alexandria, and Calcidius 等的著作有相當影響。早期斯多噶學派的著作是經由教父保留下來。早期基督教思想家深受斯多噶學派倫理學影響，但未註明 (Boys-Stones, 2001)。本書探討泛希臘時期從中期柏拉圖主義、新柏拉圖主義 (Neo-and Middle Platonism) 及後亞里斯多德主義 (post-Aristotelianism) 對斯多噶學派的影響，所

鑒於人的理性是自然理性的一部分，人類整體具有相同的理性，斯多噶學派主張人的理性與自然理性當一致，人的最終目的在追求至善，唯人的善不僅在個體自然狀態（constitution）的滿全，且將他人的善視為己有（*oikeiōsis*）。*Oikeiōsis* 這一希臘詞沒有適當的西方語言可以將它豐富的內涵完全表達出，西塞羅在論及 *oikeiosis* 時以拉丁文 *commendatio*（*DF*, III, 16）和 *conciliatio*（*DF*, III, 21）來表達。*Oikeiōsis* 來自動詞 *oikeioō*，它意指“the process of making something one’s own, i.e. acquiring it or adopting it; it also suggests that one feels affection for something...” 依照 B. Inwood，齊諾之所以發展這理論是嘗試將倫理學的基礎以自然主義方式（a naturalistic way）提出。當代學者多將這詞譯為 appropriation，諸如 A.A. Long & D. Sedley, S.G. Pembroke, G. Reydams-Schils 等，B. Inwood & P. Donini 譯為 affiliation。B. Inwood 亦將其譯為 orientation。B. Inwood, P. Gerson 譯為 congeniality。G. Reale 將 *oikeiōsis* 譯為義文的 *appropriazione*, *attrazione*, *conciliatio*。動詞 *oikeioō*，他則稱 *ad appropriasi* 固有存有及保存所有在現實中的，或者 *a conciliasi* 與自己本身。<sup>3</sup>*Oikeiosis* 這一概念是

---

產生出的折衷主義（eclecticism），以及後泛希臘哲學（post-Hellenistic philosophy）與希伯來聖經的接觸形成往後的 Hebraeo-Christian 傳統；C. Gill 指出在羅馬帝國時期（300-400 AD）新柏拉圖主義者與基督宗教思想家採取斯多噶學派的主要概念並融入他們自己的思想體系內（2003: 33-58）。

<sup>3</sup> 中文譯名「視為己有」係請教台大哲學系徐學庸老師。要對這詞有一初步的了解可見：Plutarch, *DSR*, 1038 c: “a perception and apprehension of what is one’s own.” 當代 G.B. Kerferd 從斯多噶學派思想中的個人人格（personal identity）視為來自個人所處的周遭環境（environment）的發展過程，他對動詞 *oikeioō* 的分析值得參考。Kerferd（1972: 180）：“The term *oikeion* is a relatively common Greek word, and the verb *oikeioo* occurs quite a number of times in fifth- and fourth-century writers. First the adjective *oikeios*. This is applied freely both to persons and things. Its primary meaning is “of the same household or family” and so “that which belongs to (or is a member of) the household or *oikia* in question”. In view of this it might seem natural to expect that when something is acquired by a household or when a free person is adopted or a slave is purchased they would all be described as having been made to be *oikeia*, made to belong to the house. In fact it is hard to find a single clear case of such an application of *oikeion* and the reason for this is apparent on reflection. The normal way to become a member of an *oikia* is to be born and brought up in the



斯多噶學派倫理學的獨特理論。<sup>4</sup>依照 R. Sorabji, 希臘詞 *oikeiōsis* 中的 *oik* 包括凡屬於一個人自己的。*Oikos* 意謂自己的家族 (one's own household)。*Oikeiōsis* 指一種歸屬的關係 (a relation of belonging)。從字

family, not to be brought in from outside. Hence the frequent conjunction of *oikeion* with *ζυγγενές* and similar terms.” 此處有來自於自己或屬於自己家族的意義。Striker (1996: 281-297) 在這部分分析 The role of *oikeiōsis* in Stoic ethics。G. Striker 指出斯多噶倫理學的目的是為達到最終的幸福，渡德行的生活是必要的。他並說明 *oikeiōsis* 難以明確地譯出其精髓，但可以解釋為“recognition and appreciation of something as belonging to one.” (1996: 281)。

<sup>4</sup> 有關 *oikeiōsis* 的重要第一手文獻：Cicero, *DF*, III; IV, V; Laetius, *LEP*, VII, 85; Hierocles (1906)。第二手文獻：M. Pohlenz (1940) M. Pohlenz 是當代第一位學者系統地探討 *oikeiōsis*。他指出 *oikeiōsis* 是斯多噶學派倫理學的基礎，如果沒有 *oikeiōsis*，也沒有斯多噶學派倫理學；Pembroke (1971: 114-49); Engberg-Pedersen (1986: 145-84); Engberg-Pedersen (1990)。本書從亞里斯多德背景及斯多噶學派目的概念中的自然角色分析 *oikeiōsis* 概念，並探討相關的倫理思想，諸如 belief, intention, passion, desire, freedom 等；Reydams-Schils (2007: 233-50); 在 1926 年，H. von Arnim 提出不僅 *oikeiōsis*，且整個斯多噶學派的與自然一致的生活 (life according to nature) 思想來自亞里斯多德漫步學派繼承人 Theophrastus。他從 Arius Didymus, Theophrastus 及西塞羅 *De finibus* 卷五得出這結論。唯 C.O. Brink 則認為雖 Theophrastus 將自然科學與倫理學密切結合，這兩種科學的結合是亞里斯多德思想中的原理，但將自然從它的規範意義 (normative meaning) 和生物學的角度與倫理學結合，卻不是 Theophrastus 思想中有的。齊諾的倫理學創見即他開始從自然的生物學立場看人的行為具有的倫理意義。C.O. Brink 依據 R. Stark 指出，與其說斯多噶學派從 Theophrastus 得到 *oikeiōsis* 思想，不如說 Theophrastus 受斯多噶學派的啟發 (1956: 123-45)；S.G. Pembroke 則從 *oikeiōsis* 理論明顯地由生物學觀點到倫理問題，這是亞里斯多德及其學派弟子所不及的。Chrysippus 和 Plutarch 都不厭其煩地強調 *oikeiōsis* 是從出生那一刻開始；Porphyry 未將 *oikeiōsis* 限定在人，當延伸到動物，如此方有真正的正義 (Pembroke, 1971: 133)。從某種角度而言，斯多噶學派物質主義 (自然主義) 一元論立場以人與自然、人與自己，及人與他人的關係探討倫理問題是先哲哲學家未能達到的 (von Arnim, 1926; Stark, 1954 :55)。雖然希臘文 *oikeiōsis* 這詞難以一個適當的當代西方語言翻譯，唯從 *oikeiōsis* 理論要指出人與自然，人與自己及人與他人的關係，都當依照理性與自然的規範與和諧做為一切行為的準則。換言之，從人是自然的一部分及人類家族中的一分子，人除了要意識到人本身自然狀態如何，且與自然與他人和諧相處，將這些對象視為己有。S.G. Pembroke (1971: 114-149) 對希臘文 *oikeiōsis* 一詞的含義有相當清楚的說明。P. 115: “*Oikeiōsis* is a verbal noun, and the verb's immediate neighbour is the adjective *oikeios*, itself derived from the Greek word for house and applied both to persons who were members of the household or had a blood-relationship to its members, and to those connected with it either by ties of marriage or less formally by virtually any kind of favourable association. In the household sphere, *oikeios* also denoted property and so came by a simple extension to cover anything belong to a person in other senses than the strictly economic one. ... The verb *oikeioun*, which is transitive, turns up in various forms in the fifth and fourth centuries B.C. meaning to appropriate goods or, when applied to people, to win them over - the object of official diplomacy as well as of private intrigue.” S.G. Pembroke 針對 *oikeiōsis* 是否如同 H. von Arnim 所言來自亞里斯多德漫步學派繼承人 Theophrastus 有詳盡的分析，他結論非在理論，只有在用詞。(non rerum, sed nominum: 134-135)。

面意義而言，指屬於同一個家族的。而 *sis* 意謂一個過程 (a process)。故 *oikeiōsis* 意謂著將屬於自己的視為自己的過程。<sup>5</sup>E.G. Pembroke (1971: 166) 提醒 *oikeiōsis* 從未以主動意義看屬於自己的，而是從一種關係來看，但非從雙方 (bilateral) 的關係。這詞所表達的主要是種主觀因素 (the subjective factor) — 主體對該關係的意識。<sup>6</sup>斯多噶學派的人學要從神、人與自然世界共同組成一個完整的宇宙來看。在它的人學整全主義 (holism) 中，一方面建構人為靈魂與身體結合的統一整體，正如伊彼鳩魯學派，它排除任何二元論。另一方面，建構人與神、人與自然、人與他人密切相關的宇宙整體整全主義。有關人學的問題，必要從宇宙整體來探討。

在斯多噶學派的泛神物質一元論中，雖然世界中的所有事件都隸屬於一個嚴謹的因果關聯，人可以依照他的意志活動 (act voluntarily)。人的理性與宇宙理性相似，兩者都是由相同的元素 (stuff) 形成。這兩種因素構成斯多噶學派倫理學的基礎。正如為伊彼鳩魯學派，有關的倫理問題，非如同古典哲學體系中某一問題的答覆，而是哲學各部分主要和獨特的目的 (*lo scopo principale e anzi unico di tutte quante le parti della filosofia*) (Reale, 2004; Mattingly, 1939: 274)。人性具有社會性面向 (social dimension)，人除了照顧自己自然狀態的需要，追求個體的最終幸福，人還要將他人的福祉視為自己的責任。斯多噶學派在人學和倫理學上的重要發展，即提出 *oikeiōsis* 理論，亦即「視為己有」的概念。

相對於人可以經驗的感覺物理世界，柏拉圖哲學的貢獻在於指出有一理解的超越世界。存在著兩個全然不同的世界；超越世界是感覺的物

<sup>5</sup> Sorabji (1993: 122) 在本書的第十章探討 *oikeiōsis* and bonding between rational beings. 重點即在於理性存有之間的「關係」是人的倫理生活的基礎。

<sup>6</sup> Stephens (2007: 124) 於論及幸福與自由的關係時探討 *oikeiōsis*，乃因德行是幸福的唯一必要和充分的條件。

質世界的原因。理型屬於超越世界，只有它是真實的。靈魂相似理型，屬於超越世界。靈魂是真正的人本身。身體屬於感覺的物理世界，身體非人的組成因素。不同於柏拉圖的靈魂－身體分立的二元論，斯多噶學派的靈魂－身體的整全主義 (psychophysical holism) 肯定靈魂與身體共同結構起一個完整的人。不同於柏拉圖的兩個分立世界，斯多噶學派的自然主義提出一個世界 (one-world) 理論，在某種程度上近柏拉圖在《第邁奧斯》的一個世界思想。

斯多噶學派的泛神物質一元論否認在我們可以經驗到的自然世界之外，有任何超越、非物質的世界。為斯多噶學派，在宇宙中包含了一切。柏拉圖的二元論；兩個分立的世界及靈魂與身體的二元均未能肯定自然世界的實在性亦未能解釋非物質的靈魂與物質的身體兩者之間的關係，及人在這自然世界中的角色與意義。斯多噶學派的 *oikeiōsis* 理論要反對的即柏拉圖二元論中的人與自然的疏離，這是從廣義而言的自然。更明確地說，它反對柏拉圖靈魂與身體的二元，身體非人的一部分，以及感覺的物質世界與可理解世界的二元分立。靈魂追求的善僅在於其本身的完美，靈魂的善或最終的幸福與整個人、自然整體及人類整體無關。在探討斯多噶倫理學時，要論證 *oikeiōsis* 理論代表著斯多噶泛神物質一元論的宇宙為一完整的整體，人的倫理善非個別靈魂的善，而是完整的人的善，並包含自然世界及對他人的善。有關 *oikeiōsis* 的探討從以下三方面：壹、依照自然生活的本體基礎：自我保存；貳、人的理性意識與認識自身的自然狀態：渡德行的生活；叁、人與他者 *oikeiōsis* 的關係：愛人如己等三方面來探討。期藉如此的探討，可看到斯多噶倫理學的重要理論：肯定自己自然狀態中的一切為自己擁有的，並將他者的善；自然世界與他人的善視為己有。

## 壹、依照自然生活的本體基礎：自我保存

在斯多噶學派的泛神物質一元論中，神聖理性滲透宇宙整體，人的理性原理；*logos* 是管理世界的神聖原理；神聖理性的一部分。神聖理性是宇宙最高的理性，人的 *logos* 不是別的，是在人靈魂內的神聖理性。神聖理性掌管和規範宇宙內的一切事物。人的理性依照自然生活，乃因人是自然的一部分（von Arnim, 1926: 937）。在自然創造的所有事物中，只有人具有理性，它是來自神（自然）的賦予。齊諾和他的追隨者將人與其他存有區別出來，因人的理性分享神聖理性，人與神（自然）的關係是部分與整體（parts and whole）的關係。<sup>7</sup>斯多噶學派與伊彼鳩魯學派共同之處在於共同主張的物質主義靈魂論，唯斯多噶學派賦予人性存有本體的基礎，這是它超越伊彼鳩魯學派的地方。

「依照自然」這一格言為現代人或許模糊和空洞，然而它是斯多噶倫理學的中心思想。為斯多噶學派，「依照自然」具有相當豐富和明確的意義（Stephens, 2007: 123）。在斯多噶學派的思想中，自然（φύσιν）一詞同時指宇宙自然（cosmic nature）及人性自然（human nature）。一方面，物理的「自然」在人的最終倫理原理上具有濃厚的角色。另一方面「自然」代表人的思想和行為的準則（norm）。為斯多噶主義者，正如為柏拉圖和亞里斯多德，「自然」概念中包含目的和準則的意義<sup>8</sup>。正如整個希臘

<sup>7</sup> 斯多噶物理學要從它的整體相關性來看。物理學就其字面意義是有關自然（nature）的探討，鑒於世界是神的實體，神是支持世界和使得它持續生長的自然，物理學是神學（Laertius, *LEP*, VII, 148-49; Long & D. Sedley, 1987: 43 A; B）。相關的思想另見：*Ibid.* (26 A; 63 C 2; E)。

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 123-24. W.D. Stephens 指出在 Epictetus 的著作中，他區別五種意義的自然：“In Epictetus we can distinguish five different meanings of the word ‘*phusis*’: (1) kind, essence, sort (e.g. the ‘nature’ of poverty, exile, or death); (2) the universe seen as an ordered whole (*kosmos*) determined by a principle of structure (*logos*) and law (*nomos*); Nature (capitalized) in this sense Epictetus identifies with god (Zeus); (3) particular nature, the law of nature in the individual

傳統，斯多噶學派倫理學並未將人孤立起來看，僅從人性自然來論證倫理、道德的問題。自然就它是一個整體 (as a whole)，亦即世界理性和照顧的結構 (the rational and providential structure of the world)，它同時是界定人性完美的規範和原理。<sup>9</sup>故斯多噶學派的「自然」意謂一個最高的照顧能力 (a supreme providential power)，這世界的結構和事件彰顯它的正確理性 (right-reasoning)。正因著人性自然是這自然的一部分，斯多噶學派也用同樣的希臘詞 φύσις 特別指人性自然 (human nature)。Chrysippus 就是用 φύσις 來表達「有必要依照 φύσις 生活」。<sup>10</sup>自然一詞就同時指傳統希臘哲學指的自然，或一般所謂的物理世界，另外，也特別指人性自然 (human nature)。明顯的，此處的人性自然並不只是指人類的正常狀況 (the normal condition of mankind)，且包含著依照自然是至善 (*summum bonum*) 的準則和目的。<sup>11</sup>依照斯多噶學派的宇宙論，宇

---

organism as it were localized and particularized, the constitution of an organism (e.g. the 'nature' of a dog, snake, or tree); (4) human nature, which is properly only a special kind of particular nature, in so far as it is common to all members of *Homo sapiens sapiens*; (5) one's unique set of traits as an individual (e.g. Epictetus' 'nature' as a lame ex-slave and gifted teacher)."

<sup>9</sup> 斯多噶學派的人學是從整個靈魂物理 (psychophysical whole) 來看人，一方面從人與自然 (physis) 的關係，一方面從以人為中心 (anthropocentric) 角度看靈魂論和倫理學 (Inwood, 2005b: 682; Gill, 2006: 35)。

<sup>10</sup> Laetius, *LEP*, VII, 85; Sandbach (1994: 3-18)。此處 F.H. Sandbach 探討斯多噶學派倫理學體系時，他首先提出 What is a natural life 這樣的問題，他並註解希臘文 *physis* 一詞的固有意義。Pp. 31-2: "The ambiguity of the Greek word *physis*, translated 'nature', caused much difficulty to ancient thinkers, and it has created trouble for critics and historians of Stoicism. Literally the word means 'growth', then 'the way a thing grows', and by extension 'the way a thing acts and behaves'. By a further extension it came to mean 'the force that causes a thing to act and behave as it does'. For the Stoics this force was something material, a constituent of the body it controls; it was found both in plants and in animals. Each individual animal has its own *physis* or way of growing and behaving, and by this is to be understood the way normal for members of its species. Thus it is part of the *physis* of a man to be able to see and hear. If he is blind or deaf, that is contrary to his *physis*, against his nature. But *physis* also governs the whole world, since that too was believed to be a living being. The *physis* of the world is identical with God, the immanent controlling force, and itself material, it is a 'fire that is an artificer, proceeding methodically to bring things into being'." (31-32)

<sup>11</sup> 斯多噶學派以最高的善是人的最終目的 (*telos*)，為人這是絕對的善，亦即德行。換言之，德行是人的目的。這種倫理學立場不同於伊彼鳩魯學派以愉快為人的最終目的 (Moreau, 1983: 99-122)。B. Inwood (1984: 151-84) 則指出斯多噶學派為反愉快主義 (anti-hedonism)。

宙整體是一有生命的存有，所有有生命存有的類結構 (genetic structure) 都由自然限定。自然同時賦予所有事物達成它們個別的限定目的。鑒於在人性自然中包含理性，人性自然一詞能被適當理解為自然期望人達成的目的 (Long, 1970: 93)。此外，斯多噶學派思想中的自然具有不同的描述和屬性，自然亦被描寫為神、工匠、神聖火。照顧 (providence)、正確理性 (right reason)、定律 (law) 等是自然的屬性。

Chrysippus 在《物理學命題》中宣稱：「沒有其他或更好的方式處理善和惡的事物，德行和幸福等的理論是就自然為一整體及宇宙的管理做為基礎。」(Plutarch, *DSR*, 1035 c; Inwood, 2005b: 675) 這段有關倫理學起點的命題強調自然在其宇宙意義上，是整個照顧、管理宇宙的自然。有關德行的問題就必然要從自然和依照自然來探討 (Plutarch, *DCNS*, 1069 e)。換言之，倫理學建立在物理學或宇宙論基礎上。依照 Stobaeus，齊諾首先將倫理生活的目的簡單地定義為和諧或一致的生活 (living in agreement, living consistently, *homologoumenos zen*) (Stobaeus, *Eclogae*, II, 75.11-76.3)。這意謂著與一個理性 (logos) 和諧一致地生活著 (living in accordance with a single homonious principle)。<sup>12</sup>Cleanthes 認為如此的公式 (formulation) 太簡短，故將它改為與自然一致的生活 (*homologonmenos tei phusei zen*) (Stobaeus, *Eclogae*, II, 75, 11-76, 3)。G. Striker 指出，Diogenes Laertius 記載著齊諾是第一位定義生命的目的是與自然一致的生活 (living in agreement with nature) (Laertius, *LEP*, VII, 87; Striker, 1996: 223-24)。在《論目的》中 Chrysippus 明言：「我們[人]的自然就是宇宙自

<sup>12</sup> G. Striker 將 Stobaeus 用的 *logos* 一詞譯為 principle，原因在於 *logos* 一詞在希臘文中意義很廣，它可指 reason, proposition, argument, principle, language, speech 等，要從這麼豐富的意義中選出一個似乎不易，他因而以 principle 一詞來用。唯若斯多噶學派的 *logos* 一方面指宇宙的 *logos*，另一方面亦指人的 *logos*，人的 *logos* 是宇宙 *logos* 的部分，如此以理性 (reason) 一詞並無不妥 (Striker, 1996: 221-80, especially p. 223)。G. Striker 在這部分探討的主題：Following nature: A study in Stoic ethics.

然的部分，故目的當是依照自然生活，亦即依照自己本身的自然和宇宙的自然，不做任何律法禁止的，也就是正確理性滲透所有事物，……」(Laertius, *LEP*, VII, 87)。此處的自然不僅指宇宙自然且指人性自然。重要的倫理概念也要從人性自然 (the nature of humans) 和有關與人性自然一致的理論找到人的本體基礎。有關倫理問題一方面從自然就其為整體，另一方面從自然就其為人性自然來看。因著人性自然中包含理性，依照自然生活成為倫理、道德的準則 (Aurelius, *Meditations*, IV, 4)。A.A. Long 指出，在說自然是神、工匠，或者說自然的照顧或正確理性，即是說自然建立起普遍價值的規範或原理。就此而言，斯多噶學派的自然首要和主要指規範、評價和倫理原理，雖然它不否認自然可以是一個命題的主詞，它和規範、標準或倫理學沒有什麼關係。<sup>13</sup>為有生命存有的 *oikeiōsis*，依照自然生活首要在於自我保存。動物和人因具有靈魂，在出生之始就具有的內在動力，依照自然生活的本體基礎就在於與宇宙整體的自然一致。換言之，當保存凡屬於自己自然本性的。

西塞羅指出自我保存是有生命存有的基本傾向：

「人們相信……有生命存有一出生即傾向將它自己本身所有的視為己有，它專注於保存自己和為它的固有存有有益的，排除那些使得它遠離固有目的和所有類似的。可以有的事實即那些幼小的，在它們還沒有任何痛苦或喜悅的經驗之前，尋找有助於它們健康的，和遠離那些相反的。這些不會產生，如果它們不愛固有存有及無懼死亡的威脅。此外，不可能有任何活動，若不是因著

<sup>13</sup> Long (1970: 93): "It is clear that 'human nature' here does not mean the normal condition of mankind, but a condition such that living in accordance with it (and with Nature) is the *summum bonum*. Since the genetic structure of all living things is determined by Nature, and Nature designs them to fulfil determinate ends, the term 'human nature' is best understood as a description of the goal which Nature wills men to achieve."

什麼欲望。如果是對自身有意識並受對一己之愛的推動，如此可以演繹出第一個原理每一個存有具有自愛。」(Cicero, *DF*, III, 20)

所有動物在出生之始就具有內在動力，這是與生俱有的自然本能，可以理解為動物的傾向 (disposition)，它直接規範動物的活動。動物保存它的自然狀態 (constitutio) 即是藉由如此的活動。自然狀態本身亦是一種傾向。*Constitutio* 一詞在希臘文是 *sustasis*。Seneca 用 *constitutio* (自然狀態)，西塞羅用 *status*。在 Seneca 用 *constitutio* 時，他依照 Chrysippus 的思想指出：它是靈魂與管理原理 (*hégemonikon*)，及與身體的某種關係。<sup>14</sup>*Oikeiōsis* 的作用如同是在 *constitutio* 和內在動力之間的橋樑。*Constitutio* 是種內向轉向 (inward turning) 或反省 (reflexive) 的關係，

<sup>14</sup> Seneca, *EML*, 121, 10; Long & D. Sedley (1987: 29 F) : “‘Constitution,’ he says, is according to you [the Stoics] the commanding-faculty of the soul disposed in a certain way relative to the body.” B. Inwood (2005: 679) 分析 Chrysippus 和 Cicero 兩位的「自然狀態」概念時，則從靈魂與身體建構為個別的人來看：“The key to this part of Stoic ethics lies in the notion of a person’s ‘constitution’. We have met the notion already in the text of Diogenes Laertius quoted above; it also appears in Cicero’s treatment of this topic (*Fin.* III. 16ff.). In these texts ‘constitution’ seems to refer to the person, the compound of body and soul which constitutes the identifiable individual. It is most natural to think of it as the Stoic counterpart of what we would call the ‘self’. One’s constitution has both general and individual features, but is still one’s own self, the self to whose preservation one is committed from birth on. The notion of a constitution enables the Stoics to articulate the object of one’s primal attachment; to refer to nothing more specific than the self provides no encouragement to analyse what makes it up.”(2005b: 679)» B. Inwood 並詮釋 Seneca 書信 121；人的自然狀態隨著成長改變著；Pembroke (1971: 119-20): “Both Seneca and Hierocles back up their main contentions with a number of highly perceptive, although almost certainly inherited, observations: for Seneca, the efforts of a tortoise to right itself when it has been turned upside down are due not to discomfort, since no actual pain is involved, but simply to the desire to resume its natural state, while Hierocles maintains that the fear of the dark shown by children is due to the removal of external stimuli, without which they are inclined to imagine that their extinction is taking place - a hypothesis which does much to reinforce the general theory of consciousness outlined earlier. Both writers make a good deal out of the spontaneity with which animals put their limbs to the proper use without having to try them out; a fair amount of space is also devoted to animal awareness of the danger constituted by other species, the ‘alienation’ which is here loosely attached to *oikeiosis* as its pendant. Finally, the concept of *constitutio* is elaborated in Seneca with the assertion, probably orthodox, that there is a different one for each age-group and that human beings instantly accept as their own the new constitution which succeeds each transition from one age to the next, together with the physical changes attendant on it.”



且具有一種強烈的情感意含 (strong affective overtones)。內在動力是動物出生時就具有掌管所有因應直接來自外在的影響，無論是對自己有益或威脅的，具有採取活動的能力。Oikeiōsis 解釋何以這些內在動力是以如此的方式與動物的自然狀態有關。Oikeiōsis 說明動物何以如此活動著；亦即基於它自身利益 (self-interest) 保存自己。

人在第一階段的生活一如動物，是以本能的方式回應自己面臨的處境及如何保存自己的自然狀態，亦即以自己獨特的方法自我保護 (self-defence) 並存活下來。在這階段，動物與人的 *oikeiōsis* 與靈魂物理 (psychophysical) 密切地聯繫著。動物所有的作用均以相當高的統一方式傳達相關本能的自我知覺，或自我意識，並由 *hégemonikon* 統合所有的心智過程。<sup>15</sup>故從動物是一個整全的有機體 (a holistic organism)，*oikeiōsis* 的活動來自本能的自我保存活動，這是種與生俱來的自然 (inborned nature)，動物本能地將自己所有的視為己有。自然狀態隨著動物的發展會有不同。當人的理性開始作用，人的自然狀態就與先前還處在非理性動物時的自然狀態不同 (Cicero, *DF*, III, 16)。

Diogenes Laertius 將斯多噶學派 *oikeiōsis* 目的論清楚地提出：

「斯多噶主義者說，動物的首要內在動力 (*hormē*) 是保存自己，因自然從它誕生之初，就讓它屬於它自己，就如同 Chrysippus 在他第一本書《論目的》中說的。他說屬於動物的第一件事 (*proton*

<sup>15</sup> Voelke (1965: 155): "Pour les stoiciens l'âme est une réalité matérielle, un «corps», comprenant huit «parties»: une partie maîtresse ou *hégemonikon*, localisée le plus souvent dans le cœur et jouant le rôle de principe directeur, et sept parties subordonnées ayant leurs organes respectifs (les cinq sens, la parole, la partie génératrice). Il serait faux de considérer ces «parites» comme des entités séparées. Selon Chrysippe, l'âme est en effet un «souffle continu pénétrant tout le corps», et les parties que l'on vient de mentionner sont elles-mêmes des soufflés (*pneumata*). Comme tels, les parties subordonnées eminent sans solution de continuité de l'hégemonikon. L'hégemonikon est notre moi véritable: «c'est de lui que nous disons moi», déclare Chrysippe. Malgré sa nature matérielle, Zénon et Chrysippe l'assimilaient à la pensée (*dianoia*) et furent suivis sur ce point par toute l'École."

*oikeion*) 是自身的狀態 (constitution), 以及對自身狀態的意識。基於自然既不會讓動物疏遠於自己, 自然既然創造每一動物, 不可能既不讓它屬於他者, 也不讓它屬於自己。故可以結論, 自然既然創造了動物, 也讓它與它自己有關係。這是為什麼凡會傷害它的, 都會被排除, 僅尋找屬於 (*oikeia*) 自己的。」(Laertius, *LEP*, VII, 85)

斯多噶學派將內在動力視為其倫理理論的第一個主題 (topic), 內在動力與感覺是動物與生俱有的兩種能力。動物因著這兩種能力對其所處的周遭環境能以動物的生命方式活動。植物沒有這兩種能力, 植物因而有自然 (*physis*), 沒有靈魂。動物活動的首要動機因著對自己自然狀態和作用及與生俱有的意識限定著 (Long & Sedley, 1987: 350-351)。依照內在動力活動 (*kath' hormên kinêsis*) 成為定義動物的靈魂特性之一。對內在動力的反應來自本能, 非來自理性, 這是為什麼斯多噶學派只肯定成人具有道德責任, 因孩童尚未發展出理性, 動物是非理性的, 他們的活動不具道德價值。<sup>16</sup>在第一階段的 *oikeiōsis* 就在於動物將自己與生俱有的視為己有, 努力地自我保存。

C.B. Kerferd 分析斯多噶學派 *oikeiōsis* 理論有兩面, 一是向內觀看 (inward looking), 一是向外觀看 (outward looking)。無論是那一種都從已發生或已做的什麼是種過程或活動, 並導引該事物在過程的終點擁有在過程的起點所沒有的。向內觀看這一面關懷的是從事物所發生或做

<sup>16</sup> B. Inwood (1985: 250-257) 探討 "The Term *Kath' Hormên*". 他指出 *hormên* 這詞是斯多噶學派獨特的行動靈魂論 (psychology of action) 的一部分, 他並分析 *kath' hormên* 在希臘哲學晚期斯多噶學派與非斯多噶學派之間的相互影響。此外, 在本書第三章 The psychology of action 中, B. Inwood 分析 *hormên* 一詞的本性, 他指出將 *hormên* 譯成 impulse, 不僅指本能或在動物內的某種推進的力量 (drive), 他亦指出 Voelke 將 *hormên* 譯為 *tendance* 或 *tendance naturelle*。總之, 某一種內在動力是限定或造成某一行動的心理事件 (psychological event)。從這角度而言, 可以將內在動力描寫為人性行為的意向 (intentionality) (1985: 42-66)。

的與它自己或個人的關係 (in relation to the self or personality) 來看。向外觀看這一面是從在一變化中，自己或個人與外在世界的關係。有關 *oikeiōsis* 的探討就要看在每一案例過程的性質究竟是那一種。此處的案例是屬於第一種，亦即有關自己與自己的關係。此處動詞 *oikeioō* 較精確地說“made it belong in relation to itself”。<sup>17</sup>在過程中不是兩個存有物，動物和屬於它自己的，而是一個，是一個動物對自己的意識：它是它自己。*Oikeiōsis* 的第一階段就是從這個意義來看一動物屬於它自己，肯定屬於自身自然中的。

Diogenes Laertius 將依照自然生活的思想做了總結：

「故目的就是依照自然生活，亦即依據人類的自然與宇宙的自然——不做任何共同規範 (common law) 禁止的，這是滲透所有事物的正確理性，該正確理性等同於宙斯。他是管理所有存在事物的掌管者。無論何時每個人與自然和諧並依照整個宇宙掌管者的意志完成每一件事，這是幸福的德行，並可以渡順遂的生活。」  
(Laertius, *LEP*, VII, 88; Gould, 1971: 163)

明顯的，Diogenes Laertius 將人生命的目的與幸福和德行連繫起來，並將斯多噶學派的倫理學、宇宙論和神學三者之間的重要關係清楚地表達出 (Bett, 2006: 543; Cicero, *DND*, II, 58; Inwood, 1985: 26; Bénatouïl, 2009: 26)。斯多噶學派的泛神物質一元論肯定宇宙是一個整體；人與神與宇宙整體在本體上密切相關。人要能達成生命的目的，人性自然與宇宙自然當符合。這種思想正是反對柏拉圖與亞里斯多德的建立在部分的

<sup>17</sup> 動詞 *oikeioō* 一般譯為“make to belong”，並常被修正為“belong to itself”。G.B. Kerferd 認為以“made it belong in relation to itself”較前兩種翻譯來得精確，以及傳統的“made it belong to itself”。在動詞 *oikeioō* 中，沒有兩個主體 (entities) 動物及其所屬的自己，而是一個主體。動物藉著自己的意識意識到自己；它是它自己。從這意義來說它屬於 (belongs) 自己 (Kerferd, 1972b: 185)。

靈魂論模式 (part-based psychological model) (Gill, 2006: 137)。為他們兩位，人的最終目的的達成，或者如柏拉圖所說的，靈魂脫離身體的束縛，回到它所從出的理解世界 (Plato, *Phaedo*, 79 d)，或者如同亞里斯多德主張的，靈魂的理性達到幸福 (eudaimonism)，理性得以瞻仰神，渡和神一樣的生活 (Aristotle, *DA*, 430 a 18)。相反的，為斯多噶學派人的最終目的的達成是整個人的達成；由靈魂與身體結構起的整體。就此而言，首先將自身自然中所有的視為己有，特別是來自身體的本能所有的自然能力，自我保存即是自愛。

從斯多噶學派的 *oikeiōsis* 理論，依照自然生活意謂著完美地保存和現實出凡屬於固有存有的。換言之，依照每一存有的自然狀態應有的完美生活。唯為人而言，在第二階段的 *oikeiōsis*，依照自然生活 (κατὰ φύσιν) 是依照理性生活，即因理性是人的自然 (φύσιν) 獨特的。*Oikeiōsis* 理論正是要人意識和認識到人是宇宙中的一分子，人的自然分享宇宙自然；神聖理性。人性自然中包含理性。人與自然的關係是部分與整體之間的關係 (Laertius, *LEP*, VII, 39-41)。人的首要作用即是將人的固有自然；神賦予人的理性視為己有，依照理性生活與自然和諧 (Cicero, *DF*, III, 20)。在這情形下，人成為有德行的存有，達到幸福、善的最終目的 (Engberg-Pedersen, 1986: 145)。

## 貳、人的理性意識與認識自身的自然狀態：渡德行的生活

斯多噶學派倫理學的 *oikeiōsis* 理論要求人依照自然生活。不同於非理性動物 (irrational animals) 只有內在動力和感覺，在人的自然中還包含理性。宇宙自然具有理性，人的理性是自然賦予人的禮物。在本體的

階層秩序上，人因而高於所有非理性的存有。人的自然生活，本質上是理性的生活 (Holowchak, 2008: 37; 78-79; Long, 1970: 95)。人的理性能成為完美和幸福的，只有在人的行為與善的關係下方能達到。理性臨在於人的靈魂內，徹底改變人的自然，非僅加上一個與動物靈魂完全分開的、新的和較高的作用。從人性自然與宇宙自然之間有著本體的關聯，為人而言，*oikeiōsis* 原理「依照自然生活」是依照理性生活。理性提昇 (transforms) 人性自然和人的價值。依照理性生活即依照普遍自然的生活 (Stephens, 2007: 130)。斯多噶學派的這種信念 (belief) 與靈魂具統一性的信念密切地聯繫在一起。*Oikeiōsis* 原理，依照理性生活規範人的行為及最終的價值。就人不是單純的有生命存有，而是理性存有，「依照自然生活」當是生活出凡屬於理性存有的，並完美地保存和實現它 (Reale, 2004: 426)。從人是理性存有，人具有意識和認識的能力，人透過對凡屬於自己的有所意識和認識，人得以達到個人的自我同一性 (personal identity)。

斯多噶學派的主要理論是人要發展為自由的倫理存有 (a free moral being)，只有當人意識到他是理性存有 (a rational being)。每個人在他自己 (per se) 是一個體。不同於伊彼鳩魯學派，斯多噶學派肯定德行是唯一的善。人因其為理性動物，人不同於其他存有，人當依照自然 (*physis*) 生活；依照自然的規律生活。依照自然生活是依照理性 (*logos*, *mind*) 生活。依照理性生活是渡德行的生活，如此，方能使人達到善，使人愉快和幸福 (Reale, 2004: 425; Engberg-Pedersen, 1986: 145-147)。人要獲得幸福，達到生命的最終目的，只有在人的活動與神的照顧一致時。道德的善與理性 (*mind*, *logos*) 和自然 (*nature*, *physis*) 密切相關。人的理性 (human mind) 與人性自然 (human nature) 不是完美的 (imperfect)，但可以更完美 (perfectible)。智者依照自然的規律 (regularity) 活動並

與自然和諧。人的首要倫理職責在於體認如何達成人對自身自然狀態、對自然世界及與他人的善關係。<sup>18</sup>人所有的活動都具有目的導向的倫理意義。

*Oikeiōsis* 理論的向內觀看面向探討的是人與自己的關係，人對自己本身探討的起點是人與自己的 *oikeiōsis* 關係，亦即人當認識到（recognize）在自己自然中包含的一切視為己有，所謂的自然狀態（constitutio）。依照斯多噶學派，人成為理性存有，有一發展過程，在發展過程中每一階段的自然狀態不同。<sup>19</sup>人在出生時就如同動物，只有內在動力的作用，在這階段有生命存有的自我保存來自於本能。這即是已分析的第一階段「依照自然生活」的意義，故有機體自我保存自己的自然狀態是就自身為一整全的靈魂—物理的有機體（a psychophysical organisms）。為人而言，則包括了健康、財富、社會福祉和地位（social well-being and status）。第二階段當人發展到成年，理性逐漸開始有其固有作用（proper functions, *kathēkonta*, 或西塞羅的 *officia*）或稱為適當活動（appropriate acts）。在斯多噶學派的思想中，將這種活動定義為具合理正當性（reasonable justification），以及凡是依照自然生活而有的對自身自然狀態的適當活動（an activity appropriate to constitutions that are in accordance with nature）（Laetius, *LEP*, VII, 107）。所有動物從出生開始，

<sup>18</sup> 西塞羅在 *De finibus*, IV 將斯多噶學派的善概念與 *oikeiōsis* 概念聯繫起來。N.P. White (1979: 150) 在本篇論文中主要從西塞羅 *De finibus*, III-V 分析 *oikeiōsis* 的討論。*De finibus*, III 是西塞羅 *De natura deorum*, II。另外他亦在 *De officiis*, *De re publica*, *De legibus*, *Academica* 及 *Tusculae disputationes* 等書從德行、完美、行為規範與和諧等問題探討斯多噶倫理學的基礎。

<sup>19</sup> Cicero, *DF*, III, 20. 西塞羅在論及人的固有活動（proper function, *officium*）基本上從自然的自然狀態來看（natural constitution）。人從誕生之初，歷經孩童、青少年階段及至成年理性發展出來，在每一階段均有不同的自然狀態（constitutio），相對應的 *oikeiōsis* 亦不同。誕生之初的 *oikeiōsis* 在自我保存，這是依照本能的自然生活，及年長至十四歲時，開始依照理性生活，此時期的依照自然生活即依照理性生活。理性是人性自然的一部分，如此當是渡德行的生活。

首要的適當活動是追求自然的善及保存一己的自然狀態。在這階段人和動物一樣都自然地傾向保存自己。當人成年後，人以理性的方式保存自己，人意識到自己的固有存有並認識到在人的自然中包含理性。<sup>20</sup>在前理性自我 (pre-rational self) 階段，人只有動物性的欲望；食物、飲水和舒適等單純的需要。當人的發展過程到了理性階段時，人需要的不再是前理性階段在有機體上的需要，而更在於詮釋自我 (an interpreting self, *prohairesis*)，一個能夠思想、做決定和意向的自我，亦即成為一個審慎明辨的自我。依照理性生活和行事，即在於使得自己，自己的 *prohairesis* 在固有和健康的狀態上，使得自我達到具有倫理德行的生活 (Stephens, 2007: 128-132)。換言之，人成年後藉由思考或謹慎的判斷選擇得以達到自我保存的目的和排除有害的，這是渡理性的生活 (Cicero, *DF*, III, 20; Wright, 1991: 130-131)。

Seneca 肯定動物將其固有的自然狀態視為己有，人的自然狀態則是理性，人愛自己就自己是理性存有：

「你們贊同每一個動物傾向將自己固有的自然狀態 (constitutio) 視為己有。那麼，人的自然狀態是理性本性。故人將自身視為己有不是就自己是動物，而是就自己是理性存有。總之，人愛自己是人類中所獨有的。」(Seneca, *EML*, 121, 14)

從以上可以看到每一存有的自然狀態並非等同，原因就在於不同種類的存有在自然狀態的不同。在 *oikeiōsis* 理論中各種不同的存有要依其自身的自然狀態如何保存自己。

<sup>20</sup> 依照斯多噶學派，在人的理性尚未發展前，內在動力 (impulse) 是人的自然本能。在傳統上，內在動力和理性 (mind, logos) 兩者的對立較斯多噶學派來得更強。斯多噶學派主張人能夠規律化內在動力使之與理性一致。之間在人未能運用理性管理內在動力時，若如此就會產生與宇宙自然的不和諧 (Pembroke, 1971: 117)。

Seneca 將早期斯多噶學派的理論明確地提出：

「什麼是人獨特的自然？理性！當它是正直和完美的，它賦予人完滿的幸福。故若每一事物實現它獨特的善，達到它的自然狀態（*constitutio*）值得讚美。若理性是人獨特的善，當人完美地達到他的目的值得讚美。這種完美的理性可以稱為德行。這不是別的，它是道德的一致性。故只有這種善是在人內的善，只有一種，乃因它是人獨特的善。」（Seneca, *EML*, 76, 9; von Arnim, *SVF*, III, 200）

為人而言，依照自然生活，就是依照理性生活，這是渡德行的生活，因這種生活建立在自然上。依照自然生活之所以是倫理原理，乃因多數人做不到。人的正常狀況（the normal condition）無法與自然一致，這是為什麼斯多噶學派的基本理論每一個自然是善的（Long, 1970: 89）。<sup>21</sup>自然創造所有事物，並賦予它們適當的方法以保存自己，凡與自然一致的都是正確的（Laertius, *LEP*, VII, 89; Engberg-Pedersen, 1986: 147）。從斯多噶學派的泛神物質一元論立場而言，依照自然生活是種道德命令（moral imperative），這是來自自然或神的命令。它要求人依照理性原理（rational principle）生活。換言之，自然為它自己和所有有理性存有制定思想和行為的原理（Engberg-Pedersen, 1986: 101-102）。「整個宇宙是一有生命的存有，具有靈魂和理性，並以 aether 為其統治原理。」（Laertius,

<sup>21</sup> 另外，C. Gill (2006: 128) 對斯多噶學派思想中的善概念及西塞羅的看法有詳細的說明，並指出斯多噶學派整合邏輯、物理學與倫理學。“However, I do not deny that the concept of good in Stoicism in general, and by implication in Cicero’s account, is broader than simply human good, and is, indeed, a trans-categorical idea. But I suggest that this aspect of the concept of good is better understood by reference to the universe. In other words, this aspect of Stoicism reflects what I am calling the ‘rich naturalism’ which is a further shared distinctive feature of Stoic-Epicurean thought, and one that bears directly on their conception of human personality. This discussion thus shows how exploration of aspects of the idea of the structured self can take us to the heart of key ethical as well as psychological questions in Stoicism.”



LEP, VIII, 139) 神聖理性滲透整個宇宙，就如同人的靈魂滲透整個身體 (Laetius, LEP, VIII, 139)。

柏拉圖在論及靈魂的各種形式或作用時，將靈魂區別為三種形式；理性、激情和欲望。只有第一種為理性形式，後兩種為非理性形式，理性當統治非理性形式。斯多噶學派則以 *hégemonikon* 為理性，並將它視為靈魂的統治官能。但斯多噶學派的理性 *hégemonikon* 並不具備柏拉圖的理性在靈魂內的角色，因斯多噶學派不解釋在理性之外有非理性行為 (irrational behavior)。理性是正確的理性 (right reason)。理性、情感 (emotion) 和激情 (passion) 都是統一理性的統治中心；*hégemonikon* 的作用 (Gill, 2006: 75-76)。<sup>22</sup> *Hégeminikon* 為意識的中心 (von Arnim, SVF, II, 605; 634; 1077)。它是靈魂的管理原理。在靈魂內沒有理性與非理性之間的區別，如同柏拉圖主張的，在理性之外，激情和欲望為非理性形式。從靈魂是完整的靈魂，理性、激情和欲望都是統一理性管理中心 (unified rational control-center) 的作用，斯多噶學派的靈魂概念是種靈魂整全主義 (psychological holism) 或靈魂一元論。<sup>23</sup> 還值得注意的即從

<sup>22</sup> Voelke (1965: 169): “En tout état de cause, on sait que Chrysippe entendait par *irrationnel* «désobéissant au logos et qui s’est détourné du logos». Les stoïciens nient la présence dans l’hégémonikon d’un irrationnel considéré comme un élément extérieur au logos, nous dit Plutarque, et appellent cet hégémonikon *irrationnel* «lorsqu’il est entraîné par la démesure de la tendance... à quelque extravagance contraire à la décision de la raison».”

<sup>23</sup> Laetius, LEP VII, 89; Cicero, TD, IV, 29; Gill (2006: 75-6)。從斯多噶學派的德行是人依照自然生活，因人有理性，人的理性與自然理性一致。相反的，惡是種張力，人的整個生活既不與自己本身和諧，亦不與自然一致，理性處在沒有規律和被煽動的狀態中。雖然德行和惡，規範理性與激情 (passion) 是相反的狀態，但它們同樣都是同一個理性管理中心的作用。Plutarch, ML, 446 F. 亞里斯多德反對柏拉圖的 the tripartite soul 概念，他將人的靈魂包含理性靈魂、感覺靈魂與生長靈魂，它們是同一個靈魂的三種官能。故為人而言，人除了有理性職司理解、認識、判斷等作用，尚有如同動物的非理性作用，亦即來自外五官和內四官的作用。所謂的惡是與自然不一致，詳見 Plutarch, DCNS, 1065 b; DSR, 1050 f; Long (1968: 329-343); Kerferd (1972: 177-196)。在本文中作者指出 Pohlenz 在他的著作中肯定齊諾提出在靈魂內有非理性與理性的衝突，齊諾是以某種二元論來看靈魂。Chrysippus 從他個人的靈魂一元論修正靈魂內有所謂的非理性部分。人會有的內在動力是靈魂朝向對象的運動，如沒有理性的

斯多噶學派的靈魂物理整全主義 (psychophysical holism) 而言，人做為一整全有組織的個體，靈魂滲透整個身體，人所有的活動都來自靈魂與身體之間相互活動的結果，藉由 *hégeminikon*，靈魂掌管身體。柏拉圖的靈魂與身體為兩個分立的實體，彼此間互不隸屬各有其固有活動 (Reydams-Schils, 1999: 60-61)。

每個人都具有理性，「依照自然生活」最終是依照理性生活。唯需要了解，在斯多噶學派的人學概念中，人從出生到死亡是在發展過程中，在生命的每一階段中有其特定需要，「自然」因而不同。<sup>24</sup>人在出生時是處在前理性 (pre-rational) 階段，在這階段的自然是自我保存 (self preservation)，人的需要，諸如食物、飲水等是人要活下來當有的基本需要。「依照自然生活」，就是依照在生命的不同階段的自然狀態和需要來看。當人的理性能力發展成熟後，成年人與兒童的自然狀態與需要不同。在人成年後「依照自然生活」方是依照理性生活。因自然本身是理性，人分享自然的理性，人與自然有某種特殊關係。基於這種特殊關係，人的善就在於當審慎地 (deliberately) 服從自然的意志。從某種角度而言，斯多噶學派的人學與倫理學基本理論；依照自然生活無法排除自然的角色。自然賦予人理性思想 (rational thought)，*oikeiōsis* 理論指出人的首要

---

限制，即是一種過度的張力，即所謂的 *pleonasmus*，如此造成人無法與自然一致。

A.J. Voelke (1965: 169) 否認在 *hégemonikon* 中有自外來到 *logos* 的非理性因素，人的靈魂是完整的統一體，只有理性的因素，無非理性的因素。von Arnim, *SVF*, III, 459; 462; R. Joyce (1995: 315-35) 認為早期斯多噶學派不接受柏拉圖的 *the tripartite soul* 概念。他亦指出沒有足夠文獻支持 Chrysippus 主張人的理性與自然有不一致 (*akrasia*) 之處。人處在 *akrasia* 狀態中，只有假定在人自由地知道 (knowingly) 並意向地 (intentionally) 做的行動。

<sup>24</sup> Laertius, *LEP*, VIII, 86; 斯多噶學派肯定本能的存在，諸如自我保存的本能。但無論本能或感覺的行為都不來自與理性不同的身體。因在斯多噶學派的整全的人的概念中，靈魂 (或理性) 與身體的分裂是不可思議的。靈魂有八個官能，因是來自同一個理性力量；*hégemonikon* 既主導著物理感官又主導著認識和理智的過程。如此，它使得斯多噶學派可以模糊知識的標準究竟是在感官或理性這樣的問題，它亦促使斯多噶倫理學成為描述倫理學 (descriptive ethics) 和規範倫理學 (normative ethics)，因理性管理人所有的行為 (Colish, 1990: 28)。

責任是要意識到在人性自然中，理性是來自自然或神。換言之，人當意識到什麼是屬於他自己的 (*oikeia*)，他擁有什麼，在這基礎上人生活，完成他自己，依照自然生活因而是人的理性導引原理 (Mattingly, 1939: 288)。

在斯多噶學派的自然主義中，每一類存有有其固有的來自自然的自然狀態。在有生命的存有中，植物是最低的，動物高於植物，人則高於動物，因人有理性。為人而言依照自然生活就是依照理性生活：

「他們[斯多噶主義者]說自然對植物和動物沒有什麼不同，自然亦掌管植物 (*oikeonomein*)，除了沒有內在動力和感覺。(在人內也有某些和植物相同的)，在動物內多了內在動力。藉著內在動力動物朝向屬於它自己的。某部分的自然藉由內在動力掌管某一類動物；但為另一類，自然賦予這一類動物理性，理性是更為完美的導引。這部分的自然，亦即正確地依照理性生活；因理性來到人內，如同介入內在動力的工匠。這是為什麼，在《論人的本性》中，齊諾是第一位說依照自然生活是目的。依照自然生活和依照德行生活是同一回事。自然導引我們朝向德行。」  
(Laetius, *LEP*, VIII, 86)

此處所揭示的斯多噶學派本體論正是亞里斯多德的 *scala naturae* 概念。<sup>25</sup>不是所有的存有都在同一個本體層次上。<sup>26</sup>在自然的創造中，人是最高的存有，因自然僅賦予人理性。動物有感覺和內在動力的活動，

<sup>25</sup> 斯多噶學派的 *scala naturae* 與亞里斯多德在《論靈魂》中的不同，乃因它未將植物列入有生命的存有，植物只有物理 (*physis*)，沒有靈魂。動物，包括人都有靈魂，人則在靈魂之外，尚具理性。故斯多噶學派只從動物和理性動物來看有生命的存有。亞里斯多德將植物的生長靈魂視為植物之所以有生命的內在原因，低級動物的感覺生命是來自感覺靈魂。人具有理性靈魂，高級靈魂包含低級靈魂，但非相反亦然。為亞里斯多德有機體與無機體之間的不同，因前者具有靈魂，斯多噶學派未從廣義的靈魂為生命的原理來看靈魂，而是從具有感覺和內在動力來看靈魂，這是斯多噶學派之所以未將植物視為具有靈魂的存有的原因 (Long, 1970: 95)。

<sup>26</sup> Inwood (1985: 9-41) 本文從亞里斯多德有關生物學、動物學、《論運動》(*De Motu*)、《論靈魂》等著作中有關靈魂的作用和官能做詳盡的分析。此部分 B. Inwood 是從斯多噶學派中的亞里斯多德背景 (the Aristotelian background) 來探討 (Gill, 2006: 34)。

它有靈魂但沒有理性。<sup>27</sup>人因著理性得以依照自然生活，達到固有的目的，理性能認識並有意識地達到固有的目的，非如同動物在純粹本能的層次。斯多噶倫理學：人依照自然生活是依照理性生活。這種思想正是希臘傳統的思想。*Kata physin = kata logon*.人性自然；人之所以為人的生活是理性的生活。依照理性生活是開啟朝向善的關鍵所在。

在依照自然生活的概念中，最終要有某種秩序（order）的概念。在這概念中，不同的動物是從它們在階層秩序（a hierarchical order）中的排序而論。在人的案例上，理性活動是在階層秩序中最高的，因人的理性分享神；自然的理性，人的理性是宇宙整體中的一部分（Laetius, *LEP*, III, 64; Mattingly, 1939: 288; Pembroke, 1971: 117）。柏拉圖首先提出在宇宙中存有的階層秩序概念，但他從兩個世界的分立來看。亞理斯多德從只有一個物理世界，在本體秩序上，有生命存有高於無生命存有，有生命存有的階層等級之分以靈魂的固有能力的區別，靈魂是有生命存有之所以活著的現實原理。唯人的理性靈魂高於動物的感覺靈魂，及植物的生長靈魂。人在階層秩序中高於動物、植物並高於無機體。有機體高於無機體，因有機體具有靈魂；生命的原理。斯多噶學派則從宇宙是一個完整的整體來看。在這宇宙整體中人分享自然；神的理性，有其特殊角色（Laetius, *LEP*, III, 64; Reydams-Schils, 2007: 225）。在 *scala naturae* 中人高於動物、植物與無機體。動物具有靈魂，是從它能夠在感覺和刺激的基礎上具有活動的能力。斯多噶學派的靈魂概念不同於亞理斯多德及先蘇時期的靈魂為生命原理的能力。植物不具有對感覺和刺激回應的行為能力，斯多噶學派將植物視為僅具自然（*physis*），不具靈魂。靈魂再

---

<sup>27</sup> Aristotle, *EE*, 1161 b 1; Laetius, *LEP*, VII, 129. 動物沒有 *logos*，與人不能相提並論（Pembroke, 1971: 121）。

逐漸的發展出再加上的理性的能力 (Laertius, *LEP*, VII, 86; Origenes, *DP*, III, 1, 2-3; Long, 2005: 564)。

斯多噶學派不同於亞里斯多德的漫步學派就在於它將道德、善和幸福與智慧等同，亦即與正確地用理性等同。<sup>28</sup>為人而言，就人是理性存有，德行意謂依照自然生活，理性將其他事物隸屬在它自己之下，理性不將自己隸屬在任何之下 (Seneca, *EML*, 124, 12)。理性亦不將任何屬於自己的視為在自己之外 (Seneca, *EML*, 124, 23)。理性是人朝向愉快、幸福和德行的起點，它是來自某個能力的禮物 (a gift of a power)，亦即自然賦予人的禮物 (Long, 1970: 95; Rist, 1977: 168; Engberg-Pedersen, 1990: 37)。故人獨特的自然 (*physis*) 是他的理性 (*logos*)，理性就它是每一個人的目的 (*telos*) 和目標 (*scopos*)，正是要實現在人內的理性。當理性完美地實現自己時，可提出所有道德行為的規範。<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Hierocles, *EE*, I, 15-18. 斯多噶學派不同於漫步學派只將道德、善和幸福與智慧等同；亦即理性的正確運用。不同於伊彼鳩魯學派的 Epictetus 認為人唯一能掌握的是印象 (impression) 的正確運用 (Reydams-Schils, 2007: 226; Cicero, *DF*, III, 7, 23)。

<sup>29</sup> Reale (2004: 425) ; Moreau (1983: 99) : “Dans le *De finibus* sont examinées diverses conceptions du souverain bien: celle des Épicuriens, exposée par Torquatus au l. I et discutée au l. II; celle des Stoïciens, exposée par Caton au l. III et discutée au l. IV; au l. V, Cicéron lui-même expose celle des Académiques. Le souverain bien (*summum bonum*) est désigné en grec par le terme de τέλος, qui signifie la fin suprême, celle qui n’est pas recherchée comme un moyen en vue d’une fin ultérieure, celle qui est au contraire un bien absolu, en vure duquel tous les autres ne sont que des moyens. En l’absence d’une telle notion, il est impossible de justifier aucune décision; tout choix réfléchi est exclu, toute délibération est vaine. Aucune théorie morale ne peut se passer de cette notion formelle; mais les écoles se distinguent entre elles par la détermination de son contenu: pour les Épicuriens, le souverain bien, la valeur suprême, c’est le plaisir; pour les Stoïciens, c’est la vertu; pour les Académiques, héritiers de Platon et d’Aristote, c’est la perfection de l’âme, c’est-à-dire, du sujet conscient, de l’agent moral.”; 斯多噶學派承襲蘇格拉底的德行是唯一的善的思想，特別是柏拉圖在 Euthydemus 中的思想 (Gill, 2006: 130-131)。此外即是西塞羅來自蘇格拉底的具結構的自我 (the structured self)。所有人的德行起點 (the starting-points of virtue) 是自己，每個人無論他的出生、教養或社會地位都能得到完整的發展，達到善的最終目的 (Mattingly, 1939: 288)。

人做為理性存有，理性是人首要當視為屬於自己的。人愛自己，不因自己的動物性，而是愛人之所以為人的理性。西塞羅明確地將人的理性視為人的善和道德選擇的基礎：

「因此這個原理是每一事物依照自己的自然獲得屬於自己的，相反的，排除那些違反自己自然的。我稱之為，事物的最初責任（καθῆκον）是在自然中保存自己，維護凡依據自然的，並排除那些相反的。在選擇和排除的階段完成後，接著選擇便與責任同步，接下來選擇持續地進行，終將與自然一致。到最後這一步，善首次展露與被認識到其本性。」（Cicero, *DF*, III, 6, 20）

依照先前分析的，所有動物在出生之初，還沒有任何痛苦或喜悅的經驗之前都有自我保存的本能，尋找有助於自己的，及遠離那些相反的，這些不會產生，如果它們不愛其固有存有，及無懼死亡的威脅。此外，不可能有任何活動，若不是有什麼欲望。如果不是已經具有自我知覺（self-perception），對自己本身有意識，並受自愛的推動。鑒於人除了固有的動物性，理性是人獨特的固有本質，傾向於完滿地擁有自己，保存自己並增進自己原有的，選擇自己喜悅的，及遠離會傷害自己的。故人當持續地現實出理性（Reale, 2004: 429）。

依照斯多噶學派，人就做為有生命存有是在發展的過程中。人出生時就如同動物，依照自然生活是從本能地有自我知覺（self perception）朝自我保存。在這階段有生命存有就自己為靈魂物理的有機體（as psychophysical organisms），保存和維護自己的自然狀態（Long & Sedley, 1987: 58 A (4)）。在第二階段有理性存有的固有作用（*kathēkonta*），或適當的活動（appropriate acts）就在於能理性地追求個體自我保存和維護自己的自然狀態。這種固有作用或適當的活動要有可能，只有當人發展

為成年人，人的活動不再靠本能，而是仰賴理性。<sup>30</sup>第二個階段即是人運用理性選擇或遠離有益或有害於自己的。這一階段是擁有完整的德行 (complete virtue) (Long & Sedley, 1987: 59 D (5))。在西塞羅的思想中，人做為有結構的自我 (a structured self)，所有人無論其與生俱有的特質 (inborn nature)、教養和社會背景，透過德行和理性反省，都能發展到獲得最終幸福的目的。斯多噶學派的基本信念：所有人因其自然，都能以德行做為起點，以及德行是可以教導的。從事實來看，卑賤的人可以轉變為具有德行的善是最明顯的證明。這種立場就是西塞羅強調有關人的發展到了最後階段當是成為有德行的人，這是人的最終目的 (Long & Sedley, 1987: 58; 64; Cicero, *DF*, III, 21)。

*Oikeiōsis* 原理指出無論何種動物從一出生就能知覺屬於自己的自然狀態。這種事實在於說明動物從一開始就以一個具有凝聚性的靈魂物理的有機體作用著。在有機體內，*hégemonikon* 居於管理中心的角色。*Hégemonikon* 為有機體溝通系統的管理中心 (control center)，它遍佈整個身體，它也不斷地被用來描寫有機體之所以是一整全個體的統一角色 (a unifying role)。從人是理性動物，他不停留在如同動物本能地依照自然生活。在人成年後，依照自然生活當是依照理性生活。依照理性的生

---

<sup>30</sup> Cicero, *DF*, III, 20; Gill (2006: 130; 141): “Should we suppose that the transition from childhood to adulthood in human beings is a gradual and piecemeal one or a sharp and radical one? Psychological plausibility, together with the complexity of the notion of ‘reason’ in Stoicism, seems to point towards a gradual transition. But, as Tad Brennan comments (1998: 58 n. 5), much of the evidence indicates belief in a sharp and radical distinction, at age 14, and this goes with some other important, ‘all or nothing’, distinctions in Stoicism, such as that between virtue and vice or between wisdom and folly. Brad Inwood suggests that the Stoics (like modern legislators) were concerned to identify a definite age at which to locate the start of moral responsibility. But I think another factor may be decisive, in this distinction and in others, and one that relates to the holistic approach that is characteristic of the Stoics, as explained shortly (144 below).”; p. 144: “In the same way, and perhaps for analogous reasons, a sharp and radical break is posited between those who are or are not perfectly wise, that is, between those who do or do not progress to the final stage in the developmental schema Cicero describes.”; Brennan (1998: 58).

活是德行，相反理性的生活是惡。德行和惡同樣是這單獨、統一靈魂的管理中心（a single, unified psychological control-center）。為成人，則是由理性形成的（informed）統一管理中心（a unified rational control-center）（Laertius, *LEP*, VII, 94; Long & Sedley, 1987: 53 H; K; M）。人的靈魂可以有的各種作用，諸如理性、情感（emotion）和激情（passion）都是同一個統一的理性管理中心的作用。<sup>31</sup>

從斯多噶學派 *oikeiōsis* 原理中包含的發展概念而言，人向內觀看的 *oikeiōsis* 分成兩階段，第一階段是人與所有動物共同分享的，第二階段限定在成人（理性動物）。人開始脫離第一階段以本能的方式回應保存一己自然狀態的需要，而逐漸不斷地以理性和和諧的方式選擇凡能達到自我保存的事物（Gill, 2006: 77; Cicero, *DF*, III, 20-22）。在第二階段人開始認識到德行，並從德行做為行為的規則與和諧是善的來理解德行。德行是唯一具有內在的價值（intrinsic value）。在這時期明確地達到靈魂的整全主義（psychological holism）。到第二階段，可導引人重新檢視先是以本能的方式對自己自然狀態自然有利的（natural advantages），以及其後在發展的初期階段藉由審慎選擇達到的。

人因著是理性動物，*oikeiōsis* 原理要求人在發展到理性時期時，就不再以本能，而是以理性的思考和選擇完成在自然狀態中所有的（Gill, 2006: 77; Cicero, *DF*, III, 20-22）。依照自然生活為人就必然當進展到依照

<sup>31</sup> A.-J. Voelke (1965: 154-181) 強調斯多噶學派視人為理性存有，並從靈魂與倫理的物質本性來探討人，它是嚴謹的理性一元論者（un strict monism rationaliste）。Chrysippus 發展出靈魂一元論，將靈魂的所有因素（les facteurs psychiques）歸原到純粹理性（au «pur logos»）。至於靈魂中無非理性部分，當理性與自然不一致時，即是 *akrasia*。R. Joyce (1995: 315-35) 分析早期斯多噶學派主張成人的靈魂是統一的，他們沒有將靈魂區別為三部分。整個靈魂是理性的，理性靈魂沒有部分，但包括 8 種官能。J.B. Gould (1971: 132-134; 168-169) 從人的靈魂的管理部分是在心臟內，其他非理性的現象諸如氣憤、激情或情感等都在心臟內，因而結論出在靈魂內只有理性的管理部分，無非理性的部分；von Arnim, *S/F*, II, 888; 890。



理性生活。理性動物的自然生活 (the natural life) 是依照理性的生活。非理性動物的自然生活是依照內在動力。人的理性尚未發展前，所有的自然活動和生活基本上相似非理性動物 (Inwood, 1985: 187)。人的道德進展是從非理性動物達到成年人，人達到理性狀態 (human rational state) (Inwood, 1984: 155)。Diogenes Laertius 在其著作中相當明確地將斯多噶學派的正確和道德的活動 (right and morally fine actions) 都從至善 (*summum bonum*) 來理解 (Laertius, *LEP*, VII, 84)。依照理性的生活可以被視為靈魂管理原理；*hégemonikon* 的傾向和官能來自理性的導引 (Plutarch, *DVM*, 3, 441 c)。更明確地說理性本身是持續、堅定和不動搖的。凡渡德行生活 (living virtuously) 的人，意謂他的行為原理來自於健全和持續的理性官能。A.A. Long 指出，在斯多噶學派用「依照理性生活」這種表達時，旨在指出德行的生活假定在理性的健全 (soundness) 和持續性 (consistency)。在斯多噶學派思想中的德行沒有功利思想。選擇渡德行的生活，是就德行本身 (for its own sake) 的價值 (1970: 95)。

在斯多噶學派的 *oikeiōsis* 原理中，除了從人性自然與宇宙自然之間的關係，個人的 *oikeiōsis* (personal *oikeiōsis*) 還有的一重要面向是社會性的視為己有 (social *oikeiōsis*) 的過程。這是斯多噶學派的泛神物質 (自然主義) 一元論必然有的面向。故需要探討 *oikeiōsis* 向外觀看的面向。

### 叁、人與他者 *oikeiōsis* 的關係：愛人如己

在斯多噶學派的 *oikeiōsis* 思想中，人因著理性，在人成年後，依照自然生活是依照理性生活。人的自然狀態隨著年齡的增長不同。在人一生中的不同階段，有不同的 *oikeiōsis*；從誕生之初依照本能的自我保存

到理性有意識地過德行的生活，追求至善。<sup>32</sup>人就做為宇宙整體中的一部分，且因著理性在自然中具有獨特角色與地位（the privileged role and status），人發現他的完美不僅在於理性的行為，亦發現人的理性、倫理行為具宇宙面向（cosmological perspectives）和社會面向（social dimensions）（Cicero, *DF*, III, 31; Blundel, 1990: 221-242; Striker, 1996: 294）。人當意識到他人亦是理性存有，人類整體具有相同的理性。所有的人都因具有相同的理性，都屬於一個家族。當人開始將他者視為屬於自己的過程，這是種 *oikeiōsis*。斯多噶學派論證這是依照自然生活，且是正確的方式。<sup>33</sup>因此之故，人不僅將自身自然狀態中所有的視為己有，且將他者視為己有，亦即每個人對他者有責任；要愛人如己。首先，人將自己的子女做為自己的 *oikeiōsis* 對象，其次是從人類整體的遠近親疏關係將他者視為己有。

<sup>32</sup> Reydam-Schils (2007: 223) 認為，*Oikeiōsis* 具有歷史性，在人內包含整個生命的過程，因在人生每一階段包含的「自然或自然狀態」不同，*oikeiōsis* 因而不同，具有歷史性的發展歷程。最具關鍵的轉捩點是在前理性（pre-rational）階段到理性來臨（the advent of reason）階段。西塞羅在 *De finibus*, III 的重點不在於指出初期以自我中心（self-centered）的 *oikeiōsis*，和以他者為中心（other-centered or altruistic counterpart）階段之間會有的張力（tension），而在於指出兩個階段基本上都是群體導向（community-oriented）。Blundel (1990: 221) 指出動物和嬰兒誕生之初的 *oikeiōsis* 對象是自己，此時期不僅在於自我保存，且在於維護一己在自然條件下的自然狀態（one's constitution in its natural condition）。人一旦長成後，人的自然是理性的自然，人具有行善能力；具有德行。此時人的 *oikeiōsis* 對象就不再是原初以自我為對象，而是從人與他者的關係來看的 *oikeiōsis*；J. M. Rist (1977: 173) 指出斯多噶學派的 *oikeiōsis* 理論不同於犬儒學派要從約定俗成的關係（conventional ties）和社會約定（the bond of society）中自由出來。反之，斯多噶學派是從自然約定（natural bonds）與約定俗成的約定（conventional bonds）之間的不同來看。*Oikeiōsis* 理論從經驗中可觀察到的人自我保存的本能，以及人對父母的愛，作為支持何以 *oikeiōsis* 是種自然約定。

<sup>33</sup> 在人學史上，斯多噶學派首先肯定人人都具有相同的理性，即使奴隸都具有理性，人類整體屬於一個家族。斯多噶學派開啟自然律（natural law），及人權（human rights）的探討，這是斯多噶學派在哲學史上的貢獻（Sorabji, 2000: 74）。相關的文獻：Horowitz (1974: 3-16)；Bet (2012: 149-170)；Annas (1993: 291-320)。J. Annas 在這部分探討正義。因人具有相同的理性，人人平等，有相同的權利。自然律建立在理性的基礎。自然律的內涵是完美的客觀（perfectly objective）。一政治團體的管理準則當是將自然律應用到實證律（positive law）；Banateanu (2001: 147)：“Les Stoïciens, premiers philosophes des droits de l’homme.... le Stoïcien croit en la valeur absolue de la personne humaine. On ne le répètera jamais assez et on l’oublie trop souvent: le stoïcisme est à l’origine de la notion moderne des “droits de l’homme.”

每個孩童都有潛能發展成為父(母)親，再發展成為一個人 (a human being)，當被賦予以理性，雖不保證能善用理性，無論如何理性是基本要求。人從誕生之初具有對自己的 *oikeiōsis*，隨著年齡的增長自然狀態不同，在每一階段 *oikeiōsis* 不同。在誕生之初的 *oikeiōsis* 是來自本能，及長則是因著理性 (Plutarch, *DSR*, 1038 c)。人的首要作用是依照理性生活。正如已分析的，理性是在人內的神聖原理，它使得人與動物不同。人的次要作用是照顧子女，這兩者相互有關，因所有自然具有的秩序都是來自神聖原理，它滲透整個宇宙 (Laertius, *LEP*, VII, 135-142)。自然在不同層次以不同方式顯示自己，從純粹物質事物、動物到具有理性的人。對他者的 *oikeiōsis* 是正義的基礎。更重要的在於自然既然要求父母有生育子女的責任，對子女的福祉的照顧是依照自然生活的一部分，或更明確的說是自然要求人的 (Cicero, *DF*, III, 62)。

Marcus Aurelius 指出神創造人是有理由的，他創造人是為了某些責任。就如如一棵無花菓樹的作用是為了做一棵無花菓樹該做的。一隻狗的作用是為了做一隻狗該做的，一隻蜜蜂的作用是為了做一隻蜜蜂該做的。同樣的，人的作用是為了做人該做的，亦即實現神創造人要人完成的作用 (Aurelius, *Meditations*, VIII, 19-20; X, 8)。依照斯多噶學派，人的首要作用是成為理性的。要發現人的次要作用，人只要運用理性能力就可找到。我們會發現人要與他人一起生活，與他人間的相互活動是為了彼此的福祉。Marcus Aurelius 又指出，「人性非常相似蜜蜂，一隻蜜蜂不能獨自活。當孤立起來，它會死亡。」 (Aurelius, *Lectures*, 14, 3) 同伴 (fellowship) 是神創造我們的目的，故一個人要能完整地實現人的作用就同時是理性的和社會性的 (both rational and social) (Aurelius, *Meditations*, V, 16; VI, 44; Irvine, 2009: 111-37)。人要完成自己的社會責任，人要關懷人類整體。

依照 *oikeiōsis* 一詞是從與自己或與他者的關係來看，將凡屬於自己或他者的視為己有。*Oikeiōsis* 具有社會性意含。此一社會性意含基本上建立在斯多噶學派的宇宙整體為一完整的有機體理論，所有存在的都是這整個宇宙自然的部分。人若離群獨居（solitude），人遠離（alien, *allotriion*）他者。*Allotriosis*（疏離）來自 *allotriion*。<sup>34</sup> Seneca 指出，人的理性完美是依照自然就它是一整體（nature as a whole）（Seneca, *EML*, 124, 14-15）。從普遍人性的層次，一個人對另一個人是神聖的（*homo sacra res homini*）。如果一個人要為自己而活，亦當為自己的近人而活<sup>35</sup>。此處 Seneca 將朋友和普遍人性（universal humanity）之間的關係聯繫起來。當人的自愛適當地建構起來時，同時具有社會責任的面向（Seneca, *EML*, 48, 2-4）。依照斯多噶學派的思想，每個人生來就屬於一個社會，成為一個社會的公民。他有責任以很有德行的方式履行他所處社會的公民角色。就做為人性存有，每一個體要達到他固有的善正是他為他者的善該做的。每個公民都是社會的一分子，故個體有責任朝整體的福祉行事。我們需要在一個社會中生活，沒有人能離群獨居。對他者的關懷與照顧要從對自己家庭的成員、朋友延伸到整個人類大家庭。一個健康的靈魂，在將他者視為屬於自己時，對他者的關懷就同時是對自己的關懷。正如已分析的，斯多噶學派的宇宙整體是一個神聖實體，每一個體都是這整體的一部分，人在這世界中的處境亦當從一個整全、有機整體（a holistic, organic whole）的角度來看整個人類大家庭。依照 Epictetus，人

<sup>34</sup> J. Annas (1993: 262-63) 從個人善的生活與他者善的生活息息相關探討 *oikeiōsis*。人不僅有對一己的自我關懷（self-concern）的需要，且有對他者關懷（other-concern）的需要。相對於 *oikeiōsis* 來自動詞 *oikeion* 具有相近（akin to）或凡屬於你或在你那邊（what belong to you or is on your side），對他者的關懷是每一個人的責任。*Oikeion* 與另一個動詞 *allotriion*（alien, not belonging）意義正好相反。*Allotriion* 延伸出 *allotriosis*，亦即 alienation（疏離）。斯多噶學派的泛神物質主義一元論強調宇宙是一整體，所有存在的都是這整體的一部分，彼此之間無法疏離（Inwood, 2005b: 681）。

<sup>35</sup> Seneca, *EML*, 95, 33: “*homo sacra res hominis* (a human being is sacred to a human being).”

若疏離自己所處的社會，人不再是一個人 (no longer be human)。人在一社會中的角色是神賦予的 (Stephens, 2007: 131-134, 140; Sorabji, 2000: 174; Sorabji, 1993: 122-123) 西塞羅明確地指出：

「關心同胞的福祉並為社會服務是你的責任。你是在這種條件下被帶到世界。這是你有責任服從和追隨的與生俱來的原理。你的福祉當是群體的福祉，以及相反的，群體的福祉同樣是你的福祉。」<sup>36</sup>

西塞羅指出：

---

<sup>36</sup> Cicero, *DF*, III, 52. 西塞羅將人的倫理完整發展過程以三個密切關聯的階段來說明，第一階段是所有動物自我保存一己自然狀態的本能及些許的自我意識。第二階段是人特有的理性發展，在這階段，人追求善，並以正確的方式擁有德行或過德行的生活。第三階段是人將對自己的關懷延伸到自己家屬、親屬及整個人類大家庭，並為人類大家庭的福祉努力。Gill (1995: 332-333); White (1979: 312-314); Brennan (2005: 154-168). 此部分探討 *Oikeiōsis* and Others 的關係。Reydams-Schils (2005: 55): “According to the Stoics, as we have seen, animals and human children (in their prerational phase) are each born with a benevolent self-awareness that triggers the impulse to reach for what is necessary to their self-preservation, the so-called dynamic of ‘appropriation.’ For human beings, however, appropriation evolves over time, as Seneca tell us: ‘Each period of life has its own constitution, one for the baby, and another for the boy. (<another for the youth,> and another for the old man. They are all related appropriately to that constitution in which they exist.’ (*Ep.* 121. 14-15, trans. Long & Sedley, LS 57 B). *Oikeiōsis* then, always has a history and in human beings changes in the course of their lives, because their ‘nature’ evolves. A child activates the prerational type of *oikeiōsis* (D.L. 7. 85.). But in full-grown adults ‘reason intervenes as the craftsman of impulse’ (D.L. 7. 85-86.), and so, in contrast to a child, an adult human being has subsumed the prerational type of *oikeiōsis* under the reason type. The most important transition in a human being’s development is that from the prerational phase to the advent of reason.”; B. Inwood (1984: 151-84) 強調人的道德進展是從非理性動物 (non-rational animals) 到理性的人。換言之，從非理性動物進展到理性人的狀態 (human rational state)。在人成年後，從出生之始就有的自我知覺會更清晰。依照 G.B. Kerferd，在斯多噶學派的道德進展的概念中，知覺有著重要的角色，從出生對自己的身體、各肢體的知覺，人意識到自己，及凡屬於自己的。其後對外在世界的知覺同時是對世界的部分及自己部分的知覺。最終是知覺到人類整體共同分享的自然 (a shared nature)，亦即自然。故在斯多噶學派的 cosmic city 中，包括人與自己的關係，及人與他人的關係，且不只有人類整體，還包含神；Kerferd (1972: 196): “‘The resulting cosmic city,’ in the final product of the process of *oikeiōsis* beyond which that process can be carried no further.”

「他們[斯多噶主義者]認為最重要的在於理解自然讓父母擁有對子女的愛。這是我們共同期望能達到的人類整體成為一個普遍家族，從身體的形狀和肢體就可以清楚看到。如此讓我們明白繁殖是自然擁有的原理。自然會不一致，若期望繁衍子孫，但不關懷子孫應該被愛。我們甚至可以觀察到動物的自然能力，它們努力地孕育和養育幼小者，我們似乎在聆聽自然的真正聲音。明顯的，我們很自然地遠離痛苦，故我們應該明瞭自然本身趨使我們愛我們所生出的。跟著而來的就是在人與人之間相互的吸引是自然的事情。……斯多噶主義者主張神聖意志掌管著世界。這世界如同神與人共同分享治理的一個城邦和一個國家，我們每一個人都是世界的一分子。因此之故，我們寧要共同的福祉勝於個人的。……我們亦因著自然的趨使，渴望儘可能地為更多人謀福利。……Chrysippus 明確地提出每一件事都是為了人和神創造的，但這些（權利，right）是為了群體和社會。……此外，鑒於人的受造是為了保護和保存他的同胞，一位智者參與國家的管理是與自然一致，這些都是為了能以自然的方式生活，例如迎娶一位妻子，讓她生育子女。」（Cicero, *DF*, III, 62-68）

西塞羅將人與他人之間的關係，及對他者的責任從所有人都擁有相同的理性本性來看。人類整體、自然與神共同建構宇宙。<sup>37</sup>Hierocles 從人與自己，及對他人責任的遠近親疏關係說明人應將他者視為已有：

<sup>37</sup> G. Verbeke (1970: 12-14) 指出，斯多噶學派思想中的宇宙整體是一個有機體整體（an organic unity）的思想是它與柏拉圖、亞里斯多德不同的地方，但近赫拉克利圖斯。P. 13: “Within the framework of Greek thought, the Stoic view on the organic unity of all things represented something new. Plato had thought that sensible reality depends on or participates in the transcendent forms but that there is no organic coherence between the two realms. Aristotle saw the whole world as striving toward the supreme act: Although there is some unity in the Aristotelian cosmos, it is not

「我們每個人是整個被許多圈圈 (circles) 所包圍，某些較小，其他的較大，依照它們之間的不同和不等的關係在後的包含在先的。人的第一個和最接近的圈圈為一個中心環繞，亦即自己的理性。在這一圈圈內包含身體和任何因著身體原故的事項，它實際上是最小的圈圈，幾乎接觸到中心本身。其次，第二個是從中心出來，但涵蓋第一個圈圈，在這裏包含父母、兄弟、妻子和子女。在第三個圈圈內有叔伯、叔伯母、祖父母、甥姪、甥姪女和堂兄弟姊妹等，再下一個圈圈內包含其他親屬，隨後的圈圈是本地居民，再就是同胞種族圈圈，再其次是其他市民，和以同樣方式鄰近城邦的市民圈圈，和自己城邦同胞的圈圈。」(Stobaeus, *Eclogae*, IV, 671, 7 ff)

西塞羅和 Hierocles 在論及人與他人的 *oikeiōsis* 關係時，就是從 *oikeiōsis* 朝向他者的面向來論。朝向他者的 *oikeiōsis* 和朝向自己的 *oikeiōsis* 從不會相匹對 (never match *oikeiōsis* to oneself)。朝向他者的面向即是前述向外觀看面向。第三階段的 *oikeiōsis* 對象是從人對他者的關懷為主。對自己的 *oikeiōsis* 是自然的和非理性的 (irrational)，然而朝向他者的 *oikeiōsis* 雖亦是自然的，但必然包含理性 (logos) (Pembroke, 1971: 128; Laertius, *LEP*, VIII, 96)。朝向他者是從自己的家庭逐漸擴展出去。為 Hierocles，人身為動物不是獨居 (solitary) 而是群居 (*synagelastikon*)。這是為什麼人生活在城邦中，每個人都是城邦的一員，因此可以與他人發展出友誼，與他人猶如弟兄姊妹的關係 (White, 2002: 314)。依照 S.G. Pembroke，群居 *synagelastikon* 指稱永久 (permanent) 和本能的傾向

---

the unity of a living organism. Among previous philosophers it is Heraclitus who came closest to the Stoic viewpoint.”

(tendency)，但在 Hierocles 之前，沒有任何作者用這字來稱人 (human beings)，雖然亞理斯多德曾用來描寫某些其他動物 (Aristotle, *HA*, 610 b 1)。依照 Hierocles，人的群居傾向基本上來自他的生活或教養是在一個家庭中 (Pembroke, 1971: 128)。Epictetus 指出，人類 (human) 的組成單純地在於人與人彼此之間自然地懷有好意 (naturally well-disposed to one another) (Epictetus, *Dissertationes*, III, 24, 11)。

西塞羅在 *De finibus* 指出兩種不同的 *oikeiōsis*。我們不僅首要地將自己自然狀態中擁有的視為己有，且將他人自然中所有的懷有好意 (well-disposed)。自然的旨意讓人的身體能夠繁殖，自然不可能不保障子女得到父母的愛，父母當愛自己的子女。從動物身上能觀察到它們如何繁殖幼小和養育幼小。<sup>38</sup>故在人與人之間的 *oikeiōsis*，沒有人可以讓自己與他者有疏離的可能：從人之所以為人的本性這一可能完全被排除。人有雙重責任，人生來就具有自我保存的責任，同時人生來就具有保存他者的責任。正如 Chrysippus 所說的人在出生的剎那，人對自己及對自己肢體所有的，對自己子女所有的懷有好意 (well-disposed)。<sup>39</sup>Plutarch 亦指出斯多噶學派將對自己子女的愛做為正義的起點。<sup>40</sup>

<sup>38</sup> 依照亞理斯多德所有有生命的都渴望不朽，植物和動物藉著繁殖達到種 (species) 的不朽，雖個體必然死亡 (Aristotle, *DA*, 415 a 26-27)。

<sup>39</sup> Blundel (1990: 221-222) 認為，動物的自我保存是就它本身如何 (propter se)，非就什麼立即直接的好處。就人是理性存有，為人而言，人自然地能夠意識到掌管宇宙的理性或自然。對他者的 *oikeiōsis* 為個人的自我保存是必要的，乃因人非自足的 (non-self-sufficient); Obbink (1999: 178-95) 指出，在斯多噶學派的思想中，宇宙被視為智者居住的城邦 (*polis*)。所謂的智者是能夠以理性生活，擁有德行者。人就他的社會性本性需要透過群居將一己自然狀態中擁有的實現出來；Plutarch, *DSR*, 1038 b；西塞羅對智者的定義，*DF*, III, 21: “summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum.” 依照西塞羅，智者是理想的人，藉著對宇宙結構及管理它的秩序與規範的認識，他能理解到什麼為所有人都是有價值的。西塞羅亦從斯多噶學派的泛神物質一元論立場肯定，沒有人能對什麼是善和惡做正確的判斷，除非能夠知道自然及神的生活的整個計畫，及認識到人的自然是否符合宇宙自然 (*DF*, III, 73; White, 2002: 312-333)。

<sup>40</sup> Plutarch, *DAP*, 495 b. Plutarch 指出父母對子女的 *oikeiōsis* 不是從本能，若如此，既不完整也



值得注意的即 Hierocles 將個人對自己的責任做為整個 *oikeiōsis* 最中心的圈圈。在這圈圈內，理性是居於中心的地位。他將人的身體及身體的需要做為人將自身自然中所有的視為自己 *oikeiōsis* 的對象，然後將個人身體上的需要視為在一己之外他者需要的基礎，這些他者與個人有自然的聯繫 (natural ties) 和責任，因此將一己的利益與他者的利益之間的鴻溝接通。這種社會性的 *oikeiōsis* 本體基礎假定在每一個體都非自足 (non-self-sufficient)，以及每一個體為本質的社會性動物 (intrinsically social animals) (Blundel, 1990: 222)。換言之，每一存有的社會性基礎在於宇宙是一個整體，每一個都是這整體的一部分。最明顯的例子是嬰兒對父母的需要和愛。嬰兒自我保存的本能需仰賴父母提供它的 *oikeiōsis*，亦即身體上的需要。不同於子女對父母的愛，自然的父母之愛不直接以父母身體的健在 (physical survival) 來說明。唯因對他者的 *oikeiōsis* 是人就其為社會性動物自然的一部分。人愛他者，與他者的 *oikeiōsis* 是就他者本身 (for its own sake)，就如同對其他事物的愛符合一己的自然，不是只在它的效益 (utility) 上。故即使是智者；完美、有德行和理性的人，都要結婚和生育子女，乃因這種行為符合理性和社會性動物的自然，且對所有人具友愛和親近之情，並享受與其他智者真正善的友誼。人對待朋友正如對待自己一樣，簡言之，愛人如己 (Laetius, *LEP*, VII, 124; Butler, *Sermons*, I, 9; Long, 2003: 385-387; Annas, 1993: 285)。嚴格而言，友誼 (friendship) 只存在於智者和善者之間。<sup>41</sup>為斯多噶學派，道德、德行、友誼和善是密切地聯繫在一起 (Fraisse, 1974: 355)。

---

不適合作為正義的基礎。Idem, Porphyry 認為齊諾的追隨者讓 *oikeiōsis* 成為正義的起點 (Porphyry, *DAB*, III, 19; Rist, 1977: 161-174; Inwood, 1984: 179)。

<sup>41</sup> Stobaeus, 2, 73, 17-20. Arius Didymus 將友誼與榮譽、善意 (goodwill) 包含在善之內，且在某種方式下與其他事物有關；Laetius, *LEP*, VII, 124. 為智者，一個朋友就他本身是值得交，以及擁有許多朋友是件好事；Cicero, *DO*, III, 5, 21. 西塞羅指出，人若為一己之私，犧牲他

愛人如己更根本的本體基礎來自於自然的創造能力。在這世界中，自然藉著它創造的各種事物的自然顯示自己（Laertius, *LEP*, VII, 87-89）。在我們說自然本身渴望繁殖即是在說我們自然地渴望繁殖。神聖的宇宙自然本身是所有事物有生命和生成的創造者（the living and generative creator）、父親和工匠（δημιουργός）。每一個別的自然都是這一宇宙自然的部分（ἀπόσπασμα）且同時是由它產生出。<sup>42</sup>正如在受精卵接合的剎那，父母將自己靈魂中的一部分傳給子女，每個人的靈魂是神聖普遍世界靈魂的片斷。<sup>43</sup>自然喜愛並關懷每一個它創造的，所有它創造的，都是它的一部分，它賦予人對自己 *oikeiōsis* 的關懷，它不可能不是如此（Laertius, *LEP*, VII, 85）。這正是 Seneca 說的，「自然養育它的後裔，不會將它們趕走。」<sup>44</sup>宇宙自然本身顯示給我們，它喜愛和照顧它產生的，為宇宙這種喜愛和照顧同時是自然的和理性的。<sup>45</sup>*Oikeiōsis* 的社會性面向即在於指出人對他者；人類整體不論遠近親疏具有責任，人將他者視為己有。*Oikeiōsis* 的最高峰是愛人如己。

---

者，將會破壞共同的生活和社會。凡未依照自然生活，即未依照人的社會（human society）生活。

<sup>42</sup> Laertius, *LEP*, VII, 87; M.D. Boeri 從宇宙自然是一個整體，人的自然是它的一部分，提出宇宙倫理學概念，因人的生活指向宇宙。人的倫理與宇宙息息相關。Boeri (2009: 175): “To put it roughly, in Epictetus and Marcus Aurelius philosophy begins by pointing out the basic problem of the relationship between human being and the universe, and reaches an ethical affirmation where the reference of the human life to the cosmos is crucial. This kind of Stoicism traces the course of cosmic events back to a ‘cosmic will’ with ethical aims, and claims that human beings must be subordinated to the cosmic will, of which they are a part. What I want to argue here is that both Epictetus and Marcus Aurelius, when speaking of the role of cosmic nature for ethics, are following a doctrine already present in and advanced by the older Stoics.”

<sup>43</sup> Laertius, *LEP*, VII, 143.

<sup>44</sup> Seneca, *EML*, 121, 18; von Arnim, *SVF*, II, 1027; 在斯多噶學派的泛神物質主義一元論中，將宇宙的創造力量描寫為 φύσις 或 θεός，或者甚至命運（fate）或照顧（providence）（Lapidge, 1973: 254）。

<sup>45</sup> Cicero, *DF*, III, 62; Reydams-Schils 32 (2007: 227) ; White (1979: 150)。斯多噶學派的善概念與 *oikeiōsis* 理論密切相關。

## 肆、結論

從斯多噶學派的泛神物質一元論立場，自然包含神、人與物理自然，*oikeiōsis* 理論從動物對自身的自我知覺，理性動物；人知覺到自己的理性本性，並知覺到他者和自己具有相同的理性本性。*Oikeiōsis* 的對象當包括人類整體，最終肯定到自然、人和神是一體的，宇宙整體是一個統一體 (Bréhier, 1911: 14)。*Oikeiōsis* 理論的本體基礎在於它的絕對一元論中，人的倫理、道德、德行從人意識到自己的理性本性，且同時意識到他者和人自己本身有相同的理性。在人內的理性來自宇宙自然；神聖理性。斯多噶學派嘗試將倫理學和靈魂論奠立在物理學上 (Long, 1970: 87)。柏拉圖的二元論將世界分為兩個，理型所存在的可理解世界方是真正的，物理學或自然正是他否認的。他的靈魂論僅肯定靈魂為人的形上原理，感覺世界中的身體為人追求的至善；生命的最終目的沒有任何作用或意義。斯多噶學派的泛神物質一元論旨在反對任何形式的二元論，特別是柏拉圖的理型論肯定非物質、可理解世界中的理型方是感覺世界物質事物的真正原因。人的靈魂與身體分別屬於兩個不同的世界，彼此之間沒有本體的結構關係，是兩個分開、自立的實體。為斯多噶學派，只有物質是真實的。宇宙整體是由神、人與自然組成的有機整體，神的理性滲透整個宇宙，它管理和統一整個宇宙。人是由靈魂與身體共同組成為一個有結構的整全個體。人的理性來自神的理性；理性是神的片斷。人是整個自然中的部分。依照自然生活是依照整體宇宙自然的規律生活。*Oikeiōsis* 理論建立在泛神物質一元論的基礎。在宇宙自然中，每一事物有其固有的自然狀態，依照自然生活因而彼此不同。在動物誕生之初，動物的 *oikeiōsis* 對象是本能地朝自我保存，人在孩童時期與動物一

樣。人的自然狀態隨著年齡的增長有所不同，*oikeiōsis* 的對象隨之不同，原因在於 *oikeiōsis* 有著發展的過程，具有歷史性的面向。

在人成年後，人的理性方逐漸發展出來，人的依照自然生活轉變為依照理性生活。因著理性，人意識到人的目的當是追求德行，渡善的生活。從人的理性本性而言，人同時是社會性的，人對他者有責任。*Oikeiōsis* 具有歷史性和社會性面向，因著所有的人都具有理性，有相同的人性，人當將他者視為己有，將他者的福祉視為自己的責任。斯多噶學派肯定只有物質是真實的，以及對自然的重視，並從宇宙整體為一個統一體，正是反對柏拉圖的二元論中所無法肯定的物理世界，包括人的身體的價值與真實性。

鑒於人的理性本性，人具有達到善的能力。當理性發展出來，人自然地會意識到他與掌管宇宙的宇宙理性或自然有相似處，並意識到與自然一致的生活是人可以有的崇高活動。人在理性階段，人評價理性和德行高於原初的 *oikeiōsis* 對象。人從動物層次的自我保存本能，進展到理性的自我意識，人因其理性當渡德行的生活，以達到至善。最後體認到人類整體因具有相同的理性，要共同生活在人的社會中，人要愛人如己。斯多噶學派倫理學 *oikeiōsis* 的發展過程正是建立在它的泛神物質一元論的本體基礎上。在人內沒有柏拉圖的物質與身體的二分，人的身體是自然的一部分，宇宙亦無可理解世界與物質世界的二分。在理性之外沒有非理性的，自然包含一切，依照自然生活當肯定自然中的一切。

## 參考文獻

- Alesse, Francesca (2000). *La stoa e la tradizione socratica*. Napoli: Bibliopolis.
- Annas, Julia (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Aurelius, Marcus. *Lectures*.
- (1994). *Meditations*. ed. and trans. A.S.L. Farguharson. (2 vols.) Oxford: Oxford Univ. Press.
- Banateanu, A. (2001). *La théorie Stoïcienne de l'amitié: Essai de reconstruction*. Fribourg: P. Téqui.
- Barnes, Jonathan (ed.) (1984). *Aristotle: The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton Univ. Press. *De anima (DA)*, *Eudemean Ethics (EE)*, *History of Animals (HA)*.
- Bett, Richard (2009). "Stoic Ethics." Mary Louise Gill & Pierre Pellegrin (eds.). *A Companion to Ancient Philosophy*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- (2012). "Did the Stoics Invent Human Rights." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. suppl. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Bénatouïl, Thomas (2009). "How Industrious can Zeus be?: The Extent and Objects of Divine Activity in Stoicism." Ricardo Salles (ed.). *God & Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Blundel, Mary Whitlock (1990). "Parental Nature and Stoic Oikeiōsis." *Ancient Philosophy*, 10: 221-242.
- Boeri, Marcelo D. (2009). "Does Cosmic Nature Matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics." Ricardo Salles (ed.). *God & Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford Univ. Press.

- Bonazzi, Mauro & Christoph Helmig (eds.) (2007). *Platonic Stoicism - Stoic Platonism: The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*. Leuven: Leuven Univ. Press.
- Boys-Stones, G.R. (2001). *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Brennan, Tad (1998). "The Old Stoic Analysis of the Emotions." J. Sihvola & Troles Engberg-Pedersen (eds.). *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht: Kluwer.
- (2005). *The Stoic Life: Emotions, Duties, & Fate*. Oxford: Clarendon Press.
- Bréhier, Émile (1911). "La cosmologie stocienne: A la fin du paganisme." *Revue de l'histoire des religions*, 64: 1-20.
- Brink, C.O. (1956). "Oikeiōsis and Oikeiotes: Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory." *Phronesis*, 1: 123-145.
- Brunschwig, Jacques (1985). "Stoic Metaphysics." *The Cambridge Companion to the Stoics*. to the Stoics. Brad Inwood (ed.). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Butler, J. (1986). *Dissertations on the Nature of Virtue*. W.E. Gladstone (ed.).
- Chrysippus (1968). *On Justice against Plato*. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. H. von Arnim, III (ed.). Stuttgart: Teubner.
- Cicero, *De finibus (DF)*, *De natura deorum (DND)*, *De officiis (DO)*, *Tusculanae disputationes (TD)*.
- Colish, Marcia L. (1990). *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, Stoicism in Classical Latin Literature*. Leiden: Brill.
- Dillon, J.M. & A.A. Long. (eds.) (1988). *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: Univ. of California Press.

- Donini, Pierluigi (1988). "Science and Metaphysics: Platonism, Aristotelianism, and Stoicism in Plutarch's *On the Face in the Moon*." J.M. Dillon & A.A. Long (eds.). *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Engberg-Pedersen, Troels (1986). "Discovering the Good: Oikeiōsis and Kathēkonta in Stoic Ethics." Malcolm Schofield & Gisela Striker (eds.). *The Norms of Nature*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- (1990). *The Stoic Theory of Oikeiōsis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*. Aarhus: Aarhus Univ. Press.
- Epictetus. *Dissertationes*.
- Fraisse, J.-C. (1974). *Philia: La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin.
- Gill, Christopher (1995). *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Oxford: Clarendon Press.
- (2003). "The School in the Roman Imperial Period." Brad Inwood (ed.). *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- (2006). *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Gould, Josiah B. (1971). *The Philosophy of Chrysippus*. Leiden: Brill.
- Guthrie, W.K.C. (1962). *A History of Greek Philosophy*. vol. I. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Hadot, Pierre (1991). "Philosophie, discours philosophique, et divisions de la philosophie chez les stoiciens." *Revue Internationale de Philosophie*, 178: 205-219.
- Heraclitus, *Fragments*.

- Hierocles (1906). *Ethische Elementarlehre (EE)*. H. von Arnim (ed.). (4 vols.) Stuttgart: Teubner.
- Holowchak, M. Andrew (2008). *The Stoics: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.
- Horowitz, Maryanne Cline (1974). "The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes." *Journal of the History of Ideas*, XXV: 3-16.
- Inwood, Brad (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press.
- (1984). "Hierocles: Theory and Argument in the Second Century AD." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* II. Oxford: Oxford Univ. Press.
- (2005). "Stoic Ethics." Keimpe Algra et al. (eds.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Irvine, William B. (2009). *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Johansen, Karsten Friis (1998). *A History of Ancient Philosophy: From the Beginnings to Augustine*. London: Routledge.
- Joyce, Richard (1995). "Early Stoicism and *Akrasia*." *Phronesis*, 40: 315-335.
- Kerferd, G.B., M.A. (1972a). "The Origin of Evil in Stoic Thought." *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 55: 177-196.
- (1972b). "The Search for Personal Identity." *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 55: 177-196.
- Kirk, G.S. (1970). *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Laertius, Diogenes (1925). *Lives of Eminent Philosophers (LEP)*. (2 vols.) Trans. R.D. Hicks. Massachusetts: Harvard Univ. Press.



- Lapidge, Michael (1973). “ἀρχαί and στοιχεῖα: A Problem in Stoic Cosmology.” *Phronesis*, 18: 240-278.
- Long, A.A. (1968). “The Stoic Concept of Evil.” *The Philosophical Quarterly*, 18: 329-343.
- (1970). “The Logical Basis of Stoic Ethics.” *The Proceedings of the Aristotelian Society for the Systematic Study of Philosophy*, 71: 87-95.
- (1996). *Stoic Studies*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- (2003). “Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler.” Brad Inwood (ed.). *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- (2005). “Stoic Psychology.” Keimpe Algra et al. (eds.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Long, A.A. & D. Sedley (1987). *The Hellenistic Philosophers*. vol. 1 Translation of the Principal Sources, with Philosophical Commentary. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Mattingly, J.R. (1939). “Early Stoicism and the Problem of its Systematic Form.” *The Philosophical Review*, 48: 273-295.
- Miller, John & Brad Inwood (eds.) (2003). *Hellenistic and Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Moreau, Paul (1983). “La place Des *officia* dans l'éthique stocienne.” *Revue de Philosophie Ancienne*, 1: 99-122.
- Obbink, Dirk (1999). “The Stoic Sage in the Cosmic City.” Katerina Ierodiakonou (ed.). *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Origenes (1936). *De principiis (DP)*. G.W. Butterworth, trans. and commentary. London: Clarendon.

- Pembroke, E.G. (1971). "Oikeiōsis." A.A. Long (ed.). *Problems in Stoicism*. London: The Athlone Press.
- Persaeus (1925). *Against Plato's Law (APL)* (Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, VIII, 36).
- Plato (1997). *Phaedo. The Complete Works of Plato* (ed.) John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Plutarch (1672-1675). *De amore prolis (DAP)*, *De Communibus notitiis adversus Stoicos (DCNS)*, *De Stoicorum repugantiis (DSR)*, *De virtute morali (DVM)*, *Moralia (ML)*. (ed.) Amatorius, *de Pythiae oraculis, de Socratis daemio*. Maximus Planudes Struggart : Teubner.
- Pohlenz, M. (1940). *Grundfragen der Stoischen Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Porphyry. *De abstinentia (DAB)*.
- Reale, Giovanni (2004). *Storia della filosofia greca e romana: Cinismo, epicureismo e stoicismo*. (vol. 5) Milano: Vita e Pensiero.
- Reydams-Schils, Gretchen (1999). *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*. Turnhout: Brepols.
- (2005). *The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.
- (2007). "Human Bonding and Oikeiōsis in Roman Stoicism." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXII: 223-250.
- Rist, J.M. (1977). "Zeno and Stoic Consistency." *Phronesis*, 22: 161-174.
- Sandbach, F.H. (1994). *The Stoics*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- Seneca (1917-20). *Epistulae morales ad Lucilium (EML)*. Tr. Richard M. Gummere. 2 vols. Loeb Classical Library. Works of Seneca 4-5.

- Sorabji, Richard (1993). *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. London: Duckworth.
- (2000). *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Stark, R. (1954). *Aristotelesstudien. Zetemata*, vol. VIII. Munich: Beck.
- Stephens, William D. (2007). *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*. Norfolk: Continuum.
- Stobaeus, *Eclogae*.
- Striker, Gisela (1996). *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Verbeke, Gerard (1970). "Ethics and Logic in Stocism." Margaret J. Osler (ed.). *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Voelke, André-Jean (1965). "L'unité de l'âme humaine dans l'ancien stoicism." *Studia Philosophica*, 25: 154-181.
- Von Arnim, H. (1926). *Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik, Sitzungsberichte der Vienna Academy*.
- (ed.). (1968). *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*. (4 vols.) Stuttgart: Teubner.
- Watson, G. (1988). "Discovering the Imagination: Platonists and Stocis on *Phantasia*." *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. J.M. Dillon & A.A. Long (eds.). Berkeley: Univ. of California Press.
- White, Michael J. (2003). "Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)." Brad Inwood (ed.). *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

White, Nicholas P. (1979). "The Basis of Stoic Ethics." *Harvard Studies in Classical Philology*, 83: 143-178.

White, Nicholas (2002). *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford: Clarendon Press.

Wright, M.R. (ed.) (1991). *Cicero: On Stoic Good and Evil. De Finibus 3 and Paradoxa Stoicorum, with introduction, translation and Commentary*. Warminster: Aris and Philipps.