

作为生活方式的怀疑论 何以可能？*

——基于皮浪派和中期学园派的理解

崔延强

【摘要】皮浪派和中期学园派所坚持和捍卫的古典怀疑论不仅是一种去逻各斯中心主义的批判活动，更是一种试图通过这种批判活动而保持存疑、达致宁静的生活方式。怀疑是一种治疗术，它通过祛除附加在人们心灵上的虚幻观念，切断知识与幸福的“天然”联系，给人们例示一种无独断信念烦扰的生活何以可能。它是一种解构性的、非体系化的哲学，不预设任何自己的观点。它是生活世界的经验、常识、习惯和传统的守护者，表达出一种明显的自然主义倾向。

【关键词】怀疑论 独断论 存疑 生活方式 自然主义

【作者简介】崔延强，哲学博士，西南大学副校长、教授、博士生导师。

【中图分类号】B502.33 **【文献标识码】**A

【文章编号】2097-1125 (2023) 03-0005-26

一、两种怀疑论传统

在西方哲学史上大致有两种怀疑论传统。一种是以怀疑为手段破解人心制造幻象的机理，扫除束缚人心的虚假观念和独断信念，寻求支撑知识大厦的可靠基础的思想传统，也即休谟所说的“先行于一切研究和哲学的怀疑主义”。^①这种传统是知识建构形态的，怀疑不过是借以获取确凿知

* 本文系教育部哲学社会科学研究后期资助重大项目“希腊怀疑论经典《反逻辑学家》译注”(22JHQ002)的阶段性成果。

① [英]休谟：《人类理解研究》，关文运译，商务印书馆1957年版，第132页。

识、实现哲学革命的工具。在这种意义上，苏格拉底、培根、笛卡尔、巴克莱、康德、胡塞尔以及逻辑实证主义者等均可归于这类传统。无论是苏格拉底为接生真理之子所进行的辩证法的操练（gymnastikon），还是培根对阻碍新知识产生的“四假象”的破除，笛卡尔为寻找知识的“阿基米德支点”所使用的普遍怀疑，巴克莱对人心制造普遍观念幻象的“抽象”能力所做的批判，以及康德为给道德信仰留出地盘而对传统理性概念的颠覆，抑或是胡塞尔对形而上学的“搁置”（epochē），逻辑实证主义者拒斥形而上学的“划界”，这一切都是为构建他们心目中的真知识，如所谓“新工具”、“新科学”、“本质的科学”以及“作为未来科学的形而上学”所做的准备。在他们那里，怀疑是检验知识合法性的唯一手段。用康德的话说：

怀疑论者是独断的理性诡辩家的管教员，旨在对知性和理性本身做出一种有益的批判……因此，尽管就其自身来看怀疑的做法对于理性问题来说是不能令人满意的，但它却是预备性的，以便提醒理性要小心行事，并且它指向这样一种彻底的手段，该手段能够保障理性的合法的所有物。^①

在这种意义上，哲学史就是一部怀疑与反怀疑的批判史。我们发现，在哲学的进程中几乎每一次转型和革命，哲学家都是基于怀疑、克服怀疑，从而宣称一个新思想时代的到来的。他们无不坚信，自己有能力结束哲学上的混乱，用真理代替意见，开辟某种全新的道路。然而，这些哲学批判与革命都预设了某些实在性的或争论性的论题为真，即做出关于外部实在的设定，用一种独断论去代替另一种独断论。从怀疑走向独断是所有知识建构形态的怀疑论的宿命。例如，笛卡尔《第一哲学沉思集》一书的公开目的是“挫败”怀疑论，他在回答第二组反驳时声称，自己很久以前看过几本学院成员和怀疑论者撰写的有关这个话题的著作，当再次食用这盘不新鲜的剩菜时感到恶心。^②但他还是兴致勃勃地为享用这盘残羹冷炙辩护：这些怀疑论的证明使他相信心灵比物体更容易被认识。他的怀疑论及其解决的意义在于把信念的合理性问题和处理相冲突的观念问题转化为确定性问题，这个问题又在于发现心灵的本性，而心灵的本性在于自我意识，即我在怀疑、我在思想、我在感觉本身是清楚明白的，进而找到自认为不可动摇的“我”。从“我”的心里有不属于自己的物理属性的观念和无限完

① [德] 康德：《纯粹理性批判》，韩林合译，商务印书馆2022年版，第809页。

② 参见[法] 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，商务印书馆1986年版，第134页。
注意本句中的“学院成员”（Academics）是指1635年路易十三成立的“法兰西学院”的成员，并非柏拉图学园派成员。

满的观念推出心外有物和上帝存在，构筑起近代哲学所谓的外部世界问题（the problem of the external world）。因此知识建构形态的怀疑论旨在探讨人心能否透过“观念的面纱”（veil of ideas）、跨越心物之间的鸿沟认识外部世界。

另一种怀疑论传统是特殊意义上的，即只做解构不做建构、只做批判不做判断，不以回答外部实在为己任，不以知识论为中心，而以针对既有哲学观点、命题、体系的批判本身为目的的思想传统。这种传统是“解构性的”、“寄生性的”（parasitic）和“治疗性的”。这种怀疑论的古典形态有两大脉络。一个是以“皮浪主义”为标签的怀疑论运动，它兴起于公元前3世纪，历时500余年。皮浪（Pyrrho，公元前360—前270年）是运动的发起者，提蒙（Timon，公元前320—前230年）是倡导者，经埃奈西德穆（Aenesidemus，公元1世纪）和阿格里帕（Agrippa，公元1—2世纪）所谓“新一代”怀疑论者的复兴，至塞克斯都·恩披里柯（Sextus Empiricus，公元2—3世纪）形成一套系统严整的规训方式，塞克斯都成为皮浪主义的集大成者。另一个脉络是以第二代和第三代即中期学园派领袖阿尔克西劳（Arcesilaus，公元前316—前241年）和卡尔内亚德（Carneades，公元前214—前129年）为代表，以鼓噪“回到苏格拉底”而自居的思想运动，该运动终结于公元1世纪第五代学园派领袖，即宣称重返老学园的安提奥库（Antiochus，约公元前130—前68年）。两大派系虽有分殊，甚至皮浪主义者把学园派怀疑论者视为否定的独断论者，认为他们挂着柏拉图的头，摇着皮浪的尾，身子却是辩证法家第奥多罗（Diodorus）的，是十足的柏拉图主义者，（*PH*. 1. 234）^①但它们对独断哲学所采取的辩难方法以及把怀疑论作为一种去知识化的生活方式的精神实质是一致的，同属古典怀疑论。这种古典形态的怀疑论具有以下三个关键特征。

首先，从对象来看，怀疑论所质疑和批判的不是现象或显明之物，而是独断论所谈论的非显明之物（*adēlon*），即独断论对外部实在做出的种种解释和论证。怀疑论使用的“现象”（*phainomenon*）一词，既指感觉对象和思想对象所直接呈现的一种印象或表象（*phantasis*），也指自然本能、习惯、教化和技艺等生活世界的经验（*empeiria*）和常识（*prolēpsis*）。怀疑论者认为这些东西属于显明之物，不是怀疑的对象，他们会自觉不自觉地给予“赞同”（*sugkatathesin*）。怀疑论不涉足外部实在问题，不回答“是”什么，或

^① 引文根据 R. G. Bury, *Sextus Empiricus, Vol. 1: Outlines of Pyrrhonism* (= *Pyrroneioi Hypotiposeis*), Loeb Classical Library (London: William Heinemann Ltd., 1933) 中的希腊语原文译出；参见 [古希腊] 塞克斯都·恩披里柯：《皮浪学说概要》，崔延强译注，商务印书馆 2019 年版；希腊语文本以下简称为 *PH*。

“不是”什么，而是以独断论的解释为解构对象，“寄生”于其文本之中，作为一种异己的对立面瓦解其意义、中和其力量，避免预设自己的任何答案，只提出“反题”（antiresia）或辩难（aporia），给独断论命题开出“药方”，使正题与反题在可信或不可信方面达致等效。显然，怀疑论具有文本学意义的（contextual）、反体系的（anti-systematic）和非原理的（non-doctrinal）特征。^①因此，它没有自己的认识论，它所使用的“现象”不是一个认识论概念；如果有什么认识论观点，也是从独断论那里“借来的”。^②怀疑论“反体系”的思想特质在回答怀疑论者是否拥有体系（airesis^③）这一问题时表述得相当清楚。塞克斯都说：

如果有人声称“体系”依赖于一系列彼此之间以及同现象之间具有融贯性或一致性的信念，并把信念说成是对某种非显明之物的认同，那么我们说怀疑论者没有体系。如果有人说“体系”是某种基于现象、遵循一系列论证（logōi）得到的规训（agōgē），而这些论证表明过一种正当生活何以可能（这里“正当”一词不能仅从“德性”上，而应从更为宽泛的意义上理解），^④并能驱使人们达致存疑，那么我们说怀疑论者拥有体系。因为我们遵循一系列论证，这些论证基于现象，为我们指明一种与自己城邦的习俗、法律、规训和私人情感相契合的生活。（PH. 1. 16 - 17）

可见，怀疑论正是因为不涉足非显明之物，不预设自己的观点，不以一种体系代替另一种体系，才能持续不断地维系自己的批判活动，才能每每保持存疑，过一种跟随现象、与生活规训相契合的生活。理论体系批判的目的并非在于创建另一种理论体系，而在于祛除所有理论体系的遮蔽，呈现生活世界的显明之域。因此，怀疑论既不宜称已经发现真理，也不断言真理是不可把握的，而是不断地究问（zēteō）和辩难（aporeō），保持与独断论永久对话。（PH. 1. 1）塞克斯都进一步表明：

对事物持续不断地研究同那些不知道事物在本性上究竟是什么的人并非不相容（anakolouthon），只与那些自认为已经正确认识事物本性的

① 参见 Michael Williams, Scepticism without Theory, *The Review of Metaphysics*, Vol. 41 (3), 1988, p. 588.

② 参见 David R. Hiley, The Deep Challenge of Pyrrhonian Scepticism, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 25 (2), 1987, p. 194.

③ airesis 一词常被理解为“学派”“学校”“原则”等，笔者认为根据文本译作“体系”更为恰当。

④ 这里表明怀疑论者对行为是否“正当”的判定理据并非依赖于“德性”这种独断论所虚构的非显明的东西，而取决于是否与法律、习俗、规训等显明之物一致。所以，怀疑论不是生活与行动的弃绝者，而是日常生活世界的守护者。

人相排斥，因为对于后者正像他们所认为的那样，研究已达终点（epi peras），而对于前者所有研究赖以建立的出发点（akmē），即尚未发现结果的认识依然存在。（*PH.* 2. 11）

无独有偶，这也正是罗蒂心目中“教化哲学”（edifying philosophy）所具备的思想特质。他认为教化哲学的目的在于“维持谈话继续进行，而不是发现客观真理”，在于抗拒那些“系统哲学家”企图以一种特殊条件下所描述的真理观取代所有其他描述，与所有描述达成普遍可公度性（universal commensuration）的方案从而结束谈话。因此，“教化哲学家同意拉辛的选择：无限地追求真理、而非‘全部真理’”，“把保持谈话继续下去看作哲学的充分的目的，把智慧看作是维持谈话的能力”。^①

其次，从方法来看，怀疑论把针对独断论各种观点所建立的反驳归结为“论式”（tropos），即论证的范型或形式，换言之，也就是作为治疗术的怀疑论给独断论开出的药方，其作用在于根治独断论的鲁莽与自负，祛除附加在人们心灵上的独断信念。怀疑论者先后凝练了针对一般性命题的十大论式、五大论式和两大论式，以及针对特殊命题，比如原因论的八大论式。这些论式以三条规则为基础，它们不是怀疑论所持有的观点，也不是亚里士多德的三段论和辩证法家、斯多亚派的命题逻辑，而是基于人类思维能力的清楚明白的经验事实。这三条规则也正是拒绝把自己装扮成真理的发现者、揭露哲学家自我欺瞒、维持谈话能力的“元规则”（meta-rule）。

第一条：证明一个无限系列是不可能的。（*PH.* 2. 78, 85, 124）

第二条：试图通过成问题的东西确定成问题的东西是荒谬的。（*PH.* 1. 90；*M.* 7. 266）^②

第三条：相矛盾的命题不可能同时为真。

第一条表明，如果一个命题要被证明为真，则必须首先具备为真的标准；而这个标准如要为真，就必须首先被证明；而这个标准要被证明，就必然需要另一个为真的标准。如此往复，必将导致循环推理（eis diallelon）和无穷后退（eis apeiron），但证明一个无限系列是不可能的，因此不得不保持存疑。第二条表明，独断论如果要避免循环推理和无穷后退，就必须找到一个论证的出发点；而这个出发点实质上也是未经证明或不可证明的假设

① 参见 [美] 理查·罗蒂：《哲学和自然之镜》，李幼蒸译，三联书店 1987 年版，第 328 ~ 329 页。

② 引文根据 R. G. Bury, *Sextus Empiricus, Vol. 2: Against the Logicians* (= *Adversus Mathematicos*), Loeb Classical Library (London: William Heinemann Ltd., 1935) 中的希腊语原文译出，该书以下简称为 *M.*

(hupolēpsis)。因此，其证明本身不过是借助有待研究的问题证明有待研究的问题，或把成问题的东西直接设定为当然的前提（to zētoumenon sunarpazō），这是荒谬的，因而不得不保持存疑。第三条是不矛盾律，但所有哲学命题都无法满足这条要求，因为对于任何一个命题来说都可以找到一个与之对立的等效命题，即对立的命题在逻辑上无法证明为真或为假。因为对立的任何一方都不是判断双方分歧的标准，第三方也不可能是判断的标准，所以哲学命题在逻辑上是不可证明的（anapodeiktos）。怀疑论者用这些规则和论式对几乎所有独断论的主要命题进行诘难。换句话说，任何命题都可以被纳入其中进行反驳，怀疑论表现出明显的心智规训（diagogē）的特征。

最后，从动机和目的来看，怀疑论不仅是一种心智批判的规训方式，更是一种试图通过这种去逻各斯中心主义的批判活动而每每保持存疑（epochē）、达致宁静（ataraxia）的生活方式（agōgē）。它把这种批判活动本身所带来的心灵愉悦视为生活的最高幸福，给人们例示一种跟随现象、基于本能、遵循习惯、承袭技艺、不受任何独断哲学烦扰的生活方式何以可能。我们看到，怀疑论对独断论做出的“元规则”意义上的批判，以及在生活世界中对理性和知识的放逐、对知识与幸福的天然关系的切断，埋下了反智主义（anti-intellectualism）、自然主义和保守主义的种子，并在近代早期，随着塞克斯都的著作的发现、翻译和传播，在意大利和法国人文主义者以及17世纪的休谟那里生根发芽，演绎为一种传统。甚至有学者认为，在后期维特根斯坦的思想、罗蒂的“教化”哲学、福柯和德里达的后现代主义理论中，这种传统仍然生生不息，它们是皮浪主义在当下的深刻挑战。^① 还有学者认为，古代之后，唯一真正的怀疑论是皮浪主义，蒙台涅、休谟和维特根斯坦则是这一传统的代表。^② 但我们也应看到，作为一种生活方式的怀疑论，即试图通过心智批判活动以期达致宁静与幸福的生活目的这种怀疑论，是希腊化时代所独有的，并未构成近代以来自称或被称为“新皮浪主义”或“后皮浪主义”凡此种种怀疑论哲学的目的。如果在蒙台涅那里，怀疑论的目的在于试图借用皮浪主义摧毁人类理性的自负，使人自认无知，匍匐于虔信主义的脚下，那么在休谟那里，其怀疑论的目的则是铲除关于外部实在、因果关系和自我同一性的证明的理性根基，构筑一套自然主义的信念体系。因此，蒙台涅鼓噪的“无知”和休谟构建的非理性的“信念”是另

① 参见 David R. Hiley, The Deep Challenge of Pyrrhonian Scepticism, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 25 (2), 1987, pp. 185 - 213。

② 参见 Walter Sinnott-Armstrong, ed., *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 4。

一种解释世界的哲学，而不是去哲学化的生活方式。作为生活方式的怀疑论只属于古代世界。

二、存疑是通向宁静与幸福之路

早期教父哲学家优西比乌斯（Eusebius，约公元 260—340 年）在其《福音的准备》（*Praeparatio Evangelica*）一书中引述了亚里士多科勒斯（Aristocles，公元 1 世纪）关于怀疑论的 30 行文字。^①《福音的准备》开篇这样写道：

万事之前必须就我们自己的认识进行检视（*diaskepsasthai*），因为如果我们本性上一无所知，那就没有进一步研究（*skopein*）其他东西的必要了。

古人当中就有一些说过这种话的人，他们曾受到亚里士多德的批判。埃利斯的皮浪力主这种说法，但没有留下任何书面文字，而他的学生提蒙声称，凡是想要幸福的人（*ton mellonta eudaimonēsein*）必须考虑三件事情：首先，事物在本性上（*pephuke*）究竟如何；其次，对待它们我们应采取什么态度；最后，持有这种态度的人将会达致怎样的结果。

他说，皮浪宣称事物都是同样无差别的、不确定的和无法决断的。由于这个原因，我们的感觉和观念都不是真的或都不是假的。因此，我们不当相信它们，而应当是不持有观念的、不偏不倚的和无倾向的，对每种事物我们说它“是并非甚于不是”，或“既是又不是”，或“既不是又非不是”。

对那些处于此种状态的人，提蒙说，他们首先进入“静默”或“无言”，然后达致宁静，也即埃奈西德穆说的快乐。（*PE. 14. 18. 1 - 4*）^②

这里，提蒙提出“想要幸福的人”必须思考的三个问题，即事物的本性（*ousia*）究竟如何，对待事物的本性应持有怎样的态度也即我们的理解

① 有学者认为这个文本是亚里士多科勒斯直接阅读提蒙的《讽刺诗》（*Silloi*）和《彼提亚》（*Pytho*）以及埃奈西德穆的著述所作的批判性文本，其中几乎没有发现学园派阿尔克西劳和卡尔内亚德的影响痕迹，因此是最接近早期皮浪主义原义的文献。参见 Maria Lorenza Chiesara, ed., *Aristocles of Messene: Testimonia and Fragments*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 86。

② 引文根据 Maria Lorenza Chiesara, ed., *Aristocles of Messene: Testimonia and Fragments* (Oxford: Oxford University Press, 2001) 中的希腊语原文译出；另参见 [古希腊] 塞克斯都·恩披里柯：《皮浪学说概要》，崔延强译注，商务印书馆 2019 年版，第 282 ~ 283 页。《福音的准备》的原书名 *Preparatio Evangelica* 以下简写为 *PE*。

力 (katalēpsis) 能否达致这种本性, 这种态度会导致什么结果, 这涉及希腊哲学三个部分的基本问题。第一个是自然哲学所追问的本原或存在问题, 第二个是逻辑学所讨论的真理标准问题, 第三个是伦理学所欲求达致的生活目的或幸福问题, 它是前两个问题的最终归宿。任何哲学, 无论是独断论还是怀疑论, 都试图回答这三个问题, 通过自己的哲学活动实现自己所标榜的生活目的。

一种回答方式是独断论的。所谓“独断”(dogma), 原指一般意见、观念、信念等。怀疑论者所说的独断论是指“对有关非显明之物的知识的赞同”, 独断论者(dogmatikos)不仅拥有一般的观点和信念, 而且拥有原理、信条和体系。^①他们武断地宣称外部存在正“是”(esti)像它显现的那样, 或不“是”像它显现的那样。如伊壁鸠鲁称, 所有表象都是清楚明白的, 一切感觉为真, 外部存在不仅“显得是”(phainetai)可视的或可听的, 而且本身就“是”像它所显现的那样, 因为所有表象都来自真实的外部存在, 并与之完全一致。(M. 7. 204)德谟克里特则称, 一切表象都是不可见的原子运动对感官造成的某种影响和变化, 是虚幻的, 外部存在被认为(doxazetai)像它显现的那样, 但它们并非真实地(kat' alētheian)是这样, 真实存在的东西只有不可感的原子与虚空。(M. 7. 135 - 6)斯多亚派称, 清楚明白的东西被认为是通过某种标准被直接认识的, 非显明之物则是通过记号和证明, 根据来自清楚明白的东西的推演(metabasis)来追寻的。(M. 7. 25)无论独断论者认为表象和外部存在是否具有一致性或相似性, 他们都不无自信地断言哲学应当而且必须以显明之物为“记号”(sēmeion)推知非显明之物, 唯有这种知识才是必然的。这是因为在他们看来, “现象是非显明之物的视觉”, (M. 7. 140)^②即显明之物是推证非显明之物的真实性的记号和证据。例如, 斯多亚派在麦加拉派的基础上, 建立了一整套严密精致的命题逻辑, 并以之为工具证明知识的必然性。他们认为论证的第一个条件必须是

① 或许柏拉图是第一位使用“dogma”一词的哲学家。另有衍生名词“dogmatikos”(独断论者), 动词“dogmatizein”(持有信念或武断地认为), 衍生副词“dogmatikōs”(独断地)。据统计, 塞克斯都使用“dogma”25次、“dogmatizein”30次、“dogmatikos”200次、“dogmatikōs”20次, 其中在《皮浪学说概要》中使用这些词的次数接近总数的一半(约140次), 尽管《反学家》的篇幅是《皮浪学说概要》的三倍。参见 Jonathan Barnes, The Beliefs of a Pyrrhonist, in Myles Burnyeat and Michael Fred, eds., *The Original Sceptics: A Controversy*, Indianapolis: Hackett publishing Co., 1997, pp. 58 - 91.

② 第奥提谟斯(Diotimus)认为这句话出自德谟克里特, 是德谟克里特提出的判断真假的“标准”。原文是“opsis agr tōn adēlōn ta phainomena”。

“有效的”或“能推出结论的”（sunaktikoi），（*M.* 8. 120）^① 即仅当人们普遍同意前提为真，结论显然由前提推出（akolouthein），换言之，如果前提为真，结论也必为真，前提与结论都是显明的。例如，“如果这是白天，则这是亮的；这是白天；所以这是亮的”。又如，“如果狄翁走路，则狄翁运动；狄翁走路；所以狄翁运动”。

然而，斯多亚派并不满足于这种论证形式，虽然它符合“有效性”这个条件，但其结论并不是依靠前提这一论证的先环节的力量揭示出来的，而是靠一种自明的东西（tōn autophōratōn），由自己的显明特征被我们理解的。也就是说，证明之为证明不仅形式是有效的，而且其前提一定能揭示或指示结论，换言之，结论必须是非显明的，需要通过显明的前提来揭示，这就构成论证的第二个条件。而结论是非显明的论证又有两种情况，其中一种是根据信念、记忆以及经验观察建立起来的。例如，“如果神说此人将富有，则此人将富有；神说此人将富有；所以此人将富有”。但斯多亚派认为“此人将富有”这一结论并非来自前提的力量本身（dunameōs），即不是依靠逻辑证明得出的，而是根据观察所得来的经验，根据“相信神的话”这样的信念类推出来的，因此没有绝对必然性。于是，他们引入论证的第三个条件：非显明的结论必须依靠前提力量本身被揭示出来。例如，“如果汗自表皮流出，那么肉体中存在着能被思想的毛孔；^② 汗自表皮流出；所以肉体中存在着能被思想的毛孔”。（*PH.* 2. 98, 140）再如，“那种一旦与肉体分离人将死亡的东西是灵魂；而血液一旦与肉体分离人将死亡；所以灵魂是血液”。又如，“如果运动存在，则虚空存在；运动存在；所以虚空存在”。斯多亚派不无确信：“血液是灵魂”和“虚空存在”这样的命题尽管是非显明的，不属于经验观察的对象，但可以通过前提自身的本性（ek tēs autōn phuseōs）揭示出来。它们依赖论证力量本身，因而是必然的。哲学的任务在于运用逻辑论证把握有关非显明之物的知识，揭示事物的真理。因此斯多亚派认为，证明之为证明，仅当所有这些条件凑齐（sundramontōn），即论证既是有效的又是真的，且能呈现非显明之物。为此，他们把证明界定为“一种由一致同意的前提，根据推理（kata sunagōgēn）揭示非显明结论的论证”。（*M.* 8. 314）

而且，独断论者认为这种逻辑真理是通向幸福的唯一路径，即德性系于知识，幸福必须以把握外部实在的真理为基础。这是一种为人们所普遍认同的主流信念。只要人类完全展示出自己的天性，就能获得知识、实现德性、

① 在斯多亚派的逻辑学中，“sunaktikos”“perainōn”“hugies”三者是经常交替使用的同义词，指论证形式是“有效的”“确凿的”“有结论的”“能推出结论的”。

② “能被思想的毛孔”（oi noētoi poroi），是只能由心智推知而不能被直接感知的毛孔。

达致幸福。按亚里士多德的解释，人天生是求知的动物。从感觉、记忆、经验、技艺到知识，既是心灵的一个从特殊到普遍、从有待于他者到以自身为目的的认识过程，也是人的本性或形式的实现过程。本性的完全实现（entelekheia）也就是认识的完全自足，^①即达致“为自身而存在”的思辨的或理论的知识（theōrētikai）。“自足”（autarkeia）是思辨知识的前提和归宿，也是幸福的全部意义和唯一标志。幸福系于以自身为目的的思辨知识，在于对真理的把握。

另一种回答方式是怀疑论的。提蒙给出了与独断论截然不同的回答——一种皮浪怀疑论的环环相扣的三个答案。

第一，事物本性是无差别的（adiaphora）、不确定的（astathmēta）和无法决断的（anepikrita）。

按独断论的理解，差别性是事物独立存在的本质特征，“根据差别存在的东西”（kata diaphoran）（*M.* 8. 161 - 2, 10. 263 - 5; *PH.* 1. 135, 137）就是根据自己的实在性（kat' idian hupostasin）在绝对意义上被思想的东西，而认识就在于发现这种绝对差别之物的判断标准。因此，否弃这种东西的可判断性和确定性，就意味着否弃事物外部实在的可理解性。这是因为在怀疑论看来，人类的理解力只能把握现象中已有的东西，一旦离开显明经验，涉足非显明之物，那就等于谬用这种能力，夸大其作用，必然陷入相对性和不确定性。我们无法知道显明经验与非显明之物是否存在记号与被这种记号所揭示的关系。人心从显明的表示者（sēmainonta）到非显明的被表示者（sēmainomena）的飞跃，借用休谟的话说，“无论如何不配作那样辽远、那样深奥的研究”。^②塞克斯都指出，一切推证不可离开感觉经验、不能与现象相悖：

如果推证是一个盗贼，几乎在我们的眼皮底下把现象偷走，难道我们还不应该在非显明的东西上对它仔细审查，从而避免跟着它鲁莽行事吗？（*PH.* 1. 20）

也就是说，怀疑论的任务在于监督理性推证，以免它“在我们眼皮底下把现象偷走”，做出“不合法”的解释；在于给心灵挂上砝码，避免它任意起飞，叛离经验之域。怀疑论进一步挖掘独断论的症结，认为独断论之所以相信人的理解力能够把握非显明之物，乃是基于一种跨越显明之物的类比，即通过主观经验的联想、想象和比附产生对外部实在的冲动及对支配宇宙本原的冲动，编造超验的独断论神话。塞克斯都描述了这种类

^① 关于 entelekheia 的解释，参见 Aristotle, *Aristotle's Physics*, W. D. Ross ed., Oxford: Oxford University Press, 1936, 201a10 - 20; 苗力田主编：《亚里士多德全集：典藏本》第2卷，中国人民大学出版社2016年版，第58~59页。

^② [英] 休谟：《人类理解研究》，关文运译，商务印书馆1957年版，第15页。

比原则：

一个有关同类事物能认识同类事物的古老观念，远在自然哲学家那里就广为流传。对这种说教（*paramuthias*），德谟克里特似乎提供了论证，柏拉图在其《提迈欧篇》也似乎有所触及。（*M. 7. 116*）

“同类事物能认识同类事物的古老观念”就是塞克斯都在多处引用的“我们以土看土，以水看水，以气看神圣的气，以火看毁灭性的火，以爱看爱，以悲怨的恨看恨”这种类比推理。（*M. 7. 92, 212*）毕达哥拉斯派、德谟克里特、恩培多克勒、柏拉图等无不以之为据推证非显明之物。例如，早期自然哲学家费洛劳斯（*Philolaus*，约公元前 470—前 385 年）认为，有一种非同寻常的理性，即由求知活动生成（*apo tōn mathēmatōn*）的理性：“它能思辨（*theōrētikon*）万物的本性，因而对之具有某种亲和力（*suggeneia*），因为本性上相似之物为相似之物所理解。”（*M. 7. 92*）又如，波西多纽（*Posidonius*，约公元前 135—前 51 年）在《提迈欧篇》注释中说，“正像光被具有光的形式视觉把握，声被具有气的形式的听觉把握，因此万物的本性应被与之相亲和的（*suggenous*）理性把握”。（*M. 7. 93*）“万物相似于数”，即相似于那种做出判断并与构成万物的数同种（*homoioinei*）的理性。（*M. 7. 108*）再如，柏拉图在《提迈欧篇》使用了同一种证明形式，确立灵魂是非物体的东西。他说如果不同感官因感知不同对象而分别与对象相似、和对象是同一“形式”的，那么灵魂由于认知非物体的理念，如数、限（*peiras*）等，因此也必然类似于这些东西，所以是非物体的。（*M. 7. 119*）然而怀疑论表明，独断论的类比原则超越了显明经验。我们可以说，每种感觉都有自己的对象，但没有任何根据说，理性也有一个超验的对象，而且这个对象与自己必然匹配一致。理性的对象只能是印象或表象，理性能力仅限于对这些东西进行加工改造。怀疑论还发现，独断论不仅使用类比原则确立人类理性认识能力，而且还用来推证一切非显明之物的实在性。例如在解释神的概念和证明“神存在”时，独断论通常使用两种类比法。一种为“宇宙的有序安排”（*para tēs kosmikes diatakseōs*）。独断论利用日常生活中的事例进行类比：熟悉航海的人，一旦自远处看到惠风鼓动船帆、一切航事皆备，便意识到有人在指引航程，将船只带到既定的港口；同样，那些初次仰望天空的人，看到太阳东升西沉、星星有序起舞，便寻找这个最美丽的世界的造物主或工匠（*dēmiourgos*），猜想这不是偶然（*ek tautomatou*）发生的，而是由某种更加有力和不死的本性所致，这就是神。（*M. 9. 27*）另一种类比法是“基于对人的超越”（*kata tēn apo tōn anthropōn metabasin*）。独断论声称，神存在的观念发乎那些在梦中的幻象或在宇宙天体中所看到的东 西，而神是永恒的、不死的和至福的观念则基于对人的超越。正像在外观上通过放大普通人我们可以得到独目巨人（*Cyclops*）的观

念，因此当我们想象一个幸福、好运和充满一切善的人，然后通过不断强化 (epiteinantes) 这些东西，便形成一个在所有这些方面达到极致 (ton akron) 的神的概念。再者，当我们想象一个长寿的人，通过把过去、未来和当下相连接，从而形成一个永恒的概念，于是称神是永恒的。(M. 945 - 6) 怀疑论指出，独断论通过类比得到的关于神存在的结论是一种独断的假设，从经验世界到外部实在并无必由之路。人心可以想象一种至善至美的观念，但这种观念不等于外部实在本身，也即“并非能被思想的东西都分有真实性，一种东西可能被思想但并非存在，如马人和女妖”。(M. 9. 49)

再者，塞克斯都指出斯多亚派通过逻辑证明所获得的关于非显明之物的知识不可能具有绝对真理性。这是因为一个论证的真假在于其结论是否与经验事实相符合。当结论涉及显明之物，很容易将之诉诸事实，符合者为真，不符合者为假；但当结论涉及非显明之物，由于非显明之物不能被观察，找不到一种东西与之参照，因此，留给心灵的只能是或然性的推测，因为无人可以断定其论证绝对为真、已把握外部实在。

这就是怀疑派为何把那些探究非显明之物的人极为精妙地比作在黑暗中向某个目标射箭的人。正像当中可能有人射中目标，有人没有射中，但谁射中谁没射中是无法知晓的，同样真理几乎藏于黑暗深处，诸多论证向它进发，但其中哪个与之一致哪个与之不一致是不可能知道的，因为研究对象远离清楚的经验。(M. 8. 325)

另外，塞克斯都在解释克塞若芬尼的“一切都是不可理解的”这一命题时提到了类似的观点和事例：

至少在非显明的事物上，人类根本不知道真的和熟悉的东西。即使偶然碰到这种东西，无论如何他也不知道自己已碰到它，而是想象 (oietai) 和认为 (dokei) 是这样。因为，正像如果我们假设某些人在一间装满财宝的黑暗的屋子里寻找金子，那么将发生的是，一旦他们当中每个人抓到放在这间屋子里的某件财宝，都会想象自己触到了金子，但他们当中将无人能确信自己已碰到金子，尽管十分幸运他确实碰到了金子。同样，一大群哲学家为探寻真理涌入这个宇宙，就像走进一个巨大的房屋，而那个已把握真理的人可能并不相信自己已命中目标。(M. 7. 51 - 2)

可见，一旦独断论离开显明经验、涉足非显明的东西，就无法建立具有确证性的知识，任何逻辑论证的力量都无法保证这样的知识具有绝对真理性。或许世上根本不存在斯多亚派所梦想的“可理解的表象” (katalēptike phantasia)，那种纯粹无条件的真理的标准像光明一样，既是自身的标准也是黑暗的标准，其清楚明白性“几近于抓住我们的头发一样”，(M. 7. 227 - 60) 能让我们把握实在、揭示真理。独断论所追求的这种既具备确定性和永

真性，又能揭示非显明的对象、产生新知识的论证实际只是一种幻想。借用现代哲学术语，这种试图把先验分析判断与后天综合判断结合起来的“先验综合判断”，无异于“盲人脑海里的一朵美丽的云彩”。始于对确定性的渴望、终于似是而非的假定，是一切独断论的症结。

第二，对待事物的态度是不持有观念的（adoxastos）、不偏不倚的（aklinēs）和无倾向的（akradantos）。

既然事物本性是无差别的，也就是不真不假的、无法界定的，对待这种东西只能采取不持观念、不置可否、无所倾向的态度。塞克斯都在《皮浪学说概要》第一卷所集中阐释的“怀疑派的短语”，例如，那些表达或然性的“或许”“可能”“大概”，揭示论证无差别性的“不比什么更（no mallon）”“每个论证都有一个对立的等效论证”，以及表现存疑态度的“不可说”“我不理解”“我存疑”“我不做任何确定”“一切都是不可确定的”“一切都是不可理解的”都表明了怀疑论的这种态度。塞克斯都强调：这些短语本身不是对非显明之物做出的一种肯定或否定的断定（dogmatikēn），而是对独断论的命题呈现给我们的一种状态（diathesis）和感受（pathos）的报告（apaggelia），这种状态和感受也就是独断论的命题相对怀疑论而言，在可信与不可信之间所达致的无差别性（adiaphoria）和等效性（isostheneia）。（*PH.* 1. 187, 192, 196, 197, 198, 200）如当怀疑派说，“每个论证都有一个对立的等效论证”，实际是指“就每个我所考察的以独断的方式建立的论证，对我而言似乎都有另一个以独断的方式建立的具有同等可信和不可信的论证与之对立”。（*PH.* 1. 203）

第三，这种态度所导致的结果首先是静默或无言（aphasia），然后是宁静（ataraxia）或快乐（hedonē）。

塞克斯都表明，怀疑论的缘起和其他哲学一样，也是试图通过获得外部实在的真理以求得心灵的宁静，他说：

怀疑论的起因正是在于对宁静的向往。那些才华卓著的人为事物中的矛盾所烦扰（tarassomenoi），对更应赞同哪一方犹疑不决，于是他们研究事物中什么是真的、什么是假的，并希望通过对这些矛盾的判定求得宁静（ataraktēsontes）。（*PH.* 1. 12）

但在怀疑论看来，各派哲学之间的纷争本身反映了这种知识缺乏他们所鼓噪的唯一性、必然性和自足性，不能保证实在的真理性，无法带来心灵的宁静。相反，试图寻找真理、对事物抱有本性上或善或恶的观念，正是心灵不宁的原因，使人遭受双重痛苦：感受（pathos）本身的痛苦和相信这种东西本性上是恶的这种观念的痛苦。怀疑论的目的正是祛除“所有这些东西本性上是恶的”这种附加给心灵的观念（to prosdoxazein），避免烦扰（ataraktēsontes），在无法抗拒的必然性上则保持节制或适度（metriōteron）。

(PH. 1. 29)

塞克斯都描述了怀疑论者的这段心路历程，并为怀疑论下了一个经典定义：

怀疑论者开始从事哲学是为了判定表象，理解何者为真何者为假从而获得宁静，但却陷入同等力量的纷争，因为无法做出判断而保持存疑。随着进入存疑，观念上的宁静便不期而至。(PH. 1. 26)

怀疑论具有一种把现象 (phainomenōn) 和思想 (nooumenōn) 以任何一种方式相互对立起来的能力，由之而来，因被对立起来的東西以及论证之间的等效性，我们首先进入存疑，随之达致宁静。(PH. 1. 8)

可见，怀疑论具有一种善于发现和利用现象与现象、思想与思想、现象与思想之间的矛盾，建立对立命题的等效性，从而导致存疑、达致宁静的能力。这里“能力”(dunamis)一词透露出怀疑论作为一种心智规训的特征，表明这种能力的形成非一朝一夕所能及，而是长期致力于批判活动、使心灵每每保持存疑的结果。为了使这种批判活动保持常新，即使没有斯多亚派这个对手，也得造出一个来。

这里，“存疑”一词，在日常表达中指中止、保持、定位；在医学上指停滞或固位。(LS. 677)^① 阿尔克西劳首次将这一生活用语引入学园派，他认为存疑是把苏格拉底的“辩难法”(aporētikē)推向极致的结果。按西塞罗的解释，阿尔克西劳的方法在于为论证双方建立具有同等说服力的论证，使听众对任何一方都不做赞同(adsensio)。(Acad. 1. 45)^② 卡尔内亚德将之发挥得淋漓尽致，试图用存疑消除一切独断信念，确立存疑在辩证法中的唯一地位。他把存疑比作“拳击手的防御”或“驾车人的勒马急停”。(ad Att. 13. 21)^③ 其学生科雷托马库斯(Cleitomachus)说：“当卡尔内亚德祛除了我们心中的赞同，即那些像野蛮凶残的妖魔一样的信念和鲁莽时，他完成了赫拉克勒斯般的伟业。”(Acad. 2. 108) 塞克斯都则把存疑比作心灵的一种不置可否、无所偏倚的“站立”(stasis dianoiās)或“观念的缺失”(arrepsia)状态。(PH. 1. 10)

由此可见，存疑是不断提炼和运用种种“辩难”(aporia)或“反题”

① 参见 Henry George Liddell and Robert Scott, eds., *A Greek - English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

② 引文根据 Cicero, *De natura deorum*, *Academica*, trans. H. Rackham, Loeb Classical Library (London: William Heinemann Ltd., 1933) 中的拉丁语原文译出；参见 [古罗马] 马库斯·图留斯·西塞罗：《论学园派》，崔延强、张鹏举译，中国人民大学出版社 2022 年版；拉丁语文本以下简称为 *Acad.*

③ 引文根据 Cicero, *Letters to Atticus*, trans. E. O. Winstedt, Loeb Classical Library, London: William Heinemann Ltd., Vol. 3, 1918, p. 146 的拉丁语原文译出，该书以下简称为 *ad Att.*

(antiresia) 作为训练方式，保持与独断论进行持久对话的一种心灵状态。同时，存疑又是通向宁静的必由之路。宁静伴随存疑不期而至 (parēkolouthesen oion tuchikōs)，如影之随形 (hōs skia sōmati)。这一点正像发生在画家阿帕勒斯 (Apelles) 身上的故事：有一次他创作一幅表现马嘴吐出的泡沫的图画，屡试不果，便放弃尝试，把一块擦拭画笔的海绵甩向画面，当海绵碰到画面时恰好造出马嘴吐出泡沫的形象。(PH. 1. 28 - 9) 同样，怀疑论所期待的这种宁静也是搁置判断、保持存疑的结果，随之而来的就是提蒙和埃奈西德穆所讲的心灵的静默或不可言说之乐。

三、怀疑论的批判活动是否可能？

在与独断论的论辩中，怀疑论必然会面对来自独断论的反驳。其中，最关键的问题之一是怀疑论的批判活动是否可能。独断论指责，怀疑论必将陷入“自我指涉”或“自我反驳”(peritrepē)。① 通过怀疑论为自己批判活动的辩护，我们不仅发现怀疑论已初步接触到通过语义分层解决语言悖论这一语言哲学问题，而且进一步明白怀疑论如何通过文本学或元规则意义上的解构，充分展现出反体系化、非原理化的本质特征和达致心灵宁静的动机与目的。独断论对怀疑论“自我指涉”的指责有两种形式。

其一，怀疑论者要么理解证明是什么，要么不理解；如果理解并得到它的概念，则证明存在；如果不理解，那如何研究自己根本不理解的东西？(M. 8. 337)

其二，凡宣称“证明不存在”者，或只是宣称、未经证明，或通过证明。但仅仅宣称不能使人信服，因为如果不提供证明，声称“证明存在”也是可信的；如果通过证明，就等于承认“证明存在”，因为“证明不存在”的证明本身证明了“证明存在”。(M. 8. 463 - 5)

针对自我指涉问题，怀疑论者的回应分为两步。首先区分两种不同意义的“思想”(noēsis)、“理解”(katalēpsis)和“赞同”(sugkatathesis)。一种指纯粹之“思”(to noein haplōs)，即是一种对所思之物呈现出来的清楚明白的感受印象的赞同，形成有关对象的“概念”(epinoia)和“常识”(prolēpsis)；② 另一种则不止于纯粹之“思”以及由之所得到的概念和常识，而是涉足非显明之物，是对所思之物的实在性给予赞同或判定(epikrisis)。

① 该词的动词形式为“peritrepetai”，原指“翻转”“转向”“推翻”等。参见 PH. 1. 122, 139, 200, 2. 64, 76, 88, 91, 128, 133, 179, 185, 188, 3. 19, 28; M. 7. 390, 398。

② “prolēpsis”一词，相当于英文的“preconception”，指未经理性阐释、加工的日常观念。根据语境可释读为“常识”“前理解”“前概念”“前见”“预想”等。

塞克斯都说，怀疑论所说的“理解”和“思想”属于第一种，只是一种“简单思想”或一般认识，并不涉及对象的实在性问题。换言之，我们可以对某种东西进行思想，形成有关这种东西的概念和常识，我们可以拥有关于独断论各种学说和命题的一般认识，明白斯多亚派和伊壁鸠鲁派说什么，但这并不等于我们一定会赞同他们的主张，会持有确切的信念（dogmatizein）。独断论实际混淆了两种意义的“思想”与“理解”，即把仅仅具有某物的概念或常识的这种“简单思想”等同于对某物的实在性的把握、断定和认同。如果按照独断论的逻辑推下去，就会得出这样的结果：一旦对某种学说的内容有所思想就等于对其实在性给予赞同，就不能产生怀疑。这种结果是荒谬的。怀疑论认为我们可以形成关于独断论的种种“简单思想”，但由于我们无法判断它们并发现其中何者是最具权威性的，故而它们之间是等效的，任何一个不比另外一个更为可信或更不可信，因此我们不得不回到（periasthai）存疑和无倾向状态。（M. 8. 333）怀疑论不断提醒对手，当我们使用“思想”“理解”“赞同”这些语词时，应注意两种不同意义的表述：

我们承认这是白天、我们活着以及生活中的其他现象。但对于独断论者以其论证所确切肯定并声称已经理解的（kateilēpsthai）东西，因它们是非显明之物，我们对之保持存疑（epechomen），只承认自己的感受（ta pathē）。我们同意我们在看，承认我们在思，但我们如何看或如何思，我们并不知道。我们在叙述意义上（diēgēmatikōs）说某个东西似乎是白的，但并非确切地肯定它本质上（ontōs）就是白的。至于“不确定任何东西”等短语，我们并非作为一种独断的信念（dogmatōn）来表达的，因为这不同于说“宇宙是圆的”。后者涉及非显明之物，前者只是一种承认或认可（exomlogēseis）。（DL. 9. 103 - 4）^①

显然，当怀疑派说“不确定任何东西”时，乃是在非独断的意义上（adoxastōs）使用这个表述形式的，同表达“宇宙是圆的”这个命题有着本质区别。这是因为“宇宙是圆的”这个命题属于独断论的语言系统，它表达或陈述了非显明之物，是对事物本身进行了独断解释；而“不确定任何东西”属于怀疑论的表述形式，它仅仅描述了心灵的存疑状态。通过怀疑论对自己的表述形式的分析和限定，我们发现它竭力将自己的语言系统与独断论区别开来，这点已经触及逻辑经验主义有关“元语言”和“对象语言”之

^① 引文根据 Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* (= *Vitae Philosophorum*), trans. R. D. Hicks, Loeb Classical Library (London: William Heinemann Ltd., 1925) 中的希腊语原文译出；另参见 Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, Tiziano Dorandi, ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2013；希腊语文本以下简称为 DL。

间的区别，借用维特根斯坦的话来说，怀疑论试图把自己的哲学话语作为一种“解释的”形式、“语言批判的”形式、“为思想划定界限的”形式，以表明独断论的命题何以是不真不假、不可判断、不可言说的无意义命题，也即怀疑论是一种言说独断论何以不可言说的话语方式。塞克斯都举了一个形象的例子说明这一言说特征：

许多东西是基于例外 (kat' hupexairesin) 来说的，就像我们称宙斯是诸神和人类之父，正是基于他自己这一例外来说的（因为他不是自己的父亲），同样当我们说证明不存在时，也是基于这一例外即揭示“证明不存在”的论证来说的，因为只有这个论证是证明。(M. 8. 479)

我们看到，怀疑论为解决“自我指涉”这一语义悖论问题所进行的朴素直观的思考在某种意义上可视为“罗素方案”的古代构想。罗素以“说谎者”悖论为例，指出“我断定的任何东西是假的”这一断定涉及包含它自身在内的全部分子，故而导致恶性循环推理，产生悖论。因此，“凡涉及一个集合的全部分子的东西，本身绝不能也是这个集合的一个分子”。也即，我们必须把涉及某个命题全体的命题同不涉及这一命题全体的命题区分开来，避免使涉及某个命题全体的命题成为这个全体的一个分子。可以把“第一级命题”规定为那些不涉及任何命题全体的命题，把“第二级命题”规定为涉及第一级命题全体的命题，以此类推，以至无穷。因此，那位说谎者不得不说：“我正在断定一个第一级的伪命题，这种断定是伪的。”^① 这就是罗素通过区分逻辑类型解决悖论的基本思路，而这个思路的种子或许早在古希腊怀疑论那里已经埋下。

其次，即使怀疑论的确自我反驳、自我指涉，也不足以说明怀疑论对独断论的批判是无效的。相反，这正是怀疑论作为一种反哲学的哲学所追求的最终目标，或者说是它所预设的一种“计谋”。而这种计谋在于怀疑论把自己的理智活动视为一种心灵治疗术，通过诊断独断论的症结，对症下药，提出种种“药力”不等的辩难或反题，即所谓的论式，使正题与反题在可信或不可信方面达致等效，从而进入存疑和宁静。塞克斯都深刻描述了怀疑论作为心灵治疗术的这一特征：

怀疑论者，作为人类的热爱者 (to philanthrōpos)，希望尽其所能地通过论证来医治独断论者的自负与鲁莽。正像治疗肉体疾患的医生拥有不同效力的疗法，对身染重病的采取重度治疗，对病情较轻的采取轻度治疗，怀疑论者同样给出力度不同的论证，在那些深受鲁莽之苦的人身上使用分量重的、能强有力地根除独断论者自负之症的论证，而在那些

^① 参见 [美] M. K. 穆尼茨：《当代分析哲学》，吴牟人、张汝伦、黄勇译，复旦大学出版社 1986 年版，第 191 ~ 193 页。

自负之症流于浅表、易于治疗、通过适度说服即能治愈的人身上使用一般分量的论证。因此，从怀疑立场出发者，并不迟疑于有时提出说服力强的论证，有时提出说服力显得较弱的论证，这是有意为之，因为对他来说通常较弱的论证足以实现目标。(PH. 3. 280 - 1)

可见，“辩难”或反题 (aporia) 是理解怀疑论这一本质特征的关键词。该词从构词意义上指“迷路”“困惑”“不可行”等，该词及其衍生词在《反逻辑学家》中使用频率极高，不低于40次，实际是“怀疑”的代名词。怀疑即探究，探究即辩难，怀疑派 (skeptikoi) 就是辩难派或诘难派 (aporētikoi)。辩难或反题不是怀疑论坚持的观点，怀疑论没有建立自己的任何结论。^① 如在反驳独断论有关真理的标准时，塞克斯都反复强调提出辩难的意图：

我们不是想表明真理的标准是不存在的（因为这是独断的观点），而是说，既然独断论者貌似可信地 (pithanos) 确立“真理的标准是存在的”，我们则建立与之相反的似乎也是可信的论证，既不确定它们是真的，也不确定它们比与之相反的论证更加可信，正是因为这些论证与独断论者的论证之间存在着明显的同等可信性，由此我们达致存疑。(PH. 2. 79)

怀疑论一旦通过反题或辩难祛除了独断论的“鲁莽”和“自负”，使心灵保持存疑与宁静，其批判活动也就完成了使命。既然怀疑是一种“寄生性的”或“解构性的”批判活动，自我消解、自我否定也正是怀疑论自身的归宿。怀疑论的批判与批判的扬弃不是一劳永逸的，而是像珀涅罗珀 (Penelope) 为其公公织寿衣一样，白天织多少，夜间就拆多少。(Acad. 2. 95) 又好比是章鱼，先长出触角，然后自我吞食。^② 最典型的隐喻莫过于怀疑论把辩难或反题比作“泻药”、“火”和“梯子”。在建立反题“证明不存在”后，塞克斯都说：

因此，基于自我反驳的形式，“证明不存在”这句话本身也是真的。正像泻药把自己连同体内存在的液汁一起排出，这些论证也能将自己和其他那些所谓可证明的论证一起消除 (sumperigraphēin)。这不是不相容的 (apemphainon)，因为“无物为真”这句话本身不仅否定所有

① 老一代哲学史家常把反题误判为怀疑论自己的观点，如策勒尔 (Zeller) 的《古希腊哲学史纲》。直到20世纪80年代，随着 Annas 和 Barnes 等一批新一代哲学史家对塞克斯都文本深入翻译和研究，这一误读得到了纠正。参见 Julia Annas and Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985。

② 参见 David Sedley, *The Motivation of Greek Skepticism*, in Myles Burnyeat, ed., *The Skeptical Tradition*, Berkeley: University of California Press, 1983, p. 17。

其他东西，也同时推翻自己。（*PH. 1. 187 - 8*）

有许多东西对待自己如同对待他物。例如，就像在火燃尽质料之后也毁灭自己，又像泻药在祛除体内的液汁之后也排出自己，因此反对证明的论证在否弃所有证明之后也能消解自己。再如，对于一个爬梯登高者，当他爬上去之后用脚蹬掉梯子不是不可能的，同样对于怀疑论者，当他通过揭示“证明不存在”的论证之阶（*epibathras*）达到预设目标之后，否弃这个论证本身也不是不可能的。（*M. 8. 480 - 1*）

哲学史上也有惊人的相似一幕。尽管语境不同、所涉及的具体问题也不同，但维特根斯坦所描述的不可表述、只能显示的“世界图式”，这条思想和行动流淌的古老“河床”，转动的“合页”，前提和结论相互印证支撑的“脚手架”和“蜘蛛网”却一脉相承、生生不息——维特根斯坦在《逻辑哲学论》最后一段也谈到有关“梯子”的隐喻：

我的命题通过下述方式而进行阐释：凡是理解我的人，当他借助这些命题，攀登上去并超越它们时，最后会认识到它们是无意义的。（可以说，在爬上梯子之后，他必须把梯子丢掉。）

他必须超越这些命题，然后才会正确地看世界。^①

维特根斯坦把自己的哲学视为一种语言批判，一种为思想划定明确界限的解释活动，这种活动的目的不是建立一套学说，不是构造一些哲学命题，而是使思想明晰，使人理解哪些是能够说的，哪些是不能说的。一旦明白了这个问题，就可以把自己说的这些东西像丢掉梯子一样丢掉。哲学活动止于这种洞察，尽管所得到的洞察不能在真正的命题中得以陈述。世界的意义必定在世界之外！这正是一个真正解决了生命意义的人的归宿。同样，怀疑论作为反哲学的哲学，当用反驳的泻药清除独断论的自负与鲁莽，借辩难的梯子达致反独断论的目的，便消解和超越了自身，心灵达到无言的宁静，满足于悬搁对真假善恶之物的判断。

四、怀疑论的生活方式何以可能？

怀疑论对一切保持存疑，是否意味着否弃自己的生活实践？怀疑论者无法行动，不可能按其彻底的怀疑论生活——不仅同时代的对手提出这种诘难，休谟也持类似的批判态度。他说：

一个皮浪主义者并不能期望他的哲学在人心上会有任何恒常的影响；纵然它能有那种影响，他也不能期望那种影响会有益于社会。正好

^① [奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，陈启伟译，涂继亮主编：《维特根斯坦全集》第1卷，河北教育出版社2002年版，第263页。

相反，他还必须承认（如果他可以承认任何事情），他的原则如果有了普遍的稳定的影响，人生就必然会消灭，一切推论、一切行动就会立刻停止，一切人都会处于浑然无知状态。一直到自然的需要，因为不满足之故，了结了他那可伶的生涯。^①

休谟还补充说，生活的一点小事足以驱散一个皮浪主义者的犹疑和怀疑，让他从怀疑的梦中惊醒，嘲笑自己，因为人类不得不动、不得不推理、不得不保持信念。^②然而，当我们仔细研读怀疑论文本，就会发现休谟的这种批判是一种误读。休谟所坚持的自然主义信念正是皮浪所守护的日常生活观念。正如有学者认为，休谟的思想高度最接近学园派怀疑论的阿尔克西劳和卡尔内亚德，实质上是一位“后皮浪哲学家”或“新皮浪主义者”。历史的误解何以发生已无法确证，^③我们还是回到怀疑论如何回应否弃生活、无法行动这一诘难。

怀疑论强调，存疑并非意味着对任何事物无动于衷，而是对生活中那些必然发生的事情保持“适度感受”（*metriopatheia*）。传统哲学史对皮浪主义误读的一个主要原因是把“*ataraxia*”这一核心概念译为或解释为“不动心”或“无欲”。实际，这个意思并不属于“*ataraxia*”，该词在怀疑论抑或在伊壁鸠鲁那里，是指在观念上不受各种说教和独断信念的烦扰、去逻各斯化的宁静状态。而“无欲”或“不动心”“*apatheia*”，是指对知识和德性之外的一切无知与罪恶的弃绝，对不善不恶、既非有益又非无益的“无差别之物”（*adiaphora*）或“中间之物”的拒斥或漠视，它更契合于斯多亚派智者的理想。怀疑论讲的是“适度感受”或“节欲”，更接近伊壁鸠鲁对自然而必需之物所持的态度，即以“一切痛苦的解除”（*aponia*）为快乐的最高限度，^④

① 参见[英]休谟：《人类理解研究》，关文运译，商务印书馆1957年版，第158页。为适应当代读者，个别字句略作调整。

② 参见[英]休谟：《人类理解研究》，关文运译，商务印书馆1957年版，第159页。

③ 有学者认为休谟读到的古代怀疑论文献主要来自法国启蒙思想家皮埃尔·贝尔（Pierre Bayle）的《历史的和批判的词典》。从该词典有关古代怀疑论的词条看，其撰写的主要依据应该是17世纪流传较广的西塞罗的《论学园派》和第欧根尼·拉尔修的《名哲言行录》有关皮浪的记述，因此贝尔和休谟读过塞克斯都的著作的证据不足。从休谟把皮浪归为“极端怀疑论者”、把中期学园派归为“温和怀疑论者”来看，这种划分也说明他的文献来源似乎更接近西塞罗和第欧根尼。我们可以猜想，如果他读过塞克斯都的文本，会不会感到似曾相识？还会这样划分古代怀疑论吗？参见David Fate Norton, *David Hume: Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton: Princeton University Press, 1992。

④ 参见[古希腊]第欧根尼·拉尔修：《快乐即德性：伊壁鸠鲁文本评注》，崔延强译，崔延强主编：《努斯：希腊罗马哲学研究》第3辑《欲望与快乐：希腊哲人论情感与好生活》，上海人民出版社2021年版，第69页。

这是一种无灵魂激烈运动的沉静之乐。皮浪同伊壁鸠鲁在灵魂无烦扰、欲望有节制这一生活目的上殊途同归，这一点大概与他们都深受德谟克里特的思想影响有关。怀疑论者表明，他不会剥夺自己的感觉，不会在感到热或冷时而说“不热”或“不冷”。（*PH.* 1. 13）“他不是由石头雕出来的，或是由木头削出来的，他有肉体、有灵魂，有易动的心灵和易动的感官”。（*Acad.* 2. 101）怀疑论者从不怀疑显明的感觉印象，而是怀疑对这些显明之物是否真实呈现外部实在所做出的种种解释和判断：

我们不会推翻那些基于感受印象、自觉不自觉地引导我们给予认同的东西，这些东西就是现象（*phainomena*）。当我们质疑外部实在（*to hupokeimenon*）是否像它显现的那样（*hopoion phainetai*）时，我们承认它显现这个事实，我们质疑的不是现象而是对现象做出的那些解释，这与质疑现象本身是有区别的。（*PH.* 1. 19）

怀疑论者接受自然的引导，跟着现象走，以感受（*pathos*）为行动准则。只要诉诸现象，就可以“不持有信念地”活着，因为“以怀疑方式做哲学的人（*aoporētikōs philosophounta*），如果不至于完全丧失活动能力（*anenergēton*）、在生活中无所作为（*aprakton*），就必然会具有选择和规避的标准，也就是现象”。（*M.* 7. 30）

怀疑论认为其选择和规避的生活准则（*biōtikē tērēsis*）包括四个方面：自然的引导、感受的驱迫、法律与习惯的传承和技艺的教化。由自然之引导，我们自然能感觉和思想；为感受所驱迫，我们饥则食、渴则饮；通过对习惯和法律的传承，我们在生活上以虔敬为善，视不敬为恶；通过技艺的规训，我们在自己所接受的技艺中有所作为。（*PH.* 1. 23）在这种意义上，怀疑论是经验、常识、习惯和传统的守护者，表现出一种自然主义的倾向。在塞克斯都文本中，经验（*empeiria*）、显明事实（*enargeia*）、现象（*phainomanon*）、显明之物（*dēla, prodēla*）、前见或常识（*prolēpsis*）基本上是同义词。塞克斯都强调，请务必记住怀疑派的习惯（*ethos*），即从不拒斥显明的东西，不与日常经验为敌。在反驳独断论的记号理论时塞克斯都说：

既然存在着两种记号：记忆性的（*hupomnēstikon*，被认为主要用于暂时非显明的东西）和指示性的（*endeiktikon*，用于本性上非显明的东西），那么有关记忆性记号我们并不打算统统进行追问和诘难，因为这种东西在生活中被所有人普遍相信是有用的，而是针对指示性记号，因为它是由独断哲学家和理性派医生所杜撰出来的，^①能给他们提供最为

① 理性派或逻辑派是希腊化时代三大医学流派之一。其他两个流派是方法派和经验派。参见 *PH.* 1. 236。

必需的帮助。因此，我们并不像某些人所污蔑我们的那样，声称记号不存在，从而抗拒人类的一般常识（*prolēpsis*）、把生活搅乱。这是因为如果我们否弃一切记号，或许会与生活和所有人敌。实际我们自己是这样来认知的：由烟推知火，由伤疤推知曾经发生的创痛，由心脏的刺伤推知死亡，由以前的头带推知油膏。^①那么，既然我们肯定生活所使用的记忆性记号，否弃独断论者所虚构的记号，我们不仅不与生活为敌，而且还为之代言（*sunagoreuomen*），^②因为我们驳斥的是那些抗拒一般常识、声称可以通过自然研究以记号的方式认识本性上非显明之物的独断论者。（*M. 8. 156 - 8*）

显然就怀疑派看来，“由烟推知火，由伤疤推知曾经发生的创痛，由心脏的刺伤推知死亡，由以前的头带推知油膏”这些“记忆性”或“联想性”的自然记号足以满足行动和生活，不需要杜撰一套所谓“指示性”的人工记号或逻辑证明，以之推证和揭示本性上非显明的东西。非显明的东西是反生活、反常识的，只能把生活搞乱，制造心灵的不宁。可见，“如无必要，勿增实体”这种奥卡姆式的剃刀，在希腊怀疑论这里早已磨砺。在怀疑论看来，否弃独断论哲学对经验和常识的阐释与过度阐释，切断独断信念与生活世界之间的“天然”脐带，不仅不会弃绝生活、无所作为，而且相反，是过一种超然物外（*apragmosunēs*）、从容平静的生活（*euroia*）的前提。据第欧根尼记载，皮浪从未著书立说，他用自己的行动向人们昭示这种生活方式何以可能。第欧根尼转述了一个广为流传的故事：一次，当皮浪一行乘坐的小船遭遇风暴，学生们惊慌失措，皮浪指着船角的一头悠闲进食的猪说，智者应保持这种宁静（*ataraxiai*）。（*DL. 9. 68*）皮浪的生活备受众人欣羡，甚至伊壁鸠鲁经常向听过皮浪演讲的学生询问，对他称赞有加。（*DL. 9. 64*）然而，这种价值无别（*adiaphoron*）、超然物外的境界历练并非一蹴而就。皮浪承认完全克服人性局限是困难的，但应尽量首先用行动（*tois ergois*）与环境抗争，如果不行则继之以语言（*tōi logōi*）。（*DL. 9. 66 - 67*）

同皮浪主义一样，学园派怀疑论在与斯多亚派就真理标准进行论辩过程中也要回答来自对手的质疑：怀疑派的生活方式是否可能？一个拒绝赞同外部存在的真实性、对一切保持存疑的人何以能正确行动，确保达致幸福这一生活目的？阿尔克西劳回答说：

① 头带和油膏指运动员的装饰，作为获胜的象征。

② 这里使用“*sunagoreuomen*”一词，指“为某人说话”“代言”“支持”“声援”。在《皮浪学说概要》中意思类似的段落使用的则是“*sunagōnizometha*”，指“与某人共同战斗”或“与之之为伍”，二者意思相近。参见 *PH. 1. 23, 2. 102*。

对一切保持存疑的人将通过“正当理由”（*tōi eulogōi*）规范（*kanoniei*）人们的选择、规避及一般活动。^①据之，他将身正行端（*katorthōsei*），因为幸福由慎思（*dia tēs phronēseōs*）而生，慎思则系于端正的行为。端正的行为在于一旦践行就获得正当理由的辩护。因此，凡诉诸“正当理由”者将身正行端、过得幸福。（*M. 7. 158*）

这里，阿尔克西劳把“正当理由”作为行动的标准，而“正当理由”（*eulogos*）不等于逻各斯（*logos*）或思辨理性（*thēoria*），不依赖于逻辑论证，而是系于慎思或实践智慧（*phronēsis*）。他明确提出“幸福由慎思而生”，也就是说，行动的正确性不以把握实在、发现真理为前提，只需诉诸基于生活实践的慎思。阿尔克西劳以近乎同语反复的方式强调：凡诉诸正当理由者就能正确行动、过得幸福，而正确行动一旦完成就能获得正当理由的辩护。也即，正确行动的理由是自明的，不需诉诸哲学的解释。我们发现，“*phronēsis*”一词原本作为生活用语，是指一种基于生活经验的有关德性的慎思、审慎、明智、明辨、领悟、直观、直觉、洞察，也即所谓的“实践智慧”，在苏格拉底那里甚至与德性（*arete*）是同义词，（*Plato, Gorgias. 460b; Meno. 88a - 89a*）^②限制在伦理领域，与思辨理性（*thēoria*）和逻各斯不同。赫拉克利特也区分了二者，他说，尽管“*logos*”对所有人是共通的或公共的，但人们好像按自己的“*phronēsis*”活着，（*Hraclitus. fr. 2*）^③即每个人好像都有自己的直觉或慎思，拒绝听从支配一切的理性法则。柏拉图则试图贯通“*thēoria*”与“*phronēsis*”，淡化后者的实践伦理色彩，将之提升为一种对“形式”（*eide*）的思辨，（*Plato, Republic. 50a ff.*）^④甚至把它作为“心灵”（*nous*）的同义词，属于最高知识形态。（*Plato, Philebus. 22a, 22d, 66b*）^⑤亚里士多德早期基本沿袭柏拉图的做法，但在《尼各马科伦理学》中把“*phronēsis*”重新限定在伦理领域，而把柏拉图“*phronēsis*”的思辨功能分离开来，作为思辨智慧（*thēoretical sophia*）。

① “*eulogos*”一词由 *eu*（好的）+ *logos*（理由）构成，“*to eulogon*”可理解为“正当理由”或“充分理由”。

② 参见 J. O. Urmson, *The Greek Philosophical Vocabulary*, London: Duckworth, 1990, pp. 132 - 133。

③ 引文根据 Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1922) 中的希腊语原文译出。

④ 参见 J. O. Urmson, *The Greek Philosophical Vocabulary*, London: Duckworth, 1990, pp. 132 - 133。

⑤ 参见 J. O. Urmson, *The Greek Philosophical Vocabulary*, London: Duckworth, 1990, pp. 132 - 133。

(NE. 1140a - b)^①由此可见,“phronēsis”和“thēoria”二者无论是被混同还是被分离,前者在价值上始终低于后者,受后者的支配。在古典时期发现高于思辨智慧的实践智慧,或发现可以离开思辨智慧的实践智慧是不可能的。在希腊化时代,皮浪派、学园派怀疑论以及伊壁鸠鲁派等开始走出古典时期的主流思想,试图去逻各斯中心主义,切断逻辑理性与生活实践的关系,赋予实践智慧比思辨智慧更高的地位。阿尔克西劳标榜自己是苏格拉底的继承人,其作为生活准则的“正当理由”(tōi eulogōi)正是这种重返苏格拉底的精神体现。对独断信念保持存疑、搁置判断是通往幸福的前提条件,行动的正确合理性系于慎思而不是沉思。慎思的合理性不需要思辨论证,不需要建构知识保障体系,它根植于生活世界,基于日常经验,自然天成。正如伊壁鸠鲁所说:“所有理性活动的本原和最大的善是慎思(phronēsis)。所以慎思比爱智(philosophia)价值更大,所有其他德性由之自然衍生(pephukasin)。”(DL. 10. 132)也就是说,实践智慧高于思辨智慧,明智比爱智更重要,是派生其他德性的源泉,这一点在希腊化哲学中渐成强音。

继阿尔克西劳,卡尔内亚德提出了一种极富近代经验论色彩的行动准则,即“可信的表象”(ton pithanon)。(M. 7. 166 - 89, PH. 1. 227 - 31)他按可信度把“可信的表象”分成三类,环环相扣,逐步排除不可信的和可信度较低的,选择可信度最高的。他认为,这种逐步提高可信度的检验方法,可以保证生活实践目的的实现。

第一类:仅仅是可信的(pithanē haplōs)。作为单一的表象,有的清晰生动,有的昏暗不明;有的真实呈现对象,有的并非如此。无论如何,单一表象的可信度是比较低的。再者,既然我们无法知道这个表象是否如实反映对象,那就需要借助相关表象之间的稳定恒常的关联来推断其可信度。

第二类:不仅是可信的而且是不可动摇的(aperispastos)。也即把种种可信的表象汇集起来,并且所汇聚的表象无一不相容,不会使表象的获得者摇摆不定(perispōsēs)。正如医生不会只通过一个症状,而是通过各种症状的汇集(ek sundromēs),如是否心跳过速、体温极高、触觉酸痛、肤色潮红、口干舌燥等症状来综合诊断是否发烧,同样学园派也通过表象的汇集做出推断,如果所汇聚的表象无一悖谬或不融贯从而使人不动摇,那么他说打动他的表象似乎显得为真。

第三类:可信的、不可动摇的和仔细验证的(diexōdeumenē)。也即针对可信的和不可动摇的表象汇集,围绕判断者、判断对象和判断由之发生的条件进一步查验甄别这些东西的每种特征,就像在公民大会上仔细检视那些

^① Aristotle, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Ingram Bywater, ed., Oxford: Oxford University Press, 1890.

想做执政官或法官的人，看看他是否具有治国安邦的品质。卡尔内亚德举了一个形象的例子：当某人看到黑暗的屋子里有一团绳索，便立即跳走，认为是一条蛇，之后当他回头仔细查验真相，发现它是不动的，心里便倾向于认为这不是一条蛇。但他仍然推测，冬天被冻僵的蛇有时也是不动的，于是他用手棍戳这团东西，那么，在对所获得的表象进行如此仔细查验之后，他推断“显现给他的这个东西是一条蛇”为假。

我们发现，卡尔内亚德尽管对表象是否真实呈现外部实在保持存疑，但也指出人们在生活中可以借助不相违背而相互印证的种种表象进行联想和猜测，分类查验、逐步“试错”，形成日常生活信念，这已触及休谟所说的“习惯是生活的向导”这一思想。休谟所谓的“习惯”，是“不借理解的任何推论或过程”、经由同样的日常活动的不断重复而形成的一种倾向。^①显然，古今怀疑论者的作为日常信念的“可信的表象”和作为生活指南的“习惯”，完全不是独断论者对外部实在这种非显明之物的本性所做出的逻辑论证，而是对表象或印象之间的恒常联系所持有的一种自然认可和遵循——生活世界的信念就是习惯性联想和记忆。当然，怀疑论并非否弃理性判断力本身，而是不让这种能力起飞，跨越显明的经验之域，涉足外部实在。

总之，从皮浪怀疑论的“跟着现象走”的四条行动准则，到学园派怀疑论者阿尔克西劳的“正当理由”和卡尔内亚德的“可信的表象”，都在试图回答怀疑论者的生活方式何以可能，否弃独断哲学、去逻各斯中心主义的行动何以达致幸福。他们的回答是值得我们进一步深思的。至少他们在思想史上首次告诉我们并以行动例示，理性知识与幸福没有必然联系，基于显明经验所形成的习惯足以让我们活着；没有为纷争不息的独断哲学所烦扰的心灵也足以让我们宁静而幸福地活着。然而历史上之所以会有休谟式的误解，认为皮浪怀疑论“怀疑一切”，属于“极端怀疑论”，丧失行动、摧毁生活，或许这本身属于人心谬用“怀疑”一词，意图假设极端、确立自我立场的典型案列。真正的怀疑论从不会怀疑“我现在是否有两只手、是否有一个活着的身体”之类的问题，这些是清楚明白的常识，正常情况下是不会对此加以怀疑的，除非像维特根斯坦所说，疯子或试图改变整个“生活形式”的人才会提出这种问题。皮尔士直言，“我们可以随心所欲地用疑问语气表达任何命题，但我们不能随心所欲地唤起怀疑，就好像我们不能随心所欲地唤起饥饿的感觉一样”。^②因此，他称笛卡尔的“怀疑方法”应作为一种哲学

^① 参见 [英] 休谟：《人类理解研究》，关文运译，商务印书馆 1957 年版，第 41~43 页。

^② 转引自 [美] M. K. 穆尼茨：《当代分析哲学》，吴牟人、张汝伦、黄勇译，复旦大学出版社 1986 年版，第 35 页。

思维的错误方法予以抛弃，因为笛卡尔的普遍怀疑随心所欲地唤起饥饿感。“我们不能从完全的怀疑出发。我们只能从在我们开始研究哲学时就实际上已经具有的成见出发。这些成见不能由一条原理来消除，因为它们是我们从未想到可以受到质问的东西。因此那种一开始的怀疑主义纯粹是一种自我欺骗，而不是真正的怀疑”。^①

也就是说，真正的怀疑主义一定是基于常识、对超越常识世界的哲学解释进行质疑的。这正是塞克斯都每每强调的怀疑论的“习惯”：“我们质疑的不是现象而是对现象做出的那些解释。”而怀疑论的“现象”所涉及的“四条准则”也正类似于维特根斯坦谈到的“世界图式”，即相当于由概念、信念和实践构成的完整的系统或框架，也即相当于一种“生活形式”。它被描述为“思想的河床”“继承下来的背景”“完整的图画”“脚手架”“一条不用的支线”等，它为其他命题或信念提供根据或基础，但本身没有基础，是无根基的。这是因为它自身不是一个逻辑演绎系统，其中没有推证关系。因此，“有根据的信念的根基处是没有根据的信念”。也即，“生活形式”是超越怀疑的。我们无论检验什么东西，都预先假定了某个不受检验的东西。维特根斯坦问，“检验难道没有一个尽头吗”，所以，“怀疑出现在相信之后”。^②

然而，生活世界是否可以完全规避批判、超越怀疑，成为一切自然主义、反本质主义、反智主义和虔信主义的“安全”栖息地？常识、习惯和传统难道天然就是合理的吗？再者，理性判断力之光试图跨越经验、烛照未知的外部实在，是否也是人类的另一种“自然”或“习惯”？我们认为，怀疑与独断、启蒙与反智、自由与保守，凡此种种二元对立的“界”本身也需要不断地被跨越，就像怀疑论不断跨越柏拉图与黑格尔确立的真理与幻象、实在与表象、理性与感性的“界”一样。德里达说，“越界”（transgressing the limit）表明“界”每每发生作用，因此越界不是一蹴而就的既成事实（fait accompli）。^③存疑在路上，存疑的存疑也永远在路上，或许这正是哲学和人类本身的宿命。

（责任编辑：李 涛）

① 转引自 [美] M. K. 穆尼茨：《当代分析哲学》，吴牟人、张汝伦、黄勇译，复旦大学出版社 1986 年版，第 36 页。

② 参见 [奥] 维特根斯坦：《维特根斯坦文集·第 8 卷，最后的哲学笔记：1950—1951》，刘畅编译，商务印书馆 2019 年版，第 153、138、137 页。

③ 参见 Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1981, p. 12.