



《哲学与文化》丛书 | 江怡 主编

秩序与和谐的追求

——论传统社会哲学

贾新奇 著

中国社会科学出版社



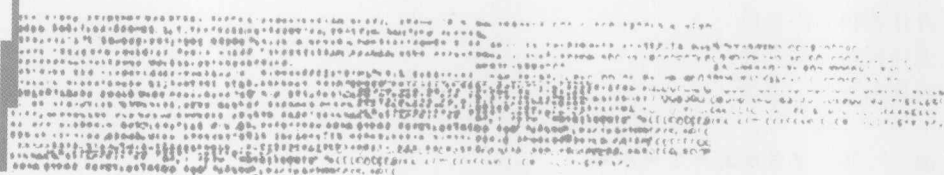
014036865

《哲学与文化》丛书 | 江怡 主编

C91-02
18

秩序与和谐的追求

——论传统社会哲学



贾新奇 著



C91-02
18



北航

C1725112

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

秩序与和谐的追求 / 贾新奇著. —北京: 中国社会科学出版社,
2014. 3

(北京师范大学哲学与文化丛书)

ISBN 978-7-5161-4002-4

I. ①秩… II. ①贾… III. ①社会哲学—研究 IV. ①B0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 045130 号

出版人 赵剑英
责任编辑 冯春风
责任校对 韩天炜
责任印制 王炳图

出版 中国社会科学出版社
社址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网址 <http://www.csspw.cn>
中文域名: 中国社科网 010-64070619
发行部 010-84083685
门市部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2014 年 3 月第 1 版
印 次 2014 年 3 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 19
插 页 2
字 数 320 千字
定 价 57.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社联系调换
电话:010-64009791

版权所有 侵权必究

总序：从文化自觉到哲学自觉

江 怡

中华民族正处于一个重要的历史转折时期，中华文化的复兴被看做时代赋予我们的历史使命。在这个重要历史时刻，我们能否抓住机遇，在历史文化的厚重积淀中寻找自己的定位，在传承文化的历史使命中创新自己的观念，在时代文化的多样变化中构建自己的特色，这些都是我们面临的重大历史挑战。把握好这个历史机遇，回应重要的时代挑战，不仅需要我们充分的知识准备，更需要我们的思想智慧。

当今中国的文化发展已经向我们表明，文化自觉的树立正在极大推进着我们的社会发展，文化自觉的结果将改变当今中国的文化形象。我们知道，这里的文化自觉首先是指对自身文化的强烈认同，是自身文化意识的提升，也是社会大众对文化发展的迫切要求。思想上的认同并不等同于行动上的一致。只有当我们充分认识到文化认同的重要性，并努力从行动上体现我们的文化认同，我们才能达到真正的文化自觉。文化自觉更是指思想上的自觉，是我们在思想上真正形成对自身文化性质的理解，特别是对当今世界文化发展转型过程中的不同文化形态的认识，最后构建我们自身文化的特殊性和普遍性。这里的特殊性是指，中国传统文化的深刻影响已经体现为当今中国人的生活方式和思维方式，因此，如何在当今世界文化格局中体现中国文化的特殊性，决定了中国文化的时代效应。这里的普遍性是指，中国文化的特殊性必须得到世界各国不同文化的理解，因此，这样的特殊性就必须以具有普遍意义的表达形式加以体现。只有在能够为世界各国文化理解和交流的基础上，我们的文化才能真正进入“自在自为”的阶段。然而，要做到文化的这种自觉，我们必须抓住文化的核心和精髓，这就是时代的哲学思想。确立文化自觉的关键，应当是做到整个民族在哲学上的自觉。

中华民族富有哲学思维的传统，中华文化蕴涵深邃的哲学思想。无论

是《论语》、《道德经》，还是《中庸》、《大学》，这些代表着中华民族智慧的论著都充分展现了中华文化的哲学思维特征，这种特征表现为思想行动以个人认识为前提，观念形成以经验活动为前提。虽然中国哲学学科的自觉意识产生于西方哲学传入之后，但中国人的思维方式始终是哲学式的。中国人的智慧具有这样两个特点：第一，中国人善于从身边的具体事项中发现具有普遍意义的道理，并总是试图用这些道理去理解其他相关或相近的事项，由此完成对事项的理解。在这种意义上，中国人的思维方式更关注的是事情的过程，而不是在这个过程中呈现出的事物本身。第二，中国人对事物的理解更多的是从关系出发，更多地关注自己周遭生活环境的人和事，更多地考虑如何从各种关系中确立自己的位置。在这种意义上，中国人的思维方式就更重视整体和全局，而不是个体和局部。由此可见，中国人的思维特征和智慧特点之间存在着一种相互对应：个人认识活动是以在身边所发生的事情为根据和出发点的，因此，中国人的思维具有经验归纳的特征；而经验活动本身又是为了更好地认识整体和全局，所以，中国人的思维又具有抽象普遍的意义。

然而，令人遗憾的是，中国人的这种思维方式并非出自我们的自觉意识，而是对前人长期生活实践的经验总结，是对中国传统思想表达的提炼升华。虽然我们一再强调中国人思维方式的特殊性和普遍性，但是这种强调却是建立在我们理解了不同于我们思维方式的西方哲学的基础之上，是我们通过不同哲学之间比较的结果。哲学思维方式的差异给我们带来了对我们自身哲学的重新认识，甚至是对自身哲学思维方式的重新定位，激发了我们全面理解自身哲学的浓厚兴趣。正是在这种思想背景中，我们开始形成对自身思维方式的自觉。

首先，哲学的自觉意味着我们对思想的主动认识。黑格尔说：“人之所以比禽兽高尚的地方，在于他有思想。由此看来，人的一切文化之所以是人的文化，乃是由于思想在里面活动并曾经活动。……唯有当思想不去追寻别的东西而只是以它自己——也就是最高尚的东西——为思考的对象时，即当它寻求并发现它自身时，那才是它的最优秀的活动。”^① 思想正是在成为自己的对象的时候，哲学由此产生。因此，哲学的自觉本身就意味着思想。这里的思想并非完全是对具体事物的认识活动，或者是对事物

^① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1983年版，第10页。

发展演变的规律性理解，而是以概念的方式对我们认识活动内容的抽象概括，是对事物发展规律的概念化表达。这种思维方式就要求思想以概念的方式形成对我们所认识的思想内容的表达和构造，也是对我们思想本身的概念规定。纵观我们目前的哲学思维，我们似乎缺少的正是这种对思想的主动认识。我们比较容易满足于对事物表象的理解，比较容易接受从经验中得到的知性认识，而不太愿意从概念的层面把握事物的根本性质。真正的思想应当在于能够在事物之上确立把握事物的基本原则，能够在经验之先具备理解经验的基本能力。正如黑格尔所说：“真正的思想和科学的洞见，只有通过概念所作的劳动才能获得。只有概念才能产生知识的普遍性，而产生出来的这种知识的普遍性，一方面，既不带有普通常识所有的那种常见的不确定性和贫乏性，而是形成了的和完满的知识，另一方面，又不是因天才的懒惰和自负而趋于败坏的理性天赋所具有的那种不常见的普遍性，而是已经发展到本来形式的真理，这种真理能够成为一切自觉的理性的财产。”^①

其次，哲学的自觉在于我们能够形成对事物的整体理解，能够从较高层面把握事物发展的基本态势。马克思说：“理论只要说服人，就能掌握群众。而理论只要彻底，就能说服人。所谓彻底，就是抓住事物的根本。”^② 这种彻底不仅表现在理论本身能够自圆其说，更重要的是理论能够把握整体，能够从宏观上对事物有完整的理解。而且，这样的理论还要在实践中得到检验，由此表明理论在实践中的彻底性。显然，这种哲学的自觉就要求我们必须认清历史的发展脉络，使理论具有前瞻性和预见性，而这种前瞻和预见正是彻底的理论自身具备的本质特征。经验主义的方法只会使我们裹足不前，完全从经验出发就会使我们“只见树木不见森林”。只有当我们真正形成了对事物的整体理解，只有当我们可以从宏观上把握事物的发展规律，我们才能从哲学的高度解释我们在经验中面对的各种现象，才能在事物的各种变化中把握事物的发展脉络。

再次，哲学的自觉还表现在对理论思维的自觉培养，表现为对以往哲学史的学习和理解。恩格斯说：“理论思维无非是才能方面的一种生来就

^① 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1983年版，第48页。

^② 马克思：《黑格尔法哲学批判导言》，载《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第9页。

有的素质。这种才能需要发展和培养，而为了进行这种培养，除了学习以往的哲学，直到现在还没有别的办法。”^①他指出，每个时代的理论思维都是那个时代的历史产物，它在不同的时代具有不同的内容和不同的形式。因此，只有通过不同时代的理论思维的学习理解，我们才能提升自己的理论思维能力。这里的理论思维能力主要包括两个部分，一个是科学思维能力，一个是哲学思维能力。科学思维能力帮助我们以往历史中出现的各种科学假说和科学思想形成恰当的判断，有助于我们认清我们这个时代的科学理论和思想的创新程度。但科学思维能力仅仅停留在或者说只能在对经验现象的表层理解，即使是对经验现象的科学解释也不过是采用了逻辑的方法，对这些现象重新分类而已。而哲学思维能力则对我们的思维提出了更高的要求。它要求我们必须能够超越经验现象，通过对各种现象表面的理解达到对现象背后本质的把握。这就需要我们首先了解以往哲学史上所出现的各种理论观念，在历史的脉络中寻找我们这个时代出现的各种所谓新观念的历史踪迹。同时，这还需要我们具备超越历史和经验本身的抽象能力，能够从历史和经验中剥茧抽丝，形成我们自己的理论观念，用于解释我们当代的现实问题，并提出对这些问题的解决方案。

最后，哲学的自觉更表现为对辩证法的自觉运用，表现为对“绝对真理”的放弃和对现实实践活动的最终关注。按照黑格尔的概念辩证法，思想的运动不过是绝对精神在人类思维中的变化过程。虽然这样的辩证法是以概念和现实存在的颠倒关系为前提的，但其中有一个重要思想是我们必须牢记的，这就是说，只有当我们能够按照思维自身运动的方式理解事物的发展，也就是当我们能够自觉地运用思维的辩证法的时候，我们才能真正理解思维活动如何与现实存在之间产生矛盾和冲突，也才能真正理解为什么我们必须把思维活动的最后结果放到现实的实践活动中加以检验。这就意味着，辩证法不仅运用于思维活动本身，更是运用于我们在现实的实践活动。用辩证的方式观察事物，解释现象，提出观念，形成理论，这些就是哲学的自觉表现。

从文化的自觉到哲学的自觉，这体现了我们对自身文化的更深层理解，是我们对自身文化的负责态度。仅仅停留在文化自觉的层面，我们还

^① 恩格斯：《自然辩证法》，载《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第284页。

只能从自身文化的特殊性上把握思想的力量，只能依靠我们对自身文化的理解体会不同文化之间的差别。而哲学的自觉则帮助我们概念的层次上理解思想的构成和变化，从思想自身的发展中把握观念的历史作用。从更广泛的当今世界文化的视野看，能够做到哲学自觉，才会使我们的文化自觉变成具有普遍意义的行动，才会使我们自身的文化特征得到广泛的认同和理解。

本套丛书冠名《哲学与文化》，正是基于以上的考虑，因为文化是哲学的外在体现，而哲学则是文化的内在精神。我们将在本丛书中陆续出版国内具有影响的哲学学者以及其他学科学者的最新著作，充分反映国内学者们在哲学与文化领域中的独特思考。

本丛书得到国家“985工程”人文社会科学创新基地“价值观与民族精神”的大力资助，特此感谢！

目 录

| | |
|--------------------------------|---------------|
| 导 言 | (1) |
| 一 从目标的角度解释人与社会 | (1) |
| 二 本书中“社会哲学”的用法 | (4) |
| 三 社会哲学的类型 | (7) |
| 四 本书的第一部分 | (11) |
| 五 本书的第二部分 | (13) |
| 六 本书内容的第三部分 | (18) |
| 七 写作本书的动机之一：考察传统文化 | (20) |
| 八 写作本书的动机之二：考察“现代化” | (24) |
| 第一章 儒家、墨家与道家的社会哲学 | (29) |
| 一 孔子与儒家社会哲学的确立 | (29) |
| 二 孔子之后 | (33) |
| 三 关于物质生活 | (37) |
| 四 关于国家实力 | (39) |
| 五 墨家的社会哲学 | (43) |
| 六 道家的社会哲学 | (47) |
| 第二章 法家的社会哲学 | (51) |
| 一 背景 | (51) |
| 二 韩非 | (52) |
| 三 商鞅学派 | (55) |
| 四 富国强兵与其他 | (58) |
| 五 一切为了兼并战争 | (62) |
| 第三章 法家社会哲学的实践与终结 | (65) |
| 一 富强哲学在列国的实践 | (65) |
| 二 富强哲学、道德与私欲 | (67) |

| | |
|-------------------------------|--------------|
| 三 西汉的反思 | (70) |
| 四 争议与富强哲学的终结 | (74) |
| 第四章 宋代：秩序哲学的一个典范 | (79) |
| 一 秩序高于一切 | (79) |
| 二 弊病 | (81) |
| 三 王夫之的分析、批判 | (83) |
| 四 陈亮与叶适 | (85) |
| 五 王安石变法 | (88) |
| 六 积重难返的普遍心态 | (93) |
| 七 后果的两面性 | (96) |
| 第五章 关于外部世界的观念 | (101) |
| 一 强势的国际地位 | (101) |
| 二 如何应对外来威胁 | (105) |
| 三 扩张动机的匮乏 | (109) |
| 四 眼光向内 | (119) |
| 第六章 循环的历史与历史观 | (123) |
| 一 人口与经济生活 | (123) |
| 二 科学技术、经济形态 | (131) |
| 三 循环论的历史观 | (136) |
| 第七章 物欲与心灵 | (145) |
| 一 法家 | (145) |
| 二 儒家 | (147) |
| 三 儒家中的少数派 | (153) |
| 四 道家 | (157) |
| 五 道教与佛教 | (162) |
| 六 影响 | (165) |
| 第八章 道德与知识 | (172) |
| 一 各派意见 | (173) |
| 二 德才关系 | (178) |
| 三 教育、行政 | (183) |
| 四 科学技术 | (192) |
| 五 非主流意见与李贽 | (203) |

| | |
|------------------------|--------------|
| 六 颜元 | (211) |
| 第九章 自由与一体 | (217) |
| 一 对世界的想象 | (218) |
| 二 人性论 | (222) |
| 三 对自我意识的贬抑 | (224) |
| 四 作为儒学要素的自我 | (230) |
| 五 墨家 | (232) |
| 六 道家 | (235) |
| 七 法家 | (243) |
| 八 影响 | (248) |
| 结语 | (257) |
| 一 西方传统社会哲学 | (257) |
| 二 为何如此 | (262) |
| 三 从社会哲学到基本价值观 | (266) |
| 四 民族主义与进步观念 | (273) |
| 五 新的社会哲学，新的价值观念 | (278) |
| 六 16—19 世纪的中国社会 | (282) |
| 参考文献 | (287) |
| 后记 | (294) |

导 言

一 从目标的角度解释人与社会

动物都是在一定的“目标”引导下开展活动的。因为，凡是动物都有欲望，因此也就有所追求：饥饿欲食的时候，食物就是目标；生殖欲望萌动、勃发的时候，异性和适当的环境就是目标；危险降临的时候，安全所在就是目标。正是有欲望、有目标，才有了觅食、求偶和逃避危险、寻求安全的活动。所以，只有了解动物的“目标”，才能懂得动物的活动。

没有动物学家煞有介事地把弄清楚动物的欲望、“目标”当作自己的研究课题。原因很简单，对动物而言，这些东西非常明确而简单。动物有哪些欲望，哪些对象能满足这些欲望，以及在特定场景下它们会采取怎样的行动，这些问题如此简单明了，不值得为之劳心费神。但是，人的情况就大不相同了。与其他动物相比，人的欲望、目标有这样一些明显特点：第一，动物的欲望很简单，而人的欲望却种类繁多。人有与生俱来的欲望，这些欲望与动物大体相同；不过，人还有一般动物所没有的欲望，这些欲望是在后天的社会生活中形成的。这些后天的社会性的欲望固然是在先天的自然欲望基础上产生的，却很难在性质上化约为后者。既有自然欲望，又有社会欲望，因而人的欲望比其他动物的欲望要繁多。第二，各种欲望、目标，在一般动物那里是割裂的，因此它们的价值是固定的，而在人这里却是相互作用，表现为某种整体性，因此其价值是可变的。对于一般动物，食欲就是食欲，别的欲望可以一定程度地影响动物取得食物的方式，但不会对食欲本身的存在、强度产生多大影响。既然各种欲望的存在、强度是固定的，那么用以满足欲望的各种“目标”的重要性也是固定的，不会发生变化。但对人而言却非如此。社会欲望自身即具有极大的可塑性，而在社会欲望的影响下，原本相对固定的自然欲望也可以发生变

化。至于欲望指向的各种目标，相互之间更是存在复杂的互动关系，只是通过这种互动，每个目标的重要性才逐渐确定下来。第三，正是由于以上两个原因，即人的欲望种类的多样化、各种欲望与目标的相对价值的可变性，人的欲望、目标表现出强烈的个体差异、时代差异。在欲望、“目标”上，一只狮子与另一只狮子没有什么差别，现在的狮群与几百年前的狮群也没有什么差别。但人却不是这样，同一社会中的不同个体之间，不同时代的群体之间，他们的欲望、目标往往相去甚远。

如果目标意味着生活的方向、行为的指南的话，我们只能说，人远不如一般动物那样幸运。一般动物眼里的世界是简单的、固定的，它们从来没有想到过自然欲望之外的东西，也从来没有想到过改变外在的世界来满足自己的欲望；本能规定了它们需要什么，它们也满足于本能发出的行动指令。但对人而言，这个世界却是复杂的、不固定的，无论是自身的欲望、目标，还是外部环境，都是可变的，实际上也处在变化之中，因此，从本能那里，他们听不到清晰的指令，告诉自己应该确立怎样的欲望、目标，或者说做怎样的人，更不用说满足那些欲望、实现那些目标的具体行为方案了。从这一点上说，人是需要为自己确立生活方向和道路的动物。这是一个沉重的负担；不过好在没有人为了免于这个负担，而愿意像一般动物那样仅凭本能去生活。于是，就有了对个人生活目标的思考，就有了所谓的人生哲学。

人的生活目标问题，不只对于当事者而言是值得思考的，对于那些对某个或某些当事者的生活深感兴趣的人而言，他的或他们的生活目标以及对这些目标所作的思考，是值得研究的。通过了解一个人的生活目标，我们能推测他以往的生活环境、人生经历，能够理解他对各种事物的价值判断，能够解释他为什么这样做而不是那样做，还能够预测他将要采取的行动以及由此而来的命运。换句话说，一个人的生活目标，既凝结着他过去的历史，也体现着现在的本质，还决定着 he 未来生命的展开。所以，当我们抓住生活目标这个核心时，就抓住了解释、预测这个人的一个关键。我并不是说，仅仅依据人生目标所作出的解释就是充分的，所作出的预测就是准确的，但我相信，抛开对人生目标的考察，我们所作的解释、预测就一定是不充分、不准确的。

这是就个人所下的判断；那么，对于由无数个人构成的社会，情况又如何呢？也就是说，考察它的目标，是否也是解释、预测这个社会的一个

关键呢？回答应是肯定的^①，而且，我们有理由相信，目标的研究对于理解社会整体比理解个人来得更加可行。就个人而言，欲望、目标其实是非常难以把握的。当我们反躬自省，对于自己的欲望，固然有一定的了解，但是，这种了解完全可能是不全面、不准确的；至于我们应该追求什么，以便最大限度地满足我们的欲望，每个目标各自的重要性究竟如何，或者说它们之间的次序应该如何安排，大概没有几个人能说得清楚，更不用弄清楚自己为何有这样一些目标，以及它们在将来究竟带给我们什么样的后果了。因此，人生哲学的思考固然重要，但真正做起来却十分困难。相比之下，弄清作为一个整体的社会的目标要简单得多。社会目标并不把所有个人的所有目标直接包含在自身之内，而只是后者相互作用、相互融合后的带有总体性特征的结果。社会目标固然离不开无数个人的目标，却不是个人目标的机械相加；只有当个人目标相互作用、相互融合，表现为整个社会的总体价值取向时，才成为社会目标。因此，在个人目标转化为社会目标的过程中，极其繁多的个体性的因素被筛选掉，剩下的只是被社会广泛认同的公共性的因素。虽然齐桓公有兴趣琢磨人对财富的占有是否有限制^②，但在绝大多数人整日为衣食奔波的春秋时期，大概没有几个人会想到这样的问题。虽然《列子·杨朱》的作者极力宣扬人生的意义只在于吃喝玩乐，但即便是魏晋时期的贵族也不会当真认为，纵情享乐，“唯患腹溢而不得恣口之欲，力惫而不得肆情于色”^③，可以成为多数人的生活理想。这些问题、想法，都脱离古代的实际，与绝大多数人的真问题、真理想没有关系，就如同我们今天，有谁主张人在物质方面的追求应限于温

① 我知道有人对“目的论”可能存在的问题保持着警惕。“目的论试图以社会需要或社会目的来解释制度与行为方式，找出因果关系，显然也不是全然错误的。当然，社会上很多现象不仅可以从它们的目的来理解，也可以用目的来解释，从而确定其因果关系：在一切研究人类有目的的行为的科学中，目的论都有一定地位。不过必须谨慎从事；因为误用目的论的危险是经常存在的。最通常的误用莫过于过分夸大人们在行动或制定制度时，总是以最理智的方式，自觉地以他们所希望实现的明确目标为根据。这就是为什么目的论的错误可以说是更大范围内的唯理论错误的一个特殊例证。”（〔美〕约瑟夫·熊彼特：《经济分析史》第1卷，朱泱等译，商务印书馆1991年版，第94页注释①）熊彼特的提示是对的。不过，他似乎低估了目的论在社会研究中的作用。

② 《韩非子·说林下》：“桓公问管仲‘富有涯乎？’答曰：‘水之以涯，其无水者也。富之以涯，其富已足者也。人不能自止于足，而亡其富之涯乎。’”“以涯”的“以”，意思是及、至。亡，或通忘，或释为死亡。见陈奇猷《韩非子集释》，上海人民出版社1974年版，第458页。

③ 《列子·杨朱》。

饱，他的想法和大多数人的想法没有关系一样。社会目标当然体现在无数个人的观念和行为之中，但更直接更清晰的体现，却是一个社会的各项制度、政策，以及被决策者接受的那些哲学家的理论论述，因为这些集中反映着一个时代的普遍追求。故而，与个人目标相较，社会目标要远为简单明了。

总之，考察一个社会的目标，不仅有助于我们理解这个社会，并且从技术上说也是可行的——至少比考察某个人的人生哲学更加可行。如果我们把个人生活目标以及对此的思考叫作人生哲学的话，对社会目标以及对社会目标的思考不妨叫作社会哲学。

二 本书中“社会哲学”的用法

我在这里使用“社会哲学”这个术语，除了用它来指称一个社会的社会目标以及对其所作的思考外，并没有什么深刻含义。不过，鉴于它是本书中的一个基本用语，以及它在迄今的学术讨论中含义还比较含混不清，在这里多说几句还是有必要的。

在我的用语中，社会哲学包含的内容有两点：第一，一个社会所拥有的社会目标，具体地说，是各种社会目标及其依据一定的价值次序而呈现出来的结构；第二，生活在这个社会中的人们尤其是哲学家对社会目标所进行的思考、研究。所以，当我说现代社会哲学时，我是指现代社会里，那些引领着现代社会前进的基本目标，以及现代人对自己社会的这些目标所作的思考与研究；同样，当我说传统社会哲学时，我是指在传统社会里，那些引领着传统社会前进的基本目标，以及当时的人对自己社会的那些目标所作的思考和研究。很清楚，这里的“哲学”，是指人对世界的实际感知方式，他们实际拥有的价值观念，而不是特指对世界的系统而深入的思考方式，更不是特指哲学家所从事的学科研究——尽管自作为一门学科的哲学产生以来，这门学科所提供的东西已成为任何“哲学”的一个组成部分，甚至代表着任何“哲学”的最系统、最玄妙的部分。这种意义上的哲学，不是从两千几百年前才产生的，而是和人类的出现一起出现的，因为凡是人，都是在特定的对世界的感知方式下或者说在特定的价值观念下进行生活的。因此，我在“社会哲学”这个术语中对“哲学”

一词的用法，与这个词的一种日常用法一致：我们有时会说，某人的
人生哲学如何如何，意思不外是说他具有怎样的人生价值观，而不是
说他的人生观念一定是多么系统、深刻，更不是说他一定是个哲学
家。所以，按照我这里对“哲学”一词的用法，完全可以谈论原始人
或某个文化相对简单的部落的“社会哲学”，虽然在那里并不存在哲
学这个学科。

显而易见，我此处对“社会哲学”的用法与哲学界惯常的用法有明
显不同。在一般情况下，“社会哲学”里的“哲学”是指学科意义上的哲
学思想、哲学理论或哲学研究，至于是关于什么的哲学思想、理论或研
究，可以另作讨论。在这种用法之下，我们可以撰写一本叫作《社会哲
学》的书，就某类问题发表我们的哲学思想；如果我们认为历史上某位
哲学家像我们一样，对那类问题也作出过哲学研究、提出过哲学思想，我
们就认为他拥有一套社会哲学的思想，我们也可以就这套思想进行哲学史
的研究。无论是以何种方式——原理的探究还是哲学史的研究——谈论
“社会哲学”，这个词都是表示一个学科，即哲学这一大的学科中的一个
分支学科。

为了说得更清楚，我举几个例子。先来看涂爱国的《社会哲学》。该
书谈到，国内学者关于社会哲学的对象和本质有不同的认识，有的认为它
是以社会为对象的哲学反思，有的认为它是以社会有机体为专门对象的哲
学，作者本人则认为应将社会哲学界定为从哲学角度研究社会最一般的本
质、结构、功能、过程、特征、方向、趋势及发展等问题的普遍性理
论。^①可见，在研究对象上，大家有不同的意见，不过一致之处是把社
会哲学理解为哲学研究、理论或思想。

我们再来看王守昌的《西方社会哲学》^②。此书对社会哲学进行了界
定：“社会哲学是以社会为对象进行的哲学反思，它所关注的是社会内在
结构和过程的本体问题，社会制度和政治制度的合理评价问题，与人有关
的各种社会价值，例如自由、民主、平等、正义、人权的分析和评价问
题。”^③按照这个定义，社会哲学是“哲学反思”，是对社会，具体地说，

① 参见涂爱国《社会哲学》，山东人民出版社2001年版，第1—2页。

② 王守昌：《西方社会哲学》，东方出版社2002年版。

③ 同上书，第3页。

是对社会结构、社会过程等问题的“哲学反思”。该书还引述了西方近代以来哲学家和学者关于社会哲学的一些理解，如第一个使用“社会哲学”一词的英国哲学家 T. 霍布斯（1588—1679），把社会哲学视为关于人类社会的一般理论。

在为《当代西方著名哲学家评传》第10卷《社会哲学》所写的导论中，苏国勋考察了社会哲学的几个不同用法，然后总结道：“社会哲学属于哲学的一个分支学科，它以思想对行动的关系为对象，包括社会科学之说明的逻辑问题和人文现象之意义的理解问题两部分内容，它主要研究以下领域中的问题：社会科学和人文学科的地位及其与自然科学逻辑的关系；在社会领域中规律、趋势和概化（generalization）的本质；对人之行动与自然客体和事件的区分和解释；各种社会制度（social institutions）的特征和形式；社会未来前景和理想社会的评价等。在这个意义上可以说，社会哲学问题亦即社会科学和人文学科中的一般理论问题，其内容具有对社会现象按照哲学观点进行再思考的性质。”^①这个界定，比前面的两种都复杂，可有一点完全一致，即社会哲学是一项理论研究，是作为一门学科的哲学的一个分支。

同样的例子还可以举出一些，但已经够了。^②

如果按照上述几种界定，一本叫作“中国传统社会哲学”的书，应该把研究对象限定在中国古代的哲学家，梳理每位哲学家就社会的本质、结构、功能等问题，或者就“社会内在结构和过程的本体问题，社会制度和政治制度的合理评价问题，与人有关的各种社会价值的分析和评价问题”，又或者就“社会科学之说明的逻辑问题和人文现象之意义的理解问题”，所发表的各种见解。但我的处理不是这样。一方面，由于哲学思想是时代精神最集中、最系统（有时也是最深刻，虽然文学家、艺术家和宗教家通常不这么认为）的表达，同时由于作为一个哲学研究者，我对哲学之外的广阔领域，比如文学艺术领域，知之甚少，所以仍然把孔子、

^① 苏国勋编：《当代西方著名哲学家评传》第10卷《社会哲学》，山东人民出版社1996年版，第4页。

^② 若有读者不满足于我在这里所作的过于简略的论述，而想对关于社会哲学学科性质、问题的争论有更多了解，可参考黄娟《社会哲学的学科性质和问题域研究综述》，《哲学动态》2004年第5期。