

© Qiyuelunli De Xingshang Jichu Yu Xianshijiangou

契约伦理的形上基础 与现实建构

赵一强 著

中國社
科學出版社

◎ Qiyuelunli De Xingshang Jichu Yu Xianshijiangou

契约伦理的形上基础 与现实建构

赵一强 著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

契约伦理的形上基础与现实建构/赵一强著. —北京: 中国社会科学出版社, 2013. 5

ISBN 978 - 7 - 5161 - 2206 - 8

I. ①契… II. ①赵… III. ①契约法—关系—伦理学—研究 IV. ①D913.04 ②B82 - 051

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 044639 号

出版人 赵剑英
选题策划 卢小生
责任编辑 卢小生
责任校对 张玉霞
责任印制 李 建

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 - 84083635
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京市大兴区新魏印刷厂
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2013 年 5 月第 1 版
印 次 2013 年 5 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 15.25
插 页 2
字 数 250 千字
定 价 40.00 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发行部联系调换

电话: 010 - 64009791

版权所有 侵权必究

序：“我们”的世界缺什么？

前言：美丽的优柔

我们的世界缺什么？

无论如何，这是一个太大的问题，即便是对“我们的精神世界”来说。

然而，“‘我们’的世界缺什么？”却是一个可以回答，对当下的中国和世界来说也必须回答的追问。

这一追问的要义是：使“我”成为“我们”，当今的世界到底缺什么？换一种话语方式：在今天的文明中，到底因为缺少什么文化元素，或者到底因为什么文明缺失，使个体性的“我”难以达到，也难以真正成为整体性和实体性的“我们”？

追问的前提是，基于对当代文明的事实判断和文化体验：“我”难以成为“我们”！然而，无论诊断还是追问，在哲学上都指向一种质疑：“人应当如何生活”这一古老的“苏格拉底问题”，在两千多年之后是否依然还是人的终极追问？或者，这一具有终极意义的追问是否一开始就内在某种文化缺失或文本误读？陷于当今文明的“问题丛林”，是否应当延展人类的终极追问和终极思考？

一言难尽，还是先看看我们今天的世界正在发生什么：

“你对当前中国的伦理与道德状况是否满意？”——69.7%对道德状况“基本满意”，73.1%对伦理关系或人际关系“不满意”；

“当今中国社会实际奉行的价值观是什么？”——49.2%认为“义利合一，以理导欲”，42.8%认为“见利忘义”和“个人主义”；

“当前中国社会道德与幸福的关系如何？”——49.9%选择德福“一致”或“基本一致”，49.4%选择“不一致”或“没有关系”；

“目前中国社会经济发展与幸福感之间的关系如何？”——“生活水

平提高但幸福感、快乐感下降”的占 37.3%， “生活不富裕但幸福并快乐着”占 35.4%；

“公正与德性到底何者更为优先？”——50.1% 主张公正优先，48.9% 主张德性优先。^①

73.1% VS69.7%；49.2% VS42.8%；49.9% VS49.4%；37.3% VS35.4%；50.04% VS48.91%；——两种相反的判断或主张二元对峙，既高度共识又截然对峙，标示当今中国社会在生活世界和精神世界呈现至少已经出现“二元体质”。我们的世界，正在伦理与道德、义与利、道德与幸福、经济发展与幸福感、公证与德性的诸两极价值之间，美丽的优柔。

“优柔”是美丽的，但“寡断”会失去机遇。二元体质既是伦理道德，也是文明发展的质量互变点，更是推进发展的最佳干预期，“优柔”之后，应当也必定是“断”。如何“断”？向何处“断”？这些具有方向意义问题的解决，必须首先探讨：我们到底为何优柔？优柔什么？

“我们”的世界，正处于“应当”（“应当如何生活”）的美丽优柔之中，正于“应当”的祭坛顾盼流连，优柔地徘徊。这种林黛玉式体态语言的病灶，是文明机体、生命机体中“断”力的缺失。

缺什么？

本文的假设是：缺伦理！

为何缺？

原来，在对发端于文明源头的“人应当如何生活”本始疑讶和终极追问文本解读中，我们遗失了一个更重要的追问：

“我们如何在一起？”

这一不幸的遗失缺位至今，演绎为当代文明的一种强烈怀疑和质疑：

“我们还能否在一起？”

于是，我们必须回溯人类文明的原初经验和童年记忆。

一 “希腊记忆”：苏格拉底之死

人及其生活的终极问题或终极追问是什么？学界似乎已经在哲学思辨

^① 这是笔者作为首席专家在江苏、广西、新疆三省区所进行的问卷调查及六大群体座谈会的结果，每个课题的样本量为 1200 份，共 2400 份。

和文本考证中形成某种共识：“人应当如何生活？”并且认为，这一追问始源于古希腊哲学家苏格拉底。于是，苏格拉底便是讨论这一问题绕不过的话题。然而，由于历史的久远和文本的不确切，苏格拉底到底因何又如何提出这一问题，乃至这一问题到底由谁提出，可能还有待严密考证。不过，毋庸置疑的是，这一问题西方学术在古典时期发现的人的世界的最重要的问题。也许，如果在思辨与文本两种传统方法之外尝试第三种路径，即哲学尤其是道德哲学的历史叙事，也许会有新的推进。这里以西方文明史上最为重要的伦理事件即苏格拉底之死为重心，将它与古希腊文化史上乃至日后西方文明史上的其他重大伦理事件和道德哲学文本相关联，在历史叙事中进行哲学还原，以试图接近“人应当如何生活”这一古老问题的历史真相。

“苏格拉底之死”到底是何种文明事件或文化事件？回眸两千多年的文明历程，解释无疑是多维的，但可以肯定的是，它不只是一次法律事件，作为一次法律审判即便是开天辟地的第一次审判，其历史记忆不会如此深刻和广泛，乃至即便在今天还常常在人文和社会科学的诸学科研究中被唤醒；也不只是一种政治事件，即便这一事件体现古希腊平民政治的缺陷并且这种缺陷在后来的法国大革命中频繁地重演。苏格拉底之死如此深刻而广泛地植入世人的文化记忆，更有解释力的假设是：它本质上是一次伦理事件，是事关人类生存意义和生存方式的伦理事件。“伦理事件”的判断不是基于苏格拉底被判死刑，而是基于这一更具文化意义或人文意义的史实：苏格拉底因何死？为何死？我的观点是：苏格拉底因伦理而死，也为伦理而死。

我们回到柏拉图的记载。苏格拉底因受迈雷托士、赖垦、安匿托士三位原告的指控或错告，在参与雅典审判的501名法官投票中以281对220的微弱多数被判死刑。罪名有二：（1）慢神；（2）蛊惑青年。撇开这些罪名，至关重要的是苏格拉底为何选择了死。

第一个问题是，苏格拉底为何在审判中不请求免死？依据柏拉图的《苏格拉底申辩》，苏格拉底至少有三种途径可以免死：带着妻儿向法官求情，这是当时免死的常例；表示悔改之意，或追述战功，以求将功赎罪；自认充分罚款。严群先生认为，“苏氏的这种行为纯出于烈士气概，烈士之所以为烈士，就是临难之际，生路排在面前，只要稍屈，尽可免

死，然而烈士宁死不屈。”^① 在《苏格拉底申辩》中，他向投票判他死刑的人陈述不请求免死的理由：带妻儿向法官求情免死不是他这种人应当做的，因为它丢自己的脸，更丢国家的脸；这是让法官徇私的不虔敬行为。同时还安慰投票赦免他的人：这是神的旨意，做好人总不至于吃亏。而他的托孤方式更特别：不托朋友，反托仇人：如果孤儿没出息，就处罚他们。严群在译后记中认为，“本篇（引者注：指《苏格拉底的申辩》）在历史上，是人类历史上最光荣的一页；在艺术上，是一幅绝技的烈士图像；在文学上，是一篇一流的传记；在伦理学上，是一种道德的基型”^②。苏格拉底宁死不屈，诠释的是一种西方式的道德范型和道德烈士的形象。

第二个问题是，苏格拉底为何不逃死？这是苏格拉底之死在历史上最为夺目之处。根据柏拉图《克力同》记载，临刑前，好友克力同黎明前便疏通狱卒来到床前等候他从酣睡中醒来，最后一次力劝并安排他逃走，由此引发了苏氏与克力同的著名讨论或辩论，最后苏格拉底以“神所指引的路”为论辩的结论慷慨地选择赴死。苏格拉底完全有可能逃死而不逃死，他自己陈述的理由有二：（1）在个人道德上，逃跑是以恶报恶。国家虽然对他有不公判决，但他不能以怨报怨，以逃跑的手段报复国家。（2）在个人与国家的伦理关系和公民的责任上，国家之于公民等同于父母之于子女，国家高于父母，对父母不能报复，对国家更不可报复，而且，国家的威信重于个人的曲直，公民对国家有履行契约的责任。

可见，苏格拉底无论不乞免死，还是临刑前不逃死，最根本的是基于个人与国家关系的“正当”，这是一种伦理的正当。“未得国家许可而擅离此地，我们是否负了最不应负的人——以恶对待他们了？我们践诺留在此地是否正当？”他批评和开导克力同道：“你难道智不及见，国之高贵、庄严、神圣，神所尊重，有识者所不敢犯，远过于父母和世世代祖先？国家赫然一怒，你必须畏惧，对他愈益谦让、愈益奉承，过于对父母；能谏则谏，否则遵命……”^③ 表面看，苏格拉底不乞生、不逃死是基于个人道德，但这种个人道德的基础和根据却是个人与国家关系的伦理，个人与

^① 柏拉图：《游叙弗伦·苏格拉底申辩·克力同》，严群译，商务印书馆1983年版，第85页。

^② 同上书，第88页。

^③ 同上书，第107、108页。

国家关系的伦理上的“正当”，即对国家伦理实体的神圣性的承认和尊重，才是他作出这一道德选择的根本原因。正是在这个意义上，苏格拉底是为伦理而死。

第三个问题是，苏格拉底因何被判死？如果说苏格拉底不乞免，不逃死已经是一种伦理崇高，是为伦理而死，那么，雅典的错误审判，则不仅意味着苏格拉底是因伦理而死，而且使他的死在崇高之外更有一种悲壮的精神魅力。原告指控他的两大“罪状”即慢神与蛊惑青年归根到底都与伦理相关。在申辩中，苏格拉底极力辩白自己既非不信神，也没企图创造新神，相反处处以神意为根据，《克力同》的最后结论，便是赴死是“神所指引的路”。苏格拉底因不满于宗教太不道德化确实批评过宗教，但这绝不是像原告所说的那样是要诱惑青年怀疑雅典国家神而信奉新神。他常说有一种神兆在心里监督自己的行动，事实上只是隐喻良知的作用。所以，苏格拉底申辩自己不是自然哲学家，也不是智者。前者怀疑神的绝对性，后者则可能挑战国家的伦理权威。古希腊智者学派的名言是普罗泰哥拉提出的“人是万物的尺度”。这一具有相对主义性质的著名命题，不仅将判断的标准从神还给了人，而且这里的人绝非实体性的国家或城邦，而是个体性的。“事物对于你就是它向你呈现的样子，对于我就是向我呈现的样子。”^① 雅典法庭对苏格拉底判死的两大罪名，核心是他动摇神的绝对权威并因诱惑青年可能瓦解国家的权威。苏格拉底不仅在申辩中一再表白自己对神的尊奉，而以慷慨赴死证明自己认同和维护国家的伦理实体性。在这个意义上，苏格拉底因伦理而死，雅典对苏格拉底的审判是一个伦理的历史冤案。

为伦理而死，因伦理而死，于是结论便是：苏格拉底之死是一种伦理事件。这一伦理事件的巨大历史意义在于：苏格拉底为何既可请求免死也可逃死，最后却选择了死？回答是基于伦理的正当！在《克力同》中，苏格拉底说出了一句对人类精神影响极为深远的话：“追求好的生活远过于生活。”生活是重要的，但好的生活才有价值，好的生活重于生活。这就是孟子所说的：“生，我所欲也，义我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。”^② 什么是好的生活？好的生活就是正当的生活。“生活得好、

^① 转引罗国杰、宋希仁《西方伦理思想史》上卷，中国人民大学出版社1985年版，第98页。

^② 《孟子·告子上》。

生活得美、生活得正当是同一回事。”^①问题在于，到底是何种“正当”？苏格拉底在生死之际关于人的生命和生活的意义这个第一次启蒙，引出了此后西方文明中“人应当如何生活？”的终极追问，也许这就是人们认为这一追求始源于苏格拉底的根据吧。但是，我们对这一终极追问的讨论，往往忘记或忽视了苏格拉底因伦理而死、为伦理而死的历史境遇，由此，人的生活之“应当”便可能成为事实上也已成为脱离伦理实体或伦理认同的无规定的价值思辨和道德抽象。

苏格拉底之死，不仅是古希腊的一次伦理事件，而且日后也成为西方文明史乃至整个人类文明的伦理事件。历史还原发现，这个伦理事件处于人类文明演进的因果链环之中，并且是这个因果链的结节。

如果以苏格拉底之死为坐标，那么，希腊精神的发展史可以分为前苏格拉底时代和后苏格拉底时代。苏格拉底的时代，一定意义上依然是“后英雄时代”，它在相当程度上还遗留着从自然实体中分离或剥离出来并与之抗争的那种英雄史诗般的文化气息。奥林匹斯山的神话世界是希腊也是西方文明的源头。这是一个“力”的世界，各种自然力，从宙斯的绝对权力，到雅典娜至美的“魅力”，在这里都以神的非人格化形态呈现和活跃着，由神谕所宣示的“力”的必然性力量，是这个世纪的唯一逻辑，在无伦理的原初状态中，诸力与诸神都获得了完全的自由，大力神俄狄浦斯杀父娶母而不负伦理责任就是这种绝对自由的诠释。于是，作为“力”的质料和根源的神便具有实体乃至终极实体的意义。苏格拉底时代，诞生于奥林匹斯山的神话世界中的这种神与力的必然性，已经内化为一种文化信念，这种转化的文化过渡以及所呈现的人与神的伦理关系，可以从苏格拉底所信奉的镌刻于特尔斐神庙（一说是阿波罗神庙）上的那句著名的教训获得启迪：“know yourself”。“认识你自己”，一般将它解释为人要有自知之明。问题在于，“自知”什么？“明”了什么？从当时特殊的历史文化语境分析，其真正含义是告诫人们要认识到在神面前的渺小，匍匐于神的脚下，听从神的安排，挣脱神的掌心的任何企图都是徒劳。如果将它理解为唤醒人的自主意识，那么在神庙上镌刻这句话无疑是一个自嘲的悖论。苏格拉底时代，包括苏格拉底本人，继承了神话时代尊

^① 均参见柏拉图《游叙弗伦·苏格拉底申辩·克力同》，严群译，商务印书馆1983年版，第104页。

崇神力和命运的传统，神既是终极力量，也是终极实体，因而具有伦理的哲学意义。他在法庭上一再表白自己没有慢神并以神意作为选择的根据，就是对神的承认的见证。但是，既然雅典法庭以慢神之罪判他死刑，不仅宣示神的绝对权威，而且表明，在那个时代，神的绝对性已经受到质疑，虽然可能不是苏格拉底。

重要的是，这一伦理事件的深远影响并没有因苏格拉底饮毒鸩告终，而是通过他的学说的承继者柏拉图和亚里士多德扩展为西方历史上的文明事件。苏格拉底的学生柏拉图不仅通过历史记载使这一伦理事件成为哲学文本，而且以系统的理论演绎和推进了老师的思想。柏拉图的“理念”说尤其是“众理之理”，不仅像马克思所指出的那样，有中世纪基督教“上帝”的影子，也是古希腊“神”的终极实体的传统的哲学表达，“神”的这种理性化或哲学化演绎以及与日后基督教“上帝”的勾联，是否与苏格拉底被指控的“慢神”或创造新神的企图存在某种不易发现的秘密联系？当然，“众理之理”也使神获得一种新的形态和理性的生命力，这应当也与苏格拉底在申辩中一再表白的对它的承认和尊重有关。苏格拉底之死表明，在人类发展史上，古希腊人的精神形态或精神发展的阶段，是伦理形态，古希腊人的精神世界，就像黑格尔在《精神现象学》中所说的那样，是一个伦理的世界。伦理形态和伦理世界的特征，是出现了个体与实体的两种自我意识，但个体与实体不分，个体以实体的普遍性为意识的真理和行为合法性的依据。但是，苏格拉底之死也昭示着这种实体状态已经出现内在否定性，它导致了日后希腊精神的自我否定。虽然苏格拉底之死是一个伦理冤案，虽然苏格拉底一再表明自己对神这个终极伦理实体、对国家这个世俗伦理实体的认同和尊崇并以死证明，但是，无论是他对国家批评中所表现出的对“人民”这个实体的轻慢，还是他的学生参加的推翻平民民主政治的活动，事实上都预示着他对伦理状态下个体意识的某种启蒙。而且，也许正因为这个伦理冤案，或由于对国家行为的伦理正当性无条件服从所导致的伦理冤案，导致了他的再传弟子亚里士多德在《尼可马科伦理学》中对伦理的德性和理智的德性的两种区分。“德性分为两类：一类是理智的，一类是伦理的。理智的德性主要由教导而生成、由培养而增长，所以需要经验和时间。伦理德性是由风俗习惯沿袭而来，因此把‘习惯’一词拼写方法略加改动，就有了‘伦理’这个

名称。”^① 亚里士多德的主张是：理智的德性高于伦理的德性。亚里士多德对理智德性的偏重，显然从苏格拉底在申辩尤其与克力同的对话中对不逃死的“理智”的思辨中找到其传统的渊源，但是，也可以作出新的假设：正因为苏格拉底之死的伦理冤案，推动亚里士多德对伦理德性的反思和对理智德性的偏重。与苏格拉底不同，亚里士多德《尼可马科伦理学》显然更强调对国家合理性的诉求。但是，亚里士多德两种德性的理论，并不意味着希腊伦理形态或伦理世界的终结，毋宁是标示着古希腊伦理传统的某种转向，即由伦理形态向后来希腊化时期的道德形态的转向，至少对“理智的德性”的推崇，内在于由实体性的伦理认同向基于理性反思的个体道德的转向。在这个意义上，亚里士多德处于西方伦理形态和伦理传统的转换点上。

苏格拉底之死，既宣示希腊文明的精神形态，也宣示它的内在否定性。其一，苏格拉底慷慨赴死，根据他自己的申辩和与克力同的对话，主要根据有二：一是对国家伦理实体的认同与尊重；二是出于理智尤其是道德理智，譬如逃亡会连累朋友犯罪，余生永无扬眉吐气之日，而且希腊其他城邦也一样灰暗甚至更加不合理等。其二，苏格拉底为伦理而死，死于伦理，但苏格拉底之死作为一个伦理冤案，也触发后人尤其是它的承继者的伦理反思。它说明，内在于苏格拉底申辩和教导中的理智便成为日后柏拉图和亚里士多德哲学的重心。其三，古希腊人的精神世界，是一个伦理世界；古希腊人的精神形态，是伦理形态。作为日后西方哲学终极问题的“人应当如何生活”之“应当”，诞生于这个伦理世界，也面向伦理世界。在这个世界中，“应当”是伦理的正当，它由伦理实体决定并且在伦理实体中获得的正当或应当。“应当的生活”是苏格拉底所说的“好的生活”，它高于“生活”本身，“好”的标准完全取决于生活之于伦理的正当性，苏格拉底之死就是为这个伦理性的“应当”或伦理性的“正当”而死。但是，无论是苏格拉底在国家伦理认同中对理智的注重，还是由苏格拉底之死的伦理冤案所引发的对伦理神圣性的反思；无论是苏格拉底为伦理而死还是因伦理而死，都内在于希腊精神的某种自我否定，它以伦理悲剧的形式表明：“应当如何生活”的追问，必须以另一种伦理表达为其具体内容：“我们如何在一起？”

^① 亚里士多德：《尼可马科伦理学》，苗力田译，中国社会科学出版社1999年版。

苏格拉底之死，不仅成为“希腊记忆”，也以深远的影响力植入西方文明的童年记忆。苏格拉底之死作为伦理事件，苏格拉底所处的希腊时代之为伦理时代，可以从另一方面得到佐证。柏拉图记载苏格拉底与克力同讨论是否应该逃死的文献《克力同》的另一个篇名便是《论义务——关于伦理的》，所以这个文献的全名为《克力同（或论义务——关于伦理的）》。这个伦理事件给希腊留下什么记忆？它对希腊文明产生何种影响？在苏格拉底之死的伦理事件中，始终存在一个悖论：苏格拉底誓死与雅典的“我们”“在一起”，以至最后为伦理而死，但雅典的“我们”判他死刑，意味着国家拒绝与苏格拉底“在一起”；苏格拉底不乞免死、不逃死的“应当”选择基于个人与国家关系的伦理，但冤案也生于这个伦理；苏格拉底死于伦理，但也生于伦理，他以自己的死最后与希腊精神永远地“在一起”。在这个意义上，苏格拉底之死，是一场“在一起”的伦理纠结。纠结的不是“应当”，而是“在一起”；它“应当”于“在一起”，悲剧于“在一起”。在这个事件中，自始至终，纠结和缺场的不是“应当”的理智，而是“在一起”的伦理。雅典法庭判死苏格拉底，这个错案和冤案使苏格拉底之死更具一种伦理性的悲壮和崇高，也引发了世人对伦理绝对性和神圣性的怀疑。最后，伦理认同与道德理智、“人应当如何生活”与“我们如何在一起”之间的紧张，导致了亚里士多德关于“理智的德性高于伦理的德性”的道德哲学觉悟和道德哲学转向。但是，这一转向并不意味着对希腊精神和希腊传统的背离，甚至也不意味着对它的超越，毋宁说是对希腊精神的伦理形态或希腊伦理世界的总结，只是在这个总结中，蕴涵着某种内在否定。由此，开启了西方精神由伦理形态向道德形态的转换。

二 中国经验：“道可道，非常道”

中国民族带着何种记忆、何种经验，开启了它的精神之旅？假设是：“伦”的记忆，“伦”的经验。

如果把古神话当做蒙昧时代的长夜篝火与即将到来的文明时代的黎明曙光在地平线上交织而成的精神之花，那么它便具有民族的精神基因意义。中国神话与希腊神话的最大区别在于：它不是一个“力”的世界，而是一个“伦”的世界。一般认为，崇德不崇力，是中国神话的显著特点，也是中国文化早熟的最重要标志，问题在于，德因何生？德的根据完

全在于神话世界中诸神之间的伦理关系。奥林匹斯山上的神话世界的主人完全没有人性人形，当然也没有任何伦理义务和道德责任，而活跃于中国古神话中的主人，却是不同伦理人格的化身，这种显著差异在后羿与俄狄浦斯两个大力神身上得到集中体现。俄狄浦斯犯了杀父娶母这样在中国文化看来大逆不道的滔天大罪，却完全不负道德责任，因为一切都由命运决定。羿射九日，完成造福苍生的伦理天命，正因为如此，当他的妻子嫦娥因一己之私独吞长生不老之药，直奔广寒宫后，便遭遇最为严厉的处罚，不仅由美妙的仙子变身丑陋的癞蛤蟆，而且终生过着孤独寂寞的日子。两个大力士的不同命运，预示着孩提时代中西文明的两个完全不同的精神世界——“力”的世界与“伦”的世界。两个世界中都有最高存在者，奥林匹斯山上是宙斯，他与这个世界的关系是“主宰”；中国神话中创世纪的人物是盘古和女娲，盘古开天，女娲补天，由此人从自然界和自然状态中分离出来，产生所谓“人类”，他们与这个世界的关系是“载物”。“宰”与“载”，或主宰世界与托载世界，根本上反映的是人对世界的两种截然不同的态度，也是“我们如何在一起”的两种截然不同的伦理方式。在神话时代，“我们”的世界缺什么？希腊神话世界缺伦理的气象，缺由伦理造詣而生成的作为诸神行为合法性的道德；中国神话因过早地背负伦理担当和道德责任，缺少希腊神话孩提时代的童贞和绝对自由的那种诗意的浪漫。

正因为如此，两个世界的实体性理念，以及由神话时代通向文明时代的精神之路和记忆链便不相同。“神”是联结希腊神话时代和文明时代的记忆链，所以，对神的态度已成为苏格拉底审判和辩护的最为关键的概念；而“礼”则是中国民族由原始时代走向文明社会的精神脐带。如果说盘古开天的精神意义，是使“人”从自然界中挺拔出来，从而产生人的“类”存在与“类”意识，那么，女娲补天则是建构人的伦理同一性。两个神话，一阴一阳，都指向天人关系以及天人关系下的人的类存在。盘古开天宣示着天人之间的某种紧张，女娲补天则演绎着紧张中的某种乐观。盘古与女娲，与中国民族的关系，更像祖先，而不是西方式的造物主，因而是具有世俗伦理关系的意义，而不是西方式的终极实体和最高主宰，这也体现了天神崇拜与祖先崇拜的两种不同文化意向。同时，虽然无论开天还是补天，都表达和表现某种紧张，但由于开天与补天，意味着天地不仅都是人的作品，而且是天地的一切魅力以及天之于人的合意性，都

源于人的献身或化身，因而本质上是天人合一。而且，天人合一是一种“互合”的互动。因为人是天地之子，所以人合于天；因为天地是人的作品和人献身的造化，所以天意在人意，天理即人理。于是，在中国文明的童年，不仅天与人、人与人之间存在世俗的伦理同一性，而且于紧张中内在某种合一的乐观，因而没有出现苏格拉底式的伦理悲剧。苏格拉底之死，在文化精神上体现自古希腊神话以来神或终极实体对人的主宰及绝对权力的神圣性，也体现了二者之间难以消解的紧张，当然也在这种紧张中映现人的精神世界的悲剧式的崇高，它与日后西方文化的悲剧之美具有一脉相承的联系。

如果说中国古神话是一个“伦”的世界，那么，西周维新则使这种“伦”的潜意识制度化与精神化。在中国民族由神话时代走向文明时代的精神之旅中，最重要的历史事件和文化事件，便是西周维新。作为文明转型中最重要的历史事件，西周维新无疑是一次影响深远的社会变革，它奠定了日后中国社会制度乃至文化精神的原素与原色，其地位与古希腊历史上的梭伦改革等社会变革相似，其最重要的意义是决定了由原始社会向文明社会转型的“中国道路”，但与梭伦改革不同，它不是一次分道扬镳式的革命，而是中庸式的改良。这个由维新或改良而完成的文明转型的最大智慧，也是对人类文明的最大贡献，是成功地转化和开发了在迄今为止人类所经历的最为漫长的原始社会中所形成的氏族血缘原理，使之上升为文明社会中意识形态的自觉主张和伦理政治制度，从而奠定了中国文明、中国文化万古江河的中流砥柱。西周维新的主题和核心话语是“制礼作乐”，正因为如此，它不仅是一次最为重要的社会变革，而且本质上也是一次最为重要的伦理事件，它奠定了中国文化作为伦理型文化的原色与基调。“礼”也许是西周维新中最具创造性的概念，如果它在西周以前已经存在，那么，至少是一个最具创造性的文化发现和文化选择。“礼”是对西周以前中国社会组织结构原理和人的精神世界的重大发现，“制礼”的重要贡献在于，它将作为自然法或习惯的礼，成功地转化为意识形态上的自觉主张和一套典章制度，从而进行社会生活秩序与人的生命秩序的自觉建构。作为诞生于氏族社会的文化现象，“礼”源于祭祀，祭祀表达的是世俗生活中的人与自己的生命根源的祖先之间跨时空的同一性关系，它在本质上是一种自然伦理关系的认同，由此建构人的生命的伦理同一性；透过“慎终追远”生命同一性的缅怀，社会生活秩序和社会的伦理同一性

也在与祖先的不同关系中得到表达和建构，所谓“安伦尽分”；同时，在对“礼”的认同、内化和演绎中，个体获得“礼”的教养，从而形成所谓“德”，于是，“礼”不仅指向伦理或伦理实体，而且也指向个体道德或道德主体，也许，这就是在中国文化初年，礼的观念与德的观念几乎同时诞生的缘故。因此，“礼”在文明的开端，便具有极其充沛的伦理内涵。所谓“作乐”，是通过“乐”的滋养，使“维齐非齐”的礼的伦理政治制度在日常生活中得到尊奉和落实，使“礼”不仅是善，而且是美；不仅是君君臣臣、父父子子的伦理政治地位的区分，而且是由区分所生成的社会秩序的和谐，“礼之用，和为贵”^①；不仅是外在制度，而且是内在教养及其所产生的伦理认同及其内心愉悦。从一开始，“乐”便与“礼”紧密结合，表达和演绎着“礼”的制度安排。在这些意义上，西周维新是中国文明转型中最为重要的伦理事件，“礼”是它的最为关键也是对日后中国文明影响最为深远的概念。在文明发生中，“礼”与古希腊的“神”具有某些相同相通的文化意义和文化功能，对“礼”的态度与对“神”的态度一样，是行为合法性的绝对标准，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”^②。不同的是，“神”是终极实体和超自然的必然性力量，而“礼”则是伦理实体和世俗生活的伦理政治力量，是“我”成为“我们”，即获得“我们”承认从而可能“在一起”的合法性世俗基础与伦理前提。

西周维新进行了“伦”的世界的制度化建构，但是，春秋时代的天下大乱又解构和颠覆了这个世界。在人类社会的初年，如果说希腊文明的集体记忆是苏格拉底之死，那么，中国文明的童年记忆便是“礼崩乐坏”。“礼崩乐坏”不仅意味着社会秩序的解构，而且意味着由文化认同危机而导致的精神世界的颠覆，其文明后果和直接表现是社会失序，行为失范。在哲学上，它既意味着失去“人应当如何生活”之“应当”的道德同一性，也意味着失去“我”成为“我们”的“在一起”的伦理同一性。在那个时代，“我们”的世界缺什么？缺“礼”！这是先秦哲学家尤其是孔孟儒家作出的文明诊断。春秋战国时期，百家争鸣，但百家在两个方面有共通之处，甚至可以作为价值共识或核心价值。其一，对作为

① 《论语·学而》。

② 《论语·颜渊》。

“无知之幕”的原初文明即“三代”的“理想国”图式的虚拟肯定和向往，乃至孔子说出“郁郁乎文哉，吾从周”的无限憧憬的话；其二，“礼”是百家话题，虽然对礼的态度有所不同甚至截然相反，但“礼”总是诸子百家绕不过的话题和话语情境。孔子以“复礼”为自己的最高使命，试图以“克己复礼”拯救文明^①；老子认为礼的教化是人的朴素本性的异化，“夫礼者，忠信之薄而乱之首”^②。法家“礼义生以定法度”，将“礼”作为“礼义廉耻”的“国之四维”之首^③。有待研究和追问的是：在拯救春秋战国时代那场社会危机和精神危机的过程中，儒家智慧和道德智慧到底有无殊异？为何儒家成为中国文化的主流和正宗？为何在日后的文明中，儒道互补成为解决中国人精神问题也成为中国人精神世界的必然结构？

鸟瞰历史，春秋时代的文明图像与古希腊有某些相似之处。孔子和苏格拉底可以分别当做中西方的第一位教师，不同之处在于，苏格拉底在审判中竭力否认自己是教师，理由是没收课徒费，但法庭和世人都这么认为，也许苏格拉底的辩白是为推脱诱惑青年的指控吧。古希腊智者的相对主义与庄子也存在某些相似。苏格拉底开辟的传统，成为西方文化中希腊传统的主脉；孔子所开创的儒家成为中国文化的主流与正宗。就儒道关系而言，道家无论在智慧还是学识方面都高于儒家，即便是作为儒家核心概念的“礼”，孔子也得向老子请教，但是，到底何种原因使儒家而不是道家在应对中国人生活世界和精神世界问题中成为主流？又是何种原因使得在解决生活世界尤其是精神世界的问题中儒道难分难离？苏格拉底以他的智慧，也以他极富人文意义的死，成为古希腊人也成为西方人精神的祖师和教主，而在中国，孔子和老子却始终是人精神世界的双生教主，儒道互补，自古至今是化解中国人精神紧张的文化秘方。

在某种意义上可以说，无论儒家还是道家，其理论的问题指向和着力点都是对春秋时代礼崩乐坏的坠落世界的精神拯救，虽然儒家一直试图诉诸制度安排，但精神拯救总是它的着力点。“礼云礼云，玉帛云乎？乐云乐云，钟鼓云乎？”^④孔子曾如此对形式化的缺乏精神内涵的礼仪制度提

① 《论语·颜渊》。

② 《老子》三十八章。

③ 《管子·牧民》。

④ 《论语·阳货》。

出批评和质疑。儒道拯救精神世界的努力展开为两种方向。老子开辟的是“道—德”本体性传统；孔子开辟的是伦理整体性传统。老子解决世界的自然同一性、“我们”的社会同一性问题时，追问于终极性的“道”，并以“德”诠释“一”与“多”、此岸与彼岸、终极与存在的关系，“尊道贵德”是他的哲学精髓。“道生之，德蓄之，物行之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德。”^①但是，无论“道”还是“德”，都是一个形而上的本体概念，无论对回答“人应当如何生活”的“用生”的问题，还是“我们如何在一起”的“用世”的问题，它们都是一种视之不见、搏之不得的希夷之境，缺乏直接的解释力和解决力。《道德经》第一章便说：“道可道，非常道；名可名，非常名。”演绎下去，便是“道不可道，名不可名。”老子虽然“推天道以明人事”，由“道”的终极实体演绎人的生活世界的合理性与合法性，但“道”到底如何落实为人的生活准则和生活秩序，始终是个难题。“道”是老子，也是道家的最高智慧，它在相当意义上与柏拉图的“理念”相近相通，因而也代表中国文化的最高智慧，但是“道可道，非常道”，在宣示“道”的至高境界的同时，老子某种意义上似乎也发现和暗示了它解释世俗问题的乏力与局限，因而强调它是“非常道”。应该说，这同样是老子哲学的大智慧，是“自知”的大智慧，这种智慧日后演化为中国文化对待道德与伦理关系的智慧：“道”虽高远，但因其“非常道”，难以直接成为日常生活的法则，只能作为这些法则的终极根据，而世俗世界的“伦”和“伦”之“理”才是具体的和客观的。

儒家便是这样一种智慧。孔子以“复礼”为使命，试图以此重建社会生活秩序和个体生命秩序。如何达到这个目标，他以一言概之：“克己复礼为仁。”^②撇开繁复的知识考古及其争讼而进行精神哲学分析，这一命题至少包括三个重要的精神元素：作为伦理实体的“礼”；作为道德主体的“仁”；作为化解礼与仁、伦理与道德之间紧张关系的“克己”。当然，最为值得注意的是三者之间的关系，或这六个字所蕴涵的建构伦理与道德之间关系的原理：“礼”或“复礼”是终极目的；“仁”是达到“礼”的途径；伦理实体性与道德观主体性的同一性建构，在于“克己”

^① 《道德经》五十一章。

^② 《论语·颜渊》。