



哥伦布学术文库

生命与逻各斯

—希腊伦理思想史论

包利民



哥伦布学术文库

生命与逻各斯

——希腊伦理思想史论

包利民

東方出版社

国家八五社科规划

责任编辑：严 平

版式设计：赵迎珂

装帧设计：王红卫

图书在版编目 (CIP) 数据

生命与逻各斯——希腊伦理思想史论，包利民著.

-北京：东方出版社，1996.7

(哥伦布学术文库)

ISBN 7-5060-0771-1/B · 102

I. 生…

II. 包…

III. 伦理学-历史-研究-古希腊

IV. B82-095.45

生命与逻各斯——希腊伦理思想史论

SHENGMING YU LUOGESI

——XILA LUNLI SIXIANG SHILUN

包利民 著

东方出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京电子外文印刷厂印刷 新华书店经销

1996 年 7 月第 1 版 1996 年 7 月北京第 1 次印刷

开本：850×1168 毫米 1/32 印张：11.25

字数：275 千字 印数：1—7,000 册

ISBN 7-5060-0771-1/B · 102 定价：21.00 元

目 录

导论	(1)
(一) 题解:生命与逻各斯	(1)
(二) 两阶价值结构	(7)
(三) 四级道德体系	(14)
(四) 希腊伦理精神总潮	(23)
 第一章 前雅典伦理	(28)
第一节 诗性智慧的教化	(28)
1. 文学与道德	(28)
2. 史诗中的一阶价值	(33)
3. 叙事体二阶价值	(36)
第二节 与神共存	(43)
1. 宗教之为一种生活形式与伦理逻各斯	(43)
2. 宗教与伦理生活的复杂关系	(46)
3. 命运、时间与战争	(56)
第三节 毕达哥拉斯:新生活形式理想	(58)
1. 时代定位	(58)
2. 政治和谐	(63)
3. 生命和谐	(70)
第四节 赫拉克里特之道	(74)
1. 晦涩神秘——道非常道	(76)
2. 河与火,圆与螺旋线——时间意象群	(78)
3. 自道观之——时间压缩——辩证法	(82)
4. 道与闻道——听的现象学	(85)

第二章 城邦道德	(90)
第一节 公民本位	(90)
1. 民主的可操作性	(92)
2. 民主的代价	(98)
3. 代价付出之后	(100)
第二节 国际公正	(105)
1. 在城邦之间	(106)
2. 盟约、霸权与公正	(112)
3. 斯巴达作为他者	(113)
第三节 智者语言游戏的两面性	(121)
1. 智者语言游戏	(121)
2. 主流伦理学之发轫	(127)
3. 反主流伦理学第一浪潮	(132)
第四节 悲剧品格	(139)
1. 公正	(140)
2. 公正与公平的冲突	(144)
3. 命运	(147)
4. 命运与人的尊严	(151)
 第三章 柏拉图意义种种	 (153)
第一节 苏格拉底新悲剧	(154)
1. 道德悲剧	(155)
2. 人的优秀	(164)
3. 逻各斯与生命	(168)
第二节 伦理反思智慧的出现	(171)
1. 内在整一	(172)
2. 整一：目的论解释模式	(177)
3. 凝视	(182)
第三节 公正：在批评中塑造主流	(188)

1. 界域公正与人治理理想	(191)
2. 理想人教育	(196)
3. 绝对真理哲学	(198)
第四节 辩证法与德育	(202)
1. 自知无知	(204)
2. 假设与跃出假设	(207)
3. 真诚与开放	(210)
第四章 亚里士多德:主流伦理思想集大成	(216)
第一节 人的本体与人的幸福	(217)
1. 终极目的分析	(218)
2. 本体功能分析	(221)
3. 辩证分析	(226)
第二节 品德论模式下的道德主体	(231)
1. 美德总论	(232)
2. 选择与责任	(238)
3. 美德分论	(242)
第三节 公正、友爱与城邦	(249)
1. 公正的逻各斯	(249)
2. 友爱	(255)
3. 谁的公正,哪种友爱	(258)
第四节 实践理性与教化	(263)
1. 为什么关注教化	(264)
2. 实践理性	(268)
3. “品德教育法”本义	(273)
第五章 走出主流	(279)
第一节 喜剧化抗议的后面	(283)
1. 喜剧时代与小苏格拉底哲学	(284)
2. 对城邦伦理的抗议	(286)

3. 抗议文明	(289)
第二节 怀疑论:是悖论还是一种新智慧	(294)
1. 晚期希腊伦理学概观	(294)
2. 第一悖论:哲学反对哲学	(297)
3. 第二悖论:生活反对哲学	(304)
第三节 伊壁鸠鲁的哲学疗法	(310)
1. 诊断	(312)
2. 哲学治疗	(314)
3. 健康	(319)
第四节 斯多亚精神	(324)
1. 论域在延续中拓展	(325)
2. 激情的逻各斯诠释及治疗	(329)
3. 悲剧意识再觉醒之后	(334)
主要参考文献	(341)
后记	(353)

导 论

(一) 题解：生命与逻各斯

希腊伦理精神深邃广大而难以穷尽。本书不求面面俱到，但求勾勒其主要脉络。思想史研究的第一标准是严谨的学术态度，因此，沉潜入第一手材料，掌握国内外研究新成果，对每个立论乃至每句话都以扎实有力的逻辑论证进行支持，以复原希腊伦理精神的事实原貌为旨归……等等，是本书的原则。

然而另一方面，“走向事实本身”一语在现象学还原方法中还别有一种深义：“事实”不是简单的“资料”，而是每一历史事物的独一无二之特质。这，却不一定是自认为“无偏见”但其实受制于一般化了的观念框架的纯粹“朴学”或“古学”所能真正再现的。而且实际上，任何企图探讨象“希腊伦理精神”这样一个广阔的领域的人，如果不想让探讨流于泛泛一般的论断的话，都必须限定自己探讨的角度、方向与侧重点。“限定”是古希腊推崇的一种美德。不象现代人喜欢“无限”，希腊人讨厌无序、混蒙、软弱之无限，相反，他们在限定中发现了美、秩序、理性与心灵的宁静。那么，我们选取来限定我们的研究格局的角度是什么呢？这就是希腊伦理精神的两大精髓概念：生命与逻各斯。

这种切入点的选择显然受现代学术视野的影响。我们赞同“一切历史都是现代史”的识见。我们之所以追问希腊，兴趣也决不是纯粹考古学的。理清面对我们的、向我们步步驱近的西

方伦理文化之源头，是一个萦绕不去的动机。当代西方伦理思想（尤其是规范伦理学层面上）的最大争执或许可以分为两大阵营：自由主义的与社团主义的。前者的理论基础是罗尔斯和康德，然而他们再往前追溯便是苏格拉底或柏拉图；后者则是以麦金泰尔（A. MacIntyre）、威廉斯（B. Williams）、桑德尔（M. Sandel）等为代表的复兴“品德论模式”的取向，用哈贝马斯的话来描述，是“新亚里士多德主义”。^①

范式的一再重现，说明“一切历史都是现代史”的一个更深含义是“一切历史都是人类史”。历史上形成的一系列重大价值与价值教化之范式，都是为了解决人类特定境遇的难题（puzzle），它们都或多或少成功过，也都或多或少有其不足。由于人类基本境遇的重复性，共通性，探讨一个文化的历史上的特定价值范式，时常会给人以倾听整个人类智慧的感受。

所以，立足现代思考视野去考察历史上的范式，便不仅是由于解释学的视野困锁之不可避免性，而且是由于人类境遇的向深层面的发展和人类智慧的累积进步，使现代人在识别出一些事的脉络与实质上更容易些了。所以纯粹考据派学者不必担忧思辨会对历史构成“破坏”，因为严肃的、审慎的、不以构造自己大体系为目标的思辨型研究方式，或许能够比纯粹考据方式更好地达到考据派的目标——客观真实性。

“生命”与“逻各斯”便是希腊伦理精神深处的两大客观、真切、实在的核素。

首先看“生命”。伦理学狭义地讲可以不包括生命，因为生命是比伦理（道德）广大得多的一个范畴，伦理学没有权利将它收入并作为别种智慧不可染指的特权。另外，形式主义元伦理学似乎力主生命与伦理本质上没有关系，引入生命的（生活

^① 哈贝马斯（Habermas），《对话伦理学论》，MIT，1993年，第125页。

的)讨论,只会伤害伦理学的纯粹性。然而伦理学常常谈到生命(生活),而且,这在我们看来是合宜的、应当的(参看下一节),这在希腊伦理精神领域,尤其是合宜的、应当的。

希腊伦理精神与当代西方伦理精神的一个根本性不同,是其“目的论”式的论证方式。这种方式虽然被当代西方主流伦理学论证模式视为幼稚甚至荒谬,但被当时接受为自然而然,合情合理,天经地义;这与整个希腊人的精神品格是分不开的。被人们称为“希腊伦理精神”的许多东西,与其说是道德诫命与反思,不如说是对直接生命(生活)的思考、记载、品味与理想化。一部希腊伦理史应当首先展示给人们当时的种种“生活形式”(维特根斯坦义),种种生活理想(英雄的、思辨的、公民的、哲人的、隐居的……),种种对生活深义、苦难、矛盾的注视与感喟(悲剧式的认识与反思式的认识等等),种种对“终极目的”或“幸福”的定义与实现条件的反复探究。希腊伦理精神——无论是现实的还是理论的——只能围绕这一生命(生活)的主题展开。

arete (“ἀρετή”)一词的翻译也许可以说明以上看法。学者公认希腊伦理学的核心概念之一是“ἀρετή”,或者说,“品德论”是希腊式道德生活与道德思考的基本模式(这与康德以来的“义务”或“律令”式思考模式截然有别)。然而无论从词源学还是从现实用法看,*arete*在许多场合下译为“品德”、“美德”或“德性”都是十分容易引起误解(误解希腊人)的。此字的基本字根义应是“优秀”。一个具有*arete*的人就是一个优秀的人。^①至于在哪个方面优秀,不同的历史时期有不同的标

① 在汉语中。“优”这个字根可以多方组合,从而构成各种有关词语,如“优越”,这是古典希腊*arete*的一个重要意义(出类拔萃)。而“优势”则体现了古希腊中*arete*的一个广义:任何东西的长处、优点,等等。“优良品德”,这就有道德上的“好”的意思。

准。英雄史诗年代中，勇敢善战者，是优秀的人；文明发展后，智慧也成了优秀的标志之一；道德意识觉醒了，美德是内在之真正优秀。总之，一个人的一生是否活得优秀（而不平庸），是否出众（而不平凡），是否有价值（而不卑贱），是深深镌刻于希腊人灵魂深处的目的（想想希腊民族之爱好各种体育竞赛与荣誉，狂热般地追求种种“教育”！）。“优秀”品性是一种内在式的手段，即不是外于目的的、前目的的纯粹手段，而是自身构成目的之必要组成成分的“手段”。一方面，种种优秀品性皆是有助于获致团体的、家庭的、个人的目的手段（如勇敢对于护国），另一方面，生命之最终目的——完满之“好”（ἀγαθός）或“幸福”（εὐδαιμονία）——又正在于生活得优秀、高贵、有价值之中。优秀地活，活得出色，这是动态的、生命的、生存的概念（亚里士多德所谓“在实现活动之中”），而不是静止的、占有的、物化的概念。欲理解希腊伦理思想的种种环节，均需首先对这一基本精神有一把握。

下面考察一下另一个主导概念：逻各斯。

“逻各斯”在古希腊中含义深邃复杂，据后世学者总结，多达十余种，如言说、理性、比例、规律、计算、集拢等等。

我们将看到，这些含义都与希腊伦理精神有密切关系。古人早已有所察觉。让我们先引一段亚里士多德的话：

……自然不造无用的事物；而在各种动物中，独有人类具备言语的机能。声音可以表白悲欢。一般动物都具有发声的机能，它们凭这种机能可将各自的哀乐互相传达。至于一事物的是否有利或有害，以及事物的是否合乎正义或不合正义，这就得凭借言语来为之说明。人类所不同于其它动物的特性就在他对善恶和是否合乎正义以及其它类似观念的辨认〔这些都由言语为之互相传达〕，而家庭和城邦

的结合正是这类义理的结合。^①

“逻各斯”(λόγος)的首要含义便是“言说”。与不同的生活形式对应的,有不同的言说方式(或称语言游戏),它们不仅影响对伦理生活的思考(如史诗的言说方式和哲学的言说方式),而且直接渗入在道德之中——作为古老智慧的“金言教诲”,作为对道德争执中诉诸大前提时的反复辩论,等等。

逻各斯的另一个重要含义是“理性”与“计算”。请注意这与希腊的、乃至整个西方伦理精神的长久“公正”情结有内在关连(参看第3节)。无论是分配公正还是纠正公正,都在于对当事人利益上的得与失的衡量框算。这不仅是较原始的“斤斤计较”、“一报还一报”式的公正,而且是高度发展了的普遍理性式的公平衡量(比如苏格拉底在拒绝“出逃”时,用理想契约的方式衡量了个人与城邦之间的利害关系,得出了不能用“不义”伤害城邦的结论)。

逻各斯在希腊的特别含义,是对语言-逻辑原则的高度清晰意识和彻底推广。这始于巴门尼德的推理诗。在这篇《存在论》哲理诗中,巴门尼德毫不客气地为了语言-逻辑原则的贯彻而牺牲现象界。这种“霸气”受到后来哲人的欢迎,形成一种逻各斯霸权;不仅柏拉图与亚里士多德信守之(亚氏本体论几乎可以看作是一种语言学本体论:从说话的逻辑来推论存在的本质方式),自然哲学家如恩培多克勒、阿那克萨戈那及德谟克里特也无不自觉地在巴门尼德逻各斯范式之中修修补补,翻新小的花样。也许,只有到了晚期的怀疑派,才开始对这种巴门尼德范式进行大规模解构。

语言-逻辑型逻各斯对希腊伦理精神的影响是根本性的。首先,它代表系统伦理学的出现。不是零散、片断的顿悟或直觉,

^① 亚里士多德,《政治学》,1253a10-18。

不是“不可言传，只可意会”的天人合一，而是系统地、追根溯源地，将每种可能性谈透彻（不惧貌似荒谬）的、久久凝视式的逻辑思辨。思想家们殚精竭虑形成新的概念或澄清老的术语，力求将伦理生活带到日光之下，历历清晰地看清楚（“视”是希腊基本隐喻之一），说清楚。其次，哲学伦理学企图向寻找“生活技术”的苦难现实提供源源不断的逻各斯，作为一种疗法或一种救世的意识形态。整个希腊伦理学史都有一种倾向：认为激情是苦难的主要根源（爱与杀亲，贪与不公正，等等），而激情又主要来自认识的错误——或者说就是一种错误的认识（参看关于斯多亚派的讨论），所以一旦从认识上接受了对生命的真正诠释，激情就会平息。

希腊民族是一个逻各斯的民族，逻各斯帮助生活，逻各斯与生活同在，逻各斯就是生活。城邦公民的主要生活不是吃喝劳动，而是聚在市场上、法庭里——论辩。哲学家推崇的最高生活理想是思，是不停息地思。耶格尔在其名著《潘狄亚——希腊文化的理想》中指出，希腊民族的最高领导者理想是诗人、政治家与智慧者三位一体；是他们塑造文化，而不是造型艺术家如画家、雕塑家和建筑师。后者无“声”，不以“说”见长，前者用词语、声音工作，也就是用“逻各斯”规范生活。

这种共生不完全是和平的。逻各斯有时会对生命构成威逼乃至镇压，比如在它并不能完全阐释生命却一定要强行掩盖时。怀疑论代表前逻各斯之生活对它大举反扑，正是出于对这种理论压抑的忍无可忍。不过总体说来，希腊的生命力相当强。生活的光辉、人格的力量常常冲破逻各斯而凸现（看看苏格拉底），而且生命还反过来影响逻各斯的品格（看看柏拉图的《会饮》所展示的惊心动魄的“神秘思辨”的最高幸福状态）。

生命与逻各斯将是我们观照希腊伦理精神史的两个基本支点。为了使我们的研究有更为可操作的支点，在下面两节中，我

们将对本书要采用的主要理论分析框架——两阶价值模型与四层级道德体系——作一些阐述。对纯理论没有耐心的读者可以跳过这两节而直接读第四节，即希腊伦理史总线索；或是读书中任何一章一节。因为我们并没使后面诸章节过多地（至少在术语上）依赖下两节的纯理论分析，而是让它们各自自成相对独立的完整作品。不过对理论本身亦有兴趣的读者，不妨一读。无论如何，一个人的理论视野大体决定了他在历史上会看到什么；况且，历史的兴趣或多或少还是为了当代的兴趣或永恒主题的兴趣。

（二）两阶价值结构

本节主要讨论生活与道德的关系，下一节讨论道德内部诸部分的关系。这两节的目的与其说是构造完美庞大的体系，不如说是对伦理学的一些基本问题进行分析的——现象学的探讨。我们的基本立场是谦和的、非独断的、不咄咄逼人的。由于看到伦理学上如此众多与激烈的冲突与争执，我们的解题策略是先不下全称命题和必然判断，而先尽量多地、广泛地考察一切相关要素和现象；采取宽容与开放的态度，而不是本质主义式地裁断是非。然后，我们再来仔细考察多元要素之间的微妙关系。

对生活与道德关系的讨论的入手点是对“好”的语义分析。首先，我们要区分两种“好”，然后我们将探讨二者之间的现象学关系，这之后我们会进一步指明在“好”上面的分析争论不仅仅是术语的，而且反映了伦理学中对于是否用生活论证道德的争论（还原论与义务论之争）这一更深分歧。最后我们将简单论证一下我们的立场。

伦理学的核心价值（对象）是“好”（good），这就象

“真”与“美”分别是认识论与美学的核心价值一样，应当是没有什么争议的。然而稍稍往前走一步，争议马上就会有。首先，good这个词在中文中还常常译为“善”；两个词（“好”与“善”）在西文中实际上只对应于一个字，这显然容易使读汉译西人著作的人思想走入混乱的歧途。这种混乱进一步地说，不是翻译问题，而是概念自身的多重指称的问题。因为“好”既可指非道德的“好”，又可指道德的“好”。一词二指，岂能不乱？早在希腊，许多道德学意义上的“好”就是从非道德的“好”如外在美丽、良好出身、力量与能力等等中衍生出的。所以人们在讨论道德价值时往往会与物质性的成就混淆。康德在《实践理性批判》中也抱怨过拉丁语中对“善”的道德意义与非道德意义不作区分，造成混乱。“幸而德文里面有几个语辞，不允许人们把这种差异忽略过去。对于拉丁文用 bonum（善）一字所指称的那种东西，德文却有两个十分悬殊的概念，并且还有同样悬殊的语辞：das Gute（善）和 das Wohl（福）两字与 bonum 一字相当……。”^①

有趣的是康德所感到的问题是学者在译“那个字”时太多地用非道德义的“好”（或“福”），从而使人们认为道德价值可以还原为快乐，而中国译者的偏颇似更在于他们倾向于用道德义很强的“善”来译 good，结果在摩尔的《伦理学原理》和弗兰克纳的《伦理学》中讨论非道德的生活理想时，国人却看到“善”字铺天盖地。译者也许想让此字中性化，涵括道德的与非道德的两种意义 good；但“善”的道德含义太强（“大善人”、“行善”……），所以也许还是用更为中性的“好”字来译 good 比较好些，尤其是当我们的讨论对象不是“道德主义”（moralism）的中国文化，而是以生命为中心的希腊精神时。

^① 康德，《实践理性批判》，关文运译，商务印书馆，1960年，第60页。

但无论采取什么词来翻译，哲学上更重要的事是对两类对象——道德价值与非道德价值——进行细致的区分，并辨析其应有之关联。

“好”分成两种：

一阶之“好”——即非道德的、生活的价值。比如生存，创造，爱，友谊，思辨，自由，健康，财产，权力等等。这些价值既然是人的价值（为人视为“好”者），就不仅仅是自然的，而是文化的，历史生成的。（马克思：“五官感觉的形式是以往全部世界史的产物。”社会人即使饮食，也与动物的摄食不可视为一事。^①）所以将何种事物视为“好”，何种视为“更好”，是由一定的生活形式决定的。不同的生活形式及不同的哲学取向会提出不同的、可能是冲突的生活价值表。无论如何，一个人在计划自己的生活时，会将自己视为有价值者（“好”）列入追求的目的体系中。当其人生计划得以成功实现时，此人可以被称为是“幸福的”。^②

二阶之“好”——即道德价值。这一系列中的价值的存在与本质都在于对上系列（生活的、非道德的）价值进行某种操作，比如拯救生命，与友交而守信，保护自由，公平分配财产，权力竞争中的合游戏规则等等。道德行为者显然视这些行为为“好”才去做，而这么做了也会被公众称誉为“好”（善）。

生活价值与道德价值（两种 good）的区分并不是我们的发明，哲人早已注意到。我们的新意或者说我们需要着力阐释的，是这两种价值的现象学关连。

首先，生活价值在本体论上高于道德价值。这是用“一

① 马克思，《1844年经济学哲学手稿》，刘丕坤译，人民出版社，1979年，第79页。

② 参看罗尔斯（Rawls），《公正论》，哈佛，1973年，第550页。

阶”标识生活价值，而用“二阶”规定道德价值的目的所在。生活高于道德，不仅是因为可以设想一个无道德的生活世界，但无法设想一个无生活的道德世界；而且是因为生活或生命在逻辑上的在先性或独立存在性（即使在历史上生活与道德从来都共生），所以它是一阶的。至于道德价值，并没有独立的存有，其整个存在和本质，都全部由“操作于一阶价值”所规定。^①说明这种关系的最好类比例子是萨特对“自为之在”与“自在之在”的本体论关系的分析。“自在之在”可以脱离“自为之在”而存在，无始无终（反对主观唯心主义）。而“自为之在”（意识）从本体论上说，只存在为对某物的意识，或是先天地即由一个超出自己的、不能被自己完全同化的另一种存在所支持，换句话说，只是作为对另一存在的呈现或虚无化而存在。^②

本体论上如此，然而价值论上，两种“好”的关系正好倒过来：二阶价值往往高于一阶价值，被视为更高、更强、更有吸引力的“好”。舍勒曾在《伦理学中的形式主义和非形式的价值理论》中讨论过价值的“高”与“低”。他举出了五个标准，即越持久、越根本、越深沉、越整一、越与绝对价值有关者，则价值越高；相反，越不经久、越派生、越浅、越可分、越与绝对价值无关者，则越是低的价值。^③当然这些标准还可以讨论，也许还可以添加其它的标准。不过由此已可以推断，生活价值往往易为人们视为平淡、乏味、不够高尚和丰赡，而道德价值则容易给人以超越、崇高和充沛之感（想想“形式主义者”康德是如何论道德情感的）。

① 注意：是广义的“操作”，不是狭义的“促进”，即这里所采取的立场不可简单等同于功利主义。这样，我们的定义甚至可以包括形式主义元伦理学。

② 萨特（Sartre），《存在与虚无》，导言第五节。

③ 舍勒（Max Scheier），《伦理学中的形式主义和非形式的价值理论》，西北大学，1973年，第87—97页。