



中国社会科学院文库
JIE MO ZHONG GUO SHE HUI KE XUE YUAN JIAN YUAN SAN SHI NIU ZHOU NIAN YOU XIU KE YAN CHENG GUO JIA HUA JI LUO Wen Ji

纪念中国社会科学院建院三十周年 优秀科研成果奖获奖论文集

A Collection of Award-winning Papers :
Dedicated to the 猢猡 Anniversary of the Founding of CASS

第五届猢猡上册

中国社会科学院猢猡局猢猡编



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

摇图书在版编目（悦孕）数据

摇纪念中国社会科学院建院三十周年优秀科研成果奖获奖
论文集（第五届上、下册）~~辑~~中国社会科学院科研局编 鄢
原北京：社会科学文献出版社，~~圆园园~~
（中国社会科学院文库）

摇陈岸愚愿苑愿园缘苑园

摇Ⅰ鄢纪援摇Ⅱ鄢中援摇Ⅲ鄢社会科学-文集摇Ⅳ鄢援猿

摇中国版本图书馆 悦孕数据核字（~~圆园园~~）第 ~~缘园~~源号



中国社会科学院文库
纪念中国社会科学院建院三十周年
优秀科研成果获奖论文集（第五届上、下册）

编 者 中国社会科学院科研局

出 版 人 谢寿光
出 版 者 社会科学文献出版社
地 址 北京市东城区先晓胡同 40 号
邮政编码 100010
网 址 网址: 编辑: 陈增平 陈增平 陈增平
网站支持 网站 网站 网站
责任部门 编辑中心
() 网站 网站
电子信箱 网站 网站 网站
项目经理 宋月华
责任编辑 薛铭洁 赵慧芝 等
责任校对 辛燕 赵宇红 等
责任印制 盖永东

总 经 销 社会科学文献出版社发行部
() 网站 网站 网站
经 销 各地书店
读者服务 市场部
() 网站 网站
排 版 北京亿方合创科技发展有限公司
印 刷 三河市尚艺印装有限公司

开 本 16 开 85 毫米 105 毫米 1/32
印 张 10
字 数 10 千字
版 次 2010 年 1 月第 1 版
印 次 2010 年 1 月第 1 次印刷

书 号 定价 10 元（五届九册）

摇摇 本书如有破损、缺页、装订错误，
请与本社市场部联系更换



版权所有 翻印必究

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com

目摇摇录

上摇摇册

希腊哲学从宇宙论到伦理学的过渡	叶秀山（页）
人文发展分析的概念构架与经验数据	
摇——以各国人文发展对全球公共资源碳排放空间的 需求为例	潘家华（页）
农地分配中的性别平等问题	朱瑶玲（页）
中国城市中的三种贫困类型	李摇实摇允暴吐运雷城（页）
我国经济增长过程中能源利用效率的改进	史摇丹（页）
工业化与城市化关系的经济学分析	
摇——“工业化与城市化协调发展研究”课题组	郭克莎（页）
透过明初徽州一桩讼案窥探三个家庭的内部结构及其 摇相互关系	周绍泉（页）
论文学艺术评价的文化性与国际性	高建平（页）
裁源舞辞章的元旨士零刻雕雕译 粤悦存莫尔陈增敏寒砾庭曹建哲	
摇裁源舞辞章的元旨士零刻雕雕译 诺苏彝族述源叙事 摇传统：以毕摩咒经中的仪式化叙事经颂为个案）	
摇摇	月老燥而遭皂燥（巴莫曲布嫫）（页）
悦是算藻分列翠碧莽齿勾别翠碧碧蓬遇星早燥炙表灼麻算泽麦碧果	
摇	蕴霄露灶（页）
契丹大字中若干官名和地名之解读	刘凤翥（页）
中国社会发展的时空结构	景天魁（页）
中国经济走势分析（页~ 页）	
摇——兼论以住宅金融创新为突破口实现城乡就业联动	
摇摇	刘树成摇汪利娜摇常摇欣（页）

中国就业发展新论

摇——核心就业与非核心就业理论分析	王摇诚 (园愿)
中国能成为世界的工厂吗?	吕摇政 (园缘)
产权明晰与建立现代企业制度	陈佳贵 (园远)
中国特色的小额信贷	任常青摇朴之水 (园缘)
中国农村市场化进程中的农民合作组织研究	苑摇鹏 (园愿)
商业银行制度与投资基金制度：一个比较分析框架	何德旭 (猿园)
调整税制结构，激活社会投资摇推动国企改革，促进经济	
摇增长	“财税体制的进一步改革”课题组，杨之刚执笔 (猿园)
中国货币市场：理论与实践	李摇扬摇彭兴韵 (猿猿)
中国贫困农村的食物需求与营养弹性	张伟伟摇蔡摇昉 (猿愿)
中国农村劳动力转移与农民增收	冉德林摇早取 (猿愿)
夏商周断代工程中的碳十四年代框架	仇士华摇蔡莲珍 (猿圆)
豆卢氏世系及其汉化	
摇——以墓碑、墓志为线索	姜摇波 (源园)

下摇摇册

旧本《老乞大》书后	陈高华 (源藏)
睡虎地秦简《日书》“龙”字试释	刘乐贤 (源藏)
衰落期的炮舰与外交	
摇——“紫石英”号事件中一些问题的再探讨	王建朗 (源愿)
童心剖诗	
摇——论博尔赫斯的老虎、镜子与迷宫	陈众议 (源源)
“认同”还是虚构?	
摇——结构、解构的中国梦再剖析	盛摇宁 (源源)
人文主义二三事	吕大年 (缘苑)
施事角色的语用属性	张伯江 (缘藏)
明《初刻南藏》研究	何摇梅 (缘远)
日本民法编纂及学说继受的历史	渠摇涛 (缘圆)
政治文明：涵义、特征与战略目标	郑摇慧 (远园)
论藏缅语族中的羌语支语言	孙宏开 (远源)

巨变：村落的终结

摇——都市里的村庄研究 李培林（远园）

制度规范行为

摇——关于单位的研究与思考 李汉林摇渠敬东（远园）

发达国家和发展中国家的金融结构、资本结构和经济增长 孙摇杰（苑园）

酝——粤孕的动态增长路径 余永定（苑园）

强控制、模式功效递减规律和危机

摇——对苏联模式的一般思考 邢广程（苑园）

经济全球化与中国国家利益 裘元伦（苑园）

福利国家向何处去 周摇弘（苑园）

非洲联盟：理想与现实 杨立华（愿园）

非洲发展问题的文化反思

摇——兼论文化与发展的关系 张宏明（愿园）

级差地租与欧佩克市场战略 杨摇光（愿园）

试析麦加商道状况与伊斯兰教兴起诸问题 王林聪（愿园）

国家安全环境的系统理论 唐世平（愿园）

中国社会科学院优秀科研成果获奖论文一览表 （愿园）

后记 （愿园）

希腊哲学从宇宙论到伦理学的过渡^{* 1}

叶秀山

一 摇古代希腊科学精神所受到的挑战 ——怀疑论的历史作用

科学精神一直受到来自各个方面的挑战，其中最为主要的，当然是科学与传统的宗教迷信的斗争。希腊的强大的哲学、科学体系没有也不可能在真正意义上克服从远古时代流传下来的各个城邦的迷信传统。在其初期，科学和哲学只是少数精英圈子里的尝试和探讨。科学性的哲学精神，通过苏格拉底、柏拉图，特别是亚里士多德的努力，日益深入人心，以理性推论的彻底性探索宇宙的来源，从早期独断性学理到后来推理性论证，使自己得到了相当完善的形态。希腊哲学的兴起和发展，迫使希腊远古神话传说，成为一种文学艺术趣味，并在诗、戏剧、雕塑、绘画里找到自身合适的存在形式。希腊的传统、荷马的史诗、赫西俄的神谱，不再是唯一的对人们生活、思想起支配和引导作用的教科书。

科学、哲学与宗教、神话的斗争，前者是一种主动的、进攻的态度，希腊哲学在一开始就是以取代希腊宗教、神话的姿态出现的。苏格拉底、柏拉图的理念论和亚里士多德的形而上学，提供了与希腊神话观念完全不同的宇宙概念，提出了一种新的、科学性的宇宙论和世界观。然而，科学和哲学的这种进攻并未取得最终的胜利，希腊宗教和神话在退居文学、艺术的地盘后，并没有停止对科学和哲学的挑战。神话（诗）、戏剧、雕塑、绘画、音乐的存在，就说明了科学和哲学并不能占领人类精神生活的一切领域，“理念论”和“存在

^{*} 本文为作者正在写作中的《西方哲学中科学与宗教两种思想方式研究》的一部分。

（客体）论”是把握世界本质的一种——或者是非常重要的——方式。除了科学、哲学之外，人们还需要艺术，而艺术乃是宗教的最后的现实的避难所。艺术的精神，不是宗教性的，但也不是科学性和哲学性所能涵盖的。

艺术使宗教的精神有一种现实和“合适的（合法的）”“外衣”——艺术只是“外衣”——“现（假）象”，而不是“真”的。在这件“外衣”下，宗教的“仪式”，成为优秀的“表演”，迷信的说教成为诗的吟诵，庄严的神像成为美丽的雕像和画像，艺术以“美”使科学和哲学“无能为力”。

然而，蛰伏于艺术中的“神圣（性）”精神固然感到要对在“假（现）象”“外衣”下的科学、哲学进行挑战显得十分无力，但科学、哲学因“异类（己）”的存在而有一种约束、规范，科学、哲学要努力“化解（理解）”艺术和宗教。

“异己”的存在，使科学、哲学没有“一劳永逸”的时候，这种“异己”的存在，并不始于宗教和艺术作为文化形态的存在，而在于科学和哲学以一种“对象”作为自身存在的根据，科学和哲学需要并设定了自身的“对象”，没有“对象”，也就没有“科学”和“哲学”；“对象”“异在（外在）”于“科学”和“哲学”，而科学和哲学就有无穷无尽的兴趣来研讨这个“对象”。哪怕是最不值钱的砖头瓦块，从科学上来说，都可以有无穷无尽的兴趣：它可以从物理、化学、人文等方面探索下去。对于科学和哲学来说，“对象”——任何的“个体”，都是无穷无尽的。科学、哲学作为“对象性”的思想方式，本起源于“怀疑”、“探索”、“寻求”……

科学史和哲学史就是“怀疑”、“探索”、“寻求”……的历史。苏格拉底、柏拉图的“诘问”精神，乃是科学性的怀疑精神，亚里士多德的“论证（证明）”精神，同样是以科学怀疑为前提的。知其然对科学还远远不够，科学还要求知其所以然。因此，“原因”观念、“实体”观念……都是科学精神所必不可少的内容，而“证明（论证）”乃是科学知识的要求。就其本质而言，科学不仅仅是“描述（叙述）”、“解释（阐释）”、“论战”性的，而且是“论证（证明）”性的。

这样，科学和哲学就其“对象”及其本身的“存在方式（方法）”而言，“存疑”乃是必不可少的一个环节。有“存疑”，才能有科学的发展。柏拉图一些探讨“定义”性的对话，都以“存疑”为结尾，《会饮篇》最后那句双关语“美是困难的”——“好事多磨”，是这种“存疑”精神的写照。

从这个方面来看，历史上任何伟大的哲学体系，都是“开放”的。亚里士多德的“形而上学”也不例外。“形而上学”所面对的“对象”是“实体”，而“实体”乃是“综合”的，是“具体共相”，而不是一个抽象的“概念”；它的方法是“论证（证明）”的，亦即要知其“所以然”的，知其所以然，乃是一种理性的精神，是穷根究底的精神，是“讲理（路）”的精神，而不是独断的精神。科学和哲学从独断走上“讲理”——从“多识草木鸟兽之名”的单纯“命名”到“知其所以然”，已经付出了许多的代价。从泰利士的“水”经过巴门尼德的“存在”到亚里士多德的“实体（存在）”，所经历的许多哲人的思考、探索，证明科学、哲学的历程也是十分艰苦的。亚里士多德说，哲学要寻求“真知识（真理）”，但“真理”之路乃是无穷尽的。包括亚里士多德形而上学在内的体系，都不可绕过那“对象”和“道理（推理）”的“可疑之处”，而总是要努力使那“可疑”的，变成“不疑”的；但原有的“可疑”之处被“克服”，则新的“可疑”之处又会出现。不仅如此，就哲学来说，新的可疑之处，往往就在那原来的可疑的地方，只是在形态上有了变化而已。在古代希腊，亚里士多德的“实体（存在）”与柏拉图的“理念”，就是这种情形。亚里士多德与柏拉图在哲学精神上是很不相同的，但在哲学的问题上，却是有许多的共通之处的。

把科学和哲学中各种“怀疑”精神集中起来考虑，是古代的怀疑论。在古代希腊，怀疑论代表人物皮罗（~~亚里士多德~~）晚亚里士多德四十年左右，那时希腊人的眼光当然已完全不能和小国寡民城邦制的希腊人同日而语。希腊人逐渐失去那种原子式、贵族式（奴隶主式）自满自足的自信，以更加开阔的眼界，冲击着传统的观念，是非善恶都出现了不同于城邦制的标准，使怀疑论有自己的客观条件，而希腊科学和哲学的内在精神在一定条件下开发出一种系统的怀疑学说，自然也是有学理上的原因的。科学、哲学要有新的发展，必须有一种怀疑精神来做清理工作。

皮罗是一个非常伟大的哲学家，在他的学说中，已经具有以后一切怀疑论者都使用的基本概念，这一点是很令人钦佩的。

我们看到，胡塞尔、笛卡儿都特别强调的“悬搁（~~悬搁~~）”，在皮罗那里也已是一个经常使用的重要概念，他有时单独用“ $\eta \epsilon \pi \alpha \chi \eta$ ”^①，当时与

① 第欧根尼·拉修斯：《名哲言行录》~~亚里士多德~~本下卷，第~~四~~页。

λῥος 合起来用：既然说“κατὰ τῆς ἐποχῆς λῥον”^①，既然说“κατὰ (按照)”，可见，已是一条规则(λῥος)。在怀疑论看来，人们一切关于“真”、“伪”，“善”、“恶”，“正义”、“非正义”的判断(判别)，实际上都是不能“判定”的，日常人们只是按“习惯(νῦν)”来说，而就“真实性(ἀληθεῖς)”来说，则没有(μηδὲν)这一切原则的区别，一切都随时间、地点、条件而变化，我们并不知道(ἀγνοεῖται)自然本身(ἡ φύσις αὐτῶν)到底是怎么回事。而所得(ἐποχῆς λῥος)又是“不置词”，即保持沉默的意思，所以皮罗提出的“ἐν περὶ τῶν ἀληθοῦς ἡ ἀποχή”^②正是“对真(理)保持缄默”的意思。

“对真(理)保持缄默”显然有针对亚里士多德的意味，因为亚里士多德很看重哲学就是要探寻那“真(理)的知识”。皮罗为这条规则提出的“理由”也是有针对性的。

皮罗认为，人们对于“真(理)”问题只能保持缄默，因为不能置一词的原因是感觉常骗人，而理智则又是矛盾的，这样，以感性和理性为依据的“真(理)知识”，也是不可靠的。

皮罗说，“αἰσθητικαὶ ψευδονταὶ, ἐλῥος δὲ ἀφωνος”^③。感觉的欺骗性，前人早已提出过了，特别是赫拉克利特对此揭示得相当准确，他教导人们不要相信感觉，而要相信(听)λῥος，然而怀疑论者说，λῥος也不可信，因为人们的说法(λῥος)也是“不同的”、“分裂的(διαφωνος)”，皮罗甚至明确指出，“一切(正确)说法，都有反面的说法”^④。

在亚里士多德之后，要否定逻各斯的可靠性，必定要否定亚里士多德的“论证(证明)”理论，果然，皮罗说，“证明、标准、标识、原因、运动、知识、产生、固自然之善和恶都是不存在的(应取消的)”，至于“ἀπῥεξις(证明)”之所以不可能，乃在于需要证明的λῥος一环扣一环，可以推衍至无限(ἄπειρον)，而按亚里士多德，ἀπειρον在实际上是不可能的，因而“证明”的结论也是无效的。这是怀疑思想的一个基本框架，而后来辛普里丘曾详细记载了怀疑论如何反驳独断的哲学家、数学家，保存了大量的历史资料，是一份宝贵的文献记录。

① 第欧根尼·拉修斯：《名哲言行录》第4卷，第170页。

② 第欧根尼·拉修斯：《名哲言行录》第4卷，第170页。

③ 第欧根尼·拉修斯：《名哲言行录》第4卷，第170页。

④ 第欧根尼·拉修斯：《名哲言行录》第4卷，第170页。

从怀疑论的基本立场看，怀疑论者要把感性（现象）的真理性与逻辑（说法）的真理性“悬搁”起来，认为单独的“实质”和单独的“形式”都没有“真（理）知识”可言，这无疑是一个很深刻的思想。古代的怀疑论，固然不像现代的现象学那样为一种“悬搁”以后的“剩余者”这样明确的思想，但古代怀疑论也不仅仅限于一种消极、否定的范围内，而有其积极、肯定的思考方面。

怀疑论否定一切“说法”的真理性，凡说“是”的，都可以有一个“否”的说法与其对立。但“有”一个“是”、“非”“问题”“在”，却是不能否定的，如果否认这个“问题”“在”，则不能说“有一个正命题必有一个反命题”，因为这二者是“自相矛盾”的。从这个意义也可以说，“存在”作为一个“事实”固然是可以怀疑的，但作为一个“问题”，则无可怀疑。“问题性”的“存在”，问的不是“是什么”、“不是什么”，而是问“是（存在）”本身，所谓“怀疑”、“悬搁”就是将“是（存在）”本身作为一个“问题”“存放（搁置）”起来，因而这个“问题”，必定是“存在（存放着、搁置着）”的。

“问题性”“存在”，就是“被提问”的“存在”，只有“思想”、“理智”才提出问题，所以，在这个意义上说，“问题性”、“被提问”的“存在”，又是“被思想”、“理智”的“存在”，即“思想中”、“思想，睦”的“存在”。于是，我们就有“现实中（性）”“存在”和“思想中（性）”“存在”的区别，前者是显现出来的存在，而后者则是未曾或尚未（充分）显现出来的存在。实际上，这是早期希腊“一”与“多”的关系的发展，是“始基”与“万物”的关系，是柏拉图的“理念”与“现实”的关系，也是亚里士多德“存在（实体）”与“属性”的关系，即“本体”与“现象”的关系。应该说，这种关系，是已经为古代希腊怀疑论所明确讨论过的，皮罗说：“困难产生于现象与本体间一致性问题……（ $\text{Αἰδᾶτο οὐκ ἔτι κατὰ τὰς συμφωνίας τῶν φαινομένων ἢ νοουμένων}$ ）”^① 此处“ νοουμένων ”来源于 νοῦς （ noûs ）有“被思想者”、“所思者”的意思。怀疑论者说，“现象（ φαινόμενα ， φαινόμενα ， φαινόμενα ）”是可行的，但不可信，因为现象是变化不居的，今日“是”沧海，明日或是“桑田”，而“桑田”“不是”“沧海”；“被想者”、“被提问者”总有一个“问题（东西）”“在”，但它不显现，因而虽是“可信的”，但“不可知”。

^① 第欧根尼·拉修斯：《名言行录》 Περὶ ἑρμηνείας 卷下，第 293 页。

对我们来说，“有”一个“世界”“在”，这是无可怀疑的，我们对这个“世界”是有知、有识的，“世界”向我们“显现”它自身的“样子（~~希腊~~ ~~是显现~~）”，但对这个“世界”的“存在性（在）”本身，我们却只能“思”。“世界”的存在性对我们在“世界”中的“人”来说，始终是一个“问题”。我们不能说“世界”作为总体、作为“世界”本身“是什么”，如果我们说“世界”是“存在”的，这是一个重言句，这句话并不能使我们对“世界”的“知识”有何种“增加”，但“世界是存在的”——即“有一个世界在”——这是我们坚定不移的“信念”。世界作为“现象”，作为具体的存在，可以“是什么”，“不是什么”，但“世界”作为总体，作为世界“本身”，则不容许有其“存在”的反命题，因为“世界不存在”则泯灭了一切有关“世界”的“问题”，这是和怀疑论的宗旨相矛盾的。并不是说，关于“世界”的反命题绝对不能允许，而只是说，在西方哲学的传统中，在希腊的传统中，这个反命题是不合适的（不合法的）。而古代的怀疑论，仍是古代希腊哲学传统的一个部分，在这个传统中，“有一个世界在”是一个基本的信念，即古代希腊科学性思想方式的一个必然的基础。“四大皆空”、“一切皆无”或者“无中生有”，则是另一些传统，另一些世界观，另一些境界。

怀疑论向“世界”提出“问题”，“问”“世界”“是什么”、“如何是（~~πρός~~，~~深~~）”^①，有“被提问的”，就有“提问的（提问者）”。“提问者”的问题蕴涵在古代怀疑论的论述前提之中，但明白地揭示出来，则是近代的事。由笛卡儿建立的“我思故我在”这种“自我意识”体系，相当充分地阐发了“提问者”的问题，“被思考”向“思考”转化，“本体”不在对象（客体）之中，而在“主体”之中，是为近代西方哲学的“主体性原则”。

与我们这里的研究有关的，不仅在于“有一个”“主体（我思或思想着的我）”“在”，而且还在于“我”和“主体”“为什么”会去“提问”、“思想”，即“我”、“主体”之“提问”、“思想”的“根据”何在。希腊人对这个问题有自己解决的方式。亚里士多德说，“好奇（心）”促使人们探索、询问世界。“好奇（心）”可以是一种主观的情感，似乎人天生就有探寻的欲望；但希腊人理解的“好奇”具有更深层次的客观原因。人的主观好奇心是客观世界引起的，世界之和谐、宇宙之运行，实在反映了造化之美妙，是造物主的一个“奇迹”，所以“世界真奇妙”乃是人的“好奇心”的源泉，是宇宙、世

① 第欧根尼·拉修斯：《名哲言行录》~~希腊~~本下卷，第~~四~~页。

界“邀请”人们来探寻它的“秘密”。这样，希腊人要寻求的千变万化的世界（现象界）之规律性（韵律、节奏），在这个意义上，此种“好奇心”具有深刻的客观性。

然而，人作为“提问者”、“思考者”，还有另一层“根据”，这一层根据是希腊人未曾充分开发的，即实践、道德方面的根据。

这并不是说，希腊人不重视实践、道德方面的问题。苏格拉底正是从实践、道德方面体会出“理论”的问题，“认识你自己”具有很浓厚的道德修养的意味。柏拉图的对话里，着重讨论了有关伦理、社会等方面的问题，这也是明显的事实。然而，就总体的哲学层次说，希腊人更加重视“理论”，即使根植于实践的柏拉图的“理念论”，强调的也是“理论（理论、思想）”高于“现实”的“实践”活动。

实际上，思想上的“提问”的根据，“理念”的根据，不在于“好奇心”，而在于“实践”，在于道德；或者换句话说，人们不断的实践，说明了人是“提问者”、“思想者”。“实践”显示了、证明了“提问者”、“思想者”。

人的实践，不仅仅是一种物质的活动，它是有意识的改变世界的活动。通过“实践”活动，人与世界（对象）不仅仅是一种物质的交换关系，而是对世界的一种“改造”，一种“创作”。之所以需要“被改造”，说明“世界”未曾“是其应是”。“实践”说明了人要让（令）世界“是其应是”。“是其应是”对已是如此的世界是一种“否定”的力量，这个已然的世界尚未“是其应是”。

从这个“实践”的角度来看，所谓“怀疑”、“否定”就不仅是一种理论上的要求（好奇心），而且是一种道德上的必然性（道德命令），从而，怀疑、悬搁这些否定的力量，就真正成为—种环节，通向另一个领域——道德的领域，所谓“本体”、“被思想者”、“思想性的存在”也就不仅是一般科学性的理智所能囊括的，而具有了道德、实践的意义。

于是，伦理学、道德哲学被重新提到应有的高度。

二摇从亚里士多德到斯多亚主义

亚里士多德的思想，处在古代城邦制已经衰落、马其顿正在兴起的时代。这个时代，要求对城邦制作一个总结，把那个时代的精神用哲学、思想的形式保存下来。因为那个时代在事实上已快要消亡，只有用思想文化的形

式才能长久留存，柏拉图和亚里士多德在做这个工作。只是柏拉图及其老师苏格拉底都曾经想用改造现实的办法来在实际上延长古代制度的寿命，而亚里士多德则协助马其顿王国促使古代制度消亡。在新旧时代交替的时候，旧时代的精神要想在新时代下得以延续，则学术文化上的总结是必不可少的，亚里士多德的著作就带有此种总结性质。它继往开来，并具有百科全书的形式，古代希腊社会的种种情形，除了荷马史诗外，则以亚里士多德的写作保存最为详尽。

以雅典为代表的古代希腊城邦制，是一个奴隶主—自由民为核心的民主制。在这个制度下，男性公民具有独立的自主权，经济上有财产的保障权，政治上有投票权（选举权、被选举权），有立法权，也有行政权。他是一“家”之“主”，一“邦”之“主”，“城邦”就是各个“主人”之间的协调，“主人”们的“领袖”是选出来的“王”，而不是用武力或阴谋取得的“僭主”。希腊城邦的“王”，来自于“公民”，所以天然的是“公民”的“代表”。这种制度，在小国寡民的希腊城邦，是可行的，但仍有很多弊病，所以苏格拉底强调要加强“王”的专业性、权威性和神圣性，强调远则效法东方波斯的制度，近则效法斯巴达的形式，这是一种自然的趋势。

在希腊的城邦制度下，特别是雅典的奴隶主民主制度下，人与人的关系产生了一种具有典型意义的模式。一方面当然是奴隶主与奴隶的关系，奴隶没有一切“人权”，他们只是“会说话的工具”，奴隶是“万物”之一，被排斥在“人”的范畴之外。另一方面，“主”“奴”关系乃是“主”“客”关系的核心，“客”为“客体”——“客居”的“自由民”虽不是奴隶，但不拥有城邦的政治权。主、奴—主、客关系不是“人”与“人”的关系，而是“人”与“物”的关系，因而所谓“伦理学”本质上并不包括主、奴—主、客关系在内，而只是“主”与“主”的关系。在这个意义下，“主”“客”关系是一种知识论的，是“主体”如何“把握（掌握）”“客体”，通过“主体”之努力，使“客体”“服从”于“主体”，为“主体”所“用”。“主”“客”关系，实际是“目的”与“手段”、“工具”的关系，“客体”并无自身独立的“价值”，一切的“价值”——好坏、美丑……都是“主体”“赋予”的，是“主体”的一个“视角”。当然，“主体”为达到自身的目的，也要观察、研究、把握“客体”的性能，以便更顺利地利用它。这是一种“控制论”思想，我们看到，这种思想深深地根植于古代希腊的哲学、文化之中。

如果说，在这种主客关系中，古代希腊也有明智的地方——与其他奴隶制

度不同的地方，乃在于他们为了更好地“控制”“客体”，必先更好地“了解”对方。因而希腊人把“认知（ἐπιστήμη）”提高到应有的高度，承认“客体”作为一物，有自己的特性需要“主体”去把握。承认“客体”——包括“奴隶”在内，在“知识”上有自身独立的地位，这是古代希腊奴隶主民主制聪明的地方。在这个意义上，我们也可以看出，何以希腊人的传统强调“智慧”，而不遗余力地与“愚昧”作斗争。

然而，“主”与“主”的关系，则是另外一番天地，它完全不同于“主”与“客”的知识关系，而是一种道德伦理的关系。

“主”与“主”的关系是平等的、独立的，他们是“一”而“二”，是“二”而“一”。“主”是一个独立的“实体”。这种观念，同样也是古代希腊奴隶主民主城邦制的反映。雅典的公民，在政治上、思想上是完全独立的，他对城邦的公共事业，有自主的权利，各个“公民”之间的关系，在政治原则上是平等的，富人并不比穷人多一票投票权。雅典公民大会，是在“说服”的基础上实行多数公民的决定权。普罗泰戈拉说神给众人平均分配了“政治（城邦）”的职能，每个人都使用同样的一份，而德谟克里特的“原子”，也多少反映了这个城邦制中“公民”的独立的特性。这个制度，当然是很理想的，但却不很现实。雅典奴隶主民主制慢慢地为巧言令色的“蛊惑家”所控制，少数人滥用了公民的权利，公民大会变质，成为一群乌合之众，实际上“公民”放弃了自身的独立性，而把自己的利益“托付”给少数野心家，这是奴隶主统治阶级在希腊走过的一段历史进程，也是当时雅典的实际情形。然而，柏利克里黄金时代的理想典范尚有自身的光辉，雅典公民那种独立、自主、自由的高贵品质，仍是人们心目中的道德典范。

正像德谟克里特的“原子”们在相互“碰撞”中开出一个和谐的“宇宙（κόσμος）”一样，“公民”的独立自主的实体性，相互在理性的“说服（理解）”的基础上形成一个和谐的城邦。希腊“公民”之间的关系，不仅要建立在利益的协调关系上，而且要建立在对此种利益协调的“知识”、“理解”的基础上，没有这个“理解”的环节，“公民”之间的利益纷争，将引来混乱，这样，希腊伦理，是以一种“真知识”、“真智慧”为背景，“理智”、“知识”引导着一切，同样也引导着“主”——“主”之间的伦理关系，这是苏格拉底倡导的“德性（ἀρετή，增德性）”观念。

“ἀρετή”原本指事物本身的特殊之优点，相当于中文的“德”，后来专指“人（主人）”之优秀品德，譬如，在荷马史诗里，曾把“体格健壮”看做

是“人”必不可少的“美德”^①，而一切狡诈、机智，也都在“聪明”的范围之内，只是在“较量”的总体方向上，蕴涵着“善”和“恶”的道德标准；苏格拉底、柏拉图的“德”性，是一种“智慧型”的，最高的“善”，这是最高的“理念”。

亚里士多德对“德性”、“道德”的理解是相当经验的，在他的心目中，最高的德性乃是关乎“政治（城邦）”的德性。

按照阿那克萨哥拉的“种子”说，每一个“种子”都包含了“万物”，只是搭配的比例不同，所以“开发”出来，才面貌万千。而德谟克里特的“原子”，虽是独立、自由、不可分的，但原子和月原子之间，则又是不同的，所以“原子”之间不但“碰撞”而且“互补”，在和谐的宇宙中，各得其所。城邦的公民也一样，每个公民当然有自身的禀性，但每个公民表现（开发出来）的特点又是不同的，每个人都有自己的“特长”，在城邦中各自发挥自己的特长，相互补充，使城邦成为一个和谐的总体，“城邦”是一个“小宇宙”。

希腊的城邦，同样有“集体”与“个人”的关系，在这个小宇宙中，人们同样向往着各个分子之间的和谐动作。在希腊人眼中，“城邦”固然是“个体”公民组成的，然而，“公民”的“个人”特性，即“公民”之独立性、实体性，又是“城邦”所“赋予”并“保护”的。没有“城邦”就没有“个人”之“公民”性，即没有“个人”之独立、实体性，因而，失去“城邦”的保护，则“公民”就有可能失去独立自主性，而沦为奴隶，这对古代社会当然是一个很严重的现实问题。在这个意义上，“城邦”这个“集体”与“公民”之“个人”，其利害关系是完全一致的，也正是在这个意义上，亚里士多德说“人是城邦（政治）的动物”^②。

“人是城邦的动物”意味着：“人”如果脱离了城邦，没有了保障，就会像“动物”一样，被卖来卖去，失去独立性、自主性、实体性。这样，维护“城邦”与维护“人（公民）”的独立自主，是完全一致的，所以“城邦”

① 关于“德性”之社会历史背景，今人麦金泰尔（~~詹姆斯·麦金泰尔~~）在他的《~~美德即知识~~》（~~詹姆斯·麦金泰尔著，刘星译，三联书店1988年版~~）中有细微深入的研究，他对荷马时期、亚里士多德时期、中世纪时期“德性”具体意义之不同，有很好的观察，尤其在研究了尼采以来伦理危机之日益严重后，提倡一种既是历史的、传统的，又是哲学的、批判的伦理学方法，当然是很有意义的工作。不过他所侧重的亚里士多德的伦理学传统，或亚里士多德的“美德”观念，尚有不少需要进一步探讨的地方。总体来说，他似乎缺少德国古典哲学那种理论的彻底性，而他的方法又缺少正宗分析学派那种逻辑的严格性。

② 亚里士多德：《尼柯马亨伦理学》，~~苗力田译~~

“代表”了“公民（在希腊是奴隶主）”的最高利益和最根本的利益，“公民”作为“主”，其最高的“德性”，也就是要维护“城邦”这个“集体”。我们看到，在古代希腊非常小的城邦规模下，相当清楚地揭示了所谓“集体”乃是“统治者”最高的也是最根本的利益的代名词。在这个制度下“奴隶”并未形成一个“集体”，他们只是一个“物种”，是一种“动物”。我们只说“人”有“集体”，而不说“动物”有“集体”，我们汉语在这方面区分得很清楚，而在希腊，则只有“人（公民）”才是“政治的（城邦的）”，“城邦”政治就是“集体”，而“城邦（政治）”在古代希腊人心目中是“公民的”，所以希腊文 $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ 也就有“公共的（~~责任~~）”意思。希腊的城邦只承认“公民”有成为“集体”的权利，他们可以“集会”，商议、讨论“共同”的事务，而“奴隶”则不可能“集会”。他们当然也会成“群”，但是像“物”之一“堆”，而不是一个“集体”。“奴隶”没有“意识（觉悟）”——“奴隶”不允许意识到“自身”的“存在”，只是“主人”之一“物”——可能是很“珍爱”的一“物”。“奴隶”自身“不存在”，只是“主人”“存在”的一个“部分”，以“主人”的“意识”为“意识”。“主人”也“保护”自己的“奴隶”，像保护自己的牛马一样。一旦“奴隶”有了自己的意识（觉悟），认识了自身的“存在”，“奴隶”就会“反抗”，即使是牛马，也有“不听指挥”的时候，而牛马只有在“不驯服”时，才表现自己的独特的“存在”。“奴隶”被“定义”为“驯服”，因而“主人”对“奴隶”要求的品质是“忠（实）”：“忠”于自己的主人。

在古代希腊，“城邦”固然是很神圣的“集体”，但它是自由“公民”协商出来的一个组织，其共同利益真是对“公民”为“共同的”。城邦的首领仍是“公民”的一分子，柏利克里为自己的情人上法庭辩护是一个美好而浪漫的例子。在“公民”民主制的城邦制下，公民对城邦显然也要“服从”——“服从”法律，“服从”共同的利益，也要“忠（实）”，忠于自己的城邦，但在这个制度下，“公民”与“城邦”的关系，就像“公民”之间的关系一样，道德之调节的不是“忠”、“服从”，而是“爱”。

古代希腊民族，是一个“爱（ $\phi\iota\lambda\acute{o}\varsigma$, $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$ ）”的民族。他们“爱”“智慧（~~责任~~）”，“爱”“语言（~~责任~~）”。“爱”是平等的、对等的，所以 $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$ 也就是“被爱的（~~责任~~）”，而我们所谓“朋友”、“友谊”的意思，在希腊文就是“ $\phi\iota\lambda\acute{\alpha}\varsigma$ ”。这个“友谊”问题，正是亚里士多德《尼柯马亨伦理学》，特别是第八章所着重讨论了的。