

# 先秦与古希腊哲学人生境界观之比较

刘 清 平

**作者** 刘清平, 武汉大学哲学学院副教授, 武汉, 430072

**关键词** 先秦哲学 古希腊哲学 人生境界

**提 要** 先秦哲学在人为践履精神指导下, 从人的存在样式角度考察真、善、美的关系, 认为美是人生的理想境界; 古希腊哲学在认知理性精神指导下, 从人与对象关系的角度考察真、善、美的关系, 认为神性的善是人生的理想境界。中西哲学分别以“美”与“理性—宗教”作为人生最高境界的倾向, 正是由此发展而来的。

有关中西哲学分别以审美与宗教作为人生理想境界的问题, 是学术界在比较中西文化思想时经常论及的一个话题。本文试图通过对先秦哲学与古希腊哲学不同哲理精神的分析, 从新的视角对这个问题作一些比较性的考察。

## 一、人为践履精神与认知理性精神

人为践履精神与认知理性精神之间的对照, 是中西哲学之间在理论上最富于本源意义的差异。在两者正式形成的先秦和古希腊时期, 这一点已经得到了清晰的体现。

春秋战国时期, 意指着人有目的地作用于周围世界的行为践履活动的“为”, 已经成为先秦哲学的一个基本范畴, 甚至构成了“百家争鸣”的焦点之一。当时儒、墨、道三大思潮之间的哲学对话, 正是围绕“有为”还是“无为”、“为政”还是“为己”、“为仁”还是“为利”的问题——即人在自己的存在中应该以什么态度对待人为践履活动、人为践履的主要意向是指向社会的政事治理还是指向个体的独立发展、在社会政事治理中是以仁义道德还是以效用功利作为动机目的——展开的。这种争论对整个中国古代哲学的发展产生了深远影响, 并由此决定了它的一个基本特征, 这就是它对人为践履问题的特殊关注。

儒家和墨家都主张“有为”、“为政”, 强调以能动进取的精神从事人为践履活动尤其是社会政事治理活动。但它们在从事人为践履活动的动机目的问题上, 又存在一些分歧。孔子更注重“为仁”、“为政以德”, 凸显了仁义道德因素在人为践履活动中的重要意义, 并把个体的

存在发展也归结为君子的道德修养,主张“克己复礼为仁”。墨子则更重视“为利”,主张“务求兴天下之利”、“利人乎即为,不利人乎即止”,凸显了效用功利因素在人为践履活动中的重要意义,并进一步肯定了社会性的“兼相爱,交相利”。

另一方面,道家哲学依据“无为”精神对从事人为践履活动持否定态度。老子不仅运用“无为而无不为”的命题界定“道”的根本特征,而且还要求人们象道那样在社会治理和个体发展两方面做到“为无为则无不治”、“非以其无私邪?故能成其私”,试图由此实现人与自然的内在统一。庄子不仅坚决反对从事社会政事治理活动,对儒墨两家肯定的仁义道德和功利效用展开了激烈批判,而且还凸显了超功利超道德的个体精神自由在人生存在中的重要意义,主张“余立于宇宙之中……逍遥于天地之间,而心意自得。吾何以天下为哉?”

相比之下,西方哲学传统的基本特征之一,是它对理性认知问题的特殊关注,以致于意指着人通过逻辑思维认识事物本质的能力和活动的“理性”范畴,在西方哲学史上长期占据着重要地位。作为西方哲学传统的起点,古希腊哲学不仅明确体现出认知理性的哲理精神,而且还特别强调是“神”赋予了人以认知理性的能力,由此凸显了理性的“神性”特征。

赫拉克利特曾提出,“逻各斯”既决定着万物的生灭变化,又支配着人“理智地说话”,并且自身就是神性的<sup>①</sup>;而在古希腊语中,“逻各斯”恰恰具有言说、推理、真理、理性和神的智慧等含义。此后,苏格拉底把神为人安排的理性心灵看成是“人的最优越的部分”,认为它的基本功能在于通过归纳论证获取一般定义,辨析事物的普遍本质<sup>②</sup>。柏拉图则通过“理念”概念把人类理性所能认识的一般共相绝对化为独立存在的实体,认为人只有在神灵引导下通过逻辑推理才能获得永恒真理,并因此贬斥人的本能感性和认知感性,宣称意志、欲望与理性相比只是人类灵魂中低劣的部分<sup>③</sup>。亚里士多德也主张“神性的理性”“比其他任何东西都更加是人”,认为理性的本质就在于通过三段论式的逻辑论证认识事物的本质和原因<sup>④</sup>。

在先秦和古希腊时期形成的这两种不同的哲理精神,一直支配着中西哲学传统的历史发展,并由此引发出它们在思想倾向和理论内容方面的一系列区别。例如,“天人合一”与“主客二分”常常被一些学者看成是中西哲学之间最根本的差异。但实际上,西方哲学的主客二分倾向,恰恰渊源于其特有的认知理性精神,因为关注和探究人对事物本质的理性认知活动,势必会导致在作为认知主体的人与作为认知对象的客体世界之间做出严格区分;而中国哲学的天人合一倾向,则恰恰渊源于其特有的人为践履精神,因为无论是肯定还是否定人从事人为践履活动的意义,只要试图从人为践履精神的角度考察人与世界的关系,都很容易导致认同二者之间的互动作用和内在关联,如老子从“道常无为”的角度强调的天人合一,和《易传》从“天行健,君子以自强不息”的角度强调的天人合一,就是如此<sup>⑤</sup>。

因此,人为践履精神与认知理性精神之间的对照,是我们澄清中西哲学传统在各种哲学问题上的理论差异的一把钥匙。先秦与古希腊哲学在人生境界问题上的不同思想倾向,也正是来源于这两种哲理精神之间的深层反差的。

## 二、真、善、美范畴的不同意蕴

在中西哲学中,真、善、美都是与人生理想境界问题紧密相关的三个重要范畴。但在不同哲理精神的主导作用下,先秦与古希腊哲学对它们的理解却呈现出一些明显的差异。

对于从认知理性精神出发的古希腊哲学来说，“真”首先意指着“主客二分”之中的“真实”或“真理”。在古希腊语中，*aletheia*一词最初就是指“去蔽”，即事物凭借自身力量将遮蔽自身真相的东西去除，以显现其真实面目；而在古希腊哲学形成后，它又进一步与人的认知活动密切联系在一起，具有了“真理”的含义<sup>①</sup>。如赫拉克利特认为：“智慧就在于说出真理”<sup>②</sup>；巴门尼德则将“存在”本身的认识称之为“真理”<sup>③</sup>。此后，柏拉图与亚里士多德进一步把客观的理念世界或现实世界称之为真实的世界，而把人们凭借理性能力获得的有关对象世界本质原因的主观认识称之为真理。

相比之下，对于从人为践履精神出发的先秦哲学来说，“真”却主要是指人自身在“天人合一”之中所具有的“真诚”本性。《说文解字》把“真”释为“仙人变形而登天也”；段玉裁注曰：“此真之本义也。经典但言‘诚实’，无言‘真实’者。……引伸为真诚。”在道家哲学中，老子说的“修之于身，其德乃真”，庄子说的“真者，精诚之至也。……真者，所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真”，恰恰就意指着人与自然内在一致的纯真本性。在儒家传统中，孟子说的“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”，《中庸》说的“唯天下至诚，为能尽其性”，荀子说的“君子养心莫善于诚”，也同样意指着人的真诚本性。

在先秦与古希腊哲学中，“善”都意指着人们的符合一定伦理规范的行为和事件。但古希腊哲学所肯定的“善”，却是与人在理性认知中获得的真理认识密切相关的，甚至是以后者为基础的。德谟克利特认为追求知识就是最高尚的道德品质，“坚定不移的智慧是最可宝贵的，胜过其余一切。”<sup>④</sup>率先在哲学思想中强调伦理问题的苏格拉底提出了“美德即知识”的命题，明确将伦理道德置于认知理性的基础之上<sup>⑤</sup>。柏拉图认为“善的理念就是给予认识对象以真理并给予认识主体以认识能力的东西”<sup>⑥</sup>，亚里士多德认为“理性的沉思活动是人的最完满的幸福”<sup>⑦</sup>，同样肯定了伦理道德的“善”与认知理性的“真”之间的直接统一。

与此对照，先秦儒家所说的“善”，一方面以血亲宗法关系为基础、内在植根于人的真诚本性之中，另一方面又需要通过自觉的人为努力才能得到完满的实现。这里的人为努力，当然也包括“学”和“知”即对仁义礼智等伦理规范的理解和把握，但更重要的却是指在日常生活中的对这些伦理规范的自觉践履。孔子说的“用其力于仁”、“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”，孟子说的“君子所性，仁义礼智根于心”、“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣”，都特别强调了这一点。甚至主张“性恶”论的荀子也认为：“人之性恶，其善者伪也”，明确把人性之善看成是从事人为践履活动的结果。

在“美”的问题上，从认知理性精神和主客二分倾向出发，古希腊哲学首先把美看成是客体对象所拥有的一个令人愉悦的属性，把人看成是能对美的对象展开感受认知活动的审美主体，并特别强调人对美的本质原因的理性认识。例如，毕达哥拉斯学派把美归结为事物各部分之间的比例对称。柏拉图认为，“美的理念”是决定一切事物能够具有美的属性的根本原因；因此，人们不应该仅仅倾心于个别的美的形体，而应该追求“只以美本身为对象的那种学问”，即“认识和喜爱美的理念本身”<sup>⑧</sup>。亚里士多德则主张从具体事物的“大小和秩序”、“整一性”中寻找美的原因，并指出美的对象必须处于人的感知能力所能把握的范围之内，甚至认为：“美的主要形式是秩序、对称和明确，这些在数理科学中体现得特别清楚。”<sup>⑨</sup>

相比之下，从人为践履精神出发，先秦哲学却首先把美看成是人生存在的一种特定样式，其根本特征在于人与人、人与自然之间的和谐统一，由此能够使人保持一种安适宁静、愉悦

和乐的心境 因此,重要的不在于认识外部对象的美的本质原因,而在于揭示人如何才能在自己的存在中充分实现美的方式和途径。在儒家思潮中,孔子和有子所说的“里仁为美”、“君子成人之美”、“和为贵,先王之道斯为美”,便把美视为人的存在和人所从事的政治—伦理活动的一种和谐状态。孟子说“充实之谓美”,则把美看作是人通过“扩而充之”其性善之端的人为努力可以达到的一种存在层面。《易传》认为,“君子黄中通理,正位居体,美在其中;而畅于四支,发于事业,美之至也”,也把美归结为君子修身养性、建功立业,“举而措之天下之民”的弘大事业。道家美学则更注重从人的无为存在与天地自然的内在统一中界定美。庄子指出:“天地有大美而不言……圣人者,原天地之美而达万物之理。是故至人无为,大圣不作,观于天地之谓也。”换句话说,天地有大美的原因就在于“道法自然”的“无为”特征;因此,人如果能够体悟天地自然的这种无为本性而“独与天地精神往来”,也就有可能在“至乐”、“天乐”之中“备于天地之美”。就此而言,老子设定的“无为而无不为”的存在范式,以及庄子提出的“逍遥游”理想,本身就是人的存在的一种美的状态。

先秦与古希腊哲学有关“美”的不同观念对于中西美学发展的影响是十分深远的。例如,在汉语中,“美”这个字一直具有一种比在西方语言中更深邃、更富于哲理意蕴的语义;在现代中国,美学也因此享有一种比在西方更受人们喜爱的地位。这些都不能不归因于“美”这一概念在先秦美学中对于人的特定存在样式(而不仅仅是对象的可感知属性)的深层意指。

### 三、关于人生的理想境界

在先秦哲学中,由于真、善、美三个范畴明确意指着人的存在的不同方面、特征和状态,因此,三者的关系也主要围绕着人的本性问题的展开;尤其是它们之间尚未完全分化的直接统一,更是受到了有力的肯定。正是基于对真、善、美三者关系的这种具有中国特色的理解,在许多问题上尖锐对立的儒、道两家,都流露出以美的境界作为人生最高境界的相通倾向。

在儒家思想中,由于孔子主张人们对仁义道德的实行践履应出自内心的自觉要求,而不仅仅是出于伦理规范的外在约束,即以“为仁”作为人生存在的最大快乐,所以在他那里,所谓“尽美矣,又尽善也”,便不仅是评价艺术作品的基本标准,同时也是衡量君子修养的最高要求。孟子从君子品格评价的角度提出的“可欲之谓善,有诸己之谓信,充实之谓美”,同样强调了“善”、“信”、“美”之间的内在统一。一般而言,在儒家思想从人性构成角度所肯定的真、善、美的统一中,认知理性意义上的“真”并不占有重要地位。

儒家关于人生最高境界的理想便是从这种内在统一中发展而来的。孔子认为,曾皙所说的“莫春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归”的生活理想远远高出于其他弟子所说的有勇、知方、足民、宗庙之事,并感叹说:“吾与点也。”表面看来,这段话似乎与他强调仁义道德和政事治理的基本倾向不尽一致;其实,结合孔子有关“尽善尽美”、“文质彬彬,然后君子”、“知之者不如好之者,好之者不如乐之者”等论述,它恰恰表现出孔子对于一种具有儒家色彩的美的境界的认同,即在实现“为政以德”、“天下归仁”的政治伦理目标的同时,达到人与人、人与自然之间美的和谐统一。至于孟子把“美”置于“善”和“信”之上,强调“美”是“善”、“信”的扩展充实,主张“反身而诚,乐莫大焉”,以及荀子有关“乐行而志清,礼修而行成……移风易俗,天下皆宁,美善相乐”的说法,

也体现出在真善美的和谐统一中以美作为理想境界的倾向。诚然，处在当时那种“天下之无道也久矣”的历史氛围下，这些思想家只能把如何通过道德践履和政事治理以实现“天下归仁”的目标视为当务之急；所以，在他们那里，这种美的人生境界的意蕴并没有在理论上得到详细展开。不过，这并不足以否认上述儒家话语中那种明确的思想取向。

道家美学较少论及美与善的联系；但它主张的“美真统一”，强调的也不是美与真理认识之间的关系，而首先是美与人的纯真本性之间的关系，认为人与自然一致的纯真本性自身就具有美的意义，即庄子说的“静而圣，动而王，无为也而尊，素朴而天下莫能与之争美。”在道家看来，这种能在天人合一中实现真与美统一的存在境界，恰恰就是人生的理想境界。庄子指出：“吾以无为诚乐矣”，认为人只要循天之理，保持“无为而才自然矣”的纯真本性，就能达到“至美至乐”的状态：“得至美而游乎至乐，谓之至人。”道家倡导的这种“至美至乐”境界与儒家倡导的“尽善尽美”境界在具体内涵上虽有所不同（如并非是从道德境界走向美的境界），但在肯定美的境界是人生理想境界这一点上却并无二致。

诚然，先秦哲学中也有某些对“美”持批判态度的言论，如孔子说“《武》尽美矣，未尽善也”，老子说“信言不美，美言不信”，庄子反对“溢美之言”等。但这里所说的“美”，显然是指那种缺乏与人的纯真本性或伦理道德的内在统一、徒有令人愉悦的空洞形式的外在之美，并非是指与真和善不可分离、作为人生存在境界的美。这是需要仔细加以区分的。

先秦哲学以“美”作为人生理想境界的看法，对中国古代哲学产生了极大影响，以致于魏晋玄学、佛禅哲学、宋明理学都在不同程度上承扬了这一倾向，从而构成了中国哲学的一大特色。甚至近代蔡元培提出“以美育代宗教”的主张，也体现出中国哲学这种思想倾向的踪迹。当然，我们在一定意义上也可以借用源于西方哲学的“审美”一词来描述中国哲学所认同的这种人生理想境界。但必须指出的是，它在这里已经不再仅仅意指着人在“主客二分”之中对于客观事物和艺术作品的美的观照欣赏，而是在与中国哲学特有的“美”范畴的内在融合中经历了创造性转换，从而首先意指着人在“天人合一”的美的生存样式中所具有的那种安适宁静、愉悦和乐的状态。例如，孔子说的“吾与点也”，就不仅是指单纯的“游于艺”，而首先是指“志于道、据于德、依于仁”本身的“乐在其中”。

与此对照，由于古希腊哲学把真、善、美分别理解为人对客观事物的理性认识、符合伦理规范的行为活动、外部对象的可感知属性，三者的关系在它那里就相当复杂。简言之，它的基本倾向是，在强调真理与善德内在统一的前提下，既肯定美的内容与真理和善德之间的联系，同时又指出“属对象”的美与“属人”的真理和善德之间的区别。例如，亚里士多德一方面主张：“美是一种善，其所以引起快感正因为它是善”，另一方面又认为：“善与美是不同的（因为善总是以行为为主，而美却在活动的事物身上也可以见到）”<sup>⑥</sup>

同时，由于古希腊哲学首先把美看成是对象自身的一种可感知属性，因此，在它那里，美是否是人生理想境界的问题根本无从谈起。它的主导倾向，是在强调“神性”的理性构成了人的本质的基础上，把与真理认识不可分离的伦理道德之善规定为人生的理想境界。柏拉图认为，善的理念之所以是理念世界中最高的实在，就是因为“它乃是知识和真理的原因”，因而“具有更高的价值”。所以，只有凭借理性能力认识到理念（尤其是善的理念）并因此与神灵相通的人，才能“成为真正完善的人”。<sup>⑥</sup>亚里士多德一方面认为，善和至善是一切行为和事业共同追求的最高目的，另一方面又指出：“求知甚至对于一般人也是一件最快乐的事”，“符

合理性的生活就是最好的和最令人愉快的”，是具有“神性”的“最高美德”<sup>⑩</sup>。

显然，古希腊哲学对“神”和“神性”的积极肯定，已经具有了某种宗教性意味，因而在一定意义上也可以说是从道德走向宗教，以宗教境界作为人生的理想境界。不过，需要指出的是，这种认同“神性”的宗教意味又是与占主导地位的理性精神直接联系在一起，不能简单地等同于那种原始巫术—神话的迷信倾向。人们常常认为，理性与宗教是完全不相容的；但在西方文化传统中，这两种精神—文化因素却从古希腊时代起就以一种奇特的方式交织在一起，并对后来西方哲学和基督教思想的发展产生了重大影响。不仅中世纪哲学试图通过利用柏拉图和亚里士多德哲学寻求关于上帝存在的本体论证明，主张人类理性源于上帝，因而应该为信仰服务，并由此确立了宗教理性，而且近代一些著名的理性主义者如笛卡尔、斯宾诺沙等，也以不同方式肯定了理性精神与上帝、神之间的内在联系。在这个意义上说，西方哲学传统在总体上其实上以某种“理性—宗教”的境界作为人生存在的最高理想的。

综上所述，对于中西哲学传统有关人生理想境界的思想观念，需要结合它们的基本哲理精神加以细致的分析和严密的界定。这种研究对于我们深入比较中西两种文化传统的精神实质、中西两个民族的文化—心理结构，具有重要的意义。

注 释：

- ①⑦ 参见 H·第尔斯和 W·克兰茨辑：赫拉克利特残篇 1 2 112 114 (DK22, B1 B2 B112 B114)
- ② 参见色诺芬：《回忆苏格拉底》，1卷 4章 4—14节，3卷 9章 4—5节，4卷 3章 11节，5章 12节。
- ③ 柏拉图：《斐德罗篇》，249b；《国家篇》435e—441c，508e—511e，604c—605e
- ④ 亚里士多德：《形而上学》，980a；《尼各马可伦理学》，1177a—1178a
- ⑤ 参见拙文：《也论中国古代哲学之所无与所有——与宫哲兵先生的对话》，载于《广西民族学院学报》(哲学社会科学版)，1997年第1期。
- ⑥ 参见汪子嵩等：《希腊哲学史》第一卷，人民出版社1988年版，第641—646页。
- ⑧ 参见 H·第尔斯和 W·克兰茨辑：巴门尼德残篇 1 8 (DK28, B1 B8)
- ⑨ H·第尔斯和 W·克兰茨辑：德谟克利特残篇 216 83 (DK68, B216 B83)
- ⑩ 参见柏拉图：《美诺篇》，86d—89d
- ⑪⑬ 柏拉图：《国家篇》，508e—509a，249b
- ⑫⑰ 亚里士多德：《马各马可伦理学》，1094a，1177a—1178a
- ⑭ 柏拉图：《会饮篇》，211c；《国家篇》，476b
- ⑱ 参见亚里士多德：《诗学》，1450b—1451a；《形而上学》，1078b
- ⑲ 亚里士多德：《修辞学》，1366a；《形而上学》，1078a

(责任编辑 严 真)