



中道与中庸：对东、西方古典哲学思想的解释学反思——仅以亚里士多德与先秦儒家中庸之道的比较研究为视角（米继军）

米继军

“先秦儒家中庸之道”，顾名思义，它无疑属于中国。然而若就“中庸之道”思想本身而言，它似乎更属于整个人类的哲学、思想和精神世界。冯友兰先生曾经指出，“人的思想不分国界，哲学不分东西”[1]——这句话可以说是不无道理的。同时，还有人曾经这样说过，在伟大的人物那里，其彼此间的思想往往又是极其相似的——这句话同样可以说是一点儿都不错的。孔子有言曰：“中庸之为德也，其至矣乎”；同时，毕达哥拉斯在《金言》中也认为，“一切事情，中庸是最好的”；而亚里士多德则更加明确地提倡“黄金中庸”（golden mean）[2]。于是乎，我们便不禁要惊诧——惊诧于古今的相通、惊诧于中外的相通、惊诧于人性的相通，惊诧于“中庸之道”原来竟是一份整个人类共同而宝贵的精神财富，惊诧于它不仅属于中国、属于东方而且还属于希腊、属于西方、属于整个人类世界。

众所周知，在西方著名的哲学家中，亚里士多德是最早被介绍到中国来的[3]。而且从此以后，中国的学术界关于“中学”与“西学”间关系的探索便似乎从未停止过，他们关于东、西方文化的思考亦似乎从未中断过。同时，时至今日，这种探索和思考的势头同样是依然故我，方兴未艾；但为其所探索和思考出的结果“还是相当薄弱的”，或者说是“比较单薄的”[4]。总的来看，不仅不能令人满意，而且有时，甚至还会让人感到根本无法理解和接受。

仅就“亚里士多德与先秦儒家中庸之道”这一专题性的研究而言，我们曾拜读过董根洪在《社会科学辑刊》上发表的一篇叫做《论亚里士多德中道观与先秦儒家中庸观的异同》的文章，而且《新华文摘》还对此文的主要内容作了部分转载[5]。由此可见，近年来，有关此方面的研究大概俨然已成为一个十分热门的话题了吧？但通过阅读，我们却感到，在该文之所谓“异同之论”与真实情形之间，于“同”，则差之毫厘；而于“异”，则又失之千里矣！由此亦可见，对亚里士多德与先秦儒家间中庸之道思想的比较，时至今日，仍然是存在着诸多有待于进一步作深入研究和探讨的必要的。

此外，最近由人民出版社出版的《希腊哲学史》（第三卷）一书中，曾不无保守地这样说，“就其要避免过度和不足这点说，亚里士多德所说的‘中道’和中国古代儒家所说的‘中庸’是相同的，但我们中国人理解的‘中庸’还包含其他含义，为了避免别的联想，我们还是将它译为‘中道’”[6]。然而在本文看来，这种保守无疑是多余的。很显然，它暴露了译者对先秦儒家中庸之道在了解程度上的不够自信。这是因为实际情况却是，亚里士多德所说的“中庸”或“中道”（mean）与先秦儒家所说的“中庸”的确是基本相同或者说是极其相似的，而且这一点，更尤其集中地体现在“避免过度和不足”上。除此而外，我们似乎再看不出中国人所理解的“中庸”中到底还包含着其他别的什么特殊的含义，也似乎再看不出由此还会产生其他别的什么新奇的联想。而在这一点上，董文的情况则又与此恰恰相反。其主要问题便在于：在对亚氏之所谓中庸之道的了解程度上，却表现出了过于自信，或者说是自负。

在当下的中国学术思想世界，研究中国古典哲学的不懂西方哲学，治西方古典哲学的却又对中国哲学一无所知，原本是一件十分正常的事，正所谓“隔行如隔山”者是也。因此发生上述无知、自负的现象，也同样应当说是十分正常的——对前者而言，西文无疑乃是外语；仅就后者而论，古汉语无疑也同样应当说是一门外语。于是乎用西文和古汉语写就的“民族之书”或者说“大书”（the great books），对此二者来说，无疑就是“天书”。而“天书”则是人所看不懂的。看不懂而说懂，就是不懂装懂，就是无知之无耻之耻，就是孟子之所谓“以其昏昏，使人昭昭”，当然也就不是孔子之所谓“知之为知之，不知为不知，是知也”。韩非子尝有言曰：“不知而言不智，知而不言不忠。”因此在庄严而神圣的学问面前，今天我们大概还是要时刻铭记和严格遵照孔子曾说过的那句话：“君子于其所不知，盖阙如也”为好；否则，我们这个时代将永远不可能诞生什么古之“君子”，也永远不可能再产生什么大师级的伟大的思想人物了。试问：当今社会，又有哪位学界人士可以称得上是“兼通儒道”、“学贯中西”、“天下折中”的人呢？

而本文则认为，在“中庸之道”这一具体问题上、在亚氏与先秦儒家二者之间，从总体上说，其相同或者相似之处是显而易见的，而且其相同或者相似之处大致即体现在如下五个主要方面：

一、就基本含义而言

关于先秦儒家中庸之道，本文认为，其基本含义，一言以蔽之，就是“时中”；或者说，就是不偏不倚、无过不及、处处守中、时时用中、固守本位、无失本心、恰如其分、恰到好处，正如孔子之所谓“君子之中庸也，君子而时中”。而在亚氏本人看来，所谓“中庸”或“中道”，其基本含义，实际上亦同样仅在于此，并非如董文所言，仅仅被机械地定位于“中间”[7]。这是因为，在当代西方学者看来，“对中庸之道的这种解释，并未抓住亚里士多德的基本思路”。究其原因，则便在于：“对亚里士多德来说，‘中庸’一词并不意味着适度和平庸，毋宁说，‘中庸’意味着特定的个人在特定的场合做理想的事”；“中庸并非总是处在某个特定范围的中心，有时它要接近某范围的极端终点；有时对其他人而言，它又可能处在另一终点。中庸是一个移动的点，具有美德的人能够击中这个移动的靶子。没有人能够想到足以每次都击中它，但那些优秀的人，比那些平常的、中庸的或堕落的人更经常地接近于击中它”[8]。而这一点，具体在亚氏本人看来，“只有在适当的时间和机会，对适当的人和对象，以适当的方式去处理，才是最好的，这就是要选择适度的中道”；而且，在他本人看来，“无论就伦理品德的本质或定义说，它就是中道，要在过度 and 不足之间找出一个适度的量来”[9]；“任何行为的过度 and 不足都是有害的，必须选择中道；这个中道不是数量上的中点，而是要根据不同的对象、时间、地点等各种条件选取适度的中道”[10]。由此可见，亚氏之所谓“中道”与先秦儒家的中庸之道一样，其基本含义同样在于“时中”，在于因地制宜、与时俱化；或者说，它在于用“发展的眼光”看问题和做事情。

同时，亚氏的其他有关“中道”的见解还可以正确引领我们走出对先秦儒家之所谓“中庸之道”认识上的最大误区，帮助我们正确理解到底什么才真正是古今中外之所谓“中庸之道”。例如亚氏在讨论中道、过度 and 不足三者之间的对立关系时曾经说过，这三者中的每一

项与其他两项间总是相反的：中道与不足是相反的、中道与过度是相反的，而不足和过度之间则也是相反的。正如中间对于“多”来说是“少”，而对于“少”来说则却是“多”；中间品质对于“不足”来说是“过度”，而对于“过度”说又是“不足”；怯懦的人认为“勇敢”是“莽撞”，而“莽撞”的人却又认为“勇敢”是“怯懦”，“所以两个极端总是以中间为另一个极端”[11]。这与我们在本文前面所谈到的“中”虽因由“二”而生、凭借“二”而得到说明，但却并不完全附属于“二”之下，而是独立于“二”之外并与“二”同时对立着的又一个独立而绝对的客观存在的观点和看法完全相同；换句话说，无论是在亚氏还是在先秦儒家那里，“中”都同样是既相对立、又相反对的两个极端之间的客观存在。它既不完全等同于前者，当然，也不完全等同于后者。在亚氏看来，它是两个极端之外的另一个极端；而在老子和孔子看来，它则是“三”，即老子之所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”中的那个“三”，既一分为二、又合二为一。这大概便是亚氏与先秦儒家共同的“中庸之道”。如果我们具体用中国古人的话，那么它大概就是所谓“温而厉”、“强而义”，“威而不猛”、“乐而不淫”，“能文能武”、“亦庄亦谐”，“不卑不亢”、“无偏无颇”；与此同时，如果我们具体用亚氏本人的话说，那么，它大概就是既不要易怒又不要麻木，既不要鲁莽又不要怯懦，既不要无耻又不要羞怯，既不要放荡又不要冷漠，既不要挥霍又不要吝啬，既不要谄媚又不要傲慢。

然而，要真正做到这一点，在先秦儒家看来，却殊非易事，是故孔子才说，“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣”；而在亚氏看来，要在伦理行为中始终选好“中道”，同样也是十分困难的事情：

要在每件事情上都找到中道是很困难的，正如要找圆的中心只有有知识的人才能做到。任何人都会发怒或花钱，但知道这应该对谁，在什么时候，以多大的量，为什么目的，用什么方式才是最好，却并不是每个人都能认识清楚的。（1109a20-30）在不足和过度这二者中，有时这方面的危害大些，有时那方面的危害大些，要恰当地取得中道是困难的，只能选择那危害比较小的，两害相权取其轻。还应该研究我们自己的倾向和期望，他特别指出要对快乐加以警惕，因为它容易将人引入歧途。（1109a35-b10）他认为选择适度行为是困难的，如对谁发怒，以什么理由、什么方式、多长时间和多大程度，是不容易确定的；我们有时称赞那不及的行为说是温文尔雅，有时又称赞爱发脾气的人说他有男人气概。稍许偏离一点是可以的，走得太远便要受到责备；要控制到多大程度是难以确定的，因为要根据个别事实，由知觉加以判断；因此往往偏于不及或是偏于过分，不容易找到正确的中道[12]。

于是乎，他才要称“中道”的理念而为“善”（agathon）或者“幸福”（happiness），并且要称“中道”的行为（mean）和“思辨活动”（contemplation）而为“真正的善”、“最高的善”以及最大或者最高的“幸福”[13]。既如此，相反地，他也便自然要“把那些或者太过或者不及的品质称作‘恶’”[14]了。而在这一点上，本文认为，孔子本人亦同样将“中庸”称之为“至德”和“至道”；而《大学》本身，则更将“中庸”称之为“至德”与“至善”，者称之为“最大的德”与“最高的善”——只不过在孔子那里，在这一问题上，他所做的还仅仅只是将“中庸”的对立面直接称之为“反中庸”；与此同时，大概是要到了孟子和荀子之时，他们才最终将“中庸”与“反中庸”的思想和行为泾渭分明、直截了当地分别称之为“人性善”与“人性恶”而已。

然而，如欲真正达到这样一个基本目标，在亚氏本人看来，其“关键在于善是技艺，获得它们的方式就如同我们获得技艺的方式”，并且他还为此而明确主张，“发展我们的技艺，使

之达到得心应手的地步。我们有希望获得足够的技艺，以使我们恰好知道在这种处境下怎样的行动是正确的，然后能够纯熟地、几乎无意识地去实施它，即达到我们技艺的最高水平” [15]。本文认为，孔子本人亦曾同样主张，“志于道，据于德，依于仁，游于艺”；而其所谓“七十而从心所欲，不踰矩” [16]这一崇高的自由境界，大概就是亚氏所说的要“达到得心应手的地步”。那么何以行之？或者说，怎样才能达到“中道”或者“中庸”呢？关于这个问题，在先秦儒家看来，这需要“智”、“仁”、“勇”三者的有机结合与完美统一；而在亚氏看来，它则需要“知”、“情”、“意”三者的有机结合。

那么，什么才真正是衡量和判定“中庸”或者“中道”的标准呢？这个问题，本文认为，具体在先秦儒家看来，它是所谓“礼义”，这正所谓“夫礼所以制中也”、“中非礼不慎”以及所谓“曷谓中，曰礼义是也”。其中，本文认为，相对而言，“义”是它的外在标准，而“礼”则是它的外在标准。而亚氏则认为，“中道是根据逻各斯（logos）来决定的”，并且认为“中道是过度和不及的居间者，就是以逻各斯为标准”。那么其中所谓“逻各斯”又是指什么呢？他为此而进一步解释说，它是理性（nous） [17]。

二、就论证过程而言

我们知道，关于“中庸之道”，先秦儒家们总是习惯于从人之性情的角度谈起，正所谓“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”，“道始于情，情生于性”等等等等，诸如此类；而在这一问题上，亚氏则亦同样十分明确地指出，“我们所说的情感是愤怒、恐惧、自信、嫉妒、喜悦、友爱、憎恨、期望、骄傲、怜悯等”，并且认为，“决定人的行为的，除了知识以外，还有情感和愿望” [18]。这首先便反映了亚氏与先秦儒家在论证中庸之道这一根本问题上的基本出发点是完全相同的。

非仅如此，在本文看来，这一点更集中而具体地体现在他们对整个中庸或者中道理论的论证过程之中。我们知道，关于先秦儒家中庸之道，其产生曾经历了“由亲而尊”、“由仁而义”、“由人伦而政治”、“由父子而君臣”、“由上而下”、“由内而外”、“由近及远”这样一个论证过程；并且我们也知道，伦理与政治相辅相成、密不可分。其中，伦理可以说是先秦儒家中庸之道的出发点，而政治则可以说是其最终落脚点。与此同时，令人惊异的是，这一点也同样反映在亚氏有关中道理论的形成过程之中。在他看来，“伦理学是政治学的起点，政治学是伦理学的完成，二者是紧密相连的” [19]，而且在他看来，所谓“伦理”，“既不是出于自然本性的，也不是违反自然本性的”，其名称则是由“习惯”这个词“略加改动而产生的”：

伦理品德则由风俗习惯沿袭而成，所以，“伦理”这个名称是由“习惯”这个词略加改动而产生的。由此可见，我们的伦理品德不是自然生成的，因为自然生成的东西是不能改变它自己的本性的，例如石头的本性是向下降落，纵然你将它向上抛掷一万次，也不能让它习惯地上升，同样，你也不能使火焰习惯于往下燃烧，任何自然行为的事物，都不能用习惯来改变它。所以，我们的伦理品德既不是出于自然本性的，也不是违反自然本性的，而是我们自然地接受了它们又通过习惯使它们完善的 [20]。

此外，亚氏还进一步地明确指出，“伦理学和政治学本来是一门统一的学问，他叫做‘人的哲学’。伦理学偏重讨论个人的善，政治学讨论城邦的善，而个人的善只有在群体——社会城邦中才能得到完善”[21]。实际上，也正因如此，他才说“伦理学是政治学的起点，政治学是伦理学的完成”；与此同时，他还专门地为其所谓“政治学”十分明确地下了这样一个定义：“研究最高的善的学科也就是首要的最有权威的学科，这就是政治学。”[22]《希腊哲学史》一书曾这样进一步盘点亚氏的基本观点说：

伦理学既是政治学的部分和分支，又是政治学的起点。伦理学不仅从属于政治学，而且也为城邦政治确定伦理原则和道德基础。苏格拉底、柏拉图和亚里士多德都主张伦理性政治，主张道德兴邦。伦理和政治是统一的，都以善、人的完善为最高的目的。政治学虽然是最高最权威的学科，但在讨论政治学之前必先讨论伦理学，二者是密切联系的[23]。

这一认识真可谓深得亚氏的伦理和政治思想；与此同时，我们知道，在先秦儒家那里，伦理就是人道，而政治则也是人道，而且是其中“道之大者”，或者说是其中最大的人道。此外，孔子、孟子、荀子等先秦儒家也正是从对人道的现实理解出发来观察和分析政治的，而且其所谓“中庸之道”无疑也就是这样一种明于人伦、关切政治，仁义相提、家国并论的政治哲学。这应当说是一个十分有趣的问题。但因本文论题所限，在此不便作进一步的展开。

关于这一点，李泽厚先生曾经明确指出，“伦理学在西方是非常重要的，比美学重要得多，但伦理学在当代中国一直讨论不起来。为什么？因为它与政治的关系太密切了。一讲伦理，就是共产主义道德，这就讲不清楚了”[24]。这一认识应当说是极为深刻的。今日看来，包括不少的专家学者在内，许多人的确真的已不知道“伦理”到底应当为何物；于是，他们在此方面所做的学术研究及其所取得的研究成果，也便因此而可想而知。因此当我们在对亚里士多德与先秦儒家中庸之道加以比较研究之时，亦当明乎于此；否则，将同样不免于“讲不清楚”，甚至亦将同样不免于“以其昏昏使人昭昭”矣。既如此，则岂不悲乎！

三、就目的性质而言

具体就中庸或者中道的目的性或指向性而言，本文认为，从总体上和根本上说，先秦儒家总是以人为本、尊重人性，并以生于天地之间、处于天地之间、无所逃于天地之间的“人”为基本认知对象和根本出发点，同时又以其本身为最终落脚点，论“人性”、“人情”和“人道”以致于“天性”、“天命”与“天道”，“近取诸身，远取诸物”，“以通神明之德，以类万物之情”。“厩焚。子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马”——这一生动的事例最为说明。对此，金景芳先生曾明确指出，“孔子之学以仁为核心，孔子平生言论，一切都是为了人。”由是观之，其言甚善。然而，这一点却非仅为孔子所独有，而是为子思、孟子、荀子乃至整个先秦儒家所共有；非仅“孔学”如此，“孟学”、“荀学”乃至整个先秦儒学亦都无不如此。除此而外，大概也可以说，非仅先秦儒家如此，亚氏的思想也同样如此——他同样关注于人事、关注于人与动物或者禽兽之别、关注于人的生存与发展。

对此，英国著名哲学家罗素曾指责说，“亚里士多德的伦理学说没有什么特别的哲学性，只不过是观察人事的结果罢了”[25]；然而，这一指责本身无疑又恰好从相反的方面进一步地

突出和彰显了这样一个基本事实：亚氏的思想的确可以说是一门“人的哲学”，而且“他自己也将它叫做人的哲学，实践上是希腊古典时期对人和人类社会所作的理性主义研究的总结和集大成”。同时，为亚氏本人所提出的“人的哲学”，后来又进一步发展成为“西方人文主义、人道主义的最初起源”[26]。

那么，关于人与禽兽或者动物间的根本区别到底又具体体现在哪里呢？这可以说是为古今中外的伟大哲学思想家们所共同关注、关心和关怀的一个关键性问题。本文认为，在先秦儒家看来，这一根本区别在于“仁”、在于“义”、在于“礼”、在于“辨”或者说在于“能言”；但从根本上说，它则在于“理性”、在于“人道”、在于“政道”、在于“人间正道”，或者说在于所谓“中庸之道”。与此同时，在这一问题上，亚氏本人亦曾煞费苦心、绞尽脑汁地对“人”下过这样一个定义或命题：“人是两足的（无羽的）动物，人是理性的动物”等等等等，诸如此类。但是这个定义或命题中的谓词也都只能说明人和其他动物相区别的固有属性，还不能够完全说明人的本质和核心。于是乎，最后在他看来，只有“人是政治的动物”，才可以说是人的最本质的定义[27]，“人如果不生存在社会中，就不算是真正的人”[28]。对此，马克思曾给予了很高的评价，“人即使不像亚里士多德所说的那样，天生是政治动物，无论如何也是天生的社会动物”，因为社会关系，在某种程度上说，就等于政治关系，所以“确切地说，亚里士多德所下的定义是：人天生是城市的市民。这个定义标志着古典古代的特征，正如富兰克林所说的人天生是制造工具的动物这一定义标志着美国社会的特征一样”[29]。人的确可以说是社会的、政治的“动物”，因为他不可能离群索居，也不可能离开群体而独立地生存和发展；与此同时，也许正因如此，孔子才用这样一个字来表述这一关系曰：“仁”。

而从基本性质上看，我们知道，孔子、孟子、荀子等先秦儒家们，无一不对“为政”充满了缱绻之情、眷恋之意，而且终其一生，总的来说，他们既无一不醉心于政治，又无一不无法忘情于政治。与其说以孔子为代表的先秦儒家，他的思想在于“以伦理为中心的政治”、是“政治化伦理”或者“伦理化政治”的话，倒不如说他的思想更在于由亲而尊、由仁而义、由人伦而政治、由父子而君臣，由上而下、由内而外、由近及远，不偏不倚、无过不及；与其说“中庸之为德也”在于伦理，则不如说其更在于政治。这是因为，在孔子那里，伦理乃是其思想的基本出发点，而政治则是其思想的最终落脚点，伦理与政治相辅相成、密不可分。其中，伦理就是人道，而政治则也是人道，而且是其中“道之大者”、是最大的人道。众所周知，孔子等先秦儒家正是从对伦理或人道的现实理解出发来观察和分析政治的；而其所谓“中庸之道”，则无疑就是这样一种明于人伦、关切政治，仁义相提、家国并论的政治哲学。

在此，还是让我们来共同回顾一下近代以来有关于孔子的这样几个极具代表性的评价。诸如有人说，“孔子一身，直为中国政教之原；中国历史，即孔子一人之历史而已”[30]；有人说，“孔子是政治教育家”[31]；同时，也有人认为，“孔子第一个从思想上、理论上系统总结了自尧舜禹汤文武周公以来贵族阶级的统治经验，为中国以后历代统治阶级思想的形成奠定了基础”[32]；此外，还有人认为，“孔子是中国古代领导学的奠基人”[33]。由此可见，人们对孔子本人思想性质的认识问题上，大致已取得了极为广泛而深入的共识。与此同时，亚氏之所谓“人的哲学”或者说“实践哲学”，实际上，也正是由“伦理学”、“政治学”及“诗学”三个部分所共同组成的，而且在他看来，“人不是独立的个人，而是城邦中的公民；个人的品德只有在城邦中才能实现，而城邦的品德就是使它的公民普遍得到幸福，因此伦理体现了城邦政治的目的，并为城邦政制提供伦理价值的基础”。此外，亚氏还

进一步认为，“实践哲学既包括伦理学也包括政治学”，“关于道德的讨论不仅是政治学的部分，而且还是伦理学的起点。从总体上说，它应该被公正地称为政治学，而不是伦理学”[34]。因此仅就思想本身的性质而言，无论是亚氏的中道思想还是先秦儒家的“中庸之道”，从根本上说，也都是一门政治学；或者说，是一门“人的哲学”。

四、就个人命运而言

就孔、孟、荀等先秦儒家的主要代表人物与亚氏个人一生的经历与命运而言，同样有着诸多的相同或相似之处。总的来看，虽然他们无不热衷政治、博闻强识，但同时他们却又均与政治无缘；而且更为有趣的是，随后他们又都无不退而求其次，授徒讲学、著书立说。

我们知道，孔子虽曾携其众多弟子背井离乡，在外长期奔波竟达十三年之久，但他最终还是“干七十余君，莫能用”[35]，仅仅做过“中都宰”、“司空”、“大司寇”等等诸如此类位卑言轻、不足挂齿的小官；与此同时，其授徒讲学伊始，似乎也并不顺利，并不是在一开始便显现出了什么特殊的长处或者优势、凝聚力以及影响力，“自周反于鲁，弟子稍益进焉”。至于史载所谓“弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人”[36]，那也只不过是后来的事。而孟子的政治生涯，则可以说是更加十分惨淡。如果我们说在孔子个人一生的履历表上毕竟还曾明确留下过一段段担任过一官半职的历史记载的话，那么与之相比，在孟子个人履历表上的这一栏里，则便可以说是一片空白；与此同时，在其授徒讲学的规模及影响力上，也同样都不及于孔子，而且若由所谓“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯”[37]这段话所记载的内容上看，我们的这一认识不虚。至于荀子本人，纵观其一生，个人的政治生命也同样十分平淡。除了曾于稷下“三为祭酒”、“最为老师”[38]以外，大概从历史记载上看，我们便再也找不到他在此方面的其他任何闪光的足迹。与此同时，而具体在个人政治经历与政治命运这一点上，亚氏则可以说又似乎与孔子、孟子、荀子等先秦儒家们同命相连、惺惺相吸。“柏拉图是想参与政治活动当王者师，几次遭到挫折才退而著书立说的；亚里士多德虽是当时声名最为显赫的亚历山大大帝的老师，但历史上却没有他参与亚历山大政治活动的记载”；与此同时，大概也正因如此，“他（才）能够自由地、客观地对各种政制加以评述，开创了政治学这门学科的研究”[39]。

此外，“著书立说”则可以说是先秦儒家与亚氏的另一个共同特点。今天看来，那些书籍业已成为传承其博大精深的思想学说的重要载体。正如《诗》、《经》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》和《论语》之于孔子，《孟子》之于孟子，《荀子》之于荀子；而亚氏的著作，则更是不胜枚举：在逻辑学方面则有《范畴篇》、《解释篇》、《前分析篇》、《后分析篇》、《论题篇》和《辩谬篇》，形而上学方面则有《形而上学》，自然哲学方面则有《物理学》、《气象学》、《论天》和《论生灭》，论动物方面则有《动物志》、《动物之构造》、《动物之运动》、《动物之行进》、《动物之生殖》、《尼各马科伦理学》、《政治学》、《优台谟伦理学》和《158城邦政制》，论人方面则有《论灵魂》、《论感觉和被感觉的》、《论记忆》、《论睡眠》、《论梦》、《论睡眠中的预兆》、《论生命的长短》、《论青年、老年及死亡》、《论呼吸》和《论气息》，在伦理学和政治学方面则有《尼各马科伦理学》、《优台谟伦理学》和《政治学》，而在美学方面则有《修辞学》和《诗学》等等。另据推断，亚氏的著作只留存下来五分之一，今天我们所能看到的也只占其

总数的不到三分之一[40]。从亚氏著作的名字上看，他的兴趣几乎覆盖了有关人类知识的所有领域。与此同时，因为其不可思议的观察、分类、推理能力和天资，所以后世由此而把他看作是“超人”便不足为奇了[41]。而孔子、孟子等虽无“超人”之名，但却享有着“至圣”及“亚圣”之誉。我们知道，“亚里士多德是一个注重实际的人，他不把理论推向极端”[42]；而孔子，众所周知，按照黑格尔的说法，也同样是“一个实际的世间智者”。特别需要指出的是，他们又都十分重视“形而上学”。诸如对孔子而言，他认为“形而上者谓之道，形而下者谓之器”；而在亚氏那里，他曾著有《形而上学》专篇。此外，同样需要在此特别指出的是，长期以来，后来人们对“形而上学”的莫大误解和偏见，正如《希腊哲学史》一书中所指出的：

“形而上学”原来并无贬义，但在近现代西方哲学中却出现了两种贬抑形而上学的思潮：一种是黑格尔将形而上学说成是抽象的静止不变的思想方法，是和他的辩证法根本对立的，这种说法近几十年在中国影响很大。另一种是实证论者认为传统形而上学讨论的问题如：外部世界是不是存在的、世界的本质是物质的还是精神的、时间空间的观念是绝对的还是相对的等问题，都是不能由经验证实它们是真或假的，所以是没有意义的假问题，他们主张将形而上学拒斥于哲学之外[43]。

有鉴于此，也许我们倒真的应该重新仔细地阅读一下亚里士多德之所著《形而上学》，真的应该重新认真地玩味一下《周易·系辞上》中之所谓“形而上者谓之道，形而下者谓之器”一句话，并且真的应该重新深刻地审视一下到底什么才是所谓的“形而上学”；否则，如果仍抱着已被僵化了的简单划分辩证法与形而上学的思维模式，那么就会把活生生的哲学变为毫无生气的僵死教条，从而窒息掉它的生命力。

我们知道，当代国际最有影响力的德国已故哲学大师汉斯·格奥尔格·伽达默尔（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）曾经说过这样一句十分精辟的话，“一个没有形而上学的民族，就像一座没有祭坛的神庙”。本文认为，这句话说得真是太好了。对于一个国家或者民族来说，如果没有“形而上学”，那恐怕将是无法想象的——特别是对于这个国家或者民族的现实和未来而言，其“信仰”必将因此而出现危机；而其本身，则亦将因此而无任何未来可言。这绝不是什么危言耸听——这是因为，恐怕没有人会不知道“祭坛”之于“神庙”所意味着的重大价值和意义。既如此，则夫复何言？

五、就影响程度而言

先秦儒学博大精深。它是孔、孟、荀等先秦儒家学派的政治思想家们站在春秋战国这一特定历史时段上、从政治的高度对“三代”、“三王”甚至更早以来几千年中国古代社会丰富政治经验的概括和总结、反思与批判，反映了他们在新与旧、生与死、理想与现实、治乱与存亡之间进行政治选择的焦虑，也反映了2500多年前的中国思想家们对人类生存与发展道路的大胆探索、对社会安定与和谐秩序的有益诉求以及对人类美好而幸福生活的无限憧憬和向往。作为一种能够在几千年中国如此动荡不安的社会历史进程中总体上维系着如此众多人口、维持着如此安定秩序并保持着如此文明进步、把伟大的中华民族凝聚成一个坚强整体并使之在世界民族之林中屹立几千年的“先王之道”，作为一整套从几千年的历史中从容地走

来又从从容地走过几千年历史的比较成形的传统价值理念和坚强信仰体系，作为中国政治思想史中的一个重要组成部分、中国传统文化中的一份不可或缺的重要遗产，具有普遍而恒久的魅力。它形成于以往的岁月里、影响过中国二千多年的社会政治生活，而且仍在一定程度地影响着今天的社会政治生活，并且还将会不同程度地继续影响到未来中国社会的政治生活。据说1988年初，全世界的75位诺贝尔奖获得者曾在法国巴黎著名的花街上召开了这样一次会议，会上还发表了这样一份宣言，其主要内容如是：“如果人类要在二十一世纪生存下去，必须回头两千五百年，去汲取孔子的智慧”[44]。由此可见，中国的孔子在当代国际社会上影响程度之广、之大、之深。然而，这里极具反讽和吊诡意味的却是，这一能够发表此等神圣宣言的会议竟然召开于巴黎的花街！因为众所周知，那是一个举世闻名的“花柳繁华地，温柔富贵乡”；并且同样具有反讽和吊诡意味的是，目前就连那些令人高山仰止、景行行止的国际顶尖级的科学家们尚能够对中国的孔子及其思想学说表示出如此的重视和尊重，而今天身为中国人的我们却可以对他——对这位孟子眼中的“圣之时者”不管不顾、数典忘祖，不但曾一度对其本人予以“妖魔化”，而且还进一步地视之如草芥、弃之如敝屣。相形之下，试问这是何等的反差、多大的反讽？同时又是多么的不正常呢？怪哉！

亚里士多德对今日西方现有思想文化倾向所产生的根本影响可以说是重大而深远的。就亚氏个人而言，他对现代整个西方世界的昨天、今天乃至明天的影响力，则似乎并不亚于孔、孟之于过去几千年的中国。我们认为，“中国的哲学开端于春秋末年的孔子和老子”；而德国现代著名哲学家、存在主义哲学创始人马丁·海德格尔（Martin Heidegger, 1889-1966），则亦同样曾十分明确地指出，即使在赫拉克得特那里尚且没有哲学，哲学是到了亚里士多德时代才产生的[45]。亚氏可以说是古代希腊的“百科全书之父”，而现代将研究人的行为规范与道德的哲学定名为“伦理学”，也是从他那里开始的[46]。此外，具体将“政治学”作一门专门的学科而进行研究，则更是由他所首创的[47]。还有，为亚氏所提出的“人的哲学”已成为后来西方人文主义、人道主义思想的“最初起源”[48]。这与孔子相比，他真可谓是不够幸运的了；与此同时，比此更加幸运的是，目前正在当代西方伦理学界悄然兴起一股叫做“复兴亚里士多德”的思潮（Aristotle's Renaissance）[49]，也可以说明，亚氏的著作及其思想至今仍然受到重视、值得研究。他的一生，在现代西方人的眼里，是影响世界并且也改变着世界的一生；与此同时，即使在他的哲学思想世界里，为他所提出的许多观点和观念，时至今日，依然在西方世界一仍如旧、相沿不改，依然不无影响。而为他所提出的许多问题，时至今日，却依然在困扰着我们。“尽管亚里士多德的世界对我们是异己的和陌生的，但它并未从我们面前完全消失。”[50]难怪当代德国著名的莱布尼兹专家谢波斯（H·Schepers）更要如此极端地说，“对亚里士多德，无论怎样评价也不会过高。亚里士多德总是十分重要的。”[51]

通过上述五个方面的粗线条比较，本文认为，在总体上，亚里士多德与先秦儒家的中庸之道大致可以说是基本相同或者说是极其相似的。这一点，无论就其中道或者中庸思想学说的基本含义、论证过程、目的性质而言，还是从其个人命运及其思想的影响程度来看，都无一不可以得到有力的证明。仅从政治学这一角度上说，“孔子和孔门弟子的《论语》是世界上最早的一部政治学著作”，是“世界上最早的一部政治学教科书”[52]，而且在实际上，它却又比柏拉图的《理想国》和亚里士多德的《政治学》都要早大约一个多世纪[53]。于是乎，我们不禁再一次地惊诧——惊诧于古今的相通、惊诧于中外的相通、惊诧于人性的相通，惊诧于中庸之道原来竟是全人类共同的精神财富，惊诧于它不仅属于中国、属于东方而且还属

于希腊、属于西方、属于整个人类世界，惊诧于中国的孔子确实是一位世界级的伟大思想家，惊诧于“中庸之道”竟乃是一种世界精神。而本文上述之所谓“比较研究”，总的来说，也不过只是抛砖引玉，不过只是破题或者点题而已。

由此可见，古今中外之所谓“学问”者，真可谓大矣哉！若我们借用老子的话说，即：“夫道，窅然难言哉”！既然“难言”，那就三缄其口、付之阙如，保有几分敬畏，干脆什么也不要说好了。此方面，中国古人就曾这样告诫我们说，“大道可安而不可说”（《管子·心术上》）。由此亦可见，“大道”的确是不可言说的，而“可说”的仅仅只是一些个这样或那样的“小道”而已。难怪孔子要说什么“民可使由之，不可使知之”。于是乎“一阴一阳之谓道”，“百姓日用而不知”。大概在他看来，有些话是不能在公开场合说的，特别是其中之所谓“大道”；否则，大概是于人于己都不利。此方面，我们知道，哲人苏格拉底偏不听，结果怎么样？他死了；亚里士多德怎么样？他虽没有被处死，但最终结果也没有好到哪里去，他不得不背井离乡、离开原地，痛苦地流亡了。

还是《诗·大雅·烝民》中一句话说得好，“既明且哲，以保其身”——其潜台词、话外音或言外之意则是说，若不“明”就不可能“哲”，而且只“明”不“哲”也不可能保全其身；也就是说，只有“既明且哲”，才能够做到“以保其身”。然而，吾辈不才，又安能学老子而“言其崖略”也哉？当然不能。

注 释：

[1]冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第一卷，第196页，河南人民出版社，1995年。

[2][28]乔斯坦·贾德（Jostein Gaarder）著、萧宝森译：《苏菲的世界》（Sophie's World）第117页，117-118页，作家出版社（北京）1999年。

[3][4]汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚著：《希腊哲学史·前言》第三卷（上册），第2页，3页，人民出版社2003年5月版。

[5][7]董根洪：《论亚里士多德中道观与先秦儒家中庸观的异同》，《社会科学辑刊》2002年第1期及《新华文摘》2002年第5期。

[6][9][10][11][12][13][17][18][19][20][21][22][23][26][27][34][39][42][43][46][47][48][49]汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚著：《希腊哲学史》第三卷（下册），第932页，931-932页，1048页，933页，933页，912-1032页，993-1000页，939页，1038页，908页，1038页，913页，914页，905页，1048页，第905页，第1039页，922页，620页，908页，1048页，905页，1045页，人民出版社2003年5月版。

[8][14][15][40][41][50][美]加勒特·汤姆森（GARRETT THOMSON）、马歇尔·密斯纳（MARSHALL MISSNER）著，张晓林译：《亚里士多德》（ON ARISTOTLE）第95-96页，92-93页，96页，7-10页，10页，3页，中华书局2002年5月。

[16]《论语·为政》。

[24]李泽厚：《走我自己的路（对谈集）》第443页，中国盲文出版社，2002年11月版。

[25] 罗素：《西方哲学史》上卷，第237页，商务印书馆，1976年版。

[29] 《马克思恩格斯全集》第23卷，中文第一版，第363页。

[30] 夏曾佑：《中国古代史》第62页，商务印书馆，1935年版。

[31] 刘泽华：《中国传统政治思想反思》第200页，三联书店，1987年版。

[32] 刘蔚华、赵宗正主编：《中国儒家学术思想史》第119-120页。

[33] 骆啸声：《孔子是中国古代领导学的奠基人》，《孔子儒学与当代社会文集》第189页，齐鲁书社，1991年版。



[35] 《史记·十二诸侯年表·序》。

[36][37][38] 《史记·孔子世家》。

[44] 转引自新加坡国立大学吴德耀：《中华文化——何来何去何从》，见南京大学出版社出版的《中国传统思想文化与廿一世纪国际学术研讨会论文集》第12页。

[45][51] 转引自王路：《思想巨人亚里士多德》，《中华读书报》1998年5月13日。

[52] 李祖德、陈启能主编：《评魏特夫的〈东方专制主义〉》第31-32页，中国社会科学出版社，1997年版。[53] 日知：《孔子的政治学——〈论语〉》（世界古典文明丛书）第4页，东北师范大学出版社，1990年版。

 关闭窗口  发表,  查看评论  打印本页

发表日期：2005-9-24 浏览人次：475

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。