



先秦哲学的基本问题—爱作为本源性概念

作者:

先秦哲学的基本问题[1]

—爱作为本源性概念

因为有爱，才会有智慧。不是因为追求智慧，才激发爱。

郝长墀 武汉大学哲学学院

内容提要：本文认为，西方哲学的爱智慧体现在把人和自然之间的关系看成是最基本的关系，把自然绝对化，从而以对于自然的理解为基础来阐释其他一切。而先秦哲学则不同。先秦哲学以人和社会的关系为基本语境，以爱的概念为中心，提出了四种爱的哲学：个我之爱，亲亲之爱，兼爱，无我之爱。这四种爱的形式分别体现在法家，儒家，墨家，道家哲学中，而且，每后一种爱都是对前面的爱的形式的扬弃。先秦哲学中的四个学派之间形成了一个有机的哲学体系：爱的哲学。因为有爱，才会有智慧。不是因为追求智慧，才激发爱。

— 引论

首先我谈一谈中西比较哲学的方法论上的基本问题？有人问，比较哲学究竟比较什么？我的回答是，无论是不同文化传统之间还是同一文化传统内部的对话，都是围绕着哲学基本问题展开的。比如，古希腊哲学中，就可以比较柏拉图和亚里士多德在什么是实体的问题上所给予的不同的回答。比较哲学首先要界定问题，或者说，首先要发现问题。以问题为指导，就能够建立起不同哲学家之间的对话。在比较哲学研究中，另外一个基本方法论问题就是，在讨论具体细节性哲学问题的时候，同时也必须意识到，所讨论的具体哲学问题背后隐含着基本的哲学精神实质。否则，比较哲学就会迷失在具体的细节性问题中，而把握不到小中见大的比较哲学方法。

今天，我要讲的是，在哲学的基本问题上，古希腊哲学和先秦哲学是互相独立的。中国哲学的独立性问题是由中国哲学自己的基本问题所决定的。而中西比较哲学的一个很大的误区是把西方哲学特别是古希腊哲学的思维框架拿来套中国哲学。这是产生中国哲学合法性问题的根源。

冯友兰在20世纪早期出版的两卷本《中国哲学史》以及20世纪中期在美国出的英文版《中国哲学简史》对于理解中国哲学史有着不可磨灭的贡献。冯友兰的主要模式是按照西方哲学中宇宙论，认识论，伦理学等分支来梳理中国古代文献中所包含的类似的思想素材。以西方哲学问题和体系为参照来研究中国哲学几乎占据了中国哲学研究的所有角落。后来以马克思主义哲学为指导，把哲学史中唯物主义和唯心主义的斗争引入到中国哲学史研究，也渗透到冯友兰八十年代出版的《中国哲学史新编》的多卷本之中。冯友兰对于中国古代哲学的研究体现了一个很典型的比较哲学假设：中国古代哲学家和西方哲学家所探讨的是共同的问题。而这个共同的问题在西方哲学家中有着系统性的表述。无论在中国还是西方，这种思想到目前还主导着中国哲学研究者的思维方式。这也就是为什么当法国哲学家德里达在北京发表中国文化中没有哲学的言论时，引起了轩然大波。这也引发了对于中国哲学的合法性问题的激烈争论。

对于那些受过西方哲学（特别是以希腊为起源的西方哲学主流）训练的学者们来说，当他们阅读中国古代文献的时候，一个很自然的问题就会出现在脑海中：中国有哲学吗？对于这个问题，可以有两种看法：一种就是对于中国是否有哲学持怀疑态度，因为很难在中国文化中发现类似于西方文化传统中的问题和思维方式。这是件令人惋惜的事情。另外一种态度就是如德里达所表达的，在中国文化传统中没有哲学。这是好事情，因为在中国人的思维中没有形而上学思想。对于德里达而言，“哲学”这个词汇主要是指典型的西方形而上学思维方式。因此，从超越形而上学的观点看，中国文化中没有哲学也许是件好事情。

无论人们如何回答上面的问题，对于是否存在中国哲学的思考表明，中国古代哲学和西方哲学主流有着很大的差异。那么这个差异是什么呢？我认为，简要的说，就是“爱智慧”和“爱的智慧”的区分。下面，我将论述为什么我们可以用“爱智慧”和“爱的智慧”来形容古希腊哲学和先秦哲学。

需要说明的是，我这里所说的古希腊哲学基本问题是指西方哲学传统的核心问题。这个核心问题在不同的哲学体系中有不同的表述。但是，西方哲学家都受这种思维影响。就当代西方哲学来说，英美的分析哲学在基本思维方式上仍然以古希腊哲学为模板，而欧洲大陆哲学则倾向于走出这种抽象的思维方式。必须承认，西方哲学的另外一个根本性来源是希伯来文化。但是，西方哲学发展的主流是如何用古希腊哲学传统来理解希伯来文化的智慧，而不是如何以希伯来文化的智慧来改造古希腊哲学传统。就连莱维纳斯(Levinas)（对于古希腊哲学进行强烈挑战的战士）也未能免于西方哲学主流的影响。[2]

二 爱智慧

为了更好地理解中国先秦哲学的基本问题，我们有必要对于古希腊哲学的中心问题进行简要说明。

在古希腊哲学传统中，哲学被定义为爱智慧。绝大多数哲学导论书页仍然用这个定义。古希腊哲学是西方思想和科学的基础。爱智慧的意思是：哲学试图理解世界，并对于世界以及人在世界中的地位给出一个理性的解释。人与世界的关系问题，即人如何理解世界和人在世界中的地位问题，成为哲学的中心问题。对于哲学的这种理解也可以在当代哲学家的著作中看到。美国圣母大学著名的形而上学家万·尹外根(Peter van Inwagen)持有相同的观点：他“认同于形而上学是研究最终实在的传统定义”，把他的“具有非常独创性的（有关形而上学）的教科书建立在三个关键问题上：这个世界上最普遍的特性是什么？为什么这个世界存在？这个世界上的理性存在者的本质和地位是什么”？[3]他的这本著名的《形而上学》教科书因而也分为三个相应的部分：“世界所是的方式”，“为什么世界存在”？

“世界上的居住者”。从尹外根所问的问题，我们可以看出，形而上学的中心问题是这个世界以及世界上的存在者，而且，更为重要的是，世界被理解为最终实在。

尹外根说，形而上学“试图透过现象告诉人们有关事物的最终真理。赋予‘事物’—所有的事物—一个集体的名字将是很有用的。让我们把“所有的事物”集体成为“世界”。由于“世界”是所有事物的名字，世界甚至包括上帝（如果有上帝的话）”。[4]

对于古希腊哲学而言，“世界”是指什么呢？尽管有特例，但是，一般来说，在古希腊哲学中，“世界”是指自然或者自然世界。前苏格拉底哲学家问如下问题：世界是如何构成的？或者说，构成世界的最基本的东西是什么？他们所给予的答案包括：对于泰勒斯而言，构成世界的元素是水；对于哈拉克利特来说，基本元素是火（逻格斯）；对于Anaximenes而言，它是空气；对于彼得格拉斯学派而言，它是数字（他们宣称，所有的事物都是数字）。有的哲学家说是土，或者原子。后苏格拉底哲学家中，柏拉图认为，共相或者理念是最基本的。而亚里斯多德则认为，个别实体是最基本的。他们的思维方式都可以被认为是“还原主义”。

我们可以看出，西方哲学传统从一开始，就把自然或者自然世界作为最基本的东西来研究。人和自然的关系问题被认为是最基本的关系。人只不过是自然物中的一个。我们对于自然世界的知识被看作是实实在在的知識。把我们对于世界（自然）的要素和结构的知識看作是研究与社会现象有关的问题的基础。社会总是被看作类似于自然的东西。因此，自然科学成了社会科学的典范：定量分析和模型被看作是衡量一个学科是否科学的最重要的标志。社会科学必须模仿自然科学。自然科学的学生总是对于社会科学和人文学科的学生有种怜悯的态度，因为对于他们来说，后者是把生命浪费在永远成不了实实在在的知識的东西上了。这种现象是一种具有世界的普遍性。“科学”或者“科学的”已经成为某种绝对的和真理的化身，成为神圣的东西。没有人敢说自己的东西不是科学的。科学的东西总是被认为是首先适用于自然学科，然后才能引申应用到社会学科和人文学科。这种对于科学的态度实际上反映的是把一种关系—人和自然世界的关系—绝对化的哲学观。把某种抽象的东西看成绝对的。那么，这种把人和自然世界关系绝对化在哲学上是如何体现的呢？

在西方哲学中，最基本的问题是：什么是物？这个问题包含有如下的问题：事物的本质是什么？事物的特性是什么？事物是由什么质料组成的？事物的本质属性和偶然属性是什么？哲学试图对于世界和人在世界中的地位给予理性的说明，这一观点表明：人属于世界中的一部分，而我们对于人的理解是基于我们对于世界（往往是物质世界）的知識。在近代西方哲学中，被称为自然主义的观点。那么，人的特性或本质属性是什么呢？

亚里士多德说，人是理性的动物；理性就是种差。人的本质属性是理性。因而，我们可以说，哲学研究在其本质上是由人的本质属性决定的，即人是理性的动物。动物没有哲学是因为它们没有理性。把哲学定义为爱智慧是和把人理解为理性动物的观点联系在一起。因此，哲学作为爱智慧是人对于自我的理解的一种反思。

把（自然）世界作为是绝对的存在，把人看作是万事万物中的一员，把理解世界和人在世界中的地位作为哲学的任务，这就是爱智慧的核心内容。这也是追求真理的实质内涵：真理就是在人的意识中准确地反映客观实在；人的意义，作为认知主体，就体现于在对于客观对象的认知中取消自身的主观性。

因而，爱智慧有两个假设：一是自然世界的绝对性（自然世界包含了一切存在者）；二是，人与世界的认知关系是唯一的本质性关系。一个很自然的问题是：人为什么要把对于智慧的爱绝对化呢？没有爱，会有爱智慧吗？首先有了爱，人才有

可能爱智慧或者其它的东西。

三 爱的智慧

如果说，西方哲学对于人的理解是基于人对于自然事物的知识的话，那么，在古代中国哲学中，人的主体性问题（如果我们可以用西方哲学的术语这么表达的话）是在社会和历史的语境中探讨的。人与自然的关系是在人的社会关系中思考的。中国先秦哲学的基本问题与中国早期历史的发展是分不开的。

我们可以这么理解古代的中国历史。从尧，舜，禹，汤，文，武，一直到周公，可以被看作是理想的社会。在这样的社会中，宗教和道德在人的生活中是核心的部分。到了东周（公元前722-211），也就是，春秋时期（公元前722-481）和战国时期（公元前403-221），中国社会逐步从一个和谐的群体分裂为无数的小团体的社会。与之相应的是人的宗教存在和道德伦理的关怀被人的政治上的尔虞我诈的争斗所替代。这种混乱状况直到嬴政在公元前221年统一中国结束。从古代圣王时期到秦朝，中国历史同时经历了两种相反的过程：

- (1) 解体过程：从宗教和道德的观点看，中国社会逐步地脱离了代表宗教和道德权威的政治权力，人们越来越关心的是自己的国家，自己的家族，自己的父母兄弟，个人的利益。政治和政权成了人谋求利益的工具。宗教和道德对于人的生活的约束力逐渐的减弱。
- (2) 统一的过程：春秋战国是解体的过程，同时也是统一的过程。当中央政府对于诸侯国的影响越来越弱的同时，每个诸侯国都试图取代中央政府，成就自己的霸主地位。王道逐渐演变为霸道。生存和扩张要求人们抛弃宗教和道德，用武力来达到自己的目的。适者生存的原则是适用于这个历史时期的：秦国以自己的军事力量和政治权力，统一了其它的诸侯王国，成为中国历史上第一个帝国王朝。

春秋战国时期反映了这一个观念上的变化：人们越来越把注意力集中在人类世界，越来越关心自身的利益。这种“人文主义”的觉醒，首先是宗教的消亡，其次是道德的消亡，最后，人成了纯粹的政治性的自我。在先秦，被称为显学是儒家和墨家。但是，如果我们注意到战国时期诸侯国之间的争斗，我们就会觉得韩非子哲学更是体现在人的具体生活中。道家被人遗忘了。为什么呢？

春秋战国时期是中国战乱的时代，同时也是百家争鸣的时代。如果我们把先秦哲学主要代表的生活年代做如下的排序，那将是很有意义的：老子（生年不详，据说先于孔子）；孔子（公元前551-479）；墨子（活动于公元前479-438之间）；庄子（大概生活于公元前399-295之间）；孟子（公元前371-289）；荀子（活动于公元前298-238之间）；韩非子（死于公元前233年）。概括起来，我们可以说，先秦哲学是源于道家，兴于儒家，终于法家：宗教-道德-政治。从孔子开始，人们把注意力集中在这个“人的世界”，老子的宗教性的道被儒家的伦理生活中的道所替代，进而，被韩非子的“权术”或“法”所替代。在哲学上和现实生活中，人从具体的存在（宗教-道德-政治三个层面）演变为抽象的存在（纯粹的政治性存在）。这是什么意思呢？为了理论上论证的方便，我将从先秦哲学的最后一个说起，即韩非子哲学。

首先，我们看看韩非子的极端个人主义哲学和它时代意义。韩非子和李斯（后来成了秦国的宰相）都是荀子的学生。韩非子自己的亲身经历（韩国王室成员）和从他的老师荀子所学到的告诉他，人都是自私的，为了自己的利益不择手段。作为韩国王室成员，他看到，人与人之间的关系充满了欺诈，欺骗和恶意。在自我利益上，每个人都是一样。臣事君并不是因为他爱他的一国之主，而是因为当时的情景迫使他服侍当时的统治者，也就是说，只有服侍当时的统治者，他才能获得自己的

利益。如果他可以获得自己的利益而不必服侍他的统治者，或者杀了他的统治者可以获得自己的利益的话，他会毫不犹豫地那样做的。同样，统治者或者国王明白，每个臣民都是为了获得自己的利益很服从于他的领导的。每个臣民都时时刻刻试图推翻他或者利用他来服务于他们自身利益的追求。国王为了谋求自己的权力和利益，他也依赖于他的臣民。没有臣民的国王不是真正的国王。如何才能获得自己的利益，巩固自己的统治呢？国王必须把自己的爱恶等隐藏起来，从而使得臣民表现出自己的真正的本色。如果国王泄漏自己的爱好，臣民就会为了讨好国王而扮演虚假的自我。如果国王把自己掩藏起来，他的臣民就会觉得自己时时刻刻被国王的一双眼睛盯着，因为他们无法看到国王。最好的办法就是在自己的岗位上尽职尽责。整个国家就如一个圆形的监狱：监狱中的犯人（臣民）居住的牢房围成一个圆形的建筑，监狱的中央是岗哨的位置（国王）。国王可以看到任何一个牢房的动静，而牢房中的人却看不到岗哨中士兵的动作。这是一个最有效的统治方式：任何人都能占据那个岗哨的位置对于整个监狱（国家）进行统治。实际上，韩非子的“道”在西方功利主义伦理思想的主要创始人是边沁（J. Bentham, 1748-1832）的一本关于监狱建筑的书中得到了充分的体现。如果韩非子生活在现代的西方，他就会成为一位功利主义哲学家或者自由主义思想家。

在夫妻关系上，韩非子认为，国王的妻子想如何如何谋杀国王，这样她自己的孩子就可以及早的继位。她也不用担心她有一天因为人老色衰而被抛弃。韩非子说，男人在50岁性欲还很旺盛，而女人在30岁就开始色衰。男人总是喜欢年轻的女人。如果国王的妻子杀了国王，她自己孩子继位后，她可以通过她的孩子发号施令，也可以安安稳稳地享受豪华生活，甚至可以尽情满足自己的性欲。在家庭关系上，个人利益也是至上的。

我们可以看出，韩非子在关于社会的基本关系上，君臣关系和家庭关系上，与儒家的观点是完全不一样的。对于韩非子而言，儒家道德（他不谈宗教是因为在他那个时代，宗教很可能已经被遗忘）是服务于个人利益的工具。韩非子哲学的中心问题是人如何爱自己。

具有讽刺意味的是，当韩非子被他的国家作为特使派到秦国谈判的时候，嬴政非常喜欢韩非子的思想（嬴政也是韩非子的思想的贯彻者）。但是，韩非子还是被自己的同学李斯所害。李斯和韩非子都是法家思想的代表。

尽管韩非子的哲学与他的时代有着很紧密的关系，或者说，韩非子的哲学是他生活的时代在思想上的体现，他的哲学对于人的自爱论述还是具有普遍性的：儒家，墨家，道家都承认韩非子哲学的合理性，都包含了韩非子哲学中关于人的自爱的思想，但是，他们都扬弃了韩非子哲学。

从哲学上看，与韩非子的自爱概念对应的是这么一个人的概念：人都是生活在权力结构上的一个点，而这个点和其他点的关系是监视和被监视的关系。人都在伺机利用他人来为自己的利益服务，而不被他人所利用。这样的人或者“自我”是政治-算计性的自我。所谓“自爱”就是一种关系：以自我为出发点，以自我利益为目的，以他人为手段，即自我-他人-自我。自然还体现在满足自我利益。爱，在其根本上，是一种关系，一种行为。

第二，儒家的亲亲之爱。从儒家的观点看，韩非子对于人的理解是抽象的：韩非子没有认识到人从一开始就是生活在家庭之中的：父子关系和君臣关系不是外在的关系（当然孔子孟子都承认，在严格意义上，只有父子关系不是外在关系）。如果一个社会建立在政治-算计性的基础上，那肯定是不稳定的。秦朝作为韩非子哲学的体现，很快就分崩离析了。

孟子的性善论和荀子的性恶论是对于孔子的“性相近，习相远”的思想作了不同的理解。儒家的基本观点是，人是一个过程，是在道德修养中逐步形成的过程。

孔子强调学习，即学会如何做人。如何做人的问题，这是个西方哲学探讨人的本性问题很不同的：人不是一个实体，而是在生活实践中形成的。对于孔子而言，人就如同工匠手中的原材料，需要经过一番雕琢和磨练才能成为一个工艺品。对于这个原材料，孔子没有给予详细的说明。这就产生了孟子和荀子的不同理解。对于孟子而言，这个原材料就是人之初所具有的亲情之爱，需要通过礼仪的规范，在生活中对于父母兄长尽孝道而完成做人的义务和责任。由于外在的影响即社会上的坏风气，有的人失去了这个“赤子之心。”荀子生活的年代见证了社会上赤裸裸的人和人与人之间尔虞我诈的关系。这对于荀子来说，意味着人的原初本能是自私的。如果任自我本能的发展，必然是恶。儒家的礼仪就是用来规范人的行为，转化人的自私的本能，从而把人转换为道德的人，孝顺父母兄长的人。对于荀子来说，如果爱自己的父母兄长是自然而然的话，我们就没有必要进行道德教育了。之所以提倡儒家道德，就是因为在现实生活中，人不是自然而然的爱自己的父母。爱自己的父母是一种责任，一种义务。换句话说，只有在爱父母中，在把原初本能进行社会转化后，人才成为人。

尽管孟子和荀子在如何转化人的问题上有不同的理解，他们都认为：亲情之爱是人的基本关系；尽孝道是人成为人的唯一之路。由于篇幅的限制，我们这里以孟子为例来简要说明什么是儒家的亲亲之爱。

“孟子曰：人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲也，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也”（7A:15）。[5] 对于孟子而言，建立在血缘关系上的亲亲之情是割不断的：孝顺父母，这就是仁爱的内容；尊敬兄长，这就是义的内涵。这是人人共知的道理。这种“赤子之心”（4B:12），这种生物学意义上的血缘关系，是儒家道德哲学的基础。杜维明对于这一点看得很清楚：他说，父子之间的关系是抹煞，否认不了的，而夫妻之间则是一种合约性的关系，从而可以在任何时候解除婚约。他进而认为，基于这种生物学意义上的关系是一种永恒的关系。所以，我们可以说，对于儒家来说，父子之间的关系是一切社会关系的基础。这种关系定义了人是什么，并决定了人应该做什么。

人的社会关系包含着两个层面，一个是现世的横向关系，一个是过去未来的纵向关系。在现世，我对于我的父母兄长以及家族都有不可推卸的责任；同时，我也应该意识到，我对于祖先和未来的后代也有着巨大的义务。这两种责任和关系决定了我是谁的问题：光宗耀祖的背后显示的是一个“大我”的集体主义的概念，也是一种永恒的概念。

儒家强调亲亲之爱是一种责任和义务就是因为人有一种爱自己的自然倾向。礼仪是用来转化人的自私情感的，即把人从爱我自己到爱我们。爱我们被认为是神圣的东西。在这里不仅儒家如此，这是一个世界普遍性的信念：在基督教占统治地位的美国，他们强调的是对于国家的无限忠诚，而不是对于上帝的忠诚。美国民众首先强调的是谁是我们的朋友，谁是我们的敌人。这是与上帝的“爱你的邻居”和耶稣的“爱你的敌人”不相容的，因为在普通美国民众的脑海里，他们首先想的“我们”，而不是上帝。上帝永远是站在我们这一边的。换句话说，我们就是上帝，或者上帝是为我们服务的。

前面我们提到，荀子是韩非子的老师，这不是偶然性的。“我”和“我们”之间没有不可逾越的鸿沟：我爱我的父母，我爱我的兄长，我爱我的朋友，我爱我的国家等等，都是围绕着“我”而思考的。

在韩非子和儒家的哲学里，他人始终是一种威胁。他人能够作为一种爱的对象出现是与宗教有关的。特别需要注意的是：在儒家哲学中，人和社会被看作是绝对的。在《论语》和《孟子》中，我们可以感觉到，孔子和孟子对于“天”的态度是

模糊的：尽管他们认为圣王所制的礼仪对于培养道德的人具有决定性的作用，有时候他们和一般普通人一样，认为天是一个有惩罚和奖赏人的意志的东西。这至少说明，在春秋和战国初期，天在人的心目中没有完全丧失影响。但是，到了战国后期的荀子，天就成了自然之天，成了可以被人类改造利用的东西。天失去了宗教性的意思。这也许为什么韩非子不讨论天的原因。

但是，天和鬼神在墨子的哲学中是关键性的概念。

第三，墨子的兼爱。墨子哲学的“兼爱”思想在很大程度上被误解了。这种误解主要来源于对于墨子哲学的中心思想的误解。墨子哲学体系的中心问题是“尊天，事鬼，爱人”。爱人是兼爱的内容，爱人是指爱他人。这里和儒家爱我们就有根本性的区分。但是，这还不是墨子和儒家的最根本的区分。最根本的区分在于如下的关系：对于墨子而言，爱（他）人是尊天事鬼的内容。如果没有天或者鬼神的概念，就没有爱人的道德法则。

基督教里讲，爱你的敌人，爱你的邻居。这种爱如何可能呢？一个人如何才能爱自己的敌人呢？显然是不可能的。这是与人的常情相违背的。这也是韩非子和儒家哲学所证明了的。如果在这个世界上只有我和你，在这个世界上只有人类，那么，就不可能有爱敌人的可能性。对付敌人的办法永远是武器。爱你的敌人背后有一个根本的含义。我仅仅作为一个个人，不可能爱自己的敌人。我的敌人作为人，永远是我的利益的竞争者。我之所以能爱自己的敌人，不是出于我自己的自然本能；我爱我的敌人是上帝命令我爱我的敌人，准确地说，是上帝通过我爱我的敌人。我的敌人在我眼里是敌人，但是，在上帝眼中，就是和我一样的人。基督教中所讲的爱，在其根本意义上，是上帝之爱，是上帝本身。

墨子哲学有着非常类似的观念。尽管墨子是在道德的语境下讨论天的概念，他对于天的理解已经超出了道德范围。“天”在墨子哲学中具有超越性。“天”在墨子哲学中是中心概念，而在孔子和孟子哲学中则是可有可无的概念。在爱问题上，儒墨之间的根本区分在于：墨子主张，兼爱是平等的爱所有的人，包括自己的父母兄弟，而儒家认为，爱应该有差等，也就是说，爱自己的父母要甚于爱其他的人。对于儒家来说，父子关系定义了我们是谁的问题。但是，对于墨子而言，天命令我爱他人或者服务于他人。兼爱的根源在于天，不是我自己。为什么这么说呢？为什么我们要提兼爱，而不是儒家的仁爱呢？

墨子和韩非子一样，敏锐地观察到，在这个世界上，如果没有政府和法律的建立，人和人之间的关系就如狼和狼之间的关系，都是谋求自己的利益。霍布斯所说的“自然状态”完全可以用来形容墨子所想象的无政府状态。墨子说，人用各种手段，包括活，水，毒药等，来伤害他人。大国欺负小国，大家族欺负小家族，强者欺负弱者，多数欺负少数，精明的欺负笨拙的。墨子所描述的无政府状态实际上是他所看到的历史发展的趋势。墨子所担心的，在韩非子时代完全成为现实。在这个人人为了我的世界，如何才能达到和平共处呢？

墨子作了如下推理：我们目前所处的社会，尽管有混乱，其稳定性是依赖于政府和法律的建立。那么，在原处状态下，如何才能建立政府和法律的？墨子认为，很显然，由于每个人，每个集团都是为了自己的利益而奋斗，不可能依靠人自己来建立法律制度。我们之所以有“天子”这个概念，是因为正是“天”作为最高权威，设立了从上而下的政治制度。“天子”必须代表“天”的意志和法律。以此类推，每个等级的官员都必须遵循上一级的权威的意志。天下百姓必须服从天的意志。各级政府官员在这种权威等级制度中，仅仅是传递天的信息。任何人不得令从己出，因为每个人都是从自己的角度来思考问题，都有利己的动机。这种以“权威”或者“天的意志”为核心的政治哲学，与霍布斯的契约论是完全不同的思路。在墨子看来，霍布斯的契约论是不彻底的，具有理论上的痼疾。

墨子 的神权政治思想是与现代西方契约论民主思想根本不同的。同时，他的神权思想也与韩非子等的独裁思想不一样。人类社会，无论是独裁还是民主，都不可能达到真正的和谐社会，不可能体现真正的正义。个人的意志，少数人的意志，多数人的意志，都是人的意志。墨子是反对民主政体的。如果我们观察一下美国的民主选举，我们就可以看到，候选人都是为了争取选票而投合投票人的趣味。投票人在投票时，心中所想的是，这个候选人是否和我所想的一样，是否代表了我的利益。在其理想的状态下，民主选举结果是选出了代表多数人利益的候选人；在其正常状态下，选出的是这样的候选人，他使得多数人觉得他代表了他们的利益。墨子 的神权政治思想是彻底的，是反民主的。

那么，什么是天的意志呢？兼爱。天爱天下人。我必须服从天的意志，因而，我必须爱天下人。我如何爱天下人呢？我必须服务于天下人，即谋求天下人的利益。在我和他人之间，有一个第三项，即天。或者更准确地说，天通过我而和他人发生关系：天之爱是通过我爱他人而体现出来的。正是在这个意义上，兼爱的根源不在我，而在于天的意志。这也充分地论证了为什么宗教是道德的基础。

在墨子的兼爱概念中，已经具有了如下的思想：爱之所以可能，必须首先无我。墨子说：杀一人而利天下者，非利天下也；杀己而利天下者，利天下矣。这种在人的理性看来是疯狂的思想，其疯狂性不是其本身是疯狂的，是因为它超越了人可以理解的范围。

但是，我们也应该看到，墨子的爱还是局限在人的世界。在老庄的思想中，我们可以发现真正的无我之爱。

最后，老庄的无我之爱。陈荣杰说，孔子的时代和他的哲学代表了一种人文主义的觉醒。如果我们把老子假设是生活在孔子之前，我们可以这么理解陈荣杰的观点：从孔子开始，宗教在中国社会逐步失去了影响；人越来越自信，越来越以自我为中心。庄子和孟子生活在同一个时代，但是庄子的影响远远没有孟子大。如果说，在墨子哲学中，道德还是建立在宗教的基础上的话，那么在儒家哲学中，道德完全被理解为一种人和人之间的关系。而到了韩非子，个人就成了一个孤独的奋作者。这是一个从具体的人到抽象的人的发展过程。同时，也是逐步失去根基的过程。

前面，我们看到，韩非子眼中的人是政治世界中的人，而儒家关注的是家庭和国家。祖先和未来的后代仅仅是这个世界的延伸。“天”在孔子和孟子那里已经是可有可无的东西；到了荀子那里，“天”已经演变为自然的东西，可以被人类利用。“天”失去了神秘性和权威性。在墨子哲学中，“天”的意义是和人类世界紧密联系在一起：天的意义就在于兼爱。我与我的关系，我与我们的关系，我与他人的关系，这是这些哲学家所讨论的问题。在老庄那里，我们看到，把这个世界绝对化或者过分关注这个世界是人类苦难的根源。

庄子针对人之痼疾，即把人世间作为是觉得的东西，从两个方面来帮助人解放出来。首先，我们人类倾向于把我们自己看作宇宙的中心。我们觉得我们所知道的都是绝对确定的。其次，在生死问题上，我们本能的认为，这个生命和我们生活的世界是唯一的实在。这两个问题归结就是一个问题：在“大宗师”中，庄子说，一旦成为人，我们就想对造物主说，我只想是“人”，只想是“人”。

对于庄子来说，我们的知识和智慧是受时间和空间性限制的，是局限于我们的生活世界和人类历史的。我们的知识是不确定的和不完全的。我们既不能寻找一个基点也不能获得整体的认识。我们的知识和智慧的不确定性所反映的是我们生活的世界的有限性和常变性。庄子在“知识论”上（如果可以这么说的话）的怀疑主义是为了破除人类的自我迷信和自大狂：人不是这个世界或者任何世界的中心。人的世界和人 和生活不是封闭的或者是唯一的。这种自大狂是人类自己产生的疾病，其

原因是自恋，即把这个世界和人类作为绝对的存在。换言之，这种疾病就是和这个世界发生绝对的关系。和相对的东西发生绝对的关系，这就是疾病的产生的根源。

这种疾病的另外一个表现就是“贪生怕死”。在生死问题，最能看出人是如何的理解自我。把人形或者人的自我作为唯一的我的形式，这是人类痛苦的根源。在“齐物论”中，庄子说了这么个故事：“予恶乎知说生之非惑邪！予恶乎知恶死之非弱丧而不知归邪！丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之也，涕泣沾襟；及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！”[6] 爱生恨死，我们把这个生命作为是绝对的。当我们把自己死死附着在这个生命上的时候，我们是不是陷入一种虚幻之中？我们怎么能够知道这个生命的结束就意味着一切结束了呢？当我们把变化不定的东西作为绝对的东西来对待的时候，我们是不是已经是非理性？非理性就是不敢面对事物本身，是抓住不可能停留的东西不放。正是这种非理性使得我们给自己建筑了精神和心理上的监狱。

那么什么是真正的自我呢？庄周梦蝶的故事告诉我们，庄周和蝴蝶是两种不同的东西，两者是分开的。但是，无论是庄周还是蝴蝶都不是绝对的。我们不应该在庄周和蝴蝶两种自我之间作价值的取舍。物化的概念告诉我们，万事万物变化无穷。我们有无限中形式的自我，也就是说，我们没有自我。真正的自我是非我，是忘我。在“大宗师”中，庄子说，“特犯人之形而犹喜之。若人之形者，万化而未始有极也，其为乐可胜计邪！”（同上，243-244）。“古之真人，不知说生，不知恶死；其出不訢，其入不距；忽然而往，忽然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之，是之谓不以心捐道，不以人助天。是之谓真人”（同上，229）。真人就是在生死之间没有任何自私的念头，不留恋生，不期望死。只有无我，才与道合二为一。只有无我，才能够“登高不栗，入水不溺，入火不热”。“是知之能登假于道者也若此”（同上，226）。真人不是说达到一种人的真正状态。真人是心中无人。真人是道的显现。

人如何才能达到无我呢？通过无为。无为不是什么都不做；有意不做某事也是一种为。就如不选择也是一种选择一样。无为就是与道为一，让道在自身中显现。实际上，无为也是道的行为，是道之爱的体现。

在《道德经》中，老子说到天地圣人之无为：“天长地久；天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人，后其身而身先，外其身而身存。非以其无私也，故能成其私”（第7章）。天地之久是因为根源于道。圣人区分人之身和道之身，不死死以此身（生命）为绝对，因此能成就真正的自我。天地圣人都泛爱万物。他们之所以能泛爱万物是因为他们无我。一旦有我，必然有私。正因为无我，才能够爱万物而不衰。究其根源，不是天地圣人能爱万物，是道通过他们爱万物。虚己也因此是爱的前提。虚己就是“后其身”，就是不把自己看成中心。正是在这种无我和虚己之中，人和道建立了关系；人的自我是在和道的关系中形成的。

无我，泛爱万物，这是一种彻底的解放。道家的无我之爱是对于墨子的兼爱的彻底化：人只有在无我的前提下，才能做到真爱，才能牺牲此时此刻此地的我，为他人服务，从而，也才能做到真正的超越自我，超越任何形式的自我。这也就是为什么说宗教是道德的基础。[7]从道家的观点看，韩非子和儒家都把自己束缚在人造的精神监狱之中。走出“个我”和“我们”，就如人走出洞穴，看到太阳一样，就如小溪融入大海。

四 结束语

我们可以看出，在先秦哲学中，爱的问题是自我问题的中心。我们应该爱谁？我们只爱自己吗？我们爱他人吗？如果我们爱他人，那么谁是他人呢？我们是爱的

根源吗？这些问题就是先秦哲学中心问题。先秦哲学中四种爱的观念对应于四种人的概念。而中国先秦历史和社会的发展也对应于这四种爱的形式的展示。

因此，我们可以说，在比较古希腊哲学和先秦哲学时，以古希腊哲学的思维框架来研究先秦哲学，将会出现方向性的错误。当然，我们不否认，那样的研究也会出现一些新的成果。

这里有一个问题，为什么在古希腊哲学中人和自然的关系占据了人的思维核心，而在先秦哲学中人和人之间的关系成了中心呢？对于这个问题，我们可以这么说，道或者上帝在不同的地域和文化中的显示是不一样的。至于为什么是那个样子，我们也不知道。[8]

爱是关系性的，爱是实践性的，爱是在时间中展开的。爱是无我。用西方传统形而上学的语言说，爱是最终实在。恶与恨则是万物迷误和自爱的结果。爱的哲学既是形而上学也是宗教哲学：作为第一哲学的宗教哲学是爱的哲学。

附：下面是在红莲湖会议上部分老师提的问题和我对于他们的问题做的回答。我觉得这些问题有助于说明我所讨论的主题，就附在这里。

邓晓芒：郝长墀刚才提到我，我问一个问题。道家主张无爱无恨，无情，我们怎么能说道家主张爱呢？

郝长墀：你说的很对。道家的确主张我们应该无爱无恨。我们有爱有恨，是因为我们把自己和这个世界看得太重要，把自己和这个世界的关系绝对化。这里所说的爱和恨，实际上是因为爱自己而产生的。道家主张无我之爱，也就是说，人只有无我，才能有真爱，而这样的爱不是发源于自我，是道之爱。

吴根友：由于时间紧，而你讲的又非常之快，我没有太明白你所说的。但是，我觉得，从我所看到的文献看，还没有人像你这样吧先秦哲学的主题归结为爱的问题，从而与古希腊哲学区分开，或者说比古希腊哲学更进一步，追问更原始的问题。这让我们搞中国哲学的更有信心。有关爱的问题，人可以问很多问题，比如，人可以爱美人。哈哈。我提两个问题。第一个问题，在荀子中好像没有爱这个概念。第二，根据韩非子的哲学，人和人之间如何才能有爱呢？

郝长墀：我觉得你是三个问题。首先，人人爱美人。（吴插话：哈哈，那是个玩笑。不必认真）。这的确是个真问题。人爱美人的问题，我没有提。为什么呢？先秦哲学也没有明确提这个问题。但是，这是有关性爱的问题。性爱从根本上看，是爱自己，和韩非子所说的爱没有本质区分。第二，儒家哲学，无论是荀子还是孔子孟子，都以孝道为核心。荀子主张通过礼来教化人，使得人符合孝道，这实际上就是用礼来改造人的自私之爱。儒家实际上是以韩非子等所说的人人自私为前提的。如果人人都孝顺父母，敬爱老人，就没有必要大谈仁爱了。正是因为人人自爱，儒家才主张教化，主张人爱自己的父母。爱不仅仅是情感。它是关系，是行动。人在关系中，行动中，体现爱。人在日常生活中体现如何爱父母。荀子的化性（自私）起伪（礼仪），也就是把爱自己改造成爱父母。第三：在韩非子的哲学中，我们的确无法实现人和人之间的爱。人和人之间充满着利用和被利用，欺诈和被欺诈的关系。人都是为自己的私利而行为的。正是因为这一点，墨子认为，我们需要人类社会之外的权威来建立政府，那就是天和鬼神。我在自然状态下，不爱他人，但是，我必须服从天的意志。天命令我爱他人。就如基督教所说，爱你的敌人。人如何才能爱自己的敌人呢？不是我爱我的敌人，是上帝爱我的敌人，是上帝通过我爱我的

敌人。

朱志方：我觉得你在主张恨的哲学，恨的智慧。

郝长堃：你说的很对。人在自然状态下，是恨别人的。人为什么恨别人？如韩非子说阐述的，人都是因为爱自己才恨别人。恨产生的根源是爱自己，爱自己。爱的智慧不会自然而然产生于人类之间。爱是外在性的，是因为有天（墨子）或道（道家）我们才能爱，或者，更准确的说，不是我们人类能爱，而是天或道能爱。

陈江进：我觉得你对于功利主义的批评是不公正的，并非所有的功利主义者都是如韩非子哲学所说，人是自私的，是爱自己的。人和人之间有差异性。有的功利主义者也否定个人，主张谋求最大限度的最大多数人的利益。

郝长堃：你说的观点，我也注意到了。功利主义者的根本思维方式和韩非子哲学所说的没有区分。在早期功利主义者中，核心问题是：什么是善，什么是恶？善就是给我带来快乐的东西，恶就是给我带来痛苦的东西。这里不仅仅是肉体的快乐和痛苦。这个理论的根本出发点是以我为中心。我的快乐，我的痛苦。后来的功利主义者主张善是能为社会最大多数带来最大福利的东西。这里的问题是，谁是这些大多数？当然包括我自己在内。以我为中心和以我们为中心，没有本质上区分。都是自私的。墨子说得好，杀一人而利天下者，非利天下也；杀己而利天下者，利天下矣。把别人杀了，为整个天下谋福利，这在道德上是恶，不是善，因为我是天下中的一员，我是受惠者，我是牺牲别人的生命为自己服务。但是，如果我杀了自己可以利天下，这才是真正的无私。我以他人中心。功利主义者无论观点如何不同，根本思维方式是一样的。[9]

[1] 此文是根据我在美国宾夕法尼亚州西彻斯特大学所作的讲演（2008年3月）和在武汉大学哲学学院比较哲学研讨会上（2008年8月22日）所作的发言基础上整理而成的。在原有的框架基础上，增添了具体内容的论述。作者要特别感谢美国贝勒大学哲学系所提供的帮助。2007年秋季在贝勒大学讲授的先秦哲学中，论述了中国哲学所理解的人和爱之间的关系。

[2] 莱维纳斯曾说，我们不能脱离古希腊哲学的语言来表述新的哲学。这一点，他和德里达有相似性。但是，对于德里达来说，形而上学文本中已经隐含了difference。

[3] 参看 Peper van Inwagen, *Metaphysics* (Oxford University Press, 1993), 第217页。

[4] 参看上面所说的书的第4页。

[5] 我用的是James Legge的中英文对照本：*The Works of Mencius*, New York: Dover Publications, Inc., 1970。

[6] 《庄子集释》（清）郭庆藩撰，北京：中华书局，1985年出版，第一册，第103页。

[7] 这里有必要对比一下墨家道家与克尔凯郭尔和莱维纳斯的区分。对于基督教哲学家克尔凯郭尔来说，在我和他人之间是上帝：我首先爱上帝，其次爱我的邻居。上帝是爱，是爱的根源。对于犹太教传统的莱维纳斯而言，在我和上帝之间是我的邻居：上帝之所以有意义是因为我爱我的邻居。他强调我和上帝的关系的伦理含义。但是，莱维纳斯没有明确提出爱的根源，他没有解释我为什么对于我的邻居有着不可推卸的责任和义务。对于墨子和道家而言，爱的根源是天或者道。墨家强调天人关系的伦理含义，道家则强调人和万事万物的关系，强调人具有无限形式的可能性，强调人的无我。在爱的根源问题上，墨子和克尔凯郭尔有着很大相似性。在人的道德含义上，墨子和莱维纳斯很相似。而道家则把人从这个世界中解放出来，提出无我的概念。这一点，在克尔凯郭尔和莱维纳斯哲学中都没有。后期德里达对于莱维纳斯伦理学的泛化，有点道家的味道。但是，他也没有庄子中所包含那种无我精神。细心的读者会注意到，先秦哲学和以上帝为中心的西方文化传统有着非常相似的地方。这不是偶然的。西方主流哲学历来是贬低宗教，认为宗教是为那些只能一般的普通人准备的，而哲学家具有更高的理性。这就是人类中心主义的集中体现：在人和人之间作一种区分，把一部分人提到最高的地位，从而贬低另外的人；把上帝和人之间的区分看作是人和人之间的区分。

[8] 这一点是我针对在美国宾州的西彻斯特大学作讲座时一个学生提的问题的回答。我认为这个学生的问题很有深度。

[9] 特别感谢邓晓芒等老师在红莲湖会议上所提的问题，这有助于我把在文中无法提到的问题简要论述一下。

友情链接：[05哲学基地班](#) [06哲学基地班](#) [04哲学基地班](#) [北大哲学](#) [人大哲学](#) [复旦哲学](#) [中大哲学](#) [哈佛哲学](#) [剑桥哲学](#) [哲学在线](#)

地址：武汉市武昌区珞珈山武汉大学哲学学院 邮编：430072 电话：027-68752861 传真：027-68752860 E-mail：phil@whu.edu.cn