

【古希腊哲学】

古希腊思想中的秩序与无序

——从耶格尔的《教化》谈起

陈斯一

【摘要】德国古典学家韦尔纳·耶格尔在他的名著《教化》中提出,古希腊文化的独特品质在于一种强调“理念”和“形式”的秩序感,以及以此为范式“形塑”人性的教化。他据此认为古希腊文化才是“真正的文化”。《教化》对古希腊文化的赞颂,与西方学界的几种批评立场形成了对比。在《教化》中译本出版之际,重新审视西方学界的这些立场对比,并结合古希腊史诗和古典哲学的多种重点文本分疏相关议题,有助于汉语学界更深入地把握耶格尔所推崇的古希腊秩序观的思想脉络。正如尼采在《悲剧的诞生》中所指出的,古希腊文化缔造秩序的强烈冲动,其实恰恰源自古希腊人对宇宙和人生之本然无序的深刻体认,因此,想要更加原本地把握古希腊文化的特性,研究者就必须重视古希腊思想中秩序和无序的张力。

【关键词】耶格尔;古希腊;荷马;柏拉图;亚里士多德

【作者简介】陈斯一,北京大学哲学系副教授暨北京大学外国哲学研究所研究员(北京 100871)、山东大学古希腊思想研究中心客座研究员(山东 济南 250100)。

【原文出处】《文史哲》(济南),2022.1.145~154

【基金项目】本文系北京市社会科学基金青年项目“古希腊思想的自然和习俗问题”(17ZXC010)的阶段性成果。

2021年暑期,德国古典学家韦尔纳·耶格尔(Werner Jaeger)的名著《教化》(*Paideia*)的中译本问世,可喜可贺^①。近年来,国内古希腊研究方兴未艾,越来越多的学人开始关注古希腊文化之于西方文明的开源性意义;随着广义古典学的兴起,不少研究也不再受限于狭隘的文、史、哲分科,而是能够综合不同性质的文献和材料,对古希腊文化的肌理进行深层次和系统性的考察。正如李猛指出的,“对于现代中国来说,西方早已不再是大地另一端毫无关系的陌生世界,而已成为现代中国思想的内在构成部分。而西学也不仅是在内外体用的格局中权宜以应世变的工具,反而一度成为我们通达自身传统的要津……西学是重建我们自身文明的世界图景的总体性学术”^②。现代中国学术要重建“自身文明的世界图景”,就需要尽可能原本地理解西方文化,尤其

是其“本源”。在这方面,耶格尔的《教化》能够为我们提供巨大的帮助,因为《教化》一书的任务正在于“对古希腊人的文化和教化进行阐述,描述其独特品质和历史发展”^③。

数年前,耶格尔的《教化》英译本曾点燃笔者从事古希腊研究的热情,此刻重读中译本导论,一方面感慨良多,另一方面,与笔者学生时代相比,又增添了几分反思和批评。本文希望借《教化》中译本出版这一时机,将《教化》导论对古希腊文化的推崇与西方学界对古希腊思想的批评相比较,并结合赫西俄德、荷马、柏拉图、亚里士多德的一系列重点文本,尝试对古希腊思想的独特品质提出一种更加准确的分析。我们会发现,古希腊文化最为耶格尔赞颂之处在于对理念、形式、秩序的追求,但是在阿多诺和列维纳斯看来,这种单方面强调秩序的思想倾向于抹

平世间本然的无序、扼杀鲜活的生存经验。相比之下,尼采的观点更加复杂,也更加深刻。在《悲剧的诞生》中,尼采洞察到古希腊文化的精髓在于代表无序的狄奥尼索斯精神与代表秩序的阿波罗精神的结合,这是一种在深刻体认无序的前提下努力创造秩序的悲剧精神。笔者较为赞同尼采的思路,并且认为,秩序与无序的张力贯穿古希腊思想的始终,不仅存在于悲剧中,也存在于史诗和哲学中,因此,想要更加原本地把握古希腊文化的特性,我们必须研究这种张力的演变。

接下来,笔者将首先对耶格尔对古希腊秩序观的阐述与阿多诺、列维纳斯、尼采的批评进行梳理和比较(第一、二节),然后再沿着尼采的思路,从秩序与无序的张力出发,对古希腊史诗和古典哲学的多个重要文本提出一种思想史的诠释(第三、四节)。

一、耶格尔的《教化》与古希腊秩序观

耶格尔的《教化》全书共三卷,第一卷从荷马的“德性教化”讲到雅典悲喜剧、智者思想的兴起和修昔底德的政治哲学,第二卷重点阐述苏格拉底和柏拉图的伦理政治思想和教化理念,第三卷补充介绍柏拉图时代的思想争论,以及后期柏拉图、色诺芬、伊索克拉底、德摩斯梯尼的先后登场,医学、修辞学与哲学对教化权威的争夺。可以说,凡以文本为载体的古希腊思想,其所有重要的领域、阶段、派系和方方面面的问题与争论,都被耶格尔囊括在《教化》的视野之内。更加重要的是,耶格尔在导论中清晰地交代了他对古希腊文化独特品质的总体理解。在他看来,古希腊一切文化成就的根源都在于这个民族强烈的形式感和秩序感,由此产生出以完美的形式秩序为范式塑造人性的教化理想。《教化》德文原版的副标题正是“形塑古希腊人”。

耶格尔认为,“文明的历史”即“人类对于理念(ideals)的有意识的追求”,始于古希腊;进一步讲,古希腊文明和现代西方文明之所以构成了一个历史性的共同体,就是因为后者从前者那里继承了文明的“形式和理念”(form and ideals)^①。耶格尔说,他的这本著作就是要全面展现古希腊人如何创造出这些塑造了“文明历史”和“文明民族”的“形式和理念”,以

便复兴“真正的文化”(real culture),驳斥现代学科中盛行的“文化”概念,这种概念仅仅是类比性的,“在这种模糊的类比性意义上,我们甚至可以谈论中国、印度、巴比伦、犹太或者埃及文化,尽管这些民族根本不具备符合真正文化的语词和理念”^②。那么,耶格尔究竟在何种意义上声称唯有古希腊文化才是真正的文化呢?在他看来,在古希腊,“文化理念第一次被确立为一种形塑原则(formative principle)”,具体而言,这指的是“对于支配人类生活的自然原则、人类施展物理和精神能力的内在法则具有清晰的认识,将这种知识用作教育的形塑力量(formative force),用它来把活生生的人塑造成预先设想的形式(form),就像陶匠模塑陶土、雕刻家雕琢石头……只有这种类型的教育才配被称作文化”。耶格尔接着说,德国人以最鲜明的方式继承了古希腊文明的精髓:“德语的Bildung清楚地指示出古希腊教育的本质”^③。

在耶格尔看来,古希腊人是一个形式感和秩序感极强的民族,他们在其文化的方方面面追求形式和秩序:“古希腊艺术家以自由、无拘束的动作和态度展现人体,不是通过复制许多随意选取的姿态这种外在过程,而是通过学习支配人体结构、平衡与运动的普遍法则”,“在古希腊文学中,正如在古希腊雕塑和建筑中,我们能发现同一种形式的原则,我们能谈论一首诗或者一篇散文的塑形或建构性的特质”,“在演说技艺的领域,他们执行复杂计划、将许多部分创造成一个有机整体的能力,纯粹来自一种对于支配情感、思想和语词的法则的愈发锐利的自然感知,这种感知的抽象化和技术化最终创造了逻辑学、语法学和修辞学”^④。耶格尔最后谈到,古希腊人对于形式和秩序的追求在哲学(尤其是柏拉图哲学)中达到最高峰:“哲学是对于自然和人类生活中所有事件和变化背后的永恒规则的清晰认知……贯穿古希腊雕塑和绘画的那种形式化倾向(tendency to formalize)和柏拉图的理念(Platonic idea)来自同一个源头”^⑤。虽然耶格尔没有在导论中提到亚里士多德,但是显然,作为古希腊哲学的集大成者,亚里士多德哲学的概念体系和学科架构最终完成了古希腊文化对于形式和秩序的追求,不仅形而上学、自然哲学、

生物学、伦理学同政治学、诗学以及同修辞学构成层层奠基的结构,以学科划分展现从存在秩序到自然秩序、从生命秩序到城邦秩序、从伦理政治秩序到美学秩序的递进,而且贯穿所有秩序的概念框架正是“形式与质料”的区分^⑨。正是通过将超越性的柏拉图理念转化为内在于实体的本质形式,亚里士多德完成了古希腊秩序思想的最终形态。在《教化》的导论中,耶格尔实际上是用亚里士多德的语言概括了古希腊文化的根本特征。进一步讲,亚里士多德的伦理学和政治学关于培育灵魂秩序和建构城邦秩序的思想也最符合耶格尔对于“教化”的定义:“把活生生的人塑造成预先设想的形式,就像陶匠模塑陶土、雕刻家雕琢石头”^⑩。

古希腊文化对理念与形式的秩序感的强调(以及德国文化对此的继承)让耶格尔引以为豪,这使得《教化》的导论带有强烈的西方中心论色彩。然而,在学术史上也不乏对古希腊秩序观及其缔造的哲学传统进行批评的声音。在晚近的学者中,阿多诺和列维纳斯对西方哲学及其古希腊源头的批评是比较典型的,他们的批评实际上延续了早期尼采站在悲剧精神的立场上对古希腊哲学的批评。下面,让我们从耶格尔对古希腊秩序观的推崇,转向阿多诺、列维纳斯、尼采对古希腊秩序观的批判。

二、阿多诺、列维纳斯、尼采对古希腊秩序观的批评

阿多诺批评西方哲学自柏拉图以来就是一种忽视“非概念性、个别性和特殊性”的理念主义,是“拜物教的概念观”^⑪。列维纳斯提出,西方哲学从苏格拉底开始就是一种“将他者化约为同一”的存在论,是一种追求“自我同一化”的自我主义^⑫。阿多诺和列维纳斯从马克思主义和现象学的不同视角出发,对西方哲学“强制同一性”的理念主义和“自我同一化”的自我主义提出批评,一致针对追求确定性的“概念秩序”对于原初“生存经验”的独断统摄。尽管阿多诺和列维纳斯都非专门针对古希腊哲学,但却都将苏格拉底、柏拉图、亚里士多德的思想视作他们所批判的哲学传统的起点^⑬。

阿多诺和列维纳斯的批评并不是全新的,在某

种意义上,他们是以各自的方式重复了尼采对古希腊哲学的批判。只不过,阿多诺和列维纳斯试图克服并更新承袭古希腊哲学的整个西方传统,而尼采赞颂的则是先于哲学的古希腊悲剧。尼采在《悲剧的诞生》中提出,古希腊悲剧精神的本质是阿波罗精神和狄奥尼索斯精神的紧密交织,日神阿波罗负责建构“梦幻”的秩序,酒神狄奥尼索斯则负责摧毁和消解一切法则、界限、秩序,将人融入原始无序的生命意志,在这种消融中感到“迷醉”^⑭。虽然尼采主张阿波罗精神和狄奥尼索斯精神是相互依存的,但是他更加重视后者,认为在某种意义上,“醉”要比“梦”更接近真实,这意味着世界和人生更真实的本相是毫无秩序的混沌和涌动;反过来看,正是因为清楚洞察了存在的深层本相,构建阿波罗秩序的努力才体现出一种伟大卓绝的悲剧性力量:“希腊人认识和感受到了人生此在的恐怖和可怕:为了终究能够活下去,他们不得不在这种恐怖和可怕面前设立光辉灿烂的奥林匹亚诸神的梦之诞生”^⑮。

当然,阿多诺和列维纳斯的论述语境与尼采完全不同,阿多诺倡导的“非同一性”和列维纳斯重视的“陌异性”也并不等同于尼采所说的狄奥尼索斯精神^⑯。但是从结构上讲,尼采的观点与这两位哲学家的论述框架确实能够呼应。尼采看到,古希腊文化并不缺乏对逃逸概念把握之物的敬畏,也并不缺乏自我和他者的陌异性张力,只不过这种敬畏感和精神的张力存在于悲剧而非哲学之中。对于古希腊哲学,尤其是苏格拉底之后的哲学,尼采的批判同阿多诺和列维纳斯的批评是相通的。尼采提出,苏格拉底是悲剧精神的终结者,他将苏格拉底比作独眼巨人,用乐观理性主义的“独眼”建构出一个完全符合秩序的虚假世界,并且自欺欺人地把这个虚假的世界当作唯一的真实,既驱逐了酒神狄奥尼索斯的迷醉,也败坏了日神阿波罗的梦幻,从而导致深受他影响的欧里庇得斯的悲剧失去了真正的悲剧精神,伟大的悲剧传统就此消亡^⑰。柏拉图的理念哲学是耶格尔心目中古希腊秩序思想的巅峰,但在尼采看来,它其实标志着古希腊思想张力失衡的极致与健全生命力的衰败。

笔者认为,无论是无条件肯定古希腊秩序观的耶格尔,还是单方面批判古希腊秩序观的阿多诺和列维纳斯,都不如尼采深刻,因为只有尼采准确洞察到了古希腊文化最深层的张力和源泉:构建秩序的强烈冲动实际上源自对无序的深刻体认。事实上,这也完全符合亚里士多德对柏拉图哲学的评论:恰恰是由于认同了赫拉克利特关于万物皆流变的洞见,柏拉图才提出了超越感性实体的永恒理念^⑧。然而,笔者也并不完全赞同尼采。一方面,笔者并非古希腊文化的狂热崇拜者,不像尼采那样唯悲剧是崇;另一方面,笔者也不同意尼采将悲剧和哲学对立起来的观点,而是认为尼采洞察到的阿波罗与狄奥尼索斯、秩序与无序的张力其实贯穿古希腊史诗、悲剧和哲学。无论是柏拉图对于宇宙秩序和政治秩序的构建,还是亚里士多德关于“制作”的形式—质料分析(这是其思想大厦的概念基石),都以某种方式隐含着尼采所推崇的悲剧性张力。最后,笔者亦不同意尼采将阿波罗精神和狄奥尼索斯精神分别归给荷马史诗和古风抒情诗的观点^⑨,而是认为荷马史诗本身就是悲剧精神的开源性典范,荷马史诗的剧情内容和形式风格之间的张力就是尼采所论述的狄奥尼索斯精神和阿波罗精神的张力,对于这种张力,亚里士多德的《诗学》提出了最准确的阐述。

本文余下部分将对古希腊秩序观的思想脉络进行简要的梳理和分析,以便挖掘贯穿其中的秩序与无序的张力,力图对从史诗到哲学的古希腊思想提出一种更加全面和准确的分析。受限于篇幅,笔者将忽略尼采业已充分论述过的安提卡悲剧,而将重点放在史诗与哲学这两个脉络的端点。

三、古希腊史诗中的秩序与无序

在最早的古希腊史诗中,无序和有序的对立就是一个重要的主题。赫西俄德在《神谱》中这样描述世界的开端:“最早生出的是混沌,接着便是宽胸的大地那所有永生者永远牢靠的根基——永生者们住在积雪的奥林波斯山顶”。最初的两位神是“混沌”(通常写作“混沌”)和“大地”。对于混沌,赫西俄德没有展开描述,这或许是因为混沌之为混沌本身就是无法描述的,它太过混乱以至于无法被语言或“逻各

斯”把握。混沌的原文音译为“卡俄斯”,从词源上看它的意思应该是“开口”“豁口”“空洞”或“张开的深处”,总之,就是黑暗的深渊。大地的原文音译为“盖娅”,赫西俄德说她是“宽胸的”“牢靠的”,是“积雪的奥林波斯山”的根基,“永生者们”就住在奥林波斯山顶,这些“永生者们”指的当然是以宙斯为首的奥林匹亚诸神,是古希腊神谱中的最后一代神。这样看来,赫西俄德一开始就提到了神谱最原始的开端和最完满的终点,开端是代表混乱无序的混沌的黑暗深渊,终点是代表文明秩序的光辉的奥林匹亚诸神,而大地之神盖娅则是宇宙从无序走向秩序的第一步,是所有秩序的根基。值得注意的是,赫西俄德接着说,昼夜是从混沌中产生的,而大地孕育出天空。也就是说,世界万物和其他诸神都是从混沌和大地中生出来的,但是在一开始,混沌和大地是各自独立地产生的,从宇宙论的角度讲,混沌和大地平起平坐,是一对相互对立的“本原”。当然,根据赫西俄德,秩序最终战胜了无序,“当宙斯的霹雳燃烧大地和海洋时,浑沌也被征服”^⑩。

在荷马史诗中,我们可以看到同样的思想。在大部分时候,荷马提到的诸神指的都是高度人格化的奥林匹亚诸神,它们之间保持着严明的秩序,宙斯是万神之父和主权者。然而,荷马也保留了另一套更加自然的神系,那就是各种河流之神、海洋之神,以及他们的始祖“长河神”奥克阿诺斯。在主流的神谱中,奥克阿诺斯是天空之神乌拉诺斯和大地之神盖娅的长子,是环绕世界之河、所有河流与海洋的源泉,阿喀琉斯的母亲忒提斯是他的外孙女;但是在另一套或许更加古老的神谱中,奥克阿诺斯是最早的神和宇宙的本原,他被称作“众神的父亲奥克阿诺斯”与“生成一切的奥克阿诺斯”^⑪。在《伊利亚特》的剧情中,奥林匹亚诸神常常参加人类的战争,而在阿喀琉斯最终复出的那场宏大战役开始时,宙斯召集众神开会,让他们自由参战,唯独长河神缺席^⑫。随后发生的战斗逐渐从人与人转移到人与神之间,阿喀琉斯对战特洛伊的护城河神克珊托斯,这位河神是奥克阿诺斯的儿子,他以流动无形的水体出场,用滚滚巨浪攻击阿喀琉斯,自始至终并未化作人形,这

种纯粹自然的神明形象在荷马史诗中是极为罕见的^③。最终,代表技艺的工匠神赫菲斯托斯用神圣的天火打败了河神克珊托斯,正如在赫西俄德的《神谱》中,宙斯用霹雳之火征服了混沌^④。

在赫西俄德的《神谱》中,无序和有序的对立最初表现为混沌和大地的对立,最终表现为混沌和奥林匹亚诸神的对立;在荷马史诗中,以宙斯为首的奥林匹亚诸神同样代表着最高的神圣秩序,而长河神奥克阿诺斯暗暗挑战这一秩序的权威,争夺众神之父的名号。混沌是黑暗的深渊,奥克阿诺斯是无限循环的洋流,总之,都是混乱无序、流变无形的最原始的自然力量,而奥林匹亚诸神构成了光明的殿堂和文明的秩序。从内容方面来看,史诗作为古希腊文明最早的思想性文本,其实并非耶格尔认为的那样仅仅着眼于建构完美的形式,也并非像尼采说的那样仅仅反映了“朴素的阿波罗原则”,而是强调无序和有序的对立,讲述秩序战胜混沌的斗争。

四、古希腊哲学中的秩序与无序

虽然在古希腊史诗中,秩序最终战胜了无序,但是无序的观念得以保留,成为一股潜藏的思想力量,与秩序的观念相抗衡。柏拉图就是这样理解古希腊思想史的,他敏锐地观察到,荷马保留了更原始神话体系的痕迹,暗示世界的本原是流变和运动:“当荷马谈论‘众神的始祖奥克阿诺斯和始母特梯斯’时,他实际上把一切都看成是流变和运动的产物”^⑤。学术界的一般观点是,在柏拉图看来,荷马的这句诗是以赫拉克利特为代表的流变论哲学的起源,而柏拉图的思想使命是驳斥这种观点,捍卫以巴门尼德为代表的存在论哲学(巴门尼德认为“存在是静止,运动是不可能的”)。不过,柏拉图引用的那句诗不是荷马以自己的口吻说的,而是他的诗歌角色赫拉说的;柏拉图批评荷马观点的话也不是他以自己的口吻说的,而是他的对话录角色苏格拉底说的。换言之,荷马的思想并不是“奥克阿诺斯是众神之父”,而是“宙斯与奥克阿诺斯争当众神之父”,而柏拉图的观点也不见得就等于存在论,毋宁说他的意图是展现流变论与存在论的冲突^⑥。作为两种关于本原的哲学理论,流变论与存在论的冲突延续了赫西俄德

那里混沌与大地的冲突、荷马那里奥克阿诺斯和宙斯的冲突,流变和实在、无序和有序的对立贯穿从诗歌到哲学的古希腊思想史。

柏拉图认为赫拉克利特和巴门尼德的对立是在他之前的哲学史的主线,而他自己的思想整合了流变论与存在论。在《蒂迈欧篇》中,柏拉图用一个全新的宇宙论神话解释了无序和有序的关系。借蒂迈欧之口,柏拉图说,宇宙是由一位“神圣的工匠”依照永恒的“范式”或者“理型”从混沌若虚的“容器”或者“空间”中创造出来的^⑦。这个宇宙创生的过程可以分为两个阶段:首先是自然生成,也就是从容器或空间中自发地分离出四大元素的雏形;继而是技艺制作,也就是工匠神根据完善的范式或理型来组合不同的元素,造出宇宙的秩序。这两个阶段的关系构成了整部对话的总体脉络与中心思想:自然生成和技艺制作的关系就是盲目无序的“必然性”和建构秩序的“理智”之间的关系,而宇宙的创生从根本上讲是后者对于前者进行“劝说”的结果:“神希望一切都尽可能是好的,没有什么是坏的,他以这种方式接过整个可见的万有,发现它并不安静,而是以杂乱无序的方式运动,就领着它从无序进入秩序,因为他认为秩序在各方面都比无序更好”^⑧。

在荷马与赫西俄德的诗歌中,神话体系既可以被理解为是一种宇宙论思想(例如混沌和大地是宇宙的对立本原),也可以被理解为是一种政治思想(例如奥林匹亚天庭是一个由宙斯统治的君主制城邦,而长河神奥克阿诺斯是在野的反叛势力)。在柏拉图这里,宇宙论和政治哲学分化成相对清晰的理论层次,《蒂迈欧篇》讲的工匠神创世的神话表达了柏拉图的宇宙论,《理想国》则阐述了柏拉图的政治哲学,前者为后者奠定了基础^⑨。在《理想国》前两卷,智者色拉叙马库斯和受他影响的雅典青年格劳孔阐述了一套颠覆道德秩序的自然主义思想,苏格拉底则以新的方式阐述了城邦政治的产生与发展,提出完美的礼法是由哲学家王依据“善的理型”建立的。苏格拉底说,哲学家王研究“真正的存在者”,也就是“井然有序、永恒不变的事物”,他以这种事物为范式塑造自己的灵魂和城邦公民的灵魂:“他注视的是那

井然有序的、永恒地不变的事物,并且当他看到,如何它们既不相互为不义也不相互受不义之害,它们是和谐美好、秩序井然、合乎理性的,他就会努力地去模拟、仿效它们,并且,尽量地,使自己 and 它们相像并且融为一体……不独是依照它来塑造他自己,而且用它来模印到人们的,不单是个人的,而且是社会和公众的习性上去,你会认为他,在塑造克制和正义以及所有一切属于人民大众的品德方面,有可能是一个蹩脚的匠人么?”^③

《理想国》对哲学家王“制礼作乐”的描述和《蒂迈欧篇》对工匠神创世活动的描述如出一辙,这两种创制活动都以“存在”为根据,依照永恒的理念或范式来建立宇宙和城邦的秩序;而正如工匠神的创世活动需要克服混沌的必然性,哲学家王的立法和统治也需要克服人性中混乱无章的欲望和激情。柏拉图思想的复杂性就在于,在强调宇宙秩序和政治秩序的同时,对自然和人性的无序也有着深刻的认知^④。《蒂迈欧篇》提到的必然性是独立于理智和技艺、无法被彻底革除的自然力量,而《理想国》关于完美政体的哲学论述也需要面对人性之恶的挑战,完美城邦的建立取决于一个几乎不可能的前提:“除非哲学家在我们的这些城邦里是君主,或者那些现在我们称之为君主或掌权者的人认真地、充分地从事哲学思考,并且这两者,也就是说政治力量和哲学思考,能够相契和重合……否则政治的弊端是不会有尽头的,并且,在我看来,人类的命运也是不会有所好转的”^⑤。完美城邦的理想和人类政治的现实之间存在一种悲剧性的张力,这才是《理想国》真正想要表达的思想。

我们发现,从古希腊史诗到柏拉图哲学,秩序的观念变得越来越重要,不过,秩序的观点似乎始终与自然观念相对立。如果说赫西俄德的《神谱》用神话语言描述了从无序到有序的宇宙论进程,那么,这个进程就是自然神系、泰坦神系、奥林匹亚神系的更迭。荷马也常常将自然与无序联系起来,并用流变莫测的水系神明来象征这种联系,与此对立的则是善于运用火的霹雳神宙斯与工匠神赫菲斯托斯^⑥。相比之下,柏拉图已经开始将秩序观念与自然观念

相结合,而完成这种结合的就是亚里士多德,他采用的方式是将自然观念与技艺观念进行系统性的类比。自然与技艺的问题潜藏在秩序与无序的问题背后,是古希腊思想的一条重要线索。在赫西俄德的宇宙生成论中,技艺的因素很弱,生育的模式占据绝对主导地位;在荷马史诗中,自然和技艺往往是对立的。在柏拉图的宇宙论中,一方面,工匠神的技艺创造了万物的自然秩序,另一方面,最原始、最纯粹的自然进程是独立于技艺的。亚里士多德的秩序思想继承并推进了柏拉图的秩序思想,这一点主要体现在秩序的观念通过技艺的观念深入到了自然观念的内部。在《物理学》第二卷第8章,亚里士多德这样讲道:“假若一幢房子是由于自然而生成的,那么,它也应该像现在由技艺制作的一样生成;假若由于自然的那些事物不仅仅是由于自然,也是由于技术生成,那么,它们也就会像自然地生成一样”^⑦。在亚里士多德看来,自然的运作,无论是物质元素的运动、动植物的生命活动还是天体的运行,都遵循着恒定的秩序,正如任何一种技艺活动必然要以符合秩序的方式进行,才能制作出相应的产品。亚里士多德把生成的原动力称作“本原”,并提出,“自然”就是自然事物的内在本原,而“技艺”则是人工产物的外在本原。

尽管自然物和人工物的本原有内在与外在之分,但是亚里士多德却能够将自然与技艺类比起来,这是因为,他采用了一套能够同时适应于双方的概念框架来解释事物(无论是自然物还是人工物)的生成与本质,那就是“形式”与“质料”。亚里士多德说,“自然一词具有两层含义,一是作为质料,另一是作为形式,而形式就是目的,其他的一切都是为了这目的”^⑧。例如,工匠用砖头造一座房子,砖头是质料,房子的成型结构是形式,后者是前者的目的。亚里士多德思想的独到之处在于,他认为自然也具备这样的框架,或者说,自然也可以用这样的概念来解释。例如,在种子长成树的自然生成中,树的“身体”是质料,树的“灵魂”是形式,而自然的生成活动就是灵魂和身体结合在一起形成一棵树的过程。不同于造房子,种子长成树的过程是由种子自身所蕴含的

灵魂来主导和执行的,这个灵魂不断将种子的身体所含有的原初物质和从外界吸收进来的新的物质(这些都是树的质料)按照专属于树这个物种的本质结构(这就是树的形式)整合在一起,从而使得种子长成树苗,树苗长成大树。如果说砖头被工匠制作成了房子,那么种子就是自己把自己制作成了树^⑤。亚里士多德将自然与技艺相类比,实际上是将技艺观念深入到自然观念的内部,使得自然不再是无序的机械物质,而是拥有内在的目的论秩序。这是他对柏拉图秩序思想的继承和推进:“在《蒂迈欧篇》中,技艺是从外部起作用的,而现在成了自然自身运作的内在特征”^⑥。

亚里士多德不仅继承和推进了柏拉图关于自然秩序的思想,也继承和推进了柏拉图关于政治秩序的思想。只不过,他不再用单一的“善”之理念来统合宇宙论和政治哲学,而是继续运用自然与技艺类比的方法:“每一种技艺与探究,类似的,每一种行动与选择,似乎都指向了某种善,因此,人们正确地宣称所有事物都以善为目的”,“无论是过度还是不及都会摧毁善,而中道维护之。因此,我们说好的工匠在从事制作的时候要着眼于此;如果德性比任何技艺都更精确、更好,正如自然也是如此,那么德性也应该是善于击准中道的”^⑦。技艺追求善,也就是过度与不及之间的中道,自然同样如此,而专属于人的自然活动就是人的选择和行动所构成的伦理生活。进一步讲,由于“人就自然而言是政治的动物”,不同个体的选择和行动还要构成城邦共同体的政治生活,“所有城邦都是一种共同体,而所有共同体的建立都是为了某种善”^⑧。正如个人的伦理活动被比作技艺活动,城邦也被比作形式和质料相结合的技艺产品,其形式是政体,其质料是人民:“如果城邦确实是一种共同体,一种公民参与政体的共同体,那么,一旦政体的形式发生改变,城邦似乎也就必然不再是同一个城邦了……与此类似,对于任何一种共同体或复合物来说,一旦其形式发生了变化,它就不再是同一个了”,“正如编织工、造船匠或其他工匠必须拥有适于其工作的质料(质料准备得越好,技艺产品就必然越好),政治家和立法者也必须拥有合适的质

料”^⑨。政治家和立法者所需要的质料就是城邦的居民,或者说,是城邦居民应该具备的政治禀赋和政治天性,而所谓立法,就是通过教育将自然人塑造成公民,通过统治与被统治的制度将公民组合成政体的政治技艺。从本质上讲,亚里士多德伦理学和政治学所研究的就是如何建构个人的生活秩序和城邦的政治秩序,或者说个人的灵魂形式和城邦的政体形式,而贯穿于其中的核心线索仍然是技艺与自然(人性)的类比^⑩。

通过技艺与自然的类比,亚里士多德似乎建构了一整套严丝合缝的自然秩序与伦理政治秩序,在他的论述中,我们不再能够找到柏拉图为宇宙深处的盲目必然性和政治生活无法摆脱的昏暗洞穴所保留的位置。不过,笔者认为,这种差别更多的是双方采用的不同的书写方式所造成的:柏拉图对话录就文体而言毕竟是一种戏剧性的叙事,而亚里士多德留存至今的著作都是规范的学科性论述。实际上,亚里士多德并不缺乏对无序的敏锐感知,他不仅承认自然也会出“差错”^⑪,而且还极富洞见地提出,尽管人就自然而言是城邦的动物,但是城邦无法涵盖人性的全部;尽管城邦之外的存在非神即兽,但是神性与兽性都是内在于人性的极端部分^⑫。进一步讲,虽然亚里士多德的写作是非诗性的,但是他对古希腊诗歌的理解颇为深刻;尽管亚里士多德对“制作”的形式—质料分析是其思想大厦的基石,但是他自己的制作科学并非木匠学或建筑学,而是《诗学》。作为最独特的“制作”,诗歌的形式是古希腊教化的真正源泉,而在《诗学》中,亚里士多德指出,诗歌的本质是模仿,“尽管有些东西本身对于视觉来说是痛苦的,比如令人望而生厌的动物和尸体的外形,但我们却喜欢观看对这些东西模仿得最为精确的图画。原因恰恰在于:求知不仅对于哲学家是一种极大的乐事,而且对于其他一般的人也不失为了一件快活的事情”^⑬。模仿对象(令人望而生厌的事物)和模仿品(对其精确的再现)之间的反差以最鲜明的方式凸显出模仿艺术的认知旨趣,古希腊绘画如此,古希腊史诗更是如此。在《伊利亚特》的一个著名段落中,荷马在描述战士之死的时候以一种“亚里士多德式”的

方式透露出史诗作为模仿艺术的技法:

他就像黑杨树那样倒在地上的尘土里,
那棵树生长在一块大洼地的凹陷地带,
树干光滑,顶上长出茂盛的枝叶,
造车的工匠用发亮的铁刀把它砍倒,
要把它弄弯来做漂亮战车的轮缘,
它现在躺在河岸上面,等待风干。^⑤

无论青铜时代的迈锡尼王朝及其古希腊后人是多么勇猛好战,《伊利亚特》的“质料”——战争、杀戮、死亡,无疑都是令人望而生厌的^⑥。然而,荷马正是要以一种接近哲思静观的肃穆和崇高,将这些狄奥尼索斯的“质料”塑成一种阿波罗的“形式”^⑦。正如工匠把繁茂茁壮的黑杨树砍倒、弄弯,造成漂亮的战车,年轻战士之死被诗人赋予英雄六部格的诗意和韵律,让“观众”暂时超越生命必朽的悲哀,触及缪斯女神的不朽。在亚里士多德看来,这应该是史诗作为模仿的至高意义。

亚里士多德的《诗学》不仅是一部美学著作,更是一部富有教育意义的作品,亚里士多德心目中的最佳政体就是通过诗歌(和音乐)教育来形塑人性的。不同于柏拉图将作为模仿品的诗歌贬低为理念的“副本之副本”^⑧,亚里士多德认为诗歌通过具有认知意义的模仿揭示出“支配人类生活的自然原则、人类施展物理和精神能力的内在法则”,而立法者对诗歌的运用,就是将这样一种认知用作教育的形塑力量,“用它来把活生生的人塑造成预先设想的形式,就像陶匠模塑陶土、雕刻家雕琢石头”^⑨。笔者在引言中指出,耶格尔实际上是用亚里士多德的语言概括了古希腊文化形塑人性的教化理念。这虽然是准确的,但是耶格尔忽视了这一点:古希腊教化的主要方式是诗歌教育,尤其是悲剧教育。悲剧展现了人类与命运的残酷斗争、不同原则无法兼顾的冲突、德性的伟大与局限、生命的高贵与脆弱……恰恰是通过苦难的再现以及对恐惧、怜悯等情感的净化,悲剧实现了对灵魂的教化。悲剧教育是用狄奥尼索斯的“质料”来建构阿波罗的“形式”,通过直面生存之无序的真相来建构灵魂的秩序,由此以观,亚里士多德的诗歌教育理论与尼采的悲剧观是殊途同归

的^⑩。所以说,亚里士多德其实不像阿多诺和列维纳斯批评的那样,用“逻各斯的霸权”压制了鲜活的生存经验,而是在自然哲学和政治哲学,尤其在诗学和诗歌教育领域,都保留了形式和质料、秩序和无序的张力。

五、余论

耶格尔在《教化》的导论中盛赞古希腊教化理想背后的秩序观,而阿诺多、列维纳斯则对古希腊秩序观及其缔造的西方哲学传统提出了激烈的批评。虽然以上两种观点针锋相对,但是双方都只看到了古希腊思想强调秩序的一面,相比之下,尼采对古希腊文化特质的理解更为深刻,但他将悲剧和哲学对立起来的观点则有失偏颇。尼采提出的阿波罗精神与狄奥尼索斯精神的张力,实质上就是秩序和无序的张力,这种张力贯穿从史诗、悲剧到哲学的古希腊思想史。古希腊文化缔造自然秩序和政治秩序的强烈冲动,源自古希腊人对宇宙和人生本然无序的深刻体认。因此,想要更原本地把握古希腊文化的特性,我们必须重视古希腊思想中秩序和无序的悲剧性张力,研究其根源和演变。

《教化》写于第二次世界大战前后。耶格尔没有提及这场战争,只在导论的末尾写道:“在此关头,当我们的整个文明被强有力的历史经验所震动,从而再次开始审视她自己的价值时,古典学术也必须再次评估古代世界的教育价值”^⑪。在德国与英法美为敌的“强有力的历史经验”中,耶格尔试图返回古希腊文明与东方文明对立的格局,以寻求“我们的整个文明”的生命力源泉。在《教化》中译本的前言中,刘小枫评述了耶格尔的学术生涯,尤其重视第一次世界大战对青年耶格尔的影响:“第一次世界大战让耶格尔深受震撼。对他来说,这场战争充分表明,基督教欧洲的文明传统已然崩溃……德意志的政治成长所遭遇的困难以及基督教欧洲文明所面临的危机让耶格尔深切感到,古典学必须走出象牙塔,成为普通人文教育的基础”^⑫。《教化》的出版就是这份努力的最终成果。

然而,单从《教化》的导论,我们很难还原耶格尔对战争的态度。如果西方各民族国家的文明是古希

腊文明的子嗣,继承了古希腊文明的“形式和理念”,那么按理说,以欧洲内战为中心的两次世界大战就并未完全违背古希腊文明的精神。毕竟,古希腊文明根源性的形式感是由战争史诗所建立的,而且在古希腊文明最灿烂的时刻,“真正的文化”内部也发生了旷日持久的战争,“这是迄今为止历史上——不仅是希腊人的历史,而且是大部分异族人世界的历史,甚至可以说是全人类历史上规模最大的一次动荡”^③。尽管雅典帝国的伟业失败了,但是古希腊文化最早也最忠实的继承者——罗马,最终征服了当时已知的世界。耶格尔并非没有设想这样一种可能性:在未来的某一刻,“真正的文化”再次通过“历史的力量”将全人类统一在一起^④。这正如阿多诺所言,“伟大的哲学”都具有绝对主义的征服性激情:“伟大的哲学伴有一种不宽容任何他物而又以一切理性的狡猾来追求所有他物的妄想狂似的热忱”^⑤。

在尼采看来,古希腊人的伟大之处在于,他们在深刻领悟了生命的全部苦难之后仍然选择拥抱生命。或许,古希腊人也比其他民族更加清楚地知道,一种从狄奥尼索斯的深渊中艰难创生的阿波罗秩序将永远伴随征服与被征服的残酷斗争。重读《教化》让笔者想到,对于辉煌而短暂的古希腊文明,热爱和平的人们不妨在满怀敬意的同时,也保持一份清醒的警惕。

注释:

①两部中译本几乎同时出版:韦尔纳·耶格尔:《教化:古希腊文化的理想》,陈文庆译,上海:华东师范大学出版社,2021年,系根据英译本译出;韦尔纳·耶格尔:《教化:古希腊的成人之道》,王晨译,汕头:汕头大学出版社,2021年,系根据德文原版译出。本文中的《教化》引文,系笔者自英译本转译:Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, trans. Gilbert Highet (Oxford: Oxford University Press, 1946)。

②李猛:《西学与我们的“西方”》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2017年第4期,第50页。

③Jaeger, *Paideia*, xvi.

④Jaeger, *Paideia*, xiv-xvi.

⑤Jaeger, *Paideia*, xvii.

⑥Jaeger, *Paideia*, xviii, xxii-xxiii.

⑦Jaeger, *Paideia*, xx-xxi.

⑧Jaeger, *Paideia*, xxi.

⑨参考陈斯一:《德性在亚里士多德思想体系中的位置》附录一《从政治到哲学的运动:〈尼各马可伦理学〉解读》,上海:上海三联书店,2019年,第180-208页。

⑩Jaeger, *Daideia*, xxii.

⑪阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆:重庆出版社,1993年,第6、9-10页。

⑫列维纳斯:《总体与无限:论外在性》,朱刚译,北京:北京大学出版社,2016年,第15-16页。

⑬Cf. Christopher P. Long, *The Ethics of Ontology: Rethinking an Aristotelian Legacy* (New York: SUNY Press, 2004), 4-10.

⑭尼采:《悲剧的诞生》,孙周兴等译,上海:上海人民出版社,2018年,第23-31页。参考吴增定:《尼采与悲剧——〈悲剧的诞生〉要义疏解》,《云南大学学报(社会科学版)》2015年第1期,第24-25页。

⑮尼采:《悲剧的诞生》,第38-39页。

⑯双方最大的区别在于:阿多诺和列维纳斯都强调个体性,认为传统西方哲学用普遍的概念抹杀了个体的意义,但尼采认为个体与个体的区别只有在秩序中才能呈现出来,阿波罗精神因而是个体化原则,而狄奥尼索斯精神则是对秩序和个体的消融。

⑰尼采:《悲剧的诞生》,第94页以下。

⑱参阅亚里士多德:《形而上学》,987a29-b13。

⑲尼采:《悲剧的诞生》,第23、42、52页。

⑳本自然段以上引文均取自赫西俄德《神谱》,译文引自吴雅凌:《神谱笺释》,北京:华夏出版社,2010年,第100、191-192、191页。

㉑荷马:《伊利亚特》,14.201(=14.302)、14.245,笔者自行翻译。

㉒荷马:《伊利亚特》,20.7。

㉓荷马:《伊利亚特》,21.214以下。

㉔荷马:《伊利亚特》,21.330以下。

㉕柏拉图:《泰阿泰德篇》,152e,笔者自行翻译。此“始母特梯斯”与前面提及的“阿喀琉斯的母亲忒提斯”并非同一位神。

㉖Mary Louise Gill, "The Contest between Heraclitus and Parmenides," in Mary Louise Gill, *Philosophos: Plato's Missing Dialogue* (Oxford: Oxford University Press, Reprint edition, 2015), chapter 3, 76-100.

㉗柏拉图:《蒂迈欧篇》,51e-52b。

②柏拉图:《蒂迈欧篇》,30a,47e-48a,笔者自行翻译。中译本可参考柏拉图:《蒂迈欧篇》,谢文郁译注,上海:上海人民出版社,2003年,第21页。关于创世神“劝说”物质载体的具体方式,参见谢文郁:《柏拉图真理情结中的理型和天命——兼论柏拉图的“未成文学说”》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2016年第2期,第48页。

⑨参考宋继杰:《柏拉图伦理学的宇宙论基础:从〈理想国〉到〈蒂迈欧篇〉》,《道德与文明》2016年第6期,第17-25页。

⑩柏拉图:《理想国》,500c-d;译文引自柏拉图:《理想国》,顾寿观译,吴天岳校注,长沙:岳麓书社,2017年,第296-297页,译文有调整。(后引此书径称“顾译本”。)

⑪谢文郁教授深刻地指出,无论是《理想国》提出的“善的理型”还是《蒂迈欧篇》的创世论神话,都是柏拉图满足自己追求至善与真理相结合的“真理情结”的方式,要理解他的哲学,我们就必须理解“柏拉图在善和真理问题上陷入了一种在生存和认识上都无法自拔的困境,并努力寻求出路……我们需要做的是去把握柏拉图的真理情结,而不是构造一种僵死的理论形态”(谢文郁:《柏拉图真理情结中的理型和天命——兼论柏拉图的“未成文学说”》,第40、51页)。在笔者看来,这就要求我们既要理解柏拉图关于政治秩序和宇宙秩序的思想,也要理解他的学说所包含的、往往由他自己刻意暴露出来的内在困难。

⑫柏拉图:《理想国》,473d;顾译本,第251页,译文有调整。

⑬关于《伊利亚特》中“水”和“火”的象征性对立,可参考陈斯一:《荷马史诗与英雄悲剧》,上海:华东师范大学出版社,2021年,第142-145页。

⑭亚里士多德:《物理学》,199a10以下;译文引自亚里士多德:《物理学》,徐开来译,苗力田主编:《亚里士多德全集》第2卷,北京:中国人民大学出版社,2016年,第52页。(后引此书径称“徐译本”。)

⑮亚里士多德:《物理学》,199a30以下;徐译本,第53页。

⑯亚里士多德:《论灵魂》,412a5以下;《论动物的生成》,738b5以下。

⑰参见Friedrich Solmsen, "Nature as Craftsman in Greek Thought," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, No. 4 (Oct.-Dec., 1963), 487; 另见陈斯一:《从柏拉图的容器到亚里士多德的质料》,《清华西方哲学研究》2019年第1期,第147-160页;吴国盛:《自然的发现》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2008年第2期,第62页;还可比较阅读丁耘:《哲学在中国思想

中重新开始的可能性》,《中国社会科学》2013年第4期,第18-20页。

⑳亚里士多德:《尼各马可伦理学》,1094a1-3、1106b9-16,笔者自行翻译。

㉑亚里士多德:《政治学》,1253a1-3、1252a1-2,笔者自行翻译。

㉒亚里士多德:《政治学》,1276b1-8、1326a1-6,笔者自行翻译。

㉓参考陈斯一:《亚里士多德论政治优先性》,《中国社会科学报》,2016年2月23日,第2版;陈斯一:《亚里士多德论家庭与城邦》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2017年第3期,第93-99页。关于亚里士多德形质论思想的伦理政治效应,可参考吴飞:《人伦的“解体”:形质论传统中的家国焦虑》,北京:生活·读书·新知三联书店,2017年。

㉔亚里士多德:《物理学》,199a35以下。

㉕亚里士多德:《尼各马可伦理学》,1145a15-27;《政治学》,1253a3-4、a27-29。

㉖亚里士多德:《诗学》,1448b10以下;译文引自亚里士多德:《论诗》,崔延强译,苗力田主编:《亚里士多德全集》第9卷,北京:中国人民大学出版社,2016年,第645页。

㉗荷马:《伊利亚特》,4.557-562,死者为西摩埃西奥斯;译文引自荷马:《荷马史诗·伊利亚特》,罗念生、王焕生译,北京:人民文学出版社,2003年,第94页。

㉘Cf. Simone Weil, "The Iliad, or the Poem of Force," *Chicago Review*, Vol. 18, No. 2(1965), 5-30.

㉙关于《伊利亚特》的形式结构,特别是环形布局(ring composition)的特征,可参考Cedric H. Whitman, *Homer and the Heroic Tradition*(Manhattan: W. W. Norton & Company, 1965), 255以下。

㉚柏拉图:《理想国》,596a以下。

㉛Jaeger, *Paideia*, xxii.

㉜参考陈斯一:《亚里士多德论诗乐教育》,《北京大学教育评论》2019年第1期,第30-41页。

㉝Jaeger, *Paideia*, xxix.

㉞参见耶格尔:《教化:古希腊文化的理想》,第3-4页。

㉟修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》,1.1;译文引自修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史:详注修订本》,徐松岩译,上海:上海人民出版社,2017年,第82页。

㊱Jaeger, *Paideia*, xvi.

㊲阿多诺:《否定的辩证法》,第21页。