

本刊特稿

政治学中确定的知识与可能的知识

唐士其

(北京大学国际关系学院)

摘要:西方文明从一开始就表现出对确定性的高度执着,而对具有普遍性和不变性的知识的追求则被视为认识活动的基本目标。作为其结果,在近代出现了以自然科学为典范的知识体系。相比之下,中国传统思想则在不否认普遍性和不变性的同时,向知识的个体性和可变性保持开放,特别是在与人相关的事务中,自觉追求一种可能的知识,从而为人事中的创造以及人自身的完善提供了更为广阔的空间。在文明交流互鉴的当下,结合中西两种知识体系的优势,创造一种关于人的更完备的知识已经成为一项既有紧迫需要,又有现实可能的任务。

关键词:确定性;可能性;知识理论;政治学

一、古希腊思想中对确定性知识的追求

在古希腊文明的开端,思想家们就对世界的本源之物表现出强烈兴趣,同时,他们又把本源之物理解为某种纯一不变之物,比如历史上记载的第一位哲学家泰勒士就把水视为万物之源,德谟克利特更是把原子视为万物的基础。这种认识方式的结果就是本源之物往往被区别于可感之物。关于物之本源的思想在很大程度上

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“中国传统政治精神的时代价值研究”(23VRC004)的阶段成果。

上影响了古希腊人关于物之本质的思想。所谓物之本质,被古希腊思想家理解为物之共相,是物的类属性而非个体性,是多中的一。理论上说,本质不必等同于本源,但如果本质即是多的一,那么就近似于本源之物,只不过在等级上低于后者。如此一来,物之本质也就不同于物之呈现。前者永恒单一,后者变动杂多。在巴门尼德看来,关于本质的知识才是真正的知识即真理,而关于物之呈现即“现象”的知识则只是意见。^①

可以说,巴门尼德通过柏拉图决定了西方思想的基本方向,当然也决定了西方思想中对知识的根本属性的认识。巴门尼德指出:“是者不生不灭,完整、单一、静止、圆满;它既非曾经是,亦非将会是,因为它是,现在是,永远是。”^②也就是说,物整体之“是”即后来所说的物之本质具有不变性和纯一性。巴门尼德并且认为,“被思者与是者乃同一物”^③。海德格尔把这一原则称为“是与思想的同一性”^④。因为人不可能思考与谈论不是之物^⑤,思考不是之物就意味着自相矛盾。既然只有是而没有不是,那么也就没有变易,即从“是”到“不是”,或者从“不是”到“是”的变化。人们日常感知的变动不居、纷繁复杂的世界只是幻象。“它亦不可区分,因为它无处不同。不会因在此处更多而无法聚为一体,亦不会在彼处少些,因为它总是完整的是。它处处相联,因为是者处处相联。”^⑥上面引文中的“它”,即“它是”的“它”,乃是宇宙全体,没有欠缺、没有部分、没有差异,是普遍均一的全体。“它始终如一,独立不改。”^⑦

① “凡人所信的,其中没有任何东西真正值得信任。”(大卫·盖洛普英译/评注:《巴门尼德著作残篇》,李静滢译,广西师范大学出版社,2011年,第71页)

② 盖洛普英译/评注:《巴门尼德著作残篇》,第82页。古希腊语中的 *ōn*,英语一般译为“being”,中文通常译为“存在”,但实际上这个词具有很强的“是”的含义,是对一物之本质进行判断的标志,故本文译为“是”。

③ 盖洛普英译/评注:《巴门尼德著作残篇》,第75页。

④ 参见马丁·海德格尔:《同一律》,载《海德格尔文集:同一与差异》,孙周兴、陈小文、余明锋译,商务印书馆,2016年,第35页。

⑤ “因为不是不能被谈及或思考”(盖洛普英译/评注:《巴门尼德著作残篇》,第83页)。

⑥ 盖洛普英译/评注:《巴门尼德著作残篇》,第86页。

⑦ 盖洛普英译/评注:《巴门尼德著作残篇》,第87页。

关于真正的知识即对“它”的认识，巴门尼德也有一段影响深远的话：“来，让我告诉你，哪些研究道路可以思考。你应牢记，并广传人世。一条路：它是，它不可能不是，这是劝服之路，因为它通往真理；另一条路，它不是，它必须一定不是，我告诉你，这是一条完全不可思议之路，因为你不可能知道不是之物（因为这不可想象），亦无法将其指示出来。”^①简言之，是者恒是，物之所是必定确定不变，而生成变化则没有是之可能。人只能认识前者，却不可能把捉后者。人目之所见，耳之所闻，身之所感，并非真正的认识对象，因为它们皆为变易之物，因而也都是假象。认识过程因此就成为“透过现象看本质”的过程，或者从“意见”上升到真理的过程。巴门尼德对两条思想道路的划分，开启了两个相互对立的世界，它们分别代表本质与现象、理性与感性、主体与客体、理智与欲望、灵魂与肉体，一句话，就是真理与谬误。“思与被思无所差别，只有思之所及的是者被阐明，你方能发现思想本身。除是者之外，没有任何东西是或将会是，因为命运已经注定是之完整与不变。人类所建立和信以为真的一切，那些生成毁灭，来去无常之物，皆徒具虚名。”^②因为是者需要通过思想发现，所以思想的对象根本上说不过是思想自身。

在希腊思想的早期还有另一位思想家赫拉克利特。他的名句是：“我们踏入又未踏入同一条河流，我们亦是亦非。”^③也就是说，与巴门尼德相反，赫拉克利特主张一切皆变。这导致西方思想史上一般认为他们分别代表了两种不同的、甚至相互对立的传统。但从某种意义上说，两者的思想其实互为镜像。除了在变与不变方面的差异之外，他们在以下三个方面高度一致。首先是他们都主张现象和本质的区别，无非赫拉克利特把变视为本质而把不变视为现象。在他看来，虽然万象纷纭，但本质上不过是一团永不熄灭之火。火如同人们用来购买各种货物的黄金，可以化为世间万

① 盖洛普英译/评注：《巴门尼德著作残篇》，第73—74页。

② 盖洛普英译/评注：《巴门尼德著作残篇》，第89页。

③ T. M. 罗宾森英译/评注：《赫拉克利特著作残篇》，楚荷中译，广西师范大学出版社，2007年，第62页。

物。“这个对所有人都一样(有序?)的世界,既非神创,亦非人设。但它过去是、现在是,而且将来也是一团永恒的活火,在一定的分寸上燃烧,在一定的分寸上熄灭。”^①其次,他们都强调存在一个唯一真实之物,巴门尼德视之为“是”,而赫拉克利特视之为“逻各斯”。“事实证明,对永恒存在的逻各斯,人们无论是在听到之前还是闻及之后都不曾理解。因为尽管万物据此生成,但人们在经验我所说的言与行之时,仍然不能如我那样真正区分出它们的构造,即指出它们为何如此。至于其他人,他们在醒来之后就忘记他们所做的一切,正如他们忘记了入睡后所做的一切一样。”^②最后,两位思想家对真知识之属性的理解也高度一致。赫拉克利特同样认为:“智慧只是‘一’,无论它是否愿意,都会被称为宙斯。”^③也就是说,真理必定是普遍的、确定的、不变的知识。

可以认为,柏拉图实现了对赫拉克利特与巴门尼德的综合与超越。在柏拉图的思想中“是”不再是纯粹不变的“一”,而成为“型相”(idea,通常译为“理念”)从高至低的序列,同时感官对象也不再被视为单纯的幻象而是具有了它们不同程度的真实性和完善性,因此介于是与不是之间(between being and no-being)。^④但是,真正完满不变的,仍然是只能通过思想即心灵之眼捕捉到的型相世界,所以真正的知识仍然并非来自感官的体验,而是理性思考,即奴斯的直观加逻辑推演(logistikon)的结果。柏拉图主张,知识应当具有绝对的可靠性,而感官知觉则既不完整,亦不可靠。^⑤

① 罗宾森英译/评注:《赫拉克利特著作残篇》,第41页。

② 罗宾森英译/评注:《赫拉克利特著作残篇》,第11页。

③ 罗宾森英译/评注:《赫拉克利特著作残篇》,第44页。

④ “当柏拉图说只有理念才是真在(really are)时,他的意思并非是指只有理念才真的实存(really exist),而是说只有F的理念才是真正意义上的F,F在特定情况下可能就是任何东西。特殊对象介于存在与不存在之间,因为它们介于是F与不是F之间——也就是说,它们有时是F,有时不是F。”(安东尼·肯尼:《牛津西方哲学史》第一卷:《古代哲学》,王柯平、袁宪军、杨平等译,吉林出版集团有限责任公司,2010年,第61页)

⑤ 柏拉图:《泰阿泰德篇》,载《柏拉图全集》(增订版)7,王晓朝译,人民出版社,2017年,第61页。

在《理想国》中,他通过著名的洞穴比喻指出,人们通过感官获得的知识,如同某个洞穴之外的事物在洞壁上投下的阴影,而这些阴影正好为一群囚禁于洞穴之中,且只能面壁而坐的囚徒所见。^①人们要获得关于型相的真正的知识,就必须走出洞穴,来到光天化日之下,而这就意味着超越感官认知,依靠反思和判断,以及灵魂对自身的回忆。^②

总的来说,在希腊人看来,真正的知识或者真理就是普遍者或者多中的一,即物之本质,这体现为对概念的定义。他们称“本质”为“ousia”,汉语中有时也翻译为“实体”。亚里士多德指出,“苏格拉底投身于研究伦理上的善时,首先寻求对它们作出普遍定义”^③,并将其视为苏格拉底对哲学的一大贡献。当然亚里士多德接着又说:“然而苏格拉底并没有把普遍和定义当作分离存在的东西。他的后继者们把它们当作分离存在的东西,并把它们叫做理念(即型相——引者注)。根据他们所用的几乎同样的道理将会得出,凡是被普遍述说的东西都有理念。”^④这里所说的“后继者”指的自然是柏拉图等。实体是否与具体的存在物分离,这是亚里士多德与柏拉图思想的一大分歧。

柏拉图指出,定义必须体现被定义者的型相即其普遍性和不变性,它是“没有颜色的,没有形状的,不可触摸的”,“是真正的存在者,是一切真正知识的主题,只有理智才能看见”。^⑤“在天上运行时,灵魂看到了正义本身,看到了节制本身,看到了知识本身——这种知识不是与变易为友的知识,它和我们在这里以为是真的知识是不同的。不,它是真正的关于真正存在者的知识。”^⑥既如此,那么可感可变的个体之物就不可定义,因此也就并非认识的对象。

① 参见柏拉图:《理想国》,载《柏拉图全集》(增订版)6,第224页以下。

② 柏拉图:《巴门尼德篇》,载《柏拉图全集》(增订版)7,第115页。

③ 亚里士多德:《形而上学》,苗力田译,载苗力田主编:《亚里士多德全集》第七卷,中国人民大学出版社,2016年,第296页。

④ 亚里士多德:《形而上学》,第297页。

⑤ 柏拉图:《斐德罗篇》,载《柏拉图全集》(增订版)5,第104页。

⑥ 柏拉图:《斐德罗篇》,第104页。

这正是柏拉图以探讨知识属性作为根本任务的对话《泰阿泰德篇》得出的主要结论。^①亚里士多德的基本立场与此类似,即个体物不能被定义,所以个体本身不能成为科学认识的对象,只能凭感觉加以把握。^②

古希腊思想家对本质的认识成果当然不限于为后人提供一堆抽象的定义。他们从对事物本质的定义出发,借助基于逻辑规则的判断,创造了各种系统化的思想和理论体系。无论是柏拉图展示的苏格拉底辩证法,还是亚里士多德的演绎推理,都具有这样一个共同点。可以以柏拉图的《理想国》为例。在这部著作中,作者根据城邦的定义对完美城邦(kalipolis)进行了各个方面的规定。这些规定的得出,并不需要对真实的城邦及其具体的政治实践进行观察和了解,虽然不能说在对概念的规定中没有任何实际经验的反映,但这种经验仅仅是一些一般化的普遍观念(general conception),比如城邦需要由三个类别的人相互分工与合作构成等。通过概念建构知识体系,这是西方思想一个最突出的特征,后来的笛卡尔、康德和黑格尔都是非常具有代表性的思想体系的构造者。

当然,关于人如何了解事物的本质即型相,或者概念的基本规定这个问题,柏拉图和亚里士多德之间存在一些分歧。柏拉图在《蒂迈欧篇》中提出,型相乃是由直觉(nous,中文通常译为“理智”)“通过合理的解释”即逻辑的说明与论证来加以把握^③,在《美诺篇》中则将其归于不朽的灵魂对同样不朽的型相的回忆^④。亚里士多德也多次指出,直觉是科学的起点:“科学就是对普遍者和那出于必然的事物的把握。凡是证明的知识,以及全部科学都有开始之点(因为科学总伴随着理性)。然而科学的起点却不是科学、技术或明智。……所剩下的只能是把握开始之点的理智(即直

① 柏拉图:《泰阿泰德篇》,第99页。

② 亚里士多德:《形而上学》,第173页。

③ 柏拉图:《蒂迈欧篇》,载《柏拉图全集》(增订版)8,第171、194页。

④ 柏拉图:《美诺篇》,载《柏拉图全集》(增订版)4,第87页。

觉——引者注)。”^①后来的笛卡尔把这种直觉性的知识称为人们可以“十分清楚,极其明白”地得到的观念。^②但直觉又是如何产生的呢?笛卡尔认为,直觉是被上帝置入人类心灵之中,而等待人们在自己的思想和实践中自行发现之物。^③

对于知识的这个神秘开端,亚里士多德有一些不太明确的讨论:关于类的知识可能首先来自对个体的经验。但没有类的知识,人类又如何能够判定个体之所属?“如果有人问,到底是直角、圆形、动物在先呢,还是它们所分解成的和所由组成的东西,即部分在先呢?对此问题必须回答:不能一概而论。”^④但在《后分析篇》中,他还是明确指出:“科学知识和理会(即 *nous*, 直觉——引者注)是始终真实的。除了理会而外,没有其他类知识比科学知识更为精确。基本前提比证明更为无知,而且一切科学知识都涉及根据。由此可以推出,没有关于基本前提的科学知识。由于除了理会外,没有比科学知识更为正确的知识,所以把握基本前提的必定是理会。这个结论不仅从上述考虑中可以清楚地看到,而且也因为证明的本原自身并不是证明,所以科学知识的出发点自身也不是科学知识。”^⑤

二、亚里士多德知识论的张力：作为实践科学的政治学

在西方知识论传统中,亚里士多德对科学知识的属性及其特

① 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,苗力田译,载苗力田主编:《亚里士多德全集》第八卷,第126页。这里所谓“证明的知识”即通过逻辑推演而得到的知识。“所谓证明,我指的是那些一切人都用它来指证的共同意见,例如万物或者是肯定或者是否定,事物不可能同时存在和不存在,以及诸如此类的其他前提。”(亚里士多德:《形而上学》,第68页)

② 笛卡尔:《谈谈方法》,王太庆译,商务印书馆,2000年,第32页。

③ 参见笛卡尔:《谈谈方法》,第32页;弗雷德里克·科普勒斯顿:《科普勒斯顿西方哲学史》第4卷:《理性主义:从笛卡尔到莱布尼茨》,陈焱译,九州出版社,2022年,第80—81页。

④ 亚里士多德:《形而上学》,第173页。

⑤ 亚里士多德:《后分析篇》,余纪元译,载苗力田主编:《亚里士多德全集》第一卷,第349页。

点的规定,对后世产生了深远影响,其主要观点如下。第一,科学应关注事物的本质。本质体现事物的共相即多中的一,也就是事物的普遍性。“一有多少种类,存在就有多少种类。研究它们的是什么是种上属于同一门科学。”^①第二,本质反映事物恒常不变的特征,因此“一切科学都以恒久存在的或经常存在的东西为对象,这里决不包括偶性”^②。“全部知识或是关于长久或是关于经常的事物。若不然,怎么可能学习或传授他人呢?”^③第三,因本质不能通过感觉把握,所以科学就只能是思想即逻辑或理性(logistikon)的产物。“一切可感觉的东西不断流变,关于它们,知识是不存在的。”^④“如若没有任何在个别之外,那就会没有被思想的东西,所有的东西都是被感觉的,却没有知识,没有科学。”^⑤第四,科学研究的发现应该可以通过语言传授。能否通过语言加以清晰的表达,乃是区分“知与不知”的根本标志。“一切科学看来都是可传授的,凡是能被科学地认识的东西都是可学习的。”^⑥亚里士多德因此认为技术比经验更接近科学,因为“技术能够传授而经验不能传授”^⑦。第五,“科学具有可证明的品质”^⑧。所谓“可证明”,就是可以重复和验证,可以通过逻辑证明或者实验展示让其他人接受。

但上述观点并非亚里士多德关于科学的全部认识。他又根据知识的不同特点将其区分为三种类别,即理论的科学、制作的科学与实践的科学。三者的区别在于,理论的科学只涉及抽象概念,因此仅限于思想中的活动,而后两者则涉及人与外部世界的关系。其中,制作的科学体现为各种工艺与技术,反映的是人与物的关系,是人对物的改造或者创造;而实践的科学,比如政治学与教

① 亚里士多德:《形而上学》,第86页。

② 亚里士多德:《形而上学》,第255页。

③ 亚里士多德:《形而上学》,第149页。

④ 亚里士多德:《形而上学》,第43页。

⑤ 亚里士多德:《形而上学》,第74页。

⑥ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第123页。

⑦ 亚里士多德:《形而上学》,第29页。

⑧ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第123页。

育学关注的则是人与人的关系,即人与人之间的交流互动^①,其最根本的特点是实践者不仅以改变实践对象即其他人为目标,而且其自身也会在实践中被改变。简而言之,实践并非人与人之间一般性的往来,而是人们共同向善的过程,“良好的实践本身就是目的”,“这是一种对人之善恶的真实的、实践的理性判断”。^②亚里士多德特别指出了理论科学与实践科学的不同,这尤其体现在两者涉及两种不同的智慧:前者是“理论智慧”(sophia),后者则是“实践智慧”(phronesis),中文也译为“明智”。

根据亚里士多德的论述,明智具有以下两个方面的特点。首先,明智与人事相关,而且与个体性和可变性相关,是一种对行动的程度与分寸的斟酌与权量。“明智是对人的事情,人们对它加以考虑。所以,考虑就是明智的最大功用。谁也不会去考虑不可改变的东西,这些东西不是什么目的,也不是可行的善。总而言之,一个善于考虑的人,须经过核计而获得对人最大的善。明智不只是对普遍者的知识,而应该通晓个别事物。”^③其次,明智始终体现为对当时当地之事的临机判断,既难以复制,也不出于逻辑上的必然。“明智是种德性而不是种技术”^④,因此它不可用语言传授,只能在生活和思考的实践中养成。“明智是实践的。理论与实践两者都为必要,但重要的还是经验,但这里还要有某种匠心为指导。”^⑤总之,明智是实践者根据具体环境与事态对既有知识和经验的运用和深化。亚里士多德指出:“明智显然并不是科学……它们以个别事物为最后对象,只有个别事物才是行为的对象。……明智以个别事物为最后对象,它不是科学而是感觉。”^⑥

显然,明智即“实践智慧”之所以不同于“理论智慧”,恰恰因为这种知识与感觉和经验相关,因此不能达到理论智慧追求的普

① 亚里士多德:《形而上学》,第253—254页。

② 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第125页。

③ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第127—128页。

④ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第126页。

⑤ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第128页。

⑥ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第129页。

遍性、不变性和确定性。所以亚里士多德表示,作为最具代表性的实践科学,政治学其实并不适合年轻人。“青年人可以通晓几何、算术,在这方面成为智慧的,却没有人说变得明智。其原因在于明智不仅是对普遍事物的,而且是对特殊事物的,这须通过经验才能熟悉,青年人所缺少的正是经验,而取得经验则须较长时间。”^①他又说:“政治学不是青年人本应学习的课程,他们对生活尚无实践经验,而这种理论来自生活经验并说明生活经验。”^②

亚里士多德也把实践定义为“目的寓于其中的活动”,他举例说:“在观看同时就已经看到,在考虑同时就已经考虑了,在思想同时就已经思想了……好生活就是生活已经好了,幸福就是已经幸福了。”^③换言之,只有看到了某种对象才能称为看,只有考虑到某种内容才能称为考虑,也只有感到幸福才能称为幸福。因此,实践科学的“目的不是知识而是实践”^④,比如政治学的根本目的之一就是在公民中养成各种美德,使其人格得以完善。“政治学即是最主要的科学,政治上的善即是公正,也就是全体公民的共同利益。”^⑤因此,政治学“不像其他分支那样,以静观、以理论为目的(我们探讨德性是什么,不是为了知,而是为了成为善良的人,若不然这种辛劳就全无益处了)。所以,我们所探讨的必然是行动或应该怎样去行动”^⑥。不是空洞地坐而论道,而是在对知识的理解中切实地行动。正如王阳明所说:“未有知而不行者。知而不行,只是未知。……说‘如好好色,如恶恶臭’。见好色属知,好好色属行。只见那好色时已自好了。不是见了后又立个心去好。闻恶臭属知,恶恶臭属行,只闻那恶臭时已自恶了,不是闻了后立个心去恶。……又如知痛,心已自痛了方知痛。知寒,必已自寒了。知饥,必已自饥了。知行如何分得开?此便是知行的本体,不曾有私意隔

① 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第129页。

② 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第5页。

③ 亚里士多德:《形而上学》,第210页。

④ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第5页。

⑤ 亚里士多德:《政治学》,颜一、秦典华译,载苗力田主编:《亚里士多德全集》第九卷,第98页。

⑥ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第29页。

断的。”^①

亚里士多德认为,政治的根本原则是正义^②,而对正义的具体实践就是公平(equity, epieikeia),即把抽象的正义原则具体化到每一个个别的场景,这就需要实践的智慧即明智。所以“政治学和明智的品质相同”^③。“公平虽然就是公正,但并不是法律上的公正,而是对法律的纠止。其原因在于,全部法律都是普遍的,然而在某种场合下,只说一些普遍的道理,不能称为正确,就是在那些必须讲普遍道理的地方,也不见得正确。”^④正是在这个意义上,亚里士多德认为,政治上的“公平”比一般意义上的正义更重要,但也更难。

因此,对于政治实践与政治学研究来说,一般性原则与实践的智慧缺一不可。亚里士多德甚至认为:“在关于行为的诸原理中,那些普遍原理比较共同适用,但是那些部分的原理却有更大的真理性。”^⑤发现普遍原理是理论智慧的功能,而发现“部分的原理”则需要实践的智慧。在普遍性与特殊性或者说个体性的关系问题上,亚里士多德表现出某种摇摆,有学者将其视为柏拉图思想影响的结果。不过在《范畴篇》中,亚里士多德明确地把殊相即个体性视为第一实体,而它们的种和属即共相则被他称为“第二实体”,这也就意味着在他看来,只有个体才是真正的实体。^⑥

政治学知识的个体性来自政治实践不可化约的复杂性。因此,政治学除需要提供一些一般性的即具有普遍性和不变性的知识之外,也需要提供具有个体性和可变性的知识。比如,“由于能实现最优良政体的城邦毕竟为数不多,故一名好的立法者或真正的政治家就不应该一心盼求单纯意义上最优越的政体,他还须考

① 王阳明:《徐爱录》,载王阳明:《传习录》,陆永胜译注,中华书局,2021年,第22页。

② 亚里士多德:《政治学》,第98页,“正义”中文译为“公正”。

③ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第128页。

④ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第117页。

⑤ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第37页。

⑥ 参见亚里士多德:《范畴篇》,秦典华译,载苗力田主编:《亚里士多德全集》第一卷,第6页以下。

虑到切合城邦实际的最优良的政体。此外,我们还应该能够指明,在给定的前提下,一个政体起初是如何产生出来的,通过什么方式可以使它长时间地保持下去”^①。对于政治实践而言,“关于行为的全部原理,只能是粗略的,而非精确不变的。……原理要和材料相一致。在行为以及各种权宜之计中,正如健康一样,这里没有什么经久不变的东西。如若普遍原理是这样,那么,那些个别行为原理就更加没有普遍性。在这里既说不上什么技术,也说不上什么专业,而只能是对症下药,顺水推舟,看情况怎样合适就怎样去做,正如医生和舵手那样”^②。可以看出,亚里士多德的政治学研究在很多方面超出了他在《形而上学》中对科学的规定:它不仅研究一般的、普遍的和确定的事物,也注重甚至更为注重特殊的、个体的和可变的事物,而连接这两个方面的枢纽就是“明智”。

与柏拉图典型的理性主义相比,亚里士多德明显偏向经验主义和保守主义。当然,更确切地说,他是在理性与经验之间摇摆。不过,他关于知识的个体性和可变性的思想,虽然被后来西方思想中的经验主义者和保守主义者继承和发展,但并不构成西方思想的主流。特别是在近代,自启蒙运动以来,理性主义大行其道,知识的普遍性、不变性和确定性成为科学的根本标准。但也正是这一点,最终导致了知识,特别是关于人的知识的危机。

三、近现代的政治科学:对确定性知识的追求和对价值的放弃

近代自然科学是以对确定性知识的追求为目标,并取得了巨大成功的典范。通过这种科学,人们使用一系列数学工具对自然物加以描述,又利用建立在此基础上的技术手段,在征服和改造自然方面取得了重大成就。自然科学的成功,对人文和社会科学的研究者既形成了巨大的压力,又提供了强劲的动力。不少人竭尽全力,试图建立一种像自然科学一样确定而精准的关于人的科学。边沁代表了他们的基本立场:“自然界的发现如果还有发展的余

① 亚里士多德:《政治学》,第118—119页。

② 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第29页。

地,而且如果发表出来也有益处,那么在道德界倡导改革,便也大有可为,而且益处也不会小于前者。”^①

第一位以自然科学为范本建立政治学知识体系的最具代表性的思想家是霍布斯。霍布斯对笛卡尔和伽利略推崇备至,根本原因就是他们成功地将几何学运用于对自然的研究,而所谓几何学方法,从根本上说就是从一个确定前提出发进行推理的方法。正如霍布斯本人在《论物体》中所述:“一个推证就是从名称的定义引申出来并且继续推到最后结论的一个三段论或一系列三段论。从这个定义可以了解,一切从真实原则开始的真实推理,都产生科学,并且都是真实的推证。”^②霍布斯这里所说的“推证”即证明(demonstration),他在其他地方进一步具体描述了这种方法:“从那些哪怕能力最差的人也能够理解的最初级和最基础的原则出发,缓慢地向前推进,并以最谨慎的推理,从定义中推断出他们的第一原理,然后从前两条推出第三条,再结合前三条中的任意两条推出第四条,如此等等。”^③

霍布斯认为,一般的看法是除几何学之外,这种方法在其他不能图像化的科学领域都不能取得成功,但这其实只是误解。问题不在于知识能否图像化,而在于人们能否获得“引出他们的推理的真实原则”,只要“各种学说都以真实的定义为前提,那么各种推证也就将是真实的”。^④政治学自然也不例外。不了解这种方法的人被霍布斯称为“教条主义者”,他们“从其所受的教育,从权威人士,或者从名作者的著作摘出某些格言,以日常的习惯话语来进行推理”^⑤,“他们进行推理时,没有一个是从小所用的名词的定义或解释开始的”^⑥。在霍布斯看来,亚里士多德正是这种教条主义者的

① 边沁:《政府片论》,沈叔平等译,商务印书馆,1995年,第92页。

② 托马斯·霍布斯:《论物体》,段德智译,商务印书馆,2020年,第103页。

③ Thomas Hobbes, *Elements of Law*, Johann P. Sommerville ed., Oxford: Clarendon Press, 2024, p. 159.

④ 霍布斯:《论物体》,第103页。

⑤ Hobbes, *The Elements of Law*, p. 160.

⑥ 霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆,2009年,第81页。

代表。“我相信自然哲学中最荒谬的话莫过于现在所谓的亚里士多德的形而上学,他在《政治学》中所讲的那一套正是跟政治最不能相容的东西,而他大部分的《伦理学》则是最愚蠢不过的说法。”^①在他看来,亚里士多德思想中到处充满似是而非、含混不清的语句,而他要求的则是结论的清楚、单一与明晰:“当我们作出一个一般的断言时,那就除非它是真确的,否则其可能性便是无法想象的。”^②

霍布斯的政治学研究的确践行了他的知识学理论,是几何学方法的典型体现。当时流行的自然状态理论则为此方法的实践提供了绝好的基础,或者说使其能够得到一个“最初级和最基础的原则”。在自然状态中,使人们相互区别,也使政治学家们烦恼的人与人在价值与目标、道德与宗教、文化与历史,甚至性别与年龄方面的差别都被消除或者屏蔽,所有人都被简化为仅仅具有维持生存的基本欲望和大致相同的满足生存所需的能力的个体。^③霍布斯设想,在缺乏公共权力的情况下,这些个体将为维持生存而相互争斗,最终不可避免地陷入一场一切人反对一切人的战争。但是,他们每一个人都天然具有的理性又会使他们最终放弃行使自我保存的权利,通过契约建立国家,并为所有个人提供无差别的保护。霍布斯的确从一个最简单的事实或者命题出发,经过小心谨慎的推理得出了他的一个又一个结论,并且完成了对几乎拥有绝对主权的国家的论证。英国政治思想家奥克肖特因此认为:“《利维坦》是用英语写成的在政治哲学方面最伟大的,也许是唯一的巨著。”^④在他的理论中,人们出于生存所需,又通过理性的必然逻辑建立了作为基本安全手段的国家。至于亚里士多德政治学中国家所追求的共同善,在霍布斯的体系中已经不见踪迹。道德上的善

① 霍布斯:《利维坦》,第544页。

② 霍布斯:《利维坦》,第30页。

③ 我曾经把这种无差别的个体称为“质点人”。参见唐士其:《理性主义的政治学:流变、困境与超越》,北京大学出版社,2022年,第86页。

④ Michael Oakshott, “Introduction,” in Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Michael Oakshott ed., Oxford: Blackwell, 1957, p. vii.

恶,被霍布斯归结为心理上的快乐与痛苦,而这种心理反映,又不过只是“心脏周围的运动……”^①

霍布斯发现的所谓普遍不变的人性,即对死亡的恐惧与对生存的追求,推而言之就是对痛苦的回避与对快乐的渴望,基本上成为霍布斯以后政治学和其他社会科学共同的出发点。就政治学而言,这产生了两个方面的结果。

一是试图从这种“普遍人性”出发对道德价值进行论证,其中最具代表性的是边沁的功利主义政治学。边沁试图为人类的道德原则以及国家的公共政策提供一套科学根据。他表示:“自然使人们处于两位君主支配之下,它们就是痛苦与快乐。只有它们能够向我们指出什么是不能做的,同时决定什么是应该做的。一面是对与错的标准,另一面是因与果的链条,它们都紧紧系于这两位君主的王座之上。……功利主义承认这种支配并以此作为理论基础,其目的是以理性与法律之手织出幸福的锦罗。”^②边沁雄心勃勃,试图一劳永逸地解决道德、法律与政府职能这些根本性的伦理和政治问题,但同为功利主义者的密尔在肯定边沁所做出的贡献的同时,却对他进行了如下的评价:“他对人类的感情知之甚少,对这些感情由以形成的影响因素更是不甚了了,因为思想对自身,以及外部世界对思想的所有微妙作用都不在他关注之中。在一个教育高度发达的时代,可能没有任何一个试图为人类所有的行为提供规则的人,对影响、或者应该影响人类行为的因素所知如此有限。”总之,“他体会不到沮丧与心情的沉重,他从未感受到生活中的痛苦和疲惫。他就是一个彻头彻尾的小男童”。^③

也有人试图绕过那些所谓“不证自明”的前提或者“十分清楚,极其明白”的直觉,为道德和价值问题提供理性依据,其中最

① Hobbes, *The Elements of Law*, p. 120.

② Jeremy Bentham, *A Fragment on Government with an Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Wilfred Harrison ed., Oxford: Basil Blackwell, 1967, p. 125.

③ John Stuart Mill, “Bentham,” in *Utilitarianism and On Liberty: Including “Essay on Bentham” and Selections from the Writings of Jeremy Bentham and John Austin*, Mary Warnock ed., Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2003, p. 66.

具代表性的就是康德。康德认为,凡是实践理性认定为正确之事,人们必然会去追求,因为拥有实践理性的人在逻辑上不应自相矛盾。他以不同形式表达的“绝对命令”,其最终依据都是逻辑上的矛盾律。比如绝对命令的“第一公式”是:“只按照你同时能够意愿其成为普遍法则的那一准则行动。”^①“第二公式”是:“你应如此行动,即无论是你的人格中的人性,还是其他任何一个人的人格中的人性,你在任何时候都同时当作目的,而决不仅仅当作工具来使用。”^②之所以能够导出这些原则,是因为康德相信,任何非道德的行为准则经普遍化之后都会导致逻辑上的冲突。比如假设所有人都说谎,那么就不会有任何人被谎言欺骗,谎言也就失去了作用。问题在于,尽管任何人都相信康德的逻辑没有问题,但这种逻辑上的正确性仍然不足以保证所有人都遵循康德的“绝对命令”行事。原因其实康德自己也很清楚,即自然物的运动只能遵循自然法则,而人的选择却受到自由意志的支配,同时人在行动时还会进行各种权衡。道德律既不能像自然律一样自动发挥作用,亦非决定人类行动的唯一因素。正因如此,所以康德并没有真正为道德奠立形而上学的基础。

二是从人的自利本性出发,设计出一套使人们在利益上相互约束的机制,既防止人们彼此为恶,同时也防止国家危害社会和个人自由。这既包括曼德维尔的“个体的恶、公共的善”(private vices, public benefits)的理论,以及亚当·斯密的“看不见的手”的社会和经济协调理论,也包括以洛克和孟德斯鸠为代表的权力的制约与平衡理论。这些理论总的来说可以概括为孟德斯鸠所说的“以权力约束权力”^③或者汉密尔顿所说的“以野心制衡野心”^④。应该说,这方面的理论创造是近代政治学对人类社会的重大贡献,

① Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Allen W. Wood ed. and trans., New Haven and London: Yale University Press, 2002, p. 37.

② Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, p. 47.

③ 孟德斯鸠:《论法的精神》,张雁深译,商务印书馆,1961年,第156页。

④ 中文版译为“野心必须用野心来对抗”。参见亚历山大·汉密尔顿、约翰·杰伊、詹姆斯·麦迪逊:《联邦党人文集》,程逢如译,商务印书馆,1980年,第264页。

它们为协调人类行为提供了除道德规范之外的另一种重要力量，也在事实上建构了现代社会基本的自我协调机制。但需要指出的是，一方面，这些理论以及建立在其基础上的制度可以止恶，但不能兴善；另一方面，这些理论只在抽象意义上具有确定性和普遍性，而每一个国家具体的制度设计，还必须从自身的特殊环境出发。对此，孟德斯鸠具有比其他人更清楚的认识。

总的来说，在为社会提供共同的价值和规范方面，近代政治学以及一般而言的社会科学事实上处于一种几乎无语的状态。其根本原因在于，道德和价值规范不可能从“不证自明”的前提或者“清楚明白”的直觉中产生，当然也不能从可以普遍化的经验中得到证明。人们清楚明白地看到的，如同韦伯的观察，是价值领域“诸神的争斗”，因此“在经验研究的范围内，‘实际价值判断’无论如何决不可能通过纯粹的逻辑事态而被确认为合法”^①。韦伯因此提出了在社会科学研究中“价值中立”的主张，即科学研究不应涉足理性本身无法证明的价值领域，以免陷入没有意义的争论，这被认为是在价值分裂的时代使社会科学能够保持其科学性的唯一途径。在价值中立的原则下，类似康德那样的努力仍然被一些思想家视为一条挽救价值理论的出路。这种尝试被称为“义务论”，或者也被称为“程序主义”，因为基于逻辑推演的论证方式可以不诉诸任何先在的道德前提。罗尔斯就是曾经进行过这种尝试的一位著名的代表人物。但正如美国政治哲学家罗蒂所批评的，罗尔斯的理论实际反映的无非是美国中产阶级的政治价值。^②换言之，他无非是以一种程序主义的方式，为人们实际上已经接受的价值观念提供了一套貌似价值中立的证明。

理性在价值问题上的“中立”态度，在哲学上可以进行不同的表达。有人在肯定的意义上称之为“多元主义”，也有人在否定的

① 马克斯·韦伯：《社会科学方法论》，韩水法、莫茜译，中央编译出版社，1999年，第156页。

② Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy," in *The Virginia Statute for Religious Freedom: Its Evolution and Consequences in American History*, Merrill D. Peterson and Robert C. Vaughan eds., Cambridge and New York: The Cambridge University Press, 1988, p. 268.

意义上称之为“虚无主义”，当然还有人在中立的意义上称之为“相对主义”，即主张一切价值判断都只具有相对性。近代理性主义曾经充满乐观精神，试图建立一种与自然科学同样精确的社会科学，最终的结果却是在道德和价值问题上对理性原则的自我放弃。这一现象，被美国政治哲学家施特劳斯称为“理性的自我毁灭”^①。

四、中国传统思想中可能的知识

中国传统的思想方式并不立足于西方思想中那种对世界的两分以及随之而来的对感官世界的贬抑。对中国思想家而言，感官世界发挥着两个方面的重要作用。

首先，它既是真实世界的显现，也是人获得自我认识的基本参照。《周易·系辞上》有云：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。”^②又云：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故；原始反终，故知死生之说；精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违；知周乎万物，而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体。”^③人类所观察到的自然，恰恰是人的思想与行动的终极标准。

《礼记》应之曰：“天高地下，万物散殊，而礼制行矣。流而不息，合同而化，而乐兴焉。春作夏长，仁也；秋敛冬藏，义也。仁近于乐，义近于礼。乐者敦和，率神而从天，礼者别宜，居鬼而从地。故圣人作乐以应天，制礼以配地。礼乐明备，天地官矣。天尊地卑，君臣定矣。卑高已陈，贵贱位矣。动静有常，小大殊矣。方以类聚，物以群分，则性命不同矣。在天成象，在地成形；如此，则礼

① Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1997, p.31.

② 《周易·系辞上》。

③ 《周易·系辞上》。

者天地之别也。”^①这是中国思想中所谓天人合一,效法自然的精神实质,即把自然中和谐有序、生生不息的一面视为人类道德教化最好的参考书。这就使中国的人文精神区别于一般的自然主义,即效法自然,却以人文为归依。上善若水、厚德载物、朝乾夕惕、自强不息,这些都是从自然而人文的精神体现。

其次,中国传统思想不仅强调效法外部的自然,同时也要求人内向自省,即诉诸人最深层的内在自然。在这方面,中西方思想有相似之处,即都主张人在内心中寻找最简单明了、清楚无疑的直觉。两者的区别在于,西方思想家更注重发现宇宙万物的“理性”规律即所谓的自然法,而中国思想家更注重发现人的道德责任和根本追求,而且充满了对自然情感的体认。人若反躬自省,终能发现人生的哲理与宇宙的法则。尽去私欲,则天理毕现;冲漠无朕,却又万象森严。^②所以庄子说:“夫道,覆载万物者也,洋洋乎大哉!君子不可以不刳心焉。无为为之之谓天,无为言之之谓德,爱人利物之谓仁,不同同之之谓大,行不崖异之谓宽,有万不同之谓富。故执德之谓纪,德成之谓立,循于道之谓备,不以物挫志之谓完。君子明于此十者,则韬乎其心之大也,沛乎其为万物逝也。若然者,藏金于山,藏珠于渊;不利货财,不近贵富;不乐寿,不哀夭;不荣通,不丑穷。不拘一世之利以为己私分,不以王天下为己处显。显则明。万物一府,死生同状。”^③

中国传统思想中这种对感性世界的认可,以及由此而来的心物一体,理气无二^④的思想方式,与西方思想中对知识的普遍性和不变性的强调及其对确定性知识的追求相比,更注重知识的个体性和可变性,追求的是一种可能的知识。具体来说,中国传统知识及知识论具有以下一些基本特点。

① 《礼记·乐记》。

② 程颐说:“冲漠无朕,万象森然已具。”(《二程遗书·卷十五·伊川先生语一》,载程颢、程颐:《二程集》,王孝鱼点校,中华书局,2004年,第153页)

③ 《庄子·天地》。

④ 心与理、理与气的关系在宋明理学中有大量争论,但大体说“心物一体,心理一体,理气无二”还是可以成立的。

一是强调一切皆变。孔子说:“逝者如斯夫,不舍昼夜。”^①庄子也说:“物之生也,若骤若驰,无动而不变,无时而不移。”^②这句话有点类似赫拉克利特那句“我们踏入又未踏入同一条河流,我们亦是亦非”,它体现的是中国人对人与事的基本理解,即一切都在流转变化的,因此基本的处事态度就不是墨守成规,而是抓住时机,灵活应变。《周易》中指出:“易穷则变,变则通,通则久。”^③事物发展到尽头就应有所改变,而改变之后就能通达顺畅,期于长久。《易传》因而指出:“易之为书也不远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”^④一切皆变,而且其中的规律难以把握,人们唯一能够做的就是适应而非试图阻止这种变化,在变化中求生存和发展。

二是相信变中自有不变。虽然人与事总是处在无穷无尽的变化之中,但智慧之人还是能够从中发现一些不变的规律。董仲舒简明扼要地指出:“天之道,有序而时,有度而节,变而有常。”^⑤“变而有常”,这是人类能够安排和计划自己的生活,处理与自然的关系,协调相互之间的行为的基本前提。老子写道:“万物并作,吾以观其复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命,复命曰常。”^⑥“复”即是对本源的回归,是归于宁静。对于这个规律的笃信,是老子强调守柔处弱的根本前提。《周易》中也说:“无平不陂,无往不复。”^⑦甚至认为:“复,其见天地之心乎!”^⑧也就是把循环往复视为天地万物最根本的规律。荀子则明确表示:“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶。疆本而节用,则天不能贫;养备而动时,则天不能病;修道而不贰,则天不能祸。故水旱不能使之饥,寒暑不能使之疾,妖怪不能使

① 《论语·子罕》。

② 《庄子·秋水》。

③ 《周易·系辞下》。

④ 《周易·系辞下》。

⑤ 《春秋繁露·天容》。

⑥ 《老子》第十六章。

⑦ 《周易·泰·九三·彖》。

⑧ 《周易·复·彖》。

之凶。”^①

三是坚持矛盾的统一。中国传统思想认为任何事物内部都存在两种性质和方向相反的力量和因素,儒家称之为阴阳,道家称之为有无。名称相异,内容则相似。阴阳有无相生相克、相反相成,这就是中国版的矛盾统一原则。把这一原则贯彻到思想和行动的一切方面,这可能是中国思想与西方思想最大的差异。西方理性主义的核心原则是矛盾律,它把矛盾视为思想谬误的体现,而中国思想家则主张“一阴一阳之谓道”^②。他们相信“独阴不生,独阳不长”,“万物莫不有对,一阴一阳,一善一恶”。^③朱熹更具体地说:“统言阴阳只是两端,而阴中自分阴阳,阳中亦有阴阳。乾道成男,坤道成女,男虽属阳,而不可谓无阴;女虽属阴,亦不可谓其无阳。”^④《周易》中有否泰两卦。否卦乾上坤下,表示阴阳不交,万物不生,故曰“否”;泰卦坤上乾下,表示“天地交而万物通也;上下交而其志同也”^⑤,“天地之气相交,万物得生,人事得通,故曰‘泰’”^⑥。正因为阴阳有无相伴相生,所以“危者安其位者也,亡者保其存者也,乱者有其治者也。是故君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,是以身安而国家可保也”^⑦。这并非西方的逻辑,却是中国的道理。

四是强调语言的有限性。主张思维与语言的同一性是西方思想的一个基本倾向,这被称为“语言中心主义”或者“逻各斯中心主义”。亚里士多德提出科学知识必须能够用语言表达就是其中的一例,而甚至对“逻各斯中心主义”有所批判的海德格尔也强调“语言乃是之家”^⑧。与之不同的是,中国传统上始终相信“书不尽

① 《荀子·天论》。

② 《周易·系辞上》。

③ 《陈氏遗书》十一。

④ 《朱子语类·九四》。

⑤ 《周易·否·彖》。

⑥ 《周易·泰·序卦辞》。

⑦ 《周易·系辞下》。

⑧ Martin Heidegger, “The Nature of Language,” in Heidegger, *On the Way to Language*, Peter D. Hertz trans., New York: Harper and Row, 1971, p. 65.

言,言不尽意”^①,因此真正的思想应追求言外之意。庄子说:“天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。”^②《老子》开篇就表示:“道可道,非常道;名可名,非常名。”^③庄子因此说:“世之所贵道者,书也。书不过语,语有贵也。语之所贵者,意也,意有所随。意之所随者,不可以言传也,而世因贵言传书。世虽贵之,我犹不足贵也,为其贵非其贵也。故视而可见者,形与色也;听而可闻者,名与声也。悲夫!世人以形色名声为足以得彼之情。夫形色名声,果不足以得彼之情,则知者不言,言者不知,而世岂识之哉!”^④真正的思想,在于超越语言与形象,与自然以气相接:“若一志,无听之以耳而听之以心;无听之以心而听之以气。听止于耳,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也。”^⑤也正是在这个意义上孔子说:“刚毅木讷近仁。”^⑥又说:“巧言令色,鲜矣仁。”^⑦孔子曾对学生们说:“予欲无言。”子贡问:“子如不言,则小子何述焉?”孔子仅回答:“天何言哉。四时行焉,百物生焉。天何言哉!”^⑧

五是注重知识的具体性。中国传统思想在承认一般性和普遍性知识的同时,又特别强调在具体环境和条件下审时度势、慎思明断。孔子有两次回答学生关于管仲之仁的提问。一次是子路。“子路曰:‘桓公杀公子纠,召忽死之,管仲不死。曰:未仁乎?’子曰:‘桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁!如其仁!’”^⑨另一次是子贡。“子贡曰:‘管仲非仁者与?桓公杀公子纠,不能死,又相之。’子曰:‘管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也,自经于

① 《周易·系辞上》。

② 《庄子·知北游》。

③ 《老子》第一章。

④ 《庄子·天地》。

⑤ 《庄子·人间世》。

⑥ 《论语·子路》。

⑦ 《论语·为政》。

⑧ 《论语·阳货》。

⑨ 《论语·宪问》。

沟渎而莫之知也。’”^①管仲的德行算不上无可挑剔,事实上孔子也对其有过批评。^②但在大节上,管仲能够辅佐桓公依仁依礼成就霸业,维护周天子的权威,同时也维系了中华文化的道统,因而值得高度肯定。

因为人事复杂多变,中国古代思想家深知没有一种知识可以不加调整和变通地适用于所有不同场景,所以他们特别强调对原则和知识的灵活把握与运用。这种智慧被称为“权”,也是一种“义”,类似亚里士多德所说的实践智慧。孟子说:“大人者,言不必信,行不必果,惟义所在。”^③真正的智慧不在照搬原则,而在临机处置,做出最恰切的判断和行动。淳于髡与孟子之间有一段问答:“‘男女授受不亲,礼与?’孟子曰:‘礼也。’曰:‘嫂溺则援之以手乎?’曰:‘嫂溺不援,是豺狼也。男女授受不亲,礼也;嫂溺援之以手者,权也。’”^④男女授受不亲是基本的礼仪,但如果嫂子掉到水里还拘泥于小节见死不救,则不仅迂腐,而且与禽兽无二。孔子也正是在这个意义上说:“言必信,行必果,硁硁然小人哉!”^⑤只会到处背原则的人,充其量不过是“正直的小人”。孔子甚至表示:“可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。”^⑥有的人可以一同学习,但未必可以一起工作;有的人可以一起工作,但未必能够一起成功;有的人可以一起成功,但在特殊的环境下未必能够一起临机权变。能够在不同环境下进行选择,既不放弃原则,又最大限度地成就事业的人,才是最具智慧的人。

六是强调对时机和分寸的判断与把握。知识的具体性在很大程度上表现为人在行动中对时机和分寸的判断与把握。《周易》中说:“上下无常,非为邪也。进退无恒,非离群也。君子进德修业,

① 《论语·宪问》。

② 比如:“子曰:‘管仲之器小哉!’或曰:‘管仲俭乎?’曰:‘管氏有三归,官事不摄,焉得俭?’‘然则管仲知礼乎?’曰:‘邦君树塞门,管氏亦树塞门。邦君为两君之好,有反坫,管氏亦有反坫。管氏而知礼,孰不知礼?’”《论语·八佾》

③ 《孟子·离娄下》。

④ 《孟子·离娄上》。

⑤ 《论语·子路》。

⑥ 《论语·子罕》。

欲及时也。”^①又说：“时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。”^②能够把握时机，顺应时势，方可成就伟大的事业，所以“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人”^③。相反，错过时机，或者不顾分寸，则必定遭到失败。“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。”^④能够把握进退存亡之机乃是圣者的标志：“知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”^⑤把握时机和分寸的最高境界，是“知至至之”“知终终之”，即达到极致、恰到好处、不差分毫。“知至至之，可与言几也。知终终之，可与存义也。”^⑥到这个程度，就可以做到“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时”^⑦。天人合一，无所滞郁，用孔子的话来说，就是“从心所欲不逾矩”^⑧。

七是重视知识的个体性和差异性。正因为中国传统思想强调知识的具体性，强调对时机和分寸的把握，所以知识就与思想和行动的主体高度相关。庄子说：“之人也，之德也，将旁礴万物以为一，世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！之人也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热。是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也，孰肯以物为事！”^⑨从某种意义上说，这种个体的知识是一种主观的而非客观的知识，亦可称之为“见识”。颜回对孔子学识和道德的评价是：“仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。即竭吾才，如有所立卓尔。虽欲从之，末由也已。”^⑩子贡更是说：“夫子之不可

① 《周易·乾·文言》。

② 《周易·艮·彖》。

③ 《周易·革·彖》。

④ 《周易·乾·文言》。

⑤ 《周易·乾·文言》。

⑥ 《周易·乾·文言》。

⑦ 《周易·乾·文言》。

⑧ 《论语·为政》。

⑨ 《庄子·逍遥游》。

⑩ 《论语·子罕》。

及也,犹天之不可阶而升也。夫子之得邦家者,所谓立之斯立,道之斯行,馁之斯来,动之斯和。其生也荣,其死也哀,如之何其可及也?”^①别人不可及,也就是不可重复和不可验证,但不妨碍其“虽不能至,心乡往之”^②,即不妨碍这种知识的普遍意义。正因为中国传统思想强调知识的个体性和主观性,所以求知者人格的养成,心性的提升,简言之,就是个人的完善成为获得真知的必要条件。正心诚意,格物致知,修身齐家治国平天下就成为一个整体过程,尊德性与道问学,自诚而明与自明而诚就成为一系列永无休止的循环。一句话,“有真人而后有真知”^③。

孟子曾比较过伯夷、伊尹、柳下惠和孔子四人的品德:“伯夷,圣之清者也;伊尹,圣之任者也。柳下惠,圣之和者也;孔子,圣之时者也。”孟子并且给出了这些判断的理由:“伯夷,目不视恶色,耳不听恶声。非其君不事,非其民不使。治则进,乱则退”,终因不食周粟而饿死于首阳山上,故曰“清者”。伊尹则把辅佐君主、救民于水火视为自己的当然使命,所以“治亦进,乱亦进”,“思天下之民匹夫匹妇有不与被尧舜之泽者,若己推而内之沟中,其自任以天下之重也”,故曰“任者”。柳下惠则不以进退得失改其道,“不羞污君,不辞小官,进不隐贤,必以其道,遗佚而不怨,厄穷而不悯”,故曰“和者”。^④他们均可称圣者,但也有执于一端、不能因势而变之过。所以张载说:“无所杂者清之极,无所异者和之极。勉而清,非圣人之清;勉而和,非圣人之和。所谓圣者,不勉不思而至焉者也。”^⑤只有孔子,能够因时因势,进退自如。“孔子之去齐,接淅而行;去鲁,曰:‘迟迟吾行也。’去父母国之道也。可以速而速,可以久而久,可以处而处,可以仕而仕,孔子也。”正是在这个意义上孟子又说孔子乃是“集大成者也”。^⑥朱熹因此认为:“孔子仕、止、久、

① 《论语·子张》。

② 《史记·孔子世家》。

③ 《庄子·大宗师》。

④ 《孟子·万章下》。

⑤ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局,2011年,第294页。

⑥ 《孟子·万章下》。

速,各当其可,盖兼三子之所以圣者而时出之,非如三子之可以一德名也。”^①

八是强调人的创造性和可能性。上文提到,中国传统思想主张效法自然,但不等于西方的自然主义。虽然大自然中阴阳有无、生死消长循环往复,但《周易》强调的却是“生生之谓易”^②,又说“天地之大德曰生”^③。生生不息之道就是仁。^④“用一句话来批评,《易》与《中庸》后半部,是可以叫作‘生’的哲学的,把宇宙全体看作活物,悟得生生作用是知,随顺着参赞生生作用是仁。所以,《系辞传》中也说:‘天地之大德曰生。’”^⑤这样一种自然和人性观,为人的创造性和可能性提供了广阔的空间。据此,人不是消极地顺应自然,而是可以与自然形成一种积极的互动。《中庸》指出:“唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”^⑥与天地参,即与天地并立为三。《周易》中说:“言行,君子所以动天地也,可不慎乎?”^⑦天地也会与人之言行相应。《中庸》说:“致中和,天地位焉,万物育焉。”^⑧“致中和”的主体是人,人正而天地自正。孔子正是在这个意义上力主“人能弘道,非道弘人”^⑨。人不应借各种自然规律为自己谋利益,而应该在可能的情况下影响和改变自然,这才是人道之彰显。荀子因此认为:“君子者,天地之参也,万物之总也,民之父母也。无君子则天地不理,礼义无统,上无君师,下无父子,夫是之谓至乱。”^⑩

① 朱熹:《四书章句集注》,第294页。

② 《周易·系辞上》。

③ 《周易·系辞下》。

④ 参见牟宗三:《中国哲学十九讲:牟宗三学术论著集讲座系列》,上海古籍出版社1997年,第128页。

⑤ 武内义雄:《中国思想简史》,汪馥泉译,北京联合出版公司,2018年,第110页。

⑥ 《礼记·中庸》。

⑦ 《周易·系辞上》。

⑧ 《礼记·中庸》。

⑨ 《论语·卫灵公》。

⑩ 《荀子·王制》。

中国思想传统中对知识的上述理解强调知识因人因事而变的特征,因此虽然人可以与天地参,但并不刻意追求知识的必然性和普遍性。“井蛙不可以语于海者,拘于虚也;夏虫不可以语于冰者,笃于时也”^①,这是情势所致。虽然人们可以通过努力改善处境,但严格说来,所有人都不具备“上帝视角”,都不同程度地处在知识的“洞穴”之中。另外,虽然永远不可能做到完美无缺,每一个人却又都可以在其所处的环境下,根据自身条件不断自我完善,站得更高、看得更远。因此,在中国传统思想看来,关于人的知识只能是一种可能的知识。

五、关于人与政治的知识特性

柏拉图把人的灵魂分为三个部分:欲望、激情与理性。亚里士多德也对灵魂进行了三分,即植物灵魂(营养灵魂)、动物灵魂(运动灵魂)和理性灵魂。后者的灵魂理论至少暗示,决定人的思想与行动的同时包含植物性的因素、动物性的因素和人性的因素。前两者体现了人作为自然物的一面,使其具有基本的生存本能以及能够为维持生存寻找必要手段。灵魂这两个部分就人而言具有共通性,是每一个人都必然具备的因素,当然也是人与植物和动物相通之处。它们受到自然规律的约束,因而具有普遍性和不变性。基于此,人们可以发现一些关于人的必然的、确定的知识。这正是霍布斯创立的政治学,也是洛克、孟德斯鸠和边沁提出的相关政治理论的基础。但关于人性的方面,由于涉及理性、道德、情感、宗教等因素,所以我们可以凭直觉“清晰明白”地知道,它们在每个人身上都可能有所不同,其本身就具有个体性和差异性,关于它们的知识也就不可能具有普遍性和确定性。至于人的实际表现,就是灵魂中几种力量角逐竞争的结果。就此而言,韦伯关于价值多元的观察并没有什么问题。

那么,又应该如何理解“人皆可以为尧舜”^②这样的命题,或者

① 《庄子·秋水》。

② 《孟子·告子下》。

康德的绝对命令,以及笛卡尔关于一定存在某个绝对完美的主体的信念呢?^①必须说这些人而言并非必然,而只是一种可能,但人具有追求这种可能的本能。所谓“君子之德风,小人之德草,草上之风,必偃”^②。人对善的感知和追求,如同对美的感知和追求,完全出于本性、源自自然,并不需要从外界植入,后天的学习与教育只是对这种本性的引导和发扬。正如孟子所说:“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”^③正是在这一点上,孟子的四端说和尽心说具有独特的价值。“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”^④朱熹对这句话的解释是:“心者,人之神明,所以具众理而应万事者也。性则心之所具之理,而天又理之所从以出者也。人有是心,莫非全体,然不穷理,则有所蔽而无以尽乎此心之量。故能极其心之全体而无不尽者,必其能穷夫理而无不知者也。既知其理,则其所从出,亦不外是矣。”并且,他引程颐的观点说:“心也、性也、天也,一理也。自理而言谓之天,自禀受而言谓之性,自存诸人而言谓之心。”又引张载说:“由太虚,有天之名;由气化,有道之名;合虚与气,有性之名;合性与知觉,有心之名。”^⑤

钱穆对孟子的这段话有类似的理解。他指出:“心者,身之主也。非极吾心之善端,则不知性之善也;故曰:‘尽其心者,知其性也。’性为天之所赋于我者,非知我之性,则不足以知天;故曰:‘知其性,则知天矣。’心不存则放,性不养则戕,我之心性赋于天,故存心、养性所以事天也。夫极乎我心之量,而达乎性之至善,任则至重也,道则至远也,死而后已者也;故夭寿不贰,修身以俟之矣。此虽天之所以命我者,而尤贵乎我之能自立其命,此之谓‘立命’也。”^⑥

人之四端,孟子又称之为“良知”“良能”。孟子曰:“人之所

① 笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,商务印书馆,2017年,第37页以下。

② 《论语·颜渊》。

③ 《孟子·告子上》。

④ 《孟子·尽心上》。

⑤ 朱熹:《四书章句集注》,第327页。

⑥ 钱穆:《四书释义》,海南出版社,2021年,第257页。

不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也;敬长,义也。”^①人在道德上的完善,其最基本的动因在于人自身,以心即人的自然感受为因,以性及反省内心而得之理为由,则可通达天理。要点在于努力不懈,不死不休。所以孟子说:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉。”^②这就是王阳明所说的“致良知”。“为仁由己,而由人乎哉?”^③

人对道德与人格完善的追求乃是出于人之本能。但由于环境、条件,以及每一个人自身不同的处境、状态,其思想水平与努力程度的差异,这种追求能够达到什么样的结果与成效自然会出现巨大差异。因为人们对道德价值的理解不同,或者在道德完善方面取得的效果不同而否认道德价值的普遍性,以及关于道德价值的知识的可能性,这应该是在近现代西方思想传统影响下,把普遍性和确定性作为知识的基本特性的结果。实际上,除那些具有普遍性和确定性的知识之外,还需要承认存在着大量关于可能性的知识,即中国传统思想中所推崇的那些个体的、可变的知识。这种知识只提供一种可能,但这种可能又立足内在于人的对善的追求,因而是一种可以普遍化的可能性。可普遍化的可能性这一概念,可以补充康德的普遍化原则和他的绝对命令,使其具有真正的道德力量。

关于“可以普遍化的可能性”,《中庸》中一段论“君子之道”的话很有启示意义:“上焉者,虽善无征,无征不信,不信民弗从。下焉者,虽善不尊,不尊不信,不信民弗从。故君子之道,本诸身,征诸庶民,考诸三王而不缪,建诸天地而不悖,质诸鬼神而无疑,百世以俟圣人而不惑。质诸鬼神而无疑,知天也;百世以俟圣人而不惑,知人也。”^④可以说,“君子之道”乃是一种能够在天地神人之间达成共识的可能性。《中庸》的这一思想与哈贝马斯的“交往合理性”及在此基础上的“交往共识”论有类似之处,但比交往共识更具

① 《孟子·尽心上》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《礼记·中庸》。

开放性,它不拘于一时一地,而是向着人性永远敞开。

亚里士多德对美德的看法与孟子有相似之处。在前者看来,人之美德不出于自然但又不违反自然。^①不出于自然,是因为美德并非人生而所有;不违反自然,是因为人具有获得美德的潜能,因而可以通过后天教育和培养的诱发成为现实。对于人的这种品性,黑格尔后来称之为“第二自然”:“习惯有理由被称为第二自然,——称为自然,因为习惯是灵魂的一种直接的存在,——称为第二自然,因为它是一种由灵魂建立起来的直接性。”^②与人的第一自然即自然本能的区别在于,人的“第二自然”能否显现、显现多少并非自然之事,而是取决于个体的主观努力,以及外部环境的作用,因此也就具有高度的个体性,是一个可能性的问题。

另外,亚里士多德在某种意义上也表达了一种关于个体与可能的知识的思想:“科学的知识,正如知晓这个词一样有双重含义,一者是在潜能上,一者是在现实上。潜能作为质料是普遍的和无规定的,属于普遍和无规定的事物,现实则是确定的并属于确定的事物,作为这个,它属于某一这个。……所以科学知识,一方面显然是普遍的,另一方面又不是。”^③也可以认为,关于人的第一自然的知识是“普遍的”却又是“无规定”的,因为人的第一自然只是人的“质料因”,但意味着人具有一种普遍的可能性;而关于人的第二自然的知识,则是确定的,即它总是能够以某种方式成为现实,但又是个体性的,因为它在每一个人身上具有不同的体现。但无论如何,亚里士多德相信思想具有一种变潜能为现实的力量,即通过“把潜在存在的事物带进现实,就可发现它们。这因为思想就是现实活动”^④。当然这种转变不可能仅仅通过纸上谈兵获得,“想用理论来改变在性格上形成的习惯,是不可能的,或者是很困难的”^⑤。

① “我们的德性既非出于本性而生成,也非反乎本性而生成,而是自然地接受了它们,通过习惯而达到完满。”(亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第27页)

② 黑格尔:《哲学科学百科全书Ⅲ 精神哲学》,载《黑格尔著作集》第10卷,杨祖陶译,人民出版社,2015年,第167页。

③ 亚里士多德:《形而上学》,第319页。

④ 亚里士多德:《形而上学》,第217页。

⑤ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第232页。

“一般说来,情感是不能为语言所动的,只有强制。”^①政治与教育因而不可或缺,两者都是知行合一的事业。^②

在关于可能性的知识的问题上,有几位近现代思想家也能够为我们提供若干启示。一是狄尔泰。狄尔泰承认科学知识的巨大作用,即“一旦自然变化的原因可以为我们的意志所把握,我们就能创造出我们需要的结果……一种扩张我们对自然的控制力的无限前景就开启了”^③。但狄尔泰强调,不能把自然科学与精神科学即社会和人文科学混为一谈。因为“人类世界并非一个严格遵循因果决定论的世界,而是一个个人(在一定限度内)可以自由追求所选定的目的的世界;并非死的和无意义的世界,而是创造和承认价值的世界;一个历史的世界,它不断创造新的形态,一个创造的世界”^④。他进一步指出:“一道瀑布,不过是由同质的、向下坠落的水珠组成,而一个单独的句子,哪怕仅只是嘴里发出的一个声响,却可以通过绝对个体性的单位(任何一个都与其他不同)对动机的展示而撼动一片大陆上整个现存的社会。”^⑤总之,不能把人类心灵视为机械的受动者,“我们所谓的生活的核心是本能、感受、情感与意志”,而我们必须将“整体的人”看作“探索知识及其概念的基础”。^⑥也正是在这个意义上,狄尔泰表示,在洛克、休谟,包括康德所理解的有知主体的血管里流淌着的“并非真实的血液”^⑦。

另一位思想家是胡塞尔。胡塞尔与狄尔泰之间存在着相互

① 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第233页。

② 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第236页。

③ William Dilthey, “Present-day Culture and Philosophy,” in *Dilthey: Selected Writings*, H. P. Rickman ed. and trans., Cambridge: Cambridge University Press, 1976, p. 110.

④ 迈克尔·莱斯诺夫:《狄尔泰》,载C. L. 腾主编:《劳特利奇哲学史》第七卷:《19世纪哲学》,刘永红、许涤非、李子群译,中国人民大学出版社,2016年,第227页。

⑤ Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History*, Ramon J. Betanzos trans., Detroit: Wayne State University Press, 1988, p. 98.

⑥ Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*, p. 73.

⑦ Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*, p. 73.

影响,但他们的思想也有所区别。胡塞尔的基本看法是,现代自然科学已经与人类生活完全割裂,从而也就不再具有对人类生活的指导意义。^①但科学或者说哲学对价值和意义问题的回避,恰恰是科学危机和人类本身危机的根源。可以说,这种“被斩去头颅”的实证科学已经成为一种危害人类,并且实际上也危害科学自身的残缺不全的知识。“科学本身正大声疾呼要求一门哲学,以使它能恢复其与人所深切关怀的事物的联系。”^②这种哲学就是胡塞尔理解的现象学。“哲学隐藏于一个全新的领域,它需要一种全新的起点和原则上完全区别于任何自然科学的全新方法。”^③在这个新的起点上,胡塞尔呼吁一种新的理性主义,它区别于笛卡尔那种用数学关系替代直接生活经验的“旧的”理性主义,将以事实本身,以及人的自我意识即“纯粹的自我”和“纯粹的意识”而非逻辑结构为前提,它接纳情感、面对经验即所谓的生活世界,体现的是一种具有洞察力和理解力的智慧,最终为人性的重建做出贡献。^④

最后一位当然就是海德格尔。海德格尔继承了狄尔泰和胡塞尔的传统,特别是通过他的现象学真正实践了胡塞尔提出的面向事实和面向人的内心的要求。可以说,海德格尔最终颠覆了西方传统中把知识对象集中在具有普遍性、不变性、确定性的“所是”即本质之上的传统,主张把关注的焦点转移到具体的、可变的、可能的“是”,即人实际之所思所为上来。^⑤可以说,西方思想发展到海德格尔这里,已经为一种新的可能性打开了大门。

① 参见赫伯特·施皮格伯格:《现象学运动》,王炳文、张金言译,商务印书馆,1995年,第126—127页。

② 参见施皮格伯格:《现象学运动》,第126—127页。

③ Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, W. Alston and G. Nakhnikian trans., The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, p. 19.

④ 埃德蒙德·胡塞尔:《形式逻辑和先验逻辑——逻辑理性批判研究》,李幼蒸译,中国人民大学出版社,2012年,第201页以下。

⑤ 参见唐士其:《具体的和可能的“是”:海德格尔思想重探》,北京大学出版社,2024年。

六、结 论

虽然西方思想传统中一直明显存在对确定性知识的追求,但正如亚里士多德和其他学者所体现的那样,也不缺乏对可能性知识的认可乃至强调。至于从海德格尔开始的各种后现代主义,就更清晰地表现出对个体性、可变性和可能性的自觉张扬。就中国传统思想而言,虽然大量的知识都表现出可能性知识的特性,但同时也并不缺乏对确定性和普遍性知识的认可。比如孔子的忠恕之道,即“己欲立而立人,己欲达而达人”^①,以及“己所不欲,勿施于人”^②,与康德的绝对命令就表现出极强的相似性。就此而言,中西方思想相向而行,结合双方的优势,创造出一种关于人事的新的政治学知识,就既有必要,也完全有可能。

这种新的政治学知识将具有以下四个方面的特点。首先,它将继续致力于对政治中一般现象的研究,探索人类政治实践中的普遍规律;其次,它将以可普遍化的可能性为指引,探讨和确立人类政治生活中的基本价值;再次,它将对人类政治生活中那些个体的、可变的事物予以高度关注,为每一个国家的发展和建设提供可能的参考;最后,作为政治学的知识,它的目的不仅在于开阔人们的见识,更在于提升人们的品位,并且落实到塑造每一个人的崇高人格与灵魂。

(责任编辑 刘学斌)

① 《论语·雍也》。

② 《论语·卫灵公》。

ABSTRACTS

Certain and Possible Knowledge in Political Science

Tang Shiqi

Abstract: Western civilization has demonstrated a strong commitment to certainty from its very beginning, and the pursuit of universal and immutable knowledge is regarded as the fundamental goal of cognitive activities. As a result, a knowledge system modeled on the natural sciences emerges in modern times. In contrast, while not denying universality and immutability, traditional Chinese thought remains open to the individuality and variability of knowledge, especially in matters related to human affairs. It consciously seeks a kind of possible knowledge, thereby providing broader space for creativity in human affairs and for human self-improvement. In the current era of exchange and mutual learning among civilizations, integrating the strengths of both Chinese and Western knowledge systems to create a more comprehensive knowledge about humanity has now become a task that is both urgently needed and realistically possible.

Key words: certainty; possibility; theory of knowledge; political science

Do Rich Egalitarians Have an Obligation to Donate to the Poor: Reading G. A. Cohen's *Political Philosophy and Personal Conduct*

Duan Zhongqiao

Abstract: In the lecture "Political Philosophy and Personal Behavior", G. A. Cohen put forward and discussed a very common problem in daily life, which philosophers did not pay attention to: do rich egalitarians living in an unequal society have the obligation to donate their income beyond their fair share to the poor? If there is no donation, can they justify their actions? Cohen listed nine related reasons: donation does not help to reduce this alienation; donation will not increase the number of good lives; personal donations are just a drop in the bucket; norms of equality are the obligation of the state rather than individuals; donation can't touch the fundamental injustice of the inequality of power, etc. Cohen analyzed and evaluated the credibility of these reasons one by one.

Key words: rich egalitarian; donation; obligation; justification; creditability