

中山大学实践哲学研究中心

# 工作简报

第二期

二零一一年十一月编印

---

## 目 录

### • 学术活动 •

“逸仙实践哲学研习会”第二期纪要.....1

附：研习会发言文稿

    广义政治经济学批判刍议——从家政学到生态学 马天俊.....9

### • 简讯 •

中心主任徐长福教授赴台学术交流.....24

署名“实践哲学研究中心”的首批成果发表.....25

• 学术活动 •

## “逸仙实践哲学研习会”第二期纪要

**时间：**2011年11月4日

**地点：**中山大学马哲所会议室

**主题：**对《广义政治经济学批判刍议——从家政学到生态学》一文的研讨

**主讲人：**马天俊

**主持人：**徐长福

**其他与会人员：**郭忠华、谭群玉、杨玉昌、郝亿春、林育川、龙霞、邓伟生等有关学者，以及近30名博、硕士研究生。

**记录：**刘丹

中山大学实践哲学研究中心的“逸仙实践哲学研习会”第二期于2011年11月4日下午在中山大学文科楼马克思主义哲学与中国现代化研究所会议室举行。中山大学实践哲学研究中心主任、哲学系学术委员会副主席、马克思主义哲学与中国现代化研究所研究员徐长福教授主持了本次活动。

徐长福教授宣布实践哲学研习会第二期开始。关于研习会，徐长福强调，与会诸位都是同仁，理当一视同仁，理当当仁不让。本活动不是讲座，而是研习会，所有人不分老师和学生平等参加、平等讨论主题内容，一起研究，共同学习。研习是主讲人、参与者多方受益的事情，参与者的意见有益于主讲人的研究进展，同时参与者们又在探讨、思考议题的过程中获得自我提升。接着，徐长福教授宣布由马天俊教授主讲今天的议题：《广义政治经济学批判刍议——从家政学到生态学》。

马天俊教授开始介绍议题的主要内容。其文章立足于作为人本身的人的本质也就是人的现实实践以及这种活动所居处和展开的世界，也就是说，在其现实性上，人就是人的世界。对这种生存境遇日渐深广的自觉以及筹划，是人类生活之

能动性的最主要特征。从这一认识出发，通过对术语史和思想史的考察，马天俊提出，家政学或经济学、城邦学或政治学、政治经济学、政治经济学批判，以及已经社会科学化的生态学，可以说是关于上述同一主题的一门学问在历史上呈现的不同样式。这同一门学问可以凝练为“广义政治经济学批判”。通过词源考究，马天俊陈明，“经济学”（economics）一词的前半部分 eco 源于希腊语 *oikos*，意思是 house，即房屋或居住之所，后半部分则源于希腊语 *nemein*，意思是 to manage，即掌管或操控，所谓经济学乃是房地产管理的隐喻，经济学原本也就是家政学。政治家（*politica, statesman*）从治理技艺的角度讲和王（*ruler*）、奴隶主（*slave-master*）、家政管理者（*household manager*）是同类的人，在家的层次上，所谓家庭管理者（*household manager*），同时也就是 *economist*，换言之，家政家既是经济家也是政治家。在这个意义上，政治学和经济学的分别并不如通常以为的那么清楚，它们都是治“家”技艺。Ecology（生态学）一词的词根就是经济学的词根 eco-，如果“硬”译的话，就该叫做“家学”。古老的治“家”之学在马克思那里成为历史唯物主义，但随着全球化而来的广泛的生态问题却有待于我们后人来解决。马天俊认为，遵循同样的探讨方式，伦理学和社会学也完全可以被吸纳进广义政治经济学批判或者天下-生态学来，并丰富这门大学问的内容。最后，马天俊总结说，使经济、政治、伦理、社会、生态等方面从根源处集结在一起的“广义政治经济学批判”（天下-生态学）大概是一个既适合马克思主义精神，也切合人类生活实情的一门大学问，它真正是人的家园之思虑，人的家园之筹划。他还诙谐地声明，本研究意在搞清问题，增进学术理解，并无意于整治现代学科建制，更不想砸专家的饭碗。

与会学者对马天俊该文的内容产生强烈的兴趣，发言踊跃。下面是与会学者展开讨论的概况，粗分为六节。

一、徐长福首先点评说，此次报告给他很多启发，文章把经济学从它的家的范围扩展到城邦，再扩展到全球或天下生态的范围，从文字考证的角度，从思想史的角度，也从人类历史发展过程的角度，清理出来了一个线索，并使其与马克思的政治经济学批判结合起来，很有启发性。虽然马克思已经涉及到世界历史，但其兴奋点在于批判资本主义私有制，尚未考虑到全球生态问题；本篇论文所提出的“天下-生态学”与时俱进，给我们很好的启示。同时，他提出了一些批评

性的意见：虽然作者一再强调自己并不是想整治现代学科建制，但实质还是想要贯通经济学、政治学、生态学、社会学乃至伦理学，把它们当成一个东西来考虑，这里就涉及到如何考虑、如何研究的问题。无论是何种研究，任何学问都有它特定和确定的研究对象、领域、方法、传统、目标和衡量标准，那么，这样一个“天下-生态学”的研究对象、领域、方法、目标和衡量标准是什么？这需要好好思考，否则它只会是一个 idea。相比之下，与其把它看作一个学科或一门学问，不如把它看作一个视野，即在各门学科的研究中要有一个全球的视野，这样的视野并不是要求各门学科融合贯通到一起，而仅仅只是一个视野。

马天俊回应道，这些难题既非他所能做到的，也非他想做的，“天下-生态学”只是想点明不同的学科之间的贯通性；或许将来会有能人能真地统出一门学问来，使这些学科融合在一起，目前世人暂时做不到的事情，不排除将来有人可以做到。

二、邓伟生接着说道，现实中其实已经有人在做这样的工作，而且已经出来一些成果，如在英美，有一个很热烈的讨论叫做“global governance”，以上那些问题其实都可以纳入全球治理这个理论中来。全球治理不会只是研究一个问题，而是把很多问题都纳入一个公共机构，如联合国来解决，这跟马老师所说的“天下-生态学”是相吻合的。做这些全球治理的研究者基本上是经济学家、政治学家和哲学家，他们研究的是“global justice”、全球治理的制度、环境问题等等，这些都显示着一门全球治理的学问呼之欲出。

三、郭忠华接着提出了自己的看法，他说全球治理是一个操作层面的问题，而“天下-生态学”则是一个学科或学问层面的问题，这是两个不同层面的问题。从上个世纪 90 年代发始的全球治理，强调民族国家之间的合作，但其实还尚未突破民族国家的界限。郭老师接着提出了自己的第一个问题，他说打通六个学科的“天下-生态学”让我们透过学科森严的壁垒看到了它们共同的根基，但是不是“家”这个概念就可以打通这六个学科呢？即使是在“家”这个根基上，各门学科看到的也是不一样的东西，如经济学看到的是生产，政治学看到的是协调人际关系等等，这里面还是有一个壁垒的存在，那么要真正从“天下-生态学”的视角来打通这些学科，这里的核心问题就是这门学问的核心竞争力在哪里？从文章的论述来看，马老师似乎想把这个核心根基建立在语词上，但这仅仅是一个词

根上的一个共同性，不能代表它们在社会历史上的共通性，这并不具有真实的说服力。第二个问题：文章提及从家到城邦到天下，那么如何让“家”从私人领域走向公共领域？因为这里面有着原则性的不同。

徐长福补充道，马老师擅长的领域是修辞学，马老师也是从这个角度来切入“天下-生态学”的，但这往往会导致一个可能的问题，就是把语词上的共通性当成学科内容上的共通性。另外，在希腊人眼里，如在柏拉图看来，家和城邦就是完全对立的，城邦要消除家，而建立一个共产主义的大“家”，虽然这个作为类比是可以的，却是有代价的，就是可能把二者的真实区别给抹杀了，因为二者并不同质。在中国，我们讲修身齐家治国平天下，这与西方的家、国对立不同，身、家、国、天下都是同质性的。

马天俊对前面两位的问题回应道，一个问题的论述，词语的提示仅仅是一个方面，同时还必须有思想史的论据。关于“家”与经济学的关系，文章引用了色诺芬的《经济论》的材料，观察色诺芬是怎么思考问题的，这个思考问题的过程就不再仅仅是语词分析了，而是思想史分析了。哲学家怎么思考问题和他实际上的理论观点之间还是有一定的分别的，例如一个人他认为家与城邦、私人空间和公共领域是对立的，这是他的理论见解，但是当他实际去思考什么叫做公共领域，就往往会看到他的实际思维过程里面还是在援引那个“家”的思维继续往大的层面讲。无论是色诺芬的“经济论”还是亚里士多德的“政治学”，都是在讲一个连续的发展。柏拉图的城邦也正如徐老师所讲的是一个大“家”，同构于它由之生成的“家”，城邦或天下总是比照最原初的那个家一步步往前走，尽管每走一步都缔造出区别，但那个连续性仍然在那里，在这个意义上就抗衡着或冲淡了它们之间的所谓对立。相较于理论观点，马天俊更关注的是哲学家们理论思考的实际习惯和考虑问题的实际方式，并努力使语词论证与思想史论证互相补充。

四、郝亿春接下去说，在古希腊，家政学强调房地产管理，其“家”与政治学中的“城邦”在内容上还是有区别的，从家政学直接过渡到政治学或从私人领域过渡到公共领域会存在一个断裂，那么是不是应该把研究人之间关系的伦理学放在二者之间作为桥梁？毕竟伦理学与二者都有比较密切的相关性。另外，“天下”这样的视野是否意味着要得出一种具有普世意义的东西？而这与文章关于伦理学的论述中否认普世价值的存在是矛盾的，如何让这二者协调呢？

徐长福补充说，东方的“家”和西方“家”在内容上是不一样的，我们儒家讲的齐“家”，齐的不是经济或财产，而是伦理，如夫妇、父子、兄弟关系，是伦理性的，这与希腊文化中的房地产管理是不一样的。把希腊文化中的家政学译成经济学是没有问题的，而“经济”在儒家文化中则是指经世济世，是政治性的，这又是不一样的。学术是要分化的，政治是政治，经济是经济，不可一概而论，分化之后再考虑关联，例如全球治理。中国的“家”、“国”之类思考尚嫌笼统，分化不够。

杨玉昌则说，用“家”把这些学科沟通起来，我们看到还是存在一些问题的，东西方对“家”甚至是“身”的理解的确是非常不一样的。或者，因为“齐家”前面还有个“修身”，我们还可以用“身”来把这些学科串联起来呢？此外，正是现实中存在着全球性的各种问题，我们才需要用“家”、用“天下”来把各种问题或学科串联起来，进行沟通并试图解决。关于“家”，也还有一个人类失去了精神家园的问题，全球性的环境、生态等灾难的出现与此有关。我们中国有很多人既处于精神上的无家状态又处于由房地产问题引起的事实上的无家状态。在生态上，也正是很多人不把地球当成家，才导致诸多的环境问题。这是不是就是马克思所批判的“家”的异化？所以，文章中的天下为家视角无论是对人类的精神世界还是物质世界都是有很大启发的。

徐长福回应说，马克思在其《政治经济学批判》里面也表达了“家”是有阶级之分的，富人才有家，穷人是无家的，马克思要批判的也是这个意义上的“家”。国家意义上的“家”和自然意义上的“家”即使可以类比也是不一样的，从自然意义上的“家”引申到国家意义上的“家”有着原则上的不同，修辞的比喻之后好多东西被丢弃掉了。马克思要批判的是在一个国家内、一个体制内不同阶级、不同人对家的感觉是不一样的，有些人是有家的有些人是无家的，只有消灭阶级差别才能做到天下一家。

马天俊回应道，对于第一个问题，把伦理学安置到家政学和政治学中间是个非常好的建议。东西方对家政的不同理解也提醒应该把文中一些过分联想的东西删除掉。关于第二个问题，伦理习惯是非常难有普世标准的，目前美国部分地区还合法地实行着一夫多妻制。而倡导“天下-生态学”，并不是抱着构建一个“大气磅礴”的学科的冲动，只是作为一个抱着理论兴趣的观察者，“天下-生态学”

只是一个视野，可以暂时逃避它与普世价值的矛盾。

针对徐长福提出的类比的代价，马天俊认为，修辞不是逻辑，隐喻不是同一性，我们这个世界不是用同一性造出来的，而是用“象”造出来的。同一性会造出一个一致的世界，其他异质的东西则可能会被抹煞。而“喻”作为一种启发，点亮之后将会照耀整个世界，尽管理智活动放大了这种启发也会抹煞掉其中的一些差别，这的确是“喻”的代价，也是要对隐喻进行批判的根据所在。现实世界中，没有两片树叶完全相同，因此严格的同一性及其传递是不可能的。但是，一片树叶总多少象另一片树叶，船也可以象树叶，树叶可以象舌头，舌头象刀子，刀子象嘴巴，嘴巴象眼睛，眼睛象心灵，心灵象车夫，车夫象君王，君王象父亲，父亲象上帝，上帝象钟表匠，钟表匠象骗子，骗子象政客，政客象强盗，强盗象寄生虫，寄生虫象伙伴，伙伴象女人，女人象猫，猫象狗，狗象狼，狼象人，人象宇宙，宇宙象舞台，舞台象梦境，梦境象理想，理想象高山，高山象坟墓，坟墓象车站，如此等等，世上事物通过“象”关联起来，世界脉络就这样成了，世界就这样成了。

五、林育川接着谈了自己的看法，他认为生态学以后可能会成为一个涵盖其他学科的学科之王。一直以来人们往往过于关注人与人之间的关系的问题而忽略了人与自然之间的关系的问题，要建立一个生态学的话，那么现在的经济学、政治学等等都要改写了。但是随着人与自然间的关系越来越协调，生态学的显学地位可能会慢慢失去，而其他学科存在的合理性又彰显出来了。生态学不会再被消解掉，而只是把生态学或人与自然的关系这个维度纳入自身而继续存在和重新发展。

谭群玉补充道，大家对这个问题的理解都带有自己的知识背景、框架和学术兴趣。她认为无论是“学科”还是“视野”这些字眼，只是想表达这些学科之间是有联系的。其实在各学科没有分科以前，研究其实就是跨学科的，随着社会的发展人们想深入的研究一些东西才有了现在的分科，这种分科是历史发生的产物。随着历史的再向前发展，人们发现一个学科不能解决一个问题，那么这些学科是不是有机会再合在一起？至于谁来合、怎么合就留待未来了。当大家讲这些学科的区别时不能忽略它们的联系，当讲它们的联系时也不能忽略区别。所以马老师注意到的“天下-生态学”维度还是很有启发性的。

杨玉昌赞成道，随着历史的发展，我们不可能像古人一样朴素地研究各种学科，所以现在的我们要注意加强各学科之间的联系及大家之间的合作，所谓合久必分，分久必合。

徐长福也赞成道，可干脆把“天下-生态学”改成“天下学”。

佟建军提出一些疑问：第一，文中的每一段论述都用了不同的论证方法，但是建构一个体系是不是应该用同一种论证方法或同一种论证逻辑呢？第二，主讲人的论证方式看来是：先假定 a 道路，a 道路不行就 b 道路，或者它们都不行就 c 道路，这种方式有没有一种学术上的合法性呢？第三，从本人的知识框架出发，管理学与经济学是完全不同的学科，家政学类似于管理学而不是经济学。

马天俊回应道，这里提出了很重要的问题。文章中所用的思想史层面的论证和词源学层面的论证还是协调的。我们常用的一些想问题的方式其实都沉淀在概念和术语当中，词源学的术语有助于唤醒思想史层面的头绪，这些被唤醒的头绪与作者所做的隐喻和类比的分析是可以相互配合的，词语史与思想史在论证同一个关注点的时候可以相互印证。在论证的规范性上，这不叫逻辑的思路而就是论证，有多种论证方式是没有问题的。至于管理学和经济学之间的差别，马天俊也认为二者有差别，但文章侧重在勾画二者的连续性。

接着马天俊对刚才林育川和谭群玉的发言再做出回应。关于生态学或“天下-生态学”能不能成为众学之王，马天俊不是很期待。生态学会日益重要，ecology 会有广泛的涵盖性，很多现实问题的涌现导致人们不得不去关注生态学的问题，而作者本人其实并不太注意眼前的问题，而是着眼于思想史，关注历史上作为学科的学问在关心什么东西，这或可称为一种恒久的主题，在现时代便是由生态学所主导的一种研究，这是由今天的局面所造成的，“生态学”或许是最恰当的。作者为大家呈现的其实并不是一个新东西，它其实一直都存在于历史中，每个时代都有自己的贡献和局限，只是名称不同罢了。

徐长福补充道，文章本身可以为生态学给出一种提示，即把生态学当成家学来对待，把自然或世界当成一个家来操持，那样的话现在的生态学就会突破一个狭隘学科的界限，把经济学、政治学等维度纳入自身进行思考而取得成果。另外，关于标准问题，柏拉图还用不同的标准来进行不同的划分，而始于亚里士多德的逻辑就是用同一标准一以贯之于一个问题，如果失去这个同一标准则会引发“象”

的混乱。

六、接着，龙霞提出了基于自己兴趣的一种延伸性探讨。汉语把“philosopher”译成哲学家，而家是一个血缘共同体，有家就会有家长，其他的共同体成员必定在这个家长的意志之下，那么把“philosopher”译成哲学家就有悖于哲学强调的独立个体的独立反思的原意。在这种中文翻译背景的反思下，结合马老师刚刚的发言，即修辞不是逻辑，隐喻不是同一性，“象思维”与概念性思维不同，马老师更倾向于“象思维”的路径，那么这样一种以家来理解社会、以家来理解国家的方式会带来契约精神的丧失，在今天的中国，知性反思的眼光与总体性的视域该如何合作呢？这也是黑格尔辩证法的一个难题。

马天俊回应道，其实他并没有所谓的支持“象思维”，只是揭示出历史上的哲学家们的“象思维”。关于家与契约并不是逻辑对立的，逻辑上 A 和非 A 不能混用在一块，但两种不同类型的隐喻却事实上可以混用在一块，而且有时这种混用反而可以很好地解决一些问题，“家”这个类型的隐喻和“契约”这个类型的隐喻在思想家那经常混合在一起，尽管混合的比例或程度不一样。这种混用是思想史上常见的事情。立足于“家”来立国，也不排斥有“契约”在里面，因为二者作为隐喻并不逻辑地对立的，只要需要，人们就可以混用二者。

讨论接近尾声，徐长福最后总结说：“今天的讨论很深入，主讲人的回应也很精彩，期待下次大家再继续交流，谢谢诸位！”

说明：本纪要根据录音整理，未经发言者核对，仅供参考。

附：研习会发言文稿

## 广义政治经济学批判刍议 ——从家政学到生态学

马天俊

（中山大学哲学系）

生态学马克思主义看起来是马克思主义的一种新发展，甚至是一种新形态。但是，马克思操持最久用力最勤的“政治经济学批判”（*Kritik der politischen Oekonomie*<sup>1</sup>）本身就已经是生态学性质的。根本上，自色诺芬的《经济论》（*Economicus*）至晚近的“生态学马克思主义”（Ecological Marxism），所关注的乃是同一类朴实而恒久的主题。

如果说人并无抽象的静止的本质，而总是实践的历史的实存，那么，作为人本身的人的本质也就是人的现实实践以及这种活动所居处和展开的世界。在其现实性上，人就是人的世界。这个现实的属人世界是历史性的，在历史中由小变大，由狭隘变深广，人就在这过程中成长起来，从穴居野处的兽类成长为世界性的人类。成长和发展，是自然也是筹划，是安居也是奋斗，其中实践本身和外部环境交织互动，共同构成生存境遇。这种境遇性生存，就是人类生活朴实而恒久的主题。

对这种生存境遇日渐深广的自觉以及筹划，是人类生活之能动性的最主要特征。在这个意义上，家政学或经济学、城邦学或政治学、政治经济学，以及已经社会科学化的生态学，可以说是关于上述同一主题的同—门学问在历史上呈现的不同样式。这同一门学问理当凝炼为“广义政治经济学批判”。

当今世界，学科林立，各自为政，隔行隔山，正所谓“道术将为天下裂”<sup>2</sup>。但是我们似乎不必追随庄子曾经的感慨，就目前的议题而言，贯通经济学、政治

---

<sup>1</sup> 这是马克思《资本论》的副标题。

<sup>2</sup> 《庄子·天下》。

学、生态学，乃至伦理学和社会学的线索依然存在，而且不难彰显。这一线索将真正勘定马克思“资本论”系的诸多研究的实际地位，表明马克思主义思接千载图开万世的人类性意义。马克思不仅具有近代意义，具有现代意义，而且具有古代意义，一句话，具有人类意义。这并不是要马克思去包打天下，而是要展现马克思思想历史性地居于人类生活最核心的主题之中。

自然，展现这一贯通性需要一定的洞察力和相应的方法，其要点在于，语言是人类精神的化石，化石将在话语分析的透镜下复活，宣示精神的一贯性。

## 一、还经济学一个“家”

所谓经济学乃是房地产管理的隐喻。经济学原本是家政学，这是我们首先需要勾画清楚的。

通常，苏格拉底的追慕者色诺芬（Xenophon）被认为是最早使用“经济”（economy）一词的人<sup>3</sup>，其《经济论》是经济学的源头。在这里，“经济学”（economics）显示着原始的含义，该词的前半部分 eco 源于希腊语 *oikos*，意思是 house，即房屋或居住之所，后半部分则源于希腊语 *nemein*，意思是 to manage<sup>4</sup>，即掌管或操控。在这个本原的意义上，“经济学”确实应理解为“家政学”<sup>5</sup>，比之于家政学，经济学的讲法可能太现代了<sup>6</sup>。

色诺芬《经济论》也是一种苏格拉底对话，其中苏格拉底和克利托布勒斯讨

---

<sup>3</sup> 参阅色诺芬：《经济论 雅典的收入》，张伯健陆大年译，北京，商务印书馆，1961年版，“译序”第1页。另参阅巴克豪斯：《西方经济史》，莫竹苓袁野译，海口，海南出版社，2007年版，第7页。

<sup>4</sup> 参阅《牛津英语大词典》（简编本），上海，上海外语教育出版社，2004年影印版，以及《蓝登书屋韦氏英汉大学词典》，北京，商务印书馆，1997年版。

<sup>5</sup> 苗力田主编的《亚里士多德全集》第8卷（北京，中国人民大学出版社，1994年版）有一种著作，与色诺芬前述著作同名，即译为“家政学”，这是十分贴切的。按《说文解字》：“家，居也，从宀”，而宀是象形字，就是古代的房屋。《玉篇》讲得更明白：“家，人所居，通曰家。”而政就是正，含治理的意思。通常，《家政学》这部著作被怀疑并非亚里士多德的手笔。不过，如果以色诺芬的《经济论》为参照，从内容上看，这部《家政学》大概伪得不太严重，它的出发点和亚里士多德的有关见解相同，内容和色诺芬的也相近。

<sup>6</sup> 以“经济”、“经济学”表达 economy/economics，借自日本近代对西方学术的翻译（参阅刘正焱等编《汉语外来词词典》（上海，上海辞书出版社，1984年版）及冯天瑜《新语探源》（北京，中华书局，2004年版，第573-579页）），“经济”原指经世济民、经邦济世，比家政的范围明显要大，因此“经济学”与西方中古以后的 Political Economy 大体一致，但“经济”这词语却提示不出 economy 古今含义的连贯性。

论“经济”(economy)。克利托布勒斯在苏格拉底的引导下主张：“我认为一个好的财产管理人的工作就是管理好自己的财产。”<sup>7</sup> 这个说法的汉语表达太现代了，使人看不见“经济”的原初含义，我们不妨找一种英语表达以资对照：**It must, I should think, be the business of the good *economist* at any rate to *manage his own house or estate well.***<sup>8</sup> 在这里，作为“经济学”之根源的“房屋”及其管理依然清晰可见。苏格拉底对克利托布勒斯的说法表示同意，但是并不满意。苏格拉底在这里显示出明确的隐喻冲动，要把这种房地产管理用到别处去，用到更广大的范围里，他说：“但是我们现在所说的财产究竟指的是什么？它是否等于田地房屋？还是人们在田地房屋以外所具有的一切东西也都属于财产之内呢？”<sup>9</sup> (**Well! and this word “*house*,” what are we to understand by it? the *domicile* merely? or are we to *include all a man’s possessions outside the actual dwelling-place?***<sup>10</sup>) 克利托布勒斯同意扩展，色诺芬经济学的大幕以此为基础正式拉开。

谁都知道，房屋是可见的，财产不一定是可见的，房屋是死的，财产不一定是死的。房屋是可见的，可以居住，可以上锁，可以围以院墙或篱笆，然而债权或股份在同样的意义上可见么？也能上锁？房屋是死的，可改可拆，然而耕牛是活的，女人也是活的<sup>11</sup>，在同样的意义上也可改可拆？此类疑难自然还有不少，但隐喻是不管这套的，隐喻作为语言的创造性活动无须乎细致推敲，它灵光一闪就把“房屋管理”挪用出去，拓开一片广阔天地而成为今人十分熟悉的“经济学”<sup>12</sup>。

<sup>7</sup> 色诺芬：《经济论 雅典的收入》，张伯健陆大年译，北京，商务印书馆，1961年版，第1页。

<sup>8</sup> Xenophon, *Oeconomicus*, translated by H. G. Dakyns, New York: Macmillan and Co., 1897, Chapter I. 引文中字的斜体为引者所加，以示强调。

<sup>9</sup> 色诺芬：《经济论 雅典的收入》，张伯健陆大年译，北京，商务印书馆，1961年版，第1-2页。

<sup>10</sup> Xenophon, *Oeconomicus*, translated by H. G. Dakyns, New York: Macmillan and Co., 1897, Chapter I. 引文中字的斜体为引者所加，以示强调。

<sup>11</sup> 赫西俄德说：“首先，弄到一所房屋、一个女人和一头耕牛。女人我说的是女奴，不是说的妻子，她也可以赶牛耕地。”（赫西俄德：《工作与时日 神谱》，张竹明蒋平译，北京，商务印书馆，1991年版，第13页。）其中第一句话被《亚里士多德全集》中的《家政学》引用，以说明财产的组成。（亚里士多德 1343<sup>a</sup>，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，1994年版，第290页。）亚里士多德的《政治学》也引用过这句话，见亚里士多德 1252<sup>b</sup>。

<sup>12</sup> 卢梭曾在为《百科全书》撰写的《论政治经济学》中首先解释“经济学”的语源，但却特别强调原来的家政学和后来的政治经济学的重要区别，在多少承认“国家和家庭大有相似之处”的同时强调家庭与国家的不同，称家政学为“特殊经济学或家庭经济学”，或者私人经济学，称和国家有关的经济学为“一般经济

隐喻创造了大有作为的广阔天地，使“家政”学化身为经济学，但是“家”的可见性和实在性并没有被真正超越，“家”仍然是经济学的硬核。不管人类生活多么现代或多么后现代，人依然还是要有“家”的，这是既朴实又严肃的现实。经济学之船不管开行多远，要想不倾覆，都需要“家”来作最终的压舱物。当然，有家乃是一番事业，充满了艰辛和残酷。在直接意义上，家为人所居住，但这是抽象的，因为实际上人往往为家而沦为奴隶，付出致命的劳碌和牺牲。所以，为遏制或扬弃经济学境遇中人的非人化的可能和趋势，经济学不得不在发展中成为批判的，或者说处于某种发展阶段的经济学必须被批判，其鹄的在于使家成为人的家，而不是隐喻化并且异化了的财产本身；又要使人成为有家的人，而不是那种创造了无数的家却依然无家可归的悲惨生灵。家的事业之艰辛、残酷乃至牺牲在古代的家政学那里已经显露，其承载者是女人和牛，奴隶和马。近现代的政治学则发扬之光大之，机器解放了牛马，却使人几乎成为牛马。这是色诺芬未曾看见而马克思看见了的惊人图景，也引发了马克思最深沉的抗议。马克思告别了终归是涂抹灰色的哲学闲差，成为批判的经济学家。但是马克思的理想则未必距离色诺芬很远，可以说依然是要求“to manage house or estate well”，要求一种 good house。

## 二、还政治学一个家

既然可以还经济学一个家，那么准此也可以还政治学一个家。这两个家实际上是同一个家。在这个问题上，柏拉图和亚里士多德无疑是典范，但他们的说法似乎不同，至少亚里士多德自己认为和他的老师不同。我们将表明，这种不同不甚关乎紧要，因为它们根本上是相同的，都源于“家”(*oikos*, house)，都是家的隐喻性扩展。

---

学或政治经济学”，或者公共经济学。参阅卢梭：《论政治经济学》，王运成译，北京，商务印书馆，1962年版，第1-6页。不难想见，强调区别与强调联系虽是两种不同的强调，却不能以一种强调否定另一种强调。隐喻是一种悄悄的强调，它创立起某种启发性的联系而不是建立等同关系，因此与差别性并不矛盾。事实上，卢梭在强调家政学与政治经济学相区别的同时，在议论政治经济学具体内容时还是自觉或不自觉地使用“大家庭”、“成员”、“首领”、“公共意志”等源于家庭的隐喻性概念，这正表明本文所强调的隐喻连续性。卢梭甚至还把政治体比喻为人体以阐述团体、公民、主权、法律、行政、工商业等项目的“有机”联系，这也是古人思想上的隐喻习惯。

柏拉图、亚里士多德的政治学思想都关注城邦，政治学（politics）一词就是从城邦（polis）一词化生出来的。但这里面包含的观念的家族相似性还有待深入阐发。

在柏拉图看来，政治家（politica, statesman）从治理技艺的角度讲和王（ruler）、奴隶主（slave-master）、家政管理者（household manager）是同类的人，一个大家庭和小城邦并无根本区别。这样，政治家的技艺就总是同一个，大至城邦，小至家庭<sup>13</sup>。到了家庭的层次，政治家就是家政管理者，到了城邦层次，家政家就是政治家。联系前面关于色诺芬经济学思想的讨论不难发现，在家的层次上，所谓家庭管理者（household manager），同时也就是 economist，换言之，家政家既是经济家也是政治家。在这个意义上，政治学和经济学的分别并不如通常以为的那么清楚，它们都是治家技艺<sup>14</sup>。的确，色诺芬笔下的苏格拉底曾说：“不要轻视善于管理家务的人，尼各马希代斯，因为管理个人的事情和管理公众的事情只是在大小方面有差别，在其他方面彼此是很相类似的；最重要的是两者都不是不用人就管得好的，而且也不是个人的事用一种人经管，公众的事用另一种人经管。”<sup>15</sup> 关于政治和家政的同质性，看来苏格拉底、柏拉图、色诺芬共享着同一路向的隐喻。在柏拉图《理想国》中，城邦作为隐喻用以说明人，城邦的正义可以类比地彰显人的正义，而在《政治家》中，家（house）作为隐喻用以说明城邦（polis），政治即是家政，或者家政即是政治。顺带一说，隐喻话语“A是B”原则上是可以颠倒的，这取决于问题兴趣，“A是B”，A被主题化了，B则被假定为是熟悉的，可用以说A。相应的，也可以有“B是A”，这时B被主题化了，A则被假定为是熟悉的。姑举一实例，说计算机是电“脑”时，“计算机”被主题化了，“脑”则被假定为是熟悉的。与此同时，也可以说脑是计算机，这时“脑”被主题化了，“计算机”则被假定为是熟悉的，实际上，现代神经科学、认知科学大多以此隐喻为默认的基本假定。在语言层面上，人对事物的认识，往往是使事物相互发明，隐喻可以正用，也可以反用，可以折叠，可以嵌套，某些类型的

---

<sup>13</sup> 参阅柏拉图 258E-259C, Plato, *Plato Complete Works*, edited by J. M. Cooper, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, p297-298. 该《政治家》英译者是 C. J. Rowe。亦参柏拉图：《政治家》，洪涛译，上海，上海人民出版社，2006年版，第4-5页。

<sup>14</sup> 作为中国人，我们可能也不难觉察到，柏拉图这类思想通于儒家修齐治平的条目。

<sup>15</sup> 色诺芬：《回忆苏格拉底》，吴永泉译，北京，商务印书馆，1984年版，第96页。

隐喻频繁使用，习惯成自然，隐喻沉淀为死隐喻，便形成所谓概念体系，形成所谓逻辑推理。在这个意义上，哲学的认识论之乐于追寻自明的前提以及严格的逻辑顺序，是误解了认识活动的实情。任何自明性都是有待的，何者自明，何明待明，要依问题意识为转移，不存在绝对的自明者。不过还是言归正传。

亚里士多德的见解有所不同，他编织了一个目的论式的发展序列，首先是男女（male and female）相配，这出于自然而不是意愿，接着是基于能力差异自然出现统治者和受统治者，出现了主奴关系，夫妇（以及父子）、主奴就组成了家庭（family）。许多家庭组成村坊（village），许多村坊组合为城邦（polis, state）。城邦是人类社会生活的最高形式。亚里士多德有目的论性质的发展观，这大概是柏拉图所没有的。亚里士多德更注重发展中形式或阶段的差异性，这也是柏拉图所没有充分重视的。但是，柏拉图所阐发的大家即小邦，以及城邦和个人之间隐喻的同一性，亚里士多德不仅没有根本反对，相反，他毫无顾虑地援用这些思想遗产论述自以为和前人很不相同的见解。为了解释或辩护家庭和城邦中都十分重要的统治和被统治关系的合法性，亚里士多德就奴隶或奴役是否合于自然——统治的合法性问题——写道：

世上有统治和被统治的区分，这不仅事属必需，实际上也是有利益的，……一切事物如果由若干部分组合而成一个集体（composite whole），无论它是延续体或是非延续体，各个部分常常明显地有统治和被统治的分别。这种情况见于自然界有生命的事物，也见于无生命的事物；无生命事物，例如一支乐曲，其中也一定存在某种主导的原则。但这类事例牵涉太广泛了；我们应该限于生物的范围而举出其中最高级的组合，即灵魂和身体（soul and body），前者自然地为人民的统治部分而后者自然地为人民的被统治部分。<sup>16</sup>

表面上，人的灵魂和身体之治与被治，仿佛是一切集体皆有治与被治之别的一个演绎性结论，但在该语境中，前提恰恰是争议点所在，这一前提并不是一个已然合理的前提，所谓的演绎其实是伪演绎。或者可以反过来看，这段论述是一个倒置的归纳。然而，这归纳的两个明显的证据——乐曲和人——特选的痕迹实在太明显了，相反的例证也可以随便举很多。况且，家庭或城邦中治与被治之是否合于自然，这本身就是潜在的证据之一，它的成立与否决定着那个一般说法成立与否，至少，决不能用那个尚且飘摇不定的一般说法来表明奴役合于自然。这

<sup>16</sup> 亚里士多德 1254<sup>a</sup>，亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京，商务印书馆，1965年版，第13-14页。

段既非演绎也非归纳的论述真正建立的是人灵魂和身体的关系与家庭或城邦中统治者和被统治者的关系的隐喻性同构联系，也就是说，把人们似乎比较熟悉或者已经很权威的灵魂统治身体的理解挪用到家庭或城邦中统治关系的理解上。

这种挪用就是隐喻<sup>17</sup>。现实世界中，没有两片树叶完全相同，因此严格的同一性及其传递是不可能的。但是，一片树叶总多少象另一片树叶，船也可以象树叶，树叶可以象舌头，舌头象刀子，刀子象嘴巴，嘴巴象眼睛，眼睛象心灵，心灵象车夫，车夫象君王，君王象父亲，父亲象上帝，上帝象钟表匠，钟表匠象骗子，骗子象政客，政客象强盗，强盗象寄生虫，寄生虫象伙伴，伙伴象女人，女人象猫，猫象狗，狗象狼，狼象人，人象宇宙，宇宙象舞台，舞台象梦境，梦境象理想，理想象高山，高山象坟墓，坟墓象车站，如此等等，世上事物通过“象”关联起来，世界脉络就这样成了，世界就这样成了。

不同的脉络各有启发性和用处，彼此不可通约，但却带有重重叠叠幽深曲折的家族相似性。没有哪种基于同一性的逻辑能够消解化约“象”的脉络，隐喻作为言说从而思想的本己方式才是变换和连接的枢纽。隐喻乃是汪洋大海，人们偶然甚至侥幸地在汪洋大海的某个角落里筑起脆弱的逻辑堤坝，错误地以为借此管住了大海，能够号令大海的涌动和翻卷。一个伟大思想家明告诉我们他用堤坝控制了大海，我们不可轻信他，因为他要么是个不可药救的呆子，要么是个搏击大海的老渔家但却只提醒我们注意他秩序井然的堤坝。

其实，亚里士多德这位老渔家很快就健康地忘记了自己刚强调过的城邦和家庭的区别，用灵魂和身体隐喻地把家庭和城邦，勾连一处，“混”为一谈：

就生物界的现象说，我们可以见到专制和共和两种体制：灵魂的统治身体就掌握着主人的权威而理性的节制情欲则类似一位政治家或君王的权威。这是明显的，身体的从属于灵魂和灵魂的情欲部分的受治于理性及其理智部分，总是合乎自然而有益的；……灵魂和身体的关系也适用于人兽之间的关系。……男女间的关系也自然地存在着高低的分别，也就是统治和被统治的关系。<sup>18</sup>

又说：

---

<sup>17</sup> 关于此点，详参拙文“本原隐喻：论形上之道”（《江海学刊》2007年第2-3期）。

<sup>18</sup> 亚里士多德 1254<sup>b</sup>，亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京，商务印书馆，1965年版，第14-15页。

父子关系好像君王的统治，夫妇关系则好像共和政体。……父权对于子女就类似于王权对于臣民的性质，……作为一个君王，他应该和他的臣民同样出生于一个族类，而又自然地高出大众之上；这种情况同父子关系中长幼慈孝的体制完全相符。<sup>19</sup>

在这里，家庭和城邦沆瀣一气，互喻互明，使人禁不住想到亚里士多德在很多重要问题上的确经常偷偷回到老师柏拉图那里。在柏拉图那里，家和城邦，家政和政治，基本上是一类，人也是城邦，同样有统治和服从关系，灵魂要管控身体，理智要管控激情和欲望，这个秩序不能乱，乱了人就解体了。

需要注意的是，第一，人、家、城邦三者中，家具有最优的切近性和具体性，因此最适于作为根本隐喻，来照明人或城邦，以及其他事情。人似乎更近，灵魂和身体关系似乎更根本，只可惜灵魂不可见，反要借可见之物来说明，这点不如家具具体。城邦和家相比，太大也太远了，既不切近也不具体。在思想和言谈上，正如在生活上一样，切近性和具体性，或者说切身性，总具有无与伦比的优先地位。仰望星空也好，反观内心也罢，所做的无非是基于家并使家发生弹性变化，这就是隐喻的伟大力量。第二，家的优先性不能说是绝对的，仿佛说明什么都必须从家开始说。在隐喻的王国，没有什么东西是绝对优先的，哪个是要被说明的，哪个是用来说明的，或者说哪个是主题哪个是背景，取决于语境或问题情境。至少，当家被主题化的时候，它是不能自我说明的，它得用别的东西来说明，这种别的东西也就是那种在别的语境下可能恰恰是由家来说明的东西。如果说逻辑的世界可能是线性的、平直的，那么隐喻的世界则是套叠的、弯折的，就像一条衔住自己尾巴的蛇<sup>20</sup>。同样，如果说一个理论体系其各部分是相互支撑的，那么这种相互支撑的格局与其说是逻辑的循环支持，不如说是隐喻的弯折和套叠。

因此，当城邦之学主题化了的时候，无论柏拉图还是亚里士多德都参照着居家、治家之学来探讨，政治学是家政学的变形，家政学是政治学的范式。

当然，也可以从政治学（politics）的词根城邦（polis）直接推求政治学的原义，因为 polis 就是“城”，亦即雅典卫城那类的构筑物或要塞，也完全可以把 polis 看作放大的 house（家或房屋）。这是对路的。其缺点则是只有一个词根，

<sup>19</sup> 亚里士多德 1259<sup>b</sup>，亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京，商务印书馆，1965年版，第36-37页。

<sup>20</sup> 这种蛇的意象据说是印度教的宇宙观，参见霍金：《时间简史》，许明贤吴忠超译，长沙，湖南科学技术出版社，2001年版，第2页，插图。

不像经济学（economics）那样有两个词根，明显展露了有关内容，而我们关心内容更胜于关心词语本身。关于政治学，柏拉图和亚里士多德的探讨表明了很重要内容，例如上述政治学与家政学的生发关系，以及统治与服从关系的根本性。

我们其实还需要再推进一步，家政学衍生了经济学，也衍生了政治学，经济学中首先是房屋、奴隶及牲畜等所谓财产问题，政治学中统治问题则是核心，支配与服从需要安排和辩护，那么，从家政学这一共同根源就不难看到经济学和政治学的深刻关联，也就是财产和权利的关系问题。政治学不关涉财产就是书生气的，经济学不关涉统治就是庸俗的，换言之，政治学和经济学终归还应该化为一门学问，按古代的来源它应该称为“家学”，按近代特别是马克思的发展它应该称为“政治经济学批判”。

但是我们现在还需要走向广义的政治经济学批判，它的恰当名称是生态学。

### 三、生态学：天下为家

Ecology（生态学）一词出现得很晚，大概在19世纪六七十年代，通常认为是德国动物学家海克尔（Ernst Haeckel 1834-1919）创用了这个词，德文写作 *Ökologie*，原是指对生物与其环境相互作用（interaction）关系的研究<sup>21</sup>。这个术语的启发性或者说能产性很强，不仅在生物学领域影响广泛，在其他学术领域也有深远影响。从本文的观点看，这是一点都不奇怪的，它的词根就是经济学的词根 *eco-*，如果“硬”译的话，就该叫做“家学”<sup>22</sup>。

当然，生态学发挥广泛深远的影响并非仅仅因为一个奇妙的词汇创造，生态

---

<sup>21</sup> 参阅 M. Begon, C. R. Townsend and J. L. Harper, *Ecology*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p xi. 另，按 J. B. Foster 的引述，海克尔的想法是用“生态学”来发挥达尔文主义的某种倾向，海克尔说：“我们用生态学指关于自然经济的知识体系，即对动物与其无机和有机环境的总的关系的研究，这类关系中首要的是动植物借以直接和间接关联的友好的和敌对的关系。一句话，生态学研究所有那些被达尔文指为生存斗争情境的复杂的相互关系。”（转引自 J. B. Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, New York: Monthly Review Press, 2000, p195. 该书有中译本（福斯特：《马克思的生态学——唯物主义与自然》，刘仁胜肖峰译，刘庸安校，北京，高等教育出版社，2006年版），但相应内容有漏译处，故笔者试自拟译文。

<sup>22</sup> 就像许多现代学术术语一样，“生态学”也是借自日语翻译的，日语把 *ecology* 意译为“生態學”（*seitai-gaku*）。参阅刘正琰等编《汉语外来词词典》（上海，上海辞书出版社，1984年版）“生态学”条。“生态学”这种译法和“经济学”一样显示不出古今思想的连贯性。

学的蓬勃发展和扩张还特别与 20 世纪中后期以来日益严重的环境问题或生态问题紧密相关。在这个意义上，也许可以容易地廓清两个问题。

第一，马克思和恩格斯对海克尔及其学说都不陌生，恩格斯似乎尤其熟悉，在《反杜林论》和《自然辩证法》中多次提及或讨论海克尔的观点，他们的通信中也涉及过海克尔<sup>23</sup>。他们在赞赏达尔文进化论的大背景中也关注了这一学说在德国的积极响应者海克尔，尽管并不赞同海克尔的所有见解。不过他们似乎没有留意过海克尔提出的“生态学”，也谈不上重视它。

第二，无论如何，说马克思——或许也可以包括恩格斯——已经具有当代那种广阔而深切的生态学自觉，总是不免过分的，就类型说来，马克思没有当代的生态问题意识<sup>24</sup>。这不是马克思的错，后人也不必因此替马克思脸红，相反，踏着前人卓越的足迹继续向前走才是正道。

明确这样两点限制之后，我们就可以试着完成勾勒古代、近代、现当代问题意识和观念传统的连续性了。

既然经济学是“家”学，政治学也是“家”学，那么，马克思所从事的“政治经济学批判”自然也是某种更为发展了的“家”学，亦即在资本主义和工业革命的历史基础上通过批判而筹划一个人类更宜居处的“家”，其中既包括物的方面应有的新发展，也包括人及其关系的新发展。到了马克思的时代，从同一源泉派生的两条支流——经济和政治——已经深深地关联在一起，合流了。这种合流并非马克思的发现，至少卢梭、圣西门、黑格尔以及莫泽斯·赫斯都对此有所觉

---

<sup>23</sup> 例如马克思 1868 年 11 月 18 日在给恩格斯的信中写道：“毕希纳的劣作所以使我感到兴趣，是因为里面引用了德国人研究达尔文主义方面的大部分著作——有耶格尔教授（维也纳）和海克尔教授的著作。这些著作否定细胞是原生形态的观点，而承认起始点是一种无定形而能收缩的蛋白质团。这个假设后来由加拿大（稍后又由巴伐利亚和其他某些地方）的发现证实了。”（《马克思恩格斯全集》第 32 卷，北京，人民出版社，1975 年版，第 193 页。）

<sup>24</sup> 马克思思想的历史语境还不是生态学性质的，正如柏拉图思想的历史语境并不是基督教性质的，因此把马克思论证为生态思想家就同把柏拉图论证为基督教思想家一样离谱。当然，柏拉图思想与后来基督教精神有相通之处，马克思思想也与后来引人瞩目的广义生态学有相通之处，但这类相通之处并不等于时代性的思想基调。因此，福斯特认为马克思著作“含有许多卓越的生态学洞察”（his work contains numerous, remarkable ecological insights. (J. B. Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, New York: Monthly Review Press, 2000, p9.)), 这是可论证的，但他的《马克思的生态学》要“尝试对马克思生态思想的系统性重建”（attempts a systematic reconstruction of Marx's ecological thought. (同上, p10.)), 并推出一种“马克思的生态学”，则是可疑的，深刻的洞察毕竟不等于系统的思想，这种重建而成的生态学与其说是 19 世纪中后期马克思的，不如说是 20 世纪末期福斯特自己的。

察和论述。马克思的立足点是市民社会决定国家——或者更成熟的经济基础决定上层建筑，古老的治家之学在马克思这里成为历史唯物主义<sup>25</sup>。马克思早前所关注和批判的异化，和后来所关注和批判的商品-资本拜物教，诊断并呈现的都是人类之家那种历史性的局限性。为了积极扬弃这种历史局限性，马克思的眼光主要聚焦于变革资本主义社会制度，使之与日益高度发展的人类生产相适应，从而超越人类生活的史前史，缔造真正的人类之家，这个家既是自然的又是人道的。

马克思所向往的人类解放或共产主义尚未实现，但马克思紧抓不放的资本难题也不能说在 20 世纪以来的历史中已经令人惊喜地消失了。马克思所提的问题和要求依然是现当代社会历史发展回避不掉的艰巨任务，人尚未从异化<sup>26</sup> 中归家，也尚未弃拜物而自由。同时，由西方挤压或带动而成的全球化浪潮在 20 世纪比马克思的 19 世纪更显著也更严重地生产出了环境污染和生态危机，人与人所居处的世界的紧张关系空前尖锐，这是马克思所未曾面临过的新问题。原有的社会问题尚未解决，生态问题又来了。在马克思那里，人与自然的关系具有原始的优先性，但是在历史发展中，因为人是能动的方面，人与自然的关系的性质往往取决于人与人之间社会关系的性质。这似乎意味着，人与自然的关系出了问题，根源在于人与人的社会关系出了问题。进一步说，解决人与自然关系的问题，要以解决人与人的社会关系为前提，这一点即使在今天看来，仍然是十分深刻的。但是，是不是只要解决了社会关系问题，就能解决人与自然关系的问题呢？关于这一点马克思似乎没有明确的看法，而今天的人们可能益发不能不有所犹疑了。

能够肯定的是，在生态问题涌现的今天，即使只要解决好人与人之间的社会关系问题——譬如说在社会意义上扬弃了资本——就能解决好人与自然的关系

---

<sup>25</sup> 当然，马克思历史唯物主义的“物”与泛泛的唯物主义哲学的“物”是有区别的。审慎辩明历史唯物主义的“物”有重要的理论意义，不过这已经超出了本文的任务，当另论。

<sup>26</sup> 异化 (alienation) 的一项古老的含义似乎与离家有关，按唐逸的研究：“‘异化’这个词，源于《圣经》，乃从 alienatio (疏离) 的宗教含义演化而来。《新约·以弗所书》4:18: ‘他们心地昏暗，与上帝所赐的生命隔绝了，’后半句在通俗拉丁文本作: alienati a vita dei. 拉丁动词 alieno 的原义是‘财产的转让’，引申为‘分离，遗弃’，用以翻译希腊原文 απαλλοτριω (没收财产，从家中赶出去)。”(唐逸:《理性与信仰: 西方中世纪哲学思想》，桂林，广西师范大学出版社，2005 年版，第 2 页。)查 King James 版《圣经》，相应的英语表达是“……Having the understanding darkened, being *alienated* from the life of God……”，这种表达和唐逸的解读应该说是相一致的。另可参阅谢大任主编:《拉丁语汉语词典》(北京，商务印书馆，1988 年版) alieno 条，其中有“与……脱离关系”的含义。

问题，我们也不得不在更广大的范围里、在更深刻的意义上反思和批判曾被马克思主要在人类社会意义上批判过的社会体制。马克思也曾有过自然是人的无机身体的说法，但真正投入到社会历史领域的批判和斗争中的时候，自然环境往往回退到消极的、永恒的舞台的地位，仿佛不管舞台上的人们如何表演和比试，舞台本身总会岿然不动。如今人们却越来越清楚，舞台大有因为舞台上人们的活动方式而摇动甚至坍塌的危险。从前，一个村庄毁于火灾，没有什么太可忧虑的，人们可以转移，回头还可以重建，然而如果实际上对人类来说地球不过是个地球村了，从前的理解和办法就不行了。人类不仅把家发展成了村庄——就如亚里士多德说的那样，现在也已经把这个十分孤独的地球弄成了村庄，家不是可以有很多，而是只有一个——尽管还算大。在这个意义上，我们的事情已经不能再在马克思曾拥有的眼界里，在马克思所设想的平台上来考虑了。事情至少在量上空前扩大了，人类现在的家乃是生态之家，而不再仅仅是社会之家。

另一方面，如果解决人与人之间的社会关系问题不是解决人与自然关系问题的充分条件，那么，事情不仅在量上变了，在质上也变了。如果说从前只有工厂主能够开汽车，工人只能步行，而变革社会关系之后是人人都开汽车，那结果会怎样呢？这里面所包含的难题就不再是什么社会不公，而很可能是环境崩溃，生态之家瓦解。人人开汽车，这只是个例子，单独对付这个例子，人们大概还是有办法的。但是包括开汽车在内的一整套生活方式才是生态之家败坏的真正原因，解决这个层次上的大难题显然远比解决个案性的汽车问题困难，而这种解决又显然具有致命的重要性。这就是 20 世纪以来生态问题的真正可怕之处和重要之处，19 世纪的马克思的确并没有认真琢磨过。

无论上述哪种情形，我们都不是要摆出来以显示马克思或亚里士多德等前人的狭隘或短视。唠叨前人没有为我们这个时代的问题准备答案，甚至都没提个醒儿，这是十足的无赖之举。对前人，我们只有借鉴的便利——为此我们要感激，而决无抱怨的资格。就是在这个意义上，生态时代的生态之家需要一种像政治经济学批判一样严肃和深刻的广义政治经济学批判来加以筹划。考虑到事情古老的连续性，这广义的政治经济学批判就是生态学<sup>27</sup>，生态之家的范围或领域，比家

---

<sup>27</sup> 雷蒙·威廉斯提到：“1931 年，威尔斯 (H. G. Wells) 将 *economics* 视为 ‘生态学 (ecology) 的一个分支……人类的生态学’。”(雷蒙·威廉斯：《关键词：文化与社会的词汇》，刘建基译，北京，三联书店，2005 年版，第 140 页。) 这条信息没有展开，也没有注释，其道理未详。

庭要大，比城邦要大，比帝国要大，肯定地说，它就是天下。

#### 四、结语，兼论伦理学和社会学

通过展示和剖析沉积在语言化石中的客观的观念史，我们看到经济学（家政学）、政治学（城邦学）、生态学（天下学）同出一根，就是人通过自己的活动而居处其中的“家”，前述诸学都是“家学”的隐喻之果，人类生活本身就实存于这变与不变的脉络中。因此，家的事业就是人的事业，家成其为家，人也就成其为人。这是贯通古今的老事业，尽管它在不同的时代展现出不同的面貌。这番事业的伟大探索者，在古代是像色诺芬、柏拉图、亚里士多德那样的人，在近代是像马克思那样的人，马克思的“政治经济学批判”是离当今最为切近的典范。基于这一典范，当代人理应发展出广义政治经济学批判，也就是天下-生态学。这是对马克思乃至全部人类智慧的光大，如果它一定要叫什么主义的话，不妨还叫马克思主义。也正是在这一统一性的背景中，马克思主义拥有根本重要的历史地位，具有永恒意义。至于所谓生态学马克思主义，称号嫌繁琐了，而且不免有误会自身内容并且误会马克思的嫌疑。

其实，在广义政治经济学批判或者在天下-生态学的视野下，遵循同样的探讨方式，伦理学和社会学也完全可以吸纳进来，并丰富这门大学问的内容。

伦理学始于亚里士多德，“伦理学”（ethics）一词源于希腊语 *ethos*，意思是习惯（habit）、风俗（custom）、品格（character）。亚里士多德的理解是人的伦理和事物的自然本性不是一回事，他也是从词语脉络来讲道理：“伦理德性则是由风俗习惯熏陶出来的，因此把‘习惯’（*ethos*）一词的拼写方法略加改变，就形成了‘伦理’（*ethike*）这个名称。由此可见，我们的伦理德性没有一种是自然生成的，因为没有一种自然存在的东西能够被习惯改变。例如石块的本性是下落，你不能把它训练得习惯于上升，即便你把它向上抛一万次也不行。你同样不能使火焰下降。凡是自然如此的东西，都不能用习惯改变它。所以，我们的德性既非出于本性而生成，也非反乎本性而生成；自然给了我们接受德性的能力，而这种

能力的成熟则通过习惯而得以完成。”<sup>28</sup> 在这里重要的是，“我们的德性既非出于本性而生成，也非反乎本性而生成”（Neither *by nature*, then, nor *contrary to nature* do excellences arise in us<sup>29</sup>），人们以家为家，以城为家，以天下为家，这里面所养成的人不都是一样的，除了男女、主奴之别而外，还有重要的不同。如果说男女主奴之别出于自然本性，那么伦理德性则不出于自然本性，当然也不与自然本性相反，这个领域充满多样性和变化性，其中任何一种德性都难得说可以放之四海而皆准。在这个意义上，伦理学是讲不出普遍必然性真理的学问。严群说得好：“盖伦理学所讨论之问题，其解决方法与答案，不尽人而同。乃易人则不然，易地则不然，易时则不然者也。例如甲以蓄妾为不道德，乙则否；中国以自由恋爱为昏淫无道，西欧则否；古代以忠孝为天经地义，今代则不然是也。”<sup>30</sup> 显而易见，严群在 20 世纪 30 年代所举的例子，几十年之后，现在的中国人或者已经不再在意，或者已经不以为然，而遥想当年，这个领域事情上的差异和冲突大概是触目惊心的。由此揣想古代亚里士多德所论列的那些事情，现代人还在多大程度上能够感同身受呢？这也就是人类居“家”的伦理方面的不确定性，或者说习俗的“魔幻”性。但是，在不低估习俗的顽固性的前提下，我们倒更愿意期待生态时代人类习俗伦理的大革新，因为这是可能的。经济上、政治上某些看似不可动摇的范式，根本上可能不过是些习俗罢了，问题的严重性只在于身处其中的人确实不容易超越这些习俗。至少，伦理之为生活习俗，对诸如“天经地义”、“绝对命令”、“普世××”等等意识形态大字眼，可以来个釜底抽薪。

和伦理学相比，“社会学”（*sociologie, sociology*）资历不深，是社会学的开创者孔德用拉丁词根和希腊词尾拼合出来的新词，用以标示一门以自然科学方法研究社会的新科学<sup>31</sup>。这一术语虽然是新的，但标明其意义的来源却是古老的。到孔德的时代，“社会”（*society*）已经是宽泛而且抽象的对象，但其来源却并不

---

<sup>28</sup> 亚里士多德 1103<sup>a</sup>，亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田译，北京，中国社会科学出版社，1990 年版，第 25 页。

<sup>29</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, revised by J. O. Urmson, *The Complete Works of Aristotle*, edited by J. Barnes, New Jersey: Princeton University Press, 1984, p1743.引文中字的斜体为引者所加。

<sup>30</sup> 严群：《亚里士多德之伦理学》，北京，商务印书馆，2003 年版，第 10 页。

<sup>31</sup> 参阅科塞：《社会学思想名家》，石人译，北京，中国社会科学出版社，1990 年版，第 2 页。雷蒙·威廉斯：《关键词：文化与社会的词汇》，刘建基译，北京，三联书店，2005 年版，第 453 页。

抽象，也是生活的身边之事。society（社会）来源于拉丁语 *socius*，意思是伙伴（companion<sup>32</sup>），例如丈夫、弟兄、同事、盟友等<sup>33</sup>。从这个来源看，社会本来表明的是带有亲密和亲爱关系的生活共同体，其实存形式首先也是“家”，其次才是更复杂更大范围的形式。按孔德的理解，“科学精神禁止我们把社会看作是由个人组成。真正的社会单位是家庭——如果有必要，还可以分解为构成家庭基础的夫妇。……家庭变成部落，部落变成国家”<sup>34</sup>。在这里，夫妇、家庭、部落、国家，与亚里士多德的夫妻、家庭、村坊、城邦，在结构和顺序上出乎一辙。也许可以说，在议题上孔德的社会学就是亚里士多德的政治学。而我们在亚里士多德那里已经清楚地看到，探求政治，是以家庭为原型的，是一种大的“家学”。此外，孔德后来创设“人道宗教”，里面所要营造的爱，难道不是只有在家庭这最实在的形式里才最真实么？

与此同时，“家”这个原型在隐喻化过程中也难以保持永远单纯的同一性。和孔德同时代而稍晚的马克思后来也被视为十分重要的社会学家，但是马克思的社会学思想更重视的是利益和斗争，“家学”家族中经济学从而政治学的严酷内容被彰显出来，孔德曾经重视的语言、宗教、分工等社会团结的纽带对人也具有压迫性、扭曲性甚至欺骗性。就其努力追求人类解放而言，马克思看来并不放弃人类最终的美好，然而美好是以苦难为辩证的历史前提的。

马克思主义关注人，可以称为“人学”，但这只是个形式上的说法，内容不易充实。马克思恩格斯也曾讲过或许会只有一门科学，即历史科学<sup>35</sup>，不过这也嫌笼统，缺乏内容的直截了当性。而使得经济、政治、伦理、社会、生态等方面从根源处集结在一起的“广义政治经济学批判”（天下-生态学）大概是一个既适合马克思主义精神，也切合人类生活实情的一门大学问，它真正是人的家园之思虑，人的家园之筹划。最后也许应该声明，本研究意在搞清问题，增进学术理解，并无意于整治现代学科建制，更不想砸专家的饭碗。

---

<sup>32</sup> 据《牛津英语大词典（简编本）》，上海，上海教育出版社，2004年影印版。

<sup>33</sup> 参阅谢大任主编：《拉丁语汉语词典》，北京，商务印书馆，1988年版，*socius*条。

<sup>34</sup> 转引自科塞：《社会学思想名家》，石人译，北京，中国社会科学出版社，1990年版，第10页。

<sup>35</sup> 参阅马克思恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，北京，人民出版社，2009年版，第516页编者注②。

• 简讯 •

## 中心主任徐长福教授赴台学术交流

2011年11月10日至16日，中山大学实践哲学研究中心主任徐长福教授应邀赴台湾国立中山大学和辅仁大学进行了学术交流。

10日至13日，徐教授在高雄国立中山大学出席了由该校逸仙社会科学研究中心主办的“未竟之革命——重访孙逸仙及其时代的思想资产”国际学术研讨会，并作了题为“柏拉图之问，孙中山之答——政治之权能关系的跨时空思考”的大会发言，引起了热烈的反响。其间，徐教授还跟来自美国、俄罗斯、新加坡等国以及台湾各校（地）的与会学者进行了友好的交流。

14日至16日，徐教授到台北访问了天主教辅仁大学，拜会了该校校长黎建球教授，并在哲学系作了题为“对亚里士多德的实践逻辑思想的梳理”的学术报告，其研究深度得到了主持人潘小慧教授的高度评价，其内容与观点亦得到了尤煌杰教授等师生的积极回应。该校素为汉语学界亚里士多德—托马斯哲学传统的研究重镇，徐教授曾于2005年在该校进修，后又推荐多名学生前往学习，此次重访，对于巩固和加强双方的学术交流关系有重要意义。

## 署名“实践哲学研究中心”的首批成果发表

署名“中山大学实践哲学研究中心”的两篇论文近期被国内重要杂志刊载，它们是该中心于 2011 年 9 月宣告成立以来的首批成果。

徐长福教授的书评《对马克思主义进行国际化研究的一个范例——评默斯托主编的〈马克思的《大纲》〉》已由中央编译局所主办的《马克思主义与现实》于 2011 年第 6 期刊载。

马天俊教授的论文《天下一生态学——广义政治经济学批判刍议》已由《现代哲学》于 2011 年第 6 期刊载。该文曾提交本中心“逸仙实践哲学研习会”第二期研讨（见本期纪要），在修改过程中吸纳了与会同仁的意见。