

doi:10.20270/j.cnki.1674-117X.2025.3007

# 论西方思想中的慎独观念与道德教育之完成

## ——以苏格拉底、康德、马里坦、阿伦特为例

张晚林

(湘潭大学 哲学与历史文化学院 / 碧泉书院, 湖南 湘潭 411105)

**摘要:** 人若不能“慎独”,那么,就一定是“量的个人”而不是“质的个人”,而“量的个人”通过闲谈、好奇、两可等诸种方式把人的性格拉空了,从而无法克服平庸的恶。“慎独”虽被视为中国思想史的特有概念,但西方思想史上依然有潜存的“慎独”观念,人们由此克服平庸的恶而完成道德教育。苏格拉底的“我与整个世界相矛盾比我作为一而与我自己相矛盾要好”思想,康德的“不经别人的引导,就对运用自己的理智无能为力”的思想,马里坦的“作为主体性的主体性是无法加以概念化的;它是一不可知性的无底深渊”的思想,阿伦特的“在无声的自我对话中的存在方式”的思想,都与中国传统的“慎独”观念有一致之处。在他们看来,只有在“慎独”中,质的个人才能站立起来而克服量的个人的平庸的恶。所谓道德教育,就是让质的个人站立起来的教育,这才是道德教育的完成。

**关键词:** 慎独; 量的个人; 质的个人; 平庸之恶; 道德教育

中图分类号: B5

文献标志码: A

文章编号: 1674-117X(2025)03-0050-08

## On the Concept of “*Shendu*” in Western Thought and the Fulfillment of Moral Education: Taking Socrates, Kant, Maritain, and Arendt as Examples

ZHANG Wanlin

(School of Philosophy, History and Culture/Biquan Academy, Xiangtan University, Xiangtan 411105, China)

**Abstract:** If one fails to practice “*Shendu*”(ethical self-cultivation), one remains merely a “quantitative” individual rather than a “qualitative” individual. An “quantitative” individual, through idle talk, curiosity, and ambiguity, evacuates personal substance, thereby failing to overcome the banality of evil. Although “*Shendu*” is often regarded as a unique concept in Chinese intellectual history, there still exists a latent idea of it in the history of Western thought. It is through this concept that the banality of evil can be overcome and moral education can be accomplished. Socrates’ idea that “I would rather be in discord with the whole world than be in discord with myself”, Kant’s thought that “Immaturity is the inability to use one’s understanding without guidance from another”, Maritain’s notion that “Subjectivity as subjectivity cannot be conceptualized; it is an unfathomable abyss of unknowability”, and Arendt’s concept of “being in silent dialogue with oneself” all resonate with the traditional

收稿日期: 2025-01-14

基金项目: 国家社科基金后期资助项目“20世纪中国哲学中的形上直觉问题研究”(22FZXB030); 湘潭大学“儒家文明与中国现代化研究中心”资助项目

作者简介: 张晚林,男,湖北大冶人,湘潭大学教授,博士生导师,研究方向为中国哲学。

Chinese concept of “*Shendu*”. In their view, only through “*Shendu*” can a “qualitative” individual stand up and overcome the banality of evil inherent in the “quantitative” individual. True moral education, then, is precisely that which elevates the “qualitative” individual—this constitutes its ultimate fulfillment.

**Keywords:** *Shendu*; quantitative individual; qualitative individuals; banality of evil; moral education

现代社会的一个基本特征是推崇极端个人主义，但其“个人”是站立不起来的个人。由此，整个社会充斥着平庸的恶，而这种平庸的恶乃是积聚大恶的温床。因此，道德教育的关键就在于如何克服这种平庸的恶。

现代社会因丰裕的财富、便捷的交通及发达的信息技术，使得人可以适性而为，他可以随便购买、出游，乃至与人对话。表面上看，这种个人主义有相当程度的平等，亦有相当程度的自由。但因为这种自由并不是对人的本质的守护，而完全由外在的物促成，故这种自由人依然摆脱不了其本质上的奴隶状态，正如马尔库塞所描述的那样，“发达工业文明的奴隶是受到抬举的奴隶，但他们毕竟还是奴隶。因为是否是奴隶既不是由服从，也不是由工作难度，而是由人作为一种单纯的工具、人沦为物的状况来决定的。作为一种工具、一种物而存在，是奴役状态的纯粹形式”<sup>[1]</sup>。现代意义上的自由人完全是一种物的存在，人的主体性还没有确立，这是一种不能站立起来的个人主义，故其需要在群体中得到扶持。无论是广场上赶热闹的市民，还是风景点好奇的观光客，甚或是超市里拥挤的购买者，都是这种个人主义的显著体现。笔者把这种个人主义称之为量的个人主义。这种个人主义，一方面可极端自由、自我，另一方面这种自由与自我又不能站立起来，而须走向群体，不然，个人即走向孤僻、空虚与无聊。由量的个人走向群体虽然具有一定的容摄性，可暂时克服个人的孤僻、空虚与无聊，但因这种群体纯粹由外在的个人在数量上的捆绑而成，而非质的涵养而得，故这种群体之于社会有相当的危险性。要克服这种危险性，必须由量的个人主义走向质的个人主义，即站立起来的个人主义。质的个人主义，一方面成就了个人的德性；另一方面，涵容了真正的社群；更重要的是，质的个人还可以养成人的宗教性存在，从而在人生的终极意义

与目的上给予指引。

## 一、量的个人的空洞性与平庸之恶的形成

总体而言，量的个人看待世界总是 Aesthetic 的。英文中的 Aesthetic 有多种含义，它意味着美学的、感性的、情感的，甚至是可变而不稳定的。因为 Aesthetic 地看待世界，总要有一个 Given（给予者）作为对象出现。故群众看待世界不可能是理性的，更无法达到形而上的高度，他们的眼光总是停留在可感可触的地方。这也意味着量的个人看待世界是纯经验的、可变的。若质的个人没有站立起来，在多数情况下，量的个人就会为恶。这里的恶未必是实质性的违法行为，一般是指道德水准低下，不善反思，鲜有形上的体悟等等。虽说世界上大多数的人并没有违法行为，但大多数的个人却具有道德水准低下、不善反思、鲜有形上的体悟等特点。人天生是社会性的动物，有融入群体的天然欲望与潜能，而群体的氛围场又淹没了其道德水准的低劣，乃至为其恶行买了单。这样，群体使人陷于道德的恶而不自觉，怡然自得地活在群体的氛围场中，甚至理直气壮地面对别人的道德指责。这就是阿伦特所说的“平庸的恶”。而当社会到处充斥“平庸的恶”时，养成社会中的大恶也是必然的。我们都痛恨社会上的大恶，如实说来，大恶虽可恨，但毕竟是很少的，其对社会的危害远不及平庸的恶，因为大恶伤害的总是少数人，一旦危害发生，总有人被绳之以法。但平庸的恶伤害的却是所有的人，且施害者不是别人，恰恰是我们自己，只是未反省深思耳。我们每个人都在伤害别人与自己，贡献着恶的因子，却没有一个人被惩罚，且安然自得。因此，平庸的恶之胶固性是不言而喻的，很难在社会中祛除。从这个意义上讲，平庸的恶更值得我们关注与警醒。

平庸作为恶有极大的隐秘性，让人不觉其恶。

海德格尔以闲谈、好奇、两可三个概念来解释平庸是如何把质的个人彻底抽空打碎,只留下量的空壳的。由此,其隐秘的恶才从哲学上昭然若揭。

按海德格尔的观点,所谓闲谈,就是人们在人云亦云、鹦鹉学舌中获得的一种平均领悟。这种平均领悟不能断定什么是源始创造,也从不在意在源始处所挣得的东西。于是,谁都可以振振闲谈,谁都乐于振振闲谈。这样,闲谈培养了一种无差别的理解力,似乎在大伙的谈笑风生之中,没有任何东西被隐秘闭锁了。“由于这种自以为是,每一新的诘问、一切解释工作都被束之高阁,并以某种特殊的方式压制延宕下来。”<sup>[2]206</sup>海德格尔认为,若闲谈者毫不关心源始性的根基,只拥有这种漠不关心的平均领悟,那么,闲谈就是原原本本的闭锁,一种抽离人的源始根基的飘浮。

作为在世的存在,滞留于闲谈中的此在被切除下来——从对世界、对共同此在、对“在之中”本身的首要而源始真实的存在联系处切除下来。它滞留在飘浮中……除根不构成此在的不存在,它倒构成了此在的最日常最顽固的“实在”<sup>[2]206</sup>。

闲谈虽然切除了人的存在根基,但人并不自知,反倒是在闲谈中“实在”地存在着。无处不在的聚会、沙龙,乃至QQ群、微信群等,无不彰显着现代人的闲谈。

好奇是一种“看”,但“看”并不仅限于眼睛的功能上,而是一种广义的觉知。作为好奇的“看”只就其外观看世界,只是为了在外观中把世界带到近前来,一任自己由世界的外观所收取。所以,好奇仅止于看。“它贪新骛奇,仅止为了从这一新奇重新跳到另一新奇上去。这种看之烦不是为了把捉,不是为了有所知地在真理中存在,而只是为了能放纵自己于世界。”<sup>[2]209</sup>在放纵中宣泄自己的不安与激动,好奇因不能逗留而使人消失在不断涣散的可能性中。拥挤的街道、喧闹的超市及鼎沸的景区,无不彰显着现代人的好奇。

闲谈与好奇使得世界“看上去都似乎被真实地领会了、把捉了、说出来了;而其实却不是如此,或者一切看上去都不是如此而其实却是如此”<sup>[2]210</sup>。这就是两可。两可之模棱不仅伸及世界,更重要的是伸向了人向他自己的存在。在两可中,人们不负责任地预料一番,貌似在捕捉踪迹,实则是杂然群集,以便闲谈与好奇更好地进行下去。这样,

人于“此”总是两可的,他“首先是从人们听说他、谈论他、知悉他的情况方面在‘此’”<sup>[2]212</sup>。

闲谈、好奇与两可使得人不再是一个独立的个体,而是一种杂然的群集或共在,海德格尔称之为常人。海德格尔说:

人本身属于他人之列并且巩固着他的权力。人之所以使用“他人”这个称呼,为的是要掩盖自己本质上从属于他人之列的情形,而这样的“他人”就是那些在日常的杂然共在中首先和通常“在此”的人们。这个谁不是这个人,不是那个人,不是人本身,不是一些人,不是一切人的总数。这个“谁”是个中性的东西:常人<sup>[2]155</sup>。

海德格尔所说的“常人”凸显质的个人被打散,只剩下群体性人格。每个人都把这个群体性人格看作自我,但它从来都不是自我,又强烈地统治着自我。这便是量的个人的空洞性。

我们的一切教育所面对的正是这样一个空洞的自我,真正的自我从来都没有站出来过。面对这样的自我,教育的结果无外是勒庞所说的:“教育既不会使人变得更道德,也不会使他更幸福;它既不能改变他的本能,也不能改变他天生的热情,而且有时——只有进行不良引导即可——害处远大于好处。”<sup>[3]111</sup>的确,给这样的自我灌输强大的科技知识,诚如勒庞所言:“是让人造反的不二法门。”<sup>[3]115</sup>可以说,如果真实的自我即质的个人不站出来,则所有的教育可能都是失败的。难怪海德格尔说:“教育的时代已经结束,这并非因为无教育者登上了统治地位,而是因为一个时代的象征已经清晰可见。”<sup>[4]977</sup>

现代社会是一个群体性社会,以平面、网状为其特征,为了保证这个平面的、网状的社会结构不至于松散,故雅言公德教育。由此,其基本的价值诉求只有两个——自由与平等。自由与平等都是在量的个体之间显现的,是一种相互限制的关系。公德是量的个体之间的互相妥协与达成共识,并不具备形上品格,即质的个人从来都不是现代社会的公德教育所要关怀的。但问题是,质的个人没有站立起来,公德可以被执行吗?故当子贡说出“我不欲人之加诸我也,吾亦欲无加诸人”之交往公德时,孔子的回答是:“赐也,非尔所及也。”(《论语·公冶长》)说明子贡尚不具备执行这一公德的德性条件(质的)。荀子曰:

“有后而无先，则群众无门。”（《荀子·天论》）这意味着，只有在后的公德教育而无在先的德性教育，则群体永远进不了公德文明之门。所以，教育不能只是针对量的个体，仅就其关系而制定规则，须让质的个人站立起来。麦金泰尔说：

社会仅仅是一出永久的灵魂拯救剧的背景而已；世俗事务是在王公贵族和行政长官的治理之下，我们应当服从他们的统治。但我们灵魂的拯救所系之物与那属于凯撒的东西是完全不同的<sup>[5]</sup>。

如实说来，“灵魂的拯救所系之物”不能出现，则“凯撒的东西”亦必然毁弃。用本文的话说就是质的个人必须站立起来，教育必须扶起质的个人。质的个人站立不起来，就意味着教育的终结；从反面看，其意味着教育就是让质的个人站立起来，这是教育的在先本质。

## 二、西方哲学家的慎独思想及对恶的克服

如何使质的个人站立起来呢？答曰：唯有在慎独教育中。“慎独”一词出自《中庸》，但这并不意味着慎独只是中国传统的教育理念。可以说，慎独是中外教育发展史上的共通理念，尽管其表述或有不同，但不掩其实质之同也。

阿波罗神庙上篆刻着德尔斐神谕——“认识你自己”。这句话并不是对散列的个人说，去认识各自的爱好、脾气与品性，而是对整个的人类说，须让质的个人站立起来，即人类只有让质的个人站立起来了，才算是认识了人之为人之意。可以说，“认识你自己”，即让质的个人站立起来，是贯穿于西方精神的主线，无论是哲学的还是宗教的。

苏格拉底在《高尔吉亚》篇中提出一条原则：“作恶比受恶更坏，逃避惩罚比接受惩罚更坏。”<sup>[6]355</sup>类似的话在同篇中多次出现。苏格拉底的意思是：作恶是比受恶更为不义的行为。他首先质问对话者卡利克勒：“如果一个人有避免受恶的意愿，那么他能避免受恶吗，或者说只有在他获得力量的时候才能避免？”<sup>[6]404</sup>很显然，一个人只有获得了足够的力量以后才有可能避免受恶。这意味着在经验世界中，一个人是否可以避免受恶是不一定的。对于作恶，苏格拉底再次质问卡利克勒：“如果一个人不选择作恶是否就够了，这样他就不会去作恶了吗？或者说他也必须要用某种力量和以这种力量为基础的技艺来武装自己，如果他不去学

习和实践这种技艺，他就会去作恶？”<sup>[6]404</sup>很显然，与受恶不同，一个人并不需要外在的力量与技艺就足够可以不作恶。在此，个人是自足的且具决定力量的。在作恶处不能自主，表示质的个人没有站立起来，且根本没有完成人之为人之大义，故而不义。所以，苏格拉底所说的不义并不是说作恶比受恶之于社会有更大的破坏性而不义，而是指质的个人没有站立起来而完成人之为人之大义而不义。阿伦特认为，苏格拉底的这条原则可诠释为：

“我与整个世界相矛盾比我作为一而与我自已相矛盾要好。”<sup>[7]149</sup>“我作为一而与我自已相矛盾”表示我们还不明白人之为人，或者说质的个人还没有站立起来。若此，则“我与整个世界相矛盾”亦是必然的。因此，“我作为一而与我自已不矛盾”必然逻辑上在先于“我与整个世界不矛盾”。故“我作为一而与我自已不矛盾”具有价值上的优先性，若有人违而背之，则是更大的不义。作恶之所以更坏乃因为作恶者自己与自己的违背，即作恶者作为质的个人没有站立起来。

苏格拉底提出这条原则让我们明白人之为人到底意味着什么，或者说质的个人站立起来意味着人是一种怎样的存在：

幸福不仅是对恶的摆脱，而且是从来不染上恶<sup>[6]363</sup>。

灵魂中没有恶的人是最幸福的，因为我们已经说明灵魂上的恶是最大的恶<sup>[6]364</sup>。

最大的恶并不是现实中的恶行，而是灵魂中的恶，这意味着，“我作为一而与我自已相矛盾”。这是比现实中任何恶行更危险也更难以祛除的恶。世人多只知现实中的恶行，而不在意灵魂中的恶，故“我作为一而与我自已相矛盾”常发生而不自知，故“破山中贼易，破心中贼难”（王阳明《与杨仕德薛尚诚》）。王阳明告诫我们“一念发动处便即是行”（《传习录下》），就是提醒我们要在意这种“与我自已相矛盾”的发生。正因为不自知，故“我作为一而与我自已相矛盾”这种不义之于人时常发生，故教育必须首先在这里要有所提防与作为。

康德最主要的思想“启蒙”实则就是慎独之意，这可以从康德对启蒙的定义中得到印证。康德认为：“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。”<sup>[8]22</sup>而不成熟状态就是没有被启

蒙,因为一个人“不经别人的引导,就对运用自己的理智无能为力”<sup>[8]22</sup>。启蒙的目的就是还给人以自由:“除了自由而外并不需要任何别的东西,而且还确乎是一切可以称之为自由的东西之中最无害的东西,那就是在一切事情上都公开运用自己理性的自由。”<sup>[8]24</sup>但自由并非经验世界中选择的可代替性,而是运用理性。也就是说,自由就是让人停驻在理性之中,而不是在群体的可选择之中,而可选择性恰恰是不自由,也意味着人的不成熟状态。海德格尔对此有精辟的论述:

最本原的自我规定意义上的真正自由只存在于一种地方,在那里一种选择不再是可能的,也不再是必须的。谁恰正还在选择和意欲选择,就还不真正知道他意欲什么,他还完全不是本原地意欲<sup>[9]</sup>。

当人们还不知其本原的意欲的时候,自然跟随外在的经验与群体走,即孟子所说的“物交物,则引之而已矣”。人不见其主体状态,就是不成熟状态。自由则意味着对自己的本质性认识,精神和心灵自愿遵循自己的规律。谢林说:“真正的自由就是与一种神圣必然性的协调一致。诸如此类的东西我们在本质性的认识中感觉得到,在那里精神和心灵,只是系于它自己的规律,才自愿地肯定那种必然的东西。”<sup>[10]</sup>康德所说的“运用理性”就是在慎独中与“神圣必然性的协调一致”,唯有如此,才能做到“任何时候都与自己一致地思维”<sup>[11]</sup>。若不能与“神圣必然性的协调一致”,人类尚不成熟;若自满于一时的可选择性的成功,人类只不过是撒谎或自欺。

康德认为人类真正的且是最大的道德污点或罪恶是自欺,因为没有做到“任何时候都与自己一致地思维”。苏格拉底同样认为撒谎或自欺就意味着“我作为一而与我自己相矛盾”,若人在此毫无恐惧与愧色就意味着安于最大的不义,这就是人类最大的道德污点或罪恶。由此看来,康德与苏格拉底一样,把人对自己的义务置于对他人或世界的义务之前。这意味着人必须对自己作为质的个人尽义务,不然,就是最大的恶。这种意思可以关联到孟子的下面一段话来加以理解:

孟子曰:“人不可以无耻。无耻之耻,无耻矣。”孟子曰:“耻之于人大矣。为机变之巧者,无所用耻焉。不耻不若人,何若人有?”(《孟子·告

子上》)

作为一个人而站立起来是不能没有羞耻感的,而人之所以能够有羞耻感乃因为人希望尽内在义务而不撒谎,所谓“尽心”者也。一个人因为没有羞耻感而招致的耻辱,乃是最大的耻辱,因为这意味着他作为人还没有站立起来,故也是不可克服的耻辱。孟子“人知之,亦嚣嚣;人不知,亦嚣嚣。……穷不失义,故士得已焉”(《孟子·尽心上》)之论述,亦同于苏格拉底与康德所说的“人对自己的义务置于对他人或世界的义务之前”之思想。观夫此,诚所谓“先圣后圣,其揆一也”(《孟子·离娄下》)。

康德的很多思想或原则都可以从尽内在义务得到解答。康德在《实践理性批判》中有一段著名论述:有两种东西我们愈是思索它们,心中就愈是升起强烈的惊奇与敬畏。这两种东西就是:我们头上的灿烂星空与我们内心的道德法则。前者以其无限的时空与无穷的物力映衬了人作为物质性存在的渺小,乃至随时可以一举将其歼灭。但后者却使人类足够伟大,任何物质力量都无法消灭之。道德法则意味着人作为理性存在者能够自己与自己一致,自己对自己尽义务。这是宇宙中任何别的存在者所无法做到的,这不但让人对于人类这种存在者自身感到惊奇与敬畏,亦足以给人类带来尊严而与日月齐光。康德还告诫我们,一个人的行为若要是道德的,那么,必须符合以下原则:他的行为准则可以成为普遍的立法原则。要理解这条原则的大义,亦必须回到“我作为一而与我自己不矛盾”这里来。任何人的行为如果能做到与那个“看不见的自己”不矛盾,那么他一定是道德的。那个“看不见的自己”乃是一个神圣立法者,犯罪不再被定义为对外在的强制性的法律的不服从,而是被定义为对我作为神圣立法者的角色的拒绝。在此,人基本上不只是犯罪或者是违背了道德原则,而是拒绝了一个神圣者而不与这个神圣者保持一致。“我作为一而与我自己不矛盾”不但是道德的基础,根本上亦是宗教的基础。康德说:

因此,谁把遵循规章性的,需要有一种启示的法则,作为宗教所必需的,并且不是仅仅作为道德意念的手段,而且还作为由此直接让上帝喜悦的客观条件置于前面,把对善的生活方式的追求

置于这种历史性的信仰之后……他就把对上帝的事奉转化为一种纯然的物神化，实行了一种伪事奉。这种伪事奉将使趋于真宗教的一切修行化为乌有<sup>[12]</sup>。

只看到外在的上帝而不能体悟到那个“看不见的自己”，进而做到“我作为一而与我自己不矛盾”，则一切宗教式的膜拜与祈福皆是伪事奉，与本质的宗教相去甚远。对于宗教来说，对于上帝的事奉并非本质性的，“我作为一而与我自己不矛盾”才是本质性的。在这里，康德并不是要反对上帝，而是教人们如何走向上帝，聆听启示。若无这种走向与聆听，则人由此作恶而陷入不义乃必然。

康德是由下往上讲，即由“我作为一而与我自己不矛盾”而至于走向上帝，聆听启示。而马里坦则从上往下讲，人必须聆听到一种超越的声音才能真正做到“我作为一而与我自己不矛盾”，道德生活才得以可能，进而消除作恶与不义。马里坦认为，若我们要有稳定的道德生活而不作恶，人必须关联到一个超越的实体。如果没有这个超越实体的指引，道德生活就不会是稳定并且从根本上是正确的。因为此时的道德生活只是自然的倾向，不是真实而严格意义上的德行。马里坦把这种撇开超越实体而纯粹由人自身建立起来的道德哲学称之为纯粹的道德哲学。他说：

因此，如果一个人想要以这种纯粹的道德哲学来指导自己的生活，则他必然会误入歧途。这种纯粹哲学的道德哲学忽略（omissions）了人与超自然领域的关系，这就会给人的生活以错误的指导<sup>[13]146</sup>。

量的个人只停留在现象界中，罔顾超越的实体，这导致在量的个人中，道德是极其不稳定而易变的。尼采认为，要保存道德信念，上帝这个“超越者”是绝对必需的。若没有那个超越的实体，所有的道德哲学，无论其规定的原则是多么的完善与良好，都只不过是一个盲人引导另一个盲人。纯粹的道德哲学乃切就人的自然秩序来考察与规定人的行为，但若不服从于神圣天命或超时间的永恒方面来考察与规定人的行为，则人的自然秩序永远不可能有专有的正确性与一致性。故寄希望于纯粹的道德哲学来规范人的道德行为，不但不可能，而且是一种误导。所以，真正的道德行为必然依赖于对那个超越实体的爱。同时，

这种爱在每个人的生命力量之中，且这种力量来自人的主体性，成为道德行为的根本依据。马里坦说：“理智所思虑再三的动机并不对于深刻的、最富于自由的道德抉择的行动具有决定性的作用；相反，这个角色被保留给了人的神秘莫测的主体性所产生的那种不可预知的冲动。”<sup>[13]196</sup>所以，人这种存在者尚有一个看不见的主体，这个主体足以感应超越实体，继而使道德成为真正的道德。马里坦说：

在每一个真正的道德行动中，人，为着运用法则并且当他运用法则时，他必须将这个普遍的东西体现并把握在他自己的独有的存在之中，他在他的存在中孤身一人面对上帝<sup>[13]201</sup>。

若根本没有这个看不见的主体，则人不但不能面对超越实体，道德生活亦根本不可能。马里坦认为，“作为主体性的主体性是无法加以概念化的；它是一不可知性的无底深渊”<sup>[13]209</sup>。所谓“不可知性的无底深渊”是指其不可概念化、对象化。正是这个看不见的主体使得质的个人站立起来，从而使“我作为一而与我自己不矛盾”成为可能，进而使作恶与不义成为不可能。

### 三、质的个人的站立与道德教育的完成

关于苏格拉底、康德与马里坦的思想与原则之讨论，都可以归结到“我作为一而与我自己不矛盾”这一句话上。这里的关键问题是：什么是“我”？什么是那个“看不见的主体”？什么是“质的个人”？这三个问题其实是同一个问题，即何为“质的个人”。这些问题清楚以后，阿伦特所说的平庸之恶的问题亦可迎刃而解也。

“我”是什么？这是哲学中的一个重要问题。一般以为“我”就是一个物质性的存在，可感知冷热、痛苦、饥饿等肉体感觉，亦可感知喜怒哀乐等情绪变化。若人只是这样的“我”，则“我”作为主体是不存在的，只存在一系列的感觉流，随时处在变化之中。建立在这样的“我”的基础上的道德当然也随时处在变化之中而不能定于一尊。但问题是，人作为主体就是依赖这样的“我”吗？“我”是否别有所在？当柏拉图告诫我们——人的天性中一定有某种神圣性的存在，祂使我们如此流畅地申诉不正义的事，且不相信它比正义的事情好——时，是否就把这个隐秘的主体带出

场了呢? 尽管人是一种物质性存在, 但无论如何, 谁也否认不了良知的存在。王阳明咏良知诗曰: “人人有路透长安, 坦坦平平一直看。……不信自家原具足, 请君随事反身观。”(《王阳明全集》卷二十《示诸生三首》) 此实质是说良知乃人人固有, 此乃不可事, 亦不须学者也。良知, 使我们可以聆听超越之音, 而不只是俗世的规范与律则, 从而使真正的道德得以可能。这个能聆听超越之音的良知使得人的存在不只是一种物质性的感觉流, 更是一个超越性的精神主体。由此, 人是二而一(two-in-one)的结构。阿伦特说:

尽管我是一, 但我不是简单的一个, 我有一个自我, 而且我与这个自我(作为我自己的自我)是联系着的。这个自我绝非一个幻觉, 它通过同我谈话——我与我自己说话而不仅仅是意识到自己——而使自己被听到。在这种意义上, 尽管我是一个, 但我是二而一(two-in-one)的, 我与这个自我可以和谐也可以不和谐。如果不赞成其他人, 我可以离开; 但我不能从自我那里离开, 因此, 我最好在作其他考虑之前, 首先尽力与自己和谐一致。这同一句话也道出了遭受不义比行不义要好的实际原因: 如果我行不义, 那么我就注定要与一个行不义者生活在一种不可忍受的亲密关系中; 我永远也无法摆脱他<sup>[7]106</sup>。

一个人之所以不作恶, 乃因为在人之二而一的结构中, 让那个超越的“自我”站立了出来, 进而使其作主, 聆听其说话。而行不义, 就是那个“自我”没有站立出来, 从而不能聆听一个超越的声音, 只凭经验的我(休谟所说的“自我”)在世界中吠声吠影地感觉。这样, 行善与作恶之间并无原则的区别, 乃至人与动物的区别亦不大。罗素认为, 在经验世界里, 断定“一个欲望比另一个欲望更为可取”<sup>[14]</sup>是不可能的, 表达的正是这种意思。若说话是人与动物的区别, 则人与超越自我的无声对话是其根本性的标志。由此, 我们可以解答曰: 人之二而一的结构中的那个超越的“自我”就是作为人之为人的真正的“我”, 亦是那个“看不见的主体”, 复为质的个人站立起来进行了形上奠基。

人之为人意味着质的个人站立起来, 阿伦特把它叫作“独在”。“那种呈现在这种无声的自我对话中的存在方式, 我现在把它叫做独在……独

在意味着, 尽管独自一人, 但我是和某人(即自我)在一起的。它意味着我是二而一的。”<sup>[7]113</sup> 如果人不能在二而一的结构中让质的个人站立起来, 即人不能独在, 那么, 即使在人群之中, 依然是非常孤独的。阿伦特说:

如果在独在中, 我的思想过程因某种原因停止了, 我也再次变为一。因为我现在所是的一缺乏陪伴者, 我可能会旁骛以寻求他者——人、书或音乐——的陪伴, 而如果他们使我失望, 或者我不能与他们建立关系, 我就会感到无聊和孤独。但是, 不一定独自一人时才会感到无聊和孤独。在人群中我也可能感到非常无聊和孤独, 而这时我实际上就不是独在, 也就是说, 这时我实际上没有自我的陪伴, 也没有自我意义上的另一个朋友的陪伴。这就是为什么相比于独在中的单独存在, 人群中的单独存在要难以忍受得多的原因<sup>[7]113</sup>。

若作为独在的质的个人没有站立起来, 人便是量的个人之存在, 此时, 他需要寻找外在的朋友与依靠, 但他与外在的朋友与依靠未必能够建立关系与对话。因此, 量的个人总是孤独的, 其程度甚至是不堪忍受的。之所以不堪忍受, 乃因为生存之荒诞与意义之虚无。屡见不鲜的那些集体安全事故, 就是不堪忍受的孤独者寻求依靠所致。然而, 这一切都是徒劳的, 他们寻错了方向, 凭借外在物质力量的沉浊与绚丽, 去占领那空虚的灵魂, 外重而内轻, 焉能不坏!

然而, 孤独之于量的个人尚属小者, 若质的个人不能站立起来, 则作恶之于量的个人乃必然者。对于作恶者来说, 最心安的并不是侥幸逃脱法律的惩罚, 而是永不去面对自己, 不去聆听良知之音。众所周知的“四知先生”杨震, 他之所以拒绝了下属的贿赂, 乃因为他能够面对自己, 聆听良知之音, 而其下属则不能, 于是, 妄作心安地说“暮夜无知者”。但经过杨震之“天知, 神知, 我知, 子知。何谓无知?”之呵斥与开导以后, 毕竟能“愧而出”(《后汉书》卷八十四《杨震传》), 最终亦能面对自己而有所倾听, 从而没有滑向罪恶的深渊。这个事例从反面说明了若不能面对那个超越的自我(看不见的主体)而倾听之, 则人随时都有作恶的可能。因此, 人必须与那个超越的自我生活在一起, “那么, 对于他可以允许自己做的事情就有一些限制, 这些限制不是从外部

强加给他的，而是自我产生的。……只有在完全缺乏这些自发根基去自动限制各种恶的可能性时，无限制的、极端的恶才有可能”<sup>[7]115</sup>。一个行动，当行动者无法直面自己的时候，它一定是最不义的，或者说是极端的恶的。

可惜的是，现代科技已彻底打散了质的个人，遮蔽了那个超越的自我。这正如海德格尔所说：“但实际上，今天人类恰恰无论在哪里都不再碰到自身，亦即他的本质。”<sup>[4]945</sup>更可怕的是，现代人于此还安之若素，悠然自得。这就是真正的虚无主义。最本质的虚无主义根本不是人陷入了价值的谬误之中，而是人安居于平面的散列的量的现象世界中，而不作立体的质的追问以见超越的精神。正是在这里，存在着恶的平庸，也隐藏着可怕的恐怖。这就是为什么阿伦特说：“在我们每一个人的心中都有一个艾希曼。”<sup>[7]81</sup>而要救渡这个世界，必须从量的个人走向独在的质的个人。所以，阿伦特所说的量的个人的“不思”并非指不思考与分辨，若不能面对超越的自我，则思考与分辨都不过是量的现象世界的分析、计算。故“思”是指面对超越的自我，让人安居于此而成为二而一的存在。以中国传统言之，就是“慎独”。而“慎独”才是教育的极功之所在，因为唯有在“慎独”中才能使质的个人站立起来而克服人之恶，乃至量的个人不能自知的平庸的恶，更重要的是，人处“慎独”之时，与神圣者面对乃至合一，从而显示出了人生的价值、意义，完成了人的宗教性存在。

进一步说，道德教育最终归结到让“质的个人”站立起来，即唤醒对“质的个人”的意识。“质的个人”，孔子称之为“仁”，孟子称之为“本心”，阳明称之为“良知”，名称虽殊，其义却同。这是人的大体，由此构成了人的本质，“质的个人”正由此而说。所谓本质，就是一物在法则下的实存。因此，“质的个人”作为人的本质一定蕴含着人自身固有的法则性，孟子说“四端”固有、“仁义礼智根于心”，就要说明人自身固有的法则性；不然“质”就落不到实处，亦无法理解。正因为人自身固有法则性，所以人必先天地悦纳这法则性，且自觉地践行这法则性，此即孟子所说的“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”。这样，“质的个人”的站立就意味着对人作为法则性实存者的觉悟，对自身固有的法则性的直接意识。“法则性”

代表指引行为方向的规则，这规则不是来自外面，而是人的本心或良知直接提供的；“实存”代表着人自然会敬重法则性，且践行法则性。一言以蔽之，“质的个人”就是法则性实存者，是理、情、力三者合一。道德教育就是觉悟人是法则性实存者，此外之道德教育俱是小补，非大道也。而所谓觉悟就是唤醒，唤，虽依靠外力，但醒，却只能依靠自己，慎独即在此处说，中西思想俱重视慎独，就是因为其与道德教育在本质上是相关的。人一旦觉悟到自己为法则性实存者，则不但个人作为“质的”而站立起来，成为一个有道德的人，且一定成己成物，最后创造一个道德的世界。是以《中庸》云：“诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也。”唯有使我们身处其中的世界成为一个道德的世界，道德教育才算究极完成。

#### 参考文献：

- [1] 马尔库塞. 单向度的人：发达工业社会意识形态研究 [M]. 刘继，译. 上海：上海译文出版社，2008：28.
- [2] 海德格尔. 存在与时间 [M]. 陈嘉映，王庆节，译. 北京：读书·新知·生活三联书店，1987.
- [3] 古斯塔夫·勒庞. 乌合之众：大众心理研究 [M]. 2版. 冯克利，译. 桂林：广西师范大学出版社，2011.
- [4] 海德格尔. 海德格尔选集 [M]. 孙周兴，选编. 上海：上海三联书店，1996.
- [5] 麦金太尔. 伦理学简史 [M]. 龚群，译. 北京：商务印书馆，2003：170-171.
- [6] 柏拉图. 柏拉图全集：第1卷 [M]. 王晓朝，译. 北京：人民出版社，2002.
- [7] 汉娜·阿伦特. 反抗“平庸之恶” [M]. 陈联营，译. 上海：上海人民出版社，2014.
- [8] 康德. 历史理性批判文集 [M]. 何兆武，译. 北京：商务印书馆，1990.
- [9] 海德格尔. 谢林论人类自由的本质 [M]. 薛华，译. 北京：中国法制出版社，2009：243.
- [10] 谢林. 对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究 [M]. 邓安庆，译. 北京：商务印书馆，2008：108.
- [11] 康德. 康德著作全集：第9卷 [M]. 李秋零，主编. 北京：中国人民大学出版社，2013：55.
- [12] 康德. 单纯理性限度内的宗教 [M]. 李秋零，译. 北京：商务印书馆，2012：184-185.
- [13] 陈麟书，田海华. 神圣使命：重读马里坦 [M]. 成都：四川人民出版社，1997.
- [14] 罗素. 宗教与科学 [M]. 徐奕春，林国夫，译. 北京：商务印书馆，2010：102.

责任编辑：陈璐