

评姚云帆的《神圣人与神圣家政》

冯 庆

一

姚云帆的专著《神圣人与神圣家政》探讨的是“神圣人”问题，即西方现代政治哲学问题。近年来，西方现代政治思想方面的译介蜂起，令人眼花缭乱、莫衷一是；而要全面认识西方现代政治思想需要一个根本的概念，来描述神学的逻辑如何政治地嵌入我们所熟悉的人类，尤其是嵌入日常的有身体的人类。姚云帆也因此认为，哲学上目前需要做的首要工作是通过这一根本概念“将人权和主权这一现代政治传统中相互的缠绕和对立过程彰显出来”，进而，“无论是自由主义思潮，还是当代左翼思潮，在与之擦出火花的过程中，都必须重新审视自己理论前进的方式”。^①

这部专著作为姚云帆公开的哲学探究的开端，必须按照他本人所理解的哲学来理解。作者在开篇借阿甘本之口，提及但丁笔下的“灵泊^②人”群体，他们没有关于上帝的知识，被放置不管，“从否定方面论证了神圣得以存在的可能性”，进而，这些前基督教时期的哲人成为“神圣人”的雏形，他们处于一种“自然状态”，却没有启示赋予的“权利”。^③阿甘本或许和福柯一样曾经有过哲人的“灵泊”体验。然而，阿甘本讨论了古希腊的城邦好公民，也用大量的笔墨揭示了基督为中世纪“神圣人”提供的原型启迪，却没有处理作为城邦好公民的苏格拉底的“神圣人”潜能。或许，这正是现代政治哲学中“神圣人”问题的真实开端：对于知识在政治生活当中应扮演的角色而言，古今的理解有着根本差异。

二

《神圣人与神圣家政》分为三个部分。第一部分将阿甘本的“神圣人”概念放置在以海德格尔和本雅明所代表的两条现代政治哲学道路所交织而成的经纬谱系之中，进行多层次的意义的重述。在这一部分，姚云帆的口吻等同于阿甘本的口吻。第二部分讨论西方思想史中的家政-经济问题，姚云帆称此为“政治经济学批判”。第三部分则借意大利思想家的争论，追问共同体的潜能这一哲学问题。三个部分形成一种类似辩证法的结构，其中似乎蕴含多种声音。但大多数读者可以跟随贯穿始终的同一个声音——姚云帆-阿甘本的声音——顺畅地理解知识层面的“神圣人与神圣家政”。

这个声音告诉我们：神圣人（Homo Sacer）这一能指，唯有在服务于共同体中对某一部分人类生命的宰制实践之际，才会获得确切的所指；宰制神圣人的同时，共同体的神圣性得以强化，

① 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，上海人民出版社2020年版，第146页。

② 《神曲·地狱篇》开头描述了人间和地狱之间的一个中间区域“灵泊”（Limbo），出生在耶稣基督之前的诸多贤人，如荷马、柏拉图等，由于缺乏对上帝的认识而在死后进入这个区域。

③ 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，第5—6页。

共同体中的其他成员的权利也会巩固和强化；神圣人的出场标志着主权者超出实证之法的名相的实质性的规定和宰制权力；实证之法的名相作为言语，其所依赖的语言结构的自身指涉必然预设更为先验的理论根基；海德格尔和本雅明在反对新康德主义时通过重返司各脱开启了这一思路；早期海德格尔关心的是语言在主体那里所呈现的意义，本雅明关心的是语言在命名之际所指涉的客体的本性，其源头外在于主体；本雅明的语言论进而神学地把人安置为上帝命名行动的中介，尽管这种“语言本身”无可避免地在现代被扭曲为属人的意义实践；本雅明的思想源泉在康德的最初反抗者哈曼和浪漫派那里，这也为阿甘本的思想湖区提供了隐秘的活水；表面上援引本维尼斯特、实则借助反启蒙的一代人的质疑，阿甘本让作为先验主体的“我”变成“语言自身”的派生物，人类因为“幼年期”的存在而必然为“先验文化秩序”所命名，继而乃是语法动物；要理解人类，也就需要“语文学”去还原“命名”和“语法”的生成逻辑或者说“先验文化秩序”的自然本性；而“先验文化秩序”作为名称集合，其源头却又必然是“无名”，亦即一个沉默的“超越者”；主权在例外状态当中的出场，也正是借助了这种命名逻辑；“只有主权悬置了自身的一切含义，以一个空洞的名称呈现出来的时候，它才能直接保障和剥夺任何被统治者的生命权”。^①

这个声音还说：福柯看到“利维坦”这一主权者的设定基于代表制中的停战意志，但其获取则必须基于对异己的战争意志，亦即，唯有战争的胜利者方能代表全体维护和平。换句话说，作为主权者的和平保卫者和厚生者的出场需要通过战争和杀戮的实证性在场。但阿甘本则看到，现代主权者对公民/文明—非公民/野蛮的语法划定，与将人类的纯粹自然身体划归为“赤裸生命”的行为之间有着同构性。“生—杀大权”实则缘起于对“赤裸生命”之延续权的保护，但作为“超越者”，这种主权的出场只能通过命名行为，即对“赤裸生命”中的“神圣人”进行的划定，转而实现其自身的出场。涵养纯然的生命（zoe），要依靠家政和家长，家长生育自然生命并用牺牲部分成员的方式保护家庭共同体，这是本雅明通过解读犹太传统而推导出的非希腊城邦式的现代“政治共同体”的特质。生产纯然的生命是这种政治主权的目标，一方面它是管理性欲关系的“少司命”，另一方面它是生—杀大权的化身“大司命”，二者实为一体。现代主权宣称“为了我们活着，另一部分人必须得死”。^②家政秩序即生产养护的秩序，和阿伦特理解的“古典政治哲学思想”形成鲜明的古今差异。一旦接受这种逻辑，把古典城邦中的政治生活视同于赋予纯粹生命质料以形式的一种功能，那么，家政秩序同样可以基于类似的功能赋予新的形式，并构成现代生命政治的核心。古典的政治生活在这种形式之下不复存在，转而沦陷为一种“值得活的生命”，亦即被自然延续原则所选中的生命。为了让值得活的生命得以延续，赤裸生命必须被放弃，因为值得活的生命要实现其政治潜能，必须把共同体中的另一部分人排除到政治领域之外，“故意不实现他们的潜能”，借此，“整个共同体搞政治的潜能才能实现”。^③

进一步地，这个声音告诉我们这样一些历史脉络：家政关系从古希腊以来就构成了“不同于古典城邦的政制模式”^④，并在基督教兴起后发展为“神圣家政”，以上帝的语言为基础，分化为“政治神学”（上帝的甄别—审判之言所奠基的律法政治）和“家政范式”（上帝的劝诫—引

① 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，第33页。

② 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，第60页。

③ 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，第63—64页。

④ 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，第69页。

导之言所奠基的经纶政治)。上帝在尘世的经纶,即救恩行动,逐步在解释过程中被类比和等同于君权神授的尘世家政行动,尘世的教会-君主成为上帝引导尘世遵循律法的“引导-规范之言”。在中世纪的语境里,君主进而具备代表圣父之永恒律法权威和代表圣子之赤裸生命属性的双重身体,君主的死亡时刻意味着生-杀大权的自然出场,亦即,君主本身即集“统治力”和“治理力”于一身的圣人。进而,赤裸生命也就变成了神圣生命,变成了被井井有条地安排着的神圣终末论历史当中的存在秩序和最终目的的统一。在由福柯所揭示的近代以来的自由主义国家那里,臣民的生命和财产等构成了国家的力量来源和组织理由,这种以治理为核心运作机制的国家组织承诺“增加国家财富,维持人民生命安全”以“维护国家主权和利益”。^①这是由古埃及-东方式的“牧者权力”所延续而来的一种柔性的统治技术:“根据环境和个体的不同,牧人为了畜群的健康和福利,可以不断调整他管理羊群的手段……”^②与此相对的则是城邦立法者的“纺织工”般的技术:“一旦将个性相异、利益不同的城邦各部分组成一个整体,便产生了对整体都适用的法律……”^③牧者权力借助教会进入西方广大基层社会,构成了对民众的道德情感养护,其中却包含着在危机状态下牺牲危险个体以捍卫共同体利益的治理理性,在很多时候,这一被牺牲者会成为模仿基督的牧者自身:

统治者既是单一的代表,因为他代替有害的臣民去死,成为共同体整体利益的对立面;他同时又是全体臣民的引导者,成为共同体整体的管理者和引导者。^④

“在统治者就是治理者时,世界和平,万物滋长。”^⑤为了在统治力虚弱之时重返秩序,有必要施行亚伯拉罕式的献祭,让主权者借由政治神学的方式从仪式和律法层面涌现并缔造圣人,重新推动终末论的世界历史。针对犹太人的大屠杀,便源于“主权国家转嫁国家的内部危机”而不得不“大开杀戒”的现实意图^⑥:在自由主义的现代生命政治的治理术逻辑之下,要让纯然经济学化的生命得以延续,主权的正当性来源也就必然是“全体人民生命的安全和幸福”^⑦,与此相对的“危险分子”是在“生物学本质”^⑧方面威胁其他公民生命安全的少数人,他们的死亡是生命科学实验的注脚,作为生命权力的主权权力随之加强。

诚然,政治史中出现过种种以灭绝生命来捍卫生命的吊诡逻辑。姚云帆-阿甘本的语文学描述,揭示了这种逻辑在基因上的双螺旋结构:作为纯然漂浮着的名称而出场的圣人,需要由神圣家政确立其“附体”的技术对象;而神圣家政所赖以延续的意义,则由圣人的来临来巩固。现代国家主权的秘密就在这一政治神学与家政、统治与治理的语法交汇处显现。

三

在回应施米特的书评中,施特劳斯提出了“在一个自由主义的世界里担当了对自由主义的批

① 姚云帆:《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》,第83页。

② 姚云帆:《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》,第84页。

③ 姚云帆:《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》,第84页。

④ 姚云帆:《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》,第86页。

⑤ 姚云帆:《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》,第93页。

⑥ 姚云帆:《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》,第107页。

⑦ 姚云帆:《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》,第114页。

⑧ 姚云帆:《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》,第116页。

判”这样一种知识姿态的可能性，需要被进一步关注的焦点则是对人之善恶本性的思虑。当霍布斯以降的现代政治哲学把人的恶理解为无辜的兽性之恶时，善作为其对立面也就失去了绝对严格的意义，而与恶共同构成对生命延续之条件的可靠性评述。施米特如若不消除这种近代以来的善恶观，也就不可能返回他所主张的“道德要求的决断”以确立政治理念。政治决断如果是被生存条件所迫，也就必然在道德上是相对的。施特劳斯则会认为，如果说对政治的肯定有什么严肃意义，那么应当体现为对道德即对绝对严格地得到澄明的善和恶之区分尺度的肯定。一旦要确立这一目标，我们便不得不转向伦理学，确切地说，转向对人性的彻底古典哲学式的知识性追问。当施米特要返回“自然”以重启“人类事物的秩序”时，实则转向了另一种“自由主义”的“自然状态”假设。站在这一不言自明的假设之上，他的学说也就在神学的层面走得更远。

同样地，这一假设在神圣人与神圣家政的双螺旋结构中也时刻存在着。生命政治的当代症候源于用一种现代的生物学-人类学视角看待人性并进行价值评估，其目标是让生命延续，其手段则是对生命的存在方式进行技术性调适。这一生命政治主题和主权问题发生关联，意味着现代国家的主权（无论其制度表征为何）实则由生存的紧迫状态，而非由关于人性的恰切知识赋予其正当性。在阿甘本对现代国家主权的批判中，我们看到“人民”作为构拟产物的不稳定特质。所谓民主政体作为国家整体的政治潜能，需要依据内战之“治乱状态”（*stasis*，姚译“一治一乱”）过程中的语法实践而实现，“家”的私人特质在博弈和分定胜负中进入“国”的状态，“让城邦成为充满了商议、斗争和兄弟契约的政治共同体”，而公民对博弈的厌倦则会让“国”再度形成“家”。^①这一解读显然也和其论敌施米特一样，预设了一种“自然”的“人类事物的秩序”，并以“呈现事实，而不加评判”^②的方式令人信服。但问题在于：使得政治神学得以实然运作的政治史中的人性根基，却未必等同于政治哲学所应当视为不言自明之推论前提的那类人性根基。

政治史和政治神学往往呈现的是人在处理眼下困境时的有限经验，因此追问这种经验或者说“力量”是否足以构成“政治共同体所依赖的正当性源头”，或是引领对现实政治的批判，^③均成了对具体“状态”之下（无论在中世纪还是在现代民族国家的语境下）业已在场的各种特定解释系统（无论其为激进还是保守）的补充性说明。在这种说明当中隐而不发的大前提是，牧养的神圣家政得以施行，在于其正在对大多数人的肉身维持实践产生积极作用，这可以被论证为和政治经济学在现代所起到的精神作用具有谱系学上的一致性。我们的确可以承认，生命政治是现代主权政治的基本调性，但究其大前提而言，是非政治的，确切地说，是把政治行为视为派生性实践的。

即便在施米特那里也可以看到，上述的补充性说明服务于对“占位”的实在性的解释学提升。主权把自身的政治潜能规定为“占位”，即在有限的条件里，尝试对大地进行法律层面的意义解释，由此进行权力的确认。然而，“只有在事实意义上对土地的占有和分配产生时，其所提出的秩序才存在”^④。以实存之秩序为导向的“政治”在这个层面是家政活动的一个派生性实践。也正因为如此，与其说阿甘本用“逻辑化和哲学化”的方式对施米特进行了“过度解读”，不如说

① 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，第163—165页。

② 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，第169页。

③ 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，第184页。

④ 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，第206页。

他勘破了施米特学说在洞察“实在性层面”具备的吊诡之处。这也是他从施米特对马勒伯朗士学说的刻意颠倒或者说刻意掩盖当中所读出的那种吊诡之处：“在马勒伯朗士那里，自然秩序相当于占位秩序，对于相当于整顿秩序的恩典秩序，它反而居于主导地位。”^①很难说施米特并不承认这一层面的自然秩序的实在性，但他宁愿在“补充性说明”或者说捍卫表象的层面对这种实在性进行概念上的修正。这种修正显然并非“徒劳”^②，而毋宁说是一种知识人的道德潜能使然。

阿甘本把施米特未曾明言之处与当代的境遇结合起来加以明言，这与其批判性的立场有关。具备这种批判性的视野，我们不难看到：“当‘家政’领域不再遵从基督教教义的规范，而只按照自然因果法则运作时，它就脱离了主权（统治权）的掌控，形成了一个自治领域。”^③这一真相的出场，与其说削弱了现代主权学说的效力，不如说道出了其复杂性和深度。主权服务于经济秩序的运行，其所塑造的例外状态“恰恰是政治经济学‘规律’所预见到，甚至刻意希望塑造的例外状态”^④。这是现代国家为了实现身体健康而不得不时刻采取的壮士断臂式的自我治疗。集“生”“杀”于一体的主权在国家的治理实践中出场，旨在消解生存境遇所提出的矛盾，这也使得其自身在“与物相刃相靡”的过程中陷入吊诡。现代主权学说的奠基者们未必都在发明观念时忽略了这一吊诡的不可避免性。毋宁说，在现代生存秩序的变革发生之后，知识型态最为核心的古今转变首先并非体现为“政治”向“经济”的让渡，而是体现为非境遇式探究彻底让位于身临其境的现实关怀。而身临其境的探究，按照亚里士多德《诗术》中的说法，要么基于在认识人类性情方面天然优秀的禀赋，要么基于不能自制的疯癫（1455a25—30）。^⑤

四

在全书的最后一章里，姚云帆解释了埃斯波西托的“免疫”概念。“免疫是共同体其他成员将自身本有的成员斥为异己的过程”，而被排斥者“成为共同体中最幸福的成员”，因为他豁免于共同体其他成员应承担的义务，不守法也不被法律保护。这一生命政治现象基于现代以来“正义=暴力”命题的语法循环，即：“法不过就是：为了控制暴力，用暴力排斥暴力。”不需要超越维度的在场，立法的政治本身“自然地趋向生命政治”。^⑥这与生理学-生物学的解释效力有关。生命政治的免疫学可以“通过致病因素的使用来治愈疾病”，生命体内部的各个部分之间也可以构成“相互免疫”，在这种环节中推动其自身的持存和发展，共同体的边界也会随之扩张。^⑦这种对“自然”的隐喻式描述首先会引发的质疑是：“没有政治技术、文化范式和科学技术的塑造，几乎大部分免疫机制的效能，都不可能在政治共同体中产生。”^⑧“自然”的出场需要依赖权力的舞台。

① 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，第211页。

② 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，第214页。

③ 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，第218页。

④ 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，第222页。

⑤ 陈明珠：《〈诗术〉译笺与通绎》，华夏出版社2020年版，第322—323页。

⑥ 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，第248—250页。

⑦ 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，第260—261页。

⑧ 姚云帆：《神圣人和神圣家政——阿甘本政治哲学研究》，第263页。

更进一步说，问题并非在于生命政治运作中所依赖的主权名相或“自然”隐喻，而恰恰在于面向现代生命的家政术作为一种“技术”的隐蔽性。这种隐蔽性并非源于其在结构或逻辑上的复杂，而在于我们对其知识性根源的刻意忽视。阿甘本认为纯然生命被排除在古希腊的城邦政治之外，而在柏拉图的《会饮》中，厄里刻希马库斯以医术解释爱欲时，从自然中的全体纯然生命的节律逐步走向了公民教化的技艺，亦即一种有新意的政治技艺（186a5—188d5）。^①至少，在厄里刻希马库斯和苏格拉底所处的时代，城邦政治的舆论中已经出现了让医术接管礼法的权力欲望。很难说生命政治的治理常态要延续下去，可以不依赖医术所要求的那种知识人类型。但在阿甘本对神圣人和神圣家政的分析中，这类知识人却隐藏在主权者的身影之后。作为政治哲学之必要条件的对具体政治参与者的性情类型分析，在这个维度上竟然付诸阙如。姚云帆也许正是在这一裂隙处要和阿甘本式政治哲学暂时道别，返回到文学和美学研究当中。毕竟在今天，对知识人性情类型的严格分析，也只有在“感性学”的外壳之下才能暂时获得正当性。

政治技艺和政治性情远非语文学分析所能穷尽。语文学描摹历史，同时让历史结构化，符合某种“自然”的节律，从而符合我们回应眼下境遇时所需要的正当性论证。尽管和海德格尔公开的政治路线分道扬镳，在知识如何进入政治的道路方面，阿甘本却与海德格尔并肩而行。这或许是由培根以来的西方知识人固有的医学品性所决定的。医生只关注“症状”和“治愈”，这个层面的“自然”，可以总结为一整套完善的经验并在知识体系中延展。但“症状”不等同于“病因”，“治愈”也不等同于对“病因”的确切认识。“治疗”源于生命政治之迫切性和必然性，但这种迫切性和必然性也决定了“治疗”不可能上升为对政治之根本道德原则的纯然思虑，亦即，其所表征的“自然”与真正的自然之间，注定是模仿者与被模仿者的关系。

医生在现代主权学说的谱系中所隐喻的，似乎既非牧养者，也非立法者，而是在一旁提出建议的旁观者。在这个层面，医生很像灵泊人：医生关于“自然”的知识让主权者有充足的理由判断“人”和“狼”的界限——尽管主权者完全可以扭曲这种知识。也确实是对“自然”的关注引发了民族国家的主权正当性。在这一方面，作为启蒙知识人的赫尔德在《论语言的起源》中提及的“自然家政学”可能对现代欧洲“生存空间”学说产生的谱系学作用，可以作为例证。^②主权和医生的共谋会否构成生命政治问题的另一条线索？至少我们可以在中国近现代文化思潮中看到，在针对旧有秩序进行暴露式批判时，神圣人并非作为“羔羊”而是作为“药”献身。显然，这一政治神学时刻依赖于让灵魂而非身体发生转向的医学，也只能依赖于那种医学。对照现代生命政治与现代灵魂政治，并探究其中的异同，也许将成为一种新的理论潜能。姚云帆对鲁迅的试探性研究，则有着这样的潜能。

五

在医疗实践中出场的“生-杀大权”具有技术上的合法性。技术的正当性不由神学保证——毋宁说其自身承载着神学。技术的正当性由我们普通人所需要的效力或功能保证。医术通过索求“自然”来提供功能。但医术在某种意义上又注定要抵抗一种最为本真的自然，即人终有一死的

^① 柏拉图：《会饮》，载刘小枫编译：《柏拉图四书》，生活·读书·新知三联书店2015年版，第194—199页。

^② 见[德]J.G.赫尔德：《论语言的起源》，姚小平译，商务印书馆2014年版，第100—103页。又参见[美]多尔帕伦：《地缘政治学的世界——行动中的地缘政治学》，方旭、张培均译，华东师范大学出版社2021年版，第38页。

自然。生命政治的吊诡正是医术的吊诡：用宰制生命的方式徒劳地延续终有一死的生命。在这个意义上，医术绝不等同于其他更为单纯的维持生命的技艺，如农艺或手工艺等。医术把和自然打交道的过程定义为让人借助自然以克服自然的过程。在医术中，首先遭到献祭的并非部分自然生命，而是自然本身。

普通人对于医术或者更大范围内的生命科学的恐惧，并不亚于对于主权者的恐惧。当二者事实上构成建议者—执行者或者说师保—君主关系时，对赤裸生命的判定才能最终实现。在现实生活中，要化解对医生的恐惧，只能依赖“医者仁心”的道德准则。而“仁”的底色却有着杀生的“不仁”一面。对此，古典中国的回应或许可以是一种让“不仁”和“仁”在纯粹知识层面达成一致的努力。

已有通西学者在反观庄子之学时提出这一疑问：“《养生主》何以通过讲述一个杀生的故事（解牛）而来寓言养生之道？”对此的回答或在《大宗师》：“杀生者不死，生生者不生。”进一步说：“‘养生主’通过解牛而来养刀的藏刀之道，正是‘大宗师’所谓‘藏天下于天下’的天下政治之道。”^①所谓“天下”即作为刀鞘的“牛”，通过“解牛”的杀生行为，天下获得了被隐藏起来的生机。庖丁隐喻的屠宰术与厄里刻希马库斯式的医术不同的地方在于其“因是”的知识性理解。“解牛”的前提是对窅窍之自然本性的全面把握，这需要一个漫长而又“无所待”的技艺发生过程。解牛者并非让技艺提供功能，而是让功能投射出技艺本身；相比作为“大物”的牛的形态的消逝，真正获得生机的乃是窅窍之间的自然在庖丁身体中的敞开状态。

这种生—杀大道，并非对同质性共同体内部的区分实践，而是对诸多物论名相的解构和对真正自然的踌躇满志。这一技艺主体同样立于绝对的主动位置，但并非以对例外状态的判决为其征象。毋宁说，生—杀大道看似以天下间的纯然生命为例外并宰制之，实则也就无所例外，再度将其安顿在各自的自然序列或位置之上。“天地一指，万物一马……其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。”同样发端于全面战争的生存境遇，《庄子》中投射的战国经验显然重视“不仁”的事实。但“不仁”的体认却未尝引导出“仁”的对象性或功能性定义，而是让“仁”借由养生大道悄然入主于未必然、又未必不然的政治世界。“仁”就在于生命如其所是的存在本质当中，唯天慈之，唯天生之，唯天养之。进而，在中国的思想场合中，原初的生存性恐惧总会得到一种带有政治哲学意味的安慰。这种哲学具有一种从容不迫的精确性和品格意识，认为活着的秘密技艺就是好好活着，尤其是与天下一起好好活着：

子华子曰：全生为上，亏生次之，死次之，迫生为下。故所谓尊生者，全生之谓；所谓全生者，六欲皆得其宜也。所谓亏生者，六欲分得其宜也。亏生则于其尊之者薄矣。其亏弥甚者也，其尊弥薄。所谓死者，无有所以知，复其未生也。所谓迫生者，六欲莫得其宜也，皆获其所甚恶者。服是也，辱是也。辱莫大于不义，故不义，迫生也。（《吕氏春秋·贵生》）

作者系中国人民大学哲学学院讲师

^① 柯小刚：《道学导论（外篇）》，华东师范大学出版社2010年版，第三章“藏刀与藏天下：《庄子》大宗师与养生主之政治关联的道学疏解”。