

杨适 易志刚 王晓兴

中西人论及其比较

中西人论及其比较

ZHONGXI RENLUN JIQI BILIAO

著者/杨适 易志刚 王锐

封面设计/尹凤阁

经销/新华书店

印刷/化工印刷厂

开本/850×1168毫米1/32 印张/7.5 字数/120,000

版次/1992年10月第1版 1992年10月北京第1次印

印数/0,001—3,000

东方出版社出版发行(北京朝阳门内大街166号)

ISBN 7-5060-0267-1/B·39 定价4.50元

目 录

第一章 中西文化与人的问题	1
第二章 古典的繁荣	9
一、古希腊以“自由”为中心的人论及其历史根源	10
二、中国先秦以“人伦”为中心的人论及其历史根源	21
第三章 中国传统人论概述	29
一、殷周之际的变革。“天”、“人”关系中重点的转变	33
二、孔、墨“显学”	39
三、老、庄的道家学说	49
四、孔子的后继者	58
五、法家学说	67
六、儒的独尊和中国正统人论的形成	76
七、一部缺少发展的发展史	84
第四章 西方传统人论概述	91
一、古希腊人认识自己的两条路向	94
二、从“自然”向“人”的转变	103
三、铁蹄下被扭曲了的希腊精神	117
四、基督教世界中的“人”及其对“天”、“人”关系的 态度	126

第五章	巨大的反差(一)	132
第六章	西方近现代人论:主体性原则的建立和发展	141
	一、人的新觉醒:自然的发现和人的发现	142
	二、对国家的主体性本原的探讨	157
	三、对财富的主体性本原的探讨	164
	四、主体性原则在理论思维中的进一步发展	169
	五、实践的唯物主义对主体性原则的科学概括和总结	188
	六、现代西方人论发展的新动向	199
第七章	巨大的反差(二)	219

第 一 章

中西文化与人的问题

最近几年来，中西文化的比较研究，成为当代中国引人注目的思想潮流。正如有人所说，所谓“文化”问题已经成为当代中国的“显学”。但是，什么是文化？中西文化彼此不同的中心和根据又是什么？

文化与人

所谓文化，广义地说，是指人类社会历史实践过程中所创造的物质和精神的财富的总和。狭义的文化，则是指一定社会的意识形态，以及与之相适应的社会制度和组织机构。从文化与人类生存的关系来看，文化可以看作是人类借以解决生存问题的手段。人类要在它所处的环境中生存下来，就必须获得某种能够有效地适应环境的方式。这和动物是一样的。但人不同于动物的地方，就在于它所用以适应环境的方式不是一种单纯的生物本能，而是通过一定的意识形态所形成的一系列行为规范或准则，以及与之相适应的制度和组织机构来实现的，也就是说，是通过一定的“文

化”来实现的。因此，动物只是被动地适应环境，而人则能够不断创造出新的文化而能动地适应环境。

文化是人类自觉创造的产物。这种自觉创造的根据，在于人类的生活实践本身就是一个自觉地改造环境的能动创造过程。人类能动地改造了环境，也就改变了自己与环境的关系，而人类适应环境的方式也必然要相应地得到改变。因此，人类能动地改造环境的客观生活实践，既是人类自觉地创造自己的文化的基础，也是人类进一步发展自己的文化的基础。

每一种文化都是人类所具有的一种特定的适应环境的方式，是一种特定的人与环境的关系的产物。它们都程度不同地反映出处在不同历史时期或不同地区的人们，对自己与环境的关系以及对自己本身的一种认识。因此，在每一种文化现象的背后，都存在着一些生活在特定的历史条件下的“人”。人，是文化的主体和创造者，同时，人究竟怎样创造他们自己的文化，又是以人本身的条件为前提和基础的。一种文化是怎样的，归根结底是由创造了这种文化的人本身是怎样的来决定的。

什么是人论

每一种文化，都表现了创造这种文化的人对他们自己的认识所达到的程度或水平。人们按照什么样的方式来适应环境和生存，本质上是和他们如何认识自己的水准相一致的。当最初的有关乱伦的禁忌和与此相应的禁止族内通婚的婚姻制度在原始人那里形成的时候，这不过意味着他们给自己设立了一个什么是“人”的标准。在人类的几乎所有关于自身行为的规范和准则背后，实质上都蕴含着这样一个潜在的命题：作为“人”，应该是这样的。但是，真正能够自觉地把人作为认识的对象，并形成关于人本身的系统的理论或知识，却是人类历史发展到一定阶段上的产物。虽然

每一种文化事实上都表现了人对自己的某种程度上的认识，但不是每一种文化都达到了对人的自觉认识也即自我意识的水平。

人类有了自我意识，也就有了关于人本身的种种知识。对这些知识进行概括，就产生了多种关于人的理论体系，也即“人论”。所谓人论，无非是不同时代不同民族的人们对自己认识和理解的理论形式。人类要生存，就要认识它所面对的环境，首先是自然环境，其次是社会环境。但是，环境并不是和人漠不相干的纯粹的“自在之物”，而是和人息息相关、密不可分的“为我之物”。因此，对环境的认识，离不开对人的认识，本质上是以对人的认识为前提和条件的。因为无论对自然和社会的认识，都离不开人与自然、人与社会的实际关系和人本身的条件，是受这些关系和条件制约的。并且，人类认识自然和社会的根本目的还是为了人，是为人类自身的生存和发展服务的。

人类对环境的认识，不仅离不开对人本身的认识，而且本质上就是对人的认识的一个方面或部分。因为人不是抽象孤立的存在物，而是生活在一定的历史条件下，与自然、社会 and 他人发生着实际的联系，从而具有特定的历史内容的现实的人。人首先是一个自然存在物，是自然的一个部分。人的一切活动，都超不出自然规律所许可的范围，要受自然规律的制约。不认识自然，不理解自然的规律，也就无法真实地认识和理解人本身。只有在对自然及其规律有了比较正确的认识的基础上，才能更好地认识人的真实本质。认识自然，是认识人的基础。一种克服了片面性的关于人的理论或“人论”，必定包括对自然的认识在内，并把它看作是自己的不可缺少的有机组成部分。

人不仅是一个自然存在物，更是一个社会存在物。任何时代的人们都无不生活在一定的社会关系中，并受着这种社会关系的制约。人类的一切社会关系，当然都是人类自身活动的产物，是在

人类的客观历史活动的基础上产生和形成的。但是，一定的社会关系一经产生和形成，就反过来制约人的活动，并按照它自己的尺度塑造人的本质。正是在这个意义上，马克思把人的本质理解为“一切社会关系的总和”。因此，所谓认识“人”，其实也就是认识一定时代的人们生活在其中的社会关系或社会。对人的认识和对社会的认识本质上是一致的。

因此，把“人论”理解为仅仅只是就人本身来研究人，是片面的。完整的人论，应该同时包括对自然、社会和人本身的认识在内。因为只有这样，才能真正揭示出在真实的历史过程中展现的人的全面丰富的本质。但是，在过去的历史上，虽然分别发展了对自然、社会和人本身的认识，但这几个方面并不总是结合在一起，而常常是彼此分离的。这种分离，尤其表现在对待自然的方面。在西方，早在古希腊时代，就产生了自然学术和关于人本身的学术之间的区分和对立。在近现代，也有所谓自然科学和人文科学以及自然主义和人本主义的区分。在中国的传统学术中，虽然没有这些明确的区分和对立，比较重视和强调“天”和“人”的和谐统一，有所谓“天人合一”的说法，但赢得这种和谐统一的代价，却是从根本上取消了自然学术的独立地位。

那么，应该怎样来看待这种分离呢？

“天”、“人”关系在人论中的地位

人类的发展史，就是一部人和自然作斗争，从自然中获得自己的生存条件，又继续创造出新的生存条件，从而使自己逐渐地从纯自然的状态中走出来并越来越得到独立发展的历史。这是一个永恒的矛盾斗争的过程。人类对自己的全部认识，都是在这个过程中历史地形成和发展起来的。一切时代和民族的人论都无法回避人与自然的关系问题，必须对这个人类实践生活中面临的最高问

题作出理论上的解释和回答。因此，所谓“天”、“人”关系就成为所有人论的理论聚焦点之一。

但是，处在不同时代和不同地区的人们与自然发生联系的实际状况是不一样的，其矛盾斗争的形式也是不一样的，因此他们对自己的认识也必然大不相同。在古希腊，人们在现实生活中比较彻底地脱离了自己的自然状态，因此希腊人认识自己的道路是从明确区分人与自然，把人与自然当作各自独立甚至互相对立的对象分别加以研究开始的。所以，在西方传统的文化学术中，就有所谓自然学术和关于人本身的学术的区分。这样，独立的也即不是混杂着原始拟人观的关于自然的科学知识，以及同样是独立的也即不是拿一些自然的性质来对人的性质进行比附的关于人本身的知识，都得到了比较充分的发展。这种局面确实造成了人与自然以及自然学术与关于人本身的学术之间比较严重的分离和对立。但这种分离和对立，又为它们在更高的基础上重新统一创造了客观的前提和条件。

在中国古代，文明的发生不是象古希腊那样比较彻底地摧毁了古老的氏族制度，而是在原有的氏族制度的基础上，通过对氏族贵族制进行“损益”改良，逐渐形成了一种以血缘宗法为基础的贵族等级制的国家。由于古代的中国人在自己的现实生活中没有获得象希腊人那样的平等独立的地位，因此他们对待自然和自己以及“天”、“人”关系的态度就和古代的希腊人有着重大的差别。他们站在自己的宗法人伦关系的基础上来理解人，把人看作是“人伦”的派生物，而不是平等独立的个体。他们也按照同样的方式理解天地自然，认为“天”或“天道”其实不过是“人伦之道”的另一种形式。在人有男女之别，在天则有阴阳之分；在人有君臣上下的等级制度，在天则有所谓“天尊地卑”的自然秩序。凡此这般的联系，在古代的中国人看来都是极其自然的事情，因为他们根本上就不

把“天”和“人”彼此区分对立起来，而认为“天”和“人”本来就是统一的。因此，在中国传统的文化学术中，象西方人那样的彼此独立的关于自然和人本身的知识学问就一直没有能够发展起来。

如此看来，究竟怎样看待人与自然的关系或“天”、“人”关系，确实具有本质的意义。中西两种文化的巨大差异，其实质就在这里。

中西文化的不同是两种人论的不同

中西文化有种种的不同。这些不同，是人们一再指出和讨论过的。例如：中国文化是静的，西方文化是动的；中国文化强调合，西方文化重视分；中国文化强调整体的统一，西方文化重视个体的独立；中国文化讲究伦常日用，西方文化追求理论构造；中国文化强调直觉领悟，西方文化重视逻辑论证；等等。象这样的不同，恐怕还可以举出许多。但是，在所有这些不同中，最根本也是最核心的还是中西文化对人的看法不同。其他种种的不同，最终都是由对人的看法不同所决定的。因此，中西文化的不同，从根本上说是两种对待人的看法也即“人论”的不同。这就是为什么我们更愿意从“比较人论”的角度，而不是从泛泛一般的“比较文化”的方面，来探讨中西不同的原因。

所有人论都是人创造的，是人对自己认识和理解的理论形式。可是，为什么同是人，中国人和西方人对自己的认识却又彼此不同甚至截然相反呢？这只能用人的实际状况和条件来解释。人的实际状况和条件不同，人对自己的认识也必然不同。人们只能在自己的生活中，根据自己的实际状况和条件来设立人之所以为人的理想和价值标准。因此，所谓中西人论的比较研究，就不应该只是一种从概念到概念的抽象理论的对比，而应该着重揭示和说明隐藏在概念和理论背后、植根于人的实际生活中的现实基础。并

且,人的实际状况和条件也不是从来如此、一成不变的,而是在历史中具体地产生和形成的,并随着历史的发展而不断被改变。因此,在我们的探讨中,就应该特别重视对中西各自的历史过程及其规律的理解和把握。只有在这样的基础上,我们才有可能比较接近于对中西人论的客观认识,也才能比较**真实**地理解中西人论的发展及其内在线索和客观必然性。

最后需要指明的是,中西人论固然有着巨大的差异,但既然它们同属于人对自己的认识,因此又必然具有某些共通的地方。虽然中西走了两条不同的历史道路,形成了各自不同于对方的特定的历史条件;但无论中国人和西方人,他们都必须面对自然,只能在同自然作斗争的矛盾运动过程中求生存和发展。所以,中西人论都无法回避人与自然的关系也即“天”、“人”关系这个根本的理论问题,必然要在这个问题的范围以内来表述它们对人的看法。因此,中西人论的不同是在针对着共同问题的基础上形成的对人的不同看法,而并非根本无共同点可言。这正是为什么中西人论彼此不同,但却又可以把它们放在一个更广阔背景下也即整个人类共同发展的历史背景下进行比较的原因。根本就不具有共通点的两个东西,是没有可比性的。并且,虽然我们更关心的还是今天的中国人及其发展,但我们也应该看到,人类已经在很大程度上打破了过去的那种狭隘的地区界限和民族界限,愈来愈趋向于全人类作为整体共同向前发展的历史进程。应该说,无论中国的还是西方的传统人论,都是人类在过去的历史上认识自己的理论成果,因而它们都已经成为全人类共同的历史遗产。因此,我们不仅应该站在今天的中国人的立场上,而且也应该站在今天的人类继续向前发展的立场上,把中西两种人论都视为我们应该继承的精神财富,用一种历史的和批判的态度同等地看待它们。我们的探讨,不是为了过去,也不是为了对中西人论孰优孰劣下一个抽象的

判语，而是要通过这种探讨，从人类过去的历史中，特别是从人类过去对自己的认识中，寻求有益于今天的人类更全面地认识自己的经验教训，促进人类的进步和发展。这应该是我们研究、比较中西人论的出发点和根本宗旨。

以上简短地提出我们的一些看法，作为全书的引言。下面，就来具体介绍和讨论中西人论的异同及其历史根源。

第 二 章

古 典 的 繁 荣

中西人论都有它们各自的深远的历史渊源，是历史地形成和发展起来的。在不同的历史时期，它们所包含的内容和表现形式以及理论的侧重点是不一样的。撇开中西人论在它们各自的历史发展过程中呈现出来的丰富多样的具体形式和特点，抽象地谈论什么“中国的”或“西方的”人论，仿佛它们都是一些既成的、不变的东西，当然是一种简单的做法。但是，从中西比较的立场来看，在它们各自的历史发展中，又确实有着某种一经形成就保持相对稳定并对以后的发展产生巨大的规范作用的“传统”。中西人论的种种不同，在很大程度上都和它们各自的传统有关。那么，“传统”是怎样形成的呢？

所谓“文化趋同”现象

中西“人论”都是人类进入文明时代以后的产物。但中西进入文明的具体道路是不一样的，各自建立的文明社会也是不一样的。中西人论之所以从一开始就形成了不同于对方的“传统”，应该从

中西进入文明的历史差异中去理解和说明。

在西方,文明的起点是古希腊;在中国,文明的发生在夏、商、周三代,即通常所谓“先秦”时代。西方的古希腊和中国的先秦,是中西人论产生和形成的时期,各自的传统也是在这个时期逐渐形成和奠定其基础的。在这个时期,无论在中国和西方,都曾经出现过文化高度繁荣的生气勃勃的发展局面。由于中国先秦的文化繁荣和古希腊古典时期的繁荣在时间上大体一致,因此许多人都特别喜欢谈论这种中西历史上在大体相同时期都出现文化繁荣的“文化趋同”(cultural convergence)现象。他们把中国先秦在战国时代“百家争鸣”的学术环境下产生的“诸子之学”,同希腊古典时期的哲学和科学思想进行类比,希望从中发现某种适用于所有民族的人类文化发展的通则。例如,有人就把齐国的“稷下”同柏拉图的学园联系起来。但是,不论人们在中国的先秦和西方的古希腊之间找到多少表面上相同的文化现象,也不论人们在先秦的“诸子之学”和古希腊的哲学科学思想中发现多少似乎完全一致的思想观点,二者在内容上是有原则区别的。抹煞它们之间的原则区别,抽象地谈什么“文化趋同”,丝毫无助于我们正确地理解中西人论的真实意义及其真实的历史发展过程。

因此,更要紧的还是透过这种“趋同”的表象,抓住繁荣背后的实质内容及其历史根源。

一、古希腊以“自由”为中心的人论及其历史根源

希腊人的“自由”

亚里士多德在讨论哲学产生的原因时,曾说过这样的话:

显然我们寻求它不是为了任何别的利益,而只是因为人

是自由的，他为自己而不是为了别的什么而存在，所以我们把哲学作为唯一自由的学术加以探求，因为唯有它才是为其自身而存在的学术。^①

“人是自由的”，这是古代的希腊人对人的根本看法。古希腊的人论是以“自由”为中心的，是古希腊的“自由人”对自己生活的自觉意识。但是，“自由”从来就不是什么抽象的东西，而有着非常具体的历史内容。希腊人的“自由”，也有它自身的具体内容和历史规定性。当亚里士多德说“人是自由的”时候，这里所谓“人”绝不是抽象一般的人，而是特指古希腊城邦奴隶制国家中拥有公民权利的“自由人”。占人口大多数的奴隶是没有什么“自由”可言的，因为他们根本就不被看作是“人”，而只是会说话的劳动工具，是“自由人”或奴隶主所拥有的、可以当作商品任意买卖的私人财产。因此，希腊人的“自由”，并不象人们通常所想象的那样，是什么绝对完美的东西。就其实质而言，它不过是人类历史上一最初形式的奴役制度的产物。它是“自由人”或奴隶主阶级的“自由”；但同时又是强加在奴隶身上的锁链，因此对广大的奴隶来说它又是自由的丧失，是绝对的不自由。这说明，希腊人的“自由”本身就包含着它自己的对立面，是一个充满着矛盾对立的统一体。正是这种深刻的内在矛盾，决定了它最终必然走向没落的历史命运。

但是，希腊人的“自由”以及它在政治上的表现形式——城邦民主制，又是对氏族制度及其加在人们身上的种种限制和束缚的积极否定。它在人类的历史上特别是在西方人的历史上，具有十分重大的意义。在远古的原始时代，由于生产力极其低下，人对自然的关系基本上只是一种类似于动物的单方面依赖自然的关系。

^① Aristotle: *Metaphysics*, 982^b24—27.

在这样的条件下，除非人们连结成一些具有一定数量的群体，不然就不能在环境中生存下来。但是在这里，人与人之间的全部联系，还只是一种纯自然的血缘上的联系。今天人们所熟悉的各种社会关系，在这里是根本没有的，它们都是以后的文明时代的产物。因此，按照血缘来组成社会，就成为一个必然的结果。于是，以血缘为纽带建立起来的各种氏族、胞族或部落，就成为人类历史上最初的社会组织形式。

这种人类历史上最初的“社会”组织形式，其实不过是人们之间的一种纯自然的或纯生物性的联系，是自然发生的。这和我们今天所谓“社会性”是很不一样的。并且，由于个人的生存必须绝对地依赖于他和氏族的联系，也就是说，单个人的独立生存是不可能的事情；因此，除了氏族或胞族的整体利益以外，象今天人们所说的诸如“个人利益”、“个人权利”之类的东西是没有的。虽然人们也可以一般地谈论原始人对氏族整体所拥有的权利和义务，但这只是“文明人”站在自己的立场上，用自己的权利、义务观念对原始人的生活进行分析得出的结果。

古希腊城邦民主制的重大意义就在于，它第一次超出了人们之间的纯自然的血缘联系，把人变成在政治、经济等各个方面都拥有独立的权利和相应的义务的“公民”。和氏族制度相比，希腊的城邦制国家最显著的特点就在于，它不再是按血缘而是按地区来划分它的国民。人们过去在血缘关系中天然具有的那些差别，如长辈和晚辈、父亲和儿子、哥哥和弟弟，等等，虽然仍然具有一定的意义，但已经不再是社会政治生活中起重要作用的因素。从原则上说，每一个公民都享有同等的权利，他们是彼此独立的，也是彼此平等的。尽管希腊的“公民”只包括了一少部分人，但在这少数人的范围之内，又确实发展了一种崭新的人与人之间的关系，其意义是不能低估的。

试以雅典为例。经过梭伦改革(公元前594年)和克利斯提尼改革(公元前509年),在雅典终于确立了和旧的氏族制度完全不同的新的意义上的“国家”。如果说在梭伦那里还在形式上保留了旧有的四个部落,那么到克利斯提尼就完全把它们撇在了一边,而直接把整个阿提卡分成了一百个行政自治区,也即“德谟”(deme)。每十个“德谟”组成一个地区部落,每一个部落中都选出五十名代表,组成“五百人议事会”(boule)。它负责召集“公民大会”(ecclesia)和处理“公民大会”闭会期间的日常事务。“公民大会”由雅典的全体公民参加,大约每十天举行一次,对国家的重大事务作出决定:选举由十名将军组成的将军委员会和其他高级公职人员;宣战和媾和;决定一切外交问题,其中包括缔结同盟条约;听取高级公职人员的报告;公布各种决议;等等。“公民大会”拥有最高的权力,雅典国家的全部机构均隶属于它。雅典的国家制度是希腊城邦民主制的典范。

选举

不难看出,在这种政治制度中,雅典的公民们确实享有相当充分的民主权利。他们是社会经济、政治和其他各种活动的全权的主人。他们不仅有权在法律许可的范围内决定自己的一切事务,而且有权对国家的重大事务发表意见,并行使赞成和否决的权利。一句话,他们是“为自己而不是为了别的什么而存在”的“自由人”。

这就是亚里士多德所说的“人”的“自由”,也是古希腊时代几乎所有思想家追求和热爱的“自由”。但是,这种“自由”又是希腊人由原始社会向文明社会过渡的历史过程中具体地产生和形成的。在这一过程中,私有财产和商品经济的发展起了决定性的作用。

私有财产和氏族贵族制的产生

早在希腊的英雄时代,私有财产就已经产生并愈来愈成为推