

## 中国人和欧洲人如何看待个人和社会

2007. 10. 3-7 中欧论坛

序言：

第二届中欧论坛由 ‘Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l’ homme’ 组织，将于2007年10月3日至7日举行。 ‘中国人和欧洲人如何看待个人和社会’（编号 WT 11）正是在这个框架中组织的49个专题研讨会的其中之一。

该研讨会由比利时根特大学担当东道主，将于2007年10月4日和5日举行。它包含四次会议：（1）中国；介绍中国未来几十年的发展状况和面临的主要挑战；（2）欧洲；介绍欧洲未来几十年的发展状况和面临的主要挑战；（3）从他们的共同点和差异中我们能学到什么？（4）我们如何加强中国和欧洲之间的对话？

下面简要介绍该研讨会的主题。

### 定义问题

一个中国人如何看待一个欧洲人和他在欧洲社会的表现，以及一个欧洲人如何看待中国社会和一个中国人在该社会中的地位等问题主要基于两个因素：（1）在各自的文化领域内（即认识 ‘另一方’ 时所采用的背景）对个人与社会的角色，以及它们的相互关系的理解；（2）我们对另外一个文化领域的认识，以及我们看待该文化时的同情心理。文化决定了个人和社会在该特定文化领域内的表现。正是这两个因素（1）决定我们相互理解的准确性；（2）显示我们相互理解中存在的困难；（3）为如何加强中欧未来的对话提供了指导方针。因此，设计中国和欧洲个人与社会的关系的基础是非常必要的。

### 个人及其与社会的关系

在本质上，个人与社会的关系问题是个人是否被认为在社会之外有生存空间的问题，或者反过来说，个人是否只能 ‘生存’ 在社会中的问题。欧洲和中国传统之间的根本差异在这个该问题中反映出来。而这些传统植根于欧洲和中国的哲学。

这种不同的社会模式也是一步步发展而来的。在人类历史上发展的科学传统的数量这个问题上，学者们观点不一，举例来说，Frits Staal (1993: 16)，认为有三种这样的传统：西欧亚传统，包括欧洲的和伊斯兰的传统、印度传统和中国的传统；而其他的学者却认为只有两种传统：印度-希腊传统和中国传统。虽然在数量这个问题上的分歧，但是学者们都普遍认为在中国发展起来的理性传统和欧洲的有着本质上的不同。

中国和欧洲的传统都要追溯到公元前五世纪左右。中国历史的那段时间被称为战国时期(公元前481-221)。许多的哲学家都试图分析当时的政治和经济危机，并提出相应的解决办法。许多哲学派别由此产生，如，道教，儒家思想或墨家思想。因此这些哲学思想都产生于实际的需要，并服务同一个目标：通过给个人分配合适的位置，并规定其合适的行为来重建社会秩序。在此背景下，中国传统中的知识在本质上被认为是技能知识，即“知道怎样做”。大概在同一时期，在希腊，亚里士多德(公元前384-322)，象柏拉图(公元前 428-348)在他之前所做的一样，把‘知识’定义为‘理论’。因此，‘理论知识’与同人和行为相联系的‘实践知识’就对立起来。然而，为了实践，亚里士多德更强调理论知识：对于实践的目的来说它是最有用的一种知识，因为这种知识需要对实际目的的绝对抽象(参看 Bowra 1958: 86)。正如中国哲学是这种情况，希腊的‘知识’也因此客观世界中找到了它的目的；在柏拉图和亚里士多德的哲学观里，知识是同社会中人的实际生活息息相关的(参看 Dessein 2001: 101, 102)。

十五世纪的欧洲经历了文艺复兴，科技革命，宗教改革和资本主义的兴起的共同作用。这意味着个人主义的最终突破。而这些发展却没有在提倡儒家思想的中国发生。

## 中国的情况

Chad Hansen (1985) 认为中国社会是一个部分与整体的结构。部分是个人，而整体是该个体同更大的结构体系发生的一定的社会关系。这个结构可以是狭义上的家庭，广义上的家庭，以及整个社会。在这种部分与整体的结构中，每一部分在原则上都是某一其他东西的一部分。这种‘其他东西’，反过来，可以同样是

某种更大的东西的一部分。另外，部分同整体之间的关系不是单一的一条线的，而是包含整整一束线。每条线都代表了一种特定的社会关系。而且每条线都连接了不同的行为特征。

[费孝通](#) (1992: 62-63) 把这种关系比喻为石头投进水中所产生的同心圆。每个个人都处在他或她自己的社会影响所产生的圆的圆心处。每个人的圆都相互交织在一起。每个人的圆在不同的时间和不同的地点都会和不同的圆相交。在这个比喻里，每个人自己的圆与其他人的圆的每次相交都代表了一种不同的关系。每次相交都附带了一种特定的道德行为。因此，中国的社会组织模式不存在超越特定人际关系的道德理念 (Fei 1992: 74)。

在中国哲学中，儒家弟子尤其适合这个比喻。儒家弟子强调严格的社会划分，注重等级差别，以及适合各等级的不同道德行为。然而，一个人的行为并不仅仅随其社会角色的而变化。每个人都拥有潜在的道德自治能力。当他们发展这种潜能时，他们就可以增加他们在社会中的价值。这是因为在他们强调自我修养的同时，儒子们有完善整个人的想法。这样的个人和社会有四重关系：（1）他知道人的社会差别；（2）他必须遵守通过社会地位制约人的行为的传统道德规范（正是通过融入这种社会秩序内并使自己受该秩序的约束一个人才成为一个完整的人）；（3）他和被同样社会秩序制约的人发生社会关系；（4）他高尚的品质可以改变其他人。因此，一个人自身的修养对其他事物有改造的效果，而这种效果本身就是衡量个人在修养方面进步的标尺。因此，社会不仅是个人生存的源泉也是它的目的 (参看 Schwartz 1985: 113; Shun 2004)。一个人的价值由他对社会的价值来衡量。超越自我融入世界的途径就是通过一个圆一个圆来延伸自己。

同样，道教的哲学也受惠于这种部分与整体的思想。例如，《道德经》讲到：道生一，一生二，二生三，三生万物。把顺序颠倒过来，这就是说万物是三，二，一，最终是‘道’的一部分。当庄子激励我们回归自然时，他并非认为我们应该只关注人的个人主观性。相反，回归自然的思想正反映了他认识到人只是整体的一部分。这种思想也表现了人的行为是受其所处的社会环境所制约这样一个事实。

这就解释了为什么中国社会的特征是整体性而不是个人主义的。中国的政治

家趋向于构建一个整体性的或者非个人化的社会和社会发展模式 (Hansen 1985: 48)。在一个整体化的社会里，自己同社会的关系很自然地包含别人同社会的关系。在这种状况下，整个社会和国家不能被认为是个人可以获得自己正当权利的中性的（普遍的）建构。

## 欧洲的情况

欧洲社会不同于中国社会的那种部分与整体的特征，欧洲社会的特点是多个与一个的关系。‘多个’是分离的个体，而‘一个’是社会 (Hansen 1985)。在多个与一个的关系中，每个个体同社会的关系都是一样的。这样一来，个体之间是可以互换的。对于个人来说，这种社会关系的结果是：因为并非是他与社会的关系形成了他的独特性，他的独特性存在于他的个人化的自我中。也就是说，多个与一个的关系是一个个人主义的社会特征。就象上面提到的，这种对个人的强调是近代才发展出来的（参看 Lukes 1973）。

在西方，人们把自己放在事先存在的团体中。然后，运用该团体的结构建立与其他人的关系。这些人可以是该团体中的成员，也可以不是那个团体的成员。所有的个人关系都由特定团体结构中成员和非成员来决定。也就是说，在西方，道德的基本概念是建立在团体和个人的关系上的。

在西方社会里，一个加入了某团体的个体仍保存自己的个人权利。每个成员同团体的关系是相同的。如有不同，这些差异在其成为团体一员之前也已达成一致的意见 (参看 Fei 1992: 61-62)。在这样一个背景下，每个人的社会行为是不受外界影响的，并以自己的兴趣作为动机，个体之间是可以互换的。每个人都可以在中立的法院里主张自己的合法权利。而这些法院是在中立的政府所颁布的法律的框架内进行审判的。在中国，个人与公众的界线是模糊的。相反，欧洲却在个人与公众之间画上了清晰的界线。

## 西方遭遇东方

我们可以察觉到两个对当代中国文化发展至关重要的时刻：清朝末年和20世纪

70年代末开始的政治经济改革。Peter Zarrow (2002) 认为，在传统的中国社会里，公共领域（公）早有界定，而个人领域（私）则完全属于遗留的问题。在这一点上，传统的中国社会和古希腊和古罗马社会是相似的。太平天国运动之后，尤其是在19世纪90年代，这种传统的社会背景发生了巨大的变化：鉴于清朝国家的崩溃，那些无希望做官的贵族。为了把自己完全地献给家庭（也许还更多的关注地区事务）他们会使家与国分离。然而那些作了官的人为了实现他们的抱负，则通过表现出对国家的绝对忠诚，也因此导致了家与国的分离。

随着20世纪70年代以来改革运动程度的日渐加深，中国成为了世界经济政治的一部分。而世界的经济政治则是由按照多个对一个的结构构建起来的国际组织管理的。对于以下人员来说这就意味着一个重大的挑战：（1）中国的政策制定者和整个中国社会——因为他们需要重新考虑他们传统的结构，（2）欧洲的政策制定者和欧洲社会——因为他们缺乏对中国传统结构的了解和同情心。中国融入世界体系时总似乎是太犹豫不决和太迟缓。而近年来，中国在世界经济政治中的日益加深重要性看起来好像和儒家思想的‘复兴’齐头并进。这样使欧洲人更加困惑了。

## 参考文献

- Bowra C. (1958). *The Greek Experience*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Dessein B. (2001). "Climbing a Tree to Catch Fish. Some Reflections on Plato, Aristotle, and China" in *La Rationalité en Asie. Rationality in Asia*, edited by J. Bronkhorst. Lausanne: Etudes de Lettres.
- Fei Xiaotong (1992). *From the Soil. The foundations of Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.
- Guo Y. (2004). *Cultural Nationalism in Contemporary China. The search for national identity under reform*. London and New York: Routledge Curzon.
- Hansen Ch. (1985). "Individualism in Chinese Thought", in *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, edited by D.J. Munro. Ann Arbor: Center for Chinese Studies. The University of Michigan.
- Shun K. (2004). "Conception of the Person in Early Confucian Thought", in *Confucian ethics: a comparative study of self, autonomy, and community*, edited by Kwong-loi Shun and
- David B. Wong, Cambridge: Cambridge University Press, pp.183-199.
- Lukes S. (1973). *Individualism*. New York: Harper and Row.
- Nakamura H. (1964). *Ways of Thinking of Eastern People: India China Tibet*

*Japan*. Honolulu: East-West Center Press.

- Needham J. (1969). *The Grand Titration. Science and Society in East and West*. London: George Allen & Unwin Ltd.

- Needham J. (1974). *La tradition scientifique chinoise*. Paris: Hermann.

- Schwartz B. (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge and London: Harvard University Press.

- Staal F. (1993). *Concepts of Science in Europe and Asia*. Leiden: International Institute for Asian Studies.

- Zarrow P. (2002). "The Origins of Modern Chinese Concepts of Privacy: Notes on Social Structure and Moral Discourse", in *Chinese concepts of privacy*, edited by B. S. McDougall and A. Hansson, Leiden: E.J. Brill, pp.121-146.

Auteur: Bart

Bart Desein, 2007



<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/2.0/fr/deed.fr>