

推荐文章

- 大卫·皮亚肖德：反思中...
- 青萍：创建“美德网络...
- 高桥进：论现代日本的...
- 李景源等：论生态文明
- 易钢：道德回报理论初...
- 周全德：网络不良信息对...
- 王琴：“网婚”现象告...
- 王淑芹：市场经济道德性...
- 衡孝庆：关于城市伦理的...
- 翁世平：政治文明与道德...
- 韩东屏：道德的基础不是...
- 卢风：论应用伦理学之...
- 孙君等：领导干部“人...

热门文章

- 大卫·皮亚肖德：反思中...
- 中国伦理学会第六届理事...
- 《中国应用伦理学2003—...
- 衡孝庆：关于城市伦理的...
- 李伦：自由软件运动与...
- 林桂榛：性行为伦理限制...
- 王淑芹：市场经济道德性...
- 王琴：“网婚”现象告...
- 衡孝庆：西方传统伦理思...
- 易钢：道德回报理论初...
- 高桥进：论现代日本的...
- 卢风：论应用伦理学之...
- 翮人：史论纵横通古今...
- 翁世平：政治文明与道德...
- 中韩第十三次伦理讨论会...

首页 → 伦理思想史 → 中国伦理思想史 | 哲学与伦理学

## 何元国：孔子的“仁”和亚里士多德的“友爱”之比较

作者：何元国 阅读：129次 时间：2007-7-2 来源：《學燈》第三期

[摘要] 孔子和亚里士多德都认识到人类有同群的需要和过美好生活的愿望，分别提出了“仁”和“友爱”的概念。“友爱”中所包含的“从属关系的友爱”与“仁”的根本——“孝悌”非常相似。这种相似的根源在于先秦与古希腊社会的结构和发展历程的相似性。进行这样的比较，有助于我们理解这两位东西方大师的伦理思想。

[关键词] 仁；友爱；孔子；亚里士多德

亚里士多德的《尼各马科伦理学》第八卷第7章有这样一句话：

“另一类友爱是从属关系的友爱，例如父亲对儿子，一般地说来，老年人对青年人，男子对妇女，全部主宰对属民。” [1] (P187)

在同卷第12章中还有一句：“亲属的友爱表现为多种多样，但都是从父爱派生出来的。” [1] (P195)

中国读者读了这两句话也许会大惑不解：老年人与青年人之间可能有友爱（忘年交）；男人与女人、上级与下级（亚氏所说的“主宰”对“属民”）之间也可能有友爱，这种友爱现在一般称作友谊；但是父子之间的感情怎么能称为友爱呢？从父爱中又怎么能派生出多种多样的亲属的友爱呢？倘若这位读者肯对照一下英译本，便会发现与“友爱”对应的都是英文friendship，那么他的疑惑就越发加深了。

是不是中英文译者们都译错了呢？英译的情况我们不清楚，但可以肯定，笔者所见的译本都是权威译本[①]。中译者是苗力田先生。他曾跟杨适先生谈起这个词的翻译。[2] (P 31) 他说译这个词颇费心力。这个词的希腊文是philia，它是从动词phileo（爱）变化而来，其动名词形式是philos。按，这个词我们不陌生，如philosophy（哲学）即由philos（loving，爱）加上智慧sophos（wisdom，智慧），意为“爱智慧”。英译者们将philia译为friendship，是通常的译法。苗先生没有随英译按一般的翻译将其译成“友谊”，而是译成“友爱”，就是想将philia这个词的本来意义表达出来。苗先生的用意是很好的（详见下文）。尽管中国读者读来仍不免疑惑，但是翻译从本质上说是一种解释，因为甲语言中的某个词往往在乙语言中找不到完全对应的词。

笔者是在阅读亚里士多德的《尼各马科伦理学》时发现这个问题的，起初并没有很在意，后来，当笔者阅读《论语》时，发现亚氏的“友爱”竟与孔子的“仁”有许多相似之处，给人以很大的启发。笔者了解到，中国学者已发表一本论亚里士多德友爱论的专著[②]，至于讨论孔子的“仁”的论著当然数不胜数。但是未见有人将此二词加以对比，故作此小文。不当之处，望方家赐教。

儒家经典《论语》当中有几十处论“仁”，但意思并不都一样。学术界一般认为，

“仁”是孔子以及整个儒家学说的核心。至于“仁”的中心意思，大家也有大致相同的看法，常为人引用的有以下三条：

樊迟问仁。子曰：“爱人。”（《论语·颜渊》）[3]（P511）

仁者，人也，亲亲为大。（《礼记·中庸》）[4]（P1629）

仁也者，人也。合而言之，道也。（《孟子·尽心下》）[5]（P977）

第一条是孔子语。第二条是子思引孔子语。第三条，显然孟子的观点以子思的说法为本。所以，这三条对“仁”的解释一脉相承。子思和孟子都肯定“仁者人也”，这与“仁者爱人”的意思是完全一样的。何以见得？

《中庸》：“仁者，人也。”郑玄注：“人也，读如相人偶之人，以人意相存问之言。”[4]（P1269）这里的“人偶”是什么意思？刘家和先生解释说：“‘人偶’就是同位之人，他们在行礼的时候用同等的礼节，相互间以人意相存问或尊偶，即相互以待人之道相对待或相尊重。”[6]（P30）这个解释的中心意思是说“仁”就是把人当作人看待。

再看《说文解字·人部》对“仁”字的解释：“仁，亲也。从人从二。”[7]（P161）段玉裁注：“见部曰：亲者，密至也。”[8]（P365）

人把别人当作与自己同样的人看待，那么人与人之间自然就“亲”了，“近”（“密至”）了，也就是“相爱”。反之，人不把别人当作人看待，人与人之间自然就疏远了，乃发展到极端就是相互仇恨。

以上是字义上的考查，下面再作道理上的分析。

孔子大力提倡“仁”，即要求人们去“爱人”。为什么人与人之间应当“相爱”呢？这个道理《论语》虽没有直接讲，但间接暗示了。孔子说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”[3]（P723）这是孔子周游时遇隐者劝他“避世”时说的一句话，意思是人只能与人同群。隐含的意思是隐居山林，只能与鸟兽同群，大家都如此，那人类社会便不复存在了。这是从否定的方面说人类同群的必要性；从肯定的方面，《论语》没有说，倒是后来的儒家大师荀子说得明白：

“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物，故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无他故焉，得之分义也。故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物，故宫室不可得而居也。不可少顷舍礼义之谓也。”（《荀子·王制》）[9]（P164-5）

这段话有两层意思。第一，人生来不能无群，因为同群意味着“多力”，“多力则强”，“强则胜物”，即战胜周围的自然，达到生存的目的。这个道理简单。第二，生存仅仅是人们的起码要求，人们追求的还有社会的和谐、人民的幸福。荀子认为人群要有“分”（差别），“分”靠“义”来实行，这样人群就会有“和”（有差别的和谐），于是“和则一”，和谐带来的是社会的团结。荀子所说的“义”是什么？要回答这个问题，先要明白，荀子的思想实际上来自孔子。《论语》记载有若的话[3]：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美；小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”[3]（P29）什么是“和为贵”？钱穆先生解释说：“礼主敬，若在人群间加以种种分别。实则礼贵和，乃在人群间与以种种调融。”[10]（P17）钱先生的意思是，“礼”看起来是“差别”，但精神实质是“和”（融洽、和谐）。所以，荀子所说的“义”即是“礼”。本来，义（繁体为義）者，我也（董仲舒曰），[8]（P633）宜

也(義、宜叠韵,同源字),是“我应该”,即人在社会中所必须履行的道德义务。礼者,履也,既包括底层次的礼仪又包括高层次的伦常(即“义”)。二者有重合的部分。故荀子“礼”、“义”连言的地方很多。试举一例:

“夫贵为天子,富有天下,是人情之所同欲也。然则从人之欲则势不能容,物不能赡也。故先王案为之制礼义以分之。使有贵贱之等,长幼之差,知、愚,能、不能之分……”(《荣辱篇》)[9](P70)

很明显,这段话中的“制礼义以分”,“礼”与“义”同义。

总而言之,关于孔子的“仁”,我认为有三点值得注意:首先,人类为了生存而同群,是一种历史的和现实的现象;在每个人身上,存在着一种合聚成群体的本能,它表现为人们之间的“相亲”、“相爱”。其次,孔子通过反思人类生活认识到这种本能和现象;第三,在这个基础上,他提出了“仁”的概念并与“礼”、“孝”、“忠”等其他概念构成自己的学说。这套以“仁”为中心的学说的宗旨是,在维持人类生存的基础上,实现社会和谐、人民幸福的理想。

下面我们再看亚里士多德的“友爱”。如前述,“友爱”译自希腊文“philia”。早在亚氏之前,古希腊的自然哲学家恩培多克勒认为,万物——从日月星辰到人的四肢身骸都是四种元素(水、火、气、土)在“爱”与“恨”(或译“争”、“憎”)两种力量作用下的结果。[11](P815-6)所谓“爱”是一种结合的力,“恨”则是一种分离的力。这里的“爱”(philotes),其希腊文显然与philein, phileo同源,在英语中都是love或friendship的意思。[12](P747)如果再深究“爱”(philotes)的观念,也并非恩培多克勒首创,其来源甚古(参见汪子嵩等编著:《希腊哲学史》第一卷第四节,前引书)。

亚里士多德熟悉恩培多克勒的学说,他认为这个观点在自然方面能否成立还是一个难题。[1](P178-9)他在另一本著作[④]《大伦理学》中则明确指出:“有些人认为,有对神的和对无生物的爱,但他们的观点是不正确的。我们说,友爱只存在于能回报以爱的地方……因此,我们所探讨的,不是对神的爱,也不是对无生物的爱,而是对有生物的,且是对能回报以爱的那些有生物的爱。”[1](P341)显然,亚氏所说的“那些有生物”指的是人。这样,他就把友爱的观念应用到了社会领域。他说:“生育者对被生育者,或者被生育者对生育者友爱是天性。不仅人是如此,鸟类和许多野兽也不例外,同种成员间相互友爱,人类更是如此。因此,爱人的人受到称赞。出门在外时,看得会更清楚,似乎所有的人都相亲相爱。友爱把城邦联系起来,与公正相比,立法者更重视友爱。他们的目的就是加强友爱与团结,另一方面则是消除仇恨对立。”[1](P178)可见,亚氏认识到,不仅人而且某些动物都是过群居生活的,他(它)们之间是相互友爱的(前引孔子的那段话也有鸟兽同群的意思)。在其他地方,他还多次说人是一种惯于过群居生活的动物。他在《政治学》中说:“……人类自然是趋向于城邦生活的动物”(或译为“人类在本性上是一种政治动物”)。[13](P7)又说:“人类生来就有合群的性情。”[13](P9)在《尼各马科伦理学》中他说:“人是政治动物,天生要过共同的生活。”[1](P218)按,所谓“政治的”,英文是political,其词源即古希腊文polis(城邦,city-state),“政治动物”即“城邦的动物”。所谓城邦,是社会团体(也译“共同体”)[14](P3)的一种形式。亚氏指出:“城邦是社会团体中最高而且包含最广的一种。”[13](P3)

那么,人类结成团体的目的何在?从前面的分析我们知道,首先应该是人类自身的生存。亚里士多德正是这样说的:“……每一个隔离的个人都不足以自给其生活,必须共同集合于城邦这个整体[才能大家满足其需要]。凡隔离而自外于城邦的人——或是为世俗所鄙弃而无法获得人类社会组合的便利或因高傲自满而鄙弃世俗的组合的人——他如果不是一只野兽,那就是一位神祇。”[13](P9)

这个目的是人类的起码要求,所以亚里士多德又说“一切社会团体的建立,其目的总是

为了完成某些善业——所有人类的每一种行为，在他们自己看来，其本意总是在求取某一善果。” [13] (P3) 按，这里的“善业”、“善果”，原文的拉丁写法为agathon，英译都是good。[15] (P54) 中译又作一个字——“善”。什么是善？一般人的理解太偏重于道德方面，把它看作与恶相对，那还不如译成中性的“好”。亚里士多德自己有一个解释：“……自足似乎就是完满的善。我们所说的自足并不是就单一的自身而言，并不是孤独地生活，而是既有父母，也有妻子，并且和朋友们、同邦人生活在一起，因为，人在本性上是政治的。……我们现在主张自足就是无待而有，它使生活变得愉快，不感匮乏。这也就是我们所说的幸福。” [1] (P14-5) 这段话告诉我们，善是“自足”，“自足”即“无待而有”，也就是幸福。所谓“无待而有”就是事物或人的自身的和谐。

由此可见，孔子与亚里士多德都认识到，人类为了生存而同群，因而每个人身上都存在着趋于共同生活的本能。在此基础上，他们分别提出了“仁”、“友爱”的概念。同时，人类同群是为了过幸福的生活，他们都认为这种幸福生活的本质是社会的和谐。

“礼”的作用就是要达到和谐；所谓求“善”也是要达到和谐。

## 二

读者也许还记得本文开头所引的亚里士多德的两句话，亚氏把父子之情称为“友爱”，这是怎么回事呢？它与孔子的“仁”有什么关系呢？

为避免断章取义，请允许我引用他的一长段话：

“亲属的友爱表现为多种多样，但都是从父爱派生出来的。生养者把子女作自身的一部分，照拂备至，子女们则把双亲当做自己存在的来源。双亲对他们的孩子所知道的更多，被生育的则对他们的生育者所知较少。与被生育者对生育者相比，生育者更依恋被生育者，被生育者是属于生育者的。正如牙齿、头发以及诸如此类的东西属于其所有者一样。而生育者却不属于被生育者，或者更少些。双亲对孩子的爱，在时间上也更长些。孩子们一出生就立即得到照顾。孩子们只有经过一段时间才懂得并感觉到他们的双亲。从以上所说就可以明白，为什么母亲有那么强烈的爱。生育者把后代当作自身来爱（他们是出于自身，是与自身相分离的另外的自身）。孩子们爱双亲则把他们当作自身的来源。兄弟相互地爱，由于是自然地出于双亲。这种与他们相关的相互同一性，就造成了他们的互爱。由此人们说血脉相通，骨肉相连等等。也可说他们某种意义上是同一的存在，只不过处于分散中而已。这种友爱由于受共同哺育和年龄相仿而增大，因为年龄相近也就相亲，伙伴们习性相投。所以兄弟的友爱和哥儿们的友爱是相似的。叔伯兄弟以及其他亲属，也是因此而相近，因为他们出于同一祖先，因与始祖相距近或远以区别亲或疏。”

[1] (P195-6)

读了这段话，我们有一个强烈的感受：亚里士多德这里所说的“亲属的友爱”与孔子的“孝悌”何其相似！下面试作简要的对比分析。

“仁”是儒家思想的核心，儒家还特别重“孝”。《论语》中记载孔子的弟子有若的话：“其为人也孝弟，而好犯上，鲜矣。不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟（悌）也者，其为仁之本与？”（《学而》） [3] (P5-7) 按，朱熹注：本，犹根也。[16] (P48) 朱注是一个很好的提示。这就好比说，一棵树没有根就不能吸取土里的营养，也就不能存活和长大。可见，“孝”是“仁”的根本，“仁”是“孝”的潜能的展现（我们可以认为有若的话是对老师意思的阐发，“弟”下文再论）。但其中的原因何在呢？《论语》里没有直接说。钱穆先生认为“仁”是“人与人之间一种温情与善意。” [10] (P7) 冯友兰先生也有类似的观点，他说：“‘仁’的基础是人的真性情、真情实感”。[17] (P132) “孝”是子女对父母的，应当是人世间最真挚感情的流露。从培养这种真感情出发，推己及人，便可以达到对其他人的“仁”。可以说，有了“孝”，其他的一切亲属间的感情以及更远的感情都有了着落。

下面再看亚里士多德的类似观点。亚氏说：“亲属的友爱表现为多种多样，但都是从父爱派生出来。”（前引文，下同）可见，“父爱”是亲属关系的核心，为什么？因为有父母，才有子女，即“孩子们爱双亲则把他们当作自身的来源。”子女爱父母，即儒家所说的“孝”，而父母又有父母，即祖父母，祖父母又有父母，即曾祖父母，依次类推，子女的爱便上达宗族的祖先，从祖先若还要往上推，那就是祖先之源——神了，于是爱祖爱神的感情自然就有了。亚氏的观点正是如此，他：“存在着后代对祖先的爱和人对神的爱，这种善和尊长的爱。因为他们恩高德厚，是后代的存在和一出生即得到哺育和教育的原因。”[1]（P196）同样，亚氏又说子女对父母的爱也延伸到父母的兄弟姊妹身上。

孔子及后代儒家往往“孝”、“悌”连言，且“悌”从属于“孝”。如前文所说的“孝弟（悌）仁之本”。又如，子曰：“弟子，入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。”[3]（P18）为什么呢？《论语》里也没有直接说。亚氏则解释说：“兄弟们相互地爱，由于是自然地出于双亲。这种与他们相关的相互同一性，就造成了他们的互爱。由此人们说血脉相通，骨肉相连等等。也可以说他们某种意义上是同一的存在，只不过处于分散中而已。”

既然兄弟之爱源自父子之爱，那么兄弟之爱就可外推至叔伯兄弟及其他亲属，这就是孔子所说的“出则悌”的意思。亚氏也说：“……兄弟的友爱和哥儿们的友爱是相似的。叔伯兄弟以及其他亲属也因此而相近。因为他们出于同一祖先，因与始祖相距近或远以区别亲或疏。”这样，上至祖先、神，下至同宗兄弟，都由父子之“友爱”而贯串起来。我认为这是亚里士多德伦理学与儒家思想最相似的部分之一。

儒家总是强调孝，给人的印象是他们主张不平等的父子关系，这有什么依据？孔子在回答宰予问“三年之丧”时说：“……子生三年，然后免于父母之怀。”（《阳货》）仅此一句，可谓点到为止。亚里士多德则将其中的原委和盘托出：“生养者把子女作为自身的一部分，照拂备至，双亲对孩子的爱，在时间上更长些。孩子们一出生就立即得到照顾，孩子们只有经过一段时间才懂得并感觉到他们的双亲。”在另一处，他又说：“欠债还钱，儿子对父亲所欠的债是还不完的，所以他是一个永远的负债者。债权人却可以免除债务人的债务，所以父亲可以否认儿子。”[1]（P200）可见，孔子和亚氏都认为父子关系中的父重子轻的前提是父亲所付出的远大于子女所偿还的。

当然，父子之间的友爱并不是纯利益的交换。亚氏说：“友爱是某种活动，除了爱的活动外，没有其他目的，相反，它就是目的。”[1]（P350）孔子的本意也是如此。宰我想改三年之丧为一年，孔子不满意，故不客气，意思是说：父母三年的抚养（何况不止三年）还换不回你的三年的服丧吗？孔子回答弟子提问时针对性是很强的，并不是机械地要人们以“三年之丧”交换“三年抚养”。

儒家大力提倡孝还有什么考虑呢？单从经典来看，不容易明白。亚氏的观点却对我们的理解颇有帮助。

在《大伦理学》中，他说：“在某种意义上，父亲总是更主动地活动，因为儿子是他的某种创造物，我们看到，这种情形在其他方面也如此；因为一切人对自己的创造物都有某种亲缘感。所以父亲对儿子有如对自己的创造物一样，有某种亲缘感，这种情感被追忆和期盼引导。因此，父亲爱儿子甚于儿子爱父亲。”[1]（P350）亚氏的意思是父对子的爱是一种本能。

他在《优台谟伦理学》中讲得更明白：“即使在动物中，怜爱幼仔的本能也使它们繁殖后代，并保护已繁殖出的后代。父亲更爱孩子（当然，母亲比父亲爱得还深），而不是孩子更爱父亲，依次类推，孩子又更爱他们的孩子，而不是更爱父母……”[1]（P449）世间不爱子女的父母少，不孝父母的子女多，而且自己不孝顺父母却很疼爱子女。原

因就在于父母爱子女（儒家所说的“慈”）出于本能，无须提倡；而子女孝顺父母虽也是发端于本能，但不如父母之爱那么强烈，因而要大力提倡。

### 三

让我们再回到“友爱”这个词。很明显，亚里士多德是在很宽泛的意义上使用它。它包括所有人与人之间的爱以及家庭成员之间的爱（including all personal relationships motivated by mutual love and the relationships amongst family members）。[12]（P397）英译friendship没有这么广泛的意思，而且friendship平等意思突出，而亚氏的philia还包括从属的关系的爱。那么中文“友爱”的翻译是否贴切呢？在现代汉语中，友爱明显不能包括从属关系的爱。从这个角度来讲，苗力田先生赋予这个词以其他的含义。

值得注意的是，早在上世纪20年代，向达先生第一个将亚里士多德的伦理学译成了中文[⑤]，他就将philia译成“友爱”。1933年，商务印书馆出版了严群先生的《亚里士多德之伦理思想》[18]，其中就谈到了philia的翻译：

“友爱一辞，希腊语为Φιλία，英译为Friendship或Love，Friendship之为言，友也；Love之为言，爱也。在英文中，不能并举，必择一以当之。故卫尔敦（Welldon）氏之译之也，谓“友”或“爱”。“或”字虽属两可之意，然与“并”、“及”、“与”等字不同，盖谓非此及彼，二者必须任择其一。以Friendship（友）译Φιλία固属正法，然Φιλία实Φιλειν（爱）字之义，故曰Friendship（友）或Love（爱）也。在中文，则友爱二字，能并举以成一辞，于是Φιλία字之义可无漏。[18]（P109）

按，Φιλία即philia。

严群先生的考虑已经很周到了。我想，苗先生的意思也大致如此相同，即用“爱”字来补“友”字之不足。

在本文的这部分，笔者想探讨一下在先秦时代友字的意思。这不是争一个词翻译的长短，而是想引起我们更深入的思考。不过，这里的“探讨”主要是借用刘家和先生的研究成果。

首先要说明的是，《论语》有不少“友”，如“无友不如己者”、“与朋友交”（《学而》），但是仅从这本语录体的经典当中是不容易分析出友的含义的。

刘先生在《〈书·梓材〉》人历、人宥试释》一文中详细探讨了先秦时代友的概念。他认为友的概念，在古代与后世很不相同，必须历史地予以理解。先秦时代的友具有以下一些特征：1、友原本是一同劳动的伙伴；2、友在军事活动中并肩战斗，互相帮助；3、《说文解字·又部》：“同志为友”。但当时血缘关系在社会上仍起很重要的作用，“同志”指的就是“同族”、“同姓”；4、有婚姻关系的异姓人也可以称为人友，所以人友又不同于同姓、同族。5、人友还指臣僚（以上所引为结论，论证不赘）[19]（P170-1）。刘先生最后总结说：

“……可见人宥（友）就是古代城邦中的“百姓”。他们是以同族同姓或异姓通婚的纽带构成的城邦公民共同体。……他们是城邦中的主体，而不是城邦的依附者。”[19]（P172）

如此说来，这种城邦“百姓”（友）之间的美好感情不是“友爱”又是什么呢？而且亚氏所谓“从属关系的友爱”、“亲属的友爱”不都很好理解了吗？看来，将philia译成“友爱”实在很贴切，只是先秦并无“友爱”这个词，倒是有“仁”这个字。说到这里，笔者想起有一本英文著作曾提到，美国著名学者约翰·罗尔斯（John Rawls）在197

3年的一次讲课中建议将亚里士多德的philia译成“attachment”[20] (P141),这个单词有“附着、爱慕、依恋”等意思,与前文所说的“亲也”、“近也”的“仁”若合符节!然而,中译者们没想到将philia译成“仁”,或者是没有这样的认识,或者是觉得它们之间还有很大的不同。不管怎么说,中译已尽其能事了。

翻译的问题就说到这里。刘先生的研究还给我们一个重要启示:“仁”与“友爱”如此相似不是偶然的,其根源在于先秦与古希腊社会结构和发展过程的相似性。但这是一个大课题,其论证超出了本文的范围。这里只想指出一点,那就是血缘关系在古代社会中的重要地位。在春秋以前,存在着牢固的宗法制度,即血缘关系与政治体系合二为一。春秋战国时期,宗法制度虽逐渐解体,但血缘关系的因素已渗透到社会生活的方方面面。即便在今天的中国的广大农村,聚族而居仍是普遍现象。在古希腊,情形也大致如此。雅典在梭伦改革时由四个血缘部落组成,克里斯提尼虽以十个地区部落为单位进行选举,但血缘关系的因素长期存在也是毫无疑问的。亚里士多德在《政治学》第一卷中分析说,家庭是最基本的单位,由家而村,由村而邦(亚氏还没有“部落”的概念)。可见,当时的实际情况大抵如此。

#### 四

本文题目既言“比较”,但至此仅仅简要地分析了“仁”与“友爱”两个概念的同,而对异却只字未提,这一方面由于篇幅所限(容另文专论);另一方面是出于这样的考虑:治伦理学史的学者们,要么专研究中国,要么专研究西方,将两者加以比较的则较少见到,所以想不到这两个概念会如此相似。但是比较研究是有它的好处的,那就是可以借助甲方来理解乙方;反之亦然。结果是使我们对甲乙双方的理解都加深了。如前文所论,孔子的“仁”,有些地方语焉不详,或者难以理解,借助亚氏的友爱论却可以得到很好的说明;而人们对亚氏的所谓的“从属关系的友爱”的疑惑,通过探讨先秦孝的概念也就涣然冰释了。当然,这种比较的基础是先秦与古希腊社会结构和发展过程的相似性。本文只论同而未及异,只想提出一种研究的新思路,期望它能起一点抛砖引玉的作用。

-----  
---  
[①] 这三种译本分别是:《尼各马科伦理学》,英文/(古希腊)亚里士多德著,影印本,北京:中国社会科学出版社1999年第1版;企鹅本:The Nicomachean Ethics, Trans. by J.A.K.Thomson, Revised Edition 1976, Penguin Books Ltd; 洛布古典丛书本(The Loeb Classical Library): Aristotle: The Nicomachean Ethics, Trans. by H.Rackham, Harvard University Press, Cambridge, Massachusettes. Revised Edition 1934, Reprinted 1994。

[②] 廖申白:《亚里士多德友爱论研究》,河南人民出版社2000年版。

[③] 《论语》所记为孔子与其及门弟子语录,本无书名,实际上是集体创作。前辈学者早有指正,如,冯友兰:《中国哲学史》,北京,中华书局1961年新1版,页9;吕思勉:《先秦学术概论》,中国大百科全书出版社1985年第1版,页20-22。

[④] 可能是他的讲义或者是他的学生的听课笔记。

[⑤] 向达、夏崇璞译《亚里士多德伦理学》,分8次发表于《学衡》杂志(1923年1月至1926年11月)。

#### [参 考 文 献]

[1] 苗力田编. 亚里士多德选集·伦理学卷[M]. 北京:中国人民大学出版社, 1999.

- [2] 杨适. 友谊观念的中西差异[J]. 北京: 北京大学学报(哲社版) 1993, (1).
- [3] (清) 刘宝楠. 论语正义[M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [4] (清) 阮元校刻. 十三经注疏[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [5] (清) 焦循. 孟子正义[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [6] 刘家和. 先秦儒家仁礼学说新探[J]. 济南: 孔子研究, 1990 (1).
- [7] (汉) 许慎撰. 说文解字[M]. 北京: 中华书局, 1963.
- [8] (汉) 许慎撰. (清) 段玉裁注. 说文解字注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1988年第二版.
- [9] (清) 王先谦. 荀子集解[M]. 北京: 中华书局, 1988.
- [10] 钱穆. 论语新解[M]. 北京: 三联书店, 2002.
- [11] 汪子嵩等. 希腊哲学史(第一卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1988.
- [12] 尼古拉斯·布宁、余纪元编著. 西方哲学英汉对照辞典[Z]. 北京: 人民出版社, 2001.
- [13] (古希腊) 亚里士多德. 政治学(吴寿彭译)[M]. 北京: 商务印书馆, 1965.
- [14] 颜一编. 亚里士多德选集·政治学卷[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1999.
- [15] Aristotle: The Politics[M]. Trans. by T.A. Sinclair, London: Penguin Books Ltd, Revised Edition, 1981.
- [16] (宋) 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [17] 冯友兰. 中国哲学史新编(第一册). 1980年修订本[M]. 北京: 人民出版社, 1982.
- [18] 严群. 亚里士多德之伦理思想[M]. 上海: 商务印书馆, 1933.
- [19] 刘家和. 古代中国与世界——一个古史研究者的思考[C]. 武汉: 武汉出版社, 1995.
- [20] Nicholas White: Individual and conflict in Greek Ethics[M], Oxford: Clarendon Press, 2002.

作者简介: 何元国(1966——), 男, 湖北应城人, 历史学博士, 先后就读于北京大学、北京师范大学, 现任教于湖北大学, 副教授。研究领域: 从中西比较、古希腊哲学。



上一篇：徐嘉：论儒家“经权相济”的道德模式  
下一篇：王兴尚：周秦伦理与当代社会

责任编辑：cnecn

[查看评论\(0\)](#)

[打印本文](#)

[Email给朋友](#)

[返回顶部](#)

相关文章

没有相关文章

>

发表评论(限255个字符)

姓名： 共0字

内容：