

# 再辨“人格”之义

——答徐少锦先生

邓晓芒

读到徐少锦先生跟拙文《人格辨义》(《江海学刊》1989年3期)商榷的文章《“人格”有道德涵义》(《江海学刊》1990年第6期)一文,很钦佩作者的求实精神和穷根究底的态度。但仍感有几个根本性的问题,似乎是徐先生未曾考虑周全的,特提出再辨,以就教于徐先生和学界同行。

徐先生对我的质疑有四个方面。先看第一方面。首先,徐先生提出:“确定一个词的意义,仅仅考察它的词源是不够的,主要应该看人们在长期使用过程中所形成的共识”,由于一个词在历史中其涵义多少会有变化,甚至与原来有很大的不同,因此,“人格即使在词源上没有道德涵义,也不能否定后来有这层意思”。显然,徐先生认为,我主张“人格”一词由于在词源上没有道德涵义,因而在后来也不可能具有这种涵义。这是徐先生该文立论的主要根据,从标题上已可看出这点。

然而,只要仔细读读我的原文,便会发现这完全是误解。我从来没有一般地否定过中文“人格”一词有道德涵义,恰好相反,我通篇文章都在说明,我们中国人在(借用徐先生的话)“长期使用”外来词“人格”的“过程中”,是如何“形成”道德涵义的“共识”的。为此,我把西文“Person”与《现代汉语词典》中的“人格”条作了比较,指出这两种“人格”由于中国人独特的理解方式而具有了“恰好相反”的意思,并进一步考察了这种意义变化的文化的、社会心理的根源。可见,我并非不知道一个词不能仅从词源上确定其含义,也丝毫没有要

用“人格”的词源意义排斥现代中国人赋予的日常涵义的意思,而是要把这两种不同甚至相反的涵义区分、分辨开来,以免造成混淆。这是我们今天在运用现代汉语(包括许多译名)讨论道德问题和一般学术问题时的一个基本功夫,但至今人们还非常不重视这种功夫,时常使用含混不清的概念互相对阵。只要国内学术界对“人格”一词能严守其中国式的道德涵义(二人品),我也许就不会写那篇文章来“辨义”了,顶多只能指出翻译上不准确。但事实是,有些学者恰好就是利用了人格的双重含义,把西方的“人格自我实现”和中国传统的“重义轻利、以道制欲”混为一谈(如拙文已指出的,又如徐先生该文再次表明的),这难道不需要澄清吗?徐先生说,“在中国人的理论研究和日常生活中,人格与道德是不可分割的,因而没有必要削足适履,把这层意思砍掉”。很好。但是须知,既然使用了这种道德化的人格涵义,就不可能再混入西文非道德性的人格涵义,这两种涵义不是“足”和“履”的关系,而是截然相反的关系。徐先生花了很多篇幅去证明中国人在理论研究和日常生活中确实把人格理解为道德性的,这种论证与反驳我的文章似乎并没有什么关系。

第二,于是,徐先生试图证明,“即使从词源上考察,也不能得出人格没有道德含义的结论”。但徐先生在这里忽视了“道德涵义”这一提法本身可能隐含着的歧义:一是指人格这个词本身是不是一种道德的即“善”的评价,例如我们是否能说只有好人有人格,坏人

没有人格；二是指人格与道德关系、道德评价是否有密切的关联，如对任何一个人的人格是否能从道德善恶的角度加以考察。这两者不在同一个层次上，因此并无冲突、但却不可偷换。我的文章中很明显是从第一层意思来确定西方人格不具“道德（以致道德高尚）的含义”（见拙文），但并没有否认这种人格可以并且必然与道德相关。例如我谈到：“一个人有人格并不是道德的，只有他尊重人格（包括尊重自己的人格）才是道德的”。难道这还不清楚吗？但徐先生却从第二层意思来反驳我的第一层意思，这是不能击中目标的。他说：人格最初作为“戏剧中的假面壳”，“它可以是威严的、庄重的，也可以是猥琐、轻浮的；既能表现善良的品质，也能表现邪恶的品格”，“没有排斥伦理道德的意思”。但既然人格可善可恶，这不恰好说明人格本身无所谓善恶、本身不具有“高风亮节”之类的“道德涵义”吗？不恰好说明人格是一切尊严、声望、崇高性和道德价值的最终主体和承担者、“道德的单元”，却不是一种具体的道德品质吗？否则这种道德品质又该由什么来承担呢？徐先生没有想到，他举出西赛禄、康德和现代人格主义者的观点来反驳我，实际上却正好为我提供了论据。显然，西方人既然认为一切人都有人格（面具），就决不会认为人格本身是一种道德性（善良等），因为并非一切人都是道德的；而只会认为人格是一切道德和不道德的承担者、主体。当然，这里谈的都是“人格”在西方词源中及其后来的比较一贯的意义，因而即使是上述与道德相关联的第二层意义，也是与中国人赋予的那种道德相关意义不同的。如当中国人把人格本身视为一种高尚的道德品格时，它就只与善相关，而西方人格本身无所谓善恶，它便可善可恶。

第三，中国古代没有西方那种关于人格的思想，这本是我那篇文章经过分辨而得出的结论。徐先生要反驳我，首先得面对我的分

析。但他在文中除了举出一些历史资料的例子、并断言这些例子都具有“人格”、“最完善的人格”、“独立人格”的意义外，似乎并没有进行什么理论上、概念上的具体分析。而正由于徐先生对中、西两种不同的人格概念不作区分，这就使他举的这些例子具有似是而非的论证效果。这些例子大致可归为三类：

1. 徐先生认为中国古代君王具有最高的独立人格，因为他们“都把自己视为权利与义务的绝对主体、不可侵犯的神圣个体和最高、最完善的人格——圣王；在中国古代，个人独立人格得到充分肯定、充分实现、充分发展，而不被社会限制的，恐怕就是这些人了”。这段话实在不敢恭维，应当说既混淆了事实，也混淆了概念。从事实说，古代帝王比一般人受到的社会限制更大，尤其在个人人格和内心世界方面，常有“朕贵为天子而不得自由”之慨叹。从概念说，对帝王“不受社会限制”的误解来自于把帝王在日常生活中颐指气使、为所欲为与“个人独立人格”混为一谈。其实这种人往往是最没有独立人格的人。孟德斯鸠早就说过，自认为自己是别人的主人的人，实际上具有奴才的本性，他一旦遇到一个比他更强的强者，立刻就会显出比奴才更是奴才；黑格尔在《精神现象学》中也指出过主人对奴隶的本质上的依赖性。这些应当属于近代西方人格理论的基本常识，不用多说。总之，个人独立人格决不体现在有多大权力、承担多大责任（义务）之上，而只体现于他是否具有“自律”之上；帝王的为所欲为正表明自律地缺乏。

2. 在徐先生看来，历代士大夫、知识分子（如伯夷、叔齐）为“坚守自己的主张”而不向权贵低头，甚至宁愿饿死，也体现了“对独立人格的尊重”。但我的文章中曾提出金寄水先生的例子并已作过系统的比较论证，表明这种场合只适用于从中国传统“人品”、“品德”意义上理解的“人格”，而不适用于西方本来

意义上的人格。徐先生却置我的论证于不顾，而仍然用这类例子来反驳我，殊为不解。

3. 徐先生最后举了革命战争中我军优待敌军俘虏、尊重俘虏的人格为例。这倒的确是个好例子，好就好在它首次引入了西方的“人格”概念，而不再是中国传统只有当权者、圣人和伟人才有的道德化的“人格”概念。显然，敌军俘虏决不是什么值得景仰的圣人、伟人，大部分甚至还是罪人；但罪人也有人格，尊重他的人格是我军的一种道德境界；这正是自“五·四”以来传入中国的西方新观念在起作用。但可惜这个例子并不能证明中国古代就有了这种人格思想。尊重敌军俘虏的人格与尊重伯夷、叔齐乃至不受“嗟来之食”的无名氏的人品，是本质上不同的两码事，怎能说前者是后者的“发展”？相反，正因为前一种人格思想在我们古代传统中没有根基，所以到了“文化大革命”中就被抛弃，这些被“优待”过来的俘虏一个个都难逃被作为“历史反革命”而“打翻在地，再踏上一只脚”的厄运，这难道不值得我们深思吗？

第四，我说人格的概念本身是个体性、私人性的概念，这丝毫也没有否认这种个体性、私人性正好是个人的一种“社会特质”，而不是人的生理本性。从生理上说，任何动物都有个体性，但却并不具有“人格”，这是很浅显的道理。但徐先生却利用人格的个体性只有在社会关系中才体现出来这种“社会特质”，而否认这种社会特质体现为一种个体性特质；他把“社会特质”当作外在于个人的、与个人对立的“社会要求”和评价标准，这是对马克思原意的曲解。马克思说：“首先应当避免重新把‘社会’作为抽象物同个人对立起来。个人是社会的存在物。因此，他的生活表现——即使它不直接采取集体的、同其他人共同完成的生活表现这种形式——是社会生活的表现和确证”（《1844年经济学——哲学手稿》，刘译本第76页）。甚至就在徐先生引马克思

那句话的前面一句话中，马克思也批评了黑格尔“抽象地、单独地来考察国家的职能和活动，而把特殊的个体性看做它们的对立物”，而“忘记了特殊的个体性是人的个体性，国家的职能和活动是人的职能”（见《马克思恩格斯全集》第1卷第270页）。而徐先生说：“人格是个体与群体的统一，本质上是‘社会特质’，任何社会对人格均有其共同的要求与评价标准，其个性方面的发展要受到这要求与标准的制约”（见徐先生文）。这不是正好把马克思批判黑格尔的话变成被马克思批判的黑格尔的观点了吗？徐先生又说：“尽管个人有隐私权，在法律允许的范围内有权将私事秘而不宣”，但“一切事物的‘不可入性’是相对的、有条件的。个人私事一旦涉及公共利益，超出政治、法律允许的界限，舆论、政治与法律就要‘破门而入’，‘隐私’就必须向有关人员‘公开’。”这里的概念偷换是惊人的。“个人私事”涉及到公共利益，它就不再是“个人私事”，也不再是“隐私”；而借口“公共利益”去对某人的真正隐私（例如他的某种思想）进行“破门而入”的逼、供、信，这样的“有关人员”本身就应该受到法律的追究，是“法官”的表现。

更为奇怪的是，徐先生把人格的“社会特质”误解为个人对凌驾于他之上的社会共同评价标准和要求的无条件服从之后，竟然宣称这种典型的（黑格尔式的或不如说朱熹式的）形而上学就是人格的“辩证法”在徐先生看来，人格的个体性是相对的，而其社会性就体现在它从属于绝对的“群体共性”、“国格”，即一种外来的道德政治要求之上。可见，徐先生的人格“辩证法”，就是利用“人格”一词的双重含义从个体“相对”的人格过渡到群体的绝对的道德品格，然后再反过来从道德立场上对个体人格（“导致个人主义恶性膨胀”等“消极方面”）进行“存天理灭人欲”式的吞并和消灭。这种“辩证法”把个人和社会置于外

在的对立之中,将一方视为“相对”,将另一方视为“绝对”、“本质”,并使“相对”的一方绝对服从“绝对”的一方,这恰好是一种形而上学!徐先生没有看到,真正的个体人格的确立与“不讲社会性而只讲个性,不讲社会责任而只讲自我发展”,是风马牛不相及的。人格是个人的,但只有对他人、对社会而言才谈得上是个人的,这就是人格的“社会特质”的意思。这不仅是说全社会都要尊重每个人的人格,而且是说一个真正尊重自己人格、因而希望他人尊重其人格的人,他首先会尊重别人的人格:因此,尊重人格只能是一个普遍性的社会准则、道德准则,它不只是对哪一个人或哪一些人适用;人格本身也是一个普遍概念,而不是某个人(帝王、圣贤等)特有的概念。这才是个体人格和一般社会准则(道德、法律)的辩证法。辩证法并不是“变戏法”,它首先要求概念本身的明确,不容含混和偷换(就此而言,它与形式逻辑并不矛盾);然后要求从这个概念的内部发展出它的对立面来,而不是把对立面从外部强加于它。这两点,似乎都是想要谈论“辩证法”的徐先生所未能注意到的。

至于徐先生用西方社会法律的“法人资格”来证明西方也有“群体性人格”概念,这也是站不住脚的。因为所谓“法人”,只是自然人在法律关系上的派生概念,它恰好不是指个体人格的群体性,而是指人的群体(企业、组织等等)应当被当作一个个体人格那样来对

待,从而能成为某种权利与义务的主体,甚至也有其内部的隐私权(如公司业务、商业秘密)。法人虽然是由群体组成的,但法人概念决不是群体性的,而正是个体性的,即是说,该法人与其他法人处于(更高层次的)个体与个体的对等(平等)关系中,这种关系正类似于自然人的个体与个体的关系,应遵守一般的人与人之间关系的法律准则(私法或民法)。显然,正如个人人格不具道德含义一样,法人人格也不具道德含义,但对法人人格的尊重则具有道德和公正的含义。

最后,徐先生问道:“西方人格论中强调个体因素的长处,我们是否可以不加分析地全部搬了过来呢?”我的看法在这点上与徐先生大体一致,即否定的。但还想补充一点,整个西方文化的长处都不仅不能不加分析地全部搬过来,而且也不能不加分析地全部推去。为此,我才在《人格辨义》一文中对西方人格论稍微作了一点粗浅的“分析”。可惜,这些分析还是被徐先生“不加分析地”推了开去。但我仍然认为,首先认真地、原原本本地分析西方、包括马克思主义的人格思想,是我们判断其中哪些是“消极方面”、哪些是“积极方面”的前提,而不是相反。

作者简介:邓晓芒,1948年生,现为武汉大学哲学系教授、博士生导师。

〔责任编辑:韩璞庚〕