

中西古代平等观之比较*

——以平等思想的两次发展高潮为线索

张辉¹ 高景柱²

(1.河南财政金融学院马克思主义学院,河南 郑州 450046;
2.天津师范大学政治与行政学院,天津 300387)

[摘要] 人类社会从未停止过对平等的追求,针对“何为平等”以及“如何平等”的探讨成为历史发展的重要推动力。中西古代平等思想在先秦时期和古希腊时期、明清时期和启蒙运动时期出现了两次发展高潮,并且呈现出明显的地域特征。在基于对“道”与“质料”的不同认识的基础上,各自形成了一种相对朴素的同等观;因这种同等观不足以解决现实问题,中西思想家转而将目光聚焦在理想的均等观上,并在付诸社会实践的过程中,逐渐形成了以民为本的整体平等观与个人至上的程序平等观的理论分野。一些人简单地认为古代中国一以贯之的平等思想只是一种精神层面难以实现的社会期待,而忽略了其对人类平等思想发展的理论和实践贡献;也有人主张古代西方平等观尤其是文艺复兴之后的西方平等观对促进人性、伦理、经济、权利等方面的现实平等做出了更大贡献。实际上一旦将研究视野囿于文艺复兴之后全面变革的西方社会体系与东方古国较为稳定的封建体系的背景之中,对中西古代平等观的评价就难以展现问题全貌。本文尝试跳出以西方为主的平等话语体系和固化思维模式,从朴素的同等观、理想的均等观和早期的平等观三个方面对中西古代平等观进行再认识,并提出古代中国平等观并非脱离现实的精神诉求,而是建立在文化认同基础上的、独具中国哲学智慧的完整思想体系。

[关键词] 古代 平等观 地域特征 中西比较 发展高潮

[中图分类号] D081 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 2096-983X(2023)06-0126-10

平等思想源远流长,是伴随着人类社会的出现而不断发展的,人们追求平等的脚步从未停止过,并且因宗教、文化、制度等不同而呈现出明显的地域特征,其中较具代表性的当属古代中国和西欧社会的平等观。在漫长的平等思想发展史上,中西古代思想家均做出了极具创新意义的探索与尝试,很大程度上影响了当时的

社会发展。平等思想在先秦时期和古希腊时期、明清时期和启蒙运动时期呈现出两次发展高潮,古代平等思想体系经历了一个从无到有、从单一到争鸣、从虚幻到现实,最后在各自社会大致归于统一的发展历程。很多学者对此进行了深入研究,有人认为,文艺复兴之后的平等观念把平等的范围从单纯的政治、法律地位的平等

收稿日期:2022-03-04;修回日期:2023-09-12

*基金项目:2020年度国家社科基金后期资助重点项目“代际正义理论研究”(20FZZA002);2021年河南省哲学社会科学规划年度项目“基于州权理论的卡尔霍恩国家理论跟踪研究”(2021CZZ018)

作者简介:张辉,政治学博士,讲师,主要从事西方政治思想史研究;高景柱,政治学博士,教授,博士研究生导师,主要从事西方政治思想史和当代西方政治哲学研究。

扩大到社会地位的平等^{[1](P81)}，有人主张中西启蒙平等观各自遵循独特的发展脉络，西方主要把注意力放在权利平等及其可行性上，中国则重点关注人格意义上的道德平等，这是一种相对不易实现的“社会期待”，^{[2](P94)}因为以人性和宗教为显著特征的古代中国平等观回避了社会现实，并且封建社会中的农民阶级只能诉诸“宗教”“神灵”^[3]才能为自己的平等主张披上合法的外衣，所以这仅是精神层面的平等。

通过比较中西古代平等思想，我们可以发现中西古代平等思想的基本主张、思想特征、社会效用等架构体系已经被厘清，然而，倘若试图通过这种比较而得出古代西方的平等观对促进人性、伦理、经济、权利等方面的现实平等做出了更大贡献的结论，就有待进一步商榷了。在文艺复兴之后全面变革的西方社会体系与东方古国较为稳定的封建体系的背景之下，对平等思想进行对比，平等的作用是否有被放大的可能？从平等思想本身来看，西方平等观自身的内部矛盾是否被其所谓优势掩盖了？本文尝试跳出以西方为主的平等话语体系和固化思维模式，从朴素的同等观、理想的均等观和早期的平等观三个方面对中西古代平等观进行再认识。

一、朴素的同等观：体现在“道”与“质料”上的中西差异

(一)古代中国的“道”之同等

古代中国对平等的思考多是形而上的。这集中表现在人们试图从“道”的角度和人性的角度来寻求平等，一方面，古代中国把“道”视为事物的本源，把平等的原因提升为“道”的高度，显然会赋予平等以更强的政治合法性；另一方面，古代中国的思想家把“道”视为科学，可以揭示事物的运行规律，此时平等的原因又有了合理性的加持。因此，平等与“道”相联系，足见前者对于当时政治思想的重要作用，但是早期平等思想的重心在“等”，是建立在人性相同基础上的朴素同等观。

先秦时期是古代中国平等观念发展的重要时间节点，这一时期平等的焦点集中在基于人性的自然平等观上。在当时的典籍中，已经出现了与平等含义接近的“齐”、“同”、“一”等字，尤其是“齐”字，包含了更多的平等之意。作为象形字，在造字之初，“齐”就是谷穗整齐的意思，“禾麦随地之高下而高下，似不齐而实齐。参差其上者，盖明其不齐而齐也。”^{[4](P336)}作为平等的早期同义词，可以认为“齐，即等也”，“同”与“一”更能说明，这个时期已经在追求一种同等观，尤其是对于人本身的认知，所有的人都是相同的，不能按某种标准进行划分和割裂。

从“道”的角度来解释平等，老子做出的贡献很大。他在《道德经》中曾有论述：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”“道”就是天地万物所遵循的法则，同时它也是天下万物产生的源泉，因此，道掌管一切，“自然”可理解为本来的面目，从人的角度来看，即是人不受外力强迫所自然呈现的样子，也就不难理解“无为”的含义了。更为重要的是，人是“四大”之一，那么人与道可被视为同等的，人就是一切行为的目的和归宿，人的本质相同的属性使所有人都可以追寻“道”、实现“道”，含有一种将人视为根本的“人本”思想，同时也是一种摒弃人的差别的同等观。此后管子提出“道者，诚人之姓也”（《管子·君臣上》），认为“道”生出人的生命，也就意味着，在此之下的人皆是一样的，不存在什么差别。

可见，生活在“道”的体系下的众人，从人性角度来讲都是相同的。人的本质属性无任何差别，因此就不能再以地位、身份等的不同为不平等辩护。

墨家代表人物墨子提出“兼爱”的主张，认为“虽至天下为盗贼者亦然，盗爱其室而不爱其异室，故窃异室以利其室。贼爱其身而不爱

人，故贼人以利其身，此何也？皆起不相爱。”墨子又说“今家主独知爱其家，而不爱人之家，是以不憚举其家以篡人之家。今人独知爱其身，不爱人之身，是以不憚举其身以贼人之身”。（《墨子·兼爱中》）假如可以祛除自私自利的“自爱”之心，实现互爱互敬的“兼相爱，交相利”，天下人就都能够平等相待，甚至达到一种超越个人、家庭、阶层、国家的普遍平等的理想状态。兼爱的前提正是人性本善的同等观，为什么可以实现对所有人的同等对待，原因就在于从人的本质来讲并不存在差别。

孟子提出“舜，人也；我，亦人也。人皆可以为尧舜”（《孟子·离娄下》），也是一种典型的人性本善的同等思想，从人的本质来讲，不管其出身地位或贫富都不能作为不平等的根据。在古代中国森严的等级制度下，不管是君、臣还是民，都接受一种固有的身份制度，君的子孙恒为君，民的子孙皆为民，虽然可以通过科举制度实现身份转换，但是成功之人凤毛麟角，因此就造成身份和阶层的固化，而这也是朝代更替的原因之一。“舜”之所以被视为圣贤，很大原因在于后人皆认为普通人无论从能力、德行、身份等方面都无法与之相比，甚至连成为圣贤的机会都没有，只能对其仰视，但是孟子认为从“人”这一共性出发，舜与你我众人并无二致，假如不从其他方面而只从人的共同性出发，圣贤不仅与普通人是同等的，而且普通人是可以成为圣贤的。由此可见，他主张淡化人的差别，认为所有人本质上是相同的。

（二）基于“质料”相异的另一种同等

西方系统的平等观起源于古希腊时期，其中柏拉图与亚里士多德做出了开创性的贡献。柏拉图和亚里士多德在各自的哲学体系中都同样注重事物的本原、构成要素或运行规律，分别引入“材料”和“质料”两个概念来探讨人的平等，但是这种平等的前提需要首先承认人是存在根本差别的，即人本身是由不同的材料构成的，在城邦中各司其职，发挥各自特长，这样才能实现平等，并最终实现城邦的善，易言之，

这是一种基于不平等之上的平等观。

具体来看，柏拉图认为神在铸造人的时候使用了金银铜铁四类不同的“材料”，以此来区分统治者、辅助者、生产者等不同的社会阶层。统治者的美德是智慧，辅助者（军人）的美德是勇敢，生产者的美德是节制，节制是存在于所有公民身上的，三种美德对应的等级各司其职，城邦也就实现了正义，即第四种美德。由公民自身品质和四主德构成了等级分明的城邦社会，也就是说人是生而不平等的。虽然柏拉图认为这种不平等可以通过先天能力、后天教育、积累功绩等情况发生改变，但是这也许仅是一种可能性而已。此外，男女平等有助于实现城邦的善，不会因为性别而对男女进行不同形式的教育，他们有同样的天赋可以为城邦做贡献，都可以成为城邦护卫者，比如柏拉图认为“不论妇女或男子都具有那同一的护卫城邦的本性，只是一个是比较弱的，而另一个是比较强的而已。”^{[5](P219)}

再看亚里士多德的“质料”说，他认为在自然哲学领域存在形式与质料的二元属性，形式反映事物的差别，质料就是事物的本原。亚里士多德同样认为人本质上是不平等的，因为人在身体方面拥有不同的特征，“自然所赋予自由人和奴隶的体格也是有些差异的，奴隶的体格总是强壮有力，适于劳役，自由人的体格则较为俊美，对劳役便非其所长，而适宜于政治生活——政治生活包括战时的军事工作和平时的事业。”^{[6](P15)}也就是说，以质料来决定自由人和奴隶的区分，奴隶只是工具，并不被视作“人”来对待。“所谓平等有两类，一类为其数相等，另一类为比值相等。”^{[6](P238)}亚里士多德认为，“就一个城邦各种成分的自然配合说，唯有以中产阶级为基础才能组成最好的政体。中产阶级（小康之家）比任何其他阶级都较为稳定。他们既不像穷人那样希图他人的财物，他们的资产也不像富人那么多得足以引起穷人的觊觎。既不对别人抱有任何阴谋，也不会自相残害，他们过着无所忧虑的生活。”^{[6](P206)}在亚里士多德这里，城邦稳定是目的，那么由中产阶级（即既

不过于富有又不过于贫穷的人)构成的社会是最稳定的,这也是试图通过反对贫富差距悬殊从而实现城邦的善的最好方式。就政体而言,民主制依据的是自由身份,寡头制依据的是财富,有时也依据高贵的出身,贵族制则依据德性。所以,“公正在于成比例”^{[7](P85)}。也就是对于不同的人给予不同的对待,在同等的人中间进行平等的分配,在不同的人中间进行不平等的分配,依然是一种依托于等级制的平等观。

可见,对于中西古代思想家来说,都致力于从人的本质的角度来观察、思考社会中的不平等以及为自己的平等观进行辩护,但不同之处恰恰在于什么是人的本质,或者说导致人具备不同本质的原因是什么。从这个角度来看,相较于西方的平等观来说古代中国的同等观有一定的先进性:“道”是对事物本身规律的把握,虽然看起来有些玄妙,但是却犀利地洞察了人的内心,通过“无为”“自然”“内圣”等方式至少在当时能够实现一种简单的同等,因为他们是从不平等的现实社会中实现了与自身的内部和解,简言之,决定人的平等状态的核心在每个人的心中。“质料”等因素并不是关键,只是外在和表象,并且成为构成个体之间不平等的基础,不同的材料造就不同的人。

二、理想均等观:在经济与伦理方面的扩展

显然,中西古代思想家在平等之路上并不会满足探讨人的本质,他们也将目光转向经济与社会伦理方面的平等,从一定程度上来说,前者是基础,后者是为其服务和辩护的,因而放在一起讨论更为合适。

(一)消除贵贱差别的普遍均等

在经济平等方面,贫富差距及其对政治稳定的影响是所有思想家共同的出发点。对此,老子认为“高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足。人之道,则不然,损不足以奉有余。孰能有余以奉天

下,唯有道者。”(《老子·七十七章》)试图在一个“小国寡民”理想社会中构建一幅消除贫富差距的愿景,所有人各得其所、各享其乐,在“天道”之下没有亲疏之别,万事皆平等,这一点与孔子颇为相似。庄子则提倡“富而使人分之”,“四海之内,共利之之谓悦,共给之之谓安”(《庄子·天地》)以及“等贵贱,齐是非”(《庄子·齐物论》)。他认为人不应分贵贱,不论是平民还是天子应该一律平等,在追溯不平等的起源上,认为“以道观之,物无贵贱;以物观之,自贵而贱;以俗观之,贵贱不在己”(《庄子·秋水》),天下万物本来是平等的,事物的贵贱只是人们加入自身意念把它们区别开了。

孔子认为“求!君子疾夫舍曰欲之而必为之辞。丘也闻有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安。盖均无贫,和无寡,安无倾”。(《论语·季氏篇第十六》)他把视角集中在贫富差距上,不论财富是多还是少,更重要的是按平均标准来进行分配,孔子的平均主张可以被认为是中国古代平均主义思想的起源;孔子又提出“有教无类”的平等教育观,这在当时是极具进步意义的,这种平等教育观试图突破贫富、等级、天赋甚至国家的界限,达致一种无差别的平等教育理想。孟子同样反对贫富差距,认为“庖有肥肉,厩有肥马,民有饥色,野有饿莩,此率兽而食人也”。(《孟子·梁惠王上》)

至明清时期,李贽首先从人性角度肯定人都有追求物质享受的权利。“夫私者,人之心也。人必有私,而后其心乃见;若无私,则无心矣”,简言之,无欲无私之人是不健全的人,缺少同情心、同理心等社会情感,自然也就不会对社会有所助益。人首先要保证自己的生存需要,也就是需要追求一定的物质利益,这也肯定不是“人性本恶”的判断依据,即使是圣人,也不是完全不追求富贵的,而关键在于在追求财富的过程中坚持“不以其道得之,则不处”(《李氏文集·卷十八》)的底线,只要得之合理,就用之合情。李贽之所以有遵从人性追求利益的思想,一定程度上是在思考经济效率与平等之间的关系

之后得出的结论,这是促进社会进步的内生动力,他试图构建的是一个不问出处、各守其道、各有其能、各聘所长、各有所得的理想社会。

而唐甄着重提出了富民思想,认为国家的富裕不能看国库,而要看人民,人民富裕才是国家富裕。“立国之道无他,惟在于富。自古未有国贫而可以为国者。夫富在编户,不在府库。若编户空虚,虽府库之财积如山丘,实为贫困,不可以为国矣。”(《潜书·存言》)由此可见,唐甄将人民的物质生活水平置于与国家贫富同等的地位,要实现国家的富强,必须保证人民富裕,要想实现人民富裕,就必须保护财产。对财产的保护,就是体现了为民思想,也是一种财产平等观,假如“四海之内,日益困穷,农空、工空、市空、仕空”,那么就无法实现民富,国强当然也是空谈。财产权的平等,一是在分配平等,二是在来源平等。针对贫富差距,唐甄说:

“王公之家,一宴之味,费上农一岁之获”(《潜书·大命》),王公贵族与穷苦百姓的差距不仅体现在物质层面,还体现在更为根本的权利层面,既然同为人,就不应该有天生不平等的地位,这是造成贫富对立的根本。唐甄还认为实现平等的目标要富民,富民就要改变传统“农为本商为末”的经济思想,广开财源,不仅重视农业,手工业和商业亦是重要财富来源,不能偏废。“平则万物各得其所”,财产实现平等分配,社会必然安定和谐。

经济平等意识的觉醒,必然反映在社会伦理道德方面,明清时期的平等观念已经极具进步意义。例如,李贽认为“若说夫妇所不能,则虽圣人亦必不能,勿高视一切圣人为也”,这句话也是在论证能力方面的圣凡平等,但是仔细体味又可发现李贽在这里所说的“夫妇”一词不仅包含男子,也同时包括妇人,即女子,这意味着平等不只是圣人与凡人之间的关系,同时也是男女之间的平等。在封建社会中的女子以夫为纲、以父为纲、母凭子贵等,都表明她们较为低下的社会地位,但是李贽却试图冲破封建社会伦理的束缚提倡男女平等。他不仅反

对“男子之见尽长,女子之见尽短”的传统思想,而且更进一步的思考为什么会造成这样的情况,指出“但所谓短见者,谓所见不出闺阁之间而远见者深察乎昭旷之原也”(《焚书》卷二《答以女人学道为见短书》),见识或才智的高低很大一部分原因是因为经历、眼界等,而这些恰是可以通过个人努力去改变的,因而男女在能力方面并无差异;同时,他还认为在家庭婚姻生活中要更加尊重女性意见,主张婚姻自由,也非常欣赏和推崇女性通过自己的努力选择佳偶的方法,不必受社会观念的束缚,勇敢追求自己的婚姻幸福并不可耻。

唐甄充分意识到封建纲常阻碍伦理平等的实现,因此把批判重心放在了这里。首先,就是要破除封建道德束缚,即破“崇”,唐甄把忠崇、孝崇、仁崇、义崇、信崇、道崇视为危害人思想的愚昧社会伦理,必须将伦理纲常中的这些思想破除掉。其次,唐甄也主张夫妻平等、父母平等、子女平等的男女平等思想。封建思想中夫为妻纲、父为子纲、男尊女卑长期占主导地位,唐甄批判“欢于友而愠于妻,逆于外而作色于内”的大男子主义,乐意和朋友相处却忽略妻子,在外受气回家对妻子撒气都是不对的,夫妻之间应该相互尊敬、和睦相处,“敬且和,夫妇之伦乃尽”(《潜书·内伦》),并且发出“人若无妻,子孙何以出,家何以成”的感慨,丈夫与妻子都是家庭的成员,应该平等相待。父母也是平等的,不能“不知有母,但知有父”,也不能因为是岳父母就轻待之,“人之于父母,一也;女子在室于父母,出嫁于父母,岂有异乎!”(《潜书·备孝》)对待子女,也不应有区别,不管是儿子或女儿“均是子也”。总之,唐甄对于妇女地位的关注,统归于男女平等的思想,只有实现“男女,一也”的平等目标,社会伦理才能有助于国家发展与和谐安定。

(二)在贵贱差别基础上实现内部均等

正是由于人是由不同的材料组成的,所以就会有等级差别,基于此,柏拉图才来论述自己的平等观。柏拉图认为奴隶与主人天生不可能

产生友谊,因为他们地位是不平等的,就像老实人和流氓不可能成为朋友一样,他在这里区分了因社会地位不同而造成的社会不平等。并且柏拉图提出的不是简单意义上的数字、数量的平等,而是需要根据地位、品行等进行分配,

“给大人物多些,给小人物少些,要恰如其分的对待他们”^{[8](P169)},尽可能减小贫富差距过大对城邦稳定带来的危险。

亚里士多德也继承了柏拉图比例平等的思想,对于平等问题的关注,一方面是避免贫富差距过大,导致“有些人家财亿万,另一些人则贫无立锥”^{[9](P268)},其次平等也是实现城邦的善的必要手段。柏拉图与亚里士多德一样,关注的重点是城邦,并非是以实现真正的平等为目标。二人都认为平等并不是要实现财富的均等,因为社会身份、地位以及个人天赋本身是不平等的。亚里士多德极力推崇共和政体的一个原因在于其能够“以公共利益和平等原则为依归”^{[6](P212)},把城邦中各方的利益关切进行合理的平等分配,这样才能保证城邦的稳定。“内讧总是由要求平等的愿望这一根苗生长起来的”,实际上这种平等是同一等级之内的平等,并不是惠及所有人的平等。

至于文艺复兴之后,伴随着经济变革,对平等的要求就开始转向了,更多地强调机会和权利平等。在财产权的平等上,洛克首先论证的是何为财产的问题,“土地上自然生产的果实和它所养活的兽类,既是自然自发地生产的,就都归人类所共有,而没有人对于这种处在自然状态中的东西原来就具有排斥其余人类的私人所有权。”他说,“我的劳动使它们脱离原来所处的共同状态,确定了我对于它们的财产权”,^{[10](P19)}这也就意味着洛克是通过劳动来为财产权进行辩护的,人们获得财富的机会也是平等的。同时,洛克又反对物质浪费,上帝给人类财产多寡的限度就是保证物品不能被败坏和糟蹋,认为财产占有上的贫富不均是不道德的。而卢梭认为要想实现人的平等,首先要保证契约平等。他指出每个人进入社会时需要将自身的所有自

然权利交出,一点都不能保留,这样就从根本上铲除了特权滋生的环境。其次,要实现法律平等。根据新的契约建立的共同体,需要法律来保证它的良好运行,保障人与人之间的平等关系。最后,尽可能实现财产上的平等。私有财产是不平等的根源,但只需把平等限定在富人没有富裕到可以随意奴役穷人的地步,穷人也没有穷到出卖自身才能生存的地步即可,应视个人的基本生活需求来决定享有财产的数量。正如他在《政治经济学》中论述的那样,“如何防止财富极端不平等现象的出现,是政府最重要的职责之一。”^{[11](P169)}卢梭认为,如果允许人民参与国家的基本制度,并有足够的物质舒适来满足他们的需要,那么国家就会被认为是成功的。^{[12](P103)}可见,卢梭反对悬殊的贫富差距,但同时要保护个人的合法财产,这样才能让社会稳定、人民幸福。

在社会伦理层面,洛克的平等观很具代表性。他是从批判菲尔麦的父权制开始的,认为父母享有对子女的管辖权,因为孩童的特点造成了他们在幼小时期需要有人养育他们,为他们做出决断,在此意义上“孩童并非生来就处在这种完全平等的状态中,他们的父母在他们出世时和出世后的一段时间,对它们有一种统治和管辖权”^{[10](P34)},这是作为父母的责任。一旦孩童长大成人,“父亲对他的儿子的生命、自由或财产,都不再享有任何管辖权”^{[13](P124)}。洛克与唐甄一样,都涉及了诸如夫妻平等、父子平等的男女平等思想。他认为“夫妻社会是基于男女之间的自愿合约构成的”^{[10](P48)},在契约社会中,他们是以平等的个体身份缔结夫妻契约的;结成夫妻之后,在家庭生活中同样是平等的,妻子有与丈夫分离的自由。第二个方面是家庭生活中母亲的地位和父亲是相同的,所享受的儿女的孝敬也是相同的,母亲和父亲是一种平等的关系,这种接受孝敬的权利是二人共同拥有的,即使是“一个在位的君主对他的母亲也要尽对父母应尽的尊礼”^{[13](P128)}。第三种平等是主仆关系的平等,洛克说“一切奴隶生来是平等

的”^{[14](P43)}，他区分了出卖劳动的仆人和战争中俘获的奴隶，后者是没有自由和财产权的，虽然他没有彻底否定奴隶制度，但是在理性层面上也给了奴隶以平等的权利。最后一个方面是契约的平等或法律的平等，即所有公民加入政治社会之后，任何行政官长都不能以非公共意志的理由对个人进行侵犯，一切都应以契约和法律为判断标准，所有生活在契约和法律之下的人都是平等的。

实际上，在经济平等方面，中西古代思想家存在一个关键的不同：即如何对待不平等的现实，对于这一预设前提的不同回答导致他们诉诸不同的方式实现平等目标。最为重要的一点，尽管古代中国封建等级制度延续时间很长，但是一些思想家并未受传统思想禁锢，甚至提出了较为激进的平均主义主张；另一方面，李贽等人试图打破重农思想的统治地位，意识到国家要发展就必须藏富于民，广开财源方能进步。简言之，不仅要实现平等的结果，还要实现思想的解放和保证所有人都有获得财富平等的机会和环境。而西方古代的经济平等却是以承认阶级不平等为前提的，不管是比例平等还是财产权平等、契约平等，都是建立在悬殊的贫富差距之上的平等观，但不得不承认的是这种方法更具现实可操作性。至于社会伦理方面，以夫妻平等、男女平等为代表的平等思想都已被触及，区别在于实现的方式不同，西方社会受契约主义影响明显，试图把社会关系都纳入契约关系之中，他们关心的是给予每个人平等的权利或机会，至于是否能最终实现平等的结果，反倒不是关键。

三、初步形成的平等观：现实平等与程序平等

(一)以民为本的现实平等

考察古代中国的民本思想，可以最早追溯到商周时期，在经历了春秋时代的百家争鸣之后，逐渐在汉代归入儒家治国理念之中，形成了相对

稳定的以君权制度为根基的民本思想。到了明清时期，民本、平等思想在一定程度上扮演了反对君主专制的角色，可以说，以民为本的现实平等几乎影响了古代中国政治思想的整个进程。

这其中重要的一个理论支撑就建立在明清时期思想家对“道”的继承和发展上。例如，明朝晚期的李贽对于“道”与平等的关系也给出了颇具世俗化的解释，试图通过把神圣的“道”拉入普通人的世界，从而在承认其基础性地位的前提下使之更具现实性。李贽的“道”就是跟随人的本心去行事，以“己所不欲、勿施于人”为准绳来决定对待万事万物的态度，实际上貌似高深玄妙的“道”就在人们的身边，即“道本不远于人”，它既不是某一阶层独有的，也不是只有少数人才能感悟到的。基于此，包括圣人和凡人在内的所有人都是平等的，“天下之人本与仁人一般，圣人不曾高，众人不曾低”（《焚书》卷一《复京中朋友》），“尧、舜与途人一，圣人与凡人一”，这就是说人与人的之间的不平等是没有什么根据的，伟人、圣人与路人、凡人是平等的。并且他还认为“天下无不能之人”，无论圣还是凡，能力并无什么差别，只要个人勤勉用力，以“学不厌，教不倦”为追求就都能够成为圣人，所以在能力方面人人都是生来就平等的。

而清初思想家唐甄的思想则更为激进，他在吸收墨子、孟子等人主张的基础上，提出“天子之尊，非天帝大神也，皆人也”的观点，把君主也视作普通人，也需要和臣、民一样“甘菲食，暖粗衣”，粗茶淡饭能饱腹，粗布麻衣亦能保暖。他也反对把老百姓“视为草茅”的为官心态，提高百姓地位，以“人无贤愚，皆我师也”（《潜书·六善》）的平等心态，真正践行“以众明为一明，以众聪为一聪”（《潜书·用贤》）的主张。可见，唐甄想要打破的是君、臣、民的身份界限，同时千百年来君主通过神化王权，以“君权神授”论为自身的超然地位辩护的理论体系在唐甄这里也行不通了。

至此可看出，明清时期对“道”的理解更加趋近现实，这一点非常重要，承认了众人相对于

“道”的平等,就意味着理论层面阻碍平等实现的障碍被破除了,易言之,对人或者民的重视,上承天“道”、下合人“道”。我们可以从以下两个方面来理解。

第一,古代平等思想发轫于天道并最终归于现实。商周时期认识客观世界只能依靠上天或神灵,因此形成了一套天道政治观。也就是现实的政治必须要以天意为旨归,权力承自天命,即意味着统治的合法性来源于此并且还要根据天命来确定如何行使和分配权力。由此可见,平等思想是不会诞生于这样的天道政治观中的,但知识进步为更合理地认识客观世界带来了可能,体现在政治领域就是需要找寻另外一条获得合法性的道路,民本思想渐渐显露优势。其实以民意完全代替天意作为政治生活的根本和政治教化的哲学基础,在古代中国并未真正出现过,只是自秦汉形成统一国家之后,君主为了政治稳定而更加重视民众的作用。民本思想很重要的一点在于它能够合理回答权力来源问题,并且对民众地位的承认就肯定会使之获得更多的权利,这个时候更多的是把天意与民意结合了起来,天意就是民意。正如荀子所说,“天之生民,非为君也。天之立君,以为民也。”(《荀子·大略》)“民是天生的,而君是天立的,民与天直接贯通,君爱民、保民是遵从天性。”^[15]可见,平等思想就是在这样一种思路的转换中逐渐成为解决现实政治问题的手段,并且是极其贴合实际的手段,无论是君主要“敬天保民”、还是“民为邦本”“民贵君轻”等主张,都是首先确立了民众的平等地位,平等诉求一旦离开这一理念立即就会变得虚幻且无法实施。

第二,古代平等思想重点在民而非君。对于家天下的君主专制制度而言,如何保证王朝永续是重中之重,显然以君为本、以天为本都不能达到这一目的。以儒家思想为代表的官方政治学说就需要赋予民众以特殊地位,由此“仁政”“民为水君为舟”等民本思想相继出现,这是民众政治地位的平等体现;在经济上则要求“养民”“富民”;在伦理道德上追求社会关系

的平等。可见,古代中国思想家已经充分认识到保证民众的平等是实现国家稳固的关键力量,提出的措施也聚焦于解决现实中的不平等问题。其中很关键的一点在于以民为本的平等思想在一定程度上可以对君主专制体系起到制衡和纠偏的作用,比如君主要有正确的“义利”观,不能根据个人好恶和个人私利统治国家。把民众作为平等的起点、归宿和手段,本身就是充分分析客观事实之后提出的对策,把君的位置后移,不仅可以缓解社会矛盾,而且也扩大了君主的权力合法性基础。这在一定程度上回应和反驳了这样一种颇具代表性的观点,即古代中国的平等思想仅是精神层面不易实现的社会期待,实际上它正是从社会现实出发,并以解决实际问题为目标的。

(二)个人至上的程序平等

如果说古代中国的平等观一直以来保持着对于“民”这一群体的推崇,那么西方的平等思想体系自产生之初就带有个体主义烙印。“民”的平等更多着眼在现实结果上,因为任何一个微小偏差就会对某一群体造成巨大影响;而西方社会的个人平等可能更在意分配的程序和规则,因为个体倾向于认为这样才能使自己生活在一个公平的环境中。

首先,对法的重视是实现平等的关键。肇始于古希腊时期的平等主义思想在斯多葛派那里得到了进一步发展,此时的思想家把“法”视为保证平等的重要手段,不管是自然法还是人定法,人类的活动都应受其约束。此时甚至将平等原则用于“奴隶、外邦人、或野蛮人身上”,从根本上打破“城邦时代对人的身份的偏见,只以智者或愚人来对人加以区分”。^{[16](P52)}这种人人平等思想实际上是与自然法的主张密切联系的,自然法就是理性的法则,是把“逻各斯”作为宇宙秩序的创造者和主宰者,没有什么人或事物可以脱离“逻各斯”而单独存在,在追求至善生活的过程中,所有人都是平等的,都受到自然法的支配。西塞罗和罗马法学家们的平等思想也基本继承了斯多葛派人人平等的理

念,西塞罗认为“人类不存在任何差异”^{[17](P195)},自西塞罗之后,西方的平等思想开始以没有差别的眼光来看待个人;罗马法学家则认为在律面前所有人都是平等的。

其次,再来看包含个人主义色彩的西方平等思想。个体意识的觉醒是人类社会不断进步的前提,但在中西思想体系中,前者把社会的基本单位放在家庭层面,而后者把焦点直接对准个人。实际上古代中国的平等思想并没有忽略个体,更多是强调自我保存,即生存论,相反,古代西方的平等观更接近本体论意义上的个人主义。例如,柏拉图在《理想国》中非常注重个人的美德、品质、能力等因素,要求个人做好自己的事而不用管别人的事,简言之,个人在完善自己的同时还不能侵犯他人,这才是正义的,当然也是平等的。此时的平等是落在个人身上的平等,平等的价值也需要经过个人来彰显。这一点在卢梭那里同样得到印证,因为“人是生而自由的”,所以每个人都需要平等待人,同时也渴望被平等对待,平等的主体和客体同时集于个人。个人主义的平等思想尤其在文艺复兴之后西方社会的经济主张中得以体现,为个人利益和私有财产辩护、不断扩大的个人权利、对理性人和经济人的强调等都是很好的例证。

另一方面,古代西方思想家也十分重视程序、规则在平等中的作用。一是致力于排除运气因素对平等的干扰。柏拉图就认为在追求一种分配正义时要实现“所靠的好运气是少之又少的”,要根据个人的才能进行社会分工,让个人能够发挥出自己的天赋优势,这样就能更好地为城邦服务。二是要尽可能实现机会平等。洛克就指出人人都是可以享有经过个人劳动所获得的社会财富,霍布斯持有与亚里士多德相反的观点,他认为个体之间的能力是总体平等的,不应纠结于某一特定方面,这就意味着所有人都有实现自己目标的机会。三是把契约平等作为根本价值。从早期的自然法到后来的契约,都是为了保证社会的正常运行,而平等是其中重要的调节剂和润滑剂。契约平等不仅意味着订约双

方需要平等的遵守契约,而且也需要保证契约本身的平等,这具有十分重要的经济意义,这种契约平等逐步发展到社会生活的方方面面,基本囊括了政治、经济、伦理道德等领域。

四、结语

总之,平等思想作为一个系统的理论体系,通过单纯拣取某一方面对其进行对比分析的方法,很多时候不能达到以一域识全局的效果。假如站在更远的视角,综合考量平等的主体、客体、起点、过程、结果等各要素,可能更有助于厘清思路,以更加自信的眼光看待中西平等观。很多学者认为古代中国的平等思想多是局限在等级制度之下的口号和呐喊,并未就具体如何实现平等提出建设性的意见,在明、清时期的思想家虽然有踏进近代平等主义主张的趋势,但最后均没有真正的打破传统文化的惯性思维,依然寄希望于在封建制度体系之下寻找所谓的平等,更像是一种夹缝中的平衡与妥协。即使是已经提出的平等主张,也多是把希望聚焦在个人内心或者是制度体系本身的觉醒,而这种平等思想是软弱的和不彻底的,并未触及不平等的本质与根源,把“均贫富”等主张视作脱离现实的理想主义,并不具有实践价值。

实际上,之所以得出上述结论,关键是并未跳出西方平等思想的窠臼,以古代西方学者的主张为基准,用古代中国的平等观去比照这些标准,得出的结果必定是缺陷大于优势。很重要的一点,这种优劣观仅仅是通过分析实现平等的手段得出的,单纯对比“人皆可以为尧舜”与“比例平等”谁更能够达致平等是很困难的,也是无意义的。但是如果把视线前移,更多的关注平等本身,就会发现古代中国的平等思想重点在实现众人的平等,相较而言同时期的西方思想家却一直致力于实现个体的平等,简言之,这是一种整体与个体的区别。梳理古代西方平等思想的发展脉络,可以发现从质料相异到贵贱有别再到程序平等,最终导向一种个体

主义平等观；中国的传统政治文化对于“民”的诉求异常重视，形成了一整套“民本”思想，这里的民是整体而非个体，从人性均善到“不患寡而患不均”，在人性、社会关系等因素中找寻平等之“道”。

可见，用承自西方的个体主义平等观去评判古代中国的各种平等思想，既不公平也不理性。首先，整体与个体在哲学意义上从来都是有机的，无法割裂二者对它们分别进行评判；其次，当代人的平等观受西方影响甚深，并且随着经济发展与社会进步，个体意识被摆在了前所未有的重要位置，但不能将此代入对中西古代平等观的比较上，尤其是对古代中国平等观的评判，可以而且应该秉持自信的、历史的、理性的态度，以此为基点，就会发现古代中国平等观并非脱离现实的精神诉求，而是建立在文化认同基础上的、独具中国哲学智慧的完整思想体系，具有重要的理论价值与实践意义。

中西古代平等观均是在各自传统思想文化中生根、发芽的，并且是把哲学思辨与实践智慧不断进行融合的结果，对其进行优劣对比并试图一劳永逸地得出普世价值的努力并不可行。无论是过去还是将来，对平等问题的探讨绝不会穷尽人类所有的想象，而正是这一不断争论和尝试的过程，恰是平等思想推动社会不断进步的价值所在。

参考文献：

[1]段忠桥. 霍布斯对现代平等观念的三个重要贡献[J]. 道德与文明, 2020(1): 77-82.

[2]胡建, 汪震宇. 中、西启蒙“平等”观在价值源头上的同与异——以卢梭的“平等观”与戴震的“理欲之辩”为范本[J]. 浙江社会科学, 2002(6): 89-94.

[3]宋进, 苑申成. 古今之变: 中国平等思想的历史局限与现实超越[J]. 探索与争鸣, 2016(11): 104-108.

[4]徐中舒. 说文解字段注[M]. 成都: 成都古籍书店, 1981.

[5]柏拉图. 理想国[M]. 顾寿观, 译. 长沙: 岳麓书社, 2018.

[6]亚里士多德. 政治学[M]. 吴寿彭, 译. 北京: 商务印书馆, 1965.

[7]Aristotle. The Nicomachean ethics[M]. Translated by David Ross. New York: Oxford University Press, 2009.

[8]柏拉图. 法律篇[M]. 张智仁, 何勤华, 译. 上海: 上海人民出版社, 2001.

[9]Aristotle. The politics[M]. Translated by T. A. Sinclair. London: Penguin Books Ltd, 1962.

[10]洛克. 政府论(下篇)[M]. 叶启芳, 瞿菊农, 译. 北京: 商务印书馆, 1964.

[11]卢梭. 政治经济学[M]. 李平沅, 译. 北京: 商务印书馆, 2013.

[12]WRAIGHT Christopher D. Rousseau's the social contract[M]. London: Continuum International Publishing Group, 2008.

[13]LOCKE John. Two treatises of government and a letter concerning toleration[M]. New Haven and London: Yale University Press, 2003.

[14]洛克. 政府论(上篇)[M]. 瞿菊农, 叶启芳, 译. 北京: 商务印书馆, 1982.

[15]林红. 民本思想的历史逻辑及其现代价值[J]. 中国人民大学学报, 2017(3): 90-98.

[16]徐大同. 西方政治思想史[M]. 天津: 天津教育出版社, 2002.

[17]西塞罗. 论法律[M]. 王焕生, 译. 北京: 中国政法大学出版社, 1997.

【责任编辑 刘红娟】

A Comparison of the Views of Equality between China and the West in Ancient Times —Taking the Two Development Climaxes of the Idea of Equality as a Clue

ZHANG Hui & GAO Jingzhu

Abstract: Human society has never stopped pursuing equality, and the discussion on “what is equality” and “how to be equal” has become an important driving force for historical development. The ancient Chinese and Western ideas of equality developed two climaxes in the pre-Qin period and the ancient Greek period,

(下转第147页)