

儒家学说与正义观念

——兼论与西方思想的比较

唐士其

内容提要:本论文以西方政治哲学传统中的正义理论为参照,对以“道”、“礼”、“仁”、“义”为核心内容的儒家传统思想中的正义观念进行了理论上的构建,认为这四个观念相互联系,形成了一个有机的整体。论文表明,与西方的正义理论相比,儒家正义观念具有开放性与超越性的优势,而其强调道德主体的自我观照与自我完善的理论特征更使这一思想体系体现出一种强烈的人道主义精神与文化色彩,是一种更积极进取的社会政治理论。论文最后提出,利用儒家思想中正义论的思维框架,辅之以西方思想中普遍的平等主义因素,完全有可能创造出一种既能体现法治的原则,又能够充分扩展人的主体精神的新的正义理论。

关键词:政治哲学 儒家思想 正义理论

作者简介:唐士其,北京大学国际关系学院副教授、博士。(邮政编码:100871)

一、儒家正义观念的基本结构

正义(Justice)是政治哲学中的基本范畴,也是对某个政治体制进行伦理判断的基本依据。美国政治哲学家罗尔斯(John Rawls)曾经指出,“正义是社会结构的第一要义,如同真理对于思想体系一样”。^①

社会正义问题的实质是提供某种标准,以对社会中的个人进行政治安排、或者说对社会中人们的地位进行划分,具体说就是在社会成员之间对社会、经济与政治等资源进行分配。在西方,从柏拉图和亚里斯多德开始,学者们就一直对这个问题进行着持续不断的讨论,但至今也没有能够产生得到人们普遍公认的答案。柏拉图认为,一种按每个人的能力与贡献确定他们的政治和社会地位乃至经济利益的制度安排是正义的。柏拉图并且相信,在决定人们的能力与贡献的诸因素之中,理性是最重要的一种,在理性之下分别是勇气与欲望。正如在每一个社会中都存在着这三种不同的能力,并且必定被其中的某一种所支配一样,在同一个人身上也存在着这三种不同的素质,它们按照不同的比例进行组合,而社会中的人就相应地根据这种组合的具体情况被划分为三个等级。这三个等级的人中,如果理性占优势的等级充当统治者、勇气和

^① Rawls, *A Theory of Justice* (revised edition), Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 3.

欲望占优势的等级分别充当护卫者与劳动者,那么整个社会便是一个正义的社会。与此类似,一个由理性所支配的个人也是正义的个人。由此可见,在柏拉图那里,社会与个人的伦理标准是完全一致的。

可以说,柏拉图的正义理论强调的是人的差异性的一面,亚里斯多德则认为这种理论失之偏颇,因为人既具有差异性,也具有同一性,即他们都是人。^① 在这种认识的基础上,亚里斯多德提出,一个社会中的正义,就在于对平等与差异(即所谓的“算术的平等”与“比例的平等”)的适度组合,因此一个绝对平等的社会与一个严格的等级制社会同样与正义无缘。另外,与柏拉图不同的是,在亚里斯多德的思想中,社会的正义原则与个人的正义标准已经被清晰地区分开来,换言之,一个正义的社会并不必然要求由正义的个人构成,而这一点在近现代西方的社会政治哲学中再次得到强调。另外还需要强调的是,由于亚里斯多德的政治学具有明显的相对性,所以这里作为“人”而体现出的同一性同样也是一个相对的概念。由于亚里斯多德认为对某个国家社会政治状况的判断必须依照这个国家的具体情况采用具体的标准,所以可以由此引申出,对于人的“同一性”,似乎也不应该存在完全划一的规定。作为一个人或者说公民所应该得到的待遇,在不同的社会可能会存在不同的答案,它会是一个历史的、文化的问题。

柏拉图和亚里斯多德的正义理论大致代表了西方政治哲学传统中对于正义问题的两种基本理解。我们现在感兴趣的是中国的情况。虽然在汉语中,“正义”这一概念只是在近代才开始被大量运用,至于在古代学者的著作中,作为一种伦理和政治范畴使用的“正义”概念并不常见,^②但是,在一个具有漫长文明史的社会中,人们不可能不对如何分配他们各自的社会政治地位这样一个基本问题作出回答。实际情况是,儒家学说作为中国历史上支配性的社会政治思想,其中包含着内容十分丰富而且逻辑结构非常严密的对正义问题的思考。甚至也可以说,正义问题恰恰是儒学的核心,只不过这一学派的主要思想家们并没有直接使用“正义”这个概念罢了。

在传统的儒家思想中,有这么一些概念是以对正义问题的探讨为中心的,它们是“道”、“礼”、“仁”、“义”等等。

“道”在儒家思想中是一个相对抽象的概念,指自然与人世的普遍规律。比如说,“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也。”^③董仲舒后来说,“道之大原出于天,天不变,道亦不变。”^④“知道”,就是对这种普遍规律的理解,自然也包括对于正义观念与正义标准的认识。《中庸》中写道:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者,不可须臾离也;可离,非道也。”^⑤孔子的弟子对他的评价是“志于道”;^⑥他自己则表示:“朝闻道,夕死可矣。”^⑦以上这些说法表明了“道”这个概念在儒家思想中的重要地位。而且,儒家思想中“道”的观念虽然抽象,但与道家思想中的“道”相比,却又要具体得多。在儒家看来,任何事物都有它的道,比如说君有

① 这里的“人”准确地说应该是公民,因为亚里斯多德把奴隶排除在他的考察之外。

② 传统上,“正义”概念常常用来指对经典的正确理解。虽然《荀子·正名》中有“正利而为谓之事,正义而为谓之行之”的说法,在政治和道德意义上使用“正义”一词,但这种用法并不典型。

③ 《系辞传·上》。

④ 《汉书·董仲舒传》。

⑤ 《中庸·第一章》。

⑥ 《论语·述而》。

⑦ 《论语·里仁》。

君道,臣有臣道,父有父道,子有子道,等等。这些道是每一种事物得以维持其自身的存在并且体现其基本特性的规定,具有西方思想传统中类似“本质”或者“规律”的含义,与柏拉图所谓的“理念”不无相通之处,从而也就成为正义的基本原则。因此,当整个社会都体现了道的要求的时候,这就是一个完全正义的社会。《礼记》中对于“大同”社会的描述,为此后中国的文人学者提供了一个标准的乌托邦的蓝本:“大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子。使老有所终,壮有所用,幼有所长,鳏寡孤独废疾者皆有所养,男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭。是谓大同。”^①

儒家学说中“正名”的思想与“道”的观念是紧密相联在一切的。所谓“正名”,就是使每一种事物与行为都符合“道”对它们的规定性,实际上也就是要求它们符合正义的原则。孔子认为,大到治理国家,小到处理家事,“正名”都是一个基本的前提,所以说“必也正名乎!”^②

“礼”则是儒家思想中的一个核心范畴,孔子曾经说过:“不知礼,无以立也。”^③礼是建立在人的地位与身份划分基础之上的一整套普遍的行为规范,同时也是一种权利与义务的体系;它是道的体现,是“正名”的结果。“礼”所维护的是一种社会、政治乃至经济上的等级制度,但同时又是一个人修身自持的基本原则,因此孔子断言:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也”^④儒家学派认为,礼是一个秩序良好的社会不可缺少的基础,即“礼,国之干也。”^⑤“礼,经国家、定社稷、序人民、利后嗣者也。”^⑥孔子终其一生奔走呼号“克己复礼”,就是因为他相信“道德仁义,非礼不成;教训正俗,非礼不备;分争辩论,非礼不决;君臣、上下、父子、兄弟,非礼不定;宦学事师,非礼不亲;班朝治军,莅官行法,非礼威严不行;祷祠祭祀,供给鬼神,非礼不诚不庄。”^⑦孔子对这种观念最简洁的表述,就是“君君,臣臣,父父,子子”^⑧

套用现在的概念,“道”和“礼”体现的是一种“程序正义”,而“仁”体现的就是一种“实质正义”,是儒家伦理规范的出发点和归宿。孔子对仁有一个非常简洁的解释:仁者“爱人”。^⑨对于仁的概念,孟子进行过大量的阐释,他认为,人之所以具有“仁”这一特性,是因为人有所谓的“四端”,即“人皆有不忍人之心。……今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心。……由是观之,无惻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。惻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。……凡有四端于我者,知皆扩而充之矣。若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”^⑩

也可以说,仁体现的是一种普遍的人道主义精神,它不仅体现在人与人的日常交往之中,

① 《礼记·礼运》。

② 《论语·子路》。

③ 《论语·尧曰》。

④ 《左传·昭公二十五年》。

⑤ 《左传·僖公十一年》。

⑥ 《左传·隐公十一年》。

⑦ 《礼记·曲礼》。

⑧ 《论语·颜渊》。

⑨ 《论语·颜渊》。

⑩ 《孟子·公孙丑上》。

也是儒家学派竭力推行的政治原则,即所谓的“仁政”,孟子又称之为“不忍人之政”——“先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上。”^①孟子本人就是一位不知疲倦的仁政的鼓吹者。他不仅在任何一个可能的机会提倡仁政的原则,而且还提出了不少实行仁政的具体主张。以下的一段话,可以代表孟子仁政理想的一个侧面:“五亩之宅,树之以桑,五十者可以衣帛矣;鸡豚狗彘之畜,无失其时,七十者可以食肉矣;百亩之田,勿夺其时,数口之家可以无饥矣;谨庠序之教,申之以孝悌之养,颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉,黎民不饥不寒,然而不王者,未之有也。”^②

在儒家思想中,“义”大概是一个最复杂的范畴。有的时候,它与礼同义,所以“礼义”常常被儒家学者一起使用;有的时候,它又与仁同义,“仁义”也是一种常见的组合。如果从区别的意义上说,义是一个“当为”的概念,指的是一种道德上的应当。它与礼的不同,在于它可能不是一套明确规定的行为准则;同仁不一样的地方,则在于它可以不表现为某种普遍化的道德标准。孔孟的言论中有大量对某个行为“义”或者“不义”的判断,由这些判断中,可以大致推断出儒家思想中“义”的概念的主要内容。一般来说,如果仍然从区别的意义理解,“义”是某个人在具体的情景之下通过对道、礼与仁等范畴的综合、取舍而得出的具体结论,因而具有一定的特殊性。换言之,一时一地一人之义,在另一时另一地另一人就可能成为不义;但与此同时,义又具有一种内在的超越性。不义,则可以被认为是一种道德上的恶。

具体说,如果“礼”指的主要是一种外在的行为规范的话,那么“义”则主要是对人的内在约束,但在某种意义上,它属于比礼更高的层次,因为既有夫妇之义,君臣之义,也有一个人处于天地之间应该具有的大义。孟子说,“人皆有所不忍,达之于其所忍,仁也;人皆有所不为,达之于其所为,义也。”^③他所谓的尽心知性知天,养“浩然之气”的理论,就是对这种思想最充分的发挥。换言之,对于不同的人,义会具有不同的要求。孟子说:“无恒产而有恒心者,惟士为能。若民,则无恒产,因无恒心。”^④士与民之间之所以存在这种孟子并不反对的道德原则上的差别,其原因就在于士与民有不同的义,这是它的特殊性的一面;而义的内在超越性,就在于它代表了一种无止境的善的状态,甚至可以超越生命,这就是“生,亦我所欲也;义,亦我所欲也,二者不可得兼,舍生而取义者也。”^⑤应该说,这是儒家伦理思想优越性的一个重要方面。^⑥

儒家思想中以上几个范畴相互联系,构成一套完整的关于正义的理论体系。当然,中国古代思维的特性使这一体系没有能够得到象西方政治哲学一样精细的发挥,道、礼、仁、义几个概念也有其相互重叠的地方。这种重叠的原因,一方面是学者们并没有对它们进行精确的定义,另一方面则是它们之间在逻辑上具有其内在联系。在儒家的正义论体系中,就这几个概念之间的相互关系来说,仁是正义观念的根本出发点,所以孔子说“仁者义之本”;^⑦礼则是达到仁

① 《孟子·公孙丑上》。

② 《孟子·梁惠王上》。

③ 《孟子·尽心下》。

④ 《孟子·梁惠王上》。

⑤ 《孟子·告子上》。

⑥ 有一种观点认为儒家思想强调人性善的一面而忽视了人性恶的一面,从而导致了中国古代重人治而轻法治的结果。实际情况并没有这么简单。孟子的这段话证明,儒家学派并非没有看到人性中的恶,其实孔孟对人性都有非常透彻的把握,但他们更强调的是扬善的一面,是对人进行道德与人格的提升的一面。

⑦ 《礼记·礼运》。

和义的一种途径,即“循礼以达义”^①,孔子甚至认为,“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”^②另一方面,“礼”体现的主要是一种上下尊卑的等级关系,“仁”体现的是一种普遍的人道主义原则,“义”则是在具体环境下对各种原则的取舍与平衡或者说权衡,三者兼备即合于“道”。

当然,必须承认的是,儒家经典的正义理论基本上是以维护传统的等级制社会秩序为目标的;但与此同时,它又以某种立足于人道主义基础之上的平等精神对各个等级的关系加以协调,同时还通过“义”这一范畴的作用为这种正义论体系提供了相当程度的开放性与超越性,为人们在实践正义的过程中尽可能地发挥其道德能力提供了某种途径。孟子曾经举了一个很好的例子来说明这一点:“嫂溺不援,是豺狼也。男女授受不亲,礼也;嫂溺援之以手者,权也。”^③这里的“权”,其实也就是义。可以说,“义”的概念包含了某种可能性,它使人们能够导出一些超越通常的是非善恶标准的道德判断。

二、儒家正义观念的理论特性

与西方思想中关于正义的理论相比,儒家学说的正义观念具有一些明显的特征。

首先,儒家正义观念中包含了一种对人的普遍性的认识,或者说对人的普遍化的理解。这种理解来自于两个方面:一方面是道德主体即个人深刻的自我观照(self-reflection),另一方面我称之为对人性的自觉规定。

儒家思想中,人的自我观照,即通过认识自我而认识别人或者说推己及人既是其正义观念的一个重要组成部分,意味着一种普遍的人道主义精神;同时又具有重要的方法论意义,它使人们能够据此得出一些重要的正义原则。《论语》中孔子关于仁的两段论述非常典型地说明了这一点。其一是:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已。”^④其二是:“仲弓问仁。子曰:‘……己所不欲,勿施于人。’”^⑤这两种品质,分别被孔子称为“忠”和“恕”,合起来,就是所谓的“忠恕之道”,它既是一种伦理原则,又是一种思维方法。对于这种原则和方法,《大学》中还有非常具体的说明:即“所恶于上,毋以使下。所恶于下,毋以事上。所恶于前,毋以先后。所恶于后,毋以从前。所恶于右,毋以交于左。所恶于左,毋以交于右。”^⑥孟子则说得更通俗形象:“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼”^⑦孔子自己为人们提供了这种反思的范例,体现出一种强烈的自我批判精神:“忠恕违道不远,施诸己而不愿,亦勿施于人。君子之道四,丘未能一焉:所求乎子,以事父未能也;所求乎臣,以事君未能也;所求乎弟,以事兄未能也;所求乎朋友,先施之未能也。”^⑧但他还是相信,这种正义是每一个人都能够理

① 《礼记·礼运》。

② 《论语·颜渊第十二》。

③ 《孟子·离娄上》。

④ 《论语·雍也》。

⑤ 《论语·颜渊》。

⑥ 《礼记·大学》。

⑦ 《孟子·梁惠王上》。

⑧ 《礼记·中庸》。

解并且加以实践的,所以他很自信地表示:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”^①

更重要的是,“忠恕之道”实际上构成了儒家全部正义观念的一个基本出发点。《论语》中说:“子曰:‘参乎!吾道一以贯之。’曾子曰:‘唯。’子出,门人问曰:‘何谓也?’曾子曰:‘夫子之道,忠恕而已矣。’”^②这种由己推人、由人推物的思想方式后来被孟子所发挥,成为儒家思想中具有重要影响的“尽心知性”的理论和思维传统。孟子曾经非常简约地对这种理论与传统进行了概括,即“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。”^③“尽心知性”的理论成为儒家思想中人、自然与社会相统一的宇宙观与人生观的重要基础,也是对仁的最广泛的解释。宋代的程颢对此进行了如下的说明:“学者须先识仁。仁者浑然与物同体,义礼知信皆仁也。识得此理,以诚敬存之而已,不须防检,不须穷索。……此道与物无对,大不足以名之,天地之用,皆我之用。孟子言万物皆备于我,须反身而诚,乃为大乐。若反身未诚,则犹是二物,有对,以己合彼,终未有之,又安得乐?”^④

明代的王守仁进一步发挥了“尽心知性”的思想,提出了被他简称为“在明明德,在亲民,在于至善”的所谓“三纲领”。根据王守仁的解释,“明明德”的意思是,“大人者,以天地万物为一体者也。其视天下犹一家,中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者,小人矣。大人之能以天地万物为一体也,非意之也,其心之仁,本若是其与天地万物而为一也。岂惟大人,虽小人之心,亦莫不然。彼顾自小之耳。是故见孺子之入井,而必有怵惕惻隐之心焉。是其仁之与孺子而为一体也。孺子犹同类者也,见鸟兽之哀鸣觝触而必有不忍之心焉,是其仁之与鸟兽而为一体也。……是其一體之仁也,虽小人之心,亦必有之。是乃根于天命之性,而自然灵昭不昧者也。是故谓之明德。……是故苟无私欲之蔽,则虽小人之心,而其一体之仁,犹大人也。一有私欲之蔽,则虽大人之心,而其分隔隘陋,犹小人矣。故夫为大人之学者,亦惟去其私欲之蔽,以自明其明德,复其天地万物一体之本然而已耳;非能于本体之外,而有所增益之也。”^⑤这种与天地万物为一体的“大人”之明德,是对仁的观念的极大发挥,体现的是一种最宽广的博爱之情,同时又是一种普遍化的对人性的理解,是沟通人与我、物与我的桥梁,自然也是“亲民”的逻辑基础。王守仁因此说:“亲民者,达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民,而亲民乃所以明其明德也。亲吾之父以及人之父,以及天下人之父,而后吾之仁实与吾之父、人之父、与天下人之父而为一体矣,实与之为一体而后孝之明德始明矣。……君臣也,夫妇也,朋友也,以至于山川神鬼鸟兽草木也,莫不实有以亲之,以达吾一体之仁。然后吾之明德始无不明,而真能以天地万物为一体矣。”^⑥

除了这种深刻的自我观照之外,儒家学派的正义观念还强调对于人性的一种自觉规定。也就是说,在儒家的学者们看来,对人的道德属性问题并不存在类似霍布斯那样的决定论的回答,因为它实际上乃是一个自觉的理性认识与自觉实践的问题。换言之,人之所以为人,并不仅仅是天性使然,更是因为人有道德意识,而人之所以能够有道德意识,则是人们主动追求

① 《论语·述而》。

② 《论语·里仁》。

③ 《孟子·尽心上》。

④ 《河南程氏遗书》卷二上。

⑤ 王守仁:《大学问》,《全书》卷二十六。

⑥ 同上。

的结果。在儒家的代表人物中,虽然孟子强调人的“善端”或者说人的道德能力的自然基础,但他更强调的还是人在后天的道德修养。也可以说,在孟子看来,一方面“人皆有不忍之心”,但另一方面“有不忍之心”方始为人,因此,“有是四端而自谓不能者,自贼者也;谓其君不能者,贼其君者也。”^①至于孔子在这一点上则比孟子更彻底,因为他非常明确地表示:“性相近也,习相远也。”^②

孟子认为,这种自觉的道德意识乃是人区别于动物的最起码的标志,所以有这样的说法:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。”^③至于那些使人异于禽兽的特质的具体内容,按照孟子的说法就是上面提到的“四端”,即仁义礼智。既然这些基本的“善端”既能“失”也能“存”,所以就出现了一个如何对其加以保持和发扬的问题。这是理解儒家思想中“君子”这个使用频率可能最高的概念的关键,也可以作为考察儒家学说整个思想体系的一条线索。它表明,儒家的伦理思想,关注的主要是“君子”而非“庶民”。

但君子与庶民的差别并非天生的,换言之,任何人都存在着一个如何由庶民转变为君子的问题,与此同时,任何人也都可能通过自身的努力完成这种转变。这一立场再次体现了儒家伦理思想的优越性。因此,虽然人们也意识到通过强制力的规范与压服同样能够使人们从礼守法(这是荀子的观点),但儒家的主流思想还是宁愿强调“习”的力量,希望通过人在道德上的自觉提升来创造一种更美满的社会。上述观念的深远影响,加上“义”的概念在某种意义上的不确定性,^④是儒家思想重人治而轻法治、重教化而轻刑罚的一个主要原因,但这种伦理理论本身并非没有任何积极的意义,因为它突出了人可以向善,甚至人可以入圣的一面,从而包含了对人性的一种文化的理解。这一点恰恰是西方主流的政治与伦理理论中所缺乏的(可能康德是一个例外)。特别是由于基督教伦理的影响,在西方思想中,人被理解为一种犯有“原罪”的存在,现世的生活则相应地被贬低为一种赎罪的过程,并无真正意义上的道德善可言。按照这种认识,人生来就负有一笔沉重的道德债务,他的有生之年所做的一切只不过是各种方式“还债”,而且多数人甚至毕其一生也还是负债而去。在这种伦理观念的基础上,人性恶便成为一种支配性的观念,并且对西方政治哲学的基本面貌以及这种哲学传统中的正义观念都产生了决定性的影响,这一点通过比如说霍布斯的政治哲学就可以明显地看出来。虽然应该承认霍布斯式的政治哲学特别是在产生一种对政府进行反抗与制约的理论方面的积极意义,但它也的确在无形中“降低了政治生活的标准”。^⑤

因此,简单地争论儒家思想到底倾向于法治还是人治、是主张平均主义还是等级制都会有

① 《孟子·公孙丑上》。

② 《论语·阳货》。

③ 《孟子·离娄下》。

④ 梁山好汉把他们的大本营称为“聚义厅”,人们也往往对他们的“义”举悠然神往,却忘记了他们杀人越货做强盗即“非礼”的一面。由此也可以看出,“义”与“礼”(或者说“法”)之间的确存在一个如何平衡的问题,没有解决好这个问题是儒家思想的一个重大缺陷。

⑤ Cf., Leo Strauss, *What is Political Philosophy?* New York: The Free Press, 1959, p. 49; Leo Strauss: *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: Free Press, 1958, pp. 9, 13.

失偏颇。的确,儒家学说没有能够在严格的普遍平等的理论基础上提出一套完整的法治观念,^①但另一方面,这一思想体系与亚里斯多德关于“比例的平等”的理论一样,反映了对不同人的不同要求。与亚里斯多德不同的是,这种对人的划分,与身份、财富、甚至知识都没有太大的关系,它完全取决于每一个人在道德上完善自身的努力。孟子说过:“人之有道也,饱食暖衣,逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”^②这就是说,对于普通人,仍然需要有礼法的约束,需要一种能够为大多数人所接受的正义标准;但对“君子”来说,他完全可以超然于常人的欲求之上,所以孔子感叹道:“贤哉,回也!一簞食,一瓢饮,在陋巷。人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉,回也!”^③

实际上,儒家的正义观念在社会的层面上并没有要求所有人都成为圣人,甚至也没有像柏拉图一样提出某种过于极端的简单划一的标准。这就涉及到儒家正义观念中“中和”的问题。可以说,中和是儒家学说中一项重要的思维原则。孔子对中和曾经进行过如下的解释:“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”^④通俗地说,中和也可以被理解为中庸之道,是一种避免极端的状态,但还不止于此。《中庸》中提出过这样一种观点:“万物并育而不相害,道并行而不相悖,……此天地之所以为大也。”^⑤《易经》中称这一状态为“太和”,是一种包容万物的状态。致中和的思维原则,是理解儒家思想中“义”这一范畴的一个关键。

最后需要强调的是上文提到的儒家正义观念中的内在超越性问题。这种超越性来自于人的自我观照与深刻的道德意识,它意味着一种超乎一般的正义标准之上的人生准则,是一个人的而非社会的道德标准,但同时又是对儒家思想中正义观念的延伸,并与之互补。孔子对这种道德上的内在超越性的实质有很好的说明:“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,智之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。”^⑥由此可以清楚地看出,儒家伦理中的超越性指的就是对人的自然属性的超越,而能够做到这一点的就是君子;如果把这种品质发挥到极致,就能够成为圣人。当然,如上所述,并不是所有的人都能成为圣人,每个人能够实现自我超越的程度也会各不相同,但“圣人”这样一种理想人格的存在,不仅为每一个人在道德上的完善提供了清晰的参照标准,而且也整个社会的正义增加了一个维度,这

① 在这里只能说儒家学说在一定意义上阻碍了中国法治观念的产生,但不能把中国古代的整个人治传统归因于儒家的思想。比如说,“礼”就具有某种意义上的法的因素,与欧洲封建社会中的特权不无相似之处。从某种意义上说,法家使礼法分离的思想可能对中国的入治传统要承担更大的责任。这个问题需要专文论述。并请参见唐士其:“中西方的法律观念比较——试析中国缘何缺乏法治传统”,魏尊、李奇茂、张炳煌主编:《新儒·新新儒:东方文化与国际社会的融合》,台北:文史哲出版社2002年版。

② 《孟子·滕文公上》。

③ 《论语·雍也》。

④ 《中庸·第一章》。

⑤ 《中庸·第三十章》。

⑥ 《孟子·尽心下》。

就是所谓的“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”^①换言之，就是“君子坦荡荡，小人长戚戚。”^②

这样，在儒家思想中，与亚里斯多德式的处理方式不同，正义的个人标准与社会标准在方向上是一致的，但又不象柏拉图那样，把两者简单地、机械地等同起来。两种标准只有高低之分，而且前者引导着后者。这样，按照儒家学说构建的社会就是一个“开放”的而非“封闭”的社会，是一个永远蕴含着发展与完善的可能性的社会。

三、儒家思想与正义理论

在对正义问题进行过系统论述的当代西方学者中，罗尔斯是比较具有代表性的一位。他通过一种类似契约论的假设，提出了“被理解为公平的正义”(justice as fairness)的两项原则，即第一，任何人都有平等的权利享有与其他人同样的最广泛的自由；第二，对于社会与经济的不平等应该按如下的方式加以保障，使其(一)，可以期望对所有人有利；以及(二)，只与对所有人开放的地位和官职相关。^③ 围绕这两项原则，已经产生了大量的争论。本文主要关心的，是罗尔斯用来论证这两项原则的方法。

罗尔斯认为，通过一种对所谓的“原初状态”的假设，可以比较自然地得出这两项原则。具体地说，“原初状态”是一种处于“无知之幕”(veil of ignorance)之后的状态。罗尔斯假定，在这种状态下，人们对他们的要求、利益、技术和能力等都缺乏清晰的了解，同时也不具备那些在现实社会中导致人与人之间的冲突的知识，比如说他们对自己在社会中的相对地位的了解等等。这是他们无知的一面。但与此同时，他们又拥有基本的经济学与心理学知识，同时也具有起码的“正义感”。换一种说法，那些处于“原初状态”的人是一些通过对自身利益的考虑而对道德问题进行判断的人或者说只关心自己的人(self-interested man)，但由于他们不具备足够的自我意识，所以他们并不能算是自私自利的人(egoist)。

罗尔斯认为，处在“原初状态”中的人自然地倾向于产生这样的一种社会安排，即要求社会平等地为他们每一个人提供一种最低限度的保证，这是因为他们谁都不清楚自己在社会中的相对地位与能力，也不清楚自己在未来的任何社会生活过程中会成为获得的还是失败的一方。也就是说，每一个人都天生地具有某种倾向，使他们成为一定意义上的“保守主义者”。正是这种“保守主义”式的对个人利益的理解与算计构成了罗尔斯正义原则的基础。

问题是，这种假设到底在多大程度上具有有效性？罗尔斯自己认为，他所描绘的“原初状态”是一种比较接近于社会实际的状态，但这个说法没有多少人同意。因为关键并不在于现实中的人们是否真的无知，而在于他们是否自觉地意识到或者说愿意承认自己的无知。应该说，在实际的社会生活中，虽然绝大多数人可能的确如罗尔斯所描绘的那样处于一种相对无知的状态，但同样可能的是，大多数人都不会有这样的自觉，并且往往倾向于设法利用自己在某些方面的(自认为的)优势为自己谋取利益。事实上，这种状况早就被英国政治学家托马斯·霍布斯所觉察。另外，从某种意义上说，罗尔斯的结论已经部分地包含在他的前提之中，那就是他已经假设人们平等地处于“无知之幕”之后，并且假设已经存在一个具备某些基本规则的社

① 《论语·子罕》。

② 《论语·述而》。

③ Rawls, *A Theory of Justice* (revised edition), 1999, p. 53.

会,或者说“具有基本的秩序的社会”。罗尔斯对社会的定义是“为实现相互利益而结成的协约体”,而社会的存在对于罗尔斯的正义论是一个非常关键的前提。在此,“具有基本的秩序的社会”指的是由承认正义的各项原则的约束力、同时也知道别人会遵守这样一些规则的人们所组成的社会。他们之间既存在基本的规则意识,同时又具有一种基本的相互信任。显然,这种社会的存在本身已经是某种道德意识的结果。

从这个角度看,霍布斯对于自然状态下人的心理和行为以及他们之间的相互关系的描述要更接近于事物的实际情况,即每一个人都倾向于谋取更多的财富和权力;而且霍布斯只需要比罗尔斯更少的假设。进一步说,罗尔斯假设的无知之幕后人们所表现出来的只是“原初状态”而不是社会的正常状态之下的各种心理特性,因此随之而来的问题就是,即使人们在“原初状态”下达成了上述正义原则,但一旦他们摆脱了“原初状态”,而他们的行为又更接近于霍布斯的描述的话,那么这些原则立即就会被他们所抛弃。这正是罗尔斯对于正义原则的讨论在方法上存在的最大问题。美国另一位政治哲学家德沃金(Ronald Dworkin)明确地指出了这一点,即“原初状态”的假设并不能提供充足的理由,使人们接受罗尔斯的正义原则,因为在这种状态下达成的契约根本就不具备任何约束力。一句话,“一种假设基础上的契约不仅苍白无力,而且它根本就不是契约。”^①

产生这个问题最根本的原因,是罗尔斯实际上还是没有完全放弃西方思想传统中以霍布斯为代表的那种对人性的反面理解即“原罪人”的理解,也没有真正摆脱“经济人”的功利主义思维方式的影响,尽管他的确曾经为能够摆脱这两者的束缚而努力。他所设想的“原初状态”,与被亚当·斯密称为“看不见的手”的市场机制一样,是一种试图让“恶因”结出“善果”的思维设计。看起来,这种希望“从休谟式的前提得出康德式的结论”^②的努力,注定是不会成功的。

在罗尔斯的众多批评者当中,德沃金的思想表现出独特的风格,那就是他的理论中所渗透的一种历史和文化的意识。德沃金的思想有以下几个方面值得注意。

首先,他提倡建立一种“广义的政治与法律理论”(a wide political and legal theory),强调道德、政治与法律的内在联系以及道德与实践的联系,他所提出的关于法律的“道德解读”(moral reading)的思想为人们理解法律本身伴随着社会道德意识的发展而实现的进步提供了一种新的可能性,并且“由此将政治道德引入宪法的核心”,^③从而也为一种开放性的道德观念保留了足够的空间。其次,他强调了司法裁定中的平衡与政治中的度(the weighing and balancing of different interests in identifying the common good)的重要作用,并且提出了所谓的“共同兼顾”的原则,强调“表面上看起来赞同多数至上主义前提的最强有力的理由是以共同兼顾的理解为前提的。”^④第三,他指出政治决策必须具有一种一致性,或者用德沃金自己的话就是整体性(integrity),也就是说,在各项政治决策之间必须体现一种原则的连贯性,从而避免政治上的歧视与不平等。第四,德沃金要求人们在“背景权利”(background rights)与“制度化

① Ronald Dworkin: *Taking Rights Seriously*, second and corrected edition, Cambridge: Harvard University Press, 1978, p. 151.

② Leonard Tivey and Anthony Wright (eds.), *Political Thought Since 1945: Philosophy, Science, Ideology*, Hants GU11 3HR; Edward Elgar, 1992, p. 203.

③ [美] 罗纳德·德沃金:《自由与法》,上海:上海人民出版社 2001 年版,第 3 页。

④ 同上,第 25-26 页。

的权利”(institutional rights)之间达成一定的协调。第五,他强调了人们所谓的“道德直觉”(moral intuition)在政治与法律实践中的作用,尤其是“每个人都应该得到平等的关注与尊重的直觉”作为一种基本的政治与法律原则的作用。最后,他与那些追求完全的“科学性”的学者不同,明确肯定了道德的历史与文化特性。德沃金强调,道德判断必须有某种依据,而这种依据并非来自哲学的抽象,它只能植根于某种共同的传统与文化。其实,罗尔斯也指出过正义问题的文化特性,即具体到对一个制度的判断,应该考虑到“每一个国家的传统、直觉与社会力量”,^①但他的考察并不充分。

通过以上简单的概括,可以看出德沃金的思想方式与儒家正义观念之间的诸多相通之处。比如说,德沃金的“道德直觉”与儒家思想中的“四端”、他的整体性的观点与儒家思想中“道”、他的政治的度的理论与儒家思想中的“义”的观念之间,都明显地存在着某些相通的因素。这种相似性说明了儒家思想的生命力与开放性,它尤其说明儒家思想中正义理论的结构所具有的独特的优越性,也使我们看到了通过对儒家学说的改造而使其焕发新的生命力并成为一种适应于现代社会的正义理论的可能性。

从现代社会的实际情况来看,可以说儒家学说中的“礼”在总体上已经成为一种历史性的范畴(当然其中实际上也包括了许多至今仍然有价值的因素),但它在儒家正义思想中的结构性地位可以用“法”即一种严格的普遍性平等的理念来加以替换,并以此作为整个社会的构造性原则以及对社会资源(财富与地位等等)进行分配的基本依据。在这种社会结构当中,“仁”的原则,也就是从社会的历史文化背景以及时代的发展要求出发得出的对人的基本规定性的认识、或者说建立在特定的文化与历史基础之上的人道主义的精神应该是一种贯穿始终的因素,它构成了正义观念的基础。这种精神的内容,不需要通过某种复杂的社会契约的假设加以寻找,也不需要被归结于某些神秘的道德直觉。根据儒家的思想,它是人类自觉的自我意识、自我观照的产物,是人在特定的文化和社会背景中对于其自身特性的自觉规定。当然,这种精神需要某种社会的共识作为基础,但它本身也呼唤这种共识的产生。在这个正义理论体系中,“义”的范畴同样具有不可替代的重要意义,它可以为人们在面对每一个具体问题的时候平衡所涉及的各项原则提供一种开放的、具有超越性的思维方法与行为模式。总之,利用儒家学说中正义论的思维框架,结合西方思想中特别是法治的传统与思想成果,完全有可能创造出一种既能够体现法治的原则,又能够充分扩展人的主体精神的新的正义理论,而后一点,正是近现代西方主流的政治哲学所缺乏的。

(责任编辑:王 联)

① Rawls, *A Theory of Justice* (revised edition), p. 274.