

代表 20 世纪新自由主义走向的罗尔斯正义理论对于现代宪政民主国家进行市场经济、民主政治制度创新和建设，乃至全球范围内民族国家关系的处理，都具有借鉴和引导意义。本书将罗尔斯正义理论的发展演变过程划分为三个阶段，梳理罗尔斯正义理论的演变脉络和原因，并进行深入的分析 and 评论。在比较的视角上，本书还分析罗尔斯的正义理论与当下其他诸种正义理论的论争，通过对当下关于正义理论百家争鸣的展现来揭示其复杂性。

曹兴华◎著

罗尔斯 正义理论流变及其 论争研究



知识产权出版社

全国百佳图书出版单位

013051121

B712.59

70

代表20世纪新自由主义走向的罗尔斯正义理论对市场经济、民主政治制度创新 and 建设,乃至全球治理和引导意义。本书将罗尔斯正义理论的发展演变、正义理论的演变脉络和原因,并进行深入的分析 and 视角上,本书还分析罗尔斯的正义理论与当下其他理论通过对当下关于正义理论百家争鸣的展现来揭示其复杂性。

曹兴华◎著

罗尔斯 正义理论流变及其 论争研究



B712.59
70



北航

C1658773



知识产权出版社

全国百佳图书出版单位

013021151

内容提要

代表 20 世纪新自由主义走向的罗尔斯正义理论对于现代宪政民主国家进行市场经济、民主政治制度创新和建设,乃至全球范围内民族国家关系的处理,都具有借鉴和引导意义。本书将罗尔斯正义理论的发展演变过程划分为三个阶段,梳理罗尔斯正义理论的演变脉络和原因,并进行深入的分析 and 评论。在比较的视角上,本书还分析罗尔斯的正义理论与当下其他诸种正义理论的论争,通过对当下关于正义理论百家争鸣的展现来揭示其复杂性。

责任编辑:崔玲

责任校对:董志英

封面设计:张冀

责任出版:卢运霞

图书在版编目(CIP)数据

罗尔斯正义理论流变及其论争研究/曹兴华著. —北京:知识产权出版社,2013.3
ISBN 978-7-5130-1868-5

I. ①罗… II. ①曹… III. ①罗尔斯, J. B. (1921~2002) —正义—理论研究
IV. ①B712.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 017511 号

罗尔斯正义理论流变及其论争研究

曹兴华 著

出版发行: 知识产权出版社

社址: 北京市海淀区马甸南村 1 号

邮编: 100088

网址: <http://www.ipph.cn>

邮箱: bjb@cnipr.com

发行电话: 010-82000860 转 8101/8102

传真: 010-82005070/82000893

责任编辑: 010-82000860-8121

印刷: 知识产权出版社电子制印中心

经销: 各大网络书店、新华书店及相关销售网点

开本: 720 mm×960 mm 1/16

印张: 14.75

版次: 2013 年 3 月第 1 版

印次: 2013 年 3 月第 1 次印刷

字数: 260 千字

定价: 36.00 元

ISBN 978-7-5130-1868-5/B·078 (4708)

出版版权专有 侵权必究

如有印装质量问题,本社负责调换。

正义是社会制度的首要价值，正如真理是思想体系的首要价值一样。

——罗尔斯《正义论》

序 言

正义问题当是人类社会存在的核心价值问题，但该问题又一直困扰着人们。自古希腊迄今，在正义问题上论争迭起，各种流派都曾阐述和论证过正义理论。20世纪70年代，罗尔斯的正义理论一经提出，便引起了巨大争议。但无论如何，我们都可以说，罗尔斯正义理论对于现代宪政民主国家进行市场经济、民主政治制度创新和建设，乃至全球范围内民族国家关系的处理，都具有借鉴和引导意义。正是基于此，各国学者热衷于对罗尔斯正义理论的研究，并且使得罗尔斯研究俨然“产业化”。自20世纪80年代至今，国内对罗尔斯的研究一直处于政治哲学的重要位置，对罗尔斯的研究也逐渐拓展和深入，出了不少重要的研究成果。

本书作者曹兴华同志作为湖南师范大学法学理论专业2008届硕士研究生，在攻读学位期间便对罗尔斯的正义理论产生了浓厚的兴趣，我作为任课教师在与曹兴华同志的交流和讨论中，便从他那里感受到了青年学子不畏艰难、勇于探索的锐气。后来，他以罗尔斯正义理论流变的内在逻辑作为自己毕业论文的选题，其难度是可想而知的，但曹兴华同志不仅没有知难而退，反而乐此不疲，收获颇多，其毕业论文文先后获校优、省优。也许有了这么一个过程，才给了作者继续探索思考的念想，历经数年疏跋整理，用心结集。

我作为最早领略本书稿的读者之一，自翻开目录看起，便想继续往下看。这恰是受作者逻辑型构影响的结果，知其源还不够，还想知其流，知其变……仿佛浏览风景名胜一般。一部解说大家的理论著作能做到这点实属不易。如作者首先指出罗尔斯正义理论的契约论基础，对契约论自产生至罗尔斯的发展演绎进行了梳理。尤其是在本书中，作者对罗尔斯自身正义理论的发展演变过程划分为三个阶段，并作出了深入的分析 and 评论，梳理出罗尔斯正义理论的演变脉络和原因。作者认为普适正义是罗尔斯正义理论的起点阶段，此时的罗尔斯还没有脱离形而上学的传统正义理论探寻模式，也受到了不少社群主义和自由主义阵营内部的批评。后来，罗尔斯通过对批评的回应和对理性多元主义的吸收，对普适正义作出了修正，严

格限制了其政治正义的关注范围，但是这样的限制仍然在重叠共识等问题的达成上存在疑问。在罗尔斯的晚期，出于对全球范围内政治现实的关注，罗尔斯提出了其全球正义的理论——万民法，将其正义理论运用到国际政治领域，试图拓展其正义理论的适用范围。当然，在此种论域中，罗尔斯万民法与先前之正义理论已经有了很大的理论改进。作者认为，综观罗尔斯一生对正义理论的思考，他遵循着从绝对普适主义到理性多元下的有限普适主义，从形而上学的逻辑建构到对形而上学的回避、从国内正义到全球范围内的正义考量这样一个基本理路。作者的这些观点在我看来，都是颇为精到的。

在论著的后半部，作者还对罗尔斯的正义理论与当下其他诸种正义理论的论争进行了研究，比较全面地展现了当下正义理论的百家争鸣。面对当下正义理论纷杂的局面，作者通过正义理论的流派归类，把正义理论归为多元主义、社群主义、共和主义、新功利主义、世界主义和自由主义等流派，择其流派代表人物，与罗尔斯正义理论的核心论题进行比较。作者选取的各流派的代表人物依次为：多元主义的沃尔泽和米勒，社群主义的麦金太尔和桑德尔，共和主义的哈贝马斯和斯金纳，新功利主义的森和豪尔绍尼，世界主义的辛格和博格，自由主义的诺齐克、德沃金和哈耶克。作者并没有笼统地把每种正义理论与罗尔斯的争论进行比较，而是通过具体作者与罗尔斯的直接或者间接论争进行比较，使得论争的基点和问题相对比较微观，也可能更为详细。这些分析比较都映现了作者能旁及百家的开阔视野。

当然，本书也存有某些不足，如在不同正义理论阵营的内部，不同学者之间在关于正义理论的微观建构方面也还存在很多异议，这使得“主义”的标签有时候显得不那么明显，例如在多元主义和社群主义阵营划分上，不同学者之间就存在很多不同的划分。作者如能多些继续疏理，将能更清晰地展现时下各家纷争的全貌。总的说来，瑕不掩瑜，作为青年学者能够屏心静气钻研学问，勤耕不辍，终成一家之言，也为对此问题感兴趣的同行提供一份精神大餐，这是一件倍加欣慰的事。作者毕业有年，仍不忘旧情，时常惦记，犹感惠赐书稿，在其付梓之际总想说点什么，匆匆草就，是为序。

蒋先福

2013年3月15日于湖南师大凤凰山庄

目 录

序言	1
第一章 罗尔斯正义理论的理论基础	1
第一节 社会契约论的萌芽	1
第二节 《圣经》中“约”的思想	3
第三节 古典社会契约论	8
第四节 罗尔斯的新社会契约论	22
第二章 普适正义：罗尔斯正义理论的起点	30
第一节 正义原则的选择	30
第二节 罗尔斯正义原则的证明	37
第三节 普适正义在制度层面的理想设计	48
第四节 普适正义理论存在的问题	52
第三章 政治正义：罗尔斯对普适正义的修正	57
第一节 理性多元主义下的政治建构主义	58
第二节 政治正义的建构框架	62
第三节 政治正义存在的问题	69
第四章 国际正义：罗尔斯正义理论的拓展	73
第一节 罗尔斯正义理论转向国际正义的原因	73
第二节 作为国际正义的万民法	74
第三节 国际正义实现的问题	84
第五章 对罗尔斯正义理论流变的评价	87
第一节 从绝对普适主义到理性多元下的有限普适主义	87
第二节 从形而上学的逻辑建构到对形而上学的回避	90

第三节 从国内正义到国际范围内的正义考量	93
第六章 罗尔斯正义理论与多元主义	95
第一节 多元主义	95
第二节 沃尔泽与罗尔斯的论争	101
第三节 米勒与罗尔斯的论争	107
第七章 罗尔斯正义理论与社群主义	114
第一节 社群主义	114
第二节 麦金太尔与罗尔斯的论争	118
第三节 桑德尔与罗尔斯的论争	127
第八章 罗尔斯正义理论与共和主义	135
第一节 共和主义	135
第二节 哈贝马斯与罗尔斯的争论	140
第三节 斯金纳与罗尔斯的争论	150
第九章 罗尔斯正义理论与新功利主义	154
第一节 功利主义	154
第二节 阿玛蒂亚·森与罗尔斯的争论	162
第三节 豪尔绍尼与罗尔斯的争论	168
第十章 罗尔斯正义理论与世界主义	172
第一节 世界主义	172
第二节 托马斯·博格与罗尔斯的争论	178
第三节 彼得·辛格与罗尔斯的争论	185
第十一章 罗尔斯正义理论与自由主义	189
第一节 自由主义	189
第二节 诺齐克与罗尔斯的争论	193
第三节 德沃金与罗尔斯的争论	201
第四节 哈耶克与罗尔斯的争论	208
参考文献	216

第一章 罗尔斯正义理论的理论基础

罗尔斯正义理论的理论基础是建立在社会契约理论之上的，但是罗尔斯的契约理论同传统的古典社会契约理论不同，学界一般称之为新社会契约理论。新社会契约理论注重人的理性选择，是合理的选择的理论。新社会契约论结合了古典社会契约论与康德的道德建构主义。两个正义原则是契约各方在平等的最初状态中一致同意而被选择出来的，是在原初状态的程序中被建构出来的。罗尔斯以他的新社会契约论来证明他的两个正义原则。罗尔斯新社会契约论因其排除了古典社会契约论的形而上学成分，从而使自身超越了古典社会契约论。

第一节 社会契约论的萌芽

社会契约论的萌芽最早应该产生在古希腊时期，早在古希腊智者学派那里就有所论述。英国政治哲学家戴维·里奇认为，“社会契约论以一种特别的方式属于 17、18 世纪的政治哲学，但它并非起源于 17、18 世纪，它扎根于中世纪社会的民众意识之中。作为一种哲学理念，古希腊的哲人们早已做了这方面的准备。”^①

智者普罗塔哥拉最为后世所熟知的观念，是提出“人是万物的尺度”。作为这一观念的延伸，则是以法律为评价尺度，在反衬“神不可知论”的基础上，替人道主义的思考进路指明了方向。他另一被后世发扬的观念，则是关于国家与法的起源论。在他看来，国家与法律起源于人的“自保要

^① [英] 迈克尔·莱斯诺夫等著：《社会契约论》，刘训练等译，南京：江苏人民出版社，2005 年，第 227 页。

求”，而政治权威则需立足于“实力”之上，^①从而初具后世社会契约论关于“国家乃公民契约之产物”的思想雏形。智者格劳孔在与苏格拉底讨论正义的本质和起源问题时，也提出了法律来源于社会契约的思想。格劳孔认为，人类的本性在于：在任何场合之下，一个人只要能够干坏事，他总会去干的。于是，“人们在彼此交往中既尝到过干不正义的甜头，又尝到过遭受不正义的苦头。两种味道都尝过了之后，那些不能专尝甜头不吃苦头的人，觉得最好大家成立契约：既不要得不正义之惠，也不要吃不正义之亏。打这时候起，他们中间才开始订法律立契约。他们把守法践约叫合法的、正义的。这就是正义的本质和起源。”^②智者吕哥弗隆也认为，法律是一种人们相互不侵犯对方权利的约定。^③作为观念的产物，社会契约论的政治实践也有了成果。在柏拉图的《克力同篇》中，苏格拉底被雅典的民主判为死罪后，他的朋友劝他逃跑，苏格拉底认为自己不能逃走是因为七十多年来一直生活在雅典民主政体之下，已经和它达成了一种默许的协议，因此，即便得到不公正的对待也应该遵守自己默许的法律及其裁决，断没有离开的道理。柏拉图在《法律篇》中，也曾经指出三个希腊城邦最早的国王们都向人民承诺：为避免他们的统治变得更为严酷，只要统治者们严格遵守他们的诺言，其臣民就保证服从。^④

伊壁鸠鲁则第一次从理论体系上系统地阐述了社会契约论的思想。伊壁鸠鲁的社会契约论是以他的个人主义人生观和伦理观为基础的。他认为，每个人的利益为了避免同样自私的其他人的侵害，最好的办法就是相互之间达成默契，既不损害别人，也不受别人损害。伊壁鸠鲁在他的著作残篇中有这样一句格言：“公正没有独立的存在，而是由相互约定而来，在任何地点，任何时间，只要有一个防范彼此伤害的相互约定，公正就成立了。”^⑤进而，伊壁鸠鲁认为，国家由个体的契约产生，国家来源于社会契约。伊壁鸠鲁把每个社会中的单个个人比喻为一个独立且平等的原子，这种原子

① [古希腊] 柏拉图：《普罗塔哥拉斯篇》326d-e，《柏拉图全集》（第1卷），王晓朝译，北京：人民出版社，2003年。

② [古希腊] 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1986年，第47-48页。

③ [古希腊] 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1965年，第138页。

④ [英] 迈克尔·莱斯诺夫等著：《社会契约论》，刘训练等译，南京：江苏人民出版社，2005年，第25页。

⑤ 北京大学哲学系外国哲学教研室编：《古希腊罗马哲学》，北京：商务印书馆，1961年，第347页。

不一定要按照规则的轨迹运动，而是可以发生偏斜运动，即可以向各个方向自由运动。同样个人也是一个独立运动的个体，他可以自由、平等地与他人发生关系，订立契约，并进而结成社会、形成政府。^① 马克思在哲学笔记中对伊壁鸠鲁的这种原始的社会契约理论评述道：“自然法是一种求得互不伤害和都不受害的〔对双方〕有利的契约。……公正不是某一个自身存在的东西，而是存在于人们的相互交往中，它是一种契约，是每一次在一些国家内为了不损害他人和不受他人损害而制定的契约。”^②

后来伊壁鸠鲁思想的忠实继承者、古罗马杰出的无神论者和契约论者卢克莱修又用契约论的观点解释了国家的起源，并且第一次详细地描述了原始的自然状态。

第二节 《圣经》中“约”的思想

在基督宗教中，《圣经》作为天主与人类所订立的盟约被基督徒所信奉，圣经主要分为两约：新约及旧约。“约”是整卷圣经的中心，约的观念在圣经中尤为重要，其中《旧约》是天主与以色列人在西奈山上所订立的圣约；《新约》则是耶稣基督以自己的圣血和圣死在天主与人类之间订立的救恩的圣约。

一、《圣经》中的“约”

根据《圣经·旧约》，天主与以色列人八次签订重大盟约，而在《圣经·新约》中，只有一次重大的约，那是天主派遣他的儿子与人类的最后立约。

1. 伊甸园之约（创 1-2）

本约是圣经八大圣约之首约，规定了生活及救恩的条件，这约使全部圣经形成六种要素，使伊甸园中之男女负其责任。（1）将大地全新配置给人。（2）治服大地供人使用。（3）有权管理一切动物。（4）以菜蔬和果子作为食物。（5）修理看守伊甸园。（6）禁止食分别善恶树上的果子，“园中各样树上的果子，你都可以吃；只是那知善恶树上的果子，你不可吃；因

① 谭杰、邱永琼：《论罗尔斯的契约论选择》，《道德与文明》2005年第5期。

② [德] 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集（第40卷）》，中央编译局译，北京：人民出版社，1972年，第36页。

为你吃的时候，你必要死。”（创 2：16-17）

2. 亚当之约（何 6：7）

本约注定了堕落之人生活的条件，这些条件直存留到国度时代为止，其立约时间，于人类受造之后。创世记并没有提及神曾与亚当立约，惟在何西阿书，主说：“……我喜爱良善，不喜爱祭祀，喜爱认识神，胜于燔祭。他们却如亚当背约，在境内向我行事诡诈。”（何 6：6-7）神曾与亚当立约，但他背了约，犯罪得罪神。这约的内容明显就是在创世记中，神所吩咐亚当的话：“园中各样树上的果子，你可以随意吃，只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。”（创 2：17）亚当吃了这分别善恶树的果子，至少带来两个很严重的后果：第一，将罪和死带入世界：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”（罗 5：12）第二，人有良心，即：分别善恶之心，即使未听过律法，律法亦早已刻在人的心里：“没有律法的外邦人，若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己律法，这是显明律法的功用刻在他们心里，他们是非之心（即：良心）同作见证。”（罗 2：14-15）但可惜的是人虽有良心，但不能按着良心去行事，以至犯罪得罪神。

3. 诺亚之约（创 9：12-17）

本约是于诺亚一家出方舟之后，约在主前二三二〇年，于亚拉腊山附近所立之约。神藉洪水审判世界后，神对诺亚及他的儿子说：“我与你们立约，凡有血肉的，不再被洪水灭绝，也不再有洪水毁坏地了。”神继续说：“我与你们，并你们这里的各样活物所立的永约，是有记号的。我把虹放在云彩中，这就可作我与地立约的记号了。”（创 9：11-13）这约是出于主的怜悯，因着人所犯的罪甚大，神用洪水审判世界，但神却伤心难过：“恶人死亡，岂是我喜悦的么？不是喜悦他回头离开所行的道存活么？”（结 18：23）结果神单方面与诺亚及一切活物立约，不再用洪水审判世界，而且以虹为记，这是一个很特别的立约记号，为何神以虹为记呢？为何神不以地上的实物为立约记号呢？因为实物会衰坏，或因侵蚀而消失，但彩虹却不是，彩虹的形成是由空中的水珠透过阳光折射而产生，由于地球是球体，神总可令全球的生物可看到神这立约的记号，叫一切的活物看到神并没有忘记祂所立的约。而且彩虹不能在大雨之下产生，只有当雨后或微雨下，才会产生，可见神要人知道祂并没有忘记祂所立的约。

4. 亚伯拉罕之约（创 12：1-3）

本约是于亚伯拉罕被召之后，约在主前二一〇〇年，约在幔利的橡树

下所立之约（创十三 18）。神对亚伯拉罕所立的约当中包括了以下应许：（1）我必叫你成为大国，立你作多国的父（创 12：2；创 17：4）。（2）我必赐福给你（创：12：2；创 13：14～5；创 15：十：5～18；创 24：34～35）。（3）名被尊为大（创 12：2；创 17：5）。（4）你也要叫别人得福（创 12：2；加 3：14）。（5）为你祝福的，我必赐福与他，那咒诅你的，我必咒诅他（创：13）。（6）地上的万族都要因你得福（创 12：3）。这约是“永远的约”（创 17：7，13），神极看重这约：“不受割礼的男子，必从民中剪除，因他背了我的约。”（创 17：14）亚伯拉罕之约是新、旧约的基础，神的启示是渐进式的（progressive revelation），后来这约引申及发展成三个重要的约：（1）地土（创 12：1）；巴勒斯坦之约（申 30：1-10）。（2）后裔（创 12：2）；大卫之约（撒下 7：12-16）。（3）得福（创 12：3）；新约（耶 31：31-34）。

5. 摩西之约（出 19：5-6）

本约是于以色列人出埃及后漂流旷野之时，约在主前一五〇〇年前后，于何烈山上所立之约。神领以色列人出埃及后，在西乃山上对摩西说：“如今你们若实在听从我的话，遵守我的约，就要在万民中作属我的子民，因为全地都是我的，你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民，这些话你要告诉以色列人。”（出 19：5-6）神与以色列人立约之后，要以色列人遵守一系列的律法，这包括诫命、律例及典章，这包括十诫、社会生活及宗教生活的准则，这些准则占了出埃及记、利未记及申命记大部分的篇幅，为的是要叫以色列民“作祭司的国度，为圣洁的国民。”（出 19：6）这律法（出 19-24）包括诫命、律例及典章。诫命（commandment）（出 19-20）：就是十诫，这是永恒不变的诫命。律例（statutes）（出 21-23）：就是从十诫所引申出来应用于社会生活上的规条，例如：收割之例，借贷之例等，这些律例是会随时间及环境的改变而改变，但其精义及目的却不改变。典章（ordinances）（出 24）：就是指宗教上的条例，如：献祭之例、节期之例等。所以诫命是神对人属灵生命要求的总纲（出 19-20）。律例是生活上应用的细则（社会生活；出 21-23）。典章则是宗教及礼仪上的规条（宗教生活；出 24）。

6. 巴勒斯坦之约（申 29：1-30：20）

本约为进入应许地之约，说出以色列人在该约之下，进入应许之后所应有的条件，于他们进迦南之前，约在主前一五〇〇年之后，于约旦河东所立的约。“这是耶和华在摩押地，吩咐摩西与以色列人立约的话，是在祂和他们于何烈山（西乃山）所立的约之外。”（申 29：1）这约是西乃山以外

之约，称为巴勒斯坦之约，这约是有关以色列民得应许之地，这约的要点如下：（1）遵守神的诫命将带来祝福。（申 28：1-14）。（2）背弃神的诫命将带来咒诅。（申 28：15-28）。（3）若背约，必分散在万民中。（申 28：64）。（4）最后，神必将他们从万民招聚回来，进入神应许之地。（申 30：3-5）以色列的历史引证了神是守约的神，以色列人几时归向神，必蒙神赐福；几时离弃神，必招惹咒诅。但由于以色列人不断悖逆神，以至以色列国先后被亚述、巴比伦及罗马所亡，结果以色列人被分散全地，但神却没有忘记与亚伯拉罕所立的约，最后神必将所有以色列民，从列国中招聚归回神应许之地。

7. 平安之约（民 25：10-13）

以色列人在什亭与摩押女子行淫，并且与外邦假神连合，耶和華便使瘟疫在以色列人中发作，后来，非尼哈将以色列中一个支派的首领与另一外邦首领之女一同杀死，这样瘟疫就止息了。耶和華对摩西说：“祭司亚伦的孙子以利亚撒的儿子非尼哈，使我向以色列人所发的怒消了，因他们在他们中间，以我的忌邪为心，使我不在忌邪中把他们除灭，因此你要说，我将我平安的约赐给他，这约要给他和他的后裔，作为永远当祭司职任的约，因他为神有忌邪的心，为以色列人赎罪。”（民 25：10-13）非尼哈具神忌邪的心，关切神的荣耀，所以神与他立约，选召他及他的后裔永远为祭司，可见作神的祭司必须具有神忌邪的心，关切神的荣耀，但可惜后来祭司却废了神与利未人所立的约（玛 2：5-8）：不敬畏神、轻忽的事奉及草率的奉献。今天，神将这祭司职任交给我们：“唯有你们是被拣选的族类、是有君尊的祭司、是圣洁的国度、是属神的子民、要叫你们宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德。”（彼前 2：9）我们也当具有非尼哈一样有神忌邪的心，关切神的荣耀的心去侍奉神，因为这是侍奉的基础。

8. 大卫之约（撒下 7：12-16）

本约为神示以色列王国与国度存亡兴替之应许，按肉体说，大卫的后裔基舍（太 1：1；罗 1：3），那永远荣耀的国度，即根据此约而建立的。其立约时间，于以色列人建国之后，约在主前 1000 年，于耶路撒冷所立的。神与大卫所立之约的主要内容如下：（1）大卫将有一子承继他的王位，他的国位必被坚立。（2）该儿子将要为神的名建造殿宇〔近指所罗门，远指耶稣基督（约 2：19）〕。（3）他的国位被坚定直到永远〔指基督（路 1：32-33）〕。（4）他若犯罪必被惩罚，但神的慈爱仍不离开他。（5）大卫的家、国度及国位在神面前永远被坚立。这约的大部分内容已实现在大卫的

儿子所罗门的身上，但事实上，以上有关大卫的国位存到永远的预言，惟有到大卫的子孙耶稣基督才实现，只有祂的国位及国度是永远坚立，且存到永远。因此神曾差派天使加百列对主耶稣的母亲马利亚说：“你要怀孕生子，可以给祂起名叫耶稣，祂要为大，称为至高者的儿子，主神要把祂祖大卫的位给祂，祂要作雅各家的王，直到永远，祂的国也没有穷尽。”（路 1：31-33）所以耶稣基督（大卫的后裔）才完全实现了神对大卫的约，而主耶稣亦常被称为“大卫的子孙”。另一方面，虽然大卫没有机会为神建造圣殿，但他在极艰难中为神预备了极多的金子及银子（代上 29：1-5），这是圣经中记载最大一笔的奉献，是为儿子所罗门预备材料去为神建造殿宇，虽然大卫王到离世的日子仍未见到圣殿的荣耀，但他却渴慕着神的殿：“我一生一世必有恩惠慈爱随着我，我且要住在耶和华的殿中，直到永远。”（诗 23：6）他宁愿住在神的殿中直到永远，也不愿住在香柏木的宫中。

9. 新约（耶 31：31-34）

本约是以基督为立约之主，以十字架宝血洪恩为信者得救之源。其立约时间，于主被钉十字架之前，在耶路撒冷城外各各他山上所立的约。因为以色列人背了神所立的约，所以神说：“日子将到，我要与以色列家和犹太人，另立新约……我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上，我要作他们的神，他们要作我的子民。他们各人不再教导自己的邻舍，和自己的弟兄，说，你该认识耶和华，因为他们从最小的，到至大的，都必认识我，我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶，这是耶和华说的。”（耶 31：31，33-34；来 8：6-13）该约的内容主要包括以下几个方面：（1）比摩西之约更美，耶稣为更美之约的中保（来 7：19-22）。（2）立在更美的应许上，永远不废（来：7：24、25，28；来 8：6）。（3）保证以色列人永远存在，并要悔改得享大福（来：8：8-12，耶 31：30-40）。（4）本约为众约之总结，永不改变，永远完全（来 7：20-28；来 9：12；来 10：14；罗：10：4）。这是耶稣与门徒立下的约定，也是天主通过他的独生子与全人类立下的救恩圣约。新约是以色列家的希望及出路，旧约本是好的，但因为以色列人不能守约，以至神与以色列家另立新约，这约又称为更美之约（来 8：8），它是由主耶稣作这更美之约的中保。^①

^① 中保（mediator）表示两造之间的居间者，是个晚期的用字，在蒲纸文献中常使用，特指法律记录中的仲裁者或担保人等。主耶稣是新约的中保（来 8：6），摩西是旧约的中保（加 3：19）。

二、《圣经》中“约”与社会契约论

西方律法传统与其宗教文化精神有着千丝万缕的关联，其基本构建可以追溯到基督宗教的律法意识及其社会实践。而基督宗教的律法之形成则基于古希伯来宗教戒律和古罗马律法观念。对基督宗教律法传统起着关键作用的乃是古希伯来民族宗教中的“契约”精神，与“神”立“约”成为一切人世立约的基础和根本。从该意义上讲，西方主流宗教往往被视为“立约”的宗教，其宗教经典被称为“约”，而其基本神学观念则有“契约神学”之说。《圣经》古希伯来文化的“契约”精神使犹太人成为“立约”的民族。在其悠久的历史传承中，其民族、宗教及其自我意识的形成与其与神的立约的传说有着密切关联，由此构成其宗教及民族精神的特色与传统。

通过上文对圣经中约的考察与梳理，我们可以这么认为，契约精神是圣经的基本精神之一，上帝通过契约的方式规范他与人类之间的关系。无论哪一种类的契约，都强调立约双方必须受所立契约的约束，即使是全能的上帝也不例外，反映了基督教中的平等等观念。例如摩西之约就体现了平等的“人神契约”精神：谁要毁约，谁就会受到上帝的惩罚。同时，人民也有“神不佑我，我即弃之”的权利。这种精神在西方的政治和法制领域产生了深远的影响，这种影响集中体现于启蒙思想家们提出的社会契约理论及其在现代法治中的应用。

《圣经》中约与社会契约理论的内在关联，最典型的则反映在英国学者霍布斯的《利维坦》中。在该书中，霍布斯将主权者喻为“利维坦”，并赋予主权者以极大的权威（当然，也设置了某些限制），之所以如此，原因就在于——正如霍布斯自己所承认的一样——是受《圣经》相关记载和理念的影响所致。因为，他的理论基点正在于如下认识：“我发现上帝的王国一词在《圣经》中大多数地方都指正式的王国，由以色列人民以一种特殊的方式投票建成。在这种方式下，由上帝应许他们具有迦南地，而他们则与上帝立约，选上帝为王”。^①

第三节 古典社会契约论

17、18 世纪，自然法理论复兴并处于西方思想界的支配性地位，其直

① [英] 霍布斯：《利维坦》，黎思夏、黎廷弼译，北京：商务印书馆，1985 年，第 321 页。

接结果就是古典社会契约论的诞生。^① 古典社会契约论以自然法理论为基础，社会契约论是实现自然法的方式。格劳秀斯、霍布斯、洛克、孟德斯鸠和卢梭^②是近代社会契约论国家观的倡导者，他们提出了开启资本主义启蒙主义时代的革命的社会契约论思想。康德、费希特等人则为古典社会契约论提供了道德基础的论证。在古典社会契约论中，他们首先预先设定了一种人类生活的自然状态作为社会契约论的理论预设。所谓自然状态，即从抽象不变的人性出发，设想人类进入政治社会之前，人人享有自由，同时，人类像一切自然物一样受普遍的自然规律的支配。^③ 这是古典社会契约论的逻辑起点。从发展上看，古典社会契约论可以分为四个发展阶段。

一、古典社会契约论的第一阶段

以格劳秀斯、霍布斯、斯宾诺莎、普芬道夫等人为代表是古典社会契约论发展的第一阶段。在古典社会契约论发展的第一阶段，学者们之间虽有分歧，但主要旨在建立一种普遍理性的法则，以便使个人更“安全”。

1. 弗朗西斯·苏若茨的社会契约论思想

苏若茨在其《论神的立法者的法律》明确地把人类统治归因于人民的同意和契约；人民依其慎重意愿和共同同意而结成政治机构；此时，他们有权把自己的权力让渡于某一一人，甚至另一个国家；如果他们认可了最初的国王，国王随后会把人民交与他的权力移交给其继承者。上帝并非国王的任命者这一说法并不准确；上帝偶尔是会亲自任命国王的，比如他对扫罗和大卫的任命，而上帝不是总这样做的；然而，正如常态所示，人民为自己选择统治权威时，可以说上帝已经如此规定并容许人们这样做。

2. 格劳秀斯的社会契约论思想

在17世纪初，格劳秀斯通过把斯多葛派的普遍理性转换成人的社会性、

^① 而实际上，《圣经》中“约”的思想和古典社会契约论的关系也非常密切，古典契约论的文化基础和思想基石的理性、自由、平等的价值观念来源于“约”的精神。具体论述参见王常柱：《〈圣经〉“约”的精神与社会契约论》，《兰州学刊》2007年第7期。

^② 卢梭的社会契约理论和罗尔斯的社会契约理论在建构的方法上其实存在很大差别。关于二者之间方法上的差别请参见唐利群：《卢梭与罗尔斯契约正义观之比较》，《江汉大学学报（人文科学版）》2007年第1期。

^③ 石路、张轩：《罗尔斯对西方传统社会契约论思想发展的贡献》，《湖北师范学院学报（哲学社会科学版）》2007年第3期。