

爱智文丛

追问 正义

西方政治伦理思想研究

龚群 著

Justice



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

北京市社会科学基金项目《西方正义伦理思想研究》（项目编号14ZXA001）
中国人民大学“统筹推进世界一流大学和一流学科建设”2015年度绩效奖励基金项目资助

爱智文丛

追问 正义

西方政治伦理思想研究

龚群 著

Justice



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

追问正义：西方政治伦理思想研究/龚群著. —北京：北京大学出版社，2017.3

(爱智文丛)

ISBN 978-7-301-27803-1

I. ①追… II. ①龚… III. ①政治伦理学—研究—西方国家 IV. ①B82-051

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 290224 号

- | | |
|-------|--|
| 书 名 | 追问正义——西方政治伦理思想研究
ZHUIWEN ZHENGYI—XIFANG ZHENGZHI LUNLI SIXIANG YANJIU |
| 著作责任者 | 龚 群 著 |
| 责任编辑 | 田 炜 王晨玉 |
| 标准书号 | ISBN 978-7-301-27803-1 |
| 出版发行 | 北京大学出版社 |
| 地 址 | 北京市海淀区成府路 205 号 100871 |
| 网 址 | http://www.pup.cn 新浪微博：@北京大学出版社 |
| 电子信箱 | pkuswsz@126.com |
| 电 话 | 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750577 |
| 印 刷 者 | 北京中科印刷有限公司 |
| 经 销 者 | 新华书店 |
| | 965 毫米 × 1300 毫米 16 开本 27.75 印张 400 千字 |
| | 2017 年 3 月第 1 版 2017 年 3 月第 1 次印刷 |
| 定 价 | 65.00 元 |

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有，侵权必究

举报电话：010-62752024 电子信箱：fd@pup.pku.edu.cn

图书如有印装质量问题，请与出版部联系，电话：010-62756370

序 言

在当代学术界和社会生活中,没有哪一个概念像“正义”这样牵引着人们的思绪。自从罗尔斯发表《正义论》(1971)以来,当代社会掀起了对正义论题研究的热潮。罗尔斯《正义论》的发表,犹如一石激起千层浪,激发了学界对正义问题持续的关注与讨论。正如剑桥哲学研究指南《罗尔斯》一书导言所说:“罗尔斯从20世纪50年代出版著述至今已超过五十年,这一期间他的著作已经成为确定英美政治哲学书单的实质性的部分,这些著述越来越影响着这个世界的其他部分。他的基本著作《正义论》已经被译成27种语言,仅在《正义论》出版后十年内,讨论罗尔斯的论文就超过了2500多篇。”^①这一讨论开始围绕着罗尔斯的论著及其观点,而后则进入后罗尔斯时期,继续进行着相关正义问题的讨论。罗尔斯以及罗尔斯之后所发展的正义观念,可直接追溯到17世纪以来关于正义的思考。我们也看到,重视正义思想的研究是西方伦理学和政治学(政治哲学)的传统,正义思想、正义观念就是西方思想漫长历史中的主题。自古希腊以来,对于正义的研究就是西方思想家在伦理和政治研究方面的重心所在。柏拉图《理想国》的主题是正义。亚里士多德《尼可马可伦理学》的重要德性是正义,其《政治学》的重心仍然是正义。进入近代以来,洛克、卢梭、康德无不关注正义。不过,正义论域得到理论界的高度重视还在于当代政治哲学的复兴,即《正义论》(1971)的发表及其所引发的理论热潮。自从罗尔斯以来,当代西方伦理学界和政治哲学界对于正义的研究讨论方兴未艾。

① Samuel Freeman, “Introduction, John Rawls-An Overview”, 见《罗尔斯》(英文版), 弗里曼编, 三联书店, 2006年, 第1页。

自从改革开放以来,我们进入快速发展的新的历史时期,经济社会的飞速发展已经使得我们处于一个从传统向现代和后现代转型的新型国家和社会。市场经济的发展带来了前所未有的社会公平正义问题,因而对正义问题的研究仍是一项迫切的理论任务。从思想史进行正义理论研究,为我们社会公平正义的实现提供理论资源,是一项既有理论意义又有现实意义的任务。

—

对于正义的研究在西方思想史中源远流长,可以追溯到西方文化的源头《荷马史诗》。“正义”概念有一个从神话到哲学的转化过程。在史诗神话阶段,正义是为统治宇宙的宙斯掌管宇宙秩序和人间法律的女神的名称,而在从神话向世俗领域转化过程中,正义首先是公道、秩序,而后又成为主要德性。而从柏拉图以来,正义的范围主要是在政治领域,以当代的学术语言来说,即在政治哲学领域。柏拉图的《理想国》(又译为《国家篇》)就是一部在国家政治层面讨论正义问题的著作。政治哲学所研究的既是政治的哲学问题,同时也是政治的伦理问题。因此,要了解什么是正义,首先应当理解的是什么是“政治”。政治是关切到每个人的事务。作为一个人、人类的一员,可以离开政治吗?亚里士多德明确地说:“人在本性上,……正是一个政治动物。”^①人在本性上就是一个政治动物,也就意味着人不可能离开政治。“政治”(πόλις, polis, city, city-state)这一概念,在亚里士多德的意义上,也就是城邦共同体,或城邦国家。在亚里士多德看来,人类的本性或人类的自然进程,就在于从家庭、村落等进化到政治共同体。在他看来,城邦就是人类共同体的最高形式。因此,人的本性决定了人是在政治共同体中生活的。如果一个人从不在政治共同体中生活,或不是政治共同体的一员,那么他即使不是野兽,也会是神。^②既然人不可能离开政治共同体而生存,那么,政

① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆,1965年,第7页。

② 同上书,第9页。

治对于每个人而言,就不存在可以离开或不可能离开的问题。政治共同体对于人们而言,如同罗尔斯所说的,是生入其中而死出其外。^①那么,何为“政治共同体”?这一概念是一个复合概念,即为政治与共同体两个单词的复合体。这两个概念之所以可以分开,在于人类社会有着不同的共同体,如经济共同体、信仰共同体等。然而,在亚里士多德那里,这一复合概念所表示的也就是城邦。城邦是古希腊最大的政治共同体,或包括全体成员的共同体。因此,对于城邦政治的理解,也可以看作是对政治的最初含义的理解。

政治共同体涉及全体成员,那么,政治共同体所要追求的是什么?在亚里士多德看来,人自身的善是政治科学的目的,也就是城邦政治的目的。这种善对于个人和城邦来说是同一的。亚里士多德认为,政治共同体的建构是人类进化的自然结果,也是最高成就。之所以成为最高成就,就在于,人只有在城邦中,才能追求和实现人类的最高善。这个最高善不是别的,就是政治共同体全体公民的幸福,这也就是城邦的正义所在。“幸福是终极的和自足的,它就是一切行为的目的。”^②那么,在一个政治共同体内,如何才能实现全体公民的幸福或城邦正义呢?亚里士多德的政治共同体,是一个全体公民参与政治的共同体,即政治是所有公民的事务。从亚里士多德的观点看,人只有参与公共政治事务才能实现人的本性。亚里士多德认为,城邦是全体公民可以轮番参与管理的政治体制,因此,就应具有作为统治者的德性和作为被统治者的德性。其次,亚里士多德强调,城邦的社会秩序是以正义为原则来维持的。他说:“城邦以正义为原则。由正义衍生的礼法,可凭以判断人间的是非曲直,正

① 在几千年的中国传统社会中,自从伯夷、叔齐以来,就有一批又一批志在山林的隐士,长年生活在人迹罕见的深山老林。他们是脱离社会政治共同体吗?既是又不是。长期隐居之后,有的人成为名士,就有人来请他们出山,名气大的,则是皇帝亲自下诏请其出山。但也有人畏于政治的险恶,在政治上成功之后,或隐居于山林,或隐居于民间闹市。因此,中国传统社会中的隐士现象不足以成为亚里士多德的命题的反例。尤其是,在当代社会,类似于中国古代的历史条件和社会背景已经不复存在。

② [古希腊]亚里士多德:《尼可马科伦理学》,苗力田译,中国社会科学出版社,1990年,第11页。

义恰正是树立社会秩序的基础。”^①亚里士多德认为,人类由于志趋优良而有所成就,成为最优秀的动物,然而,“如果不讲礼法、违背正义,他就堕落为最恶劣的动物”。^②亚里士多德强调正义为城邦之原则和城邦秩序的基础。如果没有正义,这样的城邦无幸福可言。亚里士多德继承了柏拉图在《理想国》中的基本论点,强调正义是城邦政治的基础。其次,城邦要实现正义,必须依托公民的德性,如果公民没有德性,也就必然会悖离正义,从而堕落为最恶劣的动物。因此,城邦幸福作为公共善,只有有德性的公民来共同经营才能实现,即幸福作为共同善,需要有德性的公民把它作为共同目标来追求。

从亚里士多德的政治概念的含义来看,包含着现代民主政治伦理的基本理念,如权利概念以及公民的参与问题。不过,亚里士多德强调正义原则对于城邦政治的重要性,同时他也如同柏拉图,强调公民德性的基础性作用。在亚里士多德看来,社会秩序作为公民幸福的保障,必须回到普遍公民的德性善这一层次去回答。就这第二层次的基本意义而言,它表明了亚里士多德的政治伦理哲学与当代民主政治伦理哲学的区别。正如尚塔尔·墨菲所说:“对于像罗尔斯这样的康德式的自由主义者来说,权利对于善的优先性不仅意味着人们不能借普遍的善的名义来牺牲个人的权利,而且正义原则也不能从某种特定的幸福生活的观念中推导出来。这是自由主义的一条基本原则,据此,也就不存在那种可被强加于所有个人的关于快乐和幸福的至上概念,相反,每个人必定都有找到他所理解的那种幸福的可能性,为自己树立适当的目标,进而以他自己的方式来努力实现这些目标。”^③实际上,亚里士多德并不认为有那种可被强加性的具体的幸福概念,而是把幸福看成是一个至善,一个自足和因其自身之故而应当被追求的最高目标。这样一个概念是哲学的,而不是具体生活的。他认为这样一个目标不仅是个人,同样也是城邦共同体应当追求的目标。在这里,我们不仅仅是在政治的层面谈论亚里士多德,而且是在哲学的层面。这是因为,政治哲学是从抽象的层面而不

① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆,1965年,第9页。

② 同上。

③ [英]尚塔尔·墨菲:《政治的回归》,王恒等译,江苏人民出版社,2005年,第39页。

是从具体的政府管理事务的层面来讨论政治问题,即相对超脱于具体事务的层面来讨论政治问题。应当看到,亚里士多德对政治的理解包含一种基本的政治哲学模式。当代的社群主义和共和主义的政治哲学都体现了这种亚里士多德的影响。无论是桑德尔还是麦金太尔,都是以一种亚里士多德的讨论模式来展开对自由主义的政治哲学的批评。麦金太尔对于亚里士多德式的共同体的向往,以及对于现代民主的批评,都体现了他的亚里士多德情结。在麦金太尔看来,亚里士多德的伦理学与政治哲学都体现了一种以德性为中心的共同体精神。即共同体的善是所有参与计划和经营这样的共同体的人所共享的,他们的友爱与团结是在对于共同善的追求和分享中形成的。因此,对于这种实践而言,他们需要把精神和性格中的那些有助于实现他们的共同善的品质看作德性,把那些相应的缺点看作恶。^① 因此,是德性而不是权利才是政治考量的核心问题。据此,麦金太尔把亚里士多德“看作是与自由现代之声相抗衡的真正主角”。^② 麦金太尔能够这样看待亚里士多德,在于他忽略了亚里士多德对古希腊公民政治与公民资格(公民即自由民,政治是公民生存的自由领域)的理解。^③

亚里士多德式的政治伦理哲学把共同体的共同善(幸福)看成是首要的,这样一种对于政治本性的理解也是柏拉图的政治哲学的特征。柏拉图在他的《理想国》中,就把建构一个正义的政治共同体置于其中心地位。这一特征在近代的卢梭那里继承下来,他强调通过契约来建构一

① [美]麦金太尔:《德性之后》,龚群等译,中国社会科学出版社,1995年,第190页。

② 同上书,第184页。

③ 玛莎·努斯鲍姆指出:“亚里士多德的思想以很多不同的方式为现代政治理论所用……这些思想在一些很不相同的政治纲领中占据了中心地位:雅克·马利坦的天主教民主观点;约翰·芬尼斯和热尔曼·格里塞的天主教保守主义观点;阿拉斯代尔·麦金太尔的天主教社群主义观点;早期马克思及沿着这条线索的后来追随者,人本主义马克思主义;以及T.H.格林和欧内斯特·巴克为代表的英国自由主义的社会民主传统。所有这些思想家都可以恰当宣称,在亚里士多德那里,发现了对他们观点的一些支持。之所以如此,部分原因就在于,亚里士多德是一位覆盖领域广泛的政治思想家,当然有时候也是一位内在不一致的思想家。”([美]玛莎·努斯鲍姆:《善的脆弱性》,徐向东等译,译林出版社,2007年,第9—10页)

个真正的共同体,这样一个共同体也就是所有成员能够享有政治自由的领域。卢梭说:“要寻找一种结合的形式,使它能以全部共同的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财富,并且由于这一结合而使每一个与全体相联合的个人又只不过是在服从自己本人,并且仍然像以往一样地自由。”^①这样一种结合形式就是通过契约而形成共同体:“这一结合行为就产生了一个道德的与集体的共同体,以代替每个订约者的个人;组成共同体的成员数目就等于大会中所有的票数,而共同体就以这同一个行为获得了它的统一性、它的公共的大我、它的生命和意志。”^②因此,如果说当代社群主义体现了对于亚里士多德的政治哲学的钟情,那么,我们可以在卢梭对真正共同体的真正自由的强调,看到了这样一种对于政治的理解。因此,当代社群主义的政治哲学可以追溯至一个遥远的传统。

二

哲学是时代的精华,然而,任何一个时代的哲学都是思想传统中的哲学。研究当代,就必须进行古希腊思想史和近代思想史的追溯。思想史上的意义在于它与当代哲学有着内在的渊源。古希腊关于正义的思想是现当代思想的源头。前面已述,在古希腊文化源头《荷马史诗》那里,正义是奥林匹斯众神之一,为宙斯守护着宇宙的秩序。正义观念又与自古希腊以来的自然法观念内在相关。自然法的正义经过斯多亚派的发扬,对于罗马以及近代思想都有着深刻影响。自然法观念把古代的正义与近现代联结起来。当代正义观念的直接来源是近代思想。现当代自由主义的政治伦理哲学不把善看成是优先于正当或权利,而是把权利(或者说,自然权利、人权或个人权利)看成是正义的根本要义,对于正义的内涵的这种理解,也就必须追溯到自洛克以来的传统。在自由主义者看来,权利对于善有着绝对的优先性,政治之善就在于作为公共事

① [法]卢梭:《社会契约论》,商务印书馆,1980年,第23页。

② 同上书,第25页。

务代表的公共权威能够维护其成员的基本权利或人权,如果公共权威或公共权力不能维护其成员的基本权利,也就没有存在的理由。这些权利就是以自然权利或人权来表达的生命权、自由权和财产权等。在自由主义者看来,权利(在17、18世纪,如洛克那里,是自然权利)或者说人权是政治合法性的依据所在。权利或人权的奠基性是自由主义政治哲学的特征,正义作为政治的基本原则,体现的就是基本权利的不可剥夺、不可转让的根本特性。这与亚里士多德的观念是不同的。亚里士多德强调“正义以公共利益为依归”^①,亚里士多德的公共利益,实际上就是公共善。因此,自由主义把公民的基本权利置于政治奠基性的地位,表明了现代政治哲学与古代政治哲学的根本区别。

当然,当代社群主义不同于自由主义的论点,从而体现了古代政治哲学对当代的影响。社群主义认为,不存在权利对善的绝对优先性。他们像亚里士多德那样看问题,即认为只有在特定的共同体内部才有有权利的个人存在,而个人的权利是依据这一共同体的善以及个人对于共同善的贡献来决定的。或者说,因为个人参与了共同善的共同追求,从而有着对于共同善的分享。应当看到,亚里士多德式的共同体具有这样的特征,并且个人的善与公共的善有着内在的密切关系。不过,阿伦特也提出了发人深省类似问题。她联系第二次世界大战中犹太人所遭受的种族灭绝性灾难,提出古典自由主义以来所提出的人权仅仅是一些抽象的权利。阿伦特认为,要拥有这些权利,还必须有一种权利,即公民权。如果不以民主社会的公民权为前提,就是虚幻的权利。阿伦特说:“我们开始注意到还存在一种权利,即获得各种权利的权利……和从属于某种有组织的社群的权利”,^②不论是否可把当代的沃尔泽看作是对阿伦特的回应,沃尔泽在对罗尔斯的批评性论战中提出,公民资格是所有公共善中最重要善,或是一切公民权利的获得的前提和基础。沃尔泽说:“在人类某些共同体里,我们互相分配的首要善(primary good)是成员资格。而我们在成员资格方面所做的一切建构着我们所有其他的

① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆,1965年,第148页。

② [美]汉娜·阿伦特:《极权主义的起源》,林骧华译,北京三联书店,2008年,第388页。

分配选择:它决定了我们与谁一起做那些选择,我们要求谁的服从并从他们身上征税,以及我们给谁分配物品和服务。”^①成员资格或说公民资格也就是决定谁来组成这样一个政治共同体。在沃尔泽看来,成员资格是最重要的善。失去了或不能获得某一民主国家的公民资格,也就意味着没有任何资格来享有其权利。因此,在当代世界存在着有边界的政治共同体的国际格局下,人权或人的基本权利仍然难以成为真正的普遍有效的权利,从而得到普遍性的保障。

讨论正义伦理问题不得不讨论自由问题。在西方近代以来的思想史上,这两个问题是联系在一起。洛克在探讨社会正义问题的同时,就把自由问题看成是首要问题。而贡斯当在法国大革命之后对法国大革命的反思,提出古代人的自由与现代人的自由之不同的问题,促使人们意识到现代自由即个人自由的极端重要性。贡斯当针对法国大革命中任何人的生命安全都得不到保障的问题,指出如果我们还仅仅追求类似于古希腊人的政治自由,必然带来个人自由的丧失。他认为,我们已经不是处在古希腊的政治环境之中,对于现代人而言,弥足珍贵的是个人不受任意逮捕、任意侵犯和专横干涉的自由,而不是在个人自由都根本无法保障的前提下的政治参与的自由。贡斯当说:“自由是只受法律制约,而不因某个人或若干人的专断意志受到某种方式的逮捕、拘禁、处死或虐待的权利。它是每个人表达意见、选择并从事某一职业、支配甚至滥用财产的权利,是不必经过许可、不必说明动机或事由而迁徙的权利。它是每个人与其他个人结社的权利。”^②当然,贡斯当并不认为政治自由不重要,但如果连个人的生存自由都得不到保障,人们还奢谈什么政治自由呢?因此,在这个意义上,贡斯当把亚里士多德那里的不可分割的公共善与个人善分离开来,从而体现了现代自由主义关切的重心所在。20世纪的伯林接过贡斯当的论题,在政治哲学相当消沉的年代,响亮地提出了两种自由即消极自由与积极自由的区分问题。所谓消极自

① [美]迈克尔·沃尔泽:《正义诸领域:为多元主义与平等一辩》,褚松燕译,译林出版社,2002年,第38页。

② [法]邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,阎克文等译,商务印书馆,1999年,第26页。

由即贡斯当所说的不受干涉、不受强迫、不受侵害的个人自由,积极自由则是与政治参与相关的自我实现的自由。伯林面对 20 世纪极权主义的横行,指出积极自由变性的问题,深化了贡斯当的论题。伯林的论题是以人类所付出的沉痛历史教训为前提的。伯林指出,积极自由也就是自我做主,或在社会政治领域里的自我做主。然而,自我概念则会膨胀,它会变成超级的自我,伯林说:“真实的自我有可能被理解成某种比个体(就这个词的一般含义而言)更广的东西,如个人只被理解为是作为社会‘整体’,如部落、民族、教会、国家、生者、死者与未出生者组成的大社会的某个要素和方面。”^①真正的个人自我则在其中贬值或消失,从而使得消极自由无从实现。在伯林论题的意义上,我们明显感到公共善与个人善的区分,这个现代世界确实已经远离亚里士多德的古代世界了。

现代自由主义把公共善与个人善区分开来,从而承诺了一种价值多元主义。即任何人都有设定自己的价值追求的权利,自我善的观念是个人合理生活计划的体现,不可能在个人身上强加一种生活样式。因此,现代自由主义舍弃了社会一元性善的观念,强调现代社会中存在着多元性的宗教、道德与哲学的整全式的学说与观点,这些学说与观点都内在包含着对于信仰、道德与哲学的不同观点,对于生活追求的不同的价值态度,以及人们对于自我善观念的认可。一个现代社会不可能使得其全体成员压倒性或全面性信奉、持有某种宗教或哲学信念,除非以强力进行强制。然而,这与现代民主的价值观是背道而施的。在罗尔斯看来,多元性的宗教、道德与哲学价值观念与学说的存在不是坏事,恰恰是现代民主社会的幸事。这是因为,由于人类个体的生存环境、社会境况和知识背景的不同,人类的理性认知以及情感认同是多元的。麦金太尔同样承认现代社会是一个价值多元的社会,然而,麦金太尔提出,价值多元并非幸事,多元能够有序吗?如果不能有序,也就意味着现代社会的价值无序。无序恰恰意味着一种道德的混乱或灾难。那么,何以能够多元而有序?罗尔斯提出重叠共识来解决这一问题。即要维护多元性的价

① Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, in *Liberty*, edited by Henry Hardy, Oxford University Press, 2002, p. 179.

值观念与学说,同时又要形成某种政治共识,从而在政治层面达成一种稳定的社会秩序和结构。罗尔斯提出在价值多元基础上的政治重叠共识,即寻找不同的宗教、道德和哲学观念和学说中能够达成政治共识的理性基础和要素。罗尔斯的目标是在政治的正义观念上达成重叠共识。罗尔斯的重叠共识论所诉诸的是民主社会的政治背景文化以及这一文化所形成的政治心理,即这样一种政治背景为重叠共识提供了文化与心理的支撑。因此,个人生活以及善追求的价值多元与政治社会的有序性以及社会团结并不冲突。实际上,人类社会自从进入文明时代以来,就是一个理性多元或价值观念多元的历史时代,如在中国的春秋时代,就呈现出百家争鸣的多元价值局面。如何在这样的价值多元化的文化背景之下,既充分尊重个人的个性自由和对自我善的追求,从而使得社会呈现出生动活泼的局面,同时又使得一个社会不失去社会团结的向心力从而保持一个社会稳定有序发展,是人类社会长期以来面临的难题。在尊重价值多元的前提下提出的重叠共识,将这样两个维度的问题并为了一个合题,从而破难了这一社会难题。不过,这里的问题在于,一个社会必须要有这样一个重叠共识的核心理念以及制度支持。即要寻求共识,则必须在多元性的价值追求之中,寻求到一个共同认可的理念,同时,也要有相应的社会基本制度能够使得这种重叠共识在社会制度框架内得到实现。

正义问题又与平等问题相联系。“公平正义”作为一个复合概念,就包括着平等问题。平等问题是当代政治伦理哲学的重心之一。就平等的最一般意义而言,是如何在全体社会成员之间实现在政治、经济等方面的一视同仁的对待,即不因出身、地位、财富或天资的差别而在社会可分配的资源方面遭遇不平等。在西方现代民主国家,由于政治平等已经成为共识,因而并非是一种有着诸多争论的话题。因此,对于平等问题,当代(西方)政治哲学所关注的问题主要体现在财富分配问题上。对这一问题的关注在这样两端:一是发达国家的财富分配问题,二是极端贫困国家和地区的贫困问题。对于发达国家的财富分配问题,即贫富差距问题,为什么要对富人征收高额税?为什么最少受惠者在财富分配上享有优先关照权?罗尔斯以“公平的正义”理论回答了这一问题。这

一理论的哲学依据一是康德式的理性自我,即人类个体是具有道德能力的个体,他们只能接受平等意义上的公平正义原则。二是个人资质的“共同资产”论。罗尔斯说:“把自然才能(natural talents)的分配看作是一种共同资产(a common asset),共同分享这种分配利益(不论其结果是什么)。那些先天有利的人,不论他们是谁,只能在改善那些不利者的状况的条件下从他们的幸运中得利。在天赋上占优势者不能仅仅因为他们天分较高而得益,而只能通过抵消训练和教育费用和用他们的天赋来帮助不利者得益。没有一个人能说他的较高天赋是他应得的,也没有一种优点配得到一个社会中较有利的出发点。但不能因此推论说我们应当消除这些差别。我们另有一种处理它们的办法。社会基本结构可以如此安排,用这些偶然因素来为最不幸者谋利。”^①在罗尔斯看来,那些具有天资或才能突出的人,他们所拥有的才能或天资是社会的共同资产,其中有着社会所付出的资本的成分,并且,就他们个人而言,则是任意的,并非是必然地为他们所拥有。因此,由于天资所带来的更多的财富应当进行重新分配,使社会最少受惠者受益,从而不断提高社会最少受惠者的社会期望。诺齐克认为,任何分配正义也就是持有正义。但持有是依据权利的,或有资格持有的,都是正义的。所以诺齐克说:“分配正义的整个原则只是说:如果所有人对分配在其份下的持有都是有资格的,那么这个分配就是公正的。”^②诺齐克认为,像罗尔斯以差别原则进行社会利益的调整,就是一种模式化的分配。所谓模式化分配,即不区分、不考虑当事人是否会自愿同意,政府就以法律的要求把人们的财富进行转移。如果他人(包括政府)通过某种模式化的分配拿走任何人的合理合法所得,都是不正义的,因为这样侵犯了人们的财产权,从而侵犯了人们的自由。因此,在财富再分配问题上,又涉及人们对自由的理解。传统的自由主义把财产权看成是人的基本自由权之一,而把任何合理合法的所得都看成是自由权的体现。罗尔斯则把高收入者的富有收入看成是他们不应得的,因为他们由于运气等偶然因素所带来的财富并非源

① John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, pp. 101-102.

② Robert Nozick, *Anarchy State and Utopia*, Basic Books, 1974, p. 151.

于他们不可分离的权利。因此,罗尔斯与诺齐克两人对于自由的理解不在一个层次上。罗尔斯强调结果的平等性,而诺齐克则强调个人的分立性,强调任何个人权利的不可侵犯性。实际上,一个社会严重的不平等必然侵犯社会自由或对社会自由构成威胁。一个少数人无比富有而多数人一贫如洗的社会必然是一个多数人的自由遭受剥夺的社会。因为在这样的社会情形下,为确保少数人的富有地位,正如沃尔泽所说的,金钱必然越过它所在的经济领域而对其他社会领域发挥作用,从而导致政治腐败以及金钱统治。就此而论,罗尔斯的“公平正义”论,恰恰体现了社会的良知。

罗尔斯的契约论方法和资源平等的分配正义论是当代政治哲学所批评讨论的一个焦点。在阿玛蒂亚·森和玛莎·努斯鲍姆等人看来,契约论方法论不可能把残疾人包括在正义问题思考的范围之内,因为从一开始他们就被从立约人中剔除,因而他们的合理诉求就不可能得到体现。罗尔斯的资源平等仅仅只是体现了分配物的平等,而并不关注物品(goods)能够对人做什么。在森看来,同样的物品对于不同的人所起的作用是相当不同的。处于同样贫困状态中的身体正常的人与残疾人的需求是不同的,后者可能还有着更特殊的需求,而这在资源平等分配的视域之外。与罗尔斯不同,森和努斯鲍姆等人提出了能力平等的分配正义维度,丰富和推进了分配正义的当代讨论。

全球正义是当代政治伦理哲学讨论的又一个重要领域。而对于全球正义来讲,全球贫困则是他们所关注的焦点。在当代世界,一种景象是少数富人的无比富有,另一种景象则是数以亿计的穷人每天面临着饥饿的威胁。全球贫困对于自由主义所追求的人类平等而言,几乎成了挥之不去的噩梦。而平等的口号,又是一个何等深重的话题。世界主义的理想在两千年前的斯多亚派那里就已经提出,然而,人人平等的世界大同境界却是一道可望不可即的风景线。世界主义作为一种道德标准而不是作为一种可实际操作的话语,激发了有良知的世界知识分子的热情参与。托马斯·博格是这一领域里的杰出代表。他的关注表明,我们对于正义的考量,不应仅仅停留在以政治共同体为边界的国内正义上,而应关注我们这个世界巨大的贫富差距。在这个世界上,有人在为最大限

度权利的充分实现而努力;另一方面,又有人在那么无助的状况下为最基本的生存权的实现而挣扎。难道富人的富有是应得的,穷人的一贫如洗也是应得的吗?在托马斯·博格看来,当代国际经济秩序是造成贫困国家和贫困地区的大面积人口贫困的最深刻原因。^①

当代中国学术界介入到政治哲学领域里的研究,首先是在译介西方政治哲学的著作的前提下进行的。其次则是对西方诸多的政治哲学理论本身的研究和讨论。我国政治哲学领域对于当代西方著名的哲学家理论已经有着众多的讨论。并且,某些西方政治哲学的概念已经深入人心。“公平的正义”是罗尔斯的正义理论的基本称呼,罗尔斯的正义原则也就被称之为“公平的正义原则”。在市场经济条件下所引发的社会贫富差别,使我们意识到了正义问题的严峻性,而公平正义也就成为我们在市场经济条件下所追求的一个理想目标。在这样的背景下,马克思主义的社会主义理想也成为了政治哲学所考察的一个基本方面。因此,联系当代中国社会主义政治经济等方面的实践,进行政治哲学研究,是当代中国学者的使命。

政治哲学的研究关注人类的前途与命运,关乎人类的生存与理想。正如罗尔斯所说,如果正义荡然无存,人类在这个世界生存,还有什么价值?人类学家的研究表明,自从非洲的南方古猿进化为人类以来,人类的存在已经有几百万年的历史,就是晚期智人或新人,也已经有了约5至10万年的历史,人类自从进入文明时代以来也已经有了几千年的历史。人类的进化以及文明进化的过程,是一个充满苦难的历史。然而,刚不久过去的那个世纪所发生的无比深重的灾难表明,人类的苦难远没到尽头。至今无数的人类成员还在饥饿、苦难和人为灾难中生活。但人类没有失去希望。一个人人自由平等而其权利得到充分实现的幸福境地既是理想,也是现实的希望。在这样一个平庸的世界,我们仍然有追求崇高的梦想。马丁·路德·金所高喊的“我有一个梦想”,仍然是我们所要呼喊的。只要朝着那个方向努力,我们就有希望。

① [美] 涛幕思·博格:《康德、罗尔斯与全球正义》,刘莘、徐向东译,上海译文出版社,2010年,第448页。

目 录

序 言/1

第一章 古希腊的正义观/1

第一节 正义之神:从形象到抽象/1

第二节 契约正义与应得正义/10

第三节 苏格拉底与柏拉图的正义观/15

第四节 亚里士多德的正义观/32

第二章 自然法与正义/43

第一节 秩序与正义/43

第二节 斯多亚派的自然法/55

第三章 洛克与卢梭的自由伦理观/69

第一节 洛克的自然权利说/69

第二节 卢梭的社群主义自由观/81

第三节 卢梭的平等与自由/93

第四节 卢梭与马克思的平等观/102

第五节 反思启蒙与继续启蒙/111

第四章 伯林的自由论/124

第一节 自由与责任/124

第二节 消极自由与积极自由/143

第三节 多元主义与消极自由/159

第五章 阿伦特的自由与人权观/173

第一节 自由何为? /173

第二节 人权:一个沉重而具体的话题/184