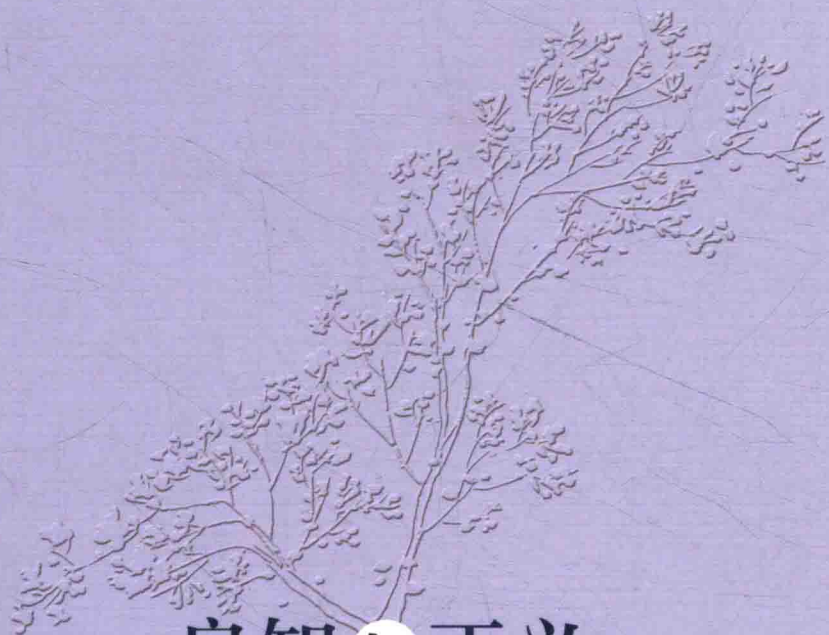




良知与正义

正义的儒学道德基础初探

李洪卫 著

海三所书店

本书为河北省社会科学重要学术著作出版资助项目

良知与正义

正义的儒学道德基础初探

李洪卫 著



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

良知与正义:正义的儒学道德基础初探/李洪卫著. —上海:
上海三联书店, 2014. 10
ISBN 978-7-5426-4948-5

I. ①良… II. ①李… III. ①正义—政治伦理学—研究
IV. ①B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 214118 号



儒学道德基础初探

责任编辑 / 冯一静

装帧设计 / 汪要军

监 制 / 李 敏

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(201199)中国上海市都市路 4855 号 2 座 10 楼

网 址 / www.sjpc1932.com

邮购电话 / 021-24175971

印 刷 / 上海展强印刷有限公司

版 次 / 2014 年 10 月第 1 版

印 次 / 2014 年 10 月第 1 次印刷

开 本 / 890×1240 1/32

字 数 / 200 千字

印 张 / 8.375

书 号 / ISBN 978-7-5426-4948-5/B·381

定 价 / 39.00 元

敬启读者,如发现本书有印装质量问题,请与印刷厂联系 021-66510725

引言

1. 缘起

1990年代以来,政治哲学的探讨成为思想学术界的一个热点,这里面关于政治架构背后的社会精神道德资源的探究也形成了诸多新的不同见解,譬如已经故去的著名经济学家杨小凯教授在其晚年提出了基督教与政治发展的相关性问题的,即上帝作为“第三者”成为正义可能之条件,提出基督教与民主政治之间的相依性与内在关联。近年,另一个比较有影响的思路是大陆文化思想界的著名人士蒋庆先生提出的“王道政治”的思想,试图从中国传统文化自身建设诠释中国未来政治体系的发展,并批评现代新儒家在政治思想领域的“西化”倾向。^{〔1〕}其“王道政治”命题的传统话语困限及对不同人群的等级、特权性预设使其思想与人们在现代社会中获致的正义感形成了相当的紧张,但是中国当代政治哲学的重新建构确已成为一个现实的课题,正义的理念及制度满足则是该问题的核心。

近世以来,在如何借鉴西方民主制度的理论解释中存在两条不同路向,一是对中国传统价值理念与西方民主制度并立的否弃,被称

〔1〕蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,北京:生活·读书·新知三联书店,2003年5月。

之为全盘西化的进路；一是对二者可以融通接榫的论证，即现代新儒家的思路。牟宗三先生依“内圣外王”的理路提出“良知自我坎陷”转折开出并列知性的思想，把科学的思维方式作为民主发展的基础，从良知的“无执”转向科学的“有执”，该思想具有丰富的创造性，但是因为其中具有深刻的精神体验，不容易为人所轻易理解和接受，而其中的思辨色彩，则受到很多人的批评。近年林安梧教授提出“后新儒学”的主张，即“外王内圣”的思路，对从个人的德性之内圣向民主制度之外王的思想演绎失去信心和兴趣，把制度建构置于了社会有机化的核心，而把心性修养置于社会规范下，已经与中国传统有所疏离。^{〔1〕} 本书在这里的工作，一方面重视制度建构的重要性，这也是牟先生等当代新儒家的前提，一方面又认为“良知”可以构成正义理念与制度的重要条件与前提，力图在牟宗三先生有关的思想基础上进一步有所发挥，把中国的良知观念与正义的超验和经验的不同层面作一直接的勾连，以期探寻中国民主政治的合法性条件，并对其在全球境遇中的延伸作一初步的考察。

正义与相应制度架构的思想资源 and 实践形态主要源自于西方。^{〔2〕} 本研究试图对此作一简要检讨并就它与中国思想之良知概念之关联做出一个初步的分析，以厘定中国现实发展所需要的政治哲学的一个新的基础，此为本书实践性的目标或目的；本书理论性的内在指向是：被桑德尔等人批评的罗尔斯的所谓“原子式”的个人能

〔1〕林安梧：《后新儒学的社会哲学：契约、责任与一体之仁——迈向以社会正义论为核心的儒学思考》，《新原道》第一辑，郑州：大象出版社，2003年10月。

〔2〕如果有学者提出中国自己的“中国正义论”，那么与该论题并不矛盾，也不甚关涉，因为大家是出于不同语境来探讨这一问题，这里又有两种可能：一种是建构中国的正义论，这种可能还有交叉；另一种就是循古典发微出中国本土的“正义观”，但是后者就与本人的“正义”的观念有很大的不同，因为这里是基于西方制度架构之上的正义观念的追索，即以“平等”和“权利”观念为基础的正义观念和制度结构的思考。

否同时又是一个“普遍式”或准确地说“普遍联系的”个人,这一点如果在罗尔斯的理论中存在着自身的局限性,那么它在西方思想的源头有没有自足性,而这一点在中国儒家思想尤其是心学一系的思想中的特征是什么?当然这里面所隐蕴的就是自由主义与社群主义的内在沟通或在中国思想架构层面的转换式理解和整合,即所谓义务论与目的论的协调性。这些所谓理论化的问题能在中国思想之内在的以修养为基点和目标的“体认性”和另一方面被认为又极其“现实性”(指它的政治理想和实现手段)的张力思想体系中得到新的生机吗?这也是本书的一个目标指向或理论目标的指向。其实,本研究最大的理论设问是“中国自然法的建构”。关于中国自然法存在两种截然不同的观点,早期在中国法学界就存在着中国自然法的有无问题,随着中国改革开放、经济发展和传统文化尤其是儒学观念重新得到重视,这项争论也在法学以外的思想界部分展开,我这里指的是蒋庆先生对邓小平先生论著的批评。^{〔1〕}在西方思想界尤其是近代以后,自然法受到实证主义的冲击,其核心是对其中的“形而上学”层面的内涵的扬弃,但是我们这里的问题是:立宪政治在西方虽然早已得到巩固,但是由于形而上学和宗教观念的淡化,人们对它的存在的根据正在迷失。美国学者弗尔德里希指出:“尽管宪政论具有世界范围的号召力,它似乎正在丧失其往日赖以自信稳固确立的基础。”^{〔2〕}所以才有罗尔斯的奠基于“理性人”假设上的重新论证。但是与此同时,这个问题却又在新兴发展中国家和转型国家成为了一个新问题,即国家根本之法和社会共同遵守之法律的道德心理基础何在,这些国家自身国家建设的精神根据何在?世俗的或功利主义或一般自由

〔1〕参见正文及附录,对此有详细的讨论。

〔2〕卡尔·J.弗尔德里希:《超验正义——宪政的宗教之维》,北京:生活·读书·新知三联书店,1997年,前言,第1页。

主义的论证是否充足？杨小凯教授的论著正是这种相当普遍化的思维方式反映之一，尤其是在国内各种宗教诸如基督教（包含天主教和新教）相当发展的今天。如果我们广义地将儒学也算作是一种“准宗教性”的学说（当然它至少是罗尔斯的 comprehensive doctrine），那么在学者中已经比较明显地形成了这样两个阵营：基督教根据和儒学根据，本书不拟对此作出截然二分的论证，因为所谓西方政治的基督教基础也是共同源于古希腊罗马时期形成的自然法的观念，而其中正义或个人权利的界定才是这个问题的核心所在。

正义问题的探索有不同的取径，对于转型期的中国来说最核心的问题就是个体权利的厘定及其法律保障的实现，其实从理论上说，这也是正义理论的核心，所以对它的论证就成为我们思考的核心。从整个历史尤其是西方哲学和政治思想史来看，“自然”和“约定”贯穿始终，即便一直到今天仍然可以如是观之，而且我们今天有必要也有可能在一个新的认识基础上来重新思考人类在“轴心时代”所提出的一些重要的命题，譬如希腊的“自然”（本质、本性）和中国传统中的“道”与“德”等等，也许我们应该重新回到起点然后再出发。虽然近代以来的科学主义、进化论的信念和实证主义潮流几乎彻底涤荡了人的“神圣性”，但是从儒家立场看，或者说，从真正“实证性”的维度，它是实实在在的，从孔子、孟子到朱子、王阳明一直以身体和生命证明这一点。人的神圣性不仅是古今中西理论的理论基础，而且它从经验的层面上也是可以度量的，譬如“良知”之几。当然，良知本体人人俱有，但是它的“完全呈现”不是人人都容易得到的，而是要经过艰难困苦的修行，因此对它的确定要基于两个方面的开拓：一是重新回到经典的原述并像古人那样躬行实践、身体力行地开发自己生命中的道德本原；另外一个就是重新考察自世界历史之“轴心时代”以来的思想文化成果以确定“自然法”在整个人类历史上的价值和意义：

基于人类本性的“自然”(本性)设定与肯定是整个社会共同体能够确立的前提与基础,这是从古希腊到古代中国自“轴心时代”以来的最重要的思想和文化成果,今天人们在享用它的时候却习焉不察。同时这里也不排除约定论(理性人假设)作为现实人类世界的基本假设,整个世界历史就是在这样的两个思想的交织并立互相批评和互相渗透之下演变的,而现代西方的宪政体制恰恰是在古代自然法和近代契约论(又被称为近代自然法)的共同思想资源的规导下形成的,而后者的人性假设恰恰是以人性之恶为前提的,罗尔斯的《正义论》作为现代政治理论的一个分水岭,正是这样两个方面的折衷与调和,中国政治发展的新的理念不可能完全摆脱这些人类遗产,而应当是这些财富的总结,本研究即是对中国自然法建构的一个新的尝试性思考。

2. 架构

(1) 古希腊之正义理念与制度建构都基于个体身心生命的内在结构及其在城邦生活的修养。柏拉图和亚里士多德以内在的整体和谐为依据,斯多亚学派则以个体与“自然(本性)”的同一为基点。近代以来的契约论最终确立了个体在政治体的共存结构和公共裁决的外部原则。康德的伦理立法确定个体自由原则,法律立法则确立作为现实存在的个体之感性交往所必要的“力的平衡”原理,综合了古代和近代自然法。

(2) 中国儒家之良知既是一个概念,更是一种生命状态。其绝对主观化是良知的完全挺立同时这时候又构成了它与整个世界的统一性;其本体之“寂然不动”是与天地万物为一体的,是“心气合一”的状态。良知作为行为主体具体呈现为一种完全道德人格化的知行合一的“自由意志”,既有主观的道德判断力又有实际的以“诚”和“好(hao 去声)”为特征的直接的行动力。其“感而遂通”以内在的“静虚

动直”为根据，随感随应，乐不容已，其转折之下则是现实生命中孔子所说的“直”的行为方式，主观性的正义法则即内蕴其中。

(3) “良知”作为内在化于主体的“天道”，既是主观的道德意识又是客观的外在化的道德律令，这种统一构成了儒学的一个独有的特征即对“理”的信仰和对德性的体认之统一，其具体而崇高的修养目标是孟子的“尽心知性知天”。阳明认为此“知天”即“同天为一”也即成为孟子所追求的“天民”，这就构成了以良知为根基的中国自然法的道德基础，也即社会正义的儒学基础。良知还同时能够为构建全球社会的道德秩序和法律秩序提供最底层的基石，譬如“重叠共识”之重叠及其来源等。最后本书还就蒋庆先生的论述进行讨论认为，心性挺立是“政治儒学”的基础而不是彼此分离。

目 录

引言	1
第一章 正义的制度和德性建构及其原则	
一、正义：社会秩序与生命秩序	3
（一）古希腊：正义的社会（共同体）维度和生命维度	3
（二）斯多亚正义：自然与理性个体的同一性	14
二、正义结构：平等契约与公共裁决	26
（一）正义与平等契约	26
（二）正义秩序与公共裁决	30
三、正义的交往原则：所有意志并存与力的平衡	37
（一）独立意志的确定	38
（二）义务、权利和所有意志并存	39
（三）力的平衡法则	41
（四）绝对命令与相互性原理	42
第二章 良知观念与万物一体之仁	
一、良知与四心	51

(一) 良与知	51
(二) 良知与四心	53
二、良知构成与万物一体之仁	57
(一) 恻隐之心:不忍	57
(二) 恻隐心之源头和出处:万物一体之仁	60
(三) 良知与万物一体证成	65
 第三章 良知与行动	
一、良知的知行合一与自由意志	92
(一) 自由意志的知性分析	92
(二) 康德的自由意志及其批判	95
(三) 作为人格的自由与阳明的知行合一	98
二、作为行动主体的良知	102
(一) 知行本源与身心裂合	103
(二) 良知行动的初阶:自我裁断能力	108
(三) 良知行动的二阶:真知是“好”是“诚”	112
(四) 良知随感随应乐不容已	116
三、孔子之“直”与个人正义	126
(一) “直”的含义及其简要区分	127
(二) “直”的判断	128
(三) 直与仁	132
(四) 直与心性修养	133
 第四章 良知与正义:中国自然法的构建及其对批评的回应	
一、良知与正义:中国自然法的构建	141
(一) 自然理性:良知的普遍与理性的内在	142

(二) 天道、平等与公共裁决问题	146
(三) 正义平衡法则和儒家之“直”	161
二、良知与全球秩序的构建	167
(一) 文化碰撞与全球伦理	167
(二) 良知与全球法律秩序的构建	174
(三) 软实力、超级力量与“名”“礼”之教	179
三、政治儒学与心性儒学	185
(一) 心性与政治	185
(二) 礼法与政治	192
(三) 天道、良知与自然法	202
附录 1 权利正义:和谐社会价值理念的导出	211
附录 2 良知学与教育——中国教育需要一场革命	227
参考文献	248
后记	253

第一章

正义的制度和德性建构及其原则

一、正义：社会秩序与生命秩序

如果我们比较一下古代希腊思想和古代中国的儒家，就会惊讶地发现，二者都坚持个体生命或“灵魂”之修养与社会秩序建构之间的一致性或连续性，或者说宇宙、生命和社会之间的统一性和连续性。《大学》八条目“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”是一个所谓的“内圣外王”的连续体，而《中庸》“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”则是自天道而至人命又至社会规范教化的统一体，这一点在古代希腊也是类似的，当然它是以正义的概念方式提出的，也是以“道德”和“理性”的复合为核心的。

（一）古希腊：正义的社会（共同体）维度和生命维度

1. 城邦共同体生活的“自由”意义

其实，整个古希腊政治哲学的核心是个人与城邦的关系问题，而在晚期则是个人与“世界城邦”的关系问题，我们把城邦变换成一个“政治共同体”的概念，^{〔1〕}那么，就是个人与共同体的关系问题是政

〔1〕关于“共同体”的概念有一些复杂性。罗尔斯在《政治自由主义》中说，“如果说，秩序良好的社会不是一种联合体，那么，它也不是一种共同体——假如我们谈到共同体的意思，是指它受共享的完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的支配的话。对于秩序良好社会的公共理性理念来讲，这一事实十分关键。”罗尔斯：《政治自由主义》，南京：（转下页）

治哲学的核心,而这个论域迄今是依然成立的,正义则是这其中的核心原则。亚里士多德说:“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,正义恰正是树立社会秩序的基础。”^{〔1〕}这个正义的前提是城邦优于个人、先于个人,城邦作为整体涵括作为其部分的个人,这里面有几个可以明确的要素:第一,人类自然合群并能构成比蜂群和动物群落更高的政治共同体,原因在于人类的语言能力:“人类所不同于其他动物的特性就在于他对善恶和是否合乎正义以及其他类似概念的辨认(这些都由语言为之互相传达),而家庭和城邦的结合正是这类义理的结合。”^{〔2〕}第二,分工协作的要求。“我们确认自然生成的城邦先于个人,就因为(个人只是城邦的组成部分),每一个隔离的个人都不足以自给其生活,必须集合于城邦这个整体(才能大家满足其需要)。凡隔离而自外于的人——或是为世俗所鄙弃而无法获得人类社会组合的便利或因高傲自满而鄙弃世俗的组合的人——他如果不是一只野兽,那就是一位神祇。”^{〔3〕}亚氏在作出人、神祇和野兽的分野时,也就确定了人的一种生活样态:城邦生活是人之为人的方式,这种政治生活被汉娜·阿伦特特称为“积极生活”。亚氏在《尼各马可伦理学》中指出,“有三种主要的生活:刚刚提到的最为流行的享乐的生活、公民大会的或政治的

(接上页)译林出版社,2001年,第44页。罗尔斯对“共同体”作了狭义的框定,是在其立论需要的范围内进行的,因此有其特殊性,而一般的共同体的含义要比它广泛得多。罗尔斯从公平正义向公共理性的退却,试图包容一个政治体系中的各种可能不同的完备性学说支配下的“局部共同体”,但是这个“公共理性”如果是在一个国家范围内,它必然仍是一种“共同体”,如果是在世界范围内,显然现在还只能是一种积极的构想,因此,城邦共同体应该兼具“完备性学说体系”和“公共理性”的某些双重特征,现代立宪国家也同样如此,只是其在共享思想与共享理性原则方面的侧重不同。

〔1〕 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第9页。

〔2〕 同上书,第8页。

〔3〕 同上书,第9页。

生活,和第三种,沉思的生活。”^{〔1〕}这其中政治生活即公民大会的生活在亚氏那里就成为现实的最高的善或最幸福的生活。亚里士多德的伦理学和政治学是一个相互诠释的一体,英国学者罗斯认为,“整个‘政治学’分为两个部分,为了方便起见,它们可以叫作伦理学和政治学。”^{〔2〕}在《尼各马可伦理学》的前部,亚氏明确政治生活或城邦生活是最高的善或幸福,在这时候他将“沉思的生活”暂时搁置起来,待到该书的最后面,他又对“沉思的生活”做出了最高的评价,但是到末尾,他还是强调通过城邦生活的教化,人们得以遵守法律而成为道德高尚的人,即又回到了政治生活,这也是非常有意思的一个问题,我们在后面还要进一步讨论它。但是如果从现实层面的角度,亚里士多德的确是政治生活放在中心位置的,他认为,作为能够实现最高善的科学和能力,盖当属于政治学:“既然政治学使其他学科为自己服务,既然政治学规定着人们该做什么和不该做什么的法律,它的目的就包含着其他学科的目的。所以这种目的必定是属人的善。尽管这种善于个人和于城邦是同样的,城邦的善却是所要获得和保持的更重要和更完满的善。因为,为一个人获得这种善诚然可喜,为一个城邦获得这种善则更高尚(高贵)。”^{〔3〕}在这里,我们也可以看出亚里士多德的一个内在矛盾,即个人与城邦之间的关系在他那里存在着一定程度上的矛盾:沉思的生活其实代表着个人的独立性的存在价值和意义,亚氏对此有一定的认识,但是不充分和不彻底,所以他把城邦的意义绝对化了。他和柏拉图有着一定程度上的相似性,即

〔1〕 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,北京:商务印书馆,2003年,第11页。廖申白教授在此段话注中指出:“据莱克汉姆说,三种生活的说法可追溯到毕达哥拉斯。他把这三种人比作游戏中的三种参与者:商人、竞赛者和观者。”第11页注4。

〔2〕 W. D. 罗斯:《亚里士多德》,王路译,北京:商务印书馆,1997年,第206页。

〔3〕 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,北京:商务印书馆,2003年,第6页。