

中美儒学论坛2012



# 儒家思想 与社会正义

山东大学儒学高等研究院  
中国孔子基金会  
夏威夷大学中国研究中心

编

山东人民出版社

新闻出版总署 全国百佳图书出版单位

· 014005371

B222. 05-53

11

# 儒家思想 与社会正义



山东大学儒学高等研究院  
中国孔子基金会  
夏威夷大学中国研究中心

中美儒学论坛2012

编

B222.05-53  
11

山东人民出版社  
国家一级出版社 全国百佳图书出版单位



北航

C1693327

## 图书在版编目(CIP)数据

儒家思想与社会正义:中美儒学论坛·2012/山东大学儒学高等研究院,中国孔子基金会编.——济南:山东人民出版社,2013.11

ISBN 978-7-209-07868-9

I. ①儒… II. ①山…②中… III. ①儒学—文集  
IV. ①B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 268209 号

责任编辑:李怀德 李岱岩

## 儒家思想与社会正义

——中美儒学论坛·2012

山东大学儒学高等研究院

中国孔子基金会 编

夏威夷大学中国研究中心

---

山东出版集团

山东人民出版社出版发行

社 址:济南市经九路胜利大街 39 号 邮 编:250001

网 址:<http://www.sd-book.com.cn>

发行部:(0531)82098027 82098028

新华书店经销

青岛星球印刷有限公司印装

规 格 16 开(169mm×239mm)

印 张 16.75

字 数 270 千字

版 次 2013 年 11 月第 1 版

印 次 2013 年 11 月第 1 次

ISBN 978-7-209-07868-9

定 价 38.00 元

---

如有质量问题,请与印刷厂调换。电话:(0532)88194567

## 目 录

## 明清时期之公共领域与社会正义

..... 中岛隆博(Nakajima Takahiro)(1)

## 无知之幕背后的道德图景

——罗尔斯与孔子正义思想的比较与融通 ..... 卞绍斌(8)

## 平等之难

——宋代科举论议的政治哲学解读 ..... 方旭东(26)

## 通过孔子而思

——从罗尔斯问题谈起 ..... 石永之(45)

中西“社会正义”的两个“名、言”故事 ..... 田辰山(57)

孟子论正义战争 ..... 白彤东(83)

## 蕴涵在仁义中的儒家正义原则之落实

——论儒家正义原则中的：均、和与安 ..... 成中英(96)

## 儒家的角色伦理学与杜威的实用主义

——对个体主义意识形态的挑战

..... 安乐哲(Roger T. Ames)(107)

## 儒家之孝与女性主义关怀伦理

——爱的代际工作 ... 李丽香(Li - Hsiang Lisa Rosenlee)(130)

## 合理的正义

——兼论儒家正义问题 ..... 沈顺福(154)

## 好好地活与活得好

——孔子和柏拉图哲学中正义的层级问题及其根本动力

..... 陈治国(169)

# 儒家社会理想现代化中的平等与正义

- ..... 陈素芬 (Sor-hoon Tan) (190)
- “全球伦理”与中国正义论 ..... 黄玉顺 (198)
- 从“亲亲互隐”看儒家正义思想 ..... 温海明 (210)
- “饱乎仁义”

——孟子证明仁义正当性的方式及其人性论特点

- ..... 曾振宇 (221)

## (1) 仁与义:人类的“普适价值”

——从儒家的“人禽之辨”谈起 ..... 颜炳罡 (245)

- (8) 朝鲜早期社会正义 ..... 薛敬德 (Edward J. Shultz) (257)

## 明清时期之公共领域与社会正义

中岛隆博(Nakajima Takahiro)/文 杨虎/译

自从阳明学派松懈了“君子”和“小人”的区隔,明代儒学开始关注能够真正代表“愚夫愚妇”的意见以及建构社会正义的“公共领域”。在这一思潮中,东林党知识分子扮演了重要角色。其中,缪昌期提出了系统的“公论”观念和“公是”观念。通过分析这些观念,我们能够认识儒学是如何尝试实现“社会正义”的。明清之际的黄宗羲进一步深化了这一方向。他试图把“学校”界定为一种能够通过制约政治权力而建构“社会正义”的“公共领域”。

### 一、缪昌期的“公论”

缪昌期(1526-1626),明代东林党的一位代表人物,被魏忠贤逮捕入狱并致死。在天启年间,魏忠贤是东林党的死对头。缪昌期的“公论”思想在中国哲学史上独树一帜。他力图把是非评判的形成归之于愚夫愚妇的“公论”:

夫天下之论,不过是非两端而已。一是一非,一非一是谓之异,不谓之公。一是偕是,一非偕非谓之同,不谓之公。公论者,出于人心之自然,而一似有不得不然。故有天子不能夺之公卿大夫,公卿大夫不能夺之愚夫愚妇者。夫愚夫愚妇,何与于天下事;而唯其无与于天下事,故其待之也虚,见之也明。率然穹于臆,薄于喉,而动于口卒,以定天下之是非。故曰,“斯民也,三代之所以直道而行也。”(《论语·卫灵公》)夫子之所谓“斯民”其即吾所谓愚夫愚妇。(《公论国之元气》)<sup>①</sup>

惟夫国之有是出于群心之自然而成于群喙之同然。则人主不得操而廷臣操之,廷臣不得操而天下之匹夫匹妇操之。匹夫匹妇之所是,主与臣

<sup>①</sup> 缪昌期:《公论国之元气》,见《从野堂存稿》,收入盛宣怀、缪荃孙辑:《常州先哲遗书》。

不得矫之以以为非；匹夫匹妇之所非，主与臣不得矫之以以为。秉真是真非以成一是，故总谓之是。（《国体国法国是有无轻重解》）<sup>①</sup>

关于缪昌期的“公论”思想，林文孝做了一个详尽的研究。<sup>②</sup>在此，我总结一下他的主要观点。

缪昌期力图把“公论”阐释为是由愚夫愚妇建构的。天下是非之评判源出，根基于愚夫愚妇，而不是天子或者士。这是中国哲学史上关于“公意”的一个高度理论化的讨论。

通过说“唯天地之元气留于愚夫愚妇，唯国之元气留于愚夫愚妇之论”，缪昌期认为愚夫愚妇既具天地之元气，则其“公论”能够产生国之元气。（《公论国之元气》）

## 二、公意的代表

然而，出于一定的考虑，缪昌期并没有取消君主和士的决定作用。他通过保证“公意”或者“国是”源出于愚夫愚妇，但是“公意”应该由士来代表这一方式，提出了制约和平衡政治权利的可能性。他的观点如下：

夫士大夫既以私掩，而所谓匹夫匹妇者无权无力，何由以其真是非之原晓告之天下。则天下人又不能持其是，势不得不转听之人主。（《国体国法国是有无轻重解》）

虽然“公意”源出于愚夫愚妇，但是他们没有能力宣之于世。“公意”应该由士来表达。至于士，他们能够代表“愚夫愚妇”，除非他们被个人的私利掩蔽。换句话说，缪昌期所设定的“愚夫愚妇”是能够被士代表的人。他们（愚夫愚妇）不反对这种表述。林文孝指出了缪昌期之论的局限：

从这个意义上说，他们（愚夫愚妇）彼此的心智和情志并没有高下优劣之分。在汉语中，“愚夫愚妇”的字面意思是“愚蠢的男人和女人”。然而，

① 缪昌期：《国体国法国是有无轻重解》，见《从野堂存稿》。

② 林文孝：《“日”的隐喻——论明末东林党士人缪昌期的“公论”》，载东京大学中国哲学研究会编：《中国哲学研究》第8卷，1994年。

从这个方面说,“愚蠢”的程度有它的界限。<sup>①</sup>

用来界定“愚夫愚妇”的“愚蠢”的程度是公意的必要结构。如果从哈贝马斯的交往理论看,它需要在公共领域内的人与人之间有一定程度的可沟通性。如果从阿伦特的公共领域理论看,它将排除那些想要退出公共领域的人以及那些不支持公共领域的人。

“公意”或者“公共领域”的局限并非中国哲学的特殊问题,而是一个甚至对于现代哲学也具有普遍性的问题。

### 三、黄宗羲的“代议制”

让我们在另一位哲学家黄宗羲(1610-1695)那里继续展示这种困境。作为“中国的卢梭”,他的“民本”哲学在晚清改革运动中被给予高度评价。他的父亲黄尊素(1584-1626)和缪昌期一同被逮捕,并被杀害。

黄宗羲的一部主要著作是《明夷待访录》,其中继承和综合了包括缪昌期在内的东林党学者的相关讨论。<sup>②</sup>

这部著作的第一章开始如下:

有生之初,人各自私也,人各自利也;天下有公利而莫或兴之,有公害而莫或除之。有人者出,不以一己之利为利,而使天下受其利,不以一己之害为害,而使天下释其害……

后之为人君者不然,以为天下利害之权皆出于我,我以天下之利尽归于己,以天下之害尽归于人,亦无不可;使天下之人不敢自私,不敢自利,以我之大私为天下之大公。(《明夷待访录·原君》)<sup>③</sup>

黄宗羲认为存在着超越人们所追逐的“私利”的“公利”。君主是实现这种

① 林文孝:《“日”的隐喻——论明末东林党士人缪昌期的“公论”》。(林文孝「日」の喩え—明末東林派の一士人、繆昌期の「公論」論—、『中国哲学研究』第8号、東京大学中国哲学研究会。)

② 关于缪昌期和黄宗羲的关系,参见小野和子:《东林党及其政治思想》,载京都大学人文科学研究所编《东方学报(京都)》28卷。(小野和子「東林派とその政治思想」、『東方学報(京都)』二八、京都大学人文科学研究所。)

③ 黄宗羲:《明夷待访录》,狄百瑞译,纽约:哥伦比亚大学出版社,1993。(Huang, Tsung-Hsi. 1993. *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince*. Trans. De Barry, William Theodore. New York: Columbia University Press.)

“公利”的人。他并没有给出君主出现过程的解释。这与卢梭的社会契约论完全不同。不管怎样,一个君主凭空出现在某时。现在我们有了一个君主,但是他想要实现他的“大私”并且阻止人民追逐他们的“私利”。

黄宗羲接着批评近世的君主:

然则为天下之大害者,君而已矣。向使无君,人各得自私也,人各得自利也。(《明夷待访录·原君》)

然而,黄宗羲没有得出废除君主制的结论,因为“公利”要依靠君主来实现。我们现在需要做的就是澄清“君主之职分”的原始意义,也就是说,澄清“公利”的实现并且引述制约君权的制度。

其中一项制度是“臣”。

则臣道如何而后可?曰:缘夫天下之大,非一人之所能治而分治之以群工。故我之出而仕也,为天下,非为君也;为万民,非为一姓也。吾以天下万民起见,非其道,即君以形声强我,未之敢从也,况于无形无声乎!非其道,即立身于其朝,未之敢许也,况于杀其身乎!(《明夷待访录·原臣》)

大臣同君主分享统治权而不是奴隶般的服从君主。如果他们认为某事符合人民的利益,他们有机会向君主提议和进谏。

以天下为事,则君之师友也。(《明夷待访录·原臣》)

在大臣之中,宰相的责任殊为重大。

有明之无善治,自高皇帝罢丞相始也。……使宰相不罢,自得以古圣哲王之行摩切其主,其主亦有所畏而不敢不从也。(《明夷待访录·置相》)

为了实现天下万民之“公利”,大臣和宰相有他们自己的“公意”来制约君权。另一项制度是“学校”

学校,所以养士也。然古之圣王,其意不仅此也,必使治天下之具皆出于学校,而后设学校之意始备。……天子之所是未必是,天子之所非未必非,天子亦遂不敢自为非是而公其非是于学校。……

于是学校变而为书院;有所非也,则朝廷必以为是而荣之,有所是也,

则朝廷必以为非而辱之。伪学之禁,书院之毁,必欲以朝廷之权与之争胜。其不仕者有刑,曰:“此率天下士大夫而背朝廷者也。”其始也学校与朝廷无与,其继也朝廷与学校相反,不特不能养士,且至于害士,犹然循其名而立之,何与?(《明夷待访录·学校》)

“公意”并不是由天子一个人所决定的,而是由书院这一公共领域中的士建构的。在这个意义上,如果我们用现代术语来说,“学校”就相当于“议会”。然而,与现代议会不同,书院中的士并不代表人民。“公义”或者“公意”仅仅是由士建构的,而非愚夫愚妇。<sup>①</sup>也许会有人认为黄宗羲的立场是缪昌期的退步。然而,如前所指出,尽管缪昌期承认“公意”的根基在于愚夫愚妇,但是他认为他们没有能力自己来表达“公意”,所以士应该来代表他们。总之,缪昌期认为士的良知非常重要。在他的体系中,同样很难发现现代议制之外的太“愚蠢”的“愚夫愚妇”的位置。

#### 四、小人之党

代表领域的组建排除了太“愚蠢”而不能参与其中的“愚夫愚妇”。看来这是关于公共领域讨论的一个不可避免的难题。如果从哈贝马斯的交往理论来看,可沟通性应该被预设,缺乏它的将被有意识或者无意识的排除出去。如果我们从阿伦特的公共领域理论来看,她认为那些不想加入公共领域的人们有权利退出公共领域,这些人将被排除在外。同时明显的是,她也把精神病排除在外。

代表的系统有它的局限性,因为它将碰到不能够被恰当的代表的人或者不能理解它的人。然而,抛弃它并不明智。我们最好尽可能让公共领域向“愚夫愚妇”开放。在新型的公共领域中,“愚夫愚妇”将能够通过他们自己来表达他们的“公意”。

为了研究这种可能性,我将在小野和子研究的基础上,参考关于“朋党”的

<sup>①</sup> 关于黄宗羲“公论”思想的局限,参见狄百瑞:《中国的自由传统》,香港中文大学出版社,1983。(De Bary, William Theodore. 1983. *The Liberal Tradition in China*. Hong Kong: Chinese University Press.)

讨论。<sup>①</sup>

欧阳修(1007-1072)提出了他的朋党学说,认为君子与君子以志同道合为“朋”,小人与小人以同利为“党”。(《朋党论》)<sup>②</sup>

东林党成员之一的高攀龙(1562-1626)对于这种在君子之“朋”与小人之“党”之间做出严格区分的观点进行了解构性批判。他认为“朋”与“党”没有区别。小人与小人能够建立“朋”,君子与君子也能组建“党”。基于此,高攀龙强调要解构小人之党,重构君子之党。

君子之党盛,而小人之党散。天下之治,治于君子之党,而非论于党之有无也。此道不明,君子反相戒为党,悲夫。(《朋党论》)

高攀龙指出君子谨慎防止结党,因为他们害怕结党营私,扰乱天下。不无讽刺意味的是,小人反而结党以攻击君子。高攀龙总结到,君子应该主动结党。君子主动结党的具体实现之典范就是东林党。

高攀龙的朋党学说颇可玩味,因为他引入了小人结党的可能性,也就是说,“愚夫愚妇”建构一种“公共领域”,尽管他贬低小人的“公共领域”而高扬君子的“公共领域”。

## 五、基于“公利”的“社会正义”

我们能够基于高攀龙的结论走向一个新的方向。小人通常被看作是追逐个人私利而不是社会正义。这正是为什么小人之党不应该被看作“公共领域”的原因,与此相反,君子之党却能被看作“公共领域”。

然而,我们没有必要把利益或者“利”界定为与中国哲学中的“义”相对的概念。我们能够设想一种超越特定的人的正义和利益的“社会正义”或者“公义”。

为了展示这种与“愚夫愚妇”的“公利”相关的“社会正义”,让我们引用一

① 参见小野和子:《东林党考(一)——关于淮抚李三才》,载京东大学人文科学研究所编《东方学报(京都)》52卷;《东林党考(二)——关于它的形成过程》,载京东大学人文科学研究所编《东方学报(京都)》55卷。(小野和子「東林党考(一)——淮撫李三才をめぐる」、「東方学报(京都)」五二、京都大学人文科学研究所;小野和子「東林党考(二)——その形成過程をめぐる」、「東方学报(京都)」五五、京都大学人文科学研究所。)

② 欧阳修:《朋党论》,见欧阳修著、李逸安点校:《欧阳修全集》,中华书局。

段论语的话：

子曰：群居终日，言不及义，好行小惠，难以哉！（《论语·卫灵公》）

根据皇侃的解释，“群居”意为“超过三个人在一起”（皇侃《论语译疏》）孔子很不愿意看到小人们聚集，因为他们从来不讨论义。

朱熹同样对小人“群居”持否定态度：“言其无有入德，而将有患害也。”（朱熹《论语章句》）

那么，他们“群居终日”讨论的是什么？很可能是与“义”相对的“利”。既可能是与义相反对的事情，也可能是另一种形式的义。如果我们想要在中国哲学中寻找“社会正义”的可能性，最好把“社会正义”看作是基于“社会利益”或者“公利”的东西。它不是一个属于精英的抽象的、普遍的、形而上学概念，而是一个属于甚至包括在既成“公共领域”之外的太“愚蠢”的人在内的“愚夫愚妇”的具体的、虚拟的、实践概念。

章学诚说：“三人居室，而道形矣。”（《文史通义·原道》）<sup>①</sup>我们可以此语为契机发现中国哲学中即将到来的“愚夫愚妇”的“社会正义”。

#### 附：部分术语

Public opinion 公意（涉及缪昌期则为“公论”）

Public benefit 公利

Public justice 公义

Exemplary person 君子

Small - minded person 小人

Scholar - officials 士

Ordinary people（非引用亦作）愚夫愚妇

① 章学诚：《文史通义》，见（清）章学诚著、叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局。

## 无知之幕背后的道德图景

### ——罗尔斯与孔子正义思想的比较与融通

山东大学哲学与社会发展学院 卞绍斌

**【内容提要】** 本文认为,在阐释孔子乃至整个儒家的正义思想时,必须真诚地面对罗尔斯为代表的整个西方正义论资源,在互为镜鉴中深化相关问题的思考。本文一方面对罗尔斯关于正义原则的社会契约论证进行解读,阐释其中蕴含的深远道德旨趣,从而纠正学界关于这一问题的诸多误读;另一方面试图以罗尔斯正义观为思想镜像,呈现孔子正义思想的基本内涵和价值指向。孔子学说中求索善道的正义观念、仁爱为本的道德直觉、礼义相合的道德规范、反省致知的道德慎思、忠信宽恕的道德心理以及和而不同的道德理想共同构成了一个完备的正义观念构架。比较研究罗尔斯与孔子的正义学说,也对我们结合具体的文化语境阐发诸如直觉与反思、自主与平等、责任与宽容这些共通的人类价值至关重要。

**【关键词】** 正义 善道 罗尔斯 孔子

研究儒家正义论,一个重要的参照对象便是西方正义论传统,而探询这一传统中的标志性学者——罗尔斯的正义思想更具有典范意义。毋庸讳言,国内外学界近年来关于儒家正义学说的论争,大多是受到上个世纪六七十年代以来西方围绕罗尔斯为代表的正义论辩的影响而展开的。也因此,我们在发展儒家正义论过程中,无形中会以西方正义论特别是罗尔斯为参照系进行比较与阐释。这当然是一个很好的研究进路,通过比较,我们可以看清各自的优长和不

足,互为镜鉴,进而共同为建构良序社会和良善生活提供思想资源。<sup>①</sup>

比较研究罗尔斯与孔子的正义观的难度显然很大,本文仅预定一个相对较小的目标,那就是廓清学界在儒家正义论的建构过程中,对罗尔斯正义论特别是其“无知之幕后”思想的诸多误读,进而呈现其中丰富的道德内涵;在此基础上,本文试图从罗尔斯正义论的思想理路透视孔子求索“善道”的思想方法。<sup>②</sup>我试图提供一种新的论证,那就是孔子学说中存在着可以对应于罗尔斯思想的自主与平等的道德人格观念、对弱势群体的同情与关切、完备的道德心理学论证以及反思性的道德判断方法,从而也具备与罗尔斯正义论构想相通的观念构架。

学界对罗尔斯正义论的误读的最主要表现是:儒家正义论具有非常深厚的人性论(情感、德性)根基,这一人性植根于历史和文化习俗之中并通过“习得”而来;与此相反,罗尔斯的正义论则是建立在“无知之幕后”这一社会契约论传统预设之上,忽视了人性的历史性和差异性,进而其正义原则赖以建立的基础是非现实的、空洞的。正如成中英先生所言,他虽然认同罗尔斯对基本权利的认真对待,但是却不同意罗尔斯关于“原初状态”和“无知之幕后”的阐释,因为“甚至从出生开始,一旦我们接触经验,‘无知之幕后’也就马上发生改变”<sup>③</sup>。所以成先生赞同儒家的进路,认为正义原则乃是通过历史和对现实的难题进行持续探索、学习和理解而获得的。这一思想理路具有代表性,在儒家正义论的研究中,我们很多时候是把罗尔斯的正义论摆在对立面进而以抬高儒家正义学说为思想旨趣的。

我不赞同这一研究方法,因为这一方法这不仅脱离了比较研究的初衷——互为镜鉴,而且其对罗尔斯正义论的理解及得出的结论都是非常偏颇的。本文

① 借用余纪元先生的“德性之镜”的说法,我们可以把这样的比较研究成为“正义之镜”,也正如余纪元所言,“我希望论证的是,亚里士多德或孔子都不是完全的对,也不是完全的错。每一方都在某些问题或同一个问题的不同方面说了一些很重要的话,而每一方也都在处理某些问题或一个问题的不同方面时有所不足。通过结合各自 phenomenon 之中的真理性因素,可为我们提供非德性与人完善的更好理解”。余纪元:《德性之镜:孔子与亚里士多德的伦理学》,中国人民大学出版社2009年版,第8页。

② 在此我把罗尔斯的正义观与孔子的“善道”思想相对应,而不是学者们通常认为的“义”。

③ Chung - ying Cheng, *Justice and Peace in Kant and Confucius*, *Journal of Chinese Philosophy*, 2007, p. 349. 对罗尔斯的误读也直接导致对康德甚至整个西方社会契约论传统的误读,关于这一问题特别是康德形而上学的价值旨趣我将另文阐述。但是我大体认同成先生在此文及其他著述中对儒家权利、自由思想的创造性的论证,另参见 Chung - ying Cheng, *A Theory of Confucian Selfhood: Self - Cultivation and Free Will in Confucian Philosophy*, in *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, Edited by Kwong - loi Shun, David B. Wong, Cambridge University Press 2004, pp. 124 - 147.

首先致力于澄清罗尔斯正义论的思想前提(“原初状态”、“无知之幕”)的真实内涵,它虽然在形式上是个假想的、非历史状态<sup>①</sup>,但是却蕴含着丰富的道德指向;<sup>②</sup>进而寻求罗尔斯与孔子为代表的儒家学说在正义原则的论证理路上存在的相通性,这一理路不仅强调运用我们深思熟虑的直觉,更强调反思在求索正义之道上的重要意义,同时也具备相应的道德心理源泉及正义原则。于是,无论在道德论证方法还是理想指向,孔子与罗尔斯都分享着基本价值观念。<sup>③</sup>

翻阅罗尔斯的《正义论》一书,人们首先遇到的一个的难题便是正义原则得以成立的论证理路(正义的正当性证明)<sup>④</sup>,而在其繁复的论证中,最为让人难以接受的恐怕是其中作为前提和基础的“社会契约论”方法。由于罗尔斯用“原初状态”和“无知之幕”概念把这一传统政治哲学研究方法提升到了更为“抽象”的高度,所以更让人难以把握其真正的思想内涵。比如有学者认为,“难以发现的是,对于一种人来说,为什么看似理性、缺乏判断力并允许不断接受非常有限信息的约定,在此人以及其他所有喜欢他的人发生了重大改变,并且同时变得更加充分知情时,这一约定会不断遵守”<sup>⑤</sup>。著名学者德沃金也曾认为,如此假设的原初状态根本无法发挥效用因而也是无意义的。<sup>⑥</sup>以这一视角看来,罗尔斯的社会契约论“要么从历史的角度看是荒谬的(如果认为它是建立在实际的契约基础上的话),要么从道德的角度看是无意义的(如果认为它是建立在假想的契约基础上的话)”<sup>⑦</sup>,因而由此确立的正义原则也就无法实现对社会秩序的引导和规范。

这可能是对罗尔斯正义论比较有代表性的误读,在进行罗尔斯与孔子学说

① John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, E. Kelly (ed.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, p. 16.

② 罗尔斯:《正义论》,中国社会科学出版社2009年版,第1-3节。

③ 罗尔斯:《正义论》,中国社会科学出版社2009年版,第4-6节。

④ 罗尔斯《正义论》的第一编“理论”可以看作对这种证明的完整阐释。

⑤ Henry Phelps Brown, *Egalitarianism and Generation of Inequality*, Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 444.

⑥ Dworkin, Ronald, 'Justice and Rights,' in R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1977, pp. 150 - 83.

⑦ Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University, 2002, p. 61.

的比较研究中,这也是迫切需要澄清的前提性问题。在我看来,这一误读的根本原因是,人们仅仅把社会契约论论证看作一个抽象理论论证(形式上的假定或思想实验),而不是一个道德论证(具有实质内涵的价值规范)。而实际上,罗尔斯在《正义论》的序言中就明确指出了这一点,“我相信,在各种传统的观点中,正是这种契约论的观点最接近于我们深思熟虑的正义判断,并构成一个民主社会最恰当的道德基础”<sup>①</sup>。显而易见,罗尔斯的社会契约论论证理路在实质上是一种道德论证,因而揭示这一论证的道德内涵也就具有重要意义。

首先,原初状态确证了作为自由、平等的道德人格。罗尔斯把源自洛克、卢梭和康德的社会契约论传统提升到了一个更高的抽象水平,所谓更高的抽象水平乃是指契约论不是为了建构一个特殊的政体形式,而是为社会基本结构(宪政民主制度)提供正义原则。而原初状态的设置正是保证这一正义原则能够在平等的状态中被选择。<sup>②</sup>于是,关于原初状态的诸多预设(无人知道其社会地位、先天禀赋、能力、智力、体力,也不知道其特定的善观念和心理倾向)实质上是一种道德指向,它旨在确定,“对于任何作为道德人,即作为有自己目的、并具有一种正义感能力的有理性的存在物的个人来说,这种最初状态是公平的”<sup>③</sup>。或者说,我们在选取吻合良序社会的基本原则时,我们每个人在道德地位上都应该平等的,这样才能保证进一步选择正义原则时的公平性。

罗尔斯的这一论证理路明显受惠于康德,在“对公平正义的康德式解释”一节中,他非常深切地感受到康德思想中对自由平等的理性存在物这一价值观念的坚持,“我相信康德认为:人是一种自由平等的理性存在物,当他的行为原则可能是作为对其本性最准确的表现而被他选择时,他是在自律地行动的。他所遵循的原则之所以被选择,不是因为他的社会地位或自然禀赋,也不能用他生活在其中的特殊社会地位以及他恰好需要的特定事物来解释。按照那样的原则行动也就是在他律地行动。现在,无知之幕后原初状态中的人不具有那种使他能够选择他律原则的知识。各方完全作为仅知道有关正义环境的知识的自由和平等的理性人而达到他们的选择”<sup>④</sup>。罗尔斯的正义原则类似于康德的绝

① 罗尔斯:《正义论》,中国社会科学出版社2009年版,初版序言,第2页。

② 罗尔斯:《正义论》,中国社会科学出版社2009年版,初版序言,第9页。

③ 罗尔斯:《正义论》,中国社会科学出版社2009年版,第10页。

④ 罗尔斯:《正义论》,中国社会科学出版社2009年版,第198页。

对命令,看似先验的道德律令却蕴含着对人的尊严和自主性(autonomy)的最为深刻的倡扬。<sup>①</sup>

归结起来,在罗尔斯那里,之所以在初始状态中“悬搁”一些要素乃是为了寻求公平的正义原则的需要,因为先行祛除我们社会境况和自然禀赋蕴含着对于平等的道德人的尊重,同时防止偶然的、任意的道德因素影响和制约我们的正义观念,进而以平等地位确保一个公平的正义原则被选择;同时,祛除了偶然因素的原初状态并不是苍白无物的存在,而是凸显了自由、平等的道德人格价值和良善指向。也就是说,罗尔斯的原初状态并没有完全消解人的善观念和对美好生活的向往(虽然他们无法确定这一善观念和美好生活的具体内容),也没有否认在这一状态中人的理性能力,“我们始终假定处在原初状态中的人们是有理性的。但是,我也假定各方不知道他们的善的观念。这意味着当他们知道有某种合理的生活计划时,却不知道这一计划的细节,即不知道它打算推进的特殊目标和利益”<sup>②</sup>。

也就是说,原初状态的各方是理性的,并且具有一定的善观念和正义感的,在罗尔斯的原初状态中,并不缺乏我们通常所言的一般事实,只不过这些一般事实将受到善观念和正义感的规范和制约,进而“在这种善理论和道德心理学的一般事实的指引下,他们的考虑就不再是猜测了,他们能够做出一种通常意义的合理决定”<sup>③</sup>,“假定在原初状态中的各方的平等是合理的,也就是说,所有人在选择原则的过程中都有同等的权利,每个人都能参加提议并说明接受它们的理由等等,那么显然,这些条件的目的就是要体现平等——体现作为道德主体、有一种他们自己的善观念和正义感能力的人类存在物之间的平等”<sup>④</sup>。因此,看似非常抽象的社会契约论论证实质上乃是一种道德情境预设,在其中我们能够在善观念和正义感的指引下去自由、平等地寻求良序社会和良善生活。<sup>⑤</sup>

① 罗尔斯:《正义论》,中国社会科学出版社2009年版,第199页。

② 罗尔斯:《正义论》,中国社会科学出版社2009年版,第110页。

③ 罗尔斯:《正义论》,中国社会科学出版社2009年版,第110页。

④ 罗尔斯:《正义论》,中国社会科学出版社2009年版,第15页。

⑤ 德沃金后来也修正其原先的观点,而从道德视角而不是现实层面解读罗尔斯的原初状态假定,进而把这一假定看作对所有人的平等对待和尊重的思想前提。参阅Dworkin, Ronald, *The Original Position*, in Kukathas, C., (ed.), John Rawls: *Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, volume 1, London: Routledge, 2003, p. 124.