

比较视野下的正义观念

李 勇

【摘要】正义是当代西方政治哲学的一个核心观念。合作、应得、需求和平等是当代正义观念的一些关键元素。而儒家的正义观念强调的仁、义和礼围绕民本的政府构建了独特的正义理论。当代正义观念的研究面临着价值的一元论、多元论和相对主义的争锋。同时,一种合理的正义观念需要识别出正义感的时代性和经验性。而建立在正义感基础之上的这种正义观念并不是相对主义的,而是多元主义的。与这个时代的正义感相冲突的价值不应该被纳入相应的价值序列中。在多元论的语境中,当代正义感要求承诺平等与权利等核心的价值。因为当代正义感的时代性和经验性,所以儒家正义论中的仁爱、义和优良政府等观念需要兼容这些核心的价值。

【关键词】正义的元素;正义的背景;价值多元论;儒家正义论

【作者简介】李勇,武汉大学哲学学院教授,博士生导师。

【原文出处】《社会科学辑刊》(沈阳),2024.1.14~20

【基金项目】国家社会科学基金项目(21WZXB009);中央高校基本科研业务费专项资金资助。

当代西方政治哲学的一个核心观念是正义(justice)。当代西方政治哲学的代表人物如罗尔斯、诺奇克等人构建了不同的理论来表述该观念。然而,在目前关于该主题的讨论中,不仅缺少中国哲学的声音,而且缺少除了西方哲学以外其他哲学传统的声音。这种现象是值得反思的。

对是否存在与文化相关的多元的正义理论的争论,本质上是关于政治价值的多元论和一元论的争论。而这种多元论和一元论的争论体现在不同层面上。首先,这种争论体现在纯粹的概念层面上。正义作为思考社会基本结构的政治哲学概念,是否只是在西方哲学甚至是现当代西方哲学中才出现?以中国传统儒家哲学为例,“义”的概念贯穿整个儒家传统。^[1]即使在先秦时代,孟子、荀子对于“义”都有大量的讨论。其次,这种争论体现在和正义相关的理论层面上。除了西方哲学之外,其他文化传统中是否有关于正义社会的理论?同样以中国传统儒家哲学为例,在儒家哲学中有关于正义的概念和正义

的内容。这种概念和理论的样态和内容,可能不同于现当代西方正义的概念和理论。这种差异是否意味着中国的文化传统中不存在正义理论?回到多元论和一元论的争论,如果我们在关于政治价值的规范理论上持一元论观念,认为关于正义的观念和理论只能有一种合理的理解,认为建立在个人主义和现代性基础上的西方正义理论才是真的和普遍的范畴,那么即使儒家传统中存在关于正义的概念和理论,我们也不一定能够推导出儒家的正义概念和理论就是真的、普遍的结论。而如果我们在关于政治价值的规范理论上持多元论的观念,认为关于正义的理论存在合理的多种解释和多样形态,那么多元的正义理论就是可能的。

不过,即使持多元论的理解,关于政治哲学的讨论毕竟不同于人类学的描述的或者经验的讨论。政治哲学的讨论是规范性的讨论,关注的是哪种价值和理论能够得到理性的辩护,是合理的,可以作为人类社会建构的理想蓝图。我们也是在这种意义上来

理解正义理论的多元性。本文将以儒家传统的正义观念和理论为例,论述比较视野下正义观念的多元论立场。

一、正义的元素

当代西方政治哲学对正义的讨论,相较于传统西方哲学来说,更聚焦于分配。在传统西方哲学中,诸如在柏拉图那里,正义的社会也涉及平等、民主等相关概念。对柏拉图来说,一个正义的社会是等级制的、非民主的社会。正义的城邦中的成员之间是不平等的、非民主的。在柏拉图的哲学中,“在民主下的平等和自由确实得到了发展。但是它们是对混乱的做法,而不是美好生活的做法。民主的逻辑是自我毁灭的”^[1]。但是,近代经过了洛克等人的发展,平等、民主成为正义社会的应有之义,权利的概念已经成为讨论正义社会的前提。对公民个体自主性的承认、对公民自由的尊重是正义社会的基础。在这个前提下,哲学家们关于正义的争论更多的是与分配相关的,而不是停留在对这些前提本身的争论上。

在这种现代语境下,当代西方政治哲学主要有如下几种代表性的正义理论:罗尔斯的公平(fairness)正义理论、诺齐克的应得(entitlement)正义理论、桑德尔的社群(communitarian)正义理论、科恩的平等(equality)正义理论等。这些正义理论主要围绕如下一些与分配相关的价值:合作、应得、需求以及平等的观念。

罗尔斯的公平正义理论首先承诺了基本权利的平等,而这是所有自由主义最基本的承诺。他的差异原则中最重要的一点是允许分配不平等的存在是以最不利者的最大化效用为目的的。^[2]一个自利者在无知之幕后,出于理性选择的动机会接受这种差异原则。而作为结果,这种差异原则的接受有助于社会成员之间的长期合作。这种正义理论的最大特征是公平性。

诺齐克的应得正义理论基于对个体权利的直觉主义的辩护,他认为一个人对其财产的占有只有如下两种方式是合理的:原初占有和正义的交换。^[3]这种历史性的占有理论,极大地限制了应得的范围。基于需求的分配不被理解成应得。过得差的人和社

会上的最不利者的需求没有被纳入分配的理由中去。在这个意义上,罗尔斯所提倡的公平原则,即对最不利者需求的满足和利益的提升,没有被理解成正义的相关因素。

桑德尔的社群主义的正义理论是基于社群这个共同体的福祉来讨论分配问题的。社群成员的关系和需求成为正义最重要的标准。而家庭、社区、阶层和国家等都是个体自我的重要组成部分,构成了个体的自我。这种自我不是一个抽象的、孤立的自利主体,而是处在关系中的共同体的一部分。^[4]共同体成员的身份和需求是正义的共同体关注的重点。桑德尔的正义理论是建立在对公平和应得的正义理论批评的基础上的。

科恩的平等正义理论认为建立在理性选择基础上的社会不是正义的社会,而是最好的不正义的社会。^[5]理性选择的本质是自利的个体抽象地构建出来一种讨价还价式的交往方式。建立在这种交往方式基础上的共同体不会真正关心那些过得差的人,不会关心他们的尊严和需求。而只有在一个真正平等的社会中,人们才能过上不仅拥有形式上的基本权利,而且有实质性尊严的生活。科恩的正义理论也是建立在对公平和应得正义理论批评的基础之上的。

以上涉及的四中理论并没有覆盖当代关于正义这个主题的所有讨论,但是为我们提供了一些主要线索。纵观以上的正义理论,虽然更多涉及的是分配问题,但是我们可以发现,合作、应得、需求以及平等都属于我们对正义的直觉的一部分。换句话说,正义的社会如果仅仅倡导其中的某一个元素是不够的。那么这是否意味着一个合理的正义理论需要囊括所有的元素?如果是的话,我们如何对它们排序?或者,我们如何安排它们在一个理论中应该占有的分量?当然,还有一种可能的情况是我们无法囊括所有的元素,因为这些元素之间是有内在张力的,无法以稳定的、按比例的方式出现。对正义元素的讨论只是关于正义问题讨论中的一个复杂面向,除此以外,正义的背景问题是另外一个复杂的面向。

二、正义的背景

当代西方政治哲学所讨论的正义更多的是指分

配领域中的正义。这种讨论预设了现代社会的背景:政治平等和一系列基本的权利,而这也被认为讨论正义以及分配正义的背景。

政治平等一般地预设了某种道德平等:我们具有平等的道德地位、相同的尊严,在政治上拥有相同的地位。而这种道德或者政治的平等体现在广泛的领域中,比如在教育、就业、社会生活和政治生活中具有平等的机会,性别、宗教和种族不应该作为区分这些机会的相关理由。

类似地,现代社会预设了每个人享有的一系列基本权利,例如财产、婚姻、教育、就业、选举等社会、经济和政治的权利。在正常情况下,每个公民都应该享受相同的权利。性别、宗教和种族不应该成为剥夺某些人这些权利的理由。

当然,我们需要回应这样的问题,以上关于平等和权利的预设,是否是进行分配正义讨论的必然背景?换句话说,我们是否只有在现代性的语境中才能讨论分配正义或者一般意义上的正义问题?

对这个问题的回答,直接涉及如何思考非现代社会中的正义观念的问题。很显然,很多哲学传统都不是在现代社会的语境中开始或者展开的。这种情况在中国哲学的儒家传统中也是如此。儒家传统没有现代的平等和权利的预设,即使其中有一些关于平等和权利的思考,但这些思考与现代的平等和权利概念也相差甚远。

我们面对以上问题有两种可能的回答。第一个回答认为平等和权利的预设是讨论正义或者分配正义的前提。任何缺少平等和权利元素的正义理论都是有问题的。如果坚持这种回答的话,基本上可以认定儒家传统关注的正义与现代社会讨论的正义和分配正义之间的关系很有限。当然,更重要的结果是,任何不承认平等和权利的正义理论都是有问题的。换句话说,在现代社会到来之前出现的诸多正义理论都是有问题的。真正的正义理论只有在现代社会中才存在。

第一种回答在对待正义的问题上,秉持的是一种普遍主义的态度和道德进步的观念。他认为现代社会的正义理论才是普遍的、合理的,而传统社会的

正义理论则是地方性的、历史性的和不合理的;现代社会的正义观念是进步的,而传统社会的正义观念是过时的。这种回答认为从思想史或者哲学史的角度来研究儒家的正义观念是有价值的,但是这种正义观念无法和现代正义观念进行对话。儒家的正义观念最多是对现代正义观念的一种补充或者参考,而不应该作为主流的正义理论来讨论。这种回答基本上否定了儒家传统所关注的正义观念的当代相关性。诸多研究当代西方正义理论的中国学者倾向于持此种观点。

当然,第一个回答对于大部分儒家学者来说是无法接受的。他们可能倾向于第二个回答,即平等和权利的预设不是讨论正义或者分配正义的前提。缺少平等和权利元素的正义理论不一定是过时的或者有问题的。在他们看来,儒家的“义”以及与之相关的“礼”等概念呈现了另外一种关于正义社会的规范性图景。

在对待正义的问题上,第二个回答秉持的是一种多元主义的观点。根据多元主义的观点,现代社会的正义理论也不一定是普遍的,现代社会的正义理论也具有地方性。更进一步说,传统社会的正义观念并没有过时,它只是呈现出了和现代社会正义理论不同的面向。

第二个回答原则上给予了儒家传统所关注的正义观念的当代相关性。他认为不仅仅从思想史或者哲学史的角度来研究儒家的正义观念是有价值的,而且这种正义观念呈现出了另外一种不同的规范性图景。如果我们承认这种多元的关于正义观念的图景的话,儒家的正义观念与现代西方的正义观念就是可以进行对话的。儒家的正义观念不仅仅是对现代正义观念的补充或者参考,而且是和现代正义理论平行的理论。

第二个回答蕴含了某种元伦理学的态度。我们对道德和政治价值应该持有一元主义的还是多元主义的立场,是一个重要的元伦理学问题。第二个回答预设了一种多元主义的关于正义观念的元伦理学的立场。

除了从元伦理学角度作出的抽象的一般性分析

外,判断平等和权利是否应该作为正义社会的背景,我们也可以通过具体考察儒家的正义观念的内容来帮助回答这个问题。虽然儒家的正义观念不包含平等或者权利的任何相关要素,但是其内容中包含有价值的、独特的元素,那么它仍然可以作为正义观的一个部分,因此平等和权利确实不必然作为正义社会的全部背景。接下来我们将分析几位基于儒家资源的当代学者所讨论的儒家正义观念,来对此问题展开进一步讨论。

三、儒家的正义观念

本文将聚焦当代几位儒家学者对于儒家正义观念的生发,进而和现代西方正义观念比较。

黄玉顺所提倡的生活儒学对“中国正义论”有深入的讨论。他提纲挈领地对此进行了表述:“所谓‘中国正义论’,也就是关于正义问题的中国理论。作为儒家的制度伦理学的一种当代诠释,中国正义论其实是生活儒学的一个观念层级中一个方面的展开而已。‘生活儒学’作为儒学的一种当代理论形态,涵盖三个基本的观念层级:生活存在→形而上者→形而下者;其学术形态为:生活感悟→形而上学→形而下学。形而下学包括两个主要方面:广义知识论,广义伦理学。中国正义论其实就是一种特定视角的伦理学。”^[7]

在黄玉顺看来,“中国正义论的基本关怀,是社会群体生存的秩序问题,即社会规范建构及其制度安排的问题”^[8],同时,“中国正义论认为:社会之所以需要‘礼’的制度规范,是为了解决‘利’即群体生存的利益冲突问题。儒家并不否定正当的利益欲求,恰恰相反,儒家正是要通过‘礼’的制度规范来均衡和调节人们的利益关系。这种均衡与调节的根据,就是‘义’,即正义原则”^[9]。

黄玉顺提出,中西正义理论是同构的。“这就有了‘利→义→礼’的思想结构。这其实是一种普世的结构,西方正义论亦然。”不过他也认为,“中国正义论与西方正义论的一个根本区别是:儒家以仁爱为所有一切事务的大本大源。这就是说,利欲其实是由仁爱导致的,爱己则欲利己,爱人则欲利人。然而利益冲突的最终解决也是由仁爱来保证的,这就是

由仁爱导出的正义原则”^[10]。在黄玉顺看来,这种仁爱的正义原则是“人们在某种特定的生活方式下自然发生的、关于行为规范及其制度安排的一种共通的生活感悟”^[11]。这种感悟不是先验的原则,也不是理智或者理性的产物,更多的是一种天然的情感的生发。

黄玉顺给出的整体的中国正义论的结构就是:以仁爱为根本,以解决利益冲突为任务,依赖于良知,目的是实现正义,并在理性的指导下通过制度安排,实现最终的群体和谐。我们对黄玉顺的这个结构可以有两种理解:狭义的和广义的。狭义的理解是以上的所有概念都是在儒家的语境下进行的,因此必须是儒家的仁爱、儒家的制度安排等等。广义的理解是以上所有的概念可以在任何语境中进行。儒家中有如上的结构,墨家、法家甚至是现代西方哲学中也有这种结构。

不过,黄玉顺似乎也给出了中西正义论结构的一个根本性差异:中国正义论是以仁爱为根本,西方正义论是以利益为根本。黄玉顺的这个判断可能比较牵强。不管是罗尔斯还是科恩,对他们来说,强烈的正义感是正义理论的基础。而这种正义感并不是一种简单的利益的算计,而是一种对于公平、平等甚至是关爱的直觉。譬如我们看到好人受到伤害,会产生一种强烈的正义感和愤怒感。这并不是因为我们的个人利益受到了伤害。我们看到有需求的人的需求得不到满足而产生的正义感,也不是因为我们的个人利益受到了伤害。另外,一种基于同情的直觉也会激发我们对于分配的重新考虑。

如果我们把黄玉顺这里所说的“仁爱”理解成某种无差别的关爱的话,我们似乎可以把这种儒家正义理论理解成基于某种同情和普遍的关爱所构建的分配理论。虽然黄玉顺认为,仁爱是中西正义理论的差别之处,但是这种总结也有偏颇之处。当代西方主流的正义理论确实不是以某种朴素的同情心作为分配的出发点,对理性个体的预设、对自主性的强调是西方当代理论的一个基点。但是西方正义理论还包括诸如亚当·斯密、休谟以及当代的关爱伦理学家,而这些西方思想家似乎也分享某种基于同情心

的正义理论。

如果我们回到正义的背景这一问题,很明显,在整个生活儒学关于正义的讨论中,平等和权利没有作为背景性元素出现。当然,这并不意味着儒家正义论无法兼容平等和权利。从广义的对儒家正义论的理解来看,黄玉顺所理解的中国正义论揭示了某种关于正义的结构,在这个结构中,平等和权利可以被看作解决利益冲突的必要的工具。当然,如果从狭义的对儒家正义论的理解来看,儒家的仁爱、儒家的制度安排不一定和现代的平等和权利观念相容。儒家对君子和小人的区分以及对道德能力和道德成就在平等和权利中的预设,都和现代无条件的平等和权利的预设相互冲突。正如黄玉顺自己所指出的:“社会规范及其制度的正当性在于其超越差等之爱、追求一体之仁。”^[12]

虽然黄玉顺的讨论立足于儒家构建了一种中国正义论,提出的似乎是一种狭义的对正义的理解,但是黄玉顺认为这种正义论不是地方性的。“我们所理解的真正的一般正义论及其正义原则,是那种能够解释古今中外所有一切社会规范及其制度何以可能的理解。中国正义论就是这样一种正义论,它不仅通过正当性原则来要求制度规范的机构出于仁爱(超越差等之爱、追求一体之仁)的动机,而且通过适宜性原则来充分考虑制度规范的架构在不同生活方式中的效果。这样一来,古今中外所有一切社会规范及其制度都可以由此而得以解释、加以评判。”^[13]

除了黄玉顺的生活儒学对儒家正义观有深入的探讨之外,提倡社会儒学的谢晓东也对此有深入的讨论。谢晓东对儒家正义观念的解读与生活儒学有重要区别。首先,谢晓东指出:“正义是属于休谟意义上的人为德性,是支配公共领域的普遍法则;而仁爱则是属于自然德性,是支配私域的。公私领域之间界限分明,不能相互逾越。”^[14]仁爱属于私人领域,并不属于正义所要讨论的公共领域的范围。

其次,在谢晓东看来,“先秦儒家政治哲学的主题是:人性、优良政府和正义。孔孟荀均为这一主题呈现和深化做出了独特的贡献。孔子初步涉及这一主题,他更多地凸显了道德自律和优良政府的关

系,而对优良政府与正义、自律与正义之间的关系则较少正面建构。孟子深化了这一主题,他更多地凸显了道德自律与正义的关系。荀子则以否定道德自律的形式,较多地凸显了优良政府与正义的关系。可以说,荀子高扬了正义的大旗,从而把关于优良政府的论证大大深化了。最后,在《大学》那里,道德自律、优良政府和正义之间的关系建构成功,使之成为了完整严密的政治哲学结构”^[15]。对谢晓东来说,优良政府是先秦儒家政治哲学的一个核心,而正义也是围绕这个中心展开的。

从正义的背景来看,谢晓东认为对平等的思考并不是先秦儒家政治哲学的重要特征。“就孔孟荀而言,没有对君主制提出异议,而是试图改良该制度。他们的方法是修身,提升德性。于是,关于优良政府便有两种论证理路:第一,儒家型,强调德治,属于内部挖掘潜力型;第二,古典自由主义型,强调宪政与法治,属于外部制度制约型。”^[16]先秦儒家聚焦于统治者的德治来打造优良政府。

总体而言,从谢晓东对社会儒学关于人性、优良政府和正义的讨论来看,先秦儒家哲学和古典自由主义有一些同构。对于人性的思考,为思考优良政府和正义问题提供了基础。尤其是荀子对于人性的“性危说”的预设,即“人性本身需要警惕”,“荀子所理解的优良政府是以开明专制为特征的君主制。基于荀子的自然人性论以及自然主义的天道观,必须预设作为第一推动力的圣王(他是自律的,自我立法,自我守法)观念,从而引出礼的观念。这就为精英在荀子的思想中占据主导地位奠定了最初的基础。而这既体现在荀子的政府理论中,也构成了其正义观的核心:精英主义的等级分配正义”^[17]。在荀子那里,政治不平等是其正义观的一个重要特征。

很明显,谢晓东清楚地认识到,先秦儒家政治哲学所理解的正义观念没有以平等和权利作为其背景。合作、应得、需求和平等也不是该正义观念清晰的要素。相反,优良政府的观念似乎是儒家政治哲学关于正义社会的核心要素。如何产生和维持一个优良的政府,其本质就是如何产生和维持一个民本政府、一个服务于民众的政府。政府的本质是一

个服务型的机构。这是一种对政府的后果主义和工具主义的理解。政治权力的合法性就在于这种服务的质量。平等公民所具有的主观意愿并不是政治权力合法性的最根本基础。虽然民众的意愿是服务质量的一种表现,但是基于君子小人之别的儒家哲学更倾向于一种对服务质量的客观主义的观点。换句话说,民众的主观判断是政府服务质量的一个指标,但不是唯一的或者最终的指标。

当代儒家学者中除了黄玉顺和谢晓东以外,还有部分学者就儒家和平等、儒家和权利进行了广泛的讨论。不过,就广义的儒家和正义这个主题来说,讨论有限。杨国荣新近对此展开了论述。杨国荣认为,儒家哲学关于正义的讨论不同于权利和善的路径。“比较而言,中国哲学(尤其是其中的儒家)在承认‘物之不齐,物之情也’的前提下,肯定仁道高于权利、个体之间人性平等,这一进路固然没有完全摆脱形而上之维的抽象性,但其中蕴含的观念取向,却不同于‘权利对善的优先性’。”^[18]

同时,杨国荣认为,虽然儒家哲学没有使用权利和善这样的术语,但是“仁”与“礼”这样的概念确实囊括了应得、需求这些西方正义所关注的核心的价值。“就更广的视域而言,中国哲学中的儒家关于礼与仁的讨论,已在某种意义上涉及上述正义的相关方面。‘礼’的实质在于以‘度量分界’构建社会秩序,度量分界主要趋向于把人安置在不同的社会地位和角色之上,同时为处于不同地位和角色中的人规定各自的权利和义务。在否定的方面,它要求个体各安其位,不可彼此越界;在肯定的方面,则意味着承认在界限允许的范围之内,每一个体有权利获得与其身份、地位一致的社会资源。这一基于‘权利’的规定,在某种意义上体现了‘得其应得’意义上的正义要求。与之相对,‘仁’则如前述,以肯定人之为人的内在价值为内涵,其中蕴含对人的存在和发展的关注,这种关注在逻辑上包括对人获得其存在和发展所需资源(‘得其所需’)的肯定。作为中国哲学主流的儒家注重礼与仁的统一,从正义的维度看,这一观念内含对‘得其应得’与‘得其需得’的双重确认。”^[19]

杨国荣关于儒家正义观念的讨论,主要关注了

当代西方政治哲学关于正义的两个元素——应得和需求。当然,杨国荣也论及了平等、权利等相关观念。杨国荣试图把这种对儒家政治哲学的思考放置在当代西方政治哲学的语境中来进行。他并不是去构建一个独特的中国正义论或者儒家正义论,而是去捍卫当代儒家正义论的时代相关性。换句话说,在杨国荣看来,儒家的正义观念并不是古代的、过时的,而是现代的。

黄玉顺、谢晓东和杨国荣等人关于儒家正义观念的讨论,凸显了儒家视角的独特性。很显然,在儒家的整全学说中,社会秩序和良序政府是关注的焦点。围绕这个目标,礼和义的概念凸显了其重要性。这些讨论虽然经常把当代西方政治哲学作为参照系,但是其独特性还是非常明显的。儒家正义观念凸显出了与当代西方政治哲学不同的形态和面向。

四、多元的正义观

儒家正义观念的独特性并不否定其也是以某种正义感为基础的。如果正义观念背后的驱动力是我们的正义感的话,那么基于正义感的正义观念肯定是多元的,因为我们的正义感是多元的。而正义感的时空性是其多元性的重要原因。虽然我们有很多相似的对于非正义情境的反应,但是我们对于很多具体情境的正义感的差别又是很大的。这种正义感的差别在政治哲学家中表现尤其明显。当代西方政治哲学主流的正义理论就是在关于合作、应得、需求和平等这些和正义感相关的核心价值上发生了争议。

回到之前正义背景的问题。当代的正义观念需要预设平等和权利的观念吗?这些是任何合理的当代正义观念的背景吗?对于这两个问题,我认为答案都是肯定的。首先,当代的正义观念需要预设平等和权利的基础。其次,平等和权利的观念是任何当代正义观念的背景。那么,这两个预设的基础是什么?我认为是基于这个时代对人性的特定的预设。这种人性的预设要求我们承诺某种人与人之间最基本的道德平等和基本权利观念。而这种普遍的人性预设也是符合先秦儒家的某些精神的。

当然,以上的预设也需要得到辩护。这种辩护也是依赖于某些进一步的预设。某个时代的正义的

背景是一种既定的事实,而这种事实是各种因素交互作用的结果。在这个城市化、工业化和市场化的时代,最基本的道德平等和基本的权利的直觉是一种既定的事实。当代的正义观念就是建立在这种事实的基础之上的。在这个意义上,我们的正义观念不是先天的、先验的,而是后天的和经验的。建立在特定时代的正义背景基础之上的正义观念是对这种背景的一种回应。

因为这里预设了正义观念的经验性,承认了正义观念背后的正义直觉的时代性,这些预设确实消滅了正义直觉和正义观念的超时空性。正义感和正义观念被当作经验性的对象来讨论。这是用一种完全自然主义的和经验主义的路径来理解道德哲学和政治哲学规范性的方式。而这种路径在整体上是按照自然主义的方式理解广义的规范性的。持不同于自然主义路径观念的学者可能会不同意以上的推理。

承诺经验性的人性预设以及对应的平等和权利观念,并不意味着正义观念在这个时代必须是一元的,或者某种特定的正义理论必须是普遍的。虽然存在正义的观念以及这些观念所体现的道德和政治价值,但是这些价值的排序直接影响了这个社会具体的道德规范。

这里涉及另外一个重要问题,即哪些价值应该属于这些共享的价值,哪些价值应该被排除在外?总体的原则是需要看这些价值是否有助于社会协作。

不过,对于特定社会,这些被当代正义感支持的具体价值的排序则是根据每个社会的传统、自然环境等要素进行的,没有一个唯一的价值序列。换句话说,在合作、应得、需求和平等的排序方面,没有一个特定的、唯一的排序在这个时代应该被普遍化。但是,那些和这个时代所支持的正义感相冲突的价值,诸如不平等的观念等则被排除在了这个价值序列之外。

比较视野下的正义观念识别出了正义感的时代性和经验性,但是建立在时代性和经验性的正义感基础之上的正义观念并不是相对主义的,而是多元主义的。与这个时代的正义感相冲突的价值不应该被纳入相应的价值序列中。在这种语境下进行的比较政治哲学的研究,尤其是儒家政治哲学的研究,可能更能够和当代的其他道德传统进行富有成效的对话。这种观念的一个直接后果是,如果我们把儒家正义理论作为一种当代的正义理论来研究的话,我们需要剔除儒家政治哲学中不符合平等和权利的一些内容,而这些内容是与当代正义论的背景相冲突的部分。

参考文献:

- [1]陈乔见:《义的谱系:中国古代的正义与公共传统》,北京:商务印书馆,2022年。
- [2]Malcolm Schofield, *Plato: Political Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2006, p. 107.
- [3]John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 50.
- [4]Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1999, p. 151.
- [5]Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 100-102.
- [6]G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 84-86.
- [7][8][9][10][11]黄玉顺:《中国正义论的重建——儒家制度伦理学的当代阐释》,合肥:安徽人民出版社,2013年,第15-16、16、16、16、17页。
- [12][13]黄玉顺:《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》,北京:东方出版社,2015年,第15、17页。
- [14][15][16][17]谢晓东:《人性、优良政府与正义》,北京:中国社会科学出版社,2019年,第122、122、124、141页。
- [18][19]杨国荣:《重思正义——正义的内涵及其扩展》,《中国社会科学》2021年第5期。