



盲视、赞同抑或拒绝

——古典德性论与社会正义的契约论进路

陈治国

摘要:在通达社会正义的路径选择上,苏格拉底—柏拉图和孔子儒学都坚持,要由作为个体德性的正义或仁进展到国家政治层面的社会正义或“仁道之治”,这种德性论进路明显不同于契约论方案。不过,对苏格拉底而言,相对于德性主权的完善正义,基于公众契约的民主政治制度提供了不完善但可以有条件地部分接受的社会正义形式。在柏拉图那里,基于其更为完备的灵魂理论、理型论等学说的综合运用,他对契约论方案表达了一种更为激烈和彻底的批判态度,不仅因为单纯被欲望或激情控制的一般民众没有达成任何契约的实质能力,而且源于他们缺乏关于一切事物——尤其是善的理型——的真正知识以及对知识的真正追求能力。对孔子儒学来说,受制于自然与社会的连续互动、个体形象的特殊定位、对强约束法律制度的无兴趣以及周代特有的政治文化传统等哲学观念和历史条件的影响,任何政治形式的契约论思路基本上没有机会进入孔子儒学的理论视野。而追求正义或求仁过程中各有千秋的哲学立场和进路实质上体现了各自不同的深层思想动因,即“活得好”或“好好地活”。

关键词:德性论; 社会正义; 契约论; 先秦儒学; 古希腊哲学

中图分类号: B502.23; B222.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1671-881X(2017)04-0069-10

与近现代西方哲学着力从契约论进路探究法与国家形式的正当性以及基本社会政治制度的正义性问题明显不同,苏格拉底—柏拉图哲学和孔子儒学更愿意采取德性论的解决方案。问题在于,这些德性论进路的阐述者自身对于社会正义的契约论进路究竟持有何种态度? 理由何在? 这里将从一种比较的视野来探究这些问题,不仅力图促进对近现代契约论进路的深入理解,而且也借此展示先秦儒学和古希腊哲学在社会正义问题上可能的互通以及分野。为此,第一部分围绕《申辩篇》《克里同篇》等早期柏拉图对话作品,首先审查苏格拉底对于社会契约论的真实评估,同时辨明围绕此问题所引发的诸多关键性纷扰;第二部分将着重考察柏拉图在《国家篇》中从灵魂理论、形而上学和知识论角度对格劳孔版本的契约论方案之严厉批判和挑战;第三部分将聚焦于《论语》《周易》和《孟子》等儒学文献,重点探究契约论进路在孔子儒学中的大致遭遇及其深层因由;第四部分进一步分析两种古典德性论对于社会正义的契约论进路之基本姿态背后的一些深层动力^①。

^① 本文对“苏格拉底问题”的基本处理策略:《申辩篇》《克里同篇》等早期柏拉图作品,虽然体现了柏拉图对某些问题的关注和困惑,但仍可以归属于苏格拉底哲学的范围;《国家篇》代表的中期柏拉图作品,虽然和早期作品有一连续性,但更多表达了柏拉图独立成熟的思想。所引苏格拉底—柏拉图的原始文献,主要依据:Plato, Complete Works, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997。同时重点对勘、参照王太庆先生所译《柏拉图对话集》(商务印书馆2004年),郭斌和、张竹明所译《理想国》(商务印书馆1986年)。《论语》《周易》《孟子》等古典儒学文献,本文所依据的版本分别为:刘宝楠,《论语正义》,北京:中华书局,1990;楼宇烈,《周易注校释》,北京:中华书局,2012;焦循,《孟子正义》,北京:中华书局,1990;同时,对勘、参照杨伯峻的《论语译注》(中华书局2006年)和《孟子译注》(中华书局2008年)等版本。

一、赞同还是不赞同:苏格拉底的契约论问题

无论苏格拉底之“死”作为一个物理事件是否着实痛苦,作为哲学事件的“苏格拉底”之死无疑引发了诸多令人痛苦的哲学疑难。疑难之一就是,苏格拉底究竟是赞同社会正义的契约论方案,还是他的赞同仅仅是一个假象?如所周知,按照《克里同篇》,当苏格拉底身陷牢狱并已获死刑审判、等待最终的受刑之际,他的朋友克里同劝其越狱并列举了若干理由,即他如果不逃跑,将意味着:(1)他们将会失去苏格拉底这样不可复得的挚友;(2)苏格拉底的朋友们将会被公众舆论指责为重财轻友、吝啬而胆怯之辈,名誉受损;(3)恰恰满足了苏格拉底仇人求之不得的心愿,导致“仇者快、亲者痛”的局面;(4)放弃了对家庭和子女的应有义务(*Crito*, 44c, 45c-d)。面对这些应该逃跑的理由,苏格拉底最明显的回应似乎是通过一种契约论的方式展开的,即人格化的雅典城邦和法律所宣称的那段著名劝辞:

我们让你出生为人,抚养你,教育你,给予你和其他所有公民我们能办到的一份好处。而且我们还宣布,我们向每一个雅典人提供机会,当他已经长至足以投票之年,熟悉城邦事务和法律的治理情况时,如果对我们不满意,可以携带自己的财物离开,到他所喜欢的任何地方去……可是,如果有人留在这里不走,看清了我们如何执行法律、管理城邦,仍然无意离开,那我们就要说,事实上他已经跟我们取得协议,愿意遵行我们的号令。(*Crito*, 51c-e)

这里所描述的基于默许(*tacit consent*)策略、城邦公民与城邦之间就既存政治社会制度而达成的社会契约,基本上被看作是西方哲学史上最早的社会契约论雏形^①。问题在于,作为哲学家的苏格拉底是否认同这种社会正义的契约论进路?第一种代表性观点认为,有鉴于柏拉图有意安排拟人化的雅典城邦及其法律而非苏格拉底本人就契约论进行长篇说教,并且这种说教主要为了满足于劝导哲学智识方面“跟不上趟”的克里同,所以,苏格拉底实际上是以某种反讽的方式拒绝将契约论看作拒不逃亡的真正理由,因而也拒绝社会正义问题上的任何契约论进路^②。第二种观点则主张,《克里同篇》中的苏格拉底确切无疑地接受了社会正义的契约论解释,而这与柏拉图在《国家篇》中对格劳孔版本的社会契约论所给予的那种彻底、激烈的抨击形成了鲜明对比,这一切可以看作是,哲学上不成熟的早期柏拉图在《国家篇》中改变了他以往的见解。第三种观点同样认为,苏格拉底在社会正义问题上明显信守契约论的进路,不过,他混淆了程序正义和实质正义,因为审判过程和审判决定并不自然地、自动地保证法律的正义,并且对实质不正义的法律的遵守,倒是一种不正义的行为,因为这是对国家及其法律体系的一种颠倒^③。

最后一种解释方案,立足于单纯的法学角度,无视苏格拉底的形而上学和知识论背景及其德性理论。第二种方案的关键难题是,如何理解和回应《申辩篇》中苏格拉底那一著名宣称,“雅典公民们,我敬爱你们,是你们的朋友,但是我要服从神灵胜过服从你们,只要我还有口气,还能动弹,我绝不放弃从事哲学,决不停止对你们劝告,停止一如既往地给我遇到的你们任何人指出真理”(Apology, 29d)。这里,苏格拉底明确将神灵置于城邦及其法律的权威之上,并且这种“优越”辐射着所有世俗事务。至于第一种方案,主要是基于重视情节的戏剧读法,可是,这种解释——即苏格拉底以自己并不接受的观点策略性地来说服克里同——与苏格拉底一个基本观点相冲突,即不正义的程序——譬如善意的谎言——不

① 休谟后来也主张一种契约论的社会正义探究方案,但对这里的默许策略提出了严厉批评。参见:休谟. 人性论:下册. 关文运,译. 北京:商务印书馆,1980:588,590.

② WEISS R. Socrates Dissatisfied. Oxford: Oxford University Press, 1998: chapter 5. 德里弗岑斯基持类似观点,苏格拉底不过是以克里同及其背后的大多数雅典人所持有的预设——社会正义的契约论进路——来支持他自己的不逃跑决定。参见: DREFCINSKI S. Why Socrates Rejects Glaucon's Version of the Social Contract? Proceedings of the Annual Meeting of the Wisconsin Philosophical Association, April, 2004.

③ IVANOVIC M. Socrates' Last Error. <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciIvan.htm>. 怀特认为,在苏格拉底那里,对于不正义的城邦法律或其他行动的不服从,“不是伤害而是帮助了城邦”,参见: WHITE J B. Plato's *Crito*: The Authority of Law and Philosophy // LOUDEN R B, SCHOLLMEIER P. The Greeks and Us: Essays in Honor of Arthur W. H. Adkins. Chicago: University of Chicago Press, 1996: 97~133. 各种解释方案的争论,可进一步参见: SANTAS G. Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues. London: Routledge and K. Paul, 1979: 19-29; KRAUT R. Socrates and the State. Princeton: Princeton University Press, 1984: chapter 4~6.

会导致正义的后果。苏格拉底多次讲道,“讲理是审判官的德性,以实道实是说话人的本分”(Apology, 18a);“雅典公民们,你们别指望我在你们面前做出我认为既不光彩、也不正义、更不虔诚的事情”(Apology, 35c);“错举或行不正义在任何情况下对于做此事的人都是有害的、可耻的”(Crito, 49b)。

究竟应该如何评估苏格拉底对于社会正义的契约论进路之真实态度?更合理的解释应该是,对于苏格拉底而言,相对于先验的或德性主权的完善正义,契约论基础上的民主政治制度提供了不完善但可以部分接受的社会正义形式。不过,面对这种不完善的社会正义形式,具有德性的公民应当在继续追求完善正义的过程中努力修正和提升,而不是单纯适应,甚至破坏之。具体论证可以从三个方面展开。

第一,完善的正义和不完善的正义之区分。在《申辩篇》、《克里同篇》等早期柏拉图的对话作品中,某种似乎专属于苏格拉底或者说他更善于理解的“神灵”不断盘桓于他的灵魂之上。譬如,神灵“命令我终生研究哲学,考察自己并且考察别人”(Apology, 28e);“我相信这个城邦里发生的最大的好事无过于我服从神灵”(Apology, 30a),如此等等。按照苏格拉底,一个人的幸福即使不能直接说完全在于侍奉“神灵”,但是,作为对神灵的使命之践履,“研究哲学”无疑是使得生活具有意义的最好方式,甚至唯一方式,研究哲学就是要谈论正义(dikaiousune)和其他德性(Apology, 38a; Crito, 54a)。这样一来,哲学不仅构成了活得好——活得体面(kalos)和正派(dikaios)(Crito, 48b)——的首要原因,更重要的是,尽管不能说哲学或哲学家直接构成了正义的标准,然而,只有哲学家才真正处于追求并感知正义标准的真实之途。另外,这一道路可能漫长而艰险,可是它也是通向完全或完善正义的必然通道。

哲学家对于完善正义的追求是在城邦中展开的,现实城邦有其不正义性,问题在于,它——尤其是雅典城邦——是否全然没有任何正义的成分?这是不可能的。雅典城邦至少在几个方面显示了道德上的正当性。(1)相对于其他形式城邦,民主制的雅典为苏格拉底和其他人提供了研究哲学或追寻正义的最大空间与自由(Crito, 52e-53e)。(2)雅典勇于抵抗外来侵略,苏格拉底也亲身参与了伯罗奔尼撒战争,作为一个公民和战士表现优秀(Apology, 28d-e)。(3)作为雅典元老会委员,苏格拉底曾投票反对集体审判阿尔及弩诸岛海战中十位将军未葬阵亡士兵一案,这种反对事后获得雅典公民大会的认可(Apology, 32a-c),等等。所以,相比于基于绝对的“德性主权”(sovereignty of virtue)^①——其第一原理就是“我们从不应该做不正义的事情”——之标准的完善正义,雅典城邦的正义标准——城邦法律以及其他政治制度——有其不完善性,可这并不意味着,它没有丝毫正义成分。

第二,契约论基础上的城邦正义之可接受性。雅典城邦的民主制度及法律的正当性主要来源于共同的契约而非道德,不过,正如上文表明的那样,契约论基础上的城邦政治制度及法律也不是丝毫不包含合乎道德的因素,或者说,并不永远是与完善的正义标准相冲突的。如果发生冲突,哲学家如何面对?对苏格拉底来说,他的选择是清楚无疑的,宁愿受死或违反城邦法律,也不会停止研究哲学,停止追寻正义(Apology, 29d; Crito, 52c)。这就是说,完善的正义必然高于不完善的正义,不完善的正义可容忍、可接受的边界就是,它不应阻止——无论是有意还是无意——对完善正义的个人探寻。一个更复杂的问题可能是,法律判处苏格拉底死刑,是否属于禁止他继续研究哲学?这应该是不能直接等同起来的两回事^②。一方面,主张言论自由的雅典民主制度不可能直接而公开地禁止任何公民从事哲学活动,另一方面,苏格拉底似乎坚信,死后到另一个超越的世界可以继续从事哲学,甚至更好地从事哲学(Apology, 40e-41c)。也许正是这一点,尽管雅典法律对于苏格拉底的审判结果在道德上是不正确的,可是,“神灵”并没有像往常那样,阻止苏格拉底坦然接受这种看起来“不义的”审判结果(Apology, 40a-c)。

①“德性主权”概念源于当代美国学界古希腊哲学研究权威弗拉斯托斯的表述,参见:VLASTOS G. Socrates, Ironist and Moral Philosopher. Ithaca: Cornell University, 1991: 209-214.

②加里·杨(Gary Young)认为,雅典法律判处苏格拉底死刑,实际上是禁止苏格拉底研究哲学。不过,他也认为,有鉴于克里同所提出的社会契约论代表了大多数雅典人的正义观点,他劝说苏格拉底越狱逃跑实际上也代表了大多数雅典人的一种劝导,因而苏格拉底拒绝接受这样一种逃跑建议,实质上也就是拒绝遵守契约论基础上的雅典法律制度,因为它触犯了苏格拉底遵守法律的底线,即自由地展开哲学探索[YOUNG G. Socrates and Obedience. Phronesis, 1974, 19(1): 1-29]。在我们看来,这一论证迂回曲折,而推论克里同的逃跑建议代表大多数雅典人的实质意向,这个也比较勉强。

第三,对不完善正义的修正和提升。一定范围内,追寻完善正义的哲学家可以接受现实城邦不完善的正义,可这不意味着,哲学家要处处被动地适应或满足于它。哲学家不仅自己要以身作则,积极以正确的道德标准规范自己的行为,而且还要通过诊断和建议,提升每一城邦公民的德性水平,改善正义的标准。苏格拉底多次讲道:“我这个人,无心过一种平静的生活,但是无意于多数人所关注的事情……一心为你们每个人作出我认为最大的服务,千方百计说服各位关心你们自身,关心自己尽可能地臻于完善和智慧,不要只想个人的琐事,要关怀城邦本身,不要老想城邦的琐事。”(Apology, 36b-c)

二、柏拉图对社会正义之契约论进路的拒斥

柏拉图对话集中社会正义的契约论方案另一版本,是由格劳孔提供的,呈现于以正义为主题的《国家篇》第二卷(*Republic*, 358e-359b)。它包括三个核心观点:(1)按照自然,做不正义的事情是好的、可欲的,遭受不义则是坏的、要躲避的。(2)最好的状况是做不正义的事情而不受惩罚,最坏的状况是遭受不义而又无力报复。(3)大多数人由于虚弱,无力保证自己能够对他人实施不正义而免受惩罚,或者遭受不正义之际予以报复,权衡之下,协商放弃实施不正义的权利。真正能够对他人实施不正义又免受惩罚,或者遭受不正义之际又能给予报复的少数人,也会假装同意这一社会契约:他们的不正义行为多数情况下能够不被察觉,即使被发现,他们或者通过修辞学的劝说,或者通过武力或权力,使得不正义之举看起来是正确的(*Republic*, 360e-361b)。基于这三项论辩,作为社会契约结果的法律或正义,它并不是顺乎自然的,而是人为建构的结果;它仅仅是必要的,而不是可欲的,是善与恶的无奈混合^①。

相对于克里同版本的契约论,格劳孔的版本看起来细腻而严谨。其一,如果说前者主要是限于现存城邦政治框架内部的一种法律制度之正当性辩护,那么后者则推进到对作为正义标准之法律制度的来源的考察。其二,前者契约论的论证策略主要基于“默许的同意”,后者则提出了公开的妥协性协商这一“明确的同意”签约程序。其三,前者认为,经由契约而获得的正义标准不仅在形式上是合法的,而且在实质上也是合乎道德的,而后者则提出了自然与习俗的对立,城邦的正义或法律制度作为人为的妥协性建构,自身是非自然的,而且不属于单纯的善,毋宁说是善与恶的混合物。

对于格劳孔的契约论辩护方案,柏拉图主要借助灵魂理论、理型论等,从人性论、形而上学和知识论的角度展开批判^②。第一,人性论的批判角度。按照格劳孔版本的契约论之人性论预设,在自然状态下,“任何人的本性自然地作为善来追求的东西”就是要“胜过别人并且贪婪有加(pleonexian)”(*Republic*, 359c),并且由于财产、权力、快乐等这些善物本来是有限的,人们之间必然是竞争性的,并且竭尽全力要保护私人利益不受侵犯。基于大多数个体的软弱无力,妥协性协商的结果就是签订社会契约:放弃做不正义事情的权利,并且免于无辜地遭受不正义之害。对于这样一幅人类自然本性以及与之相应的自然状态的描述,柏拉图是通过最初的城邦形式——“猪的城邦”——的设置来驳斥的。在柏拉图看来,与其说无尽的欲望规定了人类个体,不如说各种欲望要求的不能“自足”刻画了人的基本状态。在不能自足的自然条件下,社会分工以及合作就是必要的欲望满足途径(*Republic*, 369b-c)。这种社会分工合作的基本形式或框架就是“城邦”,这个城邦既不是任意性契约的人为结果,也不是对个体的自然性本能之阻断^③。相反,它自身就潜藏于人的自然状态,这种自然的发展对于每一人类个体都是有益的。

①有评论者认为,格劳孔版本的契约论思路,蕴含着根深蒂固的早期希腊诗教传统。在荷马、赫西俄德、西蒙尼德的诗歌中,他们热衷于搅动欲望和激情,宣扬恐惧和欺瞒,看重正义之外的名声、权力和其它世俗利益,而不“就正义本身”谈论正义。因此,柏拉图要反对传统形式的诗歌艺术,以推进他的正义探究,这成了整个《国家篇》的一个特色。这种观点是一种戏剧情节法的解读,但有深刻道理。有关讨论可参见:弗里德兰德·《王制》章句//刘小枫·《王制》要义。北京:华夏出版社,2006:82-94。

②康福德(Conford)、德里弗岑斯基等学者对这一问题有不同的研究,参见The Republic of Plato. Translated with Introduction and Notes by Francis MacDonald Conford. Oxford: Oxford Press, 1973; DREFCINSKI S. Why Socrates Rejects Glaucon's Version of the Social Contract? Proceedings of the Annual Meeting of the Wisconsin Philosophical Association, April, 2004. 不过,德里弗岑斯基最后的结论是,格劳孔版本的柏拉图拒绝社会契约论,但对契约论本身持开放态度,因为契约论不一定要预设一种物质主义的形而上学,譬如康德的契约论版本。问题在于,柏拉图会支持现当代流行的那种作为“假定地理性同意理论”(hypothetical rational consent theories)——不同于实际地同意理论(actual consent theories)——的契约论版本吗?

③The Republic of Plato. Translated with Introduction and Notes by Francis MacDonald Conford. Oxford: Oxford Press, 1973: 53.

不过,人类存在者的欲望总是复杂、多样的。最初的城邦,提供满足简单欲求的生活必需品,充满了“和平”(Republic, 372c-d),只是“猪的城邦”,而不是“人的城邦”。但人类存在者除了一般性的动物欲望之外,还充满着“奢侈的欲望”,诸如美食、华服、音乐、诗歌、绘画、戏剧。人类存在者不是“素食”主义者,而是“肉食”主义者或“杂食”主义者(Republic, 373b-c)。为了“肉食”或“杂食”,“战争”就不可避免,并且催生城邦的第二种形式,即“发烧的城邦”。这是一种“狗的城邦”。按照三分灵魂(理性、激情和欲望)理论,如果说第一种城邦是人类“欲望”的体现形式,那么第二种城邦则是“激情”形式,不同于“欲望”有着明确目标,“激情”的目标往往难以分辨,容易发生无辜的、任意的伤害^①。所以,如何保证从事战争的专业阶层武士——这也是第二种城邦形式中特有的新生阶层——避免内部冲突以及任何活动的随意性、偶然性,真正发挥其对内保护公民、对外防止侵略的应有功能?

柏拉图认为,格劳孔所设想的芸芸众生,行由私欲,情感虚弱,无力卫内防外,更不可能签订有共同约束力的普遍契约。如果说人由欲望控制,无法顾及灵魂其他部分或城邦中其他阶层的利益^②,那么人由激情控制,则无法持久有序地正确行事。唯有灵魂中的理性,能够担当正义。由理性支配,人就是健康、完整和正义的。理性识得灵魂各部以及灵魂整体的利益,据之以支配和协调灵魂各部(Republic, 442c),使得我们的灵魂作为一个统一、稳定而完整的主体来行动。理性作主的灵魂就是一个正义的灵魂,拥有这种灵魂的人是一个正义的人,由这种人来统治的城邦就是正义的城邦;具有生产能力(欲望)的阶层发展经济活动,节制自身的过分欲望;具有激情能力的阶层训练军事技能,勇敢地保护公民、防范侵略;具有理性能力的阶层发展智慧活动,决定和处理重要的内政外交事务。

第二,形而上学和知识论的批判角度。对柏拉图来说,正义跟人类存在者的自然本性——譬如灵魂的三分结构——尤其是灵魂中的理性有关,正义是这种自然本性以及与之对应城邦三分结构的完善状态,不过正义不源于自然,正如不来自于习俗和约定一样,是来自理性对超越的“善的理型”(hē tou agathou idea)的认知和把握。善的理型,不仅是现实世界一切事物的实在性源泉,是最重要的知识对象,而且是善本身,照亮一切经验领域的善与美。所以,“善的理型是最重要的知识问题,正义的事情和其他东西只有同它联系起来才是有用和有益的”(Republic, 505a),“一个人如果不知道正义和美怎样才是善,他就没有足够资格做正义和美的护卫者”(Republic, 506a)。

认知正义的源泉即善的理型,只有理性卓越的哲学家能胜任,或者说只有他才愿意——通过理知(noesis)——去探寻善的理型。他理性地观照超越的理型世界以及善的理型本身,摹仿并内化理型世界的正义与和谐,使自身的灵魂各部分和谐,而且可以把理型世界的和谐或正义贯彻到现实城邦,促进城邦的社会正义^③。至于一般民众,对于理型世界,这作为一切可见世界的正义与实在性之源泉,都了无兴趣,他们对于可见世界的所谓正义和实在性的把握,主要通过猜测性的想象(eikasia)展开,犹如洞穴深处的无知囚徒。当有所觉醒并对善的理型有所知获的哲学家,意欲引导他们一起探寻真正的正义或实在性之际,他们也会盲目拒绝,乃至杀死这只热心于公共利益或城邦正义事业的“知更鸟”。

在这个意义上,格劳孔社会正义的契约论版本,将完全丧失基本的形而上学和知识论的所有根基。一方面,自然世界非是道德上中立,而是本质上处于善的理型——正义的源泉——之照耀范围内,只有少数哲学家才能认识善的理型,并以此营造正义城邦。另一方面,一般民众不能真知自我及一切事物,并可能由此而抵制一切正义的教导和安排,他们不可能行妥协性协商,人为建立任何真正的正义秩序。

三、孔子儒学与契约论方案的可能关系

在苏格拉底和柏拉图哲学中,城邦或国家范围内社会正义主要诉诸德性论的方案,要经由个体德性

① BLOOM A. Interpretive Essay // The Republic of Plato. New York: Basic Books, 1968: 348.

② 按照柏拉图,被非理性的欲望支配灵魂的人,实际上并非自然的、可欲的。正如格劳孔在《国家篇》第四卷 445a 所承认的,“当身体的本性已被毁坏,即使一个人拥有一切食物和饮料,拥有大笔财富和各种统治权力,生活也被认为是不值得去过的”。

③ 陈治国. 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 // 洪汉鼎、傅永军. 中国诠释学: 第 11 辑. 济南: 山东人民出版社, 2014: 27-28.

或灵魂秩序的个人正义,进展到城邦优秀秩序的社会正义,甚至这种正义还有某种超越性的标准或源泉,例如“神灵”或“善的理型”^①。他们明确地关注和讨论过社会正义的契约论进路:苏格拉底在某种程度上可以接受基于公众契约的不完善正义,前提是不完善的正义制度应当允许哲学家去探究完善的正义;柏拉图完全拒绝这种契约论的主张,因为它是不可可能的设想,它的种种预设会阻止人们追寻和接纳真正的正义。孔子儒学正如我们曾经阐明的那样^②,就值得追求的社会正义而言,它也体现出某种德性论的进路,即由作为个人总体德性的“仁”扩展到作为国家统治秩序的“仁道之治”。现在的问题是,任何一种契约论的方案是否曾经进入孔子儒学的视野?

这看似简单的议题,并非完全没有争执。譬如,有研究者认为,尽管中国历史上从未出现契约社会,也缺乏现代意义上的民主政治,但孔子创立的先秦儒学已经渗透着某种契约意识,“统治者和民众、个体与社会共同体之间通过‘礼’与‘信’的教化作用,形成了某种以公正为原则的契约关系。由于这种契约关系强调利益攸关各方互相恪守承诺,从而对统治者的行政方式和民众的义务承担作出了相应的规定”^③。对于这一论点,我们必须指出,它基本上忽视了作为一种政治合法性的同意理论之社会契约论的三个本质要素,即签订契约之“始”订约者的自由身份、签订契约之“中”订约者某些权利和义务的相互转让、签订契约之“后”订约者的强制性守约义务。正如当代德国法哲学专家奥特弗利德·赫费所言:“契约按其本质是一种自由的、往往是相互的、在法律效力上成为对自由的自我限制。这种自愿的自我限制要求服从契约,反过来,因为自由的自我限制全靠服从契约。”^④显然,这三种基本要素,即使在较为粗糙简朴的苏格拉底和格劳孔版本之契约论方案中,基本上都以某种方式矗立其中,而在孔子儒学中要去寻获任何一项充分条件,都是勉为其难的。那么,问题就转化为,契约论的方案为何没能进入孔子儒学的基本视野?我们大致从四个方面寻求背后的可能影响因素。

第一,自然与社会的连续性或浑融性。在《克里同篇》《国家篇》的契约论版本中,不同程度上都相信或设定了一种非国家/城邦或前社会的自然状态,在此自然状态中,人类可以按照某种自然方式生活,尽管这些生活方式存在种种问题,迫使人们愿意通过契约而进入社会状态。而在孔子儒学的谱系中,自然与社会始终是密切相关或者连续互动的。我们知道,从周人接续殷商开始,“上帝”这一神圣符号逐步被“天”或“昊天”替代。这种替代颇关痛痒,当拟人化的“上帝”渐渐转变为自然主义的“天”^⑤,非人类的自然万物和所谓的人文社会都被纳入“天下”这一统合性的概念范围之内,一起承受普遍恒久的“天道”,能够或者说必然要相连互动、交遇同感^⑥。有如《诗经·大雅·烝民》“天生烝民,有物有则”,《诗经·大雅·文王》“上天之载,无声无臭。仪刑文王,万邦作孚”,《周易·咸》卦“天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平”,《周易·姤》卦“天地相遇,品物咸章也,刚遇中正,天下大行也”。在这里,社会秩序的形成和自然万物的发育,互通互动,交融不二,在孔子儒学中则以“质”“文”概念表现出来,所谓“质胜则文野,文胜则质史”(《论语·雍也》,第18节)。这种情况下,社会契约论的一个基本前提被消解于无形,既不存在独立自在的自然状态,也不存在与自然状态截然有别或相互对立的政治社会。正如有些观察家从略微不同的角度所认识的那样,先秦中国“尽管存在着一些超验宗教的迹象,不过,神化世界这种要求的影响是如此强烈以至于自然和社会的区分被排除了。随后,也就没有一种明确规定的,作为一种由人确立,能够被人所批评和改变的关系体系的社会秩序概念”^⑦。

第二,个体形象的特殊定位。在《克里同篇》《国家篇》契约论版本中,都假定了不能完全还原为城邦

①“神灵”或“善的理型”,作为个体性德性正义和国家政治的社会正义的标准或源泉,也称作“存在论的正义”或“形而上学的正义”。

②陈治国.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//洪汉鼎、傅永军.中国诠释学:第11辑.济南:山东人民出版社,2014:22-26.

③诸山.先秦儒家的社会契约意识.孔子研究,2008,(2).

④奥特弗利德·赫费.政治的正义性——法和国家的批判哲学之基础.庞学铨,李张林,译.上海:上海译文出版社,1998:388.

⑤有关讨论参见:徐复观.中国人性论史——先秦篇.台北:商务印书馆,1969:18;SHEN V. The Fading of Political Theology and the Rise of Creative Humanism//Dao Companion to Classical Confucian Philosophy. Dordrecht:Springer,2014:24.

⑥黄丽生.儒家“天下”思想的内涵及其当代意义//黄俊杰.传统文化与现代价值的激荡.北京:社会科学文献出版社,2002:232-234.

⑦昂格尔.现代社会中的法律.吴玉章,周汉华,译.北京:中国政法大学出版社,1994:86.

或国家这种政治共同体的个人，表述了一种具有明显自由特征的个体主义，以个人的权利和利益为基础。在孔子儒学中，每一个体虽然也不能完全消融于国家或其他政治社会共同体中，但是他也绝然不能游离于或分离于国家或其他政治社会共同体，并且大多数情况下，他的个体性恰恰要通过政治社会共同体网络中的种种关系来发展或实现。就前者——个体的某种自主性和独立性——来说，孔子曰：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》，第26节）孟子也讲道，“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫”（《孟子·滕文公下》，第2节）。就后者——包围着每一个体的那种深刻之社会性——来说，《论语》多处讲道，“贤贤易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；与朋友交，言而有信。虽曰未学，未必谓之学矣”（《论语·学而》，第7节）。在这里，每一个体作为一个人而去存在或者实现自身价值的主要出路，是要在复杂绵密的社会网络中，按照给定角色或位置去担负相应的责任和使命，而不是随心所欲，因为规定一个人的东西不是他对生理性必需品、财产、荣誉等事物的追求和占有，而是那种体现于每一具体语境中的仁之德性，包括恭、宽、信、敏、惠等（《论语·阳货》，第5节）。对此，安乐哲评论说：“在中国社会中，人性仅仅存在于社群纽带之中。权利更多的是在社会性的意义上来自于各种礼仪规范，而不是来自于个体的所有（individual possessions）。……鉴于只有社会性的存在才是人的存在，在中国通过从社群参与中隐退而取消一个人对于其权利的考虑，就是可想而知的了。”^①

要言之，一个儒家传统中的个体不是不可分割或不可还原的高度自主之人，而是在社会共同体中负有责任，并通过履行相应的特定责任去获得身份认同或自身成就之生成着的人格。这种关于个人的规定趋向，可以看作个体主义之外的一种“人格主义”（personalism），“表述的不是作为原始的、‘粗糙的’个体（individual）的人所具有的价值和尊严，而是作为一个自我（self）的人的价值和尊严，这种自我，塑造和形成于一个既定的文化传统、他自己的社群和自然环境等背景中，他是要实现完善的人格的（personhood）的自我”^②。以这样一种方式处于不断生成或发展过程中的个人，在生存论上似乎就没有必要，或者没有机会，以在前的独立身份去考虑是否要通过契约而加入一种可以选择的社会共同体中去，因为他预先已经深深地卷入了给定的传统或社会。

第三，对具有强约束性的法律制度缺乏兴趣。社会正义的契约论进路必然要求一种强制性的法律规范制度。孔子儒学推崇一系列以仁爱情感（仁）为基础、以礼乐制度（礼）为载体、以语境化适宜性或正确性（义）为目标的软约束社会体系。在这个体系中，相比于道德规范，严格意义上的“法”或“刑”只是“良礼佳俗”的一种不得已之补充，不可能构成维系社会基本秩序的优先力量乃至根本基础。

子曰：“为政以德，譬如北辰居其所而众星拱之。”（《论语·为政》，第1节）

子曰：“听讼，吾犹人也。必也使无讼乎！”（《论语·颜渊》，第13节）

季康子问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀？子欲善

而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”（《论语·颜渊》，第19节）

按照孔子儒学，行动主体的道德能力或模范人物的榜样作用，在一种和谐有序社会的建构过程中，应该具有首要性和优先性，而外在性的法律强制或制裁手段即使可能产生效果，也不是一种值得重视和珍惜的策略。法律手段的运用是道德协调失败的表征，无法鼓励正当而高尚之品格的培养^③。

第四，周代政治文化传统的深厚影响。周代的主要社会礼仪和典章制度，构成了孔子儒学筹划理想而可行的政治模式之重要资源，所谓“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”（《论语·八佾》，第14节）。无论周礼如何丰富多彩，就我们这里的议题——社会正义的契约论方案为何没有进入孔子儒学的视野——而言，有三项因素深刻地影响了孔子儒学的基本政治视野。

一是周代分封主义的王权制度。这种分封形式的本质就是家族或族群的国家化，把具有内部血缘

① 安乐哲：自我的圆成：中西互镜下的古典儒学与道家，彭国翔，编译，石家庄：河北人民出版社，2006：530。

② 狄百瑞：亚洲价值与人权：儒家社群主义的视角，尹钦，译，北京：社会科学文献出版社，2012：24。

③ HANSEN C. A Daoist Theory of Chinese Thought, New York: Oxford University Press, 1992: 64-65.

亲属关系的单一家庭或族群通过行政手段扩展到整个政治疆域,所谓“家天下”^①。孔子儒学对此有所调适和增益,不通过某一个家庭或宗族来构建国家的根基,而是根据一般性的家庭模式来理解和筹划国家政治关系与社会秩序,如《论语·为政》第21节所述,“或谓孔子曰:‘子奚不为政?’子曰:‘《书》云:“孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。”是亦为政,奚其为为政’”。但是,两种家国同构的政治思路都没有为公共人格(public person)、公共领域留下充分的空间。无论是把某一家族或宗族扩大为国家,还是国家本身应该奠基於抽象的家庭模式之上,最终都是要把国家政治事务拉入家庭或宗族内部来考虑,而家庭生活始终属于私人领域,没有动力去筹划或构想某种陌生人之间有效而正当的公共交往方式。

二是国家政治权力的暴力获取方式。孔子儒学珍惜并赞赏周代的政治统治方式和礼乐制度,但是周代改商的渠道是一种暴力革命手段,也许正是由于这一点,孔子儒学虽然强力批判具体统治策略中的暴力性、军事性等倾向或特征,然而很少检讨在国家政权创始或形成过程中暴力手段的合法性,以至于孟子以他特有的方式——“武王伐纣”非“弑君”(《孟子·梁惠王下》,第8节)——试图“弱化”这一直接的思想挑战。不消说,对暴力手段的认同和接纳在很大程度上会遮蔽对非暴力手段——譬如协商性的社会契约——在政治合法性和社会合理性等政治事务中的可能性之充分考虑。

三是政治体制形式的单一性。无论周代中央王权鼎盛时期,还是孔子所处诸侯争霸时代,一般政治体制形式基本上都以少数人的专制为特征,少有其他选项,这限制了孔子儒学在政治体制设计方面的想象力。而在苏格拉底和柏拉图时代,民主制、寡头制、僭主制等都是不同希腊城邦曾经尝试或正在施行的统治样式,这无疑为哲学家思考值得向往的政治体制提供了更多比较参数和想象基础。

四、好好地活、活得好与人类追求正义的一个困境

我们看到,在通达社会正义的正确路径筹划上,尽管苏格拉底和柏拉图都坚持要经由作为个人德性的正义进展到城邦政治层面的社会正义,可是他们对于社会正义的契约论进路都有着明确关注和讨论。就苏格拉底来说,相对于德性主权的完善正义,基于公众契约的民主政治制度提供了不完善但可以部分接受的社会正义形式。面对不完善的社会正义形式,具有德性的每一公民应当在继续追求完善正义的过程中,努力修正和提升,正如苏格拉底自身所做的那样。在柏拉图那里,基于其更为完备的灵魂理论、理型论等学说的综合运用,他对社会正义的契约论方案表达了更为激烈和彻底的批判态度,这不仅是因为单纯为欲望或激情控制的一般民众没有达成任何契约的实质能力,而且源于他们缺乏关于一切事物——尤其是善的理型——的真正知识以及对知识的真正追求能力,他们甚至还会阻挠或拒绝真正优秀的人去探寻完善的正义。他的老师苏格拉底部分地满足于雅典式民主政治,是一种过于“天真的”态度:基于大多数人自由契约的民主政治制度,不仅远比不上哲学化的政体,甚至比献身于军事威力或财富积累的一小撮人所统治的政治形式还要糟糕^②。在类似的意义上,孔子儒学也要求依据作为个人总体之德的“仁”之德性走向作为国家优秀秩序之正路的“仁道之治”,不过,受制于自然与社会的连续互动、个体形象的特殊定位、对于强约束性的法律制度的无兴趣以及周代特有政治文化传统等哲学观念和历史条件的影响,任何形式的契约论思路基本上没有机会进入孔子儒学的政治视野。

孔子儒学和苏格拉底—柏拉图在整体上或者完全无视、或者不大欢迎社会正义的那种契约论方案,都不同程度地趋向于一种德性论的社会正义进路,可是引导这些方案筹划的根本动因不同。简单来说,这种动因在苏格拉底—柏拉图那里主要体现为对“活得好”的不懈追求。譬如,在《克里同篇》中,苏格拉底一再强调,“最重要的并不是活着,而是活得好”(Crito, 48b)。而“活得好”就是要发挥我们每一个人身上那种理性,“为不义所损伤、为正义所改善的部分”(Crito, 47e)。理性的功能就是“谈论正义”或“追寻正义”(Crito, 53c-e),后者将使我们真正拥有一种“值得过的生活”。在《国家篇》第一卷,我们同样读

①周代分封主义进程及其实质探究,参见:许倬云. 西周史. 北京:三联书店,2001:147-155.

②有关这一点的进一步分析,参见:KRAUT R. Socrates and Democracy// FINE G. Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul. Oxford: Oxford university press, 1999: 55.

到,“正义是心灵的德性,不正义是心灵的邪恶”,“正义的心灵和正义的人活得好,不正义的人生活得坏”(Republic,353e)。一个追求正义的人,即使面对付出生命的代价,也不会退缩,相反,将会竭尽一切力量,为最完善的个体生活和社会秩序赴汤蹈火。“一个思想家眼界开阔,观察研究所有时代 and 所有实在,他能把自己的一条性命看得很重大吗?”(Republic,486a)“只要让真正的哲学家,或多人或一人,掌握这个国家的政权……他们最重视正义和由正义而得到的光荣,把正义看作最重要的、最必要的事情,通过促进和推崇正义使自己的城邦走上轨道。”(Republic,540d-e)

相比之下,孔子儒学“求仁”的动力很难说是“活得好”,而是“好好地活”。不容否认,《论语》中曾多次讲道,“朝闻道,夕死可矣”(《论语·里仁》,第8节)“君子谋道不谋食”(《论语·卫灵公》,第32节)“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁”(《论语·卫灵公》,第9节);“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?天下有道,丘不与易也”(《论语·微子》,第6节)。这些段落表明,孔子儒学也追求超越一般性的生存标准之外的、某种更高尚和神圣的生活方式,致力于“仁道”的君子应该专注地投身于“求仁”事业。可是,在更多的地方我们将会看到,无论个体层面的仁德,还是政治层面的仁道,都限于习俗性的社会礼乐和道德规范,没有明确的超越标准,并且对仁德仁道的追寻也随时境变动,弹性空间相当富裕。

子贡曰:“如有博施于民而能济众,何如? 可谓仁乎?”子曰:“何事于仁,必也圣乎! 尧、舜其犹病诸! 夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已。”(《论语·雍也》,第30节)

子曰:“道之将行也与,命也;道之将废也与,命也。”(《论语·宪问》,第36节)

子曰:“邦有道,则仕;邦无道,则可卷而怀之。”(《论语·卫灵公》,第15节)

尤其是谈到一般民众在“仁道之治”中的角色之际,尽管孔子认为,每一个体都应该修身践仁,并且他们对“仁道”的需求极为迫切,所谓“民之于仁也,甚于水火”(《论语·卫灵公》,第35节),可是,他似乎很少直接强调一般民众或普通百姓在发展自身的“仁德”和培养社会的“仁道”方面的“政治责任”^①。作为社会秩序的主要维护者,政府或者说统治者以及相应的仁人君子,虽然应该在德性和礼乐方面发挥广泛的榜样作用,不过,他们似乎更应该首先关注并满足一般民众的生理欲望和物质利益方面的要求。有如《论语》所云,“子曰:‘君子惠而不费,劳而不怨’”(《论语·尧曰》,第2节)“修己以安百姓。修己以安百姓,尧、舜其犹病诸”(《论语·宪问》,第42节);“子谓子产,‘有君子之道四焉:其行己也恭,其事上也敬,其养民也惠,其使民也义’”(《论语·公冶长》,第16节)。这些表述是否意味着,对普通民众而言,“生存”或者说“活着”——更宽泛地说,“好好地活”——而不是“活得好”,构成了他们人生的主要动力?

另外,这里还涉及人类追求正义或仁道过程中的一个重要困境。有如早些时候提到的那样,不满足正义支配下的民主式城邦雅典,容许哲学家自由地追寻完善的正义,苏格拉底以之为由,接受了雅典公民大会的死刑判决,认为这不会真正地损伤他的利益,可是,这是否损伤了他的孩子与家庭的“善”? 是否放弃了他对家庭和子女的应尽义务? 这正是克里同当时劝导苏格拉底越狱逃跑的重要理由。苏格拉底的最后回应似乎是,携带妻儿流落异乡,苟且偷生,将会带给他们更大损伤,而选择一己之死,自己死后还可由朋友照顾妻儿^②。可是,这种解释是他的家庭和子女能够理解并愿意接受的吗? 按照格林贝格的早先评论,实际上,苏格拉底的家庭和子女已经无辜地受到了深深的伤害。他分析说:

我们已然把“好生活而不是生活”看作那种原理,后者奠定了为你所想要、需求的东西或你的存在迫切需要的东西而冒险之不可避免性乃至可欲性。但是,这一口号必须要经受另一命令的磨练,即“不要伤害任何人”。如果严肃地考虑这一点,那么将会导向这一观念,即一个人

①《论语·尧曰》第1节多处讲道:“朕躬有罪,无以万方;万方有罪,罪在朕躬”“百姓有过,在予一人”。《论语·尧曰》第30节,孔子强调“仁远乎哉? 我欲仁,斯仁至矣”,可是,这看起来更多地指明了每一普通的行动主体修仁成己的道德可能,而不是凸显其政治上的属己之责。

②在较早的《克里同篇》48c那里,苏格拉底断然将“养家”仅仅归属于“大众的考虑”,而不视为一个真实的人的哲学家所要考虑的事情。

有权利在他所选择的任何形势下弄险,前提是所冒风险严格地处于他自己的可控范围之内。^①苏格拉底对不完全正义的法律判决的接受,即使没有违逆神灵或完善的正义,也一定伤害了他的家庭和子女,伤害超出了苏格拉底的可控范围,而苏格拉底完善正义观念的一个重要内涵是:不要伤害任何人^②。对于这样一个困境,后来柏拉图通过取消哲学家的家庭而有所缓和,但是,“哲学家”与“王”之间的悖论浮现出来,悖论再次体现了理论理性与实践理性、理论生活与实践生活之间的平衡性难题。

孔子儒学是否面临这样的难题呢?孔子儒学中的“仁德”或“仁道”主要内涵,是与人类的内在情感相适应的一般风俗习惯或社会礼乐规范,对仁德或仁道的学习与追求不是特别困难的事情,真正困难的在于践履仁德,推行或者说仁道。这种践履与推行依赖具体的语境或处境,一个有德之人或“知天命”的君子不会轻易弄险,令个人或家庭子女陷入危境。《论语》多处讲道:“子曰:‘邦有道,危言危行;邦无道,危行言孙’”(《论语·宪问》,第3节);“子谓南荣,‘邦有道,不废;邦无道,免于刑戮’。以其兄之子妻之”(《论语·公冶长》,第2节)。即使我们暂时不考虑孔子这里无奈中的乐观主义精神,仍然可以询问的是:在这种“危行言孙”“免于刑戮”的“好活”策略中,“仁道之治”如何才能赢获那不可多得的“契机”与“前景”?最终的问题,就不是孔子在苏格拉底的处境中如何选择生死,而是要不要及以何种方式进入苏格拉底的处境。这一道难题,也是探索正义或追求仁道的当代人需要思考的。

Blindness, Approval or Refusal:

Virtue Theory and the Contractarianism Approach to Social Justice

CHEN Zhiguo (Shandong University)

Abstract: As regards the approach to social justice, both Socrates/Plato and Confucius hold that, it is through personal justice of virtue that social justice or rule by excellence (*ren*) could be realized at the state level. This is significantly different from the contract theory. For Socrates, however, relative to perfect justice under the condition of sovereignty of virtue, the form of social justice provided by democratic political system based on the public contract could be conditionally and partly accepted in spite of its imperfectness. In Plato, he expressed more drastic and thorough criticism on the contract theory by his comprehensive application of the theory of soul and idea. It is not only that the general public who merely are caught in desire or passion couldn't reach any agreement, but that they lack of real knowledge about everything, especially about the idea of the good, and true pursuit for knowledge. For Confucius, based on radical influence from some philosophical ideas and historical conditions, such as the continuous interaction of nature and society, the special position of individual image, having no interest in strong constraint from legal system and the political cultural tradition in Zhou dynasty, any form of contract theory has no opportunity to enter into Confucian political vision in a sense. And these different philosophical positions in pursuit of justice or excellence (*ren*) essentially embody the different deep thinking motivations, namely "living well" or "properly living".

Key words: virtue theory; social justice; contract theory; Pre-Qin Confucianism; Greek philosophy

●收稿日期:2016-05-27

●作者地址:陈治国,山东大学政治学博士后流动站暨哲学与社会发展学院;山东 济南 250100。

●基金项目:山东大学首批青年学者未来计划项目(2015WLJH004);山东省社会科学规划一般项目(15CWHJ17);“泰山学者”工程经费

●责任编辑:何坤翁

①GREENBURG N A. Socrates' Choice. The Crito. Harvard Studies in Classical Philology, 1965, 70: 45~82.

②准确地说,是“不要伤害任何‘无辜的’人”。