

正义：公德与私德的张力

赵敦华

(北京大学 哲学系, 北京 100871)

摘要：正义是伦理学、政治学的基本范畴。按照柏拉图及孔孟传统的观念可以把正义分为“私德”与“公德”两类，正义作为“正直”的德性，依循的是从私德推出公德思路，但这种推导也并非完全有效。《旧约》中“合约”的正义观念虽没有私德与公德的矛盾，但存在“神义”与“人义”的张力，即遵守合约的人不一定就能成为义人。近代以来，罗尔斯的分配正义、诺齐克的历史原则正义与马克思的正义观念不同程度地存在其矛盾和张力，留下有待解决的问题。我们需要综合这些张力的复杂关系，才能对现代中国社会的正义问题作出更全面、更合理的理论解释。

关键词：正义；私德；公德

中图分类号：B82 **文献标识码：**A **文章编号：**0257-0246(2008)08-0229-05

一、从批评罗尔斯开始

罗尔斯的《正义论》第23节是对历史上出现过的正义的观念的分类。他将正义分为五类：自我的观念、古典目的论的观念、直觉主义观念、混合的观念，以及他自己的“正义即公平”的观念；前四类观念又各分三种，加上他自己的正义两原则（平等原则和差别原则），凡十四种。这五类观念按罗尔斯能想象的合理性程度来排列。第一类，即自私的观念最不合理，最后一类，即罗尔斯自己的观念被认为是最为合理的。除了竭尽全力论证他的观念的合理性之外，罗尔斯在书中其他三类观念作去芜存菁的分析，把它们不同程度的合理性纳入自己的原则，而把它们的不合理性作为自己观点的反衬。唯独对“自我的观点”，他从一开始就将其排斥在讨论之外，认为严肃的理论家也从来没有把自私的观念当作正义的。他说：“严格地说，自我的观念不是正义观念的一个选项。”

对此，我有几点看法。首先，罗尔斯分类标准依据的是他思考问题的逻辑合理性，而他的逻辑与历史不符。历史上很多关于正义的观念没有、也不能够包含在这些种类之中。其次，他在思想史中只选择他所关注的正义的观念，即关于分配正义（distributive justice）的观念，第二、三、四类充其量只能代表历史上关于分配正义的种种说法。第三，对那些分配正义之外的正义观念，他用“自我的观念”加以概括。“自我的观念”被分为三种：一是自我独裁，认为每个人都为自我的利益服务；二是自我特权，认为除了自我以外，任何人都要按正义观念行事；三是自我中心，认为每个人都可以按照自己的意愿来追求其利益，这三种观念是自私自利的思想，缺乏“正义”的应有之义，被罗尔斯顺理成章地排除在值得讨论的正义理论之外。

罗尔斯在这里玩弄了一个文字游戏，“selfish”既有“自私”的意思，又是“自我”的形容词。

作者简介：赵敦华（1949-），男，江苏南通人，北京大学哲学系教授，博士生导师，主要从事西方哲学、中西比较哲学研究。

J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972, p. 124.

以自我为中心的正义观不一定是自私自利的小人思想；反之，社会分配为基础的正义观也可以是对一己之私的理论辩护。罗尔斯把以自我为基础的正义观念等同于自私自利思想加以排斥，完全是漫画式的简化。

二、柏拉图的启示

现在讨论正义问题，固然不能忽视罗尔斯，但同样不容忽视柏拉图，因为柏拉图的《理想国》是西方第一部“论正义”的经典。在该书第一卷，苏格拉底指出，色拉叙马库斯的“强权即正义”的自私自利观念是不自洽的，必然导致自相矛盾的结论。（《理想国》，338c - 354c）这也就宣判了一切自私自利的正义观念的死刑。但苏格拉底接着把正义纳入个人“德性”的范畴，最后得出了正义是灵魂的三个要素和城邦的三部分人各司其职的结论。（《理想国》，435b）柏拉图的正义观显然不属于分配正义的观念，显然与“自我的观念”（个人灵魂和德性）有关。由此可见，分配正义观念可以是自私自利的，完全不合理的；而以自我为中心的正义观念也可以是利他主义的、合理的。

根据历史与逻辑相一致的理解标准，我们可以更加合理地把历史上的正义观念分为“公德”与“私德”两类。让我们开始于这样一个相对简单的区分：作为私德的正义，指个人对待他人的德性；而作为公德的正义，指处理社会事务的德性。这两个定义似乎是兼容的，“处理社会事务”当然也要“对待他人”，但这并不意味着前者可以归结为后者。如果一个人可以因为履行职务或其他公务的义务而对待他人，也可以出于天然形成的人际关系（包括家庭关系和社会关系）而对待他人。前者需要作为公德的正义，汉语中用“公平”、“公正”和“平等”等术语表示作为公德的正义；而后者则需要作为私德的正义，古汉语中的“义”、“直”或“正”等术语经常（但并非总是）表示作为私德的正义。在西文中，justice相当于“正义”的总称，fairness、equality等词表示社会公平，是公德；而righteousness、uprightness、right等词表示个人私德。

正义的公德和正义的私德既相贯通、又相对立，关于两者关系的思考是一种思想的张力，是推动历史中构成了不同正义观更迭转化的动力。

三、从私德到公德的推导及其张力

柏拉图在《理想国》中谈到灵魂正义与城邦正义这两类正义，前者相当于我们所说的私德，后者相当于公德。他论证两者相对应的原则是“国家是大写的人”。（《理想国》，368a）就是说，灵魂的正义是内在本质，而城邦的正义是本质的外显。按照柏拉图的理论体系，这两种正义应该都是对“正义”理念的“分有”，但“分有”的程度不同。城邦的正义要通过灵魂的正义才能分有“正义”理念，是分有的分有。因此，书中的苏格拉底事实上是在说，现实不可能有正义的城邦。这也是柏拉图为什么要主张“哲学家王”的根本理由。这个理由是，只有通过全德之人——哲学家灵魂中的正义，才能实现某种程度的正义城邦。这是一种以私德贯通公德的正义观念。亚里士多德在《尼各马可伦理学》第五卷中关于正义的探究，也是先把正义作为“正直”的德性，然后从“正直的人”推导出“做公正的事”。这里依循的同样是从私德推出公德的思路。

孔子把“能近取譬”作为“仁之方”（《论语·雍也》）。“推己及人”也包括从私德到公德的外

“正义是至善之一，是世上最好的东西之一。那些所谓最好的东西，就是指不仅它们的结果好，尤其指它们本身好。比如视力、听力、智力、健康，以及其他德性。”见《理想国》，郭斌和译，北京：商务印书馆，1986年，第56页。

参见 L. Strauss, *The City and Man*, Chicago: University of Chicago Press, 1964.

亚里士多德认为“正直就是公正”，而且优于法律的公正。见《尼各马可伦理学》1136a30 - 1138a2，廖申白译注，北京：商务印书馆，2003年。

推。孔子在论述孝悌之所以是“为人之本”时说：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。”（《论语·学而》）如果说孝悌是私德（p），不犯上作乱是公德（q），则两者有 p → q 的逻辑关系。孔子说，“亲亲相隐”为“直”，这是在说私德，而叶公说，“父攘子证”为“直躬”，则是在说公德。孔子反驳叶公说，如果没有“直”的私德（~p），也不可能是“直躬者”（~q）。这里的逻辑关系是 ~p → ~q。

柏拉图的《尤息弗罗篇》有相同的逻辑。尤息弗罗认为儿子检举父亲杀人是效法神的正义，是公德（q）。苏格拉底提出了令他尴尬的质疑。他连什么是神的正义都搞不清楚，还有什么正义的公德可言？“神的正义”是知识，而根据“美德即知识”的原则，这一知识应该是个人灵魂的德性，是私德（p）。苏格拉底的质疑也有 ~p → ~q 的推理形式。

但是，从私德到公德的推导是完全有效的吗？这大概是孟子学生提问的要点所在。万章问孟子，舜的父亲瞽瞍和弟弟象是不仁之人，舜流放共工和驩兜，杀三苗和鲧，却赐给象封地；同样是不仁之人，为什么“在他人则诛之，在弟则封之”呢？孟子回答说：“亲爱之而已矣。”（《孟子·万章上》）另有一次，桃应问孟子，如果瞽瞍杀人，舜应该如何处置呢？孟子想了一个“两全之策”：先依法把瞽瞍关起来，然后把他劫出监狱，“窃负而逃”，居住在遥远的海滨，“乐而忘天下”（《孟子·尽心上》）。孟子的回答不免给人“失语”的感觉。他的弟子的问题是，为什么会有公德与私德的矛盾，当两者发生矛盾时，应如何处置？按孟子所提倡的做法，舜可以慰藉自己的孝悌之心，但却无法向公众交代；舜是一个好儿子，好哥哥，但却不是一个好君王。孟子的回答旨在表彰舜的“亲亲”，但从另一个角度理解，也可说明：即使像舜这样的圣人，也未能完成从“亲亲”到“仁民”的外推。其实，孔子早已看到这一困难，因此，他对“博施于民而能济众”的评价是：“何事于仁，必也圣乎！尧、舜其犹病诸！”（《论语·宪问》）最后一句感慨包含着多少无奈！

四、依据人神合约的正义及其张力

《旧约》中的“合约”观念是不同于希腊人思想的正义观。合约是人神之间的约定，遵守合约即正义，反之就是不义。合约既规定了人神关系，又规定了人际关系；在人际关系中，既有属于私德范围的义（righteousness），也有属于公德领域的社会公正（justice）或公平（fairness）。

依据合约的正义观念没有人的私德与公德能否贯通的问题，但在“神义”与“人义”之间却有不小的张力。两者的张力是这样一个问题所引起的：遵守合约就能成为义人（the righteous）吗？在《旧约》记载的以色列人的历史中，以色列人违背合约的记载不绝如缕，以至可以说“没有义人，连一个也没有”（《诗篇》，14: 1）。在《新约》中，耶稣一再指出，遵守律法不能使人为义，只有内心的虔诚才能使人为义。保罗进一步说，不能靠律法称义，只能因信称义。“称义”（justification）的意思是“使人为义”。谁使人为义呢？答曰：上帝。上帝为什么要使人为义呢？答曰：恩典。“因信称义”的意思是，因为得到上帝的恩典而“白白地称义”（《罗马书》，3: 24）。

基督教“因信称义”的教义包含着私人信仰与公共行为的张力。信仰是个人在内心与上帝交往的隐私领域，而公共行为却是服务于社会公益的外在行为。希腊哲学中公德与私德如何贯通的问题，在基督教神学中转化为隐私体验与公共行为如何贯通的问题。罗马教会相信，两者是信仰和善功的互补关系，信仰需要善功的表达；而善功也可导致、或至少可加强和维护信仰。在宗教改革中，路德指

“我们若照耶和华我们神所吩咐的一切诫命，谨守遵行，这就是我们的义了。”（《申命记》，6: 25）

“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。”（《申命记》，6: 5）

十诫中的后六条诫命。（《申命记》，5: 16 - 21）。

“总要向你地上困苦穷乏的弟兄松手”；“你们必按公义的审判判断百姓。不可屈枉正直，不可看人的外貌，也不可受贿赂，因为贿赂能叫智慧人的眼变瞎，又能颠倒义人的话。”（《申命记》，15: 11, 16: 19）

责罗马教会的这一立场是“半佩拉纠主义”。路德和加尔文充分利用了“因信称义”的教义。称义是上帝的恩典，与人的善功无关；不管善功是私德还是公德，神的恩典都不是对人的宗教或道德行为的回报，否则恩典就成了人应该得到的工钱，而不是神白白赐予人的礼物了，恩典也就不成其为恩典了。

基督新教切断了恩典与善功的联系，但并不因此而切断隐私体验与公共行为的联系。一个人不能因为自己的道德努力而“称义”，但他却可以在称义之后荣耀上帝。就是说，人与上帝的关系在隐私领域是人无法支配的，上帝是否赐予恩典完全取决于人所不能理解和干预的神圣意志；但在公共领域，人是否能够荣耀上帝，取决于他的努力。正是因为新教把人为努力从私人的信仰领域引向为社会服务的公众领域，韦伯才得以把新教伦理精神看作资本主义产生的社会条件。

五、分配正义中公德与私德的张力

近代以来对分配正义的特别关注，可以恰当地解释为新教伦理精神世俗化的结果。如果公共活动的动机不再是荣耀上帝，而是社会公益本身，那么，如何分配社会权益就变成正义的首要问题。同样明显的是，如果“称义”不再是上帝的恩典，而是人的理性考察，即 justification 的意义从“称义”变成“论证”或“正当化”，那么正义的领域就从私人信仰领域转移到关于社会和政治的公共理性领域。

分配正义既是判断一个社会的价值标准，也是任何服务于社会公益事业的人应该遵循的公德。把某一分配原则或公德正当化（justification）、使之称为正义（justice），是一个理性思考过程。在此过程中，充满着公德与私德的张力。

比如，平均主义的分配正义观以人人平等的价值观为基础，它需要每一个人尊重并平等对待其他人的无私态度。再如，功利主义的分配正义观从每个人追求自己幸福的私德推导出谋求绝大多数人幸福的公德。罗尔斯正确地指出，这些正义观都预设了一个旁观者，把他无私、公正、中立和智慧的德性作为分配正义的价值标准。在我看来，罗尔斯实际上指出了以私德为基础、前提或标准来规定分配正义这一公德的理论错误，但他自己是否避免了这一错误呢？回答是：没有。

罗尔斯用“原初环境”和“无知之幕后”中的平等人通过理性选择所达到的共识，把他提出的两个原则正当化。这是什么理性呢？罗尔斯称之为互不关心的理性（mutually disinterested rationality）。它有这样几个特点：第一，每一个人只关心自己的分配利益；第二，每个人对自己在现实中可能处在的不利地位特别忧虑；第三，每一个人优先考虑最坏条件下所能获得的最好结果。个人理性的这三个特点与幸福主义的德性观实际上并无本质上差别，两者都假定每一个人都会运用最佳的合理手段追求自己的幸福。但问题是，这仍然是关于个人私德的假定，罗尔斯由此出发论证分配正义的原则，不过是把一个中立旁观者的私德替换为众多平等的中立旁观者私德的集合。

诺齐克正确地看到，分配正义的原则不是抽象的“原初环境”中的理性人的一劳永逸的选择，而是在历史中形成的动态平衡原则。他认为一个人占有和分配他所拥有的财产的权利是他在历史中自然获得的资格；没有这种资格的人，无论他多么理性、无私、中立，也无权对他的财产进行再分配，否则就是干涉、甚至剥夺他的正当权利的不正义行为。就是说，如果把分配正义当作个人权利，它与任何人的私德无关。分配正义中公德与私德的张力似乎消除了。

佩拉纠主义是早期基督教中相信人可以通过自己的道德努力而自我拯救的异端思想。

韦伯说：“为了获得这种自信（即一个人对自己已被上帝称义的自信——笔者注），紧张的世俗活动被当作最合适的途径。只有世俗活动能驱散宗教里的疑虑，给人带来恩宠的确定性。”《新教伦理与资本主义精神》，北京：生活·读书·新知三联书店，1987年，第85页。

诺齐克：《无政府、国家与乌托邦》，北京：中国社会科学出版社，1991年。

六、正义的历史原则及其张力

诺齐克把他的正义原则称为历史原则和终结状态原则，这两个原则也有张力。历史是一个从开始到终结的过程，只考虑某一阶段的终结状态不能说是合适的历史原则。诺齐克的“权利即资格”的说法恰恰是只看结果、不看过程的非历史的价值判断。在诺齐克看来，一个人不管在某一历史过程中采取了什么手段和行为，也不管历史条件为他提供了什么机会和资源，只要他最终获得了拥有某些财产资格，那么他占有和分配财产的权利就是正当的。

马克思历史地看待财产创造和增殖的历史来源和条件，但结论却与诺齐克完全相反。唯物史观认为，生产资料的私人占有是不公正的，在此条件下产生的结果也是不公正的。如果不考虑财产私有的前提，所谓分配正义是无稽之谈。马克思把“平等的权利”和“公平的分配”斥为“民主主义者和法国社会主义者所惯用的、凭空想象的关于权利等等的废话”，是把“现在已变成陈词滥调的见解作为教条”。19世纪法国社会主义者的陈词滥调已经成为20世纪和现在的自由主义教条。马克思的历史考察得到的结论是：“消费资料的任何一种分配，都只不过是生产条件本身分配的结果；而生产条件的分配，则表现生产方式本身的性质。”马克思设想的公正的分配原则应该以生产资料公有制为基础，从“按劳分配”过渡到“按需分配”。

马克思并没有把正义等同为公正分配，他也承认作为私德的正义。在为国际工人协会所写的章程中，马克思说：“加入协会的一切团体和个人，承认真理、正义和道德是他们彼此间和对一切人的关系的基础。”如果说，公平分配原则是正义的公德，那么人际关系的道德基础就是正义的私德。这两类正义的关系如何？马克思留下了一个有待解决的课题。

经过社会主义国家多年的公有制的实践，人们发现生产力发展水平和生产资料所有制并不能直接决定公正的分配制度和一般的社会公正，文化传统、人性的观念和政治制度对社会公正也有很大影响。马克思主义通常在生产方式的决定作用与上层建筑的反作用的张力中，解释社会正义问题。但问题是，传统正义观中私德与公德、神圣与世俗的张力，以及现代正义观中分配正义与个人权利的张力，超出了经济基础与上层建筑的张力所能解释的范围。我们需要综合这些张力的复杂关系，才能对现代中国社会的正义问题作出更全面、更合理的理论解释。

责任编辑：马妮

《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第306页。

《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1995年，第610页。