

推荐文章

- 大卫·皮亚肖德：反思中...
- 青萍：创建“美德网络...
- 高桥进：论现代日本的...
- 李景源等：论生态文明
- 易钢：道德回报理论初...
- 周全德：网络不良信息对...
- 王琴：“网婚”现象告...
- 王淑芹：市场经济道德性...
- 衡孝庆：关于城市伦理的...
- 翁世平：政治文明与道德...
- 韩东屏：道德的基础不是...
- 卢风：论应用伦理学之...
- 孙君等：领导干部“人...

热门文章

- 大卫·皮亚肖德：反思中...
- 中国伦理学会第六届理事...
- 《中国应用伦理学2003—...
- 衡孝庆：关于城市伦理的...
- 李伦：自由软件运动与...
- 林桂榛：性行为伦理限制...
- 王淑芹：市场经济道德性...
- 王琴：“网婚”现象告...
- 衡孝庆：西方传统伦理思...
- 易钢：道德回报理论初...
- 高桥进：论现代日本的...
- 卢风：论应用伦理学之...
- 幽人：史论纵横通古今...
- 翁世平：政治文明与道德...
- 中韩第十三次伦理讨论会...

首页 → 伦理思想史 → 西方伦理思想史 | 哲学与伦理学

廖申白：论西方主流正义概念发展中的嬗变与综合

作者：廖申白 阅读：460次 时间：2005-12-14 来源：北师大哲学学院网站

论西方主流正义概念发展中的嬗变与综合

廖申白

[内容提要] 在西方思想中，正义概念自产生以来历经了许多演变。从希腊神话、梭伦、柏拉图、亚里士多德一系的主流希腊思想，接通中世纪基督教的良心观念，经注入自然法的启蒙观念，汇合为自由主义的体系，并在此母体上吸收社会主义思想的部分影响，这构成了西方正义概念迄今发展的主脉。许多思想与观念都对正义的概念发生深刻影响。它的种种涵义是从它产生以来在整个西方历史中逐步增添、发展、补充进去的。在这些历史的嬗变中也不断产生新的综合形式。大致地说，在它产生于希腊思想之后，在基督教教义、自然法理论、近现代自由主义与社会主义的观念基础上都产生着新的综合。罗尔斯公平的正义的理论是西方正义概念在当代的一个最重要的综合。

[关键词] 正义 应得 惩罚 自由 平等

On the Variations and Syntheses in the Development of the Dominant Concept of Justice of the West

[Abstract] In the Western thought, the concept of justice has undergone many changes since it emerged in Ancient Greek. The idea originated in the Greek mythology and got its forms in the thoughts of Solon, Plato, and Aristotle. Connected with the conception of conscience of the Middle Ages Christianity, and enlightened via the theory of natural law, it then converged into the system of liberalism and adopted some influences of the socialism. This is the main route of the development of the dominant concept of justice of the West. Many ideas and notions have left on it their deep influences. Developed from a different source, each of its various meaning added and made a supplement to it through the whole history since this concept emerged. At the meantime, these changes have been producing new syntheses. Roughly speaking, since it was given its birth in the Greek thoughts, new syntheses had got their becoming based on the notions of the Christian doctrine, theory of natural law, the modern and contemporary liberalism and socialism. Rawls' theory of justice as fairness is one of the most important syntheses of the We

1

关于正义的观念无论在东方还是西方都是表明着道德最初发源的观念，这种观念比礼法制度要更为古老。[1] 在中国思想中，义的观念的语源学的意义是以干戈护卫财产，同利益的界分与平衡、越界行为与矫正有紧密联系。义与仁共同构成道德的本源。仁是义的补充，在更为根本的意义上是义的基础，是人对于一般他人的友善意向与态度。在西方思想中，仁被看作是正义的相关德性，只是在社会主义的思想中才被视为正义的应有之义。义的观念在西方思想中始终是更重要的方面，这是同中国思想不同的。在古代希腊，正义概念至少同神话时代同样古老。正义一词来源于女神狄刻的名字，狄刻是正义的化身，主管对人间是非善的评判，她是宙斯同忒弥斯之女，忒弥斯是司法律和秩序的女神，在希腊人的雕塑中忒弥斯手执聚宝角和天、眼上蒙布，以示不偏不倚地将善物分配给人类。拉丁语中正义（Justice）一词得名于古罗马正义女神禹斯提提亚（Justitia）。禹斯提提亚是同希腊正义女神狄刻和忒弥斯等同的神。[2] 如同在希腊语中一样，拉丁语正义一词中已经包含了正直、无私、公平、公道这些一直保持到现代的基本语义。正义不仅在东方和西方都是最早发生的道德观念，而且有一些共同的基本精神。由于东西方文化发展上的差异，正义概念的发展也表现出一些不同的特征。如果将正义概念在西方文化传统中的发展同义或正义概念在东方文化传统中的发展作一个比较，可以说，关于正义的概念在东方，例如在中国，是一个较具综合性的概念，分析意义不彰明，在西方思想中它的发展较早地与对法律的认识结合在一起，并较早具有一些比较明确的分析意义，这些意义可以借助哲学的分析来澄清。

正义概念在西方哲学、政治和法律思想中有非常重要的地位，在一定意义上甚至可以说，西方人的正义概念也塑造着它们的政治与法律制度。西方正义概念最初产生于对政治生活中政治利益集团进行公正的平衡的观念。概略地说，从希腊神话、梭伦、柏拉图、亚里士多德一系的主流希腊思想，接通中世纪基督教的良心观念，经注入自然法的启蒙观念，汇合为自由主义的体系，并在此母体上吸收社会主义思想的部分影响，这构成了西方正义概念迄今发展的主脉。其它歧出的正义概念都显然没有经历强劲的发展，只有微弱的影响。在这种历史发展中，许多思想与观念都对这一主导正义的概念的发展发生深刻影响，成为贡献给这个概念某种思想成分或精神的思想资源。西方正义概念的种种涵义是从它产生以来在整个西方历史中逐步增添、发展、补充进去的。每种思想成分在最初作为与正义概念已经涵入的那些思想成分相区别的观念被提出来时，恐怕都同那些思想成分存在着某种冲突与矛盾；在以后的伴随着社会历史生活的发展的观念发展中，新的观念成为正义的基础，原有的那些思想成分或逐步边缘化甚至部分地被排除，或者被发现是诉诸着这个观念的并而逐步地与它融合，重新融汇成新的正义概念，成为这个概念中的不可剥离的内容。这种嬗变中的综合，每一次都是正义的概念在内涵上有新的积累。

成分做一个简要的说明，勾勒其中发生的重要理论冲突与这些冲突的思想内容通过相互涵涉而复归于综合的历史脉络。在这里需要专门说明，分析西方正义概念的历史演变与综合，并不意味这种历史被看作是同西方现实的历史生活脱离的。这种历史只是西方现实的历史生活的一个方面，分析这个方面的积极意义在于它有助于理解今日西方社会的正义概念，促进东西文明间的尊重与沟通。

2

古代希腊思想赋予了西方的正义概念一些最基本的涵义。作为整个西方文明的渊源，古希腊文明有它非常独特的特点。一个就是城邦社会，它们虽然并没有统一过，但是很多重要的城邦社会都有自己独特的特色，各个城邦间又有一些共同的特点。另一个也是更重要的特点，是它发展出了明确的政治体制以及关于这些政治体制的各种各样的政治哲学、观念和伦理学。经典的政治体制的概念，如贵族制和寡头制、君主制和僭主制、资产制和民主制，以及共和制，都是在古希腊时期形成的。这些政治体制的概念在柏拉图、亚里士多德及许多其它古希腊思想家的学术活动与著作中得到了相当充分的分析和阐述。在提出这些分析与关于它们的性质的阐述时，这些思想家们提出了很多重要的政治哲学的和伦理学的思想，其中，正义的概念一直是他们的讨论所关注的中心。

说到古希腊思想对正义概念的影响，或者关于正义的思想在古代希腊的发源，首先应该谈到梭伦。梭伦通过将正义同关于应得的概念和思想联系起来，使正义成为一个有明确的社会与德性的意义的概念。关于应得的思想可以追溯到希腊的神话、史诗等等，但是梭伦是第一个将它与正义概念直接联系起来的。这项贡献和他的经历有很大关系。当时的雅典是很分裂的，各个派别是穷人和富人之间争吵和斗争非常激烈，其他的政客们在很长时间内对这种局面都毫无办法、束手无策，最后雅典人把雅典的政治体制委托给梭伦。梭伦接受了这样一件工作。他非常清醒地意识到，这个政体无论是倾向于富人一边还是倾向于穷人一边，正义与和平都是无法实现的。他认为要做到正义，就是要在富人和穷人之间不偏不倚。在富人这边，他认为，贪婪是城邦社会纷争的根源，所以他要求富人压制他们的欲望。于是他主政之后首先对弱者也就是平民这方面有所扶持。他首先禁止了借贷以人身作为担保，这样就使借贷的平民获得了人身自由。同时，他还做了其它一些非常重要的事情。首先，他通过立法允许任何愿意做的人为遭受不正义的人伸冤。梭伦还通过法律使遭受不正义对待的人可以向陪审法庭申诉。这种做法成了西方法庭最初的申诉制度的最初形式。梭伦通过这两项法律的改革扶持了平民，但是他拒绝给平民更多的福利。他认为有一种权利平民不应得到，这就是财产，因为财产应当靠努力挣得：财产属于其所有者，不可以不正义地侵占；平民应得到自由和恰如其分的尊严，但不应当奢望分得财产。所以他拒绝平民析分城邦的财产权的要求。他说，他所作的就是要把因为躲债而逃的平民带回城邦，但不能给他们太多的福利，只能给他们恰如其他的福利。他说他要手持坚盾，挺身遮护这两者，不让其中的任何一方不正义地取胜。梭伦写了很长的诗篇，在那些诗篇里面，他对他的思想做了很充分地说明。[3]

诚然，梭伦把应得的观念与正义联系起来的基本原因是政治性的。至于为什么一部分人应当享有他们的财富，另一部分人只应享有他们的人身自由，并应当靠劳动去挣得他们的财产，占有财富的人们是由于他们或其先人先前的劳动还是有德性的公共服务而应得那些财富，梭伦并未做更深的思考。但至少从他对于平民应当靠职业的劳动去挣得财产这点看，他认为职业劳动是应得的一种根据。并且基于这一点，一个人通过自愿而非强迫的交换而得到的东西显然也是他应得的。至于有地位的人的荣耀的公共服务或管理活动是应得荣誉还是应得财产奖赏，在那个时代是长久争论的问题。这可以从亚里士

多德的著作中得到见证。[4] 梭伦并没有明确地就这种争论提出自己的看法。他似乎认为，借助政治权力改变财产占有的现状不可能是正义的。但是梭伦毕竟以郑重方式，最早在正义概念中引入了“给一个人以其应得”这样一个含义。应得 [①] 就是应该得到的。应得的概念有两层涵义。在常识观念中，应得也就是赏或罚，它是一个人的行为的后果。在哲学家们的概念中，“应得的”获得了这样的意义：它是属于与一个人自身的，和“属于自身的”东西是同一范畴的。当然常识的概念也可以同这个思想的概念结合起来：赏或罚也由于一个人自身的行为而是属于他自身的。这个含义由梭伦首先阐述后，在西方思想中产生了长久而深远的。正义的概念在西方虽历经变化，但应得的涵义始终是其中的基本的涵义，虽然对它的解释随着正义概念的演变而有所不同。在西方的思想中，应得的正义可以说是后来是权利、自由、应当、对和错等等概念最早起源。应得的就是有权利要求得到的。权利这个词来源于“对”或“正确”。它意味着，你要求得到这件东西是对的、正确的。所以，应得的概念自然地包含着“对”或“正确”[“正当”]的涵义。所有这些概念都是从应得这个概念逐步引申出来的。

3

尽管梭伦做了有力的阐述，思想家们并不是认为应得的正义概念就没有问题了。相反，在梭伦以后不久，柏拉图就在他的对话里，对于正义在于给一个人以其应得这一思想提出了一个真正哲学的质疑。柏拉图在对话中阐述苏格拉底的思想，也在表达自己的思想。柏拉图认为，正义在于应得这样一种概念存在问题：它将使正义不得不同恶联系起来。他在《国家篇》里谈到了这个问题。柏拉图提出这问题根由在于，古代希腊人普遍地将正义看作一种主要德性，并且认为它作为一种德性必定是善的。“苏格拉底”和柏拉图认为，如果遵循正义在于应得这样一种概念，正义的一部分涵义就将是给一部分人以恶，或用恶来惩罚一部分人。因为人必定是分好坏的：一个人或者是好人，或者是坏人，或者是不好不坏的人；而好人应得的或属于他自身的必定是善的东西，坏人应得的或属于他自身的必定是恶的东西；正义给好人以他应得的善，这当然是好事，但是说正义也在于给坏人以他应得的恶，就将正义在性质上同恶联系起来。首先，正义使用一种恶作为自身的手段，以恶报恶，就是在赋予自身一种恶的性质。从哲学上说，一事物的功能或活动也属于它自身。其次，给一个坏人以他应得的以恶，会使这个坏人变得更坏，使一个坏人作为一个人的德性更坏，这也同正义是德性、是一种善的性质相背离。第三，正义当然要有正义的人来施行，如果坏人应得的是伤害，就要由正义的人（好人）去伤害，这样其后果就不仅是使坏人在德性上更坏，而且是使好人的德性变坏。所以，按“苏格拉底”或柏拉图的看法，正义在于给一个人以其应得的概念在哲学的省察下，或者是不能成立，或者是只在一方面，即在给一个人他应得的善的意义上，是正确的、有道理的。[5]

苏格拉底和柏拉图在正义概念上所做的哲学工作决不仅仅是破坏性的。他们立足于正义是德性并且同善相关这个基本的性质上，从这个高处俯视应得的正义的概念，所得出的看法也很有启发。他们提出的意见在于，如果正义是一种德性，并且同另一个人或广义地说同他人相关，它就必定是同那个人或他人的某种善相关，而不是同恶相关的。反过来说，一个在他人那里增加恶的行动必定是不义的。对正义德性的这个特性的界定对正义概念是非常重要的。它对希腊、罗马直至基督教的思想都产生了深远的影响。

正义怎样同他人的善相关？一个人行为合于正义，这对他人而言似乎不是某种具体的善，例如帮助那个人解决某种实际困难。正义是总体的德性，而不是具体的德性。正义是对一切人而言的德性，是每个人都可以做到的。其它德性则是某个职业人群的德

性，如智慧是管理者的德性，勇敢是护国者的德性。节制虽是属于城邦的各个阶层的人士而不专属于商人（*crhmatists*）的德性，但是它是同对欲望的适度满足这件事相联系的。一个人要对自己的欲望有一些约束，使它不至于影响到自己的选择，保障自己的安全，不使自己陷入危险，这就是节制的意思。作为总体的德性，“苏格拉底”与柏拉图认为，正义的善也是总体的。正义的人在城邦生活中给他人的不是具体的善，而是做好自己的事而不妨碍他人做他们自己的事这种善。对正义的善的这个界定似乎有些消极，但是有其道理。每个人做好自己的事，便造成城邦的繁荣，商业与交往就会发达；每个人不去妨碍他人做好他们自己该做的事，便造成良好的秩序环境，这正是每个人做好自己的事的条件。与此类似，正义对个人而言也是人自身的灵魂状态的一种总体的德性和善。正义是灵魂的有逻各斯的部分和无逻各斯的激情、欲望这三个部分的和谐地发挥其作用的状态（品质），对于人的实践来说它是德性，对于人自身来说，它是灵魂的总体的善。城邦正义与个人正义是一致的，这特别表现在正义的人不会贪污、偷窃、通解、渎神等等。[6]

4

柏拉图阐述了正义德性的两个重要的特性：正义是同他人的善相关的德性，正义是德性的整体而不是具体的德性，基于这两种特性，他最早将正义的消极意义界定为“不干涉”。这三个含义在亚里士多德的伦理学里面得到了进一步的阐发。

正义按照亚里士多德的看法是所有德性中唯一一个与他人的善有关的德性。节制、勇敢、智慧都可以说是私人的德性，同一个人与他人的关系没有显著的联系，尽管它们也同一个人参与公共事务的品质相关。而正义，正如柏拉图《普罗泰格拉》中所说，是一种过政治的生活的德性。它只存在于一个人对至少某一个他人的关系上，并且关切的是他人的善。正义在两种意义上，即在总体的意义上和具体意义上，与他人的善有关。在总体上，正义意味着守法，违法便是不正义。守法是一个人对其他人或广义地说对所有他人的一种态度，对他和他们的某种善的一种关注态度。一个人守法对他人就是一种善，虽然不是是一种具体的善。他不去伤害，用柏拉图的话说，不去干涉别人、妨碍别人、损害别人，就使他人可以不受干涉地追求属于他们自己的善。这对他人而言是一种总体的善。

但同时，亚里士多德认为，梭伦的正义在于应得的思想表达着正义的积极意义，这种意义应当在同守法这种总体的正义相区别的具体的正义层次上理解，这样便避免了柏拉图在这个思想中发现的矛盾。具体的正义是同一些好的事物比如荣誉、财物的获得相关的。具体的正义在消极方面意味着不要去不义地多得，不义地多得就是伤害他人的利益。说一个人不应当不义地多得，这观念中就内含着应得的尺度：不义地多得就是指所取超过了应得。所以具体的正义的积极意义不仅是在对于他人的方面在于给一个人其应得，而且是在对于自己的方面取己之应得。这种应得表现在三种不同的形式中。首先，在从共同资源中取个人之所得时，一般按人和人之间的贡献的比例来分配：贡献大就多分得，贡献小就少分得，同样就同样分得，这叫做比例的平等。合于比例的平等的所得就是一个人的应得，超过这种平等的就是不义的多得。分配的正义就在于这种比例的平等。正义是有比率的事物 [②]，这比例首先表现在分配的正义中。其次，在自愿的交换与交往中，正义也有一种由比例的平等派生的尺度：两个人要按照彼此的生产能力交换他们各自的产品；比如说，一个人一小时生产五双鞋，另一个人一小时能生产一张床，交换的时候只能是五双鞋换一张床，而不能是一双鞋换一张床，这种有比例的回报在他看来就确立了应得的尺度。那么对坏人是否应当回报以伤害或恶？这是柏拉图反对把正

义同应得的恶联系起来的主要之点。亚里士多德认为在自愿的交往或交易中不存在以恶报恶，而只存在要崇拜美惠女神尽回报之义务的问题。因为即使坏人也不是事事都坏；坏人也可以在交换中贡献一种善，比如手艺。那么，在发生了不自愿的交换，即当一方的利益违反其意愿地受到了损害时，矫正的正义是否要求把惩罚当作一种应得的恶施加给不义的多得者？亚里士多德认为，将不义地多得的人多得的部分归还受损一方这个行动，只是使双方的利益关系恢复到交易发生前的状态，而不是施加惩罚或以一恶报一恶。因为，这只是将前者不应得的部分收回，这个部分既然是前者不应得的，收回它对那个不义的多得者就算不上伤害或惩罚。[7] 亚里士多德在引申梭伦的应得的正义的意义时，也维护了他的老师柏拉图关于正义德性只同他人的善相关而不会以恶作为手段的观点，使这两种对立的观念达到一种综合。

而且，重要的是，亚里士多德把友爱作为同正义一道相关于公民生活的重要德性做了说明。友爱当然不仅仅相关于公民生活，它也存在于所有私人的关系中。但是在公民生活中它是正义的必要补充。在公民生活中不仅要讲正义，而且要讲友爱。两者都包含着公民生活要求的平等，但是正义首重前面所说明的比例的平等，友爱首重数量的平等。而且，讲友爱有时甚至比正义更重要：在讲友爱时，人们分享着共同资源，所以不需要多讲正义。寻着这条线索，就比较好理解亚里士多德讲到的公道或谅解的德性。所谓公道或谅解，就是受损害的一方对于自己受损害的、法律裁定多得者应该归还给自己的利益，鉴于多得者有些地方还是情有可原的，可以谅解他一点，少要回一点。在亚里士多德看来，这种在体谅的态度下合理地少收回一点自己的利益的公道品质是正义的一个必要的补充。因为正义有时比较僵化，考虑不了那么多的情况，没有那么大的灵活性，这就需靠公道的态度来进行补充。所以公道尽管不是正义，却是更高的德性，并且合于正义。[8]

5

在基督教世界，应得、德性整体、相关于他人的善、不干涉、比例的平等这些被古代希腊人阐述的正义概念与相关观念，都融和在一种与神相沟通的良心正直(righteousness)的概念之中。在各民族被逐步并入罗马帝国版图的过程中，一种受迫害者的同样普遍主义的精神意识发展起来，这种无力与强大帝国对抗的普遍主义意识遂成为一种精神上的抗争，一种信仰世界的包容所有这些德性的敏感而不肯与非正义妥协的良心正直的意识。基督教使古代希腊人努力辨别的与正义相关的那些丰富涵义回到一种笼统的良心的正直的概念，但是那些丰富涵义又都被保持于其中。在这种发展的同时，亚里士多德的公民友爱观念在罗马人和基督教世界演变为普遍兄弟爱观念，并成为基督教最重要的德性之一。[③] 贯穿在这两者里面的一个共通的东西是共同实践某种信念的秘密团体生活。造成这种演变的原因在于，亚里士多德讲公民友爱的背景是人人面熟的城邦社会，罗马人和基督教讲兄弟爱的环境则是地域广阔的帝国。基督教的兄弟爱观念是真正宇宙主义的。基督教世界不知道亚里士多德所说的私人友爱。《圣经》要人们对陌生人以衣食相助，分享己之所有。但另一方面，《圣经》也要人以财产有效地经营。[9] 所以基督教的兄弟爱并不以不问差别的分享财物作为条件，尽管这在基督教看来是一种极高的境界。

正直是良心的正确，良心处在这种正确的状态才给人以内心的平静。良心正直就是正义，它仿佛既是神的启示，又是与神沟通的管道。读过《圣经》的人都会发现，正直这个概念的真实含义就在于，它包含了找到正确以后内心的一种平静，是良心的正确使人获得平静。这是欧洲人的反省的良心的基本来源。而一个人要良心正直，就对他自身

而言，他就要只取己之应得。只有行为端正，只取自己的应得、不损害他人的善、并且表现出体谅他人的态度、爱的态度，一个人的良心才能宁静。应得是良心正直的本有之义。所以耶稣要人“把属于恺撒的给恺撒”。耶稣说，他不是来废除法律而是来成全法律的真义的，他说守法的人在天国里要成为最伟大的。[10] 对基督徒来说，良心折磨是最大的痛苦。一个人如果不处在这个状态，就会感到紧张、烦恼，不得平静。但是，在基督教的教义里面，应得与法律不是足够的。一个人做的好事应当得到奖赏，但是不应当索取奖赏；敌人加恶于我，但是我不应当以恶报恶。相反，对陌生人、敌人都应当报以爱。[11] 如果说正义在于应得，那么我们的邻人所应得于我的便是我的爱。但是爱又需要小心谨慎地分配。[12] 所以，一个诚实的基督徒会经常面对困惑的良心。做人始终意味着重负，因为人需要辛苦地在同神的沟通中寻求良心正直。人所以常常要经受良心的折磨其实主要还是因为现实世界中恶的伤害流行。这良心正直注定是要在流行的恶中存在的，没有恶也就没有良心正直了。既然行善在现实世界得不到奖赏，良心正直只是“播撒”“种子”[13]，良心就始终地很辛苦，因为它得不到直接的工作成绩的验证。而且，良心还要在恶的流行、在不义的人以恶的行为获得种种利益与好处的境况中保持正直。基督教不仅教导人在恶的流行中要出于污泥而不染，而且要在面对伤害时也不以恶回报。基督教赋予人的良心负载之沉重由这里就可以明白。所以基督教教堂里面都设有忏悔室，那目的是一是让人可以聆听自己良心的声音，因为现实世界的恶太流行了，二是通过与神的沟通减轻其良心的负载，以免人在良心的重压下不能自持。基督教要求基督徒面对恶，不要跟随，要用自己的良心同恶抗争，其主旨是要信徒寻求和平，以良心同恶抗争，使恶的循环在自己这里停止而不再循环下去。

基督教里面究竟有没有说过对恶该怎么办呢？它不是没有说，但是它对于恶的报复是一种恶还是正义这点上面持着矛盾的态度。耶稣在“山上宝训”中训导信徒放弃报复，因为报复是以恶报恶。[14] 但凭实而论，《圣经》并不谴责所有对恶的报复，以法律为据的惩罚被看作是在现世中对恶的必要的遏制手段：杀人者要受法律的制裁，奸淫者应自残其身，向兄弟动怒者也要受制裁，甚至无用的仆人也赶到黑暗中去让他哀哭。[15] 基督教并不认为对恶不应当报复，或者对恶进行报复是不正义的。不过在总体上，基督教的教义是把对良心正直的奖赏和对恶的惩罚推到了末日审判。因为，正义在那时具有最强大的权力：它使一切的恶最终得到清算。人因为自身有恶，所以不可能清算恶。而且，以恶报恶，凡使报复者自身又增添了恶。对流行的恶的真正遏制力量是人心中信念，这信念也包含对正义最终将在世界终结时使善得善报、恶得恶报，从而灵魂因其善恶而各得其果的信念。这仿佛是耶稣借耶和華之名的承诺：一切终将到来，善的将得报，恶的将受惩罚，而且那惩罚将是最严厉而彻底的，远超过人世间的惩罚。与这种惩罚相比，人世间的法的惩罚将不足一提。同时，审判日对良心正直的奖赏也将是最大的，没有任何人间的奖赏可以与它相匹。不过，尽管审判终将到来，每个人实际上都有拯救自己的机会。如果倾听良心的声音，放弃罪恶，保持良心正直，最终就会获得拯救。从这个意义上说，基督教的教义给人容留了最大的弃恶从善的机会，每个人不论何时，都可以争取自己的记录中善对恶的余额更多一点，在最终受到审判的时刻地位更好一点。

6

西方近代以来的思想启蒙是从向人本主义复归和关于自然法的理论开始的，其中自然法的理论是主导性的理论。

在正义概念上，自然法的理论在很多方面背离了希腊思想，当然更多的是背离了基

基督教。因为，在柏拉图和亚里士多德这两位奠定的西方理解正义概念的思想基础的希腊哲学家那里，看不到对伤害者究竟是否有理由惩罚。惩罚可能是必要的，但是惩罚按他们的看法就是以恶报恶，是不可能正义的。报复，或者，以牙还牙的惩罚，按照亚里士多德的说法，只是类似于回报的正义，但并不是回报的正义。[16] 亚里士多德又建议，这类同回报相关的问题都可以看作可以用得与失来说明的问题，因而凡有不恰当的损害的事务都在类比的意义上适用于矫正的正义。[17] 只要把应得拿回来就得了，这里不存在惩罚的问题。基督教在基本精神上把惩罚推到由获得权柄的耶稣来施行的末日审判，现世的惩罚只是一种不足以遏制流行的恶的必要的恶，这些思想在启蒙的思想家看来过于遥远了，人注定是要自己管理自己的，不可能等到世界末日由一个超越于人类之外的权威来进行审判。而如果对恶的现世的任何惩罚始终同正义不相容，人世间岂不始终要受恶来蹂躏而永劫难复？

在自然法理论家们看来，对恶的惩罚是否正义是一个不应当模糊的对待的问题，并且希腊思想家于基督教关于惩罚的态度都是不可取的。那么怎么找到惩罚的正义的理由呢？自然法理论家们从希腊时期关于法律与道德出于习俗和约定的学说里得到启发，从个人在成立国家的契约中的损失里说明这种惩罚的理由。这启发在于，从约定和契约产生的变化的根据都存在于前约定状态之中。前约定状态的概念在自然法理论家们看来是解决对恶的惩罚的正义性的钥匙，因此成了自然法理论的“圣经”。自然法理论家们从个人在成立国家的契约中损失了一些东西来说明惩罚的意义。在前契约状态，假如说一个人受到了伤害，如果他有力量的话，他就自然而然的要起来报复。这种报复，希腊人从正义是德性的观点、基督教从普遍爱的观点出发都认为是恶的，然而在自然法理论家看来，是一种自然的正义。因为在这种状态下，一个人如果伤害另一个人，就违反了自然法，这个行为就授予了被伤害者以报复来惩罚的权利，因为没有其它力量可以代替自然法。如果在成立了契约之后，由法律撤销了个人的报复权利，但是契约的法律社会就必须以某种契约同意的惩罚方式代替它。所以，按照自然法理论家们的看法，法律必须起到代替受害者向实施伤害者报复的作用。对于恶的惩罚尽管本身如柏拉图和亚里士多德以及基督教所理解的是一种恶，但它是正义所要求的必要的恶，它的正义性根源于自然的正义。因为自然法虽然是未成文法，却优先于任何成文法。所以属于自然正义的就在法律上是正义的。任何法律的正义都不应当违反自然的正义。当以法律之名对罪行实施惩罚时，由于原有的恶由于正义伸张而在一定程度上被抵销，这个行动就并没有增添恶。关于这样一种法律的惩罚会不会使恶循环无限下去的问题，自然法理论家可以给出这样的解释：首先，由于惩罚不是由受损害者实施的而是由法律来实施的，由于法律与伤害者本身无怨无仇，只是一个中立的裁判者，所以，如果由法律来对伤害者进行惩罚，伤害者向法律报复的可能性就小得多，至少是比前约定状态伤害者对受害者的报复进行报复的可能性小得多。其次，法律国家是强大的暴力设施，一个人要反抗法律国建就必定先要思量一下自己斗不斗得过它，这至少会消除很大一部分向正义的惩罚进行报复的心理。所以，按照自然法理论家们的观点，法律的惩罚不仅出于正义，而且比由个人来实施惩罚安全得多。但是，由国家以法律名义将犯罪者关进监牢显然不是恶链条中的最后环节。一个犯罪者如果未受到正义力量的感召，在解除监禁之后就会对法律的惩罚实行更大的报复。而且，这种恶对于法律惩罚的报复还可能转变为有组织的犯罪的形式。法律的报复仍然可能使恶无限循环下去。显然，自然法理论的综合并不能充分证明基于自然的正义的法律惩罚将有充分的道德力量中止恶的循环。

的视角讨论正义的基础、性质与限制的传统，并在这个传统中，孕育了自由主义这个启蒙时代以来最重要的、对西方起着根本性影响的政治哲学思潮。

近代自由主义关于正义的概念肇端于下面这个基本的理解：正义在于应得，应得首先是个人对其财产的占有权，因为财产来源于劳动；财产的自由权利是优先的权利，是最重要的应得。这是自由主义在整体上对正义给出的解答。梭伦的应得概念在自由主义的讨论中获得了更明确的意义。财产不是因为它是那种状态存在，而且因为它在起源上同花费在自然无主物上的劳动相联系而是应得的，公共服务是受托维护人们的生命、权利与财产的活动，它应当得到公平的报酬，但是不能够违背其维护这些权利的宗旨。在早期自由主义思想家们看来，财产权的道德理由是最初的劳动或占有行动。一件物品经过一个人的劳动，那么劳动的结果也毫无疑问的归他自己，在那个状态下没有别的正义，只有通过劳动占有的正义。所以洛克认为，一个人如果通过劳动使共有的东西中的任何一部分脱离它的自然安置状态，就对那部分事物具有道德的占有权。不过洛克还认为，一个人可以合理地将一事物作为财产来占有还需要有另一个道德的理由，即他能在一件东西败坏之前尽可能地使用它来满足生活之需：如果他能够在那件东西败坏之前将它消费掉或将它转变为不会腐败的储藏物，他就可以由于他在那件东西上付出了劳动而获得对它的财产权。所以，劳动与享用能力的限度确定着一个人的应得事物的范围。一个处于自然安置状态未被施加任何劳动的事物不是任何人的财产，一个人不能在败坏之前享用的事物就等于处于荒置状态，就不是他的财产。所以，没有人应得自然界恩惠给人类的一切资源。但是，如果一个人由于才能和天赋而特别能劳动，他就显然有权利占有他能施加劳动并将其消费或转变为不会腐败的储存物的所有那些资源。劳动默认才能与天赋的天然权利。[18] 休谟认为，所有物的分离与区分以及这种分离作为制度的稳定和持久的持续，是财产权的起源，正义是伴随着财产制度的形成而产生的，是财产制度的规则系统。所以正义是法律、契约和制度的伴随物，而不是在自然状态中就存在的规则。如果要遵从正义，首先就要尊重财产权，财产权是优先的权利。[19] 这种权利对自由主义者来说是最定的一种类似自然权利的权利、一种道德的权利。基于这种从劳动或对无主物的出于消费需要的占有活动产生的财产权，自由主义者也承认通过转让或馈赠而获得的财产属于一个人的应得。国家不能禁止一个人将属于自己的财物赠送给另一个人。国家只能以公共安全的监管者的名义对这种赠与的行为征收适量的税赋。接受者在这个赠与行为发生之后，便具有支配那部分财物的充分的道德权利。这种权利来自那部分财物中所包含的另一个人先前所付出的劳动和占有活动，是从原初的应得中派生的道德权利，这种道德权利，至少按照理论，可以通过转让而产生新的道德权利。

财产的转让与赠与只有在其所有者愿意的前提下才能有道德的理由：我不愿意，你永远也没有权利得到。所以，尽管在我愿意的情况下我将部分财产转让给你合于正义，我不将它转让给你却绝不包含任何不正义。你或者任何第三方若以权力和道德强制我这样做，就无异于抢劫与欺诈，而抢劫与欺诈是根本违反人们建立一个国家所要维护的正义持有的原则的。这一点是诺齐克等许多自由主义者特别坚持的。帮助的道德理由只有从财产的所有者这里给出，而不是从需要帮助的人们那里产生。在道德哲学家当中，自由主义者最为明确地将同亚里士多德的友爱与公道，同基督教的普遍兄弟爱及其世俗形式相应的仁爱品德同正义区别了开来。正义被同制度明确地联系起来。它是一个尊重个人财产权利的制度的德性，是一个人在按照正义的制度而行动时表现出来的德性。其他的德性比如考虑邻人的利益、照顾弱者等等，只是对财产安全的关心得到充分满足之后的个人的私人德性，它不是正义的基本含义。仁爱，在自由主义观念下成为正义的外在的、可以听由个人的任意去支配的补充。[20]

财产权利是优先权利的观念在一部分温和的现代自由主义者中间已经变得有些淡化了。这些自由主义者已经倾向于把权利或自由的本质理解为在某种不同他人的类似行为或活动冲突的范围之内支配人身而不受干涉的行为权利或自由。财产权利至少被区分了它的同生产资料相关的方面和同一般生活资料相关的方面：生产资料方面的财产权利虽然是得到容许的，并且也被看作某种必要的预设，但不被看作一种基本权利。[21] 同一般生活资料相关的财产权利则仍然被视为基本的权利，被看作是使个人能够成有一个有个性的社会成员的基础。被自由主义者视为基本权利的东西包括财产权利、人身权利、思想权利。在这些核心的权利之中，自由主义者越来越强调后两种权利的重要性。这在伯林的自由概念中表达得最为清楚。一个人在法律确定的界限之内不受政府和任何他人干涉的支配他自身的行为的自由是自由或权利体系的本质。自由意味着至少有一个最小的范围，一个人可以在其中自由地决定自己的行为而不是任何外部的干涉。在这个限度之内，自由始终是免于.....的自由。[22] 基于这种消极自由的概念，正义意味着两件事：一是政府或他人对我在我的权利范围的内的事务的不干涉的义务；二是社会可以根据何种原则将这个自由限制到多大范围之内。显然，留在这个范围内的任何权利都可以用应得的正义概念为之辩护。而且，一旦发生关于一种权利是属于这个范围之内还是之外的争论，坚持这种权利属于这个范围之内的一方与反对的一方都需要借助应得的正义概念来表达意见。自由主义的讨论使正义概念所关注的中心从对另一个人或他人的善的关切上转移到对制度对个人人身权利和思想权利的保障的关切上。制度完全是一种人为的设置，它的存在是为着保障这些权利的不被侵犯。在这一正义概念底下，被细致展开的只是被柏拉图表述为不干涉、被亚里士多德表述为守法的消极正义概念，以及亚里士多德具体正义中的分配的正义，因为这些正义尤其同制度怎样维护财产权利的问题相关。正义的概念被极大地简化了。

自由主义者分为两种，一种是以上述的权利概念为核心概念的，另一种是以功利概念为基础的。前一种是一般所说的自由主义者，后一种常常被称为功利主义者。功利主义者提出了最大功利是行为的正确与否的标准的著名原理，但是功利主义常常因为没有提出分配的正义的概念而为一般自由主义者诟病。然而在惩罚问题上，一般自由主义者的论辩似乎仍然很难胜过主张功利主义者。保守的自由主义者与激进的功利主义者并非毫无共同点。比如，他们都倾向于认为惩罚对于正义是必要的，并且，由于他们从法律与制度方面而不是从自然状态的观念说明正义，他们都不认为自然状态下的报复是对于侵犯权利的人进行惩罚的充分基础。但是，对功利主义者来说，惩罚是一种必要的恶，是正义不得不借用来遏制更大的恶的手段。功利主义的立场使边沁能够逻辑一致地提出下述推理。惩罚是否正义取决于作出这个惩罚是否值得、是否必要：在不存在伤害、害不及利，或者伤害必定会得到补偿的情况下，就没有理由对伤害者进行惩罚；在惩罚不能遏制一种较大的恶，并且对它的使用又将增添恶时，它就不值得使用；然而当惩罚有效并且是制止一种较大的恶的基本手段时，它就是有道德理由的。[23] 一般自由主义者，或者将惩罚侵犯者视为守夜人国家的被预先确定的责任，或者将它视为人们关于对个人施加限制的契约规则的一部分。[④] 与功利主义者在惩罚问题上诉诸目的与后果的做法相比，一般自由主义者将惩罚与正义概念联系起来所作的论辩就显得过于苍白无力了。

8

社会主义的思想与运动对于西方的正义概念的影响主要在于两点：首先，它主张只有现实的活的劳动才是应得的权利，“不劳动者不应得”；第二，它又反对天赋与才能享有特权，主张实质的平等，即社会的与经济的平等，应当得到道德的保障。在这两点

之中，后面一点对这种正义概念的影响尤其广泛和深刻。

社会主义同自由主义，作为新启蒙思潮，都是对自然法理论的某种否定。而社会主义思想自它在近代产生以来，就与自由主义走着相反的路。自由主义认为权利是通过法律确定的，权利的基础是财产权而不是自然的正义，制度的正义在于保障人们的生命与权利。社会主义尽管同样认为社会的组织与法律是正义问题的主要题材，认为正义问题的答案在于寻找恰当的社会组织与计划的方案。但是，与自由主义不同，社会主义认为社会正义的合理根据不是财产权制度而是劳动，认为应得是劳动的权利。在早期社会主义者设想的社会组织中，人人都从事实际的劳动，不劳动的生活是不道德的。例如，在圣西门的笔下，没有人比不劳动的游手好闲者更可耻。[24] 社会主义者认为，如果财产最终是由于所投入的劳动才是道德上应得的，那么财产权就不应当替代劳动而成为应得的根据。应得的权利应当属于劳动而不是财产权。问题首先在于，劳动的本质是实践的即现实地进行的劳动活动，而财产制度是物化的劳动支配真实的即活的劳动的制度。马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中，把人描述为通过劳动而生成，又在从财产制度及伴随它而发展的分工劳动中被异化的力量所支配的存在物。在自由主义的奠基者洛克的观念中，劳动原本是施加在自然物上的现实活动，如搬运、加工等等；财产的界限是一个人能够对其施加劳动并能够在腐败前消费的事物的范围；在存在剩余产品的条件下，一个人通过不会败坏的金属货币而持有的对可在任何时候消费的产品权利同样是基于劳动的。然而对马克思来说，通过金属货币而持有的物化的劳动同活劳动有根本的区别：只有活劳动才是使人生成的历史实践与运动；以资本形式存在的物化劳动对活劳动的支配是不合理的。[25] 其次，姑且不说在财产制度下，大量通过抢劫与欺骗获得的财物都由于未能受到追查而获得了合法性，财产作为物化了的劳动，尤其是以接受转让、馈赠方式获得的财产，都已经远离了真实的劳动，并且造成了对现实进行的劳动的恶劣的剥夺。因此，这种制度不再具有劳动的道德性质，并且获得了非道德的性质。适合于人的正义的社会组织需要在自己的旗帜上写上，“按劳动分配”。[26]

但是同时，马克思也指出，授予劳动这个权利其实是资产阶级权利，因为，承认依劳动获得的权利，就要合逻辑地承认一个人支配他的凭劳动获得的东西的权利，从而承认一个人转让他的部分劳动所得物的权利和另一个人持有他获得的转让物的权利，从而社会主义以劳动的应得权利批评财产权制度的所有基本问题都将重新提出来。所以，在否定财产权利的同时，社会主义所真实主张的是每个个人都具有对于公有财产的平等的权利。社会主义认为，人和人之间作为社会成员的社会地位上和经济福利上平等，即对于共有财产的同等享有的权利，才是最重要的正义；财产制度倾向于使人的实际社会地位与经济福利权利变得不平等，因此应当以对财富的共同占有来取代它。这是社会主义提出的关于正义的基本观念。这种主张里面含有两重意义。首先，平等的正义意味着对于社会的共有财富和资源的兄弟般的、人际无差别的占有，因为，这种无差别的共同占有才不会导致人与人之间的不平等，才不会由于这种不平等而产生压迫。社会主义的平等的正义观念将亚里士多德的公民友爱、基督教的兄弟爱直接引入正义的概念。亚里士多德认为正义的平等则首先是比例的平等。这意思是，正义的平等承认人与人之间在利益上的差别，共有资源要按照人与人的地位差别来分配。[27] 社会主义则把亚里士多德所说明的友爱的平等视为正义的根本意义，主张对共同资源的友爱的、兄弟般的即无个体差别的共享的占有。其次，平等的正义意味着实质的平等，而不仅仅是公民的形式上的平等。在社会主义者看来，公民的或政治权利的平等不是平等的称职的保障者：它许诺了平等的权利，但是容许不平等社会权利与经济权利，听任一部分成员的平等公民权利由于社会的、经济的不平等而被剥夺。即使一个人被许诺了平等的公民权利，如果他由于社会的、经济的不平等而不能发展运用那种权利的能力，那种权利对于他就

是空头支票。真正意义上的社会的正义，必定是每个人能够拥有实际运用他的平等权利的正义。这种实质平等的概念是社会主义的思想对于西方正义概念产生了最深刻影响的方面。

这种实质的平等不可能是古代的粗俗平等的简单恢复，而是在每个人都能充分满足其自由发展的需要基础上的。它也因此承认才能与天赋的特殊权利的劳动的否定。因为，承认才能和天赋的特权，显然就需要合逻辑地承认必定会由它引起的社会的和经济的不平等权利。社会主义不仅反对以财产制度组织社会，而且主张取消才能与天赋的社会的、经济的特权。因为，才能与天赋是出于自然的偶然性的东西：一个人并不是从道德上应得他所具有的才能与天赋，一个天生低智低能的人也不是从道德上应得低劣的禀赋。才能与天赋对人的社会的、经济的影响似乎是任意的、偶然性的。天赋与才能是赋予人的自由发展以特别意义的财富，它们是社会的善、人类的善，但是一个人不应当因为拥有某种才能或天赋而享有较大的社会的与经济的特权。社会主义者相信，在一个人人都能满足其自由发展的需要社会，发展才能与天赋将只是个人自由发展的需要，而不再要求个人的特殊福利份额的资本。社会主义的实质平等观念所提出的是一个作为未来社会的组织原则的正义理想。人是在劳动中生成、在理想的社会中趋于完善的存在物。人的生成和趋于全面的自由发展是人的自由的本质的方面。对社会进行良好的组织的目的就是人的这种发展或积极自由的实现。所以社会主义所包含着的同自由主义的消极自由概念对立的积极自由的概念。积极自由的概念是同例如卢梭、康德、黑格尔的名字在一起的，它通常被表达为哲学的、反思的自由，它的更深的根源要追述到柏拉图和亚里士多德的完善论伦理学。按照伯林的分析，积极自由概念体现在做自己的主宰这种观念之中。康德的积极自由是内化的、退守到心灵的城堡之中的自由：我仿佛退入我的理性、善良意志之中，逃避暴君的迫害和自身中欲望的宰制。从亚里士多德到黑格尔的积极自由则是自我实现：在这种自由观念中，某种真实的、完善的自我被设定为目的，实践或劳动被理解为促使这个真实自我生成的自我导向的实现活动。[28] 在社会主义思想中，积极自由的概念表达在通过社会组织做自己的主宰这个观念中。社会主义主张，就社会而言，有些目标比另一些更好；就社会成员个人而言也是如此，一个人成为他的真实的、更好自身，这唯有通过社会组织的改善才是可能的。

9

上面说明的每种正义概念都是以其中某一种基本观念为基础统涵、整合正义概念以往涵入的丰富内容的综合的系统。今天西方的政治哲学包含着西方正义概念的一些当代综合。在这些新的综合中，罗尔斯在上世纪70-90年代精致地阐述的公平的正义观念可以说是最重要的一个。同其它综合比较，罗尔斯的综合更重要、权威，影响更大、更广，并且最清楚地是循着并接续着西方正义概念这一主导的发展路向的。

公平的正义，在罗尔斯综合中，被诠释为人们关于一个健全的、组织良好的社会合作体系的条件的观念。总体地说，罗尔斯基于公平的正义观念阐发的理论是一个在自由主义框架内的正义概念综合，但它的极高的价值在于，它将社会主义的实质平等观念的某些要素纳入了借助公平的社会合作体系观念来说明的自由的正义概念中。按照罗尔斯，健全而持久的社会合作的条件在于：社会合作的每个成员在公平承担作的负担的同时，对于合作所产生的社会基本自由享有同任何一个其他人同样完整的一份权利，并且合作体系的制度安排将保障他的这份权利既不会被为着某种目的而牺牲，不会由于自然的与社会的偶然性遭受严重挫折，也不会由于具体交易或协议的累积后果的影响而被剥夺。这些内容表达在他所提出的著名的公平的正义两原则[29]之中。社会主义要求实质的

平等，即社会的与经济的平等。这种要求一向对自由主义的平等即公民的平等的空洞形式性质构成严重批评。从公平的正义观点来看，社会主义的这一平等要求本身有需要澄清的地方：如果社会的、经济的平等是未来社会才可能实现的平等，它显然就不能成为一个现实的合作体系的正义原则；仅当它把自身的意义限制在对构成这种要求的背景的社会与经济的不平等应当进行某种调整的范围时，它才可以成为一个关于现实的合作体系的有意义的原则——社会的、经济的不平等应当以适当的方式来安排。但问题是，对这种安排社会的、经济的不平等的适当的方式需要作出更清楚的说明。而且，从社会的持久的稳定性考虑，这种说明应当从社会中受惠最少的成员的角度来作出。首先，设想一下，一个在社会地位、经济地位上处于不利地位的社会成员，当他一旦获得了同样的管理社会的能力时最期望什么。可能有两个主要之点：一是，他期望机会对他开放的，二是，他期望在对他而言开放的竞争中，他不致由于不利的社会与经济背景而处于劣势。一个社会是在两个有同等能力的候选者中间优先选择地位不利者，还是引入综合考察或某种进一步的指标选中一个候选者，是个同决疑法有关的问题。但是，如果这个有不利社会和经济背景的候选者的那两个期望得到社会安排的支持，这种安排社会的和经济的收入差别的条件对于他而言就是公平的。另一方面，也是问题的更广泛的方面：一个处于不利地位、但不具备竞争高收入职位的人可能期望什么。这里也有两个主要之点：一是，他期望他马上能占有一份中等的甚至所能想象的最大的一份财产。但是在社会体系被普遍看作是一个公平的合作体系的社会，这种期望被认为是不合理的，因为它的实现要以剥夺其他人的一部分合法权利为条件。另一个可能是，他期望他能通过合法的劳动与交易，通过社会提供给每一个人的系统的帮助——主要是教育——获得更大能力，从而获得更多的东西，期望他的合理的期望能有最大的提高。在这种情形下，如果从事社会管理的人所提供的服务是最能提高他的合理期望的，他们通过从事管理工作而得到较高的收入就对于他而言是公平的。所以，在对安排社会的、经济的不平等应当的适当方式的说明中，社会主义关于实质的平等的概念以一种与社会合作的观念相容的形式得到表达。

还可以从一些方面说明罗尔斯理论的综合性质。例如，在一般自由主义者那里淡化了的希腊人关于正义是一种德性的观念在罗尔斯理论中以这样的形式恢复了一些色彩：正义是基本制度的德性，并且它依赖于人们作为社会成员的正义感——正义德性的更深层的感情基础。又如，原初地位的设计在很大程度上是自然状态观念的一个运用，使自然法的观念恢复了其生命力，尽管罗尔斯在后来试图使他的理论摆脱对这种设计的依赖。

更重要的一个补充说明是，与在自由主义的框架内纳入社会主义的实质平等观念的某些要素的同时，罗尔斯的公平的正义理论也将积极自由的观念以某种限定的形式纳入消极自由的概念框架内。公平的正义的基本理论旨趣是捍卫每个社会成员的不受干涉的基本公民自由，即消极意义的自由。公平的正义理论将这种自由权利看作这样一种应得的权利：它是一个政治社会作为一社会合作体系所创造、并由这个社会合理地加以限定的权利，一个人作为该政治社会中的成员自出生便具有与任何他人同样完整的一份，在这种自由权利的界限之内他将不受政府或他人的干涉与侵犯。罗尔斯在1971年出版《正义论》开首处便开宗明义：每个人都基于正义而拥有一种不可侵犯性，这种不可侵犯性即使以社会整体之名也不能逾越。[30] 关于持久的合作的公平条件的观念的旨趣就在于使这种权利不被牺牲、不受挫折和不被剥夺。处于罗尔斯正义理论的核心的是这一消极自由的概念。然而在公平的正义理论中，消极自由概念以下述方式一定程度地扬弃了同积极自由的概念的对立。在政治社会的安排方面，除了良好的秩序这个法律的目的外不能确定其它哲学的或宗教的目的。因为任何这类目的都要求一种特殊的哲学或宗教。所

以社会基本制度的目的只在于维护人的基本权利。然而在个人的道德和社团的道德中，通常存在更具综合性的哲学的或宗教的目的。个人的生活如果是一种丰富的生活，它通常都具有合理的善的观念并且通常都需要进行选择。因为一般来说，具有更大复杂性的追求善的活动也具有更大的快乐。社团的生活通常与某种共同的善相联系，并且在追求这种善的过程中各个个人的交往、交流与感情联系本身都具有了价值。个人或社团的成员可能为着这样的目的进行有约束的活动，并且，实现这类目的的积极自由一般地说也是活动的目的或目的之一。所以，按照罗尔斯，在一个组织良好的社会体系中，关于社会基本结构的消极自由概念可以与具体的积极自由概念相容。一个人对生活持有康德主义或亚里士多德主义的信念未必与他在公共生活方面的消极自由观点有根本冲突。

参考文献

[1]周辅成，1997年：“论中外道德观念的开端”，《论人和人的解放》，华东师范大学出版社。

[2]鲁刚、郑述普（编译），1984年：《希腊罗马神话词典》，中国社会科学出版社。

[3]亚里士多德，1959年：《雅典政制》，商务印书馆，第12章。

[4]亚里士多德，1959年：《雅典政制》；1990年：《尼各马科伦理学》，中国社会科学出版社，第9卷。

[5][6]柏拉图，1986年：《理想国》，商务印书馆，第1、3卷。

[7][8]亚里士多德，1990年：《尼各马科伦理学》，中国社会科学出版社，第5卷第3、4、5章。

[9][10][11]1979：《圣经》，联合圣经公会，“马太福音”25、5、6。

[12]弗莱彻，1989年：《境遇伦理学》，中国社会科学出版社，第5章。

[13][14][15]1979：《圣经》，联合圣经公会，“马太福音”4、5、25。

[16][17]亚里士多德，1990年：《尼各马科伦理学》，第5卷第5章、第8卷第11章、第9卷第1章。

[18]洛克，1964年：《政府论下篇》，商务印书馆，第5章。

[19]休谟，1999年：《道德原理探究》，中国社会科学出版社，第3章、附录三。

[20]诺齐克，1991年：《无政府、国家与乌托邦》，中国社会科学出版社。

[21]罗尔斯，2002年：《作为公平的正义——正义新论》，上海三联书店，第52节。

[22]伯林，1995，1996年：《两种自由概念》，《公共论丛》第1、2辑，三联书店。

[23]边沁，2000年：《道德与立法原理导论》，商务印书馆，第13章。

[24]圣西门，1962年：《圣西门选集（上卷）》，商务印书馆。

[25]马克思，1979年：《1844年经济学—哲学手稿》，《马恩全集》第42卷，人民出版社。

[26]马克思，1963年：《哥达纲领批判》，《马恩全集》第19卷，人民出版社。

[27]亚里士多德，1990年：《尼各马科伦理学》，中国社会科学出版社，第5卷。

[28]伯林，1995，1996年：《两种自由概念》。

[29][30]罗尔斯，1988年：《正义论》，中国社会科学院出版社，第1章第1节；2002：《作为公平的正义》，上海三联书店，第2部第13节。

[①] 在希腊语中，*τοτε φασιν εχειν τα αυτων*的意义就是给一个人他应得的东西，英语中常译为to give one his due，名词应得常常以desert的形式出现，它意味着一个人应得到的赏罚。

[②] 柏拉图在《菲力布》中（66a—67b）将尺度与不朽归于最善的事物，将比例、美或有比率的事物归于第二等善物，向下依次是智慧、技艺、纯净的快乐。亚里士多德似乎以正义是有比率的事物来表明，正义是人能够获得的最好的事物。

[③] 周辅成先生在为亚里士多德《尼各马可伦理学》中译本（商务印书馆，即将出版）撰写的“序言”提出了这一见解。

[④] 前者是诺齐克在《无政府、国家与乌托邦》中表达的观点，后者是罗尔斯在《正义论》（1971年第1版）中表达的见解。在对惩罚的证明方面，一般自由主义似乎没有提出替代功利主义的更有力的理据。

文章来源：<http://phil.bnu.edu.cn/lunwen/zhengyigainian.html>

上一篇：翟振明：客观性目的和主观性目的：康德伦理学如何可以接纳对功利的考量
下一篇：倪梁康：舍勒现象学伦理学中的“伦常明察”

责任编辑：cnecn

[查看评论\(1\)](#)

[打印本文](#)

[Email给朋友](#)

[返回顶部](#)

相关文章

没有相关文章

>

发表评论(限255个字符)

姓名： 共0字

内容:



发表

