Globethics Repository



论正义 [On Justice]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Preprint
Authors	陆, 沉
Publisher	中国社会科学院应用伦理研究中心
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-11 01:00:25
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185663

陆沉：论正义

陆沉

内容提要：本文着重探讨了人类的正义问题，指出西方文化与文明的强势而不能平等地看待和同情地了解非西方的文化与文明，在国际关系中又往往以利为利而仅仅以义为名，致使正义难以实现。在当今全球愈益一体化之时，我们更要正视与尊重人类多元的文化传统，坚持以义为利、以善致善的道德政治理想，逐渐推进人类正义的实现。

关键词：正义、天吏、以利为利、以义为利、以善致善

一

《孟子·公孙丑下》：沈同沈同，齐臣。以其私问以私问，非王命也。曰：“燕可伐与？”孟子曰：“可。子哙不得与人燕，子之不得受燕于子哙[①]。诸侯、土地、人民，受之天子，传之先君。私以与人，则与者、受者皆有罪也。有仕仕，为官也。于此，而子悦之，不告于王而私与之吾子之禄爵。夫士士，即从仕之人也。也，亦无王命而私受之于子，则可乎？何以异于是？”齐人伐燕。或问曰：“劝齐伐燕，有诸？”曰：“未也。沈同问：‘燕可伐与？’吾应之曰：‘可。’彼然而伐之也。彼如曰：‘孰可以伐之？’则将应之曰：**‘为天吏，则可以伐之。’**今有杀人者，或问之曰：‘人可杀与？’则将应之曰：‘可。’彼如曰：‘孰可以杀之？’则将应之曰：‘为士师，则可以杀之。’今以燕伐燕言齐无道，与燕无异，如以燕伐燕也。，何为劝之哉？”《史记》，亦谓孟子劝齐伐燕，盖传闻此说之误。杨氏曰：“燕固可伐矣，故孟子曰‘可’。使齐王能诛其君、吊其民，何不可之有？乃杀其父兄、虏其子弟，而后燕人畔之。乃以是归咎孟子之言，则误矣。”[②]

那么，何谓天吏？

《孟子·梁惠王上》：**“仁者无敌。”**《孟子·公孙丑上》：**“无敌于天下者，天吏也。”**吕氏曰：**“奉行天命，谓之天吏。**废兴存亡，惟天所命，不敢不从，若汤、武是也。”[③]《孟子正义》卷七：**“天吏者，天使也。为政当为天所使，诛伐无道，故谓之天吏也。”**《孟子正义》卷九：**“天吏，天所使，谓王者得天意者也。”**[④]

《大学》：**“国不以利为利，以义为利也。”**[⑤]那么，天吏诛伐无道以义而非以利。而所谓“以燕伐燕”，即是以利伐燕，结果难出以无道伐无道。

西方大哲柏拉图之《理想国》着重讨论“正义”问题，批判当时流行的有关正义的观点，譬如一、正义是言行都要诚实，要讲真话和偿还宿债。二、正义是“以善酬友，以恶对敌。”三、正义是强者、统治者的利益。四、因为不正义之害大于其利，为了趋利避害，人们开始订立契约和法律，凡是遵约守纪的就叫做正义。而柏拉图将正义分为“国家的正义”与“个人的正义”，所谓国家的正义就是：无论统治者、卫士，还是农工商等，他们中的每个人都就各自有的智慧、自制和勇敢为国家作出最好贡献，也就是各人做分内该做的事情而不干涉别人。

所谓个人的正义就是：个人灵魂的三个部分——理智、激情、欲望各自起自己的作用，能够合在一起协调和谐，理智起领导作用，激情和欲望服从而不违反它，使灵魂能够自己主宰自己，秩序井然[⑥]。至于今日所言的“国际间的正义”，柏拉图仅从战争的角度稍加涉及，譬如出于扩大耕地与牧场，抢夺邻邦的土地、财产或者为防止邻邦对我之土地、财产的抢夺之需要，国家必须建立军队以进行战争[⑦]。而战争被分作希腊内部各城邦间的，为“内讧”；对外与蛮族的，才可称为“战争”。内讧之战不能变战败者为奴隶，不能蹂躏与焚烧敌对方的土地与房屋，而仅限于把对手所收获的庄稼带走。以指望将来大家重归于好。这样才是合乎正义的[⑧]。反之则可以推断，柏拉图认同对蛮族的战争就可以这样做。

康德在西方哲学史上首次完整地提出与回答了“人是什么”的问题。在他的哲学中所赋有的一以贯之的东西，就是自由！首先，纯粹理性必然是现实地实践的，根本上是以人自身、人格的提升与完善为目的的。它对人的道德行为有着直接的关切，保障意志自由并赋予人以唯一的天赋自由法权，以让人能够自由、自主、自觉、自律地成其为人！因为正是纯粹实践理性为人自身颁布先天的道德法则，让人能够摆脱来自内部本能欲求和外部经验条件的强制，不计成败利钝地只按照那种你同时能够愿意其成为一条普遍的法则的行为准则去行动。只有这样的行为才能够算作是道德的行为或德行，才能够具有道德的价值或德性的价值[⑨]。 于是人的至善（无上善乃至圆善）成为了人的理想目标！其次，理性在其理论思辨的活动中，即使是在直观或者经验的领域内，也必须是在纯粹理性及其理念的关切之下方才可能得以进行。“自由概念既然已由纯粹实践理性的一条绝然的法则所证明，它就充当了纯粹的、甚至思辨的理性体系的整个建筑的拱顶石……”[⑩] 再次，在反思判断力（审美判断力、目的论判断力）领域，同样始终贯穿着自由的理念。作为自由的存在者让自然也成为自由的，亦即理性正因其“自由”之本性，才使得我们作为理性的存在者不汲汲乎向大千世界（现象界）“索取”，而可以（被允许）进入自在之物。从而达成一个“无法之法”或“无序之序”的和谐完美的境界。于是这个世界的成员——“我”和“你”（他人）、“他”（自然）皆非“臣民”，都是平等的、活生生的“自由民”[11]。康德在《实践理性批判》的结论中说道：“有两样东西，我愈经常愈持久地加以沉思，就愈使这内心充满时时更新、有加无已的景仰和敬畏：我头顶上的星空和我心中的道德法则。”[12] 我作为自由的存在者景仰或惊赞(Bewunderung)这大自然的“奇迹”(Wunder)，惊赞“我头顶上的星空”，这不是通常所理解的“自然的必然性”，而是指“自然的目的性”[13]，即“战胜那些更多属于我们身上的兽性而与我们的更高天职的教养极端对立的爱好（对享受的爱好）的粗野性与狂暴性，以扫清人性发展的道路。”[14] 而且，只有在仅仅作为自由的存在者，作为道德主体的人当中，才会遇见就这个目的而言的无条件的立法，因而正是这种无条件的立法才单单使得人有能力成为一种终极目的，那整个自然都是在目的论上从属于这个终极目的的[15]。

正是由此，康德进一步主张：“大自然给予人类的最高任务就必须是外界法律之下的自由与不可抗拒的权力这两者能以最大可能的限度相结合在一起的一个社会，那也就是一个完全正义的公民宪制……”[16] 在《永久和平论》中，康德列举国家之间永久和平的先决条件，其中第五条，“任何国家均不得以武力干涉其他国家的体制和政权。”第六条，“任何国家在与其他国家作战时，均不得容许在未来和平中将使双方的互相信任成为不可能的那类敌对行

动……”[17] 接着康德列举国家之间永久和平的正式条款，其中构成这些全部条款的基础的公设是：“一切彼此可能互相影响的人们，都必须隶属于某种公民体制。”正是在此康德秉承了柏拉图区分文明与野蛮的传统，对于野蛮民族，也就是康德所谓“在纯自然状态中”的民族。“我可以迫使他要么和我一道进入共同的法治状态，要么离开我的附近。”由此，正式条款的第一条：“每个国家的公民体制都应该是共和制。”就是在此公设之上的进一步要求。因为“这首先是依据社会成员（作为人）的自由原则；其次是依据所有人（作为臣民）对于唯一共同立法的依赖性原理；再者是依据他们（作为国家公民）的平等法则而奠定的。”而在非共和制之下，臣民不是国家公民，战争仅取决于个别统治者的意志[18]。看来共和制也就是康德所认同的“完全正义的公民宪制”，“是唯一完美地符合人类法权的体制。”[19]

当代罗尔斯在其《正义论》中系统地探讨了正义问题，他认为：“正义是社会制度的首要价值，（中略）每个人都拥有一种基于正义的不可侵犯性，即使作为整体的社会福利也不能加以逾越。因此，正义否认为了一些人分享更大利益而剥夺另一些人的自由是正当的，不承认多数人享受更大总量的好处会优先于少数人的强迫牺牲。所以，在一个正义的社会里，平等的公民自由是确定不移的，由正义所保障的权利决不受制于政治的交易或社会利益的考量。允许我们默认一种有错误的理论的唯一前提是尚无一种更好的理论，同样，一种不正义之所以被容忍仅仅是因为必须以此来避免还要更大的另一种不正义的发生。作为人类活动的首要价值，真理和正义是决不妥协的。”[20] 所以，罗尔斯称自己所探讨的是“作为公平的正义”，因为“正义的原则是一种公平协议或契约的结果”，其“第一个原则要求平等地分配基本的权利和义务；第二个原则则认为社会和经济的不平等，例如财富和权势的不平等，仅当其结果能给每一个人，尤其给那些最少受惠的社会成员带来补偿的利益，才是正义的。”[21]

由此，罗尔斯进一步探讨国际正义，首先他分出五种类型的国内社会，第一种是合理的自由人民；第二种是合宜的人民。第三种是法外国家；第四种为负担不利条件的社会；第五种是仁慈的专制主义社会。前两种社会目标基本一致，因而在它们之间，尤其在第一种人民之间没有理由相互开战。并且，“除基于合法的自卫（或保护其合法的同盟），除在严重情形下为保护人权进行的干涉，所有自由社会不可与非自由的法外国家发生战争。”[22] 不过对于法外国家则决不宽容，一旦其侵犯人权，就将给予谴责，在严重情形下还可能实施强行制裁甚至干涉[23]。于是，尤其合理的自由人民似成了在孟子意义上的当今“天吏”[24]。

二

单从外在形式上看，罗尔斯区分自由社会与非自由社会，实际上是承袭了西方自古希腊以来的文明社会与野蛮社会的划分。至于对非自由的法外国家的决不宽容乃至于制裁干涉则是今天意义上的古希腊城邦对于蛮族的战争。罗尔斯自称遵循了康德《永久和平论》的主旨，完全符合康德的观念[25]。不过，康德似乎没有推进到罗尔斯的结论。现代人或许会断定，这是两个多世纪以来的进步的差距，罗尔斯比之康德当然是大大的进步了。然而，人类是否必然进步？对此问题姑且不论。但说一位哲学家较之另一位从前的哲学家，尤其像康德这样伟大的哲学家，大大进步，却肯定是令人怀疑的。因为哲学家仅惟真理之马首是瞻。所以对于这里的问

题，我们当另谋原由。

首先，我们从两位哲学家确立的哲学根据上来看。前面我们已经指出，康德哲学之一以贯之者乃是作为道义的自律自主的自由。于是康德关于国家及国际正义的探讨理所当然地亦以他的自由原则为根据，故在此康德重申：“如此行事，以至你可以意愿，你的准则应当成为一条普遍的法则（无论其所意愿的目的可能会是什么）。”[26]“首先追求纯粹实践理性的王国及其正义，你们的目的（永久和平的福祉）就将自行来临。”于是康德坚持主张这样一条道德的原理，即：“一个民族应当根据自由与平等这类独有的法权概念结合成一个国家，并且这条原则并不是以明智而是以义务为基础的。”把它应用到国际上便是：“政治准则决不能从每一个国家只要加以遵守就可以期待到的那种福利或幸福出发，因此也就决不能从每一个国家以之为自己的对象的那种目的出发，即从作为国家智慧的最高的（但又是经验性的）原则（的意志）出发；而是应该从法权义务的纯粹概念出发（从其原则乃是由纯粹理性所先天给定的应然出发），无论由此而来的自然后果可能是什么样子。”[27] 由此可以断定，康德同柏拉图一样至少不会同意仅仅出于利益的算计与平衡的“契约论”的[28]。

罗尔斯既没有如柏拉图以《斐多篇》、《理想国》等对话对理念与理想做过一番深入细致的探讨，也没有如康德那样首先对理性自身做过纯粹的反省与批判，反之，他倒是奉行类似于近代以来的所谓“价值中立”的理性多元论原则，把无论柏拉图，还是康德等等都视为众多“完备性学说”之一，视为诸善之一（各种、各宗、各派的宗教学说也一样）[29]，而企图从中寻求乃至达成所谓“重叠共识”[30]，以在此基础上确立起他的“政治正义观念”。譬如他通过预设“无知之幕”而规定出的人的“原初地位”，就完全不论这个人是自私自利的，还是道德高尚的等等，都能来共同推出与确认罗尔斯所谓“正义”的基本原则[31]。也就是说，“受制于无知之幕的理性而自利的人将会一致同意的、在他们之间分配社会合作利益的原则，便是正义的原则。”[32] 可是就连这样的“原初地位”，罗尔斯在其万民法中也无意赋予每一个国家。因为他自己明确地讲：“我们的权利与正义原则，我们的合宜性与理性原则，都绝不能从背景的实践理性之总念抽绎出来。”而他的理性原则却不外“理性的计算原则”，即“计算原则乃是最简单又最基本的原则, 该原则指出:设其它事项平等, 则为一目的选择最有效的手段乃是理性的。”[33] 至此，我们至少可以得出结论：康德始终都是以人道主义、道德哲学为其核心的。罗尔斯却是政治现实主义的，具有某种实用主义的倾向[34]。于是我们看到：“罗尔斯的‘万民社会’似乎有些类似于康德的‘自由国家联盟’，但实际上并不完全一样。首先，康德的‘自由国家联盟’并没有明确的排他性，至少康德没有明确地将一些国家排斥在‘自由国家联盟’之外。其次，康德没有明确地将国际社会划分为三六九等。记住这一点十分重要。因为任何等级或类型划分都是以某种或某些既定的价值标准为前提或标准的。最后，罗尔斯的人类社会类型划分是以现代西方自由主义民主政治标准为基准而划分出来的，而这一政治标准是否具有国际政治的普遍性，却仍然是存在争议的。也就是说，以一种尚存争议的区域性（甚至是国家性）的政治标准对人类社会进行类型划分，本身是有待讨论和争议的。”[35]

即便单就人的利己倾向而言，罗尔斯亦不具有康德的视野与智慧。因为康德曾言：“大自然的机制就通过彼此在外部自然而然是互相对抗着的自私倾向而可以被理性用来作为它自身的

目的，即法权的规定，扫清道路的工具；从而在国家本身力所能及的范围内也就促进并保障了内部的以及外部的和平。”[36] 有学者据此认为：“康德的这个观点覆载着相当大的解释余地，并且为他的整个实践哲学提供了一个非常重要的理解背景。在当下的语境里，它的意义在于强调一种世界正义秩序的建立并不单纯取决于特定社会—国家以及其中人民的良好的愿望，更不可能依赖于某一社会—国家自许的道德品格，事实上它在相当大的程度上还有赖于利益彼此冲突的社会—国家之间的相互作用。因此，正义的世界秩序的出发点乃是自私的社会—国家，而不是毫无私利的天使般的社会—国家，后者在这种秩序达成之前是不可能存在的。这一点对于确立世界正义的主体具有重要的启发意义。”[37] 是否在这个意义上，康德也被视为“以恶致善”论者？考虑到康德在这里是就事实而非理据而言，所以，我们不主张作如此之强的断定[38]。

三

人类文化从来都是多元的，虽不能说各有各的真理，否则那的确有相对主义之嫌疑，但是，各个民族通向真理的路途，并不会完全一致。今天由于西方文化与文明之强势所导致的全球化，却似乎在越来越把所有的民族及文化往一条道上赶[39]。可以说世界近代以来就是西方资本主义或帝国主义在全球范围内向非西方地区扩张与征服的历史，他们在经济剥削与掠夺的同时，亦向外输出他们自认为最先进的民主观念及制度，为了这些甚至不惜兵戎相见。他们自身之间也常常发生为了争夺利益的大大小小的战争，乃至世界大战。今日世界范围内的几乎所有问题，譬如非洲各个国家之间的冲突，中东以色列与巴勒斯坦及阿拉伯国家的对立，南亚印巴之间的仇恨，中国大陆与台湾的分裂等等，都无不是那些个时代所酿就而至今仍在西方势力的影响与干预之下无法获得妥善的解决。跨国公司以及主要由发达国家汲汲推进的全球经济一体化等等，看不出来能让贫穷国家真正分得一杯羹。反倒是欧洲经历了数百年的战争与争夺而逐渐在实现一体化，据说，“欧盟的实践，在一个社会—历史和宗教基本同质的地区证明了康德方案巨大的现实意义，尽管是用了绝灭人性的战争的鲜血才磨洗出康德方案的光辉的。”[40] 于是就有罗尔斯等不无骄傲地宣布：“宪政民主社会不会相互作战”，“在主要的现行民主制之间不存在战争”，“民主人民间的武装冲突将随着他们逐渐接近理想而趋于消失”，等等[41]。反过来他们却把战争矛头对准了非民主人民、非民主社会、非民主制度，等等[42]。有人讲这类战争在罗尔斯那里可以轻易地找到依据，因为罗尔斯曾反复地强调：“根据我们为自由及合宜人民制订万民法，这些人民惟不宽容法外国家。”它们“将受到谴责，在严重情形下可能遭到强行制裁甚至干涉。”等等[43]。而在康德那里却找不到依据，很遗憾其实并非如此。从康德所说的“我们通常都假定我们不可以敌对任何人，除非仅仅是他已经事实上伤害了我们。当双方都处于公民—法治状态之中的时候，这一点是完全正确的。因为由于他们进入了这种状态，他们每一方就向对方（通过对于双方都具有强制力的权威）提供了所必需的安全保证。——但是一个人（或者一个民族）在纯自然状态之中却取消了我们的这种保证，并且还由于他处于与我相邻的这一状态本身而伤害了我们，尽管不是在事实上（facto）但却通过他那状态的无法律性（statuiniusto[无法律状态]）而经常地在威胁着我们。**我们可以迫使他**

要未和我们一起进入社会—法治状态，要末离开我们附近。”[44] 难道不也可以作为依据吗？！进一步我们实际上还可以追溯至古希腊，他们所区别出来的城邦之间的“内讧”与城邦共同对野蛮人的战争。也就是说，这在西方是始终一以贯之的。

即使我们本着圣人孔子“成事不说，遂事不谏，既往不咎”[45]的教诲，姑且承认主要由西方文明带出来的现行国际秩序（并非必认之为正义！），我们还是仍然得面对人类亘古以来的问题：应当如何对待不同文化传统、不同社会政治制度的民族与国家？因为即便我们那么认同的西方康德方案，“迄今为止对具有不同社会—历史和不同宗教的社会—国家之间的国际关系尚无成功的例子。至于整个世界的正义，无论是就现实世界而言，还是就一种虽属展望却以充分的现实因素为根据设计的理想而言，康德方案依然面临不可克服的障碍。”[46] 倘若这个问题思考不当、处理不好，我们自然无以实现人类的正义，而会只有“谁之正义、谁之合理性”了。作为中国学者，我更愿意尝试能否从自家的文化传统中寻找出路。

中华历史源远流长、盖世无双，华夏文化璀璨辉煌、兼容并包。中国人自古就以自己的历史文化传统而自豪，尤其面对四方之外尚未开化的夷蛮戎狄[47]，更是充满了骄傲之情，这是来自于深厚的礼乐教化与文明道德的优越感。所谓“夷夏之辩”，至少自孔子以后，其标准在仁义道德，其性质是道德之辩，而非种族之辩。正是“孔子超越了古代以种族划分夷夏的传统，站在道德文化的立场上来辩明夷夏，可以说是中国人文精神的一次觉醒，使中国民族主义具有了很独特的性质。”[48] 因此中国历来就坚持“不以夷狄变诸夏”之说。一般而言，中国也并不强制地传播礼乐教化于夷蛮戎狄，除非他们自己主动地愿意学习，中国才会乐意传播，这也就是“以诸夏变夷狄”。在疆域上，中国通常也是处守势，人不犯我，我不犯人。所以，钱穆称“中国史之进展，乃常在和平形态下，以舒齐步骤得之”，“直是一片琴韵悠扬也”[49]。这种精神境界从根本上来讲是来自于中国儒家的“以义为利”的道德政治传统，诚如吾友丁君所言：

> 儒家有一种“全面主义”、或又称为“普遍道德主义”之政治观。此种政治观下，没有任何事物会以其特殊性而成为与“政治”无关之事务——道德事务尤其非“私人事务”，而为“公共事务”——反之，由于“政治”并非专家之专场，则无人不可以对此“政治”表达恰如其分之关心，甚至，无人对任何一种具体事务之真实关切不是作为一种政治性关切——此处特别强调关切之“真实”感，据德行礼则能真实——因此，儒家之所谓“政治”，几可以说，“生活即政治”，同时，“政治亦生活”——真实之生活即政治，广阔之政治即生活。此种“政治”，以德与礼为据，以德与礼为所行之道，而终亦以德与礼为其所归。此种“政治”中之人民，以自具之德，亦即以其主体之自觉性与道德之自主性为引导，又内自认肯礼乐之规范而无丝毫受强制、被胁迫之感，则其为具有尊严感之人民，当然也是“政治”之主体，是“政治”之真正担当与实施者，而不仅为“政治”之对象。（中略）儒家政治理想，在于教化人民，使其能自为、自治。教化，为政者之本分也；治诸事，人民之本分也。民知所羞耻、且能胜其所耻，则无不尽自家本分，此之谓“有耻且格”，犹言“知耻且能”也。故，“格”可训“能”，或近于“克己复礼”之“克”。人民为能尽其本分之人民，则于家能行孝弟，于国为合格之国民，于天下为有关怀与责任感之“世界人”。人民一旦为伟大之

人民，亦必造政治于伟大政治之境地也。则所谓“道”者，民自道也；所谓“齐”者，各尽本分，不齐而齐也[50]。

所以，在中国文化精神中始终都不曾放弃“以义为利”，以“天吏”讨伐无道，一句话，“以善致善”[51]的道德原则，从而反对西方多数思想家都不同程度地主张与赞同的“以恶致善”说，因为“怀恶而讨不义”是以不义治不义[52]，最终的结果亦难逃不义！儒家既始终坚持原则，同时亦会出于现实政治的考虑而“行权”。譬如春秋时期“礼崩乐坏”，当周天子的权威已不足以维护天下大势时，孔子亦在现实政治的层面肯定齐桓公、晋文公等等作为诸侯霸主出头维护秩序，帮助伸张正义，承认其行为的必要性以及由此而有的功绩。这就叫做“行权”。但是，从最高道德政治理想原则来看，春秋五霸的作为毕竟是一种僭越行为，并非名正言顺，所以不给予最终的肯定，这就是“实与文不与”的《春秋》书法。“所谓‘实与’，即是权，是指《春秋》根据乱世的实际情况权且承认某一政治行为有其现实的必要性；所谓‘文不与’，即是经，是指《春秋》根据孔子所立的义法不承认具有现实必要性的行为有其合理性与合法性。”[53] 由此我们至少可以判定康德设想大自然的机制恰好是通过人类的自私倾向来促成法权的规定，和平的实现等等[54]，是可以给予“实与文不与”的。在这个意义上，我们不把康德列为“以恶致善”论者。

人类的历史是人类成长过程的记载，人类不断地犯着这样那样的错误，其中有些获得了修正，有些还在错上加错。在这方面今人与古人并无二致，所不同的是，今人挟着“征服”自然的巨大科技力量，由进化论而误以为立于历史的颠峰，个人权利、个人幸福至上，于是今人表现为前所未有的傲慢、愚蠢，私欲横流，相互争斗不止，古人的一分错误在今人身上就会变本加厉地成为十分、百分乃至千分，传统美德正在消失，大自然亦遭到毁灭性的破坏，地球上的许多物种正在灭绝，地球会不会成为一颗不宜人类甚至不宜生命存在的星球？不知道上天还给不给机会与今日的人们，以让我们能够来得及改正自己的傲慢、愚蠢与错误？生前，问心无愧；死后，问灵无疚！

[①] 事见司马迁《史记·燕召公世家第四》，燕王哙让国于其相子之，而国大乱。齐因伐之，燕士卒不战，城门不闭，遂大胜燕。（1555-1558页，北京：中华书局，1982第2版）

[②] 参阅[宋]朱熹撰《四书章句集注》，246页，北京：中华书局，1983。着重强调的标示由引者所为。

[③] 朱熹《四书章句集注》237页。着重强调的标示由引者所为。

[④] [清]焦循撰《孟子正义》，沈文倬点校，232、289页，北京：中华书局，1987。着重强调的标示由引者所为。

[⑤] 朱熹《四书章句集注》12、13页。着重强调的标示由引者所为。

[⑥] 参阅[古希腊]柏拉图著《理想国》331B-D，郭斌和等中译，北京：商务印书馆，1994，6页；331E-336A，中译本7-15页；336B-354C，中译本15-43页；358E-359A，中译本46-47页；433A-434C，中译本154-156页；439D-445A，中译本165-174页。亦参阅汪子嵩等著《希腊哲学史》第二卷（智者、苏格拉底、柏拉图），773-780页，北京：人民出版社，1993。

[⑦] 柏拉图《理想国》373D-374A，中译本65页。

[⑧] 柏拉图《理想国》469B-471E，中译本208-212页。

[⑨] 笔者对此的详尽论述请参阅陆沉《论人的自由权利的根据》，载《西南民族学院学报》，1999年第4期，66-73页。

[⑩] Inmmanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Band Ⅶ der Theorie-Werkausgabe, S.107, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1974. 康德《实践理性批判》，韩水法译，1-2页，北京：商务印书馆，1999。

[11] 参阅叶秀山《说不尽的康德哲学》，载《哲学研究》，1995年9期。

[12] 康德《实践理性批判》S.300，中译本177页。

[13] 参阅叶秀山《重新认识康德的“头上星空”》，载《哲学动态》1994年7期。
[14] Inmmanuel Kant, *Kritik der Urteilskraftt*, SS.302-303, Herausgegeben von Karl Vorländer, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1954. 康德《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，291页，北京：人民出版社，2002。
[15] 康德《判断力批判》S.305，中译本294页。
[16] Immanuel Kant, *Werke in Sechs Bänden*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band VI, *Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik*, Insel-Verlag Frankfurt am Main, 1964, S.39. 何兆武译《历史理性批判文集》，9页，北京：商务印书馆，1991。
[17] Kant, *Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik*, SS.199-200. 何兆武译《历史理性批判文集》，101-103页。
[18] Kant, *Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik*, SS.203-208. 何兆武译《历史理性批判文集》，104-110页。
[19] Kant, *Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik*, S.223. 何兆武译《历史理性批判文集》，124页。
[20] John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press 1971, pp.3-4. 何怀宏等译《正义论》，1-2页，北京：中国社会科学出版社，1988。
[21] John Rawls, *A Theory of Justice*, pp.11, 12, 14-15. 何怀宏等译《正义论》，9、10、12页。
[22] 罗尔斯著《万民法——公共理性观念新论》，张晓辉等译，4、6、52页，长春：吉林人民出版社，2001。
[23] 罗尔斯《万民法》86、87、96、97、99页。
[24] 尤其自1989年苏联解体之后，整个西方欢呼雀跃。于是就有学者生生地断言，全部历史已终结于西方的自由理念及制度，它们已是人类社会发展的极致与颠峰。而拥有它们的人民怎么可能还不是当今的“天吏”？
[25] 罗尔斯《万民法》10-11页。
[26] Kant, *Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik*, S.239. 何兆武译《历史理性批判文集》，135页。这个原则以儒家的话来讲就是：“己所不欲，勿施于人。”（《论语·颜渊篇》）和“己欲立而立人，己欲达而达人。”（《论语•雍也篇》）
[27] Kant, *Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik*, SS.240, 241, 242. 何兆武译《历史理性批判文集》，136、137页。
[28] 因为这样一来，“正义的本质就是最好与最坏的折衷——所谓最好，就是干了坏事而不受罚；所谓最坏，就是受了罪而没法报复。人们说，既然正义是两者之折衷，它之为大家所接受和赞成，就不是因为它本身真正善，而是因为这些人没有力量去干不正义，任何一个真正有力量作恶的人绝不会愿意和别人订什么契约，答应既不害人也不受害——除非他疯了。”（柏拉图《理想国》359A-B，中译本46页）
[29] 可着重参阅罗尔斯著《政治自由主义》，万俊人译，3-16页（《导论》）北京：译林出版社，2000。感谢我的同事刘莘教授的《关于“good”的翻译的哲学解释》（参见金里卡著，刘莘译《当代政治哲学》下，832-839页“附录二”，上海三联书店，2004），进一步地令我明确了西文尤其英文的“good”与中文“善”的不完全一致性，这其中的蕴义颇耐人寻味，譬如在现代西文里边可以振振有辞地说“the priority of justice over the good”，可是在中文语境中，这种说法却颇为怪异，自相矛盾。
[30] 可着重参阅罗尔斯著《作为公平的正义——正义新论》，姚大志译，54-62页（第11节 重叠共识的理念），上海三联书店，2002；和其《政治自由主义》，141-183页（第四讲 重叠共识的理念）。
[31] 参阅John Rawls, *A Theory of Justice*, pp.118-192(Chapter III. *The Original Position*). 何怀宏等译《正义论》，113-184页（第三章 原初地位）。我同意刘莘将the original position译作“原初地位”，而非通常的“原初状态”，他的理由可参见金里卡《当代政治哲学》上，121页的译者注。
[32] 参见[英]莱斯诺夫(Michael H. Lessnoff)著《二十世纪的政治哲学家》，冯克利译，301页，北京：商务印书馆，2001。为统一术语起见，原书译为“公正”的，改为“正义”，至于理由可参考刘莘翻译金里卡《当代政治哲学》上，110页的译者注。
[33] 罗尔斯《万民法》92、94页。
[34] 参阅吴猛、和新风《走向永久和平：罗尔斯与康德》，载《学海》2002年第5期，80-84页。
[35] 参阅万俊人《正义的和平如何可能——康德〈永久和平论〉与罗尔斯〈万民法〉的批判性解读》，载《江苏社会科学》2004年第5期，1-14页。
[36] Kant, *Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik*, SS.224-225. 何兆武译《历史理性批判文集》，126页。
[37] 参阅韩水法《权利的公共性与世界正义——世界公民主义与万民法的比较研究》，载《中国社会科学》2005年第1 期，34-43页。
[38] 好比朱子主张“去人欲，存天理”，也分“以理言”与“以事言”，即：“以理言，则正之胜邪，天理之胜人欲，甚易。而邪之胜正，人欲之胜天理，若甚难。以事言，则正之胜邪，天理之胜人欲，甚难。而邪之胜正，人欲之胜天理，却甚易。正如人身正气稍不足，邪便得以干之。”“以理言，人欲自胜不过天理。以事言，则须事事去人欲，存天理，非一蹴即几，一下即成。”（钱穆《朱子新学案》上，61页，成都：巴蜀书社，1986）
[39] 譬如一位西方学者在北京讲演战争问题，说：“必须看到，过去七十年来，我们关于战争与和平的观念发生了实质性的变化。当然我是以西方人的经验和思考来谈这个话题，很抱歉我拿不出与中国有关的例子和分析。**但我认为现代在全球化造成的很多问题，尤其以战争与和平问题为主，对每种文化每个国家都是一样的**。”（艾柯《古典战争与后现代战争》，载《南方周末》2007年3月15日。着重强调的标示由引者所为。）
[40] 参阅韩水法《权利的公共性与世界正义——世界公民主义与万民法的比较研究》。
[41] 参见罗尔斯《万民法》8、56、58页。对于这类说法，我们姑且听之。就在近几十年内，民主国家之间的扩张与

颠覆的战争也时有发生（参见前揭57页）。只要他们不改“以利为利”的诉求，战争在他们之间就终究不可避免。只不过在现实及可预见的较长时期内，他们与非西方国家之间的利益冲突要远远大于他们自身之间的。**这才是他们没有相互作战的最根本原因！**

[42] 今天来看“9·11”事件之后美国对伊拉克的战争的非正当性，已经一目了然。这场以伊拥有核武器为由，花费已近5000亿美元，把伊搞得一片混乱的战争，其真实的目的（至少之一）却是为了美国自家的石油安全的利益。而所谓带去“民主”与“自由”的说法，即便不是谎言，也不过是美丽的借口而已。（参阅罗培新《伊战成本》，载《南方周末》2007年3月22日）其实美国等的利益还远不止于此，一如艾柯所言：“和平使帝国中心的人过得惬意，而居于边缘地区的人却饱受连绵征战之苦。**要说有和平，那和平总是我们的，不是他们的**。”（参阅艾柯《古典战争与后现代战争》。着重强调的标示由引者所为。）这还不是我们所谓“以燕伐燕”吗！尽是“以利为利”，却还要以义为名，那里还有半点“天吏”的影子？！

[43] 参见罗尔斯《万民法》86、87、96、97、99页。“请注意：罗尔斯是以确定无疑的语气断定下面两点的：第一，良序民族（引者案：即‘组织良好的人民’，它包括自由人民与合宜人民）所发动的战争必是以人类和平为根本目的的正义战争：第二，良序民族不相互发动战争。这实际上等于先定地预制了正义战争的判断标准，即：由正义而良序的民族所发动的战争必然是正义的，反之则是非正义的。同时，裁定良序民族之间不会发生战争，实际上使得罗尔斯的‘限制战争行为的原则’仅仅是针对非自由民族和国家而言的，也就是说，该原则系统仅仅是对非自由民族和国家的战争行为的限定。人们有理由提出这样一些的问题：首先，凭什么根据断定良序民族或国家所发动的一切战争都是正义的战争？仅仅靠宣称为了人类和平的目的，所谓良序民族或国家就可以发动对所谓非自由民族或国家的战争吗？为什么？其次，在国家主权优先且缺少国际政府的情况下，谁能够保证即使是良序民族或国家所发动的战争就一定是以人类和平为其战争的基本目的呢？果真如此，小布什总统为什么不选择在更早或更晚的时刻发动对伊拉克的战争，而是在‘9·11　事件’以后才发动这场战争？再次，即使迄今为止良序民族之间真的没有发生过相互间的战争，谁能担保以后不会发生这样的战争？最后也是最重要的一点是，凭什么断定良序民族或国家对非良序民族或国家所发动的一切战争都必然是正义战争？果真如此，美国人还有什么必要为越战仟悔？罗尔斯又有什么必要批评美国对日本岛投掷原子弹的战争行为呢？很清楚，二次世界大战时期的日本不仅够不上罗尔斯的“良序民族”的价值标准，而且属于十足的‘法外国家’或无赖的侵略性国家，对其发动的任何战争都应该是正义的战争。显然，罗尔斯判断正义战争与非正义战争的政治伦理标准是不能贯通一致的。问题在于，罗尔斯把国际或民族的政治属性当成了判断国际战争性质的根本依据，一种政治伦理的标准概念被悄悄地偷换了、放大了。事实是，罗尔斯的这一政治思路不过是现代美国政治思维的学理表达。”（万俊人《正义的和平如何可能——康德〈永久和平论〉与罗尔斯〈万民法〉的批判性解读》）

[44] Kant, *Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik*, S.203. 何兆武译《历史理性批判文集》，105页。（着重强调的标示由引者所为。）

[45] 《论语·八佾第三》

[46] 韩水法《权利的公共性与世界正义——世界公民主义与万民法的比较研究》。当今的西方学者如罗尔斯、哈贝马斯等等实际上正是在理论上强行地推进康德方案，但遗憾的是，他们中的多数人并未摆脱（甚至就从未意识到应当摆脱）西方中心主义的既定立场，对异质于西方的文化传统至今仍缺乏平等的看待与同情的了解。如果说他们尚且还算得上康德意义上的“道德的政治家”的话，那么，那些仅仅属于“政治的道德家”的跟风的学者、国际政坛上的政客们等等，他们的所作所为就更加等而下之，就是在那里不断地添乱而已如在今日之伊拉克，等等。

[47] 《礼记·王制》：“凡居民材，必因天地寒暖燥湿。使其材艺堪地气也。广谷大川异制，谓其形象，民生其间者异俗，谓其所好恶。刚柔、轻重、迟速异齐。五味异和，器械异制，衣服异宜。脩其教，不易其俗。齐其政，不易其宜。中国戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移。东方曰夷，被发文身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。中国、夷、蛮、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、备器。”（[清]阮元校刻《十三经注疏》上册，1338页，北京：中华书局影印本，1986）

[48] 参阅蒋庆著《公羊学引论》223页，沈阳：辽宁教育出版社，1995。

[49] 钱穆著《国史大纲》（修订本）上册，13页（引论），北京：商务印书馆，1996修订第3版。

[50] 参阅丁纪《论语读诠》，32-33页，成都：巴蜀书社，2005。这段话是对孔子“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政第二》）的诠释。

[51] 关于儒家所主张与坚守的“以善致善”的道德政治传统，可参阅蒋庆、盛洪著《以善致善——蒋庆与盛洪的对话》（上海三联书店，2004）和盛洪《在儒学中发现永久和平之道》（载《读书》2004年第4期，123-129页）

[52] 蒋庆《公羊学引论》241页。

[53] 蒋庆《公羊学引论》238页。

[54] Kant, *Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik*, SS.223-225. 何兆武译《历史理性批判文集》，124-126页。

来源：http://www.siwen.org/XXLR1.ASP?ID=4194

/