

儒家正义理论如何可能？

全林强

摘要：《共同的善与全球贫困的伦理学：一种儒家视角》一文凸显了缺失平等权利观念的儒家伦理的狭隘及特权的本性，即儒家“超越等差之爱”的“仁”的“推扩”本能地产生了一种狭隘的自我封闭，形成了一个在亲缘、亲密关系范围内的环形回路，对外界个体产生了屏蔽。儒家的“仁”与权利观念并非相互排斥，而是可以共存的，所需要的是界定二者各自运行的空间。在非道德领域及拥有相同道德权重的境况下，运用儒家的“仁”，即亲缘、亲密关系的优先性，对家庭、亲戚和朋友关系成员的诉求优先满足是可允许的。这是儒家“仁”的运行空间。在拥有不同道德权重的境况中，主体的选择需要优先满足道德权重较大一方的道德诉求。这是权利的运行空间。

关键词：儒家；正义；权利；道德权重

中图分类号：B82 **文献标志码：**A **文章编号：**2095-0047(2019)05-0103-11

—

陈强立 (Jonathan Chan) 在《共同的善与全球贫困的伦理学：一种儒家视角》^①一文中列举了一个关于行为主体的有限资源在与己关系亲密者的需求和异国贫困个体的需求之间进行分配的事例。陈强立假设：我花100美元可以为我的孩子找到一个较好的钢琴老师。如果我愿意多花5美元，那么我可以为孩子找到一个更好的老师。5美元在最贫困的非洲国家，足以救济一位与我的孩子年龄相仿的儿童，甚

作者简介：全林强，厦门大学哲学系博士研究生。

基金项目：国家社会科学基金一般项目“东亚儒学视域中的人心道心问题研究”(项目编号：17BZX071)。

^① Jonathan Chan, “Common Good and the Ethics of Global Poverty: A Confucian Perspective”, in *The Common Good: Chinese and American Perspectives*, edited by David Solomon and P. C. Lo, Springer, 2014.

至可以挽救处于饥荒中的儿童的生命。如果我把额外的5美元捐助给饥荒赈济基金,就可以满足一位儿童的基本生活需求,但是我的孩子就必须接受一种比可预期的更低的钢琴教育,从而意味着我的孩子将来必须接受较低质量的生活。

陈强立认为,对于他而言,降低孩子未来的生活质量是不可接受的,依据儒家理论,家庭成员、亲戚和朋友的需求的满足比其他人更具有优先性,对于儒家主体而言有特殊的义务:“对儒家而言,帮助近距离或者远距离的贫困者的义务比不上我们帮助家庭成员、亲戚和朋友获得一种丰富生活的义务。儒家给予家庭成员、亲戚和朋友以更大的优先性。”^①陈强立的结论是符合生活常识之直观的,对于大多数人而言,给予一位陌生人或者异国的贫困个体的关注比给予家庭、亲戚和朋友的关注要少。在资源有限的前提下,人们倾向于为自己所最关注的关系范围内的进行优先分配。彼得·辛格认为:“如果我们有能力阻止某种坏的状况发生,并且没有引起其他道德显著的代价,那么,在道德上,我们应该去做。”^②按照辛格的理论,处于饥荒中的儿童的生命受到威胁,这是道德显著重要的;额外5美元的奢侈钢琴教育不具有道德意义。假设每个孩子都有接受100美元的钢琴教育的权利,而陈强立所花费的100美元,已经满足了这项基本权利的诉求,额外的5美元的奢侈享受不具有道德意义。陈强立批判辛格的原则,认为这条原则没有明确“没有产生其他道德显著的代价”的具体含义,“依据辛格的原则所描述的义务不是没有争议的,而是该原则的说服力在于该原则的限定短语——‘没有因此而产生任何道德显著的代价’被解释。”^③实际上,对于辛格而言,这种“道德显著的代价”是捐献份额没有导致捐献者生活质量的降低,而维持一种有质量的生活^④——比如捐献份额相当于平均收入的百分之十。“有效利他主义是对许多不同背景的人和发达国家中收入不高于,甚至有时低于他们社会的平均收入的人来说的。他们能够通过捐献,比如说收入的百分之十,给有效的慈善机构以拯救生命,或者通过其他方式不同于那些依赖微薄收入而生存的人的生活。按照购买力来计算,这些依赖微薄收入而生存的人的收入相当于美国中等收入百分之一至百分之二。”^⑤辛格在《饥荒、富裕与道德》(*Famine, Affluence, and Morality*)中所提出的理论与之后所提出的“有效利他主义(Effective Altruism)”是一致的,即不损害捐献者生活质量的条件下的捐献。辛格对“道德显著代价”的理解是明确的,陈强立的批判是无效的。辛格的问题在于:只关注以什么方式才能减少贫困,并且他把这种解决的方案限制在非国家的慈善机构以

① Jonathan Chan, “Common Good and the Ethics of Global Poverty: A Confucian Perspective”, pp.165—166.

② Peter Singer, “Famine, Affluence, and morality”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol.1, No.3, 1972.

③ Jonathan Chan, “Common Good and the Ethics of Global Poverty: A Confucian Perspective”, p.166.

④ Peter Singer, *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*, New Haven: Yale University Press, 2015, p.15.

⑤ Peter Singer, *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*, pp.36—37.

及公民的个体行为,而不研究造成贫困的原因——制度性和关系性因素,后者是当代全球贫困问题的主流。^①

在这里,我的意思并不是说陈强立的行为是错误的——他把5美元用于提高自己孩子教育的做法符合一般人的常识,而是说陈强立所提供的理由是不正义的。陈强立没有提供一条足以他的行为辩护的理由,他的理由是:给予他的家庭成员、亲戚和朋友以优先权。这个事例的核心不是5美元在他的孩子和陌生的贫困孩子之间的分配,而是他的孩子与陌生的孩子两者,同为人类的一员,具有同等的权利和道德权重。5美元能够保证一个处于贫困境况的孩子的基本生活需求,但陈强立没有提供足以支持他的选择的理由,也没有能够提供足以反驳这个孩子向他抗议的理由。

陈强立的理论放大了儒家伦理所含有的特权观念,没有把所有的人类个体作为平等的对象对待,而是设立了歧视的条件,即家庭成员、亲戚和朋友有更大的权利诉求和道德权重。依据平等原则,不捐献额外5美元需要找到一个与贫困孩子的基本生活需求同等权重的理由,比如陈强立用5美元帮助了一个生活在附近的另一个小孩基本生活需求,这个理由是可以成立的。芭芭拉·赫尔曼认为,在这种情况下,遭忽视者没有权利向一个具有同等权重的帮助行为提出抗诉。^②陈强立孩子的奢侈享受没有道德意义,不能作为他忽视贫困孩子诉求的理由——除非儒家放弃权利平等的价值观念。现代的儒家学者认为,传统儒家没有明确的权利平等的观念,但是这并不妨碍从儒家的“仁爱”观念推导出权利平等的价值^③。李承焕试图用《孟子》中“受人之牛羊”“王之臣有托其妻子于其友”两个例子证明:儒学已经有了权利的观念,即使没有提出“一项权利”的表达,“牲畜所有者即是权利持有者(牲畜则是第三方受益者);而受委托照料牲畜者则是义务的承担者。用霍菲尔的分析,牲畜的所有者拥有主张权和行使权;受委托者具有相应的责任和义务。从这里我们注意到,尽管没有使用‘权利’一词,权利观念明显地包含于《孟子》的语句中。”^④陈嘉明批评李承焕所使用的一种后推逻辑:“李承焕的这一反驳并不能成立。因为他所做出的这种推论,其逻辑等于说,我有了财产交易的行为,就意味着我具有关于财产权利的理论观念;或者更通俗地说,我有着吃饭的行为,因此我就具有关于饮食的理论一样。这显然是不对的。”^⑤

① Elizabeth Kahn, “Poverty, Injustice and Obligations to Take Political Action”, in *Ethical Issues in Poverty Alleviation*, edited by Helmut P. Gaisbauer, Gottfried Schweiger and Clemens Sedmak, Springer, 2016, pp.209—224.

② 芭芭拉·赫尔曼:《道德判断的实践》,陈虎平译,北京:东方出版社2006年版,第257页。

③ 韩星:《仁道——人权理论的价值基础》,载《河北学刊》2015年第1期;陈祖为:《儒家思想与人权》,载《学术月刊》2013年第11期。

④ 李承焕:《儒家基于美德的道德中存在权利观念吗?》,载《现代哲学》2013年第3期。

⑤ 陈嘉明:《中国现代化视角下的儒家义务论伦理》,载《中国社会科学》2016年第9期。

缺乏权利观念的德性论是否能够在一种歧视性的原则的基础上建立?这是儒家处理权利与德性之间关系的一个问题。陈强立把“仁”或“仁爱”作为共同的善(Common Good)，“仁”的等差性以及由此秩序“推扩”出去达到一种“归仁”所形成的“大同世界(Grant Union)”，能不能算是一种美德?这是可以质疑的。儒家“仁爱”的普遍性如何由一种等差或者优先特权式的道德歧视来体现，而且二者又不相互矛盾?这个问题是儒家一直都无法证明的。

儒家仁爱的一视同仁，或者对人类的一种普遍的关注——“仁作为核心价值，实质上是普遍的生命关怀”^①——只有在一种基于想象或者直觉的情况下才能成立，即在“仁”的过程没有遭遇伦理困境时才成立。“仁”不是一种理性法则，无法给予所遭遇的每一个个体平等地位，即无法给予每一个个体平等的权利和道德权重。儒家学者在强调“仁”作为一种具有普遍性质的“推扩”过程的流通性质时，没有关注到休谟所提出的“削弱”的问题。在《人性论》中，休谟指出：

在想象我们所认为实在的，存在的对象时，我们总是在其有秩序和位置下来考虑它们，从来不由一个对象跳到与之远隔的其他一个对象，而总要经历于它们中间的全部那些对象，至少是要粗略地加以检视。因此，当我们反省与我们远隔的任何对象时，我们不但先要经历位于我们和那个对象之间的一切对象，然后再达到那个对象，而且每一刹那都是重复那个过程，因为我们每一刹那都被召唤回来考虑自己和自己的现前情况。我们很容易设想，这种间断必然地观念削弱，因为它打断心灵的活动，而且使想象不能那样紧张连接，如在我们反省一个近处的对象时那样。^②

“仁”包含了等差之爱以及超越等差之爱“推”“让”的“一体之仁”^③，在每一次向外“推扩”的过程中都包含了一个休谟所说的“被召唤回来考虑自己和自己的现前情况”。儒家如何保证“召唤”后的另一个过程的方向与前一个过程是一致的或者大致相同的?在5美元的事例中，按照儒家这种所谓的“普遍性”的关怀要求，即使对孩子更好的钢琴教育在他心目中是一件很重要的事，但他仍然要把5美元捐献给贫困小孩，这样才能被称为所谓体现“普遍的生命关怀”。而陈强立依据儒家的“仁”的结果是，这种“被召唤回来”的考虑把他的“普遍的生命关怀”限制在了他的小孩奢侈的享受上。这说明，按照儒家所设想的“超越等差之爱”的仁爱精神

① 蒙培元：《儒学的核心价值及现代意义》，载国际儒学联合会编：《国际儒学研究文萃》，北京：人民出版社2014年版，第41页。

② 休谟：《人性论》，北京：商务印书馆1980年版，第462页。

③ 黄玉顺：《中国正义论纲要》，载《四川大学学报（哲学社会科学版）》2009年第5期。

的“推扩”本能地产生了一种狭隘的自我封闭,形成了一个在亲缘、亲密关系范围内的环形回路,而屏蔽了外界个体。

在面对一种资源分配的选择时,儒家学者所考虑的仅仅是利益分配问题^①,认为获得平等收入或者财富就是一种正义,而忽视了物质资源的平等并不等于正义,或者物质资源的不平等也不等于不正义。在前者与后者之间仍然间隔着一道检测的门槛——权利。物质资源的不平等之所以被认为是不正义的,是因为它产生了权利、地位分配的不平等,物质财富拥有者垄断了某种特权,使贫困者无法实现某种本应属于自己的权利。^②陈强立的儒家理论预设了一个拥有特权的群体,即家庭、亲戚和朋友拥有比其他人更高的优先权,而且拥有比其他人更大的道德权重,“儒家五伦的精髓在于为不同人根据其不同的社会地位和角色提供了行为指导的规范。在社会关系的等级结构下,以五伦为例证,权利几乎无法平等地分配给每个人,而不顾及他们的社会地位与关系的差别。”^③在这种理论背景下,即使陈强立充分照顾了家庭、亲戚和朋友之外的个体,实现了《礼运》所描述的“大同世界”“我们都能够繁荣”,但我们仍可以说,这种方案是不正义的,其“大同世界”也是不正义的。

二

陈强立的儒家理论给予家庭、亲戚和朋友以优先的特权,它设置了一个非常强的优先条件,导致了儒家理论无法把可能出现的紧急情况纳入考虑之中并给予恰当的权重。对一般人而言,首先关注的对象是家庭成员、亲戚和朋友,在一般情况下,也就是伦理困境没有出现时,按照这种等差模式进行分配是没有问题的。

事例一:有两个小孩 a 和 b, a 是 A 的孩子, b 是 B 的孩子。B 恰好有事,委托 A 帮忙照顾。a 和 b 同时想要吃雪糕,一根雪糕的价格是 2 元,而 A 身上只带了 2 元。A 选择给 a 买雪糕,而不给 b 买。

在这个事例中, a 和 b 都想要一根雪糕的诉求,没有道德意义, A 给谁买,或者都不买,都不足以引起道德判断。这种情况下,按照儒家理论, a 是 A 的家庭成员,比 b 有优先权,因此, A 倾向于为 a 买雪糕,满足他的需求。当然, A 也会慎重考虑,如果只满足 a 而不满足 b,会不会导致 A 和 B 关系的危机。但这些不足以启动道德判断,仅仅是一种普通的生活场景。儒家理论在这种场景中是恰当的,也是符合我们常识的。

事例二:与上述事例中的人物和情境相同。A 带 a 和 b 去沙滩上玩耍, a 在沙

① 黄玉顺:《中国正义论纲要》,载《四川大学学报(哲学社会科学版)》2009年第5期。

② Elizabeth S. Anderson, “What is the point of Equality?”, *Ethics*, Vol.109, No.2, 1999.

③ 李承焕:《儒家基于美德的道德中存在权利观念吗?》,载《现代哲学》2013年第3期。

滩上跑动, b 则趁 A 不留神时爬上了海边的一堆岩石上。A 准备去把 b 抱下来时, 发现 a 也有跌倒的倾向。如果 a 跌倒, 最大的可能是跌破鼻子; 如果 b 摔倒, 可能有生命危险。A 只能帮助 a 或 b, 而无法同时帮助 a 和 b。

事例二包含了事例一所没有的因素: 生命权的侵害。b 跌落可能导致 b 丧失生命。按照儒家理论, 家庭成员、亲戚和朋友具有优先的特权, B 是 A 的朋友, 则 b 也属于拥有特权者之一。但陈强立指出, 在特权者范围内, 仍然是有优先次序的, “一个人对于他的家庭成员比他的同胞具有更大的义务, 对他的同胞比对其他国家的人民有更大的义务”^①。朋友属于“同胞”的范围, 对于朋友的责任是对家庭成员的责任的一种“推扩”, “对于儒家而言, 所论及的‘爱’是一种‘等级’的爱, 始于他的家庭成员, 逐渐地扩展至他所在的社会及整个世界”^②。由于这种义务和责任的优先次序, 在这个事例中, 与 5 美元事例类似, A 应该选择帮助 a。事例二与 5 美元事例的不同之处在于, a 有免遭伤害的权利。对 A 而言, 帮助 a 使他免遭伤害, 是具有道德意义的。但是, 儒家理论不考虑物理灾难中所蕴含的权利问题, 它所依照的是家庭成员的优先次序的关注。b 在这个事例中, 可能遭遇无法挽回的、令人痛惜的灾难后果, 可能丧失生命。在这里, 我们并不区分“killing”与“letting die”之间的伦理差异^③, 我们只声明 A 对于 a 或 b 的不作为导致了 a 或 b 遭受灾难, A 负有完全的道德责任, 但不一定有法律责任。a 受伤和 b 可能殒身, 这两种境况都应该纳入 A 的考虑中; a 免遭伤害的权利与 b 免遭杀害的权利都应该作为 A 的道德考虑的权重。b 的道德权重比 a 大, 因此, A 应该选择救 b, 而不是 a。同时, a 可以向 A 抗议“为什么不先救我, 有什么权利让我遭受伤害”, 但是, 我们说 a 没有这种道德权利, 并且 A 免受这种抗议, 那是因为有一个更大道德权重 b 的存在。A 做了正确的、可允许的行为选择。当然, 我们并不否定 a 可以抱怨“为什么不先救我”, 但是这已经不是道德问题。

儒家理论所选择的是救 a, 而不是 b, 是一个已经固化了的模式, b 的境况和道德权重不被纳入其中, 或者是待 a 的诉求获得满足后, b 才会被考虑, 但我们前面假设这是一次性行为, 不容 A 在救 a 后重复一次施救 b 的行动。造成儒家理论产生这种后果的原因是, 儒家没有给予 a 和 b 平等的权利, 仅仅依据偶然的因素, 即 a 偶然地出生在 A 的家庭, 成为 A 的家庭成员, 从而 a 获得了道德优先考虑。可见, 儒家道德带有一种任意性的特征。

事例三: 与上述两事例人物和情境相同。A 带 a 和 b 去沙滩上玩耍, a 和 b 在

① Jonathan Chan, “Common Good and the Ethics of Global Poverty: A Confucian Perspective”, p.161.

② Ibid., p.161.

③ 对于这两个概念区别的解释见 F. M. Kamm, *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, Oxford University, 2007, pp.11—47.

沙滩上跑动,同时有跌倒的趋向,而 A 只能帮助 a 或者 b,而无法兼顾 a 和 b。

这个事例从形式上讲,类似于事例二,却有很大的区别。在事例二中, a 和 b 有不同的道德权重,而在事例三中 a 和 b 有相同的道德权重。同时,事例三决然不同于事例一,在事例一中 a 和 b 都没有道德权重。

a 和 b 同时跌倒在相同的沙滩上,所产生的伤害是相同的,二者有相同的权重。就权利而言, a 和 b 对于 A 有相同的免于伤害的诉求, A 都有使 a 和 b 摆脱伤害的义务, A 帮助 a 或者 b 都是可允许的。这里我们没有引用“电车难题”(Trolley Problem)的复杂事例,主道、辅道人数的差异,由于生命权的非计数性而无法通过计算确定二者的权重;在我们这个事例中, a 和 b 具有相等的权重,因此不需要考虑“电车难题”所带来的麻烦。

我们所要考虑的是:儒家方案中的 A 帮助 a 而非 b,是不是可允许的? b 的抗议是否合法? 这里我们提供的是整体论的方案。A 有给予任何人(X)以帮助使之免受伤害的义务, a 和 b 是 X 中的元素。这个事例类似于“布里丹情况”,要在两个具有同样价值的行为选项之间作出道德判断。^① 赫尔曼所提供的实际上是整体论的方案。“如果一个人做出救 a 的行动,那他就不能做出救 b 的行动(反之亦然)。但是,在不救 b 时,他并不曾使他救 b 的职责不获履行。他当时就没有救 b(或 a)的职责! 若已承认两个双生子需要的要求,同时又没有道德的理由偏向救这个还是救那个,那么,所有应当要做的事情,在救任何一个人时就都做到了。”^② A 给予任何人以帮助使之免受伤害的义务,这个表达式并没有声明 A 必须满足任何人(X)这个集合中的每一个元素的诉求。在一次性的行为中, A 只要满足了 X 中其中一个元素,比如 a 的诉求,那么 A 就履行了他的义务。并且, b 没有权利抗议 A 向 a 履行他的义务而忽略自己的诉求,原因在于: a 拥有与 b 相等的道德权重, b 没有权利要求 A 向他履行义务而不向 a。马库斯认为 A 对于每一方的义务都没有解除,即使减轻罪名的情节(Mitigating Circumstance)可能为不履行义务提供一种借口,但义务本身并没有被解除,义务的冲突仍然存在。^③ 但是,我们认为 b 的抗议的对象不是 A 而是 a,抗议成立的条件需要 b 证明他的道德权重高于 a,如事例二中的 b 所处的境况。对于 a,反之亦然。因此,可以证明在儒家理论看来 A 选择帮助 a 是可允许的, b 的抗议不合法。同理,非持儒家观点的 A 选择帮助 b 也是可允许的, a 的抗议也不合法。

这里所提出的方案与陈强立的儒家理论的不同点在于:平等权利和道德权重为 A 与 a 之间的特殊关系设置了一种限制, A 不能无限制地满足 a 的诉求,未被满足

① 芭芭拉·赫尔曼:《道德判断的实践》,第 256 页。

② 同上书,第 257 页。

③ Ruth Barcan Marcus, “Moral Dilemmas and Consistency”, *The Journal of Philosophy*, Vol.77, No.3, 1980.

者 b 的诉求可以驳回 a 的诉求——假如 b 的道德权重更大。而在另一种情况下,当 a 和 b 有相等的道德权重,则 A 可以选择或者不选择依据自己与 a 的特殊关系所形成的偏好而行动。同样,在不具有道德权重的情况下,A 可依据自己的偏好自行选择。当然,这里并不是说,A 的行为选择不会引起抱怨,甚至在事例三中,A 对 b 的不作为会引起 B 的反感,但这已经不具有道德意义。

我们说陈强立的儒家理论是不正义的,因为它既没有把贫困孩子的境况纳入考虑,也没有提供一条合理的道德理由。他选择满足他的孩子奢侈的钢琴教育的诉求,而这种诉求的道德权重是低于贫困孩子对改善基本生活条件的诉求权重的。当然,我们不是说,当我们认识到这种行为不被允许时,我们必须捐赠。影响我们履行义务的原因很多,而且有许多是非道德理由的恰当理由,但是必须排斥陈强立对特权的预设。对此,可以有以下理由:(1) 贫困国家内部的腐败,导致大部分的援助资源被浪费,并且不公平的分配制度将造成更严重的不平等。^①(2) 捐款的去向不透明及无法确定其具体用途。^②(3) 需要找到一个有效的慈善机构,或者发现几乎所有的慈善机构都在浪费捐赠者的钱。^③ 这些理由没有消除我们的义务,只是使义务之履行不通畅,一旦这些理由不成立,义务必须履行。

三

谭嗣同的《仁学》以“仁”为核心重构儒学,所谓“仁以通为第一义”“通之象为平等”“仁从二从人,相偶之义也。元从二从人,是亦仁也”。谭嗣同在此引述的是汉代郑玄的注。陈来认为,“不是先秦的用例,不足为真实凭据”,并引梁漱溟的说法“仁就是慈爱之义”。尽管陈来对谭嗣同以“通”论“仁”给予很高的评价,但他仍然认为“仁以爱为第一义,通是爱的一种实现方式,若通而无爱,仍不得为仁,其显例即谭氏所举之通商为通,但通商毕竟不是仁”^④。陈来对“仁”与“平等”关系的论述体现出了一种与宋明理学相同的结构模式,更侧重于一种发生学或者生成论的解释。“平等”能否从“仁”发生出来,这是本文在分析陈强立的事例中所隐含的一

① 帕顿(Alan Patten)和博格(Thomas Pogge)认为,发展中国家的不作为可以作为解除我们义务的一个理由。(Thomas Pogge,“Real World Justice”,in *Current Debates In Global Justice*, edited by Gillian Brock and Darrel Moellendorf, Springer, 2005, pp.52—53.)但是我们认为,义务不能解除,“发展中国家的不作为”只是阻碍义务的履行一种“借口”。

② Dale Jamieson,“Duties to The Distant: Aid, Assistance, and Intervention in The Developing World”,in *Current Debates in Global Justice*, edited by Gillian Brock and Darrel Moellendorf, Springer, 2005, p.169.

③ 辛格认为捐赠需要寻找有行政效率,且能够保证捐赠款落实到具体计划上的慈善机构,参见 Peter Singer, *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*,“Choosing the Best Organization”一章。

④ 陈来:《仁统四德——论仁与现代价值的关系》,载《江苏社会科学》2016年第4期。

个疑问。“仁在本质上是要求平等的，在实践上也是必然主张平等的，古语所谓‘一视同仁’，已经充分显明了仁的平等取向。”“仁”不等于“平等”，而是“从儒家的仁学不忍之心或恻隐之心导出平等的要求”。而我们在陈强立的事例分析中得出的结果是，儒家“仁”本能地产生了一种狭隘的自我封闭，形成了一个在亲缘、亲密关系范围内的环形回路，而屏蔽了外界个体。儒家仁学对于“仁”的经典定义（慈爱、恻隐等），导致了这种困境，即“爱”必然是有差等的，而爱的外推必然是依据休谟所说的先后次序而发生的，尽管这种次序不一定存在时空的距离。这种差等性无法给予每个个体以平等的权重，爱父母、妻儿、兄弟姐妹，与爱朋友之间就不平等；同理，对于一个陌生人的爱如何能够等同于对于家庭、亲戚和朋友的愛，这是儒学所无法证明的。当然，我们可以构想一个平等的爱的可能世界，在这个世界里，我们给予任何人以平等的爱，就像墨家的“兼爱”。

谭嗣同以“通”训“仁”能否发展出一套平等权利的理论，这已经是历史的悬案，无法证明。但是，我们说以“爱”训“仁”，并且试图从“仁”推导出平等权利的理论，至少，现在看来是不成立的。韩星《仁道——人权理论的价值基础》一文提出“儒家的仁道思想虽未直接推出人权理论，但‘仁道注重人的人格尊严，注重人的本体意义、注重人的主体性和能动性、注重人的自主性和自由性’，‘是人权主义的前提’。”^①但他没有注意到，儒家的“仁道”包含了排斥亲缘、亲密关系范围之外的个体的特征。我们不否定儒家在尊重人格以及支持主体性方面的积极作用，但是应该看到，其所尊重的人格个体范围可能是狭隘的，而所支持的主体性可能是为这种狭隘的利益而服务的。

儒家的正义所需要的是纳入平等的道德权重和权利的考虑，并否定陈强立的理论对于亲缘、亲密关系对象福利诉求的无限制满足的合法性。贫困孩子的基本生活权利诉求不应该遭到忽视，儒家理论需要为主体的不作为提供一套道德理由——如满足附近贫困孩子的基本生活权利的诉求。这是客观的、对等的道德理由，而儒家所提供的是偶然的、不对等的理由。仅以“仁”或者“仁爱”为基础的儒家伦理学，无法提供前一种理由。

儒学所需要的是把平等的道德权重和权利作为其伦理学的要素。但我们认为，儒学并不需要本源地具有权利理论的萌芽，甚至不需要讨论二者的关系“权利作为儒学的一种备用机制”^②这种问题。在事例一和事例三中，我们可见，A的行为并不触发道德判断，也就是说A依照儒家的优先次序先给a买雪糕或者帮助a，都是可允许的，我们并不因为A对b的不作为而谴责A的行为是道德不允许的，是道德错

① 韩星：《仁道——人权理论的价值基础》，载《河北学刊》2015年第1期。

② 陈祖为：《儒家思想与人权》，载《学术月刊》2013年第11期。

误的。在事例二中, A 帮助 a, 是错误的, 因为 A 的行为的理由是道德不允许的, 是道德上错误的。理论没有提供强制 A 救 b 的实际行为, 而是提供了一种道德判断。A 的行为触发了道德判断的程序, 进入了道德审议的过程。赫尔曼认为健全的行为主体处于其所在的社会中, 拥有相应的“道德显著规则”构成道德审议域, 当主体处于某种境况时, 比如事例二, 就会触发道德判断, “道德显著的规则构成道德敏感性的结构。它们可以指示出什么时候某些类型的行为不应在毫无道德辩护的情况下获准, 或者它们可以防止某些类型的行为作为行为者的真实选项而出现”^①。对于我们大多数人来说, 我们无法承受因 a 遭受轻微的伤害而忽视 b 遭受严重生命威胁的不作为所带来的良心的谴责。实际上, 这种“良心”构成了我们的道德审议域。显然, 这是一种新康德主义伦理学的视角。这种视角提供了一种道德的限制, 而这是儒家所没有的。甚至在有些现代儒家学者看来, 道德的领域是不应受限的, 而平等权利的观念是道德的下限, “儒家基于德性的道德, 与自由主义基于权利的道德相对照, 是最高要求主义的。这里, 最高要求主义的意义在于: 人类体验中的一切都具有道德意义, 每一个人一生的全部生活都是作为道德境遇而存在的。基于权利的道德所覆盖的仅仅是道德行为中最小的范围(亦即, 对的、可允许的、错的), 而儒家道德则覆盖人类行为的最大范围, 以之作为自我修养的领域”^②。依照李承焕的上述理解, 儒家是一种泛道德主义, 所有的行为都被纳入了道德领域, 但是, 对于事例一, 我们很难说 A 给 a 或 b 买雪糕或者不买这种行为具有道德意义。现代伦理学, 尽管对触发道德判断的门槛标准理解不一致, 但是行为触发道德判断必须满足最低门槛, 是一种共识。而儒家没有这种门槛的设置, 在事例一中, 依儒家的优先次序要求, A 给 b 买雪糕, 而不给 a 买, 有可能被判定为一种道德错误。

我们不必陷入儒家思想与“权利”概念、“儒家思想与人权理念究竟是否相容”或“儒家能不能接纳人权”这样的争论中。^③作为深嵌在我们本性中的因素, 儒家价值观念与权利共同构成现代社会的价值观念。这里要警惕的是, 儒家泛道德主义的倾向, 为二者的共存保留空间, 并且对二者作用的领域分配了空间。这种儒家理论遵循以下三个原则:

原则一: 行为不具有道德意义时, 儒家“仁爱”是可允许的;

原则二: 行为具有道德意义时, 且行为所指向的对象的境况具有相同的道德权重时, 儒家“仁爱”是可允许的;

原则三: 行为具有道德意义时, 且行为所指向的对象的境况具有不同的道德权重时, 道德权重更大的指向的行为是可允许的, 反之则不可允许。

① 芭芭拉·赫尔曼:《道德判断的实践》,第121页。

② 李承焕:《自由主义权利与儒家的德性》,载《江汉论坛》2013年第6期。

③ 陈祖为:《儒家思想与人权》,载《学术月刊》2013年第11期。

从上述三条原则,可见,儒家“仁爱”在非道德领域以及拥有相同权重的道德领域,是可允许的,而在拥有不同道德权重的道德领域,是不可允许的。在这里我们不否定儒家“仁爱”可能会产生原则三的结果。假设,在事例二中,b是A的孩子而非B的,那么A即使依据“仁爱”也能产生满足原则三的行为结果。但是,理论所关注的是行为的理由,即使产生满足原则的结果,我们仍称A的行为是不可允许的,因为A错误地基于一条带有歧视性的理由,忽视了b的道德诉求。

四

陈强立的儒家理论在分析全球贫困正义问题时放大了儒家“仁”本有的、带有歧视性的特权伦理特征。我们通过分析他的5美元事例,认为儒家的“仁”的亲缘、亲密关系的等差性使儒家伦理陷入了狭隘的封闭回路,以致儒家所向往的普遍性的关怀无法获得理论证明,或者说,这种理想是一种情感的虚构。缺乏平等权利和道德权重的儒学无法产生一种普遍性的理论,而“权利”的概念能否与儒家相容本身也是一个问题。本文在第二节设立了三个事例,推导出第三节的三个原则,试图证明儒家正义理论如何能够成立的问题。我们并不从发生学或者生成论的角度讨论儒家与权利的关系,而是认为二者是共存的。儒家观念作为传统文化中的价值核心深嵌在我们的心灵之中,而平等权利的观念则因近代以来先贤的努力也已转化为我们的基本价值观。现在所需做的是,为这两种价值系统界定运行的空间。通过上述论证,我们可以提出:儒家在非道德领域及拥有相同道德权重的境况下,运用仁爱即亲缘、亲密关系的优先性,对家庭、亲戚和朋友关系成员的诉求优先满足是可允许的,这是儒家仁爱价值的运行空间;在拥有不同道德权重的境况中,主体的选择需要优先满足道德权重较大的一方的道德诉求,这是权利的运行空间。

(责任编辑:韦海波)

• Can The Theory of Material Induction Resolve the Hume Problem?

LI Shuai

Abstract: John Norton proposes a new inductive theory: material theory of induction, which intends to solve the annoying Hume problem. He claims that in the formal theories of induction, the validity of inductive reasoning comes from the universal reasoning schema. In the material theory of induction, the validity of inductive reasoning depends on the fact. That would, he argues, transform the defense of the inductive schema into a defense of the fact. Consequentially, Hume problem would be dissolved. Norton responds with two criticisms of the material induction defense approach. On this basis, a kind of non-hierarchical empiricism of arch structure is established. However, we find that Norton's material induction defense approach does have some insurmountable problems.

Key words: material induction; Hume problem; inductively self-supporting; non-hierarchical empiricism

• Why Equality: Kant, Rawls and Amartya Sen

XUE Danni

Abstract: Before exploring “what equality”, namely the content of equality, this article answers the problem “why equality”, namely the grounding of equality, which is required by rejecting interpersonal difference. This is of great significance to the confirmation and resolution of unfair economic inequalities in modern world. A possible clue of the distinction between the content and grounding of equality that Amartya Sen clearly stated but failed to adhere to, is “human characteristics” as the grounding of equality in Rawls, which could be further clarified as Kant's “humanity as an end in itself”. Equality as the social justice value means respecting humanity, treating everyone as an end in himself equally without considering all chance factors, which is true not only for equal distributive justice in the objective aspects of primacy goods and resources, but also necessary for the subjective differences like individual capability of transforming objective conditions into their own well-being.

Key words: grounding of equality; humanity as an end in itself; unfair economic inequalities; primary goods; individual capability

• How Confucian Justice Theory to Be Possible?

QUAN Linqiang

Abstract: Jonathan Chan's essay on *Common Good and the Ethics of Global Poverty: A Confucian Perspective* magnifies the substantive characteristics of Confucian ethic, lacking the notion of equality right, is parochial and prerogative; viz. the extension of Confucian “ren” (paralleling to “beneficence” or “charity”), named “beyond differentiated love”, intrinsically produces parochialism, which forms a cycle limited by blood relationship and friendship that rules out the individuals to whom do not belong. In my opinion, Confucian “ren” does not exclude the notion of equality, but rather coexisted if we can distribute their own workable spaces. Confucian “ren” takes effect in non-moral scope and the situation of equal weight of moral significance, that is, it is permissible to empowers preferentially to fulfil the needs of relationship and friendship, while empowering preferentially to the one whose suffering has more morally significance under the situation, providing with different moral weight, that the space rights and moral weight take effect.

Key words: Confucian; justice; right; moral weight

• Truth: A Traditional Debate Reviewed

Crispin Wright

Abstract: According a structural analysis of “truth”, the theory of truth can be divided into: deflationism, intrinsicism, coherentism and correspondence. These four schemes have their own scope of application. But after an in-depth study, it is found that each of the three alternatives gives rise to intractable problems except