



Justice of Virtues: A Confucian Amendment to Sandel's Conception of Justice

Huang Yong

Abstract: Arguing against the utilitarian and liberal theories of justice, Michael Sandel develops a version of Aristotelian conception of justice, which has two unique features: justice as a virtue and justice (in distribution) according to virtues. According to the latter, justice is to distribute things according to relevant virtues in order to recognize, respect, celebrate and reward virtuous people and punish those who lack virtues or are simply vicious. In order to determine what virtues are relevant, one needs to inquire about the end of the things to be distributed. For example, if the thing to be distributed is the university teaching positions, then one needs to know the end such positions serve. Suppose their end is the transmission of knowledge, then such positions should be given to people who possess not only knowledge but also the skills to transmit knowledge. Confucianism will agree that justice is a virtue. However, it recognizes the difference between justice as a virtue of individual person and justice as a virtue of social institution and emphasizes that the latter should be based on the former. In comparison with Sandel's justice according to virtues, Confucians put more emphasis on justice of virtues or justice in distributing virtues. Seeing that in a given society, some people are virtuous and some people are vicious, Sandel advocates distributing things according to virtues so that virtuous people are rewarded while vicious people are punished. In contrast, Confucians regard virtuous people as healthy people, while vicious people as defective people. Just as we don't reward physically healthy people and punish physically defective people but to help the latter overcome their physical defects so that they can also become healthy people, what is needed is not to reward virtuous people and punish vicious people but to help the latter overcome their vices so that they can also become virtuous people. As Confucians regard it unjust that some people are virtuous while some are vicious, the Confucian justice of virtues aims to make people equally (maximally) virtuous. Although Sandel's Aristotelianism also regards it a duty of government to make people virtuous, its significant difference from Confucianism is that moral education is mostly realized through legislation for Sandel but through virtues and rituals for Confucians.

Keywords: Sandel; Justice; Confucianism; Aristotle; Confucius

Author: Huang Yong , Ph.D. in Philosophy from Fudan University (1988) and Th.D. from the Divinity School of Harvard University (1998), started to teach at Kutztown University of Pennsylvania in 1996. He served, among others, as the President of Chinese Philosophers in America (1999-2001), the co-chair of Columbia Seminar on Neo-Confucian Studies (2006-2013), and co-chair of the Confucian Traditions Group of American Academy of Religion (2010-2016). In 2013, he moved to teach in the Department of Philosophy of the Chinese University of Hong Kong. His main areas of research is ethics, political philosophy, Chinese philosophy, comparative philosophy and philosophy of religion. He is author of *Religious Goodness and Political Rightness: Beyond the Liberal-Communitarian Debate*, *Confucius: A Guide to the Perplexed*, and *Why Be Moral: Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers* in English as well as *Religion in a Global Age*, *Politics in a Global Age*, and *Ethics in a Global Age* in Chinese.

關於美德的正義：儒家對桑德爾正義觀的修正

黃 勇



[摘要] 哈佛大學教授桑德爾反對功利主義和自由主義的正義觀，提出了一種亞里士多德主義的正義觀。這種正義觀，一方面強調正義是一種美德，另一方面又堅持一種以美德為根據並以目的論為導向的分配原則。具體來說，正義就是按照（相關的）美德來分配東西，以認可、尊重、祝賀和獎賞有德之人，並懲罰那些缺乏美德甚至具有惡德之人；而要確定哪些美德與所分配的東西相關，則要看所分配的東西所服務的目的。例如，分配大學的教職需要追問這些教職的目的。假如這些教職的目的是傳授知識，那麼，就應該將教職分配給那些具有有助於實現這個目的的美德之人，即那些擁有相關知識並能將這些知識傳授給學生的人。

在中國，儒家雖然同意正義是美德，但把作為個人美德的正義與作為社會制度的美德的正義區分開的同時，又強調這兩者之間的聯繫：後者以前者為基礎。相較於桑德爾以美德為根據的正義，儒家更強調關於美德的正義，即關於美德之分配的正義。當發現一個社會中有些人具有美德，而另一些人缺乏美德時，儒家並不像桑德爾主張的那樣，通過對有德者與缺德者不平均地分配物品來獎勵前者和懲罰後者。相反，儒家將有德者比作身體健康的人，而將缺德者比作身體有缺陷的人。正如人們不會獎勵身體健康的人而懲罰身體有缺陷的人，而是會努力幫助身體有缺陷的人消除其缺陷從而成爲健康的人一樣；人們也不應該獎勵有德者而懲罰缺德者，而是應該幫助缺德者克服其缺陷從而也成爲有德者。由於儒家視有些人有德而另一些人缺德為一種非正義的現象，因此，關於美德的正義也就是努力使每個人都成爲有德者。雖然桑德爾的亞里士多德主義正義觀也認為國家有義務讓其公民成爲有德者，但與儒家的一個重要差別是，前者認為這種道德教育的任務主要是通過立法完成的，而後者則強調德教和禮教。

[關鍵詞] 桑德爾 正義 儒家 亞里士多德 孔子

[作者簡介] 黃勇，1988年在復旦大學獲哲學博士學位，1996年任教於庫茲敦大學，1998年在哈佛大學獲神學博士學位，1999—2001年任美國中國哲學家協會主席，2006—2013年任哥倫比亞大學宋明儒學討論班共同主任，2010—2016年任美國宗教學會儒家傳統組共同主任，創辦並主編*Dao: A Journal of Comparative Philosophy*（《道：比較哲學雜誌》，德國斯普林格出版社出版）；現為香港中文大學哲學系教授，主要從事政治哲學、倫理學、宗教哲學、中國哲學和中西比較哲學研究，代表性英文著作有《宗教之善與政治正義：超越自由主義與社群主義之爭》《道德的動機》《孔子》，中文著作有《全球化時代的倫理》《全球化時代的宗教》《全球化時代的政治》等。

導 言

在《正義：該如何做是好？》(*Justice: What's the Right Thing To Do?*)一書中，哈佛大學教授桑德爾(Michael J. Sandel)考察了三種正義觀：(1)功利主義認為，正義是福祉或幸福的最大化；(2)自由主義認為，正義即尊重自由與人的尊嚴；(3)亞里士多德主義認為，正義是認可、尊崇和獎勵美德。對於這三種不同的正義觀，桑德爾並非一視同仁。他認為，主導當代政治哲學的前兩種正義觀美中不足，他自己致力於提出一種亞里士多德主義理論。^①這種理論有兩個主要特徵，即“作爲美德之正義”(justice as a virtue)和“依據美德之正義”(justice according to virtues)。

根據這樣一種正義觀，一方面，正義的作用不祇是協調一個群體的活動並對由此產生的成果加以分配，否則一個黑幫內部推行的規則也可能被視作正義。因此，桑德爾在其早期著作中主張，“如果正義的增長並不必然意味着一種絕對的道德進步，那麼，人們就會看到在有些情況下，正義並不是美德而是惡德”^②。爲了確保正義是美德而非惡德，人們必須採用亞里士多德主義的目的論，把正義作爲一種卓越品格，使人類發揮其獨特的功能，實現其獨特的完滿。正是在此意義上，桑德爾認爲，“有關正義和權利的爭論，必然要依賴某種關於完滿生活的特定觀念，而不管我們是否承認它”^③；也正因爲如此，他不贊成自由主義的看法（以羅爾斯爲代表）：對於宗教和形而上學的完善概念，人們的正義概念應該保持中立。

另一方面，桑德爾強調，亞里士多德(Αριστοτλη，前384—前322)的政治哲學中有兩個相關的核心觀點：“其一，正義是目的論的。對於權利的界定要求我們弄明白所討論的社會實踐的目的(telos，即意圖、目標或本性)。其二，正義是榮譽性的。爲了思考或討論一種行爲的目的，至少有部分工作是思考或討論它應當尊重或獎勵何種美德。”^④在解釋桑德爾的意思之前，有必要說明，他在這裏談論的目的論，不同於作爲美德之正義所涉及的目的論。後一種目的論關注人類生活本身之目的，依據它可以把一種品格界定爲善或惡。然而，前一種目的論關注的是特定社會實踐的目的。例如，分配大學教職需要追問大學的目的。這就是桑德爾所認爲的亞里士多德政治哲學的第一個核心觀點。第二個觀點與此密切相關，因爲正是社會實踐的目的告訴人們，一個人爲了獲得想要的東西應該具有何種美德。^⑤就一所大學來說，一個人必須在相關知識和教學技能方面出類拔萃纔能獲得教職。在這個意義上，正義就是按照(相關的)美德來分配東西，以認可、尊重、祝賀、獎賞有德之人，並懲罰那些缺乏美德甚至具有惡德之人。^⑥桑德爾舉了很多例子來說明自己的觀點，這裏可以概述其中的兩個。在正例方面，桑德爾提及“紫心勳章”(the purple heart)的分配：“除了能帶來榮譽之外，這枚獎章還能使獲得者在老兵醫院享有諸多特權……真正的問題在於獎章的意義及其所尊崇的美德。那麼，相關的美德是什麼呢？不像其他的軍功章，紫心勳章尊崇犧牲而非勇敢。”^⑦在反例方面，桑德爾提到美國政府對華爾街某些在2008—2009年

^① Michael J. Sandel, “[Distinguished Lecture on] Justice: What’s the Right Thing to Do?” *Boston University Law Review* 91 (2011) : 1303.

^② Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 34.

^③ Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), 28.

^{④⑦} Michael J. Sandel, *Justice: What’s the Right Thing to Do?* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009), 186, 10.

^⑤ 儘管這是兩種不同的目的論，但是，我們必須以一種適當的方式把二者聯繫起來。與特定社會實踐相關的目的論必須服從於與人類目的相關的目的論，因爲首先是後者決定一個特定的社會實踐是否應存在。否則，我們都可以分配竊賊團夥的領導權了（既然竊賊團夥的目的是偷盜，就可以獎勵、尊敬和承認與此目的相關的品格）。克勞特(Richard Kraut)說得很好：“亞里士多德認爲……誠然，功績(merit)是解決特定問題的基礎，但是，究竟應該把何種功績納入考量則須參考整個共同體的共同善……一種分配物品(goods)的制度之正義涉及兩個方面：首先，制度必須有助於共同善；其次，分配所根據的功績標準必須從所要達到的共同善來看是適當的。如果一種制度破壞了共同體的福祉，那麼它就不符合正義的目標，即使它成功地按照它所使用的功績標準來分配物品。”[Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2002), 147.]

^⑥ 桑德爾用的案例大都是關於獎勵善而非懲罰惡，不過他確實說過，“我們認爲，那種趁火打劫的行爲應當受到懲罰而非獎賞”(Michael J. Sandel, *Justice What’s the Right Thing to Do?* 9)。

金融危機中經營失敗的公司實施救助。公眾對救助計劃感到憤慨，特別是因為一些資金被用於向那些公司的高管發放獎金。誠如桑德爾所言：“公眾認為這在道德上是難以接受的。不僅僅是這些獎金，整個經濟援助計劃似乎都是在有悖常理地獎勵貪婪的行為而不是懲罰它。”^①簡言之，正義在此意義上要求獎善懲惡。

然而在我看來，討論作為美德的正義時，釐清作為一種個人美德的正義與作為一種社會制度之美德的正義的關係，是至關重要的。而中國儒家對這一問題的探討，有着十分獨特的貢獻。因此，在討論依據美德之正義時，本文將發展出一種“關於美德之正義”（justice of virtues）的儒家觀點，以修正桑德爾的正義概念。

一 作為美德之正義

說正義是一種美德似乎沒什麼問題，而且中國儒學總體上認同這一點。不過，有個問題必須講清楚。當人們說正義是一種美德而不是惡德時，所謂的美德、惡德，最初指的是個人的品格。正義的其他含義，都是由此派生出來的。例如，我們可能會說某一行為是正義的，這意味着這個行為來自具有正義品格的人；我們也可能說某一事態是正義的，這意味着它產生於具有正義品格的人（人們）。^②這與健康有點類似，健康最初的意思與人的身體有關。在派生意義上，我們可以說人吃的東西很健康，環境有益於健康，或者某人做了一個對健康有益的決定，這意味着它們都與人的身體健康有關。

就此而言，正義是一種個人美德。然而，當代關於正義的討論在很大程度上受到美國倫理學家羅爾斯（J. B. Rawls, 1921—2002）《正義論》的啟發，所謂正義——如果不是唯一的話——首先與社會正義有關。它所討論的主要問題，不是一個人在與他人互動或處理互動的過程中正義與否，以及在何種意義上、多大程度上、如何正義；而是一個社會在治理成員之間的互動方面正義與否，以及在何種意義上、多大程度上、如何正義。正是在此意義上，羅爾斯有一句名言：“正義是社會制度的首要美德。”^③因此，這裏的正義不是個人美德，而是社會制度的美德。由此產生的問題是：如果正義作為一種美德有兩種含義（作為個人美德的正義，作為社會制度之美德的正義）的話，那麼，它們之間的關係如何呢？

萊巴爾（Mark LeBar）區分了連接二者的兩種方式：“第一種方式……認為個人美德具有邏輯上的優先性，個體之間的正義關係構成政治制度的正義。按照這一理解，我們首先看有德之人試圖維持的與他人的關係是怎樣的……然後追問何種制度和公共規則可以允許和維持這些關係”；相反，“第二種方式……認為，作為國家構成要素的制度、實踐等等的結構之正義（國家這一政治實體是社會正義、制度正義或政治正義等屬性的首要載體）纔具有邏輯的優先性。這裏，至關重要的是，我們知道正義的社會……應該是什麼樣子……根據其作為這個社會的成員所具有的義務和理由，我們可以從這個結構中推演出正義的個體所具有的責任”。^④第一種方式以亞里士多德為代表^⑤，而第二種則以羅爾斯為代表。不過，在我看來，這兩種方式都是成問題的。

依照亞里士多德模型，社會制度的正義源自於個體正義。這正確地強調了政府促使人們有德（在現在這一特定的情形下則是正義這種德）的重要作用。然而，這種模式假定，當且僅當社會中

^① Michael J. Sandel, *Justice What's the Right Thing to Do?* 14. 儘管桑德爾認為，那些高管得到政府救助資金不是因為他們的貪婪，而是因為他們的失敗。

^② 正是在此意義上，派克洛克（Michael Pakaluk）指出：“英語中的‘正義’一詞意味着：(1) 正義的事態，即一種安排或狀況是正義的……(2) 採取行動的意圖……或(3) 品格或美德狀態，它引導某人帶着正義的意圖瞄準正義的事態。在希臘語中有不同的字對應這三種不同的含義。”〔Michael Pakaluk, *Nicomachean Ethics: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 200.〕

^③ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 3.

^④ Mark LeBar, “The Virtue of Justice Revisited”, *The Handbook of Virtue Ethics* (Bristol, CT: Acumen, 2014), 270-271.

^⑤ 桑德爾似乎贊同這一觀點，因為他曾說，“為了實現一個正義的社會，我們必須一起思考完滿生活的意義，並創造一種對不免產生的分歧持友好態度的公共文化”（Sandel, “[Distinguished Lecture on] Justice: What's the Right Thing to Do?”, 1310）。

的每個人都正義地行動，社會正義纔能實現。進一步的假定則是，無論是在分配方面還是在矯正方面，一切正義都由個體而非政府來完成。第一個假定顯然是不現實的，因為如果這樣，祇要一人不義，社會就不可能正義。至於第二個假定，在一個古老的小城邦中或許確實還有一些合理性，但在一個當代的大型民族國家中顯然是不可能的。例如，美國緬因州的一位農夫不可能知道，在舊金山是否有、以及有多少無家可歸的人值得擁有他所生產的東西。在如此大型的社會裏，資源的分配必須由國家來完成。僅有個體成員的正義是不夠的；國家所做的分配和矯正也應該是正義的。

這似乎正是第二種模型的力量所在。該模式以羅爾斯為代表，強調正義是一種社會制度的美德。問題在於，它如何與作為一種個體品格的正義相關。羅爾斯的正義原則是人們在原初狀態之下選擇的，因此，人們或者可以說，這些正義原則反映或表達了這些在原初狀態中的人的美德或正義品性。在此意義上，也可以說，羅爾斯的社會制度正義同樣源自個體正義。然而，這一解釋顯然不成立。因為，如羅爾斯所述，原初狀態的人首先都祇關心自己的利益，而漠視他人的利益，因此不可能認為他們是有德的（在一般意義上）或正義的（在特定意義上）。^①正確的理解是，羅爾斯把原初狀態作為一種決定社會制度正義原則的獨立程序。在他看來，雖然我們知道以這種方式獨立決定的規定社會制度的正義原則必須是正義原則，但是，如果社會中的個體不接受這樣的原則，社會就會不穩定；因此，從童年開始培養個體的正義感就很重要。例如，羅爾斯認為，“當制度正義時……那些參與這些社會安排的人們就會獲得相應的正義感和努力維護這些制度的欲望”^②。然而，即使羅爾斯的正義原則對社會制度而言確實是正義原則，由於推衍這些正義原則的過程絲毫沒有考慮（使人成為人的）人類本性，運用它們來決定作為一種個人品格的正義這種美德本質上是成問題的。每一個體應該具有的美德乃是讓他們成為完滿之人的品格；如果不知道什麼是人性，就不可能理解什麼能使人成為完滿之人；但是，在原初狀態中選擇正義原則的人那裏，任何人性概念都被明確排除在外了。也許，正是在這個意義上，萊巴爾對這樣的政治正義概念有所不滿，因為羅爾斯“可能會以始料未及的方式限制個體正義的可能性”^③。

鑑於連接兩種正義的這兩種方式都沒有希望，萊巴爾哀歎：“我們可能無法看到，作為個體美德的正義概念可以和制度正義相一致。”^④然而，我認為有理由更加樂觀地看待這一問題。這裏，我想到的是美德倫理學家斯洛特（Michael Slote）的進路。依照他最新的美德倫理學，有德之人具有同感（empathy）能力，而“同感”被視為一種美德。為了解釋那種關聯，斯洛特認為，“一個既定社會的法律、制度和習俗就像該社會的行為”；正如個人行為反映或表達主體的品性，一個社會的法律、制度和習俗反映或表達創造它們的社會群體的品性：“因此，一種以同感關懷為基礎的情感主義倫理學能夠說，如果制度和法律、以及社會習俗和慣例可以反映出那些負責制定和維持它們的人所具有的同感的關懷動機，那麼它們就是正義的。”^⑤斯洛特和亞里士多德都認為，作為社會制度之美德的正義由作為個人美德的正義派生而來。就此而言，他們的進路是相近的。其區別在於，在亞里士多德的模型中，作為社會制度之美德的正義旨在培養正義的人；而在斯洛特的模型中，作為社會制度之美德的正義確保個體之間的互動或交往是正義的。

中國儒家大體上會接受斯洛特的觀點，認為社會制度的正義反映了領導人的道德品性。他們的“內聖外王”觀念就表達了這個思想。外王，即政治制度，僅僅是內聖即道德美德的表現。例如，孟子（約前372—前289）說：“天下之本在國，國之本在家，家之本在身。”^⑥“四書”之

① 當然，也可以說，既然羅爾斯把原初狀態設計為一種能夠衍生出正義原則的程序，那麼，羅爾斯作為這個狀態的設計者的正義的美德就反映或表達在他的正義原則之中了。不過，羅爾斯顯然並沒有在此基礎上論證他的觀點。

② John Rawls, *A Theory of Justice*, 398.

③④ Mark LeBar, “The Virtue of Justice Revisited”, *The Handbook of Virtue Ethics*, 274, 272.

⑤ Michael Slote, *Moral Sentimentalism* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 125.

⑥ 《孟子·離婁上》（北京：中華書局，2012）。

一的《大學》作了進一步的發揮：“欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。”這是說，政府是善的（一般意義上）或正義的（特定意義上），祇是因為治理它的人是善的。孟子還說：“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。”^①這裏他強調，因為領導人有德，政府也就有德。

不過，中國儒家也不完全同意斯洛特的觀點，因為他們的要求要高得多。斯洛特認為，一項法律如果體現或表達了立法者的同感動機就是正義的；但同時他也承認，“一項法律祇要沒有反映或表現出它的制定者之適當的同感關切之缺失，它也可能是正義的”。^②他解釋道：“道德敗壞的國家立法者，對同胞福祉和國家利益漠不關心，但可能通過一項不會體現或反映其貪婪和自私的法律。例如，如果他們通過在全國範圍內允許車輛在亮紅燈的路口右轉的法律，那麼這項法律還是正義的，或者至少不是不正義的。”^③斯洛特在社會的正義法律和個人的正義行為之間進行過類比。如果回到這個類比，我們便可以看到斯洛特作出以上讓步的問題。斯洛特所想的是，不具備美德或者甚至具有惡德的立法者所制定的法律，如果沒有反映其惡德，可能與那些體現並表達有德的立法者之美德的法律無異。這就好像一個具有惡德之人所做的事情，如果沒有反映其惡德，也可能與一個具有美德之人的行為沒有不同。我們知道，這種具有惡德的人的行為不能被視作有德的行為，而祇能視為合乎美德的行為。然而，亞里士多德指出：“合乎美德的行為並不因它們具有某種性質就是（譬如說）正義的或節制的。除了具有某種性質，這個行為者還必須處於某種特定的狀態。首先，他必須知道那種行為。其次，他必須經過選擇而那樣做，並且因那行為自身之故而選擇它。再次，他必須出於一種確定了的、穩定的品質而那樣選擇。”^④他進一步指出：“有些行為之所以是正義的或節制的行為，是因為它們是以正義的和有節制的人所具有的方式做出的行為。一個人被稱為正義的人或節制的人，並不僅僅是他做了這樣的行為，而是因為他像正義的或節制的人那樣地做了這樣的行為。”^⑤正是出於這個原因，儒家總是強調一個人不僅應該做正直之事，而且應該由正直之心去做。因此，孟子讚揚聖人舜，說他“由仁義行；非行仁義也”。^⑥

人們可能會問，一項內容相同的法律出自正義的人或不正義的人，二者之間究竟存在何種實際的差別。一個可能的回答，尤其是從儒家角度來看，是法律永遠不可能完美，總是有漏洞。若把一項法律僅僅視作一項法律，我們傾向於從字面上對待它，因此可能會被引導去做一些明顯不正義但並不違法的事情。相反，若把法律看作是立法者美德的表達和反映，我們傾向於強調它的精神，因此即使法律允許甚至要求我們去做，我們也不會被引導去做一些明顯不正義的事情。這裏就用斯洛特舉過的例子：法律允許司機紅燈時右轉。如果祇把它當作一項法律，那麼，哪怕在交通擁堵紅燈右轉會堵塞路口時，或者在看到一輛車從相反的方向（非法）左轉時，我們可能還是會試圖在紅燈時右轉，因為這是合法的。然而，如果我們認為法律反映了立法者的美德，我們就不會這樣做，因為我們可以理解，這樣的行為不可能是有德之人願意我們去做的。這裏也可以用羅爾斯的差別原則作為另一個例子。假設這個原則是正義的，也就是說，它合乎立法者（或政治哲學家）的美德，但它並不是由一位有德的立法者（或政治哲學家）制定的。如果我是才華出衆的人，該原則對我來說意味着，除非我的薪水比別人高，否則我不會發揮我的才能讓平庸者獲得最大的益處；如果我屬於平庸之輩，該原則意味着，我不會允許一個有才華的人賺得更多，除非他充分發揮其才能讓我受益。^⑦但是，如果我們認為該原則不止是合乎立法者的正義品性，而是實際上就是正義的；也就是說，它反映和表達了立法者的正義這種美德，那麼，如果我才華出

① 《孟子·公孫丑上》。

②③ Michael Slote, *Moral Sentimentalism*, 126.

④⑤ Aristotle, “Ethica Nicomachean Ethics”, *The Works of Aristotle* 9 (1963) :1105a28-35, 1105b5-8.

⑥ 《孟子·離婁下》。

⑦ G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), Chapter 8.

衆，就會把該原則的意圖理解為，我應充分發揮才能以最有效的方式讓平庸者受益。因此，即使我的薪水不比別人高，我仍然會充分發揮我的才能（儘管不容易說，平庸者該如何如何）。^①

二 依據美德之正義，抑或關於美德之正義？

接下來轉向桑德爾的新亞里士多德主義正義觀的第二個特徵，我將其描述為“依據美德之正義”：分配某物，要根據其所認可、推崇和獎賞的相關功績、卓越或美德。這一正義概念最適用的領域似乎是分配職位、尤其是政治職位和榮譽，但在分配經濟利益方面卻不盡然。例如，現在主要是以貨幣的形式分配經濟利益。如果是長笛或其他特定的實體，它們還可能有一個目的，後者可以說明我們確定，在分配它們的時候何種相關的美德需要考慮。但是，如果追問貨幣的目的（用來買東西）和它所認可、推崇、獎賞的美德（擅長投資或討價還價），便多少有點奇怪。社會機構提供的多種服務亦是如此。例如，醫院的目的是提供醫療衛生服務，因此，應該向那些能夠比別人更好地服務於這個目的人提供醫生職位。然而，若問應該如何分配醫院提供的醫療服務，以及病人應該具備哪些美德來獲得這些服務，則顯得有些奇怪。或許可以說，應該根據人們對社會的貢獻程度分配財富和醫療（服務）。這種觀點似乎合乎亞里士多德的邏輯。然而，羅爾斯會覺得這非常令人難以置信，因為偶然的自然和社會因素會影響人們對社會所做的貢獻大小，不應該由此決定他們應該分配到多少。

桑德爾的一些主張讓人覺得，他的“依據美德之正義”似乎是一種普遍的分配原則，適用於任何被分配的事物。^②不過，有時他似乎把它限定於榮譽和政治職位的分配。如上文所言，他的依據美德之正義在這些領域的應用最為合理。至少有兩種迹象表明，桑德爾堅持這種受限較多因而也較為合理的觀點。第一個迹象，他在比較亞里士多德和當代政治哲學家時認為：“今天我們討論分配正義的時候，主要關心的是收入、財富和機會的分配。對亞里士多德來說，分配正義主要不是關於金錢，而是關於職位和榮譽。”^③人們有理由認為，桑德爾講依據美德之正義，心裏想的主要是職位和榮譽。第二個迹象在於，桑德爾肯定“應得”（desert）概念至少是公平分配的部分基礎。衆所周知，羅爾斯對基於應得的分配正義提出了強有力的反駁，因為他主張，由於偶然的自然和社會事件的影響，無人應得任何東西。桑德爾討論羅爾斯正義理論的這部分內容時持非常贊許的態度。^④即使他（至少在一定程度上）試圖捍衛“應得”概念，他仍然聲稱羅爾斯的觀點在道德上是有吸引力的，因為“它打消了精英社會中人們所熟悉的那種自以為是的幻想：成功乃美德之冠，富人之所以富有是因為他們比窮人應得的更多”。^⑤當然他也主張，羅爾斯的觀點“令人不安”，因為“從政治上或哲學上來說，我們不可能使關於正義的論證脫離關於應得的爭論”。^⑥不過，當他提出這樣的主張時，他所舉的例子包括“就業和機會”^⑦，以及諸如“學校、大學、職位、職業、公共職位”等問題。事實上，整個討論以大學入

① 本節中的論證，利用了法律和個人行為之間的類比。正如正義的行為反映並體現了行為者的正義這種美德，正義的法律表達並反映了立法者的正義這種美德。不過，有一不相似之處：正義的行為源自個人，而正義的法律源自一群人，即立法者。這就提出了一個問題：在何種意義上，我們可以談論一群人的美德，即所謂的集體美德或制度美德。這一問題無法在本文展開討論。關於該話題的一些有意義的討論，可參見T. Ryan Byerly and Meghan Byerly, “Collective Virtue”, *Journal of Value Inquiry* 50 (2016) : 33-50; James Gregory, “Engineering Compassion: The Institutional Structure of Virtue”, *Journal of Social Philosophy* 44 (2015) : 339-356; Miranda Fricker, “Can There Be Institutional Virtues?”, *Oxford Studies in Epistemology* 3 (2010) : 235- 252; Per Sandin, “Collective Military Virtues”, *Journal of Military Ethics* 6 (2007) : 303-314; Anita Konzelmann Ziv, “Institutional Virtue: How Consensus Matters”, *Philosophical Studies* 161 (2012) : 87-96.

② 例如，桑德爾提出以下問題：依據美德之正義是否祇適用於榮譽而不適用於繁榮的成果？他接着指出，“爭論經濟安排的是非曲直經常把我們帶回到亞里士多德的問題，即人們在道德上應得的是什麼，以及為何如此”(Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* 13)；然後，他立即掉頭討論上文提到的政府救市問題。

③ Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* 192. 凱伊特也有類似的觀點：“對亞里士多德而言，分配正義首先關心政治權威的分配……其次纔是財富分配”〔David Keyt, “Distributive Justice in Aristotle's Ethics and Politics”, *Topoi* 4 (1985) : 24〕；克勞特也說：“正義的首要問題，他（亞里士多德）認為是：誰應該擁有權力”；正因為此，亞里士多德“忽略了一點，有時候分配不是基於功績，而是基於其他某個標準。如果食物和其他資源可供分配給需要的人，那麼正義則要求把更多的錢給予那些有更大需求的人”(Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, 147, 146)。

④⑤⑥⑦ Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* 153-166, 178, 179, 178.

學政策結束^①。

不管怎樣，即便是桑德爾正義觀最言之成理的部分：根據職位（特別是政治職位）——依其目的——所認可、獎勵、推崇的美德對職位進行分配，中國儒家也會深表疑惑。解釋儒家這一疑惑的最好方法，就是強調儒家正義觀的一個面向。它不僅與亞里士多德的正義觀（包括桑德爾所發展的版本）相一致，而且實際上也可以成為其組成部分。我稱之為“關於美德之正義”。^②簡言之，如果桑德爾的“依據美德之正義”是關於依據美德來分配某些事物的正義，那麼儒家的“關於美德之正義”便是關於美德自身的分配正義。換句話說，如果桑德爾的“依據美德之正義”認為政治職位是被分配的東西，那麼，儒家的“關於美德之正義”把政治職位視為可以用來分配美德的工具之一。

在任何一個社會裏，最可能的是，有些人具有美德，有些人缺乏美德或者具有惡德。換言之，人們並不同樣地擁有美德。在討論正義要求人們如何處理這樣一種狀態之前，首先需要瞭解美德以及惡德的本質。儒家的美德觀採用了一種健康模型。根據這個模型，有德之人猶如健康的人，而惡人猶如身體忍受疾病折磨的人。例如，孟子把人皆有“四端”（惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心）比作有“四體”^③，把道德與身體聯繫了起來。王陽明（1472—1529）是明代最具影響力的理學家之一，他把一個缺乏美德的人或邪惡之人比作身處懸崖邊的人。就像後者即便免於一死也將遭受巨大的身體傷害，前者將遭受內在的傷害。^④如果有什麼不同的話，人的內在健康即美德比外在健康即身體健康更加重要。因此，當二者發生衝突時，應當照顧前者而非後者。正是在這個意義上，孟子做了著名的“小體”（肉身）“大體”（道德心）之區分，嘲笑人們關心處理小事的小體而疏忽處理大事的大體：“體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。……養其一指而失其肩背，而不知也。”^⑤

這樣的觀點，在亞里士多德那裏並不陌生。他也經常比較身體的健康和靈魂的健康。譬如，他認為，祇聽醫生的話不會使病人身體健康；同樣，祇聽哲學家的話不會使人們靈魂健康。^⑥《尼各馬可倫理學》中關於正義的討論甫一開始，亞里士多德便對一個做事正義之人和一個健康步行的健康之人進行了類比。^⑦事實上，當他對愛自己外在幸福的粗俗的自愛者與愛自己美德的真正的自愛者進行對比時^⑧，他的觀點與儒家的觀點相一致：人的內在健康比人的外在健康更加重要。

這樣一來，就很明顯，如果有人有美德而又有人有惡德，正義要求我們做的，不是獎賞有美德的人、懲罰有惡德的人，而是幫助後者擺脫惡德成為有德之人，正如當我們發現健康的人和病人時，正義要求我們所做的不是獎賞前者懲罰後者，而是設法治癒或減輕後者的疾病。也許有人會說，把身體上的健康與品性上的美德相類比是不恰當的，因為人的健康超出人的控制範圍，而人的品性則在控制範圍之內。然而，這種說法並不完全正確。一方面，比如通過保持運動、遠離煙草、攝入健康的飲食以及保持充足睡眠，人的健康很大程度上在可控範圍內；另一方面，人的品性並不完全在一個人的掌控之中。

關於第二點，儒家尤其是宋明理學家有過一個很好的解釋。再以王陽明為例。在王陽明看來，一個人之所以缺乏美德或具有惡德至少涉及兩個其無法控制的因素。首先，王陽明提到了與

^① 一般認為，亞里士多德在《尼各馬可倫理學》中討論了兩種特殊的正義，即分配正義和矯正正義。與此不同，斯旺森（Judith A. Swanson）認為，亞里士多德“承認三種（正義）：分配、經濟和懲罰（正義）。政府關心分配正義，因為它分配職位和榮譽、權利和特權”〔Judith A. Swanson, “Michael J. Sandel’s Justice: What’s the Right Thing to Do?: A Response of Moral Reasoning in Kind, with Analysis of Aristotle’s Examples”, *Boston University Law Review* 91(2011):1377〕。雖然斯旺森不同意桑德爾和凱伊特等人，主張經濟正義是亞里士多德的核心關注，但她也主張，亞里士多德的經濟正義原則不同於他的分配正義原則和懲罰正義原則。

^② 既然儒家的“關於美德之正義”觀念旨在替代桑德爾的“依據美德之正義”，它同樣與經濟利益的分配無關。

^③ 《孟子·公孫丑上》。

^④ 《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），第80頁。

^⑤ 《孟子·告子上》。

^{⑥⑦⑧} Aristotle, *Ethica Nicomachean Ethics*, 1105 b (第四章末尾), 1129a, 1169a.

生俱來的“氣”或“氣質”。王陽明認為：“良知本來自明。氣質不美者，渣滓多，障蔽厚，不易開明。質美者渣滓原少，無多障蔽，略加致力之功，此良知便自瑩徹，些少渣滓如湯中浮雪，如何能作障蔽？”^{①⑤}當代哲學家特別是受過西方哲學傳統訓練者，可能會發現王氏對“氣”的形上學討論很繁瑣且難以理解，但很多人恐怕也同意他試圖闡發的要點：正如人天生的自然稟賦存在着自然的不平等，人的先天道德品質也可能存在着自然的不平等。至少亞里士多德也持類似觀點。例如，他區分了生性有道德感的人和天生不遵從羞恥感的人^②；當有人認為一個人好是天生的時候，他回應說：“本性使然的東西顯然非人力所及，而是由一些神聖的原因賦予那些真正幸運的人的。”^③他還說，應該對“天性低劣的人”實施懲罰和管束^④。

其次，王陽明強調環境影響對一個人道德品性的重要性。在引用“蓬生麻中，不扶而直；白沙在泥，不染而黑”這兩句古話之後，他接着說，民俗之善惡，是習性長期積累造成的結果，從而影響生活於其中的人的道德品質：“往者新民蓋常棄其宗族，畔其鄉里，四出而爲暴，豈獨其性之異，其人之異哉？亦由我有司治之無道，教之無方。”^⑤這包括缺乏早期的家庭道德教育，缺失良好行為的刺激，以及他們被他人的憤怒咒罵進一步推向邪惡。因此，王陽明斷言，如果有人逐漸墮入罪惡，無論是有司（政府）還是父母和鄰居都難逃其咎。如果王陽明認為人們天生的道德素質不平等的觀點在某些人看來仍然頗具爭議，那麼，他關於環境影響人們道德教養的觀點顯然不存在爭議。例如，羅爾斯認爲，不僅人們天生的能力和稟賦容易受到自然事件和社會事件的限制，而且他們的美德也不完全是他們自己的：“有人認爲，獲得使我們能夠去努力培養我們的能力的優越品性乃是我們自己的功勞，這樣的論斷同樣是成問題的，因爲這樣的品性在很大程度上依賴於我們早期生活所處的幸運的家庭和社會環境，而對這些條件我們是沒有任何權利去邀功的。”^⑥

然而，身體健康和品性美德之間的類比在某些方面的確不能成立。一方面，如果一個人的身體存在嚴重的問題，例如身患絕症，那麼在人類文明的現階段、現有醫療技術水平之下，確實無計可施。即使正義要求人們平等地分配身體健康，也可能無法實現。相反，儒家相信，無論一個人由於何種原因而變得何等邪惡，這個人仍然可以變成有德之人。換言之，美德的平等分配總是可能的，這就是爲何儒家認爲人人可以成聖。另一方面，身體健康與美德相類似，而與長笛和金錢等物質的東西則不類似。在後一種情形之下，某人的長笛好則另一人的長笛就差些，某人金錢多些則另一人就金錢少些，因爲這樣的東西無論如何豐富總是有限的。相反，一個人越健康、越有美德，並不意味着另一個人的健康和美德就一定變得越差，因爲它們的供給近乎無限。或許我還可以進一步說，更可能的是，一個人變得越健康、越有美德，實際上越有益於另一個人變得更加健康和更有美德。不過，健康與美德之間仍可能有不類似之處。就身體健康而言，很容易出現這樣一種情況，即使所有疾病都是可以治癒的，也會因一部分病人所需要的藥品出現供應短缺而延誤。這樣就會出現這些藥物如何分配的問題，一個人得到（更多）藥物而變得健康，當然就意味着另一個人得不到（足夠的）藥物而無法康復。然而，如果是讓沒有美德或有惡德的人變得有德，就很難找到與藥物短缺相似的情形。

三 “美德”可以分配嗎？

在說明了人們之間正義或平等地分配美德的觀點並不像它乍看起來那樣荒謬之後，隨之而來的問題是，如何做到這一點？儒家思想提供了兩種渠道。一方面，需要自我修養。儒家認爲，儘管成爲惡人並不完全是某個人自己的錯，但這個人至少要部分地對自己成爲惡人負責；此外，祇

^{①⑤} 《王陽明全集》第68、599頁。

^{②③④} Aristotle, *Ethica Nicomachean Ethics*, 1179 b5-515, 1105 b21-23, 1180 a8.

^⑥ John Rawls, *A Theory of Justice*, 89.

要願意努力，他也可以成為善人（誠然，一個人身處的自然與社會條件越是不良或不利，他就越是要做出更大的努力）。另一方面，正義要求人們做的——不管作為個體還是政治領袖——不是獎勵善人懲罰惡人，而是幫助惡人克服他們的惡，從而使他們止惡成德。如此一來，美德就可以在所有人身中間平等或正義地分配。這裏一是修己（自我道德修養），二是立人（道德教育）。^①本文重點討論第二個方面。因為，人們現在關心的是，當美德分配發生不正義即不平等時，正義要求人們怎麼做？

儒家思想的一個獨特之處在於，一個人之所以有德，不僅僅是因為這個人幫助那些遭受饑餓、寒冷、疾病或其他生理痛苦的人；而是因為這個人想讓他人成為有德之人。^②闡明這一儒家思想的辦法是，弄清儒家黃金律的獨特之處，尤其是通過與其他傳統中類似的道德律作比較。按照西方傳統對於“黃金律”的理解，一個人應該像他願意（或不願意）別人對他做某件事那樣對別人做（或不做）某件事。然而，道德黃金律並不要求一個想要遵循黃金律的人使別人也遵循黃金律。例如，一個人希望自己身處困境時有人幫助他，那麼按照黃金律，他要幫助身處困境的人；不過，黃金律並不要求他促使別人也幫助身處困境的人。一個人不希望自己受到不公平待遇，那麼按照黃金律，他不能待人不公；不過，黃金律並不要求他促使別人也不待人不公。然而，儒家的道德黃金律不止於此。一個人除了應該像他願意（或不願意）別人對他做某件事那樣對別人做（或不做）某件事，孔子（前551—前479）還主張“己欲立而立人，己欲達而達人”^③。

“立”的含義非常清晰，就是要培養或實現自我。在孔子那裏，這意味着更多關注一個人的內在品性而非一個人的外在幸福。孔子列舉自己重要的生命節點，說到“三十而立”^④。毫無疑問，他談論的是自己品性的形成。關於“達”，孔子自己提供了一個定義：“夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人。”^⑤所有這些都清楚地表明，“達”主要與一個人的內在幸福、道德品質有關。因此，一言以蔽之，儒家的黃金律從本質來講就是，如果我想成為有德之人，我應該幫助別人成為有德之人；進而，如果我不想成為一個惡人，我應該幫助他人不成為惡人。

最有意義的是，孔子在這裏用“直”解釋“達”的含義。“達”之人也會幫助別人“達”，而“達”的重要特徵之一就是“直”。這種對“直”的理解可以幫助我們明白《論語》中兩個包含“直”的困難段落，而如果能夠正確理解它們，將有助於推進此處討論的問題。在《論語·憲問》中，有人問孔子：“以德報怨，何如？”“以德報怨”是道家老子（前571—前471）所倡導的觀點。^⑥孔子答曰：“何以報德？以直報怨，以德報德。”“以直報怨”究竟如何理解？學術界存在爭議，儘管孔子顯然不認同老子或耶穌建議人們對待作惡者的態度，即以德報怨。有人把“直”解讀為“值”，意思是“價值”，認為孔子所說的是，你應該以一種與怨對等的、大致與你受到的傷害差不多的價值來報答作惡者。^⑦不過，按照大多數學者的看法，孔子教導人們在道德上持中間態度。以怨報怨過於寬容，而以德報怨則過於嚴苛，中間態度就是以一個人當時真正感受即直來回報惡行。^⑧

我對這兩種解釋都持反對態度^⑨。在我看來，孔子所謂“以直報怨”，就是做一些事情以幫助那個給我造成不當傷害的人即不正直的人，使之成為一個正直的人。不妨看一看孔子如何

^① 在儒家那裏，修己和立人往往共同起作用，甚至密不可分。就此而言，斯洛特的以下觀點為是：修己是不充分的；而他的以下觀點則非：儒家僅僅著眼于修己。他的後一觀點來自他對杜維明與艾文賀的解讀，他們都認為儒家以道德自修為核心〔Michael Slote, “Moral Self-cultivation East and West: A Critique”, *Journal of Moral Education* 2 (2016) : 192–206〕。

^② Huang Yong, “The Self-centeredness Objection to Virtue Ethics: Zhu Xi’s Neo-Confucian Response”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 84 (2010) : 651–692.

^③ 《論語·雍也》（北京：中華書局，2012）。

^④ 《論語·為政》。

^⑤ 《論語·顏淵》。

^⑥ 《道德經》（北京：中華書局，2012），第63章。

^⑦ 李零：《喪家狗：我讀〈論語〉》（太原：山西人民出版社，2007），第62頁。

^⑧ 李澤厚：《〈論語〉今讀》（香港：天地圖書公司，1999），第346頁。

^⑨ Huang Yong, *Confucius: A Guide for the Perplexed* (London: Bloomsbury, 2013), 38–39.

對比“直”和“枉”。他說：“舉直錯諸枉，能使枉者直。”^①在同一章中，弟子子夏闡明師意：“舜有天下，選於衆，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於衆，舉伊尹，不仁者遠矣。”同樣，孔子讚揚衛國一位正直的大臣史魚。史魚病重，臨死前告訴兒子，自己在朝未能說服衛靈公提拔賢臣蘧伯玉而斥退佞臣彌子瑕。因此之故，他的葬禮不應該在正堂舉行。不久他死了，兒子遵囑治喪。衛靈公前來弔唁，問爲何如此這般，兒子把父親的遺命告訴了他。衛靈公聞之動容，接受規勸提拔了蘧伯玉，罷黜了彌子瑕。這就是中國歷史上著名的“屍諫”故事，而史魚不僅僅被視作“直己”，而且還“直人”（例子中的衛靈公）。孔子感歎：“直哉史魚！”^②他顯然在雙重意義上理解“直”^③。在這裏，我們看到了“直”的獨特性：一個正直的人不僅自己正直，而且還使別人正直。孔子說“好直不好學，其蔽也絞”^④，宋人邢昺疏曰：“正人之曲曰直。”孔子的追隨者孟子也強調了直的這一特點：“枉己者，未有能直人者也。”並認爲，一個正直的人會使不正直的人變得正直。^⑤《春秋左氏傳》也有正、直連用的表述：“正曲爲直。”^⑥

“直”的這一含義，也有助於人們更好地理解《論語》中出現“直”的另一章有爭議的文字。這章記錄了葉公和孔子之間的對話。葉公對孔子說：“吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。”孔子沒有表揚那個人，而是回應道：“吾黨之直者異於是：父爲子隱，子爲父隱。——直在其中矣。”^⑦這一章是《論語》解經史上的一大疑案，在過去十幾年裏還成爲中國學者爭論的一大焦點。爭論雙方都認爲，這段文字把人們帶入“孝道”和“社會正義”的兩難困境。其中一方爲孔子將孝道放在社會正義前面辯護，另一方則批評孔子沒有把社會正義放在孝道前面。我曾經主張，爭論雙方都不對。^⑧理解這一章的關鍵也是“直”。人們已經看到，“直”意味着正枉、正曲。在該章中，父親偷了鄰居的羊，這一事實表明他是不正直的。一個正直的兒子應當使他不正直的父親爲人正直。問題在於，兒子不透露他父親的偷竊行爲，在何種意義上有利於父親變正直。孔子祇是說，正直在於兒子的隱，而不是他的隱本身是正直的。

孔子爲人們提供了一條線索。他說：“事父母，幾諫。”^⑨當父母做了不道德的事，一個人應該和顏悅色、輕聲細語地規勸。這句話意味深長。首先，如果父母做了不道德的事情，兒女們不應該祇是袖手旁觀，當然更不應該跟着行不善。相反，他們應該規勸父母不行不善；如果爲時已晚，就要敦促父母糾正這種情況。因此，如果父親偷了一隻羊，一個正直的兒子就應該勸說他加以糾正。這表明，孔子在該章中並沒有提倡以社會正義爲代價行孝道。其次，勸說父母不做壞事，在這裏被視爲一種“侍奉”父母的方式。換句話說，規勸是行孝的子女應該做的一件重要的事情。遵行孝道並非一味服從父母。例如，孔子的弟子子貢問孔子，是否服從父母即是孝，正如臣下服從君王即是忠。孔子回答道：“鄙哉賜，汝不識也。昔者明王萬乘之國，有爭臣七人，則主無過舉；有爭臣五人，則社稷不危也；有爭臣三人，則祿位不替；父有爭子，不陷無禮；士有爭友，不行不義。故子從父命，奚詎爲孝？臣從君命，奚詎爲貞？”^⑩類似文字也見於《荀子·子道》。這表明，孔子並不以孝道爲代價促進社會正義。以上兩點合而表明，對孔子來說，孝與社會正義之間並不存在兩難困境。再次，要想規勸成功，就必須溫和地進行。其原因在於，如果父母將要做或已經做了某些不道德的事情，這說明父母不是有德之人，所以責罵他們當然不會讓他們意識到錯誤，從而克服自己的惡習。如果父親偷了一隻羊，兒子向公共機關報告，父親肯定

^① 《論語·顏淵》。

^② 《論語·衛靈公》。

^③ 其他文獻記載孔子如是說：“古之列諫者，死則已矣，未有若史魚死而屍諫，忠感其君者也，不可謂直乎？”〔《孔子家語·困晉》（北京：北京燕山出版社，2009）〕

^④ 《論語·陽貨》。

^⑤ 《孟子·滕文公下》。

^⑥ 《左傳》（北京：中華書局，2007）襄公七年。

^{⑦⑨} 《論語·子路》。

^⑧ Huang Yong, *Confucius: A Guide for the Perplexed*, 139-143.

^⑩ 《孔子家語·三恕》。

會生兒子的氣，他也不可能聽從兒子的規勸。因此，在我們一直在討論的這段文字中，孔子說一個行孝的兒子不應該透露父親偷了羊（這並不意味着掩蓋事實或妨礙公共機關調查它），這是為了創建一個可以更有效地糾正他父親惡德的良好環境，而這恰恰是“直”的含義：使不正直的人變得正直。^①

按照儒家的“關於美德之正義”（即平等分配美德的正義）的要求，人們不是要獎善懲惡，而是應該幫助惡人克服他們的惡習從而使他們變成有德之人，正如按照正義的要求，人們不是要獎勵健康的人而懲罰病人，而是應該幫助病人克服疾病變得健康。但這並不意味着人們應該對違法者作寬大處理或原諒他們的錯誤行為。^②儒家認為，如果有惡人，人們不應該指責他們未能成為有德之人，而是努力幫助他們祛惡。如果他們依然行惡，那麼，人們應該反省自己，看看在努力幫助他們時是否有做得不當的地方，看看如何提高自己以幫助他們。^③然而可以肯定的一點是，儒家堅持認為，不能讓惡人繼續行惡，因為他們缺乏美德而別人卻擁有美德就是不公平或不正義，就像有人健康而有人生病乏人照顧就是不公平或不正義。

四 儒家如何不同於亞里士多德主義者

儒家“關於美德之正義”的核心在於，具有正義這種美德的道德主體——無論是個人還是政府，都應該把培養人們的美德作為自己的目標。然而，這聽起來與桑德爾的亞里士多德式的正義並無多大差異。桑德爾指出：“對於亞里士多德而言，政治的目的並不在於建立一套中立於各種目的的權利框架，而是要塑造好公民，培育好品質。”他還引用亞里士多德的名言來支持自己的觀點：“任何一個真正的城邦，而不僅僅是名義上的城邦，必須致力於促進善這一目的。否則，一個政治機構就淪為一個單純的聯盟……而不是它應當成為的那種能使城邦的成員變得良善和正義的生活規則。”^④因此，我相信桑德爾也會接受儒家的“關於美德之正義”。不過，儒家的關於美德之正義觀與桑德爾的亞里士多德主義的依據美德之正義觀還是有一些細微但又很重要的差別；事實上，正因為感受到這些差別，我纔認為儒家對後者會有一些保留意見。

首先，儘管儒家和亞里士多德都認為應該讓有德之人擔任政治職務，但他們這樣做的理由至少不盡相同。桑德爾強調，這些職位的存在是為了認可、獎勵和尊敬有道德的人。這一點在他運用亞里士多德關於如何分配最好的長笛的例子中可以看得最為清楚。人們可能會同意亞里士多德的觀點，應當把最好的長笛分配給最好的長笛演奏者。但“原因何在？”桑德爾自問自答：“嗯，你可能會說，因為最好的音樂家能演奏好長笛，創造人都喜歡的音樂。這是一個功利主義的理由。但並不是亞里士多德的理由。他認為，最好的長笛應當給予最優秀的長笛演奏者，因為這是長笛的目的——被很好地演奏。長笛的目的在於產生動聽的音樂，那些能夠最佳地實現這一目的的人應當擁有最好的長笛。”^⑤把最好的長笛給最佳演奏者，同樣，把最有影響力的職位給最有德的人，桑德爾區分了功利主義的理由和亞里士多德的理由。就此而言，我認為儒家會採取功利

^① 黃勇：“正曲為直：《論語》‘親親相隱章’新解”，《南國學術》3 (2016): 366—377。

^② 我要感謝德萊弗 (Julia Driver)，她的一個評論促使我想到了這個問題。

^③ 祇有置於這樣的脈絡之中，《論語》中的某些章節纔能得到正確的理解。比如，“躬自厚而薄責於人”（《論語·衛靈公》）；“君子求諸己，小人求諸人”（《論語·衛靈公》）；“攻其惡，無攻人之惡”（《論語·顏淵》）；“樂道人之善”（《論語·季氏》），“惡稱人之惡者”（《論語·陽貨》）。在所有這些段落中，孔子不是說，我們自己有德就夠了，不需要做任何事情讓別人成為有德之人。相反，孔子是說，如果別人無德，我們就要責備自己，正如孔子所引的那句據說出自周武王的話：“百姓有過，在予一人。”（《論語·堯曰》）。

^④ Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* 193. 少數根據辛加諾的解釋，這一意義上的關於美德之正義對亞里士多德來說其實並不完全陌生，而在我看來，辛加諾的解釋是有道理的。因為對於亞里士多德，正義即平等，辛加諾認為亞里士多德對何為平等的回答是美德，而“道德美德是正確制度中正義的衡量標準。為了讓正義行於整個城邦，城邦必須為公民提供休閒及其他前提條件” [Marco Zingano, “Natural, Ethical, and Political Justice.”, *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 209–210]。他援引亞里士多德為證：“無論是對於個體還是城邦，最好的生活是一種美德生活，同時配有參加美德活動所需的充分資源” (*Politics* VII 1, 1323b40–24a2; Zingano 2013: 209)。

^⑤ Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* 18. 桑德爾在其他地方提出更具包容性的主張。例如，他說，有德之人“應該擁有最高的職位和榮譽，不僅僅是因為他們會制定明智的政策，使每個人都生活得更好。也是因為政治共同體的存在，它至少部分地是為了尊重和回報公民的美德” (195; 黑體為筆者所加)。

主義的理由：^①讓有德之人擔任政治職務的理由不是獎勵、尊重或認可他們，而僅僅因為擔任這些職位能夠使他們更好地發揮其使別人有德的作用。無論如何，有德之人之所以有德，不是因為他們要尋求認可、獎勵或尊重。這些東西即便對於亞里士多德來說也是外在的東西，是庸俗的自愛者追求的東西，而真正的自愛者願意在必要時犧牲這些外在的東西，因為他們所關心的是屬於他們內在幸福的自身的美德。

其次，關於身居政治職位者使人有德的方式，儒家可能也不同意包括桑德爾在內的亞里士多德主義者的觀點。亞里士多德認為，論辯不會起作用，多數人“按其本性所聽從的都不是羞恥感而是恐懼。他們不去做壞事不是由於這些壞事卑鄙，而是因為他們懼怕懲罰”。^②因此，政治領袖通過制定法律來完成他們使人有德的工作。他指出：“如果不讓其在健全的法律下成長，就很難有正確的方式讓一個年輕人變得有美德。因為過節制的、忍耐的生活並不快樂。所以，他們的教養和職業要在法律指導下進行。……因為多數人服從的是法律而不是論證，是懲罰而不是高尚感。”^③桑德爾似乎同意亞里士多德的看法，他抱怨說：“對於自由社會中的許多公民來說，道德法律化這一觀念是令人厭惡的，因為它陷入缺乏容忍和強迫的危險。”他緊接着說：“然而，正義社會認可某些美德以及完滿生活的觀念……在意識形態領域中激發了許多政治運動和爭論。”^④在另一個地方，桑德爾問道：“一個正義的社會謀求推進其公民的美德嗎？或者，法律是否應該中立於各種不同的美德觀念？”^⑤其言外之意，公民的美德可以（如果不是僅僅）通過法律得到提升。

我們已經看到，儒家同意亞里士多德主義的觀點，認為使人民有德是政府的重要職能；他們也同意，這種工作不能純粹由論辯來完成。然而，通過立法和實施懲罰性法律使人民有德，這樣的觀點與儒家格格不入。孔子在《論語·為政》中有句名言：“道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。”這一段落的前半部分與亞里士多德所說的截然相反，而我認為孔子顯然是對的。懲罰性的法律不管多麼嚴厲，或許可能阻止人們去做不道德的事情，但卻不能使惡人成為有德之人，因為，亞里士多德自己也講，他們“不去做壞事不是出於羞恥，而是因為懼怕懲罰”^⑥。所以，當確信他們的行為不會被發覺並由此不會被懲罰，他們就不會不去做壞事；而且，當他們控制自己不去做非常願意做的事（壞事），或者嘗試去做他們不樂意做的事情（好事），他們還將不得不經歷內心的掙扎。這當然不利於他們成為有德之人。在該段落的後半部分，孔子建議改用禮儀規範和美德使人有德。禮儀規範不同於懲罰性的法律。如果人們違反這些規則，不會受到懲罰，但會被人看不起，因而感到羞愧。而所謂德治，孔子指的是政治領袖的典範德行。^⑦

由此引出儒家和亞里士多德主義之間的第三點差異。二者都認為政府具有使人有德的功能，而且那些擔任政治職務的人應該擁有美德。不過，這些政治官員究竟應該擁有哪些相關美德，二者的看法並不一樣。亞里士多德強調立法者對於制定能阻止人們做壞事的懲罰性法律的重要性。這樣的法律，或許不僅能阻止人們做壞事，還能使人變得有德。但問題在於，哪種人有資格成為立法者。換言之，人們應該具備什麼樣的美德纔能被這樣的政治職位所認可、獎賞和尊重呢？有意思的是，亞里士多德拿醫生作類比。假設你的孩子生病了。一方面，作為父母，你知道很多關

^① 也許，它與其說是功利主義的，不如說是後果論甚至目的論的，因為儒家的目的在於追求最佳後果或目的：使盡可能多的人成為有德之人。顯然，儒家總體上屬於美德倫理，而後果論在其美德倫理的總框架內發揮作用，而美德倫理的總框架是目的論的而非後果論的。

^{②③⑥} Aristotle, *Ethica Nicomachean Ethics*, 1179 b5-10, 1179 b31-1180 a4, 1179 b10.

^{④⑤} Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* 20, 9.

^⑦ 當然，這並不是儒家道德教育僅有的兩種方式。在別處，孔子提到了其他措施。例如，他也說道德發展“興於詩，立於禮，成於樂”（《論語·季伯》）。此處，除了禮儀規範之外，孔子還提到了詩和樂，二者皆屬於情感教育。除此之外，孔子並不是絕對反對懲罰性法律，因為他意識到有時懲罰性法律是必要的。然而，他認為，在理想情況下，這種法律僅僅是在場的，而不是被運用；當確實需要運用它們時，它們祇是臨時起到補充作用。無論是在不得不運用這種法律手段之前或之後，都必須要用其他道德教育手段。

於孩子的細節。另一方面，有一位醫生，他從沒見過你的孩子。你會自己設法治好你的孩子，還是去看醫生？當然是後者。為什麼？因為醫生“具有一般性的知識，懂得對於每個人或某類人什麼是好的”。^①一個人成為一名能夠治病的醫生，不是因為醫生本人是健康的或者至少沒有病人所患的疾病，而是因為醫生擁有治療疾病的相關知識和技能。同樣，亞里士多德認為，要使一個孩子有德，是立法者而非父母的工作。立法者可以發揮這樣的作用，除了他們是立法者這樣簡單的事實而具有的權威之外，還因為他們擁有立法的知識和專業技能，能夠讓所立之法有效地達到預期的目標，而不僅僅因為他們擁有他們想使人們擁有的美德——因為其他很多人也擁有這樣的美德。事實上，我們可以把亞里士多德的類比往前推進一步（這樣做，應該是合理的）：立法者通過制定法律來訓練人們具有美德，而他們是否具有這樣的美德並不重要。醫生可以治病人的病，不是因為他自己沒有病，而是因為他有相應的知識和技能。如果沒有這樣的知識和技能，無論醫生多麼健康，他都無法治療病人的病；有了這樣的知識和技能，即使他自己有同樣的病，仍然可以治癒病人。同樣，即使一個人沒有政府希望其人民擁有的美德，祇要這個人有足夠的知識和技能，瞭解什麼法律可以使人有德，這個人仍然有資格成為一名立法者。

對孔子來說，使人們變成有德之士的，並非政府所制定的法律，而是那些擁有政治職位的人透過其行為所表現出來的典範性美德；政治領袖必須具有他們努力使人民具有的美德。這可以在《論語》中找到許多根據。孔子對政治統治者的建議一再強調有德的重要性。例如，他說：“苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？”^②其中，“政”是“正”的同源詞。又如，季康子問政，孔子對曰：“政者，正也。子帥以正，孰敢不正？”季康子患盜，問於孔子，對曰：“苟子之不欲，雖賞之不竊。”季康子進一步問，是否要殺不循道的人，孔子答曰：“子為政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風必偃。”^③在孔子看來，統治者“其身正，不令而行；其身不正，雖令不從”^④；“為政以德，譬如北辰，居其所而衆星共之”^⑤。《孔子家語·王言解》中有一大段文字把這一點說得很清楚：“上敬老則下益孝，上尊齒則下益悌，上樂施則下益寬，上親賢則下擇友，上好德則下不隱，上惡貪則下恥爭，上廉讓則下恥節，此之謂七教。七教者，治民之本也。……凡上者，民之表也，表正則何物不正？”

總之，孔子認為政治領袖應該具備的美德恰恰是他們希望人民擁有的美德。例如，如果想讓人民“誠”，他們必須首先有誠的美德；如果希望人民“仁”，他們必須首先有仁的美德；如果想讓人民“義”，他們必須首先有義的美德。^⑥相比之下，按照桑德爾的亞里士多德主義，政治職位的目的是尊重、認可和獎賞人們，因為他們擁有制定、執行和宣佈可以使人民有德（例如，誠實、仁慈、正義）的法律的美德或技能和能力。有時候桑德爾稱這種美德為公民美德^⑦。不過，我認為他將治理國家稱為“靈魂塑造”時描述得更為準確^⑧。有人也許會為亞里士多德的觀點辯護說，既然政治領袖的工作是使人有德，那麼在理想狀態下，祇要他們能對靈魂進行有效的塑造就夠了，但他們自己不一定要有德。就像一家汽車公司的首席執行官（CEO），不需要任何製造汽車零部件或把不同部件組裝成整車的知識或能力。他祇要具備管理不同的人以最有效的方式去做不同的事情的知識、技能和能力就夠了。^⑨這種對亞里士多德的辯護，沒有注意到道德教育和管理與非道德事情的訓練之間存在重要區別。如果有人教我打籃球，我唯一關心的是他能否

^① Aristotle, *Ethica Nicomachean Ethics*, 1180 b13 - 15.

^{②④} 《論語·子路》。

^③ 《論語·顏淵》。

^⑤ 《論語·為政》。

^⑥ 當然，這並不意味着儒家認為道德美德是政治領袖所必須擁有的唯一東西。除了使人民變得有德之外，政府的目標還促進社會正義，特別是正義地分配經濟利益，這就要求政治領袖具備相關的專門知識。當然，在儒家看來，道德美德對政治領袖來說不僅是必要的和最重要的，而且它自然會引導政治領袖探尋能夠正義而有效地治理社會的專門知識。

^⑦ Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* 194.

^⑧ Michael J. Sandel, *Democracy and Its Discontents: America in Search of a Public Philosophy*, 326.

^⑨ 感謝德萊弗（Julia Driver），她的評論促使我想到了這個問題。

教我把籃球打得更好；至於他自己籃球打得好不好，我並不關心。然而，如果有人教我誠、仁、義，而他自己卻不誠、不仁、不義，那麼，如果我還沒做到誠、仁、義，那我就不太可能認為它們是我應該擁有的美德。

比照儒家“關於美德之正義”與桑德爾亞里士多德式的“依據美德之正義”，我們最後聚焦在它們各自對於矯正之正義的看法。先從以下問題開始：一個善惡之人共存的社會為了實現正義應該做什麼？關於這個問題，前面已經從儒家的角度提出了“關於美德之正義”的獨特概念。並且把善/惡與健康/疾病相類比，認為某些人比其他人更有美德是不正義的，一個正義的社會應該重新分配這些美德，從而使人人都能平等地（和最大化地）具有美德。有趣的是，從不同的角度來看，儒家的關於美德之正義也可以視為矯正之正義：不具有美德的人或惡人在此被視為有道德缺陷的人，他們類似於有身體缺陷的人。把美德分配給他們，也就是使他們有德，這在本質上是對他們進行矯正。正是在這裏，我們可以看到孔子與亞里士多德之間的第四點差異。這也是我要討論的最後一種差異。

亞里士多德認為不正義本身就是不平等，矯正之正義旨在恢復原有的（有比例的）平等。例如，假設張三和李四之間原本是有比例地平等的，現在如果張三從李四處偷了東西，張三就會得到李四失去的東西，從而導致不平等。矯正之正義要求，張三把所得的東西歸還李四以恢復最初的平等。同樣，如果“一方打了人，另一方挨了打，或者一方殺了人，另一方被殺了，做這個行為同承受這個行為兩者之間就不平等……法官就要通過法律的懲罰來達到平衡，要剝奪行為者的所得”^①，如此一來，平等又回來了。顯然，亞里士多德的觀點就是現在所謂矯正正義的“報應”（retributive）理論^②。這一理論與功利主義理論形成對比。報應理論是向後看的：恢復被不正義行為所擾亂的最初的平等；功利主義理論則是向前看的：防止將來發生不正義的行為。為了實現這一功利的目標，僅僅恢復原來的平等還不夠；有必要要求在不正義的交易中已經有所獲得的當事人，也就是那個不道德的人、罪犯，放棄比他所得更多的東西，這樣纔會阻止他及其他潛在的不道德的人和罪犯將來再做出同樣的行為。

衆所周知，這兩種理論各有利弊。報應理論不能可靠地防止將來同一個人或其他人繼續發生不正義行為，而這正是功利主義理論的長處。然而，功利主義理論也難以證明，為什麼我們可以迫使一個已做了一個不正義行為的人，不僅放棄他不應得到的東西，而且還要被用作工具，放棄比所得更多的東西，從而阻止他自己將來再犯同樣的錯——更成問題的是，阻止其他人將來犯同樣的錯。正是在這裏，我們可以看出儒家“關於美德之正義”的意義。作為一種矯正理論，這種儒家的觀點既非報應性的也非功利性的，而是還原性的、恢復性的或治療性的。^③這一觀點的最為獨特之處在於，雖然它也旨在矯正，但它要矯正的是不正義行為的根源，即不道德的主體，而大家熟悉的兩種理論的矯正對象則是不正義行為的結果。這種儒家的矯正之正義優於報應理論和功利主義。矯正不道德的主體，也就是說，治癒其疾病，恢復其內在健康。如果做到這一點，一方面，他不僅不會再做出同樣的不道德行為，而且會成為其他可能犯下同樣不道德行為的人的道德楷模。這樣一來，我們不使用功利主義的手段就可以達到功利主義的目標。另一方面，如果不道德的主體治好疾病，恢復道德健康，從而成爲道德的主體，那麼，他們自然會放棄他們不應得的東西，把它們歸還受害者。如果不能恢復受害者的損失（例如，如果他們不道德的行為造成受害者失去身體的某些部分甚至生命），他們也會努力作一些適當的補償，同時也會爲不道德的

^① Aristotle, *Ethica Nicomachean Ethics*, 1132 a7-9.

^② 因此，他說：“人們總是尋求以惡報惡，若不能，他們便覺得自己處於奴隸地位。人們也尋求以善報善，若不然，交易就不會發生，而正是交易纔把人們聯繫到一起。”（1132b34-1133a2）

^③ 應當指出，不言自明的是，我意思不同於與桑德爾的刑事正義治療理論。在桑德爾那裏，治療訴訟“把懲罰看作是受害者的一種安慰，一種暢快的表達，一種終結。如果懲罰是考慮到受害者的利益，那麼受害者在決定罪犯該受何種懲罰時就有發言權”

（Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, 106）。簡言之，在桑德爾那裏，接受治療的人是受害者；而在孔子那裏，接受治療的人是加害者。

行爲感到自責、內疚和遺憾。因此，這樣一來，我們不使用報應論的手段就可以達到報應論的目標。

結語

通過着重探討桑德爾的新亞里士多德主義正義理論的兩個主要特點，即“作為美德之正義”和“依據美德之正義”，本文提供了解讀這一理論的一種儒家視角。為了進行比較，同時展示儒家思想對當代正義話語的潛在貢獻，我儘量突出儒家思想和亞里士多德主義之間的差異，而不是它們的相似之處。不過，儘管在臺灣和香港仍有一些深受牟宗三先生（他可能是最具影響力的當代儒家了）影響的學者尤其是儒家學者，認為儒家在康德的道德哲學框架內可以得到更好的解讀，但也有越來越多的人，包括我自己在內，認為儒家與亞里士多德哲學最為契合。因此之故，我完全有可能在本文中誇大了他們的分歧。所以，如果我誤解了亞里士多德的觀點，尤其是桑德爾所理解的亞里士多德的觀點，而亞里士多德的觀點和儒家的觀點其實完全一致，那麼我也會完全接受亞里士多德的觀點。^①如果二者之間仍有一些差異，那麼，我將站在儒家一邊，不是因為我是掛牌的儒者（我不是），而是因為本文所給出的理由，除非有朝一日我被相反的理由所說服。

〔作者註：2016年3月，本文初稿在華東師範大學舉辦的“桑德爾與中國哲學國際會議”（International Conference on Sandel and Chinese Philosophy）上宣讀。會上，桑德爾教授提出了富有挑戰性的問題和評論，這使我的論文修改受益良多。2016年8月，在湖北大學舉辦的“國際美德倫理高端論壇”上，德萊弗（Julia Driver）教授在評議拙文時提出了一些有意義的問題，我的有關思考現已融入到定稿之中。斯洛特教授出席了後一次會議，本文（尤其是第二節討論其觀點的部分）也受益於與他的交談。同時，本文亦感謝李晨陽教授的評論。該文的英文稿2018年將發表於*Encountering China: Michael Sandel and Chinese Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018)，Edited by Michael J. Sandel, Paul J. D'Ambrosio; Foreword by Evan Osnos。經原編者、作者和哈佛大學出版社授權，在《南國學術》先行刊出中文稿，由華東政法大學校報編輯崔雅琴翻譯。〕

① 這是完全可能的，桑德爾有時也會提出類似的主張。例如，他在討論一位受歡迎的新生啦啦隊隊長斯馬特（Callie Smartt）的事例時說：“在選擇自己的啦啦隊隊長時，高中學校……表達了它希望學生們去欽佩和效仿的品質。”（Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* 186；黑體為引者所加。）他還把亞里士多德對於正義的進路描述為“分配物品以獎勵和促進美德”（Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* 108；黑體為引者所加）。因此，當桑德爾說分配政治職位以尊重、獎勵和認可相關的美德，我們應該將之更好地理解為，他是在說，經由分配促進相關美德，需要通過尊重、認可和獎勵那些擁有相關美德的人，這樣別人就會效仿他們。如果是這樣，我們可以說，桑德爾的觀點和儒家的觀點完全相同。然而，即便如此（似乎如此），我們也不能忽視它們之間的一些細微差別。一方面，按照桑德爾的理論，其他人會效仿有德之人，因為有德之人得到了政治職位這樣的獎品。如果他們對這樣的政治職位不感興趣，他們就會缺乏效仿有德之人的動機。而按照儒家理論，有德之人應該掌管政治職位，僅僅是因為他們的典範行為可以更好、更廣泛地為普通百姓所效仿。另一方面，我們必須回答一個問題：這些政治領袖要具備什麼樣的相關美德？正如我們已經看到的，在桑德爾的亞里士多德模型中，因為這些政治職位所要獎勵、承認和尊重的美德，是那些與立法者相關的美德，它們也必須是政府促進和鼓勵人們去效仿的美德。但是，考慮到任何社會在任何时候都祇需要少數人來制定法律，每一個公民真的都需要有這樣的美德嗎？相形之下，正如我們已經看到的，在儒家模式中，政治領袖應該具有的美德和他們想讓普通人擁有的美德乃是道德美德。無論是政治領袖還是普通人，為了成為一個健康的或沒有缺陷的人，都必須具備這樣的道德美德。