

儒家思想传统中的平等与不平等观念

李晨阳

摘要：平等是现代社会的理想价值之一。我们必须认识到，平等有不同的形式，而且任何形式的平等都有随之而来的其他形式的不平等。本文考察儒家思想传统在经济、伦理和政治维度的平等与不平等观念。认为儒家平等观念的主要特征是比例性平等以及随之而来的相关方面的不平等，儒家的平等思想是其理想社会的重要部分，并试图探究这一观念的当代意涵。

关键词：平等；性别平等；政治原则；儒家

—

平等是现代文明社会的基石之一。很少有人质疑它的价值和有效性。同时，也存在着各种相关的问题。首先，平等有其内在固有价值，还是仅仅有工具性价值？不少人主张平等有其内在价值。哈里·弗兰克福特（Harry Frankfurt）则认为，平等本身没有内在价值（Frankfurt, 1997）。如果他是正确的，那么我们就应该为了平等而追求平等。如果我们追求平等是因为它的工具性的价值，这就需要探讨什么样的平等值得和应该追求。同时，平等的观念多种多样。作为本文讨论的前提，我在这里首先想要表达的观点是，不管人们持有怎样的平等观，追求什么样的平等，何种形式的平等，都不可能避免带来不平等。也就是说，没有不平等，平等就无法实现。例如，

资源平等会导致社会福利的不平等；人们从平等的资源出发，由于各种原因，往往到达不同水平福利。从这个角度上说，平等与不平等是绑在一辆车上的两个兄弟。没有不平等，将不可能实现任何平等。不平等是人类社会在追求平等中所付出的必然代价。

在讨论儒家平等观念时，我按照亚里士多德的思路，区分比例性平等（proportional equality）与一对一平等（numeric equality）（*Nicomachean Ethics*, 1130b-1132b; Aristotle, 116-123）。一对一平等是不加选择地平等待人，不考虑个人具体情况的平等。例如，在全国人口普查中，每个人被看作一个个体，不多也不少。比例性平等是对相关方面不同的人，按照同样的尺度做出相应的而又区别的对待。在亚里士多德那里，这即是“各得其所”（“to each according to his desert”）的原则（Aristotle, 118）。例如，在一个实行计件工资的工厂里，每个工人的报酬取决于他或她所生产的产品数量（与质量）。如果某甲的产量是某乙的两倍，那么某甲的工资就会是某乙的两倍。然而，本文所理解的比例性平等超越了简单的“贡献与回报”的模式。一个人的所得是他应得的或者说是与他相称的，不只是取决于他的贡献或所得。例如，我们可以说，在一个良好的社会，一个肢体残疾的人，即使他什么事都没做，也应该得到特别设施的供给。一般说来，我们可以认为这样做是为了实现残疾的人与其他人的平等。然而，就个人而言，这是比例性的平等。比例性平等要求社会给予残疾人提供特别设施，非残疾人士则不会得到同样的特殊待遇。这种待遇表面上看来是不平等的，但是在比例性平等的意义上看则是平等的。单从一对一平等的角度来看，比例性平等是一种不平等的形式，因为它认可了多样不一的待遇，甚至多样不一的资源分配。但是，从概念上来讲，我们不能将比例性平等与不平等混淆。比例性平等的目的在于达到一种平等，而不是不平等，尽管它会带来不平等这一副产品。但是一些不平等（例如，任意的种族歧视）只是不平等而已，不是比例性平等的副产品。

儒家思想既包含了一对一的平等，也包含了比例性的平等。这两种平

等表现在社会的不同层面上。儒家的一对一平等主要表现在两个方面。首先，所有人都生而具有相同的道德修养潜能。孟子主张，所有人类都拥有仁、义、礼、智的品德四端。由于每个人都拥有这些自然禀赋，所以“人人皆可为尧舜”。应该指出的是，首先，孟子所谈论的是人们道德上成善的能力，而不是技巧或体育等方面的才能，或者工作的技能。在尧舜之道的教育上，孟子探讨的是伦理德性，如“孝”和“悌”。他认为人们在道德上成善成圣有相同的潜力。此外，平等的道德禀赋并不意味着事实上每个人都能平等达到至善。道德潜能并不等同于实现了的道德品质。以孟子的话来说，“求则得之，舍则失之”。这四种潜质是天生的。但是，如果我们对之不进行养育和扶持，就有可能失去它们，正如缺少了适当培育的植物会枯萎一样。最后，即使有相同的禀赋，不同情境下的人们或许需要不同的功夫来进行道德修炼。潜在的平等并不一定会转化为事实的平等。现实生活中，人们在道德修养上是不平等的。在人性论方面，荀子经常被看作是孟子的对立面，但是荀子在这方面也赞同一对一的平等。在《荀子·性恶》篇中，荀子不仅坚称所有的人，包括圣人在内，生性一样，而且每个人都有成为取圣人潜能。孔子对人性讨论不多。但是他确实说过，性相近也，习相远也（《论语》）。“性相近”有接近平等的意思。

这方面的平等概念并不是儒家思想所要追求的价值。而是一假设，或者说是一种“道德形而上学的预设”，是儒家道德哲学的地基。孟旦（Donald Munro）将这种平等称为“自然”平等——“所有人天生具有的共同特性或特征”——而且这在本质上是描述性的（Munro, 2），而不是指导性的。在当今的社会，道德潜能上的平等可以成为人类尊严基本线的基石。很明显，如果每个人都有成为道德存在的潜力，并且如果有道德的存在是一个积极的人类价值，那么，每个人都应该得到一定程度的尊重。

除了道德潜能方面的平等外，儒学中一对一平等的第二个方面体现在人们的社会角色里。人们在社会里有各种角色。但是，不同的人可以有同样的角色。儒家认为，拥有相同的角色的人，如做父亲或丈夫的，拥有同种的

责任和“权利”。或许我们可以称这种平等为“基于角色的一对一的平等”。例如，孔子通过强调“君君，臣臣，父父，子子”来推动其“正名”理想。在儒家传统中，人们的各种角色所拥有的义务是很明确的。比如，孟子认为，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。“基于角色的一对一平等”与“基于道德潜能的一对一平等”不同。第一，它普遍适用于相同角色的人们。所有的父亲有义务去抚养、照顾、和教育他们的孩子；所有的孩子有责任去尊敬和孝顺他们的父母。这些要求不会因为具体的人而改变。在相同的社会角色里，在权利和责任上每个人都是平等的。第二，“基于角色的一对一平等”是一个社会伦理规定。它有价值成分并具有规范功能。也就是说，它意味着相同角色下的所有人应该履行同种责任。

与比例性平等相比，一对一平等只在儒学中起次要作用。比例性平等，或“在应得基础上的平等”，是儒学的基本原则。这是儒家哲学在经济的、伦理的、和社会的平等的基石。现在，我们转向讨论儒家比例性平等。儒家比例性平等基于这样一个信念：一个有序的社会必须实行有效的社会分工，分工会带来社会分层。但是劳动分工不是任意性的，也不是基于家庭出身，而是基于人们的能力。尽管孔子提倡“有教无类”的原则，但是他也意识到这样一个事实，即人有不同的自然禀赋，并且在修养中有着不同程度的成就。因而，人们的修养、能力、和奉献方面也存在着三、六、九等。在人类社会中，社会分层是一个常态现实。在人身修养方面，儒家强调个人功夫。《中庸》里记载孔子说：“人一能之己百之，人十能之己千之。果能此道矣，虽愚必明。”一个人天生有自然天赋，但是如果不下苦功夫也不会成功；一个人没有特别的自然禀赋，但有刻苦的努力或许仍能取得进步。但是，这并不排除最终人们会有不同的成就水平的事实。我们必须承认这样一个现实，当人们朝着一个目的地赛跑时，总有些人会超前，有些人会落后。原因有很多；不同的自然禀赋只是其中的一个。成功者应该给予奖励，不只是作为一种鼓励形式，也是一个应得的认可形式。

在所有的古代儒家哲人中，荀子对良好的社会和社会分层之间的关系

给予了最细致的论证。他将人类看作社会的存在。他也认为，为了社会有效地运转，劳动分工是社会的必然。他认为，适当的社会分层最初是由圣王设立的。荀子写道：“故先王案为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚能不能之分，皆使人载其事，而各得其宜。”“贵”与“贱”表明人们所达到的社会地位。长幼之差取决于生命的自然过程。知且能，与愚且不能的区别取决于人们的能力与努力。荀子将这些区别看作是一个良好、有序且有效的社会的基本特征。在将社会的不平等追溯到文明的起源时，荀子的解释和对社会不平等的评价在很多重要方面不同于卢梭。在《论人类不平等的起源》中，卢梭将人类不平等的起源归结到想超越他人的欲望上。他区分了两种人类情感，“自爱”（amour de soi）和“虚荣”（amour-propre）。“自爱”是自我保存。它使人们能够照顾好自已的物质财富。“虚荣”则促使人们寻求他人对其自我优越感的认同（Rousseau, 226）。对卢梭而言，不平等起源在于人们希望超过别人的欲望。这一欲望会引起竞争，竞争会产生社会不平等。荀子认为欲望会导致资源竞争。离开适当的社会组织，竞争便会导致混乱和贫困。适当的社会组织能够预防混乱和贫困，也使社会阶层的存在成为必然，因而便有了社会组织的不平等。在荀子那里，不平等作为社会组织的一部分，是社会有效运作的一种有效机制，是必要的。只有建立了适当社会分层的社会，才能成为一个良好有序的社会。只有这样的社会才会是和谐的。他总结到，这“是夫群居和一之道也”。荀子所描述的理想社会是这样的：

故仁人在上，则农以力尽田，贾以察尽财，百工以巧尽械器，士大夫以上至于公侯，莫不以仁厚知能尽官职。夫是之谓至平。

当社会基于人们实际的能力而有了合适的劳动分工，并且人们尽职尽责地履行各自的任务时，那么他们就应该获得相应的报酬。这就是比例性平等。荀子将这种社会称为“至平”。“至”意为“完全的”或“最大的”。

“平”意为“平等”或“公平”。从荀子用此术语的上下文来看，“至平”意为最大化的平等。为了支持他自己的观点，荀子引用了《尚书》中的“维齐非齐”概念。王志民(John Knoblock)将之译为“只有在不平等时才有平等”(Knoblock 1990, 96)。这一句的另一个可能的解释是“完全平等并不是平等”¹。完全平等或绝对平等，如同一对一平等那样在劳动分工和分配上不去考虑人们的不同能力和贡献，从荀子公平和公正意义上说并不是真正的平等。正如在本文开头所讨论的，任何形式的平等总是会带有某些形式的不平等。相反，在某些方面存在不平等时才可能在另外一些方面存在平等。荀子清醒地认识到了这种必然性。

二

儒家的比例性平等主要表现在经济、伦理道德和政治社会三个方面。首先，在儒家看来，在经济报酬上的比例性平等依据人们的应得。如荀子所说，在这样一个系统里，人们是“斩而齐，枉而顺，不同而一”²。平等通过不平等的形式表现出来。合理而有效的社会体系将不同的人纳入正常的运作。“不同而一”的“一”字这里含有平等之意。意思是说“不平均但平等”。对荀子来说，这样的制度是最合理的社会制度。他说：“故或禄天下，而不自以为多，或监门御旅，抱关击柝，而不自以为寡。”如果人们基于能力在社会中各司其责，因而做出不同的贡献，那么他们也就应该得到相应的报酬。这种经济分配上的不同认可与比例性平等的原则是一致的³。在分配政策方面，荀子提倡基于贡献之上的比例性平等原则。

1 我很感谢 P.J. Ivanhoe 让我对这一解释引起关注。尽管这些解释的基本意思是一致的，但是在《尚书》中的句子本身并不明确。我倾向于 Ivanhoe 的解释，因为这和同文中的前两句意思是平行的。荀子说过，“执齐则不一，众齐则不使”，意思是当所有的社会职位都平等化了的时候，社会就没有统一性；当所有的人都是平等了的时候，没有人可以指使他人。这里“不”是否定术语，和“维齐非齐”中的“非”一样。

2 不同而一(王先谦, 71)。

3 应该指出的是，荀子比例性平等的社会体制由社会福利政策对之提供补充，即“收孤寡，补贫穷”(王先谦, 152)。

关于经济方面的平等，孔子对经济分配的观点是否是(以家庭为单元或者以个人为单元的)一对一平等?抑或是比例性平等的观点?《论语》说，“子罕言利”(《论语》)。“利”包括经济“利益”。但是他的确谈到了分配，并表现出了平等主义倾向。孔子说道，“不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾”¹。在字面意义上，“均”可以理解为“平均”或“分配平均”。这段文字似乎表明孔子认为经济分配上应该采取平均主义观点。如果是这样的话，他就和荀子的立场不同。但是，“平均”是一个相对性概念。多大程度上的“均”可以被看做是足够平均，这有很大伸缩性。肖公权先生将孔子的这个观点解释成“相对平均”²。按照他的观点，尽管孔子比荀子在经济报酬上更倾向于平均立场，但是孔子并不是一个平均主义者，将孔子解说成在社会中宣扬绝对平均分配财富是不合适的。孔子提倡“富民”政策。他相信当人们富裕了，即可对他们进行教育。《论语》中记载，“子适卫，冉有仆。子曰：‘庶矣哉!’冉有曰：‘既庶矣。又何加焉?’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉?’曰：‘教之。’”在孔子的时代，各国有人口稀少之忧。人口众多便已经是政绩了。很显然，孔子关心人们的生活和道德操守。他并没有认为人们生活困苦是可接受的³。当孔子提倡富民哲学时，他也明白事情并不是平等的。《礼记》中记载，孔子提倡一种政策来确保“民富不足以骄，贫不至于约”。郑玄在他的注中评论道，“谓农有田里之差，士有爵命之级”。正如不同的政府岗位上有不同级别的官员，因田之产量等级的不同，农产也有好差之分。孔子意识到，在社会里，有(相对的)富人和穷人。原因很多，例如农民拥有肥田或贫瘠之地。《礼记》中也记载孔子说，“家富不过百乘”。“百乘”当然是一个很大的数，绝大多数人远远不能达到拥有那么多的财富。

1 不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。(《论语》16.1)。“寡”和“均”在首两句中看起来似乎有错位。它们转换下会与后文一致的。

2 萧公权, 61。

3 《孔子家语》也记载孔子倡导富民理想。“省力役，薄赋税，使民富且寿。”

这或许不是意味着孔子认为一些人应该拥有那样的财富。但是，这确实表明孔子接受财富不均的事实，他并不是平均主义者。综合起来考虑，我们可以将孔子有关“平均分配”的那段话语解释为反对在社会中的贫富巨大差异，而不是提倡平均主义。后来的儒家学者将孔子“平均”思想解读为与比例性平等相一致的思想。例如，汉代儒者董仲舒将孔子所说解释为：“使富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不至于忧。以此为度而调均之，是以财不匮而上下相安，故易治也。”宋代儒者朱熹本着比例性平等的精神，进一步将“均”直接解释为“均，谓各得其分”。据此可以总结，孔子并不反对经济方面的比例性平等的观点，但是他不主张贫富之间的巨大差异。

儒家比例性平等的第二个方面是伦理道德方面的平等。道德平等事关两个方面。第一，是否每个人都值得尊敬；第二，我们是否应该给予每个人同等程度的道德关心。尊敬是儒家一个重要的道德价值。这一价值反映在“敬”概念中。“敬”可以指敬畏（对祖先和父母），或通常意义上的对人的尊敬。《论语》记载，当孔子弟子子路不能展现高超音乐技巧时，其他弟子没有“敬”子路¹。这里的“敬”是尊敬或尊重的意思。也在这个意义上，《礼记》记载，孔子鼓励人们“敬”妻子和子女。他认为爱和敬是仁政的基础。他也说过，习“礼”的最重要方面是要“敬”。孔子坚称有道德修养的人“敬”每个人，包括职位较高和职位较低的人。在所有这些的例子中，“敬”表达的意思是尊敬²。

在整个现代西方文化的主流中，对全人类的平等尊敬原则已经成为最基本的行为标准。然而，毫无疑问的是，在现实中，我们并不平等地尊敬所有的人。斯蒂芬·达尔威（Stephen Darwell）区分了两种尊敬：认可性尊敬和评估性尊敬。认可性尊敬基于适当考虑对象本身的某些特点。从这个角度看，每个人都应该得到同等的认可性尊敬。而评估性尊敬则是基于对

1 “门人不敬子路。”

2 “爱与敬，其政之本与！所以治礼，敬为大；君子无不敬也。”

一个人或他的能力的正面评价和其实现程度的评估。在某种程度上，达尔威的观点接近儒家的尊敬观。就道德尊敬而言，儒家赞同对每个人的基本的尊敬。所有人都有成就道德修养的潜力。所以，所有人都至少应得到最基本的尊敬。在这方面人与动物之间存在着质的不同。但是，儒家也认为道德修养程度高的人应得到格外的尊敬；不同道德成就的人应该得到相应的尊敬。在某种意义上，我们可以说这是两种尊敬：基于天生道德潜力的尊敬和基于道德成就的尊敬。我们可以称前者为天赋的，是不劳而获的尊敬，后者则是通过努力来换取的尊敬。

但是，从儒家的角度来看，达尔威的分类还是有问题的，因为“认可”其实已经包含了“评估”，基于认可的尊敬也成立于评估的基础之上。孟子说，“天下有达尊三：爵一，齿一，德一”（《孟子》）。出自社会等级和年龄的尊敬是建立在（宽泛意义上的）社会关系和伦理关系基础上的（下面将要讨论）。这些是出自对他们社会地位的尊敬和社会关系上的尊敬，与个人的品质无直接关系。这种尊敬是根据比例性平等的尊敬。一个国家的总统出国访问时受到的应得的尊敬程度不同于外交部的一般官员。这种不同与评估有直接的关系。在儒家文化中，年龄（如林语堂所述）和道德品质（作为道德成就的一种形式）也是如此的。孟子说的第三种尊敬（“德”）是对道德品质的尊敬，是一种一般意义上的道德尊敬。

在儒家的观点看来，尊敬是一种特殊的评价形式。尊敬某人（或某事），是认为她值得尊敬，是认可她的价值。在这个意义上，尊敬不可避免地是一种价值判断。尊敬某个人即是认可她的价值。如前所述，人的价值存在于潜在的或实现了的道德品质之中。一个人的价值的增高，是因为他道德精进、品质上变得有修养。当他丢失了道德潜力，因而成为“禽兽”（按照孟子的说法）时，他的人类价值也会变小甚至丧失¹。如果不考虑个人在

1 当某人成为禽兽时，通过恢复他的“放心”（依据孟子），他仍然还可以再重新获得他的人性，所以仍然确保了一个基本的尊重线。即使一个人失去了善性，我们仍然可以给予他一定的尊敬，就像对死囚一样，我将之称为“残余影响”。按照这种观点，我们对一个人的尸首表示尊重，就是因为考虑到它曾经是一个人的（一部分）。虽然人已经死了，他的尸首仍然保存着其“残余影响”。

道德修养中的表现,那么就无法评估一个人是否丧失了他的道德潜力。所以,对人的尊敬,不管哪种,都存在认可的程度。在社会中,儒家尚贤。贤人博学且有高超的道德成就。这样的一个人在社会中受到高度尊敬是应当的。在儒家看来,坚持平等的尊敬,不考虑一个人在修养中达到的道德价值,就会忽视道德领域中的比例性平等,因而便会导致待人不平等。一个社会若对贤和不贤都不加差别地尊重,那么这个社会就是一个无序的社会。这样的社会既不够公平也无助于养贤。所以,合理的做法是让人们享有在基本尊敬线之上或之外的应得的尊敬。

有人可能要问,我们该如何判定一个人是否取得了较多的道德成就,因而应该得到比别人更多的尊敬?如果这个问题不能得到解决,那么儒家的有差等的尊敬便没有实际意义了。但是这个问题并不像它乍看起来那么难回答。看看日常生活中在我们周围的人们。我们不知道谁更值得信任,谁做了更多贡献,谁更有道德修养吗?这些品质不能表明道德水平么?反观这一事实,难道我们不知道谁更值得尊敬么?我想答案是很清楚确定的。当然,在具体判断中我们可能会犯错误,就像在其他任何事中一样。但是这并不证明这个哲学概念无效。

道德平等中的另外一个问题是,一个有能力的道德行为者是否对每个人的需要都应该给予同样的考量。在儒家文献中,这关系到我们是应该同等地关爱所有人还是有差别的关爱。儒家倡导“爱有差等”。一个人应该首先爱他自己的家庭和与自己有亲密关系的其他人,并胜过爱其他人。在道德考量中,这意味着在不同关系中的人对我们有着不平等的拉力。这并不意味着远离我们的人不是好人,或者我们对他们没有道德责任,也不意味着离我们近的人必定是更有道德修养的。儒家认为人类在本质上是社会性存在,其存在和身份定位都根植在社会关系中。这些关系占我们身份定位中的大部分,并且是我们存在的本原基地。所以,我们对与我们关系近的人负有更多的道德责任。在这个意义上,所有的人在道德上对我们而言并不是平等的。

以上的问题之所以属于道德平等问题,因为儒家的“伦理道德”概念比在康德伦理学中的道德概念要广。基于这种理解,儒家“伦理”包括维持人与人之间适当的关系。从儒学的角度看,康德意义上的“道德”不能独立于“伦理”。在儒家看来,基于关系上的尊敬不一定是严格意义上的个人性的。在宽泛的意义上,例如在君臣间,也有一种关系,这种关系确立了有差别的尊敬。在孟子“老吾老以及人之老”的哲学里,我对自己父亲的尊敬可以被延伸至普遍地尊敬长者。然而这种尊敬是基于关系上的。在这种方法下,我们认为孟子提出尊敬的来源之一是人的年龄这种论断也是说得通的。

平等的第三个领域是政治平等。借悉尼·沃巴(Sidney Verba)的话来说,政治平等指的是“公民对于政府决策拥有的同等的发言权的程度”。政治平等意味着每个公民可以平等地进入制定政治决策的进程,介入政府管理,这包括选拔政府官员,制定法律和政策,为政府服务方面。这是一对一的平等。儒家则主张在政治领域中的比例性平等。正如在社会其他领域中一样,政治领域中的比例性平等会带来不可避免的不平等。

政治运作和行政管理需要知识、道德、经验和技巧。很显然,并不是每个人都平等地具备这些条件。人天生便有不同的天赋并且在自我修养中付出着不一样的努力。即使是主张“有教无类”的孔子,也曾经抱怨说有些人是“朽木不可雕也”。由于这些原因,孟子认为进行适当的社会分工是“天下之通义也”。这一原则包括政治劳动的分工。孟子有言:“或劳心,或劳力。劳心者治人,劳力者治于人。”有些人从事的工作主要依赖脑力,例如政治事务的运行与管理,而其他人则从事的是体力劳动。虽然当今劳动分工复杂化,然而一般原理始终未变。不管一个社会是如何组织的,往往人们最终会有不同的社会地位,执行不同的社会任务,从事参与不均衡的政治过程。在这方面儒家持既现实且诚实的态度。

悉尼·沃巴说:“真正的政治平等,在其中所有的普通公民有平等的影响力的平等,是不可能达到的,或许还是很坏的。”儒者认为这或许会

很坏,因为无知之人甚至不正当之人会误导政治方向。美国学者布莱恩·卡波兰(Bryan Caplan)揭示,美国人在投票时常常做出错误的、不合理的选择。他的研究表明,源于无知和偏见,投票人在经济政策问题上时常做出愚蠢的决定。如果投票人在经济政策问题上都做了坏的选择,那么,谈及非经济问题如教育和外交政策时,这些都离人们关心的钱包很远,他们的选择就只会更糟糕。卡波兰的研究也表明,投票者的教育水平与他们做出合理选择的能力之间存在着正面相关性,即受教育程度越高的人更可能做出正确的选择。他提议一个更加精英化的选举方法(Caplan, 2006)。这也是儒家所认同的想法。在儒家观念中,真正的问题不是要不要采取政治不平等——不管它以什么方式存在——而是哪种政治不平等。在一个有序的社会里,政治劳动分工不仅不可避免,而且也可以合乎情理。儒家哲学中的政治劳动分工是指让君子贤人领导政府的工作。只有有品德的且有才能的人才可以扮演管理角色,只有这种人才有资格为社会做决定。

儒家使得有品德且有才能的人服务政府的理想可以追溯到古代。《尚书》提倡“野无遗贤”。其信念是当这些人都在政府里工作时,社会就好治理,国家就会安宁。这样的社会被描述为“朝多君子,野无遗贤”。在当今观点看来,这样的一个目标不仅过于理想化,也有很大缺陷。所有有品德且有才能的人都在政府中工作的社会不可能是一个好的社会。相反,充满无知甚至邪恶的人的政府也不是一个好的政府。儒家认为政府政策的制定必须是明智的,且有利于社会的全部的共同的善。为了这样的目标,无知和有道德缺陷的人在政府中是没有位置的。

毋庸讳言,儒家基于才能和道德的政治方面的比例性平等会导致某种政治不平等。儒家并不赞成为了不平等而推行政治不平等。然而一些不平等是合理的,因为它们不仅是在追求比例性平等中不可避免的,而且也是因为它们是在人类有限性的现实基础上的,对整个社会而言是合情合理的。在儒家观点中,比例性的政治平等允许有教养、有品德和有才能的人制定政府决策,为社会的共同利益做明智的决定并领导社会。同时,儒

家能容纳有限的普遍性的政治参与。在社会的政治舞台上,儒家的平等追求主要表现在给人们创造机会接受教育,成为有品德的人,并且发展才能,使他们有资格在政府中工作,以有意义的方式参与政府决策制定。

从以上研究和分析中可以清楚,在不同的维度上,儒家思想传统既包含一对一平等又包含比例性平等。相信个人在道德完善、潜能和实现才能中的差别的不可避免性,儒家提倡劳动分工的必然性、合理性和有效性。儒家在经济、道德和政治方面所提倡的主要是比例性平等。儒学的经典思想家并没有为了平等而促进平等。他们并没有将平等看作是内在固有价值的东西。他们对平等的辩护,主要从比例性平等上而言,是社会和谐和社会的完善。平等的价值,不管是一对一的还是比例的,和不平等一样,是深植于它的建设良好社会的功用中的。

三

那么,从儒家的平等观念中我们可以为当今社会得出怎样的启示?

在经济上,在两种情况下儒家可以接受不平等。首先,人们通过合法手段获得财富。因为一些人工作的更努力或者比别人更幸运一些,他们变得比别人更加富有。儒家鼓励个人努力;也不否认个人运气在人们生活中扮演一定的角色。其次,贫富间不应该有巨大差距。即使富人是通过合法的手段富裕起来的,社会也不应该让穷人陷于贫困。在接受和容忍经济方面的不平等的同时,儒家的主要着力点是避免或减少巨大的经济不平等。与那些关注个人权利的自由派相比,儒家更关心社会整体的和谐。在儒家哲学里,社会和谐是最重要的目标。贫富的巨大差距不利于社会和谐,所以应该受到限制。

就道德平等而言,儒家接受对人类普遍尊敬的基本线。但是儒家主张一些人比其他更值得尊敬,也会改善社会体系去将这种有差等尊敬落实到社会实践中。例如,达成并体现着特殊品德的人会被给予特殊的尊敬。

儒家高度重视教育，强调老师应该成为学生的道德楷模，所以应该有更高的道德成就。就个人而言，儒家主张不但要“老吾老及他人之老”，而且要“师吾师及他人之师”。使教育职业变得比其他职业更受人尊敬。儒家会设立“教师节”去尊崇老师，给予他们应得的尊敬。这可以和美国对老师的待遇形成对比。在美国，老师不会受到特殊尊敬，有时甚至可以说得不到基本的尊敬。他们收入很低，当有大幅度的预算紧缩时，经常会遭受各种财政裁减。他们不得不和其他社会组织一样去争取利益，有时不得不举行罢工，使得他们在学生和学生父母的眼中更缺乏尊敬。儒家会将教师放到一个较高的道德标准上，给予他们相应的特殊尊敬，给他们提供应得的经济保障。本着“老吾老及他人之老”的原则，儒家也会给予长者更多的尊敬。为此，儒家会提倡诸如“敬老日”等尊重老人的社会活动。

这并不是说所有的老师和长者必定比社会中的其他人更有道德修养。儒家社会对老师和长者会有额外的期待，这些人的行为应该与之相应。当儒家的这一理想得以实施时，教师和长者是好的楷模，也应该相应地被尊敬。然而，这种额外尊敬主要是建立在人的社会关系基础上的尊敬。在儒家看来，一个人同他老师的关系在人生中有着特别的重要性。这是因为人通过学习而“成人”。“无师”是“成人”的一大障碍。因为这个原因，老师应该得到特别的尊敬。同样这也适用于长者。儒家倡导将对自己父母的尊敬扩展到对其他人的尊敬（《孟子》）。年纪大的人往往都是父母或祖父母。源于儒家提倡的从孝敬自己的父母、祖父母扩展到孝敬其他人的父母和老人的思想，我们可以推展此种尊敬老人的理想。

在政治方面，儒者相信政府应该聘用有道德、有知识和有才能的人。儒家的政治纲领包括使有道德、有知识和有才能的人进入政府职位上工作并参与立法等重要社会议程。但是，这并不是说，没有知识、缺乏道德和才能差的人在社会事务中没有发言权。相反，他们在社会里应该有自己的声音。因为这些声音反映了社会存在的现实，所以在政府决策制定和政府运行中应该被考虑进去。

基于儒家政治平等观，我提出两条儒家政治运行原则。第一个是普遍参与原则。这是一个包含性原则。政府领导人和立法者在所有层面上应该通过普选而产生。所有的公民应该有机会参与普选。很显然，古典儒学中没有这样的原则。普遍参与原则可以被看作是对人类的普遍的基本尊敬的延伸。这一原则符合对于人类基本尊敬的概念。同时，政府领导人和立法者不仅制定政治决策，而且也代表公民；被代表者应该在谁代表他们这个问题上有发言权。所以，他们应该参与选择自己的代表。最后，这一原则也有实用的考量。即便我们不考虑这些政府官员的代表性角色，儒家也并没有其他任何一种在产生政治领导人上既更可靠又更可行的方法¹。正如陈祖为（Joseph Chan）所说的，如今儒家可以视民主为次优选择（Chan 2007）。

第二个原则是资格原则。所有候选人在被选之前必须取得相应的资格。通过设立标准来防止没有足够资格的人担任政府公职。不同于第一个原则，这是一个排除性原则。通过这一原则，候选人必须通过能力审查，包括知识、技能和道德品质。毋庸讳言，“有知识的”，“有道德的”和“有才能的”都有其相对性，取决于社会中与他们相比的其他人的造诣和能力。而且，每个社会在某个特殊时期有自己测量这些能力的标准。但是，没有一成不变的标准并不意味着不可能有标准。每一个社会都可以有自己当时的标准。在实际操作中，立法者与政府官员候选人必须展示出足够的知识水平，必须有好的信用记录。也许可以有党派资格委员会负责审查过程。候选人的判定可以基于他或她的教育水平、工作经验和成功记录或者失败记录，以及道德品质等因素。

当然，证明一个人的道德品质是困难的。或许这是当今儒家“贤能”政治哲学最大的挑战点。儒家在当代的成功与否，关键在于建造完善的社区。孟子认为，天下之本在国，国之本在家，家之本在身（《孟子》）。“家”

1 在另一篇文章《民主的形式与儒家的内容》中我讨论过这个问题。载于《中国哲学与文化》（2012.10）。

在这里指的是卿大夫领地，一个扩大的家庭¹。这一放大的家庭大致可以当作如今社区的古代对应物。儒家社会自古重视个人和国家之间的中间环节，不管是家族、封地，还是乡社。在当今时代，在20世纪30年代，被称为“最后的儒家”的梁漱溟将他生命的大部分致力于建立儒家乡村生活。按照孟子的逻辑，我们可以说现今一个健康的社会必须建立在有效运行的社区上。在一个重要意义上讲，儒家贤能政治的可行性取决于儒家社区的可行性上。当代学者论证现代儒家社会的一个重要因素是建立有效的社区。借用杜威的社区概念，郝大维和安乐哲（David Hall and Roger Ames）提出，杜威的民主就“是社区生活本身”（Hall and Ames, 124）。他们认为，对儒者来说，如今的“问题是如何保证道德劝服成为确保和谐社区生活的主要途径”（如上，214）。陈素芬（Sor-hoon Tan）也将社区看成建构儒家民主的重要环节（Tan 2003，第3章）。儒家贤能政治取决于有效的社区生活。

当然，在这些具体的方面的任何提议都是初步的，并且会遭受质疑和挑战。人们可能会问，这种设想在极端党派化的社会里如何可以运作？老实说，在失去文明礼仪和社区意识的社会里，这种理想是行不通的。当社会生活遭到严重破坏时，民主不可能建立起良好的社会。儒家目标恰恰是通过建立有效社区生活来防止社会滑入这样的可悲的境况。

我的双重原则与贝淡宁的两院制系统不同（Bell 2006，165-179）。在贝淡宁的系统里，立法机关由民主选举的下院和儒家的称为“贤士院”的上院组成。下院代表的是人民的愿望，“贤士院”代表的是儒家“圣贤之治”的理想。对比之下，我的提议在两方面更儒家化。第一，在通过排除性原则决定谁可以在政府机构中服务这方面有更为严格的权衡，这体现了儒家精英管理哲学。第二，它坚持对政府官员和立法者的道德品质方面的要求。我的提议一方面比贝淡宁更加民主，另一方面又更不民主。贝淡宁的“贤士院”是不用选举的。我并没有这些例外。贝淡宁下院的候选人不必经过

1 赵岐注：家谓卿大夫家（《十三经注疏》，2718）。

严格的“儒家式的”道德审查；我的是需要此举的。¹我希望我的提议能够补充对被贝淡宁的提议激起的有意义的讨论²。

参考书目：

- Aristotle (1962). *Nicomachean Ethics*. New York: The Bobbs-Merrill Company. Inc. Bell, Daniel 贝淡宁 (2006). *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Caplan, Bryan (2007). *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*. Princeton, NJ: Princeton University Press. (2006). "The Myth of the Rational Voter," online essay at <http://www.cato-unbound.org/2006/11/06/bryan-caplan/the-myth-of-the-rational-voter/> Chan, Joseph (2007). "Democracy and Meritocracy: Toward a Confucian Perspective." *Journal of Chinese Philosophy*, 34: 2, 179-193.
- 《孔子家语》(2003). 北京: 中国文史出版社。
- Darwall, Stephen (1977). "Two Kinds of Respect," *Ethics* 88: 36-49.
- Davis, Kingsley and Wilbert Moore (1944). "Some Principles of Stratification," *American Sociological Review*, 10: 2, 242-249.
- Frankfurt, Harry (1997). "Equality and Respect." *Social Research* 64.1. 5-15.
- Hall, David and Roger Ames (1999). *The Democracy of the Dead*. Chicago and Lasalle, IL: Open Court. Herr, Ranjoo S. (2010). "Confucian Democracy and Equality." *Asian Philosophy* 20.3. 261-282.
- 肖公权 (1998) 《中国政治思想史》. 沈阳: 辽宁教育出版社。
- Knoblock, John (1988). *Xunzi: A Translation and Study of the*

1 对贝淡宁模式的批评，参看 Li (2009)

2 本文的基本思路与作者2012发表的“Equality and Inequality in Confucianism”（*Dao: A Journal of Chinese Philosophy*）大体一致。在写作本文的过程中，作者受到南洋理工大学哲学博士生李记芬小姐的协助。在此表示感谢。

Complete Works: Vol. I, Books 1-6. Palo Alto, CA.: Stanford University Press. (1990).

Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works: Vol. II, Books 7-16. Palo Alto, CA.: Stanford University Press; Lau, D. C. (1970).

Mencius (translation with an introduction). Baltimore, MD.: Penguin Books.

Li, Chenyang 李晨阳 (2009). "Where does Confucian Virtuous Leadership Stand? — A Critique of Daniel Bell's *Beyond Liberal Democracy*," *Philosophy East & West* (59.4): 531-536.

Lin Yutang (林语堂 1937). *The Importance of Living*. New York: Quill.

Munro, Donald (1969). *The Concept of Man in Early China*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Rousseau, Jean-Jacques (1986). *The First and Second Discourses and Essay on the Origin of Languages*. Trans. By Victor Gourevitch, New York: Harper & Row, Publishers.

Tan, Sor-hoon (2003). *Confucian Democracy*. Albany: the State University of New York Press.

Verba, Sidney. "Thoughts about Political Equality: What Is It? Why We Want It?" <http://www.hks.harvard.edu/inequality/Summer/Summer01/papers/Verba.pdf>.

王先谦 (1988). 《荀子集解》. 北京: 中华书局。

朱熹 (1985). 《四书五经》. 北京: 中国书店。

The utility of moral and civil philosophy is to be estimated, not so much by the commodities we have by knowing these sciences, as by the calamities we receive by not knowing them.

THOMAS HOBBS *De Corpore*, chap. 1, sec. 7

Morality

What is morality? This question seems as if it could be answered by any intelligent person until he actually tries to answer it. Then a funny thing happens. If you start by saying "Morality is . . ." nothing you say afterward seems to be quite right. Of course you can say clever things like "Morality is simply the expression of the demands of the superego." But this kind of clever remark does not explain what morality is. The superego makes many demands that are not moral demands. Which of its demands are the moral ones? Simply asking this question makes clear that morality cannot be equated with the demands of the superego. And so it goes with any answer that a person initially proposes.

Part of the difficulty is that "morality" is an unusual word. It is not used very much, at least not without some qualification. People do sometimes talk of "Christian morality," "Nazi morality," or "the morality of the Greeks," but they seldom talk simply of morality all by itself. The widespread belief that there is no common or universal morality, that there is only the morality of this group or the morality of that society, is false. In this book I shall present an account of morality—not the