

荀子的社会正义理论及其现代意义

◎ 杨豹

[摘要]荀子的正义理论是其儒家思想中的重要组成部分。荀子社会正义的思想起源是人性恶的社会起源说；荀子社会正义的理想构建是至平的正义；荀子社会正义的实现途径是化性起伪与赏罚。探讨荀子的社会正义理论，有助于我们理解中国传统文化中的优秀资源，从而在现代社会中更好地古为今用，实现正义。

[关键词]荀子；社会正义；人性

战国末期是诸侯纷争、弱肉强食的乱世，身处乱世的荀子希望能够构建出理想的充满正义的社会。要理解荀子的社会正义理论，就必须理解他的社会正义理论的前提——社会的起源说，即社会是如何产生的，人类为何在社会中需要正义。理解了荀子对社会起源的独特论述，我们才能很好地理解和认识他所构建的理想的充满正义的理想国、实现正义的措施等具体的内容，进而理解其现代意义。

一、荀子社会正义的思想起源：人性恶的社会起源说

荀子认为，人类之所以要构建出社会，之所以社会需要正义就在于人性恶。荀子对人性恶的解析，出于他对“性”、“伪”之别的思辨。他认为，“若夫目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生於人之情性也。感而自然，不待事而后生之者也。夫感而不能然，必且待事而后然者，谓之伪。”（《性恶》）在荀子看

来，人所自然而然生就的生理官能之形构，诸如耳、目、口、鼻之辩色臭味以及骨体肤理之触觉上的软硬，皆属于先天本能。人之生理以及心理的结构与机能，其职司“能各有接而不相能也，夫是之谓天官。”（《天论》）由身心互动反映出的“好恶、喜怒、哀乐藏焉，夫是之谓天情。”（《天论》）人由外物之刺激感受中所引发之趋避意向，称之为“欲”。所谓：“性者，天之就也。情者，性之质也，欲者，情之应也。”（《正名》）

同时，我们应该看到，荀子对人性在社会活动中所呈现的社会心理现象，具有经验事实的描述，即人心趋利避害，因此，在《性恶》篇中，他认为“（人）生而有疾恶焉”，即嫉妒与憎恶的排他心是人们在自身与他人利害冲突时，人心趋利避害的一种实然的社会心理表现。而崇尚社会荣誉，厌恶被他人羞辱的好荣恶辱心理，也是人实然的社会心理现象。所以，他说，“夫贵为天子，富有天下，名为圣王，兼制人，人莫得而制也，是人情之所同欲也。”（《王霸》）

可见，在荀子看来，人在世俗社会中的生理物欲，社会心理层面上好荣恶辱不但相同，而且对财富权势荣华的贪婪本性也很相近。所谓“穷年累世不知足，是人之情也。”（《荣辱》）人与人之间的普遍世俗望求、贪婪不知足之本性，导致在社会生活出现相互谋取的恶性竞争，用荀子的话说，“欲恶同物，欲多而物寡，寡而必争矣。”（《富国》）正是由于这种相互谋取的恶性竞争，为了满足人们共同的欲望需求，出现了社会，人类需要社会群体生活。

那么，动物群体也有出于其生物自然本性的群体性，荀子所论述的人类社会与这种动物群体的社会有何区别？荀子认为，动物社会的群体性仅仅出于生物自然本性，只有人类具有社会意识及其普遍理性，能自觉的根据现实需要和未来理想，发展出客观化的社会。他说，“人何以群分？曰：分。曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物，故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物；故宫室不可得而居也，不可少顷舍礼义之谓也。”（《王制》）显然，在他看来，人类能够自觉地超越躯体的自然属性，共同开发自然与社会资源，改造客体环境，创作器物以及社会阶层机制来满足人类生存发展的各种欲望需求。

荀子还进一步指出，“百技所成，所以养一人也，而不能兼技，人不能兼官。离居不相待则穷，群居而无分则争；穷者患也，争者祸也，救患除祸，则莫若明分使群矣。”（《富国》）也就是说，社会起源来自人类现实生活的共同需求和群性的自醒。人能够自觉地意识到彼此结合，形

成群体的重要性。人类只有共同追求如何满足大家的生活需求，彼此分工协作才能够不断发展壮大。但是，荀子敏锐地看到，人类如果仅仅依靠分工合作的机制来生产财富而缺乏一套相应的社会正义的分配机制，那么，社会仍将处于秩序荡然无存的乱世。战国末期的混乱无序，从经验事实上帮助荀子证明了人性的社会恶。因此，他指出，“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出於争夺，合於犯分乱理而归於暴。”（《性恶》）正是这种人性的社会恶的经验事实，荀子认为，社会中“偏、险、悖、乱”之“恶”，需要“正理本治”，实现正义，才能达到“善”——一种对社会现象的价值判断。（《性恶》）

综上所述，荀子的人性恶的社会起源论具有具体的、实然性的心理实在性与社会实在性。荀子所论述的人性恶和人的群性，凸显了人的个体性与群体性。在他看来，人使气任性，图谋自私之情欲，有己无人，自我纵容，从而造成社会的“偏、险、悖、乱”。由此，个体与社会群体之间出现了矛盾与对立，冲突与紧张。那么，如何建构一套合情合理的充满社会正义的理想蓝图，如何在分工合作的社会中采取相应措施实现社会正义，使之长久而有效。在荀子的社会正义论中，他分别做出了自己的回答。

二、荀子社会正义的理想构建：至平的正义

荀子所要构建的充分正义的理想社会是至平的社会。“至平”是其社会正义得以实现的终极理

想所在。在他看来，“仁人在上，则农以力尽田，贾以察尽财，百工以巧尽械器，士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能尽官职。夫是之谓至平。”（《荣辱》）在这种理想社会中，“贵者敬焉，老者孝焉，幼者慈焉，贱者惠焉。”（《大略》）。

研究荀子的社会正义思想，我们可以发现它具有鲜明的特点。首先，它具有崇尚理性、秩序和人道关怀的特征。救患除祸，兴利济世的人道关怀是荀子社会正义思想的出发点。荀子希望通过构建社会正义来解决乱世中各种问题。在他看来，这需要发挥人的思辨能力以探究义理，建构一套周密的社会体制，以引导群体走向敬业互助、和谐有序的社会生活，从而理清多层次的人际关系，规划合理的社会生活。换言之，他是以人道关怀为出发点，通过理性的思辨构建社会正义的理想，使群居合一，壮者无分争之祸，同事无争功之祸，夫妇无失和之忧。

荀子通过理性、秩序来实现人道关怀，充分体现他对社会弱势群体的关照上。老者、幼者、贱者皆属于社会中生存条件及能力较弱者。荀子本着人道关怀，一方面大力提倡“选贤良，举笃敬，与孝弟，收孤陋，补贫穷”；另一方面，他希望为政者成为圣明的君主，以政令制度来落实残疾人福利以及贫民的医疗救济。他说，“潢然兼覆之，养长之，如保赤子。生民则致宽，使民则褻理，辩政令制度，所以接天下之人百姓，有非理者如豪末，则虽孤独鰥寡必不加焉。”（《王霸》）“五疾，上收而养之，材而事之，官施而衣食之，兼覆无遗。才行反时者死无赦。夫是之谓天德，王者之政也。”（《王制》）也就是说，政府有责任对各种残疾的社会不幸者予以扶持收养，普遍地关注照顾而务求没有遗漏者。

其次，荀子所向往的社会正义蕴含这相称等宜的特征。荀子认为，社会正义作为社会制度结构，是一种“德必称位、位必称禄、禄必称用”、“朝无幸位，民无幸生”的化境——“万物皆得其宜，……群生皆得其命”（《王制》）。

然而，人与人之间千差万别，造成的原因极为复杂，如：先天的资质；后天的努力；成长的机会，等等。荀子认为，社会正义的彰显于“凡爵列、官职，……皆报也，以类相从也”（《正论》）。在荀子看来，人与人之间存在着品德、学问、才能以及工作业绩方面的差别，那么，他们所承担的社会分工和相应的社会报酬也就有所差别。因此，规划出一套能反映这一实情的，有差等的社会层级结构，才能体现社会正义。他说，“夫贵为天子，富有天下，是人情之所同欲也。然则从人之欲则不能容，物不能贍也。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。然后使谷禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也。故仁人在上，则农以力尽田，贾以察尽财，百工以巧尽械器，士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能尽官职。夫是之谓至平。”（《荣辱》）

这相称等宜的特征体现在实现社会正义的等级结构中，一方面要因事而分工，另一方面要顾及社会整体运行。因此，在人与事的安排上，做到才德和位份与公禄在横向上对称，纵向关系上有着合乎正比例的差等，合乎“以类相从”的原则。

第三，如果就静态而言，将具有差别性的人才与具有差别性的层级位份相互配合而一一对应符合，也就是荀子所要求的“论德而定次，量能而授官，皆使人载其事，而各得其宜。”那么，荀子的社会正义思想还具有人在社会层级结构中

应有上下流动性。换言之，社会层级结构对人应持开放性，而为一开放性系统。社会层级结构提供给人公平的竞争机会，不同智力的人，只有努力充实自己，发挥才学以贡献社会，则社会也依赖其社会贡献的大小程度，而反馈以相应应得的位份与公禄。反之，个人若不珍惜既有的社会职分和地位，不但不努力贡献社会，力争上游，反而有负于社会分工中的应尽职责，则应下降其层级。荀子说：“无德不贵，无能不官，无功不赏；无罪不罚。”（《王制》）赏罚的得宜意味着社会报酬的正义得到伸张。荀子打破了周代以来社会的封建性，使原为世袭的、一成不变的封闭社会，开放为一赏罚公道的流动的、合理的社会。他说，“贤能不待次而举，罢不能不待须而废，……虽王公士大夫之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”显然，荀子赞许滕文公能行“世禄”，比孟子更务实而进步，这点极具有积极性，颇有时代的价值，更明确地展示了荀子对社会正义的关注性。

总之，在荀子设计的社会正义中，君主圣明、按酬劳报、衡情度理、制定统一的礼义法度、同工同酬、不同工不同酬。荀子云：“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。然后使谷禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也。……夫是之谓至平。”（《荣辱》）“至平”的社会须具有社会正义的财富分配法。至平社会的人在分工中各得其所，各尽所能，各取所值，各遂其生。荀子所谓：“故制礼义以分之，使有贫富贵贱之等，足以相兼临者，是养天下之本。书曰：维齐非齐。此之谓也。”换言之，在

度量分界的礼法下，个体所获得社会报酬，与他所付出的社会贡献相称等值，使他自觉所应得而心悦诚服。因此，个体在分配正义的实践下，对社会更有认同感和向心力。

三、荀子社会正义的实现途径：化性起伪与赏罚

在荀子看来，实现正义的理想社会是“至平”的社会，即正理平治的社会。在这种社会中，人们的行为合乎社会的规范。如果不符合这套社会规范，就属于偏险悖乱的偏差行为，亦“恶”行。因此，在荀子的社会思想中，要实现群居合一的至平社会，就应当制约人们偏险悖乱的行为。如果借用西方社会学的术语，就是要实行有效的社会控制，即形成支持社会规范以及制止对规范实际或潜在破坏的各种机制。从社会学的角度来看，具有社会共识的规范和价值是凝聚和整合社会的基础。社会控制就是基于维护这些规范和价值，以约束可能破坏它的偏差行为。社会控制，分为内在控制和外在控制。内在控制就是将一套社会规范和价值透过社会化的过程，传授、感染社会成员，以建构或塑造其社会人格，换言之，即在社会的“内化”过程中，引导人们熟悉、接受和认同社会规范与价值。社会成员经历接受和认同后，逐渐养成习惯并自觉地遵守这些规范和价值。内在控制是达成人“自制”的方法。但是，由于人生理、心理或社会结构等诸多因素，人与社会规范之间常有不同的冲突。因此，为了驯服人的意志，确保每个社会成员的顺从，就还需要“强制”的外在约束力，即“赏罚”，对遵守规范中表现优异者给予奖励，对违反社会规范者给予惩罚。从荀子实现社会正义的

角度来看，其措施包括社会控制的两个方面。荀子的内在社会控制表现在“化性起伪”，而外在控制表现在其赏罚观。

荀子认为，人有“好利”之性，“然而可化也”（《儒效》）。“可化”就是可以改造，即“非吾所有也，然而可为也”（《儒效》）。这就是所谓“化性起伪”。人之性既“可化”，伪又“可起”，从而能够为改造个人品质，构建正义的社会提供有效的基础。所以，荀子提出，“凡所贵尧舜、君子者，能化性起伪。伪起而生礼义，然则圣人于礼义积伪也，亦犹陶埴而生。”（《性恶》）

在荀子看来，实现“至平”的正义社会，“化性起伪”也就是人们接受社会教化或社会教育，即所谓“礼教”。荀子认为，“礼者，所以正身也。”（《修身》），礼教就是引导人修身以正身。礼有三本，即“天地”、“先祖”、“君师”。“天地”是万物所从出，是生养万物者。“先祖”为人类种姓生命以及文化生命的来源。“君师”是积学、积思虑、习伪故以制作礼义，形范社会规范以及价值观者，也是实施政教以化人民，安治社会国家的权威者。礼之三本意味着三种人文意义之起源，各有致敬达意的对象。天地是祭祀祝寿之礼的对象；先祖是冠婚丧葬之礼的对象；君主是朝聘军旅之礼的对象；师友是宾主酬酢之礼的对象。

“礼”就是落实到日常生活的社会规范。对荀子而言，它是人类生存，社会安定，群居和一所不可欠缺的规范。他说，“食欲、衣服、居处、动静，由礼则知节，不由礼则触陷；生疾、容貌、态度、进退、趋行，由礼则雅，不由礼则夷固僻违，庸众而野。”（《修身》）

荀子的化性起伪是一种社会教化说，即通过一套合理的和外在的社会行为规范来对人们实行

礼教。那么，荀子化性起伪的社会化何以可能？荀子认为，其依据就在于人心认知理义以及人身的实践能力。他说，“曰，凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正也。然则仁义法正，有可知可能之理。然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具，然则其可以为禹明矣。”（《性恶》）能分辨以义理的心就是“可以知仁义法正之质”。当然，荀子也认识到心的好利多欲倾向，所以，他提出“虚壹而静”的澄心功夫（《解蔽》），发挥心对理义的摄取、认可作用，了解具社会规范性的礼义法度。因此，社会资源虽有限，人欲虽无边际，可是只有觉醒人的理性心，透过心的明理尚义，犹可接受、认同社会规范而不逾矩。在荀子看来：“故欲过之而动不及，心之止也。心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治？欲不可及而动过之，心使之也。心之所可失理，则欲虽寡，奚止于乱？故治乱在于心之所可，亡于情人之所欲。”（《正名》）社会的治乱源自心之可是否中理。中理之心或可称为理心，中理的理心才能发挥节制情欲，使情欲适可而止的作用。因此，至平的社会也是人人明理尚义的社会，如果能实践社会正义，“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。”（《致士》）

正是基于人心的崇理尚义性，荀子提倡“义立而王”说（《王霸》），提出“举义士”、“举义法”、“举义志”的王者要件，希望王者所树立的社会规范有内在的合理性，才能为社会成员所认可而服膺。此外，作为社会规范的“礼”，他认为必须清晰明确不得模糊不清，荀子在《天论》篇中指出：“治民者表道，表不明则乱。礼者，表也。”、“在人者莫明于礼义。”尽管依靠社会学家

的研究,社会中的“失范”状况,肇因之一是社会规范的字义不清、软弱无力或相互矛盾所致。

如果我们进一步追问作为荀子化性起伪的“礼教”方法,那就是首先要“谨注错,慎习俗”。荀子认为,凡人之性一同,而“谨注错,慎习俗,所以化性也”(《儒效》);不同的“注错习俗”会培养出不同的人,即“可以为尧禹,可以为桀跖,可以为工匠,可以为农贾,在势注错习俗之所积耳。”(《荣辱》)“注错习俗”就是“譬之越人安越,楚人安楚,君子安雅(通“夏”,即中原),是非知能材性然也,是注错习俗之节异也”(《荣辱》)。为尧禹,为桀跖,都是“是非天性也,积靡使然也”(《儒效》),是由于生活环境和习俗长期磨练所造成的。荀子认为,只要注错得当,就能够改造人性之恶,从而实现至平社会。

其次,“积学积思”。荀子认为,“今人之性固无礼义,故疆学而求之也。性不知礼义,故思虑而求之也。”(《性恶》)在荀子看来,儒家的诗书礼乐,经过君师的消化与时代结合成为一套矫情化性的社会规范。只要“博学而日参省乎己,则知明而行无过矣”(《劝学》)。他甚至认为,“今使涂之人,伏术为学,专心一志,思索孰查,加日具久,积善而不息,则通于神明,参于天地矣。”(《性恶》)显然,荀子提出的“积学积思”是一个坚持不懈、不断积累的过程。所谓“不积跬步,无以致千里,不积小流,无以成江海。骐驎一跃,不能十步;弩马十驾,功在不舍。锲而舍之,朽木不折;锲而不舍,金石可镂。”(《劝学》)同时,这也是“专心一志”、“并一而不二”的过程,是充分发挥人的意志力的自觉性的过程。用荀子的话说,就是:“心者,行之君也而神明之主也,出令而无所受令。自禁也,自使也,

自夺也,自取也,自行也,自止也。故口可劫而使墨云,形可劫而使诘申,心不可劫而使易意,是之则受、非之则辞。故曰:心容,其择也无禁,必自现,物也杂博;其情之至也不贰。”(《解蔽》)在荀子看来,“积学积思”就能“积善成德”,构建出至平社会。

另外,荀子认为,至平社会的形成还需要发挥“贤师”的“师法(法即礼)之教”的作用。荀子指出:“夫人虽有性质美而心辩知,必将求贤师而事之,择良友而友之。得贤师而事之,则所闻者尧、舜、禹、汤之道也;得良友而友之,则所见者忠信敬让之行也。身日进于仁义而不自知也者,靡使然也。”(《性恶》)也就是说,贤师良友有助于礼教的潜移默化,培育出至平社会所需要的理想人格,从而维护社会正义。

然而,社会成员在社会化的过程中,基于种种因素,也就是常常发生个人行为与社会规范冲突,致使个人行为违背社会规范。荀子认为,“杀人者不死,而伤人者不刑,是谓惠暴而宽贼也,非恶恶也。”(《正论》)也就是说,如果不立即采取措施,就会“惠暴而宽贼”,就不能实现铲暴除恶、匡扶正义的目的。针对偏险悖乱的异常行为,荀子主张采取社会制裁,亦即惩罚措施。相反,为了鼓励和诱导社会成员人体现该社会的价值观和积极作为社会所期许的行为模式,以便对社会目标之达成有所贡献,荀子主张奖赏以资赞许,从而树立社会楷模。因此,荀子认为“教而不诛,则奸民不惩;诛而不赏,则勤属之民不劝。”(《富国》)

赏罚是硬性的外在社会控制。作为外铄性的规范作用,荀子的赏罚观何以有助于社会正义秩序的实现?荀子认为,“有离俗不顺其上,则百姓

莫不敦恶，莫不毒孽，若祓不祥。然后刑於是起矣。是大刑之所加也，辱莫大焉……有能化善修身正行，积礼义，尊道德，百姓莫不贵敬，莫不亲誉，然后赏於是起矣。是高爵丰禄之所加也，荣孰大焉。”（《议兵》）由此可见，在荀子看来，赏罚之所以有助于实现社会的正义秩序就在于人性及其人的内在心理。一方面，赏罚源于社会大众对离俗者敦恶、责孽，以及对善行者贵敬、亲誉之社会心理反应；另一方面，则是根据受刑赏者趋利避害的自私心，以及好荣恶耻的人际心理反应。因此，赏罚就是利用人好利避害及其向荣羞辱的心理，设置行善有赏的诱因、作恶必罚的威慑力，引导社会成员的行为趋向社会价值判断所肯定的正义之行为，或避开所认定的偏险悖乱之行为。

如何具体地实施赏罚？首先，荀子认为要制定相关法律来实施赏罚。这种法律的制定必需尽可能地大公无私，所谓“公道达而私门塞，公义明而私事息。”（《君道》）只有相关法律的制定是正义的，法律面前才能人人平等，“虽有王公士大夫之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人。庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”在荀子看来，这样才能有效地实施赏罚，实现社会正义。（《王制》）其次，赏罚的执行要对事不对人，务必要分明，“赏不欲僭，刑不欲滥，赏僭则利及小人，刑滥则害及君子。”（《致士》）同时，赏罚要合情合理，做到论功行赏、论罪行罚。荀子认为，“刑称罚则治，不称则乱。”、“赏不当功，罚不当罪，不祥莫大焉。”（《正论》）也就是说，刑赏的使用不可太滥、也不可太意气用事，而要合情合理，使受赏者感到欣慰以鼓励人上进向善，使受罚者觉得量刑得当，

罪有应得，只有如此人们才会衷心服膺，而收到惩恶效用，从而实现社会正义。

值得注意的是，荀子还清醒地看到，在赏罚中，刑罚是不得已的手段，因为，“凡刑人之本，禁暴恶恶，且惩其未也。”（《正论》）同时，他认为，“折愿禁悍，防淫除邪，戮之以五刑，使暴悍以变，奸邪不作。”也就是说，刑罚的功能除了惩罚报应已经发生的罪行外，他还看到了防止、预防犯罪之意。

总之，在荀子看来，赏罚务必公平合理，人人心服。如此，赏罚才能成为构建社会正义的合理手段。在这种正义的社会中，贤者才有可能登堂入室，不肖者才可能或贬或废，形成一个正义社会所需要的上下流动机制。

四、荀子社会正义的现代意义

在荀子的正义理论中，荀子对个人世俗生活的价值采取务实的态度，他一方面肯定人的求生存权利，从而正视由此而产生的生而有欲。从中观察到人性自私自利之恶与社会偏邪悖乱之蔽。然而，他也认识到人是以社会性的存在，个体如何在社会群体中分工合作，各取所需，所取乃所值，是以客观化的社会建制和社会正义实现的问题。他深刻地省察到来自自私心的个体心愿，是无法开出社会正义的。因此，他强调人类虚静辩理之心，以社会正义规范诉诸于世俗利益的追求与分配，将正义扩充为全社会的公理及价值规范。他的社会正义向度颇契合二十世纪半以来西方工业化之后，社会正义理论的探索。这在传统儒家重视个体伦理，轻视社会伦理的风气中，尤其是社会正义理论的建构上，荀子的社会正义思想架起了传统与现代的桥梁，显然具有鲜活的现

代意义。

如果我们以罗尔斯的正义论来检视荀子的正义思想，就可以比较好地理解荀子正义思想的这种现代意义。

首先，罗尔斯确认正义原则是社会基本结构的构成下的规则，这点荀子颇为契合。罗尔斯强调以程序的公平性来确保正义原则的正当性，同时罗尔斯推导出两条原则：第一，确保每个人具有与他人同样的自由平等。就立法程序正义而言，在无知之幕后制定正义的宪法，再由此产生政治、经济等各个方面符合正义原则的社会。这是沿袭西方契约论传统的立场。良好社会及正义原则是荀子所肯定的，然而，民主化的程序正义及契约论的观念，荀子的时空条件和思维方向显然与之不符，需要修正和补充；第二条，罗尔斯认为，完整的社会中的各项层位及地位是社会资源，必须在公平的机会平等下，对一切人开放。荀子的时代还是布衣卿相的时代。荀子认为，卿相以下的职位可以公开公平的开放，且在赏罚公正的原则下，允许社会阶层上下双向流动。应该说，这种对机会平等的见解是有其积极意义的。

其次，荀子在社会发展中如何弥合社会现实差异实现社会正义，与罗尔斯的观点相同。荀子《王制》篇中主张收养“五疾”、“收孤寡，补贫穷”亦即对社会弱势团体的特别关照，颇合乎罗尔斯的“差异原则”。那就是让社会处境中最不利者，获得最大的利益。

第三，罗尔斯在《正义论》中，有关公民不服从和良心拒绝的讨论，他认为在正义的社会，我们有支持正义宪法的义务，但是，我们有时候也会遇到非正义的政策法令。在这种非常特殊的情况下，罗尔斯认为公民有权利不服从，不遵守

不正义的法律，亦即行使“公民不服从”的权力。“公民不服从”的行使方式是公开的、非暴力的。当然，从事“公民不服从”的人必须承担自己行为所带来的法律后果。对荀子而言，他认为：“心知道，然后可道。可道，然后能守道，以禁非道。”（《解蔽》）也就是说，“心”能理解正义之道，判断行事的正义与否，从而支持正义，反对非正义。荀子认为，“心”的认可及支持正义与否，是出于自由意志的抉择，即，“心者，行之君也，而神明之主也。出令而无所受令，自禁也、自使也、自夺也、自取也、自行也。……是之则受，非之则辞。”（《解蔽》）我们可以看到，荀子的心具有强烈的理想意识，有思辨能力和自主抉择能力。政治是否正义的判断和抉择是第一序概念，忠于君是第二序概念，有理性意识的人对有权威的治者不是惟命是从。所以，荀子提出，“（对君）谏、争、辅、拂之人，社稷之臣，国之宝也。……传曰：从道不从君，此之谓也。”（《臣道》）其中，“从道不从君”彰显了荀子唯道是从，非惟命是从，重视理性正义至上的气节。显然，在肯定理性主体，崇尚正义的民主社会中，荀子的正义论是我们实现民主正义的源头活水。

当然，罗尔斯的良好社会之建构，委之以依靠程序正义选出的公民代表；荀子在宗法封建时代，无奈地期待于富有道德、知识、才干精英的圣王，显然是一相情愿的理想，具有其历史的局限性。

[收稿日期]2009-01-05

[作者简介]杨豹,男,中国人民大学哲学博士,武汉科技学院人文社会科学学院教师。

[责任编辑]方广江