

正义在中国：历史的与现实的

——一个初步的思路

何怀宏*

【摘要】罗尔斯所提出的正义观念具有明显的现代特征，它的两条正义原则的序列在古代乃至现代其他文明中可能是成问题的。即使是其正义概念也迥异于古代社会中对应得、报复、回报的主张。此外，一种独立的生命保存原则也值得专门强调。但这一理论提示我们对制度伦理而不是人的道德予以更多的重视。未来中国正义观念的构造，应当同时兼顾千年历史文化传统、百年启蒙与革命传统和十年市场经济传统的经验，分配的对象应当扩展到权力、财富、地位与名声，并在政策上对社会底层予以特别关注。在这方面，中国古代制度中包含着一些有益的伦理含义，尤其是通过选拔生产统治阶级的方式以及对最弱势群体皆有所养的追求。就现实而言，香港蕴含自由的法治、台湾蕴含传统的民主，以及大陆不同地区的经验，对我们凝聚正义共识都有一定的启发。

【关键词】正义 中国 传统 现实 共识

【中图分类号】D035.5 【文献标识码】A

【文章编号】1674-2486(2011)01-0002-14

“正义在中国”本就是个大题，而且还何其长远——“历史的与现实的”，此何能为一己之力所能及？不过这里只是划定一个范围，提出一些问题，考虑一个初步的思路，也是一个依据我过去的研究、或者还想重新解释和汇合这些研究的一个提纲似的概观。我想，一种长远的总体观或还是有用的。而我对正义理论的主要兴趣也不在单纯研讨西方的学理，而在落实到更重视思考和研究中国的问题。但需要说明的是，我这里所讨论的“历史的正义”将侧重于中国古代制度事实上

* 何怀宏，北京大学哲学系，教授。

所包含的伦理含义；而“现实的正义”则仅仅侧重于观察一些新的正义观念形成的可能途径，或者说当代中国社会主义观念的构建方式。

一、罗尔斯正义理论的有限性

罗尔斯正义理论已成为现代正义理论的一个基本范型。我们今天探讨正义的理论问题往往要从它出发，或至少很难绕过。但我们也应当注意它的有限性：即它不仅不完全涵盖传统社会正义理论的主要问题，也不是对西方之外的其他现代文明正义观念的全面阐述。

罗尔斯区分“正义概念”（the concept of justice）与“正义观念”（conceptions of justice），前者在罗尔斯那里是一个单数，或被希望是一种共识；后者是复数，自然具有多种可能性。罗尔斯《正义论》的英文书名“A Theory of Justice”如果严格直译过来应该是《一种正义论》^①，这不仅是作者的谦虚，同时也表明了一种实质观点的限制和开放（自我限制即对他人开放）：亦即除了作者提出的一种“公平的正义”理论，别人自然也可以提出其他的正义理论或观念。

的确，“正义”也是“争议”，其涵义有太多的分歧。即如罗尔斯“公平的正义”观所提出的两个正义原则，第一个保障平等的基本自由和政治权利的正义原则在现代西方学界理论上不太会成为问题；第二个偏爱最不利者的正义原则则出现了比较多的争议。但假如将这一正义理论放到古代，第一正义原则却可能会比第二正义原则更成问题，更容易引起争议，因为传统社会在政治上并不是权利平

① 《正义论》的几个中译本均未将“一种”译出，我想主要是因为中英两种语言的差异，在汉语中加上“一种”就显得有些累赘甚至陌生，或者说不够简明扼要或醒目，另外，也是因为对今天说汉语的人们来说，即便就说“正义论”大概也不会产生这是唯一的，或唯一正确的正义理论的误解。这还不像北京奥运会口号中英文的差异，英文是“One World, One Dream”，中文则是“同一个世界，同一个梦想”，中文明显强化了“同”的含义。上海世博会口号的中英文差距也耐人寻味（英文是“Better City, Better Life”，中文则是“城市，让生活更美好”）。这差异是否反映了中国人在中文中希望强调比较熟悉的东西？再谈谈“陌生”的例证，就像将“good”译为“好”比译为“善”应该说是更贴切，将“right”译为“对”而非“正当”也不是不可以，但由于“好”和“对”虽然是我们日常生活中很流行的词，过去却很少是哲学思想处理的概念，这样的译名自然也就给我们带来一种“陌生感”。当然，在翻译史中也多有渐渐将“陌生”化为“熟悉”的情况。这样，翻译者就常常遇到译名选择的困难：是宁求其准而不管其“生”呢还是宁求其“熟”而损其准？

等的，甚至还可能是严格或松散的政教合一的；但它同时可能也是民本主义或服膺“贵人行为理应高尚”的。而即便在今天世界的其他文明中，第一正义原则也可能会比第二正义原则更成问题（或因此而更值得重视）。

但不仅作为“正义观念”的罗尔斯的“公平正义”理论，罗尔斯视作某种前提共识的“正义概念”也还是现代的痕迹甚浓，在古代也还会引起争议。罗尔斯对“正义概念”的基本理解是：划分基本的权利和义务，决定社会合作的利益和负担的适当分配。他认为：“那些抱有不同的正义观的人有可能还是会一致同意：在某些制度中，当对基本权利和义务的分配没有在个人之间作出任何任意的区分时，当规范使各种对社会生活利益的冲突要求之间有一恰当的平衡时，这些制度就是正义的。”（罗尔斯，2009：5）

显然，这一“正义概念”是以权利和利益的分配为中心的。它预示着一个有力的总的分配者，意味着可供其分配的东西是既定或现成的，且包含的内容相当广泛。它强调“平等”而不再考虑“应得”的观念。它基本上可以说是一种“分的正义”。

但这样的正义概念在古代肯定要成为问题。我们可以来稍稍察看一下古代西方的传统正义概念，比如毕达哥拉斯说：正义基本上就是对等。这种“对等”既有“平等互利”的意思，又有“以牙还牙”进行同等报复的意思。柏拉图在其《理想国》中认为正义就是各得其所，各自做好自己的事情而不兼做别人的事情。亚里士多德在其《政治学》及《尼各马可伦理学》卷五中谈到：正义分为两类，一类是分配财富和荣誉，即分配的正义，是几何平等（或对等，它是允许等级差别的）；一类是在交往中提供是非的标准，即纠正的正义。正义是中道、平衡、均等和相称，正义就是把各人应得的给各人。

西方古代的“正义概念”看来更强调各得其所，或各得其所应得、各做其所应做。它强调“各”、“报”、“应得”，更强调“对等”而不是“均等”，注意人与人的差别。这样，在一般利益的分配中国家的的重要性并不彰显，或者说，许多现代国家正义的功能是在社会交往中处理和解决的，国家只是维护其交往的一般规则而非直接进行分配。在某种意义上，古代的“正义概念”或可简略理解为一种“报的正义”，这里的“报”可以理解为两个方面：不仅是同等复仇、罪刑相等的报复，还有利益的回报、报酬等等。在古代国家的“正义概念”中，对纠正

的正义比对分配的正义更为重视。它和现代“分的正义”有着显著的差别。

自然，对“分”或也可以做扩大的理解，不仅可以包括“正面”的权利和利益，也包括“负面”的东西（负担、义务也可理解为与正面的权利相对的东西），甚至也可以理解为“分配”刑罚。罗尔斯没有太多涉及纠正的正义，在他那里，这种正义比起分配正义来说是次要的。其正义概念主要是讲基本权利或基本善的分配，并将“反对偶然和任意性”纳入“正义的概念”。

有关罗尔斯正义理论的有限性，我这里还想提出一个“生存原则”的问题。罗尔斯的“公平的正义”理论提出的两个正义原则是：第一原则是要在政治领域内保障所有公民的平等自由；第二原则是要在社会和经济领域内实现机会的公正平等，以及即便有些差别不可避免的话，也要使这种差别最有利于最不利者。我们或许可用一个简化的说法，第一原则是“洛克原则”，第二原则是“卢梭原则”。罗尔斯在承续和复兴契约论方面的思想资源也主要来自这两位近代社会契约论的主要代表，以及康德。然而，在我看来，如果从整个现代世界——且不说人类历史——来看，还应当提出一个“霍布斯原则”，即在一个更早的社会契约论主要代表霍布斯那里提出的“保存生命”的原则。这个原则应当是更优先的，或者说更有力的（虽然有时是潜在的，被包容的）。它也更适合构成政治哲学的一般起点（何怀宏，2004）。

然而，以上所述并不构成对罗尔斯正义理论的批评，本文主旨也不在这种批评。致力于不断限制自己的论题和范围，可以说恰恰正是罗尔斯建构其正义理论方法论的一个鲜明特色。这种限制在“原初状态”的论证范围内，主要是指罗尔斯认为其正义理论仅仅适用于“良序社会”；而在“反省的平衡”的更大范围内，是指罗尔斯认为其正义理论正是要凝集美国民主社会的共识，为其提供一个道德的基础，或者说描述他所处社会主流的正义感、道德感。而在这样一个社会里，本来应该处在第一位的生命保障或基本生计问题似乎并不彰显。我理解“生命保存原则”主要包含两方面的含义：一是任何人的人身都应受到保护，不受任何任意或非法的侵犯、伤害和杀戮；二是任何人都应得到必要的、可供生存的物质生活资料。而在罗尔斯那里，人身不受侵犯或可解释说已经包含在“平等自由”或“基本权利”的第一原则之中，必要的生活资料或也可解释说已经包含在“公正的机会平等”和“最关怀最不利者”的第二原则之中，而且都是更高层次的包含。

但是，我以为，如果在一个更大的世界范围内考虑正义问题，甚至也考虑到发达社会可能发生的危机，还是有必要单独提出“生命保存”的正义原则，因为生存原则是有可能和政治自由及经济平等原则发生冲突的。而三者的理由也还是有所不同，需要有所区分而不混淆，这种理由和论证的区分对我们确定优先性以解决冲突将特别需要。

二、中国历史上的差序正义

罗尔斯正义理论对这二十年中国伦理学发展的一个很重要的影响是：它使我们特别关注制度伦理。古代中国“外王”不够独立，道德理论重视人而不够重视制度，20世纪的革命年代也是相当重视“新人”的培养，并将制度本应有的独立道德评判“政治化”、“路线化”。而罗尔斯使我们注意到制度伦理或社会结构的正义不仅应当有一种独立性，而且应当有一种优先性。

但正如上述，当我们考虑正义理论在中国的发展和应用，尤其是考虑解释中国的历史正义的时候，罗尔斯的正义理论和概念是有限的。有没有更广泛的可以涵盖“古代正义”与“现代正义”的正义概念？是否可以，甚或需要最广义地理解一种“分配正义”（比如将刑罚也理解为一种“分配”，而“权利”也包括一切机会、利益等），不仅以此来分析现代正义，也包括古代的制度正义？这样做大概是有些勉强的，但如果为了适应现代人的表述方式而一定要这样做的话，也可就从“分的正义”着眼。但我们或许需要扩展罗尔斯的分配概念，在分配什么的问题上，不取罗尔斯过于现代的“权利”概念，而至少在考察社会的结构时，还是采用韦伯的看来可更广泛地贯通古代与现代的三种主要社会资源的简明说法，这三种主要的社会资源就是政治权力、经济财富、社会地位和名声（简单的说法是“权、钱、名”）。如果是着眼于社会的层次结构，尤其是古代社会的等级结构，那么，这种“权、钱、名”还特指出基本的生计、高出一般的权益和社会承认的东西。于是，这种分配就意味着统治阶级的不断再生产。当然，它又不是纯政治的，它还意味着社会的主要渴望和追求。另外，“正义”也必须包括对广大的下层、包括对底层的政策和态度。

这样，借用费孝通“差序格局”的提法，我们或许可以将中国传统的正义称

之为是一种“差序的正义”，甚至是一种“两分的正义”。这种正义观念在古代描述美好社会方面最著名、也是对近代最有影响的《礼记·礼运》篇里有关“大同”的论述中，有一个很好的展现。我们将特别注意其对两端的描述：一端是“天下为公、选贤与能”；另一端则是“矜寡孤独废疾者皆有所养”。前者关注高层，包括最高层；后者关注低层，尤其是最底层。前者主要是政治的，后者主要是经济的。

“天下为公”按东汉郑玄注的解释是：“公，犹共也。禅位授圣，不家之。”唐代孔颖达的疏进一步解释说：这是说的“五帝之时”的事，“天下为公谓天子位也，为公谓揖让而授圣德，不私传子孙”。直至晚清以前，像在著有《礼记训纂》的朱彬、著有《礼记集解》的孙希旦等学者那里，这大致都还是所有注疏者的共识。也就是说，“天下为公”是指最高统治者应由“选举”产生而不能“世及”。但我们知道，“选举”也可以有多种方式：有一人选，如有些古罗马帝国的皇帝选择自己的继任者；有少数选，如通过元老院或贵族院选择继任者；也有众人选，这就像是现代民主的投票选举总统、总理一类国家元首了；甚至还还有“不用选”，这或者是像古代雅典城邦那样，不是通过选举，而是通过抽签而达到“轮番为治”的直接民主；或者是不用政府，无需治理，也就是一种无政府状态。

但是，《礼运》中的“大同”世界还不是描述这样一种否定政治秩序的无政府状态，而只是说最高统治者的接续不宜“天下为家”，而是应当“选贤与能”，尤其是要选择有“圣德”的人。而且，这里的选看来也还不是民主的选、众人的选，而是一人的选（禅让），或至多是也参考少数人意见的选，而且最后还是选出一个人来担任“民之主”。至于这一个最高统治者之下的官员阶层，则更是要遵循“选贤与能”的原则了。“大同”世界中的权力并不是平等的，但对可居高位者的选择应当是根据某种“应得”的标准而一视同仁的，也就是说不能“独亲其亲”的。

的确，这种对最高统治者的选择在传统社会的后世并没有在制度上实现。像六朝时期的所谓“禅让”其实都是一种“逼宫”，或对权力已经转移的事后承认。但是，在官员阶层的“选贤与能”却在相当程度上变为现实了。在战国打破封建世袭、秦代建立统一的官僚制度之后，通过从西汉开始的察举制度的发展，以及

后来从唐朝开始的科举制度的发展，中国政治社会中统治阶级再生产从“血而优则仕”转到了“学而优则仕”，故此，我将西周至春秋的社会形态称之为“世袭社会”（hereditary society），而将秦汉至晚清的社会形态称之为传统意义上的“选举社会”（selection society 而非 election society）^①。

我们可以再注意另一端，即不是社会的高层，而是低层，尤其是社会上那些最困难、最弱势的人们所处的底层。这就是“矜寡孤独废疾者皆有所养”。绝不能让他们任何一个人哀苦无告，必须给他们保证一种“皆有所养”的生活。这后一方面在传统社会的后世，历代历朝的政府还是做了相当努力的。不止是在当代，历史上的中国也曾多次解决过民众的温饱问题，只是后来因人口剧增等种种原因往往又再次陷入困境。重视民生、关注贫民、救济饥荒、抚恤孤寡被认为是政府的分内之事，甚至也有更积极意义上的国不专利、让民制产、轻征薄赋、反对兼并等种种举措。

总的说，《礼运》中的“大同世界”还是一个容许有众多差别的世界，是一个尽力让人“各得其所，各尽所能”的社会。这个世界还是承认年龄、性别乃至政治地位、经济财富和社会名望等种种差别，而它主张的也还不是一切平等的大同，而是一种既承认差异、又承认所有人平等的生命和发展权利的“各得其所”，就像其中所说的“老有所终，壮有所用，幼有所长”，“男有分，女有归”。而高端的“选贤与能”和低端的“皆有所养”，也同样可以说是属于“各得其所”。而且，这两者既是有别的，又是打通的，给予“矜寡孤独废疾”的并非是权力职位的资源，而主要是生养的资源；但只要有才能，尤其是他们的后代，是照样可以被列入“选贤与能”的对象的。传统社会的确是一个官民两分的等级社会，但也是一个政治入仕机会平等的社会，一种初期主要是荐选、后期主要是考选的选官机制使上层和下层始终保持了一条稳定的通道，上层人士“多出草野”。而为了达到一个真正从上到下、从外到内都衷心认同、牢固凝结的共同体，为此也还要“讲信修睦”，实行道德教化，使人们“不独亲其亲，不独子其子。”（注意还不是“不亲其亲”、“不子其子”）；使人们共享财富，各尽所能。既利己又为公：“货，

^① 详请参见即将由北京大学出版社出版的拙著《世袭社会》和《选举社会》的修订版，其初版是《世袭社会及其解体》与《选举社会及其终结》，分别由三联书店在1996年和1998年出版。

恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己。”（注意也还不是“不能藏于己”和“不能为己”）。也就是说，《礼运》中所描写的“大同世界”还不是取消家庭和私产，也还不是一种没有政府的状态，而更像是一种统治者清静无为的政治状态，一种主要通过道德教化实施的统治，而且是教化已成的社会状态。这不仅是儒家的思想，甚至更是老子等道家的思想，也在相当程度上是先秦其他各家的共识。

所以，《礼运》所述的“大同”和其后描述的“小康”其实又有许多相通的地方，只是后者更重视人们之间的差别，更强调政府的功能，包括强化军队和刑罚制度，强调礼义，也接受最高统治者的家族世袭。但是在其他许多方面，尤其是上述官员的“选贤与能”和穷民的“皆有所养”的两端，“大同”和“小康”两个世界基本上还是一致的。相反，古人所述的“大同说”和康有为深受近代西方空想社会主义思想影响的《大同书》倒是有更多的不同，其间的差别甚至可以说超过了古代“大同说”和“小康说”之间的差别^①。

有关沟通上层与下层、沟通政治与社会的中国古代选举制度的发展，及其最后渐渐形成的社会形态，我就不在此赘述了。这里我只举传统中国在另一端，即关怀最弱势群体、救济贫困和灾荒的作为。以法兰西学院院士魏丕信的研究为例，他在《18世纪中国的官僚制度与荒政》一书中，以清朝在1743—1744年的直隶救灾为主要例证，对中国历史上，尤其是晚期帝国的荒政进行了精心的考察，他得出的结论是：当时的政府在救灾方面具有高度的组织能力、权威性和效率性，“全活无数”并非虚语。那时虽然没有现代的交通工具和救援手段，官员的数量也相当之少，但是，立足于对传统国家功能和使命的认识，也借助于乡绅和民间组织的力量，政府在勘察灾情、调动资源、组织救援、发放粮食、安排生活和生产，使人民幸免灾荒和匮乏所带来的恶劣影响方面发挥了巨大的积极作用，而绝非近

① 《礼运》全篇主要是谈适用于小康社会的“礼的运作”而不是论述“大同世界”，“大同”只是一个引子，其中的讲述者“孔子”虽然一开篇就谈到“大同”，但是是在一种“感叹”现实状况中谈起的，这一理想可以视作是他主要用来反省和批判现实的一种武器。而且，如果说它是一种“乌托邦”的话，也是一种“逆溯的乌托邦”，并没有现代那种直接通向未来的“历史必然性”。孔子之志看来主要还是在礼治、在小康、在仿效周公等三代人物而非尧舜等五帝，他或许抱着一个希望，希望通过礼治、小康最后能够达到大同，但并非以“大同”作为自己的行动纲领。

世一些史家所认为的是“有名无实”、“纸上谈兵”(魏丕信, 2003)。

简略地说,像古人在《礼运》等篇章中提出的“美好社会与善治政府”的构想,并不简单地就是一些思想观念,而也是随后两千多年中的制度实践,甚至可以说是在有些方面已基本实现了的正义观念。当然不是说实现了“大同”,而更多的是实现过“小康社会”,或者说实现过“大同”和“小康”中一些共同的东西。历朝大都有它们的“盛世”,像西汉的“文景之治”、唐朝的“贞观之治”、清代“康乾之世”的一些年间。但是,中国在历史上虽然的确多次达到或接近过“小康”,但是又多次重新陷入危机。在传统中国的历史中,还有着一种日益君尊臣卑、权力集中的倾向,社会上的“官本位”也变得越来越根深蒂固。君主的“选贤与能”没有做到,亦即还是“天下为家”,没有实现“天下为公”,传统的国家还是“家国”,是“家天下”。官员的“选举”倒是做到了,但因为最后是以文章为主要的标准,国力趋弱,尤其近代碰到强劲的西方就更显得力不从心,乃至最后政治与社会的基本体制均告崩溃。

三、建构当代中国正义观的多种经验

当代中国比较稳定、趋同的正义观或还在路上,还在形成的过程中,即今天的社会还很难说已经形成了一种比较明确一贯的正义共识。这和中国在 20 世纪的命运有关。中国在 20 世纪经历了亘古未有的巨变,经历了几乎是全盘打破旧的社会政治经济体制和观念体系、重建新的社会政治经济体制和观念体系的艰难过程,而在疾风暴雨之后重新开始的社会和道德重建的过程到现在也还远未结束。

张之洞在 19 世纪末发表的《劝学篇》或可视作是在西潮冲击之下应变、但仍保留传统社会基本体制和观念体系的最后的纲领性文献,这一“中体西用”的努力从上个“短的 20 世纪”的历史看来似乎是失败了。在 20 世纪的主干年代,中国经历了一个激烈的“反传统”的过程,我这里特指的是否定中国“千年历史文化传统”的社会文化和政治军事革命,而它自身又形成了一个新的“百年启蒙和革命的传统”。“千年传统”的主导观念是强调尊尊、亲亲、贤贤、应得、学优、卓越、劳心、和解,最后达到的是政治入仕的机会平等与政治权利、社会地位的不平等并存,一人统治和少数治理并存。而“百年传统”的主导观念是强调平等、

自由、博爱、救亡、国家、斗争、革命、专政，最后达到的是社会的相当均平和政治上的一人统治。而在“文革”结束后的最近三十多年，伴随着中国的改革开放，“拨乱反正”，又涌现出一种方兴未艾的“十年全球化下的市场经济发展传统”，这一快速变化的“传统”的主导观念是强调经济、市场、民生、科技、法制、改革、开放、全球，等等。这样，中国大陆的任何观念和体制的形成和构建大致可以说是都处在这三种主要“传统”的影响之下，但这三种“传统”又并非贯通和统一的，而是差别甚大，甚至在许多方面是相当冲突和对立的（这也就埋下了分裂的种子，而寻求共识也就愈加有一种必要）。虽然社会的确已不像“20世纪的主干期”那样对峙和激荡，这一百多年也可以说经历了某种思想和体制“正、反、合”的过程，但在不仅一般的价值观方面，在道德和正义观念还是可以说相当歧异。而近二十年人们的价值和道德观念似乎比20世纪80年代的人们表现得更为多元和歧异。

这样，要凝集有关正义的新的社会共识，看来就需要分别地从以上三种“传统”的经验教训中吸取思想成分。下面仅就“千年传统”与这种新正义观之可能的中国特色的关系略作陈述。

孔子所代表的先秦儒家最为明确地提出了“学而优则仕”和“有教无类”的政治与文化主张，那么，后世两千多年的社会制度的发展基本上实现了这一主张，可以说展现了一个从观念到制度、从理想到实践的一个近乎完美的例证。这种广大和持久的“学而优则仕”自然也有它的问题和困境，但它的确是世界文明史上一个非常独特的现象，是一个社会政治的奇观，也对迄今一直由西方的思想主导的正义理论、政治哲学和社会理论、历史理论构成了一个巨大的挑战。我认为，当今世界的主流（西方）政治哲学和社会理论还没有很好地重视、更遑论解释和消化这一重要而独特的现象，而国人所习的政治哲学的理论、基本概念主要还是从西方发展起来的。

那么，通过古代选举制度表现出来的中国传统正义主要有那些特点呢？它和现代正义观念又可能有什么重要关联呢？古代中国最后的确是达到了非常大的政治入仕机会平等，但政治权利和社会地位仍不平等。它作为一个流动、开放的等级制社会，上下的流动甚至超过了现代社会的垂流动率，统治阶层的人员多直接来自民间。科举的制度非常严格和客观（如糊名、誊录、锁院、惩罚等措施所

表现的)；而其应试文体竟然能把一种人文能力相当客观化、标准化也是非常奇特。但是，这种政治机会的平等虽然加强了某种下层也认可的合法性，但也强化了政治权利的不平等，强化了等级社会。不过，无论如何，它毕竟在某种程度上实现了“贤贤”的理想，使尊尊与贤贤相结合，世袭君主制与开放官僚制相结合。那么，在现代的条件下，有无可能从“君主下的贤贤”转成“民主下的贤贤”？注重平等与鼓励卓越能否兼顾？这是值得我们探讨的课题。

又比如，从古代中国到现代中国，政治权力一直是最重要、最主导的资源；政治权力优先乃至弥漫到一切领域和官本位一直在我们的社会根深蒂固地存在。近代以来激烈反传统的过渡时代也没有打破这种极其突出政治和官本位的情况，甚至在某些方面还变本加厉了。到了“文革”时期，更是政治无所不包、政治决定一切、甚至管理一切。且权力以及名望和对财富的处置权越来越集中于一人。当然，在古代中国的某些时代，君主和官员的权力是受到削弱的，且不说从西周春秋，在魏晋时期也有这样的情况：从“权、钱、名”三种主要社会资源来说，权力固然是姓“政”，主要是属于政府，但世家也有相当大的权力；财富经常有一种非政治的性质，而名望有时甚至表现出一种反政治的性质。在现代中国的有些时期，比如在1919的前些年和1989的前些年，政治也有过一些淡化的迹象。但是，近二十多年，官僚体制和行政主导又有加强的倾向，且政治权力有了以前从未有过的巨大经济力量可供支配，政治对其他领域的僭越似乎更有诱惑性和可能性。那么，在现代的条件下，我们是否能使这三种主要社会资源（以及还有其他的资源）结合不那么紧密，甚至实现较高程度上的分流，尤其是减少导致大量腐败的权钱交易？如此，或可避免“赢者通吃”，尤其政治上的“赢者通吃”（甚至实力、暴力上的“赢者通吃”、“强者通吃”），而为有各种不同才能、不同追求的人们提供一个各扬其长、各有所尊、各尽所能、各得其所的社会平台。

传统的中国没有民主的选举，也缺乏强烈的民族主义，但它的确是相当注重民生的。但这种注重民生并不是要国家去直接管理社会上所有人的经济活动，或垄断牟利，而主要是在提供一种对人们正常的经济活动、弱势群体以及天灾人祸的制度保障。在某种意义上，传统政府是比任何现代类型的政府，包括自由放任主义的政府都更小的政府。古代社会中人们的活动——比如说经济活动、迁徙自由——享有颇大的自由空间，但是，这种自由也没有明确的法律保障，没有在法

律上与权力分界甚至对峙地体现为“权利”的制度保障，所以他们享有的自由也容易被限制，甚至取消。所以，在新的正义观中引入“百年启蒙传统”中平等的基本自由和公民权利等方面的价值要素，民主、宪政和法治等方面的制度要素，乃至政府更关怀和尊重劳力者、关怀和尊重弱势者与边缘人的博爱精神，这不仅是适应现代社会和人类发展的要求，也是从传统的人格平等和恻隐之心的必要引申。而在某种意义上成为“千年传统”与“百年传统”之“合”的“十年传统”，自然也可以为新的正义观念贡献诸多因素——比如自主观念、人类情怀、地球意识、生命一体的观念等，即为新的正义观提供一种新的世界眼光。

以上“三种传统”主要是就大陆而言，主要是中国“纵的经验”，而我以为，构建中国人新的正义观还应当把中国“横的经验”也考虑进来，即还应当将我国香港和台湾等地的经验考虑进来。当然，这些经验也可以说是港、台的“百年传统”，但是是和大陆的“百年传统”有所区别、甚至迥然有别的“百年传统”。

大略地说，在对新的正义观念或政治哲学可以提供启发或借鉴的方面，香港的经验可能主要是一种“蕴含自由的法治”。法治初看起来是限制自由的，但它限制的其实是不平等的“自由”，是僭夺他人的或者任意妄为的“自由”。由于法治的精神是“一切以法律为准绳”和“法律面前人人平等”，实际上没有比法治能提供对所有人的平等自由更切实的保障的了。香港与大陆隔绝百年，在港英当局治理时期，基本没有实施民主但法制严密，而这种严密的法制是包含有一种自由精神的，尤其是有对人身、财产、精神信仰和经济活动方面的保障。

而台湾的经验可能大致是一种“蕴含传统的民主”。从中国传统的政治思想和制度传统来看，是直接引申不出民主的，但其后面隐藏的价值思想却看来和民主可以有一种相容甚或支持的关系。中国的文化传统在台湾社会其实比在大陆社会保存得要多得多，但看来并没有构成对台湾民主转型的严重障碍。而台湾的政治由于族群和统独问题的撕裂，虽然在政治上一度有一些“乱象”，但从社会的治理和公民的素质的培养来说可以说还是相当顺利，使台湾不仅走向一个兼顾权利与义务的公民社会，也还始终是一个比较温文有礼的社会。而且，如果说香港更多是外来移植的经验，台湾则更多是本土生发的经验，且其实现转型的执政党也曾是一个“革命党”，一度共有过大陆的“百年传统”，自然，它是以孙中山的思想为其纲领的，这一思想似乎也有更多的中国特色，后来也表现得较能适应从一个

威权社会向一个民主社会的转型。

就从大陆目前最激动人们正义感的两件事情来说，港台的经验也可以给我们一些有益的启发。这两件事情一是如何遏制权力腐败而使政治比较清廉；二是如何缩小贫富差距而使社会比较平等。香港看来主要是通过法治、通过适时和恰当的法律的制定和执行，通过廉政公署的建立和独立运作，从而造成了“官不敢不忌惮法”的状况，比较有力地清除和遏制了权力的腐败；而台湾通过司法和民主的选举有力地监督和限制官员的权力，包括罢免和惩罚贪腐的官员，乃至最高领导人，从而形成某种程度上的“官不得不忌惮民”的情况，触及到了容易造成权力腐败的“官本位”的这一社会根本。

在经济平等方面，耐人寻味的是，港台尽管不实行或流行一种激进主义的平等理论，但社会经济平等的状况看来却超过或好过今天的大陆，且同时还一直保持了一种相当高的经济发展效率，这就值得我们思考。像“平等正义的思想资源”这样的问题：在促进平等正义方面是否只有一种“左派的”或“革命的”思想资源可用，只有一条“激进的”路可走？为什么似乎最强调平等理念的理论或意识形态反而不容易达致平等，且已经在实行中造成社会的激烈动荡，乃至伤害到许多无辜者？

另外，即便就大陆而言，我们也还要考虑不同民族和地区的不同经验，比如说西藏和新疆的经验。尤其对于中国这样一个多民族、多文化差异的大国来说，全面的正义观将无法回避族群的正义问题，不可能没有族群正义的地位。而且，如何处理族群的问题，对中国的民主转型是否能够成功将至为关键。在这方面，我暂时只提出一个有关精神或宗教信仰的问题。现代的正​​义观的确是​​与一种固定的宗教信仰趋于分离的，要想寻求足够广泛的社会共识也不能不如此。但信仰与正义之间又毕竟存在着某些复杂的关系，在现实生活中两者更是难分难解。这些关系是什么或应当怎样处理？如何看待西方人的某种或许有将精神生活乌托邦化的“东方主义神话”，又如何看待我们自己或是从苏联传承过来的将社会理想乌托邦化的“阶级神话”？如何正视而又不强化族群差异？如何既尊重各族群的信仰和文化差异，同时又坚持某些基本的平等正义原则？总之，近年民族方面出现的问题给我们的一个教训是：完全不懂得信仰、不懂得超越的精神生活，也就不可能完全地理解和恰当地实行正义。

以上所述多是强调中国经验的多样性和多种来源，但是，未来新的正义观念的构建并非就不需要，或并非没有可能形成某种共识。即便将“正义”仍然视作一种价值（而不是作为从价值分出甚至对称的基本道德规范），那么，和一般的、广泛的、高端的价值不同，正义应该说是一种有限的但却是基本的、底线的但却优先的价值，是最有必要、也最有可能形成某种核心共识、从而也具有普遍意义的价值。也许未来的正义观念仍然是一个复数（这是很有可能的，尤其是作为正义理论提出来的观念），但即便如此，我相信还是会有某种“核心共识”或“重叠共识”在其间存在。

总之，中国社会要进入一个长治久安、稳定发展的社会，一种能够凝集大多数人共识的、比较成形和稳定的社会正义观（它可能表现为一些不同的理论形式）是必不可少的，以上只是回顾一下历史和提出一些问题供大家参考。

参考文献

- 何怀宏（2004）. 良心与正义的探求：正义原则的逻辑与根据. 哈尔滨：黑龙江人民出版社.
- 罗尔斯（2009）. 正义论. 何怀宏、何包刚、廖申白译. 北京：中国社会科学出版社.
- 魏丕信（2003）. 18世纪中国的官僚制度与荒政. 徐建青译. 南京：江苏人民出版社.