

CHINESE SOCIAL SCIENCES QUARTERLY

AUTUMN VOLUME, 2011

邓正来 主编

转型正义

中國社會
科學論叢

秋季卷

2011年9月（总第36期）

邓正来 主编

转型正义

中國社會
科學論叢

秋季卷

2011年9月（总第36期）

图书在版编目(CIP)数据

转型正义:中国社会科学论丛. 2011年秋季卷(总第36期)/邓正来主编.
—上海:复旦大学出版社, 2011. 12
ISBN 978-7-309-08565-5

I. 转… II. 邓… III. 社会科学-文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 227378 号

转型正义:中国社会科学论丛. 2011年秋季卷(总第36期)

邓正来 主编

责任编辑/关春巧

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路 579 号 邮编:200433

网址:fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853

外埠邮购:86-21-65109143

上海第二教育学院印刷厂

开本 890×1240 1/16 印张 10.75 字数 265 千

2011 年 11 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-08565-5/C·220

定价:25.00 元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。

版权所有 侵权必究

為
了
中
國

任
總
愈



学术委员会名单

主 编

邓正来

主编助理

程 农 吴冠军

学术委员

林毅夫	周国平	许倬云	林毓生
张维迎	孙周兴	童世骏	姜义华
许纪霖	何光沪	马 敏	黄宗智
王 焱	俞吾金	汪 晖	张曙光
葛兆光	季卫东	桑玉成	史晋川
陈嘉映	汪丁丁	时殷弘	陈平原
秦亚青	张 军	周其仁	葛剑雄
赵汀阳	林尚立	高 毅	郑杭生
陈弘毅	邓晓芒	张小劲	徐 勇
钱乘旦	陈 来	陈维纲	纳 日
徐 贲	姚 洋	张旭东	宋新宁
杨念群	郝雨凡	王铭铭	许章润
秦 晖	任剑涛	周晓虹	阎云翔
姚先国	郁建兴	朱维铮	邓正来

主办单位：复旦大学社会科学高等研究院
浙江大学公共政策研究中心

卷首语：重新发现中国

邓正来

在当下全球化的世界结构中,不仅作为中国社会科学之认识对象的“中国”发生了巨大变化,而且这种认识本身所赖以凭的话语系统亦需要根据当下中国的立场进行重构——否则我们将没有基本的哲学根据去谈论所谓“中国”社会秩序的正当性问题。因此,“中国”既是中国社会科学的认识对象,又是其思想根据;换言之,中国社会科学的学术判准只能是“根据中国”。这意味着西方思想家、甚或中国先哲的思考绝对不能代替当代中国人自己的思考,西方学者、甚或中国先哲的答案也绝不是当代中国人自己的答案。因此,中国社会科学必须加强对中国问题本身的深度研究和理论关注。为此,我们必须从那种因“西方化倾向”所导致的“中国之缺位”中解放出来,重新“找回”或“发现”中国。这里的“中国”绝不是1978年以前或更为久远的中国,而是与其有着历史性关联的世界结构中的当下中国;这里的“中国”也不只是地理或人口意义上的中国,不只是经济意义上的中国,而是体现并承载着中国人之文化身份和政治认同的中国。显而易见,这里所讲的“中国”绝不是意识形态视野中的中国,亦不是中国传统知识视野下的中国,更不是西方知识视野下的中国,而毋宁是有待我们运用各种理论资源予以认知并建构的一个伦理性的文明体。

为了引导中国学者加强对中国本身的理论研究,我们特设立了一个常规性的栏目:“主题研讨:重新发现中国”。本卷中,我们以“转型正义——中国与世界”为主题,主要集中刊发了我院专职研究人员共同参与复旦大学“985工程”三期项目“转型中国的社会正义问题研究”的部分阶段性成果。其中,由邓正来翻译的《论正义》、彭斌撰写的《恢复性正义:共和主义视野下社会和解的原则与策略分析》及朱佳峰撰写的《国家可以有多褊狭?——评理查德·弗农〈世界主义关切:政治成员身份与全球正义〉》是对西方关于正义、社会正义、全球正义等思想的介绍或评论。纳日碧力戈的《正义与边界——人类学的视点》、刘清平的《析“正义”作为“可接受性”的核心语义》、顾肃的《以社会公正、政治民主巩固权威合法性》、陈润华的《国家秩序基础:弁言(之一)》、吴冠军的《民主vs.正义》及林曦的《情理:一个概念史的研究》,分别从人类学、道德哲学(元伦理学)、政治哲学和法律哲学等视角对正义(正当)、社会正义(社会保障)等问题进行深入论述。毋庸置疑,这些论述为我们深入认识转型中国的社会正义问题提供了必要的理论参照。

目 录

2011 年 9 月(总第 36 期)

卷首语: 重新发现中国	邓正来 1
主题研讨: 重新发现中国·转型正义——中国与世界	
邓正来(译) 论正义	1
纳日碧力戈 正义与边界——人类学的视点	10
刘清平 析“正义”作为“可接受性”的核心语义	13
顾 肃 以社会公正、政治民主巩固权威合法性	20
陈润华 国家秩序基础: 弁言(之一)	28
吴冠军 民主 vs. 正义	38
林 曦 情理: 一个概念史的研究	52
彭 斌 恢复性正义: 共和主义视野下社会和解的原则与策略分析	70
朱佳峰 国家可以有多褊狭? ——评理查德·弗农《世界主义关切: 政治成员身份与全球正义》	80
学术专论: 中国未来十年的政治、政府与法治建设	
韦 森 预算民主与未来我国法治民主建设的逻辑起点	86
邓安庆 社会建设与政治发展	91
郭定平 未来十年中国政治发展亟待解决的几个重大问题	94
刘清平 也谈正义的重要性	96
顾 肃 中国未来十年民主政治建设展望与设想	98
范丽珠 社会变迁、社会失序与宗教道德的认识	100
丁 纯 关于提升我国政府未来十年对欧工作强度和效率的思考和 建议	102
陈周旺 治安体制变革与国家建设	105
陈玉刚 全球化对中国未来十年政治发展的挑战	108

敬义嘉	从行政国家到协作国家	110
吴冠军	谈谈中国社会的理想图景	112
孙国东	社会保障对法治的促进作用——一个研究思路	114
林 曦	“情理”与中国法律传统的创造性转化	117
学术综述		
黄振华	中国农村研究的两条进路——“社会化小农”与“国家建构农村” 分析框架述评	120
学术专论		
王 柯	在“天下国家”与“民族国家”之间——中国近代国家建设进程的 起源	133
王 恒	柏拉图的政体理论及其影响史	146
《中国社会科学论丛》稿约		160

主题研讨：重新发现中国·转型正义—— 中国与世界

中国社会科学论丛

2011 年总第 36 期

论 正 义*

◆ 邓正来** (译)

导 论

有关正义的讨论乃是柏拉图以对话方式所撰写的两部著作——亦即《理想国》和《高尔吉亚篇》(*The Gorgias*)——中的核心主题。苏格拉底在这两部论著中分别与色拉叙马霍斯(Thrasymachus)和卡里克利斯(Callicles)进行了辩论。他们之间的辩论所关涉的范围如此之广泛,所展开的论题之性质如此之根本,以至于它们一次又一次地几乎无甚变化地重现于此后的巨著之中,唯一变化的只是参与辩论的具体人物和他们所使用的语词。

这是一种相反两极之间的冲突,因此,关于正义的所有其他的分歧观点唯有在放弃这两种极端立场中的一者之后才能够展开论辩。这是一种强力(might)的主张者与正当(right)的主张者之间的冲突,前者认为强力(might)产生正当,因而正义是权宜之计,而后者则认为强力的运用既可能是正确的也有可能是不当的,因而作为人们和城邦之判准的正义,就不能根据功效加以衡量。

尽管柏拉图是最早对此一问题给出极其详尽论述的,但是他却并不是凭空虚构这个问题的。在帝国城邦(the imperialistic city-states)——这些城邦所玩的强权政治游戏在伯罗奔尼撒战争期间达到了极致——的时代,这个问题可以说贯穿于希腊人的整个生活和思想之中。在关于伯罗奔尼撒战争的历史描述中,修昔底德(Thucydides)以一种极其戏剧性的方式构想了一次发生在雅典特使和弥罗斯(Melos)代表间的对话,并通过这一构想突出强调了有关弥罗斯人的情节。弥罗斯这个小岛在当时是斯巴达的殖民地,而它在此之前

* 本文译自 *Great Books of the Western World*, Mortimer J. Adler (ed.), Second Edition, Encyclopaedia Britannica, Inc., 1990, “正义”词条,中译本参见陈嘉映主译:《西方大观念》(全两卷),华夏出版社 2008 年版。本文系复旦大学“985 工程”整体推进社会科学研究项目“转型中国的社会正义问题研究”(项目编号:2011SHKXZD017)的阶段性成果。

** 作者简介:邓正来:复旦大学特聘教授,社会科学高等研究院院长。

曾拒绝向雅典侵略者表示臣服。

由于弥罗斯人认识到了侵略者的武力要强过自己,所以他们在意识到这个会议毫无作用的情况下还是参加了这个会议,因为,正如他们所指出的那样,如果他们坚持自己的权利并且拒绝屈服,那么他们从这些谈判中所能期待的唯一结果便是战争,并在最终被奴役。雅典人以一种在我们现今的外交谈判中少见的坦白给出了他们的回答,尽管在我们当下这个世纪里,那些在每场世界级战争的前前后后所举行的会议,在其实质性的争论中,都在重复着曾经在弥罗斯岛发生过的一切,如果说不是在重复曾经说过的一切的话。

雅典人告诉弥罗斯人,他们不会浪费时间去虚伪地声称“我们为何对我们的帝国享有权利……或者我们现在之所以进攻你们,乃是因为你们对我们做了不公平的事”。他们说,为什么要讲那些别人不会相信的长篇大论呢?反之,他们直奔主题,简洁明了地讲清楚了他们要讲的事情,或者用我们现在的的话来说,就是用一种很现实的态度把事情说得一清二楚。他们对弥罗斯人讲道,“你我都明白,全世界都是这样做的,即在势均力敌的国族之间才会对上述那项权利进行讨论或争论,否则的话,强者便可以做他们所能做的,而弱者则应当忍受他们所必须忍受的”。弥罗斯人除了采取权宜之计别无他选。在尝试说服雅典人相信雅典的政策最终会给雅典带去灾难之前,弥罗斯人这样回答雅典人:“你们阻止我们谈论正义,而且还引导我们去服从你们的利益。”

色拉叙马霍斯在《理想国》中说的话,同雅典特使所言相类似。他说道,“我宣布,正义无非就是强者的利益……不尽相同的政体基于各自的利益考虑而会制定出民主的法律、贵族的法律或专制的法律;不尽相同的政体为各自的利益而制定的上述各种法律,便是它们传送给其臣民的正义,而且他们会把违反这种法律的人视作不正义的违法者加以惩处。当我声称在所有的城邦中都有着一一种相同的正义原则(即正义就是政府的利益)的时候,以上所述就是我的意思之所在;而且由于政府必定会被认为拥有权力,所以唯一合理的结论就是无论何处都只有一项正义原则,即正义便是强者的利益”。

这一命题似乎可以做两种解释。对强者来说,它意味着只要他们拥有强力,他们也就拥有逼迫弱者交出任何有助于其利益的东西的权力。他们的法律或他们的要求,是不可能不正义的。他们的所作所为,也不可能是不正义的。他们唯一有可能的就是没有用足够的力量去捍卫那种能够给他们提供保护的权力;当然,这种保护并不能够使他们免于被指控为不正义,而是能够使他们免遭那些受其压迫或伤害的人的复仇行为。

对弱者来说,此一命题则意味着他们的所作所为只能是不正义的,而不是去蒙遭不正义。他们所作所为的不正义,就是指他们违反其统治者的法律。因此,对他们而言,正义也是一种权宜之计,当然这只是在上述意义上而言的,即如果他们想要追求他们自己的利益而非强者的利益,那么他们就可能要蒙遭痛苦。

霍布斯(Hobbes)和斯宾诺莎(Spinoza)似乎也曾以一种稍有不同的言语重复了此一命题。对那些在一种纯粹自然的状态下生活的人而言,正义和不正义的观念乃是无甚意义的。它们只适用于那些生活在文明社会(civil society)中的人。霍布斯指出,“在没有国家的地方,就没有什么是不正义的。因此,正义的本质就在于遵循有效的契约;但是,契约的有效性并不是源于其他,而是源于一个足以迫使人们遵守这些契约的文明国家(civil power)的建构”。对国家法律或者契约的违反“会被称为不正义,而对它们的遵守则会被称为正义”。

斯宾诺莎认为,“万物,就其本性而言,有多少维持生存和运转的能力就有多少权利”。他据此还认为,“在自然状态中,没有任何东西可以被称为正义的或不正义的。唯有在文明状态(civil state)中,所谓正义和

不正义的观念才具有意义”。与此前一样,这里的正义乃是指服从——不正义乃是指不服从——国家有权强制实施的任何法律,当然,这些法律本身并不是基于正义而是基于国家(它必然要捍卫自身,而且只要它拥有权力,它就有权利去捍卫自己的利益)所具有的各种利益而予以制定的。

那些持反对观点的论者一致认为,在国家——从它的组织和运作方面来看——乃是一种正义之物的意义上,正义是政治的。智慧是《理想国》中统治者的德性(virtue),而正义则是柏拉图理想国的组织原则。

亚里士多德主张,人是一种政治动物,而其他的动物只不过是些群居的动物而已。他征引了下述事实来说明这个问题,即唯有人才具有言说的能力,而这种能力能够使他们与其他人交流他们关于何为权宜之计和何为正义的意见。“正义是城邦中的人们所达成的约定,因为司法或实施正义——它决定何为正义——乃是政治社会中的秩序原则。”亚里士多德把“脱离了法律和正义”的人说成是一种最坏的动物。奥古斯丁(Augustine)这样问道:“如果正义被搁置起来,那么王国和大盗还有什么区别?”

那些赞同政治制度关涉到正义的论者面临着这样一种选择,即他们要么认为正义原则是国家以及国家的宪法、约定和法律的前提条件,要么认为对何为正义和何为不正义的判定乃是完全与国家的宪法紧密相关、依赖于国家的权力并且是法律所规定的结果。

如果论者们选择了上述第二个选项,那么有关正义是政治的这一命题便得到了严格的界定。正义只是政治的。自然正义是不存在的,亦即与人定法不涉的正义也是不存在的;也就是说在纯粹自然的状态中,且在与国家机构和制度不涉的情形中,没有什么东西是正义的或不正义的。根据这一理论,只有受制于政府的个人才能够被评判为正义的或不正义的。政府本身是不能被评判为正义的或不正义的,而且国家的宪法、法律或者其行为也是不能被评判为正义的或不正义的;因为,既然何为正义或何为不正义是由上述若干因素所决定的,所以人们也就不能就它们本身的正义问题进行评判。

与上述选择相反的答案认为,政治正义是由自然正义所决定的。亚里士多德指出,“政治正义,部分是自然的,部分是约定的或法律的”。有关公民的正义行为在于守法行为的观点是颇有道理的这个事实,并不能否定另一种观点也是有道理的,即法律本身也能够被称为正义的或不正义的,而且不仅是法律,就是国家宪法本身亦复如此。虽然国家法律的正义问题在某种程度上是与宪法相关的,因为它们是根据宪法加以制定和实施的,但是有些法律——由于它们违反自然正义——的正当性却是不能根据任何宪法予以证明的。此外,那些对不同政体的正义性或不同宪法的正义性进行比较的人,也不能把宪法视作最终的正义判准。在他们看来,关于所有人定制度和行为之正义性的最终判准,以及关于各种人品之正义性的最终判准,其本身并不是一种人定的判准,而毋宁是一种在任何时间和地点适用于一切人的自然的正义原则。

上述两种正义理论所引发的那种争论还因其含义的扩展而扩展成了诸多相关的问题。比如说,本书的“法律”条目便讨论了那些把自然法本身视为一国所有规章之合法性的渊源的论者与那些认为实在法的合法性仅源于主权者意志的论者之间的对立,但是我们在本词条中却应当阐释与这个问题紧密相关或平行的有关自然正义与约定正义(conventional justice)的问题。

那些否认自然正义和自然法的论者也倾向于否认自然权利(natural rights),而这些自然权利,不同于公民权利(civil rights),并不是由国家赋予个人的,而是内在于其人格之中的。根据《独立宣言》,自然权利是“不可剥夺的”,这意味着国家不能废除它们。不是国家创制的东西,国家就不能废止它。如果政府僭越了

自然权利,那么它也就否定了其得以存在的自身理由,因为正是“为了保护这些自然权利,人们才在他们中间创建了政府”。

托克维尔(Tocqueville)认为,正是经由自然权利,“人们定义了许可的性质和专制的性质”。在他看来,“如果不尊重权利”,那么任何一个国家都不可能是“伟大的;而且人们还几乎可以这样说,没有对权利的尊重,就不可能有社会”。

那些否认自然权利——自由权利也通常含括在内——的论者,在评判政府是否侵犯了这些权利而且是否干涉了人之自由权项的时候,是没有评判标准的。如果人们被认为只具有其统治者所赋予的那些权利,那么统治者所行使的绝对权力也不能被批判为专制的权力或独裁的权力。

在讨论了人们在他所谓的“完全自由的状态”——即远离政府和国家制度及机构的状态——下的情形以后,洛克(Locke)讨论了这种自然状态,即它“有一种治理它的自然法,它约束着每一个人;而且理性(亦即这种自然法)也这样教诲所有只诉诸理性的人,即由于所有的人都是平等的和独立的,所以任何人都不得侵害他人的生命、健康、自由或财产……一如每个人都注定会保护自己一样,每个人也不会有意放弃自己的位置;于是,依据同样的道理,当他对自我的保护没有遇到挑战的时候,他就应当尽其所能去保护其他的人;除非是对违法者的惩罚,否则就不应当剥夺或侵害其他人的生命或有助于保护其生命的因素、自由、健康、肢体或者财产”。由于这种自然法以及其间所隐含的关于人与人之间正当行为的原则在人们于文明社会(civil society)的日常生活中结盟的时候并没有被废弃,所以自然正义和自然权利,洛克和其他一些学者认为,仍将限制政府的各种权力并对政府所颁布的各种法律的正义性进行评价。

自然正义的原则也并不总是与有关自然法和自然权利的论说勾连在一起的,比如说古希腊的思想。它们的勾连最早好像出现在古罗马的法理学和中世纪的理论之中。并不是所有反对自然正义的论者都会回避使用“自然法”和“自然权利”这两个术语。比如说,由于霍布斯就是在一种不同的意义上使用这些术语的,所以他说人是生活在一种自然状态之中并且是生活在自然法之下的,而这种自然状态便是“一切人反对一切人的战争状态”,而且“在这种状态中,每个人对每样东西都有权利,甚至对他人的身体也有权利”。只有当人们为了组成国家而放弃这种无限的权利的时候,作为补偿,他们获得了某些公民权利,或者,一如霍布斯所说的“礼遇”。此后,也只是在此后,正义才可能具有意义,而这种正义乃是以霍布斯所接受的那项古老准则为基础的,即正义就是“使每个人获得他所应得的东西的恒久意志”。

斯宾诺莎和休谟(Hume)也都表达了同样的看法。在不存在公认的财产权或者不存在法定权利的地方,就不可能有正义——亦即不会对一个人所有的东西表示尊重,或者也不会把属于他的东西给他。洛克与斯宾诺莎和休谟之间的分歧似乎在于下述方面,即他把所有权视为一个人所拥有的保护其生命、自由和财产的那种自然权利。因此,在自然状态中,人们之间是存在正义的,因为即使在自然状态中,每个人也拥有其他人有义务尊重的某种所有权。

撇开上述关于所谓的“自然状态”的不同解释,自然正义的意义仍能够得到考察。那些与亚里士多德和阿奎那(Aquinas)一样并不认为政治社会的起源是由“自然状态”过渡而来的论者,依旧诉诸某种自然正义的原则。对阿奎那而言,自然正义原则就好似自然法不可分割的一个组成部分。有时候,自然法的首要律令被表述为“趋利避害”。有时候,它则被表述为“施善于他人,不伤害任何人,并且使每个人得到他自己的东西”。在上述第二种表述中,自然法似乎与正义律令完全相同。这种自然正义律令的基本含义也可以见

之于亚里士多德关于正义既作为一种德性(virtue)又作为一种人之行为的品性的分析之中,但是它却是与任何有关自然法的论说不相干的。

“正义的”,亚里士多德讲道,“就是合法的和公平的”。他在此一语境中使用“合法的”一词,似乎并不是单单意指守法——亦即遵守某一特定社会的实际有效的法律。他认为法律的目的就在于实现“共同利益……我们把那些有助于产生且维护幸福和有助于产生且维护政治社会之幸福因素的行为视作是正义的”。因此,合法的(或正义的)行为是那些为了公共利益或他人利益的行为;而不合法的(或不正义的)行为则是那些伤害他人或者危害社会的行为。

正是根据这样一种意义的正义,柏拉图和亚里士多德确立了区别好政府和坏政府的基本判准。那些合法的且服务于公共利益的政府就是正义的政府,而那些不合法的且服务于统治者私人利益的政府则是不正义的政府。这种含义的正义既适用于所有的公民——亦即一个社会中的所有成员,也同样适用于那些承担特殊职责或在政府部门担任特定职务的人。

无论是从其他个人的利益来表述对正义的上述理解,还是从一个共同体(国内的或政治的)的共同利益来表述对正义的上述理解,这样的理解似乎都是从一个人的行为影响其他人的而非他自己的福利的角度关注其行为的。亚里士多德指出,“正义,唯有此种德性,被认为是‘另一人的利益’,因为它与我们的邻人相关”。由于关注的是另一人的应得之物,所以正义也就具有了义务或责任的要素。阿奎那指出,“每个人自己的东西都应当属于他”,而且他还补充指出,“一个人把另一人应得之物给予他,显然是符合正义的”。这就是缘何“正义,唯有此种德性,蕴含着义务的理念”。施善于他人或不伤害他人,在被作为一种严格正义的问题来看待的时候,实无异于每个人都应当清偿自己所欠他人的债务。

因此,在正义是否足以确立一个社会的和平与和谐这个问题上,也就出现了观点上的分歧。一些论者,比如康德,似乎认为一旦达致完全正义,众多的个人意志就会在自由行动中达致完美的和谐。而其他论者,比如阿奎那,则认为正义是必要的,但却不是充分的,而这恰恰因为它是一个关涉义务和债务的问题。阿奎那指出,“就正义排除通往和平的障碍而言,和平是正义的间接成果;然而,由于慈善的本性就会导致和平,所以和平是慈善的直接成果;因为爱是一种可以促进团结的力量”。在正义只调整人们之间的互动关系的场合,爱和友谊的约定却能够使人们联合起来。人们出于爱的慷慨而做出的互相帮助,远远超出了正义之命令所能及者。这就是为什么人们需要用仁慈和慈善来修饰正义,甚或来取代正义。在《威尼斯商人》(*The Merchant of Venice*)中,鲍细娅(Portia)宣称:“在施用世俗权力的情形中,正义之外仁慈的成分越多,就越类似于上帝的权力。”

当人们从另一个角度来考虑正义的时候,“使其他人得到他们所应得之物”这一律令也就有了另一种理解。当正义被认作是公平的时候,我们自己或其他人所应享有的这种公平,并不适用于一般意义上的有利和不利,而适用于对利益或责任的交换和分配。那么,什么是公平交换或公平分配的原则呢?亚里士多德乃是根据平等来回答这个问题的。

在商业交易中,公平似乎就是要求等价之物的交换。“以眼还眼,以牙还牙”的规则乃是作为公平惩罚或公正赔偿之判准的平等原则的另一种表达。如果要分配荣誉或奖赏,那么平等的人就应当以公平的方式被平等地对待,而那些在品行(merit)上的不平等者就应当被给予不平等的份额。因为,如果不是所有的人都应得相同的份额,那么平均分配就不是一种对应得之物的正义的分配方法。亚里士多德指出,“应当‘依

据品行’进行奖赏”。他断言说,“所有的人都同意”这一点,“尽管他们所意指的并不都是同一种 merit,具体情况毋宁是:支持民主政治者把品行与自由民这种身份等而视之,支持寡头政治者把它等同于财富或高贵的血统,而支持贵族政治者则将它与卓越的才能或品格等而视之”。然而,以不平等的方式对待不平等的人这一做法中的公平,仍是源于平等原则的,因为给应得更多者更多和给应得更少者更少这两者在比例上是均衡的。

亚里士多德对上述两种平等模式进行了界分:第一种模式是算数和几何的或者简单和比例的平等模式,第二种模式则是用以界定交换公平与分配公平之差异的平等模式。一种平等模式是一种在传统上被称为“交换正义”、“矫正正义”或“纠正正义”的正义类型,另一种平等模式则被称为“分配正义”。

关于“对人们之间的交易起到纠正作用”的那种正义类型,亚里士多德又将其进一步分为两种。他指出,“在交易当中,(1)一些交易是自愿的,(2)另一些交易是不自愿的——自愿的交易乃是指这样一些交易,即卖、买、消费借贷、设置抵押、借用、储蓄、租赁等,而不自愿交易则是指这样一些交易,即(a)其中一些是秘密进行的,比如偷盗、通奸、投毒、不劳而获、诱拐奴隶、暗杀、作伪证,(b)另一些是暴力性质的,比如攻击、监禁、谋杀、暴力抢劫、严重伤害他人身体或财物、虐待、侮辱”。因此,亚里士多德给交换正义或矫正正义划定的范围似乎不仅包括了犯罪行为,而且也覆盖了民事伤害行为。但是,值得我们注意的是,当把公平交换原则适用于民事伤害行为的时候,公平交换原则常常是指支付损害赔偿金,恢复原状或以实物赔偿;而当把交换正义原则适用于犯罪行为的时候,交换正义原则通常要求以与犯罪行为的后果危害程度相当的方式对罪犯处以惩罚。最后一项原则乃是同态报复法(*lex talionis*)——即以眼还眼,以命抵命。我们拟在本书“惩罚”(punishment)一章的条目中讨论由这种同态报复法所引发的各种有关正义的问题。

有时候,正义也被区分为经济正义和政治正义;在经济的方面,公平或平等所涉及的乃是以劳动的消耗而产出的商品的种类,而在政治的方面,公平或平等所关涉的乃是人们在国家中的身份。这两种正义模式间的区别似乎在很大程度上取决于正义原则被适用于的交易种类。正义的这两种形式——即平等或公平的这两种模式——似乎并没有发生改变。我们将在关于劳动(*labor*)和财富(*wealth*)的章节条目中对经济正义的特殊问题做出更为详尽的讨论,而在关于国家、政府和若干政体的所有章节条目中,我们则会就政治正义的特殊问题展开更加详尽的讨论。在这里,我们只考虑一般性的问题,尤其是那些关涉到正义理论主要论题的问题。

虽然马克思(*Marx*)并没有参加关于自然正义的争论,但是他的立场似乎是站在把正义视作是一种并非源出于人类制度而是评判人类制度的普世性判准那一边。对于马克思来说,像“各尽所能,按需分配”这种公理——或者它的另一种说法:“按应得之物进行分配”——似乎是正义经济的一项公理,就好像一项在本质上不证自明的原则一样毋庸置疑。因此,在考虑劳动剥削所具有的各种不同的历史形式——把奴隶等同于财产的制度、封建农奴制或劳务还债制度以及他所称之为的工业资本主义中的“雇佣劳动者”(*wage slavery*)制度——的时候,马克思做了如下的假设,即如果一个人的劳动所生产的商品使另一个人致富的程度大大超过了后者所作出的贡献或所应得的财富,那么这就违反了一项明确且毋庸置疑的正义原则。《资本论》(*Capital*)一书中的诸如“剥夺”(*expropriation*)、“剥削”(*exploitation*)以及“自然增值”(*unearned increment*)这些基本语词,似乎从来就不只是描述性的术语,而是具有价值判断性质的术语。每个术语都隐含了一种不正义的具体形式。

马克思认为劳动价值论——他认为该理论源于亚当·斯密(Adam Smith)——可以解决亚里士多德所提出的但却没有解决的有关正义的一个问题。他征引了亚里士多德《尼各马科伦理学》(Nicomachean Ethics)一书中研究正义的那一章文字,其间,亚里士多德对货币进行了讨论,并认为货币是一种促进商品交易的媒介。货币使得人们能够把同一种商品的多个单位等同于另一种商品的多个单位。然而,问题在于:当人们就不同种类且价值无从比较的东西进行交易的时候,如何确定它们之间的等价物呢?我们如何才能将一套房屋的价值与一张床的价值进行比较,以得出一套房屋可以和一定数量的床在价值上相等?当完全不考虑供求状况时,确定一种公正的交易或一种公平的价格,需要可比数量上的等值作为基础。

马克思指出,亚里士多德告诉我们他何以认为此一问题是没有答案的。“那是因为价值概念的缺失。什么是这里的相等之物——即那种一般的使人们能够用一套房屋来表达若干张床的价值的东西呢?亚里士多德认为,这样的东西实际上是不可能存在的。然而,为什么不可能呢?就它代表什么是床和房屋之间真正的相等之物而言,与床相比较,房屋并不代表某种与它们二者相等的东西。这种相等之物就是——人的劳动。……天才亚里士多德所具有的横溢才华仅此一点就足以展露出来,即他在讨论商品价值的过程中洞见到了一种等值的关系。正是他所置身于其间的那些特定的社会条件,使得他无力发现什么是此种等值的‘真正’根源。”

我们必须指出,劳动价值论的特点就在于它不仅是一种对交易中的正义的分析,而且还是一种对根据生产力而对劳动进行公正补偿的分析。这里所采用的正义原则似乎是与另一种正义原则——亦即构成中世纪时期把利息斥责为不正义的或暴利的观点之基础的那种正义原则,或者构成此后为了区分公正的利率和不公正的利率所做的那种努力之基础的那种正义原则——相同的。我们甚至可以说,斯密在界定实际的价格或自然的价格与那种随着供求变化而不断变化的市场价格的过程中,似乎也间接地论及了该项原则。

当经济问题是一个分配问题而不是交易问题的时候,与之有关的乃是另一项公平判准——即有关分配正义的比例平等。

关于所有的物——尤其是土地和土地上的资源——都是原始共同拥有的假设,乃是一个特定的背景,而诸如阿奎那和霍布斯、洛克和卢梭、孟德斯鸠和黑格尔、斯密和马克思这样的思想家正是根据这一背景而对私有财产权的起源或正当性进行了思考。就这个问题是一个有关正当性的问题而非一个有关实际的历史起源的问题而言,把共同拥有之物分割成私人分享之物的做法实是一个关于分配正义的问题。在许多论者看来,一项公正的分配会承认,一个人单凭其劳动就能够使他获得主张拥有他的工作所改进的原材料和这项工作所形成的制成品的权利。

分配问题的另一个方面则假设了现实中切实存在着不公平的分配。于是,有人追问道,如何能够通过某种更公正的重新分配财富的方法来对这种切实存在的不公平分配进行补救;或者有人提议道,应当把整个私有财产权体系逐渐改革成生产资料公有制,并以其为基础对人类生产力的成果进行公平的分配。

正义与自由及平等之间所存在的显见不争的联系,并不意味着这三个基本理念就是彼此等同或同位的概念。相反,至少就正义等同于交换或分配中的公平而言,平等似乎是正义的根源;而正义又似乎是自由的基础,而非自由的结果。

对奴隶制的谴责证实了上述观点。假如奴隶制并不是不正义的,那么奴隶就没有任何享有自由的权利。把人当成财产这种做法之所以是不正义的,在根本上是以奴隶和他的主人在作为人这一点上是平等的

观点为基础的。奴隶要求享有与其主人所享有的自由同样的自由的这种权利,就是源自以上所述的那种平等。平等地对待所有平等者这一正义准则承认了奴隶所具有的上述权利并且使他获得了自由。亚里士多德有关自然奴隶制的理论乃是以一种有关自然不平等的假设为基础的;他认为,这种自然不平等的状态可以证明一些人遭受奴役而另一些人享受自由的正当性。只要奴隶制被证明是正当的或者罪犯被公正地投入监狱,那么人们就不会认为奴隶或罪犯被剥夺了他有权享有的任何自由。

人们似乎可以由此认为,如果一个人得到了公正的待遇,那么他也就享有了他所应当享有的一切自由。然而,J·S·穆勒(J. S. Mill)却从一个相反的角度主张,人有权享有他所能正当使用的一切自由,所谓正当使用,亦即在使用的时候不会伤害其邻人或公益。比这种自由更多的自由,实是一种许可。如果某人侵犯了其他人的权利,或者使其他人遭受了“他自己的权利无法证明其为正当的损失或损害”,那么他也就超越自由的边界,而且以穆勒之见,他还是“道德败坏的”典型,“并且在严重的情况下,还必须受到道德的严惩和处罚”。

我们将在有关自由和法律的章节条目中讨论自由同正义以及这两者同法律的各种各样的关系。所有那些把法治与人治间的区分作为自己政治理论中的基本问题来处理的论者,也都明确地表明了他们因正义和自由而对法治的偏好。

即使违背了人之平等的专制政府没有通过暴政来奴役人们,它也会以不公正的方式来对待他们。专制君主出于公益的考虑而做出的仁慈之举具有正义的一面,然而,正如穆勒所指出的,只有在这样的情况下,即“专制统治者同意不再进行专制统治……并允许一般性的治理工作继续下去,就像人民真的在治理自己那样”,政治正义的其他方面才能够实现。更为重要的宪政正义乃在于授予那些应当享有平等者的相等自由的人以一种公民资格上的平等——亦即由那种使那些碰巧执掌公职的公民与一般的公民处于平等地位的法律所规定的那种平等。

有关宪政形式的主要争议所指向的乃是正义的第三个要点。民主政治的支持者和寡头政治的支持者都赞同,出身或财富的平等或不平等可以证明公民选举权范围之大小的正当性。就此而言,穆勒又一次坚持认为,唯有普选权才能使公民的政治地位得到公正的分配,而且“除非是为了阻止更大罪恶的发生,否则拒绝给一个人这种一般性权利(经由这项权利,个人在对他和其他人同样关注的事件的处理过程中可以使自己的意见得到认真考虑),就是一种个人性的不正义”。

在政体比较所关涉到的正义三个要点中,只有第一个要点(它所关注的是政治权力的行使究竟是为了维护公共利益还是为了维护统治者的私人利益)被认为不是一个分配正义的问题。然而,即使在这里,那种认为统治者应当把被统治者当成目的而非手段的要求,仍是源出于统治者与被统治者之间的基本平等。暴政的不正义性就在于它对这种基本平等状态的破坏。

我们还需要对正义所具有的另一层含义展开探讨。它与我们上述所有的讨论——关于经济正义和政治正义的讨论,关于正义宪法、正义法律和正义行为的讨论——都有关系。正是在正义所具有的这一含义上,一个人被认为是正义的——有着正义的意志,即品格正派,有正义这种德性。在这里,理论上的差异反映了道德理论家与另一些论者的区别:前者把德性视作基本观念,而后者(比如康德)则强调义务,或者(比如穆勒)把人对正义的倾向化约成一种道德情操。但是,即使在那些把正义视作一种德性的道德理论家之间,在分析上也存在着巨大的差异。

在亚里士多德看来,同其他的道德德性一样,正义这种德性也是一种行为习惯。正是由于它是一种行为习惯,而非情感习惯,所以正义也不同于勇气和自我节制。它不是一种试图对那些令人喜悦或悲痛之事所引发的情绪进行理性调适的取向。它是植根于人心中的那份意愿,“正是由于这份意愿,一个正义的人被认为是只愿意做正义之事的人,被认为是当他在他自己和其他人之间或者其他两者之间进行分配时不会把大家都想要的东西大部分留给自己,少部分分给别人(反之亦然:他也不会把有害的东西大部分分给别人,少部分留给自己),而只会按照比例进行平等分配”。

正义与其他的道德德性之间所存在的另一个区别就是,只有勇敢的人才会有勇敢的行为,而且只有自我克制的人才会进行自我节制,而不正直的人和正直的人都能够做出表面上看起来正义的行为。

商品交易的公平或商品分配的公平,由于是由客观的平等关系所决定的,所以是作为一种特殊德性的正义的实质;但是,此外还有一种被亚里士多德称作与“特殊”正义相对的“一般”正义的正义。亚里士多德把正义所具有的这种一般性德性称为“完全的德性”,因为“具有此种德性的人不仅能够自己展现这种德行,而且还能够对其他人施以这种德行”。“完全的德性”包括了所有的道德德性,而这是就其行为旨在实现其他人的利益而言的。

亚里士多德继续指出,“这种意义上的正义,并不是德性的一部分,而是整个德性”;然而特殊正义——亦即分配正义和交换正义——却只是道德德性的一部分,亦即只是一种特定的德性。但是,和一般正义一样,特殊正义也是一种社会德性。这两种正义的行为在实现其他人利益时所采用的方式之间的区别,有点类似于合法和公平之间的区别,或者有点类似于整个社会之公益与其他个人之利益之间的区别。

亚里士多德关于整个社会的正义观同柏拉图《高尔吉亚篇》(其中讨论的问题是忍受不正义是否会比实施不正义更好)中正义的含义也许有某种相似之处,但是柏拉图在《理想国》中把正义定义为一种德性的观点却没有表达或发展上文所说的那种社会含义。内心中的正义乃是内心中若干德性的恰当协调或和谐状况,同样,国家中的正义也是国家中若干阶层的人们的适当分工或和谐秩序。一个正义的国家并没有被描述为以正义的方式对待其他国家,而且一个正义的人也没有被描绘成一个行善者。更为确切地说,对那种充满正义的内心的描述乃是对心灵的恬静或精神的健康——幸福安康的状态——的描述。

苏格拉底指出,“正义”所关注的并不是“人的外部表现,而是人的内心,即一个人的真正自我和真正关注的东西:因为正义的人不会允许他自己内心的几种因素相互干扰,或者不会允许一种因素去做其他几种因素所该做的工作——他使他自己的内心生活处于有序状态之中,而且他是他自己的主人,自己的立法者,且平和地对待自己”。他是“一个能够完全自我克制并完美自我调整的人”。

这一正义观念和基督教神学家的“原始正义”(original justice)观念所表达的意思有一些相似之处。阿奎那指出,亚当的灵魂在超自然的仁慈状态中的完美意向,就在于他的理性服从于上帝,较低级的各种能力服从于理性,而且身体服从于灵魂——第一种服从导致了后两种服从,因为当理性服从于上帝的时候,较低级的各种能力只能服从于理性。人服从于上帝的这种正义,似乎是与那种内在于其自身各个部分的不正义不可分离的。

与此相似,《高尔吉亚篇》中那种讨论正义的方式也可能同《理想国》中定义正义的方式是密切相关的。毫无疑问的是,卡里克利斯将永远不会明白为什么忍受不正义总是要优于实施不正义,除非苏格拉底成功地向他解释了这一点,即遭受不公正待遇的人只是遭受了肉体的或外在的伤害,然而实施不正义行为的人却经由摧毁苏格拉底所认为的最大的善(亦即那种可以产生所有得当之举的平和性情)而侵损了他自己的灵魂。