

中国正义论纲要

黄玉顺

山东大学

本文意在旗帜鲜明地提出“中国正义论”、并给予一个概要性质的阐述，以此作为更进一步研究的纲领。所谓“中国正义论”(Chinese Theory of Justice)并不是说的关于“中国正义”的一种理论，而是说的关于一般“正义”问题的中国理论，即：中国文化传统中的正义思想、尤其是儒家的“义”或者“正义”观念、及其在当代语境中的阐释。

一、中国正义论的提出

严格说来，中国正义论在这里并不是“提出”，而只是“重提”而已，因为正义论从来就是中国文化、尤其是儒家传统的一个主题，那就是关于“义”或“正义”的系统论说。但遗憾的是，自近代“西学东渐”、尤其是“五四”以来，中国正义论便随着“打倒孔家店”、“全盘西化”而被遗忘了。其严重后果是：今日中国处处充斥着西方正义论，再也没有了中国正义论的踪迹；不论是在学术研究的文本中，还是在政治生活的言论、日常生活的言谈中，中国正义论都成为了一个空白。这是一种“集体失语”：人们实际上往往只是在那里津津乐道地传达着西方的正义话语、转达着西方的正义观念、甚至表达着西方的正义立场。正因为如此，必须明确地重提“中国正义论”。这显然是一个不仅具有极其重要的学术意义、而且具有特别重大的现实意义的课题。

但“中国正义论”并不意味着它仅仅是一种地域性的学说。事实上，任何一种正义论建构都是一种普世性的正义诉求，其理论意向都是一种“普遍正义论”或“一般正义论”，西方正义论如此，中国正义论亦然。这里需要作出一种严格区分：正义问题的普遍性——人类社会普遍地存在着正义问题；正义观念（正义问题之理解与解释）的特殊性——不同民族国家的文化传统及其现实生活方式在正义观念上体现出其不同的特质。如果面对问题本身，那么从古到今，不仅西方存在着西方的正义问题、中国存在着中国的正义问题，而且人类社会存在着一些共通的正义问题，或者说正义问题的存在是人类社会的一种普遍的现象；但就问题的解决方式、甚至叙述方式、乃至提出方式而论，对于普遍的正义问题，不同民族国家都会有自己的区别于其他民族国家的观念形态及其言说方式。因此，这里所说的“西方正义论”、“中国正义论”，并非就问题本身而言，而是就对于问题的理解与解释而言。所谓“中国正义论”，就是对于正义问题的中国式的提出方式、叙述方式和解决方式。

不仅如此，再就不同民族国家对于正义问题之理解与解释的差异而论，也并不是只管自说自话、“公说公有理、婆说婆有理”，而是可供人们在两者之间加以比较而进行选择。我们提出中国正义论，就是供人们将其与西方正义论加以比较而进行选择。

二、汉语“义”的语义

在中国话语中，将“义”正式明确地称作“正义”，最早的文本是《荀子》^①。(1)《正名》篇说：“正利而为谓之事，正义而为谓之行。”杨倞注：“为正道之事利，则谓之事业，谓商农工贾也”；“苟非正义，则谓之姦邪”。王先谦引俞樾说：“《广韵》：‘正，正当也。’正利而为，正义而为，犹文四年《左传》曰‘当官而行’也。”俞樾所说的“正当”正与荀子所说的“正义”一致，荀子多次谈到，“义”即是“宜”，“宜”即是“当”。这正是我们这里所讨论的正义范畴的基本含义。(2)《臣道》篇说：“《传》曰：‘从道不从君。’故正义之臣设，则朝廷不颇；谏争辅拂之人信，则君过不远。”这里“谏、争、辅、拂”四种社稷之臣都是正义之臣，这里的“正义”显然亦属我们所要讨论的正义范畴：正义之臣所遵从的并不是君主，而是道义。(3)《儒效》篇说：“不学问，无正义，以富利为隆，是俗人者也”；“法先王，统礼义，一制度，……，是大儒者也”。这更是明确地以“正义”与“礼义”“制度”相对应，则“正义”就是指的“礼义”，即礼之义、也就是制度赖以确立的正义原则，这也正是我们所要讨论的正义范畴。

可能人们仍有疑惑：现代汉语的“正义”其实是从西语“justice”翻译过来的，凭什么说儒家所说的“正义”或“义”就是“justice”的意思？其实，不同民族语言系统的语义之间，既存在着非等同性，也存在着可对应性。假如没有非等同性，就不再是不同的民族语言，也就不存在比较之必要；然而假如没有可对应性，则不可能通过互相翻译而互相理解，不同民族之间也就不可能交往沟通。但事实上不同民族国家之间一向就在颇为有效地交往着，这表明可对应性是确实存在的事实。例如西语“king”，汉语通过将其翻译为“王”而理解之，这就体现了可对应性；然而汉语的“王”与西语的“king”又确实是颇为不同的，即存在着非等同性，唯其如此，我们才可以将两者加以比较。^② 汉语“正义”或“义”与“justice”之间的情形亦然。汉语“义”与西语“justice”之间的对应，大致可以对照如下：

just	义	汉语文献
fit	适宜	《韩非子·解老》：义者，谓其宜也。 ^③ 《礼记·祭义》：义者，宜此者也。 ^④
suitable	适合	《左传·桓公二年》孔颖达疏：合宜为义。 ^⑤ 《论语·学而》邢昺疏：于事合宜为义。 ^①

^① 《荀子》：王先谦《荀子集解》，《新编诸子集成》本，北京：中华书局 1988 年版。

^② 黄玉顺：《爱与思——生活儒学的观念》，成都：四川大学出版社 2006 年版，第一讲第一节“等同与对应：定名与虚位”。

^③ 《韩非子》：《诸子集成》本，北京：中华书局 1957 年版。

^④ 《礼记》：《十三经注疏·礼记正义》，北京：中华书局 1980 年影印本。

^⑤ 《左传》：《十三经注疏·春秋左传注疏》，北京：中华书局 1980 年影印本。

appropriate	适当	《淮南子·缪称》：义者，比于人心而合于众适者也。 ^②
proper	正当	《孟子·离娄上》：义，人之正路也。 ^③ 《孟子·尽心上》朱熹集注：义谓所守之正。 ^④
impartial	公正	《国语·晋语五》韦昭注：在公为义。 ^⑤
fair	公平	《孔子家语·执轡》王肃注：义，平也。 ^⑥ 《管子·水地》：唯无不流，至平而止，义也。 ^⑦
upright	正直	《左传·隐公三年》孔颖达疏：错（措）心方直，动合事宜，乃谓之为义。
right	正确	《白虎通义·情性》：义者，宜也，决断得中也。 ^⑧ 《汉书·公孙弘传》：明是非，立可否，谓之义。 ^⑨
rational	合理	《荀子·议兵》：义者，循理。 《尚书·高宗彤日》蔡沈集传：义者，理之当然，行而宜之之谓。 ^⑩
legitimate	合法	《吕氏春秋·贵公》：义，法也。 ¹¹ 《周易·系辞下传》：理财正辞、禁民为非曰义。 ¹²
due	应得	《墨子·经上》：义，利也。 ¹³ 《左传·昭公十年》：义，利之本也。

而汉语“义”与西语“justice”之间的非等同性，则表现在两个层面：其一、两者的外延之间存在着交叠部分，但并不是完全重合的，例如汉语“义”中的一个重要语义“时宜”就是西语“justice”所不具有的；其二、就其交叠部分来看，上表所列各个义项之间也并不是一一对应的，这也是不同民族国家之间的正义观念之差异的体现。

三、中国正义论的指向：礼——制度规范

^① 《论语》：《十三经注疏·论语注疏》，北京：中华书局 1980 年影印本。

^② 《淮南子》：《诸子集成》本，北京：中华书局 1957 年版。

^③ 《孟子》：《十三经注疏·孟子注疏》，北京：中华书局 1980 年影印本。

^④ 朱熹：《四书集注》，北京：中华书局 1983 年版。

^⑤ 《国语》：韦昭注，上海：上海古籍出版社 1988 年版。

^⑥ 《孔子家语》：王肃注，上海：上海古籍出版社 1990 年版。

^⑦ 《管子》：郭沫若等《管子集校》本，北京：科学出版社 1956 年版。

^⑧ 《白虎通义》：《白虎通疏证》，《新编诸子集成》本，北京：中华书局 1994 年版。

^⑨ 《汉书》：北京：中华书局 1962 年版。

^⑩ 蔡沈：《书经集传》，《四书五经》本，北京：中国书店据世界书局影印本 1985 年第 2 版。

¹¹ 《吕氏春秋》：《诸子集成》本，北京：中华书局 1957 年版。

¹² 《周易》：《十三经注疏·周易正义》，北京：中华书局 1980 年影印本。

¹³ 《墨子》：孙诒让《墨子闲诂》，北京：中华书局 2001 年版。

正义论的主题乃是制度规范的建构所依据的基本原则，即群体生活的秩序安排或组织形式的价值根据。所谓“制度规范”(rule-institution)是“社会规范建构及其制度安排”的省称，有两层意思：其一、群体活动的规范化；其二、社会规范的制度化。并非所有的社会规范都可以制度化，例如从来就有道德规范，但并没有所谓“道德制度”。正义论的课题就是为建构群体生存的制度规范而提出若干原则，那就是正义原则。就中国正义论而言，如果说“义”是正义原则，“礼”是制度规范，那么，在孟子提出的“仁义礼智”体系中，“义→礼”就是揭示的这种关系：正义原则→制度规范。这也就是孔子所说的：“义以为质，礼以行之。”^①

那么，中国话语中的“礼”究竟是不是指的制度规范呢？“礼”字繁体为“禮”，古体为“豊”，最初似乎仅仅是指的祭祀活动的礼仪。按照许慎的解释：“禮，履也，所以事神致福也。从示、从豊”^②；“豊，行禮之器也。从豆，象形”^③。而事实上这种祭祀之礼乃是当时社会的制度规范的集中体现：在当时的生活方式中，祭祀活动乃是最重要的活动，即所谓“国之大事，在祀与戎”^④；“祀，国之大事也，而逆之，可谓礼乎？”^⑤由此可见，“事神致福”之礼尽管不是全部的制度，但却是最基本的制度；在当时的宗法社会中，几乎全部的制度规范都集中体现在祭祀活动之中。由此，“礼”便取得了更为一般的制度规范的意义。所以，孔子谈三代之“礼”的“损益”^⑥，郑玄径直称之为“制度”：“问其制度变迹可知。……自周之后，虽百世，制度犹可知。”^⑦简而言之，最狭义的“礼”仅指祭祀活动的行为规范；而最广义的“礼”则泛指所有一切社会规范及其制度，包括道德规范、政治规范、法律规范、经济规范、家庭规范、职业规范等等及其制度安排。为此，我们只要看看《周礼》也就明白了：其所谓“礼”涵盖了一切的社会规范及其制度安排。^⑧

这种意义上的礼，亦称“礼制”。作为制度规范的礼，涉及三个层次：礼义→礼制→礼仪。“礼制”是说的礼的制度存在，“礼仪”不过是说的礼的这种制度存在的外在表现形式；而“礼义”即礼之义，则是礼的制度存在的内在根据，也就是说的正义原则。这种正义原则乃是直接指向制度规范的：我们是根据正义原则来判定某种现存既有的制度规范，从而保留之（复礼）、或者改变之（礼之损益）。这里涉及正义观念的两重含义：

一是依据于现行制度规范的正义：遵循性的正义行为。一种行为符合某种现行的制度规范，我们可以说它是正义的；反之，可以说它是不正义的。孔子所说的“克己复礼”^⑨就是在这种意义上来讲的。但这种依据于现行制度规范的正义，并不是说的“正义原则”(the principle of justice)，而是说的“正义行为”(a just act)。然而一种遵循现行制度规范的行为的正义与否，还须取决于现行制度规范本身的正义与否；而这种现行制度规范是否正义，则取决于这种现行制度规范是否符合正义原则。其公式为：正义的原则→正义的制度→正义的行为。假如一种行为所遵循的制度规范本身就是不正义的，

^① 《论语·卫灵公》。

^② 许慎：《说文解字·示部》。《说文解字》，北京：中华书局 1963 年版。

^③ 许慎：《说文解字·豊部》。

^④ 《左传·成公十三年》。

^⑤ 《左传·文公二年》。

^⑥ 《论语·为政》。

^⑦ 王素：《唐写本〈论语郑氏注〉及其研究》，北京：文物出版社 1991 年版，第 14 页。

^⑧ 《周礼》：《十三经注疏·周礼注疏》，北京：中华书局 1980 年影印本。

^⑨ 《论语·颜渊》。

我们怎么能说这种行为就是正义的呢？正义原则是先行于制度规范的，而正义行为则是后行于制度规范的：正义原则判定制度规范的正义性，制度规范进而规定行为的正义性。这就是说，正义原则是超越于现行制度规范的。

二是超越于现行制度规范的正义：变革性的正义原则。正义论的核心课题并不是正义行为，而是正义原则，这种正义原则所要解决的问题乃是判定某种制度规范的正义性、建构一种正义性的制度规范。孔子所说的“礼有损益”就是在这种意义上来讲的，他说：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。”^① 这就是说，制度规范都是可以变动的，变动的根据就是正义原则，亦即孔子所说的：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”^② 所谓“无适无莫”，就是无所“专主”、无所“不可”^③，也就是孔子所说的“无可无不可”^④、“毋固”^⑤、“不器”^⑥；所谓“义之与比”，就是唯义是从，^⑦ 亦即孟子所说的“惟义所在”^⑧。简而言之，制度规范的存废兴替以正义原则为转移。

四、中国正义论的论域：利——利益问题

对于制度规范的建构来说，正义原则之所以是必要的，是由于群体生活中的利益冲突问题。这是古今中外一切正义论所共有的论域。例如罗尔斯说：“由于这些人对由他们协力产生的较大利益怎样分配并不是无动于衷的，这样就产生了一种利益的冲突，就需要一系列原则来指导在各种不同的决定利益分配的社会安排之间进行选择，达到一种有关恰当的分配份额的契约。这些所需要的原则就是社会正义的原则。”^⑨ 《墨子·经上》说：“义，利也。”这就是说，正义问题乃是利益问题。儒家亦然，例如焦循解释《周易·恒象传》“夫子制义”说：“义犹利也”；解释《姤象传》“义不及宾”说：“义即利也”；解释《周易·系辞下传》“精义入神”：“义谓变通以尽利也”。^⑩ 所以杜预解释《左传·昭公二十五年》“地之宜”说：“义者，利之宜。”其结果如《周易·乾文言传》所说：“利者，义之和也。”

正义问题所关涉的利益并不仅仅意谓物质利益（benefits），而是更广义的利益（interests），即泛指人们的情感欲望所倾向的对象。当然，物质利益是其中最基本、也最重要的利益，所以，对于“义”的繁体“義”，许慎《说文解字》归入“我”部、并解释说：“義，己之威儀也。从我、羊。”这个解释意味深长：“羊”所代表的正是一种物质利益；而“我”或“己”所标明的是利益的主体。¹¹ 总之，正义问题是与利益问题密切相关的，人们之所以提出正

^① 《论语·为政》。

^② 《论语·里仁》。

^③ 朱熹：《论语集注·里仁》。

^④ 《论语·微子》。

^⑤ 《论语·子罕》。

^⑥ 《论语·为政》。

^⑦ 朱熹：《论语集注·为政》。

^⑧ 《孟子·离娄下》。

^⑨ 罗尔斯：《正义论》，北京：中国社会科学出版社 1988 年第 1 版，第 4-5 页。

^⑩ 焦循：《易章句》，清嘉庆江都焦氏《雕菰楼易学》刻本，《焦氏丛书》本；《雕菰集》，丛书集成初编本，北京：中华书局 1985 年版。

¹¹ 不过，许慎将“义”仅仅解释为“威仪”是并不全面的，人的威仪是在一定的“礼仪”中表现出来的，但礼仪只是“礼制”（制度）的外在形式，而礼制又是“礼义”（正义）的制度化，因此，威

义原则、并由此来建立制度规范，就是为了解决利益冲突问题。

然而在孟子“仁义礼智”当中的“仁→义”架构里，却没有标明“利”的位置。这与孟子提出的“义利之辨”有关：“王何必曰利？亦有仁义而已矣！”^①对此，应从两个方面来看：一方面，孟子本人其实未必如后人所理解的那样将义与利绝对地对立起来，孟子不仅显而易见地追求“公利”，而且也并不是一味反对“私利”，例如主张“制民之产”^②，就显然是主张给予并且保障人民的一种私人财产权利；但另一方面，孟子毕竟确实未能正面阐明利益问题对于正义理论的重要意义，尽管这在当时乃是情势之下所不得不然者。

儒家最早正式明确提出并且充分强调利益问题的，乃是荀子。荀子论证礼制、礼义的必要性的基本方式，就是从解决利益冲突问题入手的：

礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得则不能无求，求而无度量分界则不能不争，争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长。是礼之所起也。^③

荀子的“性恶”论，正是为此而提出的：

人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉。……然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理，而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。^④

荀子认为，在自然状态下，利益冲突的结果就是“争则乱，乱则穷”，所以需要制定“度量分界”、亦即制度规范。但这并非利欲本身的问题，而是一个如何实现利欲的行为规范问题。在此，荀子与孔孟其实是一致的，如孔子说：“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。”^⑤“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之；如不可求，从吾所好。”^⑥孟子说：“富，人之所欲”；“贵，人之所欲”。^⑦问题不在于“利”“欲”，而在于实现利欲的途径“可”还是“不可”，即孟子所说的“可欲之谓善”^⑧，此所谓“可”，就是“居仁由义”^⑨、“义以为质，礼以行之”^⑩。这就正如《左传·桓公二年》师服所说：“义以出礼，礼以体政，政以正民，是以政成而民听，易则生乱。”由此看来，孟子的“仁→义→礼”架构应该修订为“仁→利→义→礼”的架构。

这里需要澄清的是：荀子所谓“性恶”之“恶”仅仅是说人性“生而有欲”、“生而好利”，这并不是一个关乎行为的道德概念，而是一个尚未涉及行

仪只是正义在一个人身上的正义感的仪态化表现。

- ① 《孟子·梁惠王上》。
- ② 《孟子·梁惠王上》。
- ③ 《荀子·礼论》。
- ④ 《荀子·性恶》。
- ⑤ 《论语·里仁》。
- ⑥ 《论语·述而》。
- ⑦ 《孟子·万章上》。
- ⑧ 《孟子·尽心下》。
- ⑨ 《孟子·尽心上》。
- ⑩ 《论语·卫灵公》。

为的“前道德”概念，真正的道德问题是从“求而无度量分界则不能不争”开始的；换句话说，利欲本身并无所谓善恶，礼义的目的不是消灭利欲，恰恰相反，是为了“养人之欲”、“给人之求”。当然，荀子将利欲归结为“人性”，这是当时的一种形而上学言说方式。其实，荀子还有一种更具有本源性的言说：利欲乃渊源于仁爱。

五、中国正义论的本源：仁——仁爱

由荀子提出、而被后世长久忽略的“利欲源于仁爱”的思想或许“惊世骇俗”，然而具有特别深刻重大的意义。西方正义论通常不强调、甚至反对将正义与仁爱联系起来，例如在罗尔斯正义论的原初状态中“相互冷淡的假设”使得“作为次级概念的‘仁慈’没有很好地制定出来”，他是通过“在无知之幕后条件下的互相冷淡引出了两个正义原则”；^①而中国正义论则正好相反，儒家和墨家都将正义与仁爱紧密联系在一起，而表述为“仁义”亦即“仁→义”这样一种关系。这样一来，仁爱与利益的关系就必须得到阐明。上文提到：这个架构应修订为“仁→利→义→礼”。对此，人们可能会有疑问：利益冲突难道是由仁爱导致的吗？

其实道理不难理解：如果说正义问题是由利益冲突引起的，那么在儒家思想中，仁爱既然是所有一切事物的本源所在，那么仁爱必定也同样是利益冲突的本源所在。这涉及古今中外所有哲学思想中都存在的一个重大困惑：至善的本体或者上帝始终不能回答“恶是何以可能的”这个问题。其实，在传统形而上学思想方式中，既然是本体给出了所有一切存在者的存在，那么这个本体就必须为所有一切假、恶、丑的存在买单；甚至在更为本源的思想视域中亦然，既然是存在给出了所有一切存在者，那么存在也同样必须为所有一切假、恶、丑的存在负责。儒学亦然，既然仁爱是所有一切东西的本源，那么仁爱就不仅是善的本源，而且是恶的本源。因此，对于正义论来说，问题仅仅在于阐明：固然是仁爱导致了利益冲突，然而最终也是仁爱解决了利益冲突。

但这一点在孟子那里并没有得到明确的表述，在后儒那里则更是他们不曾想到的；然而这一点在荀子那里却是明白无误的，这就是他的“爱利”（爱而利之）思想。此语出自《荀子·强国》之论三种权威：

威有三：有道德之威者，有暴察之威者，有狂妄之威者。……礼乐则修，分义则明，举错则时，爱利则形，……夫是之谓道德之威。礼乐则不修，分义则不明，举错则不时，爱利则不形，……夫是之谓暴察之威。无爱人之心，无利人之事，而日为乱人之道，……夫是之谓狂妄之威。

显然，前文所说的“爱利”就是后文的“爱人之心”、“利人之事”。所以王先谦解释“爱利则形”时，引杨倞注：“爱（人）利人之心见（现）于外也”；又引郝懿行之说：“爱人利人皆有法”。可见“爱利”的意思就是“爱人利人”、爱而利之。因此，荀子谈到儒者之效是离不开“爱而利之”的：“其为人上也，

^① 罗尔斯：《正义论》，第 253、185 页。

广大矣！志意定乎内，礼节修乎朝，法则度量正乎官，忠信爱利形乎下。”^① 其实，“爱而利之”是不难理解的，因为这是生活的实情：我们爱一个人，自然就希望他或她好，就会为他或她谋利。爱亲则欲利亲，爱民则欲利民；爱人则欲利人，爱物则欲利物。这正是儒家及墨家的基本观念。

将荀子“爱而利之”的思想与儒家一般的“爱有差等”思想结合起来，我们就能理解仁爱何以导致利益冲突了。首先，仁爱是由自爱出发的。孟子提出：“亲亲而仁民，仁民而爱物。”^② 这种“爱亲→爱民→爱物”的序列其实就是儒家的“推”或“推扩”的观念：仁爱由亲人而推及他人、由他人而推及它物。这个序列的“倒推”会使我们发现一个初始的环节，那就是“我”或“己”，亦即：爱己→爱亲→爱民→爱物。所以，儒家才有“推己及人”的说法，标明这是由“己”开始的。对此，《荀子·子道》有一则很重要的记载：

子路入，子曰：“由，知者若何？仁者若何？”子路对曰：“知者使人知己，仁者使人爱己。”子曰：“可谓士矣！”

子贡入，子曰：“赐，知者若何？仁者若何？”子贡对曰：“知者知人，仁者爱人。”子曰：“可谓士君子矣！”

颜渊入，子曰：“回，知者若何？仁者若何？”颜渊对曰：“知者自知，仁者自爱。”子曰：“可谓明君子矣！”

这就揭示了这样一种决定关系：爱己→爱人→使人爱己。唯有爱己，才能爱人；唯有爱人，才能使人爱己。这就犹如《法言·君子》所说：“自爱，仁之至也。”^③ 其实，自爱也确实是儒家的一个基本思想，例如孟子谈到“居仁由义”时说的“居仁”其实就是自爱，不能自爱就是“自暴自弃”。^④ 这也表明“推”总是由“己”出发的，仁爱总是由自爱出发的。

根据“爱而利之”的事实，显而易见，爱的差等性“爱己→爱亲→爱民→爱物”的结果就是“利己→利亲→利民→利物”的差等。这些不同等次的仁爱及其利益追求——爱己而欲利己、爱亲而欲利亲、爱民而欲利民、爱物而欲利物之间就有可能发生利益冲突。这才需要制定某种制度规范，以正义地实现其利益，而为此就必须提出正义原则。

这种差等的观念必然涉及公私的观念。一般来说，利益可以区分为私利（private interests）与公利（public interests）。尽管古代并没有现代意义的“公”与“私”之分，但更为一般的公私之分却是古今中外所共通的利益分界，现代意义的公私之分其实只是一般意义的公私之分的一种特定历史形态而已。在“利己→利亲→利民→利物”的差等中，公与私是相对的，例如利亲，对于利己来说是公利，而对于利民来说则是私利。中国正义论所要求的就是“推”或“推扩”：推己及人意味着推私及公。这也就是孔子所说的“己欲立而立人，己欲达而达人”^⑤；“己所不欲，勿施于人”^⑥；孟子所说的由“我”开始“扩而充之”至于“父母”乃至“四海”^⑦。这就是中国正义论的正义原则之中的

^① 《荀子·儒效》。

^② 《孟子·尽心上》。

^③ 扬雄：《法言》，《诸子集成》本，北京：中华书局 1957 年版。

^④ 《孟子·离娄上》。

^⑤ 《论语·雍也》。

^⑥ 《论语·颜渊》。

^⑦ 《孟子·公孙丑上》。

正当性原则。(详后)这里所涉及的是对儒家仁爱思想的一种更全面的把握:一方面固然是“差等之爱”;但另一方面则是“一体之仁”或“一视同仁”、亦即“泛爱”^①、“博爱”^②、或者《中庸》所说的“溥博”。若只有前者,其极端就是杨朱之学了;若只有后者,其典型就是墨翟之学了。

以上其实涉及更深层的思想视域问题,亦即“主体的诞生”问题,因为:差等之爱的前提是主体性存在者(己、亲、民)及对象性存在者(物)的生成,而主体性本身却渊源于前主体性的生活存在、及其前差等性的仁爱情感;至于一体之仁,则是超越主体性的差等性而复归于前主体性的仁爱情感,亦即由“礼”而“乐”了。假如没有这样的思想视域,就不可能阐明人们对于他者私利、群体公利的尊重何以可能,也就不能阐明正义原则何以“当然”、“实然”、“必然”。

六、中国正义论的要件:知——理智与良知

在孟子“仁→义→礼→智”的架构中,还有一个“智”的环节是需要讨论的。对于正义论来说,“智”也是一个基本环节:显然,根据正义原则(义)来设计一种制度规范(礼),理智是一个必不可少的条件。为此,西方启蒙思想家诉诸对于人的“理性”的设定。但显而易见的是,这种“理性”只是形而下层级上的“理性”、亦即作为工具理性的理智:“人是理性的动物”,亦即有理智,他们不会任由那种无序的“争”而“乱”的自然状态继续下去,而会为改变这种状态而运用理智、制定“契约”、规范行为。

无独有偶,荀子也说:“斗者,忘其身者也,忘其亲者也,忘其君者也。……将以为智邪?则愚莫大焉。”^③特别在谈到“正义”时,荀子指出:“正利而为谓之事,正义而为谓之行;所以知之在人者谓之知,知有所合谓之智。”^④这其实就是说:“凡以知,人之性也;可以知,物之理也。”^⑤这就是说,人性是有智能的,这种智能指向对象就是理智或者知识。显然,这正是说的知识论层级上的理性,亦即作为工具理性的理智,这种理智对于正义论来说当然是非常重要的。

看来,正义的观念架构似乎应当修订为:仁→利→义→智→礼。如此说来,孟子思想架构中的“智”似乎出现了错位。为此,必须讨论一下孟子之所谓“智”的含义。在《孟子》话语中,所谓“智”或“知”^⑥有两种用法:一种是上述那种对象性的理智,那么应当承认,孟子确实未能在其正式的思想架构中标举出这种理智的恰当位置;但另一种用法则是反思性的、或更确切地说是“反身”性的智慧,他称之为“良知”:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。”^⑦在他看来,生而能爱,这是人的良能;生而知道自己能爱,这是人的良知;不能爱,这是对良能的“茅塞”;不知道自己能爱,这是对良知的“茅塞”。^⑧我们最终通过“顿开茅塞”回复良知良

^① 《论语·学而》。

^② 韩愈:《原道》,《韩昌黎文集校注》,上海:上海古籍出版社1986年版。

^③ 《荀子·荣辱》。

^④ 《荀子·正名》。

^⑤ 《荀子·解蔽》。

^⑥ 先秦并无“智”字,而写作“知”。

^⑦ 《孟子·尽心上》。

^⑧ 《孟子·尽心下》。

能，这就是最高境界的“智”，亦即所谓“反身而诚，乐莫大焉”^①，所以，孟子将其置为最后一个环节。

但对于正义论来说，情况恐怕不仅如此。有时是面对一种符合或不符合某种制度规范的行为，有时甚至是面对这种现存既有的制度规范本身，我们对它产生一种正义或不正义的“直觉”，这就是人们所说的“正义感”。在后一情况下，这种正义感显然先行于自觉的正义原则。这种智慧既非来自经验论意义上的认知，也非来自先验论意义上的反思或者“反身”，而是一种在当下生活中的感悟，而这种生活感悟在这里表现为正义感；这种“直觉”并不神秘，也是一种“不虑而知”、“不学而能”的、当下即是的“良知”。正义原则其实不过是这种正义感的自觉形态的理论表达；换句话说，这种良知或正义感并不直接指向制度规范，而是直接导向正义原则。

因此，中国正义论涉及两种“智”或“知”：一种是认知性的“知”即理智、知识，处于正义原则（义）与制度规范（礼）之间；另一种则是感悟性的“智”（以区别于知识性的“知”）即智慧、正义感或良知，处于利益欲望与正义原则之间。于是，正义的观念架构就应该修订为：仁（仁爱）→ 利（利益）→ 智（智慧）→ 义（正义）→ 知（理智）→ 礼（规范）。

七、中国正义论的原则：义——正当与适宜

行文至此，我们就可以直截了当地来正面讨论正义原则了。中国正义论的正义原则是为了解决利益冲突问题而提出的建构制度规范的一般原则，要求“见利思义”^②、“秉利度义”^③。研究表明，中国正义论有两条基本的正义原则：

正当性原则——公正性准则、公平性准则
适宜性原则——地宜性准则、时宜性准则

（一）正当性原则

正当性原则要求社会规范建构及其制度安排是正当的。“正当”乃是汉语“义”或“正义”的一项基本语义。如《墨子·天志下》说：“义者，正也。”儒家尤其如此，《孟子·离娄上》说：“义，人之正路也。”对于孟子所说的“尊德乐义”，朱子解释：“义谓所守之正。”^④荀子更是将“正义”理解为“以正行义”：“行义以正，事业以成，可以禁暴足穷，百姓待之而后泰宁。”^⑤这也正是孔子“就有道而正焉”^⑥的要求；具体到政治哲学上就是“政者，正也”^⑦。

荀子之所以特意将“义”称为“正义”，其意也在于凸显正当性的要求。

^① 《孟子·尽心上》。

^② 《论语·宪问》。

^③ 《国语·吴语》。

^④ 朱熹：《孟子集注·尽心上》。

^⑤ 《荀子·赋篇》。

^⑥ 《论语·学而》。

^⑦ 《论语·颜渊》。

他说：“将原先王本仁义，则礼正其经纬蹊径也。”^① 这就是说，如果说礼有其路径，那么此路径乃是以仁为根本、以义为正路的。因此，荀子要求“正行、积礼义、尊道德”^②；“必先修正其在我者，然后徐责其在人者”^③；“此其诚心莫不求正而以自为也”^④。如此，“君子壹于道而以赞稽物。壹于道则正，以赞稽物则察，以正志行察论，则万物官矣。”^⑤ 例如，“凡议，必将立隆正，然后可也。无隆正，则是非不分，而辨讼不决。”^⑥ 荀子感叹：“著诚去伪，礼之经也。……明王已没，莫之正也。”^⑦ 荀子著《正名》篇，就是要重新“正”名分制度，“以正道而辨姦”。其“性恶”论的提出也是如此：“今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。今人无师法则偏险而不正，无礼义则悖乱而不治。古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义、制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。”^⑧

而作为正义原则的正当性，并不是指的依据某种现存既有的制度规范来判定的行为是否正当，而是指的这种制度规范本身是否正当。例如，在法制问题上，荀子要求以“法之义”（正义）来“正”其“法之数”（制度）：“不知法之义而正法之数者，虽博，临事必乱。”^⑨

正当观念的生存基础，乃是荀子所提出的“群”的观念，这实质上也是一种“主体间性”（intersubjectivity）的观念。《管子·心术上》说：“君臣父子、人间之事，谓之义。”这个“人间”是人与人之间的意思。这种关乎“群”或“主体间性”的正当性原则是体现在以下两个方面的：

1、公正性准则

正当性原则的第一个准则是公正性。荀子多次明确论及“公正”，例如：“语曰：好女之色，恶者之孽也；公正之士，众人之痤也；修道之人，汗邪之贼也。”^⑩ 不仅如此，荀子专门著有《正论》，提出“公正”的要求：“上端诚，则下愿慤矣；上公正，则下易直矣。”这就正如孔子所说：“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何！”¹¹

作为建构制度规范的准则，公正性优先于制度规范。例如《左传》作者称赞当年宋宣公立宋穆公（立弟而不立嫡）尽管是违礼的，却是出以公心，因此：“命以义夫！”孔颖达解释说：“措（措）心方直，动合事宜，乃谓之谓为义。”¹² 这里的“措心方直”就是存心公正的意思。

公正所涉及的是上文谈到的利益的两个领域的区分：公利、私利。《国语》记载赵宣子谈“比而不党：“夫周以举义，比也；举以其私，党也。”韦昭注：“比，比义也”；“阿私曰党”；“在公为义”。¹³ 这就是说，公正性准则所要求的乃是对于公利的尊重。荀子主张：当面对利益时，应当“志爱公利”、“公

^① 《荀子·劝学》。

^② 《议兵》。

^③ 《荀子·富国》。

^④ 《荀子·解蔽》。

^⑤ 《荀子·解蔽》。

^⑥ 《荀子·正论》。

^⑦ 《荀子·乐论》。

^⑧ 《荀子·性恶》。

^⑨ 《荀子·君道》。

^⑩ 《荀子·君道》。

¹¹ 《论语·子路》。

¹² 《春秋左传注疏·隐公三年》。

¹³ 《国语·晋语五》。

正无私”^①；“利而不流，贵公正而贱鄙争”^②；否则，“挈国以呼功利，不务张其义，齐其信，唯利之求，内则不惮诈其民而求小利焉，外则不惮诈其与而求大利焉，内不修正其所以有，然常欲人之有，如是，则臣下百姓莫不以诈心待其上矣。”^③但对公利的尊重并不一定意味着对私利的否定，事实上公利与私利的关系有几种情形：完全对立；部分对立或者部分一致；完全一致。孟子对梁惠王说“何必曰利？亦有仁义而已”，其实就是反对第一种极端情况，而寄希望于第三种极端情况：唯仁义乃可以“王天下”。公正性准则要求制度规范的建构是公正的，因为唯有公正的制度规范才能保障公利的实现。

2、公平性准则

正当性原则的另一个准则是公平性。例如《孔子家语·执轡》提出：“齐五法，……以之礼则国安，以之义则国义”；王肃注：“义，平也。刑罚当罪则国平”。显然，这个“平”字既有（国家）平安的意思，也有（礼义）公平的意思：没有刑罚的公平，也就没有国家的平安。谈及公平，古人经常以水为喻，《荀子·宥坐》载孔子语：“夫水，大遍与诸生而无为也，似德；其流也埤下，裾拘必循其理，似义；……主量必平，似法；盈不求概，似正；……是故君子见大水必观焉。”而《管子·水地》也以水为喻：“夫水……量之不可使概，至满而止，正也；唯无不流，至平而止，义也。……是以水者，万物之准也，诸生之淡也，违非得失之质也。”

荀子明确提出“公平”的尺度：“公平者，职之衡也；中和者，听之绳也。”^④为此，荀子要求“平政爱民”、“平正和民”：“君人者欲安，则莫若平政爱民矣”；“刑政平，百姓和，国俗节，则兵劲城固，敌国案自诘矣”^⑤；“平正和民之善，亿万之众而博（抟）若一人，如是，则可谓圣人矣”^⑥；“刑政平而百姓归之，礼义备而君子归之，故礼及身而行修，义及国而政明”^⑦；“平政以齐民”，“轻田野之税，平关市之征，省商贾之数，罕兴力役，无夺农时，如是，则国富矣，夫是之谓以政裕民”^⑧。总之：“凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也。是善恶之分也已。”^⑨

所以，荀子指出：“天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同也，而礼法之大分也。”^⑩但这里意指公平的“平均”并不是所谓“平均主义”。如荀子说：公平乃是“群居和一之道”：“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。”¹¹这就是说，所谓“公平”、“平均”是指的在某种特定生活方式中的群体生存的分工秩序。同理，孔子所说的“不患寡而患不均，不患贫而患不安”¹²，也绝不是什么平均主义。

如果说，公正是对群体公利的尊重，那么，公平就是对他者私利的尊重。所谓私利，实际上有两种情况：一种是与公利完全无关的，例如个人隐私；

^① 《荀子·赋篇》。

^② 《荀子·正名》。

^③ 《荀子·王霸》。

^④ 《荀子·王制》。

^⑤ 《荀子·王制》。

^⑥ 《荀子·儒效》。

^⑦ 《荀子·致仕》。

^⑧ 《荀子·富国》。

^⑨ 《荀子·性恶》。

^⑩ 《荀子·王霸》。

¹¹ 《荀子·荣辱》。

¹² 《论语·季氏》。

另一种则是与公利相关的，个人的利益追求往往会影响到他人的利益，从而涉及公共领域。公平性准则所处理的乃是后者。依据公平性准则所制定的某种公平的制度规范，旨在解决私利之间的冲突，保障私利之间的协调。

以上对公正性与公平性的分析表明，中国正义论的正当性原则意味着：仁爱既是导致利益冲突问题的情感渊源，也是解决利益冲突问题的情感保障：正是由于仁爱情感固有的两个方面的作用——差等之爱中的“推扩”作用、一体之仁中的“溥博”作用，才保证了对于他者私利、群体公利的尊重，从而保证了制度规范的正当性的实现。

（二）适宜性原则

但是，在中国正义论看来，只有正当性原则是不够的，还须有适宜性原则。这就正如蔡沈所说：“义者，理之当然、行而宜之之谓。”^①“理之当然”是说的正当性，而“行而宜之”则是说的适宜性。韩愈也说：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义。”^②这是因为：仁爱的“推扩”、“溥博”只是建构正义的制度规范的必要条件，但并不是充分条件。这就需要第二条正义原则：适宜性原则。

适宜性原则要求社会规范建构及其制度安排是适宜的。“适宜”也是汉语“义”或“正义”的一个基本语义。《礼记·中庸》指出：“义者，宜也”；孔颖达解释说：“宜谓于事得宜”。《大戴礼记·曾子大孝》也说：“义者，宜此者也。”^③《法言·重黎》说：“事得其宜之谓义。”孔子主张“义以为质，礼以行之”，皇侃解释说：“义，宜也。”^④孔子倡导“务民之义”，朱熹解释为：“专用力于人道之所宜。”^⑤例如关于刑法制度，《周易·系辞下传》说：“禁民为非曰义”；孔颖达解释：“义，宜也，言以此行之而得其宜也”。“义”亦作“谊”，许慎解释：“谊，人所宜也。从言、从宜。”^⑥段玉裁说：“周时作谊，今时作义，皆今之‘仁义’字也。”^⑦《释名·释言语》说：“谊，宜也，裁制事物使合宜也。”^⑧

作为正义原则的适宜性，并不是说的某种行为是否符合某种现存既有的制度规范，而是说的这种制度规范本身是否符合人们当下的生活情境。因此，适宜性原则并不是说的“经与权”、“常与变”的权宜性问题，“适宜”不是“权宜”（expedience）。例如孟子谈到的“男女授受不亲，礼也；嫂溺援之以手，权也”^⑨，那并非正义论问题。正义论所要追问的是：“男女授受不亲”的规范本身是否适宜？我们知道，这个规范在当时的生活方式下是适宜的，但在今天的生活方式下则未必是适宜的：今天一般男女之间的肌肤之亲，诸如握手、甚至拥抱、亲吻，未必就是“非礼”。

适宜性原则有两个方面的准则：历时性的时宜、共时性的地宜。《庄子·秋

^① 蔡沈：《书经集传·高宗彤日》。

^② 韩愈：《原道》。

^③ 《大戴礼记》：王聘珍《大戴礼记解诂》，北京：中华书局 1983 年版。

^④ 皇侃：《论语义疏·卫灵公》。《论语义疏》，《四部要籍丛刊》本，北京：中华书局 1998 年版。

^⑤ 朱熹：《论语集注·雍也》。

^⑥ 许慎：《说文解字·言部》。

^⑦ 段玉裁：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社 1989 年版。

^⑧ 刘熙：《释名》，北京：中华书局 1985 年版。

^⑨ 《孟子·离娄上》。

水》尝言：“当其时、顺其俗者，谓之义徒。”^①“当其时”就是说的时宜，“顺其俗”则是说的地宜。

1、空间性的适宜：地宜性准则

汉语“义”谓地宜，由来已久。《逸周书·武顺》说：“地道曰义。”^②这就正如《周易·系辞下传》所说：“观……地之宜。”《左传·昭公二十五年》引子产语：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也”；孔颖达解释：“义，宜也。”这显然也是说的地宜。孟子所说的“地利”^③，其实也是在讲地宜问题。

制度规范的建构必须因地制宜。此所谓“地”不仅是指的自然地理（*natural geography*），更是指的人文地理（*human geography*）或文化地理（*cultural geography*），尤其是指的特定地域的生活方式。假如有人提出：究竟使用筷子还是使用叉子才是正当的进食方式？其回答显然取决于地宜，即取决于特定区域的饮食文化。对于现代社会的基本的制度规范的建构来说，最重要的显然是“民族国家”（*nation*）的问题，这里，历时性的文化传统被收摄于共时性的生活方式之中，由此成为一个基本的地宜条件。即使全球化所展示的未来生活方式的“趋同”图景，也不可能完全泯灭地宜的差异。

2、时间性的适宜：时宜性准则

汉语“义”谓时宜，也是由来已久的。《周易·彖传》屡屡申说“时义”，就是强调“时宜”。《尚书》记武王在伐殷誓师时谈到“天佑下民，作之君，作之师”，引证古语“同德度义”；蔡沈解释：“义，宜也，制事达时之宜也。”^④《左传·成公十六年》记载申叔时之语：“义以建利，礼以顺时，信以守物。民生厚而德正，用利而事节，时顺而物成，上下和睦，周旋不逆，求无不具，各知其极。”郑玄注《周礼·地官·大司徒》说：“义，能断时宜。”总之，由仁爱而导向时宜，正如《礼记·中庸》所说：“溥博渊泉，而时出之。”

制度规范的建构必须因时制宜。此所谓“时”具有非常广泛的含义，诸如：时代、时期、时节、时分、时刻、时势、时局、时机、等等。但对于一个社会来说，基本的制度规范是相对稳定的，因此，最基本的问题是时代和时期的问题。如果历史被区分为若干时代，时代被划分为若干时期，那么，只要我们承认某种“历史”、“发展”乃至“进步”的观念，也就必然承认“时宜”的观念：一个时代有一个时代所适宜的制度规范体系，一个时期有一个时期所适宜的制度规范体系。例如就中国历史的情况看，王权制度曾经是适宜的、正义的；皇权制度也曾是适宜的、正义的；民权制度也将是适宜的、正义的。这也就是孔子关于礼法制度“损益”的观念。

以上对地宜性准则和时宜性准则的分析表明，中国正义论的适宜性原则意味着：如果说一种制度规范的正义性取决于它的正当性，那么，这种正当性则必须落实于它的适宜性。换句话说，一种制度规范之所以是正义的，不仅在于它是公正、公平的，而且在于它是合乎地宜、合乎时宜的。这里的一个关键问题是：公利和私利的区分，这本身就不是一个非空间性、非时间性的抽象问题，而是一个存在着共时差异、历时差异的具体问题。这绝不是一种相对主义的观点，而是意在指明：“义”或正义原则的绝对性，就存在于“礼”或制度规范的相对性之中。

^① 《庄子》：王先谦《庄子集解》本，《诸子集成》本，北京：中华书局 1957 年版。

^② 《逸周书》：《逸周书汇校集注》，上海古籍出版社 1995 年版。

^③ 《孟子·公孙丑下》。

^④ 蔡沈：《书经集传·泰誓上》。

八、中国正义论的目标：乐——和谐

正义原则的提出是为了制度规范的建构，但制度规范仍然不是目的；不仅如此，即便由制度规范所保障的利益，也不是最终目的。假如利益的获得是为了生活的幸福，那么幸福才是真正的目的。然而幸福的一个必要条件乃是和谐，没有和谐就不会有幸福。这就不难理解中国文化为什么总是将“礼”“乐”相提并论：既然中国正义论肇源于中国文化传统，那么我们应该不难想到“和谐”问题，因为中国文化被概括为“礼乐”文化，而“乐”意味着“和”、即和谐。因此，关于中国正义论的最完整的思想架构应为：仁→利→智→义→知→礼→乐。

自从周公“制礼作乐”以来，中国文化被概括为“礼乐”文化。孔子说：“兴于诗，立于礼，成于乐。”^①这里，诗指作为本源的仁爱情感的显现；礼指制度规范的建构，这是以差等之爱为基础的；乐指本源情感的复归，实质上是达到一体之仁的境界。有子所说的“礼之用，和为贵。……有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”^②就是这个意思。和谐的情感内容是“乐”（lè），和谐的表现形式是“乐”（yuè）：此即荀子所谓：“乐者，乐也。君子乐得其道，小人乐得其欲。以道制欲，则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。”^③此所谓“道”乃指正道、道义、正义。所以，“礼—乐”乃是中国文化的一个基本特征：差异—和谐。和谐以差异为前提，差异以和谐为旨归。

所以，荀子明确指出：“乐合同，礼别异。”^④这其实是中国文化的一个基本观念：礼以别异，乐以和同。为此，荀子特意著有《乐论》，指出：“乐者，天下之大齐也，中和之纪也，人情之所必不免也”；“夫民有好恶之情而无喜怒之应则乱，先王恶其乱也，故修其行，正其乐，而天下顺焉”；“乐者，圣人之所乐也，而可以善民心，其感人深，其移风易俗，故先王导之以礼乐，而民和睦”；“乐中平，则民和而不流；乐肃庄，则民齐而不乱”。例如在宗法社会的生活方式中，“乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲；乡里族长之中，长少同听之，则莫不和顺。”

综上所述，我们最终得出中国正义论的一个最基本的观念序列：

仁 → 利 → 智 → 义 → 知 → 礼 → 乐

仁爱 → 利益 → 良知 → 正义 → 理智 → 规范 → 和谐

最后，总结全文如下：中国正义论是一个源远流长、而被现代学术长久遗忘的传统。汉语“正义”与西语“justice”之间存在着可对应性和非等同性，这就为中西对话与比较提供了前提。中国正义论的主题是礼的“损益”根据问题，即是赖以进行规范建构及其制度安排的正义原则问题。中国正义论的论域是利的问题，即是由仁爱中的差等之爱所导源的利益冲突问题。然而同是仁爱中的由推扩而溥博的一体之仁却正是解决利益冲突问题的保证，即保证对他者私利、群体公利的尊重。这里存在着两条正义原则：正当性原则（公正性准则、公平性准则）；适宜性原则（地宜性准则、时宜性准则）。正义原则其实是正义感的自觉的理论表达，而正义感则是在当下生活中获得的一种

^① 《论语·泰伯》。

^② 《论语·学而》。

^③ 《荀子·乐论》。

^④ 《荀子·乐论》。

直觉的智慧或良知。根据正义原则来进行制度规范的建构，还需要理智或理性。正义的最终目标不是礼，而是礼乐，即差异和谐。