



首页 → 学术文章 → 经济伦理

姚洋：建立一个中国的社会公正理论

中国正处在一个伟大的转型时期。根据一般的估计，按购买力平价计算的中国国民收入总量将在20-30年之内超过美国，届时中国将成为世界第一大经济。但是，这个转型过程并不是没有痛苦的。在过去的20年间，中国的社会、经济转型是以国家管制的放松为基本特征的，这使得中国人民获得了前所未有的选择自由。如果学界对过去20年的改革经验有任何共识的话，那就是，人民选择自由的增加是维持中国经济高速增长的原动力。在80年代和90年代初，由于几乎所有改革都或多或少地导致选择自由的普遍增加，整个社会呈现出人人获利的帕累托改进式的进步。但是，进入90年代后期之后，自由选择空间的扩张已经接近极限，经济增长不再使每个人受益，由此所产生的结果是各种社会矛盾的表面化。可以想见，在今后很长一段时间内，这个趋势将持续下去。因此，一个严肃的问题是，中国能否像过去几十年那样维持政治上的统一？历史证明，文化的中国和地域的中国具有顽强的生命力，但是，政治的中国却时时中断，分裂的危险总是伴随着所有的王朝。要解决中国政治的统一问题，社会分配的公正就成为一个无法回避的问题。

所谓社会公正，就是公民衡量一个社会是否合意的标准，换言之，它是一个国家的公民和平相处的政治底线（罗尔斯，2000）。政治的目的是调解利益冲突，每个利益集团都会极力利用政治过程达到增加本集团利益分配的目的。但是，这样的竞争不能是无序的，而必须在某个被广泛认同的理念的基础上进行，因为否则的话一个国家就会陷入奥尔森所说的“不可治理性”，甚或出现动乱和战争。一个关于社会公正的理论就是这样一个理念。它的目的在于为全体公民提供一个关于社会分配好坏的共识，有了这个共识，人们才能进行和平和有序的竞争。因此，社会公正是一个政治性的概念，而不是一种道德体系。道德不可能取代一个关于公正的理论来调和公民的利益冲突。道德只可以用来调节个人与个人之间相互作用，而不能用来确定一个国家应该做什么、或不应该做什么。这首先是因为道德的分散性，在今天的时代，一个人已经很难确定他是否和他的邻居秉持同样的道德观了，因此我们也就无法确定我们应该采用谁的道德。其次，道德所能管辖的范围在今天已经大为缩小了，诸如市场和各种公权力（法律、行政等等）这样的正式制度已经取代道德成为管辖我们日常生活的主要力量。

但是，要使一个关于社会公正的理论成为公民的共识，它就必须和道德相一致。罗尔斯（2000）认为，他的政治自由主义是社会各个集团的意识形态的交集。我们无意将社会公正定义为全体公民的道德体系的交集，因为这一交集可能很小，不足以囊括社会公正应该覆盖的领域；但是，一个合意的社会公正理论决不可以和这个交集相矛盾，因为否则的话它就不可能成为一个共识。由此而引出的一个问题是，社会公正是否应该体现善？在罗尔斯那里，自由主义和以此为基础的社会公正，是公民在无知之幕后创建社会契约时的个人理性选择，与道德所体现的善无关。他的这种观点受到了来自社团主义者的强烈批评。社团主义者（如Sandel, 1998）认为，人们对自由的认知—诸如什么样的自由是应该得到保护的，什么样的自由是不应该得到保护的—不可能先于人们对善的认知，因为决定保护的标准本身就是对善的判断。这个批评无疑是强有力的。我们认同社团主义者的观点，认为社会公正必须体现善。问题在于如何定义善。事实上，一个关于公正的理论本身就是试图定义一个社会的善，这个善可能源于自然的善，但更包括知识的认知成分。因此，无可否认的是，一个关于社会公正的理论带有改造社会的意向。

但是，一个必须回答的问题是，在一个具有健全的市场经济、民主和法治的国家，社会公正是否是必要的？的确，市场经济的竞争规则为几乎所有的交换行为提供了一个约束机制，法治对这些交换行为以及其它社会关系进行了必要的规范，最后，民主又为非市场的资源配置提供了一个可供公民参与的决策机制，因此，再谈社会公正似乎是没有必要了。对于古典自由主义者而言，这的确如此，因为市场、法治和民主保证了程序正义，而后者是古典自由主义者认为唯一合理的公正原则。但是，市场的结果未必总是合意的，市场可能产生大量的失业、贫困、甚至饥荒；同时，仅有法治和民主也不可能保证一个国家不至于陷入动乱。在这种情况下，作为一个国家基本政治认同的社会公正就可以成为市场、法治和民主的重要补充之物。

那么，中国历史上维持政治认同所使用的工具是否都已经失效了呢？封建中国依赖两条线索来维持政治统一。一条线是以地缘和血缘关系为基础的地方治理结构，另一条是以国家官僚体系为基础的皇权统治。两者都不具备现代以平等为基础的公正意识，因此屡屡遭到来自民间的挑战，从而使中国走向分裂。在计划经济时代，中国的政治底线是靠国家动员所维持的，一个接一个的运动的目的是要将全体人民的思想统一到一个意志上来。在计划经济的初期，这种动员还可以有效地发挥作用，但在经历文化大革命之后，它的作用已经消耗殆尽，并被民众利用来进行体制外的反叛（四五运动便是一个例子）。因此，我们必须建立一种新的政治认同理论。

政治认同是国民认同的一个重要组成部分，但我们讨论它的目的不仅仅局限于它对国家政治统一的作用，而且试图通过对它的界定为国家的运作提供一个指导性的框架。“只有永远的利益，没有永远的原则。”这似乎是一个亘古不变的真理。但是，一个没有原则的国家是危险的，因为她的行为具有不可预测性，而且随时可能被别有用心者所篡夺。对于中国而言，坚持一定的原则对内和对外都是必须的。就内部而言，中国正在进行一场剧烈的社会和经济转型，在这个过程中，目标的丧失极有可能导致像东欧和前苏联式的混乱。一个关于社会公正的理论恰恰是为转型提供了一个最终目标，以它来规范国家政策和法规才不至于使转型陷入混乱。就外部而言，坚持一定的社会公正原则将使中国以崭新的面貌出现在世界的舞台。目前的中国外交多从自我利益的角度出发，尽管这样做是对的，但我们没有能够将这些利益放在一个统一的公正原则的框架中进行表达，其结果是大大弱化了我们的声音。我们决不愿意看到中国成为“日本第二”：一个拥有强大的经济却没有独立思想的国家。但是，要避免这个结果，我们就必须创立属于中国、但又具有人类普遍关怀的公正原则。

本文就是这方面的一个尝试。我们将提出一个包括四个层次的公正理论。第一个层次是关于人身权利的均等分配；第二个层次是与个人能力相关的基本物品的均等分配；第三个层次是关于其它物品的功利主义分配；第四个层次是国家对于社会和谐和的考量。在前三个层次中，第一层次优先于第二层次，第二层次优先于第三层次。第四层次是对前三个层次的补充，管辖前三个层次没有涉及的领域。在这个公正理论中，我们试图将平等和效率进行有效的结合；我们将论证，我们所倡导的平等不仅和效率没有显著的冲突，而且有利于效率的提高。我们还将论证，我们的公正理论是中国传统道德和社会主义实践的自然引申，因此可以被广泛地接受。

本文的组织如下：第一节讨论公正这一概念的含义，第二节论证市场、民主和法治的不足，第三节对已有的四种公正理论进行评价，第四节提出我们的公正理论，第五节总结全文。

一、公正的含义

公正是容易引起语义歧义的名词。在一个层次上，它代表程序正义。比如，如果我们说一个人遇到了不公正的待遇，主要是说他的待遇不符合既定的程序标准。在另一个层次上，它也代表人们对社会分配结果的评价。在这里，公正往往和公平、平等联系在一起。比如，收入分配不公往往指的是收入分配不平等。但是，稍后我们将看到，将公正和相等等同是对公正的误解，同时，这也与程序正义相冲突，因为，符合程序正义的社会分配极可能是不平等的，但却可能是公正的。最后，公正有时也被人们赋予道德价值。比方说，当我们说一个人办事不公时，我们的意思是说这个人在道德方面有缺陷。

本文所讨论的公正是非道德的。如果要给它一个定义的话，我们可以说，公正是社会成员对社会分配所采纳的一套评判标准。首先，公正是政治性的，是社会成员为了构筑一个稳定的社会所认可的最基本的准则。这意味着，关于公正的标准是由社会成员通过某些对话机制所达成的，而不是天赋或由世间的某个人所决定的。公开的讨论以及民主的决策是这些对话机制的重要内容。其次，我们这里所说的社会分配既包括社会分配的结果，也包括社会分配的过程。我们关心过程，首先是因为过程公正是保障个人自由、法治以及社会效率所必不可少的。事实上，过程公正正在实施层面上就是法治，因为它和法治一样，是由一些被动的禁令所构成，而这些禁令的目的就是保障个人的基本自由，从而使一个有序的社会成为可能。我们关心过程，还因为它在很大程度上决定着分配结果。比如，在计划经济时代，每个人都依附某个单位或组织，他们的选择空间受到很大的限制，社会分配的结果因此趋于平等。反之，20年的改革极大地扩充了人们的选择空间，由于个人在能力、家庭背景、社会关系以及政治地位等方面的不同，社会分配的结果也趋于不平等。第三，既然公正是世俗的政治标准，它就必然是民主讨论和妥协的结果。但是，这也不意味着我们因此就无需一个统一的原则的指导。正如我们在前面讨论民主和法治的补充之物时所指出的，这个原则必需体现社会的善。最后，我们说公正是非道德的时候，我们的意思是，公正仅仅是评判社会分配的标准，而不是对个人行为的约束。比如，罗尔斯的差异原则要求社会分配不以牺牲社会中境遇最差的成员为代价，这是一个社会原则，它不要求每个人在行事时以其为指导。每个人尽可以在其个人理性的指导下行事，无须顾虑他的行为对社会中最差的人的影响。这里的意思当然不是不要道德，而是说，公正不是道德，它们两者关注不同的领域，成互为补充的关系。与此相应的

是，公正也不是对国家的道德约束。毋宁说，公正是公民的政治合约，而国家只是这个合约的执行者。我们说国家的行为必须体现善，不是要求国家本身是善的，而是要求国家所执行的社会合约是善的。

在这里，我们有必要对结果公正和程序公正之间的关系做进一步的说明。对于许多人、特别是古典自由主义者来说，仅有程序正义就足够了，任何对结果的关心都是对个人自由的侵犯。在对中国现实的讨论中，程序正义被认为是达到起点平等的唯一要求（参见秦晖，1998）。但是，由于以下几点理由，我们必须关心社会分配的结果。

首先，所谓起点平等不过是幻想而已。不错，从国家的角度来看，通过对程序正义的保障，我们可以把每个人摆在相对于程序的平等起跑线之上。但是，如果我们所关心的不仅仅是制度的抽象形式，而是个人实实在在的福利的话，这样的平等是没有意义的。原因在于，每个人在智力、家庭背景、社会关系以及政治地位等方面都存在着极大的差异，他们利用制度所赋予他们的机会的能力因此会非常不同。比如，中国的高考制度可以看作是最公平的一项人材选拔制度——“分数面前人人平等”，但是，北京、上海这样的大城市的录取分数线往往比其它省区低将近一百分，其结果是，同等智力的考生因为住在不同的地方而具有完全不同的未来。对于这样的结果，国家的袖手旁观难道可以被称为公正吗？其次，结果的不平等往往会反过来影响起点的平等。比如，在没有社会救助的情况下，一位下岗单身女工的孩子就可能无法完成高中学业，从而失去攀登社会阶梯的机会，由此一来，这一家人就陷入了贫困陷阱之中。因此，从社会动态的角度来看，结果平等是保障起点平等所必不可少的条件。当然，这里所说的结果平等并不等于绝对平等，稍后我们将对此作进一步的讨论。第三，对结果的关注还因为，一个有序的社会需要个人负担一定的责任，而一个人要承担责任就必须具有一定的能力。罗尔斯之所以提出社会分配的差异原则，其意义就在于社会分配的公正——根据差异原则，这要求社会成员福利的改进不以牺牲社会中境况最差的人的福利为代价——是保证他的自由优先原则所不可或缺的。森进一步明确指出，赋予个人以必要的能力是使他能够承担责任的必要前提（Sen, 1999）。比如，一个一无所有的流浪汉为了果腹就会去偷盗，一个文盲就无法参与民主的讨论，一个无钱医治的病人就无法为他的家人负责，等等。因此，国家的介入是正当和必要的。个人境遇不仅仅是个人的，而且也是社会的，因此，我们需要社会对改善个人境遇的承诺（Sen, 1999）。

二、市场、民主和法治的不足

通过上节的讨论，我们看到，公正是关于社会分配好坏的社会标准。那么，这个标准是否可以被已知的经济、社会和政治制度，即市场、民主和法治所取代呢？在本节里，我们将论证它们的局限性，并以此来说明社会公正的不可替代性。

（一）市场的局限

市场的局限性表现在以下几个方面。一是它对某些种类的信息不对称所表现的无效率，二是它在面对外部性时所表现的无能为力，三是它的结果未必总是合意的。斯蒂格列茨对市场局限性的第一个方面有深入的讨论（Stiglitz, 1989）。但是，基于这一方面对市场的批评是软弱无力的，因为作为市场的替代物的政府干预在处理信息不对称问题时可能比市场更无效率。市场的局限性更多地表现在后两方面。

所谓外部性，即一个人（或其他行为主体）的行为对他人的影响不是通过市场机制完成的，而是直接实施的。比如，工厂排放污染，其影响直接施与周围社区，而不是通过市场来完成。市场在处理外部性时往往无法达到社会效率。这是因为，当外部性对他人造成负的影响时，实施外部性的人不会将这些负的影响考虑进去，换言之，他所承担的成本小于社会所承担的成本，因此，他就会提供过多的负的外部性；相反，当外部性对他人造成正的影响时（如发明），提供外部性的人无法得到所有的收益，此时他就会提供过少的正的外部性。由于外部性的存在，市场主体的自由选择就必须受到一定的限制，以达到社会效率。从宏观的角度来看，人类有史以来所发明的人文制度就是为了解决外部性以及由此而生的协调问题。在人所共知的囚徒困境博弈中，博弈参与者明知博弈有对所有人来说都更好的结果，但最终却不得不在一个更差的位置上达到均衡。所幸的是，人类没有听任个体的理性选择尽情地挥洒其作用，而是制造了一系列的正式（如法律）或非正式（如道德和伦理）的约束，以防止个体的机会主义行为。在微观层次上，政府的干预往往比市场更有效地处理外部性。环境保护是一个明显的例子，如果听任市场决定污染的排放量，我们可能早已被车辆的废气呛死了。政府干预却能较容易地解决这个问题，因为它可以利用国家所赋予它的强制力对污染源进行征税和发放配给，将污染控制在一个对社会来说合意的水平上。就市场无法获得社会最优结果的原因而言，政府所扮演角色是一个替代的协调者。

市场的局限性更表现在其结果的非合意性上。对于大多数经济学家来说，市场结果的合意性仅仅是帕累托最优一

一种没有人能够在不损害他人利益的前提下提高自己的福利的状态；而且，他们认为，帕累托最优不是一个价值判断，而是一个实证性的标准。然而我们没有理由相信，帕累托最优所包含的价值判断比其它标准（比如公平）所包含的更少，因为，根据帕累托最优原则，全社会的所有财富集于一人和社会中每一个人分得相等的一份完全可以是一样好的，难道这不是一个价值判断吗？我们在这里所讨论的合意性比帕累托最优更广泛，它即可以指一种关于分配的理念，也可以指由社会中的多数所认同的标准。阿玛蒂亚·森将发展的目的确定为个人自由的充分发展，在他的那里，市场的合意性以能否促进个人自由的生长为标准。市场虽然很好地保护了个人相对于过程中的自由，但往往导致对人的能力的剥夺，从而剥夺了他的主动自由。市场的一个特点是，个人的成就与其初始财富密切相关，特别是当经济遭遇严重的负面冲击的时候。一个贫苦人家的子弟接受教育的可能性比起一个富家子弟来说要小得多，因此他爬上社会分层的阶梯的可能性也小得多。80%的人口为文盲或半文盲的旧中国肯定不是一个合意的社会。80年代以前的社会主义实践虽然犯了许多错误，但将中国由一个文盲、半文盲的国度转变为一个识字的国度却是一个了不起的成就，这决不是市场所能为的。更有甚者，当严重的外部冲击到来时，处于市场底层的低级劳动者可能会被抛入饥荒的深渊。森对饥荒的研究证明了这一点（森，2001）。将大量人口抛向死亡的结果不可能是合意的。即使是像存在慢性贫困人口的美利坚也不能称为一个合意的社会。在耀目的财富的衬托之下，美国的贫困更加显得无地自容。

市场结果的不合意性还体现在权力对某些交易的支配上。在一个理想的自由竞争经济中，权力没有用武之地，每个人仅仅接受不受任何特定个人影响的价格的指导。但是，现实的经济不是一个完全竞争经济，权力因此乘隙而入。萨缪尔·鲍尔斯和罗伯特·金德斯区分了市场中的“短方”和“长方”（Bowles and Gintis, 1993），前者是拥有短缺资源的人，后者是拥有过剩资源的人。这里的短缺和过剩都是相对于价格而言的，因此，在一个完全竞争的经济中，不可能出现短缺或过剩，因为价格的调整足以将它们消除掉。但是，现实世界不是一个完全竞争的世界，当短方和长方进行交易时，他就对后者拥有了权力，因为替代短方的资源较少，而替代长方的资源较多。比如，在一个人多地少的地方（比如江南地区），地主对佃农就拥有某种权力。其体现之一是他可以将土地进行细分，租给更多的佃农来耕种。由于土地量减少，佃农不得不对自己进行剥削，即过多地对土地投入劳动，以满足其温饱需求；这样一来，土地产出提高，地主的收益也随之提高。地主的行径可以用《教父》里面教父的名言来描述：“我会给你一个你不会拒绝的选择。”差别在于，教父的权力是血腥的，而地主的权力是隐藏在市场交易之中。但并不总是这样。市场中的权力在某些时候也以暴力的形式体现出来。对于诺斯和托马斯来说，圈地运动不过是建立产权的过程的一部分，多数情况下是人们自愿缔约的结果（North and Thomas, 1973）。但是，对于卡尔·波兰尼来说，圈地运动无疑是罪恶之体现。我们且听他的控诉吧：“圈地运动被称为一场富人对穷人的革命是正确的。公爵和乡绅们干扰了社会秩序，打破了古老的法则和习俗，有时靠暴力，更多的时候是靠压力和恐吓。他们在不折不扣地掠夺穷人在公地里的份额，推倒他们的房舍，而根据至此从未被打破的习俗，穷人一直是将这些看作是他们以及他们的后嗣的财产的。社会的纤维被拧断了，空寂的村庄和残破的居所昭示着这场革命的剧烈：它将国家推向危险的边缘，毁灭了城镇，减少了人口，把过度放牧的土壤变成了尘埃，骚扰人民，并将他们由正直的农人变成一群乞丐和小偷。尽管这些只发生在局部地区，但这些黑斑极可能融化成全面的灾难。”（Polanyi, 1944, 第35页）

市场是铁面的，它只接受人的一种角色，即劳动力。诺斯认为波兰尼的想法不过是对以往田园生活的怀旧，他说：“职业分化和劳动分工的结果是打破了用以编织一致性意识形态的纤维（赖以存在）的交流和人际关系，并产生了不同的意识形态，后者反映的是对发轫于职业分化的现实的不同看法。”（North, 1981, 第183页）诚然，诺斯对社会分工的作用的判断是准确的。但是，难道我们就不应该将人作为一个整体来考虑吗？森更愿意将人看作动能的整体（森，1999, 2000），正是从这个角度，他才提出了把个人自由作为发展的追求目标的倡议。对全面的人的追求不仅仅是处于现代性曙光中的马克思和波兰尼的浪漫梦想，而且也是当代有识之士的理性诉求。

（二）民主的缺陷

社会主义的目标不仅仅是人民生活水平的提高，而是人的全面发展，其中便包括实现自我表达的政治权利。社会主义的理念之一是人与人之间的平等，当个人的自我表达权利无法在民主的制度框架中加以实现的时候，人与人之间的平等就无从谈起。民主的价值因此首先是本体论的，它本身就应该是我们所追求的目标之一。同时，民主的价值也不仅仅体现在它的本体价值上，而且还体现在它的工具价值上。首先，民主为法治提供了最后一道保障，没有民主的法治是只对民众的法制，且极有可能导致独裁。其次，民主导致公开的讨论，因此在公民中达成共识提供了一个重要条件。公民的共识无论是对民主还是法治的良好运行都是至关重要的。后面我们还要对此予以详细的讨论。从这个意义上说，公开讨论不仅不会削弱国家的行政能力，反而会加强之，因为在公开讨论的基础上所形成的政策不容易出错，且更容易为民众所接受。第三，民主使得国家架构以及政府政策更趋于稳定，这是因为，民主的结果是妥协和利益均衡，在没有外部的强大冲击的时候，它很难予以改变。国家架构和政府政策的稳定有利于人们形成稳定的预期，从而有利于经济发展和社会安定。

但是，我们也不能不注意到民主所固有的缺陷。总结起来，民主具有以下三方面的缺陷。第一，在缺乏适当的法治和理念的制衡的条件下，民主可能导致多数的暴政；第二，由于交易成本和外部性的存在，社会中的很多人可能放弃投票权利，从而使国家被少数利益集团所操纵；第三，由于社会中利益及理念的分散性，民主可能导致一个国家的不可治理性。下面我们就这三方面展开讨论。

民主是一种社会选择的机制，通常采用了多数原则决定立法和政府政策。多数原则有其优点。其一，它平等地对待社会中的每一个人，每个人的投票的效力都是一样的。其二，由多数原则所产生的结果容易被社会所接受并得到实施。其三，多数原则简单，容易被大众所理解，因此具有很强的可操作性。多数原则意味着社会中多数人的意见占主导地位。问题在于，多数人所赞同的意见未必是对社会而言最好的意见，由于社会和经济环境的限制，社会中的多数可能受到错误的诱导，并做出错误的判断。希特勒的上台在很大程度上反映的是德国在一次大战中战败之后民众对一个强大的德国的期望。当民主失去法治的约束的时候，多数原则更可能导致多数对少数的暴政。一个简单的例子是，三个人投票决定他们所拥有的财产的归属，他们之中任何两个人合谋就可以剥夺第三个人的全部财产。在文化大革命中，国家机器瘫痪，法治无存，轰轰烈烈的群众运动冲破了一切制度的束缚，矛头直指党、政机关及其领导。无可否认的是，几乎每个经历了文化大革命的人都或多或少地卷入了群众运动，虽然当时没有投票机制，但群众的广泛参与程度足以说明这些运动得到了大多数人的支持。众所周知的是，这些群众运动所体现的“大民主”给中国所带来的史无前例的灾难，它的受害者决不仅仅是党政干部，而且也包括那些积极参与其中的普通群众。

民主的另一个问题产生于交易成本和外部性。在一个民主社会里，每个人都意识到，自己是否投票对投票结果的影响微乎其微；但是，如果每个人都不参加投票，民主制度将崩溃。因此，投票的个人收益远远小于投票的社会收益，投票是具有正的外部性的行为。然而，投票是要付出成本的。这些成本包括收集信息的成本、比较候选人时的计算成本以及到投票站的时间和交通花费等。这些成本的绝对数额可能不大，但和投票的期望收益相比，它们可能是相当可观的；因此，许多选民理性地选择不参加投票。安东尼·道恩斯是第一个提出“理性弃权”概念的人。在其经典著作《民主制度的经济理论》中（Downs, 1958），他用经济学的方法深入地分析了民主政治中的政党和选民的行为。由于他的开创性工作，政治学家开始用理性的眼光来看待民主制度。道恩斯本人因此被认为是和曼瑟·奥尔森一起对政治学影响最大的两位经济学家。

由于理性弃权的存在，民主政治极易被操纵在利益集团的手中，民主的价值因此要大打折扣。解决这个问题可以从几个方面入手。首先，公开的讨论增加选民对选举的认识，从而有利于增加他们参与选举的积极性。民主的持续运作对每个公民都是有益的，但如果没有公开的讨论（包括对候选人的了解），许多人可能无法意识到这一点。同时，公开的讨论有利于人们对现时问题的了解，使他们意识到这些问题对他们个体利益的重要性，进而增加他们参与选举的动机。其次，为候选人提供平等的宣传平台以及为选民提供便捷的信息渠道和低成本投票的方式也会有很大的帮助。如果媒体对候选人的报道只取决于他们的经济实力，一些没有支付能力但其观点可能为许多人所认同的候选人就失去了展示自己的机会，从而使这部分选民失去对选举的兴趣。另一方面，倘若选民无从获取关于候选人的信息，而投票方式又涉及到较高的成本，则他们参与投票的积极性将下降。比如，4年一次的美国总统选举定在选举年的11月的第一个星期二，许多人为了投票不得不请假，由于投票的人很多，他们花在排队等候上的时间可能很长。相信如果美国将选举日改在一个周末，投票率一定比目前的50%左右要高。最后，限制利益集团的活动对于防止国家落入少数人之手至关重要。这里的首要问题是如何将选举和金钱脱钩，因为利益集团总是通过助选来换取未来的特殊利益的。这是一个极其困难的问题。最近一次的美国总统选举中的一大争论就是对竞选筹款的限制问题。布什虽然在竞选中大力鼓吹限制筹款，但上台之后便再也没有下文了。原因在于，这个问题涉及到民主的制度设计问题，不是修修补补的改革所能解决的。可以和美国的普选式民主相对照的是英国和日本的议会选举，在那里，筹款不是一个问题。必须意识到的是，民主本身不是只有一种形式。在汲取其它国家的经验的基础上，中国完全可以设计出适合自己国情的有效的民主制度。

民主制度的另一个可能的缺陷是由于利益和信念的过度分散而导致的不可治理性。所谓不可治理性，指的是一个政府无能力就某个问题采取有效的行动（Olsen, 1982, 第8页）。在一个民主社会里，不可治理性往往产生于利益和信念的分散性。在操作层面上，民主意味着妥协。但是，当社会中的利益过于分散的时候，即使存在一个使各方都受益的方案，一个被多数所接受的妥协也可能无法达成，从而使社会止步不前。奥尔森认为，英国在战后的衰落在很大程度上是由于利益集团过度发达造成的（Olsen, 1982）。利益集团的目标是在现有的社会产出中分得更大的一份，而不关心经济的增长问题；因此，利益集团的膨胀和分化导致经济停滞。与此相对照，奥尔森提出一个假说，即如果一个国家存在泛利集团（encompassing interest groups），则这个国家的经济表现会较好。所谓泛利集团，指的是一个其利益与社会中多数人的利益相一致的利益集团。对于这样一个集团而言，它的利益也就是多数人的利益；因此，即使它追求本集团利益的最大化，社会总产出也会提高。英国经过长时期稳定的政治环境，经济和政治利益趋于

分化，不存在泛利集团，因此其经济陷于停滞。印度则是另外一个例子。印度是一个多民族的国家，且没有一个民族占主导地位；同时，在英国殖民者到来之前，印度从来就没有现代国家。民族的多样性使得印度唯有通过民主政治才能维持一个统一的国家，但同时也使得它经常性地陷入不可治理性之中。一个例子是私有化。每个执政党，无论其政治倾向如何，都希望实施私有化，因为国营企业给政府造成巨大的财政负担；但是，每个在野党，也无论其政治倾向如何，无一例外地反对私有化，因为这样可以得到国营企业工人的支持。在这种情况下，一个可能使全社会受益的改革措施无法得到实施。无独有偶，澳大利亚最近就是否废弃君主立宪所进行的全民公决也是一个例子。对于大多数澳大利亚人来说，继续让英女王作为国家的首脑是一件既滑稽有无意义的事情。但是，对于新的共和政体应该是什么样这个问题，人们的分歧很大。有的人主张跟随美国的制度，总统由直选产生；有的人主张总统由议会选举产生；有的人则希望制度的变化不要太剧烈，认为总统应象现在的总督一样，仅仅是一个象征就够了。由于全民公决是在君主立宪和总统制之间的选择，可以想见的是，其结果是维持现状获胜。

（三）法治的不足

简单地说，法治是统辖一个国家运转，包括其民主运作的一套正式规则，而民主又为法治提供了最后的保障。这是不是说民主和法治可以构成自洽的完备体系并足以支撑一个国家的运转呢？远远不是。我们在前面已经看到，民主本身存在严重的缺陷，而这些缺陷并不能都由法治所弥补，其中最为严重的是由于利益和理念的分散所带来的不可治理性；对于法治而言，法律本身和执法的不完备性也使之不能成为自洽的完备体系。

法是人定的规则，完备的法律要求法的制定者考虑到所有已经出现和还没有出现的可能性并给出相应的法律规范。这肯定是不可能的事情，因为没有谁可以对未来做出精确的预测。举例来说，今天产生于互联网上的法律问题，别说几十年前的立法者无法预测，即使是十年前也没有人对此有任何预测，因为那时互联网还仅仅是学术界的专利，在中国更是连互联网这个名字都没有出现。关于互联网的法律，至今仍然处于被创造之中。其它规范个人之间交往的法律的情形可能要好一些，但即使象合同法这样历史悠久的法律也不可能做到完备的程度，因为合同可能因人、因时、因地而异，法律无法顾及所有人的所有可能性。

法律在处理不完备性时采用两种方法。一种是普通法的方法，它通过案例的积累而不断对法律进行完善；另一种是在法律中只给出基本的原则，而将对具体案件的处理交由法官办理。越是关乎国家整体的法律越是粗线条的，因为它们必然包容许多的差异性和可能性，并足以对付长时期内的变化和挑战。由此一来，执法者的认知和动机就显得格外地重要。正因为此，即使是明白确定的法律条文也可能无法执行。目前中国出现的执法难问题正是其表现之一。因此，法治在法律以及执法两个层次上都是不完备的。这种不完备性的后果可能是严重的，我们因此需要对法治的补充之物以使法治可以顺利地进行。回顾一下最近的一次美国总统选举对说明这个问题是有益的。

在2000年的总统选举中，民主党候选人戈尔在全国的选票总数超出共和党候选人小布什十多万张，但因为美国的总统选举以州为单位计票，在一个州获胜的候选人得到这个州所有的选举人票，两个人争夺的焦点因此集中到最后公布计票结果的佛罗里达州，谁能在佛州获胜，谁就当选总统。佛州的第一轮非正式计票结果显示，小布什以多出戈尔五千张左右选票的微弱优势获胜。这点优势已经在误差范围内，根据该州法律，必须重新计票。同时，棕榈滩县的民主党人对该县的“蝴蝶选票”提出质疑，认为它容易把人搞糊涂，将本该投给别人的票投给了小布什。棕榈滩县住着许多退休者，他们一向是支持民主党的福利政策的，但布什却在该县胜出，这不能不使人怀疑该县的选票设计的确存在严重缺陷。尽管布什阵营极力反对，法院仍裁决棕榈滩县必须重新计票。与此同时，其它两个县的重新计票也开始了。然而，佛州州长是小布什的弟弟，州务卿是小布什在佛州的竞选班子成员，并且盛传会在小布什政府中谋得一个驻外大使的职务。州务卿合法地要求重新计票必须在海外选票截止日期当天停止。随着计票的进展，小布什的优势一再被削弱。经过几次反复的司法拉锯战，布什将官司打到最高法院，要求最高法院下令停止重新计票。但是，最高法院以选举属于州法院管辖范围为由将官司推回了佛州。同时，联邦议会表现出了极大的克制，没有对选举过程进行任何干涉，整个戏剧化的过程完全是在司法系统的控制下进行的。但是，司法系统也没有滥用权力，最高法院不接受布什的诉讼实际上避免了可能产生的与佛州政府的冲突，从而也避免了一次可能的宪政危机。另一方面，戈尔也表现出了巨大的克制，在最后期限到来的时候承认自己竞选失败，并祝贺小布什获胜。戈尔并没有穷尽所有的法律手段，选票设计的缺陷以及小布什在重新计票过程越来越小的优势足以使他相信是他而不是小布什在佛州获胜，他完全可以向最高法院要求重新计算佛州所有的选票，他甚至可以要求在棕榈滩县重新投票，而最高法院是没有理由拒绝这个案子的。然而，由此一来，不仅美国大选结果可能会推迟公布，而且可能会导致一场宪政危机。戈尔选择放弃，不是因为法律不给他机会，而是因为来自各方的压力使他不得不这样做。尽管施压者的动机各异，但一个潜在的共同点是对美国宪政的维护。

因此，使得美国没有陷入宪政危机的不是法治和民主，而是这两者之外的政治共识。将最近发生在秘鲁的政府危机与美国选举相对照就更能看清楚这一点。在秘鲁，藤森在和托利多的第一次选举中作弊，使自己在第一轮投票中以超过50%的微弱优势胜出，但在美国的干预下不得不进行第二轮投票。尽管他最终当选，但在接连而至的腐败指控的压力下，他竟然弃国而去，成为世界的笑柄。其它一些国家如印尼和菲律宾也经历了类似的政府危机。这些国家所缺乏的正是一种维护国家宪政的政治共识，它们的领导人为一己之利而置国家于不顾，非搅到危机迭起而自己身败名裂不肯罢休。这样的结果，不是因为缺少法治而起，恰恰相反，是因为当权者欲穷尽法律的所有可能而致。菲律宾的埃斯特拉达就是一个典型的例子。他在对他的腐败指控乍起之时就该辞职了，可他在议会弹劾之后仍然说自己还是总统。这种无耻的行径最终将国家推向危机，也使埃斯特拉达本人身败名裂。

一个社会仅有民主和法治还是可能无法正常地运转。众所周知，弗里德曼是自由选择 and 自由竞争的坚决捍卫者，但是，他也说：“如果公民不具备最低限度的识字率和知识，如果不存在某些共同价值的广泛接受，一个稳定的民主的社会是不可能的。”（弗里德曼，1986，第86页）弗里德曼在这里强调识字率的重要性，也是从价值认同的角度提出来的，因为识字率是价值交流所必不可少的条件。那么，我们需要什么样的价值认同呢？

一个很容易想到的答案是传统所传授给我们的道德和伦理体系。但是，对于当前以及未来的中国来说，以道德作为国民认同的基础具有相当的困难，原因在于人口的急剧分化。这种分化首先体现在代际隔阂上。对于满口网络语言的新新人类而言，传统的价值观和伦理道德已经是昨日黄花，不再具有吸引力；反叛和标新立异是他们的生活规则。人口分化还体现在地域差异上。一个普遍接受的观察是，沿海发达地区的居民比内地居民更重视人与人之间的商业关系，而对以个人感情为基础的个人关系较为淡漠。最后，人口分化还体现在由于经济分化而带来的世界观和行为准则的分化上。中国的收入差距比以往大得多，阶层分化显著地凸现出来，各阶层所具备的世界观、行为准则可能不同，甚至会发生冲突。人口的分化使得我们无法确定一个占主导地位的道德体系；同时，即使我们能够确定主导道德体系，将这个体系强加于所有人也是不可行的，因为这是多数的暴政的体现。

我们所倡导的国民认同是政治性的，即建立在国民维护社会存在的政治考量的基础之上。对于像中国这样具有几千年历史的国家而言，谈论社会存在似乎是多余的。但是，即使是在传统根深蒂固的历史上，中国社会也不总是稳定平和的，分裂和战乱总是与和平时期交错在一起。在当今这样道德趋向多元的时代，能够维持中国社会稳定的国民认同只能建立在契约形式的政治认同之上。这意味着新的国民认同不再是一种全面的价值观，而是维持社会存在的基本准则。从另一方面讲，它不再是（或不主要是）情感上的民族和血缘认同，而是公民的理性选择。

罗尔斯的《正义论》总结了美国60年代所发展起来的对公民权利的诉求，结束了功利主义在欧美政治哲学中的主导地位，并代之以以个人权利为核心的自由主义以及支撑这种自由主义的社会分配学说。在吸收了70、80年代他人对《正义论》的批评意见的基础上，罗尔斯于90年代初发表的《政治自由主义》一书对自由主义进行了新的阐释（罗尔斯，2000）。他认为，自由主义不应是一种全面的世界观，而应该是公民的政治选择，是公民组成社会所必需的契约底线。这一论点正是我们的出发点。但是，罗尔斯的问题在于对于权利先验性的过度强调，忽视了权利与善的关系。事实上，权利的先验性是人所赋予的，而不是像自然规律那样完全由人的支配力以外的力量所赋予。对权利先验性的强调在很大程度上仅仅是一种语义游戏（但是，从心理学的角度来看，这种语义游戏有助于人们对它的接受），如果没有国家公权力实实在在的保护，无论对其进行怎样的合理化，个人权利也无法得到实现。然而，国家公权力的保护必须是有所取舍的，对某些人的某些权利的保护可能意味着对另一些人权利的限制。因此，我们必须建立关于如何进行取舍的规则。在这里，善就显得非常重要了。社群主义的代表人物之一桑德尔（1998）在反驳罗尔斯时举了马丁·路德·金1965年领导的由席尔玛（Selma）到蒙特哥梅里（Montgomery）的历史性游行为例。阿拉巴马州州长试图阻止游行队伍占用高速公路，因为这违反了州法律，侵犯了他人行车的自由。但是，审理此案的约翰逊法官认为，尽管游行达到了宪法所允许的极限，但是，游行的可行性“应该以（它）所抗议的恶的程度来加以考量。在这件事上，恶是巨大的。对这些恶进行示威的权利的大小应该依此而决定。”（转引自Sandel，1998，第XVI页）据此，约翰逊法官裁定金的游行是合法的。在这里，法治对自由的取舍是依社会现实而定的；在那个时代，它是对金所领导的民权运动的价值的肯定。

对于善的认知是世俗的，文化和传统在其中发挥着重要作用。我们在前面强调当代中国社会的分化，意义不在于否定传统的作用，而是在于指出以单一性的道德教化建立新的国民认同的不可能性。善的世俗性质决定了国民认同必定要通过公民的广泛讨论才能建立，在这个过程中，中国传统文化的有价值的部分会被自然地吸收进去。既然是政治诉求，最理想的国民认同应该取各种价值的重叠部分。这个重叠部分的大小取决于人口的同质性，同质性越差，则重叠部分就越小，反之则越大。在这方面，中国比印度这样的国家具有更多的优势。

我们可以将迄今出现过的公正理论分成四种，即古典自由主义、功利主义、平均主义和罗尔斯主义。对这些公正理论进行总结和评论对于本文的目的是重要的，因为只有对现存的思想有足够了解之后，我们才能确定适用于中国现实的公正理论。

古典自由主义的哲学渊源是洛克的天赋权利学说，在经济学上则以亚当·斯密为代表；在当代，哈耶克和诺齐克是古典自由主义的代表人物。对于这些思想家来说，所谓社会公正不过是幻想而已；哈耶克更是认为，社会公正是皇帝的新衣（哈耶克，2000）。对于他来说，每个人的偏好是不同的，不可能就社会评价达成共识。在古典自由主义者那里，作为社会评判标准的唯一有价值的东西是由法治所定义的正义，或更严格地讲，是程序定义；任何其它试图对社会分配结果进行评判的企图都是非正义的。哈耶克说：“古典自由主义所旨在实现的那种社会秩序与眼下正趋形成的那种社会秩序之间的重要差异在于：前者受正当个人行为原则的支配，而后者（亦即那种新社会）则旨在忙着人们对‘社会正义’的诉求——换言之，前者要求个人采取正当行动，而后者却越来越把正义之责置于那些有权向人们发号施令的权力机构的手中。”（哈耶克，2000，第121页）显然，哈耶克所认同的正义或公正是对个人的道德约束，而不是对社会结果的评判。斯密进一步将道德分成正义和同情心两部分，他认为，正义是支撑社会大厦的栋梁，而同情心只能起到润滑和装饰的作用（斯密，1998）。哈耶克将对社会公正的追求看作是法治的衰微（哈耶克，2000）。在政治方面，这种倾向直接导致诺齐克的最小国家理论（Nozick, 1974）。诺齐克认为，国家的作用只能是限制在“守夜人”的角色，其任务仅仅是保证个人自由不受他人的侵害。在经济层面，斯密在《国富论》中早已论证，个人的自由选择可以达到社会福利的最大。当代经济学家中，弗里德曼和布坎南更是将自由选择的意义推向极致（米尔顿·弗里德曼和罗斯·弗里德曼，1998；Buchanan, 1993）。斯密对某些市场交易（如高利贷）持保留态度，认为国家有义务对它们进行限制，以防止社会资源的浪费。有意思的是，当代古典自由主义者反倒没有了斯密的谨慎，甚至认为象执法这样的责任也可以由个人来执行。

古典自由主义在许多人眼里是激进的，特别是对于处于由计划经济走向市场经济的中国而言，更是如此。在计划经济时代，人们的选择受到极大的限制；出于对过去的反动，以古典自由主义来反抗计划经济时代遗留下来的限制是可以理解的。但是，必须看到的是，古典自由主义只看到了问题的一个层次，它对社会公正的排斥是片面的。在欧美知识界，现今的古典自由主义者都出自保守阵营，他们所侧重的，是对现存社会秩序的辩护。从这个意义上说，古典自由主义是保守主义。

功利主义是19世纪以来对西方政治和经济思想影响最大的一个学说。功利主义认为，评价社会分配好坏的标准只能是社会中个人福利总和的大小；一个好的社会分配必须是提高个人福利总和的分配。对于早期的功利主义者而言，功利主义不仅仅是一种社会公正标准，而且也是一个道德标准。但是，这样的一个道德标准往往是不现实的。比如，难道每当我享受一下自由消闲的时光的时候都必须想到我可以利用这段时间做一些更有意义的事情吗？因此，当代学者一般将功利主义看作单一的社会公正理论。

经济学家约翰·海萨尼证明（Harsanyi, 1976），如果人们的决策遵循最大化期望收益的原则，那么，他们所认同的公正原则必然是功利主义的。和我们下面所要讨论的罗尔斯主义一样，海萨尼假定，一个社会起始于一种对将形成的社会的无知状态，用罗尔斯的话来说，人们在起始状态处于“无知之幕”之后，对自己在社会中将要扮演的角色一无所知。对于这样的人而言，为了在将要形成的社会中和睦相处，最好的办法是预先签订一项契约，对这个社会的分配原则进行规范。由于每个人在未来社会里所担当任何一个角色的可能性都是相等的，如果他最大化他的期望效用的话，他所最大化的正好是社会平均效用，当社会中的人数固定时，这与最大化社会中个人效用之和是一致的。因此，海萨尼的结论是，人们所赞同的公正理论必然是功利主义。

作为一个公正理论，功利主义有相当的吸引力。首先，它包含平等的因素。在功利主义的计算中，每个人的效用所得到的权重是相等的。同时，如果边际效用递减对每个人成立的话，功利主义原则更偏好于更平等的分配。比如，如果两个人中一个人的收入是100，另一个人的收入是10，则功利主义要求将高收入者的一部分收入给低收入者，因为收入对低收入者而言具有更高的边际效用。如果这两个人效用函数是一样的话，则结果必定是他们获得同样多的收入。其次，如果允许赋予不同的人以不同的权重的话，则市场经济的分配结果满足功利主义原则。事实上，在经济研究中，经济学家往往采用功利主义或其变种，财富最大化原则来评判经济运行的效率。第三，如果社会中的个人偏好之间不存在巨大的差异的话，则功利主义所认可的社会分配往往是社会财富最大化的分配（对于财富最大化原则而言，更是肯定如此），因此有利于社会财富的长期增长。所以，功利主义原则是既照顾公平又照顾效率的原则。

但是，功利主义也有重要的缺点。第一，它需要假定个人效用之间的可比性，也就是说，它要求个人效用是可加的，即拥有共同的计量原点和相同的计量单位。但是，对于许多人来说，比较两个人的效用就像比较一只苹果和一只梨一样没有意义。在操作层面上，允许效用比较的后果之一是导致不道德的分配。比如，花花公子可以玩出许多花样，因此，他在一元钱上所获得的满足高于一般人，功利主义因此要求将收入从一般人手中转移到花花公子手中。第二，功利主义可能导致对个人权利的践踏。比如，它必须允许自愿为奴的行为，因为这种行为增加奴隶和奴隶主两者的效用。但是，功利主义的这两个缺点在特定情况下是可以克服的，我们在下面还要进一步讨论。

平均主义是最具道德感召力的公正理论，它的影响源远流长。时下的观点是，中国传统中的一大缺点就是“不患寡，而患不均”，历史上极具破坏力量的农民运动也无不打着均贫富的旗号。流行的看法是，平均主义产生于人的嫉妒心。从个体角度来看，这也许是正确的判断。但是，从社会整体来看，平均主义体现了道德感召力。一谈起平均主义，人们自然而然地想到收入的完全平等。收入均等当然是平均主义所追求的目标之一，但它不仅包括收入均等。广义地讲，平均主义囊括个人在权利、财产、机会、教育、收入等各方面的均等化。个人在权利方面的平等的意义是不言而喻的，因为它是任何民主社会的基石。除此之外，个人在其它方面的平等具有如下道德方面的理由（见Miller, 1982和Hausman, 1998）。

第一，平等在某些情况下是公平分配所必需的。如果超乎个人劳动所得的收入或负担需要在社会中进行分配，那么，唯一公平的分配方式就是均等的分配。第二，某种程度的平等是建立个人自信所必需的；对于处于社会最底层的人来说，自信是无法企及的非份之想。第三，不平等妨碍相互之间的尊重。试想，面对一个在路边乞讨的衣衫蓝缕的人，你能对他产生尊重吗？但是，“相互尊重无可置疑地是道德的一个基本信念。”（Hausman, 1998, 第82页）第四，平等是表现人类感情所必需的。一个国家的人民、乃至全球的人类没有理由不表现出对他们的同类的某种认同和同情心。毕竟，整个太阳系只有一种智能生物，在我们所知的宇宙中，也只有一种智能生物，这就是人类。在无垠的宇宙中，人类作为一个整体的命运是一致的。由于这一点，人类没有理由不向他的同类中的弱者伸出援救之手。同时，一个被边缘化的贫困阶层的存在不仅关乎贫困者本身，而且也是社会无能的表现。

社会主义追求的核心目标之一是个人之间的平等，中国计划经济时代在这方面确实也取得了可观的进展。在那时，人民的收入水平被拉平，教育得到了普及，妇女得到了解放，虽然限制重重，但人们在机会面前基本处于平等地位。计划经济最终以失败告终不是因为它所追求的目标不对，而是因为它的追求方式不对，其中最重要的，莫过于对个人选择自由的限制。然而，一旦放开对个人选择的限制，平等就很难成为一个可以追求的目标了。原因在于，个人能力有差别，要将收入拉平就会损害个人发挥能力的积极性，其结果是社会财富的减少。因此，在一个尊重个人选择权利为基础的市场经济中，平均主义，特别是针对结果的平均主义很难成为一个被接受的公正标准。

在很大程度上，罗尔斯主义是古典自由主义和平均主义的中和。罗尔斯写作《正义论》的年代正是美国民权和反战运动如火如荼的年代，同时也是青年学生冲破传统、社会剧烈转型的年代。一方面，社会在走向多元化；另一方面，民权运动揭开了少数族裔要求平等权利的序幕；而反战运动亦激起了人们对遥远国度的人民的权利的关怀。作为一个政治哲学家，罗尔斯开始对支配西方政治哲学近二百年的功利主义进行反思。功利主义要求社会以个人效用总和为追求目标，在这个过程中，某些人的权利可能被忽视。罗尔斯的第一原则—权利优先原则—就是为了保护个人的基本权利，如自由表达权、迁徙权、政治参与权等等。他的第二原则—差异原则服从于第一原则，实际上是对第一原则的补充。差异原则认为，社会分配在个人之间的差异以不损害社会中境况最差的人的利益为原则。这个原则后来被称为最大最小原则，也有人直接称其为罗尔斯原则。罗尔斯认为，当处于原初状态的社会成员在“无知之幕后”之后签订社会契约的时候，由于他们不知道自己在未来社会中的位置，他们会希望社会契约更关注最差的那个位置的情况，换言之，他们对待风险的态度是给最坏的那个可能结果无穷的权重。其结果便是差异原则。很容易证明，当个人之间的所得互为替代（你多一份，我就少一份）是，这一原则总是选择平均分配；但是，如果个人之间的所得是互补的（你多我也多），或在某一区段是互补的，则其结果不一定是平均分配。

在罗尔斯发表《正义论》之后，批评和好评一样多。先是诺齐克从保守主义角度对他的挑战，后是社群主义对以权利优先为核心的自由主义的全面反击。但对于本文的讨论而言，这些挑战和反击不是主题，我们想讨论的仅仅是差异原则。现有的经验研究表明，人们面对风险时的行事方式不是以最大最小原则，而是以最大化期望收益原则为指导的。比如，一个人如果按最大最小原则行事，他就用不着出门了，因为出门最大的危险是被汽车撞死，为了把这种危险降到最低点，他就永远也不用出门了。事实上，他什么事也做不成，因为每件事最坏的结果都可能是死亡。我们之所以还自如地活动，实在是因为我们按期望收益行事。出门被车撞死的机会微乎其微，只要稍加小心就可避免，因此我们只需给它很小的权重，而不是象最大最小原则那样，给它无限大的权重。

但是，作为一个深思熟虑的哲学家，罗尔斯不可能没有注意到最大最小原则的缺陷。他之所以选择这个原则，实在是因为他的目的使然。民权和反战运动让他看到了忽视社会最低阶层的利益的后果，那就是，社会动荡、民众与政府的对抗、法治的丧失，等等。他的差异原则将保障社会最低阶层的利益放在首位，其意义在于保证一个民主社会的政治存在，同时也为他的第一原则提供实施保障。社会底层的不满最容易导致社会动荡，破坏社会的秩序，使得任何原则的实施都成为泡影。从另一角度来看，关注社会最底层民众的利益，可以增强他们对自己负责任以及自我尊重的能力，从而增进社会的稳定。

罗尔斯和诺齐克虽然同属自由主义阵营，但其政治主张却完全相反。由于诺齐克只关心权利，他的政治倾向落脚在最小国家上。罗尔斯则不然，对分配正义的关注使他更倾向于社会民主主义；在他的眼里，国家不是法的被动执行者，而是可以主动地实施再分配政策，以达到分配公正。阿玛蒂亚·森比罗尔斯更进了一步，他提出了围绕着能力这个概念的新的发展观。他将能力定义为一个人选择空间的大小。在罗尔斯那里，国家只要给予社会底层民众以物质支持即可；在森看来，这还远远不够，因为，即使两个人拥有同样多的财富，他们将财富转化为有意义的目的的能力也可能不一样。比如，对于一个无法自由行动的残疾人来说，再多的收入对他也无多大意义。在这种情况下，社会有责任为他提供必要的方便（如修筑残疾人专用的坡道等），从而使他具备更多的能力。森的主张与《第三条道路》的作者吉登斯的主张不谋而合。吉登斯认为（吉登斯，2000），福利社会的弊端不是提供了许多免费的福利，而是这些福利的作用没有得到有效的发挥。他建议，英国应该朝着一个投资型的社会发展。所谓投资型的社会，就是投资于民众以提高他们获取未来收入的能力的社会。福利的目的不是救助穷人，而是增强他们自身的能力，使得他们最后能摆脱福利的支持。森和吉登斯的主张代表了老社会主义和资本主义之外的另一条发展道路，其核心思想是将人作为一个能动的主体来对待，把人的发展作为社会追求的根本目标。对于游离在传统社会主义和市场经济之间的中国而言，他们的主张具有现实的启示意义。

四、一个关于公正的理论

从以上对现存的四个公正理论的讨论中我们可以看到，除古典自由主义外，其它三个理论都直接或间接地关注人与人之间的平等。这决不是偶然的巧合。对于平等的诉求是人作为智能生物与生俱来的特征。“我与其他人别无二致，为什么我就不如别人？”这是我们每个人都会问的问题。平等也成为各种文化所具备的共同道德特征。但是，个人对平等的诉求可能进入两个极端。一方面，一些人会通过自身的努力达到、甚至超过别人的水平；另一方面，一些人也会通过抢夺他人的果实的手段达到与他人平等的目的。国家的作用就是通过为个人提供一些必备的条件，诱导个人通过第一个途径获得平等。这不仅仅是因某种目的而采取的手段，其本身就是对人的发展这一根本目的的追求。

但是，对平等的追求必须有一个限度。在一个尊重个人选择的市场经济中，对平等的追求导致社会财富的萎缩，最终将损害我们的对平等的追求。因此，我们在拒绝古典自由主义的同时也必须拒绝平均主义，这并不是因为平均主义的道德理念是错误的，而是因为它的不可行性。我们的目标是通过公正及其相关制度的设计达到对平等的追求。

社会主义的终极目标是人的全面解放，社会主义国家的任务必须围绕着这个目标展开。所谓人的全面解放就是每个人成为一个自主的、负责的、具有创造力的和能动的人。个人的自主性意味着每个人都是自己的主人，因此每个人必须是平等的。这就要求国家对个人的基本人身权利进行保护并在国民之间平等地分配这些权利。个人承担责任的能力和创造力既来自个人的生物遗传，同时更是个人在后天的学习和积累所得。为实现个人的全面解放，社会主义国家必须为每个人的学习和积累提供同等的条件。但是，社会主义对平等的追求并不意味着达到在所有分配上绝对平等，因为绝对的平等导致个人能动性的丧失，社会因此会陷入止步不前的境地。对于像中国这样的发展中国家来说，在社会分配中保持一定的张力是她能够持续增长所必不可少的条件。

基于以上考虑，我们的公正理论包括四个层次。第一个层次是关于人身权利的均等分配；第二个层次是与个人能力相关的基本物品的均等分配；第三个层次是关于其它物品的功利主义分配；第四个层次是国家对于社会和谐考量。在前三个层次中，第一层次优先于第二层次，第二层次优先于第三层次。第四层次是对前三个层次的补充，管辖前三个层次没有涉及的领域。下面我们对这四个层次逐一进行说明。

人身权利是涉及到人身自由的那些权利，如自我表达权、政治参与权、自由迁徙权、不受他人侵害权，等等。这些权利的共同特征是普适性和平等性，即一个人对这些权利的拥有不会妨碍他人对它们的同等拥有。它们是古典自由主义者所为之辩护的被动权利，也是正义的基本含义。对于一个非专制的国家而言，国家没有理由不对这些权利进行平等的保护。我们说这些权利必须平等地给予每一个人，是因为国家为了达到某种目的可能必须对这些权利的某些部分进行限制。比如，在计划经济时代，国家为了获得快速、低廉的工业化，就必须对农民的自由迁徙权进行限制，一

方面迫使他们生产廉价的食物，另一方面限制城市人口，降低对食品的需求压力。但是，这种限制违背了社会主义对平等的诉求这一根本的目的，因此是不能接受的。

我们将对人身权利的平等分配放在公正的首要位置，不是因为自由主义者所认定的先验性，而是出自对社会主义终极目的和人类的道德善的认同。有些人总是喜欢将权利的平等分配和经济发展摆在对立的位置，认为经济发展必然要对某些权利进行限制。但是，正如我们在下一节专门讨论平等与经济增长的关系时所要看到的，权利的平等不仅不会妨碍、而且会有利于经济增长，中国改革二十年来最大的经验就是，尊重个人选择权是中国经济持续增长的主要源泉。

但是，仅仅保护人身权利还不够，为了实现个人发展这一目标，国家还必须为个人创造一定的条件，这就是与个人能力相关的基本物品的均等分配。“与个人能力相关的物品”既包括物质物品，也包括权利。这些物品为什么要均等地分配呢？因为它们是提高个人能力所必需的。我们的目标是每个人的发展，因此没有理由把任何人排除在分配之外。在这些物品中，教育和社会保障是两个最重要的组成部分。

教育是一个人发展的起点，在现代社会里，没有教育只能意味着永远的穷困和有限的见识。同时，教育是提高个人能力最有效的方式，有了教育，个人就可以创造收入，就可以进行有效的判断，就可以完善自己的生活，就可以获得自尊和他人的尊重。国家实行九年义务教育是完全正确的。但是，义务首先应该是国家的。这意味着，国家应该首先承担起支持教育的责任，特别是对于贫困地区而言，尤为重要。如果国家只要求家长送子女上学的义务，但却不给他们提供必要的能力，这样的义务是无法执行的。

社会保障体系包括养老金保险、医疗保险、失业保险以及其它一些社会福利。社会保障的目的不是对普通人的施舍，也不是某些利益集团争得的利益，而是保护个人生产力和尊严所必不可少的保证。对于保守主义者而言，社会福利是对某些人犯错误的补偿——他们在人生的某一时刻做出了一个错误的决定，因此陷入窘迫的境地。这种说法所有意掩盖的是风险的不可控性，对于个人而言，生病、失业等等都不是可以控制的，因此也无从谈到决策失误问题。即便是对于那些确实决策失误的人，难道社会就应该就此置他们于不顾、眼睁睁地看着他们滑入不能自拔的泥潭吗？个人的尊严需要起码的物质保障，个人对于社会的责任也需要起码的能力。社会保障的目的恰恰就是为了满足这些需要。

以上两个层次和罗尔斯的基本物品是重合的。我们之所以将它分成两个层次，是出于两个考虑。第一，人身权利和基本物品之间可能存在冲突，或被别有用心有意挑起冲突。比如，对于一些亚洲价值论者来说，限制个人的某些人身权利以达到物质产品在个人之间的平等分配，是一件可为且正当的事情。我们将人身权利置于优先地位，为的是防止这种事情发生。第二，对于现实层面而言，对人身权利和基本物品进行区分有利于它们的实施，因为它们可能由不同的立法层面或不同的国家机关加以实施。

在保证了个人的基本权利和物品的平等分配之后，剩下的社会分配应该由功利主义原则进行评判。由于功利主义在效用可比性方面遇到的难题，我们必须对它进行重新定义。一个可取的方法是像波斯纳那样，将功利主义狭义地定义在对收入的评判的范畴（Posner, 1998），一国国民收入的增加至少意味着全体人民的福利在补偿的意义得到了改善，即如果收入再分配是可能的话，得利者的收入改善足以弥补失利者的收入所失，而且，这里不需要个人间效用的比较。如此一来，功利主义的个人效用之和的最大化就转化为个人收入之和的最大化。这样做还有三个好处。第一，货币是对物质物品的一个统度量单位，对收入的分配因此可以视为是对所有物品的分配。第二，除极少数人（如遁世者）之外，人们评价收入的度量体系总是一致的，至少，每单位的收入所能购买的物品的数量对任何人而言都是一样多的。因此，收入最大化避免了效用最大化中效用的可比性问题。第三，社会资源是有限的，个人收入之和的最大化同时也意味着对社会资源的最大节约，因此有利于一个社会的可持续发展。基于此，我们也可以把重新定义之后的功利主义称为效率原则。

我们以效率原则统帅除基本权利和基本物品之外的所有社会分配，并不是源于海萨尼所定义的社会契约，而是来自人类对善的认知和社会主义的实践，因此就更可靠、更具说服力。就中国而言，半个多世纪乃至近二百年的历史经验证明，扼杀社会效率的制度也是扼杀中华民族前途的制度，追求效率将是中国赶超发达国家所必不可少的前提。必须注意的是，我们这里的效率原则不仅是针对物质产品的，而且也是针对基本权利之外的其它权利的。基本权利是那些个人拥有不影响其他人的等量拥有的权利，除此之外的权利必定涉及个人之间的取舍。此时，国家在决定取舍时必须遵循一定的原则，我们对此的建议是效率原则，因为它保证了社会财富的增加，从而增加了权利分配的馅饼，使得每个人都能分得更多的权利。

但是，我们将效率原则置于对基本权利和基本物品的平等分配的前提之下，因为相对于人的本体价值而言，效率仅仅具有衍生性质，或言之，追求效率的目的也只能是人的全面发展。事实上，对个人基本权利和基本物品的保护在多数情况下有利于对效率的追求。对于这个问题，我们在下一节还要进一步讨论。反过来，对效率的追求也与对个人基本权利和物品的保护并行不悖。效率的提高意味着社会具有更多的资源来支持基本物品的平等分配，同时也意味着个人拥有更多地利用他的权利的能力。因此，基本权利和物品的平等分配在多数情况下和效率原则是没有冲突的。例外可能有二。

第一个可能例外是，在某些极端情况下，对效率的追求可能以牺牲个人权利为代价。比如，美国南方的奴隶制对于奴隶和奴隶主而言都是较好的制度。对奴隶主自不待言；经济学家福格尔又证明，南方奴隶比北方的下层工人的营养状况更好（Fogel, 1974）。但是，奴隶制并不是改善南方黑人生活状况的唯一方法，租佃制能起到同样的作用。因此，当我们遇到效率与权利相冲突的时候，我们应该思考的一个问题是：是否存在其它追求效率的途径？

第二种可能冲突是，在某些情况下，对效率的追求影响对基本物品的平等分配。比如，当国家决定将一笔收入投资于大城市的学校还是边远地区的学校时，前者所能产生的社会收益高于后者，因为大城市的相关设施好于边远地区，大城市的孩子的见识和能力也可能高于边远地区的孩子。此时，将收入多投向大城市有利于效率，但有悖于平等。但是，这里的“效率”只是短期效率，对它的关注可能阻碍我们对长期效率的追求。中国持续经济增长的一个重要原因是由内地到沿海的人力资源势差，内地源源不断流向沿海的廉价劳动力使得中国在出口和吸引外资方面具有持续的竞争力。但是，中国也在被其它发展中国家所追赶；同时，我们也很难想象中国能够以劳动力密集产业为主导跻身于发达国家之列，因此，中国的产业升级势在必行。产业的升级要求更高素质的劳动力；如果我们忽视了内地的教育，则中国的长远发展将受到影响。因此，当我们遇到所谓效率与平等的冲突的时候，我们首先应该思考的问题是：这里的“效率”是短期效率还是长期效率？如果我们坚持对长期效率的追求，效率与平等之间就不会出现冲突。

最后，以上三个层次可能还不足以保证一个社会的和谐。对于一些人来说，即使赋予他们与他人同等的权利和基本物品，他们也无法将其转化为对他们来说有意义的目的。比如残疾人，如果社会不对他们提供适当的帮助他们将无法过上正常人的生活。在更广泛的层次上，国家应该对社会被边缘化的人口，如失业者、单亲家庭、农村中失去土地者以及进城的农民等负担一定的责任。对于这些人来说，平等的权利和基本物品还足以使他们获得足够的自我创造的能力，国家对他们的投资是必需的。对于失业者，国家应该为他们提供免费的或经由失业保险所提供的救济，并承担起对他们进行再就业培训的责任；对于单亲家庭、特别是女性单亲家庭，国家应该给予他们一定的帮助（如负担子女的教育费用）；对于农村中无地的农民，国家要么应该在法律上赋予他们拥有土地的权利，要么为他们提供一定的社会保障机制；对于进城的农村人口，国家应该充分考虑他们在城市安家落户的可能性，为他们提供必要的方便（如廉价的住房）。所有这些都不是前面三个层次的公正原则所能解决的，而是需要国家具有超乎其上的信念，这就是对人的全面发展的关怀和对社会和谐追求。对人的关怀体现在个体层次上，关注的是个人的自我完善，这与社会主义关于人的全面发展的理念是一致的。对和谐社会的追求体现在对社会整体的顺利运作的关怀上，它是一个社会赖以存在的政治基础。在中国传统中，和谐是一项重要的组成部分。但是，传统中国社会达到和谐的手段往往是专制，是万众臣服的和谐。民主的中国不能将和谐建立在政治专制之上，也不能建立在思想控制之上，而是必须建立在国民的政治认同之上。一个和谐的社会对于任何人来说都是有好处的，没有人愿意看到国家处于无休止的冲突之中（野心家除外）。因此，将和谐建立在国民的政治认同之上是完全可能的。

作为本节的总结，我们对我们的公正理论做一个归纳。人身权利和基本物品的平等分配保证了人们在全面发展过程中对于制度的起点平等。与古典自由主义的起点平等或程序正义相比，我们更强调基本物品平等分配的重要性。但是，我们也不认为国家可以保证个人在能力方面的平等，因为能力不仅取决于外部条件，而且也取决于个人的智力和家庭背景。国家能够、而且也必须做到的，是为个人提供平等的外部条件，基于这些条件的发展则是个人的事情。在人身权利和基本物品的平等分配得到保障的前提下，效率原则是支配社会分配的主要原则。对于经济效率而言，市场的自由配置是最好的选择。在其它领域，如立法和公共物品的生产和分配方面，效率原则也应成为主要的原则。在决定公共投资的时候，国家应当着眼与长期的效率，长期效率的获得不仅保证国家的长期增长，而且保证增长的质量，即个人能力的普遍提高。最后，在以上三个层次的原则之外，国家还必须具备追求社会和谐和人的全面发展的理念，从而在社会分配中顾及社会弱势群体的利益。

五、小结

本文试图为转型中的中国提供一个关于社会公正的理论。学界的一个担忧可能是，对社会公正的追求可能导致这个概念的滥用，毕竟，卢梭的社会公意就时常被独裁者所利用。但是，一种社会科学理论不可能解决它的应用问题。

我们在这里所提出的社会公正理论，可以说是中国社会的一个终极目标，至于如何达到这个目标，以及在实现这个目标的过程中它是否会被人所歪曲，不是我们今天要讨论的内容。

学界的另一个可能担忧是，中国尚处在如何建立平等的起跑线和程序公正的阶段，此时提出一个关于社会分配的公正理论为时尚早，同时，对结果公正的强调可能导致对程序公正的忽视。对于第二点担忧，我们的意见是，我们的公正理论包括程序公正，而且把它摆在第一个层次。对于第一点担忧，我们想说的是，一个社会科学的理论不能因现实的需要而改变；我们虽然无法获得绝对真理，但对它的追求却是我们的职责。同时，如果我们的理论只是为现实的需要而改变，则我们难免会失于偏颇，中国社会在过去半个世纪里在左右之间的剧烈摇摆就和理论仅仅服务于现实有很大的关系。我们的目的就是为中国社会提供一个平衡的发展目标，从而使得中国可以在长时期内获得稳定。

但是，我们想申明的是，我们不认为我们的公正理论是唯一的，毋宁说，我们的努力只是抛砖引玉，目的是引起各界对新的国民认同的讨论。我们相信，公开的讨论是建立新的国民认同所必不可少的。

参考文献

[1] Bowles, Samuel and Gintis Herbert, "The Revenge of Homo Economicus: Contested Exchange and the Revival of Political Economy." *Journal of Economic Perspectives*, 1993, 7(1), 83-102.

[2] Buchanan, James, *Property as a Guarantor of Liberty*. New York: Edward Elgar Publishing Ltd., 1993.

[3] Downs, Anthony, *An Economic Theory of Democracy*. Stanford: Stanford University Press, 1958.

[4] Fogel, Robert and Engerman Stanley, *Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery*. Boston: Little Brown, 1974.

[5] 米尔顿·弗里德曼和罗斯·弗里德曼：《自由选择：个人声明》，胡骑、席学媛、安强译，朱泱校，北京：商务印书馆，1998年。

[6] 安东尼·吉登斯：《第三条道路：社会民主主义的复兴》，郑戈译，北京：北京大学出版社，2000年。

[7] Harsanyi, John, *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*. Boston: D. Reidel Pub. Co., 1976.

[8] Hausman, Daniel, "Problems with Supply-side Egalitarianism." In Samuel Bowles and Herbert Gintis, *Recasting Egalitarianism*, London and New York: Verso, 1998.

[9] 弗里德利希·哈耶克：《法律、立法与自由》（第二、三卷），邓正来、张守东、李静冰译，北京：中国大百科全书出版社，2000年。

[10] Miller, David, "Arguments for Equality." *Midwest Studies in Philosophy*, 1982, 7, 73-88.

[11] North, Douglas and Thomas Robert, *The Rise of the Western World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

[12] North, Douglas, *Structure and Change in Economic History*. New York: W. W. Norton & Company, 1981.

[13] Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

[14] Olson, Mancur, *The Rise and Decline of Nations*. New haven: Yale University Press, 1982.

- [15] Polanyi, Karl, *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press, 1944.
- [16] Posner, Richard, *The Economics of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- [17] 恰亚诺夫：《农民经济组织》，萧正洪译，于东林校，北京：中央编译出版社，1996年。
- [18] 秦晖：《市场的昨天与今天：商品经济·市场理性·社会公正》，广州：广东教育出版社，1998年。
- [19] 约翰·罗尔斯：《正义论》，谢延光译，上海：上海译文出版社，1991年。
- [20] 约翰·罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，南京：译林出版社，2000年。
- [21] Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- [22] Sen, Amartya, "Markets and Freedoms." *Oxford Economic Papers*, 1993, 45, 519-541.
- [23] Sen, Amartya, *Development As Freedom*. New York: Anchor Books, 1999.
- [24] 阿玛蒂亚·森：《伦理学与经济学》，王宇、王文玉译，北京：商务印书馆，2000年。
- [25] 阿玛蒂亚·森：《贫困与饥荒》，王宇、王文玉译，北京：商务印书馆，2001年。
- [26] Stiglitz, Joseph, *The Economic Role of the State*. Oxford: B. Blackwell, 1989.
- [27] World Bank, *The Quality of Growth*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- [28] 萧克、李锐、龚育之等：《我亲历的政治运动》，北京：中央编译出版社，1998年。
- [29] 姚洋：《自由、公正和制度变迁》，河南人民出版社，2002年。

来源：<http://www.xschina.org/show.php?id=11065>