

## 中国人的“大公平观”及其运行模式 兼同日本社会的“公私观”做比较

翟学伟(ZHAI, Xuewei)

中国 南京大学

公平是人类社会所追求的共同理想。但在历史的长河中，人们对它的认识和理解却不相同，也造成了社会建构及其运行模式上的差异。以往对于这一问题的探讨主要集中于思想史、伦理学、政治哲学、政治学及经济学当中，而在社会学方面，该学科非但不讨论其价值内涵，反而更关注社会的不公正和不平等，并通过实证资料来获得其理论的支持。现实社会的不公平促使公平观在社会进化意义上被赋予了一种进步的意味。也就是说，它通常被看做社会现代化的一个标志，即社会越进步就越应当体现公平。由此作为一个坐标来反观中国社会的特征，诸如专制、王权、等级、特权、名分等，足以说明中国传统社会公平观的缺失。而我这篇论文想讨论的重点是，中国人在漫长的历史长河中也有自己的公平观，其影响力不但贯穿于整个中国历史的进程，而且还始终居于中国文化的最核心的位置；甚至可以这样说，中国历史的进程，尤其是近代化以来的重大事件，在一定意义上都是由中国社会自身所体现的公平观导致的。只是由于以往讨论过于集中于思想史方面，而忽略其重大的社会意义。当然，所谓中国历史上的公平观并不意味着中国自古就有一套统一的公平观念体系，恰恰是不同流派的争论所带来的张力与融合，才给中国社会的建构、运行方式及思维特征带来了持久而深远的影响。诚然，近代以来，西方的公平正义观也在深刻地影响着中国，但它们似乎更多地停留于中国社会的表层与制度的设计方面，而未能沉入中国文化的深层结构之中。

既然以往有关“公”或“公平”的讨论大多集中于思想史、伦理学、政治学、法学、语言学与历史学本身，其目的只在于厘清中国历来关于“公”的言论和思想的演变，最多会触及到制度层面（金耀基，2002；刘泽华、张容明等，2003；刘畅，2003；陈弱水，2006；史云贵，2009），那么本文试图探讨的则是公平之观念与中国社会运行是什么关系，抑或中国社会运行是如何为自己寻求正当性的。为了使这种探讨能够顺利地展开，我有必要对本文研究方式做一个说明与框定。

1、我认为任何思想家的言论都不能作为一种学科意义上的理论假设来看待，它们不过是一家之言，只是有的言论影响大，有的影响小罢了。因此，本文所谓的公平观不是探讨哪家哪派的观点，也不探讨各家之间的争论与矛盾，而是寻求一种张力性的或已磨合过的，对中国社会有长期影响的基本观念。就这一基本观念的历史来看，先秦至汉代的思想言论值得重视，因为后来的观点大体是对它们的注解、发展或反动。

2、传统中国人对公平观的认识不是通过体系与逻辑展开的，但本文在讨论中将用逻辑来整合它们。这就免不了一方面要放弃一些枝节上的内容，另一方面又细述一些内容，并伴

有时间上的交错；有时，为了定义上的方便，我也会提出一些常识性的看法。这些看法不属于哪一家，哪一门，那一派，或者说，不论是儒家的、道家的、佛家的，还是民间的，我都在常识意义上将其归结为中国人的，属中国人的世俗哲学。这就意味着，前述的这些各家言论将被混合在一起看待，构成了中国人大公平观的整体框架，而这样处理的本身也符合中国人思维上的融合传统，比如中国人的民间信仰与行为也体现为儒道佛合一。

3、任何历史上出现的思想和言论都会多少招致当时或后来者的争议或反对，我们不能因为有人反对，就表明这种公平观不成立。就思想史内部而言，有些思想者对公平观提出过独到的见解或激烈的批判，但回到社会层面上则不能夸大它的作用。思想只是思想，没有对中国社会运行起到作用的，本文忽略不计。

从以上三点可以看出，本文的研究重点是中国人的观念与中国社会结构之历史关系，是在思想、行动与逻辑之间寻求一种衔接点。它们的起点在远古，落脚在当代。我将证明，从历代帝王的建制到近代中国人走向共和，再历经社会主义公有制改造、人民公社、文化大革命，直至经济体制改革等许多重大问题，都受到了大公平观的重要影响。今天，有许多人喜谈中国社会之变，甚至巨变，认为它变得认不出来了，而我试图想表达的是中国不容易变，即使变，其脉络走向也很清晰。

最后需要交代的是，我所谓的大公平观假设想寻求一种文化上的后设理论。罗尔斯(John Bordley Rawls)认为正义是社会制度的首要价值，也就是说，一种社会的设立需要有一套价值理念，而公平或正义是这套理念的核心内容(罗尔斯，1988：2-3)。由此我进一步认为，社会构建也许不是像西方社会学家试图在逻辑上表达的那样，是从微观到宏观逐步建立起来的，而是一开始就在宏观上被假定的。

## 一、概念与逻辑的问题

探讨“公平”这一概念，我们首先遇到的问题，就是有许多彼此密切相关的概念，比如正义、公正、自由、平等，如果我们围绕这一系列概念来考察公平的含义，会很容易陷入西方政治哲学史。显然，这不是本文的目的所在。另外，我在这一连串的概念中之所以选择“公平”作为讨论的重点，是因为我认为以“公平”来延伸相关概念，更具有中国传统自身的脉络。这个脉络似乎同“平均”、“齐平”及“公有”概念的联系更大。<sup>1</sup>比如《荀子·王制》里有“公平者，听之衡也，中和者，听之绳也。”《管子·形势》有“天公平而无私，故美恶莫不覆；地公平而无私，故小大莫不载。”《战国策·秦策一》有“法令至行，公平无私。”

比较而言，今日所用的“正义”与“公正”更多地来自于英文词 justice 的翻译，大意相当于公道、公理、正当性及合法性等。其传统涉及西方文化的信仰与观念，可以追溯到几

<sup>1</sup> 也有学者以“平等”来梳理中国思想传统(秦晖，2004)或认为中国思想中没有公平、正义，有的是“平衡论”(韩东育，2007)。

个不同的源头。比如，在西方文化传统中，虽然几乎任何早期的重要思想流派都会触及这一主题，但其中的古希腊神话与哲学、基督教（希伯来传统）与近代欧洲的政治哲学传统，包括自然法等思想多少成为今日正义观念的基础。而今日的西方正义理论也相当复杂，包含功利主义、自由至上主义与罗尔斯正义论等之间的争论。但不同观点之间的争论不意味着它们就没有共同性，没有探讨的一致性方向和思路。那么，其总体的共同点在哪里呢，我以为，这就是西方文化传统一直在寻求的人间正义方式和方法。至于是通过宙斯及其女儿“众神之神”狄克的“公正审判”，还是通过全能全知的上帝的“王者正义”、“义人之义”以及上帝面前人人平等；是通过法律的保障，还是通过分配原则；是通过回归人的自然状态，还是通过所有权、财产权的确立；是通过自由、平等、博爱，还是通过社会制度的设立等等，那是各家各派的纠葛所在。总之，西方正义论的一个中心议题，即所谓正义、公正、平等就是要通过一种理想方案来实现人世间的每个人都应享有的正当而合理的生活。

虽然中国同其他所有爱好和平的民族与国家一样，也关注公正与平等问题，但因其同其他社会所处的自然与生态环境，尤其是文化历史不同，相关议题及其源头的含义也不同。对中国人公平观的概念性理解，首先应当从单字中来寻求原初的信息，即“公”、“平”、“正”、“义”、“均”、“齐”、“法”、“道”、“德”等，至于它们之间的不同组合，比如“公平”、“公正”、“公道”、“平均”、“均平”、“公义”等，则可以延伸出更为丰富的甚至同现代性连接起来的意涵。对于这些字的解释，其实是相互性的，有的是在对立关系中得到理解的，有的则构成一种交错性的互释，也有的概念外延更大一点，可以包含若干其他的相关字的意思及思想。为了便于梳理和简化其中的复杂性，我下面打算就公平观中的“公”和“平”来展开讨论。

要想弄清楚中国人的公平的观念，许需要先理解“私”，因为众多的思想家都把“公”定义成“无私”，可见，即“私”为“不公”，“公”为“不私”。从文字的形成过程上来看，私字的最早写法是“厶”，而公字的构造上是在“厶”上头加两笔。有学者从象形上解释厶是从侧面上看到的鼻子，而公是正面的脸（范德茂、吴蕊，2002）。如果这个解释有道理，我们可以得出的初步结论是公与正相联系，私与侧或偏相联系。公私作为一对概念虽然不能在甲骨文中看到，但成对的配合使用至少在春秋战国以前就已经出现了（黄俊杰，2005）。比如《诗经·小雅·大田》中有“雨我公田，遂及我私”，《书·周官》：“以公灭私，民其允怀。”一直到今天的大公无私、公而忘私、公私兼顾、假公济私等。但我们不能仅仅满足于对这种对立关系的理解，而需要进一步讨论它们如何对立以及对立的关系是什么。对此，《韩非子·五蠹》中有句话显得十分重要，他说：“古者苍颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公。公私相背也，乃苍颉固以知之矣。”以自环表示私直观上是自甲骨文、金文的象形写法，又被解释成“自营”。而我理解它首先是给自己的领属划界，划出与自己相关的或自己拥有的那部分，比如家人、自己人，就是划分与自己有关的群体；私人财产就是区分与自家人有关的物品，比如院落或田地，并可以用围墙或地标来确立（即所谓私人宅第或私田）。反之，如果不属于

个人相关界定范围的，就是公。可见，中国人在定义公的时候是通过私的反面来加以认识的。它们的逻辑关系是A与非A，而不是A与B。其差异在于A或B均是可以确定的概念，而非A是不确定的概念。不确定的概念往往没有自身的独立性，它只能依附于确定性来加以理解。这就意味着，公的含义要随着私走，泛指那些不归于私的部分，我称其为“无归属性的公”。

相较于日本词语的“公”，它则符合逻辑中的B的确定性，指首长代表的共同体，比如国家或天皇，进而使其“公”的意思指官属、官方（沟口雄三，1995：49-51）。公的不确定很容易延伸出中国人对“公”的“共同性”或“共有性”的理解，其思维模式是“不属于哪个人的，便属于大家的”。《广韵·东韵》：“公，共也。”《汉书·毋将隆传》：“武库兵器，天下共用。”《后汉书·安帝纪》：“公田假于贫民。”等都有这个意思。《吕氏春秋·贵公》说：

天下非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和，不长一类；甘露时雨，不私一物；万民之主，不阿一人。伯禽将行，请所以治鲁，周公曰：“利而勿利也。”荆人有遗弓者，而不肯索，曰：“荆人遗之，荆人得之，又何索焉？”孔子闻之曰：“去其‘荆’而可矣。”老聃闻之曰：“去其‘人’而可矣。”故老聃则至公矣。天地大矣，生而弗子，成而弗有，万物皆被其泽、得其利，而莫知其所由始，此三皇、五帝之德也。

但问题的复杂性在于，自环的私只是一个自营的范围，并没有形成隐私权、所有权、产权这些概念。这点既可能导致私属范围随着境况的改变而扩张，也就是，有归属性的私对无归属的性的公的占有，也容易导致以公的名义克扣、侵犯或没收个人财富（所谓“充公”）。可见，中国人的公私对立是在动态或变化中的对立，而非在确定中的分立。通常，私有性的扩张在中国人的思维中可以扩得很大，所谓“溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣。”（《诗经·小雅·北山》）由此也就引起中国人对天下归属的设问，即“谁的天下”或者谁“家天下”。这点是很可怕的，进而导致即使自然与社会资源已归属于官府，也需要争论是公还是私。可见，中国人心目中的公是超越于官府之上的更为宏大的崇公抑私或立公弃私。这一观念直到明代才出现了公开的对立派，为私的正当性正名。无论是儒家把公同“义”、“礼”或“德”联系起来，还是道家把公同“道”联系起来，抑或法家把公同“法”联系起来，都想表明，崇公是国泰民安的政治和心理基础，正所谓：“昔先圣王之治天下也，必先公，公则天下平矣。平得于公。尝试观于上志，有得天下者众矣，其得之[必]以公，其失之必以偏（凡主之立也，生于公）。故《鸿范》曰：‘无偏无党，王道荡荡；无偏无颇，遵王之义；无或作好，遵王之道；无或作恶，遵王之路。’”（《吕氏春秋·贵公》）由于历朝历代的知识分子在价值上的倡导，中国人习惯衡量和判断一个事件的价值标准也倾向揣测其出于公心还是私心，朱子说：“凡一事便有两端：是底即天理之公，非底乃人欲之私”“将天下正大底道理去处置事，便公，以自家私意去处之，便私”（《朱子语类》卷十三）。不过，思想上的尚公未必是事实上。我们在现实中感受到，中国人的生活史其实是一部扩大其私欲（域）的历史。所谓扩大私心就是费孝通所谓的“差序格局”，而公私关系也在扩大中体现出来。当私扩大一圈的时候，我们可

以说扩出来的部分是公，但外圈的人仍认为这是私，然后可以再扩大下去，圈里的人认为这部分是公了，更外圈的人仍然认为这还是私（费孝通，1985）。可见思想与现实的冲突，也从侧面证明了中国人的公私关系是动态的相对性概念。这种相对性导致中国人的公私标准和公私领域不分，假公济私、损公肥私、中饱私囊、公报私仇等现象时常发生；同样舍己为公、顾全大局、公而忘私、大公无私、克己奉公、一心为公等也大有人在。这些现象的共同点都是公私关系的转换，而非公是公，私是私。“公事公办”在中国始终是一个贬义词。

随着私的扩张与转化，我们看到“公”也部分地有了归属性的意味，这就是官府、朝廷，比如“公上”、“公人”、“公车”、“公门”、“公务”、“公事”、“公费”。但我们仍然不能误以为公属范围的确定就可以回到上述逻辑B的范畴中去。因为公的无归属特征，会使得处于官府中的人在非A的逻辑中还是在寻求其私的扩张，而他们的权力导致了他们优先占有之可能。今日公共知识分子讨论公共权力、公共资源私有化、公信力等问题，既是现代现实社会的实情，也是中国思想史传统的延续。同样，也正因为这种优先占有性的存在，中国人才在其中发展出了道德和自律的楷模，也就是说，不拿公家东西、不沾公家便宜，不利用职务之便、或者把属于自己的时间、能力或钱财投入于公家等行为在中国被看做很高的思想品质，因为并没有一种制度来限定可以还是不可以。

与公紧密联系，甚至可以同义的一个词是“平”。《说文》：“公，平分也。”平分似乎同“共同”、“共有”有关，由于公没有归属性，因此人们就可以对其任意占有，只是，如果任意占有被个别人优先，或人有我没有的话，就会引起不公平感。因此为了维持住公平、均等、平均的特性，公的维持就需要一种占有上的力量制衡，这就是所谓齐平，即人人共享，人人有份。一种人人共享之事，反过来讲也是要求人人共担、人人均摊，这就牵涉到了分配制度。从分配的角度来看，公平往往等同于平分、平均。它在实际上成为一种操作化的、量化的公正和公平的手段（翟学伟，1995）。中国家庭中的分家、组织劳动中的大锅饭、修路筑桥中的摊派等等都是从这一角度出发的。还有一个相关的概念是“太平”，意思是大和平、大公平，康有为说：“孔子之于天下，不言治而言平，而于《春秋》三世进化，特以升平、太平言之也”（《大同书·丙部》）。平还有齐的意思，《管子·国蓄》：“万民之不治”，“贫富之不齐”。可见，齐平是要治理才有可能，由此引申出相关的日常词汇，叫“扯平”、“摆平”。它们似乎在表达，当平均分配或对等交换不能实现的时候，人们心理上会有不公平感，而这个时候如果可以通过一种方式，比如重新分配、武力威胁、重设规矩等，来改变这种局面，那么就达至齐平了，而实现了改变的老百姓就成了齐民。由于“平”通“公”，于是平可以用来表示一种实现了公的状态，比如和平、清平；如果社会不安宁，那么“平”作为动词也可以表示为人人、大家、为人类作和平、平安、平等上的努力，比如平定、平息、平天下。这些意思如同《玉篇·亏部》的解释：“平，均也；齐等也。”《易·乾》：“云行雨施，天下平也”，孔颖达疏：“其言天下普得其利而均平不偏颇。”这是从另一个角度在谈“公”。又由于“公”总是同人人相联系，于是公在中国社会还可以解释为大家的，天下人的、众人的，构词上也有“公

益”、“公害”、“公意”、“公器”、“公众”、“公开”等说法。

综上所述，在中国人看来，公的含义虽有时也指公家、官府，但根本上还是指无归属性的事物，或指“无边界的全体”。而公平的含义是，凡没有归属的事物应当为个个有份和人人均享，大家可以平等地获利。有了这样的观念，即使再回到有归属性的范围内，比如国家、组织、家庭等，也都可以以此类推地在内部遵循人人分享，人人获利，人人分摊的原则。这里顺便比较一下日本家庭和企业传承模式，他们还是坚守着A与B的逻辑关系，因为日本家庭采用的不是诸子均分制，而是单子继承制，即家庭财富为一人所继承（翟学伟，1995）。

## 二、大公平观的文化预设

在上述的公平定义中，我们始终可以看到公与私之间的一种张力和变换，其相互关系既符合中国传统的辩证思维，正如同历来争论不休的“义利之辨”，也符合中国思维上的叠加法（聚私为公），<sup>2</sup>前者如“修身、齐家、治国、平天下”，及今人喜欢说的“只要人人都献出一点爱，世界将会变成美好的人间”以及“人人为我，我为人人”。后者如顾炎武说的：自天下为家，各亲其亲，各子其子，而人之有私，固情之所不能免矣。故先王弗为之禁，非惟弗禁，且从而恤之。建国亲侯，胙土命氏，画井分田，合天下之私以成天下之公，此所以为王政也。至于当官之训，则曰以公灭私。然而禄足以代其耕，田足以供其祭，使之无将母之嗟、室人之謫，又所以恤其私也。此义不明久矣。世之君子必曰：有公而无私。此后代之美言，非先王之至训矣。（《日知录》卷三）。但这种将公私做辩证的或叠加法的危险性在于，由此连环推导下去，一种不纠缠于私的公是没有的，这就等于说任何公的构成都离不开私，都摆脱不了私。最终也就被私所吞并，乃至公私一体。为了寻求到一个真正的无私的公，中国早期思想家走上了一条将公推向至极性的理路，这就是：天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也，行其德而万物得遂长焉（《吕氏春秋·去私》）。

在这样一种极致性的公平的状态下，社会会成为什么样子呢？《礼记·礼运》中有一段著名的话：

孔子曰：“大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子；使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡、孤独、废疾者皆有所养；男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己。力，恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作。故外户而不闭，是谓大同。”

我们无法证明这句话是否是孔子本人说的，但作为有重要历史影响的名段，透露出中国人建立公平社会的两个特征：一是天下的东西是天下的，即使个别人在个人意志上想把它们占为己有（比如阳光、雨露、季节变换给所有人带来的好处并不以个人意志为转移），但也拿不走。

<sup>2</sup> 公私的叠加关系是我对产生于明清的一种新的公私观的概括，有关这种新的公私观的基本观点可参见余英时（2004a）《现代儒学的回顾与展望——从明清思想基调的转换看儒学的现代发展》。

这就是极致性的公。有了这样的公，也就等于告诫人们，无论你的私心有多大，野心有多大，雄心有多大，想独享天下总是不可能的。康有为在《大同书》中进一步构想到，如果能把人世间的所有的“界”（“自环”）都去掉，就是“大同”。可明代思想家吕坤在《呻吟语·治道》中却看到，公平之“平”的意思不是让社会没有差异，而是各就各位：“平之一字极有意味，所以至治之世，只说个天下平。或言：‘水无高下，一经流注，无不得平。’曰：‘此是一味平了。世间千种人、万般物、百样事，各有分量，容有差等，只各安其位，而无一毫拂戾不安之意，这便是太平。如君说则是等尊卑贵贱小大而齐之矣，不平莫大乎是！’”可见吕坤认为，无差别的大同不切合实际，社会不是“均等”，而是“差等”（我们在后面将会看到从大同到差等之间的张力及其争论是我们下面理解中国社会运作框架的基础）；二是天下为公的前提是“大道”的运行，所谓大道或天道无私，是一种超越于人世间之上的宇宙秩序，任何帝王面对这样的秩序，非但不能为所欲为的，而是必须从心里承认。沟口雄三在比较日本“公”的观念时看到了这一点。他说：

谈起这一点，脑海中便浮现出中国的情形。在中国，皇帝不仅不被直接称为“公”，有时甚至反被称为“一姓一家之私”。皇帝家这样被视为私，在国家与皇帝之上更存在着超越它的天、天下的上位概念。如果把天、天下奉为绝对的、公平的概念，那么如皇帝或一个王朝只能是私，而且这里所谓私还不是领域性的私，而是私天下，亦即“奸邪”系列的私。在这里，所谓皇帝、朝廷、国家穿越了首长·共同体的公而通于更上位的原理性的公。就是说，并没有象日本那样将天皇、朝廷、国家置于最高位或终极地位。（沟口雄三，1995：50）

中国古人是在宇宙观意义上建构社会的，且不论这样的超越性是否过于没有边际和玄乎，它一旦被认可，就可以抑制帝王的一己之心，成为一套为苍生而立的、有惠于每个人的最高法则；与此同时，贯彻和实施这个法则，也成为帝王和士大夫统治和维护江山的正当性所在。再者，公平性越是走向超越，人人分享的原则也越加可行。基于这些认识，我认为，“大公平观”之所以大，是因为它具有超越人世间的特征，是由“天道观”演化出来的一套社会公平法则，所谓“人法地、地法天、天法道，道法自然”（《道德经·第二十五章》）。《庄子·在宥》：

不明于天者，不纯于德；不通于道者，无自而可；不明于道者，悲夫！何谓道？有天道，有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之与人道也，相去远矣。

在农耕文化的环境中，天道观作为重要的思想传统也许不独属哪个思想门派，传统各家大都比较认同。当然从它的根源上看，道家是源泉。老子《道德经·第十六章》：

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久。殁身不殆。

将天道与人道相通，并强调以天道来制约人道，成就了儒家的董仲舒的天谴论，他把天道观、天命观和道德观合而为一，做关联性的比附，让许多人事成了天事，天事也成了人事，造成天人之间相互参和。《春秋繁露·离合根》上说：

天高其位而下其施，藏其形而见其光。高其位，所以为尊也；下其施，所以为仁也；藏其形，所以为神；见其光，所以为明。故位尊而施仁，藏神而见光者，天之行也。故为人主法天之行，是故内深藏，所以为神；外博观，所以为明也；任群贤，所以为受成；乃不自劳于事，所以为尊也；泛爱群生，不以喜怒赏罚，所以为仁也。故为人主者，以“无为”为道，以“不私”为宝。立无为之位而乘备具之官，足不自动而相者导进，口不自言而摈者赞辞，心不自虑而群臣效当，故莫见其为而功成矣。此人主所以法天之行也。

早期儒家的“天人合一”最终在宋代之后形成了“天理人情”、“天地君亲师”，它们都将影响到中国社会的建构和运行。董仲舒在《春秋繁露》中多处追问的天和人之原初，并使用的“元”、“本”的概念，势必还得回到道家的观点中来。庄子说：

古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣！其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。（《庄子·齐物论》）

庄子的意思似乎在说，天地万物的原初都可归为“无”，没有限定、界限和是非，所谓善恶、美丑、爱憎、规矩等都是从无到有、无中生有出来的。它们一旦出现，这个道就被污染了。从公的角度上讲，公的最大化就是“齐物”，即万物都没有区分，一旦一个事物的属性被确定，那么它的公平性就会丧失，其特征或私性就会得到发扬。因此，我认为，从文化的后设性来看，中国的理想社会不是在确定性上，也不是在归属性上运行的。安乐哲（Roger T. Ames）、郝大维（David L. Hall）看到了这其中的奥妙，他说：

“道”作为展开的经验域是万物不汇总的总体。它之所以不可汇总是因为它是没有边界的，只能从这个或那个视角来认识。没有一个单一秩序的整体，也没有外在于它的视角。在反映自身生动活泼、不断转化的各种关系上，建构经验域的每一个焦点整体上都是全息式的。（安乐哲、郝大维，2004：133）

或者说，从形而上来讲，“无”、“非”、“否”等在中国人的思维中要比确定、占有、肯定等重要得多，中国人的许多思考是在“非”中的思考，比如，道可道，非常道，名可名，非常名；又比如，我们不知道什么是“仁”和“义”，但却知道什么是不仁不义；我们不确定“礼”的限定，但却知道“非礼勿视、非礼勿听”；我们不能确认君子的内涵，但能确知“君子不器”；更不要说中国人之“大爱无言”、“大义无声”、“沉默是金”、“无欲则刚”、“无理取闹”、“无中生有”的本领；就连“爱”也是无限地爱；就是活，也要万寿无疆。所以中国人是在“无”中战胜“有”的，在“不是”中知道“是”的。所谓君子健，自强不息；谋事在人，成事在天；生死由命，富贵在天；人不可貌相，海水不可斗量；天无绝人之路；山外有山，天外有

天；把有限的生命投入到无限的为人民服务中去；摸着石头过河；跟着感觉走等，都是这一思维的体现。在这里，自强、成败、生死、富贵、范围、服务及跟着感觉走等都是无穷的、不确定的、不可测的、不限制的或不可控的。而从西方宗教中的上帝到现代科学原理，西方人所走的道路是要不断地证明，一切都是确定的、可测的及可控的。

### 三、两种大公平观的运行之争

从以上的论述中，我们发现，道家的“无为”与儒家的“大同”之间有相当地吻合之处。“天下为公”对中国哪一个思想传统而言都是可以接受的。但这样的社会在哪里呢？《礼记》中关于“大同”几句话，被康有为在糅合了西方的人道主义、天赋人权、自由、平等、博爱等之后，形成了一个未为壮观的世界新体系，即使今天读起来还让人觉得那么超前和遥远，因为天下为公必须要有谁来实行，而人是有自身利益的，面对形形色色的利益的驱使，一种对自己无好处，只对世界有好处的事不知道由哪一种人来做？这倒不是说一定不能做，而是中国人认为做了反而不公平。具体一点讲，只要这个社会上有人利欲熏心，人人都献出的一点爱，会被这些人无耻地收入囊中，这里的无耻面对的还是一些人，如果是面对上百、上千、上万的人的话，这个社会就礼崩乐坏了。“希望工程”在中国出现很多问题，就是因为那些热衷于此的人不知道他们献出来的爱，流到哪里去了。专款专用在中国成了问题，就因为中国人在思维上有一种意识，认为公家的钱，大家的钱，不用白不用。结果，儒家想的是，与其给当权者们灌输不现实的大同理想，还不如给他们多灌输一些治国的理念和君王之道。而道家则坚守自己的大道，这就免不了走到反智论上去了（余英时，2004b）。比如老子说：

不上贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民不乱。是以圣人之治也，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。恒使民无知无欲也。使夫知不敢弗为而已。为无为则无不治矣。（《道德经·第三章》）

故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄也，而乱之首也。

前识者，道之华也，而愚之首也。是以大丈夫居其厚，而不局其薄；居其实，而不局其华。故去彼取此。（《道德经·第三十八章》）

庄子对儒家也是连讽刺带挖苦：

骈拇枝指出乎性哉，而侈于德；附赘县疣出乎形哉，而侈于性；多方乎仁义而用之者，列于五藏哉，而非道德之正也。是故骈于足者，连无用之肉也；枝于手者，树无用之指也；多方骈枝于五藏之情者，淫僻于仁义之行，而多方于聪明之用也。（《庄子·骈拇》）

道家的退守当然使得君王要想有一套积极的统治理念，并获得统治的合法性只能选择儒家。现在的关键是要看儒家有何本事把一个本来的“天下为公”思想转化为君王的天下，让万民

为他俯首帖耳。《荀子·王制》说：“有天有地而上下有差，明王始立而处国有制。夫两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天数也。”到了汉代，董仲舒的思想更加体系化了，他说：

传曰：“天生之，地载之，圣人教之。”君者，民之心也；民者，君之体也。心之所好，体必安之；君之所好，民必从之。故君民者，贵孝悌而好礼仪，重仁廉而轻财利。躬亲职此于上，而万民听生善于下矣。故曰：“先王见教之可以化民也。”此之谓也。（《春秋繁露·阙文》）

古之造文者，三画而连其中，谓之“王”。三画者，天地与人也。而连其中者，通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之，非王孰能当是？故王者唯天之施，施其时而成之，法其命如循之诸人，法其数而以起事，治其道而以出法，治其志而归之于仁。仁之美者在于天。天，仁也。天覆育万物，既化而生之，有养而成之。事功无已，终而复始，凡举归之以奉人。察于天之意，无穷极之仁也。人之受命于天也，取仁于天而仁也。是故人之受命天之尊，父兄子弟之亲，有忠信慈惠之心，有礼仪廉让之行，有是非顺逆之治，文理灿然而厚，知广大有而博，惟人道可以参天。（《春秋繁露·王道通》）

天之道，有序而时，有度而节，变而有常，反而有相奉，微而至远，蹕而致精，一而少积蓄，广而实，虚而盈。圣人视天而行。是故其禁而审好恶喜怒之处也，欲合诸天非其时不出暖清寒暑也；其告之以政令而化风之清微也，欲合诸天之颠倒其一而以成岁也；其羞浅未华虚而贵敦厚忠信也，欲合诸天之默然不言而功德积成也；其不阿党偏私而美汎爱兼利也，欲合诸天之所以成物者少霜多露也。（《春秋繁露·天容》）

显然，儒家与道家的大公平都是从天开始论证的。但论证下来，道家认为天道是没有分别的，是万物归一的，而儒学认为天道是有分别的。这便成了所有论证的关键。这个关键在于既然天不确定，那么双方都需要对“不确定性”做设定，以便有利于自己的演绎，然后自圆其说。比如天无私覆，地无私载，说的是天的大公；而“天无二日，国无二君”，说的就是天不平等，何况国家。设定前者，治国理念就在“无为”上；设定后者，治国的理念则全靠一个圣人施“仁政”。在儒家思想体系里，尽管它承认天是讲公道的，但它不能自己讲，而是要将其施与一个圣人、天子或帝王来讲。假如一个君王不公道，那么天可以抛弃他，另选他人，人民也可以替天行道来推翻他。说来说去，儒家的公平观就是想给天、地和人间找个代理人。孟子所谓“天降大任于斯人也”就是这个意思。这个人上能代表天，下能代表黎民百姓。上有天，是他成为君王的合法理由，下有民，是人民遵从他的理由。显然，这两种思想比较下来，历代统治者更乐于接受后者，所以自汉朝以来，儒家胜出了。

虽然中国历史上不少帝王都崇尚儒术，但我们不能简单地认为万民已经被儒化到了心甘情愿地遵从帝王和认同即有社会体制的地步。作为天地和万民之代言人的诞生，依然处在上述的无归属性的、不确定的、不排除任何可能性的抑或人人有利或人人有份的文化预设之中。

或者说，道家的学说构成了儒家学说的带有互补性的底色。其内在的张力在于，一方面社会总是需要一个合法的统治者来治理国家，另一方面即使一个（一群）统治者来统治社会，哪怕是合法的，也不符合大公平观的原则，因为这将导致一种天潢贵胄的倾向。其认定性、世袭性、自环性和特权化倾向将表露无遗。正如黄宗羲所说：

后之为人君者不然，以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私，为天下之大公。始而惭焉，久而安焉。视天下为莫大之产业，传之子孙，受享无穷。汉高帝所谓某业所就孰与仲多者，其逐利之情不觉溢之于辞矣。（《明夷待访录·原君》）

由此，在“齐物论”和“君主论”的相互抵触下，我们在客观上可以看到一套社会法则与策略的运行，即，一个公正的社会既要由明确的君王来统治，另一方面又要在学理上确保不确定性、无归属性和分享性。最终中国社会运行兼具了“等级性”和“开放性”的特点，并在实际中体现在“治”的一面和“乱”的一面上。

就前者来说，儒家的主导性影响使得人们接受了大一统的君王统治，为了确保承载天运的君王勤理朝政、坚守纲常，君王身边还需要一大批辅佐其统治的丞相、官员。于是一种中华帝国的官僚体制建立起来，他们总体上构成了一个享有特权的社会阶层。这一看似不公平的体制，其公平性主要体现在这些官僚体制中人员的来源方面。汉代以前，禅让、传子、宗法、世卿、任贤等制度都曾有过，但自汉以后，选拔官员的方式制度性地被确定为一种开放式的机制。经过察举制、九品中正制，最终形成了长久而稳定的科举制，直至今日的高考制和国家公务员考试制。这一漫长的官员选拔制度虽有千差万别，但总体特征就是越来越开放。从理论上讲，上层社会人员的构成不采取世袭和任人唯亲，而是实行考试，择优录取，将意味着官僚体制的大门是向黎民百姓敞开的。不论你是谁，官家子弟也好，富家子弟也好，穷人家孩子也好，每一代、每一轮都站在同一起点上。这其中只有智力和勤奋的差异（在相当漫长的时间，存在着性别的不平等），其他什么身份（个别身份除外）、地位、权力、财富、年龄等在试卷面前统统都消失了。正是这样的制度设置，中国人的上进心得到了持久的激发，大一统体制更加牢固，儒家学说得以继承，而整个中国人生活运转之主轴也同时建立起来。

就后者而言，另一种社会动机也在中国历史上反复地酝酿。这就是由此渠道走不到上层社会去的人、或不满足于只作丞相、官员的人、或对社会不满的人以及有更远大的理想想要实现的人。他们均会去想改朝换代的大业。还是因为“天”的无归属感，“公”的开放性及人人有份的观念，导致了在中国历史上大凡重大的造反与改革事件都于“公平观”的建立与推行相关联，都在表明中国人对现有的公平机制的不满，比如北宋农民起义领袖王小波的“吾疾贫富不均，今为汝辈均之”、南宋农民起义领袖钟相的“等贵贱，均贫富”、北宋王安石的变法、明末李自成起义军的“等贵贱，均田免粮”、龚自珍的“有田同耕，有饭同食……无处不均匀，无人不饱暖”、晚清洪秀全搞的“太平天国”、“天朝田亩制”、近代孙中山提出的

“三民主义”和“共和”、毛泽东的“打土豪，分田地”和“人民公社”以及为今人所熟知的“公有制”和“共同富裕”。

同样，大公平观的开放性特征使个人的远大志向也一再受到激发：其他人能做，自己也可以做；其他人能得到，自己也能得到；其他人能拥有，自己也能拥有，即所谓的“皇帝轮流做，明天到我家”。陈胜、吴广说：“王侯将相宁有种乎？”项羽说：“彼可取而代之。”刘邦说：“嗟乎，大丈夫当如此也！”孙中山在《三民主义》中提到，康熙在平定江山后有过这样的说法，舜是东夷之人，文王是西夷之人，他们都能做皇帝，而满洲是夷狄之人，也可以做皇帝。这里面隐含的意思是，其他夷人能做皇帝，满人来做皇帝也是公平合理的。

所以孙中山的结论是：

……自古以来，有大志之人多想做皇帝，……当我提倡革命之初，其来赞成者，十人之中，差不多有六七人是有一种皇帝思想的。……[洪秀全]那种失败，完全是由于大家想做皇帝。……汉唐以来，没有一朝不是争皇帝的。中国历史常是一治一乱，当乱的时候，总是争皇帝。外国尝有因宗教而战，自由而战的，但中国几千年以来所战的都是皇帝一个问题。……现在共和成立了，但还是有想做皇帝的，像南方的陈炯明是想做皇帝的，北方的曹锟也是想做皇帝的，广西的陆荣廷是不是想做皇帝呢？此外还更有不知多少人，都是想要做皇帝的。中国历代改朝换姓的时候，兵权大的就争皇帝，兵权小的就争王争侯。（《三民主义·民权主义》）

这种历史上轮番争夺帝位的事件在日本的思维模式中却很难，因为A的对立面不是非A，而是B，因此A只能做自己的事，不能去想B的事，A也不能去占有属于B的东西。这或许是日本天皇可以保留，实行君主制的逻辑根源。

#### 四、大公平观运行中的“时”的观念

当大道运行不能现实地走向大同世界时，它的超越性既高瞻远瞩，指向未来，又以无形而细微的方式弥漫于中国人的社会生活，渗透于中国人的心理与行为。作为一种宇宙观，道所蕴含的自然观会使人想到事物的循环、转化和相生相克，使人们相信每种事象都有消长、起落、盛衰的特征。中国人喜欢说“风水轮流转”、“三十年河东，三十年河西”、“此一时彼一时”、“分久必合，合久必分”、“多年的媳妇熬成婆”、“不是不报时候未到”、“老天总会开眼的”等等。虽然说法不一，但背后都有一个极为重要的暗示，这就是等待和机遇。等待是一种最符合大道的行为操守，它想表达的是对“时”的把握。“时来运转”是那些感到不得志、受到不公平待遇的中国人的人生信条。史华兹（Benjamin I Schwartz）认为，在中国思想观念中，“时”可以实现各要素之间的合一（2006：27）。

“等待”以及由此而生的“耐心”、“忍耐”作为一种天道观的操作手段，是一种非常高级的人生品质。其中包含了对天命、运气、机会、轮替、以及现状的认可，也存在着一种对

恒常与变动的辩证思考。由此，传统中国人在和平或社会稳定时期不反感社会上的不平等现象，即所谓人分三六九等，有高低贵贱。但与此同时，寄人篱下与出人头地是并列的。没有一个人说得清楚一个身无分文的人明天会不会富甲一方；没有人知道今日一个穷秀才明天会不会跳龙门；没有人能看出一个家门口的乞丐将来会不会成为将军；没有人猜出一个和尚会不会成为明日的国君。这就叫不确定的公平。显然，中国人要消除不平等不在于设计一整套合理的制度来让人人平等，而在于每一个人的造化和机遇。

更为值得思考的是，等待也会使一个人的人生理想落空。进而这层意义上的等已不是一生一世的等，它不以个人生命长短为单位，而以家庭生命的无限延长为保证。对中国人而言，有后代就意味着有机会，这是香火、自强不息以及修订家谱的最根本含义。试想，如果一本家谱上记载的只是一代又一代宗族辈分和人名却始终没有家人的成就，这样的家谱续写下去，又有何意义？唯一可以解释的是它不停地续写，就等于反复地告诉后人：只要有后代，就有希望。反之，如果家谱中断了，一旦家庭里出了一个人才，而寻不到自己的根，其成就意义也就大减。我想，这是中国人光大门楣的本质。

在中国，公平不仅是一个横向概念，也是一个纵向的概念。“时”的介入不但导致了中国人放弃对现世不平等的不满，而且把一切寄托于后代。反过来说，后代也将承受极大的压力，去为先辈拼出一片新的天地。如果他又失败了，那么只要继续有后代，就意味着继续有希望。

## 五、大公平观的现代影响

大公平观给中国现实社会留下的问题相当庞杂，有的是隐性的，还需要进一步思考，更多的则是点点滴滴的，无法一一列举。我这里重点且简要地讨论三个方面的问题。

首先，沟口雄三在研究中国近代思想的时候有一个相当重要的观点。他认为，中国前现代到现代的社会发展，明显地受到了中国思想中“公”的观念的影响，而表现出于日本的差异。这个思想的核心就是用一种整体的、人人共享的“公”来反对一己之私。他说：

当然，在其由近代的共和思想发展到人民民主主义的过程中，欧洲的民权、平等思想、马克思主义等的吸收都起了一定的作用，但这种吸收之所以能成为可能，正是因为有大同思想的成熟，外来思想只不过是一种外部刺激。

当然，由于帝国主义的侵略，这种大同式的社会革命得以深化，或者说加快了步伐，但社会革命本身不是因此而触发的，缺乏追随西欧的条件也不是其契机，社会革命的爆发是不可避免地由中国独特的历史所决定的。

同时，这也使大同共和的社会革命不可避免地成为中国独特的现象。正如孙中山将其革命的重要目标置于“要四万万人都丰衣足食”（《三民主义》）上一样，中国的共和革命具有以满足天下万民生存权利为目的的特征。例如就人权来说，欧洲的

共和思想以私有权的确立为基础，主要内容是政治权利上的自由和平等，而中国共和思想的基础则是以 4 亿人的生存为目的的大同式的协调，更多地指向反“大私”的经济上的平等。因此，民权指的是多数人反对少数人专制、独裁的、全体人民的生存权利，也可以叫做国民权或者人民权，这与承认个人经济活动的无限自由、即一个人的私有财产权为基础的欧洲的市民权从一开始就是大相径庭的。（沟口雄三，1996：9）

这一观点所带来的理论洞见在于，我们不能撇开中国思想传统来认识西方文明对中国现代化的冲击，以及无论我们愿意或不愿意接受西方文明，中国都免不了自身传统的影响，更有甚者它们往往沉淀于社会架构的核心。而由此理论还可以引申出对中国实行民主制度方式的理解。

从企业成长的角度上看，大公平观还解释了中国大陆国有企业的“大锅饭”、乡镇企业所实行的“合股”、“集体所有制”和中国台湾宗族中实行的“公业”、现在企业中所讲的“外包”、商会的集体投资等，其共同点都是在表达一种“私有权的共有”或“利益的共享”。而它们的在历史上具有的共同的社会基础则在于血缘、地缘、伙伴或成员间的伦理关系，也就是说，由此领域而获得的利益在道义上需要在关系网中流通。<sup>3</sup> 在市场经济的今天，这种利益流通的方式导致中国人做生意的方式依然是尽可能地找家人和朋友来共担；中国人喜欢讲“有钱大家赚，有饭大家吃”，也是这个意思；同样，中国人所说的“一人得道，鸡犬升天”也在表明如果一个人发了财、做了官，其家族里的其他人都可以享受他的特权，分摊他的利益，反之，坚守自利自得，不顾他人将无一例外地受到道德的谴责。同类现象也发生在中国人中大奖、学生得奖学金后的行为方式上。

其次，私在同西方文化的比较中，通常错误地被理解成个人，这可能是受到中国一些同义词的误导，比如私人、私交、私下、私自、己、自我的等，更不要说中国思想史（包括我前面的引述）也把私理解为个体的、自己的。这种误解使得我们将中国人归结为个人主义，还是集体主义时感到模糊不清，因为这两种表现在中国社会是并存的（翟学伟，1995）。其实“自私性”与“个体性”之间的最大区别是，个体表示的是一种独立性及其由此而生的一套相关权利，所以它是明确的，有所指的。但我前面在给私下定义的时候，我只说它有界限，有范围，有标记，但没有说它的个体性特征。因为一种界限和范围不意味着独立，里面完全可以容纳他人，最大可以容纳天下人。“四海之内皆兄弟”，“天下一家”是私的扩大结果，而不是公的本身。理解这点是至关重要的。因为有了前者的独立性，自我便不能扩大，没有一个人可以把自己扩展到他人，放大到包容天下人或目空一切的地步。而有了独立的意识，人与人之间尊重和侵犯都会变得很敏感，设置公正制度的要求就会很强烈。但在中国人的互动

---

<sup>3</sup> 我曾问喜欢打麻将的人，为什么他们总是抱怨自己输钱，而没有听到赢钱的时候，那些赢钱的人都到哪里去了？他们回答，问题在于赢了钱的人不能白赢，输了也不能白输。所以赢的人往往要请客。也就是说，赢的人既然赢了，就要拿钱来出来请大家吃饭。这样一来，赢的人赢不了多少，而输的人却是慢慢地输光了（这种观点不适于赌场里的赌博行为）。

中，对隐私的侵犯是很难被意识到的，反之，私对公共的侵犯也被视为正常。中国人几千年来保持着公心，主要是从价值意义上说的。这套价值体系通常成为谴责自私自利人的道德依据，但也可能只成为一套漂亮的口号。中国人行为上的私在思想界历来不占上风，但市场化后，私（而非个人）被价值正当化了。行为与价值的合一导致私被迅速放大，造成市场的失序和失范。现有许多学者出来呼吁市场经济是法制经济，呼吁公共权力不能私有都说明了大公平观的巨大影响。而目前中国国有企业改制之难，国有资产的流失等也是公私关系的一种反映。

最后，中国民族性议论最多的问题是“公德”的缺失。<sup>4</sup>梁启超在《新民说》中用较大的篇幅讨论了中国人只有私德，而没有公德。依照中国人的由小我推大我，由己推人，由家推国，聚众小私可以成就大公，由修身到平天下的思维模式，许多学者认为中国人的公德可以由私德累加、扩大而来。但梁启超看到，私德无论如何累加和扩大也成不了公德。公德是一种不同于私德的概念，其内涵同群相联系（《新民说·论公德》）。但梁启超没有看到公德的根本是公民社会才具有的道德观，是人们走出了血缘和地缘社会之后在公共领域、志愿者和社团组织中产生的道德。这种道德观的形成首先在于公私分立与确定。当公不侵犯私和私不侵吞公；私不能转为公或公不能转为私，并知道公德不来自私德，而来自公共意识和公共法则的时候，才是公德建立的时候。但在大公平观里，只要不在终极意义上，公私总是一对相对的动态概念，由于公是对应着私而划定的，因此中国人总有把公共用地当作私地，把公物划为私物，把公家看作私家的倾向，费孝通说：

……私的毛病在中国实在比了愚和病更普遍得多，从上到下似乎没有不害这个毛病的。现在已经成了外国舆论一致攻击我们的把柄了。所谓贪污无能，并不是每个人绝对的能力问题，而是相对的，是从个人对公家的服务和责任上说的。中国人并不是不善经营，只要看看南洋那些华侨在商业上的成就，西洋人谁不侧目？中国人更不是无能，对于自家的事，抓起钱来，拍起马来，比那一个国家的人能力都大。因之，这里所谓“私”的问题却是个群己、人我的界限怎样划法的问题。我们传统的划法，显然是和西洋的划法不同。因之，如果我们要讨论私的问题就得把整个社会结构的格局提出来考虑一下了。（费孝通，1985：22）

由于公的无归属感，“公有”也就被当作“无底洞”，属“取之不尽，用之不竭”的资源。这不仅是对黎民百姓而言，对政府官员而言亦是如此。古人喜欢讨论天地为至极性的公，而今人喜欢谈环境，议论河流、公共用地、设施和场所、公共用品被大肆侵犯、掠夺。在这些方面，无论中国的个人、企业主和公务员，其德性都有充分的展现，如违章搭建、占道经营、污染环境、乱砍滥伐、官员公车花销等等。请注意，在中国人看来，公有乃共有，所以公平的做法不是不占有，而是人人有份的占有。但这也不是一面倒地只有私的扩张，以公犯私的事也比比皆是。

---

<sup>4</sup> “公德”一词不来自西方，而来自日本，它同中国含义的差异可参见陈弱水（2006）《公德观念的初步探讨》。

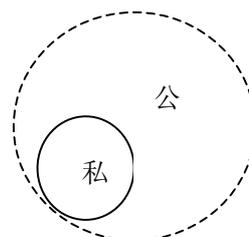
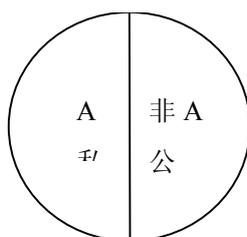
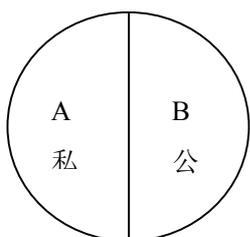
## 六、简短的结论

通过以上的研究，我认为中国人的大公平观具有以下几个特点：

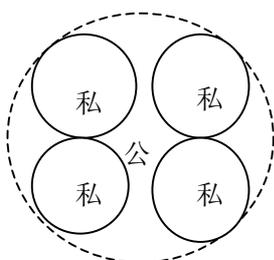
- 一、公依附于私的确定性，而自身具有不确定性与无归属性的特点，无论是非私即公，还是叠加私为公乃至至极性的公，往往都被理解成人人可以分享的资源，构成了大同、共和及均贫富的理想来源。
- 二、公私是相对概念，其根源于人人都有理由把处于公中的那一份加入私中，反之亦然，故两者相互都具有扩张和动态的含义。
- 三、相对性导致了超越性的大公平观的产生，它以天道观来统摄人道观。
- 四、不同思想家之间对天道观的不同解释所构成的张力使得社会建构具有等级性与开放性的特点。它们在中国历史上的一治一乱中看得很清楚。
- 五、大公平观不但追求同时性的人人分享，而且还体现为每个人对历时感的注重，即以“时”来衡量公平，从而具有纵向性和轮替性的特点。
- 六、大公平观在中国社会建构及其运行中是根本的、深层次的，它构成了中国人公平正义意识的核心，不容易被其他社会文明的影响所取代。
- 七、中国人的大公平观从古至今都是中国人揭竿而起、革命及改革的最根本动力，或者说它是引发中国大规模的社会变迁的价值根源。反过来说，许多旧有的体制运作到一定时候面临着变革要求，是因为其原有的大公平观遇到了的问题。

为了体现中国大公平观运行的逻辑可能，我以图示来说明：

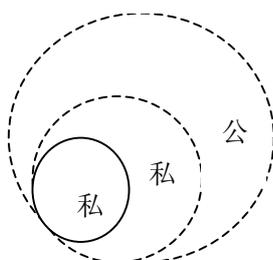
- 1.日本与其他社会的公私逻辑      中国社会的公私逻辑      1.中国公私观之一：不确定性



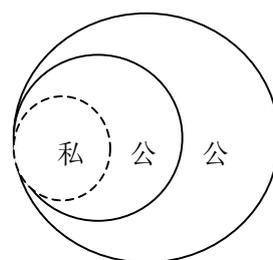
- 2.中国公私观之二：叠加关系



- 1.中国人的私的扩张



- 2.中国人的公的扩张



需要澄清的是，大公平观的提出虽然同公私观念的研究有千丝万缕的联系，但其研究最终不以两者的关系辩证为目的，而是想从中看到社会运行及其正当性是如何发生的，又如何

影响中国人的心理和行为的。这种思路将本研究同以往的几乎所有的公私观念研究区别开来。

至此，我想给大公平观法则做个比喻。我以为中国式的大公平观运作很像博彩，其中充满着不确定性和不可预测性。只要你加入了游戏，你就有平等的中彩机会，而中彩者永远是少数。如果中彩的不是你，只要你不停息，那么随着游戏的继续，赢家也在不断地轮替，说不定下一个就是你了。可见，等待与期望来自于“自以为能中”与“事实上未必中”之间的张力。你玩得越尽兴，就越容易发现这中间有一个天算与人算、可能与不可能、信念与事实、走好运与走霉运之间的交汇点。中国人喜欢说“愿赌服输”是说这一轮下来，你是认命的，但只要你不自暴自弃，就相信会时来运转。这时你又进入了下一轮。下一轮的公平机制体现在“洗牌”上，该机制总是在增加所有人的翻身机会。但我们也会不幸地看到，当成功的机会不再光顾某些人时，潜逃发生了；当有人只想赢不想输的时候，作弊出现了；抑或，当一些人一败涂地时，博采场变成了杀戮场，更有甚者，如果这种游戏被人做了局，那么整个游戏则变成了一场骗局；无论哪一种，大公平运行到这里都变成了最大的不公平。由此可见，现在中国的问题不是去争论是维系传统的大同理想，还是接受西方的正义思想，而应关注在市场利益驱动下的人们对“规则”与“时”的抛弃。此时的人们一旦没有了这两个概念，便开始狂躁起来，巧取豪夺或原罪行为也由此发端：既做裁判又做运动员、吹黑哨乃至游戏背后的黑金运作等正在中国许多职场上弥漫着。如果一个社会的成员放弃了任何形式的公平法则，那么他们的悲剧就不是喋喋不休于采用哪种形式的公正、公平、正义，而是这一社会根本就无公平可言。

## 参考文献

- 安乐哲、郝大维，2004，《道不远人——比较哲学视域中的〈老子〉》，何金俐译。北京：学苑出版社。
- 陈弱水，2006，《公共意识与中国文化》，北京：新星出版社。
- 范德茂、吴蕊，2002，“关于‘么’字的象意特点及几个证明”，《文史哲》，第3期。
- 费孝通，1985，《乡土中国》，北京：三联书店。
- 沟口雄三，1995，《中国的思想》，赵士林译。北京：中国社会科学出版社。
- 沟口雄三，1996，《日本人视野中的中国学》，李甦平、龚颖、徐滔译。北京：中国人民大学出版社。
- 韩东育，2007，《道学的病理》，北京：商务印书馆。
- 黄俊杰，2005，“‘义利之辨’及其思想史的定位”，范岱年等：《中国观念史》，郑州：中州古籍出版社。
- 金耀基，2002，“中国人的‘公’、‘私’观念”，金耀基：《金耀基自选集》，上海：上海教育出版社。
- 刘畅，2003，“中国公私观念研究综述”，《南开学报》，第4期。

- 刘泽华、张荣明等，2003，《公私观念与中国社会》，北京：中国人民大学出版社。
- 罗尔斯，1988，《正义论》，北京：中国社会科学出版社。
- 秦晖，2004，“从 sama 到 equality：汉语‘平等’一词的所指演变”，《传统十论》，上海：复旦大学出版社。
- 史华兹，2006，“中国政治思想的深层结构”，许纪霖、宋宏编：《史华兹论中国》，北京：新星出版社。
- 史云贵，2009，《外朝化、边缘化与平民化——帝制中国“近官”嬗变研究》，上海：上海人民出版社。
- 余英时，2004a，“现代儒学的回顾与展望——从明清思想基调的转换看儒学的现代发展”，《现代儒学的回顾与展望》，北京：三联书店。
- 余英时，2004b，“反智论与中国政治传统”，余英时：《中国思想传统及其现代变迁》，桂林：广西师范大学出版社。
- 翟学伟，1995，“中国人在社会行为取向上的抉择”，《中国社会科学季刊》，春季卷。
- 翟学伟，2011，“关系与权力：从共同体到国家之路”，《社会科学研究》，第1期。

本文原发表于《开放时代》，2010年，第5期，重新修订。