

# 历史中国的分配正义：实践与思想

苏 力

**摘要** 在农耕大国的背景下，历史中国产生了以“均平”为代表的有关分配正义的实践与思想。农耕中国的特征，决定了分配正义必须同时考虑“家”（村落）和“国”两种共同体的需求。在实践层面，中国古代有关土地和赋役的分配，其目标在于既要促成大政治共同体的发生，又要维系村落共同体的稳定和互助。在思想层面，儒家的“不患贫而患不均”注意到分配正义只可能存在于“家”和“国”（而非“天下”）的共同体中，并充分考虑了村落共同体中的分配难题。分析中国传统的分配正义，可以打通中西学术对此话题的交流，也对当代中国与世界的分配正义实践同样具有理论意义。

**关键词** 分配正义 均平 家/国共同体 贤能与需求

作者苏力，北京大学法学院天元讲席教授、北京大学博雅讲席教授（北京 100871）。

中图分类号 P9

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2020)03-0079-17

## 一、引 论

在一个或大或小的共同体内，依据确定的原则或标准，在其成员中分配财富、荣誉、福利或其他有价值的“东西”，包括责任和负担（burden），这个问题在西方传统中，自亚里士多德后，一直名为分配正义（distributive justice，也译作分配公正）；<sup>①</sup>有别于人们很容易本能察知因此更关注的个案公正：先由个人复仇后以司法应对的校正正义（corrective or rectificatory justice）或由交易应对的交换正义（commutative justice）。“没有人是孤岛”，人总是生活在种种真实或想象的共同体中，这会使其成员有意无意地，不仅关注自己的付出和所得，更常常以其他成员为参照系来关注；不只在在意自己得到与他人相同的待遇，也在意甚至更在意自己得到有别于他人的待遇；这包括“一损俱损，一荣俱荣”“休戚与共”，即当他人的福利也是自己效用函数时，会很希望他人的福利也增加。分配正义一直被认为有关整体的正义，“是社会体制的第一美德”。<sup>②</sup>

尽管有不少重要论述，影响深远，分配正义却至今没有确定的答案，这是一个没法一劳永逸解决的麻

<sup>①</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by David Ross, Oxford University Press, 1980, book V. 中文版可参看廖申白（北京：商务印书馆，2003年）和苗力田（北京：中国人民大学出版社，1992年）的译本，两人均译为分配公正。亚里士多德还曾在《政治学》系统讨论了分配正义，参见亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1965年，第148—149页。又可参见《牛津哲学辞典》对分配正义的定义，Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, 1994, p. 203. 有关分配正义理论的演变，请参见 Samuel Fleischacker, *A Short History of Distributive Justice*, Harvard University Press, 2004.

<sup>②</sup> 亚里士多德称：“在一种意义上，那些趋于产生和保存政治社会及其各成分之幸福的举措，我们称其为正义。”他还引用了谚语“正义包括了一切美德”。Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by David Ross, Oxford University Press, 1980, p. 81. 又请参见 John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1970, p. 3.

烦。从理论上讲,分配正义是每个人都“各得其所”,得到他/她该得的;这包括对相同的人予以相同的对待,以及对不同的人予以不同对待。<sup>①</sup>但这个看起来无可挑剔的表述,一旦进入经验层面,就太多麻烦了:谁与谁是相同的或不同的人?哪些差异——比你高一厘米,或大一岁,或说话磕巴,或性别,或智商,或颜值——是可以或应当影响分配的差别,哪些又不属于或不应属于可影响分配的不同?为什么?有哪些东西,在什么时代,可以或应当纳入分配?什么是适当的分配渠道——市场、社会或政府?谁来分配?什么是各自该得的那个“所”?以及,这个分配共同体的边界在哪?人们常常分歧,甚至自相矛盾。有些分歧不来自私利,可以说是真诚的认知分歧;但更多、最大和最难解决的分歧则源自人们的利益,相互的怀疑和猜忌,现实的人趋于主张并坚持对自己更有利的理解和想象。<sup>②</sup>分配正义问题因此一直是法学和政治学的重要话题之一。

传统农耕中国一直没有分配正义的概念,没有与之完全对应的概念和系统学术话语。但前面之所以提及“一损俱损,一荣俱荣”“休戚相关”,就为唤醒那些太容易“日用而不知”的经验。无名,天地之始,但只要有共同体,无论大小,也无论其基本性质是政治的、经济的、社会的甚至是家庭生活的,就会以某种方式提出分配正义的问题。即便一个家庭,孩子多,就可能有“爸妈是否偏心”的问题;再婚家庭中,问题会更突出,邻居对相关事情也会格外敏感,议论纷纷,成为一种不邀自来的社会干预。还不只是民间话语,比亚里士多德可早太多了,孔子感叹:“有国有家者,不患贫而患不均”<sup>③</sup>,化在最一般层面指出了这是任何共同体都存在的问题。如果要从中国传统中找个说法替换分配正义,“均平”会是个最有竞争力的竞争者。

本文初步分析讨论传统农耕中国的一些政治法律实践和思想,用历史中国的材料来重现中国古人的分配正义,展现其发生脉络。这会有利于中西学术交流和对话。即便人类需要应对的抽象问题高度类似,具体地域的政治经济社会生活条件也会催生不同的实践应对,形成独立的概念和话语体系。适度挪用、借助甚至移植一些外来概念有可能推动某些方面或某些维度的比较和交流。其效果不会限于概念比较,更可能提供一个新视角,一种新可能,勾连、整合传统农耕中国的一些社会实践、制度措施、思想甚或感慨,让我们从中感知和理解一些不高大上但对当下有意义的洞识和智慧,从先前感知的一片凌乱中看见了某种稳定的格局。

在展开之前,我还想说两点。第一,古希腊的分配正义学说中,只讨论钱财、荣誉、地位、特权(privilege)等的分配,从未明确讨论责任、义务或负担的分配。这在很大程度上因为在古希腊城邦生活中,公/市民的权利和义务一致,没必要如后世民族国家那样分别讨论权力义务。希腊公民参与保卫城邦,得自己准备武器和甲冑,那既是权利,也是义务;参与城邦政治生活,靠的是自家奴隶创造的财富,这是权利,也是义务。但直到 20 世纪 70 年代罗尔斯和诺奇克等辩论分配正义时<sup>④</sup>,仍只谈所谓权利的分配,不明确讨论责任、义务和负担的分配,这与现代西方国家的政治法律实践就太脱节了。现代国家提供和分配的许多东西,都必须来自共同体成员(包括自然人和法人)的不同量的负担或贡献。只要共同体成员的责任、义务和负担有区别,即便是法定豁免(如传统只有青壮年男人服兵役,因此豁免了女性、老人和少儿),即便完全必要且合情合理,这也是一种分配。要讨论传统农耕中国的分配正义,无论分配的是什么,即便是大同社会的孤独鳏寡“皆有所养”,我首先得想的是谁来养?用什么来养?从哪来?这就不得不关注义务、责任或负担的社会分配了。

① 亚里士多德:《政治学》,第 148—149 页;亚里士多德:《尼各马可伦理学》,北京:商务印书馆,2019 年,第 134—136 页。

② 亚里士多德曾分析过,正义分配的根据是一个人的付出;因此当分配政治权利时,应考虑每位受任者的才德或功绩,以他对政治共同体的贡献即他所尽或能尽的义务为标准。但对这个看似无可挑剔的原则,利益相关者的意见也是有分歧的。参见亚里士多德:《政治学》,第 151—152 页。

③ 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980 年,第 172—173 页。原文记作“不患寡而患不均”,但历代学者都以孔子后面说有“均无贫,和无寡”为根据,认定孔子的话应当是“有国有家者,不患贫而患不均,不患寡而患不安”。本文采纳这一解说。

④ Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1970, p. 3. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, 1974.

第二，我会特别关注历史中国的特点。这个由无数农耕村落共同体构成的大政治共同体，既有别于古希腊城邦，也有别于隐含于罗尔斯或诺齐克争论中的，或麦金泰尔重构的那个亚里士多德式的<sup>①</sup>共同体。农耕村落和农耕大国共同构成了孕育催生历史中国分配正义的母体（matrix）。因此在借助分配正义概念时，必须避免“以物观之”，把西方政治经济社会语境孕育的那种分配正义实践和话语当成标准，切割和评判历史中国的实践；我力求“以道观之”，尽量根据历史中国的经济政治社会语境中实际或可能出现的那些难题，来具体理解农耕中国分配正义的发生。

## 二、农耕中国对分配正义的塑造

有关各类有形或无形的财富、荣誉和负担的分配实践和思考，无论如何，有心无意，都会受制于具体社会中许多具体且精细的前提条件。稀缺才会有分配问题，但究竟什么稀缺或不稀缺，这是由具体环境确定的，有些还是为实现积极的社会功用有意创设的。因此，农耕中国的分配正义回应的一定是东亚这片土地上困扰农耕者及其政治文化精英的一系列具体难题，而不是困扰爱琴海古希腊城邦的那些难题。都有关财富、荣誉、福利或负担的分配，两地自然地理差异塑造出来的两地人民的偏好或需求却不可能等同，可利用和可供分配的资源也一定差别颇多。虽都称之为分配正义，但相关的实践和表达一定会留下各自深嵌的那个共同体的痕迹或印记。

在古希腊，分配正义共同体是爱琴海的群岛及周边地区的众多独立城邦。这里有农业，但多山，粮食不足以自给自足，催生了城邦之间以及与地中海沿岸地区的商业贸易，以及人员流动。商业贸易不仅会创造比传统农耕村落人数更多的定居点，更会改变和塑造定居地民众间的相互关系，规定了这些定居点的性质，成为城邦（或许市邦更准确）。如果有征服者，似乎也不少，且有劳动剩余可榨取，就可能出现奴隶制；甚至因城邦人口多了，商贸多了，人际关系陌生化、商业化或契约化而非人身化（not personal），也会催生债务奴隶。<sup>②</sup>一旦城邦有了这些特点，就更需要，也更适合，更具政治性治理。需要政治性的公共治理，但当时很难说有“财政”，因此公职履行全都是无报酬的，也即义务的。尽管如此，公职还是一种荣誉，一种社会地位，富足之余的人更渴望出人头地，愿意并且有资金来竞争获取这种稀缺的东西，穷人则更可能放弃这种权利/义务的混合。古希腊的分配正义在相当程度上回应了古希腊城邦共同体的经济社会生活。

早期中国的农耕区主要是关中和黄淮平原。在这片土地上，基本都是聚族而居的村落共同体。自给自足，除通婚之外，几乎不可能有血缘之外的人加入村落。由于土地产出低，养活一个人需要更多土地，这就会限制村落的规模，远小于因商业交换形成的古希腊城邦，也小于今天中国的村落。这还意味着村落之间相隔也较远，相互交往不易，除通婚或盐铁交易外，确实可能是“鸡狗之声相闻，民至老死，不相往来”<sup>③</sup>。普通男子从生到死，女性则婚后，一直生活在并因此属于一个血缘的但隐含了地缘的村落中。这些村落即传统的“家”或家族，有别于“户”或今天的家庭。村落共同体的“家”小于很多古希腊城邦，但与城邦的更突出区别是，村落更多借助血缘，也充分利用了地缘和因此引发的重复博弈，因此不像古希腊城邦有显著的政治治理功能和较为正式的组织机构。村落也不是完全没有，只是不显著，它们靠父子兄弟关系就足以应对不多的集体行动的需求。<sup>④</sup>当然也因为，虽有贫富之分，但有血缘关系，就不大可能出

① Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 1984.

② “荷马时代的奴隶大多都是战俘，或者是偶然得来的，而非有组织地劫掠成年男女或儿童。”“在逐步商业化的背景下……梭伦时代就已存在大量的债务奴隶。”威斯特曼：《古希腊罗马奴隶制》，邢颖译，郑州：大象出版社，2011年，第一，二章。马克思也早就指出：“在古代世界，商业的影响和商人资本的发展，总是以奴隶经济为其结果；不过由于出发点不同，有时只是使家长制的、以生产直接生活资料为目的的奴隶制度，转化为以生产剩余价值为目的的奴隶制度。”《马克思恩格斯全集》第25卷，北京：人民出版社，2001年，第371页。

③ 朱谦之：《老子校释》，北京：中华书局，1984年，第309页。

④ 更细致的讨论，请参见苏力：《齐家：父慈子孝与长幼有序》，《法制与社会发展》2016年第2期。



现因殖民或因债务而发生的奴隶。<sup>①</sup>

但对于广大农耕区人民来说，村落共同体不够，因为农耕区的众多村落都面临一些跨地域的大麻烦：黄淮流域的旱涝蝗灾，以及北方游牧民族袭扰。西周的政治精英因此有了“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的设想，试图把中原农耕区整合成一个大型政治共同体。但成本太高，西周初年靠着血缘关系还勉强能以列土封疆、层层分封的松散方式维系这个“农耕天下”，到春秋之际，就“礼崩乐坏”，天下无道，礼乐征伐不再自天子出了。<sup>②</sup>直到秦汉，这个“农耕天下”才算被一系列新制度整合成了一个政治文化联系更紧密的农耕中国，一个有稳定疆界的大型政治共同体。但也从这时起，尤其在汉武帝时，农耕中国会同周边的非农耕区构成了政治精英不得不面对的新的“天下”。“分久必合，合久必分”，历代王朝一直未能长期稳定有效整合并统一治理这个“多元天下”。因此，这个天下不构成一个共同体。这就好比可以“放眼全球”，或自称“世界公民”，但今天你只能是具体某一国的公民，唯独不可能是世界的公民。就因这个世界不构成一个共同体。但另一方面，即便享受了由中原王朝提供的“(农耕天下的)太平”，但由于“天高皇帝远”“皇权不下乡/县”，村落共同体成员经常是“不知有汉，无论魏晋”，乃至会恍惚：“帝力于我何有哉？”<sup>③</sup>

另一重要区别是组成共同体的基本单位，也即共同体分配正义的对象。在古希腊，这个基本单位被界定为公民，城邦的成年男子。但这个公民并非现代的个人。细看会发现，希腊的公民其实更像农耕中国的每户人家的家长或户主。<sup>④</sup>不仅城邦公民家中所有女性和未成年男子都不是公民（男子成年的标准在各城邦也因事项不同而确定。在雅典，年满 20 岁男性可以参加公民大会，但年满 30 岁男性才有资格在陪审法庭供职；在斯巴达，男子必须年满 60 岁才能任长老），公民家的男女奴隶以及定居该城邦的外邦人也都不是。此外，希腊人拥有的土地所有权一直也不属于公民个人，而属于家庭。<sup>⑤</sup>这与传统农耕中国土地“私有”后的情况也一致。

在农耕中国，无论在“家”（村落）还是“国”（无论春秋战国时的诸侯国还是秦汉的农耕中国），有关分配的基本单位通常是“户”，即“五口之家”，而并非家长或户主，即便后者通常代表了这户人家。即便后世的人头税也往往按户而并不严格——往往是没法——按人头征收。历史中国的农耕村落常常是血缘群体，即便是雇农也往往是族人或沾亲带故。由于自给自足，农耕村落不需要，因此也就不大可能有古希腊那种外邦人或奴隶。农耕村落内部最多只有对“入赘”男子的歧视，但这种歧视并不延及其妻子和后代——姓氏界定了她/他们属于这个村落/家。

以“户”作为基本分配单位并非专断。这不仅可能是农耕时代最有效率的财富和福利生产的企业，还会消除或减少大家庭（extended family）内因利益分配引发种种猜忌和顾忌。所谓“老有所终，幼有所长”，主要得靠“父慈子孝”。“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，更多是理想，可用作拾遗补漏，但不可能是基本制度。“长幼有序”，一方面可以消除世代间的竞争，但最重要的是规范和弱化同辈间的竞争，有利于维护村落共同体的合作。而“男有分，女有归”才会有家家户户，也才会有父子兄弟关系的再生产。<sup>⑥</sup>

① 古代中国从未有过奴隶制农业生产的坚实证据。郭沫若认为殷商是奴隶社会“不成问题”，但其结论表述还是透出了种种迟疑：“殷人的王家奴隶是很多的，私家奴隶当也不在少数。……买卖[奴隶]的例子[……]找不到，但……屠杀[奴隶]的例子多到不可胜数。”参见郭沫若：《奴隶制时代》，《郭沫若全集》历史编 3，北京：人民出版社，1984 年，第 25 页。其实大量杀戮只表明了屠杀者野蛮血腥，却无法证明屠杀者与被杀者之间的关系，相反更可能证明那不是奴隶。奴隶制的发生前提是蓄奴有利可图，而不是为了恣意杀戮。仅此，殷商社会就不可能是奴隶制社会，即便当时的王室或贵族使用了各种家奴。

② 《论语译注》，第 174 页。

③ 沈德潜：《古诗源》，北京：中华书局，1963 年，第 1 页。

④ 柏拉图《法篇》描述的他认为大小最合适的城邦由 5040 位“有武器保卫其家庭财产的农人”构成，但不包括农人的家庭成员，那只是农人拥有的财产（holdings）。Plato, *The Collected Dialogues of Plato*, ed. By Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton University Press, 1961, p. 1323.

⑤ 布克哈特：《希腊人和希腊城邦》，王大庆译，上海：上海人民出版社，2008 年，第 86 页。

⑥ 苏力：《齐家：男女有别》，《政法论坛》2016 年第 4 期。

第三个重要区别是，由于商贸，由于征服，由于定居点更大，城邦是一个政治共同体，人际关系趋于抽象，而农耕村落是按家族谱系的父子兄弟关系织就的共同体，成员之间有无法改变的血缘定位，形成在村落中的“差序格局”。村落共同体不可能摒弃血缘上的尊卑长幼，以抓阄或选任等方式，在其内部分配有悖或搅乱血缘结构的有价值的东西，如地位、荣誉等。农耕村落内有履行政治性功能的决策者和领导，对村落共同体负责，但产生方式一直趋于非典型政治程序的，当然得有胆识有脑子，但辈分和年龄足够大。

整个农耕区的和平和政治秩序由政治共同体提供，传统村落共同体自身因此确实没必要更政治化的组织，父子兄弟的天然等级差别就够了，无需政治生活更看重的政治社会地位、职位和荣誉来包装，借此来规范相应的人际关系。中国人看得很清楚，这两套关系体系很难在同一群体中有效。“在国尽忠，在家尽孝”，不同群体中必须有取舍；教学要有效也必须“易子而教”。<sup>①</sup>李世民要当皇帝，李渊就必须彻底退场（退位或死亡），两个人不可能只是职位互换。

第四，尽管西周就有了以亲亲尊尊来构建超越村落的大政治共同体的追求，但回头来看，历史中国的发生和演变，至关重要的一点是，以贤能为标准，吸纳各地的政治文化精英，建立大政治共同体。这涉及对政治文化精英的认定和筛选，创设政治社会地位、荣誉和职权和相应报酬，供农耕中国的政治文化精英按标准竞争获得。这与村落共同体的财富、福利和地位的分配非常不同。标志性的如商鞅变法的奖励军功的爵位制度以及奖励耕织的经济社会激励措施。<sup>②</sup>但对后世中国影响久远深刻的是从汉武帝时开始，隋唐时定型，次第展开的全社会的政治文化精英选拔制度<sup>③</sup>，通过政治社会地位、法定职权和特权<sup>④</sup>的系统创设、安排和分配，保证了“文治”，其实就是2000多年后韦伯笔下“理想型的”官僚政治。<sup>⑤</sup>

说这是分配会有点别扭，因为这并非对每个人的平均或随机的分配，即便人人渴求，也不是人人都能甚或有同等机会享用。但世界上有些东西就是不能也不应平均或随机分配，只有这样，这类东西——如战斗英雄、冠军、院士和各种官职和职称，才值得追求，才会有人竞争。更重要的是，根据个体的贤能高下差别来分配这类东西，结果也对全社会更有利，甚至理论上会对社会中最不利位置的人最有利。袁隆平获得国家最高科技奖，不仅因为袁隆平令每个中国人都获益了，也刺激了社会和个人更多投入科学研究。即便有范进，科举考试总体上还是鼓励了民间的教育投资和文化产出，鼓励了政治文化精英参与全国政治，有利于农耕中国政治共同体的发展和稳定，有利于中华文明的传承以及多元天下的不断整合，有利于农耕区百姓，也有利于天下苍生。

还有一点，有别于欧洲早期的城邦或近代的民族国家，自西周之后中国一直是多元文明逐渐融合的疆域辽阔的大国，各地区自然地理条件差异很大，政治文化经济发展很不平衡，这使得多元文明的融合不可能一蹴而就，只能是一个长期的历史过程。因此，在人才选拔、任用和培养上，也即政治地位、荣誉和特权的分配上，秦汉之后历代在构建政治共同体的努力中为促进中央集权前提下的各地政治和文化融合，也会适度考虑地域因素。<sup>⑥</sup>

### 三、土地以及税赋劳役的分配

农耕时代，耕地是最基本的生产资料，国家税赋也主要来自粮食和其他农产品，兵役劳役也都由农民

① 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960年，第178页。

② “僇力本业，耕织致粟帛多者复其身。”司马迁：《史记》，北京：中华书局，1959年，第2230页。“商君之法曰：‘斩一首者爵一级，欲为官者为五十石之官；斩二首者爵二级，欲为官者为百石之官。’官爵之迁与斩首之功相称也。”王先慎：《韩非子集解》，钟哲点校，北京：中华书局，2013年，第396页。

③ 苏力：《精英政治与政治参与》，《中国法学》2013年第5期。

④ 特权如对“士人”的优待。明清时期，一个人考取生员后，就会获得某些特权，国家为这些“士人”月供粮食，豁免普通人必须承担的劳役兵役，甚至有某些政治司法特权。请参见金净：《科举制度与中国文化》，上海：上海人民出版社，1990年，第171—172页。

⑤ 韦伯概括的现代官僚制特点，参见Max Weber, *Economy and Society*, ed. by Guenther Roth and Claus Wittich, University of California Press, 1978, pp. 956-958.

⑥ 苏力：《精英政治与政治参与》，《中国法学》2013年第5期。

负担,因此农耕中国最基本最重要的分配正义一直有关土地和税赋劳役的分配。普通农民通常仅自觉认同村落,很少自觉属于农耕中国。因此,在政治共同体层面,纠缠农耕中国分配的核心问题一直是,如何既有利于国计,即有助于大政治共同体的发生和形成,又有利于民生,即村落小共同体的稳定和互助。

农耕中国的赋税发展史呈现了这样一个基本的演变格局,在早期,地多人少,当政者主要通过公道且有效率的土地资源分配来保证税赋公平分担;后来,随着人口增多,土地相对稀缺,当政者则转向以土地产出更多为前提,力求基于财产的税赋公平分担。

井田制可视为早期努力的代表。据前人描述,西周实行井田制,900亩地为一“围”,周边800亩由八户各耕种100亩,中央的100亩合作耕种并用作纳税。<sup>①</sup>对井田制有种种质疑,但无论有无,其中的分配正义考量都值得细致理解。从理论上讲,在早期地多人少的平原地区,这样分配土地符合人的生物本能,对相关的国家和村落共同体以及每户村民也都有利,并能有效化解与分配正义有关的一系列技术难题。“六尺为步,步百为亩”,邻里间可相互验证,确保每户人家分得同等数量土地,有效消除相互间的或对土地分配者的猜忌。井田制还保证了毗邻的各家土地肥沃程度和灌溉条件差别不大。在没有金属也无法制作统一标准量衡器的时代,井田制还用1/9的共耕地来保证“什一”税,这等于一条妇孺皆知简单易行且税率稳定的税法,可自行实施,简省了也限制了公权力。<sup>②</sup>这样的土地分配针对了人的嫉妒心或平均主义追求,符合自然正义感或道德感;考虑到当时村落农人的血缘或地缘关系,这种分配还有效利用和促进了包容利他(inclusive altruism)和互惠利他(reciprocal altruism)。

但井田制不只是公平,它还兼顾了其他有关经济组织的重要社会考量。从早期农耕经济生产和管理上看,当土地供应充裕时,井田制很可能就是最有效率的土地分配。没有金属农具和牛耕,每个劳动力或每个“五口之家”,能有效耕作的土地量会大体稳定并有限,正常年景的产出也稳定。更细致的劳动分工或组织化劳动,无论雇佣劳动甚或奴隶制,都不大可能实质性增加农耕收益率。在这一基本约束条件下,平均分配足够土地,各家自耕,最可能激发劳动者的生产积极性,降低组织和监督成本,等于增加了产出。若土地占有严重不均,无地者或少地者不得受雇他人,或卖身为奴,反而会降低受雇者或奴隶的劳动积极性,迫使地主增加监管。即便如此,土地总产出也未必真能增加。相反,贫富不均加大一定会损害社群关系和社会福利,因为“穷人无亲戚,富人无知己”。村落会更难借助父慈子孝、长幼有序来自我结构、组织和治理,更难有效集体行动来应对各类风险;某些冲突需要成本更高的国家力量介入,但当时的国家根本无力提供。

当每户土地数量相等时,影响各户收益的最重要变量会是每户人家付出的体力、汗水和精耕细作。每户100亩土地(不大可能更多),对那些不惜力的农家因此仍有边际性激励。虽有记录表明井田制下有土地被闲置<sup>③</sup>,但也不至于闲置太多。此外,如果真如传说的那样,井田制是由政治权威分配和提供的,那么井田制就还有改造大家庭,鼓励和塑造“五口之家”的效果。因此,在能保证井田制的土地供应时,相对于当时可能的其他选项,井田制有可能更效率也更可持续。催生井田制的不会只是因公正和平均,效率甚或便利也会是重要因素。

甚至,不能排除,分配每户100亩土地就有遏制或迟滞贫富差别增大的考量。在小农经济条件下,全靠体力,收成差别不会太大,因此就不大可能有暴发户。从这一点来看,井田制不鼓励农户竞争,甚至有意挤压了竞争的空间,一定没能“尽地力之教”,<sup>④</sup>降低了村落的农业产出乃至农耕中国的产出。但综合考量,这对村落共同体的所有成员来说,却仍可能是福利最大化的。如果人真的生来渴望平等,有嫉妒的

① 后人对井田制的描述,可参见《孟子译注》,第119页;《十三经注疏·礼记正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第335、393—394页;《十三经注疏·春秋谷梁传注疏》,北京:北京大学出版社,1999年,第204—205页;班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第1119页。

② 《孟子译注》,第118、119页;《礼记正义》,第333页。

③ “维莠骄骄”“维莠桀桀”。程俊英:《诗经注析》,北京:中华书局,1991年,第2778页;“田在草间,功成而不收。”徐元诰:《国语集解》,王树民、沈长云点校,北京:中华书局,2002年,第66页。

④ 《史记》,第2349页。



“原罪”，那么在十多二十户人家组成的关系紧密的群体中，一两户人家获得了额外财富，会令其他十多户人家嫉妒，有更大失落感甚至被剥夺感。因此才能解释，战国时期，从经济效率看，井田制显然已不合时宜，孟子却认定井田制是政治治理的根本，是“仁政”起点。他的理由是，防止税收上的“谷禄不平”，防止“暴君污吏”的横征暴敛。<sup>①</sup>今天我们可以从效率角度反驳孟子，却不应错失孟子对人性的另一种深刻理解；那绝非后世腐儒的抱残守缺，墨守成规。

但当技术进步后，井田制就确实不利于尽地力之教了。牛耕、铁犁的出现，同样100亩土地，有些人家劳动力会相对过剩，劳动力不足的人家则可能土地相对过剩。地多人少时，这不是问题。但当人口日增，社会无法继续以井田制供应土地时，就会引发问题。只能任由“开阡陌封疆”，增加土地供应，或任由各户人家间自由买卖土地，井田制必然退出历史舞台。当有金属时，赋税征收公平就会催生量衡器，特别是标准统一。这时，大政治共同体面对的农耕区分配正义问题就变了，变成了，在土地兼并难免甚至因效率而必要、但各家各户财富不均的条件下，该如何公平合理且务实地分担赋税以及劳役。在此，分配正义还是为理解历代王朝的基本经济制度、政策和举措提供了一个重要视角。

例如，为什么历代（宋代除外）都坚持重农抑商，社会阶级的排序一直是士农工商，中唐之前，历代王朝战乱后都会推行均田制，禁止或限制土地买卖，甚至农区各地也自发形成社会规范限制和规制土地仅在村落/家族内部周转。<sup>②</sup>一种可能的分配正义解说就是，农业比工商业，均田制、禁止或严格限制土地买卖要比任由土地自由买卖，更能遏制或迟滞社会中贫富差别扩大，更能维护村落共同体。鉴于农耕中国疆域广袤，皇权很难下县/乡，农民很难诉诸司法，这时，一刀切禁止土地买卖就比土地自由买卖更能防止以强凌弱。从分配正义视角，这也有助于理解，在没有女权概念的中国农耕时代，历代均田，不仅对成年男子授田，对妇女也适度授田；甚至对耕牛也有限授田；<sup>③</sup>为什么唐代会对患病残疾者授田，而在取消前朝对妇女授田的同时，却对寡妇仍然授田，若寡妇是户主，还会多授田。<sup>④</sup>所有这些都透露出，这些王朝均田时不仅注意了土地作为基本生产资料的公平分配，也考虑到土地以外的生产资料如耕牛等与劳动力在理论上可能更有效率的配置。甚至非常细腻地，恰恰因为对患病残疾者和对寡妇授田，并禁止部分所授土地的买卖，才能保证这些土地为村落中的最弱者提供持久的最低生活保障。

梳理分配正义在历史中国的实践也有助于理解农耕中国历史上的赋税类型及其演变。若仅考虑税收效率，人头税征收成本低效率高，土地税（“田赋”）则征收难度大效率低。但除宋代外，历代税收一直以土地税为主。从分配正义视角看，关键在于土地税是针对财产的征税。地主土地多、收入多、财富多，有能力多缴税，而土地少、自然收入和财富也少的农民则可以少缴税。人头税看起来人人平等，但让土地和财富拥有量不同的富人和穷人、地主与农民缴同样的税，显然不合理，因为同样数额的赋税对富人和穷人基本生活的影响会很不同。中国历代税赋制度以土地税为主，因此不只因为中国是农耕国家，更因为当政者对农耕社会税赋公平的理解。进而，也就更容易理解中唐之后以及明、清两代何以先后推行了“两税法”“一条鞭法”以及“摊丁入亩”等税制改革。其核心考量就是“唯以资产为宗，不以丁身为本”，<sup>⑤</sup>想方设法要让有地产、有钱财的人多纳税。但人头税一直没有废除。这一方面因为，历史中国对人力的征用，劳役兵役，出于效率和便利考量，不得不按“户”或“丁”来征。但更深的道理或许在于，农耕社会的财富主要来源确实是土地，但人力也可能创造财富，农民的收入不仅来自土地，也会来自副业、手工

① “夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不钧，谷禄不平。是故暴君污吏必慢其经界。”《孟子译注》，第118页。又请看，“理民之道，地著为本；故必建步立亩，正其经界”，参见《汉书》，第1119页。

② 典型如“亲邻先买权、活卖、找价、回赎、绝卖”等制度。请参见赵晓力：《中国近代农村土地交易中的契约、习惯与国家法》，《北大法律评论》第1卷，1999年，第440—465页。

③ “诸男夫十五以上，受露田四十亩，妇人二十亩，奴婢依良。丁牛一头受田三十亩，限四牛。”《魏书》，北京：中华书局，1974年，第2853页。

④ “老及笃疾、废疾者，人四十亩，寡妻妾三十亩，当户者增二十亩，皆以二十亩为永业，其余为口分。”《新唐书》，北京：中华书局，1975年，第1342页。

⑤ 陆贽：《陆贽集》，王素注，北京：中华书局，2006年，第722页。

业甚至商业等。如果朝廷仅征土地税，客观上会打压农耕，鼓励经商或手工业。即便生产的社会财富数量相同，但对这个农耕大国来说，一旦遭遇灾荒，粮食无力自给，政治社会后果都会极为严重。<sup>①</sup>也因此，尽管中唐之后，历代不再均田，不再禁止土地买卖，各户农民土地占有量大为不同，唐、明、清王朝在众多税赋中都始终保留了适度的人头税因素，这就不只是为了抽象意义上的税赋公平，更是为了维系农耕中国的税赋公平。

尽管如此，也必须注意到，前面一再提及却仍很容易遗忘的是，这个农耕大国，还是会长期影响有时会扭曲上述分配正义的考量和设计在各地的落实。有很多证据表明，分配正义不落实的现象可以说比比皆是。

这些不落实甚至制度扭曲是有，但很难说主要就因为地方官员的无能、舞弊或贪渎；甚至也不能说是历史中国以道德代替法制，无法“数目字管理”等。<sup>②</sup>必须纳入今天研究者视野的是另一种可能，即至少有时，这也有可能甚至很可能是地方官员权衡利弊后务实有担当的选择，因为就一些具体事件看，或总体上看，至少有些选择是利大于弊的，甚至可以说是农耕中国对分配正义实践在微观层面的务实校正。如，何炳棣研究发现，明清的土地数字其实是赋税单位，而非实际土地的面积，因为当时根本不可能全国各地对各类土地全都统一精确丈量；只能根据此前多年来某块地的粮食产量，参照其他，反推出这块土地的面积。<sup>③</sup>从现代眼光看，这些数字当然不精确，甚至就是欺上瞒下。但这些不准确的数字不仅反映了农耕大国的治理难题，更是在当时条件下对此类难题的最现实的应对。从社会功能上看，它也不辱使命，毕竟为王朝每年土地税征收提供了一个坚实参照，有助于防止官吏的横征暴敛，恣意妄为，也有利于政府的财政预算。又如明代徽州丝绢案：阴差阳错，徽州府 6 县每年 8780 匹丝绢多年来一直都由该府的一个县负担。乍看起来，这就是因为下层官吏存心舞弊和渎职，但如果考虑到征税的具体地区，我更趋于认定，这是下层官员分析了照章征收这笔税的成本收益后做出了一个明智决定，因为要在皖南六县山区按平摊方式收这笔税，成本一定超过税额，还可能引发不可控的弊政，贪腐、扰民或欺压民众；让徽州府所在地歙县独自缴纳这笔税，不仅具有效率，而且可控，也更少扰民，因此具有另一种意义上的公平和正义。这样才能解说，这项“弊政”被揭发 10 年后，最终结果是，将错就错，仍由歙县独自承担这笔税，只是降了额度，并减少了该县本应负担的其他税银。<sup>④</sup>在历史农耕中国，这类现象一定不少，只能交由地方官酌情裁量应对。

这就意味着，有许多全国性的分配正义的制度和措施，在某些时期和某些地区，一定是“具文”。但只要不是有弊无利，因小失大，就先只能这样，制度永远都需要时间才能长成和蜕变，尤其在这个农耕大国。《汉书》记载汉宣帝批评官员上报的财政税赋数字不实，三公不查证，皇帝无法了解实情。<sup>⑤</sup>但这位“昭宣中兴”的明君并未震怒，不曾追究各位的欺君之罪。他清楚，他和百官面对的是个农耕大国，不是长安，甚至不只是关中！

#### 四、为什么“不患贫而患不均”？

农耕大国不仅深刻影响了历史中国的分配正义实践，诸如汉宣帝的轶事，或还表明，也塑造了历史中国的分配正义理念。从思想史上来看，到春秋战国之际，各派学人就先后关注了社会的分配正义问题。

针对春秋时期的乱象，“诸侯独知爱其国，不爱人之国……家主独知爱其家，而不爱人之家……人独知爱其身，不爱人之身”，墨子提出要“以兼相爱、交相利之法易之”，主张“视人之国，若视其国；视人之家，若视其家；视人之身，若视其身”<sup>⑥</sup>。他似乎认为，只要每个人都能设身处地替别人想想，就会做出理性的选择——兼爱。以兼爱为前提，墨子强调交相利，强调利益公平交换，这与亚里士多德说的

① 春秋时齐国曾诱使鲁梁两国大量种桑，最终灭鲁梁。黎翔凤：《管子校注》，梁运华整理，北京：中华书局，2004年，第1514—1515页。

② 黄仁宇：《万历十五年》，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年。

③ 何炳棣：《中国历代土地数字考实》，北京：中华书局，2017年。

④ 马伯庸：《学霸必须死：徽州丝绢案始末》，《显微镜下的大明》，长沙：湖南文艺出版社，2019年。

⑤ “上计簿，具文而已，务为欺漫，以避其课。”《汉书》，第273页。

⑥ 《墨子校注》，吴毓江校注，北京：中华书局，1993年，第158页。



“交换正义”类似，似乎自由的市场会促成全天下的利益公正合理分配，实现天下和平（“非攻”）。然而，“兼爱”或许可敬，却不现实。因为只要“兼爱”达不到“爱人如爱己”的程度，而且还得人人都能做到，这一“非攻”理想，或“兴天下大利，除天下之害”的追求就不可能实现。人可以设想“爱无差等”，但天性/基因注定了人只能“爱有差等”。<sup>①</sup>就算个别人可以爱无差等，但不可能指望每个人爱别人的孩子都如同爱他/她自己的孩子一般，爱别人的父母如同爱自己的父母一样。个人努力，或社会教育，拗不过生存的选择，改变不了生物基因设定的人性。爱并非只是一个词，一个音；爱一定是发自内心的有区别的行为。如果不是在某个方面，对某人（或某些人、某个共同体或某个国家），有以行动表现的关切胜过对任何他人，爱还能是什么？<sup>②</sup>“爱有差等”不低下，因此才可能也才便于每个人各司其职，分配责任，更有激励做好自己的事。“兼爱”其实并非一种很好的社会状态，因为它隐含的是“无父”。<sup>③</sup>

还可以换一个角度考虑“兼爱”和“相利”：把爱理解为一种价值偏好，就会发现这里潜藏的悖论：完全意义上的兼爱就不再可能需要相利。市场交换的前提是双方对被交换物品的价值主观评价不同，或称偏好不同。这样一来，墨家的“兼爱”，就只能是，做什么事都不要过分，将心比心，多少替对方考虑一下而已，自己活，也让别人也活。这是共情，但更是说教。社会需要某些共情和说教，在日常事务上会起点调节作用。但这只是个人的希望和追求，无法成为社会的普遍行为准则。

在墨子时代，这种希望很难在社会层面推进。与之大致同期的老子就观察并概括了“人之道”是“损不足以奉有余”，认定人类社会通行的就是“弱肉强食”的“生存竞争”。老子主张“损有余而补不足”，认同“有余者损之，不足者与之”为“天之道”。<sup>④</sup>但老子只是用“天”（自然）来神圣化、正当化他认定的这个“道”，却没法证明这就是大自然（天）的道。他能获得普通人尤其是弱者的认同，却没法证明这就是“天之道”。若真是天之道，即大自然的规律或自然法，老子就无需感叹：“孰能有余以奉天下？其唯有道者。”<sup>⑤</sup>这种有道者，若有，也只会是极少数。

“损有余而补不足”不必定等于绝对平均主义。但又必须承认，只要开了这个头，就会趋向绝对平均主义。“损有余而补不足”因此对穷人和弱者有强大的伦理感召力，对一些以天下为己任的政治社会精英也会有。但光有伦理感召力不足以治国。只要人之道是“损不足以奉有余”，老子说的“有道者”还是人，就很难指望这个人跟“人之道”彻底决绝，一意孤行，坚定推行天之道。老子只能感叹，无法实际推进。老子也没说那些可供分配的“有余”来自何处，由谁创造。如果自然界不存在自发的“有余”，那么，要补齐“不足”，老子就不能不考虑如何激励人们创造“有余”。提出一种有伦理感召力的分配理想固然重要，更重要的却是如何让社会有更多“有余”可供分配？如果没有“有余”，还人人觉得他人或社会欠了自己什么，“有道者”又如何推行“天之道”？老子没提“有道者”如何推进“天之道”，如何“损有余以补不足”，或许就因为，老子看不到甚或不认为，在此问题上有务实可行的解。

同墨家和道家相比，法家如商鞅“奖励耕织”和“奖励军功”的建议优点明显，也非常具体。但这一点，在我看来，应直接追溯到子贡问如何治国理政时孔子的回答，首先“足食”，然后“足兵”。<sup>⑥</sup>儒家和法家显然比墨家和道家更务实，更有脑子：分配正义不只是分配理念、观念或原则的问题，最重要的一个条件就是要有更多资源可供分配。这类资源，在农耕中国，只能通过农业生产创造出来。

但我觉得最值得注意的是，孔子提到了“足兵”，法家的“奖励军功”，都隐含了分配正义中一个最重要的前提。两者都挑明了墨子和老子未提及、也很容易被今天的学人有意无意遗忘的分配正义的另一重

① 对“爱无差等”的有力批驳，请参见《孟子译注》，第135、155页；支持孟子反驳的社会生物学的论证，请参见 Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, 1976.

② 可参见奥威尔：《甘地随想录》，《奥威尔文集》，董乐山译，北京：中央编译出版社，2010年，第417页。

③ 《孟子译注》，第155页。

④ 《老子校释》，第298—299页。

⑤ 《老子校释》，第299页。

⑥ 《论语译注》，第126页。

要前提：分配正义一定是在一个具体实在的共同体内的分配，必须明确共同体的边界，必要时还要用“足兵”“军功”来捍卫这个边界，才能保证共同体内的分配正义。

最早挑明这一点的是孔子。这就是“有国有家者，不患贫而患不均”。<sup>①</sup>我没法确知孔子是有意为之或只是意外遗漏了“天下”。我首先尊重文本；但鉴于孔子亲身经历了“春秋无义战”和“尊王攘夷”这类政治现实，我有理由相信，孔子认为，只有在“家”（采邑，大夫的家庭即氏族）和“国”（诸侯国）这种有稳定秩序和公认权威的政治共同体中，才会有分配正义的实践问题。而在早先说“莫非王土”的西周，在华夏与蛮、夷、戎、狄共同构成的“多元天下”，尤其在“礼乐征伐自诸侯出”这个无道天下，各地没有太多的共同利益，也没有充分的政治、经济和文化联系，怎么可能是一个共同体，可能按一套分配正义的规则来分配？即便是想象的共同体，也并非只有想象就出来了，那是一系列实实在在的经济社会文化制度要素催生的。<sup>②</sup>

孔子不提天下就因为他的洞察力。事实上，他这一概括至今并没过时。尽管交通、通信和信息交流令今天人们的视野更开阔了，贸易、环境或气候问题也确实让各国确实感到利益交织，更有人把“大爱无疆”之类的情感修辞当真，但只要保持孔子的那份清醒、精准和犀利，就会发现“地球村”“地球是平的”等说法都只是些——说法，长期的努力和尝试也没能，乃至在未来很长时间内也没有指望，让世界成为一个有可能统一实践分配正义的共同体！但让我真正理解孔子这一命题的并非特朗普的“美国优先”，而是 10 年前奥巴马在澳大利亚的那份真心流露。<sup>③</sup>因此，那些普世价值话语的最大问题不是你觉得它错了，而是你觉得很对，却没法切实触动你我的道德直觉。在分配正义问题上，这里少了一个作为缺省设置的实在的共同体。事实上，即便在当代中国，就分配正义或公平而言，人们日常生活感知判断的参照系仍是或大或小的行政区（省、市、县），或是行业，有时甚至就是自己的工作单位，约等于孔子说的那个“家”和“国”，而不是整个中国——除非，面对着更大的威胁，汶川地震或中美贸易战。

不管怎样，这就是人性。作为从非洲草原走来的智人后代，我们的认知和情感感知力都有限，即便有数千年文化熏陶，但我们仍只能真实想象一个有限的分配正义共同体。只要人们无法真切想象自己同他人的联系，即便名义上同属于一个政治文化共同体，他/她也很难感知即便是身边的他者，更别说远方的他人，与自己在分配上有什么关系。对远方的人，我们通常会羡慕却不会嫉妒，因羡慕而心生嫉妒的通常是身旁的同伴并且是同辈，有可比性的他人。在一个关系紧密的共同体内，成员之间更要求同等对待，更容易对差别对待心生猜忌。“安得广厦千万间，大庇天下寒士俱欢颜”，有点迂腐也有点自相矛盾：一面想着不着边际的“天下”，另一面又只关心自己所属“士”阶层！

孔子的深刻很可能来自他的生活世界。出生于黄河下游的鲁国，说是周游列国，其实只是在黄淮之间即今天山东河南境内转，有理由相信孔子深知这一带农耕者生产生活的基本状况。农业生产力颇为低下，基本靠天吃饭，正常年景或略有剩余，但旱涝蝗等自然灾害会不时威胁农人，他们只能求助于村落共同体来应对；一旦灾难重大，或连年灾害，无望从其他地方获得帮助，就只能流离失所，在各诸侯国间流浪。理论上，在中原农耕地带，可能调剂互补，相互保险，保证生活资料供给，但在信息不畅和运输不便的古代，没有一个能有效汇集信息并统一调配资源的中央政府，这种设想就只能停留于设想。村落或诸侯国甚或整个中原农耕区“僧多粥少”的分配难题，或迟或早，或大或小，一定会发生。在很少食物替代

① 成书于秦汉之际甚至更晚的《礼记》称孔子认为“天下、国、家可均也”（《礼记正义》，第 1426 页），未必可信。在《论语》中，孔子曾 22 次提及了天下，但在这句有关分配正义的名言中，他只提及“国”和“家”，没提“天下”。对古文献了解有限的我，也不曾见后人解说这句话中应当有“天下”。

② 安德森认为，催生或促成近现代西方民族国家作为想象共同体发生的三个基本要素是资本主义，印刷科技和共同语言，换言之经济交流、政治文化整合和语言的统一。安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叡人译，上海：上海人民出版社，2011 年，第 45 页。

③ “如果超过十亿中国居民也像澳大利亚人、美国人现在这样生活，那么我们所有人都将陷入十分悲惨的境地，那是这个星球所无法承受的。” <http://www.abc.net.au/7.30/content/2010/s2872726.htm>。

的中原地区（有别于南方丘陵或水网地带），一旦食物匮乏，就会是严酷的你死我活的问题，<sup>①</sup>不是什么基尼系数或最低贫困线这类问题。这会使这一地区的古人对家国共同体内分配均或不均极度敏感，一个意外就可能引发内讧，甚至引发大规模社会动荡和崩溃。强调“有国有家者”的立场和视角，用的“患”字，孔子断然拒绝了今天学人太学术味也太轻松的“反思”或“初探”，实在是他深知当政者和当家者的痛心疾首甚至痛不欲生。因此，我认为，在极端情况下，“毋必、毋固”的孔子<sup>②</sup>甚至会接受绝对平均主义，因为这时“均”就是让每个人都有一分活下去的机会。甚或因此还能理解孔子的太不儒家的命题：“老而不死，是为贼”。<sup>③</sup>不再产出的老人，分享他人生产的极度稀缺的生活资料，说侵占，夸大其词了，但也算是比喻。因为，从世界范围来看，甚至直到近现代，东西方社会的常规习俗往往是老人的自我遗弃。<sup>④</sup>也恰恰因此，儒家的“孝”，特别是后来孟子的“老吾老以及人之老”，才有强大的道德感染力。

孔子对小共同体内分配正义难题的更深洞察，也还可能源自他的政治实践。世界上至少某些有价值的东西，如社会地位、荣誉、职权和特权，是人为创设的，是为了社会组织和激励，因此不可能多，不仅只有稀少才有价值，多了还会出更多问题——想想“一山不容二虎”。尤其在小共同体中，这不仅意味着双赢不可能，而且可比较的各类相关信息都很容易获得，几乎没有绝对无可争议的分配，成员之间的不公平/嫉妒感很容易触发。比如任教于北大，若只能有一人可职称晋升，两位各方面绩效相近的同事就可能因对方获得晋升而感觉不公或至少不快，却不会在意比方说清华或人大的某位老师晋升——无论他/她是否优秀！更不会在意哈佛或耶鲁或牛津的某位老师晋升。当年人类祖先的生活共同体很小，这就塑造了人类能真切的参照系至今都很小，即本地、本行业甚至本单位。

理解了这些麻烦，就不会奇怪了。在提出了对于家、国安定和谐意义如此重大的问题后，一向务实的孔子就这么不了了之了。孔子是犀利的：这个问题无解，会始终纠缠一定生活在并更多属于小共同体内的人们。但这并不意味着放弃，而是“知其不可而为之”。与基督教传统把嫉妒/平等视为人类原罪之一不同，与墨家寄希望于个体间的兼爱互利，与道家主张“损有余而补不足”也都不同，孔子谈“有国有家者”的患寡、贫或不均、不安，谈“足食足兵”“取信于民”，其实是把公权力和政治经济发展带进分配正义的思考，其中隐含了他对政治精英有更高但适度的期许。就此而言，虽然具体的主张有别，儒法两家都意识到了，可以也应当努力构建大政治共同体，即便可以借助，却无法指望，人的自然情感或所谓“天之道”（自然法），就足以应对或缓解分配正义难题。

## 五、理解/解构“大同社会”的分配正义

而到了秦汉时期，这个统一的大政治共同体已正在形成，已经促成和推进了政治文化精英的分配正义新想象和新实践；但由于小农经济，也由于人的生物性，财富和福利的社会分配的重心和问题主要还在村落共同体这个层面。《礼记·礼运》篇有关“大同社会”的文字，尽管很理想化，其实就呈现了这个基本格局：

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。<sup>⑤</sup>

我不想加入赞美的行列，只分析潜藏其中的问题和制度想象。首先，这个大同社会不可能是先前的社会，只是作者的理想投射；进而，与作者随后提及的“小康社会”也没有真实的时代联系。我理解，古人

① 中国历史上灾年食人记录基本分布在黄淮及其周边地区。明清时期，“出现灾荒食人的区域主要集中在北方五省及淮北地区”。陈岭：《明清时期灾荒食人现象研究》，南京师范大学硕士论文，2012年，第11页。

② “子绝四——毋意，毋必，毋固，毋我。”《论语译注》，第87页。

③ 《论语译注》，第159页。

④ 例如，在秦汉时中国北方的“匈奴俗贱老”。对这一习俗的解说，请参见《史记》，第2899页。古代日本、爱斯基摩人、印地安人和玻利维亚以及世界其他民族中都有遗弃或杀死老人的习俗。请参见 Nancy R. Hooyman and H. Asuman Kiyak, *Social Gerontology: A Multidisciplinary Perspective*, 7th ed., Pearson, 2005, p. 46.

⑤ 《礼记正义》，第658—659页。



的历史叙事并不都在意真假，有时就是修辞，为了感召和说服。

其次，《礼记》被视为儒家经典，“大同社会”的商标也可以归儒家，但作者在此细致描述的弱者福利问题是农耕社会普遍存在的现实问题，各家观点有别，但没理由认定这里的关切只属于儒家，与墨道法等家不相关。只要不像孟子那么死磕，从实践功能看，墨子“兼爱”与“不独亲其亲，不独子其子”是一致的。商鞅变法时鼓励婚姻和小家庭，与受黄老思想影响很重的汉初的举措颇为相似，就是鼓励“男有分，女有归”。<sup>①</sup>商鞅变法十年后秦国“道不拾遗，山无盗贼，家给人足。民勇于公战，怯于私斗”的状况，<sup>②</sup>与大同社会中“货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己”“盗窃乱贼而不作，外户而不闭”<sup>③</sup>也有类似之处。“选贤与能”不仅有别于“举贤才”，与儒家“亲亲”冲突，也分享了法家强烈的功利色彩。<sup>④</sup>

第三，《礼运》篇作者在此把“天下”视为一个分配共同体。这说的究竟是个什么样的“天下”，构成了一个分配共同体？下文会详细说明。

最后，这段文字说了两种分配。首先是“天下为公，选贤与能”，这可谓是政治治理职责以及相应的政治社会地位、权力的分配。但作者集中关注的是农耕社区中各种维度的弱者的福利分配，不止是老幼鳏寡孤独废疾者、女性和幼儿，甚至还有“壮”和“男”。作者没有讨论农耕社会中最基本的财富的生产和分配，这不仅直接关系到最广大的普通农耕者，更间接关系到弱者的福利，因为弱者的福利说到底得由普通农耕者生产出来。也许作者认为那无需多言。似乎认为：在当时社会条件下，以户为基本单位，“男有分，女有归”，每个人不惜力（“力恶其不出于身”），各尽所能，就能各得其所，足以养家糊口。但这不大现实。孔子确实认为当政者更要关注分配不均，却并没否定“贫”也是个问题。更何况，这段文字中提到了“壮有所用”“男有分”，都暗示着农耕村落土地稀缺劳动力相对过剩。孟子也指出这一点：“今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡”<sup>⑤</sup>。事实上，民间还一直有“春种秋收”的说法，也表明至少冬夏期间有大量劳动力闲置。

这不是挑刺，只是说，如果不了解村落共同体的实际情况，就太容易被理想遮蔽了那里真实的分配难题。

《礼运》篇作者在此展现了一个社群主义的社会愿景。他的出发点很务实，他理解并尊重人的生物本性：“亲其亲”“子其子”。他也知道人性复杂：“人皆有不忍之心”，也即“共情”（empathy）。作者据此相信人类有可能实践“不独亲其亲，不独子其子”，沿着这个逻辑，就有了“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”等等。事实上，尽管常常不很令人满意甚至很不令人满意，但在传统农耕村落中，几千年来基本就是这样。据此甚至可以说，这是一种更多由地方社会习俗和舆论一直勉强维系的制度。<sup>⑥</sup>虽然史书上也记载有朝廷的这类诏令和举措，<sup>⑦</sup>在京城或省城曾推行，但那更多是一种仪式化的展示，就因中国疆域辽阔，地形复杂，朝廷人力和财力也很有限。<sup>⑧</sup>农耕弱者的福利只能靠家族和村落共同体来维系。

① “民有二男以上不分异者，倍其赋”（《史记》，第 2230 页）。但这一措施似乎不限于对男子，秦简记录某士兵全家，曾特别注明有大女“未有夫”（《睡虎地秦墓竹简》，北京：文物出版社，1987 年，第 249 页）；受黄老思想影响的汉初的规定：“女子年十五以上至三十不嫁，五算”（《史记》，第 92 页）完全一致。这与《礼运》篇中关注的“男有分，女有归”颇为一致。

② 《史记》，第 2231 页。

③ 《礼记正义》，第 658—659 页。

④ 周初姜太公认定周公的“尊尊亲亲”会导致鲁国衰落；周公则认定太公的“举贤尚功”会导致齐国政治动荡（《淮南子集释》，北京：中华书局，1998 年，第 765 页）。儒家代表人物之一荀子的儒家身份一直有争议，他两位学生韩非和李斯干脆就是法家最重要的代表人物。

⑤ 《孟子译注》，第 17 页。

⑥ 相关的研究很多，可参见陈瑞：《明清时期徽州宗族的内部救济》，《中国农史》2007 年第 1 期。

⑦ 仅在汉代，就有汉文帝“赐天下孤寡布帛絮各有数”；汉景帝赐粟、给帛，让“老者以寿终，幼孤得遂长”；汉武帝“遣博士大等六人分循行天下，存问鳏寡废疾”；以及汉元帝“临遣光禄大夫褒等十二人循行天下，存问耆老鳏寡孤独困乏失职之民”。《汉书》，第 125、151、180、279 页。

⑧ 对清代朝廷救助鳏寡孤独者的研究发现，乾隆之前的类似举措“为数不多”且是“仪式性的”。乾隆年间，国库充裕，相关举措覆盖更广也更细密，但重点只是“京师和各省城市”。乾隆后期财政拮据，朝廷的相关救助难有作为，只能更多依赖民间力量。参见王卫平、葛琦：《清朝乾隆时期救助鳏寡孤独的理念与措施》，《江海学刊》2015 年 5 期。

也只有农耕村落才能勉强维系。就因只有在村落共同体中，“不忍之心”或“共情”才可能起作用，否则就没法解释长安城内“朱门酒肉臭，路有冻死骨”的咫尺荣枯了。<sup>①</sup>许多自然村落都源自共同的祖先，村民间有某种血缘关系；甚至村落本身也规定了村民间“远亲不如近邻”。村落其实都不是一代人的共同体，除非天灾人祸，这会是一个持续数百年甚至直到地老天荒的共同体。在这样的共同体中，“不独亲其亲，不独子其子”“老有所终，壮有所用，幼有所长”，其实并非某些人付出，他人获益；“米烂在锅里”，村落的每个历史的成员迟早会从中获益。为长辈、同辈或晚辈村民的付出，既是这个穿越时间的村落共同体的包容利他和互惠利他，也是为自己或亲人预存福利。

每个人理论上都有老、壮、幼年，但不是每个人都会成为“矜、寡、孤、独、废疾者”；即便遭遇了，何时遭遇也不确定，程度会差异较大，需救助的时段或强度也有不同。“皆有所养”因此难说是一种普遍分配的社会福利。我倾向把“皆有所养”理解为村民针对这类风险为自己购买的保险；然而，把这种保险视为村落共同体的福利，也能成立。

有点麻烦的是“男有分，女有归”。这显然不是福利，也不是保险。在现代社会，这还不允许别人做主分配，只能由当事人自我“交易”。但在古代自给自足的农耕村落中，这是个重要问题：为保证优生，避免近亲结婚，所有女性必须外嫁，甚至必须适度远嫁（不能是邻村）。但在当年这不是十五六岁甚或更年轻的女性能自我完成的，而且会有其他风险。要保证村落共同体的延续，就必须同周边村落建立非商业的人口交换：才能给本村女孩找个好婆家，为本村男孩找个好媳妇。这一定是村落共同体众多成员——并非只是男孩女孩的父母——共同承担的职责，他们迟早也都会从这一机制获益。此外，在主要倚重体力的农耕生产中，女子体力单薄，劳动分工，她们更多是生儿育女、勤俭持家，家庭生活资料主要来自丈夫的劳作。生产劳动保证全家吃饱饭，这是男子的“分”（义务或责任），对妻子（夫妻关系中的相对弱者）则是一种生活保证。

在农耕村落中，这值得憧憬，但这还不是作者心中的“大同社会”。还得有“大道之行，天下为公，选贤与能，讲信修睦”才是。作者花了很多笔墨于村落共同体，但他还有更大的关注，有关政治共同体的分配。我认为，作者说的“天下”就是西周的农耕天下；但在《礼运》篇成形的秦汉年间，汉承秦制，正以种种措施把西周列土封疆因此政治分裂的那个农耕天下，整合成一个政治上大一统的农耕中国。与此同时，秦汉还通过修筑长城、北击匈奴和“凿空”西域，正着力构建包括北方非农区的新“天下”，一个政治文化“多元的天下”。这当然是我的理解，却不是张嘴就来。有理论分析：政治共同体的前提是“礼乐征伐自天子出”<sup>②</sup>；必须包括礼乐，甚至优于军令政令！道理很简单，没有政治文化的基本统一，那不可能是共同体。我也有经验证据：作者这段文字中一一提及的福利分配显然只属于农耕村落，断然有别于“贵壮健，贱老弱”“父子兄弟死，取其妻妻之”的游牧民族！难道“畜食草饮水，随时转移”的匈奴人会憧憬什么“外户而不闭”？<sup>③</sup>

“大道之行，天下为公，选贤与能，讲信修睦”关注的就是农耕中国大政治共同体的构建。但什么是“天下为公”？其具体制度形态和操作定义不清楚，有种种理由说它否定了西周的列土封疆、尊尊亲亲、世卿世禄，但仍有两个选项：进一步分权——直至无政府，或进一步集权——形成大一统。为有效应对内忧外患，到春秋战国时，儒家和法家都一致明确选择了后者，孔子认为“天下有道，礼乐征伐自天子出”，韩非建议“事在四方，要在中央。圣人执要，四方来效”。<sup>④</sup>都追求以中央集权的大一统替代西周的列土封疆，一定要将各自为政、相互征战的诸侯国合众为一，成为一个政治文化统一的共同体，才能为农人提供最重要最基本的公共福利：和平。

作者对构建这个大政治共同体有两项具体建议。回头来看，第一项至关重要，继续自春秋战国以来各

①《自京赴奉先咏怀五百字》，《杜甫诗选注》，北京：人民文学出版社，1979年，第56页。

②《论语译注》，第174页。

③《史记》，第2879、2900页。

④《韩非子集解》，第44页。

诸侯国已开始的分配正义变革，不按血缘，而是按个人对政治共同体的贡献，来分配政治社会地位和权力，实行贤能政治。儒家等各家都分享了这一基本原则和核心举措，尽管——相对而言——儒家更看重贤，法家更看重能。<sup>①</sup>然而，“举贤”，包括“内举不避亲，外举不避仇”，小国寡民时还可行。一旦政治共同体大了，人口多了，人才自然也多了，还有想滥竽充数或言过其实的，还靠“举贤”就不行了。但即便有新的需求，孔子等也给不出管用的办法。<sup>②</sup>此外，举贤还过于个人化，举荐者可以不承担责任，纳贤者却面对着政治危亡的巨大风险。<sup>③</sup>务实的政治家开始注意建立制度，量能授官，循名责实，但成本还是太高。<sup>④</sup>这个问题到了秦汉时期，随着疆域扩大，变得更严重了。

作者在此放弃了春秋战国时更流行的“举”，用了“选”这个字，并且加了个“与（任）能”，意义就特别重大。这涉及了大政治共同体更广泛更深刻的分配正义问题。“有国者”如今面对的不是当年的诸侯国，而是大一统的农耕中国。如何以尽可能客观务实的标准，可靠地从全国各地选拔政治文化精英。光有当政者想“举贤”不够，有其他人向当政者“举贤”也不够。这需要全社会合作，不止是精英本人，而且是他们的家人，以及每一个农耕村落的合作。具体说来，这首先要确定士农工商的社会等级，赋予“士”一定的社会地位和特权，并且能惠及其家庭，这样才可能激发农家愿意投资教育文化，生产一些农耕村落本身并不需要、只对政治共同体才有用的人才和知识，进而让散落村落的这些人自愿参与这个政治共同体的治理。其次，要开发一系列技术手段，建立和完善一套可靠的筛选制度，无论是推举、察举还是科举，来保证筛选出来的人总体上聪明能干，是政治文化精英；第三，还要以任用、考核、晋升、奖励以及相应的俸禄来分配人才，建立“理性化的”官僚体制，组织协调每个贤能者成为一种系统的政治力量，保证这个大政治共同体的延续和继续整合。第四，“选贤与能”以及“选贤任能”“选贤使能”等类似说法的出现，隐含了贤与能的区分。作为分离的范畴，“能”的出现不仅意味着“用人所长”——人才使用更功利了，也还隐含了人才选用上的分权或委托代理。因此，“选贤与能”是国家权力在整个农耕中国区域内系统创设和分配各种令人向往的政治社会地位和权力。这肯定不是西周的重建，却也不只是对春秋战国的延续，这其实是对农耕中国的重新“格式化”，重装系统。就其功能而言，这就是一个全新的社会契约，尽管在太多中国学人看来，社会契约只属于西方！

另一项是“讲信修睦”，虽说也重要，但怎么看，都更像作者及其朋辈的自我推销：“舍我其谁也”！因为，对于秦汉时期那个大政治共同体的构建而言，“讲信修睦”的意义，在我看来，实在没法与郡县制、书同文、车同轨、统一度量衡、修长城等并列，也没法与削藩、举孝廉/秀才、创办太学、平准、均输以及“罢黜百家，独尊儒术”等并列。<sup>⑤</sup>但也不能苛求《礼运》篇作者。从相关记载来看，即便当年那些长期、直接且深度参与这个政治共同体建构的帝王将相，对这个政治共同体的未来也没有非常清晰、深刻的理解和想象。<sup>⑥</sup>只能大致定个方向，然后摸着石头过河。作为统一政治文化共同体的农耕中国的发生是不断试错的结果。

不仅想到了这两个共同体，作者更用一个“故”字想象了两个共同体之间的因果联系。似乎是，天下为公+选贤与能+讲信修睦，就会导致或至少促成“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”。后来的中国历史表明这个因果关系不成立。但从理论论证来看，这

① “举贤才”，参见《论语译注》，第 133 页；“唯仁者宜在高位”，参见《孟子译注》，第 162 页。

② 仲弓问孔子如何“知贤才而举之”时，孔子回答是：你知道谁，就举荐谁，你不知道的，也不会被埋没的（《论语译注》，第 133 页）。遇到类似的提问，晏婴也回答是，贤人不会隐居，你就努力找吧（《晏子春秋》，陈涛译注，北京：中华书局，2007 年，第 146 页）。两人都答非所问。

③ “君务举贤而不获其功，世乱愈甚，以致危亡。”《六韬·鬼谷子》，曹胜高、安娜译注，北京：中华书局，2007 年，第 40 页。

④ “量能授官”（《管子校注》，第 566 页）；“因任授官，循名责实”（《韩非子集解》，第 397 页）；晏子建议君主亲自系统甚至长期考察相关人选（《晏子春秋》，第 147 页），《六韬》中太公告诫别太看重民间评价，要“选才考能，令实当其名，名当其实”。这些建议都对，但面对众多人才，考察复杂，还是很难在一个大政治共同体中广泛实践。

⑤ 苏力：《大国宪制》，北京：北京大学出版社，2018 年。

⑥ 秦统一之后，宰相王绾等建议实践分封制，“群臣皆以为便”，只有李斯反对。楚汉相争时，儒生酈食其建议刘邦复立六国后人。汉初分封，刘邦最后的政治想象只是白马之盟：“非刘氏而王，天下共击之。”《史记》，第 239、240—241、400 页。



一命题的意义在于：所以追求天下为公、选贤与能和讲信修睦，不是或不全因为三者本身很好或用意很好，而在于三者会促成村落共同体内更合理、作者认为“公正”的分配，尤其是对“老、幼、矜、寡、孤、独、废疾者”、对女性等村落共同体中位于不利经济社会地位的人有利，甚至有利于成年男子充分就业和成家（“壮有所用”“男有分”）。若再进一步，假定司马迁笔下的“王侯将相宁有种乎”“大丈夫生当如斯”甚至“彼可取而代之”等说法皆为真，反映了秦汉之际从贵族（项羽）、雇农（陈胜）、流氓（刘邦）到读书人（司马迁）对包括皇位在内的全部政治社会地位和身份之分配的一般理解：那么《礼运》篇作者的“天下为公”“选贤与能”也隐含了与罗尔斯正义差异原则的另一相通，即分配给贤能者的优越政治社会地位，在逻辑上，对所有人开放，竞争获得！

对我来说，这才是《礼运》篇大同社会隐含的政治伦理思辨最有魅力之处。但也因此，《礼运》篇就一直只能定格于憧憬。因为它的制度安排和理想太唯心主义了。研究分配正义，不能只关心其有无社会理想，是否高大上，也不只是统治者或当权者个人道德修行问题，更值得考虑的是，可供分配的财富、福利和其他善品的生产和创造。这会涉及所有制，“天下为公”；但也甚至更涉及影响甚至决定所有制的社会生产力，以及作为生产力核心要素之一的科技。这是马克思主义的基本观点，却不是马克思独有的。孔子就认定治国的第一要务是“足食”；管仲也认为“仓廩实则知礼节；衣食足则知荣辱”——作为对社会经验现象的描述，不是作为逻辑命题或因果命题。就因为在一个物质财富稀缺的共同体中，即便天下为公，即便选贤与能，即便讲信修睦，也很难让经济社会处于不利地位的人“皆有所养”。贤能者会以身作则，讲信修睦也会有宣传效果，任何社会不可缺少，但如果连自己或家人基本生存都难以保证，就不大可能指望整个社会“货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己”“谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭”。在村落共同体，即便基于“不忍之心”，有人会与家人成员或隔壁邻居分享食物或物品，但结果也许只是强化“胳膊肘朝里拐”的小共同体，而农耕村落共同体的绝大多数成员会仍然是并长期是有家无国。

## 六、结语

不追求全面和准确，本文从分配正义视角来勾连、理解历史农耕中国的一些制度、实践、思考或追求。难免有误解和曲解，遗漏和错漏，却值得尝试。

历史农耕中国先后出现的种种可称为制度性的分配，抽象看有种种弊端，社会条件变化后也被其他制度取代了，却不是任意和专断的。其中常常有一种可称为分配正义或均平的社会追求。这种追求，受制于实在但复杂的人性，受制于统治者和哲人对人性的理解和想象，受制于当时人们对公平的理解，还不得不受制于对效率的追求，却更受制于人们对相关利益共同体的感知和理解，受制于当时经济生产方式及其塑造和催生的各类真实和想象的共同体。即便古人憧憬的大同社会，那里的分配正义想象，也受着那个时代村落共同体和以农耕区为核心的历朝历代政治共同体的限制，也即“家”和“国”的限制。紧紧扼住了农耕中国语境，本文考察和解说以实践或言词表达出来的中国的分配正义，但因此，也可以说解构了这个太容易普世化的概念。希望对以社会科学的经验进路来置换分配正义的思辨研究有所助益。

更具体地看，至少从春秋战国开始，农耕中国的政治文化精英就已开始超越其生死于斯的村落共同体，开始开发和创建一系列重要制度，促成作为统一大政治共同体的农耕中国发生。他们努力勾连大政治共同体与村落共同体，试图以大政治共同体的分配正义来促进或塑造村落共同体的分配正义。然而，虽然有这些理想和憧憬，但不限于儒家的众多政治文化精英不同程度地意识到，传统小农经济注定了普通农人的分配正义及其想象受限于血缘加地缘的村落。在这里，也只有在这里，以可能有的生活资料为前提，“不忍之心”或“共情”才可能催生一个某些最基本的福利分配略微兼顾矜寡孤独废疾者的分配共同体！思考当然应当大气，且无所偏倚，但人注定是地方性的！<sup>①</sup> 历史中国的历代政治文化精英从来直面、忧乐

<sup>①</sup> Oliver Wendell Holmes, Jr., "John Marshall," in *The Essential Holmes*, ed. by Richard A. Posner, University of Chicago Press, 1992, p. 208.

或者“放眼”包括了非农耕区的那个“多元天下”，但真正动人的似乎一直都是“家国情怀”，那种无法离弃的令人纠结的共同体感，而未能有效整合的那个“天下”就是不可能成为他们的分配正义共同体。

必须深刻理解并承认经济生产方式，以及充分有效的财富创造，对分配正义实践有深刻、重大和持久的影响。中国农村五保户制度 60 多年来的发展变迁就是一个典型例证。新中国成立后，毛泽东曾两次谈话提及，在广大农村，如何帮助那些分到了土地但因没有劳动力不得不出卖土地的鳏寡孤独者，还特别设想以 100—200 户的大合作社带几户鳏寡孤独来解决他们的生活困难。<sup>①</sup>在 1955 年的合作化运动中，毛泽东再次强调合作社吸收鳏寡孤独入社来帮助他们。<sup>②</sup>1956 年中央政府颁布了两个法规性文件，明确规定以土地集体所有的农业高级合作社为制度基础，以集体公益金为财政基础，对社内缺乏劳力、生活无依靠的鳏寡孤独农户和残废军人，予以适当安排，普遍建立保吃、保穿、保烧（燃料）、保教（对儿童和少年）、保葬的五保制度。<sup>③</sup>依据文件，五保供养的责任主体是由多个自然村构成的合作社（后来则是人民公社）。<sup>④</sup>但几年试错和调整，1962 年最终确定，生产队是“直接……组织集体福利事业的单位”。<sup>⑤</sup>这意味着，即便土地集体所有了，只要还是小农经济，农村五保制度的基础就很难超出农耕的自然村落。

1978 年后家庭联产承包责任制促进了农村经济快速发展，农民收入大幅提高，生活普遍改善了。但原来依托集体经济由自然村组织实施的五保供养制度，尤其在经济发展相对落后的地区，就难以为继了。非但村级集体组织可支配的公益金大大减少，随着大量农民进城务工五保户的土地都无人代耕了，更别说他保障了。尽管国家和各级政府也制定了更多法律法规和政策，规定以乡统筹的税费收入支持五保制度，但效果非常有限。有研究称，这一时期，许多地方的农村五保对象“生活水平大幅度降低”。<sup>⑥</sup>

2005 年中共中央《关于制定国民经济和社会发展第十一个五年规划的建议》提出“对丧失劳动能力的贫困人口建立救助制度”，“有条件的地方要积极探索建立农村最低生活保障制度”。2006 年国务院颁布实施了修订后的《农村五保供养工作条例》<sup>⑦</sup>，其中最重要的变化是，农村五保供养不再是农民集体的内部互助，而是中国现代社会保障体制的一部分；并规定了，以国家财政供养为主，以集体保障、土地保障和社会帮扶为辅。但带来这一历史性变革的并不是对分配正义概念的重新理解或发现，而首先是，随着经济连年高速发展，中国已成为现代工商业制造业的大国，国家财力全面增强，有钱来关注“民生”了。由此而来的一系列重要制度变革，在相当程度上重构了中国分配正义的大共同体。农村五保对象即便还住在农村，他/她们也不只是村落共同体成员，也是国家社会保障体系覆盖的一个特殊群体。作为一般公民，他们开始分享基于社会主义市场经济之上的中国大政治共同体的福利。

但这并不意味着历史中国的家/国双重共同体问题就彻底消失了，甚或应当彻底消失。确实，由于国家财政的介入，各地农村五保对象对其居住的村落乡镇的依赖度大为降低，农村五保的性质变了：不再是村落共同体内的互助共济，更多是国家公民的福利。然而，仍必须看到，至少在两个方面，地方或村落小共同体的经济状况仍然影响五保对象的实际福利。一方面，政府在确定五保对象的具体供养标准时仍会参照他或她的居住地的一般标准。在中国这个各地经济社会发展不平衡也不可能完全统一的 14 亿人口的大国，供

①《关于农业互助合作的两次谈话》，《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 299、304 页。

②《〈中国农村的社会主义高潮〉按语》，《建国以来毛泽东文稿》第 5 卷，北京：中央文献出版社，1991 年，第 531 页。毛主席还认同安徽省委的相关规定：在农业合作社力所能及的条件下，大体以十户带一户的方式吸收鳏寡孤独等缺乏劳力的农民。《〈中国农村的社会主义高潮〉按语》，第 332 页。

③《1956 年到 1967 年全国农业发展纲要》（1957 年 10 月 25 日）；《高级农业生产合作社示范章程》（1956 年 6 月 30 日第一届全国人大第三次会议通过）。

④《高级农业生产合作社示范章程》规定，“对于完全丧失劳动力，历来靠土地收入维持生活的社员，应该用公益金维持他们的生活”（第 14 条）；又规定“用来发展合作社文化、福利事业”的公益金（第 22 条）不能超过农业生产合作社“扣除消耗以后所留下的收入”的 2%（第 43 条）。

⑤《农村人民公社工作条例（修正草案）》（1962 年 9 月 27 日，中国共产党第八届中央委员会第十次全体会议通过）第 2 条。

⑥ 宋士云：《新中国农村五保供养制度的变迁》，《当代中国史研究》2007 年第 1 期；又可参见战建华：《农村五保供养制度的历史演变》，《经济与社会发展》2010 年第 5 期。

⑦《农村五保供养工作条例》（2006 年 1 月 21 日颁布，2006 年 3 月 1 日起实施）。

养标准的全国统一是不现实的，甚至不公平。这不仅因为，如孔子洞悉的，每个人公平感的参照系都更多由小共同体而不是由大共同体提供的；也还因为，全国五保绝对统一，其效果会是“鞭打快牛”，既会挫伤“快牛”的积极性，还会鼓励“坐等靠要”，不仅对经济发达地区的人民不利，对经济相对落后地区的人民也不利，最终则不利于整个中国这个政治经济文化共同体。另一方面，虽然以国家财政供养为主，农村五保供养资金在地方人民政府的财政预算中安排，但也规定了，农村五保供养的标准不得低于当地村民的平均生活水平，要根据当地村民平均生活水平的提高适时调整；还规定了，在有农村集体经营等收入的地方，要从农村集体经营等收入中安排资金，用于补助和改善农村五保供养对象的生活。<sup>①</sup>这就使地方经济以及村落集体经济的发展水平对农村五保供养对象的福利有不小的影响，有时甚至是重要影响。一些经济发达的村落因劳动力需求会主动并村，扩大了共同体，因此改变了共同体的“村落”性质。<sup>②</sup>不仅农村五保户的福利大大改善，甚至由于城镇化，五保户这个分类范畴也在一些地区消失了。<sup>③</sup>这种分配格局，仍可以套用古希腊城邦的分配正义概念，但其脉络和质地（textures）都全然是中国的，完全源自历史中国的家/国双重共同体，即便现当代中国的伟大变革正在并将继续重构这个家/国结构的双重共同体的范围。

而且，不仅对理解当代中国的分配正义实践重要；作为一种分析框架，这个双重共同体架构，也会有助于理解其他共同体，比方说，美国人的联邦/州双重公民身份以及相应的差别待遇，类似的还有欧盟人的双重公民制以及相应的差别待遇；还有助于理解英国为什么脱欧，而乌克兰等为什么希望入欧，欧盟为什么又拒绝土耳其；有助于理解进入欧盟的中东难民为什么会对目的国挑挑拣拣，以及欧盟各国对难民的态度不同。甚至，这也有助于冷静甚至冷酷看待所谓全球化的“潮流”和反全球化的“逆流”，无论是“退群”还是保护费“索价”。还应当让我们更清醒务实地理解并努力推进中国倡导的“人类命运共同体”。

（责任编辑：天竞 编辑：王鑫）

## Distribution Justice in Chinese History: Practice and Thought

SU Li

**Abstract:** As a great country of agriculture, China historically produced the practice and ideas of justice in distribution with “equality” as the representative thought. The characteristics of agricultural China decided that the justice of distribution must at the same time meet the needs of both “family (village)” community and “state” community. In practice, the ancient Chinese distribution concerning land and tax aimed at the birth of a big political community, and maintaining the stability and mutual aid of the village community. As for the ideas, the Confucian idea of “afraid not poverty but inequality” paid attention to the fact of the justice in distribution which could be existed only in a community including “family” and “state” (instead of “land under heaven”), and fully concerned the difficult problem in distribution in village community. It is important to analyze the justice in distribution in Chinese tradition for an exchange in this topic in China-West academic dialogue, while it is also of theoretical significance for the practice of justice in distribution both in China and in the whole world.

**Key words:** justice in distribution, equality, family/state community, virtuous-talented person and demand

① 《农村五保供养工作条例》第 11 条。

② 如江苏省华西村原有 380 户，1520 人，面积 0.96 平方公里；从 2001 年 6 月起，先后合并周边 20 个村，如今的大华西“村”面积超过 35 平方公里，“村民”已超过 3 万人（包括外来员工，共有 5 万多人）。

③ 如，同在江苏省，2019 年，苏南无锡市农村特困人员供养标准一年补助 15600 元；同为苏南的镇江农村特困人员供养一年补助 10224 元；而江北的泰州市农村五保每人每年不低于 8310 元。“江苏五保户一年能领多少钱？申请条件是怎样的？”<https://www.zhuzhai.com/news/read-12066.html>。