



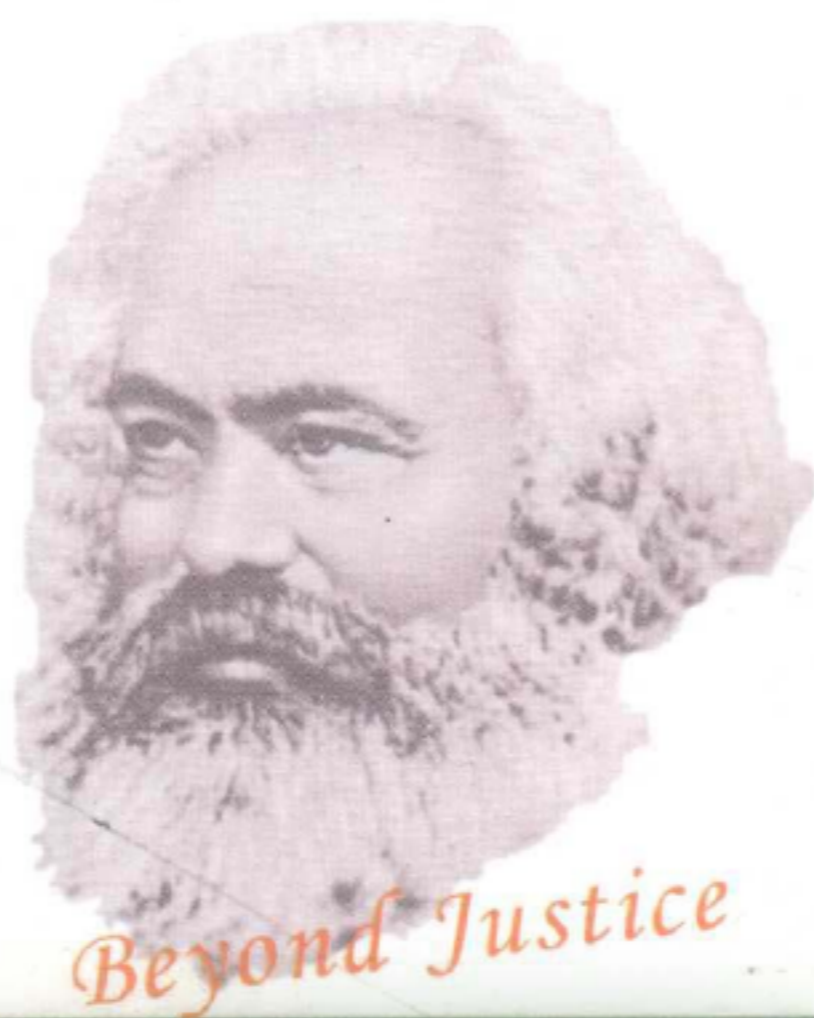
国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿
主编

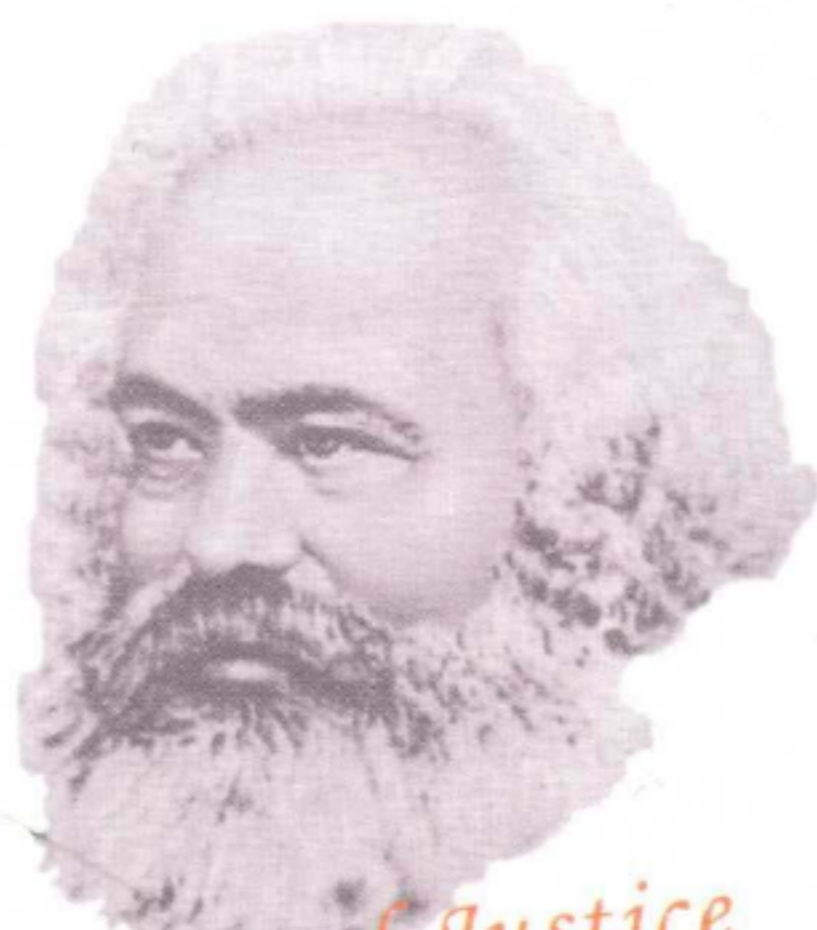
东欧新马克思主义译丛

超越正义

【匈牙利】阿格妮丝·赫勒 著 ● 文长春 译 陈家刚等 校



黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



Beyond Justice

ISBN 978-7-81129-361-6



9 787811 293616 >

定价：49.00元



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿
主编

东欧新马克思主义译丛

超越正义

【匈牙利】阿格妮丝·赫勒 著 ● 文长春 译 陈家刚等 校

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

黑版贸审字 08 - 2010 - 013

图书在版编目(CIP)数据

超越正义 / (匈牙利)赫勒著 ; 文长春译. -- 哈尔滨 : 黑龙江大学出版社, 2011.3

(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)

ISBN 978 - 7 - 81129 - 361 - 6

I. ①超… II. ①赫… ②文… III. ①正义 - 研究
IV. ①D081

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 014129 号

BEYOND JUSTICE, Agnes Heller, Basil Blackwell Ltd 1987

Copyright© Agnes Heller

CHAO YUE ZHENG YI is published by arrangement with Agnes Heller

ALL REGHTS RESERVED

- 书 名 超越正义
著作责任者 (匈牙利)阿格妮丝·赫勒 著 文长春 译 陈家刚等 校
出 版 人 李小娟
责任编辑 魏志军
责任校对 许龙桃
出版发行 黑龙江大学出版社(哈尔滨市学府路 74 号 150080)
网 址 <http://www.hljupress.com>
电子信箱 hljupress@163.com
电 话 (0451)86608666
经 销 新华书店
印 刷 哈尔滨市石桥印务有限公司
开 本 720 × 1000 1/16
印 张 24.25
字 数 350 千
版 次 2011 年 5 月第 1 版 2011 年 5 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 361 - 6
定 价 49.00 元

本书如有印装错误请与本社联系更换。

版权所有 侵权必究

>>> 总序

全面开启国外马克思主义 研究的一个新领域

衣俊卿

经过较长时间的准备,黑龙江大学出版社将从2010年起陆续推出“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义研究丛书”。作为主编,我从一开始就赋予这两套丛书以重要的学术使命:在我国学术界全面开启国外马克思主义研究的一个新领域,即东欧新马克思主义研究。

我自知,由于自身学术水平和研究能力的限制,以及所组织的翻译队伍和研究队伍等方面的原因,我们对这两套丛书不能抱过高的学术期待。实际上,我对这两套丛书的定位不是“结果”而是“开端”:自觉地、系统地“开启”对东欧新马克思主义的全面研究。

策划这两部关于东欧新马克思主义的大部头丛书,并非我一时心血来潮。可以说,系统地研究东欧新马克思主义是我过去二十多年一直无法释怀的,甚至是最大的学术夙愿。这里还要说的一点是,之所以如此强调开展东欧新马克思主义研究的重要性,并非我个人的某种学术偏好,而是东欧新马克思主义自身的理论地位使然。在某种意义上可以说,全面系统地开展东欧新马克思主义研究,应当是新世纪中国学术界不容忽视的重大学术任务。基于此,我想为这两套丛书写一个较长的总序,为的是给读者和研究者提供某些参考。

一、丛书的由来

我对东欧新马克思主义的兴趣和研究始于20世纪80年代初,也即在北京大学哲学系就读期间。那时的我虽对南斯拉夫实践派产生了很大的兴趣,但苦于语言与资料的障碍,无法深入探讨。之后,适逢有机会去南斯拉夫贝尔格莱德大学哲学系进修并攻读博士学位,这样就为了却自己的这桩心愿创造了条件。1984年至1986年间,在导师穆尼什奇(Zdravko Munišić)教授的指导下,我直接接触了十几位实践派代表人物以及其他哲学家,从第一手资料到观点方面得到了他们热情而真挚的帮助和指导,用塞尔维亚文完成了博士论文《第二次世界大战后南斯拉夫哲学家建立人道主义马克思主义的尝试》。在此期间,我同时开始了对东欧新马克思主义其他代表人物的初步研究。回国后,我又断断续续地进行东欧新马克思主义研究,并有幸同移居纽约的赫勒教授建立了通信关系,在她真诚的帮助与指导下,翻译出版了她的《日常生活》一书。此外,我还陆续发表了一些关于东欧新马克思主义的研究成果,但主要是进行初步评介的工作。^①

纵观国内学界,特别是国外马克思主义研究界,虽然除了本人以外,还有一些学者较早地涉及东欧新马克思主义的某几个代表人物,发表了一些研究成果,并把东欧新马克思主义一些代表人物的部分著作陆续翻译成中文^②,但是,总体上看,这些研究成果只涉及几位东欧新马

^① 如衣俊卿:《实践派的探索与实践哲学的述评》,台湾森大图书有限公司1990年版;衣俊卿:《东欧的新马克思主义》,台湾唐山出版社1993年版;衣俊卿:《人道主义批判理论——东欧新马克思主义述评》,中国人民大学出版社2005年版;衣俊卿、陈树林主编:《当代学者视野中的马克思主义哲学·东欧和苏联学者卷》(上、下),北京师范大学出版社2008年版,以及关于科西克、赫勒、南斯拉夫实践派等的系列论文。

^② 例如,沙夫:《人的哲学》,林波等译,三联书店1963年版;沙夫:《共产主义运动的若干问题》,奚戚等译,人民出版社1983年版;赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,重庆出版社1990年版;赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版;马尔科维奇、彼德洛维奇编:《南斯拉夫“实践派”的历史和理论》,郑一明、曲跃厚译,重庆出版社1994年版;柯拉柯夫斯基:《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店1999年版;柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝……》,杨德友译,三联书店1997年版等,以及黄继峰:《东欧新马克思主义》,中央编译出版社2002年版;张一兵、刘怀玉、傅其林、潘宇鹏等关于科西克、赫勒等人的研究文章。

克思主义代表人物,并没有建构起一个相对独立的研究领域,人们常常把关于赫勒、科西克等人的研究作为关于某一理论家的个案研究,并没有把他们置于东欧新马克思主义的历史背景和理论视野中加以把握。可以说,东欧新马克思主义研究在我国尚处于起步阶段和自发研究阶段。

我认为,目前我国的东欧新马克思主义研究状况与东欧新马克思主义在20世纪哲学社会科学,特别是在马克思主义发展中所具有的重要地位和影响力是不相称的;同时,关于东欧新马克思主义研究的缺位对于我们在全球化背景下发展具有中国特色和世界眼光的马克思主义的理论战略,也是不利的。应当说,过去30年,特别是新世纪开始的头十年,国外马克思主义研究在我国学术界已经成为最重要、最受关注的研究领域之一,不仅这一领域本身的学科建设和理论建设取得了长足的进步,而且在一定程度上还引起了哲学社会科学研究范式的改变。正是由于国外马克思主义的研究进展,使得哲学的不同分支学科之间、社会科学的不同学科之间,乃至世界问题和中国问题、世界视野和中国视野之间,开始出现相互融合和相互渗透的趋势。但是,我们必须看到,国外马克思主义研究还处于初始阶段,无论在广度上还是深度上都有很大的拓展空间。

我一直认为,在20世纪世界马克思主义研究的总体格局中,从对马克思思想的当代阐发和对当代社会的全方位批判两个方面衡量,真正能够称之为“新马克思主义”的主要有三个领域:一是我们通常所说的西方马克思主义,主要包括以卢卡奇、科尔施、葛兰西、布洛赫为代表的早期西方马克思主义,以霍克海默、阿多诺、马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯等为代表的法兰克福学派,以及萨特的存在主义马克思主义、阿尔都塞的结构主义马克思主义等;二是20世纪70年代之后的新马克思主义流派,主要包括分析的马克思主义、生态学马克思主义、女权主义马克思主义、文化的马克思主义、发展理论的马克思主义、后马克思主义等;三是以南斯拉夫实践派、匈牙利布达佩斯学派、波兰和捷克斯洛伐克等国的新马克思主义者为代表的东欧新马克思主义。就这一基本格局而言,由于学术视野和其他因素的局限,我国的国外马克思主义研

究呈现出发展不平衡的状态:大多数研究集中于对卢卡奇、科尔施和葛兰西等人开创的西方马克思主义流派和以生态学马克思主义、女权主义马克思主义等为代表的20世纪70年代至80年代以后的欧美新马克思主义流派的研究,而对于同样具有重要地位的东欧新马克思主义以及其他一些国外新马克思主义流派则较少关注。由此,东欧新马克思主义研究已经成为我国学术界关于世界马克思主义研究中的一个比较严重的“短板”。有鉴于此,我以黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业的研究人员为主,广泛吸纳国内相关领域的专家学者,组织了一个翻译、研究东欧新马克思主义的学术团队,以期在东欧新马克思主义的译介、研究方面做一些开创性的工作,填补国内学界的这一空白。2010—2011年,“译丛”预计出版赫勒的《日常生活》和《卢卡奇再评价》,费赫尔主编的《法国大革命与现代性的诞生》,马尔库什的《马克思主义与人类学》,马尔科维奇与彼得洛维奇主编的《实践》,马尔科维奇的《当代的马克思》等译著;“研究丛书”将出版关于科西克、赫勒、马尔库什、马尔科维奇等人的研究著作5~6本。整个研究工程将在未来数年内完成。

以下,我根据多年来的学习、研究,就东欧新马克思主义的界定、历史沿革、理论建树、学术影响等作一简单介绍,以便丛书读者能对东欧新马克思主义有一个整体的了解。

二、东欧新马克思主义的界定

对东欧新马克思主义的范围和主要代表人物作一个基本划界,并非轻而易举的事情。与其他一些在某一国度形成的具体的哲学社会科学理论流派相比,东欧新马克思主义要显得更为复杂,范围更为广泛。西方学术界的一些研究者或理论家从20世纪60年代后期就已经开始关注东欧新马克思主义的一些流派或理论家,并陆续对“实践派”、“布达佩斯学派”,以及其他东欧新马克思主义代表人物作了不同的研究,分别出版了其中的某一流派、某一理论家的论文集或对他们进行专题研究。但是,在对东欧新马克思主义的总体梳理和划界上,西方学术界

也没有形成公认的观点,而且在东欧新马克思主义及其代表人物的界定上存在不少差异,在称谓上也各有不同,例如,“东欧的新马克思主义”、“人道主义马克思主义”、“改革主义者”、“异端理论家”、“左翼理论家”等。

近年来,我在使用“东欧新马克思主义”范畴时,特别强调其特定的内涵和规定性。我认为,不能用“东欧新马克思主义”来泛指第二次世界大战后东欧的各种马克思主义研究,我们在划定东欧新马克思主义的范围时,必须严格选取那些从基本理论取向到具体学术活动都基本符合20世纪“新马克思主义”范畴的流派和理论家。具体说来,我认为,最具代表性的东欧新马克思主义理论家应当是:南斯拉夫实践派的彼得洛维奇(Gajo Petrović, 1927—1993)、马尔科维奇(Mihailo Marković, 1923—)、弗兰尼茨基(Predrag Vranickić, 1922—2002)、坎格尔加(Milan Kangrga, 1923—)和斯托扬诺维奇(Svetozar Stojanović, 1931—)等;匈牙利布达佩斯学派的赫勒(Agnes Heller, 1929—)、费赫尔(Ferenc Feher, 1933—1994)、马尔库什(György Markus, 1934—)和瓦伊达(Mihály Vajda, 1935—)等;波兰的新马克思主义代表人物沙夫(Adam Schaff, 1913—2006)、科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski, 1927—2009)等;捷克斯洛伐克的科西克(Karel Kosík, 1926—2003)、斯维塔克(Ivan Sviták, 1925—1994)等。应当说,我们可以通过上述理论家的主要理论建树,大体上建立起东欧新马克思主义的研究领域。此外,还有一些理论家,例如,匈牙利布达佩斯学派的安德拉斯·赫格居什(András Hegedűs),捷克斯洛伐克哲学家普鲁查(Milan Průcha),南斯拉夫实践派的考拉奇(Veljko Korać)、日沃基奇(Miladin Životić)、哥鲁波维奇(Zagorka Golubović)、达迪奇(Ljubomir Tadić)、波什尼亚克(Branko Bosnjak)、苏佩克(Rudi Supek)、格尔里奇(Danko Grlić)、苏特里奇(Vanja Sutlić)、别约维奇(Danilo Pejović)等,也是东欧新马克思主义的重要理论家,但是,考虑到其理论活跃度、国际学术影响力和参与度等因素,我们一般没有把他们列为东欧新马克思主义的主要研究对象。

这些哲学家分属不同的国度,各有不同的研究领域,但是,共同的历史背景、共同的理论渊源、共同的文化境遇以及共同的学术活动形成了他

们共同的学术追求和理论定位,使他们形成了一个以人道主义批判理论为基本特征的新马克思主义学术群体。

首先,东欧新马克思主义产生于第二次世界大战后东欧各国的社会主义改革进程中,他们在某种意义上都是改革的理论家和积极支持者。众所周知,第二次世界大战后,东欧各国普遍经历了“斯大林化”进程,普遍确立了以高度的计划经济和中央集权体制为特征的苏联社会主义模式或斯大林的社会主义模式,而20世纪五六十年代东欧一些国家的社会主义改革从根本上都是要冲破苏联社会主义模式的束缚,强调社会主义的人道主义和民主的特征,以及工人自治的要求。在这种意义上,东欧新马克思主义主要产生于南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国,就不是偶然的事情了。因为,1948年至1968年的20年间,标志着东欧社会主义改革艰巨历程的苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”几个重大的世界性历史事件刚好在这四个国家中发生,上述东欧新马克思主义者都是这一改革进程中的重要理论家,他们从青年马克思的人道主义实践哲学立场出发,反思和批判苏联高度集权的社会主义模式,强调社会主义改革的必要性。

其次,东欧新马克思主义都具有比较深厚的马克思思想理论传统和开阔的现时代的批判视野。通常我们在使用“东欧新马克思主义”的范畴时是有严格限定条件的,只有那些既具有马克思的思想理论传统,在新的历史条件下对马克思关于人和世界的理论进行新的解释和拓展,同时又具有马克思理论的实践本性和批判维度,对当代社会进程进行深刻反思和批判的理论流派或学说,才能冠之以“新马克思主义”。可以肯定地说,我们上述开列的南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国的十几位著名理论家符合这两个方面的要件。一方面,这些理论家都具有深厚的马克思主义思想传统,特别是青年马克思的实践哲学或者批判的人本主义思想对他们影响很大,例如,实践派的兴起与马克思《1844年经济学哲学手稿》的塞尔维亚文版1953年在南斯拉夫出版有直接的关系。另一方面,绝大多数东欧新马克思主义理论家都直接或间接地受卢卡奇、布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等人带有人道主义特征的马克思主义理解的影响,其中,布达佩斯学派的

主要成员就是由卢卡奇的学生组成的。东欧新马克思主义代表人物像西方马克思主义代表人物一样,高度关注技术理性批判、意识形态批判、大众文化批判、现代性批判等当代重大理论问题和实践问题。

再次,东欧新马克思主义主要代表人物曾经组织了一系列国际性学术活动,这些由东欧新马克思主义代表人物、西方马克思主义代表人物,以及其他一些马克思主义者参加的活动进一步形成了东欧新马克思主义的共同的人道主义理论定向,提升了他们的国际影响力。上述我们划定的十几位理论家分属四个国度,而且所面临的具体处境和社会问题也不尽相同,但是,他们并非彼此孤立、各自独立活动的专家学者。实际上,他们不仅具有相同的或相近的理论立场,而且在相当一段时间内或者在很多场合内共同发起、组织和参与了20世纪六七十年代一些重要的世界性马克思主义研究活动。这里特别要提到的是南斯拉夫实践派在组织东欧新马克思主义和西方马克思主义交流和对话中的独特作用。从20世纪60年代中期到70年代中期,南斯拉夫实践派哲学家创办了著名的《实践》杂志(PRAXIS,1964—1974)和科尔丘拉夏令学园(Korčulavska ljetnja Škola,1963—1973)。10年间他们举办了10次国际讨论会,围绕着国家、政党、官僚制、分工、商品生产、技术理性、文化、当代世界的异化、社会主义的民主与自治等一系列重大的现实问题进行深入探讨,百余名东欧新马克思主义者、西方马克思主义理论家和其他东西方马克思主义研究者参加了讨论。特别要提到的是,布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、马勒、哈贝马斯等西方著名马克思主义者和赫勒、马尔库什、科拉科夫斯基、科西克、实践派哲学家以及其他东欧新马克思主义者成为《实践》杂志国际编委会成员和科尔丘拉夏令学园的国际学术讨论会的积极参加者。卢卡奇未能参加讨论会,但他生前也曾担任《实践》杂志国际编委会成员。20世纪后期,由于各种原因东欧新马克思主义的主要代表人物或是直接移居西方或是辗转进入国际学术或教学领域,即使在这种情况下,东欧新马克思主义主要流派依旧进行许多合作性的学术活动或学术研究。例如,在《实践》杂志被迫停刊的情况下,以马尔科维奇为代表的一部分实践派代表人物于1981年在英国牛津创办了《实践(国际)》(PRAXIS INTERNATIONAL-

AL)杂志,布达佩斯学派的主要成员则多次合作推出一些共同的研究成果。^①相近的理论立场和共同活动的开展,使东欧新马克思主义成为一种有机的、类型化的新马克思主义。

三、东欧新马克思主义的历史沿革

我们可以粗略地以20世纪70年代中期为时间点,将东欧新马克思主义的发展历程划分为两大阶段:第一个阶段是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,第二个阶段是许多东欧新马克思主义者在西欧和英美直接参加国际学术活动的时期。具体情况如下:

20世纪50年代到70年代中期,是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,也是他们比较集中、比较自觉地建构人道主义的马克思主义的时期。可以说,这一时期的成果相应地构成了东欧新马克思主义的典型的或代表性的理论观点。这一时期的突出特点是东欧新马克思主义主要代表人物的理论活动直接同东欧的社会主义实践交织在一起。他们批判自然辩证法、反映论和经济决定论等观点,打破在社会主义国家中占统治地位的斯大林主义的理论模式,同时,也批判现存的官僚社会主义或国家社会主义关系,以及封闭的和落后的文化,力图在现存社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。以此为基础,东欧新马克思主义积极发展和弘扬革命的和批判的人道主义马克思主义,他们一方面以独特的方式确立了人本主义马克思主义的立场,如实践派的“实践哲学”或“革命思想”、科西克的“具体辩证法”、布达佩斯学派的需要革命理论等等;另一方面以异化理论为依据,密切关注人类

^① 例如, Agnes Heller, *Lukács Revalued*, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1983; Ferenc Feher, Agnes Heller and György Markus, *Dictatorship over Needs*, New York: St. Martin's Press, 1983; Agnes Heller and Ferenc Feher, *Reconstructing Aesthetics - Writings of the Budapest School*, New York: Blackwell, 1986; J. Grumley, P. Crittenden and P. Johnson eds., *Culture and Enlightenment: Essays for György Markus*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2002 等。

的普遍困境,像西方人本主义思想家一样,对于官僚政治、意识形态、技术理性、大众文化等异化的社会力量进行了深刻的批判。这一时期,东欧新马克思主义代表人物展示出比较强的理论创造力,推出了一批有影响的理论著作,例如,科西克的《具体辩证法》、沙夫的《人的哲学》和《马克思主义与人类个体》、科拉科夫斯基的《走向马克思主义的人道主义》、赫勒的《日常生活》和《马克思的需要理论》、马尔库什的《马克思主义与人类学》、彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》和《哲学与革命》、马尔科维奇的《人道主义和辩证法》、弗兰尼茨基的《马克思主义和社会主义》等。

20世纪70年代中后期以来,东欧新马克思主义的基本特点是不再作为自觉的学术流派围绕共同的话题而开展学术研究,而是逐步超出东欧的范围,通过移民或学术交流的方式分散在英美、澳大利亚、德国等地,汇入到西方各种新马克思主义流派或左翼激进主义思潮之中,他们作为个体,在不同的国家和地区分别参与国际范围内的学术研究和社会批判,并直接以英文、德文、法文等发表学术著作。大体说来,这一时期,东欧新马克思主义的主要代表人物的理论热点,主要体现在两个大的方面:从一个方面来看,马克思主义和社会主义依旧是东欧新马克思主义理论家关注的重要主题之一。他们在新的语境中继续研究和反思传统马克思主义和苏联模式的社会主义实践,并且陆续出版了一些有影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》、沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》^①、斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、马尔科维奇的《民主社会主义:理论与实践》、瓦伊达的《国家和社会主义:政治学论文集》、马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》、费赫尔的《东欧的危机和改革》等。但是,从另一方面看,东欧新马克思主义理论家,特别是以赫勒为代表的布达佩斯学派成员,以及沙夫和科拉科夫斯基等人,把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流

^① 参见该书的中文译本——沙夫:《共产主义运动的若干问题》,奚威等译,人民出版社1983年版。

派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题,特别是政治哲学的主题,例如,启蒙与现代性批判、后现代政治状况、生态问题、文化批判、激进哲学等。他们的一些著作具有重要的学术影响,例如,沙夫作为罗马俱乐部成员同他人一起主编的《微电子学与社会》和《全球人道主义》、科拉科夫斯基的《经受无穷拷问的现代性》等。这里特别要突出强调的是布达佩斯学派的主要成员,他们的研究已经构成了过去几十年西方左翼激进主义批判理论思潮的重要组成部分,例如,赫勒独自撰写或与他人合写的《现代性理论》、《激进哲学》、《后现代政治状况》、《现代性能够幸存吗?》等,费赫尔主编或撰写的《法国大革命与现代性的诞生》、《生态政治学:公共政策和社会福利》等,马尔库什的《语言与生产——范式批判》等。

四、东欧新马克思主义的理论建树

通过上述历史沿革的描述,我们可以发现一个很有趣的现象:东欧新马克思主义发展的第一个阶段大体上是与典型的西方马克思主义处在同一个时期;而第二个阶段又是与20世纪70年代以后的各种新马克思主义相互交织的时期。这样,东欧新马克思主义就同另外两种主要的新马克思主义构成奇特的交互关系,形成了相互影响的关系。关于东欧新马克思主义的学术建树和理论贡献,不同的研究者有不同的评价,其中有些偶尔从某一个侧面涉猎东欧新马克思主义的研究者,由于无法了解东欧新马克思主义的全貌和理论独特性,片面地断言:东欧新马克思主义不过是以卢卡奇等人为代表的西方马克思主义的一个简单的附属物、衍生产品或边缘性、枝节性的延伸,没有什么独特的理论创造和理论地位。这显然是一种表面化的理论误解,需要加以澄清。

在这里,我想把东欧新马克思主义置于20世纪的新马克思主义的大格局中加以比较研究,主要是将其与西方马克思主义和20世纪70年代之后的新马克思主义流派加以比较,以把握其独特的理论贡献和理论特色。从总体上看,东欧新马克思主义的理论旨趣和实践关怀与其他新马克思主义在基本方向上大体一致,然而,东欧新马克思主义具

有东欧社会主义进程和世界历史进程的双重背景,这种历史体验的独特性使他们在理论层面上既有比较坚实的马克思思想传统,又有对当今世界和人的生存的现实思考,在实践层面上,既有对社会主义建立及其改革进程的亲历,又有对现代性语境中的社会文化问题的批判分析。基于这种定位,我认为,研究东欧新马克思主义,在总体上要特别关注其三个理论特色。

其一,对马克思思想独特的、深刻的阐述。虽然所有新马克思主义都不可否认具有马克思的思想传统,但是,如果我们细分析,就会发现,除了卢卡奇的主客体统一的辩证法、葛兰西的实践哲学等,大多数西方马克思主义者并没有对马克思的思想、更不要说20世纪70年代以后的新马克思主义流派作出集中的、系统的和独特的阐述。他们的主要兴奋点是结合当今世界的问题和人的生存困境去补充、修正或重新解释马克思的某些论点。相比之下,东欧新马克思主义理论家对马克思思想的阐述最为系统和集中,这一方面得益于这些理论家的马克思主义理论基础,包括早期的传统马克思主义的知识积累和20世纪50年代之后对青年马克思思想的系统研究,另一方面得益于东欧理论家和思想家特有的理论思维能力和悟性。关于东欧新马克思主义理论家在马克思思想及马克思主义理论方面的功底和功力,我们可以提及两套尽管引起很大争议,但是产生了很大影响的研究马克思主义历史的著作,一是弗兰尼茨基的三卷本《马克思主义史》^①,二是科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^②。甚至当科拉科夫斯基在晚年宣布“放弃了马克思”后,我们依旧不难在他的理论中看到马克思思想的深刻影响。

在这一点上,可以说,差不多大多数东欧新马克思主义理论家都曾集中精力对马克思的思想作系统的研究和新的阐释。其中特别要提到的应当是如下几种关于马克思思想的独特阐述:一是科西克在《具体辩

^① Predrag Vranicki, *Historija Marksizma*, I, II, III, Zagreb: Naprijed, 1978. 参见普雷德拉格·弗兰尼茨基:《马克思主义史》(I, II, III), 李嘉恩等译,人民出版社1986、1988、1992年版。

^② Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1978.

证法》中对马克思实践哲学的独特解读和理论建构,其理论深度和哲学视野在20世纪关于实践哲学的各种理论建构中毫无疑问应当占有重要的地位;二是沙夫在《人的哲学》、《马克思主义与人类个体》和《作为社会现象的异化》几部著作中通过对异化、物化和对象化问题的细致分析,建立起一种以人的问题为核心的人道主义马克思主义理解;三是南斯拉夫实践派关于马克思实践哲学的阐述,尤其是彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》、《哲学与革命》和《革命思想》,马尔科维奇的《人道主义和辩证法》,坎格尔加的《卡尔·马克思著作中的伦理学问题》等著作从不同侧面提供了当代关于马克思实践哲学最为系统的建构与表述;四是赫勒的《马克思的需要理论》、《日常生活》和马尔库什的《马克思主义与人类学》在宏观视角与微观视角相结合的视阈中,围绕着人类学生存结构、需要的革命和日常生活的人道化,对马克思关于人的问题作了深刻而独特的阐述,并探讨了关于人的解放的独特思路。正如赫勒所言:“社会变革无法仅仅在宏观尺度上得以实现,进而,人的态度上的改变无论好坏都是所有变革的内在组成部分。”^①

其二,对社会主义理论和实践、历史和命运的反思,特别是对社会主义改革的理论设计。社会主义理论与实践是所有新马克思主义以不同方式共同关注的课题,因为它代表了马克思思想的最重要的实践维度。但坦率地讲,西方马克思主义理论家和20世纪70年代之后的新马克思主义流派在社会主义问题上并不具有最有说服力的发言权,他们对以苏联为代表的现存社会主义体制的批判往往表现为外在的观照和反思,而他们所设想的民主社会主义、生态社会主义等模式,也主要局限于西方发达社会中的某些社会历史现象。毫无疑问,探讨社会主义的理论和实践问题,如果不把几乎贯穿于整个20世纪的社会主义实践纳入视野,加以深刻分析,是很难形成有说服力的见解的。在这方面,东欧新马克思主义理论家具有独特的优势,他们大多是苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”这些重大历史事件的亲历者,

^① Agnes Heller, *Everyday Life*, London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1984, p. x.

也是社会主义自治实践、“具有人道特征的社会主义”等改革实践的直接参与者,甚至在某种意义上是理论设计者。东欧新马克思主义理论家对社会主义的理论探讨是多方面的,首先值得特别关注的是他们结合社会主义的改革实践,对社会主义的本质特征的阐述。从总体上看,他们大多致力于批判当时东欧国家的官僚社会主义或国家社会主义,以及封闭的和落后的文化,力图在当时的社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。在这方面,弗兰尼茨基的理论建树最具影响力,在《马克思主义和社会主义》和《作为不断革命的自治》两部代表作中,他从一般到个别、从理论到实践,深刻地批判了国家社会主义模式,表述了社会主义异化论思想,揭示了社会主义的人道主义性质。他认为,以生产者自治为特征的社会主义“本质上是一种历史的、新型民主的发展和加深”^①。此外,从20世纪80年代起,特别是在20世纪90年代后,很多东欧新马克思主义理论家对苏联解体和东欧剧变作了多视角的、近距离的反思,例如,沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》,费赫尔的《戈尔巴乔夫时期苏联体制的危机和危机的解决》,马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》,斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、《塞尔维亚:民主的革命》等。

其三,对于现代性的独特的理论反思。如前所述,20世纪80年代以来,东欧新马克思主义理论家把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题。在这一研究领域中,东欧新马克思主义理论家的独特性在于,他们在阐释马克思思想时所形成的理论视野,以及对社会主义历史命运和发达工业社会进行综合思考时所形成的社会批判视野,构成了特有的深刻的理论内涵。例如,赫勒在《激进哲学》,以及她与费赫尔、马尔库什等合写的《对需要的专政》等著作中,用他们对马克思的需要理论的理解为背景,以需要结构贯穿对发达工业社会和现

^① Predrag Vranicki, *Socijalistička revolucija—Očemu je riječ? Kulturni radnik*, No. 1, 1987, p. 19.

存社会主义社会的分析,形成了以激进需要为核心的政治哲学视野。赫勒在《历史理论》、《现代性理论》、《现代性能够幸存吗?》以及她与费赫尔合著的《后现代政治状况》等著作中,建立了一种独特的现代性理论。同一般的后现代理论的现代性批判相比,这一现代性理论具有比较厚重的理论内涵,用赫勒的话来说,它既包含对各种关于现代性的理论的反思维度,也包括作者个人以及其他现代人关于“大屠杀”、“极权主义独裁”等事件的体验和其他“现代性经验”^①,在我看来,其理论厚度和深刻性只有像哈贝马斯这样的少数理论家才能达到。

从上述理论特色的分析可以看出,无论从对马克思思想的当代阐发、对社会主义改革的理论探索,还是对当代社会的全方位批判等方面来看,东欧新马克思主义都是20世纪一种典型意义上的新马克思主义,在某种意义上可以断言,它是西方马克思主义之外一种最有影响力的新马克思主义类型。相比之下,20世纪许多与马克思思想或马克思主义有某种关联的理论流派或实践方案都不具备像东欧新马克思主义这样的学术地位和理论影响力,它们甚至构不成一种典型的“新马克思主义”。例如,欧洲共产主义等社会主义探索,它们主要涉及实践层面的具体操作,而缺少比较系统的马克思主义理论传统;再如,一些偶尔涉猎马克思思想或对马克思表达敬意的理论家,他们只是把马克思思想作为自己的某一方面的理论资源,而不是马克思理论的传人;甚至包括日本、美国等一些国家的学院派学者,他们对马克思的文本进行了细微的解读,虽然人们也常常在宽泛的意义上称他们为“新马克思主义者”,但是,同具有理论和实践双重维度的马克思主义传统的理论流派相比,他们还不能称做严格意义上的“新马克思主义者”。

五、东欧新马克思主义的学术影响

在分析了东欧新马克思主义的理论建树和理论特色之后,我们还可以从一些重要思想家对东欧新马克思主义的关注和评价的视角把握

^① 参见阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版,第1、3、4页。

它的学术影响力。在这里,我们不准备作有关东欧新马克思主义研究的详细文献分析,而只是简要地提及一下弗洛姆、哈贝马斯等重要思想家对东欧新马克思主义的重视。

应该说,大约在20世纪60年代中期,即东欧新马克思主义形成并产生影响的时期,其理论已经开始受到国际学术界的关注。20世纪70年代之前东欧新马克思主义者主要在本国从事学术研究,他们深受卢卡奇、布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等西方马克思主义者的影响。然而,即使在这一时期,东欧新马克思主义同西方马克思主义,特别是同法兰克福学派的关系也带有明显的交互性。如上所述,从20世纪60年代中期到70年代中期,由《实践》杂志和科尔丘拉夏令学园所搭建的学术论坛是当时世界上最大的、最有影响力的东欧新马克思主义和西方马克思主义的学术活动平台。这个平台改变了东欧新马克思主义者单纯受西方人本主义马克思主义者影响的局面,推动了东欧新马克思主义和西方马克思主义者的相互影响与合作。布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等一些著名西方马克思主义者不仅参加了实践派所组织的重要学术活动,而且开始高度重视实践派等东欧新马克思主义理论家。这里特别要提到的是弗洛姆,他对东欧新马克思主义给予高度重视和评价。1965年弗洛姆主编出版了哲学论文集《社会主义的人道主义》,在所收录的包括布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、德拉·沃尔佩等著名西方马克思主义代表人物文章在内的共35篇论文中,东欧新马克思主义理论家的文章就占了10篇——包括波兰的沙夫,捷克斯洛伐克的科西克、斯维塔克、普鲁查,南斯拉夫的考拉奇、马尔科维奇、别约维奇、彼得洛维奇、苏佩克和弗兰尼茨基等哲学家的论文。^①1970年,弗洛姆为沙夫的《马克思主义与人类个体》作序,他指出,沙夫在这本书中,探讨了人、个体主义、生存的意义、生活规范等被传统马克思主义忽略的问题,因此,这本书的问世无论对于波兰还是对于西方学

^① Erich Fromm, ed., *Socialist Humanism: An International Symposium*, New York: Doubleday, 1965.

术界正确理解马克思的思想,都是“一件重大的事情”。^① 1974年,弗洛姆为马尔科维奇关于哲学和社会批判的论文集写了序言,他特别肯定和赞扬了马尔科维奇和南斯拉夫实践派其他成员在反对教条主义、“回到真正的马克思”方面所作的努力和贡献。弗洛姆强调,在南斯拉夫、波兰、匈牙利和捷克斯洛伐克都有一些人道主义马克思主义理论家,而南斯拉夫的突出特点在于:“对真正的马克思主义的重建和发展不只是个别的哲学家的关注点,而且已经成为由南斯拉夫不同大学的教授所形成的一个比较大的学术团体的关切和一生的工作。”^②

20世纪70年代后期以来,汇入国际学术研究之中的东欧新马克思主义代表人物(包括继续留在本国的科西克和一部分实践派哲学家),在国际学术领域,特别是国际马克思主义研究中,具有越来越大的影响,占据独特的地位。他们于20世纪60年代至70年代创作的一些重要著作陆续翻译成西方文字出版,有些著作,如科西克的《具体辩证法》等,甚至被翻译成十几国语言。一些研究者还通过编撰论文集等方式集中推介东欧新马克思主义的研究成果。例如,美国学者谢尔1978年翻译和编辑出版了《马克思主义人道主义和实践》,这是精选的南斯拉夫实践派哲学家的论文集,收录了彼得洛维奇、马尔科维奇、弗兰尼茨基、斯托扬诺维奇、达迪奇、苏佩克、格尔里奇、坎格尔加、日沃基奇、哥鲁波维奇等10名实践派代表人物的论文。^③ 英国著名马克思主义社会学家波塔默1988年主编了《对马克思的解释》一书,其中收录了卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞、哥德曼、哈贝马斯等西方马克思主义著名代表人物的论文,同时收录了彼得洛维奇、斯托扬诺维奇、赫勒、赫格居什、科拉科夫斯基等5位东欧新马克思主义著名代表人物的论文。^④ 此外,一

① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1970, p. ix.

② Mihailo Marković, *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*, The University of Michigan Press, 1974, p. vi.

③ Gerson S. Sher, ed., *Marxist Humanism and Praxis*, New York: Prometheus Books, 1978.

④ Tom Bottomore, ed., *Interpretations of Marx*, Oxford UK, New York USA: Basil Blackwell, 1988.

些专门研究东欧新马克思主义某一代表人物的专著也陆续出版。^① 同时,东欧新马克思主义代表人物陆续发表了许多在国际学术领域产生重大影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^②于20世纪70年代末在英国发表后,很快就被翻译成多种语言,在国际学术界产生很大反响,迅速成为最有影响的马克思主义哲学史研究成果之一。布达佩斯学派的赫勒、费赫尔、马尔库什和瓦伊达,实践派的马尔科维奇、斯托扬诺维奇等人,都与科拉科夫斯基、沙夫等人一样,是20世纪80年代以后国际学术界十分有影响的新马克思主义理论家,而且一直活跃到目前。^③ 其中,赫勒尤其活跃,20世纪80年代后陆续发表了关于历史哲学、道德哲学、审美哲学、政治哲学、现代性和后现代性问题等方面的著作十余部,于1981年在联邦德国获莱辛奖,1995年在莱梅获汉娜·阿伦特政治哲学奖(Hannah Arendt Prize for Political Philosophy),2006年在丹麦哥本哈根大学获松宁奖(Sonning Prize)。

应当说,过去30多年,一些东欧新马克思主义主要代表人物已经得到国际学术界的广泛承认。限于篇幅,我们在这里无法一一梳理关于东欧新马克思主义的研究状况,可以举一个例子加以说明:从20世纪60年代末起,哈贝马斯就在自己的多部著作中引用东欧新马克思主义理论家的观点,例如,他在《认识与兴趣》中提到了科西克、彼得洛维奇等人所代表的东欧社会主义国家中的“马克思主义的现象学”倾向^④,在《交往行动理论》中引用了赫勒和马尔库什的观点^⑤,在《现代性的哲学话语》中讨论了赫勒的日常生活批判思想和马尔库什关于人的

① 例如,John Burnheim, *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi B. V., 1994; John Grumley, *Agnes Heller: A Moralism in the Vortex of History*, London: Pluto Press, 2005, 等等。

② Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1978.

③ 其中,沙夫于2006年去世,科拉科夫斯基刚刚于2009年去世。

④ 参见哈贝马斯:《认识与兴趣》,郭官义、李黎译,学林出版社1999年版,第24、59页。

⑤ 参见哈贝马斯:《交往行动理论》第2卷,洪佩郁、蔺青译,重庆出版社1994年版,第545、552页,即“人名索引”中的信息,其中马尔库什被译作“马尔库斯”(按照匈牙利语的发音,译作“马尔库什”更为准确)。

对象世界的论述^①,在《后形而上学思想》中提到了科拉科夫斯基关于哲学的理解^②,等等。这些都说明东欧新马克思主义的理论建树已经真正进入到 20 世纪(包括新世纪)国际学术研究和学术交流领域。

六、东欧新马克思主义研究的思路

通过上述关于东欧新马克思主义的多维度分析,不难看出,在我国学术界全面开启东欧新马克思主义研究领域的意义已经不言自明了。应当看到,在全球一体化的进程中,中国的综合实力和国际地位不断提升,但所面临的发展压力和困难也越来越大。在此背景下,中国的马克思主义理论研究者进一步丰富和发展马克思主义的任务越来越重,情况也越来越复杂。无论是发展中国特色、中国风格、中国气派的马克思主义,还是“大力推进马克思主义中国化、时代化、大众化”,都不能停留于中国的语境中,不能停留于一般地坚持马克思主义立场,而必须学会在纷繁复杂的国际形势中,在应对人类所面临的日益复杂的理论问题和实践问题中,坚持和发展具有世界眼光和时代特色的马克思主义,以争得理论和学术上的制高点和话语权。

在丰富和发展马克思主义的过程中,世界眼光和时代特色的形成不仅需要我们对人类所面临的各种重大问题进行深刻分析,还需要我们自觉地、勇敢地、主动地同国际上各种有影响的学术观点和理论思想展开积极的对话、交流和交锋。这其中,要特别重视各种新马克思主义流派所提供的重要的理论资源和思想资源。我们知道,马克思主义诞生后的一百多年来,人类社会经历了两次世界大战的浩劫,经历了资本主义和社会主义跌宕起伏的发展历程,经历了科学技术日新月异的进步。但是,无论人类历史经历了怎样的变化,马克思主义始终是世界思想界难以回避的强大“磁场”。当代各种新马克思主义流派的不断涌

① 参见哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社 2004 年版,第 88、90~95 页,这里马尔库什同样被译作“马尔库斯”。

② 参见哈贝马斯:《后形而上学思想》,曹卫东、付德根译,译林出版社 2001 年版,第 36~37 页。

现,从一个重要的方面证明了马克思主义的生命力和创造力。尽管这些新马克思主义的理论存在很多局限性,甚至存在着偏离马克思主义的失误和错误,需要我们去认真甄别和批判,但是,同其他各种哲学社会科学思潮相比,各种新马克思主义对发达资本主义的批判,对当代人类的生存困境和发展难题的揭示最为深刻、最为全面、最为彻底,这些理论资源和思想资源对于我们的借鉴意义和价值也最大。其中,我们应该特别关注东欧新马克思主义。众所周知,中国曾照搬苏联的社会主义模式,接受苏联哲学教科书的马克思主义理论体系;在社会主义的改革实践中,也曾经与东欧各国有着共同的或者相关的经历,因此,从东欧新马克思主义的理论探索中我们可以吸收的理论资源、可以借鉴的经验教训会更多。

鉴于我们所推出的“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义研究丛书”尚属于这一研究领域的基础性工作,因此,我们的基本研究思路,或者说,我们坚持的研究原则主要有两点。一是坚持全面准确地了解的原则,即是说,通过这两套丛书,要尽可能准确地展示东欧新马克思主义的全貌。具体说来,由于东欧新马克思主义理论家人数众多,著述十分丰富,“译丛”不可能全部翻译,只能集中于上述所划定的十几位主要代表人物的代表作。在这里,要确保东欧新马克思主义主要代表人物最有影响的著作不被遗漏,不仅要包括与我们的观点接近的著作,也要包括那些与我们的观点相左的著作。以科拉科夫斯基《马克思主义的主要流派》为例,他在这部著作中对不同阶段的马克思主义发展进行了很多批评和批判,其中有一些观点是我们所不能接受的,必须加以分析批判。尽管如此,它是东欧新马克思主义影响最为广泛的著作之一,如果不把这样的著作纳入“译丛”之中,如果不直接同这样有影响的理论成果进行对话和交锋,那么我们对东欧新马克思主义的理解将会有很大的片面性。二是坚持分析、批判、借鉴的原则,即是说,要把东欧新马克思主义的理论观点置于马克思主义的理论发展进程中,置于社会主义实践探索中,置于20世纪人类所面临的重大问题中,置于同其他新马克思主义和其他哲学社会科学理论比较中,加以理解、把握、分析、批判和借鉴。因此,我们将在每一本译著的译序中尽量引

入理论分析的视野,而在“研究丛书”中,更要引入批判性分析的视野。只有这种积极对话的态度,才能使我们对东欧新马克思主义的研究不是为了研究而研究、为了翻译而翻译,而是真正成为我国在新世纪实施的马克思主义理论研究和建设工程的有机组成部分。

在结束这篇略显冗长的“总序”时,我非但没有一种释然和轻松,反而平添了更多的沉重和压力。开辟东欧新马克思主义研究这样一个全新的学术领域,对我本人有限的能力和精力来说是一个前所未有的考验,而我组织的翻译队伍和研究队伍,虽然包括一些有经验的翻译人才,但主要是依托黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业博士学位点等学术平台而形成的一支年轻的队伍,带领这样一支队伍去打一场学术研究和理论探索的硬仗,我感到一种悲壮和痛苦。我深知,随着这两套丛书的陆续问世,我们将面对的不会是掌声,可能是批评和质疑,因为,无论是“译丛”还是“研究丛书”,错误和局限都在所难免。好在我从一开始就把对这两套丛书的学术期待定位于一种“开端”(开始)而不是“结果”(结束)——我始终相信,一旦东欧新马克思主义研究领域被自觉地开启,肯定会有更多更具才华更有实力的研究者进入这个领域;好在我一直坚信,哲学总在途中,是一条永走不尽的生存之路,哲学之路是一条充盈着生命冲动的创新之路,也是一条上下求索的艰辛之路,踏上哲学之路的人们不仅要挑战智慧的极限,而且要有执著的、痛苦的生命意识,要有对生命的挚爱和勇于奉献的热忱。因此,既然选择了理论,选择了精神,无论是万水千山,还是千难万险,在哲学之路上我们都将义无反顾地跋涉……

>>> 中译者序言

超越正义,回归多元生活世界

正义是政治哲学的亘古恒新的主题。自柏拉图提出正义问题伊始,政治哲学的主要任务便是阐释“正义”,在一定意义上讲,之后的所有政治哲学家都由此出发,建构着各自的“正义”理念。在传统社会中,由于政治哲学、社会哲学与伦理哲学三位一体,彼此没有分离开来,正义成为统摄一切领域的最高法则,并且是唯一法则。而到了现代社会,随着政治哲学、社会哲学与伦理哲学的彻底分离,正义的命运也分属于不同的领域,在相异的范畴得到解释与说明。尽管如此,正义仍是这三者的焦点所在,阿格妮丝·赫勒就是坚持这样一个观点,她说:“正义的价值与美德是所有这三种哲学的焦点,在阐释这个问题时,我并没有打算写一部关于政治哲学、社会哲学或是伦理哲学的著作,而是试图阐明一个可以将这三种哲学整合在一起的连接点问题。”^①无疑,能够将这三者联结在一起的东西,在传统社会是正义,在现代社会则是回归良善生活,超越正义。

一个完备的、绝对的正义符合人类理性的正当期望,赫勒却以一种质疑的态度面对这种完备的正义概念之正当性与合法性的存在。完备的正义观在赫勒这里被视为静态的或形式的正义观,它的完备性体现在它对正义观的伦理方面与社会政治方面的统合与总摄上。问题是,现代性肇始以来,正义概念的完备性发生了分裂,伦理与社会政治渐行渐远,愈背愈离。其中正义概念的伦理方面渐渐退居到“袖珍道德”中

^① Agnes Heller, *Beyond Justice*. Basil Blackwell Ltd, 1987, p. VI.

去,最后仅仅沦为个体美德而失去了公共价值的维度。而其正义概念的社会政治方面却得到了长足而充分的发展,并且成为统领一切领域(无论是伦理领域,抑或社会政治领域)的正义概念,静态正义观逐渐从历史视野中消逝,让位于更为适宜而恰切的动态正义观。相伴而行的问题是,当动态正义被视为理所当然的时候,动态正义就无法逃离其寿终就寝的命运了。赫勒最后主张,正义的目标是超越正义,只有良善生活才是我们追求的目标,无论是静态正义观抑或动态正义观,无非是人类借以实现正义超越,回归多元生活的必要程序和过程。

一、从静态的正义到完备的正义

赫勒首先诘问静态的正义概念。赫勒从形式的或静态的角度来研讨完备的正义观,换句话说,这种完备的正义观就体现在它的形式特征与静态特征上。形式的正义概念不同于韦伯的形式正义,它是涵盖了所有类型正义的共同特性,它关注的是最一般、最抽象的正义概念,将之称为恒定的、静态的正义概念最为恰当。无论是亚里士多德从“平等与不平等”的二元视角为正义给出先决条件的解读方式,还是从佩雷尔曼以“形式的或抽象的”正义定义所作的义务规则的诠释的角度,都不符合赫勒对正义静态正义观的特有理解。赫勒要说明,不是先有人群,后有正义规则,事实恰恰是先有同一规则和规范,然后才有借此得以构建的特定人群,而不是相反。赫勒认为“形式的正义概念意味着那些应用于特定社会群体的各种规范和规则能够连续不断地、持之以恒地适用于该社会群体内的每个成员”^①。

在赫勒看来,这种典型的形式的正义概念的图示法应该是蒙着眼睛、手持天平的正义女神。女神被蒙住眼睛,有充分且恰当的理由:她不必看到谁的行为将被赋予意义和重要性。这点昭示着正义必须是客观和公正的,决不能受好恶、激情或兴趣的影响,也不应受施舍、怜悯或仁慈的影响,这也形象地说明了静态正义的优势所在。然而,瑕不掩瑜,静态正义也会带来社会冲突。在静态社会中,一旦规范和规则本身被视为理所当然的,那么关于其本身正当与真实与否的疑问就无须产

^① Agnes Heller, *Beyond Justice*. Basil Blackwell Ltd, 1987, p. 5.

生,因为静态正义的遵循与真理的认知具有同样的效力。然而,这种静态正义寻求的是一种普适性的正义观,赫勒注意到,几乎所有的社会冲突都与对形式的正义概念的理解有关。这种静态正义观可以简写为如下的“黄金规则”,即“我对你所做的同样的也是我期望你对我所做的”^①。但是,黄金规则却只适用于对称性的关系,而不适用于非对称性的关系。因为当我们转而讨论那些非对称性的人类关系时,就会立即发现问题。主人不能告诉奴隶或者仆人说,“我很好地喂养你并且我期望你也能很好地喂养我”,同样,贵族也不能如此告知农奴,丈夫不能如此告知妻子;相反,奴隶、仆人、妻子也不能对主人、贵族或者丈夫说,“我忠实地服侍你就是期望你也能同样地服侍我”^②。主人不可能对奴隶说,“我为你所做的是你应得的。如果是我应得的我期望你也能为我所做”^③。事实上,如果我们将它适用于非对称性的人类关系,这种被称之为黄金规则的静态正义观将被证明是完全无意义的。

说到静态正义,必然涉及它所适用的范畴。静态正义面临的一个最大问题就是形式的正义概念与人类概念之间的抵牾。根据形式的正义概念,构建社会群体的规范和规则必须持续地、始终如一地适用于这个群体中的每个成员,那么它就应该适用于整个人类。首先,人类的范畴无法把握;其次,文化相对主义完全否定了人类各群体之间存在着共性,它认为没有共同的正义标准可以适用人类,可见,文化相对主义与静态正义的绝对性必然产生不可调和的冲突。

赫勒认为,传统社会的正义概念从外观上看是一种静态的或形式的正义概念。从其内容上看却是一种完备的正义概念,这种正义概念作者称之为“伦理政治的正义概念”,其完备性与统合性显见于它囊括与涵盖了正义的伦理方面与社会政治方面。毋庸置疑,因为这时,伦理哲学、政治哲学与社会哲学并没有完全隔离开来。所以,从历史的时间序列上讲,传统社会存在着三位一体的正义观(即伦理正义、政治正义与社会正义三者合一),而且,也只有在传统社会中才会存在着这样的静态正义概念。说其静态是因为其恒定永续,说其形式是因为其一视

① Agnes Heller, *Beyond Justice*. Basil Blackwell Ltd, 1987, p. 21.

② Agnes Heller, *Beyond Justice*. Basil Blackwell Ltd, 1987, p. 23.

③ Agnes Heller, *Beyond Justice*. Basil Blackwell Ltd, 1987, p. 23.

同仁。从逻辑内在关联上讲,传统社会的正义概念的语境中包括伦理和社会政治两个方面内容,而且,只有在传统社会中才会存在着这样完备的正义概念。正义概念的完备方面之一即伦理方面(道德立法)代表了正直的含义,它是无条件的、绝对的、真实的;正义概念的另外一个完备方面即政治方面(政治立法)代表了社会的秩序与规则,它是有条件的。而且,在传统社会中,伦理方面与社会政治方面整合同一,道德立法与政治立法互为前提。建立最佳的道德世界抑或“次佳的”或至少一个较好的道德世界,既需要道德立法,又需要相应的政治立法;最佳或次佳的政治世界既反映了政治要求,又反映了伦理要求。

然而,当伦理与社会政治这两个方面相分离的时候,正义的完备性就会出现危机,因为并非伦理所要求的正义概念都蕴涵一种政治所要求的正义概念。前者主张好人应该幸福,后者保障好人确实是或将会是幸福的,显然,这是应然的正义要求与实然的正义要求之间的关系。同样道理,并非所有伦理政治的正义概念都会设计出一个在其中全由道德规范指导的社会政治秩序。

二、从不完备的正义到动态的正义

面对伦理政治的正义概念的伦理方面和社会政治方面之间的张力,宗教和哲学提供了消除二者隔阂的尝试,然而,这种尝试在赫勒看来却是一败涂地。赫勒认为,最早的宗教解决方法在信仰的悖论中走到尽头,而最早的哲学解决方法则在理性的悖论中达到顶峰。上帝与撒旦的赌局展示了宗教的解决方法,这里引出的问题是正直需不需要条件,即正义概念的伦理方面和政治方面是否可以分开,结果上帝输了。柏拉图的哲学体系则展示了哲学的解决方法,这里引出的问题是理性需不需要引导,实质上这不过是将善恶的赌局移置到了人间,通过“忍受不义与践行不义”孰好孰坏的争论,结果并未昭示“宁可忍受不义也不践行不义”的合理性。这两个悖论反映的问题是脱离正义概念的伦理方面去谈其政治方面,抑或相反,最终难逃正义概念被分裂的窘境。

亚里士多德尽管发现了“正义”概念的多义性,但他通过将正义视为“美德的总和”,以及有关伦理学是关于个人的道德,而政治是关于国

家的道德的论述,保持了伦理政治的正义概念的完整无缺。可以说,在亚里士多德之后,伦理政治的正义概念的伦理方面与政治方面开始分道扬镳。这无疑是与现代性同步进行的,伦理政治的正义概念开始分裂发轫于现代性的肇始。人类开始不得不用现代性的视角重新审视道德哲学的正义概念(灵魂之城)和社会政治的正义概念(地上之城)之间的对立。

相伴现代性造成的正义概念分裂的现实,挽救正义概念分裂的努力同时进行。黑格尔借用历史取代了上帝的审判者地位;洛克则通过良好国家的形式特征替代了实质性的物质方式,将道德变成了一门科学;霍布斯则创造了一个同时履行两个任务的政治模型,从而实现了法律与道德的合二为一,个人的最大自由与绝对权威的合二为一。尽管他们的目标是致力于建构一种完整的伦理政治的正义概念,正义的伦理方面与政治方面的裂痕并非弥合,反而加大,伦理政治的正义概念不再完整了。从实质上讲,正义概念从完备走向不完备,无疑理性起到了推波助澜的作用,理性替代道德占据了主导地位。卢梭是第一个质疑理性的人,他并没有放弃完备的伦理政治的正义概念,没有伦理社会的共同体,就没有道德。然而,无论是友好网络的“理想共同体”,还是克拉伦斯共同体抑或共和国的原教旨主义方案都无法解决众意与公意之间的矛盾。可见,卢梭的《社会契约论》共享了柏拉图《理想国》的命运,试图解决伦理政治的正义概念的努力的最终结果是自由道德的理念,基于良知力量的道德理念瓦解了。

正义概念的社会政治方面越来越不关心最佳的道德世界。人们需要进行挽救的是灵魂之城。功利主义通过“最大多数人的最大幸福”宣告了自己的救赎之路,但无法证明它就等价于最大多数人的最大美德,哈奇森认为自然至善与道德至善是一致的,美德是首要的幸福。但是美德是不能计算的,而且如果没有地上之城的话,他的灵魂之城的困难无法得到解决。而康德坚决抵制所谓伦理政治的正义概念,他的意图是挽救作为道德意图的至善概念,以使之陷入一种伦理政治的正义概念所蕴涵的他律之中。他设计了一个单向的解决方法,至善是通过道德律而被设置的,反之则不成立,可见他的任务是为自然赋予道德律。的确,对于不诉诸伦理政治的正义概念而能统一道德至善与自然至善的问题而言,这是个完美的解决办法。然而,从道德动机领域去除人的

“经验本性”是苛刻的,与现代性中的道德人格的多元化是不一致的,尽管他的绝对律令不能被任何道德哲学所超越。在康德那里,作为绝对自主的绝对自由观念本应该是在伦理政治的正义概念破碎之后挽救道德,然而却完全毁坏了人的道德,这是康德无法回避的自由悖论。

既然,人类学革命的思想没有使康德主义哲学摆脱自由的悖论,道德就让它毁灭吧,正是尼采通过揭露其隐蔽维度而抛弃了这个悖论。马克思并没有简单地将已经破裂的碎片,即正义概念的政治成分和伦理成分拼凑在一起。马克思将挽救的目标定在了社会政治领域,因为他注意到它们分离之后,各自均经历了实质性的改变。社会政治已经日益丧失其伦理基础,社会政治的探究转而形成了经济科学。传统的伦理政治的正义概念,即好人创造好社会,而且只有好社会才能使所有人都变好,被转化成:人类的解放创造自由的社会,并且只有在自由的地方才能是自由的。在不自由的社会中,所有道德规范都是异化的,因为道德观念是一个异化经济秩序的“上层建筑”。在马克思那里,绝对自由是超越正义的。如此,马克思解决了伦理政治的正义概念的分离问题。像尼采一样,马克思成功地绕开了自由的悖论。实质上,在马克思那里,伦理政治的正义概念并没被分成伦理成分与社会政治成分,因为后者吸纳了前者。

狄德罗在《拉摩的侄儿》中做了最后的赌局,然而既没有胜者,也没有败者。他实现了理论理性与实践理性的历史分离,虽然我们并不能且不应该接受这种分离,但是我们忍受这种分离。作为永久对话的哲学应该从实践理性的角度进行,这就是狄德罗的遗产。他一方面宣告了对分裂的伦理政治的正义概念的挽救失败了,并且宣告了不完备的伦理政治的正义概念的诞生。

不完备的伦理政治的正义概念是现代性的产物,随着伦理哲学、政治哲学与社会哲学的分裂,完备正义概念的伦理方面与社会政治方面也开始分裂了,正义概念越来越片面地在社会政治领域中得到发展。这种正义概念在其外在形式上,无法保持其静态的或形式的特征,而走向了动态的正义观。

就静态正义而言,规范和规则被视做理所当然的,是以通过实证达成的共识为基础,以真理或谬论的评价为结果,如此应用规则的话,那它就将毋庸置疑。如果坚持静态正义观,那么规范和规则被视做理所

当然的。然而,如果我们质疑规范和规则本身正义与否的话,那么就是对正义持一种动态的怀疑态度。静态正义观对正义的合法性是不可争辩的,要辨别的是事实是否与规范和规则相符,关注的是证实与证伪。而动态正义观是对规则与规范本身的合法性存疑,要辨别的是规范和规则是否与事实相符,关注的是有效性与无效性。动态正义观将衡量标准诉诸更加抽象的规范性标准,即自由与生命,这是动态正义最终所诉诸的普遍价值。动态正义在现代政治社会中扮演着越来越重要的角色,发挥着越来越重要的作用。现代社会的正义性总是不断地受到挑战,一旦一种新的制度建立,人们便开始质疑这种制度的正义性,不再有什么是绝对的、稳定的、真实的,不再有什么被始终如一且持续不断地被接受。规范和规则不再是想当然的,质疑规范和规则的合法性却是理所当然的。在任何地方,对一切事物都存在着不同意见,无论是质疑制度的正义性,还是捍卫制度的正义性,都是在坚持动态正义。

随着伦理政治的正义概念的瓦解,正义的伦理问题失去了它的社会政治特性,而只保留了残余部分,即惩罚正义、分配正义及其正义战争理论。作者用动态正义的标准以批判的态度审视了它们。作者指出惩罚正义理论和分配正义理论是不断演变的理论,正义战争理论也是颇受争议的一个理论。而这三种正义理论没有一个完全符合形式的或静态的正义概念的标准,它们属于动态正义。在社会政治领域,完全的、绝对的、静态的、形式的正义已经不复存在了,因为,我们生活在一个解释学的时代,我们被灌输了文化相对主义。在这种动态正义充斥的社会里,各种模式的正义分配与正义惩罚,甚或战争的正义与不正义理论均合法地粉墨登场。正义在社会政治领域被视为正义之糖,我们在做的并没有超过罗尔斯,也不过是将兔子事先隐藏在无知之幕的帽子下。但是问题是:我们会将什么样的兔子置于帽子之下呢?为什么这只兔子会比别的兔子更有价值?我们有一个比较兔子们相对价值的尺度吗?这些问题在正义概念的社会政治框架内无法找到答案。

社会政治领域中的正义概念只能是不完备的,我们的正义概念之所以是不完备的,并不是因为我们放弃去设计一种对我们最好的生活方式,而是因为我们都知道,对“我们”来说最好的生活方式可能不是对每一个人来说都是最好的。因此,不完备的伦理政治正义概念所关注与解决的问题被转化为:在一个多元化的世界中,其中每一种文化与所

有其他文化是如何彼此互惠地联结在一起的？可见，随着现代性所导致的正义概念的分裂，我们所关注的正义观主要集中于，也只能集中于社会政治的正义观，而非伦理的正义观。

三、从正义程序到多元的良善生活

而作者最终要寻求的，既不是静态的正义世界，也不是动态的正义世界。不是为了最佳的道德世界，甚至也不是为了一个“正义的社会”，而是为了最佳的社会-政治世界，这个世界不是正义的，却是通过正义程序运作的。换句话说，她谄于应然的伦理诉求，而敏于实然的社会政治运行。作者的意思是，作为价值商谈结果的规范和规则经由动态正义的普遍律令的指导而生效。那么，谁能够接受这个不完备的社会政治世界的承诺呢？只有“良好公民”，其主要原动力是公民的美德。正是在这些美德中，基本的需要和理性的洞察力合并在一起。不完备的伦理政治的正义概念放弃了设计一个良善生活的模型的意图，面对存在着若干个并且同样好的良善生活，我们无法确定选择哪一种具体的良善生活类型，而只能关注于构建这种良善生活的道德条件。

最佳的社会政治世界对于所有人而言，是良善生活的历史条件，其中，正义程序即价值商谈成为良善生活的逻辑条件。作者认为，正义是骨骼，良善生活是血肉。良善生活包括三个要素：正直、自我构建（从天赋到才能的发展及其运用）和个人联系的情感深度。这三个要素全部在正义之外，既超越了形式的正义概念，也超越了动态正义的普遍箴言。

良善生活的第一个道德条件是主体，而这个主体不是一般意义上的人，而是好人，正直的人。在一个多元化的道德体系里，我们可以为我们的行动给出道德理由，但不幸的是，我们通常不这样做。我们的选择都是出于口味、愿望与利益，都是给出心理的理由而非道德的理由，这里存在着一个道德真空。为了在几套规范中选择（而不只是分享它们），为了使自己对规范和行动负起责任，我们必须选择把自己当做一个从“道德视角”来检视规范和行动的人，当做一个优先考虑道德观点而非其他（实际的）理由的人。为此，我们必须在善恶之间作出实存选择，这就要求我们选择自己成为正直的人，成为优先考虑道德理由而非

其他理由的人,成为由实践的理性指导的人。

那么,什么是正直的人呢?对于康德而言是具有善良意志的人,康德的定义是从正直的人的基本形象中排除了伦理和行动本身。赫勒认为有必要回到柏拉图的定义,即正直的人是宁愿忍受不义,也不愿践行不义。这个定义足够抽象,而且在多元的世界中,也没有涉及与指定这个人的具体生活方式。尽管生活方式各异,但是,正直的人仍存在着共同特点,即道德自主,而且,只有正直的人才能拥有最高程度的道德自主。

良善生活的第二个道德条件是我们有机会能将天赋发展成为才能。善良、诚实与正直是良善生活根本的和首要的要素,良善生活必须使我们的天赋发展为才能成为可能。如果仅仅通过道德因素,我们是无法将我们的天赋发展成为才能的,因为,道德规范是压制性的,它削弱个性,只有一个人受他(她)自己的利益驱使时他(她)才是自由的。通过规范、目标和现实范畴所构成的自我是虚假的,而一个由非社会性、非政治性的和非道德性的规范构建的生活方式才是我们所需要的,因为它仅是由“美”和“自然”规范构成的,当且仅当在爱和友谊的纽带中才能得以构建。每个人都是一个被自己塑造出来的人,自我是唯一能够打破权威力量的基石。

那么,怎样确保自我得以构建呢?最佳的社会政治世界是良善生活得以构建的条件与前提,自我构建要在社会政治世界中得以完成。最佳的社会政治世界的特点要求社会政治规范由正义程序建立,每一位在价值商谈中都通过诉诸生命和自由的最高价值、通过交往理性来构建自我,只要发现某个特定的规则或规范是不公正的,每个人都可以从头开始。如果社会政治规范不是压制性的,如果正义的商谈程序符合伦理的要求,如果人们遵守的仅是提供人类最广泛合作的社会政治框架而非具体的生活方式的话,那么自我就是完全地构建起来的。

良善生活的第三个道德条件是情感依附。赫勒认为,启蒙工程除了带给我们令人误解和头疼的绝对自由、绝对自主和有关“将人神化”的思想而外,它还存在着很好的要素,即人际关系之自由和自觉构建的思想,统治力量与人道力量相区分的思想,人类团结的思想。在同一个世界里,我们在个人的人际联系中自由地选择我们的他治,我们使自己服从于爱的力量,我们可能比它更自由。在赫勒看来,权力已经不再是

制约自我的消极力量,“道德法则”的权力使自我同质化,爱的力量则使我们成为一个仁慈和完全的自我。我们身处责任的联系之中,身处爱的情感联系之中,如若抛弃这些关系我们只能变成魔鬼或蠕虫病毒。

在赫勒眼里,尽管人们的价值是多元的,正义观是异质的,但是良善生活却是人所共享的。并且,生活方式的真正多元化恰恰是每个人的生活都能实现良善的条件,良善生活只能在最佳的社会-政治世界里践行,良善生活完全取决于个人的实存选择。一种生活方式的选择是我们生活的人类共同体的共享选择。无论是静态的正义抑或动态的正义,无论是正义的完备概念抑或不完备概念,无论是伦理正义观抑或社会-政治正义观,都是良善生活得以实现的程序与条件。赫勒的最终目标是超越正义,因为正义的自身目标就是超越自身。正义是骨骼,良善生活才是血肉。正直、自我构建与情感联系,这些良善生活的构成元素会帮助我们超越正义。^①

这部专著可以看做是赫勒对现代性的另一番解读,与《现代性理论》和《日常生活》不同的是,她立足于正义视角,通过对正义观的诠释来批判现代性。在她看来,对正义作静态或完备的理解,只能局限于前现代社会,而这是赫勒所坚决反对的。在现代社会,正义只能理解为动态的或非完备的,因为绝对的正义并不存在,只有持续不断的正义争论一直存在。当赫勒主张回归生活世界,超越正义时,又使我们清晰地嗅到了后现代主义的气息。

有幸承蒙中央编译局的陈家刚等几位专家对本书进行校译,为本书的翻译把关增色,在此表示衷心的感谢。校译的具体分工情况是:陈家刚(前言、第一章、第三章),李义天(第二章、第四章),李百玲(第五章),龙宁丽(第六章)。

文长春

2011年4月于哈尔滨^Ø

^① Agnes Heller, *Beyond Justice*. Basil Blackwell Ltd, 1987, p. 273.

英文版序言

本书的书名——《超越正义》一语双关,既体现了本书讨论的主题, I 也表明了这些讨论的立足点。

当然,我要探讨的主题是正义问题。题目中“超越”一词所涵盖的内容表明了我所采信立场,且以本书中三种迥异却又紧密关联的论证反映出来。这些论点可以概括如下:第一,我对某些基于传统和现代正义概念而提出的理论假设作了一个评论;第二,我认为,所有关于正义的诉求都源于诸如“自由”与“生命”等其他价值追求,而不是正义本身;第三,我认为,当正义可以充当良善生活的先决条件之时,这种良善生活就超越了正义。

本书内容由两个分析性章节、两个历史性章节和解释正义的基本规范的章节所构成。其中,分析性的章节阐明了“正义”概念的内涵,并且讨论了社会及政治冲突中的那些行为者是如何运用这种概念的。历史性的部分包括了对古代及现代正义的哲学概念的评论。在最后阐明当今世界“正义”的基本规范的章节中,我尝试借助于案例分析的形式,以形式与实质的路径相结合来探讨正义问题。虽然分析的、历史的和基本规范的部分都要求各自不同的论证形式,但是,就本书论证的整体性而言,却没有任何章节比其他章节更为重要。

在前现代,政治哲学、社会哲学和伦理哲学还没有完全分离;到了现代,它们完全被分开了。而正义问题恰恰处于上述三个哲学分支的交汇点上。正义的价值与美德是所有这三种哲学的焦点。在阐释这个问题时,我并没有打算写一部关于政治哲学、社会哲学或是伦理哲学的 II 著作,而是试图阐明一个可以将这三种哲学整合在一起的连接点问题。

应出版社的要求,原来的手稿有所删节。关于正义判断的章节和另外两个较小的部分(一部分在正义的章节,一部分在曼德维尔和吉尔凯高尔的部分章节中)已经被删掉。剩下的部分虽然也进行了缩写,但大体上没有改变。

在这里我要感谢澳大利亚研究基金委员会,感谢他们在本书写作

期间在经济上给予我的慷慨支持；还要感谢布雷特·洛克伍德对该书的英文编撰所给予的帮助与奉献，感谢茱丽安·特里亚多对缩写本的勘校；还要感谢拉托贝大学社会学系的工作人员对手稿的精心打印。

1984年11月，我应邀在麦迪逊威斯康星大学作了一系列有关分配正义与惩罚正义的演讲。每次演讲之后的热烈讨论使我在修订手稿时受益匪浅。我想感谢社会学系全体成员，并且特别感谢埃里克·欧·赖特和伊凡·撒列尼，还要感谢其他院系的朋友和那些参加研讨会的学生，他们的评论给了我极大的启发。1984年8月，我应邀参加巴塞罗那大学在斯坦德召开的会议，我在那里阅读了这本书的三章内容，获益颇多。我想表达我对参加这次会议讨论的所有成员的谢意与感激，尤其要感谢维多利亚·卡普斯的那些有趣而重要的评论，在我们随后的通信中，她对整部书又作了更多的评论。我还要感谢亚瑟·雅克布森教授（纽约卡多佐法学院），感谢他对惩罚正义那部分内容极具建设性的批评，1984年10月，他的这些评论被提交到社会研究新学院的研讨会上。

对于我的朋友和丈夫费伦茨·费赫尔，我无法用平常的语言来表达我的谢意。他像我本人一样关心我的著作。他和我逐章讨论，指出其中的错误，这促使我重新考虑某些重要的问题，而且他在技术上给予我的手稿很多帮助。我感谢他，不仅因为他的支持，而且还因为他的准确判断。

阿格妮丝·赫勒

目 录

总序 全面开启国外马克思主义	
研究的一个新领域	衣俊卿 1
中译者序言 超越正义,回归多元生活世界	1
英文版序言	1
第一章 形式的正义概念	1
一、一般意义上的形式的正义概念	1
二、正义的美德与形式的正义概念	8
三、静态正义视角下的社会冲突	14
四、静态正义的规则	21
五、形式的正义概念视角下的正义概念	24
六、形式的正义概念与“人类”	35
第二章 伦理政治的正义概念	49
一、伦理的正义概念	49
二、伦理政治的正义概念的出现	55
三、伦理政治的正义概念在现代性中的分裂	78
第三章 动态正义概念	122
一、正义的标准	122

二、正义感	134
三、动态正义视角下的社会及政治冲突	146
第四章 社会政治的正义概念	162
一、惩罚正义	165
二、分配正义	190
三、“正义”和“不正义”之战	217
第五章 不完备的伦理政治的正义概念	233
一、完全正义的社会何以可能？它是可欲的吗？	235
二、不完备的伦理政治正义概念的规范基础：	
社会政治方面	243
三、不完备的伦理政治正义概念的规范基础：	
伦理方面	269
第六章 良善生活	285
一、正直的人	286
二、从天赋到才能的发展，抑或自我的构建	314
三、个人联系的情感强度	324
四、超越正义	332
参考书目	339
主要术语译文对照表	345

第一章 形式的正义概念

一、一般意义上的形式的正义概念

形式的(或静态的)正义概念之所以被界定为形式的(或静态的),¹ 是因为:(1)它涵盖了所有类型正义的共同特性;(2)因此,它不仅是从正义的全部规范的内容、标准和程序中,而且也从某些(有限的)理想类型中抽象出来,这可以通过内容、标准和程序的不同结合方式而得到合理的理解。哈伊姆·佩雷尔曼的《正义的观念》,作为我研究初期多有倚重的著作,其中却以一种我认为是误导的方式使用了“形式正义”一词。在他的商谈中,韦伯是以不同于实质概念的方式,提出了一种特殊的“形式正义”的定义。他由此指出,公正程序的形式化,一种相对现代的正义形式是随着合法权威的理性化而出现的,因此,我认为,韦伯的定义有其存在的理由而不应该被其他形式的定义所取代。因此,形式正义是正义的一种(或一类)。不过,形式的正义概念包含了所有类型正义的共同特点,无论是“形式上的”,抑或“实质上的”。就其形式而言,它并不是一种正义,而只是一个概念,形式的正义概念意味着比“形式正义”概念具有更高层次的抽象。

只要生活在特定社会或社会团体之中,人们就必须了解和遵守这个社会和社会团体的规范和规则。这个过程被称之为“社会化”。通常情况下,不同的规范和规则适合于不同的群体(就像男人和女人之间的基本区分)。因而,了解和实践这些规范和规则相当于两种不同的行为。一方面,它意味着了解、实践和期待一套特定的规范和规则;另一方面,它意味着仅是了解和期待但并不实践规范和规则。换句话说,如同内部团体(ingroup)和外部团体(outgroup)的行为差异一样。人们应该确切地了解这些约束外部团体成员行为的规范和规则,并且遵守它²

们。然而,趋向于外部团体的实践倾向,并不是受此团体的规范和规则的约束,而是受内部团体的规范和规则的规制。在一个内部团体中,期望与行为(包括言语行为)是对称性的:我为你所做的事情,正是我期望你为我所做的事情,简单地说,就是我们都遵守着同一套规范和规则。与此相反,内部团体与外部团体的期望与行为(包括言语行为)之间的关系是不对称的:我期望你所做的事情不同于我所做的事情,因为我们被认为在遵守着不同的准则和规范,或者说,至少在共同的规范和规则之外还存在着特殊的规范和规则。很明显,这是一个简化的模式。甚至在所谓“原始的”环境中,社会关系也要比这种模式复杂得多。但是,这种简单的公式是建构一个初步的、形式正义概念的理想的出发点。

正义理论的先决条件是,正义必须从“平等与不平等”的二元视角来解释,作为规则,就像亚里士多德的断言所述及的那样,以平等对待平等,以不平等对待不平等。然而,这个断言只有完全使用亚里士多德似的概念分析才有意义,而现在,对它的分析通常总是超越了其最初的语境。亚里士多德从未认为两个人彼此之间是完全平等的。确切地说,在《政治学》中批评柏拉图的《理想国》时,亚里士多德的主张正相反。与亚里士多德的思想形成对比的是,已经根据那种以平等对待平等、以不平等对待不平等的原则建构起正义理论的人们,意欲使那些处于事实上平等的人应受到平等的待遇,而那些事实上处于不平等的人应受到不平等的待遇。但是,两个人是平等的或是不平等的,这真正地意味着什么呢?很明显,人生而不同,而且每个人都是独一无二的。那么,我们根据什么来比较他们呢?人是不能被量化的(至少,没有一个规范可以使之量化),所以,谁要是设立 $A = B = C$ 或者 $A > B > C$ 这样的公式,那将十分可笑。“平等应受到平等待遇,不平等应受到不平等待遇”,这个表达式明显的缺陷就是,不是把 A 和 B 看成整体,而是特指 A 和 B 的某一个方面。例如,说 A、B 和 C 都是女孩或者都是 18 岁的人。但是,仅仅 A、B 和 C 都是平等的女孩或平等的 18 岁的人这一事实,并不能使他们因此而平等,除非有一些特定的规范和规则被适用于所有的女孩或所有 18 岁的人。“诸如此类的平等”意味着我们共同具有某些特性。确实,即使我们都是个体的人,我们也与其他人共同享有

某些属性,与每一位个体的人共同享有一些基本的属性。卢梭清楚地意识到,这种共享的特性与社会平等或不平等没有多大关系,除非它们是由社会规范和规则**创造**出来的,或者说至少是它们所**强调**的。如果某种社会秩序被当成是准自然的(在那里只有那些平等的人得到平等对待),那么,语言使用者可能每天都会将副词“平等地”等同于名词“某人的平等”。事实并非如此,甚至日常的语言使用者都倾向于同意作为我讨论的起点的观点——平等与不平等是由规范所构建的。换句话说,如果**某些规范与规则**适用于一群人,我们就说这一群人是**平等的**。如果两个群体使用着**不同的规范与规则**,并且其相互间行为的非对称性是不变的,我们就说这两个群体间的成员关系是**不平等的**,并且对于成员本身来说也是**不平等的**。如果 A、B 和 C 是自由的公民,D、E 和 F 不是,并且自由公民的规范和规则适用于 A、B 和 C,但不适用于 D、E 和 F,那么,如果考虑到公民的身份,A、B 和 C 相互之间是平等的,D、E 和 F 相互间也是平等的,但是后者相对于 A、B 和 C 来说则是不平等的(因为他们属于不同的团体)。社会的平等与不平等不是恒定的存在,它是通过不同的规范与规则的运用而构建出来的。相反,不同的规范和规则只有在满足以下条件时才能形成社会不平等:(1)在内部团体里了解、实践和期望是相互对等的,而当涉及外部团体时,在了解、期望和实践之间则存在着差异。这二者的区分是严格的。(2)这种非对称性是不变的。

我们先撇开各种社会群体之间的关系问题,仅仅讨论单个的社会群体,其中,同样的规范和规则适用于这个群体中的每一个成员。但是,即使人们遵守这个群体中的规范和规则,他们遵守规则的严格程度和持续性也是不同的。根据违纪的严重程度,违反规范和规则可以被**认为是邪恶、犯罪、亵渎或者有悖天理**。规范与规则本身为德行和恶习⁴提供了标准(在道德上或声誉的其他形式)。通过德行和恶习来衡量人——作为表达正义与不正义最常见的方式——是一个既不能用“平等 - 不平等”二分法,甚至也无法在现代的、高技术的和形式化的合法体制框架中得到解释的方式。如果 A 和 B 都被判了 6 年徒刑,人们也没有理由假设 A 和 B 是相似的或者他们所犯的罪是一样的。说到德

行,如果 A、B 和 C 都获得了诺贝尔奖,那么我们可以假定他们三人在某些方面胜过他人,但是,不能假定他们是在同一方面胜过他人,或者说他们的卓越才能是相同的。

佩雷尔曼给形式的正义概念,或者用他的话说是“形式的或抽象的”正义下了三个定义。这一定义被认为是一种“与同一类别中的人必须得到同样对待相一致的行为原则”。确切地说,它意味着“为某个基本类别中的所有成员提供一种规则”,并且“遵守那个义务规定以特定方式对待既定类别中的所有成员”^①。这些定义也是我的出发点,不过,我稍微做了点修改。佩雷尔曼的定义可能给人的印象是,存在着某些特定的先在的基本类别(或群体),而这些相同的规则可以应用于他们。但是依我看来,恰恰是运用于某一群体中的那些规范和规则构造了这个群体,而不是相反。

进一步说,我不会仅仅使用“规则”(或一套规则)这个术语,而是会使用“规范和规则”。在我看来,认为社会规制都具有规则的属性是错误的,即使这个观点被社会学和现代哲学广泛接受。规则只会遵循一种单一的和确定的方式去遵守。如果规则 Y 运用于事件 X,那么,人们可能会怀疑,X 是不是一个事件;然而,如果 X 是一个事件,那么人们就不应该怀疑遵守规则 Y 的方法与模式;如果 X 是一个事件,那么就on 应该毫无疑问地遵守规则 Y,并且只有一种方式能遵守这一规则。另一方面,各种规范在性质上是不同的,它们可以分为具体的和抽象的。具体的规范与规则颇像标准与规则,但是抽象的规范却不然。比如说,“文明的言行”这种美德就是一种抽象规范,但是,那些要求我们以特定方式对待来访者的规范就是具体的。虽然它们之间有联系,但还是存在明显的差异。抽象的规范要求我们总要按照特定的方式去做;而具体的规范告诉我们在特定情境中如何做。不过,虽然具体的规则在性质上像规则,但它们却不是规则。它们要求人们遵守的强烈程度取决于它们与抽象规范的相似程度。通过遵守规则不会达到对准则的完全

^① Chaim Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, London: Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 16, 38, 40.

遵守,至少在这个复杂的社会或“基本的群体”中不会达到,在最简单的竞赛中就能够证实这一观点的真实性。在足球比赛中,裁判员只是按照规则进行裁判,即使在失误的情况下,他也毫无怀疑应给被犯规队以球权的规则。另一方面,在比赛过程中,球员是否投入或者懒散,这与裁判员无关。不过,球员的表现会关系到教练,并影响着其他球员,最大限度地投入比赛也是一种参赛标准(不是规则)。考虑到社会生活并不是一种竞赛情境,而且无法完全用博弈理论加以描述,所以,用“规则”一词代替“规范和规则”就限制了人们对其复杂性的理解。

我对形式的正义概念重新定义如下:形式的正义概念是指应用于特定社会群体的各种规范和规则能够连续不断地、持之以恒地适用于该社会群体内的每个成员。

这个定义听起来有点同语反复,但实际上并不是(佩雷尔曼的定义也不是)。这种形式的正义概念就是正义的准则,不遵守就会产生自相矛盾。但是,如果不是一再地策化我们自己陷入这种自相矛盾的话,那么,行动、判断和分配就是非常困难的事情。

有两种不同的方法可以使我们偏离正义准则指导下的行动、判断和分配。首先,如果应该应用于特定社会群体的规范和规则却没有被应用于该群体内的所有成员(如果应用了其他的规范和规则)的话,那么就会出现这种情况;其次,如果各种应该被运用、也确实被运用的规范和规则的应用是不一致的、间断的(不一致是间断性的一种特殊形式)的话,那么也会出现这种情况。以第一种方式遵守准则会比以第二种方式遵守准则引起更复杂的理论问题,当它适用于规范时尤其如此。即使我们通常很清楚哪个规范适用于哪个群体,但是,如果一个人至少属于两个不同的群体的话,那么,确定他应该适用哪个规范就会产生一个严峻的问题。这时,道德矛盾就会应运而生;比如,就一个罪犯是否患有精神疾病或是正常人而言,显然,对这一问题的确定,将带来对罪行的不同的认识态度。当然,错误的判断将带来错误决定的风险。通常情况下,会有多种规范适用于社会群体的每个成员,但是,这也就产生了哪种规范(美德或者恶习)具有优先性的问题。进一步说,在将相同的规范应用于社会群体内的每个成员时,人们可能带有不同程度的

宽厚或严格。如果适当的规范被应用的话,那么自由主义态度与严厉 (rigorousness) 态度的限度在哪里呢? 对于这些问题,没有一般的答案,但是它们在其中暗示着形式的正义概念确实是一个普遍原则。

构成某个社会群体的相同的规范和规则理应适用于该群体中的每个成员。这一原则调控着两种不同的行为类型,言语行为包括在内。属于群体 X 的个体 A 自身必须遵循规范和遵守规则,他与群体 X 中的其他成员的关系应该取决于他们是否遵守着相同的规范与规则,如果是的话,那么遵守的程度如何。即使这两种因素相互交织在一起,但是,如果在应用规范和规则方面一个因素比另外因素更具建设性的话,不一致 (inconsistency) 就会随之出现。人们倾向于对他人所犯错误作出严厉苛刻的判断,这当然是不公正的,即使他们对他人持续地作出这样判断。最终,遵守规范和规则也可能就是如此:严于律己,宽以待人。如果持续地用这种不一致的标准判断他人,那么,我们可以说他对自身是不公正的,但通常情况下我们并不称他为不公正的人。

我用一个非常简单的例子来解释形式的正义概念。有一条规则:每一个在高中获得 340 学分的人都应该被允许进入任何大学的法学院读书。这条规则将那些实际上至少获得 340 学分的学生归为一类。但是,它并没有使这些学生很“相像”,甚至在他们的智能方面也并不相像。但是,尽管存在着个人差别,他们都被这种规则平等化了,因为它适用于所有的人。因此,如果一个人获得了 340 或者更高学分而没被法学院录取,我们就有了一个不公正的事实。关于这个结论,没有人会有丝毫的怀疑,因为这个群体是由这个规则(不是规范)所建构的。正如我所提到的那样,如果我们应用一个规则,我们只是仅仅去决定 X 是不是一个事实。如果是,那么规则 Y 就应该被运用,并且只能通过一种方法来运用(在上面的案例中,如果至少 340 分属实的话,那么,所有得到这个分数的学生都可以进入法学院)。

我们所讨论的由某种规则建构的学生群体是一个结果,因为它是由先前的做法而形成的。如果某一程序的规范和规则建立起一个社会群体,那么我们就可以(从形式的正义概念的角度)说这个程序是正义或不正义的。在我们的例证中,先于结果群体存在的群体包括所有获

得高中学位(HSC)的学生,而且,已获得高中学位就意味着他们已经遵循了获得高中学位的标准,遵守了获得高中学位的规则(就此而言,每个学生必须选择一定数量的学科就是一条规则,并且只能用一种方式去遵守)。在另一方面,为获得高中学位要作知识准备就是一种规范而不是规则:每个学生以不同的方式或不同的努力程度去作这个准备。但是,获取高中学位的这一做法所构成的不是一个而是两个群体(内部团体-外部团体):其中,一个是达到了这个外在标准的群体,而另一个群体则要检验该内部团体的成员是否符合这个外在的标准(评分教师)。

通过详细的分析,我们可以从上述的简单例子中得出三个结论。

1. 形式的正义概念同样需要有加以运用的方法。或者,更准确地说,当且仅当形式的正义概念被应用时那个程序才能被称做是正义或不正义的。这里,并不存在特定的与形式的正义概念相对的程序正义。但是,有一个特例。如果规范和规则 Y 适用于事件 X,那么,在适用这个规范和规则之前,我们首先就要查明 X 是否是那种事件。在现代的形式正义概念(现在的“形式的”是从其狭义方面来界定的)出现之前,一些方法被允许或最终被用来确定某种事实(例如,清白或有罪);而对于形式的正义概念来说,这些程序是不适用的。由此,所罗门用来确定一个孩子的生母的方法是以形式的正义概念的名义提出来的,而在确定真相之后,很明显,他就能作出最终的决定。即使这种特殊的程序没有应用于司法领域,它们仍然与我们如影随形。

2. 我们所说的被运用于某个群体中每个成员相同的规范与规则,它们的运用以及运用的一致性被视为道德律令,即使这些规范和规则本身并不具有道德属性。相反,如果对这些规范和规则的应用有了例外,就会违背道德,即使其主观上没有违背道德的意愿。所以,不正义行为的本身就是违背道德,无论评分、判断、比较或是分配是否与这些评分、判断抑或分配的道德动机之间有什么关系,或者是否与那些我们的行为对象或分配对象的道德感有什么关系。

3. 我将规范和规则看成是理所当然的,这并不是正义的,而理由很简单。很显然,它们是存有疑问的。建构某个社会群体的规范和规则

可以被认为是不公正的,或者实施的方法本身可能是不公正的,即使我们所说的这些规范和规则是前后一致地适用于其中的每一个成员。如何和何时它们可能或应该被界定为不公正的,将会在第三章进行阐释。不过,通过或者宣称规范和规则或者宣称程序是不公正的,我们就会在头脑中(或与某些人交流)形成一种不同的带有终极目的规范和规则的观念,或者至少潜在地,意欲建构有别于既存群体的社会群体。但是,即使在这个“理想化的现存的”群体里,相同规范和规则同样也应该适用于群体中的每一个成员。如果没有可供选择的其他规范和规则,或者至少要有建构社会群体的可供选择的程序,那么人们就不可能很理性地评判现存的规范和规则。这样的话,即使这些规范和规则是需要验证的和存疑的,但形式的正义概念本身是无疑的,无须检验的。

二、正义的美德与形式的正义概念

从静态正义的角度来看,判断是依据美德和优点及其各自的对立面而作出的。除了当我们保持对自身的判断的时候,所有的判断都表现为行为。它们是言语行为,而且经常包括言语以外的其他行为。斥责和赞扬是言语行为,惩罚和奖赏就不仅仅包括言语行为了。判断式的言语行为可能具有一种语言本身和非语言行为的力量,或者可能只包含后者。如果一个人面对他所斥责或赞扬的人,那么他就打算发挥判断的语效力量;公开的斥责和赞扬也与此相似,即使所指的人不在场。对于不在场的人所做出的判断行为只能具有语言外的力量。但是,毫无疑问,无论这些言语行为具有什么力量,依据价值和优点所作出的判断不是斥责就是赞扬,或者二者兼备。此外,从作出判断的人所依据的标准和规则的角度来看,所有的判断都意味着某种分类和/或比较。甚至对他人穿着的品味和风格的判断也不例外。对于一个社会群体的成员而言,如果没有恰当的关于穿着品味和风格的标准和规则,那么判断就既不是公正的,也不是不公正的(正好在这个空白处我们可以说,个人的品味是不会公开讨论的)。很明显,并不是所有的分类与比较的形式都与正义有关,只有那些根据社会规范和规则而对人们作出

的分类与比较才与正义有关。

依据美德和优点作出的判断可以被看做是分配行为。赞扬和斥责意味着分配荣誉和耻辱。如果直接的行动紧随着这种言语行为,那么它就表现为当下分配的惩罚或奖赏,这个过程通常是通过“社会地位”或物质产品的分配或再分配而完成。不论是国王根据大臣的忠诚来分配土地,还是一个自由国家的主权者根据大臣的优点来分配晋升机会,实现正义意味着要始终如一地遵守和应用特定的规范和规则。因此,人们可能在两种情况下是不正义的。第一,一个人可能把那些不应该适用的规范和规则应用于某个社会群体的成员身上。如果这种情况发生,那么,这个人通常会被该社会群体的成员视为不正义的,哪怕这些规范和规则已经被一致地应用于群体的每个成员。第二,人们可能并非前后一致和连续不断地应用着那些理应适用的规范。

此外,还存在着两种前后不一致的情况。第一,当人们对人们进行比较和分类时就会存在不一致,规范和规则会被应用于一些人而没有应用于其他人(这种例外也可能是一个人);或者对某些人严厉,而对其他一些人宽厚。通常情况下,这种不一致源于个人的动机,例如好恶、既得利益、热情和兴趣等。第二,在相互比较的**团体**中可能存在不一致。团体和社会群体之间的区别是由其自身的规范和规则造成的。只要相同的规范和规则应用于不同的团体,而这些团体又属于相同的社群,对其成员的判断必须根据共同的规范和规则。当同样的 X(行动、行为或自我克制的方式)对两个人均适用时,如果对其中一个裁决严厉而对另一个裁决宽松,那么这就是不正义的。这种不一致就是所谓应用了**双重标准**。它源于社会的(以及有时是意识形态的)偏见。当然,如果两个团体不是隶属于同一个社会群体(由不同的规范和规则建构的)的话,那么,如果我们分别对两个团体的成员采用不同的标准,我们就没犯应用双重标准的错误,因为我们对这些群体应用了适当的(因为不同)规则,而且,我们这样做也符合形式的正义概念。在不同标准和双重标准之间作出区别是最重要的。例如,如果优秀是对特定职位选拔的唯一可以接受的规范和规则的话(无附带条款和进一步的条件),¹⁰那么任何一个偏好男性而排斥女性的做法就是应用了双重标准。然

而,一些限制性规定和条件也可能是规范和规则本身的构成要素,例如正当防卫。这是一个非常简单的案例,因为它只涉及规则而不涉及规范(或多个规范)。不过,如果至少有两个不同规范可以适用于同一情况,那么,其中一个就必须具有优先权。在美国,就如何运用美德以及另外一种规范(历史的平等)以共同纠正以往对弱势群体(黑人、墨西哥裔美国人、妇女)的歧视的辩论仍在继续;关于怎样作出公正的决定和怎样在不违反第一规范的情况下应用第二规范,这里有一些不同的一般性的指导意见。虽然如此,尽管有这些指导意见,人们在不得不作出具体决定时——至少在较为复杂的情况下——会倾向于使用一个规范而放弃另一个。在这个以及所有类似的情境中,每一个具体的决定都必须正当的。按照马库斯·辛格的观点^①,我们可以说一般原则不适用于这种情形(在相似的情境中,我们不可能像每个人应该做的那样去行动),因此,必须运用辩护的原则。我们必须为我们在特定的情境中以特定方式行动(决定、判断、分配)提供正当的理由。虽然我们解决了对不同团体成员不一致的问题,但是如果这种不一致已成为这些规范自身的组成部分,那么同样可以说,在相同的条件下对待人们的方式是不一致的。对这种情况的唯一例外就是仅仅由一种非语言行为而作出的裁决,此时,不同的规范可以在不存在矛盾的情况下被同时应用。但是,在应用两个规范的情况下,如果我们要对人们作出某些裁决(惩罚、奖励、分配或别的什么)的话,我们会宁愿应用其中一个规范而不是另一个(这是不可避免的),那么,我们就再次不得不通过求助于一种能够适用于所有属于该社会群体的成员的规范来为我们的行为提供正当的理由。

正义的象征是蒙着眼睛的女子手持天秤,最终,她也可能手持一把利剑。这是典型的形式正义概念的图解法。正义的象征被乔托(Giotto)通过舞台的仪式描绘出来,然而,这种仪式所描绘的是正义的动态概念而不是静态正义的概念。正义在这里表现为女王双手紧握雕像——战争的天使和和平的天使,后者要比前者更重。但是,女王的眼

^① M. G. Singer, *Generalization in Ethics*, London: Eyre and Spottiswoode, 1963.

睛没有被蒙住,她的眼睛向前展望,直视未来。

这就是形式的正义概念的象征,我们的讨论到此结束。神被蒙住眼睛,且有充分的理由:她不必看到谁的行为将被衡量,正义必须是客观和公正的。它决不能受好恶、激情或利益的影响,也不应受爱心、怜悯或仁慈的影响。对正义而言,后面这些条件与前面的条件同样重要。如果根据特定规范和规则的要求,有 10 个人要被判处死刑,那么,那些被同情所打动,而想救助其中一个人的人也是不正义的。不管这些人提出异议是因为该人是朋友或亲戚,还是被他在面对执行时所表露出大义凛然和人格尊严所感动,其做法都是不正义的。如果根据规范和规则来践行,那么,仁慈和怜悯是唯一正义的。被最高尚的感情所激发的行为可能是不正义的。正义是一种冷酷的美德,它有时甚至是残酷的。无论多么温和或残忍,正义实际上都有赖于规范和规则本身,但是,在有关形式的正义概念的讨论中,还不能涉及这个问题。^① 罗马人,他们的格言是“即使世界毁灭,也要实现正义”,还有他们的两个英雄布鲁图斯——一个杀死了自己的儿子,另一个杀死了自己的继父恺撒大帝——都是坚定不移的公正的化身。但是,甚至在其他时代,就像我们当代一样,当仁慈和宽恕成为人际关系的规范体系的组成部分时(如果不是在法律体制内),正义仍保留其冷漠性,它的这种品质有时也近乎残酷。曾经对学生失望过的每位老师,曾经处罚过孩子的每个家长,曾经从事过分类、划定等级、分配和裁决的每个人(我们每个人都有过这种经历)都曾感受过正义的冷漠甚至是残酷。即使不必将世界毁灭(*pereat mundus*)条件附加于此,正义犹行(*fiat justitia*)也是形式的正义概念的绝对要求。

还是从形式的正义概念出发,如果人们前后一致地把规范和规则应用于应该适用的任何社会群体中的每个成员,那么人们就可以被称为是公正的。“任何社会群体”是一个重要的限制条件。一个公正的父亲也可能是一个不公正的朋友。任何一个在某个方面应用双重标准的

^① 当然,美德有时可能转化成邪恶,遵循要求拘押罪犯的规范和规则的奴性不能被视为美德。

人,都是不公正的人,即使他做得非常具有一致性和持续性。公正的人必须在任何时候任何地方都公正,如果他在一方面公正而在另一方面不公正那是不被接受的。像公正一样,冷漠也同样是一种品德。任何规范和规则系统的合法性或正当性取决于既定社会成员是否实践以及在何种程度上实践这种德行。一般而言,只要规范和规则系统是合法的,那么平均来说,这个社会中的成员就会比较公正,而非相反。不公正是个例外,而公正则是规则。若非如此,没有一个规范和规则系统是可以运作的,因为它们在其应用领域之外根本就不存在。作为一项规则,人们不是“完全正义的”(他们不是正义的人),但是,他们在所有领域基本上都是正义的,他们个人的兴趣、热情、好恶和偏见没有使他们做出相反的行为。

我提到了那些能够使人们保持正义的若干品质,它们都包含在公正(impartiality)的观念之中。公正是人类事务的客观性的前提条件。我们必须超越我们个人的好恶和既得利益,并在给定的情境中确定“事件是什么”。这里,我要强调的是,我们裁决的公正预先假定了我们的规范和规则存在偏颇。盲从和正义并不相互排斥,除非规范排斥盲从。宗教和政治团体的成员可能极端地盲从,但是,他们对自己的规范和规则的偏爱会达到这样一种程度,以至于对标准的哪怕一点点偏离都无法容忍。然而他们可能是正义的,因为他们所作的责难或惩罚是完全等比的,而且前后一致。不过,对我们自己规范和规则的偏爱扭曲了我们对于那些不共享它们的人的裁决,因为在依据我们的规范和规则的裁决中,甚至连相对的公正都没有了。人们往往根据自己的标准来判断另一种文化中的成员,这是应用双重标准的极端表现,但这种现象却经常发生。通常情况下,在宗教、政治或意识形态等方面得到支持的或过于专断的规范并非对任何类型的相对性持开放态度。如果这样的规范碰巧在一个共同的社会环境里去塑造社会群体,而这些群体中的成员则用他们自己的规范去判断其他群体中的成员,那么,结果就可能是赤裸裸的不正义,即使他们是持续地、一致地应用这些规范。无论那些人表现得如何“完全正义”(在他们的集团内),他们也可能是“完全不正义的”(以不同的规范和不同的信念来判断某个团体的成员)。这是

一个我只能在这里概述而不能加以讨论的问题。

表现正义(在形式的正义概念意义上)是实践的结果。一个人必须学习养成正义的习惯。“公正”并不是意味着人们不能追求利益,不能喜欢什么或不喜欢什么,不能热情、嫉妒和羡慕,也不能拥有一颗善良的心。它只是意味着,在不考虑个人利益和牵涉的情感(热情的、积极的或其他)的情况下,持续地适用相同的规范和规则。人们普遍认为高度情绪化的人缺乏践行正义的能力,所以,为了“把事情办好”,大多数社会就会在他们认为可能受到惩罚之前,就为他们提供机会。具体的形式可能有:自责、寻求谅解等等。如果这种态度被接受,那么“正义的平衡”就得以重建。这些以及其他类似的习惯与事件“教导”人们保持正义而不是不正义,这首先仅仅是为了避免再遭受耻辱。自我羞愧、寻求谅解和宽恕可以恢复一个社会的等级和权威关系,但只有当请求宽恕的人——与能给予他宽恕的人相比——属于比较低的社会群体时才成为可能。

除了公正(符合条件的)的美德之外,正义实践还需要实践智慧,一种实践智慧(phronesis)——亚里士多德的用法。人们必须了解事实、环境以及人,然后作出正确的判断,进而恰当地行动或作出公正的分配。在饥荒时期,如果粮食供应短缺,为了公正地分配,人们必须知道是否有隐藏的储备和谁拥有它。法官必须查明事实,然后才能判决。在大多数情况下,如果并非所有的相关事实都为人所知,但有一个知识的门槛,低于这个门槛的正义行动或裁决的产生就只能靠运气或直觉了。对于规范和规则的应用来说,知识是一个先决条件,但是,实践智慧通常只在前一种情况下才具有活力,因此应用方法问题就产生了。不过,偶尔的,实践智慧可能会作为发现真实情况的工具。各种关于明智的统治者乔装打扮、微服私访、了解民情的故事就是实践智慧的例证,这是一种发现事实并在此基础上作出公正判断的能力。

没有人能够在其所有的行动、裁决、分配行为中都是正义的,即使他/她基本上是公正的。在可用的知识低于门槛水平以及直觉也无法起作用的时候,行动仍然是必要的。此外,如果规范得以适用,并且不同的规范都能够适用于特定的情况,那么,就不会有一种行为被称为正

义,而只会有一些近似的正义行为。实现正义意味着涵盖某一领域而不是只涉及某一点。真正公正的人几乎总是知道正义的大致特征。如果他们偶尔因为无知、错误的评估、利用了虚假的资料(如果他们是被骗的)而做了一个不公正的事情,那么,他们将通过公正地评价自己,以及请求被冒犯的人的宽恕来纠正它。^①

三、静态正义视角下的社会冲突

14 从静态正义的视角来看,社会冲突可能会有三种主要来源:

1. 未能前后一致地应用于某种社会阶层相关的规范和规则。
2. 削足适履,试图改变社会群体使之适应于特定的规范和规则。
3. 内部团体与外部团体的非对称性。

这里,我将不会讨论检验规范和规则本身的过程,以及由此产生的社会冲突。

1. 我们已经认识到,规范和规则建构了社会群体(用佩雷尔曼的术语来说就是“基本社群”),而且它们必须持续不断地、始终如一地适用于与此相关的社会群体中的每个成员。这一事实稳定了预期,同时也在行动及其后果之间建立了一种相对的因果关系。所谓“相对的因果关系”,我是指一种强烈的可能性。在我们的行为中,我们通常会依赖一种强烈的可能性。如果我与那些遵守规范和规则、负责地信守承诺的人存在互动,那么我就期望他们能遵守承诺。根据相同的道理,如果我与外部团体存在互动,而在这个团体中“遵守承诺”并不属于规范和规则范畴——例如作弊、欺骗、撒谎都是可接受的行为模式,那么,我就不会期待任何承诺会被遵守。当然,我们可能对我们的期望有些失望,即使在第一种情形下,因为,作为一种可能性不正义绝不能被排除。满足期望的可能性与期望失落的可能性之间的关系是可变的,这取决于不同的因素。大致来讲,人们会说这种可能性在规则的应用方面会比

^① 关于“请求宽恕”的问题见 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 236ff.

较高,而在规范的应用方面则比较低。但是,因为人们是公正的而非不公正的,所以,如果人们的兴趣、激情以及偏见并没有支配相反的事情,那么,满足期望与期望失落之间的关系就总是体现为或然性(probability)——可能性(possibility)之间的关系。

存在着这样一种情境,其中,这种期望的网络不复存在。当没有规范和规则可以适用于某个人(或者不止一个人)时,这种情况就会发生。没有规范和规则适用于他们的那些人,可以选择(虽然他们没有必要那样做)不将规范和规则适用于任何社会群体中的成员,但是必须遵循 15 “我所得亦我所求”(sic volo, sic jubeo)的原则。这些人就是专制君主。专制君主不仅将自己排除在规范和规则的适用范围之外,他还把自己视为根本不须适用的人。专制政治是一种绝对的不正义状态。在这种情况下,所有的期望都被打破了。某种行为与这种行为的结果之间的相对的因果关系被纯粹的可能性和猜测所代替。人们不知道哪些承诺能得到遵守,也不知道哪些规则能被运用。遵守法律并不会使人更可能免于惩罚和牢狱之灾,最多只是存在这样的一种可能性。通常,在绝对的不正义状态下,“揣测暴君的心思”取代了人们对规范和规则的遵守。

绝对的不正义可以是整体性的,也可以是部分的。如果暴君掌控着整个社会,那么它就是整体性的,如果暴君控制着不同的社会群体(在这种情况下我们必须论及多个暴君),那么它就是部分的。斯大林时期的苏联就是第一种情况的很好例证。在斯大林时期,所有的期望都湮没了。行为与行为结果之间的因果关系消失了。奴隶制是第二种情况的很好例证,如果——当且仅当——奴隶主不必去遵守应该如何对待奴隶的规范和规则(如古希腊城邦制度就是如此)的话。在奴隶制的情况下(除非在整体不正义状态下实施),整个社会所运用的规范和规则只适用于所有“自由的”社会群体,但不包括奴隶。社会性质的标志通常是它是否以部分不正义形式容忍或者甚至鼓励绝对的不正义(对任何社会而言,整体的不正义可以被容忍,却不应受到鼓励)。当然,现在仍然存在着鼓励在家庭内实行绝对不正义的社会。家长的专制就是部分的绝对不正义的典型形式。

绝对的不正义(整体的或部分的)状态是憎恶、怨恨、变化莫测以及有时成为社会冲突的温床。这种冲突有时表现为暴力形式。拥有整体的绝对不正义的社会通常会以暴政自毁的姿态结束(如果独裁者不是自然死亡的话)。但是这个冲突的最终结果,无论它采取何种形式,都是使在绝对不正义的国家中已失去作用的规范和规则的有效性得以恢复(或创建),这就再次保证了人类行为的相对可预测性。

2. 社会冲突可能会因为拓展或缩小某些标准和规则被运用其中的社会群体的规模而产生。而且,规范和规则的有效性是不容置疑的。问题在于,在某个特定的社会群体被排斥在外,或者某个特定群体被包括其中。当然,这里我是在暗示,冲突中会充满了平等或不平等的呐喊声。一开始,我就指出平等和不平等都是由规范和规则创造的。通过适用于某套特定的规范和规则而创建的群体使人们变得平等,或者在另一个群体通过运用另一套规范和规则而使人们变得不平等了。如果相同的规范和规则适用于整个社会的全体成员(不管这些成员是否属于这个社会),从我们正在讨论的规范和规则出发,这些规范和规则将使每一个人都变得平等了。“缩小”或“拓展”运用某些共同规范和规则的群体仅仅是同一做法的两个方面。“平等化”(换句话说,就是拓宽运用相同规范和规则社会群体)会采取三种不同的形式。第一,适用于“较高群体”的规范和规则可以适用于“中间群体”甚至是“低级群体”(古希腊时期的贵族政治、寡头政治、民主政治)。第二,至今仅仅适用于中间群体的规范和规则可以适用于低级群体,也可以被运用于高级群体(税收——一种平衡财产的形式——已经向上扩展到了贵族阶层)。第三,至今仅仅适用于低级群体的规范和规则可以扩展到适用于整个社会(例如任何人不应拥有财产)。与这三种群体相联系的社会冲突通常会同检测及改变规范和规则本身相辅相成的;但是,从形式的正义概念的角度还不能提出这一问题。

为了不同的权利而进行的社会斗争是另一种形式的斗争,这时将提出平等问题。让我再简要回顾一下已经讨论过的主要问题:如果规范是受到宗教的、政治的或意识形态的支持或者摒弃的话,那么,内部团体就可以运用自己的标准和规则来判断其他组织中的成员,而不是

运用他们的规范和规则。为了承认规范体系的差异的斗争是为了平等而进行的斗争,因为我们所要寻求的正是对平等的承认。这种争论关系到价值体系的多元论以及对多元论的承认,不管是有限的(例如两种价值体系)或者是一般性的。关于一般性地承认多元论的斗争仅仅出现在现代性肇始之时,并且在根据形式的正义概念所看待的社会冲突¹⁷的背景下无法(至少完全地)得到解决。但是,关于承认有限的多元论的斗争却能够得以解决。如果两套规范和规则体系被各自群体的成员同等地视为理所当然的,那么人们就无须通过至少对二者的有限承认去检验另一套标准和规则的有效性了。即使是在现代性出现之前,这种以及类似相互承认的形式通常只是短暂的,而且不承认既可能是相反的,也可能是倒置的(先前的外部团体将他们的规范强加给了先前的内部团体),社会冲突就会在这类事情上不断地发生。

3. 如果不同的规范和规则适用于相同环境或者相同生活世界里的两个群体中的人们,并且其成员之间的非对称关系是持续不断的,那么这两个群体成员之间的关系就是社会不平等的。对于这种社会群体,首先使人们想到的是,它与不平等应得到不平等的对待的准则密切相关。当然,这还会存在着其他形式的不平等,例如,德行或优点中的不平等。亚里士多德式的比例原则恰恰指的就是这种类型的不平等。行为、判断和分配中的比例预先假定了共同准则(一套共同的规范和规则)的存在,并借以衡量德行或优点。比例的必要性(一致性原则的另一个说法)在对待那些社会上彼此平等的人时是有效的。在平等的人们之间,比例原则也是非常有效的。这种观念构成了亚里士多德的商品交换讨论的基础。在他看来,如果两类商品互相交易,就必须有一个共同的(平等的)标准,并由此确定恰当的比例。而且,当亚里士多德得出结论认为,正是习俗、特定的规范和经济规则被运用于每一个采取某种劳动形式以生产商品的人时,他是高度一致的。相同的规范和规则适用于群体中的每个人,比例原则也是通过这样的规范标准得以建立,并由此衡量人们的不同劳动形式与行为,在这个意义上,平等就可以得到理解,就像在其他地方一样。

如果没有共同的规范和规则适用于两个群体,那会怎么样呢? 这

里,比例原则的必要性已经完全变得无意义了。因为各自的成员是无法比较的。事实上,在亚里士多德那里,人们不可能在自由人的行为和奴隶的行为、自由男人的品行与自由女人的品行、父亲的德行和儿子的德行之间进行“恰当的”比较。人们可以将自由男人的品行与其他的自由男人进行比较,将妇女的品行与其他妇女的品行进行比较,将奴隶的优点与其他奴隶进行比较。一旦我们将他们进行比较,我们就会由此宣称,男人与女人、主人与奴隶、成人与未成年人在事实上属于同一个群体;或者至少我们在一个重要的方面这样做了,在那里存在着某些规范和规则适用于他们全体。

然而,非对称性,或者说各种群体或“基本社群”之间的社会等级制度,意味着存在某些凌驾与超越规范和规则的社会区分之上的东西。我们应该记住远古的格言:正义就意味着平等地对待平等,不平等地对待不平等。由此暗含的问题是:谁能够平等地或不平等地对待谁?平等可以待人们以平等,但是,无论平等或者不平等,还是根据比例原则,那些处于更高社会阶层的人可以如此对待那些更低阶层的人,而那些处于较低阶层的人则不可能如此对待那些处于较高阶层的人。在无所不包的社会等级制度下,正义和不正义都是给予社会权威的天赋特权。“授命于天的国王”可以公正或不公正地对待他的臣民,但是他的臣民却不能如此对待他(除非他们是同辈中的长者),而只能表现出忠诚与不忠诚的,忠实与背叛。同样,丈夫可以公正地或者不公正地对待他的妻子,反之却不可能:他的妻子只能表现为服从或者不服从、好或坏、忠诚或不忠诚等。主人之于忠诚的仆人、顺从的奴隶而言,不能称为公正的主人;或者,如果将他与公正联系起来,那么,也只是在他心中有些仆人和奴隶能公正地对待他们的同伴。上帝可以是公正的,也可以是不公正的;“活着的上帝”只能是公正的。另一方面,人,可以褻渎或者反对上帝或者众神,但他们不会对上帝或者众神不公正。我既能复仇,也能作出裁决——这就是上帝之语。

人们可以反对所有这些观点,如果高级群体中的成员可以公正或不公正地对待低级群体的成员,那么这个低级群体的成员就至少能够对这个高级群体的成员作出判断。可以这样来描述:X(高级群体中的

一员)公正地(非公正地)对待了我们。显然这是一种可能性。但是事情的关键是高级群体中的成员不可能受到低级群体的成员公正地或者不公正的对待。低级群体的成员不可能赋予高级群体以任何财富、职位以及荣誉。如果他们对高级群体的成员作出判断,这一判断对于高级群体的成员来说也是没有意义的,因为它不具有任何权威。他们并不会因为赞许而感到荣耀,也不会因为责备而感到惭愧。无论对等级优越的人的判断是对是错,低等级的人们也不能被称为正义或不正义,至少不能以一种直接的方式。但是,即使是非直接的方式,人们也是在寻求正义而不是实施正义,因为,至少在地位平等的情况下,它在向更高的权威、向高级群体的成员提出一种乞求。而这一权威可以倾听低级群体成员的抱怨(如果他想这样做)并且矫正不正义。

因此,等级关系意味两种类型的的不平等:

(1)由于不同的规范和规则适用于现存的“低级”和“高级”社会群体所造成的不平等;

(2)由于低级群体的成员无法公正或不公正地对待高级群体成员的事实所造成的不平等。

如果(2)是事实,那么(1)必须是事实。如果(1)是事实,那么(2)并不必然是事实。

如果在等级之间相互交往的情况下,没有共同的规范和规则适用于这两个群体中的人们,那么,(1)和(2)都会不变。如果存在着某些共同的规范和规则,但是规范和规则的类型不同(并且必须不同,否则我们就不能说是两种社会群体了),那么,(1)无疑的是事实,但是(2)就不会是,因为存在着,或者至少在事实上存在着衡量隶属于两种等级序列群体中的人们的行为和举止的共同标准。如果我们讨论的等级关系是一个个人相互依赖的关系,那么,大体上可以说,(2)通常就是一种事实,即使这存在着一些共享的(共同的)规范和规则。如果,等级关系不是个人相互依赖的关系,并且如果(但是只是如果)某些规范和规则都适用于所说的这两个群体,即使(1)仍然是一种事实,那么(2)通常也不会是一种事实。

与形式的正义概念相关,由于社会群体的等级(非对称)关系,会出

20 现一些社会冲突。在静态社会中,规范和规则本身被视为理所当然的,并且关于它们本身正义与否的问题还没有产生,几乎所有的社会冲突都可以从形式的正义概念的观点上得到理解,它们几乎都来源于社会群体的等级(非对称的)关系或者与其有关。

不能对较高等级社会群体的成员实施正义或不正义的那些人,必须将规范和规则视为理所当然的(否则他们既可能实施正义,也可能实施不正义)。社会冲突常常变成私人之间的,这时候规范和规则仍然不受影响;税务官,而不是税赋制度是人们反对的目标。在这些情况下,是愤怒而不是义愤才激发了可能导致反抗的冲突。愤怒和乞求并不是相互排斥的。如果某些特定的违犯者是由较高权威所解雇或惩戒的,高级群体成员就遵守了与低级群体成员交往的规范,那么,正义就被实施了。

随着人们之间的相互依赖转变成一种社会等级关系,那么,冲突就产生了。在这时,一种最重要的社会范畴,即低级群体的成员所享有的权利的范畴就出现了。在两种状态之间存在着巨大的差异。一种状态是,高级群体成员必须遵循与低级群体成员交往的行为规范,并且低级群体的成员也期望他们这么做;另一种状态是,下层群体的成员已确立了一些不同于高级群体的权利,但仍然是权利。这些差异可以概括如下。第一,权利被乞求所代替。第二,哪里有权利,哪里就有义务,并且人们有责任去描述义务的构成。因此,无论低级群体成员在何处“拥有”某些权利,正义或者不正义的条款都是相对互惠的。有时,获得某些“权利”并不会根本改变规范和规则,但是却能改变高级群体与低级群体成员之间的关系,因为在某种程度上,低级群体的成员在与高级群体成员的交往时可以实施正义或者不正义。

像在婚姻这种最原始的关系中,冲突也可以使人们之间的相互依赖转变成社会等级。即使一名妇女受到其丈夫的“善待”,但是,这种表述本身就能推断出她没有权利:她受到她丈夫的支配,而她不能支配她
21 的丈夫。她有义务去执行,但未履行这些义务并不是不正义而是不顺从。如果丈夫粗暴地对待她,而且违背了他自己“善待妻子”的规范,唯一适合妻子的矫正渠道就是仰仗她的父亲或者兄弟(与丈夫平等的权

威),他们可以替她伸张正义而她自己却不能为自己伸张正义。不过,如果她仍然拥有某些权利(和义务),那么,正义和/或不正义就可以是相对互惠的,就像在罗马法之下的情形那样。但是在婚姻关系中,人们之间的相互依赖完全转变成等级关系是完全不可能的,因为这种关系是不可变更的私人关系。这就是为什么社会冲突无法解决性别之间形成的“群体壁垒”的原因;也就是说,不可能存在正好既适用于男人,也适用于女人的相同的规范和规则。

四、静态正义的规则

研究正义通常涉及“黄金规则”,这是形式正义的一种简写。“我对你所做的就是希望你对我所做的”确实是一个规则,并且是一个形式规则。这就告诉我们,我应该为你做我所期望你为我所做的事情,但是这也随之产生了一个问题,什么才确切的是我应该做的呢!

黄金规则可以用以下方式来解释:“我对你所做的同样的也是我期望你对我所做的。”虽然这不是唯一的解释并且也不是唯一遵守这个规则的方式,但是它可以表明,黄金规则只适用于规则可以作明确解释的相互关系。简而言之,黄金规则只适用于对称性的关系,而不适用于非对称性的关系。回顾一下有关形式的正义概念的最初定义:适用于某个社会群体的规范和规则应该适用于这个社会群体中的每一个人。黄金规则建议我们怎样行动才能达到遵守静态正义的目的。如果说规范和规则应该适用于社会群体中的每一个成员,也就是说它们被用于这个群体中的任何 A 或者 B。因此 A 就应该以同样的方式对待 B,如同 B 应该对待 A 那样:我(A)期望 B 对我能像规范和规则要求的那样去做,因此我(A)对 B 也应该像 B 那样按照规范和规则去做。

关于黄金规则拥有不受约束的普适性假定,来源于犹太人的基督教传统,至少某些规范,而且相当抽象的规范——例如十诫——被适用于每一个人。换句话说,这存在着适用于每一个人的(抽象的)规范,而无论它们属于哪一个社会群体。原则上来说,每个 A 都必须在与每个 B 的相互交往中遵守上帝的戒律,并且应该期望每个 B 的做法完全相

同。然而,普通的常识是,甚至这些抽象的规范在属于不同社会群体的规范和规则内以不同的方式被具体化或者加以解释了。奉行黄金规则所假定的普适性是一种作了必要的努力的实例。某些价值的普遍化,以及随后根据道德规范中的分层的原则而导致社会分化的消除,在黄金规则可能成为一种普遍性规制之前就已经产生了,它们已不再受制于遵循某些共同的规范。因此,它并不是作为规则而是作为规则的观念在起作用。

总结一下:只有当人类的关系是对称性的,也就是说,只有在我们之间的相互交往是**社会平等**的,即使不是德行和优点方面的平等,黄金规则才可以为我们的所有行为指引方向。正如我们所知,如果相同的规范和规则适用于每一个人,那么,在比例原则假定了社会平等(共同的标准)的情况下,任何成员都必须得到**相应的对待**(依据德行和优点)。从这个角度来看,涉及黄金规则完全或有限应用的各种方式都必须加以辨别。

(1)我为你所做的**同样**就是我所期望你为我做的。

这是一个绝对互惠的公式。虽然预先假定了平等,但并不是比例化的(“我在你需要帮助的时候帮助你,我期望在我需要帮助的时候得到你的帮助”)。

(2)我为你做的是你应得的;如果是我应得的,我期望你对我做**同样的事**。

这一公式并不意味着我期望你为我做我对你所做的**同样事情**。当我为你所做的事情表示感谢时,我不期望你对我为你所做的事情表示感谢,除非我已经做了相同价值的事情。这里应该将比例原则考虑在内。

(3)我为你做的是你应得的;如果是我应得的,你就应该像我那样去做。

同样,这个公式也并不意味着我期望你做出就像我对你所做的**相同的事情**。但是它却与公式2不同,因为我不期望你为我做相同的事情。这就是适用于公正惩罚时的公式。我不期望做那种应该受到惩罚的事情。但是我可以**在某种程度上惩罚别人**,如果我罪有应得,其他人

也可以惩罚我。这里考虑到了比例原则。

但是如果我们转而讨论非对称性的人类关系时,我们会立即发现²³ 这些公式没有一个能够适用于黄金规则。主人不能告诉奴隶或者仆人说,“我很好地喂养你并且我期望你也能很好地喂养我”;同样,贵族也不能如此告知农奴,丈夫不能如此告知妻子,相反,奴隶、仆人、妻子也不能对主人、贵族或者丈夫说:“我忠实地服侍你就是期望你也能同样地服侍我。”主人不可能对奴隶说:“我为你所做的是你应得的。如果是我应得的我期望你也能为我所做同样的事情。”事实上,如果我将它适用于非对称性的人类关系,黄金规则将被证明是完全无意义的。

尽管如此,这并不意味着不存在能够适用于非对称性社会——个人关系的有关正义的抽象原则。通常情况下,高级群体的规范和规则包含着与低级群体成员交往的行为和举止的规范,反之亦然。当然也有例外,如果我们在主要讨论专制体制中提及它们的话。在专制体制中,根本没有正义可言,并且也没有抽象正义的规则。

在非对称的关系(与黄金规则无关)中,抽象正义的规则如下。

(1)我为你做了 X,我期望你对我做 Y。

在这个意义上,孔子关于互惠的定义“己所不欲,勿施于人”在《中庸》中的解释是:“所求乎子,以事父……所求乎臣,以事君……所求乎弟,以事兄……所求乎朋友,先施之……”^①这一原则使非对称性的和对称性之间的互惠关系存在着很大的区别。非对称性互惠通过使用动词“事”(I serve)、对称性的互惠通过动词“施”(I behave)而得到强调。

这个一般性的公式意味着:我这样做,因为我就是我,并且我期望你这样做,因为你就是你(至上的权威、上帝说,“我就是我”)。因此,“我命令,你服从”(“我为你做了 X;我期望你为我做 Y”)意味着我是长官,你是士兵;我是丈夫,你是妻子等等。

这就是非对称性的互惠公式。之所以是非对称性的,是因为 X 和

^① H. H. Rowley, *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel*, London: Athlone Press, 1956, p. 64.

Y 不能相互交换。但是它必须包含互惠,因为,正如我所假定的那样,倘若高级群体的成员对于低级群体成员来说,既可以是正义的,也可以是不正义的。因此,“我为你所做的就是我期望你为我所做的”这一公式可以被理解成“为你服务耗费了我的一生;我期望你不要让我年老时挨饿”。这就是正义,因为仆人的最大期望就是在年老时有所养,如果他的一生都服务于主人的话。

(2)我为你做了 X,这是你应该得到的。你应该做 Y 于我,这是我应该得到的(因为我为你做了 X)。

这只能适用于高级群体的成员对待低级群体成员的情况。“因为你的忠诚,我把你从奴隶中解放出来,因而现在你应该忠诚于我,因为我解放了你。”

(3)我对你做了 X,这是你应得的;我期望你为我做 Y,因为我已经做了你应该得到的。

例如:“我克服所有逆境跟随你;我期望你能对我好,因为我……”

(4)我为你做了你应得的事情,你应该接受它。

在关于公正的惩罚中的所运用的这一公式不是互惠的;甚至也看不出有什么近似的互惠。至少从形式的正义概念角度来看不是互惠的。所给出的正义的规则,包括所有的公式,仅仅是静态正义的规则(形式的正义概念的规则)。在这个问题上,我们的讨论到此为止。

五、形式的正义概念视角下的正义概念

佩雷尔曼列举出了如下的正义概念:

- (1)相同对待每一个人;
- (2)根据人的价值进行分配;
- (3)根据人的工作进行分配;
- (4)根据人的需求进行分配;
- (5)根据人的等级进行分配;
- (6)根据人的合法资格给予每个人。

尼可拉斯·莱斯切(Rescher)^①列举了下列有关的可能的分配正义观:

- (1) 平等(除了可能的某些“负面的”分配情况,如惩罚);
- (2) 根据人们的需求;
- (3) 根据人们的能力;
- (4) 根据人们的成就和奉献;
- (5) 根据人们实际的生产性贡献;
- (6) 根据公共善或者公共利益的需求,或者人类的福利,或者最大多数人的最大善;
- (7) 根据他们社会有效服务的价值,按照基本的经济学术语就是供给和需求方面的稀缺性。

25

正义的观念(也可以称为原则)可以在两个层次上展开讨论:作为建构性的或者规约性的观念。在讨论观念的建构用法时,我们脑子里的想法是,这一用法实际上规定了比例规范。例如,涉及“根据人的德行、工作、等级以待人”的观念规定了确立比例的方法;但是“对每一个人做同样的事情”的观念则不允许任何形式的比例原则。在讨论规约性的观念时,人们头脑里有自己的哲学、社会理论或者意识形态,它们会促使接受一两个包罗万象的观念,而后者将为我们规定为实现社会正义而确立比例原则的方法。到目前为止,这样的观念与我们无关,因为它们提出了“正义的社会”这一问题(我将在第五章中进行阐释)。在这里,我将讨论严格限定在建构性正义概念的范围之内。

正义的观念一直是正义的实质——也就是说,适用于社会群体每个成员的规范和规则——和正义的标准(就是正义所立基于其上的价值,通常是指价值而不是正义)。例如,“根据其价值对待每个人”就对我们心中所怀有的价值是什么留下了很多悬念,什么样的行为是有价值的,什么行为是没有价值的。所有形式的价值,例如国家的善、灵魂的救赎、博爱与效率,都可以借助“根据其价值对待每一个人”这一观念来转达吗?“真正的价值是什么”在所有这些情况中都会有所不同。

^① N. Rescher, *Distributive Justice*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966.

佩雷尔曼用他所列举的这些正义概念是不可调和的这一论点开始了他的讨论。后来他通过引进形式的正义概念来解决不可调和性的问题,这种形式的正义概念包含所有的正义概念,对此我非常赞同。事实上,在引介形式的正义概念时,他发现了正义的准则,并由此出发来重新审视所有的观念。大体上,我会遵循这一范例。但是我想强调一点,当且仅当它们被设想用于规制或者构建相同的社会或人类关系时,这些观念才是不可调和的,而当它们被设想用于规约或者构建不同的社会或人类关系时(或不同视角来看的相同关系),这些观念则很容易和谐。作为建构性的观念,它们中的所有观念实际上在同时地规约着人类的交往。我们应在头脑中保持这种观念的规约的用法(这种假定包罗万象的观念,为的就是构建“正义”或“善的”社会),同时应用不同的观念不应该被排除在外。此外,我从未听说过这些观念中的任何一个应该独自地运用于任何一个社会,不管是真实的还是想象的。例如“对每一个人做同样的事情”以及“根据其需求对每个人”的观念在过去(而且现在)都被认为是分配正义的观念,并且只有这种正义概念。第一种观念关注的是一种平等主义的社会,第二种观念关注的是超越正义的社会理想。无论我们认为这些观念如何,它们都将这种正义观念限定在用于物质财富的分配方面(并且有时也包括其他财富形式)。例如,当马克思在其著作《哥达纲领批判》中区分了所谓的共产主义“第一阶段”和“第二阶段”时,他就试图使人们接受第一阶段的“按劳分配”以及第二阶段的“按需分配”。很明显,他指的就是物质财富的分配。当佩雷尔曼提出“对每一个人分配相同的東西”观念时,他也在同自我创造的幽灵进行抗争:

根据这一概念,人们必须以相同的方式对待所有人,而不考虑任何各自的特性。年轻的或者年老的、健康的或者患病的、富有的或者贫穷的、品德高尚的或者有罪的、高贵的或者粗鲁的、白人或者黑人、罪恶的或者无辜的——所有这些都应该予以同样的对待才是正义,而不应带有任何歧视或者差异。在通俗的意象中,完美的正义形式就是死亡,它降临每个人身

上,不用考虑人们的任何特权。^①

但是,真的存在一个包罗万象的能够规约所有社会关系的正义概念吗?据我所知,没有这样的事情。同时,我可以负责地说,关于“给每一个人以同样的东西”的观念(或原则)在许多不同的社会关系中是作为正义的规约观念而出现的,司法正义可能是最重要的。当然它也有明显的局限性。例如,莱斯切认识到(即使他只是顺便提到)“给每一个人同样的东西”的观念不可能合理地完全适用于他所谓的“负面分配”(惩罚)的情况之中。

准确地讲,我们所面临的问题如下。虽然不同的正义概念适用于所有的(真实的或者虚幻的)社会,但是,总是存在着支配性的正义观念,例如(某种程度上的)限制性的正义观念。事实上,某些支配性观念可能排除了整体上在社会中起作用的某些其他观念的有效性和适用性。其他的支配性观念能够使次要的观念退居于次要位置或特殊的领域之内,或者仅分配给它们一种矫正的功能,尽管没有祛除它们。

即使我相信佩雷尔曼在反对其逻辑的可能性而不是真实的概念,但是,我仍进一步沿着他的思路来分析“分配每个人以相同的东西”这一观念。我们可以想象一下,同样的规范和规则适用于所有的人类,并因此必须适用于每一个人。这里,所有的人都将拥有相同的权利和义务。那样的话,原则就会变成“同等对待每一个人”。“同等对待每一个人”这一观念的应用并不排除“根据每个人的价值来分配”或者“根据每个人的优点来分配”观念的应用,因为不同的人都能够或多或少地履行着相同的标准,并据此进行判断(比例原则);但是它肯定会排除“根据等级来分配”原则的应用,这也意味着某些权利和义务的排他性。“以相同的东西分配每一个人”这一观念存在着很多可能的和实际的解释,但是,甚至最主张平等(物质分配中的平等)的人也远非无意义的。我尽可能表达不同于此的看法。

事实上,我们通常会运用“以相同的东西分配每一个人”的原则,尽管它远非是支配性的观念。在这一点上,我们也许再想一下高中毕业

^① Perelman, *The Idea of Justice*, p. 7.

证的例子。根据规定,任何获得高于 340 分的人将有资格进入任何大学的法学院学习。在这种情况下,我们应用了“以相同的東西分配每一个人”的原则。如果妇女要求同工同酬,那么指导她们斗争的规则不是“按劳分配”,而是“以相同的東西分配每一个人”的原则。她们相信,相同的规范和规则应该像适用于男人的工作那样也适用于她们的工作;“根据她或者他的劳动来分配”的标准应该不存在性别差异。此外,——这已经遵守了亚里士多德关于同等比例原则的解释,“根据价值(或者无价值)”的观念除非与“相同对待每一个人”观念一起,否则不能单独应用。重复一下佩雷尔曼的举例:如果人们根据其犯下的罪行而受到相应的惩罚的话,那么,两个犯了相同罪的人应该受到同样形式和程度的惩罚,无论是黑人或白人,富有或贫穷,疾病或健康,尊贵或粗鲁,年轻或年老。换句话说,这就是“相同地对待每一个人”观念的应用。

通过我最初论题的实例而进行的简短讨论可以表明,没有正义概念是排他的,而且很多观点事实上并非完全是不可调和的,但同时某些观点确实与其他观点不可调和。如果我们深入分析佩雷尔曼所列举的其他观念,我们就会正确地得出相同的结论。这里,我还应该提到,我只是讨论了佩雷尔曼的所列举的观点,因为莱斯切的列举更为随意,而且也完全不相一致。莱斯切将正义(价值)的标准和正义的观念混淆了。在(6)中,他列举了如下的分配观念:“根据公共善或者公共利益的需求,或者人类的福利,或者最多数人的最大幸福。”尽管如此,这些是(大多数是功利主义的)正义标准,而不是正义概念。在(7)中,他简单地定义了正义概念的内容:“根据他们为社会所作的有用的服务”,在这里“为社会所作的有用的服务”代替了“价值”或者“劳动”。只有在(1)、(3)、(4)和(5)中他才列举了恰当的观念,即使以一种相当混乱的方式。在(3)中他提及了“根据人的价值”以及在(4)中“根据人的努力和奉献”,这样做好像是两个不同的观念,虽然“努力”和“奉献”确实只是价值的两个次级范畴。这些不一致说明,从佩雷尔曼的列表中脱离出来是更好的。

应该注意的是,我关于形式的正义概念的分析,已经足以应对佩雷

尔曼(1)、(2)、(3)和(5)的观点。在讨论非对称关系时,我指的是(5)中的“根据人的等级进行分配”这一观念;在讨论到对称性的关系时,我指的是(2)中的“根据人的价值进行分配”和(3)中的“根据人的成就进行分配”这两个观点^①,以及最后(1)中的“相同地对待每一个人”的观点。有恰当的理由,使我既没有讨论(6)中的“根据合法资格分配”的观点,也没有讨论(4)中的“按需分配”的观点,这种观点也在莱斯切的列表之中。

“根据人的等级进行分配”的观点在每一个等级社会都是起作用的。“根据人的价值进行分配”、“根据人的成就进行分配”以及“相同地对待每一个人”等观点在任何社会中都可能是起作用的,无论真实的或者虚幻的。如果规范和规则(任何的规范和规则)适用于所有情况的话,那么,这三种观点也同样适用。假定说我们无法设想这种不能确认任何规范和规则有效性的社会的存在,那么我们也无法设想其中三种正义概念都不能适用的社会,无论哪一种观念处于支配地位。然而,我们将设想这样一个社会,它将超越正义,一个既不拥有正义,也不拥有 29 不正义的社会。我会在第五章来阐释这一问题。现在,我们只有在心里记住就可以了。如果我们在普遍的意义上提及正义,我们所说的就是这三种正义概念的应用。

因此,“相同地对待每一个人”、“根据人的价值进行分配”与“根据人的成就进行分配”的观点都是普遍的正义概念。“根据人的等级进行分配”是在每个等级社会中适用的一般的正义概念。

“根据合法资格分配”既不是一个普遍的观点,也不是一个一般的观点。要“拥有”“合法资格”,在除去伦理-规范结构之外,必须存在一种司法体制,事实却并不总是如此。同样,在几乎所有的前现代社会中,“合法资格”与等级是相同的,是对于成就的一种奖赏。在现代社会中,至少在民主国家中(以及所有的民主理论中),“人和公民的权利”已经得以构建,并且“根据人的合法资格进行分配”也与“相同地对待每

^① 我更喜欢佩雷尔曼关于“按劳分配”的这一表述,因为如果应用于如剑术、玩器械或跑步方面,那么劳动似乎是一个不固定的描述。

一个人”观点相同。结果，“根据人的合法资格进行分配”的观点只能够被认为适用于分配正义的限制性的观点，并且以财产所有权为基础。当提倡普遍正义概念时，接受有限的正义概念，可能会引起很多的理论麻烦，那些哲学家已经意识到这包含了观点的不一致。这就是为什么洛克作出了极大的努力去证明财富产生于劳动（成就），并且“根据人的合法资格进行分配”的观念只是应用“根据人的成就（劳动）进行分配”这一观念的范例（次级）而已。所有挑战继承权的理论家，已经在考虑当涉及财产时要取消“根据人的合法资格进行分配”这一观点，他们提出，这样的合法资格（对财产）应该只是对成就和价值的回报。如此一来，“财产权”将由“根据”的语境转变到“分配……”的语境中去。

在讨论“根据人的需求分配”的观点——这种观点在我看来并不是一个正义概念——之前，我想提及一个迄今不曾在任何审慎的列举中出现的正义概念。我们可以很容易找到其未被提及的原因：第一，它永远不能够成为一个支配性的正义观点；第二，在佩雷尔曼看来，它与“根据人的需求分配”是相同的。这种观点就是“分配给他的是他作为社会群体或者基本社群的成员而应得的”。如果仁慈是社会规范，那么，对于那些“饥饿群体中的人”就应该被提供食物，而不考虑其价值和成就。³⁰然而，这并不意味着或暗示着我们“按需”提供食物，我们给他们食物，只是因为他们“处于需求之中”（我分析这个例子是因为佩雷尔曼运用它来阐明与“根据人的需求”的观点之间的关联）。生命本身是否拥有一个诉求（不管社会等级，价值或成就）——虽然它通常会拥有——取决于社会的规范和规则。某些文化已经形成了适用于外国人和外部团体成员的规范，这些规范和规则也准确地界定了那些人应该得到什么。在这一点上，古老的遗嘱浮现于眼前：如果你不收割你田地边上的谷物，那么，就将它留给外人吧，你只是“给他们一个机会”。再者，如果宽恕敌人的孩子，那么声称这是依照“根据人的需求”的原则是非常奇怪的。换句话说，在这里相关的正义概念不是“根据人的需求”原则，而是依据“给予他所应得的”（依据的是特殊群体的成员身份，一种社会认可的规范）。如果适当的教育是一个特殊阶层的孩子应得的，而在这种环境下的孩子却在愚昧中成长，那么他可以正当地控告他父母的不正义；

这是莎士比亚著名故事中的一部分。可以说,这种正义概念只是“相同地对待每一个人”观点的附属情况,但总的来说,事实并非如此,即使这两个原则在实践中偶尔重叠。所有病人都应该得到救治的规范并没有暗示出所有人都必须得到同样的救治(“同样的规则”)。这可能会很可笑。一个家庭中的所有孩子都应该接受教育并不意味着他们受到同样的教育;同样,仁慈也并不必然意味着分配同样质量与相同数量的商品。当然,当佩雷尔曼将“根据人的需求进行分配”的观点运用于前面提过的至少一种情况时,并没有误导人们:食物、生命、良好的教育、医疗救治——所有的这些确实是人们所需要的。所有关于“作为社会群体或者基本社群的成员而应该得到”的观念的例子都与需求有关,但是有关“相同地对待每个人”这一原则的运用的例子却与需求无关,关于人权的例子除外,因为这里运用的原则是重叠的。

佩雷尔曼很清楚“根据人的需求进行分配”的观点,就像它所表达的,并不是一种正义概念。相反,他提出了另外一个具有严格限制性的解释:“根据人的**基本需求**进行分配。”然而,问题的关键是,我们不能简单地将需求分成“基本的”和“非基本的”,就像佩雷尔曼自己在别处所承认的那样。除了只是动力减少而外,在需求中没有什么**是天然“基本”** 31,并且即使动力减少的目的是被社会塑造的。食物对于人类生存是至关重要的,但是什么样的食物被认为是重要的就完全是另外一件事了。需求体系是由每个社会的规范和规则(价值)所塑造的,因此,不同的需求体系分配给了不同的社会群体。分配给每个社会群体的需求体系都是公认的需求。通常情况下,人们会假定说社会群体的成员“拥有”那些借助规范和规则分配给他们的需求。因此,我们就会认为,社会群体中每个成员的“基本的”需求恰好是那些分配给属于那一社会群体的需求。哪些需求是“基本的”,哪些不是,则取决于规范和规则。如果,例如,“良好的教育”按照规范和规则被分配给了“贵族阶级”的成员,良好教育的需求也分配给了贵族家庭的孩子,所有任何不让孩子接受教育的父亲都是不正义的,因为他拒绝提供这些公认的需求。如果一个社会的规范体系将生命视为一种价值(事实远非总是如此),那么单纯地生存的需求也会被承认,并且将食物分配给需要的人就是一种

“基本的需求”的满足,而且这样做就是一种正义的行为。

这就是我为什么相信,即使那种有限制性的“根据人的需求进行分配”的观点——即“根据人的基本需求进行分配”——也是无法令人信服的,因为它包含了一个自然的谬误。所以我用“作为社会群体或者基本社群的成员而应得的来分配”的观点代替它。很明显,在我看来,这就是问题的关键。规范和规则本身在这里就界定了作为社会群体或者基本社群的成员,应该得到什么。如果有人没有获得应归于他的那些物质和/或精神的商品或者适当的方式,那么,不正义就产生了。最后,我讨论的那些与“基本社群”一起的“社会群体”就很清晰了。这里,存在着并不与任何社会群体相关的基本社群。“病人应得到医疗救治”就是例证。进一步讲,人们可以在相同的社会群体中区分出“基本社群”;例如,贵族的孩子属于相同的社会群体,但是第一、第二和第三个孩子,因为他们可能属于完全不同的“基本社群”,所以,就可能接受完全不同的教育。历史已经证明了这一点。

然而,个人的需求体系是非常稀少的,如果完全没有的话,就应该

33 与社会群体或基本社群中的每个成员的社会需求体系是完全同一的。通常情况下,社会性的分配需求确立一个框架,在这之中可以演生出个人需求体系。我或者像我一样的那些人所应得的东西规约着我的欲求,激发我的幻想或者将其置于严格控制之下。不过,那些特殊的个人需求体系则因人而异。没有什么规范和规则能够完全地确定需求体系;换句话说,没有规范和规则可以适用于那些曾经存在的个人需求体系。此外,规范和规则还具有平衡功能。它们的特性包含那些来自于我们视为个人的而非社会的具体需求体系的抽象特征。既然个人需求和社会需求几乎从未完全一致,就没有规范或规则适用于个人需求,所以,正义就阻止了个人特殊性的缺失。个人的需求结构是对正义的限制。当然,从原则上讲,与个人需求相关的观念能够清晰地表达出来并逐渐接近正义概念的形式。例如,我们可以说“根据人的特殊性进行分配”,但是,这种观点将不再是正义的观点。在定义上,特殊性超越了比较和分类,而没有后者也就没有正义。掌握特殊性是一个无休止的任务。我们可以说,在一般意义上,判断是有限的而并非无限的,这种判

断是一系列相关的、能够借助所有宗教式的正义概念得以清楚理解的观念。法语中的俗语——理解一切便宽容一切(tout comprendre, c'est tout pardonner)——可能在道德上是存有疑问的,但是,它确实传达了一个重要讯息。要理解每件事是一个无限的任务,而且完全理解某一个人的某一个行动可能意味着无限的解释和再解释。因此,如果一个人试图去理解每一件事,那么,他可能既不会原谅,也不会谴责。当然,判断是通过应用规范和规则而作出的,而且人们应该理解,只有充分的个人行为才能够允许适当的规范应用于判断过程(通过所谈论的行为与其他人的行为之间的比较)。

到目前为止,我简要讨论了“根据人的需求进行分配”不是一种正义概念。读者必须牢记,我们这里所讨论的是建构性的而非规约性的正义概念。虽然这只是一个初步的讨论,但是某些限制性条件也应该加以明确。即使单一类型的需求是不可能的(因为它们是单一的,所以无法作为典型),单一需求体系与各种规范和规则之间的关系类型可以被构建。我在这点上所作的尝试没有什么特别:它是一个尝试,而且并没有要求一个完整的解释。

(1)至少在像我们自己这样的文化中,存在着并不是正义规范的道 33
德规范,因为它们不适用于某个群体中的每个成员。除去某些特定的其他规范(这里不需要讨论),还存在着适用于个人关系,以及具有(qua)个人关系性质的规范。其中,能够满足他人需求的规范是最重要的规范:换句话说,如善良(或者“好心”)。如果我们所爱的朋友或者谁说,“我需要你”,回答是,“我在这”。如果那个人说,“我需要这个”,回答是,“给你”。而那些说“我需要你”或“我需要这个这个”的人,不需要为其需求或所要的“东西”提供理由。总之,人们不可能为需求提供理由。不过,相反的说法则是正确的:正是那种已经表达但又拒绝诉求的人不得不为其不作为进行辩解。由马科斯·辛格(Marcus Singer)详尽阐释的正当性原则也可以适用这样的情境。^①正当性必须诉诸某些规范而不是我们没有遵守的规范。这样,我就可以通过指出满足讨

^① 详情请见 Singer, *Generalization in Ethics*。

论中的需求将违反某些规范或价值,包括正义价值,来证明我拒绝满足他人需求的正当性。如果规范是病人应得到救治,那么每个病人都应得到救治。这是从“作为社会群体或基本社群成员而应得的来分配”的观点出发而产生的正义问题。但是一个不分昼夜地照料生病朋友的人,并不是在实践“正义”;他没有满足一个社会,而是在满足一个个人的需求。虽然他确实是在满足他朋友的需求(“我需要你”——“我在这”),但是,这样的以及相似的行为并不能包含在“根据人的需求进行分配”的原则中,因为没有哪个社会可以为人们“提供”好朋友。即使如下的规则也是不可能的:病人的每个朋友必须每天都来照料他。从一开始,这个规则是不可能的,因为,一些病人通常喜欢独处。满足单个人的需求是最伟大的美德之一,但是,它因此而超越了正义。

(2)在分配某些社会需求的同时,基本规范体系就会将其他的需求界定为非法的。他们可以在相对的和绝对的意义上这样做。

如果社会群体是分等级的,并且它们成员之间的关系是不对称的话,那么,相对来说需求就会被认为是“非法的”。因此,社会上分配给高级群体成员的需求,就低级群体的成员而言可能就会变成个人的了。

34 教育不是奴隶“应享”的,所以他对教育的要求就不会被认为是正义的。

如果这些需求未被这些需求者所属于的无论什么社会群体的标准和规则所认可的话,那么,它们就绝对是“非法的”,并且一定是纯粹个人的。总的来说,我所想的并不是“压制”,因为那是一个太过宽泛的问题而无法在这里讨论,但是,这是一个可以用如下事例加以阐释的现象。政治家通常感觉需要权力,那就是他们选择政治作为职业的原因。然而,在民主政体中,他们的权力是有限的,他们个人对无限权力的需求是非法的。只要主流的社会条件(政治的民主)仍然存在,那么,这种需求甚至不能以正义诉求的形式来表达。

(3)即使“根据人的需求进行分配”的观点不是正义概念,它仍然可以作为矫正的正义观念,即作为平等的观念而得以应用。无论哪种正义概念应该适用于既定的行为,那些正在分类、比较、行动、判断和分配的人可以考虑到每个人的特殊性,首先是所讨论的那些人的特殊需求体系,尽管它可能只在某种程度上发生。这种程度是由规范本身所

界定和规定的,然而,在运用规则的情况下,公平则是毫无疑义的。公平,作为矫正的正义,可以修正判断、行动、分配并且减少对规范的僵化应用。在别的方面,相同的规范和规则依然确立了在这里流行的特殊的正义观念,这些相同的规范和规则必须避免极端僵化的应用。矫正的正义是正义的附属范畴,就像亚里士多德所正确地指出的那样。如果人们在评级、分类、行动、判断和分配过程中通过违反正义规范的方式来考虑某些人的特殊性,那么他既不可能是正义的,也不可能是公平的(虽然他可能仍然是善良的)。然而,平等通常是有条件的,而正义总是无条件的。

需要记住的是,“根据人的需求进行分配”的观点,作为公平的观念(修正的正义),并没有完全地促进这种观念的适用。只有那些从规范适用的视角看完全相关的需求(通常这样的需求只有一种)类型才可以得到考虑。“根据人的需求进行分配”,作为公平的原则,很少会包含需求的满足;更确切地说,它促使提供一些备用方式以满足某些特定的需求。同时,还存在着既不适用正义也不适用公平的满足需求的要求,例如对爱的需求。

六、形式的正义概念与“人类”

当代的政治行为并不局限于一个国家或者一种文化,甚至不局限³⁵于几个国家或者几种文化。曾经作为一种历史哲学的建构并适用于“所有时代”的“世界历史”,已经在我们这个时代成为现实。不同的文化(因此不同的历史)不仅仅共享着同一个地球;它们也共享着这个星球的命运。当我们提到“人类”的时候,这个不可否认的事实时刻萦绕在我们心中。“人类”被定义为“居住在我们这个星球上的人的总和”。

自现代性肇始以来,哲学费尽心机地去探寻当下所有存在的可能的人类文化的共同要素。“文化”观念本身就是探索的产物。“共同要素”不仅必须是事实上的,而且是能够证实的共性;它们必须指出人类的“本质”。它们必须包含各种倾向而不只是单纯的现象。人类(在所有人类文化中)所具有的这些基本特点,被称为人类的普遍性。当提及

人类时,我们可能会在脑中浮现这些普遍性,或者至少我们在心中拥有其中的一个。我们可以将人类称为“根据 X,而成为智者”(Homo sapiens),这里,X 代表着人类的任何普遍性(科学层面的智者在当代也被创造了出来,如果不把这个表面上看是纯粹“分析性”的概念完全地与人类至少一个方面的普遍性的相结合,那么它就没有任何意义)。

从价值的观点看,人类的普遍性被分析为某些经验事实的诠释。相当真实的是,一种评价形式也被牵涉在作为“居住在我们这个星球上的人的总和”的人类定义之中。然而,通过稍微修正康德哲学的绝对框架,“人类”被定义为“居住在这个星球上的人类的总和”仅仅是一个经验概念,然而,根据“人类普通性”的定义,它并不是一个经验概念,即使这个定义涉及被解释的经验事实。根据这种方式理解的“人类”概念是一个各种价值植根其中的理论观念。仅仅是对人类的经验界定并不具有约束力,因为“作为人类的一员,你应该这样行为”的绝对命令并不遵循“你与同种族的成员共享这个星球”的断言。然而,甚至通过人类普遍性而得以界定的人类概念也不具有道德约束力。不管“工作”或“语言”或“劳动分工”是否具有普遍性的意义,它都无法为我们提供任何道德上的必要性。

- 36 即便如此,那些将“自由”或者“理性”观念提升为人类普遍价值的人并不是简单地提出一个理论;他们也作出了一个道德承诺。重新发现与重新阐释“自然法”为这一承诺提供了证明。至少在一种消极的意义上,对那种不受任何积极法律侵犯的特定的“自然法”(世俗化的天赋法则)的认知,包含着一个实践性的承诺。不存在什么其他的人类普遍规则会为此提供更多的承诺。但是,甚至“自然法”也有严重的缺陷,最严重的现象就是[如柯罗斯(Croce)所指出的]它并不存在。为了“自由”和“理性”的承诺,即使是消极的目的,人们也必须首先选择自然法的观念,而根据定义,这也意味着人们可以拒绝它(正是在这个意义上,自然法是不“存在”的)。第二,即使很多人将“自然法”解释为道德承诺(例如以下列的形式:“作为人类的一员,你应该尊重所有人的自由和理性,并且应该以其能够合理运用它们的方式而行动”),但是,这种承诺并不是直接来自自然法理论(作为人类的普遍规律)。直接遵循这种

理论陈述的是这样的诉求，“作为人类的一员，我生而拥有自由和理性；我有权利运用我的自由和理性”。

“人类”概念也可以通过实质的目标来加以界定。通常情况下，历史进化论构建了这个实质的目标。因此，“人类”并不是居住在我们这个星球的人的总和，即使所有人都被界定为生而自由，并平等地赋予理性和良知，但是，历史本身是朝向自由和/或理性状态发展的。“最大多数人的最大幸福”也是一个实质的目标，虽然这种功利主义的信条建立在“每个人都渴望幸福”的假设之上。作为历史，以及从其最终结果来理解人类，意味着一种与实质的目标和谐共生的行为的承诺。然而，快乐、自由或者理性的人类是什么样的则是决定性的问题。因此，对于最终结果的不同解释就产生了不同的承诺，并且通常是相互冲突的承诺。进一步讲，如果人类的本质是一种目的状态，那么，实现这一目的状态的手段问题就必须提出来。目前的行为、判断和分配都只是实现这种目的状态的手段，必须通过它们想要改进的实质性结果来加以评价。因此，任何行为的普遍诉求都仅仅是间接的，从来不会是直接的，也不是实践的，而只能是实用的。几乎任何类型的行为都可以在其能力范围内理性化为实现实质目标的手段。

当前，所有的政治行为者都是口惠而实不至。我们所有人都是“代表人类”在行动，并且我们在这样的行为中承担着诸多不同的责任。我们观念中可能对“人类”存在完全不同的解释：最终，甚至会出现三种关于“人类”的解释。一般意义上，“代表人类”的行为是正义的。因此，从行为者的角度看，每一个行为都被认为是正义的，所有的行为者都是“以人类的名义”使其行为理性化。但是，问题的关键是“代表行为”既不是一个定义，也不是正义的观念，事实上与正义无关。“代表 X 行为”既可能是正义的，也可能是不正义的。³⁷

当然，很多不同的事情都是以人类的名义做出的。在过去的半个世纪，某些行为已经受到我们道德观念、正义感的完全赞同，但是，某些其他行为因为不道德和不正义而遭到完全反对。但是，即使与前者有关，如果我们试图将形式的正义概念运用于所说的行为当中，它也只会引起混乱。

坦白地说,我在这里很轻视那些以“人类”和“正义”的名义所做的行为,因为这些行为是我们的道德意识和正义感所否定的。这样的行为非常之多,人们已有了广泛的了解,对此不需要更多的评论。这里,我只想指出一个被普遍的正义感完全认同的行为:纽伦堡审判,就是为此目的的恰当范例。

很明显,纽伦堡审判的基础就是自然法;如果审判不以自然法为基础,那么,“反人类罪”的概念就将毫无意义。人类没有共同的、明确的法律制度,所以,人们可以违反国际法律协议,但是不可能违反人类的(明确的)法律。这种观念就意味着,人类的所有成员生而拥有某些不可剥夺的权利,最基础的就是生命权。违反这种“自然权利”就是违反最高法律,而且,那些违反它的人就是犯了反人类罪,即使他们的行为是根据指令、国家权威和明确的法律要求做出的。甚至那些并不赞同自然法理论的人,也能感觉到本次审判是正义的,而且是在最崇高的意义上所体现的正义,这并不仅仅是代表着胜利者对被征服者的报复。

我们感觉它,我们知晓它,我们对此作出承诺,但是我们无法解释它。

38 我们可以暂时约定,“生命权”和“自由权”事实上是每个人的权利。这就意味着我们所有人都服从同样规范的权威。如果生命权和自由权建构了社会群体“人类”的话,那么,这一群体中的每个人都应该根据这种权利得到对待,并且每一个人都应该尊重其他人的自由和生命(“对每个人同样”)。任何违反这一规范的人必须得到惩罚,并且根据其程度,刑罚相当(“根据其违法行为来惩罚”)。

不幸的是,这种规范是作为一种规约性的观念,而不是建构性的观念而存在的。事实上并不存在这样的规范。主持纽伦堡审判的法官的罪行与那些坐在被审席上的人是类似的(反人类罪、反自由罪)。^①同样的罪行已经犯过无数遍,但是,并没有得到惩罚。通过纽伦堡审判,

^① 审判中的苏联法官也是布哈林公开审讯的法官,作为审判6月20日反希特勒阴谋者的首席法官,依据是类似于弗赖斯勒(Roland Freisler)的法理精神,无疑他活着经历了协约国的胜利却要被胜利的协约国所绞死。关于文件请见 R. Conquest, *The Great Terror*, London; Melbourne: Macmillan, 1968。

人类构建了一个典型的例外,但并不是一个规则。我们不能解释为什么审判是正义的,即使我们感觉和知道它是正义的。在裁决中,人类应该变成一个社会群体、一个应该与其不同的东西的诉求提出来了,而且它仍然不是一个社会群体。

正如我们所提到的,所有典型的政治行为者,无论他们追寻什么样的利益,谈到“人类”时,都是口惠而实不至。所做的每一件事情都是“为了人类的福祉”、“代表人类”、“为了人类的利益”。这种人类指向完全是空洞的,就像指向上帝那样完全是空洞的,因为它所保佑的善行和恶行都是相同的。在所有方式中,明喻是唯一近似的:对于那些追寻上帝保佑的宗教团体的成员来说,上帝之法是有效的,但是,尽管人们可以以上面所提到的任何解释来指向人类,而在这些解释中,只有“自然法”理论可以建构某些(如果只是事实上的)具有约束力的规范。因此,指向人类比指向上帝更加空洞。我们的行为是“为了上帝的福祉”、“代表上帝”,特别是“为了上帝的利益”,所有这些听起来都是一种亵渎的说法。然而,人们仍然可以“以上帝的名义”而行动,因为这样行动意味着,首要的是遵守上帝的律令。当且仅当人们遵守了对于人类种族具有约束力的律令,他才可以声称是“为了人类”而行动。但是,不存在这样的需要经验的人类,以及“居住在我们星球的人的总和”所认可的“律令”(规范)。而在这样反复兜圈子之后,我们还是回到了康德那里:在经验的人类和人类的观念之间存在着不可逾越的鸿沟。

我们会为在一般性判断中以及在对特殊政治行为和行为者的判断 39
中使用双重标准而相互责备。如果压制和暴力这些相同的行为在不同的政治制度或文化传统的国家中被实施了,并且 X 在某个案件中宣称这样的行为是“可怕的”,而在另一个案件中又证明它们是“恰当的做法”,那么,我们就指责 X 怀有和践行了双重标准。

“双重标准”的概念带有“不正义”的含义,但是为什么呢?根据包含所有正义概念的形式的正义概念,如果相同的规范和规则适用于一个社会群体,相同的规范就应该适用于这个群体中的每个成员。“双重标准”则可以被定义为如下:适用于两个人类团体——即使他们仍然作为不同团体的成员——的特定的共同规范会使他们成为同一社会群体

的成员：然而，我们对这两个团体适用了不同的规范。双重标准的适用是不正义的，因为它与形式的正义概念相抵触。但是，将不同的标准适用于完全不同的社会群体绝不是不正义的。这在拉丁格言 *quod licet lovi, non licet bovi*（“只许州官放火，不许百姓点灯”）中有所表达。因此，如果我们因 X 适用了双重标准而愤怒地加以责备，那么，我们必须首先了解“双重标准”概念在这些接受调查的情况下是否能够完全地发挥作用。我们会得出极其令人不安的结论，即我们愤怒地否决了某些行为和行为方式，不是由于适用双重标准而是由于适用了不同标准，因为人类不是一个社会群体。不存在适用于所有人类而不考虑其文化的共同规范和规则，所以也不存在对人类进行比较和分级的普遍的标准，甚至不存在一个被每个人认为无条件地具有有效性的单一标准。

在这一点上，我们的正义感会坚决认为我们确实拥有那样一个标准，即人类。但是，哪种人类呢？作为终极目的的历史当然不会在这上面发挥作用；人类的普遍性或者人类的经验概念也同样如此。我们唯一可以在自然法理论框架内选择的，是能够为我们提供答案（生命、自由、理性）的人类普遍性。对于自然法理论，我们可以接受，也可以拒绝，而我们曾经接受过，它仅仅是有条件地具有约束力。但是我们的正义感继续主张接受。按照形式的正义概念，这种主张不可能得到合理说明，因为它超出了后者的能力范围。在第三章中我会围绕“正义感”
40 问题开展讨论，但是它在这里必须被陈述，无论人们何时能够听到这种“正义感”的呼声，它都预示着对新的规范，以及新的社会群体的诉求，并且这就是为什么它没有与形式的正义概念相冲突的原因，即使它超出了其能力范围。正义感反对应用“双重标准”，即使它确实面对不同标准的应用。正是这种正义感将不同的标准转变为“双重标准”。在这样做时，我们的正义感就提出人类应该成为一个社会群体，人类应该成为最为基本的群体，至少一些共同的规范和规则应该适用于所有文化和所有人类（*Homo sapiens*）中的成员，而且应该存在着比较和分级的共同标准。将不同的标准转换成“双重标准”的正义感（在那里它将表面上的不同标准理解为双重标准），意味着一个新的人类概念，这种概念与经验的或目的论—实在论的人类概念并不同一，或者也不与借助“普

遍性”而界定的人类概念相同一。作为由某些规范和规则建构的基本的人类群体的“人类”概念是人类的一个概念,只能被构想为一种义务约束。因为,如果某些普遍规范建构了人类,那么,这些规范对所有人都是有效的,并且应该适用于人类的所有成员,人类的所有成员也应该平等地应用它们。进一步说,将这些规范适用于它们本该适用的情况是正义的,而不适用它们则是不正义的;一致性地适用它们是正义的,不一致地适用则是不正义的。作为基本的社会群体的“人类”是经验的人类和人类观念的统一。它是经验的人类,因为它是居住在我们这个星球的人类的总和。它也是人类的观念,因为基本的社会群体的成员关系是由普遍的和有约束力的规范构成的。建构基本群体的规范既不能选择又不能拒绝;它们只能被遵守或者违反。每个人都有义务去遵守普遍规范并且持续地、一致地将它们适用于其他的每个人。这里存在着比较和分级的一个共同标准;形式的正义概念被认为是正当的。

那种引导我们批评将不同标准的应用当成“双重标准”,并因而被视为不正义的正义感,不能说明而只能作为将人类分析成基本社会群体的意愿的表达。

听起来,它可能也符合逻辑,但是,这种解决方法给我们留下了若干干的疑问。这些疑问同样来自能够形成最合理的、即使是不满意的、人类观念的地方,即产生人类普遍性观念的地方。这里,我们想的是人类“文化”的普遍性,这一点可以用极端的文化相对主义的精神来解释。

下面,我要讨论极端的文化相对主义与正义感的主张相冲突。如果我们接受极端的文化相对主义,我们就将不再能指责双重标准的应用。极端的文化相对主义的形象可以平等地出现在观念学派(Geistesgeschichte)、文化解释学和直接的实证主义之中,即使我这里无法讨论它们各自的特征,但完全能够列举出这种文化相对主义的基本原则。

我们可以假定所有的价值、观点、世界观、行为模式和信念都具有非常多的偏见,所有这些都与它们所栖居的时空有关。那么,在任何一个给定的时期,包括现在,都会存在若干截然不同的共存的文化,每一种文化都有自己的价值、观点、世界观以及行为模式,所有这些都理所当然地视为“信念”。每一种文化都与其他不同,因而没有办法去

比较它们。而且,它们作为整体的文化也不可能加以分级。没有一种文化的单独行为模式或特殊风俗可以与任何其他文化的单一的、功能上相近的行为模式相比较。原因很简单,所有的行为模式都是作为整体牢牢地植根于各自的文化之中。同样的信念和行为,在某个特殊文化传统下,可能是真实的或正确的,而在其他文化传统下,则是错误和不正当的。我们甚至不可能提出这样的问题,某种行为模式是否比其他的模式更正确(或更好),因为不存在一个可以作出评价的共同标准。无论我们何时作出任何类别的分级,无论我们何时适用共同的标准来判断那些由不同文化背景的人所做出的相同行为,我们都是从我们自己独特的文化视角出发,从我们认为理所当然的价值观点和衡量标准出发的。因此,我们将我们的偏见添加到了其他文化之上。双重或多重标准的应用要比将共同标准应用于所有文化更为正义。那些适用双重或多重标准的人只是将自身置于与其自身完全不同的文化传统模式之中。他们将不同的文化传统等同于,或者将自己的文化遗产理解(解释)为一种性质不同的偏见系统。

- 42 很显然,这里的论证逻辑是错误的。它所提出但没有得到解决的问题,毫无疑问也是真实的。让我们首先来分析其逻辑错误,然后再到问题本身。那些声称所有文化都是独特的人,声称我们无法用任何共同观点来对文化进行比较和分级的人——以及那些认为不仅仅文化作为整体是真实的,而且每种文化所固有的全部特殊信念和行为模式也是真实的人,在原理(*in uno actu*)^①中提出了关于真理和关于正确(好的)判断的诉求。这种诉求就是,“所有文化都是独特的,并且无法用任何标准加以比较和分级”的命题是真实的,并且“不要用任何共同标准对文化继续比较或分级,因为它们是独特”的规范是正确的。然而,只要有人认为这个命题是真实的,这种规范是正确的,那么,各种文化之间的比较就已经发生了。下面这些观点至少应该得到认可。在所有问题都包含着真实的观念和正确的规范(其中,流行的规范和观点被认为

^① *Uno actu* 原理(*Uno actu principle*),指生产与消费在时间上重叠的原理。常用于服务业和电子商务的理论阐述。例如网上银行的服务,消费者的消费可能在银行的计算机系统主机的很远之外,而网上银行服务的提供和消费者的消费就发生在同时异地。——译者注

是真实的和正确的)的意义上,所有的文化都是独特的和平等的。那些文化都认为,所有的文化都是独特的和平等的,因此,它们不应该因为比较和分级而优越于那些并不分享这些观念的其他文化,原因很简单,它们要求某种文化比其他所有文化具有更真实的观念和更正确的规范。假定说西方文化是至少允许提出这样诉求的少数文化之一,那么,它与其他文化在价值方面也不是平等的,而是更优越的,只要至少考虑到一个规范和观念。最终的结果是一个高度种族中心主义的命题,它暴露了整体模式的内在的脆弱性。然而,在这个问题上还有更多的需要讨论,而不仅仅是勾勒这个(不可消除的)非一致性。

这里,我将极端的文化相对主义观念分为(1)事实陈述,(2)必要性或建议。

(1)它是一个超越合理质疑的陈述,即人类文化是不同的,并且每种文化都是独特的。即使不是所有批评极端的文化相对主义的人都同意我的观点,但我也接受作为**整体的**独特文化不能够加以比较或分级的观点。事实上,无论文化什么时候根据这种方式加以分级,它都是由许多文化中的某一种文化的标准来实施的,并且评价文化的规范体制理所当然地被认可,并且被看做是“真实的”和“正确的”,或者与低劣和缺陷相比,这种用以评价的文化至少是“先进的”,最终也是“基本的”。现在所谓的“种族中心主义”是所有文化针对异己文化的一种自然态度。历史哲学仅仅是这个“自然态度”的牵强的和使之合理化的表现形式。⁴³

极端的文化相对主义从这种事实陈述中推导出它的必要性。在我看来,从“是”的句式判断推出“应当”的判断,是一个合法的程序。不过,在这种情况下,问题的关键是从事实的陈述中推断出来的必要性并不能从已经确立的事实中得出来。

(2)它确实遵循了所有文化是独特的并且它们应该根据其独特性而得到理解这一陈述。然而,它们根本不应该排序、比较或分级的必要性完全没有遵循上述主张。让我们简要分析一个相似的情况。所有个人都是独特的,人们不可能完全地理解个人。他们理解的过程在原则上是无限的,并且其解释方式在原则上也是无限的。但是,对个人加

以比较和分级,如果有的话,也是很少与他们的独特性有关系。人们可以通过将规范适用于特殊的行为来比较个人,并且通过运用作为分级和比较尺度的规范来行动。当然,在个人的独特性和文化的独特性之间存在着差异,因为文化是各种规范和规则的系统。但是,如果人类是重要的(基本的)人类群体,那么至少应该有一种规范被每种文化所共享。文化将不再是独特的,但是它们可以并且应该可以由其所共享的规范标准加以比较。因此,一方面,是认可所有文化的独特性;另一方面,比较各种不同文化的特定模式是可能的,从原则上讲,它们并不排除相互排斥。然而,应该排除的是作为整体的文化的比较、排序和分级,因为每种文化的独特性都包含着特殊的规范、规则和行为模式,而后者是不会与其他文化分享的。

正义的观念反对极端的文化相对主义。如果不同的和独特的文化不能以任何方式加以比较、排序和分级的话,那么就不存在正义,而且谴责那些运用“双重标准”的人就是没有任何意义的、无效的。但是相同的正义观念并不反对温和的文化相对主义。如果我说泛神论在 X 文化中是适当的,而在 Y 文化中是反常现象,那么,就不会有什么正义观念提出反对意见。但是,仍然会有人提出异议,说我错了,即使我在这个问题上并不是一个明智的判断者,但是这并不意味着我适用了双重标准我就是不正义的。因此,正义观念认为,“某种事情”应该加以比较,但是并不意味着每件事都应该比较。如果正义观念表达这样的意愿,人类应该成为“重要的(基本的)群体”,并且相同的正义观念要求应该比较某些事情而不是每件事情,那么,将“善”作为目的就会在共享的“善”的范围内考虑各种“善”——各种规范体系和价值体系。但是,在正义观念所诉诸的目标意义上,“共享的善”是什么呢?

如果我们试图做到符合正义观念的规范要求,那么,我们也完全没有必要为了发现在何种情况下必须应用一种共同的标准而诉诸一种选择“在无知之幕下”的假定情境。没有必要作出历史陈述(关于过去、现在和将来),也没有必要识别所谓人类种族的“普遍性”。它完全能够确定我们在当代的定位,观察当代的历史意识,以及解释由这种历史意识所揭示的经验证据。

让我问一个简单的问题：什么时候，在什么情况下，人们会谴责对方适用了“双重标准”？什么时候，什么情况下，我们的正义观念将这种不同标准的应用看成是不正义的？这个问题唯一能够发生的时候，就是当我们判断或评价控制、强制、暴力和冲突行为的时候。如果在特定的文化范畴内，有人被监禁、折磨、杀害、羞辱，甚至受到歧视，那么，仅仅在其时，正义观念就会要求我们准确地对他们适用相同的标准。妇女是否带面纱或穿迷你裙是一个特殊的（独特的）文化问题。然而，假如她们被迫带上面纱，那么，它就不再是“文化独特性”问题，而变成了强制或暴力的问题。

诉诸共同标准就是诉诸比较和分级。尽管正义观念将不同的标准转变成双重标准，但是，它不仅要求应用相同的标准来评价涉及控制、强制、暴力和冲突的行为、行为模式和体制性局限，而且还要求从这些标准的角度来对文化进行比较和分级。

由正义观念所提出的要求（postulate）在控制、强制、暴力和冲突中是减少的。所有那些反对应用双重标准的人都必须根据这种要求来对不同的文化进行比较、排序和分级。显然，所有文化都以这种或那种方式，或者在某种程度上，包含着控制或强制或暴力或冲突。当某种特殊的文化根据一个共同标准与其他文化进行比较时，它就会在某些方面得分较高，而在其他方面得分较低。总体上具有较低程度的控制、强制、暴力和冲突的文化，将比那些由较高程度上这些要素构成的文化得分要高。 45

上述程序是正义的，并且可以由形式的正义概念来加以说明。根据形式的正义概念，构建社会群体的规范和规则必须持续地、一致地适用于这个群体中的每个成员。这个群体的成员必须用作为比较和分级标准的共同规范和规则来进行比较和分级。如果人类不是一个社会群体，那么，我们在什么基础上来比较不同的文化呢？而且，事实上它确实不是。

这里，我们又回到了起点：正义观念表达了将人类构建成重要（基本的）群体的意愿。所有那些在其判断中没有适用双重标准的人在行为中就表现出似乎人类真的是重要的（基本的）群体。虽然现在我回到

问题的起点,但我是以一种不同的水平来进行讨论。首先,我的结论是,正义观念表达了一种意愿,特定规范或者至少一个规范应该是衡量所有人类、所有文化的共同标准:这种规范将人类构建成基本的群体。现在,我们的认知还远不止这些:我们知道哪种规范(或者单一规范)应该将人类建构成重要的(基本的)群体。既然我们的正义观念只有当控制、强制、暴力和冲突的行为和模式受到判断或评价的时候才警告我们反对双重标准,那么,作为基本群体的人类共同规范应该是这样,它们对规范的遵守应该将每个独特文化中的控制、强制、暴力和冲突减至最低程度。可能还会存在有不同的规范。康德已经提出了关于它们的最伟大和最抽象的观点:人不应该仅仅作为他人的手段。

人类并不包括那些在无知之幕后缔结社会契约的单个的个体,不管这种契约是真实的或实际的。人类是由不同的文化和不同的历史构成的。个人根据不同的传统进入不同的文化中,并且成为不同历史的一部分。在它们之中,有些是值得珍视的,而有些是令人不快的。在象征的意义上,只有文化而不是个人才能够通过接受一些共同规范,尤其是要求我们尊重所有人和所有“外部团体”成员的生命和自由的规范,而缔结“契约”。如果我们认为人类是“居住在我们星球上的人的总和”,那么,我们仅仅掩盖了这样的事实,即我们正在讨论人类文化的总和。

这种情况并不能从关于上述“社会契约”形式的可能性和可欲性的考虑中,推断出其重要性。相反,其意义在于此刻不面对它我们就可能是公正的。问题的关键在于,即使我们将一些共同标准适用于所有的文化,如果一个行为或体制模式包括控制、强制、暴力和冲突的应用,那么,我们就不能用这种共同标准来比较不同文化中的单个行为者。我们也不可能仅仅适用这些共同标准,根据其优点或缺点来给他们排序,即使事实上——也就是说,在暴力和冲突等类似情况下,他们应用了它们。这是一个深切的忧虑,即禁止适用“双重标准”在多大程度上能够规制我们对那种情况下对个人的比较。虽然没有提供一个十分安全的方法,但是,我想,韦伯学派的“责任伦理”可以为这样的决定起到指导作用。人们可能会说,在恰当的政治行为中,有足够的理由证明,

共同标准也应该适用于个人行为者。世界历史,历史哲学曾经的构建,已经在我们这个时代变成了现实。无论这个星球的一个角落里可能或时常发生了什么,都会对每一种文化,每一个国家的居民生活产生重大的影响。既然恰当的政治行为影响了——无论它发生在哪个文化中——当代文化中的每一个居民的生活,那么,任何恰当的政治行为的结果都会超越在它自身发生的框架之中的文化局限。政治行为者不可能仅仅借助他们各自的文化标准而得以评价,而且也应该借助那种承担其行为后果的文化标准来评价。然而,如果我们适用任何其他文化而不是他自己的标准来评价一个政治行为者,那么,这个判断将是不正义的,因为我们应该将规范和规则适用于社会群体中的每个成员,但在这些群体中,那些规范是无效的。如果我们应用所有的实践与文化标准来评价一个政治行为者,那么,我们就不可能在我们的评价中达成一致。在我们的判断中,唯一正义的方式是将并不构建成重要的(基本的)群体的规范适用于恰当的政治行为者的行为之上。尊重生命和自由就有资格应用共同标准。根据他们是否尊重所有人——他们本身也包括在内——的生命和自由,政治行为者就可以并且应该得到比较。这样一来,我只是重申了温和的文化相对主义的诉求。只有那些包含控制、强制、暴力和冲突的行为应该得到彻底的分级或比较。恰当的政治行为或多或少、至少包含这些替代中的一个;并且恰好是这个“或多”“或少”的程度为比较和分级个人政治行为者提供了严格的标准。

总结一下我的讨论:极端的文化相对主义与我们的正义观念存在冲突。如果我们接受极端的文化相对主义,我们就不可能反对“双重标准”的应用。在这种情况下,或者我们不可能完全彻底地要求正义的判断和行为,或者我们不得不将种族中心主义视为正义的。正义观念确实存在,因为我们将“双重标准”的应用看成是不正义的。反对它的明显观点是,虽然我们拒绝使用“双重标准”,但是我们确实一直在应用它们。政治对手谴责对方应用双重标准,但是他们并不担忧自己运用它们。然而,这个悲哀的事实并没有驳斥这种观点,即“正义观念是存在的”。无论什么规范应该适用于某个社会群体中的每个成员,同样或者相似的事情总会发生。在任何情况下,公正地判断别人永远比判断我

们自己更容易。第二个可能的反对观念更为严肃。人们可以认为存在着通过一些实质目的来界定后者的特定的人类概念,而且这个概念本身排斥正义,并从实质目的的角度鼓励施用不同的标准。这无疑是真的。然而,它只证明了正义观念不是普遍性的,也不是不存在的。对于某些应该适用的规范——这些规范应该鼓励我们尊重所有人的生命和自由,不管他们属于何种文化——来说,人类应该是重要的(基本的)群体的意愿确实存在,但是并不是每个人都有这个意愿,如果所有人都有这个意愿,人类实际上就会成为重要的(基本的)群体。对于这样的人类群体而言,所有附属于政治的人都必须具有这个意愿,但是,很显然,这是一个很难实现的目标。不过,即使如此,我们可能并且应该这样行为,就当是他们确实都有这个意愿。不管其他人如何行为,我们自己都不应该适用双重标准。

第二章 伦理政治的正义概念

一、伦理的正义概念

好人应该幸福,因为他们值得幸福;坏人不应该幸福,因为他们不
值得幸福。这种观点是伦理的正义概念的基础。因此,从伦理的正义
概念的视角来看,一个好人在其中过得幸福而坏人过得不幸福的世界
秩序,就是一个正义的社会秩序。 48

并非所有的伦理的正义概念都蕴涵一种正义的政治概念。一个人
可以声称好人确实是幸福的,或者他们将会是幸福的,而不是声称好人
应该幸福。一个人可以说,“善本身就是回报”。如果确实如此,并且如
果相应地,邪恶自身就是惩罚,那么在每一种社会的和政治的秩序中,
好人就是幸福的,而坏人就是不幸的。

并非所有伦理政治的正义概念都会设计出一个在其中规范全是道
德的社会政治秩序。恰恰相反,绝对的乌托邦只是个例外,而并非常
态。这种概念的拥护者们所要求的是建立一种政治秩序,在那里,遵守
一个由不同种类的规范和规则所构成的体系并不一定会违背道德规
范。最后,那些在道德上不得不被视为善的、有美德的、值得嘉奖的东西,
通常是那个被设计为“正义的”政治秩序的形象而定义的。有关“善”(幸福)
的各种定义的多样性,同伦理政治的正义概念所具有的多元性是一致的。

确实,为了坚定地遵守正义的伦理政治概念,一个人必须知道“善”
或“美德”是什么。如果我们不知道谁是好人,那我们就不知道好人是
幸福的,还是不幸的。好人和有美德的人都是善良的和有德行的,因为 49
他们在不正义的社会秩序下依然会遵守某些道德规范的正当性。

如果有人把“正义之人”同正义的形式概念联系起来谈论,而另一

些人则把“正义之人”同伦理政治的正义概念联系起来谈论,那么他们并不是在指相同的品质或美德。甚至是在亚里士多德时代,他也意识到了“正义”这个概念的多义性。很明显,当《塔木德》说世上共有 36 种“正义之人”时,“正义”在这个语境里并不代表时刻准备将那些占主导地位的规范和规则应用于某个特定社会群体中的每位成员,而是代表某种在此之上或超越其外的事情。

接下来,我将用“正直”(righteousness)来指称伦理的正义概念。如果一个人不顾社会制裁而遵守道德规范,那么这个人就是正直的。

正直之人的行为通常被认为就是“目的本身”。假设所有行为都与一个目的相关,或者,更确切地说,与一个确证该行为的目的相关,那么这个解释似乎就是唯一弄清楚最“崇高”生活方式之含义的相关解释了。然而,“我有善的良知,而我并不关心这世界将要毁灭”这种态度,绝非正直之人的态度,它在那种认为正直性就是“目的本身”的理论当中没有解释力。在这个问题上,我简要地提出自己的理论,正直的行为与行为本身之外的一个目的相关,而且,这个目的必定是自我确证的。确证正直的行为可以有两种不同的方法。正直之人可以希望每个人都应是正直的,换言之,他希望每个人都应不顾社会制裁而遵守道德规范。这可能是一个自相矛盾的目的,因为,如果每个人都不顾社会制裁而遵守道德规范,那就没人会被留下来去实施社会制裁,而这意味着根本不会有社会制裁,并且这样一来任何人都不能不顾这种制裁而行动。正直的人还希望所有的社会规范都应是道德规范,它们将同社会制裁和内部制裁形成绝对的一致性。而这同样意味着社会制裁的消失,以及(那种不顾社会制裁而行动的)正直之人的消失。因此,一切正直行为所固有的目的就是建立一个彻底道德的世界,在那里,善恶之间的选择将不再存在。

如果正直之人的目标是自相矛盾的,这似乎使得我们必须诉诸这
50 样的理论,即正直的行为只不过是“目的本身”,并且它仅仅具有这种意义。如果任何行为的目标都是自我确证的,那么正直之人就不能对一个缺乏正直的世界抱有希望。但是,如果正直之人希望每个人都应该正直或者每个社会规范都应该是道德规范,那么她(他)就不能指望人

们应该是正直的。然而,这种自相矛盾能按如下方式解决:正直行为所固有的善的目的并不是彻底道德的世界,而是**最佳的可能的道德世界**。在一个最佳的可能的道德世界中,并不是每个人都正直,也并非所有规范都是道德的。虽然没有规范会设立反对正直之人的制裁,但是有些规范和规则却会鼓励非道德的品质,并在缺乏这种品质的时候实施制裁。在一个最可能的道德世界中,那些值得幸福的人是能够获得幸福的,但是那些不值得幸福的人也能够如此。因此,“真正的幸福”和“观念上的幸福”不完全一致。最可能的道德世界是否**确实可能**,这是一个没有意思的问题。有兴趣的只是如下这种观点,即,最可能的道德世界能够没有任何逻辑矛盾地被**视为所有正直行为的内在目的**。

让我们想象一下,所有的规范和规则都构造社会群体(换言之,根本不存在群际间的规范和规则)。在这种情况下,所有的规范和规则都排他性地适用于这个或那个群体中的成员。不同的规范和规则可以具有不同的规范力量。有些是可选择的,另一些则是绝对的。由于所有的规范和规则都构造社会群体,所以它们在本质上就是相互交织的,遵守它们意味着遵守**所有这些规范**。也就是说,所有的社会规范同时或多或少就是伦理的规范。在小型的部落社会中,通常都是这样。即便是实用的规范和实践的规范之间日益增加的区别,也不一定会带来社会规范和道德规范之间的区别。如果正义的全盘和首要理念就是“按照等级来给予”,那么这便是事实。一套规范和规则构造了一个等级,另一套规范和规则构造了另一个等级。构造某个单一等级的所有规范和规则,构成了该等级成员的生活方式。所有等级的成员都是根据他们的规范和规则而被衡量和评判的。最高群体的规范和规则的总和是最高的伦理行为模式,它构成最高的伦理行为。而较低群体的成员则不可能在道德上处于最高位置。事实上,如果他们意欲如此,将是对伦理世界秩序的一个挑战。只有**当存在那些并不构成一个社会群体,而是群际间的道德规范和规则的情况下,才会造成道德规范和社会规范** 51 的区别。正义和正直之间的分界线就在这里出现。

“群际间规范”这个概念(适当的道德规范)需要更进一步的阐述。它们可以是一个“理想群体”(在涂尔干的术语中则是“理想共同体”)

的规范,能够同现实的社会群体的规范和规则并排放在一起。这里,群际间规范和群体内规范之间的区别是相对而言的。例如,地主、农奴和公民会被同等地认为是属于同一个理想群体,即基督教群体,后者本身会进一步地面对其他现实的和理想的(异教)群体。^① 无论一个人属于哪个群体,他(她)都可以选择遵守该理想群体的规范,而不是遵守他(她)自己的现实群体的规范和规则。在第一章里,我曾提到那种社会行为者如果打算扩展或缩小某些特定规范和规则所适用的群体便会引起的社会冲突(从正义的形式概念的视角来看)。构建一个理想群体的群际间规范的真实存在,有助于论证那种改变现实群体之广度的社会目标。“社会契约”概念,以及区别于“国家”的“社会”概念,在迈向普选权的发展过程中就为这种扩展或解放充当了一个强有力的杠杆(和论证)。

然而,不同的群际间规范可能有完全不同的起源。世上存在着各式各样的道德规范;尽管它们假定具有群际间的有效性,但它们不能构建任何社会群体,无论是现实的还是理想的。让我谈谈一个在当代道德商谈中已经格外流行的规范,即“信守承诺”这个规范。如果“信守承诺”是这样一种规范,那它就不能构造一个社会群体。这个规范只有以下列方式得到详细说明时,它才能构造一个群体:“群体 A 的成员应该承诺对同一群体的成员实施或给予 a 和 b,并且应该承诺对群体 B 的成员给予或实施 c 和 d,并且应该信守所有这些承诺。”

然而,“信守承诺”的规范作为一个群际间的规范是有效的和实质性的。如果我向你承诺了我的友好,我就应该信守这个承诺;如果我向

^① 根据 Le Goff 的说法,良心在中世纪,即第十二世纪发展起来。Goff 在“基督教的苏格拉底哲学”中提到 Abelard, Saint - Bernard 和其他人的,它表达并同时加速这个倾向。招供的制度化使我们知道犯人和犯罪。他提到弗莱堡的《忏悔大全》中的约翰并且加于此,“这个手册的第一部分,致力于一般性犯罪中的犯人,紧跟着第二部分论述不同社会职业种类的犯罪:(1)主教和其他高级教士,(2)传教士和圣俸的持有者,(3)副牧师、他们的教区牧师和为信教而被迫害的教徒,(4)男修士和僧侣,(5)法官,(6)律师和法律顾问,(7)医师,(8)教授和学者,(9)王子和其他贵族,(10)已婚的外行,(11)商人和中产阶级,(12)艺术家和工人,(13)农夫和农场主,(14)手工劳动者。在群集和跨群集规范之间的区别因此被实现”。见 Jacques Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, p. 119。

你承诺助你一臂之力,继续我的研究,照顾你的孩子或是戒酒,那也应该信守这些承诺。但我不能要求社会群体中的每一个成员都应该这么做。我甚至不能要求得太多地说:所有能缝补衣服的人都应该承诺为其他人缝补衣服。信守承诺同样是一个调节个人关系的规范。然而,正义的规范则要求某些特定的承诺应该被作出,而某些其他的特定承诺不应该被作出,并且,那些应该作出的承诺也应该得到遵守,因为这样做是正义的。那些构造社会群体的规范和规则,为一种既不能被命令也不能被禁止的承诺留下了很多可能性,而这些承诺是应该得到遵守的。如果我不遵守它们,我就违反了“信守承诺”的规范;但是,从正义的形式概念的立场来看,我却并非不正义。普通的语言使用者能十分正确地作出这种区分。如果有人根据正义的规范和规则承诺做某事(例如,“我将在有需要的人当中平均分配食物”),而后来却食言了(没有平均分配食物),那么普通的语言使用者就会说他不正义的。但是,即使没有信守承诺(例如,在个人关系中)与“成为正义的”这种美德无关,它也可能与“正直”这种道德品质有很大关系。确实,一个正直的人会信守他的承诺,无论这些承诺是些琐碎之事,还是重大之事。一个正直的人是“言行一致的”,人们可以信赖他。

所有的群际间规范,无论它们是一个“理想群体”的规范,还是个人关系的规范,都被或者至少能够被正直的人遵守。违反某些特定的群际间规范,根本不会遭受社会制裁。只要所谈论的那个社会群体的规范和规则没有被违反,那么,为了获利而奉承某人就不会遭到社会制裁,承诺帮助而后再食言也不会遭到社会制裁,感情上的做作(通常就是伪善),或是吝啬、空虚或嫉妒都不会遭到社会制裁。但是,相反的情况也常常是存在的。如果一个男人承诺迎娶一个比他社会级别低的女人并且遵守了诺言,那么在特定的社会群体中,他的行为就会遭到社会制裁,反之亦然。如果一个人没有奉承,他可能就被否决[考狄利娅^①(Cordelia)就是这方面的一个著名例子]。如果一个人受政治迫害的人提供避难所,该行为就会遭到社会的制裁。不幸的是,经常发生的情

^① 考狄利娅,是莎士比亚悲剧《李尔王》中的女主人公。——译者注

况是：在与社会权威面对面的交往中，忠诚也会借助于社会制裁。现在我们知道，成为正直之人意味着不顾社会制裁而遵守规范——当然，这并不意味着正直之人从不遵守那些若有违反便会遭到社会制裁的规范。然而，正直之人是为了这些规范本身的目的而遵守它们，而不是因为担心违背这些规范会招致社会制裁才去遵守它们。

我对“正直”的分析没有为正直的概念增加任何新的内容。在表述我的看法时，我多多少少是在努力遵循一条可以上溯 3000 年的传统。“多多少少”这个限定条件是在指称会被正直之人遵守的那些群际间规范本身的变化。不过，令人惊异的不是群际间规范性体系中可变因素的出现，而是那些不变因素的主导地位。康德认为道德没有“进步”可言的看法似乎是颇有根据的，尽管有人可以补充说，“除了道德自身的出现之外”。

正直的概念是道德的概念，并且，它是一个绝对主义的概念，因为它是无条件的。正直之人的行为举止暗示着他们的目标就是最佳的可能的道德世界。我们不知道最佳的可能的道德世界实际上是否可得，正如我们知道这个问题从道德的立场来看是绝对没有相关性的。但同样的问题对于伦理政治的正义概念而言却非常有关。

正义的伦理政治概念的伦理方面（伦理的正义概念）代表了正直的含义。但这个概念的政治（社会）方面却说的是有条件的而非无条件的行为。所谓“有条件的”行为，我指的是政治上的立法行为（广义的“立法”）。道德立法与政治立法互为前提。与道德立法相比，政治立法能够洞察可能性。尽管从正直的观点来看，“最佳的可能的道德世界根本上是否可能”这个问题并不重要，但是可能性的问题还是会出现在任何完备的伦理政治的正义概念中。在这里出现和解决的关键问题所关心的，是对建立最佳的可能的道德世界而言所需要的那种政治立法。如果伦理政治的正义概念的创建者得出结论说，没有哪种政治立法能够建立最佳的可能的道德世界（因为这是不可能的），他（她）将为次佳的或者只是一个“较好”的道德世界立法。柏拉图在设计了“最佳的可能性”之后就曾考虑过次佳的道德世界。另一方面，某些正义的伦理政治概念（它们主要是——但也不排除其他可能——宗教的）坚持那种绝对

的道德世界的形象,以及关于不可能的绝对主义理念。而我确实认为不可能。如果我们期待一种人类学革命或神的宽恕,那么一个绝对的道德世界的可能性只能被维持。我仍然认为,为最佳的可能的道德世界进行立法,正如为“次佳的”或至少一个较好的道德世界进行立法一样,是合理的和可接受的。

二、伦理政治的正义概念的出现

正如布洛赫曾经精妙地指出,一个人为了承认一个局限而不得不打破这个局限。对于伦理政治的正义概念来说,尤其如此。这个概念最初不是被刻画为一种肯定,而是被刻画为否定之否定——而且,是一种双重的否定之否定。世界被看做是不正义的,是对正义的否定,而对正义的这种否定本身必须也被否定。现存的正义被认为是双重的:人们因其腐败和邪恶而成为不正义的,而不是正直的;社会(或者国民)则因其鼓励邪恶,容忍正直之人遭到践踏和毁灭而成为不正义的。因此,否定必须也是双重的:正直的新人和正义的新社会应该得到确证。邪恶和不正义的肤浅、愚蠢和谎言的本质需要被揭露,而正直和正义的构想世界应该在本质、智慧和真实的光芒中熠熠闪耀。正是因为这种否定之否定的双重特性,我们才会谈及正义的伦理政治概念。人们呼唤谴责,不仅要谴责具体的罪犯,而且要谴责那个催生犯罪的社会。然而,社会 and 国民的不正义并没有给罪犯个体带来赦免。伦理政治的正义概念的伦理方面和社会政治方面之间存在一种张力,这种张力只能在宗教和哲学中才能消除。但是,它真能被消除吗?在下文中,我将简要说明试图解决该问题的最早的宗教和哲学尝试。我将说明,最早的宗教解决方法在**信仰的悖论**中走到尽头,而最早的哲学解决方法则在**理性的悖论**中达到顶峰。

我将以预言的正义理念为例来展示宗教的解决方法,而以柏拉图的哲学体系为例来展示哲学的解决方法。我们将看到,信仰的悖论求助于哲学,而理性的悖论则求助于宗教。我不会整个地讨论以色列先知的预言和柏拉图的哲学体系。毋宁说,引起我感兴趣的是他们所展示

的两种态度。这两种态度之所以被当做象征,是因为他们代表了解决这个问题的所有其他的尝试方案。预言者们和柏拉图都可以根据各自历史境遇的特点而获得解释。他们拥有各自时代和文化的历史意识。但是,他们所表达的象征性态度却是永恒的。更准确地说,这种态度是超越历史的,因为它们激起了关于我们历史本真性的最深层和最苦恼的问题。

55 1. 预言的正义概念和信仰的悖论

关于正义,赫舍尔(A. J. Heschel)是这么说的:

两个关键的术语是慈善(tsedakah)和审判(mishpat)。审判一词意味着由审判官(法官)作出的判断,因此,这个词可以表示正义、规范、法令、法权、法律等含义。而“慈善”这个词大概可以用“正直”来描绘。尽管合法与正直并不相同,但它们必定总是相互协调……正直超越正义。正义是严格的和精确的,代表给予每个人其应得。正直蕴涵着仁慈、善意、慷慨等含义……正义可能是合法的;而正直则与一种针对被压迫者的热烈同情有关……假定审判和善意之间存在分裂,这是错误的……如果丧失了人性,正义也就灭亡了,无论它可能会被多么严谨地施行……正义的逻辑似乎是非个人的,然而,对正义的关心却是一种爱的行为。^①

正义的形式概念因此可以在伦理政治的正义概念的框架内得到解释。正直是正义的最高形式,而公平(tsaddik)之人——正直之人——则是所有人当中最正义的人。正义和仁慈不是两个分离的美德(它们在现代社会——经由休谟——才被如此看待),而是一个美德。原因很简单,对遭受苦难的人所表示的偏爱是被当做正直而囊括于正义之中的。这些受苦受难的人构成了一个社会群体,仁慈、帮助、偏爱等规范会适用于他们。预言者们经常举出这些群体:寡妇、孤儿、穷人。如果有人没有表现出对这些受苦受难者的偏爱(如果他不是正直的),那么他就损害了抽象的正义。

然而,最令人困惑的是,怜悯行为也作为正直而归属于正义之中。

^① A. J. Heschel, *The Prophets*, New York: Harper and Row, 1969, I, 200 - 202.

莎士比亚——伦理的正义概念的一位信奉者——对此有极好的理解。哈姆雷特对波洛尼厄斯说，“倘若根据每个人的应得来对待他们，那谁不该打？要根据你的荣誉和尊严来对待他们：他们所应得的越少，你的宽大就越值得赞扬”（《哈姆雷特》，II. ii）。至于预言，正是上帝提供了这个例子：“耶和华必然等候，要施恩给你们；必然兴起，好怜悯你们。因为耶和华是公平的神，凡等候他的都是有福的。”（《以赛亚书》30：18）^①然而，怜悯不能在正义的形式概念的框架内得到说明。如果我们对每个人都怜悯，那就没有罪行会受到惩罚，而我们也就不能像正义的形式概念所命令我们去做的那样，根据人们的应得来对待他们。如果我们对一些人而不是对全部人怜悯，那么，除非我们遵守一个要求在如此这般的条件下倡导怜悯的具体规范，否则我们就是在违反形式正义。如果怜悯，作为一个一般的美德，被当做正直而包括在正义里，那么正 56 义的形式概念和伦理概念就是分离的。这就是为什么先知们会对在神的正义里包含怜悯感到如此不安。

当先知们表达他们反对不正义的声音时，他们是在用这个词同时表述邪恶和不正义。（除非另有标记，本节中的圣经引文均出自《新美国圣经》。）

……因他们为了银子卖了义的人，
为了一双鞋卖了穷人。
他们见穷人头上所蒙的灰，也都垂涎；
阻碍谦卑人的道路……
（《阿摩司书》2:6-7）
我知道你们的罪过何等多，
你们的罪恶何等大。
你们苦待义人，收受贿赂，在城门口屈枉穷乏人。
所以通达人见这样的时势，必静默不言，
因为时势真恶。
（《阿摩司书》5:12-13）

^① 引自 Heschel, *ibid.*, p. 201 (重点附加)。

以人血建城、
以罪孽立邑的有祸了！
(《哈巴谷书》2:12)
那些设立不义之律例的和记录奸诈之判语的，
为要屈枉穷乏人，
夺去我民中困苦人的理，
以寡妇当作掳物，
以孤儿当作掠物。
(《以赛亚书》10:1-2)
人们应该怎么做？
但是，如果你将提议我大屠杀，
唯愿公平如大水滚滚，
使公义如江河滔滔！
(《阿摩司书》5:22)
寻求公平，
解救受欺压的，
给孤儿伸冤，
为寡妇辩屈。
(《以赛亚书》1:17)^①

而审判将会是这样的：

57 是的，黎明正在到来，统治者上帝说，
我必命饥荒降在地上。
人饥饿非因无饼，干渴非因无水，
乃因不听耶和華的话。
他们必漂流，从这海到那海，
从北边到东边，往来奔跑
寻求耶和華的话，却寻不着。

^① 引自 Heschel, *ibid.*, p. 205。

(《阿摩司书》8:11-12)

祸哉！你这毁灭人的，
自己倒不被毁灭；
行事诡诈的，
人倒不以诡诈待你。
有你毁灭罢休了，
自己必被毁灭；
你行完了诡诈，
人必以诡诈待你。

(《以赛亚书》33:1)^①

我必反手加在你身上，
炼尽你的渣滓，
除净你的杂质。
我也必复还你的审判官，像起初一样；
复还你的谋士，像起先一般。
然后，你必称为公义之城，
忠信之邑。
耶路撒冷必因公平得蒙救赎，
其中归正的人必因公义得蒙救赎。

(《以赛亚书》1:25-7)

他必在列国中施行审判，
为许多国民断定是非。
他们要将刀打成犁头，
把枪打成镰刀；
这国不举刀攻击那国，
他们也不再学习战事。

(《以赛亚书》2:4)

这整个大厦都建立在信仰之上。但是这种信念并不是非理性的，

^① 引自 Heschel, *ibid.*, p. 215.

它是知识和智慧的信仰。知识是三重性的。它包括了关于上帝的戒律和规范的知識,关于世界(即,戒律未被遵守的事实,人们怎样和为什么违反它们)的知识,以及最后一点,关于上帝是正义的审判者的知识。以这种不受时间影响的知識为基础,一个人就“与上帝同行”。与知识
58 不同,智慧是世俗化的。它通常包括表象和本质之间的区分,尤其是现在的表象和未来的本质之间的区分。正如阿摩司所说,谨慎的人在这个时代是沉默不语的,因为这是个邪恶的时代。并且,正如以赛亚所说,灾难将会(在未来)降临在那些(现如今)做出不正义行为的人的头上。将来发生的事会和现在发生的事形成对照。知识与智慧之间存在一种辩证关系。正是这种辩证关系,使得预言的正义概念成为最典型的伦理政治的正义概念。

先知所极力抨击的世界是一个不仅施行不正义而且遭受不正义的世界,在这里,邪恶强势而善良孱弱,因为邪恶使人强壮有力,善良却会助长虚弱,并使正直之人变得沉默。在这种观念中,没有什么内容指向下面这种哲学观点——即使在黑暗的时代,美德之人也是幸福的。那些信念坚如磐石的人们虽然知道他们与上帝同行,但是这并不是柏拉图和亚里士多德所归给美德之人的那种幸福。美德之人如何才能幸福。如果他们看到——并且他们确实看到——弱者被践踏“成为地上的尘土”?他们又怎样才能幸福,如果他们看到(他们也确实看到)城市是“靠流血而建立的”?正直,并没有一丁点的甚至最微小的功利基础。然而,尽管缺少了幸福的承诺,先知的正义概念仍已包括了柏拉图的理念,即最糟糕的行为是施行了不正义却没有遭受不正义:“你是悲哀的……一个背信弃义之人,却没人这样对待他!”

人们可以缺少幸福的动机,正是因为使神的正义“世俗化”的智慧是现存的。然而,神的正义并不包含哪怕最微小的功利性内容。在所有的意愿都将由他们的价值优劣来评判的地方,此后也没有任何承诺。正义将在世间实现,将对各民族实现。其城市是靠流血而建立的民族将被毁灭,正如那些为了银子出卖正义之人和为了一双凉鞋出卖穷人的人也将被毁灭一样。正直之人既不幸福,也不购买尘世的其他幸福。成为正直之人只是为拯救其族人而作奉献。但是,正直之人无法知道他

的人民是否会被挽救,因为他们不可能知道其他人是否会让上帝“大开杀戒”。这超越了知识的范围。没有超越知识范围的只有下列各项:如果存在拯救,那么我的正直将对此作出贡献。因此,正直的行为可以在绝对的道德世界中施行,在那里,“公平如大水滚滚,公义如江河滔滔”!

先知的正义理念建立在有关神圣正义的智慧和的基础上。无论我的命运怎样,正义都将被施行:这就是与正直相匹配的智慧。虽然正直就是目的本身,但它也蕴涵一种外在于行为的目的,这种目的不是为了行为者自己,而是为了全体人员——为了“我的”人民,偶尔也是为了所有人(以赛亚书对后者的强调尤为突出)。因此,良知不仅是“目的本身”,而且是搭载着一个有关正直未来之承诺的载体。

伦理政治的正义概念的所有非功利方面,都建立在信仰的基础上。有三大支柱支撑着信仰。

1. 我必须相信道德规范是上帝的戒律。我既不能测试也不能质疑它们。知识是有关上帝戒律的知识。对这些戒律的任何偏差,与异教神灵及其规范和习俗的任何调情,都是罪恶的。不许比较,不许推理。信念和知识是一致的。

2. 我必须相信上帝看到我所做的和其他每个人所做的每一件事。仅仅因为上帝看得到我是正直的,我的正直就会有助于我的人民可能获得拯救。如果我反抗压迫,保卫无助的人,为寡妇辩护,那么上帝的眼睛将眷顾我。即便没人赏识我,他也会赏识我;即便没人喜爱我,他也会爱我。

3. 我必须相信如我一般的人将在上帝审判各民族时被召回,如我一般的人将住在“正义之城,信仰之城”。我必须意识到,我是全体的(我的人民,整个人类的)一部分,意识到全体的命运也依赖个人及其正直,依赖如我一般的人们!

预言的正义理念建立在信仰的基础上,信仰是知识与智慧的结合。然而,知识和智慧的这种一致(结合)是极其脆弱的:它趋向于毁灭。一旦有人真正反思预言的正义理念,这种分离便会立即发生,而我们就遭遇到以信仰为基础的这种伦理政治的正义概念的悖论。

如前所述,“怜悯的上帝”这种理念带来了一个悖论。因为上帝是

怜悯的,因为上帝要求怜悯,因此,正直之人便是怜悯的。然而,如果上帝是怜悯的,如果正义包括了怜悯,那么上帝就会把拯救扩展到那些生活败坏的人身上,如果他们悔改了的话。但是,如果上帝能够宽恕坏人(以悔改为条件),那么一个人的正直(贯穿于整个人生的那种正直,如同亚里士多德在后面会说到的那样)就不是获得拯救的不可欠缺的条
60 件。因此,一个人可能走上邪恶之路,因为正直将不会被上帝看做是正义判断的一个必要元素。尼尼微是邪恶的,然而它逃脱了上帝的惩罚,因为它的居民最后转向正确的道路。如果上帝是怜悯的,那么我的正直就只能是目的本身,而不是其他的任何东西。于是,一个人将是为了正直而成为正直的(如果一个人选择成为正直的话),而不是为了他的人民,也不是为了未来,或许根本都不是为了上帝。正直可能只是个良心问题。但是,如果我得出这种结论,那么我的正直也就不再建立于信仰的基础上,而成为哲学的,因为我将不必顾及上帝的道路而成为正直的。

这个悖论乃是智慧问题化的结果。然而,一个更加令人迷惑的悖论则来自于知识的问题化。听听《哈巴谷书》怎么说:

耶和華啊,我呼求你,
你不應允,要到幾時呢?
我因強暴哀求你,你還不拯救……

(1:2;)

你眼目清潔
不看邪僻,不看奸惡;
行詭詐的,你為何看着不理呢?
惡人吞滅比自己公義的,
你為何靜默不語呢?

(1:13;)

你們要向列國中觀看,大大驚奇!
因為在你們的時候,我行一件事,
雖有人告訴你們,你們总是不信。

(1:5;)

一直被解释或搪塞的那个关于信仰的永恒悖论,在这里第一次得到详细的说明。为什么上帝不听?为什么他不介入?为什么他看到背信弃义却沉默不语?在回答这些问题时,哈巴谷书没有质疑神的正义,却质疑我们关于上帝的知识。当哈巴谷问:“为什么上帝不听?”他认为我们对这个问题没有答案,因为我们并不懂得上帝。我们只是不知道上帝的道路。先知恳求上帝看看各个民族。然而,他总是看不到每件 61 事吗?上帝真是我们所了解的上帝吗?如果上帝的眼睛太纯净以至于看不见悲惨的东西,又将如何呢?如果上帝让他的目光远离他所造的这个世界,又将如何呢?如果我们的信仰转向一无所知的信仰,又将如何呢?如果判断和知识是一致的并且知识先于判断,又将如何呢? (“认识耶和华荣耀的知识,要充满遍地,好像水充满海洋一样”——《哈巴谷书》2:14)很明显,“**隐蔽的上帝**”这个主题已在这里吟咏,并且,这个主题是和约伯书中最极端的激进主义一同展开的。

约伯的故事是从撒旦和上帝之间的打赌开始的。这场打赌的实质与特拉西马库斯和苏格拉底之间的那场争论的实质是一样的。撒旦声称,约伯之所以正直和虔诚,是因为他享受着赏识和福利的回报,而上帝却坚持认为,他在最不利的环境下也会是正直和虔诚的。在宗教的范围内,这个问题不能通过论证只能通过打赌来解决,好人自己必须证明或证伪正直的价值。撒旦说:“你且伸手毁他的一切所有的,他必当面弃掉你。”(《约伯记》1:11)而上帝伸出他的手,人们便看见——纯粹良知的那种不可动摇的力量。

这一步就已经构成了悖论。为人所知的是,上帝输掉了这次打赌,因为约伯确实咒骂了上帝,并且约伯在这样做的时候,是在反对他(指上帝——译者注)的整个世界。表述宗教常识(或者,用柏拉图的话来说,宗教意见)的朋友们,以及相信日常知识即是真正知识的朋友们,由此坚持认为约伯必然是个罪人,否则上帝就不会离他而去。他们知道上帝是正义的,上帝不可能惩罚无罪之人。哪里有这样的苦难,哪里就必然有罪恶。但是,约伯在为其正直而辩护时十分固执。他的良心是纯粹的。无论上帝做了什么,他都没有罪。他并不怀疑自己的正直,而是更多地怀疑自己关于上帝的知识。“善恶无分,都是一样,所以我说:

完全人和恶人他都灭绝。”(9:22)正如布伯所写的那样:“如果事情就是这样的话,那么跟着上帝的道路走就是不对的。无论是不是这样,约伯对正义的信仰都没有被毁掉。不过,他不再能对上帝和正义拥有**单一的信仰**。他对正义的信仰不再为上帝的正直所及。现在,他信仰正义而与信仰上帝无关,他信仰上帝而与信仰正义无关。”^①因此,约伯相信,即使上帝不是正直的,人也应该正直。他的一个朋友以利法提出问题说:“人岂能比造他的主洁净吗?”(4:17)约伯回答:“就是愿神把我压碎,伸手将我剪除。我因**没有违弃那圣者的言语**,就仍以此为荣,在不止息的痛苦中还可踊跃。”(6:9-10)而当左法尔问道:“你考察,就能测透神吗?你岂能尽情测透全能者吗?”(11:7)约伯回答如下:“你们所知道的,我也知道;并非不及你们。我真要对全能者说话,我愿与**神理论**。”(13:2-3)在最后的请求中,他重复了这些话:“这是我最后的请求;愿全能者回答我。”(31:37)

对于约伯的主张和祈求,还有进一步的衍生。首先,他的祈求本身就是一个要求。他没有把他自己理解为上帝愿望的服从者;他想知道真理,全部的真理,超越那种关于信仰的知识。他的正直本身,就是证实其要求的基石。他提出的要求是**倾听上帝的理由**。他想与上帝论理,他不想接受缺乏理由的知识。隐蔽的上帝是非理性的。但是真正的上帝,真理的上帝必须是理性的:他必须倾听正直的人,倾听他的理由,并对那些理由给出理性的回答。真理不能被隐藏,它必须被表述,并且作为理由而被表述。只有理性能够祈求不正义中的正义。宗教里的伦理政治的正义概念要求一种哲学的真理,而约伯得到了他的真理。

上帝问:“谁用无知的言语,使我的旨意暗昧不明?”(38:2)想知道真理的约伯一直是无知的,因为他不理解神的正义的本质。再次引用约伯的话来说:“世界的创造是正义的,不是回报正义和补偿正义,而是一种分配正义和给予正义。上帝这个造物主给予每个人属于他的东西,使每一事物得以存在,在上帝允许一物完全成为自身的情况下……

^① Martin Buber, *On the Bible*, New York: Schocken Books, 1968, p. 192.

神的正义……使每个造物物是其所是。”^①神的正义因此不具有奖惩的本质,因为人们相信他们的愚蠢,一种被他们用来替代了知识的愚蠢。每个造物物都能“完全”成为“它自身”,这就是神的正义的全部内涵。

即使约伯有所咒骂,上帝仍然赢得了与撒旦的打赌。但是,约伯咒骂的是表象的上帝,而不是本质的上帝。他的双眼并没有看到本质的上帝,在此意义上他是无知的:约伯并不知道他(上帝——译者注)。但是,他的行为却好像已经知道了他(上帝——译者注)。因为约伯对他的正直非常执着,因为他从自身的行为中认识自己,因为他从未相信自己有罪,因为他没有听取朋友的祈求,因为他不认为他已经遭到上帝的处罚,因为他咒骂了那个有可能扬善惩恶的上帝,即表象的上帝——因此,这就是为什么约伯即使处于无知,他对隐蔽的上帝即本质的上帝也要比其他入知道得更多。成为正直之人——正是这个因素而绝不是别的什么因素,使得一个人“完全”成为“他自身”。造物主给予每个人他之所是。约伯坚持自己的正直,坚持他的真正所是,并且通过这么做,他能够根据神之正义的本质而行动。这就是为什么上帝会在诗的末尾对这些朋友说:“你们议论我,不如我的仆人约伯说的是。”(42:8)

但是,如果本质的上帝既不惩罚坏人,也不奖赏正直之人,又会怎样呢?要是他(指上帝——译者注)的正义是分配正义,又会怎样呢?——如果它意味着每个被造物都可能完全成为自身。那么,对和错就完全在于被造物物的所作所为,为了善,为了一个人的人生目的而行动,就是对的,它就是真正地成为其所是,正直之人并没有被许诺正义之城,因为他不再是许诺的载体,不再身处时间之中。人成为自己的命运。天堂不会帮助他,也不会阻碍他。创造成为过去,或者更准确地说,成为永恒,在那里每个人都得到属于自己的一份。人能够成为他注定成为的人。他可以成为正直的,或者,他可能在其罪行和邪恶中而无法成其所是。但是上帝会保持沉默。因此,哈巴谷书的问题将得到这样的回答:上帝既不听,也不干预,他将沉默地看着背信弃义的人。效仿莱布尼兹的话来说,虽然上帝创造的最佳的可能世界仍是一个不

^① Ibid., p. 195.

正义的世界,但是在这个世界里,正直总是可能的,因为人确实能够成其所是,能够完全地成为自身。

在约伯记中,伦理政治的正义概念瓦解了。没有“正义之城”的许诺,这个概念中的政治成分便消失了,伦理方面还单独保存下来。让我们再回忆一下哈姆雷特的话:“要根据你的荣誉和尊严来对待他们。”这里为信念留下了什么位置呢?一个人根据荣誉和尊严而行动,并不需要对创造有什么信仰。此外,作为分配正义神话的创造神话也不是宗教的,而是哲学的。我们的世界是最佳的可能世界,而并不存在死后的灵魂生活。但是,如果这是事实,那么上帝就会像伊壁鸠鲁派的神灵一样,宗教的天堂就会是空的。约伯不再祈求上帝,他已然理解了他(上帝——译者注)的本质,而这就是他为什么会成为一个斯多亚派的原因。

尽管如此,约伯记仍不是关于哲学的正义概念,毋宁说,它包含着宗教概念的悖论。因为在故事的最后,约伯恢复了健康、财富和幸福。上帝成了他自己说过他所不是的那种东西,上帝做了他自己说过不会做的事情。他因为约伯的正直而奖赏他——此外,还因为约伯曾经“公正地谈论”他(上帝——译者注)而奖励他。约伯曾公正地说,虽然“他消灭了诚实的人和邪恶的人”,但是上帝恢复诚实的人,从而通过他的表象而表达了他的本质。上帝可以既是本质又是表象。尽管上帝向约伯提供了理由,而约伯也很好地理解了它们,但是理由并没有束缚上帝。他按照自己的选择而行为,他是非理性的。我们不知道他(上帝——译者注)的方法,他仍是隐藏的上帝。哈巴谷书的问题仍然存在,到最后也没有被回答,它们今后也不会被回答。虽然我们不知道,但我们仍可以抱有信心和希望。

2. 哲学的正义概念与理性的悖论

圣经的传统已经默默塑造了柏拉图之后的许多世纪,甚至时至今日,它仍是一种潜意识流。所谓“圣经传统”,我并非仅仅是指对基督教的接受。在《柏拉图的哲学》中,阿尔法拉比写道:

当他(柏拉图)……环顾四周,世界是完全不正义和极其邪恶的,这一点对他来说变得很显然;只要这些城市如其继往

地存在,这些严重的邪恶——而且是极其严重的邪恶——就不会减弱或消失;应该建立一个不同于这些城市的别的城市,在那里……真正的正义和所有真正的善将会存在。^①

许多学术书籍仍旧将柏拉图的正义理念概括为那种体现在并且实现于“正义之城”里的正义,在那里,每个群体(每个阶层)各尽其职。这就遗漏了柏拉图论证过程的复杂性及其方法所具有的那种令人困惑的现代性。下面我将证明,正如神的正义概念包含着信仰的悖论,人为的正义概念同样包含着理性的悖论,而柏拉图充分地阐释了这个悖论。

约伯记是以撒旦和上帝之间的打赌开始的。随后有一个简短叙述(即,关于发生在约伯身上的事情的叙述),在其中,赌局的对象并没有采取行动。这篇记述最后以另一段简短叙述作结,在那里,赌局的对象同样也没有采取行动(约伯的悔改)。行为是以争论的形式而恰当出现。正是在谈话行为中,在对话中——首先是在约伯和他的朋友之间,而后则发生在约伯和上帝之间——正义和正直的问题才得到提出和解决,尽管这种解决方案的悖论性质(信仰的悖论)在最后的叙述中显而易见。

在柏拉图对话(《高尔吉亚篇》和《理想国》)中也有打赌,它涉及正直在纯粹哲学理性的框架内何以可能的问题。而这里的赌局同样是善恶之间的赌局。但是,既然这是哲学的方法而不是宗教的方法,因此善恶的载体是人,而赢得赌局的唯一手段则是理性的论争。理性的悖论没有被述及,因为它镶嵌在论争本身当中。简要地说,它由如下因素组成:在哲学里,只有理性的论争才能赢得与邪恶的赌局。然而,理性的论争不能赢得赌局,因为理性的论争无法证明,遭受不正义要比实施不正义更好。但这还不是全部悖论。如果它是,那么我们所应该处理的就不是悖论,而只是邪恶在论争上的优先性。事情的要点在于,叙述在柏拉图那里与它在约伯记中发挥了完全一样的作用。这一叙述既没有在《高尔吉亚篇》也没有在《理想国》中被描绘,但是我们知道它的存

^① *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, tr. With an intro. By aluhsin Mahdi, Ithaca, NY; Cornell University Press, 1969, Ⅷ. 31, p. 65.

在。隐藏在争论之后的叙述,乃是有关苏格拉底之死的叙述。意识到这一叙述,我们就能知道,那种赞成正直的人,以及那些无法通过论证承受不正义要比实施不正义更好而证明自己观点的人,是依靠其信仰而生存和死亡的。哲学家的行为方式跟上帝的仆人完全一样。如果被指控有罪,他仅仅听命于他的恶魔,他的良心。恶魔保持沉默。哲学家知道他是正确的,他知道他是正直的,并且会像约伯一样坚守这个信念。正是这种隐藏的叙述使悖论变得完整。正直的行为、姿态,均潜伏在争论的后面。正直的真理因此是在没有论点可以证明它的那种姿态中得以表达,但这一真理却是那种不能得到证明的相同论证的产物。苏格拉底宁愿选择承受不正义,也不愿意实施不正义;他在没有证明它的情况下,已经证明了它;他遵从了超越理性的哲学理性。而我们不应该忘记时间顺序。《高尔吉亚篇》和《理想国》这两篇对话,不像柏拉图的某些其他对话,它们发生在苏格拉底遭到审判之前。苏格拉底尚不知道他的命运,但是我们却已知道。我们在后见之明下阅读这些对话,采取了未来姿态的视角。不过,这还不是全部的悖论。

善恶之间的赌局并没有在天堂而是在人世间进行的;它不仅是一场关于人的赌局,也是在人们之间发生的赌局。善与恶的载体是人。苏格拉底赞成正直,卡里克利斯(在《高尔吉亚篇》中)和色拉叙马霍斯(在《理想国》中)则赞成邪恶和不正义。在这种世俗的背景下,正是最正直的人才会打赌,因此赌局的对象就不是最正直的人(如同约伯记里一样),而是那些持有中间立场的人们,他们有善的倾向——如普拉斯(在《高尔吉亚篇》中),阿得曼托斯与(特别是)格劳孔(在《理想国》中)。到底是支持恶的论证更令人信服,还是支持善的论证更令人信服,或者,毋宁说,到底哪种论证对一般人而言完全具有说服力,这就是

66 赌局所涉及的全部内容。正是在这里,悖论得以充分阐述。仅凭理性争论不能证明正直。哲学的真理,亦即苏格拉底的姿态,是超越论证的。但是这一姿态是那些掌握了真理的哲学家的姿态。那些没有掌握真理的哲学家怎么办?那些不是哲学家的人怎么办?《高尔吉亚篇》的结局和《理想国》的结局是相同主题的不同变奏,尽管它们在后期著作中是以更复杂的安排和更高级的含义表现的。这里出现两个主题。一

个是关于“正直确实导致幸福”这个基本命题的扼要概述,这是通过诉诸主观经验而展示的。另一个是关于非世俗正义的主题,即,关于神的奖惩的神话。拉达曼堤斯^①(Radamantus)的神话和厄洛斯的故事^②(vision of Er)都是用来代替论证的图像,这些图像使得平衡向右倾斜,但这种倾斜只对那些相信它们的人、那些有信仰的人来说是如此。卡里克利斯和色拉叙马霍斯不相信“愚蠢的故事”,但是处于中间立场的人们仍有可能相信。引入神话是为了试图赢得赌局,争取处于中间立场这些人的灵魂。但是,理性的赌局是无法靠援引信仰而获胜的。善的那种令人愉悦的主观经验仍然存在。但是这一经验只能给那些根本不需要证据的人——正直的人——充当证据。经验必然优先于论证。苏格拉底说:“卡里克利斯,我现在确实相信这些故事……所以我抛弃了大多数人所给予的荣耀……我尽可能做一个好人……我尽力劝告其他所有人……分享这种生活,展开这方面的竞赛,我认为这种竞赛的意义超过其他一切竞赛。”^③苏格拉底此时假装相信“愚蠢的故事”。这可以被当做喜剧来阅读,原因很简单,苏格拉底不能说他已被自己的论证说服了,因为他的善先于他的论证而存在。然而,这里最重要的问题不是说服力的来源,而是一种邀请(“我尽力劝告其他所有人……分享这种生活,展开这方面的竞赛”),是对善的超凡魅力的醒悟和运用。主人邀请客人——那些并不拥有令人愉悦的善的内在经验的人,而主人的经验必须通过信仰而被当做一个真实的解释予以接受。理性的悖论终结于信仰之中。但它仍然保留着理性的悖论。因为,正是哲学而非宗教在最后提供了信仰本身。

那么,关于邪恶,柏拉图不得不说些什么呢?

他是激进的和悲剧性的思想家,在喜感和痛苦之间涨落,在解构式的论证和说教式的传道之间波动,在最后进行关于“人类条件”的概述 67

① 古希腊神话里的人物,宙斯与欧罗巴之子,为冥府三判官之一。——译者注

② 参见柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆2002年版,第418页。——译者注

③ Plato, *Gorgias*, tr. Terence Irwin, London: Oxford University Press, 1979, 526d.

时,柏拉图仍然非常吝啬言辞。^① 他从未说过,“这是一个邪恶的时代”。他说的是,所有的国家都统治得很糟糕,伯里克利使雅典人堕落,强权者是邪恶的,财富和贫穷是不正义的温床,并且在这条脉络上提出了许多命题。他还说过,坏的宪法孕育不正义的公民,不正义的人制定不正义的法律,而在他生前身后的雅典人就是这样的。在这些主张中,没什么新鲜之处,更不用说令人惊异的地方了。它们是相当常识化的。欧里庇得斯曾以远远更为戏剧化和激进的方式,描绘了某个“邪恶时代”的生活经验。

在柏拉图的灵魂概念中,也没有什么令人惊异的或独特的内容。智慧不但将愤怒,而且将欲望都置于严厉的控制下。愤怒和欲望无论在灵魂中还是在国家里都是破坏性的。但它们仍不构成邪恶。邪恶必须到别处去寻找。

柏拉图的概念中既新奇又宏大的这样一种发现,即**邪恶是理性的误用**。在这里我们要注意“误用”一词。邪恶等同于理性的使用,这种观点是一种前启蒙(pre-Enlightenment)的陈述或是一种源于对启蒙否定的陈述。邪恶是**理性误用**的观点,则是对启蒙的捍卫,以反对那些源自启蒙自身的结论。在柏拉图那里,哲学代表着理性的恰当运用,而诡辩或花言巧语则涉及理性的误用。

哲学(理性的恰当运用)是正直、智慧与幸福。而花言巧语和诡辩,即理性的不适当使用,则是邪恶、愚蠢和痛苦。诡辩家或修辞学者是否真的拥有柏拉图归给他们的那些观点,这根本不重要。在苏格拉底时代,很明显并非如此。而在柏拉图自己的时代,他们中有些人持有至少接近柏拉图所谈论的观点。但是有关卡里克利斯或色拉叙马霍斯的完整论证是被柏拉图自己创造和解释的。正是柏拉图从某些信条得出了最终的结论:争论的游戏是在他灵魂深处进行和开展的。柏拉图援引他的老师——苏格拉底来表达他关于理性恰当使用的论证,以便证明正义比邪恶更强大。如果柏拉图以他自己的名义而不是借助苏格拉底

^① See the discussion of Greek historical consciousness in my *A Theory of History*. (London: Routledge and Kegan Paul, 1982).

的口吻来表述,那么这种姿态的影响力就会丧失。柏拉图没有为他的正直而死,而且,他也知道他不愿意。然而,只有当理性的恰当使用能被证明赢得赌局,才有可能在理性的恰当使用和理性的误用之间予以区分。由于柏拉图知道仅凭论证是不能解决赌局的,因此他让苏格拉底,这位滑稽的正直骑士,打破平衡而支持理性的恰当使用。 68

邪恶表现为“对邪恶的论证”,剧中人(卡里克利斯和色拉叙马霍斯)展示了一个完整的论证。有关卡里克利斯和色拉叙马霍斯的论证线索之间的差异性经常被人指出,卡里克利斯和尼采之间的类似之处也是经常被人指出。如果我们想要找到一个色拉叙马霍斯的现代翻版,曼德维尔是最容易被想到的。

卡里克利斯在对话中发表了他的演讲。他干预普拉斯,试图使之远离苏格拉底的影响,并且指控苏格拉底不是“基于本性”而是“基于习俗”来使用“正义”范畴,而同时又想谈论两者:

依据本性,事物越坏就越可耻,比如受恶。但依据习俗,则是作恶更可耻。受恶甚至不适用于公民,而只适用于奴隶……我认为那些立法的人是一群弱者,多数人都是弱者。他们为自己立法,为自己的利益立法。他们的规定和审查也一样,是为了防止强者超过他们,夺取他们的利益。他们吓唬强者说,超过其他人是可耻的,是一种罪恶,向他人谋求利益是不义的……我假定,这些人是低劣的,因此希望享有与他人平等的待遇……但是在我看来,本性已经彰明了这一点,强者谋取弱者的利益是正确的。人越是能干,就应得到更多的利益……我们在我们自己中间塑造最优秀、最强大的人,但乘他们还年轻时就把他们像幼狮一样抓来,用符咒使他们成为奴隶,要他们满足于平等,并说这样做才是正义的、公平的。但若有人生来就非常强大,我相信,他会站起来摆脱各种控制,打碎一切枷锁。他会把我们写着符咒的那些纸踩在脚下,破坏我们一切非自然的习俗。他会站起来宣布,他才是我们的主人。而以前他是我们的奴隶,符合本性的正义之光将会在

那里闪耀。^①

卡里克利斯的反对正义的论证是基于“本性”概念，而色拉叙马霍斯的出发点是法律或习俗的特性。他论证道，所谓“正义”只不过是关于“统治者和强者的利益，臣民和仆人的损失”的表达。真正的正直之人（与卡里克利斯形成对比的色拉叙马霍斯，假定存在这样一个人）将始终受损。那些抢劫他们公民的人，那些邪恶之人，将被称做是快乐的和幸福的人。因此，正直的人遵循的不是他自己的利益，而是强者和权势者的利益。确实，不正义符合他的利益：“所以，苏格拉底，不正义的事只要干得大，是比正义更有力，更如意，更气派。所以像我一上来就说的：正义是为强者的利益服务的，而不正义对一个人自己有好处、有利益。”^②

立场和论证方面的差别并没有模糊这里的共同要素，这种要素不只是为不正义提供理由，而是某种在它之上并且超越它的事情——为那种反对屈从于规范的奴隶制度的自由提供理由。这是一个完全崭新的自由概念，当然它与“自由公民的自由”之间还有很大距离。这个概念改变了幸福的“地位”。根据这个概念，美德之人不可能幸福，这不仅因为他既不会获得财富也不会获得权力，而是因为他不是自由的。在这个方面，自由无论是遵循自然还是遵循个人的利益而定义，都是次要的。（前面已经提到过，遵循“自然”而不遵循“习俗”，这在古代语境中也并不一定会赞扬不正义，因为“自然”可以用不同的方式来解释。）对于卡里克利斯和色拉叙马霍斯来说，自由意味着失去任何外在的权威，即集体的、传统的、法定的或神圣的权威，也失去任何内在的权威（良心）。柏拉图把一种伦理政治的“不正义”概念归结为邪恶。在这个概念中，外在权威是奴隶制度（政治方面），而内在权威则没有（道德方面）。

^① Plato, *Gorgias*, 483a - 484b. 参见《柏拉图全集》第1卷，王晓朝译，人民出版社2002年版，第369页。

^② Plato, *The Republic*, tr. By Benjamin Jowett, ed. Scott Buchanan, Harmondsworth, Middlesbrough: Penguin, 1977, 343b - 344c. 参见柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆2002年版，第27页。

因此,对柏拉图来说,邪恶没有居于人的本性,也没有居于城市(或法律)之中。人可能是坏的,城市也可能被糟糕的统治,但是,邪恶——用康德的表述——是以一种邪恶的方式来行动的准则。但是,如果实施不正义的准则即是邪恶本身,那么邪恶就是被误用的理性,而绝非别的什么东西。被误用的理性准则意味着,没有什么规范是有效的。正是这个准则使人类和时代变得邪恶。法律很糟糕,人们不守法,正义之人贫穷而不正义之人却沾沾自喜于他们的财富和权力,这些事情都是错误的,但这些事情却并不是邪恶的。为所有这些事情而论辩——这里才是邪恶的。柏拉图具有惊人的现代特点,但他并非完全现代则因为缺少普遍的价值,在他那个时代也不可能将它们普遍化。我们只有等到启蒙时代,价值的普遍化才会发生。

但是,苏格拉底如何为善的理性提供充分的理由,从而反对遭到误用的理性呢?在《高尔吉亚篇》和《理想国》中,苏格拉底——柏拉图应用了康德在很多世纪之后的《道德形而上学的基础》一书中所使用的相同方法:从常识进入到哲学。这里我将只讨论《理想国》,其中有关邪恶的演讲不能将论证一分为二。事情的要点是,虽然苏格拉底从他要始终捍卫的主题开始论证,但他不能为使用常识的论证方式提供充分理由。当他以如下表述结束第一轮(第一卷)时——“因为我既然不知道什么是正义,也就无法知道正义是不是一种美德,也就无法知道正义者是痛苦还是快乐”^①——这真是一场喜剧(因为他相当了解正义是什么),但它又不是喜剧(因为事实必须被证实,而它还没有被证实)。所以格劳孔的问题(在第二卷开端)直击要害:“苏格拉底,你说无论如何正义总比不正义好,你是真心实意想说服我们呢,还是不过装着要说服我们呢?”^②正是在这一点上,苏格拉底清楚地表明,他不仅要面对伦理的正义概念,而且还要面对伦理政治的正义概念:“因此我计划我们要探究正义和不正义的本质,首先让我们先探讨在城邦里正义是什么,然后在个别人身上考察它……”^③因此,关于国家的讨论开始了。

① *Ibid.*, 354c.

② *Ibid.*, 357a.

③ *Ibid.*, 369a.

众所周知,第四卷已经包含了对上述问题的回答。我们所学到的是,就城邦而言,“当生意人、辅助者和护国者这三种人在国家里各做各的事而不相互干扰时,便有了正义,从而也就使国家成为正义的国家了”^①。并且我们知道“正义的人不许可自己灵魂里的各个部分相互干涉”^②。但是,只有当所有这些被说过后,我们才懂得了哲学。

理想国,正如柏拉图所描述的那样,被视为一个多义的象征。通过详细的审查,它为作为正直的正义问题提供了三个解决方案。

首先,一个人能够根据其表面价值而接受《理想国》的乌托邦。它是一个城市的乌托邦,在那里,正义的美德属于全体,并且智慧、勇气和节欲这三个更深层的美德在三个等级或社会团体中被分配。这个城市事实上是形式的正义概念的完美体现。在这个城市里,形式的正义概念是唯一的正义概念。适用于哲学王群体的规范适用于该群体中的每一个成员;适用于护国者群体的规范适用于该群体中的每一个成员;适用于生意人群体的规范适用于该群体中的每一个成员。无论如何都不存在跨群体的规范,因为每个群体都有各自独特的美德。然而,我们知道,正直使得对某些特定的跨群体规范的遵守成为必需。没有这种规范的地方,就不会存在正直。当他说正义是整个城市的美德而不是不同社会群体的个人的美德时,这就是柏拉图心里所想的。伦理政治的正义概念的伦理方面缺失了善,而它的政治方面也没有进展得更好。那些生活在一个不正义城市里的人,就像苏格拉底及其所有对话者一样,承认正义就是在一个乌托邦国家的想象中得以实现的东西。他们能这么做,是因为他们能够选择这么做:他们能够选择正义,而不选择不正义,能够将前者与后者相互对照。但是,生活在这样一个乌托邦城市里的人会是怎样的呢?由于不熟悉不正义,因此他们无法将不正义的城市与正义的城市进行并列,他们将没有选择的余地。

如果我们把柏拉图的《理想国》理解为一个正义城市的理想或模型,我们必须得出结论,柏拉图、苏格拉底,并没有解决一开始的正直问

^① *Ibid.* ,434c.

^② *Ibid.* ,443d.

题,而是消解了问题本身。苏格拉底想要证明遭受不正义要好过实施不正义。在没人遭受不正义、也没有人实施不正义的那个理想城市里,这个问题甚至不可能被提出。最初的论题没有通过论证来证实,而是,毋宁说,被绕开了。

但是,就此而言,我们仅仅触及《理想国》最初的和最表层。虽然这一层是表层,但它仍旧存在。我们非常了解,柏拉图真诚地相信哲学家应该统治国家,并且他的国家观或多或少应该得以实现。然而,如果我们要进入第二层,那么对正直的最初问题的解决就要从揭示它本身开始。

柏拉图设计了一个由哲学家统治的城市。在那样做时,他建立了这座被称做“哲学”的城市。请允许我们问一个问题:“存在一个被哲学家统治的城市吗?”答案是:存在这样一座城市,它被称为“哲学”。在哲学中,你愿意设立多少城市都可以。每个哲学家都建立他的城市,即“天上之城”。先知们对“正义之城”论及甚少;他们只知道它将是正义的,因为上帝是正义的,它将是上帝之城。但是哲学被哲学家统治,他们有责任按照正义的模式去构建他们的城市和铸造“天上之城”。哲学是乌托邦式的现实,居住在这个城市里的所有人都是正直的。因此,伦理政治的正义概念的政治方面就被转换到乌托邦现实的层面上。哲学家按照“天上之城”的规范而行动,这就是他们为什么是正直之人的原因。色拉叙马霍斯或卡里克利斯的争论并没有为哲学家证明任何东西,因为哲学家的幸福源于他自己的理想国。卡里克利斯和色拉叙马霍斯是荒谬的,因为他们视而不见。他们不能用论据击中他们的目标(苏格拉底),因为他们对“天上之城”一无所知。

但是,那些居住在这个城市里的人能够提出“是遭受不义更‘好’还是实施不义更‘好’”的问题却仅仅是个讽刺,这不仅因为这个城市的居民没有选择,因此无法实施不正义,而且因为他也不可能遭受不正义。正如《申辩篇》中苏格拉底所说,安匿托士^①(Anytos)和迈雷托士^②(Me-

^① 安匿托士,又作 Anytus,苏格拉底案件原告。参见柏拉图:《游叙弗伦苏格拉底的申辩克力同》,严群译,商务印书馆 2003 年版。——译者注

^② 迈雷托士,又作 Meletus,苏格拉底案件原告,诗人。参见柏拉图:《游叙弗伦苏格拉底的申辩克力同》,严群译,商务印书馆 2003 年版。——译者注

letos)能够杀死我,但是他们不能伤害到我。在无法实施伤害的地方,也就不会遭受不正义。住在“天上之城”的人无论其环境如何都是幸福的。

这场赌局是有关正直的。哲学家为了捕获非哲学家的灵魂,必须为正直而论证。因此,为正直而论证就是为哲学的论证,此即“天上之城”。然而,没人能够仅仅通过接受令人信服的论点就成为哲学家。谈话本身,据我们所知,必须以歪曲的理性一方与良好的理性一方的和局为终结。瞥见这一理念就是打开通向“天上之城”大门的启示。哲学家为他已经看见的某种事情,即自我所知,而进行论证。因此,启示先于争论。仅凭论证是不能带来启示的。

城市的第三个含义是我们内心的城市,这个城市被称做“灵魂”。“正义的灵魂”的所有部分必须各司其职,这种一开始的解决方法现在得到完整的解释。我们不仅知道智慧意味着将愤怒和渴望置于严格的控制之下,而且还知道有些事要超越于此:我们还要知道智慧是什么。此外,我们知道,如果在灵魂中存在真正的智慧(即真正的哲学),那么愤怒和渴望就根本不应该被置于严格的控制下,因为在灵魂中没有坏的事物被保留。灵魂不仅不可能被邪恶毁坏(正如在马车的那个比喻中所展示的那样),而且它是不可毁坏的,因为其中不存在坏的或邪恶的事物。我们不能相信(所以柏拉图才说)灵魂,“就其最真实的本质而言,它充斥着多样性、差异性和不相似”^①。灵魂之城,更确切地说,这座城市就是灵魂,不再像个理想国。在这里,没有等级、部分和差异,只有同质性以及善的统一。如果人成为了自己城市的统治者,他就可以是正直的,并且他对此统治得越多,这座城市需要的统治也就越少。这个灵魂,即这个真实之城就会变得不可毁灭,因为,如果某物不能从其内部被毁灭,那么它也不能从其外部被毁灭。因此,我们到达了最后阶段;我们遇见拥有纯粹良心的人。并且在这里,我们也达到了灵魂不朽的神话,一个童话故事增强了我们为普通人的灵魂中的善而征战的决心。但是,再一次地,这个神话并不完全是个童话。它表达了柏拉图的

^① *Ibid.*, 611b.

深层信念,即,完善的灵魂(不能从其内部被毁灭)配享不朽。

那么,我们怎么才能成为我们自己城市的统治者呢?我们怎么才能把我们的城市改造为纯粹良知的同质性灵魂呢?

答案在第七卷中被尝试提出,柏拉图在那里谈到了哲学的信徒。苏格拉底说:

兹说明如下。什么是正义的?什么是光荣的?我们从小就已有了对这些问题的观念。我们就在这种观念中长大,好像在父母哺育下长大成人一样。我们服从它们,尊重它们。……还有与此相反的习惯风尚……虽然它不能征服任何正派的人……正派人仍然尊重和服从父亲的教诲……那么,“什么是光荣?”当一个人遇到了这样的问题,并且根据从立法者那里学得的道理回答时,他在辩论中遭到反驳;当他多次被驳倒并且在许多地方被驳倒时,他的信念就会动摇,他会变得相信,光荣的东西也不比可耻的东西更光荣……你试想,此后在尊重和服从这些传统方面他会怎样行事呢?^①

这是一段关于失败的忏悔。苏格拉底主张善的理性以反抗被误用的理性,并且得出结论说,任何尚不正直的人将无法抗御邪恶。如果你已是正直的,那么你就能够既不遭受不正义,也不实施不正义。如果你尚不是正直之人,那么,被误用的理性将说服你最好实施不正义而不是承受不正义。理性的人对于推理显得犹豫并且趋向权威。苏格拉底为哲学权威提供了充分的理由。对智慧的热爱,对这种权威的热爱,是灵魂最可靠的读者。但是,即使传统的权威(父亲的权威)也要比什么权威都没有要好。只有坚定地接受外部权威,内部权威才能真正发展为纯粹的良知。理性的悖论因此以最极端的方式得到表达:推理导致非理性。信仰以三种形式呈现了三次:超俗正义中的信仰、权威中的信仰和启示中的信仰(不同理念的视阈)。因此,启蒙在地上之城被废除,而全部转向“天上之城”。人们永远不可能证明,承受不正义要好过实施

^① *Ibid.*, 538c - e.

不正义；但是它一直在被证明，并且在这个“天上之城”中始终是哲学的真理。

信仰的悖论和理性的悖论在古代绝对属于激进的立场。通常，当宗教和哲学为正直与正义提供充分理由时，两者都会止步于激进主义。正是伦理政治的正义概念的深层危机，促进了这种激进主义的产生。

74 我们已经看到，以色列的先知们，除了哈巴谷，都没有遭遇这种悖论，因为他们坚信上帝是正义的审判者。同样地，这种悖论在柏拉图之后的希腊哲学体系中也消除了。正如前文所言，亚里士多德发现了“正义”概念的多义性，并明确地区分了对这一术语的不同使用。然而，在这些区别中，他保持了伦理政治的正义概念的完整无缺。作为“美德总和”的正义是伦理的正义（正直）概念，它拥有自己的政治对应物，即政治组织。正是在这种政治组织中，即正义的国家中，好公民的美德与好人的美德是一致的。再次，幸福的问题得到了非常好的解决。亚里士多德同意柏拉图的看法，只有好人才能是幸福的，但是他没有进一步说，在所有条件下好人始终是幸福的。我认为一个人可以通过重新表述亚里士多德的主张来更好地理解他：不善良的人不能幸福，尽管他会享受“运气的善”。美德是幸福的先决条件，但不是幸福本身。在亚里士多德之后，伦理政治概念的分解开始了。

在古代的斯多葛学派和伊壁鸠鲁学说中，正直观念是一个纯粹的伦理概念。被称做“灵魂”的那座城市是唯一的城市。但是被称做“灵魂”的城市也是“天上之城”。作为乌托邦的城市的丧失，以及作为乌托邦事实的“天上之城”的丧失，标志着对正直本身的解释。实践正直不再等于是实践善，不再等于是施行正义，而是冷漠地面对我们所可能遭受的所有不正义。“不幸福感”是在纯粹良知无能为力情况下关于它的感受。从此不再有任何赌局发生。

三、伦理政治的正义概念在现代性中的分裂

崭新的伦理政治的正义概念是随着歌德的《浮士德》所描绘的那种现代赌局而结束而非开始其历史变迁的。《浮士德》与约伯记在各方面

都对立。尽管在约伯那里,积极主动并且最后胜利的是上帝,而撒旦只是被动的并且等待结果,但在这里,梅菲斯特才是主导者和说服者,而上帝是被动的并等待着结果。赌局的对象不是正直之人,而是有知识的人。赌注既不是信仰也不是理性,而是自由。包含在《浮士德》中的悖论是有关自由的悖论。它是最突出的现代悖论。在约伯记中,正直的人必须经历所有苦难。而在《浮士德》中,有知识的人获得新生活,他所想要的都一而再、再而三地得到满足。前者忍耐无限的苦难,后者却享受无限的自由。浮士德甚至摆脱了时间和空间的衰竭。然而,无论是在悖论的脉络上还是在其他方面,这两则寓言的结果却惊人的相似。尽管赢得了赌局,但撒旦和梅菲斯特都以失败告终。约伯虽然咒骂上帝,但坚持他的正直;他保持自己的一贯作风。虽然浮士德因为无所事事的光光是美丽的而为其辩护,但上帝赢得了赌局,而浮士德被拯救,因为他对自由的最终看法是关于所有人的自由。在比较这两个悖论的过程中,最令人惊奇的是如下这个更加令人困惑的事实:重新获得健康和财富的约伯是一个现代人,是一个相信自身正直的人,而浮士德之所以获得拯救,则是因为他回到伦理政治的正义概念。浮士德关于“自由土地上的自由人”的看法再次将个体的正直生活与“地上之城”的正义和自由联结在了一起。那些渴望知识、财富和权力却违反传统规范的失意的现代人,梦想着得到那种在受规范制约的人类合作范围之内的自由。

但是,这个特殊的赌局不是关于“人性”的,它不是关于“如此这般的正义”的,它也不是关于“遭受不正义是否好于实施不正义”这个问题,它不与这种通常来说一般很难解决的准则相关。它是专门关于现代人的赌局。由于赌局是历史化的,因此,赌注的困境在原则上就不再是无法解决的。然而我们仍处在正直在其中作为赌注的赌局之中。这个赌注既没有被上帝赢得,也没有被梅菲斯特(诱惑者)赢得。

自由的悖论是最突出的现代性悖论。无论是理性的悖论还是信仰的悖论,都成为这个基本悖论的各个方面和构成要素。这就是为什么我们要面对新的问题和新的困惑,据此,即使最古老的问题也需要被重新表述。最大的难题是关于“善”的问题。在远古时代每个人都知道善

和正直意味着什么,即便是卡里克利斯和特拉西马库斯,他们事实上所论证的也是,如果成为正直的人,我们就会伤害到自己,因此成为好人是毫无意义的。但是,他们却从未说过,如果成为正直之人,我们就可以伤害他人;他们也从未说过,成为正直之人能够导致邪恶的结果。正直之人是什么样的?我们怎样才能成为正直之人?如果我们面对不同的甚至矛盾的关于正直的规范,那我们能做什么呢?正直不再“先于论证”,而这种情况对于约伯,甚至对于柏拉图、苏格拉底和亚里士多德来说却是事实。这种事实上是正直的正义性只有通过推理才能被发现的,而推理不一定就是自我反思,它还包括对规范自身的反思。实践理性不能仅仅是靠将有效的规范应用于特殊情况而作出正确的决定。它还必须检测规范自身以决定其是否有效。良知必须是合法的,而不是解释法律(习惯法)。依靠理性,我们可以自由地拒绝规范,并为替代性规范的建立进行论证,而没有理性的运用就没有道德的承诺。因此,在我们寻找善的准则的过程中出现的在自由悖论范围内被重述的理性悖论,具有双重作用:它既能带来一种后传统的自由道德,又能带来一个我们不再能够区别善恶的舞台。这个问题在正义的现代伦理概念中是居于中心位置的。在保持其完整性的最后一次巨大努力后,伦理政治的正义概念瓦解了。伦理的正义问题失去了它的社会政治特性,而只保留了残余部分。这些残余被称为回报正义、分配正义和“正义战争理论”。它们将在第四章得以分析。

1. 伦理政治的正义概念与现代性的诞生

麦金太尔断言,在现代我们经常使用道德术语却不能赋予其意义,因为我们已经把这些特别的术语从曾经赋予道德概念以意义的道德信念的整体中分离出来。在古代,麦金太尔认为,存在一个关于道德目的和完美德性的共识,并且人性被视做是为了达到这个目的——“善”而被塑造的原材料。^①他继续说,现在关于道德目的的共识是缺失的,因此有关“人性”及其道德潜力的每次讨论都是毫无意义的。

^① Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981.

黑格尔充分意识到这个改变；此外，他还知道得更多。在《精神现象学》中，他写道：

古代的美德有它自己明确可靠的含义，因为它在人民的精神实体中拥有一个内容完整的基础，并以一种已经存在的现实的善作为目的。因此，它也没有把现实的世界当做一种普遍的错乱颠倒来加以反对，也不是在反对一个“世界进程”。但是，我们现在考虑的美德[现代的美德概念]却脱离了这种精神实体，它是一种不真实的美德，只是一种想象中的和名义上的美德，它缺乏那种实质的内容。^①

先知所说的“邪恶时代”之所以邪恶，是因为人忘记了上帝的戒律⁷⁷并且变得不道德。这是一个永恒的时代。谈论美德的现代道德家们不是面对这个永恒时代的不道德，而是面对那些产生不道德的时代。但是，在一个产生不道德的时代，在一个不是上帝而是历史成为审判者的时代，美德是可能的吗？即使在黑格尔那里，“时代的不道德”也被理解为只是主体性的建构，并且，正是这个主观是必须被克服甚或被丢弃的，在他的哲学中，针对现代美德概念的诊断非常准确。现代的实践理性和良心变成了事关善恶的最终仲裁者。^②良心培育了善的形象并且将它同现实并列在一起，以至于现实经过这种并列而变成非理性与邪恶的了。作为道德决定的最终仲裁者，良心既可能是坏的良心、怀疑的良心，又可能是立法的良心。由于坏的良心求助于神的审判，怀疑的良心将自身限定为一种伦理的正义概念，只有立法的良心构建了伦理政治的正义概念的新形式。很明显，关于人性的想象决不是立法良心的真正出发点。这里的程序与麦金太尔所描述的古代程序极其相似。首先，存在关于目的的形象，关于善本身的想象。人性是按照一种能使之成为最终目的的实现载体的方式而建构的。相应地，人性不能以极端邪恶的方式来建构，因为，那样的话它就不能使自己成为合乎“善的目

^① G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, London: Oxford University Press, 1977, ★390.

^② 对于这点的详细说明，请见我的有关合理性研究的文章，*The Power of Shame: a rational perspective*, London: Routledge and Kegan Paul, 1985。

的”这个目标。然而,人性也不能被建构为极其善的,因为,那样的话社会就既不是非理性的也不是邪恶的,而此时将不需要立法的良心。

古代和现代之间还有另一个相似处,它对于我们考察的问题具有最大的重要性。作为目的的“善”不只是“有道德的人”,而且是“良好社会中的有道德的人”。立法的良心不单为人,也为社会和国家立法。伦理政治的正义概念的基本结构依然是完整的。然而,不同之处却是显著的。首先是在解释的良心和立法的良心之间存在差异。解释的良心,如黑格尔所断言,可以指向一个已经存在的善来作为它的目的,即使它是从与纯粹意见相对而言的真正知识的角度对这个善予以重新解释。然而,对于立法的良心来说,没有预先存在的善,它必须解释这种善。一个人不能仅仅通过隔离或提出主观良心的声音就能(在哲学中)

78 解释善;一个人必须证明特定善的善性,必须找到“证据”,在其基础上,善可以被推导出来。因此我们回到“人性”。我们将从人性的角度来推论善之为善。人类的本性是所有个人的本性,并且所有个人都必须分享相同的本性。最好的可能世界被看做是具有最适宜的(或最大限度的)自由,最适宜的(或最大限度的)理性和最适宜的(或最大限度)道德的世界。因此,人性必须包含自由和理性,而善必然是要么从一个、要么从另一个中推演出来,或是由二者共同推导出来。自由还不是悖论式的,因为它还没有被设想为是绝对的;它是最适宜的或最大限度的自由(而最大限度就是最适宜的),因为它是在一个形式的正义概念仍然适用的社会(国家)之中的自由。但是,避免悖论却付出了沉重的代价。由正义的现代伦理政治概念所付出的代价是,建构了一个缺少“具有完整意义的基础……和一个已经存在的真实的善”的实质目的,从而再次反映了黑格尔的说法。通过构造这样一个实质目的,伦理政治的正义概念的现代信徒在哲学上解决了一个根本不能在哲学上予以解决的问题。但是黑格尔,即使他拒绝了这种问题重重的冒险方案,也没有做得更好。现代的伦理政治的正义概念,只是在浮士德梦想的浪漫抽象的层面上才是没有疑问的。赌局仍然存在。

霍布斯致力于一种完整的伦理政治的正义概念。霍布斯和洛克之间的相似处和不同点已经通过比较他们对人性、对国家和市民社会的

关系、对契约概念、对特定的社会政治解决方案的选择的看法而得到了很多讨论。无论霍布斯是捍卫专制主义国家,还是放弃自由主义原则,这些都不是我们在这里所关心的。就伦理政治的正义概念而言,两人之间存在一个清晰的分裂。正是洛克为这种正义概念的分解扫清了道路。在洛克那里,正义的惩罚方面和分配方面,从一般的(伦理政治的)情境来看是被分割开来的(如果不是完全分割开来),而良好国家的形式特征则替代了实质性的特质(比如,默认同意)。道德变成了一门科学(就像数学),对所有人都是一样的。

尽管霍布斯和洛克在探讨“科学”的道德概念时十分相似,但霍布斯完全根植于亚里士多德的传统,无论是在讨论正义抑或是将正直与遵守社会政治规范相联系时,都是如此。政治社会无论是被视为人和人类联合的“自然目标”的产物,还是被归因于著名的“契约关系”,在这里没什么不同。霍布斯在《利维坦》中说:

正义就是将每人自己所有的东西给予自己的恒定意志。……而契约的有效性则要在足以强制人们守约的社会权力建立之后才会开始,所有权也就在这个时候开始了……正义与不正义这两个名称用于人的方面时所表示的是一回事,用于行为方面时所表示的是另一回事。……义士便是尽最大可能注意,使他的行为完全合乎正义的人;不义之徒则是不顾正义的人。在我们的语言中,把这两种人称为有正义感与无正义感,比之称为正义与不义更为常见,只是意义并没有两样。因此,义士便不会由于一两次因感情冲动或是弄错了人或事所做出的不义行为而失去义士的称号;一个不义之徒也不会由于出自畏惧而做出或不做的行为而失去不义的品质,因为他的意志不是根据正义而是根据他所要做的事情的明显利益形成的……这种品行上的正义就是以正义为德,以不义

为恶的地方所指即为不义。^①

关于正义的法则,即第三条自然法则,受到第十一条自然法则即平等法则的补充:“一个人受到人们的信托而被推为评判者后,平等地对待他们,乃是自然法则的一个表现。”^②正是君主建立了法律,即,关于我的和你的、合法的和非法的、善与恶的规则。对立法者的轻视被视为罪过,犯法的意图也是罪过。我将不详述上述看法的偏执性;这足够说明,在最后的分析中,苏格拉底只是因为“蔑视立法者”而非其他理由才被处死。然而,黑格尔的批评,虽然主要是针对卢梭的,但在霍布斯那里也发现了目标。因为霍布斯已经创造了一个同时履行两个任务的政治模式。首先,法定的和道德的规范应该一致,至少是有一致的趋势:法律应该提升正直。其次,个人的最大自由应该在绝对服从法律和规范的基础上得到保护,包括意向上的服从(合法性和道德性)。确实,对于霍布斯来说,国家更多的是恰好实现那种能够确保公正、正直和适当教育的自由程度的手段,而不是目的,即实现了的自由。然而,这种实质性的模式已是非常不真实的,它是经由一种演绎程序,通过主观的设计而构造的,根本没有根植于伦理(集体道德)的既有形式。“世界的进程”转了一个不同的弯,并且这个转向不久就会在英国被感觉到和表达
80 出来。在那里,伦理政治的正义概念的第一个宏伟体系同时也成为了最后一个。

关于霍布斯和卢梭之间有关人性的不同想象的著述也有很多。我们知道,在霍布斯那里,“人”生来是恶的,在卢梭那里,人生来是善的。事实上,没有什么比这种解释更会引起误解。如果我们超出单独的陈述的比较,而把这两个哲学体系作为整体来比较,那么我们也能获得相反的结论。然而,正如我已经提及的,对于霍布斯和卢梭来说,人性既不是极恶的也不是极善的,而更多的是具有可塑性,能够进行调节而适

^① Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Middx, 1968, pp. 202 - 7. 参见霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎延弼译,杨昌裕校,商务印书馆1985年版,第109 - 113页。

^② *Ibid.*, p. 212. 参见霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎延弼译,杨昌裕校,商务印书馆1985年版,第115页。

应社会要求或相关的匮乏。霍布斯和卢梭的不同之处在于他们的哲学框架和风格。霍布斯以自然国家和市民国家的简单并列开始其论述,而卢梭则通过辨别“人性”演变的不同步骤来使之历史化。霍布斯的风格是客观的,甚至是怀疑的,而卢梭始终在热情的喜悦和恶意的轻视中来回交替。霍布斯并不是只看到了人的实然层面,卢梭也不是只看到了人的应然层面:两人都从两方面看待人。然而对于霍布斯来说,不需要很多东西,只需要对理性的良好运用和摆脱恐惧的欲望,就能使人变成正义和正直的人(这就是他们可以也应该成为的样子)。然而卢梭在彻底的退化和完美的上升之间设置了一道鸿沟。霍布斯更偏异教,卢梭更为基督教化。确实,在霍布斯和卢梭对人性的想象中存在着显著的不同。但这不是因为前者把它看做“恶”而后者把它看做“善”,也不是前者“以实然”观之而后者“以应然”观之,这是因为,对霍布斯而言,理性是完全没问题的,而对卢梭来说,理性是很有问题的。因为理性是“自然法”的载体,良好的实践理性对霍布斯可以说是自然的。理论理性和实践理性之间的区别是相对的。恰当的心是基于一善的理解(霍布斯为了证明这点详述了“良心”一词的语源),虽然良心的“发言内容”可能是误导性的,因为它可能是根本错误的承诺和无知的表述。卢梭质疑理性,并且他是第一个比较理论理性和实践理性的人:意志和理解因此被分开。这一转变导致了“美德”概念的变化,对霍布斯来说,等同于正义和正当而别无他物的美德已经获得了**双重含义**。一方面,为了发展康德的道德观念,它被完全地主观化;另一方面,在绝对的共和式美德中,它又被完全地非主观化。人的道德和公民的道德不仅在种类上不同,而且每一种道德只有在另一种道德缺席的地方存在,反之亦然。可是,卢梭并没有放弃完整的伦理政治的正义概念,而且从未使之变成纯粹的道德概念。没有某种伦理-社会的共同体,就没有道德。孤独的人(或寂寞的人)可能是善的,但他们不能是道德的(有道德的)。而善仅仅是否定性的,是对社会败坏的回避,因为自然之善(仁爱或执著)的肯定方面不能在封闭隔离中得到运用。因此,在正直和公正社会之间的相互影响仍然有效。人何以成为自由的?理性何以成为实践的?社会何以能够这样,以至于人应该是自由的,理性应该是实践

的,意志应该是善的?这是个问题。并且,因为卢梭发展了两个不同的美德观念,对这一问题也就有了两个不同答案。

然而,两个解决方案都有一个共同的元素:幸福。这个古代伦理政治的正义概念的核心观念,变成边缘的,而自由成为讨论的中心。在现代这个令人不满意的社会中,情况不可能是别的样子。自由思索或对神的理智的爱(斯宾诺莎)的幸福,与那种被所有好人和公民共享的美好生活的幸福(亚里士多德)相比,甚至与柏拉图在美好生活中所设定的那种与“灵魂之城”相和谐的幸福相比,是令人十分着迷的。对霍布斯来说,幸福仅仅意味着欲望的不断满足;因此,它是贬值了,而不是被抛弃了。诚然,不义的人在霍布斯的国家中由于受罚而不能幸福。但这并没有解释是否“品行上的正义”(或正直)会使人比仅仅避免不义行为更快乐。当卢梭看见高贵的原始人的纯真之中的幸福时,他走得更远。缺乏反省的幸福并没有表现为一种迷人的体验,即使卢梭作品的一些读者持这种看法。无知的幸福与古代的那种反省的幸福大不相同。在阿纳托尔·费朗斯关于“幸福人”的衬衣的故事中,他对卢梭“幸福”观的理解要比哲学评论家们更多。

(作为道德的)美德这种主观概念在卢梭的《新爱洛绮丝》中被全部解决了。这部伟大而复杂的哲学论著是以小说的形式——而且还是一部糟糕的小说——写出来的,这种不幸使之成为一部无聊的读物。即使是其中的伦理态度,也看不出卢梭的自由和远见。

卢梭自己所发现的决定性事实(而他有些郁郁不快,因为他的读者一直对该事实不够敏感)是,在整部小说中不存在一个否定(“坏的”)的人物,甚至没有低劣的或反道德的行为。故事是关于正直、体面和善良之人的,但是他们全都是以完全不同的方式展现正直、美德和正派的。小说完全是关于各种各样的正直态度。浪漫的狂热者、神秘的基督徒、理性的怀疑者、高度的自制者,甚至是带有仁慈禀性的传统人士——所有这些人都是善良的,并且是同等的善良。圣普鲁克无疑是卢梭的代言人。他是一个为道德热情所煎熬的人,他为简单、自然和美德所狂喜,并且对“社会人”怀有痛恨的轻视。他是把城市生活形容为空虚自我的化妆舞会——这是在高夫曼发明“空桩”(即没有东西在

“内部”)这种类似说法的 200 多年前。但是卢梭在这里把他自己的热情和自负相对化了。他暴露他自己,因为他将圣普鲁克,他的代言人暴露在其他人和同等正直之人的友好批评中。

这部著作是一个反对完美主义的信条。正义与人性的“完美性”完全无关,而只与它的可修正性有关。小说的所有人物都是正直的,但没人是“完美的”,所有人都有缺点和弱点。他们有时会因为错误的观点和并不值得称道的情热而进入忘我的境地。但是,如果就是这样,那么,他们为什么不作坏事呢?答案很简单:因为他们都属于一个“网络”,友谊的网络、理想的网络以及一个真实的共同体的网络。

由于这部小说是由信件组成的,我们可以直接洞察“网络”的运作。主体间性的关系基于所有成员的相互承认。承认意味着承认彼此的需要,彼此的个性以及——最重要的——彼此的价值承认。只有某些价值会被圈子内的所有成员共享。然而,这些共享价值滋生于且取决于价值的多元性。正是因为有共享的价值;朋友们才会尊重彼此的价值;正是因为有共享的价值,每个人才应该真诚并践行他(她)自己的价值;正是因为有共享的价值,圈子内的成员才会听从彼此赞同或不赞同的意见。朋友们没有为其判断而争吵。他们赞扬和谴责彼此的意图和情感,正如他们在信件中透露出来的一样。如果他们赞扬,他们是在赞扬人格;如果他们谴责,他们是在肯定人格的同时谴责某个特殊的意图、情感或判断。相互承认包括相互抱有信心,但是,相互的信心并不包括完全的自我披露。虽然人际关系是互惠的和对称的,但并不是所有关系都表现为平等的强度或同样的亲密程度。对于某个特定的个人关系的亲密程度来说,真诚是普遍的,坦诚是相对的。在危急情况下相互帮助被认为理所当然,朋友会留意何时需要提供这类帮助。但是,相互间不断的关照却是不必要的,除非这种关心发生在最亲密的关系中,因为每个人的个人自由得到了真正的尊重。

基于正直的多元性和相互承认的这种个人关系模式,很明显是一种铤而走险(a fuite en avant)。fuite(逃离)一词是指如下事实,即所有的朋友在朋友“网络”中寻找安慰和家园之前,他们在“广阔社会”里体验到不同的失望。en avant(“进入未来”)一词指的是该模式本身,它目

前已经摆脱了古代的正直想象,该模式是以既有的共享规范为基础的模式。卢梭的模式完全是现代的,它使我们面对我们必须提出的那些问题:如果“美好生活”是多元的,那么一个伦理的世界又何以可能?如果我们的观点不同,我们如何听取彼此的意见?当保留我们的独特性、自由和分歧时,我们如何达成理性的理解和合作?卢梭已经提出这些问题,《新爱洛绮丝》事实上已经是一种铤而走险(a fuite en avant)。但是,提供一个解决方案(只要有一个相对的解决方案的话)却是卢梭从来无法抵抗的诱惑。矛盾必须得到解决,这首要的是因为卢梭想要保持伦理政治的正义概念的完整无缺。

将黑格尔的“主观精神”和“客观精神”的概念应用到《新爱洛绮丝》著作中不是没有根据的。在小说的第一部分,所有的个人接触都基于爱,而且只是基于爱。网络是友好精神的“理想共同体”,但它不是一个真正的共同体,因为它尚未被制度化。小说的第二部分是真正的共同体(克拉伦斯的共同体)的形成。用当代的行话,克拉伦斯可以被用来指一个“反体制”。在那里不存在,也不能存在一种缺乏“客观精神”的伦理政治的正义概念。事实上,形式的正义概念不能应用于“朋友的网络”,在那里人们是根据其独特性(奇异性)而获得承认的。这就是为什么卢梭意欲发明一种体制,在其框架内,“网络”模式能够普遍化。由于他承担了这项任务,最终他设计了一个拙劣的家长主义共同体。一个“聪明人”(或一个聪明的国王)的家长式统治,乃是启蒙的主流观念之一。如果萨拉斯托演唱莫扎特的曲子,那么,我们就因为音乐的媒介力量而接受完全的家长主义思想。如果瓦尔马背诵卢梭的散文,我们就会彻底失望。即使在这个期待着傅立叶的空想共产主义村庄的克拉伦斯中具有生活质量,卢梭的乌托邦——在那里,美德的热衷者和有理性的人对待仆人就像对待顽皮的孩子一样,通过在基本教条方面远远超过霍布斯式君主所制定的法律的那些严格规范调节他们的行为;在那里,所有的喜悦和快乐都是在中心被组织和编制的——公然的贵族化气息也使我们感到惊恐,正如《社会契约论》中的“带锁链的自由”使我们惊恐一样。重新陷入启蒙主流被视为一种间接的忏悔。在小说的第一部分提出的那种有远见的问题,无法在一种充分而完整的伦理政

治的正义概念的基础上得到解决。虽然卢梭所影射的“网络”能偶尔地解决它们,但是在诉诸这种网络的过程中,一个人只能证明伦理政治的正义概念具有及时出现的可能性。

《新爱洛绮丝》以悲剧结束。卢梭并没有对此解决方法表示犹豫,他在第二部分中恢复了第一部分中的某些哲学优点。既不是最好的人,也不是最好的社会能够确保人们的幸福。甚至态度的宽松也不能防止责任之间冲突的产生。有关这个最佳社会能被谈及最多的是,它的悲剧事件被人深深惋惜,这些悲剧本身成为所有美好生活的组成部分。

通过上述所言,我们在卢梭那里能够构建出三个而不是两个伦理政治的正义概念——其中两个是完备的,一个是不完备的。我称之为最后的铤而走险。既然这三个解决方案都是根据完全相同的哲学前提而得出,那么值得怀疑的是,我们能否要求这些哲学前提,而且就只有它们,来为根据克拉伦斯所描绘的家长主义共同体中的正统基督徒的解决方案以及《社会契约论》所设计的共和国承担责任。让我简要地总结一下主要的前提。

1. 美德与自由是结合在一起的,而邪恶与不自由(奴役)是结合在一起的。在人们是自由的地方,他们也会有美德,反之亦然。当身处锁链之中,他们也就是邪恶的,反之亦然。这是关于每一种伦理政治的正义概念的基本命题。然而,“自由”和“美德”概念在新诞生的现代性条件下不得不被重新解释。 85

2. 人类的激情本身并不必为人们的邪恶负责。更确切地说,我们是在竞争性的、分割性的和压迫性的文化中被改变了本性。甚至是“本能”范围内的现象,例如性欲,它是空洞的,它本身并不是将人引入歧途的欲望。

3. 理性本身可能被腐蚀。如果它仅仅为特殊意志服务(使之合理化),它就会被腐蚀。理论理性的发展并不使人进步,而事实恰恰相反。为了使理性恢复正常,某些规范(或法律)不得不通过人类共同体或人类的共同理性来建立。正确的理性不能成为特殊意志的表达,正像它不能是特殊意志的总和(众意)的表达,它必须是“公意”的表达。

4. “公意”(在其最广泛的解释中)是集体的内在权威,是人类的集体良心,其责任在于检测规范、规则和民意等的外部权威。它是一种立法权威,因为它必须建立新的和合理的规范,以使自由的和有美德的人们谨遵于它。

5. 为了区别公意和众意——特殊意志的总和——必须有一种方法。卢梭在这点上断言,人们很容易知道公意的律令:“公意在每个个体中是纯粹的理解行为,即当激情消退时,思考一个人能够对他的同伴要求什么以及他的同伴有权要求他什么。”^①这个表述预示着康德解决方法的大纲,但是它没有社会-政治的相关性。卢梭表达了“文明人”的缺陷:“我承认我能清楚地看见在那里我必须考虑的规则……但是我仍然看不见我应该受这个规则支配的理由。这不是一个教我什么是正义的问题;而是一个向我展示成为正义之人对我有什么利益的问题。”^②据我所知,在某些现代哲学比如斯特劳斯的哲学体系中^③,这个问题已经成为道德规范的主要问题。然而,斯特劳斯是错的,卢梭是对的。问题是现代固有的,它只是被“歪用的”,或者用较平实的话来说,通过“工具”理性而提出。但卢梭声称,问题的确被提出了,而且必须回答。如果我们回顾《新爱洛绮丝》第一卷中的朋友网络(我已经称这个模式为
86 铤而走险),我们将立即注意到,他们从未问过这个特殊问题。他们从“公意”的理性中推导出很少的规范,而且“公意”恰好与“众意”相符,因为他们没问这个问题。每一个特殊意志都自由地表达自己,价值的多元性被尊重,因为这个问题从未被提出。这个网络中的朋友能够进入关于善恶的理性谈话,相互补充,彼此纠正。

在这里我试图展示的是卢梭的“公意”不必然同“众意”相矛盾的事实。这是因为公意“是在每个个体之中”。在《新爱洛绮丝》中的(多元的)特殊意志以不同方式和不同形式表达了“公意”。但是在卢梭看来,为民主交往的程序准备就绪是相当罕见的。并且这是为什么那些

^① Jean-Jacques Rousseau, ‘The general society of the human race’, in *The Social Contract and Discourses*, tr. G. D. H. Cole, London: Dent, 1973, p. 160.

^② *Ibid.*, pp. 159 – 160.

^③ P. F. Strawson, *Freedom and Resentment*, London: Methuen, 1974.

抑制人们自由的其他模式会被创造的原因。在《社会契约论》的模式中没有为多元化和商谈留有空间：只有一致的义务（服从“公意”）。在这里，“成为正义的人，我能得到什么好处”的问题远远没有被取代，毋宁说，它被强化了。如果一个人“咨询理性”，他就会遵守理性，而尽义务地服从君主，确实是每个人的利益所在；“公意”变成一个外在化的和异化的“绝对命令”，即“异化的良心”的体现。这不只是个回顾式的观点：卢梭的同时代人狄德罗就以相似的方式概括了这个解决方案。

这一规划的雄伟程度不能被否定。对于伦理政治的正义概念的问题而言，它是一个激进的——确实是一个极其现代的——解决方案。冒险行为的所有传统主题在完全的和谐旋律中重新回归：正义的国家、有美德的人和公民、自由、幸福、理性和信仰等品质都将符合，并且它们在人民主权和平等的庇护下都将符合现代性的全新价值。然而，对此仍有一个限制条件，一个重要的限制条件——相同的家长主义形象隐藏在《新爱洛绮丝》的第二卷中的人民主权和平等的外表之后。我们在《社会契约论》中读到，“个人看到善，他们拒绝了；公众渴望善，但没有看到。所有立场同样地需要指导。前者必须被强迫，以使他们的意志符合他们的理性；后者必须被教育，以便知道他的意志是什么……这个成为立法者的必需品”^①。因为每个人同时既是一个个体又是公众的一部分，每个人都需要双重指导。

卢梭的《社会契约论》也享有了柏拉图理想国的命运。试图解决伦理政治的正义概念难题的努力，最终结果是该计划一开始所代表的理念——即自由道德的理念、基于良知力量的道德的理念——的瓦解。实施不正义比承受不正义更好吗？——这是一个问题。像柏拉图一样，卢梭以双重解决方法即根本没有解决方法告终。在《新爱洛绮丝》的“网络”中，人们既不践行不正义，也不承受不正义。对于他们来说，不去实施不正义是更好的（这不是别的东西，就是居于其意志之内的“公意”）。他们从外部的“社会世界”遭受了不正义，但是他们没有在

^① Rousseau, *The Social Contract*, *ibid.*, p. 193. 参见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆 2003 年版。

彼此之间受到不公正对待,因为他们从未实施不正义。(虽然朱丽叶的悲剧性死亡归因于她父亲——此人代表了“社会世界”——所实施的不正义,但朱丽叶从不相信她父亲的决定是不正义的。)良心作为内在权威,在朋友良心下被映射,在“灵魂之城”中是唯一的引导者。正义再次在卢梭的理想国中成为制度化的。形式的正义概念是存留下来的唯一正义,而把规范(根据“赋予每个人相同事物”原则)应用于每个人的人们是公正的。要么是只有主观道德,要么是根本没有道德。伦理政治的正义概念再次被证明是自相矛盾的。当然,由于价值的转变,理性的悖论将会成为自由的悖论。柏拉图并没有不遗余力地展现一个在其中所有的自由都将被保证的国家,没有什么事是希腊人未曾考虑过的。然而,这就是卢梭所选择和践行的,人们被强迫成为自由的,这就是该计划所导致的悖论。

黑格尔的《法哲学原理》是关于伦理政治的正义概念的最后作品。这不意味是一个历史综述。基于完备的伦理政治的正义概念的各种模式,在整个19世纪甚至在20世纪都能被看到。然而,它们不再体现其时代的代表性态度,单纯的“学院哲学”也并不是我们所关心的。但是,撇开这种陈词滥调的理论固执,一种新的伦理政治的正义概念(我将称之为“不完备的”)将从旧的废墟中孕育产生。我将在第五章回到这个特殊的正义概念。

88 黑格尔挑战的不是卢梭,然而费希特却完全重复了卢梭的结构模式的伦理政治的正义概念,尽管是在一个完全不同的哲学语境中。同完全罪恶的世界相对照,“封闭的商业国家”是以一种原教旨主义的脉络而设计的,这种原教旨主义甚至超过了卢梭在《社会契约论》中的原教旨主义。浪漫主观主义,黑格尔的另一个对手,已经与伦理政治的正义概念断绝关系,或者说,促使我们所熟悉的《新爱洛绮丝》模式获得新的活力。

众所周知,黑格尔通过构造一个完全的和自足的历史哲学而战胜了主观主义。“自足”一词意味着这样一种历史哲学,在其中,“历史的终结”被设置在现在。待会儿我将展示,只有这种历史哲学才能完成黑格尔想要完成的任务:维护和强化一种完备的伦理政治的正义概念,这

种概念既是充分现代的,而且是立足于现实中的。“充分现代的”首先意味着自由在上述所有价值里是中心价值;“立足于现实中”意味着,个体正义的条件是处在一个特定社会政治秩序的道德习俗(伦理)的世界中,而伦理则被想象为现存世界的理念。一个“完备的伦理政治的正义概念”包含三个成分,并且将这三者归在一起:现实之城(“地上之城”)、“灵魂之城”和“天上之城”。黑格尔通过把伦理政治的正义予以历史化而使这三个“城市”完整无缺地结合在一起。他把“地上之城”设置为“历史的终结”,别名为善。“善是理念……是实现了的自由,世界的绝对目的和目标。”^①善是现代社会和现代国家在其差异和同一中的观念,是作为最适宜的自由的所有人自由的现实化。“灵魂之城”(伦理人格)代表了两种正直(在其差异中)的同一性:服从“善的城市”的法律,服从作为最大自由的纯粹良心的道德动机。“天上之城”的哲学,作为承认世界历史(善)之终结的载体,是绝对的自由。这三个“城市”(主观的、客观的和绝对精神的)没有相互争斗,没有悲惨地分开,因为“应该”并“是”相互协调的。黑格尔相信,他已经彻底完成了柏拉图可能无法完成的事情,因为世界历史那时还没有走向它的终结处:

甚至柏拉图的“理想国”(已成为一个成语,指空洞的理想)本质上也无非是对希腊伦理的本性的解释。柏拉图那时已意识到,更深刻的原则正在突破而侵入希腊的伦理,这种原则还只能作为一种尚未实现的渴望,从而只能作为一种败坏的东西在希腊的伦理中直接出现。为了与其进行斗争,柏拉图不得不求助于这种渴望本身。但是这种援助必须来自上面,于是柏拉图所能做的,就是首先在希腊伦理的特殊的外部形式中寻找。通过那种方法,他想要克服这个败坏的侵略者,而他因此却最沉重地损害了伦理深处的冲动,即自由的无限的人格。但是柏拉图关于国家的理念中的独特之物所围绕的原则,正是当迫在眉睫的世界变革所围绕的原则,这就证明

89

^① G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, tr. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1952, ★129.

了他的伟大天才。“凡是合理的就是现实的,凡是现实的就是合理的。”^①

虽然黑格尔拒绝无论在柏拉图还是在费希特那里的“超智慧”,但他完全接受柏拉图式的方法,并且宣告那些被指控为追求“空洞理想”的古代哲学家无罪。柏拉图的“深层原则”,即黑格尔自己采用的、在上述引语的最后一行所展示的那个原则,既不能经受柏拉图自己时代的考验,也与现在完全相关。哲学的任务不是建设一个应然的国家(柏拉图没有试图这样做),而是针对“道德世界应该如何被认识。这里是罗德斯岛,就在这里跳吧^②”给出指导意见(改变)。“与现实相调和”是一种态度,是唯一能被哲学采纳的态度。当下现实中被揭露的理性就是自觉精神(哲学)的理性必须掌握的理念。关于现实的理性不能被理解为“万物即如此”,它是目前的十字架上的玫瑰花。

为了在他的历史哲学的框架内重新作出诠释,黑格尔收集了所有传统类型的伦理政治的正义概念。

(1)虽然黑格尔拒绝激进的邪恶观,他在一个更宽广的框架内和用一种比霍布斯、卢梭甚至康德更严肃的态度来研究邪恶的问题。在简要地讨论了邪恶的历史性之后,他细察了邪恶的现代形式。问题在第139节及其附释中被提出。它采取的形式是“外国人和消极的人怎样成为积极的人和好人?”并以下列方式来回答:

90 当自我意识把其他一切有效的规定都贬低为空虚,而把自己贬低为纯粹的内在性时,它就有可能或者把绝对普遍物作为它的原则,或者把任性即自己的特殊性提升到普遍物之上,将其作为它的原则,并通过行为来实现它,即有可能成为恶的。

在这里,这种邪恶的不同表现形式不是我们所关心的。然而,值得

^① *Ibid.*, Preface, p. 10.

^② ‘*hic rhodus hic saltus*’拉丁短语翻译为“这里是罗德,跳了!”这句话出现在伊索寓言。这是关于一个自夸的运动员的故事,他声称在罗得岛赢得了惊人的跳远比赛,他说如有必要他可以找到这一壮举的目击证人。——译者注

注意的是,黑格尔的确发现了邪恶的真正现代形式,它滋生于我们对在道德决定中作为唯一仲裁者的良心的信任,并且这在他的时代仍然处于酝酿阶段。他对现代态度的研究模式是浪漫主义的。这个很适合他,因为他能发现在道德决定中作为唯一仲裁者的良心辩证法中的“理性诡计”:将绝对的主观主义逆转为绝对的臣服(我已经在我的《羞愧的力量》一书中详细地描述了这种看法)。

特殊的東西沒有通過自身而與普通的東西聯繫在一起……彷彿我們知道當善為了善而作為善(出現)時,善是什麼。在本質上它是……(d)由主體決定的;(e)它被安置在它之中……它純粹是個意見問題——從一開始,它是否是客觀的善就應該同等地被懸置起來。這裡,只有信念是客觀的。缺乏原則……對客觀性的探索——在另一個極端——就會成為天主教徒。^①

在這裡黑格爾將邪惡的現代模式描述為一種幽靈,從那時到現在一直折磨著我們,並且黑格爾哲學中倫理政治的正義概念的目標就是為了戰勝這種邪惡。

(2) 黑格爾用下列方法區別美德與正義:

只要個體的性格是由其本性決定的,那麼美德便是反映在個性中的倫理秩序。當美德僅僅表現為個人對其所屬位置之義務的簡單匹配,那麼它便是正直。……在現存的倫理秩序中……真正的美德只有在非常環境中或是在義務發生衝突中才有地位並獲得實現。……如果“美德論”不是一種單純的“義務論”,從而它包含著以自然規定性為基礎的個性的特殊方面,那麼它就是一部心靈的自然史(準確地說,“一部精神自然史”)。^②

這個區別所包含的內涵遠遠多於黑格爾自己所指出的,其中的內容仍舊與現在密切相關。他把美德描述為“倫理的技巧”,他認識到這

^① G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ★277, in *Werke*, Frankfurt: Suhrkamp, 1978, VI.

^② Hegel, *Philosophy of Right*, ★150.

一概念在现在的时代——因此,他特别认为,对德国人而言——已经日益无关。现代性对于黑格尔是相当乏味的,没有伟大的冲突,而只有这样的冲突才能要求智力牺牲,由此产生美德。美德与正义的区别很适合黑格尔哲学中有关伦理政治的正义概念的狭义自由主义,并且被所有抛弃了伦理政治的正义概念的自由主义所采纳。

然而,黑格尔针对同一区别提出了第二种解释。这里的美德属于性格的范围,并且美德的研究成为性格的研究。至此人们可以这样对它进行提问:“美德品质在具有多元社会性格类型的社会里仍是可能的吗?如果是的话,那是什么使它们具有美德品质呢?”很明显,仅仅尽义务,不会使我们变得有道德(这在黑格尔语词意义上仍是“正直”)。我们现在很熟悉已在卢梭的《新爱洛绮丝》中所出现的这一问题,但是对于这个问题我们至今没有答案。我们顶多会有一些到哪里去寻找答案的提示:例如,在德国的古典主义尤其是歌德那里。性格模式在多元主义社会性格类型的一般框架内越多地被个体化,由我们个体自身所“构成”的性格便具有更多的美德。性格表现得好像它就是本性,但事实上它是“第二本性”。一种性格可以是“崇高的”或“低劣的”,可以是“高尚的”或“基本的”,而从道德的观点来看,这种差异可能是巨大的。如果我们只牢记“职责的履行”就不能对它进行解释。

(3) 伦理政治的正义概念的政治元素在黑格尔那里变成了社会政治元素。他关于国家和市民社会之间的区别是非常著名的,他关于“内部”与“外部”国家的区别也是如此。对我们来说,后者是饶有兴趣的,因为它是独特冒险的奥秘。黑格尔式冒险的特色在于,通过一方面确认市民社会与国家的差别,另一方面保持完备的伦理政治的正义概念的完整无缺,从而把握市民社会与国家的区别。当时的哲学努力通常都会描述和肯定前者,而放弃后者。市民社会被定义为国家合法化的来源,而国家被设想为宪法、各种法律总和以及合法政府的三位一体时,完备的伦理政治的正义概念必定成为碎片,并且它坚持思考原因。

92 在完备的伦理政治的正义概念中,其政治方面(制度)必须是积极道德力量的来源:它必须是至善,而不只是一种为犯罪寻求报应并保证消极自由的制度。伴随着作为“外部”和“内部”国家的双重化,黑格尔把国

家构想为与市民社会的“共同福利”有关的立法机关、行政机关和司法机关,同时也是至高的善,是善与自由的最终来源。可是,“外部”和“内部”国家是同一个国家,因此集体道德(伦理)的那些不同的和极端异质的制度必须以一种和谐的方式被组合起来,而黑格尔必须表明这何以发生。在考虑这个最终结果时,黑格尔不可避免地需要列举一个或另一个制度的某些实质性特征。事实上,尽管他避免给奶妈提供建议,避免推荐通行证肖像的说明,但是他不能避免他曾在柏拉图或费希特那里非常坚定拒绝的“超智慧”。这是因为他坚持相信女人的卑贱,坚持认为婚姻是一种“伦理责任”(他甚至描述了一个像这样的婚姻),并且草拟了亲密范围的模型和阶层的模型,包括作为“一般阶层”的官僚体制。即使他没有提供一个完整的景象,但是,当他在描述作为“善”的现存秩序的理念时,他仍然对优良政体提供了一幅全景透视。在这里我们只需要回忆一下,孟德斯鸠曾经坚持认为这个及其类似的问题应该保持开放,从而看到黑格尔并没有克服的所有现代完备的伦理政治的正义概念所固有的原教旨主义。关于完备的伦理政治的正义概念的最后语调,听起来似乎是一种反对单纯形式主义的警告,并且在这种否定性中展现自我。然而,在它的肯定性中,它所能提供的很少;而且,即便是这很小的数量也是极有问题的。

现代性把自己扔回古代,以保证伦理政治的正义概念不受现代性的影响。这是一个难得的历史时刻,时间停止而密涅瓦的猫头鹰开始飞翔。但是,时间并没有停止。我们只需要从大陆穿越海峡,去看看“历史”已经前进了多远。

2. 重新检视的“灵魂之城”

93

在英国,伦理政治的正义概念被分割为两个截然不同的部分,道德哲学的正义概念和社会政治的正义概念。欧洲大陆没过多久也出现了这种情况。然而,一个概念不能分成两半,而且每一部分在发展进程中都发生实质性改变。社会政治的正义概念越来越不关心最佳的可能的道德世界。它倡导一个也许可以保护市民权利(自由)的法律政治秩序,但不是它们的善。它使道德服从于理论理性的质询,同时忠于“价值-自由”的程序。它批评道德观念的同时又解释它们(或说明它们)。

社会政治的正义概念致力于分配和回报的问题。关于最佳的社会世界的问题主要集中于“正义分配”的问题上。正义的分配,正义的惩罚和——偶尔——放任的自由主义(laissez faire)被代替为“美好生活”。当罗尔斯分析“作为公平的正义”时,他只对“正义”观念随后的衰弱有所贡献。正义,确实变成了公平,而这个结果——有意或无意地——冲击了关于赞成和不赞成的道德问题。赞成的对象是“公平”,它是曾经被称为“正义”的“美德总和”的拙劣残余。(这种减少开始于休谟的正义观,并且我将在第四章与分配正义一起讨论休谟。)在社会政治的正义层面上,只有**袖珍道德**(*minima moralia*)。

社会哲学可以不提关于至善和美好生活的问题,正像它可以不对人的动机进行追问,但是道德哲学不能这样,主要因为它是道德哲学,因为它就应提出这些问题并进行这些追问。但是,如果“地上之城”的理念没有同时被解释,那么宏观世界和微观世界之间就缺乏对称。正如黑格尔所言,“地上之城”一直建立在既有的道德秩序(伦理)的基础上。它不是别的,而就是关于集体道德的理念。这个“理想”城市的规范和规则既被认为是美德(正义)之人获得教育(教养)的前提,又是美德行为的最终结果。如果不存在既有的集体道德,现在的规范和价值就不能被理想化,个体的伦理规范也就不能被解释为对这些理想化规范和价值的遵守。道德因此损失了它主体间性的基础,它必然被定位

94 于主体之中。但是,即便如此,道德也不能是主观的。如果人的行为(或行为准则)不能产生某种一般的有效性,那么道德就会坍塌,就会成为一个体验问题。在现代,一般性就是普遍性。我所提到的这种情况——即,以实质性标准运作的伦理政治的正义概念的崩溃,有助于普遍有效性观点的出现——只是一个方面的问题。主体,作为一个道德存在物,应该成为最终普遍性的载体——人类。读者可能会想起第一章关于人类的陈述:它不是一个社会群体,形式的正义概念不适用于人类,这就是为什么形式的正义(人类)概念必须超越现代道德哲学。但是,如果主体和人类必须一致,那么,一个人就不是通过减少道德的形式化,而是通过增加道德的形式化而超越形式的正义概念。道德哲学成为形式化的和程序的,是为了维持和加强关于至善与美好生活的

理念。

我完全同意麦金太尔关于直觉主义和情感主义的道德哲学根本不是道德哲学的观点。在我看来,在现代性中只有两个道德哲学能简要处理上述所有问题:功利主义和康德主义。然而,尽管二者都能应对它们,并且同等地应对它们(两者都有同等数量的不能解决的问题,虽然是些不同的问题),但是康德主义更优于功利主义的解决方法,这不仅因为它更具哲学意味,而且由于两个更深层次的原因。首先,通过(其他方面是有问题的)在理论理性与实践理性之间的完全切割,康德成功地保存了实践理性区别于计算的那种传统意义。其次,他把正直看做是最有可能的道德世界的基本条件,同时,无条件地将“善”与“利益”的观点断然分开。但是,在公开声明我的偏爱之后,我要重申,“我应该做什么”或“我应该如何行为”这些问题只是在近两百年里在功利主义和康德主义的完整的哲学论证中获得支撑。迄今为止,在这一方向上,还没有其他令人信服的选项。

“灵魂之城”是英国伦理学者唯一关心的问题。曼德维尔喜剧的出现成为一个有益的震动,哪怕它仅仅被体验为一次震动。幸福和善,动机和后果,私人(个体)和公众(整体),如此嘲讽般地被分开和并置,推进人们对传统的道德概念和解决方法进行再思考。恢复至善与良好动机之间的界线而不必回归伦理政治的正义概念,乃是一项任务。我将⁹⁵通过哈奇森的道德哲学来展示这一时期的关注点,虽然我并不是随便地选择这个哲学家。哈奇森的早期功利主义(伴有前康德主义的序曲)代表了一种基本趋向:从“灵魂之城”转向现代的伦敦城。

哈奇森很少谈及社会、法律和国家,并且他所说的内容也没有什么新奇的。他的基本问题是道德存在及其何以可能。据此得出另外三个问题:我们如何区分道德的至善和自然的至善?这两种善怎样结合?如果社会规范是相对的和变化的,并且适当指导的手段因此是不可靠的,那么我们如何能区分善恶?对第一个问题的回答是描述性的,对第二个问题的回答是描述性的和规定性的,对第三个问题的回答是规定性的。

“道德存在”的断言是在经验上得到证明的。我们总是试图区分出

自道德动机的行为和那些基于自爱或利己主义的行为,我们赞成(尊重、赞美)前者,而不考虑实施无私的行为是否有利于我们或他人,以及它们是现在被实施的还是在遥远的过去被实施的。这个经验事实能够通过如下假设而获得解释,即,每位人类成员都有一种与生俱来的道德感,并且这种“美德感”优先于获利的念头。道德善因此被定义为出于仁爱而行动。在我们实际的(de facto)行为中,我们既出于自爱而行动,也出于仁爱而行动。在与道德无关的行动范围内,自爱不能被指责。但是,如果我们作为理性人而对其他人采取行动,那么如果我们的动机是混合的,我们就不可能是善的。在这里,只有当我们的动机是纯粹的仁爱之心时,我们才是善的。我们顺畅地把康德主义范畴应用于此概念。仁爱是我們的人性。成为仁爱之人,我们就是理性人链条中的一员,因此,仁爱是我們人性的普遍理性的实践理性。哈奇森将仁爱视为对理性行为者的爱。人性(合理的人性)是善的来源。如果我们由普遍的仁爱推动(而不是由私利或自爱推动),我们在道德上就是善的,道德至善存在于这种动机中。

在第二个实例中,人性表现为自然的至善,并且人类的幸福就是自然的至善。问题在于道德至善与自然至善之间的联合。正是这一点,使得哈奇森不再是前康德主义者,而变成了功利主义者。

- 96 显而易见,如果道德规范和规则是特殊的、历史的和可变化的,道德就不能被解释为对规范和规则的遵守。道德必须是普遍的,对每一个人(虽然人类不是一个社会群体)都一样。被康德后来称之为“他律”的道德,因为两个原因而被哈奇森排除在外:道德不能基于私利,但它也不能基于对任何具体规范的遵守。无论如何,社会规范意味着通过制裁来反对那些违反规范的人,如果行为不是由对社会制裁的畏惧而推动的,那么动机就只是纯粹的慈善。必定有一个公式,能够适用于每一个选择和判断;这个公式对所有理性之人和仁爱之人都适用,在其基础上,每个仁爱之人都能选择善。的确,仁爱是道德动机,但是道德动机却能将我们引入歧途。如果我们不应用一个可靠的和普遍的公式,就有可能出于道德动机而选择邪恶。在道德问题上存在许多意见,也有许多错误的意见。在错误或“关于其行为的自然趋势的偏好意见

的影响下,这种道德感会将他们引向邪恶”^①。如果仁爱之人能依赖一种关于“其行为的自然趋势”的真实意见时,邪恶才能被避免。但这里不存在这样的真实意见。在每个单独的情况中决定他(她)应该如何行为以便其行为是善的,这取决于仁爱之人。只有一个空洞的(没有给出内容)但同时是绝对可靠的公式,才能指导仁爱的行为。

仁爱(无私的道德动机),这种道德至善,将自然至善(至善)作为其内在目标(目的)而包括在内。这就是为什么需要承担的行为结果(这个行为在多大程度上有助于至善,人类的最大幸福)会决定仁爱是否就是它应该是的样子:完美的善。哈奇森的解决方法与康德主义是刚好对立的,即使他所提出的问题确实是相同,他的概念意味着对道德进行最大程度的形式化。但是必须强调,哈奇森的早期功利主义包括而不是排除伦理(*gesinnungsethik*)关于意图的伦理学。如果两个人的不同行为导致相同的幸福,但一个人的行为源于纯粹的仁爱,另一个人则源于自爱,那么只有第一个行为在道德上是善的。自然善并不是标准,而是道德善的结果。确实,哈奇森承认,有时很难说一个特定的善的行为是由纯粹仁爱心推动的,还是由自爱推动的,或是由两者推动⁹⁷的。但是如果我们按照康德的术语,要知道某人是出于义务而行动,还是“仅仅合乎义务”而行动,这同样也很困难。哈奇森只是说:如果我们出于自爱而行为,那么我们在原则上就不是由人性的自然善推动的,而是由对我们自己福利的关心来推动的;结果可能一样,但目的却不相同。

关于行为的相关善,哈奇森论述如下:

为了在各种行为建议中调控我们的选择,或是为了在它们之中发现哪一个最具道德卓越性,我们要根据我们的美德

^① F. Hutcheson, 'An inquiry concerning moral good and evil', in *British Moralists*, ed. L. A. Selby-Bigge, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964, p. 153.) 黑格尔在之后强有力地强调了这一点。然而,我怀疑黑格尔从未读过哈奇森的文章。在关于哲学的历史的演讲中,在“更多的苏格兰哲学家”中,黑格尔只是顺便提到了哈奇森的名字。无论如何,黑格尔对洛克之后的英国哲学有很低的评价;他把它看做“只是哲学探讨”。因为这个未考虑,他的哲学在英国被不适当地忽略直至今日。

感去作判断；如果行为被指望带来同等的幸福，那么美德就与幸福所涵盖人数成比例……所以，最好的行为，能够为最大多数人谋取最大幸福……^①

但是，我们如何能知道最大多数人的最大幸福呢？哈奇森论证说，只要我们把适当的公理应用于我们的决定，我们就能知道。他发明了六个这样的公理。为了防止将一般公式（例如，道德上善的人的幸福要重于自爱之人的幸福，等等）进行单纯的定量应用，这些公理得以明确表述，并以数学方程式的形式提出。因此，道德上的善行取决于正确的估计，或者像哈奇森所说的“计算”。只要你计算得好，你就能作出正确的决定。然而，哈奇森意识到了我们并不总是很好地进行计算的问题，即使我们想要这么做：“让我们读一读被我们视为不正义的那些法律导言……我们将发现，毫无疑问，人们在计算自然善的超额或某些行为的邪恶结果时经常犯错……”^②但我们怎么才能知道，他们就是犯错误的人，而不是我们呢？毋庸置疑，是后果决定了这一点。但是，我们如何才能知道，我们的行为将导致最大多数人的最大幸福呢？而且，即便是已经感受到了结果，我们又如何知道已经确保了最大多数人的幸福呢？很明显，“最大多数人”必须宣称自身的幸福。但是，如果他们这样做，那么他们的幸福就取决于他们的意见。如果事情不是那样，那么计算就不足以实现最大多数人的最大幸福，我们也应该知道这个“最大多数人的幸福”是什么。但是没有公理可用以帮助我们决定它。因此我们不得不依靠我们自己的意见——这次，取决于我们关于“幸福”的意见。但是，正是这种“意见”被哈奇森在开始论证时视为相对的、变化的和不可靠的。诸如“他们不可能愚蠢地遵循公共善的首次出现”^③的建议没有消除谬误。而哈奇森要比后来的功利主义者更为意识到这一点。在完成了将自然至善提升为道德至善的目的之后，哈奇森颠倒了他的论点，自然至善（幸福）与道德至善是一致的最终得到证明。关于普遍的

① *Ibid.*, p. 107.

② *Ibid.*, p. 121.

③ *Ibid.*, p. 122.

善存在着不同观念,但是在它们当中,“最正义的”观念是:“在关于全人类的判断中,美德是首要的幸福。”^①

所以,最后,“最大多数人的最大幸福”就等价于最大多数人的最大美德。但如果后者就是目标,那么公理就完全是多余的,并且精明的“计算”也对我们毫无帮助。我们能计算其他人的自然善,但不能计算其他人的道德善。这取决于其他人想要成为仁爱之人而非自私之人,而且我们不能通过计算来断定是否我们的行为会使最大多数人更具美德。我们唯一能做的事就是成为有美德的,并仁慈地行动。通过这个行为(或选择),我们能够在人世间增加善,而且我们可以希望其他人也这么做。

很明显,哈奇森的循环论证(他没有完全意识到这种循环)是由于伦理政治的正义概念的破碎所直接导致的。只要他说出诸如“如此这般的成为有德之人的社会政治前提,如此这般的制度应该作为自然至善而被建立或被发现,从而道德至善将会产生”的话,他的问题就将被解决,正如它已经在从亚里士多德到黑格尔的哲学家那里被解决一样。但是,如果不存在“地上之城”,甚至如果在地平线上没有这样一个城市的想法,那么,这个理论问题的困难就会变得无法克服。哈奇森站在一条很长的路的开端;更准确地说,他正好站在两条长路的交汇处。他发现了功利主义的解决方法,但是因为他坚持主张道德在于意图,因此脱离了功利主义。他倾向于康德主义的解决方法,但是同样离开了那里,因为他必须保持如下这种观点,即人类行为的后果至少构成道德赞许或贬斥的一个标准。他把道德人等同于理性人,但是他也把理性等同于“感觉”和“计算”。他将道德决定形式化为计算,但他没有成功地使道德感本身形式化,他认为道德感是一个经验事实。他笔下的具有善良的人,是在本性上就具有善良的人,或是在性格上具有善良的人。简单来说,他的目标是建立下列各项:人能够在任何环境下成为具有好品质的人;并且,如果他们如此,他们将在成为善良之人中发现快乐,在做与善相反的事情时感到痛苦。

^① *Ibid.*, p. 148.

99 因此,在讨论了所有这些以后,我们回到柏拉图的观点,即承受不正义强过施行不正义——虽然有个附带条件:这适用于仁爱之人。然而仁爱者之所以仁爱,正是因为以他的观点来看,这适用于每一个人。那么,从哲学上讲,解决方法就是多余的。从实践的观点来看,能被谈及的都已谈及。哈奇森已经唤起我们现代世界中的**真诚之人**的理念。当外部规范和规则是会促进自私或褊狭时,真诚之人做出惊人行为是从他自己的良心中获得力量的。当处理一个道德选择时,尽管他并未忽视自己在那些与道德无关的事情上的利益,但他依赖的却是他与理性人关系之间的纯粹仁爱(或善良)。他关注其他人的自然善如同关注他自己的自然善一样,但是他宁愿承受不正义也不施行不正义。真诚之人做的所有这些都伴有某种人性观,而这种人性是不存在的。哈奇森在经验上推导出这个“真诚之人”,而康德则先验地建构了他。康德写道:

对于一个我亲见其品节端正而使我自觉不如的素微平民,我的**心灵鞠躬**……为什么如此?他的榜样将一条法则立在我的面前,当我用它与我的举止相比较时,它平伏了我的自负……纵然我可能同时意识到,甚至我自己也具有同样程度的品节端正,而这敬重依然不变……尊重是我们对于功业不得不表示的礼赞,无论我们愿意与否。^①

被哈奇森和康德分享的主张是,我们不能帮助仁爱之人而只能赞许他。但是,只有康德对于“正直何以实现”这个问题提供了决定性的答案。^②

康德坚决抵制伦理政治的正义概念,正如他所注解的那样,这种概

^① I. Kant, *Critique of Practical Reason*, in *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, tr. and ed. Lewis White Beck, Chicago: University of Chicago Press, 1949, pp. 184-5. 参见康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆2003年版,第83-84页。

^② 哈奇森之后,功利主义成为更加确实的和精确的,也是有疑问的。自从功利主义说服力的道德(或非道德)结果在近期已经被著名的作家所讨论,在这一点上我完全同意这些作家,例如,罗尔斯在他的《正义论》(London: Oxford University Press, 1972,)中——我可以随意地驳斥这一问题。相比较,康德哲学自康德以来而变得更少诡辩和更少精致。

念在现代已经彻底解体了：

古人由于如下一点公开地透露了这个错误：他们把他们的研究整个地置于对至善概念的规定之上，因而置于一个他们想随后使之成为道德法则里面的决定根据的对象上……在现代人那里，有关至善的问题已经过时了，或者至少看起来已经成为第二位的事情了，他们把这个错误隐藏在不确定的语词之后（就像他们在许多其他方面所做的一样）。^①

康德的意图是挽救作为道德意图之目的“至善”概念，以使之不陷入每一种伦理政治的正义概念所蕴涵的他律谬论。康德并没有考虑正直与（社会政治的）至善之间的互动，而是设计了一个单向解决方法：至善是通过道德律而被设置的，反之则不成立。任何行为的道德属性都取决于这个行为法则；意愿仅仅由道德律（自由、理性）决定。除了道德律本身，不存在其他的道德立法情况，因为它的任务就是为自然赋予道德律。主体只是设置客体（至善），但不是以他（她）作为个别主体的能力，而是在他（她）作为从所有个体性（感情、愿望、兴趣）中剥离出来的那种主体的能力，即作为一个纯粹理智的存在物，作为理性人。 100

的确，对于如何不诉诸伦理政治的正义概念而能统一道德至善和自然至善的问题而言，这是个完美无瑕的解决方法，无论在整体还在其所有细节上，都是毫无瑕疵的哲学解决方法。如果公意和众意处于不同的世界（自由世界和自然世界），那么两者之间的区别（正是这种区别将卢梭引入伦理政治的正义概念框架内的自由悖论中）就并不蕴涵着悖论。经验存在的规范和责任的异质性、矛盾性和变更性也不会引起任何困难，因为任何规范或责任都可以也应该就其是否有资格普遍立法并且相应地被接受或拒绝而接受检测。只有能够进行普遍立法的规范和义务才是责任，因为所有其他东西都是道德上的对立物。美德学说（德性论）就很好地以此为基础，因为美德和恶习正是源自已经得到检测的责任和对责任的忽略。因此，对康德来说，有责任的人必定反对

^① Kant, *Critique of Practical Reason*, p. 156.

“说谎、贪婪和虚伪谦卑(奴态)的恶习”^①。与这些恶习相比,他称美德为 Ehrenliebe(内在诚实)。

康德式“道德”严格的形式主义总是遭到批评,而且确实如此,但是绝对律令却从未被同样令人满意的哲学解决方法所代替,这一解决方法是针对康德自己所提出的问题。在黑格尔那里,一种复兴的伦理政治的正义概念的有限的原教旨主义,或者舍勒的有限的新柏拉图主义,都不是可行的选择办法。甚至更糟糕的是韦伯在其《以政治为业》中的建议,即在经验主体中将现代性的两大道德哲学(康德主义和功利主义)结合起来。从康德的评论中我们知道,如果不涉及责任冲突的话,绝对律令的形式公式可以作为我们行为的指导方针而被应用;康德排除了责任冲突的问题,因为他只关注意图。我们知道,康德关于“没有矛盾”的标准是冗余的和空洞的。我们也知道,从道德动机领域祛除人的“经验本性”是苛刻的,与现代性中十分重要的道德人格多元化是不一致的。我们知道所有这些,以及更多。可是,依我看来,至少绝对律令的一个表达不能被任何道德哲学所超越:人绝不应该只作为手段而使用,而应该总是作为目的本身来对待,因为在每个人身上,人性都应该得到尊重。

3. 超越正义或人类学革命

康德主义和功利主义都是超越正义的哲学。我们知道,各种正义都必然具有一种能够允许应用形式的正义概念的本质。康德自己没有抛弃正义的概念,而是把正义保留在法律教条的框架内。在道德哲学中,理性的人类(理智的人类)并不是形式的正义概念可以适用的一个社会群体。“成为正义的”并不属于那种足以充当绝对命令的准则和好理由的规范。只有绝对具体的义务能够充当“如此这般的责任”。如果道德律令规定,“你不应该谋杀”,“你不应该说谎”,“你不应该偷盗”等等,我们都知道我们所不应该做的事。如果一个戒律规定,“你不应该是不正义的”,那我们必须首先预知到正义或不正义是指什么。我们确

^① I. Kant, *The Doctrine of Virtue* (pt II of *The Metaphysic of Morals*), tr. Mary J. Gregor, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964, p. 92ff.

实要知道：成为正义的意味着将组成社会群体的规范应用于该群体中的每一成员。然而，根据绝对命令，我们必须首先检测的恰恰是这些被应用的规范。如果后者不是自然法的意志体现，很明显我们就会肯定它是不正义的，因为我们不被允许应用那个规范。但是要重复一下，康德超越了正义：我们应该这样行为，我们的行为准则能够成为普遍的法则；就是说，法则适用于所有理智存在者。因此，康德为一种不存在的正义塑造了普遍的标准。我们应该在行动时仿佛这个标准是存在的，尽管它（经验上）并不存在。我们甚至能补充说，根据这个公式，没有人应该只作为手段而被另一个人使用是这个标准及其最终具体化。该戒律指示，你不应该以这种方式使用任何人。换句话说，每一个属于人类理智世界中的人都应该作为目的本身而被平等对待。另一方面，功利主义处于“正义之下”，因为它没有提出任何关于正义的普遍标准。它是为最大多数人实现最大的幸福，而不是为社会或人类中的每位成员获得同样的幸福，甚至不是一种在任何正义理念指导下与某物成比例的幸福。

所有道德哲学中的最大谜题——可以概括为如下著名命题，即，遭受不正义要比实施不正义更好——似乎一劳永逸地消失了。在功利主义眼中，进退两难的局面很容易（太容易）被解决，而在康德那里，问题得到很认真的对待，然后被消解了。“现象的人”（phenomenal man）由于受到权力、名声和财产的欲望驱使，显然更愿意实施不正义而不愿遭受不正义，他们的不义行为甚至可能有益于公众并促进物质进步。另一方面，“实体的人”（Noumenal man）不能施行不正义，这在伦理上将自相矛盾的。就其粉碎了自爱、欲望和特殊目标等概念而言，“我们心中”的道德律是会带来伤害的，它引起痛苦。假使人类存在双重品质，那么我们就不能既是善的，同时又是快乐的。但是正直的人，并且只有正直的人才配享幸福。康德的论证没有在此停止。如果它是如此，那么就不能假设道德至善和自然至善的统一。在康德那里，正直不是一个单纯的主观选择。应用现代术语，它是坚定性，针对自主、自由和理性人的坚定性；并且因此，世界作为由道德构成的目标（至善），就不能停留在仅是希望的阶段上（仅仅作为现象界之人的希望）。因为至

善的可能性不可能是从经验中推论出来的,所以它必须以一种假定的形式先验地推论出。康德以一种独创方式绕开了理性的悖论和信仰的悖论。那种试图在理论上证明道德至善和自然至善存在统一的努力将会引起理性的悖论。但是,不能接受这种尝试正是康德的出发点。信仰的悖论是信仰一个隐秘的上帝(上帝是正义的根源,但我们不知道他的方式)所导致的。但是,我们不知道并且不能知道上帝是否真的存在,才是康德的出发点。上帝存在这一假定的先验推论避免了上述两种悖论的陷阱。“因此,只有在自然(它具有有一种合乎道德意图的因果关系)的最高原因的前提下,至善在世界上才是可能的。”^①在最佳世界中,有关最高的原初之善的假定支持着有关最高的推衍之善的假定。103 但是我们不对上帝(我们只是假定它的存在)负责:“凡属于责任的东西就是产生和促进世间至善的努力,至善的存在因此可以被假定……”^②

因此,康德最终假定了最佳道德世界的可能性。但它是什么样的?康德断言,想象这个世界的唯一在理论上可能的方法,就是把它假定为自然领域和道德领域的统一。因此最佳的可能的道德世界预示了人类学的革命。

只是在《实践理性批判》中崭露头角的解决方法,在《单纯理性限制内的宗教》中得到了详细的阐述。在这里,绝对律令的最严重问题变得清楚。在理性悖论与信仰悖论之间的紧绷绳索上找到适当平衡之处的康德,一头扎进自由的悖论之中。

“最佳的可能的道德世界”,及其可能性,必须一直在人类学上得到论证。任何伦理政治的正义概念的一个基本命题始终是——人性不能抵抗变革。但是,没有哪个伦理政治的正义概念假定了一种人类学革命。哲学家认为,如其所是的人能够变得更好,而这个“更好”是更好到什么程度则可能取决于目标,亦即被他们假定为可能的“好社会”。在霍布斯乃至黑格尔那里,人们很少提出要求。人类学的变化没有受到亚里士多德的正视,甚至柏拉图也只是描写了次佳的国家,在其中,人

^① Kant, *Critique of Practical Reason*, p. 228.

^② *Ibid.*, p. 229.

性中的被推荐的变革也是适度的。我们知道在卢梭的《新爱洛绮丝》中，“网络”成员经常犯错误，蛮横的热情使他们失去自制力，但是他们能够用友好的批评纠正彼此的错误。虽然《社会契约论》要求了某种人类学革命（即第二个非自然化），但是自由的悖论（强迫人们接受他们的自由）却意味着这个革命不能彻底完成。我们都知道卢梭的自由模式对康德来说是不可行的。然而，当康德使自己摆脱自由的一个悖论时，他却最终纠缠于另一个同样严重的悖论中。如果正直是绝对的道德、纯粹的理智和绝对的自由，那么由它所设置的至善，即最佳的可能的道德世界，就必定是绝对道德、纯粹理智和绝对自由的世界。人性的全部必然是理智的，每一个必然性必定成为自由，没有特殊性能够在这个最佳世界中存留。简而言之，康德哲学的“最佳世界”预示了人性的绝对完美性。虽然这确实是狂妄之论，但是它是从伦理政治的正义概念的瓦解中得出的。只要（a）自然至善（幸福）没被抛弃，（b）“地上之城”仍被假定，（c）自由被绝对化，以及（d）道德至善与自由和理性的概念是统一的。 104

虽然最佳的世界被构想为纯粹理智、绝对自由和绝对道德的世界，但他没有停留在实现“地上之城”的层面上，他将地上之城的建立视做遥远未来的事情，这是康德的过人之处。^①但是康德的“完美主义”的确依赖于最佳世界的假定，而不是它最终实现的图像。借用马克思的说法，康德哲学的“共产主义第一阶段”，即“无形教会”的建立，他的“共产主义第二阶段”的前提，最佳的道德的“地上之城”已经预示了一个人类学革命，关于意图的革命。就道德而言，良好的市民国家仍是“自然的国家”：

但是如果一个人不是只在法律上，而是在道德上成为一个好人（取悦上帝）……这不能通过渐进改革而产生……而必须通过人类秉性的变革（对秉性之神圣性准则进行仔细检查）

^① “然而，我们有很好的理由去说‘天国向我们走来’，一旦牧师的信仰逐渐转变到理性的普遍宗教，甚至世上的（神的）伦理国家的原则成为一般的，它也就获得了一个公共的立足点，即使这个国家的实际建立离我们还是无限遥远的。”——I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, tr. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, New York: Harper, 1960.

来实现。他只能通过一种新生而成为一个全新的人,犹如一个全新的造物……并且改头换面。^①

在“共产主义第一阶段”——即在秉性的革命之后——邪恶仍旧在意识中出现。人们仍然属于两个不同国家;“伦理市民的”(ethisch - burgerlich)国家和“法律市民的”(rechtburgerlich)国家。所有人必定属于这两个国家,因为感官必定会在秉性革命发生后经历一场变革。

相应地,该过程的结果如下:我们在多大程度上是不完美的,我们就在多大程度上属于“法律市民”社会;我们在多大程度上是完美的,我们就在多大程度上属于“伦理市民”社会。在“伦理市民”社会或伦理共同体中,我们是自由的,但是,就我们在善恶之间没有选择,甚至在好与更好之间也没有选择而言,我们首先是有美德的。简而言之,我们根本没有选择。

被康德正视的“世间伦理国家”根本不是一个国家,原因很明显。天使不需要国家。康德的“无形教会”的成员已经进驻自由的领域,他们就类似于克尔凯郭尔所说的“信念骑士”。甚至“隐者”这个概念也
105 适用于他们,因为人们很难将这个教会的成员同那些只是合乎义务地行动的人区别开来(如果有可能的话)。但是,即使目标(派生的至善)给绝对命令本身投下阴影,后克尔凯郭尔的存在主义解决方法和道德问题的康德主义解决方法仍是分离的世界。只要我们身处两个领域(自然的和理智的)中,只要我们在道德律的自由和我们自然素质的伦理任性之间被撕裂,我们就仍是道德的人类存在者。^②而我们之所以是道德存在者,不是因为我们绝对自由,而是因为我们并不绝对自由。并

① *Ibid.*, pp. 42 - 43.

② 在正直的人的描述中,康德遵循了古希腊哲学。一个人的行为遵循有资格充任绝对命令的准则越多,他的目的(意图)就变得越道德。如果这个人在开始就除去他的意见,正直的达成就变得越来越容易,也将引起越来越少的痛苦。最后,正直的人除了在有资格充任绝对命令的准则的指导下不能行为。一个人可以说在某个人成为正直的个别情况下,人类学(道德)革命已经发生。但是,甚至拥有最好目的的最好的人在选择一个准则时也能犯错,或者轻率地选择。在较少的多数派成员的道德规范中,例如亚里士多德派的人,偶然的道德失误不能改变一个人的善。这不被康德所接受,至少在“道德革命”之后已经发生。然而,犯错者总是归因于感觉,从不归因于准则。

且,即使我们没有道德选择,我们也仍然在坚持道德律与不坚持道德律之间有所选择。必须记住的是,在康德那里,作为绝对自主的绝对自由的观念本应该是在伦理政治的正义概念破碎之后挽救道德。但是,作为绝对自主的绝对自由却完全毁坏了人的道德。这是自由的悖论,如果自由被解释为自主的话。

人类学革命的思想没有使康德主义哲学摆脱自由的悖论;恰恰相反,正是尼采通过揭露其隐蔽维度而抛弃了这个悖论。事实上,通过人类学革命而出现的绝对和谐摧毁了道德:那么就让它毁灭吧。一旦采取这一步,悖论就会消失。虽然很难以任何前后一贯的方式来评估尼采的那些格言妙语,但如果一个人把他的哲学看做是通过保证打碎圣经“厚石板”的道德传统来消除自主性悖论的最激进的尝试,那么这个人就没有错得太远。

马克思的计划甚至更为雄心勃勃。马克思并没有简单地将已经被撕裂的碎片——即伦理政治的正义概念的社会政治成分和伦理成分——拼凑在一起,但是他不想用一个不能分割的整体来连接它们。然而,在分离之后,这些方面都已经经历了实质性的改变。社会政治已日益丧失其伦理基础,社会政治的探究主要成了经济科学,在其中,“看不见的手”居于最高统治地位。关于正义的社会哲学集中于在丰裕或缺乏的可选择条件下的分配正义问题。需求的发展被看做是一个自我永续的过程(在康德那里也是这样)。作为社会政治行为的原动力的利益被认为是理所当然的。从道德至善(或自然至善)的“应当”和“应该”中解放出来,社会探究已经成为“实证的”科学。同时,伦理政治的正义概念的伦理成分也已经抛弃了评估现实可能性的陈旧任务,抛弃了从“实然”之中谋求“应然”从而思索一个良好社会秩序之真实特征的职责。结果,绝对的自主和朝向“完美”的人类学转变的狂妄念头已经被人设想,“天国”的宗教观点也已被世俗化。呈现正义概念本身的任务就在于将伦理政治的正义概念的社会政治成分与其人类学-伦理成分结合起来,而现在的世界是分开的。马克思(几乎完全)成功地做到了这一点。

马克思的出发点是关于绝对自由的理念,他早在其关于伊壁鸠鲁

的论文中就对此有所论述。绝对自由就等于是没有权威和没有约束。所有外在于个人的规范、规则和价值都是权威,所有社会政治的必然性和决定性都是约束。康德哲学在现象的人与实体的人之间的区别是历史性的,实体的人是“类本质”(gattungswesen)在历史上被异化了。迄今为止,历史是通过异化而进步的,但是现在,时代已经在向颠倒的趋势转变,历史的最异化阶段也是最后的阶段。资本主义已为历史的改变扫清了道路,甚至已经拆除了所有传统的伦理权威和机构(规范、规则、价值、责任)。经济约束是现在留下的唯一障碍,这个障碍应该被祛除,通向绝对自由的道路将显现出来。资本主义也制造了祛除这种经济约束的社会主体,即无产阶级,他们若不同时解放全人类便不能解放自身。只有祛除经济约束,人类真实的和真正的历史才会开始。这个历史——即共产主义——将导致人类学革命并祛除异化,就是说,实现个人和人类的统一。作为个体和人类、本质与存在、现象人与实体人统一的绝对自由提醒我们记住康德(康德式的马克思主义确实为这个类似之处作出了贡献)。然而,康德和马克思的论证方法没有相同之处。在马克思那里,理论理性(批评的科学)执行双重任务:重建历史,以及从已经重建的历史中推出作为一种必然未来的绝对自由。实践理性并不是一种道德能动性。它就等于社会政治的实践(阶级斗争)。革命不是一场意图(准则)方面的革命,而是一场社会政治革命。诚然,利益在马克思那里也不是解放的动机。但是他区分了需求和利益,并把基本需求看做真正的原动力。基本需求是存在的,但无法在现存的秩序中得到满足,而这正是它们为什么会激发社会实践的载体(无产阶级)在最终的解放行动中粉碎这个秩序的原因。

于是,传统的伦理政治的正义概念——好人创造好社会,而且只有好社会才能使所有人都变好——被转换为如下:人类的解放创造自由的社会,并且只有在自由的社会中所有人才能是自由的。在不自由的社会中,所有道德规范都是异化的,因为道德概念是一个异化经济秩序的“上层建筑”。“鼓吹道德”是无用的,因为没有自由的地方不存在真正的道德。在消除异化(或异化终结)的条件下,类本质和个体接合,每个人将正是因为这个原因而成为道德存在者。在绝对自由的领域内,

权威(类本质)是在个体之内而不是之上。马克思因此将“应当”剔出史前史(在那里,“应当”是无用的)和现实的历史(在那里,“应当”是多余的)。^①从正直配享幸福的断言中获得合法性的伦理的正义理念(按其价值分配),在马克思这里是完全没有的。

但这并不是整个情况。不自由和自由(必然的领域和自由的领域)的绝对并列,加上自由本身的绝对化,使得所有关于正义的规定性观点都与马克思的计划无关。对马克思而言,唯一合乎情理的正义概念就是其形式概念。在每个社会中,一个社会群体的规范和规则应用于该群体中的每位成员。在此意义上,马克思推论说,所有的社会都是正义的,包括资本主义社会在内。在资本主义社会中,社会规则确实不断地被应用于社会所有成员。而既然所有社会都已经是异化的和不自由的,但同时也是正义的,因此正义是一个空洞的价值,从而无关紧要。在一个异化的社会中,在人类学革命之后,没有留下外部规则和规范,没有留下约束,所有关于正义的理念和观念都将变得微不足道,抽象正义也将永久消失。“联合起来的生产者”的社会是一个超越了正义的社会。我们知道,马克思后来为这个概念补充了某些条件,例如“正义的形式概念仍然适用于共产主义的第一阶段”(因为我们还没有完全自由),而“甚至在共产主义中生产领域仍处于必然性领域”,而这就是为什么责任(和正义)在这里不能被消除的原因。但是,无论什么样的规定说明,基本模式都仍旧完整无缺。自由是绝对的:在自由的地方,没有责任或约束;在自由的地方,个人和类接合;在自由的地方,没有正 108
义。绝对的自由是超越正义的。

没有分析概念的历史演变,在这里应该谈及的是,对人类学革命的强调在“巴黎手稿”中如此有力,后来却减弱了,虽然它从未完全消失。马克思后来越来越多地依赖于自由主义的自由概念,这就是为什么在他作品中丰富概念会成为主要范畴的原因。将绝对自由与极大丰富的

^① 我已经在下面的短文中详细分析了这个问题:‘Marx and the liberation of humankind,’ *Philosophy and Social Criticism*, 9.3-4, 1982; ‘The legacy of Marxian ethics today’, *Praxis International*, 1.4, 1982; and ‘Marx, freedom, justice: the libertarian prophet’, *Philosophica*, 33.1, 1984。

条件联系起来,这的确是替代“人类学革命”理论的一种办法,虽然它是——至少在哲学上是——一个次等版本。然而,即便是这个情节也排除了正义,因为“按需分配”的理念并不是一个关于正义的理念。更准确地说,它可能在一种解释下(每个人的需要都被承认)才是一个关于正义的理念,但它排除了绝对自由。一个人不能同时拥有绝对自由和(任何一种)正义。

像尼采一样,马克思成功地绕开了自由的悖论,虽然他是以一个完全不同的方式。马克思没有假设超人,而是假设了超级社会,一个纯粹合理的、理智的(透明的)和绝对自由的社会。绝对自由是一种没有道德规范和道德选择(在善恶之间,乃至好和更好之间)的状态。人是独特的和有差异的,然而他们的差异不在于他们的道德方面(因为所有个体够享有“类本质”),而在于他们充分发展的体能和智能方面。因此个人的独特性和单一性在品质上是美学的,而不是伦理的。(当马克思考虑人将在共产主义社会中做什么,他总是提到艺术活动。)正直的人不被视为至善的载体,没有什么道德要求会在自由领域内得以实现。整个异化范畴代表着个人对象化过程的异化,在此过程中,个体成为一种他并不适合的累积的社会财富。那些不能发展自身、能力被削弱、愿望被践踏的人,就是要求得到绝对自由的人。简而言之,不是正直,而是苦难提出了这个要求。绝对自由是人类苦难的结束(虽然不是人类痛苦的结束),而不是正直之人的应许之地。这是一个重要的思想,并且,它在同样程度上与康德主义的“伦理国家”的想象一样植根于宗教传统。这个概念非常接近一种“苦难的神正论”,因为许诺不属于那些没有践行不正义的人,而是属于那些承受了极度不正义对待的人。无产阶级承受的最多,因此它是希望的承担者。得到拯救的人之所以被选择,不是基于他们的正直,而是基于他们的受难。正是通过这种方式,马克思绕开了自由的悖论。

然而,完备的伦理政治的正义概念的重建却失败了。苦难的终点不是正义的黎明,而是正义的结束。绝对自由的思想要么是以人类学革命的狂妄言行(所有个体和类本质的联合)为转移,要么是以绝对丰

富的自相矛盾概念为转移。^① 撇开强加给马克思主义历史哲学的理论偏见(对此,我曾在《历史理论》中有所分析),即理论理性的明显僭越(这是马克思的问题之一)以及对政治领域和文化价值模式等等的疏忽或曲解,马克思的解决方法并没有因为别的理由而说得通。黑格尔是对的:伦理政治的正义概念的大厦只能建立在一个已经存在的道德秩序(伦理)的理念上。就其建立在这个理念上而言,该理论预设了一种匹配该理念的社会改革,以及一种实现它的人性改变。如果这种概念建立在道德之上,那么,那种假定的“宏观世界”就必然已经在“灵魂之城”的“微观世界”中出现。人性,即是其所是,必须拥有“善”的所有成分,依据某种特定的“原初的”善或“理性法则”。必须赞成“遭受不正义要比施行不正义更好”的主张。马克思设计他的“地上之城”,而没有参考“灵魂之城”,在他的理论中,没有为后者提供空间。因此,不只是那种人类学革命的狂妄言行建立在沙丘之上,根据这个理论,甚至现存人性的改良也不能被正视。在原则上,一个人能够把“基本需求”解释为“灵魂之城”的主要成分或至少是其动机,但马克思并没有考虑这个选项。如果他这样做了,他就会用一个民主的自由概念来替代关于绝对(空洞)自由的自由主义概念。但是他随后用生产力的发展代替了“灵魂之城”。在马克思那里,伦理政治的正义概念没有被分成为它的伦理成分和社会政治成分,因为后者吸纳了前者。然而,它通过二者从不可能在一个理性平台上相遇的方式,而确实被分成了重建的(批评的)部分和预言的部分。马克思没能将必然性和绝对自由相结合,没能将批判性科学与人类学革命相结合,这可以被看做是完备的伦理政治的正义概念退位的标志,也是一个反对任何企图复兴它的警告。 110

4. 迈向不完备的伦理政治的正义概念

在狄德罗生前未出版的一部作品——《驳爱尔维修〈论人〉》一书里,我们发现了下列重要一段:

我们都生而具有正义精神! 但是正义精神是什么? ……

^① 在我的论文《马克思与人类的自由》中,我已经找到了展示这一概念的方式,正如它被马克思在 *The Critique of the Gotha Programme* 中阐述一样是自相矛盾的。

一个通常组织良好的人有能力做任何事。请相信这一点,爱尔维修,如果它适合你……我没有找到正义,而我为寻找它付出了比你要求的更多的努力……例如,我确信,即使在一个同我们这个社会一样组织糟糕的社会里,在那里成功的恶习经常被称赞以及不成功的美德几乎总是被嘲笑。我确信,我是说,总之,一个人不能为了自己的幸福而做得更好,而是要成为一个好人才能做得更好……在这个问题上,我已经考虑了一百多次,竭尽我所能的一切精神强度;我想我有必要的天赋:我应该向你坦白吗?否则,我甚至不敢拿笔写第一行。我对自己说,如果我没有在这次努力中获得胜利,我将成为邪恶的辩护者;我会背叛美德的事业,鼓励人们去为非作歹。不,我感觉自己对这个任务还不充分。我将徒劳地为它贡献我的一生……你想要一个最简单的问题吗?这里就有。是不是一位哲学家被要求出庭,坦白他的感受并因此把他的一生置于危险之中?……对于一个大帝国来说,最好的政府是什么样的,并且通过什么样的坚固防范我们有可能成功地限制君主权威?……在什么样的环境下一个简单地个体能够相信自己是所有意志的解释者?好事还是坏事是雄辩的?我们不得不为了将来一代人幸福的而冒着牺牲现代人的幸福革命危险?是否野蛮国家比警察国家更可取?这些不是幼稚的问题,并且你能信仰每一个从自然中获取能力去解决它们的人吗?没有虚伪的谦逊,请分配给我。^①

这个充满热情的陈述带来了三组信息:

(1)值得哲学反思的问题是那些被不同的伦理政治的正义概念提出并且最终解决了的问题。

(2)由伦理政治的正义概念所提出的解决方法是错误的。(在这里,狄德罗也想到了卢梭。)它们之所以错误,是因为哲学家没有深入到

^① D. Diderot, *Refutation suivie de l'ouvrage d'Helvetius intitulee L'Homme*, in *Oeuvres philosophiques*, Paris: Editions Garnier Freres, 1964, pp. 594-6.

他们所从事的问题的深层次中。即使这里不乏如此行为的勇气,一个人也不可避免地陷入矛盾。在哲学层面上解决这些问题不等同于解决这些问题本身。伦理政治的正义概念没能作出这个区分,这就是哲学之所以能够成为危险的甚至是有魔力的事业,并且能够在其追求真理的过程中为邪恶谋求理由的原因。现代哲学承载着巨大的责任。由于它更有责任,因此只提出问题而不作出草率的尝试去解决问题,才是更可取的。由于它更有责任,因此,伴随着我们行为与决定中的那些不能克服的矛盾一道,以我们作为人类与市民的能力而生活在一起,才是更可取的。是的,遭受不正义要好过施行不正义。虽然我们可以根据这个原则生活,但是我们不能证明它。并且,我们不应该假装我们能够证明。哲学家必须放弃建构一种完备的伦理政治的正义概念。

(3)最高哲学问题的解决是有可能的,因此,放弃不应该是结束。提出问题,面对矛盾,渗透问题的深度,可以预设这样的问题能够得到解决的规定性理念。但这的确是一个规定性而非建构性的理念。如果生命没有为其终结提供坚固的基础,那么哲学就必定是未完成的、不完备的。

如果我们只草草瞥一眼狄德罗的作品,就会发现他所尝试的许多道路,他尝试了数个解决方法。在他总是闪耀灵光的思想中,我们可以看到卢梭、歌德、康德和黑格尔,有时甚至还有柏克和克尔凯郭尔。他预示或影响了这些人当中的很多人,但又不等同于其中的任何一位。狄德罗探究的多面特征并非源于他没有能力进行系统化。狄德罗在许多方向上寻找答案。他没有把自己限定在任何特定的探究途径中。他是构想审慎且不完备的哲学规划的第一人,这种规划之所以还是不完备,不是因为它厌恶哲学的最高(和传统)问题,而正是因为它在处理它们,并且只处理它们。

这位积极参与公共领域行动的倡导者从未发表他的最初原稿。狄德罗对《百科全书》的贡献被写进了启蒙精神的主流精神之中,他信仰这种精神,并以如此纯粹良心来表达它。害怕惩罚不能解释他对发表的不情愿(在他展现其公民勇气的过程中,他胜过所有同时代人)。害怕伤害其盟友也不是一个充分的解释。(《拉摩的侄儿》没有打击任何

盟友。)我们仅仅必须接受的是,他在上段引文中所给出的那些理由是决定性的。

此外,我们必须记住狄德罗大多数小说和先锋作品(除了对爱尔维修的批评以外)都是以对话体(entretien)撰写的。在当时,哲学作了最后的充分尝试,以求以一个完备的伦理政治的正义概念将其异常问题予以系统化,同时哲学也第一次尝试超越这个概念,文学作品能够在作为问题的问题陈述中取得进展。毕竟,卢梭的**铤而走险**(《新爱洛绮丝》的第一部分)也是一个文学作品。启蒙的淫邪戏剧,萨德的《贾斯廷》也是如此。德国文学使这个趋向达到顶峰。当然,莱辛和歌德都对狄德罗非常感激,莱辛在设计其不完备的伦理政治的正义概念时追随了狄德罗的脚步。^①而《拉摩的侄儿》第一次出现在歌德的译文中。一方面是《智者纳旦》,另一方面是《威廉·麦斯特》乃至《浮士德》,都提出了狄德罗精神的问题。规定性理念和建构性理念之间的区别——在哲学中是相当严格——可以在小说中被克服,正如它在浮士德的最后的白日梦中被克服一样,在那里上帝赢得了赌局。

在狄德罗的《拉摩的侄儿》这部最卓越的哲学作品中,既没有赢家,也没有输家。对话完全不同于柏拉图式的,甚至更不同于文艺复兴时期的对话(例如,乔尔丹诺·布鲁诺的对话)。柏拉图的对话是永恒的,因为真理被认为是永恒的。文艺复兴时期的对话则是受时代约束的:这些对话所描写的冲突发生在崭新的与现实的、陈旧的与过时的真理之间。无论它是以柏拉图的复杂和诡辩的方式,还是布鲁诺的简单和片面的方式,真正的知识总是胜利,而且是依靠论证而获得胜利。狄德罗的对话与文艺复兴时期的对话有密切关系,因为它也是受时代约束的。然而,这不是旧真理与新真理发生冲突,而是关于新的和现代的真理的两种解释彼此发生冲突。狄德罗的对话在一种决定性的方式上与柏拉图有密切关系:主角没有简单地说出理念;他们也坚持理念,他们过着一种与其理念相协调的生活。他们不但有个性,而且他们就是个

^① 关于莱辛,见我的'Enlightenment versus fundamentalism: the example of Lessing', *New German Critique*, 23, Spring-Summer 1981。

性。在柏拉图和狄德罗那里，“善”的代表是那些坚持“承受不正义好过 113 施行不正义”这个原则的哲学家，该原则是所有道德哲学永不衰退的伦理原则。然而，在柏拉图和狄德罗作品中，“恶”的代表却毫无共同之处，除了他们论证中的提议内容以外。在柏拉图那里，每种个性都是一个理性行为者。暴君、诡辩家、修辞学家是成功的、富有的和强大的，他们捍卫他们的生活方式。然而，拉摩的侄儿以非理性的方式为恶辩护，因为实践他的理论使他完全感到不快乐和沮丧。在柏拉图那里，是苏格拉底在表演喜剧，尽管他的对手是严肃的和华而不实的。在狄德罗那里，演员表被掉了个头：拉摩是小丑，声称“我不知道任何事”，而哲学家则保持严肃，就像克尔凯郭尔的《非此即彼》中的 B 一样。为了避免任何误解，对话中的“我”不是一个责难欢笑、欢乐或人类弱点的死板的传教士。但是，嘲讽的态度只有当它为新的“天上之城”扫清道路时才是伦理的，所以他不能是嘲讽的，仍旧保持其人性尊严的完整无缺。拉摩成为嘲讽和自我嘲讽的主人，并且他不把嘲讽用作为洞察事实、扫清道路的手段，而是用作一种生活形式，以及同样地用作一种自卑和轻率的模式。狄德罗把苏格拉底的人格分成两部分——道德家和小丑，并且使二者都变得有问题，即使并非在同样的程度上。

很可能，拉摩的侄子和狄德罗之间的讨论确实发生过。狄德罗被认为是一个伟大的健谈者。他喜欢与每个人讨论生活的问题，也喜欢把表面平凡的问题转化为哲学问题。狄德罗付诸论文特别是这个谈话里的事实表明，他最关心的不只是谈话的主题，还有进行谈话的方式。用卢卡奇的术语来说，狄德罗的那双具有幻想性的眼睛把拉摩的真实特性转化为一个“预言的个性”。的确，拉摩是个在陀思妥耶夫斯基之前一个世纪的属于陀氏笔下的人物。狄德罗把他自己（对话中的“我”）放在了一个极其微弱的位置上（这在哲学对话中是不寻常的）。他不是通过对自己建议的论证性重申，而是通过沿着拉摩的基本建议而反对拉摩的论证来改善这个微弱的位置。每当我提到狄德罗对于论证方式的关心时，这就是我心中所想到的。

如果拉摩只是重复了特拉斯马库斯或曼德维尔的思想（他做过这一点），狄德罗就能够在一条陈旧的道路上前行并证明美德的优越。但

是拉摩的王牌是,他已经“选择他自己”,对此,狄德罗只能回答,他也选择了他自己(“我是一个诚实的人,并且你的原则不是我的原则”)^①,于是,结果陷入僵局。然而问题甚至更深。虽然狄德罗轻视拉摩,但两个人有个共同点:他们认为天才是人类的顶点。道德学家的阿基里斯之踵被拉摩在讨论的一开始便暴露在外,当时他说,有道德的人和天才基本上是不一致的。拉摩怨恨天才之人,因为他不是一个天才。如果他(拉摩)拥有狄德罗的天赋,他就会喜欢狄德罗了。但是,拉摩不惜一切代价地想成为一个天才,因此他选择自己作为邪恶的天才:“如果在任何事情上成为卓越者是重要的,那么在邪恶方面尤其如此……你在每件事情中做你认为有价值的事情就是品质的一致性。”^②就是在这儿,狄德罗走出新的一步。一个人不能选择自己作为邪恶的天才,因为成为天才不是选择的问题,拉摩选择成为一个天才的要求因此是自相矛盾的。他实际上已选择的是模仿;他成了别人,而不是他自己。“然而,仍有一人可以自由地行动而不用进行模仿,那就是一无所求、一事无求的哲学家。”^③——狄德罗指的是第欧根尼。但是王牌的这一交换不是特别地令人信服。如果哲学家是唯一能选择自己的人并且能够不模仿地这么做,如果我们不能选择成为一个天才,那么选择我们自己而不模仿也就是一种自然天赋,并且这不是对所有人开放的选择。结果再次是一个僵局。并且对话的结局记录了这个僵局。“再见了,哲学家先生。我不总是一样的吗?——唉,不幸地。——我还有另外四十年那么久的不幸啊!笑到最后的人,才笑得最好。”^④事实上,谁笑到最后?

提出了问题,但没有解决问题。然而作者所采取的立场是没有疑问的。狄德罗把自己分成两部分的解释站不住脚。“我”和“他”的关系不仅是用消极语气明确表达的,而且它也被分开来了:狄德罗虽然轻视拉摩,但是发现了他的有趣。(在这一点上可能存在的问题是缺乏憎

① D. Diderot, Rameau's Nephew, in *Rameau's Nephew and D'Alambert's Dream*, tr. Leonard Tancock, Harmondsworth, Middx: Penguin, 1966, p. 112.

② *Ibid.*, p. 93.

③ *Ibid.*, p. 122.

④ *Ibid.*, p. 125.

恨,这要归因于这种分离。)角色的分派不只在美德与恶习之间,而且在高尚与基础之间,在人性尊严与缺乏人性尊严之间进行。然而,论证并不令人信服,尽管我必须再说一篇,是狄德罗使它们成为不足为信的,而他之所以这么做,不是因为善在他的哲学世界里变得有问题,而是因为真理变得有问题。

狄德罗在仔细考察理性的悖论时走向了极端(“是好事还是坏事更具雄辩”)。论证既服务于善,也服务于恶。因为恶也能平等地得到理性的证明,所以善依旧是善。然而,我们还没有找到确定善的优越性的哲学方法,并且,我们不应该假装我们已经找到。我们已经看到,柏拉图距离相同的结论有多么的近。但柏拉图有他的主角,即为真理和善而死的苏格拉底。他的殉道成为最后的证明。狄德罗也涉及这个证明。“我:今天谁是耻辱的,是苏格拉底还是让他喝毒药的法官?——他:他身上已经承载了太多的善!……因为他轻视坏的法律,这会阻止他鼓励白痴还是轻视好人?”^①这个争论没有更进一步推进,因为狄德罗他自己不相信为某种理由而死的姿态能够证明它是真理。的确,几乎每一个立场、信念或知识都将证明是真的,只要我们以为了它而自愿死亡来作为真理的唯一证明。支持一个人的道德不一定就是支持此人所提倡的事业的真理性。这就是狄德罗把一个现代哲学家是否应该像苏格拉底那样行动列在未解决的问题中的原因。

狄德罗实现了理论理性与实践理性的历史区别。虽然我们不能再且不应接受这两种看法的分离,但是我们必须忍受这种分离。我们必须像道德主体一样行为,不管理论理性多么充满歧义。但我们不能放弃实现理论理性和实践理性再统一的要求。如果狄德罗知道康德,他会拒绝他;如果他知道黑格尔,他也会拒绝他。一直提出问题和讨论问题,继续过一种诚实的生活,把那些可能为魔鬼谋便利的解决方法排除在外。作为永久“对话”(谈话)的哲学应该从实践理性的角度进行指导——这是狄德罗的遗产。我称这个遗产为“不完备的伦理政治的正义概念”。

^① *Ibid.*, p. 39.

第三章 动态正义概念

我将会沿用第一章的研究方法来阐述这一章。因此,我的陈述将是分析的(按照亚里士多德的方式)而非历史的。因为要讨论的是动态正义,所以,在解释过程中我也会关注现代性问题。

一、正义的标准

如果我们宣称规范或规则 X 是不正义的,那么,我们就作出了一个判断。这是一个价值判断,同时也是一个事实陈述。根据其形式,这一判断与在静态-形式正义框架内作出的判断并没有区别,例如“法案 X 是不公正的”,这是一个可以从事实陈述中推导出来的评价性判决的一种简要表达(例如 A 是无辜的;而 B 却判处了他,这就是法案 X;因此法案 X 是不正义的)。不过,在相同的形式中却涵盖了相当不同的程序。如果规范和规则被认为是理所当然的,那么人们就会理所当然地认为,如果 A 是以这样或那样的方式行动的,那么,B(对于其他人)也将以这样的方式行动,但是如果 B 不是以这种方式行动的话,那么,根据定义将会产生不公正的行为。这就是为什么评价要遵循事实的陈述,即使这个过程被简要公式(法案 X 中 B 的行为是不正义的)所蒙蔽。尽管如此,如果我们断言规则和规范本身都是不正义的,那么程序就是“相反的”。我拥有从我个人角度评价(说明)事实是不正义的价值观、准则、美德、原则或者公理。事实是,实际存在的东西(那些行之有效的、人们遵守的、予以合法化的、习以为常的)就是规范和规则本身。就应用这些“理所当然的”的规范和规则(静态正义)而言,关于评价陈述的真假问题,将以通过实证达成的共识作为结果。如果这样应用规则的话,那它就将毋庸置疑了。(在犯规的情况下,足球裁判应该给被犯规

一方一个任意球^①)。然而,如果我们声称规范和规则 X 或 Y 是不正义的(动态正义),那么也就会有其他人声称他们是正义的。如果没有人作出这样的声明,所说的这些规范和规则就将不复存在,因此也就不会有什么需要证实和否决的了。^②

在这一点上我接受贝尔的建议,我们一方面要辨别证实与证伪的关系,另一方面要辨别具有效力与不具有效力之间的不同。^③ 如果规范和规则被视为理所当然的(静态正义),那么,评价性陈述的真实性(“这是正义或不正义”)就可以被证实或证伪。然而,在动态进程时,一旦规范和规则因其不公正被拒绝,以及用可供选择的规范和规则替代那些业已存在的规范与规则时,这种评价陈述的真实性就不应该被证实或证伪,而只能被证明是否有效。而且,正如我曾简略地指出的,有些人认为这种表述是有效的,同时另一些人认为它们是无效的。规范和规则可以因其不公正而被证明无效,如果规范和规则的批评者诉诸规范性标准,而对于规范性标准和惯例的遵守是与那些被证明是无效的规范和规则相矛盾的;如果“这些规范和规则是不正义的”表述来自于对那些标准的遵守,矛盾也会出现。^④ 最后,规范和规则的批评者要求选择那些他们认为可能是正义的规范和规则,因为它们与可遵循

① 确从这种类型的“是”句子中扣除的“应该”句子的例子, see Kurt Baier, *The Moral Point of View* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958); and MacIntyre, *After Virtue*.

② 当“这些规范和规则是不正义的”这样判断在过去发生时,并且,当被摒弃的规范在现代不再以任何形式存在时,通常情况下这不再是一种情况。我们,在现在,可能同意“那些规范和规则曾经是不正义”是真实的这一陈述。现在没有人会怀疑奴隶制是不正义的,并且奴隶制的存在要求其废除。当特洛伊妇女和汤姆叔叔的小屋面世时,在第一种情况下,几乎所有的人都相信,将人视为奴隶的规则与涉及奴隶待遇的规范和规则是正义的,而在第二种情况下,很多人也这样认为。这样“应该”句子中的“奴隶制应该被废除,因为它是不正义的”将不被遵守,更不用说协商一致。

③ See Baier, *The Moral Point of View*.

④ 任何给定的规范和规则的失效都不能,或者事实上不能以“这些规范和规则是不正义”的评价式陈述的形式被确定。我们可能因为价值判断的理由而摒弃规范和规则并且坚持说它们是恶的,不人道的,等等,而不用同时界定它们是“不正义”的。如果,例如,在一个婚前贞洁是两性的共有的规范的文化中,一个人可以因其“不人道”而废除它,却不能因其“不正义”而废除它。一个人可以因其“恶”而以纯粹务实的理由摒弃规则,通过诉诸务实的标准,在那里“恶”的负面评价不等同于“不正义”。

的标准是一致的。^①

如果我们对不同事例做一个假设性的统计调查,在这里,某些规范和规则被批评者宣称为不正义的,我们就可以将这些批评区分为两个理想的形态。要么声称另一个正义概念应在一种或另一种社会关系(以及在特殊情况下,在所有的社会关系中)中构建规范和规则,要么声称该正义概念的标准应被重新界定。很明显,两种主张都可以作出。在此产生的问题如下。

谁应得同样的东西(然而不是同样的)?

应得的东西是指什么(然而却不是)?

按照优点和品质应得什么(然而却不是)?

那些值得奖赏的优点和品质应如何被说明(然而没有被说明)?

属于X、Y及其他基本社群的人应得什么(不应得什么)?

118 应得某物的社会阶层是什么样的(一种新的社会阶层又是什么样的)?

特定的阶层应得什么(不应得什么)?

让我重申:对规范和规则的批评者通过诉诸那些与现行规范和规则相矛盾的规范性标准,以使现存的(一直被遵守的)规范和规则失效。

这些准则在类型上是有所区别的。他们可以是(1)特定的原则(或观念);(2)道德规范与实践准则(根据康德的概念);(3)实用准则;(4)实质性的价值。我想阐明下面的假设:前三种标准无论是直接的,还是在最后一点上,都根植于(一个或者多个)实质性的价值。最终的标准总是实质性价值。在现代,对于我所限制分析的时间段而言,最终的实质性价值就是普遍价值。普遍价值本身既可以解释为普遍原则,也可以解释为普遍目标(宗旨)。尽管如此,实质性价值被正义的标准排除

^① 如果一个人不主张用已被认为是正义的可选规范和规则来替代现存的规范和规则,他或者她可以因其恶、不人道、不合理而摒弃现存的规范和规则,但是却不能因其不正义而摒弃它们。如果一些人相信,某类的人类学革命将剔除所有的外部规范权威(就像我所看到的,康德和马克思所做的那样),或者如果某些人声称每一个个人都有能力在每一种环境中作出理性的选择,而不用诉诸任何规范和规则(不用置身于人类学革命中),“这个或者那个规范或者规则是不正义的”的判断不可能有意义,因为所有规范和规则应该被认为是不正义的(或者它们中没有任何一个是正义的)。

在外,“正义”价值则坚持追问其原因。如果有人认为现存的规范和规则不正义而使之失效,并且主张选择他所认为是正义的规范和规则的体系时,就必然要争论为什么是这样。正义,作为价值不应成为这个争论话题的一部分,因为这是乞题(*petitio principii*^①)。对这个问题来说,这并不是一个合理的答案。这样,我们就不得不诉诸另外一种价值,它将证明被接受的价值(或者是被推荐为接受的价值)在替代的一套规范中是完全被遵循的(这就是为什么它们被证明为公正的原因)。

在我将之描绘成一种“文化鸿沟”的例子(的情况下,特定原则(观念)可以使这些规范和规则失效,它可以意译成奥格本学派的表达。在特定的社会中,如果在不同类型的规范和规则中存在着差异,就会与所说的“文化鸿沟”相关。社会中存在的“男女应该同工同酬”的原则就是这一类型的一种特殊原则,在该社会里,人们在某些重要的社会关系中已经承认了两性平等(男女双方都被平等地视为合法的人,拥有平等的公民权利,等等)。

在一个民主社会中,因特定原则而失效的规范和规则是一种正常现象,在某种意义上说,是一种日常现象。此外,它是一个持续不断的过程,总是存在一些(甚至许多)我们认为是不公正的规范和规则。大部分的公共争论都是围绕此类问题而展开。

并不是每个借助特殊原则而使规范和规则失效的人都能诉诸最终的和实质性的价值。有时,他们还可以诉诸其他的规范和规则,以及诉诸这些规范和规则与某个失效的规范和规则之间的不一致,为此目的,只要有一个也就足够了。但是,即便如此,如果一个人选择充分地辩解,那么他至少诉之于最终的价值。 119

从道德的美德或价值或准则的优点上,并不总是因为规范和规则的不公正而遭到摒弃,只有当它们表现出恶、不道德或者冷漠时才会遭致摒弃。无论是道德规范(美德、价值)还是道德准则,如果它们满足了上文提出的第三个要求(即提出了替代的一套规范和规则的话),那么都会充当那样一种程序的参考框架。基于道德准则上的失效是一种基

^① *petitio principii* 意为“以待决之问题为论据”,又称为乞题或丐题。——译者注

于道德规范上的次级失效。如果人们从道德美德的角度认为规范和规则失效的话,那么就意味着人们不但使一套或另一套规范和规则失效,而且会使所有的被遵守的规范和规则与道德准则相抵触。如果有人赞同著名的康德律令,即每个人都不应仅仅被视为他人的手段,那么人们因此就可以因其不公正——即遵守它们就暗示着将他人仅仅视为手段——而宣布所有的规范与规则失效;如果一个人准备而且能够赞成那种可替代的规范与规则,对它的遵守就会与谈论中的道德准则相一致。

从道德准则的优点上来评价,因其不公正而对规范与规则的摒弃是很少见的,就如同基于特定原则而对规范和规则的摒弃很常见一样。那些通过诉诸道德价值评价而使一个或者另一个规范和规则失效的人,通常不会同时地考验和质疑它们中的全部。但是,通过道德准则而重新生效或失效,则与同时使所有的规范和规则失效(或者是最终重新生效)相等同。这一程序需要完整的连贯性和自觉的一致性。不过,这很少见但并不是从未出现。有许多人,他们反对一切形式的暴力,同时也反对那些允许使用暴力的规范和规则(例如,他们是和平主义者,甚至拒绝“正义”战争的概念)。

如果一个实用性的准则将一个或另一个具体的实质性结果(目标)置于正义的位置上,那么就会有人宣称这个(正义)目标的实现摒弃了那些对其遵守会阻碍此目标实现(达成)的规范和规则。在某一特定领域,规范和规则会被视为对所说的目标的各种阻挠、最终达成或者实现的手段。在建立一个福利国家的过程中,先前的几个特殊领域的规范和规则会因其“不正义”而被视为无效,将会被那些被视为与实际的(特殊的)目标相一致的规范和规则所替代,例如一个国家整体健康方案或者高等教育的普及化等。当然,还会有许多人认为新的规范和规则从另一个实质性的目标、特殊的原则或者类似的角度来看是不正义的。这只是顺便提及此事,因为读者不应该忘记,我们在这里是要阐述动态的正义概念。

如上所述,无论是通过使用特殊的原则、道德价值或者准则(命令)抑或是实用性的准则都会使不正义的规范和规则失效,对每一个规范

和规则系统的摒弃最终都是根源于实质性的价值。在现代,所有的原则或准则都来源于这两个普遍的价值:自由和生命。

这一表述可以被所有现代版本的伦理-政治的正义概念所验证,无论此概念是完整的还是残缺的。同时,它也可以被涉及的各种各样的人权宣言所验证。当哲学家思索“正义的社会”时,他们总是构想这个社会的宪法、法律、规范和规则能确保所有人(霍布斯意义上的)的生命或自由。生命和自由(或两者)被先验地设定为普遍价值,在此意义上讲它们是不言自明的。不像在罗尔斯的模式中,生命和自由并不是从正义中推导出来的,而是相反:一个社会(或宪法)只要能确保公民的生命以及自由,它就被定义为正义的。在正义的概念中,正义必须诉诸自由和生命的实质性价值;在美国的《独立宣言》中,或在法国的《人权宣言》中都有这一层含义。

可以断言,在现代性中只有两个普遍的价值,也可以说:所有的因其不公正而使规范和规则失效的那些原则,在最终意义上都要诉诸这两种价值,然而这是很难令人信服的。我们即便是粗略一瞥关于这些原则和准则的讨论以及例示它们实际应用的那些事件时,我们也宁愿把平等视为它们中所有一切的指导性的一般价值。自然法理论不仅强调每个人生而自由,享有生命权,而且我们都平等地被赋予理性和良知。进一步讲,如果我们把“良知”定义为“与实践的理性有关”,正如我在其他地方所定义的一样^①,这本身足以将理性(合理性)作为另一个终极价值。因此,我们最终不是以四种,而是以四种普遍价值而结束我们的讨论:生命、自由、平等和理性。

在第一章中我讨论了平等和不平等都不是自然的习性这一假定。¹²¹人是独一无二的,平等和不平等是规范和规则所造成的。属于同一个社会群体中的人具有社会性的平等,因为相同的规范和规则适用于他们。我也曾指出,我们可以(而且应该)声称人类应该超越在社会群体之上,但是只有在这样的条件下,即在我们正义感的指引下,共同的规范和规则应该减少,或最终废除这些统治、武力和暴力。简而言之,构

^① 见我的著作 *The Power of Shame* 中的标题文章。

成支配性的主要的社会群体的这些共同规范和规则应该确保自由。如果我们不把建构人类主要的社会群体的共同规范和规则置身于确保自由的基础之上,我们的正义感就会强烈地反对人类应该是支配性的社会群体的建议。我也认为我们不能一相情愿地认为人类是唯一的社会群体,因为拒绝规范制度(生活方式)的多元化就等同于拒绝自由。平等的要求从属于自由的要求,换言之,平等不能被视为最终的普遍价值。

此外,每当人宣称平等时,他们要求在**某些事情**上的平等。“某些事情”可以指代很多事情,所有的这些事情都能被归结为平等的两种形式:自由平等和生命机会平等[这一术语来源于流行的雅各宾期间的“事实的平等”(égalité de fait)的政治哲学]。阿纳托尔·法朗士(Anatole France)关于资产阶级社会平等的著名见解,同样禁止富人与穷人睡在桥下,指出了产生于生命机会的明显的不平等是一种非正义,即使一种自由中的平等(法律面前人人平等)确实是有保障的。

对于自由的平等之要求意味着:第一,两种要求可能都是相关的;第二,两种自由的解释。第一种自由的解释是民主的,第二种是自由的(以赛亚·伯林分别定义为“积极”自由和“消极”自由)。一个人可以主张,每个人都应该拥有参与所有关乎他的(她的)社会或者自身的政治问题的决策中去的平等权利,同时每一个人都有权利做这样的事情以及有做这样事情的可能性。因此,两种不同的权利要求同时归属于自由的第一种诠释——民主的诠释。接下来,一个人可以主张,每个人都应该有权利决定他或她自己的命运,选择他或她自己的生活方式,做任何并不阻碍他人做他们喜欢做的事情。并且他也可以声称,每一个人都应该有践行这种权利的可能性(生命机会)。这样,两种不同的权利就从属于自由的第二种诠释——自由的诠释。两种要求和两种诠释根据如下公式而汇聚在一起:“社会中的规范和规则应该确保每个人都拥有参加关乎他(她)的社会或者自身政治问题(追求公共幸福)的所有决策过程的权利(并且最终有能力),因此所有的无论属于哪个社会群体的规范和规则都应确保相同的权利。”进一步讲:社会中的规范和规则都应该保障每个人有决定自己命运的权利(最终有能力),能选择

自己想要的生活(这是对个人幸福的追求);因此每个人都拥有离开这一社会群体而加入另一个社会群体生活的权利(平等的能力)。

很明显,上述关于自由平等和生命机会平等的公式被认为在现实中是同时存在的。同样明显的是,平等不仅被看做一种独立的普遍价值,而且更被看做一种完整的、永恒的生命和自由的现实价值的条件而存在。此外,这里所适用的“以相同的东西给每一个人”的思想并没有使每个人涉及彼此的平等。只要规范保障自由,它们就会保障平等的权利。但是,人们仍然可以选择过不自由的生活,或者别的无须保障的自由。只要规范保障平等的生命机会,它们就不会排除不平等的生命机会,因为一些人会比另一些人更好地利用这些平等的生命机会。这虽然不是一个所有的规则都适用,但却是所有的规范都适用的情况。一个人会完全地履行道德规范,另一个人会在某种程度上履行道德规范,第三个人会完全不履行道德规范,即使人们各自的生命机会是完全相同的。此外,在“良善生活”中还有很多的首要的价值,它们既不需要任何规范和规则提供保障,也不需要任何规范和规则提供分配,原因很简单,它们是超越正义的。爱情就是这样的价值之一,尽管爱情相对自由或生命来说是更崇高的一种价值。没有任何的正义思想适用于爱情,甚至基督教的正义观也不例外。基督教宣扬爱,包括了对你敌人的爱。要求你彼此相爱,并且平等地爱每一个人,或者按照人的品质等等(事实上,它要求的是不平等的爱,因为在其信徒来说他们应该爱上帝而胜于爱其他任何人)。

虽然从逻辑上讲,在自由的平等和生命机会的平等之间并没有任何冲突,因为我们可以声称对包含这两种平等的规范和规则都拥有权利,但是现实中的确存在这样的冲突。也正是这一事实推动了把平等提升到普遍价值的高度上的尝试;同时,声称它应该是至上(最终)的价值。在这次尝试中,“*égalité de fait*”(译者加双引号)确实被释译成了事实上所有人的平等,而不是作为生命机会的平等。既然所有的人(本体论上说)都是独一无二的,作为整体不能比较的,那样的规划包括了要

求接受对需求、价值和意见的独裁权。^①把这个冗长的讨论简单化，“égalité de fait”在这个极端的解释中是一个自我矛盾的规划，因为它包括了自由的平等，无论是积极的还是消极的（一些人施行专政；而其他的人屈从于专政）。因此，那些举荐接受“平等”作为人类的一个普遍的、最终的价值的人，根本不会选择平等作为人类的普遍价值。重申一下，平等不会被设想为人类的普遍价值，因为它是有条件的，而不是无条件的。^②

我认为平等不适合作为最终的普遍价值：事实上它不是那样一种价值，因为把平等作为普遍价值是自相矛盾的。我会遵循关于理性讨论的相似路径。通过导读，我们必须进一步探讨平等的问题。

我们中的全部人，所有的人都是平等的天生具有理性的。这一表述应该有公式，“人人都生而具有恰当地使用日常语言的天分，使用人造物和遵守人际交流中的规范和规则的天资，所有的人都是平等地生而具有这样的天赋”，这一表述是无可否认的事实。不过，我们生而平等地具有这些天赋，并不意味着我们的天赋是平等的（或者是在天赋方面是平等的），更谈不上它意味着每个人都能平等地使用他或她的天赋。在这里“平等”是有条件的。

按照理性去行为（包括言语行为）就意味着理性地行为。如果在社会环境中，一个人自觉遵守那些关涉到作为社会环境中的成年成员的自我保存之先决条件的规范和规则时，那么这个人就是理性的人。将规范和规则应用于其所实际适用的每一个人，根据定义，包含在“对规范和规则的遵守”中。因此，静态正义就是一个理性的程序。静态正义，在第一章中所分析的形式（形式的正义概念）中，是由我所定义的一种“理性合理性”^③的理性程序所践行。显而易见，如果理性被理解成有关“理性合理性”的实践，“理性”不能成为这样的价值，对于这些价值的遵守而使现存的规范和规则作为不正义而失去效力，因为这些规

① 对于这个问题的深入，可见 F. Fehér 和 A. Heller, “Forms of equality”, in E. Kamenka and A. R. Tay (eds), *justice* (London: Edward Arnold 1979)。

② 关于“平等的可能性”别名“生命机会平等”的问题，见第四章分配正义的讨论。

③ 详见我的文章 ‘Every life, rationality of reason, rationality of intellect’, *ibid.*

范和规则本身就是被理性所遵守的。然而,我辨别了两种理性态度,我将之称为第二智力。“智力合理性”(根据理智理性地行为)包含了所有行为,言语行为也包含其中,这些行为至少诉诸一个规范和规则,对这一规范和规则的遵守与对被认可的规范和规则的遵守是并存的。由此,动态正义预设了“智力合理性”这一态度。很明显,理性不能作为动态正义的原则以及准则最终根基于其中的普遍价值,因为,只有一种理性态度而没有这样的理性能够担当此任。

乍一看似乎很明显,智力合理性确实有资格胜任此位置。智力合理性以一种理性的程序使被认可的规范和规则失效。或者,在一个更为谨慎的构想中,至少一个较高级(最充分的)的智力合理性等于起到了那样一种理性程序的作用。如果智力合理性通过至少遵守一种(可选择的)规范而使被视为理所当然的规范和规则失效的话,那么失效也会发生在理性争论的形式之中。智力合理性的载体(即人——译者)会为他们业已遵守的规范之遵守辩解;他们同时也会反驳对理所当然的规范和规则的遵守,这样做就是为了反驳这些规范和规则的正当性。因此,失效的过程也就是一个争辩的过程。

所有的这些都应该考虑在内,智力合理性只是形式上有资格占据现代性中的最终的普遍价值的位置;尽管它没做到这一点,但它胜任实质性的资格。

既然任何规范都可以与任何理所当然的规范和规则并存,既然从替代规范角度可以主张否决任何规范和规则,那么,“哪一种规范会成为替代规范”的问题就被完全开放化了。在其他人中,一个人可以同意“精英”价值,一个人也可以制定有关“社会应该产生新的统治精英、新的超人那样”的规范,这样就会使得所有民主的规范和规则失效。这一点可以合理地赞同。结果,对智力合理性的充分论证也可以使普遍性失效。对此的明显异议是,这一争论仅仅是理性的(在沟通合理性的意义上),如果一个(支配性)自由的一致同意(*consensus omnium*)实际上是一个假设。然而,如果我们像哈贝马斯通常所做的那样构想的话,那么,我们就已经接受自由(自由的平等)作为终极价值。如果我们应该做的是诉诸“理想的商谈情境”,在这种情境中一种合理的沟通确实

125 可以假设一种一致同意的话,那么我们就已经把生命置于最高的价值位置上(以生命机会平等的形式自由地使用理性)。智力合理性概念,正如在形式上所表达的,并没有涵盖自由或者生命的价值,除非我们如此定义它,除非我们制造了这些实质性的资格条件。因此智力合理性不能作为最终(或最终之一)的普遍价值,因为理性论证的规范必须涵盖自由和生命的价值(或至少其中一种)。

因此,在现代性中只有两种终极价值:自由和生命。平等(自由中的平等和生命机会中的平等形式)是基于普遍价值之上的任何普遍的目标或者任何普遍的原则可以被放置或者制定的条件。如果这个条件没有满足,任何的目标和原则都不能视为具有普遍性。智力合理性(可争论的合理性)是一种程序,依此我们可以使由生命和自由的最终价值所构建的普遍准则的规范和规则生效或者失效。简言之,如果普遍原则规定了这个程序,那么智力合理性的程序就是这种普遍性的程序。这也可以被反过来构想:如果规范和规则由于争辩而失效,如果所有的根基于生命和自由价值之上的规范和目标能够赞成合理性的话,那么,只有这样的自由(以及/或者)生命的价值才能作为最终的普遍的价值而被遵守。

无论规范和规则是否被视为理所当然,都会经常发生道德决定不得不在义务冲突的商谈中进行的情况。如果至少有两种道德规范或价值可以指引我们的道德选择,两个或者全部的,如果都被遵守了,并且它们责成我们采取不同的行为准则,那么义务冲突就产生了。如果义务冲突是这样的话,行为主体必须赋予规范之一以优先权,遵守它而摒弃其他的规范。在具体的语境中应该依据良好的判断(实用性的学识,实践知识)来作出决定。

如果我们回想所有关于现代性的两种(至上的以及普遍的)价值的说法时,以及关于在那些普遍价值的指导下使理所当然的规范和规则作为不正义(正义)而失效(生效)的程序的说话时,我们就应立即意识到类似的问题,或者更确切地说是相类似的冲突的商谈情境。虽然自由和生命的普遍原则在逻辑上不会自相矛盾,因为它们的同时遵守可以被认为是无逻辑矛盾的。然而存在着无数的具体情况,我们的行为

126

举止在其中不可以同时都受到这两种原则指导,或至少不能被同等地指导。同时也存在着这样具体的语境,我们在选择中必须赋予一个优先于另一个的地位,从而决定赞成一个而反对另一个。如果我们假定行为主体无条件地接受两种终极价值和两种普遍原则之有效性(如果我们不这么做,与规范的冲突相类似的情境将被打破)。如果他们在任何具体的情况中都必须优先考虑其中的一个,那么这同一个行为主体也不能无条件地同时遵守这两种价值和原则。

我想提出一个假设,所有现代仍未解决的价值讨论最终可能归结为两种类型:第一,自由和生命最终以冲突方式被解释;第二,自由和生命的价值之间存在着冲突。第一种类型的冲突虽然有时仍未完全解决,但是在原则上可以马上得以解决。^① 不过,第二种冲突不能得到解决,至少在某些情境中不能解决,即使是最重要的情境。

麦金太尔所讨论的这两个价值的冲突(堕胎和税收)无疑是生命和自由之间的冲突(一个作为反对生命的自由解释,一个作为反对自由的生命解释)。我们可以把两个当前的价值讨论归结到这上来。一个是和平主义的价值讨论;另一个价值讨论是在两种运动之间展开的:一种是为了改善生命机遇而无视自由,另一种是以损害生命机遇为代价而重获自由。虽然我相信自由和生命机会都可以同时得到改造,但是这种选择并不是在所有具体决定的情境中都是自由的。

我们必须意识到在生命和自由之间的冲突可能发生,还要意识到,即使我们对最终价值都遵守,但在很多高度敏感的情况下我们不可能无条件地同时遵守它们。如果我们问如下问题——

存在着“正义战争”吗?暴力可以是正义的吗?剥夺一个人的自由(甚至是生命)可以被合法地宣称为“正义”吗?我们有权改变一个社

^① 如果自由或者生命的解释并不包含其他价值的解释,并且将其置于次要的位置的话,它们只能被解决。选择他或者她的职业将涉及每个人的自由商谈。决定他们孩子的职业将涉及父母的自由商谈,很明显,在这里和现在这能得到解决(生活机会是平等的:每一个孩子,在原则上都会成为一个家长,并且每个家长都曾经是孩子)。例如,上面的那些讨论在通常情况下会受“文化鸿沟”的引导,并且会由特殊的原则指引。然而,一个价值的解释包含其他价值的解释,同时将其置于次要的位置(减少生命机会中或者自由中的平等),那么最终的冲突将发生在自由和生命之间。

会群体的生命机会以改善另一个社会群体的生命机会吗？如果是这样，是在什么情境中，如何以及在什么条件下产生的？我们有权利违背个人的意愿而挽救他的生命（例如，靠机器维持生命延续的植物人）吗？人们可以自由地反对他们自己的意志吗？我们可以选择基因工程以增加生命的预期吗？那么，我们的生活中就带有这种意识。

我已经简要地论述了现代性中作为动态正义最终标准的普遍的价值/原则。不过，应该始终牢记的是，动态正义（动态正义的概念）的历史可以追溯到现代性形成之前。追溯到生命和自由价值以及与其相关的原则普遍化之前，虽然无论动态正义抑或动态正义的概念都没有被视为人类的普通性。动态正义的程序——那些理所当然的规范和规则的失效或生效——可以在人们诉诸任何已经被接受（验证）的价值、规范、道德、规则、原则或准则的时候被实施，这些价值已经被认可（验证），至少在某种程度上，从“规范或规则 X 是不正义的”或反过来说从“即使规范 X 被摒弃或被违背也是正义的”的这种表述来看，可以作为一种真实的表述而得到合理的支持。价值不能被任何的主体“发明”，但主体可以对先在的价值给予新的解释，或者是制订原则使之清晰化。在前现代时期，存在于价值之正当性和现实性间的矛盾，以及同一个规范之抽象和具体层面之间的矛盾，提供了动态正义的出发点。显然，这一出发点在现代性中也同样自告奋勇。规范和规则可以从我们社会或者不同于我们的社会（在今天仍然时有发生）中的一整套规范和规则中获得或者提取，它们也可以从较早时期所创造的（艺术、哲学、宗教著作中，等等）自身对象化^①中获得和提取。在同时代的动态正义中，为了分析的清晰而将这种方法的经验多样性忽略掉，时至今日仍有发生。

二、正义感

在第一章我提及了“正义感”。我认为，“正义感”就是当我们要去判断专制、武力和暴力的行为时，我们借以谴责将不同标准作为双重标

^① 我在 *The Power of Shame* 中讨论了自身客观化的层面。

准来运用。这样,“正义感”便声称,人类应该高于人类(社会)群体。因此,我提出了一个“正义感”存在的假设,它除了对使用“双重标准”进行谴责而外无须借用任何其他证据来支撑。也根本不需要对这种正义感的来源、倾向和功能进行表达(如果这种正义感存在的话)。

我现在提出如下理论性建议:“正义感”是有关正义与不正义问题的道德感。在这一观点中并无新奇之处。罗伯托·曼加贝拉·昂格尔 128 关于儒学写道:

它认为道德感存在人类中既作为人类的一般天性(仁),也作为正义(义),据此产生了标准,或者作为行为的不言而喻的法则。在培育和治理的适当条件下,这一道德感会得到发展以确保个人间的和谐,社会间的和谐……其目的就是为了激发潜在的、先在的礼节观。^①

为了证明狭义范畴的“正义感”,我将首先简要讨论广义的“道德感”。

“感觉”的概念有两个内涵:精神能力的感觉[这种“共同感”的表达可以理解成正当理性(*recta ratio*)]和“可触及的感觉”。不过,无论是第一或第二个内涵在使用“感觉”这一概念时更为有力,它始终是指在好与坏、善与恶、美与丑、真实与虚伪、有益和有害、正当与不正当、正确和不正确之间进行分辨的能力,以及在行为和判断这些品质之间进行辨别的能力。拥有对一个事物的“好感”就意味着那些在音乐、商务、数学、政治等具体条件下的特殊领域中,能够做到永远的正确,可以去伪存真,去害存利,去丑存美,取其精华去其糟粕。显然,当且仅当认识到具体领域的规范和规则时,才有可能对某事有“好感”。如果我说,“所有的人都生而具有理性”,因此我是说所有的人都生而拥有参照所有的价值取向来分析的能力,这种价值取向就如同在其出生的这个世界中所展现(以及包含)的原有的一整套规范和规则。^②但是这个关于“所有的人都生而具有理性”的表述并不一定意味着所有的人都生而具

^① Roberto Mangabeira Unger, *Law in Modern Society* (New York: Free Press, 1976), p. 107.

^② 在 *The Power of Shame* 中我定义了这种主要的规范和规则为“自身客观化的层面”。

有在其他的客观领域中进行分辨的能力,因为并不是每个人事实上都能熟知和实践这些“其他的”客观存在的规范和规则。实际上,这一表述很难说明人生而具有与这些客观存在相关的良好分辨感。

如果一个人到目前为止接受这一连串解释,那么,道德感就必须形同于在善与恶之间,形同于在正当与不正当之间进行辨别的能力,假如后一种分辨中的至少一个方面包含着善与恶之间的辨别的话(如有正当与不正当代替了“正确和不正确”,那么真实情况并非如此)。每个人都生而具有道德感,因为绝对必要的是每个人都应该正确地辨别善与恶(以及,上面所提到的附加条件:正当与不正当),这意味着每个人都能做到这一点^①(康德是对的:如果你应当做某件事,你就可以做成)。不过,有一个可比性的命题(很早就已经讨论过了),每个人都平等地生而具有某些天赋,“每个人都平等地生而具有道德感”的表述并不形同于“每个人都生而具有平等的良好的道德感”这一表述,而只形同于“每个人都平等地生而具有良好的道德感”的表述。

关于“每个人都生而具有道德感”的表述意味人类种群中的每一个健康的家伙都有能力辨别善与恶(正当与不正当)。如果缺乏这种能力,该人就是道德的疯子(“道德错乱”是一种非常精确的表述)。“每个人都平等地生而具有良好的道德感”这一表述就意味着每个人都可以为善(人应该做的事情),即使一个人因为相反的动机或追求包括使用好感的目标而没有这样做,而是依据另外一种价值取向(例如对我有害还是有益)。虽然,对每个人做他们应做(能做)的事情的人来说是同样的容易(或困难),但是,关于“每个人都生而具有平等的良好道德感”的主张意味着,或者至少意味着在相同或者相似的条件是如此。除了我们有充分的实践证据证明这种主张是不真实的事实而外,这里还存在一个包括“好感”所有可能情况的完美类推:我们平等地生而具有“好感”(对某事),但是我们并不是生而具有平等的好感(对同一事物)。在良好道德感条件下,这些实证的证据被我称为“跨文化的好人”

^① 法律类别犯意(mens rea),这是哈特的主要论点,只会有意义,因为这个事实上如此。

那种类型所代替^①,即一个道德的艺术鉴赏家。然而实践“良好的道德感”并不需要这些卓越的技巧。

这一段落我是以假设为开端的,即“感觉”概念包含两个内涵:精神能力的感觉(如正当理性)和可触及的感觉。哲学将“理性”创设为一个涉及“好感”和“良好的实践理性”的一个可评价的抽象概念。“道德感”同样也具有相同的假设。它有两个方面:辨别以及参与到已被辨别的事物中的积极部分(善和正当)。如前所述,如果“想当然的”规范和规则被遵守的话,那么理性的态度就被称为“理性合理性”。遵守这些规范和规则是以规范及其遵守其中的积极方面为前提。我曾在其他领域把“可触及的感觉”定义为“参与到事物中去”。^② 我们的羞耻感是源于我们参与到了“理所当然的”规范和规则及其遵守中。规范和规则是行为判断的外部权威。如果某些规范和规则从所遵守的那些可替代的价值、规范、规则、美德这样的观点来看是被摒弃的,那么智力合理性(适当的实践理性)就会成为人类行为的判断权威。我将良心(道德感——译者注)视为次要的道德感,囊括于这种(内部)权威之中(从次级的历史观点看,而不是从高级的崇高来看,既从系统生成的角度也从个体生成的角度来看)。^③

读者必须进一步记住,规范和规则也会从价值、美德或者道德等角度来考虑的,会由于其不道德、恶劣、罪恶而失效,即使并非由于其不公正(在某些条件下,这一说法没有意义)。同样地,我们可以通过斥责其不道德和罪恶而摒弃行为,却并非因其不公正。这在相反的情况下同样适用:我们可以把一个不公正的行为评价为值得称赞的或者职责外的行为。这一切只表明(这很早就被假定为)“道德感”是一个比“正义感”更为广泛的范畴。如果规范和规则被认为是不正义的,那么没有任何道德感可以证明它是善或者是神圣的规范和规则。同样,会有另一个相同主张的构想,如果一套规范和规则被认为是不正义的,那么它也不能同时被判定为“善”。这再次表明(事先假定的事情)“正义感”是

① 详见 *The Power of Shame* 中‘rationality and democracy’一文。

② A. Heller, *A Theory of Feelings* (Assen: Van Gorcum, 1977)。

③ 详见 Heller 的 *The Power of Shame* 中的标题文章。

“道德感”的一个具体体现。

显而易见的,如果我们采取伦理的正义概念的立场并且熟知作为正当(美德的总和)的正义的专门技术,“道德感”和“正义感”之间的区别就是空洞的。但是,如果我们在正义的概念中涵盖了社会政治的正义,这种辨别就具有了极其重要的意义。

让我们思考一下静态正义。假如规范和规则适用于一个社会群体,“正义之事”就是使同一的规范和规则始终如一且持续不断地适用于那个群体中的每一个成员。换言之,“与正义相关的事情”是对这些规范和规则的正当应用。“正当的”也解释为“正确的”。关于“如下规则”、“正当的”与“正确的”是相一致的,虽然一旦遵守了这样的规范事实就并非如此了。“正确的人”在遵循规则方面是公正的人。我在第一章中已经表述过,构成社会群体的规范和规则绝不会是主要的道德来源。但我还指出,对任何规范始终如一且持续不断地被应用,不论道德与否,都将是道德问题。因此“正当的”概念(正当的判断,正当的决定)就意味着“善”的概念。结果,“正当”与“不正当”之间的辨别(如同

131 “正确”与“不正确”之间的辨别)就包含了善与恶之间的辨别,即使规范和规则被“正当的”适用,无论如何与道德并无关系。

现在让我们思考一下动态正义。如果我们由于其不公正而摒弃规范和规则,那么我们通常不会因为它们不被因循或遵守(即使有时我们在此问题上似乎存在争议)就称他们为不公正。我们宁愿断言,第一,因为规范和规则是不正义的,因此对它们的遵守是不公正的;第二,它们不能够(没有)被遵守或因循,因此他们是不公正的;第三,它们不应该被遵守或因循,因此他们是不公正的;第四,不管它们是否是正义的,它们都应该被因循和遵守,直到被另外的那些被认为是正义的规范和规则代替时为止。在所有这些情况进行辨别,应该依据这些规范和规则本身是否正当或者/并且依据他们的遵守行为本身是否正当来作出。

理论上讲,一个人可以摒弃任何形式的规范和规则。然而,如前所述,一个人不能因其不公正而摒弃它们中的全部。如果我们能证明(证实)被否定的规范是不正当的,那么我们就可以因其不正义而摒弃这些

规范和规则。与静态正义的领域中不同的是，“不正当”在这种情况下由于显著的原因而不能指代“不正确”。如果我们论及被因循的规则而不是被遵守的规范时，“正当”在此只能指代“正确”。智力合理性总是诉诸规范、价值观念、原则、准则，但是它不能诉诸规则。它可以提出要求，就像它实际上所做的那样，索取一套可选择的正当的规则来替代现有的那个，但是这些仍然不是规则。当然，一个人可以因其“不正确”而摒弃现存的规则，但是当且仅当在这种规则经过了正确与否的推断之后，在此基础之上的价值才是专门技术的价值。在这种情况下，虽然，被否定的规则不会因其不公正而失效。

纯粹的道德（群际间的）规范也可以依据道德准则或在原初状态下的群际间的规范而被宣布为失效。但如果它们充当因其不公正而遭到否决的社会政治制度的合法化的道德规范时，那么它们就只能因其不公正而失效。如果情况并非如此，那么失效的道德规范就不会因其不公正而遭到否决，而会因为不人道或者邪恶，或者干脆因为不合理而遭到否决。

因此，只是纯粹的专门技术规则以及只是纯粹的群际间的道德规范都不会因其不公正而被宣布为失效（因正义而生效）。不过，社会—政治规范和规则可以因其不正义或正义而被宣布为失效或生效。群际间的道德规范可以起到因其不正义或者正义而使社会政治规范失去和获得法律效力进程的作用，即使它们不能因其不正义或者正义而失去或获得法律效力。但纯粹的专门技术规则（目标）甚至不能执行失效（生效）的进程，不管是否被判断成正义或者不正义。

132

我们因其不正当而宣布社会政治（社会的以及/或者政治的）规范和规则失效，或者因其正当而宣布它们生效。“正当”（right）与“不正当”（wrong）的辨别包括善与恶之间的辨别，虽然前者不等同于后者。我会在第四章中讨论这一论题。在第四章中将会讨论正义之社会政治观中的三大问题——惩罚正义、分配正义以及“正义战争”的问题。如果我们假定这些假说已被证实，我们就可以得出以下结论：正义感就是道德感，在其能力内可以在“正当与不正当”之间作出辨别，如果后一种辨别中的至少一个方面包含了善与恶之间的辨别的话。如果所有方面

都包含这种辨别,我们就是在论及作为正当的正义。如果并不是辨别的所有层面都包含善与恶之间的辨别,我们就是在论及社会-政治的正义。如果反思性判断以及决定性判断的合理过程是始终如一地且持续不断地进行,在这两种情况下,一个判断会是正义的。

正当与不正当的区别是通过判断进行的(决定性的以及反思性的)。正义感是通过判断实现的。这就是我必须在“正义感”和“良好的正义感”之间作出明确辨别的地方,而这一点至今没有做到。

“正义感”是一种能够在正当与不正当之间进行辨别的能力(如果至少这种辨别的某一个方面包含了善与恶之间的辨别),无论是在决定性判断还是在反思性判断中。每个人都生而具有“正义感”,因为每个人都能依靠这种辨别作出判断。每个人既被赋予了正义感的认知方面也被赋予了正义感的情感方面。

每个人都被平等地赋予良好的正义感就如同其在静态正义中所实现的那样,因为每个人都能做她或者他应该做的事情——即作出了正义的判断。加上这一条可能是多此一举,这并不意味着每个人实际上作出了关乎正当或不正当的良好判断。

然而,并非每个人都被平等地赋予良好的正义感,如同其在动态正义中所实现的那样。这项表述是指如下内容:每个人都学会了如何达成正义,以及根据现行的规范和规则(静态正义)如何作出好的判断。你应当做些什么,你就能做什么。然而,分析那些替代(想象的)规范和规则以及因其不公正而使现有规范和规则失效,对于全体人类来说并不意味着一种“应当”。并不是所有的人都可以执行这个程序。一个人无法确信,在每个人那里都存在着有关判断的无论其心理方面抑或情感方面强度的不断提高。总存在着那么几个过度敏感的人但却不是过度聪明的人,他们朝这个方向迈出了第一步。这样的人越多,他们越能创造出一个“社会氛围”,其中,动态正义本身的程序会成为理所当然的。当然,关于“动态正义本身成为理所当然的程序”的表述,并不等同于关于新近提及的规范和规则是理所当然的表述,这是矛盾的。只有在现时代中,动态正义的程序,即使不是完全的,也越来越多地被认为是理所当然的。既然如此,现在,但是只有现在,可以说每个人都被赋

予了良好的正义感,就如同动态正义中所实现的那样。现在,只有在现在,每个人都可以从幼儿教育开始就从观念、原则和价值的角度审视现行的(具体的)规范和规则;现在,只有现在,判断才能是“有见识的”。“有见识的”的资格条件包括了实际的和判断的信息,它是关于社会、文化和政治的模式、程序以及是我们目前的生活世界所不可比拟的更为广阔的选择与视角。即便如此,关于“每个人都被赋予平等的良好正义感”的表述对比关于“每个人都被赋予良好的道德感”的表述更虚伪。我们甚至可以说,第一个表述和第二个表述一样是普遍意义上的虚伪,并不仅仅发生在我们这个时代。

一般意义上的道德感与特定意义上的正义感之间的区别,仍然存在着很大分歧。其中,很重要的一点是正义感是对正当与不正当的辨别,而非对善与恶的辨别(即后者的辨别包含在正当与不正当的辨别之中)。无论我们何时问到“正当的规范还有多大的约束力”这个问题,不能导引出那些已被他们所定义的具有约束力的道德规范(善的规范)。在道德冲突的情况中(如果两个或更多的平等地具有约束力的规范不能被同时遵守,那么我就必须优先考虑其中的一个),我必须证明我的决定之正当性。我只能在明确地认识到优先考虑一个而非另一个道德规范而进行抉择的痛苦事实时,去证明它的正当性。普遍性原则和道德准则一样也以相同的方式发挥着作用,即类似于有关价值讨论(生命和自由的冲突)问题的争论方式。不过,如果我们说,“这些规范和规则是不正义的”,如果我们能推荐另外一套可选择的规范和规则作为替代——简言之,如果我们声称,“这些规范和规则都是不正当的”——就判断而言,这个表述是有约束力的,但是没必要涉及直接的行为。如果我们声称,所谓“市场”的所有规则都是不正义的(不正当的),并且我们仍然去超市购物,那么我们就没必要证明我们的行为的正当性:我们几乎不能想象按照其他的行为方式。我们可以规定这套特定的规范和规则是不正当的,而按照同一套规范和规则去行事仍然被证明是正义的(除非“不正当的”规范和规则中的道德方面——坏的,邪恶——责成我们采取另外的行为方式)。康德关于公共理性与个人理性之间的辨别就与此有关。如果我们声称,“这些规范和规则都是不正当的”,在公共

辩论中这样的声称就是有约束力的,因为我们必须为全部的失效而辩解,并且有责任提供可选的正当(别名正义)的规范和规则以替代现存的那些规范和规则。不过,相同的表述在所谓的“个人领域”中不具有约束力,在行动中是依照现有的规范和规则而行事,除非这种行为也违背了道德准则(道德规范)。在后一种情况下,我们仍然可以继续依照因其不正义而被谴责的那些规范和规则行事,如果,只是如果,我们可以证明遵守一种道德规范(准则)而非违背它的实践行为之正当性。我们不能公正地被称为“不正义”,纯粹是因为我们遵守了因其不正义而遭否定的那些规范和规则(因为“正当”不会具有“善”在以相同的方法和广泛的方式上所具有的约束力)。但我们可以公正地被称为恶棍、伪君子或不诚恳者,如果我们在言论或行为上符合了包含道德败坏(恶)的不正当规范和规则的那些要素的话。同时,我们也可以公正地被称为偏激的(由此是不公正的),如果我们公开地赞成一套失效的规范和规则而且避免赞成另一套失效的规范或者规则,这与我们所承认的与前者一样正义的价值或规范相矛盾。最后,我们可以公正地被称为伪君子和不义者,如果我们遵守了一定的规范和规则,但在其他规范和规则中却谴责同一个行为。

我已经假设正义感因为不正当而非因为恶而使规范和规则失效,甚至可以说,失效的规范和规则中的至少一个方面包含着道德上的恶。我由此断定,规范和规则的失效在判断上是有约束力的(一个人不能辩称说一个规范或规则是不正义的,但相同种类的另一个规范或规则是正义的),但在行动上是不必有约束力的(一个人仍可遵守他因其不正当和不公正以及上述讨论过的其他限制性条件而予以摒弃的那些规范和规则)。现在,这种辨别怎样能在正义感将不同的标准转变为双重标准的条件下作出呢?

依照正义感进行判断具备无条件的约束力。如果有人反对采用双重标准,但却将自己的国家,或个人崇拜的或高度评价的国家的文化或者是政治制度视为例外,那么这样的人可以公正地被称为不义者或是一个伪君子。

接受这一点,对行动可以说什么呢?让我们假设每个人都是排他

性地在自己的社会政治环境和文化中行为与做事情。这显然是一种简化,但它却是一个有价值的出发点。如果我声称,与其他的文化相比,我自己的文化(系统)包含更多(或更严重的)专制、暴力、武力和胁迫(这点比别的行为更糟甚至更为不义)的行为,那样的话,我就言行一致了。更确切地说,言语行为越构成直接行动,我的表述越接近纯粹的真相。(如果我作出了并非是我的文化和社会政治系统的正义判断,情况就并非如此了。)坚持我的判断并且理性地为它辩护对于我而言是有约束力的,但是,我的表述越真实,我就越受制于我所摒弃的那些专制、暴力、暴力和威迫的行为。当我说,“坚持我的判断是有约束力的”,我意味着这是一种道德行为。但是,我自己的社会政治制度或文化是不正当和不义的(由于规范和规则包含高度的统治、武力、暴力和胁迫行为)表述产生于自由和生命的价值观点。如果公开地承认这样的判断会危及我的自由和生命(或者直至威胁到我的亲朋好友以及那些听了我的判断而没有谴责我的人的生命和自由),那么我的判断就是绝对真实的(甚至没有争论的余地),对我来说,公开承认这一判断不具备道德约束力。这将是一个不必要的行为。如果我的终极价值是生命和自由,对这些价值的遵守并不能强迫我牺牲我的自由和生命。这同样适用于直接行动。如果我认为我的社会政治制度或文化中的规范和规则是不正当和不义的,因为它们牵涉到了大量的暴力、武力、胁迫和统治的行为,我势必要按照我认为应改变的信条行为,只要我不危害我或他人的生命或自由。如果这样行为不危及我的生命或自由,那么关于“我的社会政治制度或文化中的规范和规则是不正当和不正义的”的表述可能仍是正确的。虽然我们公开讨论,但是关于“我的社会政治制度或文化中的规范和规则比其社会政治制度或者文化中的规范和规则牵涉到了更多的暴力、武力、胁迫和统治行为”的断言毋庸置疑是不正确的(因此,我的正义感将绝对不会被证明是好的正义感)。因此,我们得到了一个看似悖论的结论:即关于“我的社会政治制度或文化中的规范和规则比其他的规范和规则更恶劣”的判断,如果这个判断是正确的话,那么在行为上它并不是无条件地具有约束力;如果这项表述是不正确的话,那么在行为上就会产生绝对无条件的约束力。但悖论只会出现

在两个极端的情况下,甚至在这里这也只是一个表面上的悖论。因为善的正义感很好地起到了比较(排序)的作用,并且作出了正确的判断。因此,如果我提出了一个关于我的社会政治制度或文化中的规范和规则比其他的规范和规则更为恶劣的比较性表述,那么我必将按照我的信条去判断和行为。我的信条就是,它们应该变得更好,但是需要有条件地去这样做,因为如果无条件地这样做,就意味着适当的道德冲突。原因是,如果限制性条件不被应用,并且不涉及所谈论的状况,那个比较性的表述将会被定义为虚假的,因此我们有权利概括这种理论性要求。如果上述的比较是在善的正义感的帮助下达成的,那么这个正当主张就只能对行为具有有条件的约束力。这一理论性建议可以成为所有比较和排序的指导性方针。因此,如果我称赞我的文化或社会政治制度中的规范和规则具有优越性(成为所有中的最为正确的),我有责任承担以下的精神实践:如果正好对立面是我的判断的话,在我的身上(和其他人身上)会发生什么?在这种情况下我是否会暴露在这种道德冲突之下?如果我的判断是相反的话,我既不受制于武力、暴力和胁迫行为,也不会受制于他人去行事,那么我的第一个比较性表述将是正确的。^①

不过,这个“约束力”概念迄今只能被用于解释判断和行为,并且判断是依据规范和规则而作出的。但是我们如果把“约束力”解释成“以依据规范和规则的判断相反的方式行为,即不去行为,不去判断”会是什么样呢?在这种判断的情况下,这种解释将意味着如下责任:如果你的正义感判断这样的规范和规则是不公正的,你也不应该作出相悖的判断,无论是私下还是公开的。我建议,如果我们在这个意义上解释

^① 就任何规范和规则而言,很容易地解释这个相当抽象的建议。例如,让我们比较如下的规范和规则:男人和女人只有在父母安排下的婚姻中才能一起生活;男人和女人在自由地选择他们的另一半之后才能在婚姻中生活;男人和女人能够一起生活而不用考虑他们是否结婚了。或者让我们比较如下规范和规则:劳动人民是雇主的财富;劳动人民不是任何人的财富,但是他们不能够选择他们工作的任何地点;劳动人民能够选择他们的工作地点,但却不是他们所会的工作;劳动人民可以选择工作地点和工作,但是必须是在授权服务下工作;劳动人民能够选择工作地点和工作,同时也能够选择不在授权服务下工作。现在,因其厌恶而摒弃包办婚姻规范的一个女人,并不在道德上有义务地不去嫁给她父母所选择的男人;因其不正义而摒弃奴隶制的奴隶并不在道德上势必煽动叛乱或者逃亡。

“有约束力的”的概念,那么每一个事关正当和不正当的判断都是平等地具有约束力,不管条件和结果如何。如果判断它们是不正当的,你就不应该作出这些规则是正当的表述,即使这样做的代价是你的自由和生命。之所以如此,是因为在这种情况下关于生命和自由的至高解释¹³⁷是至为重要的:是作为人类尊严的个人自主。如果完全缺失了关于生命和自由的这种至高表达,那么就会剥夺人身自由和单纯生命的价值。因此,即使没有人在道义上有义务公开地承认“规范和规则都是不正当的”,如果一个人的生命(以及他人的生命)处于危险时,人有道德义务不去承认那些不正当的规范是正当的。关于放弃某人自身的信仰优先权不能被称为例外的行为,因为每个人都应该这么做,并且可以这么做。相同的观点持有行为的真理。一旦他或她的(以及他人的)生命和自由处于危急关头,这些规范和规则就应修改。但是没有一个因为不义和不正当而拒绝那些规范和规则的人应该有助于那些如践行暴力、胁迫、武力的行为,而这些行为同样应该被拒绝。熟知极权主义社会内部运作情况的每个人都会知晓与我们的表述相关的两种“约束力”之间的巨大差别。否定社会中的所有社会规范和规则的人并不是无条件地自愿参与到非议的公开行为中。例如,在斯大林统治时期的俄罗斯,这种行为无异于自杀,无异于牺牲家庭、亲戚、朋友、邻居的生命和自由,同时失去自由也成为了这样行为的普遍代价。显然,没有人愿意自杀,牺牲别人,甚或迫使他或她自己沦入自由的丧失。与狼为伍,自愿做卑鄙的事情,爬上权力的阶梯,独占武力、暴力、胁迫和统治之源,然而这些行为是绝对不被允许的,即使不情愿做这些事情的代价是我们的自由和生命(这种情况时有发生)。

结果,一旦“约束力”这一概念以积极意义方式解释,那么关于“与其他社会政治制度或文化中的规范和规则相比,这些规范和规则是完全不义的,因为它们包括大量的武力、暴力、胁迫或类似的行为”的判断,或关于“这些规范和规则与那些涉及最不义的规范和规则的制度和文化一样牵涉了大量的武力和暴力行为”的判断,就都不是无条件地具有约束力。不过,如果“约束力”被解释为是宽容,那么同一个判断就是无条件地具有约束力。

只有在特殊状态下,规范和规则系统才完全由专制、暴力、武力、胁迫行为所构成,即使它们只是或多或少地包含了后者的这些行为。我们138 知道,正义感并不要求在规范和规则的实际的系统中进行比较,除非它们包括这种行为,只有它们确实包含这样行为时才会如此。因为只有规范和规则中的那些方面——直接地相关于普遍价值(准则)——会受到这种比较的影响,就这种特殊情况而言,康德关于个人理性和公共理性之间的区别必须修改,因为所有的对相比较的规范之遵守或违反的事例都是道德问题。当然,我们所没有比较的那些规范和规则仍然受制于正义感所作的判断。所有关于“个人”理性运用的事例在这里也适用。可以说,义务教育的规则包括了胁迫(它是强迫的),但并不能说教育机构的这种行为是暴力行为,虽然这种行为可能是。即使在最暴力和最胁迫的社会中,无数行为都是以不涉及暴力、武力、胁迫(或者涉及这些只是因为有人想这样行事)的规范和规则而行事。因此,经由最终讨论而摒弃那些规范和规则,可以与那些遵守不涉及道德矛盾的规范和规则的应用同时考虑。

三、动态正义视角下的社会及政治冲突

在第一章中,我从作为静态正义的形式的正义概念视角对那些可能出现的社会(或者政治的)冲突作出了一个简要的概括。我现在要详细地阐述的这个问题,包括了产生于或者得论于检验与质疑规范和规则本身正义性与否的过程中所出现的社会及政治冲突。“不检验”和“检验”之间不可能作出严格区分。显然,如果我声称某些规范和规则应构成一个比现在能构成的更为广泛的社会类别,那么,我可以作出一个目前这些规范和规则的适用领域(外延部分)是不正义的判断。在原初状态中,在这种问题之外的社会冲突也可以被归类为动态正义。然而,如果社会冲突起源于附属于社会地位的规则和规范的不相协调地应用的话(例如,一个农夫对税收者的反感),那么这些规范和规则必须从静态正义的角度被单独地验证。

在上一节我曾指出,无论何时我们由于其不正义而摒弃了规范和

规则,我们的判断都是在正义感的指导下完成的。不正当的规范可以称为不正义的(不只是不正确的),因为它们具备我们因其败坏(罪恶) 139 而予以摒弃的道德方面。但我们因其不正义而摒弃的规范和规则并不是道德方面的,而是社会或政治方面的。因此,关于“这些规范和规则是不正义的”这一陈述表达了一个社会的和政治的观点。那些声称“这些规范和规则是不正义的”的陈述和针对同一规范和规则的另外说法,即“这些规范和规则是正义的”的陈述代表了彼此之间的社会(或政治)冲突。前者想改变或者废除这些规范和规则(由其他的取而代之);后者将捍卫它们,因为它们被视为理所当然的,使它们生效,或两者兼有之。社会(政治)的冲突可以通过言语行为单独来解决,当且仅当这个程序是一种被双方共同认为是有效的社区(等级、阶层、机构、整个社会)中的一个规范的时候。如果没有,冲突就会凭借直接行为(实践)而发挥作用,在这个过程中会出现如下可替代的办法。第一,一方可能会迫使另一方听取他的论点。第二,一方可能会迫使另一方遵守后者认为是不正义的规范和规则。第三,妥协可能出现在规范和规则或多或少地被改变但是建议的可选择的规则还没有替代的地方。社会矛盾可以在第一种和第三种解决方案下得到解决,如果双方都能及时地同意新的规范和规则是公平的话(尽可能的正义);但它们绝不会在第二个方案中得到解决,而只是临时性压制。

我的理论性建议是,所有的社会及政治冲突都起因于(应用的、有效性的范围内的、规范和规则的、各自的规范和规则的)正义/不正义的问题;进一步讲,所有社会和政治压迫是对特定的一种正义要求的抑制,并且所有的社会的和政治的妥协都是事关某些规范和规则的正义或不正义方面的妥协。

当然,这是一个定义的问题,每个定义也意味着排他。因此,我把“社会-政治冲突”的范畴排除在外:

(1)在那些利益冲突中(个人或组织中的竞争,冲突产生于个人野心以及对权力的渴望,冲突遵循着“游戏规则”)没有人会因“不正义”而或者去挑战那些规范和规则,或者挑战其应用。

(2)在所有的战争中没有任何参与方拥有关于这个特殊战争或者

140 一般战争的任何限制性的规范和规则(这可以正当地被称为陷入了“自然状态”)。

(3)发生争辩的那些冲突所关注的是一个纯粹技术性规则的正确与否。

(4)纯粹的道德冲突——就是说,群际的道德规范(或者准则)之间的冲突,不管这样的冲突是否发生在个人的灵魂中或者是商谈中,即使这样的冲突与社会冲突一道发生了或者正在发生于社会冲突之中。^①

(5)关于事实的任何表述的真理/要求的争论,如果,首先,接受或拒绝这个表述既不会被评价为善,也不会被评价为恶;第二,如果评价没有直接地遵循表述的话,或者如果这个评价性的结论被所有的人接受的话,那么就证明了这个陈述是真实的。

(6)情感和激情之间的所有冲突,除非能被合理地证明,大多宁愿被第三方证明,激情的引发是正义或不正义的问题——显然,如果情感或激情明显与正义方面相关,我们就是在讨论社会-政治冲突。

关于所有的社会及政治冲突产生于正义/不正义的问题的表述,会使社会及政治冲突的动力问题公开化了,因为这绝不等同于下列表述,即社会冲突中的组织或个人是受正义理想激发的,即使他们只是很少受到那样的正义理想的激发。我应该说,只受正义理想的激发是一种罕见的现象,对团体和个人而言都是如此。捍卫由于正义而被视为理所当然的规范的那些人,通常受既得利益的激励(或连同其他受既得利益激励的事情),而由于其不正义而挑战同样的规范和规则的那些人,则会受到动态利益的激励(如果对利益的追求完成于,可能完成于规范和规则的变更之中的话,那么这个利益就可被称为“动态的”)。特殊的社会冲突往往是通过私下的或公共的激情展示而出现的,或者最终获得动力的(举例来说,勃然大怒或不合理的反抗,我称之为“不服从”)。这种无法从“利益”方面理解的激情可能会助长这种冲突。从世界的

^① 公民抗命和拒服兵役间的区别,被罗尔斯和阿伦特详细论述过,在这里能够代替其他的任何例子。公民抗命是一个社会的-政治的冲突;拒服兵役是一个道德冲突的结果。在第一种情况下,人们使某些规范和规则失效;在第二种情况下,一个人必须在“正义战争”中的战斗是否是正当的或者是否完全地遵守群体间的“你不应该杀人”的戒律之间作出选择。

角度看,在合法的抑或批判的角度内,内在的或者超越的激情拥有巨大的推动力。这是一个明显的并且几乎是多余的表述,因为所有规范和规则合法化都是支配性的世界观使然,所有的可选择的世界观,包括在关键性用途中起主导地位的,挑战了至少占优势的规范和规则之应用方面,并且最终也挑战它们的正义性。但是,无论动机是什么,是否一方抑或另一方产生了更大的影响,是否这三方面具有平等的影响,或者也许一方或多或少地缺失,基本的动机在其中或通过它们被构想的,或者只是被展示的是一种社会需求^①,或者需求结构,即对满意的要求。 141

在社会冲突中,无论是捍卫抑或是获得社会正义(或政治正义)的想法都拥有着强大的动力,这是一个重要问题,但是它并不与在此被检验的问题密切相关。^② 我只是声称,所有社会及政治冲突都是产生于正义与不正义的问题。

冲突是围绕正义/不正义的问题而产生的,如果遵守者(包括参与者的遵守在内)可以以正义/不正义的术语来描述或重建这个冲突的话,如果遵守者能识别被挑战的规范和规则,或者被冲突中的行为者宣布为失效或生效的规范和规则的话。如果这点不能做到,那么仔细查看下的这个冲突在特点上既不类属于社会,也不类属于政治。

尽管看上去很贫乏,所有社会和政治的冲突都产生于正义/不正义的问题的观点应允许得出许多重要的结论。

在讨论正义的标准时我们看到,在当今时代我们已经直接或间接地诉诸两种最终价值:自由和生命,每一次我们会因正义或者不正义而使规范和规则生效或者失效。进一步讲,我们知道平等是有条件的价值(自由中的平等,生命机会中的平等),而“理性”(作为智力合理性)是至高的程序性价值。我现在将进一步阐释这一观点。

① 社会需求能够,当然能够,成为冲突中的动力而不是社会-政治冲突中的动力。

② 这是一个重要的问题,因为,正义概念无论何时都不存在于动力中(在我们的判断中),并且我们能够确定所捍卫的规范和规则不再被合法化,或者由角逐行为者(们)所建议的可替代性的规范和规则是不正义的。但是这能够成为一种情况,即使“正义”一词存在于每个人的嘴中。在这一事件中我们正面对着的是欺骗或者“虚假意识”。

生命和自由作为那种——也就是,作为普遍的价值——只有在现代才能成为最终的价值。然而在过去的例证中,当冲突集中于正义或不正义时——换言之,在每一个政治或社会冲突中——正是那些起到生效或者失效作用的价值观、原则或假言命令才是被嵌入于并且关涉于自由或生命的一种特殊的解释(或两者兼有)。两种表述都可以界定冲突。竞争方可能这样表述,“规范和规则是不正当的,必须被替换掉,因为自由意味着这个,而不是那个,生命机会实际上是这些,而不是那些”(解释不同,但被赋予自由和生命的社会群体仍保持不变);或他们可以声称,“自由应该‘或多或少’地属于每个人;一些人应该拥有更多的自由,另一些人应该拥有更少的自由。生命机会对于每个人来说应该被增加或被减少;它们对一些人而言应该增加,对另一些人而言应该减少”(自由和生命机会的解释是经常不断的)。一般情况下,两种形式的要求相融。

- 142 再作一些评论是必要的。对于每个人而言,自由应该减少的主张仅仅是自由的正义论争,它可以产生于典型的社会(而不是政治的)冲突中。所有的其他关于正义的论争应归于有关自由的、要求自由的、抨击自由的任何特殊解释,都是最典型的政治冲突。同样地,对于每个人而言,生命机会应该予以减少的主张仅仅是只能产生于典型的政治的(而不是社会的)冲突中的“生命”观的正义论争。在一般的形式下,可以得出如下结论:如果基于自由而驳斥正义,冲突就是政治的;如果基于生命(机会)而驳斥正义,冲突就是社会的。虽然在这里我已从动态正义的视角讨论了这个问题,如果我们转向静态正义的角度,结论也将是相同的。如果事关生命机会的规范没有被持续不断地应用,社会冲突可能就会产生;如果事关自由的规范没有被持续不断地应用,政治冲突可能就会产生。当然,一个人也可以通过同时诉诸两个(生命的和自由的观点)观点来使相同的规范和规则失效或者生效。但是,如果发生了这种情况,社会的和政治的冲突就会共融或者彼此限制。

我们已经得出结论,即政治冲突产生于自由原因,而社会冲突产生于生命机会原因。那么,平等的条件性价值和合理性的程序性价值在所有社会及政治冲突中也是构建性的吗?

正如我们所知,社会平等是由规范和规则构成的。规范和规则会使同一社会群体的人们之间“平等”,也会使不同社会群体中的人们之间“不平等”。清楚而且合乎逻辑的是,每次社会的和政治的冲突产生于对社会群体扩大或限制(以适用相同的规范和规则),或每次这样的冲突都包含了要求引荐和发现可替代的规范和规则去构成新的,或者扩大或者缩小群体的主张。列入议程上的问题是自由的平等还是生命机会方面的平等,抑或二者兼而有之。这种主张仅能从“社会平等”的定义中得出。试图改变社会群体的社会-政治冲突意欲争论的是,根据定义,恰恰是由已构建的规范和规则构成了那种平等与不平等。类似于此的主张,远非等同于那种特有的主张人们在其自由和生命机会方面应该普遍尽量少地不平等的观点,就像不等同于主张一些人应该在一方面或在两方面应该比他人尽量少地不平等的观点,虽然这后一种主张时常发生。角色的改变同样也可以被提出(例如,现在是“统治”阶层的应该成为“被统治”阶层,等等)。对于每个人来说平等的自由和平等的生命机会的主张,在前现代历史中只作为期望而出现,即使在那时这只能是一个梦想和愿望而不能是一个真实的要求,因为它不能被行动者创制于社会政治冲突中。现代性中的自由和生命的价值的普遍化,对于作为一个真实而存在的主张而言,既是其前提,也是其结果。这一主张是真实的,如果它在社会及政治冲突中既是调整性的,也是构建性的话。

同样地,并非所有的政治和社会冲突都是以增加或减少平等抑或颠倒社会的和政治的群体阶层(这被称为“平等”概念的偿还性和报答性应用)为目的的。如果既不存在规范和规则之实质,也不存在规范和规则之广度被质疑,而且,社会和政治的冲突仍然产生于规范和规则的并非持续不断地应用的话,那么,主张更多或更少的社会平等的要求就不存在了(辩争者依据静态正义而要求更大的正义)。如果社会冲突是以不服从或叛乱的形式出现的话,那么这同样是真实的。^① 这并不是—

^① 大多数的骚乱属于这一层面。然而,骚乱,相对于叛乱,在寻找替罪羊中结束,而不是在寻找那些对犯不正义负责中结束。这就是为什么后者经常煽动暴乱:他们这样做是为了组织叛乱或者为了缓解紧张局势。

种决定较大程度的平等还是较小程度的平等是否处于危险中的社会或者政治冲突的形式问题,而是由社会的(最终是个人的)行为主体作出的显性或隐性的要求问题(这种要求是隐性的,如果遵守者能够理性地将社会或政治冲突作为平等和不平等的争论而解释或重建的话,即使参与者并没有显性地提出过这样的要求)。

实践我们的政治或社会冲突的理性程序是什么呢?我把“理性合理性”定义为“遵守规范和规则”,而把“智力合理性”定义为“当质疑、检验和摒弃其他规范时至少遵守一个规范或价值”。智力合理性是最后的沟通理性,因为被遵守的价值(或规范)会使现存的规范和规则失效或者生效,并且这只能经由正当理由的理性论争而发生。因此,如果就一个社会或者包括那样一个程序的社会群体而言,或者,换言之,如果规范和规则被如此遵守的话,那么,程序就是理性的。

一般情况下,任何社会中的规范和规则体系确实包括处理社会或政治冲突的程序。通常存在着处理群体内冲突和群际间冲突的不同的程序,有时为处理这两种冲突而存在的其他程序取决于这些冲突是否发生在高等群体还是低等群体之间或之内。换言之,存在着针对处于
144 平等之中和不平等之中的社会及政治冲突的不同的程序,以及针对那些其中更具自由(或自由的)和具有最佳生命机会的冲突,以及针对那些其中具有最少自由(或不自由的)和最少生命机会的冲突。如果规范和规则被视为理所当然的——至少,对于那些视它们为理所当然的人们来说,所有这些程序都是理性的,在这里“合理性”是指“理性合理性”。

存在着解决社会及政治冲突的三种方式:对话、谈判和武力。所有这三种方式都是理性的,而且,当且仅当,在特殊类型的冲突中赋予一个或其他的方法以优先考虑权是规范性命令的或至少是一种企盼(依照规范和规则)。程序是正义的,如果指定遵守的规范和规则被一如既往且始终不断地运用的话。在这里,正义运用的思想是“按照同样的标准进行分配”、“按照等级进行分配”和“按照品质,进行分配”,在这里“品质”是指社会和政治品质,而不是指纯粹的道德品质。其他的正义

思想并不适用于此。^①

使用武力以作为解决社会及政治冲突的一个方法是不正义的,并且,当且仅当规范和规则要求我们通过对对话或谈判来解决这种冲突的时候。除了在暴政之下(绝对不正义的状态),总是会有一些规范要求我们通过对对话解决至少一些类型的冲突,就像这里存在着已经被构建用来指导这样对话的制度。但是只有群体内的社会-政治冲突能通过对对话所解决。群际间的社会-政治冲突不会也永远不能单凭对话来解决。但是,通常会存在一些期望式的(optative)规范建议应通过谈判而不是武力解决某些冲突,只有当谈判完全用尽时才能诉诸武力。最后,在一切政治自由都是按等级分配的所有社会中,存在着某些群际间的社会冲突应该诉诸武力(或者,至少期望能这样解决)来解决。在那里存在着一种法律制度,程序性的命令和选择要受到这些法律的规定或限制。对于“命令”我意指下列公式:每当这样的冲突发生的时候,为了解决它必须作出这样一种尝试——通过对对话、谈判或武力,并按这样的顺序进行。对于“选择”我意指下列公式:“如果社会或政治行为以一种或另一种方式被一个政党或另一个政党所引导时,那么必须作出通过这个或那个程序来解决这一冲突的尝试,并且以这样的顺序。”

解决社会及政治冲突的方法的正义性也可以在静态正义的框架内得到验证。这样,如下的表述就有了可能性:“这种方法应该被选择用以解决冲突,但却选择了另一种方法。”(例如,谈判仍有可能,因此武力的使用就是不正义的。)我们在所有历史书籍中都能见到这样的表述。合法地使用武力的权威当局普遍倾向于这样做,即使规范规定了不同的方法。试图快速并且永远地解决社会及政治冲突似乎是理性的,武力似乎是达成这种目的的最好手段。但这种目标合理性的选择并不像它看起来那样理性。如果目标合理性推翻了方法的规范和规则,那么选择它的人或人们可能会付出高昂的代价:付出他们的生命,权威机构的改变,最终甚至是主权的丧失。

^① 程序正义如何在主权国家间的战争情况下被修正的问题,我会在第四章的最后一节进行讨论。

解决社会及政治冲突的方法的正义性,也可能受到作为动态正义感的正义感的质疑。^① X可以说:“这样和那样的社会及政治冲突应该以对话或谈判而非武力的方式来解决。”通过说这些话,X就主张,使用武力的方法(在这些特殊的情况下)是不正义的,不会有正义的结果。同时Y可以说:“这样或那样的社会及政治冲突不能通过对话或谈判来解决,因此,它们就应该诉诸武力来解决。”既然这个公式包含了“不能被解决”而不是“不应该被解决”的表述,它没有在本质上质疑方法的正义性,而只是断言这个方法不会有正义的结果。这就是为什么武力要被使用的原因,因为这样一来正义的结果将终会发生。

现在让我们假设这样一种情况,即无论X还是Y都遵守一套规范或者诉诸他们借以宣称现存的程序失效的价值。双方必须提供论据证明它们的主张的正当性,并且双方必须在论证中保持一致。让我们首先验证X的主张。

当X声称这样或那样的冲突不应该被诉诸武力来解决而应通过对话和谈判来解决时,X就承诺了自己不使用武力,而使用对话和谈判。因此,X的确承诺会使现存的规范和规则失效,并且通过商谈会使可替代的(仍然是虚构的)规范和规则生效,或者通过成功谈判促使可替代的规范和规则得以实现。因此,X只准备参与到由他自己所建议使用的方法的活动中去。X还建议有关政治及社会冲突中的各方通过谈判和对话来解决。此外,在虚构的社会及政治冲突中,在挑战者和被挑战者之间被赋以了不对称的条件,挑战的一方可能会使用武力以确保谈判和对话成为解决冲突的方法。这的确将是完全不一致地通过应用相同方法而使现在的方法失效。

现在,让我们看一下Y的情况。Y一声称某些社会及政治冲突除非通过使用武力不能得到正义的解决,那么他就没有立场来宣称挑战方所使用的武力为失效。Y根本不可能声称武力的使用是不正义的方法。Y只能辩称如下:“他们不应该做他们所做的事情”,然而这里的标准是什么呢?这显然会成为挑战方的单独标准。因此,Y可以从可替

^① 见这一章的前面一节。——原著注

代的角度出发令被挑战方的(那些现存的社会制度)规范和规则失去效力。但是可替代的程序性规范,根据定义,应该是武力。基于“应该以其他方式行事”为由而责怪挑战方使用武力就意味着使已经生效的同一规范变得无效。我们每天都会遇到这个几乎荒谬的矛盾。索莱尔(Sorel)是唯一一个完全一直拥护武力方法(例如暴力)的现代鼓吹者:他认为,对于执政党与反对党双方来说,通过暴力解决社会冲突是同样地正义。^①

当然,我们可以在许多方面贬低(质疑、测试、批评)具体的规范和规则,而不是摒弃包含方法于其中的那些规范。进一步地讲,我们可以有条件地支持那些质疑了我们自身所质疑的特定规范和规则的正义性,并且用我们认为是不恰当的方法解决社会冲突的社会行动者。我们最终能同意那些用以反对这些行动者的措施,同时仍然声明他们的要求是正义的。^②

在社会及政治冲突中,挑战方所提出的所有正义性主张都包含了报复或赔偿的因素,或者两者兼具。正是在静态正义中这两个要素才是始终存在的,即使是挑战方没有把正义(作为报复)掌握在自己手里,有时却如此。这是显而易见的,因为在静态正义中现存社会秩序的规范和规则已经受到侵犯。如果相同的规范和规则持续不断地被遵守的话,被挑战方将得到补偿,并且侵犯规范(法律)的人和机构会受到惩罚,那么“社会正义”将恢复。在动态正义中问题要复杂得多。但是在那些社会秩序是通过传统而获合法化的众多社会里,动态正义遵守的,更多的往往不是静态正义的逻辑。规范和规则受到的是来自已经存在多时的规范和规则(最终的法律)的强势抵制与挑战。次等重要的是“事物的原始状态”是否真的存在,而且,即使真的存在,它也在挑战方 147

① 这是很传统的做法,即通过暴乱解决某些群际间的冲突。在平等的情况下,双方都拥有权利使用武力,这是一个平等的权利。有时使用武力也被群际间冲突的双方认为是正义,并且是同等的正义。

② 我们能够赞同法国猪农,即欧洲经济共同体规章对他们不公正,与此同时我们也强烈地不认同他们的暴乱行为。

的想象中被美化和理想化(可以见证斯巴达国家的吕库古^①的法律的永久标志)了。挑战方声称,当代的规范和规则是“原始”的规范与规则的变形,它们的存在恰恰是一种对原始标准法律体系的侵犯。因此,把现存规范和规则替换为其他规范和规则的建议等同于,更确切地说,以伪装的形式恢复那些仍然有效的规范和规则的真实有效性的建议。恢复的要求包括归还的要求(返回土地、废止债务,等等),并且经常包括各种赔偿的要求。被挑战方越是强有力地捍卫现存的秩序,违反“原始”法律和规范的罪恶越大。除非宽大处理是理所当然的,否则这种罪行必须受到惩罚性处理。

虽然“社会契约”理论将新的要素引入到动态正义中,如同政治行为者依靠或者支撑于这种理论一样,它们的论点和传统的论点之间有着惊人的相似之处。假设存在着某个“自然法则”正不断地受到现存法定的和规范的制度的侵犯,特别是受到这个制度的最高权威的侵犯,结果,伴随着侵犯而不是伴随着罪犯的信仰的权利,并没有远离已受到侵犯的吕库古的法律假定,而且是一种伴随着那些想要恢复它们的信仰的权利。在这两种情况下,正义应该通过恢复“原始法律”得以重生。偿还是恢复行为的一部分,但即便是额外的补偿也能被要求。虽然合法的思想不能与惩罚就是针对那些在其行为期间遵守法律和按照有效的权威而行为的人的理念相协调,还有另一种情况,即政治行为者通常只在表面价值上接受“自然法”理论。裁决其违背了,紧接着随后执行了,查尔斯一世和路易十六的死刑也都是准确地寄托在“自然法”理论的信奉上。行动者的对与错是另外一回事;而与此有关的则是他们对实现正义的确信。

所有基于自然法市俗化的西方理论都有赖于这样的假设,即我们“生而具有”、“拥有”某些权利。权利是我们“生而具有”的,即造物主

^① 吕库古,又译为来古格士(前700年?—前630年),是古希腊的一位政治人物,为斯巴达的王族,是希腊和罗马的立法者、奠基人,创立了斯巴达军事教育体制等。传说,吕库古要去埃及的德尔斐向预言家请教,在走之前跟国民立下誓约,在他回来以前,不能改变他的法律。他到了德尔斐之后,预言家告诉他,他的法律很优秀,于是吕库古绝食自尽,使得斯巴达人墨守他的法律,不敢更易。——译者注

已经赋予了我们这些权利。这一类型中存在着两个基本的权利：生命和自由(自主)。作为自然权利,没有人可以占用或让渡它们。我们所拥有的只能由我们自己放弃。我们为了生命的目的可能最终决定让渡和委托我们的自由(或我们自由中的某些元素)。(根据契约论这是不相干的,但在原则上我们也可以相反的方式进行。)以任何方式否认这些权利(阻止任何社会群体或个人获得这些权利)的所有社会体系、规范 148 和规则、法律制度和权威都是非法的,因此是不正义的,除非该人或者该群体已经决定放弃(委托或者让渡)它们。因此规范和规则、法律制度和权威的失效(后者具体表达了合法化的规范和一个特殊种类的规则)都是受到诉诸“生命”和“自由”价值的影响。不过,当任何规范和规则都失效时这也就时常发生。规范和规则不可能是,而且从来都不会失效,除非要求对自由以及/或者生命机会分别进行重新诠释。“自然法”理论只是使通常方法系统化(codify);通过将它系统化,从而使之普遍化、推广化以及界定化。

它们将普通方法普遍化是因为有关“每个人都生而具有生命权和自由权,而且平等地拥有”的表述在这里取代了“我们(我们的社会群体)具有与你(其他的社会群体)平等的生命权和自由权”的传统表述。

它们也将普通方法推广化是因为“自由”和“生命”并不代表对“自由”观和“生命”观的特殊解释。对自由的主张并非特殊的(例如,“我们应该与你具有相同的资格使用这个办公室”),对生命机会的主张也不是特殊的(例如,“我们应该与你一样得到同等的战利品”)。在传统社会中特殊的要求通常都与对自由和生命权利的特殊解释有关(“我们对我们的土地也应该拥有权利”或者“我们也应免于体罚”)。生命和自由的全部,所有人都对此拥有权利,然而,却是非特定的。这两个价值通常被特定化,虽然不是在一个而是很多解释中,不同的社会和政治行动者可以以各自方式来定义、解释、规定它们。这些价值的解释可以因此成为一个争论的问题;同时,现代社会的矛盾大多产生于社会和政治的相关解释之间的分歧。

自然法理论也将普通方法界定化。因为自由和生命的权利是普遍的和一般的,我们不可能(作为正义的要求)在有关两者之一或其他的

方面与现存的规范制度相比较就建议作一个总体的缩减(只有所谓的“自然状态”才能使这个要求成为正义的)。因此,我们不能说每个人都应该拥有比现存的规范和规则所允许的更少的自由或更少的生命机会。这种要求即使现在被提出,也是不能基于任何世俗的自然法理论。^① 将其置于普通方法之上的限制只不过是一个对两种价值的普遍化和推广化的表达。

如果我们接受这样的理论建议,即在一个特定的解释中,自由和生命总是从自由和生命的价值角度因其正义或不正义而获得失效或生效的,或者两者兼具,如果我们也知道,在现时代自由和生命的价值已被普遍化和推广化了的话,我们就可以很容易地放弃“自然法”的权宜理论而不用削弱对要求更大(或更平等)自由和更大(或更平等)生命机会的辩护理由的基础了。事实上,我们可能赢得更多的基础,因为自然法理论从来没有认真地假定一个“曾经”、“自然状态”或“自然权利”就是人的“原始权利”。“原始”意味着“永恒”,但从“原始”权利的构想得出的结论是“适时”的意思,这个时间是指现在以及现在的未来。自从“原始状态”不指代过去以来,使“原始”权利失效的力量在现在已经被不断地宣称,失效程序的正当理由在谬误的论断中被提出。重复一下,论证类似于斯巴达的论证。但是,吕库古法律确实存在,或至少它是斯巴达的公共信念,它们确实存在于这个城市中的真实过去的某段时间内。然而,克罗齐再次声称,自然法和自然权利的问题不存在,也从未存在过,但我们就像它们确实存在过的那样运用它们。

我们可以放弃这种权宜的构想,如果我们使我们自己固定在人类的真实的过去——那就是,所有的人类历史——以及在真实的现在、现在的未来以及我们自己(西方和现代)历史的未来中。如果我们接受在所有人类历史中,规范和规则从自由和生命价值的角度来说已经失效了,那么做同样事情的我们的权利就不需要进一步的正当理由。行动方式本身会产生一个限制的经验的普遍性,在这个意义上它是被限制

^① 西方民主社会的规范和规则有时以他们包庇太多的自由为由而被摒弃。社会运动能够并且确实声称个人的自由应该被完全地削减;替代性的(严格)规范应该断绝受到立法的引进与加强;遵循太多自由的非道德性和颓废是不公正的温床。

的,社会及政治冲突不存在的地方,那么这个方法也不存在。在这个意义上它是实践的普遍的,所有的社会及政治冲突通过这样一种方式产生。因此,通过这样的方式解决我们的社会冲突只是普遍性的证明,并且,如上所述,不需要进一步的正当理由。

关于这一点,我们可以考虑一下反对我的可能论点:即使我们接受总是被诉诸一种或另一种自由和生命(或两种兼具)价值的解释而被宣布为失效(或生效)的规范和规则,我们也还是没有确定,按照这样行事的那些人有权利这样做。因此,通过诉诸生命和自由的普遍和一般价值而使任何规范和规则体系失效和生效的权利不是一个权利,既不是,或者,如果它是,这也是尚未得到证实的权利。 150

我“有权利”意味着什么呢?这意味着我有权利去做一些事情。谁和什么赋予了我有权利去做呢?是规范和规则赋予了我。如果我做一些我有权去做的事,我的行为必定不会接受社会制裁。如果存在社会制裁,我就受到了不公正待遇。如果我做一些我没有权利去做的事,我的行为确实允诺社会制裁(无论它们是否已经运用)。如果这一行为会导致社会制裁,那么我可以声称我有权利去做某事吗?存在这样的权利吗?我们了解这样的权利吗?在第二章我论证了道德规范是群际间规范,而且我们无须考虑社会制裁而遵守它们。人人都有权按照群际间(道德)规范行事,因为它们是因其正当而被接受的。因此,权利的存在就是要按照道德(群际间)规范行事,即使这一行为允许因触犯社会规范而遭致的社会制裁。在这个意义上,我们都知道了这与那些通过群体内的社会规范和规则而获得担保和保证的权利不同。我将此定义为道德权利,因此我们可以考虑以下的可能性: X组中的人没有被具体的规范和规则授权去非议并且最终使这些规范和规则中的任何一个失效,但是他们仍然拥有道德权利去这样做。当他们在挑战理所当然的规范的过程中,遵循群际间(道德)规范的任何时候,他们都有这种道德的权利。这是太过牵强以至于不能坚持认为,人们因为其不正义而使规范和规则失效的任何时候人们都拥有道德权利去这样做;有时他们有,有时他们没有。不过,我无须证明基于权利(我不相信它完全是事实)的每一个正义论点。我只是要据理力争以下(脆弱)表述:正义的

论争可以基于权利,即使论争者没有社会权利去论争。

这么说,我并不是要废除前面关于社会-政治冲突和道德冲突之间的差别。在道德冲突中是对道德(群际间)规范本身的遵守所引发的冲突。在社会-政治冲突中是由于被挑战方对道德规范的不遵守, 151 或由于在一个受挑战的制度或秩序中道德规范和社会规范之间的矛盾,这赋予了道德条件中的挑战以合法化。当然,群际间(道德)规范和已经制度化的具体规范之间的矛盾就是注意到挑战者自身所构建的,因为被挑战方不会发觉任何的矛盾。这种情况也可能是道德冲突的情况,虽然不是经常的。如果是这样,道德冲突就与社会-政治相关联了(它可以成为社会-政治冲突的出发点)。在道德冲突中,冲突的行为者的动机也是道德的。在社会-政治冲突中动机有点混合。道德动机也可以缺失。在这种情况下,道德权利(或最终缺失)可以归咎于遵守者。遵守者可以宣称这样或那样的社会或政治行为符合道德(群际间)的规范,虽然行为者都不知道它以及/或者它们的动机在性质上是不同的(如同情或绝望)。如果对于道德(群际间)规范的遵守是根植于挑战方的思想和动机中,这样的道德规范通常包含于一个世界观的“包裹”中。这是被邪教运动例证过的,它通常拒绝了教会的规范和规则,并且声称它已经丢弃了耶稣基督原来的教义,永恒的合法性教义。但是,即使道德观和动机都存在,它们也融合了不同的方面(悲惨的生活条件、自私的利益等等引发的激情)。在道德和社会-政治冲突间始终存在着差异。即使它们是产生于同一问题。^①

道德冲突,如前所述,可以引起社会的冲突,或可以使冲突中的个人易受影响而加入到社会-政治冲突的行为者中去(如果这种冲突存在),但既不是前一个,也不是后一个过程必属于这种情况。

正义的权利要求从道德权利中获得它的权威的思想,即使这个要求者没有获得现存的规范和规则授权提出这个要求,通过这个分析他

^① 如果它是一个有约束力的习俗即当妇女表示“是”时应该说“不”,妇女仍然能够拒绝遵守这个规范,因为它可能是这样一个规范,即在任何一种情况下一个人都不能撒谎;一些其他的妇女可能因其不正义而摒弃这个规范,因为被男性世界叠加在她们身上。在第一种情况下我们拥有一个道德,在第二种情况下我们会产生一个社会的冲突。

也已经被默许了这一要求。如果,在“这些规范和规则都是不正当的”的断言中,“不正当”是指不正义,而不仅仅是“不正确”,那么在那些规范和规则中一定存在一些我们判断为道德败坏(邪恶)的事情:这是我所讨论的。这种道德败坏(邪恶)的元素正是指违背道德(群际间)规范,这也是如此定义的。这恰是为什么非合法化的要求可以基于权威,别名(alias)道德权利的确切原因。

但是,当这样的道德不存在时会发生什么呢?一定存在这方面的例子,因为假定在一个社会或政治冲突中的挑战方既可能会也可能不会拥有挑战的道德权利。答案很简单。如果没有提出挑战的道德权利,那么,挑战者无论令之失效还是令之生效的权利要求就是虚假的, 152 或者两个权利要求都是虚假的。如果“这些规范和规则是不正义的”这一陈述是假的,那么使之失效的权利要求就是虚假的。如果那些规范和规则并没有否认挑战者所提出的解释中的正当有效的群际间(道德)规范和规则的话,那么这个声称就是假的。如果被挑战方在挑战下通过完整的辩论而使现存处于挑战之下的(一种智力合理性的)规范重新生效的话,或者至少是第三方(一个遵守者)可以这样做,宣称失效的要求不可能得到那种论争(甚至是第三方)的支持。如果“……与被建议的替代性规范和规则将是正义的或者是更正义的”的表述是假的话,那么使之生效的声称就是假的。如果所建议的(替代性的)规范和规则与群际间的道德规范相矛盾的话,不论行为者是否知道这一点,那么使之生效的声称就是假的。如果挑战方不能以充足的论据证明对于可替代的规范和规则的接受的正当性的话,并且没有第三方(遵守者)能这样做,那么这种情况就发生了。

第四章 社会政治的正义概念

153 “社会政治的正义概念”这一术语不能代表“社会的和政治的正义概念”，因为后者完全或不完整地包含于伦理政治的正义概念之中，并因此也通过伦理政治的正义概念的所有形式表达出来。在第二章我谈到传统的伦理政治的正义概念的道德和政治方面在 18 世纪和 19 世纪是如何分裂的，以及二者又是如何被整合到理论探讨的不同领域之中的。“社会政治的正义概念”就是这一发展的产物。正义与不正义的问题在科学（或准科学）理解社会的框架内得以解决。道德的考量并没有被完全忽略，但是，动因不能归因于“正义感”意义上的道德，也不能归因于在行动上坚守道德原则。

社会政治的正义概念已被纳入到关注正义的某些基本主题上。社会政治机构的分解为我们提供了关于其组织机能更深刻和更清晰的观察。作为一种现代理论，社会政治的正义概念已经从一个新的视角阐明了传统的正义问题，并且提出了有关现代社会机能的新问题。然而，在 20 世纪，特别是在二战后，它已显示出衰退的迹象，并且显示出没有能力应付我们这个时代的要求。现代意识的危机迫切需要一个新的伦理政治的正义概念。如果在这个概念中，做某种——相当大的——修改，那么社会政治的正义概念的所有创新性发现都可以被纳入进来。罗尔斯、诺齐克和德沃金的著作正是因此而显得尤为重要。虽然仍然
154 以社会政治的正义概念的传统为支撑，但是，这些作家已沿着伦理政治的正义概念的方向拓展了其研究领域。

因此，尽管我对社会政治的正义概念持激进的批评态度，尤其是其两个主要内容（惩罚正义和分配正义），但是，我并不认为这些作家提出的问题与如何理解正义无关。我不同意考夫曼的论点，即惩罚和分配

的问题都无法在正义的标题下得到合法的讨论。^① 即使我同意考夫曼的论题,即“专注于惩罚正义是不人道的”,如果这意味着纯粹的道德判断,并且如果“专注于”这个词被着重地强调,我也非常不同意他的结论,即“惩罚从来不可能是公正的”,或“分配从来不可能是公正的”。即使我同意前者的陈述是真实的,我也不应该因此就认为在正义的标题下惩罚或分配问题都无法得到理性地讨论。我也不认同蒙宁戈(Menninger)的立场,通过不抱希望地混淆了“正确”和“错误”(正确/不正确和公正/不公正)这些截然不同的观念,他得出了完全一致的结论,并因此也摈弃了整个惩罚正义的概念。^② 我的批评有完全不同的来源和方向。

在现代西方社会中,动态正义(dynamic justice)被认为是理所当然的。当现存的规范和规则不再被视为理所当然的时候,动态正义就出现了,而如果动态正义被视为是理所当然的,那么,规范和规则不是理所当然的这件事就是理所当然的了。那些挑战现存的规范和规则的人使它们作为不正义的而失效;而那些捍卫它们的人则使其作为正义的而生效。诺齐克从模式化的正义模式中区别出历史的模式。一般来说,历史模式能够更好地满足再次确认有效(revalidate)的目的,而模式化模式能更好地满足失效的目的(尽管模式化模式的运作通常与某种或其他有效的自然权利和自然法形式有关)。所有模式,模式化的或历史的,最终都会诉诸某种关于“自由”或“生命”的解释。它们是不同的(并且是竞争性的),因为它们既诉诸某一个,也诉诸另外一个,因为它们还以不同的方式解释终极价值。这里,我可以顺便提一下,有些挑战者坚持认为他们将平等作为终极价值。很显然,在这方面他们是错误的。如果德沃金认为“平等的尊重”是平等的一种,那么他是完全错误的。平等的尊重是尊重的平等,最高价值是尊重而不是平等(而且“尊重所有人”是自由的平等的一种诠释)。

显然,不论是挑战者还是被挑战者,双方都与利益、欲望、计划、梦 155

^① Walter Kaufmann, *Without Guilt and Justice* (New York: Peter H. Wyden, 1973), pp. 56 and 67.

^② Karl Menninger, *The Crime of Punishment*. (New York: Viking, 1968).

想和不同社会群体或阶层的世界观有密切联系,之所以如此,原因在于一个规范的或规则体系的正义或不正义无论何时都会成为问题。曼海姆的“意识形态”和“乌托邦”概念显然与此有关。甚至是最深奥的分析模型也需要考虑某个或其他的社会或政治行为者,不管是挑战者还是被挑战者。人们不需要熟知任何知识社会学的分枝去理解一个社会或政治团体,他们的利益和需要,并不等同于成为简单的特殊利益的传声筒。安东尼·弗路带有一种职业的傲慢来“揭露”罗尔斯的理论真相——以最教条的马克思主义精神——作为一种“新阶层”各种利益的最直接表达(虽然弗路轻视所有不同类型的马克思主义,最教条的也包括在内)。^①

从一个很重要的方面来看,动态的正义概念现在被认为是理所当然的这个事实,已经将动态正义转化成为静态正义:当代西方社会的框架被作了非历史的处理。一方面,我们生活在一个解释学的时代,我们的文化价值观的相对性是被灌输给我们的。在另一方面,在“这种正义社会”里,各种模式的“正义分配”或“正义惩罚”我们都可以得到。正义被视为一种物质,如糖或铁,或包含或不包含在规范和规则之中。大多数新的正义理论都开始于对现代福利国家的分析。无论是挑战者还是被挑战者,都把“人类”的需求结构和个性结构看做是现代西方人的需求结构和个性结构。我们想要的东西被认为是“人类”想要的,我们觉得有权利获得的东西就是人类有权利获得的东西。当然,罗尔斯把兔子隐藏在大礼帽下(这个时期就是所谓的“无知之幕”)就是为了再一次把它召唤出来,但他的所有批评者也都这样做。举例来说,作为赋权来源的、洛克关于劳动具有“混合”性质的理论,与将另外的兔子藏于帽下的做法相比,并没有多少独创性。这个魔法并没有什么错,因为这是哲学的魔法。不过,如果我们反思我们意识的历史性,我们就必然知晓我们事实上已经把兔子置于帽子之下,因为我们认为这是一只有价值的兔子。接着问题产生了。什么样的兔子应该置于帽子之下?为什么这只兔子比另外一只更有价值?我们有一个准绳来比较这些兔子的

^① Anthony Flew, 'Justice: real or social', *Social Philosophy and Policy*, 1. 1 (1983), p. 163.

相对值吗？但是，在社会政治的正义概念框架内并没有对于这些问题给出答案。

在前面的章节中，我只是遵循了我的论证逻辑。而这一次，题目本身对程序作出了限制。因此，这一章也只是包括这样三个部分，以解决社会政治的正义概念的三个重要主题：(1) 惩罚正义，(2) 分配正义，(3) “正义的”或“不正义的”战争与和平。 156

一、惩罚正义

当社会规范和规则受到侵犯，惩罚就是根据这些规范和规则来实施的社会制裁。制裁所带来的痛苦促使违法者偿还其“债”，反过来又强化了规范和规则的有效性，社会正义因此得以恢复。

现代的惩罚概念不包括报复。然而，如果一个社会的规范和规则包括报复，那么，根据规范和规则实施的报复形式就是恰当的惩罚。

现代的惩罚概念也不包括集体惩罚，原因很简单，即我们将行为单独和排他地归咎于个人（及其行为者）。经过启蒙运动发展起来的和被强调的“道德人格”概念，可以作为伦理进步的几个指标之一。因为某个行为者的罪恶和冒犯而使其孩子遭受痛苦，听起来可能是荒谬的，但是，远古时代世界中的众神确实用子孙的痛苦来代替父辈的痛苦。不过，虽然现代的惩罚概念不包括集体惩罚，但是集体惩罚的思想并没有完全地消失。^① 在我们这个世纪，巴尔扎克的问题“谁为集体罪恶负责”已经被多次提出。

尽管这些会使我们想知道为什么惩罚正义的问题通常只是与刑法有关，但是，作为社会制裁的惩罚和作为法律制裁的惩罚在现在并不是同时发生的。虽然在过去日子里这两种形式的制裁并不容易分辨，在现代它们则很容易被分辨出来，但仍存在着很多种不同于法律制裁的社会惩罚。如果，由于调皮捣蛋，家长惩罚孩子，或教师惩罚学生，这是

^① 确实，“现代的概念”的定义在这里替代了“开明的概念”。作为报应的一种——复仇仍然在某些非西方文化，甚至是一些西方的亚文化中得到广泛的传播。集体惩罚是规则而不是极权社会中的例外。

正当的惩罚。如果有两三个孩子拒绝与另一个孩子一起玩,因为后者违反了游戏规则,那么,这也是正当的惩罚。如果一个政党成员被迫依据其行政长官的决定在国会上表决,而他们中的一人并不这么做并因此被开除党籍,这也是正当的惩罚。一个人可以因为醉酒而被社交俱乐部除名,这又是正当的惩罚。即使到今天,在所有惩罚性制裁的领域中,刑法只是对其中较少部分负责。^①

惩罚已被界定为社会制裁,但“社会制裁”还远未与惩罚形成同一。奥斯汀强烈地为用惩罚来为制裁辩护。^②但是,仍然存在着大量的消极制裁,它们不属于惩罚,它们并不属于惩罚是因为规范和规则已经遭到侵犯。无可否认,因为“安全风险”而被解雇是一种制裁,但不是惩罚。同样,一个人可能因为健康风险而被隔离。通过定义,预防性的制裁不是由惩罚决定的,不论其目的是否是为了预防犯罪或防范一些其他的伤害。他们依赖于功利性的原则,与正义绝对没有关系,即使其得到公正的运用(例如,对于隶属于同一群体中的人来说,群体建构了一种“安全风险”)。由于缺乏智慧(一种特殊的优点)而受到煽动的社会制裁,大多数是处于既不预防,也没有惩罚的情况下。它们是非预防性的,因为制裁是对未能正当地遵循特殊原则的回应。它们是非惩罚性的,因为没有错误的“恢复”要求得以实施。重复先前的讨论论点,考试失败是一种制裁,但不是惩罚的制裁。

伦理政治的正义概念始终会涉及制裁,消极制裁也包括在内,以及惩罚的具体问题。不过,没有迹象表明人们对惩罚的“关注”。很少能从亚里士多德的《政治学》或他的三本伦理学著作中学到什么。在现代的伦理政治的正义概念(在霍布斯、卢梭和黑格尔的观点)中,惩罚问题是与其他相关问题一起出现的,而且不具有核心的意义。即使考虑到黑格尔,人们也不能支持这样的论题,即国家和市民社会之间的分野,以及对这种分野的确认必然会在惩罚正义而不是关于刑法的偏见

① 我并不是要讨论法律的理论,我提到只有通过它是为了旨在惩罚的私人诉讼,因为它不包含所有的惩罚。例如,对诽谤的补偿就是惩罚。

② John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (New York: Humanities Press, 1965), p. 15.

中得出结论。但是,如果今天有人提到“惩罚正义”,我们就可以将这种正义与按照刑法的权威“进行惩罚”联系在一起。因此,没有人会怀疑关于惩罚以及将惩罚视为刑事正义的偏见会使“惩罚”概念本身存在问题。一旦惩罚成为刑事正义的唯一关怀,那么,不管刑事正义能够或者应该涉及惩罚,它都会变得令人怀疑。“威慑”原则逐渐取代惩罚原则,已经成为功利主义立法理论的首要原则。改革的原则也如出一辙。 158

当霍布斯和洛克比较“自然状态”时,人们会很清楚地意识到,前者没有威慑的概念,而后者却有这种概念。这不是关于洛克的社会契约理论过于牵强的解释,即社会契约变成了不可缺少的,因为对单一犯罪行为的威慑已经变成了过于麻烦的事情。洛克写道:

在违背自然法时,罪犯声称自己是按照另一种原则而不是理性和普遍公平生活的……每个遵照此种标准的人……都可能限制,或在必要的情况下,破坏那些对他们不利的东西,因此可能会给任何已经违反自然法的人带来邪恶,同样,他可能会后悔这样做,因此他会用自身的例子,阻止他这样做。

此外,“每一次的违反自然后都可能会受到那种程度的惩罚,而且非常严厉,并足以使违反者付出巨大的代价”;而且:“我也很乐意承认,公民政府是对自然状态的各种不便的恰当救治,这一定是非常有意义的,在那里人们可以充当自己案件的法官。”^①众所周知,洛克声称,并非所有的公民政府都提出了恰当的救治措施,因为它们中的有些政府(如专制国家)还不如“自然状态”。在上述的理解中,洛克都应用了“威慑正义(deterrence justice)”的概念。即使如此,对威慑的强调如此之重,以至于它期待着贝卡利亚的公式化表达。

在讲述惩罚正义时,贝卡利亚的短篇杰作有若干章节有过专门论述。他非常直率、清晰,并且是完全现代的。作为一个怀疑论者,他并没有关注原罪和神圣的正义。他无法——奥斯汀后来仍可以——用“神圣的正义”作为衡量法律正义与否的标准。贝卡利亚完全从惩罚

^① John Locke, 'Second treatise', II. ii8, 12, 13, in *Two Treatises of Government*, ed. with an intro. by Peter Laslett (New York: Mentor, 1965).

(retribution)概念的残存中剥夺了“处罚(punishment)”的观念。在谈到惩罚的目的时,他写道:“惩罚的目的既不是折磨易受伤的人,也不是消弭已经犯下的罪恶……目的只能是防止对公民造成新的伤害,并阻止其他人的类似行为。”而且,“为了使惩罚达到这样的目的,它所遭受的邪恶必须要超过从犯罪中得到的好处……”^①

159 一方面是完全排斥惩罚原则,另一方面是“守法公民”与“违法之人”的社会分野^②,二者都遵循着同一前提——那些美德属于专制社会而不是自由社会。在专制社会中,人们“需要”家庭的美德,需要友谊的美德或者自我牺牲的爱国美德。但是,在自由社会中,美德是多余的,所有都更加如此,因为它们鼓励屈从。公众的“道德”“教导人们在不违背法律的情况下追求个人利益”^③。贝卡利亚指责刑法中的惩罚原则,因为他从目的合理性角度出发,也放弃了惩罚原则。(群体的)规范的权威是压迫性的,由于道德就是遵守规范,所以道德也是压迫性的。逻辑似乎是荒谬的(在确定群体和跨群体规范的认同时),如果人们假设跨群体规范完全存在,那么它也只是如此。如果人们声称跨群体规范不过是“笼罩在费解当中”的想象力^④,那么,道德具有压迫性这一结论就相当容易理解了。主要的,跨群体规范不过是想象力这一信条是贝卡利亚的立场,虽然它存在某些不一致的情形。

贝卡利亚的书本身完全适合于研究“启蒙辩证法”,这是一项我在这里无法完成的工作。从功利主义的立场看,社会分化为“守法”的(常态的)和“犯罪”的(变态的)群体,同时伴随着对于罪犯的深切的人道主义关怀。道德规范不存在,以及惩罚是一个虚假原则的观念,是促进而不是阻碍了人道主义关怀的全面发展,除非这种关注与功利主义原则本身相冲突。人所共知,贝卡利亚强烈主张禁止酷刑和死刑(即使他是明显不正确的观点来支持其主张),并且把这些问题呈献在大众面

^① Cesare Beccaria; *On Crimes and Punishments* (Indianapolis; Bobbs - Merrill, 1963), pp. 42, 43.

^② 在 Michel Foucault 杰出的著作 *Discipline and Punish* (Harmondsworth, Middx; Penguin, 1977)里,他已经重建了这个故事。

^③ Beccaria, *On Crimes and Punishments*, p. 90.

^④ *Ibid.*, p. 11

前。而也许人们并非都知道的是,他建议禁止立法反对杀害婴儿,因为这种行为并不容易发觉,而且这样的法律可能更有害,而不是更有用。由于除了法律之外没有其他的权威,我们可以追求个人利益,除非我们触犯了法律,所以,残害婴儿,如果不是通过立法加以反对,那么,就属于“追求个人利益”的范围。当然,即使在这个问题上,贝卡利亚也参照了人道主义观点:他提到了堕落妇女的苦难。

当康德和黑格尔的观点相互一致时,贝卡利亚的建议就非常罕见了。他们都以罪恶的眼光看待他的建议;他们都因为其不道德和不值得自由的人们去追求而拒绝了威慑原则。康德提到了贝卡利亚的“感伤”和“人道主义感情”,并且谴责以诡辩(sophistry)和扭曲的法律为由而反对死刑(capital punishment)的观点。^① 当他为死刑辩护时,康德是过度感伤了,他神情从容:“我认为,一名有荣誉的人会选择死亡,而恶棍会选择(刑法)劳役……因为第一个人意识到比生命本身更重要的东西,即荣誉,而第二个人认为,苟且偷生则好于光荣地死去。”^② 利用绝对命令,康德支持惩罚原则。既然人类存在于我们所有人之中,既然我们都可以做我们应该做的事,很显然,我们都可以做允许我们做的事情。这就是我们的人类在惩罚我们,假如我们没有按照这种方式行动的话。如果我们不渴望惩罚,只能表明我们缺乏人性^③。

黑格尔的观点是不同的,越是接近“现实”,就越要植根于传统的惩罚观念之中:

罪行不是主要的,对于惩罚来说积极的现象是,应该存在一些消极事情,而其本身并不是消极的,这样,惩罚就是否定之否定了。真实的权利是对这种罪行的扬弃,这种罪行准确地显示了其有效性,并且作为必要的调解而得到保留。^④

^① I. Kant, *The Metaphysical Elements of Justice* (pt I The Metaphysic of Morals) tr. John Ladd (Indianapolis: Bobbs - Merrill, 1965), p. 105.

^② *Ibid.*, p. 103.

^③ 康德也提出了由堕落妇女所犯下的一个杀婴的例外,他辩称说,这个罪恶不应该通过判死刑而得到惩罚。详见上书, p. 106。

^④ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ★97, in *Werke*, VII.

在其哲学著作中,黑格尔重申犯罪是一种“债”,必须得以偿还,才能够恢复社会正义。不过,他的结论与康德得出的结论完全一样。为了反对威慑原则,他指出:

然而,权利和正义必须在自由和意志中有自己的位置,而不是存在于由威胁导致的非自由之中。按照这种方式形成的惩罚,就如我们在狗面前举起一根棍子一样,人们不会愿意由于自身的荣誉和自由但却像狗一样被对待。但是,这种威胁如此侮辱人,以至于人们通过反对它来证明自己的自由,并彻底地将正义扫地出门。^①

在驳斥贝卡利亚反对死刑的观点时,黑格尔指出:

犯罪行为所涉及的不仅仅是犯罪的概念,犯罪行为中个人意志是否呈现出理性的方面,以及国家必须维护的方面,而且还涉及个人意志的抽象合理性。既然如此,惩罚就被视为对犯人权利的抑制,并经由惩罚,他就会作为理性的人而受到尊敬。^②

在某种程度上,我已经探讨了有关“惩罚与威慑”的争论,因为我希望为作为惩罚原则(*principle of punishment*)的唯一处罚原则(*principle of retribution*)提供理由,这样,惩罚原则(*principle of punishment*)才能够合法地被称为正义的原则;而且,唯一的惩罚原则才可以在贯彻执行时充分尊重那些受惩罚的人。无论威慑原则还是改造原则都不具备这种潜在的可能性。不过,将惩罚原则偕同充分尊重人放在一起来思索的假设,以及他或她的道德自由也不意味着经由处罚原则进行的惩罚事实上与后者走到了一起。正是在这一点上,我们就必须将“惩罚正义”问题置入一种“不完备的”伦理政治的正义概念的框架之中。稍后我还会再讨论这个问题。

我已经把贝卡利亚的著作描绘成“启蒙辩证法”的典型事例。虽然

^① *Ibid.*, p. 79.

^② Hegel, *Philosophy of Right*, p. 100.

我已详尽解释了我拒绝将“威慑”和“改造”作为惩罚的(公正的)原则,但是我并没有涉及惩罚的类型以及“量”的问题。赞同惩罚原则也意味着赞同犯罪和惩罚之间平衡的观念,而不是任何特殊的惩罚形式。贝卡利亚提出了人身不可侵犯的有力证据,并因此反对肉体的惩罚,死刑宣判也包括在内。身体被他看做每个人不可剥夺的财产。与传统基督教将身体作为永恒的精神“家园”相比,这种准则更符合形成中的资本主义社会的想象。在贝卡利亚看来,所有其他财产都是偶然的,所以可以被剥夺,然而,身体所有权是基本的,这就是为什么法律必须保护其免受伤害。

何为肉体的惩罚,何者不是肉体的惩罚一直是一个判断问题。正如博纳(Bonner)和史密斯所指出的:“德莫斯特尼斯将监禁看成是一种肉体的惩罚:‘首先,陪审团的大人们,对于你们来说,决定人们应该受到肉体的惩罚或罚款并不总是合法的……因为“肉体刑罚”的表达已经包含在监禁之中了。’”^①因此,对于德莫斯特尼斯来说,只存在两种处罚:金钱上的惩罚和肉体上的惩罚。在我们的同时代人之中,福柯与德莫斯特尼斯的观点高度一致。然而,对于贝卡利亚及其追随者来说,监禁并不能被认为是肉体刑罚的一个方面或者实例。通过提供这种选择,因为它的确是一个选择,贝卡利亚曾将一个现代性的普遍价值,生命的价值,置于价值体系层级的顶端。虽然在自由的国家中他推荐惩罚,但是,相对于自由而言他更重视生命。这就是为什么自由可以“被剥夺”,而生命(身体作为生命的象征)必须是不可侵犯的。而康德和黑格尔选择自由作为至高的普世价值。他们更重视自由而非生命。在他们看来,人,自由的人,而不是身体才是不可侵犯的。而正是在关于惩罚的争论之初,这两种普世价值之间的冲突就表现出来了。 162

确实,惩罚原则将自由价值而不是生命价值放在优先地位。尽管如此,正如康德和黑格尔所相信的那样,这种优先性必然会使人们接受(和维护)死刑吗?如上所述,惩罚原则意味着犯罪和惩罚之间的平衡

^① R. J. Bonner and G. Smith, *The Administration of Justice from Homer to Aristotle* (New York: Greenwood Press, 1968), II, 275.

观念。但平衡本身并没有要求一般意义上的同态复仇法(*lex talionis*), 或特殊意义上的“以命抵罪”的要求。或者它确实这样做了?

答案并不像它看起来那么简单。接受惩罚原则, 可以很容易地拒绝任何情况下的死刑, 唯一的一种例外是谋杀。如果有人犯蓄意谋杀之罪, 那么, 这个人的死就是公正的。死刑是否能够阻止这种极端行为在这里是无关紧要的。这是两个普遍原则(自由和生命)和谐共存的关节点。故意剥夺一个人的生命同时违反了生命和自由的价值。如果一个人因为触犯了他所尊重的人类而有罪恶感的话, 那么, 作为自由人而行为的他, 就会有体验死的意愿。那么, 剥夺他或她的生命, 就等同于执行正义。

因此, 当出现这样的争论时, 我不认为这种说法是错误的, 我亦不相信康德和黑格尔是“残忍的”或“冷漠的”, 甚或是被误导的。不过, 存在着两种反对死刑的强有力的论据, 它们不是使上述观点失效, 而是直接颠覆了它。

如果我们说, “X 是有罪的”, 我们就是说, “X 有罪是因为超越了合理的质疑”, 因为绝对的、不容置疑的罪恶是很少存在的。在一宗涉嫌谋杀的案件中尤其如此, 在那里, 旁证、动机和招供通常只是形成判决的证据材料。假如一个无辜的人被判处死刑, 即使是万分之一(一些不可避免的事情, 使得可用的证据变得相对的不可靠)的可能, 那么社会中的每个成员都是不公正的。因此, 就康德-黑格尔的逻辑而言, 每个人都应得到惩罚。显然, 我们并不希望这种情况发生。因此, 废除死刑与惩罚逻辑并不相互冲突, 而是在一定程度上遵循于它。

其次, 惩罚原则是过去导向的。(过去)犯下的罪行完全归因于作为行为主导者的自由人。不过, 把自由归因于人也等同于将人类理性看成是自我惩罚的一个可能的来源。以命抵罪意味着排除了自我惩罚的可能性。的确, 惩罚的目的不是“改造”。不过, 不管惩罚数量和质量如何, 给予每个人自我改造的机会——尽管这个机会通常很小——并没有与惩罚原则相抵触; 进一步说, 正与之相反。

有鉴于此, 这里存在着一个高度相关的领域, 其中, 人们不必否定康德-黑格尔的惩罚原则: 反人类罪。在这里, 有罪不仅仅是“超越了

合理的质疑”，而是绝对的、不容置疑的，因为有罪的一方公开地坚持制度化立场，即命令大规模屠杀无辜的人们，无论是执行命令，还是参与其中。“驱逐出人类”意味着不应该给罪犯以任何人类的机会。这种“驱逐”就伴随着死刑。如果罪行是危害人类的，那么，康德和黑格尔的观点依然是有力量的。

我已经提出这种假设，即作为惩罚原则的威慑与正义没有任何关系。但为什么会这样呢？只有一种已经犯法的行为才能涉及惩罚，并且惩罚应与违法行为相称（过去导向的联系）。不过，如果在惩罚时，人们考虑那个人是否可能再次犯下同样（相似）的罪，或者惩罚的程度是否会影响到其他可能犯有相同罪行的罪犯——换句话说，如果人们考虑各种结果，而不是下判断的那种行为的结果对判决有一定的影响——那么惩罚根本就不会与罪行相符合。在过去，杀了一个人的近亲，特别是弑亲，被认为是最大的罪行和罪恶，有时甚至被视为唯一的一种谋杀。我们的道德意识并没有远离这一立场。而且，如果我们认真地执行威慑的原则，那么，弑亲就会受到不太重的惩罚，或者根本不受惩罚，因为人们根本不可能两次谋杀父母，但是他却可以偷走任何数量的汽车。如果惩罚是由威慑原则主导，种族灭绝的罪行在他已承认他所犯下的罪行的政体崩溃之后就不会受到惩罚，因为在所有的可能性中，他将在不同的环境下成为一个“守法的公民”。^① 总之，即使威慑的原则被公正地运用，它也不可能成为正义原则。惩罚的质量和数量既是一致的，也是相称的，如果它们相互比较的话。然而，当威慑原则被适用时，惩罚不会与罪行相称，这正是惩罚中的正义所包含的。^② 164

此外，威慑原则允许我们不受限制地将消极制裁作为预防性制裁。我已经指出，消极制裁不是惩罚（由于“安全风险”而被解雇；由于“危

^① 艾希曼(Eichmann)在阿根廷事实上曾经是一个守法的公民；人们现在对有关在监狱中唯一存在的纽伦堡被告鲁道夫·赫斯(Rudolf Hess)的评论是猖獗的。

^② 康德断言说，造成一个没有“邪恶之心”的人更少的痛苦是基于功利主义的考量，我相信，然而，这个正是正义惩罚的结果。那些不知不觉或者不小心地造成伤害的人遭受着耻辱和良心的不安。这并不是拥有“邪恶之心”的人所感受到的额外的伤害。宣判所造成的伤害数量必须更少，如果大量的伤害是自我造成的。详见 H. L. A. Hart, *Punishment and Responsibility* (London: Oxford University Press, 1968)。

害健康”而被隔离)。预防性制裁是为了防止邪恶发生于他人身上(如刚才的例子),或他们自己身上(例如,被迫从受灾地区撤离)。但预防性制裁通常不会有目的地去实施阻止(检疫规定并非用以阻止人们穿越非洲)。一旦存在目的性,那么,个人和群体的权利就遭到了侵犯。而且,事实上,我们应该全力以赴地运用威慑原则,全力以赴地诉诸那些被颠覆的人权,不论是个人的还是集体的。

人们建议将威慑作为一种替代性的惩罚原则。预防性制裁是一种在不需要任何惩罚的情况下试图予以阻止的惩罚形式。该原则,既针对所犯下的罪行,也针对预期的犯罪。极权社会是按照威慑原则运作的。拘留和关进集中营能够遏止政治对手,潜在的敌人和“敌对”阶级的成员以及“实施恐怖事情”的种族群体,因此,为了“公共福祉”,所有民众都在采取何种措施方面受到了抑制。反对在“开放的社会”中运用威慑原则的人不会走得太远。但是,即使就目的而言这是正确的,但在原则上它是错误的:后者的确走了那么远。黑格尔正确地指出,当威慑原则被运用时,情形并不是一个自由人受到了惩罚,而是一只狗在棍棒面前陷入困境;狗是谁,以及棍子应多大,都由“公共福祉”自我指定的保护者决定。

“威慑”原则本身也有相当多不同的解释。如果不考虑惩罚原则的话,人们可以说威慑不是替代惩罚的惩罚原则,而是法律的遏制功能。然而刑事罪行越少被认为是违反道德,那么法律的威慑功能(或价值)就越大。如果没有道德的规范或规则禁止愉快的或符合我们集体利益的行为,但同样的行为是法律上所禁止的——并且,甚至进一步说,如果一个行为在道德上是值得称赞的但在法律上是禁止的话——那么刑法就起到了遏制的作用,而且这种遏制比所有其他可能出现的情况都更成功。因此,一个国家的民主程度越低,其法律的威慑功能(或价值)就越强。

那些没有杀害其配偶的人(即使他们非常不喜欢他们)并不是因为一种受到死刑(或无期徒刑)的威慑价值所制约的规则,这一表述并不是来源于人们对人类种族特别乐观的看法。它可能只是猜想,但我确实怀疑那些事实上濒临谋杀罪边缘的人已不再受预期性惩罚所制约,

或者,也许他们中的少数人会受到制约。那么,在这种情况下,法律的威慑价值几乎是微不足道的。然而,根据死刑的标准来看,如果煽动罢工,或参与罢工行动这些受到我们道德感的鼓励而非阻碍的“正常的”行为都会变成可惩罚的(如1957年在匈牙利,匈牙利工人阶级因反对苏联入侵而爆发的革命总罢工),那么,可以相当肯定的是,几乎没有人愿意罢工。在这种情况下,法律的威慑价值(功能)是十分强大的。

确有这样的例子,即“公共福祉”要求某些行动(或容忍行为)应该被立法禁止,虽然它们自身在道德上可能是中立的。如果醉酒司机支付巨额的罚款或被吊销驾照,这是加诸行为而不是加诸自身被认为是道德“错误”的一种处罚(例如,如果没有意外发生)。同样的事情还有那些违反海关管制、逃避纳税等等。如果这些行为不依法惩处,人们就不会过多关注这些规章。在这些事情中法律起到了强有力的威慑作用,但只是因为一些事情违背了公民道德。我们可以很容易地想象,公民道德理性的出现足以使每个人都能够被赋予公民权利。就刚刚提及的类似行为而言,人们会问到这样一个问题:“如果每个人都这么做的话,将会发生什么呢?”^①当然,如果仅仅当人们没有谋杀他们的配偶(虽然他们可能不再愿意与其配偶居住在一起)时这些人才提出这个问题,那么,法律将只是对违反道德的人予以惩处,并且,它们的威慑价值还是微不足道的。

改造,作为惩罚的指导方针,同威慑原则一样,是未来导向的。就这一原则而言,处罚的产生是为了改造不法行为或犯罪。棍子和狗的比喻在此是以修正的形式与其相关的:人们不会只是向狗展示棍子;使用棍子是相信被驯化的狗会是一条好狗。然而,“改造”原则和“威慑”原则之间的明显联系已经在前者中留下了阴影。如果狗已经被殴打过,这只不过是再次展示棍子的威力:“改造”可能意味着增加一个人对潜在的、未来的惩罚(威慑)有所顾虑。

改造原则不可能是一个正义原则。它甚至没有考虑到像威慑原则

^① 如同马科斯·辛格(Marcus Singer)在其*Generalization in Ethics*中所建议的那样,这是结果原则。

那样,在同等程度上公正地适用某一标准。既然没有人知道什么样的或多大程度的惩罚会切实地改造一个人,那么,处罚就变成了猜想,而且完全是不成比例的、主观的。这一事实本身不会使原则变得无关紧要。它可以认为改造原则超越了正义,因为它更像慈善而不是正义,慈善是在正义之上而不是之下。但是,我们必须证明改造原则的确与慈善的观点相关,或者说,这个原则的确是人道主义的原则。

“改造”原则像威慑原则一样古老,而且已经被普遍地接受和应用;它在抚育子女、决定对待妻子和仆人的行为上持续不断地发挥作用,以及虽然不太经常,但也持续不断地发挥作用,例如像对待罪犯、罪人和坏人。我们说一个人应该被改造,主要的依据是遵循规范和规则,而不是考虑动机。恐惧和痛苦被认为是使人们重回正确轨道的恰当设计。通常情况下,否定“改造”的传统实践是成功的事实是非常荒谬的,这种实践是以《驯悍记》中所描述的方式进行的。关注事情的另一面也是多余的,因为它广为人知,并且今天大家都在普遍讨论它。但是,在以改造为目的的惩罚管理中存在着一个根本的矛盾。“被改造者”是按照其环境的规范和规则而行动和表现的。因此,他们学着理性地行为和表现——在理性合理性意义上。如果恐惧和痛苦,如果仅仅是惩罚,或主要地迫使理性的行动和表现,那么冲动、欲望以及“总的(in nuce)知识理性”都将被压抑,并且这些因惩罚而社会化的人将会在非理性行为中寻找和发现出路。因此,这个仅仅或主要地通过惩罚而获得的改造在促进某种合理性的同时,也释放了非理性。

- 167 真正的改造始终自我改造,或者,用更谨慎的话来表达自己的个性的改造始终自我改造。它开始于洞察力。惩罚可能是偶然的,但不是这种洞察力的原因。如果惩罚变成了改造,那么,它就会视为改造的原因。如果惩罚被那些分享惩罚原则的人管理的话,这样的信念就会缺失。如果惩罚能够完善洞察力的话,它就会让罪犯自己去改变个性。

惩罚原则给予罪犯选择的自由,即使无视作为道德洞察力权威的实践理性(及良知)。如果有人因“别人的眼光”而蒙羞,那么,仅仅羞耻本身就可以导致个性的改变。不过,“蒙羞”不能带来改造,只有“感到羞耻”才可以。如果良心的阵痛不伴随着惩罚,如果某些人蒙羞而没

有感到羞耻,那么真正的改造就不会随之产生。真正的改造并不取决于惩罚,而是取决于规范的深刻内化。恐惧和疼痛可以是,并且主要是起到诱发与刺激改造的作用。但是恐惧必须是对邪恶的恐惧(恐惧规范,恐惧上帝),并且痛苦必须是感到羞耻的痛苦或者是良心的痛苦。恐惧惩罚(甚至是神圣的惩罚),以及伴随着惩罚的痛苦,从来都不会满足。这个古老的真理源自亚里士多德的“情感净化”,即基督教害群之马的隐喻。

如果“改造”原则已经产生了自我矛盾的结果,并且从未实现个性的改造是真实的,那么,在现代社会中这就更是不可估量的了。当社会(道德)规范和规则被普遍地视为理所当然,当理性合理性主导恰当的理性行为时,当规范和规则没有被质疑和检验时,“洞察力”仅仅就意味着洞察这些当然的规范的有效性和适当性。现在已经不再如此。如果现在家长或教师惩罚儿童和学生是为了改造他们,那么这些儿童将可能承负完全不同的道德价值。惩罚不仅仅会导致怨恨,而且还会被嘲笑。因为智力合理性的态度已经变得很普遍,所以我们需要做某件事情而不是另外事情的理由和传统的命令——“就这么做,因为你应该这么做”——已经不再被人们理性地接受了(因为“应该”明显不具有有效性)。惩罚作为改造的诱因在我们看来是完全非理性的,并且,如果惩罚我们的意图是这应该改造我们的话,那么,就我们宁愿不做那种我们希望做的事情而言,即使它是相当理性的行为,我们的道德意识也会受到伤害。令人奇怪的是,为什么当作为合法制裁的准则的改造原则本身经历了前所未有的危机,而且被视为与所有非法律制裁形式无关的时候,它还能够被人们广泛地接受。此外,像社会制裁原则那样被揭露为非人道的原则,根据最高的人道原则,像法律制裁原则那样给人以启示。它使守法的公民欣慰地相信“罪犯”受到惩罚是因为他们自己——也就是,为了他们的改造——而不是因为“我们”(这将与威慑原则相符合),或因为他们“只是做了一些事情”,而这些事情是要受到惩罚的。事实就是这样,即使相同的公民,在听到他们被解雇是“因为他们自己的原因”,或他们以前的朋友逃避他们“仅仅是为了改造他们”,也会感到震惊。

还有,如同欺诈一样,改造原则无疑比威慑原则更人道。如果惩罚是一种威慑,那么,受其影响的人类只不过是实现目标(“公共福祉”)的手段。如果惩罚的目标在于改造,那么,我们至少可以认为人也可以作为目标。不过,人们只能如此想象,因为事实上情况并非如此——至少,不像以康德的方式来解释“目的本身”那样。以本身为目的的人是理性存在的人,是有自由意志的人。惩罚,作为改造的手段,并不会把人看成理性存在的人或自由意志存在的人。在康德看来,洞察义务使意志自由。而且,正如我们已经知道的,这种洞察力并不是由惩罚引起的,所以最后,改造原则也把人看成手段,虽然比威慑原则所作的更为巧妙些。

需要重复的是,当且仅当受惩罚的人因为良知的阵痛而感到羞耻或折磨的时候,法律制裁以及道德制裁才会成为改造的理由。只有受惩罚的人认为规范和规则是有效的,并且因此认为惩罚是正确的和公正的,那么,惩罚而不是法律惩罚才可能这样。同样地,受到法律的惩罚可以成为改造的理由,如果犯人把法律视为正义的法律,而把惩罚视为正义的惩罚的话,即使这两个条件并不是同时发生的。然而,感到羞耻和良心悲痛的人,视法律为正义并且想要被惩罚的人,通常接受的是温和的惩罚,而那些人没有意识到法律的正当性,或者没有什么罪恶感的人,通常会受到更为严厉的惩罚。尽管存在例外,但是,惩罚越是温和,就越可能成为改造的机会;反之,惩罚越严厉,就越难以成为改造的机会。作为惩罚原则,改造显然是虚假的。

不过,这是一个很强烈的限制性条件,为什么会有这么少的“罪犯”
169 认同法律,而且这么少的人会将他们所受的惩罚认同为正义的?我们可以真地把所有这些“拒绝论者”丢进“邪恶思想”(在那里,术语是用作日常语言而非法律表达)的废纸篓中吗?还有,我们遇到了一个无法回答的问题,除非我们能摆脱由“惩罚正义”主题所画的怪圈。如果我们如此偏离社会,如此偏离法律制度,那么,我们就会很自然地将社会分为“守法公民”和“罪犯”,并将罪犯分成带有邪念的罪犯和没有邪念的罪犯。我们必须做出的结论是,这三种原则(惩罚,威慑,改造)必须融合,因为罪犯必须承受惩罚,但是要以一种方式“保护”“健康的”社

会远离犯罪,惩罚就应该加以改造,如果这是可能的话,虽然怀有“邪恶思想”的人应该被关闭起来。这是简单的法律思考,符合公民的利益,他们希望得到保护以免受杀人犯、小偷、毒品贩子、强暴者、贪官污吏、诈骗犯和恋童者的伤害。这是我的利益,也是你的利益。不过,道德感和正义感并没有在追求这一利益时实现和平。欺骗性的改造原则被普遍接受,证明了我们在面临模糊的刑事正义时的矛盾心理。

现在,我总结一下关于惩罚正义的基本观点。

(1)唯一适合人类的处罚原则就是惩罚。根据这一原则,人类通常是被视为“目的本身”,并且个人都被认为必须对行为负责,个人总被看做自由和理性的主体。违背规范(触犯法律)的人,应该通过偿还应得的债务以赎罪,从而才能恢复正义。一旦债务还清了,赎了罪,这个人就不再是有罪的。惩罚也就是自我惩罚。

如果惩罚经由惩罚原则加以支配的话,人就被视为自由和理性的人,成为自己行为的唯一主人。但是,他们是吗?

(2)威慑原则仅仅把人视为手段,而且我发现这是道德上不被允许的。这个原则允许没有犯法的惩罚(预防性行为)。罪行所涉及的道德成分越多(例如严重的道德罪过),那么法律的威慑价值就越低。然而,把法律当做一种威慑的实践今天也不可能被丢弃,因为在公共福祉方面公民道德是缺失的。

(3)改造原则在道德上是含糊不清的。惩罚不能也不应该成为改造的理由。个人越将规范和法律内在化,惩罚成为改造的机会也就越大。但是,惩罚成为改造的机会越大,这个惩罚就应该越温和。而且,通常情况下,惩罚越严厉、越严肃,它成为改造的机会就越少。改造原则把“邪恶思想”的“废纸篓”留给了我们。

“邪恶思想”既不能被改造,也不能被制止,所以,源于这种观念的行为就必须承受惩罚。如果我们同意威慑和改造原则,我们就会得出荒谬的结论,即只有“邪恶思想”才是自由和理性的主体的思想。很显然,这是一个没有人愿意接受的结论。因此,我们有足够的理由去接受惩罚原则作为唯一理性和道德的原则。

但是,我们现在必须回到最初的问题:我们事实上是自由和理性的

行为者吗？我们真的是我们行为的唯一主人吗？因为，如果事实并非如此，那么惩罚是不公正的，也就不存在正义的惩罚原则或方式。如果我们不是自己行为的自由和理性的主人，那么，“惩罚正义”就是一种幻想，惩罚就是一种保护我们身体免受伤害和家庭干净的恰当安排。

在讨论法勒亚(Phaleas)所设计的政制时，亚里士多德，以其通常的简洁语言详尽地解释了盗窃的原因，并且拓展为解释一般犯罪原因的论题。然而，与迪尔凯姆相反，他立即建议了补救措施，因为他相信补救确实存在。危害财产的罪行首先被承认是因为贫穷(寒冷和饥饿变成了动机)。同样的犯罪也会来源于贪婪，或者是因为有些人只不过是享受不会带来痛苦的快乐。

因此，存在着三种类型的人和三种救治方法。对于第一类(偷窃是为了生存)，可给予相当的资财和职业。对于第二类，自我控制(培养其控制欲望的品性)。至于第三类，如果他们希望世间种种欢娱只能依靠自己，那么，唯有哲学才能提供答案；不像其他两种人，他们处于不需要第三方帮助的状态。

亚里士多德补充道，主要的罪行不是因为缺少必需品而实施的：“谁听说过一个人为了御寒而使自己成为暴君的？”^①

171 如果我们扩大第一和第二组的原因以及道德犯罪的动机，我们可以说，同亚里士多德一样，只有三种原因：(1)强大的和主要的社会制约因素，如可怕的贫穷、无知(对什么是好什么是坏的无知)、罪犯教育、社会歧视，以及因为“被社会所遗弃”而沮丧；(2)对消极的道德偏好的强烈兴趣和热情，尤其是贪婪、权力欲和嫉妒等等；(3)犯罪时的满足感(“极度兴奋”)。人们可以认为亚里士多德过分地忽视了所谓的“心理-逻辑”原因。很明显，他并不熟知现代心理学。事实上，即使第三个亚里士多德式群体也不只代表“心理的强迫”，因为它也包括智力犯罪。另外，如果只是心理的强迫被指责为犯罪的“极度兴奋”，那么哲学就不可能被建议为唯一的有效打击这类犯罪的补救措施。不过，即使

^① Aristotle, *The Politics*, tr, T. A. Sinclair (Harmondsworth, Middx: Penguin, 1977), p. 75 (1267a14.).

经过了一个世纪灵魂分析的传统,我仍然认同亚里士多德神圣的忽视。如果犯罪可以单独地由心理强迫来解释,那么它可能就不再归因于一个自由和理性的行为者了。如果不能仅仅经由那样的强迫来解释的话,那么我们就可以通过将它置于三种原因之一来理解犯罪,虽然从未得到完全的解释。

理解和解释之间的区别是非常重要的,因为我们正在设法应对正义问题。我曾多次强调,所有的人都是独一无二的,而且不能作为整体加以分等和比较。如果我们强烈地想知道,为什么X对Y犯了罪行,为什么X作为一个独一无二的人,犯下了这种罪行,(在A情况下,在B时间,对C犯罪等等),我们最终将会有无限多的解释,其中的大多数解释就构成了一个完整的解释。很明显,X的心理结构,以及他或她独特的个人经历,将是所有解释的出发点。理解单一的案例在理论上是一个巨大的挑战,而且满足这一挑战的需求是完全合法的。当然,在对犯罪行为进行公正评估中,还有两个非常恰当的理由没有用来解释这种独特性。第一,我们既在作出判断也在实施惩罚之时进行分等和比较。然而,我们只能分等和比较那些存在这种可能性的行为模式。因为独特性既不能被分等也不能被比较,如果我们停留在(潜在的无休止)解释独特性的问题上的话,我们就放弃了正义。第二个理由是正义的重要。经由心理动机来解释独特个性的独特行为就意味着剥夺被判断为可能是一个人的最优良品质:自由。

让我们回到这三个群体中去。我们可以赋予某个行为者有限的责任,当且仅当就第一个群体而言行为是可以理解的。但我们应该把全部责任赋予某个行为者,如果就第二个和第三个群体而言行为是可解释的。如果我们把有限责任赋予第一群体中的行为者,我们并不是剥夺他们最宝贵的自由品质。我们只是为了比较和分等而运用了不同的衡量标准。但是,我们是否有权这样做呢?我们可以不公正地这样做吗? 172

在回答这个问题前,我们需要简单地检视一下第二个群体。人们可以反对对于第一组的“社会制约”范畴的限制。贪婪不是一种社会现象吗?如果财富和衍生的财产不能为人们提供奢侈品和权力,那么谁

会因贪婪而犯罪吗？所以，如果有人基于这个原因而犯罪，那么这个人不是在社会制约下行为的吗？答案是否定的。每个人都在既定的社会条件下行为是不言而喻的，而当开始解释这一犯罪行为时，这种社会条件却是不相干的条件。犯罪（及罪行）的诱惑，以及在其能力中作为对抗诱惑的责任和保障的那些规范、规则和法律，都平等地属于“社会条件”的领域。

我们作为我们社会中的成员而判断。因为我们判断，我们也对我们的社会负责。如果我们社会中某些社会阶层生活在极度贫穷中，如果他人被歧视或是社会弃儿，如果儿童有着残忍的家长并且在我们面前被虐待，那么，如果我们容忍其中的所有或任何一个，我们就要为在那些制约条件下被社会化的人所犯的罪行共同地负责。因为我们就是社会制约因素，或者至少，我们是这些制约因素中的一部分。我们有权利判断，因为我们假定人人都是他或她的行为的自由主人。不过，我们自己是这种环境的自由主人，这种环境对我们要判断的人来说则是另外层面的社会制约。因此，我们也必须判断自己。但是，由于我们的谴责是双重的（谴责别人和自己），我们必须降低判断标准。当然，这并不意味着我们放弃了将他人视为他们行为的自由主人这一事实。这意味着我们自己共同地对这些行为负责。在这种情况下，作为私人，我们可以保留判断的权利。

但是，如果判断属于第二个群体的人，而且我们就将像判断我们自己一样判断别人，那么，人们在同一情况下就会像我们所做的那样去行为，实施某种罪行，而这种错误是我们根本不会犯的。我们因此决不对他们的行为负有责任或共同地负有责任。不存在可减轻的应归于“社会原因”的事由。罪行道德，而且全部的责任归于犯罪者。一出生就是罪犯的孩子，以及成长在犯罪被认为是理所当然的环境中；即将失业并且失去了最后的谋生希望；出生即被抛弃或者成为被抛弃群体的一员——所有这些都是真实的社会制约因素。但成为离婚父母的孩子不是一个社会制约因素，未能考上高中不是社会制约因素，远大志向与有限机会的不一致不是社会制约因素，与他人关系恶劣不是一种社会制约因素。每个人都曾拥有童年，每个人都曾受到过挫折，每个人都曾受

到过约束,在不同程度上,在他们的志向上,每个人都有坏运气:如果所有这些情况都被视为“社会制约因素”,这将使道德(法律)犯罪合法化,那么谁将免于成为流氓或者罪犯呢?

让我再重复一下讨论的问题。惩罚是唯一公正的处罚原则。惩罚可以是公正的,如果所有行为都可以归咎于作为完全自由的主人的他们。如果人们受到社会制约因素的影响,我们仍然可以,而且应该,把他们的行为归因于他们。如果我们认为他们是受环境因素影响的木偶,那么我们就剥夺了他们最宝贵的财产:道德自由。但我们不应该把行为完全地归咎于他们,这就是为什么我们必须降低判断标准的原因。如果社会制约因素是巨大的,我们甚至应该保留判断。然而它始终是X(作为社会整体中的一员)对Y作出判断(这一群体中的另一员,虽然受到社会制约因素的影响),而X,以社会成员的身份,共同地为他们自己的社会制约因素负责,所以亦是共同地为Y的行为负责。这正是适用于第二群体成员的标准与适用于第一群体成员的被降低了的标准之间的差别,这一差别表明的是作出判断的人的责任程度。但是这几乎从未发生过,即一个作出判断的人谴责那些应该共同地为在制约因素下的人的行为负责——“被谴责的人”,“被告”——作为他们的责任的一部分。^①

但是,如果是这样,惩罚原则就不是公正的处罚原则,虽然它是处罚的唯一可能的公正原则。这就是为什么“惩罚正义”的问题不可能在被称为“惩罚正义”的正义领域内得到解决。只要第一个群体存在,只要在社会制约因素下人们犯下罪行(或道德罪行),那么惩罚就不是公正的——至少,不是完全公正的。只有完全的正义才是正义。只有在设计的社会-政治模式中排除社会制约因素,我们才能为了未来推荐惩罚原则作为唯一完全公正的惩罚原则。 174

让我们现在谈一谈第二个群体。构成这一群的人是完全地为他们的罪行和错误负责。当然,他们的行为受到了限制,当然也受到“社会及个人条件”的诱导。但在特殊条件下所做的行为与在强迫下所做的

^① 少数例外之一是反歧视的法律。

行为不能一视同仁。显然,每个人都是独特的。在做犯罪行为时,有的有较强的愿望,而另外的人愿望较弱。相对于 Y 来说, X 更容易不去做违禁行为 A。对 X 是好运,对 Y 就可能是坏运气,但是就正义而言这是不相关的。如果 X 强烈地渴望金钱,而 Y 没有,那么 X 可能有更大的侵吞金钱的诱惑。但贪污是被禁止的,同样,对每个人来说都是禁止的。在这方面的道德准则如同法律一样公正。如果我们不赞成侵犯或说谎,那么,在我们的道德判断中,我们就使那些不会伤害苍蝇与那些具有强烈侵犯倾向的人平等。任何人都不应表现侵犯性。至于说到相关规范的有效性(约束的性质),个人倾向和心理倾向的独特性都不予考虑。但道德准则,不像刑法,也起到了锦上添花的作用。如果一个好斗的人能运用意志来控制这种特性,那么将会得到认可。

生活在同一法律下的人也可以在不同的道德规则指导下生活。我们的世界是一个多元化的道德世界。就其本身而言是一件好事,我们会在后面讨论为什么是这样。一些道德生活世界会拥有更为严格的规范,其他的拥有更为宽松的规范。就现在认真审视的问题而言,这不是一个问题。但是,当在某些社会环境中(social milieu)所有的道德准则已经消失,或者道德的价值隶属于个人利益追求的时候,这就是一个问题。社会本身的成功被认为是最大的优点:成者王侯败者贼。伴随成功规范而发达的人不会为了道德理性去克制他们的欲望,约束他们的冲动,屈从某些利益。所以,现在的问题可以在以下条件中被界定。如果我们通过同一犯罪行为来判断两个人,例如盗用公款。一个人是在诚实守信和正当高于一切的道德规范中被社会化,而另一个人是在获得财富是通向成功的唯一道路的信条下长大的,我们仍然平等地谴责他们。这是一个公正的判断,因为没有“社会制约因素”出现并迫使我们在后一种情况下降低判断标准。不过,这是一个公平的判断吗?有人应该为他或她的成长负责吗?惩罚原则要求以同样的程度惩罚同一性质的犯罪,只要罪行不是在被迫情况下所犯的。因此,谴责是公正的,但不是公平的,不是公平的就不是完全的公正。并且,再重复一次,只有完全的公正才是公正。

如果是这样,“惩罚正义”问题就不可能在被称为“惩罚正义”的正

义理论范围内得到圆满的解决。只要这样的“道德真空”存在,只要人是在成功与德行相融合的社会环境下成长的,在那里,人际关系、行为和决定被视为达到成功的手段,在那里成功是最终的目标,惩罚就不会是公平的,因此也不能是公正的。当且仅当我们建构了一个社会模式,在其中,在各种不同的社会环境下人们都倡导一种正确的(righteous)生活方式,那里的每个人都被赋予特殊的正义观念的时候(所有这些观念至少在一个方面有共同点),我们才可以提出将惩罚原则作为唯一完全公正的惩罚原则。

我并没有处理亚里士多德所定义的第三个群体的问题:人们犯罪只是为了乐趣。在这里,犯罪(或任何道德的罪行)变成了“目的本身”。处理这个群体需要谨慎。有时,属于这一群体的一个人最初的不道德(第一个)行为是在社会强迫下实施的,或是因为贪婪、对权力的渴望,或者由于各种激情而表现出来的犯罪乐趣,严格来说,是本能行为的结果(如对吃的欲望的增长)。战争中的一个典型的情况是,在战争中一名士兵起初不愿意杀人,后来却沉迷于杀戮,并且发现了这样做的乐趣。产生于犯罪中的纯粹精神乐趣只不过是在特定环境中道德规范退化的结果。那么,犯罪就可以被视为技巧的问题,视为纯粹的有待解答的问题,视为一项智力游戏。如果第三个群体确实存在,并且不仅仅是前两个群体的衍生物,那它必定是微不足道的,从社会角度上说是无意义的。然而,如果我们确实认为存在着这一群体,惩罚正义的原则可以并且必须被适用于每一个与此相关的事件,那么,这一原则的适用就是公正的,并且是完全公正的,而不用考虑任何社会和心理因素。

我们可以合理地猜测,大多数的刑事罪行都是在社会制约因素下产生的。也可以合理地猜测,人们所犯下的或者至少是计划要犯的最严重的罪行,是那些受到贪婪、权力欲,或者强烈而粗野激情的刺激所驱动的,只有很少的一部分人犯罪只是为了乐趣。 176

为了避免任何的误解,我需要重申一下,到目前为止,我只是讨论了一个抽象的模式。我已经假定,各种法律(首先是刑法)应该享有合法性,并且应该被大多数人认为是公正的。很明显,在动态正义时期这种情况是复杂的。某些法律因其不公正而不断地受到批评和拒绝,即

使法律制度被认为是公正的。不过,这个抽象的模式还是有意义的,因为,只要法律仍然有效,那么违反它就是被禁止的,即使我们认为它是不公正的。

到处都存在着各种不公正的法律;就是说,到处都会有法律被视为是不公正的。如果人们都有权公开质询和检验法律的正当性,如果正义感的改变可以使这部法律改变,那么,只要法律存在就应该被遵守。最为重要的是,它们首先应该被司法机构、国家官员、行政人员,被每一个占据一定权力位置的人所遵守。我完全同意德沃金^①(反对法律实证主义)的观点,法律正义的行使不等于运用规则,并且,至少在“疑难案件”中,法官必须诉诸一般的或普遍的原则以作出一项正确的决定,即使有关法律被认为是公正的。但如果整个法律制度是不公正的话,又会怎么样呢?司法制度应该从根本上适用规则吗?或在涉及裁决的案件中,他们应该诉诸原则,并且首先是道德原则吗?这正是赫德在他所讨论的拉德布鲁赫案件中的问题。拉德布鲁赫,曾经是个法律实证主义者,在总结纳粹主义及其“法律制度”的教训时得出的结论是:“每个律师和法官都应谴责那些违背了基本原则的法规,它们不仅仅是不道德的或错误的,而且是不具有法律性质。”^②在匈牙利一篇关于犹太人问题的著名文章中,最后一章讨论了“大屠杀”。毕波,这位匈牙利的政治理论家,得出了与此相同的结论。毕波认为,有种族灭绝性政体的法律是无效的 and 空洞的,他还直接地指责匈牙利官员,他们因为构想拙劣的法律意识而宁愿为那些受迫害的人仿造文件。^③ 我们的正义感表明,拉德布鲁赫和毕波都是正确的。但为什么会这样呢?

要回答这个问题,必须首先回答下列问题:

1. 不用考虑所有其他法律的公正或不公正,单一不公正法律可以使整个法律制度不公正吗?

^① See R. Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977); and R. Dworkin (ed.), *The Philosophy of Law* (London: Oxford University Press, 1977).

^② See H. L. A. Hart, 'Separation of law and morals', in Dworkin, *The Philosophy of Law*, p. 31.

^③ Istvan Bibo, 'A Zsidokerdes Magyarorszagon' ('The Jewish question in Hungary'), in *A Harmadik Ut* (The Third Way), Geneva: Magyar Konyves Ceh, 1973.

2. 单一邪恶法律可以不考虑所有的其他法律的公正或不公正,而使整个法律制度邪恶吗? 177

3. 正义的执行会是一种犯罪行为吗?

4. 遵守法律在道德上会是邪恶的吗?(违抗法律在道德上会是善的吗?)

因此,我上面所说的“到处都存在着不公正的法律”,必须用“到处都存在着某种公正的法律”来补充。即使不公正的或者邪恶的法律体系也包含着公正的法律。进一步限制条件是那样的,自从我着手处理当前问题开始,我就是根据动态正义在工作。

至于问题(1)，“这种法律是不公正的”陈述是一个失效的陈述。我们说法律是错误的,在这里“错误的”并不意味着“不正确”,因为人们相信法律的某一方面应该包含着邪恶。如果人们有权利公开声明这样或那样的法律是不公正的,并赞同其失效,如果这个失效的陈述被普遍地接受,或被大多数人所接受,那么其结果是有问题的法律将会被取代,因而,如果有问题的法律是不正义的,那么,其不正义也不会导致整个法律制度的不正义。之所以如此,原因如下:如果人们认为整个法律制度是不正义的,那么,他们会公开地宣称这是不正义的,因为他们有权这样做。但是,如果他们指出法律 A 是不正义的,但没有同时使法律 B 和 C 失效,那么很明显,他们就会认为 B 和 C 是正义的。

但是,如果人们认为某项法律是不公正的,是无效的,而却没有权利去公开地表明其主张,那么会发生什么事呢?在这里,有关失效的声明本身就是不合法的,而且它意味着动态正义不合法。随之而来的问题是,动态正义不合法意味着诉诸正义权利是不合法的,公正程序是不合法的,这样,正义本身就是不合法的了。在正义不合法的地方,法律制度就不可能是公正的。人们(无论少数还是多数)相信某些法律涉及邪恶(部分的抑或全部的)的事实表明,法律的确包括着邪恶元素,而且,如果他们遭受到他们表达想法的同一法律带来的痛苦的话,法律事实上就包含着邪恶的要素。因此,那种使任何可实施惩罚的法律受到批评的法律就会使得整个法律制度变得不公正,但是,它不一定是邪恶或有罪的(其中“有罪”的确切含义将被随后界定)。如果整个法律制

度是不公正的而不是有罪的,那么,所有的法律仍然是有效的,除非批判法律是不合法的,而且,正义的执行者是无罪的,仅仅因为他们遵循的是现存法律的规定。我们给官员和法律执行者的建议是,他们应当
178 伪造报告和文件,因为声称批评法律为不合法将是荒谬可笑的。不过,试图给那些批评法律者判刑或给以惩罚的法官,应当对法律制度的不正义负道德和个人负责,即使他们明显不会受到首先的责罚。政治统治者,一个不正义法律制度的始作俑者,应该对法律的不正义负有全责。

如果批评法律是不合法的,那么,就不会存在改变不正义法律的公正程序。通常情况下,人们会诉诸暴力来改变这种制度。虽然暴力始终是不合法的,但它可以基于道德权利,例如,最初的暴力行为是依据独裁者所授权的法律。取缔公正的程序是一种纯粹的暴力行为。反对言论自由的惩罚就是反对理性和道德诉求的惩罚。

目前现存的大部分法律制度都是不公正的。在一个不公正的法律制度中,所有的法律都被认为是专横的。因此,在这样一个制度中,无论是在法律权威的思想中还是在民众的思想中,“法律思考”得不到很好的发展就不足为怪了。在取缔言论自由和批评的地方,政治的考虑始终支配着法律考虑。在特定的情境中,否决法律具有道德美德,道德中立则在其他情境中得到发展。在东欧社会中,“盗窃国家”(例如,从国有工厂)通常被视为一个很好的玩笑,虽然一般人仍认为从他人那里偷才是真正的偷盗。

关于问题(2),法律制度是邪恶的,如果它们包含有即使一个邪恶的法律或法令的话。如果没有真正的宣战就将战争施加于国家的一群公民身上,那么,这项法律或法令是邪恶的。宣布这样一场战争,就意味着企图消灭这个组织中的成员。这种灭绝的范围从“公民的灭绝”到“所有活人的灭绝”;从奴役到驱逐出境到种族灭绝。最后,邪恶法律的逻辑结果,就是它们出现在纳粹德国、斯大林统治下的俄罗斯、波尔布特统治下的柬埔寨等等,这些都是罪恶的法律制度在国家层面的体现。

由于我们生活在现代,由于生命和自由已经成为普遍价值,由于我们可以作为人类的载体进行判断,所以,我们诉诸最高价值来证明我们

的理由——我们可以通过严格的审查,将作为道德法而“不可剥夺的”自然法与各种政体的法律制度结合在一起。我们可以为证明我们自己做到这一点,虽然我们不必这样做。

将国家对其公民的未明示的奴役视为一种犯罪行为没有必要诉诸自然法,它一直被视为一种犯罪行为。“无挑衅”的条件意味着在一个人的行为(或自制)和法律制裁之间没有任何的联系。制裁是针对作为与任何犯罪行为无关的组织成员的人,这是我在第一章所指的“绝对的暴政”。关于在国家范围内绝对的暴政是最邪恶的辩论就如同社会哲学本身一样古老。在绝对暴政中,法律只是表达了暴君的意志,即使它穿上伪装或者采取法律的形式,但它不是法律。^①事实上,它否定了所有法律的精神。在上文的部分引用中,亚里士多德指出,暴君是最大的罪犯。如果是这样的话,那么表达暴君意愿的法律也是有罪的,而且人们也一直是这样认为的。

但是如果法律是有罪的,那么正义的执行者也就是不正义的执行者——而且,也是邪恶的执行者。正义感要求,绝对暴君的法律制度应该受到反抗。道德和合法性在这里并不矛盾(就像有时会发生,法律制度是不公正的,但不是邪恶的),因为在罪恶的法律制度中没有法律,只有法律的类似物。

现在有可能回答问题(3)和(4)了。正义的执行会是犯罪行为吗?遵守法律在道德上是邪恶的吗?如果法律制度是一个邪恶制度,比如绝对暴君统治下的国家,正义的执行就是犯罪行为。服从法律在道德上就会是邪恶的,如果服从包括以正义的名义所做的邪恶行为,那么肯定是邪恶的。如果法律制度是完全不公正的,但不是有罪的,那么,政治上的反对者的判断就是不公正的行为(它可能是一种犯罪行为,但是不一定如此)。服从法律本身并非是道德上的邪恶,但任何对不公正法律的授权,任何参与对不公正的立法,在道德上都是邪恶的。

那些认真看待法律的人是幸福的;那些对法官的公正判断有信心的人是幸福的;那些相信法律是重要的人是幸福的;那些敢于公开宣布他们

^① 汉娜·阿伦特已经指出纳粹法律曾经只是元首意志的正式表达。

所使用的一些法律是不公正的人是幸福的。但是,这样的人太少了。

我曾简短地讨论过我的乌托邦设想。不过,这个乌托邦即使经过比照,其现实性仍然是我们的世界中大多数居民所向往的乌托邦。恣意妄为的国家、无法无天的国家、正义无存的国家、邪恶盛行的国家——这些都是所有正义理论必须予以应对的无法抵抗的现实。

二、分配正义

180 正义或不正义都涉及分配。在判断他人和我们自己时,我们分配着谴责与褒奖,赞成与反对。就违法行为的惩罚而言,也就是分配惩罚。特定的荣誉应该平等地分配给同一社会群体中的成员,并且在不同群体的人中间进行不平等的分配。然而,“分配正义”,作为社会政治的正义概念的一个独立分支,并没有表达出所有正义类型中的分配问题。相反,公正的(或不公正的)分配指的就是对物质资源和物品的公正的(或不公正的)分配。最初,“分配正义”与可分配的财产有关。自从福利国家出现以来,一般收入的分配(包括工资和报酬)也成为关注的焦点。

物质资料的分配一直受到正义想象和正义理论的关注,但是,即使这个问题具有最显著的意义,它仍然要归因并且通过一般的正义理论的范畴来理解,同时,在完全的社会政治的正义概念框架中得到表达。正如我们所看到的,在预言式的正义概念中,穷人的痛苦吁求神的惩罚,因为减轻痛苦被认为是一种道义的责任而不是任意的慈善。忽视这责任就是犯罪,就是违反神的法律。柏拉图曾提出,取消护卫者阶层的私有财产,能够使共和国在整体上是公正的。亚里士多德创造了“分配正义”这个术语,他认为财富的相对平等——既不太多也不太少,而是“中等财富”——是一个良好公民和良好城邦的良善生活的条件。即使卢梭,在分配问题上最主张平等主义的哲学家,也认为这个问题的解决应该遵从伦理政治的正义概念的一般模式。

洛克并没有完全打破这一长期的传统。正如我们所看到的,他促成了“惩罚正义”的出现,而不是“分配正义”。尽管如此,他已经提出

了一个复杂的理论,从而使不平等的财产所有权合法化,这一理论认为,财产来源于劳动。我曾提到,洛克并没有支持“根据每个人的权利进行分配”的观念,因为他将“权利”置于“每个人的”范畴内,然而“根据”的范畴是由“劳动”(混合劳动或者自然)所界定的。但是,洛克从来没有表达过权利是首要的问题,而不考虑正义的问题。

休谟无疑是现在被称为“分配”的社会政治正义概念分支的奠基者。¹⁸¹他甚至声称,财产并且**唯独财产**才是正义的主要问题。他也声称惩罚(消极制裁)应该**止步于**为了社会效益的正义:“甚至在政治社会中,当任何一个人由于犯罪而使自己成为公众谴责的对象时,他也受到法律对其财物和人格的惩罚;就是说,正义的通常规则对他暂时中止……”^①

休谟从“公共效益”中推论出正义。不平等的财产所有权是公正的。因为它是有用的。我们可以假设两种情况——极端的情况——在那里财产(财产所有权上不平等)作为正义的身份失去了它的社会实用性:**绝对富裕的情况和绝对匮乏的情况**。在前一情况,财产是无用的,正义是多余的,因为,如果所有的需求都能被满足,我们就超越了正义。在后一种情况下财产规则是可违背的,因此正义必须被终止。然而,我们生活在一个有限充裕(或有限匮乏)的境况下。这就是为什么财产作为正义是有用的。因此,在休谟那里,“正义”的概念简化成“根据每个人的财产权利应得什么”的概念;正义概念的所有其他用法都被认为涉及了“正义的中止”(虽然“公平”这个术语仍然可以在这些语境中保持相关性)。

休谟,一个非常真诚的男子,并没有逃避与其相反的建议。他说:

大自然对人类是如此慷慨,以致倘若她的全部馈赠在人类中得到平等分配、并得到技艺和勤奋的改进,则每个人都会享受一切必需品、甚至绝大部分舒适的生活……还必须承认,无论哪里我们偏离这种平等,我们就从穷人那里剥夺较之于

^① D. Hume, 'An enquiry concerning the principles of morals', II. i, in *Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge (London: Oxford University Press, 1966) p. 187. 参见中文版,休谟:《道德原则研究》,曾晓平译,商务印书馆2000年版,第39页。

我们所加予富人的更多的满足……^①

不过,他接着说:

假使占有物从来是如此平等,人类不同程度的技艺、操劳和勤奋会立即打破这种平等……为了监视每一种不平等的苗头的出现,最严厉的审查也不可缺少;而为了惩罚和纠正这种不平等,最严格的司法管辖也是必需的。但是且不论如此高度的权威必定蜕变为专制并必定受到极其偏私的运用,在诸如这里所假定的这种境况中,谁或可拥有这样的权威?^②

182 同样的问题仍然困扰着同时代的分配正义理论家,尽管答案迥然不同。人们力图使“自由的平等”价值与“生命机会的平等”价值相一致,尤其是美国自由主义的权威理论家们;然而正统的休谟主义者的观点,虽然带有某些修改,仍然被英国民主派人士和美国保守党派人士坚守着。在随后的陈述中,我将不会将批评集中在任何特殊的“分配正义”理论上,而是集中在由他们中大多数人所表达的某些关键性问题上。^③进一步讲,我不会提供历史的抑或模式化的公正分配的模型。事实上,这远非我的本意,因为我想说明,由以“分配正义”为题所引起的问题应该在伦理政治的正义概念模式内得到解决。

自由模式基于以下假设。人是原子,他们都追求自身的利益,他们生而具有或多或少的才能。有些才能会在“自然选择”中胜出;其他的可以被视为有价值的。人们的才能越出众,他们就会有更多的机会获

^① 同上,III. ii(pp. 193-4)。参见休谟:《道德原则研究》,曾晓平译,商务印书馆2000年版,第45页。

^② 同上,III. ii(p. 194)。参见休谟:《道德原则研究》,曾晓平译,商务印书馆2000年版,第46页。

^③ 在这里当代的贡献是:Rawls, *A Theory of Justice*; Nozick, *Anarchy, State, Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974); B. A. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, Conn: Yale University Press, 1980); Dworkin, *Taking Rights Seriously, and 'What is equality?'*, *Philosophy and Public Affairs*, summer-Fall 1981。同时详见 J. Narveson 'On Dworkianian equality'; R. Dworkin, 'In Defence of equality'; J. Narveson, 'Reply to Dworkin'; C. Fried, 'Distributive justice'; and E. Mack, 'Distributive justice and the tension of Lockeanism'; 以上均收录在 *Social Philosophy and Policy*, 1. 1(1983)。

得高收入、成功等等,这是不公平的。国家必须履行其再分配的责任,最可取的是征得所有人的同意。国家必须从最有才能的人那里“没收”收入(如累进制所得税),并且将其再分配给最缺乏才能的人。赞同再分配的理论各有不同。他们还在是否考虑财产关系,或者仅仅把收入(包括商品和服务在内)的不平等作为问题等方面存在分歧。此外,就某些道德规范是否能够在形成共识方面具有决定性的作用,他们也存在分歧。最后,在是满意的平等,还是资源的平等的问题上,他们也存在分歧。但是,无论分歧怎样,无论它们对于理论的争论有多么重要,在实践中始终面临着一种三位一体。它包括:(1)被赋予利益和一定才能的、作为竞争者和接受者的个人(原子);(2)作为再分配者的国家;(3)受到国家的再分配并且由不太幸运的个别人获得的金钱(以收入、福利支出等形式表现出来的)。

正义意味着构成社会群体的规范和规则始终如一且持续不断地适用于这个社会群体中的每一名成员。如果分配的理念是“以相同的东西给每一个人”,那么平等的分配就适用了。在一个完全的社会机构中,如果“以相同的东西给每一个人”的规范和规则适用于此群体涵盖的每个社会大众,那么,平等分配就是那种情形。正义恰恰意味着是同一物品,并且是同样数量的物品的分配,始终如一且持续不断地针对社会中的每一个成员。

这是一个自由主义者无法接受的模式,而且理由充分。首先,所有与实施这一模式相关的人达成共识是不可能的。不但富裕的人拒绝它,而且我猜想,即使是最贫穷的人也会拒绝它,或至少他们中大部分人会这样做。其次,完全的分配平等是引人侧目的不平等。这是基于所有人的需求和需求结构是相同的这一假设。这个假设是错误的(我将稍后解决这一问题)。因此,如果完全平等的模式被实施,一些人的需求将被全部满足,一些人的需求将被部分满足,另一些人的需求则根本没有得到满足。严格的平均主义的结果是不平等的。

而且,事实上,当自由理论家设计平等分配的主张时,他们实际上是支持了不平等分配的一种特定类型。应该基于什么样的不平等准则,应该达成什么样的不平等类型,不平等能走多远,对不平等的公正

限制是什么？——这些都是他们提出的问题（在罗尔斯理论的一个例子中，最弱群体应该从不平等收入中获得利益）。他们不赞成收入的平等，而赞成生活机会的平等，对于这一点我同意。不过，他们认为生活机会的平等首先或者仅仅取决于收入，对此我就不同意了。当然，如果三位一体（作为竞争者和接受者的原子是个人；作为再分配者的政府；进行再分配的金钱）是分配正义的唯一模式，那么，就目前的社会规制的权力而言，生活机会确实依赖于金钱的数量（以国家提供的现金收入和服务形式），因为非货币化以及非货币化需求的满足不可能由任何的社会规制所提供。由于生活方式（作为一般模式的单一生活方式）被认为是理所当然的，分配正义的理论就必须表明公正分配适合于这种生活方式。它们只能在对不平等所提供的不同类型和形式、不同的限制等方面的推荐上迥然相异，它们把推荐视为通向这种公正分配的唯一道路。诺齐克发现了隐藏在這些建议中的谬误。这就是为什么我同意他的批评，如果我不同意他的建议的话。

一旦这三位一体的形式被当做分配正义的基础，并且平等的生活机会被视为主要价值，或者两个主要价值之一，那么，我们仍然可以在我们的论述的两个（派生的）原则中进行选择。正如德沃金指出，我们可以背离“满足的平等”原则或者“资源的平等”原则。

184 平等的满足意味着两件事之一：我们既可以说相同的需求应该平等地满足所有的人，或者说所有人的需求（无论他们是什么）应该平等地（以相同的程度）得到满足。满足中的平等并不等同于马克思主义的“按需分配”的思想，因为后者指满足所有的需求，而前者并不是（尽管它可以提出这样的要求）。

通过第一种解释（相同的需求应该平等地满足所有人），我们可以意指相同具体的（单个人）需求或者相同群体的需求。

我们可以根据客观的标准或者社会价值偏好来界定相同的需求。我们也可以接受人们说他或她的需求与其他人的需求是“相同的”。

相同的需求可以是满足相同数量的需求品，也可以是不同数量的需求品：一种或者另一种特殊的需求品。

最后，我们可以像赋予个人一样把相同的需求品赋予社会群体。

很难想象,任何分配模式包含了所有这些解释,以及规定相同必需品应满足于所有人的计划的所有方面。

我举一个最简单的事例。在一个集中营中,一组十个人(有男人、妇女和儿童),有两块面包和一包香烟。他们其中有三名吸烟者,所有的十个人都处于饥饿状态。我们可以认为所有人都对面包有需求,而不是对香烟。那么,他们怎么办?他们可以在十个人中平等地分配面包,在三个人中平等地分配香烟。这意味着一种假定:他们的需求不相同,吸烟者相对其他人来说有额外的需求。结果,这种分配形式是不平等的,因为吸烟者取得了公共储备中更多的一份。还有另一种分配方法。人们可以在所有十个人中间平等地分配香烟,大家都清楚,香烟或者根本无法满足任何需求,或者吸烟者也可以拿他们的一些面包换取香烟。在后一种情况下,对面包的相同需求没有平等地获得满足。那么在前一种情况下发生了什么呢?不吸烟者会建议把香烟提供给吸烟者,所以就会选择不平等的分配。承认这一点,就可能使这个简单的模式更加复杂化。现在可能会有病人,这些人像需求面包一样需要健康,但是也需要机会(比如以商品形式出现的药品等)重新获得健康。这里也会有人干特别繁重的工作。他们同其他人一样需求面包,但是他们还需要额外的东西以恢复他们的体力。这就可能存在着所有群体成员共同认可的**确定的价值观**,例如儿童的生存必须优先于成年人的生存。所有这些可能性,事实上会使相同需求的平等满足完全不可能,即使是在这种相对简单的情况下。 185

基于这些原因,即使所谓的基本需求被认为是理所当然的,并且假设对每个人都是相同的(也就是说,需求的特性没有被社会所考虑),即使需求的数量最初就是平等的(设想每个人都是同样的饥饿),但是,给每个人以相同的需求品的假定,也会导致完全不同的,同样是不平等的分配模式。之所以如此是因为,需求通常出现在**群体中**(人们从未有单一和孤立的需要),而且社会的价值偏好与需求的满足是密切相关的,即使其中一个价值是从需求本身的评价特性中抽象出来的。

模式越复杂,我们所遇到的麻烦就越多。

如果没有通过考试,人们就不可能得到高等教育的满足。他们可

能声称,与那些通过了考试的人相比,他们对高等教育拥有相同的需求。我们可以努力争取,虽然缺乏勤奋或能力,然而我们最好要承认这种需求,同时要承认我们现在不能满足它。当然,通过废除考试我们就能选择满足所有人的这一相同需求。不过,给每个人都提供高等教育的机会,并不保证在高等教育方面的真正满足,这意味着满足的方式并不能保证事实上的真正满足。在需求满足中存在着不可消除的异质的因素。如果两个人都声称拥有同样的需要,那么,相同物品可能会满足其中一个人的需求,而不能满足另一个人的需求。

“相同需求品应该满足所有人”的建议只有在下列情况时才有意义,如果(a)我们完全确定具有某种需求,(b)我们能够界定满足需求的需求品的数量和质量。

需求的确定和需求品数量与质量的界定都有一个较低的和较高的限制。我们越接近较低的限制,属于所有人的同样需求就越在事实上是“所有人”中每个人的真实需求。我们越接近较高的限制,属于所有人的同样需求就会越少在事实上是“所有人”中每个人的真实需求。如果我们指向保证生物生存必须吸收的最少热量,我们可以不费吹灰之力地声称这个需求是在“所有生物”范围内的每个个体的需求。我们也可以定义满足这些需求的食物(需求品)的数量和质量。然而,如果我们提及被热烈评价过的,由社会与文化决定的需求(清洁、教育、住房或者娱乐)时,我们可以确信这些需求对于“所有人”中的每个人来讲都不是相同的;我们也确信需要不同数量和质量的需求品才能满足“所有人”中的每个成员的需求。那么这里的社会选择是什么呢?

国家(统治精英)可以提供需求确定的方法,而只有当我们接近于“较低限制”时,这种方法才会与确定所有人的需求密切相关。在这样做时,国家(精英)会武断地界定所有人的以及“所有人”中的每个人需求的数量和质量。国家还将界定满足那些被武断地决定的需求的需求品的质量和数量。无论在什么地方,国家都可以要求满足所有人的相

同需求。这种模式可以被定义为“对需求的专政”^①。对需求的专政的“理想类型”是集权的,并且完全决定所有的需求,生物的和性的需求也包含在内(比如繁衍受到了集中组织,人口增长的需求——与后代的需求相关——被量化了)。在这里,集中营便是一种模式,在那里,自由决定和仲裁被归属为生活的定位(niches of life),即不可控制或者不能完全控制的社会等级(loci of society)。“对需求的专政”的社会可能并确实偏离了理想类型,但是也可以完全将其人格化(例如柬埔寨)。

第二种选择就是将相同的需求归因于所有人,其中至少一大部分人都会对相同的需求品提出要求。它可以公正地假设,如果相同的需求品满足了多数人的需求,它就会满足每个人的需求,即使它没有假定说相同的需求品将平等地满足每个人的需求。因此,相同的需求不能得到平等的满足,这就是需要提供所有服务的情况。因此,即使正是这种多数人的诉求(为了某些需求的满足)形成了以服务形式提供满足的方法和模式,提供服务自身也会使得不同的具体需求同一化,并因此成为一种有限的家长制的需求。说它是有限的,是因为在服务所投入的国家财富方面始终存在着有限的数量。说它是家长制的,是因为政府(或专家)决定这件事。说它是需求,是因为当局决定“真正的”平均的需求以迎合他们的满足。除非需求自身在可用的需求品方面被定义为相同的。否则,相同的需求就无法得到平等的满足(如果需求被社会和文化所决定的话)。

第三个选择是完全的货币化。每个人都购买需求品。无论是谁,拥有更多的“相同的”需求就将在满足上花费更多;无论是谁,拥有较少或者更少的必要的需求将会在满足上花费更少。税收可以在低收入人 187 群中以现金的形式加以分配,从而使这一模式运作起来。并非所有情况下都会如此,尤其是,如果理论的目标是公正的分配的话。

这三种选择已经以著名的“三位一体”的形式加以讨论。第一种伴随着政治专政;第二种和第三种伴随政治民主。即使我们现在无视第

^① See the analysis of the Soviet societies as instances of the ‘dictatorship over needs’ in F. Feher, A. Heller and G. Markus, *Dictatorship over Needs* (Oxford: Basil Blackwell, 1983).

一种而保持其他两种,我们也必须面对令人不安的事实,即相同的需求不能平等地得到满足,并且需求总是被归结为“千篇一律”的需求。在民主模式中,这种归属是一个双重程序的结果。首先,要求作为需求被接受;其次,人们根据可利用的必需品的视角来解释它们并使其平均化。这是一个无法消除的(在三位一体的模型范围内)的家长制的需求确定。

现在看一下“平等的满足”的其他解释,我们可以声称所有人的需求都应该平等地得到满足。这里,它们是否是相同的需求还是不同的需求,抑或它们的满足是否是代价高昂得已不再重要了。

我们如何能知道所有的需求都平等地得到满足了呢?如果每个人都平等地自由表达他的不满足,而每个人都声称被完全地满足了,那么所有的需求实际上就被平等地满足了。同样的,“平等的满足”理论并没有规定每个人必须被完全地满足,只是说他们必须平等地(以相同程度)得到满足。并具有充足的理由,完全的满足是与需求的体制相关。假如每个人只需要水和面包,那么,在“第一世界”中的每个人会得到完全的满足。如果我们得到完全的满足,我们就不需求其他的东西。无论完全的满足是可欲的还是不可欲的,都是下一章中我们要解决的问题。但有一件事是没有疑问的。如果所有的需求都得到完全的满足,那么,我们就处于一个完全富足的状况,一个世界,正如休谟正确地指出的,在那里“正义”概念没有意义。如果我们坚持“分配正义”,那么“平等的”满足就不可能是“完全的满足”。然而,如果平等的满足不等同于完全的满足,我们怎么知道人们都平等地得到满足了呢?我们可以尝试颠倒这个问题来回答:如果人们都同样地没有得到满足,那么人们就是平等地得到满足了。但是,再次的,我们怎样衡量不满足的程度呢?此外,任何的社会规则怎样达到等量的满足或不满足呢?在满足和不满足中存在一个无法消除的个人(主观的)因素,即使我们自己限制社会所生产的和稀缺的满足品。一个明显的反对观点是,“平等的满足”就意味着只要有有关的收入和服务中的分享是平等的。但是,即使

188 大家都满足我们的收入以及服务(一个我将回答的问题),我们仍然没有得到平等的满足。因为,只有我们的所有需求都完全地得到满足,我

们的收入和服务的满足才意味着平等的满足。

德沃金可能在拒绝“满足”范式时是正确的。在他的两个解释中，他自己的范式，即“资源的平等”绕开了我们讨论“平等的满足”理论时所遇到的大部分问题。关于这种范式的描述如下。我们都得到（象征性）相同数量的资源。因为我们都知道涉及生活赌注中的风险（包括冒险或不冒险做可能失败的事情），因为，此外，我们可能是伤残的，经历了其他不幸，我们拥有人身保险政策。如果我们幸运的话，我们只需向那些失败的人付保险费。他们单方面收集这个保险费。德沃金没有假设，就像其批判者相信他做了假设那样，人们实际上先是享有平等份额的资源来开始他们的生活。换句话说，在表达“最初平等的资源份额”的术语中的“最初的”并不代表以实验为依据的事实，而是一个宪政观念。既然平等的关注和尊重应赋予每个共同体成员（每个人的生活问题和平等的问题），那么，再分配的权威就必须建立并且不断地重建这样的资源平等。简而言之，也许更加简单地，在共同体中每个成员的整个一生中，生活赌注的平等“起点”是通过再分配的权威赋予的。

理论有其强调的重点。它并没有将福利构思为一个目标，而是一个原则。此外，平等的尊重和关注应给予每个人而无须考虑其价值。作为社会共同体的一员，意味着拥有享有平等的尊重和关注的权利。其次，正如上文已经提到的，人们回避了平等满足的范式所不能解决的问题。不过，理论也有很大的污点。虽然资源的“最初的”平等并不代表生活之初的事实上的（de facto）平等，这个理论被最初的事实上的不平等给蒙上了阴影。在生活之初存在着真实的不平等，并且是再分配也不能克服的。既然德沃金的建议是天赋感而不是进取心，而我并不会注意到天赋。然而，博弈的机会和承担风险也是从一开始就被不平等地分开的。离开父母的家庭去赌博，与将父母的遗产作为资本投注到赌博之间存在着非常重大的差异。此外，一组重要的需求品不可能被再分配，这些需求品包括诸如声望、荣誉、权力等，赌博的结果不能依赖于任何的保险政策。

我不会提出任何可替代的分配正义的模式，因为我相信，分配的正义或者不正义不能在理论上得到界定，而只能在作为一种特定的生活

方式的一个元素时才能得到界定。此外,我看不出任何理由,为什么在“三位一体的”模式中所阐明的生活方式必须被视为理所当然的。不过,我仍想讨论通过诉诸自由和生命的最高价值的自由福利理论所提出的某些问题。正如我刚才放弃提供任何可替代性的“公正的”模式,我也不能认为,基于“三位一体”模式的正义类型是不公正的。^①此外,我假设这个陈述是不真实的。如果“三位一体”的模式是理所当然的,如果分配被认为是这模式中唯一的可变因素,那么一定存在着适合于这一模式的更正义的(或者几乎完全正义的)分配类型。罗尔斯、德沃金及其他人已经构建了那种类型的正义。他们无疑已经按照“三位一体”模式实施了更多正义的(或者几乎是正义的)分配事实。随后,我要阐释这些产生于公正分配的讨论的问题,而并不批评任何特殊的流行观点。

现在我并不关注平等和不平等(财产、收入和福利支出等等)的起源。就分配平等而言,我指的是社会(国家、社区)中的每个成员都对这个社会所创造的可自由支配的财富拥有着平等的份额。就分配不平等而言,我指的是,根据某些(尚未指明的)标准,一些人比其他人得到更多的份额。我的目标是,确定“生活机会的平等”的普遍价值的实现是否以分配平等或者某些形式的分配不平等为前提。

不平等分配假设的基础是,某些类型的工作比其他的更重要,比其他的更有用。这个论点错了。因为任何特殊形式的社会劳动分工,各种各样的工作平等地服务于社会的再生产。从这个角度来看,医生的工作并不比管道工的工作“更加重要”,首相的工作也并不比农民的工作“更重要”,因为对社会再生产而言,所有的人都是平等地,都是必需的。在左翼商谈中,它们提出了相反的观点:医生的(或律师的)工作同
190 农民的工作一样重要。事实上,某些类型的工作会获得比其他工作更多的薪酬,完全与不同类型工作的固有的“有用性”无关。收入差别的评价基础是实际的支配结构所固有的,有用与非常有用之间的区别是由后者所强加的。

^① 详见第三章中开头部分,“动态正义”的分析。

即使这个结论被接受,我们仍然可以补充说,并不是每个人都能把同一件工作干得同样好。那些把同一项任务干得更好(既在质量也在数量方面)的人应该获得更高的酬劳(更多的分享所创造的财富)。他们对财富贡献越多,因此应该得到的越多,但是,并不存在衡量类似成就的具有更大或更小重要性(有用性)的共同标准。标准根据生活方式而呈现出差异,并且,即使在同一生活方式中,不同的标准也会适用于各种不同形式的成就以及与此相类似的成就中。最后,即使某个人对社会财富的贡献可能比其他的人要大,但是,我们依然没有足够的证据表明,为什么对更多贡献的确认应该采取更多财富(物质商品、收入等)报酬的形式。褒奖、赞成和道德的奖励也可以取代货币或物质的报酬。即使到了今天,某些成就也是以这种方式得到认可的(没有奖金的奖状等)。这就是青少年群体通常认可一种特别成就的形式。如果因为对社会财富有“巨大贡献”而得到奖励是值得尊重的,那么,正义就不会被剥夺。

不过,这里还存在着相反的论据,与上述论据相比,这些论据还是有些说服力的。主要的论据如下:在当代(西方)社会,人们越有才能,他的收入就越多,这是不公正的。我们的才能不是美德(它们不是“应得的”),而是在“自然选择”中赢得的。我们只是生而具有更多和更少,更敏感或者更迟钝的才能。如果有些事情并不属于我们的道德优点的话,它就不应该得到更多的收入。关于这个建议的修正看法是,才能自身由两方面构成:一方面是遗传的(天赋),它不应涉及报酬;另一方面与德行有关。不同的人以不同的方式运用类似的天赋。抱负(一种“用我们的天赋做事情”的简化表达)必须获得更高的收入。

在我看来,这个论断的最初想法是完全错误的。它在当代社会绝不是真实的,即使在它们中的最好社会。一般而言,收入取决于才能的
191
质量和数量,即“天赋”与“抱负”。但是,自从罗尔斯以来,他的支持者并没有就现代民主福利国家中的实证事实作出评论,而是就它的理想化和完美映像发表了评论,我就不需要实证的事实来支持我的论点。因此,作为我观点的初步论题,可以假设一个对所有人都真实的(不是虚构的)平等机会。因此,我假设每个人都拥有平等的机会去开发“自然

选择”中得到的某些天赋,拥有平等的机会成为高收入的电影明星、政客、时尚设计师、管理者、商人(或女商人)、学者、飞行员、网球选手、作家或者将军——相关的人认为适合做的无论什么职业。即使在这种想象的情况中,我们能真地相信那些人都是按照他们的一般才能获得收入的吗?

对于我们来说,每个人生而拥有无数的天赋是一个常识。其中的一些成为“天才”就像依赖“遗传”一样依赖“社会选择”。我们偶然地生活在一个特殊的世界中,我们是在先于我们存在的“社会”和“遗传”的竞争中成为我们现在这样的。汉娜·阿伦特对“遗传选择”作了充分的描述,但是,即使她生活在500年前,相同的描述对于犹太女人来说还是不够,不管她的天赋有多高。我们中的大多数人都已经意识到,我们生而具有一些可能发展成但却没有发展成“才能”的天赋,这既因为我们在“社会选择”中的坏运气,也因为我们将一种特殊的天赋变成了才能,而使其他的天赋处于休眠状态。不存在一种单一的生活方式,并且从来也不会存在,能提供一种先验的社会偏好,从而将所有的天赋转化为才能。我们偶然进入的世界中的先在社会(生活方式)的种类越多,那么将所有天赋发展成为才能的可能性就越大。即使如此,并不是每个人都能把他或者她的天赋发展成为才能——因为一个人的发展可能会妨碍到其他人的发展;充其量,每个人都有发展任何特殊天赋的机会。“平等的机会”,即使是真实的,也不会给我们提供生活机会的平等,如果我们必须在一个事先存在的特殊社会中发现我们自己的方式。

真实的情况是,与以前相比,人们现在可以将更多的天赋转变成才能(如果平等机会确实如此的话)。任何成就的追求总是超越于人的尊严。然而,同样正是因为特定的才能能够得到更好的回报,或者带来更多的权力或名声,人们才会发展那些能够变成才能的天赋,通过将天赋变成才能,人们才会提升到能获得更大的财富、权力和名声的位置上。假如他们已经发展了其他的天赋,人们就不会记录下来他们没有拥有不同的(或更大的)才能。如果我们坚持“三位一体”的想法,可以确信无疑的是,无论人们要展现什么样特殊才能,他们必须同时地,或者展示创造财富的才能,或者展示在合理化制度框架内良好驾驭的才能,

或者最终二者都包含于其中。那些并非天生拥有可转变成这两种才能的天赋的人,他们的平均分要比那些人拥有这种才能的人要低很多,无论他们在其领域内可以发展的才能的质量和数量有多大。如果他们满足了社会需求,那么,特殊的个人成就就可以获得巨大的收入、名利,或许最终的权力。不过,一般来说,在特殊领域内这种成就并不是最卓越的,而我所指的那两种才能(创造财富的才能和在制度约束下良好的驾驭能力)才会带来更大的收益。例如,那些拥有著书和研究才能的人必定不会忘记,学术制度内的收入、权力和名利很难取决于专业的精益求精。真实的情况是,成为一个良好的权力经营者,了解怎样以及何时奉承人,从掌握权力的人那里获得大量的报酬,最重要的是,善于“有力的表达”,以及发挥“高效的学术”所起到的社会作用。我不会否认善于“有力的表达”是一种才能,但是它与哲学、物理、文学批评或者生物学所要求的才能并不相同。无论人在其他方面是如何有才能,创造财富的才能和“驾驭”的才能才是实现成功的关键。因此,有些人同时具备了这两种“天赋”。为了改善他们收入和权力的生活机会,他们在向内心发展其天赋时限制了他们的生活机会。“抱负”阻断了这两种路径。人们在这种特殊的博弈中损失重大,不是因为他有太少的抱负,而是他有太多的抱负。

罗尔斯的建议(“差别原则”)并没有正视这方面的变化。我们可以假设收入差异要好于存在大量的“穷人”。我会暂时地忽视“穷人”本身屈从于评价的事实(例如,人们可以说最贫穷的人是那些不受任何人喜爱的人),而继续通过“三位一体”的模式来作我的分析。在这种模型中,“最贫穷的人”是那些最少收入的人,当然人们也假设(虽然对我来说没有基础)他们拥有最少的(或最差的)天赋。曼德维尔^①的愤世嫉俗足以表明,每一种公共的恶习、每一种不平等,对所有形式的奢侈品、权力和名利的追逐都在事实上(de facto)改善了大量最贫穷的人的境遇。如果他是正确的(如果我们从长远的角度来看待西方资本主义的发展,他确实是正确的),罗尔斯主义者的视角就会接受那些确实如

^① 曼德维尔,英国哲学家,著有《人、习俗、舆论、时代的特征》。——译者注

此的事情。罗尔斯在心里不仅对最贫穷的人感兴趣,而且也对在激进的福利国家中“改善”应该意味着什么的高度评估概念感兴趣。但是,如果确实可能的话,决定哪些活动在适当的意义上能够有助于最贫穷的人是非常困难的(举例来说,成功的小说家是否帮助了这些人?如果他们帮助了,那他们获得更高的收入了吗?)。而且,由谁来决定这一点是一件不同的事情。但是,如果收入的差异是奖励的差异,如果更高的收入是那些改善了许多最贫穷人的生活状况的人所应得的,那么人们就会努力使那些有助于帮助他们的天赋转变成为才能,因为他们也想挣更多的钱。这种全新的功利主义有什么错吗?很明显,减少了生活机会的平等。这种减少的发生,不是因为实践了那些会引起收入降低的才能(如果他们没有改善大量最贫穷的人的话),而是因为另外一个原因。如果货币奖励是适当的奖励,如果“最富有的”和“最贫穷的”人都由收入来辨别的话,并且只能由它来辨别的话,那么,大多数天赋将根本不会发展成为才能,或者至少这样的发展不会受到先已存在的(a priori)社会的鼓励。不管人们如何改变“三位一体”的模式,对所有人来说,平等的生活机会是不可能实现的。我们甚至不可能接近于这一理想的实现。

现在我会从另一个角度来回答“才能”的问题。如果天赋在“遗传选择”中赢得优势,那么,在拥有这种才能时就不存在道德价值。因此,报酬不应因为某事的优异而增加。至少可以说这是一个奇怪的论点,因为它意味着:如果才能在道德上是值得称赞的,那么拥有这样才能会获得更多的报酬就是公正的和公平的;因此,我们就应该因为而且只能因为我们的道德优点而获得更多的报酬。问题是,如果我们根据我们的道德优点而获得更多的报酬,那么,我们根本就不应该拥有道德优点。我们应该遵守道德规范而不管社会制裁(奖励或处罚)。我们可以说,尊重应该给予道德优点,即使人们并没有为了获得这样的尊重而做出有道德的行为,或者并非单独因为这个原因。金钱奖励对应得尊重的替代是非常有效的。它表明,最好的物质是金钱(幸福是金钱),因此,如果有道德的人应得幸福,那么,根据定义他就应得更多的金钱。

194 这绝对不是罗尔斯得出的结论。然而,如果我们认为才能不是在道德

上值得称赞的,所以不应该用更高的收入作为回报,那么,这个结论在最初的陈述中也是显而易见的。我认为,没有理由质疑各个社会为什么应该阻止为了发展那些不值得的人类能力而进行的大量的社会财富的分配。人们可能会说“这种做法是不公正的!”但是为什么呢?公正或不公正取决于社会规范和规则是否被认定为公正或不公正的。如果我们接受某种社会规则的观念,如果某些天赋的发展需要更大的社会支出(任何形式的),社会就要持续不断且始终如一地在相关情况下分配“剩余物品”,那么这样做就是公正的,而不用考虑天赋是否也有道德上的优点。此外,如果任何一个社会形成的共识认为,发展一个人的天赋要比发展许多人的天赋花费更多是公正的,那么这又是一个公正的行为,而不用考虑其道德“优点”。事实上,这就超越了纯粹的猜测:在“原始”部落中,例如,酋长“得到报酬”是根据他们的社会作用而不是道德优点;在集体农庄,在特定的人们中间某些人受到“不平等地”对待,因为他们的天赋是用来接受以比其他人花费更高为代价而获取的更高教育,这一做法被认为是正义的,上述所建议的方式也能被明确地接受。

罗尔斯的某些批评者已经指出,将天赋发展成才能的实践确实在道德上是值得赞美的,或者涉及那样的价值。因为,我已经拒绝非德行的天赋对更大的社会支出没有正当的权利要求的理论假设,所以,对于我来说这一相反论点在目前的讨论中不是最重要的。但必须指出的是,把天赋发展成才能既能涉及道德优点,又能涉及道德缺点。不管这些中的一个还是另一个占有优势,依赖于很多因素(才能得到开发,以什么形式,以什么代价等等)。意志力、勤奋、牺牲、勇气、热诚等都是具有道德优点的素质和行为。但是,将天赋转化成才能也可以意味着将人仅仅视为手段来使用;残忍的行为、遭受痛苦的迟钝、自私——这些都是表现道德缺点的行为。很少的,如果有的话,碰巧这种才能的发展会单独地受到道德优点的眷顾。即使那些取得成功的最有才能的人,有时为了寻求这种才能,也要做出反对他们的道德良知的行为。而且,有太多的人践踏他人是以实现其自身才能的发展为目的的。浮士德和格蕾琴的故事是一个深刻的和典型的隐喻。平衡点现在可以转向信

用,转向道德缺点。在任何情况下,所谈论的人至少要共同地对体现他
195 或者她的才能负责,虽然这并不等同于说,卓越是应得的道德优点的结果。前者可以是真实的,即使后者是虚假的。

在另一方面,不仅我们最初的关心技巧和才能的天赋是不值得的,而且我们的最初的道德天赋亦是如此。如果我们断言技能和卓越不能得到回报是因为其原始来源并不涉及优点,那么,我们同样可以说美德无法得到回报,除非它们“压制”我们的自然天赋。如果我们的美德也有利于我们在“遗传选择”中赢得的天赋的发展,那么,我们就不能断言这些美德应得到报酬,因为它们也有无偿的一面。道德高尚也是一种才能,虽然我们对这种道德崇高的人的尊重并没有因为知道这个而减少。我很早就曾提过,并不是每个人都具有同等良好的道德感,即使每个人都生而具有良好的道德感。然而,无论人们怎样改进才能或者维持原貌,它对每个人改进其道德才能都是必要的,即使并不是每个人都能同样地或者以相同的方式做到这一点,即使这对于一些人来说是简单的,而对另一些人来说是困难的。亚里士多德清楚地知道,不是基因而是规范和规则制造了技能的天赋与道德天赋之间的所有差异。发展技能的规则是分化的规则;每个人都应该做自己最擅长做的事情;发展道德天赋的规范就是经由普遍化得以融合的规范;所有形式的天赋都应该被吸收在遵守一般规范的意志之中;除了方式不同而外,所有的人都应该根据他们各自的本性遵守规范。这里,我们终于开始讨论当代商谈中呈现出来的有关“分配正义”的关键性问题:关于尊重的分配。尊重应归于“遗传选择”中所赢得的天赋抑或只应归于道德优点呢?尊重是“根据某种事情”应得的,或者是每个人应得的,并且是平等地应得的呢?

我觉得我们这里应该区分认知与尊重。认知是作为人的人所应得的,它是特定的人应得的,是一种自我性(ipseity)的投射。尊重是人类(人性)应得的,因此也是作为人类成员中的每个人所应得的。在我们的判断和行为中,认知必须平等地加以分配。所有天赋的认知意味着我们将权力赋予每个人以培育其天赋,并且平等地赋予每个人。与德行相比,我们的认知并不相称。在何种程度上某种天赋能在“遗传选

择”中胜出,在何种程度上它是一种德行努力的结果,都与认知无关。不仅是政府而且任何机构都应该对商品和服务的分配或再分配负责, 196 并且应该给予每个个体的人以同样的认知;而且,每个人也应如此。德沃金是正确的:我们不能命令每个人都应该平等地照顾其他的每个人。不过,我们可以要求每个人都应该去认知每一个人。同样,尊重是作为人类群体的载体与成员的每个人所应得的。康德说,只有人类的实践理性才是平等的尊重所应得的。然而,平等的尊重并不是每一个单个个体的特定形式(自我性)所应得的。人应该作为人类中的一员受到平等地尊重,并与其道德优点相符合,虽然与其卓越不相符。如果有人以邪恶的方式发展其才能,那么,认知就是这些才能应得的,但是,他们这种发展其才能的方式并不会得到尊重。我们可以充分认知其需求,同时也谴责其满足方式,如果人们在满足需求的过程中仅仅被当做手段的话。其基本原则是,人们应该获得每个人的尊重。无论谁通过从他人那里撤回作为人类同胞的身份认知来满足个人的需要,都将在自身特性中放弃受到尊重的权利,虽然这个人作为人类的一员仍然能够受到尊重。真正的认知和尊重应该成为自我认知和自我尊重的指针。每个人都有自我认知的权利。如果我们要求人们应该比他们自己更大程度地认知他人的话,就将与“对自我性投射的平等认知”的规范相矛盾。“利他主义”不能假设为一般性的态度。自我性认知的权利是一种发展某人天赋、满足某人需求、发展某人的个性,以及可以声称从所有的伙伴那里获利的合法性的权利。与此同时,还存在着作为人类的一员理应受到他人尊重的合法权利要求。因此,我应该像尊重别人那样尊重自己(“我即人类”)。不过,自我性投射的个人的自我尊重应该与道德的优点和缺点相符合。康德表示了这种看法:他说,我必须比较自己,不是与我的同伴而是与道德法律相比较,并且根据这一比较的结果来尊重我自己。

显然,这两种形式的尊重之间的区分与政府层面或者任何中央的分配或者再分配机构的层面无关。无论如何,如果在我们意识中只存在着“三位一体”的模式,而不存在承认,那么,必须平等地加以分配的就是在个人之间的分配;然而,它是在典型的以需求形式出现的天赋中 197

加以分配的。罗尔斯主义的“最贫穷的人”构成了一个社会群体(最低收入人群),并且这个群体中的每个人都应该被平等地承认,不是在他或者她的自我性之中,而是作为这个群体的一员。如果任何中央机构承担着分配相称的尊重的责任,那么这个结果通常完全有可能发生,并且天赋与道德优点之间的差异也很少能分辨出来(除了在战争中挽救生命或者自我牺牲)。在某些属于认可和尊重的其他分配模式中,例如在一个社区,平等的承认确实是个人应该得到的,并且分配尊重的两个模式之间的差别也会得到完全的实现。在若干证明分配已深深嵌入到特殊生活方式之中的证据中,这是其中之一,而且某种分配因此可以在某种特殊的生活方式中是完全公正的,而在另外特殊的生活方式中则是不公正的。在“三位一体”的模式中,对道德优点行使正义只不过是个人的事情。在此处存在着那种模式的众多严重缺点之一:社会认知和个人尊重间的鸿沟。

天赋和才能都应该得到平等地承认。天赋在“遗传选择”中获胜。不过,如上所述,天赋转变成才能和才能的践行,既可以取决于道德缺点也可以取决于道德优点。社会高度重视某些品质而排斥其他品质(关于金钱奖励,他们没有得到平等的承认)。此外,“力争上游”(在收入、权力、名利或者所有这些)要求特殊的才能,例如,那些成功地挣钱和驾驭的才能。在各种制度限制下,擅长挣钱和驾驭意味着更可能地(至少是平均地)把他人用做手段。因为这种竞争并不像抒写同一主题的两名诗人或者在奥林匹克中竞争的两名运动员之间的竞争。我并不担心一般意义上的竞争是好事还是坏事。获得比赛冠军的运动员并没有将他人仅仅用做手段来达到这一目的。然而,发生在制度限制内的挣钱和在公共机构(例如工厂管理、政党和学院)的限制内的“驾驭”竞争极有可能为了“胜利”而将他人仅仅用做手段。同样可能的是,避免将他人仅仅用做手段的人将永远不会到达顶峰,无论他们的天赋或者才能在其他方面表现如何好。只有好运气或者卓越的成就要比这个趋势更为重要。

就酬金、权力以及名利而言,问题不仅仅是道德优点是借方而非贷方,而高薪、权力和广泛的知名度都是社会奖励,然而,社会奖励

的存在并不是为了人类的善。社会奖励对我来说并不意味着奖金,但是对尊重的相应分配应归于道德之善。确实,道德善行的实践无关社会制裁,但是尊重应与善行相符合,在这样的尊重不被承认的地方,可能存在着善,但不是正义。相应的尊重仍旧可以在私人飞机上加以分配,但是,如果同德沃金这样的思想者可以将“抱负”指为“优点”,毫无疑问,非哲学家也会这样做。如果“抱负”意味着“优点”,而不是潜在的缺点,那么,那些根据其道德之善而应得到的相应尊重的人们就会被放置错位。成功象征着道德的优点。尽管所有的承诺都相反,但是,承认社会分配是不平等的,个人尊重的分配将主要遵循不平等的分配承认的方式。

所有人的天赋必须得到平等的承认。某些天赋的发展是一种需求。人们必须整体上平等地承认所有人的需求。在相对匮乏的情况下,并不是所有的需求都能得到满足——至少不是同时地满足。^①然而,并非所有等待满足的需求都将伴随着我们天赋的发展。与此相联系,我想在理论上给出几点建议:“所有人平等的生活机会”这种普遍观念的实现,既没有预先假定所有人需求的满足,也没有预先假定将可用的物资资源平等地分配给每个人。它预先假设的是,满足培育我们天赋的所有需求,无论这些天赋可能是什么,除非作为需求的天赋的满足意味着将他人仅仅用做手段。

关于“满足培育我们天赋的所有需求,无论这些天赋是什么”(带有上述限制性条件)的假设听起来很熟悉。可能产生的怀疑是,我只是为古老的要求建议另一个公式,以及所有人的公正和平等机会,这种怀疑只是关于“三位一体”模式的一种可能解释。这个公式可能意味着一开始每个人获得同等的“曼纳”(阿克曼的明喻),并且随后充分地利用或较差地利用它;它还可能意味着每个单独的原子开始从相同的起点出发,一些人完成得很好,而另一些则没有完成;它甚至意味着拥有这些资源的体力不支的赛跑者或者不幸的投资者稍后会被一些“福利之糖”(welfare sugar)所弥补。然而,不管我们喜欢还是不喜欢“三位一体”模

^① 详见我的 *The Power of Shame* 中的文章 ‘*Can true and false needs be posited?*’

199 式,很明显,所谓公正且平等的机会促进了某些天赋发展成才能,而阻碍了其他天赋的发展。我们必须知道,天赋就是为了发展,并且,在只存在一种生活方式的地方,得到充分发展的某些天赋可能仍然是很少的,而那些很少有希望的甚或低等的天赋却得到了发展。只有当不同的生活方式和社会模式并存时,只有当一个人可以自由地改变生活方式以寻求可以将自己的天赋发展为才能的更适当的价值和手段时,“所有人平等的生活机会”的观念才能得到实现。我非常赞同诺齐克在这方面的理念:值得追求的乌托邦是对所有乌托邦的实现,而不是其中的一个。

不过,虽然有人可能住在这样的乌托邦之中,同样的“起点”将引导满足培育一个人天赋的所有需求,或者“曼纳”的平等分配将确保需求,这些可能是不真实的。再回到先前讨论的问题:某些天赋的提升会比其他天赋的提升需要更大的社会支出,在改善人们的才能方面社会必须在精打细算,换句话说,这方面的支出一定是不平等的。

考虑到“所有人平等的生活机会”的普遍价值观的实现,我倒置了“起点”(或“机会”)和“最终状态”之间的条件符号。在通常的“三位一体”模式中,竞争开始之后,我们拥有最初的平等(平等的起点、曼纳的平等分配、资源平等,等等);最终状态包括实现适当水平的不平等(或者被允许的)收入和财富。

我的模型将涉及最初的不平等,在那里,每个人都能获得将天赋转变成才能所必需的东西,以及实践这些才能所必需的东西。就像天赋是独一无二的一样,这就是不平等的原则。但是我看不出其结果令一些人获得更高收入的理由。特别如此考虑的是,我相信所有的才能都同样的宝贵,其中没有什么特别的才能会对所有人的好生活贡献得比其他才能更多。然而,当陈述这些偏好时,我并没有排除来自乌托邦中的“三位一体”模式(所有乌托邦的实现)的观念——无论谁最喜好这个模式都可能包括它。

这里,讽刺性的反驳几乎是不可避免的。如果“三位一体”模式对选择是开放的,那么,没有人会愚蠢到不去参加拥有着最高赌注的竞赛:一笔更高的工资。这是所有自由主义分配正义理论信念的首要主

题。“三位一体”的理想化概念是作为每个人都会同意的生活形式被提出来的,如果理性的选择没有被既定的利益或偏见抑制的话。“无知之幕”之下的“原初状态”只是一种常识观点的优雅而诙谐的呈献。分配的平等等同于收入的平等,而分配的不平等等同于收入的差异(受福利限制)而不是其他。“三位一体”模式是理所当然的,因为某些需求结构被认为是理所当然的。而且,被“三位一体”生活方式强化的需求结构如果被认为理所当然的话,那么,当然,最初模式的简化似乎就是所有可能性之中的唯一和最终的选择。但是,如果人们设置了不同的需求结构,其中,借助社会模式而不是“三位一体”模式使这些结构得到强化,同时得以构建,那么,我们必须假定,至少有一些人会退出“三位一体”模式,就像它被简化的那样,并且会选择其他的生活方式;发展其自身需求结构的不同生活方式越多,人们选择新需求结构就会越自由。因此,我使自己相信,分配的模式在平等或不平等事务中倒置了“起点”或“开端”与“结果”或“目标”之间的限定性条件的标记能够或许将被大多数人选择。

我再次概括一下这个可替代的分配模式到底是怎么一回事。

(1)每个人都从社会财富中得到了将其天赋发展成才能所必需的东西。这意味着起点的不平等分配。

(2)每个人都从社会财富得到了使用其天赋(不平等仍然生效)所必需的东西。

(3)当人们决定发展某些其他的天赋时,他就获得了实现这种天赋所必需的东西(不平等仍然在第二个“开始”和第三个“开始”处有效)。

(4)为了满足这些需求,而不是那些对发展天赋所必需的东西,每个人都获得了平等的份额(无论是以被分配的货物、服务、收入、股息,或者无论何种形式)。

在“三位一体”模式中,无论用什么样的标准衡量,根据这种原则进行的分配或者是不恰当的,或者是彻底不公正的。在各种共同体中,即在一种特殊形式的公共生活中,它只能是公正和公平的。可能存在着很多不同的生活方式,其中,这种分配模式在发挥作用,但是,这里必须有一个共同的特性:马克思所谓的“生产方式”(the means of production)

的集体所有权。换言之,社会中的每一个成员必须是那个社会的社会
201 财富资源的共同所有者。共同所有权使每个社会成员拥有处理由所有人创造的社会财富的平等的和天赋的权利成为可能。以色列的集体农场生活方式,或者共同拥有和管理工厂的生活方式鼓励或者至少允许实现那种“被倒置了”的分配理论的可能性,无论是平等的抑或不平等的。确实,现在很少存在以色列式的集体农场和由雇员所拥有和管理的工厂,或者其他的共同经营的商业形式。它们的缺失可能被认为是一种对其社会需求缺失的迹象。但是,这种不同观点很值得商榷,有两个原因。今天的需求结构并不表明“需求结构”是这样的;现行的需求会改变,因为它们一直在变。此外,我所描述的分配模式以及能够适合它的需求结构即使在今天仍然存在,并且比人们所倾向的假设更普遍——即存在于每一个被民主化构建的家庭中。如果将现行的具有民主精神的理想形态描绘出来,它将完全符合我的带有“倒置的资格标记”的分配模式。我们也能确信,一定存在着一些强大的需求以使这个结构在“三位一体”模式的宏观架构中存在下来,对于它来说承载着很少的相似之处。^①

为了避免误解,我不会说不存在对“三位一体”分配模式的需求,或者说这个需求是“虚假的”。我只是不同意这样的看法,即,如果为人们提供了很多不同的生活方式,并且根据“三位一体”模式而建议的分配模式是唯一可能的和可想象的公正分配,那么,“三位一体”模式的简化描述就代表了人们会理性选择的唯一模式。我也不同意这样的观点:如果在这种模式范围内只适用某种单一的生活方式,那么,“所有人平等的生活机会”的理想可以实现,只有当所有的天赋有机会被发展成为

^① 民主的家庭就权威家庭而言,基于自由和生命机会方面的平等的社会是一个专制的社会。在一个民主家庭里所有成员的需求被平等地承认,因为每个人的个性被平等地承认。将天赋发展成才能的需求通常具有优先性,并且它拥有这个独立的“荒原”。权威家庭的传统习俗,即养家糊口的人——丈夫与父亲——相对于其他的家庭成员拥有更高的需求满足的要求(最大程度的分享食物,分享衣物等等),已经消失了。然而,想要学习的孩子拥有了别人所作出的牺牲——将获得“最大的”初始股——并且妻子或者丈夫将会在同样的情况下经历同样的事情。因此在发展天赋上的投资的平等,满足所有其他需求(住房,衣物,食物等)和当开始利用公共的财富储存池(所有收入的总和)时的“参与”民主,都是民主家庭明显的“分配”特征。每一个民主家庭都是一个合作社。

才能,并且都是平等发展的,我们才能更加接近这一普遍理想的实现。

那些想当然地认为每个人都会在为获取最大赌注的比赛中选择起点平等的人,可能会疑惑地认识到,在集体所有权方面接受“倒置”的分配形式将是多么的容易。罗斯纳评论道:“有趣的是,以色列的集体农场在经济平等以及公共所有权领域远比其他地区更为成功和同质化,而且相对于参与式民主的其他条件而言,其对经济结构存在更少的威胁。”^①因为我只是在这里阐释“分配正义”问题,所以,我不会设计出会在纯粹的公共模式中出现的政治的以及其他形式的强制。在这一点上,强调多元化的生活方式,以及每个人可以在任何时候从一种生活方式中脱离出来而加入到另一种中去的不可剥夺的权利,就足以平衡这样的强制。 202

在提出一种可替代的“倒置”的分配模式时,看起来好像我已经放弃对与“平等资源”有关的所有精神尝试,“曼纳的最初的平等分配”,等等。事实上并非如此。相反,我已将这个问题提升到了另一个水平。

阿克曼写道:

根据诺齐克的观点,只要第一代在“第一时间”(Time One)内从一个公正的起点开始,个别的年长者可能挑选出特别的年少者给予特别优惠——通过礼品、继承,或以其他方式。富裕的年少者可以通过对最初的正义的“第一时间”的一系列的自愿行动来追求他的所有权的事实——就诺齐克而言——从他的第二代同代人所造成的不正义的任何索赔中偿还他。原则上,只要某一代在某一时刻已经达到一个公正的起点,那么所有的世代都可以被禁止对不正义的索赔……很显然,到现在为止人类在其悠久的历史中从来没有靠近这样一个时刻,其时某一代人的出发点已非常接近于不受支配的平等的自由理想。总之,我们在零代……继承的问题在理论上具有如此重要性,以至于我们必须正视它,如果我们希望把

^① M. Rosner, 'Theories of participatory democracy and the kibbutz' (unpublished manuscript), p. 17.

握自由的理想形式的话。^①

阿克曼无疑是正确的。相对于我们占主导地位的正义感的立场来说,诺齐克关于排除一切作为不正义行为的再分配形式的立场确实是站不住脚的,但是这并不是因为历史原因。当然,从历史角度来说,从来就没有存在过“第一时间”。但是,如果我们立刻要建立“第一时间”,如果仍然保持零再分配观念的话,对于分配的不平等来说,“明天”与“昨天”并没有什么不同。这个问题是由休谟提出的,并且被19世纪的社会主义者所熟知。取消继承的权利始终在其议程之内。无论正确还是错误,它仍然被真诚地表述为,X比Y获取更多的财富是因为X比Y更有才能或者更节俭,但是,如果X的儿子继承这个财富,就很难否定儿子拥有了并非来自于他自己的才能或者优点的东西。因此儿子不应该拥有这种财富。对于个人是如此,对于社会和国家来讲同样也是如此。共同体X中的父母这一代(在“第一时间”)比同在“第一时间”的共同体Y的父母那一代积累了更多的财富。因此,共同体X中的年少者比共同体Y中的年少者继承了更多。他们因此可以共同地充分利用他们没有优势获取的财富。当然,我们继承了远非是公正的财富,但是我会很快地回到这个问题上来。

我认为,在这里我们达到了一个基点,即理论性建议事实上可能与我所相信的“人性”相冲突。人终有一死,并且他们知道会这样,但是他们在意识中并不相信这个。我们都觉得有必要留下我们自己的印记,并且我们通常将我们的生活成果留给后人。从此以后,只有一个强烈信念才可以比这个欲望更重要。事实上,一些人拥有着强烈的意识——并且有正当的理由——将他们的努力成果传给人类。但这些人只是少数。我们大多数人想将我们的遗产留给直系亲属,留给我们认识的人,留给那些预期到其未来的乐趣就可以充实我们自己的人。我们所抚养的孩子,我们共同体中的青年人,我们的朋友,我们所为之奋斗的思想继承者——所有的都是可见可感的我们自身的延续,如此一来他们就是我们的权力、选择和欲望的承袭者。我们是在有生之年将

^① Ackermann, *Social justice in the Liberal State*, p. 202.

遗产赠给他人,还是将我们的遗产丢弃就是次要的事情了^①;我们是否能编制出一个愿望或者我们是否证明(就像在一个集体)未来的一代如何从我们劳动的成果中获利,也同样是次要的。适合于任何社会中的任何人的绝对的“第一时间”是不可能的(现在或者在任何时候),只有一个在其创立时刻适合于每个和任意一个具体的社区的相对的“第一时间”。

但是,即使从来没有存在过一个绝对的“第一时间”,即使财富的继承不能被完全地排除——因为,如果情况是这样的,基本的人类需求注定永远得不到满足——财富的持续再分配仍然可以实现。此外,这个目标应该得以实现,因为它并不是违背,而是完全符合于我们将我们生命的成果留给未来一代的欲望。如果我们看重的是继承的形式,而不是特别看重物质,那么,我就会非常清楚它为什么会这样。

我们不能赞成所有乌托邦的实现(所有乌托邦式的生活),正像诺齐克所做的那样,摒弃再分配原则,如他所做的那样,没有自我矛盾。某种生活方式可能更能够应对物质的危急,其他的很少能这样。某些共同体可能会蓬勃发展,然而其他的,由于前几代的努力或匮乏,或者 204 是因为人们所无法控制的因素(例如自然灾害),可能会消亡。那又怎么样,有人会问?如果人们可以自由退出一种特殊的生活方式而加入到另一种中去,那些偏爱财富的人将会选择确保那种财富的生活方式,那些偏爱不同生活方式的人则会自由地选择一种降低了的生活标准。这些解决方案可能是可行的,但最多只是在某一点上可行。它并不能确保成员的天赋发展成为才能,因其不能确保公共生活的再生产,至少与一开始所建立的处于相同水平,将停滞不前,甚或灭亡,但是,不管这个退化程度如何,“所有人平等的生活机会”这一普遍价值观不会实现。一种生活方式已经被建立和支持的事实,象征着那些在这个生活方式内试图将天赋开发成才能的那些男人和女人的存在。如果这种生活方式破灭的话,它的追随者的生活机会(或者是那些选择这个机会的人)

^① 在一个到处都充斥着一般性不安全因素的现实国家里,一项继承甚至可能挽救我们孩子或者朋友的生命。

就将会消减。如果所谈论的生活方式停滞不前,并且不能确保他们自己继续保持一开始所经历的水平的话,那么其成员的生活机会也将消减。此外,一种特定的生活方式的消失并不会发生在“第一时间”,而是发生在“第二时间”、“第三时间”等等。不过,从“第一时间”开始,以一种特定的生活方式生活的那几代人已将他们的生活成果传给了下一代;并不只是物质方面的,同时也有价值观、行为模式、情感特征、交流方式、商谈形式、游戏与梦想——即在我们谈到“文化”时所能指涉的所有事情。如果一种生活方式灭亡的话,那么文化,以及前一代人所有的梦想和劳动将被逐渐忘却。这就是为什么再分配不是继承的对立面,而事实上,它对遗产的保存来讲是很必要的。

这些年来,人们随时会为拯救濒临灭绝的动物物种而作出牺牲,即使是为了拯救小海豹而去危害爱斯基摩人的生活。如果我们毫不迟疑地牺牲我们的一部分福祉来拯救濒临灭绝的动物种类,为什么我们要用我们曾经接受过的注定会使人类的整个生活方式灭绝的分配模式来作尝试?如果所有的乌托邦应蓬勃发展,我们必须尽我们所能使之蓬勃发展。当然,并非一切都应该再分配。就其本身而言,再分配应该只是用来确保所有生活方式不应该处于最初建立的财富和福祉水平之下。大量的东西可以加以再分配,这个东西应该是多少才是公正的,通常取决于施行这个再分配的那些人的正义感。而没有什么东西可以分配的情况应该永远不会发生。

总结一下:只要考虑各种生活形式中的再分配,关于“最初的资源平等”或者“曼纳的平等数量(在第一时间)”的现代自由主义理论的争论仍然有效。只要考虑到每种生活形式中的公正分配,不过,正义的一般“模式”没有被建立或者被创造。每一种生活方式必须形成它自己的分配正义。什么样的分配是公正的或者是不公正的只是每一个社会成员——每一种生活方式——才有资格决定的事情。^①我并没有资格这样做。并且那些把“三位一体”生活模式认为是理所当然的、相信他们

^① 同样情况表明,同一的生活方式中不同单元之间的再分配方式也是真实的。罗斯纳在“参与式民主与合作社的理论研究”中描述了合作社联盟如何被参与式的代议民主所重新分配的经过。

已经发现了公正分配的黄金公式的人也没资格这样做。

自由主义理论家提供了“被妒忌的检验”所认证的产品。人们无疑可以建议和发明不会积极地激发妒忌的分配模式。但是,没有模式可以被“被妒忌检验的”。妒忌是一种非理性的感觉,分配的模式是理性的建构。人们通常不妒忌他人,因为他们需要有理由去嫉妒。在特殊领域拥有杰出才能的人可以妒忌在同一领域内拥有低等才能的人。人们可以因为一些甚至是他们不想要的事情(商品、爱好等等)而妒忌他人。作为一种方法,“以妒忌检验”的分配模式等同于“以妒羨检验”的性关系形式或者在学者著作中所提到的“以虚荣检验”的观点。为了遏制妒忌或者分析产生妒忌的动因是一个道德的问题和道德的任务,并且任何量化的精巧的分配模式都不能代替“良善生活”的不可或缺的伦理“氛围”。分配正义只是伦理政治的正义概念的一个方面。

三、“正义”和“不正义”之战

本节开始,我会将这一问题以黑格尔术语的简化形式来表达。这是一场完成了对惩罚与分配的正义和不正义的綜合的战争。在所有的战争中,无论是权力还是财富都会被再分配。如果战争是一种生活方式,在以自己为目标的意义,赢得战争和战役就是所有参战方的目的所在。获得悬赏、女人、奴隶、牲畜、贵金属和能扩大纳税人队伍的新的地区和土地上的居民,以及原材料的来源——这些都是客观的成果和胜利的象征。财富可以通过抢夺,通过破坏敌人的生活,通过剥削敌人领土内居民的劳动,以及通过以其他的各种手段来进行再分配。在这个意义上,战争促进了正在进行的再分配。然而,还存在这样的事实,除了交战各方根本没有共同的文化语言的例子而外,并且因此暴力并没有被风俗、仪式或者规范制约到某种程度,或者那些通常所施行的强制性规范被压倒性的正义考量所废除以及变得徒劳无益^①——换言之,除了“自然状态”的环境,惩罚的因素既出现在动机中,也出现在最终的

^① 这曾经发生在十字军时期,那时通常适用于战争的一切限制都得到了豁免。

结果之中。攻击者将战争(使之正义)作为对被攻击者之前所犯下的罪行的惩罚,然而后者却把攻击视为当命运之车转向时对罪行的惩罚。“威慑”的因素,这一惩罚正义的特殊原则,在战争情况下取得了进展。你想和平,就得备战(*si vis pacem, para bellum*):战备会阻止侵略者,煽动战争是一种为了阻止其他未来攻击的行动,类似于使用勒索等等。甚至改造原则在战争中也有效。进行“圣”战据说也是为了拯救被视为异端的异教徒、战败国的灵魂。如果赢得战争,敌人中的幸存者将被“改造”,“亡羊补牢”,丢弃他们邪恶的习俗。虽然这不发生在每一个实例中,但是通常的情况是一个或者另一个惩罚正义的原则(报应、威胁、改造)始终在战争中起合法原则的作用,也与再分配的目标相关。这两个分面可以重叠。邻国人的财富或者他们特殊领土的所有权可以被视为一种侮辱。

规范战争行为的意图有非常悠久的历史。如果战争中的人们共享一种文化语言,至少在某些方面,他们通常就能区分出战争的“正确”与“错误”。事实上,获胜的最终目标往往凌驾于有关公正行为的规范之上。特洛伊战争,第一个我们有详细记载的战役,展示了我们在这里所讨论的所有因素。这场战争是报复性战争,其中海伦的绑架(或者诱惑)要求惩罚并且需要她回到结婚的地方。围城的结果就是再分配:特洛伊遭到洗劫和破坏,妇女和儿童沦为奴隶。多年以来,双方军队都奉行事关战争行为的规则,在战场上这些规则处于绝对的主导地位。因此,木马的伎俩就超越在正义战争之外。简单地说,随着战争无法按照公正的行为而取胜,决定这种行为的规律被放弃了。由此推论出,战争的正义本质(报复)最终终止了对希腊而言规约正义行为的规则的合法性。这个被详细记载的第一次战争显示出它仍然是至今最有特点的战斗。

关于“正义战争”的理论并不只是简单地总结了数千年战争行为的结果,同时也是适用战争与和平的政治理论。这一理论是现代的社会政治的正义概念的一个分支。“正义战争”理论大体上是基于战争发生在主权民族国家这一假设上。所有其他的战争都被视为例外情况,或者至少是“不正常情况”(“私人战争”)。此外,“正义战争”重视和平而

不是战争。这就是为什么它们的追随者主张所有的战争(违反和平)必须有充分的正当理由。事实上,这些人列举了发动战争的各种合理情况。战争纯粹是为了重新分配土地,财富或者人口被排除在这个合理情况之外。宗教信仰就是如此。既不拥有丰富的土地,也不崇拜不同的神,才被认为是非正义的行为或情况。因此,借此可以决定一种特殊战争的正义或者不正义的原则就是现代的和理性的原则。

虽然“正义战争”的概念是由奥古斯丁首次创造的,而“正义战争理论”就如同其被重新改写的版本那样,对奥古斯丁关于这个概念的解释形成了挑战。对于奥古斯丁来说,如果在上帝的指引下发生,目的在于满足上帝的要求,那么这个战争绝对是正义的。正是这种解释被现代“正义战争”的理论家排除了。战争已经渐渐地被视为完全世俗的事业。这就是为什么人们必须创造(或发现)那些能够(或应该)约束所有国家的原则,只要他们参与战争,只要他们打一场特殊的战争。新奇的不是在诉诸战争权(*jus ad bellum*)和战争法则权(*jus in bello*)之间的差别,而是这两个权利所依靠的原则与能够将同样的原则适用于(或者应该适用于)所有参战方的系列原则。因此,正义战争的原则就被视为是普遍的,对于在现代传统中的早期理论家来说,被限制在了那时的“文明的”世界中。没有什么特别的传统正当性是有效的,如果它否定了这些正义与不正义的普遍原则的话。

根据知识正当性,正义战争理论是理性的。当列举战争中的正义普遍原则时,他们因不正义而摒弃所有的其他原则。(“这个不是公正的,而那个是公正的;公正应该对所有人都公正,因此应该被所有人公正地接受。”)理性的论证是证明战争合法的唯一方法。参战方必须诉诸战争的普遍原则,并且证明另一方侵害了国际正义的规范,由于这个理由,参与到这个特定的战争中就被证明是合法的,它与正义战争的普遍价值相一致。由这些原则维持和强化的主要是自由和生命。当这个国家的主体(公民)的自由受到威胁或者他们的生命机会被故意地减少时,如果一个民族国家的自由和生存受到危险时,不正义就发生了。因此,根据现代的正义战争理论海伦被绑架的行为不能证明这个战争是正义的。此外,即使两个普遍原则(自由和生命)构成正义战争的原则,

自由在所有这些理论中仍具有指导性价值。如果人们要阐释战争问题,那么,这些理由足够了,因为战争的进行不论怎样伴随的都是生命的代价。但是,它必须被再次强调,即在正义战争理论中,和平比战争更有价值。这些理论揭示出,大多数的战争都是不正义的,至少在评价由侵略者所提供的理由时是这样。正义战争理论并没有使战争合法化。相反,它们限制了特殊战争的合法化——即,那些正义的战争。

正义战争理论的现代特征使得当它被用于前现代战争的历史时会出现问题。这是特纳·约翰逊所提出的反对沃尔泽的杰出著作的主要理由。但约翰逊在现在或为了现在而责难沃尔泽“将普遍的权利要求建立在低于普遍地公认的价值基础上”时走得更远。^① 它并没有准确地描述沃尔泽的做法。沃尔泽真正做的是,忽视和淘汰那些今天不是普遍公认的价值,而是或多或少地用来证明战争合法的价值。在我看来,“忽视”是根据我们的“正义感”去分析和判断一个决定的表达,那样的话,后者就并不是将不同的标准适用于不同的文化,而是宁愿拒绝不同的标准,仿佛它们就是双重标准。

不过,当约翰逊从正义战争的现代理论回到弗朗西斯科·维多利亚的著作《在战时宣言中是必不可少的》时,当他考虑将格劳秀斯的开创性著作《战争与和平的权利》作为所有其后理论的典范时,他是正确的。在社会政治的正义概念框架内讨论“正义”和“非正义”战争的问题,我们仍然可以高度地依赖于格劳秀斯,即使他的一些论点和具体的分析在历史上已经过时。

209 虽然“惩罚正义”、“分配正义”和“正义战争理论”作为正义的独立分支同时出现了,并且可以被视为应对同一历史-社会挑战的三个答案,相对于社会政治的正义概念的其他两个分支而言,正义战争理论的变迁兴衰是独一无二的。惩罚和分配正义理论的演变是持续不断的。自首次形成以来,它们一直被评价、保持和修改着。带有正义战争理论的实例是不同的。在现代历史中存在着正义战争的理论被贬降为背

^① J. Turner. Johnson, *Just War Tradition and Restraint of War* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), p. 23; and M. Walzer, *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books, 1977).

景,甚至被断然拒绝的一个很重要的时期。在现代,正义或者不正义的范畴是否可以适用于惩罚与分配从未被质疑。人们唯一关注的是惩罚与分配的原则是否是正义的抑或是不正义的。然而,始终存在着一个时期,其间人们一直质疑战争是否可以从根本上被分成“正义”或者“不正义”的。坚持(黑格尔)所有的战争都是正义的,或者不同的表述(康德):没有一个战争是正义的,是可能的。拿破仑时期的主流理论家没有运用任何正义战争的理论,不论他们是支持皇帝(如黑格尔所做的那样)或者对抗皇帝(就像克劳塞维茨那样,双方在战场上都带着笔)。^①事实上,如果和平并不比战争重要,“正义战争”的理论就没有什么意义了。相反的,如果像康德那样坚定地相信永久和平的实现在我们的能力之内,“正义战争”的理论也没有任何意义。然而,在正义战争理论被接受的年代,支持这个理论的原则本身并没有发生实质性的改变。

相对于从洛克时期开始的惩罚原则和休谟时期开始的分配原则,自从格劳秀斯时代开始,“正义战争”的原则得到更牢固的确立。有时,正义战争的原则由某些程序性的和/或者实质性的标准所补充。通过程序标准,我所指的条件是诸如谁决定发动战争或者依靠各种形式的战争捍卫一个国家,以及谁参与着战争等(武装的公民、应征者、专业的军队或者其他部队)^②;通过实质性标准我所指的条件是诸如何种思想会导致战争,何种制度是参战方所捍卫或者抵制的。这些额外的标准可以使原则本身始终如一且持续不断的应用变得相对化。虽然形式的正义概念(正义的准则)要求那些原则或者它们自己应该决定战争的正义或者不正义,但是,完全地从诉诸战争权的额外标准中抽象出来,而且原因明显,其实并不容易,有时甚至是存在疑问的。“正义战争”的正义理论涉及国与国之间的关系。即使如此,一个人也不能,并且有时也

^① 关于黑格尔的战争理论的最好描述详见 S. Avineri, *Hegel, Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972)。关于克劳塞维茨 (Clausewitz) 最全面最深刻的分析, 详见 R. Aron, *Clausewitz: The Machiavellian Moment* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975), esp. ch. 7。

^② 马基雅维利已经在《战争的艺术》(*The Art of War*)中讨论了这个原则。这个分析可以详见 J. G. A. Pocock 的 *The Machiavellian Moment* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975), esp. ch. 7。

不应该,从处于与外国交战的特定国家的社会-政治的结构和制度中脱离出来。如果一个特定国家的制度被大部分民众认为是不正义的,而且战争若以胜利结束,将会加强和稳定内部的不正义,不正义的阴影也会笼罩到战争上,即使它是按照“正义战争”的普遍原则发动的。如果战争通过参战国家未经授权的机构认同和介入,那么这同样如此。简而言之,内部达成共识或没有达成共识可以部分地确定战争的正义或者不正义,战争的限制越少,情况越是这样。是否自由或者非自由被捍卫也可以部分地决定战争的正义或者不正义,再一次的,战争的限制越少,情况越是这样。但是如果根据“正义战争理论”来考虑和判断问题的话,在通过程序的或者实质性标准歪曲原则时,存在着一个内在的危险。^①

人所共知的是“正义战争”的传统区分了战争中两种形式的正义和不正义:诉诸战争权和诉诸战争法则权之间的区分。诉诸战争的权利构建了进入战争状态的原则;战争法则构建了进行战争行为的原则。若符合这样的原则,参与到一个特殊的战争中的国家就有权力进行战争,但若有悖于这些原则而参战的国家就没有权力发动战争。若违背公正的行动原则,就没有国家有权利发动战争。数百年来,这些理想所倡导的正义战争的传统只存留在理论层面,“权利”的概念没有法律的支持,它代表了道德权利。正义战争理论提出了用法律术语将道德权利编成国际法的主张。“战争法”从19世纪以来开始成为实体法。因此,国际公约将把某些传统的正义战争理论编成法典,首先要适合战争法则,即使后来要适合诉诸战争的权利。尽管如此,这种对于某些正义战争原则的跨文化的一致同意和接受,从这时起就对参战方很少或者根本不起作用。如果该行为本身被带有目的的定义为理性的话,价值理性的限制几乎无济于事。战争就是要获胜。很不幸,特拉西马库斯(Trasymachos)的权利始终是最强的权利的观点在战争中是真实的。正义战争原则对只基于功利主义的(就像西季维克所计算那样)战争行为

^① 沃尔泽的著作是一个范例,正是因为这个,深刻认真及尽责的作者在现代战争作出判断时,并没有允许将他自己的自觉性,作为某些实质的标准去“歪曲”战争中的正义和不正义原则或者贬谪它们的背景。

只能施加有限的影响。交战各方可能会放弃使用与战争的正义行为原则相冲突的手段,如果使用这样的手段对于达成胜利的目标是多余的。正义战争的原则也可以起到一个意识形态的作用:参战方始终觉得有必要参与到通过这些原则使战争“合法化”的牵强附会的交涉中去。如果这是不可能的,他们只是撒谎,通常会侥幸地逃脱惩罚,至少只要他们有能力证明他们的谎言。

在国内法律普遍地承载着制裁,在国际舞台上它们则不是。国际组织,如果它们确实存在,不会以违反“战争法”为由而对每个国家都实行制裁,并且对每个国家都以同样的力度。简而言之,国际法既没有能力实施制裁,也没有能力阻止,只有武力可以达到这些目的。并且,不幸的是,就像现在的世界所处的状态,维持现状则更好。我们的世界在两个超级大国(以及其他地方势力)间被分成互相敌对的势力范围。我们看一看联合国解决战争问题的实例,就可以充分认识到,联合国给参战国的这些审判并不是真正地基于“正义战争”的原则而是基于所获利益、权力联盟、独断的信条等等。联合国一旦拥有有效的权力去实施真正的制裁(而不只是象征性的制裁),我们的世界将比现在更加不公正。

不仅“永久和平”的理想在今天乌托邦式的(以“不切实际”的意识),始终如一并且持续不断地适用于每个国家的“正义战争”原则也是如此。真正的事实是,两个普遍性价值(自由和生命)和两个普遍性原则(“所有人平等的自由”“所有人平等的生命机会”)只能在一个和平的世界里才能被充分地实现。康德曾称和平为政治至善。我会说,和平是被推断的政治至善。和平是最高的政治善,只要它是从所有人平等的自由和平等的生活机会中推断出来的,这里的“所有”代表着“每一个主权国家”和“每一个公民”。就现在的世界来说,正义战争的思想比“永久和平”的思想更具有暂时的优先性,即使“永久和平”思想,在价值的层面上,必须比“正义战争”拥有绝对的优先性。因此正义战争的原则必须是建构的思想而不能被看做暂时的思想。只有正义战争的战斗才是通向自由的平等和生命机会的平等的世界和平的必要的第一步。

212 对于所有这一切,只有正义战争才是应该进行的战争的假定,仍然采取一个理想化的义务形式,因为这个规范在任何地方都不被遵守。这并不类似于对公民法律的违背。与正义战争的原则有关,事实是人们违背法律(原则),无论何时这都是他们的利益驱使这样做,当另一方也这样做时就会引起激怒,这并不等同于人口的大多数对待法律的态度,即使是在非民主宪法的国家中。

此刻我必须重提一下第一章的最后一节。我在那里阐释了文化模式是否能够比较的问题,答案是它们应该能够比较(与分等)只要他们涉及统治、武力和暴力的运用。战争是武力和暴力的典型表现。交战的国家和那些准备参战的国家都必须加以比较和分等,这只能由适用“正义战争原则”来完成。一个国家的平民人口(不论他们是否身处战争中)应该通过适用“正义战争”的原则来判断战争。所有未遵守这些原则的战争都应该被谴责,并且根据它们所涉及的不义程度进行谴责,而无关我们的人际关系、同情以及意识形态上或者文化上的成见。

接下来我将尝试着列举正义战争的原则。由于这些原则自格劳秀斯制定它们以来并没有发生显著的改变,我只需要将它们调整一下,以适应现代国际关系的条件以及现代战争的技术苛求。除了重塑战争法则和诉诸战争权的原则,我将在列表中加入第三组原则:正义和平的原则。每次战争都以和平结束,和平的正义或不正义性质将回溯性地决定所谈论的战争的正义或不正义性质。这并不是一个完全新颖的想法,虽然并不是所有的正义战争理论都会将其考虑在内。然而,康德虽然不是“正义战争传统”的追随者,他也强调了这一附属物的重要性。康德在其关于永久和平的研究著作中开篇写道:“凡缔结和平条约而其中秘密保留有导致未来战争的材料,均不得视为真正有效。”^①康德在这里指出了一个不正义和平的一个特殊例子,但是,值得注意的是,他可以描绘出被定义为无效的和平条约。

如果存在着一个发动战争的初始正义理由,那么就拥有了战争权。

^① Kant, 'Perpetual peace', in *On History*, tr. and ed. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), p. 83. 翻译略加修改。参见康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆1997年版,第98页。

有四种情况可以使战争权存在并使战争绝对正义(就诉诸战争权而言),并且还存在着另外两种情况可以使战争权存在并使战争是有条件的正义(正义服从于特定资格)。

(1)如果一个国家因违反了攻击国并没有在强迫的情况下签订的²¹³有效协定和条约而受到攻击,那么,从受攻击国方面来说,这个战争是绝对正义的。

(2)如果一个国家没有去挑衅而受到攻击,或者如果挑衅已经通过和平的手段得到解决,但是这样的倡议被攻击国否决或者没有接受,从受攻击国方面来说,这个战争绝对是正义的。

(3)如果民族国家的主权没有得到敌对方的承认,并且也没有得到这个国家的所有幸存者的承认,并且公民的自由和生命不断受到威胁,或者如果这个国家公民的自由和生命受到潜在的或者事实上的实施种族灭绝的敌人的威胁,即使这个国家的主权被承认了,在威胁之下的民族国家也有权发动战争。发动战争反对这样的敌人是完全正义的,即使受到威胁的国家是战争的发动者。

(4)如果昔日的主权国家在别国挟持下被剥夺了主权,并且发动战争反对攫取者以重获它的主权,从被剥夺者角度来说,这个战争是绝对正义的。

在所有的这些四种情况下,发动正义战争的国家联盟也确实是在进行一场正义战争,只要他们并没有寻求超过对正义事业的成功捍卫的其他的任何好处。

前面所列举的绝对的诉诸战争权的**原则完全是形式的**。说到相对正义的战争,程序性的和实质性的条件不能被完全地排除在外。更确切地说,如果仅仅是正义战争的形式标准被某些程序性和实质性新增标准修改的话,战争只能被叫做相对正义的战争;那就是说,它们可能是在更小或者更大范围内的正义。有两种类型的战争属于这一类情况:(1)以夺回在过去战争中所失去的土地为目的而发动的战争,(2)所谓的“解放战争”。

如果战争的目的是为了赢得失去的领土(如果绝对正义的战争的形式标准并不适用),这场战争可以是**相对的正义**,如果(a)先前的和平

条约是在胁迫下签署的,以及(b)存在着发动这场特殊战争的特定的程序性和实质性的标准。关于**实质性的标准**,我意指如下内容:据披露,所谈论的领土上的人口比他们现在所属国家的原住民承受着更严厉的统治形式,更多的暴力;此外,据披露,他们遭受着比他们过去所属的“原初”国家中的公民更严厉的统治形式和更多的暴力。如果这两个标准都能适用,那么为了收复这样的领土而发动的战争也是一场解放战争。如果这两个标准都不能适用,战争就不能通过诉诸自由价值而被证明为合法;并且,因为所有的战争都会导致生命的丧失,那么为了收复失地而发动的战争将是不正义的(在或大或小的程度上)。至于**程序性的标准**,我意指对战争与和平的问题作出决定的方法。如果只是由国家中的一小撮统治精英作出了为收复失地而发动战争的决定,那么这种战争甚至都不能是相对正义的。一个完全的正义战争是指,当国家的生命和自由以及所有公民的生命和自由都危在旦夕,发动战争的共识就可能是理所当然的。如果发动战争是为了收复失地,那么情况并非如此。这就是为什么当发动特殊战争的决定是由全体人们作出的时候,这样的战争可以是相对的正义。

解放战争的目的在于解放另一个国家的人民。由于现在“解放”的原因要用来证实那些单独由获利意图发动的战争的合法性,因此,诉诸**战争权**的形式原则必须被坚持,并且不允许被歪曲或者成为屈从于“解放”一词的内在的实质性标准。坦率地说,某种政体的暴政、专制和独裁的性质并不足以证明外部反对它的任何武装行为是正当的。只有挽救受到种族灭绝威胁的全体大众,才可以被接受为那种情况下发动战争的正义理由。然而,诉诸**战争的权利**会被严重地相对化,如果参战方同时追求拯救目标之外的目标,实质上它们可能是领土的或者意识形态的(当然,这只适用于如果绝对正义战争不适用的条件)。

发动一个相对正义战争的国家联盟有权加入到这场战争中,如果没有他们的参与,相对正义的战争将会消失(他们只能在这唯一的条件这样做)。相反,如果正在打一场相对正义的战争(为了夺回失地)的国家与参与到不正义(侵略)战争中的国家结盟,那么,这个国家失去了战争的权力。

战争法则,战争的正义行为,一直都是推荐和投机的源泉。骚扰平民、蓄意迫害非战斗人员、违反中立、抢劫城市、奸淫妇女、杀害手无寸铁的人(包括投降的士兵)、抛弃伤残群众或者毁坏船只、使用不人道武器、不宣而战以及其他一些状况,都被列入到由 300 年历史的“正义战争”传统所抒写的不成文法律的条款之中。这些年,战争的正义行为已成为**实体法**,由不同的公约所支配,受到几乎所有国家的认可。如果违背了任何一条公约,那么战争行为就被认为是不正义的。^① 不过编撰的**战争法则**越多,那么发生在它所要求适用的原则中的冲突和矛盾的数量也就越多。

如果战争的最初起因是绝对的正义,偶尔地违反**战争法则**并没有消除这种最初的正义。如果不是由于它自己的自由和生命方面的过错而使得整个国家处于侵略者的致命威胁之下,那么,这个国家不会对此承担起全部责任,如果非法手段被用以防止这个最终的灾难的话。没有人可以合理地责难南斯拉夫游击队员没有坚持有关战俘待遇的日内瓦公约。这些游击队员是在非同寻常的环境下行事,也许最切题的是他们缺少不受战争影响的领土,这是一个所有交战国家拥有的可以允许它们为战俘、外国人等提供的资源。反过来说,战争的正义行为并没有消除侵略战争最初的不正义。对于强国来说,牺牲弱国而不违反正义行为的法则是非常容易的;对于弱国来说,获得最基本的生存权也是非常困难的。此外,在胜利的情况下,强国通常不会因违反正义行为的法则而受到惩罚。战争的正义行为构建的是平等而有效的原则,同等程度地有效,既适用于强国,也适用于弱国;既适用于侵略者,也适用于侵略的受害者;既适用于正义,也适用于不正义。它会不加思索地认为,正义行为的规范只对侵略者有效,而对侵略的受害者无效;只对不正义有效,而对正义无效。这样的规定将废止正义行为的原则再作为原则。但是,我们不能简单地说,进行完全正义战争的一方应该输掉这场战争,如果他们并没有通过正义行为赢得战争的话,因为这样做我们就

^① 如同沃尔泽所指出的,留给“自由解释”的太多。围城与封锁并不被认为是战争的不正义行为的问题,至少并不能作为一个一般-形式原则,虽然围城和封锁通常是面对非战斗人员并且将他们置身于面临死亡的威胁。

站在了侵略者一边。我们应该希望侵略者输掉战争,不论那个侵略者是以什么方式进行这场战争。战争的不正义行为,确实是添加到最初违背诉诸战争的权利的一个“恶化环境”。

此外,由于战争的正义行为已经变成实体法,一旦战争开始,完全地遵守战争法则,就变得越来越困难。大多数现代战争,不仅仅“世界大战”是不受限制的,而且完全都是按照自然规律发生的。战斗人员和非战斗人员之间没有严格的区分。整个人口或多或少地都融入了军事机器。军工厂也自动地成为目标。同样地,通过随意地轰炸平民从而摧毁内部对不正义战争的支持的战略总是在某种程度上被利用。反对这种措施的有效论据,仅仅依赖于功利主义的考虑,而不是依据一般意义上的战争正义行为的法则。显而易见,用凝固汽油弹轰炸德累斯顿没有对盟军的胜利作出任何贡献,相反,却是一个不必要的残酷行为。我们可以想想,有正当的理由可以公开反对施加于广岛的核攻击和不分青红皂白地轰炸东京。不过,如果使用核弹是防止希特勒最终胜利的唯一途径,我们应该以不同的价值条件评估对它的使用。

我们必须得出结论,由于战争的目的性的理性特点,战争正义行为的价值——负载原则(value-laden principle)可以加重或者最终稀释掉违反诉诸战争的权利原则的罪责,并且可能会在其他方面损害正义战争;但是它们并不是决定性的因素。因此,如果我们坚持价值合理性,并根据其正义或者不正义性质来判断战争的话,那么我们就必须致力于诉诸战争的权利和聚焦于正义和平。可以正确地说,任何国家都不应发动战争或者在没有诉诸战争的权利情况下进入战争。在战争来临之前,每一件事情都要公开面对价值-理性的考虑和决策。没有任何极权主义,没有任何功利主义原则能被允许在这个阶段引导决策。任何一方都没有权利发动一场由于以意识形态为原因或者以领土为目标的战争。

和平可以是正义的,如果胜利方发动了一场正义战争。侵略者赢得的战争在原则上不会以正义的和平结束(同样正确的是,如果双方都发动了不正义战争,尽管如此,和平谈判的抑制因素可以追溯性地减少战争的不正义性)。正义的战争不是分配的而是报偿的(赔偿的),正在

进行正义战争的一方不应该在取得胜利的前夕追求任何分配的目的。赢家为输家施加了特殊的和平(这是不可避免的),但是强加的和平不应该包含任何战争正义理由之外的条件。对一个民族国家的主权、国家安全、自由和生命、公民自由和福祉的确认:只有这些,而不是其他的任何东西才应该是和平条约的目的。如果还要得到除此以外的其他东西,那么和平将是不正义的,并且它将确定无疑地使进一步的战争(正义或者不正义的)合法化。如果和平是正义的,战败方的挫伤会得到及时的愈合,虽然这是不必要的。如果和平是不正义的,这就不大可能了。第二次世界大战并没有从沮丧中走出来。希特勒自己是一个意想不到的和非常不必要的产物,然而也是不正义战争的产物。如果在凡尔赛宫从未存在过不正义的和平,那么,将世界带入前所未有的全面战争的种族灭绝的政权不会赢得对日耳曼民族的控制。所有这些并不意味着正义战争只是简单地丧失掉他们最初的正义,如果战争以不正义的和平结束的话。对此作出评价会因实例的不同而产生差异。第二次世界大战,在一个以完全和平结束的地方——欧洲——产生了不正义的和平。它甚至在名义上属于胜利者的国家本身(例如波兰)也以不正义的和平结束,然而胜利者并没有丧失这个战争的最初正义,所以,最可恶的是敌人。不过,值得反思的是,一个完全不正义的和平会在它所推断的战争的最初正义上留下黯淡的阴影——就像1812年发生的神圣同盟(Holy Alliance)确实超越了俄罗斯的卫国战争。

正义战争理论涵盖了“所有主权国家”的社会群体。这是理所当然的,即严重的利益冲突会并且确实在主权国家之间形成了,并且,那样的冲突通常是以战争的方式而解决的。与此同时,要提供一个用以比较和分类战争的标准:“根据标准”而战的战争最初是正义的;违反这些标准的而进行的战争最初是不正义的。由正义战争理论所提供的标准不仅是判断(比较和分级)的标准,也是行为的规范:主权国家不应该通过侵略解决冲突,虽然他们可以通过使用武力来解决冲突,当且仅当它们拥有这些权利。由此产生了两个结论。第一,主权国家之间的那些不应该通过侵略来解决的冲突,应该通过武力之外的手段解决,这是显而易见的。但是哪种手段呢?哪种手段的选择是合适的呢?这样的冲

突怎样解决呢？第二，即使这些国家有权利通过武力解决冲突，这仅仅是个权利，而不是义务。但是，除了武力以外有更适合解决这些冲突的手段吗？或者如果理由是正义的，武力是应对挑战的唯一回应吗？

所有国家在它们都是主权国家的意义上是平等的。只要它们还平等地是主权国家，它们就是平等的。另外，因为每一个主权国家都可以平等地决定战争与和平的事宜，所以它们也是平等的。如果它们的生命和自由处于危险状态，它们同样地有权利发动战争。如果它们没有受到挑衅，那么所有这些国家，在一个方式上是平等的，即都无权发动战争。作为“所有主权国家”中的成员，赋予给它们的平等完全是形式的。在所有这些成员间的唯一共有的要素是它们的主权：有大国和小国，有拥有强大军事实力的国家和根本没有兵力的国家，有的国家拥有取之不尽的自然资源，而有的国家几乎没有资源，有富裕的国家和贫穷的国家，有民主政体、军事独裁政权、传统的君主政体和专制极权国家。就军事冲突而言，任何地方都不会存在“平等权利”和“平等机会”之间的那种鸿沟；任何地方都不存在最初的正义和正义的结果之间的鸿沟。正义战争理论可以给予这些选择勇敢死去而不是委曲求全的国家以道德支持；这些理论可以谴责侵略者，指责不正义的和平，但是它所能做的只有这些了。由于国家内部的冲突（或者人民之间的冲突）不再由决斗来解决，最初正义的原因可以给正义的武士提供额外的武力，大卫几乎很少——如何曾经有的话——攻击歌里亚^①。所以，如果我们关心正义的结果，那么，解决国家间冲突的最好办法就是运用除武力之外的手段。

进一步来讲，即使再分配的要求不能为战争提供正义的理由，这样的要求仍然在不同程度上是正义的。所以，如果这样的要求拥有正义的大部分成分，但是却未达到诉诸战争的权利的标准会怎样呢？要求后面的需求应该永远得不到满足吗？如果这样的要求除了使用战争的手段永远不会得到满足，那么，不正义的战争就总会发生，并且人们仍然会相信这些战争中的正义因素，因为最初的要求是相对正义。

^① 出自《圣经》中大卫自告奋勇出战非利士巨人歌里亚的故事。——译者注

而且,即使要求“解放”并不构成战争的正义理由(除了在种族灭绝政权的情况下),要求“解放”仍然可以在不同程度上是正义的。如果受到专制规则折磨的民众加入到了解放战争中,它们会变得更正义。如果人们通过除战争之外的手段不能获得解放,那么不正义的战争就总会进行下去,并且人们将仍然相信这些战争的正义性,因为最初的要求是相对地正义。

甘地提供了反对第二个论点的强有力的例证。从专制和暴政中自我解放并不需要诉诸武力,国家主权的恢复亦是如此。总之,独立的积极的公民有能力不屈服。那样的不屈服是唯一能导致暴政和被强加的殖民统治崩溃的有效手段。甘地无疑是正确的。如果民众作为一个整体抗拒暴虐政权的暴力,那么就不会需要暴力手段去使这样的政权崩溃了。不过,莱辛^①已经知道的,并且甘地没有考虑在内的是,暴虐的权力不仅是赤裸裸的暴力,也是诱惑的来源。莱辛的《艾美丽雅·迦洛蒂》大声疾呼:“暴力:谁无法抗拒暴力?”但是抵制诱惑却是困难的。即使全体民众准备抵制暴力,也不是每个人都能抵制住诱惑。只要有专制权力存在,就会有诱惑,并且通常情况下大多数人都无法抵制诱惑。但是,如果真是这样,暴政就不会在没有使用一种暴力的情况下而垮掉。 219

我再说一遍,要求“解放”的主张不能为战争提供一个正义的理由(除了种族灭绝政权存在的地方)。不过,这种主张将不会失去它的相对正义,只要存在着人们屈从于他们既不能选择也没有授权予以统治的国家,或者存在着人们屈从于他们无权质疑,又无权更改的社会经济结构的统治的国家。

如果所谈论的政治统治和国家的社会经济结构都不是来源于正义程序,那么这些主权国家之间的冲突如何通过正义的程序得到解决呢?如果事关政治统治和社会经济结构的事情,在国家内都是通过暴力手段解决的话,那么国际事务又如何能够通过谈判或者对话得到解决呢?

^① 莱辛(Gotthold Ephraim, 1729 - 1781),德国诗人,批评家及戏剧家,其著名作品是《艾美丽雅·迦洛蒂》。——译者注

如果惩罚的不正义在国家内部实施,那么惩罚的正义如何能被任何国际机构实施呢?如果在国家内部人民经历了各种形式的分配不正义,那么正义的分配的问题如何在国家间进行谈判呢?如果不存在关于公正分配程序的共同标准,如果公正分配的前提条件不存在,如果一个要求分配的主张标示着在绝大部分国家中另外形式的要求不仅仅是虚伪的而且也是罪恶的话,那么战争中的正义标准如何能被所有的主权国家接受并且同时遵守呢?

只有当最终的和普遍的自由和生命的价值在所有国家(文化)中实现,或者,更加审慎地设计它,只有当这些普遍价值在所有的行为和判断中作为规约的观念得到遵守,我们才能进入到一个主权国家的冲突能够通过谈判,并在可选择的情况下通过对话方式得到解决的阶段,而不用诉诸武力。正义的和平,作为正义战争的最终目的,超越了正义战争理论的权限范围。这个问题,就如同惩罚正义和分配正义问题一样,只能在(不完备的)伦理政治的正义概念框架内得到说明。正义战争的理论只能为我们提供判断战争中的正义和不正义的标准。它们不容置疑的优点是它们有能力为正在进行正义战争的国家提供道德支持,而不用考虑结果。^①

^① 核战争,在我看来,将非常显著地调整正义战争的理论。关于这一点的详尽阐释见 Ferene Feher and Agnes Heller, *Doomsday or Deterrence?* (New York: Sharpe, 1986)。

第五章 不完备的伦理政治的正义概念

不完备的伦理政治正义概念旨在为不同的生活方式建构一个共同的规范化基础。这种伦理政治正义概念既非用一种“理想”模式来塑造生活方式,也不试图将单一的内在道德规范(伦理)附于这个理想模式之上。它假设同时并存的不同生活方式之间能够通过彼此互惠的纽带联结在一起。生活方式能够这样联结在一起,如果(a)它们拥有某些共同的规范,并且(b)如果它们平等地受制于公共的规范。由不完备的伦理政治的正义概念提出的问题就被转化为如下的问题:在一个多元化的世界中,其中每一种文化都是通过彼此互惠的纽带与所有其他文化联结在一起是何以可能的?

没有任何一种不完备的伦理政治的正义概念声称能够设计出最佳的生活方式。如果我们假设有很多种生活方式,对于生活在其中的人来说每一个都是“最佳的”,我们必须有所放弃,而事实上我们已经放弃了有关完备的伦理政治的正义概念的宏大计划。然而,所有不完备的伦理政治的正义概念的拥护者都处于一种特定的历史-文化传统中,他们都有一种特别的生活体验(个人经历),他们都详细阐述了与一定的社会需求密切相关的观点。他们因此而推崇一些与他们的传统、生活体验和特殊观念相谐和的生活方式的乌托邦。当且仅当一个人推崇一种可替代的正义的规范和规则时,才有可能摒弃和批判现存的不正义的规范和规则。除非我们远离一种特定文化中的为某些成员所共享的人生体验,我们便不能设计出这种可替代的规范和规则。如果我们放弃设计我们所支持的生活方式的努力的话,我们就暂时搁置这种生活方式的主张了,同时我们也就放弃了实现我们认为的对我们来说是最好的特殊乌托邦的目标。我们的伦理政治正义概念之所以是不完备的,并不是因为我们放弃去设计一种对我们最好的生活方式(“我们”是指代共享一个特定历史文化传统的人们),而是因为我们都知道对“我

们”来说最好的生活方式可能不是对每一个人来说都是最好的,即某个特殊的乌托邦可能对一个特定的人群来说是最好的,即使它对“我们”来说不是最好的。至于相关的具体乌托邦的设计,则是与蕴涵于不完备的伦理政治正义概念精神之中的理论互为补充。

在解决“在一个多元化的世界中,每一种文化都是通过彼此互惠的纽带与所有其他文化联结在一起是何以可能的?”这个问题时,我们的想象不能超越它可能的范围。这就是为什么不同生活方式的共有规范化基础不能基于,或者被设定基于两个假设:资源的丰富和人性的完善。当然,被设想为富足或完备的具体乌托邦(产生于一种单一的生活方式)不能被简单地废除。因为丰富和稀缺是相对于需求而言的,完全富足的特殊生活方式并没有超出想象。其中所有参与者在完善人性之善的方面都是优秀的,这样的共同体不是完全不可想象的(例如康德哲学的“无形教会”的最终实现)。然而,资源的丰富或人性的完善都不能被视为美好生活的前提,更不应该被看做各种生活方式的规范化基础。

我在这本书的第一章首次谈到了“互惠”,它用来解决正义的形式概念(正义的准则)。据说“彼此互惠”是正义之“黄金法则”应用的条件。如果我们提问:“在一个多元化的世界中,其中每一个文化都是通过彼此互惠的纽带与所有其他文化联结在一起是何以可能的?”我们就设计了“黄金法则”普遍化的可能性。不完备的伦理政治正义概念的规范化基础不是道德的规范化基础,而是正义的规范化基础。公正的规范是社会-政治规范(当然不公正的规范也是)。如上所述,当且仅当社会-政治规范和规则涉及道德方面时,我们才可以将它们视作正义的(或不正义的)。正义规范的道德方面是善。也可以说,将正义规范施之于与这些规范有关的每一个人总是一个道德问题,成为正义的本身就是一个道德美德。因此我认为,规范的基础是包括道德善这一要素的正义的社会-政治规范。

222 彼此互惠(正义之黄金法则普遍实现的前提)排除了上下级、等级和支配的关系。它包括社会交往、沟通、相互理解、合作等等。共有规范的基础必须从理论上为现实中的社会交往、沟通、相互理解、合作等

提出建议。这些程序是为了确保正义之黄金法则得以充分而普遍地实现,是否运用这些程序就能够确保这个结果,是否某些特定的实质性的条件必须作为这些程序的指导思想——这些都是我将讨论的主要问题。

一、完全正义的社会何以可能? 它是可欲的吗?

道德家、梦想家和宗教狂热者因为憎恶而拒斥他们时代的规范和规则,他们大声抱怨美德被践踏在脚下,邪恶盛行,世界上没有正义。“按照道德之善对待每一个人”这一观点的实现就是正义,除此之外别无正义。但是这种正义将永不会存在。

持不正义观的社会竞争者是非常少的,如果存在,也将这种正义仅限于头脑中。当把他们所想象的规范和规则与现有的(制度化的)规范和规则相对比时,他们并没有把建设一个完美的道德之善的世界作为他们的目标。相反,他们的目标一直是争取更大量的或不同类型的自由:(每个人或某一特定的社会群体的)生活机会的增加;新的、可选择的政治和社会制度;或对(每个人的或特殊社会群体中的)旧有的、现存的制度的准入。这样的目标在完美的正义的普照下熠熠发光。只要社会接受新的规范和规则,世界(我们的世界)将不是这样的:它会是正义的。

正义越趋向于动态,并且动态正义越被视为理所应当的,正义就会越迅速地转变为不正义。昨天的正义是今天的不正义;今天的正义是明天的不正义。正义就变成了一个相反的变色龙:它总是呈现不同于其周边环境的颜色。一旦环境类似于其颜色时,正义本身就变化颜色。我们追逐正义但却没有拥有它。我们纠正特殊的不正义,我们获得特殊的正义,但我们从未实现完全的正义。正义是有着不同形状的幻影。这个幻影能够被完全地捕捉到吗? 一个正义的社会能存在吗?

对这个问题有许多不同的回答。我将只列举其中4种,并且将不
考虑它们的变化和组合。 223

第一,所有的社会已经是正义的,至少只要特殊的统治形式具有合法性;正义的社会是可能的,但是“正义”不是一个社会可欲性的指标器。

第二,所有迄今存在的社会都是不正义的,由于剥削、统治和劳动分工的原因,他们没有经历事实平等(*égalité de fait*)。未来社会将消灭社会劳动分工以及所有的剥削和不平等,因此未来社会(社会主义)将是完全正义的社会。这个社会之前还没有可能,但是现在却是可能的。事实上,一个完全正义的社会是可欲的。

第三,我们必须接受将“追逐幻影”作为我们人类的部分境况,并且适应它。我们总是能够纠正一些不正义。新的不正义无疑会出现,并且及时地得到纠正。进展是逐步发生的。正义的社会确实是一个幻影,因为它既不可能也不可欲。

第四,一个超越正义的社会既不可能也不可欲;一个完全正义的社会是可能的,但却是不可欲的。

因为最后一个表述符合我自己的立场,所以我将在某些细节方面予以详细说明。

一个“超越正义”的社会是一个没有正义概念可适用的社会。一个完全正义的社会是一个只有静态正义概念适用的社会。我将从前一个表述开始讨论并且向后一个表述推进。

只有在有正义的地方才有不正义。如果不存在不正义,也就不存在正义。如果我们选择一个根本不存在和不可能存在不正义的社会,那么我们就选择了一个没有正义的社会,因为“正义”的概念将不再有意义。因此,我们宁愿选择一个超越正义的社会。由于正义的形式概念是正义的律令,因此一个超越正义的社会必定是一个正义的形式观不适用的地方。正义的形式观作为正义的律令要求,如果某些规范和规则构建了一个社会群体,那么这些规范和规则必须始终如一且持续不断地适用于该群体中的每一个成员(无论是在行为还是在判断上)。只有当所有的规范和规则都被取消时,形式的正义概念(律令)才能被取消,因为,倘若一个规范或规则仍然是正当有效的话,那么这一规范就应始终如一且持续不断地适用于它所建构的群体中的所有成员。

如果我们赞同一个“人类学革命”的狂想的话,一个没有任何规范和规则的社会仅仅存在于想象中,——也就是说,如果我们设计出一个人类社会,其中每一个个体都是道德的人(理性的人)或是“人的本质”的体现。然而,不管规范的权威仅仅应该存在于个体之中,还是应该成为完全“内在的”,它都可以为我们提供一个标准以衡量行为和进行判断,并且这个标准应该被始终如一、持续不断地应用于我们与其他人之间的交往。当青年马克思坚持认为在未来(非异化的)社会中惩罚将会是自我惩罚,并且我们的同伴将为我们开脱的时候,他仍使用的是形式的正义概念,即使他认为他自己已经超越了正义。未来进行自我惩罚的个人的自我惩罚的原因是没有遵照规范去行为,这种没有遵照规范的行为就犯了不正义的错误。自我惩罚程度将与所犯下的不正义成正比例。违背者的同伴将会同意赦免他,因为他们也知道他所犯下的不正义(否则,他们将把自我惩罚看做是愚蠢的),他们将他赦免只能是因为(在此范围内)自我惩罚已经发生。换句话说,不只是“人类学革命”的概念引导我们自身(per se)超越正义。如果我们想象每个人与理性的人(或者人的本质)都是平等并完全同一的,在这种情况下没有人能做不正义之事,才能超越正义。并且,如果没有人能够犯下不正义之错,也就既不存在正义也不存在不正义,因此作为一个概念的“正义”根本没有意义,我们也真正地“超越了正义”。

“人类学革命”是一个谬论,并不仅仅是有些事情“尚不可行”。这种尚不可行的事情(不算可预见的将来)仍然能够使我们获得对于一种理性的乌托邦所作的想象。并且这种理性的乌托邦还可以为我们的行为和判断提供规约的思想。然而根据“人类学革命”的概念所设计的情境是一种非理性的乌托邦,因为它包含了自我矛盾。更有甚者,这种自我矛盾不仅表现为社会-政治乌托邦,而且表现为道德乌托邦,正如我在第二章的第一节所提到的那样。简单来说,这种观点如下:一个宁愿忍受不义对待也不愿意践行不义的人是一个正直的人。如果没有犯下或忍受不义,将不会出现每一个人都是正直的人的情况;更确切地说,没有人会是正直的。这就是为什么“最佳的可能的道德世界”一定是这样一个世界,身处其间可以犯下或忍受不正义。

225 争论通常表明,“人类学革命”作为道德乌托邦的基础既不可行也不可欲,同时也揭示了它作为社会-政治乌托邦基础的缺陷——在道德乌托邦可以作用于社会-政治乌托邦的基础方面更是如此。然而,这样一种社会政治乌托邦却从未被设想,原因很简单,因为它超乎想象。无政府主义者通常在试图回答“不存在任何社会规范和规则的社会制度何以存在”这一问题时露出马脚。他们通常会回答这些规范和其他规范一道将会被取消(成为多余的),并且,尽管这种主张总是有争议的,但是它也不能为我们呈现一个不存在规范和规则的最抽象深奥的社会设想。不存在规范和规则的地方,也没有制度、没有共同体、没有人际关系、没有人类存在。

没有必要为了驳斥一个基于“人类学革命”所设想出来的超越正义的社会乌托邦而涉及“人性”的问题。人们可以思考这样的问题(与之具有不小的关联性):我们的心理结构、我们的脆弱性、我们理性的界限是否对任何这样的革命来说都是无法逾越的障碍。这些类似的思考能够为此观点的不可行性提供新的论据,但是他们将不会为这个基本观点再补充任何东西,即一个超越正义的社会和“人类学革命”都是不可欲的,后者是更强有力的观点。

当然,可以提出充分理由证明反对“人类学革命”并不等于提出反对改变我们的社会性质是对的。从某种意义上讲,人性是非常易变的,既会向更好的方面发展,也会向更坏的方面发展。甚至个人也能在道德提升或道德退化的方向经历实质性的转变。经过深思熟虑的对积极的规范和价值的承诺可以在我们中产生最好的结果;未经考验的规范,或者,换一种说法,规范的结构和承诺的消亡都可能会给我们带来最坏的结果。我们本性的局限是由“人类境遇”所决定的,是由规范调节替代本能调节所决定的。我们不应该沉溺于思考一个“超越正义”的世界,一个没有任何规范和规则存在的世界,如果我们要解决如下问题,我们就应该考虑更加“可行”,以及更加人道的事情。

(1) 什么类型的规范和规则是可欲的?

226 (2) 建立这种合法有效的规范的可欲程序是什么?

(3) (在一个更加乌托邦的水平上)最佳的可能的道德世界的规范

化基础是什么？

因此我已经作出了达到“超越正义”是既不可能也不可欲的结论。现在，我要讨论的观点是，“完全正义的社会是一个只有静态的正义概念适用的社会”。

一个特定的社会是否以及在何种程度上可称为正义的亦或是不正义的，最重要的和首要的要依赖于该社会成员的态度。如果一个社会的所有规范和规则都被视为理所当然的，如果没有人发表使之失效的宣判——“这个规范/规则是不正义的”，那么这个社会就能够被合法地称之为“正义的”。然而其他社会或文化中的成员（无论是作为竞争者或是作为恪守者）仍然可以发表使之无效的宣判——“（最初）社会的某某规范和规则是不正义的”。因为这种失效的判决并不同时是非法的判决，那么未经意志从外部检验和遵守的社会仍然是正义的，但是，它的正义将是相对的。它不会是完全的正义。

如果能把握住以下两种可选择情况中的一种，那么一个社会就可能是完全正义的。

(1) 在所有的社会里都有一套单独的规范和规则，并且每一种规范或规则都被认为是理所当然的（没有被任何社会中的任何成员所质疑或提出异议）。

(2) 在不同的社会和文化中存在着不同的规范和规则，但是，这些不同的规范和规则中的任何一种都被各种文化中的全体成员视为理所当然的。没有任何文化中的成员会对其他文化（社会）中的任何一种规范和规则作出使之失效的声明。

在人类历史上存在着几种社会，对动态正义并不知悉。然而，它们的正义随后就被其他文化相对化，表明其背离了“自然的”民族优越感的态度，同时也日益背离了智力合理性的立场。动态正义的出现转变了我们的观点，没有一种社会能够重获完全正义，只是“在较大或较小程度上”的正义，以及与此类似，在“较大或较小程度上”的不正义。

即使在这些条件下，一个完全正义的社会显然也并非不可能出现。只有在正义将永远保持动态的那种条件下才是不可能的。但我们不能对未来作出真实的表述。“正义将永远是动态的”这个命题既不真实也

非虚假。

正义不应再是动态的,一个完全正义的社会在前瞻和追溯的意义上才有可能。更确切地说,它可能只存在于:(1)只有在前瞻性的情况下;(2)前瞻性和追溯性并存的情况下。

在模式(1)条件下,社会的规范和规则应该为整个人类而构建。依此观点看来,它们是何种规范和规则,与它们如何被构建是完全不相干的。相关的是它们中所有的规范和规则都被认为是理所当然的。它们可能是最初通过同意而构建起来的规范和规则;他们也可能是最初通过专制的中央机构所构建的。此外,它们可以要么是平等的,要么是有严格等级的规则。无论如何,尽管这个社会将是完全正义的,因为没有人可能说(或将会说),任何一种所谈论的规范和规则都是不正义的。规范和规则,无论它们采取何种形式,都将如一旦持续不断地适用于由此构成的任何特定群体中的每一个成员。静态的正义将保持旺盛的生命力。如果赫胥黎在《美丽新世界》中所虚构的制度真正在我们的地球上建立,那么社会将是完全正义的。构成 α 群体的规范和规则将始终如一旦不断地适用于 α 群体中的所有成员,而构成 β 群体的规范和规则将以同样的方式适用于 β 群体中的所有成员。因此正义也将存在于较低等级的群体中。像这样的社会将发展出唯一真实的、完全的和绝对正义的世界秩序的自我认同,这就是为什么没有另外的社会可以被其成员视为完全正义的原因,甚至在追溯的时候也不被看做是正义的。

模型(2)是总体文化相对主义的消极乌托邦。我在第一章已经暗示了总体文化相对主义的理论中所固有的自我矛盾。如果“每个文化都是独特的,而且既不能被比较也不能被排序”这个表述是正确的,并且如果来自于这个表述(“文化既不应该被排序,也不应该被比较”)的评价的结论是正确的,那么不同文化之间的排序和比较就已然发生了,在这种文化中认同上述表述以及由此得出上述可评价结论的文化就被视为优于其他文化:它们比任何其他文化包含着更多的真理以及更多正确的禁令。只有当表述和评价的结论能被所有的文化所接受时,
228 这个自我矛盾才能被消除。如果所有文化中的全体成员都认同,他们

的真理主张与他们的合法主张都不会与任何其他文化中的真理主张和合法有效主张进行相比,那么就没有一种文化中的成员能够使其他文化中的规范和规则失效。因而作出这样的表述——“这个规范是不正义的”——是不可能的。人们只能说,“这个规范是不同的”。宣布摒弃失效的程序即是对其追溯效力的认同。如果当代文化之正义不能被“相对化”的话,那么以往文化之正义也就不能被“相对化”。动态正义的相对化趋势将永远消失。

以此看来,动态正义将以这种方式在每一个单独文化中消失。如果任何给定的规范和规则都和其他的一样是正义的,我们又怎么能够提出在我们自己的文化中“这些规范是不正义的”主张而使之失效呢?换句话说,我们将只能做到这样的程度,“我们的规范与你们的不同”。确实,总体文化的相对主义模式不认可那种其规范和规则将被真实验证的文化设想:这样的争论没有理由存在。

虽然复杂的理论仍然可以在一个封闭的文化世界里构建出一种新的文化形式的(设想的)程序,也会有有力的论据支持这样一个预测,即在一个世界里所有文化单元里的全部规范和规则都应被认为是理所当然的。如果所有的规范和规则都只被认为是种类上的不同,并且没有规范和规则会因其不正义而被其他文化中的成员所摒弃,如果规范和规则能够在每一个单一的文化中都被认为是理所当然的,那么所有的社会都会是完全正义的。

这种类型的一个完全正义的社会是不太可能出现的,但它也并非决不可能。

因此,一个完全正义的社会是可能的,但一个完全正义的社会是一个噩梦。

一个完全正义社会的消极乌托邦违背了至上的普遍原则。它违背了条件性价值(平等)和程序性价值(交往合理性)。如果一个人致力于实现普遍价值,那么他就不能希冀在这个社会里没人能够作出那种使之失效的表述,即“这个规范/规则/法律是不正义的”。然而,一个人们能够并且可以作出这样失效的表述的社会不是一个“正义的社会”;当然,它也不是一个完全正义的社会。一个自由社会中的人们,根据定

义,可以自由地一遍又一遍地去检验和质询规范、规则和法律,因为这些并不被视为理所当然的。它们未被视为理所当然是因为动态正义才是理所当然的。

- 229 那么,人们,仅仅错在珍视一个“正义社会”的梦想吗?他们的梦想只是一种“虚假意识”吗?根据“追逐幻影”来描述梦想的那些理论家不对吗?关于这种正义的所有建议都同样是徒劳的,因为,在纠正某些不正义时,我们不可避免地要造成新的不正义:这种逐步进展的过程,难道不是真的吗?

我们将重申这样一个结论,动态正义是一个被视为理所当然的程序,但它也将同时划定动态正义的范围和强度。那些珍视“正义社会”梦想的人没有设定动态正义的范围和强度,然而相反地却充分达成了这一点。“正义的社会”这一术语的日常使用,只是对一个社会的想象的简要表达,其中可供选择的规范和规则被目前认为是不正义的规范和规则所取代。

说一个正义社会是不可欲的并不等同于说要寻找可替代的规范和规则——不仅仅在用另外一个来替代一个特定的规范或规则的方面——是“追逐幻影”,而且既是徒劳的也是不可欲的。

不完备的伦理政治正义概念并不着眼于构建一个正义的或完全正义的社会的愿景。相反,它设法解决的是两个彼此相连的问题。第一个问题关系到社会政治之规范和规则(和法律)的最初构建;第二个问题关注的是社会政治规范和规则(以及法律)应当通过程序被检验为不正义。

第一个问题可以简单地表述为:社会政治之规范和规则(以及法律)是如何被平等自由的人理性地构建的,继而,在被构建的时候,这些规范和规则(以及法律)能为所有人提供平等的生命机会和平等的自由吗?

第二个问题可以因此简单地表述为:社会政治的规范、规则以及法律中的任何一种如果被最初制定它们的那一代人,或者被未来一代人看做是不正义的,那么这个争论应该如何被自由的人平等地、理性地实现,以便能够再次确保所有人的平等生活机会和平等自由呢?

正义的规范化基础不是“正义社会”的规范化基础,但其中的“黄金法则”却是在其社会政治交往的任何形式中得以实现的所有可能社会

的规范化基础。现在我来谈谈这个问题。

二、不完备的伦理政治正义概念的规范基础： 社会政治方面

伦理 - 政治正义的规范化基础不等于最佳的可能的社会 - 政治世界 230 的理想化模式的规范化基础。这种理论是由一些价值前提作为基本规范而构建的,而这些基本规范的选择、解释和阐述又是根据从那些价值前提中推导出的理想模式而进行的。不过,即使对价值前提和基础规范的选择、解释和阐明恰好是在“模式化思想”指导下而实现的,价值前提和基础规范既不是“非理性的选择”,也不是武断的选择。正如黑格尔所说,时代的伦理成为真正的起点。无论是哲学理论还是最佳社会 - 政治世界的理想模型的基础规范和价值前提都不能被称为是“经验主义的”,但它们必须具有,而且实际上的确具有一种经验的“背景”。至少必须是一些致力于特别价值的人受特别的规范所指导,这构成了理论以及最佳可能的社会 - 政治世界的理想类型的“规范化基础”。当然,社会行为者绝对没有必要忠于那些应该哲学地反映他们正在做什么以及他们为什么这样做的价值前提和规范。^① 伦理 - 政治正义概念的“经验的背景”可以以一种赌注的方式来理解,其中涉及帕斯卡理论的吕西安·哥德曼式^②解释。哲学家对现在和未来同时下注。赌注下

^① 他们将思考它。理查森的 *They m* 女主人公克拉丽莎明确地阐明了这一绝对命令,并且付诸实践。

^② 吕西安·哥德曼(Lucien Goldmann 1917—1970),法国哲学家,出生于罗马尼亚布加勒斯特一个犹太人家庭。哥德曼自称是卢卡奇的学生,对卢卡奇早期思想赞赏倍加,同时又接受了皮亚杰发生认识论的影响,提出了“发生结构主义”理论。按照这种理论,对于认识对象不仅要从结构方面去分析和描述,还要从因果性方面去说明其发生和起源。任何经济事实本身都是没有意义的,只有当它们结合在一个整体结构之中,它们的意义才能显示出来。导致社会革命活动的根源不能只是从经济基础方面去考察,还应从实践活动、精神活动、道德态度和审美意识的不可分割的复合整体结构中去把握哥德曼对资本主义异化现象的分析批判。从各种社会因素相互作用的整体结构方面去研究社会问题,对于开阔人们的思路具有启发作用。但多数学者认为,他否定经济基础在社会生活中的决定作用,抛弃马克思主义革命斗争学说,模糊了唯物主义和唯心主义之间的原则界限,表现出一种“左派黑格尔主义”倾向。——译者注

在了那些目前在沟通的行为、互动与交往形式中遵从同样的价值前提和规范的参与者身上,此刻的生活方式(当下的)、未来的社会、理想的社会、一个良好的社会类型,都必须奠基于此。投注于这个模式、理念或乌托邦就是把赌注押在了那些在生活中发展、代表和体现这个模式、理念或乌托邦的行为者身上。这样一个赌注不是武断的。我们可以给出良好的理由,甚至包括首要的和最重要的良好的道德理由,来解释为什么在现实中一个人会把赌注押在这个行为者身上而不是那个行为者身上。那样的投注也并非是非理性的。带有一种摒弃所有规范化承诺的想法的哲学家不能进行哲学思考。这个人是以价值理性的方式把赌注押在了特定的人身上(特定的生活形式),投注本身被视为得之于先前的价值承诺的一个经过深思熟虑的行为。虽然打赌既不是非理性的也不是武断的,但它依然是一个赌注。虽然现代哲学家常常冒险进入

231 这些虚假的推论中,但其模式、理念、乌托邦都不能由目前的社会-政治结构推导出来。只有可选择的和乌托邦式的生活方式之载体才能够实现这种模式、理念和乌托邦,但是他们是否将在打赌的时候这样做(这就是为什么它是一个赌注),就尚未可知了。如果我们设计一种伦理-政治的正义概念,如果我们在日常生活中思考正义和不正义,那么我们的价值承诺或我们的规范都不会隐藏在无知之幕后。在无知之幕后所隐藏的却可能是,与我们所支持的价值和规范的可能相关或不相关的理念和未来。

我将要介绍的不完备的伦理政治正义概念便是要回答这样的问题:“在一个多元化世界中,其中每一个文化都是通过彼此互惠的纽带与所有其他文化联结在一起是何以可能的?”因此,哲学理论的规范化基础必须同时又是这个多元化世界的规范化基础。问题应作如下回答:“如果一定要遵守某种规范的话,那么什么样的规范有可能形成一个多元化的世界,在其中每一个文化都是通过彼此互惠的纽带与所有其他文化联结在一起的呢?”这种实现的可能被隐藏在“无知之幕”之下,这就是它为何与理论没有认知上的关联的原因。下面我要介绍的理论不是以经验为基础的,但它依然具有经验的“背景”。总会有人指出这样的事实,即当下的确存在这样一种人,他们在所有的社会行为和

政治行为(包括言语行为)中遵守“黄金法则”。属于这一群体之中的这些人,当其运用“黄金法则”去判断可能存在于任何文化中的统治、武力和暴力行为时,会斥责一些不同标准的应用,因为它们是双重标准。

“黄金法则”的一般化和普遍化就是“正义程序”的一般化和普遍化。一般化意味着,通常认为是静态正义之规则的黄金法则也会成为动态正义的规则。换句话说,黄金法则不仅体现为先前存在的规范和规则的适当应用,还体现了所有可能的规范的建立和论争。普遍化意味着(静态正义和动态正义之中的)黄金法则责成的程序被设想为适用于全体“人群”的公共规范。它不仅适用于一个多元化世界中通过彼此互惠的纽带与其他文化联结在一起的每一种文化,而且也适用于多元化世界中通过这些纽带彼此联系在一起的任何特定文化中的居民。

我将“黄金法则”的一般化和普遍化称之为政治至善。我将符合政治至善标准的生活方式和文化的多元性称之为社会至善。政治至善实现了“对所有人都平等的自由”的普遍规范,社会至善实现了“对所有人都平等的生命机会”的普遍规范。²³²

至高的社会-政治之善的实现便是“最佳的可能的社会-政治世界”。然而,最佳的可能的社会-政治世界不等于最佳的可能的道德世界。之所以如此,不仅因为社会至善(生活方式的多元性)的思想提出了这样的表述,即这里可能存在几种不同的“最佳的可能的道德世界”(多元的),而且还因为最佳的可能的社会-政治世界是最佳的可能的道德世界的唯一前提,即使现在还不存在这样一个世界。“最佳的可能的道德世界”是正直的人的生活和行为的固有目标。

尽管如此,如果我们相信实现社会-政治至善是实现道德至善的前提,我们就不能把道德至善作为所有正直的人的生活行为和方式的固有目标。我们必须假设正当(正直)在某种程度上只有通过社会-政治至善的思想才能了解的。只有这样,一种正当的形式才能产生并且确实设定了最佳的可能的道德世界的目标——换言之,就是道德至善。

不完备的伦理政治正义概念包括两个要素,正如所有伦理政治正义概念一样:政治(社会-政治)的因素和伦理的因素。社会-政治方面是在一个多元化世界中,每一个文化都是通过彼此互惠的纽带与其

他文化联结在一起的可能的规范化基础。伦理方面设法解决的是道德 - 伦理倾向即要致力于实现这样一个世界的问题——换言之,就是达到它的规范化要求。必须重申,最佳的可能的社会 - 政治世界的规范化基础绝不预示着“充实”状态,关于准备去实现这样一个世界并且为维持其运行的道德倾向的讨论不必然预示着任何“人类学革命”。

不完备的伦理政治正义概念的方案存在着几个严重的困难。之所以如此是因为概念同时要实现普遍化和非普遍化。普遍化(以及一般化的)是正义程序的“黄金法则”。然而,如果假定同时存在几种不同的文化和生活方式,每一种都不应该被普遍化。没有任何政治制度、报酬、分配、道德规范或特定文化价值的特定模式能设计成适合此观点,因为它假设所有的模式都是与特定的生活方式相一致,因此它们必是迥然不同的。在具体条件下能够设计的唯一制度是彼此互惠中的固有程序,因为只有它被界定为普遍的。同样地,只有伦理的方面才能在普遍条件下被设立并维持了普遍制度的运行。完备的伦理政治正义概念有其具体的优点。因为它们反映了一种单一的生活方式,使一种特殊类型的伦理(sittlichkeit)理想化,它们在普遍化过程中没有受到限制。完备的伦理政治正义概念的权威能够由理性直观(intuit),因为我们能够在自己的文化传统中完全地由直观所知。这种直观可能是良好而富有成效的,并且能够在猜测和拒斥的遮蔽下巧妙地掩饰。罗尔斯的《正义论》就是这种完备的伦理 - 政治正义概念的极好例子。罗尔斯使用“三体合一”模式的理想化类型,并将自己的直观隐藏在“原初状态”的巧妙建构之后。“分配正义”模式因其被某种特定生活方式的分配模式理想化而变得具体。这种具体化要付出的代价就是一种原教旨主义。这一特定的分配模式呈现为一种公正分配的特定模式。具体而言,如果这一特定生活方式的做法(modus operandi)被理想化了,被普遍化了,就没有其他类型的分配方式可以宣称是“正义的”。

那么这个缺陷如何避免呢?一个人怎么能够不依赖他或她自己的直觉而设计出一种模式呢?此外,一个人又怎么能够在抵抗诱惑之后,要求自由并力图掩饰应达到的恰当的完美理想的设想呢?伦理 - 政治正义的不完备性显然充满了矛盾。我们要么将自己限于一些实质性或

程序性的规范之中,并将之设想为唯一的世界,并因此完全摒弃了任何关于政治制度、社会结构、财产关系、技术和正当的道德规范的讨论,要么成为“普遍化谬论”的牺牲品。但我相信这一难题可以规避。在此章中我仅讨论了那些我视为普遍性的规范,并且是在高度抽象的条件下讨论的,在具体化方面没有作出任何尝试。我欣然承认我的文化背景、我的直觉、我的传统都是我的具体理想的来源。^①但是我并不打算将我的理想普遍化。相反,我邀请所有致力于“黄金法则”普遍化和一般化的人,不顾哲学的辩诘,去展现他们自己的社会理想,与此同时要依靠他们自己的传统、文化背景和直觉。如果没有人被普遍化的谬论所俘获,那么这种社会理想的多元性就只能是一个多元化世界的美好期望,其中每一种文化都是通过彼此互惠的纽带与其他文化联结在一起的。

在哈贝马斯关于“商谈伦理(Diskursethik)”[“商谈伦理(Discourse Ethics)”]的研究中,他把“普遍化的基本原则”(Universalisierungsgrundsatz)理论作为唯一的道德原则。“对话伦理”在这里被描述为一种依此人类完全可以实践道德法则律令的程序。结论是不证自明的(在哈贝马斯的哲学体系中),因为“普遍化的基本原则”本身是从立论的(argumentations voraussetzungen)条件中得出的准先验(quasi-transcendental)推论而建立起来的。就我们的目的而言,没有必要遵循那些推出哈贝马斯的理论建议的逻辑的(批判的)步骤。有足够的理由讨论这一建议本身。

我把哈贝马斯文章中提倡的“商谈伦理”的观点概括如下。

(1)无论是“普遍化的基本原则”,还是男人和女人,凭实践“商谈伦理”的程序都可以被看做是一个社会契约理论的选择。哈贝马斯提出了一个原则和一种程序,在这一原则的指导下,并经由这种程序,社会政治规范能够在一个普遍的和通用的彼此互惠的世界里被检验和构建。反言之,当且仅当社会-政治规范在普遍化的基本原则指导下被检测 and 构建,并且经由商谈伦理的程序才能被构建为如同彼此互惠的关系一样的社会-政治关系。这就是为什么我接受普遍化的基本原则

^① 我在“伟大的共和国”中讨论这个问题, *Praxis International*, 5.1, 1985。

和商谈伦理作为不完备的伦理政治正义概念的基本的规范化基础,并且同时也作为一个其中所有的文化(生活方式)都是通过彼此互惠的纽带与所有其他文化联结在一起的(可能的)世界的规范化基础。不过,我补充一点:基本的规范化基础还不是完备的规范化基础,我将列举出一些建议使之完备。

- 235 (2) 我将说明,哈贝马斯的“唯一的道德原则”不是绝对的命令(他认为是)的一个替代品。哈贝马斯的“唯一的道德原则”是正义的原则。当然,正义包括道德的方面,基于这个原因,正义的原则也是一个道德的原则。但是,正义原则不是一个纯粹的卓越(par excellence)的道德原则(像绝对命令那么真实),因为它不得不诉诸利益和后果,而一个纯粹的道德原则绝不会这样。从这个方面来看,哈贝马斯式的建议绝非康德式的。但在另一个方面,它又是传统意义上的康德哲学。哈贝马斯想把所有的道德原则通约为一个“唯一”的原则,他这样做的时候比康德以往所做的更加令人信服。在我看来(我将在第六章重新回到这个话题),道德不能以一个单一的原则为基础,甚至不能以一种原则为基础。

下面我将详细探讨哈贝马斯的观点。

“普遍化的基本原则”被定义了两次。我引述其第一个定义:“因此,每一个有效的规范必须满足一个条件,即在满足每一个个体利益过程中所产生的后果和副作用(可预言的),应该被所有相关人士所接受(并且优先于那些已知可选择的规则)。”^①哈贝马斯也给“商谈伦理”下了两次定义。我再次引述第一个定义:“在商谈伦理的情境中,一个规范只有当那些所有潜在关注它的人与参与实际商谈中的人一起达成(或能够达成)一个共识时,这个规范才是有效的。”^②第二个定义更简洁,但同样很有说服力:“只有全部参与实际商谈并受其影响的人都认可的规范,才可以被宣称为有效的规范。”^③

^① J. Habermas, 'Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm', *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983, pp. 75-6.

^② *Ibid.*, p. 76.

^③ *Ibid.*, p. 103.

哈贝马斯假设规范的选择能够奠基于理性之上。此外,他还对普遍化的基本原则的实际普遍性加以限制:“我已提出,普遍化基本原则作为一个商谈规则,在问题被置于每一个人都关注的一般利益之上时,人们在商谈实践中达成共识才有可能。”^①

在制定普遍化的基本原则时,哈贝马斯采取了一个关键性的步骤,尽管并非是最最终的步骤,但也远离了他自己在实际对话中有关真理(公正)的公认的共识理论。在公认的共识理论的框架内,商谈不受任何原则规制。谈话规则本身产生了真正(正当的)的共识。谈话的参与者遵守且只遵守谈话的规则。遵守谈话的规则不依赖于经验的意志,这不是一个可以选择的问题。哈贝马斯在写关于商谈伦理的文章之前完全赞同阿佩尔的观点,哈贝马斯坚持认为道德的“基本规范”是暗藏在论证的意志之中;这也是这种意志可以被称为“无条件的”和“绝对的”原因所在。^② 非常真实的是,阿佩尔将这种建议限制于单一的哲学论证之中,而哈贝马斯则将其应用于每种商谈之中。正如哈贝马斯的许多批评者,包括我本人已经指出的,没有什么商谈能够达成“真正的共识”,除非参与者能在参与商谈(“高阶共识”)之前至少共享同一个价值、规范和原则。很明显,哈贝马斯在他关于商谈伦理的论文中已经遵照这些批评者中某些人的建议修改了他的理论。“基本规范”已不再隐含在论证之中,而是先于论证。商谈不能产生真正的共识,除非其在普遍化的基本原则指导下进行。人们甚至可以把康德主义-黑格尔主义的有关道德(morality)和伦理(Sittlichkeit)之间的差别应用到这一理论的建构之中。商谈伦理是通过普遍化的基本原则而被道德所影响的。

在我看来,尽管这背离了哈贝马斯之前的理论,但他还没有走得太远。普遍化的基本原则一直完全是形式上的。哈贝马斯希望避免完备的伦理政治正义概念的陷阱,这也切合我的初衷。他充分意识到那些潜藏于将任何实体的规范视为“高阶共识”规范的企图中的危险。屈从

^① *Ibid.*, p. 76.

^② K. - O. Apel, “信息社会的演绎与道德规范的基础:科学时代的道德规范的理性基础问题”, in *Towards a Transformation of Philosophy*, tr. Glyn Adey and David Frisby, London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

于那种诱惑对他来讲等于将我们与生俱来的文化、传统、成长或直觉的规范(价值)强加到谈话参与者的身上,因此也等于加入到商谈本身的后果之中。(这恰恰是罗尔斯所做的。)不过,如果在“高阶共识”中没有提供、预计或建议过实质性的价值的话,那么该原则本身就不可能被设想为为商谈提供的指导原则。

因为在我看来,哈贝马斯的普遍化基本原则对“社会契约”来说是一个明智的选择,而不是绝对命令,在下文中我将只涉及(以某种修改)社会和政治的规范,也不涉及正当的道德规范。

237 普遍化基本原则用于检验任何特定的社会或政治的规范和规则。社会-政治的规范和规则必须经得起它们发挥作用后的可预知的后果及副作用的检验,如果经受了检验,那么满足了每个个体的利益就会被每个人所接受。

乍一看,这个规则似乎满足建立在彼此互惠基础上的社会的规范化基础的全部要求。如果考虑到每个个别的人所经历的后果和副作用,“对所有人都平等的生活机会”也是安全可靠的。如果这些后果和副作用不仅被关注,而且也被每个人所接受的话,那么,“对所有人都平等的自由”也是安全可靠的。因此,在普遍化的基本原则指导下,经由实践这一理性商谈原则,实现了普遍原则的社会-政治规范(“对所有人都平等的自由”,“对所有人都平等的生命机会”)就能够得以建立、设计和遵循。此外,该规则也为正义的更进一步的论争敞开了大门(“这个不是正义的,而那个才是正义的”)。的确,只有可预知的副作用和后果才能被考虑得到。无法预知的后果及副作用可能会发生,一个可替代的规范必须在同样原则的指导下被建议和接受。

问题是下一步该怎么办呢?

目前,哈贝马斯已经成为这一观点的主要代表者,即所有规范的有效性都应该在认知程序内被检测。他的有关商谈伦理的论文包含了对图根哈特(Tugendhat)观点的大量讨论,后者的观点与哈贝马斯的恰恰相反。对于图根哈特来讲,哈贝马斯认为,商谈的目的在于“意志形成”。如果来自于所有人的意志共识是自由和真实的——即来自于每个人的意志。那么共同的意志一旦达成,就没必要去追问它是否产生

于一个理性的论证程序。与图根哈特相反,哈贝马斯认为,这样的建议不容许我们区别一个真实的共识和一个虚假的共识。在这方面,我完全同意哈贝马斯的观点。图根哈特成功地融合了“众意”与“公意”,但是,众意是否也像公意一样被定义为善意呢?

尽管已经提供了充分的理由以抵制图根哈特的共识理论,在我看来,哈贝马斯其实最终还是提出了一些非常相似的理论。如果我们接受普遍化的基本原则作为商谈的指导原则,那么商谈本身将只针对“意志形成”。规范的公正的(正义)唯一标准将是每个人是否继续接受任何既定的规范的副作用和后果。商谈将集中于对后果和副作用的自由接受,而不是关注于经由一个认知过程决定规范正当亦或正义。以下各项是给我们的建议:社会-政治的规范的正当与正义的唯一标准是自由地接受所有副作用和后果,如果接受了,将通过每一个人给每个个体施加影响。在这里“众意”再次等同于“公意”,但是我们不知道它是否就是“善意”,我们也不可能知道,因为这里没有提供真实的标准去衡量意志的好坏。 238

哈贝马斯的方案为适当的认知程序留下了很小的空间。这就是对意志有影响的“利益的满足”,它直截了当地这样做了。然而,利益(或者需要,我宁愿称它们为需要,“利益”完全是在一个特殊理解语境中被“三合一”模式所预定的)不是“自然权利”:它是通过价值和规范来彰显自己。此外,利益(需求)本身不能完全受制于讨论。更确切地说,如果我们从根本上达成共识,它们也不能因此就受制于讨论,它们本不应该如此。至于说到第一点,休谟已经提到,有关需求的讨论从来没有定论,他是正确的。如果用其他的需求来证明这种需求的正当性,那么它将循环往复(ad infinitum)。至于说到第二点,如果我们严肃地接受“生命机会的平等”这一观念,那么所有的需求必须被承认,并且被平等地承认(需求的承认包括在个性的全部承认之中)。哈贝马斯的规则理论也证明了这一点。但我们如何能摆脱需求本身被价值和规范所彰显,而其中对一个规范的接受的意志却要通过需求(利益)而彰显的这种恶性循环呢?除了建议商谈应该在所有价值中进行而外,别无他途,假如每种价值都与个别参与者的一个或另一个需求有共鸣关系的话。这确

实是唯一可行的途径,因为具体的需求结构(如果你愿意,也包括各种不同的利益结构)严格说来确实是个别的。哈贝马斯的规则涵盖了这个问题,因为他没有建议一个有效的规范所产生的副作用和后果应该充分促进每一个人的利益满足,他只是建议每一个人应该以他(或她)的利益为理由而接受这些后果和副作用。不过,这项建议意味着(如果我们没有假设利益或需要是“自然”的,并且哈贝马斯也不这么认为)被践行的商谈应该是一个价值商谈(一个人可以说,“我投票给劳工党,而不是保守派,虽然我不关心累进税制。但我是因为原则这么做的,我支持社会平等的价值”)。应该补充说,一个人可以只诉诸利益和需要而参与到理性的商谈中,并且我们也一直这样做,但这样的商谈不能产生共识;它只能导致理性的妥协。

因此商谈(在一个真实的和一个假设的情境中)关系到价值观,这就是为什么意志不能直接通过利益彰显。尽管如此,如果在价值观中发生争论,适当的认知过程就会嵌入。在这个认知过程中被检验的是价值的真实(或虚幻)、公正(或谬误)。只有当共识达成了一种价值上(或某些价值)的善,“公意”(等同于“众意”)才能在事实上成为每一个人的善意。

鉴于此,价值商谈不能以哈贝马斯所坚持应该的那种特殊方式(通过所有人的自由共识)解决,即在至少没有一个单一价值(先于商谈)的无条件的和绝对的有效性达成“高阶共识”的情况下。参与者带有不同的价值观进入商谈之中,他们都试图论证自身的价值观的合法性(公正性和真实性)。他们诉诸比他们意欲证明的价值更高的价值来论证,通过证明后者不过是较高一级价值的解释,或者它们并不与这些更高的价值存在逻辑矛盾。如果参与者不能共享任何高一级的价值,他们就将诉诸不同种类的至上价值,那么商谈一定是还没有达成共识。然而,如果它们都共享某种高级价值,那么讨论将以两种方式之一得以解决(或通过这些方式的结合)。商谈的积极成果既可以是所有有争议的价值都能涉及没有自我矛盾的至上的共同价值,也可以是它们只是相同价值的不同解释。这两种情况证实了所有有争议的价值都是真正的价值,并且,得以构建的社会-政治规范应该是那些促进了它们中所有价

值实现的规范。结果也可以是某些价值观念不能无逻辑矛盾的涉及至上的(共享的)价值,并且它们也不是那个价值的解释。但是,既然所有的参与者都已经将这种至上价值接受为绝对的和无条件的价值的话,那么那些不能够将其价值(无逻辑矛盾地)与至上价值相联系的人将承认,通过他们的自由意志,他们的价值是错误的(不真实的)。因为,如果一个放弃了特定价值的人出于理性的眼光这样做的话,那么共识总是自由的。

“高阶共识”的价值必须是被理所当然地认为是不证自明的,因为它具有一种超越于推理之上的规范性力量。我所称的“理性合理性”²⁴⁰的观点是各种合理性的基础。甚至“智力合理性”的观点也不能完全规避它。如果我们已经在其他事情上也达成一致,那么我们就可以在那些我们不同意的事情上达成一致。如果我们不将任何实质的价值接受视作理所当然的,就如不向检测开放一样,共识只能以意志的形式为基础,因此它将不是理性的。整个理性主义都是自相矛盾的。

由此可见,哈贝马斯的普遍化的基本原则并没有为我们提供哈贝马斯自己所设想的指导(着眼于规范的正义或不正义的认知检验以及正义规则的理性建构),除非至少有一种实质的价值是“既定”的,这个实质的价值反映了普遍化的基本原则本身。

如果我们只记住了形式上的普遍化的基本原则,并且是从所有可能显示此原则的实质的价值中提炼出来,那么我们就要得出令人不安的结论,即任何的规范或规则都可能被证实为公正的和正确的。每个相关的人都要同意接受每个超过六十岁的男人和女人都应该被遗弃在沙漠中被饿死的规范。^① 这一规范所要求的全部就是在所谈论的共同体中的每一个成员都应该自由地同意这一行为的后果(和副作用),并且当他们满六十岁时也应服从同样的命运。这是严格遵循普遍化的基本原则,只是听起来荒谬,因为我们已经接受将自由和生命作为普遍价值,并且因为我们无法想象人们可能会自由地放弃那些价值。哈贝马

^① Sanit-Exupery 描述了在北非沙漠社会中的一个相似“共识”。无论他的观察是否正确,我必须得出结论,即相似共识的可能性不能被排除。

斯的普遍化的基本原则听起来是正确的,因为哈贝马斯自己也无条件地接受那些价值(闪耀于他的文本中的东西),并且他推测其他人也会这样做。但自由地接受一个规范和接受一个实现自由的规范之间存在巨大的差异。

现在让我来重新制定哈贝马斯的普遍化的基本原则和“商谈伦理”的定义,使之成为不完备的伦理政治正义概念的规范化基础,同时也作为多元文化世界的规范化基础,在这个世界里,每一种文化都是通过彼此互惠的纽带与所有其他文化联结在一起。

我重新制定的普遍化的基本原则如下:“每一个有效的社会-政治的规范和规则(每一种法律)必须符合可预知的后果和副作用的条件,241 苛求满足每个人需求的那种法律(规范)之普遍遵守将被每个相关的人所接受,并且对实现自由和/或生命的普遍价值的规范的要求可被每一个个体所接受,而不管他们所致力追求的价值是什么。这些规范的后果及副作用必须先于那些产生其他的可替代规则影响的后果及副作用,并且规范必须比其他的可替代规则更大程度上地(更充分地)实现自由和/或生命的普遍价值。”

因此,在我的概念里,普遍化的基本原则就是社会-政治的立法原则。

没有什么单独的个人和“权威的机构”可以实现立法的基本原则。甚至没拥有最佳意志的最明智的立法者也能用他的洞察力替代每一个有关的人的洞察力。在古代社会,给予他们大致相似的价值和需求体系,是可以这样替代的,但今天不行。在现代社会中真正的商谈必须在每一个所涉及的参与者都参与的情况下才能实现。如果立法的基本原则的要求得以满足的话,那么商谈只是可能的,而不是正义的最佳的或者最可取的立法程序。因此,我同意哈贝马斯有关“商谈伦理”的定义,只有一处修正:我没有在一般意义上谈及规范,只是在特别意义上谈及社会及政治规范(法律)。我的准则内容如下:“根据商谈伦理,一个社会-政治的规范(法律)可以声称具有有效性,当且仅当那些所有的相关参与者,作为实际商谈中的参与者,着眼于(或将着眼于)有关规范的有效性的认同之时。商谈伦理无疑是一个伦理规范,因为它包括了同

时也排除了对于价值(规范)的特定态度,与此同时对实践要求的认可以及/或者不认可提供了一个尺度。在我看来,商谈伦理是公民伦理的核心道德体系,尽管它并不能涵括其全部方面。

我既限制了普遍化的基本原则,也限制了商谈伦理对立法过程的适用性。只在涉及它们(以一种修正的形式)社会-政治的规范和规则(正义的规范和规则,正义的法律)的有效性时才是相关的。我已经修正了我的观点,即普遍化的基本原则不是一个可行的选择,并且事实上它对于绝对命令根本没有选择。虽然道德哲学的基本问题只在本书的最后一章才涉及,但我将在这一点上给出一些解释,以驳斥哈贝马斯与道德哲学无涉的准则。然而,某些限定性条件必须有。普遍化的基本原则与道德哲学完全无关,反之与商谈伦理有关。但是,这种在道德上极其重要的伦理商谈实在不适合商谈伦理的约束,因为前者不是由普遍化的基本原则显示的。因此,它不会并且一定不会遵从那个原则。 242

依照他的论文来判断,哈贝马斯自己非常清楚这个事实。他提出了差不多全部真正的道德问题,扫除它们的障碍就像完全遵守“基本原理”的障碍一样多。他甚至在一个阶段中,在这个原则的应用方面设置了一个限制。让我再次援引相关的章节:“我已经提出了普遍化基本原则,当事情能够在每个相关的人的普遍利益中被规制的时候,就可以使实际对话中达成的共识成为可能的论证规则。”如果这是真的,我们就有了下列选择。要么哈贝马斯原则的首次表述(“因此,每一个有效的规范必须满足……的条件”)是不真实的,要么所有规范(包括道德规范)必须满足“事情能够在每个相关的人的普遍利益中被规制”的要求。如果正确地应用道德规范的话,那么后面的限制就是不正确的,但这是完全不相干的。

以“人格尊严”的价值为例,与这个价值有关的规范,“保持着你的人格尊严”(保留着你的人格尊严,实践着你的人格尊严,等等)。在我看来,这个规范有资格成为一种普遍的律令,但是我们现在不需要仔细研究这个问题。这个规范是有效的吗?或者它应该被认可为有效的吗?只是因为所有那些“相关的”的规范接受了后果和副作用(这是一个笨拙的表达),这一规范的有效性将作用于“满足他们的利益”,只是

因为他们宁愿要这个规范也不要一个“可选择的规则”吗？更具体地说，如果 A 保持了他/她的道德尊严，他/她遵守这一规范而无视其副作用和后果（通常是痛苦的后果和副作用），同时希望大家也同样做。但是，如果事实上每个人都同样这么做的时候，“保持我们的尊严”将不会导致痛苦的副作用和后果。如果规范是通过“基本原则”的规则被确证的话，那么副作用及后果将完全不同于它们现在所呈现的状态，并且现在规范是有效的。此外，如果我承认和遵守在保持我的尊严的情况下能“保持你的人格尊严”的规范，而且我希望每个人都这样做，我不认为

243 “保持人格的尊严”事实上要满足“每一个相关的人”（全部人）的利益。相反，我坚持认为每个人都应该与保持他/她的人格尊严相关，并且保持一个人尊严的道德利益应该优先于其他的利益。最后，我也保持我的人格尊严，即使没有什么人真正地与他们的人格尊严有关。

如果我们现在采纳一个不具备普遍律令资格的规范又会怎么样呢？例如“兄弟之间的团结”。在这种情况下，那些“相关的”人是谁呢？单是我的兄弟，或是有“兄弟”的每一个人（一个兄弟也没有的那些人怎么办）吗？让我们假设，如果只有我的兄弟与此规范相关，那么我的兄弟就必须全部接受遵守此规范所导致的一切副作用和结果。但是为什么这个规范应该被“普遍地遵守”呢？如果我的一半兄弟认为这个规范对他们没有约束力，并且，也不同意遵守它，那么这个规范就不再是一个规范，对于那些认可并遵守它的人来说仍然是有效的。如果那些遵守“兄弟之间的团结”规范的人不想把这个规范强加给那些不承认这一规范对他们有约束力的兄弟们身上，并且，后者还会承认此规范对于那些遵守它的人来说是有效的，那么这个规范就会被每一个与此相关的人“自由地接受”，即使它不是普遍地有效。

认为唯一普遍有效的道德规范就是那些可以被普遍地证实的规范的提法无异于同义反复。认为唯一可以被确证为有效的道德规范是那些能被普遍地证实的规范的提法是错误的。让我们再次引入更有说服力的“商谈伦理”的定义：“只有发现（或可能发现）所有的作为实际对话的参与者的相关人士的共识的那些规范才可以宣布为有效。”

“所有相关人士的共识”的条件可能暗示着对那个规范的有效性的

共识(承认规范是有效的)。它也意味着这一规范被认为是有效的,并且对于相关的人士都具有约束力。正如我上文所讨论的,这两个建议在类型上是不同的。但是,由于商谈伦理是通过普遍化的基本原则被彰显的,一个规范的认可一定意味着这个规范对每一个相关的人都具有约束力(这是普遍的约束力)。现在,道德规范不必同时是道德律令,不必具有普遍的约束力。就道德律令而言,本应具有普遍的约束力,它们通常不会在一个真实的商谈中得到检验,但是理智可以直观(偶尔着眼于一个“虚构的”商谈),以及就“应当”的层面而言可以得到有效的证实,而不管其结果和副作用如何。无论从何角度看待普遍化的基本原则以及“商谈伦理”的定义,其结果都是相同的:它们没有资格成为道德和道德哲学的准则。这两个准则则根本没有回答“我应该如何行动”和“我应该做什么”的问题。 244

不过,正如我已经提出的,它们有资格成为正义立法的准则。

与准则密切相关的前提(在其修正版中)如下:

(1)一个群体中的人要解决一个问题或达成一个目标,这关系到那个群体中的所有成员。

(2)要解决的问题或要达成的目标需要一个永久的规则。这项规则可以是实质性的也可以是程序上的。

如果情况果然如此,这个群体中的所有成员必须进行一个关于即将到来的问题和目标的真实商谈,它涉及永久的规则(法律,惯例,规范,准则),也涉及问题的解决以及目标的实现。商谈是由普遍化的基本原则所指导的。被证实为有效的规则、规章和法律可以被视为是通过讨论而实现目的、解决问题的手段。

道德规范涉及价值但不涉及问题或目标。它们的建立不能作为(或被看做是)实现某事的手段。即使道德是完全理性的,道德规范仍(可能)不能以问题要解决或目标要实现为目的来构建(相反,后者对道德规范的应用具有影响)。

例如,“保持你的人格尊严”的这一准则在“解决”一个问题或实现一个无法评估的目标方面是无效的(并且从来不是理性地被确认为有效的)。然而,如果有效性被假设为是理性的,法律和其他社会-政治

的规范和规则的有效性的确认正好与这种目标和问题发生联系,那么至少这是应该发生的。

我将举一个例子涵盖所有可能发生的情况:某一特定社区的水供应短缺。如果这个社区中的每个人都根据他或她通常的需求(超越正义)来用水,现有的水储备将迅速下降,并且在可预见的将来它将被证实不可能满足基本的需求。因此这是一个问题,缺水的问题,并且存在
245 一个目标,即在可预见的将来要为这一人文生存的基本需求提供足够的水。这里的决定是显而易见的,水的使用应受管制。但是,什么样的规制能被接受呢?规则(章程)应该怎样建立呢?在一个以彼此互惠为基础的社会里,这种规制必须在每个相关的人都可以参与的一个真实的对话中(如果他们愿意的话)决定。普遍化的基本原则(经过我的修正)指导着对话。首先,生命理应具有优先权。水的使用应该受到管制,以保证饮用水对于所有人和动物,对于所有必要的植物生存来讲都是可以得到的。其次,规则应该达到对每个个体需求的满足,规则作用的结果和副作用应该以被每个个体所接受的方式而制定。如果规则出自于真正的对话,那么这第二个条件无论如何都要满足。对话不可能为需求(和利益)而动,它必须由与那些利益有密切联系的价值来引导。人们不能讨论某人是否有使用家庭游泳池的需求(对于所有人而言,需求必须被平等地承认),但是,即使那些拥有这样需求的人也可以自由地放弃他们需求的满足,如果他们能接受其他的价值(例如,卫生的价值)作为比“愉快”的价值更高地位的价值的话。最后,要有一个满足普遍化基本原则的规定的规定。并且这条规定(法律)要被每一个人所遵守。不这样做将导致正义的惩罚(报复)。

在这里,“每一个相关的人”既可以是一群人、一个共同体、一个国家的公民,也可以是“特定文化中的每一个成员”,“每一种文化中的每一个成员”(更确切地说是人类)。这些问题或目标包含了能够被社会和/或政治规则,以及这样的规则独自解决或达到的所有问题或目标。

可以由此得出结论,那些法律(惯例、规范、规则)调节了(在多元文化世界里)不同文化之间的社会-政治交往,必须由所有人依照每一种文化(生活方式)内进行一系列真实对话来确认其有效性。然而,在一

个文化世界里调节了社会及政治交往的法律(惯例、规范、规则)必须只能由那个世界中的成员(由所有人,按照一系列真实对话)来确证其有效性。调节了一个群体(单一生活方式中)的社会及政治交往的规范和规则一定也只能由那个群体中的成员(在真实的对话中)来确证其有效性。因此,在一种文化、一个国家、一个群体、一种生活方式中被确证的社会及政治规范彼此不同,并且与所有其他的规范不同。如果在一个国家中存在着几种生活方式,那么这个国家的法律必须由这个国家中的每一个公民来确证而不论他/她自己的生活方式如何。不过,在一个特定生活方式中的规范只能被这种生活方式中的成员所确证,并且不需要其成员之外的公民参与。但所有的商谈必须经由普遍化的基本原则而达到。 246

虽然不是为了重新定义,但对于普遍化的基本原则的上述讨论仍要重新评价。“普遍的”这个术语在这个语境中不与它在综合的“普遍律令”中所具有的含义相同。如果一个律令声称对每一个人都是有效的,那么它就是普遍的。普遍化的基本原则赋予一个社会政治的规范以有效性,即使规范本身并不是对每一个人都是有效的(可是只要针对那些与此规范相关的人就有效)。只有被每一个人类成员确认的规范调节了不同文化之间的社会-政治交往,这样的规范才是普遍有效的。严格说来,普遍化的基本原则根本不是普遍化的原则,而是为了验证社会-政治规范的论证逻辑的普遍原则。在这里,它与道德律令和道德规范存在着相似性。一方面,我们遇到的是声称普遍有效性的道德律令(对每个人都有效),以及每个人在普遍化的基本原则的指导下经由真实的对话而确证的社会-政治形式;另一方面,我们遇到的是没有声称这种普遍性的道德规范,因为它们只对那些决心遵守它们的人才具有约束力,被一种文化、生活方式、国家、共同体或群体中的每一个成员确证的社会-政治规范只是对在这个团体中与规范有联系的成员具有约束力。我们用普遍律令校验规范(道德规范不应该与对普遍准则的遵守相矛盾)。同样,任何社会-政治规定的有效性都是由普遍化的基本原则所赋予的。我也注意到了这个事实,即不违背道德律令的道德规范被那些既不承诺也不遵守它们的人认为是有效的。更确切地说,

这些道德规范理应被每一个人确认为有效的,如果每个人都是平等自由的、如果道德是理性的话,那么它们就应被确认为是有有效的。同样必须指出的是,所有的社会-政治规范都被经由普遍化的基本原则指导的对话予以合法地位。247 每种文化或生活方式必须被确认为有效的,任何其他的与文化或生活方式有关的社会-政治规范及规则,即使它已确证,并因此遵守了,也是不同的。

这种类推不能排除或是减少在非传统社会中道德规范和社会-政治(法律)规定之间存在的那些基本的和关键的分歧。补充这一点可能是完全多余的,即制定一个理论以代替社会契约理论的意图不能陷入任何类型的传统主义。普遍律令既是真实的,又是形式的,然而普遍化的基本原则是形式的,即使我已经给它添加了一个真实的条件(生命和自由的普遍价值的实现)。在用律令检验规范的时候不需要真正的对话(虽然可以进行这样的商谈),而所有社会-政治规范的有效性应该经由真正的商谈产生。尽管存在着关键的分歧,这种类推仍然是很重要的。而且,由于普遍化的基本原则行使着指导和检验的功能,所以我将这个原理称为**动态正义的普遍律令**。

我简单地重申一下论证的一些基本步骤。我将正义的概念定义如下:如果同样的规范和规则构成一个社会群体,那么这些规范和规则就适用于这一群体中的每一个成员。我将这个形式概念称为“正义的律令”(全部类型的正义都必须符合这个标准)。另一方面,动态正义,已经被定义为是种借此现存的(有效的)社会及政治的规范和规则得以被检验、质疑和失效,并且,与此同时,其中可替代的社会-政治规范和规则也被确证。我已经讨论过那些质疑现有规范和规则之不正义的人从道德上有权利这样做(道德权利产生于对有效的道德规范的遵守)。此外,我已证明,争论者通常诉诸“自由”或“生命”的价值中的一个解释去支持他们的主张。最后,我得出结论,“正义的论争”可以通过商谈、谈判和武力进行。如果争论者是自由的且彼此平等的话,那么,作为媒介的商谈,作为一种论争的形式,是可能的。

一个“正义的社会”,一个没有动态正义的社会,它是不可欲的。可欲的是作为一个正义程序的动态正义的一般化和普遍化。对于动态

正义来说,唯一的正义程序(一般化的和普遍化的)就是对话。如果争议各方是自由和平等的,对话就能成为那样一种程序。在一个“黄金法则”被普遍化和一般化的社会里,他们是自由和平等的——因此,在一个彼此互惠的社会里也是如此。²⁴⁸

动态正义的普遍原则不过是与正义准则相对称的对应物。组成一个社会群体的规范和规则应该始终如一且持续不断地适用于这个群体中的每一个成员。一个群体中的每一个成员应该始终如一且持续不断地确认这个群体的规范和规则。

我们有道德权利要求动态正义的普遍原则应该被接受为建立和检验社会-政治规范和规则的正义程序的原则吗?事实上我们有的,因为动态正义的普遍原则只是完全地遵守一个普遍的道德律令的要求。这个律令是康德式律令,即没有人应当仅仅充做任何其他人的手段。道德律令的立足点高于动态正义的普遍原则,因为普遍原则是从道德律令中获取它的“道德权利”。这个律令也是“正义感”的来源,表明(并强调)人们不应该受制于那些不是他们创造的社会-政治规定。普遍化的基本原则甚至不能被看做“唯一的道德原则”,因为它自己的要求的有效性依赖于另一个(并且是较高的)原则,一个真正普遍的和道德的原则。

动态正义的普遍原则使各种动态正义的一个突出方面普遍化——即,诉诸自由和生命价值的可能性。动态正义的普遍原则明确地包括了实现生命和自由的价值指令。其规则本身保证了只有关于自由和生命的这种解释可以实现,因为不用涉及将其他人仅仅作为手段使用。

我已经阐明我的观点,即哈贝马斯的“普遍化的基本原则”和“对话伦理”为社会契约理论提供了一个明智的选择,但我还没有详细阐述它如何以及为什么能如此。现在我开始讨论这个问题。因为我已经修改了哈贝马斯的两个观点,从现在起我将只在“动态正义的普遍律令”和“价值对话”的标签下涉及这些修改后的版本。在第三章我提到社会契约理论包含了某些问题。在这里我重提一下,并作某些修改和补充。

(1)理论必须预设唯一的“第一时间”(Time One)(进入契约的时间)。

249 (2) 基于这个原因,必须预设一个真正的(或假想的)“自然状态”。换句话说,必须“在历史之外”漫步。

(3) 契约的合法性基于“自然法”。

(4) 所有不正义的争论也必须同样诉诸“自然法”(一个从未存在的过去的推测)。

(5) 虽然根植于我们的历史意识和我们对普遍性的要求,这个历史所在仍然没有反映在社会契约论之中。

(6) 社会契约论必须(并且的确)设计出特别的社会和政治体系(规范、法律等)来作为这种善和正义的体系。

(7) 在社会契约论中,“善的”和“正义的”制度无法修改。这源自于被视为最卓越的善和正义的制度的定义。除非契约遭到破坏(经由君主),否则所有的规范和规则都因契约的强力而设立。

(8) 每个人的真正同意是属于“第一时间”的。在第二时间、第三时间等中,“同意”必须被认为是“默许的”。

(9) 是否“公意”来源于“众意”,前者总是与后者离异。

(10) 因此,社会契约论使一种统治类型的合法化(包括卢梭的理论)。

罗尔斯的社会契约理论已经克服了传统社会契约理论的几个缺陷,但并非全部。

(1) “原初状态”只是“自然状态”的一种改进版本,它不可能在“无知之幕”下去选择、立法和推论。如果没有假定一个真正的“第一时间”(在过去)的存在,那么也必须假定“第一时间”始终在当下。在我看来这是一个非常合理的假设。然而,即使我们可以完全从我们在一个社会中(从我们集团的所属机构和专属利益)所占据的位置中抽身,我们也绝不能把我们的价值观、我们的“善的概念”、我们的承诺置于“无知之幕”之下。如果我们询问人们,如果他们能够忘记他们的所属机构和专属利益,也忘记了他们的价值观、承诺和善的概念,他们会选择什么,我们就只有依靠我们的价值观、承诺和善的观念来回答这个问题(这与我们集团的所属机构和专属利益没有密切关系)。罗尔斯是犯了我们称之为“替代的谬误”的错误,就像所有传统的契约理论家一样。

(2)从这一点得出(在这本书中经常如此),罗尔斯必须制定一个 250
正义社会的模型(或者一个近似的正义社会)。为了构建自由的优先性
(对此我完全同意),根本不需要权宜之计的“原初状态”。设计具体的
社会规则(主要是分配规则)是替代谬论的结果。

通过动态正义的普遍准则和价值对话所构建的正义理论的规范化
基础避免了所有传统的契约理论的缺陷。

(1)“第一时间”在这个概念中意味着什么呢?我们可以作如下回
答:最终的(假想的)“第一时间”就是在这个时间中,在一个多元文化
世界内,所有的生活方式都将通过彼此互惠的纽带联结起来。因为,如
果不同文化中(“人类”共同的社会政治规范)的纽带是通过价值对话
经由动态正义的普遍原则设立的话,那么在支配性群体“人类”的多元
化世界里所有的生活方式都可以通过契约联结起来。但是,我们也可以
这样回答这个问题:假设“第一时间”是一个特别的时间,在那时单一
国家(或文化)中的公民是通过彼此互惠的纽带彼此联结在一起的。因
为所有的公民(不管他们另外所致力的生活方式是什么)将根据动态正
义的普遍原则,经由价值对话来设置他们共同的社会政治规范和规则
(和立法)。我们甚至还可以这样回答这个问题:“第一时间”是一个特
别的时间,在那时任何团体或共同体中的成员都是通过彼此互惠的纽
带彼此联结在一起的。因为那种团体(共同体)中的所有成员都根据动
态正义的普遍律令,经由价值对话来设置他们公共的社会政治规范和
规则。显然眼下(here and now)就有这样的共同体和团体。因此,“第
一时间”就是眼下。在这里“第一时间”也可能是明天、后天。“第一时
间”是一个持续统一体。当所有的生活方式都通过彼此互惠的纽带联
结在一起时,多元化世界里的普遍的“第一时间”就是每一个可规制的
“第一时间”观。然而,动态正义的普遍律令与价值对话是每一个可构
建的“第一时间”观。因此,“第一时间”既是存在的,又是虚构的。

(2)理论甚至不允许“在历史之外漫步”。动态正义本身被看做一 251
个相对于历史的迟到者。动态正义的普遍化归因于现代性。同样地,
自由和生命(“高阶共识”的价值)价值的普遍化被理解为一个历史的
产物。

(3) 理论的合法化基于确实存在(既是经验上又是一种思想上)的事物——人类。多元化的人类世界中的不同文化事实上已经彼此相连,依靠专制和暴力的纽带,依靠相互信任的纽带,偶尔也依靠合作和协商的那些纽带,这是经验的事实。人类作为首要的基本群体,作为一种思想而存在,这是理性的事实。

(4) 法律(规范和规则)的论争必须诉诸生命和自由的普遍价值。这些价值不是哲学思索的产物。他们确实是普遍有效的(自由),或者处于实际的普遍化过程中(生命)。当我说:“确实普遍的”,我的意思是“跨文化的普遍”。自由已经成为首要的“价值理念”。根据“价值理念”,我的意思是一种价值,它的对立面不可能被任何一个人当做一种价值来选择。^① 自希特勒以来,甚至最坏的暴君现在也不能公开承认,他更喜欢的是不自由而非自由。事实上,他更喜欢前者而不是后者(他系统地破坏了他公开承诺的价值),但有效性的问题和遵守价值的问题是不同的两个世界。在一个没有文化的世界的今天,不自由可能作为一个价值观(而不平等也可以)被公开地选择。

(5) 理论把动态正义的普遍准则和价值对话理解为我们历史意识的表达和产物。

(6) 不完备的伦理政治正义概念没有设计、建议或推测任何作为这种善或正义的特定的社会制度。它预示着可能存在几种善或正义的制度,每一种在本质上都完全不同。因为,如果在一个理性的价值对话中,在动态正义的普遍准则的指导下,在立法的时候所有可能的法律、规则和社会-政治的规范和规则被所有相关的因素宣布为合法的话,那么它们都会被定义为善的及正义的。

252 (7) “黄金法则”的一般化和普遍化就是“正义程序”的一般化和普遍化。无论何时何地,在任何“第一时间”中,一群人认同社会的规范和规则(或法律)将被那个特别的经由(价值)对话的时刻所合法化,对话是在动态正义的普遍准则的指导下进行的,他们已经同意了正义的程

^① 与价值商谈的分析一起,我对这一问题作了详尽分析,见我的 *A Radical Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1984。

序。这样的一种同意不包括对作为正义的任何单一的具体的规范、规则或法律的接受。只假设如下：如果一群人经由正义的程序立法，并且价值对话被真正的共识所终止（这可能出现，也可能不出现），那么被推荐的规范、规则或法律将被宣布为有效的，并将在有效的时候成为正义的。每个人都是那个规范（法律）的创造者，并且作为创造者将考虑法律的公正性。创造者的身份等同于承诺。

每个人都是法律的创造者，因此每个人都承诺遵守那个特定的法律（社会规范、规则等等）。然而，事实是，一种法律（一种社会和政治的规范和规则）在其被确认为有效的期间被每个人认为是正义的，并不意味着同样的法律会在第二时间、第三时间内也被认为是正义的。首先，无法预见的结果及副作用可能会发生，那些创造这些法律（规范）的人们中的一些人可能会得出结论，根据这些事情，那个法律最终是不公正的。然后他们将以动态正义的传统语言推荐可选择的法律（规则、社会-政治规范）：“这个不是正义的，而那一个将是正义的。”同样地，在第二时间、第三时间里，没有创造法律（社会-政治的规范或规则）的一代人可能同样作出其不具合法性的表述。在这种情况下，规范（法律）将在一个新的（价值）对话中被重新检验，因为适合于正义论争的正当程序是，并且仍然是商谈。当然，在社会交往的所有形式中一种稳定性是必要的。整个法律制度以及社会-政治规范不能每天都改变。不过，我怀疑“正义程序”的模式将会经历愈益不稳定的风险。根据已接受的规范来行为是一个伦理问题，并且后者与“稳定性”密切相关。我们可以假设，一旦法律、社会-政治规范和规则已经在一个完全正义的程序（正如每个人批准一样）中被合法化，那么小的分歧和麻烦将不会引起其不具合法性的表述。

如果只有一种程序被认为是正义的，那是不是意味着动态正义的减少呢？依我看，这个问题必须因其是非实质性的而被驳回，一个简单的原因是，正义程序依靠动态正义的普遍律令。“黄金法则”本身并不面对选择或同意，因为它只是正义定义（正义的律令）的一个表达形式，因此它总会获得理解。哪里有彼此互惠，“黄金法则”就适用于哪里。面对选择（和同意）的是“被施用于”“黄金法则”的事物（实质）。我对

你做的事,也是我期望你对我做的事。我对你做的事和我期望你对我做的事应该由你我决定。没有其他的正义程序能被想象,除非我们信仰超越人的、神的立法。在我们的世界里,有些人信仰神的立法,有些人则不信仰。此外,那些信仰神的立法的人信仰这种立法的不同形式。宗教价值(价值所固有的和宗教的信仰)可以像任何其他价值一样进入价值对话,但它们不能同样为社会政治的立法提供权威。如果有一群人共享着相同的信仰,并且以一种正义的程序建立(确证)了他们的法律和社会政治规范,那么,共识无论如何都将契合那种信仰的价值。虽然如此,信仰像价值一样可以改变,所以,我们今天接受的作为正义的法律将(或至少可能)在明天被宣布为不正义的,我们的正义以及任何其他的人类团体和共同体的正义也如此。

(8)从上述的内容得出结论,真正的共识并不归属于“第一时间”。因为每一项法律或社会-政治规范和规则能够随时被重审(被重新宣布为生效和无效),并且每当有社会(国家、人类)成员认为它们是不公正的时候,它们就必须被重新宣布为生效或无效,“默许同意”不能被看做合法性的来源。不过,单个人的“默许同意”是不排除的。参与价值商谈一项权利;更确切地说,是一项公民权利。这样的公民权利是否也应该被视为一项义务,再次成为一个必须留待不完备的伦理政治正义概念来解决的问题。共同体(团体的、国家的)成员也应在此问题上达成一致。作为一个团体(或一个共同体)的公民,我可能会投票支持“默许同意”并且反对将参与的权利视为公民的义务。如果有人反对我准备分享的价值观的立场,那么我将欣然地听取他们的意见。

254 (9)在理论上我已经提出了一个作为社会契约理论的替代理论,“公意”是“众意”的结果。在公意和众意之间出现分歧的任何时候,公意将由众意重建。众意授权批准法律、社会-政治的规范(公意);此外,它还可以撤销授权。如果众意将表达每一个人的需求(和利益),那么公意将不可能由众意构成。但是公意的形成将经由价值对话产生。每一个进入这个对话的人,不是以利益束和需求束的形式出现,而是作为一个文化、社会、政治和道德价值的承载者而出现(当然,即使这样,在这个机构内的人们——这个机构已经作为价值商谈的结果而被建

立——是为了他们自己的利益,并可能考虑到最好的结果而达成一个妥协)。对话本身是有关价值认知的正当理由。由于涉及两个普遍价值的“高阶共识”,后者可能是决定性的。经由理性审视而被接受的真正的价值决定了这个意志成为善意。正是因为价值(经由商谈)的理性辩护,众意才能产生并且促进公意。

(10)不完备的伦理政治正义概念的规范化基础赋予一个以彼此互惠为基础的社会以合法化(自我合法化)。因此,便是这样一个没有上下级、没有社会阶层、没有专制的社会。不管是否果真如此,这样的“社会”是以一个民主家庭、一个社区、一群朋友、一个协会、一个政治或社会组织、一个国家、一种文化、许多相关的文化形式“创建”的,而且是以整个人类(作为总群体)的形式建立的,我们始终都在“第一时间”内。

我提到过,哈贝马斯的“普遍化的基本原则”和“对话伦理”给我们提供了一个较好的社会契约论的选择。我建议对这两个规则略加修改,使其适宜于本章的目的:即着眼于(不完备)的伦理政治的正义概念的规范化基础。

同时,我推荐的实质性条件将被引入到普遍化的基本原则的表述(不然就太空泛了)中,普遍化的基本原则已经解决了一个问题,只是又产生了一个新问题。说这是个新问题只是在当前的语境中是新奇的,因为我之前讨论过它(在第三章)。

我将两个普遍的价值置于“高阶共识”中。我曾经说过,(在价值对话中)论证必须诉诸它们。众所周知,经由正义程序确证的社会-政治的规范和规则(法律)也是解决一个问题或是不断维持一个目标(如分配和再分配、教育、政治决策和执行的制度化、惩罚、国际冲突的和平解决)的手段。有时目标(问题)本身就是这样,两个普遍价值(“高阶共识”)中只有一个才能在对话中获胜。当两个普遍价值在“高阶共识”(有待解决的问题和有待实现的目标)中具有平等优先权时,(价值)对话中的所有成员可以同时诉诸自由和生命这二者。并且,如果与自由和生命有关的价值主张不能够在赋予二者以正义的公意中被综合,那么就不会达成同意或共识。因而社会规则、规范和法律就根本不能被合法化,或者说,它们将不包含众意(作为理性的善意)。然而,法律(社

会规范和规则)仍然能够通过谈判确立;换言之,通过妥协确立。在立法中接受这样的一个妥协并不等于在意识到道德的“两难”下行动。如果我必须在具体情境下行为,并且在这样的行为中必须在生命和自由之间进行选择,那么我在意识中行为,虽然我的行为律令是可普遍化的,但我的行为不是(我不能劝告每个人都应该选择做一样的事)。但是此外,在立法的情况下,如果我参与到一个关于“高阶共识”和同意(反对我的理性意志)的妥协之中——这种妥协意味着自由被赋予超过生命的优先地位,或反之亦然——我作了一个本不应该作的建议。

如果在“高阶共识”中(在自由和生命之间)可能出现一个冲突,那这个问题是不能解决的。这样的冲突可能发生在任何“第一时间”内,除了普遍的(最终的)“第一时间”。当且仅当人类的普遍群体的所有文化都通过彼此互惠的纽带联结在一起时,在所有的文化、团体、国家中,这两个普遍价值才能没有矛盾地、始终如一且持续不断地被实现。这就是为什么我把“普遍的第一时间”描述为最佳的可能的社会-政治世界。这是一个在自由的普遍价值和生命的普遍价值之间没有冲突的世界。

256 从本章开始,我把“黄金法则”的一般化和普遍化定义为政治至善。我所称的文化的多元性、生活方式的多元性,在这里它们全部都满足于政治至善、社会至善的标准。我得出结论,政治至善和社会至善的实现是最佳的可能的社会-政治世界。现在我已经从不同的出发点得出了相同的结论。在除了“普遍的第一时间”外的任何“第一时间”内,在自由的普遍价值和生命的普遍价值之间存在冲突是可能的。但是这本不该如此,因为“普遍的第一时间”是个可调节的“第一时间”观。然而生命和自由之间的冲突不能简单地从我们目前的视野中消除(正如在第四章最后一节已经讨论的关于“正义的”战争一样)。这就是为什么“普遍的第一时间”也是固有在每个“第一时间”内的目的。如果我们被迫要面对一个不应该作出的选择,那么,我们就是在关注一个不必作出选择的虚构的终极目的。

创造一个围绕我们的世界(无论它多么小),我们通过彼此互惠的纽带与我们的伙伴联结在一起;在价值对话中通过诉诸普遍的价值产

生出我们的社会规范和规则；遵守我们是其创造者的规范，始终如一且持续不断地把它们应用到这些规范中的每一个共同创造者身上——这也是目的本身。简而言之，履行动态正义的普遍律令——这也是目的本身。然而，最佳的可能的社会 - 政治世界的目的是在人们履行动态正义的普遍律令的所有行为之中是固有的。并且这个作为目的自身的正义，与作为正义行为的结果的最佳的可能的道德世界之间的类比，也并不仅仅是类比。最佳的可能的社会 - 政治世界是最佳的可能的道德世界的条件。履行动态正义的普遍律令并不要求正义 (righteousness)。但是，在我们的时代中，正义 (righteousness) 要求我们履行动态正义的普遍律令，虽然它也需要在这个之上和之外的其他事情。

三、不完备的伦理政治正义概念的规范基础： 伦理方面

动态正义的普遍律令已经证明是正义律令的简单翻转。普遍律令责成社会 - 政治的立法应该是“正义程序”的结果。价值对话 (因其众所周知的品格) 已经被定性为这样一种正义程序。

通过对话解决社会 - 政治的冲突不是一个新事物。在第三章中我 257 提到了以往历史上某类冲突可以通过对话得到解决。如果“经由对话解决社会 - 政治冲突”是 (较高级的) 社会群体的程序性规范的话，那么只能在平等者之中 (相同群体中的成员们) 才能以这种方式得到解决，并且通常是在更高级的社会群体成员中得到解决。这样的对话始终遵循一套传统的规范。参与者不得不诉诸这些传统的、时而神圣的规范，但这种规范始终被认为是理所当然的。由动态正义的普遍律令指导的价值对话只不过是传统价值对话的普及和推广。自然，在一个社会 - 政治冲突要么以暴力解决，要么以谈判解决的环境中，那样的一个对话只可能存在于一个群体、一种生活方式、一个共同体之中，但程序的有效性不能被限制在那些单一的团体之中。据我们所知，价值对话的可规约思想是“普遍的第一时间”。这就是为什么普遍化的意志应该是每一个价值对话所固有的，即使在一个最小的团体里进行的对话也是如

此。当然,“意志”不仅仅是一个主观愿望,因为只要在“高阶共识”的范围内涉及普遍价值,价值对话的规则就使这种意志成为必要。假设“高阶共识”的价值是普遍的,任何从事实对话的共同体都可以要求每一个共同体都应该这样做。你本应做的,也是你能够做的。每一个共同体都可以通过诉诸普遍价值而使它的规范和规则有效,这就是为什么说他们应该这样做的主张是一个有效的主张的原因。必须再次强调,普遍主张是为正义程序而提出的,而不是一个正义程序的结果。在不同的共同体中会提出不同的价值主张。对话可以在不同的价值中进行,这些价值因其真实而被自愿地接受,在共同体的社会-政治的规范和规则中得以实现,在类型上也是不同的。所有价值必须在不与“高阶共识”价值相矛盾的情况下被涉及的这种指令,以及普遍价值应该被这样解释,即一种解释的现实化在原则上不应该排除对同一普遍价值的另外其他解释的现实化的这种指令,涵盖了所有价值的检验,但是并没有界定那些价值实体。

258 正义的定义表明,正义意味着那些构成一个社会群体的规范和规则始终如一且持续不断地适用于那个群体中的每一个成员。事实上,始终如一且持续不断地应用这些规范的人是正义的人。我们知道,成为正义是一种美德,不正义是一种恶习。没有运用共同的尺度,或没有始终如一且持续不断地运用它,意味着犯了不正义的恶习。单一的不正义的行为或判断不会使一个人成为不正义的。这个行为是不正义的,但这个人并非不正义的。然而,反复的不正义行为会使一个人成为不正义的人。我们也知道,一个不义的行为是道德上的犯罪,一个不义者就是道德上劣等的人,即使是规范或规则,若没有以其本应该被运用的方式而运用,也不是一种道德规范。

一个人可以在实践正义的过程中成为正义的人。就纯粹静态正义而言,所有人必须学会始终如一且持续不断地应用的规范和规则是伦理(Sittlichkeit)的规范和规则(道德伦理的习俗)。实践理性(规范有效性的理性检验)尚未出现。人们至今也不能根据道德理由,以及倾听道德行为(良心)的“内部权威”的声音而违反规范和规则。在动态正义的情况下,我们通过智力合理性检验伦理的规范和规则。智力合理性

从价值和(道德)规范的立场出发检验这些规范和规则,因此道德和伦理并不一致。人们可以选择在他们的行为和判断中不应用伦理所提供的尺度。他们可以为了成为正义的(遵照道德)而选择“不正义”(根据伦理),同样,他们也可以选择遵守一套可替代的规范。

如果立法的正义程序植根于任何一个社会,那么在伦理和道德(在公平方面)之间的分裂将再次消失。用黑格尔的话来说,这是否定之否定的状态。不论静态正义还是动态正义,都是既否定又保留,从而在一个更高的阶段被综合起来。静态正义之被保留,是因为没有人可以把正义程序归类于不正义。静态正义被否定,是因为没有任何社会-政治的规范和规则被认为是理所当然的(只有它们由以产生的这个程序才被认为是理所当然的)。动态正义之被保留,是因为价值对话的律令是动态正义的普遍律令。原因很明显,动态正义是否定的,不能从动态正义的观点宣称动态正义的普遍律令的应用是不正义的。这两种正义都被提升到一个更高的(最高的)阶段。这种情况是怎么发生的?它为什么会发生?

哈贝马斯谈到“商谈伦理”(discourse ethics),我的想法也恰恰如此。在正义程序根深蒂固的一个社会里,参与价值对话以及遵守对话规范二者都是形成伦理的程序。我们必须假设,价值对话这个词已经 259 在最广义上被制度化:争论的共同体中的每一个成员都希望其他成员也要遵守价值对话的规则。我认为不是所有价值对话的制度化,只是公正的立法程序的制度化。但是,即使如此,社会化仍然伴随着引导价值对话的“习得实践”(acquiring the practice)。一个共同体所有成员必须共有的美德是“遵守价值对话的规则”和遵守他们已经创立(只要它们持续有效)的社会-政治规范。因此对话伦理被视为是伦理的最有力的版本。因此我认为:(1)关于立法,人们不能选择可替代的伦理类型;(2)道德习惯具有无条件的约束力;(3)习惯是一个道德权威,并且在社会-政治事项中是唯一的权威。正义程序的权威是体现了社会的民族精神的外部权威。不遵守对话的规则将使违背者蒙受“其他人的目光”带来的羞愧。然而价值对话是社会-政治决策唯一不能成为专制权威的外部权威,因为它是除专制之外的最卓越(par excellence)的

权威。因此,内部权威(良心)不能质疑和检验这种权威(在社会-政治立法中)的有效性。道德良知不能排除社会-政治决策权威的完全内在化。当然,道德良知不仅仅涉及正义和不正义的问题,也涉及正当的道德规范。但是,正当的道德规范要么根本不是由对话构成的,要么就是由另一个类型的对话构成的。我将在第六章涉及这个问题。在这里只需指出,因为“最佳的可能的社会-政治世界”是“最佳的可能的道德世界”的条件,虽然不是充分条件,但是没有任何道德规范可以质疑正义程序的有效性。既然如此,结论呼之欲出。如果实践理性是要质疑动态正义的普遍律令的权威,质疑与社会-政治的立法有关的价值对话的权威的,那么,这样的质疑不能以道德理由为基础。通常这种质疑会构成对“人类关系”的道德侵犯,并且只能着眼于一种新的专制形式。

正义程序的道德规范是最适宜的自由的道德规范。它不是绝对的自由的道德规范。绝对的自由,作为个体的个人理想化,也是脱离了由彼此互惠建构起来的所有人类关系。经验主义意义上的人的绝对自主的思想,个人的活力和行动不受任何权威的限制,不仅仅是一种幻想,也是一种非常危险的幻想。相对自主是人类的条件。

现在,言归正义的美德。正义的象征是蒙住眼睛的女子,一手拿着天平,一手握着宝剑。这个象征的含义是明确的:一面预示着审判中的公正(客观),一面预示着对犯罪进行相应的惩罚。这个象征是指正义(静态正义)的形式概念。这个有关正义品德的形象在我们的模型中达到了何种程度?

我在上文已经表明,如果正义程序已经深深根植于一个共同体,那么静态正义既被否定也被保留。不过,在正义程序思想指导下的行为和判断还不能服从于程序的道德习俗。在后一种情况下,伦理(道德习俗)只是处于初级阶段,因此,商谈伦理规范的遵守仍是一个道德问题(通过良心而不是任何类型的外部权威的影响)。然而,这种区别在性质上是相对的,与遵守纯粹道德律令的地方相比更是如此。这只不过是一群能够通过正义程序获得他们社会规范的人。作为个体的人我们可以遵守“你应该维护你的人格尊严”的准则,即便在我们的环境里没有其他人这样做,但是,如果我们在这场对话中找不到任何可能的同样

致力于通过正义程序来立法的参与者的话,我们也就不能遵守我们应该经由价值对话立法的规范。如果一个人遵守价值对话的规范而他周围的人不这样做,那么这个人就没有分享社会-政治的正义程序,而宁愿遵守一个道德规范(或律令)。集团内的伦理(道德习俗)是什么,关系到集团外的集体道德。即使如此,在一个存在若干社会及政治约束(包括舆论力量)的敌对环境里,正义的美德不能是“冷漠的”,正直(righteousness)将成为正义的先决条件。如果正义程序已经扎下了根,一个不正直的人也可能是正义的。如果情况并非如此(或者如果情况就是如此,仍然会容许敌意和约束),就需要某些额外的美德。如果对话中没有合作伙伴,并且对话规范的遵守只受“立法的良心”的激发时,情况更是如此。^①

因此,我们必须用两个连续的步骤分析正义的美德:(1)在任一特定的“第一时间”之后,(2)在任一特定的“第一时间”之前和之间。

(1)在(公正的)立法正义的过程中不需要为了公正性(客观性)而蒙起眼睛,原因很简单,所有的需求从一开始就应该被承认,并且被平等地承认。“公正性”等于对所有需求的承认(除了那些涉及将其他人只充当手段使用的满足而外)。所有的需求不应该基于有关这些需求的无知的假设,或者是对谁有何种需求的无知的基础上的被认可。所有的需求都有权利出现。它们是公开的(它们被提倡者变得公开化),因此众所周知。此外,公正性(客观性)并不要求那些声称满足它们需求的人必须首先反映这些需求并且拒绝“现实的”或“不法的”需求。如果我们要平等地承认所有需要,那么对我们自己的需求来说也是正确的。与此有关的这种正义的象征与乔托(Giotto)所描述的类似:它着眼于未来,高瞻远瞩。不用奇怪,我们在这里正在讨论正义的社会-政治程序。在我们的“原初状态”中,关系到正义的美德因而是对所有需要的承认。这的确是公正性(如客观性)的美德,因为它禁止承认一个人的需要超出另一个人。正义的美德在这里再次成为一个“冷漠”的美德。我们很自然地同情一种需求而非另一种需求。我们支持某些需

^① 关于立法的良心见我这本名为 *The Power of Shame* 的专著。

求,因为与其他需求相比我们更需要它们,更了解它们,发现它们更有价值,等等。然而,从正义的社会-政治程序中我们必须摆脱那种喜欢和不喜欢。在所有其他的人际关系中(如个人依附),我们可以重视其中某些需求胜于其他的需求。在所有其他的人际关系中,我们可以批评其他的需求。但是如果这些需求是关于正义的社会-政治程序的要求(除非这些需要的满足是建立在将他人作为手段的使用上)的话,我们没有权利批评任何人的需求,因为所有个体的需求的充分而平等的承认是参与这个程序中的**每个人的权利**(侵犯权利的行为不可能成为一种权利)。

没有需求的对话也是一种对话(并且很明显,如果所有的需求都获得同等的承认的话)。人们并不谈及他们的需要,但是陈述他们的价值观(可以与自己需要的满足和他人需要的满足有密切关系)。现在我们知道对话集中于价值观,平等的承认取决于所有需求这一说法等同于平等的承认取决于所有的价值观。在一个绝对“起点”的抽象背景下(在这个起点下没有单一的规范、规则或法律仍然有效),没有一种价值观被认可为是真实的。所有的价值在它们提出真理主张的范围内被平等地认可(当然,每个人都承认这两种普遍价值观是真实的)。在对话的过程中,互相对等的承认符合不同的价值观:一些特别的价值越是被证明是虚假的,它们的认可度就越会“逐渐停止”;一些价值越是被证明是真实的,它们就越能获得承认。

如果价值对话的正义程序是伦理的重要组成部分,如果共同体(社会)的新入者通过价值对话的“习得实践”而被社会化,那么,那些没有特殊技能、训练、专业知识或特殊天赋的人就需要实践这样的对话。每个人都熟悉规则,每个人都已经学会如何遵守它们,每个人都应该遵守它们,每个人也都能够遵守它们。同样的辩证的“否定”(扬弃)中对静态正义的“肯定”等同于对理智合理性态度的肯定(同样的辩证的否定)。我提到过,“高阶共识”本身说明了理智合理性态度的保持。现在应该补充说明,作为伦理(Sittlichkeit)的对话伦理(discourse ethics)有效地保持了理智的合理性。可以说,对话伦理是“被认为理所当然的”。不过,对话伦理的律令是**动态正义的普遍律令**,并且动态正义预示了,

也激发了智力合理性的态度。智力合理性(至少在最高级和最适当的形式是)是推理理性。因此,在对话伦理中智力合理性和理智合理性融合了。如果“专注于我自己一体化的规范和规则”是等同于充分利用智力合理性的态度,那么,这种态度就“被认为是理所当然的”。我在别处讨论过^①,智力合理性的态度通常在童年时便被抑制了,这时,像“为什么我应该做这个或那个”,“为什么这个这样而不是那样呢”这样的问题就会遭到如下警句的斥责,即“就这样,不要问傻问题”。我补充说这就是哲学,即认真地对待这些幼稚的问题,妥善地回答它们。我所谓的“哲学对话”就是围绕着“幼稚问题”而进行的对话。^② 如果智力的合理性被认为是理所当然的,如果幼稚的问题不是被斥责的,而是被重视并不断地被回答,那么我们就进入一个“哲学对话”。除了我们的理智之外没有什么被要求进入一个哲学对话。我们都有逻辑思维能力和判断能力(正如在第三章所见沉思性的和决定性的判断)。这些能力的运用是哲学对话需要的一切。 263

虽然这是事实,但似乎仍很奇怪,即那种我们借以运用我们的智力能力的方式也是一个道德问题,并且是一个重要的问题。在一个环境里一个人不应该问“愚蠢的问题”,智力合理性的使用就被看做(道德的)犯罪。启蒙的律令即我们应该为自己着想,并且把道德的义务强加到我们自己身上。康德提到了我们“自负其咎”的未成年状态,这里的术语“自负其咎”使一个负面的道德判断成为可能。对话伦理责成“论争的共同体”中的成员支持智力合理性的态度,这应被理解为一种道德义务。简而言之,实践智力的合理性在这里被看做一种美德:作为任何一个社会-政治参与者(立法者)的公共美德。对话中的参加者被迫使用论证的逻辑以便作出好的判断。这个义务使对话中的部分参加者的智力训练(自律)成为可能。没有纪律(自律)就肯定不存在通常所要求的可能的道德德行。正如并非我们所有人确切地都生而具有相同程度的良好的道德感,即使每个人都平等地生而具有这种良好的道德感,

^① A. Heller, 'Everyday life, rationality of reason, rationality of intellect', in *The Power of Shame*.

^② 见我的论文'A Radical Philosophy'。

产生于道德活动的幸福不可能等同于欲望减少的快乐,而且永远也不可能。纪律(自律)没有什么不对,如果它不是由专制权威强加的话。

当立法已经完成,并且一个社会-政治的规范或规则(或法律)已经生效时,形式的正义概念就被定义为正义的美德。换句话说,规范和规则必须始终如一且持续不断地被应用于所说的社会中的每一个成员。在这个阶段,作为实践智慧的良好判断是正义行为和判断的认知美德。

良好判断的认知美德在我的不完备的伦理政治正义概念的模型中出现了两次:首先,是作为价值商谈所固有的;其次,是作为已经一致接受的规范和规则的应用所固有的。虽然在这两种情况下我都提到了“良好的判断”,但是我只在第二种情况下使用了亚里士多德的实践智慧的概念。很容易解释这种差异。在价值对话中进行的判断类型是次要判断。我们讨论价值(价值判断、规范判断等),但我们不讨论,也不应该讨论那些声称价值(规范)有效性的人的需求(动机和特性)。不过,如果我们应用那些已经被宣布为有效的规范和规则,我们的判断将是主要的(初始的)判断。规范何时何地应被应用,对谁应用,如何应用,以及是否完全应用到所说的情况中,只有当该判断考虑到动机、需求和个性,以及与此相关的规范的应用时,这些问题才能得以解答。自从亚里士多德根据初始判断提出了实践智慧的范畴,我也限制了这个概念对于此种判断的使用。

如果通过共识制定的规范和规则(法律)之一被任何一个人视为不公正的,那么新一轮的价值对话必须产生,并且一个新的“立法申请”也必须开始。

那么,在任何“第一时间”之后,组成“正义”德行的那些美德是什么呢?它们是:第一,作为基本宽容的公正(给予所有需求以充分地承认并且因此给予每一个人以自在性);第二,争论的认知美德诉诸“高阶共识”(智力合理性)的普遍价值观;第三,对已经被证明是真实的价值的认可(真理权威的接受);第四,实践智慧(规范和规则应用中的认知美德)。除了作为基本宽容的公正美德以外,正义美德的所有其他要素都具有认知的特性。

我将把正义的美德(同上述列举的要素一起)称为“公民的美德”。我将以亚里士多德的方式将所有那些实践和展示这种美德的人称为“良好公民”。

暂且让我们想象一下“普遍的第一时间”,多元化的文化世界里的每一个文化都是通过彼此互惠的纽带与所有其他文化联结在一起的。在这样一个(假设的)“普遍的第一时间”里,所有的人都将在同等程度上成为良好公民。他们将共同分享正义的美德(公民的美德)。但是对于那些其他美德而言,将会有所不同。并且在这一章里,“不同”这个词包括完全不同的两个问题。

第一,社区、团体、不同形式的国家以及不同的文化——所有这些实体,在一个正义程序内,不仅产生不同的规范和规则(法律),也产生了具有不同程度有效性的规范、规则和法律。一个国家的法律是由其所有公民(全体公民参与到价值对话中)宣布为合法的,这就是为什么这些法律适用于这个国家中的所有公民的原因。一个特定的共同体(在这个国家内)宣布某些适合于该共同体的规范和规则合法的话,那么对于这个合法化共同体中的成员来说,它们就是有效的并且是适用的。走向另一个极端,涉及基本群体“人类”的共同分享的规则应由人类的所有成员产生,因此它们的有效性也适用于整个人类(作为支配一切的群体的成员)。对于人类整体而言,只有那些由所有人建立(使之生效)的规范、规则和法律才能是有效的且适用的。如果所有的规范和规则都通过商谈产生并具备有效性的话,那么,任何特殊的国家、文化、团体或社会中的所有规范和规则,也应该被并不适用这一规范的其他社会成员无条件地承认为正义的。在一个论争的特别共同体里,将获承认的价值与它们的真实性成正比。在论争的不同社会中,这种承认不应该以一种成比例的方式给予,但是,正如我刚才所说,应该无条件地给予,因为它必须预示任何价值对话的结果都是制定实现真正价值的规范和规则。生活方式的多元化包括对社会-政治规范(规则)多元化的认可,相互承认应该适合于它们。显然,任何特殊的社会规范或规则(法律)可以责成我们也实践其他的美德,不仅是一般共有的“公民的美德”。“良好公民”的生活方式所展现的美德可能会超出一般的“公

民的美德”，正如他或她也许不会如此：这依赖于特殊的生活方式。“公民的美德”只不过是所有良好公民必须分享的美德。

第二，保持正义程序富有活力的美德并不需要更大的道德努力、自我牺牲或额外的努力，也不需要崇高的道德品质。正义的美德是一个“最低限度的美德”。这个词蕴涵着“良好公民”，但并不同时蕴涵着善良的（正直的）人，看起来似乎没有很大的吸引力。至少，它似乎并不吸引我。不过，因为已经假设“最佳的可能的社会-政治世界”是“最佳的可能的道德世界”的条件，如果一个人能保持理性的信仰，即如果人类的所有成员都达到了良好公民的标准，这会比在其他任何情况下都会出现更多的正直的人。这一结论已经在关于价值对话的分析中得出。让我们假设在讨论结束的时候，一些价值已经被证明是正确的；让我们进一步假设，这些价值中的每一种都支持对某些需求的满足而反对其他需求满足的偏好；让我们再假设，需要解决的问题或需要达到的目标是这样的，即没有规范或规则（法律）可以保证由一个真实的价值要求所支持的所有需求都能被同时满足，或至少所有需求不是被平等的和同时的满足。那么在这种情况下，或许我们可以认为，共识，真实的共识，是被排除在外的。那么规范或规则又如何被界定呢？答案可能是，根本不应该制定规范或规则，或者这个问题应该通过谈判解决，因此是通过妥协解决。但是，如果规则的缺乏阻碍了对与每个人的生命和自由息息相关的目标的达成或问题的解决，情况又如何呢？诉诸谈判和妥协是至关重要的吗？我并不这么认为。可以合理地假设，参加对话的一些人不只是正义的，而且是正直的。例如，如果三组需求不能同时或在同一程度上被满足，即使三方全都用同样真实的价值支持他们的主张，参加对话的一方仍可以说，“让我们先满足别人的需求！让我们给予他们以优先权！我们有权满足等值于其他组的需求，但我们出于自己的自由意志可以不使用这个权利”。如果三方的要求都被平等地满足，这将是正义的。然而，拒斥正义是不公正的，拒斥善也是不公正的。的确，一个规则以这种方式被宣布为合法化时，它并不是完全的正义。它不仅是正义程序的结果，也是善的表达的结果。它还将获得一致同意地接受，而这个共识仍然会是真实的共识。约束和权力将不复

存在。当且仅当争论的力量被慈善的力量所补充时,正义程序才能在一切可能的情况下运行而不会失败。^①但是,我认为这样的建议并没有在人性的保持方面有过分乐观的过失。善的表达是平常现象,在日常生活中出现紧急情况的时候,很多人,包括一些曾经不正直的人,也准备作出这样的行为表达。上文简要讨论过的备受争议的情况就涉及这样一种“紧急状态”。这些事情甚至在我们记得把尊敬归因于人的善良之前可能便被谈及;如果人们在一种紧急状态下,为了慈善放弃了他们的一项权利,那么赋予他们的尊重将会补偿他们的任何损失。因此,给予人类的信任票既不过分也不草率。

(2)在任何“第一时间”之前和之间的正义美德必须包括“第一时 267
间”之后的正义美德的所有要素。如果正义程序的思想规约着某人的行为和判断,这个人就会仿若按照正义程序已经是那样了去行为和判断。之所以如此,是因为我们从智力合理性的态度,通过遵守那些与我们对立的已经存在的规范(价值),而使规范和规则失效。然而,因为正义程序只是在单一的“第一时间”之前,并非在单一的“第一时间”之间的思想,形成伦理(道德习俗)和实践正义美德并不需要动员某些额外的道德资源。这些资源包括许多额外的美德。因此,我们必须在“第一时间”之前和之间把某些额外的美德归结于公民美德的要素。在“第一时间”之前和之间,从一个“良好公民”的角度来说会比“最低道德”要求更多。可是,在“第一时间”之前和之间“良好公民”并不等同于好人(正直的人)。只有那个额外程度的美德来自于“良好公民”,并且其实践与展示使他们的行为和判断好像正义程序本身便是如此一样,即使它原本并非如此。

平等地承认所有的需求是公民的美德,除了那些涉及将其他人仅作为手段而被使用的需求以外。如果公民生活在一个所有的需求都不被(更不用说平等地)认可的世界里,在那里,那些将其他人仅充当手段使用的满足却被认可,那么“原初状态”就不能成为一个“冷漠”的美德,并且美德的认知方面的需求是必需的。

^① 当然,这个结合将在 Robert Owen 那里被发现。

需求不被平等地承认是因为,首先,归因于一个特定社会的规范和规则,他们能够接受不平等的承认。其次,由于某些需求没有被表达,或者没有足够强烈地表达。人们可能由于法律的限制、缺乏教育、缺乏组织或缺乏进入公共领域的途径而不会表达需求。良好公民可以通过为这些人代言来帮助他们。但是,如果良好公民只做这个的话,那么他或她就不能证明公民美德的正当性。人们可以通过帮助有需要的人代言,通过与他们一起参加对话,通过发现他们的需要、他们的价值,通过帮助他们独立地进入公共领域而显示美德,良好公民不可以用他或她的价值代替那些需要被承认的,或没有得到充分承认的人们或团体的价值需求,而宁愿只展示他们的团结。团结的美德确实是良好公民(在“第一时间”之前和之间)的(额外的)美德之一。团结是没有被承认,或者没有被充分地承认的,这是所有人和团体的应得需求。团结的美德不是慈善(正直的人)的美德。团结并不意味着这种姿态,即“我在这里,我将满足你未被承认的需求”。团结与需求的满足无关。它是倾注于需求承认(和价值认可)中的美德。但是团结的美德不只是一个“良好的愿望”,也不是只限于展示团结的那部分人的需求和价值的承认中。这是一种积极的美德。展示团结的人尽他或她的最大的努力(一切都在他或她的权力之内)以确保正被讨论的需求和价值被所有人承认。团结是一个温暖的美德。倾注于正义程序思想的热情是这种团结的前提。

良好公民必须批评那些满足于将其他男人和女人仅仅作为手段使用的所有需要。这样的批评是非常必需的,需要更加谨慎。一个人必须学会在原则上区分满足于将其他人仅仅作为手段使用的需求和那些不必在原则上暗示这种使用的需求,但是一定要在当代的社会环境下这样做。这种区分非常重要,因为后者的需求必须被承认,即使他们目前的满足模式应该被否定。在这种情况下,不好的判断就会招致灾难,因为它在开始时就排除了正义程序的实现。控制需要的专政思想,或者,温和一点来讲,需求的家长制式强制,将被正义程序的思想所代替。良好的判断必须深植于一种美德。我将这种美德称为基本的宽容。其满足在原则上并不涉及将其他人仅仅作为手段而使用的所有需求的承

认必须被实践。它能够通过基本宽容的美德(态度)来实践。只有那些其满足隐含着统治的需求必须被排除。甚至为了拥有必要的需求或为了名誉的需求也不应该被排除,即使我们必须拒决那些要经由统治获得满足的想法。当然,作为一个个体的人,没有公民会放弃他或她的权利,去同情某些需求和厌恶其他的需求,正如没有人会放弃批评他或她在私人关系中所厌恶的需求的权利。但是作为公民,我们必须承认并且平等地承认所有的需求。

良好公民承认价值对话是正义的程序。她或他声明,规范和规则应该通过每一个相关人的授权,通过一致同意予以生效。但在“第一时间”之前良好公民必须假设没有什么规范、规则或法律已经被正义程序宣布为生效。因此必须假设**每一个共识都是虚假的**,除了关于普遍价值(自由和生命)的有效性的共识之外。再进一步说明,如果公民与社会制度的反对者站在同一战线,那么他或她还必须假设,指导反对者行为的规范和规则也是基于**虚假的共识**。成为一个良好公民的实质的起点是笛卡儿时刻(Cartesian moment)。我指的是,每一个公民作为单个人,作为单一的我思(cogito),为他或她自己澄清所有“真正共识”的标准,并作为解决方法而用那些标准去检验“初步共识”。当然,这个人为了使虚假的共识失效,必须邀请其他的人分享“笛卡儿时刻”,并且经由正义程序开始筹谋一个真正的共识。这些“其他的人”可能非常少,视线内没有看到“其他的人”也是有可能发生的。良好公民可能是一个孤独的人,即使她或他不以这份孤独为傲,因为事实上公民的思想是价值对话,作为一个孤独的人就意味着他或她没有遵守这种思想。然而,一个良好公民作为一个道德的人决不会放弃自律,也不会为了“参与”而接受虚假的共识。良好公民也是一个反对者,这种反对是为了真正的共识而实践。

对于所有专制需求的坚定批评,以及对各种形式的虚假共识的拒绝,是一个硬币的两面。虚假的共识总是需要专制,因为它需要约束。无论我们是否意识到这一点,约束都会呈现在虚假共识的所有形式之中。如果权力从外部制约我们,我们会知道专制的存在;如果权力被内化了,我们则通常不知道有这样一种存在。权力可以在许多方面内化。

我所谓的“笛卡儿时刻”是一个凭此使我们摆脱了内化的权力的过程。

挑战外部专制和内部权力,拒绝各种各样的虚假共识,成为一个反对者,要求两个额外的美德。一是最古老的哲学美德,自我认知方面的
270 苏格拉底式的实践。但内省还不足以达到适当的自我认知。人们从他们自己的事迹,从观察他人自我的“典范”中认识他们自己。一个人经由内省和行为的相互影响来学习,在这个意义上一个人内化了权力,也是在这个意义上,一个人能够驱逐“内部权力”。第二个额外的美德是古老的民主主义美德:公民的勇气。正是公民的勇气使我们在虚假的共识中说出我们的意见,并采取与我们在反抗和挫折中的信仰相符合的行为。公民的勇气不是一个大胆的展示,而是在公共领域内道德自律的实现。

在这一点上我反复强调“第一时间”之后公民美德的要素:作为基本的宽容的公正性;争论的认知美德同时诉诸“高阶共识”的普遍价值;真实(真正的价值)权威的接受;实践智慧。如前所述,除第一类以外,所有要素在性质上都属于认知性的。现在我谈谈在“第一时间”之前和之中的公民美德的要素。这里需要同样的美德,但是除了第二种美德以外(争论同时诉诸“高阶共识”的普遍价值),所有美德都以不同的方式被实践。此外,只有这第二种美德在性质上是认知的。所有其他的美德也包括了热情。因此,我所提到的作为“额外”的美德,经证明根本不是“额外”的。它们在践行“第一时间”之前和之中的公民美德方面是必需的。在团结方面,我们主张承认至今未被承认的需要,并且采取行为以便使这些需要能够并且可以表达。在自觉方面,我们摆脱了“在我们灵魂之内”的权力,这样做就为第二个(认知的)美德的实践奠定了基础。在公民的勇气方面,我们挑战统治和各种各样的虚假共识,否则,真正的共识可能永远不会实现。

我无法想象在最佳的可能的道德世界的模型或正义程序思想之外的“公民道德”。所有的公民道德——是“良好公民”的重要组成部分——在民主主义的空想中显然都是存在的。它们是“大众的美德”,

至少在具有强大民主传统的社会里如此。^① 无论我们是否实践它们,这些美德对我们仍然具有“吸引力”。公民的善良不需要评述;每个人都会承认它、欢迎它、尊重它,甚至还有一些人模仿它。

在本章开头我谈到了正义的所有伦理-政治概念都必须由真实的伦理、道德和人们的实践来“支持”,即使这些人数量很少。如果伦理-政治的正义概念设计了一个最佳的可能的道德世界的乌托邦,那么这个理论将由那些甚至最差的世界中的人来“支持”,这些人宁愿忍受不正义也不愿意实施不正义。讨论中的不完备的伦理政治正义概念是比较温和的。情况就是如此,不是为了最佳的可能的道德世界,甚至也不是为了一个“正义的社会”,而是为了最佳的可能的社会-政治世界,这个世界不是正义的,却是通过正义程序运作的。我的意思是,作为价值对话结果的规范和规则经由动态正义的普遍律令的指导而生效。正义程序的所有要素都涉及或推断出传统的和当代的正义程序,例如形式的正义概念,“黄金法则”和动态正义都诉诸自由和生命,以及作为解决社会政治冲突手段的对话等价值。整个模型几乎都是上面提到的传统和当代实践的重新整合,并且,我希望它不是任意的重新整合。如果把人类视为是基本的(总体)社会群体,如果人际关系就是彼此互惠的关系,那么它是唯一可能涉及“正义”的所有要素的重新整合。

这两项条件体现了我的价值承诺。在某种程度上讲,这些承诺是随意的,因为我没有与每个人分享它们,但它们也并非随意的,因为我与许多人分享了它们。当然,如果我进行超验的推理,并且把我的模型作为最卓越的“真理”,它将具有更大的可信度。但是我的不完备的伦理政治正义概念计划——其中某些真实的价值具有公理(以避免纯粹的形式主义)的地位——是一个与众不同的承诺。对我来说不可能忽视经验的动机。经验的动机可能是需求、要求、欲望、激情、洞察力、利益等等。基本的需求可以被理解为激励力量。然而,它们只能产生对一个目标(超越上下级的世界,超越统治的世界)的承诺,而不是程序

^① 在 F. Feher and A. Heller 那里,这个问题已经在一些细节上得到分析,参见‘*The West and the Left*’(未出版的手稿)。

本身。正义程序不能由基本需求激发,因为这些需求可能缺乏判断力,并且以非理性的姿态表达自己。正义程序是理性的。但是这个程序也不能由理性的洞察力激发,因为存在不同类型的理性洞察力(态度),并且选择一种特别的理性洞察力(例如,智力合理性)的决定必须由合理性之外的某事推动。对于普遍价值的承诺也不能被称为经验的激励动力,因为人们为了接受这样一个承诺必须首先被激发。谁能够被如此
272 激发以至于接受这个承诺?只有“良好公民”,他的主要原动力是公民的美德。正是在这些美德中,基本的需要和理性的洞察力合并在一起。正是在公民的美德中,基本的需求和智力的合理性可以合并在一起。因此,“良好公民”就是那些“支持”不完备的伦理政治正义概念的人。良好公民支持,但不保证“最佳的可能的社会-政治世界”。并且因为良好公民并不保证,而只是支持这样一个世界的模型,这样的世界才是可能的,但也仅仅是可能的,不是特别有可能。不过,良好公民不仅支持,而且还保证不完备的伦理政治正义概念。

迈克尔·沃尔泽(Micheal Walzer)写道,“有自尊心的公民是一个自主的人。我的意思并不是说在世界上自主,我不知道那将包括什么。他在他的共同体中是自主的,一个自由而负责的主体,一个参与的成员。我认为他是正义理论的一个理想对象”^①。因此我也是这样做的。

^① M. Walzer, *Spheres of Justice*, Oxford: Martin Robertson, 1983, p. 279. 参见迈克尔·沃尔泽:《正义诸领域——为多元主义与平等一辩》,褚松燕译,译林出版社2002年版,第375页。

第六章 良善生活

正如我一再强调,正义程序是良善生活的条件——所有可能的良善生活——但它并不是良善生活的充分条件。正义是骨骼:良善生活则是血和肉。“良善生活”包括三个要素:第一,正直;第二,从天赋到才能的发展及才能的运用;第三,个人联系的情感深度。在这三个要素中,正直是最主要的因素。良善生活的这三个要素全都超越正义。无论是正义的准则(形式的正义概念)抑或是动态正义的普遍准则都不是全部地适用于它们,如果从根本上的话。

最后一章讨论的三个问题多少给人一些不合时宜的感觉。可能许多人认为这种讨论方式已经完全过时了。因此,我首先必须声明我仔细推敲了这个过程。我应用了上一章所推荐的方法,并将它称为“笛卡儿时刻”。在面临一个文化共识时,一个人首先必须假定这个共识是虚假的,然后在同意或反对之前再次仔细地思考这个问题。下面我将从积极的一面谈论关于自我、道德、伦理、情感、创造力和理智等话题。这是不合时宜的吗?希望不是。与其他人一道,我正在逆流而上。我们希望这股潮流将逆转。^①

^① 在 *A Theory of History* 中我谈及历史意识的混乱。我坚持一种新的建设性意识,我称之为反射一般性的意识,它已经自这种混乱而出现。显而易见,我没有思考一种只是按年代顺序排列的级数。大规模的对启蒙计划的后现代排斥在 20 世纪 60 年代后半期获取了动力,但不是没有先辈的影响。Apel, Habermas, Wellmer 和其他人的哲学体系,虽然构思得很早,但已经进一步发展并且需要新的维度。老前辈萨特也致力于这个替代规化,为共同体的新的道德规范提供理由。卡斯托里阿完全没有成为极端的理性主义者,像他的德国相似者中的一些一样,与“自我毁灭”相比较,他的所有著作都是为了自我构建。自由主义的传统继续繁荣。如罗蒂在 *Consequences of Pragmatism* 所写 (Brighton, Sussex: Harvester Press, 1982. p. 158.), 支持对我们人类命运的感觉的偏爱将包括个人实现(自我实现)与公共道德(对正义的关心)结合的可能性的全面讨论。在这里我将不提及各种各样的原教旨主义计划,对此我没有任何同情。

一、正直的人

在前文中我举了一个关于不完备的伦理政治的正义概念的例子。
 274 我分别讨论了社会-政治和伦理,同时也讨论了二者相互依赖的关系。主体,即伦理要素的承载者,被认为是践行“公民美德”的“优秀公民”。尽管并非每个人都需要成为“好人”,但为了使该模型可行奏效,一些人必须成为好人。普遍价值的具体化被认为是自由和生命的价值。不过,我补充说,这些价值的实现是美好生活必不可少但并不充分的条件。良善生活的主体是好(正直的)人。

此处的关键概念是“正直的人”。讨论这个概念需要我们放下所有的社会乌托邦,并且转向道德哲学最普遍的问题。即使如此,此处姑且不对道德哲学进行详尽说明。^① 本节的目的并不宏大:并非要勾画一个全景图,而仅仅是一个草图,而且是一个需要修改的草图。这只是一个初步的尝试,远没有结束,但画布不能留下空白。

道德包含那些已经内化了的人际关系。这个论断并不是一个定义。事实上,反之亦然。如果所有内化了的人际关系都是道德,或者至少包括一个被简单地内化了的道德要素,那么,“道德”这个概念就很难有一个合理的定义。界定道德的各种组成部分(规范、美德、思想、原则)是可能的,但这样做的话就不是在定义道德。相反,一个人常常会优先考虑某个道德态度而非其他的。在原则上逃避内化的人际关系与所有的已被内化并因而拥有了道德成分的人际关系之间作出区分是可行的。

如果道德是人与人之间被内化的关系,如果社会整合是通过内化发生的,那么社会整合的各种形式都包含了道德成分,但道德并不构成一个场域。相反,从社会场域中的实践要求内化这个角度看,每个社会场域都是道德的。内化的程度越深,这些实践所要求的内化就越强烈,

^① 我下一步的计划是一篇题名为 *A Theory of Morals* 的论文(这套丛书包括 *A Theory of Feeling* 和 *A Theory of History*)。

道德的一面就越明显。如果我们用很抽象的方式进行思考,并且无视历史的特殊性,我们就可以粗略地认为,如果一个场域越来越变得不同于其他场域,那么将会发生两种相反的发展趋势:道德成分要么越来越多,要么越来越少。在现代,出现后者的趋势显而易见。^①

提出“道德场域”的理论是为了抵制道德的“边缘化”。尽管我赞同这个动机,但我认为这是个虚假的理论。它建立在这样一个默认的假设上,即理想目标的存在暗示了领域的存在。抽象的规范与美德的确是理想的目标,但它们不会也不能构成一个场域。让我用简单的术语来描述。在写一篇哲学论文时,我们进入了一个特殊的场域(目标“哲学”是“自为目标”场域的一个分支场域)。我们遵守该场域的规范和规则,并从事一种哲学活动:我们“实践哲学”。然而,在遵守规范或表现出美德时,我们并没有“实践道德”;我们投入其他的活动,例如政治、工作、爱情,甚或哲学。我们在勇敢地行动时也没有“实践道德”,但我们是在“勇敢”美德的指导下行动的(一个理想的目的),例如:在战争中;在社会制度中,当我们提出与占主导地位的想法不同的意见时;当我们从火中救人时;等等。我们在不同情境下受同一规范的引导,顺便提及,在某个或其他场域中被某一特定的规范所引导。如果我对哈贝马斯的理解是正确的话,哈贝马斯需要在其理论体系中构建“道德场域”以便测定这个场域,就像实际对话那样。这种解决办法很机巧,它似乎驳回了我所提出的设置“道德场域”的严肃目标:我们可以“从事实际对话”。如果“从事实际对话”等同于“实践道德”,那么我们就可以“实践道德”。在“从事实际对话”时,我们至少在原则上暂停了其他活动;因此我们别的什么也不做。但问题是:我们为什么要进入实际对话?这个对话的预期结果是什么?我们进入这个对话,是因为我们的某些价值观已经变得不可靠,我们的某些规范出现了问题。对话的目

^① 韦伯从未支持一种特殊的“道德领域”的观点。更确切地说,他支持政治领域必须有其自己的道德,不同于个人生活(宗教)的道德。我们在领域中的悲惨选择也是道德中的一个选择,而不是“道德领域”和其他非道德领域之间的选择。Luhmann 在他的关于道德规范的社会学的著作中,主张道德完全抵抗领域区别。见他的 *Soziologie der Moral*, Frankfurt: Suhrkamp, 1979。

标就是要达成共识,建立新的规范和规则。因此实际对话就是这样一个过程,通过这个过程理想目标得以理性地创建,并取代之前有问题的理想目标。然而,不同的理想目标本身并不构成一个场域,即使它们源自于实际对话。它们指导我们在某个或其他场域,或者所有场域中的行动或实践。实际对话由针对对话以外的规范和规则构成,即针对行动的规范和规则。实际对话是“实践道德”,在某种意义上,这完全不同于“实践哲学”的关于哲学问题的理论论述。

在这一点上我似乎已经接受了哈贝马斯的观点,即道德规范是由实际对话构建的,或者至少它们应该由这样的对话构建。但是,这并非
276 是我的观点。在第五章我提出,社会政治规范和规则应该通过实际对话获得合法化。如果读者接受我的观点,整个“道德场域”的理论体系的大厦,即使是最高级的版本,也会坍塌。在共识指导下建立社会政治规范和规则的实际对话不能被称为“实践道德”。这个商谈是政治的和社会的(社会-政治的活动),尽管该社会-政治活动有道德的一面(含义):对话中的规则应当被遵守,并且“遵守对话的规则”是一个应像道德习惯那样被内化的过程。

有关“道德场域理论”的简要评论为更广泛的思考开辟了道路。如果道德哲学集中于构建规范方面的问题,那么几乎所有重大的伦理问题都将被忽视:例如行动、美德和道德品质方面的道德内容等问题。当然,我们可以先不讨论这种方法,转而回到通常的做法。与以构建“良好规范”为出发点不同,我们可以选择吸引/排斥、同情、自卫本能等作为出发点的主要动机。我们也可以尝试从理智、利益等推断出道德。但是,无论我们选择解释性的还是评价性的原则,不可能从这个原则中推断出所有的道德现象。可以放弃这种尝试,否则,在穿上这件紧身衣之后道德现象将被扭曲。这是迄今为止最有吸引力的解决方案——通过次要原则来补足主要原则(正如康德所做的)。问题的关键是,既然道德不是一个场域,那么道德的同质媒介既不存在也无法进行理性的构建。每当我们试图通过一个原则(或一个主要原则)推断道德现象从而构建道德的同质媒介时,我们无法把握住道德现象的各种复杂多样的本质。

虽然只有场域或次场域具备同质媒介的特征,一个场域以其异质性而著称:这是“自为目的”的场域,最主要的社会场域,也是日常生活的基本场域。^① 这里不存在也不可能存在任何单一的能够对这一场域进行同质化的原则,也不可能构建任何的理论原则来完成这个任务。然而,由自为目标引导的异质活动仍然可以通过一个共享的意义连接起来。这些活动仍然是异质的。它们不能从彼此中推论出来,甚至不是直接地与彼此有关,但它们共同组成一个被称为“生活方式”的“意义”。让我们简单地设想一个带有单一目的场域的社会,“自在目的”的场域。拥有道德成分的行动与这个场域存在着联系。那我们如何才能够触及“道德关系”的各种异质要素呢?通过审查生活方式本身。这个程序并不像它表现出来的那么复杂:每个实践的人类学家正在这样做。现在让我们设想一个包含许多场域的更加复杂的模型:“自在目的”的场域,各种社会-政治制度,以及“自为目的”的场域,其中依次包含了许多不同的次场域。显然,在这样一个复杂的模型中有多种可能的生活方式,并且某些意义形式是每种生活方式与生俱来的。然而,在这一框架中某些生活方式与其他的相比被认为是典范性的。因为它假定,首先,参加这些生活方式之一的人们已经最大程度地内化了人际关系,并采取了相应的行动;其次,这些人已经获得了自己生活意义上的最高水准。最异质性的道德法则、规范、活动、态度和感情的同质化是在好人的生活方式中完成的。因此,“良善生活”的范畴不应该从某个或其他道德原则或道德思想中推导出来,也不应该从某个人或其他人的具体动机中推测出来。良善生活的形象是道德哲学的绝对出发点,事实上是除了功利主义以外所有的道德哲学的出发点。道德哲学家们在开始探索原则和动机之前创制了良善生活这个概念。对柏拉图和亚里士多德而言这是不言自明的,因为他们在等级价值观上采纳了一个基本的共识。虽然这个时候多元主义的方法已经显现,但它仍然能够以一种反思性的方式,通过重新诠释传统的价值观等级来区分好的或更好

^① 我在 *The Power of Shame* 书中的题为‘Everyday life, rationality of reason, rationality of intellect’文章中分析了这种领域的特征。

的生活方式与不好的或不想要的生活方式。在现代哲学中类似的努力开始出现了问题。为什么这个特定的而不是别的生活方式是“美好”的生活方式,是一个即使重新诠释传统的等级价值观也无法简单回答的问题。哲学家因此表演了一个手倒立:他们建立了“基本原理”或“自然的”和“基本的”动机以便用来想象他们事先预设的(要说明的是,和斯宾诺莎的对话)良善生活。现代性的未来导向的态度只好受到限制,以便经由一个“历史的弯路”回归到古老的方法。这就是为什么黑格尔的道德哲学令人失望。

278 简单来说,要面对的问题如下。道德哲学的传统出发点是正直的人的良善生活。道德的不同(相互之间异质性很大)成分只在正直的人的良善生活中被同质化。但是,如果不同的生活方式互相竞争,并且必须从中选择一个(韦伯讨论的问题),那么道德哲学的传统出发点就变得难以接近,至少对那些严肃对待该问题的人而言是这样的。为了从“主要动机”的基本原理中推导出来一种“美好”生活的方式,将是避开而非面对问题。

所谓康德的“形式主义”可以从这个角度进行考虑和欣赏。像古代的思想家一样,康德毫不掩饰他从正直的人的形象那里攀登到了自己的道德原则和理念的创建高度。正直的人对他而言是具有善良意志的人。当开始注意到正直的人的存在时就产生了一个问题:正直的人如何可能存在呢?形式主义的元素显现在正直的人的形象之中。良善生活所有具体的构成要素都不存在。由于正直根据善良意志来定义,其他的因素都未定,因此,道德哲学的出发点不是良善生活的某种形式,而是正直这个被视为所有可能的良善生活的静态的和不变的前提。正直本身并不是美德的总和。如果它是,我们就应该已经在脑海中形成了良善生活的某种具体形象,这是我们还没有有的。如果好人是愿意为善的人,那么善(好的)的具体品质仍然未定。

到目前为止,我只提到了康德道德哲学的出发点,这正是我打算遵循的起点。在《道德形而上学》的论证过程中,良善生活被公正切实地构造出来,而不论它所有的形式主义。然而,在这一点上康德不再与我们的研究有关。遵循康德的路径,但并非他所有的解决办法,我为道德

哲学提供以下建议。我将在唯一可能的点上开始：正直的人的良善生活。我们假定我们不能说出，也不能说出任何有关良善生活的具体性质，这是根据第五章的结论得出的。不完备的伦理政治的正义概念放弃了设计一个良善生活的模型的意图。假定存在着若干种形式的良善生活，而且它们同样的美好。因此，在不完备的伦理政治的正义概念的框架内所构建的道德哲学**不应该**评论良善生活的具体性质，甚至可以声称，我们不能谈论关于这些性质的任何事情，因为我们已经生活在一个多元文化的世界里。此外，作为一个**总体的生活方式的良善生活**是否对每个人或者部分人都具有现实可能性，或者是完全可能，这并非道德哲学所关心的事。不完备的伦理政治的正义概念已经提出并回答了这个问题。正如这个概念考察了良善生活的**社会 - 政治条件**一样，道德哲学必须考察良善生活的**道德条件**。良善生活的道德条件是正直。从事道德哲学意味着接受所有道德哲学的基本信条：没有正直就没有良善生活的存在，而且只有正直的人才能过上良善生活。不过，一个人不可能同时被迫接受某些道德哲学的基本信条，即成为正直的人就意味着过上良善生活。相反，我们把“良善生活”定义为道德与“自然”美好的结合，并且把它与“幸福”概念联系起来（有时很模糊）。279

因此我的道德哲学的出发点不是良善生活，而是良善生活的道德条件：正直。但是，如果我们希望把一个或另一个良善生活的**所有具体要素抽象出来**，那么按照亚里士多德的逻辑，“正直”就无法被定义为“美德的总和”。我们的定义必须足够抽象到包含所有正直的人而不管他们的生活方式如何。康德的“善良意志”似乎是这样一个抽象的定义，但实际上并非如此，并且这不是因为它的形式主义，而是因为它从正直的人的基本“形象”中排除了**伦理（道德习俗）和行动本身**。我认为，在这里它最好从康德回到柏拉图式的定义：正直的人是宁愿忍受不义（邪恶）也不愿践行不义（作恶）的人，这里的“忍受不义”意味着在与其他人发生**直接联系时违反道德规范**。

我相信这个“正直”的定义是足够抽象的。一个人宁愿忍受邪恶也不愿践行邪恶的事实并没有提及这个人的生活方式。只不过什么被认为是正当或错误的还留待决定，经验的**动机**也要留待决定。这个定义

本质上并不是最好的。此处要求的倒不是对每个人你应该做好事,而是对任何一个人你不应该做坏事。这也不是要求你应该持续地忍受邪恶(换句话说,牺牲与自我牺牲不是强制的),当且仅当唯一的选择是干坏事时,你才应该承受邪恶。最后——根据前文所述——正直的定义在具有极少规范和规章的社会与具有大量规范和规章的社会中同样适用。参考一下现实和彼此互惠的乌托邦的情况可以证明这个定义的效力。由于功能主义规则的优势,当代制度中的适当道德决策并不常见。但是,当这样的决定(或选择)发生时,“基本正直”仍然关系到忍受或实践邪恶,我们也仍然沿着这些线路去判断。在对称互惠的乌托邦里,那些除了“公民关系”外没有加入任何其他社会关系的人仍然是有空间的。在这种情况下,践行“公民美德”就等同于正直,因为任何这样做的人都不会向其他人作恶。当然,在具有更多密集的规范结构和多样人际关系的生活方式中,成为正直的人往往要求更高。

柏拉图提出了一个有关正直的独特定义。他试图以理性方式论证“最好忍受不义而非践行不义”的论点,但是没有成功。随后,其他人曾尝试做同样的事情,但是也没有成功。在第二章中我探讨过,这种尝试是徒劳无益的。正直的人不需要证明,恰恰因为他们是正直的;对这些人来说,忍受不义好过践行不义是毋庸置疑的。然而,邪恶的人能够理性地证明(正如在柏拉图的对话中显示的一样)最好践行不义而非忍受不义。但他们也不需要证明,恰恰因为他们是邪恶的。对这些人来说,践行不义好过忍受不义这是不容置疑的。通常,人们既不是正直的,也不是邪恶的。因此正直的人能够以理性的方式使人信服,最好忍受邪恶而不践行邪恶,而邪恶的人能够以同样理性的方式使人们信服完全相反的结论。

如果每个人都是善的,那么它将对大家都有益是可能得到证明的,但是不能证明它对每一个成为好人的人都有益。一个人甚至不能通过谈到这个假设“如果每个人都是善的,那么它将对大家都有益”而责成一个特定的人成为好人。因此,我建议完全放弃这种方法,采取另一个方法——即康德哲学的方法。

显而易见,当谈到“善良意志的人”时,康德甚至不用操心去证明受

善良意志指导比不受它指导更好,“更好”涉及物质的善。他仅仅指向“善良意志的人”,指向值得至高尊敬的主体。善良意志像宝石一样闪闪发光。宝石发光,因此宝石是可见的。正直的人确实存在,而且我们 281 知道这点,因为我们看得见他们。在这些步骤中我已经用康德式的正直定义替代了柏拉图式的正直定义。基于这个原因,我们可以采用这个作为我们出发点的事实,即有些人宁愿忍受邪恶,也不愿践行邪恶。而这些人无论是多是少都无关宏旨。然而,无论道德存在于何处,只要它们存在,就总会有人宁愿忍受邪恶,也不愿践行它。无论我们看向哪里,我们将总能发现正直的人。他们是存在的。

我将阐明道德哲学的基本问题:正直的人存在,他们何以可能?

如果我们从柏拉图哲学中正直的人的定义开始研究,我们将得到下列理论观点:

(1)我们以“良善生活”的理念为开端,但我们不确定良善生活的具体类型,因为我们只关注这种良善生活的道德条件。

(2)正直的概念足够抽象到不确定道德规范的内容及其深度。

(3)“正直的人何以可能”这个问题可以通过对道德所有的层面和要素的反思来回答,因为只有将其作为一个整体才会使正直的人成为可能。不需要系统地涉及道德生活的各个层面和要素,也不需要从一个或许多原则或动机中推断出它们。正直的人的行动、态度和动机包括了道德的所有层面和要素都汇聚并最终融合的结合点。这个联合经由存在于和贯穿于正义的品质之中所有要素的同质化而形成。

正直的人因其存在而成为可能的。是什么使他们成为可能?

(1)良善的道德感。

(2)规范的存在,假设:

i 这些规范是通过人是其中的成员的社会(群体)所传递的;

ii 标准化规则的三个成分(具体的规范、抽象的规范,以及价值)已经被区分开;

iii 某些规范或价值(或至少其中之一)是自愿生效的。

(3)个人相对的自治,就以下范围而言:

i 他或她可以重新解释规范的内容,可以摒弃一些,接受另外一 282

些,偏好一个价值而非另一个(既可以说“是”,也可以说“不”);

ii 他或她不仅考虑“如何”,也考虑是“什么”行动;

iii 当且仅当是偶然的,对个人来说需要在忍受邪恶和践行邪恶之间作出一个选择。

(4)自我意识,就以下范围而言:

i 良心(内部权威)的约束补充了羞愧(外部权威)的约束;

ii 意识到我的行为会给世界上带来某种后果;

iii 存在个人责任(以及这种责任感);

iv 存在自我反省(认识自我的可能性)。

(5)伦理商谈(每天进行的及更多的),伦理选择和决定可以被质疑、批评和相信。

(6)规范世界的相对稳定性。至少一些规范应当持续有效(贯穿一代人的生命)。

(7)社会领域的相对稳定性。某些行动的结果必须是可预见的。

(8)一般意义上的良善判断以及特别意义上的实践智慧(既作为主要的又作为次要的判断)。

(9)至少从极小的智力合理性直到极大的智力合理性,以便:

i 责任能够部分地(不是完全地)受理性洞见所指引;

ii 主体的非道德性(被主体看做“自然状态”)也可以(虽然不是排他的)被理性洞见所塑造。

(10)行动者渴望为善的善良意志转化为他或她的行动理由。

(11)抑制(而不仅仅是引导)错误或偶尔非理性冲动的可能性。

(12)把天资转化为“有德行的人”的可能性(正如莱辛所提出的)。

(13)纠正。虽然所有的行动都不可逆转,但我们的大部分行动绝不能是那样的,即道德成分是不可逆转的。

使正直的人成为可能的条件部分是客观的,部分是主观的。这些
283 条件中的一些可以共存,另外一些则不能。由于正义与社会期望有关,所以,要成为一个正直的人,没有必要满足每一个条件。但是,现代性中正直的人的观点预先假定:满足上述列举的所有条件。

用一个短语总结所有的正直条件:如果一个人对自己作为其中一

员的共同体(社会)的规范和价值存在自觉和自我意识的关系,并且如果他/她的行动始终如一且持续不断地遵循这一关系的话,那么他或她是正直的。根据黑格尔的观点,我们可以把与一个人有意识联系的规范和价值称为伦理(道德习俗),并且把意识联系本身称为道德。道德是独立存在的,而伦理则相对独立(至少有一个社会和主体间的有效规范或价值的一种状态,至少有一个价值或规范必须被接受为“外部”权威的代表)。绝对自主和毫无自主的状态同样都是虚幻的乌托邦。一般而言,如果道德是人际关系的内化,那么抛弃所有的人际关系这个计划只能是不道德的(因为只有在计划中,我们才不能简单地摆脱所有人际关系)。我们可以正当地称为“道德自主”的东西并不是主体的自主,甚至不是我们纯粹的实践理性(一个纯粹的哲学建构)的自主,而是正直人士的生活方式。“好人”已经达到最大程度的道德自主,不是因为这个人是完全自主的,这从来都是不可能的,而是因为他或她的道德品质没有屈服于社会强制。

柏拉图哲学中正直的定义几乎与康德哲学的一样抽象,然而,它有“简约主义”的优势。正直被定义为对一个行动(一个恶行)的容忍,而不是定义为行善。当然,如果我们不对任何人作恶,我们就已经在一个消极的意义上履行了“善”,而非在一个积极的意义上。但当我提出“正直人士存在”时,我想到的不仅是那些从没有蓄意对他人作恶的人,而且还有在积极意义上履行善的人,即使限制行善的人所做的善行也不等同于作恶。(例如,自愿帮助他人的人即使决定不做志愿者了,也不会对受助者作恶。)慷慨,即准备自我牺牲或减轻一个人不应忍受的痛苦——具有相似性质的这些以及其他事情与正直形式具有关联,正直
284

不仅仅涉及柏拉图的正直概念。如我多次重申的,人们可能在较大程度或较小程度上是正直的,但是,每一个宁愿忍受邪恶也不愿意践行它的人就是正直的,即使并非在相同的程度上。超出义务的善不是正直的条件。这正是为什么我们谈到“额外”(supererogatory)的原因。在下文中,我认为正直并不具有额外的“诚实”的特性,正直的人宁愿忍受邪恶也不愿意在“诚实的”或“善良的”人身上践行邪恶。额外善良的人总是一个诚实的人,但并非所有诚实的人都显示出额外的善良。我称

那些展示出最崇高的额外善良的人为“跨文化的好人”，因为这种善良超越了所有具体的和特殊的文化判断。诚实的人有时会展现出额外的善良，有时不会。在“诚实的”人和“跨文化的好人”之间没有固定的分界线。尤其要这样考虑，如果一个人选择遵守要求很高的道德规范，他或她就必须坚守这一承诺，因此，为了保持诚实必须格外善良。无论如何，除非我表明，当我在下文中谈到“正直的人”时我头脑中同时也有“诚实的人”的概念，反之亦然。

我并没有试图去证明成为正直的人比不成为正直的人要好。相反，我所竭力辩护的是，正直的人拥有最高程度的道德自主。然而，假定每个人在道德上自主的想法是愚蠢的，即使这是可能的。另一方面，除了道德自主的形式以外，还存在相对自主的各种形式（例如掌握很大权力）。当然，哲学家可以证明，这种自主“并不是真正的自主”。拥有很大权力、名誉或财富的人仍受制于兴衰变迁——例如，命运的支配。但是，由于这种情况下的相对自主是“借来的”，它并不存在于自身，因而可以丧失掉。其他哲学家指出了“清算”的一刻：在死亡面前，那些“仅仅”有权势的或富裕的人必定失去一切，然而正直的人可以坚定不移地依赖他们的善良。

事实上，所有这些论证都是不牢靠的，并且在实践中可能事与愿违。的确，从一个特别重要的方面来看，正直是无法失去的，因为我们并没有失去宁愿忍受邪恶也不愿去作恶的准备。然而，尽管没有真正地失去正直，但我们可能在某种意义上失去了（当准备宁愿忍受邪恶也不愿意践行时），尤其是处于重大的苦难之中，当我们辨别轻重缓急的能力被扰乱时，当我们的主要认识和实践不足以区分邪恶与善良之间的差别时。这种情况在现代已经比过去发生得更加频繁了。在我们整个一生中，让正直表现出善的方面无疑存在一种显而易见的“运气”因素。此外，财富、权力和等级在每一个前现代社会都被认为是“美德”，而在现代社会则日益被认为是“值得赞赏的”。一个拥有巨大权力、财富或名利的人在临死之前回首自己生命中的成就时会感到心满意足。这里甚至不可能出现“这些人是被外部因素所控制”的争论：“自我奋斗的人”（self-made man）这一术语就表达了这种意思。成就是自我奋斗

而来的,成功是自我奋斗而来的,并且伟大也是自我奋斗而来的,这些事情中的每件所含的道德成分可能很少,甚或没有。并且,一提到死神,考虑到对今后的信心已然消失殆尽,没有证据表明正直的人在自己生命的最后时刻必然得到心灵的宁静,也没有证据表明拥有财富、名誉或权力的人必然会受到罪恶的折磨。相反,一个人可以说,如果因某些奇迹人类在地球上可以长生不老,那么大多数人宁愿忍受不义也不愿意践行它,因为不会失去任何东西。一个人正直可能是因为他或她在失去某些东西的同时会得到其他东西。如果不会失去,那也就不会得到。但是失去东西就意味着失去东西,正直的人所任凭失去的并非是微不足道的东西。因此,那些选择了正直并且为了正义之名而失去一些东西的人们,并没有选择一个微不足道的东西。不正直的人为了不遭受邪恶宁愿践行不义。

在犹太基督教传统中,“忍受邪恶”有时被提升到一个崇高的地位。然而,柏拉图哲学中正直的定义与这个传统无关,在忍受邪恶时没有什么崇高的。与此相反,忍受邪恶是不对的,我们并没有因忍受而变得正直。如果我们除了忍受邪恶而别无选择,我们简直就太可怜了。我们的确可以既忍受又践行邪恶,在这一点上我们并不正直,即使我们的确忍受了这种邪恶。事实上,我们不应该忍受邪恶,没有人应该这样。如果我们可以制止邪恶的话,我们就不应该忍受邪恶,无论何时当我们尚未面对要么忍受邪恶要么践行邪恶的选择,我们能够做些事情来制止它。这是我们的选择,而不是忍受邪恶的选择。

回到基本问题:正直的人是存在的,但是他们何以可能存在? 现在 286
适于把这个问题进一步具体化。因此我不禁要问:今天正直的人存在,但他们何以可能在今天存在呢? 由于这个问题只能由一个完整的道德哲学来回答,有关讨论将限定于分析西方现代发展过程中最近阶段所出现的特定问题。而且,这些问题将只能从不完备的伦理政治的正义概念的观点来分析,并限于这个框架内。简要地看,分析的参考点是“第一时间”(任何“第一时间”)。这个方法是由本书的目的决定的。我想要把好人(正直的人)与良好公民、最佳的可能的道德世界和最佳的可能的社会-政治世界、良善生活和正义程序区分开来。由于“第一

时间”已经在这儿,我可以参考这儿的(正直的)条件。分析将根植于绝对的当前。然而,选择问题和解决问题的方法已经有了理论上的保证,它具体体现在社会的和评价性的立场上。

我们生活在前现代与现代的规范模式(程度不同的现代性)的综合体中。不过,高度区分道德规范、价值观和美德的趋势是明确无误的。区别本身并不新奇,只不过在极端情况下,标准化的上述三个要素已经彻底地分开了。这意味着三个要素之间的相互作用并不能“想当然”地被复制。不过,没有这样一个相互作用的模式也就不会有道德。因此,这群人必须一而再再而三地建构和重建这个相互作用。我们生活在一个多元的规范世界中并不是因为缺少共享的规范,而是因为规范、价值观和美德相互作用上缺少共享。让我们最后看看“古代情况”。“城邦”在那时是至高的共享文化价值。城邦的“善”、道德规范、道德与认知的美德之间的相互作用是共享的和明了的。解释可能会发生变化,但“相互作用”不会变化。今天的情况已经截然不同。

的确,价值观念、美德和规范是规范化世界中的不同要素。价值观念是**社会-物质的善**(*güterwerte*),并且往往是非常具体的。即使是广义的或普遍的价值观念也是在具体的善的基石上建造起来的,或者,不同于此,通过参考组成它们的所有具体的善来分析。这正是理解普遍价值观念的程序。但是,某些价值观越广泛和越普遍,关于它们的理解就越缺少一致性。在具体的善(价值观念)与一般和普遍的善之间并没有确立持续的关系,当善(价值观念)被分别考虑时,或者被某些人作为价值观念而被其他人作为负面价值观念来考虑时,所有具体的善就被拆分开来了。因此,至善(价值观)、生命和自由处于悬置的境地,并且在各种价值观中不会提供任何合意的等级,甚至不会提供一个相对的等级。社会-物质善(价值)是**具体的**这个断言意味着它们在其具体性中是**积极的**价值。如果它们因为能激励行动而通过行动持续有效的话,它们就会像价值观一样发挥积极作用:人如此行动以便这些文化价值观能够存在,能够蓬勃发展,或偶尔“不朽”。这些价值观包括诸如国家(我的国家)、家庭、言论自由、进步、健康、人类、独立、福利和文化等。因为它们是具有具体的价值,所以它们可以在原则上激发人们的行动“有助

于他们自己”。然而,它们并不构成遵循它们(无论是遵守一些亦或所有)的人的行动。从大多数人的观点来看,它们是消极而非积极的价值观。

美德的条件不涉及任何具体的事物,每个这样的条件都是一种类型。这些条件表征了价值实现中通常需要的个性特点和行动模式。美德是从被(有道德的)行动所确认的积极价值观这个角度来定义和重新定义的。除了与“物质善”^①联系起来以外,美德不具有任何意义。如果价值观变化了,美德也将被废黜。(斯宾诺莎说谦卑不是一种美德,康德回应了这个观点。如果世俗或神圣的等级统治都不是一种价值,那么这是不言自明的。)如果与之相关的(积极的)价值观有所改变(忠诚于谁,忠诚于什么?)的话,那么美德将被重新解释。与消极的价值相关的只有一种类型的美德:认知性美德。反思性、思维理性,进行伦理商谈的准备——在所有美德中这些美德在现代社会变得非常重要(它们无疑是认知性的美德),部分是因为在许多个体最重要的现实中,当代大部分价值观是消极的。我们能够不断践行并关涉到这些价值观(或在与其联系中践行)的唯一行动是言语行为。但是,当然,某些价值在我们的生活中是“积极的”或是常常“有活力的”,我们需要驾驭美德(除了认知性的美德而外)去实现它们。如果这并非如此,我们就不能根据我们时常践行的美德来“刻画”我们同胞的性格。

规范可以是具体的,也可以是抽象的。具体的规范要求遵守(偶尔也支配)习俗。这些规范可以是规则,或是非常类似于规则的某种东西。它们既可以是祈愿式的,也可以是命令式的。如前所述,抽象的规范是跨文化的,我称它们为**适宜的道德规范**。适宜的道德规范与价值观相关。这些价值观可以被称为“标准价值观”:这是我们评判社会价值和美德的价值观,我们称之为“道德价值观”。所有价值观之现实化所必需的美德始终是**道德美德**,并由抽象的道德规范所支配。适宜的道德规范可以阻止本身是邪恶的(这些行为废除了社会制度或个体的价值)某些行为(如谋杀或作伪证)。它们也可以责成或推荐某些行动,

^① 例如,特技表演者的勇气不是一种美德而是“优秀”。

而实践这些行动能够使个体显示出美德,使制度体现出价值,不论从具体规范的角度来看,他们是否被这样认为。

在传统社会中具体规范变化缓慢,这种变化在一代人身上几乎难以察觉。然而,突然的断裂也时有发生。可以很粗略地将这种变化描述为积淀(具体化)的过程,通过这个过程某些抽象(跨群的文化)的规范会变成新的群体的规范。因此,新的具体规范在功能上等同于以前的规范:它们被其所适用的社会群体的成员所遵守,并且被认为是理所当然的社会风俗和习惯。然而,在现代性的初期,断裂之后并没有发生我刚才所描述的沉淀过程。抽象规范因沉淀而转化为新的和群体的具体规范的实例确实在发生,但是这种沉淀是瞬间的,而断裂则是持续的。当图根哈特谈及通过抽象规范的应用所产生的具体规范(在行动、决定和商谈中),并将这一过程描述为**最卓越的道德学习过程**时,他触及了**多元化道德体系**中最为显著的特点。^① 为了避免对这个问题的任何误解,必须强调,应用规范始终是个体道德学习过程的一部分,但通常在这个过程中并没有产生新的具体规范。道德世界的多元化不是因为不同群体的具体规范的共存,而是归于这样一个事实:这些不同的群体不再是**集群的**,它们没有社会分层,它们不再被认为是理所当然的。

289 简而言之,个人选择一套或另一套具体的规范,并且可以通过抽象规范的“具体化”(原则上由两个人去激活这个过程已经是可能的)来构建新的一套规范。当然,“传统”的具体规范并没有消失。由于出生的偶然性而被抛入的那个真实的社会环境仍然会为我们提供最初的具体规范,并且在我们的一生中都会认为这些规范中的部分规范是理所当然的(程度或大或小)。但是,这些规范中只有几个是“群体的”。此外,由于我们可以选择几套不同于那些我们与生俱来的具体规范,我们一再地选择我们的传统规范,因为我们不知不觉地固守它们。

多元道德世界中道德的界定比前现代世界里的更为“理性”,这已经成为道德哲学的一个信条。我想作如下修改:在一个多元化的道德

^① See Ernst Tugendhat, 'Kann man aus der Erfahrung moralisch lernen?', *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam, 1984.

体系里道德可以变得更加理性,但并不必然如此。

没有道德可以是完全理性的。然而,在一个道德多元化的世界里,如果我们选择自己成为正直的人,就可以实现最佳的道德合理性。现代性中道德的每一个理性方面都是遵循着实存的抉择。我的关于实存选择的论述将分三步进行。首先,我会简单地说明道德理性如何以及为什么在现代世界中不断减少,除了正义的实存选择之外。其次,我会解释我的“实存选择”概念,并且指出这个选择的最佳理性。最后,我将讨论在一个多元化的道德领域里实存(诚实的)选择将何以可能很好地实现。

如果意义是通过人的行动创造出来的话,那么成为理性的唯一可能方式就是将意义赋予人的行动之中。如果一个人的行动与一个价值观(或几个价值观)有关,并且意欲通过遵守规范(抽象的或具体的)或美德的展示来维持这个价值观,那么这个行动在道德上是理性的。如果该价值观是消极的(那就是说,一个人通过直接行动既不能维持它也不能拒绝它),通过展示与这些价值观相关联的认知美德(例如,检查在对话中所谈论的制度中的价值内容),它仍有可能在道德上是理性的。然而,我们的现代世界不仅是一个多元化的道德世界,同时还是一个功能性的社会领域。当卢曼坚持认为,在一个功能主义的社会制度中我们并没有以道德上有意义的方式在行动,他说到了点子上。正如他所说,我们可以把意义归于制度,但我们却不能创制那样的意义,因为在理性化的制度中遵守规则并没有对(道德)态度提出要求,而只要求特定的行为模式。现在把卢曼的思想转换成我的理论语言。它可以表述²⁹⁰为,如果我们进入任何理性化的制度中,这也是我们总在做的,我们除了屈从于规则以外不能自行选择规范。我们把这些规则看做是理所当然的。我们从来不用道德标准检验它们。同样,因为我们并没有像特定的人那样创制制度的含义,在这个制度中我们行使一种或几种功能,同时我们也没有将这些制度与价值观联系起来。当且仅当我们选择这些制度的时候,我们才将它们与价值观联系起来。理性制度中规则的一致性根本不是一个道德问题(除非我们将某个制度当做一种价值来选择或将它当做一个消极价值抛弃)。我们行动的绝大部分与道德无

关,并不具有道德理性的成分。

此外,多元道德体系中不同规范可被任意选择的事实意味着,道德理性将削减甚至消失。面对选择的并不必然被选择。我们可以简单地进入一套宽松的规范,不是因为我们由于道德的理由认为它们比另外一套规范要好或是更好,只是因为它们适合我们的口味、愿望和利益。我们可以就势将其合理化成好的规范,甚至合理化的过程可以削减。我们也可以同时进入某些合理化了的制度的规则。这里确实存在一个处于道德真空的趋势。我们可以为我们的行动给出道德理由,但不幸的是,我们通常不这样做。人们面对的状况是,给行动一个道德理由的必要性越来越少。相反,如果他们要给出任何理由的话,他们将给出心理的理由。这种做法已经变得如此显著以至于价值的选择渐渐地被目标的选择所代替。当然,同样的制度或计划可以同时是一个目标和一个价值观。不同之处就在于指向它们的各种行动。如果目标是一个价值观,那么行动就是规范化的;如果目标不是一个价值观,那么行动就是工具化的。在没有道德人格、道德规范或道德动机的调控下,直接连接个体心理和某种政治需要或目标的做法已经变得相当普遍了。

为了在几套规范中选择(而不只是进入它们)——换句话说,为道德理由使自己对规范和行动负起责任——我们必须选择把自己当做一个从“道德视角”来检视规范和行动的人,当做一个优先考虑道德观点而非其他(实际的)理由的人。因此我们必须作出一个**实存的抉择**,我的意思是,与克尔凯郭尔一起,在善和恶的选择之间作出抉择。这里所引述的实存抉择不是作为一个**本体论**,而是作为一个**历史范畴**来讲的。当然,在善和恶之间的选择始终有实存的要素。这是根据我的基本主张之一得出的:忍受邪恶比践行邪恶要好,这是个无法证明的观点。如果人们选择成为正直的人,那么他们就选择自己成为上述表述对他们而言是正确的这种人,但是,这个选择不是由这个表述的真实性所决定的。然而,即使在善与恶之间始终存在一个选择,并且在选择善的过程中一个人自己选择成为一个正直的人,抉择本身并不总是能够进行选择。如果规范和规则相当一致,善与恶取向的双重价值优先于所有其他的价值取向(“善至上”),并且每个人都知道善是什么。规范是外在

于个人的,并且它通常根植于有意义的合法化世界观。除了危机时刻,规范之间不存在选择,即使它们最终任由解释。再次回到卢曼的观点:态度,而非简单的行为模式,才是所要求的。只有在现代,善与恶之间的选择才能渐渐地不能简单地被看做是理所当然的事,并且这种情况日益增多。这就是为什么这种选择本身必须被选择。大体上,如果我们作出了实存的抉择,如果我们选择在善与恶之间进行选择,那么,我们已经选择自己成为正直的人,成为优先考虑道德理由而非其他理由的人。^① 因此,我们选择自己成为由实践理性指导的人。

实存的抉择可以以单一的方式来作出,但并不总是如此。正如舒兹所指出的,我们不能用空间的类推来琢磨选择这个概念。一个人从来没有站在零点上,面对着两个或三个可能路径,然后决定要遵循路径A而非路径B。像所有其他的选择一样,实存的抉择也是通过一系列适时的有意识的行为而产生的。如果第一个有意识的行为之后没有紧跟着第二个、第三个等等,那么这种抉择可能流产。正像如果这个人已经选择他(她)自己成为一个诚实的人,成为一个由实践理性指导的人,成为一个宁愿忍受邪恶也不愿践行邪恶的人,那么这种抉择才能是成功的。

如果一个人没有作出实存的抉择,那么与前现代的人的道德理性相比他(或她)的道德理性在减少。如果一个人作出了实存的抉择,与前现代的人的道德理性相比他(或她)的道德理性在增加。之所以如此是由于以下原因:第一,善与恶之间的选择不被认为是理所当然的:选择本身就意味着被选择。第二,因为选择是在不同的价值观以及不同的系列规范之间进行的,如果进行选择,那么价值观与规范就不是外在于个体的。第三,人们愿意也能够为接受一个和拒绝另一个价值观或另一套规范给出道德的理由;事实上,作出实存的抉择包括给出这种道德理由的一种承诺。第四,在每一个道德决定中,诚实的人选择他或她自己成为作出实存选择的人。事实上这就是道德理性的最大可能性。

^① 在特殊环境下,一个人可能选择在善与恶之间作出抉择,并因此而选择恶。这是一种“基本恶”的情况—the Richard III syndrome。

然而,没有人能为他或她为什么作出这个实存抉择给出理由。换言之,一个人可以给出如其所愿的很多理由,但这些理由不会添加到“如此这般的理由”之中。当然,也可以说,某些心理倾向会比其他心理倾向更可能使现存的抉择发生。不过,心理倾向不决定选择,否则一个人就不再是一个自主的人,并且因此将无法作出选择。可以进一步指出,在某些特定个人和社会的条件下这样的选择比在其他个人和社会的条件下更可能产生。甚至可以补充说——一些并非小事一桩的重要事——在一个以彼此互惠为基础的社会里实存的抉择将比今天更加频繁地发生。没有这样一个信念就很难树立起最可能的社会世界是良善生活的条件这一观点。然而,由于上文提到的相同理由,不管这一切,社会环境不决定实存的抉择。康德对理论理性和实践理性的区分也与此有关。实存的抉择是一个自由的行为。它不能根据决定而掌握,不是因为它是非理性的,而是因为它在理论理性的权威之外是理性的。

实存的抉择是所有具体选择和后继选择的根源,但是它并不决定这些选择。诚实的人已经选择了在善与恶之间进行选择,并且已经选择了他或她自己成为一个诚实的人。他或她致力于凭借道德理由来选择价值观和规范。但是诚实的人将选择的具体价值观和规范的类型却并不取决于或者根源于实存的选择。即使我们准备在我们所有的选择中优先考虑实践理性,我们仍然可能犯错误,并且有时是严重的错误。实存的抉择不可能是错的,因为理论理性在其中没有起作用。但是,每当我们在决定中优先考虑实践理性(善)时,我们必须首先确定规范是否是善的,或者相反,行动是否是善的,或者相反。因此,我们必须作出判断。判断是理论理性的行为,即使理论理性从属于实践理性。在涉及理论理性的地方,我们可以是错的,也可以是对的。尽管诚实的人不会阻止“检视”和“再检视”已经选择了的规范。相反,一旦这些规范被随后的判断证明是错误时,他们就会放弃对这些规范的承诺。他们可以说,“我错了”,“我服从于对的,但是我在我的判断中不能区分对与错”。毫无疑问,错误可能是致命的,有时它们根本不能被改正或者被“恢复正常”。悲惨的情况是非同一般的。在我们的选择中根本不犯任何错误既是绝对幸运的事情,也是在我们的判断中运用良好的理论理

性的结果。

这就是为什么现代社会中在道德准则的指导下作出具体的决定已经变得如此重要,特别是阐明某些不能通过智力直觉达到的(第一顺序的那些)道德准则。这种准则的应用将判断中出错的可能性减到最小,尽管它不能全部地排除掉。它仍然没有完全地消除致命的错误。我将立刻回到这个问题。

如果两套道德规范是同样好的,按照定义,它们之间的选择就不是善与恶之间的选择。诚实的人承诺他或她自己选择良好的规范,也承诺不选择那些强令甚或允诺对他人行恶的规范。此外,诚实的人会承诺他或她自己遵守这套已经选定的规范,根据定义,因为违背它们就意味着对其他所有的也承诺同样规范的人做了不公平的事情。然而,诚实人的实存选择并不排除遵守规则的可能性问题,如果这些规则被认为与道德无关(既不好也不坏),而是纯粹工具的、实用主义的或者审美的话。只有那些应该服从于道德规范的行为才有可能好的或是坏的,在它们好或坏的特定的关系、时间、地点或情况中。显然,如果一项行动与在作恶与受恶之间的选择无关的话,并且如果我没有或者无法在一个特定的行动中作恶的话,那么根据定义这一行动不归于道德评价。

道德理论可以提出以下观点,即人们也应该在道德理性的指导下进入到一套社会规范和规则中。但是道德哲学绝不能建议人们应该进入一套基于特定道德理性的社会规范和规则。同样地,道德哲学可以提出在实际对话中对规范和规则进行检验。但它却不必提出道德规范始终应在实际对话中生效(我将立刻回到这一问题)。最后,道德哲学可以建议,所有的规范和规则应该由普世箴言来检验,但是它不能提出有效的规范和规则本身就是普适的。 294

所有这些建议逻辑上都是从一种有限的文化相对论以及不完备的伦理-政治的正义概念中得出的。我已经设计了一个多元道德体系的情境,在这个情境中不同系列的道德规范和规则并存,并且人们可以在其中自由地选择一套或另一套规范和规则。这个道德相对论的“界限”是什么?很显然,所有的规范和规则中必须有一些或至少有一个共同

的规范。然而,它们需要共有的并非一个具体的规范,而是在不同规范中被具体化的道德准则。如果人们现在可以自由地选择任意一套规范,那么,假如这些规范和规则中没有一个是与道德准则相矛盾的,他们不能由于单一的道德理由选择一套而非另一套规范和规则。他们之所以选择一套而非另一套规范,是因为这种特定的道德形式要比其他道德形式更适合他们的个性。他们的决定确实是一个“品味的问题”、一个“愿望的问题”、一个“兴趣的问题”。在这样一个多元化的领域里,几套规范的有效性确认和几套规范的有效性行为并不是一致的。只要不违背道德准则,每个人就都可以确认所有系列的道德规范和规则的有效性。但是每个人只验证她或他所遵守的特定的规范和规则的有效性。只有那些被每一个人都证实了的道德准则才是真实普遍的,或者,它们至少是我们可以合法地声称其具有真实的普遍性的道德准则。道德准则是通过规范的遵守得以普遍化的,就其部分而言,它本身并不声称具有普遍性。

道德规范应该在实际对话中像(正义的)社会-政治规范那样生效吗?理性对话是使道德规范得以合理化的唯一程序吗?

我们可以通过在我们的价值承诺中取得一致来使规范承诺变得理性。澄清价值承诺意味着消除我们所承诺的不同具体价值观之间的矛盾,并且,首要也是最重要的是消除抽象的道德(“标准”)价值观,也就是道德规范和具体价值观之间的矛盾,这也是我们所承诺的。合理性
295 于是等同于异质价值观的同质化。这种同质化能够通过按部就班的过程来完成:行动—对话—行动—对话—行动。因此价值观(承诺)的同质化绝不是独角戏。行动不能被定义为独角戏,对话即使在原则上能以思想行为的形式进行,它实际上从来不能单独通过思想行为来进行。

在我的商谈伦理的讨论中我得出结论,如果每个人都将生命和自由视为最高价值(无须检验和置疑的价值),那么商谈者可以逐步淘汰所有虚假的价值观并选择真正的价值观。既然能够达成关于某些特定价值观之真实的共识,那么在所有真实的价值观都能实现的框架内也能够达成与一套社会-政治规范相关的共识。不过,社会-政治规范上的共识并不意味着道德规范上的共识。这里只有一个真实的价值

观。人们可以在一组而非另一组价值观上进行承诺。对价值观的承诺等同于对一套道德(具体的)规范的承诺。因此,承诺相同的社会-政治规范和规则的不同的人仍将根据他们的价值选择,来使自己认同不同的道德规范,倘若他们的价值观是正确的。人们同样可以承诺(或不承诺)某些美德。现在在我来看,所有这些道德规范都应该通过“相关的每个人的对话”来建立的观点是错误的。至少在现代,因为我们使自己承诺于一个而非另一个规范,我们的关联变得更加紧密了。“相关”等于有某种承诺。如果我们在公共生活与孤独生活中进行选择,如果我们选择宗教抑或无神论、一夫一妻抑或性自由、完全真诚抑或有限真诚,那么,问我们所忠于的规范是否合理这个问题便是毫无意义的。如果不同系列的规范同样的好,那么唯一相关的问题便是它们是否对我们有利,我们是否可以通过选择一个或另一个而使道德的不同方面更好的同质化,不应该产生其他的问题。如果所有的道德规范都是好的(虽然以不同的方式以及对不同的人是好的),承认它们中的一个抑或另一个就构成了一个承诺。一旦确认,我必须遵守诺言。当然,在这个模式中甚至存在伦理商谈的因素,体现在两个方面。第一,承诺同一套规范的人们可以就特定的道德规范的变化而进行商谈。第二,从拥护一套道德规范转换到拥护另一套道德规范,它涉及与忠诚转化相关的人进行商谈,如果这样的人存在的话。该商谈不能解决被选择的这套新规范,但它能决定新的忠诚是否是对给予特定人的承诺的违背,而不是对共享过去的承诺的每个人的一种违背。

就算不把这个当回事,我们仍然面临至关重要的问题。诚实的(正直)实存抉择是唯一理性的道德选择。这等同于在善与恶之间进行选择时决意选择善。这种选择构成了我们成为什么样的人的决定。但是,在一个多元化的道德领域里我们必须使自己成为我们本来就是的样子。我们需要一个可靠的标准来衡量规范和规则的善或恶(顺便提及一下道德的冷漠)。这必须是一个普遍的标准,并且道德准则就提供这样一个标准。在我看来,存在两种道德准则。第一种是从生命和自由的普遍价值推导出来的,第二种与这两个价值密切相关。我们可以为第一种道德准则提供完整的目录,但是对于第二种我们不能这样做,

因为我们是通过智力直觉获得这些特殊的准则的。第一种不仅是普适的,而且是一般的:如果所有的规范和行动违背了一类准则,那么它们就是坏的(恶的)。第二种准则不是一般的,因为它们不能作为标准去检测各种各样的规范、规则和行为。不过,由于与那些准则(次等的)相协调的所有规范和行动都是善的,它们迄今为止仍是普适的,如果它们不与一类准则相违背的话。

这里,我必须回顾第五章所提出来的某些思想。最佳的社会-政治世界被认为是良善生活的条件,并且正直是良善生活主要的组成部分。正直的人是宁愿忍受邪恶而不愿践行邪恶的人。正直的人存在,他们无处不在。正直的人存在于每一种生活方式和每一个规范化制度之中。但是良善生活的所有模式,其条件是最佳的可能的社会-政治世界,对于它们来说,也是最佳的可能的道德世界的条件。并非所有正直的人都有最佳的社会-政治世界的承诺,只有作出实存选择并使其后来的所有选择都服从于道德准则的那些人才会这么做。因此,我们把实质的条件引进到正义概念之中。

一类准则是(1)抑制性的或(2)强制性的。

(1) 抑制性的准则

- ① 不选择那些不能公开化的规范;
- 297 ② 不选择那些其遵守涉及——在原则上——将其他人仅仅当做手段来使用的规范;
- ③ 不选择那些不是每个人都可以自由选择的规范;
- ④ 不选择那些作为道德规范(约束规范)其遵守不是以自身为目的的规范。

(2) 强制性的准则

- ① 给予所有自由和理性的人以平等确认;
- ② 确认所有人的需要,除了那些其满足在原则上牵涉到将所有其他人仅仅当做手段的需要之外;
- ③ 仅仅依据人们的美德和(道德的)优点而尊重他人;
- ④ 在所有行动中保持自己的人格尊严。

所有这些准则逻辑上都是从两个普遍价值实现的过程中得出的,

如果与“一类准则”相矛盾的任何一种规范能够被选择的话,那么“人人平等地享有生命机会”和“人人平等地享有自由”就不可能实现。

二类准则不计其数。无论何时我们在一个我们声称具有普遍有效性的规范指导下而采取一个行动,我们就会把这种规范作为我们行动的准则。道德准则的这个定义,虽然很接近康德的,但是与它不同,就像是我反对“无矛盾”的逻辑争论一样。我不可能通过如果我不遵守准则可能出现逻辑矛盾来逻辑地证明准则的准则性质。“逻辑矛盾”的争论过于狭窄。如果我选择“帮助每个需要帮助的人”作为我行动的准则,那么我意欲表达的是,所有有需要的人都应该得到帮助。但是,如果我不在这个准则,而在“帮助每个值得帮助的人”的指导下行动,这绝对不会带来任何逻辑矛盾。在后一种情况下,我并不要求每个人都应该帮助其他每个需要帮助的人,而是要求“每个人都应该帮助那些值得帮助的人”,这种差异实际上不是逻辑上的。基于这个原因这一原则就过于狭窄了。

事实上——这是我的理论的康德式外观——如果他或她不希望每个人都应该受一种至上规范的指导,那么没有人应该在这种规范的指导下行动。因其是准则,这种至上规范被用来检验其他(所有)的规范。我们选择或遵守的具体规范必须不违背我们希望每个人都遵循的至上规范(准则)。对于这个“智力直觉”只有一个限制。我们不能为我们的行动(为了检视规范化体系)选择与一类道德准则相抵触的至上规范(准则)。举例来说,我们不能选择“自我牺牲”或著名的“转过另一边脸来让人打”作为一个普遍的准则。显然,在具体的道德世界里我们可以根据“转过另一边脸来让人打”的规范生活。如果每个人都选择这一规范,如果每个人都是自由地选择它,那么我们就没有违背任何一个一类准则;此外,我们的人格、道德体系以及需要都应当被每一个人所承认。但是我们不可能希望每个人都遵守这项具体规范,这就是我们不能把它提升到准则级别的原因。

这并不是道德哲学的终点,而是它的起点。只要我们(大体)一致地接受规范制度,那么决定如何验证规范和应该提供什么样的验证标准的全部辛苦努力完全是多余的。然后我们便可以从起点开始,即从

“怎样”遵守和违反道德规范开始,应用这些规范出发至行动(包括言语行为)处开始,进而应用到道德学习过程,应用到道德品质等处。

选择一个规范意味着承诺去遵守这一规范。违背我们所承诺遵守的规范是一种冒犯。我们可能出于两个理由冒犯:一个非道德理由和一个道德理由(正如舒茨所言的“为了动机”)。进一步讲,我们会因为一个虚假理由或没有任何理由(因为无知或是冲动)而冒犯。当且仅当我们因为与道德无关的原因(为了更好地服务于我们的非道德的利益)而违背了规范时,我们才是不诚实的(坏的)。如果我们因为道德原因偶尔违背规范,诚实(善)绝不会因此而减少。这适用于所有的道德冲突。如果我在两个同样好的规范都适用的状态下行动,然而,我无法在同时遵守两个规范的情况下行动。为了行动我必须违反这个规范或另一个,这就是马库斯·辛格的“普遍原理”虚假的原因之一。在刚才给出的例子中,我不能希望其他在两个同样规范中进行选择的人,像我那样去行动:这个人可以优先考虑我没有选择的那个规范,但他或她的选择仍将和我的选择一样好。如果我们违背一个规范是出于错误的理由,或者根本就没有理由,如果我们把我们的行动合理化为好的或者坚持违反这一规范的话,那么我们只能是不诚实的。

任何规范(但不包括规则)的遵守都是一个持续的事,因为它需要把良好的判断应用到每一个具体环境和具体的人,并且应用此规范的人的个性会对环境有影响。只有规范和准则才能被普遍化,行动则不然。这就是“普遍化原则”之所以虚假的另一个原因。我没有资格说,“我如此行动并且我希望在这种环境下的每一个人都应该如此行动”,因为环境总是独特和具体的。如果可能的话,此处应该用到商谈伦理。这样的商谈提供一个比“普遍化原则”更好的行动纲领,因为我可以跟每个与我行动直接相关的人讨论是以这种方式还是以那种方式应用规范。

那么,在这一点上我们的立场是什么呢?我已经找到“今天正直的人何以可能”这一问题的答案,并且已经得出以下结论。

现在,道德可能但不必须比过去更理性了。道德中最适宜的理性取决于实存的抉择:我们可以选择自己成为在善与恶之间选择并且决

意要选择善的人(忍受邪恶而非践行它)。我们通过选择善(被许可的)的规范来使自己成为我们本来就是的样子,虽然我们可能犯错。我们用行动指南以检查那些规范:我们能从生命和自由的普遍价值中推导出来的一类准则,以及与最高价值相关的和能够通过智力直觉被我们发现的二类准则。所选的规范能被遵守,其他所有的规范同样如此。遵守所选择的规范意味着坚守我们的诺言。我们可以因为道德原因而故意违反我们的规范(因为我们认识到我们已经犯了一个错误,或者因为我们不能同时遵守两个或两个以上的同样有效与同样好的规范)。规范的遵守以及它们在特定行动下的应用要求良好的判断。诚实的人锻炼他或她自己形成良好的判断。他或她学会依据道德条件将决定和行动问题化,并与每一个与那些行动及其结果直接相关的人进行伦理商谈。诚实的人从来不将他或她的具体的行动和决定一般化为抽象的行动和决定,而仅仅当把行为、良好判断和伦理商谈问题化时,为了将规则应用于某个特定环境的程序中,才会把这些行动的准则普遍化并要求它的普遍有效性。

上述诚实的人的每一件事仍然为这些人留下了含糊而抽象的“形象”。正直的人的形象仍然是不丰满的。除了他或她宁愿忍受邪恶也不愿践行邪恶以外,我们对这个人所知不多,无论是在一般意义的行动上还是生活中,我们将“道德”条件下所总结的所有异质要素都予以同 300 质化。事实上我们并非真的需要了解更多关于诚实的人的情况。以上所述涵盖了我们需要知道的一切事情。

现在,我想回到任何特定的“第一时间”这点上。假设在一个以彼此互惠为基础的社会里,每个人都带着建立社会-政治规范和规则的目的来参加价值商谈。甚至有些人决定不参加价值商谈而仅仅给出他们默许的同意,这种情况也是可能的。我们假设公民的美德围绕新的(散漫的)伦理而形成,公民的美德足够满足要求了,不需要其他种类的美德来维持正义的社会-政治程序的运行。参与公共讨论意味着已经选择了与所有的一类准则相一致的规范。然而,他同样可能去选择一个孤独的生活而且不与其他人建立任何的内在联系(如社会、爱情、友谊),而去从事那些无须价值观参与其中的务实的功能活动。这是一个

极端的例子,但也不是不可能的。那样一个人只要成为一个良好公民就能成为诚实的(好的)人,即使在缺乏其他的所有承诺时。但是,那些已经选择生活在一个社区和参与社团、政治、文化等活动,并且已经对爱情和友情的关系,以及对许多抽象的和具体的规范作出承诺的人又如何呢?这样一个人无法通过成为一个良好公民来成为一个诚实的人。这个人必须不仅遵守她或他普遍承认的所有规范,而且还要遵守只有一小群人互相给予的承诺,以及只在一个小群体的特定成员中承诺的各种形式的团结。通过选择自己成为诚实的人,我们使自己成为“这样或那样”的诚实的人,忠于“这样或那样”生活方式的诚实的人。

然而,“我们选择自己成为诚实的人”并不是一个空洞的表述。我前面提到,在一个多元化的道德领域里各类规范都可以改变。并且我也补充到,如果所有的规范都是好的,那么,从对一套规范的忠诚转移到对另一套规范的忠诚,就确实只是一个个人喜好、愿望和品味的问题。如果一个人只选择与道德准则一致的那些规范,如果他或她只忠诚地转移到与准则相一致的规范上,并且通过打破旧的人际关系从而建立新的人际关系来达成,那么这个人仍然是诚实的。假定他或她并没有将这种忠诚的改变予以合理化,却宁愿说诸如“对我来说负担过重”或“我的生活太过空虚”的话:那就是,唯独涉及他或她的需要。那些质疑这样一个人的诚实的人并没有做到“给所有的人以承认并承认所有人的需要”的准则。

读者可能还记得“第一时间”不是一个割裂点,而是一个过程,并且我们可以同时生活在“第一时间”之前、之间和之后。(例如,在一个民主的家庭里,我们生活在“第一时间”之间或之后,而通常在这个特定民主家庭所处的社会中我们生活在“第一时间”之前。)在把一种好的生活方式转化为另一种时,我们并没有更大的选择范围。我们和所有诚实的人一样生活在规范和规则的宰制之中。正如我们所知,诚实的人只选择不违反道德准则的规范,并且他们始终如一地遵守那些规范。然而,也会有人出于非道德的原因不遵守同样的规范,或者无论何时当非道德的原因需要时至少违反这些规范。还有一些遵守坏的和邪恶的准则的人。邪恶总会降临在诚实的人身上。宁愿忍受邪恶也不愿意践行

邪恶就是正直的全部含义所在。

我曾多次表示,在一个多元化的道德领域里规范是可以改变的。如果新的规范不违背道德准则,如果这个人在选择这些新的规范时涉及他或她的需要,那么诚实的人就可以以这种方式合法地转移他或她对规范的忠诚。但是,正直的行为不只是以自身为目的。诚实和善良的(正直的)人采取行动是以创造最佳的可能的道德世界为目的的。最佳的可能的道德世界的条件是最佳的社会-政治世界。无论选择了哪套规范,这就是为什么诚实的人今天应该选择价值商谈作为正义的程序并发展公民的美德,除了他们实践的所有其他美德之外。他们必须希望与道德准则相矛盾的规范不应该对任何一个人都有效。为了成为善的,只选择那些不与道德准则相矛盾的规范是不够的。诚实的人应该做一切可能的事情以消除与道德准则相矛盾的规范。这就是为什么对需要而言几套规范的选择并不够充分。它还不足以这样说,“我已选择了通过对其遵守可以导致消除专制统治的许多规范,并且它们是足以满足我的需要的规范,构建其他的人际关系将会有别于我的需要”。今天,一个诚实的人必须通过加入到那种她或他可能并没有感觉特别青睐的人际关系中来对“责任感召”作出回应。我没有建议,为了善的 302 目标对我们的需要进行一种自觉和普遍的抑制。我只是建议,有时候我们应该做我们不喜欢做的事情,并且有时我们应该在一个消除支配的世界里形成我们不易于形成的那种人际关系。为了确切地知道何时责任在召唤,今天它属于善良的品质,因为它属于判断善的能力。一个已经选择生活在家人和朋友构成的“小世界”里的人,一个从来不会把任何人视做纯粹手段加以利用的人,一个准备好参与价值商谈的人,一个帮助需要帮助的人并履行他或她的职责的人,是个好人。然而,除了这一切,如果广大世界里的邪恶力量必须予以抵制这个观点清楚的话,她或他必须对“责任感召”作出回应。这里也存在着一些不倾向于遵守基本善的规范的人。这些人在公共世界仍然是善的和诚实的,但是,当责任召唤他们去遵守人际关系的基本规范时(这个责任感召可能时有发生),他们应该遵守这些他们不感兴趣的规范。在统治的世界里仅仅遵守那些最适合我们自身需要的规范是不可能的,但是,那些已经作出成为诚

实人的实存选择的人将不会把践行责任感仅仅当做一个约束。

二、从天赋到才能的发展,抑或自我的构建

规范无疑是权威,遵守规范无疑是让自己服从它们。谈到规范的力量不仅仅是用形象化的说法表明。规范失效,自现代性拉开序幕以来呈现出一个持续加速的过程,在面对新的人类条件时已经产生了某些典型的态度:古典主义者、自由主义者、浪漫主义者、悲观主义者、存在主义者、后浪漫主义者、原教旨主义者、新原教旨主义者、交往-理性主义者以及这些类型的任意一个组合。这个序列没有遵照任何严格的历史顺序,原因很简单,就是所有这些思想都是不断循环的。弗洛伊德再造了康德的悲惨维度(在高曼理解后者的意义上);卢卡奇,古典的-古典主义者;后现代主义,颓废派(fin De Siècle)的后浪漫主义。福柯给予了无政府主义-自由主义一个悲剧性的扭曲,而卢梭在《社会契约论》中已经介绍了新原教旨主义,等等。叙事不能被质朴而简洁地讲述,然而,在已经找到的答案中能够粗略地指明方向。

303 (1) 道德规范被定义为压制性的。它们抑制本能和愿望;它们削弱个性;它们褫夺自律的人;它们是统治(政治的、经济的、性的)的代理者;它们奴役我们,通过罪责使我们不幸、可怜、遭受蹂躏。因此得出以下结论:

① 如果一个人受他或她的利益驱使那么他就是自由的。没有比单个个体的理性利益更高的代理者。如果愿望受理性利益的控制,自我就可以在不受制于外部力量(权威)的情况下而构建。

② 服从于道德规范的可替代物是创造力。艺术、科学和哲学是对这些规范更好的替代。由创造性活动所构建的创造性本身是和谐的。欲望、感觉和情绪并不是受到约束,而是与理智相结合。道德规范是非理性的,创造力导致了理性与非理性的结合。

③ 道德规范是抑制性的,就像通过“现实原则”进行的自我建构一样。与压抑共存这是我们的不幸环境。意识的抑制,如果是个体自由地施加给自己的,那么是我们最大的自由。在没有道德规范和抑制存

在的地方就没有人类生活,因为此处不存在自我。

④ 所有“外在”于个体的事物都是统治和权威的代表,包括道德规范、创造力的目标,以及应付现实的必要性。自我的解构与自我的“毁灭”等同于权威的解构与毁灭。

⑤ 通过规范、目标和“现实”范畴所构成的自我是虚假的。一个与外在性、暂存性以及决心面对(*vis a vis*)虚无姿态下的我们自己的选择的根本决裂,才是真正的自我的选择。

(2)所有的道德规范都是抑制的,因为社会-政治的规范和规则是压制性的。因此得出以下结论:

① 超越所有社会-政治的规范,进而超越道德规范是有必要的。这意味着要超越正义(在未来)。

② 在所有的人类的本能和欲望都可以“存在和付诸实施”的框架内构建社会-政治制度是有必要的。这就意味着要超越抑制(在未来)。

③ 创建社会的、政治的和道德的规范的每一个参与者——自我首先通过交往理性得以构建,既包括现在又包括未来。 304

④ 一种由非社会性的、非政治性的和非道德性的规范构成的生活方式是我们所需要的;换句话说,是由“美”或“自然”的规范构成的。

⑤ 在一个小型社会中,一种生活方式的构建是通过可选择的社会的、政治的和道德的规范来实现的,这个规范确保自我在爱和友谊的纽带之中构建。这是“岛”的研究模型。

这个备选大纲应当有必要粗略一些,因为这里有几个单独而特殊的组合。我在下面所要介绍的“组合”也是特殊的。我把(1)中的②和③同(2)中的③和④结合起来,没有完全地接受它们中的任何一个。

首先一个简短的评论。无论是社会的、政治的还是道德的规范,所有的规范能够但不必然抑制愿望和希望,即便这是正确的,它们是我们必须学会应对的权力。个性的构建不是一个快乐的旅程,而是一种涉及痛苦的劳动。我们的自我是我们的自由,相对的自主是人的状态。在这点上要求的越多,得到的就越少。我们越从所有规范中“解放”我们自己,我们就越在进行自我的毁灭,我们也就变得越不自由。自我是

唯一一块能够打破权威力量的基石。事实上,任何不受欢迎的权力都可能因为错误的原因(或者根本没有原因)而内化。但我们解开没扣好的马甲是为了更好地扣紧它,而不是任它松松垮垮。从定义来看,未完成的自我并不适合自我防御。斯宾诺莎,完全现代的一个思想家,比任何人都更了解这一点。他坚持认为,相信能量和冲动来自于“内部”是一个幻想,而且是相当危险的一个幻想。这些事情总是由外部的“刺激”所决定的。任何一个物体都可能是这样一个刺激物。能量和冲动是被动的,它们在斯宾诺莎的术语中被定义为激情。不受规范和权威约束的人是外在刺激的奴隶,是不幸的人。如果没有什么是暂时的,也就没有什么永恒。克尔凯郭尔提到了毁灭了自我而过枯燥和重复生活的一类人的生活。O 的故事是一个关于自我毁灭的故事。如果自我完全地被毁灭,每个人都可以侵犯我们,甚至我们不知道我们被侵犯了(因为在这个状态下侵犯不可能存在)。被毁灭的自我是极权主义的原材料。

一个人可以公然反对规范的“恐怖”,别名是规范的“极权主义”。
305 然而,如果禁止我们强奸儿童的规范、命令我们在任何领袖的要求下谋杀儿童和“爱你的邻居”等规范,以及“公开指责你的邻居”等要求,都是通过“恐怖主义”的或“极权主义”的标准被平等化和同质化的,那么什么将把我们从极权主义中解救出来呢?

毁灭的自我可能被侵犯因为它不知道它正在被侵犯(对它来说没有侵犯)。这就是为什么毁灭的自我准备去侵犯:它不知道它正在侵犯;它只知道它被排除在外(因为它不屈从于规范的“恐怖”)。

毁灭的自我不是极权主义唯一的原材料,追求唯一“理性”利益的人属于同一类别,“持有审美的生活方式”的人也属于这一类型,主张“创造力”同样能替代社会和道德的规范的人也属于这一类型。无理性的一群信徒在半路遇见了有精明理智的一群信徒。无理性的信徒和精明理智的信徒双方拥有共同的一个信条,即,在你说“不”的名义下没有任何人际关系能将我们全体联系起来。然而,如果你将对人际关系说“不”,像唐奇沃凡尼曾三次做过的一样,你可以对世界上每一种权力说“是”。

如果社会-政治规范经由正义程序建立,那么价值商谈的每一位参与者都将诉诸生命和自由的最高价值;如果只要发现某个特殊的规则或规范是不公正的,每个人都可以再一次从头开始的话——那么社会-政治规范和规则就是完全理性的。它们可能全都是理性的,不是因为每一个价值观都已被验证,而是因为终极的价值观还没有被验证。正义(理性)程序在下列意义上涉及“否定”:你不应该质询和验证终极价值观的效度。在价值辩论中,所有的需要都被确认,除了其满足在理性原则上涉及将他人仅仅作为手段的那些需要而外。这又是一个“否定”。一个人不承认这种需要。最后,一个人无法构建出(在一种分配的情况下)确保所有被确认的需要都能同时得到满足的规范和规则。这又是一个“否定”,不是由于理由原则的“否定”,而是因为环境:某些需要无法像其他需要一样同时被满足或得到同等程度的满足。两种形式的“否定”由于理性的原则而是禁忌的。它们是伦理(道德习俗)的禁忌,并且被每一个参加价值辩论的人所接受的。即使有人没参加价值辩论,因此只给予默许的同意,此人仍然屈从于同样的禁忌。 306

由正义程序设定的规范和规则不包括社会的抑或政治的压制(统治);正义程序本身也如此。然而,正义程序以及由它所设定的规范与规则包括了权力。即使这样的权威被每一个单个的人和所有的人合法化,即使它“包括”了每个人的共同权力,由于它施加了义务,它仍然是抑制性的。那些使社会-政治规范合法化的人要求他们自己“成为正义的人”;他们承诺将相同的规范和规则始终如一且持续不断地应用于每一个人,包括他们自己。当然,我们可能不情愿始终如一且持续不断地遵守规范,即使我们承认它们是公平的和正义的。在理论上也不是不可能的,即某些人可能想要测试和质疑他们应毫不犹豫接受的最高价值观的效度。同样,理论上也不是不可能,即某些人可能要发展那些除了通过将他人仅仅当做一个手段,否则其需要就无法得到满足的这些需要。此外,既然并不是每个被确认的需要被同时满足,至少不是在规范化规则的每一个方面,自愿认同在满足自己的需要之前先满足他人需求的人,仍然可以体验到,对那些个人需要而言这种(正义的)规范的遵守是抑制性的。简单来说,不包括任何社会或政治的抑制或支配

的规范和规则,仍然可以作为道德权威而是抑制的。不过,我相信这种类型的道德抑制能够减至最低。我们天生的冲动、动机和情感是被认知的,是与社会的因素共同决定的,并且是过度决定的。如果社会-政治的规范和规则不是压制的,如果正义程序变成了一个伦理的问题,并且理性价值辩论中的实践也成熟起来,那么,人们在遵守不决定其具体生活方式而只是提供了人类合作最广泛的社会政治框架的规范时,似乎完全不可能需要深深的自我抑制。

既然生活方式不同,就有可能存在着这类共同体(社会),在其中,一种类型的社会-政治规范涵盖了人类生活的主要部分。而人们仍然可以自由地选择他们的生活方式。如果他们体验到对这种规范的遵守是抑制性的,他们可以放弃一种生活方式而选择另外一种生活方式。反过来说,如果人们想要更严格的社会-政治规则,他们可以放弃不具有这种规范特征的那些生活方式,转而采纳一种带有更严格的规范化程度的生活方式。

有可能存在一种单一的包括不同生活方式的社会-政治团体。这一团体的社会-政治规范和规则是同一的(由所有人制定的),但是道德规范仍然可以有所不同。有些人可以选择一套规范,其他人选择其他的。大家必须遵守共同的社会-政治规范,但是有些人只遵守那些他们自己选定的道德规范。可能存在具有同一套道德规范的不同社会-政治团体,社会-政治团体具有它们自己的内在道德规范。道德规范本身可以是组织松散的抑或紧凑的;它们可能是稀缺的抑或是丰富的。无论是松散的还是紧凑的、稀缺的还是丰富的,唯一的要求是,所有的道德规范不能与道德准则矛盾,并且所有与道德准则相矛盾的行动应该被(规范)禁止。特定的生活方式与拥有较大抑制性的道德规范相称,或要求即便缺乏此行为也不会与道德准则相矛盾的那类行动和行为。即便如此,后者也不是一个必要条件:人们在道义上有权选择缺乏此规范也并不违背道德准则的规范,如果他们愿意这样,并且如果他们需要作出这样一个选择的话。如果有人喜欢基于相互支持的生活方式,那么这个人会避免或放弃使人们互相之间保持一定距离的那种生活方式,反之亦然。如果有人经历的一种特殊生活方式中的性风俗

是压抑的,那么那个人就可以选择可能的最放纵的性规范,但是这个人仍然拒绝接受将他人仅仅当做手段来利用(虐待、强奸、与未成年人的性行为),反之亦然。此外,反之亦然在这里并不是一个偶然或附带的条件。虽然我已经强调,就我们的人类境况而言,相对的自主总是伴随着压抑,但我并不相信,如果我们在不同的良好道德规范中自由地选择,同时又只受我们的口味、欲望、倾向和需要引导的话,我们必然更喜欢最宽松的那套规范。像许多人一样,我相信我们的选择会是相反的。规范可以与我们的需要和愿望完美地协调(因此根本不是抑制的)。当然,我们必须虑及常见的人的脆弱。我们应该喜欢拥有不带刺的玫瑰;我们应该喜欢生活在一个由组织松散的规范构成的,并且他人应在一个严格的规范化结构的指引下对我们做出行为的世界中。然而,当我们选择道德规范时(在讨论中的模式),我们选择了一种生活方式:我们选择与自己拥有同样规范的共同体。一个人不能拥有不带刺的玫瑰。

最佳的可能的社会 - 政治世界对所有人而言是良善生活的条件。根植于彼此互惠基础上的每个社会 - 政治关系,正义程序得以习练的 308 每个社会 - 政治综合体,都是最佳的可能的社会 - 政治世界的一个缩影。生于这样一个微观世界里实乃运气,新出生者会比其他人拥有更好的良善生活的条件。正如我所指出的,实存的抉择既不是由社会环境也不是由遗传天赋“决定的”。因此,最佳可能的社会 - 政治世界,或者一个包含这个世界所有重要特点的缩影,并不是实存选择的理由。“好运”这个术语是指这个选择的最理想条件而非原因。由于社会的和政治的规则并不涉及统治这个事实,最佳的可能的道德世界的缩影为善良提供了最佳可能的社会条件。不过,即使它不假设最佳的可能的社会和政治世界的缩影为善良提供了条件,它仍然可以肯定这个世界为良善生活提供了最佳的可能社会条件。善良(诚实,正义)是良善生活基本的和首要的要素,但它不是良善生活本身。这一论题是所有道德哲学的基本原理之一。

良善生活使我们的天赋发展为才能成为可能。如果除了道德因素以外没有天赋能够发展成为才能,我们将无法过上美好生活,除非我们是道德艺术的巨匠。如果诚实生活缺乏称其为诚实的所有其他能带来

积极满足感的羁绊,如果诚实的人不能通过与道德无关的成就构建相对自主性,某种消极性因素就成为善所固有的东西了。由于不做某事,而不是做某事(不做坏事,从来不做坏事),因而这个人是诚实的。道德艺术是**完全的满足**:跨文化的善良的人不仅选择了他或她自己,而且选择了把他或她的道德天赋发展成为才能:事实上这些道德天赋是他或她的最好天赋;事实上也是一个道德艺术巨匠发展成为才能的最好的天赋。道德名家不仅拥有一个有意义的人生;他们在积极的意义上也很幸福,正是因为他们是名家。当然,正如我已经多次提到的,人们在不同程度上都可能是正直的。即使在诚实的实存选择中可能不存在“较少”和“较多”的问题,在诚实的人和跨文化的善良的人之间,仍然存在一个连续统一体,而不是断裂的。如果有人选择了他或她自己成为一个诚实的人,这就是作为一个宁愿忍受邪恶也不愿践行邪恶的人的自我选择。然而人们也可以除了“不做坏事”以外,承诺在不同程度上作好事,并且在尽善尽美的不同程度上发展几种美德。仅仅为简略起见,我将这些理想类型并置起来。无论如何,一个好(诚实的)人的生活,只有在这个人培养了道德之外的才能的情况下,才可以成为美好的生活。考虑到他或她的某些才能的培养与道德上的善相一致,这个人才会这样做。就这个人而言,他的任何才能的发挥都不会对他人作恶。不过这还不是良善生活的充分条件。以下情况是可能的,即培养那些与个人固有的诚实相一致的特定才能,同时无法培养其他天赋——因为受到社会分工的限制,天赋是或者能够被培养为才能的。在这方面,女性的命运(在所有阶级,等级和阶层中)是有最好的也有最差的。说它最好,是在这个意义上而言的,即通过社会分工赋予妇女的才能主要是那些在实践中不需要对他人作恶的才能。说它最差,是在这个意义上而言的,社会劳动分工对女性将天赋发展成才能的限制要比对男性的多得多。

在现代(功能主义的)社会中,社会劳动分工对将天赋发展成为才能的限制已经大大减少,尽管它们还没有消失。这已被证明是一个好坏参半之事。在这里我只扼要重述一个早期讨论的结果。存在一个占支配地位的生活方式,它在“三位一体”的模式中被例证。这种占支配

地位的生活方式鼓励那些赚钱所需要的才能,或者在合理化制度之内更好谋策的才能的发展,而不考虑怎样促进有天赋的人发展成为天才。在巧妙地运用这些才能时,我们对他人做坏事,同时也违反了一类道德准则之一。

把天赋发展成为才能的过程构成了“自我构建”。每个人都是一个被自己塑造出来的人,因为每个人都是一个自我塑造的人。世界被“呈现”在我们面前,我们在世界中作出选择。所有的选择(类似实存的抉择)都是一系列有意识行为的结果。实存的抉择(将道德天赋发展成为才能的决定)是我自己^①的选择。在其他所有可能的选择中我将自己理解为选择的自我,但我并没有选择我自己。即使我把天赋发展成为才能极大地影响了我的选择(它们要求发展),这仍然是事实。我可以让自己成为一个作家,但我是一个作家与我是一个“好人”并不具有同等 310 的意义。一个作家可以说,“把我看做是一个人,而不是一个作家”,这构成了完整的意义。但是说“把我看做是一个人,而不是一个好人”,就没有意义。在为了生存每个人都必须把某些天赋发展成为才能这方面存在着一种社会限制,然而这些特殊的天赋应该是什么并不是被预先设定好了的。在对我们必须选择自己(成为诚实的人)上不存在社会限制,而唯一的限制是我们必须发展符合规则的能力,当然也包括符合规范的能力。自我可能完全由镶板所构造,但是它必须是被构造的。高曼以一种独创的方式描述了自我是如何仅由镶板所构造,但在我看来他在这方面走得太远,因为不同的镶板必须整合起来,因而自我才不会只是一个“空的衣架”。然而,如果我们将自己理解为主要由“镶板”组成,那么我们就把自我理解为镶板的“协调者”,而不是一个同质化的自我。然而,将非道德的天赋发展成为才能,在这些才能的发挥中进行自我构建不可能形成一个同质化的自我,这个观点并不正确。古典主义者学派、偶尔早期的浪漫学派,在强调“艺术”或“科学”时并不是完全错误的——那就是说,艺术的和科学的才能(或者我们补充说,哲学的

^① 这就是哲学家坚持这种决定的结果不能被剥夺、不能被丧失的原因。不幸的是,它在现代社会比在过去具有了更少的真实性。我们可能在选择我们成套的规范时犯错误,如果这个错误不能被纠正,那么我们甚至会丧失自我。

或政治的)的创造性发挥——的确可以把自我同质化为个性。^①然而,最初的观点有两个严重缺陷。首先,它有杰出人物的内涵。其次,同质化中的成分和已完成同质化的成分是颠倒的。在实存(诚实人的)选择的情况下,自我将异质的活动同质化;在创造性个性的情况下,创造性活动将异质的自我同质化。然而这种精英论以及同质化中的成分和已完成同质化的成分是颠倒的,是同一问题的两个方面。极少数才能能在整个一生中得到发挥,并且被发挥到能够完全吸纳自我并因此使之同质化的程度。人们通过创造一个美好的事物或是专心享受它,能够偶尔感受到令人振奋的体验,而不是完全专注于这个活动或这种享受并因此被它同质化。这也是科学、哲学、政治和宗教的现实。

最具代表性的“古典”启蒙思想家注意到了这个事实,即通过完全专注于一个目标或活动而产生的自我同质化,不仅不同于一个人自我
311 (诚实的实存选择)的选择,而且与它相冲突(换句话说,不道德的或完全邪恶的)。相反,他们试图提出,通过创造性将诚实的实存选择和自我构建“结合”起来。这个计划似乎已经失去了所有的相关性。目标的主要领域(艺术、科学、哲学和宗教)已经使它们本身变得有问题。近来,它们全部被视为统治、约束和权威的代名词,因而经由它们而完成的自我同质化不是被看做不可能的就是被看做是权力内化的过程。从这里可以得出两个完全不同的结论:要么我们可以举出自我解构(我已经指出这一建议的危险)的例子,要么我们迂回地返回到过时的经典主义者的或早期浪漫传统的修正版本上去。

同质目标的主要领域的问题越多,就越只能经由实存选择来创建同质化的自我。自现代性破晓以来,如果一个人不选择自己作为一个诚实的人,那么今天的良善生活与以前的相比就变得更加不可能。天赋是否通过“利用镶板”转变为才能,这是自我仅仅作为这种镶板的“协调者”的一个过程;或者是否从天赋到才能的发展在同质化中——已经完成同质化的一个核心,这都取决于是否存在实存选择。目标的主要

^① 马克斯·韦伯虽然给出一种悲惨扭曲的观点,但其仍然在这个学校的魅力之下。在他看来,我们能均质我们的个性,既可以通过科学,也可以通过政治、艺术或宗教,但是我们必须选择多面个性的杰出思想成为一种幻想。

领域的问题化本质上具有双重性质：我们使这些领域的真理内容相对化并且质询它们声称（在诠释学和其他相对论的语言游戏中）的确定性，并且正如我所说过的，我们把它们视为统治和权力的代名词。这两种倾向是交织在一起的。在选择我们自己作为诚实的人时，合理性危机的两个要素可以在不宣布无效的情况下加以平衡。如果我们选择自己成为诚实的人，我们就在没有陷入“文化绝对”的境地时获得了确定的标准。我们根据道德准则检视所有的文化价值观（与它们有关的规范），才能辨认出作为真理的不同真理，作为善的不同善。而且，如果我们只选择那些不违背道德准则的规范和价值观，并且仅仅将那些在实践中不涉及对他人作恶的天赋发展成为才能，那么，甚至我们的相对论也将拥有它的固定参考点（善良的自我），并且我们在目标的任何领域中的创造性都将权力和统治的运用排除在外。不是目标的领域“体现”了权力或统治，而是人们适应它们的方式。如果参与者的态度包括“从来不做坏事”的决心，那么商谈就不是统治的商谈。不能过分强调道德不是一个领域。所有的领域都有自己特定的规范和规则，它们中的一些是比较静态的，另外的则是波动和易变的。实践理性并没有为这些领域提供规范和规则，至少在现代没有。最为首要的东西内在于我们对待领域和身处这些领域之中的态度。

我已经提到了从天赋到才能的发展过程是“自我的建构”。我也怀疑经由任意一个主要目标所产生的自我同质化的古典计划的当代相关性，其中包括韦伯的“职业”计划。我已经作出结论，由于才能的发挥日益表现出“功能化”的倾向，如果仅仅是同质化的话，那么自我无法被同质化，而且同质化的自我是诚实的人的自我。今天，甚于昨天，只有诚实的人才可能通过将天赋发展成为才能而构建他或她自己的自我。其他人的自我很可能是镶板的唯一“组织中心”。然而，可能的事仍不是一个确定的事，作为美德能力的公民美德来自于价值承诺。选择价值观而不是简单地加入功能主义规则的人，在不作出诚实自我的实存选择情况下仍然可以进行不同程度的自我同质化。另一方面，实存选择并不保证将我们最好的天赋发展成为才能。发生这种情况需要好运气。可以确定的是，如果诚实的人是“幸运的”，他们将通过把他们最好

的天赋发展成为才能来构建他们的自我。

“自我建构”这个概念有“无机”物的意味，而“同质化”概念有“有机”物的意味。即使才能并不等于“擅长于工作”，“擅长于这个或那个职业”，它们无疑代表“擅长于某事”或“在某方面杰出”。这的确是某个领域或几个领域内良善生活的一部分。不过，同质化和自我建构的结合创建了我们通常所说的“个性”的“光环”，它不同于而是超过同质化和构建自我的纯粹结合。这样一个光环涉及某种非理性的倾向，如对神奇体验的敏感、自我放弃的能力、幽默感和创新力等等。虽然不是³¹³“技能”，但这些非理性的倾向也可以称为“才能”，它们能在同样程度上像技能一样进行开发。当我强调从天赋到才能的开发是良善生活的一部分时，我的头脑里同时也存在这些非理性的倾向。^①

所有的文化(和人)由彼此互惠的纽带联系在一起的多文化世界这个模型，又迎来了一线新希望。

因为提供了把我们的天赋发展成为才能的最大可能性，所以我们说，最佳的可能的社会-政治世界为良善生活提供了最好的机会。之所以如此，第一，因为不同的生活方式强化了不同的才能，并且一个人可以根据他或她的需要自由地放弃一种生活方式而采取另一种。第二，既然在这个世界里没有哪种生活方式涉及主宰，并且生活方式之间的社会互动也不涉及相互的主宰，那么，这里不存在任何一种不被允许发展成为才能的天赋。诚实的人可以发展和运用他们所拥有的任何才能。第三，每一个环境都强化了智力美德的发展，与此同时，“守诚”的智力要素将较少被要求，并且将主要被限制在为实际对话和良好的实践智慧作准备上。

三、个人联系的情感强度

正义程序追求公共幸福。至上的价值观，如“人人平等自由”，“人

^① 我已经在 *The Power of Shame* 一书中的题为‘Everyday life, rationality of reason, rationality of intellect’的文章中详细地分析了这些倾向。

人生命机会平等”的实现乃是公共的幸福。参与正义程序的准备是通过行动和争论来展示的,如同程序已然是正义的。如果有人就像程序已然是正义的一样来行动和争论,她或他就在追求公共幸福。作为一个政治领域参与成员的诚实人去追求公共幸福。不过,对良善生活来说后者还不是充分的——至少一般来说不是。

实存选择(在善与恶之间进行的选择)和宁愿忍受邪恶也不愿践行邪恶的决心不能被算做是“追求幸福”。我们可以追随亚里士多德的只有好人才能幸福的观点,或者康德的只有好人才值得幸福的观点,但是在这两种情境下我们并没有提到任何“追求”。诚实的人也追求幸福,但是她或他不追求诚实。追求诚实的人不一定变得诚实(“自我正直”、“虚伪忏悔”和“合理化”是我们在谈到这样的—一个追求时经常会使用 314 的术语)。诚实的人对个人幸福的追求是由他或她的天赋发展成为才能的努力和满足个人联系的追求组成的。^①大体上,同样的善被所有人视为幸福的来源。关键是诚实的人以一种特别的方式定义这些善以及他或她与善的关系。当询问许多人他们的幸福由什么构成时,你将永远得到大致相同的答案:“世界(社会)应该是(对我而言)美好的”;“我应该能够做我最喜欢,也最擅长做的事”;最后,“人们应该爱我”。对私人幸福的追求就是追求最后两件事。

因为我们仍然在寻找良善生活的要素,因为我们假定,只有诚实的人才能过上美好生活,在下文中我将在这个框架内来谈“个人幸福的追求”。

我想到的是,一个具有自主的道德自我的人,是将各个社会领域或制度的所有道德方面以及所有与道德相关(均质的自我)的行动模式予以同质化的人。这个人之良善生活的一部分就是将他或她的一些天赋(除道德天赋之外)发展成为才能,并且运用这些才能,从而将他或她自己构建成为创造性的自我。天赋的运用将自我进行了同质化,虽然这对良善生活而言是可能的,但不是必须的。创造性的自我越有自主性,

^① 事实上,区别可以不是突显的。我们的一些倾向,包括非理性的倾向,正好是通过个人的联系而发展的。

过良善生活的机会就越大。当然,创造性的自我始终只有相对的自主性,因为对天赋的纯粹理解受一个社会的理解矩阵指导。如果任何受社会理解的矩阵指导的天赋能发展成才能,如果不存在任何公开或隐蔽的社会约束,能共同决定对发展成为才能的天赋的选择,那么这就牵涉到相对自主。

追求个人幸福是贯穿于情感纽带和联系中的。在进入个人的联系时一个人会选择他的**相对他律**。

在介绍“道德自律”的范畴时,我作出了初步的评论,即道德自主不是人的自主。而且,由于我不同意康德哲学在“人”和“人格”之间所作的区分,我必须补充说明道德自主不等于完全的人格自主。在“第一时间”之后,社会和政治的规范和规则并没有使统治成为必需。人们服从于他们自己创造的规范和规则。因此规范的权威是道德的权威(即使规范不是道德规范,即使它们使一种社会或政治的权力制度化)。道德自主是使我们自己只服从于**道德权威**的决心。将天赋到才能的发展及其这些才能的运用当做个人幸福的领域,是与在自我创造的社会规范和法律之中的公共幸福**同质同源**的。这两种情况都强调了自我创造。在一个人没有处于社会或政治的约束之下时,天赋能够被最好地发展成为才能。关于个人联系的情感强度的选择——我将简要讨论的良善生活的基本方面——是与我们所服从的道德准则**同质同源**的。在这两种情况下,我们促使我们自己服从于**人际关系**。虽然在我们的道德自主中甚至存在着一个他律的因素,这个他律不仅仅是现存的,而是在我们对自己同胞的个人联系中作为**他律被选择的**。依赖不是匿名的:它有一个外形,它是**个人的**。

一个诚实的人的个人联系并不违背道德准则。在这个方面道德自主共同构成了他律的选择,但却是他律所保留的一个选择。

马斯洛在他的爱的描述中为此找到了一个生动的词组:他称之为**自我放弃**。一个诚实的人在自我放弃中没有失去他或她的自我是理所当然的事,然而自我放弃仍是对自我的放弃。我不是我幸福的来源,而其他人是。我的脸不是因为顿悟而发光,而是因为另一张脸朝向它。

反对它的一个理由可能是:个人联系的情感强度是他律的,当且仅

当(a)这个联系是社会上的上下级关系之一,抑或(b)它是心理上的上下级关系之一。事实上,无论是(a)还是(b)的情况或者这两种情况,联系永远是他律的。但这种联系并没有使生活变得更美好。如果我们根据彼此互惠的模型来思考,我们已经从所有的个人联系中消除了社会的上下级关系。然而,心理上的上下级关系不能从任何社会模式中完全消除。说得最多的是,如果所有其他的条件都满足的话,个人联系中所涉及的心理上的上下级关系越少,这种联系就越有可能使生活变得更“美好”。然而,即使在心理的和社会的两种上下级关系全都不存在时,我们也会在这种联系中发现相对的他律,但是只有相对的他律被选择。此外,只有在缺乏社会和心理的限制时,相对的他律才可以被自由地选择。这解释了“相对的他律”这一术语。他律是相对的,因为它 316 是被自由选择的,它是相对于它被自由选择的程度而言。

让我们回到彼此互惠的社会模型中。这种模型在个人联系、相互关系中表现为有其对应物,但是,所有这些都是它的表现。在一个以彼此互惠为基础的社会里,每一个人都参与“立法”,并且法律、规范和规则是通过共识达成的。在任何个人关系中(虽然不是在任何的依附中)都存在着可以通过共识达成的规范,但是情感本身却不能用这种方式“达成”。在个人联系中的“相互关系”不能以在社会互动关系中像彼此互惠被保持的那种方式来维持。在自我放弃中,每个人都冒着联系不再是相互的风险。带着一个“担保”的自我放弃根本就不是自我放弃。即使联系是相互的,情感所包含的质量和数量也是不成比例的。在这种“比例均衡”的类型中,不存在更多的客观性质——情感强度的质量和数量不能被“测量”。当且仅当彼此联系的人们的所有需要都通过这个联系满足时,我们才有资格谈及“纯粹”的相互关系。然而,纯粹的相互关系是与彼此互惠有着本质上的不同。前者只是一种马克思的分配思想在其中充当调整观念(“根据他或她对别人的需要而进行分配”)的关系,因为不涉及分配。“纯粹的相互关系”的确是所有个人联系中的调整观念,并且,作为一个调整观念,它通常是反事实的。在调整观念与关系的现实本性之间的张力引起了悲伤和喜悦的反应性和反思性情感。反思的情感属于人类经历的最普通的情感,但是如果被联

系的张力所触发的话,它们在一个很高的程度上显露出来,在这种情况下它们比在任何其他情况下更少地被自我控制,因为自我已经通过自我放弃被抛弃了。

依据暂时性,纯粹的相互关系通常是反事实的。但依据永恒性,在此刻的永恒性下,它并非如此。正是在这些时刻柏拉图发现了绝对的和完全的幸福体验。后者是他律和自主的统一。这两个是合二为一的,虽然仍保持两个。

317 在哲学体系中有一个不变的趋势,就是从人类条件中消除他律,或者使其退化。情感的全部限制,甚至于全然冷漠(情感淡漠),已经为自己提供了一个解决方案。进一步的一个解决方案是贬低爱,进而自我放弃,然后引导它们远离良善生活(认为这就是一个选择的人中就有康德)。不过,最常见的解决方案是使唯一的或者至上的爱的目标绝对化。在这种情况下相互关系是不相干的,因为是暂存的。自主和他律始终(根据定义)是结合在一起的,自我放弃变成了自主。绝对并不是一个选择:它是那类最卓越的选择。在这里,联系并没有创造出人际关系,并且幸福也不取决于人。由于没有涉及风险,这就存在一个“保证”问题。从这些强大的——虽然依我看是误解的——对完全自主的恳求来看,我们已经慢慢地降到了使情感自我毁灭的程度。所有情感纽带都被看做是众多的权力关系,并因此成为桎梏。

对于这一切,历史对话总是与讨论中的问题完全无关。我曾经提出,个人联系中的情感强度是良善生活的必要组成部分。我也指出观点背后的悖论:情感联系的选择是相对他律的选择。但事实仍然是,他律就是权威。即使我们只思考那些不涉及社会权力或心理约束的个人联系,我们仍然必须说,“如果我沉溺于任何一个其他人,那么我自由地选择相对的不自由”。(如果心理约束很强,那么选择就不再是自由的,并且被选择的不自由就不是一种相对的不自由,但是为了简洁起见,我将不涉及这种可能性。)

读者可能还记得,在有关哈贝马斯的普遍化的基本原理的讨论中,我从正义程序可能的结果中排除了对不自由的自由选择。这也正是为什么在商谈中我们应该使我们的价值观与自由的普遍价值或生命的普

遍价值发生联系。对于不自由的自由选择不能够成为追求公共幸福的一部分,因为,在这个追求过程中我所作出的选择不仅是为了自己,而且也是为了其他人(幸福是公共的)。不过,对于相对的不自由的自由选择仍然可以是追求我只为我自己作出选择的个人幸福的一部分。为什么我选择的不自由是相对的,这有两个原因:第一,自我放弃的客体不可能被赋予社会权力;第二,以自我放弃的姿态放弃一个人的道德自主是不被允许的,换句话说,我对自我放弃的主体-客体的关系不应该违背道德准则。但是,即使相对的不自由也是不自由,并且它已经被自由地选择。它与这类问题有密切关系,如“为什么它被选择”和“为什么将自我暴露于道德准则权力之外的超出或高于自我的权力中”。318

当然,每个人都熟知这个问题的答案。由情感投入所创建的他律被当做一个本质上善的而不是一个诅咒的事物来体验。即使在苦恼和悲伤的时候,男人和女人也体验着作为一个诅咒被置于某个特定人身上上的一个特殊情感,并且即使在同一时刻,他们偶然地推广了这个经验,基本上每个人都知道个人联系中若没有任何情感强度的生活不可能是美好的,也是不值得生活的。被用来如此频繁地描述这种联系的内在的善的最常用短语,表达了一个超越于所有陈腔滥调之上的真理。

我还没有提到**被爱的需要**。再多的尊重,再多的承认,也不能替代这个需要的满足。我只提到了**爱的需要**,但是,当然,如果人们没有沉溺于他人,那么没有人会被爱。

我已经把道德定义为一个内化的人际关系,把爱情归属为一个内化的人际关系则是荒谬的:“内部的”东西不能被“内化”,只有爱的对象才是外部的。当然,我们不仅爱人(包括上帝),也爱各种各类的善(价值观),然而只有人的爱才能满足爱的需要(爱与被爱),并且这就是为什么只有人的爱才能构建和重建人际关系。借助“人际关系”我要表达的是被莱辛描述为**超越社会决定的关系**。为了更加慎重地阐明这点,“人际关系”就是**能够超越社会决定的关系**,虽然它通常并不是这样。

在所有其他的社会纽带中我们作为“这类”或“那类”人而彼此相连,其中,我们的“类型”是用特定的社会术语来定义的。我是这种文化

中的一员,你是那种文化中的一员;我从事这种工作,你从事那种工作;我在这个办公室办公,你在那个办公室办公;我有这类需要,你有那类需要;如此等等。然而,那些选择自己成为诚实的人们是通过彼此互惠之外的那些纽带联系在一起的。诚实的人是在一种或另一种生活方式下“好人”的典范,因为,在他们选择的一套特定规范的指导下,他们宁愿忍受邪恶也不愿践行邪恶。与此同时,所有诚实的人都是这种“好人”的模范,因为尊重归于与一个人是否选择相同规范无关的善良,就如同个人的尊重的主体-客体所做的一样。^① 这个尊重对内化的人际关系来说是一个贡献。因此,即使善良在内容上不是跨文化的,它在形式上也是跨文化的。每一个宁愿忍受邪恶也不愿践行邪恶的人都是通过他或她对所有人——同时代的人、前辈和继任者——的行为方式联系在一起的(虽然不是通过他或她的生活形式)。康德说起过具有善良意志的人的“无形的教会”。这个表达看上去很美,但容易造成误解。在一所教堂里,其中的成员是彼此联系在一起的。但是,人际关系并不是将诚实的人彼此联系在一起的纽带,而是将所有的人联系在一起的纽带。诚实的人在善良的庇护下主动承担人际关系,普遍团结的关系。成为诚实的人就是向除了邪恶的人以外的每一个人伸出友谊之手,像兄弟姐妹般的团结。只有邪恶的人,被人类群体驱逐的人,才是被排除在这个团结之外的。如果情况并非如此,那么“善良”或“诚实”根本没有任何意义,因为只有涉及诚实的人时我们才宁愿承受邪恶也不践行邪恶。即使诚实的人偶尔践行邪恶(由于在判断规范或判断形势中的一个错误)规则仍旧如此,因为只要错误可以被纠正,他或她仍然是诚实的人。通过行动或通过请求宽恕来纠正错误是为了增强与人类每位成员的兄弟姐妹般的团结(邪恶的人除外)。

在强烈的个人依附中一个人也能够进入人际关系。联系所涉及的社会统治越少,一个人进入这个联系就越多。一个人可以只与一小部分人形成强烈的情感联系。但是,即使只有一个人是我们联系的主

^① 这发生在我们尊重诚实的人的任何日常日子中。他们的规范不是我们的,或者他们的最高规范对我们来说不是最高的,但是这不能阻止我们因为他们的善而给予其奖赏。

体-客体,在这个联系的形成过程中我们就形成了人际关系。我的幸福的形成依赖于其他人的快乐、安宁或者仅仅是存在,这使我成为人类的一个完整的成员。通过与一个人联系,我与人类完全地联系起来。个人关系是人际关系的微观缩影,而诚实则是它的宏观世界。

在我们当代的西方世界里,道德自主是我们使自己服从于道德准则、道德权威的**决定**。在任何“第一时间”之后,社会和政治规范的权威和正义规则的权威体现了**道德权威**(或者只体现道德权威)。这是我们的最佳自由,并且我们不应该比这样更加自由。在同一个世界里,我们在个人联系中自由地选择我们的他律,因此,我们使自己服从于**爱的力量**。我们可能比它更自由,并且一个人也不能说我们不应该这样,因为不参与爱的关系并不构成违背道德,但是,即使我们可能更自由,我们也不可能变得更有人情味。 320

事实上,权威无处不在,并且,根据定义,所有形式的权威都制约自我。但是,要使摆脱任何一种形式的权威就如同使我们自己摆脱我们的自我。“道德法则”的权威使自我同质化;爱的力量使之成为一个仁慈的和完全的自我。如果权威表现出具有统治性的本质,它是极其有害的。但是社会和政治的权威并没有自动地等同于统治。

启蒙工程中的一个要素的确受到了误解。这就是绝对自由、绝对自主以及“把人神化”的思想。我们不能超越人类的条件而前进。人性就是人际的关系。我们身处责任的联系之中,我们身处爱的联系之中。如若抛弃这些关系,我们只能变成魔鬼或者蠕虫病毒。但是,这个设计还存在着另一个构思很好的要素。这就是人际关系之自由和自觉构建的思想,是统治力量和人道力量(我指的是人道,不是指的人)之间的正确区分的思想,是人类团结的思想。不完备的伦理政治的正义概念,具有所有道德的和个人的内涵,是启蒙的一个产物,在《新爱洛依丝》的第一卷中(《飞行前进》),在狄德罗追求的一个新的含义中,在莱辛的《明智的内森里》一书中所构建的“权威人类化”的乌托邦中。没有人知道这个构思很好的计划是否会失败,但它还没有失败。每一个不完备的伦理政治的正义概念都是它存在的一个证明。

四、超越正义

善良超越正义。然而,由于正义总是有一个道德成分,一个人的善良包括正义的美德及其这个美德的践行。从天赋到才能的发展(除发展道德天赋之外)与正义无关——至少在我的不完备的伦理-政治的正义模型之中无关。这同样适用于个人联系。“至少,在我的不完备的
321 伦理-政治的正义模型之中无关”,这一限制十分重要。在前现代社会,无论是从天赋到才能的发展还是个人联系都被社会所规制,继而通过上下级关系的规范和规则被转嫁于不同群体的成员。因此,这些事情都与(形式的)正义有关,尽管程度不同。我们现代的正义感认为不应该如此,并且现代的男人和女人基本上都同意“将社会-政治规范应用于个人联系和从天赋到才能的发展是不正义的”这个使之失效的判断。坦白地说,这意味着与一个人而不是另一个人发生联系,或发展一个天赋而不是另一个,应该被看做是一个完全个人的和私己的事情。行为、决定和态度,如果没有被社会-政治的规范调控,就不是正义的事情。

“三位一体”模型中所描述的现代性中最为重要的现实性,是以从天赋发展成为才能和个人联系(情感强度的)的社会规制放松不断增加和扩展为特征的。然而,社会规制的解除并没有带来社会约束的放松,或者,如果它是如此的话,后者与前者也不成比例。在讨论“分配正义”时我已经指出,如果在“机会均等”的情况下(正如它不是这种情况一样),那么只要涉及从天赋到才能的发展,现实仍将给我们的选择带来压力。这种压力不是规范化的,而是务实的-工具性的。不过,这是压力,而且还是沉重的压力。它同样适用于个人联系,只是作了如下一个修正:社会压力尽管仍然具有务实的-工具的性质,但它呈现出一个伪规范化的特性。存在着“时髦的”和“过时的”个人联系,追逐“时髦”(当然始终都在变化)的压力相当强大。由于放松规制的不断增加,在这两种情况下的选择都被认为是纯粹个人的,但它与以前相比并不被认为是更加个人的,只是在某种程度上如此。然而,由于社会规制的减

少,与才能和联系的选择相继而来的不适应、灾难、不满以及失败就被归咎于个人了。我们最为重要的现实意识形态认为,我们的生活是我们自己创造的,因此我们的灾难也是我们自己创造的,或者,是其他人创造的。如果我们认识到我们已经发展成为才能的天赋不是自己最好的天赋,我们过去或现在把情感以错误的方式投入到错误的人身上,我们通常会责备个体的选择,无论是我们自己还是他人的那些选择,并且我们在谴责自我和谴责他人之间摇摆不定。我们知道的社会约束越多;我们决定不遵从它们的也越多;我们的天赋成为才能的发展机会越多,我们个人联系的选择也就越可能是真正个人的和个体的。然后我们有更好的机会去避免绝望、神经质以及人格危机,并且也有更好的机会过上良善生活。 322

我已经列举了良善生活的三个主要方面:成为一个诚实的人、把某些天赋发展成为才能(我们能意识到的最好的天赋)以及形成密切的个人联系。在超越正义的领域内我已经强调过我们选择的独特的和个人的特点。需要对此进行进一步梳理。

强调选择的个性并不违背世界主体间结构的理论准则。我们只能在事实上存在的这些选择、价值观和行为模式之间进行选择,它们是社会所“赋予”的,虽然我们有可能通过作出的选择来修改它们。每一个单独的人能够作出实存选择(在善与恶之间进行选择),既然现今确实存在诚实的人,善与恶之间的区分也仍然存在。我们只知道那些天赋,从这些天赋到才能的发展至少在一个我们所熟悉的生活方式的认知或实践范围内已经很明显。

在讨论正义的时候,我已经提到“笛卡儿时刻”。如果我们超越正义,“笛卡儿时刻”就不是一个理论的态度(一般怀疑的态度),而是一种意志行为:它是基本的有意行为的时刻。在生活中不仅仅只有一个基本的有意的行为,而是存在一些这样的行为,虽然数量很少。如果我们选择发展某种天赋成为才能,随后又通过作出另一个选择而撤回了这个特定的选择,我们就已经实施了两项基本行为,但是,如果我们过于频繁地这样做,我们的行为将不再是基本的,并且行为的时刻将不再是“笛卡儿时刻”了。在个人联系方面,它不是涉及“笛卡儿时刻”的我

们的联系的一个或另一个主体 - 客体选择,有时候,我们甚至不选择这个词的适当含义,而是简单地“提出”。笛卡儿时刻(基本的有意识行为)是我们投入在人际关系中的特性选择,这样一个笛卡儿时刻也不能重复太多次。世界主体间的结构范式不必把单独的个人降级到纯粹现象的领域,如果不存在笛卡儿时刻,那么这个人的确存在于纯粹现象的范围内。

既然诚实是良善生活的首要因素,实存的选择是所有笛卡儿时刻以及所有基本选择的最终根基。基本选择并不取决于实存的选择(如果是这样的话,它们将不是基本的,并且“笛卡儿时刻”将是虚假的)。“根基”的概念既包括一个限制又包括一个动机。选择自己成为一个诚实的人意味着在知识上不选择那几套在其指导下行动将会作出伤害他人的事情的准则,正如同它意味着不选择发展那些其践行将由于原则理性而伤害到他人的天赋,如同不形成那种由于原则理性另一方将忍受冤屈的社会联系。选择我们自己成为诚实的人可以激发我们去选择那些规范,这些规范责成我们帮助他人并减轻他人痛苦,责成我们选择将那些其他人最需要的天赋发展成为才能,责成我们寻求最高的善,选择以慷慨善良为基础的个人联系。每一个诚实人的实存选择以这些方式限定了所有的基本选择。但是并非每个作出实存选择的诚实的人都会用刚才描述的方法来激发所有的基本选择。如果诚实的实存选择同时在我们所有的基本选择中激发我们,我们的正直达到很高的程度:那么我们的正直是超乎义务的和跨文化的了。

良善生活是超越正义的。这是我在本书中提出的不完备的伦理政治的正义概念的一个基本原则。我的伦理 - 政治的正义概念遵循着启蒙的一种趋势前进。它反映了现代性的具体人类状况,同时知晓一般状况下人类状况的可能性和有限性。它被规范化地建立于“黄金法则”的普遍化之上,动态正义的普遍准则之上,以及生命和自由的普遍价值之上。理论的规范基础是多元文化的世界中最佳的可能的社会政治世界的规范基础,在这个多元文化的世界中,每个文化都试图通过彼此互惠的纽带与其他所有文化联结起来。最佳的可能的社会政治世界,其中的社会政治规范和规则(法律)是通过正义程序(价值商谈)制定的,

是所有良善生活的条件。但是,良善生活本身是超越正义的。

324

在我的不完备的伦理政治的正义概念的框架内,“美好生活”必须在多元化视阈中被审视。不同的生活方式可能都是美好的,并且可能是同等程度美好的。然而,对一个人有益的一种生活方式可能对另一个人无益。生活方式的真正多元化是每个人的生活都能美好的条件。在最佳的可能的社会-政治世界里,良善生活完全取决于个人的实存选择和基本选择。但是,即使每个人的良善生活都是独一无二的,即使良善生活依赖于实存选择和基本选择,它也不是一个“孤独的事业”,并且也不可能是。良善生活的三个要素全都根植于“团结”。实存的选择和个人联系的选择类型是人类关系的选择。除非通过与他人合作,否则我们不能把我们的天赋发展成为才能。选择我们自己意味着选择人类关系和人类合作;这是其他人的选择。通过选择一种形式的良善生活,我们就选择了一种形式的团结。我们所实践的团结形式存在于具体的规范和习俗中,存在于社区、社会和团体的各种形式的交往中。良善生活总是共享的。一种生活方式的选择是共享我们生活的人类共同体的选择。虽然每个人的良善生活都是独一无二的,但它同时又被一个社区、一个团体、一个社会中的成员所分享。然而,在不完备的伦理政治的正义概念的模型中,所有这些分享的生活方式又是独特的:它们不能够被排序和比较。就它们可以同样地为其成员提供美好的生活来讲,它们是同样的美好。并且,再一点,有一些东西是被所有的生活方式、团体、社会和社区所共享的——即准备参与价值商谈。这就是为什么每个人的善良都包括正义的美德,以及该美德在公共领域的运用就是追求公共幸福。并且在不违背善良的人必须是正义的人的指令的所有生活方式中,那个好人也可以在公共领域内超越正义。

由于不完备的伦理政治的正义概念模型的抽象性质,我们不能给出“诚实”在多大程度上超越了正义这个问题的一般答案。这在很大程度上取决于诚实的人的特定生活方式。积极的和慷慨的善良总是超越了正义。同理心、同情心、宽宏心、仁慈心、乐于助人、安慰、劝告——所有这些都是超越正义的善良态度和行为。然而,如前所述,在一个最佳的可能的社会-政治世界里,一个“仅仅”是良好公民的人同样可以是

325

一个好(诚实的)人。这样一个人将不会在他或她的善良中超越正义。这样一个人绝不会做出不义的事情,但是可能忍受不义的对待,这种事情甚至在最佳的可能的社会-政治世界(虽然,按照定义,不是作为一项规则)里也可能总是发生。

我们当今世界的居民,我们得出结论认为,如果有时没有超越正义就不可能成为诚实的人。一个为了不背叛一位朋友的信任而忍受诽谤的人超越了正义;一个人对受到不义迫害的寻求保护的人不忍心置之不理,而是冒着自由和生命的危险帮助这个人,那么他就超越了正义;一个表达他的思想而且知道如此会危及工作或社会地位的人超越了正义;一个在家庭纠纷中给予好的劝告和冒着被所有相关当事人憎恨的风险的人超越了正义。

一个人可以说,如果对他人实施了某些形式的不义,我们通过向受害者伸出援助之手就超过它,我们没有超越正义,而是恢复正义。一个人可以说,这正是一个诚实的人所做的人,然而一个同样正直的人(达到了成为一个跨文化好人的水平)所做的事情远远超过与超越于这个。这些“更为正直”的人(达到了成为一个跨文化善良的人的水平)在其善良中是“超乎其义务”的,正是因为积极的善良所包含的要比“矫正不义”更多。这个论断大致是正确的。在另一方面,诚实的人所做的要比“矫正不义”更多。此人可以受到跨群体的道德规范的指导(正如在例子1中所述)。她或他也可以诉诸跨群体的道德规范并且进而使现有的社会政治规则失效。这是在我们的第二个例子中的情况。很多时候,一种形式的迫害就相应国家的法律而言可能不是不义的(正如在纳粹德国对犹太人的“合法”迫害),但是从人们所承诺的道德和(可选的)社会规范的角度来看却是不义。在某种程度上,“矫正不义”(在第二个例子中)就形式的正义概念而言(正义的准则)是不义的。有时,诚实的人可以纠正那些因有效的社会和政治规则之错误应用而导致的不义。尽管它不必然是,但它可能是我们在第四个例子中提到的情况。然而,如果是这种情况,诚实的人并没有超越正义。无论如何,今天我们不能成为诚实的人,除非我们偶尔超越了正义。

326 然而,“超越正义”不只是一个单一的行为或选择问题。善良的实

践变成品质。诚实的人的品质有不同的种类,因为被同质化的自我是独一无二的。但所有诚实的人都有他们自己的一个“光环”,这个光环值得信任。它要求对诚实的人所选择的那些规范所规制的生活中各个方面的信任。正直的人也能被信任,但却是在一个更狭窄的基础上。我们知道,她或他将适当地应用有效的社会-政治规范和规则。这是诚实的人的“光环”,即他或她的品质,它们使得这个人超越了正义。

诚实的人是超越正义的想法需要论证,即使只是简单地论证。为了证明我们的天赋向才能的发展以及我们个人联系的情感强度无法与正义联系起来,任何相似的争论都是不必要的。因为我们的天赋向才能的发展以及我们个人联系的形成所受的社会管制已经在减少,至少在现代西方世界中是如此,我们认为这些真理是不证自明的。社会约束,虽然仍很有效,但不是规则。我们不再作出那种评价式论断,即一个天赋的发展是正义的,或者与另一个天赋的发展相比更正义,并且,我们将爱中没有正义作为一个“当然之事”。

诚实(善良、正直)超越正义。但“超越”有“更高”的内涵,而不仅仅是“成为不同的”。我们的天赋到才能的发展以及我们个人联系的特征都与正义无关。“没有什么事可做”包含了“成为不同的”的意思,而不是“更高”的意思。

良善生活有三个要素:诚实、将我们最好的天赋发展成为才能以及我们个人联系的强度。在这三个要素中,诚实(善良)是首要的因素。把这三个要素放在一起,美好的生活作为一个不能分割的和无法分割的整体,是超越正义的。

人人的生命机会平等,人人平等自由,最佳的可能的社会-政治世界的规则思想也可以作为一个目标来构想。然而,这个目标仍然是一种手段。最佳的可能的社会-政治世界的目标是值得追求的,因为它是所有人的良善生活成为可能的条件。不作为手段的唯一目标就是所有人的良善生活。正义的目标是超越正义。

而且,实际上,事实一直如此。每当人们反对特定的不公正并对正义提出要求时,他们同时也提出了为某些人争取更好生活的要求。他们将这个要求置于道德权利之上(群体间的道德规范的遵守),并诉诸

对自由和生命价值的特定理解。在任何解释中,自由和生命不仅包含“为谁”的意思,而且也包括“为了什么”的意思。

确实如此,“良善生活”的定义各有不同。但是,虽然有不同的内容和不同的编排,它们都包含上述所列举的良善生活的三个要素。因此,借助讨论这三个要素,我并没有创造或者谈到任何新的事物。我所做的唯一事情就是回答了在今天一个诚实的人何以可能这个问题,并且重申对良善生活另外两个方面减少管制。在这个过程中,我将把良善生活重新定义为一个普遍的正义程序的适当目标。如此定义的良善生活是一个正义程序的目标:它超越了正义程序。

一个正义程序的普遍化已经被放置在普遍的(最终的)“第一时间”里。这里的“第一时间”存在于任何的“第一时间”之中。但普遍的(最终的)“第一时间”仍存在于未来。未来的载体已经被决定了:它只能是人类。未来的位置也已经被决定:地球必须是它的中心地区。但是未来的时间——这仍是未定的。在一个实践意义上,它是无限的,这一无限无法通过“无限的进程”来掌握。我们自己的文化可能是注定了的,我们在与生活作斗争的“讨价还价”中接受了这个可能性。每一个特定的“第一时间”都可能为我所接受,动态的正义概念也可能如此。智力的理性亦可能如此。

有鉴于此,不完备的伦理政治的正义概念支持启蒙的誓言,认为后者并没有失败,虽然它可能失败。对于这一立场只有两个选项:世界末日的预言,以及救赎的预言,但两者都是轻浮愚蠢的。轻浮与哲学不能混为一谈。也许为成为诚实的人说出充分的理由是过时的,但至少这样做时并没有犯错。

参考书目

- Ackerman, Bruce, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Conn. : Yale University Press, 1980.
- Alfarabi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, tr. with intro. by Aluhsin Mahdi. Ithaca, NY; Cornell University Press. 1969.
- Apel, Karl-Otto, 'the a priori of the communication community and the foundation of ethics; the problem of a rational foundation of ethics in the scientific age', in *Towards a Transformation of Philosophy*, tr. Glyn Adey and David Frisby. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- , *Eichmann in Jerusalem; a report on the banality of evil*. Harmondsworth, Middx; Penguin, 1977.
- Aristotle, *The Politics*, tr. T. A. Sinclair. Harmondsworth, Middx; Penguin, 1977.
- Aron, Raymond, *Clausewitz: the philosopher of war*. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.
- Austin, John, *The Province of Jurisprudence Determined*. New York: Humanities Press, 1965.
- Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Baier, Kurt, *The Moral Point of View*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958.
- Beccaria, Cesare, *On Crimes and Punishments*. Indianapolis: Bobbs Merrill, 1963.
- Bibo, Istvan, 'A Zsidokerdes Magyarorszagon', in *A Harmadik Ut (the*

- Third Road*) . Geneva: Magyar Konyves Ceh, 1977.
- Bonner, R. J. and Smith, G. , *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*. New York: Greenwood Press, 1968.
- Buber, Martin, *On the Bible*. New York: Schocken Books, 1968.
- Conquest, Robert, *The Great Terror*. New York: 1956.
- Diderot, Denis, *Réfutation suivie de l' ouvrage d' Helvétius intitulée L' Homme*, in *Oeuvres Philosophiques*. Paris: Éditions Garnier Frères, 1964.
- , *Rameau's Nephew and D' Alembert's Dream*, tr. Leonard Tancock. Harmondsworth, Middx: Penguin, 1966.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1977.
- (ed.), *The Philosophy of Law*. London: Oxford University Press, 1977.
- , 'In defence of equality'. *Social Philosophy and Policy*, 1. 1 (1983).
- Fehér, Ferenc and Heller, Agnes, 'Forms of Equality', in E. Kamenka and A. E. Tay (eds), *Justice*. London: Edward Arnold, 1979.
- , 'The West the and Left' (unpublished manuscript).
- , *Doomsday or Deterrence?* New York: Sharpe, 1986.
- , 'Equality reconsidered'. *Thesis Eleven*, no. 3 (1981).
- Fehér, Ferenc with Heller, Agnes and Markus, György, *Dictatorship over Needs*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- Flew, Anthony, 'Justice: real or social'. *Social Philosophy and Policy*, 1. 1 (1983).
- Foucault, Michel, *Discipline and Punish*. Harmondsworth, , Middx: Penguin, 1977.
- Fried, C. , 'Distributive justice'. *Social Philosophy and Policy*, 1. 1 (1983).
- Habermas, Jürgen, *Theorie de kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
- , *Moralbewusstsein under kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrka-

mp, 1983.

Hart, H. L. A. , *Punishment and Responsibility*. London: Oxford University Press, 1968.

——, ‘Separation of law and morals’, in Dworkin (ed.), *the Philosophy of Law*.

Hegel, G. W. F. , *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, VII*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

——, *Philosophy of Right*, tr. T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press, 1952.

——, *Phenomenology of Spirit*, tr. A. V. Miller. London: Oxford University Press, 1977.

Heller, Agnes, *A Theory of Feelings*. Assen: Van Gorcum, 1979.

——, *Renaissance Man*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

——, *A Theory of History*. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.

——, *Aristóteles y el Mundo Antiguo*, Barcelona: Ediciones Península, 1983.

——, *A Radical Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

——, *The Power of Shame: a rational perspective*. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.

——, ‘Enlightenment versus fundamentalism: the example of Lessing’. *New German Critique*, no. 23 (Spring – Summer 1981).

——, ‘Marx and the liberation of humankind’. *Philosophy and Social Criticism*, 9.3 – 4 (1982).

——, ‘The legacy of Marxian ethics today’. *Praxis International*, 1.4 (1982).

——, ‘Marx, freedom, justice: the libertarian prophet’. *Philosophica*, 33.1 (1984).

——, ‘The great republic’. *Praxis International*, 5.1 (1985).

Heschel, A. J. , *The Prophets*, 2 vols. New York: Harper and Row, 1969.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth,

Middx: Penguin, 1968.

Hume, David, 'An enquiry concerning the principles of morals', in *Enquiries*, ed. L. A. Selby - Bigge. London: Oxford University Press, 1966.

Hutcheson, Francis, 'An inquiry concerning moral good and evil', in *British Moralists*, ed. L. A. Selby - Bigge. Indianapolis: Bobbs - Merrill, 1964.

Johnson, J. Turner, *Just War Tradition and Restraint of War*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

Kant, I., *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, tr. and ed. Lewis White Beck. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

———, *The Metaphysical Elements of Justice* (pt I of *The Metaphysic of Morals*), tr. John Ladd. Indianapolis: Bobbs - Merrill, 1965.

———, *The Doctrine of Virtue* (pt II of *The Metaphysic of Morals*), tr. Mary J. Gregor.

Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964.

———, 'Perpetual peace', in *On History*, tr. and ed. Lewis White Beck. Indianapolis: Bobbs - Merrill, 1963.

———, *Religion within the Limits of Reason Alone*, tr. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York: Harper and Brothers, 1960.

Kaufmann, Walter, *Without Guilt and Justice*. New York: Peter H. Wynden, 1973.

Kierkegaard, S., *Either/Or*, 2 vols. Walter Lowrie. New York: Doubleday, 1959.

———, *The Sickness unto Death*, tr. Walter Lowrie. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

Le Goff, Jacques, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Locke, John, *Two Treatises of Government*, ed. with intro. by Peter Laslett. New York: Mentor, 1965.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: a study in moral theory*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1981.

Marx, Karl, *Economic and Philosophical Manuscripts*, in *Early Writings*, tr. Rodney Livingstone and Gregor Benton. Harmondsworth, Middx: Penguin, 1975.

——, *Critique of the Gotha Programme*. New York: International Publishers, 1938.

Mack, E. , ‘Distributive justice and tension of Lockeanism’, *Social Philosophy and Policy*, 1.1 (1983)

Menninger, Karl, *The Crime of Punishment*. New York: Viking Press, 1980.

Narverson, Jan, ‘On Dworkinian equality’. *Social Philosophy and Policy*, 1.1 (1983).

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

Perelman, Chaim, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

Plato, *The Republic*, tr. Benjamin Jowett, ed. Scott Buchanan. Harmondsworth, Middx: Penguin, 1977.

——, *Gorgias*, tr. Terence Irwin. London: Oxford University Press, 1979.

Pocock, J. G. A. , *The Machiavellian Moment*. Princeton University Press, 1979.

Rawls, John, *A Theory of Justice*. London: Oxford University Press, 1972.

Rescher, Nicholas, *Distributive Justice*. Indianapolis: Bobbe - Merrill, 1966.

Rosnoer, M. , ‘Theories of participatory democracy and the kibbutz’ (unpublished manuscript).

Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Discourses*, tr. G. . D. H. Cole. London: Dent, 1973.

——, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. Paris: Flammarion, 1967.

- , *Emile*, tr. Barbara Focley. London: Dent, 1977.
- Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*. Brighton, Sussex: Harvester Press, 1982.
- Rowley, H. H. , *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel*. London: Athlone Press, 1956.
- Singer, M. G. , *Generalization in Ethics*. London: Eyre and Spottiswoode, 1963.
- Strawson, P. F. , *Freedom and Resentment*. London: Methuen, 1974.
- Tugendhat, Ernst, *Problem der Ethik*. Reclam, 1984.
- Unger, Roberto Mangabeira, *Law in Modern Society*. New York: Free Press, 1976.
- Walzer, Michael, *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books, 1977.
- , *Spheres of Justice*. Oxford: Martin Robertson, 1983.
- Weber, Max, *From Max Weber: Essays in Sociology*, tr. and ed. H. Gerth and C. W. Mills. London: Routledge and Kegan Paul, 1956.

主要术语译文对照表

(本表中页码为外文原书页码,即中译本边码)

- Ackermann, B. 阿克曼 198, 202
- Alfarabi 阿尔法拉比 64, 329
- Amos (prophet) 阿摩司 56, 57, 58
- Arendt, H. H. 阿伦特 191
- Aristotle 亚里士多德 34, 49, 74, 75, 157, 167
- and crime 亚里士多德与犯罪 170, 171, 175, 179, 193, 263 - 4, 272, 279, 313
- critique of Plato 亚里士多德对柏拉图的批评 2
- definition of justice 亚里士多德的正义定义 2
- and proportionality 亚里士多德与中道 17 - 20
- asymmetric reciprocity 不对称性互惠 23
- asymmetry 不对称
- and the rules of abstract justice 不对称与抽象正义的规则 22 - 5
- and social inequality 不对称与社会的不平等 17 - 20
- Augustine 奥古斯丁 207
- Austin, J. 奥斯汀 157, 158
-
- Baier, K. 拜尔 119
- Beccaria, C. 贝卡利亚 158 - 62
- behaviour 行为
- ingroup vs outgroup 内团体与外团体 1 - 3
- Berlin, I. 伯林 121
- Bibo, I. 毕波 176
- Bloch, E. 布洛赫 54
- Buber, M. 布伯 62, 329
-
- Clausewitz, E. 克劳塞维茨 209

- conflict 冲突
- legitimization of 冲突的合法化 150
 - political 政治冲突 138 - 41
 - political vs social 政治冲突与社会冲突 141
 - Procedures for the settlement of 冲突的解决办法 144
- conflict, social 社会冲突
- and asymmetry of social clusters 社会冲突与社会群体的不对称 19 - 22
 - and injustice 社会冲突与不正义 15
 - and norms-and-rules 社会冲突与规范和规则 138 - 41
 - and static societies 社会冲突与静态的社会 20
- Confucius 孔子 128
- Croce, B. 柯罗斯 36, 149
- cultural relativism 文化相对主义 41 - 3, 227, 294
- and the sense of justice 文化相对主义与正义感 43, 45
- culture 文化 35
-
- Demosthenes 德莫斯特尼斯 161
- Diderot, d. 狄德罗 110 - 11, 320
- distributive justice, see justice, distributive 分配正义, 参看正义的分配
- double standards 双重标准 10, 39 - 46
- and cultural relativism 双重标准与文化相对主义 41
 - and the sense of justice 双重标准与正义感 45, 134
- Durkheim, E 迪尔凯姆 51, 170
- Dworkin, R. 德沃金 154, 176, 183, 188
-
- endowments 禀赋、才能 190 - 3, 302 - 13
- Epicur 63, 74, 106
- equality 平等 120 - 5, 154
- and the right to be different 平等与差异的权利 16
 - and social conflict 平等与社会冲突 142 - 4
- equality, social 社会平等
- and norms-and-rules 社会平等与规范和规则 142
- equality and inequality 平等与不平等 2 - 4, 121, 142 - 4

- Fichte, J. G. 费希特 88, 89, 92
- Flew, A. 弗路 155
- Foucault, M. 福柯 161, 302, 335
- freedom 自由 120 - 2, 259
- and natural law 自由与自然法 148
- and relationship to social conflict 自由与社会冲突的相关性 141
- Freud, S. 弗洛伊德 302
- Gandhi, M. K. 甘地 218
- Goethe, J. W. 歌德 74, 75, 91, 111, 112
- Grotius, H. 格劳秀斯 208, 209, 212
- Habbakuk (prophet) 56, 60, 61, 63, 64, 74
- Habermas, J. 哈贝马斯 234 - 42, 258, 275, 317
- Hegel, G. WF. 黑格尔 76 - 8, 87 - 91, 162, 163, 230, 330
- and Beccaria 黑格尔与贝卡利亚 160
- Hart, H. L. A. 哈特 176
- Heller, A. 赫勒 329
- Helvetius 爱尔维修 110 - 11
- Heschel, A. 赫舍尔 55, 329
- Hilter, A. 希特勒 216, 251
- Hobbes, tT. 霍布斯 78 - 80, 157, 158
- Hume, D. 休谟 55, 93, 181, 187, 202, 238
- Hutcheson, F 哈奇森 95 - 8
- and the 'honest' man 哈奇森与诚实的人 99
- impartiality 公正 261
- inequality 不平等
- and hierarchical relations 不平等与等级关系 20
- in merit and excellence 在德行与优点方面的不平等 17
- inequality, social 社会的不平等
- and asymmetry 社会的不平等与不对称 18 - 21

- injustice 不正义 58, 223 - 30
- modes of 不正义的模式 9
- Rousseau's and Plato's ideas of 卢梭与柏拉图的不正义概念 87
- and the sense of justice 不正义与正义感 127
- and social conflict 不正义与社会冲突 139
- total and partial 整体的与部分的不正义 15
- Isaiah (prophet) 以赛亚书 55, 56, 57, 58, 59
- Job (prophet) 约伯 61, 62, 63, 64, 65, 74, 75
- Johnson, J. 约翰逊 208, 337, 342
- Judgement 判断 8 - 14, 263 - 5
- as an act of distribution 作为分配行为的判断 8
- the justification of 判断的正当性 10
- and social inequality in relation to asymmetry 判断与不对称相关的社会不平等
18
- justice 正义
- abstract, see justice, formal 绝对的正义, 参看形式的正义
- criteria of 正义的标准 116
- and cultural relativism 正义与文化相对主义 41
- distributive 分配正义 26, 78, 154, 180 - 204
- and 'just war' theory 正义与“正义”战争理论 205
- divine 神义 59 - 64
- and double standards 正义与双重标准 39 - 40
- and equity 正义与平等 34
- ethical concept of 伦理的正义概念 48
- ethical concept of as being identical with righteousness 与正直一致的伦理的正义概念 49
- ethico-political concept of 伦理 - 政治的正义概念 48 - 115
- and acceptance of world as unjust, 伦理 - 政治的正义概念与对不义世界的接受
54
- dissolution of, 伦理 - 政治的正义概念的解决方案 74 - 115
- and idea of being just, 伦理 - 政治的正义概念与成为正义 53
- and norms, 伦理 - 政治的正义概念与规范 50 - 10

- Rousseau's three versions of, 卢梭的三类伦理 - 政治的正义概念 84
- formal concept of 形式的正义概念 1,4,132,223
- and ideas of justice, 形式的正义概念与正义观念 24 - 34
- and Plato's Republic, 形式的正义概念与柏拉图的《理想国》 70
- and the virtue of Justice 形式的正义概念与正义的美德 8 - 13
- Weber's definition of, 形式的正义概念与韦伯的正义定义 1
- idea of 正义的概念 24 - 35
- and impartiality 正义与公正 12 - 13
- incomplete ethico-political concept of 不完备的伦理 - 政治的正义概念 110 - 14, 220 - 72
- and the 'honest' or righteous person, 正义与诚实或正直的人 286
- the normative foundation of 正义的标准化基础 230
- the two elements of 两种不完备的伦理 - 政治的正义概念的元素 232
- and mercy 正义与仁慈 55
- philosophical idea of 正义的哲学观 64
- and practical wisdom 正义与实践智慧 13
- the prophetic idea of 正义的预言观 55,58
- retributive 惩罚正义 78,154,156 - 79:
- and 'just war' theory, 正义与“正义战争”理论 209
- and righteousness 正义与正直 50,55,132
- the rules of 正义的规则 21 - 4
- the sense of 正义感 37,39,43 - 7,121,138,364
- and social conflict 正义与社会冲突 14 - 17,139 - 45
- social-polical concept of 社会 - 政治的正义概念 132,153 - 5:
- and 'just war' theory, 社会 - 政治的正义概念与正义战争理论 207
- and static societies 正义与静态的社会 21
- universal ideas of 普遍的正义概念 29
- the virtue of 正义的美德 260 - 70
- justification principle 正当性原则 33
- Kant, I. 康德 38,98 - 105,129,134,161,211,212,221,235,248,276,297,302, 313,317,319
- and Beccaria 康德与贝卡利亚 159 - 62

- and evil 康德与邪恶 169
- and formalism and the righteous person 康德与形式主义及正直的人 278 - 80
- and the 'honest' man 康德与“诚实的”人 99 - 100
- his rejection of the ethico-political concept of justice 他对正义的伦理 - 政治概念的拒斥 100
- Kaufmann, W. 考夫曼 153
- Kierkegaard, S. 克尔恺郭尔 104 - 5, 111, 113, 290, 304
- Leibnitz, G. W. 莱布尼兹 63
- Lessing, E. G. 莱辛 112, 218, 282, 318, 320
- Liberal 'welfare' theories 自由“福利”理论 181 - 9, 204 - 5
- Locke, J. 洛克 29
- and Hobbes 洛克与霍布斯 78, 155, 158, 180
- Luhmann, N. 卢曼 289
- Lukacs, G. 卢卡奇 113, 302
- Lycurgus 吕库古 147, 149
- Macintyre, A. 麦金太尔 76, 77, 94, 126
- Mandeville, B. 曼德维尔 68, 94, 113, 192
- Marx, K. 马克思 105 - 10, 184, 200, 220, 224
- and distributive justice 马克思与分配正义 26
- Menninger, K. 蒙宁戈 155
- Montesquieu, C. 孟德斯鸠 92
- moral autonomy 道德自主 283 - 4
- moral norms 道德规范 119, 133 - 5, 225 - 7, 275
- moral philosophy 道德哲学 93 - 5, 274 - 5, 289
- and the formal concept of justice 道德哲学与形式的正义概念 94
- moral rationality 道德理性 289
- morals 道德 274 - 5
- moral sense 道德感 127 - 37
- and the sense of justice 道德感与正义感 130, 132, 133
- natural law 自然法 36, 147 - 50

- needs 需求 141,183-9,261-2,267-9,305
- Nietzsche, F. 尼采 105,108
- norms 规范 288-94
- abstract 抽象的规范 275
- concrete and abstract 具体的与抽象的规范 4-5
- moral 道德的规范 119
- and rules 规范与规则 6
- and the sense of justice 规范与正义感 45
- norms-and-rules 规范和规则 224-7
- and equality and inequality 规范和规则与平等和不平等 16,121
- and judgement 规范和规则与判断 8
- and just decisions 规范和规则与正义决定 9,11
- and justice and social conflict 与正义的及社会的冲突 139
- and ideas of justice 与正义的概念 28
- and lack of:tyranny 规范和规则与缺乏暴政 14-15
- and needs 规范和规则与需求 303
- and practical discourse 规范和规则与实际商谈 276
- and static(formal)justice 与静态的(形式的)正义 117,223
- Nozick, R. 诺齐克 153,154,183,199,202,203
- paradox of faith, the 信仰的悖论 55-63
- and the paradox of freedom 信爷的悖论与自由的悖论 75-6
- paradox of reason, the 理性的悖论 55-6
- and Goethe's faust 75
- and the paradox of freedom 理性的悖论与自由的悖论 76
- and the philosophical idea of justice 与正义的哲学理念 64
- Pascal, B. 帕斯卡 230
- Prerlman, C. 佩雷尔曼 1
- and distributive justice 佩雷尔曼与分配正义 26
- and formal justice 佩雷尔曼与形式的正义 5-8
- his ideas of justice 他的正义理念 23-33
- Plato 柏拉图 2,53,58,59,88,89
- and evil 柏拉图与邪恶 64-71,72,73,74

- and righteousness 柏拉图与正直、公正 280-1, 283-5, 316
- proportionality, Aristotle's concept of 亚里士多德的比例原则 17-18
- Radbruch, E 拉德布鲁赫 176
- Rationality of intellect 智力合理性 124, 143-4
- and 'just war' theory "正义战争"理论 207-8, 262-3
- Rawls, J. 罗尔斯 93, 120, 153, 155, 183, 192, 194, 197, 233, 236, 249-50
- reason 理性 122-5
- Rescher, N. 莱斯切 26, 28
- righteousness 正直、公正 55
- and honesty 正直与诚实 284
- and norms-and-rules 正直与规范和规则 283
- and the 'honest' or righteous person 公正与诚实或者正直的人 273-301
- rights 权利 16, 20
- Rosner, M. 罗斯纳 201
- Rousseau, J. - J. 卢梭 3, 80-9
- his three ethico-political concepts of justice 他的三个伦理-政治的正义概念
84-5, 302
- Schutz, A. 许茨 291, 298
- sense of justice, the 正义感
- and double standards 正义感与双重标准 44
- and extreme cultural relativism 正义感与极端文化相对主义 43
- and injustice 正义感与不正义 127
- see also justice 参见正义
- Shakespeare, W. 莎士比亚 55
- Hamlet* 《哈姆雷特》 63
- The Taming of the Shrew* 《驯悍记》 166
- Singer, M. 辛格 10, 298
- and the principle of justification 辛格与正当性原则 33
- social sanctions 社会制裁
- and retributive justice 社会制裁与惩罚正义 156-8
- Socrates 苏格拉底 61, 65-73, 79, 113, 115

- solidarity 团结 267 - 8
- Spinoza, B. 斯宾诺莎 81, 277, 304
- Stalin, J. 斯大林 15, 176
- Strawson, P. 斯特劳森 85
- totalitarianism 极权主义
- and the deterrent principle 极权主义与威慑原则 164
- of norms' 规范的极权主义 305
- Tugendhat, E. 图根哈特 237, 288
- Unger, R. 昂格尔 128
- Utilitarianism 功利主义 94, 101
- Beccaria's concept of 贝卡利亚的功利主义观 159
- Hutcheson's concept of 哈奇森的功利主义观 95 - 8
- in war 战争中的功利主义 211, 216
- values 价值观 286 - 7
- devalidation of 价值观的无效 117 - 20
- moral 道德价值 120
- universal 普遍价值 118, 120 - 3, 161, 246
- see also* norms-and-rules 参见规范与规则
- virtue 美德 76 - 82, 282
- Hegel's concept of 黑格尔的美德概念 90 - 2
- Hobbes's and Rousseau's notions of 霍布斯与卢梭的美德观 79 - 80
- Walzer, M. 沃尔泽 205, 272
- war 战争 205
- and 'just war' theory "正义战争"理论 205 - 19
- and principles of 'just war' "正义战争"的原则 209 - 16
- Weber, M. 韦伯 1, 46, 100, 312