

凤凰文库·政治学前沿系列

BETWEEN MARX AND NOZICK

马克思与诺齐克之间

[英] G.A. 柯亨 著

吕增奎 编



凤凰文库
PHOENIX LIBRARY

凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP

江苏人民出版社
JIANGSU PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE



凤凰文库
PHOENIX LIBRARY

BETWEEN MARX AND NOZICK

马克思与诺齐克之间

在与当代政治哲学思想巨擘罗尔斯和诺齐克的对话中，英国牛津大学道德和政治理论教授、分析马克思主义学者 G.A. 柯亨揭示了马克思主义政治哲学的基本理念和重要意义，从规范理论的角度阐释了马克思主义的批评性维度和建设性维度。就此而言，无论是马克思主义的研究者，还是对当代西方哲学以及西方马克思主义感兴趣的读者，本书都富有启发意义，不可不读。

——韩震，北京师范大学

在当代政治哲学中，柯亨在三方面做出了重要贡献：一、他创立了分析马克思主义学派，并运用英美分析哲学的技巧为马克思主义做出有力辩护；二、他检讨了诺齐克的放任自由主义，并对所有权和自由论证提出尖锐批评；三、他挑战了罗尔斯的自由主义式的平等主义，并在分配正义的适用范围和道德动机的问题上建树良多。本书收录了柯亨这三方面的重要论文，对中文学界全面了解他的思想大有裨益。

——周保松，香港中文大学

柯亨是当代最具影响力的政治哲学家之一，他开创了所谓的“分析马克思主义”流派，启发了 Jon Elster 等左派理论家。他的论著显示马克思主义的内在逻辑上之优劣，并对其做出理论重构。柯亨试图透过“自我所有”的概念发展左派正义论，此文集收录了相关文章。另外，此文集亦收录了柯亨两段时期的重要学术论文，其一是针对新右派重要政治哲学家 Robert Nozick 的理论，提出细腻的批评；其二则探析 John Rawls 的正义论，作出严正的质疑。文集译文清楚地展现了柯亨的本意，十分难能可贵。

——梁文韬，台湾成功大学

上架建议：政治学

ISBN 978-7-214-04894-3



9 787214 048943 >

定价:42.00元



凤凰文库
PHOENIX LIBRARY

凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP

图书在版编目(CIP)数据

马克思与诺齐克之间/(美)柯亨著;吕增奎编.

—南京:江苏人民出版社,2008.8

(凤凰文库·政治学前沿系列)

ISBN 978-7-214-04894-3

I. 马... II. ①柯... ②吕... III. ①马克思主义
哲学-研究 ②诺齐克, N. (1938~2002)-政治哲学-研究
IV. B0-0 B712.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 107164 号

书 名 马克思与诺齐克之间——G. A. 柯亨文选
著 者 G. A. 柯亨
编 者 吕增奎
责任编辑 丁嫣霞 蒋卫国
装帧设计 武迪 姜嵩 许文菲
责任监制 王列丹
出版发行 江苏人民出版社(南京市中央路 165 号 邮编:210009)
网 址 <http://www.book-wind.com>
集团地址 凤凰出版传媒集团(南京市中央路 165 号 邮编:210009)
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 江苏省新华发行集团有限公司
照 排 南京水晶山制版有限公司
印 刷 盐城印刷总厂有限责任公司
开 本 960×1304 毫米 1/32
印 张 15.375 插页 4
字 数 430 千字
版 次 2008 年 9 月第 1 版
印 次 2008 年 9 月第 1 次印刷
标准书号 ISBN 978-7-214-04894-3
定 价 42.00 元

图书如有印装质量问题,可随时向我社出版科调换。

凤凰文库学术委员会委员 (按姓氏笔画排序)

叶秀山 刘东 江晓原 许纪霖 杜继文
李学勤 李强 汪晖 张一兵 张海鹏
陈众议 郭齐勇 洪银兴 钱乘旦

凤凰文库出版委员会

主任 谭跃
副主任 陈海燕 吴小平
成员 刘健屏 黎雪 张胜勇 王瑞书 吴星飞
顾华明 姜小青 黄小初 顾爱彬 刘锋
余江涛 吴迪 吴源 胡明琇 章祖德

凤凰文库·政治学前沿系列

主编 许纪霖
项目总监 刘健屏
项目执行 蒋卫国

凤凰文库·政治学前沿系列

BETWEEN MARX AND NOZICK

马克思与诺齐克之间

[英] G.A.柯亨 著
吕增奎 编



凤凰文库
PHOENIX LIBRARY

凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP
江苏人民出版社
JIANGSU PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

出版说明

要支撑起一个强大的现代化国家,除了经济、制度、科技、教育等力量之外,还需要先进的、强有力的文化力量。凤凰文库的出版宗旨是:忠实记载当代国内外尤其是中国改革开放以来的学术、思想和理论成果,促进中西方文化的交流,为推动我国先进文化建设和中国特色社会主义建设,提供丰富的实践总结、珍贵的价值理念、有益的学术参考和创新的思想理论资源。

凤凰文库将致力于人类文化的高端和前沿,放眼世界,具有全球胸怀和国际视野。经济全球化的背后是不同文化的冲撞与交融,是不同思想的激荡与扬弃,是不同文明的竞争和共存。从历史进化的角度来看,交融、扬弃、共存是大趋势,一个民族、一个国家总是在坚持自我特质的同时,向其他民族、其他国家吸取异质文化的养分,从而与时俱进,发展壮大。文库将积极采撷当今世界优秀文化成果,成为中西文化交流的桥梁。

凤凰文库将致力于中国特色社会主义和现代化的建设,面向全国,具有时代精神和中国气派。中国工业化、城市化、市场化、国际化的背后是国民素质的现代化,是现代文明的培育,是先进文化的发

展。在建设中国特色社会主义的伟大进程中,中华民族必将展示新的实践,产生新的经验,形成新的学术、思想和理论成果。文库将展现中国现代化的新实践和新总结,成为中国学术界、思想界和理论界创新平台。

凤凰文库的基本特征是:围绕建设中国特色社会主义,实现社会主义现代化这个中心,立足传播新知识,介绍新思潮,树立新观念,建设新学科,着力出版当代国内外社会科学、人文学科、科学文化的最新成果,以及文学艺术的精品力作,同时也注重推出以新的形式、新的观念呈现我国传统思想文化的优秀作品,从而把引进吸收和自主创新结合起来,并促进传统优秀文化的现代转型。

凤凰文库努力实现知识学术传播和思想理论创新的融合,以若干主题系列的形式呈现,并且是一个开放式的结构。它将围绕马克思主义研究及其中国化、政治学、哲学、宗教、人文与社会、海外中国研究、外国现当代文学等领域设计规划主题系列,并不断在内容上加以充实;同时,文库还将围绕社会科学、人文学科、科学文化领域的新问题、新动向,分批设计规划出新的主题系列,增强文库思想的活力和学术的丰富性。

从中国由农业文明向工业文明转型、由传统社会走向现代社会这样一个大视角出发,从中国现代化在世界现代化浪潮中的独特性出发,中国已经并将更加鲜明地表现自己特有的实践、经验和路径,形成独特的学术和创新的思想、理论,这是我们出版凤凰文库的信心之所在。因此,我们相信,在全国学术界、思想界、理论界的支持和参与下,在广大读者的帮助和关心下,凤凰文库一定会成为深为社会各界欢迎的大型丛书,在中国经济建设、政治建设、文化建设、社会建设中,实现凤凰出版人的历史责任和使命。

编者的话

当代美国伦理和政治理论家乔治·G.布伦克特(George G. Brenkert)说过,有两项广泛的运动影响了当代道德和政治哲学的发展:一是对正义和权利的讨论,二是对马克思重新表现出的兴趣。^①在某种意义上,可以说这两项运动是同步发展的。在美国政治和法律哲学学会1963年编辑出版的《正义》论文集中,罗伯特·C.塔克尔(Robert C. Tucker)发表了“马克思与分配正义”一文。1971年罗尔斯《正义论》一书发表之后,1972年美国斯坦福大学哲学教授艾伦·W.伍德(Allen W. Wood)在《哲学与公共事务》发表了“马克思对正义的批判”一文。随后,以北美和英国为核心的英语世界讨论马克思的论文和著作日趋增多,甚至一些著名的哲学杂志如《社会哲学与政策》、《加拿大哲学杂志》等杂志开辟专刊来讨论马克思和马克思主义。英语世界的学者对马克思和马克思主义向来印象不佳:马克思的著作被指责为模糊、晦涩难懂,甚至连马克思本人也被指责为狂热的革命家。那么,他们又为何在20世纪70年代之后对马克思重新感

^① 参见 George G. Brenkert, "Abstract of Comments: Marx's Critique of Capitalism," *Nous*, Vol. 17, No. 1, 1983, p. 72.

兴趣呢？其中一个重要因素应该是分析马克思主义学派的兴起，而这其中英国牛津大学万灵学院道德和政治哲学教授 G. A. 柯亨(G. A. Cohen)应该居功至伟。他的《马克思的历史理论：一个辩护》扭转了英语世界对马克思主义的负面印象^①，恢复了马克思主义的名誉，并使之赢得了英美主流学界的尊重，并且成为分析马克思主义学派诞生的奠基之作。

虽然分析马克思主义的许多学者以马克思和马克思主义作为研究的对象，但绝大多数学者并不公开地声称自己是马克思主义者。但是，柯亨却是一个例外：他不仅自称为马克思主义者和相信马克思主义，而且历经多年的思想磨难和冲击，依然对马克思主义痴心不改。^② 在本文集中收入的多篇论文中，柯亨多次提到和描述了自己的思想发展和心路历程。就在发表《马克思的历史理论：一个辩护》之后，柯亨的理论兴趣转向了政治哲学，开始了他的第二次辩护之旅——为社会主义辩护，相继发表了《来自马克思的主题：历史、劳动与自由》、《自我所有权、自由与平等》、《如果你是一个平等主义者，你怎么会变得如此富有？》等著作和大量的论文。正是由于其坚定的马克思主义立场和突出的学术成就，柯亨被誉为“英语世界中最受尊重的马克思主义者”^③。2006年，牛津大学出版社出版了《平等主义的良心：纪念 G. A. 柯亨论文集》。书中汇集了当代英美知名学者的论文，称柯亨为“平等主义的良心”。

在马克思主义的传统中，为社会主义进行道德或政治哲学的论

① Richard W. Miller, "Productive Forces and the Forces of Change: A Review of Gerald A. Cohen, Karl Marx's Theory of History: A Defense," *The Philosophical Review*, Vol. 90, No. 1, 1981, p. 91.

② 参见 G. A. Cohen, "Marxism after the Collapse of the Soviet Union," in *The Journal of Ethics* 3: 99—104, 1999.

③ Jan Narveson, "A Review of If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?" *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, July, 2001, p. 132.

证是一件极具风险的事情。因为前有马克思、恩格斯和列宁等经典作家对平等、自由、正义这些政治哲学原则的猛烈批判,后有第二国际伦理社会主义者对革命乃至马克思主义的背叛,况且俄国“十月革命”也向许多马克思主义者证明暴力革命是实现社会主义的唯一道路。当然,这并不是说道德和政治哲学在马克思主义中无足轻重,而是说对于实现社会主义来说,道德和政治哲学论证显然不如革命更为有力,非但如此,而且会破坏工人运动的内部团结。因此,对于道德和政治哲学理论,许多马克思主义者要么不屑一顾,要么斥之为“资产阶级的意识形态”加以粗暴地对待。然而,面对诺齐克为资本主义作出的强有力辩护,马克思主义者再也不能视若无睹或者以“资产阶级的意识形态”来搪塞过去,因为诺齐克对资本主义的辩护和马克思主义对资本主义的批判实际上建立在一个共同的哲学前提上。这也正是柯亨学术转向政治哲学的主要原因。^①

分析马克思主义政治哲学的两条基本线索是:一是从道德和政治哲学的角度来批判资本主义的不正义性,证明社会主义的正当性和合意性;二是围绕着社会主义的基本原则来构想和设计相应的制度安排,即市场社会主义理论。本文集原来的设想是编选一本能够反映整个分析马克思主义政治哲学全貌的文集,但是,考虑到国内学界对市场社会主义理论已有较多介绍和讨论,柯亨不仅是前一线索的代表性人物,而且是一个坚定的马克思主义者,故而选择柯亨作为选编的对象。本文集基本上收录了柯亨在学术转向之后的代表性论文。这些论文的核心是对诺齐克和罗尔斯的批判,同时也论及了马

^① 有趣的是,柯亨自从牛津大学毕业之后一直在伦敦大学学院教授道德和政治哲学,但从未发表过关于道德和政治哲学的论文,直到阅读了诺齐克的《无政府、国家与乌托邦》之后。柯亨认为,正是阅读诺齐克使他的“教条的社会主义信念”出现了混乱,使他从“独断的社会主义迷梦”中清醒过来,参见本文选“自我所有权、世界所有权与平等:上篇”和 *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, 1995, p. 4.

克思主义者从事道德和政治哲学的必要性和重要性以及对市场社会主义的批评。

在此,我首先要感谢应奇教授、刘训练博士的建议和盛情邀请,以及江苏人民出版社的信任和支持。更要感谢 G. A. 柯亨教授对论文篇目的选择给予了指导和建议,慷慨地赠予大部分论文的版权,热情地帮助联系和解决一些论文的版权问题,而且还解答了翻译过程中碰到的一些问题。感谢应奇教授为本文集提出了一个极为传神而富于神韵的标题。刘训练兄不仅在本文集的选编和翻译中提出许多有益的建议和帮助,而且对于我的拖沓更是宽容有加。本文集的翻译分工如下:第2篇论文由中国社会科学院张晓敏博士翻译;第3和第9篇论文由北京物资学院外语系张春颖老师翻译;第11篇论文由天津师范大学马德普教授翻译;第13篇论文由山西大同大学政法学院白琳博士翻译;其余论文皆由我译出。此外,我的同窗好友毛兴贵校对了第8篇论文。对于这许许多多人的帮助,我的感激之情自不待言。当然,作为全部译文的最后统稿者和校对者,其中的所有错误应由我一人负责,因此,希望并恳请读者们予以批评指正。

吕增奎

2007年3月31日于北京

目 录

编者的话 1

1. 诺齐克与张伯伦：模式是如何保存自由的？ 1
2. 劳动价值论与剥削概念 24
3. 自由、正义与资本主义 47
4. 无产阶级不自由的结构 67
5. 自我所有权、世界所有权与平等：上篇 102
6. 自我所有权、世界所有权与平等：下篇 132
7. 论平等主义正义的通货 157
8. 马克思主义与当代政治哲学 209
9. 幻灭的未来 235
10. 激励、不平等与共同体 257
11. 在哪里行动？ 319
12. 为什么不需要社会主义呢？ 349
13. 自由与金钱 372

14. 如果你是一个平等主义者,你怎么会如此富有? 405

15. 事实与原则 438

附录 G. A. 柯亨著作目录 478

1. 诺齐克与张伯伦：模式是如何保存自由的？^①

现在让我们假设一下：我为了金钱而出卖了自己的劳动产品，然后用这些金钱来雇佣一位工人，即我购买了其他某个人的劳动力。由于利用了别人的这种劳动力，我最终拥有的价值远远高于我为购买该劳动力所支出的价值。从一种观点来看，这是非常正当的，因为毕竟已经得到承认的是，我可以把自己通过交换得到的东西当做是对我自己最好和最有利的东西……^②

在不良社会状态下得到充足享受的人，总是有理由可以证明这种社会状态是合理的，因为无论什么东西，如果只是从一个观点考察，都是可以解释的。如果时过境迁，他们就将反对这个那个了。^③

罗伯特·诺齐克把普列汉诺夫提出的观点据为己有，而且他的《无政府、国家与乌托邦》在很大程度上巧妙地阐述了普列汉诺夫为资本主

① 本文原题为“Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty?”载 *Erkenntnis*; No. 11, 1997。——译者注

② George Plekhanov, *The Development of the Monist View of History*, Moscow, 1956, pp. 94—95(着重号为引者所加)。普列汉诺夫继续把自己与本文为之辩护的另一个观点联系起来。

③ Jean-Baptiste Say, *A Treatise on Political Economy*, Philadelphia, 1834, p. liii. 中译文参见萨伊：《政治经济学概论》，陈福生和陈振骅译，商务印书馆 1963 年版，第 48 页。——译者注

义所勾勒的论证。诺齐克所倡导的资本主义比我们今天所了解的更加纯粹。它没有社会福利税收,并且允许不平等,其程度远远超过了当代资产阶级社会的许多辩护者现在可以容忍的范围。

本文只是间接地批判诺齐克对资本主义的辩护。^① 本文的直接目的是反驳诺齐克反对资本主义的竞争对手——社会主义——的主要论证。我的反驳是反对诺齐克的论证来为社会主义辩护,但人们不要指望本文可以使一切依据其他的理由来反对社会主义的人改变观念。

诺齐克反对社会主义的理由能够采取两种方式。他根据自由提出了一个正义(justice)定义,并在此基础上论证了社会主义者^②认为正义的东西实际上并不是正义的。不过,即使诺齐克的正义定义是错误的,因而他以这第一种方式提出的批评的基础是不完善的,他还有一个反对社会主义的主张,即无论社会主义多么正义(just),它与自由(liberty)都是不相容的。即使诺齐克对于何为正义的看法是错误的,他的如下观点可能仍然是正确的:社会主义者视为正义的东西是以失去自由为代价的,而那种代价则高得让人无法容忍。(因此,《无政府、国家与乌托邦》——我们将以之为中心——那一节的标题是“自由是如何推翻模式的?”,例如,符合社会主义正义原则的分配模式。)因此,在反对诺齐克和为社会主义辩护时,证明他未曾表明社会主义是不正义的并不够。我们还必须证明他未曾表明社会主义与自由是对立的。

我们的目标并不需要一种全面的社会主义定义。我们所需要的一切是假设一个社会主义社会在向成员分配利益和负担时赞成某种平等原则。该原则并不需要得到进一步的说明,因为诺齐克的论证反对建立任何此类的原则。现在让我们假设这样一种平等主义(egalitarian)原则已经建立,并且按照该原则分配了利益和负担。根据诺齐克的观点,我

^① 关于对该书较为全面的批评,参见 Thomas Nagel 的出色评论“Libertarianism without Foundations,” *Yale Law Journal*, November, 1975。

^② 还有其他人,如美国的自由主义者;但我们关心的是该论证是否适用于社会主义。

们把这种平等主义的分配模式称为 D1(分配 1)。然后,诺齐克举例推论说,D1 只有以专制和不正义为代价才能得以维持。该事例涉及到在所假设的社会中最优秀的篮球运动员^①:

假设 威尔特·张伯伦 是一名篮球队非常想要的明星选手……张伯伦与一支球队签订了这样一个契约：在国内的每场比赛中，从每张门票的票价里抽出 25 美分分给他。……赛季开始了，人们兴高采烈地观看他所参加的队的比赛，他们买票时，每次都把从入场券分出的 25 美分投入一个写有张伯伦名字的专门箱子里。他们为看到他的表演而欢欣鼓舞，对他们来说，花这些钱是值得的。现在假设在一个赛季中，有 100 万人观看了张伯伦参加的比赛，结果他得到了 25 万美元，这是一个远远高于平均收入的数字……他对这个收入有权利吗？这一新的分配 D2 是不公正的吗？如果是，原因是什么呢？这些人是否每一个都有支配他们在 D1 中拥有的资源的权利是毫无疑问的，因为这是……我们假设有充分论据可以接受的分配。这些人中的每一个都自愿地从他们的钱里拿出 25 美分给张伯伦。他们本来可以把这 25 美分花在看电影、买糖果或买几册《异议》或《每月评论》杂志上。但他们——至少其中 100 万人——却把这笔钱给了张伯伦以换取观看他的篮球表演。如果 D1 是公正的分配，人们自愿地从 D1 转到 D2，把他们在 D1 中得到的份额的一部分转让出去（难道这一份额不正是为了用来做什么事情的吗？），那么 D2 不也是公正的吗？如果人们有权处置他们（在 D1 中）拥有权利的资源，这不也包括他们有权把它分给张伯伦，或者与他交换吗？其他人能够根据正义的理由进行抱怨吗？其他所有人都在 D1 中有

^① *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974, pp. 161—162. 除了 p. 20 注^①之外，下文所有引文都引自该书。中译文参见罗伯特·诺齐克：《无政府、国家与乌托邦》，何怀宏等译，中国社会科学出版社 1991 年版，第 166—167 页。以下所有引自《无政府、国家与乌托邦》的引文，皆参照了该书的中文译本，不再一一注出。——译者注

他合法的一份。在 D1 中,对任何拥有的东西,他人并没有根据正义提出应当归己的要求。在某些人把某些东西转让给张伯伦之后,第三方(其他的人)还是有他们合法的一份,他们的份额并没有改变。假如在转让之前,第三方并没有对别人的任何持有提出任何基于正义的异议,那么,一种两人之间的转让通过什么过程引起了对被转让的部分的一种要求合法的分配正义的异议呢?

根据诺齐克,

(1) 无论什么,只要它是从一种正当的状态中通过正当的步骤产生的,它本身就是正当的。(p.151)

这些步骤如果不存在不正义(injustice)就是正当的(just),并且它们若是所有合法相关者完全自愿的行为,那么就没有不正义。因此,

(2) 无论什么,只要它是从一种正当的状态中通过所有合法相关者的完全自愿的交易产生的,它本身就是正当的。

诺齐克非常确信(2)是正确的,因此他认为它必定为那些喜欢某种正义学说——在其他方面上不同于诺齐克自己的正义学说——的人们所接受。这是为什么他觉得能够把(2)运用在张伯伦寓言中的原因,尽管他出于论证的缘故而赞同一种按照平等主义原则设计的初始状况是正当的。^①

即使(2)是正确的,也不可以由此得出结论说,D1 模式只有以不正义为代价才能得以维持,因为人们可能只是未能以一种推翻模式的方式来运用他们的自由。但是,这并不是一种让人关注的可能性。一个更有趣的可能性是他们故意拒绝颠覆性地运用他们的自由。拒绝的理由将会立即提出。但是,(2)是正确的吗?自由总是会保存正义吗?

^① 因此,我认为并不清楚的是,就像 Nagel 所坚持的那样(op cit,147),诺齐克没有忠于他本人对 D1 的描述:参见下文第 8 页。

检验这种主张的一种标准方式可能是寻找这样一些事态：它们可能被认为是不正义的，但却可能由(2)所赞同的路线造成的。或许，这种类型的最有力的反例可能是奴隶制。于是，我们可以说：自愿的自我奴役是可能的，奴隶制是不正义的，因此(2)是错误的。但是，无论这个论证有多少优点，我们都知道诺齐克并没有被它打动。因为他认为就奴隶制产生于被认可的程序而言，并不存在任何不正义。

尽管诺齐克一贯支持拥有恰当起源的奴隶制，但他所接受的那种奴隶制存在一种产生于(2)本身的限制。(2)并不允许奴隶身份被自我奴役者的子孙所继承，因为当时不管一个相关方是否愿意，他的境况可能已经被决定了。“对于有些个人可以自己选择的事情，却无人可以代为别人选择。”(p. 331)让我们在审查张伯伦故事时记住这一点，因为在该故事中出现的那种普遍契约行为可能会严重地——更坏地——改变未来成员的境况。

在诺齐克的正义观念中，奴隶社会与自由社会都必然是正义的吗？这可能是一个有偏见的看法。因为对于上文所说的，诺齐克能够补充说，在一种初始正义的境况中，有理性的人不大可能完全了解他们正在签订的契约是奴隶制，事实上除了在那里禁止他们这样做可能是错误的之外。这减少了在(2)能够被用来批准与道德相斥的社会安排时所产生的危险。

除了其他的因素之外，我依据下面这段话把这样一些反应归于诺齐克：

……必然得到承认的是，假如人们把他们的某些持有转让于人的理由总是无理性的和任意专断的，我们将觉得这是一个麻烦。……如果大多数转让都做得合乎理性，那么我们坚持这种权利正义的体系就觉得安心得多。这并不意味着所有人都配得上他们所收到的持有，而只意味着在某人转交一个持有给这个人而非那个人的行为中有某种目的或意义，意味着我们通常能明白这一转让者

对他所得的**看法**,他**认为**做出这种服务的原因,以及他**认为**自己正在帮助实现的目的等等。由于在一个自由资本主义社会里,人们常常根据他们**所认为**的别人给他们带来的利益额而把自己的持有转让于人,由于这种个人相互作用和转让形成的结构就大致是合理的和可理解的。(p. 159, 黑体字为引者所加)

因此,诺齐克强调人们在付费观看张伯伦时所拥有的那些动机,而不是规定他们免费观看并让我们猜测原因。如果张伯伦及其代理人借助那些不存在诺齐克所说的强制或欺骗、但仍然没有吸引力的手段,劝说球迷们过分偏爱篮球,这个事例可能就没有那么突出了。就这个事例的说服力而言,重要的是我们应该认为球迷的行为既是自愿的,又是明智的。

当我们无法知道(一些或)各个契约方理解自己正在获得何种收益的时候,即使交易是正当的,它们也是格外让人困扰的——诺齐克实际上并没有说,困扰我们的东西损害了交易的正当性。可是,我们即使在如下情况下也肯定应该感到苦恼:虽然我们能够知道行为者了解他正在获得的收益,但我们知道他将获得的并不是那种收益,而是他认为不那么有价值的东西;或者我们知道最终的结果不仅是他所渴望的所得而且是无法预见的结果——根据他的偏好和标准,那种结果使交易的净价值为负。即使他认为自己正在获得的东西是好的,但他实际上所获得的东西确实是不好的,我们也不应该感到满意。我将假设,诺齐克会接受这种对其让步的合理延伸。如果他不接受,那么他的立场就变得更加不利。

因此,如果我们能够知道张伯伦的球迷不仅得到了不付钱看球的快乐,而且得到了意外的极端不利,那么即使对诺齐克来说结果也是正当的;这甚至对诺齐克来说也应该是相当苦恼的。当我们彻底思考——诺齐克的追随者没有这样做——张伯伦球迷行为的全部后果时,我们就必须提出如下问题:我们在张伯伦的交易中是否没有发现非理性的行为?

但是，现在我们能够进一步继续论证。因为根据刚才所评论的考虑因素，(2)很可能是错误的。诺齐克说，如果所有相关方都一致同意一项交易，那么该交易就不存在任何不正当。或许就是如此。但是，就一种初始正当的情况而言，如此描述的交易正当性应该把正当性赋予交易的各种结果。[这就是从(1)中推论出(2)的原因。]而且，这还是存在着问题。就每个同意一项交易的人而言，我们可以提出如下问题：**他若是知道了该交易的结果，还会同意它吗？**因为答案可能是否定的，所以上述的交易正当性把正当性转移给它的结果，就不是显而易见的了。或许，当答案是肯定的时候，该结果才是正当的。这就使我们可以将(2)修改如下：

(3) 如果所有交易方都已经知道那些完全自愿的交易所产生的结果，他们还是同意这些交易，那么，无论什么，只要它作为这些完全自愿交易的结果是从一种正当的状态中产生的，它本身就是正当的。

(3)看起来是合理的。不过，它对市场造成的事态的支持力度虽然不是为零，但还是非常弱的。更具有说服力的原则或许也可以得到^①，但(2)——诺齐克的原则——肯定是非常有说服力的。

现在，让我们把对诺齐克原则的这种批判应用到那个应该使我们忠于这些原则的比喻上。

在描述张伯伦交易之前，诺齐克说：“我们不明白特别的分配正义观的人们如何能拒绝持有的权利正义观。”(p. 160)这之后就是张伯伦的故事。在该故事中，我们假设 D1 是正当的，然后不得不承认 D2 也是正当的，而 D2 则是由 D1 转变而来的；在诺齐克看来，这种承认无异于接受

^① 有人可能说这是其中之一，但我可能不同意：(4) 如果交易方知道那些完全自愿的交易所产生的所有极为不同的可能结果，那么作为这些交易的结果，从一种正当的境况中产生的一切本身都是正当的。

资格(entitlement)观念。但是,如果我们承认 D2 是正当的,那么我们应该在多大程度上接受它呢?资格原则至多有一种作用。因为张伯伦交易所推翻的是原初的模式,而不是支配该模式的原则;该原则被当做是一个与其他原则——构成了一种关于正当或合法的持有的总体理论——相关的原则。这个事例即使是成功的,也没有驳倒 D1 是正当的这个最初的假设。更确切地说,尽管它瓦解了 D1 的模式,但它利用了那个论证 D2 也是正当的假设。如果这个故事是正确的,那么它所驳斥的并不是原初的分配,而是决定原初分配的那个原则的唯一正当性。

现在,即使我们拒斥张伯伦的故事,诺齐克在这个范围内也肯定是正确的:资格在决定何为可接受的持有时必定发挥了作用。因为正义的社会除非禁止赠予,否则就必须允许那些不符合一种模式化原则的转让。这与对赠予范围的种种限制是相容的,而且我们马上就会明白它在这样做时可以被证明是正当的原因。更一般地来说,在决定如何持有某物的过程中,赋予不受限制的交易以某种角色,这与如下一点并不冲突:运用平等主义原则来决定主要的产品分配并限制(例如通过征税)一个人在平等主义原则下的所得比在没有该原则规定的交易下的所得多或少多少。我认为社会主义者承认如下一点做得对:平等主义原则不应该是持有正当性的唯一指导原则,或者如果是,那么正当性就不应该是持有的道德合法性的唯一指导原则。^①

不管一个人如何持有都要对他可以持有多少加以限制,这样做的原因之一是要阻止他通过自己的持有来获得对于他人的许多无法接受的权力。^②

张伯伦的交易真的有利于(或者至少不损害)每一个与它有利益关系的人吗?我将论证,它的威胁在于产生出这样一种境况:在其中,一些

① 我偏向于第二种规定,确信正当性大概是平等。(参见 Christopher Ake, "Justice as Equality," *Philosophy & Public Affairs*, November, 1975)

② 我在后来几乎专门强调这种考虑,这并不意味着我认为没有其他重要的考虑。

人逐渐拥有对于他人的许多无法接受的权力。

球迷们“兴奋地观看张伯伦的比赛；为了观看比赛而付出的总入场费是物有所值的”。这种思想就是当且仅当球迷付费的时候，他们才可以观看张伯伦的比赛，而且对他们来说，观看张伯伦的比赛在价值上超出他们用 25 美分所能得到的其他任何东西。事实可能是如此，但这没有抓住相关结果中的一切。因为一旦张伯伦获得了所支付的报酬，他就在以前是平等主义的社会中获得了一种特殊的权力地位。张伯伦的财富给予他的过多机会和随后对他人拥有的权力，可能损害球迷将来获得资源的机会。**据诺齐克所说**，社会主义者可能声称这并不是平等主义社会中有知识的人们倾向于达成的一种协议：他们将避免达成这样的协议，以免破坏他们所珍视的平等。他们可能特别反对这样做，因为最终产生的变化可能对他们的子孙产生深刻的影响。（这可能是对张伯伦交易结果的歇斯底里的估计，但我以为我们不得不思考普遍地完成该类型交易所导致的结果，因而这种估计是完全真实的。）

人们很容易粗心地思考这个事例。我们在目前的情况下如何看待那些像张伯伦一样获得许多金钱的人们，这并不足以表示人们在想象境况中的可能感觉。富人和有权势者就在我们中间，而且就他们确实存在而言，当一位像张伯伦的人物加入到他们之中的时候，这可能是件令人高兴的事情。谁更适合和更纯洁地成为他们中的一员呢？但是，我们面前的事例却是一个有被腐蚀之虞的平等社会。反思的人们可能不得不考虑观看张伯伦比赛的乐趣和直接付出的费用，也不得不考虑社会主义者可能谴责的事实，即他们的社会可能在阶级划分的道路上高歌猛进。在讲述张伯伦寓言时，诺齐克无视人们可能对生活在特殊类型的社会之中所做出的努力，而该例证的说服力量则依赖那种忽视。后来，诺齐克接受了这个观点，但没有提出什么新的观点。（参见下文第 11 页）

诺齐克策略性地假设，一个愿意付 25 美分观看张伯伦比赛的人事实上是一个愿意付给张伯伦 25 美分来观看他比赛的人。毫无疑问，在

我们的社会中,事实上很少有人关心谁得到了他们为获得商品而付出的金钱。但是,诺齐克的策略性假设是错误的,而且普遍的不关心是非理性的。诺齐克利用了我们对此种不关心的熟悉。然而,一个人可能喜欢这样的世界:在这个世界中,他和其他 100 万人可以观看张伯伦比赛,代价是每个人付出 25 美分;不过,他始终不喜欢这样的世界:在这个世界中,张伯伦还得到了整整 25 万美元。

因此,如果 D1 社会中的一位公民和其他人一起付给张伯伦 25 美分来观看他的比赛,同时又没有思考对张伯伦的权力所造成的影响,那么我们就可以认为结果是(《国家、无政府与乌托邦》)第 159 页意义上的“麻烦”了。当然,单个人付出 25 美分,即使其他人已经在这样做,也不会产生值得重视的影响。但是,人们可能制定出一种不支付此类费用的习俗,或者更简单地说,可能有一种民主批准的税收制度把财富差异维持在可以接受的界限内。因此,张伯伦是否仍会比赛是一个更深层的问题。除了断定任何认为他显然不会的人误解了人的本质或篮球或这两者之外,我不会对这个问题进行评论。

在为张伯伦交易的正当性进行辩护时,诺齐克提到了那些不参与这种交易的人的状况:“在某个人把某物转让给张伯伦之后,第三方**仍然**拥有自己的合法份额;他们的份额没有任何改变。”在某种相关的意义上,这是错误的。因为一个人的实际份额依赖他能如何处置自己的所有物,而且这不仅依赖他拥有多少,还依赖其他人拥有什么和其他人的所有物如何分配。他在平等分配情况下的状况常常比在一些人拥有特别大的份额的情况下要更好。因此,包括尚未出生的人在内的第三方就会有兴趣反对得不到照顾的契约。这大概与球迷不缔结那种契约的兴趣类似。

诺齐克在一个脚注中提出了如下问题:

一种转移不会对第三方产生工具性的影响,改变他的可行选择吗?(但是,如果转移的双方只以这种方式使用了他们的持有会怎么样?)(p. 162)

他承诺以后进一步解决这个问题,而且尽管他没有说在哪里,但他大概是指论述“自愿的交换”的那一节。在本文的最后,我们会对那一节进行考察。在这里,我要回答他补充提出的那个具有说服力的问题。

第一,持有的转移导致了一些后果,对其他各方的选择产生了一些影响。这些影响不会像个人不一致地使用分散的持有所造成的影响,因为他们不可能或不会以那种方式来使用它们。自主行动的张伯伦球迷可能没有能力出于投机目的而购买一套房子,然后将其空置;但是,张伯伦却能够做到。因此,首先,“这种方式”有时不会是各方能够或者可以自主使用其持有的方式。而且,当那种遭到反对的影响确实可能被此类自主行为实现的时候,那么那些担心该影响的人自然也会担心这类行为——这个具有说服力的问题不会使那些提出第一种担心的人把注意力转移到一个类似的事例上,而在那个事例中他们有理由赞同诺齐克。

作为一个关于正当性^①的论证,张伯伦的故事要么令人怀疑,要么无法令人信服。诺齐克问道:

如果人们有权处置他们(在 D1)有权利处置的资源,这不包括他们有权把它分给张伯伦,或者与他进行交换吗?(p. 161)

如果这个疑问句想作为宣称相应陈述句的一种鲜明方式,那么诺齐克是在告诉我们,他们有权使用的份额的权利遭到了侵犯,除非他们被允许按照上述方式缔结契约。即便如此,诺齐克还会提出问题。因为将会很明显的是,除非他们得到的权利属于绝对的诺齐克式类型,否则他们的权利就受到侵犯,而且这种情况是不可能发生的。无论 D1 的基础是哪些原则,它们都会限制对那些依据它们分配的东西的利用。^②

对待上述问题的另一种方式是将其当做一种呼吁而不是一种主张。

① 回想一下看待诺齐克的两种方式,其差别参见上文第 1—2 页。

② Nagel (op cit., p. 147) 像上文一样分析诺齐克,而且由于如此分析,这就是他对诺齐克的反驳。

因此,诺齐克是在问我们:我们是否不同意某些可能禁止张伯伦交易的限制必定是不正当的?如此解释该论证就不会产生问题,但却不是决定性的。因为那些可以证明各种限制之正当性的思考因素并没有被彻底地探讨,比如说如下事实:那种契约可能导致过多的权力。人们容易认为,随后发生的事情是张伯伦吃了许多巧克力、看了许多电影和订购了昂贵的社会主义杂志。但是,正如我所坚持的那样,我们必须记得他现在能够对其他人运用相当大的权力。^① 持有一般而言不仅仅是享乐的来源,而且在某些情况下还是权力的来源。当我们把那个被资产阶级的辩护所忽视的方面凸显出来的时候,那些看似无可指责的转移似乎变得截然不同了。

如果从正义转向自由,那么事实是“社会主义社会可能不得不禁止自愿同意的人们之间的资本主义行为吗?”(p. 163)如果存在太多的此类行为,社会主义就会灭亡,但不能由此断定社会主义应该禁止它们。在传统的社会主义学说中,资本主义行为之所以慢慢减少,主要不是因为它是非法的,而是因为它背后的冲动日益减退,或者更切实际地说,是因为其他的冲动变得更加强烈,或者是因为人们认为资本主义的交易是不公平的。这样一些期望依赖于一种人性观念,而且否认它们亦是如此。诺齐克有一种不同的观念,他虽然没有为之进行论证,但却适合 20 世纪的许多美国人。人们也没有理由断定诺齐克的这种观念是普遍的真理。在诺齐克的自然状态中,人们仅仅是可理解的,也是市场社会的社会化产物。在相反的社会主义观念中,人类不仅无条件地(即非“工具性地”)渴望共同体、喜欢合作和厌恶成为主人或奴隶,而且可以进一步发展这些欲望和偏好。任何人都不应该不加论证地假设或者不加思考地根据社会主义传统来断定,这种社会主义观念是正确的。但是,如果这种社

^① 参见上文,只有当我们未能像我们必须认为的那样认为张伯伦交易提出了一个严重的挑战,即一种经常发生或将来会经常发生的事情的典范,这种评价将再次似乎是歇斯底里的。

会主义观念是正确的,那么就会没有必要不断地提防“资本主义的行为”;诺齐克也没有论证它是不正确的。因此,诺齐克没有表明社会主义与自由是冲突的,即使他的大多数读者都同意他的未经论证的前提,即社会主义的公民会渴望实施资本主义的行为。

在一定的条件下,平等可能与自由相冲突的程度有多大?这个问题取决于人们在那些条件下会赋予平等多大的价值。如果在一个合作的国家中的生活吸引着他们,那么他们不用牺牲属于那种生活的自由。

关于社会主义的道德和实践可行性,诺齐克认为有三个“不切实际的”预设。上述陈腐的观点与其中的第一个预设有关:

(5)“所有人都很想维持这种模式。”

(6)“每个人对自己的行为和其他人正在进行的活动都能够收集到足够的信息,从而能够发现自己的哪些行为将会颠覆这种模式。”

(7)“广泛不同的人能够协调自己的活动而严丝合缝地适应这种模式。”(p.163)

根据贯穿在自己传统中的关于人的本质的思想,社会主义者大概作出了第一个预设。当然,这个预设富有争议,但将其斥为“不切实际的”对于争论毫无裨益。

只有类似(5)的东西才被预设为前提,因为一位社会主义者只需要认为绝大多数人而不是所有人将会拥有社会主义情感,尤其是在社会主义的起源之时。如果(5)本身是不切实际的,那么就可能出现三种可能性:几乎没有人会对社会主义缺乏热情;非常多的人会对社会主义缺乏热情;大约一半的人会对社会主义缺乏热情。我用这三种可能性所表达的含义将会立即出现。

因此,思考一下第一种可能性:仍然存在少数拥有资本主义思维的人,所谓“少数”就是说他们的资本主义行为不可能破坏社会主义制度的

基础。任何神智健全的社会主义者都不会致力于镇压一定范围内的资本主义活动。(甚至为这些资本家划出一个他们可以彼此谈判和雇佣的领域,也可能是值得的。)

但是,假设对资本主义行为的控制是强力的和普遍的,因此“社会主义”^①只有依靠专制才是可能的。什么样的社会主义者喜欢这种条件下的社会主义呢?什么样的社会主义者否认存在这样的条件呢?毫无疑问,马克思可能认为尝试这样的社会主义制度将是愚蠢的,除非在他相信资本主义可能创造的有利条件下。^②社会主义者相信有利的条件是可以获得的。他没有必要不管条件如何都宣布社会主义的优越性。

如果社会主义社会可能包含许多的资本主义趋势,而且其数量非常多,那么除非资本主义得到强制性的控制,否则社会主义就可能被颠覆;然而,如果社会主义包含的资本主义趋势数量非常小,那么在社会主义者的判断中,在必要强制的条件下,社会主义可能仍然是值得努力的;这样一种社会主义社会可能存在吗?马克思式的社会主义者认为是可能的,而且这使他们在某些条件下禁止自愿同意的人们之间进行的资本主义行为,尤其是那些在一场成功的革命之后产生的资本主义行为。但是,他们为什么畏惧而施加那种禁令呢?他们可能借助社会利益及其所促进的扩大的自由来为之辩护。诺齐克会反对说,那种禁令违反了道德上的“边际约束”(side constraints):某些自由,比如说契约自由,决不应该受到干涉,无论允许运用这些自由可能会导致什么样的后果。我们马

① 我之所以补充令人惊恐的引文,是因为正确界定的社会主义不可能与专制相容;但与一些社会主义者的可能想法相反,这并不是反驳那些认为社会主义者所倡导的经济形式需要专制的人。

② 根据马克思的观点,除非“资本主义生产已经使一般劳动的生产力发展到足够高的水平上”(Theories of Surplus Value, Volume II, Moscow, 1968, p. 580),否则任何社会主义革命都不会成功,从而在革命之后“全部陈腐污浊的东西又要死灰复燃”(《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社1995年第二版,第86页)。也可参见我即将出版的 *Philosophical Defense of Karl Marx's Theory of History* (Oxford and Princeton, 1978。即《马克思的历史理论:一个辩护》——译者注)第7章的结尾。

上会考察这种边际约束。

但是,我们首先必须讨论预设(6)和(7)。与预设(5)不同,这两个预设都是不相关的论点。它们至多是完全实现社会主义正义的前提。^①但是,正义并不是社会秩序的唯一德性(而且对大多数社会主义者来说,甚至不是社会主义的“首要德性”)。即使我们把正义等同于平等——宽泛地说,就像社会主义者那样,我们也不可能容忍对平等的背离,从而使人们享有同一类物品的能力有所区别,或者导致源于天赋这样的东西的胡乱分配。只有(6)和(7)得到满足,那么正义就会得到高度的实现;但是,一旦考虑到隐私、所得预期、监视的道德和经济成本等因素,人们就反对实现这样一种正义的尝试。

因此,社会主义接受自然的天赋,也不“禁止爱心行为”(p. 167)。在一种限制人们可以拥有多少和如何处置所有物的制度下,天赋是可能的。天赋相对优越的人们有时不会成为恰当的天赋所有者,但我们是在假设社会主义者的心理,而这种心理的自然倾向则不是要使一个人具有那种天赋。此外,那种认为我们正在思考的各种制度束缚了爱心表达的观念也亟需加以评论。

除了最空想的社会主义者之外,任何一位社会主义者在某些条件下都必定愿意为了另一些人而限制某些人的自由。因此,他嘲笑诺齐克所说的对人类所有行为的“道德的边际约束”。诺齐克认为,我们绝不可以为了提高其他许多人乃至每个人(包括他在内)的福利或自由而限制某个人的自由,即便我们知道他将来会由此而获益。^②

即使我们社会中的儿童营养不良,我们也不应该为了给贫困家庭提

① 我之所以说“至多”,是因为即使这也可能是错误的。就(5)的真值而言,人们可以成立一个“模式维护协会”,然后任命专家来监督和纠正该模式。由于人们愿意依据专家所言进行行动,而且查清偏离需要非常复杂的技巧,所以无强制地模式维护可能不需要(6)和(7)。除非依据专家所言行动算做是一种行动协调的方式。在这种情况下,(7)在上述设想中就是必需的了,但却容易得到满足。

② “洛克式限定条件”那一小节(pp. 174—183)对这种主张施加的限制在这里是不相关的。

供牛奶价格补贴而向百万富翁征税,因为我们可能是在侵犯百万富翁们的权利和“尊严”(p. 334)。① 我们不可能要求,在几乎不会牺牲百万富翁的自由的情况下,将由儿童长大的成人的有效自由可以大大提高,因为诺齐克禁止任何限制自由的行为:他没有要求自由的最大化。(这就是说,如果自由的某些运用可能导致极权主义是真实的,那么诺齐克仍然会为那些运用辩护。如果保存市场自由的唯一方式就是限制它,那么诺齐克可能牺牲市场自由本身。②)

如果诺齐克支持这种立场,那么他是在题为“为什么是边际约束”的那一节中为之进行论证的。该节的开头如下:

接受一种边际约束 C、而非一种旨在最大限度地减少对 C 的侵犯的观点是否不理智呢?……如果不侵犯 C 是如此重要,为什么不把它作为目标呢?对不侵犯 C 的一种关心,怎么能使人们甚至在某种对 C 的侵犯将防止其他更广泛的侵犯 C 的情况下也拒绝侵犯 C 呢?把不侵犯权利作为对行为的边际约束,而不把它作为行为的唯一目标的根据何在呢?(pp. 30—31)③

对行为的边际约束反映了其根本的康德式原则:个人是目的而不仅仅是手段;他们若非自愿,不可能被牺牲或被用来达到其他的目的。个人是神圣不可侵犯的。

第二段话没有完全回答第一段话中的问题,因为那些问题明显重申了自身:如果这样的牺牲和侵犯是如此可怕,那么我们为什么不应该将

① “但是难道激情不可调节正义吗?”调节不可以借助国家。当私人决定将资源用于帮助他人的时候,这适合于“正义的资格观念”的内部。(p. 348)“适合于内部”(fits within)这个术语是含混的。选择之所以“适合”,是因为它是一种选择,而不是因为它的内容。对诺齐克来说,一位百万富翁不管把 5 美元给予一个饥饿的儿童,还是用它来点雪茄,都是正当的。

诺齐克错误地对强制捐赠和自愿捐赠进行了独断和彻底的区分,对这种区分的敏锐评论,参见 Nagel, *op cit.*, pp. 145—146。

② 假设的偶然性已经得以实现。市场自由之所以不如它,部分地因为如果资产阶级国家尚未对它施加限制,那么它的生存可能遭到了破坏。

③ 第三方,但可以对那不加追究。

其发生的几率降低到最小呢?在该节的最后,这个论证更加频繁地出现^①:

边际约束表明了他们的神圣不可侵犯性。但为什么一个人不可为了较大的社会利益而侵犯个人呢?个别地说,有时我们每个人都愿承担某种痛苦或牺牲,以争取较大的利益或避免较大的痛苦……为什么不能同样坚持:为了总体的社会利益,某些人必须付出某种使其他人得到较大利益的代价呢?但是,并不存在为它自己的利益而愿意承担某种牺牲的有自身利益的社会实体。只有个别的人存在,只有各不相同的有他们自己的个人生命的个人存在。为了别人的利益而使用这些人中的一个,就是利用他去为别人谋利。这里所发生的恰恰就是对他做某件事而目的却是为了别人。谈论一种总体的社会利益就掩盖了这种事情。(pp. 32—33)

这一段话很难解释。从一种角度来看,它所说的是正确的,但却是毫不相关的;从另一种角度来看,它所说的是相关的,但却是错误的,而且任何有此印象的人可能都没有发现这种模糊性。因为如下这个问题并不清楚:诺齐克仅仅是反对一个完成了再分配的人与一个为自己的更大利益而牺牲某物的人有相同的道德水平,还是赞同再分配的道德不可许性呢?换句话说:诺齐克仅仅是在拒斥论证 A,还是(也)在提出论证 B?

(A) 因为一些人组成的社会实体非常类似于一个人构成的实体(p),所以他们之间的再分配在道德上是允许的(q)。

(B) 既然 p 是错误的,q 就是错误的。

^① 然而,应该指出的是,诺齐克最初反对的是侵犯减少权利侵犯行为的权利(violating rights to reduce the violation of rights),但在随后的论述中,他的目标是侵犯扩大社会福利的权利(violating to expand the social welfare)。他并不相信这两种计算,但一个在“总体社会利益”上赞同他的人可能仍然强调该节的首要问题。

如果诺齐克只是在拒斥 A,那么我就接受他所说的,但边际约束的正当性仍未得到证明。除非我们认为他是在提出 B,否则决不会有答案。因此,答案是 p 之为真并不是 q 之为真的必要条件。一个再分配者不必相信一个社会实体。^① 边际约束的正当性仍未得到证明,而且社会主义者无需对那种为扩大自由而限制自由的意愿进行辩解。

现在,让我们来考察诺齐克论述“自愿交易”的那一节。我认为,在该节中,诺齐克更详细地讨论了市场交易对非参与者——包括尚未出生者在内——的影响的问题。他承认 A 与 B 之间的协议交易可能减少了一个不在场的非交易方 C 的选择,但他暗示说他们没有因此减少 C 的自由。诺齐克明确地说,A 和 B 不能使 C 做他不自愿做的事情。因而,既然 C 被迫去做自己不自愿去做的事情,所以在诺齐克看来,A 和 B 的行为尽管减少了 C 的选择,也不会导致 C 被迫去做他本来不会做的事情。

这最后一个主张蕴涵着对社会主义者批判资本主义的核心命题的否定。即使不相信诺齐克的自然权利学说是正确的,这种否定也可以借助它得到有效的表达。

在诺齐克看来,每个人都有一种不为其他任何人工作的自然权利。如果一个人是奴隶,那么除非他使自己成为奴隶,否则当他处于奴隶状态的时候,他的权利就遭到了侵犯,因为这从公民权利上来看是没有把每个人享有的天赋权利赋予他。而且,即使法律允许奴隶们选择为哪一个主人劳动,但只要强制他们必须为所有主人——不管什么样的主人——服役,他们的自然权利仍然可能遭到侵犯。

资本主义状态与奴隶状态之间的一种区别在于不得以奴隶方式从属的自然权利在自由资本主义中是一种公民权利。法律不再可能使一群人被合法地强制为别人工作。由于禁止了这种状态,所以每个人都有

^① 关于详细的阐述,参见 Nagel(*op cit.*, pp. 142—143),他认为诺齐克是在阐明 B。

权利不为任何人工作。但是,与这种权利^①匹配的权力却是有差别的。一些人能够毫不从属地生活,但大多数人却不能。后者面对着一一种由市场交易历史所产生的制度。我们有理由说,在这种制度中,他们被迫为某个或那个人或群体工作。他们的自然权利并不与相应的实际权力相匹配。

这种在劳动权力异化上的有权和无权划分是社会主义者反对资本主义的首要理由。诺齐克说我们的天赋权利是资本主义条件下的公民权利,但相应的权力却普遍缺乏。由于工人阶级权力标准来之不易的制度化,这种缺乏在当代资本主义中才有所减少。在诺齐克的资本主义中,这种强制性的制度化可能被禁止,而且那种缺乏可能会更普遍。

但是,在全面回答“第三方”难题时,诺齐克否认最悲惨的无产者被迫为这个或那个资本家工作。由于着手解决“工人与资产者之间的市场交易”,诺齐克让我们思考某个人 Z 的处境(大概因为他处在一个 26 人的经济体的底层)。Z“面临着要么(为资本家)工作要么挨饿的选择”:

……其他所有人的选择和行为都未能给 Z 增加什么别的选择。(他对做什么工作可能有各种选择)Z 是在自愿地选择工作吗?……如果从 A 到 Y 的每个人都是自愿地行动的,并未越出他们的权利,Z 也就是自愿的……别人如此在他们的权利范围内自愿地选择和行动,他们没有提供给最后一个人一个较理想的对象,从而使他只能在不同的不理想对象之间进行选择,这并不是给他造成了一种不自愿。(pp. 263—264, 262)

有人可能认为,人们必然缺乏这样的权利,因此某个人最终沦落到

① 在拙著“On Some Criticisms of Historical Materialism”(Proceedings of Aristotelian Society, Suppl. Vol., 1970, pp. 133—135),我简单地解释了与权利(right)相符合的权力(power)概念,并且拙著 *Philosophical Defense of Karl Marx's Theory of History* 第 7 章对之进行了详细的解释。

Z的境地。我们以后再讨论这种观点。但在这里,我们和诺齐克一起假设:从A到Y的每个人都是清白正直的商人,因而没有做什么错事。诺齐克说,如果这样,Z就不是被迫为资本家工作的。如果他选择如此,他的选择就是自愿的。

诺齐克并不是说,尽管要么被迫工作要么挨饿,但Z依然不是被迫工作的,因为他可以选择挨饿。毋宁说,诺齐克可能否认,即使没有别的选择,Z也是被迫工作或挨饿的;然而,诺齐克也可能会接受,如果Z与他认为的相反是被迫工作或挨饿的,那么Z确实是被迫工作的。因为诺齐克认为,如果Z被迫做A或B,并且做A是唯一合乎理性的事情,那么Z就是被迫去做A的。^①

诺齐克认为,(8)仅当有一个(一些)人由此限制Z的选择,Z才被迫在工作和挨饿之间选择;而且,(9)仅当限制Z的那些行为是不合法的,Z才被迫如此选择。这两个主张都是错误的,正如哈里·法兰克福特(Harry Frankfurt)所看到的:

当一个人为了获得好处或逃避惩罚而作出行动的选择时,他自由行动的程度并不以那些使他如此选择和行动的条件来源为转移。^②

由于Z的选择是被迫的,所以一个人或群体未必应该为那些限制他的选择的条件负责,并且更未必是在非法地限制他的选择。

我们在这里关心的是诺齐克本人归于一些人的行为——即从A通过Y的一些或全部行为——的选择限制,因此我们无需和法兰克福特一

^① 参见 Nozick, "Coercion," in *Philosophy, Science and Method: Essays in Honour of Ernest Nagel*, New York, 1969, p. 446. 根据诺齐克所信奉的观点,我从"Coercion"一文的原则(7)中推导出上文所阐述的主张:当且仅当一个人P迫使Z去做A,Z才是被迫做A的。诺齐克认为,原则(7)或许只是大概为真,但它将会用于当前的目的。

^② Harry Frankfurt, "Coercion and Moral Responsibility," in Honderich (ed.), *Essays on Freedom of Action*, London, 1973, p. 84.

起反驳他:即使有人被迫做某件事,也无法由此断定有人使他被迫去做的。法兰克福特无疑是正确的,但他的反驳比我们需要的更有力。我们只需要拒绝诺齐克的如下主张:如果有人被迫做某件事,那么某个人的行为就是非法的;我们只需反驳主张(9)。还有:

别人的行为可能限制着一个人可利用的机会。这是否使一个人的行为不自愿,要依这些人是否有权利这样做而定。(p. 262)

但是,就像下面两个事例所表明的,并不存在这样的依赖关系。

假设农夫 F 拥有一块土地,并且村民 V 拥有在上面行走的权利。(就诺齐克本来还可能反对这种主张来说,设想 V 因为他本人与 F 之间的约定而拥有那种权利。)于是,如果 F 在那块土地周围建起了一道难以攀越的栅栏, V 就被迫走另一条路,因此就像诺齐克会同意的的那样, F 建造栅栏的行为是不合法的。现在思考一下农夫 G,他拥有一块类似的土地。村民 W 可以穿越 G 的土地,并不是因为他有权利这样做,而是因为 G 的好脾气。但是, G 由于种种理由而在自己的土地上建造了一道难以攀越的栅栏,而那些理由使所有善良的人们都会一致认为他这样做是正当的。在诺齐克看来, W 实际上不可以像 V 那样认为自己是被迫走另一条路的。然而,这两个例子虽然有所不同,但差别并没有到使那一主张成为错误的程度。W 和 V 一样都被迫走另一条路。即使我和法兰克福特都否定的(8)是正确的,(9)也是错误的,因而 Z 被迫让资本家阶级的这个或那个成员来随意处置他的劳动力这个命题是完全站得住脚的。

诺齐克关于 Z 的主张是如此不合理,因此它尽管来自一位极其敏锐的思想家,但看起来可能还是令人困惑。^① 诺齐克之所以沉迷于该主张,可能是因为它在他对自由至上主义的资本主义的辩护中占据着一种战

^① 那些阅读过诺齐克的人将会明白,这种描述并非讽刺性的。关于诺齐克的睿智的简短证明,参见 *Anarchy* 第 239—240 页的脚注。

略性的地位？如果自由至上主义的资本主义侵蚀了大部分人的自由，它如何才算是自由至上主义的呢？

此外，我们还可以设想，诺齐克承认 Z 是被迫为资本家工作的，并且试图将自己的立场修改如下：Z 事实上是如此被强迫的，但既然这为他带来的是一系列的合法交易，那么就不存在反对 Z 被如此被强迫的道德根据，其中也没有任何不正义。[参见上文(1)和(2)]

这给人留下的印象可能不如最初的主张那么深刻。如果诺齐克承认工人被迫使自己处于从属地位，然而又坚持认为不管工人这种正当产生的处境多么令人遗憾，但从正义的立场来看是无可指责的，那么当他认为资本主义没有剥夺工人的自由的时候，他的立场也就更有力——他只能维持这种立场。因为如果最初的主张是正确的话，那么就诺齐克的其他命题来说，它就使诺齐克有资格说，资本主义是一个既正义又自由的社会；然而，修改过的主张却使他认为资本主义是正义的，但并不是完全自由的。当准确描述 Z 的时候，不管我们从正义的立场如何看待资本主义，它都没有那么大的吸引力。

当转向这种立场并且记住 Z 的时候，我们应该如何看待诺齐克的最重要的命题(1)呢？我们似乎可以合理地将对正当获取的限制补充如下条件：没有人可以如此地获取产品，以致其他人因此严重地丧失了自由。也就是说，我们可以接受(1)，但扩大正义步骤必须满足的条件，因而可以拒绝资本主义。^①

或者，我们可以本着让步的精神承认在 Z 的处境的产生过程中没有任何不正当的交易(不正当的步骤)；但我们可以拒绝(1)，并且要求必须以某些不正义为代价来控制 Z 处境的产生过程，从而防止它产生非常不正当的结果。诺齐克可以借助边际约束来反对这一点，但这些边际约束缺乏权威性。(参见上文)。

^① 如果这导致诺齐克所谓的对(1)的“巧妙”解读，那么它就是无关紧要的。(p. 157)

无论我们和其他人采取何种选择，现在都应该清楚的是，“自由至上主义的”资本主义为了资本主义牺牲了自由。自由至上主义者所支持的原理之所以能被否定，仅仅是因为他们准备滥用自由的语言。^①

^① 感谢 Gerald Dworkin, Ted Honderich 和 Michael Slote, 他们对本文初稿的评论使我受益匪浅。

2. 劳动价值论与剥削概念^①

是我们，耕耘着草原，修建了他们进行贸易的城市，
是我们，挖掘着矿井，建造了工场和无限延伸的铁路，
现在，我们忍饥挨饿，被遗弃在我们创造的奇迹中间。

拉尔夫·查普林(Ralph Chaplin)：《团结之歌》

本文表明劳动价值论与剥削概念之间是一种互不相关的关系。劳动价值论并不是马克思主义者批判资本主义的适当基础，而那种批判的真正基础却更为简单，但由于本文要提出的各种原因而与劳动价值论普遍地混淆在一起。

—

本文从对我们在《资本论》第1卷发现的劳动价值论(《资本论》第1卷和其他两卷之间的差别后来才被注意到)的简短说明开始。我首先定

^① 本文原题为“The Labor Theory of Value and the Concept of Exploitation”，载 *Philosophy & Public Affairs* 8, no. 1979。在本文中，柯亨教授对马克思的劳动价值论进行了重构，但这并不代表本书编者和出版者的立场。——译者注

义“价值”一词,然后说明劳动理论的内容就是该词所表示的内容,接下来就是叙述《资本论》第1卷前几页的内容。在完成这种叙述之后,我将描述一种我认为并不正确的不同方式。

借助交换价值来定义价值是比较方便的。因此,我们就从交换价值开始。

交换价值是能够满足人的需要的物的属性;用马克思的话说,它是使用价值的属性。^①然而,交换价值并不是所有使用价值的属性,而是其中那些被买卖即经过市场交易的使用价值的属性。马克思主义称这样的使用价值为“商品”。因此,交换价值是商品的属性。

交换价值是何种属性呢?一个商品的交换价值就是它换取若干量的其他商品的能力。它是由与之进行等价交换的其他任何一类商品的数量来衡量的。因此,1件外套的交换价值可能是8件衬衫,也可能是3顶帽子,也可能是10镑银币。

交换价值是一种相对的量。潜藏在一个商品的交换价值背后的是它的价值,一种绝对的量。如果商品a和商品b的价值比是n,那么a就拥有n单位b的交换价值:I。如果两个商品的价值沿着同一方向和比例发生变动,那么它们相对于彼此的交换价值将保持不变。

劳动价值论的核心主张是价值量是由社会必要劳动时间决定的。更明确地说,一件商品的交换价值始终与标准生产条件下生产它所需的劳动时间数量成正比,并且始终只与生产其他商品通常所需的劳动时间数量(没有更深层的条件)成反比。只有第一个条件简单地陈述了价值的决定方式。

当我们对价值进行定义的时候,劳动价值论按照价值定义并不是正确的。《资本论》开头几页的另一种表述是,价值是由社会必要劳动时间

^① 关于本文所用专业术语的更全面的定义,参见拙著 *Karl Marx's Theory of History* (Oxford and Princeton 1978) 附录 2。

决定的。但是,一个专业术语的约定定义(stipulative definition)并不是一种理论,而且当价值被定义为社会必要劳动时间的时候,它也不可能成为劳动理论的核心理论主张:社会必要劳动时间决定价值。那些支持另一种定义的人有时提出了一个理论命题,即价值决定了均衡价格(equilibrium price):在均衡中,价格等于价值,而后者是根据社会必要劳动时间来定义的。

这场争论的规模可能被夸大了。我们有两个命题:

- (1) 社会必要劳动时间决定价值。
- (2) 价值决定均衡价格。

我们认为,依据定义,(2)是正确的。其他人则认为,(1)是正确的。^①但是无论谁对,(1)和(2)的结合就蕴涵着如下命题:

- (3) 社会必要劳动时间决定均衡价格。

而且无论怎样推算,(3)依据定义都是不正确的。只要同意《资本论》第1卷的劳动价值论设定了(3),并且同意(3)依据定义是不正确的,我就不希望坚持自己的如下观点:定义性的真理是(2)而不是(1)。这一切几乎都可以重新加以规定,以致符合其他的定义(下文将提出其他定义找到支持的一个不充分的理由)。

我们现在开始讨论劳动价值理论的一个所谓的^②推论,即剩余价值理论。

剩余价值理论旨在说明资本主义条件下非工资收入的来源。工人劳动时付出的能力和才能被称为他的劳动力。现在应该指出的是,在资本主义条件下,劳动力是一种商品。工人暂时将他的劳动力卖给资本

① 例如,Ronal Meek,参见 *Smith, Ricardo and Marx* (London, 1977)。Meek 认为(1)依据定义是正确的,而(2)则是一个实质性命题(substantive thesis)。他在该书第 127 页承认,这个问题可以争论。

② 就像我在其他地方将要表明的那样,从劳动价值论中并不能有效地推导出剩余价值理论。

家。作为一种商品,工人的劳动力拥有价值,而且像其他任何一种商品一样,根据(1),它的价值是由生产它所需的时间来决定的。但是,生产它所需的时间等于生产工人的生存资料所需的时间,因为当且仅当一个人被生产出来,他的劳动能力才得以生产出来。因此,“劳动力的价值,就是维持劳动力占有者所必要的生活资料的价值”^①。因此,非工资收入的来源是劳动力的价值与劳动者创造的价值之间的差额。它是在一定时期内生产维持一个生产者生存所需的产品的时间与这一时期他用于生产的时间的差额。

作为工资支付的那部分资本等于生产者的劳动力的价值,被称为**可变资本**。工人所创造的、超出可变资本所代表的价值的那部分价值被称为**剩余价值**。剩余价值与可变资本的比率被称为**剥削率**。

$$\begin{aligned} \text{剥削率} &= \frac{\text{剩余价值}}{\text{可变资本}} = \frac{\text{剩余价值}}{\text{劳动力的价值}} \\ &= \frac{\text{工作时间} - \text{生产工人所需的时间}}{\text{生产工人所需的时间}} \end{aligned}$$

二

为什么“剥削”这一术语被用在剥削率之成为某种比率的概念中呢?是因为这个术语就像被用在那个词组中那样表示着某种不公平吗?我们很难想到还有其他的任何充分理由来使用这样一个术语了。

然而,许多马克思主义者说,马克思的剥削概念是一个纯科学的概念,没有任何道德含义。他们说,用马克思主义的话说,宣称 a 剥削了 b,并不是要谴责和批判 a 或者 a 在其中得以运作的那些安排。对他们而言,(4)是错误的:

^① 参见《马克思恩格斯全集》第 23 卷,人民出版社 1972 年版,第 194 页。严格地说,根据马克思的观点,劳动力的价值就是它的再生产所需的生活资料的价值,因此包括抚养孩子的资料的价值。在这里,这个不利于剩余价值理论的复杂因素将不予以考虑。

(4) 推翻资本主义的一个理由是它是一种剥削制度[并且剥削是不正义的(unjust)]。

有两类马克思主义者否定(4)。第一类马克思主义者之所以否定(4),是因为他们否认有任何理由来推翻资本主义。这类马克思主义者好像有充分的理由来否定(4)。或者说,这类马克思主义者之所以否定(4),是因为自身的阶级状况,或者是因为他们对其他人的阶级状况表示毫无道德依据的认同。

第二类马克思主义者认为有充分的理由来推翻资本主义;但不正义(injustice)并不是其中的一个理由,因为他们说正义并不是马克思的一个价值观。资本主义之所以是不道德的,并不在于它是不正义的,而在于它压制了人的潜力,破坏了人与人之间的友爱,鼓励了人对人的非人性对待,并且拥有其他一般而言与不正义不同的致命缺陷。

现在,我可以肯定许多马克思主义者怀有(4),其中包括马克思。不过,我并不会为这最后一句话进行辩护。那些否定它的马克思主义者将发现本文不那么具有挑战性,但我希望无论如何他们该读一读。因为虽然本文的主题是(4)与劳动价值论之间的关系,但我在探讨这一关系时揭示了劳动价值论本身中所深深存在的和被忽视的模糊性;并且任何马克思主义者都不会否认许多马克思主义者的确肯定了价值理论。

三

我将从一个论证开始。该论证是建立在劳动价值论之上的,并且它的结论是工人受到了剥削,因而这必然蕴涵着一种不正义。我们将其称为传统的马克思主义论证。这一论证可以被认为是那些相信(4)的人所创造的,他们认为劳动价值论支持了(4):

(5) 劳动且只有劳动创造了价值。

(6) 工人获得的是其劳动力的价值。

(7) 劳动产品的价值大于工人劳动力的价值。

∴(8) 工人获得的价值小于他创造的价值。

(9) 资本家获得了剩下的价值。

∴(10) 工人受到了资本家的剥削。

前提(5)来源于劳动价值论,而剩余价值理论则提供了前提(6)、(7)和(9)。

传统马克思主义论证的这一主张在两个方面存在着不足之处。第一,没有陈述一个必要的规范性前提。在普遍的意义上,该前提的内容是在一定的条件下,无偿地从某个人那里获取某种东西就是(不正义的)剥削。要阐明那些条件并因而使前提变得更加准确,这并不在本文的范围之内。剥削是互惠性的某种缺乏,这种粗略的思想就是我们所需要的一切。

另一个在这里也没有加以纠正的不足之处就是——如前所述——该论证没有描述出资本与劳动关系的相关特征,比如说,工人由于没有任何财产而被迫为资本家工作这个事实。这个存在争议的事实在这里没有得到它应该得到的精确论证。^①

最后要指出的是,像本文的其他各节一样,这种传统的马克思主义论证提到了“工人”和“资本家”,由此效仿《资本论》的习惯做法而把阶级关系人格化。这就回避了如何确认工人阶级和资产阶级的的问题。现在,这一问题比在马克思时代更为重大。我可以肯定,这个问题有一个解决办法。该办法虽然继续应用一个类似于传统论证的论证,但本文也没有加以提供。

^① Robert Nozick 曾对这一自明真理提出质疑,参见 *Anarchy, State, and Utopia* (New York, 1974), pp. 262—264。在拙文“Robert Nozick and Wilt Chamberlain”(in J. Arthur and W. H. Shaw, eds., *Justice and Economic Distribution*, Englewood Cliffs, 1978, pp. 257—259)中,我为这一自明真理进行辩护,反驳了诺齐克。一些更细致的讨论,参见拙文“Capitalism, Freedom and the Proletariat”,载 1979 年出版的 Isaiah Berlin 纪念文集中。

四

传统的马克思主义论证使用了剩余价值理论,后者产生了前提(6)、(7)和(9)。但是,这些前提可以被一个自明真理取代,后者将会像前者一样导致如下结论:工人受到了剥削。结果就是这个更简单的马克思式论证(the Simpler Marxian Argument)[(11)就是这个自明真理]:

(5) 劳动且只有劳动创造了价值。

(11) 资本家得到了产品的一部分价值。

∴(8) 工人得到的价值小于他所创造的价值。

(12) 资本家得到了工人所创造的价值的一部分。

∴(10) 工人受到了资本家的剥削。

因此,当马克思主义者说资本主义是剥削制度的时候,剩余价值理论对他们所作出的道德主张来说就不是必需的了。怎样解释工人创造的价值与工人得到的价值之间的差别并不重要^①,重要的恰恰是它们之间存在着差别。(应该指出的是,尽管更简单的马克思式论证不再使用剩余劳动价值论,但其中仍然可以辨认出剩余价值概念,即工人创造的价值与得到的价值之间的差别;而且,工人所得到的价值仍可被称为可变资本。)^②

五

我们的讨论始于劳动价值论,即一件商品的价值是由生产它所需要

① 即使从其他观点来看这很有趣,但对于关于剥削的道德主张来说并不重要。

② 正是可变资本概念而不是劳动力价值概念,才是劳动价值论的主要理论应用的关键,比如说,在再生产图式、从价值到价格的转型以及利润率下降学说中的理论应用。《资本论》至少允许每个工人的劳动力价值与可变资本之间暂时的差别;只要存在这样一种差别,前者而不是后者才必须被写入相关的等式之中。

的社会必要劳动时间决定的。我们已经得出一个论证；该论证得出的结论是工人受到了资本家的剥削，并且它从劳动价值论中推导出它的一个具有争议的前提。这就是前提(5)，即劳动且只有劳动创造价值。然而，我们现在将表明，劳动理论并不蕴涵着(5)。此外，它蕴涵着(5)是错误的。^①

假设一件商品在一定时间段 t 内拥有一定的价值。于是，根据劳动价值论，那种价值是由生产此类商品所需的社会必要劳动时间决定的。现在我们提出的问题是：生产此类商品所需的社会必要劳动时间是在何时？回答是：在 t 这一段时间内，在此时间段内该商品的价值才可以得到解释。即使劳动价值论是正确的，过去生产该商品所需的时间也是与它的价值无关的量值，生产该商品实际所花费的时间更是如此。

极端的例子可以证明这一点。(a)假设有一个使用价值 a 。 a 是在过去生产出来的，当时诸如 a 这样的物品只有通过劳动才能产生；但是，现在诸如 a 这样的物品的产生不再需要那种劳动。（也许 a 是一些天赐之物，它是人类在某个时候在上帝面前创造的。我们所设想的东西是他现在通常不再从事的行为。）因此，根据劳动价值论，尽管劳动物化在其中， a 仍然是没有价值的。(b)反之，假设现在有一种待售的商品 b ，并且 b 也不是由劳动制造出来的，但现在生产像 b 这样的东西需要大量的劳动。（在 b 或许是大量的瓶装新鲜空气之后，制造新鲜的空气才成为必要的。）因此，即使没有劳动物化在其中， b 仍然拥有价值。^②

① 根据传统意义上的(5)，当说劳动创造了价值时，就是部分地主张价值量是劳动量的函数。其他类似的可能意义将在下文第 10 节中加以讨论，但在这里是无关的。

② 有人可能反对说，对马克思来说， b 不可能拥有价值，因为他将价值定义为只能是劳动的产物。原文的观点可能是正确的（参见《马克思恩格斯全集》第 44 卷，人民出版社 2001 年版，第 51 页），但马克思的任何聪明的拥护者都不会愿意在自己的辩护中论证说，劳动理论不幸地缺乏这个一般原则。此外，如果某个人注意到了这种反对意见，就让他设想极少的劳动进入了 b 。极端事例仅仅是要加以极端化的关键是，按照劳动理论，“价值关系发生着持续的变化”，因为生产某类物品所需的劳动量是变化的。参见《资本论》第 2 卷（莫斯科版，1957），第 72 页。

这些陈述都产生于劳动价值论。这一理论蕴涵着：过去的劳动与一件商品现在拥有多少价值无关。^① 但是，过去的劳动如果创造了商品的价值，就不可能是无关的。由此可以得出结论说，即使劳动价值理论是正确的，劳动也没有创造价值。

我们将价值是由社会必要劳动时间决定的这一命题——即劳动价值论——称为严格学说(the strict doctrine)，将诸如(5)这样的句子或那些把价值说成是物化的或凝结的劳动的句子称为通俗学说(the popular doctrine)。^② 由于种种原因，严格学说与通俗学说彼此通常被混淆。最无趣的原因——更有趣的原因将在下文中谈到——是，马克思常常把来自这两种学说的阐述并置在一起，例如：

a. 一种商品的价值同其他任何一种商品的价值比例，就是生产前者的必要劳动时间同生产后者的必要劳动时间的比例。“作为价值，一切商品都只是一定量的凝固的劳动时间。”

b. ……所以商品的价值量，在我看来，是由商品所包含等等的劳动时间的量来决定的，因而是由生产一物所花的标准的劳动量来决定的等等……^③

我并不是说，马克思从未意识到严格学说与通俗学说之间的差别。下面这句话从另一方面证明了这一点：

决定价值的，不是体现在产品中的劳动时间，而是现在必要的

① 尽管这一论断存在术语上的训导，但这甚至在 Sraffa 对“过去的劳动量”的分析中也是正确的。见 P. Sraffa 的 *Production of Commodities by Means of Commodities* (Cambridge, 1960)，第六章和 I. Steedman 的 *Marx After Sraffa* (London, 1977)，p. 70，注 3。

② 下文中的“严格学说”和“通俗学说”分别指这里所说的两种劳动价值论解释。——译者注

③ 关于 a，参见《马克思恩格斯全集》第 23 卷，人民出版社 1972 年版，第 53 页。（马克思引述了他的早期著作《政治经济学批判》。）关于 b，参见“Notes on Adolph Wagner,” in T. Carver, ed., *Karl Marx: Texts on Method* (Oxford, 1975)，p. 184，即参见《马克思恩格斯全集》第 19 卷，人民出版社 1963 年版，第 400 页。——译者注

劳动时间。^①

“现在必要的”，也就是说，当商品拥有一定的价值的时候。相关的社会必要劳动时间是在现在而不是在生产商品时所需要的：

每一种商品的价值……都不是由这种商品本身包含的必要劳动时间决定的，而是由它的再生产所需要的社会必要劳动时间决定的。^②

因此，我并不是说，马克思没认识到这两种学说之间的差别。不过，我确实认为，这一差别损害了马克思的核心命题。它拥有一些重要的含义。这些含义被普遍地忽视，而且马克思也没有注意到。我们关心的主要是对于剥削观念产生的那些含义。还有各种含义是对纯经济理论而言的，我们在下文的非相关段落中将讨论对其中的一些含义。不过，首先让我们来更仔细地考察这两种表述的差异。

实际花费在某件产品上的劳动量为什么可能不同于现在生产该产品通常需要的劳动量呢？其原因有二：一是在实际劳动过程中非标准水平的效率，它高于或低于社会的标准；二是改变了那种标准的技术变革。

思考一下低效率劳动的情形。马克思主义者总是把这种情形视为对劳动价值理论特别愚蠢的批评，由此反驳劳动价值论蕴涵着如下情形：与一只在高效率条件下因而在更短时间内生产的灯泡相比，一只在低效率条件下生产的灯泡拥有更多的价值。而且，从严格学说中确实得不出上述结果。但是，为什么从通俗学说中也得不出上述结果呢？如果劳动通过凝结在产品中创造了价值，因而如果花费了更多的劳动，难道

① Marx, *Grundrisse*, trans. M. Nicolaus (Harmondsworth, 1973), p. 135. 我将 Nicolaus 的“在一个特定的时间内”换为“现在的”，从而使翻译更为准确。中译文参见《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年第二版，第83页。——译者注

② 参见《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第158页。（再生产一件商品就是生产另一件这样的商品。）

产品中不应该凝结了更多的劳动,从而具有更多的价值吗?

低效率劳动的例子表明了严格学说与通俗学说之间的冲突。马克思主义者知道这个例子,但他们仍然不愿抛弃通俗学说。毕竟,这两个学说之所以都存在于马克思主义文化之中,任何一个学说之所以都是不够的,是因为它们各自都有要加以实现的思想或政治功能(或者这两种)。因此,面对诸如低效率劳动这样的难题,许多马克思主义者提出了一种混合的解释,旨在修正通俗学说,从而使之符合严格学说。因此,为了回应低效率劳动的例子,他们说:

(13) 当且仅当工人的劳动是社会必要的劳动,他才创造了价值。

就实际劳动时间超过了标准需要的时间而言,劳动没有创造价值。显然,这种说法旨在保留关于劳动创造价值的通俗观念,使之不与严格的学说相冲突。但是,我们将表明,这样做是不可能的。严格学说不容许这样一些混合的表述。

严格学说肯定排除了(13),因为(13)引用了错误的社会必要劳动时间量,即在商品制造出来时所需要的社会必要劳动时间^①,而不是产品在出售时所需要的社会必要劳动时间。要想忠于严格学说,一种混合的表述不应该是(13),而应该是这样的:

(14) 当且仅当工人在产品出售时所完成的劳动量会成为社会必要劳动的量,他才创造了价值。

马克思主义者之所以认为(14)产生于严格学说,是因为他们错误地假定(14)产生于严格学说所蕴涵的命题。但是,严格学说所蕴涵的命题并不具有相关的重要性,即:

(15) 如果所花费的劳动时间量在产品出售时会成为社会必要

^① 当然,这里并不存在这样一种唯一的量:所以对(13)来说更糟。

的劳动时间量,价值就是由所花费的劳动时间决定的。(即可以由此推导出)。

陈述(15)确实来自严格学说,就像(16)来自关于气压计的正确学说一样:

(16) 当第一天的气压等于第二天的气压时,那么第二天的汞柱高度就是由第一天的气压决定的(即可由此推导出)。

陈述(16)蕴涵在如下真理之中:第二天的气压决定了第二天的汞柱高度。然而,(16)并不蕴涵着如下命题:第一天的气压决定第二天的汞柱高度,同样,(15)并不能支持(14)的成立。

一般认为,如果量值 m 对于量值 m' 有一种因果依赖关系,并且假定 m'' 等于 m' ,那么不论量值 m' 是多少,量值 m 都可以从量值 m'' 中推导出。于是,就可能产生出如下错觉:量值 m'' 可以解释量值 m 。我认为,恰恰是这种错觉俘获了所有以为(14)与严格学说相一致的人。

这种混合表述的另一个问题是,超常效率的劳动,或者是使用比现在更先进的生产资料的劳动。在这两种情况中,劳动现在都少于已耗费的社会必要劳动,都会使所需的劳动时间少于现在的社会必要劳动时间。在这样一种情况中,我们不能够声称,受到如下限制的劳动创造了价值:所耗费的劳动量将是社会必要的劳动量,因为这里并没有耗费那么多的劳动。当效率低下时,就有机会伪称,一些已耗费的劳动没有创造价值。当效率特别高的时候,就不可能同样伪称,那些并没有耗费的劳动确实创造了价值。

我们由此可以断定,那些借助混合表述来拯救通俗学说的企图不会取得成功。

六

即使劳动价值论是正确的,在过去生产一件商品所需要的时间,乃

至过去发生的事情——这些事实——在原则上也与该商品现在拥有多少价值是无关的。但是,并非没有认识论上的不相关性。由于技术条件的变化相对较慢,离现在最近的社会必要劳动时间通常是衡量现在的社会必要劳动时间的一种较好指针。此外,典型的过去实际劳动时间是衡量过去必要劳动时间的最佳指针。因此,过去发生的就成为现在所需要的时间的一个好参数。由此不能得出结论说,它创造了商品的价值。

我们的论证表明,即使劳动价值论是正确的,劳动也并不创造价值。但是,为劳动创造价值这个命题寻找一个与劳动价值论无关的基础,可能是一种不切实际的做法。^① 因而,我们可以认为,无论劳动价值论正确与否,劳动都不创造价值。

有人会问,如果劳动不创造价值,那么什么创造价值呢?但是,假设价值必须被创造出来,这也是一种偏见。当然,价值和价值量必然是可以由某种东西来解释的,但并不是所有的解释者都是创造者。一种对价值量的假定解释是劳动价值论,即严格学说。但是,它没有确认出价值的创造者,除非我们认为解释就是创造。从任何字面意义上来看,现在生产某种商品可能需要的东西都不是创造者。

为什么通俗学说是通俗的呢?一个原因是它似乎比严格学说更适合作为批判剥削的基础。我们将(在第八和九节中)看到,这两种学说都不能支持这样一种批判;但是,通俗学说之所以看起来更适合,仅仅是因为只有它指出劳动创造了价值。通俗学说之所以受欢迎,一个部分不同的原因是向通俗表述的非法转变往往满足了一些反对严格学说的论证。这一点将在下一节中加以说明。在下一节中,剥削主题暂时撇开不谈,我将论证严格学说是错误的。对剥削的讨论将在第八、九和十节中完成,而这并不以第七节为先决条件。

^① 即在“劳动创造价值”的传统意义上;该意义在这里是相关的意义,参见 p. 31 注①。

七

一个明显反对劳动价值论的论证是,价值量受到了与社会必要劳动时间无关的物的影响。这样一个不同的物就是生产资料所有制模式;它通过对反映出自身的谈判能力的分配,能够影响价值。因为这个原因,生产资料(存在某种程度的垄断)的产物很可能要求的均衡价格比本来的更高,因而根据我们给出的价值定义很可能拥有更高的价值。

但是,如果价值根据解释从字面上来说是某种创造出来的东西,那么,由于从字面上来看生产资料的所有制没有创造任何东西,由此可以得出结论说,不论表面上怎样,生产资料所有制模式都不能影响价值的形成。这就是一个马克思主义者所说的东西。他说,只有劳动才创造价值:生产资料所有制的模式能够影响价格,因而影响不同所有者得到多少价值。但是,他们所得到的任何一部分都不是所有权创造的。

然而,这种辩护方式在本质上依赖如下观点:劳动创造了价值。如果我们坚持那种没有正当地规定某物创造了价值的严格学说,这种辩护方式就没有任何动机了。

为了更清楚地说明这一点,我们回到在最初陈述劳动价值论时的三个命题上:

- (1) 社会必要劳动时间决定价值。
- (2) 价值决定均衡价格。
- (3) 社会必要劳动时间决定均衡价格。

回想一下我们的如下观点:定义性的陈述是(2),并且(1)是一种实质性理论。(1)和(2)蕴涵着(3)。我们曾经说过,我们将会解释一下为什么一些人更愿意把(1)视为定义性的真理。这就是原因之一。

(3)的反例很多,比如说,我们就生产资料所有制模式所提出的反例,或在生产阶段和资本的有机构成中的超常事例。陈述(3)是错误的,

《资本论》第2、第3卷的许多地方专门论证了这一事实。

这时,如果(3)是错误的,那么(1)和(2)至少有一个必定是错误的。如果(2)依据定义是正确的,那么(1)是错误的,因而劳动价值论就不可能成立。因此,马克思主义者所做的一切就把(1)当做定义性的真理——因此(3)的反例就不可能触及到它,然后简单地抛弃了(2)。不过,这使劳动价值论丧失了所有的实质。然而,这种结果却被掩盖了,因为用一种通俗的形式来解释(1),因为把它当做是类似于如下的说法:劳动创造了价值,因为(1)看起来不像是一个定义。因此,可以说,无论什么决定了交换比率,无论谁得到了多少价值,只有劳动才创造了那里所得到的价值。在反例的压力下,(1)被视为定义性的真理,(2)就被放弃了,因而劳动价值论实际上就被抽空了所有的内容。此时,通俗学说似乎提供了一种内容。《资本论》第1卷由于简单化的假设而能够在价值的定义(2)下得以继续。当假设被放宽时,(1)和(2)不可能都是正确的。因此,在《资本论》第2和第3卷中,陈述(2)就被放弃了。

在这一点上,考察一下马克思对李嘉图的批判的核心部分是具有指导意义的。如果我是对的,这种考察就依赖对劳动价值论的通俗表述。

李嘉图对价值的定义类似于上文的陈述(2),并暂时断言了类似于(1)的观点,由此也得出了(3)。然后,他承认,生产阶段的变化证明(3)为假,(1)也同样如此[因为(2)依据定义是正确的]。因此,他承认,价值会偏离(即均衡价格)社会必要劳动时间。^①

根据马克思的观点,李嘉图在这里受到了表象的误导。真正的偏离并不是价值对社会必要劳动时间的偏离,而是均衡价格对价值(即社会必要劳动时间)的偏离。^②

① 参见李嘉图的《政治经济学原理》第1章;关于一种简明扼要的说明,参见 Mark Blaug 的 *Economic Theory in Retrospect* (London, 1968), p. 96 ff.

② 参见 *Theories of Surplus Value*, vol. 2 (Moscow, 1968), pp. 106, 174—180 和 *Grundrisse*, pp. 562—563。

现在,李嘉图和马克思都认为均衡价格偏离了社会必要劳动时间。那么,他们之间在理论上有何区别呢?我认为,这种区别只能用马克思在这里也诉诸的通俗论述加以说明。因为他说,生产阶段的变化和资本有机构成并不影响多少价值被创造出来,只是影响到在价值创造的不同地点上多少价值被占有。但是,如果有人问,在这里应该认为劳动究竟创造了什么呢?那么,我承认,一旦价值就像现在这样不再像在(2)中那样被定义,就不会有答案。^①

劳动价值论就以两种版本出现:严格的和通俗的。这两种版本是相互矛盾的。但是,通过修正,劳动价值论者不可能为了修正而简单放弃通俗版本。因为尽管这两种版本之间存在着不一致,但它们只有在被认为获得另一方的支持时,似乎才可能是正确的:“劳动价值论”似乎是(但并不是)如下命题的一个简单结论:价值是由社会必要劳动时间决定的;而且,只有当与劳动创造价值这种思想可以互换的时候,该命题似乎才能经受住反驳。

八

在本节中,我将确认出马克思用剥削来批判资本主义生产过程的真正基础,一个无论马克思主义者怎么想和怎么说而实际上都受其推动的命题。这个真正的基础并不是普遍所陈述的真正基础,即句子(5),而是一个相当明显的真理,它不仅与劳动价值论无关,而且被普遍地与(5)混淆在一起。而且,由于(5)本身被与劳动价值论混淆在一起,所以劳动价值论与所陈述的那个相当明显的真理也混淆在一起。^②

劳动价值论本来应该是富有争议的,但为什么那些相当聪明的马克

^① 因此,如果我是正确的,那么转型问题(transformation problem)就是一个极其不连贯的问题,不管它是否有一种数学的“解决办法”。

^② “Is confused with”并不是传递关系,但上述陈述仍然是正确的。

思主义者认为它是一个相当明显的真理呢？我们的讨论将会附带地解释这个问题。当马克思主义者把其他人认为并非显而易见的东西看做是显而易见的真理时，至少有一方是错误的；而且，借助阶级地位或意识形态立场来解释这样一种错误并不够，因为这没有表明该错误是如何可能的，也没有表明它通过何种思想机制才能发生。下文将有助于解释那些非常聪明的马克思主义者为何会犯这样的错误。

回想一下已经表明的东西。我们已经知道，即使劳动价值论是正确的，劳动也不创造价值。因为如果劳动创造了价值，那么过去的劳动创造了价值；进而，如果过去的劳动创造了价值，那么过去的劳动决定了产品的价值。但是，劳动价值论认为，价值量是由当前的必要劳动时间决定的。由此可以得出结论说，如果劳动价值论是正确的，那么过去的劳动并不创造价值。此外，并不存在可行的替代基础，藉此可以宣称表明劳动创造了价值。因此，劳动创造价值这个主张就是错误的。我们将在第九节中表明，劳动价值论即使是正确的，也不会成为批判剥削的可靠基础。

严格地说，劳动价值论本身也没有构成这样一种基础。一旦我们发现劳动价值论并不蕴涵着工人创造了价值这个命题，这样的印象就会消失。事实上，劳动价值论并不蕴涵如下命题：工人创造了某种东西。

然而，很明显，工人确实创造了某种东西。他们创造了产品。虽然他们没有创造价值，但创造了拥有价值的东西。这一措词上的细微差别包含着巨大的观念差别。之所以能对剥削进行批判，并不在于资本家得到了工人创造的一部分价值，而在于资本家得到了工人生产的产品的一部分价值。无论工人是否创造了价值，他们都生产了拥有价值的产品。

除了工人之外，没有人生产了具有价值的东西。或更谨慎地说，只有生产者才生产出拥有价值的东西：依据定义，只有人类的生产活动才生产出了拥有价值的东西。这并没有回答如下难题：谁是生产者？但是，无论答案是什么，只有它确认出的那些人才能被认为生产了拥有价

值的東西。而且,在我們得出圓滿的答案之前,我們知道,本然意義上的資本所有者也不能被認為生產了擁有價值的東西。

應該指出的是,我並不是說任何擁有價值的東西都是由勞動生產的,因為我並沒有說任何擁有價值的東西都是被生產出來的。我也沒有否認,生產擁有價值的東西通常需要工具和原料。我的主張是,在最大的意義上,只有勞動者才生產出擁有價值的東西,並且資本家在這種意義上並不是勞動者。如果資本家是勞動者,那麼資本與勞動就不可能是截然不同的“生產要素”^①:資本家提供了資本,但資本並不是一種勞動。

一些人將會對如下主張提出質疑:本然意義上的資本所有者沒有生產出任何東西。當然,一個資本所有者也可能進行某種生產,比如說,完成一項本來由他僱傭的人所承擔的任務。因此,他是一個生產者,但並不是作為資本所有者進行生產。更恰當的相反觀點是,就其本來的能力而言,資本所有者履行了重要的生產職責,比如說,風險投資、作出投資決定等等。但是,無論這種相反意見正確與否,它都不蘊涵著如下觀點:在這裡所討論的、具有重要獨特性的意義上,資本所有者生產了某種東西。一句話,這種相反意見並不蘊涵著如下觀點:資本所有者參與了生產活動。

一個人的行為要成為生產行為,必須要滿足的條件是,他的某種行為有助於使一件物品被生產出來,但這並不必然意味著他參與了該物品的生產。你沒有刀就進行切割;但由此不可能得出結論說,如果你沒有刀,而我借給了你一把刀,從而使你能夠進行切割,那麼我就是切割者或者其他任何類型的生產者。這種差別就是生產性的活動(productive ac-

^① 我之所以使用引號,是因為馬克思有許多出色的觀點反對把資本和勞動劃分為截然不同但又相似的生产要素:應該指出的是,在某種意義上,生產所需要的一切就是資本,因為資本不僅購買了生產資料,還購買了勞動。這僅僅暗示了馬克思的那些相反觀點。《資本論》第3卷第48章給出了這些相反觀點,但沒有影響上文得出的觀點。

tivities)与进行生产的活动(producing activities)之间的差别。有理由说资本家参与了前者,但一旦这种差别清楚了,他们显然没有参与后者(除非他们不仅仅是资本家)。

固然,如果资本家是一个生产性的非生产者(productive non-producer)——对此我在这里既不坚持也不否认,这就会与如下命题有关:他是一个剥削者。这会对剥削批判构成一种挑战,因为后者的前提是资本家不生产任何东西。然而,如果用这种挑战反对剥削批判的前提,即资本家不生产任何东西,就可能是一种错误的做法。由于这通常是预料之中的,所以也不能予以否认。

我承认,正是这个相当明显的事实是马克思主义剥削批判的核心。这种批判的真正基础并不是工人创造了价值,而是他们生产了拥有价值的东西。对(10)的真正马克思式的论证并不是更简单的马克思式论证(the Simpler Marxian Argument)(见第四节),而是这种不同的论证[清晰论证(the Plain Argument)]:

(17) 只有工人生产了拥有价值的产品。

(11) 资本家获得了产品的一部分价值。

∴(18) 工人获得的价值少于他所生产产品的价值,并且

(19) 资本家获得了工人所生产产品的一部分价值。

∴(10) 工人受到了资本家的剥削。

清晰论证的建构方式类似于更简单的马克思式论证,不过限制条件是前提(17)取代了前提(5)。这两种观点是完全不同的,但却极易混淆。

九

我曾经说过,正是劳动创造了拥有价值的东西,而不是劳动创造了价值,才奠定了如下批判的基础:资本主义是一种剥削制度。现在,我必须捍卫这一立场。

我们已经看到,劳动并不创造价值。我现在论证的是,即使它创造了价值,也与剥削问题没什么关系。

首先,劳动创造了价值这一命题对于工人受到剥削这个命题来说并不是必要的。因为即使我们假设其他某种东西创造了价值,但如果工人受到剥削这种印象以前就存在,该印象就会继续存在下去。因此,设想一件商品的价值量全部是由对它的需求的范围和强度决定的,因而我们就可以说价值是由需求而非劳动创造的。如果劳动创造了一切拥有价值的东西和资本家占有了其中的一部分价值,这两点仍然是正确的,难道对于剥削的批判就失去了力量吗?当然没有。因此,工人创造了价值这一主张不可能成为那种批判的必要条件,因为我们在这里的假设是其他某种东西创造了价值,并且那种批判依然存在。

然而,劳动创造了价值这一主张对于批判剥削来说不仅是不必要的,它也没有任何理由来提出这样一种批判。为了证明这一点,我们再次设想需求创造了价值。如果劳动创造了价值,这就可以使工人提出获得那些价值的要求,因为他创造了价值。因此,需求创造了价值这一点据此也可以使需求者提出获得那些价值的要求。然而,我们能说由于需求者创造了产品的价值而资本家占有了其中的一部分,就说需求者受到了剥削吗?这种假设是荒谬的。^① 因此,工人由于创造了其他人所获得的价值而受到剥削,这同样是一种荒谬的想法。

这是一种荒谬的想法,但看起来似乎并不荒谬。之所以有这样的矛盾,是因为我们不可能忘记的是劳动创造了拥有价值的东西。当我们假

^① 应该指出的是,我并不是说,一个人对某种东西的需求绝不是他应该得到它的理由。当然,它是一个理由,尽管是一个很容易能够被推翻的理由。但是,一个人对某物的需求,即使确实提高了该物的价值,也不能因此成为他拥有该物的理由。这种理由无疑是无名奇妙的。

还有一点需要说明。在上文或其他地方,我并没有假设正确的酬劳原则是按照对生产的贡献。有人可能认为资本家由于占有工人生产的产品的一部分价值而剥削了工人,同时又不认为所有的价值都应该归工人所有。也有人可以肯定按需分配原则,并且补充说,资本家之所以剥削了工人,是因为需要并不是资本家占有工人生产的产品的一部分价值的根据。

设工人创造价值时,创造价值似乎是具有意义的,因为我们自然地认为他们只有通过创造拥有价值的东西才能创造价值,并且前者的意义被错误地转移给了后者。说(17)是批判剥削的真正基础,其部分依据在于不可能成立的(5)看起来仍然是成立的,因而(17)与(5)之间的关系解释了这种错觉。

不过,还有一个更直接的理由认为关键在于劳动创造了拥有价值的东西。看一看本文开头《团结之歌》的歌词。它们没有谈到价值。我们也不需要借助劳动价值论来认识到它们的如下观点:“我们”受到了剥削。它们确实是说,“我们”制造了这一切拥有价值的东西。

因此,马克思批判剥削的真正基础既不是劳动价值论(即社会必要劳动时间决定价值),也不是对它的通俗解释(劳动创造了价值),而是《团结之歌》中不断重申的一个相当明显的事实(劳动创造了拥有价值的东西)。

我们一直在讨论资本主义条件下无财产的雇佣工人所受到的剥削。但是,如果马克思主义有某种剥削范式的话,那么它就是封建农奴所受到的剥削;在马克思看来,他们并不创造价值。封建农奴所受到的剥削是最明显的。无产阶级所受到的剥削则较为隐秘,而且正是通过论证无产阶级的处境在事实上或许与农奴类似,马克思才试图表明无产阶级也受到了剥削。

农奴所受到的剥削是显而易见的,因为农奴生产的部分产品不是归他自己而是上交给他的封建领主这一事实再清楚不过了。在资本主义条件下,这一点并非如此明显:在资本主义制度中,产品本身并不是在资本家和工人之间进行分配,而是在市场上进行出售。^①

现在,马克思主义者宣称,要揭示雇佣工人所受到的剥削,就必然需要劳动价值论。但我并不同意。我们需要的并不是这种错误的和不相

^① 关于进一步的讨论和参考文献,参见拙著 *Karl Marx's Theory of History*, pp. 333—334。

关的劳动理论,而仅仅是与劳动理论无关的价值概念,就像在(2)中所定义的那样。那种价值概念使我们可以说,无论价值量的决定因素是什么,工人都没有得到他的产品的全部价值。

马克思主义者说:

(20) 农奴生产了全部的产品,但封建地主占有了部分产品;
并且

(21) 无产阶级创造了产品的全部价值,但资本家占有了产品的部分价值。

我接受(20),但修改了(21)的前半部分,从而使之类似于(20)的前半部分,即:

(22) 无产阶级生产了全部的产品,但资本家占有了产品的部分价值。

按照我的解释,与传统马克思主义所说的相比,无产阶级所受到的剥削更类似于农奴所受到的剥削。

十

在最后两节中,我曾坚决主张劳动创造了具有价值的东西,并且继续否认劳动创造了价值本身。然而,有人可能反对说,前者与后者相抵触,也就是说,总之,(23)是正确的:

(23) 既然劳动创造了拥有价值的东西,因此劳动创造了价值。

但是,这种反对意见受到了误导。因为,如果(23)在“劳动创造了价值”的某种意义上是正确的,那么该种意义就不是相关的传统意义,即马克思主义者在提出(5)时所构想的那种意义。“劳动创造了拥有价值的东西”不可能蕴涵着“劳动创造了价值”,在这里“价值”概念有助于解释商品的价值量,就像(5)应该做的那样。劳动创造了拥有价值的东西是一个事实。

但是,如何能够从这个事实中得出如下结论:劳动产品的价值量始终与所耗费的劳动量成正比呢?^①

是否有一种意义不同于(5)的意义,从而使“劳动创造了具有价值的东西”确实可以得出“劳动创造了价值”这个结论呢?也许有。如果一位艺术家从一个不那么美的东西中创造出了一件美的物品,那么我们会自然地说他创造了美。一个工人从一个不那么有价值的东西中创造了一个有价值的东西,我们说他创造了价值,可能同样是自然的事情。然而,这并不会支持对劳动价值论的通俗版本,尽管那种版本可能有助于解释为什么那么多马克思主义者错误地坚持它。

我已经论证过,如果有什么证明了马克思对资本家剥削工人的批判是正当的,那就是正确的命题(17),即只有工人生产了产品。由此不能得出结论说,(17)是一个可靠的正当性证明,并且得到适当阐述的^②清晰论证是一个充分的论证。由于澄清令人苦恼的劳动价值论,我希望能其他的著作中对清晰论证作出评价。

^① 而且,如果确实可以得出该结论,那么劳动价值论即严格学说可能是错误的。

^② 关于对这些前提的准确说明,参见上文第三节。

我非常感谢所有对本文初稿提出批评意见的人,他们是: Alison Assiter, Chris Arthur, David Braybrooke, Daniel Goldstick, Keith Graham, Edward Hyland, David Lloyd-Thomas, Colin McGinn, John McMurtry, Jan Narveson, Edward Nell, Christopher Provis, Stein Rafoss, William Shaw 和 Arnold Zuboff。我感谢 *Philosophy & Public Affairs* 编辑提出的一系列优秀建议,并且容许我对其中一些建议持保留态度。

3. 自由、正义与资本主义^①

在我第一次上大学之前,我就有一种信念。直到现在,我还拥有这种信念,而且你们当中的绝大多数人大概也拥有这种信念。^②我所说的信念是指判断一个特定的经济时代是好还是坏的方式是考虑当时普通老百姓的福利。如果人们总体上处境较好的话,那么从总体上来说该时代就是一个好时代;如果他们不是这样的话,那么从总体上来说该时代就是一个坏时代。由于我在进入大学之前就拥有这种信念,所以我就对在首次参加的一次讲座上听到的东西感到惊讶。那次讲座的演讲者是已故的弗兰克·西里尔·詹姆斯(Frank Cyril James)。巧的是,他1923年在伦敦学院获得商业学士学位。当时,他是麦吉尔大学的常务副校长。除了担任麦吉尔大学的常务副校长之外,他每年还就世界经济历史举行讲座,内容从大概可以为人们了解的世界经济史的开端一直到他每年主讲的东西。我所参加的那一年是1958年,而且在本讲座中,我想告诉

① 本文原题为:“Freedom, Justice and Capitalism,”载 *New Left Review* 126, March—April 1981。——译者注

② 本文是1980年11月24日在伦敦经济学院伊萨克·多伊彻纪念讲座上的讲稿。我非常感谢 Tamara Deutscher 的慷慨出席,也非常感谢我的同事 Arnold Zuboff 在道德和思想上给予的宝贵支持。

你们詹姆斯是如何描述现代历史的一个阶段的,大约是 25 年前左右的一个阶段:很抱歉的是,我不可能记得是哪一个阶段了。但是,我确实记得他提到那个年代时所说的话。他说,“这些年从经济上来说极好的年头。价格很高,工资很低……”然后,他又继续说下去,但我却听不进他所说的每一句话了。

我之所以听不进去,是因为我正忙于想知道他是否想要说他所说的话,或者弄错了“很高”和“很低”这两个词的位置。因为尽管我没有学习过经济学,我还是确信价格高和工资低所导致的是艰难的时期,而不是良好的时期。我及时地得出如下结论:詹姆斯非常仔细,因此不会把这两个词的位置搞错。由此可以断定,他想要说的就是他所说的话。由此也可以断定,当他说时代是良好的时候,他要说的是对雇主阶级来说,即对他表明自己是其代言人的人们来说,它们是美好的时期,因为当工资低和价格高的时候,你能够从雇用工人那里赚取许多钱。在 19 世纪的经济著作中,这样一种对群众纯工具性地位的直率看法十分普遍,而詹姆斯则是对那个时代的返回或继承。因为马上要讲出的各种理由,詹姆斯式的坦白话语现在相当罕见,至少在公开场合上是如此。相当令人震惊的是,这是一种用资本主义在现实中对待人类劳动的方式来对待人类劳动的话语:把人类劳动当做增加一些人的财富和权力的一种来源,这些人因为拥有非常多的财富和权力而不用劳动。

去年,本系列讲座的演讲者是鲁道夫·巴罗(Rudolf Bahro)。他由于为理解现存社会主义所做出的贡献而得到了应有的称颂。今晚,我本人的主题是当前的资本主义,并且我想从英国的资本主义开始谈起。这个资本主义当前由一个保守党政府来管理,它对生活标准和民主力量进行了持续的进攻。民主力量由两个重叠的巨大群体构成:工人阶级和穷人。这个保守党政府致力于捍卫私有财产和在政治上殚精竭虑地恢复财产权利。保守党人认为,经过社会主义数十年的冲刷,财产权利一直在受到侵蚀。像所有非常庞大的人类工程一样,当前的保守党政策是从

各种地方得到了灵感。在某种程度上,它是当代英国资本主义的结构性要求所驱动的。但是,它也满足或至少也想满足中上阶级中普遍存在的**复仇渴望**。在中上阶级中,许多人都觉得卑贱的人们想过上像他们现在那样舒适和有权势的生活是错误的。对于一个只不过是工人乃至失业因而没有为国民财富做出贡献的人来说,用低廉的租金来获得宽敞的住房和消除对自己子女教育和健康的焦虑是错误的。工人阶级以及在他们之下的那些人——其中一些人甚至不是白人——渴求太多,获得太多,并且在工作场所和其他地方拥有太多的发言权,因而损害了中上阶级的收入和权力。因此,许多保守党人心里都有一种深深的欲望,渴望托尼·本(Tony Benn)所说的财富和权力向富人及其家庭的根本转移。

现在,那种欲望之所以不是官方对现任政府政策的合理性证明,在某种程度上是因为就像詹姆斯所未认识到的那样,我们生活在一个民主的时代,并且政策必须在普通人民而不是特权人民面前得到辩护;在某种程度上,还因为人类是如此构成的,因此他们必须——至少有时——相信他们所做的事情在道德上是正当的。制造和消费意识形态的倾向是人性的基本特性。就像伊萨克·多伊彻在《未完成的革命》中所说的那样:“政治家、领袖和普通群众都必须拥有如下主观感情:他们所支持的东西在道德上是正当的。”统治阶级的成员必须觉得他们的统治在道德上被证明是正当的,而被统治阶级的成员必须觉得他们的默许在道德上是恰当的。这就是意识形态为什么在历史上发挥如此重要作用的原因,因为要不然这两个阶级之间的对抗可能总是用残酷的暴力加以解决。伊萨克·多伊彻在最好的马克思主义者的意义上是一个唯物主义者,同时也是善于描绘意识形态氛围的大师。这正是其恢弘的历史著作的一个特点。人们在意识形态中生活和思考,就像马克思所说的,在意识形态的氛围中,人们才意识到他们之间的结构性冲突,然后用斗争来解决它们。从个人来说,我并不了解多伊彻,但他在两个场合还是强行地进入了我的生活。第一次是在麦吉尔大学学习苏联历史和政治的

时候。他论述斯大林的那本书是必读物,而且我们当中的许多人都因为该书与我们也必须阅读的纯学术性的苏联史读物之间的鲜明对比而感到激动不已。伊萨克·多伊彻向我们表明,严谨的学术与政治参与是相容的。我第一次也是唯一一次见过他是在1965年6月。当时,他在伦敦大学学院关于越南战争的时事宣讲会上发言。他并不是仅仅谈论越南战争,而是把它放到一个更为广阔的事件模式之中。当他结束发言的时候,我觉得我至少暂时对自己所生活的世界有了一个更深刻的了解,我相信其他人也会有这样的感觉。

一、关于资本主义的论证

对意识形态的一般需要和民主时代的特殊要求,当这两者结合起来的时候,就产生出一个巨大的信念证明体系。正是这个体系激活了保守党的理论和实践。无论这个体系与更深刻的行为根源可能会有何种最终的和秘密的联系,无论它与当代资本主义的结构要求可能会有何种最终和秘密的联系,都存在这样一种真诚的信念:保护私有财产,特别是在其较大的凝结中保护私有财产之所以是一件正当的事情,并不是因为它有利于某些人和损害其他一些人,而是因为一个人不必感到羞于启齿的各种理由。在保守党政府成员及其支持者的意识形态话语中,有三个此类理由是显而易见的。私有财产体制之所以得到辩护,是因为它激活生产、捍卫自由和符合正义的原则。我们可以把这些称为经济论证、自由论证和正义论证。

经济论证是资本主义市场带来了好的经济结果。根据定义,私有制在资本主义市场中具有至高无上的地位。资本主义市场具有卓越的生产能力,对每个人都有好处。连市场经济中的穷人也不会比其他类型经济中的穷人更贫穷。这里出现了激励观念。如果干预为那些拥有财富和高地位的人自然产生高额报酬的自然趋势,就是要为了一般的劣势者

而抑制他们作为投资者、企业家和经理的创造性。如果要推行不合理的累进税、遗产税等政策,就是要放弃被掠夺的富人本来可能下出的金蛋。扩大富人和穷人之间的差异,因而富人和穷人都都会比他们本来更加富有。但是,第二,清楚的是,对自由市场的任何偏离,除了对福利产生上述负面效应之外,还是对自由的侵犯。经济自由带来了良好的经济结果,但它也是一种与其结果无关的好东西,因为自由是一种好东西,而经济自由则是自由的一种形式。因而,就产生了正义论证。在1979年大选的第二周,玛格丽特·撒切尔说,重建资本主义之所以是必要的,不仅是出于经济的理由,而且是出于道德的理由。毕竟,私有财产属于那些拥有它们的人们。因此,代表那些没有私有财产的人向私有财产征税就是一种偷窃。这就是为什么罗纳德·里根说他为累进所得税想不出任何道德证明的原因(不管他怎么努力去想)。如果这是我的,任何人乃至国家有什么权利来从我这里取走它的一部分呢?如果这是我的,国家有什么权利通过法规和命令来告诉我怎么处置它呢?完全自由的企业制度之所以是正当的,因为它带来了福利和保护了自由。它也是正义原则所要求的经济形式。

今晚没有时间讨论这三种论证,因而我不打算谈论经济论证。我将详细地讨论自由论证。虽然我未能对正义论证本身给予同样的注意,但我将花一点时间来满足你们,因为资本主义是否是正义的社会是一个非常重要的问题。对许多人来说,这似乎是显而易见的事实,但左翼有一种蔑视正义观念的强烈倾向,我在本讲座中想反对这种倾向。

二、意识形态与哲学

在批判占统治地位的意识形态时,我运用的是分析哲学。这就是说,为了不忽视一个相关的区别,我冒着成为学究的风险;我尽力澄清我们在说或不说这时和那时究竟要说什么,而且我始终对特定的概念混淆

保持警惕。但是,有人可能反对如下观念:分析哲学是一种批判意识形态的合适工具。有人可能说,分析哲学的精巧技术与理解和说明统治阶级的学说无关,因为后者有它的阶级利益根源,而不是存在概念上的错误。然而,意识形态幻想的来源是阶级利益而不是概念上的错误,这种主张依赖一个错误的对比。因为事实是阶级利益之所以产生了意识形态,恰恰是因为它对具有意识形态敏感性的问题灌输了一种错误推理的倾向。阶级利益事实上不可能是连反思性的思维也会深受其害的意识形态幻想的直接来源,因为在不存在某种形式的智力失常的情况下,一种幻想不会控制一个反思性的心灵。而且,在意识形态的情况中,一个常见的智力失常就是概念上的混淆。在典型的情况中,不仅每一方都把另一方信以为假的东西信以为真,而且每一方都把另一方信以**明显**为假的东西信以**明显**为真。这就是意识形态分歧的一个突出特征。因此,(至少)某一方可能不仅仅是错误的,而且是完全错误的。然而,这种错误会持续存在下去,而且我坚持认为,使这种错误能够持续存在下去的是它在概念上的复杂结构。阶级利益而非概念的复杂性是意识形态的动力原则,但概念的复杂性有助于解释阶级利益为什么能够产生它的影响。

例如,思考一下一些人对如下问题所给出的具有不同政治说服力的矛盾回答:资本主义是否促进了自由?在某些人看来,资本主义**显然**促进了自由;但在其他人看来,资本主义**显然**没有促进自由。这个争论由于双方的真诚支持而能够采取极端的形式,这仅仅是因为自由概念由于存在的复杂性而使自身受到各种各样的错误解释。因而,既然分析的哲学特别善于纠正解释错误,善于澄清我们拥有但却倾向于错误处理的概念体系,由此就可以得出结论说,它至少能够成为某些意识形态幻想的有效解决办法。分析的哲学可以用来揭露那些强化现状的概念误解,因为某种有助于巩固统治制度的东西就是关于统治制度的本质和价值的混乱观念。这种混乱的观念不仅存在于**所有**社会阶级的成员的心灵中,

也存在于那些致力于反对统治制度的人们的心灵中。

三、资本主义与自由

现在,我开始讨论自由论证。我认为,社会主义者应该并且能够根据自己的理由来反驳自由论证。然而,让我感到遗憾的是,他们并不想这样做。当资本主义的打手把对私有财产的干预说成是对自由的侵犯时,社会主义者做出了两种无效的反应。第一种无效的反应是温和派的社会主义者和马克思主义的社会主义者所做出的,即:当无限制的自由为许多人带来了贫困和不安全的时候,它的代价是什么呢?第二种反应是较革命的社会主义者所做出的,即:资本主义的拥护者所珍爱的自由只不过是资产阶级的自由;社会主义将废除资产阶级的自由,代之以一种更好和更高级的自由。

这两种反应之所以没有效力,是因为反对者并不难以反驳或战胜它们。为了回应第一种反应,反对者可以说,贫困和不安全确实不好,但自由是一种非常重要的价值,因此不可以为了消除贫困和不安全而牺牲它。而且,由于社会主义者像其他所有人一样缺乏证明各种价值究竟具有何种真正的相对重要性的论证,因此,他们此时对强化自己的反对观点可能无所作为。至于把资本主义条件下的自由说成仅仅是资产阶级的自由的第二种反对意见,资本主义的拥护者在这里能够回答说,他宁愿要已知类型的自由,而不要没有得到例证和解释的自由。大多数人都会同意这种观点。如果社会主义者反驳说那种自由得到了例证,并且它已经存在于自称为社会主义的国家之中,那么一开始就不站在他那一边的极少数人会认为他这种沿着现实的姿态改进了他的根据。

然而,如果像我可能会建议的那样,社会主义者论证说,在所有因素都考虑的情况下,资本主义损害了在真正的意义(就像他应该会承认的那样,在这种意义上,如果一个人的私有财产受到了侵犯,那么他的自由

就被减少了)上的自由,那么他就提出了一个挑战,而资本主义的拥护者根据自己的信奉不可能对这个挑战置之不理。

在下面的评论中,我并没有试图表明,社会主义比资本主义提供了更多的自由。相反,更适当地说,我证明了资本主义必须提供的广泛信念更加依赖一系列的概念混淆。

四、自由至上主义与财产

有两组思想家都同意,不受限制的资本主义最大化了自由。一组是所谓的自由至上主义者,他们喜欢不受限制的资本主义;另一组是一些自由主义者(并不是全部),他们和自由至上主义者一样相信资本主义和自由之间的同一性,但与后者在政策上存在分歧,因为他们认为其他的价值——比如说平等和福利——证明对自由施加各种限制是正当的,并且他们指责自由至上主义者在过于完全追求自由这种利益时错误地牺牲了太多的其他利益。他们赞同自由至上主义者的如下观点:纯粹的资本主义就是完全的自由,或者至少是完全的经济自由;不过,他们却相信经济自由可以正当和合理地加以缩减。他们相信,自由必须用其他的价值加以均衡,并且被称为福利国家的混合经济实现了那种正当的均衡。

我将论证,自由至上主义者和刚才描述的那类自由主义者错误地使用了自由概念。他们看到了资本主义所固有的自由,但对于必然与之相随的那些限制却没有给予应有的注意。

为了揭露认识上的这种失察,我将批评自由至上主义者安东尼·弗洛(Antony Flew)在《哲学词典》中对自由至上主义观点的界定。^①在《哲学词典》中,自由至上主义据说应该是“全心全意的政治和经济自由主义,反对对个人自由的任何社会和法律限制”。刚才描述的那类自由

^① London 1979, p. 188.

主义者可能承认自己在这个定义的意义上是非全心全意的自由主义者，因为他们说他们支持对个人自由施加的某些限制。

现在，至少那些拥有无限想象力的人或许可以设想一个不存在“对个人自由的社会和法律限制”的社会。但是，尽管是这样，弗洛的定义错误地描述了自由至上主义，因为它并不适用于资本主义的捍卫者，而自由至上主义者声称要成为并且已经成为资本主义的捍卫者。思考如下一点：如果国家阻止我做我想做的某件事情，就明显对我的自由施加了限制。因此，假设我想实施一种行为，但该行为涉及到在法律上禁止的对你的财产的使用。比如说，我在你的宽敞的后花园中搭建一顶帐篷，或许只是为了激怒你，或许是为了更实质的理由：我无处居住，并且没有自己的土地，但我合法或不合法地得到了一顶帐篷。如果我现在试图做这件我想做的事情，那么国家很可能代表你进行阻止。如果国家进行阻止，我的自由就受到了限制。这一点同样适用于那些没有私有财产的人对一部分私有财产未经允许的使用，而且始终存在没有私有财产的人，因为“一些人的私人所有权意味着另一些人缺乏所有权”^①。然而，自由至上主义者所倡导的自由企业经济制度依赖私有财产权：你只能出卖你已经拥有的东西，也只能拥有你即将拥有的东西。由此可以得出结论说，弗洛的定义对它定义的对象来说并不是正确的，并且“自由至上主义”(libertarianism)这个术语完全不符合它在当代哲学家和经济学家中通常所表示的立场。

弗洛为何能够下决心发表我批评过的那个定义呢？我并不认为他不诚实。我不会指责他认识到了这个特殊问题上的事实，却又故意篡改它。因此，为什么是弗洛和像他那样的自由至上主义者以及我刚才描述的自由主义者在国家对一个人使用其财产进行干涉时才看到了不自由，

^① Karl Marx, *Capital*, Volume III, Moscow 1970, p. 812. 中译文参见《资本论》第3卷，人民出版社1975年版，第915页。——译者注

却未能注意到在国家对别人利用那种财产的通常干涉中的不自由呢？后一种不自由蕴涵在如下事实之中：那种财产是前一个人的私有财产。什么可以解释他们的一孔之见呢？如果我们想到对自由的社会和法律限制并不是对人类行为进行限制的唯一来源，那么部分的解释就会产生。我没有翅膀，因而如果没有重要的机械帮助，我就不可能飞翔。这限制了我行为的可能性，但并不是对我的自由的社会和法律限制。现在，我表明，我们的理论家之所以没有注意到私有财产限制自由，一种解释是这样一种倾向：他们把我们的许多活动以之为中心组织起来的某些结构（**尽管仅仅是物**）当做是一般人类生存结构的一部分，因而没有将其视为对自由的社会和法律限制。一种并非是人类状况的永久组成部分的结构，可能被错误视为恰恰是人类境况的永久组成部分，而私有财产制度就是这样。私有财产制度被视为如此既定的，因此它为自由所设置的障碍并没有被认识到，然而任何对私有财产本身的侵犯却都被立即注意到。然而，私有财产几乎是一种对自由和**不自由**的特殊分配方式。它必然与私人所有者按照自己的意愿处置他的所有物的自由相联系，但它决不必然从那些没有财产的人那里收回自由。把资本主义视为一个自由王国，就是忽视它的另一半本质。

五、不一致的自由定义

我应该指出，我并没有主张，任何心智健全的人一旦得出私有财产限制了自由这种看法，就会否认它。在应该是明显的荒谬性——比如说弗洛的“自由至上主义”定义——的背景下，值得注意的事情就是必须经常地得出这种看法。

然而，对自由至上主义者的荒谬性是如何可能的这个问题，还有一个更深刻和独立的解释。你们会注意到，我已经作出了这样的假设：如果阻止某人去做他想做的事情，就是使他在那个方面上不自由：只要某

个人干涉我的行为,无论正当与否,我都是不自由的。不过,有一种自由定义暗含在许多自由至上主义者的著作中^①,并且该定义蕴涵着如下观点:干涉并不是不自由的一个充分条件。按照那种我将称之为道德化定义的自由定义,仅当某个人不正当地或可能不正当地干涉我,当他做的或可能做的事情阻止我去做我有权利去做的事情时,我才是不自由的。如果现在有人把这种道德化的自由定义与对私有财产的道德认可结合起来,与一种在标准情况下人们对他们合法拥有的财产拥有一种道德权利的主张结合起来,那么他就会得出如下结论:保护合法的私有财产不可能限制任何人的自由。从对私有财产的道德认可中可以得出结论说,你和警察都有正当的理由阻止我在你的土地上搭建一顶帐篷,并且按照道德化的自由定义,由此可以进一步得出结论说,你和警察因而没有限制我的自由。因此,我们在这里对如下问题就有一个更深刻的解释:聪明的哲学家们如何能够表达出他们关于资本主义、私有财产和自由的观点。但是,在这种解释中所包含的对自由的描述让人无法接受。因为它蕴涵着如下一点:当被正当地监禁的时候,一个被判适当刑罚的谋杀犯并没有变得不自由。

即使正当的干涉也会减少自由。可是,就像自由至上主义者所说或暗示的那样,我们暂时假设正当的干涉没有减少自由。按照这个假设,一个人不可能不费周折地论证说,对私有财产的干涉之所以是错误的,是因为它减少了自由。因为一个人不可能再理所当然地认为,根据一种道德中立的自由解释,对私有财产的干涉确实减少了自由是明显的事实。根据一种道德化的自由解释,一个人必须放弃那个主张,直到他表明了私有财产在道德上是神圣不可侵犯的。然而,自由至上主义者往往既使用一种道德化的自由定义,又理所当然地认为对私有财产的干涉减少了私有财产所有者

^① 有时也是明确的:参见 Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York 1974, p. 262。

的自由。但是,他们只有根据道德中立的自由解释才能把那一点视为当然;然而,根据道德中立的自由解释,同样明显的是对私有财产的保护减少了非私有财产所有者的自由;要避免这种结果,他们就退回到一种道德化的自由概念。因此,他们之所以往返于各种不一致的自由定义之间,并不是因为他们不能更好地承认他们喜欢的那一种自由定义,而是因为他们的欲望的推动下,要占据的立场实际上是一种站不住脚的立场。

然而,那些接受道德化的自由定义的自由至上主义者不用站在这种不一致的立场上。他们设法根据除了自由之外的根据来证明私有财产的正当性,从而能够避开这种不一致性。例如,他们能够设法把对正当持有的私有财产的干涉说成是不正当的,因而依据道德化的自由定义说那种干涉侵犯了自由。这是一种连贯的立场。但是,它仍然整合了一种无法接受的自由定义,而且如果消除了那种自由定义,那么那种立场就得到了改进。^① 自由就不再相关了。

六、私有财产与正义

私有财产并不能依据自由而得到公开的辩护,但它可能是正义所要求的一种制度。让我们甚至超出我能够声称表明的一切来假设,主要生产资料的社会化之所以可能增加自由,是因为较不利者所得到的额外自由可能多于富人失去的自由。但是,剥夺任何私有财产并使之社会化可能是不正当的,这一点仍然可能是正确的。如果这样,维护私有财产的依据就可能非常具有说服力。因为至少在直觉上,对正义的考虑往往推翻了对自由的考虑。这是因为正义是权利问题,而且权利在道德争论时是特别有力的武器。某种路线或政策可能扩大 A 的自由,但对这一点的

① 那种立场从思想上来说得到了改进,因为对它的某种反对意见不再适用,但它在意识形态上却被弱化了,因为依据正义和自由来鼓吹私有财产制(无论在这种鼓吹中它们之间的关系可能会多么混乱)比只依据正义来鼓吹私有财产制在意识形态上更加令人信服。

论证往往被如下考虑所驳倒：它可能侵犯了 B 的权利；而且，按照 B 有权利去实施某种行为这个根据来为 B 的那种行为进行的辩护，往往被如下回答所驳倒：那种行为减少了 A 的自由。

当前喜欢用正义来为私有财产进行论证的首要哲学代表是罗伯特·诺齐克。他清晰而强烈地为私有财产提出了某种辩护，而这种辩护就是我们在本讲座之初所发现的撒切尔和里根的立场。诺齐克的辩护是如果阻止人们获得私有财产，因而剥夺了他们合法所得的私有财产，这就侵犯了他们的自然权利。自然权利并不仅仅是法定的权利。我们说，我们依据道德而非法律的根据拥有它们。你们或许认为这样一些权利并不存在，整个思想都是胡说，但我并不这样认为。我并不认为存在自然的私有财产权利，但我确实认为存在自然权利。我希望，下述事例将会使你们中间的一些怀疑论者减少自己的怀疑。假设政府使用宪法手段来禁止对核防务政策的抗议，理由是这些抗议危害了国家安全。因此，当许多人在 1980 年 10 月 26 日进行核裁军运动示威活动时，我们就失去了法定的游行权利。而且，对政府的决定表示愤怒的一种方式可能是说出这样的话：人们有权利去抗议政府的任何政策。既然按照假设这在法定权利层面上可能是不正确的，因此，我们可能是在要求拥有一种不仅仅是法定权利的权利。这至少是诺齐克和我用自然权利所要表达的意思。自然（或道德）权利的语言是正义的语言，而且凡是认真对待正义的人都必定接受如下一点：世界上存在着自然权利。

现在，马克思主义者常常不讨论正义，而且当他们讨论的时候，他们往往否认它的相关性，或者说正义观念是一种幻想。不过，我认为正义在革命的马克思主义信念中占据着一种核心的地位。马克思主义者作出的特殊判断表明了正义的存在，而且他们做出那些判断时所带有的强烈情感也表明了正义的存在。由于缺乏对自身本质的意识，革命的马克思主义信念常常错误地描述了自身，而且马克思主义对正义观念的蔑视充分证明了这种自我理解的缺乏。我将设法说服你们相信，无论怎样谈

论自己,马克思主义者确实对正义拥有强烈的信念。我将使用一种间接的方法:我将描述社会民主主义者在正义问题上的典型逃避,然后我会促使你们同意如下一点:在社会民主主义者逃避正义问题的地点上,马克思主义作出了一种强烈的正义判断。

现在,对于资本主义市场经济或更准确地说纯粹的资本主义市场经济,典型的社会民主主义者所持有的最道德化的反对意见^①是它使弱势群体陷入了死胡同。一个没有福利体制的资本主义社会可能危及那些偶尔失业和有时终生失业的人们的生活;而且,由于缺乏社会保障,它可能损害那些有幸找到雇主的人们的生活。在纯粹的市场经济中,普通百姓的状况不如他们能够因而应该得到的状况好。对许多社会民主主义者来说,这是其观点的核心。他们是关心和救济穷人的传统的当代倡导者。他们有时说他们支持的是一个**关爱他人的社会**。

现在说自由市场损害了弱势者的利益,这不是从表面上^②对它的正义性做出判断。一种正义主张可能是这样的:自由市场剥夺了大多数人对在道德上应该共同拥有的东西的权利。因此,他们是弱势群体,但这并不必然成为如下说法的一部分理由:那种使他们沦为弱势者的制度是不正义的。不管市场是否是不正义的,**社会主义者之所以用正义来反对市场,是因为市场允许任何人都没有权利去私人占有的生活资料的私有制,因而依赖一个不正义的基础**。我确信,革命派内心里相信这一点,即使那些由于考虑不周的哲学信奉而否认自己相信这一点的革命派也是如此。

那些不愿意沿着用正义批判资本主义的方向前进的社会民主主义者往往难以对抗自由至上主义的保守党人。因为保守的自由至上主义者会承认自由市场伤害了許多人,并为此感到遗憾。他甚至像诺齐克那

① 这样一些反对观点应该与基于无效率或资本主义制度的浪费性的反对观点区分开。

② 我之所以说“不是从表面上”,是因为该主张可能适当地包含在从一种论证到如下结论的过程中:资本主义是不正义的,但这事实上并不是一个正义命题。

样可能鼓励慈善事业作为一种补救措施。他谴责的是强制性的慈善事业,是用国家力量强制征收的税收来维持的福利支出。在他看来,这样一种税收侵犯了权利。他说,如果你关心穷人,那么就竭尽所能地帮助他们,但不可强迫别人这样做:你没有权利强迫别人这样做。而且,在这种立场的范围内,生动地描绘出由于缺乏强制性的转移支付而产生的非人道结果,这并不是原则性的回应。原则性的回应是这样的:社会化的状态并不是在侵犯权利,乃至是在为了某种更重要东西而践踏权利,而是在纠正错误:它是在纠正对权利的各种侵犯,那些私有财产结构所固有的侵犯。

我说过,自由至上主义者可能支持慈善事业。他们甚至可能同意,富人在道德上有帮助穷人的义务。因为如下一点是错误的:一个人无论何时拥有一种道德义务,国家都有权利去迫使他尊重那个道德义务。有人可能会说,在生命危在旦夕的紧急情况下,健康的成年人有一种捐献血液的强烈的道德义务;然而,这一点完全符合这样一种信念:它认为一部规定他们必须捐献血液的法律是令人厌恶的,即便是如果没有这样一部法律,许多本来可以避免的死亡将会发生。因而,如果私有财产的所有权拥有一种道德优先性的地位(与大部分人的想法不同,我拥有一种神圣不可侵犯的权利去处置我的身体器官,比如说肾脏,一种其他某个人可能迫切需要的器官),那么,为了穷人而向富人征税,这是一种让人无法解释的、对富人权利的侵犯,即使富人在这种征税中的损失小于穷人的所得(因为收入的边际效用越高,你降低收入的幅度就越小)。这种功利主义的论证导致了一个关于正义的重大问题。因为如果财富属于那些拥有它的人的权利,那么其他人可能从富人而不是自己拥有的一部分财富中获益,就是极为糟糕的事情。

七、社会民主主义者的逃避

在《哥达纲领批判》中,马克思批评了那些“极力强调”工人生活标准

的社会主义者。马克思反对说：“消费资料的任何一种分配，都不过是生产条件本身分配的结果。”^①人们通常认为，马克思之所以强调这个因果真理，是因为它的政策重要性：试图根据收入分配不当而不是根据对导致收入的东西的更根本的分配不当来行动，这是一种有害的战略。我对马克思确实相信这一点毫不怀疑，但我认为他也想表达出一个独特的且可以独立辩护的命题，即把责难对准一个原因的可预测的和正常的各种结果，而原因本身没有受到批判，这是一种混淆。如果你反对某种财产结构带来的福利结果，那么你至少应该因为原因的结果而反对原因——那种结构；因而，如果原因根据不考虑后果的理由而得到了辩护，那么你必须不再讨论那些仅仅被视为结果本身的结果^②，因而必须面对那些理由。

我认为，社会民主主义者往往制止这些必要的前进步骤，然而，这些步骤提出的问题却比他们面临的问题更根本。我还认为，向这些问题前进是革命的社会主义态度的本质。这就是如下问题的原因所在：为什么革命派发现与针对所有权不平等的永久后卫斗争(rearguard action)相比，没收是一种解决严重的所有权不平等的更适当的办法。如果允许我过分简单和夸大地说，社会民主主义者敏感的似乎是剥削人的后果而不是剥削事实本身。他们在想救助被剥削者的同时，又想把与剥削者之间

① 参见《马克思恩格斯全集》，第19卷，人民出版社1963年版，第23页。马克思继续说：“资本主义生产方式的基础就在于：物质的生产条件以资本和地产的形式掌握在非劳动者的手中，而人民大众则只有人身的生产条件，即劳动力。既然生产的要素是这样分配的，那末自然而然地就要产生消费资料的现在这样的分配。”

由此可以断定，资本主义生产方式“依赖”生产要素的某种分配。因此，当在同一段话的后半部分中马克思为了让人注意到“生产方式”而蔑视对“分配”的注意时，他在那里把“分配”当做是“消费资料的分配”的缩写。他不可能是想说，生产方式比任何类型的分配都更根本，因为他已经说过，生产方式依赖某种分配。然而，对那段话的标准的马克思主义看法，是一种匆忙阅读的产物，即在这里马克思说重要的是生产而不是分配；而且，这种误读是马克思主义者敌视正义观念的一个根源。因此，我想强调的是马克思不是说“放弃你对公正分配的迷恋”，他是在说：“致力于你对根本层面上的适当分配的关心。”

② 参见上文 p. 60 注①。

的对抗降低到最低限度。

我曾经强调,要想回应保守党人对资本主义正义的信念,方式之一是进入正义领域。我还说过,革命派无论怎么否认,都已经进入了正义领域,然而大部分社会民主主义者却没有这样。但是,现在的批判并不适用于其中的少数社会民主主义者;这些社会民主主义者认为,资本从根本上来说是不正义的,但出于实践的原因,政策必须考虑到其他的因素,因为以可接受的代价来消灭资本主义这样一种简单的前景并不存在。就政策而言,我并不同意那些社会民主主义者的观点,但他们并不是我批评的目标。我的目标一直是大多数的社会民主主义者,他们的思维是如此浮浅,以至于他们并未达到如下境地:他们不得不援引实践的理由来解释为何不用一种根本的方式批判资本主义。

我曾经坚持,资本主义是不正义的这种观点是马克思主义的基本信念,尽管它有时被藏而不见。不过,我并没有论证过资本主义是不正义的这种观点。相关的论证过于繁杂,不可能在这里提出来,但我可以描述它的几个阶段。相关的论证始于如下观念:当且仅当资本家有权利去占有他们所占有的生产资料,资本主义才是正义的,因为正是他们的生产资料所有权才使他们能够从劳动中获取利润;因而,如果那种所有权是合法的,那么从劳动中获取利益也是合法的。因此,关键的问题是资本主义的私有制在道德上是否是可辩护的。现在,私有财产的每一个现实部分,不论多少,要么已经存在,要么产生于曾经不是任何人的私有财产的东西。于是,如果某个人声称有权利去持有他所持有的私有财产的某一部分,那么除了他如何特别地获得那一部分财产这个问题之外,我们首先还必须提出的问题是那个物品是如何成为私有财产的,然后考查这一转变的正义性。我相信我们将会发现,初始的转变是不正义的,即在我希望有机会阐明的那种意义上,财产就是盗窃,即对从道德上说归我们所有人共同所有的东西的盗窃。

一些人会感到奇怪的是,某个多少是马克思主义者的人竟会向自己

提出证明资本主义制度是不正义的计划。从事这个计划似乎并不是一个马克思主义者要做的事情。这听起来更像道德哲学,而不是马克思主义。然而,无论是谁都应该问问自己马克思为什么写下《资本论》第1卷的最后一章《所谓原始积累》。在这一章中,马克思主张,英国无产者的产生是剥夺小私有财产和公有财产的结果。马克思的部分目标是反驳如下思想:资本家成为生产资料的垄断所有者是他们自己的勤劳和节俭的结果,或者是他们克制自己欲望的结果。他试图表明的是英国资本主义是建立在一个不正义的基础之上的。

马克思的历史主张是正确的。就此而言,这些主张不利于英国资本的合法性伪装。不过,无论马克思在那一点上是多么的成功,但他的成功从一个更广泛的观点来看都是有限的。因为他没有说原始积累总是野蛮的,并且这一点也并不是正确的。资本“来到世间”,并不总是“从头到脚,每个毛孔都滴着血和肮脏的东西”^①。有时,它的出现更加谨小慎微。无论如何,马克思主义者并不仅仅相信,这个或那个资本主义社会,乃至每一个资本主义社会由于自身的特殊起源而成为不正义的。马克思主义者相信,资本主义本身是不正义的,因而资本主义私有制的形成不可能是正当的,因而这个命题需要的是道德论证而不是历史论证。

八、正义与历史唯物主义

在我论述马克思的那本著作中,我承认并且为之辩护的是一种正统的唯物史观。在这种唯物史观看来,历史是人类生产能力的发展,社会形态的兴衰更迭取决于它们促进抑或阻碍这种发展。在促进生产力发展的阶段上,一个特定的社会形态由于促进了生产力的发展,因而促进了人类的最终解放,促进了这样一种条件的实现:它使普通群众的创造

^① 参见马克思:《资本论》第1卷,人民出版社1975年版,第829页。

能力得以发展,而不是仅仅使一个普通群众为之服务的精英阶层的创造能力得以发展。要把人类生产能力从较低的水平提高到非常高的水平上,资本主义就是一个不可缺少的手段,并且仅仅在马克思主义者承认它是进步的阶段时才是如此。然而,如果资本主义拥有那种进步的阶段,有人就会说,资本主义本身无疑并不是不正义的,但至多在自己的反动阶段上才是不正义的。在其反动的阶段上,资本主义作为提高生产能力的手段不再是必要的,而且也不再善于提高生产能力。因此,如果认为资本主义是一个本质上不正义的社会,这种观念与拙著《马克思的历史理论:一个辩护》中的一些主要命题之间难道不存在着不一致吗?

这是一个很难解决的问题,而且这种困难并非只有我才有。马克思说:“发展社会劳动生产力,是资本的历史任务和存在理由。”^①但是,在资本主义发展的每一个阶段上,马克思可能站在阶级斗争中的哪一方,这一点仍然是很明确的。因为即使工业革命的工作条件是生产进步所必需的,仍然正确的是,忍受那些工作条件的工人是不正义的受害者,并且他们的老板是剥削者。在马克思主义者对生产力进步的信奉与对那些以牺牲来换取进步的人的信奉之间存在着一种紧张。我在这里无法解除那种紧张,但我可以陈述四个逻辑上相互独立的主张。这四个主张彼此是相互联系的,我认为它们之间的联系可能是这样的:(1) 包括那种促进解放的剥削在内的一切剥削都是不正义的。(2) 解放需要生产力的发展,并且生产力的发展需要剥削。(3) 不管生产力发展是否是必然的,剥削都是必然的。也就是说,剥削不仅是生产力发展所不可避免的,而且本身是不可避免的。没有生产力发展的正义就不是一个具有历史合理性的选择,因为正义不是一个具有历史可行性的选择。(4) 统治阶级一直剥削被统治阶级,其剥削的程度远远超过了生产力发展可能需要的程度。

^① 参见马克思:《资本论》第3卷,人民出版社1975年版,第288—289页。

近年来,右翼的思想既以高度精致的形式又以粗俗的形式在西方社会中蓬勃发展。虽然思想和理论领域之外的因素充分说明了反动思想在近来的毒害,但是右翼在思想意识上的胜利却在实践中产生了巨大的影响。在本讲座中,我已经努力重新肯定一些基本的社会主义信念。我将以引自《共产党宣言》的一句话作为结束语:“共产党人可以用一句话把自己的理论概括起来:消灭私有制。”

4. 无产阶级不自由的结构^①

根据马克思的观点,一个人的社会阶级归属是由他在社会生产关系中的地位决定的。与这个原则一致,马克思把无产阶级定义为除了出卖自己的劳动力之外无物可卖(在字面上或事实上)的生产者。^② 他的结论

^① 本文的1—8节是“Capitalism, Freedom, and the Proletariat”(该文发表在《自由的观念》[*The Idea Of Freedom*], Alan Ryan ed., Oxford University Press, 1979)第18—25页的修改稿。

本文曾经在许多地方得到阅读,把它们全部列出来似乎才是合理的。我非常感谢本文的许多评论者,首先要感谢 Robert Brenner, Ken Coates, Jon Elster, Arthur Fine, Keith Graham, Alan Haworth, Grahame Lock, David Lloyd-Thomas, John McMurtry, Jan Narveson, Chris Provis, John Roemer, William Shaw, Hillel Steiner, Chaim Tannenbaum, Robert van der Veen, Robert Ware 和 Arnold Zuboff。我也感谢 *Philosophy & Public Affairs* 编辑特别敏锐和有益的批评。——原注

本文原题为“*The Structure of Proletarian Unfreedom*”,载 *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 12, No. 1, 1983, 第3—33页。本文的部分译文参考《资本主义、自由与无产阶级》,毛兴贵等译,参见刘训练编:《后伯林的自由观》,江苏人民出版社2007年版。特此感谢。——译者注

^② 关于对这个定义的阐述以及对将其归于马克思的辩护,参见拙著 *Karl Marx's Theory of History* (Oxford: Oxford University Press and Princeton: Princeton University Press, 1978), pp. 63—77, 222—223, 333—336。该书以下皆缩写为 *KMTH*。

是工人被迫出卖自己的劳动力(否则就会挨饿)。

在本文中,我所关注的并不是马克思对工人阶级身份的定义是否充分。相反,我希望评论的是他从这个定义正确地或错误地推出的结论是否正确。工人阶级被迫出卖自己的劳动力这个命题是正确的吗?

在现实世界中,非学术界人士对这个问题争论不已。资本主义制度的支持者和反对者在这个问题的答案上往往达不成一致。我认为,有一个熟悉的右翼的回答具有相当大的说服力。在本文中,我不仅要反驳那些看不到该答案说服力的左翼,而且要反驳那些看不到其局限性的右翼。

二

一些人可能会否认工人被迫出卖自己的劳动力,理由是他们拥有其他的选择:工人可以领取失业救济金或者乞讨,或者完全不用为自己的将来做准备并且相信运气。

工人确实有自由选择这些其他的选择。他有饿死的自由这个认识从如下事实中获得了反讽的力量:他是有饿死的自由,即没有人威胁要——例如通过强迫他吃饭——使他活下去。然而,要是推论出他因此没有被迫出卖自己的劳动力,就是运用一种错误的解释来说明何为被迫做某件事情。当我被迫做某件事情的时候,我就没有任何合理的或可接受的其他选择。我别无选择这个命题也不一定是正确的。至少通常当一个人说“我被迫做它,因为我别无选择”的时候,这个陈述的后半部分大概是“我没有其他值得考虑的选择”的简略说法。因为在最熟悉的意义上,“X被迫做A”意味着“X被迫选择做A”,而且工人被迫出卖自己的劳动力这个主张也是在这种熟悉的意义上来使用的。因而,他有饿死或乞讨的自由这个事实反而不是在反驳如下有争议的主张:该主张意味着“他有自由去做其他(无法接受的)的事情”。

三

罗伯特·诺齐克可能承认,除了出卖自己的劳动力之外,许多工人没有可接受的其他选择;而且他也承认,工人不一定别无选择也可以算是被迫出卖自己的劳动力。但是,诺齐克否认,除了做 A 之外没有任何可接受的其他选择意味着被迫做 A,无论 A 有多么糟糕且无论其他选择有多么更糟,因为他认为只有当不正义的行为有助于解释缺乏可接受的其他选择这种情况时,没有可接受的其他选择才意味着被迫。反映出财产获取和交换历史的财产分配可能没有留给工人可接受的其他选择;但是,如果财产的获取和交换不存在任何不正义,那么工人仍然不是被迫出卖自己的劳动力。

诺齐克对所考察的命题的反对意见依赖一种对何为被迫做某事的道德化解释。它是一种错误的解释,因为它有一个荒谬的结论:如果一个罪犯的监禁在道德上是正当的,那么他就不是被迫坐牢的。因此,我们可以把诺齐克的反对意见撇开不论。^①

四

然而,有一种对工人被迫出卖自己的劳动力这个主张的反对意见并

^① 关于诺齐克的观点,参见他的著作 *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), pp. 262—264; 在“Robert Nozick and Wilt Chamberlain” (载 *Justice and Economic Distribution*, ed. John Arthur and William Shaw [Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1978]) 的第 151 页中,我对之进行了批评。(参见本书第一章。——译者注)关于对自由的道德化定义是错误的原因的更多讨论,参见拙著“Capitalism, Freedom, and the Proletariat” (in *The Idea Of Freedom*), pp. 12—14; “Illusions about Private Property and Freedom,” in *Issues in Marxist Philosophy*, ed. John Mepham and David Ruben (Hassocks 1981), 4: 228—229; “Freedom, Justice and Capitalism,” *New Left Review*, No. 126 (March/April 1981): 10—11。(参见本书第三章。——译者注)David Zimmerman 在其论文“Coercive Wage Offers” (in *Philosophy & Public Affairs* 10, No. 2, Spring 1981) 第 121—131 页中给出了类似的批评。

不依赖对“被迫意味着什么”的道德化解释。不过,我们在下文第五节中讨论它之前,我必须说明我使用“被迫出卖他的劳动力”这个谓语所要表达的意思。这里包含着它的那个主张来自马克思。现在我指出,马克思是根据社会生产关系来定义阶级的,而且该主张想满足那个条件:它旨在揭示无产阶级在资本主义生产关系中的地位。但是,对马克思主义来说,生产关系是**客观的**:一个人所处的生产关系并不取决于他的意识。由此可以断定,如果无产阶级在相关的马克思主义的意义上是被迫出卖自己的劳动力,那么这必定是因为他的客观处境,而不是因为他的自我态度、自信程度、文化修养等等。无论如何,这些主观能力上的局限都不可能成为我们关心的根源:与无能力(*incapacity*)相对立的不自由(*unfreedom*)。无能力虽然与不自由相似,但也存在相当大的不同。但是,即使我们可以说差异之类的东西迫使一个人出卖他的劳动力,这在此也可能是一种不相关的情况(或许除了在一个人的主观局限性是由资本主义生产关系造成的之外,下文第十五节将思考这种可能性)。

一个人由于客观的处境而被迫做 A,是因为除了刚才提到的主观因素之外的因素而被迫做 A。许多人可能坚持认为,如果一个人要试图做 A,那么强迫(*force*)尤其是客观强迫的正确来源是别人的行为、别人已做的或者正在做的事情、或者要是他试图做 A 别人就可能要做的事情。与哈里·法兰克福特(*Harry Frankfurt*)^①一样,我也认为这个主张是错误的,但我在本文中因为两个理由而同意这个主张:第一,有争议的强制使得表明工人被迫出卖自己的劳动力这一点更加困难,因而也使之更加有趣;第二,就像我现在将论证的那样,如果生产力迫使人们做事情,人们迫使他人做事情,那么即使“没有强迫主体就没有强迫”这个条件在一

① 法兰克福特指出,与人类行为无关的自然物品和进程也强迫人们做事情。参见他的论文“Coercion and Moral Responsibility,”in *Essays of Freedom of Action*, ed. Ted Honderich (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), pp. 83—84。

应该指出的是,一个人可能赞同法兰克福特的观点,然而又否认能力的缺乏限制了自由:内在的障碍是否限制了自由的问题不同于何种外在障碍限制了自由的问题。

般的意义上并不成立,但还是得到了满足。

社会生产关系或许可以等同于处在不同社会地位上的人在社会生产上所拥有的权力(power),即社会生产者的劳动能力及其使用的生产资料。^①我们能够区分开这种权力的一般和异常使用。因此,让我提出,当且仅当强制(constraint)是一般地使用那些构成生产关系的权力所导致的时,一个工人在目前的必要条件意义上才是被迫出卖自己的劳动力。

如果一个勒索者强迫一位百万富翁出卖他的劳动力,那么后者在相关的马克思主义的意义上就不是被迫的,因为前者没有使用经济权力来迫使他这样做。相关的强制必须是反映出对经济权力的行使,因而并不只是反映出对经济权力的某种行使,而是反映出对它的一般行使。我尚不知道如何定义“一般的”(standard)这个术语,但用直觉的方式挑选出各种事例并不困难。例如,如果一个资本家雇佣枪手来迫使人们为他工作,最终产生的强制就应该属于对经济权力的非正常行使。而且,关于强制的减轻,人们同样可以设想一些不相关的事例:一位充满善心的资本家可能愿意根据“先到先得”的原则把自己企业的大部分股份转让给工人。这可能并不属于对资本家权力的一般使用。

然而,假设经济的结构性强制——就像刚才提出的那样——并不是通过人对那些构成生产关系的权力的一般行使来发挥作用的,而是像阿尔都塞主义者所设想的那样,以某种更加非人化的方式来发挥作用。因为一个不同的理由,我们仍然可以说,如果资本主义制度留给工人的选择只有出卖他的劳动力,那么工人就因为人的行为而被迫那样做。因为资本主义制度并非在所有意义上都是自给自足的。它是由许多自觉的人的行为所维持的,尤其是政府的行为。而且就像我常常认为的那样,如果政府充当了资本家阶级的代表,那么在使工人必须出卖自己劳动力

^① 参见 *KMTH*, pp. 31—35, 63—65, 217—225。

的任何结构性强制自身背后都有足够多的人类意志来满足如下约定：哪里有强迫，哪里就有强迫者。

这个约定可以由比那种把国家说成是资本家阶级的工具学说更弱的学说来满足。假设国家之所以支持资本主义制度，并不是因为它是一种**资本主义制度**，而是因为它是一种流行的制度，并且国家专门支持任何流行的制度。因此，我们就有理由讨论人的强迫活动。

五

在对“被迫出卖自己的劳动力”的上述解释中，所考察的命题出现了一个严重的问题。因为如果有些人的客观地位与无产阶级无异，但又不是被迫出卖他们的劳动力，那么就不能贴切地说无产阶级受到这样的强迫，因而那个命题也就是错误的。而且，这样一些人似乎确实存在。

我想起了这样一些无产者：他们最初并不比大多数人拥有更多的财富，后来获得了小资产阶级和其他阶级的地位，因而脱离了无产阶级。在英国，最引人注目的事例是某些移民群体的成员，他们来到英国时身无分文，也没有良好的社会关系，然而凭借努力、技能和运气提高了自己的阶级地位。我们可以想想这样一些移民：他们从英国当地资产阶级手里买来了商店，愿意长时间在商店中工作，而这些商店过去常常很早就打烊了。这是当代的一个例子。他们的原始资本通常是在仍然处于无产阶级时辛苦积攒的积蓄加上某种形式的外部资金。**客观地说**，大多数^①英国无产阶级能够获得这些资金。因此，大多数英国无产阶级并不是被迫出卖他们的劳动力。

^① 至少是大多数：我们可以论证，所有的英国无产阶级都处于这样一种地位上，但我坚持认为是大多数，以免一些聪明的人发现无产阶级的客观状况比那些现在成功的移民曾经遭受的最坏状况更坏。也可参见 p. 74 注^①。

六

现在,我开始反驳对上述论证可以预见的两种反对意见。

第一种反对意见说,当刚才提到的那些人是无产阶级的时候,他们被迫出卖自己的劳动力。他们的事例并没有表明无产阶级不是被迫出卖自己的劳动力,反而表明了不同的东西:无产阶级不是被迫继续成为无产阶级的。

这种反对意见暴露出它误解了马克思主义者在说工人被迫出卖自己的劳动力时想要表达的意思。但是,在说出马克思主义者用该陈述所表达的意思之前,我必须捍卫这个关于自由和强制(constraint)的一般主张:自由和强制的完全明确的属性包含两个时间性指数(temporal indexes)。例如,我现在或许真的可以说,我有自由参加明天晚上的一场音乐会,因为直到现在也没有发生什么事情阻止我这样做。如果是这样,那么我现在有自由参加明天晚上的一场音乐会。同样,我被强制去实施一种行为的时间不一定等于该行为实施的时间:我可能已经被迫参加明天晚上的一场音乐会。(因为你可能已经确保,我如果不参加,将遭受某种重大的损失。)

现在,当马克思主义者说无产阶级被迫出卖自己的劳动力的时候,他们并不是说:仅当 X 在 t 时间段内被迫出卖他在 t 时间段内的劳动力, X 在 t 时间段内才是一个无产阶级,因为这可能与他在 t + n 时间段内没有被迫出卖他的劳动力并不矛盾,不管 n 时间段多么短。X 可能在星期二被迫出卖他在星期二的劳动力,但是,如果他在星期二没有被迫出卖自己在星期三的劳动力(例如,如果他在星期二能够做的事情可以使他在星期三不必再出卖自己的劳动力),那么,尽管他在星期二仍然是一个无产阶级,但他由此在相关的马克思主义的意义上就不是被迫出卖自己的劳动力。马克思主义主张的明确含义是:在从 t 到 t + n 的整个时间

段内,无产阶级被迫持续出卖他的劳动力大约 n 长的时间。由此可以断定,因为存在着脱离无产阶级的途径——正如我将论证的那样,我们的反例在不到 n 长的时间内沿着该途径达到自己的目的^①,所以尽管是无产阶级,但他们在马克思主义的必要条件意义上没有被迫出卖自己的劳动力。

那些拥有提高阶级地位的选择的无产阶级并不是被迫出卖他们的劳动力,仅仅是因为他们确实拥有那种选择。如同我们的反例那样,大多数无产阶级拥有那种选择。因此,他们不是被迫出卖自己的劳动力。

七

但是,这样一来我又面对着第二种反对意见:必然只有少数无产阶级能够运用提高自己阶级地位的选择。因为资本主义需要大量的雇佣劳动力。如果不只是少数工人能够提高阶级地位,资本主义就可能不复存在。^② 换句话说,对于少数要脱离其阶级地位的无产阶级来说,必然只有足够的小资产阶级和其他非无产阶级的地位可以选择。

我赞同这种反对意见的前提,但它驳倒了它反对的那个论证吗?它驳倒大多数无产阶级不是被迫出卖自己的劳动力这个主张了吗?我认为没有。

有一个类比会表明为什么如此。有 10 个人被关在一间屋子里,唯

① 这完全可能受到挑战,因为 n 的长短是判断问题。我当然可以说一个工人不是被迫(继续)出卖他的劳动力,以此来为我的主张辩护,因为他能够设法使自己成为一个店主。在必要时,那些不这样认为的人或许能够否认大多数无产阶级不是被迫出卖他们的劳动力,但不可能反驳所有人都被迫出卖他们的劳动力这个归纳的反例。因为未来的小资产阶级在其地位上升的前夕是无产阶级。有违常理的是,在其地位上升之前,除非我们把 n 视为 0,否则他就不是被迫出卖自己的劳动力。

② Karl Marx, "Result of the Immediate Process of Production", *Capital*, tran. Ben Fowkes (Harmondsworth: Penguin Books, 1976), I: 1079. 关于对类似文本的评论,参见 *KMTH*, p. 243。

一的出口是一扇紧锁而沉重的大门。在与每个人距离不等的地方上,有一把沉重的钥匙。从体力上来看,每个人花费不同程度的努力都能够拿起它。凡是拿起这把钥匙来到房门的人,在相当努力之后,都会找到打开房门而后离开屋子的方法。但是,如果一个人这样做,那么就将只有他能够离开屋子。看守安装了监视器,使房门打开到仅够他一个人离开。然后,房门就会关闭,并且留在屋子里的人谁也无法再次打开房门。

由此可以断定,无论发生什么情况,至少有9个人会留在屋子里。

现在假设,在10个人当中,没有人试图获取钥匙和离开屋子。或许,屋子里是一个不错的地方,因而他们不想离开。抑或屋子相当糟糕,但他们太懒惰,不愿花费离开这间屋子所需要的努力。或许,面对其他人的干涉能力,没有人相信自己能够得到钥匙(尽管事实上没有人会干涉,因为他们非常缺乏自信,所以每个人也相信自己可能没有能力从其他人手里夺走钥匙)。假设,无论他们的理由是什么,他们全都非常不愿离开屋子,以至于——反事实地(counterfactual)——如果有一个人试图离开屋子,其他人都不会干涉。这种普遍的不作为与我的论证是相关的,但对这种不作为的解释却非如此。

因此,无论我们选择谁,就其他9个人而言,他们谁也不打算试图得到那把钥匙都为真。因而,就被选择的那个人而言,他有获取和使用那把钥匙的自由也为真。^①因而,他不是被迫留在屋子里的。但是,无论我们选择谁,这一切对他来说都是正确的。因此,每个人事实上并不是被迫留在屋子里,即使至少有9个人必然会留在屋子里,而事实上所有人都会如此。

现在思考来一个稍微不同的例子。在这个例子中,我们对上述情形

^① 因为无论对“X有做A的自由”的正确分析是什么,显然,如果X试图做A,他就有做A的自由,而且自由的充分条件就是我们在这里所需要的一切。

一些人曾经反对说,上述条件并不是充分的:一个人可以做自己没有自由去做的事情,因为他可以做自己在法律或道德上没有自由去做的事情。那些赞同这种无用的评论的人可能认为,我关心的是“自由”的非规范意义的用法,而刚才所说的充分条件则与之不同。

稍做修改：有两扇房门和两把钥匙，仍然有 10 个人。但是，这次有一个人的确试图离开屋子，并且获得了成功，而其他人的行为还是像以前一样。现在，必然会有 8 个人留在屋子里，但对留在屋子里的^①个人来说，他们每个人都有离开屋子的自由是正确的。这两种情形呈现出一个相关的一般特点，即至少有一种没有人会试图并且有自由加以利用的外出手段，因为根据假设，没有人会阻止其他每个人的行为。

直到现在，上述类比的作用或许才一目了然。由于客观的环境，脱离无产阶级的出口数量很少。但是，大多数无产阶级没有试图逃离，结果，每个出口都在被某个无产阶级积极地尝试这一点就是错误的。因而，大多数无产阶级拥有一种逃离无产阶级的手段。因此，即使大多数无产阶级必然会继续成为无产阶级，并且出卖他们的劳动力，但也许没有人或至多是少数人被迫如此。

在得出这个关于无产阶级的客观处境的结论时，我运用了一些关于工人的渴望和意图的意识事实。这是合乎逻辑的。因为如果工人在客观上被迫出卖他们的劳动力，那么无论他们的主观状况如何，他们都是被迫如此的。但是，他们实际的主观状况使他们不是被迫出卖自己的劳动力。因此，他们在客观上就不是被迫出卖自己的劳动力的。

八

有人可能认为，在相当宽泛的意义上，我们在无产阶级的处境中所发现的自由比经典马克思主义所断言的要多。但是，如果我们回到我们借以肯定大多数无产阶级不是被迫出卖他们的劳动力这一点的基础上，我们就会更精确地描述出与强迫和自由有关的客观状况。过去所说的并不会被收回，但我们将为之做出重要的补充。

^① 参见 p. 72 注①和 p. 74 注①。

那个基础就是最初应用在被锁在屋子里的人那个例子上的推理。每个人都有获取钥匙和离开屋子的自由。但我们应该注意到其自由的条件性。每个人之所以是自由的,不仅是因为其他人没有试图获取那把钥匙,而且以其他人没有获取钥匙为条件(一个在上述事例中得到满足的条件)。于是,对每个人来说,仅当别人没有运用他们带有类似条件的自由,他才是自由的。只有一个人能够运用他们所有人都拥有的自由。此外,如果任何一个人要运用这种自由,那么由于那种境况的结构,其他所有人都将失去这种自由。

既然每个人的自由都取决于别人不运用他们带有类似条件的自由,我们就可以说他们的境况中存在着大量的不自由。尽管每个人都有离开屋子的个人自由,但他却使别人遭受我所说的**集体不自由**(collective unfreedom)。

为了捍卫这种说法,让我们来重新思考人们为什么不设法离开屋子的问题。上文提出的种种理由——缺乏欲望、懒惰和缺乏自信——都属于一个人的个人想法和担心。但是,人类动机的历史却表明,人们有时关心他人的命运,并且有时在遭受共同的压迫时也有会那种关心。于是,我们谨慎地假设:在那间屋子里有一种团结的情感。这时,对于为何缺乏离开屋子的企图,第四种可能的解释就产生了,即没有谁会满足于那种不属于总体解放的个人逃离。^①

新的假设并没有推翻每个人都有离开屋子的自由这个主张,因为我们可以假设对每个人来说——反事实地——如果他试图获取那把钥匙,

^① John Elster 对第七和八节作出了有益的评论。在评论中,他指出这种解释避免了两个错误:合成(composition)错误(“对每个人为真的必定对所有人为真”)和分解(division)错误(“对所有人为真的必定对每个人为真”)。Elster说:“对任何一个工人来说为真的是,他拥有脱离工人阶级的自由,但这个命题对所有工人来说并非同时为真。而且,单个工人之所以拥有脱离工人阶级的自由,是因为其他的工人不想这样做;其他的工人之所以不想脱离工人阶级,是因为凡是同时发生在所有人身上的合意的事情,不必然是只发生在一个人身上的合意的事情。”(“Freedom and Power”的初稿,p. 63)。Elster表明,社会生活充满了这样的结构。

他并不会遭到干涉(假设其他人可能鄙视他,但不会设法阻止他)。每个人仍然有离开屋子的自由。然而,我们可以假设屋子里的人向他们的看守表达了对自由的要求,而看守对此要求几乎不可能回答说他们已经是自由的了(即使在个体上他们是自由的)。这个团结假设使集体不自由变得一目了然。但是,除非我们有悖常理地说这种团结导致了它要解决的不自由,否则我们就必须说不管这种团结实现与否,集体不自由都存在。

回到无产阶级,我们按照这种推理可以得出结论说,尽管大多数无产阶级拥有脱离无产阶级的自由,而且事实上即使每个无产阶级拥有这种自由,但无产阶级却存在脱离无产阶级的集体不自由,是一个被囚禁的阶级。

马克思经常坚称,工人不是被迫向某个特定的资本家出卖他的劳动力,而是被迫向这个或那个资本家出卖他的劳动力;而且,他还强调了这个区分的意识形态重要性。^① 现在的关键在于尽管工人在集体的意义上被迫出卖他们的劳动力,但任何一个特定的无产阶级绝没有被迫向这个或那个资本家出卖他们自己。而且,这也具有意识形态的重要性。与“超经济强制”(extra-economic coercion)^②的剥削相比,资本主义的剥削并不需要具体个人的不自由,这正是资本主义剥削的部分特征。剥削关系的双方都有一种具有意识形态重要性的隐匿性。

九

脱离无产阶级的每个出口处并非都挤满了想要脱离的人,这是肯定无产阶级拥有逃离的个人自由的部分论据。为什么事情会这样呢?其

^① 关于说明和参考著作,参见 *KMTH*, p. 223。

^② 这个词组来自 Marx, *Capital* (London, 1962), I: 899。关于对不同剥削方式的讨论,参见 *KMTH*, pp. 82—84。

中一些理由如下：

1. 逃离是可能的,但并不容易,因而人们常常不尝试虽然可能但却困难的事情。

2. 还存在马克思所说的“经济关系的隐性强制”^①。例如,一出生就长期处于一种从属的阶级地位,这培育了一种幻觉,即一个人的阶级地位是天生的和无法逃脱的。对于资本主义制度的稳定来说,这种幻觉就像容易逃离的神话一样重要。

3. 最后是因为这样一个事实:并不是所有的工人都可能成为小资产阶级或高于小资产阶级的人。尤金·德布斯(Eugene Debs)说:“我并不想凌驾在工人阶级之上,我想和他们一起上升”,因此表明了一种与刚才被归于锁在屋子里的人的一样的态度。有时工人确实像布莱希特所说的:

他不想在他之下有雇员,
也不想在他之上有雇主。^②

这些诗句设想了一种更高级的解放:不仅从工人阶级中解放出来,而且从阶级社会解放出来。

十

在本文的剩下部分中,我思考了反对第七和八节论证[在下文提出它们的小节中,皆作论证(7)和论证(8)]的意见。这两个论证可以归结如下:

7: 脱离英国无产阶级的出口越多,那么就越有工人试图这样做。因此,英国工人拥有脱离无产阶级的个人自由。

^① Marx, *Capital*, I: 899.

^② 引自“Song of the United Front”。

8: 脱离英国无产阶级的出口非常少,而且这些出口处又有大量的工人。因此,英国工人存在脱离无产阶级的集体不自由。

用中世纪学者的有用语言来说,工人在个体的意义上(*in sensu diviso*)不是被迫出卖他们的劳动力,但他们在集体的意义上(*in sensu composito*)是被迫出卖他们的劳动力。

这两个论证彼此并不冲突。希勒尔·斯坦纳(Hillel Steiner)曾经指出了它们之间的一个潜在冲突,但这种冲突是不可能出现的。这种冲突与我把如下主张归于马克思主义(参见第六节)有关:工人被迫在相当长的时间段 n 内仍然做工人;而论证(7)的结论却倾向于否定这个主张。现在, n 越长,反驳马克思主义的这个主张和肯定论证(7)的结论就越容易。但是,随着 n 变得越来越长,脱离无产阶级的出口数量就越多,因而论证(8)的结论也因此变得越不可靠。如果要毫不含糊地证明这两个论证,人们在这些反对的压力下就必须选择一个直觉上合理的 n 。不过,满足这个要求并不困难:例如,5年的时间就可以。

右翼的读者会欢迎论证(7),但会想反对论证(8)。在任何一种情况下,左翼的读者会有相反的反应。在剩下的7节中,我首先讨论右翼对论证(8)的四种反对意见,然后讨论三种反对论证(7)的左翼观点。

人们或许可以从前提、推理和——不管推理的方式如何——结论上怀疑一个单前提的论证。第十一节思考了论证(8)的推理;第十二和十三节考察了论证(8)的结论是否正确,或者如果正确的话,它的结论是否吸引人;第十四节考察了论证(8)的前提。第十五和十六节对论证(7)的推理提出了质疑;第十七节详细考察了论证(7)的前提。

十一

与法兰克福特不同,有人认为只有人的行为才能够迫使人们做事情,因此他就可能反对论证(8)的结论——即英国工人在集体上是不自

由的——的推理过程：

牢房里的囚犯在集体上是不自由的，因为是否可以利用唯一的出口取决于看守的行为。如果他们无意中进入了一个由于特定原因而只有一个人才能离开牢房的洞穴，那么，尽管不能(*unable*)集体地离开牢房，但他们可能不是不自由的，因为可能没有人强迫他们留在牢房里。在群体的意义上，大多数无产阶级必定继续做无产阶级这一点是正确的，但这是因为一种不反映出人类意图的数值关系(*numerical relationship*)。因此，说无产阶级存在离开牢房的集体不自由——与集体的无能(*collectively unable*)相反——就不是正确的。简而言之，对无产阶级地位上升的公认限制并不是由如下因素造成的：这些因素可以证明对能力和不自由概念的运用是正当的。

我从四个方面回答了这种反对意见。

第一，关于洞穴所说的一切，即使证明了人们仅当有人在强迫他们时才是被迫的这个命题，也表明了此类命题是多么的不可能。因为如下命题似乎是错误的：无助的徘徊者只有在有人使他们留在洞穴里时才被迫留在那里。

此外，我们有理由认为，洞穴的例子中满足了一种(任何有疑问的)强迫性的人类力量这个要求。我认为，离开牢房的集体不自由确实存在，因为一旦一个人离开了牢房，别人可能就无法这样做。正如当一个人做 A 的企图可能被别人的同样行为阻止的时候，就产生了一种个人的不自由，因此，当不只是 n 个人做 A 的企图被其中成功完成 A 的一个或一些人所阻止的时候，就产生了一种集体的不自由。当无产阶级脱离无产阶级的出口数量是有限的時候，这就适用于他们。他们存在集体的不自由，因为如果试图脱离无产阶级的人数超过了脱离的出口，那么成功者就可能使失败者陷入被囚禁的境地。

但是,除了产生于超过出口的人数的相互限制之外,还有如下事实:相反的数值关系反映出资本主义的结构。在第四节中,我们已经看到,资本主义的结构在各个方面都与那些消除非法法兰克福式顾虑——导致现在的反对意见——的人类行为有着充分的联系。无产阶级缺乏获得解放手段的足够机会,因为对资本主义权力的行使强化了私有财产的权利。

最后,即使我们不得不放弃工人存在脱离无产阶级的集体不自由这个主张,反而接受他们存在集体的无能这种观念,这种让步也可能只是策略性的。因为凡是关心人的自由和扩大自由之前景的人也必定关心结构上产生的无能(disability 或者无论他选择什么样的称呼),他也不愿意将这种无能视为自由的匮乏。即使他认为徘徊者不是被强迫呆在洞穴里这种观点是正确的,他无疑也不能否认:凡是释放他们的人可能是在解放他们。

十二

第十一节的反对者怀疑无产阶级的境况可能被说成集体自由的境况,但他没有质疑与个人不自由不同的集体不自由概念。现在,我来谈谈一种得到不同启发的怀疑主义。至于什么使非无产阶级地位的数量受到限制的问题,我们可以撇开不论。最终产生的机会缺乏证明了我认为工人缺乏集体自由的看法是合理的吗?我认为,在某种意义上,他们并非全都拥有脱离无产阶级的自由,而且既然他们在个体的意义上是自由的,我就把他们的不自由称为集体不自由(collective unfreedom)。

集体不自由可以定义如下:当且仅当一个群体的所有成员不可能实施 A 类型的行为,该群体在 A 类型的行为上就存在集体不自由。^① 集体

^① 也就是说,当且仅当对所有 X 来说,实施 A 是不可能的(即使对所有 X 来说,X 实施 A 也是可能的)。

有人也可能不得不阐明使之不可能的原因。这是第十一节所讨论的一种复杂情况,这里暂且撇开不谈。

不自由在程度上可能有所变化,而且该群体中能够实施 A 的最多人数与总体人数的比率越小,集体不自由的程度就越大。当一组个体作为个人比做一个群体的成员拥有更多的自由时,集体不自由变得尤其有趣:当在个体的意义上比在集体的意义上更多的人能够实施 A 时,我们可以说,集体不自由就是一种不可递减的(irreducible)集体不自由。而且,上文提到的比率越小,并且 A 类型的行为越重要或值得追求,集体不自由就越重要。

粗略地说,如果足够多的别人运用了相应的个人自由,那么就有一些人失去了自己的个人自由;如果一个人属于后者,那么他就分担了集体不自由。更准确地说就是:当且仅当 X 属于处于如下境况的 n 个人的小组, X 在 A 类型的行为上就分担了集体不自由:

1) 其中只有 m 个人(设 $m < n$)拥有实施 A 的自由(在集体的意义上),并且

2) 不管哪 m 个成员实施了 A,剩下的 $n - m$ 个成员就可能因此存在实施 A 的不自由(在个体的意义上)。^①

由于运用这两种作为技术术语的表述,人们可以区分集体不自由(collective unfreedom)和群体不自由(group unfreedom),而我在这里关心的并不是后者。在所偏爱的集体不自由定义中,相关的行为者是个人,而不是一个本来意义上的群体。我们正在讨论的并不是各个群体作为群体所拥有和缺乏的自由,而是作为群体成员的个人所拥有和缺乏的自由。因此,例如,无产阶级拥有还是缺乏推翻资本主义的自由并不在我们考察的范围之内^②,因为即便无产阶级拥有推翻资本主义的自由,个

① 当我们试图定义无产阶级的时候,就可能用到关于分担一种集体不自由的观念,例如把无产阶级定义为一个社会中的最大群体,其所有成员在劳动力的出卖上都分担了一种集体不自由。与我在“Capitalism, Freedom, and the Proletariat”第 25 页描述和拒绝的定义不同,这个定义的优点可能在于把 Keith Joseph 爵士排除在工人阶级之外。

② 关于对那个问题的评论,参见 *KMTH*, pp. 243—245。

体的无产阶级也决不可能拥有这样的自由。

还有一种本质上是人际自由的形式。它的经典表述如下：如果 Y 是另一个行为者，并且如果 X 和 Y 一起做 A，Y 就和 X 一起做 A（最后一个条件必须排除诸如和 Y 一起擦地板之类的行为：在上述形式的句子中，“和……一起”[with]就是“加上”[together with]），那么，“X 就有和 Y 一起做 A 的自由”。这种自由可以被称为**一起行动的自由** (freedom-to-act-with) 或**关系自由** (relational freedom)。① 应该指出的是，相关的关系既不是对称的，也不是过渡性的 (transitive)。如果我有和你一起做 A 的自由，那么就不能由此断定你有和我一起做 A 的自由，因为——例如——做 A 可能是看一部电影，你可能喜欢和我一起看，而我却不想看。而且，如果我有和你做爱的自由，而你有和他做爱的自由，那么就不能由此断定我有和他做爱的自由。在第八节，当我假设有一种团结感存在，它使屋里每个人对他没有和别人一起离开屋子的自由（尽管他有离开的自由）感到遗憾的时候，该节的论证就暗含着“一起行动的自由”。但是，“一起行动的自由”不同于这里所说的集体自由：就后者来说，当描述一个人有无自由实施的行为时，无需提到另一个人。

这时，有人可能说：既然让人关注的集体不自由只有在个人是自由的时候才会出现，因此，它为什么应该成为关注的来源呢？我们为什么应该关心个人自由以外的事情呢？② 这个问题忘记了，正是一个触及到群体的每个人的事实，即他们的自由的相互条件性，才使集体不自由的观念得以成立。一旦足够多的人运用共存的个人自由，集体不自由就导致了个人不自由。如果我虽然有做 A 的自由，但却分担着做 A 的集体不自由，那么我不如本来那样自由。

① Robert Ware 使我注意到关系自由 (relational freedom) 这个重要的概念。

② 有人可能回答说：因为有一些事情我们可能希望各个群体有去做的自由，但我们可能不指望或希望个人有去做的自由。但是，由于刚才在群体自由和集体自由之间划分的区别，这个回答在这里是错误的。

然而,有人可能声称,有一些组织形式证明了我所定义的集体不自由,但这些组织形式通常不会被视为缺乏自由的例证。例如,假设一家旅馆接待了100名游客,它为前40个提出申请的游客安排了一次长途汽车旅游,因为车上只有40个座位。而且假设只有30个游客想去旅游。因此,根据我的解释,在这100个游客中,每个游客都有乘车去旅游的自由,但他们的境况展示出一种集体不自由。然而,反对者说,在这里谈论不自由似乎错误的。

我并不这么认为。因为假设所有的游客都确实想去,所以,说他们并非全都有去旅游的自由似乎是正确的。可是,就个人自由而言,虽然没有那么多的理由为没有做我不想去做的事情的自由而感到遗憾^①,但我的不自由并没有因为缺乏那种欲望而有所减少。^②为什么这种情形在集体不自由的情况中应该有所不同呢?得不到满足的欲望减少了不自由,而且有时为了使不自由得到应有的注意,得不到的欲望就是必需的,但它并不是不自由的必要条件。

长途汽车的例子是一个相当特殊的事例。因为我们往往假设旅馆管理人员只安排了一辆长途汽车,因为他们正确地预料到一辆汽车就足以满足需要。因此,我们还可以假设,如果有更多的游客想去,就可能有相当多的座位可用。如果这一切都是真实的话,那么集体自由的实际数量必然与游客们的欲望相一致,而且尽管仍然存在着一种集体不自由,

① 更少的理由,但决不是没有理由,因为自由的欲望不可以还原为这样一种欲望:做一个人有自由才可能去做的事情。我可能对我没有自由去做我不想做的事情这一点感到愤怒:那些厌恶出国旅行限制的苏联公民不一定想出国。关于做我不想去做的事情的自由,Jon Elster在“Sour Grapes”(in *Utilitarianism and Beyond*, ed. A. Sen and B. Williams, Cambridge: Cambridge University Press, 1982)中提出了更巧妙的理由。

② 参见 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. xxxviiiiff, 139—140;也可参见 Hillel Steiner, “Individual Liberty,” *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1974—1975, p. 34。Richard Wollheim 在评论 Berlin 的“Two Concepts of Liberty”时最早提出了这一点。但关于对这些作者所捍卫的主张的充分质疑,参见 Elster, “Sour Grapes”。

但它好像是一种纯技术上的集体不自由。但是,如果我们假设镇上只有一辆长途汽车,并且无产阶级的境况需要像这样的假设,那么游客的集体不自由就不只是纯技术上的了。

长途汽车事例的纯技术版有两个极为不同的变种。在第一种中,旅馆管理人员在先询问过每一位游客是否想去旅游之后决定预定多少辆长途汽车。在这种情况下,即使在集体的意义上,所有人也都有旅游的自由,尽管他们在发表意见之后就不再有这样的自由了。^①但是,旅馆管理人员可能在没有询问游客的情况下预定了一辆汽车,不知道游客们的准确想法。在这种情形中,所有人在集体的意义上就没有去旅游的自由,但这种集体不自由仍然是纯技术上的,也不是异常令人遗憾的。

现在,某个接受了我的集体不自由概念的人可能论证,这一般来说并不是一件令人不快的事情,而且即使上述集体不自由的数量以一种有利的方式与人们的欲望没有直接或间接的因果关系,这也不必然使人感到不快。伦敦现在(或者我开始写作本文的时候)缺乏巴士司机,因此就有相当多的人有成为巴士司机的自由,但也有大量的集体不自由,因为最多只有非常少的人能够成为巴士司机。然而,这又当如何来看呢?

在这个例子中,修辞问题是一个适当的问题,但当存在禁止一个人向另一个人出卖他的劳动力的不自由时,它就是不适当的了。就像我在上文所评论的,在一种行为上的集体不自由的重要程度取决于该行为的本质。我承认,既然某种集体不自由像个人不自由一样并不是令人不快的事情,因此,在出卖劳动力上的集体不自由之所以是令人不快的事情,就不仅仅是因为它是一种集体不自由。正是这种特殊的集体不自由迫使工人所做的事情,才使它成为痛恨和反对的恰当对象。工人被迫从属于他人,而后者由此控制了工人的生产生活。工人与那些他人之间的反

^① 也就是说,如果时间段为 $t+n$,那么他们在 t 时间段内全都有自由去旅游;如果时间段为 $t+(n-m)$,那么他们在 $t+n$ 时间段内就不是都有自由去旅游($n>m>0$)。关于在完全明确地阐述自由时两次提到时间的必要性,参见第六节。

差是下一节的主题。

十三

在一个没有质疑集体不自由概念的论证中,希勒尔·斯坦纳和纳维森(Jan Narveson)^①说,如果在某种意义上资本主义使工人变得不自由,那么这对资本家来说同样如此。因为如果只有出卖自己劳动力的选择使工人变得不自由,那么资本家同样是不自由的,因为他除了投入自己的资本之外别无选择。因而,加里·杨(Gary Young)论证说:“同样的推理方法”如果表明“工人被迫向某个资本家出卖他的劳动力,那么就同样表明资本家被迫从工人那里获取劳动力。”^②

现在,我将质疑资本家被迫投入他的资本这个主张。然而,即使我们假设资本家是被迫投入他的资本,但他们与工人之间的反差还是如此之大,以至于斯坦纳/纳维森的挑战必定被判断为是相当不敏锐的。

因为工人与其劳动力的联系比资本家与资本的联系更紧密。当我出卖自己的劳动力时,我就使自己任由他人处置,而当我投入自己的资本时,却不是如此。我和我的劳动力相随相连,我就是交易的一部分。^③这就是一些人称雇佣劳动为雇佣奴隶制的原因,也是约翰·斯图亚特·穆勒持如下看法的原因:“对于那些受过教育的聪明人来说,在他人命令下为他人的利益而工作并不是一种令人满意的状况,因为他们不再自然地认为自己优于那些自己为之服务的人。”^④我敢肯定,许多人

① 在与他们的私人通信中。

② 引自他的重要论文“Justice and Capitalist Production”(*Canadian Journal of Philosophy* 8, no. 3, 1978)p. 448。

③ David O'Mahoney 宣称,“劳动和劳动者不可分离这个事实导致了某些困难”,但他重新向我们保证说:“在分析上,劳动与其他的资源没有什么不同,而拥有那些资源的主人就可以为了自己的目的而与企业主签定使用协议。”参见“Labour Management and the Market Economy,” *Irish Journal of Business and Administrative Research*, April 1979, p. 30。

④ *Principles of Political Economy*, Toronto: University of Toronto Press, 1965, p. 766.

会认为称雇佣劳动为雇佣奴隶制是一种不负责任的夸大其词。但应该指出的是,即使按照夸大其词的说法,也没有人会说必须投入自己的资本是一种奴役形式。

然而,无论如何,斯坦纳和纳维森都没有资格说资本家被迫投入他们的资本。首先,一些人非常富有,因此他们可以在自己的其他时间里将自己的资本花费在消费品上。但是,让我们来关注那些处境较为悲惨的其他人吧。当马克思主义者宣称工人被迫出卖他们的劳动力的时候,他们是说如果工人想活下去的话,他们就没有可接受的其他选择。但是,一些人可能会说,资本家除了投入自己的资本外还拥有可接受的其他选择:他们反而有自由出卖自己的劳动力。^①当然,为了捍卫自己的命题,斯坦纳和纳维森可能否认那是一种可接受的选择,而我因为其他的理由可能会赞同那一点。但是,如果他们接受那种推理方法,那么他们首先不应该提出那种类比。因此,要么资本家不是被迫投入自己的资本,因为他毕竟能够出卖自己的劳动;要么如果他被迫投入自己的资本,那么这是因为与投入自己的资本相比,出卖自己的劳动力是非常糟糕的。^②

有人可能说,资本家作为资本家是被迫投入自己的资本的:就资本家的那种行动能力来说,他别无选择。但即便这是事实——我不能肯定这就是事实——它也是不相关的。因为虽然有时将个人作为交易的对象是适当的——“只有就他们是经济范畴的人格化来说”^③,但这种形式的抽象在这里并不适当。我们这里关心的并不是诸如资本家作为资本家这样的抽象人格的自由和奴役,而是人的(human)自由,因而是作为资本家的人;而且即使资本家作为资本家被迫投入自己的资本,也不能

① 我们可以撇开不论完全丧失能力的资本家这种特殊的情况。如果资本家一般除了投入自己的资本外没有其他的生存能力,那么他们在与工人谈判时的地位就可能是相当不同的。

② 不仅与投入资本相比,而且如果下文第十六节对可接受的选择的解释是正确的,出卖自己的劳动力也绝对是非常糟糕的。

③ Marx, *Capital*, I: 92.

由此断定作为资本家的人被迫如此。只要资本家想成为一个资本家,他就被迫投入自己的资本,这个命题即使是正确的,也是不相关的。应该指出的是,即使是为了使工人被迫出卖自己的劳动力这个主张成立,也没有必要固守诸如“作为工人”或“只要他想成为一个工人”这样的措词。

那些不是极为富有的资本家是被迫投入他们的资本或出卖他们的劳动力。因此,除了出卖自己的劳动力之外,他们还拥有工人所缺乏的一种选择。但他们并不是上帝。像工人一样,他们“发生必然的、不以他们的意志为转移的关系”^①。事实上每个人都不得不接受资本主义。但是,对于从哪里进入资本主义所施加的一系列关系,人们却拥有不同数量的选择,并且资本家通常比工人拥有更多的选择。

在上述讨论中,我并没有遵从资本家的个体自由和集体自由之间的区别,因为即使不借助那种区别,斯坦纳/纳维森也能提出他们的反对意见。然而,我们可以设想一种同一普遍类型的反对意见,而它确实利用了那种区别:

个体的资本家就可能比个体的工人拥有更多的选择自由,但你的重点并不是作为个人的工人的不自由,而是他与本阶级的其他成员共同分担的不自由。而且,如果我们考察作为一个阶级的资本家,我们就会发现一种类似的集体不自由。他们不可能全都成为劳动力的出卖者,因为要有劳动力的出卖者,就必须有劳动力的购买者。因此,资本家就像工人一样遭受到一种集体不自由。

对于这种反对意见,我有三种答复。

首先,回想一下集体不自由随着数量而发生变化这一点(参见第十二节)。于是,应该指出的是,即使这种反对意见在其他方面是正确的,它也证明资本家的集体不自由远远少于可以归于工人的集体不自由,因为任何群体的成员——除了任何(比如说)两三个资本家之外——在结

^① Marx, Preface to *A Contribution to Critique of Political Economy*.

构上都不被阻止向那两三个资本家转让他们的财富。相比之下,大规模地脱离无产阶级,只留下两三个工人,这在结构上是不可能的。

但是,有人可能走得更远。就成为雇佣工人来说,资本家不可能遭受任何的集体不自由,因为如果严格地说所有资本家都想成为工人,以至于他们都不想扮演雇主的角色,那么,找到愿意并且有能力担当该角色的工人可能就是一件容易的事情。

最后,这种反对意见忽视了一种资本家在没有成为雇佣工人的同时又可以不再做资本家的方式:如上所述,资本家并不是把自己的财富交给特定的他人,而是交给整个社会。我并不认为这是一条走向社会主义的新道路,因为资本家实际上肯定不会走上这条路。^① 我的观点是资本家阶级彻底消灭自己并不存在结构上的障碍,但无产者大规模脱离无产阶级却存在一个结构上的障碍:资本家占有了生产资料。

十四

这里所思考的右翼的那个最后挑战涉及到论证(8)的前提:脱离无产阶级的出口并不是非常多。我所想起的反对者承认,无产阶级不可能普遍地成为小资产阶级(和高于小资产阶级的人):只要因为由此可能没有足够多的工人来生产店主所出售的东西,工人就不可能**全体地**成为店主和其他工人的雇主。但是,反对者使人注意到本文没有提到的一种脱离方式:无产阶级可以成立工人合作社。创立这样的实体有大量的空间,因而实际上存在着无限的脱离希望。于是,如果脱离无产阶级没有普遍地出现,那么原因必定是工人的无能,他们不愿冒险等等。^②

① “如果一项建议的可能性非常大,以至于使我们在任何决策问题上都进行推理,好像它的可能性是1,那么该建议是一种现实的必然性。”(R. C. Jeffrey, “Statistical Explanation vs. Statistical Inference,” in N. Rescher et alia, *Essays in Honor of Carl G. Hempel* [Dordrecht; Reidel, 1970], p. 105)

② 参见 Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, pp. 255—256。

应该指出的是,这种反对意见并不是要证明论证(7)的结论,即工人拥有脱离无产阶级的个人自由。这是我不仅承认而且要辩护的一个命题。对它的新的证明可能来自如下可行的主张:成立合作社还有尚未被利用的机会。但是,要影响到论证(8)的前提,因而要使无产阶级的集体不自由远远少于我曾经主张的,这样的机会就必须非常多。因此,当我通过描述成立合作社的障碍(例如拥有许多权力的资本家对它们的敌视)来及时地回应这种反对意见的时候,我的目的并不是否认存在许多未被利用的这类出口,而是断言这类出口没有并且不可能多到使大规模地脱离无产阶级成为可能。

反对者可能提出如下的理由:

资本主义的法律并没有禁止合作社的成立。它们赋予每个人随心所欲地与任何人签订契约的权利;因而它们赋予工人与彼此而不是与老板们签订契约的权利,而且资本主义的主要可取之处在于它(和不是一个工人合作社的社会)是允许进行自由签约的结果。在资本主义本身的法律内,资本主义社会中的工人有自由将其改造成一个没有资本家的社会(与通过政治革命的改造相反),但他们没有选择这样做。

在对此进行答复时,我首先要说的是,由于客观的原因,法律所许可的程序可能极其难以实施。例如,在合作社开始成立时,就有一个影响它的严重的协调问题。可能有许多工人,其中每个工人愿意并且能够成功地与其他工人进行合作,除非他知道他们是谁和如何与他们结合起来。在成立新企业时高昂的寻找和试验成本导致工人不可能容易满足原始资本要求。这就是工人更倾向于把现存的公司改造成合作社而不是从头成立合作社的一个原因。但是,这些改造常常注定命运多舛,因为当商业失败发生或者即将发生的时候,这种改造就无法坚持下去。

借助合作社进行的普遍脱离活动可能需要大量的外部资金,但即使是商业可行的合作社冒险,金融家们也不愿意提供支持,因为消灭资本主义所有者树立了一个坏榜样:“资本主义经济的反应类似于一种嫁接异物器官的机制:它自动地排斥嫁接物。”^①根据资产阶级的经济学,反对商业上可行的冒险活动是非理性的,但在考虑所有因素的情况下,资本家比经济学家对何为非理性不那么熟视无睹。而且,对于拒绝提供资金,还有纯经济的理由,因为投资自我管理的公司带有特定的风险,比如说工人“侵吞”的危险,也就是说,工人付给自己巨额的报酬,从而导致合作社会无法履行它对投资者的责任。如果投资者可以对公司施加控制,就可以打消他们的担心。但是,这在形式上可能使合作社社员变成劳动力的出卖者,即使在实际上并非如此。^②

对于在上文提出的资产阶级意识形态学家的立场,有一种一般性的回应:资本主义社会并不是一组法律,而是一组与法律相符合的关系,即一种经济结构。而且,法律所允许的改造可能被经济结构所阻止。广泛地成立工人合作社必然导致右翼的反对。毕竟,它可能意味着巨额的资本主义财富和制度的衰亡,而这些财富和制度的代理人拥有出色的能力来阻止向合作社市场社会的转变。当1974—1979年的工党政府拒绝支持一种通常喜欢私人工业的工人合作社时^③,伦敦并没有匆忙地填补这

① Branko Horvat, “Plan de socialization progressive du capital,” in *Solutions Socialistes*, ed. S.-C. Kolm (Paris: Editions Ramsay, 1978), p. 183.

② 参见 Jaroslav Vanek, *The General Theory of Labor-Managed Market Economics* (Ithaca: Cornell University Press, 1970), p. 29iff 和 pp. 317—318 (on “The dilemma of the collateral”); 也可参见 O’Mahoney, “Labour Management,” p. 33ff.

③ 该届政府首任工业大臣 Tony Benn 支持合作社,这就是他在 1975 年夏天被 Eric Varley 取代的一个原因。Eric Varley 用一种非社会主义的方式解释了工党准社会主义的选举宣言承诺。参见 *The New Worker Co-operatives*, ed. Ken Coates (Nottingham: Spokesman Books, 1976), pp. 6, 95, 218; and Ken Coates, *Work-ins, Sit-ins and Industrial Democracy* (Nottingham: Spokesman Books, 1981), p. 140ff.

关于对在我的故乡魁北克企业和政府敌视合作社的记录的确切描述,参见 Pauline Vaillancourt and Jean-Guy Vaillancourt, “Government Aid to Worker Production Cooperatives,” *Synthesis*, Spring 1978.

个缺口。

回想一下,我没有否认通过合作社化而存在的未被利用的机会(尽管存在障碍)。我的异议在于这些机会不够多也不可能多到成为一种在资本主义制度的法律内消灭资本主义的手段。这就是为什么最狂热的合作社市场经济支持者依靠国家来推动向那种社会形态过渡的原因。^①

十五

左翼对论证(7)的反对意见并没有质疑它的前提,即脱离无产阶级的出口多于正在尝试这样做的工人。这种反对意见认为,绝大多数工人都有脱离无产阶级的个人自由是一个不切实际的推论。因为大多数工人缺乏必备的人格和个性资产:他们没有商业上的精明,也不知道如何充分地发挥自己的才能等等。^②

为了评价这种反对意见,我们必须区分做某事的自由和能力。

假设世界上最优秀的长途游泳运动员刚刚开始服刑一个长期的监禁判决。于是,他有能力游过英吉利海峡,但他没有这样做的自由。我的情况与他恰恰相反。我有这样做的自由,但却没有那种能力。

概而言之,有人可能认为,当且仅当一个人尝试做 A,但由于一个或更多人的行为而未能成功地做 A,他才存在做 A 的不自由;而且,当且仅当一个人尝试做 A,但他即使在最有利的条件下也未能成功地做 A,他才不具备做 A 的能力。如果一个人做了 A,那么他既有做 A 的能力又

① Vanek(*General Theory*, p. 317)说,“在自由资本主义的环境中”,发展一种合作社市场经济没有“很大的现实可能性”,而且 Horvat(*Solutions Socialistes*, p. 165ff.)提出,无偿的剥夺是建立它的一种手段。

② 参见 p. 74 注②所引述的马克思的那段话中所列出的要求。

有做 A 的自由(在他做 A 的时候)。^①

对“X 做 A 的不自由的条件”的上述分析不仅富有争议性,而且难以解释。一些人规定取消自由的行为(freedom-removing action)应该旨在造成自由的取消,以此来加强上述分析。我并不接受这一点。我认为,如果你挡住了我的路,那么,即使你不是故意这样做,你也使我变得不自由。哈里·法兰克福特等人可能为一个更弱的分析辩护:在法兰克福特看来,天生的障碍限制了自由。我认为他是对的,但我决心(参见上文)继续进行辩护,就好像他是错误的。

按照某些特定的规定,上述左翼反对意见并不成立,因为那些使工人不能脱离其阶级位置的人格和个性缺陷并没有因此使他失去脱离的自由。但是,当这些定义放在一起的时候,它们暗含着一种推论,从而使左翼反对意见能够以一种更有说服力的形式表达出来。从各种定义可以得出结论说,如果一个人由于别人的行为而没有做 A 的能力,那么他就不仅不能并且没有自由去做 A。为了明白左翼反对意见如何能够利用这个推论,我们首先要回到被锁上的屋子里的囚犯的例子。

每个囚犯(在条件上)有自由逃离被锁上的屋子,并且我规定每个囚犯都有获取和使用钥匙的能力,因此,每个人都有逃离的能力。要证明他们有逃离的自由,并不需要上述规定,但该规定使他们的逃离自由表现更加清晰。现在假设,一些或所有囚犯缺乏逃离的能力,因为他们不能拿起钥匙;而他们之所以不能拿起钥匙,是因为他们太虚弱;而他们之所以会太虚弱,是因为看守为了使任何囚犯难以或不可能逃跑,给他们吃低劣的饭菜。因此,我们的定义就意味着:那些不具备使用钥匙能力

① 有人可能说,当且仅当一个人拥有做 A 的能力和自由,他才能够(able)做 A。

一些人可能拒不承认对无能力(incapacity)的上述定义,因为它蕴涵着如下推论:如果某个人侥幸做成了 A,那么他就有做 A 的能力。我的回答是,如果某个人侥幸地做成了 A,那么他表现出一种做 A 的能力,即侥幸地做成 A 的能力,而其他人不可能有这样的能力。与一个 6 个月的婴儿不同,我有偶尔击中公牛眼睛的能力。关于我在这里所反对的观点,参见 Anthony Kenny, *Will, Freedom and Power* (Oxford: Basil Blackwell, 1975), p. 136。

的囚犯没有逃离的自由。

这样一来,如果工人因为个人的缺陷而不能脱离无产阶级,那么按照那些特定的规定,这不一定减少他们脱离无产阶级的自由;但是,如果这种缺陷可以适当地归于人的行为(例如,如果它应该归咎于受教育不足),那么它就减少工人脱离无产阶级的自由。如果一个工人身上存在一种恰当产生或得以延续的非常严重的缺陷,那么他就存在脱离无产阶级的不自由,并且被迫出卖自己的劳动。此外,他在马克思主义的必要条件意义上是被迫出卖自己的劳动力吗?这个问题取决于那种缺陷的原因是否与占统治地位的生产关系有相应的联系(参见第五节)。对这些问题的肯定回答可能推翻论证(7)。如果资本主义使大多数工人不能成为其他类型的人是一种合理的说法,那么大多数工人拥有不成为无产阶级的个人自由就是一个错误的命题。

十六

论证(7)说,(大多数)英国工人并非被迫出卖自己的劳动力,因为他们拥有成为小资产阶级的合理选择。但是,如果所有的小资产阶级位置都已经被占据,那么论证(7)就是错误的。这个推理取决于如下原则:如果一个人拥有一种合理的或可接受的替代选择,那么他就不是被迫做A。第十五节的反对意见可以被当做是对上述原则的挑战。这种反对意见说,即使一个行为者面前有一种可接受的其他选择,但如果他不能利用它(或者更准确说,如果他已经变得不能抓住它),那么他就是被迫做A。

对于论证(7)的推论,一种不同的左翼反对意见在很大程度上应该归于柴姆·坦南鲍姆(Chaim Tanenbaum)。坦南鲍姆接受了上述所强调的原则。也就是说,他同意当一个人拥有一种可接受的替代选择时,他就不是被迫做A;他也不否认小资产阶级的生活相对来说优于无产阶

级的生活。^① 他的反对意见是：因为对大多数工人来说，小资产阶级出口的存在——正如我曾假设的那样——并没有为继续做工人提供一种可接受的其他选择。因为一个人必须考虑到——正如我没有考虑到的那样——试图成为小资产阶级所带有的风险；根据新学徒失败的概率来判断，这种风险非常高；而且还必须考虑失败的成本，因为如果一个工人已经尝试却没有成为小资产阶级，那么他的境况比他没有尝试时更加糟糕。坦南鲍姆的反对意见并没有挑战论证(7)的前提。一些出口可能存在，但正如坦南鲍姆的反对意见所说的那样，这些出口究竟在哪里却难以为人所知，而且徒劳地寻找的代价相当高。因此，尝试小资产阶级选择的预期效益(expected utility)^②通常非常低，无法证明如下主张是合理的：大多数工人并不是被迫出卖他们的劳动力。

对预期效益的考虑也证明了移民小资产阶级的例子(第五节)，论证(7)就是建立在他们之上的。因为这些移民在工人阶级内的命运通常比英国当地无产阶级更差，而后者不会成为种族主义的受害者，因而不那么容易受到超额剥削。因此，要使移民脱离工人阶级的尝试成为一种理性的选择，更小的成功可能性就是必要的。与乍一看似乎是事实的状况相比，在小资产阶级中移民的数量之所以非常高，更多的是因为客观的条件，而不是专业技能和态度的不同。

为了评价坦南鲍姆的论证是否正确，让我们来陈述他的论证。他的论证将应用在一个会被我们视为典型的工人身上，并且我称他为 W：

1) W 尝试成为小资产阶级的预期效益不如继续做工人的预期

① 一些左派竭力主张由于工作时间长、假日短、资金风险等原因，小资产阶级的生活并不优于无产阶级的生活，由此反对论证(7)的推论。与他们不同，我的回答是(1)“自己当老板”的小资产阶级拥有一种自主权；一些左派之所以极其贬损这种自主权，是因为他们非常强调“无产阶级化”必然导致这种自主权的丧失；(2)无论如何，我们都可能把论证(7)的结论建立在更高的、不那么小的资产阶级位置是否可得的基础上，而无产阶级有时也会上升到那个位置上。

② 一种行为选择的预期效益就是该选择的每个可能结果所产生的效用和可能性的总和。

效益(即使成为并继续做小资产阶级的效益远远大于继续做工人的效益)。

2) 当且仅当一种取代既定路线的选择的预期效益至少与既定路线的预期效益一样,该选择在相应的意义上才是可以接受的(可接受性的相关意义在于,在这种意义上,如果一个人除了做 A 之外没有可接受的其他选择,他就是被迫做 A)。因此,

3) 小资产阶级出口的存在并不表明 W 有一种可接受的其他选择。因此,

4) 小资产阶级出口的存在并不表明 W 不是被迫出卖他的劳动力。因此,

5) 论证(7)的前提不能得出它的结论。

第一个前提是一个(或多或少的)事实性主张(factual claim),而第二个前提则是一个概念性主张(conceptual claim)。在评价事实性前提的真值时,我们必须扣除在尝试成为小资产阶级企业的计划时由于纯个人的缺乏而失败的那一部分可能性:参见第十五节。即使我们能够做出必要的扣除,判断那个事实性前提是否为真仍然极其困难,因为这个问题的答案可能涉及到许多判断问题,也可能涉及到那些不属于判断问题但碰巧无法获得的信息:企业破产的统计数据给不出前工人创立的企业在英国取得成功的频率,从而无法将那些新企业与其他的企业区分开。然而,为了集中关注前提 2) 所体现的那个概念性主张,我将假设那个事实性前提是正确的。

如果一个人在没有可接受的其他选择时被迫做 A,那么在必要条件的意义上究竟什么产生了可接受性呢?假设我正在做 A,而做 B 则是做 A 的一种替代选择。为了判断做 B 是否是一种可接受的选择,我只要考虑到做 B 的最好的可能结果的效益,或者我要考虑到做 B 的所有可能结果,总计出每一种可能结果的效益和可能性之和,使我能够将这种总计结果与做 A 的预期效益进行比较,从而得到答案?

似乎很清楚的是,做 B 的最好可能结果不可能是要考虑的一切,因为如果是的话,那么当不开枪的可能性非常小时,我在枪口的威胁下就可能不是被迫交出钱财。人们通常被迫做这样的事情:这些事情有一些高额回报可能性很小的替代选择。

因此,预期效益似乎必须用强制微分学(the calculus of constraint)来加以计算。但是,我认为它要用一种复杂的方法来计算,其复杂性超过了坦南鲍姆反对意见的第二个前提所考虑到的程度。即使对于既定路线来说一种其他的选择的效益不如它,该选择也可能是可以接受的:“你不是被迫去布莱顿的,因为你可以去马尔盖特,尽管你在那里不可能玩得愉快。”

坦南鲍姆反对意见的第二个前提是错误的,但类似于它的东西却可能是正确的。对直觉数据的反思使我提出如下描述作为对可接受性至少是最接近的描述:

当且仅当:要么 A 是特别差,并且 B 比 A 更差;

或者,要么 A 并不是特别差,但 B 是这样;

B 才不是 A 的一种可接受的替代选择

这可以简化为:

当且仅当 B 比 A 更差,并且 B 是特别差,

B 才不是 A 的一种可接受的替代选择。

在这里,预期效益是判断那些行为选择优劣的标准,因而为了运用这种分析,对于那些行为选择,人们不仅必须作出相对的判断,而且必须作出在某种意义上(我不会对此进行详细的说明)的绝对判断:这就是我所说的“特别差”。如果只允许我们作出相对的判断,那么我们会冒险得出结论说,凡是某个人做对他来说毫无疑问是最好的事情时,他都是被迫去做的。然而,向来理性的人们不会永远地受到强制。

这种说明的一些后果应该提一提。

第一,即使 A 是一个非常值得追求的选择,人们也可能被迫采取它,因为其他的一切选择都是如此之差。你可能被迫去一家豪华饭店,因为其他所有的饭店都极其糟糕。于是,你不可能(仅仅)因为被迫而去那里,但这是另外一个问题。因此,如下命题并不为真:你之所以做自己被迫做的一切事情,是因为你被迫去做。

第二, A 的所有替代选择都可能绝对的糟糕,并且都决不好于 A;然而,一个人可能仍然不是被迫做 A,因为其中的一些其他选择可能不比 A 更糟糕。毫无疑问,这样一种境况可能存在强制。一个人可能被迫做 A 或 B 或 C……但他可能不是被迫去做其中任何一件特定的事情。

第三,对现实生活中的可能性和效益进行评价的极端困难意味着,不管某个人是否被迫做某件事情,这种困难常常都会是难以解决的。不过,那并不是对这种说明的反对意见,因为问题常常是难以解决的。

我们假设,尝试成为小资产阶级的选择的效益不如继续做工人的效益。因此,如果我对各种替代选择的可接受性的解释是正确的,那么,当且仅当尝试成为小资产阶级这个选择特别糟糕,坦南鲍姆反对意见的实质内容才得以保存。

我不可能判断出它的实质是否得以保存,因为各种事实不仅难以了解,而且难以用一种信息充分的方式组织起来,还因为在我曾依赖的日常的强制概念中所存在的不确定性:当为了判断一个行为者是否被迫做某件事情而评估行为选择优劣的时候,我们应当只考虑到他的偏好还是运用比较客观的标准呢?日常的概念似乎使我们可以使用任何一种方式进行判断。它似乎存在如下缺陷,下述对话的双方都不是在错误使用它:

“我被迫去印度餐馆,因为我不喜欢中餐。”

“既然中餐没有什么不好的,因此你不是被迫去印度餐馆。”

十七

坦南鲍姆接受了论证(7)的如下前提：脱离无产阶级的出口确实存在，但没有任何工人正在试图借助它们来脱离无产阶级。然而，坦南鲍姆因为脱离的路线太危险而否认这个前提表明工人有脱离无产阶级的(个人)自由。现在，我想思考一种反对论证(7)的前提的意见。为了支持它，我引证了移民小资产阶级企业在近年来的惊人增长。但是，有人可能会问我，你是如何知道移民占据了那些本来空缺的位置的呢？或许，移民由于最先占据了那些位置，从而使其他人无法获得它们。

在这种地位上升的一些事例中，这种怀疑主义证明是合理的。但并非在所有情况下都是如此。与一个英国当地人相比，一个移民要获得非无产阶级的位置，最初需要更长的时间和更艰辛的努力。这种非无产阶级的位置往往发现是值得努力的，因此，若不是某个非英国当地人去填充，该位置就可能是空缺的。而且，未被占据的此类位置必定仍然存在。(应该指出的是，一个未被占据的位置不必用这样一些术语来描述，比如说这样的术语：“街角的空商店——某个人可能会去光顾它”。如下一点就足以使一个未被占据的位置存在了：有一个这样的行动路线：如果一个工人按此行事，那么，即使其他所有人都已经成为非无产者，他还会成为一个非无产者。)

但是，我确实承认，空缺的位置没有人们原先认为的那样多。上升为小资产阶级，需要经济结构中的可靠位置从一个人向另一个人转移，而转移的途径则是死亡、退休或者以前的位置占有者沦为无产阶级。许多移民的地位上升采取了这种形式，而且在这里我们可以合理地说，新的占有者打败了别人而占据了非无产阶级的位置，并且不是占据了一个别人本来没有占据的位置。

我论证了如下命题：仅仅就英国而言，无产阶级拥有脱离无产阶级

的个人自由。事实可能是,在其他的资本主义社会中出口处越拥挤,因而当论证(7)被应用于那些社会的时候,它的前提就越不为真。毕竟,世界上并不存在“英国梦”,而且在更普遍的资本主义文化中,无产阶级拥有逃离无产阶级的个人自由这个命题几乎不可能为真;然而,如下命题尽管为假,但却接近于为真:即使在个体的意义上,绝大多数的无产阶级也是被迫出卖他们的劳动力,这是因为无论在何时他们实际上都没有此类可以获得的机会,而不是因为坦南鲍姆式的原因。

就各种社会而言,接近为真的东西(尽管为假)或许比严格为真的东西更重要,因为严格为真的东西几乎不可能为真。^① 当思考诸如工人拥有脱离无产阶级的个人自由这样的命题时,我们应该意识到那些至多可能表明自身几乎不可能为真的论证。

① 要想毫无争议地说明我所想起的真值类型,假设过去每年都有 100 人左右来参加我的生日宴会。你问我今年是否会有多达 100 人前来,而我说不会,因为事实上有 99 个人前来,尽管我没有告诉你这一点。因此,有 100 人前来这个命题接近于为真,而不到 100 人前来这个命题则严格为真,但前者比后者更重要。

5. 自我所有权、世界所有权与平等：上篇^①

谁第一个把一块土地圈起来并想到说“这是我的”，而且找到一些头脑十分简单的人居然相信了他的话，谁就是文明社会的真正奠基者。假如有人拔掉木桩或者填平沟壕，并向他的同类大声疾呼：“不要听信这个骗子的话，如果你们忘记土地的果实是大家所有的，土地是不属于任何人的，那你们就要遭殃了！”

卢梭：《论人类不平等的起源和基础》

私人所有者对机会的初始“占有”包括在如下方面上的投资：探索、对发现进行反复的详细研究和评价、获得和推销一件产品的许多研发工作——除了收买或谋杀或剥夺以前的要求者的成本之外。

弗兰克·H·奈特：《社会成本解释的一些谬误》

① 本文原题为“Self-ownership, World-ownership, and Equality”，载《此时此地的正义和平等》（*Justice and Equality Here and Now*, Frank Lucash ed., Cornell University Press, 1986），第108—135页。——译注

我感谢 Simon Courtenay, Hillel Steiner, Steven Walt, Erik Wright 和 Arnold Zuboff 对本文初稿的批评。——原注

一、引言

1. 目前,我正在进行一项研究计划。在本文的第一部分中,我描述了这项计划的范围和缘由;在第二部分中,我基本上完成了该计划的第一步任务。

本文的标题表明了该计划的主题。我之所以着手进行该计划,是想解决 1974 年我的教条的社会主义信念所出现的混乱,而这种混乱则是当时阅读诺齐克《无政府、国家与乌托邦》一书的结果。

诺齐克的政治哲学从一种具有吸引力的思想那里获得了自己的大部分辩论力量。在我看来,那种思想似乎构成了其政治哲学的基础。该思想就是每个人在道德上都是他自身的正当所有者。他依据道德权利而成为他自身的所有者,而奴隶主依据法律权利而对一个完全的奴隶拥有这一切权利;而且,他在道德上有资格处置他自己,如同奴隶主在法律上有资格处置他的奴隶一样。这样一个奴隶主不会指使自己的奴隶去伤害别人,但法律决不会强迫他按照别人的意愿来处置他的奴隶:他不必用自己的奴隶来为其他任何人服务。因此,同样地,如果我是我自身的道德所有者,因而也是这条右臂的道德所有者,那么,虽然别人有资格阻止它攻击人们,但如果没有我的同意,没有人有资格强迫它为他们自己或其他任何人服务,即使在我未能主动地把它借给别人在道德上可能不对的时候。

最后这一点非常重要,并且使对诺齐克的某些愤怒批评失去了作用。诺齐克没有鼓励人们不要互相帮助。他也没有认为,人们即使从未互相帮助也不应该受到指责。他只是禁止强制性的帮助,例如包含在再分配税收中的强制性帮助——这大约是诺齐克所认为的强制性帮助。^①

^① Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. 169.

诺齐克坚持认为,对于其他任何人的服务,没有人享有一种强制性的、非契约的要求权;或者同样地,对他人服务的任何强制性的要求权都源自一个规定了该服务的协议。但是,他并不禁止相互帮助,乃至并不像安·兰德(Ayn Rand)那样不鼓励相互帮助。

必须指出的是,自我所有权命题(the thesis self-ownership)并不是说所拥有的一切是一个自我(self),其中的“自我”被用来表示一个人的某种特别私人或本质的部分。这样解释的话,奴隶主的所有权并不局限于奴隶的自我,而且同样地,道德上的自我所有者(self-owner)拥有他自己的全部,并不单单是拥有他的自我。自我所有权命题中的“自我”这个术语拥有一种纯反身的意义。它的意思是所有者和被所有者是同一个人,即一个完整的人。因此,没有必要去确立这样的观点:我善于打篮球的手臂或能力是我的自我所固有的一部分,从而使我在自我所有权的命题下能够对之要求拥有至上的权力。

我正在描述的哲学也认为,作为恰当地运用自己和/或别人的个人能力的结果,一些拥有同等强度的道德权利的人能够成为不均等的自然资源份额的至上所有者;而且,当自然资源中的私有财产(private property)是正当地产生出来的时候,其具有道德特权的起源就会使其免遭剥夺或限制。现在,自我所有权与世界资源不平等分配的结合,容易使所有外部产品中私有财产的不平等变得无限大,因而无论根据哪一种对条件平等(equality of condition)的看法,都导致条件的不平等(inequality of condition)。^① 因此,由此可以得出结论说,当条件不平等是正当地产生出来的时候,它就会受到道德的保护;因而,凡是以私有财产(private

^① 所谓“条件平等”(equality of condition),我是指一种析取观念(disjunctive conception),Ronald Dworkin在“Equality of Welfare”和“Equality of Resources”两篇文章中极为详细地研究了其中的两个析取项(disjuncts)。这两篇文章分别发表在《哲学与公共事务》(*Philosophy & Public Affairs*)1981年夏季和秋季号上。正如Dworkin所指出的(“Equality of Welfare”, p. 188),其他的条件平等观念是可能的,但任何一种名副其实的的条件平等观念都肯定与巨大的外部私有财产不平等相冲突。

property)为代价来促进条件平等的企图,都是对人们权利的无法接受的侵犯。取消某人合法获取的私有财产可能不像获取他的手臂那样野蛮,但它也是一种同等类型的野蛮行为。它之所以是不对的,实质上是出于同样的原因。

现在,左翼对诺齐克的共同反应是在诺齐克的观点所允许的不平等面前往后退缩,肯定某种类型的条件平等是一种基本的价值,并且因为自我所有权可能导致的条件不平等而拒绝(至少坚决地)它。结论是人们对于自己的能力并没有那种随着自我所有权而来的排他性权利,而且那种能力不仅可以用来防止那些天赋优越者伤害别人,也可以用来确保他们帮助别人,从而会确保条件平等(或者不太过分的条件不平等)。

在这种对诺齐克的反应方式中,某种类型的条件平等得到肯定,并且由此否定了自我所有权。但是,这种反应方式却存在两个相互关联的缺陷。第一,它存在着辩论上的缺陷,即它无力反驳那些站在诺齐克立场的人,因为他们并不是没有注意到自己的观点与这里竭力反对它的结果平等主义相冲突(诺齐克可能会这么认为)。上述策略的另一个缺陷是自我所有权命题毕竟拥有相当大的直觉力量。即使对各种平等原则的许多忠实捍卫者来说,该命题先前的吸引力也足以与这些据认为与之冲突的平等原则的吸引力相匹敌:这就是《无政府、国家与乌托邦》让它的许多自由主义和社会主义读者感到不安的原因。

在我的经历中,当被问到谁有权决定如何处置——例如——自己的眼睛时,那些对诺齐克实质上未经论证就肯定每个人的自我所有权表示不屑一顾的左派就再也没有信心去斩钉截铁地否定自我所有权命题了。他们没有立即同意,要是眼睛移植能够容易地完成,那么下述情形就是可以接受的状况:让潜在的眼睛捐赠者参加抽签,失败者必须把一只眼睛转让给受赠者,否则受赠者就不是半瞎而是全瞎了。他们并不应该拥有自己的好眼,他们需要两只好眼就像盲人需要一只好眼一样,如此等等;总之,他们拥有两只好眼是纯粹的运气,这一事实并不总是使他们确

信他们对自己的眼睛的要求权并不亚于某个不幸的盲人的要求权。^①然而,倘若完全从字面上来理解一般左派对于资源不平等、私有财产和最终状况的反对意见,那么,我拥有两只(相对的)好眼是纯粹的运气,这一事实应该使我丧失对于它们的特权。

这时,有人得出的结论可能并不是对外部物品中私有财产不平等的通常反对意见失去了说服力,而是它们的说服力应该归于为外部物品中的排他性权利辩护的先前的比较性缺点。仅仅因为手臂是我的,所以只有我有资格决定如何使用自己的手臂并从它的敏捷性中获益,这是一个容易理解的预设。这是我的手臂是一个事实性真理,而我对它应该拥有排他性的处置权则是一个规范性要求。我也没有混淆而将这两者混为一谈。我的主张是:上述事实性真理是上述规范性要求的一个乍看起来似乎合理的基础,而不是它的逻辑蕴涵项。但是,在某个人与外部世界的某一部分之间,并不存在任何类似的预设的规范性联系。因此,对于外部物品或者至少是原始状态的外部物品、未经利用过的土地和自然资源(所有加工过的外部物品都是由它们制造而成的),人们似乎可以合理地说,没有人比别人拥有一种更大的确凿无疑的权利;然而,同样的思想当被应用到人的器官和能力上时并不是那么令人信服。许多人发现卢梭的如下论题却是令人信服的:初始的私有财产是对理当共同所有的东西的侵占;但很少有人在一个个人坚称他对自身拥有至上的权利的主张中发现一种类似的不正义。

这些反思表明,那些站在诺齐克左边的人可能想到另一种对诺齐克的反应,而这种反应不同于我在上文中所描述的那种反应。由于不是假

^① 我这里尽力激发对自我所有权命题的同情感,而不是为之提供一个不可反驳的论证。有各种方式来抵制强制性的眼睛移植而又没有肯定(完全的)自我所有权,但与左派在这些问题上的通常思考相比,这些方式都需要更多的反思。一种方式是认为仅当一个人自身的基本需要得到满足,对他人的非契约性义务才会出现,并且拥有两只眼睛是一种基本的需要。Ronald Dworkin 发表在 *Social Philosophy and Policy* (Autumn 1983, pp. 24—40) 上的“*In Defence of Equality*”一文的第 38—39 页概述了另一种方式。

定条件平等是一种道德命令并在此基础上拒绝自我所有权，他们可能会缓和对自己所有权观念的反对，但却反对用它来建立这样一种论证：这种论证把外部资源所有权的不平等作了合法化的论证，因而继续为他们所反对的条件不平等辩护。他们可能设法弄清楚，通过把对世界资源的平等获取机会和对自我所有权命题的肯定或至少是不否定结合起来，他们是否或者在何种程度上能够实现他们重视的条件平等。

我在其他地方讨论过那些既尊重自我所有权又尊重世界资源所有权平等的经济制度。^①任何一种这样的制度必定会既遭到诺齐克的反对，又遭到其他资格理论家以及罗尔斯和德沃金的反对。因为这两种类型的理论家都不像人们认为的那样倾向于明确地区分外部资源所有权和人身所有权的道德地位，尽管他们在相反的方向上都十分清楚这两种所有权的道德地位。诺齐克把那种似乎更有理由属于人的自我所有权的道德性质赋予正当的外部资源私人所有权，而罗尔斯和德沃金则把个人所拥有的能力当做是从属性的，尽管对此做出了各种重要的限制。^②至于相同的平等主义分配原则，他们则不那么有争议地将其应用于外部的财富。当肯定（或者至少不否定）自我所有权时，所建议的中间立场赞同诺齐克，反对罗尔斯和德沃金；但当认为对非人造资源的分配应该服从平等主义的估价时，所建议的中间立场则赞同罗尔斯和德沃金，反对诺齐克。

现在，我相信，没有这样一种中间制度能够保证条件平等，并且由此可以得出结论说，上一段最后两句话所反映出的反应虽然具有吸引力，但事实上并不可行。虽然一种中间制度保留了自我所有权，但却把世界资源中的权利平等化。在《自我所有权、世界所有权与平等：下篇》中，我

① 参见 'Self-ownership, World-ownership, and Equality: Part II', in *Social Philosophy and Policy*, 3(1986), 77—96。参见本书第六章。——译者注

② 在肯定政治自由和其他的自由——例如职业选择——时，罗尔斯和德沃金断言个人对他们自身拥有某种至上的权利，并且给予那些自由具有分配的意义。

思考了实现上述平等化的两种方式。一种是在社会中人人对所有外部资源的联合所有权(joint ownership),每个人对如何处理这些外部资源都享有平等的发言权。这种规定本身可以保证条件的平等,但似乎与真正的自我所有权相冲突。因为如果不使用外部世界的一部分资源,人们(实际上?)就无法做任何事情。因此,如果他们需要共同体的同意才能使用某些外部世界资源,那么事实上他们并不拥有他们自己,因为没有共同体的授权,他们就无法做任何事情。^①因此,没有一种真正中间的制度会规定这第一种把外部资源权利平等化的方式。

另一种把外部资源权利平等化的方式是把同等数量的外部资源分配给每个人。于是,如果每个人是自我所有的话,那么他们都可以按照自己的意愿来处置他的那一份外部资源。这会产生一种真正中间的制度,但是我认为这种制度并没有保证社会主义者所重视的条件平等。因此,暂时地和根据一种公认不完美的观点,我可以断定自我所有权与社会主义的平等是相冲突的。即使在一个外部资源权利已经被平等化的世界里,任何支持条件平等的人也必定反对(完全的)自我所有权。

因此,那些毫不犹豫地支持某种形式的条件平等的马克思主义者必须比实际上更加正面地探讨自我所有权问题。因为虽然马克思主义者确实没有公开地赞同自我所有权命题,但他们在一些至关重要的观点上依然故我,好像自己没有必要对自我所有权命题表示异议;也就是说,不管是某些普通意义上的“左翼自由主义者”(left-wing liberals)还是某些严格意义上的“左翼自由主义者”,马克思主义者好像都没有必要在一个根本的规范性层面上将自己与他们区分开来。现在,我将设法对左翼自由主义者进行界定。

^① 如果没有资本家的允许,没有财产的无产阶级就不能使用生产资料。这样的无产阶级同样缺乏有效的自我所有权。正如我在“Self-ownership: II”所论证的,由此可以得出将结论说,既然诺齐克认为无产阶级性(proletarianhood)与他所说的人们拥有的全部权利并不冲突,那么他本人实际上为之辩护的并不是实质性的自我所有权,而是某种更空洞和更乏味的东西。参见本书第六章。——译者注

思考一下如下三种类型的实体：外部世界的资源、人自身的身体和能力以及别人。一个人可以对它们要求拥有至上的权利或者（在这里与之一等等的）排他性的私有权。为了把某种传统意义上的自由主义理想化，自由主义可以被定义为如下命题：每个人对他自身都享有完全的私有权（因而，对别人并不享有任何私有权）。只要不伤害别人，他就可以按照他的意愿来处置他自身。正如我们已经看到的那样，诺齐克所倡导的右翼自由主义补充说，自我所有的个人对于外部资源可以获得同等强度的道德权利。相比之下，左翼自由主义对于未加工过的外部资源坚持平等主义的立场：亨利·乔治（Henry George）、利昂·瓦尔拉斯（Leon Walras）、赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）（在其早期阶段）和希勒尔·斯坦纳（Hillel Steiner）是这种立场的代表。罗尔斯和德沃金通常被认为是自由主义者，但在这里应该给予他们其他的称呼，例如社会民主主义者，因为既然他们在一个重要的方面上否定自我所有权，所以他们并不是刚才定义的传统意义上的自由主义者。他们认为，因为人们所拥有的天赋是原生运气（brute luck）问题，所以从道德上说，他们的天赋并不属于他们，适当地来看，而是整个社会可以合法处置的资源。

现在，马克思主义者在两个重大的问题上未曾反对左翼自由主义。因此，即使人们不能说马克思主义者是罗尔斯和德沃金的右翼，但在这些问题上，他们的立场在上述光谱上远不如罗尔斯和德沃金那样左倾，因为如果没有马克思主义者对自我所有权命题的评论，就不可能那样明确地定位他们。

第一个问题是对资本主义不正义的批判。在马克思对资本主义不正义的批判中，资本家对工人的剥削完全源自如下事实：工人缺少获得物质生产资源的机会，因而必须向对这些资源享有阶级垄断的那些资本家出卖他们的劳动力。因此，对马克思主义者来说，资本主义的不正义归根结底是与外部物品权利有关的不公平问题，因而要揭露出资本主义的不正义，并不需要否定自由主义者的自我所有权命题。社会民主主义

者往往把代表境况较不利者进行的国家干预视为对合理的强制性帮助的保证,因而必须拒绝自我所有权命题。与社会民主主义者不同,马克思主义者并不把境况不利者视为不幸者,而是视为被苛刻和强制地剥夺了生活资料的人,因而是受害者;而且,在这种对其困境的解释中,马克思主义关于纠正贫穷的要求并不需要比左翼自由主义更强有力的基础。

第二个问题是理想社会的本质。在马克思主义的理想社会观中,外部资源就像在最左翼的左翼自由主义观点中那样是共同所有的,而且个人对于自身拥有有效的至上权利(即使不是宪法权利),因为在那一段著名的话中,每一个人的自由发展是所有人自由发展的条件。物质极大丰富的假设使得没有必要为了条件平等而压榨一些人的天赋来为其他人的发展服务。

然而,马克思主义者在上述两个问题上对左翼自由主义的不反对态度无法维持下去。首先,思考一下资本主义不正义的问题。当人们被强制地剥夺了生产自己的生存资料的外部手段时,马克思主义者所谓的剥削确实会产生。这种情形的一个例子就是马克思所说的“原始积累”。在马克思对“原始积累”的解释中,凭借这一过程,相对独立的英国农民阶级由于被剥夺了土地而沦为无产阶级。但是,这样一种剥夺虽然确实是马克思主义者所说的剥削的充分条件,但并不是必要条件。因为如果全部生产资料都被平等分配给所有人,但人们却保留了自我所有权,那么,在天赋和运气以及冒险的时间偏好和意愿程度上的差异将会带来不同的发展状况。这不久将会使一些人在马克思剥削的意义上雇佣另一些人。^①或者,从一个更为可行的假设开始:如果一切生产资料都归社会所有,并且暂时地租借给工人合作社,那么,除了初始资源分配上的差异之外的其他差异将再次导致无限大的地位不平等,由此导致马克思所说的剥削。因此,马克思主义

^① 按照马克思主义者的观点,至少在比这种意义上的生产力更低的生产力发展水平上,资本主义和资本主义的剥削是不会实现的。

者夸大了他们所认为的剥削对世界资产权利初始不平等的依赖程度。

(在这里,我暂时离题讨论一下我希望在其他地方更仔细讨论的一个问题。马克思主义者认为,商品的价值完全由投入到商品生产中的劳动构成。他们否认世界资源对于价值创造的贡献。问题是在马克思主义对剥削根源的诊断中,这种否认与那种归于世界资源的极端重要性是否可以一致。假如自然提供了这样一种形式的资源,以至于没有必要用劳动来改变它们。因此,如果某物创造了价值,那么它可能必须是自然或者资源本身,而不是劳动。^①而且只有那样,世界资源的平等分配实际上才会确保马克思主义者所赞成的最终的条件平等。概而言之,正是因为劳动并不是商品价值形成的原因,条件的不平等才更难以辩护。人们对自己的劳动成果能够作出的要求权是分配不平等的最强有力的基础,而且只要没有否定自我所有权,就难以拒绝这种要求权。因此,在马克思主义者为资本主义不正义提出的根据和马克思主义者反对非劳动投入作为价值来源的重要性的希望之间,存在着一个明显的矛盾。)

在对美好社会的描绘问题上,马克思主义对左翼自由主义的不反对态度也难以为继。因为只有马克思主义者继续坚称丰裕会保证天赋不同者的利益完全一致,与左翼自由主义的冲突才可以避免,而现在看来必需规模的丰裕似乎难以实现。一种使非强制地解决利益冲突成为可能的较小程度的丰裕还是很有可能实现的。^②但是,为了保证条件平等,

① 准确地说,我本人并不认为某种东西创造价值,而且这就是上一段中所提出的观点为什么需要更详尽地说明的一个原因。另一问题是那一段没有注意到使用价值和交换价值的区别,而这个区别在这里却是相关的。(关于对价值创造观念的怀疑,参见拙著“Labour Theory of Value and the Concept of Exploitation,” *Philosophy & Public Affairs* 8[Summer 1979], especially pp. 350, 359. [参见本书第二章。——译者注])

② 或许我相信如此,但马克思本人可能更加乐观。他似乎认为,任何一个缺乏丰裕——丰裕会消除所有的利益冲突——的社会必定会导致持续的社会冲突、“争夺必需品的斗争和使一切陈腐的东西死灰复燃”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第86页)。难道正是因为马克思对任何一个不会完全丰裕的社会过分悲观,所以他才需要如此毫无根据地对那种丰裕的可能性表示乐观?

这样一些解决办法可能使天赋优越者承担为天赋较差者的利益进行工作的义务。在没有受到强制的情况下,前者可能履行自己促进平等的义务;但作为社会制度问题,他们可能仍然必须履行这些义务;而且,如果必要的话,他们将被迫履行这些义务,即使强迫事实上可能并不是必要的(因为人们可能是十分正义的和利他主义的)^①。而且,这样建立起来的一个社会违反了自我所有权原则,而自我所有权原则是上述所有自由主义作为自由主义的一个共同原则。

因此,马克思主义必须批判(左翼)自由主义。它必须为自己很少提出的两个问题提供令人满意的答案。第一个问题是:对社会主义的信奉在何种程度上需要拒绝迷人的自由主义自我所有权观念?第二个问题是:在必要的程度上,拒绝自由主义如何才能被证明是合理的?

正如我目前设想的那样,完成我的研究计划可能会为这两个问题提供答案。但是,这里并不会解决它们。我现在的任务较为狭小,即论证如下论点:不管人们最终是否肯定自我所有权,对自我所有权的肯定都不能证明世界资源不平等分配——诺齐克将这种分配与自我所有权结合了起来——是正当的。这正是我批判诺齐克关于占有(appropriation)的论述所要表明的东西。现在,我开始对此进行讨论。

二、诺齐克论占有

2. 自由至上主义者,或者更准确地说,资格理论家(entitlement theorists)^②,往往认为市场使它对产品的分配具有了合法性。但是,市场产生的每一种分配仅仅是对买卖行为本身无法创造的那些资格(titles)的

① 它们可能不一定是非常正义和利他主义的,因为我已经预设这样一种丰裕:虽然这种丰裕不如马克思所预言的那样大,但也足以保证可以不必为了平等而进行相当大的自我牺牲。

② 在“*Illusions about Private Property*”一文中,我已经论证过他们配不上自由至上主义者的称号。参见 John Mepham and David-Hillel Ruben(eds), *Issues in Marxist Philosophy*, Vol. 4 (Hassocks, Sussex, 1981), pp. 225—229。

再分配,因而市场活动的结果以及它借以运作的那些资格都不具有合法性。^①然而,这些必然先于市场活动而存在的资格是如何先获得合法性的呢?

什么是对私有财产的正当的初始获取(original acquisition)呢?什么又是随后对私有财产的正当转移呢?根据任何一种私有财产定义,前一个问题对于后一个问题拥有某种优先性,因为如果私有财产不能产生,那么就更不可能被转让了。不过,根据资格理论家定义私有财产的方式,对他们来说,如何获取私有财产的问题对于私有财产如何转移的问题的优先性应该比一般的情况下更大。因为资格话语中的私有财产是在有时所说的“完全自由主义的意义”上的私有财产,具备可以令人信服地赋予私有财产的所有权利;而且,一旦对如此坚实的私有财产的初始获取得以实现,那么对它的转移就不会出现任何严重的问题,因为私有财产权利的完全实现实际上包括不受约束的转移和遗赠权利。因此,初始获取理论的主题是诺齐克哲学的最重要的关键,因而令人震惊的是,他居然评论说他现在将“把另一个复杂问题引入到资格理论的结构之中”^②,由此开始对初始获取的简短讨论。这“另一个复杂问题”正如所论证的那样是该理论的最重要内容。

现在,如果诺齐克先前的某种错误看法是正确的,也就是说,“物品是带着人们对它们的种种资格进入世界的”^③,那么初始获取的问题就不

① 正如马克思和斯宾塞所指出的那样,马克思说:“不过,这个资格本身并不是由出售产生,而只是由出售转移。这个资格在它能被出售以前,必须已经存在;不论是一次出售,还是一系列这样的出售,不断反复的出售,都不能创造这种资格。”参见马克思:《资本论》第3卷,人民出版社1975年版,第874页。(译文按照英文有所改动。——译者注)斯宾塞说:“出售或遗赠能够在一种权利不存在的地方上产生出它吗?……当然不能。而且,如果一次转移行为不能产生出权利,那么许多次的转移行为能吗?也不能;尽管没有任何东西能够永远地成倍增加,它也不能产生出某种东西。”(Herbert Spencer, *Social Statistics*, London, 1851, p. 115.)

② Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 174.

③ *ibid.*, p. 160.

会产生。既然人们不能无中生有,并且所有的外部私有财产现在和过去都是由某种曾经在事实和道德上都不是任何人的私有财产的东西制造而成(或者由某种曾经不是私有财产的东西制造而成的东西制造而成,或者由某种曾经不是私有财产的东西制造而成的东西制造而成的东西制造而成,如此等等)^①,那么,这一点确实是错误的。在私有财产任一现存部分的史前史上,至少在某个时候,某个并不属于私人所有的物品被抢夺成私有财产。因此,如果某个人对他合法所有的某个物品要求一种诺齐克式的权利,那么除了他如何特殊地拥有该物品这个问题之外,我们或许还可以提出这样的问题:该物品借助何种正当性首先成为某个人的私有财产?

这时,容易让人产生怀疑的是,现存的私有财产大部分是以一种合法化的方式产生的,而那种合法化则是资格理论家似乎能够要求的。不过,让我们在这里先撇开现实历史的问题,代之以这样的问题:如果存在的话,哪些手段能够使完全自由主义的私有财产合法地产生?

诺齐克对该问题的回答就是其整个持有正义理论(theory of justice in holdings)的一部分内容。根据该理论,对财产的分配进行辩护或批判,不应该根据需要或对努力的回报等考虑因素,而是应该根据关于待分配物品的全部历史的信息。^② 对于某种私有财产,它的所有者要么是

① Hillel Steiner 对这个关键论点的表述如下:“任何物品都不可能凭空产生,因而对人造物品或自由转移的物品的所有资格必须来自对自然的且以前未被占有的物品的资格。这是一个必然的真理。”(“Justice and Entitlement”, in Jeffrey Paul ed., *Reading Nozick* [Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1981], p. 381)。也可参见他的另一篇文章:“Natural Right to the Means of Production,” *Philosophical Quarterly* 27(1977):44。诺齐克本人在其他地方承认了这个相关的真理:“很早以前我们就知道,一切物品都来自其他的物品,找到一个起源就是找到一个相关的开始,一个实物作为某类存在物的开始。”(*Philosophical Explanations* [Oxford, 1981], p. 660[11])。

② 当然,所需类型的信息在很大程度上是无法获得的,而且这使我们难以从诺齐克的理论中推导出政策含义;但并非显而易见的是,它削弱了理论本身,因为它或许是正义的本质,由此通常很难判断现在的财产分配究竟是正义的还是不正义的(把下述有时被错误地认为是决定性的论证与功利主义比较一下:实际上不可能事先——乃至延后——决定可用行为选择的比较性后果)。

从自然那里获取的(这样的获取可以称为占有),要么是从另一个正当地持有它的人那里获取的,因为这另一个正当地拥有它的人反过来同样地是从自然或者从另外一个正当地持有它的人那里正当地获取的,因为这另外一个人反过来……(如此等等,如前);当我们得知它的所有者究竟是正当还是不正当地获取它的时候,我们会得到所需的信息。正当地持有最初取决于正当地获取,随后又取决于正当地转移,除了持有是由过去获取和/或转移行为中的不正义所证明的正当再分配的结果之外。

诺齐克用了9页密密麻麻的内容来探讨正当获取这一主题。先想想获取对于诺齐克的理论是多么重要,然后再想想诺齐克的解释和主张所具有的说服力,因此,这9页内容令人格外不满意。我并不仅仅是指批判诺齐克的论证是可能的,尽管这一点是毫无疑问的。我是说,这9页在两个更纯粹的解释方面存在着欠缺。第一,诺齐克笨拙地区分关于获取的各种条件(provisos),却没有指出应该指出的、属于同一概念领域的其他条件,因而没有令人满意地提供完整和彻底的区分。^① 第二,诺齐

① 这里是对该指责的部分证明。(对诺齐克的解释并不狂热迷恋的人可能会有意地忽视这个脚注,他的第176页就是对该脚注的所需解读。)在《无政府、国家与乌托邦》第176页上,诺齐克比较了两种使“某人的境况由于别人的占有行为而可能变坏”的方式:“第一,由于一种特殊或者任何一种的占有行为而失去改善自己境况的机会;第二,不再能够自由地利用(在没有占有行为的情况下)自己以前能够利用的东西。”然后,他继续对获取的“严格的”(这里称之为S)条件和“更弱的”(W)条件进行区分。我们把占有者称做A,而把任何一个由于A的占有行为境况可能变坏的人称做B。那么,W和S可以表述如下:

W:A不应该使B失去自由地利用他以前能够利用的东西的机会。

S:W,并且A不应该占有某种东西而使B失去改善自己境况的机会,除非B因为损失这样的机会而得到足够的补偿。

现在,S是一个综合命题,W则是其中的一个结合项,其中的另一个结合项我称之为S'。于是,我们应该注意的是,S'在三个独立的方面不同于W。首先,S'的重心在于B占有物品的机会,而W的重心在于B利用它们的机会。其次,S'要求B不应该失去改善自己境况的机会,而W没有提及可能的改善,因而大概只禁止使B的境况比过去更坏,因而并不禁止使B的境况比可能的更坏。最后,S'包含一个综合条件(“除非……”),而W则没有。(诺齐克可能错误地认为,B只有占有某种东西才能改善自己的境况,并且没有任何补偿能够添入W之中;在任何一种情况下,S'和W之间的三种差别都不可能是独立的。)(接下页)

克何时应该是在阐述洛克和何时应该是在阐述他自己的观点,这个问题并不总是清楚的。诺齐克并没有彻底地表明,他认为关于获取的各种条件是多么令人满意。因此,我们很难知道他认为自己在这些极为重要的页面上究竟完成了多少内容。然而,不管他会怎么认为,最重要的是他事实上完成了多少。

诺齐克对洛克做出了传统的解释。在诺齐克看来,洛克认为,一个行动者可以占有混入他的劳动的东西,只要他留给别人足够多和同样好的东西,并且没有浪费自己拿走的东西。诺齐克对劳动混入观念(labor mixture notion)的评论包含着怀疑,对洛克坚持占有者必须避免浪费感到困惑不解,并且花费了大部分时间来讨论和重新界定占有者必须留给别人足够多和同样好的东西这个限制条件。

在我看来,诺齐克把注意力集中在“足够多和同样好”这个限制条件上是正确的。因为对一种占有行为的反对意见更可能集中在该行为对

(续上页)第二种和第三种差别都产生了诺齐克没有注意的后果,但我在这里只关注第三种差别,即 S' 有一种补偿条件,而 W 则没有。第三种差别有这样一种后果:W 之所以比 S 更弱,仅仅是因为 W 是 S 的一个结合项,而且不是因为像诺齐克肯定地认为的那样 W 比 S' 更弱。W 并不比 S' 更弱,因为 S' 中的补偿条件产生了一种满足 S' 而不满足 W 的方式。

我认为,诺齐克混淆了如下两种差别:(1) W 和 S' 之间的差别;(2) S' 和 S'' 之间的差别, S'' 是 S 没有 W 和补偿条件时的情形。

S'' : A 不应该占有某种东西而使 B 失去改善自己境况的机会。

这里有三个理由认为诺齐克混淆了上述两种差别:

(a) 为了满足他在第 176 页提出并提到读者的一个回溯论证(regress argument),诺齐克区分了 S 和 W。他认为,S 产生了这个回溯论证,而 W 则没有。但是,我们并不能确定 S 产生了这个回溯论证;补偿条件使占有者有可能补偿那些不再能够占有的人,因而允许使这个回溯论证成立所必需的最终的占有禁止。正是 S'' 而不是 S' (或者 S) 使这个回溯论证必然产生。

(b) 在《无政府、国家与乌托邦》第 178 页上,诺齐克陈述了一个我在下文所引用的条件,并且他说这个条件“类似于我们归于洛克的那种较弱条件”。但是,第 178 页的条件类似于 S' 而不是 W,它的相对软弱性(weakness)只是因为它的补偿条件。

(c) 鉴于 W 确实使该回溯论证不再生效,所以至少是如果一些人最终没有任何私有财产,那么它的确禁止把所有的公共土地变成私有财产。但是,在诺齐克刚才认为可以辩护的那种资本主义社会中,对所有公共土地的这类私有化已经产生,并且存在没有获得任何仍然共同所有的物品的机会的无财产者。因而,W 不可能达到诺齐克各种具有争议性的目的,然而,S' 由于带有补偿条件反而能够达到这样的目的。

别人的影响上,而不是集中在该行为借以产生的手段上。尤其是,如果由于满足洛克的条件似乎得到了保证,由此某种占有行为对别人的影响是无害的,那么,不管它的影响如何,因而即便在占有时没有花费任何劳动,也都难以对它进行批评。此外,应该注意的是,除非对世界的一切行为都被视为劳动,否则我们就不能合理地断定洛克的一些最合理的合法占有事例产生于劳动。因为即使根据一种相当宽泛的劳动观来看,拾橡子和把头浸入溪水中喝水并不是劳动的典型事例。^①或者说,即使它们确实是劳动,那么它们也不是可以合理地用来为相关的占有行为辩护的劳动。如果你被问到什么证明你从小溪获取溪水是正当的,那么你可能令人信服地回答说:“哦,首先,是把我的脑袋浸入水中并且张开嘴巴这样的劳动。”你的有效回答是这样说:没有人有充分的理由来指责你对溪水的占有,因为没有人由此受到负面的影响。

因此,我赞同诺齐克的如下说法:“关键在于对一个无主物的获取是否使他人的境况变坏。”^②然而,我们的分歧将出现在什么在这里才算做是使他人的境况变坏的问题上。

诺齐克对这个关键的限制条件的完善如下:“如果不再能够自由使用某物的他人的状况将因此而变坏,一个通常要产生一种对一个原先无主物的永久和可继承的所有权的过程就不被允许。”^③他并没有试图阐明“通常的”获取过程的本质,但就像我刚才表明的那样,这并不是非常重要,因为无论所要求的过程是什么,在上述限制条件上都有可能产生争论。因此,尽管上述限制条件并不是用上述陈述、诺齐克对它的阐述来

① 参见《政府论下篇》第28、29和33段。(下文完整地引述了第33段。)中译文参见洛克:《政府论:下篇》,叶启芳等译,商务印书馆1964年版,第18、19和21页。

② Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 175.

③ *ibid.*, pp. 178. 中译文参见诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,第183页。——译者注

宣布的^①,但它是诺齐克的占有学说;或更谨慎地说,如果诺齐克提出了某种占有学说,那么上述陈述就是其占有学说的基本内容,但需要加以详细审查。

诺齐克的进一步讨论证明下述对他的条件的评论是合理的。对于占有一个无主的且所有人都可以获取的物品 O,他的条件规定,O不再为所有人使用,这并没有使某个人的前景比在 O 仍然可以为所有人使用时的前景更坏。如果任何人的境况在任何方面都不会比 O 仍然是无主物时的境况更坏,诺齐克的条件当然就得到了满足。不过,当某个人的境况在相关的方面变坏,但只要在其他方面得到的改善足以抵消这种恶化的时候,那个条件也得到了满足。因此,当且仅当没有人有某种理由更愿意某物仍然为所有人使用,或者无论谁确实有某种理由更愿意由于我占有该物而处于新的境况之中,但这种新的境况是他以前所没有的,并且给他带来的价值至少等于我占有该物给他带来的损失,那么,我就可以合法地占有该物。例如,某块海滩一直是共同所有,而我却把它据为己有,并且每人每天的使用费用是 1 美元(或者,如果你认为处于自然状态的这块海滩可能一文不值,那么假设我的价格就是用沙子按摩患病后背的费用)。但是,我大大地提高了海滩的娱乐价值(或许是把沙子染成各种迷人的颜色,或者仅仅是每晚清理掉垃圾),因此,所有潜在的用户都把每天使用沙滩的(或者一次按摩)1 美元视为物有所值:他们宁愿使用现在每天要花费 1 美元的海滩,而不愿使用以前无人占有时每天都免费的海滩。因此,我对海滩的占有就满足了诺齐克的条件。

这时,满足诺齐克条件的占有行为似乎不可能让人产生不满。但这

^① 或许它就是如此规定的。因为诺齐克论述占有的那几页——正如前面提到的那样——始于“另一个复杂问题”应该引入到“资格理论的结构”之中这样一个声称,结束于“就此,我们完成了对资格理论中由洛克的条件引入的一个复杂问题的说明”这个声称(*ibid.*, pp. 174, 182. 中译文参见诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》第 175 和 183 页。——译者注)。如果第 174 页的“复杂问题”(complexity)是第 182 页的“复杂因素”(complication),那么至少就诺齐克提出了一种占有理论而言,第 178 页所陈述的占有条件就是他的占有理论。

是一种幻觉。因为诺齐克对获取的条件不如洛克的严格。为了明白诺齐克是如何构想自己的条件和该条件是如何关心非占有者的，思考一下《政府论下篇》的第33段：

这种开垦任何一块土地而把它据为己有的行为 (appropriation)，也并不损及任何旁人的利益，因为还剩下有足够的同样好的土地，比尚未取得土地的人所能利用的还要多。所以，事实上并不因为一个人圈用土地而使剩给别人的土地有所减少。这是因为，一个人只要留下足供别人利用的土地，就如同毫无所取一样。谁都不会因为另一个人喝了水，牛饮地喝了很多，而觉得自己受到损害，因为他尚有一整条同样的河流留给他解渴；而就土地和水来说，因为两者都够用，情况是完全相同的。^①

应该指出的是，倘若一个人未曾喝水，某个人由此可能得到改善的方法根本不存在：就别人而言，他喝水的行为并没有改变任何东西。即使一个人让出他取走的河水，别人也不可能得到改善，因为——我们可以假设——河水的流量非常充沛，以至于即使别人需要河水，他们也不需要

^① 洛克的条件所说的意思并不是斯坦纳(Steiner)在这段话中所表达的意思：“它为个人的占有资格强加了一个平等主义的结构，规定每个人获得的许多自然物品在质量和数量上都是相似的。”(“Natural Rights”, p. 45)每个人都必须为别人留下足够多和同样好的东西来利用和/或占有，就像别人在他进行占有之前所拥有的那样，而不是像一个人占有自身那样不留下足够多和同样好的人均占有之物。满足洛克的条件意味着满足 Steiner 错误归于他的条件，但相反的蕴涵关系并不存在，而且洛克的条件因而比 Steiner 所陈述的条件更严格。(我赞同洛克在第34段所指出的：合法的占有者必须要满足 Steiner 所理解的洛克的条件，因为洛克说，在合法的占有行为之后，非占有者拥有“与那些已经被占有的东西同样好的东西可供利用”。但是，由此并不能得出结论说，我所说的这种蕴涵关系是洛克的条件就是 Steiner 的条件，并且我认为在文本上可以证明它并不是如下。)

如果人们必须为他人留下与他们以前可以利用的资源同样好的资源，那么，人们必须为他人留下足够的资源这个明显更深层的规定所补充了什么呢？

“足够多”大概是指“足够用来维持生存的”；但是，如果与以前可用的资源同样好的资源留了下来，那么，仅当别人已经缺乏足够多的生存资源时，“足够多”这个规定才没有得到满足。因此，我们很难明白“足够多”这个规定的量究竟是什么。

他的那份。^①

但是,尽管人们不可能由于一种满足了洛克的条件的占有行为而比本来的境况更坏,但诺齐克的条件也同样是不正确的。即使在这个条件得到了满足的时候,人们也可能比他们本来的境况要更加严重地恶化。这是因为我在前文的那句话:“O 仍然可以为所有人使用。”它的最终结果是:就像诺齐克使用他的条件的目的那样,与评价某种占有行为是否正义有关的唯一反事实的境况是 O 本来继续可以为所有人使用。^② 我将论证,还有另外一些直觉上相关的反事实(counterfactuals),并且这些反事实表明诺齐克的条件过于宽松。我将要评论的各种可能性构成了一个反对诺齐克私有财产形成理论的决定性例子,而且应该指出的是,这是一个没有向自我所有权命题提出挑战的例子。

3. 为了明白诺齐克的条件是如何运作的并对其进行检验,设想一个只有两个人的世界。在这个世界中,数量有限的土地最初实行洛克式的共同所有制(common ownership)。A 和 B 都是自我所有的个人,他们都依靠土地谋生,并且都不妨碍另一方的谋生活动。A 能够从土地上获取 m,而 B 能够从土地上获取 n。假设 m 和 n 是小麦的蒲式耳数(或者,如果个人难以在公共土地上进行生产,那么就假设 m 和 n 是牛奶的数量

① 洛克的喝水者所满足的条件不仅比洛克的条件更强,而且比诺齐克的医学研究者(*Anarchy, State, and Utopia*, p. 181)——满足了洛克的条件——所没有满足的条件更强。医学研究者从极其丰富的资源中发现了一种急需的药物,其他任何人都不知道如何制造,因而这样做并没有使一个人的境况比以前更坏。然而,与洛克的喝水者不同,医学研究者通过出让药物或廉价地出售从而可能使别人——即那些需要这种药物的人——受益。洛克的条件允许一个人获取和改造并保存其他人不需要的未经改造的东西,即使这种东西一旦被改造别人就需要它。一个喝水者所满足而医学研究者没有满足的更强的条件,允许一个人只能获取和改造并保存那些即便在被改造后别人也没有理由需要的东西。(在满足洛克的条件时,诺齐克的医学研究者由此满足了一个比诺齐克本人的条件更强的条件。应该指出的是,要不然诺齐克的条件看起来可能比实际上更合法。)

② 在《无政府、国家与乌托邦》第 181 页上,诺齐克实际上承认,只考虑这种反事实的情形就使在上文中人们必须要证明其正当性的私有财产“底线”变得极其低。(顺便提一下,诺齐克在第 181 页对这个底线充满自信的评论是如何与在第 177 页对其适当高度的不可知论相一致的呢?如果讨论的是不同的底线,我不知道它们之间的区别何在。)

或者是驼鹿奶的数量,即从 A 和 B 都不拥有的驼鹿身上获取的驼奶数量)。有人可能会说, m 和 n 代表 A 和 B 在土地共同所有的条件下通过发挥分别拥有的个人能力能够获得的东西。应该指出的是, m 和 n 的相对大小反映出 A 和 B 的个人相对能力,但不会在接下来的推理中发挥作用。

现在,假设 A 占有了所有土地,或者留给 B 的土地数量——这是理论上的临界数量——不够维持生活。于是,他提供 B 的薪水是 B 必然接受的 $n + p$ 蒲式耳小麦 ($p \geq 0$)。A 本人在新的安排下获得 $m + q$ 蒲式耳小麦,并且 q 大于 p ,因此 A 从变化中获得的额外所得多于 B 的额外所得。换句话说, B 没有损失小麦,或许还多得了一些,但无论如何 A 的所得都多于 B 的所得。小麦产量从 $n + m$ 蒲式耳增至 $n + m + p + q$ 蒲式耳,应归功于 A 设计的劳动分工所创造的生产率,因为 A 是一个优秀的组织者。我们把 A 占有所有土地之后的情形称为**实际情形**(actual situation)。我们要与各种反事实的情形进行比较的正是这种情形。(在表 1 中,我们可以找到要讨论的各种情形的相关特征。)

表 1

实际情形 (A 占有所有土地)	各种反事实的情形			
	I 土地继续 共同所有	II B 占有所有土地		
		(a) B 的才能 = A 的才能	(b) B 的才能 > A 的才能	(c) B 的才能 < A 的才能
A 的所得 $m + q$ B 的所得 $n + p$ ($q > p \geq 0$)	m n	$m + p$ $n + q$	$m + q + r$ $n + p + s$	m n

现在, A 的占有行为满足了诺齐克的条件了吗? 要想知道它是否满足,我们必须比较 B 在 A 占有所有土地之后的境况与他在土地共同所有时的生活状况,简单说,让我们假设 B 可能完全像他过去的的生活那样: 他可能继续只获得 n 蒲式耳小麦。因此,如果估算 B 的前景的变化的方式

是比较小麦的蒲式耳数量,那么 A 的占有行为显然满足了诺齐克的条件。然而,如果服从另一个人的指令被视为 A 的占有行为对 B 的相应影响,那么我们就无法判定前者是否违反了诺齐克的条件,因为我们没有估算受制于 A 的指令给 B 带来的不利。在估算人们在各种变革——例如我们正在考察的变革——之后所承受的利益得失时,资格理论家往往忽视人们对他们自己与别人之间的某种权力关系可能赋予的价值。^① 这种忽视在所谓的自由至上主义者中格外突出,他们在专业上信奉人的自主性和管理自己生活的至上重要性。不过,我并没有进一步利用这一点来证明诺齐克私有财产形成理论的不足。^② 下面,我将只根据小麦的蒲式耳数量来评估利益得失。

为了认识到诺齐克的占有条件太弱,现在来思考一种不同的反事实情形。这种情形并不是土地继续共同使用,而是这样一种情形:或许是担心 A 会占有,B 占有了在实际情形中 A 所占有的土地。假设 B 也是一个优秀的组织者,并且倘若他占有土地,那么他就可能多得 q 蒲式耳小麦,并且多付给 A 的仅仅是 p 蒲式耳小麦。于是,尽管在实际情形中 A 的占有满足了诺齐克的条件^③,但按照诺齐克的观点,A 似乎并不拥有他所拥有的东西,即迫使 B 接受其占有行为的权利。为什么 B 就应该接受等于“先来先受益”(first come, first served)理论的东西呢?或许 B 出于对 A 的尊重而放弃了对土地的占有。仅仅因为 A 比 B 更无情,他就应该获得好处吗?现在,很清楚的是诺齐克的条件太弱。

其他的可能性^④使这一点更加清楚。例如,假设 B 是一个比 A 更优

① 参见拙著“Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty,” in John Arthur and William Shaw (eds), *Justice and Economic Distribution* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1978), pp. 251—253, 258—260; and Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983), pp. 291—303。

② 这一点是对诺齐克进行更深入批判的核心。上文 p. 108 注①简单地提出了这种批判,而且在《自我所有权、世界所有权与平等:下篇》中继续了这种批判。

③ 也就是说,如果忽视了 B 所损失的自由,参见上一段。

④ 也就是说,并不是不同的反事实情形,而是同一反事实情形的不同可能结果。

秀的组织者，因此，倘若 B 占有了土地，那么 A 和 B 每人所得到的小麦都比在实际情形中更多。然而，诺齐克的条件仍得到了满足，因为该条件的满足与否并没有受到 B 占有土地时所可能发生的任何事情的影响。而且，这意味着诺齐克的条件准许和保护这样的占有：这些占有的结果使每个人都比他必然所处的境况更坏，因此在优于的某种意义上是帕累托次优的 (Pareto-inferior)。^① 如果 A 完全无知或非理性到这样做时，那么他可能有资格阻止 B 夺取他已经占有的东西，即使如果 B 这样做时两人都可能变得更好。

在构想“实际情形”时，我假设它所展示出的生产率提高应该归功于 A 的组织才能。但是，这个假设是无关紧要的，而且如果我们换一种假设，那么反对诺齐克的事例就应该更有说服力。因此，假设只有 B 是一个优秀的组织者，而且当 A 占有土地的时候，他向 B 建议，为了得到相同的 $n+p$ 工资，B 应该设计出一种最理想的劳动分工，并在其中发挥他的作用；而 B 宁愿选择受剥削也不愿挨饿，就接受了这种方案。因此，A 的占有在诺齐克的条件之下仍然被证明是正当的，即使在这里根据不仅仅是 B 也可能创造出一种生产率收益，而且他实际上是带来这种生产率收益的人。这个事例表明了那一点；即使当私有化创造出额外价值的时候，私有化者也不一定是真正的价值增加者；而且，如果有人认为价值增加

① 帕累托次优在经济学家那里是一个模糊的观念，他们往往并不区分如下两种观念：一种观念是每个人都可能喜欢一种不同的境况，另一个观念是每一个人都可能从一种不同的境况中受益（无论他们本人可能会怎么看，因而无论他们倾向于喜欢什么）。我是在这第二个方面使用帕累托观念的，而且当从第一个方面来理解时，我所说的是错误的。

诺齐克有时为了保证在目前意义上的一种帕累托改进 (Pareto-Improvement) 而允许（如果不允许会怎么样呢？）侵犯权利的行为，但只有当与那些不同意但却受益的人进行沟通是不可能的时候，诺齐克才会允许这样做。参见《无政府、国家与乌托邦》第 72 页最后一整句话。但是，关于如下论证，也可参见 Eric Mack, “Nozick on Unproductivity,” in Paul (ed.), *Reading Nozick*: 诺齐克对带有补偿的“越界” (boundary crossings) 的选择性许可威胁到他尚未发现的对私有财产神圣性的辩护。

者应该得到酬劳^①,那么他就应该注意到诺齐克的条件并没有保证他们得到某些酬劳。为了获得私有化增加的产量中的一切收益,除了使资源成为他们自己的之外,诺齐克的正当占有者不需要做任何事情。

我还假设,在实际情形与 II_a 和 II_b(表 1)中实行的生产劳动分工在洛克式的共同所有制下不可能得到实施。在我看来,这按照定义似乎是正确的。毫无疑问,A 和 B 可能都赞同一种任何一方都没有私自占有土地的劳动分工。不过,我可能因此论证:他们实际上可能集体地占有土地。他们可能创立了一种形式的社会主义,这是诺齐克毫无道理地忽视的另一种可能性。在下文第 4 小节中,对此我将进行更多的讨论。

可是,现在假设 B 缺乏 A 所具有的组织能力,并且如果他占有了土地,那么他就不可能如此命令 A,从而使在共同所有制下的产出有任何增加。在这种假设的情形下,A 的占有行为能被证明是正当的吗?

仅当(而不是当且仅当)我们一开始就没有把土地视为联合所有的(jointly owned),A 的占有行为才被证明是正当的。当土地是共同所有(owned in common)的时候,每个人都能够主动地利用它,只要他没有妨碍别人的类似使用:在土地共同所有制的条件下,没有人拥有土地的任何一部分。相比之下,在联合所有制(joint ownership)的条件下,土地是属于所有人的,因而每个人只要对土地有所作为都要服从集体的决定。^② 达成这种决定的适当程序可能很难明确,但不管为其他人提供何

① 我本人在这里并不是在肯定他们所肯定的:人们没有必要假设,仅仅因为价值增加者对他们生产的产品拥有权力,所以,为了将他们视为受到了那些得到其产品价值的人剥削的被剥削者,价值增加者就应该得到他们产品的价值。参见拙著“Labor Theory of Value”, p. 357, n. 21, para. 2。

② 关于对世界被它的所有居民共同所有这种思想的部分说明和关于使它免遭一种乍一看似乎是致命反对意见的辩护,参见 John Exdell, “Distributive Justice: Nozick and Property Rights,” *Ethics* 87 (January, 1977), 尤其是 pp. 147—149。这种观念或多或少明白地出现在 Hillel Steiner 的各种文章中,例如,参见“Liberty and Equality,” *Political Studies* 34 (1980); pp. 555—569 和“The Rights of Future Generations,” in Douglas MacLean and Peter G. Brown (eds), *Energy and Future* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1983), pp. 225—241。

种补充,联合所有者(joint owner)中的任何一个人无疑都不可能单方地私人占有全部或部分的资产。如果你和我联合拥有一所房子,我不能在未经你同意的情况下把房子的三分之一据为己有,即便是我留下的部分在价值上超过你在整所房子中所拥有的份额。因此,如果从道德上说联合所有制而非没有任何所有制是原初的状态,那么 B 就有权禁止 A 的占有行为,即使 B 可能从他由此禁止的事情中获益。而且, B 可能有充分的理由行使他的权利来禁止他本人可能会从中获益的 A 的占有行为。因为如果 B 禁止 A 的占有行为,那么他由此能够在允许 A 的占有行为时与 A 商讨他会获得的产出份额。于是, B 有可能增加自己的所得,使之大大超过 A 本来提供给他数量。

因此,从道德上来说,诺齐克必须假设世界资源绝不是联合所有的,而是非常容易获取的。然而,诺齐克并没有建立这个前提,甚至没有提到这个前提,也没有意识到自己需要它。

4. 在《无政府、国家与乌托邦》陈述上文所批判的条件之前的那部分中,诺齐克提出并回答了一个与这个条件密切相关的问题,尽管我们并不清楚他在提出这个问题时是否记得这个条件。诺齐克提出的问题是:“一个允许私人占有和永久所有权的体系,使那些(由于没有更多的可利用的无主物而)不能再占有的人们(例如我们的 B)的状况变坏了吗?”^①诺齐克由此想提出这样一个问题:这样的人是否比没有这样一种制度时可能的境况更坏?他的问题大致是说,资本主义的存在是否使非资本家比他们本来的境况更好?

通过组合一些关于私有财产之效用的熟悉的经验命题、关于风险、激励的一般主张等等,诺齐克对此作出了回答。这些一般的主张把资本主义说成是一种生产性的经济组织形式。但正如诺齐克所指出的,他并

^① Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 177. 中译文参见诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,第 181 页。——译者注

没有借助这些考虑因素来为私有财产提供一种功利主义的正当性证明, 因为在这里它们“必须考虑进入一种洛克式理论来支持如下命题——私有制的占有满足了提出‘留下足够多和同样好的东西’这一条件的意图”^①。当无物可占有的时候, 那些无物可占有者的境况在那种程度上要比他们本来的境况更坏, 但资本主义条件下的生产和分配机制保证他们由于失去获得那些没有被私人占有的资源的自由而得到足够多的补偿。

具体而言, 关于私有财产效用的经验命题在这里包含在一种前提并不是功利主义的论证中。这个论证并不是: 凡是使人们的境况变好的东西就是好东西, 并且私有财产使人们的境况变得更好; 而是: 只要没有使任何人的境况变坏, 任何人都有权占有私有财产, 并且占有私有财产的行为通常使每个人的境况变好(因而不会变坏)。而且, 与功利主义的结论不同, 诺齐克的结论并不是: 私有财产制度如果是最好的制度, 就应该创造出它, 或者如果私有财产制度已经存在, 就应该保留它; 而是: 如果私有财产制度已经存在, 那么一些人没有或几乎没有占有私有财产这一事实并不是取消私有财产制度的理由。(关于那些不得不出卖他们的劳动力的无财产者, 诺齐克可能会说, 通过出卖劳动力, 他们从雇主那里所获得的东西将多于他们将其应用于原始的自然时希望获得的东西; 至于那些劳动力不值得购买的无财产者, 诺齐克可能会说, 尽管他们由此可能会死掉, 但他们在自然的状况中无论如何都会死掉。)

虽然如此, 由于诺齐克依赖一个经验的小前提, 所以就像功利主义为私有财产所做的辩护那样, 他为私有财产所做的辩护最终可能容易遇到经验上的反证。他的大前提并不是经验性的, 但功利主义辩护的大前提——即凡是使人们的境况变好的东西就是好东西——也不是经验性的。我之所以指出这一点, 是因为通常认为诺齐克政治哲学的吸引力在

^① Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 177. 中译文参见诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》, 第 182 页。——译者注

于由于强调权利，诺齐克的哲学巧妙地避开了关于结果的经验问题，而这些问题不仅难以回答，同时也使功利主义陷入困境。这是一种错觉，因为就像我们现在所看到的，关于结果的各种命题是诺齐克为私有财产权利进行辩护的基础，因而他所维护的各种权利缺乏清晰性和权威性，而这种清晰性和权威性正是诺齐克想让我们假设这些权利所具有的。

哈尔·范里安(Hal Varian)逐个表述并反驳了诺齐克的经验主张。他论证说，至少在某些条件下，“市场社会主义的”(market socialist)或“人民资本主义的”(people's capitalistic)财产安排仍然比诺齐克所支持的纯资本主义更具有生产性。^①

但是，我们并不能肯定，范里安的经验反诉(counterclaim)触及到了诺齐克在《无政府、国家与乌托邦》第 177 页为资本主义所提出的辩护——就像诺齐克使用这种辩护的意图那样。因为范里安用来与资本主义私有财产体制进行比较的并不是未被制度化的共同所有制，而是一种有组织的、非资本主义的或仅仅是半资本主义的财产制度。而且，如果制度上不发达的共同所有制是我们在试图回答本小节第一段所引述的问题时应该与资本主义进行比较的唯一制度——因为它确实是我们检验诺齐克的条件时可以考虑的唯一东西，那么范里安的评论在直接的意义上就没有切中要害。但仅仅是在直接的意义上而已，因为如果范里安的反诉在上述方面是不相关的，那么这再次仅仅是因为诺齐克在毫无道理地限制可以进行比较的范围。为什么制度原始的共同所有制而不是更组织化的非资本主义方案是资本主义的可以考虑的唯一替代呢？然而，如果后者确实可以考虑，那么我们就可以判定，对于他为资本主义

① 参见 Hal Varian, "Distributive Justice, Welfare Economics, and the Theory of Fairness," *Philosophy & Public Affairs* 4(Spring 1975), pp. 235, 237—238。另一位获取理论家强调资本主义对洛克式自然状态的优越性，但没有指出一个非资本主义的社会可能有更多的优先性。这位理论家就是 Baruch Brody。参见其论文"Redistribution without Egalitarianism", *Social Philosophy and Policy*(Autumn 1983), 尤其是 p. 82。

所做的辩护和他对资本主义满足了他的条件^①这个命题的轻率肯定,诺齐克的自信是毫无根据的。当评价 A 的占有行为时,我们应该考虑到的不仅是在 B 占有土地时可能发生的事情,还包括如果 A 和 B 在社会主义经济制度中进行合作时可能发生的事情。^②

这时,一旦我们在这些和其他的方面扩大我们的比较范围,那么事实似乎是,一种可辩护性很强的洛克式条件将禁止完全自由主义的私有财产形成。因为始终会有一些人的境况在另一种安排下可能变得更好,而对这种安排置之不理可能是一种武断的行为。(把一种不同的安排排除在考虑之外可能不是一种武断的行为。这样一种安排的例子是每个人在社会中都是身高最高者的奴隶。)此外,既然对于经济制度的形成和延续,一种可辩护性很强的洛克式条件会规定,在特定的经济制度中没有人应该比在某种不可忽视的另一种经济制度中的可能境况更坏,那么,我们几乎必然可以得出如下结论:不仅是资本主义而且是每一种经济制度都不会满足一种可辩护性很强的洛克式条件,因而人们必须抛弃检验经济制度合法性的洛克式方法。

一种替代的方法是勉强接受功利主义。由于具有总计性特征(*aggregative character*),功利主义并不关心个体的命运,因而不需要洛克式的条件。但是,如果有人像诺齐克和我本人那样认为功利主义与对个人权利的极端侵犯并不矛盾,那么另一种不同的替代方法就是必要的了。

另一种不同的替代方法是罗尔斯的差异原则(*difference principle*)。在严格的意义上,差异原则与许多人——我认为包括罗尔斯在内——误解差异原则的方法形成鲜明的对比。仅当在既定的经济制度下那些境况最不利者不比在任何替代性的经济制度下的最差境况更差

① 第 181 页上的表述如下(参见上文 p. 120 注②):那种必然性依赖把洛克式的共同所有制视为资本主义需要与之比较的唯一替代所有制。

② 还有,倘若土地是平等的划分而不是诺齐克式的占有时所可能发生的事情。

的时候,该经济制度才满足严格意义上的差异原则。但是,既然那些实际上境况最不利者不一定是那些在一种替代制度下境况可能最差的人,所以,如果那些实际上境况最不利者在那种替代制度下境况可能变好,差异原则也就可能得到满足。因此,就像其可能表现出的虚假表象那样,差异原则并不是一个范围局限于境况最不利者的洛克式条件,而且即使在这样一种条件没有得到满足的时候,差异原则也能得到满足。因为当差异原则得到满足的时候,通过指出在任何一种境况最不利的群体的实际境况可能会变好的安排中,其他人遭受的痛苦可能至少像他们一样,一个人就可以回答境况最不利群体的抱怨。

如果一种经济制度满足了差异原则,那么该经济制度中的境况最不利者本身在任何一种替代的经济制度中都不可能变得更好。罗尔斯有时就是这样解释差异原则的。^①当罗尔斯论证一个满足差异原则的社会对下层发动骚乱而导致的不稳定具有免疫力——因为如果一个社会满足了不正确形式的差异原则,那么该社会中境况最不利者可能确实没有发动骚乱的理由——的时候,他似乎就是这样解释差异原则的。但是,这意味着对差异原则的错误解释,因为差异原则是在原初状态中选择

① 这种错误的解释在《正义论》(Cambridge: Bleknep Press of Harvard University Press, 1971) 第 103 页非常明显,在该书第 536 页也相当明显。罗尔斯为什么信奉它呢? 一种不厚道的推测可能是他在策略上假设在任何特定的经济制度中的境况较不利者本质上是如此产生的,以至于他们在每一种经济制度中都可能是境况最不利者。在一种满足差异原则的制度中的境况最不利者在绝对平等的条件下可能必然变得更坏是正确的;那些境况最不利者在其他任何一种制度下可能必然是境况最不利者则是错误的。或许罗尔斯将这两者混为一谈了。

为了明白适当的差异原则与对它的错误说明之间的差别,假设一个社会处于 A 状态之中,而 B 状态则是它唯一可行的替代:

	A	B
杰克	10	10
吉尔	8	5
玛丽	6	9

(表中的数字代表基本物品的数量。)差异原则要求保留 A 状态,而对它的错误说明则要求改变到 B 状态之中。

的,而原初状态中的居民必须把“境况最不利的群体”当做一种非刚性的指定者。

由于范围局限于境况最不利的那些人,被错误解释的差异原则是一种强有力的洛克式条件。由于被这样错误地解释,所以就像一种不受约束的洛克式条件那样,差异原则几乎必然是无法满足的。然而,差异原则完全能够得到满足,而且一旦考察一整套可行的经济制度,得到满足的差异原则就优于一种对经济制度的洛克式检验。

5. 我在其他地方曾经论证过,私有财产和自由具有概念上的联系这种熟悉的思想是一种意识形态的幻想。^① 根据诺齐克的占有学说,我能够对这个主张提供进一步的支持。

如果一种行为是为了别人的利益但却违背他的意愿而做出的,并且该行为从意图上来说实际上确实有利于他,那么我们就可以把这种行为称做是**家长式的**(paternalist)行为。所有人都能够从一种健康保险计划中获益,但不管出于何种理由,其中一些人却反对它。一个把这种计划强加给人们的政府显然是在实施一种刚才定义的家长式行为。(正如我所假设的,如果政府把这种计划应用到那些本身不需要它的人身上,并且——例如——不是因为该计划是一种公共产品,而且政府反对搭便车的行为)。诺齐克可能会说,该计划是不正当的,因为像所有目的并不是保护私有财产的税收一样,它所征收的税收侵犯了财产权利。假设有一项税收政策违背了某个人的意愿,并且即使这项税收政策并不想使他获益,但事实上却使他受益。诺齐克更可能把这样的政策视为不正当的:我们可以将其称为**客观家长式的政策**。应该指出的是,我们在这里思考的诺齐克式反对意见并不是:有一种从一个人到另一个人的强制性转移,例如,没有人应该被迫支付别人的医疗保健费用。即使一个人纳税的数额与他自己的健康前景密切相关,诺齐克对此也可能持反对意见。

^① 参见上文 p. 112 注②所提到的论文。

诺齐克不允许对私有财产的客观家长式的使用。^①但在其他方面上,诺齐克允许客观家长式地对待人们。因为既然他允许那些只满足其条件的占有行为,那么他就允许:如果 B 从结果中受益或者只要 B 没有损失,那么 A 就可以违背 B 的意愿进行占有。^②

诺齐克的各种观点是一致的吗?他可能会说它们是一致的,因为 B 的权利在 A 进行占有时并没有遭到侵犯;但是,在政府利用税收来为一项医疗计划提供资金时,人们的各种权利却遭到了侵犯。因而,如果诺齐克的占有和财产权利理论是正确的,那么事实就是如此;但是,在我们正在考察诺齐克首先试图为财产权利奠定基础的地方,承认诺齐克的占有和财产权利理论建立了一种悬而未决的一致性似乎陷入了乞取论题(question-begging)。而且,不管这一步是否会为乞取论题,就像对一个人进行征税可能违背他的意愿一样,一种占有私有财产的行为也可能与一个人的意愿相冲突,这一点无疑是显而易见的。^③因此,诺齐克不可能声称他的动机完全来自一种保护自由的欲望,除非他所谓的“自由”就是他实际上所指的自由:私有财产所有者按照自己的意愿来处置自己财产的自由。

① 上文 p. 123 注①所提到的特例并不是该主张的一个反例,因为诺齐克在那里所允许的是:仅仅是在没有某人已知的服从而不是在违背其意愿的情况下使他受益。

② 实际上,他允许得更多,因为他允许 B 的境况变得比本来更坏,只要不比在共同所有制继续存在的情况下可能的境况变得更坏。但是,这一观点已经在第 3 小节中给出,并且我在这里为了把重点放在现在的不同点上而将它撇开不论。

③ 私有财产的形成可能与一个人(例如 B)的意愿相冲突,这一点不应该与我前文得出的观点——私有财产能够使一个人成为另一个人的从属——相混淆。

6. 自我所有权、世界所有权与平等：下篇^①

一、引言

拙著《自我所有权、世界所有权与平等：上篇》^②从论述诺齐克的政治哲学开始，本文则是它的续篇。在《自我所有权：上篇》中，我认为诺齐克哲学的根本主张是自我所有权命题。该命题认为，每个人在道德上都是他自身及其各种能力的正当所有者，因而只要没有利用这些能力来侵犯别人，每个人都有按照自己的意愿运用它们的（道德的）自由。^③毫无疑问

① 本文原题为：“Self-ownership, World-ownership, and Equality, Part II”，载 *Social Philosophy and Policy*, 3(2), 1986, 第 77—96 页。——译者注

Ronald Dworkin, David Gordon, Alice Knight, Derek Parfit, John Roemer, Hillel Steiner, Steven Walt 和 Erik Wright 对本文初稿的有益评论使我受益匪浅。——原文注

② 该文最初是 1983 年在里诺内华达大学伦纳德论坛上的讲演，发表在由 Frank Lucash 编辑和康奈尔大学出版的讲演集上。在下文中，我将该文称为《自我所有权：上篇》。该文的大部分内容还以“*Nozick On Appropriation*”为题发表在 *New Left Review* 1985 年 7/8 号第 150 期上。见本书第 5 章。——译者注

③ 在这样称呼诺齐克所说的根本物和衍生物时，我没有否认诺齐克的如下观点：自由第一，并且为了自由，人们应该是自我所有的。因为他没有对自由进行独立的讨论，从而使我们能够以那种方式把自由和自我所有权连结起来。他的真正观点是自由的范围和本质是自我所有权的功。这就是诺齐克为什么没有把无产阶级明显的不自由——参见下文第六小节——视为他如下观点的反例的原因：自由是资本主义社会普遍盛行的东西。因为每日被迫出卖劳动力的无产者仍然是一个自我所有者，事实上他为了出卖劳动力而必须是一个自我所有者，因而在相关的意义上仍然是自由的。

问,他不可以伤害别人,并且如果必要的话,可以强迫他不去伤害别人,但决不应该强迫他帮助别人,就像根据诺齐克的观点通过再分配的税收机制事实上被强迫去帮助别人的人们那样。(诺齐克承认,一个不帮助别人的人可能成为一个令人讨厌的人,乃至在某些情况下成为一个不道德的人。自我所有权命题说,人们应该有自由选择自己的生活,但它没有说他们如何选择生活是不会受到批评的)。

现在,诺齐克不仅相信人们是他们自身的所有者,而且相信他们拥有同等强度的道德权利,能够成为在数量上可能无限不平等的世界资源的至上所有者,因而由于恰当地运用了自己和/或别人自我所有的个人能力,他们能够为自己集聚这些世界资源。此外,当自然资源中的私有财产是正当产生出来的时候,那么它具有道德特权的起源就使它免遭征收或限制。

这时,如果自我所有权和世界资源的不平等分配结合起来,就容易在所有类型的外部产品中导致无限大的私有财产不平等,进而导致境况的不平等,无论条件平等是收入平等、效用平等、福利平等(如果这不同于效用的话)、需要满足的平等(如果这不同于上面所有的平等)还是其他方面的平等。由此可以得出结论说,当境况不平等是正当产生出来的时候,它在道德上就是受保护的,并且那种以私有财产为代价来促进条件平等的企图是一种无法接受的侵犯权利行为。当人们享有他们有资格享有的自由时,就会不可避免地产生不平等。

《自我所有权:上篇》比较了对诺齐克的两种回应。第一,条件平等是道德律令这个前提被用来否定他的起点,即自我所有权命题。但是,这第一种回应(如我所主张的那样)存在这样一个缺陷:自我所有权观念拥有一种始源性的吸引力;如此轻易拒绝它,并不会破坏它的这种吸引力。在一项超出本文范围的研究中,我希望用一种我认为必要的更努力的方式来反驳自我所有命题。但在这里,我考察了第二种对诺齐克的可能回应,《自我所有权:上篇》只是描述但没有探讨这种可能的回应。在

这种不同的回应中,条件平等并不是作为一个前提,并且自我所有权原则并没有在此或其他任何基础上被拒绝。相反,有人把自我所有权与获得世界资源的平等机会结合起来,试图以此来调和自我所有权和平等。

这种策略是向右翼自由主义承认它的命题——即每个人都有权拥有他自身及其各种能力——更具有吸引力,同时又批判它关于人与物之间原初道德关系——即人们与他们尚未施加作用的物品之间的原初道德关系——的不那么合理的观点。

在《自我所有权:上篇》中,我质疑了诺齐克的草率假设:这样一些“原始的”物品被视为完全无主的东西,因而(实际上)很容易获取;即便有人接受人们是自身的完全所有者,他也几乎不需要接受上述假设。现在,对于那种主张自然状态的东西是完全无主的观点,取而代之的最根本观点是把它们视为所有人联合所有或集体所有的东西。本文的第二节研究了一种把这样一种关于人与物之间的原初道德关系观念与自我所有原则结合起来的企图。

不过,在开始那种研究之前,我应该解释一下本文为什么发表在一册致力于马克思主义和自由主义主题的文集中。本文的主题与自由主义的关系已经足够清楚了。从左翼自由主义与右翼自由主义之间的区别来看,本文的主题与马克思主义的关系将会更加清楚。现在,我将继续利用左翼自由主义和右翼自由主义之间的区别。

思考一下三种类型的实体。人们对于这三种类型的实体都可以声称拥有至上的权利或(与之等同的)排他性的私有权利(private property):(1) 外部世界的资源;(2) 人的自身及其各种能力;(3) 别人。符合传统理想的自由主义可以定义为如下命题:每个人对于自身都拥有全部的私有权利(因而对于其他任何人都没有私有权利)。只要不伤害别人,他就可以按照自己的意愿来处置他自身。正如我们已经看到的那样,以诺齐克为代表的右翼自由主义补充说,对于数量不平等的外部资源,自我所有者可以获得同等强度的道德权利。相比之下,左翼自由主义在自

然状态的外部资源上采取了平等主义的立场：亨利·乔治(Henry Geogre)、列昂·瓦尔拉斯(Leon Walras)、赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer,至少在其早期阶段)和希勒尔·斯坦纳(Hillel Steiner)是这种立场的代表。罗尔斯和德沃金通常被认为是自由主义者,但在这里必须给予他们别的称呼,例如社会民主主义者,因为他们并不是刚才所定义的传统意义上的自由主义者。他们认为,由于人们拥有他们所拥有的天赋纯属运气,他们的天赋从道德上说并不属于他们,恰当地说,而是属于整个社会可以合法地处置的资源。

这时,马克思主义者在两个重大问题上没有把自身同左翼自由主义者区分开来。他们对这两个问题的解决就好像他们没有必要拒绝我刚才定义的那种自由主义;但是,我认为他们最终不可避免地要拒绝它,并且本文的目的之一就是要迫使他们认识到他们必须这样做。

第一个问题是对资本主义不正义的批判。在这个领域中,马克思对资本主义不正义的批判即资本家对工人的剥削源自如下事实:工人缺乏获取物质生产资源的手段,因而必须向那些垄断这些资源的资本家出卖他们的劳动力。因此,对马克思主义者来说,资本主义的不正义(表面上)是外部物品权利上的不公平问题,而且对这种不正义的揭露并不需要否定自由主义的自我所有权命题。社会民主主义者坦率地认为代表较不利者的国家干预是正当的强制性帮助的保证,因而必须拒绝自我所有权命题。与社会民主主义者不同,马克思主义者认为,贫困者并非是不幸者,而是被错误地运用,被强制地剥夺了生活资料,因而受到了损害;在对其境况的这种解释中,马克思主义者消除贫困的要求并不需要比左翼自由主义更强有力的基础。

第二个问题是理想社会的本质。在马克思主义的理想社会观中,就像在最左翼的左翼自由主义中那样,外部资源是共同所有的,并且个人实际上对于自身拥有至上的权利(即使不是宪法权利),因为每个人的自由发展是——在那段著名的话中——所有人自由发展的条件。物质极

大丰富的假设使得人们没有必要为了条件平等而用一些人的天赋来为别人的发展服务。

在《自我所有权：上篇》中^①，我论证了对资本主义剥削的批判和对共产主义平等的辩护都要求否定如下命题：每个人对他自身都拥有全部的至上权利。作为平等主义者，马克思主义者最终必须放弃他们与自我所有权的调情：自我所有权和外部资源平等之间的结合并不会满足马克思主义者的要求。既然本文讨论各种此类结合的后果，那么它就与马克思主义者的核心关切有一种直接的关系。

二、在联合所有制下对能力和无能力的回报

2. 我们在这里深入研究把自我所有权和外部世界联合所有权结合起来的后果，目的在于揭示自我所有权在一个资源不可单方私有化的世界里所导致的分配结果。

尽管可能失去普遍性，但为了简单起见，设想一个只有两个人的社会。按照他们各自的天赋状况，我们分别将其称为艾伯尔(Able，即有能力者)和英弗姆(Infirm，即无能力者)。他们每个人既是他们自身的所有者，又是其他一切东西的联合所有者。如果拥有适当的外部资源，艾伯尔就能够生产出维持和提高生活的产品，而英弗姆则根本没有生产能力。我们假设，他们都是理性的、自私的和互不关心的人(也就是说，他们没有怨恨、仁慈心和其他一切实质上考虑到别人福利的动机)，因而我们提出这样一个问题：他们将会在哪一种生产和分配图式上达成一致呢？因此，我们研究那种自我所有的能力在一个没有私有财产的社会中可以要求的报酬。

现在，艾伯尔和英弗姆的所得不仅取决于他们自己的能力和决策，

^① 参见《自我所有权：上篇》第一节。参见本书第5章。——译者注

而且取决于物质世界的状况。我们可以容易地区分出五种相互排斥和联合穷尽的可能物质境况，但它们并非全都吸引着人们：

(i) 艾伯尔每天不能够生产出一个人的每天所需，因此艾伯尔和英弗姆都会死掉。

(ii) 艾伯尔生产的東西能够满足或者超出一个人的每天所需，但不能满足两个人的每天所需。英弗姆让艾伯尔生产他能够生产的東西，因为只有怨恨或嫉妒才能使英弗姆不这样做。艾伯尔能够生存下去，而英弗姆则会死去。

(iii) 艾伯尔生产的東西刚好能够满足他和英弗姆两人的需要。因此，如果他不生产出那么多，英弗姆就不允许他进行生产。结果，艾伯尔生产出那么多，并且两人都能生存下来。

(iv) 如果艾伯尔全力地进行生产，那么他的产品数量完全不由他的选择决定，并且超过了两人的生存所需。因此，他们可以就对固定的剩余产品的分配进行谈判。达不成一致协议的代价(断点)是不进行任何生产，因而两人都会死去。

(v) 再一次地，艾伯尔能够生产出多余的东西，但从更加现实的角度来看，他现在能够改变产出的数量，因此，艾伯尔和英弗姆不仅可以——就像在(iv)中那样——就谁获得多少进行谈判，并且可以就生产多少进行谈判。

吸引我们的情形是会达成协议^①的(iv)和(v)。人们会希望这种谈判会产生什么样的结果呢？这在相关的哲学和技术文献中是一个具有争议的问题。不过，似乎很清楚的是，加入到谈判过程之中的信息就是所谓的艾伯尔和英弗姆的效用函数(utility functions)，包括劳动对艾伯尔的无效用性和虚弱对英弗姆的无效用性。用其他不那么具有技术性

^① 我是在假设艾伯尔不可能为了成为一切东西的唯一主人而一直等到英弗姆死去：假设在没有进行生产的情况下，艾伯尔本人可能与英弗姆同时死去。

的话来说,重要的将是他们的偏好、他们的喜好厌恶及其程度。而且,关键在于这样一来,艾伯尔的天赋不会影响他的所得。如果发挥他的天赋令艾伯尔感到厌烦,那么他事实上会得到额外的补偿,但这仅仅是因为他感到厌烦,而不是因为他的劳动使他感到厌烦。总而言之,艾伯尔之所以没有得到额外的补偿,仅仅是因为是他而不是英弗姆进行生产。英弗姆控制着生产的一个必要条件(放松对土地使用的否决权),而艾伯尔则控制着生产的两个必要条件,但这并没有给他带来任何谈判优势。如果一个物品要花费 101 美元,并且你有 100 美元,而我只有 1 美元,如果我们都是理性而又自私的人,那么如果我们共同购买该物品的话,你不会仅仅因为付出的更多而得到该物品的较大份额。

于是,在这里,世界联合所有权防止自我所有权产生一种平等主义者会反对的不平等,而且虽然艾伯尔和英弗姆的故事在一些方面是极端的特例,但有人可能认为,我们可以概括出一个特殊的观点,即在还存在着外部资源联合所有权的地区,天赋本身即使在自我所有权的条件下也产生不出额外的回报。(我并不是说:在艾伯尔/英弗姆的情形中不会产生出让平等主义者反感的任何不平等;而仅仅是说:要么不会产生这样的不平等,要么它的来源不会是艾伯尔对其自身能力的所有权,而是各方的效用函数对谈判过程结果的影响。)

3. 在第 4 小节中,我将描述一种对第 2 小节的论证似乎是致命的反对意见。此外,就像我在第 6 小节中要尽力表明的那样,我们能够从这种反对意见中学到很多东西。但在这里,我稍微谈一点题外话,提出了一个较弱的反对意见。令我尴尬的是,我不能够对这种反对意见进行自信的评价。

这种反对意见质疑了如下主张:在一个联合所有的世界中,自我所有权决不会产生不平等的后果。下述模型可以用来提出这种反对意见。假设有两组农夫。第一组成员全都是土地的联合所有者。第二组成员分别私人占有有一些土地;他们所占有的土地数量不等,但都不足以维持

生存,因而全都联合占有一块更大的土地。天赋和土地肥沃程度的状况是这样的:每一组农夫的身体状况都是第2小节(i)或者(iv)情形的多人版。如果我在第2小节中的观点是正确的,那么只要身体状况的可能性是相同的,这两种分配条件下的谈判结果就应该是相同的。

反对意见认为,第二组农夫中的一个农夫可以威胁要破坏自己的(部分的)私人土地,但没有人能够威胁要破坏联合持有的东西。如果这样的威胁是可信的,那么个人天赋优秀的农夫似乎可能要求左右个人天赋不那么优秀的农夫。而且,如果他们能够这样做,那么在上文没有排除的情形中,艾伯尔也能够这样做,他能够任由自己的(部分)天赋减退。因为我没有确定地掌握谈判理论,所以我不知道这样一种谢林式^①的威胁是否可信,因而不知道这种威胁在每个人都理性的假设下是否是有效的。如果这种威胁是可信的,那些拥有较大生产能力的农夫在一个联合所有的世界中之所以可能获得更多的东西,是因为除了他们的劳动可能让他们感到厌烦这个考虑因素之外的一些原因。

然而,即使对第2小节论证的这种反对意见是正确的,它也正如我所言的那样是一种较弱的反对意见。这种反对意见之所以是较弱的,原因在于它只有在艾伯尔确实能够降低自己的生产能力这种相当罕见的情形中才能发挥作用。但是,这种反对意见之所以能够认为是次要的,一个更重要的原因在于任何右翼者都不会想在一个如此偶然的基础上放弃艾伯尔/英弗姆论证。

4. 无论应该如何评论第3小节中的反对意见,对于从第2小节艾伯尔/英弗姆故事中得出的教训,仍然有一种更深刻和似乎致命的反对意见。这个教训就是:如果不否定自我所有权,并且不肯定条件平等是一个非衍生性(underived)的原则,那么,一个人或许由于坚持外部世界联合所有权而走向一种条件平等形式。然而,那种似乎致命的反对意见

^① 参见 Thomas Schelling, *Strategy of Conflict* (New York: Oxford University Press, 1960)。

是：正如人们可能认为艾伯尔和英弗姆故事表明的那样，对世界联合所有权的肯定与自我所有权的保存是不一致的。因为如果我在没有别人同意的情况下什么事情也做不了，如何能够说我拥有我自身呢？难道艾伯尔和英弗姆不是不仅联合占有世界，而且至少在事实上是联合占有彼此的吗？难道世界联合所有权没有使一个人有资格禁止另一个人无伤害地利用外部资源——例如从一条极其丰裕的小溪中取水——吗？^① 因而它与最低限度的自我所有权不是不一致（并且是独自无法辩护的）的吗？所建议的外部资源平等形式，即世界联合所有，好像取消了我们曾经希望它与之结合的自我所有权。

对于当与世界联合所有权相结合时自我所有权就缺乏实质性这种反对意见，有两种可能的回答。第一种回答既乏味也不会成功，并且在下文第5小节中将加以探讨。这第一种回答就是：论证世界联合所有权事实上并没有剥夺自我所有权的一切实质，因为——明确地说——经济并不是一切。我认为第二种回答不仅是正确的，而且非常重要，它将在下文第6小节中加以讨论。这第二种回答是这样的：接受世界联合所有权使自我所有权变成纯形式的，然而同时表明现在的争论目的要求它只是如此而已。

5. 第一种回答说，除了生产及其成果的分配之外，人们在其他的事情上还拥有至关重要的利益，而那些事情与世界联合所有权可能没有或者只有较少的关系。因此，世界联合所有权可能使个人的自我所有权失去价值这种看法可能是错误的。

不过，这个回答可能与如下事实相矛盾：人的一切活动都需要空间，而如果世界是联合所有的，那么空间也就是联合所有的。^②（即使一个静止

^① 这是洛克所举出的例子；关于对该事例的讨论，参见他的 *Second Treatise of Government*, para. 33 和拙著《自我所有权：上篇》。

^② 关于空间作为一种资源的重要性，参见拙著 *Karl Marx's Theory of History* (Oxford and Princeton, 1978), pp. 50—52。关于自由与空间权利的关系的强主张，参见 Hillel Steiner, "Individual Liberty," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1974—1975, p. 44ff。

不动的行为者的精神活动也需要他所占据的空间。)或者,如果认为这一点是牵强的,那么就代之以如下思考:人的一切活动都需要营养,而营养则需要来自外部世界的食物。我们似乎可以得出如下结论:对任何人处置外部世界的可能行为的普遍否定影响着生活的每一个方面,而不仅仅是生产领域。事实上,无论对谁拥有谁的能力可能做出什么样的正式规定,世界联合所有权似乎都完全决定了结果。^① 例如,假设每个人都联合拥有每个人的能力。于是,只要外部世界被所有人联合所有,那么他们就不会彼此进行协商,就像他们在每个人都正式地拥有他自身时可能做的那样。

或许,在一个联合所有的世界上,只要自我所有权存在,就有一种不经别人同意就能够完成的“行为”,并且如果前者不存在,后者就是不可能的。这种“行为”就是任由一个人自生自灭(letting oneself die):在缺乏自我所有权时,一个人就有某些非契约性的义务,这些义务排除了未经别人同意而任由一个人自我自生自灭的行为。(我所说的是任由一个人自生自灭而不是[其他形式的]自杀,因为主动的自杀可能需要外部资源,而任由一个人自我自生自灭则是由禁止使用任何物品来完成的。)然而,即使这种看法也可能是错误的,因为世界的联合所有者可能被认为有权禁止一个人死去,理由是他的尸体会污染某些世界资源,

6. 现在让我们回想一下我们的辩论任务。我们的辩论任务是反驳诺齐克的如下主张:对人们自我所有权的尊重要求把一种自主生活的自由扩大到他们身上,而这种自由则与社会主义者重视的条件平等是冲突的。对于诺齐克的这个主张,最近提出的反驳是:与诺齐克所说的相反,自我所有权与条件平等并不冲突,因为诺齐克所捍卫的不平等依赖自我

^① 也就是说,如果世界联合所有权本身是实质性的而不是纯形式上的。设想这样一种政体:在其中,在所有资源都是联合所有的情况下,一个人 P 既拥有他自身也拥有其他任何人。于是,要么是联合所有权仍然是真实的(因为 P 对每个人的所有权与他们行使自己的物权实际上并不冲突),本文中的主张就适用于这种情况;要么世界联合所有权本身是不真实的。在可能的反例出现之前,我暂时得出如下结论:世界联合所有权要么完全决定了结果,使其他的规定变成纯形式的,要么本身是纯形式上的。

所有权与外部资源分配不平等原则之间的结合,这不一定为人们所接受。相反,自我所有权当与世界联合所有权相结合的时候,它产生不平等的可能性就被消除了。

对上述反驳的反对意见(参见第4小节)是:在世界联合所有下的资源分配使世界联合所有权与之正式结合的自我所有权成为纯形式的。但是,如果能够表明诺齐克所捍卫的自我所有权本身是纯形式的,那么对于当前的辩论目的来说,这种反对意见就可能被彻底推翻,因为诺齐克由此不可能坚称他所捍卫的东西导致了境况不平等。

毫无疑问,诺齐克想让我们认为(就像他本人明显认为的那样),他所倡导的自我所有权不只是纯形式的。在《无政府、国家与乌托邦》第三章中,他辩称,每个人都应该有自由过自己的生活,一种应该由那些构成诺齐克式自我所有权的权利加以保证的渴望。^①但诺齐克还认为,被称为“Z”^②的那个最可怜的无产者——要么必须向资本家出卖他的劳动力,要么死亡——的状况与对相关权利的不侵犯是一致的。^③而且,如果

① 参见 *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), pp. 28—35(论边际约束)和 pp. 42—45, 48—51(论过自己的生活)。

② 在诺齐克之后, *op. cit.*, pp. 262—264, 关于对它的批评, 参见拙著“Robert Nozick and Wilt Chamberlian,” J. Arthur and W. Shaw (eds), *Justice and Economic Distribution* (Englewood Cliffs, INJ: Prentice-Hall, 1978), pp. 257—270; “Freedom, Justice and Capitalism,” *New Left Review*, No. 126 (March-April 1981), pp. 8—11; “Illusions About Private Property and Freedom,” John Mepham and David Ruben (eds), *Issue in Marxist Philosophy* (Hassocks, Sussex: Harvester Press, 1981), pp. 226—239。

③ Z之所以可怜,是因为他没有私有财产,因而在不利的条件下会与某个私有财产所有者签定契约,如果他能够找到一个有产者愿意与他签定契约的话。虽然Z的困境应该被认为是灾难性的,但诺齐克并没有认为他进行抱怨是正当的。因为在诺齐克看来,只有当一个无产者的无财产状况使其境况比在洛克式共同所有制下更坏的时候,他可以进行抱怨;而且,诺齐克相信在那种情形下无产阶级的境况不可能变坏。至于那些确实设法出卖自己劳动力的无产者,诺齐克可能会说,与他们将自己的劳动力应用于洛克式自然状态时的希望相比,他们的所得至少会同样多,并且可能会更多;然而,至于那些劳动力不值得购买的无产者,诺齐克可能会说,尽管他们由此在诺齐克的非福利国家中可能会死去,但他们在自然状态中还是可能会死去。

关于对诺齐克检验无产者的抱怨是否是正当的方式的批评,参见拙著《自我所有权:上篇》第二节。

确实如此，诺齐克就不可能反对说艾伯尔的自我所有权是纯形式的，因为不管艾伯尔的自我所有权事实上是否是纯形式的，其实质性都不亚于Z的自我所有权。

如果艾伯尔和Z都缺乏实质性的自我所有权，那么这是因为他们在没有英弗姆和资本家同意的情况下都无法做任何事情。不过，他们仍然与奴隶不同。因为虽然每一方在没有另一方同意的情况下无法做任何事情，但任何一方在没有他自己同意的情况下也必然做不成任何事情这一点也是正确的：如果英弗姆和资本家的绝对命令不植根于应该服从的先天契约，他们就没有绝对命令的权利。相比之下，奴隶的主人可以单方面地决定奴隶必须做的事情。

对诺齐克来说，最终产生的困境是严重的。资本主义也不能保存真正的自我所有权，因为Z的自我所有权并没有坚实到满足其自身的本质；或者即使满足，真正的自我所有权也允许实施条件平等，因为艾伯尔的自我所有权至少像Z的自我所有权一样坚实，并且在艾伯尔/英弗姆的世界中自我所有权不会产生任何不平等。

此外，应该注意的是，艾伯尔和英弗姆在某个方面都远远好于Z的境况。因为艾伯尔和英弗姆为了生存都必须与另一方达成协议，而且既然双方都是理性的，那么由此可以得出结论说，每一方的生存都得到了保证。相比之下，没有任何资本家需要为了生存而与Z达成协议^①，因而Z的生存就得不到保证。

换句话说，诺齐克说，当允许人们过自己的生活时，不平等的趋势就是不可避免的。然而，他也必定认为，尽管在生活选择上存在各种限制，并且尽管面对他人时处于不利的权利位置上，但Z可以主导自己的生活。不过，因此可以得出的结论说，诺齐克错误地以为当人们主导自己的生活时，

^① 一些人可能会怀疑资本家与工人之间的这种比较。在“The Structure of Proletarian Unfreedom”(*Philosophy & Public Affairs*, vol. 12, Winter 1983, pp. 20—23)第13节中，我为这种比较进行了辩护。(参见本书第4章。——译者注)

条件平等就无法得到保证,因为艾伯尔和英弗姆至少像 Z 一样主导着自己的生活,并且他们生活于其中的制度保证了某种条件平等。

在本文的开头,我说过,正是诺齐克立场中的说服力才使自我所有权命题具有内在的吸引力。但是,我们现在应该提出的问题是,对我们来说,究竟什么拥有那种吸引力?我们觉得人们应该享有哪种类型的自我所有权呢?它是(a)纯形式的自我所有权——即把最可怜的无产者与奴隶区分开来的最低限度的资产阶级自由——呢?还是(b)更具有实质性的自我所有权——我们能够将其与控制自己生活的观念联系起来——呢?如果(a)是正确的答案,那么我们不仅赢得了反驳诺齐克的胜利,而且赢得了把社会主义平等与(几乎)人人支持的自由调和起来这个更大斗争的胜利。不过,我认为,我们大多数人相信不管是与艾伯尔相比还是与无产者相比,人们对自身应该拥有更大的主权。当然,这并不会拯救诺齐克。恰恰相反:鉴于右翼自由主义似乎拥有肯定自我所有权的优点,现在结果证明它不再肯定是一种具有吸引力的自我所有权。但是,出于类似的原因,社会主义者不应该支持世界联合所有权这一点也是正确的。如果社会主义者想使外部资源权利平等,他们就必须寻找另外的途径。

接下来的问题自然是:为了享有我们大多数人所信奉的自我所有权,每个人对于外部物品应该拥有何种和多大程度上的控制呢?然后问题是:与这样一种控制相结合的自我所有权是否与社会主义平等相一致呢?即使在撇开诺齐克不论之后,这些问题也构成了对当代左翼政治哲学的真正挑战。诺齐克提到的自由最终证明是一种非常有限的自由。虽然这种自由能够与平等相一致,但社会主义平等能够与一种名副其实的相一致这一点仍然有待于证明。

我在这里并没有着手进行上一段话所描述的计划。但我想提到一件事情。我认为它肯定属于该计划的一个结果。这就是:一种可辩护的社会主义宪章必须包含个人权利的清单,而这份清单规定了社会不可对

任何个人做的事情或对他们的命令。对于那些认为社会主义是否可能导致专制的人,社会主义者常常回答说,相反,社会主义是完全的民主,它把资本主义排除在公共议程之外的生产和消费问题置入民主决策的范围内。这时,我认为,这种回答显然无法令人满意。因为社会主义的民主决策要么需要全体的同意,要么需要多数的同意。如果它们需要全体的同意,那么一部不包含权利清单的社会主义宪章就否定了实质性的自我所有权,就像艾伯尔/英弗姆所表明的那样。而且,没有权利清单的多数同意也把对个人的无法接受的专制合法化。

我们必须对社会主义宪章进行更多的具体讨论,但在这里我暂且放下这个任务。接下来,我们开始进行第三节。在这一节中,我研究一部建立了一种资源平等形式的宪章。这个宪章毫无疑问地保留了自我所有权,但却没有保护条件平等。

三、斯坦纳宪章

7. 现在我们来梳理一下自己的观点。在《自我所有权：上篇》中,我主张有两个命题拥有一种始源性的直觉吸引力:第一个命题是只要不伤害其他任何人,每个人都有权按照他的意愿来处置他自身;第二个命题是在共同生活的外部世界中的资源应该以一种平等主义的方式加以处置。这意味着确定一部经济宪章的计划;这部宪章不仅要忠于上述直觉,也可以产生出类似于社会主义条件平等的东西。为了给这个计划扫清道路,《自我所有权：上篇》详细审查了诺齐克的占有理论。诺齐克的占有理论拒绝第二个直觉的命题,但经过详细审查后却出现了多重的缺陷。

对于人与物之间的原初道德关系,我刚才思考了一种更平等主义的观点:如果没有全体的同意即联合所有权,任何人都不能动用任何物品。然而,这种世界联合所有权似乎与我们全都珍视的那些实质性个人权利是冲突的(尽管与右翼对这些权利的解释是不冲突的)。如果是这样,那

么我到目前为止就未曾描述出一部对自我所有权和世界平等主义直觉来说都正确的宪章。

如果一部不同的经济宪章确实要保留这两种直觉,那它就要把自我所有权和世界资源初始平等部分的私有产权结合起来。联合所有权把所有资源都置于集体的控制之下,从而禁止了私有财产不平等的诺齐克式形成。与联合所有权不同,我将称之为“斯坦纳宪章”(the Steiner Constitution)^①的新建议从一开始就建立了私有财产。不过,通过把初始平等分配的资源私有化,这个新建议禁止非平等主义的诺齐克式争夺。“斯坦纳宪章”不同于德沃金称之为“资源平等”的“德沃金宪章”(Ronald Dworkin's Constitution),因为斯坦纳仅仅平等地分配外部的资源,而德沃金还赞同对个人天赋的不平等给予平等化的补偿^②;事实上,并且正如我们在下文第九小节将要看到的那样,德沃金声称——我认为是不成功的——一部斯坦纳式的宪章无法得到一致的正当性证明。

乍一看,联合所有和资源平等分配似乎是对待外部资源的同等的平等主义方式。但是,不管它们实际上是否既是平等主义的又是同等的,但它们的结果是完全不同的。再来思考一下艾伯尔和英弗姆。假设斯坦纳宪章生效,因此每一个人都拥有同等数量的土地。再假设:艾伯尔能够耕种两块土地,因而其生产出的东西远远超出他和英弗姆两人的生存需要,并且即使艾伯尔只耕种他自己的土地,他生产出的东西至少也能够满足他自己的生存需要。因此,艾伯尔的签约“突破点”可能远远高于英弗姆:英弗姆可能会死去,但艾伯尔却能达到他只耕种自己的土地就能达到的生活标准。于是,如果艾伯尔以耕种英弗姆土地所生产出的

① 我之所以如此命名它,是因为它是 Hillel Steiner 在连续多代人的问题——我在此没有讨论——被撇开时解决分配正义问题的方法。参见 Hillel Steiner, "The Natural Right to the Means of Production," *Philosophical Quarterly*, vol. 27(1977), pp. 48—49.

② 我不知道德沃金是否认为平等化的补偿如果可能的话是否应该是全体性的。“Equality of Resources”(*Philosophy & Public Affairs*, vol. 10, No. 4, Fall 1981)表明该问题不只有一个答案:参见该文 pp. 299, 301, 327, 337.

一些东西为回报签约供养英弗姆,他很可能为英弗姆提供仅仅满足其生存所需要的东西,因为他可以让英弗姆陷入困境。而且,如果艾伯尔认为他在耕种英弗姆土地之后所得到的产品抵不上他必须为之付出的额外劳动,那么他就会任由英弗姆死去。^① 因此,在这种情况下,无疑普遍的是,对能力不如者而言,联合所有比平等分配更受欢迎。应该进一步指出的是,在洛克式的共同所有制(common ownership)下,英弗姆的生活可能变得更坏。共同所有制可能允许艾伯尔在没有付给英弗姆任何东西的情况下耕种他想耕种的土地。而且,与斯坦纳宪章不同,共同所有制可能没有给予艾伯尔任何东西来回报艾伯尔对英弗姆的供养。

应该注意的是,在许多条件下,资源平等分配将导致资本主义。如果人们的天赋和/或运气非常不平等,天赋和/或运气较高者就可能大大改变他们最初的资源份额,因而能够雇佣别人来获取利润,并且为别人提供的工资高于他们利用自己的资源所能够得到的回报。于是,天赋和/或运气差的人可能就有理由把自己的资源份额出卖给自己比较富有的同胞,进而成为他们的雇佣工人。^② 相比之下,只有每个联合所有者都同意联合所有制应该转变成资本主义或者赞同一种从中产生出资本主

① 我再次假设(参见 p. 137 注①),艾伯尔不可能为了得到英弗姆的份额而一直等到他死去。假设英弗姆通过把自己的土地规划为自己的墓地而预先阻止了这一点。

② 除非由于劳动分工——生产能力较差者是主要的参与者——的结果,否则,当生产能力较强者的较大天赋得不到发展和/或发挥,因而无法产生出不同的生产结果时,产生出这样一种结果的可能性就会降低。不过,社会主义者和左翼自由主义者倾向于夸大这种结果的可能性。

关于主张生产能力较强者对生产能力较弱者存在这样一种依赖的一系列陈述,参见 William Galston, *Justice and Human Good* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), pp. 207, 211—212; 他所引用的两位作家是: David Miller, *Social Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1976) pp. 105—106 和 Leonard Hobhouse, *The Elements of Social Justice* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1922), pp. 140—141。在 Willa Cather 的 *Death Comes for the Archbishop* (New York: Alfred A. Knopf, 1927) 中, Latour 主教细致地阐述了该主张的部分内容。拉图尔主教对自己的朋友和教父——一位出色的厨师——约瑟夫·瓦扬说:“我并不反对你的个人天赋,约瑟夫……但是,当有人想起你的个人天赋的时候,这种汤并不是某个人能做出来的。它是一种得到不断改善的传统的结果。这种汤几乎已经有一千年的历史了。”(p. 39) 社会主义者可能希望从拉图尔主教的评论中得出进行干预的必要性。关于阻止这些干预的一种具有说服力的尝试,参见 Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 95。

义的资源平等分配,联合所有制才会转变成资本主义。而且与那些在其史前史上带有联合所有制的资本主义安排相比,从资源初始平等分配中产生的资本主义社会往往会产生出更多的不平等(或者更长久地产生出同样的不平等),即使这两种方案产生出的不平等也可能少于从诺齐克式占有中产生的不平等。

与联合所有制不同,资源平等分配并没有保证英弗姆的生存——即使当这在物质上是可能的,因而与一个基本的福利制度原则相冲突的时候。因此,凡是相信一个最低要求的条件平等原则的人,必定无法接受自我所有权条件下的资源平等分配,或许资源平等分配事实上并不尊重关于外部资源的平等主义直觉这一点因此就可以得到论证。^① 但是,无论如何,自我所有权加上资源平等分配都不会产生出社会主义者所重视的条件平等。而且,既然能够产生出条件平等的联合所有制取消了那些决定自我所有权的实质性个人权利,那么本节第一段所描述的那种宪章——把自我所有权和世界资源平等结合起来并且保证了条件平等——在这里尚未发现。

8. 我们对资源平等分配宪章(equal division,以下皆作ED)和联合所有制宪章(joint ownership,以下皆作JO)彼此之间的可转换性进行比较性的考察,以此证明如下观点:如果要维护自我所有权,那么ED就是更可取的外部资源平等形式。所得出的结论不可以简单地当做是ED优于JO的一个根据——尽管所得出的结论的大部分内容也可以这样看待,除非只有人们被看做是他们自身能力的主权者,它才可以被当做是ED优于JO的根据。

如果所有人都一致喜欢另一部宪章,那么JO和ED就都可以容易地转变成另一方。如果在JO下的每个人都渴望ED,那么他们就会简单

^① 关于坚持该结果的一种含蓄主张,参见John Roemer未发表的论文“Public Ownership and the Private Property Externality”(1984, November)第3节。在那里,他用外部资源平等阐述了自我所有权的公理。

地分割联合所有的资源。而且,如果在 ED 下的每个人都渴望 JO,那么他们就会简单地合并自己独自占有的东西。当交易成本被忽略的时候(当它们在目前的反思层面上无疑应该忽略的时候),任何一种制度在对另一种制度的一致偏爱的条件下都没有对另一种制度的可转变优势。但是,如果在 ED 下的一些人而不是所有人渴望 JO 会怎么样呢?或者,如果 JO 下的一些人而不是所有人渴望 ED 又会怎么样呢?

在 ED 下渴望 JO 的一些人不会得到 JO。也就是说,他们不会实现所有人对所有物的完全联合所有,因为一些人会保留他们各自的资源份额。但是,那些渴望 JO 的人可能会与那些在一种不那么全面的联合所有制——即自愿的 JO(Voluntary JO, VJO)——中想与他们合作的人合作。这时,那些渴望 JO 的人并非全都会像渴望 JO 一样渴望 VJO,乃至根本不会。他们由此会抱怨 ED 这个起点吗?他们可以说那些渴望 ED 的人得到了自己想要的东西,但那些渴望 JO 的人没有得到他们想要的东西吗?不能,因为与某个渴望全面 JO 的人真正相似的是某个想要全面 ED 的人,并且也不能保证他在 ED 条件下得到他想要的东西(因为 ED 使 VJO 成为可能)。如果那些渴望 JO 的人进入 VJO,那么他们和那些想要全面 ED 的人一样都没有得到他们想要的东西。但是,这两群人之所以都没有得到自己想要的东西,是因为其他人作出了选择,而这些选择则是信奉实质性自我所有权的人要捍卫自己的权利而可能作出的选择。

另一方面,如果一开始就存在 JO,那么只要有一个人想让 JO 存在,JO 就会持续存在,并且这似乎与把别人视为自我所有者是不一致的。当然,一个人可以从 JO 开始——在这种 JO 的条件下,任何人都可能有资格带着总体外部资源的部分份额离开。但是,当交易成本被忽略的时候,为 JO 添加这样一种资格,就是要把 JO 转变成 ED:拥有退出权利的 JO 就等同于 ED,因为 ED 允许每个人加入 JO 或者 VJO。

结论似乎是:如果一个人始于对自我所有权和外部资源平等的信

奉,并且他不得不在 JO 和 ED 之间进行选择,那么实现外部资源平等的自然方式就是通过 ED 而不是通过 JO。追求 JO 大概可以反映出一种不利于自我所有权的信念,即人们应该被赋予各种能使他们从别人的个人能力(的成果)中受益的权利。

四、德沃金论斯坦纳

9. 斯坦纳宪章把自我所有权和(仅仅是)外部资源平等分配结合起来,因而实现了罗纳德·德沃金(Ronald Dworkin)所说的“起点正义理论”(the starting gate theory of justice)。德沃金错误地认为可以轻易拒绝这种“正义起点理论”^①。

在讨论德沃金反对起点理论的根据之前,首先把本文的关切与德沃金论述平等的权威论文联系起来将会有所帮助。^② 德沃金的论文区分了他拒绝的福利平等与他倡导的资源平等。这种区别与一个在这里让我感到担忧的区别——个人天赋与世界资源之间的区别——垂直相交。平等主义的世界资源观可能被归为平等主义的个人能力观,或者相反,就像斯坦纳宪章中的那样,被归为一种把个人能力说成自我所有的观念。如果一个人像德沃金那样持有一种双重平等主义的观点,那么就就像德沃金所表明的那样,他就可能把这种观念要么发展成一种福利平等主义,要么发展成一种(所有)资源平等主义。无论一个人把那种双重平等主义的观点发展成什么,都没有人可以按照基本的道德权利来占有任何东西,并且人和物的安排要么使福利平等,要么使整个资源中的份额平等。但是,如果一个人像斯坦纳那样把平等主义局限于世界资源,那么他也可能把平等主义的要素发展成一种福利平等主义或者资源平等主

^① 参见 Dworkin, op. cit., pp. 309—310。

^② “Equality of Welfare”(*Philosophy & Public Affairs*, Vol. 10, No. 3, Summer 1981) 先于“Equality of Resources”发表。

义。实现第二种选择的一种方式平等地分配外部资源^①，然后让人们按照他们的意愿来处置它们。第一种选择即福利平等主义与只对外部资源的重视似乎是不一致的，但约翰·罗默(John Roemer)在最近一篇富有创造性的论文中令人信服地概述了福利平等主义的原则。^②

因此，德沃金对福利平等主义与资源平等主义的区分，与我对综合平等主义(comprehensive egalitarianism)和仅仅在外部资源上的平等主义的区分，当被放到一起的时候，产生了下述四种观点：

	福利平等主义	资源平等主义
在所有资源上	综合福利平等主义 (例如德沃金所描述的)	综合资源平等主义 (例如德沃金赞成的)
仅仅在外部资源上	部分福利平等主义 (例如由罗默所公理化的)	部分资源平等主义 (例如斯坦纳赞成的)

德沃金强调上表各个纵栏之间的区别，但对上表各个横栏之间的区别却漠不关心。他并没有明确地重视上表的最底栏，因而没有成功地解决该栏的右半部分，即他所说的“起点理论”。他没有理解这个理论相当明确的基本原理。起点理论认为，“正义需要平等的初始资源以及此后的自由放任主义”。该理论认为，“如果人们始于平等的条件，并且彼此没有欺骗或偷窃，那么他们保留通过自己的技能所获得的东西就是合理的”。德沃金说，这“根本不是一种一致的政治理论”。它是“不同正义理论之间一种无法辩护的混合”：对德沃金来说，当且仅当彻底地维持平等是正当的，初始平等才是正当的。

但是，德沃金错误地判断了起点理论的动机。他错误地认为，自由放任主义的要素“依赖某种形式的洛克式理论——即人们通过自己的劳

① 例如，借助 Dworkin 在“Equality of Resources”第 286—290 页所描述的初始拍卖。

② 参见上文 p. 115 注①。Roemer 的两个公理是：(1) 如果所有人像以前一样都保持相同的技能，那么任何人的福利都不会下降；(2) 如果 A 的技能至少与 B 的一样，那么他的福利至少也与 B 的福利一样。从直觉上来看，这样的公理在对自我所有权和世界资源平等的福利主义解释上是相当明显的。

动混入一些物品或其他种类的物品之中就可以获得财产”，并且一种类似的方法应该应用在起点上，因此，一致性就需要洛克式或诺齐克式的获取而不是资源的平等。我将论证如下观点是错误的：“移民第一次踏上土地的时候是……他们生活中的偶然时刻，这时就要建立某种一次性的规定，即他们每个人在任何可得资源上都应该拥有同等的份额。”^①

洛克的理论——人们通过把自己的劳动混入物品之中来获得财产——不可能成为起点理论的自由放任主义要素的基础，因为起点上的自由放任主义只有在所有的外部资源被分配完毕之后才开始，而通过把自己的劳动混入来获得某物则已经太迟了。在洛克看来，劳动混入只保证对于无主物的资格，而且一旦外部资源的初始平等分配生效，就不存在任何可以混入劳动的无主物了。

德沃金说，洛克认为劳动之所以确保了资格，是因为它把劳动者的工作对象与劳动者已经拥有的东西——即他的劳动——连接了起来。我认为这是对洛克的正确解释。不过，一些人认为，对洛克来说，对某物施加劳动从而使该物为某人所有，并不（仅仅）是因为上述原因，而是因为由此增加了该物的价值。^②而且，某种此类的思考事实上可以用来证明起点理论中的自由放任主义内容是正当的。然而，我将论证，一个运用这种思考的人由此不可能反驳资源的初始平等分配。

应该指出的是，我将提到的“价值论证”（value argument）确实不同于劳动混入论证，即使许多人（有时或许还包括洛克^③）倾向于把这两种论证混淆。如果你由于其中包含你的劳动而占有了你施加了劳动的东西，那么你之所以占有它，并不是因为你增加了它的价值，即便应该被称为劳动的东西必然创造了价值。而且，根据价值论证，关键是给予价值

① 上述两段的所有引文都引自“Equality of Resources”，第309页。

② 关于对洛克论劳动的价值创造能力的更详细讨论，参见拙著 *Marx and Locke on Land and Labour, Proceeding of the British Academy*, 71, 1935 Lectures as memories.

③ 同上。

的活动本身,而不是给予价值的劳动者;如果你不是通过劳动而是通过希望某物具有更多的价值而奇迹般地增加了该物的价值,那么根据价值论证,凡是证明你正当地拥有的东西,你可以有资格拥有它。

在我看来,洛克论述劳动混入原则的段落并没有借助如下思考:劳动只要被施加于某种东西上,就增加了它的价值。^①而且,卡尔·奥利维克罗纳(Karl Olivecrona)的如下观点或许是正确的:当洛克在随后的段落中把价值增加放在突出位置上的时候,他并不是在试图证明私有财产初始占有的正当性。^②按照奥利维克罗纳的观点,洛克在那里反而是在证明巨大的物品不平等的正当性,而这些物品则是在初始占有停止很久以后才开始获得的。他的正当性证明是:那些现在被这样不平等分配的东西,其几乎所有的价值不应归于不平等的初始占有行为,而应归于在初始占有很久以后才产生的劳动。

如果这样解释——即并不是对初始占有行为的一种正当性证明,那么价值论证确实可以用来证明自由放任所导致的不平等是正当的,证明劳动应该是包含不平等的(几乎所有)价值差异的原因。不过,为自由放任所导致的不平等提出这种辩护,同时又坚称那些价值不应该归于任何人的劳动的资源一开始就应该平等分配,这两者完全是不冲突的。事实上,如果劳动的价值创造能力是对自由放任所导致的不平等的基本证明,那么外部资源的初始平等分配不仅符合并且是自由放任的自然前提,因为没有人创造了原始自然资源的价值。

我们可以得出结论:如果劳动的重要性在于它把已经拥有的东西施加于无主的东西之上,那么劳动在证明起点理论的自由放任主义要素是正当的过程中没有发挥任何作用,因为一切东西在自由放任之初都已经

① 关于对洛克论劳动的价值创造能力的更详细讨论,参见拙著 *Marx and Locke on Land and Labour*, *Proceeding of the British Academy*, 71, 1935 Lectures as memories.

② 参见 Karl Olivecrona, "Locke's theory of Appropriation," *Philosophical Quarterly*, vol. 24 (July 1974), pp. 231—233.

是被占有的了。而且,如果劳动的重要性在于增添价值,那么它确实可以证明自由放任主义要素是正当的,但并没有给原始资源的分配带来不平等主义的影响。毫无疑问,一个人可以借助劳动的价值创造能力来为初始占有论证构想出一种(不是非常充分的)论证。但是,如果一个人通过论证劳动导致了占有之后出现的不平等来证明这些不平等是正当的,那么他就不是全力支持这样一种初始占有论证。因此,如下观点就是错误的:

洛克式获取理论(或其他被认为证明起点理论的自由放任主义要素是正当的任何正义理论)在控制初始分配中的力量不亚于它在天赋资格证明中的力量。^①

这时,起点理论的真正基础是人与作为权利和平等主义处置的可能对象的世界资源之间的明显区别。当任何人尚未作用于任何外部资源的时候,我们就可以合理地认为没有人比别人对它们拥有更大的权利,并且要想使人们对于这些资源拥有平等的权利,一种令人信服的方式就是德沃金的拍卖。但是,同样地,我们却不能如此明显地合理假设,对于某些人的能力,没有人一开始就比别人拥有更大的权利。如果有人也认为每个人都有权决定如何处置他自己的能力,并且他由此——肯定一致地——把这种思想与外部资源平等主义结合起来,那么结果就是“起点理论”。

对起点理论来说,根本的差别并不在初始的占有物与后来的占有物之间。只有按照所有外部资源在一开始都是可以得到的这个假设,起点理论才得以建立。如果这是错误的,并且一些外部资源由于突然地产生或由于剥削而在后来出现,那么所谓的和本质上被错误命名的起点理论就需要一种补充性的平等分配,而不是需要一种诺齐克式的自由竞赛。因此,“移民第一次登陆的时候”并不是一个坚持平等的“偶然时刻”。按照所有即将遇到的外部资源已经是可资利用的资源这个补充假设,它并

^① Dworkin, "Equality of Resources," p. 309.

不是一个偶然的时刻。

德沃金声称,初始平等与随后不平等化的竞争的结合“无法组成一种政治理论”。但是,他认为这种结合在垄断游戏中却可行得通。“垄断游戏的实质在于允许运气和技能发挥一种被高度限制的——并且在最终的分析中——偶然的作用。”^①德沃金曾经说过,垄断游戏的部分实质在于允许技能发挥一种偶然的作用。这时,无论他的这种说法(我发现这个主张令人费解)表达的是什么意思,让我们来思考一种不同的游戏。这种游戏更加严格地遵循起点理论,并且事实上以之作为自己的名称,即某种田径比赛。有一种政治理论将这种比赛作为一种适当的分配正义模式,但人们或许发现这种政治理论是不一致的。人们或许会认为,在生活的游戏中,像柯埃(Coes)和奥维特(Ovetts)以及张伯伦这样的人不应该因为他们的天赋而得到高额的回报。但是,一个人必须打消人们对他们自身能力的权利所产生的可以理解的疑虑,而德沃金却忽视了这一点。如果起点理论是完全不一致的,那么左翼的规范性立场就可能更容易地得到支持。然而,事实并非如此。

五、结 论

10. 自由和平等是相互冲突的理念,并且就此而言,自由应该优先于平等。这是一个熟悉的右翼主张。当诺齐克论证人们的自我所有权利排除了任何类型的条件平等时,他是这种主张的特殊代表。

在本文第6小节中,我已经表明:诺齐克关于自由和平等是冲突的主张无法成立。在世界资源联合所有的条件下,即使不损害对条件平等的维护,每个人也都能享有那些构成诺齐克式自我所有权的权利。

然而,我并未表明,自由和平等之间**不存在**左翼所担心的那种冲突。

^① Dworkin, "Equality of Resources," p. 310.

社会主义者可以维持诺齐克所建议的自由,同时又可以促进平等,但这是因为诺齐克没有提供真正的自由。如果我们把诺齐克撇开不谈,那么我们就必须承认,要维持(大致的)条件平等,就必然需要对人们对自身能力的权利或行使这些权利所产生的后果进行一些(不必然是严格的)限制。我希望在以后的著作中讨论这些必要的限制。

7. 论平等主义正义的通货^①

一、引言

1979年,在题为“什么的平等?”(Equality of What?)的讲座中,阿玛蒂亚·森问道:在特定的社会中,平等主义者应该使用何种计量来确定其理想实现的程度?对平等主义者来说,一个人的哪个(些)方面应该算在一个根本的方面内,而不仅仅算做是他们视为根本方面的原因、证据或替代物呢?

在本文中,我考察了最近的哲学文献对这个问题的回答,以及与它

^① 本文原题为“On the Currency of Egalitarian Justice”,载 *Ethics*, Vol. 99, No. 4, 1989。本译文参考了葛四友先生的译文,参见葛四友编:《运气均等主义》,江苏人民出版社2007年版,第111—146页,特此感谢。——译者注

我感谢 Jerry Barnes 和 Tim Scanlon 对本文初稿非常广泛和敏锐的批评。我也感谢下述许多人的有益评论:Richard Arneson, John Baker, Tim Besley, Ronald Dworkin, John Gardner, David Knott, Will Kymlica, David Lloyd-Thomas, Grahame Lock, John Mcmurtry, Michael Otsuka, Derek Parfit, Joseph Raz, Amartya Sen, and Phillippe Van Parijs。——原文注

有关的讨论。我视为理所当然的是,有某种东西正义要求人们应该拥有同等的数量,但并不是不论多少,而只能是在与分配平等相竞争的那些价值所允许的程度;然后,我研究了许多持有这种平等观的学者对如下问题的看法:当在走向更大的平等的过程中,其他价值的代价不是不可容忍时,人们应该在哪个(些)方面或维度上应该变得更平等?

对于森的问题,我也提出了自己的回答。这个回答是对罗纳德·德沃金进行内部批评的产物。我的回答之所以拒绝了德沃金所宣称的立场,是因为它与自身的潜在动机并不一致。我对德沃金的回应受到了理查德·阿内逊(Richard Arneson)所倡导的“福利机会平等”(equality of opportunity for welfare)的影响,但对于森的问题,我的回答并不是阿内逊式的,阐述得也不如阿内逊充分。^① 我的回答需要进一步的完善,但我在这里仍然以一种粗略和准备性的方式提出了它,因为它与其他人相对完成的批评有关系,并且那些批评在我看来是强有力的。如果本文对于理解平等有所贡献的话,那么这与其说是因为本文所肯定的正面学说,不如说是因为那些批评。

在本文第二节中,我区分了具有不同强度的平等主义命题,并且我表明,那些较强命题的某些(而不是全部)反例并没有使那些相关的较弱命题陷入困境。

在本文第三节中,我审查了对福利平等的两个罗尔斯式批评。第一个批评说,一种未经修正的福利计量错误地将快乐(pleasure)等同于那些具有不同道德性质的偏好(preferences)。例如,在强度相同的情况下,它把支配的快乐与单纯的消遣快乐相提并论。第二个批评说,福利

^① 参见 Richard Arneson, "Equality and Equal Opportunity for Welfare," *Philosophical studies* 55 (1989)。在构想对德沃金的批评时,我并不知道阿内逊的有些类似的批评;但是,正是对阿内逊的阅读使我明白我的批评所蕴涵的正面观点,即使这个观点与阿内逊的观点并不相同。

计量毫无道理地迎合昂贵嗜好 (expensive tastes), 比如说, 拥有这些嗜好的人由于缺乏自律而产生的昂贵嗜好。这些批评驳倒了福利平等, 但正如我主张的那样, 它们并未像罗尔斯认为的那样还产生了对基本善 (primary goods) 计量的支持。此外, 第二个批评难以把罗尔斯对努力和应得的看法调和起来。

德沃金完善并且拓展了对福利平等的罗尔斯式批评, 尽管他在发展罗尔斯的观点时以资源取代了基本善。在第四节中, 我表明, 如果平等主义者允许那些反映出人们选择的对福利平等的偏离, 即阿内逊的福利机会平等理论, 就可以应对德沃金对福利平等的大部分批评。不过, 德沃金对福利平等的一些反对意见不可能用阿内逊的方式加以应对, 因而对这些反对意见的正确回应是我所说的可得利益平等 (equal access to advantage), 在这里“利益”被理解为包括福利, 但比它更广泛。按照可得利益平等, 对一个平等主义者来说, 根本的区分是在影响人们命运的选择和运气之间。我要论证的是, 德沃金的不同的主要区分, 即偏好和资源之间的区分, 与其说是对他本人的哲学的动机为真, 不如说是对我所支持的那个动机为真。

然而, 托马斯·斯坎伦 (Thomas Scanlon) 认为, 对于分配正义而言, 一个人选择发展某种嗜好这个事实只在表面上具有重要的意义。他说, 平等主义者之所以不对人们选择的昂贵嗜好进行补偿, 原因在于这些被选择的嗜好是他们本来没有的嗜好。按照斯坎伦, 昂贵嗜好之所以没有得到满足的要求权, 是因为它们的边缘性或偶然性特征, 而不是被选择这个特征。在第五节中, 针对斯坎伦的怀疑, 我捍卫了我对选择的重视; 但是, 考虑到在斯坎伦反对选择的情形中似乎无法否定的东西, 我也对以选择为中心的平等主义建议作出了重大的修正。

最后在第六节中, 森论述“可行能力” (capability) 的著作为“什么的平等?”的问题提出了两个答案, 其中每一个答案都独具魅力, 但就像我

在其他地方要详细表明的那样,它们在内容上存在着实质性的差别。^①

二、方法论上的准备

一个人在被不公平地利用时就遭到了剥削,并且当他的坏运气并不是他本来可以避免的赌博或风险的结果时就遭受到了(坏的)原生运气(brute luck)的痛苦。^②我相信,首要的平等主义冲动是消除剥削和原生运气对分配的影响。毫无疑问,高尚的非平等主义者和反平等主义者也谴责(他们所认为的)剥削,但他们的剥削观与平等主义者的剥削观之所以不相同,部分原因在于他们更少关心那些扭曲分配结果的原生运气所带来的资产差异。

按照对首要平等主义冲动的上述勾画,一个旨在表达和主张这个冲动的陈述就遭受到两种挑战。第一,这样一种陈述之所以可能会受到批评,是因为按照根本的平等主义目标,它错误地确定了应该平等化的东西。我本人也这样批评德沃金的资源平等建议,因为我认为(除了其他的以外)它惩罚了这样一些人:他们不可能对自己的嗜好负有责任,但不幸的是,他们满足这些嗜好的成本非常高。不过,一个人可能基于这样一个完全不同的理由来拒绝资源平等(equality of resources):资源平等与一些重要的非平等主义价值相冲突。例如,有人可能说,虽然儿童出身在富有家庭和贫穷家庭中确实属于原生运气,但试图纠正这种运气的结果可能是错误的,因为这可能破坏家庭制度。

在本文中,我不想讨论平等主义建议所存在的这第二个问题,即平

^① 参见拙著“Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities”,即将发表在1988年7月赫尔辛基WIDER“生活质量”论坛的论文集中。不仅那篇论文而且本文最初也是为该论坛准备的。

^② 前一种运气是选择运气(option luck)。选择运气和原生运气的区分来自德沃金,参见他的论文“*What is Equality? Part 2: Equality of Resources*,” *Philosophy & Public Affairs* 10 (1981): 293。

等与其他价值之间的均衡问题。这是因为我将把下文评论的各种平等主义建议视为**弱平等主张**(weak equalisandum claims)。

平等物主张规定了什么应该被平等化,即人们在什么上应该变得平等。一个无条件的或**强的平等物主张**(unqualified or strong equalisandum claim),即一个毫不妥协的平等主义者所主张的那类要求,说人们在它所规定的那个方面应该尽可能地平等。一个有条件的或**弱的平等物主张**说,人们在某个方面应该尽可能地平等,但应该受到在尊重其他价值时所强加的一切限制:所谈到的这个平等物主张并没有规定这些限制。

这时,强平等物主张面临着上述区分的两类反对意见。我将这两类反对意见称为**平等主义的**和**非平等主义的**反对意见。平等主义反对意见取决于对平等待人的正确方式的看法。这种看法不同于平等主义反对意见所挑战的那种强平等物主张中所包含的看法。平等主义反对者认为,在他所反对的那种主张规定之外的某物上,人们应该在这种或那种程度上平等;但是,他作为平等主义反对者并没有反对那种主张的强度本身。相比之下,对强平等物主张的非平等主义反对意见说,虽然强平等物主张可能(和不可能)正确地确定出应该平等的东西,但它错误地没有尊重非平等主义的价值,而这些非平等主义的价值限制了它所建议的平等形式应该被实现的程度:正如这种反对意见所言,由于这些非平等主义的价值,平等建议(至少)在它的强形式上是无法接受的。对强平等物主张的平等主义反对意见也适用于与其相关联的弱平等物主张,但非平等主义的反对意见只适用于强平等物建议。既然我的平等物建议是一种弱建议,因此非平等主义类型的反对意见就不会阻碍我。

由于把福利当做一种典型的平等物建议,我马上描述如下对福利平等的所谓的反对意见来说明我已经设法作出的区分:(a) 明显不是平等主义的反对意见;(b) 正如可提出证据加以证明的那样,并且正如所相信的那样,平等主义的反对意见;(c) 难以分类的反对意见。不过,在着手

进行区分之前,我谈一谈我使用的“福利”在这里和全文中究竟指什么。在经济学和哲学中仍然活跃着的对福利的许多解读中,我感兴趣的是两种解读:第一,福利是享乐,或者更宽泛地说,是一种合意或惬意的意识状态,我将其称为**享乐式福利(hedonic welfare)**;第二,福利是偏好满足(**preference satisfaction**):在这里,偏好是对世界状态的排序,并且当一个人所偏好的世界状态实现时,他的偏好就得到了满足,不管他是否知道该世界状态已经实现^①,更不用说他的享乐式福利是否因此得到实现了。当一个人得到更多的享乐时,他的享乐式福利就越多;当他的更多或更强偏好得到满足时,他的偏好满足就增加。应该指出的是,要想获得更多的偏好满足,一种方式是培育——如果你能够的话——比你当前拥有的偏好更容易得到满足的偏好。

有时有必要指出我所说的“福利”是指那两种福利观念中的哪一种,但并非总是如此。因为在对福利的任何一种解释下,我所评论的那些争论常常呈现出类似的面貌,这样我就要立即想起对福利的每一种解释(我据此并不是指对福利的那两种解释的结合)。如果我不作其他的说明,我的主张在我刚才所区分的对福利的那两种解读的任何一种下都是成立的。本节的剩余部分就是如此。

a) 许多人认为,福利平等政策与对家庭价值的维护是不一致的,因

^① 这两种解读相当于森的“幸福”和“欲望满足”解读,然而却排除了他的“选择”解读(参见“*Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*,” *Journal of Philosophy*, 82 [1985], 187ff)。对“选择”解读的忽视是合理的,因为正如森所表明的那样,它来自关于偏好与选择的关系的混淆观念。我的两种解读还相当于德沃金的“意识状态”和“相对成功”观念(参见 Ronald Dworkin, “*Equality of Welfare*,” *Philosophy & Public Affairs* 10[1981]: 191—194, 220—222)。我并不认为福利是“全面成功”(ibid., p. 209ff),因为“全面成功”是极其难以实现的,并且无论如何可以证明是动机不足的(参见下文 p. 182 注^②)。我也把所谓的客观福利理论撇开不谈,因为大多数哲学家可能认为这些所谓的客观理论是对任何一种福利理论的替代物:对斯坎伦来说,福利是偏好满足;他可能把自己的理论说成是反福利主义的,但他的理论在德沃金的意义上却是一种客观的福利理论。最后,我们要完成对其工作在本文中具有重要意义的五位思想家的评论:阿内逊对福利的理解与斯坎伦一样,而罗尔斯并未阐明一种特别的福利观念,但这并不是说他应该有这样一种福利观念。

为如他们所言,家庭价值支持那些使被爱者受益的实践,从而导致福利的不平等。

在这种情况下,这种观点无论多么具有敏锐性,它都不代表一种对福利平等的平等主义反对意见。无节制的亲属慷慨可能因为其他的理由而备受珍视,但它不可能被认为促进了这样一种结果:对于某种东西,人们得到了他们应该得到的平等数量。因此,如果家庭价值反对意见确实具有反对福利平等的作用,那么,对于那种特殊平等物或平等形式的律令(writ)来说,它就是一个进行限制的理由,而反过来对于建议另一种平等物来说则不是如此。当福利平等被说成是一种有条件的平等物建议时,家庭价值观就没有挑战它。

对无条件的福利平等的另一种非平等主义反对意见是:实施福利平等可能带来不可容忍的侵犯性的国家监视。^① (“嗨!我是平等部的,你今天碰巧异常的快乐?”)实施无条件的资源平等所需要的信息收集活动可能带来较少的侵犯,并且这可能是喜欢无条件的资源平等胜过无条件的福利平等的一个理由,但并不是指责福利平等的平等主义特征的理由。^②

还有一种对福利平等的非平等主义反对意见是:如果始终把减少不幸放在最优性的位置上,就可能没有资源用于维护教堂和创造其他非常宝贵的价值。这种对毫不妥协的福利平等的强有力的反对意见并未挑战如下主张:就平等化是可辩护的而言,福利是应该加以平等的恰当东西。

b) 思考一下这样一些人:他们把资源转变成福利的效率特别低,因

① 我并没有想起如下反对意见:一个人所享受到的福利水平是与国家无关的事情。我指的是如下反对意见:不论福利水平是否是与国家相关的事情,找到这种水平所必需的程序都可能具有不可容忍的侵犯性。

② 回想一下“平等主义反对意见取决于对平等待人的正确方式的看法”这句话(参见上文)。因此,即使对无条件的福利平等的“侵犯性”反对意见产生出对无条件的资源平等的支持,它也不可能由此成为一种平等主义的反对意见。

此,如果福利应该加以平等,应该给予他们的资源是普通转变者的两倍。这些欠佳的转变者可以分为各种不同的类型。其中一些人之所以效率低下,是因为他们粗心大意或不负责任,这在道德上是一种过错:他们在佛特能食品商场(英国著名的豪华食品商场。——译者注)购买食品,因为他们不愿意步行去贝里克街的市场。其他人的低效率是无可指责的,因为他们在某种意义上是残疾人。他们需要双倍的资源才能实现正常的转换率,因为其中的一半资源需要用来消除残疾给他们带来的不幸。这一半资源可能是他们进行肾脏透析的费用。

这时,在我看来,对于一项确保佛特能商场消费者的福利水平与其他每个人一样高的政策,似乎有一种平等主义的反对意见。在我看来,当其他人为佛特能商场消费者轻易就可以避免的浪费付账时,在某种程度上似乎就存在一种平等主义应该谴责的剥削性的利益和负担分配。福利平等在这里之所以应该加以拒绝,并不是因为其他的价值,而是因为它是非平等主义的。

不过,对于为肾病(和类似的)患者服务到福利平等所要求的程度上,还可能有一种反对意见:这种政策可能被认为——常常被认为——过多地降低了社会其他每个人的福利。然而,虽然这种看法可能是对的,但它很难代表一种对福利平等的平等主义反对意见。以肾病患者为代价来保持高水平的总体福利并不是一种更平等地分配某种东西的方式。^①

c) 有些人把资源转变成福利的低效率明显是他们自身的过错,而其他一些人的低转变率明显是因为他们的坏运气。然而,在这两种极端的类型之间,还有许多广泛不同的情形,而过错是否适用于它们并不清楚。例如,我们很难判断,许多脾气暴躁者是否能对他们的暴躁负有责任,如

^① 我相信,我这里展示了与德沃金在“Equality of Welfare”第 242 页上的看法之间的分歧。我发现德沃金的那种看法是模糊不清的。

我们所言,他们是否更值得同情而不是指责。既然脾气暴躁者是欠佳的转变者,并且如果我们不愿用使他们变得更快乐一点所需要的资源为他们服务,那么与这种不情愿相关的对福利平等的反对意见(至少在一定程度上)是否是平等主义的并不清楚,因为他们的低转变率是否是他们自身的过错并不清楚。

对于这些使平等主义主张可能受到挑战的不同基础的阐明就说这么多。现在,让我们把福利平等作为平等物难题的一个推荐的解决办法——在我看来,这似乎是一个最质朴的方法,因而也是一个作为起点的自然办法;然后,让我们看看应该如何根据最近哲学文献提出的平等主义反对意见来修正它。

三、对福利平等的罗尔斯式批评

首先最好是考察对享乐式解释和偏好式解释的福利平等的两种反对意见。^①这两种反对意见都来自罗尔斯的著作,并且我将其称为**冒犯性嗜好批评**(offensive taste)和**昂贵嗜好批评**(expensive taste)。我相信,福利平等主义者通过对自己原来观点的自然修正能够容纳其中的每一种批评。就冒犯性嗜好批评而言,这一点大概能够被罗尔斯(和德沃金,他更系统和详尽地发展了这种批评)承认。不过,罗尔斯和德沃金认为,第二种批评证明完全抛弃某些福利领域是正当的,然而正如我要表明的那样,我认为并不是如此。第二种批评还为罗尔斯的体系带来了一个难题,对此我将稍微离题谈一谈。

在对功利主义进行批判时,罗尔斯注意到了冒犯性嗜好。不过,正如阿玛蒂亚·森所指出的,罗尔斯当时实际上是在批评福利主义(welfareism)本身,在这里福利主义是指那种主张正当的分配只是个人福利的

^① 关于这两种解释的差异,参见上文。

这种或那种函数的观点。^① 由此从逻辑上可以得出结论说,冒犯性嗜好批评也适用于反对那种主张福利平等是唯一的原则的正义观念。而且,尽管一个“弱的”(参见上文第二节)福利平等主义者不一定是一个福利主义者(当然,除了在特殊的平等计量之外),但极不可能的是,对福利主义的有效批评完全不会同样适用于那种受限制的福利主义,后者在平等的环境下只承认福利信息的相关性,即使它的倡导者在其他的地方承认非福利信息的相关性。无论如何,冒犯性嗜好批评给我留下的印象是,即使对一种弱福利平等主义主张来说,它也是一种强有力的批评。

对福利主义的冒犯性嗜好批评是:在对正义的计算中,一个人在歧视别人或在减少他们的自由时获得的快乐不应该与其他的满足同等地加以计算。^② 从正义的观点来看,这样的快乐应该受到谴责,并且相应的偏好也没有要求得到满足的权利,即使它们为了盛行的福利平等可能不得不加以满足。我相信这种反对意见驳倒了福利主义,因而驳倒了福利平等。然而,对福利平等主义者来说,回应冒犯性嗜好批评的自然路线是转而支持非冒犯性(inoffensive)福利平等之类的东西。冒犯性嗜好批评似乎不必然要求在一个更根本的方面放弃福利平等。^③

昂贵嗜好批评被认为必然要求这样一种放弃。它出现在罗尔斯主张把基本善作为适当平等物的语境中:“设想这样两个人,一个人每餐只要有牛奶、面包和豆类就可满足,而另一个人则只有美酒珍馐才可以满足。简而言之,一个人拥有昂贵嗜好,而另一人则没有。”在其他条件都

① Amartya Sen, “Equality of What?” in *Tanner Lectures on Human Values*, ed. S. McMurrin, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 221.

② John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, pp. 30—31.

③ 为了公平地对待罗尔斯,人们必须回想起如下一点:他把冒犯性嗜好说成是对功利主义而不是福利平等的反对意见,而且对功利主义者来说,转向“非冒犯性嗜好”无疑构成了一个相当根本的转变。相同的批评适用于反对这两种观点,并且其中每一个观点在面对这个批评时都必须以相同的方式加以修正。从这个事实出发得不出如下结论:原初观点与修正后的观点之间的差别在这两种情况下都是相同的。

相同的情况下,福利平等主义者为美食家提供比嗜好俭朴者更高的收入,因为否则后者可以得到满足,而前者则会发狂。但是,针对福利平等主义原则的这个含义,罗尔斯作出了强有力的反对论证:

具有道德人格的公民在形成和培育他们的最终目的和偏好时发挥了一定的作用。没有将基本善纳入昂贵嗜好,这本身并不是对使用基本善的反对。此外,如果让这些人为他们的偏好负责并且要求他们竭尽所能,一个人必定论证这即使不是不正当的,也是不合理的。不过,论证这一点似乎预设了公民的偏好是超出他们控制的、简单出现的倾向和欲望。公民似乎应该被视为欲望的消极载体。基本善的使用……取决于一种使我们对自己的目的承担责任的能力。

拥有昂贵嗜好的人们本来可能作出其他的选择,而且当他们要求补偿的时候,别人就有资格坚称他们自身应该承担“缺乏远见和自律”的代价。^①

我相信,这种反对意见驳倒了福利平等主义,但它并不像罗尔斯所假定的那样也证实了基本善计量的主张。在我看来,对前面谈到的福利平等主义者来说,回应这种反对意见的正确方式似乎如下:“就人们确实对他们的嗜好负有责任而言,相关的福利不足并不要求正义的关注。因此,我们只应该补偿那些在某种意义上不可追溯到个人选择的福利不

① John Rawls, “Social Unity and Primary Goods,” in *Utilitarianism and Beyond*, ed. Amartya Sen and Bernard Williams, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 168—169; 参见 John Rawls, “Fairness to Goodness,” *Philosophical Review* 84 (1975): 553, “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical,” *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985): 243—44。至于正义为什么忽略昂贵嗜好,有一种稍微不同的解释;这种解释更少(不是没有)强调那种主张昂贵嗜好应该受到行为者的控制的思想,而更多地强调那种主张使行为者对它们负责是适当的思想。关于这种解释,参见罗尔斯对 Kenneth Arrow (Kenneth Arrow, “Some Ordinalist Notes Rawls’s Theory of Justice”, in *Collected Papers* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983], 1:104ff.) 的回应,载罗尔斯的 “Citizen’s Needs and Primary Goods” (Philosophy Department, Harvard University, Cambridge, Mass., 1986, 打印稿)。关于对罗尔斯偏好责任观点的有趣评论和富有同情的发展,参见 Bruce Landesman, “Egalitarianism,” *Canadian Journal of Philosophy* 13 (1983): 37。

足。我们应该用福利机会平等取代福利平等。采用一种基本善计量可能是完全不适当的,因为有一些昂贵嗜好的反例。”

面对德沃金对昂贵嗜好主题的广泛发展,我将在下一节中进一步讨论这种回应。不过,在转向德沃金之前,我想指出罗尔斯对昂贵嗜好的评论给他的体系带来的一个严重问题。

这个问题就是:个人作为其嗜好形成的负责任的指导者的形象难以与罗尔斯在其他地方以一种根本的方式用来支持其平等主义的那些主张调和起来。我想起了他对额外努力的额外回报所表现出的怀疑:

一个人愿意做出的努力是受到他的天赋才能和技艺以及他可选择对象影响的。在其他条件相同情况下,天赋较好的人更可能认真地做出努力,而且似乎用不着怀疑他们会有较大的幸运。奖励德性的观念是不切实际的。^①

现在,对这段话有两种理解方式。一种方式是就像我认为罗尔斯用它来表达的意思的那样,而另一种则是就像诺齐克对它的理解那样。正是按照自己对它的理解,诺齐克开始对罗尔斯进行猛烈的批评。我敢肯定,诺齐克误解了这段话,但他的误解构成了对许多社会主义者和平等主义者的努力观的正确理解,因此我们应该停下来离题地谈一谈诺齐克的批评。无论按照对这段话的哪一种理解,它都难以与罗尔斯对远见、自律和昂贵嗜好的看法调和起来。但是,我马上就会结束这一点,因为这段话也能够进行独立的批评,而且我想先做这项工作。

对这段话的两种理解是在它们如何理解罗尔斯在这里对“影响”(influenced)一词的用法这个问题上一分为二的。在我对“影响”一词的理解中,它就是指“影响”(influenced)。在诺齐克的理解中,它大概是指“完全决定”(wholly determined)。就罗尔斯而言,我们对该词无论采用

^① Rawls, *A Theory of Justice*, p. 312. 中译文参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社1988年版,第312页。——译者注

哪一种理解方式都存在困难,但在这两种情况中困难并不相同。

在我对罗尔斯的理解中,他用“影响”指的就是“影响”,但他并不是说,更努力者对他们付出的努力没有任何控制,因而得不到任何回报。罗尔斯的分歧点在于我们无法计算出在何种程度上更努力者超出正常标准的努力可以归于“更大的好运气”而不是令人赞叹的努力:前者“没有任何折减(discount)方法”。对于没法回报应该得到回报的努力,这是一种在实践上的反对意见,但对于一种认为这样的努力并不存在的主张来说则不是如此——参见上述那段话的最后一句话。

如果罗尔斯认为并非所有努力都是应得的观点是正确的,那么我们可能同意并非所有努力都应该得到回报。但是,为什么应该得出结论说努力根本不应得到任何回报呢?与介于零回报率与百分之百回报率之间的某个回报率(例如由于对努力的尊重,一种税收制度的形成和存在理由避开了差异原则)相比,判断努力应该得到多少回报的实践困难不大可能证明对它的零回报率是正当的。

然而,与诺齐克对罗尔斯的评论的理解使后者受到的批评相比,这个批评是温和的。当诺齐克展示引自《正义论》中的上述那段话时,他粗心或恶意地省略了“认真地”一词后面的话。这使他对那段话的解读变得似乎更合理。因而,诺齐克给人留下的印象是,罗尔斯正在提出一种人们熟悉的平等主义决定论学说。诺齐克对那种学说的批评格外有力。他说:“如此贬低一个人的自主性和他对行为的首要责任,对一个本来希望支持自主存在的尊严和自重的理论来说是一件冒险的事情……人们会怀疑:这种作为罗尔斯理论前提和依据的相当成功的人类形象,是否能与它试图达到和体现的那种人类尊严的观念相适应。”^①诺齐克制造了这样一种困境:要么人们拥有真实的选择自由,这样他们可以得到

^① Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic, 1974, p. 214. 中译文参见诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,第 217 页。

(至少在某种程度上)他们劳动成果的回报;要么自由选择这样的事情根本不存在,这样自由主义者不应该过分华丽地修饰他们提出人性观念的那些段落,并且——我们可以补充说——社会主义者不应该再描绘鼓舞人心的人类未来图景(除非他们相信人们在资本主义中缺乏自由意志,但他们在革命之后会获得它)。

按照诺齐克对“努力”那段话的解读,它显然与罗尔斯归于公民的偏好形成责任是不一致的。这并不是那么重要,因为诺齐克的解读是误读。可是,即使按照我对罗尔斯文本的不那么富于创造性的解读,也不容易调和罗尔斯对努力的看法与他对偏好的看法。按照我的解读,努力是部分的值得赞扬的,部分的不是,但我们不可能将这些部分分开,而且所表明政策后果是忽视作为一种回报要求的努力。这时,论述偏好的那段话始于“公民在形成和培育他们的最终目的和偏好时发挥了某种作用”,但却终于把一种更大的责任归于公民。如果我们坚持开始的那种思想,那么我们会奇怪:为什么对于昂贵嗜好的部分责任得不到任何回报,而(仅仅是)对于昂贵嗜好形成的部分责任招致了完全的惩罚(并且那些保持朴素嗜好的人得到了福利回报)。而且,如果我们转向完全责任的主旨,那么我们可能奇怪:那些只对自己付出的努力负有限责任的人为什么要对他们的嗜好发展负有完全的责任呢?

四、重置德沃金的划分

A

德沃金否认福利平等为平等主义目标提供了正确的解读,对此我赞同他的观点。不过,我不赞同他的如下观点:福利平等的消亡应该促使平等主义者反而接受资源平等。我之所以在这一点上不赞同德沃金,部分理由在于我相信修正过的福利原则能够应对他对福利平等的一个主要反对意见。我马上将对我的这个信念进行辩护。与福利平等不同,修

正过的福利原则允许并且确实命令对福利平等的偏离,只要这些偏离反映出相关行为者的选择,尽管它们与福利机会不足以相对立。由于一个人为了福利收益而自由地冒着福利损失的风险来进行赌博,所以他的福利很低。如果这样的话,那么在机会形式的福利平等原则下,他就没有要求得到补偿的权利。一个浪费了被别人获取的福利机会的人也没有这种权利。例如这样一个不同的例子:如果一个人为了致力于一种(明确的或者碰巧的仅仅是)需要自我否定的理想而选择放弃福利,他也没有要求得到补偿的权利。

修正过的福利平等原则可以被称为福利机会平等。^① 它并不是一个我会认可的原则。与福利平等本身相比,福利机会平等是对平等主义的更好解读,但目前还没有好到给我留下它是对平等主义的正确解读的地步,即它的目标是消除非自愿的不利(*involuntary disadvantage*)。所谓“非自愿的不利”,我(在约定上)是指受苦者不应该为之负责的不利,因为这种不利没有适当地反映出他已经作出或正在作出或可能作出的选择。^② 福利机会平等消除了非自愿的福利不足,并且福利不足就是各种形式的不利。因此,我所认可的原则解决了福利机会的不平等。但是,正如下文将要阐明的那样,利益是一个比福利更广泛的观念,凡是提高了我的福利的东西,在某种程度上就是有利于我的东西,但反之则不然。因而,不利相应地也比福利不足更广泛,因此,我所倡导的观点,即可能被称为**利益机会平等**(*equal opportunity for advantage*)或更好地被称为**可得利益平等**(*equal access to advantage*)的观点,就纠正了福利机会平等所不敏感的不平等。

对于我所倡导的观点来说,为什么“可得利益平等”是一个比“利益机会平等”更好的名称呢?我们通常不会把个人能力的缺乏视为机会的

① 关于对偏好满足解释形式上的福利机会平等的清晰阐述和有力辩护,参见 Arneson 的“*Equality and Equality of Opportunity for Welfare*”。

② 下文第五节 A 部分将解释补充这第三个析取项的必要性。

减少。不管你是强壮和聪明还是虚弱和愚钝,你的机会都是相同的:如果你是虚弱和愚钝的人,你不可能充分地利用你的机会,但这却意味着你拥有它们。但是,个人能力的不足还是吸引了平等主义者的关注,并且它们之所以能够如此,是因为即使它们没有减少获得有价值之物的机会(opportunity),它们还是减少了对有价值之物的可得性(access)。因此,我更喜欢“可得”^①,但我仍然要求这个可能异常的约定:凡是一个人实际上拥有的东西,我都将视为他可得的东西。^②

德沃金向福利平等提出的一些反例没有挑战福利机会平等,更没有挑战更为广泛的不利原则。我在这里想起的德沃金所提出的事例,也就是与昂贵嗜好有关的事例,不仅仅是没有对福利机会平等形成挑战:有人可能说出更强有力的观点,从而使其主张作为对平等主义目标的候选解读走向了前台。不过,德沃金向福利平等提出的其他反例必然要求超越福利机会平等,走向更广泛的可得利益平等观念。具有这种作用的一种反例与严格意义上的残疾有关。在下一小节的开始,我将向福利机会平等提出一个残疾反例。

然而,在我看来,资源平等遭到的反对意见与那些与驳倒福利平等(和福利机会平等)的反对意见一样强。现在,我将要描述一个双重不幸者的情形,以此来捍卫这个结论。我相信,平等主义者将会被打动,从而会补偿他的双重不幸;不过,第一种不幸要求平等主义的补偿这个事实对福利平等形成挑战,而第二种不幸要求平等主义的补偿这个事实则对资源平等形成挑战。

① 因为类似的原因,阿内逊本来应该明智地把他的理论称为“可得福利平等”(equality of access to welfare)。

② 对于我所倡导的观点的名称中的“利益”(advantage)一词,我并不是完全满意;我之所以使用这个词语,仅仅是因为我无法找到更好的词语。这个词语之所以不太恰当,与如下事实有关:它经常被用来表示竞争优势(competitive advantage),也就是对他人的优势。然而,在这里必须认为“利益”一词没有这种它并不总是具有的含义。某种东西可能增加了某个人的利益,但并没有因此使他比别人处在更好或更坏的境况中,因而这里将在这种非竞争性的意义上使用“利益”一词。

B

我所说的不幸者双腿瘫痪。为了四处走动,他需要一辆昂贵的轮椅。平等主义者将会乐于建议应该给他一辆轮椅。即使在了解到这个不幸者的瘫痪使他的福利降低到何种水平之前,平等主义者也非常愿意这样做。当对残疾作出补偿的时候,平等主义者不会立即区分那些具有不同(负)效用功能(*utility function*)的类似残疾给人们带来的不同数量的不幸。他们建议应该给予补偿的是对残疾本身,而不是或不仅仅是它所带来的不利福利结果。就我们能够把对资源不足(*resource deficiency*)的补偿与对福利不足(*welfare deficiency*)的补偿区分开而言,似乎只有前者享受到了平等主义者的支持。

平等主义者对残疾的反应看来不仅驳倒了福利平等,而且驳倒了福利机会平等。无论按照哪种标准,提姆不仅仅在实际上是幸福的;他之所以还是幸福的,是因为他天生幸运,承蒙上天眷顾拥有大量的幸福机会:他不用做很多就可以得到许多的幸福。但是,平等主义者不会按照这个理由将他从免费轮椅接收者的名单上划掉。他们并不认为,轮椅的分配应该完全由那些需要者的福利机会要求决定。跛足者需要轮椅才能够成为足够的资源所有者,不管他们是否还需要轮椅才会或才能够幸福。

应该指出的是,我并不是说,无论面对其他什么要求,平等主义者都始终会为提姆这样的人服务。我们可以设想在提姆周围有这样一些四肢健全者:他们患有可以治愈的疾病,拥有如此之低的福利,以至于我们断定他们的要求优先于提姆的要求。关键在于提姆的大量幸福本身并不是一个反对补偿他的残疾的决定性理由。

面对(我所说的)这样的直觉现象,要想维护福利平等是对平等主义目标的正确解读这个观点,唯一的方式是声称,由于在个体的情形中确认残疾与不幸之间的一般联系是不可能的或成本太高,所以平等主义者

在没有收集福利信息的情况下建议对残疾进行补助。像森和德沃金一样,我发现这种辩解毫无说服力,因此我断定平等主义者对残疾的反应驳倒了福利平等。^①而且,正如我曾经论证过的那样,平等主义者对残疾的反应还驳倒了福利机会平等,因为这种反应虽然受到残疾给不同人带来的不同福利机会损失成本的影响,但除此之外还受到其他东西的影响。

我并未完成对这个不幸者的不幸的描述。他的手臂还存在着某种问题。他像大多数人那样能够移动手臂:为了使我的观点更加鲜明,我甚至假设他特别善于移动手臂。但是,他的手臂仍然存在严重的问题:在移动手臂后,他的手臂肌肉会非常疼痛。

按照我在一种不同的语境下所作出的那种区分,这个不幸者移动手臂并不困难(difficult),但代价(costly)非常高。^②我所说的“困难”和“代价”是两个被广泛混淆但又存在重要区别的方面。在这两个方面,做某件事对一个人来说都可能是艰难的(hard)。(给你一张 500 英镑的支票,或者告诉你某个泄漏后就会毁灭我的秘密,对我来说代价都很高,但并不困难。用自行车把你送到伦敦希思罗机场,对我来说极其困难,但代价不高,因为我喜欢这种挑战,并且我今天无其他事情可做。在困难连续线的尽头是不可能[the impossible],但是在代价连续线的尽头是无法承受[the unbearable]。)^③

现在,有一种昂贵的药物,定期服用就可以抑制这个不幸者移动手

① Dworkin, "Equality of Welfare," pp. 241—242, 参见 Sen, "Equality of What?" pp. 217—218。如果一个心满意足的跛足者需要昂贵的假肢,并且不是特别贫穷,那么正是能力不足(deficient capability)本身要求对他进行帮助。森在这一点上无疑是正确的。参见 Sen, "Well-Being, Agency and Freedom," pp. 195—197。

② 参见拙著 *Karl Marx's Theory of History*, Oxford: Oxford University Press, 1978, p. 238。

③ 如果一个人其他方面类似于我刚才描述的那个人,他就可能出于如下心理上的理由发现难以移动手臂:他不敢想象在移动手臂后会产生的后果。但是,我所假设的这个人心理上非常坚强:他能够很容易地移动手臂,尽管他在别人可能移动自己的手臂时(冷静地)决定不移动。

臂之后会产生疼痛；而且，这种药物非常昂贵，因而不会产生任何副作用。我确信，平等主义者会支持为这个不幸者提供这种药物，即使它犹如一辆轮椅那样昂贵。但是，我们不能把提供药物说成是对资源能力缺乏(resource incapacity)的补偿。因为在相关的意义上，这个不幸者移动手臂的能力比大多数人更好(正如我约定的那样)。

“在相关的意义上”(in the relevant sense)在这里确实发挥了很大作用，因此让我来解释一下。某个人可能坚称，并且我也不必否认，在一种意义上，一个典型的正常人拥有这个不幸者所缺乏的一种能力。我不必否认，这个不幸者缺乏不疼痛地移动手臂的能力或者——如果你喜欢的话——在不服药的情况下不疼痛地移动手臂的能力。我甚至能够同意，正是他缺乏这种能力才是补偿他的平等主义依据。但是，就能力缺乏需要这样被描述为要揭示出的那种补偿依据而言，我们不能把对它的补偿说成是那种与对福利机会不足的补偿相对立的对能力缺乏(incapacity)的补偿。如果一个以资源平等主义者自诩的人说：“补偿在这里是适宜的，因为这个人缺乏能够避免疼痛的资源”，那么他可能是在求助福利机会平等思想，即使是在使用资源主义的语言来描述它。

我的例子在医学上是一种幻想，但一个在医学上更平常的例子可以得出同样的观点，尽管你不得不用更敏锐一些的洞察力来理解它。疼痛将完全实现，并且还不伴随着导致疼痛的运动而产生，这在上述例子中是一种幻想。现在思考一个更平常的例子。在这个例子中，关节疼痛随着运动而产生，并且更可能的是，运动不仅产出疼痛，而且因此和/或要不是困难的。这种困难把资源不足引入到这个例子之中，但这个例子仍然成为对资源平等的挑战。因为对平等主义者来说，仅仅照顾到运动的困难而不独立地照顾到运动导致的疼痛似乎是不一致的。因此，在现实的残疾事例中，为平等主义补偿的辩护就存在一个不可还原的福利方面。

或者只思考冬天生活困苦的英国穷人。对使用免费电券帮助他们

的平等主义辩护在某种程度上就是依据那种困苦本身。但这种辩护并不完全依赖寒冷既通过那种困苦又独立地造成的无能(disenablement)。

人们在某些低温带来的困苦程度上是不同的,因而所需要的资源量也是不同的。一些人需要昂贵的厚毛衣和大量的燃料才能达到一般水平的温暖福利。就温暖而言,他们拥有德沃金所说的**昂贵嗜好**:他们需要异常多的资源才能达到一般的福利水平。他们是德沃金资源平等条件下的失败者,因为正如我们将要看到的那样,德沃金的资源平等本身就反对补偿昂贵嗜好。

在上述残疾人的例子中,平等主义补偿的两个依据具有某种共同之处。那个残疾人不仅明确地不能够移动双腿,而且在移动手臂时容易产生疼痛。这两者都是(我在策略上假设)他不应该为之负责的不利。我认为,这是平等主义者为什么会补偿他的这两种不利的原因。他的困境的这两个方面代表无法避免的不利:他既不能够预见,现在也不能纠正。按照我对平等主义的理解,平等主义并不要求对不利本身进行纠正或补偿。毋宁说,平等主义关注的是“非自愿的”不利,即那种不反映出主体选择的不利。与可得利益平等下的选择模式相反,当不平等(或平等)反映出可得利益不平等时,人们的利益就是不正当的不平等(或不正当的平等)。严重的实际不利是可得利益不平等的一个相当可靠的标志,但在所有因素都考虑的情况下,所规定的平等就不是利益本身而是可得利益的平等。

当判断(与博爱相对立的)正义是否要求再分配时,平等主义者提出的问题是一个拥有某种不利的人是否能够避免或现在能否消除这种不利。^①从平等主义者的观点来看,如果他能够避免这种不利,他就没有要求补偿的权利。如果他未能避免但现在却能够消除这种不利,那么他可

^① 这两个问题的答案并不会总是像得出的那个范例答案那样简单,但它们始终是要追问的正确问题。

以要求他的消除努力应该得到补助,但除非消除这种不利的成本高于在不消除这种不利时进行补偿的成本,否则他就不可能指望社会对他的不利进行补偿。

凡是被正确地认为是利益的东西,我都肯定可得利益的平等。但是,我不能以一种令人满意的系统的方式判断出究竟什么应该算做是利益,部分原因在于我对这个问题作出的思考还不够。这个问题无疑是规范哲学最深奥的问题之一。^① 不过,看来确实很清楚的是,资源不足和福利不足是截然不同的不利类型,并且每一个都包含相当独特的子类型:贫困和身体虚弱是极为不同的资源缺乏,并且沮丧和实现目标的失败也是极为不同的不幸。无论福利的界线和类型是什么^②,如果资源平等和福利平等要有所对比的话,那么没有疼痛肯定是一种福利形式,并且就这样来看,没有残疾则不是。这两个分类判断是相当无争议的,并且是我为了抵制德沃金在反思非自愿疼痛时提出的批评所需要的判断。

(我在一开始就告诫说,我的正面建议可能是初步的。它之所以如此,并且我之所以希望它会被取代,是因为利益矢量成分让人厌恶的异质性。有人希望有一种比资源和福利都根本的通货,这样那些促使我提出自己的建议的各种不同的平等主义反应都能够表示出来。但是,我无疑没有发现这种通货,因此直到现在,我只能停留在各种表面上。这些表面与对平等主义要求的福利、资源和福利集合平等解读相冲突,并且首先指向我已经肯定的那种理论[准理论:它或许过于接近那些直觉上的现象,配不上“理论”这个名称]。)

① 另一个我无法提供系统看法的问题是如何比较不同人的净利益状况(the net advantage position)。恰当的起点可能是阿玛蒂亚·森对如下(至少)在结构上类似的难题的睿智讨论:如何对不同的能力集合进行排序? 参见 Amartya Sen, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam: North-Holland, 1985, chap. 5。(我之所以说“[至少]在结构上类似的”,是因为这两个问题可能最终证明是同一个问题,参见下文第六节。)

② 德沃金的“Equality of Welfare”一文精确地揭露了福利概念的各种模糊性,即使它未证明平等主义正义应该忽视福利的比较。

C

无论不利的空间可以拥有多少维度,按照我的解读,平等主义都可以划分开(cut through)其中的每一个维度,判断出某些利益不平等是可以接受的,而其他的利益不平等则是无法接受的。平等主义的试金石是关于不利的行为者是否负有责任的一系列问题。

在德沃金对平等主义的不同解读中,应该对之进行补偿的是人们的能力(power)——即物质资源以及心理和生理能力(capacities)——的不足,而不是那些可追溯到嗜好和偏好的不足。人们获得的东西应该反映出欲望和意图的差异,而不是反映出他们在获得能力(ability)上的差异。

德沃金的“划分”(cut)在两个方面不同于我的“划分”。第一,德沃金的“划分”只要求对资源不足进行补偿,而不要求对疼痛和不幸本身进行补偿。“在(德沃金的)理论中没有……对不同人的福利水平进行比较的空间”,按照我的推论,也没有对那些疼痛并不减少其能力的人们进行照顾的空间,因为在某种相关的意义上,这种照顾反映出对如下问题的判断:如何将这些人的福利与其他人的福利进行比较?^① 我的“划分”既纠正资源不利,又纠正福利不利。但是,在德沃金的理论中,“福利平等”以及其他的考虑“甚至”没有“一丝的空间”^②。

因此,对于德沃金式平等主义干涉的目标来说,只有一个不利维度得到了承认。因而,我和德沃金在“划分”上的第二个差别是:在这个单一的资源维度上,德沃金没有把责任的缺失作为正当补偿的必要条件放在最重要的位置上。

我之所以说责任问题在德沃金的陈述中没有被放在最重要的位置

^① 引文皆引自 Dworkin, "Equality of Resources," p. 335.

^② Dworkin, "Equality of Welfare," p. 240.

上,是因为我将要论证即使他成功地使他的“划分”成为合理的,也是通过模糊它与我所建议的那种不同“划分”之间的差别来完成的。我还要论证,德沃金的平等主义的基础是如下思想:没有人应该因为坏的原生运气而受苦;既然不幸命运的相应对立面是那种可以追溯到受害者能够控制的命运,因此,我的“划分”就比德沃金表面上倡导的“划分”更忠于他的根本思想。

对德沃金来说,偏好而不是选择是本来的不正当的不平等分配的原因。他建议应该给予补偿的是能力不足,而不是昂贵嗜好^①,但我相信我们应该给予补偿的是一个人无法控制的不利本身,因而我们也不应该把不幸的资源天赋和不幸的效用功能区分开。^② 一个拥有**放纵的**昂贵嗜好的人对我们没有任何要求权,但是一个由于自己的粗心大意而能力不足的人也没有这样的要求权。从平等主义的观点来看,一个不用负责地需要(或无可指责地选择发展)昂贵嗜好的人与一个不用负责地失去(或无可指责地选择消费)宝贵资源的人,在道德上没有任何差别。正确的划分在责任与坏运气之间,而不是在偏好和资源之间。

就那些不能被说成是反映出选择的昂贵嗜好而言,这两种划分之间的差别将具有重要的政策意义。德沃金的拥有昂贵嗜好者的主要例子不会产生任何政策上的差异。所说的这个拥有昂贵嗜好者,我指路易斯:为了达到一般的福利水平,他需要年代久远的红酒和凤头麦鸡蛋。我在实践中就像德沃金那样来对待他,因为就像德沃金所描述的那样,他不仅仅沉迷于自己的嗜好,还培养了自己的嗜好。不过,虽然德沃金和我都拒绝路易斯的特殊津贴要求,但我们拒绝的理由不同。德沃金会

① 按照享乐式的福利观念,如果使 X 的福利增至特定的享乐水平上需要更多的资源,那么 X 的嗜好在某种程度上就比 Y 的嗜好更昂贵。按照偏好满足式的福利观念,偏好满足水平取代享乐水平来描述什么东西使一种嗜好更昂贵。下文对昂贵嗜好的讨论可能按照享乐式或偏好式的方向加以解释。

② 一种不幸的效用功能本身可能被视为一种资源不足,但是某个关注资源平等和福利平等比较的人不可能这样认为。

说:抱歉,路易斯,我们平等主义者不会资助昂贵嗜好;然而,我会说:抱歉,路易斯,我们平等主义者不会资助人们选择发展的那些昂贵嗜好。

现在来思考一个会产生政策差异的昂贵嗜好事例。保罗喜欢摄影,而弗雷德喜欢钓鱼。^① 弗雷德把空闲时间用于消遣,而保罗却承受不起这样的代价。结果,保罗的生活减少了许多乐趣,甚至保罗的生活意义不如弗雷德这一点也可能是事实。我认为,平等主义者要做的事情就是资助保罗的摄影。然而,德沃金并不这样认为。德沃金关于资源平等的嫉妒检验得到了满足:保罗能够像弗雷德一样轻易地承担起钓鱼的代价。保罗的问题是:他厌恶钓鱼,并且正如我被允许假定的那样,他忍不住厌恶钓鱼,因为钓鱼不符合他的天性。他拥有一种真正非自愿的昂贵嗜好,并且我认为对平等的信奉意味着如果像保罗这样的人确实得到了社区休闲资助机构的帮助,他也应该得到这样的帮助。正如这个例子所表明的,德沃金和我对平等主义正义的解释存在着如下差别:我的解释对市场价格机制的需要程度比他的解释要少。

按照昂贵嗜好的拥有者能否合理地负有责任,我对各种昂贵嗜好进行了区分。有一些昂贵嗜好是拥有者不可能帮助形成和/或现在不可能消除的,因而相比之下,有一些昂贵嗜好是拥有者应该负责的,因为他本来能够预先阻止和/或现在能够忘记它们。应该注意的是,我并不是说故意发展一种昂贵嗜好的人应该受到批评。我并没有说出这么严厉的话,因为一个人可能有各种各样的理由想发展一种昂贵嗜好,并且是否这样做是每个人的事情。不过,如果一个人这样做了,他对此负有责任是和别人无关的事情。平等主义者有充分的理由不去资助故意培养的昂贵嗜好,因而福利平等必须被拒绝。但是,我们反过来也不应该接受资源平等,因为这种学说错误地拒绝补偿非自愿的昂贵嗜好,并且它也不是出于正当的理由拒绝补偿自愿的昂贵嗜好。

^① 我感谢 Alice Knight 的这个例子。

在德沃金看来,只有资源平等原则才能解释路易斯的昂贵嗜好为什么不应该得到平等主义者的纵容。不过,对于平等主义者拒绝给予路易斯满足他的嗜好所需要的资源的最明显理由,即路易斯“故意地培养了他的嗜好”^①,德沃金对路易斯的漫长讨论却拒不承认。关键是正如德沃金承认的那样,“路易斯是有选择的”:他的嗜好并不是一种战胜他的意志的过程慢慢灌输给他的。^②

德沃金非但没把路易斯的选择这个事实放在最重要的位置上,反而主张,仅当我们认为路易斯若是要求额外的资源,他所要求的资源就可能超过他的公平份额,他才能被拒绝额外的资源,“公平份额”在这里是根据独立于福利的条件来定义的。对德沃金来说,“要为这个论证——路易斯不应仅仅因为他选择了更昂贵的生活而得到更多的资源——提供某种不运用公平份额思想或其他任何类似思想的解释,”就需要“天才的能力”^③。

这时,因为无足轻重,如下一点无疑是正确的:倘若我们认为应该拒绝路易斯的资源要求,那么我们必定相信如果我们给予他所要求的资源,他就可能得到了超过其公平份额的资源。不过,我们在这里可以用福利机会平等来定义公平份额:我们可以说,各种份额只有在使福利机会平等时才是公平的。因此,如下一点就是错误的,并且表明它几乎不需要什么天才的技巧:仅当我们走向资源平等,走向德沃金特定意义上的公平份额,我们才能解释平等主义为什么对路易斯缺乏同情。

我得出的结论是,尽管如下一点确实是正确的:“正是因为我们相信平等……反对而不是赞同对自觉培养的昂贵嗜好进行补偿,昂贵嗜好才给主张平等意味着福利平等的理论造成麻烦”,但主张平等意味着福利

① Dworkin, "Equality of Welfare," p. 229.

② *ibid.* p. 237.

③ *ibid.* p. 239.

机会平等^①的理论还是轻易地滑过了路易斯的反例。^②

D

虽然福利机会平等的倡导者能够容易地处理路易斯的情形,但处理朱迪的情形却更加困难。^③ 我将要论证,与资源平等和福利机会平等相比,朱迪的情形反映出可得利益平等的可信性(credit)。

朱迪拥有可以称为**便宜的昂贵嗜好**。这些嗜好之所以是便宜的,是因为朱迪需要更少的资源就可以达到与其他人一样的福利水平。但是,它们之所以昂贵,是因为若不是他培养了比他开始拥有的那些嗜好更昂贵的嗜好,他本来仍然能够用更少的资源达到那种福利水平。朱迪开始拥有的欲望非常朴素,但他后来阅读了海明威,然后产生了观看斗牛的欲望。因而,一旦他产生这种念头,尽管仍然比别人需要更少的金钱,但他比以前需要更多的金钱来达到平均的福利水平。

① 按照其他的理由,它应该扩大到包括可得利益平等(参见第四节 B 和 D 小节)。所引材料引自 Dworkin, "Equality of Welfare," p. 235。

② 德沃金认为,有一种复杂的论证大大地推动了他颠覆福利平等转而倡导资源平等。对于这个复杂的论证,福利机会平等,更不用说可得利益平等,也提供了在我看来是充分的回应。这个复杂的论证最早出现在德沃金探讨如下假设的语境中:福利平等应该被理解为总体成功的平等——这个假设是在前几个假设失败之后出现的。该论证有两个前提,我发现其中每一个前提都难以评价,但在这里我不会对之进行辩驳。第一个前提是“如果不把合理遗憾的观念置于核心的地位上,就不能把总体成功的平等说成是一个具有吸引力的理想”(ibid., p. 217); 仅当总体成功的平等许诺使人们“在有着合理遗憾的事情上达到平等”(ibid., pp. 217, 218),它看起来才是可辩驳的。第二个前提是合理遗憾的观念“需要一个独立的社会资源公平份额理论……后者可能与总体成功的平等相冲突”(ibid., p. 217)。但是,如果这两个前提都是正确的,因而确实需要这样一种理论,它为什么不能是一种主张份额只有在它们产生出福利机会平等或可得利益平等时才是公平的理论呢?在德沃金晦涩的推理中,我找不到消除这个问题的任何东西。由此可以断定,在合理遗憾的圣坛上,所谓的福利平等的自毁远非像德沃金认为的那样是对资源平等的论证。(关于对德沃金第二个前提的批评,参见 James Griffin, "Modern Utilitarianism," *Revue Internationale de Philosophie* 36 [1982]: 365—66; 关于一种主张总体成功思想决不应该首先浮现出来的论证,参见 Richard Arneson, "Liberalism, Distributive Subjectivism and Equal Opportunity for Welfare," *Department of Philosophy*, 第四节, University of California, San Diego, 1987, 手稿。)

③ Dworkin, "Equality of Welfare," pp. 239—240。

福利机会平等的信奉者不得不使朱迪继续贫困下去,因为他不一定要成为斗牛爱好者(我们可以合理地假设,他本来不需要花费任何巨大的代价就可以抑制培养那种嗜好的欲望)。德沃金式资源平等的信奉者忽视了朱迪的各种嗜好及其历史,因而在迄今所说的话中找不到任何理由来给予他比别人更少的收入。我拒绝这两种观点。按照福利机会平等,我在朱迪获得他到西班牙旅行所需要的资金时找不到任何明显的不正义。当时,他仍然比别人拥有更少的资源,并且仅仅拥有相同的福利,因此可得利益平等据此不能说他所得过多。但是,按照资源平等,由于朱迪幸运地拥有从资源中获得福利的高超能力,所以期待他接受对标准资源津贴的某种扣除看起来不无道理。与德沃金和阿内逊的理论都不同,我的理论说明了总体“资源不足”(underresourcing)和总体“福利不足”(underwelfare)(尽管分别对应着体面的福利水平和体面的资源束)为什么看起来是不对的。^①

E

有一些昂贵嗜好被德沃金视为“痴迷”,并且他出于分配正义的目的而打算将它们等同于资源不足。这种类型的嗜好是拥有者“不希望拥有的嗜好,因为假如它得不到满足,就会干扰他的生活,给他带来挫折甚至痛苦”^②。德沃金得出的结论是,“这些嗜好是残障(handicaps)”,而且既然资源平等是为了残障而进行再分配,因此它在那些满足所引描述的嗜好的情形中大概会这样做(在可实践的范围内)。

这样,德沃金对“残障”嗜好的描述(至少)把两个特征归于它们,然而未能说出哪些特征使它们成为残障,或者赋予它们的拥有者补偿的要求权。这种嗜好的决定性特征是拥有者不希望拥有它这个事实呢?还

^① 对于这个胜利我并不感到坦然,因为在获得它时,我完全地利用了我的理论中我认为可疑的一个特征:利益观念的异质性(参见上文第四节 B 部分的后半段)。

^② Dworkin, “Equality of Resources,” p. 302.

是拥有者不希望拥有它的理由,即除了其他的威胁之外,它还具有给他带来挫折和痛苦呢?^①

对德沃金来说,后一种建议是不可利用的。对于挫折和痛苦的非自愿责任确实要求进行补偿,但正如我上文第四节 B 部分中所主张的那样,这种思想所反映出平等主义者对人的福利而不是资源状况的敏感性。既然德沃金捍卫了对残障而不是对福利不足的干涉,因此他就不能因为某种嗜好带来痛苦而将其归为残障。

不过,也许我们所思考的那些嗜好的决定性特征是:拥有它们的个人“不希望拥有”它们。他并不认同那些嗜好,因此——我们能够把这种思想归于德沃金——它们并不是他人格不可剥离的方面(参见下文 F 部分),而是更像不幸的周围环境。那些嗜好在德沃金使用“抱负”(ambition)这个词的特定意义上并不是“抱负”的组成部分,并且这是资源平等为什么将它们视为残障的原因。我相信,这确实是德沃金的立场;下述对它的系统陈述并非不公:当且仅当拥有那些嗜好的个人并不认同它们,它们才代表痴迷;当且仅当它们代表痴迷,它们才是(确保获得补贴的)残障。

正是个人与其嗜好的剥离才使嗜好成为痴迷,因而允许我们将其视为残障。对于这个命题,我有四点评论:

(1) 一些陷入痴迷的人非常缺乏反思,无法形成批评偏好的二阶偏好。德沃金正是借助这种二阶偏好来为“残障”这个别称辩护的。但是,仅仅因为这些人缺乏反思性,就否认给予他们的补助应该扩大到其他人似乎是不公平的。因此,不认同标准并没有涵盖所有应该给予补偿的痴迷。

(2) 阻碍个人生活因而为补偿提出辩护的嗜好并非全都有资格成为

^① 在阐述自己的观点时,德沃金放弃了经典陈述的手段。这里是有理由对此感到遗憾的几个主要地方之一。其他的例子是本节 F 部分(论述选择性嗜好和选择性追求)所引的段落,以及本节 F 和 G 部分所引的段落——这些段落为德沃金“主要划分”提供三种实质上不同的解释。

痴迷,或者成为拥有者——即使非常富有反思性——也可能批判的嗜好。保罗(参见本节 C 部分)不会不想摄影,并且一个对“难以得到的音乐作品”具有不幸嗜好的人很可能不会不认同他对那种音乐作品的欲望。^① 他有一个理由对自己的音乐偏好感到遗憾,因为那种嗜好给他带来挫折,但这并不是他不希望拥有它的决定性理由。他最可能遗憾的并不是(像德沃金所规定的)他的音乐偏好本身,而是满足它的不可能性或代价。他的嗜好是非自愿的和不幸的,但可能不是一种“痴迷”或“着魔”:沉溺在这里并不是恰当的典型。

一个典型的不富有的昂贵音乐嗜好者可能视之为坏运气一部分的,并不是他拥有那种嗜好本身,而是那种嗜好碰巧是昂贵的(我之所以强调这些词语,是因为尽管它们阐述的区别可能简单,但这个区别削弱了德沃金关于昂贵嗜好的修辞)。他或许会说,在一个完美的世界中,他可能选择拥有他实际的音乐嗜好,但那种昂贵的音乐嗜好若是不昂贵,他还可能选择它。他能够对那种昂贵的音乐嗜好负责,对自己这样的个性负责,同时合理地拒绝为需要大量的资源来满足它承担责任。

(3) 与刚才描述的较为典型的人相比,德沃金的音乐痴迷者宁愿不拥有那种不幸的偏好,但按照假设仍然坚持拥有它。这恰恰表明他禁不住拥有那种嗜好,接下来又引起了如下怀疑:正是那种嗜好的非选择和不受控制特征,而不是它的不受偏好(dispreferred)特征,使对它的补偿是适当的。如果德沃金知道一位明智的教师曾经警告音乐痴迷者不要培养他的特殊音乐兴趣,因为它会给他带来挫折,德沃金会不减少对那个音乐痴迷者的关切吗?

(4) 假设这样一种警告并不存在,我们的不幸者无辜地沉迷于他的昂贵嗜好,因而我们现在免费地为他提供一种不令人厌恶的不昂贵的治疗,使他摆脱那种嗜好。如果他赞同这种免费的治疗,那么正如我所相

^① 引文引自 Dworkin, "Equality of Resources," p. 302。

信的那样,平等理想认为他应该得到这种治疗,不管他是纯粹高兴地还是相反带着反映出一定程度的认同的遗憾放弃他的嗜好。这就是主张,认同和不认同对平等主义正义之所以具有重要意义,恰恰是因为它们显示出选择的存在和不存在。^①

F

上述思考使我想起了我在本节 C 部分中冒险提出的主张,即我们之所以发现德沃金的“划分”是合理的,恰恰是因为我们倾向于认为它区分了选择的存在和不存在。选择在幕后发挥了未被承认的巨大作用。这里是支持这个主张的一段话:

不错,[我的]这种论证提出了有关对人和他的环境加以区分的某种观点,把他的嗜好和抱负归于他个人,把他的生理和智力能力归于他的环境。这是我在导言部分所说的那种人的观点,即他在形成自己的抱负时意识到给别人造成的成本,其参照点则是某种假设性的经济能力的平等,虽然这不同于福利平等所设想的景象,却是处在资源平等的中心位置的景象。^②

在对将“嗜好和抱负”放置在再分配补偿的范围之外进行假定的辩护时,这段话为“它们”提供了两种描述。第一种描述认为,与智力和生理能力相比,“嗜好和抱负”属于个人而不是他的环境。可是,在这些词

① 关于对这个主张的修正,参见下文第五节 A 部分。在该部分中,除此之外我还评论这样一种情形:一个人可能因为自己的音乐信念而拒绝所提供的治疗。上文并没有讨论这种情形。

② Dworkin, "Equality of Resources," p. 302。(中译文参见德沃金:《至上的美德》,冯克利译,江苏人民出版社 2003 年版,第 85 页。——译者注)德沃金证实,这段话第一个句子中的“提出”(produce)应该是“预设”(presupposes):注意与福利平等“所设想”的景象之间的对比。(不过,与是否从他的区分进行论证相反,德沃金是否对他的区分作出了论证的问题在这里并不重要。)德沃金并没有描述在他看来是福利平等所设想的景象。如果它是一个人的消极和非选择的景象,那么这可能有有助于证明我对他的观点的内在批评是合理的。关于这种景象,参见 Rawls, "Social Unity and Primary Goods," p. 169。

语的通常意义上,这种分类难以成立。以日常的方式使用语言,我的智力能力像我的嗜好和抱负一样是我自身的一部分。人/环境的区分因而必定是一种技术性的区分,这意味着必定还有另一种表述它的方式。在这段话第二个句子中出现了一种可能的不同方式。这个不同的方式与如下主张有关:人们**形成**了他们的偏好,但大概并不形成他们的能力。不过,这个主张遭到了种种反对。

第一种反对意见认为,它提出了一个错误的组合。人们无疑形成了他们的一些抱负,但可以论证的是他们并不形成他们的一切抱负,因而他们肯定不形成他们的一切嗜好,这些嗜好无疑应该属于个人。^① 德沃金强调说,人们“决定追求哪些类型的生活”,但他们并不决定它们的效用功能在所有相关的方面上将会是什么:按照德沃金所说,他们普遍地不能“决定他们**想要**哪些类型的生活”^②。因此,如果嗜好和抱负构成了个人,由个人“形成”(being “formed by the person”)不可能是成为他的一部分(being part of the person)的必要条件。

这证实了我的如下主张:德沃金的“划分”之所以看起来是可行的,是因为他交替使用“决定一个人追求哪些类型的生活”和“决定一个人想要哪些类型的生活”这两个词组,似乎区分了选择的存在和不存在;因而,他把两种非常不同的过程等同了,但在一般的情形中,只有第一种过程才明确地体现出了选择。同样地,在其他地方中,“选择昂贵和非昂贵的嗜好”被等同于“选择一种或贵或贱的生活”^③。在另一个地方,我们还被告知,当“人们选择他们的生活计划”时,“他们的选择决定了一系列

① 在所考察的这段话中,德沃金实际上并没有说,人们形成了他们的嗜好:到我们开始自我形成主题的时候,“嗜好和抱负”缩减为“抱负”。不过,除非德沃金主张嗜好通常也是被形成的,否则他在这里是按照何种依据将嗜好归于一个人的人格呢?

② 引文引自 Dworkin, “Equality of Resources,” p. 288, 黑体字为引者所加。

③ Ronald Dworkin, “liberalism,” in his *A Matter of Principle* (Oxford: Oxford University Press, 1985) p. 193.

(随之产生的)偏好”^①。这种表述扫除了在决定性的选择背景中的(常常是未被选择的)^②偏好。一个拥有某些才能的人总是选择(在他面对的限制内)他要追求的职业,但并不总是选择他所偏好的职业,而且后一个事实可能合理地限制了他对选择追求一种奢侈的生活的责任。

被“形成”(being formed)不仅仅不是一个属于德沃金所说的个人的(belonging to what Dworkin calls the person)必要条件:它也不是一个充分条件。因为智力和生理能力不属于个人,而是属于他的环境,但毫无疑问其中的一些能力是被形成的。无论在偏好/环境分界线的哪一边,人们都会发现并形成事情。因此,诉诸“被形成”(formedness)并不表明分配正义应该忽视偏好和嗜好的变化。

此外,如果这个错误的组合(被形成/非被形成 = 个人/环境)确实起作用的话,那么它无疑会把个人/环境的区分还原为选择物与非选择物之间的区分。重申一下我的一个主要主张:恰恰是因为德沃金的偏好/资源区分看起来似乎是一个它最终不可能与之匹配的可结合的区分,它才具有了吸引力。

一种对个人/环境区分的不同表述缺乏那种主张我们形成自己的抱负的思想。个人/环境的区分在我们刚刚研究的那个区分之后不久就出现了:“资源平等所要求的区分是这样的:一方面是这种理想归于个人的决定着何为人生成功的信念和态度,另一方面是这种理想归于个人环境

① Dworkin, "Equality of Welfare," pp. 206. 我引入“随之产生的”一词来预示如下误解:德沃金是说选择反映出偏好。

② “一个人的许多欲望确实是自愿的,因为它们完全来自他本人的决定。例如,一个人通常仅仅通过决定看哪一部电影而产生看某一部电影的欲望。这种类型的欲望不会在我们身上激起;通常除了某种情感状况之外,我们亲自完成的意志行为也形成或建构了它们。然而,还有这样的情形:一个人想要的东西根本不是由他决定的,反而是不依赖于他自己的任何选择而出现和持续存在的情感或倾向问题。”(Harry Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 107)

的、给这种成功提供手段或形成妨碍的生理、心理或人格特征。”^①从上面那个把嗜好和抱负与环境之间的关系反置的区分来看,这个提议具有不同的含义,因为并非所有的抱负,并且很少有嗜好充斥着信念和态度:许多嗜好和抱负并不是在某种信念的推动下出现的。^②不过,鉴于德沃金的更大的目标,我在这里将把“信念”划分和“偏好”划分之间的差异问题撇开不谈,以便在其自身的条件下评估信念划分。

在这些目标内,个人/环境的区分应该不仅是排他性的,而且(相应的)是穷尽性的:我们不必为了知道如何从平等主义的观点来看个人及其环境而评论它们之外的东西。^③但是,如果是这样的话,那么,从平等主义正义的观点来看,我们应该把愉悦提升生活的特征置于何处呢?愉悦提出了一大一小两个困难。

第一个是小的困难。愉悦并不是“决定着何为成功人生”的东西。因而,它应该算做是环境。但是,环境在其他地方又被说成是能力和无能,而愉悦并不是这两者。它并不是一种能力,而是一种幸运的性情,对于既定的投入来说,它能够产生出高于一般的效用。它并不是一个人在追求他的目标时所使用的东西,即使它往往促进了他的目标追求。既然它能够促进一个人对目标的追求,因此,严格地说它并不是一种能力这个事实或许并不是非常重要。然而,还有一点无疑是重要的。

这另一个重要点是:愉悦的价值并不仅仅或主要在于它提高了一个人实现他认为的“成功人生”的可能性。除此之外,愉悦还是一种不可思议的东西,并且它所做的另一件事情是减少失败带来的悲伤。除了促进

① Dworkin, “Equality of Resources,” p. 303. (中译文参见德沃金:《至上的美德》,第86页。译文有所改动。——译者注)

② Frankfurt 对是否反映出决定的欲望进行了敏锐的区分(参见上文 p. 188 注②)。与他的这个区分相匹配的可能是对那些是否展现出态度和信奉的欲望的区分。关于对欲望内的那种区分的更多讨论,参见下文第五节 A 部分。

③ 在 1988 年 2 月 22 日牛津大学一次关于经济正义的研讨会上,德沃金明确地表示它是穷尽性的。他谈到他的建议需要“人格(等于依恋、计划等等)与环境(等于其他一切东西,人们努力实现其人格所喜欢的东西时所借助和克服的东西)之间的明确区分”。

目标之外,它还能提高福利。这使德沃金难以对不快乐者的忧郁进行完全的补偿。然而,如下两者之间就产生了不一致:决定何为在个人之外的东西的准则;非源自个人人格的那些不利要求补偿的原则。不快乐是在个人之外的东西,但我们难以知道德沃金如何能够给予它适当的补偿。

当我与德沃金讨论忧郁的时候,他认为,忧郁是个人/环境二分法上的边界线问题,解决它的最佳方式可能是问一个人是否对最终出现的忧郁进行保险,并且如果我们认为答案为“是的”话,那么就对他的忧郁进行补偿。

我认为,作为一种决定是否对忧郁进行补偿的方法,保险机制确实具有某种吸引力。但在我看来,它的吸引力似乎与个人/环境的区分没有关系:一个选择对忧郁进行保险或不保险的人并不因此是在作出那种区分。如果我们假设他确实作出那种区分,那么就会产生另一个问题。因为在德沃金保险机制的主要用法中,那个人在决定是否保险时知道属于他个人的是什么:在这个重要的方面上,德沃金的无知之幕要薄于罗尔斯的无知之幕。^① 但是,按照假设,一个决定不对忧郁进行保险的人仍然不知道他是否忧郁。

于是,保险机制似乎无法解决德沃金的忧郁难题。然而,它仍然具有独特的魅力,尤其是在无知之幕变厚的时候,并且我认为,这是因为它似乎挑选出一个对平等主义正义实际上很重要的重大差别:各种是否归因于坏原生运气的不利之间的差别。^② 保险的本质是我们对运气进行投

① 德沃金保险机制的主要用途是处理残障和天赋:参见“Equality of Resources”的第3、5和6节,关于德沃金的投保人知道什么“在生活中是有价值的”这个特殊点,参见 p. 296,尤其是 p. 345。

② 如果就机会而言,一个人可能对忧郁进行了保险是相关的,那么他可能对最终碰巧昂贵的嗜好进行了保险为什么不是相关的呢?参见 L. Alexander and M. Schwarchild, “Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare versus Equality of Resources,” *Philosophy & Public Affairs* 16 (1987): 99 ff.

保,并且真正的选择与运气形成鲜明的对比。因此,凡是像德沃金一样被保险检验强烈吸引的人,都应该考虑接受选择/运气的区分和放弃对偏好/资源这个不同的区分进行辩护的企图。

G

在我看来,平等主义的根本目标在很大程度上是消除原生运气对分配的影响(参见上文第二节)。原生运气是正当的平等的敌人;既然真正选择的影响与原生运气形成鲜明的对比,因此真正的选择就对本来不可接受的不平等进行了辩解。

令人感到非常奇怪的是,德沃金在《为什么自由主义者应该关心平等?》一文的粗略陈述中支持类似于上述的观点,但在《什么是平等?》一文中却没有忠于它。在《为什么自由主义者应该关心平等?》中,他说:我们应该关注的是,“某个人的经济状况的哪些方面来自他的选择,哪些方面来自不属于选择的利益与不利。”^①这是一个突出的核心思想,但在偏好和资源之间的划分中却被错误地表述。在《为什么自由主义者应该关心平等?》的其他地方,德沃金也接近于接受真正的选择/运气是基本的区分。他说,自由主义者“接受两个原则”:

第一个原则要求的是,在其生活的每一个方面,人们具有不同的财富总量,按照其他人为其生活提出的要求来衡量,他们作出的真正选择对于共同体要么过于慷慨,要么过于吝啬;要么是有益的,要么是无益的。市场似乎对这个原则来说是必不可少的。第二个原则要求的是,正因为他们具有不同的先天能力来生产别人需要的东西,或者正因为他们通过运气而具有各种优势,所以人们拥有不同财富总量。这意味着市场配置必须加以纠正,以便使人们尽可能

^① Ronald Dworkin, “Why Liberals Should Care about Equality,” 载 *A Matter of Principle*, p. 208。
 (“What Is Equality?”是“Equality of Welfare”和“Equality of Resources”的联合标题。)

分享由于初始优势、运气和先天能力的各种差异他们本来应当分享但实际上没有分享的各种资源。^①

我说德沃金在这里接近我所倡导的那种基本区分,但他并没有完全接近它,部分原因在于运气(或机遇)在他的文本中似乎只是一系列不正义的分配因素中的一分子,其他的因素则是初始优势和天赋能力中的差异。在我看来,德沃金对不正义分配因素的析取(disjunction)有些奇怪。因为凡是认为初始优势和天赋能力是不正义的分配因素的人之所以这样认为,是因为他相信它们使一个人的命运过于依赖纯粹的运气;德沃金所析取的分类单元属于不同的层次,而且一个包含另一个。

在这种情况下,一旦我们看到运气应该在宽泛的德沃金式分配正义理论中应该发生的核心作用,德沃金本人对资源不幸而不是效用功能不幸进行补偿的倾向似乎完全失去了根据。因为无论在非选择性的资源天赋上还是在非选择性的痛苦和苦难的倾向以及非选择性的昂贵嗜好上,人们都可能是不幸的人。因此,只愿意补偿生产性能力的不足,而不愿意补偿从消费中获取福利的能力的不足,这导致了荒谬的对比。

思考一下幸运的艾德里安和不幸运的克劳德。^②“别人的欲望和需要”意味着,与克劳德不同,艾德里安能够从事“一份令人满意的(收入颇丰的)职业”。人们乐于购买艾德里安而不是克劳德能够享受性地生产的东西。对德沃金来说,这使克劳德可以要求纠正从他与艾德里安的收入差异中所产生的巨大差异:但是,现在假设,在休闲的偏好上,艾德里安喜欢钓鱼,而克劳德则喜欢摄影^③;而且,钓鱼为什么便宜和摄影为什么昂贵的原因在于:许多人想钓鱼,而很少有人想摄影,因此在钓鱼设备的生产中实现了规模经济,而摄影设备生产则没有实现。由此可以说,

① Dworkin, "Why Liberals Should Care about Equality," p. 207. (中译文参见德沃金:《原则问题》,张国清译,江苏人民出版社2005年版,第270—271页。——译者注)

② Dworkin, "Equality of Resources," p. 308.

③ 参见本节C部分。

“别人的欲望和需要”意味着,与克劳德不同,艾德里安能够从事“一份令人满意的(收入颇丰的)职业”。然而,德沃金不会对这种源于运气的差异进行再分配,因为它属于消费而不是生产的领域。^①但是,这并不是不愿进行再分配的一个充分根据。把艾德里安从事一份令人满意的职业的机会视为一种为再分配进行辩护^②的令人嫉妒的条件,而不把同样的对待扩大到他满足休闲的机会,是相当荒谬的。^③

为了倡导一种更广泛的可得取向的(access-oriented)平等主义,我们必须绕开德沃金的偏好/资源区分。我们能够赞同他的如下观点:“也许正是资源的真正不平等的分配这个最根本的罪恶,使某些人有理由对一个事实感到遗憾:他们被剥夺了别人所拥有的使生活变得更有价值的机会。”^④但是,把这些机会平等化要求区分什么是被选择之物和非选择之物,而不要求区分什么是属于与天赋相对立的偏好。在对德沃金的理论如何纠正了罗尔斯理论的缺陷的出色阐释中,威尔·金里卡(Will Kymlicka)评论说:“若是人们由于其环境的不平等而处于不利地位就是不正义的,但在在我看来,要求别人为我的选择付费同样是不正义的。”^⑤这非常充分地表达了德沃金的基本洞见,但是对选择的核心地位的适当坚持使一个不同于德沃金本人的洞见的洞见得到了发展。事实上,德沃金为平等主义完成了相当多的工作,把反平等主义右翼武器库中如下最强

① 在“Equality of Resources”第 288 页上德沃金明确地拒绝对这种差异进行再分配。

② *ibid.*, p. 308.

③ 上述批评取决于德沃金把一份令人满意的职业归为资源的分类(*ibid.*, p. 304)。在 1988 年牛津大学关于“Justice and Alienation”的哲学学士论文中,Michael Otsuka 论证说,这是德沃金表面上的错误。但是,我并不认为德沃金能够放弃职业是一种资源的分类——因而避开我在本文中提出的论证——除非付出这样的严重代价:失去他反对把人们的生产能力放入到他的孤岛拍卖的论证,因为这个论证依赖如下思想:如果对人们的生产能力进行拍卖,有才能者就可能不再嫉妒无才能者享受到的职业和收入组合(参见 Dworkin, “Equality of Resources,” pp. 311—312)。

④ Dworkin, “Equality of Welfare,” p. 219。(中译文参见德沃金:《至上的美德》,第 38 页。——译者注)

⑤ 参见他 1987 年普林斯顿大学讲座关于当代政治哲学的笔记,论述罗尔斯那一节题为“补助人们的选择”的小节(Philosophy Department, University of Toronto, 1987, 手稿),p. 5。

有力的观念纳入到平等主义之中：选择和责任的观念。^① 不过，我们需要把其贡献的这种最重要的效果变得更加明确。

有人可能会说，使选择成为分配正义的核心，这就是使政治哲学陷入到自由意志难题的沼泽之中。偏好与资源之间的区分在形而上学上并不深刻，但相比之下，鉴别出什么代表**真正的**选择却格外困难。用我刚才推荐的划分取代德沃金的划分，就使政治哲学受制于那些或许不可能得到答案的形而上学问题。

对于这种表达出忧虑的形式，我既可以说出令人不安的话，也可以说出令人安心的话。令人不安的事情是自由意志问题可能确实给我们带来了巨大的麻烦，但这正是一种残酷的命运。它并不是不遵循它其中发挥作用的论证的一个理由。

现在来谈谈令人安心的事情。我们并不是在寻找一个真正选择是否存在的区分。在一个选择中，究竟有多少真正性？这是一个程度问题^②，并且平等主义的纠正要表现到各种不利不反映出真正选择的**程度**。这个程度是一些东西的函数，并且一个人的境况没有哪一个方面完全归因于真正的选择。

让我来阐明这一点。对于一个选择究竟具有多少真正性，影响的因素之一是选择者所拥有的相关信息的数量。不过，我们没有必要提出如下问题：一个人究竟应该拥有何种类型和多少数量的信息才算作是真正选择了他的命运？从平等主义正义的观点来看，我们所要说的一切是：他拥有的信息越多，现在进行抱怨的理由就越少。

在我看来，这种可行的微妙方法减少了政治哲学对心灵形而上学的

① 这是一个比自我所有权这个不同的观念更难以否认的观念。自我所有权观念也是右翼思想的核心。参见拙著“Are Freedom and Equality Compatible?”的结尾，载 *Alternatives to Capitalism*, Jon Elster and Karl O. Moene ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

② 这一点相当于德沃金的如下观点：原生运气与选择运气之间存在着连续性。（参见“Equality of Welfare,” p. 293）

依赖。^①

H

在一种以运气和选择之间的区分为轴心的分配正义理论中,积极的律令是除非利益的不平等反映出选择,否则就应该使利益平等化。现在,这听起来更像是真正选择范围的平等化,或许有人可以说是对人们能够做什么的平等化。不过,如果这些等同化(assimilations)是正确的,那么德沃金所怀有的立场看起来接近于阿玛蒂亚·森所拥护的“可行能力平等”(capability equality)。在阐述我的平等主义观念时,我对选择的强调首次面临着一个挑战。在此之后,我转而讨论森的“能力平等”。那个挑战将使我的平等主义观念要进行必要的修正。

五、斯坎伦对自愿性的怀疑

A

按照托马斯·斯坎伦,当我们着眼于确定分配正义将什么归于一个人来考察他的状况时,基于一个与他本人对自己利益的排序无关的根据,我们认为他的一些利益比其他的利益需要得到更多的注意。由此可以说,我们并不追求一种福利平等的策略,在这里福利被理解为偏好满足(并且它在本节中都将如此来理解)。

斯坎伦并没有提出如下观点:正义应该使自身关注与简单的福利相对立的福利机会。可是,从正义的观点来看,他拒绝了主体自身的偏好排序的至上性这个事实意味着他也可能拒绝机会形式的平等主义的福利主义。

^① 最近在题为“The Significance of Choice”的坦纳讲座中,Thomas Scanlon提出了一种在分配正义的语境中理解选择的解放性的非形而上学方法。我尚未有时间断定他所提供的方法在何种程度上能够用来改进对一种宽泛的德沃金式分配正义理论的陈述。

这样,上文所描述的斯坎伦立场的特征并不与我赞成的观点相冲突,因为可得利益平等与福利机会平等并不相同;而且,在决定什么有资格成为利益以及利益的相对大小时,有必要从事斯坎伦所强调的那种类型的客观评价。然而,我在斯坎伦的著作中仍然发现了对我接受的那种观点的两个挑战。^①

到目前的发展为止,那种观点赞同对一切不反映出主体选择的(非冒犯性的)^②福利不足进行补偿。按照对平等主义态度的这种解读,它提出了一项两步走的程序。第一,任何福利不足都被视为补偿的可能依据;第二,它实际上是否构成这样一种依据由选择的事实决定。^③ 在斯坎伦的著作中,我发现了对这种程序每一个步骤的反对意见。第一,他举出从一开始就把补偿观念排除在外的福利不足的例子。第二,他提出了一系列的推理,其结论是选择对于分配正义来说没有它乍一看似乎具有的重要性。如果斯坎伦是对的,那么选择只不过是某个不同和更深层的东西的表面指标而已。

按照斯坎伦,(某种?)反映出主体对一种宗教的忠诚的福利不足没有为补偿提供表面上确凿的证据:

宗教信念的差异能够产生出效用水平上的差异,因而某个把福利平等视为人际辩护的人将不得不把这些差异视为补偿的根据:对获得一种特别艰苦或招致负罪感的宗教,或者某种特别不适合一个人的人格力量或缺点的宗教的补偿。这使我感到特别的怪异。用社会补偿减轻各种宗教负担可能破坏那些负担的实质。除了这个事实之外,主张这些负担是这样一种补偿的根据的思想与将它们视

① 他的坦纳讲座还有更深刻的挑战,对它们我尚未能够仔细地研究。尤其参见第二个讲座对“罚款观点”的批评。我的观点与“罚款观点”具有种种相似性。

② 参见上文第三节。以下我在解读时都采取括号中的限制规定。

③ 我在这里并不是指一个决定性的依据:不仅非福利利益的分配而且还有非平等主义的考虑因素都可能驳倒福利不足主张。

为信仰和信念问题是冲突的。一个人之所以重视和坚持信仰和信念,是因为他认为它们是正确的。^①

斯坎伦提出的令人信服的例子迫使我在如下策略中进行选择:(1) 论证正是宗教负担如此明确地反映出选择,因此对它们的补偿是不可能的;(2) 论证补偿一个人的这些负担并不像斯坎伦所坚持的那样怪异;(3) 修正我的如下观点:一切不反映出选择的负担都为补偿提出了依据。

在探讨这些选择之前,我想评论一下斯坎伦在上述引文中提到的宗教引起的两类负担之间的差别。第一类是宗教引起的负罪感的负担。第二类是一个人的信仰与其力量和弱点不适合的负担。至少在开始,对宗教引起的负罪感的补偿看起来确实“特别的怪异”,但一个人的信仰与他的全部能力之间存在着一些差异,对后者的补偿并不是同样的怪异。我并不认为,如果一个跛子或穷人的宗教信仰命令他去朝圣,那么他为此要求获得交通费用就让人感到奇怪。即使斯坎伦所指的仅仅是一种内在的心理类型的“力量和缺点”,我认为,仍然可能存在属于那种描述的情形,即补偿看起来并不是非常怪异。然而,我将集中于特别强有力的负罪感例子。

处理这个例子的策略1是把一个人的负罪感归因于他的宗教选择,并且认为它并没有由于这个原因而为补偿提出一个依据。就像人们并不选择说某种特定的语言一样,他们也不选择获得某种特定的信仰:在大多数情况下,两者都是培养得来的。而且,当培养灌输了一种像斯坎伦所描述的那样拥有信念特征(它并不只是一种生活方式,在本质上还是一系列的信念)的宗教时,那么我们不能认为它的忠诚信奉者选择保持它,正如我们不能认为他选择保持他认为世界是圆形的信念一样。

^① Thomas Scanlon, "Equality of Resources and Equality of Welfare: A Forced Marriage?" *Ethics* 97 (1986): 116—117.

策略 2 认为,补偿一个人的宗教负罪感并不像斯坎伦所坚称的那样奇怪。毫无疑问,对主体自身来说,要求对其令人痛苦的负罪感进行补偿可能是奇怪的,因为他相信他应该感到有罪:尽管他从不选择拥有这些情感,但如果他能够选择的话,他就不会选择不拥有它们。^①然而,并不清楚的是,那些拒绝他的信仰的人会没有任何补偿他的负罪感的倾向。如果一个人因为上帝已经命令他受苦这个错误的信念而受苦,并且我们不能说服他相信他处在一种幻觉之中,那么,因为他相信他不亏欠什么,我们就应该不为他做什么吗?如果他的信念正在侵蚀他的生活,那么,当我们将稀缺的娱乐设施进行分配时,我们不会将他放在优先的位置上吗?他的信念在这里为什么应该是至高无上的呢?^②

当我们的信念与这个信仰者的信念相当的时候,策略 2 的如下主要主张就没有任何立足点:正义的要求可以超过一个人为了自己的利益能够合理地作出的要求。策略 3 并没有使用这个主张。这最后一个策略是把我所捍卫的观点修正如下:不是主张“对那些不可追溯到主体选择的不利进行补偿”,而是主张“对那些不可追溯到主体选择并且主体选择不受其苦的不利进行补偿”。修正的成分是第二个从句(即主体选择不受其苦的——译者注)。在修正过的观点中,选择发生在现实和反事实这两个层面上。在我看来,面对斯坎伦的例子,这一修正似乎是对原来观点的自然而非专门的发展。

这一修正之所以是自然的,是因为它对如下基本观念来说是正确的:不利在反映出剥削或坏运气时应该加以纠正。到目前为止,我把选择视为运气的唯一相关的对立面。但是,斯坎伦的例子表明,非选择性

① 我并不是指如果与事实相反他能够选择不拥有它们,他就不会这样选择:“……如果他能够”是在对他(现在)不会选择的东西的描述范围之内。当说“如果我能够的话就不会放弃”,他并不是做预测。

② 有人可能说,因为对与他的宗教信仰有关的负担进行补偿可能破坏该宗教信仰对他的意义。但是,这种回答在这里并不恰当;我正在回应的是斯坎伦的例子的这一部分,而他则将其说成“完全不同于”(参见上文那段引文的最后一个句子)上述思考的。

信念(信念之所以是信念,是因为一个人不会选择不拥有它们)的一些成本也不属于坏运气:当这些成本与一个人的信念具有如此内在的联系,以至于在没有这些信念拥有者就不会选择拥有它们的时候,它们就不是坏运气。

内在联系的强大要求建立了这样一个对比:一方面是斯坎伦的信仰者,另一方面是其昂贵嗜好引起我而不是德沃金的关注的人们。信仰者不同于一个偏好决不是由信念决定乃至不代表任何信念的人,比如说这样一个人,他之所以喜欢凤头麦鸡蛋胜过鸡蛋,是因为前者是儿童的寻常食品。相应地,这个信仰者所承受的成本也不同于那些昂贵的深奥音乐忠诚爱好者所承受的成本,(参见上文第四节 E 部分),因为满足后者的偏好所带来的高昂代价并不是命令该偏好的信奉不可缺少的部分:贝尔格音乐比 be-bop 爵士乐更昂贵,但对大多数贝尔格音乐的爱好者来说,这并没有使贝尔格音乐变得更好。这只不过是一个不幸的事实而已,因此,当贝尔格音乐的爱好者为了听到他的音乐而努力进入林肯中心时,他们并未违背对自己所认为的好音乐的信奉。大部分人不会选择放弃他们的深奥嗜好,但无疑会选择不承受碰巧与之相伴的挫折,因而这产生出与具有宗教负罪感的信仰者的情形之间相关的不可类比性(disanalogy)。这就意味着,即使为那些放弃摆脱高贵音乐嗜好的训练机会的人提供林肯中心,我们也认为它是正确的。(参见上文第四节 E 部分的评论 4)

从这些对比可以推论说,斯坎伦激发的修正并不要求放弃在批评德沃金的观点时所冒险提出的任何观点。然而,我并不想低估这种修正的意义。它的政策意义虽然被完全忽视,但的确引入了一个概念成分,而这个概念成分与抵制德沃金所需要的东西非常不同。因为反事实的选择并不是一种选择,即使它像选择一样与运气存在严格的不一致。斯坎伦的信仰者既不因为他的选择也不因为坏运气而受苦。

既然斯坎伦的修正仅仅指责那些信奉的内在成本,因此,它与本节

最初引入的朝圣情形并不冲突。那种情形类似于纪念碑的例子。斯坎伦用后者来反对福利主义：

如果一个陌生人要求我们帮助他实现他的某种利益，那么他的这个要求的强度取决于那种利益是什么，而不需要与他赋予它的重要性成比例。某个人可能愿意为了给他所信仰的神建一座纪念碑而放弃体面的食物。这个事实并不意味着，他对别人帮助他实现计划的要求与对帮助获得足够的食物的要求具有相同的强度（即使假设这两者要求别人的牺牲可能是相同的）。或许，一个人确实可以要求别人帮助他实现他赋予这么巨大的重要性的计划。我需要坚持的一点是，这样一种要求并不具有那种对帮助满足一种真正迫切的利益的利益的要求所具有的分量，即使所说的那个人给予这些利益同等的分量。^①

在一个信仰者的如下主张中，我看不到任何明显的怪异性：既然所有人都应该同等地能够按照他们的意愿进行崇拜，那么他本人的崇拜由于需要碰巧昂贵的东西而应该得到公共的补贴。^② 应该指出的是，甚至连斯坎伦也承认，与背负罪恶感的那个人不同，纪念碑建造者很可能对我们有一个要求。不过，在对我的观点的上述修正下，并且就像我肯定斯坎伦会同意的样子，由于一座纪念碑是昂贵的，因而建立它是一项艰巨的任务；如果那个人的宗教要求他建立这样一座纪念碑，他的要求就会失效，因为那样做的成本对他来说不会因而成为他会选择消除的一种不利：这种成本可能是他的宗教信仰固有的。

^① Thomas Scanlon, "Preference and Urgency," *Journal of Philosophy* 72 (1975): 659—660. 由于斯坎伦后来(p. 666)赋予宗教关切一种特殊的迫切性，一个人就必须宽容地把上述主张——即对一座纪念碑的需要并不是一种“真正迫切的利益”——解读为下述主张的过强的表述方式：它不如一个人在体面的食物中的利益迫切。

^② 参见 Arneson, "Equality and Equality of Opportunity for Welfare".

B

现在,我开始讨论斯坎伦对我所拥有的立场的第二个挑战。我想起了他的论证。在对我们为何不愿意迎合昂贵嗜好的解释中,他反对关于选择的信念所具有的重要性。

罗尔斯主张,因为欲望服从于我们的控制,所以分配正义不要关注欲望本身。斯坎伦引用了罗尔斯的这个主张,暂时地假设,正是因为各种偏好是“太接近于自愿的”,它们才不是“对各种竞争性主张进行裁定的恰当基础”^①。

于是,斯坎伦问道,在哪个方面或意义上偏好能够被认为是自愿的呢?他指出它们在直接受制于意志的意义上并不是自愿的,但又承认“偏好的历时可塑性”^②属于意志的范围。因此,“自愿性反对意见的力量”^③或许在于,异常强烈或异常昂贵的嗜好可能确实不是随意选择的,而是由拥有者‘制造出来’的”^④。不过,斯坎伦继续拒绝对问题的这种解释:

但是,如果这就是自愿性反对意见的全部基础,那么一个人就会期待,至少在原则上,种种偏好的实际起源可能与它们应该得到满足的要求的强度有关。具有相同强度的兴趣可能产生于一项“采取”某种活动的自觉的决定,或者它可能是由于一系列的机会相遇而几乎不为人注意地产生的。然而,是哪一种情形对于决定这个人对别人帮助满足这种兴趣的要求的强度来说并不重要。(尽管他要是把这种兴趣视为他在从事正常活动时削弱他的一种痴迷,那么这

① Scanlon, “Preference and Urgency,” pp. 663—664. 斯坎伦引自 John Rawls, “A Kantian Conception of Equality,” *Cambridge Review* 96 (1975): 97. 同时参见上文第三节引自罗尔斯“Social Unity and Primary Goods”的那段话。

② Scanlon, “Preference and Urgency,” p. 664.

③ 例如对那种主张分配正义应该追随偏好强度本身的思想。

④ Scanlon, “Preference and Urgency,” p. 664.

可能与评价他对帮助消除这种兴趣的要求有关。)①

我并不赞同斯坎伦的如下主张：“一个人的种种偏好的实际起源”与他对让它们得到满足的要求的强度是无关的。假设有两个人都发展了一种昂贵的兴趣，并且是这样一种兴趣：一旦沾染上，就无法消除，因此就不存在对帮助消除它的要求问题。然而，在完全预见到满足这种兴趣的成本的情况下，其中的一个人仍然作出了发展它的“有意识决定”；然而，在这种兴趣由于完全不可预见的原因而变昂贵之前，另一个人只是碰巧无意识地形成和发展了它。于是，正如我所相信的，我们应该对第二个人给予更大的同情和支持。我们可能对第一个人说：“我们必须按照所有的仁慈来帮助他”；但是，我们在他的情形中可能比在另一个人的情形中更难开口说：“我们必须按照所有的正义来帮助他。”因此，我并不同意斯坎伦在这一点上的推理。不过，看看它是如何继续的仍然是有教益的。

斯坎伦认为，在提到自愿性的背后，有一种与自愿性完全不同的东西。恰恰是“就内容而言，一种兴趣本来可以或不可以自愿地产生”这个事实才是关键，因为这个事实表明所说的那种兴趣本来根本不会产生。②而且，既然它本来根本不会产生，因此斯坎伦得出结论说，从客观的角度来看，无论它对那个人自身多么重要，它都只具有“无足轻重的重要性”③。因此，沿着一条迂回的路线，这个主张——即昂贵嗜好由于是故意培养的，因而对我们没有任何要求权——就变成如下观念，即无论那个人自身给予它们的地位可能多么高，它们客观上都只具有第二位的重要性：一句话，无论个人癖好(idiosyncrasy)的起源是什么，正义都不应该迎合它。

有人可能会说，按照斯坎伦，兴趣与志愿(volition)之间的联系由于

① Scanlon, "Preference and Urgency," pp. 664—665.

② 引文引自同上, p. 665.

③ ibid.

如下论证而对正义具有种种意义：

(1) 有时人们选择发展某种兴趣。

∴ (2) 它是一个人可能为选择问题发展的那类兴趣。

∴ (3) 它可能是一种不会发展的兴趣：它在客观上具有无足轻重的意义。

∴ (4) 它是一种不需要正义迫切关注的兴趣（不论它是否作为选择的结果而加以发展的）。

在我看来，这个论证的最后一个推论似乎存在着问题。斯坎伦本人也对它提出了疑问：

可能存在一种兴趣……人们可能或不可能碰巧拥有它——但是，如果一个人拥有它，它就会成为各种迫切要求的基础吗？……我想不出这样的例子……宗教看来或许是一个例子。在我们的社会中，一些人关注宗教，而另一些人则不关注。然而，一个人的宗教偏好不应该被干涉的要求却被认为具有特殊的紧迫性。但是，若不认为宗教或类似的东西在任何人的生活中都具有核心的地位，情况还会是这样吗？^①

斯坎伦主张，凡不是普遍共享的兴趣，就没有紧迫性。在评价斯坎伦的这个主张时，我们不得不关注各种兴趣在哪些一般性（generality）的层面上被个体化的。面对所假设的宗教反例，斯坎伦退回到一个更高的一般性层面上：他说我们之所以认为宗教应该得到某些形式的保护，是因为“宗教或类似的东西在任何人的生活中都具有核心的地位”。但是，现在有人不得不问道：在哪一个方面像宗教呢？答案不可能是：在对所说的那个人非常重要这个方面像宗教，因为这可能使我们退回到斯坎伦试图避开的主观福利排序：在上述那段话结尾处的“核心地位”必须客

^① Scanlon, "Preference and Urgency," p. 665—666.

观地加以理解。但是,我看不到哪些非常类似于宗教的事情出现在每一个正常人的生活中。因此,我不赞同斯坎伦的如下主张:宗教未能成为所要求的那种反例。

总之,我并没有不承认在得出分配决定时客观评价的必要性:在本节的开始我就认识到它的不可避免性。要断定什么是利益,客观评价就是必不可少的。我得出如下较为有限的结论:就不利的起源而言,关于志愿源自偏好的事实对正义而言具有明显的重要性,但这种重要性并不是对客观评价的优先性的一种混乱的表面反映。

六、森论可行能力

可得利益平等如何与阿玛蒂亚·森所说的可行能力平等(capability equality)联系起来呢?

当我使用“可得”(access)的时候,仅当一个人拥有获得某个他所没有的东西的机会和能力(capacity)时,他才对它拥有可得性。在这些词语的日常意义上,它们表示截然不同的必要条件,一个并不包含另一个。这样,即使“可行能力”(capability)在日常的意义上不同与“能力”(capacity),它也仍然不会蕴涵着“机会”(即使没有游泳的机会,一个人也可能能够游泳);因而,有人由此会得出结论说,我的可得比森的可行能力要求更高,因此我们对平等的理解是不同的。但是,森的可行能力并不是日常的能力(capability)。它要求对外部必要物的占有,因而也包括机会:有时,森确实在扩大的意义上使用“机会”这个词语来表示他更经常地使用“可行能力”一词来表示的意思。^① 因此,“可得”和“可行能力”这两个词的日常意义并不能保证我们对平等的这两种理解是截然不同的。

^① 在杜威讲座中提出“发挥作用的能力”之后,森立即转而使用“机会”这种替代的语言来表示相同的思想(参见“*Well-Being, Agency and Freedom*,” pp. 200—201)。参见 Sen, *Commodities and Capabilities*, p. 59, *The Standard of Living*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 36。

然而,由于一些原因,断定对平等的这两种理解是相同的可能为时过早。原因之一是,森在使用“可行能力”这个术语时存在很大的模糊性,使我们难以确定他的平等观究竟意味着什么。因为在“什么的平等?”这篇开创性的讲座中,森以“可行能力”这个单一的名称确认出两种评估一个人的状况的方式,并且在他后来的著作中这种未被注意到的和混淆性的双重性依然存在。评估的这两个维度都应该引起平等主义者的关注,但至多其中的一个维度可以称为“可行能力”。对另一个维度的确认是对规范性理解的突出贡献,但也正是这个维度在森的阐述中难以理解,因为森用来描述它的语言(“机能”和“可行能力”)并没有恰当地描述它。

在1979年举行讲座时,森指出了用来评估福利的主要候选标准,即效用或福利和罗尔斯的基本善。^①正是通过对这些标准的反思,森得出了他称为“可行能力”的东西。森为这样一种福利(well-being)度量物辩护:在马上就要解释的意义上,它是某种介于效用和基本善之间的东西,某种在以前的文献中很大程度上被惊人地忽视的东西。森将其称为“可行能力”。

然而,正是从一开始,“可行能力”就被用来表示两个东西,其中的一个比另一个更大,而且“可行能力”并不是较大的那个东西的恰当名称。

森说:“在这个整个框架中^②所缺少的是某种‘基本可行能力’观念:

① 当时有一个值得注意的更深刻的候选计量尚未刊出,这就是德沃金的资源平等。在许多方面,德沃金的资源不同于罗尔斯的基本善。其中的一个方面是它们包括一个人的智力和生理能力。把德沃金的资源维度与——我将要描述的——森的两个维度分别区分开来,这可能是一项重要的但又困难的工作。(关于相关的评论,参见森对德沃金对其观点的批评的出色反驳,在我看来,这一反驳是正确的,参见 Sen, “Rights and Capabilities,” pp. 321—323, in his *Resources, Values and Development*, Oxford: Basil Blackwell, 1984.)

② 即局限于把基本善和效用作为福利标准的各种竞争性主张,并且在“基本善”内局限于日常意义上的善的讨论框架。那在这里就是基本善的相关子集,也是处在罗尔斯对昂贵嗜好的讨论之中。

一个人能够做某些基本的事情。”^①但是,这种对所缺失维度的相对狭隘的描述不同于他在同一文本中提出的另一个描述,而后者更符合他对新视角的论证。

森反对基本善计量的论证是,处于不同结构和境况的人们需要不同数量的基本善来满足相同的需要,因此,“纯粹按照基本善来判断利益导致一种部分盲目的道德”^②。森正确地指出,关注各种善本身而排除了它们对“人类所做的事情”是一种“拜物教式的残障”^③。享乐式的和偏好满足式的福利主义者都免于这种特殊的拜物教,因为他们关注“这些东西对人类所做的事情,但他们却使用了一种以人的精神反应而不是可行能力为核心的计量(效用)”^④。而且,只要人们调整他们的预期来适应他们的状况,那种精神反应就不是一种适当的政策指导。如果一个人学会了忍受和勇敢地笑对逆境,那么这不会使他的补偿要求失去作用。^⑤

因此,可行能力被等同于各种善对(或为)人类所做的事情,抽离于它们所带来的效用。但是,这种等同是错误的。因为即使撇开效用不论,如下命题仍然是错误的:各种善为人们所做的一切是把可行能力^⑥赋

① Sen, "Equality of What?" p. 218.

② *ibid.*, p. 216.

③ *ibid.*, p. 218. 参见这个陈述:“人们从各种善中得到什么取决于各种各样的因素,而且仅仅根据一个人对各种善和服务的所有权大小来判断他的利益可能是极具误导性的……从以各种善本身为中心转向它们对人类所具有的价值似乎是合理的。”(Amartya Sen, "Introduction," 载 *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford: Basil Blackwell, 1982, pp. 29—30) 参见 Amartya Sen, "Ethical Issues in Income Distribution," 载 *Resources, Values and Development*, p. 294, *Commodities and Capabilities*, p. 23, 和 *The Standard of Living*, pp. 15—16, 22。

④ Sen, "Equality of What?" pp. 218. 为了满足偏好形式的福利主义,“精神反应”在这里不仅必须包括一种体验,而且必须包括一种主观的评价。

⑤ 在 Sen 的 "Equality of What?" 中,这种反对效用计量的论证并不是完全明确。它出现在 *Commodities and Capabilities*, pp. 21—22, 29, *Rights and Capabilities*, pp. 308—309, "Introduction", 载 *Resources, Values and Development*, pp. 34, "Goods and People", 载 *Resources, Value and Development*, p. 512, *The Standard of Living*, pp. 8—11。

⑥ 即使在森这个词的可接受的扩展意义上——参见本节的开始——这就是我在此所使用它的意义。

予他们,或者,这就是它们为人们所做的唯一重要的事情,或者从平等主义的观点来看,这就是它们为人们所做的唯一重要的事情。在将自己的观点命名为“可行能力平等”时,森未能认识到他所揭示的那个维度的真正轮廓和规模。

一个人的各种基本善对他的规范性影响完全取决于他对这些善为他所做的事情的反应,这确实是一种错误的主张。这里还有福利主义者所忽视的东西:那些善为他所做的事情,他从它们那里得到的东西,不止是有他对那种服务的精神反应或个人评价。因此,森的如下看法是正确的:在评估一个人的福利的工作中,我们在抽离出福利对他的效用时必须考虑到他的状况。我们必须考察那些“后于”“拥有善”和先于“拥有效用”的东西。^① 例如,我们必须考察他的营养水平,而不是像罗尔斯主义者那样只考察他的食品供应,或像福利主义者那样只考察他从食品消费中得到的效用。^②

不过,这个具有重要意义和启发性的再定位并不等于以一个人的可行能力为中心,在这里可行能力是一个人在所有因素都考虑的情况下能够做的事情。可行能力及其运用只是被忽视的中间状况(在基本善和效用之间)的一部分。各种善对或为人们所做的事情并不等于人们利用它们能够做的事情,也不等于人们利用它们实际上所做的事情。毫无疑问,一个人为了从某种善中获益而必须利用它做事情(吃它、穿它、住它等),这一点通常是正确的,但并非始终是正确的,而且即使在它正确的时候,一个人也必须把某种善为他做的事情和他利用所做的事情区分开来。

并非所有重要的且不具效用的东西就是可行能力,或者可行能力的运用,或者可行能力运用的结果。而且,运用可行能力实际上所带来的

① Sen, *Commodities and Capabilities*, p. 11.

② Sen, "Introduction," 载 *Choice, Welfare and Measurement*, p. 30.

许多状态拥有一种(非效用)价值。这种价值不仅与那些状态作为可行能力运用的结果这种身份无关,而且森并没有清楚地将它展示在它对(恰当所说的)可行能力的真正不依赖的关系上。在其他的地方将对这些批判性的看法做出进一步的发展和辩护。^①

^① 参见上文 p. 160 注^①。

8. 马克思主义与当代政治哲学

——为什么诺齐克让某些马克思主义者而不是平等自由主义者更烦恼？^①

现在，我们流离失所，忍饥挨饿，
在我们创造出的种种奇迹中间……
拉尔夫·查普林：《团结之歌》

我属于一个被称为分析马克思主义(analytical Marxism)的思想学派。这一立场的某些支持者，包括我在内，都深深地沉迷于道德哲学和政治哲学中那些过去并没有引起马克思主义者注意的问题。我们所关注的问题包括：对平等的信奉究竟要求些什么？那些拥有生产能力且天资较好的人对于那些相对缺乏生产能力或有残疾或有特殊需要的人究竟负有何种类型的义务？我们寻找一个准确的剥削定义，也想知道剥削究竟为什么是不正当的。

怎样解释这种相当新颖的介入(invovement)呢？对于马克思主义者

^① 本文原题为“Marxism and Contemporary Political Philosophy, or: Why Nozick Exercises Some Marxists More than He Does any Egalitarian Liberals”，载 *Canadian Journal of Philosophy*, supp. vol. 16, 1990。——译者注

乃至准马克思主义者——因为你们也许更愿意这样看待我们——来说,这种介入的确是新颖的。我认为这个问题并不能从如下事实中得到解释:与昔日的马克思主义者不同,我们是一些拥有酬劳相对丰厚的工作的学者,通过研究这些问题和提供答案来获得金钱和承认。因为我们也能够从研究那些始终困扰着马克思主义者的问题来获得金钱和承认,例如关于经济基础和上层建筑与生产力和生产关系的问题。在我的兴趣明确地转向道德哲学和政治哲学以前,这些问题花费了我大约20年的时间。

相反,我认为西方资本主义社会阶级结构的深刻变化能够解释我们注意力的转变。这些变化导致了以前并不存在的规范性问题,或者更准确地说,它们导致了以前几乎没有政治意义的规范性问题。现在,这些规范性问题具有了重要的政治意义。

本文的目的之一不仅要找出一些规范性问题,而且要解释为什么它们在过去不那么具有吸引力而现在却以尖锐的方式出现。

二

像我一样,有些人早在遇到学术性的政治哲学之前,就已经被培养成政治上忠诚的马克思主义者。他们用支配自己反思的某种不正义范式开始了学术性的政治哲学。那种范式是拥有财产的资本家和没有财产的雇佣工人之间的关系,马克思主义者把这种关系当做是一种不正义的剥削关系。一旦资本的所有者凭借对资本的占有,从一个没有资本因而不得不把自己的部分产品送给资本家以换取生产资料的工人那里榨取产品,就产生了不正义。对于在政治上忠诚的马克思主义者来说,或者不管怎样,对于那些在我成长时^①在我周围的正统的马克思主义者而

^① 我于1941年出生于蒙特利尔。该市于1945年选举了一名共产党人进入议会。我的父母而且最终我也积极地参与当地的共产主义运动。直到1956年,蒙特利尔的共产主义运动都充满着活力。

言,这是一个道德依据。

为什么这样一些马克思主义者认为这种榨取是不正义的呢?在我看来,他们之所以这样认为,在很大程度上是因为他们认为产品从工人向资本家的转移包含了马克思所说的“对另一个人劳动时间的盗窃”^①:工人得到的工资仅仅相当于他的部分劳动时间,因此,那些从正义角度来看本该属于工人的劳动时间被他的资本家上级偷走了。我并不是说这是马克思主义者对资本主义关系所作的唯一批判,甚至也不是说这对马克思主义者来说是最重要的批判:资本主义关系抑制了人类潜能的发展这种批判至少也同样重要,但是这种批判并不蕴涵如下命题:资本主义关系是不正义的(unjust)。^②我主张,对马克思主义者来说,基于正义的对资本主义的主要反驳是劳动盗窃论这种反驳;而且,就马克思主义者还有其他一些基于正义的资本主义批判而言,他们并没有把它们同这种反驳明确地区分开来。(比如说,生产资料的不平等分配可能因为独立的理由而被视为不正义的。马克思主义者之所以将其视为不正义的,主要是因为它迫使某些人为其他人从事无偿的劳动。)

为支持自己对资本主义的批判,马克思论证说,在一些主要的方面上,劳动力买者与卖者之间的关系实质上等同于封建地主与农奴之间的关系。封建法律和习俗规定农奴应当把自己的部分劳动时间交给地主。当农奴离开自己的小块土地来到地主的领地上履行自己的义务时,对其劳动时间的盗窃就开始了。农奴花费了部分时间为自己劳动,花费了另一部分时间无偿地^③为地主劳动。这作为一个可以观察到的问题而不是

① *The Grundrisse*, Harmondsworth; Penguin 1973, p. 705.

② 要想看到该批判确实不蕴涵这一命题,我们可以注意这样一种情况:一种社会制度可能会同等地抑制所有社会成员的潜能,没有任何人从中获益,而且这种抑制也不是在任何一个特定社会部门的命令下进行的:因此,抑制可能没有任何不正义的成分。相比之下,也不可能有这样一种制度:在这种制度下,通过剥夺,每一个人都遭受了劳动时间的净损失。

③ 一些人认为,农奴从地主那里得到的保护补偿了他的剩余劳动。在这里,我们可以肯定地说马克思并不属于这类人。

理论问题显然是事实。在马克思看来,雇佣工人不得不把自己的部分劳动时间送给一个强大的上级,这同样是事实。然而,就雇佣工人而言,这种事实并不是非常的明显。因为资本主义的两个表面特征掩盖了其潜藏的事实。第一,在资本主义的条件下,剥削的中介是契约。工人在形式上(尽管仅仅是在形式上)有自由不去签署这种契约:相比之下,农奴并不享有不为地主劳动的形式自由。第二,工人的劳动时间被分为两个部分:为自己工作的劳动时间和为资本家工作的劳动时间。这种划分需要经济的分析,并且与封建时代的状况不同,它并不是一个可以观察到的事实。

马克思主义者说,资本家从工人那里偷走了劳动时间。但是,你只能从某个人那里偷走正当地属于他的东西。因此,马克思主义者对资本主义的不正义所作的批判意味着工人是自己劳动时间的正当所有者:是他自己,而不是其他任何人,有权利决定如何使用自己的劳动时间。但是,如果工人没有权利决定如何使用自己的劳动能力——劳动力,那么他就不会拥有这种权利。因此,资本家从工人那里偷走了劳动时间这种主张就意味着工人是自己能力的正当所有者。但马克思主义者不可能认为工人是自己能力的正当所有者,除非他们认为所有人都是自己能力的正当所有者。所以,资本家剥削了工人这个马克思主义主张就取决于如下命题:人们是自己能力的正当所有者。我将此称为自我所有权命题(the thesis of self-ownership)。我还主张,(大约)^①这个命题强化了马克思主义用以支持如下命题的论据,即资本主义关系本质上是剥削性的。潜在的观念是,一个人在如何运用自己的能力上应该拥有至高无上

① 括号里的插入语是一种走向更弱主张的姿态:为了主张资本主义关系从本质上讲具有剥削性便肯定一种“不受限制的”版本的自我所有权原则,这无疑是不必要的。但是,马克思主义者无疑没有思考过可能的限制,因而他们没有与绝对的(unqualified)自我所有权命题保持距离。因此,用那种形式将该命题归于他们就是一种可以容许的简化。(一个可能的限制或许是禁止自我所有权的“转移”,这种转移意味着自卖为奴。这种限制与将资本主义谴责为盗窃是一致的。并不是所有的限制——即对自我所有权的运用的限制以及对与自我所有权伴随的收益权的限制——都与这种谴责相一致。)

的权利。他不应该在另一个人的命令下以奴隶的方式运用自己的能力，并且不应该让自己的部分或所有产品被无偿地拿走。

我强调“并且”是为了表明，我们可以区分在工人遭受了不正义这种谴责中的两种要素（尽管这两种要素通常并没有被区分开，但是它们有区别的）。农奴之所以在一定程度上是地主的奴隶，是因为在他生命中有一段时间，他受地主意志的支配，这并不取决于他自己的同意；而这之所以是不正当的，是因为一个人最终总是应该只受自己意志的支配。他应该决定自己的所作所为，就像决定如何使用自己拥有的一部分私人财产那样。（当然，这种支配并不是绝对的，自我所有权所要求的类似支配也同样不是绝对的。）但是，导致奴隶制和农奴制失去正当性的（和被马克思主义者声称为使资本主义失去正当性的）并不是指一个人被剥夺了他生产的东西。毫无疑问，如果一个奴隶确实生产出某种产品并且没有（全部）得到它们，那么施加于他的不公就增加了；但不管他是否是被迫放弃自己的劳动产品，他的劳动时间都被偷走了。因此，农奴同样遭受到了不公正；而且，如果马克思是正确的，那么不管无产阶级在受控于自己的上级期间是否生产出任何东西，他们都遭受了不公正，因为受控制本身就是不正当的。即使一个无产者并没有在马克思的意义上遭到剥削，他仍然遭受了不公正，因为效率低下的雇主从未在他在工厂中空闲地等待时找机会给他安排一项任务。

《资本论》^①专家可能会反对说，即使马克思确实肯定了某种自我所有权原则，他也不可能认为这一原则在雇佣关系中遭到了破坏，因为马克思非常坚定地认为工人得到了他卖给资本家的劳动力的全部价值，即生产出工人的劳动力所必需的物品的价值，也就是工人用自己的工资所购买的生活资料的价值。

^① 那些发现劳动价值论像犹太法典一样单调乏味的读者可能希望跳过第二部分的最后这几段，然后开始读第三部分。

这时,这种反对理由的前提(即在马克思看来,工人得到了自己劳动力的市场价值)是正确的,但得出的结论(即马克思并不认为工人对自己劳动力所享有的权利受到了侵犯)却是草率的。因为即使该前提证明了马克思并不认为工人的劳动时间被盗窃了(稍后我将对工人的劳动时间被盗窃提出质疑),但是盗窃并不是侵犯个人财产权利的唯一方式。而且,如果马克思不认为发生了对工人对自己劳动力所享有的权利的侵犯,他就不可能认为资本家对工人的所作所为类似于地主对农奴的所作所为。

但是,又如何看待如下更为具体的主张呢:马克思认为资本家窃取了工人的劳动力?如果该主张确实与资本家支付给了工人其劳动力的全部市场价值这一命题是不一致的,那么马克思自己就是前后矛盾的,因为他的确谈到了对劳动时间的盗窃^①,而且正如我在前面所指出的,对劳动时间的盗窃就意味着对劳动力的盗窃。然而我认为,马克思能够消除前后矛盾这种指责。因为尽管资本家支付给了工人其劳动力的全部市场价值,从而我们不能说他盗窃了其劳动力的部分市场价值,但我们可以说他盗窃了其劳动力的部分使用价值,因为劳动力的部分使用价值就在于,它能够生产出比维持其存在所必需的产品更多的产品,而且资本家无偿地占有了这部分使用价值:于是,或许资本家拥有偷取市场价值而不偷窃使用价值的本领。^②

^① 参见上文引自《政治经济学批判大纲》(*Grundrisse*)中的那句话。还有许多特别相似的其他段落,包括下面这一段,这段话特别有意思,因为它表明马克思本人认为,资本家在盗窃(无论如何,总是盗窃了某种东西)这种指责与他支付给了工人其劳动力之价值并不矛盾。这段话就是:“用等价物交换等价物,那还是征服者的老把戏,用从被征服者那里掠夺来的货币去购买被征服者的商品。”(*Capital, Volume I, Harmondsworth: Penguin 1976, p. 728*)。(中译文参见《资本论》第1卷,人民出版社1975版,第638—639页。——译者注)

^② 在这里,我得益于 Douglas Ehring 的下述绝妙论点:你可以在不偷取一件物品的市场价值的情况下偷取它的使用价值。我要补充的是,我并不接受 Douglas Ehring 的不那么重要的相反主张,即你可以在不偷取使用价值的情况下偷取市场价值,而且我也不接受他对我就劳动、欲望和剥削所作出的一些主张的批评。参见 Ehring:“Cohen, Exploitation, and Theft, *Dialogue* 26 (1987), p. 30ff. 关于 Ehring 所批评的那些主张,参见拙著 *History, Labour and Freedom*, Oxford: Oxford University Press 1988, pp. 229—230。

三

我并不是说,任何认为某些工人受到了剥削的人乃至任何认为所有工人都受到了剥削的人必须肯定一种自我所有权原则。相反,我说的是两件事情。第一,就像我在第二部分中所论证的那样,马克思主义者**实际上**把剥削的指控建立在某种自我所有权观念上。第二,就像我现在想论证的那样,如果你像马克思主义者那样把对劳动时间本身——即在完全一般形式上的劳动时间——的占有当做一种不正义的典范,那么你就**不可能**避免对自我所有权原则之类的东西加以肯定。

要看到这确实如此,必须记住的是,传统的马克思主义命题,即凭借对生产资料的占有来强制地占有另一个人的劳动时间和劳动产品是不正义的,被说成是一种完全一般性的主张。对这种主张来说,我们谈论的是何种**类型**的资本家或工人并不重要。如果传统的马克思主义命题是正确的,那么由此就可以得出,我将要描述的特例不得被看做是一种不正义的剥削。^①

设想这样一位工人,他非常喜爱自己的工作以及工作为其带来的工资,而且他为一位非常年老体衰的邻居工作。这位邻居过着一种悲惨的生活,但与这位工人不同,他设法拥有了一大笔资本。这位衰老的资本家扣除了工人的一部分产品,数量刚好足以使自己能够生存下去。我们可以假设,如果某种类似于所谓资本不均衡(capital imbalance)的事情没有出现,那么这位工人可以只为自己生产,并且可以无情地任由他那位衰老的邻居死去。而且,我们还可以假设,正是因为这位衰老的资本家知道,如果没有那份资本赋予自己凌驾于那位工人之上的权力,自己

① 一个人可以欣然同意,即将描述的那种情形在“剥削”一词道德中立的意义上(如果有这样一种意义上的剥削的话)是一种剥削,但这种剥削是否应该被视为一种不正义的剥削,这个问题要棘手得多。我们即将看到这一点。

就会死去,所以他才决定获取并运用那份权力。

现在,由于无条件地主张占有他人的劳动时间本身就是不正义的,马克思主义者全力声称那位快乐的工人与那位衰老的资本家之间的关系是不正义的剥削关系。而且,这强化了我的如下主张:占有**始终**是不正义的这个命题要求肯定自我所有权原则。因为我们如何才能认为**这种**关系是一种不正义的剥削关系,而又不肯定工人的自我所有权呢?在收益与负担的分配中,没有任何不公平可以表明交换是不正义的。在我看来,如果不认为那位悲惨衰老的资本家侵犯了那位快乐的工人对自己的劳动力所享有的权利,那么就无法把他们之间的交换看做是不正义的。这位异常不幸的资本家应该对这位工人的劳动力拥有某种权利,如果有必要,那么就通过资本不均衡机制来实现。有非常充分的理由这样说,以至于你不能说这位资本家是一位不正义的剥削者,除非你说没有任何人应该对别人的劳动力拥有权利。

有人可能会说:马克思主义者会认为在这里不对的事情并不是自我所有权受到了侵犯,而是工人**被迫**为资本家工作。但是,强迫他人做事情并非总是不对。例如,强迫人们尊重他人的权利并非总是不对。如果马克思主义者认为(他们毫无疑问这样认为)强迫工人付出剩余劳动是不对的,那么,这一点可以根据如下信念得到解释:这样做侵犯了工人对自己劳动力所享有的权利。我主张,除此以外并没有其他合理的办法可以解释他们为什么相信强迫是不对的。

这时,有人可能会反对说,很少有马克思主义者会认为财产从快乐的工人转移到那位衰老的资本家那里是不正义的。不过,我并不是在预测马克思主义者会如何认为。我并没有主张,马克思主义者可能想说这里存在着一种不正义:一些马克思主义者可能想这样说,而其他的马克思主义者可能并不想这样说。我们很难知道马克思主义者到底**想**对这种情况说些什么,因为他们通常并不讨论这样一些异常的事例。作为一位哲学家,我研究异常的事例来探究各种学说的旨趣,而且我主张,无论

马克思主义者想对这种情况说些什么,他们都致力于从中确认出一种不正义,因为他们不加批判地认为,以资本所有权为手段来榨取工人的产品本来就是不正义的。(称这种信念是不加批判的,除了其他的意思以外,我还以此来表示指它尚未通过思考可能的反例来得到验证。)那个事例表明,马克思主义者的不加反思的剥削学说使他们肯定自我所有权原则。这个原则与那种认为人们在利益和负担上都应该平等的观念相矛盾。当然,马克思主义者对于后一种观念极其友好:在马克思主义者的心中,它比自我所有权原则占有更大的分量,而自我所有权原则是他们应该加以拒绝的。平等主义的观念表明,那位衰老的邻居对自己资本的占有和使用是无可指责的。这不仅意味着其中没有任何的不正义,而且意味着马克思主义的剥削学说是一种以偏概全(*over-generalization*)。就这个事例而言,从平等主义的角度可以说,没有人应该任由自生自灭,而且那位工人有足够的劳动能力来维持自己和某个得不到支持就会死去的人,这对前者来说是一件幸事。对那位衰老的资本家来说,他通过对资本的占有而有权力向那位工人索取维持生计之物,这也一件幸事。而且,在这种情况下,他拥有和运用那种权力并没有什么错。^① 剥削一个人是不公平地利用他。那位衰老的资本家利用了那位快乐的工人,但这并不是一种不公平的利用。

四

通过自己在资本/劳动关系上的强硬路线,马克思主义者暗地里接受了自我所有权观念。但是,这种观念是当代政治哲学中一种强硬的反动立场的基础,这种立场被称为自由至上主义(*libertarianism*),其主要

① 不用说,上述说法丝毫不意味着放弃如下命题:一个建立在生产资料私人所有制基础之上的社会是不正义的;而且,我用来提出一种关键的概念性观点的特殊事例对于社会主义者来说没有任何政策上的后果,这些社会主义者赞成这样一个社会,在其中,年老体衰者获得维持生计之物是一项基本权利。

的鼓吹者就是哈佛大学的哲学家诺齐克。根据自由至上主义的观点,福利制度对纳税工人的所作所为恰恰是马克思主义者所指责的资本家对工人的所作所为:它强制性地从工人那里榨取了劳动产品,而且自由至上主义者会补充说,工人却并没有得到他同资本家签订的合同所带来的那种好处。既然马克思主义者把这种合同看做是一种掩饰,所以他们不必然同意福利制度的压榨比资本家的压榨更恶劣。但是,他们的剥削理论使他们难以将其看做是正义的。因为他们无法否认,福利制度通过法律的强制使工人去做在环境的强制下他们为资本家所做的那些事情。

因此,自由至上主义者在政治哲学中围攻了马克思主义者,并使之陷入了尴尬的境地。因为如果那位衰老的资本家的压榨是不正当的,那么我们就很难理解福利制度对工人的压榨如何能够成为正当的。而且,正是这种类比使马克思主义者面临的困难解释了我和我的一些同事为什么现在花费如此多的精力来研究政治哲学。我们不得不用一种根本性的方法来重新思考剥削理论,以便不再谴责由福利制度实施的再分配,也不再谴责更具平等主义色彩的、再分配性质的分配,作为马克思主义者或者准马克思主义者,我们都赞同这种分配。

我已经拒绝了(参见前文)如下提议:马克思主义者为被剥削的工人打抱不平,其抱怨并不在于工人的自我所有权受到了侵犯,而仅仅是在于他受到了不正当的强制,要把自己的劳动交给资本家。现在假设我错了,马克思主义者对资本主义关系的谴责仅仅在于它强迫工人为资本家花费时间。(这意味着是在做如下假设:我错误地认为马克思关于盗窃和抢劫的辩辞意味着承认了自我所有原则,而且我建立在快乐的工人与衰老的资本家那个事例基础之上的论证也是错误的。)因此,诺齐克对马克思主义者的一个质疑可能仍然是适用的,也就是说,为什么强迫纳税人为国家花费时间不同样是不对的呢?

于是,我提出了一个一般的假设,也提出了一个蕴涵着它的、更为具

体的假设,但它并不依赖于这个更为具体的假设。这个一般的假设是,马克思主义者之所以容易受到诺齐克的攻击,是因为诺齐克对于福利国家中的工人纳税人似乎能够提出马克思主义者对于被资本家剥削的工人所提出的看法。具体的假设补充说,关于被剥削的工人的相关说法是他们的自我所有权受到了侵犯。在那个具体的假设被另一个具体的假设——即关于工人的相关说法是他们被强迫去从事无偿的劳动——取代之后,那个一般的假设仍然成立。

五

现在,我打算讨论针对我的看法所提出的两种反对意见。第一种反对意见以马克思主义者的政治活动为基础,第二种反对意见以他们对共产主义的未来的描绘为基础。

第一种反对意见是,在包括我的祖国加拿大在内的许多国家中,共产主义运动处于争取福利制度的斗争的前沿。而且,共产主义者在为这种斗争献身时从未经历过任何思想上的困境。但是,如果当我说“在福利制度的正当性证明与马克思主义的剥削学说之间存在一种严重的紧张”时我是正确的,那么上述情况怎么可能会产生呢?他们争取福利制度的斗争如何与我归于马克思主义者的自我所有权原则——福利制度恰恰违背了这一原则——相一致呢?

第二种反对意见与第一种稍微有些相关。这种反对意见认为,在马克思主义的理想社会——共产主义中,决定分配的原则似乎与自我所有权原则相冲突。共产主义的原则是“各尽所能,按需分配”^①,而且它的前一部分似乎强加了一种为社会劳动的义务,这并不符合自我所有权原则。

^① *The Critique of the Gotha Programme* (《哥达纲领批判》), in *Marx-Engels Selected Works in Two Volumes* (Moscow: Progress Publishers 1958), p. 24.

在我看来,共产主义运动促进了福利制度这个事实并没有为我的各种主张提出任何难题。因为共产主义者把争取福利制度的斗争看做是一场为工人及其所赡养的人争取最低生活保障的斗争。福利制度所提供的东西被看做是对在劳动产品方面对劳动所犯下的错误的最低限度纠正。^① 比如,想想北美左翼运动的华丽文辞,如本文题词所取自的那首歌。注意,那些需要福利制度、流离失所、忍饥挨饿的人们恰恰是那些创造了社会财富的人。我们把这首歌与30年代著名的哀歌《同志,能给一毛钱吗?》比较一下。人们唱道:“一旦我建造了一条铁路,它就运营起来……一旦我建造了一座高楼,它就伸入云霄”,而且这些建造物被认为表明了他至少应该得到一毛钱。

在这些歌曲的歌词中,人们要求免受饥饿并不是以他们不能生产为由,而是以他们进行了生产因而不应该挨饿为由。两项对补偿的要求——需要与通过劳动获得的权利——以共产主义修辞特有的方式被结合在《团结之歌》的对仗句中。在这首歌被创作的时候,这两个要求是有可能结合在一起的,因为共产主义者认为被剥削的生产者基本上是那些需要福利制度救济金的人。因此,当他们按照该对仗句的本意来读它的时候,并没有认识到在第二行(“在我们创造出的各种奇迹中间”)所暗示的权利学说与第一行(“现在,我们流离失所,忍饥挨饿”)所暗示的平等主义学说之间有任何矛盾。

在共产主义运动的高潮时期,共产主义者觉察到了工人阶级身上的四个特征。他们创造了种种奇迹与他们流离失所和饥寒交迫是其中的

① 一个坚定地忠于《共产党宣言》的马克思主义者可能会发现,很难证明福利制度为长期失业和不事生产的流氓无产者所提供的保障是正当的。《共产党宣言》对他们的描述是这样的:“流氓无产阶级是旧社会最下层中消极的腐化的部分,他们在一些地方也被无产阶级革命卷到运动里来,但是,由于他们的整个生活状况,他们更甘心于被人收买,去干反动的勾当。”(Marx and Engels, *Collected Works* Vol. 6, London: Lawrence and Wishart 1976, p. 494.) (中译文参阅《共产党宣言》,参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第283页。——译者注)

两个特征。这四个特征在任何地方都从未属于任何单一的群体,但是它过去常常能够充分地汇集在一起,以至于给人留下这样一种印象:如果有一些狂热和一点自欺的话,共产主义者对工人阶级的印象是,它的成员:

- (1) 构成社会的大多数;
- (2) 生产出社会财富;
- (3) 在社会中受到剥削;
- (4) 是社会中的穷人;

此外,在同样的印象中,还有两个产生于这四个特征的特征。工人是如此贫困,所以他们:

(5) 在革命中不会失去任何东西,无论革命的结果可能是什么;而且,由于(1)、(2)和(5),所以工人阶级拥有改造社会的能力(1,2)和兴趣(5),因此,工人阶级:

- (6) 能够(could)并且愿意(would)改造社会。

我将使用如下名词来表示这六个特征:多数派、生产、剥削、贫困(need)、无物可失(nothing-to-lose)和革命。

马克思主义(实际上还有英国工党)当前所存在的大多数问题都反映了前四个特征日益难以汇集在一起。与本文尤其相关的是剥削和贫困这两个特征之间正在出现的分离。这种分离迫使我们必须在嵌入在剥削学说中的自我所有权原则与利益和负担平等原则之间进行选择。这种平等原则否定了自我所有原则,而且,对于为资助那些并不是生产者、更不是被剥削者的极端贫困者进行辩护来说,这种平等原则是必需的。^①

^① 这在此意味着他们的劳动时间正好等于他们消费的产品的必要劳动时间。他们在某种更广泛的意义上可能仍然受到了剥削这一点在这里是无关宏旨的。

如果你能使自己相信这些特征是结合在一起的,那么你就有一种极其坚定的政治立场。^① 你可以对民主主义者说,他们真的应该成为社会主义者,因为工人占人口的绝大多数。你对人道主义者也可以说出同样的话,因为工人遭受着巨大的贫困。而且极其重要的是,虽然你现在有要为社会主义的正确理想和原则而担忧的压力,但这种压力比你本来会受到的要小;而之所以会如此,理由有两个。第一个理由是,当这些特征被看做是结合在一起的时候,随便几种规范性原则都可以证明争取社会主义的斗争是正当的,因此并没有现实的紧迫性来确认哪个或哪些原则

① 《团结之歌》中充满了这种立场。这首歌把所有这些特征放在一起,它的歌词如下:

当团结的启发通过工人的鲜血而流淌;
世上还能有什么更强大的力量?
再虚弱也弱不过个人的力量;
因为团结使我们变得更坚强。

是我们开垦了大草原,建设了他们进行贸易的城市;
是我们开采了矿井,建造了工厂,还有那长长的铁路;
现在,“在我们创造的各种奇迹中”,我们却流离失所,忍饥挨饿;
但团结使我们变得更坚强。

他们不劳而获,却掠走金银无数万;
若无咱们脑力与体力,车轮怎能转;
我们能打碎他们的强权,以此把自由换;
只要我们知道团结使我们更坚强。

我们手中的力量比他们储藏的黄金更强大;
比原子力量一千倍更强大;
我们能够从旧世界的灰烬中创造一个新世界;
因为团结使我们变得更加坚强。

虽然第一个特征——即工人构成社会的大多数——并没有得到明确的肯定,但是这一点作为对第一节、第三节和第四节歌词中所宣称的工人阶级巨大潜能的解释的一部分,无疑暗含在其中了。对这种巨大潜能的其他部分的解释在于工人是生产者,就像第二节歌词与第三节歌词中至关重要的第二句向我们宣告的那样。剥削的特征在歌词第三节第一行中显而易见,而且第二节歌词的第三行表明了工人是如何地被剥夺殆尽,毫无疑问达到了使第五个特征(无物可失)生效的程度。至于革命这个特征,最后两节歌词的第三行和第一节歌词的第二行都意味着工人能够改变社会,而且,他们愿意改变社会很明显是整首歌的部分要旨。

是必不可少的：从现实的观点来看，这样一种讨论似乎是不必要的，因而似乎是浪费政治精力。在这些特征（似乎）结合在一起时不用为诸种原则太担心的第二个理由是，这样一来，你就不必通过阐明那些会吸引人们参加社会主义事业的原则来使他们参加社会主义事业：大多数、生产和无物可失这些特征可以保证社会主义事业的成功。

在一定程度上，正是因为现在明显没有任何群体拥有那些特征，从而拥有革命的特征，所以马克思主义者才越来越被迫从事规范性的政治哲学。这些特征的分裂状态（disintegration）引起了一种进行哲学化的思想需要，这种思想需要与一种政治需要——即为了社会主义主张，需要对价值与原则的空前的清楚——有关。当这些特征汇集在一起的时候，规范性的社会主义主张就没那么必要了。当人们由于自己境况的紧迫性被迫进行社会主义革命并处于有望成功的良好形势之中时，你就不必去证明社会主义革命作为原则问题的正当性。

在前四个特征中，每一个特征现在都是英国某种左翼政治或后左翼政治的主旨。第一，有一种被这样一些社会主义者采用的多数人政治（有时候又被称为“大杂烩”[rainbow]），这些社会主义者意识到了这些特征的分裂状态，并且希望从下述异质的元素中创造出一个进行社会变革的大多数：工资低的工人、失业者、被压迫的种族，因为自己的性别或性偏向而受到压迫的人、被忽视的老年人、单亲家庭等等。（其中的许多人遭受着特别贫困的痛苦，但他们之所以被挑选出来，并不是因为他们本来是意义上的最贫困的人。）厄内斯特·拉克劳（Ernesto Laclau）和尚塔尔·墨菲（Chantal Mouffe）试图将这种视角理论化。在英国，它越来越成为《今日马克思主义》（*Marxism Today*）的视角，并且使共产党以及

其他地方更多的传统马克思主义者感到恼火。^① 减少了对剥削的强调的生产者政治(producer politics)是1964年威尔逊主义修辞的特征。在技术变革的“白热化”时期中,威尔逊主义的修辞预示着英国反动结构的消解。在英国,无产阶级和受过高等教育的工人之间的联合可以战胜“伦敦商业区”(City)以及有土地的和和其他寄生虫的力量。^② 生产者政治意味着工人和高技术生产者之间的一种圣西门式联合;它更多强调那些不事生产者的寄生性,而更少强调生产者受到的剥削(因为其中一些属于圣西门主义工人范畴的高技术工人几乎不可能被认为是被剥削者)。^③ 剥削政治(exploitation politics)在某种程度上主张工人的其他特征仍然存在,它是不同形式的过时的斯卡吉尔式(Scargillian)劳工主义的特征。最后,还有一种“以贫困为中心的福利权利行动的政治”(the need-centred politics of welfare rights action),它是如下这些人的政治:他们认为贫困之苦对基本精力有着第一位的要求权,而且将基本的精力用于新的组织,比如说收容所、儿童贫困行动组、关爱老年人组织。在工人阶级

① 参见他们的著作 *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso)。在“Post-Marxism?”一文中, Norman Geras 小心翼翼地批评他们引起了强烈反应的、对传统马克思主义主张的放弃,参见 *New Left Review* 163 (May/June, 1987)。关于一种不那么谨慎的批评,参见愤怒的 Ellen Meiksins Wood 所写的 *The Retreat from Class* (London: Verso 1986) 第四章。Wood 正确地看到,那些说“告别工人阶级”(Farewell to Working Class, André Gorz 一本书的书名, Boston: Beacon Press 1982)的人没有找到一个在力量上比得上工人阶级——就像它在传统上所被认为的那样——的变革主体。但是,她夸大了传统主体的完整程度:参见她在其著作第14—15页归于工人阶级的那些特征。放弃传统的主体,然后说“一切(或多或少地)正常”,这可能是一种疯狂的做法。但是,Wood 说“一切正常”时,并没有放弃传统的主体。这可以被看做是一种更疯狂的做法。

② 在1964年的议会竞选运动中,“技术的白热化”一词被不带讽刺意味地使用。

③ 在1987年工党选举失败之后大约不到两个星期, Michael Meacher 在《卫报》上发表文章重新提到了威尔逊的笑话。在 Meacher 看来,“工党只依靠其传统体力劳动工人的选票是不可能重新执政的……正是技术专家型的工人——半导体‘芯片’设计者、计算机操作员、产业研究专家、高技术工程师——才是英国未来的关键。这是工党必须拥护与支持的阶级。” Meacher 比较了他对该群体之可能性的信心和工党执政的另外两个基础:“少数派的彩虹联盟”和“日益增加的穷人阶层”(Guardian, June 24, 1987)。令人沮丧的是,一位通常被视为工党左翼的人物会如此公开地放弃平等主义的视角。

那些特征之间的分裂状态不那么突出以及工人运动和福利运动完全可以等同的时候,这样一些组织并不存在。(代表贫困儿童、无家可归者和贫困老人的慈善活动在时间上远远要早于上述组织的创立,但它们是以纠正不正义而不是提供慈善这种精神来追求自己的目标的;此外,这里所谓的不正义是指在剥削的概念下不可能产生的那种不正义。)^①

六

现在,我开始讨论第二种针对我把自我所有权命题归于马克思主义者的反对意见,即在共产主义条件下决定分配的原则(“各尽所能,按需分配”)与自我所有权原则相冲突。我将其称为“共产主义的反对意见”。对于这种反对意见,我有两种回答。^②

第一,我们可以承认共产主义原则的确与自我所有权命题相冲突,同时又认为它们相冲突并不意味着我们不能将该命题归于马克思主义者。简而言之,我们可以认为,马克思主义者由于自己对资本主义的批判而信奉的一个命题与马克思主义者自己为共产主义所规定的一条原

① 前面所列四个特点并没有穷尽当代进步政治的所有可能基础。有四个问题并没有列于其中,这些问题使得当代世界数以百万计的人从事政治行动,它们是:性别问题、毒品问题、和平问题和种族问题。

② 这一部分的论证过程过于复杂,读者也许会发现下面对这种论证过程的概括会有所帮助:

共产主义的反对意见:共产主义原则与自我所有原则相冲突,因此不能把自我所有原则归于马克思主义者。

我的第一种回答:如果共产主义的原则与自我所有命题相冲突,那么或许马克思主义者就会自相矛盾。

反对者的答复:他们并不会自相矛盾,因为他们只是以人身批判的(ad hominem)方式借助自我所有命题。

我的第一种反驳:他们仍然不断地使用自我所有命题,而且这可能足以解释他们为什么容易受到自由至上主义的攻击。

我的第二种反驳:人身批判的策略并不奏效。

我的第三种反驳:仅仅是以人身批判的方式使用自我所有命题并不能解释与工人受到掠夺这个马克思主义主张相伴随的激情。

我对共产主义反对意见的第二种回答:共产主义的原则事实上并不与自我所有命题相冲突。

则相冲突。因为共产主义的反对意见并没有讨论用以支持把自我所有权命题归于马克思主义者的论据(参见第二部分和第三部分),因而它并没有排除这第一种回答。

但是,对于我对共产主义反对意见的这第一种回答,有一个答复。它指出,在暗中利用自我所有权命题时,马克思主义者对资本主义的批判是人身批判(ad hominem)或“你也”式的批判(tu quoque)^①:它是一种旨在用资本主义反对资本主义的批判(a critique which aims to hoist capitalism on its own petard),好像并没有肯定资本主义的自我所有权原则,因而没有导致整个马克思主义学说的自相矛盾。

现在,对于我对共产主义反对意见的回答所做的这一答复,我提供三种反驳。第一种反驳首先指出上述答复并没有否认马克思主义者运用了自我所有权命题:它承认马克思主义者运用自我所有权命题,同时又否认他们相信它。但是,系统性地、乐此不疲地使用自我所有权命题即使没有表达或流露出全心全意的信仰,也可能产生一种目的上的严重混淆,这种混淆足以说明马克思主义为什么容易受到诺齐克的攻击。我的第二种反驳是,用资本主义来反对资本主义事实上并不奏效:我将在第八部分表明,你不可能用资产阶级批判农奴制的理由来批判资本主义。最后,这是我的第三种也是决定性的反驳,即为了进行“你也”式的批判,把与马克思主义的“工人被剥夺了生存资料”这一主张相伴随的激情掺和起来是不合理的。这将意味着马克思主义者实际上并不是真的认为农奴受到了掠夺,因为除非他们对“你也”式的批判策略的使用是不诚实的,否则他们就必定相信农奴和无产者的境况确实具有

^① ad hominem,又译“人身攻击”、“诉诸情绪的批判”,指一种辩论方式,即在辩论中,不针对对方观点进行批判,而是通过指出对方本人的身份、背景、特点、缺陷进行批判,从而认为对方的观点是错误的。tu quoque指这样一种辩论方式,即通过指出对方也没有践行自己提出的某一点从而认为对方观点是错误的。在这里,作者的意思是说,这一答复指出,马克思主义是在利用资本主义所肯定的自我所有权本身来反对资本主义,即资本主义虽然口口声声说保障个人所有原则,但是却侵犯了工人的个人所有权。——译注

相似性。

我对共产主义反对意见的第二种回答收回了我在第一种回答中作出的让步。这是我更喜欢的一种回答,因为我认为,以为共产主义原则包含着一种对自我所有权的否定,这是对共产主义原则的一种错误解释。因为在马克思的共产主义社会,个人实际上对他自己拥有至上的权力。他行为起来“就好像他有一种精神一样”^①,他自由地发展自己,不仅不会因此而阻碍他人的自由发展,甚至他自己的自由发展也成为他人自由发展的条件。^② 物质产品的极大丰富使得没有必要为了建立境况的平等而强迫天赋较好者为天赋较差者的富足服务。

要描绘马克思所设想的那种共产主义条件下的生活,方法之一就是,设想一支爵士乐队,在其中,每一个乐手都寻求他作为一个音乐家的自我实现(fulfilment)。尽管打算寻求他自己的实现,这种实现不同于整个乐队的实现,也不同于他单个的音乐家同伴的实现,但是他仍然最大限度地实现了他自己,同时其他每一个音乐家也最大限度地实现了自己。另外,旁边还有一些天资较差一点的人,他们不是通过演奏而是通过欣赏来获得满足,他们的出现进一步提升了乐队成员的实现。在物质产品极大丰富的条件下,乐手像听众一样追求他们各自不同的爱好:没有谁非得扫大街或终生作为一台机器的附庸。每个人都由他的涉己(self-regarding)目标所指导,然而在这幅图景中却没有任何让平等主义者感到担忧的不平等。因此,尽管人类活动是一场相互支持彼此的自我实现的音乐会,但是没有任何人把促进他人的自我实现看做某种义务。我并不是说,没有人关心他人在音乐上的实现。除非他们是爱发牢骚的人,否则他们也许就以此为乐。但是,《共产党宣言》的口号中没有要求

① Marx and Engels, *The German Ideology*, in *Collected Works*, Vol. 5, London: Lawrence and Wishart, p. 47.

② 共产主义是“这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”(《The Communist Manifesto》, p. 506)。(中译文参阅《共产党宣言》,参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第294页。——译者注)

任何对他人的关心。它并没有要求任何人应该为了别人而做任何事情。正是良好的物质禀赋(material endowment)保证了每个人的自由发展是所有人自由发展的条件。

根据这种对是什么使得共产主义成为可能的解释,“各尽所能”这一共产主义口号就不是一条向共产主义条件下的公民提出的命令。以这一口号结束的那段话描述了如此有利的物质条件,一旦这些条件占据上风,劳动就开始成为“生活的第一需要”^①。而当劳动成为了生活的第一需要时,不需要强制——强制意味着限制个人所有权——人们也会劳动。“各尽所能”并不是一条指令,而是共产主义自我描述的一部分:鉴于劳动现在成为了生活的第一需要,事情当然就会如此。人们在劳动中实现他们自己,他们将工作作为一种无条件的偏好来从事,而不是遵照一条强制性规则来从事。^②

七

对我把自我所有权命题归于马克思主义者的两种反对意见的反驳就到此为止。现在,我继续讨论我的主题。

如果可以认为那些遭受极端贫困的人等同于被剥削的工人阶级或它的子集,那么马克思主义的剥削学说就没有给马克思主义者对福利制度的支持造成很大的困难。但是,一旦真正的贫困者和被剥削的生产者不再相同,那么马克思主义的剥削学说就显然与福利制度原则不相容。马克思主义者对诺齐克的担忧是对第三和第四特征事实上的分离在思

① “Critique of the Gotha Programme,” p. 24.

② 从本文各种主张的角度来看,要考虑马克思在《哥达纲领批判》中对共产主义低级阶段或者后来所说的社会主义的看法,将面临更大的困难。在那种时候,存在着对自我所有原则的某种削减。我曾经联系马克思之未能放弃自我所有原则而对这两种社会作过更为详细的讨论,参阅“Self-ownership, Communism, and Equality,” in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 1990.

想上的反应。而且,有人或许可以毫不夸张地说,自由至上主义者正在迫使马克思主义者成为更加一致的平等主义者。(从这种观点来看,我们就可以理解约翰·罗默最近的许多工作,尤其是他关于剥削缺乏根本的规范性意义的主张。)^①

在当代的自由主义文献中,我们可以找到一种在政治哲学中追求一种一致性的平等主义的企图。因此,对于这些当代的自由主义文献,马克思主义者必须予以讨论。与马克思主义者不同,自由主义者对于诺齐克的挑战具有某种程度的免疫力。假如某个人不是作为马克思主义者而是作为像布赖恩·巴里(Brain Barry)或者罗纳德·德沃金或者约翰·罗尔斯或者托马斯·斯坎伦那种类型的自由主义者来从事政治哲学,那么他就不会认为自己是某个特定阶级或运动的思想代表。因此,他就能思考政治哲学中的重大问题,而不会使自己的思考受到那种类型的限制,特别是,他因此就不会从剥削范式开始。我所说的那些自由主义者的思考始于对不正义的可能场所和可能模式的更为广泛的关注。在思考这些场所和模式时,他们直接追求一种平等原则,而且他们的许多工作是试图阐明该原则的内容。除了其他领域之外,他们还把这种平等原则应用到资本和劳动之间的关系上,而这将导致对许多类型的、不同的资本/劳动关系实例的批判。其中一些批判将反映出对民主的平等主义价值的敏感,因此我们可以从诸如迈克尔·沃尔泽(Michael Walzer)^②和罗伯特·达尔(Robert Dahl)^③这样的学者那里得到自由主义者对资本/劳动关系的批判:他们关注的并不是剥削,而是资本主义工场中的关系的不民主特征(undemocratic character)。我们也可能从罗尔斯

① 参见 John Roemer, "Should Marxists be Interested in Exploitation?", *Philosophy and Public Affairs* 14 (Winter, 1985)。该文的缩减版本见 John Roemer, ed., *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, 1986。

② 参见他的 *Spheres of Justice*, New York: Basic Books 1983, pp. 117—119, 161—163, 301—303。

③ 参见他的 *A Preface to Economic Democracy*, Oxford: Basil Blackwell 1985。

对资本主义的批判中得到对资本/劳动关系的批判(这一点是托马斯·斯坎伦向我提出的)。在罗尔斯的批判中,资本主义使用失业来保证经济的平稳运转,这被谴责为严重违反了差异原则。由于失业者在失业时没有从事生产,所以,马克思主义者只有把他们说成是被剥削的工人阶级的暂时掉队者,才能把他们归入到不正义的范式之中:马克思主义者往往把失业者(the unemployed)说成是被解雇的人(disemployed)。^①然而,对于像斯坎伦这样的自由主义者来说,失业者被剥夺了生产的机会这一事实足以证明其境况的不正义性:没有任何压力要求把他们说成是以前游手好闲的生产者。

这些是对资本主义有可能会进行的严厉自由主义批评的事例。至于批评的细节,仍然有大量的争议余地。然而,无可争议的是,既然自由主义者并没有把在一般形式上的资本主义关系之不正义当做一种论据,所以他们就没有接受自我所有权原则的必然倾向。

八

在生产 and 正义的主题上,马克思主义者的易受攻击性和自由主义者的安全形成了鲜明的对比。这种对比为我所说的“清白形成的资本主义关系”(cleanly generated capitalist relationships)的事例很好地揭示了出来。就像在资本主义关系中始终存在的那样,在一种清白形成的

① 就像在 Les Rice 在一首左翼歌曲“The Banks of Marble”中所写的:

我看见一位水手空闲地站在海边,
我听到老板们说:“你被解雇了”。

这首歌曲关心被解雇的农民、矿工和水手,但首先却对那些从未有机会进行耕作、开矿和海上工作的人只字未提。那些从未拥有这样一些机会的人不属于“我的工作弟兄”,“我的工作弟兄”会“一起抵抗”,所以,他们可能开始拥有自己的“血汗之物”。

有人试图把失业者当做一个或多或少被永久地剥夺了“工作资产”(job assets)的阶级而不是被解雇的阶级,这方面的一篇佳作参见 Philippe Van Parijs, “A Revolution in Class Theory,” *Politics and Society* 15 (1986—1987)。Van Parijs 指出,失业者从工作的再分配中比从财富的再分配中可能会获得更多。(p. 469)

资本主义关系中也存在缺乏资本的工人和被赋予了资本的资本家。但是,这种资本主义关系的形成却是清白的,因为在这里不同的禀赋(endowment)是这样一种历史的结果,这种历史始于在自我所有权条件下平等的资本禀赋,它达到资本主义阶段并不是暴力或欺骗的结果,而是那些后来拥有了所有资本的人的勤俭节约与/或聪明才智的结果。

这样的资本主义关系深深地困扰着马克思主义者。因为他们可能想说的是即使在这样一种资本主义关系中,工人也受到了不正义的剥削。他们必须这样说,否则就得放弃如下主张:资本主义关系具有内在的不正义性。然而,由于他们信奉自我所有权,马克思主义者在何种基础上能够对清白的资本主义关系表示不满呢?这些关系源自于自我所有权条件下的外部资源平等。马克思主义者无法反对这种起源的自我所有权成分,因为他们暗中肯定了自我所有权利。但是,鉴于马克思主义强烈地反对获得生产资料的机会的不平等,拒绝最初的外部资源平等对马克思主义者来说就将是荒谬的。^①因此,马克思主义者搬起石头砸了自己的脚。马克思主义者暗地里用来确立工人受到了剥削这种主张的原则在这里恰恰推翻了他的这种主张。假设 E = 在任何资本主义关系中,工人都遭到了不正义的剥削,而 S = 自我所有权命题。马克思主义者对 E 的解释(他把资本家谴责为盗贼)表明他信奉 S,而且如果我对衰老的资本家那个事例的思考是正确的,那么就绝不可能在不肯定 S 的情况下肯定 E。但是,清白形成的资本主义关系的事例表明,S 反驳了 E。因此,如果 E 是正确的,那么 S 就是正确的;但是,如果 S 是正确的,那么 E 就是错误的。而且,这就是对没有财产的工人受到本来意义的剥削这

① 一个平等主义者可能会拒绝初始的外部资源平等,其理由是资本必须被有所区别地分配,以便补偿天资的差异。但是,拒绝外部资源平等的这一理由必然否定一个源自自我所有命题的原则,即人们有资格获得由(未被补偿的)天资差异所导致的不同回报,因而这一理由是马克思主义无法得到的。(关于马克思对生产资料获得机会的不平等的谴责与马克思对剩余劳动榨取的谴责之间的确切关系,仍然需要更多的讨论。我希望在另一篇文章中讨论这个问题。)

一马克思主义主张的归谬(*reductio ad absurdum*)。

相比之下,自由主义者在清白形成的资本主义关系事例中不会遇到任何的困境。他们不必说这种关系具有剥削性,但他们也并非就不能说这种关系具有剥削性。如果自由主义者因为某些原因想批判(某些)清白的资本主义关系,那么任何对自我所有权的信奉都不会阻碍他们。在罗纳德·德沃金看来,或者就像我对他的解释那样,当清白的资本主义关系完全是由于具有类似物质禀赋和个人能力的人们拥有不同的偏好而产生的时候,这些关系并非是不正义的;但是,当这些关系反映了天资的差异时,它们也许就因此是不正义的。后一种说法与自我所有权命题是相冲突的。

在清白形成的资本主义关系问题上,马克思主义者搬起石头砸了自己的脚。这其实是他们用资产阶级对资本主义的辩护本身来反对这种辩护失败的结果。马克思主义者总是喜欢那种根据资产阶级的意识形态本身来揭露资本主义的观念。他们想表明,在资本主义证明自己正当性的意识形态下,只有一种对资本主义的错误解释才能使资本主义通过检验。他们试图根据资本主义侵犯了自我所有权或资产阶级的自由来批评资本主义:他们说,劳动合同是“拟制”(Fictio Juris),因为它掩盖了一种实质上类似于地主/农奴关系的关系。但是,无论这一点对于一开始就被剥夺了资源的工人来说是如何的正确,它都没有任何优势来反对清白形成的资本主义关系,而且现实存在的资本主义有足够的清白来责难那种基于资产阶级自我所有权原则对它进行的批判。(银行愿意把资金提供给那些明显具有企业家天赋的人,即使他们只能提供没有多大价值的抵押物。)

由于当代的自由主义哲学家并不信奉自我所有权——这种信奉让马克思主义者不堪重负、不能自拔——所以他们并没有感觉到诺齐克的挑战性。托马斯·内格尔(Thomas Nagel)评论《无政府、国家与乌托邦》

的文章的标题——“没有根基的自由至上主义”^①——表达了他们对待诺齐克的态度。自由主义者认为诺齐克对自我所有权利进行了毫无说服力的肯定,这种肯定并没有给他们留下深刻的印象。马克思主义者发现很难像自由主义者那样轻易地反驳诺齐克,因为他们往往从根本上使用自我所有权。

既然我所提到的自由主义者发现诺齐克并不令人烦恼,所以他们对乔恩·埃尔斯特(Jon Elster)、约翰·罗默、菲利普·范·帕里斯(Philippe Van Parijs)还有我如此认真地对待诺齐克感到惊讶。他们认为,作为他们的左翼,我们也应该认为诺齐克并不是那么令人烦恼。然而,我认为,我们之所以发现诺齐克更令人烦恼,是因为我们在一个特定的方面属于自由主义左翼。我们之所以属于自由主义的左翼,是由于我们对资本主义关系的态度,但只有当自我所有权得到了肯定的时候(并不是当且仅当,因为如果自我所有权得到了肯定,那么马克思主义者对资本主义的态度就是站不住脚的,原因我已经在对清白形成的资本主义的讨论中给出了。),这种态度在本来的形式上才是站得住脚的。

从这一切中可以得出这样一种观点:由于不那么容易受到自由至上主义者的挑战,自由主义者也就越不能充分地意识到其暗藏的杀机。由于自由主义者自身并没有需要加以消除的自我所有权信念,所以与自由至上主义决定性的交锋必定由我们而不是他们来进行。而且在我看来,德沃金、内格尔和罗尔斯对待诺齐克的认真程度还不足以驳倒他的观点。通过认真地与诺齐克相对抗,马克思主义者也许不仅

① 重印于 Jeffrey Paul, ed., *Reading Nozick*, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield 1981。

希望驳倒他^①,而且也希望借此对他们自己的正义观念进行更深刻的描述(即,比与对传统剥削观念不加区别的使用相联系的那种描述更深刻的描述)。^②

① 要削弱诺齐克用来支持自我所有权的论据,一种方式是仔细地区分自我所有权观念和自由观念:参见拙文“Are Freedom and Equality Compatible?”的结尾,载 J. Elster and K. Moene, eds., *Alternatives to Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989。马克思主义者比平等主义的自由主义者更倾向于混淆这两种观念,所以马克思主义者也比他们有更强烈的动机来揭示这种混淆的根源。

② 本文曾经根据下述学者对本文初稿的评论进行了修改: Samuel Bowles, John Broome, David Copp, Ronald Dworkin, Keith Graham, Alan Montefiore, John Mcmurtry, Derek Parfit, John Roemer, Robert Van der Veen, Harry Willekens, Michael Otsuke 和 Arnold Zuboff 的重要批评和帮助也使本文增色了不少。

9. 幻灭的未来

社会主义的真正目的正是要克服并且超过人类发展的掠夺阶段……

阿尔伯特·爱因斯坦：《为什么需要社会主义？》

苏联或者它不久可能分裂而成的各个国家看起来似乎会欣然接受资本主义，或者会陷入一种严重的极权主义，抑或是遭受这两种命运。^①这种看法没有什么新意。即使现在苏联还存在一些人道社会主义的修饰，但很少有观察家相信，从它目前的危机来看，可能会产生一个或几个以一种充满吸引力的社会主义形式为特征的国家。但是，要我支持那种毫无新意的想法，对我来说代价很大。下面，我想解释一下原因。

1912年，我的母亲出身在卡尔可夫一个富有的世俗犹太人家庭，她的父亲是一个成功的木材商人。当她只有5岁的时候，布尔什维克革命

^① 本文实际上写于1989年，因而上文的评论与下文的猜测现在读起来可能有些奇怪。但是，它们都属于我当时写作这篇文章的心境，我不能为了修改它们而破坏了本文的完整性。我非常感谢 Arnold Zuboff，他花费了许多时间来寻找和纠正本文初稿中的错误。我也非常感谢 Jim Hopkins 的支持和批评。——原文注

本文原题为“The Future of a Disillusion”，载 *New Left Review*, No. 190, 1991。——译者注

爆发了。在新经济政策期间,外祖父的生意继续保证家庭过上舒适的生活。^①因而,我的母亲穿着讲究,沉迷于富足的生活。但从1919年一直到整个20世纪20年代,她在学校和青年组织中逐步成长,全身心地投入到布尔什维克的事业中。这种状况一直持续到1930年。当时,由于“新经济政策”已经让位于一种不再适合资产阶级生存的统治,她的父母决定移民加拿大。她之所以离开苏联,并不是因为她想离开,而是因为她不想离开移民的父母和妹妹。

在蒙特利尔,我的母亲由于不会说英语,而且已经18岁了还没有受过高等教育,从而沦为无产阶级。她在一家服装厂里找到了一份缝纫工的工作。不久,她遇到了我的父亲——一个裁剪工。与我的母亲不同,我的父亲出身于一个完全属于工人阶级的家庭(我的祖父是一个来自立陶宛的贫穷裁缝),并且没有上过中学。他们一起在工厂里度过了漫长的工作时间,并肩努力在服装工会里建设工会主义,夏季一起到距离城镇大约40公里的乡间俱乐部度周末,那个乡间俱乐部是由左翼犹太工人自己所建立的。在这样的环境中,他们之间萌生了爱情,并于1936年结婚。他们的第一个孩子——也就是我——出生于1941年。

我的母亲对成为工人阶级感到自豪。在整个30年代和40年代并且一直到1958年,她都是一名积极的加拿大共产党党员。我的父亲是犹太人联合会(United Jewish People's Order)的会员。犹太人联合会的大多数会员都反对宗教,反对犹太复国主义,并且具有强烈的亲苏倾向。我的父亲之所以没有加入加拿大共产党,并不是因为他有意识形态的保留,而是因为他的个性不适合党员身份。加拿大共产党的党员渴望经常表达自己的思想,在支部会议上充满自信,而我的父亲则是一个异常沉默寡言的人,自我表达的能力有限。

^① 对于母亲的家庭在从十月革命后到1921年采用“新经济政策”之间这段动荡的时期里的状况,我并不了解。

由于我父母的信念,我的成长充满了强烈的政治性。1946年,我开始上学。这所学校是以一位无产阶级的犹太诗人莫里斯·温切斯基(Morris Winchewsky)的名字来命名的。在莫里斯·温切斯基小学,我们早上从非党员的非犹太人女老师^①那里学习普通小学所教的课程;但在下午,那些母语是意第绪语的左翼犹太人(在某些情况下,只是看起来如此)教授我们犹太史(和其他历史)和意第绪语语文。即使当他们讲述旧约故事的时候,我们由他们得到的教育也充满了本国马克思主义的佐料:一切既不单调乏味,也不陈旧迂腐,只有愉快的犹太人革命常识。我们的成绩单都从中对折,左边是英语科目成绩,右边是意第绪语科目成绩,因为评语是用两种不同的语言来写的。其中一门意第绪语科目是《阶级斗争史》。在这门课上,我非常愿意做笔记,我在1949年的得分一直是A。

在1952年的一个星期五,为寻找被控告的左翼文献,魁北克省警察部反颠覆组搜查了莫里斯·温切斯基小学,并把它翻了个底朝天。当警察进来的时候,我们正在上课。但是,无论其他班级发生了什么,我们都没有被他们吓着,因为负责我们班的女老师阿舍听到敲门声后开门出去不久,回来假装用力地拍着双手,用英语宣布说:“孩子们!卫生部正在检查学校,今天其他的时间你们可以回家了!”于是,我们冲下楼梯。楼梯口潜伏着四个男人,他们全都又高又胖,眼睛向下,看起来局促不安。

结果,没有发现任何危害性的材料,因为学校一直小心地将它们清理干净。但是,同时也对主管我们学校的犹太人联合会的房子进行了搜查,确实发现了小册子之类的东西。随后,警察按照后来被加拿大最高法院所取消的一部魁北克法律的一些条款,查封了这些房子,并且禁止房子

① 他们之所以是非犹太人,是因为魁北克的学校针对聘任犹太教师的歧视使得犹太人很少愿意成为教师。而且,他们之所以不是共产党员,不仅是因为大多数人都不是共产党员,而且是因为共产主义少数派主要由法裔加拿大人(最大的语言群体)、犹太人和乌克兰人组成。蒙特利尔小学说英语的教师大多数是优雅的英裔新教妇女:并不是充满颠覆性的一类人。

的主人进入。而且,虽然莫里斯·温切斯基小学没有被关闭,但是搜查足以使父母让孩子们转学,从而使这所小学难以继续进行全日制教学。

因此,就正规的教育而言,我们都被逐出学校,进入一个巨大而又广阔的非共产主义世界。但是,在离开的时候,我们中的一些学生——包括当时 11 岁的我——都坚守莫里斯·温切斯基小学所教给我们的一些原则,而且我们充分且愉快地相信苏联正在实施这些原则。把这些原则教授给我们一直是莫里斯·温切斯基小学的主要目标之一。

一、被叛与被弃

1956 年 6 月,这种自信第一次遭到了打击。当时,美国国务院公开了赫鲁晓夫 4 个月前在苏共二十大秘密会议上诽谤斯大林的讲话。“赫鲁晓夫的揭露”使魁北克的共产党人目瞪口呆。1956 年 9 月,魁北克共产党的 6 位最高领导人退了党。与大多数党员一样,赫鲁晓夫所说的使他们感到沮丧,因为它暗示着他们是用一种流行的幻想来指导自己的政治生活(和他们自己的生活)。但是,他们之所以感到沮丧,更深层次的原因在于作为兄弟党代表的加共全国领导人(也就是多伦多)出席了苏共二十大,他们回来后向加共隐瞒了去斯大林化的演讲。在蒙特利尔工作的 6 位魁北克领导人感到被全国领导人出卖了,而且他们一退党,蒙特利尔的加共党员像前地方领导人一样,不仅感到被多伦多出卖了,而且感觉到被 6 位敬爱的同志抛弃了。这 6 位地区领导人在退党时没有作出任何解释性的声明,也没有召开会议来和党员分担重担就不告而别了。

在一种充满困惑和悲伤的气氛中,在 1956 年剩下的日子里,加共在比尔沃旅行俱乐部(Beaver Outing Club)^①召开了多次高度紧张的会议。

^① 熟悉蒙特利尔的人可能知道,这个地方在皇家山大街的北边,对面是弗莱彻运动场,西边紧挨着当时的希伯来青年协会,也就是现在的蒙特利尔大学运动中心,在前面有一家熟食店,这家熟食店的店名在不同的时代分别是 Shap, Dunn Nu-Park 和 Nu-Way。

比尔沃旅行俱乐部是由加拿大共产党主办的一个娱乐协会。作为全国劳工青年联合会^①魁北克分会少年部的领导人,我兴奋地参加了这些会议,静静地看着正在形成的一小段历史。我看到党分裂成两派:强硬派和温和派。在(只是)愿意批评斯大林的同时,强硬派只愿意对党的工作方式进行最低限度的改变,但温和派却强烈渴望进行重建和革新。^② 强硬派称自己是马克思主义者,并且称对手是“修正主义者”,后来又称自己为“新马克思主义者”,称其他人为“旧马克思主义者”(或者有时是“教条主义者”)。我的母亲是一个热情的新马克思主义者,就像她所领导的党支部的其他党员那样:党内的分裂路线并不是出现在党支部内部,而是出现在各个党支部之间。

经过 18 个月的宗派争吵之后,为了选举一位新的领导人,仍然群龙无首的魁北克党支部召开了一次全体大会。在多伦多,党并没有分裂。党的两位高级官员从那里来到蒙特利尔,对参加选举大会的代表的鉴定进行监督。来自多伦多的这两个人支持强硬派,并且保证“新”党支部正式当选的代表将出于捏造的技术理由而被否决了投票权。我相信——但在这里我的记忆有些模糊——这是多伦多监督人退出的阴谋:他们推迟向新支部发送代表们填写自己名字的表格,因此,当表格被填好和返回的时候,这些表格可能会因为收到太晚而被宣布无效。通过这种或那种形式的操纵,大会选举产生的领导人都是清一色的旧派。结果,新派中的一些人,包括我的母亲在内,逐渐地退出了党:事实上,他们被剥夺了党员的选举权利。在六七年后,当我的母亲指责其中一位特使——他

① 全国劳工青年联合会(宣布“enfli”)又称“共产主义青年团”(Young Communist League)。当加拿大共产党由于《莫洛托夫—李宾特洛普协定》而拒绝支持反德战争的时候,它曾经被宣布为非法的组织。因此,加拿大共产党改称为劳工进步党(Labour Progressive Party),而共产主义青年团则改称为全国劳工青年联合会。(党在 1959 年恢复了自己的原名。在宣布恢复名称时,《加拿大论坛报》[Canadian Tribune, 加拿大共产党的党报]解释说,之所以重新采用“共产党”这个名称,是因为它“在科学上更正确”。)

② 温和派的方针并非全都是温和的。因此,例如,当时在党内,几乎每个人都认为苏联 1956 年 10 月在匈牙利的行为是对法西斯主义叛乱的完全正当的镇压。

是我母亲的私人朋友,在1958年大会的错误中发挥了作用——的时候,我听到他说了这样的话:“贝拉,在政治上,你有时不得不做一些违心的事情。”

大约在1958年大会之前的一年,全国劳工青年联合会魁北克分会的领导人在幻灭中辞去了职务(成为一位学院派的人类学家)。随后,全国劳工青年联合会魁北克分会完全分崩离析,速度之快以至于我想退出的时候都没能赶上。当时,我本来也不想退出全国劳工青年联合会魁北克分会:毕竟,我的母亲当时仍然是一位忠诚的党员。我忧郁地感觉到全国劳工青年联合会正在抛弃我。

1957年9月,由于全国劳工青年联合会的解散,并且由于我太年轻而无法成为党员——不管怎样,党对我来说正在变得非常过时,我进入了麦吉尔大学。作为一位深信不疑的马克思主义者,我却找不到合适的组织归属,只好加入了完全驯服的社会主义者协会。这是麦吉尔大学当时所能够提供的一切。

二、断然放弃的希望

在整个50年代剩下的时间里一直到60年代初,我是一些人所说的“同路人”。加拿大共产党对我来说已经变得极其僵化,不可能考虑再次让自己屈于它的权威。但是,我基本上仍然是一个亲苏派。怀疑的种子已经种下,并且我知道苏联有许多应该批评的东西,但仍然相信它是一个社会主义国家,正在为迈向共同体(community)和平等而奋斗,并且值得让每一个左派去效忠它。

但是,在30多年里,我一直把全国劳工青年联合会的消失与现在苏联苏维埃性和联盟性的消失区分开。在这30多年里,我的观点发生了进一步的变化,而且长期以来,或许有20年的时间,这些变化包括一种对苏联如下声称的相当负面的评价:苏联要成为一个社会主义国家。因

此,让一些人感到惊讶的是,我会对自己所感受到的对布尔什维克实验的最终抛弃感到悲伤。他们能够理解,布尔什维克实验的结束对如何评价社会主义的影响必定会让我感到痛惜。这种影响来自对布尔什维克和社会主义事业表示认同的普遍倾向。不过,他们不仅注意到我的沮丧与政治算计无关,也想知道原因所在。

答案就是,尽管我早就对苏联可能在社会主义的意义上出现实质性的好转一直怀有一丝希望,但在某种领域中,保持一丝希望和放弃所有希望之间还是存在着巨大的差别。然而,人们往往忽视这一点。我所保持的一丝希望似乎具有重大的意义,因为它与非常多的东西利害相关。现在,那种残留的希望也不得不断然放弃。因此,一种痛苦的情感并不让人惊讶。

这里还有一个我会完全公开承认的不那么合理的动机。事实上,我曾猛烈地批评过苏联,但是,生气的小男孩即使曾经捶打过自己父亲的胸膛,他在父亲去世时也不会感到高兴。只要苏联看起来安然无恙,我就不会担心成为反苏派。既然苏联令人心酸地开始了崩溃,因此我就感到无力去保护它。

三、弗洛伊德论社会

既然本文是为了献给理查德·沃尔汉(Richard Wollheim)的一本书而作,所以,我在写作时脑海里就出现了他的样子。他的样子让我想起以前的一件旧事所留下的深刻印象。1927年,弗洛伊德在《幻觉的未来》中的一篇文章里谈到了苏联。当我在25年前第一次读到这篇文章的时候,弗洛伊德所说的话触动了我的心灵。

在那本书的第一章中,弗洛伊德提出了一种社会结构理论。任何一位左派都会认为这种理论是反动的。在该章的开始,弗洛伊德评论说:

“所有人都有一种破坏欲,因而有一种反社会和反文化的倾向。”^①许多左派可能会同意这一点,我亦是如此。弗洛伊德的下一步才是反动的,因为他继续把人类分成各种根本不同的群体。一方是“懒惰愚钝的群众”,他们有非常强烈的破坏欲,以至于这种欲望“决定了他们在人类社会中的行为”。更危险的是,这些人在屈从于难以驾驭的本能时彼此并不是孤立的,因为他们“在放纵自己的无纪律本能时彼此支持”。因此,“如果没有少数人对大众的统治,任何事情都是不可能的”^②。幸运的是,这样的少数人确实存在。因为还有另外一群人,他们拥有大众所缺乏的自我控制能力,已经“控制了自己的本能欲望”,因而能够控制其他人。这种能力赋予他们统治的权利和义务,因为

唯有通过这些能够树立榜样并且大众承认其领导地位的个人的影响力,才能使他们完成工作和忍受文明赖以生存的自我克制。^③

在迄今为止所读到的著作中,我对弗洛伊德深感失望。他在许多方面都超越了传统的观念,支持以前的贵族虚构:由于不完善的内在本性,所以,“对大众来说……自我控制基本上意味着服从他们的统治者”^④。

但在现在,由于展示了自己的观点,弗洛伊德承认如下反证:那些比迄今为止一直盛行的“文化管理”要优越的“文化管理”可能会减少生物学的负面后果,而且按照该论证,他开始了一个具有适度希望的证明。弗洛伊德坚称,破坏性的本能冲动是基本的生物学事实,但在目前的情况下,只有少数人无需帮助就能够控制它们这个事实可能并不是一个生物学的事实:“有人可能会问,文化环境是否和在多大程度上能够消除人

① *The Future of Illusion*, p. 7. “Tendenzen”被译为“Trends”,译为“tendencies”可能会更好。

② 同上, pp. 7—8。

③ 同上, p. 8。

④ *Plato, The Republic*, p. 78. 关于对柏拉图—弗洛伊德观点的反驳,参见拙著 *Karl Marx's Theory of History*, pp. 212—213。

类大众的两个特点,而这两个特点使指导人类的事务变得极其困难。^①实验尚未进行。或许某些人(由于一种病态的倾向或者过多的本能力量)将始终是反社会的;但如果把在今天敌视文明的多数人减少成少数人才是可行的,那么工作就已经完成了大半——或许所有工作都能够完成。”^②

这稍微好于以前发生的事情,但一个忠诚的马克思主义者仍然难以接受它的全部实质,因此,正是因为我在该章最后一段话中读到的娱乐和快乐,弗洛伊德才“决不想评判文明中的伟大实验。现在,这个实验正在一个横跨欧亚的大国进行……那里的准备尚未完成,因而避开了这样一种调查:我们自己的长期统一的文明为我们提供了这种调查的材料”^③。

该章的一般思路暗示了苏联实验的消极后果,但弗洛伊德并没有指出这种消极的后果。对于一个非常喜爱弗洛伊德及其著作的亲苏派读者来说,这令人倍感满意。第一,这表明,并不像该章主要内容使我担心的那样,弗洛伊德早在1927年就是一个反苏派;因而我不必带着沉重的心情把他划分为敌对阵营的已交费成员。但是,第二,由于我的亲苏信念(尽管与我的社会主义信念相对立)当时已经根深蒂固,所以,不必在其他的一切事情上应付一种尖刻的弗洛伊德式怀疑主义,这让我松了一口气。尽管我相信这种怀疑主义的前提是错误的,但我还是会对之保持

① 这两个特点分别是:“他们并不是自发地喜欢工作和没有任何论据可以用来反对他们的激情。”(同上,p. 8)但是,就该章的其他内容和弗洛伊德关于满足一延迟的思想而言,第一个特点——对工作的“自发性”厌恶最好解释为一种生物学的普遍性,因此,在弗洛伊德看来,只有第二个特点——对论据的不敏感性——才把大众与他们的领袖区分开来:换句话说,后者也“不喜欢本能的自我克制”,但他们能“被其必然性的论证所说服”(同上,p. 7)。我承认,这样解释弗洛伊德会尴尬地同意他对如下可能性的接受:“一种不同的文化环境”可能“消除”大众对工作的“自发性喜欢”的缺乏状况;但据我能够了解的而言,在弗洛伊德著作的该章中,文化与自然之间的界限是以不同的表述针对不同的观点的。

② 同上,p. 9。

③ 同上。

尊重：人们并不总是始终如一，尤其是在那些对他们来说非常重要的事情上。

四、现在怎么办？

这种安慰现在几乎没有任何意义，因为对于苏联我们再也不能说“那里的准备尚未完成”。这种准备已经结束，已经彻底的结束，而且向我们这些这样认为并且喜欢苏联的人提出的问题是：由于承受了这种痛苦，我们现在应该怎么办？

这种痛苦不仅影响了那些（像我一样）曾经相信并且尚未放弃全部希望——即苏联可能会实现社会主义理想——的人，更加影响了那些就在昨天仍然相信苏联事实上正在实现社会主义理想的人。尽管所谈论的理想对不同的信奉者表现为不同的形式，但对我们所有人来说，它包含下述要素，因而具有惊人的紧迫性：消除资本主义的阶级剥削，代之以经济平等；消除建立在阶级之上的资产阶级政治的虚假民主，代之以真正和彻底的民主；消除经济主体由于贪婪和恐惧而导致的相互疏离，代之以一种以愿意相互服务为特征的经济。

人们曾经认为苏联正在实现社会主义理想。当他们断定苏联在可以预见的未来不会在社会主义理想上取得任何进步的时候，他们以不同的方式做出了反应。他们的反应取决于如下三个方面：（1）他们想如何解释苏联的失败；（2）他们一般如何构想政治理想与政治实践之间的关系；（3）他们情感构成的各个方面，例如他们充满多少活力。这些变化导致了一种有分支的分类学。然而，我并不想描述这个分类学的所有分支，而是继续描述其中一些突出的分支。

第一，有一些人既保留了自己对理想的信奉，又继续致力于对它的追求，带着全新的眼光来看待它应该如何和/或/在哪里和/或在何时实现。

其他一些人批判了未曾实现的理想,有时是在对它的主张进行细心的再思考之后,有时是通过一种自我欺骗的形式——在这种自我欺骗中,他们任由那些理想从自己的心中消失。在任何一种情况中,这些人选择了一种新的理想,并且选择了一种新的政治。但是,他们未经反思地接受了新的理想和政治,也不再表露出自己的痛苦,实践的是埃尔斯特所说的“适应性偏好构型”(Adaptive Preference Formation)。在这一进程中,一个人之所以非理性地偏爱 A 胜过 B,只不过是如果他相信可以得到的是 A 而不是 B。^①

还有另外一些人构成各种类型的混合集体,他们的共同点在于完全厌恶政治。其中一些人仍然承认最初理想的说服力,但却坚信不可能或者实际上不可能或者无论如何都不可能实现自己再也不能集中力量为之奋斗的东西:或许,当他们放下接力棒的时候,他们希求别人会接过它。另外的人放弃了理想,并且无力接受新的理想。对所有这些人来说,现在不可能实现的一切似乎应该实现,或者似乎值得他们努力耗尽的全部力量。当他们思考政治世界的时候,他们想说的是“虚空的虚空”(Vanity of Vanities)。

在下文中,我要支持对最初理想之类的东西的持续追求,但我首先想谈谈“虚空的虚空”这种反应,因为当旧的理想在我看来似乎是一种毫无希望的过度野心的时候,我自己也曾经受到过它的吸引;然而,我也想谈谈“适应性偏好构型”这种反应,因为它对我来说似乎是这样:它是当前许多左派正在屈服的一种诱惑。

“虚空的虚空”这种反应,或者更确切地说,它吸引我的那种形式表明:真正的社会主义不可能或者实际上是不可能实现的。我们最有可能实现的最好选择是某种类型的资本主义,而且其他人应该找到为争取一种更好的资本主义而斗争的力量。在这里,旧的理想仍然一片光明,

^① 关于用一般的条件来对这种现象进行的进一步讨论,参加下文 p. 246 注^②。

但实现它的意志却消失殆尽。作为这种意志消失的组成部分,一种悲观的可能性判断既有助于产生实现理想的意志,又以之为力量的来源。但这种判断把自己的消沉带入到对整个可行集合的认知之中,因此有人会说:真正美好的东西不应该拥有,并且没有什么东西美好到让我为之全力以赴。

在一个人希望可以实现自己梦想的东西消失之后,随之而来的退却时期当然是十分自然的。完成一些事情需要时间。更重要的是,当我们这些几十年前就已经不情愿拒绝苏联的主张的人对苏联的失败感到沮丧的时候,这种沮丧必然有一种复杂的结构,其中的一个成分自我责备,因为失去的东西我们早就不再(然而也强烈地倾向于)喜欢了。^① 在这样一种心理的背景之下,期望迅速全面地澄清目的,这或许并不是一种明智的做法。然而,反对从一种或许必要的沮丧走向一种坚定的“虚空的虚空”态度,这仍然是正确的做法。

如果“虚空的虚空”反映在最好的东西似乎已经丧失的时候看不到美好的东西,“适应性偏爱构型”^②就把它能够发现的最好选择当做可以想到的最好选择。在“适应性偏爱”中,青草在篱笆的这边看起来似乎更绿:主体的评价顺序完全专心于赞同(他认为)可行集合中的选择。在我

① 参见弗洛伊德在“Mourning and Melancholia”中所说的评论, *Complete Psychological Works*, Volume X IV, p. 240。

② 这就是 Jon Elster 应用在所讨论的问题上的名称:参见他对“酸葡萄”的出色讨论(*Sour Grapes*, Cambridge 1983, ch. III)。我从中受益颇多。“酸葡萄”无疑是一个比“适应性偏好构型”更尖刻的名称。不过,尽管 Elster 在正式场合或者至少在最初把它们等同于彼此(参见 *ibid*, p. 110),但“酸葡萄”并不是适应性偏好的好名称,因为后者是一种普遍的现象,而且在酸葡萄故事中狐狸的态度在两个方面只是它的一种特殊形式。

在一切适应性偏好构型中,A之所以胜过B,是因为A而非B是可以得到的。但是,比较性偏好可能要么是A比本来断定的更好这种判断的结果,要么是B比本来断定的更差这种判断的结果(或者是这两种判断的结果)。狐狸是第二种类型。它贬低它所没有的葡萄:它没有抬高没有葡萄时的状况。但是,许多适应性偏好构型,包括某些偏好下文所讨论的市场社会主义的构型在内,却走上了另一条道路:可以得到的东西被抬高了。(在第119页,Elster似乎把“酸葡萄”限制在对不可得之物的贬低上,尽管他在第110页同样把“酸葡萄”当做是适应性偏好构型的另一个名称。)(接下页)

看来,在当代欧洲社会主义中普遍存在的思想运动中,我们可以看见这种病态的心理。

五、狐狸与葡萄

让我来解释一下。19世纪的社会主义者大多反对经济生活的市场组织化。先驱们支持他们认为可能是极为优越的东西,即全面的中央计划,而且他们的追随者受到他们所说的计划胜利的鼓舞,例如斯大林的工业化冲动和中华人民共和国初期的教育和医疗制度。然而,最近以来,社会主义者已经断定中央计划并不是经济成功的良方。现在,在社会主义知识分子中有一种思想运动,并且与之伴随的还有一种未经反思和追逐时尚的冲动,即前进的方向是一种非计划的或者拥有最低限度的计划的**市场社会主义社会**。市场社会主义之所以是社会主义的,是因为它消灭了资本和劳动之间的区别:没有独立的资本家阶级来面对没有任何资本的工人。但是,它之所以不同于传统构想的社会主义,是因为它的工人所有的公司通过标准的**市场契约方式**来与彼此和消费者发生关系。我认为,从社会主义的观点来看,正确的是**市场社会主义**作为一种主张和政策的目标发挥了积极作用:这些社会主义知识分子,乃至一些追逐时尚的社会主义知识分子,正在做一项有用的政治工作。不过,我也认为,即使作为当前的合理目标是最好的(或者不只是最好的)选择,市场社会主义至多仍然是**次优(second-best)**的选择;而且,现在许多本

(续上页)此外,有人之所以可能喜欢可得之物A胜过不可得之物B,要么是因为由于对可行集合的了解而导致的标准变化,要么是因为对如下问题的事实判断发生了变化:A和B是如何战胜了未修改过的标准的?在狐狸的故事中,酸葡萄准确地揭示了第二类原因:一种非理性的事实判断的改变。至于最近向市场社会主义的转向,它肯定在不同的情况下以不同的程度反映了对**事实和标准**这两者的重新评价,因此“酸葡萄”在这里可能再次成为误导性的。(就Elster的说明来说,他在第123页使问题变得更加混乱,他[合理地]比较了“适应性偏好”和“适应性[事实]认知”,而且事实上把酸葡萄故事当做是后者的一个事例,因此“酸葡萄”最终甚至不是他最初将其与之等同的观点的一个事例!)

来这样认为的社会主义知识分子正沉迷于“适应性偏好”。

现在，“适应性偏好”反应有时产生了一些积极的作用。像“不要为洒掉的牛奶哭泣”的理性策略一样，它或许可以阻止无用的哀叹和努力的浪费。但是，“适应性偏好”反应也有巨大的破坏潜力，因为它意味着丧失了指引现实批判的准则，并且消解了一种忠诚，而这种忠诚则是一种充满更多可能性的未来或许仍然会接受的。如果你寻求的目标现在无法实现^①，如果你无法想起这个目标的正当性，那么，尽管它就在可以实现的范围内，但你或许没有去追求它，并且不会努力去实现它。当狐狸成功地使自己相信葡萄是酸的时候，它是不会建造使自己可以得到葡萄的梯子的。

1983年，亚力克·诺夫(Alec Nove)出版了一本题为《可行社会主义的经济学》(*The Economics of Feasible Socialism*)的重要著作。该书标题中的“可行的”一词所表示的看法应该或者本该公开放弃了如下主张：该书推荐的方案是最好的设想。在我看来，诺夫不会认为他所推荐的市场社会主义完全满足了社会主义的分配正义标准，尽管他可能有理由认为市场社会主义按照这些标准要优于市场资本主义。尽管拥有这种相对的优越性，但市场社会主义在社会主义的观点看来仍然是不完善的，即便仅仅因为在社会主义的观念中，如果一些人碰巧拥有异常的天赋并且成立了高级生产合作社，如果一种制度给予这些人高额报酬，那么这种制度就存在着不公正。

1989年，戴维·米勒(David Miller)出版了另一本名为《市场、国家和共同体》(*Market, State and Community*)的重要著作。像诺夫的著作一样，该书也赞同市场社会主义。但在该书的第六章中，我认为米勒

^① 如果你不能那样做，你就会像那些“未能经历到悲痛”的人那样。由于感觉到不能够拯救和坚定地恢复内心所喜欢的目标，他们必定比现在更加厌恶那些目标，因而否认自己对它们的喜爱。”Melanie Klein, “Mourning: its Relation to Manic-Depressive State”, (1940), in her *Contributions to Psychoanalysis*, London 1973, p. 336.

似乎主张“适应性偏好构型”。在我看来,假设任何市场体制(或许除了约瑟夫·卡伦斯[Joseph Carens]构想的特殊市场之外,我在下文中对此将进行更多的讨论)能够符合分配正义的要求,这是一种严重的错误。在《市场、国家和共同体》的第六章中,米勒论证说,市场社会主义倾向于奖励应得,因而在分配上实质上是公正的。我既不赞同该论证的前提(市场社会主义倾向于奖励应得^①),也不赞同它的推论(即奖励应得是正当的^②),更拒绝它的结论(市场社会主义是正义的^③)。

我并不是说,在这个资本主义重获意识形态活力的时代,我们的目标应该是实现一种不同于诺夫和米勒所说的市场社会主义的社会主义形式。就当前的政治纲领而言,市场社会主义或许是一个不错的主意。但是,米勒(和其他人)的社会主义主张更为宏大,进而不应该被接受。我在下一部分中将讨论为什么不应该接受的理由。

六、马克思与资产阶级的正义

马克思并不喜欢市场社会主义,但他的确描绘了一个仅次于全面共产主义的阶段,将其称为“共产主义社会的初级阶段”^④。在我看来,他对

① 假设应得之类的东西存在。应得可以分为 Joel Feinberg 所说的比较型和非比较型两种形式,因而我相信,由于上述前提似乎是正确的,这两种应得形式必然会混淆在一起。此外,市场报酬原则还会导致一个更深层的困难。市场报酬与努力是不完全相关的,但努力也是应得的一种来源(如果某种东西是应得的话),并且市场对努力可能视而不见。(关于这些和其他的观点,参见拙文“David Miller on Market Socialism and Distributive”,打印稿,如果需要可以向我索取;关于比较型应得和非比较型应得的区分,参见 Feinberg, “Noncomparative Justice,” *Philosophical Review* 1974。)

② 因为应得并不是正义的唯一维度。例如需要也是正义的一个维度,而且 Miller 在当前的联系中处理需要的尝试无法令人满意。参见 *Market, State and Community*, pp. 295—296, 也可参见下文第三节论述“David Miller”的内容。

③ 因为我认为它是不正当的,各种原因可能已经是很明显的了。下一节将简单地列出这些原因。

④ In ‘*The Critique of the Gotha Programme*,’ *Marx/Engels Selected Works in One Volume*, London 1968, p. 324. 马克思所说的“共产主义社会的初级阶段”就是后来马克思主义者所说的“社会主义”(与共产主义不同)。

那种过渡社会形式的批评似乎也是针对市场社会主义的。

马克思所说的共产主义初级阶段是一个非市场的社会。在这种社会中,报酬应该按照劳动贡献而定。这就是共产主义初级阶段的支配原则的涵义:按劳分配。如果像戴维·米勒所说的,贡献确立了应得(desert),并且按应得给予报酬满足了正义,那么马克思所说的共产主义低级阶段就会拥有一个优点,即它回报应得,因而是正义的:事实上,它或许比任何可能的市场社会主义更具有正义性。

然而,最后这个推断却是一个相当无用的推断,因为在一个非市场的社会中对贡献的度量要求把产品分配给不同的劳动者和技术水平不同的劳动者,这是有问题的^①;而且,当一个非市场的社会没有运用充满争议的标准来自动地把薪金分配给劳动者时,它不可能把这些薪金当做是贡献的标准,尽管那些薪金受到了反复无常的谈判权力和偶然的市场环境的影响。因此,我们很难比较这两种社会主义形式作为按劳分配机制的相对优点。

不过,让我们在这里先撇开不谈马克思偏爱非市场的社会主义胜过市场社会主义是否正确的问题,并且也把如何度量劳动者的贡献的问题撇开不谈。现在,最相关的是马克思对按贡献所得原则(the principle of reward to contribution)的批判揭露了市场社会主义报酬机制的反社会主义(因为资产阶级)特征。马克思指出,初级阶段的共产主义消灭了剥削,因为获得生产资料的机会差别已经消失,而且任何人的消费都不会超过自己生产的东西。虽然如此,但马克思仍然因为按贡献所得原则所产生的(不正义的)^②不平等而批判了这一原则。在马克思看来,事实上

① 由于难以找到把产品分配给个人的标准,苏联的官僚们常常侥幸地根据贡献所得原则为自己过高的薪水进行成功的辩护。他们有时暗示说,如果他们放弃了自己的宽敞别墅,就不能成功地担负起帮助实现初级阶段的共产主义的责任。

② 这个形容词必须放进括号里,因为马克思蔑视正义观念,而且就像我所主张的那样,马克思没有认识到自己对这一观念抱有强烈的信念(参见我对 Allen Wood 的 Karl Marx 一书的评论,见 *Mind*, vol. XCII, 1983, pp. 440—445)。

正是推荐了初级阶段的共产主义,这种社会才不仅求助资产阶级的按贡献所得原则作为意识形态的合理化,而且实际上设立了该原则,因此“原则和实践不再矛盾”。但是,马克思并不怀疑,按贡献所得是一个资产阶级的原则,它把个人的天赋当做一种“天然的特权”。按贡献所得原则意味着要承认我在其他地方所说的自我所有权原则(the principle of self-ownership)。^①再也没有什么原则比这更资产阶级的了。《哥达纲领批判》为市场社会主义提供的教导是:虽然市场社会主义可能消除由资本占有的差别所造成的收入不公正,但却保留了由个人天赋能力的差别所造成的收入不公正。

七、对市场社会主义的批评

在勉强接受市场社会主义之前,让我们回忆一下过去的社会主义者为什么反对市场。他们的一些理由要比另外一些更充分。在这里,我将评论我认为是社会主义传统中对市场的四个主要批评。我首先从我认为是错误的两个理由开始,最后以我认为是正确的两个理由结束。市场曾经被判断为(1)效率低下,(2)无政府的状态,(3)结果的不公正,(4)动机的卑鄙性。

(1) 说市场效率低下,就是批评它的配置(allocative)功能与它的分配(distributive)功能相对立;市场的第一种功能涉及到把资源分配给不同的生产用途(这些钢铁配置给住房,而那些钢铁配置给汽车,然后再分别配置许多工程师等等),而市场的第二种功能涉及到把收入分配给生产要素的所有者(在一个纯社会主义的市场社会主义中,他们只是劳动力的所有者)。显然,配置(allocation)和分配(distribution)有着密切的

^① 参见拙著“Self-ownership, Communism and Equality”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 1990, pp. 33—35。(上面这段话的引语引自“*The Critique of the Gotha Programme*”第324页。)

因果关系,但这第一种批评只与配置有关:即市场具有浪费性:在不同的时期要么生产过度,要么生产不足;不过,在这里,我们撇开谁特别饱受这种浪费之苦的问题。正如第一种批评所说的那样,浪费的原因在于生产者在市场经济中的互动是无计划的。

现在,我们知道传统社会主义关于市场缺乏计划的看法是错误的。它没有认识到无计划的市场是如何非常出色地收集了信息,并且没有认识到计划中心获得关于偏好和生产可能性的信息是多么困难,因为这种信息分散在一个非计划体系的市场之中。即使计划者的计算机能够奇迹般地获得那种信息,问题依然是收集那种信息存在着系统性的障碍:就此而言,米塞斯和哈耶克是对的。而且,传统的社会主义批判也没有认识到在何种程度上最终可以证明一种格外缺乏全面计划的外部调控有可能纠正市场的缺陷。

(2) 然而,传统的社会主义有理由反对计划的缺乏,却同样单单强调市场造成了大量的无计划的结果,也就是说,除了那些结果的不利和不公正之外,社会并没有控制自己的命运。马克思和恩格斯之所以赞同计划,并不完全是因为他们认为计划会产生有利的经济结果,还因为计划是一种人类提高对自身的意识并控制自己的理想,它的实现具有重要的意义。这种理想无疑源自黑格尔的遗产,而马克思和恩格斯正是在黑格尔的遗产之下努力工作的。计划社会的到来被视为“人类从必然王国向自由王国的飞跃”^①。

在我看来,这种理想是完全错误的。个人的自我指导,人对生活的自我决定,在本质上或许具有价值,但集体的自我却知道并非如此。^② 戴维·米勒敏锐地声称,有五种价值观(并不是被视为工具,而是被认为本

^① Friedrich Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, London, 1982, p. 82.

^② 除了在这里不屈从于另一个集体这个完全不相关的意义上。不想使自己的社会进程由外部的意志来决定,这并不意味着想使它由内部的意志来决定。

身就具有价值)启发了社会主义者^①,而且我(像他一样)认为我们应该抛弃他所说的第一种价值观——自觉的社会目的。它与民主并不是一回事,因为民主能够断定一些事情不应该屈从于集体的目标。而且,我认为,自觉的社会目的将依据纯工具性的理由决定哪些事情能够在集体的目的中提出来,即依据集体行为的倾向是促进还是挫败其他的价值观,尤其是米勒所说的其他四个价值——它们就是自由、平等、共同体^②和民主本身。尽管社会的决策当然是工具理性所必需的,例如有时是促进个人的自由所需要的,但是社会的目的并不存在。在这种**最起码**的事实中,没有人受到伤害。

我现在开始讨论对市场的批判,这些批判在我看来似乎无法反驳。它们是:(3)市场以不公正的不平等的数量进行分配,对此上文已经说得够多的了;(4)市场不是依据对自己同胞的义务和为他们服务的同时**得到**他们的服务的愿望,而是依据非人性的金钱回报来激励人们做出贡献。在一个市场的社会中,生产活动的直接动机通常是贪婪加上恐惧,而这种结合的比例则由于一个人的市场地位的细微不同而有所不同。就贪婪而言,其他人被视为可能的致富源泉;就恐惧而言,其他人则被视为威胁。

20世纪的历史鼓舞了如下思想:在现代社会中,创造生产力的最容易的方式是在一种结果不平等的等级结构中培育贪婪和恐惧这两种动机。这一历史并没有使贪婪和恐惧成为充满吸引力的动机。第一个不依赖贪婪和忧虑来管理现代经济的伟大实验已经遭到悲惨的失败,这一

① 参见 Miller 在 1989 年牛津的一次研讨会上提交的一篇论述“市场社会主义”的论文。

② 赞同共同体是一种终极的价值,这可能被认为与对集体目的的终极价值的怀疑主义相冲突。因为如果共同体具有价值,那么对共同体的认同就具有价值,并且这可能必然赞同一个共同体成员认为没有工具合理性的群体目标(因为要用该目标来维持共同体的倾向)。对我所说的话而言,这代表一种复杂的挑战,而且除了如下评论之外,我在这里并不想解决这一挑战:即使共同体成员可能认为共同目标没有工具合理性,他们可能会如何看待该目标与该目标的真正价值是什么并不是一回事。

事实并不是彻底放弃此类尝试的充分理由。哲学家尤其不应该加入挽歌和赞歌的大合唱之中。不管是挽歌还是赞歌,其共同的主题都是社会主义的规划已经结束。我确信,仍然有很长的一段路要走,并且探索未知的可能性是哲学家的使命。

毫无疑问并且就像对市场社会主义的兴趣所表明的那样,人们广泛地认识到,现在必须尝试不同的前进道路。而且,一方面从那些被错误地归于全面计划的特性来看,另一方面从市场结果和市场动机的道德卑劣性来看,人们自然会提出这样的问题:是否可能既保留市场的配置功能,继续受益于它提供的信息生产和处理,又消除它的一般动机预设和分配结果呢?这样一种区分计划就是约瑟夫·卡伦斯在题为《平等、道德激励和市场》(*Equality, Moral Incentives and the Market*)^①的突破性著作中的抱负。该书构想出这样一种制度:在其中,经济活动由一种与通常的资本主义市场不同的制度来组织。在这种制度中,一方是谋求(税前)利润最大化的资本家,另一方是没有任何资本的工人,但人们都承认一种为他人服务的责任,并且他们履行这种责任的程度由这样一种标准来衡量:他们的税前收入如何接近于他们在报酬最多的活动中可以获得的税前收入,同时纳税影响了税后收入的分配,而这种分配则满足了所要求的平等标准。因此,在这里,在一种直接的意义上,生产者的目标是现金结果,但他们并不积攒这些自然累积的金钱,并且出于一种为社会作贡献的愿望来谋求金钱。就像卡伦斯所承认的那样,这种方案存在一些严重的问题。^② 不过,在我看来,这似乎是一个非常值得完善的方案,而且我希望在自己将来的一些工作中完成这个任务。

① Chicago, 1981。该书的副标题具有重要的意义: *An Essay in Utopian Politico-Economic Theory*。

② 参见他的论文:“Rights and Duties in an Egalitarian Society,” *Political Theory*, vol. 4, no. 1, February 1986, Parts III and IV。

在一种被看做是毫不相关的氛围中,可能难以继续致力于这一类型的工作。当你与时代脱节的时候,你要寻找自信的源泉来加强自己的决心。最后,我要谈谈自己的两个自信源泉。

当我在牛津大学读研究生的时候,盛行的观念是哲学中存在明白无误的正确和错误答案,一个头脑固执、清晰的思维可以毫不费力地产生出正确的答案,而且正确的答案非但不会让人感到奇怪,反而已经为人们所熟悉。1963年,我离开牛津来到理查德(Richard)刚刚就任教授的系里担任讲师。在星期三的下午,他主持了一次全系教师讨论会。在这个会上,盛行的观念不同于牛津,并且是一种我体验为解放的观念。这种观念就是:在任何重大的哲学问题上,必定存在不同的观点(这是最重要的词);人们很难判断哪种观点是正确的,而且没有理由认为正确的答案令人感到舒适或早就为人所知。我记得理查德是如何恢复一种视角意识的。当时,我们当中的一个人重述了某个为人们所接受的名言,他说了一句纠正的话,这句话的开始是:“是的,当然存在其他的观点,即……”现在,我依然记得自己在聆听这篇优美的就职演讲时所感到的震撼,当时理查德提到了他的前任艾耶尔(A. J. Ayer)和斯图亚特·汉普希尔(Stuart Hampshire)并不鼓励“同意的欲望”^①。在这些时候,理查德优雅的自由主义是一种我曾体验到并记住的优点。

我想说的另一个力量来源与其说与哲学有关,不如说与政治有关。不过,它也意味着一种不要屈服于传统思维的影响的告诫。这就是恩格斯在一封书信的结尾所写的一段话。这封信是恩格斯在马克思去世后第二天写给自己的同志弗·阿·佐尔格(Friedrich Adolf Sorge)的。在那封信的结尾,恩格斯写道:

那些土名人和小天才(如果不说他们是骗子的话)现在可以为所欲为了。最后的胜利依然是确定无疑的,但是迂回曲折的道路,

^① *On Drawing an Object*, London, 1965, p. 6.

暂时的和局部的迷误——虽然这也是难免的——现在将会比以前多得多了。不过我们一定要克服这些障碍，否则我们活着干什么呢？我们决不会因此丧失勇气。^①

^①《马克思恩格斯全集》，第35卷，人民出版社1971年版，第460页。——译者注

10. 激励、不平等与共同体^①

人类的统治者同时坚持两组社会伦理准则，但没有使它们陷入冲突。由于一组价值观用于实际，另一组用于展示，所以，在无意识

① 本文是作者 1991 年 5 月 21 和 23 日在斯坦福大学坦纳人类价值讲座(The Tanner Lectures on Human Values)上的演讲稿, 原题为“*Incentives, Inequality, and Community,*”载 G. Petersen (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values* 13, Salt Lake City, University of Utah Press, 1992。——译者注

许多朋友和同事对演讲材料的初稿作出了有益的评论, 有时给予了非常详细的评论。我要感谢 Ronald Dworkin, Susan Hurley, Thomas Nagel, Derek Parfit, Thomas Scanlon, Samuel Scheffler 和 Joseph Raz 在牛津大学各种会议上的敏锐批评。我要感谢许多人的(常常是很长的)批评信, 他们是: Richard Arneson, John Baker, Annette Barnes, Gerald Barnes, Christopher Bertram, Akeel Bilgrami, Giacomo Bonanno, Joshua Cohen, Gerald Dworkin, Jon Elster, Keith Graham, Daniel Hausman, Ted Honderich, Will Kymlicka, Andrew Levine, Kasper Lippert-Rasmussen, Murray MacBeath, John McMurtry, David Miller, Michael Otsuka, Derek Parfit, Philip Pettit, Thomas Poge, Janet Radcliffe-Richards, John Roemer, Amelie Rorty, Miles Sabin, Robert Shaver, William Shaw, Seana Shiffrin, Hillel Steiner, Joseph Stiglitz, Robert Ware, Martin Wilkinson, Alan Wertheimer, Andrew Williams, Joseph Wolff 和 Erik Wright。我最感谢的人是 Arnold Zuboff, 他花费了大量的时间与我进行讨论, 纠正我的错误; 我特别感谢 Samuel Scheffler 在演讲后的讨论会上作出的尖锐批评。我还应该补充的是, 这些演讲中的一些论点已经出现在下述关于罗尔斯的论文中: Thomas Grey, “The First Virtue,” *Stanford Law Review*, 25(January 1973); Jan Narveson, “A Puzzle about Economic Justice in Rawls’ Theory,” *Social Theory and Practice* 4, No. 1(1976); Joseph Carens, “Rights and Duties in an Egalitarian Society,” *Political Theory* 14, No. 1(February 1986)。——原注

的伪善中,他们把理想主义原则的道德满足与现实主义实践的物质利益结合了起来。

R. H. 托尼:《平等》

一、激励论证、人际检验与共同体

1

1988年3月,时任撒切尔政府财政大臣的奈杰尔·劳森(Nigel Lawson)把最高的所得税税率从60%降低到40%。这一削减提高了那些收入已经远远高于英国普通百姓——当然是英国的穷人——的人的净收入。社会主义者不喜欢减税,并且一份最新的政策文件说工党实际上将恢复1988年之前的税率。^①

劳森的减税政策如何才能得到辩护呢?当然,在资本主义社会中,经济不平等并不是新鲜事,因此许多人花费了大量的时间来对经济不平等进行论证。我们从政治右翼那里听到,富人有资格(entitle)拥有他们的财富:一方面,因为他们自己创造了他们的财富——要不是他们,那些财富就不可能存在;另一方面,因他们的财富是那些因为生产了它而有资格获得它的人自愿转移给他们的,或者因为他们得到的财富是由对它们拥有资格的其他人馈赠或自愿交换给他们的,而且其他之所以有资格拥有它们,是因为……如此等等。(一些持有这种观点的人还认为,生产之所以证明了资格的正当性,是因为它建立了道德上的应得[desert];而其他人则发现,即使应得观念在资格故事中没有发生什么作用,资格故事也是令人信服的。)然后,有一个功利主义的命题不仅得到了右翼而且得到了中间派的肯定。这个命题就是:不平等之所以是正当的,是因为

^① 严格地说,最高的所得税税率可能增至50%,但国家保险保费的最高限额可能被取消,而这两项措施的结果可能如同把所得税税率增至59%且不改变国家保险保费的最高限额。

它通过推动经济增加了国民生产总值,从而增加了人类的总体幸福。

以罗尔斯为首要哲学代表的左翼自由主义者拒不承认对不平等的这些论证:他们并不接受包含在这些论证的大前提中的原则(资格、应得和总体效用)。^①但是,右翼和中间派有时还提出了一种不平等论证,而自由主义者并不厌恶它的大前提。该论证的大前提就是如下原则:各种不平等之所以是正当的,是因为它们尽可能地改善了穷人的境况。^②在这种版本的不平等论证——并且它就是本讲座的主题——中,他们的高额收入显然使有才能者比他们本来生产得更多;而且,由于那些最上层的人所享受到的激励,那些最终成为底层者的人的境况好于他们在一个更平等的社会中的可能境况。对于撒切尔保守党的不平等化政策,这就是最有效的政治证明之一。我们不停地被告知,与这种政策相反的运动,即沿着社会主义平等方向的运动,对穷人来说可能没有什么好处,因为它支持的制度本身所带来的结果恰恰是它的倡导者一贯警告的。^③

左翼自由主义者否定了如下事实性的主张:英国或美国的巨大不平等实际上有利于穷人;但是,他们往往同意如下看法:如果这些不平等有利于穷人,那么它们可能是正当的;此外,他们还为这样的不平等进行辩护:在他们看来,这些不平等从激励的角度来看可能是正当的。这就是罗尔斯著作的主题。在罗尔斯看来,一些人主要由于遗传和运气,能够

① 更明确地说,他们在相应的根本层面上拒绝了这些原则。资格证明(qualification)之所以是必要的,是因为左翼自由主义者承认应得和资格(entitlement)在贡献和补偿的图式中是合法所得的准则,而贡献和补偿却不是植根于应得和资格观念之中的。参见 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971, pp. 103, 310—315; Thomas Scanlon, "The Significance of Choice," in *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 8, Salt Lake City: University of Utah Press, 1988 pp. 188, 203。关于对有细微差别的应得和资格观念的最新表述,参见 John Rawls, *Justice as Fairness: A Briefer Restatement*, Cambridge: Harvard University, 1989, manuscript, pp. 54, and 57 n. 34;我没有明白其中所提出的学说。

② 关于这个原则的广泛运用,参见 F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press, 1960, chap. 3 and esp. pp. 44—49。

③ 对这种指责的强烈支持来自 *Punishing the Poor: Poverty under Thatcher*, by Kay Andrews and John Jacobs, London: Macmillan, 1990。

比其他人生产得更多;因而,如果较不幸运者的境况由此得到了改善,那么那些幸运者比别人更富有就是正当的。^① 罗尔斯所说的差异原则证明了这种政策的正当性,但它只认可那些有利于最不利者的社会和经济不平等,更广泛地说,就是那些要么使最不利者的境况得到改善、要么不会使他们境况更坏的不平等:在这个问题上,罗尔斯的表述带有某种模糊性。在下文中,我将讨论更宽泛形式上的差异原则。在该形式上,差异原则允许那些没有帮助但也没有伤害最不利者的不平等。^②

现在,我们回过头来讨论社会主义的平等主义者,他们并不喜欢劳森的减税政策。作为左翼自由主义者中的左翼,应得、资格和功利对不平等的正当性证明也没有给他们留下什么印象。但是,他们并不能如此轻易地撇开罗尔斯对不平等的正当性证明。他们不可能只是拒绝它,而不赋予自己的平等主张以一种狂热的色彩,否则他们就不能在自我反思时发现后者的魅力。

① 参见 Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 15, 102, 151, 179, 546; *Justice as Fairness*, pp. 57, 89.

② 在两个方面上,对差异原则的各种陈述表现出模糊性。一个是上文所提到的在那些不会伤害不利者的不平等与那些有利于不利者的不平等之间的模糊性,另一个是必然的(mandated)不平等与被允许的(permitted)不平等之间的模糊性。这些差别产生了如下矩阵:

	必然的	被允许的
有利的不平等是	1	2
非伤害性的不平等是	3	4

既然必然的不平等是被允许的平等,并且有利的不平等不会产生伤害,因此,上文所列出的对该原则的各种可能解释就包含各种含义,并且对于哪些不平等是必然的和哪些不平等是被允许的就存在着五种逻辑上可能的观点:所有的不平等都是必然的(1, 2, 3, 4);有利的不平等是必然的,且其他的都是禁止的(1, 2);任何不平等都不是必然的,且只有有利的不平等才是被允许的(2);任何不平等都不是必然的,且所有非伤害性的不平等是被允许的(2, 4);有利的不平等是必然的,且所有非伤害性的不平等都是被允许的(1, 2, 4)。各种基本原理可以规定为这每一个观点,而且我相信在罗尔斯各种著作的表面意思和/或精神中都能够找到它们。(尽管就像我说过的,我接受这样一种形式的差异原则,在这种形式上,差异原则允许所有非伤害性的不平等,但我对罗尔斯的批判与他对上述任何一个观点的坚持并不冲突:这种批判只取决于他对有利的不平等的坚持和对伤害性不平等的禁止,而且这种立场是上述每一个观点的构成要素。)

社会主义的平等主义者说他们信奉平等。我们很可能认为,他们之所以算做是平等主义者,是因为平等是他们的 premise,但该前提的结构却过于简单,无法容纳那种使他们在政治上前进的思想,即:当一些人处于如此有利的境况中时,为什么其他一些人应该处于不利的境况之中?为什么一些人应该比别人处于更好的境况中呢?这并不是一个乏味的问题,因为它没有提到境况的绝对水平,因而也没有提到任何境况不比别人更差的不利者。在一个百万富翁和亿万富翁的世界中,一些平等主义者或许会坚持他们的理想。在那样一个世界中,任何人的生活都不艰难,但对于在百万富翁/亿万富翁层面上的不平等,我所想起的那些从事政治的社会主义的平等主义者并没有强烈地加以反对。他们发现不对的事情是正如他们所认为的那样,最底层者的生活存在着不必要的艰难。他们还相信,平等化的再分配会使穷人的境况得到改善。上述情形的特别关键的特征在于穷人的境况比任何需要改善境况的人都坏,因为平等化的再分配会改善他们的生活。

在这些平等主义者看来,平等可能是一件好事,因为它可能会改善穷人的境况。他们之所以认为平等是一件好事,并不是因为它会使富人的境况变坏。而且,当他们的批评者指责他们为了平等而愿意将每个人降低到最不利者的境地上时,他们并不是回答说:当然,是的,如果必要的话,让我们都降低吧,但如果那是可能的,我们就实现了更水平的平等。相反,他们所说的在原则层面上有些模糊;他们仅仅否认,为了实现平等,就必然走向一种一些人比现在更坏且没有人比现在更好的状况。倘若他们更深入地反思,他们就会补充说,如果拉平是必然的,平等就会失去它的吸引力。平等要么可能使穷人仍然更穷,没有实现最初的平等主义目标;要么可能使穷人的境况没有任何改善,同时使其他人的境况不为任何明确的目的变坏。平等主义者的初始动机是对穷人的关心。与此相比,如果改善穷人的境况实际上需要不平等,那么不平等就是必要的;如果不平等没有改善但也没有恶化穷人的境况,那么不平等就可

容许的。

因此,如果在一个充满穷人的世界中,这些平等主义者拒绝差异原则,并且坚持一种严格平等的平等主义,那么他们就忘记了自己的目标,他们的立场就偏离了自身。(就我曾经归于他们的优先性和重点而言,严格地说,他们应该认可的根本原则既不是平等也不是差异原则,而是这句复杂的格言:改善穷人的境况,或者如果不可能,就尽可能地改善他们的境况。但是,从对何为境况好的适当要求的解释来看,并且从对世界可预见的资源前景的现实主义观点来看,该箴言的实际结果就是差异原则的结果。)我们可以得出的结论是,我所想起的那些社会主义的平等主义者不应该被称为“平等主义者”,因为(如果我是对的)平等并不是他们的真正前提。不过,这个结论可能有些草率。我马上会对“平等主义者”这个名称的属性进行更多的讨论。

就我而言,我接受那种被更宽泛解释的差异原则(参见上文),但怀疑它是否适用于对如下一点的辩护:给予有才能者特殊的金钱激励。罗尔斯主义者认为,与这样一些激励相关的不平等满足了差异原则。不过,我认为,如下观念比罗尔斯主义者的假设更有问题:如果不平等通过熟悉的激励机制而有利于境况不利者,那么它就是正当的。我相信,至少在激励不再借助应得或资格的时候,它才产生出一种支持不平等的论证,而这种不平等则要求一种违反共同体的基本条件的社会模式。只有当有才能者的态度与差异原则本身的精神不一致时,差异原则才能被用来证明给予那些导致不平等的激励的正当性:如果有才能者自身毫不含糊地信奉差异原则,他们就不需要特殊的激励。因此,当差异原则被用来证明对有才能者的激励是正当的时候,我们应该认为他们是在共同体

之外坚持该原则的。^①

更一般地说,我想表明我在这里的怀疑:差异原则无条件地证明了任何重大的不平等是正当的。这稍稍超出了本讲座的有限大纲。仅当最不利者不会从一种不平等的消除中获益时,差异原则才允许那种不平等。我还认为,要表明最不利者不可能从一种不平等的消除中获益,这通常比自由主义者所认为的更困难;因而,以差异原则来证明不平等是正当的要比自由主义者所想的更困难。最不利者之所以从激励的不平等中获益,仅仅是因为如果取消了不平等的激励,境况较好者事实上就可能进行罢工。只有在境况有利者的不平等主义态度和随之产生的行为所设定的那种限制内,他们可以消除这种限制,最不利者才能从激励的不平等中获益。而且,在一种由先前存在的的不平等结构而不是不平等主义态度本身所设定的限制内,这种不平等也可能有利于境况不利者。因此,在一个政府提供医疗保障的国家中,当一部分财政收入用来提高整个医疗服务机构的水平时,把一部分医疗资源分配给那些为了得到高级护理而支付高昂医疗费用的病人,从中产生的待遇不平等就有利于境况不利者。不平等的医疗供给帮助了穷人,但只有在先前的收入不平等(毫无疑问,这种不平等本身反映出更深层的结构不平等和不平等主义态度)——在这种论证内——本身没有表明有利于穷人的背景下才会如此。

在制定可行的选择集合时,人们在时间和因果关系上越是往回追溯,就越是遇到被人类的选择所终止的公开的可能性,并且越是难以确认出那些没有损害境况不利者的不平等。由于把上文区分的两个事例

① 尽管我将提出如下思想来反对左翼自由主义者:共同体不可能容忍他们所认可的不平等,但我不用否认在前市场的社会中同时存在大量的不平等和共同体。因为如果事实如此的话,那么那种共存之所以是可能的,是因为它得到了普遍接受,更具体地说,是因为较不有利者接受了那些左翼自由主义没有支持的关于命运和地位的各种意识形态。当人们认为那些自由主义者视为错误的事情没有表明共同体和不平等在一个拥有现代意识的社会中能够调和的时候,它们才能相调和。

放在一起,所以我猜测,只有当我们把不平等的结构和/或赞同不平等的态度——任何肯定差异原则的人都不会毫无保留地接受它们——视为理所当然的时候,社会不平等似乎才会有利于或中立于社会底层的利益。^①

现在,如果这一切都是正确的,那么,只要我想起的那些社会主义者愿意接受对他们立场的上述阐述,我们最终就可以间接地证明“平等主义者”这个术语适用于他们。因为我们可以说,一个人只有在如下条件下才是一个平等主义者:他把差异原则应用于存在境况不利者(与较不有利者[less well off]不同)的环境中,并且相信差异原则在那种环境下需要平等本身,也就是说,他相信在长期内并且在没有考虑根深蒂固的非平等主义态度和实践的情况下,这样一种环境中并不存在不会损害最不利者的社会不平等。首先,平等似乎是一个前提。然后,当渴求平等的骗局被揭穿的时候,平等作为一个前提就遭到了拒绝:它为了差异原则(或者更严格地说,上文所提到的那句更复杂的格言)而遭到了拒绝。但是,现在由于植根于差异原则(类似于它的原则),平等表明自身不仅是此时此世的结局,而且是可预见的将来的结局。

2

在本讲座的第三部分中,我将重新讨论罗尔斯和差异原则。现在,我想集中讨论奈杰尔·劳森的减税政策和反对取消它的激烈辩护——即为把对有才能者的回报维持在现有的高水平上的辩护。然后,我只就那些被认为通过发挥技能和才能而不是投入资本来生产出许多产品的

^① 我们也可以说,当我们——如上述那样——把道德命令(moral imperative)而不是因果必然性(causal imperative)视为理所当然的时候,改善不利者的境况才必然需要各种不平等。因此,当左翼自由主义者所拒绝的应得和资格原则的各种因素得到肯定的时候,我们确实才能断定激励是改善不利者的境况所必需的。

人思考这种辩护。因此,我将要考察的论证不仅适用于资本主义经济,而且适用于没有私人资本所有制的经济,比如说某些形式的市场社会主义。当然,还有一种支持资本投资应该得到高额回报的激励论证,但我在本讲座中并不打算予以讨论。

激励论证(incentive argument)的支持者说,当有才能者获得不多的回报时,他们生产出的产品就比本来的要少;因此,相对贫穷和不利者的境况就比在有才能者得到充分回报时更坏。当被用来反对把最高的所得税税率恢复到60%时,激励论证的推理如下:

当经济不平等改善了最不利者的物质状况时,它们才是正当的。[规范性的大前提]

当最高的所得税税率是40%的时候,(a)有才能的富人比在所得税税率是60%时生产得更多,由此(b)最不利者的物质状况得到了改善。[事实性的小前提]

因此,最高的所得税税率不应该从40%增至60%。

这个论证的小前提的a部分声称所实现的条件应该如何促成b部分中的结果呢?这个问题对我现在所关心的问题来说是无关紧要的。一种可能是,富人在税率下降时会更加努力地工作,从而使征收到的税款增加,并且有更多的财政收入用于再分配。另一种可能是,当富人更加努力工作的时候,除此之外,他们还还为穷人创造了(更好的)就业机会。

我打算对激励论证作出否定性的评论,但我对它的批评将采取一种特殊的形式。因为我没有直接以激励论证本身为中心,而是以说出它的某些方式的特点为中心。因此,除了在刚才所提到的具体中心之外,我不会提出激励论证是否有效或它的前提是否为真的问题,尤其不会对它的事实性小前提提出一些可能的怀疑。我既不会质疑主张a,也不会质疑主张b。我的目标并不是表明激励论证的小前提是错误的。

下文的批评并不是针对一切可以被称为激励的东西,而只是针对

那些导致不平等并且据说因为使不利者的境况得到改善而被证明是正当的激励。我并不反对那些旨在消除贫困陷阱或促使人们接受特别讨厌的工作的激励。这些激励在本质上并不导致不平等。我的目标是这样一些激励：它们对有才能者给予高额的回报，要不然他们就不会像在得到这些回报时那样努力工作。我认为，自由主义为这类激励提出的常见辩护未曾经过彻底的思考。

3

我说过，我将通过集中思考激励论证的某种提出形式来批评它。因为我认为，尽管该论证在——像通常和上文所说的那样——以冷静、非人格的形式提出来的时候听起来似乎是合理的，但当我们把它的提出形式修改为如下形式时，它听起来并不是那么合理：一个有才能的富人向一个穷人宣布了该论证。当激励论证出现在那种人际环境中的时候，它就发生了这种贬值；这一事实会影响我们对激励论证所暗中推荐的那个社会的本质的评价。

由于一种规范性论证是谁提出和/或向谁提出的问题，所以它常常会呈现出特殊的面貌。如果给出实施一种行为或批准一项政策或采取一种态度的理由，那个(些)被要求如此行动或批准或认为的人的适当反应和不同位置的观察家们不断提出的反对观点，可能都依赖于谁在说和谁在听。在不同类型的事例中，这种依赖性的形式和解释会发生相当大的变化。但是，一般认为，在许多方式——其中一些比另一些更吸引人——中，一种论证的令人信服的价值可能是说者—听众—相关者；而且，还有许多具有不同程度的相关理由问为什么应该如此。

在描述在激励论证中运作的依赖性形式(那种反应依赖谁在向谁说)之前，并且为了引导出我们在各种论证的提出环境中来思考它们的语气，我列出了这种一般现象的少数事例：

(a) 我能够论证说，加利福尼亚的司机不应该因为在红灯刚亮时右

转而受到指责,因为他不知道加利福尼亚之外的交通规则是不同的。但是,他当时不能提出这种论证,尽管它听起来似乎是完全合理的。

(b) 你想拿鱼竿来娱乐,而我则需要用它来获得下一顿饭。我知道,你不能够如此清心寡欲,以至于如果你不能去钓鱼,就会比我吃不上饭更烦恼。因此,我让你得到鱼竿,并且把你对失望的超敏感性作为我的理由。然而,对你来说,以此作为你应该得到鱼竿的理由,就可能不那么充分。

(c) 我可以说服我的中产阶级朋友相信,由于我的轿车正在修理,因而我这些天不得不花费几个小时乘坐公共汽车,所以我就有发脾气的权利。但是,当听众不是我的朋友,而是一个没有轿车的同行乘客——他每天被迫忍受这些慢腾腾的旅程——的时候,基于相同理由的相同结论听起来似乎没有什么说服力。

(d) 正如慈善事业的宣传策划人员所了解的那样,我们平常为不进行大量捐赠而提出的自私理由(我们需要一间新的房子,我正在为度假存钱,我实际上不是很富有),当我们想象它们是说给那些我们不施舍对他们来说就意味着悲惨和死亡的人听的时候,似乎异常地缺乏说服力。^①

(e) 一些人为了慈善事业而做出的牺牲远远大于一种为自己开脱而提供的捐赠。当这样的普通理由说给前者听的时候,它们听起来也是毫无说服力的。^②

① “你怎么会告诉一个快要饿死的人说,你什么也做不了?”(Action Aid Leaflet, 1990)

② 对这种特殊的相对性的一种解释出现在 1943 年的一则广告中。这则广告的目的是促进战争债券的销售。1944 年,这则广告因为对战争胜利的贡献而获奖。广告顶部的第三格画有一个在一间阴冷牢房中的美国战俘。在画像的下面,我们发现了如下文字:

今晚,你会给一个美国战俘写一封信吗?

或许他就是一个来自吉米·杜利特尔的小伙子。或许他在巴丹半岛沦陷的时候成为了俘虏。不管怎么说,他是一个美国人,而且很久没有收到一封信了。

当你坐下写信的时候,告诉他为什么你在截止日之前没有购买战争债券。

你或许会说:“亲爱的乔:旧外套已经破烂不堪,所以我……”

算了,还是划掉它吧。乔可能不了解外套,尤其是当他在一个潮湿的日本牢房中瑟瑟发抖的时候。(接下页)

(f) 既然责人严而律己宽,因此,当一位总是逃税、穿着讲究的上司

(续上页)让我们重新写吧:“亲爱的乔:我一直在非常努力地工作,已经差不多有一年的时间没有休假了,因此……”

见鬼,还是划掉它吧。他们在乔所呆的地方甚至得不到休假。

哦,你在等什么啊?来吧!给乔写封信吧。无论如何都要试着写封信吧。

但是先生,如果你发现自己无论如何都写不了那封信,你至少会为乔买一张战争债券吧?你会收起自己正准备购买战争债券的钞票吗?你不会来这里购买你的那份战争债券吗?(1945 *Britannica Book of the Year [A Record of the March of Events of 1944]* [Chicago: Encyclopedia Britannica, 1945], p. 22)

我简单谈一谈这则广告的形式及其激励力量的来源(如果它确实产生激励作用,它就应该获得它所获得的奖励)。当然,这则广告并不是针对某一个人,而是针对一大群人,针对所有生活优越的人和广告所描述的个人意图。然而,这则广告好像是在对某个人说话,并且用单一人称来对一组战俘中的一个战俘说话。这则广告的内容暗含着如下一点:公民本身应该对战俘本身负有某种义务。但是,这则广告的目标是从公民和战俘两个群体中选取某个人,然后构想出他们之间的相遇,从而表现出许多人身上的义务。此外,应该指出的是,如果这则广告的个人指涉对象是复数的,也就是说,如果老百姓向所设想的一群战俘谈到了我们的破旧外套、失修的屋子和休假的缺乏,那么它几乎不会失去自己的目标和力量(比较一个富人或所有富人一致地向所有穷人用第一人称对激励存在理由的复数描述)。

这则广告的作者认为,他们描绘了一个公民向乔提供的自己不购买战争债券的理由,从而能够暴露公民们提出的理由的不充足性。而且,他们正确地认识到,如果你不用同时面对乔,那么当你因为上述理由而不购买战争债券时,就很容易面对自己。

这则广告打动读者的力量是多种因素决定的,并且把那些属于上述c,d和e类型的因素结合在一起。这则广告模拟了一个公民和乔之间的直接对话,这样一种直接性是通过人际形式提出论证而达到的修辞结果。于是,由于这种直接性得到了保证,两三个不相关的东西混在一起产生了强烈的说服效果。这则广告就是建立在这种效果上的:也就是说,乔和我属于同一个共同体,然而他却在受苦;我和乔都是一项极其重要的事业的共同参与者,在该项事业中,至少我和自己家人的生活质量陷入危险之中;而且,乔是一个道德英雄——看一看他为了上述事业已经付出的东西,比较一下我不愿意付出的微薄之力。这些考虑因素合在一起,使我觉得自己对乔负有某种责任。这则广告在说,尽管一个人在购买更多的战争债券之前选择购买一件新外套听起来是非常合理的,穿一件旧外套的负担与乔身上的重负相比时产生不了任何的辩护作用;就像这则广告所暗示的那样,这就解释了如下问题:当一个公民告诉乔他的旧外套是不购买战争债券的充分理由的时候,他为什么会感到羞耻?

最后,我评论一下那种直接性的作用。就像我所指出的,那种直接性是这则广告的力量来源之一。如果产生直接性的东西不是作为表达对象的一个人(或群体),那么直接性就能够增加说服力。我们不会对动物说话,但当某些实验已经准备就绪的时候,那些为它们的价值进行辩护的论证可能难以在实验室中表达出来。我们也不会对树木说话,但当一棵树立立在一片广阔的森林之中的时候,为《纽约时报》周日版的篇幅进行合理性证明可能更加困难。因此:如果一个论证说出的是直接性的一个特例,而不属于它的一般形式,我们就不得不面对一个人;而且,战俘是表达的对象,这一点或许并不是这则广告的说服力的关键。这种状况恰恰与激励论证被提出来时的情况相反。

由于一位雇员偷偷地挪用了一点现金而指责他的时候,后者不会给人留下什么印象。

这些事例表明,各种论证之所以说服能力在发生变化,是因为人们的认识(a)或道德(e,f)或社会(c)立场发生了变化,或者是因为手法和窘迫以及直观性的问题(c,d,e),或者是因为慷慨比贪婪更有吸引力(b)。在这里,我不打算对各种论证在不同类型的人际传达中减少说服力的方式进行系统的分类。相反,我将讨论一种与本文尤其相关的事例,因为激励论证就属于它。

4

在这种类型的事例中,一个论证在言说者是这样一个人的时候就发生了改变:他的某个或某些选择使激励论证的一个或更多的前提为真。与同一论证的其他言说者相比,一个有助于使该论证的一个前提为真的人,能被要求证明该前提为真这个事实。^①而且,有时他会无法提供一个令人满意的证明。

关于这种结构的极端事例,让我们思考一个向绑匪支付赎金的论证:仅当绑匪收到赎金,被绑架的儿童才会被释放。有各种各样的理由不向绑匪支付赎金。一些人担心进一步的后果,或许更多的绑架会受到鼓励。而且,支付赎金之所以被认为是不对的,不仅在于它的一些后果,而且在于它的本质:向一种卑鄙的威胁支付赎金。但你们仍然会同意,由于利害关系相当大,向绑匪支付赎金常常是正当的。由于缺乏把刚才提到的抵消性理由中立化所需要的证明,所以赞同向一位特定的绑匪支付赎金的论证可能如下:

孩子应该属于他们的父母。

除非他们向绑匪支付赎金,否则他就不会将这个孩子归还给他

^① 与它为真这个声称相反,该论证的每一个言说者可能都被要求为该事实提供正当性的证明。

的父母。

因此,孩子的父母应该向绑匪支付赎金。

现在,这种形式的论证完全是第三人称的:在这种形式上,任何人(或许该论证提到的人应该除外)都可能是在将该论证说给其他任何人。现在,我们设想一下绑匪本人向——例如——孩子的父母提出这个论证。(在这里重要的可能是他正在进行谈话,而不是他们正在聆听:后者的状况在第11小节中达到了突出的地位。)由于对论证表示认同的无可指责的标准,下述论证就如同上文给出的:它的大前提规定了相同的原则,并且它的小前提包含着相同的事实性主张:

孩子应该属于他们的父母;

除非你们付给我赎金,否则我不会归还你们的孩子;

因此,你们应该付给我赎金。

这时,应该注意的是,尽管我们可能承认该论证的前提的真值和推理的有效性,但是凡是在上述人际环境中说出该论证的人,罪责还是可以加在他们身上,即使在大多数情况下^①,以客观的形式说出同一种论证是一种无罪的方式。而且,关于为什么该论证的说出者在所展示的人际情况中招致了罪责,当然没有什么神秘之处。那个绑匪之所以会招致罪责,是因为他所诉诸的事实,即只有当你们支付赎金,你们才会得到你们的孩子,是他故意促成的事实:他使该论证的小前提为真,并且这在道德上是卑鄙的行为。

当绑匪提出了该论证的时候,他就表明自己是罪恶的,但为了使自已相信绑匪的要求不应该得到同意,我们几乎没有必要反思他说出该论

^① 我之所以用那种谨慎的方式来表达自己的看法,是因为除了该事例之外,如果你想使它成立——在这种形式中,绑匪本人使用了该论证的客观形式,自称为“他”,那么一个人就陷入如下情况之中:他提出了该论证,并且表达的意思是他完全不受抵消性(如果是相当无视的)考虑的影响,和/或者他在绑匪的威胁中看不到任何棘手之处,和/或者他在客观力量的互动模式中看到了人的交易。

证的形式。由于不受任何这样一种反思的影响,我们都完全认识到绑匪的行为是不对的,也没有必要为他公开地承认它而感到特别的震惊。事实上,在某些情况下,绑匪说出了该论证,这将有利于孩子的父母,因为绑匪说了该论证的小前提,这有时首先会使孩子的父母知道如何找回自己的孩子。我们甚至可以设想,一个有些精神分裂的绑匪会突然想到:“天哪!我忘了通知孩子的父母!”因而他在那种思考的过程中会想到孩子及其父母。

然后,尽管绑匪的(主要)罪责不在于他说出了该论证,而在于他使它的小前提为真,但仅仅因为他使这个前提为真,所以他仍然应该为说出该论证而感到羞耻。在某些情况下,他可能有更严重的罪恶而没有说出该论证,这个事实没有使如下主张为假:在所有情况下,他只要说出该论证,就暴露出自己的严重罪恶。

在绑匪论证中,有两组行为者:绑匪和孩子的父母。在绑匪论证的第一个表述形式中,绑匪和孩子的父母都是以第三人称被提到的;在对该论证修改后的表述中,他们分别是以第一和第二人称被提到的。思考一下提到两组不同的人——即 A 和 B——的任何一个论证。有许多种方式可以用来表述这样一个论证。A 组和 B 组的人都可以说出该论证,或者都不说出,并且该论证可以向任何一组的成员说出,或者都不向他们说出。而且,所有这一切都适用于激励论证,一组人是有才能的富人,另一组是境况最不利者。在对激励论证的讨论中,我所关心的主要是这样一种情形:在其中,一个有才能的富人说出了激励论证,有时重要的并不是对谁说,并且有时重要的是听众是穷人;而且,在某个时候,我将思考一种相反的情形:在其中,一个穷人向一个有才能的富人说出了激励论证。

激励论证与绑匪论证存在某种共同之处,即使扣押人质与扣押劳动之间存在着重大的区别,直到一个人得到他想要的金钱。不过,在更仔细地考察绑匪论证和激励论证之间的相似和差别之前,我想解释一下

“共同体”(community)一词为什么出现在本讲座的题目中。

5

在常见的用法中，“共同体”包含大量的条件。通过将它与“综合正当性证明”(comprehensive justification)概念联系起来，我将介绍我想起的一个特殊条件。

大多数政策论证都包含关于在政策实施和没有实施时人们会如何行动的各种条件。关于住房、卫生、教育和经济的方案通常通过改变行为者的可能的行动集合而得以实施，并且它们的正当性证明通常假定，能够预料到面临那些行动集合的行为者将选择做什么。

因此，思考下一项政策 P 和一种据说证明其正当性的论证。后者的前提之一假定，当 P 实施的时候，整个人口的子集 S 将按照某种方式行动。当我们问 S 的成员的反射性行为本身是否是正当的时候，我们就对为 P 提出的正当性证明进行了所谓的综合评价(comprehensive assessment)。而且，仅当那种反射性行为确实被证明是正当的时候，对 P 的综合正当性证明才得以实现。^①

“我们之所以应该做 A，是因为他们会做 B”，这可以证明我们做 A 是正当的；但是，如果他们做 B 没有被证明是正当的，那么它没有综合地证明我们做 A 是正当的；因而，如果我们把他们做 B 是否正当这个问题视为不相关的问题而撇开不谈，我们就没有为我们做 A 提供一个综合的正当性证明。因而，由于我们对待激励论证，就仿佛对有才能的富人的行为的正当性证明，也就是它的小前提所描述的，没有存在任何问题似的，因此，我们所获得的可能是一种正当性证明，但它并不是一种对激励政策的综合正当性证明。

^① 由此可以毫无恶意地说，为减少犯罪率而采取的刑罚政策缺乏综合的正当性证明。这样一种政策却被证明是正当的这一事实表明，一切并不完全与社会相一致。

在这种情况下,仅当一种政策论证通过了我将要提到的人际检验(interpersonal test),它才会提供一种综合的正当性证明。当一种政策论证被提出来的时候,它对说者和/或听众来说就会发生变化。人际检验就是借助一种政策论证的这种变化来检验它的坚实性。该检验提出了如下问题:当某个社会成员向其他任何一个成员说出一种论证时,该论证是否能够证明一项有争议的政策是正当的。因此,要实施这种检验,我们就要假设,一个被指定的人向另一个人说出了一种论证,或者更普遍地说,一个被指定群体的成员向另一个成员说出了一种论证。如果一种论证由于谁在说和/或谁在听而无法证明一项政策是正当的,那么不管它在其他的对话条件下是否同样成立,它都无法(简单地)全面地证明该政策是正当的。

如果一些论证付诸这种检验,它们就会失败。这种检验的突出方式和唯一的检验失败模式——在下文中将包含在本讲座之中——是说出者不能满足在一种论证由和/或向他人提出时所产生的正当性证明要求。因此,可以预见我将尽力表明的东西:激励论证没有证明有才能的富人所要求的不平等是正当的,因为他们不可能解决在他们提出该论证时所自然产生的正当性证明要求,也就是说,为什么他们在所得税税率恢复到60%时会不那么努力地工作?富人将发现,不管是谁向他们提出了这个问题,都难以回答。但是,我经常集中关注他们的对话者是境况不利者时的情形,因为在那种情形下,那个问题以及富人解决它时所面临的困难可能促使更深入的对话,从而产生更深刻的例证。

当相关的群体以通常的方式提出对一些政策的正当性证明,完全以第三人称提到那些群体及其成员的时候,如下问题的恰当性并不总是显而易见:不同的人为什么愿意做他们所做的事情?如果相关的人们本身重述了那种论证,这个问题就变得显而易见了;有时,当听众是有策略地选择的时候,它就更加明显了。对人际表述的检验使得如下一点更加明显:政策的正当性证明通常取决于那些并不是外在于人类主体的条件。

共同体也是如此。我首先从共同体的类型不只一种这种观察开始,而现在我必须阐明与当前的关切有关的那种共同体。但是,我首先从语文学上来谈一谈对“共同体”一词的看法。

像“友谊”一样,“共同体”既是一个可数名词,又是一个物质名词。当表示各组拥有不同界限和联系的人群(欧洲共同体、伦敦的意大利人共同体、我们的共同体)时,它是一个可数名词;当我们说某个社会有多少个共同体的时候,当我们说某个行为增强或削弱共同体或者某种态度尊重或冒犯了共同体等等的时候,它是一个物质名词。

有人可能会说,一个共同体就是一组自身中存在某种一致性(community)的人们:这就是可数观念(count-notion)与物质观念(mass-notion)之间的联系。“共同体”在这个方面像“友谊”一样:友谊(friendship)是一种实现了友情(friendship)的关系。应该注意的是,朋友可能做并且感觉到那些与友情不相符的事情,但并没有因此终止了友谊。如果一种友谊关系没有这种友情,它就不再是友谊。但是,一种友谊关系中不可能(永远)没有友情。这一切对共同体来说同样如此:在一个共同体中,一致性可能遭到侵犯和终止。但是,一个共同体中不可能没有一致性。

在作形容词用的无条件的意义上,共同体不仅在形式上而且在内容上都类似于友谊。除了这类共同体外,还有一些特殊类型的共同体。其中一些在刚才指出的意义上促进了一致性,而其他一些则不然。而且,共同体的类型(可数的)不同于一致性的类型(物质的)。语言的一致性(community)同样构成了一个语言共同体;民族的一致性建立了一个民族的共同体;集邮兴趣的一致性结合成为一个集邮共同体。

我在这里所关注的共同体形式,也就是我将要提到的辩护性共同体(justificatory community),它普遍存在于各种辩护性共同体之中。而且,尽管辩护性共同体在某种意义上是一个虚构的观念,但它也为共同

体作出了贡献,即对刚刚勾画的在完全的(形容词上的绝对的)意义上的共同体作出了贡献。如果在某些人中盛行一个全面的辩护性规范(这个规范并非始终得到遵循),那么由这些人组成的一个社会群体就是一个具有辩护作用的共同体。如果在一项政策实施时某些人愿意做的事情部分地证明该政策是正当的,要求他们证明相关行为是正当的就是一个适当的要求,而且当他们未能证明的时候,共同体就遭到了破坏。由此可以得出结论说,仅当一项政策论证通过了人际检验,相关的人们为该政策提供的论证才满足辩护性共同体的要求。而且,如果对该政策的所有论证都没有通过那种检验,那么无论还可以说什么来支持该项政策,它都表明辩护性共同体的缺乏。

现在,如果相关的行为者不能证明一种论证归于他们的行为是正当的,该论证就没有通过人际检验,因而与共同体相冲突。如果行为者实际上被要求证明他们的立场是正当的,但他们由于这种或那种原因而拒绝这样做,会怎么样呢?因此,所讨论的论证不一定通不过人际检验,因为相关的行为者可能证明他们的立场是正当的。但是,如果他们拒绝证明的原因是他们认为自己没有责任向对话者证明,因而没有必要提供一种正当性证明,那么他们就是在所讨论的政策问题上放弃了与其他人之间的共同体。他们是在要求我们把他们当做是一群火星入;由于可以预见他们会做出攻击性乃至野蛮的行为,我们采取某些措施就是明智的做法,但我们不应该指望他们会参加正当性证明的对话。

运用人际检验并把通不过它视为缺乏共同体的证明,这并没有对那些特殊的人群构成了相关意义上的共同体做出任何的预设。一些人或许认为,在一个社会里,富人和穷人没有理由应该构成一个共同体,因此,通不过人际检验是毫无关系的,即使有关系,那么也不是因为它表明了共同体的终结。相比之下,其他一些人可能认为,共同体应该出现在所有人之间,因此,如果共同体不能在你我的形式上符合要求,那么它就

会削弱富国在南北对话中提出的政策论证。^① 与人际检验相关的命题是：如果一种政策论证通不过人际检验，那么凡是提出该政策证明的人实际上都认为，其政策论证所涉及的人们之间在某种程度上不存在一个共同体。他们彼此是否应该构成一个共同体呢？这是另外一个问题。它取决于一种关于如下问题的学说：一个共同体的适当界限是什么？在这里，我不打算对此予以阐述。在我本人的观点（在这里是尚未得到辩护的）中，如果它在当前的意义上不是一个共同体，那么它就减少了一个社会的民主特征，因为如果我们根据我们当中的一些人不能向其他人证明正当性的所作所为来制定政策，那么我们就不能一起制定政策。

人们常说，指望现代社会成为一个共同体是一种不切实际的想法，因而，在一个巨大的和异质的政治体中，任何一对公民都应该长期地愿意对彼此表示热情的认同，这肯定是无法想象的。但是，共同体在这里并不是某种沉闷的礼俗社会（*Gemeinschaftlichkeit*）。相反，我关于激励证明的主张是：由于借用了罗尔斯的一个术语，它没有“依据哪些公民能够向彼此证明他们的共同机构是正当的来提供一个公共基础”；因而，那种证明与罗尔斯说的“公民友谊的纽带”^②是冲突的。

现在，我们来看看上述概念组的一些事例。

在哈罗德·威尔逊的首相任期内，一些经济政策根据所谓的“苏黎世大银行家们”的意图而被证明是正当的。据说，这些国际银行家将惩罚英国政府的各种决策。正是他们的外国身份的标志，经济政策才不得不安抚他们；而且尽管本以为他们的行为应该有所不同，但对英国政府

^① 在 *Justice as Fairness* (p. 152 n. 28) 中，罗尔斯提出了一种与共同体的边界能够有多大这个问题有关的观点：“要使差异原则能够得到实施，所需要的忠诚和动机支持不仅预设了人们之间有某种程度的相同性，而且预设了在一个多元社会中不可能奢望的社会凝聚性和封闭性意识。”这就意味着国家内存在着这样一种足够的封闭性。（在我看来，罗尔斯在该脚注中勾画的单一社会和多元社会事例之间的三个进一步的比较似乎是失败的，但其中任何一种在这里都不重要。）

^② John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77, No. 9 (September 1980): 561; Rawls, *A Theory of Justice*, p. 536.

来说,呼吁他们这样做却可能被认为是不合适的。但是,就那些被认为属于我们自己的共同体的人们来说,这样的呼吁无疑可能是合适的。我们的共同体的政策也没有必要安抚我们自己共同体的成员:当他们的要求被证明是正当的时候,就应该得到满足,但这是另外一回事。

对一些读者来说,或许有一个例子接近本国的情况,即这样一种政策论证:英国学者的薪水应该提高,因为要不然他们就会受到国外高薪的引诱。我们可以假定,由于当前的薪酬水平,学者们确实愿意离开英国。但是,当学者们被视为一个共同体的成员,拥有其他可以影响到国家福利水平的决策的正当性证明的时候,他们是否会移民的问题与上述政策论证有关。而且,许多倾向于离开的学者以第三人称提出了上述论证的小前提,从而避开了自己是否移民的问题。他们会说:“学者们会去外国”,而不会说:“我们会去外国”。

在一个关于眼前利益的事例中,分享共同体的成员身份与对提供正当性证明的要求之间的联系细致地表现出来。莫斯科的将军们可能对立陶宛独立运动的领导人说:“应该避免普遍的流血。如果你们坚持追求独立,那么我们将进行武力干预,结果将是普遍的流血。因此,你们应该放弃对独立的追求。”在这种情形中,立陶宛独立运动的领导人可能要求莫斯科的将军们证明他们进行武力干预这个有条件的意图的正当性。如果将军们对这个问题视而不见,他们就放弃了与立陶宛之间的辩护性共同体。

立陶宛的领导人可能提出一个类似的论证:“应该避免普遍的流血。如果你们进行武力干预,我们仍然会坚持我们对独立的追求,结果将是普遍的流血。因此,你们应该放弃进行武力干预的计划。”而且,立陶宛人可能也觉得自己没有义务向莫斯科的将军们证明他们的意图是正当的。另一方面,如果双方都带着这样一种责任感进行努力,那么他们就会进行一种正当性证明的交流;在这种交流中,每一方都竭力表明,不管是否为真,对方的小前提都为假。

人际检验关注的是一个论证的说出,但它通过检验那种说出行为所检验的是那个论证本身。如果共同体在富人说出激励论证时就不存在,那么激励论证本身(不管是谁肯定它)就表明穷人和富人之间的关系与共同体是不一致的。如果我是对的,那么由此可以得出结论说,只有在一个人际关系缺乏上述共同体特征的社会中,激励论证才能证明不平等是正当的。

例如,有时就像在绑匪事例中那样,人际检验将是一种证明一个已然明了的观点的间接方式(即在绑匪事例中,绑匪和孩子的父母之间不存在一种重要的共同体)。但是,其他的事例将证明,并且我也相信,激励论证就是其中的一种事例。激励论证通常完全以第三人称的方式提出,并且相对来说,仿佛它所提到的富人的态度和选择不会存在任何问题。相比之下,当我们设想一个有才能的富人自己肯定了该论证的时候,那么平等和义务的背景问题就一目了然;而且,如果我是正确的,那么这就表明富人放弃了他们与穷人之间在经济方面的共同体。因此,当我们选择用你我的方式提出激励论证的时候,我们就会更深入地看到它的特征。

现在,我们来看一个重要的条件(qualification)。我认为,当激励论证由富人独自提出来的时候,那么它就表明自己与共同体是不一致的。我之所以插入“独自”一词,是因为当激励论证开始与关于应得(desert)的主张和/或诺齐克式的主张——即一个人有资格处置他的劳动在无束缚的市场中可能得到的回报——相结合的时候,现在反对该论证的依据就不再奏效。我本人没有接受那种对激励论证的复合证明,但我在此也没有认为它通不过人际检验。在这里,我针对的是一种对激励证明(incentive justification)的不加任何修饰的或赤裸裸的运用。激励证明通常被赤裸裸地运用,而且人们非常强调它是被赤裸裸地运用的。当支持

者说激励证明的优点在于它运用关于应得或资格(entitlement)的毫无争议的道德前提时,那种强调就出现了。(注意,由于罗尔斯拒绝运用应得和资格来证明不平等是正当的,所以对激励的罗尔斯式认可就采取了我所说的那种赤裸裸的形式。)

对于那些主张的顺序,我的排列如下:有才能的富人不可能证明如下事实是正当的:(赤裸裸的)激励论证的小前提为真。如果他们不能证明激励论证小前提的真值是正当的,那么他们就不能把它用作对不平等的正当性证明。如果他们不能把它用做对不平等的正当性证明,那么它在共同体内就不能当做是一种正当性证明。如果它在共同体内不能用作是一种正当性证明,那么任何运用它的人在运用它时就(实际上)把社会说成与共同体是不一致的。

二、检验激励论证

7

当绑匪本人提出自己的论证时,他的论证就使它的主张遭到怀疑,因为正如我所说的(参见第4小节),他使如下论据为真:仅当孩子的父母支付赎金,他们才能得回自己的孩子;而且,这种使之为真的行为在道德上是邪恶的。

因此,要用一种类似的方式使人们不相信对激励论证的第一人称的肯定,我必须捍卫如下两个主张。第一,在一种非常类似的意义上,富人使如下主张为真:他们在所得税是60%时不如在所得税是40%时工作努力;我不得不表明激励论证的小前提^①把自己的真值归为富人的决定和意图。(我之所以说非常[sufficiently]类似,是因为——富人并不是

① 或者严格地说是该前提的a部分:仅当其他人——例如政府——按照某些必需的方式进行行动,b部分才为真。但是,出于方便,我将继续谈论那种使事实性的小前提为真的富人。

一个人而是一个群体,并且是一个成员不断变化的群体——这个事实在此无疑会带来一些重要的差异:在本小节的最后,我将讨论这个事实所带来的某种复杂情况。)我也需要表明,尽管应得和资格的因素在赤裸裸地(参见第6小节)运用激励论证时被悬置,富人从而被剥夺了求助于他们的手段,但他们不能证明使上述主张为真是正当的。尽管那样,我当然也没有必要坚称,富人使激励论证的小前提为真的行为,使他们与绑匪处于相同的道德地位上;而只是坚称,如果他们的立场是可辩护的,那么这种辩护依赖于一个赤裸裸地运用激励论证的人所放弃的那类根据。

现在,我开始讨论我的第一项任务,即表明有才能的富人使激励论证的事实性前提为真。让我们提出如下问题:如果该前提为真,那么它为什么为真呢?它之所以为真,是因为富人在所得税是60%不能够(*unable*)像在所得税是40%时那样努力工作呢?还是因为他们在所得税是60%时不愿意(*unwilling*)那样努力工作呢?如果该前提的真值反映了无能力(*inability*),那么我们在相应的意义上就不能说富人使该前提为真。用无能力来解释该前提的真值,这意味着富人由于选择的不同而不可能使该前提为假。

这种无能力主张(*an inability claim*)可能采取两种形式。在第一种形式上,除非富人消费昂贵的东西,否则他们就不可能努力工作。

在这种情况下,如下一点完全有可能为真:如果没有足够的金钱购买高级的消遣,那么就不可能取得某些需要高级才能的成就:与依靠平均工资生活在普通住宅中所能得到的休闲活动相比,每天进行大量自驾车活动的经理在两个工作日之间确实需要更有效、更昂贵的休闲活动。(当我说他可能需要高质量的休闲时,我并不是指他的偏好的排序或效用函数,而是指他在身体和/心理上有可能做的事情。)在因果关系上,那种能力局限(*ability limitation*)与一个人的效用函数相互作用,但前者并不等同于后者或后者的一个方面。但是,那种考虑因素可能证明的收入差距肯定仅仅是所得税在60%时的收入差距的一小部分。经理们(之类

的人)在所得税是 40% 时所得到的额外金钱,几乎不可能必须规定用于购买他们为实现高水平业绩所严格需要的——我们可以想象的——任何奢侈品:他们在缴纳 60% 的所得税后剩下的收入能够买得起那些奢侈品。

富人在所得税是 60% 时不可能像在所得税是 40% 时那样工作努力。在这种主张的另一种不同形式中,据说他们需要的并不是只有大量金钱才可以购买的产品,而是获得那些产品或金钱的**前景**:高额报酬现在据说是激励或士气所不可缺少的东西。(你最终把饼干给了表演犬,因此下次同样的程序就会再次上演,而且并不是因为那条表演犬需要得到它从那块饼干所得到的卡路里才会继续表演。)这个激励故事并不是说,除非他们得到可观的报酬,否则富人就选择非常不努力地工作:他们在物质上有一种现实的选择这个命题恰恰是无能力主张所要反对的命题;而是说,巨额金钱的诱惑维持了且必须被用来维持努力工作所需要的激励动机:当富人预料到被征收 60% 的所得税时,他们就不可能使自己像在预料到被征收 40% 的所得税时那样努力工作。

现在,在我看来,这种主张并没有多少真实性:从总体上来看,它认为有才能者比实际上更脆弱。即使激励论证的小前提为真,富人也不大可能缺乏做其他事情的能力,从而使自己可以休更长的假期,在 5 点钟而不是在 6 点钟休息,或者不再为努力获得更多的订单而操心,也就是做他们在所得税提高时所做的那些事情。所得税的提高意味着在选择其他的行动方针时,富人面对着一份新的而又不那么具有吸引力的成本收益表,而且他们当然会发现难以对现在预示着报酬更低的选择提高热情。由此不可以得出结论说,他们不能作出和有效地追求那些选择。

此外,我认为,在这里受到质疑的那种主张中没有多少真实性,但是没有。因为我认识到,至少不管他们的意愿如何,报酬“太低”的感觉可能造成一种郁闷的不情愿,进而导致业绩的下滑。但是,我们应该提出的问题是:什么导致了这种无能力的感觉?而且,如果它的两个突出

原因就是仅有的原因,那么就像我现在要努力解释的那样,“激励”版的无能力主张可能不再有效。

失望的预期导致了报酬太低这种沮丧感。尽管他们是在一个极其不平等的社会中被社会化的,但有才能的富人当然期望在发挥自己的才能时能够获得可观的报酬。因此,当他们得不到这样的报酬的时候,甚至当他们断定自己不应得或要不然没有资格得到这样的报酬的时候,他们也会感到沮丧。但是,他们还会作出类似的判断并不是不可能。他们认为,如果他们努力工作,他们就有权利得到可观的报酬;而且,这种信念是如此强烈,以至于它能够成为士气低落的更深刻的原因:它能够使那种在所得税是60%时努力工作的想法让他们的心里充满一种真正使人灰心的沮丧。

现在,(按照假设那些在所得税为40%时通常努力工作的人们)在所得税是60%时无能力努力工作反映出习惯性的预期或对资格的判断,或者是这两者。但在这里,这不可能有效地反驳如下主张:有才能的富人的选择决定使激励论证的小前提为真。首先,思考一下习惯因素。我们在这里是从根本上来考察某种对不平等的正当性证明。因此,借助对这种正当性证明的贡献而引用纯粹的习惯来证明不平等的报酬是一种不适当的做法。习惯可能会改变^①,因而在一种根本性的考察中是不相关的因素。而且,在这里,我们必须忽视对高报酬(有助于维持习惯性的预期)之正当性的信念的因果力量。因为我们在这里所设想的是,有才能的富人在明显没有援引资格的时候说出了“赤裸裸的”形式的激励论证。

① 由于教育结构的改革,如果不总是在个体的层面上,那么肯定是在社会的层面上。而且,即使相关的习惯不可能改变,那么这可能对实践而不是正义理论有更多的影响。正如罗尔斯所说的:“我们不会考虑到信奉的紧张,这种紧张来源于某些人,他们不得不从一个不正义社会中的有利地位转向在这个正义社会中的(要么绝对要么相对或这两者)较不利地位……应用在那些在理论上从不正义社会的转型的事例的信奉紧张是无关紧要的”(“Reply to Alexander and Musgrave,” *Quarterly of Journal Economics*, 1974, p. 653,同时参见 Rawls, *Justice as Fairness*, p. 44,关于教育维持一个正义社会的作用:相关的信奉紧张是那些在一种把平等主义原则灌输给青年人的社会化过程之后仍然存在的紧张。)

因此,当富人拒绝承认激励论证小前提的真值反映出他们自己愿意和不愿意做的事情时,他们不得不援引他们自己对资格的信念。如果这样的话,那么就会产生一种实际上的不一致。^①

如果无能力主张的“动机”变种版本完全取决于习惯与规范性的信念,我们就能够有把握地将它弃之不顾。我们可以说,如果无能力主张是正确的,那么它之所以在当前的语境中受到损害,原因在于它的真值所依赖的东西,即它没有为如下说法提供一个适当的理由:有才能的富人在所得税从40%增至60%时不可能像以往那样努力工作。无能力主张可能有助于平息针对当前一代有才能的富人的道德主义指责,但它不可能有助于坚定地维护人类社会的的不平等。

现在,我坚定地相信,诸如无能力主张所拥有的真值,这样的真值确实完全取决于习惯和意识形态的因素;由于上述理由,它们在这里必须被消除掉。无能力主张容易与一个与自己相对立的主张相混淆,即有才能的富人**有权利(right)**在所得税从40%增至60%时不像以往那样努力工作。我认为,当有人正确地以无能力主张为中心的时候,他就很难相信其他的事情。尽管如此,但我尚未表明动机不存在相关的更深刻的限制;而且在本讲座之后的研讨会上,塞缪尔·舍菲尔(Samuel Scheffler)正确地使我开始这个领域的任务。他并没有拒绝我的结论,但强调说它尚未得到证明,或者至少在一般的情况下尚未得到证明。在一般的情况下,问题不在于这些特殊的人们在所假设的税收提高的情况下是否可能全力以赴地工作,而在于最佳的经济激励一般是否需要一些影响深远的的不平等。

① 如果一个第三方援引(没有认可)富人对自己资格的信念作为碰巧解释激励论证小前提的真值的东西,那么他不可以把这种特殊的不一致归于激励论证的“赤裸裸的”运用。但是,当对不平等的论证从根本上受到批判的时候,提到那种信念仍然可能是无法接受的。富人相信工作越努力报酬就应该越多。如果他们因此在所得税从40%增至60%时不如以往那样努力工作,那么如果不是奇怪的循环论证,上述无能力就不可能包含在为如下命题辩护的一种论证中:他们由于更努力工作而应该得到更多的报酬从根本上来说是正当的。

正如舍菲尔所言,尽管我已经表明,但各种激励可能导致这样一些动机:这些动机不可能是“随意唤起”的,其他的任何东西都不可能引起它们,并且它们可以使行动者表现得比本来更好。为了说明他的反对意见,舍菲尔引证了“那种需要竞争才能跑得最快的赛跑选手”和那些在压力、逆境和挑战下工作成绩最好的人们。令人信服的事例消除了关于心理可行性的简单思维。这些事例表明,人们能够做的事情取决于他们为此提供的理由:不同的理由导致不同数量的肾上腺素。因而,舍菲尔得出结论说,如果要完全充分回答无能力主张,那么这种回答可能必须至少包括“一种严肃的平等主义心理学的基本原理……一种对人的动机来源和机制的实际解释……而这种解释则是平等主义制度可能必须从事的”。

我接受这种批评,但它要求一项在这里显然不可能完成的工作计划。我们需要表明的是,如果一些人信奉平等并按此行动,那么他们所组成的社会就是可以再生产出来的,并且它在解体的压力之下并非注定要崩溃。这样一些社会在小范围内似乎是可能的,而我们需要探讨的问题是:对人类的本性和组织的何种限制使它们难以(就像它们无疑会难以建立的那样)在更大的范围内建立?那些困难是否等于无可能性呢?作为一种现实的建议,规范性的平等主义确实需要一种相应的心理学。如果舍菲尔的反对意见所指出的研究计划产生出消极的结果,那么平等可能仍然是一种站得住的价值,但它如果不作修改,就不可能代表一种政策目标。

当我们从事这样一种计划,寻找可能的支持平等的“人的动机来源和机制”时,反思那些能够说明舍菲尔反对意见的其他(非激励的)事例,就不是一种不适当的做法。因为这些事例都涉及到工作出色的动机,不管它是目的本身还是驱动其他人和/或自己的一种手段。这些事例使我们注意到,即使在缺乏金钱动机的情况下,要如愿以偿、出类拔萃和超越他人的欲望也能够带来巨大的努力。当然,有人可能说,这样一些非金钱的动机机制只不过是地位的不平等取代了金钱的不平等而已,而且

这仍然是另一个我在这里不能充分应对的巨大挑战^①。但应该注意的是，“取代”观念有些不合适，因为金钱的不平等本身导致地位的不平等。此外，地位并不像物质资源那样是可以再分配的，因而它并没有像金钱的不平等那样向平等主义提出同样的问题，而平等主义的抱负（参见上文第1小节）是一些人不必然地过着艰难的生活。

我们还应该想起这样一种思考：如果一个人接受一份比市场力量在全部发挥时所提供的工资更低的工资，那么这对他可能意味着什么呢？在对这个问题进行评价时，思考的张力就是当假设像他一样的人们正在接受同样低的工资时，他可能感觉到的张力。我们正在讨论的是一个平等主义的社会，而不是其中每一个都是独特的道德英雄的一切有才能者。

这就是我面对舍菲尔提出的艰巨任务时能够做的一切。这样一来，由于认识到一些必要的情况尚未得到证明，并且我现在仍然把动机主张和所有相关的含蓄告诫撇开不论，因此，我断定，激励论证的小前提之所以为真（如果为真的话），是因为只有在所得税是40%的时候，像经理这样的人才愿意努力工作。

但是，在我们提出那种选择是否是正当的问题之前，我先探讨如下的复杂因素：即使每一个有才能的人在所得税是60%时都选择不努力工作，也不存在这样的人使激励论证的小前提为真，因为它的真值要求许多这样的人做出类似的选择。因此，这就无法与绑匪事例相提并论，因为绑匪本人独自使其论证的小前提为真。

在回应这个重要的观点时，我只说两件事。第一，应该指出的是，一个有才能的富人非常类似于一个大绑匪集团的成员，后者也可以真诚地说：如果我改变自己的选择，这不会有什么关系，或者没有什么大的关

^① 关于应对这个挑战的巧妙努力，参见 Joseph Carens, *Equality, Moral Incentives, and the Market*, Chicago: University of Chicago Press, 1981。Carens 的这本书中有许多缺陷，但在在我看来，该书还是一本深刻和开拓性的著作。

系。然而,如果这类绑匪集团的一个成员完全以第一人称提出绑匪论证,如果他说“只有给我们钱,你们才能得到你们的孩子”,那么如下事实就不能使他的立场成为正当的:他只是这个“我们”的(必不可少的)其中之一,而这个“我们”一起保证了孩子已经被绑架。因而,同样为真的是,如果即使某个富人所造成的某种后果是正当的,但所有富人共同造成这种后果不可能成为正当的,那么,只有一个富人而不是所有富人就不可能使某个人的行为成为正当的。一个人完成某件事情可能不像在没有帮助时负有那样多的责任,但他也不可以认为结果与他的行为没有关系。^①

此外,个人是否对集体产生的结果负责呢?不管这个问题的真值多么复杂,我在这里的主要关注点并不是对富人的道德特征进行评论,而是一个我认为没有通过人际检验的论证。富人或许从一种他们不太需要反思的实践中获益。如果我们在这里(反事实地)设想他们试图借助激励论证来证明那种实践是正当的,那么这首先不是为了考察他们多么应该受到谴责,而是为了依据一个具有证明性的共同体的规范来考察激励论证如何发挥作用。

8

在标准的表述形式中,激励论证的提出,就好像富人使它的小前提为真是否正当的问题与对它的评价无关,而且好像向富人提出这个问题可能是不适当的。我曾经反对说,仅当富人被视为难以接近的第三方,他们不属于那个建议激励政策的社会时,这个问题才能被认为是不适当的。由此不可以得出结论说,富人的所作所为不可能被证明是正当的,

^① 关于与上述段落中讨论的问题有关的一个事例,参见 Derek Parfit 在其著作 *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984) 第 80 页上的“harmless tortures”。如果有人反对说与刚才设想的绑匪不同,富人并不是一个有组织的集团,那么我相信,对 Parfit 的事例的反思表明,就我的目的而言,他们不必是一个有组织的集团。而且,有人可能提出一个具有说服力的相对非组织化的绑匪事例:在这个事例中,那种类比的一切关键都得以恢复,但我将为你省去过于繁杂的细节。

而且这个已经提出的、被忽视的问题不可能得到满意的回答。在本节中,我将探讨对这个问题的可能的回答。

激励论证小前提的相关部分(即 a 部分)说,如果所得税增至 60%,那么有才能的富人不会像现在所得税是 40%那样努力工作。因此,我们可以得出结论说,这是因为他们会由此选择不那么努力地工作。作为这个选择的结果,穷人的境况将比以前更坏(因为激励论证小前提的 b 部分为真),而且如果富人在所得税是 60%时维持他们在所得税是 40%时所付出的努力,那么穷人的境况将更加坏。按照在激励论证小前提背后的事实假设,穷人从刚才提到的三种工作/税收组合中获益的顺序如下:

- (1) 有才能的富人在所得税是 60%时的工作量是 w
- (2) 有才能的富人在所得税是 40%时的工作量是 w
- (3) 有才能的富人在所得税是 60%时的工作量是 $w - x$

在这里, w 是富人在所得税是 40%时选择的工作量, x 是如果所得税增至 60%时他们就会减少的工作量。

现在,我们必须提出这样一个问题:如果所得税提高,富人就做出使(3)而不是(1)为真的选择,从而使穷人的境况比在所得税低的时候更坏;当应得和资格观念不被允许纳入到正当性证明中的时候,富人的这些选择能被证明是正当的吗?

在某些情况下,在所得税是 60%时完全像在所得税是 40%时那样努力工作可能意味着一种压迫性的生活,因此,富人作出的选择无疑是正当的。想想那些憔悴的雅皮士或者劳累过度的医生。如果促使他们选择努力工作的可观收入没有补偿他们所做的大量工作,那么他们可能过着悲惨的生活。我们之所以能够把这些“特殊负担”情形撇开,并不是因为它们不存在,而是因为在这类情形中对有才能的富人的选择进行正当性证明的性质。

让我来解释一下。在目前的实践中,激励论证据说证明了不平等是

正当的。但是,当援引特殊的负担时,在所有因素都考虑的情况下,我们得到的并不是对激励所产生的不平等的正当性证明,而是对激励确实产生不平等这个事实的否认。这是因为当我们比较人们的物质状况时,我们必须考虑的不仅是他们得到的收入,还包括他们为此应该付出的东西。因此,如果有才能的富人能够合理地声称承担了特殊的负担,那么为了使他们工作更努力而把所得税降至 40% 也可能成为平等的一个要求:在工作特别艰苦或充满压力的地方,按照一种合理的平等观念,更高的报酬是一种弥补平等的手段。既然我只反对那些导致明显的不平等的激励,因此在面对特殊负担情形时我的反对意见就得收回,而且我也承认,在背负特殊负担的地方,富人对如下问题可以作出一个令人信服的回答:他们为什么要使激励论证的小前提为真?

作为一个哲学家,我的主要目标是当援引特殊负担时可以从推导出激励论证的一种正当性证明模式。但是,作为一个从事政治的人,我还有另一个目标:现实世界中依据激励而实际上得到辩护的不平等。而且,由于我还有这第二个目标,我就不得不声称特殊负担情形并没有统计学上的普遍性。但是,我并没有发现这样说的困难,因为我相信,要是富人在所得税是 60% 时比——我们假设——在所得税是 40% 时付出更大的努力,他们当中的绝大多数人不仅仍然可以得到更高的收入,而且在完成工作时也比普通人享受到更多的乐趣。^①

^① 这里能够提出如下更为适度的主张,任何不同意那种统计评价的人都不得不接受它:尽管我们难以判断任何一个人多么喜欢或不喜欢他的工作,但说那些需要才能的工作从整体上来说是不那么令人满意的却是错误的。因此,对负担的考虑不可能证明如下事实是正当的:从整体上来看,他们需要更高的报酬。

对罗尔斯来说,有才能的人得到其所拥有的才能是运气,这是一个重要的观点,而且这在某种程度上在工作中发挥才能是令人满足的原因。因此,在证明激励的正当性时,罗尔斯主义者并没有充分的理由引证特殊负担。正如诺齐克所评论的那样:“罗尔斯并不是设想:需要这些不平等去刺激人们担任人人都能够做得同样好的工作,或者是给那些几乎不需要技艺的奴隶般的最辛苦工作以最高的报酬。”(*Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, p. 188)。(中译文参见诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,第 189 页。——译者注)

既然我建议不要怀疑激励论证小前提的真值,那么我现在就必须撇开另一种情况,即报酬优厚的有才能者非常喜欢他们的工作或者全力以赴地赚钱,因此,他们在所得税提高后实际上决不会不再那么努力工作。如果这样一些人希望产生出一种政治影响而进行欺骗,他们就会宣布提高税收将使他们不再那么努力工作。但是,就他们来说,并且就有才能者的劳动供应曲线在相关的范围内不仅是垂直的而且是逆向扭曲的而言,激励论证的小前提就为假,因为这些人不会在税收增加时不那么努力工作。然而,这种情形也因此不属于这里的讨论范围。

为了总结和评价上述讨论,我请你们看一个图表。这个图表描绘了有才能的富人可能被认为所处的状况。在这个图表中的三种情形中,有两种由于不同的原因而与我们的目的无关:第一种情形是特殊负担,因为它并没有向平等主义观点提出任何难题(而且无论如何都不可能找到普遍的例证);第二个情形是欺骗,因为在那种情形下激励论证的小前提为假。因此,从现在开始,我们集中讨论下表所说的标准情形。

在下表中, w 表示富人在所得税是40%时的实际工作量, $w-x$ 表示某种更少的工作量。在这三种情形中,富人都宁愿选择所得税在40%时的 w 工作量,而不是所得税在60%时的 $w-x$ 工作量。这种偏好可能不容易表现出来,但我们能够证明^①富人确实有这种偏好。因为他们在所得税40%时所选择的工作量是 w 而不是 $w-x$,并且他们必定更愿意所得税在40%时而不是在60%时选择 $w-x$ 的工作量,因为在第一种选择组合中工作是相同的,而收入更高。由此可以得出结论说,富人宁愿选择在所得税是40%时更努力工作,而不是在所得税是60%时不那么努力工作。

在标准情形和特殊负担情形中,富人的偏好次序是相同的。这两种

① 按照经济学家们的如下通常假设(在这里是合法的):选择可以追随为偏好,并且广泛的选择胜过狭隘的选择。

情形之间的差别(括号内表述的)在于当富人偏好第三种选择时许多富人和其他人之间的比较。这种比较不仅反映出收入水平,而且反映出工作的性质:要是他们在所得税 60% 时像在 40% 时那样努力工作,那么,在特殊负担情形中,富人的境况可能比其他人更差,但在标准情形中,他们的境况可能仍然比其他人更好。穷人从不同工作—税收组合中获益(下表左栏所给出的序列,并且在这三种情形中都是相同的)的次序不仅基于如下假设:激励论证小前提的 b 部分为真(因此,“在所得税是 40% 时工作量是 w ” 优于 “在所得税是 60% 时工作量是 $w-x$ ”);

(当前)对穷人的好处	在三种工作/税收组合中富人的偏好次序
	标准情况
2	在 40% 的所得税时工作量是 w
3	在 60% 的所得税时工作量是 $w-x$
1	在 60% 的所得税时工作量是 w (而且比其他人的境况更好)
	欺骗情况
2	在 40% 的所得税时工作量是 w
1	在 60% 的所得税时工作量是 w
3	在 60% 的所得税时工作量是 $w-x$ (而且比其他人的境况更好)
	特殊负担情况
2	在 40% 的所得税时工作量是 w
3	在 60% 的所得税时工作量是 $w-x$
1	在 60% 的所得税时工作量是 w (而且结果比其他人的境况更坏)

而且基于如下更深层的假设:如果富人在所得税是 60% 时像他们在所得税是 40% 时那样努力工作,那么这可能为穷人带来更多的好处(因此,“在所得税是 60% 时工作量是 w ” 优于 “在所得税是 40% 时工作量是 w ”。)

人际检验让有才能的富人自己说出了激励论证。这时,出于当前的目标,有才能的富人没有被归入到欺骗情形之中。在那种情形中,激励论证的小前提为假。如果所得税提高,他们实际上会减少工作量。而且,

如果我们得出一个有利于哲学家的区分,那么如果富人说出了激励论证,他们就没有进行任何**威胁**,因为在所提到的区分中,你们仅仅是**警告**说,当你们倾向于做 A 的时候,你们就会做 A,而这与你们从你们会做 A 这种说法中得到好处是无关的。应该注意的是,在所推荐的区分中,一个喜欢小孩子的绑匪只是**警告**说,如果他得不到赎金,他实际上可能更愿意(因为非战略性的理由)保留孩子:这表明,在所提出的区分中,非威胁性的警告可能令人非常不快。

因此,这时我们设想一群工资高的经理和专业人员。他们向工资低的工人、失业者和因为各种个人和环境的原因而贫困的人发表讲话,后者都依赖福利制度。经理们正在游说反对把所得税的税率从 40% 增至 60%,而且这是他们所说的:

公共政策应该使最贫穷者的境况得到改善(在这种情况下,碰巧是你们)。

如果所得税增至 60%,我们就会不那么努力地工作,而且因此穷人的境况(你们的境况)将会更加恶化。

因此,对我们所征收的所得税最高不应该增至 60%。

尽管说出这个论证的这些富人因为这个或那个原因而不可以算做是在**威胁**穷人,但他们仍然是拥有高额收入和优越生活的人们。即使所得税增至 60%,他们可能继续像现在一样努力工作,因而给穷人带来更多的**好处**,而且仍然比穷人过得更好,但他们可以拒绝这样做。他们实际上是说:我们能够做那些使你们的境况得到改善且使我们比你们过得更好的事情,但我们不愿意这样做。我们知道,在目前的燃料补贴水平上,你们当中的许多人今年将会度过一个非常寒冷的冬天。^① 如果所得税增至 60%,并且我们决不会减少工作量,那么燃料支

^① 根据下议院议员和工党卫生发言人 Robin Cook 的看法,在 1991 年的严冬中,死亡的老年人比同期通常的死亡人数多了 4000 人。

出的收入可能增加,而且你们当中的一些人可能会更加舒适。但是,在这样一种增税之后,事实上我们可能减少工作量,而且你们的境况可能会恶化。

由于提出了他们的论证,富人就没有充分的理由来回答穷人提出的一个问题:“如果你们在所得税是60%时仍然像现在一样努力工作,你们的境况可能仍然比我们更好。倘若如此,如果所得税增加到那种水平上,什么能够证明你们减少工作量的意图是正当的呢?”因为这些富人不会说他们由于付出了巨大的努力而应该得到许多报酬,或者由于他们对生产的更大贡献而应该得到更多的报酬。他们的方法没有诉诸这样一些具有争议的道德前提,而且其中许多人可能认为,由于没有使用这样一些前提,他们的论证因而更不容易受到攻击。而且,他们不可能回答说他们所为之辩护的金钱不平等是改善穷人的境况所必需的,因为正是后者的境况使之成为必需的,而且事实上,穷人所提出的问题就是富人究竟怎样证明使金钱不平等成为必需的是正当的。

激励论证确实为穷人提供了一个接受它所建议的不平等的理由。因为穷人可能把如下一点视为理所当然的:富人决心证明那些使激励论证有效的意图。但是,激励论证不可能像对富人自身那样发挥作用:既然他们不可能把自己的选择视为客观的数据,因此,他们不可能把激励论证小前提为真视为理所当然。相应地,并且与穷人不同,富人需要的并不是一个接受激励论证所辩护的不平等的正当性证明,而是一个强加这样一种不平等的正当性证明。

但是,有人可能会说,富人确实能够令人信服地回答穷人,并且无需提出那些关于应得和资格(在这里被排除)的有争议的主张。他们可能说:“看,要是所得税提高的话,我们就完全不值得花费那么多时间来努

力工作,而且要是你是我,可能会有同样的感觉。”^①对于穷人提出的问题,这难道不是一个充分的回答吗?

正如我现在将要承认的,这个回答具有某种说服力。但是,它的修辞形式使它看起来比本来更有说服力。

首先,应该指出的是,上述辩解的第一部分(看……提高)没有独立的重要性,没有重要性即它不受如下相关主张的约束:如果穷人的境况是更好的话,他就可能和富人现在的感觉(和行为)一样。因为正是穷人向富人提出的挑战的预设,后者在所得税提高时才更愿意和倾向于减少工作的努力程度;而且,在谈到什么“值得他们花费时间”的时候,富人可能是在提醒穷人注意到那些偏好和意图:例如,他们不可能是说如果他们在60%的税率时努力工作,那么他们没有得到任何报酬或者得到很低的报酬。

因此,这种在修辞上表现辩护性的步骤的负担就是一位典型的穷人可能完全像所有富人那样行动。但是,穷人在回答时可能有些话要说。他可能说:“我们实际上也不知道我将如何行动。自然,并不是所有富人都追求市场利益的最大化。而且我希望,如果我是富人,尤其是如果我仍然清楚地意识到我现在的实际处境可能会变成什么样,我就不会成为那样做的绝大多数富人。”(一个奴隶主对一个奴隶说:“如果你天生属于奴隶主阶级,你也会过得很好,并且把你的奴隶当做奴隶。”此时,那个奴隶不一定被这番话所感动。)这样一些反事实的预测并没有表明,处在一定社会阶层的人们通常选择做的事情是正当的。^②

现在,假设富人放弃了强烈但又充满问题的“你会像我那样做”式的正当性证明。假设他们只是说(如果没有诡辩的色彩,这就是本文本页

① 这一部分对话选自 Samuel Scheffler 在研讨会上对本讲座的评论。Scheffler 提出了一个挑战,本节的剩余部分就是对这个挑战的回应。

② 一位反种族隔离运动支持者的南非白人说:“如果你处在我的位置上,你就看到不同的事情。”我始终认为,对他的正确回答是:“当然,我肯定这确实使一个人失去了洞察力。”

注①的内容),即使在撇开应得和资格的时候,也只有极端的道德严格主义者才会否认每一个人都有权利追求某种合理程度的自我利益(即使当这使穷人的境况比他们必然的境况更坏的时候)。

我并不想拒绝上述强调的原则,它肯定了塞缪尔·舍菲尔所说的一种“以行为者为中心的特权”(agent-centered prerogative)。①但是,一种适度的自我利益权利似乎并不足以证明各种不平等是正当的,也不足以证明在所讨论的社会中实际上已经出现的富贫对立是正当的。应得或资格可以证明富人和穷人之间的巨大差距是正当的:资格和应得不包含对它们可能认可的不平等的任何限制。在我是我自己的劳动能力的绝对所有者的资格原则中,这一点尤其清楚。当我的生产能力被认为是完全私有的财产时,我可以按照自己的意愿和要求来运用它。相应地,对与他人利益相对立的自我利益越是给予更多的考虑,这种考虑也就越局限于它的可辩护性范围之内,因而似乎就不可能证明奢侈和贫困之间的现存反差是正当的。

这时,有人可能反对说,在把较不富有者(the less well off)的境况说成是被剥夺或贫困的境况时,我是在褊狭地批判激励论证。对于这样一种反对意见,我的回答是:

第一,在这一部分中,我关心的是激励论证的现实政治价值。因此,谈一谈现实的环境是完全适当的。

第二,激励论证是相当普遍的。因此,不管穷人多么贫困,不论绝对的贫困还是相对于富人的贫困,激励论证都应该是适用的。因此,在方法论上,集中讨论应用激励论证的特别极端的情形是适当的。

而且,正是当穷人特别悲惨的时候,激励论证的大前提才可能失去说服力。如果最贫困者不太贫困,那么赋予他们的要求以绝对的优先性看起来似乎更加狂热。但是,改善穷人境况的理由越是具有说服力,富

① 参见他的 *Rejection of Consequentialism*, Oxford: Clarendon Press, 1982。

人说出的激励论证就更加不可信(如果我是对的话)。因此,激励论证在乍一看最适当的地方是最可耻的。

现在,如果世界实施了罗尔斯的两个正义原则,那么它就不会出现当代英国所特有的不平等程度。因此,对于从行为者一优先性角度来为通常使用的激励论证所作出的辩护,上述将其中立化的企图不会有助于驳倒罗尔斯所使用的激励论证。关于为罗尔斯使用的激励论证所作出的辩护,下面我将进行更多的讨论。

9

如果税收增加,有才能的富人就决定减少生产。富人的这种决定使激励论证的事实性前提为真,并且使穷人比他们本来更穷。我曾经论证过,在对激励论证的赤裸裸使用的限制内,富人不可能证明使激励论证的事实性前提为真是正当的。因此,当他们使用激励论证来为最高工资实施低税辩护的时候,就给人留下不一致的印象:他们越想肯定激励论证的规范性前提,就越不会想使它的事实性前提为真。^① 激励论证之所以能够成立,仅仅是因为其小前提中提到的行为者的行为并不像一个人可能期望那些提出其大前提的人们所做的行为那样。如果他们这样做,他们不会使激励论证的小前提为真,那么,激励论证的小前提就不可能为真,因而激励论证就可能瓦解。

当富人自己提出激励论证时,就会产生一种欺诈。关于与这种欺诈之间的比较,想想那些绑匪——他们说,因为人质的安全应该是最重要

① 这种声称——即有才能的富人对激励论证大前提的肯定并不与他们使小前提为真的倾向相一致——并不等同于(尽管与之相关)上述分析的主张,即当激励论证被赤裸裸地运用的时候,有才能的富人不可能证明使它的小前提为真是正当的。不一致主张取决于大前提的内容,而且仅仅与对它的某些阐述相调和。如果绑匪把论证大前提从“子女应该属于他们的父母”改为“父母应该为重新得到被绑架的子女支付赎金”,那么关于其小前提的主张就依然成立,但不一致主张就不再成立了。如果富人把“穷人应该投票支持一切能够增加其利益的东西”作大前提,就会出现类似的结果。

的关切,他的亲人应该为他支付赎金。电影《家有恶夫》(*Ruthless People*)描绘了这种结构上相似和可笑的立场。在该影片中,绑匪绑架了那位讨厌的妻子作为人质,但丈夫却心情愉快,不愿意为妻子支付赎金。当沮丧的绑匪通知丈夫支付释放妻子的赎金时,他们对他表达了愤怒。或者思考一群刚刚吃过饭的流浪汉,当他们把“巨无霸”(麦当劳的汉堡)的盒子扔进水沟的时候,他们抱怨城市清洁机构的无能。当有才能的富人愤慨地指责左翼政党对富人征收重税的政策据说表明了对穷人缺少必要的关切时,类似的不一致就产生了。他们可以说,根据他们自己决心与之保持合作的条件来看,这样一些政党是愚蠢的,但尽管事实可能如此,这也不是他们表示愤慨的一个理由。

10

激励原则可能使穷人相信他们应该投票支持低税政策。但是,这并没有向穷人表明,为什么富人使他们最好那样做是正确的。而且,穷人可能拒绝那样做。他们可能支持工党和要求更高的所得税,而且并不是因为他们没有接受激励论证的事实性小前提。相反:他们可能相信激励论证的小前提为真,他们可能注意到它的真值反映出富人对异常高的生活和工作标准的坚持,因而即使牺牲自己的物质利益,他们还是可能不想接受那种主张,而是想反对它。因此,他们可能拒绝激励论证的大前提。他们可能认为,当各种不平等改善他们境况的根据包含在激励论证小前提中的时候,那些不平等就是不正当的了。

富人建议说,因为如果穷人那样做,他们的物质境况就会得到改善。穷人有一个理由回应富人的这种建议,而且他们可能非常担心与富人的合作。然而,拒绝富人的建议并放弃所承诺的物质利益,这对穷人来说不必然是一种非理性的行为。艰难地拒绝与一个掌权者达成协议,这不必然是一种非理性的行为(这有时被认为是道德命令),即使你同意了他的建议,你的物质状况可能得到改善。这之所以不必然是一种非理性的

行为,不仅是因为你的境况如何好并不单单是你的物质境况问题,而且是因为关心你的境况如何好对你来说并不是唯一的理性行为。(除了从收入最大化的角度能被认为是理性的之外,低收入者常常愿意阻止旨在提高工资的罢工。这表明,低收入者有时关心其他的事情,比如说,保留他们的自尊和不成为他们认为是不公之事的帮凶。)

尽管如此,但就像我所说的那样,愤慨的穷人可能非常关心预期的额外收入,进而同意富人的建议。他们可能认为:我们渴望改善自己谦卑的命运,因此对我们来说,接受提高激励的建议完全是合情合理的。但是,他们不可能对富人说:是的,你的建议完全合情合理。如果富人可能声称,为了做出更好的成就,他们需要额外的金钱,或者如果没有优厚的报酬,卓越的成就可能意味着他们过着降低标准、不够好的生活,那么,穷人就可能从我—你互动的角度同意富人的建议。在我设想的那种情形中(即在上表的标准情形中),反对富人的建议是一种把富人视为一组你而不是难以理解的强大力量的方式。如果富人像机器或自然物一样可以被视为外在的东西,穷人不接受他们的建议就可能是非理性的。对高山表示愤怒,认为“如果我打算攀援你或者绕过你到达我想去的地方,我就真该死”,这就是一种非理性的行为,因为除非你是一个万物有灵者,否则你与高山之间的关系就适当地表现为一种我—它的形式。可是,穷人知道富人是人,并且可以把他们视为共同体的同胞,能够面对面地要求他们提供一种正当性证明。因此,穷人拒绝富人的建议就不必然是非理性的:不合作的愤怒是对富人言论的一种理性反应。

11

当那种主张富人不属于穷人共同体的观点被认为是可以接受的时候,激励论证就不存在任何问题(在我认为它存在问题的那个特殊方面上)。然而,在英国,许多富人自身有时无论如何都渴望借助共同体,例如当他们(或真或假地)惊恐地反对穷人的斗争骚动的时候。(或许一些

富人认为,“属于同一个共同体”意味着一种不对称的关系。)

当然,特别有才能的人可以宣称他们个人在激励论证中并没有那种被归于其阶级成员的倾向,因而可以毫不困难地认可激励论证。但是,如果激励论证要成为对共同体内部不平等报酬的正当性证明,那么用第一人称并且不用这样一种推卸的方式提出它不会有任何问题。

从第三人称的角度来看,激励论证的小前提只是预测富人将会如何行动,并且要求为富人的那种行为提供正当性证明可能表现出对激励论证说出者的言辞的误解:激励论证说出者不用为自己的言辞负责,并且他可能是他(he might him);他的自我应该倾向于谴责它。但是,若要以完全第一人称的力量来肯定激励论证的小前提,就是要宣布或者(为了满足当前的目的)表明一种意图,因而对正当性证明的要求也就是适宜的。看看下面这两种对话之间的差别吧。在向一个穷人明确地说出激励论证的小前提之后,都必然产生其中的每一个对话,在第一种情形中是由穷人或者某个第三方作出的。

穷人:但是,他们富人不应该要求这么多。

答:这与我无关。事实是他们要求这么多。

这是对那位穷人的哀叹的有效回答。但是,现在思考一下在对该前提的第一人称陈述之后产生的类似对话:

穷人:但是,你们富人不应该要求这么多。

答:这与我无关。事实是我们(我和其他人)要求这么多。

这里的回答竭力反对那种质疑,但前者的不一致性则证实了后者的适合性。

由于发现难以提供一个令人信服的回答,富人可能把他们自己的选择态度说成是既定的事实。他们可能对穷人说:“是啊!但我们全都不得不接受现实。”然而,那并不是一种他们正在要求穷人承认的外在现实。在富人的这种说法中,对意图的宣布伪装成一种对与选择无关的事

情的描述：由于与自己的主动性相分离，富人以第三人称的方式现身。^①

至于一种类似的自我误述(self-misrepresentation)，思考一下说出下面这番话对绑匪来说可能会多么荒谬：“啊！我很抱歉，但事实是除非你支付赎金，否则我不会释放你的孩子。”如果他以一种事实性的而不是黑色幽默的方式说出那番话，那么他的话就明显偏离他本人的意图，也就是说他是个疯子。

我也相信，当一个阶级的意志被它的成员描述得就像一种社会学的事实时，也会有某种怪事发生。一位富人坐在他的起居室里，并且用一种超然的方式（即说他的选择与问题无关）解释穷人为什么应该反对向富人征收更高的税收。这里也有一种陌生化效果(alienation)；然而，因为它不如（我刚刚描述的）那个独行绑匪的陌生化效果明显，所以你一定不会完全成为一个疯子，才会陷入那种陌生化。每一个富人之所以容易陷入这种陌生化，是因为他的个人选择缺乏特色，迷失在其阶级成员特有的无数类似选择之中：他参与了一项人们非常熟悉的实践，以至于人们将其视为自然进程的一部分，或者将其等于自然进程。在反思的时候，他可能对穷人的境况感到震惊，但他把富人（包括他本人在内）的意图（这些意图挫败了富人对优先考虑的要求）具体化成社会政策必须参照的硬数据(hard data)。他没有意识到如下事实：他本人的选择促成了他所描述的那种状况；而那种状况是无数个人选择的结果，但他却用客观的社会学或经济学话语对其加以描述。

回想一下那个说“啊！我很抱歉”的疯狂绑匪。孩子的父母可能表现出相应的疯狂。如果孩子的父母把绑匪的意图视为不仅对他们自己而且对那个绑匪来说的客观事实，他们就确实疯了。因此，他们认为，绑匪的要求仅仅是他们为了重新得到自己的孩子而碰巧不得不付钱的事

^①这并不是回到我们在第7小节最后所撇开的无能力主张。该主张承认富人表明并实施了一系列的意图，但却否认他们能够表明和/或实施某些替代性的意图。在陌生化的动机中，恰恰是有意识的行为者被隐藏或者至少被遮蔽了。

情。或许,就像对一个可能富有同情心的旁观者那样,孩子的父亲或母亲对绑匪说:“哦! 5000 英镑是一笔钱,我肯定你也会同意。不过,这毕竟没有切去萨莉的淋巴增生的手术费多,而且就像你已经指出的那样,她的命就值那么多。”

这些反思也关系到激励论证。我已经说过,当富人向穷人提出激励论证的时候,它就无法充当对不平等的正当性证明;这表明,激励论证预设了他们之间并不存在共同体。我刚才也说过,当富人以某种方式或口吻说出激励论证的时候,他们就是暗示他们没有资格成为选择性的人类行为者。当思考这第二点的时候,或许富有教益的是构思一种我们尚未想到的激励论证表述形式,使一个穷人可以向一组富人说出激励论证。这时,激励论证的小前提将会说:如果最高所得税增至 60%,你们就不会那么努力地工作,并且我们的境况也会随之恶化;如果一位穷人以客观的口吻说出这一点,他的富人听众因此就可能感到惊讶——当某个人预测你的行为(就好像你无法控制自己的行为)时,那种惊讶就会出现。一些富人听众甚至可能抗议说:“哎,等会儿。如果税率提高的话,我们至少可能试图不减少工作的努力程度。”而那位穷人则可能反唇相讥:“你们不可能把那种决心坚持到底。请投票反对增税。”在坚持激励论证小前提为真的时候,那位穷人可能是在坚决反对共同体,或者反对听众的主动能力,或者反对这两者。

三、激励与差异原则

12

到目前为止,我仔细审查了日常政治话语为现存资本主义社会(英国)中的不平等所作出的一种辩护。现在,我不再从日常话语的语境,而是从文本来考察罗尔斯的差异原则。毫无疑问,罗尔斯不可能认可那些盛行于英国的特殊不平等。但是,他本人为不平等作出的辩护与对劳森

减税政策的辩护有一些重要的共同因素,而且我对后者的许多批评也是针对罗尔斯的观点的。

罗尔斯本人常常并且明确地认为,他对差异原则的肯定与他对那些由于给予有才能者特殊激励而产生的不平等的认可是一致的。但是,我将论证,当罗尔斯式的正义坚持自己的原则时,它就禁止这样一些激励;因而,如果一个社会的成员自身明确地信奉差异原则,它就没有必要运用特殊的激励来刺激有才能的生产者。

在本讲座中,我曾经要区分如下两类不平等:一类是与人的选择无关的、在使最不利者得到改善的情况下才是必要的的不平等;另一类是只有在一些人的意图是实现上述目的的情况下才是必要的的不平等。就像有人所说的,这种就意图相关与否而作出的区分导致带来如下问题:我们应该如何看待罗尔斯差异原则中的“必要的”(necessary)一词?罗尔斯认为,如果各种不平等是改善最不利者的境况所必要的,那么它们就是正当的。^①此时,罗尔斯只赞同那些与人的意图无关的、必要的(为了实现上述目的)不平等吗?或者从更自由主义(在这个术语不只一种的意义上)的角度来看,他也赞同那些在有才能的人对平等缺少某种类型的信奉且开始据此行动时必要的的不平等吗?在这里,我们面临着对差异原则的两种解读:按照**严格的**(strict)解读,只有当不平等严格地说是必要的,即与人们的选择意图无关的时候,差异原则才把它们视为必要的;按照**松散的**(lax)解读,差异原则还支持与意图有关的必要性。在市场中,追求私利的人们总是努力把自己的利益最大化。因此,例如,如果有才能的生产者只有在这样的条件下才能运转起来,才需要不平等来改善不利者的境况,那么对差异原则松散的而不是严格的解读就支持这种不

① 这是差异原则的一部分。差异原则的另一个部分说,如果各种不平等使最不利者的境况更坏,那么它们就是不正当的;因而,按照对差异原则的宽泛解释(参见上文第1小节),差异原则的第三个部分说,如果各种不平等没有影响到境况最不利者,那么它们就是正当的(不是不正当的)。

平等。

我将论证,在这两种不相容的解读中,每一种都能在罗尔斯的著作中找到支持的材料,所以,罗尔斯实际上对同一个问题持有两种不同的立场。在一个正义的社会中,人们会热情地支持差异原则。罗尔斯对这种热情的看法显示出对差异原则严格的、“与意图无关的”解读:这种解读与他对“完全服从”、境况不利者的尊严和友爱的看法是一致的。由于支持各种激励,罗尔斯把那些与有才能的人的意图有关的、必要的平等视为差异原则可以接受的不平等:他继续进行的论证就好像他肯定对差异原则的松散解释。

13

在一个差异原则得到应用的社会中,人们自身喜欢该原则所阐述的正义思想,并且在日常生活中受它驱使。如果我们这样认为的话,那么对差异原则的严格解读就是必然的(mandatory)。我想在对此进行论证之后,然后再讨论罗尔斯的文本。换句话说,如果我们从对差异原则的未经解释的陈述(严格的和不严格的解释在那里模糊不清)开始,并且我们假定在由差异原则支配的社会中所有人都全心全意地遵从它(我借此想说的是,他们关注的是保证自己的行为在那些原则界定的意义上是正当的),那么他们所遵从的就是严格解释的差异原则。

在这样一个社会中,差异原则影响了人们的经济动机。差异原则决定了他们的酬劳的预期——即他们在应邀担任某些职位时会认为可以接受的报酬。通常认为,政府可能运用差异原则来纠正那些本身不受它影响的选择的结果,但正如我所言,在一个衷心信奉差异原则的社会中,公共选择和私人选择之间不可能存在如此鲜明的反差。相反,人们想使他们自己的经济行为满足差异原则,并且帮助维持一种别人也想维持的道德氛围。赞同各种激励意味着接受松散形式的差异原则,而且在一个

差异原则对经济动机没有直接影响的社会中,这种形式的差异原则也能够得到满足。因此,即使罗尔斯对各种激励的赞同体现出对严格理解的差异原则的否定,但他所说的许多话也使他信奉严格理解的差异原则。在下一小节中,我要表明的就是这一点。

假设我是一个医生,想在一家医院中谋求一个医生职位。我知道,我可以获得4万英镑的年薪。我也相信,当且仅当我要完成这份工作就要花费大约1.5万英镑,那么,我的报酬与报酬较少者所得到的报酬之间的任何差距,其正当性都可能由我做这份工作确实需要的东西或它的特殊负担所证明。于是,我怎么能够公开地说,正义禁止那些损害穷人境况的不平等呢?而且,除非我确实渴求这份特殊的工作,我要求的报酬是每年1.5万英镑,因而为了社会利益而放弃了2.5万英镑,否则我如何能够决心在自己的生活中正当地行动呢?①

我可能说:“看!我关心境况较不利者,但我用不着把自己的一生都奉献给他们。政府有权向我征税来为他们服务,但我也应该被允许追求我的自我利益,而且这就是我为什么觉得接受医院为了吸引我这样的医生而必须提供的那份薪水是正当的原因。”

但是,这种回答在此是站不住脚的。

第一,应该注意的是,我不可能用一种辩解性的自我批评来表述这

① 那些喜欢松散解释的差异原则的人们已经表明,我可能说,即使我放弃2.5万英镑,这也可能给某个特定的人带来什么好处。然而,那也不一定如此:如果要求我的牺牲应该对某个特定的人产生明显的影响,那么就设计出一些不会破坏这种牺牲的影响的途径。但是,这个要求无论如何都是错误的。因为一个人可能以相同的方式来反对那些支持松散解释的差异原则的人,认为对某个人收取所得税是毫无意义的,因为这对任何一个人也不会产生意义深远的影响。

这在此无论如何都不是核心的问题。因为在此适当的问题并不是:在一个社会中,一个有才能的人发现了自己的才能之所在,并且相信罗尔斯的正义;不论这样一个社会的本质如何,他的道德义务是什么呢?正确的问题是:一个按照差异原则是正义的社会可能是什么样子呢?此外,在这样一种社会中,有才能的人一般来说会如何行动呢?就像我正在声称的那样,如果他们一般来说可能接受低薪的工作,那么每一个人都可能与其他人一起反思,他对穷人正在产生重大的影响(如若不然,穷人就可能成为穷人)。

种回答,因为在这里按照假设我决心正当地行动。按照那种假设,我必须表明的是我的行为并不是不正当的,而不是它是正义与自我利益之间一种可以理解的妥协。我必须表明,我和其他专业人员的选择所造成的那些不平等是正当的,即使它们使许多穷人比他们必然的境况更差。因此,我正在主张的是某种不平等之所以是正当的,是因为它反映了那些幸运地拥有天赋的人们对自我利益的合法追求。我是在说,正义本身是自我利益与平等要求之间的一种妥协或均衡。

就我在上文所表明的(参见第8小节),我的目的并不是指责那种允许行为者拥有某种利己主义特权的正义观念的完整性。不过,那位医生的回答并不仅仅是要阐述一种可辩护的正义观念,而且是要调和他对差异原则的经济正义观念的衷心信奉与他对该原则的松散解读。我们必须问的是他的回答是否达到了那种结果。

现在,罗尔斯没有把分配正义说成所构想的那种妥协^①,但我们的问题是是否可以——即是否可能——按照医生的回答来维护松散的差异原则。我并不认为他可以这样做,因为那种回答表明在这里错误的区别是什么。那种回答所捍卫的是以追求自我利益为中介的对穷人的帮助,这与对他们更衷心的奉献是对立的。然而,这种区别与如下两种促进穷人利益的方式之间的区别并不是一回事:一种是通过我所缴纳的税款和追求自我利益活动的其他附带结果来使穷人获益;另一种是以不那么偶然的方式来使穷人获益。由于追求松散的差异原则,无论哪一种税率应该算做是自我利益和公共服务之间的一种合理妥协,政府都可能向我征收比此更多或更少的税收。如果政府向我征收比那种合理妥协更多的税收,那么按照那位医生的回答,我可能以合法的自我利益为由来加以反对,因而那种回答就把差异原则说得过于严格,即使在差异原则

^① 认为自由对差异原则的优先性导致这样一种妥协,这可能是一种错误的想法。至于它为什么没有导致这样一种妥协,原因之一在于我们在这里所关心的并不是以正义的名义对那位医生的自由施加强制性的约束,而是什么才能算做是他对自由的正当行使。

的松散形式上也是如此。如果政府向我征收比那种合理的妥协更少的税收,那么我不可能说,我所肯定的差异原则中的松散性(laxness)按照那种妥协是合理的:因为依据那些理由,差异原则因此可能过于松散了。^①

简而言之,妥协观念一般并不会像松散的差异原则那样划出相同的界限。由于依据妥协路线来加以辩护,松散的差异原则充其量是正当平衡的一个不完善的中介,而不是像所认为的那样是一个根本的正义原则。简单地说,妥协观念不同于如下思想:就各种行为者是(或许是)市场上把自我利益最大化的人而言,如果各种不平等是使境况不利者获益所必需的,它们就是正当的。因此,松散的差异原则不可能成为那些信奉差异原则之正义的行为者所肯定的东西:从他们的观点来看,它在自利与利他之间划出了一条任意的界线。

留给我们的是严格的差异原则^②,政府不可能独自来实施它。如果差异原则要占据主导地位,整个社会就需要一种贯穿着该原则的伦理风尚。因而,除非一个社会(与它的政府是对立的)确实充满了某种伦理风尚或正义文化,否则它就没有资格成为一个信奉差异原则的社会。当然,立法无法直接控制各种伦理风尚,但我认为一个正义的社会通常不

① 由于自然天赋的某种分配,松散的差异原则所允许的各种不平等可能就相当大,其程度在直觉上与如下核心的罗尔斯式观念是不一致的:有天赋的人应该把他们的特殊才能归于纯粹的好运。他们如何才能成为完全正义的人?如何可以认为自己所拥有的那些才能是纯粹的运气,同时却尽可能地在市场上利用它们?当然,还有一些对天赋的分配使各种不平等可能相当小。但是,不平等作为原则问题并不小,并且当一个所假设的基本原则与某些后果的一致性招致批评的时候,表明该原则在实践上没有导致那些后果,这并不是对它的辩护。如果这样辩护,就像所预料的那样,该原则并不是基本的,而是保证性的,因为就事实而言,它有利于各种更根本的目标。

② 我并不是说我们没有其他的游戏,而仅仅是说没有玩差异原则游戏的第三种方式。(一个更深刻的替代可能是这样一种严格的差异原则:它受到一种以行为者为中心的特权的约束。但是,所添加的约束修改了——它并没有解释——差异原则。)

可能没有某种伦理风尚^①,而且罗尔斯本人也规定他所描述的正义社会必须培育一种适当的态度。

在一种由差异原则所塑造的正义文化中,有才能的人不会渴望(他们通常有能力获得)高额的薪水,而这种薪水的水平则反映出他们才能(与特殊需要或他们工作的特殊负担相对立)的高需求。由此可以得出结论说,在一个正义人民的社会中,差异原则不会导致通常认为(例如罗尔斯)它会产生的不平等,尤其是它不会证明在上述“标准”意义上(参见上表)的激励报酬是正当的,也就是说,报酬并不是要补偿异常艰苦的工作,而是要使才能被运用到那些一般并不特别艰苦的工作上。在一个正义的社会中,如果正义是根据前解释性(preinterpreted)的形式上的差异原则来定义的,那么严格解释的差异原则就会占据主导地位。

(在我想起的那种社会中,当一个人每次做出经济决策的时候,他都可能必须担心不幸的人们。这一点并不是事实。自由主义者可能把这视为压迫性的^②,而且,不管他们正确与否,平等主义道德风尚的一个功能就是要使对境况最不利者的有意识关注变得没有必要。毋宁说,所发生的事情是人们把这样一些原则内在化,并且在通常的情况下非反思性地依靠它们生活:这些原则对追求自我利益加以限制,并且其实质是当它们指导行为的时候,较不幸者就会获益。)

14

按照对差异原则的要求的松散解释,当每个人在市场上通过追求私

① 例如,由于信息不对称和激励兼容性的问题。这些问题不仅为经济学家们所熟悉,而且当税收增加到过高的时候,生产者减少劳动的倾向也明确地揭示了它们。在非正常的条件下,正义或许与普遍的自我利益最大化行为是一致的:例如,如果天赋和效用函数是相同的,那么有形资产的初始平等就可能被认为是正义的充分条件。根据德沃金的观点,即使使用不同的效用函数,也可能是这样。

② 例如,参见 Thomas Nagel, "Libertarianism without Foundations," in Paul ed., *Reading Nozick*, Totowa, N. J. Rowman and Littlefield, 1981, pp. 199—200。

利的行为得到他们能够得到的东西时,差异原则就得到了满足。市场的回报由税收和其他法规安排,使最不利者的境况得到改善,就如同任何被征税和调节的市场回报能够使他们的境况得到改善。对一个社会来说,建立这样一种原则究竟意味着什么呢?在我看来,当被问到他们以及像他们那样的人为什么愿意为他们所得的报酬进行工作时,人们可能会提到平等的规范。这种严格的解释与罗尔斯对不平等激励的认可相矛盾。然而,正如我现在要表明的那样,对差异原则的严格解释与罗尔斯著作中对正义的许多重要的一般描述是一致的。

在当前的联系中,非常重要的一项是罗尔斯的理论描述了他所说的一种秩序良好的(well-ordered)社会,即这样一种社会:它的公民完全愿意遵从正义的要求。在一个秩序良好的社会中,不管是在投票箱前还是在日常的事务中,人人都出于一种由各种正义原则所激起的正义感而行动。

从罗尔斯著作中的许多段落来看,这一点也是非常清楚的。我们不仅被告知:“每一个人都接受并且知道别人也接受的相同的、首要的权利和正义原则”,这本身与对他们的信念的投票箱式观点是一致的;我们还被告知:“在日常生活中的各方都肯定并且遵守(那些)首要的正义原则。”^①对那些原则的完全遵从意味着在日常生活中——用罗尔斯的话说,即“在他们日常生活的过程中”^②——他们**按照**它们来行动。而且,“在某种程度上按照那些原则行动”,他们的“完全的自主性得到了实现”,“因为他们的正义感发挥了决定性的作用”^③。公民坚定地信奉那种行为方式。他们“拥有一种按照正义的原则来行动的最高阶(highest-order)欲望——即正义感”^④。他们“都有一种表现自己作为自由而平等的道德的人的本性的欲望,而他们只有**按照**他们在原初状态中会承认的

① Rawls, “Kantian Constructivism,” p. 521.

② *ibid.*, p. 528. 参见 Rawls, *A Theory of Justice*, p. 253: 他们“在日常的生活过程中自觉地按照正义的原则行动”。

③ Rawls, “Kantian Constructivism,” p. 528.

④ *ibid.*, p. 532, 黑体字为引者所加。

原则去做才能充分表现这种本性。一旦所有的人都努力按照这些原则去做并且都做到了这一点,那么他们作为道德的人的本性,就个别地或集体地得到最充分的实现,他们的个人和集体的善也就随之实现。”^①

这时,在我看来,这样一些陈述似乎意味着罗尔斯式公民的经济动机受到差异原则的影响。如果在“他们的日常生活”中他们“按照”一种要求对穷人首先进行关切的的原则来行动,他们怎么可能会像那些追求激励最大化的人那样行动呢?我们能够说,他们之所以在自己的日常生活中按照这样一种原则来行动,仅仅是因为他们支持这样一种税收:它是由该原则决定的,并且旨在纠正他们按照自我利益最大化的动机行动所带来的后果吗?这样一种支持或许表明,你尊重差异原则对你的要求,但作为你在日常生活中的行为准则的正义感的一部分,这种要求肯定不足以成为你受到它启发的证明。^② 如果你在自己的市场选择中努力获取尽可能获得的东西,并且只支持政府在对(像你一样的人们的选择往往导致的)不平等进行不完全的调节时应用差异原则,那么你“作为一个道德主体的本性”怎样才能算是“得到了最充分的实现”呢?^③

思考一下《正义论》中的下面这段话:“通过避免在一个平等自由的结构中利用自然和社会环境中的偶然因素,人们在他们的社会的结构中

① Rawls, *A Theory of Justice*, p. 528, 黑体字为引者所加。中译文参见罗尔斯:《正义论》,第531页。——译者注

② 罗尔斯说:“公民拥有一种在正常情况下有效的正义感,即这样一种正义感:它使他们能够理解和应用各种正义原则,并且当他们的环境要求的时候,最大程度地按照各种正义原则来行动。”(*Justice as Fairness*, p. 154)。如果正义的行为在于遵守那些旨在影响正义原则实施的法律,那么他们为什么会必须把那些原则本身应用到他们自己的环境中呢?

③ 如果一个私利最大化者信奉松散的差异原则,那么他的经济行为与一个不信奉这种原则的私利最大化者有何不同呢?我们或许可以说,与后者不同,前者仅当并且因为该原则有效时,才愿意把私利最大化。但是,这不必然是正确的:对于在一个不存在松散的差异原则的社会中自己应该怎么做,那些相信应该确立松散的差异原则的人们或许会有各种各样的看法。而且,即使我们的信奉者事实上可能做出没有把私利最大化的行为——尽管差异原则是无效的,这也几乎没有表明,他在自己的“日常生活”中“努力遵守”差异原则。

表达了相互的尊重。”^①如果是这样的话,那么在我看来,罗尔斯式的社会似乎不会存在寻求激励的人,因为他们没有利用自己的偶然天赋和社会优势,而且这段话说,如果有人这样做,那么他对别人就没有表达出其社会的结构所要求的尊重。如果你否认这段话拥有这种含意,那么你一定做出如下两个不合理主张的任何一个:你要么主张(1)尽管这段话表达出了它的内容,但罗尔斯意义上的正当的有才能者可能会利用他们优越才能的偶然因素,要么主张(2)与看似显而易见的事情相反,有才能的市场利益最大化者不会利用他们的优越天赋。^②

让我们这样来思考它。按照罗尔斯的观点,为什么有才能者应当比无才能者赚得更多,这个问题没有基本原则的根据。事实上,只有当差异原则得到应用的时候,事情(大概)才会是那样。因此,设想我们与有才能的富人进行交谈;然后,按照假设,当他们本来可能按照差异原则的要求顺从地接受最终的税后收入时,我们问他们为什么不把自己超出平均收入的那部分收入给予低于平均收入的人们。他们可能会说什么呢?他们肯定不可能说他们正在避免利用他们的才能优势,而且我们也不可能说他们生活“在如下一种正义观念下:就像反对派……追求经济利益那样,这种正义观念使自然天赋和社会环境中的偶然因素失去了作用”^③。

15

罗尔斯相信,按照对一个正义社会如何运作的宽泛理解,它尊重境

① Rawls, *A Theory of Justice*, pp 179, 一般参见 pp. 72—75。(中译文参见罗尔斯:《正义论》,第177页。——译者注)

② 有人曾经反对我对上述那段话的解释,并且声称那段话谈论的是在如下情形下对相互尊重的表达:人们选择了他们的宪法,并且(并不像我所假设的那样)在这种宪法所建立的社会中行动。但是,在选择宪法的阶段上,并不存在“避免利用自然和社会环境中的偶然因素”,因为在那一阶段上没有人知道那些偶然因素是什么。那一段话中的这一句话和其他一些话(上文没有引述)表明,这种反对观点误入了歧途,而且罗尔斯在这里评论的是人们在现实生活中而在不是原初状态中的选择。(ibid., p. 179)

③ Rawls, *A Theory of Justice*, p. 15.

况最不利者的尊严,因为正如罗尔斯所说,境况最不利者知道自己的境况能够尽可能地得到改善。但是,这是一种幻想。因为仅当那些境况较好并且可能远远好于境况最不利者的人追求自我利益时,最不利者的境况才会得到尽可能的改善。

约书亚·柯亨(Joshua Cohen)是差异原则的坚定支持者。他比较了如下两种社会:一种是由差异原则支配的社会;另一种是尽管由一种最低基本要求支配(basic minimum)然而却是自由放任主义(laissez-faire)的社会。约书亚·柯亨贬低最低基本要求/自由一放任的安排,因为它在非常弱的意义上“肯定”境况最不利者的个人“价值”。因为如果我是这样一个社会的成员,“那么我知道,如果那些境况较好者准备放弃他们的一些利益,我的境况就可能得到改善。我还知道,这种利益的丧失对我来说不仅仅是在一段时间内,而且还包括我的终生。别人知道这一点,也知道我知道这一点,等等。他们仍然接受了各种利益。”^①然而,约书亚·柯亨没有看到,在一个由松散的差异原则所支配的社会中,有才能者要求并得到了激励性的报酬;只有在这样一种社会中,才能那样谈论天赋较差者。在这样一种社会中,思维清楚的不幸者知道,他们的境况“只有在如下条件下才能得到改善:那些境况较好者准备放弃自己的一些利益”。约书亚·柯亨描述了一个在罗尔斯的社会中处于不利地位的人,而这个人反思时对如下一点感到满意:“其他公民按照最大最小值规则(maximin)行动”(也就是说,在这种环境中,按照把境况不利者的利益放在第一位的原则行动),因而“表现出对我的利益以及那些与我同属于一个群体的人们的利益的关心”^②。然而,只有按照我关于罗尔斯式社会的特征的修正性观念,那个处于不利地位的人才会拥有这样一种反思。当标准和松散解释的差异原则处于支配地位的时候,如下一点通

① Joshua Cohen, "Democratic Equality," *Ethics*, July 1989, p. 743.

② *ibid.*, p. 746.

常并不是正确的：公民按照“最大最小值规则”行动，并且由此产生的各种不平等可能对社会底层者的自我价值感形成挑战。如果那些底层者成功地维持了他们的自我价值感，那么这不会是因为他们对境况较好者如何对待他们这个问题的认识。

约书亚·柯亨的这些评论依据的就是罗尔斯下面这段话的精神实质：这段话说，假设“B”是“最不利者”，“现在 B 能够接受 A 的较好状况，因为 A 的利益是通过改善 B 的前景的方式获得的。假如不让 A 拥有这种较好的地位，那么 B 的状况就会比现在更糟。”^①这段话的第一句话没有必要与第二句话相一致，因为在其他一切方面都相同的情况下，A 可能忍住不去完全获取他能够获取的全部利益，因而 B 的状况可能比现在更好。倘若 A 在改善 B 的不利前景时没有得到可以得到的利益，那么 A 就拒绝改善 B 的不利前景。这表明 A 是多么不关心 B 的命运。

在对差异原则的评论中，约书亚·柯亨犯下的错误表明，就罗尔斯本人对差异原则的松散应用而言，他错误地把它说成是友爱价值的实现。友爱被罗尔斯吹嘘成是“这样一种观念：如果不是有助于境况较差者的利益，就不想占有较大的利益……一个家庭的普通成员只希望在能促进家庭其他人的利益时获利。在这种情况下，按照差异原则行动正好产生这一结果。”^②然而，仅当我们严格地解释差异原则，“按照差异原则行动”才会产生上述结果。因为“只希望能促进家庭其他人的利益时获利”与激励市场利益最大化者的富裕动机是不相容的。

我们应该指出下面这句话所存在的一个模糊性：“如果不是有助于境况较差者的利益，就不想占有较大的利益。”除非其他人因而获利，否则按照该准则行动的人并不想获利。这是说：除非他们获得什么（不论多么少）？但是，这并不是最大最小值概念。或者说，这是说：除非他的所

① Rawls, *A Theory of Justice*, p. 103. (中译文参见罗尔斯：《正义论》，第 103 页。——译者注)

② *ibid.*, p. 105. (中译文参见罗尔斯：《正义论》，第 105—106 页。——译者注)

得并不意味着境况较差者的所得少于必然的所得？但是，倘若可行的选择集合足够多，这就是对平等的追求。^①

如果一个追求市场利益最大化者的社会按照松散的差异原则进行征税和调节，那么从境况最不利者的观点来看，它必然比一个自由放任的社会更可取；但在上述任何一个社会中，社会上层者的行为既不与本质上社会主义的友爱价值观相一致，也不与那些贯穿着差异原则的动机相一致。罗尔斯要么必须不再赞同对才能发挥的各种激励，要么必须放弃他关于尊严、友爱和完全实现人的道德本性的理想。我认为，这些理想应该加以保存。^②

16

有时，罗尔斯对如下观点做出了评论：“企业家可以拥有的较大期望大概就能鼓励他们做促进劳动者长远利益的事情。”^③罗尔斯并没有（完全）支持这个事实性的主张，但他认为，如果这就像他表明他所相信的那样是正确的话，那么差异原则不仅欢迎那些产生更大预期的报酬，而且

① 让我来证明这一点。在 A 和 B 兄弟二人所居住的纽约，他们分别处在 6 级和 5 级的利益等级上。如果他们移居到芝加哥，他们就会分别上升到 10 级和 6 级上。如果他们移居到波士顿，他们就会分别上升到 8 级和 7 级上。如果 A 建议他们应该移居到芝加哥，那么友爱是否就像罗尔斯所要描述的那样与 A 的这个建议相一致呢？如果是的话，这就是一件理由不充分的事情。或者，罗尔斯式的友爱严格地说是在最大化吗？在那种情形下，波士顿就是选择，而且在一个再分配没有任何限制的可行选择集合中，平等就是结果。

② 有人可能认为，除了对那些理想的信奉之外，罗尔斯还有更深层的理由拒绝各种激励和松散的差异原则，也就是说，厌恶风险的倾向——促使原初状态中的各方选择差异原则——也可能使他们倾向于选择严格的差异原则。由于两个原因，我没有使用这个论证。第一个原因是我试图提出自己的理由来反对罗尔斯的一些理想，而这些理想是我借助我所赞同的罗尔斯思想加以反对的；而且我既不同意：原初状态中所选择的原则本身是正当的，也不同意：原初状态中的各方可能选择最大最小值战略，因而如果上述建议是正确的，他们就可能选择严格的差异原则。第二个理由是当罗尔斯使用“差异原则”一语的时候，严格的差异原则“对个人来说”可能被认为意味着一种或一组原则，并且我们很难判断它是否如此，而且即使如此，也很难判断那个或那组原则是否是原初状态中应加以选择的正确原则。参见 Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 108—110, 115, 135.

③ *ibid.*, p. 78. (中译文参见罗尔斯：《正义论》，第 78 页。——译者注)

还欢迎与之相关的“生活前景的初始不平等”。

罗尔斯的《正义论》还有一些段落产生了相当类似的结果^①，但这里没有必要把它们全都引述出来。不过，我确实希望述评罗尔斯的一个评论。有人可能认为，罗尔斯的这个评论试图预见我已经提出来的那种批判方法，并使之发生改变。

在支持各种激励的一段话之后，罗尔斯紧接着说：“人们可能设想这些观念上的个人应当希望相互服务。但由于各方被假定是不关心彼此利益的，他们对这些不平等的接受就只是对人们处在正义环境中的相互关心的接受。他们没有理由抱怨相互的动机。”^②按照这段话，有人可能会说，我对罗尔斯的批评表明我误解了他所构想的那些正义原则的作用。也可能有人说，那些原则是具有公平思维的人们在他们互利的互动中所观察到的准则；具有公平思维的人们可能关心或不关心彼此，但他们只要看到那些准则，就有资格成为正义的人民。如果他们确实关心彼此，他们就超越了正义。而且，当要求差异原则必须是严格的时候，我要求的不只是正义。

但是，这种思维方法在我看来似乎是站不住脚的。因为它错误地认为相互不关心是实际的正义社会中人们的品质，但相互不关心本来是罗尔斯的原初状态中特别纯朴的人们的特征；在原初状态中，人们选择了那些应该支配正义社会的原则。在原初状态中，相互不关心是出于方法论的原因而假定的，是要在无知之幕后条件下从理性的自我利益中推导出正义。但是，并不可以由此得出结论说，原初状态中相互不关心的各方所选择的那些原则，当它们作为一个正常运转的社会的准则而发挥作

① 参见 *ibid.*, pp. 151, 157, 279; Rawls, *Justice as Fairness*, pp. 44, 46; Rawls, “Distributive Justice,” in P. Laslett and W. G. Runciman, eds. *Philosophy, Politics and Society*, 3d Series (Oxford: Basil Blackwell, 1967), p. 67.

② Rawls, *A Theory of Justice*, p. 151. 关于对“相互不关心”(mutual disinterest)的更多讨论，参见 Rawls, *Justice as Fairness*, p. 62. (中译文参见罗尔斯：《正义论》，第150页。——译者注)

用时,与相互不关心是一致的。而且,把相互不关心当做现实社会中人们的品质,这无疑与如下思想相冲突:就像罗尔斯所描述的那样,他们的关系带有友爱的精神(参见上文第15小节)。^①“一个家庭的成员”“只希望做在促进家庭其他人的利益时获益”。像他们那样的人并不是不关心彼此利益的人。如果一个不关心别人利益的人在获得自己的利益时使境况较不利者获利,他怎么可能会只渴求自己的利益呢?(参见上文第15小节)

17

罗尔斯说:“一个处在原初状态中的人将承认这些(诸种激励所需要的)不平等的正义性,他若不这样做就确实是目光短浅的。”^②在这种情况下,这个主张的措辞令人感到奇怪,因为我们通常认为目光短浅是对自己的利益而不是对正义的认识不足。^③而且,我在阐述中指出了这种措辞上的不恰当,因为我相信它反映出在罗尔斯的知识体系中存在一个尚未解决的紧张,一种隐藏在本讲座所揭露的困难背后的紧张。这种隐藏的紧张是如下两种社会关系观念之间的紧张:一种是**商谈性(bargaining)**的社会关系观念,另一种是**共同体(community)**的社会关系观念。(根据这两种社会观念的基本原则,还有一些社会关系观念介于它们之间。但是,当我解读罗尔斯的时候,这两种社会关系观念都以相对纯粹的形式出现在他的著作之中。)

但是,我们先不管上述那句话中不适当的措辞,集中分析其中所暗

① 罗尔斯写道:“尽管原初状态中的各方对相互的利益表示出冷淡,但是他们知道:他们在社会中需要通过尊重伙伴来获得安全感。他们的自尊和对自己目标体现价值的信任抵挡不住对别人的冷淡。”(*A Theory of Justice*, p. 338)(中译文参见罗尔斯:《正义论》,第338页。——译者注)此时,罗尔斯本人同样区分了人们在原初状态中和在社会中对待彼此的态度。

② *ibid.*, p. 151. (中译文参见罗尔斯:《正义论》,第150页。——译者注)

③ 无论如何,一个处在原初状态中的人不会问自己什么是**正义的**。就他的无知而言,他会问自己如下问题:从他自身的利益来看,什么是最佳的选择呢?

含的如下主张：若不承认激励不平等是正当的，就可能是错误的。我对该主张的回应到现在为止是完全可以预见的，即如果我们是在完全服从这个假设内进行讨论的话，那么我们不必也不应该承认，激励不平等是鼓励成就的必要条件，或者对不平等的激励是正当的。相反，思考一下一个像美国这样的社会。在那里，当差异原则完全获得支配地位的时候，幸运者学会要求比他们可能得到的更多的东西。在这种情况下，我们可能同意，若不承认激励不平等，就可能是错误的。如果我们需要不平等来“鼓励有效的成就”^①，那么不让不平等产生就可能愚不可及，但由此不可以得出结论说，倘若正义的基本原则就像在罗尔斯的社会中那样应用于一个每个人始终按照正义行动的社会，那么让不平等产生就是基本正义的一个要求。

虽然其主题是完全服从条件下的正义，罗尔斯还是把他的诸种原则当做评价现存社会的准则。^② 在我看来，由于被构想为可能会支配一个正义社会的原则，差异原则把那些使境况最不利者获益所必要的现存不平等谴责为不正义的，因为那种必要性反映出有才能的富人的意图；但是，就那些不平等是必要的而言，尽管因为上述理由，但消除那些不平等可能是草率的行为。我可能和布哈林一起对富农们说：“使自己富起来！”但不会（布哈林也不再）假设我由此表达了一个正义的要求。如果我们关心境况不利者，那么我们有时应该承认激励，就如同我们有时甚至应该满足一个绑匪的要求一样。因而，我们并不是按照严格解释的差异原则行动。在严格解释的形式上，差异原则是一个正义原则，支配一个正义人民的社会，而正义人民则是受到了差异原则的启发。我们是在按照松散形式的差异原则行动的，而这种形式的差异原则承认激励，并且应用于人们熟悉的那些不正义社会。按照激励确实是不可避免的假

① Rawls, *A Theory of Justice*, p. 151.

② 参见 *ibid.*, pp. 245—246.

设,激励性的报酬可能是正当的,但由此不可以得出结论说,当提供激励性报酬的时候,没有出现任何不正义。(有人可能对一个儿童的监护人说:绑匪不正义地威胁着那位儿童的安全,因而那位儿童的正义要求你向绑匪支付赎金。还有人可能对一个结构不平等的社会中的立法者说:有才能者不正义地对穷人的境况表示出冷淡,因而穷人的正义就要求你不要征收非常高的税收。)

仅当有生产能力的人得到丰厚的回报时,他们才会决定提供服务。正是在这时,如下政策才是合理的:向有生产能力的人支付足够的报酬来促使他们进行生产,因而不利者的境况将会得到改善。但是,按照差异原则本身所订立的标准,他们的立场因而是非正义的。因此,按照严格的罗尔斯式正义观念,松散解释的差异原则确实要求激励政策,它并不是一个基本的正义原则,而是一个处理非正义的原则。它之所以不是一个基本的正义原则,是因为它给予那些侵犯正义的市场利益最大化者以利益。我们可以把它称为正义领域中的一个破坏限制原则(a principle of damage limitation)。^①

如果这样做限制了破坏,按照松散的差异原则来管理社会就是明智的,但承认社会因而并不是建立在正义之上的也是明智的。一个相关并且更一般的关键是一个人不应该像罗尔斯在《正义论》中所说的那样假定:“正义是社会制度的首要价值”,“某些法律和制度……只要它们是非正义的,就加以改造或废除”^②。因为正义有时是无法实现的,而且我们觉得勉强接受其他的东西是正确的。尽管在某些情况下,由于利害关系较小,我们可能为了不同意一个非正义的要求而宁愿放弃帕累托改进(Pareto improvement),但是,如果不支付赎金就决不可能得到孩子,如果得不到一个正义的结果,那么与拒绝支付赎金相比,支付赎金几乎必

^① 或者是一个“应对非正义的原则”。(ibid., p. 246)

^② ibid., p. 3, 黑体字为引者所加。(中译文参见罗尔斯:《正义论》,第3页。——译者注)

然是一个更可取的选择,因为这样做能使所有人(绑匪、父母和孩子)的境况更好。

同样,按照一句古老的马克思主义格言,正义在资源稀缺的条件下并不是制度的首要价值。在那些条件下,正义的分配或许不可能实现,因为有权势者将会加以阻止。这时,争取正义可能使每个人的境况变得更坏,并且不正义的法律和制度不应该“加以改造或废除”。而且,马克思主义意义上的稀缺并不是供应不足,而是更广泛的环境,即要保障一种非常合理的供应,大多数人就必须花费他们的大部分时间来从事那种有碍自我实现的劳动。

我们是否仍然处于这样一种条件下是一个巨大的难题。因而,在这样一种条件下,容忍乃至有时培育激励动机可能是正确的,尽管这事实上可能与正义相冲突。有时,松散解释的差异原则可能被推荐为社会制度的首要价值,因为我们不可能实现正义,而且各种激励所带来的不正义是我们能够得到的最好的不正义。

18

如果一个完全服从的社会由差异原则所支配,并且以友爱和普遍的尊重为特征,那么该社会的上层就可能放弃所谓适当的激励。这就是我对罗尔斯的基本看法。当严格的差异原则**被视为**一种公共政策原理的时候,我并未拒绝它:我毫不怀疑在一些环境中应用差异原则是正确的。我所怀疑的是它是否是一种正义(基本的)原则。罗尔斯倾向于认为,在一个由差异原则支配的社会中,最上层的人最有可能实现他们的道德本性。我所批判的正是罗尔斯的这种倾向。在约翰·斯图亚特·穆勒的《政治经济学原理》中,我本人的社会主义的平等主义立场得到了细致的阐述。穆勒比较了平等的报酬和按照产出(“完成的劳动”)所给予的激励式报酬,他认为前者

要求具有较高的公平标准,因而适合于比现在高得多的人性道

德状况。按照完成的工作支付报酬的做法,只在工作多做或少做可以自由选择时才是真正公平的。如果工作量取决于体力或能力的天然差别,这一报酬原则本身就是不公平的。它是锦上添花,给予天赋最丰厚的那些人最高的报酬。然而,将它作为对目前道德标准所形成和现行社会制度所鼓励的自私性格的一种妥协,是非常方便的。在教育得到彻底改造以前,这样做较之在较高的理想下所进行的尝试,更有可能迅速收效。^①

罗尔斯对差异原则的松散应用就是“锦上添花”。他把激励政策说成正义社会的一个特征,但它事实上正如穆勒所言只有在我们所了解的社会中才是“非常方便的”,是一种“与资本主义所塑造的自私性格的冷静妥协”^②。追求正义的哲学家们并不应该满足于一种方便的妥协。在上述那段精致论述的最后,穆勒期待正义的重生。然而,如果把便利称为正义,这就背离了穆勒的初衷。

① John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, book 2, chap. 1, sec. 4, in J. M. Robson, ed. *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 2, Toronto: University of Toronto Press, 1965, p. 210. (中译文参见穆勒:《政治经济学原理及其在社会哲学上的若干应用》,上卷,赵荣潜等译,商务印书馆1991年版,第239页。——译者注)在《功利主义》的第五章中,穆勒详细地论证了正义是一种方便的观点。但在这里,在上述条件下,同样的报酬原则既是“非常方便的”,又是“一种不正义”。各种指称的那种结合与穆勒在《功利主义》中所说的一切是否是一致的呢?这是一个很好的问题。

② 关于从哲学方法上对罗尔斯的睿智批评,参见 Allen Buchanan, *Marx and Justice* (Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1982), pp. 127—128。按照穆勒的观点,“根深蒂固的自私性构成了现存社会的一般特征。这种自私性之所以如此根深蒂固,仅仅是因为现存制度的全部进程倾向于促进它。”(*Autobiography* [New York: New American Library, 1965], pp. 168—169)关于相关的参考文献,参见 Richard Ashcraft, “Class Conflict and Constitutionalism in J. S. Mill’s Thought,” in Nancy Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, pp. 117—118。

11. 在哪里行动?

——论分配正义的领域^①

在本文中,我为这样一种主张辩护,这一主张可以用一个现在常见的口号来表述:个人的就是政治的。这个口号事实上是模糊不清的,但我在这里要用它来表示某种相当明确的东西,即分配正义的原则,也就是在社会中分配利益与负担的原则,无论它们在何处实行,都要涉及到人们合法的、不受限制的选择。正如我所说的那样,这些原则所涉及到的选择,是人民在合法的强制性结构中做出的。这样一些结构正如每个人都同意的那样,正义原则(也)适用于它们。谈到人们在强制性结构中的选择,我并没有包括这种选择在内,即不管遵守这样一些结构的规则与否(再说一次,这样一些结构的选择正如每个人都同意的那样,正义原

① 对于影响本文终稿的各种评论,我要感谢的有 Gerald Barnes, Diemut Bubeck, Joshua Cohen, Margret Gilbert, Susan Hurley, John Mcmurtry, Derek Parfit, Thomas Pogge, John Roemer, Amlie Rorty, Hillel Steiner, Andrew Williamms, Erik Wright, and Arnold Zuboff。——原文注

本文原题为“Where the Action is: On the Site of Distributive Justice,” *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 26/1 (1997): 3—30。——译者注

则[也]适用于它们),但是,这些规则却使各种选择成为开放的,因为它们既不命令也不禁止这些选择。

我在这里借用的这个口号是被女权主义者广泛使用的一个口号。^①然而,更重要的是,我在此用这个口号来表示并在上文试图解释的那种观念本身是一个女权主义的观念。不过,请注意,在简明地解释我想辩护的这个观念时,我没有特别提到男人与女人之间的关系或性别歧视问题。我们可以区分女权主义对标准的正义观念进行批评的实质和形式。正是这种批评的形式,是我在这里首先关心的^②,即使我也认可它的实质。

女权主义批评的实质是,标准的自由主义正义理论,特别是罗尔斯的理论,不合理地忽视了家庭中(它的合法结构可能显得完全没有性别歧视)不公正的劳动分工和权力关系。从政治的角度来看,这是女权主义批评的关键之点。但是,我们从以性别为中心的内容中抽象出来的女权主义批评形式(常常只是暗含的),是不受法律控制的选择发生在正义的原初范围内;从理论的角度来讲,这是女权主义批评的主要教训。

在为“个人的就是政治的”这个观点进行辩护时,我反对罗尔斯派的如下观点:正义原则仅仅适用于罗尔斯所说的社会“基本结构”。女性主义者已经注意到,在罗尔斯的整个写作过程中,对于家庭是否属于社会基本结构,因而根据他的观点是否是正义原则能够适用的地方,他的态度摇摆不定。我要论证的是,罗尔斯在这个问题上的摇摆不定不仅仅是优柔寡断的问题,这个问题可以通过赞成把家庭包括在基本结构内容易

① 但是很明显,在被女权主义者使用之前,它是基督教解放神学家所使用的一个口号。参见 Denys Turner, "Religion: Illusions and Liberation," in Terrel Carver ed., *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 334.

② 或者更准确地说,是区别它的形式问题(就女权主义批评针对的是政府立法和政策,它的形式没有什么独特的东西)。

地解决：这正是苏珊·欧金(Susan Okin)的观点^①，而在我看来，关于这一点她是错误的。(在下文第五节中)我将要表明，如果不放弃只有社会基本结构才能适用分配正义原则这个立场，罗尔斯就不可能承认家庭属于社会基本结构。由于假定罗尔斯能够接纳家庭关系，所以，欧金没能抓住对他的女权主义批评的形式。

二

我在下文讨论过程的最后得出上文宣布的结论。在本节中，我要重申我在其他地方对罗尔斯差异原则的运用的批评^②，即他没有把它运用在对野心勃勃的市场商人追求私利的选择的指责中，这种选择导致了我说过的损害穷人的不平等。在第三节，我介绍一种对我批评罗尔斯的反对意见。这种反对意见认为，根据规定和设计，差异原则是只能运用于社会制度(尤其是那些构成社会基本结构的制度)的原则，因而，并不是那种运用于人们在这些制度中所做的选择的原则，例如那种追求私利的有野心的人的选择。第四和第五节将对这种**基本结构异议**(basic structure objection)^③给予单独的回答。在第四节中，我将证明这种异议与罗

① 关于这个基本结构是接纳还是排斥家庭的问题上，Okin 特别地注意到罗尔斯的矛盾心理：例如参见她的“*Political Liberalism, Justice and Gender*,”载 *Ethics* 105, no. 1 (Oct. 1994): 23—24, 更一般地可见她的“*Justice, Gender and the Family*”(New York: Basic Books 1989)一书的第五章。但是，到目前为止我能说的是，对于罗尔斯的一般正义理论来说，这个例子只是一系列模棱两可之处的一例，而这些模棱两可之处的更宽泛的意义欧金还没有察觉到。

② 参见拙著“*Incentives, Inequality, and Community*,” in Grethe Peterson ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 13, Salt Lake City: University of Utah Press, 1992. 和“*The Pareto Argument for Inequality*”, in *Social Philosophy and Policy*, 12 (Winter 1995)。 (此后,当提到“激励”和“帕雷托理由”时,这些文章就会分别被提到。参见本书第10章。——译者注)

③ 基本结构异议(*basic structure objection*)这个词,作者在本文中多次使用。它的意思不太好理解,有时似乎指的是围绕基本结构问题的各种不同看法,有时似乎又指在基本结构问题上,罗尔斯派的一些学者对作者在该问题上的观点所持的反对意见(异议)。——译者注

尔斯关于正义原则在一个正义社会中的作用的许多陈述是不一致的。然后,我承认这些不一致的陈述在罗尔斯的著作中可能被忽略了。在第五节中,我将证明,没有关于基本结构是什么的可辩护的解释允许罗尔斯主张,那些运用于基本结构的原则不能运用于在其中作出的选择,由此我将重新回应基本结构异议。我得出的结论是,与这里所谈到的那种特殊异议相比,我对罗尔斯的最初批评仍然证明是正确的。(第五节将评论我对那些违反正义原则者的道德过错的见解所包含的意思。附注探讨了强制性和非强制性制度的区别,它在第五节的讨论中扮演着一个关键的角色。)

我对罗尔斯的批评在于他对差异原则的运用。在对它的一种阐述中^①,这项原则说,不平等只有在下述情况下才是正当的,即,当且仅当它们对于使社会中境况最差者得到比要不然就会有的状况更好的改善是必要的。这里,我对差异原则本身没有疑义^②,但是,在哪些不平等通过它所设置的不平等证明的检验,以及多大程度的不平等通过这种检验的问题上,我非常不同意罗尔斯。在我看来,当就像罗尔斯自己建议构想(*conceive*)的那样^③,它被构想来用作调节其成员自身接受这个原则的社会的事务时,几乎没有任何一种严重的不平等满足差异原则所设置的这个必要条件。如果我是正确的,那么差异原则的主张暗含着,正义要求(事实上)不合格的(*unqualified*)平等,而这种平等与初始生活机会中

① 参见“*Incentives, Inequality, and Community*”, p. 266, n. 6, 对差别原则的四个可能阐述(它们都是有疑问的)可在 *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971)中找到支持。我相信,对于这个原则的各种阐述来说,本文的理由是有说服力的。

② 我确实对这个原则有一些保留,但是它们与本文无关。例如,我同意罗纳德·德沃金对差别原则的“胸无大志”(ambition-insensitivity)一词的批评:参见“*What is Equality? Part 2: Equality of Resources*,” *Philosophy & Public Affairs*, 10, n. 4 (Fall 1981): 343。

③ “意欲构想它”:我用这个稍微有些过分考究的短语是因为,当前对罗尔斯的批评中有一部分是批评他在这个构想中没有成功——换句话说,他不承认这样构想它的含意。

的“重大不平等”是相对立的，罗尔斯认为正义与后者是一致的。^①

一般认为，例如罗尔斯就认为，差异原则认可了一种以物质激励策略为中心的、对不平等的论证。这个想法就是，有才能的人当且仅当获得比普通工资更高的报酬时，他们才会生产得更多，因而他们的一些超额产品还可以为了境况最差者被征收。^② 在差异原则的条款中，这种因不同的物质激励而引起的不平等被说成是正当的，因为，据说不平等可以有利于境况最差者：这种不平等对于把他们安置在目前所处的地位是必要的，无论他们的地位可能仍然多么微不足道。

现在，在我开始对这个论证的批评之前，关于这个论证在其中得到表达的那些条款，做点防止误解的说明是必要的。这个理由的焦点集中于在市场经济中赢得高工资的处于有利地位者所享有的选择上：根据获得报酬的高低，他们可以选择更努力工作或不努力工作，并且，还可以选择这个工作而不是那个工作，这个老板而不是那个老板。在对这个理由的上述标准表述中，这些处于有利地位的人被称为“有才能的人”，出于马上就要给出的原因，我在对这个论证的整个批评中也这样称呼他们。即使如此，从这个词的任何意义上说（这个词暗含着比获得高市场收入的能力更多的一些涵义），为了使这个论证拥有它所有的一切力量，这些幸运者也不需要被看做有能力。对于他们来说，非常真实的是，正由于他们被置于这样的地位，才使得他们幸运地赢得了高薪水，并且能够精确地根据它有多高来改变他们的生产率。但是，就激励论证（incentives argument）来说，他们的幸运地位可以归功于环境，相对于他们拥有的由自然甚至社会造成的一切天赋，这种环境完全是偶然的。人们不必认为，普通的刷碗工在力量、眼力、灵巧等等方面的天赋，在接受这个论证的实质上要低于普通行政长官的天赋。人们无疑需要考虑赞成不同论

^① *A Justice of Theory*, p. 7.

^② 这恰恰是一个最粗野的原因谎话，它将优势人群的较高报酬与有利于处境最差者联系在一起。我这里采用它是为了阐述的便利。

证的某些东西,这种论证证明,处于有利地位者的报酬,全部或部分地作为对运用不平常能力的公平回报是正当的,但是,罗尔斯的理论是围绕拒绝考虑这种应考虑建立起来的。增加的报酬也没有被证明是正当的,因为只有适当互惠的基础上,额外的贡献才能证明额外报酬是正当的。它们之所以是正当的,完全是因为它们能引出更具生产性的行为。

然而,我坚持把这些相关的个人标示为“有才能的人”,因为,要反对认为从任何观点看他们事实上都不是特别有才能的人,就是进入了一种经验判断,而这个判断既是有争议的,在一定语境下又是误导性的,因为它将给人这样一种印象,即它对我们对激励论证的评估应该具有重要意义,不管处于有利地位者是否应得这个有争议的名称。当运用“有才能的”这个明显让步性的词时,我对激励论证将要展开的特殊批判最好具体地来理解:它并不表示是对处在市场社会最高层的人如何达到他们的地位这个实际问题的让步。我运用这个论证本身的术语显示了 my 批评的力量:即使在处于有利地位者如何保障他们的强势市场地位问题上我们做了宽泛的假设,这个批评依然站得住脚。此外,在这里做出这样的假设还是特别适当的,因为,罗尔斯的差异原则在词典意义上仅次于他的如下原则,即在追求渴望的地位时实行的是机会公平平等原则:如果那些占有这些地位的人确实拥有较高的创造性天赋,那就说明这种平等原则发挥了作用。(这并不是说它真的确保了这一点:区别上层人的主要东西是高超的奸诈和/或者极强的攻击性,并且没有什么令人赞赏的,这与机会公平平等是一致的。)

现在,出于下面的原因,我相信,对不平等的激励论证代表一种对差异原则的歪曲运用,即使它是最常见乃至最有说服力的运用。相关的有才能者本身要么认可差异原则,要么不认可这个原则。也就是说,他们自身要么相信,如果不平等对于改善处于不利地位者的状况不是必要的,它们就是不正当的,要么就是不相信这是一个正义的要求。如果他

们不相信它,那么在适当的罗尔斯的意义上,他们的社会就不是正义的;因为按照罗尔斯的观点,一个社会只有当其成员自身认可和赞成正确的正义原则时才是正义的。在一个社会中,差异原则可能被用来证明政府对不平等的宽容和促进,而其中的有才能者本身并不接受它;另一方面它可能会证明一个社会中的不平等的公共政策,其中的一些成员——有才能者——并不与其余的成员构成一个共同体(share community)^①;与从外面运用于其中的原则相比,有才能者的行为被看做是一组固定的或者是参变的数据,而非看做本身就对这个原则负有责任。这并不是正义原则如何在一个公正社会中发挥作用的问题,就像罗尔斯详述的那个观念:在他的说法中,一个能够区别正义社会和公正政府的人,也就是一个把公正原则运用于一个社会的人,这个社会的成员本身可能并不接受这些原则。

因此,我们就转到第二个也是唯一剩下的可能性,这就是,有才能的人确实认可了差异原则,就像罗尔斯所说的,他们把正义原则运用在**日常生活中**,并且在这样做的过程中获得了对他们自己的正义的意识。^②但是,他们由此可以被问到,按照他们自己对这个原则的信奉,为什么他们要为工作付出比没有才能者更多的代价,这样的工作可能确实需要较多的才能,但是并不特别令人不愉快(尽管罗尔斯对源自激励的不平等的证明中还没有这样的考虑)。有才能者可能会被问到:他们得到的额外收益对增进处境最差者的地位是否是必要的,根据差异原则,这是唯一能够为它辩护的东西。简单来说,消除不平等将使每个人的状况变坏这种情况是必然的吗?更确切地说,以至于它是独立于人的意志(尽管

① 更准确地说,从我在“*Incentives*”一文第 282 页上详述的用斜体字印刷的短语的意义上讲,他们并不与其余的成员共享起辩护作用的共同体(share justificatory community)。

② “公民在日常生活中认可并依据第一个正义原则行动。”“当他们的正义意识命令时,他们“依据这些原则”行动,从而“他们作为道德人格的本性最充分地得到了实现。”(分别引自“*Kantian Constructivism in Moral Theory*,” *The Journal of Philosophy* 77. no. 9 (Sept. 1980): 521. 528 和 *A Theory of Justice* 第 528 页。)

是天下的意志)的吗?或者,只有在有才能者将**决定**比现在少生产的情况下才是必然的?或者,如果消除了不平等(例如通过能有充分平等效果的所得税的再分配^①),就必然占据不了他们特别需要的位置?

认可差异原则的有才能者将会发现这些问题是难以处理的。因为,在差异原则法庭上所作的**自我辩解**中,他们不能声称他们的高报酬对于增进处境最差者的地位是必要的,因为,在标准的情形中^②,正是他们自身使这种报酬成为必要,他们自己不愿像他们为特殊的高报酬所做的那样去为普通的报酬而工作,这种不愿意就使得无才能者只能得到比要不然会得的更少的报酬。因此,这种报酬之所以是必要的,仅仅是因为有才能者的选择并未适当地贯穿着差异原则。

于是,除了这种非常特殊的情形,即有才能者完全**不能够**(与他们仅仅不愿意这种一般的情况作对比)像没有较高报酬也能努力工作那样去做事,差异原则只有在并非每个人都接受这个原则的社会里才能够证明不平等是正当的。因此,它不能用适当的罗尔斯方式证明不平等是正当的。

现在,这个关于接受和实施差异原则意味着什么的结论,暗含着一个社会的正义并非只是它的立法机构的责任,和它的合法的强制性规则的责任,而且还有人们在这些规则中选择的责任。差异原则的标准的(在我看来也是误导的)罗尔斯式的运用可以模拟如下。有一个市场经济,其中的所有行为者都寻求自身收益的最大化;有一个罗尔斯式的国家,选择了一种对收入进行征税的职能,它把返还给处境最差者的所得最大化,其约束条件是:由于有才能者追求私利的动机,一种充分平等化的税收制度将会使每个人比在较少平等化的税收制度下状况更差。但是,对于被正义所激励的公民(他们支持一种针对他们[中的一些人]表

① 这种实现平等的方法在消除它的动机功能时保持了市场的信息功能:参见 Joseph Carens: *Equality, Moral Incentives, and The Market*, Chicago: University of Chicago Press, 1981.

② 要想准确地理解我所说的“标准的情形”,参见“*Incentives*”p. 298 *et crica*。

现为追求私利的经济人的国家税收政策)来说,实施差异原则的这种三心二意的样子(double-minded modeling)完全不符合与罗尔斯对公正社会的(合理)如下要求:在这个社会中,公民本身自愿地服从体现为差异原则的正义标准。于是,我们可以得出这样的结论:一个按照差异原则是正义的社会,不单单需要正义的强制性规则,而且需要一种贯穿在个人选择中的正义的社会风尚(ethos)。缺乏这样一种社会风尚,那些对提高最差者的境况来说不必要的平等就会出现:这种需要的社会风尚促进一种比经济游戏规则自身能够保证的更公正的分配。

自然,人们可以抽象地设想一套被如此巧妙协调的强制性规则,以至于在其中的普遍的利己选择,能够把最差者提高到任何其他选择模式能够达到的那种地位。在强制性规则具有和已知具有这一特征的地方,行为者能够进行自利的选择,同时又确信他们选择的结果将满足一种对差异原则的适当强硬的解释。在那种想象的情况中,差异原则正义所需要的唯一的社会风尚将会自愿地顺从相应的规则,而这一社会风尚是罗尔斯明确要求的。但是,研究激励适用性的大量的经济学文献告诫说,所设想的完美规则是无法设计的。因此,在目前的实际情况下,这种所需的社会风尚,就像我曾经表明的那样,必须引导在规则中进行的,而不仅仅是指引行为者服从这些规则。(我要强调的是,这并非如此,因为,通常真实的是,当行为者以善的信念从事一种活动时,必须指向支配这种活动的规则的实质[point]:每一种竞赛运动都代表对这种一般规则的反例。但是,我对上述结论的论证并不依赖这种虚假的一般规则。)

三

有一种支持罗尔斯《正义论》的反对意见,会坚持反对我在批评其对差异原则的运用时的论证。这种反对意见是,我把焦点放在日常经济生活中有才能的生产者的态度(posture)上是不适当的,因为,他们的行为

发生在社会的**基本结构内**，而不是决定它，正是后者才是差异原则适用的地方。^① 无论人们在其中会做出什么样的选择，这个基本结构只要满足了两个正义原则就是正义的。当然，罗尔斯也承认，人们的选择本身可以从许多视角被评价为是正当的或不正当的。这样，例如，指派一个特定的工作给候选人 A 而不是候选人 B 可能被判定为是不公正的，即使它发生在一个正义的基本结构的规则下。^② 但是，这种选择中的不正义并不是罗尔斯正义原则要反对的那种不正义。因为按照假设那种选择发生在一种已确立的基本结构中：它因此不可能影响基本社会结构本身的正义性，按照罗尔斯的说法，这是两个正义原则所支配的结构。同样，有才能者在工作和报酬上作出的选择也不应当服从差异原则法庭所作的判决。因此，评判这些选择就是在错误的地点上运用这个差异原则。差异原则是一种“用于制度的正义原则”^③。它支配的是对制度的选择，而不是在这些制度中做出的选择。上述第二个两难争论的产生，曲解了罗尔斯的要求，即一个正义社会的公民支持使其正义的原则：按照差异原则的约定范围，有才能者确实被看做真诚地支持这个原则，只要他们**因为差异原则需要流行的经济规则而服从它们**。

我把这称为“基本结构异议”(the basic structure objection)。现在，在我进一步展开并回答它之前，我想指出的是，当基本结构这个概念被罗尔斯派学者使用时，存在着一个重要的模糊性。这个模糊性表现为罗尔斯的基本结构是否仅仅包括社会秩序的强制性方面，或者也包括被深深保护着但又非合法或真正强制的惯例和习惯。在下文的第五节中，我

① 对这个限制的典型的表述，参见 John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, pp. 282—283。

② 参见 *A Theory of Justice* 第二节的第一段话(“正义的主题”)：“许多不同的事物被说成是正义或不正义的：不仅法律、制度和社会体系是如此，而且许多特殊行为，包括决定、判决和责难都是这样。”(同上，第7页)但是，罗尔斯从他的视野里排除了像上文所给出的那样的例子，因为“我们的话题……是社会的正义问题。对我们来说，正义的首要主题是社会的基本结构”(同上)。

③ *A Theory of Justice*, p. 303.

将回到这个模糊性上，并且我要表明，它不仅推翻了基本结构异议，而且还推翻了罗尔斯曾经教导许多人去追寻的对正义的理解方法。但是，我暂时撇开这个致命的模糊性，并且我把“基本结构”这个词就当做像它在基本结构异议中显示的那种意思，即表示某种结构，不论它是否具有合法的强制性，但对这个异议的目的来说，它的关键特征是，与一系列选择和/或行为相比，它确实是一个结构，即一个在其中进行选择的规则架构。^① 于是，我的罗尔斯派的批评者会说，无论结构，准确地说，基本结构是什么，如下反对意见都成立：我对激励论证的批评错误地把为结构而设计的原则应用到个人的选择和行为上。

为了进一步澄清论辩的立场，让我对罗尔斯与我在正义原则运用场所的问题上的分歧作出一个背景说明。我所关心的基本问题，既不是社会的基本结构，在任何意义上，也不是人们的个人选择，而是社会中利益与负担的模式：这既不是选择发生在其中的结构，也不是一组选择，而是结构和选择同样的结果。我关心的是分配正义。所谓分配正义，我通常是指个人利益和负担分配中的正义（和它的缺乏）。我的根本信念是，如果利益的不平等反映的不是诸如不同人的劳动辛苦程度的差异，或者是人们在收入和闲暇上的偏好和选择差异，而是许多形式的幸运和不幸的环境，那么这里就存在着分配的不正义。这样一些利益差别是这种结构和在其中人们的选择的一个函数，因此，我关心的第二个问题是它们两者的问题。

这时，罗尔斯可能会说，在特定的意义上，他关心的也是分配正义，但是，对他来说，分配正义只有在这种情况下才能实现，即社会中利益和负担的分配，是完全服从一个正义的基本结构的规则的行為的结果。^②

① 在这篇文章的尾注中，对结构和行为的差别作了进一步的解释，虽然还只是好像各安其位了。

② *A Theory of Justice*, pp. 274—275: “这些正义原则运用于基本结构……社会制度应设计成这个样子，即作为结果的分配无论出现什么情况都是公正的。”比较，同上，第 545 页：“……留下的物质手段的分配问题，只是按照纯粹程序正义的观念来处理它。”

根据罗尔斯的观点,当一个正义的基本结构的规则被充分遵守时,其结果必然是,这里就不存在(另外的)影响分配正义的个人正义和不正义的问题,无论它是增进或是削弱了分配正义。当然,罗尔斯会欣然同意,在一个正义的结构中,影响分配的吝啬和慷慨^①还有存在的余地,但是,慷慨虽然能够改变分配,能够使分配比否则会有结果更平等,但是,它不能够使分配比否则会有结果更公正,因为,这将是在做一件不可能的事情,即增进作为一种已经确立起来的(完美的)正义分配的正义性,而这种分配之所以是正义的,仅仅是因为它所服从的结构是正义的。但是,正如我已经指出的那样,我相信,在一个正义的结构内存在相关的(之所以是相关的,是因为它影响分配中的正义)个人正义和不正义的空间,并且依靠纯粹的结构手段确实不可能实现分配正义。

我主张,社会正义需要一种鼓励非强制的支持平等选择的社会风尚。在讨论我的这个主张时,罗纳德·德沃金指出^②,在差异原则下,罗尔斯式的政府可能被认为承担着促进这种社会风尚的义务。德沃金的意见旨在缩小罗尔斯和我之间的分歧,因而缩小我对他批评的范围,以此支持罗尔斯反对我。我不知道罗尔斯对德沃金的意见会有什么样的反应,但有一件事情是明确的:就其所建议的政策是失败的而言,罗尔斯不可能说,社会因此就会不如这种政策更成功时正义。相应地,如果德沃金认为罗尔斯的正义要求政府促进一种有利于平等的社会风尚是正确的,那么,尽管政府这样做可能是为了使社会的分配更加平等,但不可能是为了让社会在分配上更加公正。按照德沃金的自然解释,罗尔斯立场的一个不可避免的后果,是下述明显不协调的三重关联:(1) 差异原则是一个平等主义的分配正义原则;(2) 它给政府强加了一项促进平等主义社会风尚的义务;(3) 政府被要求促进那种社会风尚,并不是为了增

① 这是和上面提到的论点不同的一个论点,即,在“正义”的“非首要的(nonprimary)”意义上,一个公正的结构为选择中的正义和不正义留下了余地。

② 在剑桥 1994 年春季学期的一次研讨会上。

进社会中的分配正义。德沃金想缩小罗尔斯和我的立场之间的距离的努力,使他面临造成前述不协调的危险。

现在,在我提出对基本结构异议的两个回答之前,需要暂离主题进行一点简单的概念辨析,以便澄清正义**社会**和正义**分配**之间的关系,前者是从罗尔斯(和我自己)对这个观念(参见上文)的理解来讲的,后者是从我(而非罗尔斯)对这个不同概念的理解来讲的。在这里,一个正义的社会是这样的,它的公民确认并依据正确的正义原则去行事,但是,这里所界定的分配正义存在于对报酬的平等主义描述中。由此得出结论,作为逻辑上的可能性问题,一种正义的分配可以在一个本身不正义的社会中实现。

为了说明这种可能性,设想这样一种社会,它的社会风尚即使不受对平等的信奉的鼓舞,却也促使了一种平等的分配。这种社会风尚的一个例子可能是一种强烈的新教伦理。这种新教伦理对(世俗的)平等本身并不关心,但对克己、勤劳、设法对超出需要的资产进行投资(尽管其中包含着禁欲主义)的强调,使得最差者的状况得到了尽可能的改善。这样一种社会风尚在分配上实现了差异原则的正义,但受此鼓舞的行为者并没有把差异原则作为动机,因此,按照那个原则来说,他们本身不能被认为是公正的,按照这里采用的标准,这种新教的社会并不是正义的,尽管它展示了正义分配。我们可以说,这样的社会具有偶然的正义性,而不是本质上(constitutively,或译“构成上”)的正义性。但是,无论我们喜欢用什么样的措辞,重要的是要区分作为“正义的”这个谓词的候选主语的“社会”和“分配”。(它使人联想到,在当前的实践中,一种实现差异原则平等的社会风尚,几乎必然不得不是受平等启发的:一种非受平等启发的社会风尚产生出正当的结果,这种偶然事件至少在现时代是非常不可能发生的。至少对我们的时代来说,这里描述的新教教义完全是幻想的东西。)

较少引人注意的是相反的情形,在这种情形中,人们努力用(无论事

实上什么样的)正义的原则支配自己的行为,但是,无知,或整个外部环境的严酷,或集体行动的问题,或德雷克·帕菲特(Derek Parfit)所研究的那种好心办坏事^①,或其他我没有想到的情况,都会使他们的意图落空,以至于使分配仍然是不公正的。称这样的社会是正义的恐怕是罕见的,而且无论是罗尔斯还是我都不需要这样做:把上述的公民中的正义作为正义社会的**必要条件**。

无论我们如何解决在这里提出的第二位的(在很大程度上也是字面上的)新问题,下述观点仍将成立^②:在一个实施差异原则的社会中,鼓励在公正规则中选择的社会风尚是必要的。我对这个结论的论证,并不依赖于我区别于罗尔斯的正义观念的各个方面,而是依赖于我们共有的关于正义社会的观念。分配正义,就像我设想的那样,在因果关系上需要一种超越遵守公正规则的社会风尚(它或者只是促进平等的风尚,例如我们所设想的新教伦理,或者也是受平等启发的风尚)这一事实,并不是我反对罗尔斯的一个前提。第二部分的论辩本质上是以我对罗尔斯的深思熟虑的要求的理解为转移的,这个要求就是,一个正义社会的公民本身是正义的。基本结构异议对这个理解提出了挑战。

四

现在,我将要对基本结构异议给予一个初步的回答。之所以说这是初步的,是因为它先于我在第五部分中对“基本结构”这个词表示什么的质疑;并且也因为,与伴随质疑的根本回答相比,面对这个初步回答,罗尔斯有某种摆脱困境的办法。对他来说,这个办法并不是没有代价的,但是它确实存在。

^① 参见他的 *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984) 第4章。

^② 就是说,假设我的观点比基本结构异议更有生命力,对这种异议我在第四和第五部分要回答。

虽然罗尔斯常说,两个正义原则只能支配基本结构中的正义,他也说了不利于这个限制的三种情况。每一情况都意味着,他要么必须维持那种限制和反驳所讨论的评论,要么维持这种评论和放弃这种限制。^①

第一,罗尔斯说,当差异原则被满足时,社会在一种特别强的意义上显示了**博爱**:它的公民并不想

拥有更大的利益,除非这有利于较不幸运的其他人……一个家庭的成员,除非他们能够因此增进其余成员的利益,一般都不希望增益。那么,准确地说,想按差异原则去行动就有这种结果。^②

但是,当差异原则所传达的一切正义都来自基本结构并因而不问人们何种动机时,这种强意义上的博爱是不能实现的。“除非他们能够因此增进其余成员的利益”否则不希望增益,是与市场最大化者的利己动机不相容的,差异原则(从其纯粹的结构解释来看)并不反对这种利己动机。^③

第二,罗尔斯说,在由差异原则支配的社会中,处境最差者能够忍受下等但有尊严的地位,因为他们知道改善是不可能的,知道任何较少不平等的分配都会使他们受损。然而,如果正义仅仅涉及结构,那就是错误的,因为,仅仅由于处境较好者的选择强烈地倾向于反对平等,处境最差者占有他们相对低的地位就由此可能成为必然的了。为

① 由于罗尔斯那里的这些张力,人们曾抵制我以两种对立的方式对他的刺激性批评。那些人确信,就像在第三部分展示的那样,他首先关心的是基本结构问题。但是,另一些人并不了解这个问题对他有多重要:他们接受我的(在我看来它是反罗尔斯理论的)观点,即差别原则应该谴责激励,但是,他们相信,罗尔斯也会接受它,因为他们认为,他对这个原则的信奉是相当坚决的。因此,他们不把我关于激励问题的言论看做是对罗尔斯的一种批评。

那些以第二种方式回应的人似乎没有认识到,如果罗尔斯选取他们认为向他开放的这条路径,那么他的自由主义就是处于危险之中的。他于是会变成一个激进的平等主义的社会主义者,这些社会主义者的看法是非常不同于一个自由主义者的看法的,自由主义者认为,“重大的(deep)不平等”“在任何社会的基本结构中”都是“不可避免的”(A *Theory of Justice*, p. 7)。

② A *Theory of Justice*, p. 105.

③ 更多参见“*Incentives*,”pp. 321—322,“*Pareto*,”pp. 178—179。

什么就因为经济选择中处于优势地位者的无限制的自私自利,当处境最差者的地位确实非常低时,他们的地位没有在纯粹结构上得到改善这个事实,就会足以保证他们的尊严呢?①例如,假定像许多政治家宣称的那样,从增进弱势者利益的视角提高所得税率会起相反作用的(counterproductive也可以译为“反生产的”),因为,较高的税率会对处境较好者的生产率造成严重的抑制作用。认识到这个事实会有助于弱势者的尊严感吗?

第三,罗尔斯说,一个正义社会中的人民在他们的日常生活中,会按照来自正义原则的正义感去行事:在他们自己的选择中会努力运用这些原则。他们这样做是因为他们

有一种表达他们作为自由平等的道德人格之本性的渴望,依据他们在原初状态中承认的原则去行事,使他们最充分地做到了这一点。当所有人都努力遵循这些原则,并且每个人都取得了成功的时候,他们个人的和集体的作为道德人格的本性,以及他们个人的和集体的利益(good),也就最充分地实现了。②

但是,如果正义的行为存在于一个人喜欢的选择之中,而这种选择又是没有干扰地在一设计来实现这些原则的结构中进行的,那么,他们为什么不得不按照正义原则去行事,并且把它们“作为他们的环境要求”来“运用”呢?③同时,当他们知道他们一心想要在市场上获得尽可能最大的利益时,他们如何能够庆祝他们作为道德人格的本性的充分实现,而毫无伪善的味道呢?

直到现在,就像我说的那样,这些矛盾对于反对罗尔斯来说还不是决定性的。因为,在每一种情形下,他都能够坚持他的正义对基本结构

① 更多参见“Incentives,” pp. 320—321。

② *A Theory of Justice*, p. 528。更多参见上文注11和“Incentives,” pp. 316—320。

③ John Rawls, “Justice as Fairness: A Briefer Restatement,” Harvard University, 1989, 打印稿, p. 154。

的约束,能够放弃或弱化产生这种矛盾的论述。至少对于我提到的第三个矛盾,他就确实有意这样做。他说^①,《正义论》在某些方面被下述做法引入了歧途,这就是,把两个原则看做是给一个综合性的(comprehensive)正义概念下的定义^②:从而,他现在将降低高调的说教,而这个说教构成了上页注^②的主题。但是,这种适应性调节付出了代价:它意味着尊严、博爱和人的道德本性的充分实现这些理想,再也不能说可以通过罗尔斯的正义来提供了。^③

五

现在,针对基本结构异议,我要提供一个更基本的回答。之所以是更基本的,是因为它明确地表明正义需要一种支配日常选择的社会风尚,这种选择超越了服从正义规则的那种选择^④,而这种风尚,就像我在初步回答中说的那样,并没有利用罗尔斯在明显矛盾的规定中所说的那些东西,他规定正义原则只能运用于社会的基本结构。这个基本的回答质疑并驳斥了这个规定本身。

在罗尔斯的理论结构中,一条主要的裂痕不仅瓦解了基本结构异议,而且对罗尔斯关于正义主题^⑤的观点来说,它还产生了一个在我看来难以走出的困境。当我们问什么是(精确的)基本结构这个似乎简单的

① 对我于1993年3月在哈佛大学的演讲的答复。

② 那就是说,这个概念作为一个完整的道德理论(的组成部分),是与纯粹政治的正义概念相对的:对这个区别的说明,参见 *Political Liberalism* 一书的各处,尤其是 pp. xv—xvii。

③ 参见“*Incentives*,” p. 322。

④ 虽然,一种社会风尚并不必然包含的正好是这种对规则作简洁陈述的原则:见上述第三部分的最后四段。正义会显示出需要一种社会风尚,并且基本结构异议也因此受到了反驳,但是,是否正义要求的社会风尚会被解读成正义原则自身的内容,这将是一个可能发生的问题。尽管如此,就像我在第14页中提出的,这个问题的答案几乎确定的是“*Yes*”。(这里的“第14页”指的是英文原版的页码。其内容指的是第三部分的最后四段。——译者注)

⑤ 也就是正义原则评判的主题问题。我遵从罗尔斯在这里的用法(举例来说,《政治自由主义》的第7讲的标题就是“作为主题的基本结构”,并比较上文 p. 328 注^②)。

问题时,这个裂痕就暴露出来了。因为,在罗尔斯对基本结构的详细说明中,存在着一个致命的模糊性,和一个相关联的差异,即,在他的正义评判标准和他把与结构相容的个人选择的影响排除在评判范围之外的愿望之间的差异。

作为正义的首要主题,基本结构总是被罗尔斯说成是一套制度,并且他因而推断,正义原则并不评判在这个(正义)制度中的人的行为,这些制度的规则是他们所遵守的。但是,哪些制度应该有资格成为基本结构的组成部分,这个问题是十分不清楚的。有时,它似乎指的是所有的(法律意义上的)强制性制度,或者更多的是,只有当这些制度是(合法)强制的情况下才属于基本结构。^① 按照这种对罗尔斯使用一个社会的“基本结构”的意图的宽泛解释,在它的宪法条款中,在这种可能要求贯彻这些条款的特殊立法中,以及在具有关键重要性但却与宪法本身中的表述相抵触的进一步立法和政策中^②,那个结构是清晰可辨的。在对基本结构的第一种理解中,人们可能会说,它是社会粗略的强制性轮廓(*the broad coercive outline*),在相对于正义原则来说具有可选择性的立法之前,不管人们在这样理解的既定的基本结构中进行的选择,创造和毁灭了什么样的限制和机会,它都以相对固定和普遍的方式决定了人们能够和必须做什么。

然而,有一点是很不明确的,那就是在罗尔斯的文本中,是否经常以独有的强制性术语对基本结构作这样的定义。因为,罗尔斯常说,基本结构由主要的社会制度组成,但当他宣布基本结构的这个说明时,他并

① 自此以后,除非我有另外的说明,我将用“强制的”、“强制”等等来意指“合法的强制”等。

② 这样,在罗尔斯看来,差别原则,虽然是通过(强力维持的)国家政策来贯彻的,但不能适当地铭刻进一个社会的宪法中:参见 *Political Liberalism*, pp. 227—230。

没有对强制作特别的强调。^① 在关于它是什么的第二个解释中,制度属于这样的基本结构,它的构造对法律的依赖远少于对惯例、习俗和期望的依赖:一个显著的例子就是家庭,罗尔斯有时把它包括在基本结构中,有时又不包括在其中。^② 但是一旦越过这条线,即从强制性的秩序到通过公认习惯的规则和惯例实现的非强制性秩序,那么,正义的范围就再也不能把被选择的行为排除在外了,因为,构成非正式结构(再想一想家庭)的习惯与人们通常的行为有着密切的联系。

“有着密切的联系”是含糊的,因此让我解释一下这里我表示的意思是什么。一个人肯定可以谈论家庭的结构,它并不等同于人们在其中通常做出的选择;但是,声称运用于家庭结构的正义原则不能运用于其中的日常选择仍然是不可能的。请考虑下面的对照。强制性结构的产生独立于人们的日常选择:它由那些制定国家法律的特殊选择构成。相比之下,家庭的非强制结构具有这样的特征,仅仅是因为其成员通常做出的选择。维持非强制性结构的约束和压力存在于行为者的性格倾向

① 例如,细想一下《正义论》第7—8页的这段话,在这段话里他介绍了基本结构这个概念:

我们的话题……是社会正义问题,对我们来说,正义的首要主题是社会的基本结构,或更准确地说,是社会主要制度分配基本权利和义务,决定由社会合作产生的利益之划分的方式。我把主要制度理解为政治结构和主要的经济与社会安排。这样,对于思想自由和良心自由的法律保护、竞争性市场、生产资料的私有制、一夫一妻制的家庭,就是主要社会制度的范例……我不想一般地考虑各种制度和社会实践的正义……(这两个正义原则)可能对私人联合的规则和实践,或那些范围较小社会群体的规则和实践不起作用。它们可能同日常生活中的各种非正式的风俗习惯没有关联;它们不能说明自愿合作安排或契约制订程序的正义性(或更好地说是公平性)。

从这些叙述中,我不能说什么会被包括进基本结构中,什么会被排除在外,更特别的是,我也不能说是否强制是包括的标准。例如,以一夫一妻制家庭为例。只是由于“法律保护”它就是一个主要的社会制度,就符合基本结构的强制定义吗(如果不是,或许符合相关句子的句法)?或者一夫一妻制家庭本身就是那个结构的组成部分?而且,在这个例子中,它的特殊习俗是它的组成部分?它们确实构成了一种“主要的社会安排”,然而,它们也可以算作“私人联合……或范围较小社会群体的实践”,并且它们充满了大量的“日常生活的风俗习惯”。

关于基本结构边界的迷惑并没有被《政治自由主义》的相关段落的考察所解除,即,第11,68,201—202,229,258,268,271—272,282—283和301页。这些段落的某些表述倾向于对基本结构的强制性的详细说明。其他则没有。

② 见本文第一节的一段。

(dispositions)中,这种倾向是当那些行为者以约束或施压的方式选择行为时实现的。关于强制性结构,人们能够相当容易地把创立和维持一个结构的选择与发生于其中的选择区别开来。^①但是,关于非正式结构,虽然概念上是可以理解的,这种区别在外延上却瓦解了:当A选择遵守流行的习惯时,要求B这样做的压力就加强了;没有这种压力存在,当缺乏对它们的服从时,这样的习惯本身也就不存在了。

那么,既然那就是这样,既然行为是由非强制性结构构成的,由此就可以得出结论,保护基本结构异议、反对我主张的差异原则谴责最大化经济行为(以及更一般地说,保护正义对基本结构的限制、反对主张个人的就是政治的)的唯一方法,就是牢牢地坚守一种对基本结构的纯粹强制性的说明。但是,由于他对基本结构的进一步描述(这是本节第二段提到的差异所出现的地方),这种摆脱困境的方法对罗尔斯来说并不可能。因为罗尔斯说:“由于它的影响如此深远并且一开始就呈现出来,所以基本结构是正义的首要主题。”^②这种对基本结构的进一步描述也不是可取的:它需要解释,就正义而言,为什么基本结构是首要的。然而,说只有强制性结构会产生深远的影响,那是错误的,就像家庭这个例子一再提醒我们的那样。^③因此,如果罗尔斯退到强制性结构,那就和他本人关于正义评价什么的标准相矛盾,他使自己承担了对主题问题作任意狭

① 在结构和选择上的更多论述,请见本文的附注(the Endnote)。在其他事情中,我对上句话中的区别的强度是抱有一种怀疑态度的,但是,就像我指出的那样,即使这种怀疑是合理的,我针对罗尔斯的事例也没有被削弱。

② *A Theory of Justice*, p. 7.

③ 或者考虑一下罗尔斯称做“自尊的社会基础”的主要利益(the primary good 有译为“首要善”)。当法律可以在保护易受种族主义攻击者的利益中扮演一个很大角色时,法律上无法控制的种族主义态度,也会对他们能得到多少主要利益产生巨大的负面影响。

但是,家庭的或种族主义的深远影响是“一开始就呈现了出来”(see the text to n. 39)吗?我不能确定如何回答这个问题,因为我对这里有意输入的这个短语还不太明白。罗尔斯的意思可能是“每个人生命的一开始就呈现了出来”:《正义论》第7页的上下文支持了这种解释。如果是这样,家庭和种族态度一定是符合要求的。如果不是这样,我不知道如何解释这句短语。但是,无论这里给这个短语附加的是什么意思,要紧的肯定是所说的影响的深度,而不是它是否“一开始就呈现了出来”。

隘解释的工作。因此,他必须把其他结构包括进来,那就意味着,像我们看到的那样,把被选择的行为包括进来。而且,即使行为没有像我所声称的那样是非强制性结构的构成部分,靠直接诉诸影响深度这个标准也会把它包括进来,这个标准就是关于正义支配什么的标准。例如,因此,我们不必决定在提供高等教育问题上偏爱男孩而不是女孩的常见习惯(*practice*)是否构成了家庭结构的一部分,根据那个标准,这种习惯应该被谴责为不正义的。^①

那么,就他专门针对基本结构阐述的基本原理^②——以及其他基本原理,在这里能够被称作是正义的首要主题吗?——而言,罗尔斯处在两难困境中。因为,要么他必须承认正义原则运用于(合法自由选择的)社会习惯和那些法律上没有规定的个人选择模式,这既由于它们是这些习惯的实质内容,又因为它们产生了同样深远的影响,在这种情况下,正义对结构的限制无论如何都失败了(*collapses*);要么,如果他把自己的关注仅仅限制在强制性结构上,那么他就让自己背负了在他的主题问题上纯粹任意描绘的责任。现在,我通过引用在本文中描述很多的两种情景——家庭和市场经济,来阐明这个两难困境。

家庭结构对于增加不同人的利益和负担是决定性的,尤其是对不同性别的人,这里的家庭结构包括了加在丈夫和妻子身上的社会建构的期望。这样的期望是男性至上主义的和不正当的,例如,当它们引导两口都在外工作的家庭妇女承担更多的家务劳动负担时就是如此。然而,这样的期望不需要得到法律的支持,因为它们具有非正式的强制力:男性至上主义的家庭结构是与性别中立的家庭法相容的。于是,在基本结构

① 注意:人们可以谴责所说的这种习惯,而不谴责那些从事这种实践的人。因为,这里可能是个集体行动的问题,尤其对贫困家庭这种情况特别严重。除了教育中的歧视以外,如果在雇用中也存在歧视,那么,一个贫困的家庭在两性间公平地分配能够用于孩子教育的无论什么资源,就会做出大量的牺牲。这表明,在谴责非正义和谴责其行使其永恒化的人之间存在着重要的差别。对问题的进一步讨论,见下边的第六部分。

② See the text to n. 39 above.

(就像从强制性意义上界定的那样)之外,存在着这样一种情形,它通过人们适应上述期望的选择深刻地影响着人们的生活机会,而这种期望反过来又被这些选择所加强。^①然而,罗尔斯很可能忍痛放弃基本结构异议,说从基本结构牵连其中的“正义”的意义上讲,(法律上非强制性的)家庭结构和行为并没有牵涉正义问题,因为它们不是正式的强制性秩序的结果。但是,这种说法是难以置信的:因为在意义上作这样的区别是没有用的。

约翰·S·穆勒教导我们,要认识到非正式的社会压力能够像正式的强制性法律一样限制自由。家庭的例子表明,非正式的压力就像和自由的关系一样,与分配正义也是有关的。为什么基本结构的规则(当它被解释成强制性的)自身不能决定分配结果的正义,理由之一是,由于独立于强制性规则的相关环境的存在,一些人比另一些人拥有更大得多的权力去决定在这些规则中发生的事情。

关于强制性结构支配什么,和什么东西深刻影响利益与负担的分配之间的差异的第二点说明,是我自己关于激励的观点。最大化的立法^②,和一个就差异原则而言是正义的强制性基本结构,与整个社会的最大化的社会风尚是一致的,在许多条件下,这种社会将产生严重的不平等和对处境最差者的贫乏的供应。然而,如果罗尔斯在正义评判什么的问题上继续坚持强制的观念,这两种结果都会被宣称是正当的。但是,这种含义必定是完全不可思议的。

罗尔斯不能否认强制性解释的基本结构和那种产生出主要分配结果的结构之间的区别。强制性解释的基本结构仅仅是后者的一个例子。然而,要保持他在正义和个人选择上的立场,他必须把正义的范围限制

① Hugo Adam Bedau 注意到,在罗尔斯经常喜欢的对基本结构的强制性的说明中,家庭处在它之外,虽然他没有注意到非强制性结构和我在上边的句子中强调的选择之间的联系。参见他的“Social Justice and Social Institutions,” *Midwest Studies in Philosophy*, 3 (1978): 171。

② 也就是把处境最差者的主要利益最大化的立法,这种立法无论什么都被给予正确的期望,使其成为经济人在其中进行选择的模式。

在强制性基本结构所产生的东西上。但是,我曾经这样(含蓄地)问道:当关注强制性基本结构的主要理由(它对人们生活的影响),也是关注非正式结构和个人选择模式的理由时,为什么我们如此不相称地关注它呢?就我们关注强制性基本结构是由于它对利益与负担(的分配)是决定性的而言,我们必须同等地关注维持性别不平等和非平等主义激励的社会风气。我们关注这些问题的理由的相似性将使这样的说法站不住脚:啊,但是在某种可区别的意义上说,只有关注强制性基本结构才是对正义的关注。我承认,这种思想不可能得到一致性的阐明。

现在,我对基本结构异议的回应已经充分展示出来,但是,在剩下的几节继续进行之前,把第二至第五节的观点做个简要的复述是有用的。

简单来说,我对激励论证的最初批评如下:

(1) 一个正义社会中的公民忠于它的正义原则。但是

(2) 如果他们在日常生活中是贪婪的利益最大化者,那么他们不会忠于差异原则。

∴(3) 在一个差异原则支配的社会中,公民们没有激励论证归于他们的那种贪婪(acquisitiveness)。

针对这种批评,基本结构异议采取了这样的形式:

(4) 正义原则仅仅支配一个正义社会的基本结构。

∴(5) 一个正义社会中的公民可能忠于差异原则,无论在它决定的结构中他们的选择会是什么,尤其即使他们的经济选择完全是贪得无厌的。

∴(6) 命题(2)缺乏证明。

我对基本结构异议的初步回答是:

(7) 命题(5)与罗尔斯关于在一个正义社会中公民与正义原则

之间关系的许多论述是不一致的。

因而,我对基本结构异议的根本回答是:

(8) 命题(4)是不能成立的。

六

因此,个人的确实是政治的:法令所不关心的个人选择对于社会正义来说是决定性的。

但是,关于责任(*blame*),这提出了一个重大的问题。倘若分配的不正义反映出在一个正义的强制性结构中的个人选择,它就不能被直接地归咎于那种结构本身,因而也不能被直接被归咎于创制那种结构的人。于是,在我们的两个例子中,它必须分别被归咎于男人^①和贪心的人们吗?

现在,我马上会提出和回答这个关于责任的问题,但在这样做之前,我想解释一下为什么我能够在它面前保持沉默,也即,为什么我在批评罗尔斯正义原则之有限运用时提出的论证,不需要对有责任的个人选择者做出评判。我的论证的结论是,正义原则不仅运用于强制性规则,而且运用于人们(合法地)非强制性的选择方式。现在,如果我们评判某套规则是正义的还是不正义的,我们不必对这一评判加上这样的附言,即对那些制定所说规则的人的所作所为是应该赞扬还是应该谴责。^② 当我

① 这里我们可以不顾这样的事实,即女人经常同意并且反复灌输男人支配的习惯。

② 我们可以区别下述两种情况:过去的习惯(如奴隶制)如何不正义,那些保护和得益于这些不正义习惯的人如何不正义。(公正地说)我们中的大多数人并不会像谴责在1997年做同样事情的政治家那样,去强烈地谴责林肯(在当时的条件下)对奴隶制的自愿宽容。但是,奴隶制度本身在林肯的时代和现时代一样都是不正义的。

那些把例如希腊的奴隶制视为不正义的东西,也就是把现在的奴隶制(当然,就那种非常相同的服从规则来说,即其规则的内容)视为不正义的东西。但是,对人们的正义和非正义的健全判断,是更加依赖具体情景的:他们必须考虑他们生活于其中的各种制度,普遍的智力和道德发展水平,就像上边注41中描述的集体行动问题,等等。道德上最好的奴隶主可能值得赞赏。道德上最好的奴隶制形式则不值得赞赏。

们看到正义的范围包括了社会中的选择模式时，类似的情况也是适用的。当持有我所坚持的选择模式关系到社会是否正义这一观点时，关于人们对自己的选择应负多少责任，以及（或者）该受怎样的谴责这个问题，我们可以相信我们倾向于去做的任何事情，也包括相信他们对这些选择完全没有责任，以及（或者）完全不受谴责。

这表示，我要回到个人在多大程度上是该受责备的这个问题上来。在这里，如果我确实对意志自由这个哲学问题有一种立场，那么通过首先宣布我的立场来回答这个问题就是不适当的。相反，我将在前哲学假设的基础上回答关于责任的问题，这些假设充斥在我们对如下问题的日常判断之中：在什么时候以及该受多少责备是适当的。按照这些假设，对于大男子主义者和极端自私自利的投机者在多大程度上该受责备，我们应该避免两个相反的错误。一个错误是这样说：没有理由谴责这些作为个人的人，因为他们只是简单地参与一种被接受的社会实践，无论这种实践如何庸俗或者如何可怕。这是一个错误，因为人们确实做了选择：正是仅仅因为他们的选择才再生产了社会的实践；此外一些人的选择则是反对环境因素、风俗习惯和自私自利的。但是，人们也不应说：看，这些人每一个都多么可耻地决定如此恶劣地去行事。那也是不平衡的，因为，虽然存在着个人的选择，但在其背后也存在着巨大的社会条件作用，因而在偏离所规定和（或）允许的习惯时会有沉重的代价。如果我们关注社会正义，我们不得不考虑四种因素：强制性结构、其他的结构、社会风尚和个人选择，以及对最后者的评判必须考虑其他因素的作用。例如，对这些问题的适当敏锐的评价允许人们认为一种贪婪的社会风尚所带来的结果是十分不正义的，而不认为被这种风尚支配的人是同样不正义的。把正义原则运用于占支配地位的社会行为模式是必要的——或者说，那就是行动的地方——但是这并不意味着我们应该对做出那种行为的人持一种迫害的态度。我们可能有充分的理由免除犯罪者的不

正义,但是我们不能否认这种不正义本身或者为它辩解。^①

从一种我不接受但没有必要拒绝的极端观点来看,在一个男性至上主义的社会中,即在一个绝大多数家庭显示出不公平的家务劳动分配的社会中,一个典型的丈夫确实不能修正他的行为,或者只有以无人得益的破裂为代价来修正它。但是,即使这对一个典型的丈夫来说是真实的情况,我们知道它对一般的丈夫来说也是虚假的情况。某些丈夫能够修正他们的行为是一个简单的经验事实,因为一些丈夫为了回应女权主义者的批评而已经这样做了。我们可以说,这些丈夫是道德上的先锋。他们开辟了一条越来越容易追随而且越来越多人追随的道路,直到社会的压力发生改变,使坚守男性至上主义道路比放弃这一道路更困难。那是一种社会风尚改变的主要方式。或者再举一个例子,思考一下最近兴起的生态意识。起初,只是那些这样做显得奇怪的人关心节省和重复使用他们的纸张、塑料等等。然后,这样做得越来越多,最后它不仅变得不困难,而且是做起来很容易的事情。由于它变成了日常周围生活的一部分,所以很容易就卸下了负担。期望决定了行为,行为又决定了期望,这样的期望又决定了行为,如此等等。

在经济行为上,也存在这样一个发生类似的渐进过程的环境吗?我不知道。但是,我确实知道,普遍的利益最大化决不是市场经济的必然特征。从1945年到1951年间,尽管许多企业被国有化,英国仍是一个市场经济。但是,工资的差别并没有它们打算变的那么大,也没有当时的美国那么大。然而,我确实想冒昧地说,当高于他们员工5倍工资的英国经理,遇到高于他们(无论如何有较高报酬)员工15倍工资的美国经理同行时,许多英国经理不会觉得:我们应迫切要求得到更多。因为,英国存在一种战后重建的社会风尚,一种公共事业(common project)的风尚,它限制了对个人利益的欲望。对于一个哲学家来说,这并不是要

① 见前面的注。

界定条件,在其中,这样的风尚以及甚至更加平等主义的风尚能够流行。但是一个哲学家可以说,一种追求私利最大化的风尚并不是社会(即使是市场社会)的一个必要特征;还可以说,就这样的风尚盛行而言,差异原则的满足就会受到损害。

1988年,西德最高层管理人员与生产工人之间的工资比率是6.5比1,在美国则是17.5比1。^①由于把德国较低的不平等看作生产力的一个阻碍因素似乎并不合理,由于认为对平等相对友好的社会风尚^②在相对少的物质激励面前保护了德国的生产力似乎是有理的,我们可以得出这样的结论,上述的社会风尚使处境最差者得到了比在另一种报酬文化下更多的工资。按照我对这些问题的看法,由此可以断定,与如果它的报酬文化更接近于美国时会造成的结果相比,差异原则在1988年的德国得到了更好的实现。但是,罗尔斯不能说,有利于德国弱势者的较小的不平等不是个法律问题,而是个社会风尚问题。罗尔斯无法认为德国在差异原则上曾做得相对好,我认为这是他的分配正义领域观念中所存在的一个严重缺陷。

附注：论强制性结构和其他结构

社会的合法的强制性结构在两个方面发挥作用。它通过建立难以逾越的障碍(栅栏、警察线、监狱墙等)来预防人们做一些事情,通过确保一些难以预防的行为受到惩罚(可感知的风险)来阻止人们做一些事情。^③强制性结构的第二个(威慑)方面可以根据那些选择被禁止行为的

① 参见 Lawrence Mishel and David M. Frankel, *The State of Working America, 1990—1991* (Armonk, N. Y.: M. E. Sharp, 1991), p. 122。

② 那种社会风尚不必然是平等主义的风尚。为了当前的目的,它可以是如所指的那种不赞成贪婪的风尚(见 p. 335 注④和第三节末尾的枝节问题),这不同于代表处境最差者。

③ 上述的区别相应于困难和行为成本的区别:参见拙著 *Karl Marx's Theory of History*, Oxford: Oxford University Press, and Princeton: Princeton University Press, 1978, pp. 238—239。

人将会发生什么或可能发生什么,来反事实地(counterfactually)加以描述:相关的反事实的真理知识^①促成了顺从的(complying)公民选择。

在非正式的社会结构中,并没有多少纯粹的预防在进行:不是完全没有,而是没有多少。(把一个流浪少年锁在他的房间里代表着一个纯粹预防的例子,如果对确定的行为来说是可预言的,这就可算作是社会的非正式结构的一部分。)把这放在一边,非正式结构明确地体现在可预见的制裁如批评、不赞成、生气、拒绝将来的合作、排斥、殴打(例如,殴打那些拒绝性服务的妻子)等等中。

最后,要完整地考察这个概念的话,一个社会的社会风尚就是情感 and 态度倾向,借此其普通的习惯才成为习惯,非正式的压力才成为压力。

然而,除了存在遵守他们实施的规则的正式习惯,支撑非正式结构的强制是缺乏力量的。尤其真实的是,这些强制(殴打不属于这部分)大部分都带有道德的色彩:当批评和不赞成是出自那些要求别人不要做他们自己做的事情的人之口时,它们是无效的。自然,这并不是一个概念上的事实,而是一个社会心理事实。即使如此,它仍使我们能够说,人们通常支持和部分地建构了(重申一遍,不是概念上的而是实际上的)社会的非正式结构,而这是以这样一种方式进行的——当不对支持和建构这种结构的行为作正义评价时,对这种结构进行正义评价就是没有意义的:这一点对反对罗尔斯的上述论断^②是关键的。非正式结构并不是一种行为模式,而是一套规则,然而,由于两者联系如此紧密,以至于人们可能会说,它们只是范畴上的区别。因此,我认为,把非正式结构包括在基本结构中,就是支持把行为也作为正义评价的首要主题。

① 原文为“knowledge of the relevant counterfactual truth”。这里的“反事实的”(counterfactual)一词,指的是在不同条件下有可能发生但违反现存事实的。这段话的意思实际指的是有关可能性的真理的知识。——译者注

② 见那一页从“但是一旦”开始的那句话。(这里指的是正文中 p. 337 注②以后的那段话。——译者注)这里说的“罗尔斯的上述论断”就是“基本结构是正义的首要主题”这个论断。

现在,关于合法的强制性结构的两个原理可能会被认为,容易使人对我在上面第五节中在它与非正式结构之间所作的对比产生怀疑。首先,虽然社会合法的强制性结构确实可以从其宪法和法律的法令中加以辨认,但是这些法令只有在它们享有广泛的服从措施的条件下才有用。^①第二,合法的强制性结构,只有通过以其规则建立服从的行为,才能取得预期的社会效果。更准确地说,假如我们不考虑《1984》^②所描述的情形,这些命题就是真的,在《1984》中,中央集权的残忍暴力压倒了不服从(nonconformity),如果需要甚至以把半数人口关进监狱为代价。但是,在这里忽略《1984》的情形是合适的。^③

按照这些原理,说我给罗尔斯提出的那个两难困境(见第五部分)是严重的错误构想就可能遭到反对,借助于这个困境,我试图驳倒他的正义评判结构而不是人之行为的主张。因为,在反对这一主张时我曾经说过,结构和行为之间要求的对立只是服务于强制性结构的,谈到这一点,一个实质上有价值的区别是维持结构的行为和顺从结构的行为之间的区别,但是,强制性结构不能被合理地认为完全囊括了涉及正义范围的所有结构:因此,我的结论是,正义必须也要评价日常的行为。

预示了后面两段的这些原理,挑战了我所说的强制性结构和其中行为的区别。从而,它们也挑战了我在两种关系间所做的对比,即在强制性结构和行为之间,以及在非正式结构和行为之间的对比。

① 这并不是说,除非它们享有这样的服从才是法律:或许它们不过是法律,如果它们“满足了在一个哈特的识别规则(Hartian rule of recognition)中所陈述的检验,即使它们自身既不被遵守,又不被接受”(Joshua Cohen,对本文的早期草稿的评论)。但是这样的法律(or “laws”)并非真的被表现为社会基本结构一部分,因此正文中的陈述实际上可以维持不变。

② 这里指的是乔治·奥威尔的小说《1984》。——译者注

③ 那是因为罗尔斯的合理规定,在一个公正的社会中,强制的威胁只不过对于确保游戏理性(game reasons)是必要的:每一个人都愿意同意假定其他人遵守这种理性,强制的需要不是因为当它对它的威胁不存在时,我可能不遵守,而是因为当它对其他人的威胁不存在时我不能断定他们将会遵守(参见 *A Theory of Justice*, p.315)。这个规定使正式法律比人们可能另外设想的要较少必要的强制,因而也是与我曾提到的习惯较少可比较的。

这个问题需要花费比我不得不耗费在上面的更多的时间去思考。目前我想这样说：即使强制性结构同样地有价值，也只有在获得适当服从的条件下才会这样，然而，这种结构可以看做不过是一套法律，而这种法律本身并不是行为模式。人们可以在这些法律禁止和指导的行为与在这些法律下可选择的行为间做出明确的区分，然而后者可能是系统的和广泛的。相比较而言，非正式结构的特性是较少与习惯(*practice*)相分离：在显示和代表非正式结构的流行习惯(*widespread practices*)，与不显示和代表非正式结构的流行习惯之间，是没有什么差别的。

如果我在这里试图想要保留的对比是不现实的理想化，那么，和行为相比，强制性结构和非正式结构之间的区别，可能比我曾经倾向于允许的更模糊。然而，这并不是因为非正式结构与行为的分离比我主张的更大，而是因为强制性结构与它的分离更难。所以，即使前边构想的两难困境对于已说明的理由来讲是错误构想的，那么，这个结果对罗尔斯的立场，即正义评价结构而不是行为，也几乎不是合意的，但是，如果有什么不同的话，就是对我自己拒绝它是合意的，当然，如果不是对这些术语(*the terms*)的话，在这些术语中关于那个拒绝的一些理由已被抛弃了。

12. 为什么不需要社会主义呢？^①

这个构成本文标题的问题并不是想故作惊人之语。首先，我描述了我相信是对社会主义的一个令人信服的初步辩护。然后，我提出了这样一个问题：为什么这个辩护可以被认为是初步的呢？也就是说，为什么它最终可能被驳倒呢？

更具体地说，在第一节中，我描述了一种被我称为“野营旅行”（camping trip）的环境。我认为，在这种环境中，大多数人在可行的各种选择上强烈地支持一种社会主义的组织模式。在第二节中，我继续阐明两个原则：平等与共同体。这两个原则可以在“野营旅行”中实现。我相信，这两个原则的实现说明了“野营旅行”模式为何具有吸引力。在简短的第三节中，我提出了一个问题：这两个原则是否也使（在社会范围上的）社会主义成为值得追求的。不过，在第四节中，我讨论了在整个社会中而不是仅仅在小范围内——就像在“野营旅行”中——促进社会主义

^① 感谢 Sam Bowles, Miriam Cohen Christofidis, Cecile Fabre, Keith Graham, Lorraine Holmes, John McMurtry, John Roemer, Hillel Steiner 和 Arnold Zuboff。他们对本文初稿的出色评论使我受益匪浅。

本文原题为“Why Not Socialism?”载 E. Broadbent (ed.), *Democratic Equality: What Went Wrong?* Toronto, 2001。——译者注

原则的计划所面临的困难,从而把更多的注意力放到了社会主义的可行性上。然后,我提供了一篇论述市场社会主义的附记,也就是第五节。在这一节中,我认为,在解决完全实现社会主义理想所面临的困难时,市场社会主义是一种适当的次优(second-best)选择。但是,我批评了市场社会主义的倡导者,他们相信市场社会主义不只是一种次优的选择。第六节是一篇简短的补记。

一、野营旅行

我和你还有其他许多人进行一次野营旅行。我们之间没有等级之分;我们的目标是每个人都应该尽可能玩得愉快,尽可能去做自己喜欢的事情(其中一些事情我们一起做;其他一些事情则由我们单独去做)。我们拥有用来完成计划的工具,比如说,饭锅、盘子、燃料、咖啡、鱼竿、独木舟、足球和扑克牌等等。像通常的野营旅行一样,我们共用这些工具:即使它们是私人物品,在旅行期间也由集体管理,而且我们都知道哪些人何时、在何种情况下和为何使用它们。有人捕鱼,其他一些人准备食物,还有人进行烹饪。那些不愿做饭却愿意洗涮的人做洗涮之类的事情。虽然我们差异很大,但相互理解和合作精神保证不会产生每个人在原则上都可能加以反对的任何不平等。

为了尽可能保证每个人都有大致相同的机会来展示自己,我们相互合作。这在野营旅行和某些其他类型的小规模计划范围内都是普遍的事实。在这些环境中,大多数人乃至大多数反平等主义者也会接受一种平等规范,事实上是将其视为理所当然。因此,大多数人在内心中都理所当然地认为没有理由去怀疑平等的规范:怀疑它可能与旅行的精神相冲突。

我们来设想这样一种野营旅行。在这次旅行中,每个人都表明了他对自己所有的那部分工具和才能的权利,并且不断地就谁向谁支付什么

来得到谁的允许进行谈判,比如说,使用小刀削土豆,然后他为了这些削好的土豆而打算向其他人要多少钱,这些土豆在他从另一个旅行团买来时是没有削过的。我们可以把这次野营旅行建立在市场交易和必需工具的严格私有的原则之上。^①

大多数人可能不喜欢这样做。主要是因为同伴关系^②,他们可能更喜欢第一种而不是第二种野营旅行。而且,这意味着至少在某些有限的环境中,大多数人喜欢社会主义理想。

为了加强这种看法,这里是一些关于大多数人在各种可想象的野营环境中如何作出反应的猜测。

1. 哈里不仅喜欢而且非常善于捕鱼。因此,他比其他人带回了更多的鱼。哈里说:“我们现在的管理不公平。我在吃饭的时候应该吃较好的鱼。我本来应该吃一条仅有的鲈鱼,而不是我们全都在吃的鲈鱼和鲉鱼大杂烩。”但是,他的同伴说:“哦!天哪!哈里,别那么傻了!你很辛苦,我们其他人也一样。是的,你非常善于捕鱼。我们并不嫉妒你的这种特殊才能。十分正确地说,这也是让你满足的源泉。但是,为什么我们应该对你的那种出色能力进行奖励呢?”

2. 在经过三个小时的个人探险之后,西尔维亚回到了营地并且宣布说:“我发现了一棵很大的苹果树,树上挂满了漂亮的苹果。”“太棒了,”其他人喊道:“现在我们都吃到苹果沙司和苹果馅饼了!”西尔维亚回答说:“当然,假如你们让我少干一些活和/或者在帐篷里多给我一点空间和/或者早餐时多给我一点熏肉的话。”她对苹果树(一种)所有权的要求遭到了其他人的反对,但是,恰恰是这样一种要求——不管是明确的还是间接的——事实上是私有制原理的核心:私有制之所以每一天都

^① 当然,你也可以把野营旅行建立在部分的集体所有制和部分的私人所有制之上:在这里,我不会探讨这种重要的复杂情况。

^② 应该指出的是,也可以因为效率:思考一些混乱交易的成本,而这种成本则可能伴随着野营旅行。

在重演,是因为这样一种要求得到了执行和/或接受。^①

3. 摩根认出了野营地点。他说:“哈!这是我父亲30年前野营的地方。在这个地方,他特地在小山那边挖了一个小水塘,并且在里面放了一些特别棒的鱼。我父亲知道我有一天会来这里野营,并且他所做的这一切都是为了我来到这里时能够吃得更好。现在,我可以比你们这些家伙吃到更好的东西啦。”

其他人不是反对摩根的贪婪,就是对其嗤之以鼻。

当然,并不是每个人都喜欢野营旅行。我本人就非常不喜欢野营旅行,因为我不喜欢户外活动,或者不管怎样,我都不喜欢整晚的户外活动。对于要求一位城市犹太人可能会服从的户外活动,有一种限制:我宁愿在万灵学院的温室中也不愿在劳伦地区的湿地上进行我的共产主义,并且我喜欢现代的管道设施。然而,我正在提出的问题并不是:难道你不愿进行一次野营旅行吗?而是:不管你喜不喜欢野营,由于它具备集体所有和有计划地相互给予,这显然是正确的野营管理方式,难道这不是社会主义的方式吗?

二、野营旅行实现的原则

我想提出野营旅行所实现的两个原则:平等主义原则(a egalitarian principle)和共同体原则(a community principle)。共同体原则限制了平等主义原则的运作,因为它禁止了平等主义原则所容许的某些结果不

^① 在关于私有财产起源的虚构中,卢梭对相关的要求评论说:“谁第一个把一块土地圈起来并想到说:‘这是我的’,而且找到一些头脑十分简单的人居然相信了他的话,谁就是文明社会的真正奠基者。假如有人拔掉木桩或者填平沟壕,并向他的同类大声疾呼:‘不要听信这个骗子的话,如果你们忘记土地的果实是大家所有的,土地是不属于任何人的,那你们就要遭殃了!’这个人该会使人类免去多少罪行、战争和杀害,免去多少苦难和恐怖啊!” *Discourse on Inequality*, in Lowell Blair, ed., *The Essential Rousseau*, New York: New American Library, 1974, p. 173。(中译文参见卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,1982年,第132页。——译者注)

平等。(正如我将要解释的,正在讨论的平等主义原则是一种基本机会平等的原则,并且与结果的不平等是一致的。)

事实上,有许多竞争性的平等主义原则。就像我对野营旅行的描述那样^①,野营旅行遵循了这样一些平等主义原则:因为与较为复杂的环境不同,野营旅行的环境使得在这些原则中间进行选择变得没有必要。但是,唯有野营旅行所实现的平等主义原则才是我将要集中讨论的,才是被我视为正确的平等主义原则,才是正义所承认的平等主义原则,才是一种机会平等的根本原则。这种机会的平等就是所说的“社会主义的机会平等”^②。

不管是温和的还是激进的机会平等都是要消除一些人遇到而另外一些人没有遇到的机会障碍,这些障碍有时应该归因于特权者所享有的被扩大的各种机会。我们能够确认出三种机会障碍和三种相应的机会平等形式:第一种机会平等形式消除了第一种机会障碍;第二种机会平等形式消除了第一种和第二种机会障碍;第三种机会平等形式消除了所有这三种机会障碍。

第一种机会平等形式可能是人们所说的资产阶级的机会平等,它(至少在灵感上)是自由主义时代的特征。资产阶级的机会平等消除了地位对生活机会的限制。这种限制是社会的建构物,既是正式的又是非正式的限制。正式的地位限制的事例是封建社会中受到这类限制的农奴:从社会的角度来看,农奴必须继续为农奴,这是封建社会的法律规定。非正式的地位限制的事例:在一个没有种族主义法律却有种族主义意识的社会中,一个肤色不适当的人可能遇到这类限制。

这第一种形式的机会平等消除了由权利安排以及偏执的和其他有

① 除了我将要详细阐明的那种平等主义原则之外,我们立即会想到的两种平等主义原则是结果平等原则和罗尔斯的差异原则。

② 有人可能出于不同于正义的理由支持机会平等,例如根据它提高了生产率这个功利主义的理由,或者根据它促进了人的潜能的实现这个至善论的理由。然而,我这里只关心基于不同形式的机会平等的正义建议。下文对这些形式的机会平等进行了分类。

偏见的^①社会认知所导致的对机会的限制,从而扩大了人们的机会。应该注意的是,这种形式的机会平等并没有扩大所有人的机会,因此它必然减少了那些特权者的机会。我之所以强调这一点,是因为它表明促进机会平等不仅是一种平等化政策,而且是一种再分配政策。在其所有形式上,促进机会平等并不仅仅是给予一些人以别人继续享有的东西。

左翼自由主义的机会平等超越了资产阶级的机会平等,因为它也反对那些资产阶级的机会平等不会为之困扰的社会环境的约束效应,也就是说,出身和教养这些环境之所以产生出约束效应,并不是因为把低级地位指定给这些条件的受害者,而是因为使他们陷入贫穷和相关类型的剥夺之中。左翼自由主义的机会平等所批判的贫困直接源自一个人的环境,并且没有依靠社会认知或权利高低之分来产生自己的约束力量。^②促进左翼自由主义的机会平等的各种政策包括对贫困家庭儿童的优先教育。当左翼自由主义的机会平等完全实现的时候,人们的命运由他们的天赋和选择决定,因而不完全由他们的社会背景决定。^③

左翼自由主义的机会平等纠正了社会劣势,但没有纠正天生的(即遗传的)劣势。我所说的社会主义的机会平等把源于天赋差异的不平等之不正视为不亚于非选择的社会背景所强加的不正义。社会主义的机会平等试图纠正所有非选择性的劣势,即行为者自身没有理由为之负

① 正如我对该词的理解那样,一种有偏见的(*prejudicial*)社会认知不一定是偏执的(*bigoted*)。这种有偏见的社会认知的一个例子是许多教师深信工人阶级的子弟无法取得优秀的学术成就;这样一种信念容易传递给工人阶级子弟自己,从而对他们的生活前景产生破坏性的影响。

反对资产阶级的机会平等中的非正式的地位限制意味着资产阶级的机会平等是一种难以实现的原则,因为法律对社会意识的影响非常有限。这是我在上一段第一句话中补充“至少在灵感上”一词的主要原因。

② 如果地位剥夺和其他社会剥夺存在的话,那么它们就会在无数的方面进行相互作用。尽管这一事实存在,但我在此试图对这两种类型的剥夺进行的区分却得以实现。

③ 因此,我所说的“左翼自由主义的机会平等”是罗尔斯在 *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971) 第73页也所说的“公平的机会平等”。(我们都没有承诺如下完全不可行的主张:这样一种机会平等能够被充分地实现。)

责的劣势,不管它们是反映了社会不幸的劣势还是反映了天生不幸的劣势。当社会主义的机会平等得以实现的时候,结果的差异反映的只是趣味和选择的差异,而不是天生和社会的能力与力量的差异。^①

因此,在社会主义的机会平等的条件下,收入差异在仅仅反映了不同的收入/闲暇差异时才是可以接受的。不仅在消费的类型之间,而且在工作少一点和消费少一些与工作多一点和消费多一些之间,人们都有不同的偏好。偏爱收入还是闲暇在原则上与偏爱苹果还是橘子没有什么不同,而且我们不能反对人们在利益和负担上的差异,因为这些差异只是反映出不同的偏好,因而没有构成利益和负担上的不平等。

让我来清楚地说明我刚才提出的类比。一张桌子上摆满了十二个苹果和十二个橘子。我们每个人都有权利拿走其中的六个水果,即任意组合的六个苹果和橘子。现在假设,我对希拉有五个苹果而我只有三个表示不满。如果你指出希拉只有一个橘子而我有三个,并且指出我若是放弃两个橘子就会像希拉一样有五个苹果,那么这就消除了我的不满。因此,同样,在一种每个人每小时收入相同但可以选择工作时间长短的制度中,对那些工作时间更长的人比其他人获得更多的净收入表示不满就是不可理喻的。收入/闲暇的平衡非常像苹果/橘子的平衡:我比你获得更多的收入,仅仅就此而言,这并不表明我们被置于不平等的状况中;当你有两个苹果时我有四个苹果,仅仅就此而言,这也不代表一种可以加以反对的不平等。^②

现在,有人之所以可能会认为我误用了“社会主义的机会平等”词组

① 除了在诸种能力影响了趣味和选择这个意义上之外(正好与选择的范围相反,社会主义的机会平等不会允许诸种能力影响选择的范围)。(我在这里再次没有承诺如下主张:社会主义的机会平等能够被充分地实现。参见上文 p. 354 注②和本注。)

② 当然,一些人喜欢工作,而一些人则厌恶工作,而且人们(和我)在思辨的图式中可以从这一点推导出一种不正义,因为那些喜欢工作的人会比那些不喜欢工作的人享受到更多的生活乐趣。不过,这同样适用于那些会比其他人更多地享受到每一个苹果和桔子的乐趣的人。即便如此,苹果/桔子体制也是向平等迈进的一大步,而且每小时工资的平等也是如此,因为每一个人选择了自己工作时间的长短。

中的“社会主义的”(socialist)这个术语,是因为这样一个简单的原因:坚持收入和工作时间都平等是一种熟悉的社会主义政策:难道基布兹(Kibbutzim,即集体农庄。译者注)——社会主义的那些典范——不是按照这种方式运作的吗?

为了回答这个问题,我要对社会主义原则和社会主义组织模式进行区分。当然,前者是对后者正当性的假设性论证。就像这里所阐明的那样,我所说的“社会主义的机会平等”是在野营旅行中得到实现的一种原则。虽然我这样说过,但我没有说过何种组织模式基本上会或不会实现这种原则。此外,尽管所暗示的工作/工资严格平等体制确实可能与这种原则相冲突,但我承认社会主义者曾经提倡过这样一些体制,并且我不想也不必否认这些体制可以被称为社会主义的工作/工资体制。我需要坚持的是当鼓舞社会主义者的诸种根本原则被充分思考的时候,这样一些制度与那些原则相冲突。任何一种可辩护的根本的平等原则——事实上还有共同体原则——如果被独自采用,都不能保证这样一种制度。然而,作为一种合适的“次优”的制度,社会主义者仍然可以有理由根据特定时空的限制来提倡这样一种制度。

我所说的社会主义的机会平等与如下三种形式的不平等是相容的,并且第二种和第三种是同一种不平等形式的子类型。^① 第一种形式的不平等毫无争议,第二种存在少许争议,而第三种则存在非常多的争议。

(i) 在所有因素都考虑的情况下,第一种形式或类型的不平等之所以毫无争议,是因为它并不构成一种不平等。生活方式选择中的各种偏好表示一些人比另一些人会拥有更多的某类物品;但是,当那些拥有该类物品较少的人只不过做出了不同的选择,因而拥有更多的另一类物品的时候,这不是一种任何人都可以加以反对的不平等。这是从苹果/橘子事例中得出的教训,也是一种适用于收入/闲暇选择的教训。

^① 因此,我把这三种形式的不平等表示为(i)、(ii-a)和(ii-b)。

(ii) 在所有因素都考虑的情况下，第二种类型的不平等是一种不平等。因为社会主义的机会平等容许结果的不平等，即在结果中的收益不平等。在结果中，这些不平等反映了各方的真实选择；他们最初被置于平等的地位上，因而可以合理地认为他们应该为自己选择所带来的结果负责。而且，这种类型的不平等表现为两种形式：应该归因于已选努力(chosen effort)数量差异的不平等；应该归因于已选选择运气(chosen option luck)数量差异的不平等。

(ii - a)要阐明这两种类型中的第一种不平等形式，设想这样一种情况，一个苹果/橘子选择者(而不是其他人)粗心地进行了很久的等待，以至于到他挑选自己有资格获得的那些苹果和橘子的时候，这些水果已经失去所有的风味：最终产生的利益不平等并不代表任何不满。而且，同样的情况适用于某个处在工作/工资体制之中的人：他的最终财富之所以比较少，是因为他没有花费心思去正确地研究自己的工作机会。

这些结果的不平等之所以是正当的，是因为人们付出的努力和/或关心不同。最初，他们在地位上是绝对平等的，而且即使在付出努力和心思的能力上也平等的。如果你相信(我敢打赌，这种信念与你在日常生活中对人们的反应格格不入)^①最终并不存在诸如“真正负责”之类的事情，如果你相信——比如说——在一定的环境中更大的疏忽可能只反映出比其他人更少的注意力(这并不应该受到惩罚)，那么，你就不会不容许这第二种形式的不平等。但是，即使你像我一样没有坚定的意愿去反驳这种不平等^②，那么问题仍然是这种不平等可能有多大。这是一个非常难的问题，而我的看法或愿望则是它本身不会是一个重大的问题。

① 参见下文 p. 358 注①。

② 也就是说，因为我并不相信这两种选择都是因果决定的，而且这种因果决定取消了责任。如果你确实非常相信如此，那么就不应该责备我的本来想法，也不应该指责右翼政客取消了福利帮助(因为在你看来，他们不得不这样做)，当然也不应该指责或表扬任何一个人做任何事情的决定(因而从今以后你过着自己的生活，而方式却不同于我们都了解的你直到现在的生活方式)。

然而,当这种不平等与第三种不平等共同发挥作用,并且是一种与社会主义的机会平等相一致的、真正存在争议的不平等形式的时候,它可能促进了高度的不平等。

(ii - b)那种真正存在争议的不平等,即与社会主义的机会平等相一致的实质不平等,反映出罗纳德·德沃金所说的选择运气的差异。选择运气的典型事例是深思熟虑的赌博。我们在开始时地位是平等的,每人各有 100 美元,并且在所有方面——性格、天赋和环境——上几乎完全一样。我们的共同特征是爱好赌博,因此我们抛硬币进行赌博:如果硬币是正面,那么我给你 50 美元;如果硬币是背面,那么你给我 50 美元。最终,我有 150 美元,而你则只剩下 50 美元,并且没有额外的物品来抵消金钱的不足。

这种不平等是与社会主义的机会平等相一致的,而且如果仅仅作为狭义上所说的赌博的结果,它并不会产生。一些市场的不平等是这种选择运气的结果,或者完全以选择运气为特征。在一种复杂的因果关系中,那种被理解为社会主义机会平等的正义不可能谴责这些不平等,或者更正确地说,不可能彻底谴责这些不平等。这些不平等与社会主义的机会平等普遍地相一致,而且其正当性事实上也为社会主义的机会平等所证明。

虽然(ii)类型的不平等并没有受到正义的批判,但当它们在足够大的范围内产生时仍然引起了社会主义者的反感,因为它们由此与共同体原则相冲突:当大量的不平等产生时,共同体就陷入到紧张状态。因此,如果社会应该展现出那种使野营旅行变得具有吸引力的社会主义特征,那么共同体原则必定会导致社会主义机会平等的改变。

“共同体”(community)可能有许多含义^①,但在这里,共同体的核心

^① 我已经在拙著“*Incentives, Inequality, and Community*”(载 Grethe B. Peterson, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, Salt Lake City: University of Utah Press, 1992; reprinted in Stephen Darwall, ed., *Equal Freedom*; Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995)一文的第 5 部分中对共同体概念做出了概括性的讨论。(参见本书第 10 章。——译者注)

前提是人们关心彼此，而且如果必要和可能的话，就会照顾彼此，也在乎他们是否关心彼此。在这里，我想讨论两种共同关心的模式。第一种共同关心模式是抑制社会主义机会平等的模式；第二种共同关心模式并不是平等的严格前提，但它在社会主义的观念中仍然具有极端的重要性。

如果你获取然后拥有的金钱是我的十倍，那么我们——即我和你——不可能共享一个完全的共同体（community），因为我由此将在你从未面对的挑战下艰难地生活。你可以帮助我解决这些挑战，但实际上并没有帮助我，因为你要保存自己的金钱。比较一下如下情形。我和你拥有根本不同的身体缺陷。你的身体存在严重的缺陷。我虽然可以帮助你，但却对你不理不睬：因此，我们之间不可能实现共同体原则。同样，收入的巨大差别导致了社会缺陷的巨大差别，然而，当那些能够减少这些社会缺陷的人任由它们存在下去的时候，这些社会缺陷也就破坏了共同体。

毫无疑问，病人和健康的人能够与彼此共享共同体。但是，就像我正在指出的那样，只有当健康的人——如果愿意的话——在合理的自我牺牲界限内做好充分的准备去做他们能为病人做的事情，病人和健康者之间才能形成共同体。因而，如果富人也在合理的自我牺牲界限内去做他们能为穷人所做的事情，那么他们要放弃相当多的金钱，并且共同体也确实会形成，而不平等将会缩小。共同体与极为不同的收入是一致的；但在相应的现实范围中^①，共同体并不与极为不同的占有物是一致的，因而也不与照顾自己、保护和照顾子孙以及避免危险等极为不同的能力是一致的。

因此，让我们回到野营旅行上来。如果我们的食物很匮乏，但你却有一个特别优良的鱼塘。这个鱼塘既不是你继承也不是你欺骗得来的，只是你拥有出众的探险天赋这种运气的结果，并且是绝对清白的选择运

^① 当——比如说——人人不是百万富翁就是亿万富翁的时候，我的主张就不成立。只要那些收入较少者的生活面临着挑战和/或困难，这个主张就成立。

气的结果。从正义的观点来看,你的这种选择运气无可指责:你碰巧找到这个鱼塘;因此,即便如此,即使这里并不存在任何不正义,你也脱离了我们的共同体生活,并且这也会受到共同体理念的批判。^①

共同体关心的另一种表现形式能够在野营旅行中找到例证,即一种共同体形式的互惠性(a communal form of reciprocity)。正如我马上将要说明的那样,这种形式的互惠性与市场形式的互惠性(the market form of reciprocity)形成了鲜明的对比。如果起点是平等的,并且对结果的不平等有一些独立的(与机会平等无关)限制,那么共同体的互惠性就不是平等所必需的,但它仍然是人类关系要成为一种值得希求的形式所必需的。

共同体的互惠性是一种非市场的原则。按照这种原则,我之所以为你^②服务,并不是因为我能够得到的回报,而是因为你需要我的服务,而且你因为同样的原因来为我服务。共同体的互惠性与市场的互惠性并不是一回事,因为市场推动的生产性贡献并不是出于对自己同胞的责任和一种为他们服务同时又得到他们服务的欲望,而是出于金钱的回报。在市场社会中生产活动的直接动机^③通常^④是贪婪和恐惧的结合物,其

① 因此,我认为,某些无法以正义的名义禁止的交易仍然应该(以共同体的名义)被禁止。可是,禁止相关的交易是一种不正义吗?这些禁令只是界定了正义可以运作的条件吗?或者它们(有理由)与正义相冲突吗?对这些问题的思考超出了我曾经有机会为之提供的思考。(当然,如果共同体与正义无法相容,那么这将成为一件相当遗憾的事情。)

② 或者另一个为你服务进而使你为我服务的人,或者另一个为另一个为你服务进而使你为我服务的人,等等。我使用“我一你”策略是为了说明的简洁,但这里所讨论的关系当然是多边的。

③ 我之所以提到“直接的”(immediate)动机,是因为一个更根本的动机可能是出于慈善的目的来使用市场的收益(使用市场收益的这种动机反过来可能是本来意义上的博爱或者社会承认或者其他之类的动机)。用 Amartya Sen 的话来说,商人由“自我-福利-目标”(self-welfare-goal)支配,即使他的福利并不是“以自我为中心的福利”;参见“Goals, Commitment and Identity,”*Journal of Law, Economics, and Organization*, 1(2), (Fall, 1985), pp. 341—355。但是,虽然与自我福利目标不同,以自我为中心的福利并不是商人交易的本质,但它作为偶然的事实当然是市场所提供的占主导地位福利形式。

④ 即使市场社会中,人们也能根据对服务的认识进行活动。但是,就他们这样做而言,使市场运转起来的东​​西并不是使他们工作的东西。关于进一步的讨论,参见下文 p. 364 注①。

比例随着一个人的市场地位和个性而有所不同。就贪婪而言,其他人被视为可能的致富源泉;而就恐惧而言,其他人则被视为威胁。不管这些方式作为资本主义数百年文明的结果,我们对之是多么的习以为常,它们都是看待他人的可怕方式。^①

我说过,在共同体的互惠性内,我是本着对自己同胞的责任的精神进行生产的:我渴望在为他们服务的同时又得到他们的服务。毫无疑问,在这样的动机中,有一种对回报的期望,但它完全不同于市场动机中对回报的期望。如果我是一个商人,我愿意提供服务,但只不过是为了得到服务:如果提供服务不是获得服务的手段,我是不会提供服务的。因此,我付出尽可能少的服务来换取尽可能多的服务:我渴望贱买贵卖。我之所以为他人服务,要么是为了得到我想要的东西——这是贪婪的动机,要么是为了保证避免我试图避免的东西——这是恐惧动机。从商人的本性来看,他不会因为与别人合作本身的好处而重视这种合作:因为同样的原因,他是不会看重服务和被服务这种关联(*conjunctio*)的。

一个不是商人的人喜欢合作本身:我作为一个非经商者所渴望的是我们为彼此服务。诚然,我为你服务,同时又渴望你(如果你能够的话)也为我服务。我并不想成为一个不管你是否打算为我服务都为你服务的傻瓜(除非你不能为我服务)^②,但我仍然找到了这个关联——我为你服务和你为我服务^③——的每一个部分的价值,而且在这个关联中,我并

① 当然,资本主义并没有造就贪婪和恐惧:尽管它们与幼年的婴幼儿心理结构有关,但却深深地植根于人的本性之中。不过,与自己的前身——封建文明——不同,资本主义对贪婪大加褒扬,而封建文明则拥有谴责贪婪的(基督教的)高雅。

② 如果你不为我服务,如果你没有满足那个体现在共同体的互惠性中的渴望,那么我就有理由不再为你服务,即使这导致我们之间的不平等:在缺乏完全遵守的条件下,共同体的互惠性观念能够证明不平等的正当性。

③ 参见 Karl Marx, *Comments on Mill*, 'Elements d economie politique', in Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 3 (London: Lawrence and Wishart, 1975), pp. 227—228.

不把前一部分(即我为你服务)视为仅仅是我的最终目的(即你为我服务)的一种手段。在共同体的互惠性下,我们之间的关系并不是那种付出是为了回报的市场-工具性关系,而是那种完全非工具性的关系。在这种非工具性的关系中,我之所以付出,是因为你需要或者缺乏,并且我从你那里得到了一种类似的慷慨。

因为市场交换的动机由贪婪和恐惧构成,所以除了自己之外,任何人在经济的博弈中根本不关心其他任何人的生活。^①你之所以与别人合作,并不是因为你相信与别人合作本身是一件好事,并不是因为你希望自己和别人一起发展^②,而是因为你试图有所获得,并且你知道只有与别人合作才能有所获得。在每一种类型的社会中,人们必然为彼此提供所需之物:一个社会就是一张相互供应的网络。但在市场社会中,这种相互性只是一种完全非相互性和非互惠性的态度的副产品。

三、社会主义理想是值得希求的吗?

社会主义者的抱负是要在国家乃至国际的范围内实现那些安排野营旅行生活的原则。因此,社会主义者面临着两个截然不同的问题,这些问题常常没有像它们应该受到的那样受到不同的对待。第一个问题是:那种实现会成为值得希求的(desirable)吗?第二个问题是:那种实现是可行的(feasible)吗?

一些人可能会说野营旅行本身没有什么吸引人之处,也就是说,从

① 例如,如果他们因为贪婪而想使他们的贸易伙伴进行交易,那么他们确实是从工具性的角度关心这一点的。

② 当然,你可能出于工具性的理由而确实想让他发展,但这种想法并没有影响严格意义上所说的东西,即你的市场选择。(此外,参见上文 p. 360 注④)如果你因为对自己的对手有某种慈爱之心而不那么困难地达成一项交易,那么少许的天赋关系就进入(和减少)市场关系之中:如果这种慷慨成为普遍的状况,那么倍受吹嘘的市场效率就会受到威胁。

原则上来看,即使在小范围的互动中,也应该有一些空间使不平等和工具性对待他人远远超过野营旅行的道德风尚所允许的程度:人们有权做出个人的选择,即使结果是不平等和/或工具性地对待他人。因而,野营旅行的这些反对者不会把社会范围内的平等和共同体当做是在小范围内值得希求的东西在更大范围内的推广,也不可能把他们在小范围内蔑视的东西推荐给大范围。

但是,在我看来,这种批评似乎并不恰当,或者无论如何都是错误的,就像这里所提出的那样。因为在野营旅行的范围内存在个人选择的权利,并且在闲暇和劳动(在这里,不只是有一种对其进行合理质疑的方式)上,在野营旅行的范围内存在大量的个人选择,其受到的限制是这些选择必须与其他人的个人选择相结合。在市场社会中,他人的选择也限制了每个人对自己的个人选择的追求,但这一事实在市场社会中却被掩盖了。与野营旅行相比,人类无法避免的相互依赖性并没有作为正式和非正式计划的一种根据而成为人们的共同意识。

另一些人可能会说,虽然野营旅行本身无疑具有吸引人之处,但它所展现的合作和无私只适合朋友之间或者小规模共同体内部。但应该记住的是,我们现在讨论的是可希求性(desirability)而不是可行性(feasibility),所以,我发现很难理解这种思维。我在小时候曾经学过一首左翼歌曲,其开头如下:“如果我们相亲相爱,世界就会成为一个美好的人间,世界能够成为一个美好的人间吗?”为什么我们当中那些发现野营旅行魅力的人会拒绝这首歌中的情感呢?

然而,更困扰我的并不是可希求性(desirability)问题而是可行性(feasibility)问题。

四、社会主义理想是可行的吗? 它的障碍是人类的自私性和落后的社会技术吗?

不管野营旅行的社会主义做法或者共产主义做法——有人可能这

样认为——是否具有吸引力,并且不管这种做法对整个社会来说是否(也)会有吸引力,大多数思考过这个问题的人都可能认为共产主义对整个社会来说并不具有可行性。

为什么可以认为社会范围内的共产主义是不可行的?对于这个问题有两个截然不同的理由。而且,不管在思想上还是在政治上,区分这两个理由都十分重要。第一个理由与人类的动机有关,而第二个理由则与社会技术有关。通常认为,人们与生俱有的慷慨和合作并不足以满足共产主义的要求,无论他们在有限的时间和特定亲密关系的框架内可能会多么慷慨和合作。在上述框架内,野营旅行揭示了人们可能会多么慷慨和合作。而且,即使人们足够慷慨,我们也不知道如何利用这种慷慨,如何通过适当的规则和激励运用这种慷慨来推动经济的车轮。这与我们知道如何充分利用的自私形成了鲜明的对比。

当然,即使这些问题和其他类似的问题没有出现,共产主义可能仍然难以实现,因为那些可能反对共产主义的政治和文化力量——包括那种认为共产主义不可能得到证明的观念的巨大力量^①——过于强大或者可能会如此。但是,我在这里所讨论的可行性并不是我们现在就能够实现的可行性,并且我们都背负着构成我们当前社会状况的所有偶然性,而是共产主义的稳定性,是假如我们有力量建立它,它能否持续下去的问题。

在我看来,社会主义理想所面临的主要问题是,我们并不知道如何设计(design)出那种实现社会主义理想的机制。从根本上来说,我们的难题并不在于人性的自私,而在于我们缺乏一种合适的组织技术:我们

^① 参见拙著“*Illusions about Private Property and Freedom*,” in John Mepham and David-Hillel Ruben, ed., *Issues in Marxist Philosophy*, vol. 4 (Brighton: Harvester Press, 1981), pp. 233—235.

的问题是方案问题。^① 这个问题可能是一个无法解决的方案难题，也是一个无疑被我们的自私所加剧的方案问题。但是，我也认为，方案问题是我们曾经遇到过的问题。

毕竟，(几乎?)每一个人身上都存在自私和慷慨。我们的问题在于虽然我们知道如何在自私的基础上使经济运转起来，但我们却不知道如何在慷慨的基础上使之运转起来。然而，即使在现实的世界中，在我们的社会中，许多方面都依赖慷慨，或者更一般和更消极地说，依赖非市场的激励。医生、护士、教师和其他人并没有或者没有完全根据最终可能得到的金钱数量来衡量自己所做的工作——就像在没有同情心的职业中的资本家和工人所做的那样。(当然，上面提到的有同情心的人不会无偿地进行工作，但这就如同你在野营旅行时必须吃饭这一事实一样：并不必然得出护工为了预期的金钱回报而改变自己的工作这个错误的结论。)而且，这种差别的原因并不是护工是由高级的道德材料建造的，而是一个善意的、更具有认知性的原因，即他们按照人的需要来提供服务的观念：市场信号既不必然决定治疗哪些疾病或传授哪些科目，也不擅长于此。然而，一旦我们从需要领域或者更一般的“准公共产品”

① 请允许我在这里回忆自己的两段经历。这两段经历是我形成如下认识的关键：对于如何构思一种非市场的社会主义这个问题，我们社会主义者缺少一个令人信服的答案。

第一段经历发生于1976年德国 Schloss Reisenberg 大会期间。Reisenberg 距离 Gunzburg 和乌尔姆都不远。我和著名的非保守派经济学家 Leonid Hurwicz 在城堡的院子里散步，并且我有机会表明我对社会主义的忠诚。Hurwicz 大概用这些话来回答说：“是呀！我根本不反对作为一种思想的社会主义。但是，我是一位设计师，我需要知道它应该如何运作。告诉我你心中的方案。”Hurwicz 确实没有发现我的回答——“民主计划”——足够具体，而且他的机智的怀疑主义让我无言以对。

1981年有一天发生在伦敦的事情更具有决定性。当时，我正在阅读 David Schweickart 的著作。他证明了由 Michael Albert 和 Robin Hahnel 所拟订的民主计划方案的不可行性。从那一天起，我勉强接受一种社会主义的市场，至少是暂时接受。那种证明出现在 Schweickart 的杰作“*Capitalism or Worker Control?*”(New York: Praeger, 1980)的第217—218页。他评论的是 Albert 和 Hahnel 的著作“*Unorthodox Marxism*”(Boston: South End Press, 1979)第257—280页。我要补充的是 Schweickart 的 *Against Capitalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993)是对1980年那本书的改写和扩充。

(merit good)^①领域转向广泛的任意的商品领域,并且我们随着经济的发展进而随着生活变得更安逸和高雅而日益转向这一商品领域,我们如果没有市场信号机制就越难以知道生产什么和如何生产。现在,几乎所有的社会主义经济学家都同意这种主张。(野营旅行之所以没有市场交换也能够容易地进行下去,原因之一在于野营者在计划自己的活动时所需要的信息不仅范围小,而且比较容易统计出来。)

现在,使用市场来决定生产什么和如何进行生产,同时又不使用它来决定报酬的分配,这在逻辑上是可能的。^②而且,一方面根据全面计划的缺陷,另一方面根据市场结果的不公正和市场动机的道德卑劣性,人们自然而然地会提出这样一个问题:保留市场的配置功能,保留它在信息生产和处理上的优点,同时消除它的一般动机主张和分配结果,这是否可能不只是一种纯粹的逻辑可能性呢?也就是说,这在实践上是否是可行的?

这种区分的计划正是约瑟夫·卡伦斯在一本突破性著作中的愿望。卡伦斯任职于多伦多大学政治学系,他的那本书题为《平等、道德激励与市场》(*Equality, Moral Incentives, and Market*)^③,并且有一个重要的副标题:《论乌托邦主义的政治经济理论》(*An Essay in Utopian Politico-Economic Theory*)。卡伦斯描述了这样一个社会:在其中,经济活动由一种看似标准的资本主义市场来组织,但税收制度通过对收入完全平等的再分配来消除市场的不平等结果。在这样一种社会中,有追求(税前)利润最大化的资本家和没有任何资本的工人,但人们承认一种为他

① 准公共产品是一种“不管消费者的偏好如何都应该认为对它的消费具有社会合意性”的产品。(Graham Bannock, R. E. Baxter and Evan Davis, *Dictionary of Economics*; Harmondsworth: Penguin, 1998, p. 272.)

② 在这一节的剩下部分和第五节中,我再次使用了拙著 *Self-ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) 第 11 章的材料(“The Future of a Disillusion”)。(参见本书第 9 章。——译者注)

③ Chicago: Chicago University Press, 1981.

人服务的责任,并且履行这种责任的程度要由如下标准来度量:他们的税前收入有多接近他们在自己可以获得的报酬最多的活动中会得到的收入,尽管纳税影响了一种完全平等的税后收入的分配。因此,在这里,生产者的直接目标是现金的结果,但他们没有保留积累的金钱,并且他们出于为社会做贡献的愿望来追求金钱:为了促进平等和共同体,市场机制被用来解决社会技术问题。

正如卡伦斯所承认的,他的方案存在许多问题^①,但在我看来,这似乎是一种非常值得完善的方案。我并不知道所需要的完善是否可能,更宽泛地说,我也不知道卡伦斯式或其他某种形式的共产主义理想是否可行。目前,我们社会主义者并不知道如何在国家的范围内复制野营旅行的程序,也不知道随之产生的复杂性和变化。我们**现在**并不知道如何赋予集体所有制和平等以现实的意义。这种现实的意义是野营旅行故事中所具有的,但却是苏联和类似制度的国家中所不具有的。野营旅行有限的时空和人口规模意味着在这些界限内,个人的选择权利能够以一种维护平等和共同体的方式得到毫不扭曲的行使。^②可是,我们并不知道在广泛的社会范围内尊重哪些符合平等和共同体的个人选择。然而,我并不认为,我们现在就知道我们不会知道如何做这些事情:在这一点上,我是一个不可知论者。

使用根本的动机来促进生产性的经济结果的技术得到了合理、充分的理解。事实上,20世纪的历史鼓舞了如下思想:在现代社会中,创造生产率的最容易的方式是在不平等的收入等级结构中培育我在上文提到的那些动机,也就是贪婪和恐惧这两种动机。但是,我们决不应该忘记贪婪和恐惧是毫无吸引力的动机。要是这样一些动机不被认为是有效的,要是这些动机没有工具性价值这种它们所具有的唯一价值,那么

① 参见他的“Rights and Duties in an Egalitarian Society”一文的第三部分和第四部分, *Political Theory*, 14(1986)。

② 参见上文。

谁会建议根据这样的动机来管理社会呢？在亚当·斯密证明市场关系合理性的著名主张中，他指出，如果我们依靠屠夫来满足我们的需要，那么我们应该信任的是他的自私而不是他的慷慨。因此，面对他所承认的市场激励毫无吸引力的内在特征，斯密对市场激励的合理性提出了一种完全外在的证明。当对没有解决外在合理性证明的市场激励进行道德主义的批判时，旧式的社会主义者常常忽视了斯密的观点。与之相反，当代某些狂热的市场社会主义者往往忘记了市场的内在卑劣性，因为他们被自己对市场外在价值的迟到发现所蒙蔽。市场的特征是：(1) 它激起了卑劣的动机，(2) 这种动机追求合意的目的，但(3) 它也产生了不合意的结果，特别是包括重大的、不正义的不平等。^① 总的来看，我们必须集中分析该主张的这三个方面^②，但许多市场社会主义者现在自欺欺人地忽视了(1)和(3)。

现在，让我来对市场社会主义作出进一步的评论。

五、市场社会主义

19 世纪的社会主义者大多反对市场对经济生活的组织。在这些先驱者及其追随者看来，更优越的是全面的中央计划。鼓舞他们的是那些被他们解释为计划的胜利的东西，比如说，斯大林的工业化和中国建国初期的教育和医疗保障制度。但是，我们现在知道，无论如何，一旦一个社会为自身提供了现代生产体系的要素，中央计划，至少过去实行的中央计划就不是经济成功的良方。因此，关于社会主义市场如何可以运转的问题，社会主义经济学家近年来做了重要的工作。社会主义与中央计划之间的广泛历史联系和对中央计划能够实现关于一个真正共享的社

① 参见拙著“Future of a Disillusion”第八节对这种复杂要求的阐述。

② 例如，前两个方面确实被 Bernard Mandeville 当做关注的焦点。他的著作 *Fable of the Bees* 称赞了市场，该书的副标题是“Private Vices, Public Benefits”。当代许多称赞市场的人对这个副标题前半部分中的事实视若无物。

会的社会主义理想的希望,意味着拥有社会主义信念的经济学家并没有研究非中央计划的组织方式,来建立某种经济制度。这种经济制度在某个至关重要的方面上可能仍然是社会主义的经济制度,因为用来生产的资产是共同拥有的。可是,现在有各种各样的工人所有制方案、不同形式的准公有制方案——例如在地方层面上的准公有制,还有其他对在国家没有指导所有经济活动的情况下实现集体所有制原则进行阐述的尝试。

于是,在今天,社会主义知识分子开始明智地沿着非计划的或拥有最低限度计划的市场的方向前进。但是,我认为,还有一种沿着该方向的不加反思和追逐时尚的冒进。市场社会主义之所以是社会主义的,是因为它克服了资本和劳动的划分:在市场社会主义中,并不存在与没有任何资本的工人相对立的资本家阶级,因为工人自己是公司的主人。但是,市场社会主义不同于传统构想的社会主义,因为它的工人所有的公司以市场竞争的方式与彼此和消费者进行竞争。此外并且相关的是,市场社会主义之所以不同于传统构想的社会主义,是因为即使它没有取消传统社会主义对经济平等的重视,也减少了这种重视。平等之所以遭到了损害,是因为市场竞争导致了赢家和输家之间的不平等。共同体也遭到了损害,因为市场社会主义的交换与资本主义的交换一样都是市场交换^①:真正的互惠性形式而不是纯暗示的互惠性^②,没有成为市场交易的核心。

我相信,市场社会主义作为主张和政策的目标被放在突出的位置上,这对社会主义的政治前景来说当然是好事:这些社会主义经济学家乃至一些追逐时尚的社会主义经济学家正在进行一项有益的政治工作。不过,我还认为市场社会主义充其量是一种次优的选择,即使就它在大

① 就像它在卡伦斯式经济中的那样,它并不仅仅在表面上是市场交换,参见上文。

② 参见上文。

概不远的未来是合理的而言是最好的(或者不只是最好的)选择。我也相信,许多本来这样认为的社会主义知识分子正沉湎于一种“适应性偏好”(adaptive preference)过程。在这种过程中,行为者的偏好顺序被他对可行集合的认识所扭曲。许多社会主义者之所以断定市场社会主义非常好,是因为他们相信他们无法构想出任何更好的方案^①:这是一个得出上述结论的荒谬理由,也是一个他们必然不会承认的理由。

我认为,尽管任何一位神志正常的人能够有理由说市场社会主义的某些方面要优于市场资本主义,但他不可能说市场社会主义完全满足社会主义的分配正义标准。尽管有这种相对的优越性,但市场社会主义从社会主义的观点来看仍然是不完善的,因为按照社会主义的标准,在一种对那些碰巧拥有异常天赋并组成高级生产合作社的人报以高额报酬的制度中存在着一种不公正,而且市场社会主义的市场交换与共同体的价值相冲突。

我并不是说,在这个资本主义重获意识形态活力的时代,我们的目标应该是实现一种在根本上比市场社会主义更加社会主义的社会主义形式。就当前的政治纲领而言,市场社会主义无疑是一个好主意。然而,市场社会主义的热衷者对它提出了更宏大的要求,即那些我们应该加以抵制的要求。

六、补 记

实现社会主义理想所面临的种种困难让人畏缩;但是,以前的“民主社会主义者”(democratic socialists)——例如英国那些聚集在“新工党”旗帜下的人——却把贬义的称号扔给社会主义理想,例如像“机械的平等”或“结果的相同”之类的称号;这些称号代表一种对理想的涵义进行

^① 关于对这一点的更多论述,参见拙著“Future of a Disillusion”第253—257页。

思考的失败和/或一种以废话取代论证的草率尝试。^① 这些称号并不恰当,因为社会主义理想并没有在如下相关的意义上强制实现结果的相同:一种人人都穿着一件毛泽东式上衣的绝对相同。

任何实现社会主义理想的尝试都与已确立的权力和个人的自私性相冲突。在政治上严肃的人们必须认真对待这些阻碍。但是,他们没有理由去蔑视社会主义理想本身。因为社会主义理想面临这些阻碍而去蔑视它就会导致混乱,而混乱则导致失去方向的实践:各种能够推动社会主义理想的环境确实存在,但是,由于对何为理想缺乏清楚的认识,理想得到的推动不如本来的那么坚决。

社会主义者的抱负是把共同体推广到我们的全部经济生活中。正如我已经承认的,我们现在知道自己现在并不知道如何做到这一点,而且许多人认为我们现在知道不可能做到这一点。但是,在某些领域(例如医疗保健和教育)中获得成功的共同体在过去证明了可行的生产和分配形式,而且现在必然要捍卫共同体,因为它作为一种价值当前正受到市场的进攻性的威胁,也因为在如下两个方面常常可以得到直接的政治好处:(1)重申上述特殊领域中的共同体;(2)在可能的时候,要求把共同体延伸到上述特殊领域之外。

我同意阿尔伯特·爱因斯坦的说法:社会主义是人类“克服和超越人类发展的掠夺阶段”的一种企图。^② 每一种市场,即使是社会主义的市场,都是一种掠夺机制。到目前为止,我们超越掠夺的尝试已经失败。然而,我并不认为应该放弃正确的结论。

① 关于这一点的更多论述,参见拙著“Back to Socialist Basics”,*New Left Review* 207 (Sept. / Oct. 1994),重印于 Jane Franklin, ed., *Equality* (London: IPPR, 1997)。

② “Why Socialism?”*Monthly Review* 1(1949), p. 1.

13. 自由与金钱

——纪念以赛亚·伯林^①

当观念被那些应该关注它们的人——即那些受过训练能够对观念进行批判性思考的人——忽视的时候，它们有时候就获得一种未被制约的动力和一种无法抗拒的力量……^②

① 我感谢 Talia Bettcher, Allen Buchanan, Myles Burnyea, Ian Carter, Paula Casal, Bill Child, Ronald Dworkin, Eyjolfur Emilsson, David Estlund, Cécile Fabre, Harry Frankfurt, John Gardner, Olav Gjelsvik, Alvin Goldman, Keith Graham, Henry Hardy, Natalie Jacottet, Mark Johnston, Jeroen Knijff, Matthew Kramer, David Lewis, Emiliano Marambio Catón, Stephen Menn, David Miller, Thomas Nagel, Bertell Ollman, Michael Otsuka, Derek Parfit, Eduardo Rivera López, Peter Rosner, Michael Rustin, Horacio Spector, Arvi Sreenivasan, Hillel Steiner, Adam Swift, Larry Temkin, Peter Vallentyne, Frank Vandembroucke 和 Jo Wolff 等对本文初稿的评论，而且特别感谢 Arnold Zuboff，他在许多关键的问题上提醒了我。——原文注

1998年5月在 Haifa 纪念以赛亚·伯林的讲演中，本文初稿作为开篇演讲发表。当时听众的批评意见使我受益匪浅。本文初稿被译为西班牙语，以“Libertad y dinero”为题发表在 *Estudios Públicos* (Santiago, Chile), No. 80, Primavera, 2000。

本文依据的是柯亨教授提供的英文本。——译者注

② Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty,” p. 119, in his *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969(以下所有引文均出自该书)。(中译文参见《自由论》，胡传胜译，译林出版社2003年版，第187页。本文以下相关引文的译文皆参照中译本《自由论》，不再一一注明。——译者注)

引 言

以前,我从未把一篇文章献给某个人,总以为这样太做作。题献整本书却是非同寻常,足以保证题献的目的。仅仅题献一篇文章,似乎隐含着作者狂妄自大的信念:自以为他的那篇小文具有相当特殊的思想价值。

尽管如此,我还是以本文来纪念已故的以赛亚·伯林。他虽然已经离开我们,但却永远是我的老师和朋友。^①促使我一反常规的并不是因为我认为你们正在读的东西真的很精彩,而是因为我的悲痛和接踵而来的孤独。自由是本文的主题,也是以赛亚·伯林的主要贡献。伯林的这种贡献促进了我们对人类和社会的理解。最近在他去世之后,我似乎是撰文纪念他的最适合人选,这成了一项让我无法逃避的任务。

尽管本文是献给伯林的,尽管在我看来他是一个宽容的人,但我们彼此在政治问题上的观点并不一致,在重要的学术问题上也是如此,因为它们与政治问题有关。就像我所理解的那样,我在其他文章中讲述过我们在如何看待马克思思想和人格上的分歧。^②我在本文中则解释了我们在自由上的分歧,尤其是在自由与金钱关系上的分歧。

我认为,与金钱的缺乏即贫穷相伴而来的是自由的缺乏。这一观点与伯林那些非常有影响的著作相抵触。我认为,这是一个绝对明确的真理,一个仅仅因为曾经遭到非常有影响的否定就应该值得辩护的真理。^③

① 以赛亚·伯林于1997年11月5日去世。

② 参见“Isaiah's Marx and Mine”, in Avishai Margalit and Edna Ullmann-Margaliat (eds.), *Isaiah Berlin: A Celebration*, The Hogarth Press, London, 1991.

③ 绝对明确的真理能够推翻重要的主张,我想这能够做到。Wittgenstein说,(好的)哲学“在于为了特定目的采集回忆”。*Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1958, para 127, pp. 50e. 回忆所肯定的是我们已知的东西,而不是新的见解。这就是我在此对自己努力的认识,因为特定的目的是要否定如下非显而易见的且在我看来是错误的主张:穷人缺乏的并不是自由,而只是缺乏运用它的能力而已。

诚然,缺乏金钱即贫穷并不是限制一个人的自由的唯一条件。但在在我看来,它是条件之一,并且是最重要的一个条件。更明确地说,穷人由于贫穷而没有自由去做许多事情,相比之下,不贫穷的人事实上却有自由去做那些事情。

现在,你们可能认为,很少有穷人需要被说服来相信那个命题,因为他们的日常生活经历已经为这个命题提供了大量的充足证据;我本人的偶然观察也表明,这是一个不言自明的真理。但是,即便如此,许多富有的知识分子还是极力否认缺乏金钱意味着缺乏自由这样一个事实。也许因为在富人看来,无论穷人可能遭受到其他的苦难是什么,他们都不会被剥夺自由,这是一种没有什么不妥的看法。当富人面对那些远不如他们富有的人们时,这种错误的观点可以减少他们的负罪感。或许由于比相关的穷人更敏锐,相关的知识分子注意到了穷人没有注意到的事情。当专门的巴士服务取消后,一位贫穷的妇女可能会说她不再能够自由地拜访远方的姐姐了。知识分子或许会指出,那只是一种感觉:她可能觉得自己不如以前自由。但实际并非如此,所以我不同意相关知识分子的观点。我认为那位贫穷妇女表达出的感觉代表一种正确的判断。

在标准的政治争论框架内,我在这里提到的问题是不可避免的。该问题如下:当右翼称颂在自由资本主义社会中为人人所享有的自由时,左翼回应说,右翼所称颂的自由仅仅是形式上的。也就是说,虽然穷人在形式上有自由去做国家没有禁止的一切事情,但他们的危险境况意味着许多事情他们实际上并没有自由去做,因为他们无力支付相应的费用,因而最终也就无法去做那些事情。但是,右翼立即反驳说,左翼所说的一切将自由与手段混为一谈,你有自由去做没有人会干涉的一切事情。如果你无能力做某事,并不意味着你缺乏做它的自由,而只意味着你缺乏做它的手段和能力。穷人所面临的问题并不是缺乏自由,而是他们不能始终运用他们肯定拥有的自由。当左翼说穷人由于贫穷而缺乏自由的时候,就像右翼声称的那样,左翼沉迷于对语言的有偏见的运用。

让我用简明分步的论证形式来开始讨论右翼在这个问题上的立场。实际上,右翼的推理包括两种,一是概念上的,二是规范意义上的。就我而言,我拒绝了这两种推理。相比之下,伯林却接受了第一种推理:事实上,说服哲学家们和其他人相信第一种推理的正确性,没有人比他做得更多,即使他对穷人的痛苦的怜悯使他毫无保留地拒绝第二种推理。

右翼论证的第一种推理过程如下:

(1) (他人的^①)干涉^②(的可能性)而不是手段的缺乏损害了自由。

(2) 缺乏金钱就是遭受到手段的缺乏,而并不是干涉(的可能性)。

所以,(3)贫穷(金钱的缺乏)并不导致自由的缺乏。

该论证第一种推理的结论,即命题(3),是一个概念性主张,一个关于某些概念如何相互联系的主张。但是,在右翼手中,这个概念性的结论被用来证实一个规范性主张,一个关于应该做什么的规范性主张。在该论证的第二种推理中,该主张得出如下结论:

(3) 贫穷(金钱的缺乏)并不导致自由的缺乏。

(4) 政府的基本任务是保护自由。

所以,(5)减少贫困并不是政府的基本任务。

① 在这里,“干涉”(interference)将始终是指“他人的干涉”。例如,在这里,一个人的跛行并不会对他走过崎岖之地的企图构成干涉(不管它是否损害他走过那种地形的自由。这个问题在下文 p. 377 注①提到的附录中得到了讨论)。

一个更重要的规定。干涉常常被理解为仅仅是一种阻碍:当某物阻止一个人继续已经开始的行动过程时,或者无论如何当它阻止一个人毫无阻碍地进行一种行动过程时,它就进行了干涉。因而,当一个人被阻止从事某项活动的时候,这样理解的干涉没有发生在出现(另一种形式的)阻碍的地方。但是,我这里也将把这种形式的阻止称为“干涉”,因为他人的这种阻止也被右翼认为是自由的缩减。(就私有财产占有理论而言,特殊的干涉与一般的干涉之间区别的重要性,参见拙著“Once More into the Breach of Self-Ownership: Reply to Narveson and Brenkert”, *The Journal of Ethics*, Vol. 2, No. 1, 1998, pp. 62ff.)

② 参见下文 p. 377 注②。

这个论证的结论来自它的三个前提,即(1)、(2)和(4)。因此,只有三种方式反驳这个论证。就左翼对该论证的反驳而言,人们熟悉的形式是提出如下问题来质疑命题(1):如何能够合理地说一个人有自由去做他没有能力去做的事情?左翼反对该论证的另一种方式是通过如下说法来否定(4):即使金钱的缺乏只不过是手段的缺乏而已,手段的缺乏也如同自由的缺乏一样具有限制作用,因而就像国家要纠正的事情那样重要。正如我们所看到的,这种方式也被伯林和罗尔斯所运用。在本文的主要部分,我不会采用其中的任何一种方式来反驳该论证,这并不是说我不赞同那些反驳前提(1)或(4)的人。在本文中,我并不是在不赞同或赞同他们,而是简单地将对(1)和(4)的质疑撇开而已。^①相反,我将拒绝前提(2)。据我所知,该前提在相关文献中尚未遭到过反驳。我认为,我在这里所运用的对该论证的非标准的反驳更有说服力,因为它使用右翼的概念根据反驳了它们。

除此以外,本文还有七个部分。在第一部分中,我指出了右翼论证的概念部分已经渗透到那种不能被说成是右翼的学术思想之中。尤其是伯林和罗尔斯以及他们的众多追随者倡导了右翼论证的概念部分,这在前提(3)中达到了顶点。即便如此,因为他们并不接受前提(4),所以他们没有赞成右翼的规范性结论(5)。

在第二部分中,我试图反驳命题(2)。我论证了缺少金钱事实上就会遭到干涉。如果这个论证是正确的,那么命题(3)就是错误的。就像右翼所坚持的那样,如果命题(1)为真,即如果(1)为真,那么(2)为假就蕴涵着(3)为假。此外,我相信,如果我的论证是正确的,那么不管(1)是真是假,它都会推断出命题(3)是错误的,因为我无法想象任何认为(2)为假的人如何能够认为(3)为真。这是一个复杂的陈述,但它可以概括如下:我将论证穷人缺乏自由,即使自由是右翼以及伯林和罗尔斯所偏

^① 在下文 p. 377 注^②中提到的附录中,我讨论了(1)。

爱的意义上的自由——在他们那里,自由被等同于无干涉(lack of interference)^①——而且不管他们对自由的界定是否具有太多的限制性。

第三部分运用第二部分中的论证来反驳伯林的一系列论述。

在第四部分中,我提出了金钱给予的自由(the freedom conferred by money)与政府(直接)调控型的自由(state-regulated freedom)之间的相似性和差异性,试图以此加强我的论证,但也产生了细微的差别。

在第五部分,我讨论如下两个方面之间的关系:一方面是某些关于资产阶级社会和前资产阶级社会之间差别的马克思主义命题;另一方面是如下普遍不存在的认识:金钱给予了自由,而且金钱的缺乏限制了自由。

在第六部分中,我稍微讨论了语义混淆的重要性。我认为,这种混淆在本文中已经揭示出来。(附录回应了乔纳森·沃尔夫[Jonathan Wolff]所阐述的反对意见:我对自由的讨论并不适用于自由权。)^②

—

伯林和罗尔斯是 20 世纪最著名的英语政治哲学家。如前所述,他们二人都拒绝了^③右翼论证的结论:从广义讲,伯林是一个社会民主派,而罗尔斯则是一个美国意义上的自由主义者;而且在这两种政治立场内,减少贫困都是政治议程的最高目标。所以,对于右翼对他们所说的

① 或者严格地讲,被等同于无干涉和干涉的可能性:我做 A 的自由受到限制的前提是,如果我要尝试做 A 就可能受到干涉,而不仅仅是我在实际上受到干涉。尽管我实际上没有受到干涉,我仍可能是不自由的,原因在于由于知道 I 可能受到干涉,所以 I 就不再试图做 A。在本文中,“无干涉”包括无干涉的可能性(lack of liability to interference)。

② 论述“自由与能力”的附录并未公开发表,如果需要可以从我这里得到。在其中,我讨论了在自由、手段和能力之间的关系。我表明,后两者对自由的影响比一些人——本讲座就是直接反对他们的观点的——所认识到的更强烈,因而我反驳了命题(1):我表明,手段的缺乏损害了自由。

③ 就罗尔斯和伯林而言,这里使用现在时多少有点勉强,因为现在时的第二种用法只不过是历史的而已。我希望读者会谅解这种不合适,这就减少了句子和从句的数量,否则我就必须添加像上面句子的那样的属性。

运用自由的能力的相当冷漠,伯林与罗尔斯都表示了谴责。在他们看来,那正是穷人缺乏的东西。然而,在我看来,令人遗憾的是他们都完全接受了右翼关于自由和金钱的对比。即使伯林和罗尔斯(一致地)拒绝了右翼的规范性结论,但他们却赞同右翼的概念性主张。

在下面这段话中,伯林一面赞同右翼对自由的概念化^①,一面又直接拒绝右翼建立在那种概念化之上的规范性结论:

区分自由和行使自由的条件是重要的。如果一个人因贫穷、无知或身体虚弱而不能利用他的合法权利,虽然这些权利所赋予他的自由对他来说是没有意义的,但并不能因此而被取消。振兴教育,提高健康水平,发扬正义,提高生活水平,为艺术和科学的发展提供条件,抵制反动的政治、社会或法律政策或人为的不平等,它们对促进自由本身并不是必要的,但它们对实现自由的条件——单单拥有这些条件就是有价值的,对于那些也许与自由无关的价值却是必要的。^②

伯林赞同右翼主张的概念性方面,这也反映在1949年他对富兰克林·罗斯福总统的称颂之中。^③ 伯林把罗斯福新政说成是一项“伟大的自由

① 毫无疑问,伯林谈论的是“liberty”而不是“freedom”,但我并不认为这有什么实质性的差别。正如他后来所明确说的(参见 *The First and the Last*, Granta Books, London, 1999, p. 58),他交替使用这两个词语;而且正如他的(准)辩护者乔纳森·沃尔夫所说的,他可能从未肯定地说过,适用于 liberty 的说法不适用于 freedom;进一步的讨论,参考下文的附录。

② *Four Essays*, pp. liii, 着重号为引者所加。

虽然我确信正像我刚才声称的那样,这段引文既赞成又不赞成右翼的观点,但我并没有说伯林在这个领域中的论述是一致的或者是没有问题的。伯林论述自由的著作具有深刻的独创性和影响力,然而在其突破性的著作中,对各种区别的遗漏和混淆也是很常见的事情。关于对伯林原文中一些相关失误的证明,参见下文 p. 390 注①。

③ 我有幸在伯林最后的岁月里多次去看望他,当时他已经不能出门,只能坐在椅子上。就在去世前的几天,他鼓励我(我不知道为什么他认为我有这样的影响,他也许回想起了我们在万灵学院的日子,当时万灵学院在世界上非常有影响)去鼓动当时的工党制定庞大的公共建设工程计划来减少失业和唤醒青年人,以此效仿他崇拜的政治英雄——富兰克林·罗斯福。他承认,他自己不明白,在我们的这个时代,为什么甚至连一个工党的政府也不喜欢把国家用于进步的目标。他完全敌视全能型的国家控制——他认为社会主义计划的主张是不可靠的,但他也满怀热情地反对撒切尔主义:他知道“自由”市场破坏了人们的生活。

事业”，它是“我们的时代所目睹的个人自由和经济安全之间最具建设性的妥协”^①。伯林对罗斯福的称颂暗含着个人自由和经济安全是相互竞争的必需品(desiderata)，也就是说至少有时候，增加一方就是减少另一方，而且在罗斯福的“建设性妥协”中，为了其中的一方而减少了其中的另一方。此外，人们可能会很有把握地说，在伯林看来，在新政的“妥协”中，对个人自由的牺牲多于对经济安全的牺牲；更宽泛地说，新政为了增加后者而减少了前者。根据伯林的观点，在以前引入的条件内，新政为了使当时仍然存在的自由变得更有价值而减少了自由本身。伯林是在称赞罗斯福使美国社会比以前减少了自由放任性和增加了社会民主。罗斯福建立了支持工会的立法、社会保障立法和国有企业：支持工会的立法限制了生产资料所有权带有的自由，社会保障立法消除了对部分劳动收入的任意使用，诸如田纳西流域管理局(Tennessee Valley Authority)这样的国有企业阻止了私有制在某些领域中的自由运用。

伯林相信，这类政策增加了这样一些人的安全：在管制较少的经济（更类似于胡佛或撒切尔式的经济）中，他们并不缺乏自由，但却面临着灾难。在伯林的新政观念中，比较贫穷和缺乏能力的人得到了保障和资源，而富人却失去了一些资源，并且每个人都失去了一些自由。在伯林看来，在新政的最终结果中，安全得到了增加，并且某些自由变得更加价值，但（合理的）代价却是自由本身。

虽然我乐于和伯林一起为新政拍手叫好，但并不赞成他用来称赞它的那些术语。在伯林的论述中，自由和经济安全是两种截然不同的价值，仁慈的政治家必须使它们达到平衡；而且，罗斯福政府实现了一种最合理的平衡：为了更广泛地实现经济安全，限制了自由的实现。我并不怀疑，实际上像所有不同的价值那样，自由和经济安全可能会相互冲突，但我并不赞同伯林的如下看法：在“新政”的最终结果中，增加了经济安

^① “Political Ideas in the Twentieth Century,” at p. 31 of *Four Essays*.

全,却牺牲了自由。

从第二部分到第四部分,我为这种分歧进行了辩护。不过,在进行辩护之前,我先要指出的是,像伯林一样,罗尔斯也同意右翼对自由的概念化:

由于贫穷、无知以及缺乏一般意义上的手段,有些人不能利用他们自己的权利和机会,这种情形有时被人们归为由自由所限定的各种约束。不过,我并不打算这样看,而宁可认为这些事情影响了自由价值……自由的价值对于每个人来说并不一样。有些人拥有巨大的权威和财富,因而拥有达到目的的更多的手段。^①

尽管罗尔斯的语言通常小心谨慎,并且这段话中的第二个句子似乎仅仅是在制定一个单纯的规定,但他这里实际上否认贫穷限制了自由。(正如他所说的那样),如果他认为贫穷影响了自由本身,那么他不可能断然认为贫穷(仅仅是)影响了自由的价值,而且罗尔斯的整段话(上述引文仅仅是该段话的一部分)所表达的就是如下观点:贫穷并没有影响自由本身。^②

就上述引文所包含的立场而言,它似乎产生了一种不一致,奇怪的是罗尔斯后来又为“法治”作出了如下论证:

……法治与自由的联系就十分清楚了……如果法无明文规定不为罪的准则,比方说,由于模糊的、不精确的法规而受到侵犯的话,那么我们能够自由地去做的事情就同样是模糊的、不精确的。我们的自由的界限便是不确定的。在这种情况下,人们对行使自由

① *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1971, pp. 204, and Cf. *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 325—326. (中译文参见罗尔斯:《正义论》,第202页。)

② 我并不认为,我对 *A Theory of Justice* 的评论与 *Political Liberalism* 的如下评论(p. 326)是不一致的:它“仅仅是提供了一个定义,而没有解决实质性的问题”。毫无疑问,“实质性的问题”在这里是指“实质性的规范问题”:我认为是罗尔斯所坚持的那个概念性主张。

就会产生一种合理的担心,从而导致对自由的限制。^①

难以理解的是,为什么自由本身会被仅仅是对其行使的担心所限制,而根本不会被其不可能得到行使——(罗尔斯认为)贫穷使其不可能得到行使——所限制。^②

二

右翼认为,贫困是手段的缺乏,因此意味着能力的缺乏而不是自由的缺乏。令人遗憾的是,伯林和罗尔斯都赞同这种观点。我将质疑这种观点,但没有质疑它所提出的手段和能力与自由之间的比较:我要论证的是,无论能力、手段和自由之间可能是何种关系,金钱的缺乏必然伴随着自由的某种缺乏,而且我这里乐于同右翼以及伯林和罗尔斯一起假定:自由等同于无干涉。(在注释中提到的“附录”里,我通过如下论证而从另一个方向上质疑了右翼[和伯林/罗尔斯]的观点:它所运用的手段和能力与自由之间的比较[无论如何]是站不住脚的。)

让我来陈述一个更深层的假设,这个假设将会决定我们的讨论。这个假设符合那些提出了这里所考察的那个论证的人的意图。我将假设,在我们有机会思考的各种例子中,相关土地的法律得到了充分执行,因

① *A Theory of Justice*, p. 239. (中译文参见罗尔斯:《正义论》,第237—238页。)

② 我对《正义论》第204页上那段话的使用曾经遭到反对,因为那段话仅仅涉及到政治自由,而没有涉及本文所关注的获得产品和服务的自由。

但是,这种反对意见缺少支持的根据。罗尔斯并不是说贫穷不会限制政治自由,同时又任由贫穷或许限制了某种非政治的自由这种观点受到攻击:在他的原文中,没有任何一句话表明他可能赞同贫穷与非政治的自由之间的关系是一个独立的问题。例如,没有理由把第204页引文第一句话中的“权利和机会”与最后一句话中的“目标”分别看做是政治权利和机会与政治目标。罗尔斯指的是所有的权利和机会与目标,它们在政治自由得到实现时就会获得或开始获得(就像他对后者的理解那样)。(应该进一步指出的是,由于把贫穷看做一种对自由[本身]的限制,所以,那些与罗尔斯存在分歧的人们没有只把贫穷看做是对政治自由的限制;而且,事实上,[根据罗尔斯所反对的观点]贫穷与其说是一种对正当的政治自由的限制,不如说明显是一种对获得产品和服务的自由的限制。)

此人们不得做一切不合法的事情；因而，当且仅当他们如不其然就是非法行动的时候，他们就会受到干涉。这个假设是合法的和必需的，因为我所反对的那些学者在肯定穷人的自由时，并不是在谈论一种可能缺乏有效性的法律自由（比如说，一个人进入一家餐馆的法律自由：由于他的肤色不同，门卫将禁止他进入餐馆），也不是在谈论一种有效但不合法的自由（比如说，上面提到的门卫禁止肤色不同的人进入餐馆的自由）。我们将只思考一种主要的情形。在这种情形中，法律决定一切，因而法律自由与我们所说的有效自由（effective freedom）并行不悖。^①

这时，在我看来，伯林的观点依赖一种具体化的（reified）金钱观，也就是说，它错误地把金钱当做一种极其狭隘意义上的物（thing）。但就像我将努力表明的那样，金钱实际上并不是一种物。伯林的观点是错误的，因为金钱不同于智力或者体力。^②事实上，只要自由等同于无干涉，非常差的智力或体力禀赋并不总是^③损害自由。我将要论证，金钱和那些禀赋之间的不同意味着：即使我们接受自由等同于无干涉，金钱的缺乏也导致自由的缺乏。像疾病和无知这样的无能力（incapacities）并不限制自由，因为如果它们存在的话，就没有必要进行干涉。即便如此，贫穷也确实暗含着干涉的可能性；而且，诸如伯林和罗尔斯这样的中左派

① 应该指出的是，在目前的意义上，在所有因素都考虑的情况下，一个人拥有有效的（effective）自由去做的事情并不等同于一个人能够（able）做的事情。假设某人不能够做 A，即不能穿越广场：这个人是一个瘫痪者。因此，他仍然可能拥有这里所定义的有效自由去穿越广场：如果他没有瘫痪就拥有那种自由，并且试图穿越广场，没有人可以阻止他这样做，他就有那种自由。正如左翼倾向于肯定而右翼倾向于否定的那样，无能是否减少不自由的问题在这里撇开不论：我在附录中探讨了这个问题。按照右翼的观点，一个人或许自由去做他不能做的事情，而且在此将提不出任何反对意见。

② 因此，伯林的“或贫穷而无法或无知而无法或脆弱而无法”的选言命题（参见上文）就是错误的构想。

③ 我宁愿说“不总是”（do not always）而不是“不永远是”（do not ever），原因在于附录所探讨的复杂性。总而言之，取消自由的干涉（freedom-removing interference）蕴涵着其受害者的相应的无能，即克服那种干涉的无能，但根据一种干涉中心论的观点，无能在一般意义上并不意味着不自由。

人士,当他们只是(像一个支持工党的思想库那样^①)将贫穷视为“人们能够用他们的自由做什么”而不是对自由本身的限制时,就是不必要地赞同右翼关于贫困和自由之间关系的错误说法。^②

在展开我的论证之前,现在先让我澄清什么是不应该表明的。我的论证推翻了如下主张:自由主义的(liberal)资本主义社会本质上是一个自由的(free)社会,一个对自由没有任何重大约束的社会。但是,这并不意味着(而且我也没有声称这意味着):在所有方面乃至在自由上,资本主义社会因而都不如其他的社会形态。所有的社会形态都既给予人自由,也把不自由强加于人,因而任何社会都不能仅仅因为某些人缺乏某些自由而受到指责。但是,各个社会的不同结构产生了不同的自由分配方式。在我们的社会中,自由在很大程度上是通过金钱的分配来赋予或限制的,金钱决定自由这一事实的全部意义常常得不到认识,而且形成了这样一种错觉:在一个像我们这样的社会中,自由并没有受到金钱分配的限制。我现在的演讲就是揭露这种错觉。然而,与这种错觉和其他人的声称相反,金钱作为决定自由的一种手段,并不意味着金钱社会在总体上乃至在自由上不如其他的社会形态。这或许是事实,但并不属于我在此提出的主张。

因此,这就是我对如下命题的论证:贫穷预示着自由本身的缺乏;这里的自由是我的对手所赞同的那种意义上的“自由”,即自由的缺乏蕴涵着干涉的存在。

思考一下那些产品和服务。不管它们是私人还是公共部门提供的,

① 支持工党的伦敦公共政策研究所(简称 IPPR)。

② “The Justice Gap,” IPPR, London, 1993, p. 8. 我强调指出:“如果人们或者贫穷,或者有病,或者缺乏教育,他们在能够运用自己的自由和权利去做的事情上就可能受到限制。”

关于对该文和相关文献的批评,参见拙著“Back to Socialist Basics,” No. 207, *New Left Review*, Sept./ Oct., 1994, pp. 3—16, 该文重印刊载于 *Equality*, Jane Franklin (ed.), IPPR, London, 1997。在该书中,伯纳德·威廉斯(Bernard Williams)对拙著做出了尖锐的回应(“Forward to Basics”),但并没有使我改变自己的观点。

都不会免费地提供给所有前来者。一些公共产品和服务取决于专门的获取规定。(如果你被诊断为健康,就不会得到州医院的病床,或者,如果你已经四十岁,就不可能进入中学)。不过,除非通过金钱,否则你就不可能获得私人 and 许多公共的产品和服务:如果这些产品和服务正在出售,那么付钱既是获得它们的必要条件,当然也是获得它们的充分条件。^① 如果你试图在没有钱的情况下获得它们,那么你就会受到干涉。

正如我在其他论文中详细论证的那样^②,财产的分配只不过是干涉权利的分配而已。^③ 如果 A 拥有 P,而 B 则没有,那么 A 可以在没有干涉的情况下使用 P,而 B 如果试图使用 P 通常就会受到干涉。但是,在多数情况下,金钱有助于消除对后者的干涉(特别是当 A 把 P 出租或出售的时候)。因此,金钱给予的是自由,而不仅仅是行使它的能力,即使自由被等同于无干涉。

假设这样一位妇女:她在身体上有能力前往格拉斯哥看望自己的妹妹,但由于贫穷而无法前去。她不可能攒够每周的车票费。如果她试图登上火车,她随之就缺乏任何手段来克服列车员的预期干涉。无论这个

① 更准确地说,金钱就是上述获得的 insu 条件。参见下文。(insu 条件是指一个非必要的但充分的条件中的一个不充分的但必要的部分。——译者注)

② 私有财产论证首次出现在“Capitalism, Freedom and the Proletariat”一文中, in Alan Ryan (ed.) *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford University Press, Oxford, 1979, p. 11—15; 大量修订之后重印于 *Liberty*, David Miller (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1991, pp. 167—172。私有财产论证曾经受到许多人的批判,参见 John Gray, “Marxian Freedom, Individual Liberty, and the End of Alienation”, in *Marxism and Liberalism*, Ellen Frankel Paul et. al. (eds.), Blackwell, Oxford, 1986, pp. 169—170; John Gray, “Against Cohen on Proletarian Unfreedom,” in Ellen Frankel Paul et. al. (eds.), *Capitalism*, Blackwell, Oxford, 1989; Andrew Reeve, *Property*, Macmillan, London, 1986, pp. 109—110; and George Brenkert, “Self-Ownership, Freedom, and Autonomy,” *The Journal of Ethics*, Vol. 2, No. 1, 1998, pp. 29—39。在 *Self-ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge University Press, Cambridge, 1995) 一书第 62—65 页中,我回答了 Gray, 并且在“Once More into the Breach of Self-ownership”一文中回答了 Reeve 和 Brenkert。

③ 这是一种关于财产一般(property in general)的观点,我将其看做是一种独特的金钱观的前奏:金钱是一种特殊的财产形式,一些关于它的原理并不适用于财产一般的观点。

妇女是否应该被认为具有去格拉斯哥的那种能力,她的能力中都不存在当她面临干涉时限制她独立行动的缺陷。她完全有能力进入地铁,然后穿过必须穿越的空间登上列车。但是,她的身体将被阻止穿越那种空间或者被赶下列车。或者,设想一位贫穷的妇女,她想从塞尔弗里奇商场(Selfridge,伦敦第二大奢侈品百货商场——译者注)的柜台上挑选一件羊毛衫,然后带回家。如果她试图这样做,她的身体就会被阻止在塞尔弗里奇商场之外,并且羊毛衫也会被收回。在我们的社会中,大多数物品都需要花钱购买。你得到和运用它们的唯一方式就是花钱购买。

因此,缺少金钱就可能受到干涉。把金钱等同于身体乃至精神上的资源,这在过去马克思主义意义上是一种无思想的拜物教:它把社会的强制关系(social relations of constraint)说成是人缺乏物品。简而言之,金钱并不是物。

金钱的价值在于它给予你自由。即使(a)你可能不想行使所讨论的(所有)自由,并且(b)单就金钱本身而言并不足以提供自由寻求者所寻求的自由,事实也是如此。

(a)之所以正确,是因为一个人渴求金钱的目的可能并不只是花掉它。^①例如,他之所以渴求金钱,也许是因为拥有所讨论的自由所给予他的能力:例如,他在某些情况下能以控告其他人作为威胁,而一个穷人提出的类似威胁在那些情况下则可能是不可信的。他也许因为金钱所带来的声望而渴求它:许多人都羡慕富人。但是,金钱提供自由这一主张并不因为这些动机的复杂性而受到损害。

(b)之所以正确,是因为要购买某种东西,除了拥有所需要的金钱之外,还有其他的必要条件:你需要拥有适当的信息,卖家必须想出卖,你必须达到能够签订契约的年龄,等等。因此,金钱是获得自由的 insu 条

^① 参见拙著 *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford University Press, Oxford, 1978 and 2000, pp. 300—301。

件,即非必要的但充分的条件中的一个不充分的但必要的部分。^①可是,关键是其他的条件在富人和穷人身上同样适用,然而,本然的(as such)穷人的自由决不比本然的(as such)富人的自由少,因为在他们的情况中,相关的 insu 条件并没有得到普遍的满足,这就使该条件应该得到特别的关注。关键的事实是:如果你是穷人,你的自由在某种程度上就比你为富人时要少。毫无疑问,对穷人和富人来说同样正确的是,如果不付钱,就没有拿走羊毛衫的自由:没有人拥有不付钱就可以拿走羊毛衫的自由。但是,对穷人来说不同的是,这意味着他没有自由拿走羊毛衫,而富人则由于付钱而有自由拿走羊毛衫。

除了金钱的缺乏之外,还有其他的事情能够阻止你克服干涉:比如说,无知、愚蠢或者丑陋等等。它们构成了自由的缺乏;在特殊的条件下,它们是不自由的 insu 条件。但是,它们没有把富人与穷人区分开,也不像贫穷那样是不自由的一个普遍的 insu 条件。在特殊的条件下,聪明和美丽或许有助于或许无助于消除干涉。与它们不同,金钱的整体目标是要消除干涉:这是它的定义功能,即使它实现自己的这个功能还需要更多的条件。比较一下:小刀的定义功能是切割,但这不是说所有的小刀都能够切割任何一块石头。

还有最后一点需要说明。通过反对我在此所辩护的那种立场,有时候据说,富人的财富可能给他们带来穷人所经历不到的不自由(un-freedom):比如说,他们的投资需要辛苦的关注,他们更易成为求援信的对象,有时候甚至成为绑架的受害者。但是,我的主张并不是:在所有因素都考虑的情况下,穷人的自由比富人更少,尽管这是毋庸置疑的事实;而是:金钱的缺乏使穷人成为穷人,因此,无论金钱的缺乏可以诡异地带来其他何种不自由——事实上或是自由,它迄今为止给穷

^① 在试图阐明单一因果性的主张时,J. L. Mackie 引入了 insu 条件概念。我这里借用了他的概念,但这并不意味着我认可 Mackie 对它的使用。

人带来的都是不自由。毫无疑问,自由能够导致不自由,不自由也能够带来自由。例如,你不能被迫去做你没有自由去做的事^①,而且既然被迫做某事是一种不自由的形式,那么正是这种不自由的形式才需要自由。

不过,这些复杂性属于题外话,涉及到金钱本身直接涉及的事情。尽管存在所指出的复杂性,但金钱带来了自由。一些人否定了这一点,但那些肯定穷人本身与富人本身一样自由的人毕竟没有否认它。他们之所以这样认为,其理由是财富本身常常带来损害自由的重负。

三

让我们重新回到伯林。伯林所倡导的自由是一种免于干涉的自由(freedom from interference),一种(他所说的著名的)消极自由,一种他将其与运用它的能力相区分的自由。这种自由是“活动的机会”(p. xlii),“可能的选择和活动障碍之不存在”(p. xxxix)。“这样一种自由的缺乏要归咎于这些门的关闭或者它们无法打开,作为其有意或者无意的结果,也是可变的人类实践与人类能动性作用的关闭”(pp. xl and cf. pp. xlviii)。然而,在伯林所坚持的自由和金钱之间的对比的矛盾中,金钱的缺乏似乎显然意味着(在刚才提到的那种意义上的)自由的缺乏。那位由于贫穷而无法前往格拉斯哥的妇女恰恰面临着这样一种关闭的车门。(在一种控制车门的“智能卡”技术的条件下,这在身体的意义上确实是事实。)

现在,有人可能声称,我误用了伯林在描述消极自由时所使用的“敞

^① 关于这个(让许多人惊讶的)事实与关于市场自由的争论之间的深层关系,参见拙著“Are Disadvantaged Workers who Take Hazardous Jobs Forced to Take Hazardous Jobs?”拙著 *History, Labour, and Freedom* 的第12章, Oxford University Press, Oxford, 1988, pp. 241—244。(关于更简洁的说明,参见拙著“Capitalism, Freedom, and the Proletariat”, in Miller (ed.), pp. 163—165。)

开”(looseness)一词;尽管他多次说这是敞开的门的问题,但他更加深思熟虑的看法是,这是那些不是被——特别是——政府所关闭的的门的问题,而人们对这一点的理解更狭隘。因为他在 xliii 页上说,我的消极自由要由对如下问题的回答来决定:“我在什么范围内是被统治的?”于是,有人可能认为,在我从第 xlii, xxxix 和 xl 页上(和在第 130 页最重要的注 1 中)所引用的那些段落中,伯林错误地描述了自己的立场,当时他把自由的缺乏等同于任何机会的终止,而不是与第 xliii 页相一致,把自由的缺乏仅仅等同于政府所终止的那些机会。

然而,毫无疑问,恰恰是事实的压力才产生出更广泛的阐述:一个阻挡我的道路的人不一定穿着政府的制服来剥夺我的自由。^① 在一个守法的社会中,任何人不管是否穿着政府的制服,通常只有借助政府对他们的支持才能成功地阻止他人。因此,对政府所关闭的那些门与其他人因缺乏相关的应用能力而关闭的那些门进行比较,只有当出现某种非法行为时才具有重要意义。荒谬的是,有人认为,那些希望反驳左翼主张——即穷人普遍地缺乏自由——的人指出穷人毕竟能够违反法律,从而满足于自己的反驳。

伯林对这样一些人作出了一个奇怪的预见:“让他们感到困扰的真理是:如果没有积极运用的充分条件,消极自由就只有很小的价值。”他说,他们“往往小视它(消极自由)的重要性,否认它作为自由的资格……最终忘记如下事实:没有它,人类的生活……就会枯萎”(pp. lviii—lix)。他还说:“在他们热心于创造那些在其中单是自由本身就具有真正价值的社会和经济条件时,人们往往忘记了自由本身。”(p. liv)根据伯林本人的判断,他们沉迷的恰恰是(某些形式的)具有价值的自由。但是,就此而言,怎么会是这样呢?伯林对左翼的所谓的错误作出如下判

① 假设两个人都被阻止登机,一个是因为没有护照,另一个是因为没有机票。只有第一个人没有登机的自由吗?航空公司对待无票乘客的做法恰如政府对无护照者的做法那样:阻止她登机。

断：他们是如此关注运用自由的能力，以至于他们将其与自由本身混为一谈。这个判断与他所作出的如下预见并不一致：他们往往会忘记，自由本身是一种本质性的价值。如果左翼根本不关心自由的话，那么他们为什么会坚持认为自由应该能够被运用呢？

我认为，伯林在这里错误地描述了他所担心的对象。更准确地说，他担心的是，穷人的这些支持者开始如此关心与消除贫困特别相关的自由，与拥有金钱相关的自由（在这里，有人是否认为金钱是获得产品本身的自由所必需的，或者仅仅是这种自由的价值所必需的：在这里，在真正困扰伯林的东西中，那种差别是极其次要的）——这些自由与公民自由和政治自由（比如说，言论自由、结社自由和集会自由等等）^①是相对立的，以至于他们几乎不关心公民自由和政治自由。说左翼愿意牺牲自由本身来获得使之具有价值的条件，这在很大程度上既是伯林也是罗尔斯（暗中）所犯下的大错。与自由本身和使其具有价值的条件之间的差别

① 聪明的读者会注意到，这些并不是人们可以合理地认为是罗斯福新政（参见上文）所减少的自由。但是，这是伯林的观点中的一个更深层的差别，而且我可以肯定，这也不是声称我对他的解释是不正确的一个理由。（因此，伯林确实认为罗斯福限制了财产权利，但他不可能想把这样一些权利纳入到“法定权利”之中——在上文 p. 378 注②的引文中，他把“法定权利”等同于自由本身——这可能使其中的[假定的]对比变得毫无意义，因为贫穷只不过是拥有很少的财产权利而已。）

在伯林的原文中还有其他重要的缺陷。例如，思考一下他 *Four Essays* 导论第 liii—liv 页为公共教育做出的辩护。他说，他所提供的建议之一就是公共教育要满足“向大多数孩子提供自由选择机会的需要”。他在稍后的论述中大概要重申那种急售：“为那些缺少条件的人提供条件的需要——有了这些条件，他们才能行使那些他们在法律上拥有但由于缺乏这些机会而无法行使的权利（选择自由）。”

这时，我认为，如果你有“自由选择的机会”，你就拥有自由的选择，或者将你的自由选择付诸实施，随心所欲地运用它：要想拥有自由选择，你要做的一切是抓住这些正在讨论的机会。所以，在第一个所引用的摘录的条件内，教育提供了自由选择本身。但是，按照第二个摘录，自由选择不可能是教育所提供的东西，这意味着缺乏教育的孩子确实拥有进行选择自由，但他们缺乏运用那种自由的机会。（极端地来看，除非在这里“法律上拥有”[legally possess]并不蕴涵着“拥有”，而是意味着“（仅仅是）在法律上拥有”——但到那时伯林将会放弃[真正]拥有自由和能够行使自由之间的区别。）

更多的不确定性出现在“Two Concepts”一文中。因此，在第 124—125 页上，伯林似乎把人类的各种急售（诸如有饭吃、有衣穿等等）合为一体。这些急售是如此迫切，因此它们是比自由“提供运用的条件”更重要的需要。这是另一个问题了。

相比,政治自由与金钱自由之间的差别是一种完全不同的差别。

现在,我们可以重新评价伯林对罗斯福新政的描述(参见上文)。我们可以自信地认为,如果一个人的经济安全得到提高,因此,按照伯林本人的自由等于他人不施加或不留下障碍的自由观,他“可能做出的选择和从事活动的障碍”(p. xxxix)通常就会减少,因而他通常会拥有更多的个人自由。或许,罗斯福新政减少了那些已经获得经济安全的人们的自由,但就伯林本人对自由的描述而言,他没有权利得出结论说,个人自由同样(而不仅仅是某些阶级的成员的自由)减少了。^①可是,他对自由和经济安全之间的“妥协”的谈论就暗含着这个结论。

四

金钱之所以提供了自由,是因为它消除了对产品和服务可得性(access)的干涉:它充当了一种产品和服务的使用券。现在,我将对金钱与

① (1) 伯林后来在第 xlvi 页承认,“社会立法或计划、福利制度和社会主义能够基于对自由的考虑而进行辩护”。我认为,这与所引述的对新政的描述不是一致的。

(2) 有人可能认为,当伯林在“Two Concepts”第 122—123 页上说出下述话的时候,他就有力地证明了他否认贫困代表一种不自由:与无干涉的自由观一致,如果我持有的“一种理论认为我贫穷的原因在于其他人(有意或无意)做出的某些安排,而根据这些安排,我而不是别人没有足够的金钱去购买[这些东西]”,我就确实可以“认为自己是一种强制或奴役的牺牲品”。那种理论的主张是如此之弱,以至于在我看来似乎是无法否定的;而且伯林本人也暗示说,它是“貌似合理的”。(p. 122, 中译文参见《自由论》,第 187 页。译文有所改动。——译者注)因此,人们可能会推断说,伯林仍然必须否定它才能证明他的如下主张:贫穷并不会影响自由,而只是影响运用它的条件。

然而,上述推论是错误的。第 122—123 页上的那段话所表明的认识并不是:就像我所坚持的,无论如何解释金钱的缺乏,它都代表自由的缺乏;而是:当缺乏获得金钱的手段拥有某种解释(就像我刚刚表明的,这种解释始终是它的解释)的时候,它才代表自由的缺乏。

在 *The First and The Last* 第 61—62 页上的如下陈述完全证实了我对 (*Four Essays on Liberty*) 第 122—123 页上那段话的解读:“一个穷人有自由在一家豪华旅馆租一间客房,但没有运用这种自由的手段。或许,他之所以没有那种手段,是因为一种人为的经济制度阻止他赚取——比他现在所有的金钱更多的——金钱,但这是剥夺了他的赚钱自由,而不是他的租房自由。这看起来似乎是一种学究式的区分,但却是对经济自由与政治自由进行讨论的关键。”

一个没有金钱的社会中的产品和服务的使用券进行比较,以此来强化和证明我的论证。

那么,设想一个没有金钱的社会。首先,在这个社会中,国家拥有一切东西,并且法律规定了人们能够做出的行为,即那些他们不受干涉而有自由做出的行为。法律规定了每一类人乃至每一个具体的人在不受干涉的情况下可以和不可以做的事情,并且每一个人都被给予了一组规定了他可以做哪些事情的使用券。因此,我可能有一张使用券,使我有自由去耕种这块土地,进而可以获得土地的产出;也可能拥有另一张使用券,它规定我有自由进入那家剧院或者穿过那块土地;同时,你拥有一些不同的使用券,它们规定了不同的自由。那么就有不同的自由印在上面。(此外,我们假定那些使用券是可以交换的,因此,我可以用自己的一些自由来换得你的一些自由。)

现在,设想那些使用券所规定的选择组合比上文提到的更复杂。在这种情况下,每一张使用券展示出我可以做出的行为组合的一个析取项。也就是说,我可以做 A、B、C 和 D,或者可以做 B、C、D 和 E,或者可以做 E、F、G 和 A,等等。如果我试图做我的某张或某些使用券所不许可的事情,就会受到武力的干涉。

按照假设,这些使用券规定了一个人的自由(从而也规定了一个人的不自由)是什么。但是,一笔钱实际上是这种使用券的非常一般化的形式。我的陈述之所以强调“实际上”,是因为金钱不同于国家的使用券——因为正如我们所看到的那样,在任何条件下,金钱都是获得产品的自由的一个 *insu* 条件,而不是像使用券那样是此类自由的充分必要条件。然而,在通常的条件下,金钱对一个人的自由的影响恰如拥有我所描述的那类使用券那样。一笔钱等于(但不是)一张实施一种行为组合选择的许可证,比如说这样的行为组合选择:前往格拉斯哥看望自己的妹妹,或者拿走和穿戴塞尔弗里奇商场柜台上的羊毛衫。(那位妇女因为贫穷而无法乘坐火车前往格拉斯哥;就她前往格拉斯哥的自由而言,

她就如同这样一个人：在没有金钱的经济中，他的使用券上没有印有“旅行到格拉斯哥”。)当实物性的金钱被信用卡或那种不可立即变现的信用账户取代的时候，如下一点就变得更加清楚：金钱的影响就是自由使用券的影响。为了改进这种类比，假设政府没有发行任何实物性的使用券，但人们在使用产品的自由上的授权只有在计算机屏幕上才可以看见。不管计算机屏幕记录的是他的使用券总数还是他拥有的金钱，这与一个人的自由都没有关系。

由于做出了这种类比，我现在首先指出它的各种界限，然后指出这些界限的适度性。

第一，这种类比的各种界限反映出这里承认的一个事实：货币是自由的一个 *insu* 条件。

因为在一个没有金钱的社会中，正是政府限制了一个人的自由，所以，在一个金钱的社会中，首先限制一个人的自由的通常并不是政府，而是那个他渴望获得其产品的所有者。在一个金钱的经济社会中，政府所做的就是执行资产持有者的意志，尤其是当资产持有者得不到金钱就不愿给予产品的时候。而且，资产持有者意志的关键作用不仅意味着金钱并不是获得产品的绝对保证(但一张政府发行的自由券就是获得产品的绝对保证)，而且意味着缺乏金钱并不是得不到产品的绝对保证(例如缺乏一张政府使用券就绝对得不到产品)。如果塞尔弗里奇商场不管出于何种原因而决心不出售那件展览的羊毛衫，那么，即使给予金钱也不会买到它。反之，如果塞尔弗里奇商场想扔掉那件羊毛衫，那么，政府决不会阻止塞尔弗里奇商场慷慨行为的受益者(可能身无分文)白捡到它，反而会保护这种馈赠行为。金钱并非总是获得一个物品的自由的必要条件，因为一位慷慨的卖家并不需要它；而且，金钱也并不总是上述自由的充分条件，因为卖家并非被迫出卖一个产品。

然而，我们所指出的金钱与政府使用券之间的差异，其大小不应该被夸大。如果要正确地度量这种差异的大小，我们就要详细说明政府使

用券的社会的复杂性,而这种复杂性在某种必要的程度上必须类似于上述金钱经济的复杂性。^①

因此,设想一下:像金钱一样,政府使用券既不总是获得产品的必要条件,也不总是获得产品的充分条件,因为政府任命的资产管理者只在很小的程度上才有自由使没有使用券的人获得产品,或者使有使用券的人得不到产品:这是一种得到官方认可的公职权力。让我们进一步假设:资产管理者一方面偏爱一些公民,另一方面却厌恶另一些公民,其程度恰恰如金钱经济中私有财产持有者所达到的那种程度。因此,与上文指出的金钱社会的复杂性相似,在非金钱的社会中,拥有使用券不再是获得产品的绝对保证,没有使用券也不再是得不到产品的绝对保证。但是,事实仍然是使用券的分配极大地影响了自由;使用券决定了你有自由和没有自由做什么,但现在毫无疑问的是,这并不像我们原来假设的那样简单,而是在由资产管理者的自由裁量(discretion)范围和特定意图决定的可行集合之内。而且,在修正过的政府经济中,那些自由裁量范围的大小使我们有理由认为,获得产品的自由在很大程度上是由使用券决定的。

现在,私有资产持有者对他们的财产拥有完全的自由裁量权(discretion)^②,而资产管理人则只有部分的自由裁量权^③,但在上述假设下,那种持续存在的不可类比性对其他人享有的自由没有影响。因为在典型的真正的金钱经济中,无论免费地赠送一些东西还是阻止所选出的

① Arnold Zuboff 提出了我这里引入的复杂性的雏形。

② 从非所有者的角度看,法定的财产所有者在某种意义上是一个不穿制服的政府机构,拥有广泛的个人自由裁量权。

③ 当然,在我的故事中,政府拥有塞尔弗里奇商场所拥有的全部自由裁量权,而且它的资产管理者可以比作是虚构的塞尔弗里奇商场的销售助理,享有(最不寻常)一种类似的自由裁量权。但是,那种类比的完成与这里没有关系。

有钱顾客^①购买待售的东西,这样的倾向都不会很大;相比之下,在类似的政府经济中,根据规定,资产管理者获得和使用的自由裁量权相当小。但我们看到,在改良过的政府经济中,获得产品的自由在很大程度上是由政府使用券决定的。同样地,我们能够说,在我们的经济形态中,获得产品的自由在很大程度上是由金钱决定的。^② 因此,在一般的(normal)情况下,金钱的缺乏导致了自由的缺乏。对于那个买不起火车票的贫穷妇女而言,即使理查德·布兰森(Richard Branson)的维珍火车公司可能为她提供一次免费的旅行,她前往格拉斯哥的自由的前景也不会得到大幅度的提高,因为那样的概率小得可以忽略不计。因此,一般来说,金钱与自由之间的不一致同样可以忽略不计。

五

在资本主义文明中,资本主义的特征在于国家和市民社会之间的分离。这个特征使金钱在某种程度上不同于政府使用券。事实上,在市场社会中,获得产品的自由并不是由政府决定,而是由政府支持其决定的资产持有者决定的。但是,市场社会仍然是这样一个社会:获得产品的自由实质上是金钱的功能,即使在该社会中由多人组成的机构(授予和否定那种自由)比它在使用券社会中的对应机构(即国家及其资产管理者)拥有更复杂的结构。不管是在政府使用券社会中还是在金钱社会中,(私人的和/国家的)所有者都决定了我在产品和服务上有自由去做的事情;而且,由于所有者的(系统的)典型倾向,所以,那

① 事实上,就像希歇尔·斯坦纳向我指出的,一种阻止所选出的可能顾客获得产品的过于广泛的安排可能会损害金钱作为一般交换手段的地位:金钱根据定义通常是可以接受的(参见下一个注),而且在完全形态的资本主义制度中,它就像法定货币那样是被强制接受的。

② 应该指出的是,当私有资产持有者被禁止把出售物出售给任何有钱购买的人时,那么金钱之所以更像第一种形式的使用券经济(该经济中不存在资产管理者的自由裁量权)中的使用券,恰恰是因为有一种公民权利的保证:在这种情况下,你不可以压迫性地进行歧视。

些决定了我在市场社会中的自由的所有者几乎相当于担当同样功能的(我的)金钱。

金钱和缺乏金钱分别意味着自由和不自由的社会关系。当然,金钱是一种资源,但它是一种与体力或智力不同的资源。就像马克思所说的那样,金钱是一种“以物的形式出现的社会力量”^①,但与一把螺丝起子或一个打火机不同,金钱本身并不是物(“物”在这里是指实物性的物品),因为社会力量不是“物”。如果你用十枚 1 英镑的硬币换一张 10 英镑的钞票,你得到了一个与你以前所拥有的物的不同的物,但仍然是相同的金钱。你得到了获得旅游、获得产品和服务等等的相同的许可证,相同的社会资格,相同的你以前就拥有的无干涉前景(或者几乎相同的事情:一位愿意接受 1 英镑硬币的巴士售票员可能拒绝为你的 10 英镑钞票进行找零,并且把你赶下车)。

金钱在某种意义上是一种社会力量,例如,在肌肉不是社会力量的那种意义上。当然,你能用你的肌肉所做的事情取决于社会规则和社会创造的物质设施,比如说,道路、门和楼梯。但是(与黄金相反的)金钱在本质上是社会性的东西,而不是物质性的东西——比如说其实际意义受到社会影响的肌肉(和黄金)。货币甚至不必成为三维的实体:它可以采取计算机上的账目的形式(参见上文第二部分),而且它原则上可以采取更加非物质性的形式。如果人们都有极好的记忆力,都是守法者,而且信息在人们之间传递迅速,那么金钱采取的形式就可以只是关于人们的

^① 马克思的表述出现在下面这段话(我在拙著 *Karl Marx's Theory of History* 第 124—125 页中曾经讨论过)中:“交换手段拥有的社会力量越小……把个人相互联结起来的共同体的力量就必定越大——家长制的关系,古代共同体,封建制度和行会制度。(在市场社会中)每个人以物的形式占有社会权力。如果从物那里夺去这种社会权力,那么你们就必然赋予人以支配人的这种权力。”《马克思恩格斯全集》第二版,第 30 卷,人民出版社 1995 年版,第 107 页。

资格的共同知识。^① 货币存在的目的是消除在得不到金钱时所普遍存在的对获得产品的干涉：例如，这对肌肉来说就不是正确的，即使强壮的肌肉在社会秩序遭到破坏时可以成为获得产品的手段。

使用券确立了社会对自由的安排，这一点在国有经济中是显而易见的。我的主张是：尽管不那么明显，货币在私有财产经济中的功能还是非常类似于政府使用券，因为一张 5 英镑的纸钞与一张等值的使用券不同，前者实际上并没有它票面上所给予的那些自由。本讲座的目的之一就是弄清如下一点：金钱给予自由，恰如这样一张使用券所给予的那样。仅仅是知识和认知能力上的不足，就使我无法明白一张 5 英镑的钞票代表何种自由。只有那些比我们更聪明的心灵才能考察这样一张钞票，然后判断出它赋予我们何种自由行为的选择组合。

应该指出的是，我并没有声称，任何一种经济会比其他的经济更具吸引力。许多人更喜欢私有制的货币经济。在这种经济中，我的自由并不是直接依赖政府，而是依赖国家认可的其他人的决定。^② 但是这并不是当前的观点，即在货币经济中依赖那些决定的恰恰是我的自由。^③

因此，左翼反对贫穷，这实质上是^④自由的要求，更具体地说，这实质上是抗议资本主义社会中穷人的极端不自由和倡导一种更为平等的自

① 因此，我不赞同 John Searle 的如下主张：“金钱必然以这样或那样的物质形式出现。”（*The Construction of Social Reality*, London, 1995, p. 35）如果要我赞同他的这个主张，除非我认为他是在把它建立在人类认知能力和/或道德能力的各种局限性上。（应该指出的是，即使精神的状况就是大脑的[因此是物质的]状况，金钱采取的形式也不是上述那句话所幻想的那种大脑状况。）

② 从自由的角度来看，资本主义经济通常被认为优于政府控制的经济，仅仅是因为前者拥有一种更广泛分布的财产。但是，按照这个特征，市场社会主义社会就是更好的社会，因为它拥有更广泛的财产，因而拥有更广泛的自由。毫无疑问，这个争论的双方还有更多的话要说：这些仅仅是初步的思考。但是，为了平衡，我开始讨论支持市场社会主义、反对资本主义的观点。这种观点应该与支持资本主义的反对国家控制的观点进行比较，后者人们已经熟悉得厌倦了。

③ 或许让人奇怪的是，自由主义者认为与通过地位或政治权力的分配相比，通过金钱的分配就是一种解放，但是正如我们所看到的，他们关心的仍然是要否认金钱是一种自由形式。

④ 与伯林在上文的引文中所说的相反。

由分配。^①

六

本文的论证和结论实质上是概念性的。尽管我允许自己用一种鲜明地具有规范性的口吻来提出某些概念性的主张,但没有任何规范性的主张得到辩护乃至维护。

一些人对这样一种工作做出反应,抱怨说,由于它是纯概念性的,所以它没有得出任何规范性的结论。这样一来,他们问道:这样一种工作有什么重要意义呢?

我的回答是:在得出规范性结论的论证中,概念性主张有时是关键的前提,而且右翼从(1)到(5)的论证过程就是如此。就像本文所表明的那样,当其关键的概念性结论(3)被表明是错误的时候,那个重要的规范性论证就被推翻了。因此,这种反驳各种规范性论证的方式通常比进行一种同等的规范性反证更有效,后者常常会陷入僵局。

一些听过本文的人肯定能得出如下正确的观点:本文没有证明右翼必须放弃他们的政治偏好,因为他们总是能够不使用自由的语言来重新阐明它们。事实确实如此。但是,如果我的观点是正确的话,右翼事实上失去能力坚持的并不是他们所倡导的政策,而是一种为那些植根于自由的价值之中的政策所作的论证。我提供的反证不会使铁杆的自由至上主义者放弃他们的政治立场,但这恰恰是因为不管他们怎么辩解,他

① 在我看来,H. L. A. Hart 错误地认为,“那些把贫穷等同于(identification)自由的缺乏的马克思主义者混淆了两种不同的恶”。(“Are There Any Natural Rights?”, in Jeremy Waldron, ed., *Theories of Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1984, p. 77)在相关的段落中,哈特介绍了关于使用“freedom”和“liberty”这两个术语所存在的约定性限制(stipulative restrictions),而且它们完全符合他的完全合法的知识目标。贫穷和自由的缺乏之间的比较就产生于这些限制。但是,他没有理由用那些限制来反对马克思主义者对那两个有争议的术语的使用。

们还是**不关心自由(liberty)或者自由(freedom)本身**。^①不过,其他非铁杆的“自由至上主义者”的确关心自由,并且沉迷于右翼的立场,因为右翼的立场似乎支持自由。正是那些摇摆不定的“投票者”,而不是坚定的左翼或右翼,才是那种政治观点最可能受到本文影响的选民的**代表**。

现在,让我来就右翼对待干涉的态度作出更一般的评论。这些评论并不是从特殊的金钱而是从一般的私有财产的角度作出的。

右翼敌视干涉**本身**,但他们实际上并不反对干涉**本身**。他们反对对私有财产的干涉,但支持对穷人获得相同私有财产的机会而进行的干涉,因而他们在非干涉的意义上不可能借助自由的价值来捍卫私有财产。^②根据对干涉的原则性厌恶,他们不可能借助我在这里试图使之声誉扫地的熟悉策略来捍卫私有财产,反对贫困所代表的愤恨。

一些读者或许会感到困惑,而另外一些读者或许会感到愤怒,因为他们可能认为,把对私有财产的**非法干涉(侵害)和合法干涉**等同于那些可能要么侵害(trespass)要么侵犯(violate)私有财产的干涉,是一种奇怪的乃至厚颜无耻的做法。然而,这种直接的观点同样不是一种规范性的观点:这里并没有直接讨论保护和侵犯私有财产的比较道德观。

哲学家们用两种对比性的方式来解释“自由”、“自由的”等词语。当包括本文作者在内的一些人解释它们的时候,有人可能会说,只要B成功地干涉了A的行为,A(在某种程度上)就是不自由的,因而与A和B所享有和缺乏的道德权利是无关的。按照后一种对自由的理解,显而易见的是,一位正在实施逮捕的警察使一个侵犯者失去了自由,不管他这样做是否拥有道德上的正当性。要不然,其他人公开违反日常的语言,认为仅当A拥有道德权利去做他正在做的事情,并且/或者B没有道德

① 我并不怀疑他们相信自己关心自由,但那是因为他们把自由和自我所有权混为一谈:参见拙著 *Self-ownership, Freedom, and Equality*, pp. 67—68 和第 10 章。

② 参见上文 p. 384 注②。(固然,右派也常常反对其他的干涉,比如说,对个人安全、言论自由等等的干涉,但是右翼思想中的这些其他选择并不在我们现在关注的范围之内。)

权利去阻止他, B对A的干涉才减少了后者的自由。^①然而, 这样一种对自由的权利式理解, 不管它在其他方面是否可以接受^②, 都使私有财产的合法性不可能借助自由来加以辩护, 因为根据自由的权利观念, 一个人直到(必须按照其他的根据而不是自由)判断出私有财产是否具有道德合法性的时候, 才可以断定自由(甚至)是什么。

因此, 无论是对自由的权利理解还是对自由的非权利理解, 都不允许私有财产借助它与自由之间的概念联系来加以辩护。更多地立足于经验的私有财产证明使对自由(与权利无关的界定)的求助变得至关重要, 没有因此被排除在外。然而, 在我看来, 没有人成功地提出这样一种证明, 这就是那种把私有财产与自由联系起来的蹩脚的概念论证为什么在资本主义制度的辩护士中如此受欢迎的一个原因。^③

事实上, 若不是有意的话, 本文所批评的那个论证就错误地绕过了复杂的经验问题。它是一个过于仓促的论证, 从而使那些运用它的资本主义市场辩护士受到了怀疑。对市场资本主义的批判者来说, 该论证的失败是一种胜利。但是, 它的缺陷限制了这种胜利的规模, 因为它是一个不可能的主张: 该论证所说的恰恰是代表了市场资本主义与自由之间的联系。

要想知道真正的讨论必须在何处进行, 就必须回到在上文中得出如

① 应该注意的是, 自由的道德性观念和非道德性观念之间的差别并不是法定自由和实际自由之间的差别, 后一种差别是上文指出的。

② 我是指当我在上文中说它违反了日常语言的时候, 它是不可接受的; 但是, 在这里, 它按照这样或那样的根据是否可以接受的问题是非常次要的问题: 参见 *Self-ownership*, Chapter 2, section 3e。

③ 还有一个论证得到了右翼的赞同, 并且 Jan Narveson 在他的“Libertarianism vs. Marxism: Reflections on G. A. Cohen's Self-ownership, Freedom and Equality”(*The Journal of Ethics*, Vol. 2, No. 1, 1998, p. 3ff) 中阐述了该论证。根据该论证, 私有财产制度之所以可以得到辩护, 并不是因为它构建了一个自由王国, 而是因为它产生于自由在前私有财产的自然状态中的运用。在拙文“Once More into the Breach of Self-Ownership”(*The Journal of Ethics*, Vol. 2, No. 1, 1998, pp. 60—67) 中, 我反驳了该论证, 指出它没有考虑到私有财产的非占有者所遭受到的不自由。

下观点：航空公司拒绝给予积极的无票乘客登机的自由，正如政府拒绝给予积极的无护照游客入境的自由那样。这种判断没有理由要加以修正或证明，但政府的阻止与企业的限制之间还是存在着差别，这就是对资本主义和自由进行严肃具体的评价所必须注意到的。这个差别就是当政府给予 A 旅行的自由时，作为任何人的 B 都不会因此失去一种重要的自由：护照的发放并不是一种稀缺物品的分配。当政府发放一本护照的时候，它消除了一个人的障碍，但代价并不是为另一个人设置了一个障碍。

因此，与在护照上适用于政府和游客的东西相比，在机票上适用于航空公司（不管它是私有的还是非私有的）和乘客的东西是迥然不同的。由于飞机提供的座位是有限的，所以，给一个人提供了座位就意味着不能为其他的人提供座位。或者，如果每个人都痴迷飞行，那么，由于所有的资源都是有限的，为所有人提供座位就仍然意味着否定了他们获得其他产品的自由。这并不使如下一点是错误的：一个买不起机票的人缺乏一种自由。但是，它确实表明：自由的拥护者不可能要求像废除护照那样废除飞机票。

因此，正如上文第二部分第四段所指出的那样，真正的问题是：如果有限的资源使对自由的限制是不可避免的，那么自由应该如何分配呢？右翼的论证错误地绕过了这个问题。面对资源的有限性，市场资本主义是自由的最佳选择。这样一种主张并未得到证明。但是，反对它的根据并非来自于驳倒本文所反驳的那种迂回论证。

附录：乔纳森·沃尔夫论自由与自由权

在《自由、自由权与财产》(Freedom, Liberty, and Property)^①一文

^① *Critical Review*, Vol. 11, No. 3 (Summer, 1997), pp. 345—357.

中, 乔纳森·沃尔夫(Jonathan Wolff)指出, 在他们就自由(freedom)和/或自由权(liberty)而提出的主张上, 左翼和右翼都弄巧成拙。因此, 沃尔夫认为, 左翼和右翼的第一个相似之处在于, 左派对自由的想法是正确的, 但对自由权的看法则是错误的; 而右翼对自由权的想法是正确的, 但对自由的想法则是错误的。然而, 这仅仅是第一个相似性, 因为“自由”和“自由权”在日常的用法中并不总是遵守它们的部分约定定义。在提出自己的主张时, 沃尔夫提出了这些术语的约定定义。沃尔夫的目的在于澄清: “自由”可以被理解为“真实的可能性”(real possibility), 而“自由权”则可以被理解为一种“容许性”(permissibility)。左翼的兴趣在于“真实的可能性”, 并且正确地否定了“容许性”给予“真实的可能性”这一点。右翼的兴趣在于容许性, 并且正确地否定了“容许性”蕴涵着“真实的可能性”。这些否定在逻辑上是相同的, 因此, 左翼和右翼对相同事物的看法都是正确的。但是, 左翼的错误在于把“自由权”能够表示的一切重要东西等同于那种看似合理的作为真实可能性的自由观(conception of freedom as real possibility)之中, 而右翼的错误则在于把“自由”能够表示的一切重要东西等同于看似合理的作为容许性的自由权观念(conception of liberty as permissibility)。

我并不接受沃尔夫如下的看法: 与其他的左翼哲学家一样, 我忽视了各种关于他所说的“自由权”的概念性真理。我认为, 沃尔夫对左翼的批评的概念性部分存在多重缺陷。但是, 这里没有篇幅对此进行深究, 并且它无论如何都不是最重要的问题。^① 如下问题更重要: 如果没有与之匹配的(沃尔夫所说的)自由, 我们为什么应该关心自由权呢? 在我所举的那个例子中, 为什么那个妇女所关心的可能是: 当她——就像沃尔夫所承认的那样——没有自由去格拉斯哥的时候(当这种自由对她来说并不是一种“真实的可能性”的时候), 她——就像沃尔夫可能会说的那

^① 如果有人对我对沃尔夫的具体概念错误的阐述感兴趣, 可以从我这里获得相关资料。

样——拥有这样做的自由权(仅仅因为这样的行为本身在法律上并不是不允许的)?

人们为什么关心一种他们不能够行使的自由权^①呢?(p. 356)也就是说,人们为什么关心一种虽然拥有但却没有伴随着相应自由的自由权呢?沃尔夫给出了三个所谓的理由。然而,最明显的是,对于人们为什么关心这样一种自由权,沃尔夫所给出的每一个理由之所以都是关心它的理由,完全是因为以这种或那种的方式与之相关的自由。人们之所以关心自由权,除了是因为与之相关的自由外,就没有其他任何的理由了。此外,其中的任何理由都不是关心**我现在**所拥有的自由权的理由。每一个理由之所以是关心自由权的理由,完全是因为自由,而不仅仅是因为它(1)现在所给予(2)我的自由。

沃尔夫的第一个理由是我可能“喜欢生活在一个充满多样性和宽容的社会中,而这样一个社会则允许各种各样的行为”。不过,仅当其他人**能够**(are able to)行使相关的自由权,也就是说,仅当自由权事实上带来了自由——尽管不是为我,那种合意的多样性才会立即产生。在这第一个理由中,我之所以关心一种我缺乏行使自由的自由权,是因为拥有那种自由权的其他人**确实**拥有那种自由,社会因而展现出一种合意的多样性。就我为什么应该关心自由权而言,即使**我没有**那种自由权,我也可能同样关心它:我之所以关心**我的**自由权,仅仅是因为这是其他人也拥有自由权的一种**迹象**(因为在一个法治社会中,每个人都拥有相同的自由权),并且我关心我的自由权的好处在于其他人当中的一些人将会拥有相应的自由(这之所以是一种好处,是因为可以保证一种合意的多样性)。

沃尔夫的第二个理由是我“可能欢迎如下事实”:“人们(我)对自由权的关心”将发现某种行为“是可允许的和可能的”。但是,(让我感到高

^① 在本附录的内容中,我所使用的“自由权”和“自由”就是沃尔夫所定义的那些术语。

兴的是)他们所享有的价值再次是自由权所给予他们的(尽管不是给予我的)自由。因此,在沃尔夫的第二个理由中比在第一个理由中更直接的是,我之所以关心一种我所拥有的无自由的自由权(liberty-without-freedom),是因为**其他人**也拥有那种自由权,并且享有一种相关的自由(无论更多的好结果是什么——例如多样性,这都可能或不可能生产它们)。此外,即使我没有这种自由权,也可能同样关心它。

最后一个理由,沃尔夫说,我可能重视我的无自由的自由权,即使我现在不能运用它,因为我或许能够运用它。然而,这并不是**现在就**重视我的自由权的理由:这是一个以后重视自由权的理由,假如它会持续存在下去的话。因此,就像以前一样,就沃尔夫的这三个理由而言,自由权在这里因为自由而重要。在沃尔夫的第三个理由中,尽管现在没有一种相应的自由,我现在还是关心我的自由权,因为我以后或许想拥有——和拥有——一种相应的自由。但是,我之所以关心**现在的**自由权,仅仅是因为这意味着(可能的)将来的自由权(就像在其他两种情况中那样,我之所以关心我的自由权,仅仅是因为这意味着相关的其他人拥有**相同的**自由权)。就此而言,我决不会关心现在的自由权本身。而且,我之所以关心所表明的将来的自由权,仅仅是因为我可能希望它会与一种将来的自由有联系。

因此,对于为什么关心一种**我**(现在)不能够行使的自由权,沃尔夫给出的三个理由都不是关心无自由的自由权的理由。在这三种情况中,我因为**自由**而关心自由权。根据沃尔夫本人的陈述,自由权之所以最终证明是重要的,完全是因为它在特定条件下所带来的自由。

然而,我认为,沃尔夫式的自由权确实拥有一种独立的重要性。这种重要性与沃尔夫式的或者任何其他**的自由**没有**直接**的关系,也与我们很自然地(与沃尔夫式的相反)认为我们有自由去做什么**的看法**没有关

系。^①在我看来,沃尔夫式的自由权之所以重要,除了它所预示的沃尔夫式自由之外,还在于当某些人被禁止做某些行为(不管这些行为的容许性是否肯定能给他们带来相应的自由)时,这种禁止就是对那些人的地位的侮辱。例如,假设我没有并且将继续没有前往澳大利亚的愿望,同时进一步假设我现在并且始终会没有钱前往澳大利亚。于是,倘若政府禁止我前往澳大利亚,我可能仍然认为这是一种侮辱(不管是被澳大利亚政府还是被加拿大政府禁止——在这两种情况中,侮辱可能具有不同的意义和/分量)。因此,不管我是否拥有这样做的沃尔夫式自由,我前往澳大利亚的沃尔夫式自由权对我来说都是重要的。例如,如果我通过无法发现的假护照而拥有前往澳大利亚的自由,那么我可能仍然感到遗憾的是:我由此而有自由去做的事情是我(在官方上)没有自由去做的事情。(之所以要添上“在官方上”(officially)一词,是因为沃尔夫的“自由权”定义与它在日常语言中的用法存在着差别。有人可能会说:尽管政府有禁令,你仍然有自由前往澳大利亚,因为我能够为你伪造签证。)

因此,当没有自由随之产生的时候,人们之所以还要关心自由权,是因为缺乏自由权因而(仍然)是对我的尊严的侮辱,对我的地位的贬损。但是,这与关心自由本身无关。(相反,这与关心谁擅自限制了我的自由和他们为什么试图这样做有关。)

因此,为什么政府禁止我去格拉斯哥比铁路公司这样做更坏呢?因为前者涉及到对我的地位的判断,而后者则不是如此。这就是为什么政府立法制定的不允许对我尤其重要的原因,不管它是否取消了我的自由。当政府禁止我做它不会禁止任何人做的事情时,它试图在一个任何人都必然自由的方面取消我的自由。因而,它用某种方式贬损了我的地位,就是一家不会免费送给我商品的企业也不会用那种方式来贬损我的地位。

^① 我们很自然地认为,“外逃的罪犯仍然是自由的”,但这与沃尔夫的约定相矛盾。

14. 如果你是一个平等主义者， 你怎么会如此富有？^①

世上可能有一些卑鄙的伪君子，他们为了欺骗世界而故意影响各种信念和情感。不过，布洛德并不是这种人。他只不过是一个欲望比理论信念更强烈的人而已，并且逐渐解释了为何他满足于自己的欲望与那些信念之间令人满意的一致性。这若是虚伪的话，那也是偶尔在我们所有人身上所发生的事情，无论我们怎样忏悔……^②

① 在下文第三节中介绍了对这个问题的准确表达形式：“既然你是一个平等主义者，那么你怎么会认为你可以变得如此富有呢？”（最让我担忧的是，那些实际上确实信奉平等主义的富人所坚持的各种信念之间存在明显的不一致。）

我非常感谢下列这些人对本文初稿的批评：John Baker, David Bakhurst, Brian Barry, Paul Boghossian, Paula Casal, Miriam Cohen, Ronald Dworkin, Keith Graham, Betsy Hodges, Susan Hurley, David Miller, Liam Murphy, Thomas Nagel, Derek Parfit, Guido Pincione, Joseph Raz, John Roemer, Michael Seifert, Horacio Spector, Chris Sypnowich, Hillel Steiner, Larry Temkin, Peter Vallentyne, Frank Vandembroucke, Robert Van der Veen, Alan Wertheimer, Martin Wilkinson, Bernard Williams。我首先要感谢的是 Arnold Zuboff, 他花了许多时间与我就这些问题进行了富有教益的讨论。

本文原题为“*If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich?*”载 *The Journal of Ethics*, No. 4, 2000。——译者注

② George Eliot, *Middlemarch*, London: Penguin Books, 1991, p. 657.

—

根据罗尔斯乃至自由主义者,正义的各种原则应用于社会基本结构,而不是人们在该结构内做出的选择,但人们关于是否要促进、支持和遵从一个正义的基本结构的选择除外。^①

由此可以断定,虽然政府的立法和政策至少决定了社会基本结构的大部分内容,但它正当地追求的一些目标并不是公民本身能够和/或应该追求的目标(除了公民在政治上支持那些目标时参与对它们的追求之外)。同样,按照罗尔斯,正义对政府施加的各种要求并不是它对个人施加的要求:个人通过代表自己的政府集体地履行了那些要求。因而,虽然政府确实应该努力使穷人的境况尽可能得到改善,但它这样做的正当方式是实施这样一些规则:当个人在这些规则内随心所欲地追求自己的利益的时候,对最贫困者来说,结果要比在其他任何一组规则下的可能结果更好。

针对这种立场,我曾经论证说,一个社会要想成为正义的社会,在一种正义的道德风尚内个人选择的正义性就是必不可少的。然而,“在一个正义的社会中正义对个人的要求是什么?”与“在一个非正义的社会中正义对个人的要求是什么?”并不是同一个问题。在本文中,我提出了一个与第二个问题相关的问题:在一个不平等的社会(即这样一种社会:不管出于什么原因,这个社会的政府都未能建立这些平等主义者所喜欢的平等)中,平等主义者(egalitarians)是否要在自己的生活中竭尽所能

^① 关于对这个罗尔斯式观点的较为全面的陈述,参见拙著“Where the Action is: On the Site of Distributive Justice,”*Philosophy and Public Affairs* 26(1997), pp.3—30。该文在很大程度上是为了反驳上述观点。参见本书第11章。——译者注

地实施他们为政府规定的平等规范呢?^① 根据《在哪里行动?——论分配正义的领域》一文所表明的,在一个不平等的社会中,平等主义者有一件事情不能说。他们不能说,在任何社会(不论是正义的还是不正义的)中,平等都不是个人在自己的生活中所要追求的一个目标,因而更不是在在一个不平等的社会中个人在自己生活中所要追求的东西。但是,他们可以并且确实提出在一个不平等的社会中不追求平等的其他理由。在本文中,我将对这些理由进行考察。

在一个不平等的社会中,平等主义者应该致力于哪些行为呢?当提出这个问题的时候,我更关心的是在一个不平等的社会中富有的平等主义者的行为:在一个不平等的社会中,对于一个贫穷的平等主义者来说,忠于自己的平等主义并不是一件非常困难的事情。^② 或者,如果你提出指责的话,那么我关心的就是富有的**自称的**平等主义者的行为,因为许多人可能说,他们不可能是平等主义者;如果他们是富人^③,即如果他们保留自己的财富,他们实际上就不可能信奉平等。(因为不能够指责这些平等主义者**赚取了**[或以其他方式获得了]许多财富:面对运用他们的多余财富[从平等主义的观点来看]来促进平等的可能性,正是保留而不是获得^④才提出了那些问题)大多数人发现那些自称信奉平等的富人的立场让人感到奇怪,并且有人可能认为我的反罗尔斯式的正义社会观念使之看起来更加奇怪。那些富人的立场包括**我本人**的立场,因为我本人

① 这最后一个问题虽然与关于在一个不正义的社会中正义对个人的要求的问题相关,但并不等同于它,因为还存在非平等主义的正义观念(这里不会进行讨论)和各种对平等的非正义的证明(下文第五和第六节指出了其中的两个证明)。(这两个问题之所以不同,还在于我的问题提出了如下问题:一种信念[平等主义]促使它的持有者去做哪些事情?而关于在一个不正义的社会中正义的要求的问题并不采取那种形式。)

② 我并不是说,他的平等主义会促使他什么事情都不做。或许他在政治上应该努力争取更大的平等:这里不会对那个建议进行探讨,不过,下文第七节的第二句话介绍了一种与它相关的区分。

③ 我本人并不这样认为:参见下文第三节。

④ 如果存在的话,我在这里把那些通过剥削、欺诈等等获得财富的“平等主义者”撇开不谈。

是一个收入较高者。而且,当你得知我仅仅捐赠了我的一小部分收入时不会感到惊讶。(所谓一小部分,我并不是指我的四分之三收入,而是指比一小部分更少的收入。)

通过这些引言,我想表现出一种对构成本文主题的那个问题的困窘。本文的主题为什么让我感到困窘呢?有两个尖锐对立的原因。我不能确定它们在我的困窘中分别发挥了什么样的作用。第一个原因是我在一个共产主义的工人家庭中成长为一个马克思主义者,而且把富人植入到那种可能被我童年时的马克思主义者视为过度道德化的焦点之中,这违背了我继承的马克思主义信念:在小时候,我就被教导把判断力集中到不正义的社会结构上,不要集中在那些碰巧受益于那种不正义的个人上。在我非常年轻的时候,我的确开始沿着道德主义的方向与那种教导(尽管默默地)背道而驰。现在,我不再相信那种教导,然而它在我的情感中仍然有一席之地。但是,第二个原因却是:尽管我不如一个富豪或罗特希尔德富有,但我像大多数教授一样比普通人富有得多;即使因为这里没必要列出的各种原因,就教授们而言,我还是相当贫穷的。

就像我所说的那样,这两个原因是尖锐对立的。曾经在我周围的马克思主义者认为,对个人的财富持道德化的观点显然是愚蠢的做法。他们可能说,我显然有资格享受现在这种合乎情理的舒适生活:他们可能说本文的主题是瞎操心。我发现自己不可能消除对那种态度的情感,但我还是认为成为一个富有的平等主义者是有些古怪,因而我的立场是有问题的。^①

因此,如果我既肯定又否定我应该捐赠更多的金钱,我就感到了困窘。

然而,我的主题并不像看起来的那样是道德主义的,因为我们必须

^① 某个人可能会问我:“如果你是那个写作‘如果你是一个平等主义者,你怎么会如此富有?’的平等主义者,你怎么会如此富有呢?”

区分如下两方面:一方面是某个人所信奉的观念为他规定的义务,另一方面是他应该为未能履行那些义务负多么严重的责任。在这里,我不会解决这些量化的问题,但我解决它的方法可能充满着各种减少未能正义行动的责任的考虑因素。在《在哪里行动?》^①一文的第六节中,我评论了那些考虑因素。如果你读到该文,你就会知道,虽然我的一些评论可能促使你错误地认为我的判断是道德主义的,但实际上我的判断并没有那么强烈的道德主义。

二

对于本文所提出的问题,即富有的平等主义者的立场是否站得住脚,我不会得出一个明确的答案:我只会提出一些与该问题相关的考虑因素。但是,我不会对这种不完整性表示歉意,因为许多哲学家都未曾解决这里提出的问题,因而我也不得不几乎从头开始:我尚未有能力加强或反对那些大量的文献。

针对我关于文献缺乏的声称,有人可能反驳说,谢利·卡根(Shelly Kagan)的《道德的界限》^②以及推动它和被它推动的那些著作确实与我的问题——在一种适度普遍的形式上——相关,它们都思考了一个人是否有责任使世界变得尽可能美好的问题。但是,对卡根的问题的回答并不必然解决了我的问题,主要是因为他并不是讨论对一个原则的**信奉**促使你在一个该原则**得不到遵守**且在一段时间内将继续**得不到遵守**的世界上做出哪些行为。他讨论的问题是:不管你的信念是什么,也不管其他人如何遵从或违反道德,善是什么,因而对你的要求又是什么?诚然,如果卡根是对的话,这样一些限制条件就不会对一个人的义务问题产生

^① 参见上文 p. 407 注①。

^② Shelly Kagan, *Limits of Morality*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

根本的影响,但很少有人认为他是对的(例如,我就是如此^①);因而,即使他是对的,但在不假设他是对的的情况下,研究我那个更具体的问题或许会有所帮助。

奇怪的是,哲学家们未曾注意到当前这个适度具体化的问题,因为它是人们在日常生活中非常熟悉的一个问题。实际上,当看到一个宣称信奉平等的富人出洋相的时候,任何人,不论贫富与否,不论是否受过教育,都会进行某种冷嘲热讽,或者至少有某种保留。例如,一个富有的平等主义者可能对最新的反平等主义者撒切尔或梅杰的政府政策表示愤慨,同时又在自己精美的豪宅中和优雅的朋友一起啜饮美酒,这看起来很荒谬。^② 为什么没有平等主义哲学家探讨过这个问题?难道是因为一个富人的平等主义立场明显无法为之辩护而不值得研究?难道是因为要求辩护是一种太明显的幼稚?难道是因为平等主义哲学家无一例外地分成两派:一派认为富人的平等主义立场明显无法为之辩护,另一派认为为之辩护是一种明显的幼稚?我相信最后一种假设是正确的,因而由此可以断定,在这个领域中还有一些工作要做。在本文中,我尝试开始做这样一些工作。

让我来回忆一下我自己生活中三件相关的小事。这三件事都发生在我与英国工党之间长达数十年的暧昧关系之中:我曾三次加入工党,也曾三次退出工党。20世纪60年代和70年代,英国工党仍然可以被称

① 对卡根的立场的拒斥源自下文第六节最后一段话中对后果论的评论。

② 近年来,英国保守党的宣传家们兴奋地嘲笑工党领导人,因为后者似乎未曾推行他们所鼓吹的(虽然大打折扣但仍保留一些的)平等主义原则。1996年4月,保守党竟然推出一种叫作虚伪的棋盘游戏(价格为19.99英镑)。例如,在那种游戏中,如果送自己的孩子去文法(即论功行赏)小学,就获得三个虚伪积分。参见 *The Guardian*, April 30, 1996, p. 3。

工党的政治家与社会主义教授是同一类人。不幸的是,他们不像教授们那样能够充分地认识到他们的原则和实践之间的距离,政治就是这样。这无疑是他们最近为什么一直努力废弃那些原则的一个原因:参见拙著“Back to Socialist Basics,” *New Left Review*, 207 (1994)。该文后来重印于 *Equality* (Jane Franklin ed. London: Institute For Public Policy Research, 1977)一书之中。在它之后就是 Bernard Williams 的尖锐回应(“Forward to Basics”),我曾希望反驳 Bernard Williams 的回应。

为一个平等主义的政党,这如果不是因为工党政府的政策,也是因为它的思想体系。1964年,我成为伦敦大学学院年轻的低薪讲师。当时,时任英国下议院议员的百万富翁乔治·施特劳斯(Geogre Strauss)正在竞选稳固的工党朗伯斯区议员席位,该地区是一个充满贫困的地方。我现在仍然记得这一竞选活动。我想起了有一天晚上我在施特劳斯来到肯宁顿街工党地区党部时所感到的不快。当时,他围着一条丝巾,穿着漂亮的外套,其他的行头也无不透露出富贵之气。然而,施特劳斯是工党的英雄:在艾德礼政府时期,他在钢铁工业国有化的过程中发挥了核心的作用。让我印象更深的是已故的哈罗德·利弗男爵(Harold Lever)。他是曼彻斯特的一位百万富翁,也是哈罗德·威尔逊(Harold Wilson)的左膀右臂。我想起了他在70年代在广播直播节目中回答打电话者的情形。有一位打电话者问了利弗一个问题。无论答案应该是什么,我都认为它是一个不错的问题。那位打电话者问利弗:他个人为什么不去偿还工党政府的债务?因为即使再给工党政府它所需要的区区几百万,他仍然还有大量的财富。给我留下深刻印象的是利弗没有回答那个问题,而且谈话节目主持人认为他不应该回答。他们认为,那个问题很荒谬,提问者更是粗鲁无礼。这些是在问题有了某种答案之后可以做出的体面反应,而且根据那种回答,依然没有给出任何答案。^①最后,我想起了一位千万富翁。他是一位小说家,既是我的朋友,更是当时工党领袖金诺克的朋友。在1992年大选的前夕,他要求我向工党捐款。我记得我在我的朋友对我许诺捐出50英镑表示生气(他认为我的捐款无关紧要)时是多么生气。

在卓越的讽刺(而且在我看来是深刻的)小说《小世界》中,戴维·洛奇出色地描述这个问题。洛奇描述了犹太教授莫里斯·扎普和意大利

^① 我并不是说,我无法想出对打电话者的问题的回答。或许下面可能是对该问题的充分回答:“人民的政党应该由人民而不是百万富翁提供资金(即使百万富翁在人民的政党内阁中任职并没有什么不妥)”。

革命知识分子弗尔维娅·莫加纳相遇时的情形。莫里斯·扎普是美国尤福利亚大学(实际上是指伯克利)的英文教授,而弗尔维娅·莫加纳则是意大利的富豪。扎普和莫加纳首次相遇是在伦敦飞往米兰的飞机上。扎普打断了莫加纳对法国马克思主义者路易·阿尔都塞的阅读,而莫加纳则邀请扎普当晚住在她的豪宅。下面就是我从《小世界》中所引述的一段情节。在这段情节中,扎普对弗尔维娅能够把她的马克思主义与财富调和起来感到迷惑不解。弗尔维娅对他的困惑作出了解答:

在离拿破仑别墅不远的一座18世纪豪华住宅的底楼里,莫里斯·扎普啜饮着加冰块的古格兰威士忌,这是从穿着黑制服、围着白围裙的女仆用银托盘端来的水晶曲颈酒瓶里倒出来的。“我有一些问题想请教您,弗尔维娅,”他说。(他们从机场乘坐弗尔维娅的玛莎拉第拉轿车来到这座豪宅)……“听来可能很幼稚,甚至鲁莽,可是我再也抑制不住了。……我只是想知道,你是个马克思主义者,却生活得像个百万富翁,你怎样将两者调和起来的?”

弗尔维娅用象牙烟嘴正抽着烟,她以不值一谈的神情,将烟嘴在空中一挥。“一个纯粹美国式的问题,莫里斯,如果我可以这样说的话。我当然认识到我们生活方式的矛盾,但这正是资本主义垂死阶段的矛盾特征,它最终将导致资本主义的崩溃。放弃我们自己一点小小的特权”——说到这里,弗尔维娅摊开双手,做了一个微不足道的有产者的手势;意思是说,她和她的丈夫所享有的生活水平,确切地说,只比那些在(曼哈顿)鲍尔利街靠救济度日的波多黎各家庭高一两个等级——“丝毫不能加速它的进程,它有自己不可抗拒的节奏和步伐,这是由群众运动的压力所决定的,而不是由个人微不足道的行动来决定。根据辩证唯物主义,作为个人,不管我和厄尼斯托是富还是穷,都不会改变历史的进程。因此,我们还是富有些好,因为这个角色使我们懂得如何带着某种尊严去扮演。然而,穷而有尊严,像我们意大利的农民一样,是不易学到的东西,它是与生

俱来经过几代人遗传下来的东西。”^①

现在,普通的英国平等主义政治哲学家既非左翼,也不如弗尔维娅富有。然而,他——通常正是某个“他”——却既是左翼,又有高额的收入。学者或者至少英国和北美的学者常常抱怨说自己的收入不如律师、建筑师、牙医、经理等等,但他们的收入肯定高于大部分人,而且知名的平等主义政治哲学家也不例外:由于知名,他们即使作为学者也可以获得高额的收入。因此,扎普对弗尔维娅的困惑似乎非常适合他们。

三

我们正在驶近那些熟悉的哲学礁石,它们的中心是如下问题:人们真的可能信奉那些他们不会实践的原则吗?这是那个古老的认识软弱性(akrasia)难题。苏格拉底和亚里士多德在这个问题上的看法正好相反。苏格拉底认为,你不可能故意做你认为不道德的事情。亚里士多德的观点虽然更难以总结,但肯定不是苏格拉底式的。意志软弱性问题或者属于它的问题就是如下这对判断是否不一致:

(1) A 相信他在道德上(在所有因素都考虑的情况下)应该做 X。

(2) A 并不想做 X。

在对上述问题的回答上,不仅是哲学家就是一般人也会分成两派。20世纪60年代初,牛津大学哲学家阿兰·蒙特费奥尔(Allan Montefiore)问许多人:他们是否认为一个人可能故意做他认为不道德的事情。大约一半的受访者说“是”,而另一半的受访者则说“不是”。更有趣的是,每一方都认为他们的看法显然是正确的。

^① David Lodge, *Small World*, Harmondsworth: Penguin, 1984, pp. 127—129. 中译文参见戴维·洛奇:《小世界》,赵光育译,罗贻荣校,作家出版社1997年版,第158—159页。

就我而言,我站在那些认为(1)和(2)是一致的人一边。我认为,做你认为不道德的事情就像做馅饼一样容易。你可能做你认为不道德的事情,因为你屈服于诱惑,而且即使在没有被诱惑征服的情况下你也可能屈服于它。根据你自己的判断,你不会因为诱惑是不道德的而必然变得软弱。我们必须区分道德软弱性(即不管因为什么原因都未能满足道德准则)和意志软弱性。意志软弱性是道德软弱性的一个通常借口,一般也是一个错误的借口。正如英国已故哲学家 J. L. 奥斯汀(J. L. Austin)的名言所说的:“我们经常冷静地甚至运用手段来屈服诱惑。”^①

相比之下,R. M. 黑尔(R. M. Hare)则站在苏格拉底一边。他相信,(1)和(2)只有在行为者 A 没有某种能力去做 X 的情况下才能成为一致的。^② 因为黑尔问道:如果 A 知道他能够(can)做 X,然而并不想做 X,那么什么更能表明他实际上不相信他应该做 X 呢?黑尔的这种说法难以算作是一个反证:任何人都能够发表某种看法。不过,我并不赞同黑尔的看法。即使信念的行为证据是必需的,按照一种自称的信念指示行动也不是应该考虑的唯一行为类型。除了服从一个道德规范之外的行为也能够展现出对该规范的信奉:对其他行为者的明确的真诚的批评,那种对自己的行为表现出真诚的遗憾的行为,等等(在相关的环境中,从事相关宣称和其他表现行为的代价可以表明这些行为的真诚性)。这样一些行为证明:即使在你常常未能做 A 的时候,你也相信你应该去做它。

但是,意志软弱性的那对判断没有陈述出我的问题。我提出的问题涉及到三判断组合的不一致性。我将通过对上述那对判断的两组修正

① 参见“A Plea for Excuses,” in his *Philosophical Papers*, Oxford: Oxford University Press, 1961, p. 146.

② 参见 R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1963, chapter. 3.

得出这个三判断组合。首先,对上述那对判断修改如下:

(1) A 相信他在道德上(在所有因素都考虑的情况下)应该做 X。

(2) A 并不想做 X。

(3) (A 相信)A 的行为没有背离他自己的道德原则。

现在,这个三判断组合无疑代表了一种不一致。如果你不考虑(3)括号中的内容,那么不一致就是逻辑上的:在逻辑上所有人都不可能相信 A。因而,如果你考虑到括号中的内容,那么从(1)到(3)的一切也可能是正确的,但 A 的信念与行为之间因而就存在着一种不一致。或者,如果在这个三判断组合中存在一种我没有看到的细微的一致性,那么我确信那种一致性能够通过(无偏见地)严格表述其中的一个或更多判断加以消除。

不过,那就不是一个让我担忧的三判断组合了:(1)—(2)—(3)这三个判断组合相对来说是没有关系的了,因为(2)所提出的行为恰恰是(1)所谴责的行为:对那种三判断组合不可能提出任何质疑。但是,当我们面对那种确实提出了让我感到担忧的问题的三判断组合时,一个类似的问题就更难以回答:

(4) A 相信平等。

(5) A 是富人(这意味着他不会捐赠他的许多金钱)。

(3) (A 相信^①)A 的行为没有背离他的道德原则。

(5)所提出的行为是否与(4)所提出的信念不一致呢?这是一个有意思的问题。

这里所设想的富有平等主义者满足了完全形式上的(3)。他们并不

^①事实上,可能只有少数富有的平等主义者会公开地声称这种信念。让我感到困惑的是许多聪明和反思性的富人的确声称了这种信念。

是对自己的道德软弱性或道德缺点感到懊悔的人。他们实际上确实认为,对一个平等主义社会的原则性信奉并不意味着捐赠他们的大部分金钱;例如,大部分平等主义政治哲学家就是这么认为的。这样一种立场如何能够得到辩护呢?

在我解决这个问题之前,让我再次强调说,它并不是问所考察的人们如何能够令人信服地声称信奉平等。我知道他们信奉平等。我的问题是:他们如何能够认为既信奉平等又相信他们的行为是无可置疑的并不是不一致的。我提出的问题并不是:就他们的行为而言,他们如何能够说“我信奉平等”;而是:按照他们的行为,他们如何能够说“我信奉平等,并且我在我的生活中肯定该原则”^①。为了澄清这两个问题的差别,本文就是一个回答。这个回答与前一个问题相去甚远,但显然也不能充当后一个问题的答案。

若是受到一个不接受他真正信奉平等的怀疑者的质疑,富有的自封的平等主义者就可能说:看,我并非圣人,但也不是特别邪恶。我是一个普通意义上的好人。我之所以成为富人,并不是因为我比一般的好人更邪恶,而是因为幸运的条件,而且就富人而言,我对我的财富是相当慷慨的。我幸运地比一般的非富人拥有更多的选择,这个事实并不意味着我比一般的非富人更邪恶,因为我以一种合理的正派的方式运用我的选择。(而且我起码拥有正确的信念。如果我既承认自己从不平等中受益又相信那没有任何问题,难道这不会更好吗?^②)

我承认,在证明这个人的信念的真诚性时,那是一种得体的回答。

① 严格地说,我的问题是:“既然你是一个平等主义者,那么你怎么会认为你如此富有不存在任何问题呢?”为了使这个问题特别尖锐,设想它是由一个穷人提出的:参见拙著“*Incentives, Inequality, and Community*”(in Grethe B. Peterson ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, Volume XIII, Salt Lake City: University of Utah Press, 1992)整个第三节第11小节, p. 274, pp. 261—329。(参见本书第10章。——译者注)

② 这个问题可能是对如下问题的充分回答:如果你是如此富有,你怎么会认为你是一个平等主义者呢?但后一个问题并不是我们的问题。

但是,那种回答并没有解决我的问题。这个人也承认如此。他承认他的行为未能符合他的原则,同时又坚称他确实信奉那些原则。他为自己的行为提供的是一种**辩解(excuse)**——即他的行为并不比大部分人的行为更邪恶,——而不是一种**正当性证明(justification)**,因为他并没有声称他的行为是正当的。(我这里所借助的辩解与正当性证明之间的区分如下:当你为没有完成 A 提供了一种辩解的时候,A 仍然是你本该完成的事情。相比之下,如果你为没有完成 A 提供了一种正当性证明,那么那种正当性证明就表明 A 并不属于你应当完成的事情,尽管它乍一看可能和/或可能本来属于你应当完成的事情。)

我所关注的人们并不承认他们没有实践自己的原则:他们并不乞求自己的行为应该得到宽恕。这就是在此困扰着我的事情。而且,回想上文第一节最后得到的论点,我提出的问题并不是所考察的人们是多么坏,也不是他们应该感到多么愧疚。我提出的问题是他们如何能够认为自己的立场是前后一致的;我并不是在问:在他们大概所在的那个特殊方面上,不一致是多么坏?

四

他们可能认为没有任何理由进行回答。他们可能说,虽然平等主义者偏爱一个平等主义类型的社会,但那种偏爱不会影响到一个不同类型的社会中的行为,因而与他们在自己现在所生活的不同类型社会中对富有剩余的接受是一致的。

是的,逻辑的一致性在那里没有任何问题,但逻辑的一致性是一种非常空洞的东西;就像如下事实所表明的那样:一个奇怪的(假设的)平等主义者可能接受的下述立场在逻辑上是一致的:我喜欢一个平等的社会,即一个人都按照平等主义规范所生活的社会。但是,如果只有两个人没有按照那种规范生活,我是其中之一,另一个是富有且

固执的反平等主义者,那么我的平等主义并没有促使我按照平等主义规范生活,因为即使我那样做,我的社会可能仍然是一个不平等的社会。

重要的并不是明显的逻辑一致性,而是这样的一致性:它包含平等主义者在证实他对平等的信奉时可能给出的理由,也就是说,一切都依赖于他为什么喜欢平等。如果他因为认为不平等是不正义的而喜欢平等,那么我们很难同意他的行为是有原则的。如果你因为认为不平等是不正义的而憎恨它,那么你怎么能够安心地接受和保留金钱呢?那些金钱体现出了那种不正义,而你可以把那些金钱捐赠给别人,或者捐赠给一项平等主义的事业,使那些遭受不正义者获益,减少或希望减少普遍的不正义的数量。

五

然而,并非每一个信奉平等的人都认为他因为平等是正义而信奉它。^① 例如,因此,富有的平等主义者可能说:“我渴望一个平等的社会,因为我厌恶扭曲这个社会的贫富分化。不平等破坏了共同体;它使人们彼此疏离。但是,无论如何,这都不是我捐赠自己的金钱和加入穷人的理由。我厌恶的是贫富分化,并且我的过度慈善行为可能也无助于消除它。在我生活的社会中,有8000万穷人和2000万富人。即使我使自己和其中的一些穷人比现在的每一位富人稍微穷一些,社会的贫富分化也可能不会明显地减少,按照某些标准甚至可能变得更严重。^② 而且,我本

^① 关于对基于正义的和基于非正义的平等正当性证明之间的差别的出色讨论,参见 David Miller, "Equality and Justice", *Ratio* 10(1997), pp. 222—237。

^② 在某个社会中,99个人各有1.09英镑,而只有一个人有10英镑;在另一个社会中,98个人各有1英镑,还有2个人各有10英镑。你可能认为第一个社会的贫富分化比第二个社会更严重,因为第二个社会中没有人像第一个社会中的唯一一位富人那样如此孤立:一位自我牺牲的富有捐赠者可能使他的社会更像第一个社会,而不是第二个社会。

人也可能依然脱离别人。显然,一种适度全面的社会重组可能减少贫富分化,但我如何能够用自己的财富去减少贫富分化却并不清楚。”^①

有人可能同意,对贫富分化(the division between rich and poor)的厌恶确实是渴望平等的一个理由。但是,就红发女孩与黑发女孩之间的差别或者爱啤酒者与喝红酒者之间的差别而言,什么使贫富差别(the distinction between rich and poor)成为一种令人厌恶的差别这个问题并不等于什么使贫富差别成为一种令人厌恶的贫富分化。我认为,贫富分化之所以令人厌恶,部分原因在于穷人在思考贫富分化时产生了一些可理解的不正义感。可是,那些回避正义话语的反贫富分化的平等主义者说,这样一些情感是或者(假设穷人没有这样的情感)可能是错误的。他拒绝那种认为他厌恶不平等的(至少部分的)原因在于它的不正义性的观念。

六

还有其他的平等信奉者认为,平等主义的再分配之所以是必需的,并不是因为正义乃至要克服贫富分化,而是因为值得希求的是:每个人都过上美好的生活^②,要不然就是尽可能多的人过上美好的生活^③,并且就像在我们社会中那样,要促进那种美好的生活就需要国家全面的平等

① Nicholas McBride 诙谐地向我表明了一个或许是贫富分化辩护之变种的辩护:“我厌恶不平等,因为我厌恶不平等所导致的态度,尤其是富人蔑视穷人的态度。但是,既然按照假设我厌恶并且没有那种蔑视,就不应该要求我捐赠自己的金钱。”

② 在这种对个人不作为的正当性证明的极端变种中,富有的平等主义者说——我常常听到这种说法——“但我想让每一个人都拥有我所拥有的那种生活。”这种说法在这里不一定阻止我们。因为要么它的支持者接受他的观点证明平等是不可能的,在这种情况下,那种观点就不属于我们考察的范围,我们要考察的是那些相信平等主义的社会是值得追求和可行的人是否有充分的理由进行自我剥夺;要么他计划出属于幻想的未来资源水平。

③ 应该指出的是,在某些条件下,这种对更大平等的正当性证明是对不平等的正当性证明,例如,当人人都可能或不可能过上美好生活的时候。这表明,它并不是一种对不平等的正义证明,因为没有人可以声称,递减程序(regressive procedures, 例如使非常不幸者变得更加不幸,以致近乎不幸的人能够变得不悲惨)在促进它在假设环境中的目标的同时,又能够促进正义。

主义再分配：你不可能独自促进那种美好的生活。

有人可能向这样一个人质疑说，对于那些你认为最接近美好生活底线的人中的一些人，你为什么不增加他们的财富，直到其刚好在那种底线之上呢？

他对此可能有两种回答，一种回答与可行性(practicality)有关，而另一种回答则与原则有关。

就可行性而言，他可能会说，一个人以对那种挑战所构想的微调方式来进行慈善活动是不可行的：一个人决不可能确定他所追求的生活正好是一种接近美好的生活。认识上的困难意味着他最终不可能把某个人的生活提高到那种底线之上，并且还可能使他自己的生活降低到那种底线之下。因此，从存在许多尽可能美好的生活的观点来看，他进行干预的实际结果(net effect)可能是负的。

这种回答可以证明稍微富有者的不捐赠行为是正当的，但不可能证明那些富豪的不捐赠行为是正当的，因为那些富豪能够把自己的许多财富分给许多不幸者中的每一个，而自己还会有相当多的剩余，因而(因为“许多”)避开了“目标问题”，也(“相当多的剩余”)没有使他们自己的生活变得悲惨。(例如，一个富人可以为某个人支付高昂的手术费用，后者的生活现在虽然无疑是悲惨的，但一旦做完手术，几乎必然变得美好。)因此，尽管可行性回答可以挽救那些像我一样不是特别富有的拥有上述信念的平等主义教授，但几乎不能为那些非常富有的平等主义者开脱。^①

一个人认为什么样的事态(states of affairs)才算是良好的呢？他又

① 更一般地来说，这并不是关于尤其是为富有的平等主义者的一种辩护。让我感到惊讶的是，某个看到本文的(非常)富有的读者经常反对说，虽然他可能非常愿意捐出一大笔钱，但他并不清楚最好的方式是什么，因为他不能够判断出哪一种慈善行为管理成本最低。这种反对的前提是正确的，但它的推论——即他因而不可能合理地按照他的善心行动——却是荒谬的。谁能够说：我愿意出去吃饭，但因为我不可能判断出哪一家餐馆是最好的，因此我就呆在家里？在经过合理的反思之后，去任何一家你认为最好的餐馆是一种理性的行为。当自我牺牲即将发生的时候，人们显然要拒绝他们在自我利益受到危及时会毫不犹豫地运用的理性程序。

认为自己有哪些责任来促进那些事态呢? 原则回答(the rely of principle)对这两个问题进行了区分。因此,例如,我认为,如果伦敦将来的新建筑是新哥特式的而不是后现代的,那么伦敦的面貌就会受益,但由此不能得出结论说,我必定认为自己有责任加入或建立一个恢复哥特式建筑的社会。更一般地来说,只有行动后果论者才相信一个人有一种把善最大化的义务,这在哲学中是少数派的立场。因此,那些认为平等是值得希求且非正义之所需的平等主义者,就能够容易应对他们为什么不捐赠自己的金钱的质疑:那些反对贫富分化的平等主义者(参见上文第五节)也可以利用这种回答,他们否认社会分化令人厌恶的部分原因至少在于它反映出不正义。

七

现在让我们考察一下我们那个在强硬形式上的问题。这个问题是针对那些信奉平等的平等主义者而产生的,因为他们认为不平等是不正义的。他们的问题更难以解决:有人确实可能否认一个人有责任(甚至有几分)努力创造他认为(仅仅是)善的东西,也可能否认:仅仅因为不平等是一种不正义,所以一个人就有责任去做他能够用来纠正不正义的一切事情;但是,如果一个人从他所认为的不正义^①中获益,那么当他能够

① 在这里应该指出一种复杂性。富有的平等主义者并不相信他们对于自己的大部分财富享有毫无争议的权利。但他们很少有人认为,(在一个正义乃至不正义的社会中)他们对于自己的财富就像普通的窃贼对于他们的赃物那样不享有任何资格。如果你按照一部不正义的财产法律获得财物,由此不可说你的所得是不正当的,因而你是否是不正当地持有你的所得的问题就缺乏一个直接的答案。对平等主义的富人来说,重要的是他们在没有违反他们必然地面对的游戏规则的情况下获得他们的所得,但他们谴责那些规则也是很重要的。(关于“必然地”,回想一下马克思在总结自己的历史理论时所说的精彩话语:“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系。”《政治经济学批判》,参见《马克思恩格斯全集》第13卷,人民出版社1962年版,第8页)你有权拥有你的财富吗?他们对于这个问题不可能简单地说“是”或“否”。这一复杂性在一些细微的方面影响了他们对自己行为的看法,而那些细微方面所需要的思考比我在我们主题的这个方面到现在所能够投入的更多。

以一种使那种不正义的受害者获益的方式放弃自己所获得的利益时,他怎么能够否认自己有责任放弃那些利益呢?^① 不接受上述任务或许有一些充分的辩解/正当性证明^②,但怎么能够认为不承担它并不需要任何正当性证明或借口呢?

这里向那些承认自己的平等主义信念来自正义的平等主义者提出的问题如下:如果可以向穷人和/或促进平等的组织捐赠你在一个正义社会中所没有的剩余财富来追求平等,那么你为什么不做呢?既然你没有这样做(在相关的范围内),因此,即使你的行为就像你声称的那样[参见上文(4-(5)-(3)三判断组合]符合你的信念,你(在那种范围内)也不相信那些信念。

奇怪的是,拥有上述信念的富有的平等主义者没有向其中的任何一项事业捐赠任何东西,既没有向那些减少当前不平等之最坏结果的事业,也没有向争取一个更平等的社会的事业捐赠任何东西;而且,我肯定不知道哪一个自称受到正义启发的富有的共产主义者或者富有的平等主义政治哲学家曾经向上述事业捐赠。既然他们给出按照自己的责任感所能够给出的东西,那么他们就不能说,他们的平等主义信念对他们在一个不平等的社会中应该如何行动没有任何意义。因此,他们怎么会捐赠如此之少的剩余财富呢?

他们可能说,即使他们在把自己的生活降低到仅仅是一般舒适标准上的范围内向那些事业捐赠,这可能仍然只是沧海一粟:它对于全球的状况不会产生足够的影响。但是,对此至少有两种反驳。一种反驳是:为什么你应该期望独自地产生出一种巨大的全球性影响呢?你能够对许多人产生出一种巨大的影响,而且这肯定足够了。另一种反驳是:毕

① 一些人可能认为,一个人应该遏制自己从不正义中获益,即便是那种自我遏制可能不会使任何人获益。但我在这里不是在讨论这种令人痛心的观点。按照那种观点,当别人处于贫困的时候,成为富人是不道德的,即使纠正这种状况的唯一方式是烧掉你的金钱。我们不会要求富有的平等主义者做出这种反帕雷托式的行为。

② 上文第三节的最后解释了辩解/正当性证明的区别。

竟,你确实可以捐赠出某种东西。与你那被嘲笑为忽略不计的影响相比,你所捐出的沧海一粟更微不足道。因此,你怎么能够有理由只捐出那更小的一粟呢?

对于这种沧海一粟式辩护(drop-in-the-ocean defence),我们还可以做出更深入的评论。但在我做出之前,需要介绍其中一些评论的背景。

迄今为止,我并未对平等原则进行准确的阐述。^① 本文所考察的那些平等主义者应该肯定平等原则。在很大程度上,这里可能不适合准确地陈述平等原则,一部分原因在于许多富有的平等主义者并不是哲学家——哲学家的职业要求他们使自己的信念有一种(相对^②)准确的形式,另一部分原因在于那些确实是哲学家的富有的平等主义者捍卫不同形式的平等主义原则。一些平等主义者表示喜欢一个平等主义的社会,并且知道他们在这样一个社会中可以预期获得多少资源。但是,他们现在的生活所依靠的资源显然超出了他们的预期。我们现在考察的正是这样一些平等主义者,因而,我们向他们提出的质疑将应用在如下不同的方面上:在这些方面,他们可以或者确实使他们对平等的信奉变得明确。

然而,对于我们提出的质疑,一些辩护性的回应是否中肯呢?这个问题取决于我们的平等主义者可能或确实采用的明确的平等主义形式,而沧海一粟式的回应恰恰就是这样的例子。因此,在这里,我提供了各种形式的平等主义原则之间所存在的一个巨大差别。对于那些形式的平等主义原则,我们的辩护者可能会加以肯定;它们之间的这种巨大差别也适用于那种“沧海一粟”式辩护。

广泛地来看,有人可能区分下述两类平等主义原则。第一类平等主义原则重视所谓适当的平等:平等是不同人的所得之间的一种关系,并

① 阐明平等原则不同于陈述肯定它的理由。后者是在上文第四节中提出的一个问题。

② 这个限制条件是必要的,因为有人可能相信,在包括这个领域在内的一些领域中,道德真理本身是不严密的(即使它不像关于这些问题的非哲学陈述通常那样不严密)。

且对他们得到多少保持严格的不关心；第二类平等主义原则像罗尔斯的差异原则一样，严格来说肯定的并不是平等本身，而是一种使境况最不利者尽可能得到改善的政策。我们称第一类平等主义者为“关系平等主义者”(relational egalitarians)；称第二类平等主义者为“优先主义者”(prioritarinas)，因为他们强调改善最不利者境况的优先性。^①

这样看来，关系平等主义者的“沧海一粟”式辩护比优先主义者的“沧海一粟”式辩护更有效。因为尽管一个非常富有的人不可能使社会变得比现在更平等，但他肯定能够使一些境况最不利者变得明显比现在更好，因而如果他是一个优先主义者，就会明显地推动他所说的正义事业：正是境况不利者的困境使他产生了正义感。因此，如果优先主义者运用“沧海一粟”式辩护，那么，无论这种辩护对那些同样承认平等的人来说可能意味什么，看起来都是相当无力的。因而，我斗胆地猜测：优先论的平等主义者多于纯粹的平等主义者。大部分平等主义者之所以是平等主义者，是因为他们认为平等可能有利于境况不利者。^②

回想一下我上文对“沧海一粟”式辩护提出的两种反驳：第一种是一个富有的平等主义者能够为大部分人做出许多事情；第二种是那些富有的平等主义者(即他们几乎所有人都有一种平等信念)如果已经捐赠出某种东西，就不能说他们再捐赠出的更多东西在应该捐赠的总额中是可以忽略不计的。对大多数优先论的平等主义者来说，第一种反驳比对纯粹的平等主义者更有效。第二种反驳就其提出的不一致而言对这两类平等主义者来说都是非常有力的；因而，第二种反驳的事实性前提——即所考察的平等主义者(毕竟)确实捐赠出一点东西——质疑了那些自称同样信奉平等者的自我描述，因为即使他们捐赠出的一点东西可能使

① 关于对这两类平等主义之间差别和联系的权威讨论，参见 Derek Parfit 关于“平等与优先性”的 Lindley 讲演(Lawrence: The University of Kansas Press, 1991)。

② 我在拙著“*Incentives, Inequality, and Community*”第 266—270 页中概述了他们的立场。参见本书第 10 章。——译者注

一些人大大受益,也确实对平等产生不出什么推动作用。

在我不再讨论“沧海一粟”式辩护之前,最后谈一谈“可忽略不计”(negligibility)。“可忽略不计的”(negligible)一词可能表示“相对于总数而言非常小的数字”,但它也可能表示“无关紧要的”(unimportant)。因而,第一种意义上的“可忽略不计”并不蕴涵着第二种意义上的“可忽略不计”。现在应注意的是,这种非蕴涵关系显然是针对富有的优先论平等主义者的:当500万人处于可怕的困境中时,使20个人摆脱这样的困境在第一种、数字的意义上是一种可忽略不计的结果,但没有理由说这在“无关紧要的”意义上是可忽略不计的,尤其是对那些关注不幸者如何不幸的平等主义者来说更是如此。(对于那些运用“沧海一粟”式辩护的富有平等主义者来说,“可忽略不计的”一词中的模糊性是否有关系是一个我在此不会讨论的微妙问题。)

八

一旦平等目标正确地与一种使境况最不利者受益的政策明确地区分开来,许多人开始怀疑是否能够为了平等本身提出某种根据。但是,罗纳德·德沃金阐述了一种重要的平等主义观。这种观点不仅支持平等本身,而且也对本文的主题做出了特别具有挑战性的讨论。

在德沃金的平等理论中,平等规范的领域被正确地(例如与决定是否同情不幸者的规范相反:他们是本国人还是外国人?)放在国家与其声称有权统治的那些人之间的关系上。因为国家要求那种统治权力,所以它必须以平等的尊重和关切来对待它的公民,否则就是专制,因而必须平等地把资源分配给它的成员。不过,即使国家未能这样做,个人也没有一种类似的义务:以平等的尊重和关切来对待每个人(亲戚、朋友和陌生人等等)并不是个人的义务。

由此不能得出结论说,当国家未能成为正义国家的时候,个人身上

没有任何相关的义务。在德沃金看来,努力改变国家的政策来促进平等因而就是个人的义务。因为德沃金认为,如果国家是不正义的,那么它所代表的全体公民就负有**集体的**责任;因而每一个公民都有义务矫正国家的不正义。因此,在自封的平等主义与不促进平等——例如捐款给一个平等主义的政党和/或为之服务——的行为之间就存在着一种紧张。不过,推动一个社会最终成为一个平等主义的社会,这并不属于个人的义务。一个人的政治义务的范围和形式究竟是什么?这是一个难题,但做国家应该做的事情并不是义务:没有任何特别的理由要求一个人在政治上应该去做一些事情,从而可能把他的生活降低到平等所要求的水平。

按照德沃金,当国家是正当地建立的时候,它就是全体公民的权力代理人。例如^①,如果国家未能履行它的分配义务,而过分富有的那些人碰巧善于协调他们彼此之间的互动,那么他们事实上可能就有责任进行这样的协调来保证平等。因此,在德沃金看来,如下一点并不是完全正确的:在国家失灵的时候,个人**唯一**相关的义务就是努力改进国家的政策来促进平等。但是,依然正确的是,他的义务是**作为**一个主要负有这种义务的集体的成员所负有的:如果我知道别人不会进行适当的协作,那么平等本身就没有给出我打开自己钱包的任何理由,正如我知道如果没有任何政党愿意促进平等或者能够使之愿意这样做,那么我就没有任何基于平等的理由来打开自己的钱包。

当然,德沃金并不认为,不论饥饿的人们是我们的同胞还是外国人,我们同样都不应该救助他们。但是,他因此坚持认为,我们对他们的义务是一种出于人类同情心的义务,而不是一种源自平等原则的义务。如果世界服从于一种国际性的治理,那么平等的义务就可能落在相应的政府身上,但这是符合德沃金观点的结论,事实上也是其观点的一种结论:

^① 我这里讲述了德沃金对我所提出的一种怀疑的回应。

如果有人认为权力机构的全球化或者我们现在所目睹的它的雏形是对德沃金观点的一种挑战,那么他就可能错了。平等规范取决于一种共同的权力机构,这种主张考虑到了平等要求的紧迫性的变化,而这种紧迫性的变化又与跨国权力机构实现程度的变化是一致的。

如果德沃金的“国家中心论的”平等观是成立的,那么由此可以得出结论说,在遵从平等主义规范时,富有的平等主义者安排自己的生活没有必要像国家应该做的那样。但是,德沃金的观点是否站得住脚当然是另外一个问题。在这里,我想对他的观点提出三点质疑。

第一,如果一个国家公然地拒绝遵守一种严格分配平等的规范,那么这样的国家本身就表明它未能以平等的尊重和关切对待它的国民。这个问题看起来并不是完全清楚的。如果政府强烈地信奉并实施某种非平等主义的分配规范,比如说,一种高度保证其他一切方面都由自由主义的分配规范来决定的底线,那么,仅仅据此来指责该政府至少对它的一些公民不尊重和/或不关心,似乎是错误的。但是,如果分配平等并不是完全产生于德沃金关于国家义务的假设,那么富有的平等主义者不能说德沃金正确地解释了他们的平等主义信念,因而他们不能用德沃金的理论来论证促进平等的义务属于国家而不属于个人。

不过,即使这第一点质疑是错误的,并且一个未能建立分配平等的国家确实被指责为一种政治专制形式,如下一点看起来仍然是不正确的:分配正义的唯一实质和避免分配不正义的唯一理由在于分配不正义意味着政治专制。即使政治平等需要分配平等规范,分配平等规范无疑也不依赖(如果它根本不依赖)任何类型的政治平等。而且,德沃金本人也背叛了他对那种观点的赞同。因为他在《资源平等》一文中所描述的荒岛“移民接受没有人以前就对(荒岛上的)任何资源拥有权利这个原则,但也接受他们将平等地分配那些资源的原则”:并不是因为他们认为他们随后任命的拍卖人是他们的统治者,所以这些平等主义的移民才建

立了资源平等。^①

最后,我怀疑分配正义的集体责任的主旨能够如此轻易地与德沃金理论的其他部分结合在一起,尽管我在自己对该理论的系统阐述中努力使之看起来能够如此。如果实施平等的责任来自于对统治权力的要求,那么这种责任为什么应该落在毕竟不会要求那种权利的全体人民身上呢?

九

一个人之所以不捐赠自己超出平等能够允许的范围之上的部分财富,还有另一个基本理由。受到马克思主义影响的人们都很熟悉这个理由,这就是:这样的捐赠行为并没有触及到**根本的不正义**,即富人和穷人之间的权利不平等结构。富人的慈善行为无助于消除不平等的权利:它只不过是**不平等收入的一种特殊用途而已**,反映出不平等的权利。

不过,即使权利不平等真的是一种根本的不正义,由此也不能得出结论说,源自权利不平等的**不平等收入分配也是不正义的**:马克思主义的被告肯定也会同意它是不正义的。因此,即使收入分配不平等是**第二位的不正义**,为什么一个人不应该以必要的方式运用他的剩余收入来解决他能够解决的不正义呢?对他来说,向那些不正当权利划分的失意者说出如下一番话可能很奇怪:“我不会救助你们,因为我所批判的从根本上来说并不是你们的贫困,而是使你们贫困的制度。”

此外,在任何一种相关的意义上,认为权利差别是**根本的不正义**的观点都是错误的。当然,权利差别在**因果关系上**是根本的不正义,但在某种相关的意义上并不是**规范性上的根本不正义**^②,因为之所以有理由

① 参见 Ronald Dworkin, "What is Equality? Part 2: Equality of Resources," *Philosophy and Public Affairs* 10(1981), p. 285ff.

② 关于因果上的根本性和规范上的根本性之间的差别,参见拙著 *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) 第 8 章第 2 节。

说权力差别能够成为不正义的,原因在于它(通常)导致了一种不正义的收入分配,因而不正当地导致了享受美好生活的机会不平等。毫无疑问,权利差别仍然是一种独立的不正义:如果认为一切有权者都是非常仁慈的,任何不正义就不可能产生,这是一种错误的看法。然而,因果上的根本性和规范上的根本性之间的差别仍然构成了对上述马克思化(Marxifying)的立场的一种明确反对。

十

然而,之所以不要指望人们个人地遵循那些在他们认为是正义的社会中可能盛行的规范,还有另一个公认的根本理由,即每个人都有权利拥有一个不受社会义务侵入的私人空间。

然而,抓住富有的平等主义者不放的原告也不一定否认私人空间是正当的。在一个国家强制实行平等主义的收入分配的社会中,每个人都可以在不关心社会义务的情况下充分地决定自己生活的面貌,并且这一点在一个不平等的社会中同样适用于捐出大笔金钱的捐赠者。由于受到不同美好(good)观念的启发,他们可以吃鱼肉或者禽肉,去犹太教堂或天主教堂,踢足球或下棋,等等:私人空间是存在的,但由于平等主义原则得到满足,一些私人空间比它们本来更小,而另一些私人空间则比本来的更大。如果我的问题换一种表述的话,它就是问那些相信平等即正义的富人:为什么他们在一个不平等的社会中不缩小他们的私人空间呢?每个人都有权拥有(某种类型的)私人空间这个事实(我认为它是)并没有回答这个问题。

在两种环境中,即在不正义的和正义的社会中,真正的问题并不是一个人是否有权拥有私人空间,而是它的形态应该是什么样子。在或许最有说服力的形式中,私人空间反对者说,一个人的私人空间的形成不应该使他的生活成为**压迫性的**,因而要求富人不断地关心穷人的状况

(在一个平等成为日常程序的社会中^①,没有人必然处于这种状况之中)就可能是压迫性的。不管这种观点是否最大限度地按照权利得出的,必须把穷人的要求摆在一个人的心灵的前后都意味着一种压迫性的生存。这就是反对在一个不平等的社会中过多的自愿慈善行为的精神负担原理(mental burden rationale)。

十一

托马斯·内格尔(Thomas Nagel)回应了诺齐克的主张。我将通过考察内格尔的回应来评价精神负担原理。内格尔的回应也与我们的问题有着直接的关系,即使那些哲学家正在讨论的问题并不是一个平等主义者在政府为未能实现平等的社会中应该如何行动这个具体的问题,而是如下更一般的问题:与个人有义务独自去做的事情相反,为什么凡是再分配都被要求只成为国家的事务呢?

在《无政府、国家与乌托邦》中,诺齐克说,如果穷人应该得到帮助是一种令人信服的道德关切,那么私人的慈善活动就能够完成它。他声称,之所以偏爱通过国家强制实行的再分配来帮助他们,唯一理由是在这样一种政策下那些不愿捐赠的人被强制捐赠。^②(这是一种诺齐克会禁止的强制,但他在这一点上是否正确与在这里要集中分析的诺齐克/

① 参见 Oscar Wilde 为平等提出的辩护:“毫无疑问,从社会主义的建立中产生的首要好处是如下事实:社会主义将减少我们对别人的那种肮脏的生活需要。在当前的状况中,那种肮脏的需要非常残酷地施加在几乎所有人身上。”(*The Soul of Man under Socialism*, London: Journeyman Press, 1988, p. 1.)

② 参见 Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, pp. 265—268.

包括著名的约翰·罗尔斯在内的许多人可能否认一个在平等主义国家立法下运作的社会是这样一个社会:在其中,人们被强制(单方地)给予,而不是被强制以一种平等的方式来分享集体的产品。但是,我在这个问题上赞同诺齐克,反对罗尔斯(参见拙著 *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, chapter IX, Section 5),而内格尔在这个特定的问题上上并不反对诺齐克的观点。

内格尔争论的一个方面无关。)

为了回应诺齐克,内格尔声称,国家有一些充分的理由对那些确实想捐赠的人的财富进行再分配^①,因为一个愿意并且确实渴望通过税收来分配的人可能有理由不愿意依靠自己的力量进行分配。如果内格尔对那种不愿意的正当性证明是正确的话,它将应用于我们的事例,即富有的平等主义者的事例:在一个国家不会强迫他捐出一大笔金钱的社会中,他为什么不那样做呢?下面就是引自内格尔的一段话:

当被要求自愿地捐赠的时候,大部分人都并不慷慨大方,并且要求他们应该这样做也是不合理的。诚然,在一些情况下,尽管强迫一个人做某件事情可能是不对的,他还是应该去做它(例如,遵守一个普通的承诺,或者克制日常的撒谎行为)。但这里,我认为相反的情况是正确的。有时,即使人们应该在没有强制的情况下做某件事情并不是正确的,强迫他们做那件事情也是可以接受的。通过自动的税收制度来强迫人们捐助穷人是可以接受的,但坚称人们在缺乏这样一种制度的情况下应该自愿地这样做却是不合理的。后者是一种要求过分的道德立场,因为它**要求那些很难做出的自愿决定**。大部分人会接受一种普遍的强制税收制度,同时不会觉得自己有资格去抱怨,但他们可能觉得有理由拒绝一种他们应该自愿捐出同等数量的财富的要求。这在某种程度上是因为缺乏其他人可能也这样做的保证和对相对劣势的担心;但是,它也是一种**对意志的过分要求**的明智拒绝,因为那种要求比对钱包的自动要求更令人厌恶。^②

① 按照其中的任何一种解释,内格尔所捍卫的再分配缺少完善的平等主义准则。但是,在我们对内格尔的讨论中,重要的是在任何一种可能被视为适当的范围内,国家强制实现的与自愿的再分配之间的比较。

② “Libertarianism without Foundations,” in J. Paul (ed.), *Reading Nozick* (Totowa: Rowman and Littlefield, 1981), pp. 199—200, 黑体字为引者所加。

在内格尔对诺齐克的回应中,有两个的基本要素:它们分别在上述引文的最后一句话中表现出来。第一,在分号之前的那一句话中有一个“保证”问题(我在这里不会对之进行讨论):它本质上并不是自愿捐赠和强制捐赠的负担比较问题。在这里,我将讨论国家再分配所存在的一个独特的所谓的优势,即它减少了一个人的意志所承受的“过多”负担。对内格尔来说,人们可能希望国家强制他们捐赠,以便避开“那些很难做出的自愿决定”。如果政府无可非议地(就像内格尔所认为的那样)征用了我的一些资源,它就减少了我的选择范围;但恰恰因为现在我在这件事情上没有选择,我才免除了就此**做出选择**的负担。因此,即使我高兴地接受了一种非常高的所得税,也不应该因此希望我靠自己的力量分配这些金钱。(应该指出的是,别人是否进行自愿捐赠这个问题并不影响“精神负担”论证,因为他们的[不同的]决定对他们来说是容易做出的相关的自愿决定,或者因为他们正在以超额的方式行动,即承受比一个人能够合理地面对的更重的负担。)

在回应那种“精神负担”论证之前,我想先作出两个准备性的说明。

第一,我必须撇开对内格尔的错了解释,一些人不自觉地受到了它的吸引。内格尔并不是说:“我想被强迫地进行捐赠,因为我知道(或担心)我本来可能不捐赠。”这与我认为是内格尔要表达的意思是完全不同的。如果一个人担心是否自己会自愿地捐赠,他不一定认为希望他这样做是**不合理的**(因为那种捐赠活动对他的意志可能导致的压力)。他可能只是在承认,他没有善良到(与“没有坚强到”^①相反)去做好事程度。说这样一个人是在做出自我批判的姿态,并不是对内格尔上述那段话的合理解释。如果这就是内格尔所要表达的意思,那么他所说的可能与我们的计划——即看看(4)、(5)和(3)(参见上文)是否是一致的——无关,因为按照这种对内格尔的(不可信的)解释,它们的不一致是不容置否

① 回想一下上文第三节所援引的道德软弱性和意志软弱性之间的区别。

的。我知道或担心我不会靠自己的力量进行分配,这确实是我更愿选择通过国家进行再分配的一个理由,但它并不是我们正在寻找的东西,即对我不捐赠的一种正当性证明,如果国家不强制我这样做的话。除非国家强制我捐赠,否则我就不会捐赠——这不可能成为证明不捐赠是正当的。

第二,内格尔所做出的不只是如下不可否认的顺序性主张:对于那些视强制的转移为正当的人来说,自愿的捐赠可能比屈服于强制的转移更麻烦。(许多视强制的捐助为正当的人可能仍然因为有关的满足而更喜欢自愿的捐助,但这样的人在这里并不是相关的,因为他们不会提出内格尔的理由。)这种主张或许足以反驳内格尔正在反对的诺齐克的主张;但是,内格尔也是在更坚定地声称,人们拒绝自愿的捐赠也是**正当的**,因为自愿的捐赠强加给意志的要求是“过分的”。我们在这里必须考察的是那种非顺序性的主张,因为如果正确的话,它就可以调和(4)、(5)和(3)。

内格尔主张,如果一些人相信国家强加的普遍再分配而拒绝自愿的捐助,与意志相关的问题就证明了这种拒绝的正当性。我们怎么评价内格尔的这种主张呢?当发薪水的时候,不管我认为自己应该捐给穷人多少钱,我在每个月都捐出那些钱。假设这的确可能是一种很重的负担。即便如此,内格尔似乎忽视了个人避免这样一些反复出现的艰难的自愿决定的能力:通过签署一份银行协议,我能够一劳永逸地或者长期地约束自己的意志。^①我不需要国家来强制我进行捐赠,因为我能够通过各种契约来使自己进行捐赠。因而,捐赠活动成为一种相对非强制的常规。(当然,我损失了一些金钱,并且这在其他方面都均等的情况下是令人遗憾的事情,但其他的方面在这里并不是相对均等的,因为我认为我

① 关于对这一点的阐述,参见 Jan Narveson, *The Libertarian Idea* (Philadelphia: Temple University Press, pp. 249—250)。(我并不赞同 Narveson 在那里所说的一切,也肯定不赞同他如下荒谬的指责:内格尔的“道德想象力可怜得如同布丁”。p. 249)

不应该保留这些钱；而且，在任何情况下，当国家把那些钱当做税收拿走的时候，损失金钱都是令人遗憾的事情。）

当思考当前的问题时，我们必须区分做某件事情的**成本**和**难度**。对我来说，一个行为的成本就是我实施该行为所失去的（我本来更愿意保留）东西，并且不论何种痛苦和不愉快都要参与实施行为的行动；然而，对我来说，该行为的难度是我的能力如何解决它提出的挑战的函数。^①例如，因此，对我来说，把线穿入针孔或回击一个瞄准的网球发球，是很困难的，但不必然（同样）是有很大代价的。如果我设法完成了这些行为，我并不必然遭受痛苦或失去什么：我可能发现这些**困难**的活动是令人愉快的。^②反之，签署一张巨额支票是很容易的：只需要寥寥几笔，但那几笔的代价却是巨大的。签署一张 5000 英镑的支票与签署一张 3445.66 英镑的支票一样都不困难^③，尽管第一种签署行为的代价显然更大。

从上文所引述的那一段话来看，我们现在并不能确定的是，内格尔是否是在竭力主张依靠自己的力量进行分配比国家的强制征收更困难或代价更高。但是，我将指出，不管是哪一方面，内格尔的理由都具有很弱的说服力。我相信，即使他的理由被认为具有某种说服力，那也是因为未能适当地区分成本与难度：**在某种（些）意义上**，捐钱是“**艰难的**”，这是正确的，但我们必须明确在哪些准确的意义上哪一点是正确的和正

① 在日常的语言中，“有很大代价的”和“困难的”这两个词语的意思有些重叠：我在这里作出的区分是一种准技术上的区分，即通过集中分析相关词语的那些用法就可以得到这种区分。在那些用法上，那些词语在语义上不可以互换。参见拙著 *Karl Marx's Theory of History*, Oxford: Oxford University Press, 1978, pp. 238—239。

② 一份值得追求的工作对某个人来说应该既不是太困难，也不是太容易。这个显而易见的真理证明了困难和成本（按照定义[本身]是不值得追求的）在概念上是完全不同的。同样，如果困难是一种成本形式，那么在其他方面都相同的情况下，一个人始终会想要最不困难的工作。但是，就两份在其他方面的成本都相同的工作而言，一个人想要难度最适中的那份工作，即困难既不太大也不太容易的工作，而不是困难最少的那份工作。

③ 至少如果我们不考虑前五句话所注意到的那种复杂性（“困难……”）。

确的。一旦我们这样做,内格爾的答辯就无法成为对平等主义者的标准的正当性证明(不管它是否可以充当那种标准的一种辩解)。

同样,如果我们认为内格爾所说的是难度,他就没有获得成功。因为即使我们承认必需的精神努力确实很困难,但只要那种努力不同样是代价很高的,我们就没有理由毫不犹豫地捐赠我们可能愿意让国家征收的东西。同样,那样做的难度也不是不实施一种(尽管存在困难)可能行为的理由,而且内格爾想起的自愿捐助无疑是可能的:内格爾并不是在借助一种可能的病理学上的意志**麻痹**。要求某个人做某件不可能的事情当然是不合理的,但要求某个人做某件困难的事情并非不合乎情理,只要它没有产生太高的成本。

因为高昂的成本是拒绝实施某种行为的充分理由。因此,我们现在必须要问:自愿捐助的相关成本究竟可能被认为有多大?^① 我们也必须防止关于最终的实际成本——即所讨论的金钱成本——的思想来破坏我们对上述问题的评价,因为那是我自愿地捐赠还是国家强制地征收它的问题。因而,当前对我不依靠自己进行捐赠的正当性证明彻底地展现出我自愿这样做的**额外成本**。

在我看来,对内格爾所构想的那类人来说,依靠自己进行捐赠和国家正当地征收这两种程序确实是不同的,但它们并不是非常不同。让我来解释一下我所认为的特殊成本的结构。在所讨论的事例中,这种成本是属于自愿捐助行为的。

难度(difficulty)与成本(cost)尽管不同,但却相互作用的:它们在某种程度上可以追溯到彼此,要不然就相互影响。这就是为什么它们在实际中被如此普遍地混淆在一起的原因。^② 在当前的语境中,难度与成

① 也就是说,对于那些当宣布这对他们来说代价很高时就能够合理地否定那样做的人来说,他们是在承认一种可鄙的因而不正当的自私性;应当记住我们必须避免对内格爾的错误解释。在上文中,我尽力避免这种对内格爾的错误解释。

② 我是说我所区分的概念常常被混淆在一起。这一点与 p. 434 注②所得出的如下观点无关:相关的词语常常互换地使用。

本之间有一种特别错综复杂的联系。因为在必须的决定之后产生的成本,即失去那些金钱的成本,可能增加了做出该决定的难度。它可能导致心灵上的抵制,因而不得不克服那种抵制可能让人感到的痛苦,或者像内格尔所说是“令人厌恶的”。因此,从那种构想的最终产生的成本中产生的难度,可能导致一种对那种决定本身感到痛苦的成本^①,并且这可能就是内格尔所表达的意思:正如我所表明的那样,这在此无论如何都是内格尔所指的最好的事情。但是,我依然可能坚持认为,自愿捐赠和国家强制捐赠的成本仍然相当接近,因为签署支票或长期委托书并非极其困难,因而也不会增加高昂的成本;而且,我还认为,仅当一个人把从决定中产生的巨大成本——即在决定之后产生的成本——错误地当成从做出决定本身的难度中产生的成本,才能认为签署支票或长期委托书并非极其困难,因而也不会增加高昂的成本。

我知道那一点是相当复杂的:我花费了很长时间才弄清楚它。因此,我认为,提出一个能够证明我的观点的相似事例将会有所帮助。

假设我们都在战场上,并且如果不锯掉我的一条腿,就会有一位战友死去(不要想究竟如何做才能帮助他:这是一篇哲学论文,而不是一种关于手术的论文)。内格尔所说的就是类似于此的情况:我可能承认,某个人强制地锯掉我的一条腿可能是正当的,但我仍然能够抗议说,让我锯掉自己的一条腿对我来说是一种过分的要求。让我来更仔细地分析这个相似事例,以此阐明我对内格尔的事例的质疑。

假设我的一条腿要用一把刀来割掉,并且没有任何麻醉剂可用。我们必须比较两类人:一类是就像征税的国家那样不管我的意志如何都要割掉我的一条腿的其他某个人;另一类是不得不自己切掉一条腿的我。在这种情况下,从割掉活动中产生的成本是相同的:疼痛和失去一条腿。

^① 在示意图上,预期的金钱成本导致了决定的困难,而后者又导致了额外的成本(在决定本身的过程中)。

但是,由于切割立即产生出巨大的疼痛,所以,自我切割和使自己执行这种可怕的工作,对我来说就是极为困难和不明智的。正是如此困难,因此,如果我那样做的话,心理斗争和紧张所导致的巨大成本就会随之产生。现在,把这种情况与如下情况进行比较:在其中,我的一条腿将由一把电动刀来割掉。在按下按钮之后,我的一条腿在五分钟内就可以割掉;而且,我的确同意应该按下按钮:我承认那位战友对我的这条腿的要求是有效的。如果我必须亲自按下按钮的话,除了其他的成本之外,或许还有一种额外的意志重负。但是,那种额外的重负肯定是微不足道的:发现你决定按下按钮也不会是一种巨大的缓解,因此我不必这样做。此外,我也承认,第二种情况,即非手工切割的情况,在这里是一种正确的类似事例。富有的平等主义者想让国家按下税收的按钮。国家按下税收按钮可能比他自己在向银行发送电子邮件时按下委托书按钮更容易。但是,内格尔对捐赠决定难度的生动描述使我确信,他是在错误地对待这第二种对比,好像它就是割掉自己一条腿的我和割掉它的你之间的对比(在这两种情况中,都使用一把非电动的刀具)。

十二

本文没有做出任何结论。正如我先前所说的那样(参见上文第四节),我的想法实质上是收集与“富有的平等主义者”问题有关的一些考虑因素。我也意识到,我未曾讨论所有与之相关的考虑因素。内格尔提出的“相对劣势”问题(参见上文)仅仅是我在这里未曾讨论的重要考虑因素之一。^①

^① 在拙著 *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* 中,我将对“富有的平等主义者”问题进行较为全面但仍然不完全的讨论。该书 2000 年即将由哈佛大学出版。(该书已经由哈佛大学出版。——译者注)

15. 事实与原则^①

1

在本文中,我将论证在第4节中提出的一个关于事实(facts)与规范

① 在最近的一段时间里,我一直在进行题为“Rescuing Justice from Constructivism”的详细研究。本文则是该项研究的前言。许多人对该研究的评论使我获益匪浅,其中大多数人对本文进行了评论。由于我没有刻意记录该研究序言部分的评论者名单,因此我不仅列出了那些对该研究继之部分的初稿进行评论的人,而且列出了我的“Rescuing Justice from Constructivism”研究的所有评论者,他们是: Dick Arneson, Daniel Attas, John Baker, Jerry Barnes, Brian Barry, John Broome, Myles Burnyeat, Paula Casal, Victor Caston, John Charvet, Michele Cohen, Joshua Cohen, Max de Gaynesford, Jon Elster, David Estlund, Cecile Fabre, Keith Graham, Stephen Grover, Daniel Hausman, Frances Kamm, Jerry Katz, Jeroen Knijff, Daniel Kofman, Christine Korsgaard, Saul Kripke, Kasper Lippert-Rasmussen, David Lloyd-Thomas, Steven Lukes, Andrew Mason, Mohamed Mehdi, David Miller, Veronique Munoz-Darde, Michael Neumann, Dilip Ninan, Bertell Ollman, Paule Ollman, Martin O'Neill, Michael Otsuka, Derek Parfit, Christopher Peacocke, Philip Pettit, Hanna Pickard, Piero Pinzauti, Thomas Pogge, Ross Poole, Joseph Raz, John Roemer, Amelie Rorty, Tim Scanlon, Geoffrey Sayre-McCord, Samuel Scheffler, Seana Shiffrin, Saul Smilansky, Horacio Spector, Gopal Sreenivasan, Hillel Steiner, Larry Temkin, Bertil Tungodden, Peter Vallentyne, Frank Vandenbroucke, Philippe Van Parijs, Steven Wall, David Wiggins, Martin Wilkinson, Andrew Williams, Bernard Williams, Erik Wright, and Arnold Zuboff。我也再次感谢 *Philosophy & Public Affairs* 的编辑和我的研究助手 Daniel Lee。——原文注

本文原题为“Facts and Principles”,载 *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 31, No. 3, 2003。——译者注

性原则(或简称为“原则”[principles])关系的命题。在这里,规范性原则就是告诉行为者(应该或不应该)做什么的一般指令;事实则是除了(即使某些原则是真理)原则之外的人们可以有理由认为证实了原则的一类真理(truth),或者与之相符合。应该指出的是,在上述规定下,我们不可以把如下一点排除在外:在与上述规定不同的“事实”的意义上,规范性原则本身可能就是事实。也就是说,在包括真正的原则(如果有一些的话)在内的一切真理都表示事实这个更“宽泛的”意义上,原则可能会是事实。我本人相信,真正的规范性原则确实存在,但正如我在下文 17 节中将要说明的,在任何规范性原则是否是真理的问题上,这里所捍卫的关于原则与事实的命题是中立的。

2

在 17 节中,我也要解释我刚才就什么构成事实这个问题所说的几句话(几乎什么都没有说)为什么能够满足我的证明目的。在这场争论中,无论我的反对者(我马上会描述他们的立场)所(合理地)理解的事实是什么,我对此都感到高兴:我相信,我的论证在“事实”意义的各种可容许的变化中都是坚实的,而且在各种对比鲜明的事实和价值关系观念中也是中立的。我对事实和原则的看法或者我在下文 12 节中所论证的观点也没有要求我对如下著名的问题表明立场:“应该”(ought)是否能够从“是”(is)中推导出来?我的看法所强调的是,在关于原则的客观性、事实和价值之间的关系以及“是一应该”问题的争论中和——让我补充准确的说法——在关于实在论/反实在论/准实在论/此处微乎其微的实在论—彼处不那么多的实在论(a-little-bit-of-realism-here-not-so-much-realism-there)的争论中,我的命题所回答的那个问题是中立的。本文所探讨的问题不同于那些在元伦理学文献中占主导的问题,而且据我了解,它在那类文献中几乎没有得到讨论。如果

把我将要陈述的那个命题等同于在那些熟悉的争论中的问题,就会不可避免地误解我。

本文所讨论的问题与那些经久不衰的争论有关。它具有独立的地位,不仅使当前的讨论不如本来那样吸引人,因为这种讨论对流行的哲学争论影响有限;而且在某种意义上使它比本来更加吸引人,因为它提出了一个相对新颖的问题,并且我认为它提出了一个重要的问题;哲学家们对这个问题并没有进行太多的讨论,他们大多数人要么自发地要么被适时地激起对它表达出强烈反对和未经论证的看法,其中每一方都找到了**明显的真理**:这种状况表明,这里大概有一个哲学难题,大多数哲学家对它的看法至少在一定程度上是错误的(因为如果相当多的反思性的思想家认为一种观点是**明显错误的**,那么它不可能成为**明显的真理**。)

3

本文所捍卫的命题与许多人(我认为是大多数道德和政治哲学家)的如下看法相冲突,即我们关于规范性原则问题的信念(包括我们对最深刻和最一般的原则问题的信念)应该是对关于事实问题的真理的反映(reflect)或反应(respond to):也就是说,它们应该——这就是我对“反映”和“反应”的用法——把事实纳入到那些肯定它们的根据之中。因此,例如,许多人发现我们关于原则的信念应该反映出关于人性的事实(诸如人类容易感到痛苦或他们能够对彼此报以同情等事实)是显而易见的,而且他们也认为我们关于原则的信念应该反映出关于人类社会组织的事实(例如,关于人们遇到集体行动难题的趋势,或者社会由那些拥有不同利益和对立观点的人组成的趋势)。这些人相信,就像我要说的那样,所有正确的原则都是**敏于事实的**(fact-sensitive)。所谓“敏于事实

的”，我所指的恰恰是各种事实至少构成了肯定原则的部分根据。^① 正义建构主义者^②相信这一点^③，而且正是我对这种建构主义(constructivism)的兴趣，才使我思考和探讨这里所讨论的问题。在这里，我在一般的意义上探讨了那些以事实为根据的原则与那些以自身为根据的事实之间的关系。在本文第一个脚注所提到的研究中，我把最终的结果应用到建构主义上。(在下文的几节和 20 节中，将会简要地描述那种应用)。

① 在一种不同于我对上述词语的使用的用法上，一个原则可能应该是敏于事实的，因为如果缺乏某些事实，原则可能缺乏一种可理解的意义。我认为，不仅在本文所阐明的意义上，而且在这个脚注刚才阐明的更深层的意义上，各种终极的原则都是敏于事实的，但我在本文中只作为前一种主张辩护。

② 在这里，我使用“关于 X 的建构主义”(constructivism about x)的词组来表示如下观点：由 x 构成的原则由于是一种具有特权的选择程序的产物而获得自身的有效性。一些人认为，建构主义的一个定义特征就是它把一个原则的有效性等同于它是这样一种程序的产物。就我刚才规定的建构主义而言，它既与这个特征的存在相一致，又与这个特征的缺乏相一致。

③ 因此，罗尔斯写道：“正义观念必须由我们的生活条件来证明其正当性，这一点我们可能了解，也可能完全不了解”(中译文参见罗尔斯：《正义论》，第 456 页。——译者注)，因而他并不想为那些比正义的原则更为根本的原则留下被证实的机会，这些并不依赖这样的条件来证明自身的正当性。参见他的 *A Theory of Justice*, p. 454/p. 398(这里的引文分别引自该书的 1971 年版和 1999 年版[Cambridge: Harvard University Press], 这里和全文都采用这种引用方式)。

但是，不仅仅是建构主义者肯定终极原则的根据在事实之中。一些非建构主义者也是如此：John Dupré 说：“如果不作出某些关于人是什么的假设，任何规范性的政治哲学都无法开始，这是一个常识。”(*Human Nature and the Limits of Science*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 86。)如果我对 Dupré 没有理解错的话，我就在下文第 4 节中否定了他所肯定的这个常识。(如果他同意我的如下看法：一旦政治哲学产生，它就放弃了事实根据，那么我对他的理解就是错误的。)或者思考一下 Charles Taylor 的说法：“规范理论与某种或某些解释理论有关，这对任何规范理论来说都是正确的。”引自“Neutrality in Political Science,” in *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, ed. Peter Laslett and W. G. Runciman (Oxford: Blackwell, 1967), p. 32; 或许思考一下 Allan Gibbard 用另一种行话所说的：“当寻找伦理中的广泛的反思性均衡时，人的本质似乎是我们应该思考的东西之一。”参见他的 *Wise Choices, Apt Feelings* (Cambridge: Harvard University Press, 1990), p. 25。毫无疑问，这些主张都需要解释，而且罗尔斯独自明确地肯定了我所否定的东西。但是，我评判了这些非罗尔斯主义的主张，它们在本质上与那种使我在这里把它们展示出来的精神完全对立。

那种主张所有原则都是敏于事实的观点看起来似乎是合理的。但是,我认为它显然是错误的。我相信,它不可能对所有原则来说都是正确的,然而它对**某些**原则来说却是正确的,仅仅是因为对其他非敏于事实的(fact-insensitive)原则来说是错误的,这解释了某些事实为什么成为那些敏于事实的原则的根据。在我看来,一个原则能够成为对一个事实的反映或反应,仅仅是因为它也是对一个原则的反应,而后者并不是对一个事实的反应。这也是我的命题。换句话说,为了反映出事实,那些反映出事实的原则必须反映出那些不反映出事实的原则。^①

我的命题依赖的是使原则成为原则的东西,尤其是使事实成为原则之根据的东西。该命题在范围上并不局限于那些在这种或那种意义上正确的原则。它是适用于任何人的原则,不管那些原则正确与否,只要他清楚地知道何为自己的原则以及自己为什么持有它们(在这里,“知道自己为什么持有它们”是“知道自己认为自己有哪些根据来持有它们”而

① 根据 Amartya Sen,我们可以把那些不反映出事实的原则称为基本(basic)原则。参见他的 *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco: Holden-day, 1970)。该书把“基本的价值判断”定义为“一种在关于事实的一些和所有假设下对判断者来说仍然是相同的价值判断”(p. 59)。在我看来(我曾经惊讶地发现我的观点充满争议性),基本的价值判断确实存在,而且所有非基本的价值判断和对事实的陈述都来自基本的价值判断。一种在原则问题上效仿这里的论证的论证可能会证明那些关于价值判断的主张。

我会说,我并不赞同 Sen 在 *Collective Choice* 中讨论基本和非基本的价值判断时所说的一切。例如,我认为,他的主张,即“[某个人作出的][特殊的]价值判断[对他来说]决不是明显的基本价值判断”,取决于证明的标准,而这个标准在当前的语境中具有不相称的严格性。按照那个严格的(我猜测是受到了 Popper 的过多影响)标准,并且就像 Sen 所承认的那样,任何“事实性的假设”都无法被证明是真理:关于上述认识,参见 Sen,“Nature and Classes of Prescriptive Judgments,” *The Philosophical Quarterly* 17(1967): 53。Sen 在 *Collective Choice* (p. 59, no. 3)中评论说:“这里并没有宣称这两个范畴(比如说,基本的和非基本的价值判断)都必须是非空的(non-empty)。”我也认为这暴露出不必要的谨慎,因为我认为基本价值判断的存在是可以证明的。

不是“知道什么使自己持有它们”的简写)。^① 凡是构成正确的原则集合的东西(即便是任何东西),(在一种适当的重新阐述下)都具有这种特征。

5

现在让我来展开刚才提出的那个命题。首先,我将抽象地展开它;但我希望随后立即进行一个有用的说明。

假设,命题 F 陈述了一个事实性的主张,并且一个人根据自己的信念即命题 F 肯定了原则 P。然后,我们可以问他为什么把 F 视为肯定 P 的一个根据。而且,如果他能够回答这个问题的话,那么我相信,他的答案将包含或暗含对一个更根本的原则(称之为 P_1)的肯定。即使在否定了 P 之后, P_1 仍然可以成立,并且还决定着 F 是否正确,解释 F 为什么是肯定 P 的一个根据:它始终是一个更深层的原则,把那种使原则成为根据的能力赋予一个事实。所说的原则 P_1 不受 F 成立与否的影响,尽管 P_1 可能如我们将要看到的那样受到其他事实的影响:我尚未论证的是最初的原则 P 预设了一个不受所有事实影响的原则,即一个不仅不受 F 的影响,并且完全是非敏于事实的原则。

让我来说明我所主张的观点。如果我是对的,那么我对即将出现的事例所说的话就为我的命题提供了一种论证,因为我相信,我所说的显然既是正确的,又是可归纳的。

假设某个人肯定了如下原则:我们应该遵守自己的承诺(称之为 P),因为只有这个承诺得到遵守的时候,受诺者才能成功地从事他的计

^① 黑体字所强调的条件限制了这里对一个人的原则的讨论,但它也充当了一种探索手段,突出在如下问题上的真值:在一个规范性原则的体系内部,并且不管任何人的信念如何,规范性原则如何进行证明和被证明呢?在谈到某个对自己的原则性信奉完全清楚的人的原则体系时,我所谈论的不只是如此,而且还包括一组一致的原则的体系本身,尤其是那些构成客观的规范性真理的原则的体系,如果这样一种体系存在的话。

划(称之为 F)。(我并不是说,这是 P 可以被肯定的唯一根据;这是一个能够满足我的目标的合理根据)于是,他肯定会同意,他相信 F 证明了 P,因为他肯定了 P_1 ,粗略地说, P_1 就是我们应该帮助人们从事他们的计划。在这里正是 P_1 才使 F 具有重要的意义,使 F 证明了 P;但是,他对 P_1 的肯定——与这种肯定是否使他肯定 P 本身相反——在本质上与他相信 F 与否无关。不管他相不相信事实性的主张 F,他都可以肯定 P_1 : 在他的信念体系中, P_1 并不受 F 正确与否的影响。(如果他开始认为面前被违反的承诺加强了个性,因而 F 是错误的,那么,他可能有理由抛弃 P,但没有理由抛弃 P_1)。

6

一个原则用上述方式使一个事实具有重要意义,但并不受事实实现与否的影响。尽管如此,这个原则仍然可能受(其他的)事实的影响。要明白这一点,我们再来看看承诺事例。在该事例中, P_1 说我们应该帮助人们从事他们的计划。现在我们可以问道:什么证明了 P_1 呢?一个可能的答案是一个新的事实性主张(称之为 F_1),即只有当人们能够从事自己的计划的时候,他们才能得到幸福。但是显然,只有根据一个更根本的原则 P_2 ,即在不考虑其他因素的情况下,人们的幸福应该得到促进, F_1 由此才证明了 P_1 。^① 还有可能的是,并不会存在能够成为原则 P_2 之根据的事实。

尽管如此,但只要因为一些人可能把 P_2 建立在如下(假设的)事实上:促进人们的幸福表达了我们对他们的尊重,上述那一点——即并不会存在能够成为原则 P_2 之根据的事实——也就只不过是纯粹的“可能”

① “在不考虑其他因素的情况下”是必须的,因为如果上述原则没有这个附加条件,那么其他的原则就可能推翻它。为了减少激怒读者的危险,我在下文中不会在明显需要这个短句的地方一直加上它。

而已。但是,他们因此必须持有原则 P_3 ,即我们应该对人们表示尊重。如果原则 P_3 本身是以事实为根据的话,那么它就是以如下事实为根据的:人们拥有被视为值得尊重(respect-meriting)的特征。因此,与事实无关的相关基本原则 P_4 将是:一个人应该尊重拥有相关特征的生物,不管它们是人类还是其他的生物。应该指出的是, P_4 不受对如下一点的否定的影响:人类或某些生物拥有相关的特征。毫无疑问,如果没有生物拥有这样一些特征,那么 P_4 就是无效的;但是,某些生物确实拥有这样一些特征这一点仍然不是肯定 P_4 的根据。

许多人会认为,仅当承诺能够得到遵守,受诺者才能成功地从事他们的计划这个考虑因素(F),并不是我们应该遵守自己的承诺这个原则的正确根据,或者无论如何不是它的唯一根据。因为许多人(例如我)认为,违反承诺之所以是不对的,是因为这样做损害了信用。现在,承诺原则的那个根据可能被视为一个与事实不同的东西。在这种情况下,我在这里不必对它做出任何评论:原则的非事实性根据并不在我的论题范围之内。不过,如果某个人确实想把承诺损害了信用这个主张说成是一个事实,我就可以指出,使那个(假定的)事实成为承诺原则的根据的是一个更为根本的原则,即一个人不应当损害信用。而且,这个更为根本的原则本身要么是非敏于事实的,要么是如果它确实是敏于事实的,你到现在就会明白我如何可以使其成为一个非敏于事实的原则。

7

我的论证有三个前提。第一个前提假定,只要事实 F 证明原则 P,就可以解释 F 为什么证明了 P,也就是说,就可以解释 F 为何代表一个认可 P 的理由。这第一个前提依赖一个更一般的主张:始终都可以解释任何一个根据为什么能够为以它为根据的东西提供根据。我并没有论证这个更一般的主张:我们对什么可以有资格成为这样一种解释可以做

出一种适度无限制的理解；据此，上述更一般的主张使我感到它是一个不证自明的真理。

第二个前提是那种由第一个前提所证明其存在的解释借助或者暗含一个更为根本的原则。即使否定了 F，我们仍然可以信奉这个更为根本的原则。它解释了 F 为什么证明了 P：因为这个前提，我的辩护仅仅是要质疑那些不愿意提供这样一个事例的人：在这种事例中，对某个 F 为什么证明了某个 P，一种可信的解释决不会借助或者暗含这样一种更为根本的原则。

由于这两个前提，我们就可以向那些根据一个事实来确认一个原则的人提出如下问题：哪一个更深层和更为根本的原则可以解释那个事实为什么为那个原则提供了根据？一旦那个更为根本的原则被陈述出来，它反过来是否建立在某个事实的基础之上呢？这样反复下去，直到它停止在一个反映不出任何事实的原则上为止，除非这种追问可以无限进行下去。然而，我的第三个论证前提就是否认这种追问会如此进行下去。这个前提的根据可以分为三个：第一，一种可信的追问形式可以无限地进行下去，这一点似乎完全不合乎情理：如果你们不同意的话，就试图构建一个追求，一个超越了上述 5 个原则的追问。第二，这样一种无限继续的序列大概需要一种无限的原则嵌套(an infinite nesting of principles)，并且很少有人会认为存在许多无限相关的原则。第三，一种无休止的证明序列可能与(在上述第 4 小节中规定的)如下要求背道而驰：一个肯定了 P 的人清楚地知道自己的原则是什么以及为什么持有它们，因为我们可以肯定地说，一个由于必须永远进行上述序列而无法完成它的人，并不知道他为什么持有自己所持有的原则。第三个前提的根据可以概括如下：那种追问序列不可能无限地进行下去，因为我们的信念源泉是有限的，而且即使它们不是有限的，无休止地推演可能违反那种自我理解的约定。

由上述前提可以得出结论说，每一个敏于事实的原则都反映出—

非敏于事实的原则。只要某个人清楚知道他相信什么和为什么相信,那么上述结论在他的原则性信念体系内就是正确的;而且,如果有一种关于诸种原则的客观真理,那么按照我在这里没有描述出的那种推理的某些部分,上述结论在这种客观真理的体系内也是正确的。^①但是,就像我在上文第2节所表明的那样,我的关于原则性信念或者“信念”(beliefs)的命题是成立的,即使没有一种关于诸种原则的客观真理,即使我们所说的关于原则的“信念”实际上是认可的表现形式,或者普遍的命令,或者其他某种与非真理有关的(non-truth-bearing)的普遍命令:进一步的讨论参见下文第20节。

现在,我开始对上述三个前提进行进一步的评论。

(i)

第一个前提并不是说,一切东西或每一个原则必须拥有一种证明(justification):我在这个主张上坚持中立的立场。毋宁说,这个前提所坚持的是,我们始终可以解释一个根据之所以成为根据。原则序列并不是始于一种对证明的要求(我们假设,这个要求已经被所引证的事实所满足),而是一种对解释(一个被陈述的证明为什么被证明是有效的)的要求。^②

有人可能认为,我的命题意味着最终的原则(关于它们的信念)本身

① 参见上文 p. 443 注①给予“精神的明晰性”的探索作用。

② 让我来澄清这种序列的结构。它既不是解释的结构,也不是证明的结构,而是那些语内表现为(illocutions)交替出现的结构:这使我的论证比它最初的可能形式更加复杂,我们从“F证明了P”开始,然后我们问道:“F为什么证明了P?”,因而答案采取如下形式:“因为P₁使F成为对P的证明。”然后,我们又可以问道:“但是,什么证明了P₁呢?”因而,答案将会是“事实F₁”或者“不是事实,而是……”(在上文之后的那段话中,最后一个长句表明了各种可以填充省略号的方式。)

关于一种不同的序列,参见下文第8节中的痛苦事例。在应有的进程中,这种序列越来越接近一种规范序列;但在前者中,其他的事实最初可以解释一个特定的事实为什么证明了一个特定的原则。

不可能得到合理性的证明。对我的命题来说,这种看法既不是一种有效的反驳,也不是一种关于它的真理:我的观点没有上述含义。相反,由此可以说,各种最终的原则不可能由事实来证明。至于它们是否能够以其他的方式得到证明,我的观点是中立的。就我的论证目的而言,与事实无关的原则可能是不证自明的真理;或者它们可能因为其他的某种原因而不需要根据;或者它们可能需要根据,并且拥有一些非事实类的根据(例如,它们可能由某种方法论原则来证明,而这种方法论原则本身并不是一种规范性原则,而是一种描述规范性原则如何产生的原则);或者它们可能需要但却缺乏根据;或者就我们在 17 节将要看到的,它们可能被认为不属于根据领域,因为正如某些非认知主义者(non-cognitivists)所认为的那样,它们可能根本不是信念的对象。^①

让我来解释一下为什么我的第一个前提并没有说出类似于刘易斯·卡罗尔(Lewis Carroll)的乌龟对阿基里斯所说的话^②,以此来补充对这个前提的上述说明。那只被误导的乌龟说,仅当使一个推论有效的原则被规定为该推论的一个更深层的前提,该推论才是有效的。一个难以解决的无限逆推(regress)随之出现,并且言外之意是即使那些具有推论有效性的原则使各种论证成立,也不能充当那些论证的前提。

刘易斯·卡罗尔的教诲之所以没有质疑我的第一个前提,是因为这个前提所关心的并不是各种推论以及使它们成立的东西,而是证明各种根据的以及使它们得到证明的东西。乌龟对阿基里斯所说的是,“Q”并不是从“如果 P,那么 Q”和孤立的“P”这个综合中推导出来的:它说,除非你补充“如果‘如果 P,那么 Q’,并且‘P’,那么‘Q’”作为一个更深层前提,否则推论就不成立。但是,在我的推论过程中,没有任何推论始终应

^① 应该指出的是,在上文括号内所承认的可能性并不意味着:在缺乏某个更深层的规范性原则时,这样一种方法论原则可以解释一个特定的事实为什么证实了一个特定的原则。这个所假设的更深层的可能性与我的第二个前提相冲突,参见下文第 7 小节(ii)部分。

^② 参见“What the Tortoise Said to Achilles,” in Lewis Carroll, *Symbolic Logic*, ed. William Warren Bartley, III (Hassocks: Harvester, 1977), pp. 431—434.

该是无效的,因而需要一个更深层的前提。当某个人声称一个事实为一个原则提供了根据的时候,她所肯定的是一种**根据关系**(grounding relation),而不是一种推论关系。而且,我并不是说,除非我们补充……,否则那个事实就没有成为那个原则的根据;我并不是在抠字眼,只是提出这样一个问题:事实为什么证明了原则?而且,我主张的是,一个令人满意的答案始终会包含一个更深层的原则 P_1 : 明确地说,我的主张是一个(正确的!)主张,而不是逻辑所要求的一个步骤。而且,与乌龟所导致的序列不同,我的主张所导致的序列是有限的:它终止于对这样一个原则的陈述:它是一个非敏于事实的原则,因而我那个导致序列的问题(“为什么这个事实证明了原则?”)并不适用于它。

(ii)

我的第二个前提肯定非敏于事实的原则拥有一种不可缺少的解释性角色。如果有人要提供一个替代性的候选原则来承担那种角色,我就向他提出质疑来捍卫这个前提。一个反对者可能反对这种质疑。他可能承认(我的第一个前提),对于一个事实 F 为什么证明了一个原则 P ,必然有一种解释;但他可能否认,唯一可用的解释类型引证了一个更深层的**规范性原则**。因为对于 F 为什么证明了 P ,一个替代性的解释可能是某种**方法论**的原则,比如说,体现在一种建构主义机制(constructivist machine)的设计中的方法论原则,如果那种机制是早期罗尔斯的原初状态,或者是晚期罗尔斯的“重叠共识”,或者是斯坎伦(Scanlon)的合理拒绝检验(reasonable rejection test)。在这样一些机制的运作内,事实根据一个确实是更深层的原则证明了原则,但正如我的第二个论证前提所要求的,那个更深层的原则并不是一个**规范性的原则**。所构想的那个更深层的方法论原则并没有(直接)告诉你做什么,即你要完成什么样的行为;毋宁说,它告诉你的是如何选择那些告诉你做什么的原则。就像那种反对意见所说的那样,这种方法论原则或元原则(meta-principle)解

释了特定的事实为什么证明了那些作为建构主义程序的产物的敏于事实的规范性原则,从而损害了我的第二个论证前提。

如果思考一下在自然科学中事实、规律和方法论原则之间的关系,就能够说明那种反对意见,并赋予其说服力。自然规律以事实观察为基础,即使在这种基础的本质上也存在着激烈的争论,一端是波普尔的纯粹不可证伪性(nonfalsification)原则,另一端是卡尔纳普的证实(confirm-ation)原则。但是,如果我们问一些既定的事实为什么证明了一个既定的规律—陈述,我们就得不出任何敏于事实的规律—陈述(因为这样的东西根本不存在),只能得出某种方法论原则,某种类型的归纳(波普尔式的)原则。我们确实需要有一个隐秘的一般原则来解释为什么某些事实证明了某些自然规律主张,但那种隐秘的一般原则本身并不是一种自然规律。而且,反对我的第二个前提的人声称,在已作必要修正的情况下,适用于事实与自然规律之间证明性关系(justificatory relations)的东西,也适用于事实与规范性原则之间的证明性关系。反对者说,是的,某个比得到事实证明的原则更一般的原则,解释了为什么那个事实证明了那个原则,但所要求的更一般的原则可能是某种不同于一个规范性原则本身的东西。

当这种反对意见依靠罗尔斯的原初状态(original position)来得到证明的时候,我可以对它作出两个回答。这两个回答在这里将不得不充当我在其他的情况下会如何理解反对意见的模式。

第一,如果原初状态的机制根据一组事实性真理来选择 P,这是因为当那些事实性真理被悬置的时候,它正如我所声称的那样可能会选择一个与事实无关的规范性原则 P_1 ,因而,那些认可原初状态方法论并因而认可它根据事实所选择 P 的人^①将不可能否认 P_1 或者它的证明性

^① 即并不是那些在存在论上受到质疑的原初状态居民本身,但我们假设了那种原则生产机制的支持者。

角色。^①

第二,我们不仅必须认真对待那些由原初状态程序所证明的原则,而且也必须认真对待那些证明原初状态程序的原则。程序并不是终点:正如罗尔斯所言,并不是所有东西都是被建构的东西。^②简而言之,建构程序之所以被认为是适当的,原因在于人们应该被视为自由和平等的。但是,那种看待他们的方式要么体现要么预设了一个非敏于事实的规范性原则。(应该说,这损害了罗尔斯的如下主张:即使最根本的原则也依赖事实。这个主张与罗尔斯的认识——即并不是所有东西都是被建构的东西——之间存在一种紧张,因为规范性原则似乎属于非建构的东西,而且我也不明白为何可以认为那些特殊的原则依赖事实。关于进一步的讨论,参见下文第19和20节)。

(iii)

有人可能说我的第三个论证前提预设了一个有争议的基础主义证明(justification)观念,并以此来反对它。按照一种对比性的“整体论”(holist)或“融贯论”(coherentist)的证明观念,我所构想的这种反对意见是成立的,我的第三个论证前提试图消除的无限的证明性追问序列能够无害地出现,因为对每一个陈述来说,都有一组陈述来证明它:按照整体论的观点,证明并不依赖一个有始有终的程序,而是依赖一个有限的、无始无终(即分即合)的证明性程序网络。这个网络贯穿在一种信念体系之中,而且一个人只要愿意就可以沿之前进。因此,那种反对意见就继续存在,融贯论的观点就驳倒了我为我的第三个论证前提提供的三个理由:在规范没有过度倍增的情况下,一种整体论的一证明性的对话可能会无限地进行下去;而且,依赖一种在整体上被结构化的证明,这与对如

^① 参见第19和20节关于罗尔斯对原则全面依赖事实的论证的讨论。

^② 参见 John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, pp. 103(答“一个次要的问题”)。

下两个问题的理解是一致的：一个人持有的原则是什么？为何要持有它们呢？简而言之，你能够用有限的信念资源不断地进行证明，也能够无偏见地对待自我认识的情况下这样做。

我既拒绝整体论反对意见的前提，也拒绝它的推论，但前一种拒绝与本文没有关系。

让我来解释一下。整体论反对意见的前提就是整体论本身。乔纳森·贝内特(Jonathan Bennett)提出了反对整体论的各种根据，然后已故的杰罗德·卡茨(Jerrold Katz)对它们做出了更全面的发展。^① 我正是按照这些根据来反对整体论反对意见的前提的。然而，这种反对与本文无关，而且我并不想拖沓地讨论这些问题：在这里，只要简单明了地陈述一下在我看来是关键的东西，就足够了。对我来说，关键似乎在于：在一整组的陈述中，陈述的真值决定了各种陈述之间的相互影响，但这些陈述的真值本身并不能用整体论的观点来看待，否则就必须无限地往回溯。

现在，我们来思考这样一种立场。这种立场按照贝内特/卡茨的反对意见对整体论做出了修正，因为它允许在一个信念体系中出现一组漫长且不可修正的陈述，而这些陈述拆解了那些在一个本来完全是整体论的信念体系内是可能的(为了应对不服从的证明)策略。我把这种立场称为**准整体论**(quasi-holism)。于是，就像整体论一样，准整体论对我的第三个论证前提明确地提出了(不管是否充分)相同的反对意见。而且，这就是我为什么说我对整体论的拒绝在这里是无关的原因。

但是，对于整体论的反对意见，我的有力回应是：整体论(和准整体论)即使是正确的，也没有威胁到我的推理过程。因为思考一下：在

^① 参见 Jonathan Bennett, "Analytic-Synthetic," *Proceedings of the Aristotelian Society* 59 (1958—1959), pp. 163—188; Jerrold Katz, *Realistic Rationalism* (Cambridge: MIT Press, 2000), chap. 3.

一个整体论的框架内,一些陈述仅仅是非常间接地受到(某些)其他陈述的影响,以至于实际上是独立于后者的。因此,即使整体论是正确的,人类心理学的事实实际上仍然不受如下事实的影响:从某个遥远的星系到另一个星系的距离。这可能要求阐明一个把上述两类事实联系起来的巨大网络:没有任何整体论者会说:“好吧!这种心理学理论有某种可取之处,但我们最好看看它是否符合天文学的事实。”即使对一个整体论者来说,如下问题也始终是一个合法的问题:某一类陈述是否对另一类挑选出来的陈述产生任何**实质性的**影响?然而,答案有时是否定的。

因此,我乐于承认,如果整体论是正确的,那么在许多真正的关联中,事实可能影响终极的原则(就像天文学可能影响心理学一样)。但是,没有人据此来肯定我所反对的观点:无论原则与事实之间的相互支持关系多么细微,它都能够在任意几组公认的陈述中实现;因此即使有些人认为事实证明了原则,他们也不会仅仅根据那种相互支持关系来这样认为的。我的反对者相信从各种事实到各种原则的论证,而那些原则并不依赖向四处拓展的整体信念之网。他们相信原则对事实的一种更为“局部的”(local)敏感性,因而必定提出一种局部的而非普遍的整体论来反对我。要提出一种整体论的反对意见,他们就不得不声称,正在讨论的局部环境,即**事实及其所证明的原则**的环境,本身是整体性的。这样一来,如果某一组非敏于事实的特权原则没有任何优先性,那么我就没有理由否认非敏于事实的原则本身构成了一个整体。^①然而,如果一

① 我也无须否认,用 Geoffrey Sayre-McCord 描述“反思性均衡的方法”(method of reflective equilibrium)的话来说,“发展一种可接受的道德理论就是这样一种过程:往返于人们最初倾向于作出的各种道德判断与人们正在考察和试图发展的有些抽象的理论原则之间,改变所有的原则使之更好地符合各种判断,调整各种判断使之尽可能地符合合理的原则。”参见他的论文“Coherentist Epistemology and Moral Theory,” in *Moral Knowledge?: New Readings in Moral Epistemology*, ed. Walter Sinnott-Armstrong and Mark Timmons (New York: Oxford University Press, 1996), p. 141。我可能否认的是一种扩大的描述,它为那种混合添加了事实性的信念:参见 *ibid.*, p. 142。

个人改变了对一个原则的看法,那么这种变化如何能够改变他对自己认为证实了原则的那一类事实的信念呢?只有当上述假设的反对者能够举例说明上述改变过程,我才会发现如下观点具有挑战性:那些非敏于事实的原则属于一个包含事实在内的更完全的整体。我保证他们不可能提供一个有效的那类事例,即这样一个事例:它与当前的关切是相关的,但那种相关性不会被它的特点所驳倒。^①此外,这可能意味着尽管反对者的修辞是整体论的,但他们在这里不可能坚持一种来源于整体论的反对意见。

8

现在,我为自己的结论提供进一步的说明和辩护,希望能够加强它。(那些已经被说服的人或许会跳到第10节,不管他们被说服是否因为他们会认为我所做出的证明显然是正确的。)

假设F是一个事实性陈述——即宗教至少在某些人的生活中是重要的,并且P规定了宗教实践的自由。因此,凡是相信F证明了P的人,都相信更一般的原则P₁,即如果某种东西在人们的生活中是重要的,那么他们就应该有自由去追求它。毫无疑问,他之所以相信P₁,是因为他相信P₂,即在人们生活中重要的东西理应受到尊重,而且更可能的是,他之所以相信P₂,是因为他可能相信,如果所有生物都拥有那些使人们理应受到尊重的特点,那么它们都应该受到尊重。因而,非常可能的是,没

① 因此,人们可能说,哈里遵守某个正义的原则这个事实和哈里是一个正义的人这个事实声称都植根于该正义原则。但是,无论这个事例是否因为其他的理由而应该被搁置,哈里的事实都决不属于被我的反对者视为原则之根据的那一类事实。在“我们的生活条件”这个词组的相关意义上,这样的“事实”并不属于“我们的生活条件”。

再思考一下这样一种质疑。该质疑说,在我的各种原则中的变化可能使我放弃如下事实信念:某个人是个疯子。就像在前一种事例中那样,关于谁是和谁不是疯子的事实并不属于这里的事实。

有任何事实为那种规范性原则肯定提供了根据。^①

有一个假设与迄今为止所揭示的那些假设稍微不同。我们来说明一下这个假设。假设事实 F 说人类拥有神经系统,并且原则 P 认为在不考虑其他因素的情况下,人类的躯体应该谨慎地加以对待。^② 因此,那些根据事实 F 来相信原则 P 的人几乎必然相信更深层的事实性声称 G,即拥有神经系统的生物更容易感到疼痛和遇到其他的功能障碍^③: 我们可以说,事实 G 使事实 F 成为原则 P 的一个根据。但是,问题仍然存在: 什么赋予事实 G 以那种力量呢? 显然,答案是一个更深层的原则 P₁: 在不考虑其他因素的情况下,一个人应该避免引起疼痛。在这里,原则 P₁ 可能是相关的、独立于原则的事实系列的终点。原则 P₁ 等于如下原则: 如果一个生物容易感到疼痛,你就不应该使它产生疼痛;而且显而易见的是,对该原则的肯定决不是植根于这样一种信念: 有一些对疼痛敏感的生物。(这若是肯定上述原则的一个根据,那么它也可能是肯定如下一点的根据: 如果一个生物容易感到快乐,你就不应该使它产生快乐,因为有一些对快乐敏感的生物。)哪些其他的事实性信念可以成为它的根据呢?^④

9

我应该说,肯定原则的人普遍地没有满足精神的明晰性(参见上文第 4 小节)这个要求。人们为什么肯定他们所肯定的原则呢? 他们在这

① 某个拥有这样一些信念的人可能没有必要思考上述序列的原则是否保证了那种肯定,但上述补充性的声称却需要那个在上文 p. 441 注②中所阐明的命题(正如所言,我在这里不会为这个命题辩护)。尽管如此,我还是认为,即使事实上对于任何生物乃至任何拥有相应的值得尊重的特征的生物而言,没有什么重要的东西,或者事实上如果没有任何生物被认为拥有值得尊重的特征,那个原则可能继续值得肯定(如果它首先应该得到肯定的话)。

② 由于在某些条件下要求不要关心一个人的身体,其他的原则可能推翻上述原则。

③ 为了使陈述简明扼要,我在下文中省略了提及非疼痛的功能障碍。

④ 关于一些人会认为那个问题的答案是什么,参见下文 17 节的最后一段。

个问题上表现出具有鲜明对比的确定性程度。因此,一个人可能会自信地说,他之所以肯定如下原则,即如果一个生物容易感到疼痛,那么在不考虑其他因素的情况下,它就应该避免遭到疼痛,(仅仅)是因为生物应该受到保护以免遭到疼痛:对他来说,避免遭到疼痛就是相关的终极规范。可是,另一个肯定上述原则的人不可能简单地知道,对他来说,该原则是否像对第一个人来说那样(完全)是非敏于事实的;或者他之所以肯定上述原则,是否既因为疼痛干涉了各种计划(包括像避免自己疼痛这个计划一样的许多其他计划)这个事实,又因为如下原则:在不考虑其他因素的情况下,人们的计划应该得到帮助。因而,如果他因为那个更深层的、以各种计划为中心的根据而肯定最初的反疼痛原则,那么他就不可能知道:自己是否由此应该支持人的自由本身,或者自己是否因为如下原因而肯定尊重计划的原则:福利本身而不是自由本身应该加以促进,因而一个人(通常)比别人更善于认清自己的福利之路。

我们应该揭露一个更深层的妄想。一个人根据事实 F 肯定了一些原则。有时,虽然他会怀疑非 F 可能证明一些不同的原则,但他会无法确定非 F 证明乃至可能证明哪些特殊的原则。例如,某些生物在其他方面就像我们的成年状态,但正常的寿命却只有 24 个小时,它们因为只生活在哲学家的头脑中而受到蔑视,但在本千年结束之前就可能在生物学家的实验室中产生出来;试图断定我们可能为它们肯定哪些原则就让人感到困惑不解。我们会认为,与这些今生明死的生物的福利相比,它们的自由就像我们认为我们自己的自由那样重要吗?或者我们会认为,与它们的福利相比,它们的自由并不是那么重要吗?这是一个难题,但它的困难同样没有减少如下论点的说服力:如果 P 依据某些事实得到了肯定,我们就能够寻求一个与事实无关的原则来说明 P 为什么依据那些事实得到了肯定。然而,在所构想的情况中,我们所获得的解释大概是不完善的:如果我们不知道我们可能为那些只有一天寿命的人们肯定什么样的原则,我们就不会彻底地明白我们为什么相信我们为有数十年寿命

的生命所肯定的那些原则,因为我们不知道正是数十年的时间使他们的规范重要性不同于那些只有一天的生命的规范重要性。

10

我已经论证过,对非敏于事实的原则的肯定在逻辑上先于在事实信息产生时对原则的肯定。不过,非敏于事实的原则所享有的优先性是纯逻辑上的,而不是时间或认识论上的,或者至少在该词的某种意义上无论如何都不是认识论上的。非敏于事实的原则的优先性是原则的被说出使一个人信奉什么的问题,而不是一个人如何相信或知道他在说出那些原则时说出了什么的问题。这就是我为什么不否认如下一点的原因:就这些或那些条件而言,追问我们认为自己应该做什么,并不是一种决定我们的原则是什么的富有成效的方式;此外,有时我们对实际事实的反应会比我们对假设事实的反应更好地揭示出我们的原则,因为实际事实更生动地呈现在我们面前,而且既然它们要求实际的而不仅仅是假设的决定,因此它们也就更好地使心灵集中精神。但是,这些思考因素与如下问题没有关系:对敏于事实的原则的信奉是否产生出对非敏于事实的原则的信奉?

11

我的命题是有条件的:即如果某些事实证明了某些原则,那么就有一些非敏于事实的原则来解释这种证明关系(同样,如果我们拥有某些原则,那么我们就拥有敏于事实的原则)。只要我相信那些条件的前项,因此我也就相信它们的后项,因而相信**存在某些非敏于事实的原则**。但是,我并未赞同上述黑体字所强调的无条件的命题本身。

有条件的特征使我的命题与如下观点是一致的:在一些情况下,一个事实若要证明一项行为的正当性,并不需要一般的原则(不论本文的

主张如何,我都不赞成这种观点)。我的命题与如下更强有力的观点也是一致的:相当普遍的是,行为的各种依据没有预设一些原则。^①不同的思想家曾根据不同的理由为这个观点作出了辩护。上述一致性之所以能够得以实现,是因为我的命题所涉及到的问题是当事实成为原则的根据时会怎么样,而不是事实是否只有通过原则才能证明行为的正当性。就像我实际上所认为的那样,大多数人认为事实确实成为了原则的根据,而且我的命题主张他们因而衷心地承认非敏于事实的原则的存在。当人们声称有一些原则是对事实的反应或者事实只有通过原则才能证明行为是正当的时候,他们就是正确的。但是,我的命题并不依赖他们。诚然,如果那些声称是错误的,我的命题就没那么有趣,但它并不是因为这个原因而更不为真。

12

就像这种观念通常表现出来的那样,一些人认为,一个人能够从“是”中“推导出”“应该”;例如,哈里正处于痛苦之中这个陈述蕴涵着哈里应该得到帮助这个主张;或者,哈里是清白的这个陈述蕴涵着惩罚哈里可能是不正当的这个主张。(在这里,“p 蕴涵着 q”表示:由于“p”和“q”的含义,肯定 p 又否定 q 可能是矛盾的。)大卫·休谟(被普遍认为曾经)拒绝了这种观点。由于首先知道了我关于事实和原则的命题,许多人认为我的命题是休谟命题的翻版(当休谟被这样理解的时候;因而,我放弃了那种条件限制)。但是,这种看法是错误的。我并不是像休谟那样认为,既然人们不可能从“是”推导出“应该”,那么一个根据 F 来肯定 P 的人也必定肯定某个与事实无关的规范性陈述的真值。我的论证中

^① 例如,参见 Jonathan Dancy, *Moral Reasons* (Oxford: Blackwell, 1993), 第 4、第 5 和第 6 章,也可参见 John McDowell, "Virtue and Reason," in *Mind, Value and Reality*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 57ff.

不存在这样的休谟式前提。我的结论也不支持休谟的观点。我认为我已经证明了我的结论,但我不能声称**证明**一个人不可能从“是”推导出“应该”这个惊人的成就属于我。

我的论证没有预设对人们能够从“是”推导出“应该”的否定。要明白这一点,就应该看到,由于没有拒绝我的命题,某个认为人们能够从“是”推导出“应该”的人并不需要否定我的命题;事实上,他**如果**像我现在将要假设的那样相信事实证明了原则,就必定会肯定我的命题。^①因此,假设某个人确实相信事实证明了原则,同时根据语义上的蕴涵关系又认为能够从“是”中推导出“应该”。像其他许多人一样,他肯定受伤者应该得到帮助这个原则;当被问到为什么的时候,他也像其他人一样借助如下事实进行辩护:受伤者遭受到痛苦和/或其他的伤残;简而言之,我要消除痛苦。但是,他当时必定相信如下更深层的原则:**处于痛苦之中的人们应该得到帮助**。因而,倘若被问到为什么相信该原则,他会说出如下之类的话:处于痛苦之中的人们应该得到帮助是一个概念性的真理(conceptual truth);一个人如果不这样认为,他就没有明白“痛苦”、“帮助”和“应该”(等等)这些词语的意思。这就把他的观点与包括休谟在内的其他人的观点区分开来。可是,如果这种反休谟主义的观点是正确的,那么他的原则——即**如果 X 处于痛苦之中,那么 X 应该得到帮助**——是非敏于事实的,因为它是一种蕴涵关系,并且各种先天的蕴涵关系都不受事实的影响。在他关于事实的信念中,没有任何变化会使他怀疑上述原则。

我认为,所有敏于事实的原则都必定预设了非敏于事实的原则。这个观点并没有规定“应该”不可能产生于“是”。在**那种**争论上,我的立场是中立的。因而,就那种争论的参与者而言,正是反休谟主义者(也是

① 上文第 11 节得出了一个关于我的命题的条件性的观点。这个观点强化了那个“如果”从句。

说,“是”即“应该”的缩写)而不是休谟主义者必定会赞同我的观点。^①

由于不信服上述几段话,一位批评者指出,我必须拒绝反休谟主义的立场,因为对反休谟主义者来说有一组事实蕴涵着每一个有效的道德原则。但是,这种评论错误地描述了反休谟主义的立场。反休谟主义者通常相信(就像我们当中的大多数人那样),一个人应该尽力减少痛苦是一个有效的道德原则;而且,他们(或许与大多数哲学家不同)相信,所说的原则之所以为真,是因为那些用来陈述它的词语的意义。因此,他们的如下观点恰恰是错误的:正是因为事实蕴涵着原则,有效的道德原则才是有效的。他们认为,事实陈述(factual statement,例如“哈里处在痛苦之中”)之所以蕴涵着单一的应该陈述(ought-statement,例如“哈里应该得到帮助”),是因为那些借助词语的意义而为真的有效的道德原则^②(“一个人应该帮助那些处于痛苦之中的人们”):原则必须为真,因为那些词语的意义就像反休谟主义者那样把蕴涵“应该”的能力赋予了事实陈述。

13

无论某个人会怎样看待“是”和“应该”,大多数人都认为“应该”暗含着“能够”(can),并且这在对那些术语的某些解释下无疑是正确的。因此,让我来回答如下可能反对我的命题的意见:事实常常使一个有争议的原则不可能得到遵循;因而,既然“应该”暗含着“能够”,事实由此就取消了这个有争议的原则。不管这个反对意见是否正确,它都没有反对我的如下命题:事实只有借助更深层的原则才能成为原则的根据,而那些更深层的原则并不植根于事实,并且能够说明某些事实为什么能成为某

① 我当然也认为,休谟主义者应该采取我的立场,但仅仅是因为它是一个正确的立场,而不是因为它显然产生于休谟主义的立场。我的立场显然只产生于反休谟主义的立场。

② 本文 p. 454 注①中的那个条件仍然是有效的。

些原则的根据。上述反对意见缺乏实用性,因为排除一个原则(因为它不可能得到遵循)并不是为某个原则提供根据。

有人可能说,我的回答只是拯救了我的命题的字面意思,但也揭示了它在范围上存在一个开始或许并不明显的局限:我的命题承认事实可能驳倒(假设的)最终的原则。对此我的回答是:我在此确实未曾为任何更强有力的命题进行辩护,但我相信一个更强有力的命题是可以辩护的。在这里,我简单地说一下对它的辩护:当这里讨论的那类事实中的一个事实——即一个关于人类无能力的事实——排除了一个原则的时候(因为它不能够得到遵循),那么我们就可以提出如下问题:如果按照被排除的原则能够得到遵从这个反事实的假设,那么我们应该怎么讨论该原则呢?只有当我们由此弄清关于能力的事实,并且获得那个反事实的问题的答案的时候,我们才会得到终极的规范性原则。^① 凡是根据“做A是不可能的”这个唯一的理由来拒绝“一个人应该做A”这个原则的人,即凡是本来可能会肯定该原则的人,都信奉如下非敏于事实的原则:“如果做A是可能的,一个人就应该做A。”

14

我主张,所有反映出事实的原则之所以反映出事实,仅仅是因为它们也反映出那些不反映出事实的原则,而且后一类原则构成了包括反映出事实的原则在内的一切原则的最终基础。由于我的命题容易遭到误解,我在这里将表明它并不是如下三种命题^②:(O)它不是一个因果命题;(P)它不是一个心理学命题;(Q)尽管它是一个元伦理学的命题,但它对如下问题并不需要表明看法:什么可以被合理地视为元伦理学的核

^① 参见下文第19节对终极原则(ultimate principles)和调节原则(principles of regulation)所作出的区分:在后一类原则而不是前一类原则上,关于行为者无能力的事实才是问题的终点。

^② 我已经表明,至少在“认识论的”这个术语的某种意义上,我的命题不是一个认识论命题;参见上文第10节。

心问题？

15

我的命题是一个关于原则信念的结构命题，而不是一个关于什么促使人们相信原则的命题：它并不是一个关于人们如何开始持有他们所持有的各种原则的命题。至少在一般情况下，人们由于自己的生活经验确实得出了他们所坚持的一切原则。可以说，他们的生活体验是一种事实性经验，并且是对这种经验进行反思的经验。我的主张是：他们由此所相信的东西包含并依赖对各种原则的信念，而那些原则与他们所相信的东西或事实却是无关的。

思考一下这样一个儿童。他并不知道 $3 + 6 = 9$ ，但却（至少粗略地）知道这些数字是什么，因而也知道如何计算。他把 3 个弹球放在左边，把 6 个弹球放在右边，然后得出 9。他总结出 3 和 6 加在一起等于 9，但他想检验这个试验结果的普遍性。因此，他用其他几组弹球对自己的总结进行了试验。通过自己的经验，他探索出一个正确的数学信念，然而他将要形成的信念并不依赖某些关于他的经验形式的真理，无论他会认为这在多么大的程度上展现出这样一种依赖性。无论世界上的物体是什么样子，3 加 6 都会等于 9。只要这个儿童正确地进行那种试验，他的试验（或准试验）结果就是由一个先天的数学真理决定的。（应该注意的是，如果他使用会融在一起的汞滴而不是弹球，他就可能无法正确地进行那种试验。）

在一个部分相似的方面上（一个不完全的相似性足以满足当前的目的），通常正是在经验之中并且通过经验，人们才形成并调整他们的原则，但经验的事实仍然与他们的最终原则之间不存在实质性的关系。假设某个妇女看到她的一些朋友饱受意外怀孕的痛苦，因而相信堕胎在道德上是可以接受的，至少在妊娠初期是如此。于是，当她本人怀孕的时

候,她就改变了想法,因而改变了自己的原则。她开始相信,无论多么小,杀死一个活生生的胎儿都是错误的。她开始相信,夺去人的生命同样是错误的。她开始相信,这是她自己对不能夺去(或者下令夺去)一个人的生命的体验的结果。然而,倘若她(或许意外地)进行反思的话,她就会意识到她已经相信了这样一个原则(即不应该夺去任何具有人类特征的生物的生命):对她来说,这个原则的权威性与她或别人可能已经从中汲取教训的某些经验事实是无关的。她必定相信,对她来说,不论她是否有过某种推导出人的生命**尤其**不应该被剥夺这个信念的经验,接受那个原则本来就是正确的,这如同对一个儿童来说正确的是:不论是否玩过弹球,都相信3加6等于9,因而发现上述数学真理都非常适用于那些弹球活动。

我的主张是关于规范性信念的结构的主张,而不是关于那些规范性信念如何生成的主张。它是一个关于如下问题的主张:无论一个人如何得出了自己的规范性信念,他应该如何理性地和明晰地构想出这些信念呢?但是,上文就信念的起因所得出的各种观点与第10节中所作出的相关认识论/逻辑的区分,二者加在一起有助于分析反对我的主张的倾向。有些人受到了如下事实的误导:正是(当然)在我们的生活经验之后,我们才会接受我们所接受的原则,进而否认我的如下主张,即只要我们根据事实因而在受到事实的影响之后接受了一个原则,我们就信奉某个非敏于事实的原则。不过,我的主张与上述事实是一致的。

16

假如问某个人为什么认为在除了他自身之外不影响任何人的利益的问题上限制一个人的自由是错误的。我的命题会回答说,如果你只要觉得必要就继续追问下去,并且**如果**那个人知道他的原则是什么以及为何持有它们,那么就有一个与事实无关的最终原则(或几个这样的原

则)会被揭示出来。在该命题陈述中的“如果”从句使那个问题成为一个非心理学的问题。正如我在第9节中所言,一个人可能不知道:他是否像这样喜欢自由;或者稍有不同,他喜欢自由,是否是因为他喜欢促进福利本身,因而持有如下事实性信念,即自由是通往福利之路;或者稍有不同,是其他的什么问题。他可能不知道,他对自由的认可是否建立在事实之上,并且对那个问题甚至不可能有一个答案,因为他本人可能根本就不清楚。任何这样的现象都没有触及到我的命题。作为一个哲学命题,我的命题并不受这样一些现象事实的影响。

在某个核心的方面上,至少在我理解关于理性本质的命题的时候,我关于规范性信奉的命题就如同那些命题一样。在我看来,我们在先地(a priori)研究理性的本质是什么。例如,理性(rationality)是否需要(与满足相对立的)最大化就是一个在先的问题。我们还可以问道:按照一切正确的标准,有理性的人实际上是怎样的呢?当然,这是一个在后的(a posteriori)问题。如果许多人的一切原则都以一个与事实无关的原则为根据,那么他们如何能够陈述出该原则呢?这个问题同样是一个在后的问题。然而,我的命题是一个在先的命题,即如果事实是原则的根据,那么非敏于事实的原则就是任何人的信念结构的基础,而他们很清楚地知道他们相信什么以及为何相信它们。我的命题就像如下命题一样是在先的:凡是有理性的人都会最大化或满足自己的利益。^①

17

最后,尽管我的命题无疑是一个元伦理学的命题,但它在什么可以

^① 如果一种对合理性的描述产生了大部分人在大部分时间里都是极其非理性的这种后果,我们可能都倾向于拒绝这种描述。我并不认为这会损害那些关于合理性之本质的主张的先天地位。

被合理地视为元伦理学的核心问题这个问题上是中立的。我的命题之所以是一个元伦理学的命题,是因为它是一个关于这样一些原则的命题:这些原则不会回答哪些原则应该被接受和哪些原则应该被拒绝的问题——它并不是对有时被称为实质性(substantive)的伦理学(即与元伦理学相对的)的贡献。但是,我的命题在元伦理学的那个核心问题上是中立的:那个问题涉及到规范性原则的客观性或主观性,并且提出如下问题:“规范性原则究竟是什么性质的原则?”在回答这个问题时,客观主义者、实在主义者、认知主义者、主观主义者、命令主义者(imperativists)、情感主义者、表现主义者(expressivists)、谬误理论家(error theorist)等提出了对比鲜明和重叠性的答案。我的主张是:任何人只要清楚地知道他的原则是什么以及为何持有它们,他就拥有一些与他的事实信念无关的原则,不论他对那些非敏于事实的原则的肯定是否被理解为关于一种永恒的规范实在的主张,或者理解为趣味的表达形式,或者被理解为情感上的信奉,或者被理解为普遍规定的命令。^①

毫无疑问,要想符合对元伦理学核心问题的某些回答,我的命题可能不得不加以重述。例如,按照情感主义,对它的陈述可能不得不避开诸如“相信原则P是正确的”这样的表述。人们肯定一个人应该遵守自己的承诺这个原则。在对这种“肯定”的情感主义解释中,言说者实际上是在说(言说或发出):“嘘,不要食言!”因为“嘘”无疑反映出言说者的事实性信念,比如说这样的信念:食言就会破坏人们的计划。但另一方面,显然,他倾向于说“嘘!不要破坏人们的计划!”因而,如果我是正确的,他信奉一个最终的“嘘!”或许是一个相当长的“嘘!嘘!……”——这并不依赖任何事实性的信念。(一些人可能说,情感主义者必定会否认人

① 我个人相信这些问题上的道德客观性。但应该指出的是,仅当(不等于当且仅当)有人为我对事实决定道德这个命题的否定补充了类似于道德客观性命题的东西,他才能认定我的论证已经成为一个理性主义的论证,即一个认为道德规范先天地来源于理性的论证。尽管道德规范是先天地(非后天的)产生的,但就本文的主张而言,它们并不必然来自理性。

们——严格地说——拥有什么原则,并且/或者否认人们用来解释他们“对原则的肯定”的事实构成了那些原则的**根据**。如果这些人是对的,这就没有威胁到我的命题,因为我的命题——我提醒你们注意[参见上文第11节]——是**有条件的**命题,即如果事实证明了原则,那么就有一些没有得到任何事实证明的原则。另一方面,如果情感主义**确实**赞同原则和根据,那么在情感主义立场内对我的命题的解读就已经在本段的说明部分中给出了。)

为了进一步揭示出元伦理学的中立性,让我指出如下一点:我没有必要判断什么是事实^①,或者例如判断对事实的非价值性陈述是否可以获得。无论某个人能够合理地认为事实应该是什么,最终的原则都不依赖事实。因此,假设某个人认为痛苦是不好的是一个**事实**,一个成为如下原则之根据的事实:反对造成痛苦。于是,我的命题就意味着,他信奉一个更为根本且几乎必然非敏于事实的原则,并且致力于实现如下结果:我们不应该让坏事发生。在主张我的命题时,我没有发现任何困难。(当然,那些说一切原则都依赖事实的人所谓的“事实”是指简单的日常事实,而不是像“痛苦是不好的”那样的假设事实。但是,仍然应该指出的是,在对事实的各种边界进行不同寻常的理解时,我的论证似乎是坚实的。)

18

我在第2节中曾经评论说,元伦理学的文献几乎没有讨论过本文所研究的问题。但是,一个值得注意的例外是已故的罗尔斯。他论证说,正义的基本原则,即事实上的“首要原则”一般来说是对人类状况的事实的反应。(这就是原初状态中的公民在选择原则时为什么要被提供广泛

^① 即在对第1节中所规定的事实外延的限制之内。

的事实信息的原因。)罗尔斯把这种观点的替代性观点称为“理性直觉主义”,并且对那种观点表示了蔑视。^①

根据罗尔斯的看法,“没有人反对把对首要原则的选择建立在经济学和心理学的普遍事实之上。”在举例证明这个主张时,他补充说,差异原则“**依赖**如下观念:在一个拥有开放阶级体系的竞争性经济(有或没有私有制)中,**极端的**不平等将不会成为常规”^②。

但是,这个例证在此应该表明首要原则对事实的依赖的无辜性,却并没有完成它的任务。因为从罗尔斯所说的话(应该注意到“依赖”一词)中可以得出结论说,如果他对事实作出不同的评价,他就可能拒绝差异原则,因为它**允许极端的**不平等。不过,由此可以进一步得出结论说,存在一个未曾阐明的平等原则(大概是“一个人不应该造成极端的

不平等”)背景;而这个原则解释了为什么关于一个竞争经济的上述事实证明了差异原则。这个结论符合我的第二个论证前提。因而,尽管如此,但罗尔斯表明,那个更深层的原则**要么**本身不依赖任何事实,**要么**指出了在它背后所存在的一个不依赖事实的更为根本的原则。^③ 罗尔斯必然否认我认为在我的第二个和关键论证前提中得到肯定的明显真理,即一个事实只有根据一个更深层的原则才能证明一个原则;然而,他在刚才的例子中所使用的“极端的

不平等”一语证明了我的第二个论证前提,因为它混淆了对一个事实的借助和对一个使该事实具有相关性的原则的借

① 参见 *A Theory of Justice*, pp. 158—161/pp. 137—39; “Kantian Constructivism in Moral Theory,” in *Collected Papers* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), pp. 343—346; and “Themes in Kant’s Moral Philosophy,” in *ibid.*, p. 510ff.

② *A Theory of Justice*, p. 159/p. 137, 黑体字为我所加。

③ “尽管如此,但罗尔斯表明”这句话适当地假设:我相信,要明白“不应该造成极端的

不平等”要么本身是一个非敏于事实的原则,要么直接依赖一个密切相关的非敏于事实的原则,并不需要许多的反思。因此,依赖事实的“首要原则”具有所谓的无可争议性,罗尔斯对此的证明不仅未能证明它,反而证明罗尔斯试图证明的东西的反面。

助：只有根据一个断定多少才是**极端**的原则，**极端**才有资格成为**极端**。^①

两个正式的正义原则实际上并没有穷尽罗尔斯对正义的看法。即使这个更深层的看法与当前的争论不那么相关，在这里也迫切需要指出。因为按照那两个正义原则并且就它们的同等地位而言，罗尔斯的例证表明，有一个独立的原则，它禁止的不只是一定数量的不平等，并且必定限制差异原则的(最低)要求。^②

尽管罗尔斯为自己的立场提出了极不恰当的例证，但他说，那些像我一样肯定最终原则不依赖事实这个反对意见的人，使

道德哲学成为一种创世伦理学(the ethics of creation)的研究，一种对一个全能的神可能愿意决定一个最好的可能世界的思想的考察。即使对一般自然事实也要作选择。^③

① 参见 *A Theory of Justice*, p. 536/p. 470; *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), p. 67.

罗尔斯试图通过充满希望的事实性假设来调和差异原则和平等原则。关于对罗尔斯这种调和的有些类似的批判，参见 Brian Barry, *Liberal Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 第 10 章和尤其是第 111 页和第 112 页上相连的那一段话。该段话的内容说明了我为什么称 Barry 的批判仅仅是部分类似的：他把我借以提出自己的批判的那种视角(我承认，在 Barry 写作上述著作之前，那种视角未曾得到明确的辩护)说成是“可笑的极端”(p. 112)。不过，在我看来，倘若 Barry 彻底地思考了他的批判逻辑，它就可能促使 Barry 提出一个与我的批判相同的批判。他指责罗尔斯不够“彻底”，而 Barry 本人无疑走得更加彻底。但这并不够彻底：Barry 并没有获得成功。

② 上述那段话中所得出的观点使罗尔斯所作出的一个比较失去了作用。罗尔斯比较了在政治哲学中他自己的程序和他不愿优先选择的较为宽松的哲学程序：“在日常生活中，我们经常满足于列举常识性标准和政策目标，除此之外，我们还满足于在具体问题上不得不按照具体境况的一般事实来权衡它们。虽然这是一种合理的实际建议，但它并不表达一种清晰的正义观。事实上，一个人被告知在这些目标指导的框架内尽自己最大的努力来使用自己的判断。……相比之下，差异原则是一个更为精确的观念，因为它按照所有的目标组合在提高最不利者前景方面的不同有效程度，来确定它们各自的地位。”参见 *A Theory of Justice*, pp. 317—318/pp. 277—280。(中译文参见罗尔斯：《正义论》，第 318 页。——译者注)其他观点所表现出的多重性和不精确性隐藏在罗尔斯所描述的场景背后：我并不认为这是一个优点。

③ *A Theory of Justice*, p. 159/p. 137。(中译文参见罗尔斯：《正义论》，第 158 页。——译者注)

然而,即使一些人认为最终的原则不依赖事实,显然也不会把原则和事实都合法化。这只有根据一个与我们所肯定的东西相反的假设才可能产生:即与我们所肯定的东西相反,一切原则必须根据事实来加以选择(因此,由于决定无视当前的事实,我们就不得不把事实合法化作为补充)。我们充其量可以把上述引文的第二句话视为一个应该被忽视的失误。^①

那些与事实无关的原则完全是神学的主题。对这一点的更恰当运用出现在罗尔斯的如下论证中:在缺乏事实性的信息时,原初状态中的各方会完全不知道要选择什么:

他们怎么可能作出一个决定呢?只有当自然法则和其他约束条件适当地限定了各种选择对象并且那些选择者已经有某些取舍的倾向时,选择问题才会被明确地确定。没有一种这方面的明确结构,提供的问题是决定不了的。因此我们需要毫不犹豫地在决定正义原则的选择时预设某种社会制度的理论。的确,我们不可能避免对一般事实的假设……如果这些假设是真实的和足够一般的,那么一切就都上轨道了,因为若没有它们,整个理论设计就会是毫无意义的和空洞的。^②

这个论证在上文第10节就逻辑优先性和认识论优先性之间所作出的区分面前就会崩溃。无论对那些原则作出决定可能会多么困难,无论

① 在 *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 2000)一书中,罗尔斯把“莱布尼茨的伦理学”说成是一种“创世伦理学”,它“阐明这样一个原则:该原则位于上帝理性之中,并且指导上帝在所有可能的世界中选择一个最好的世界的的所有原则”(p. 108, and cf. p. 107)。因此,在《正义论》中令人奇怪的那段话中,罗尔斯或许认为,那些不依赖事实的原则的功能是决定一般自然事实是什么。在这里对它的正确回答是:那些原则可能使那种功能成为上帝的,但由此并不必然使之成为我们的。

② *A Theory of Justice*, pp. 159—160/p. 138. (中译文参见罗尔斯:《正义论》,第158—159页。译文有所改动。——译者注)在我看来,对上述方法论的陈述与在罗尔斯对反思性平衡的解释中的一个基本要素之间存在着一种紧张——参见 p. 49/p. 43对“所有可能的描述”的提及,但我在此不会讨论那个主张。

在缺乏事实时知道你的一切规范性信念是什么可能会多么困难,对那些**确实**反映出事实的原则的决定都带有对那些不依赖事实的基本原则的信奉,而且这就是如下两类人之间争论的实质:一类人肯定罗尔斯称为“理性直觉主义”的东西,而另一类人则拒绝它们。^① 由于想象力的普遍贫困,原初状态中的居民和我们自身^②可能需要事实性的信息来激发适当的反思。但是,那种反思的结果并不依赖那种信息。

我先前说过,罗尔斯的首要原则依赖事实这个命题没有完全满足如下条件:非基于事实的原则证明使用原初状态设计是合理的。使用原初状况设计的合理性是由社会成员的“自由和平等的”身份证明的,但那种身份反映出关于正确地对待他们那一类人的、与事实无关的原则。因此,有人可能会问:如果罗尔斯没有称他的两个原则为“首要原则”,但把这个名称留给那些证明原初状态设计是合理的原则,那么这可能会有多大的不同呢?这个问题的答案取决于所出现的特别思想关切。它对于我们评价《正义论》要我们遵循的那些原则是否合意根本没有什么影响。但是,它对于原则对事实的敏感性命题和本节中为该命题寻找的论证却影响甚大,因为它可能代表着对这两者的抛弃,而且在这里直接相关的是该命题,而不是它在罗尔斯的事业中的重要性。如果本节所寻找的论证是正确的,那么那些有助于说明“自由和平等的”身份的原则**不可能是**与事实无关的,因为与事实无关的原则不可能存在。

19

许多人之所以反对功利主义,是因为它容许奴隶制的条件。在那些条件中,奴隶制可能增加总体的幸福。许多功利主义者对此回答说,这

① 我之所以强调“称为”,是因为“理性直觉主义”也是一组关于原则的立场的具体名称。我曾论证过,其中的每一种立场都与否认事实影响了终极原则是一致的(参见第 17 小节)。

② 参见上文第 7(ii)小节倒数第二段关于他们与我们之间关系的论述。

样一些条件事实上不可能获得。罗尔斯认为,功利主义者这是在求助于事实。我对罗尔斯的这个看法进行了考察,以此结束我对他为首要原则植根于事实这个命题所做出的辩护的批判:

人们常常反对说,功利主义可能容许奴隶制和农奴制,容许对自然的其他侵犯。这些制度是否正义被认为得**依赖于**精确统计的计算是否展示它们产生了一种较高的幸福余额。功利主义者对此反对的回答是:社会的性质使这些计算一般是反对对自由的否定的。^①

契约理论(因而罗尔斯)同意功利主义认为正义的基本原则相当依赖于人类和自然的自然事实的意见。^②

罗尔斯在这里既没有认可功利主义,也没有认可它的辩护者关于奴隶制的事实性主张。但是,他支持这样一种程序:借助“关于人类和自然的自然事实”来捍卫一个基本原则,比如说,这样一种假设的自然事实,即奴隶制对人类来说并不是一种把幸福最大化的制度安排。

我希望,随后对上述引文的讨论将加强对我的事实和原则观的辩护;表明罗尔斯的对立观点是考虑不周的;解释他为什么会犯下错误;揭示出当前争论的重要性。

在这个问题上,明智的起点是指出罗尔斯在对功利主义的奴隶制反对意见中所没有注意到的一个模糊之处。在上述引文中,前两句话简单地阐明了两个独立的对功利主义的奴隶制的反对意见是什么,但罗尔斯却把它们当做是一个单一反对意见的不同表达形式。下文的反对者 A 和 B 拥有不同的动机,但 A 所说的话符合上述引文的第一句话,而 B 所说的话则符合第二句话:

① 在本段接下来的讨论中,我将不考虑“一般”这个不适当的修饰成分(我认为它是)的出现,一直到我们完成本节的最后一段。

② *A Theory of Justice*, pp. 158—159/p. 137. (中译文参见罗尔斯:《正义论》,第 157—158 页。——译者注)黑体字为引者所加。

A：我之所以反对功利主义，是因为如果我们采用功利主义，那么我们可能面对那种我们在其中将不得不建立奴隶制的环境（因为它把幸福最大化），而且是因为我反对**以任何方式**建立奴隶制。

B：我之所以反对功利主义，是因为它认为如果我们只有通过建立奴隶制才能建立这样一种把效用最大化的环境，那么我们就应该这样做。

要想理解反对者 A 和 B 的不同动机，就应该注意到：对他们的这两种反对意见的上述单一回应（即“奴隶制事实上决不会把幸福最大化”）可能使 A 沉默，但不会让 B 感到满意。A 所担心的是，当服从功利主义者的命令时，奴隶制可能不得不强制实行。当他得知这样的危险并不存在的时候，他反对功利主义的理由因此就是不成立的。但是，奴隶制事实上并不是最适宜的制度，这一点可能对 B 的如下反对意见并不奏效：奴隶制是否是正义的不应该被认为“依赖”一种“精确统计的计算”。这样一种计算的结果始终会得到保证，这样说决不会驳倒如下反对意见：我们是否建立奴隶制**不应该依赖**这样一种计算。（应该指出的是，虽然 B 可能像 A 一样反对任何条件下的奴隶制，但他的反对意见没有促使他坚持这样一种立场。他可能认为奴隶制是对可怕罪行的正当惩罚，但他仍然可能对如下思想表示愤怒：如果奴隶制以无辜奴隶的一切不幸为代价来产生出巨大的幸福，强制实行奴隶制就可能是正当的。）

应该注意到的是，我在陈述对 A 而非 B 的反对意见时使用了“采用”（adopt）一词。这是因为在这两种反对意见看来功利主义原则拥有不同的地位。B 所批判的功利主义并不是一个我们可能考虑采用来调节我们的事务的原则，而是一个阐明道德真理的原则，或者用带有更多的元伦理学中立性（参见上文第 17 小节）的话说，是一个阐明终极信念或信奉的原则。但是，A 所批判的功利主义是一种调节原则，即一种无论是由政府本身还是在社会意识和实践内都应该加以合法化和实施的社会

手段。调节原则是“一种产生某些结果的策略”^①。对于这种策略,我们将根据对其可能结果的评估,因而根据对事实的理解来决定采用与否。此外,当我们对那些结果进行评估,因而决定采用哪些受事实约束的原则的时候,我们依据的是这样一些原则:它们并不是实现那些结果的策略,而是对与事实无关的、更为根本的信念的陈述。

罗尔斯未能对那些我们决定是否采用的调节原则与在此方面上并不是随意选择的“首要原则”加以区分。这就是他为什么能够无条件地支持功利主义者的回答一程序的原因,也是他为什么能够同时相信连首要原则也是植根于事实的原因。《正义论》的一个根本错误在于它把正义的首要原则等同于那些我们为了管理社会而应该采用的原则。罗尔斯正确地指出:“调节任何事物的原则都依赖于那一事物的本性”^②:调节原则的正当性证明当然离不开事实。但是,调节原则^③必然缺乏终极性:它们不可能告诉我们如何评价各种结果,而它们自身正是依据那些结果才会得到评价。

“我们应该采用什么样的原则?”和“什么原则阐明了我们的基本信念?”并不是同一个问题。然而,对第一个问题的回答预设了第二个问题的答案:在这里所规定的“采用”一词的意义上,我们根据我们所不采用的原则采用了我们所采用的原则。这种区分显然具有重要的意义,但它不仅未得罗尔斯的承认,而且被他明确地拒绝,因为他把正义的基本原则等同于具体计划的选择者为了调节社会而可能采用的那些原则。无论那种计划可能具有何种优点,无论它是否保证哪些原则应

① Robert Nozick, *The Nature of Rationality* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1993), p. 38.

② *A Theory of Justice*, p. 29/p. 25.

③ 我更愿意使用“调节原则”(principle of regulation)这个新造术语并不是罗尔斯的“调节性原则”(regulative principle)。罗尔斯的术语是较好的英语,但它使人想起与调节原则没有任何共同之处的康德的“调节性理念”(regulative idea):如果某些原则属于调节性理念的概念,它们就是基本原则,而不是罗尔斯所说的“调节性原则”。

该得到采用这个问题有一个正确的答案,原初状态中的居民提出和回答那个问题这一点都确保了原初状态的产物并不是一组正义的首要原则。

因而,罗尔斯观点的辩护者可能回答说:“好的。我接受你对基本原则和调节原则的区分。但是,我为什么要关心基本原则呢?我关心世界上发生的事情,而且我们根据事实所采用的调节原则决定了这一点。”这个回答是站不住脚的,因为我们必然求助基本原则来证明我们采用的调节原则是合理的:事实只有反射出首要原则照耀在它们身上的光亮,才会发出规范性的光芒。

如果 A 的反对意见仅仅是反对采用功利主义,并且对它的事实性回应是正确的,那么尽管是出于实际的目标,但功利主义的原则可能是不错的原则。但是,这只是出于实际的目标,而不是出于其他的目标,尤其不是出于阐明我们的终极信念的目标。这样一些信念包括对非基于功利主义的奴隶制的敌视;应该指出的是,凡是认为有必要引证事实让反对者 A 沉默的自封的功利主义者,都会有这种敌视。

从(但仅仅从)实践的观点来看,事实决定哪些问题会产生。约书亚·柯亨(Joshua Cohen)推论说:“我们没有必要拥有这样一些正义原则,它们致力于”那些事实上不会获得的环境。因此,他继续说:“如果[与基于事实的预期相反]差异原则的满足导致巨大的不平等,我们会怎么办?对于这个问题我们没有必要明确地表示看法。”^①这时,如下一点确实是真实的:为了决定做什么,我们对于那个问题没有必要明确地表示看法,而且事实上根本不需要表示看法。但是,假如你像我一样认为政治哲学是哲学的分支,它的理论产物对于实践具有重要影响,但在重要性上并不局限于它对实践的影响。因此,像我一样,你可以反对说,政

^① “Taking People as They Are?” *Philosophy & Public Affairs* 30 (2001): 385. 参见上文对差异原则和“极端不平等”的讨论。

治哲学的问题并不是我们应该做什么,而是我们应该思考什么,即使我们应该思考什么问题没有任何现实的影响。

到目前为止,我已经假设,功利主义者主张奴隶制不仅在某个特定的社会中而且在人类社会本身中都可能减少幸福。现在,假设奴隶制可能不是最佳的制度只对某些社会而非其他的社会来说是正确的。因此,就反对者 A 而言,功利主义原则对某些社会而不是其他的社会来说可能是正确的。然而,在做出这样的结论时,A 不可能展现出对相对主义的任何信奉。而且,这再次表明,A 正在评价的那些原则并不是首要原则:如果不接受相对主义,你就不可能认为一个首要原则对一个社会来说是正确的,但对另一个社会来说是错误的。

20

我的命题是:那些反映出事实的原则反映出那些不反映出事实的原则。它若是正确的,就因为如下一些原因而具有重要意义。第一,作为一个被忽视且通常被否定的元伦理学真理,它本身就具有重要意义。但是,它之所以具有重要意义,还因为那些在受事实约束的原则背后的与事实无关的原则在应该被确认出来的环境中并非总是被确认出来——部分原因在于对我相信我已经确立的元伦理学真理的忽视意味着未曾有足够的努力来确认出它们。而且,对于自我澄清以及澄清什么是争论的关键来说,确认出我们的(某个人的,他们的)与事实无关的原则具有重要意义。毫无疑问,有时在我们揭示出一个未被阐明的非敏于事实的原则——它证明一个敏于事实的原则——时,它不会让任何人感到奇怪。然而,有时它会出乎人们的意料。此外,揭示出这样的原则将始终是值得努力的。

就像我们在第 19 节中所看到的,我的命题还有一个优点,即它区分了与事实无关的终极原则与被采用的调节原则。我们也看到,这种

区分反驳了作为一种正义元理论的罗尔斯式^①建构主义。在罗尔斯式建构主义看来,正义的基本原则尽管是基本的,也就是说并不是源自更基本的原则,但还是反映出了事实。罗尔斯相信这一点,因为他把“什么是正义?”这个问题错误地等同于“我们应该采用什么样的原则来调节我们的事务?”因为要是仅仅因为事实限制了原则实施的可能性,并且决定各种竞争性原则之间可辩护的(在实施层面上)均衡,那么,事实无疑有助于决定哪些调节原则应该得到采用。但是,为什么某一组原则是应该采用的正确原则?那些用事实来解释这个问题的原则没有反映出事实,因而如果不揭示出这些更为根本的原则,就意味着未能解释为什么我们应该采用那些我们应该采用的原则。

调节原则与那些证明它们是合理的原则之间的差别说明了规范性争论的关键。当所考察的规范的性质是基本的还是调节性的这个问题得到澄清的时候,这样的争论才能够更好地进行下去。例如,尽管无疑包含一些充分的挑战,但最近对“运气平等主义”(luck egalitarian)正义观的某些批评还是变了味,因为这些批评没有弄清楚是拒绝作为一种所建议的调节原则的运气平等主义观念,还是在根本的层面上(正是在这种层面上,运气平等主义观念才得到了正确的定位)拒绝非敏于事实的运气平等主义观念。因而,伊丽莎白·安德森(Elizabeth Anderson)对运气平等主义正义观的许多(而不是全部)批判突出了努力毫不妥协地实施运气平等主义原则的效果。^②但是,实施的困难同样没有驳倒作为一种正义观念的运气平等主义,因为无论什么样的实际环境,努力实施

① 和其他的建构主义;但我在这里不会对之进行深入研究,除了指出 Scanlon 为他的道德立法者设定的任务恰恰是找到“一般行为调节”的原则。如果他深思熟虑地使用那些词语(我相信他是如此),那么一种与这里对罗尔斯的批判相类似的批判可能适用于 Scanlon。我说只是“可能”,因为这里不可能讨论一些细微之处。

② Elizabeth S. Anderson, “What is the Point of Equality?” *Ethics* 109 (1999): pp. 287—337. 参见 Samuel Scheffler, “What is Egalitarian?” *Philosophy & Public Affairs* 22(2003): pp. 5—39。

它始终都是明智的,这一点并不是对一种正确的正义观念的限制。^① 正义并不是要求(适当均衡地)实现的**唯一**价值:有时与正义进行竞争的其他原则也必须得到不同程度的追求和尊重。而且,事实有助于决定如何平衡对各种竞争性原则的应有遵从:事实构成了一个合理的集合,决定了一系列不依赖事实的无差异曲线(indifference curves)上的最佳结合点。然而,那些无差异曲线的轴线却展现出各种竞争性原则的不同实现程度。

① 在比较“一组正义原则”和“一种对正义制度或正义实践的阐明”时,Richard Arneson 在回答 Anderson 的过程中作出了一个相关的立论:参见他的论文“Luck Egalitarianism and Prioritarianism,” *Ethics* 110 (2000): p. 345。

毫无疑问,有人可能声称,Anderson 提出的实施困难有一个特殊的特征——该特征使那些实施困难成为一种对正义的真正检验,因此她正在提出的不仅仅是“实施的困难本身”。我在这里不可能深入研究那种复杂性,而且我对于这种应该视为仅仅是约定(即它肯定是如此)的回应感到满意。

附录 G. A. 柯亨著作目录

一、专著与文集

1. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Oxford: Oxford University Press, and Princeton: Princeton University Press, 1978. (Expanded edition, Oxford and Princeton 2000)
2. *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx*, Oxford: Oxford University Press, 1988.
3. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
4. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

二、论文

1. Beliefs and Roles, *Proceedings of the Aristotelian Society* 1xvii (1966—7), pp. 17—34.
2. Bourgeois and Proletarians, *Journal of the History of Ideas* xxix (1968), pp. 211—230.
3. The Workers and the Word, *Praxis* (Zagreb) 3/4 (1968), pp. 376—390.
4. A Note on Values and Sacrifices, *Ethics* 1xxix (1969), pp. 159—162.
5. Critical Theory: The Philosophy of Marcuse, *New Left Review* 57 (1969),

pp.35—51.

6. On some Criticisms of Historical Materialism, *Suppl. Proceedings of the Aristotelian Society* xliv (1970), pp.121—141.

7. Karl Marx and the Withering Away of Social Science, *Philosophy & Public Affairs* i (1972), pp. 182—203.

8. Marx's Dialectic of Labour, *Philosophy & Public Affairs* iii (1974), pp. 235—261.

9. Being, Consciousness and Roles, in C. Abramsky (ed.), *Essays in Honour of E. H. Carr*. London: Macmillan, 1974, pp. 82—97.

10. Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty, *Erkenntnis* 11 (1977), pp. 5—23.

11. Labour, Leisure and a Distinctive Contradiction of Advanced Capitalism, in G. Dworkin, G. Bermant and P. Brown (eds), *Markets and Morals*. Washington: HarperCollins 1977, pp.107—136.

12. Capitalism, Freedom and the Proletariat, in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Oxford: Oxford University Press, 1979, pp. 9—25.

13. The Labour Theory of Value and the Concept of Exploitation, *Philosophy & Public Affairs* viii (1979), pp. 338—360.

14. Functional Explanation: Reply to Elster, *Political Studies*, XXVIII, 1980, pp. 129—135.

15. Freedom, Justice and Capitalism, *New Left Review* 126 (1981), pp. 3—16.

16. Illusions about Private Property and Freedom, in J. Mepham and D. Ruben (eds), *Issues in Marxist Philosophy* IV. Hassocks, 1981, pp. 223—242.

17. Functional Explanation, Consequence Explanation and Marxism, *Inquiry* 25 (1982), pp. 27—56.

18. Reply to Elster on Marxism, Functionalism and Game Theory, *Theory and Society* viii (1982), pp. 483—495.

19. The Structure of Proletarian Unfreedom, *Philosophy and Public Affairs*, 12, 1983, pp. 3—34.

20. Reconsidering Historical Materialism, in J. Chapman and J. Pennock (eds), *Nomos XXVI: Marxism*. New York: New York University Press, 1983, pp. 227—252.

21. Forces and Relations of Production, B. Matthews (ed.), *A Hundred Years of Marxism*. London: Lawrence & Wishart, 1983, pp. 111—135.

22. More on Exploitation and the Labour Theory of Value, *Inquiry*, 26 (1983), pp. 309—331.
23. Reply to Four Critics, *Analyse und Kritik*, 5 (1983), pp. 195—222.
24. Restricted and Inclusive Historical Materialism, *Irish Philosophical Journal*, 1 (1984), pp.3—31.
25. Are Workers Forced to Sell their Labour Power? *Philosophy & Public Affairs*, 14 (1985), pp.99—105.
26. Nozick on Appropriation, *New Left Review*, 150 (1985), pp. 89—105.
27. Self-ownership; World-ownership and Equality, in F. Lucash (ed.), *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca: Cornell University Press, 1986, pp. 108—135.
28. The Ideas of Robert Nozick, in N. Deakin (ed.), *The New Right*, London: Runnymede Trust 1986, pp. 9—15.
29. Self-ownership, World-ownership and Equality: Part II, *Social Philosophy and Policy*, 3 (1986), pp. 77—96.
30. Historical Inevitability and Human Agency in Marxism, in Sir John Mason (ed.), *Predictability in Science and Society*, London, 1986, pp. 65—87.
31. Peter Mew on Justice and Capitalism, *Inquiry*, 29 (1986), pp. 315—323.
32. Walt on Historical Materialism and Functional Explanation, *Ethics*, 97 (1986), pp. 219—232.
33. Marx and Locke on Land and Labour, *Proceedings of the British Academy*, Volume LXXI, 1985, pp. 357—388.
34. Marxism and Functional Explanation, in J. Roemer (ed.), *Analytical Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 221—234.
35. Are Disadvantaged Workers Who Take Hazardous Jobs Forced to Take Hazardous Jobs? in G. Ezorsky (ed.), *Moral Rights in the Workplace*, Albany: State University of New York Press 1987, 61—80.
36. (With Will Kymlicka) Human Nature and Social Change in the Marxist Conception of History, *Journal of Philosophy*, LXXXV, No.4 (April, 1988), pp. 171—191.
37. A Distinctive Contradiction of Advanced Capitalism, in W. H. Shaw and V. Barry (eds.), *Moral Issues in Business*, Belmont, California: Wadsworth Publishing, 1989, pp. 435—439.
38. Base and Superstructure: A Reply to Hugh Collins, *Oxford Journal of Legal Studies*, Volume 9, No.1, 1989, pp. 95—100.
39. A Black and White Issue, *Oxford Magazine*, No.42, Second Week, Hilary

Term, 1989, pp. 5—7.

40. Are Freedom and Equality Compatible? in J. Elster and K. O. Moene (eds.), *Alternatives to Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 113—126.

41. On the Currency of Egalitarian Justice, *Ethics*, Vol. 99 No. 4 (July, 1989), pp. 906—944.

42. Self-ownership, Communism and Equality, Suppl. *Proceedings of the Aristotelian Society* 1xiv (1990), pp. 25—44.

43. Marxism and Contemporary Political Philosophy, or: Why Nozick Exercises Some Marxists More than He Does any Egalitarian Liberals, *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. Vol. 16, 1990, pp. 363—387.

44. Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities, *Recherches Economiques de Louvain*, Vol. 56, No. 3—4, 1990, pp. 357—382.

45. Isaiah's Marx, and Mine, in Edna and Avishai Margalit (eds.), *Isaiah Berlin: A Celebration*, London: Hogarth Press, 1991, 110—27, pp. 220—222.

46. The Future of a Disillusion, *New Left Review*, 190 (1991), pp. 5—20.

47. Incentives, Inequality, and Community, in Grethe B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Volume 13, Salt Lake City: Utah University Press, 1992, pp. 261—329.

48. Self-ownership, Communism, and Equality: Against the Marxist Technological Fix, in A. M. Melzer et alia (eds.), *Technology in the Western Political Tradition*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1993, pp. 131—161. (Expanded version of 42)

49. Amartya Sen's Unequal World, *Economic and Political Weekly*, XXVIII, No. 40 (Oct. 2, 1993), 2156—2160. Revised version in *New Left Review*, 203 (1994), pp. 117—29.

50. Back to Socialist Basics, *New Left Review*, No. 207 (1994), pp. 3—16.

51. Equality as Fact and as Norm, *Theoria*, Nos. 83/84 (1994), pp. 1—11.

52. The Pareto Argument for Inequality, *Social Philosophy and Policy*, 12 (1995), pp. 160—185.

53. The Limits of Contractual Equality, *Ratio Juris*, 8 (1995), pp. 85—90.

54. Is Socialism Inseparable from Common Ownership? *European Labour Forum*, Pamphlet No. 1, Nottingham: Spokesman Books, 1995, pp. 1—8.

55. The Three Sources and Component Parts of Marxism, in Suke Wolton (ed.), *Marxism, Mysticism and Modern Theory*, London: Palgrave Macmillan, 1996, pp. 1—5.

56. Reason, Humanity, and the Moral Law, in Onora O'Neill (ed.), *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 167—88.

57. History, Ethics, and Marxism, in Eddy M. Zemach (ed.), *History, Memory, and Action*, Jerusalem, 1996, 71—83.

58. Where the Action is: On the Site of Distributive Justice, *Philosophy & Public Affairs*, 26(1997), pp. 3—30.

59. Commitment Without Reverence: Reflections on Analytical Marxism, *Imprints*, Vol. I, No.3(1997), pp. 23—36.

60. Images of History in Hegel and Marx, in J. Alexander, R. Boudon, and M. Cherkaoui (eds.), *The Classical Tradition in Sociology*, New York: Sage Publications, 1997, Vol. II, pp.21—42.

61. The Moral Case for Marxism, *The Philosophers' Magazine*, No. 1, Winter, 1997, pp. 38—42.

62. Once More into the Breach of Self-ownership: Reply to Narveson and Brenkert, *The Journal of Ethics*, 2 (1998), pp. 57—96.

63. Marxism After the Collapse of the Soviet Union, *The Journal of Ethics*, 3 (1999), pp. 99—104.

64. Expensive Tastes and Multiculturalism, in R. Bhargava, A. K. Bagchi and R. Sudarshan (eds.), *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, New Delhi: Sage Publications, 1999, pp. 80—100.

65. Poverty as Lack of Freedom, in M. Rosen and J. Wolff (eds.), *Oxford Reader in Political Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 222—223.

66. Socialism and Equality of Opportunity, in M. Rosen and J. Wolff (eds.), *Oxford Reader in Political Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 354—358.

67. If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich? *The Journal of Ethics*, 4 (2000), pp.1—26.

68. Why not Socialism? in E. Broadbent (ed.), *Democratic Equality: What Went Wrong?* Toronto: University of Toronto Press, 2001, pp. 58—78.

69. Freedom and Money, *Revista Argentina de Teoria Juridical*, 2 (2001), pp. 1—32.

70. Deeper into Bullshit, in S. Buss and L. Overton (eds.), *Contours of Agency*, Cambridge, MA.,: The MIT Press, 2002, 321—339.

71. Facts and Principles, *Philosophy & Public Affairs*, 31 (2003), pp.

211—245.

72. Expensive Taste Rides Again, in J. Burley (ed.), *Dworkin and his Critics*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 3—29.