

[美]

约翰·罗尔斯 著

John Rawls


COLLECTED PAPERS



汉阅学术文库 — 公共哲学与政治思想系列 ▶

罗尔斯论文全集 上册

陈肖生等 译

 吉林出版集团有限责任公司

[美]

约翰·罗尔斯 著

John Rawls


COLLECTED PAPERS



汉阅学术文库 — 公共哲学与政治思想系列 ▶

罗尔斯论文全集 下册

陈肖生等 译

 吉林出版集团有限责任公司



北京汉阅传播  
Beijing Han-read Culture

出品人 刘丛星  
总策划 崔文辉  
策划编辑 曹海军  
责任编辑 王平 齐琳 卜春林  
装帧设计 未氓



北京汉阅传播  
Beijing Han-read Culture

出品人 刘丛星  
总策划 崔文辉  
策划编辑 曹海军  
责任编辑 王平 齐琳 卜春林  
装帧设计 未氓

上架建议◎政治·历史

ISBN 978-7-5534-0072-3



9 787553 400723 >

定价：110.00元（全二册）

# 罗尔斯论文全集

上册

Collected papers

John Rawls

〔美〕约翰·罗尔斯 著

陈肖生等 译

# 罗尔斯论文全集

下册

Collected papers

John Rawls

〔美〕约翰·罗尔斯 著

陈肖生等 译

Copyright©1999 by President and Fellows of Harvard University

All rights reserved

“Published by arrangement with Harvard University Press”

国家版权局著作权合同登记 图字：07-2010-2882号

### 图书在版编目 ( CIP ) 数据

罗尔斯论文全集 / (美) 罗尔斯著 ; 陈肖生等译  
— 长春 : 吉林出版集团有限责任公司, 2013.1

( 汉阅学术文库 )

书名原文: Collected papers

ISBN 978-7-5534-0072-3

I. ①罗… II. ①罗… ②陈… III. ①罗尔斯,  
J.R. ( 1921 ~ 2002 ) — 文集 IV. ①B712.59-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第310593号

## 罗尔斯论文全集 ( 全二册 )

---

著 者 [美]约翰·罗尔斯  
译 者 陈肖生等  
出 品 吉林出版集团·北京汉阅传播  
出 品 人 刘丛星  
总 策 划 崔文辉  
责任编辑 王 平 齐 琳 卜春林  
装帧设计 未 氓  
开 本 650mm×960mm 1/16  
印 张 51.25  
版 次 2013年3月第1版  
印 次 2013年3月第1次印刷

---

出 版 吉林出版集团有限责任公司  
发 行 北京吉版图书有限责任公司  
地 址 北京市西城区椿树园15-18号底商A222  
邮编: 100052  
电 话 总编办: 010-63109269  
发行部: 010-63104979  
网 址 <http://www.beijingshanyue.com/>  
邮 箱 [jlpg-bj@vip.sina.com](mailto:jlpg-bj@vip.sina.com)  
印 刷 北京圣夫亚美印刷有限公司

---

ISBN 978-7-5534-0072-3

定价: 110元 ( 全二册 )

版权所有 侵权必究

## 编者前言

塞缪尔·弗里曼

约翰·罗尔斯教授积二十年之功写成的《正义论》，是20世纪最具影响力的道德哲学和政治哲学著作之一。<sup>①</sup>而在成书之前，罗尔斯发表了一系列论文，对此书诸多主题进行了阐述（本文集第1—10篇）。他的《政治自由主义》虽然成书期没有那么长，但更复杂：<sup>②</sup>以1980年哥伦比亚大学“杜威讲座”（Dewey Lectures）为开端（第16篇），并延伸至此后十年发表的一系列论文（第17—18篇，第20—22篇）。

罗尔斯常言：他把这些论文的写作看作是试验性质的工作，只是借机提炼各种理念，而这些理念在此后被吸收进书中时，很可能被发展、修改或舍弃。正是为此，他一直不愿意以独立成书的形式出版他的论文集。最终，挚友和同事的建议和鼓励，还是促使他改变了想法。

本文集几乎涵括了罗尔斯所有正式发表的论文，论文的编排以其初始发表的时间为序。未被收录进文集的论文包括：已经重印于《政治自由主义》平装本第III部分中的三篇论文；<sup>③</sup>他两篇论文的早期版本，它们此后

---

①John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971) .

②John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993; paperback edition, 1996) .

③《政治自由主义》第III部分包括：“The Basic Structure as Subject”，first published in *Values and Morals*, ed. Alvin Goldman and Jaegwon Kim (Dordrecht, 1978), (转下页)



都以更完善的形式重新发表出来了；<sup>①</sup>以及三篇范围有限且为特定场合而作的短文。<sup>②</sup>

罗尔斯论文的内容不需我赘述，但交代它们的一些背景仍是合适的。第1篇论文（1951）原是罗尔斯在普林斯顿大学的博士论文的一部分。<sup>③</sup>这篇论文提出了对道德辩护的一种解释，这种解释启发了此后在《正义论》中对反思平衡的说明。第2篇（1955）包含了罗尔斯对一种实践的解释，这为他在《正义论》中对社会制度的解释提供了基础。罗尔斯在第3篇（1958）提出了他的契约理念的早期版本，正义的原则被看作是自由人——他们被置于平等位置上，且都认可接受一种道德的约束——之间一个普遍协议的结果。在这里，罗尔斯将“一般性位置”（general position）描述为这样一种境况：在那里，订约各派都知晓他们的境况，并且他们自己提出和论证那些解决未来冲突的原则。原初状态在第4篇（1963）被引入，而“无知之幕”此术语是在第7篇（1967）首次被应用到原初状态中去。论述分配正义和差别原则的第7篇和第8篇（1968）的大部分内容被收录进《正义论》

---

（接上页）pp. 47—71，它本身是在美国哲学学会会议（太平洋分会，1977）上宣读的一篇论文（宣读版本的论文其后发表在*American Philosophical Quarterly*, 14 [April 1977]）的一个精华版；“The Basic Liberties and Their Priority”，*The Tanner Lectures on Human Values*, ed. Sterling McMurrin, (Salt Lake City: University of Utah Press, 1983), pp.3—87；以及只在《政治自由主义》平装本出现的“Reply to Jurgen Habermas”，*The Journal of Philosophy*, 92:3 (March 1995)。

①包括以下这2篇论文的早期版本，“Justice as Fairness”，曾在美国哲学学会太平洋分会会议上宣读，并发表在*Journal of Philosophy*, 54 (1957):653—662；“The Basic Structure as Subject”，曾在美国哲学学会太平洋分会会议上宣读，并发表在*American Philosophical Quarterly*, 14 (1977):159-165；这两篇论文最终版本重印于本文集第3篇以及《政治自由主义》第VII讲。

②这些短文包括Review of Stephen Toulmin's *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, in *Philosophical Review*, 60 (October 1951):572—580；“Reply to Lyons and Teitelman”，*Journal of Philosophy*, 69 (1972):556—557；以及“Roderick Firth: His Life and Work”，*Philosophy and Phenomenological Research*, 51 (1991):109—118。

③John Rawls, “A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character”，Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1950；参见*Dissertation Abstract*, 15 (1955):608—609。

中，提出一种道德心理学的第5篇（1963）和阐述公民不服从的辩护的第9篇（1969）也一样。第10篇尽管发表于1971年，却是罗尔斯在哈佛大学作为访问学者（1959—1960）期间，出于教学目的在1959年夏天就已经写成了的。而此第10篇，也是对第3篇的一个重新表述和发展。

在《正义论》出版后，罗尔斯又发表了一系列论文来澄清他对正义的解释和回应各种批评。这些文章包括阐明差别原则（第11~12篇）和平等的康德式的基础（第13篇）的论文，以及讨论作为理性的善好的理论和它与公平的关系的第14篇论文。第15篇是罗尔斯在1974年美国哲学学会上的主席讲演。在这篇文章里，罗尔斯阐发了反思平衡的理念，并讨论了道德理论和哲学其他领域的关系问题。道德理论的独立性这个基本理念，此后被应用到政治哲学中去，并且为罗尔斯的政治自由主义提供了一个基础。

第16篇，也就是1980年的“杜威讲座”，是对原来在《正义论》中提出的对“作为公平的正义”的康德式解释的重要发展。在康德式的建构主义中，罗尔斯将康德式的自由而又平等、合乎情理而又理性的人的观念，推到了对“作为公平的正义”的论证的前沿，并运用此观念去设定原初状态的种种特征并“建构”出正义原则。康德式的建构主义还使罗尔斯修改了对基本益品的说明，第17篇（1982）解释了这些益品与自由平等的道德的人的观念是如何相互联系起来的。康德式的观念，被运用去界定基本自由权，为这些自由权的优先性作辩护以及解决这些基本自由权项之间的冲突。<sup>①</sup>

但是康德式的建构主义，最后被证明只不过是罗尔斯思想的一个转变阶段，因为罗尔斯认为在对“作为公平的正义”的稳定性的原初论证中，潜藏着某些内在不一致，而正是杜威讲座使这种不一致浮出了水面。罗尔斯认为，在一个根据“作为公平的正义”有序地组织起来的社会里，期望每一个人都接受相同的整体性的道德观念去支撑他们的正义信念，这是不现实的。这个问题逐渐使罗尔斯关注那些比为“作为公平的正义”作辩护更为广

---

<sup>①</sup>参见“The Basic Liberties and Their Priority”（1982），Chapter 8 of *Political Liberalism*。

泛的事情。给定良心自由、思想自由和对不同的哲学和宗教学说的宽容都是一个民主的组织有序社会的核心特征，那么，持有不同的合乎情理的整全性学说的合乎情理的人们，如何才能接受相同的自由主义的正义观念，并将之作为辩护、公共推理和社会统一的一个公共基础呢？这就产生了稳定性问题和任何自由主义的正义观都必须面对的政治合法性问题。在文集的第18、20、21和22篇，罗尔斯分别引入了合乎情理的多元论的理念、重叠共识的理念以及公共理性的理念；在此后的《政治自由主义》中，这些理念在应对前述问题上发挥着核心作用。

在这点上，第26篇（1997）以及第27篇（1998）的访谈很重要，因为它们进一步发展了公共理性的理念。即将出版的《政治自由主义》的第二版，将会把在第26篇中对公共理性理念的修改涵括进书中。

第24篇是关于万民法思想的解释，第25篇是这种思想的一个应用，罗尔斯目前正写《万民法》一书的初稿，此书对这两篇文章进行了修订和发展，并将由哈佛大学出版社出版。哈佛大学出版社还将出版的包括：扩展版的哈佛康德讲座（第23篇[1989]正是从中抽取出来的），以及罗尔斯关于莱布尼兹、休谟和黑格尔的讲座。<sup>①</sup>

这些文章的写作贯穿了罗尔斯整个学术生涯，它们体现了罗尔斯在正义的性质及其可行性问题上大约50年的思考。引导罗尔斯一生学术事业的，正是这样一个合乎情理的信念：一个正义的社会是现实地可能的。

我要感谢哈佛大学出版社的Marry Ellen Geer以及Kimberly Steere在编辑、出版此文集上提供的帮助。我还要感谢我的妻子Annette Lareau，她帮忙准备了文集的原稿以及编写了索引。

---

<sup>①</sup>关于康德、莱布尼兹、休谟和黑格尔的讲座，由Barbara Herman和Christine Korsgaard编撰。

## 目 录

编者前言 .....	1
第一篇 一个伦理学决定程序纲要 (1951) .....	1
第二篇 两种规则概念 (1955) .....	23
第三篇 作为公平的正义 (1958) .....	54
第四篇 宪政自由权与正义的概念 (1963) .....	84
第五篇 正义感 (1963) .....	111
第六篇 法律义务与公平游戏义务 (1964) .....	134
第七篇 分配正义 (1967) .....	148
第八篇 分配正义: 一些补充 (1968) .....	175
第九篇 对公民不服从的辩护 (1969) .....	199
第十篇 作为相互性的正义 (1971) .....	214
第十一篇 主张最大化最小值标准的几个理由(1974) .....	253
第十二篇 答亚历山大与马斯格雷夫 (1974) .....	261
第十三篇 一个康德式的平等观念(1975) .....	287
第十四篇 对善的公平 (1975) .....	301
第十五篇 道德理论的独立性 (1975) .....	322

第十六篇	道德理论中的康德式建构主义（1980）	341
第十七篇	社会统一与基本益品（1982）	406
第十八篇	作为公平的正义：政治性的而非形而上学的（1985）	438
第十九篇	《正义论》法文版序言（1987）	469
第二十篇	重叠共识理念（1987）	476
第二十一篇	正当优先性与善的诸理念（1988）	507
第二十二篇	政治的领域与重叠共识（1989）	536
第二十三篇	康德道德哲学诸主题（1989）	563
第二十四篇	万民法（1993）存目	601
第二十五篇	广岛核轰炸50年反思（1995）	602
第二十六篇	公共理性理念新探(1997)	612
第二十七篇	《公益》杂志罗尔斯专访（1998）	658
文献来源		667
索引		673
译后记		803

## 第一篇 一个伦理学决定程序纲要（1951） [1]

1.1 本文将要讨论的问题可以表述如下：是否存在着一个合理的决定程序，至少在某些情形中，它能充分有力地确定相互竞争的利益应依循什么样的方式来裁决，并且在利益发生冲突的情形中，它能够确定一种利益比其他利益更具优先性；还有，这种程序的存在及其合理性，是否能够通过一种理性的探究方法确立起来？为了以一种确定的方式来回答此问题的两个部分，我们就有必要去描述一个合理的程序，并且表明它符合某些标准。我将在下面2.1节开始尝试做这个工作。

1.2 要注意到，我们在这里只考虑一种合理的方法存在与否，而不是去研究如何使它在解决争端中变得在心理上是有效的。就我们目前的目的而言，这种方法究竟能赢得人们多大程度的忠诚在此是不相关的。

1.3 我以上述的方式来表述此原初问题，是因为道德知识的主观性或客观性，不取决于理想的价值实体存在与否，或道德判断是否由情感所促发的，或世界是否存在道德准则的多样性，而仅仅取决于如下这个问题：是否存在一种合理的方法，它能表明现存的或被提议的道德规则以及基于这些规则而做出的决定是确当的（validating），或能够判定它们是不具确当性的？因为说一种科学知识是客观的，也就是说这种知识所表达的命题，是能够通过一种合理和可靠的方法，也就是通过我们可称之为“归纳逻辑”的规

[2] 则和程序去表明它是有根据的；同样地，为确立道德规则以及基于这些规则所决定的客观性，我们必须展示一种决定的程序，至少在某些情形中，它能够合理和可靠地指导我们在不同的道德规则以及作为它们的结果的行为准则之间做决定。

2.1 目前，我们可以把伦理学更多地看作是类似于归纳逻辑的研究，而不是其他已确立起来的探究。正如在归纳逻辑中，我们主要关注找到一种合理的标准，有了此标准，一旦我们知道一个命题或理论以及支持它们的经验证据时，我们就能凭借那个标准来决定我们应该在多大程度上将此命题或理论视为是真确的；因此，在伦理学中也一样，我们尝试去寻找一些合理的原则，一旦我们知道人们所提出的行为准则、这些准则被应用到的情景以及它所影响的相关利益时，我们就能够决定我们是否应该执行这些准则，并将之视为是正义和正当的。

2.2 我们无法事先知道如何找到和制定这些合理的原则。实际上，我们甚至不能肯定它们是存在的，并且人们都知道探索发现的路上，不存在着机械的方法。但接下来，我想描述一种方法，它多大程度上是成功的或者多大程度上能成功，我将留给读者自己去判断。

2.3 首先，有必要对能够胜任道德裁判的那一类人（a class of competent moral judges）给出如下定义：所有这类人都应在某种必要程度上拥有以下这些特征的每一项；如果有需要的话，我们可以将这些特征描述得更为确定且具体：

（i）一个胜任的道德裁判，他的智力，也就是人们在智商测试中希望检测出的那种能力，应在某一必要水平之上。这种能力所要求的必要水平不宜设置得太高，我们假定，智力一般的人，和道德圣贤一样，都能拥有“道德洞见”（moral insight）。因此，我倾向于认为，一个胜任的道德裁判，其智力仅需达到一般水平就足够了。

（ii）一个胜任的道德裁判，要知道关涉到他所在的世界的各种事物以及一些经常性行为的结果，这些都是可合理地期望智力水平在平均线

之上的人们应该知道的。还有，我们期望一个胜任的道德裁判，在他被要求提供意见的所有情形中，他应知晓关于这些情形的特殊的事实。要注意，这里提到的这种知识，要与下面提到的同情的知识 (sympathetic knowledge) 区分开来。

(iii) 一个胜任的道德裁判，要成为一个合乎情理的人 (reasonable man)。如果他能通过如下检验，就可有根据地认为他具有这种特质：首先，一个合乎情理的人显露出一种使用归纳逻辑的标准，以确定他可以恰当地相信什么意愿 (如果不能说是一种欲望的话)。第二，一个合乎情理的人，一旦他面对一个道德问题时，都显露出这样一种倾向，即：寻找理由去支持或反驳那些对他开放的可能的行为准则。第三，一个合乎情理的人，展现出以一种开放的心灵去考虑问题的欲望。因此，即使他在某些议题上已经有了自己的看法，但总是愿意根据讨论中他能接触到的进一步的证据和理由，去重新考虑自己的看法和立场。第四，一个合乎情理的人知道或尝试去弄明白他自己的情感的、理智的和道德的偏爱，并且在衡量任何问题时，诚恳地把上述这些因素加入考虑。他既不是对偏见和偏倚的影响一无所知；即使他已经尽了最真诚的努力去消除它们的影响，但他知道这些影响还是存在的。当然，对这些因素的影响，他也没有持一种宿命论的态度：即认为这些因素迟早会对他的选择产生决定性的影响，从而倾向屈服于它们。

(iv) 最后，一个胜任的道德裁判，应对人类利益具有一种同情的知识，正是这些利益在特定情形中的冲突使得做道德决定是必要的。具有这种知识体现在：首先，胜任的道德裁判通过在自己的生活中体验到这些利益所代表的善好，而对这些利益具有一种直接的知识。一个人通过自己的直接经验体验到的利益越多，他符合此第一个检验标准的程度也就越高。但很明显，没有人能直接地了解到所有的利益，因此第二个检验是：假如一个人并不是通过直接的方式熟悉这些利益的，那么他作为裁判的资格，部分地是通过对这些利益进行一种想象性体验，从而对这些利益具有一种评

[3]



鉴体会能力来获得的。这第二种检验同样要求：一个胜任的道德裁判，不能将他自己事实上的偏好作为必要和可靠的标准，去衡量呈现在他面前的利益的实际价值。通过想象性体验，他应该有能力且认真地去确定这些利益对那些分享它们的人而言到底意味着什么，并据此相应地去衡量它们。第三，一个胜任的道德裁判，应该有能力 and 欲望通过想象把所有相互冲突的利益以及各种冲突情形所涉及的相关事实展现在自己眼前，并且以同等的关注去评估每一种利益，仿佛每一种利益都是他自己的利益一样。他被要求去把那些实际上是别人的利益看作仿佛完全是他自己的利益一样，然后确定在自己心目中什么是正义和不正义的；并且他还被要求：在他脑海中谨慎地架构好有待裁决的议题后，他在此议题上所做的判断，要按照他的正义感所要求的去做。

2.4 在考察我们所采纳的方法的下一步发展之前，有必要对之前的阐述  
[4] 做一些评论。首先，定义和确定能够胜任道德裁判的这类人的那些检验标准是模糊的。也就是说，给定一组人，很有可能会出现（各种出现概率都有可能）我们不能确定某一个人是否能胜任道德裁判这种情况。但在日常生活中，我们的确认同上述讨论到的那些特征的样式；我们的确认为，如果某些个体在一个相对显著的程度展示了这些特征的话，我们就可以说他们是“合乎情理的”或“不偏不倚的”；在我们的利益攸关的任何情形里，具有这些品格特征的人的决定才是我们需要的。因此，尽管前述的检验标准无可否认地是不精确的，但它们的确描述和挑选出了一类得到人们公认的人，并且的确满足了这种检验标准的这类人，毫无疑问可合理地称为“胜任的道德裁判”。

第二，很重要的是要注意到，一个胜任的道德裁判，既不是依照他在某种特定情形中说过什么来定义的，也没有根据他表达或采纳的原则是什么来定义。他对此裁决工作的胜任与否，仅仅是根据他所拥有的某些特征来确定的，这些特征的其中一些可称为能力和成就（智力和知识），其他的一些可称为德性（如合情理性[reasonableness]的理智德性）。本文

后面部分将会解释得更清楚。至少在我们探究的起始阶段，为什么我们不能把胜任的道德裁判定义为接受某些原则的人。理由在于：我们希望说，那些用来裁决利益冲突的原则之所以被视为合理的，其中一个根据在于：胜任的裁判似乎直觉性地应用它们去裁决道德议题。很显然，如果把胜任的裁判定义为一个应用这些原则的人，那么我们的推理就陷入了循环。因此，一个胜任的道德裁判，必须不能根据他说过什么或他使用什么原则来定义。

第三，人们应该注意到，上述那些用来定义一个胜任的道德裁判的特征，依照经验来看，它们本身就是一个给定的人能获得某些知识这个合理期望的必要条件。因此，我们认为智力在所有各种类型的探究中就是这样的一个条件；知识也一样，因为一个人知道得越多，他的进一步探究获得成功的可能性也就越大。重复一次，并不是说只有这些能力和成就才是必要的，一个人想要成为一个优秀的探索者的话，他还必须发展出我们称为“理智的德性”的那些心灵和思维习惯（试比较2.3[iii]）。最后，这些习惯、思考能力和想象，被描述为是和对人类利益的同情知识相联系着的。正如理智能力和德性是各种类型探究的必要条件一样，我相信这些习惯和能力，也是在道德议题上做出公平决定所必需的。我们可以将它们称为“道德洞见的德性”，它们并没有确定道德洞见的内容或性质，但假定道德洞见存在的话，“道德洞见的德性”所体现的这些习惯和能力确保了一些条件，在这些条件下，我们相信道德洞见最有可能可以有效地肯定它自身。因此，对定义一个胜任的道德裁判的那些特征的挑选，并不是任意的，而是在每一种情形里都存在着选择它们的理由，且这种理由与获取知识的目的是相一致的。 [5]

最后，如果我们考虑一下挑选胜任的裁判的其他一些办法，上述评论所持的立场就会更加清晰。一种意识形态的标志性特征，就是它违反了上述的标准。意识形态，无论是何种类型，总是主张某些特殊的种族、社会阶级或制度性群体对真理或正义知识的垄断；在这里，裁判胜任与否，是

根据与获取知识不相关的种族和/或社会学特征来确定的。在我们提出的方法中，我们非常小心谨慎地选择那些与获取知识相关的特征来定义可胜任的道德裁判的那一类人，拥有这些特征并非某些种族，阶级或团体的特权，一般而言，是所有人都能拥有的或的确拥有的，至少在某种程度上是这样。

2.5 发展我们的程序的下一步，就是定义一类的深思熟虑的道德判断（the class of considered moral judgments），它们的决定性特征如下：

（i）在某一情形中的一个深思熟虑的道德判断，应是在如下这样的条件下做出的：即在此条件下，道德裁判是免受他的判断的所有可合理预见的后果的影响的。例如，他将不会因为在此情形中做此裁决而非彼裁决而受惩罚。

（ii）深思熟虑的道德判断应满足的另一个条件是，在此条件下所做出的道德判断的正直性（integrity）能够得到维持。尽可能地，道德裁判必须不能以任何直接的或个人的方式从他的决定中获利。（i）和（ii）这两个检验，是为了排除这样的情形：一个人必须对属于他自己的那些利益之一的优劣做出衡量。强加这些条件是有辩护的，因为恐惧和偏倚被认为是通向正义裁决的障碍。

（iii）在某一情形中做出一个深思熟虑的道德判断，此情形必须是事实上存在着利益冲突的情形。因此，我们排除了所有假设情形之下所做的判断。另外，需要做出裁决的情形最好不要特别棘手，应是在日常生活中经常会出现的。这个限制是可欲的，因为它使我们做判断试图去解决的那些问题是为人们熟悉的，并且是人们曾有机会对它们做过反思的。

[6] （iv）在做出深思熟虑的判断之前，应有对与问题相关的事实细致调查，并且所有利益相关方都有平等的机会去陈述他们的理由和论据。我们之所以要提出此要求，是因为在对相关事实没有知识的情况下所做的决定，只有偶然的机会能成为一个正义的决定。

（v）做出深思熟虑的判断的人应该对这个自己的决定感到肯定。这种

特质可以称为“确信”(certitude),且它与确定性(certainty)形成鲜明对比,后者是一个命题或理论与支持它的论据之间的一种逻辑关系。这样要求是基于如下考虑:研究那些人们感觉是正确的判断,比研究那些看起来是错误或令人迷惑的判断看起来更有益,即使对判断的做出者而言亦是如此。

(vi)该判断应该是稳定的,也就是可以肯定,一个胜任的道德裁判在不同的时间、不同的地点面对相同的情形,他会做出相同的裁决;他会把相关事实和互竞的利益相似的情况,理解为相似的情形。大体而言,这种稳定性必须在胜任的裁判这类人中以及他们在不同时候的判断中保持着。如果在一个相似的特定类型的情形中,胜任的裁判今天决定以这种方式做出裁决,第二天以另一种方式裁决,或他们中的三分之一这样裁决,另三分之一以相反的方式裁决,还有剩下的三分之一说他们不知道怎样裁决,那么这些判断就是不稳定的,没有一个可称得上是深思熟虑的判断。如果有资格的人们相互间都不一致,那么我们仍然坚持一个判断是正确的,这是不合理的。我们提出稳定性要求正是基于此考虑。

(vii)最后,一个深思熟虑的判断,要求该判断相对于伦理原则而言是一种直觉的关系,也就是说,这种判断不应该由对原则的一种有意识的应用来决定,只要我们在反思中能够明显感觉到这样的应用的存在。在使用“直觉的”(intuitive)这个术语时,我并没有把它等同于“冲动的”(impulsive)、“本能的”(instinctive)这些术语所表达的意思。一个直觉的判断可以是对某一情形的相关事实做彻底调查后的结果,并且它可能是在对不同的决定的可能后果进行一系列反思之后做出的,甚至是应用了一些如“应守诺”这样的常识性规则之后做出的。我们在这里只是要求:深思熟虑的判断不能由对伦理原则的一种系统性的和有意识的应用来确定。做这样的限制的理由是显而易见的,如果人们记得我们当前探究的目的的话——描述一个决定程序,根据这些程序我们能为某些特定的道德决定作辩护,但亦要表明这个程序本身同样也是有辩护的。现在,该程

序的一部分，在于去表明：这些有辩护的伦理原则是隐含在胜任的裁判所做的深思熟虑的判断中的。如此一来，很明显，如果我们让这些判断由对这些原则的一种有意识的和系统的应用来决定的话，那么该方法就会有循环论证的危险。在这些原则已经被有意识地 and 系统地运用来确定这些判断的情形中，我们就不再能通过考察那些判断而真诚地对一个原则做出检验。

2.6 到此为止，我已经定义了：其一是能够胜任道德裁判的那一类人；其二是深思熟虑的那类判断。如果胜任的裁判是最有可能做出正确决定的人，那么如果我们小心地从这些判断所做出的条件和背景中对他们的判断中进行抽象，这样得来的判断就很有可能也是正确的。除了一些为防止循环论证而提出的要求外，深思熟虑地判断其他的定义性特征，都是这样的一类特征：它们能挑选出一些判断，而这些判断最有可能是由被视为对一个胜任的裁判而言是本质性的那类思考习惯、想象等来确定的。那么，我们就可以说，与我们目前的目的相关的这类判断，就是由胜任的裁判做出的深思熟虑的判断，也是他们日复一日地在不断产生的道德议题上所做的判断。基于前述理由，我们不需再考虑任何其他的判断。

3.1 展现这种决定方法的下一步是这样的：一旦胜任的裁判所做的那一类深思熟虑的判断被挑选出来后，剩下的工作就是找到并阐明一种解释（*explication*），这种解释在其全部范围之内（*total range*）都是令人满意的。可以把这个过程理解为一种很有可能产生合理的和有辩护的原则的启发性设施（*heuristic device*）。

3.2 “解释”这个术语的意思，可以通过如下形象的方式表达出来：考虑这样一种情况，一组胜任的裁判在审查日常生活中出现的一系列情形中做出了深思熟虑的判断，那么对这些判断的一种解释，就被定义为一系列原则；任何能胜任裁决工作的人，只要明智和一致地把这些原则应用到相似的、有待审查的情形中去，那么在每一种情形中，他系统性地和非直觉性地应用这样原则所做出的判断，无论如何都与一组胜任的道德裁判所做出的深

思熟虑的判断是相同的。一种解释的范围 (range)，正是通过精确地陈述这种解释要去说明的那些判断而得以界定的；并且任何给定的解释，如果它成功地说明自己特定的范围，就是令人满意的。

3.3 那么，发展出这种决定方法的下一个目标就是，去找到并阐明一种解释，这种解释在胜任的道德裁判所做出的深思熟虑的判断的全部范围内——这些判断在日常生活中日复一日地做出，体现在常识道德的命令中和法律程序的各个方面等——都是令人满意的。如果裁定道德问题的合理原则存在的话，那么我们就可以推测，在胜任的裁判所做的深思熟虑的判断的全部范围内的一个令人满意的解释所定义的那些原则，与裁定道德问题的合理原则就至少是相近的。正是基于此推测，对这些判断的解释，就被设计成一个寻找合理原则的启发性设施。因此，尽管解释是一种经验性的探究，但考虑到界定此解释的范围的那一类判断的性质，那么解释就很有可能成为一种发现合理的和有辩护的原则的方式。 [8]

3.4 由于“解释”这个概念可能是不清晰的，我将通过表明“一种解释不是什么”来澄清它。首先，一种解释并不是对在构成其范围的判断中所使用的伦理术语的一种意义分析。一种解释尝试去做的工作，就是我在前面清晰地阐述过的那些东西，它本身不去考虑那些伦理表述的意义或它们的语义。

第二，一种解释不去考虑在人们使用伦理表述或做道德判断的某些特殊情形中，人们究竟意图去主张或断言什么东西。

第三，一种解释不是一种关于胜任的裁判的深思熟虑的判断的实际原因 (actual causes) 的理论，并且这一事实使得一种解释，除了局限于一类具体明确的判断这方面外，与对道德判断的心理学或社会学的研究形成了鲜明

---

\*罗尔斯在此处的意思是，我们要对胜任的裁判做出的深思熟虑的判断做出解释，即解释说明为什么在这些情形中会有这样的判断；进行这样解释的结果就会产生一些原则，人们如果在那些情形中合理地应用这些原则的话，得到的判断将和胜任的裁判所做的判断相同。这种解释的范围有多大，当然就取决于这种解释要去说明的那些判断的构成状况如何。——译者注

的对比。此处定义的解释，如果某种意义上可以说与原因是相关的，那么其唯一的理由就是：一个令人满意的解释可以成为在其范围之内的判断的一个原因，如明确和有意识地采用该解释的原则，将会产生相同的判断。因为解释与判断产生的实际原因并不相干，那么在其范围之内的判断究竟是由非自然的伦理品格的直觉所引致的，或由意向性的感觉对价值品质的直接经验的回应所导致的，还是由情感性态度引致并转而由某些可具体化的心理学的或社会学的决定因素所导致的，这些全部都是不重要的。关于实际原因的问题，尽管有趣，但从我们当前所讨论的方法的立场看来是不相关的。考虑一个之前陈述过的事实，那么此问题的不相关性也就能看得很清楚，即：道德判断的主观性或客观性不取决于其原因（在刚刚开列的任何一种原因的意义上都是如此），而只是取决于是否存在一个合理的决定程序；至少在某些情形中，它能足够有力地去确定一个给定的决定及其带来的行为是否是合理的。

最后，只有一种方式可以表明一种解释是不能令人满意的，也就是表明存在着这样一种情况：在某种具体情形中，存在着胜任的裁判的深思熟虑的判断；但在该情形上应用该解释的原则，要么不能产生任何更具体的判断，要么就引导人们去得出一些与深思熟虑的判断不一致的具体判断。反过来，表明一种解释是令人满意的唯一方式，就是去表明对它的明确和有意识的应用，能成为在其范围之内的那些深思熟虑的判断的一个原因。

3.5 在论述过一种解释不是一些东西后，现在我打算指出它的一些正面的特征。首先，一种解释必须是能被胜任的裁判明智地去应用的；而由于一个胜任的裁判不需要在逻辑或数学方面有特殊的训练，所以一种解释必须用（或可用）平实的语言来表述；且它的原则必须是易于被诠释的，这种诠释是平均水平的胜任的裁判都可以掌握的。

第二，一种解释必须以原则的形式来表述；这种要求的理由在于，我们要把解释用做一种启发性的设施。一种深思熟虑的判断的典型形式可以表述如下：因为A，B，C……以及M，N，O……分别是一个例子中的事实以及

相互冲突的利益，并且利益M被赋予相对于N，O……的优先性。一个深思熟虑的判断并没有为上述决定提供任何理由。它只是根据该情形中相关的事实以及相冲突的利益，来陈述自己心目中的优先次序。一种解释的原则必须是具有普遍的指示性，可用普通语言来表述的；这样，当它们被应用到具体的情形中去时，就能产生在深思熟虑的判断中表达出来的那种对冲突利益的优先次序。

最后，一种解释如果要完全成功，必须是全面性的 (comprehensive)。也就是说，根据该解释本身 (对于这一点的限制条件，参见下文4.3)，它能够对所有的深思熟虑的判断进行解释说明；并且它在做这种解释时，还要追求最大的可能的简洁性和精致性。简洁性的要求意味着：除了其他东西外，一种解释在它所使用的原则的数量这个问题上，多少要做到令人满意；尽管这种要求很难精确地陈述，但很明显，如果要求我们每面对一个例子或相同的一类例子，都要使用一个单独的原则，那么我们将一无所获。

3.6 寻找一种全面性的解释的努力，可以看作是要去阐明胜任的裁判所做的深思熟虑的判断中的不变量 (invariant)。假定在不同时间地点中要做出深思熟虑判断的情形具有一种宽泛的多样性，那么，解释的原则是这样的一些原则：对它们的有意识和系统的应用，应可成为确定在具有宽泛多样性的各种情形中所做的深思熟虑的判断的多样性的一个共同要素。这样的一种解释存在与否，目前尚不可知，且众说纷纭；但如果它真的存在的话，那么相信这样的一种解释的确存在，可能是找寻到它的一个前提；因为不相信它存在的人，肯定不会付出那么多的努力去寻找它。

4.1 也许伦理学的原则性的目的，就是去制定一些可获得辩护的原则， [10] 它们可以被运用到利益冲突的情形中去，并裁定哪一种利益应该被赋予优先性。因此，我们还需要考察“可获得辩护的原则” (justifiable principle) 和“理性的判断” (rational judgement) 在一些特定情形中到底意味着什么。

4.2 先来考虑一下一个较为简单的问题：检验一个判断在一个特定情形中是理性的标准是什么？答案是：只要能够表明给定该情形的事实和冲突



的利益，此判断能够根据一个（或一系列）可得到辩护的原则来解释。因此，如果对一个（或一系列）原则的明确而有意识的采用可以或应能为该判断奠基，或如果该判断表达了一种优先次序，而这种优先次序是可获得辩护的原则一旦应用到该情形中去就可得到的，那么我们就可以说该判断是理性的。显然，如果上述定义是正确的，那么对特定判断的辩护，依赖于可得到辩护原则的运用。但我们怎样才能知道一个原则是否是可得到辩护的？为回答此问题，我们下面将考察4个标准。

4.3 接下来的讨论，我们将假定，我们已经获得了对胜任的裁判的深思熟虑的判断的一个令人满意的和全面性的解释（注意下面第4个检验中提到的限制条件）。现在我们来考虑，基于什么理由，我们就能把这些原则接受为是可得到辩护的。

第一个理由我们已经提到过：因为该原则要解释胜任的裁判的深思熟虑的判断，并且因为它们是在现存最有利的条件下做出的，这些判断比其他的判断更有可能代表胜任的裁判的成熟与确信；我们称为“道德洞见”的东西，如果存在的话，那其中的不变的东西，最有可能类似于一个成功的解释的原则，而不是一个人在自己脑海里形成的那些原则。一旦该解释涵括了各种人在各种不同的情形中所做的判断，那么个体的偏好就将被排除。因此，这些原则构成了对胜任的裁判的深思熟虑的判断的一个全面性的解释这个事实，就是把它们接受为可获得辩护的原则的理由。如果我们考虑一下相反的例子，这一点就很好理解：想象一下，如果一些原则只是碰巧解释了一些人在强烈的情感或身体的强迫之下所做的判断或精神病人的所做的判断，我们对这些原则其实是不抱有信心的。因此，构成那种解释的范围的这类判断，是把这些原则接受为可获得辩护的原则的第一个根据。

第二，对一个原则的合理性检验，要通过看它是否显露出一种获得胜任的  
[11] 道德裁判的接受的能力，也就是看这些裁判通过批评和公开辩论，自由地衡量过它的优点后；在每一个裁判都仔细考虑过它，并将之与自己的深思熟虑的判断做了比较后，他们是否接受此原则。我们希望，某些原则将展示出其赢

得自由和自愿的忠诚的能力，并且有能力实现非强制性意见的逐步收敛。

第三，对一个原则的合理性的检验，要通过看它是否能够在现存的意见冲突的例子中发挥作用，以及在会带来棘手问题的新例子中，经过批评和讨论后，能否产生一个在所有或几乎所有胜任的裁判看来都是可接受的结果，并且此结果符合他们关于一个合理的决定的直觉性观念。例如，在某些时候，惩罚问题是一个非常棘手的道德问题，如果制定一个或一系列原则，它们能够显示出一种令所有或几乎所有胜任的裁判都满意的解决这个问题能力，那么在这个或这一系列原则所应用到的一个可能的例子中，它们就通过了此种检验。一般而言，一个原则，如果它表明它有能力解决在它被制定的时期以及未来都会存在的复杂道德问题，它就证明了其合理性。这个检验，某种程度上可以类比应用到经验性理论上去的那种检验：它有能力预见到那些目前尚未知的规律和事实，并且解释这些目前不可解释的事实和规律。

最后，一个原则的合理性检验，要通过看它是否有能力在胜任的裁判的深思熟虑的判断的一个子类（subclass）面前维持自身（即继续被人们认为是合理的），此事实可以通过如下方式确证，即：当我们面对深思熟虑的判断与该原则产生对抗时，我们的直觉信念认为错误的是深思熟虑的判断，而不是那个原则。当一个原则无法解释深思熟虑的判断的一个子类时，如果此子类而不是那个原则被认为是错误的，那么此原则就通过了这里的检验。例如，经常会发生这样的情况，可胜任裁判工作的人，在对品格的道德价值做判断时，对其他人进行了谴责，但是与如下规则相冲突的：一个人拥有如下品格是不应受到道德谴责的——这个人的这些品格是本来就不可能变成另一个样子的，即使此人当初的确选择了发展这样的品格。但是，经常性地，当我们指出他们的判断与此规则相冲突时，这些人经过反思，将会承认他们的判断是不正确的，并且认可那个原则。当我们自认为是深思熟虑的判断与那些原则发生冲突时，如果这些原则展现了纠正我们的想法的能力，那么在此意义上，我们就说这些原则通过了第4个检验。当然，一旦一个原则成功地

否定了某些被认为是深思熟虑的判断，那么找到一些有说服力的理由来解释这样的反常，这样做即使不具根本性，也是有价值的。其实，如果一个被接受的直觉性确信，的确是由一个关于我们没有注意到的事实的错误信念引起的，或由在某些被公认为是偏狭的基础上形成的错误信念引起的，我们就找到了这样的理由。第4个检验的背后的理据在于，尽管胜任的裁判做出的那些深思熟虑的判断，比任何一个特定个体所做出的那些判断，更有可能成为一个阐明人类正当感和不正当感的资源储备库：但无论如何，它们还是可能包含着一些误差和模糊的地方，而发现这些深思熟虑的判断的误差和含糊之处的最好办法，就是将之与通过前面三个测试的原则做比较，看看人们经过反思后倾向于把这两者中的哪一个看作是不正确的。在上面（3.5）中提到的限制条件，应该与在此讨论的第4个检验联系起来理解。

4.4 一个原则，如果它满足前述所有的检验标准，我们就有理由称它为合理的。但是在实践中，我们最好不要期望这么高。我们可能不会那么轻易找到一个令所有胜任的裁判信服的全面性解释，它能够解决现存的所有困难，并且当深思熟虑的判断本身出现反常情况时，这种解释总是能克服这些反常。我们应该期望对有限领域里的深思熟虑的判断有一个令人满意的解释。与其他学科一样，伦理学也必须一步一步地谋发展。

4.5 值得指出的一点是，我们在此提出的为伦理原则的合理性提供证明的方法，与用于确立归纳逻辑的标准的合理性的方法相似。在接下来的探究中，我们尝试去解释清楚：我们关于可信性（credibility）的直觉判断的充分多样性（full variety），无论这种判断是我们在日常生活中做出的，还是在科学研究中做出的（此判断与一个命题或理论相关，给定我们知道支持它们的证据）。以此方式，我们希望发现一些事实上被使用的、看起来能获得能胜任道德裁判工作的探究者的同意的评估证据的原则。可以这样来检验如此获得的原则：看它们能多好地解决如下棘手问题——在特定情形中，我们应该如何去衡量那些证据？另外对此原则的检验还要看：它能多好地对抗那些看起来是反常的、但不管怎么样还是根基稳固的评估证据的

方式，假定这种反常真的存在的话。因此上面(4.3)的每一个检验，在应用到归纳性标准的检验中去时，都有其对等物或类似物。如果我们假定人具有知道对错的能力，一如他们有知道真假的能力一样，那么我们提出的方法，就很有可能成为一种发展出确定我们何时拥有那种知识的程序的方法；并且我们应该有能力用证明归纳标准的合理性的那种方式来表明伦理原则的合理性。另一方面，一如科学与科学方法的发展表明了人类有知道真假的能力一样，现实地制定伦理原则以及对这些原则的检验方法（且对原则和方法的制定阐明，是在一个令人满意和合理的解释中体现出来的），表明了人有能力分辨对错，以及知道两者的客观区别的确当性。在本文接下来的部分，我们将讨论怎样去构思这样一个令人满意和合理的解释。 [13]

5.1 在日常生活中，我们至少在三种类型的事情上做道德判断：人的道德价值，行为的正义性和某些目标和活动的价值。我们下面要构思的解释，只是打算对行为做解释。在此，我们有必要对善好(goods)和利益(interests)做一些准备性的定义，因为我们下面将不再深入讨论这一点。

5.2 我们用“善好”此术语去表达的那一类东西，可以归为三个子类：  
(i) 好的东西。即在特定条件下，任何具有可辨别的能力去满足一种或多种可确定的需要、欲求和喜好的物体，如食物、衣服、房子，等等。(ii) 好的活动。即在特定条件下，任何具有可辨别的能力去满足一种或多种可确定的需要、欲求和喜好的活动，如对知识的追求，对艺术作品的创造和思考，发展社会伙伴关系。(iii) 使能性的善好(enabling goods)。即任何物体或一类物体、任何活动或一系列活动，它们在特定条件下的使用或运用，可以培植一些条件，在这些条件下，(i)和(ii)类型的善好能够被产生出来，能够得到使用、运用。

“利益”此术语可以做如下理解：一种利益，被认为是对一些善好，或任何类型的善好的需要、欲求或喜爱；接下来，我们设定：这些需要、欲求或喜爱的明确表达，是通过在全体胜任的裁判（不是一个法律审判的法庭，而是一个伦理的法庭）的面前提出一种明确的主张(claim)来完

成的；这种主张被构想为要求占有—种善好（如果这种善好是一个物体的话），或看作寻求许可去体验—种善好（如果这种善好是—项活动的话）。因此，我们可以把—种主张看作是在—个论坛中阐明—种利益，而此论坛就是为衡量此利益的优点价值而设立的。

5.3 接下来，我们有必要界定—种情形，在此情形中会出现—个决定以及由此决定带来的行为的正义性问题。我们通过以下方式来完成此界定：—旦我们可以合理地预见到，对两个人或多个人的两个或多个主张的满足，其结果就会使得这两种主张（如果主张成为—种权利的话）相互干扰、相互冲突时，正义问题就产生了。因此正义的问题作为—个理论性的问题，其本质就是制定合理的原则来裁决在两个或更多的人的互竞的利益中，哪一种利益应该被赋予优先性的问题。

[14] 5.4 进一步，我们以如下方式来定义—种正义的事态（a just state of affairs）：假定存在着刚才提到的正义原则，那么—个事态是正义的，当且仅当如下条件得到满足：给定正义的事态确立之前相关利益处于相互冲突中，那么在此事态中得到保障和允许的利—益，就是所有工具性地促使这种事态发生的行动者，当他们明智地应用那些正义原则来裁决他们的决定和行为时，这种裁决所保障和允许满足的那些利—益。否则，—种事态就是不正义的。从这个定义中我们可以看到，我们无法通过观察某情形某—时间的状况来确定该情形的正义性。在正义事态确立之前，我们必须要知道存在着哪些利—益，该情形的当前特征是通过什么方式被人类行为决定的。

5.5 我现在就来陈述—些有望令人满意的正义原则。这些原则的合理性，是由4.3所讨论的那些标准来检验的。需要指出的是，我在下面陈述的原则只是暂时性的，因为还没来得及考虑它的独立性、简洁性或精致性。这些奢侈的东西，只有我们充分地陈述了那些必要的原则后，才能考虑它们。

(i) —系列相互冲突的利—益中的每一种利—益，都应根据相同的原则去评估。评论：这个原则体现了法律领域里的—个相似要求，即通常所说的法律面前人人平等。这个要求并没有涉及原则性的内容，而只是说，无论采纳

什么样的原则，应该用相同的原则去衡量所有相互冲突的利益，不能这种利益采用此原则，另一种利益采用彼原则。

(ii) 首先，初步看，应把每一种主张都视为是值得去满足的 (meriting satisfaction)。其次，不能没理由地把任何一种主张斥为是不可能满足的。最后，裁定一种主张的不能被满足的理由，或要求它作出修改的理由，只能是：可以合理地预见这种主张的满足的结果，将会与另一种主张的满足相互干扰。这种对主张的拒绝或修改要求，只要符合这一点以及其他原则，就是合理的。评论：此原则表明其预设立场总是倾向于支持一个主张的，它界定了需要什么样的理由才能驳斥此预设。

(iii) 首先，除非有合理的预期显示，一个主张的满足将直接地、实质性地与其他主张的满足相冲突，否则不应基于为其他主张考虑这个理由，而否定和要求修改一个主张。其次，“合理的预期”应该是这样一个预期，它要建立在依据归纳程序的标准而提出的论据来确证的信念的基础之上。再次，一个主张价值越大，就越应宽容它对其他利益的干扰或潜在的干扰，反之则相反。评论：这个原则可看作是那个裁定言论自由界限的所谓“明显而立刻的危险”原则的一般化。 [15]

(iv) 其一，给定存在着的一组互竞的主张，那么应尽可能促使更多的主张得到满足，只要它们的满足与其他原则是可以相容的。其二，在为了另一利益而牺牲或修改这一利益之前，应尽力去寻找同时满足这两者的途径，若成功，则遵循此两得利的途径。

(v) 其一，如果使用任何类型的手段去服务于确保一种利益的目的，那么它们是为确保此利益而被设计出来的这一点，应该是合理地可证明的 (demonstrable)。其二，如果运用非中立的手段——这些手段的运用会对一些其他的利益产生影响——来服务于保障一种利益的目的，那么对这种手段的运用的恰当性取决于根据其他原则评估出来的所有受影响的利益的价值究竟有多大。评论：“合理地可证明的”界定方式，和在 (iii) 第二点中的“合理的预期”的界定方式一样。

(vi) 首先, 各种主张应根据其强度 (strength) 来排序。其次, 一个主张的强度, 直接地和成比例地取决于主张的持有者所表现出来的特征, 这种特征与分配或运用那种善好是相关的。最后相关的特征是那些可界定的需要、欲求或喜爱, 在可确定的条件下, 那些好的东西或活动具备一种可辨别的能力去满足它们。评论: 这个原则设计出来, 是为了有序化同时对某一特定的善好提出要求的一系列主张; 它申明: 相关的特征是那些需要、欲求或喜爱, 它们的满足一般被认为是使用或运用那些善好的目的。因此, 如果互竞的主张都要求分享一定量的食物, 那么相关的特征就是对食物的需要; 与这种类型的主张不相关的特征是该主张持有者的姓氏字母的数量。

(vii) 首先, 假定存在着强度同等的一系列主张, 如果可能的话, 那么这些主张要同等地满足。其次, 给定存在一系列同等的主张, 但至少在某一种程度上没有同等地满足它们的可能, 那么就要采纳无偏倚的任意 (impartially arbitrary) 的方法来决定应该满足其中的哪一种主张。最后, 给定存在一系列不同等主张, 但其中又存在同等主张的子系列, 那么一系列的不同等主张应该根据 (vi) 来排序; 里面的子系列同等的主张, 如果可能同时满足, 则应该根据 (vii) 中第一条来处理; 不能同时满足, 则服从 (vii) 中第二条。评论: 术语“无偏倚的任意的”可通过以下方式来理解: 想象一种这样的善好, 它的性质使任何划分它的企图变得不具实践性或者是不可能的, 但是一定数量的人们, 他们中的每一个对这种善好的占有或运用都具有同等强度的主张。在这样的情形里, 我们通过无偏倚的任意的的方法, 例如, 看谁能抽到最大的牌来选出其中一个主张来满足。此方法是任意的, 因为根据 (vi) 中第三条, 谁能抽到最大的牌在这里是不相关的特征。但此方法是不偏不倚的, 因为在抽牌之前, 每个人都有平等的机会去为自己获取那种任意地设定为相关的特征。

6.1 上述原则, 对胜任的裁判在关涉行为的正义问题的情形中所做的深思熟虑的判断提供了一个解释。另外, 我们希望这些原则能够符合4.3所述的合理性的检验标准。现在, 很显然我们至少应该对这些原则中的一些做出

说明，尽管我们不能在此做详细的探讨。问题是，我们怎样去说明它们？要使用一个想象性的例子吗？如下这个考虑回答了这个问题：正如认识论最好通过考虑直觉上可接受的知识例子来进行研究一样，对伦理学最有益的探究，是通过仔细检验那些看起来是直觉上可接受的和合理的道德决定的例子来进行；并且正如适合认识论研究的例子，经常可以在充分发展的科学理论中找到一样；适合于伦理学的例子可以在这样一些决定中找到，这些决定代表了道德学家、法学家和其他思考过此问题的人在讨论中所做出的那类确定的结果。根据此建议，我将尝试表明某些原则在言论和思想自由的问题上能够产生一个确定的结果，以此方式来阐明这些原则。

6.2 考虑一下宗教裁判所的例子。请记住，这种制度是在如下基础上为它的活动作辩护的：宗教异端的教义将大大增加下地狱之人的数量，并且妨碍那些获得救赎的人的永恒利益。但是，困难在于，不存在可为归纳程序的标准所接受的论据去支持这种信念，因此，根据 (iii)，宗教裁判所的活动是不正义的。

另一方面，考虑一个人或一种制度，他（它）采纳了这样一个规则：人们不应该去相信一个命题，除非有已知存在的证据作为相信它的基础，而这种证据又是可为归纳程序的标准所接受的；而我们又假定这个人或者制度根据此规则相应地采取了压制性的行动。那么，我们可以对作为采纳此原则的结果的这些行为说些什么呢？根据此规则采取的压制性的举动，已经违反了 (ii)，我们必须坚持认为它们是不正义的；因为很明显，相信一些无证据支持但的确存在的命题，并不必然会对他人的利益造成影响。 [17]

考虑下面两类情形：首先，一般认为，假设是研究者假定为真的，而不是经由证据可知为真的，它们在科学探究中起着重要作用；但是没人会认为，一个相信此假设的科学家，在科学探究的初始阶段，通过科学劳动去证明这个假设的行为是不正义的。第二，一般认为，宗教信仰的教义，通常是无法通过可为归纳性的标准所接受的证据去确证的。信徒也经常严肃地提到这一点，理由是：不这样的话，信仰也就不再成为信仰了。但是不论是信徒



还是非信徒，没人会坚持认为持有宗教信仰是不正义的，尽管他们中有些人认为这种信念是错误的。持有这些信念，是一种值得我们尊重的利益，并且只有当信念持有者基于此信念采取了可能实质性地影响他人利益的行动时，我们才能要求他以论据去证明他的信念。

因此，上述（ii）、（iii）原则（principles）应用到言论和思想自由等例子中去时，似乎产生了一个人们接受的以及可为人们接受的正义规则（rule of justice）：每一个人都可以相信那些他认为合适的东西，但前提是不能因此置另外的一些东西于危险之中；在一个关涉他人利益的行为中，使此行为成为正义的必要条件是：此行为所基于的信念，必须能够被证明是能排除任何合理的质疑的。

应该指出的是，从这个例子来看，我们可以把规则——它与原则相对——理解为这样一些准则（maxims），它们表达的是把原则应用到一些被公认的和经常出现的情形中去的结果。对规则的遵守以及将之应用到日常生活中去的辩护，就在于表明规则是这样一种准则。但是，为了简明起见，在讨论辩护问题时我们已经省略了其中间步骤。

6.3 值得注意的是，一个决定，在给定条件下面对一系列既定的相互冲突的利益时，怎样才能表明此决定是不正义的？要做到这点，就要表明此决定，不是一个有裁判资格的和明智的人将上述正义原则应用到此情形中去时会做出的决定。然后再以此假定那些正义原则满足4.3所列的检验标准。表明一个决定与一个原则的要求相冲突，就为将此决定视为是不正义的提供了理由。通过与逐条原则逐点对照来表明这一点，就是累积理由去反对该决定以及由此带来的行动，以便在讨论过程中，我们可以找到反对它的决定性根据。此程序某种意义上可以类比在实际的科学探究中对一个命题或理论的证明程序；当然在道德讨论中，我们要讨论的是各种决定及其带来的行为是否确当的，且相关的是道德情景、存在着冲突的利益（而不是因相信一个命题或理论及其证据而采取的行动），以及我们使用的标准是正义原则（而不是归纳逻辑的规则）。

6.4 描述我在这里所倡导的伦理学决定程序的方式，可能已经引导读者去相信：它声称自己是发现可得到辩护的伦理原则的一种方法。但是，不存在一种精确的可描述的发现方法，并且毫无疑问，即使是寻找到一种满足4.3所述的检验标准的成功解释，也至少需要一些天份。因此，最好将在这里的阐述说明，看作是与上述说法反向的对辩护程序的一种描述。因此，如果在某种情形中，一个人被要求去对其决定作辩护，他应该遵循如下方式进行：首先，他应该表明，给定相关的道德情景和相互冲突的利益，他的决定是能够根据正义原则而获得解释的。第二，他应该表明这些原则满足4.3所述的检验标准。如果还被要求做进一步的辩护，他应该论及深思熟虑的判断以及胜任的裁判，并且表明很难期望人们会去接受那些由不明智或有精神疾病的人在情感强迫或无视相关事实的情况下所做的判断。最后，若还要求他的辩护应推进得更深，他应该强调这些考虑源于对归纳标准的确证以及为伦理原则作辩护。假定存在着一种满足4.3所述的检验标准的解释，那么，为道德行为作辩护的方式，就类似于为相信一个命题或理论的决定作辩护的方式。

6.5 最后，考虑两个可能的异议。首先，人们可能认为，某个特定情形中，即使上述决定程序能够得到贯彻执行，所做的决定仍然是不能得到辩护的。关于这一点，我想说，我们应该考察提出这种反驳的人是否做到了不要期望太高。也许他希望一种辩护程序能向他表明，该决定是如何从一个先天综合命题中演绎出来的。对持有这种期望的人的回答是，他们愿望的满足在逻辑上是不可能的，并且我们所能期望的全部东西只是：对道德决定和伦理原则的辩护，能够做到和对相信某些东西的决定以及归纳标准的辩护一样。第二个异议，人们也许认为，一系列能够满足4.3所述的检验标准的原则并不存在。对于这一点，我想指出：尽管道德准则和习俗显然是随时间变化而有所改变的，但当我们把一种成功的解释，视为是代表着胜任的裁判所做的深思熟虑的判断中的不变量时，那么准则和习俗的改变，就并不构成反对这样一种解释存在的决定性理由。这样一种问题不能指望通过分析或谈

[19]

论或然性来解决，而只能通过阐明和展示一种解释——此种解释能够满足那些可恰当地应用到它们身上的检验标准——来解决。希望在将来某个时候，我能够顺着此方向提供一些比在5.5和6.2中所做的简单评论更具建设性的东西。

## 第二篇 两种规则概念 (1955)

[20]

在这篇文章中，我希望表明为一种实践 (a practice)<sup>①</sup>作辩护与为归属于这种实践的一个特定行为 (action) 作辩护的区别的重要性；并且我将解释清楚这种区别的逻辑基础以及人们为何可能会忽视其重要性。尽管人们经常做出这种区分，<sup>②</sup>且现在已经变成了老生常谈，但仍然有必要去解释

---

①通篇文章，我将把“实践”当做一种技术性术语来使用，它意味着由规则的一个体系来界定任何形式的活动，这种规则体系定义了职责、角色、动机、赏罚、辩护等，而这些给该活动赋予了结构。作为实践的例子，人们可以想到：比赛和仪式，审判和议会等。

②此区分在休谟有关正义的讨论中占据核心地位，参见他的《人性论》(*A Treatise of Human Nature*)，第三卷，第二部分，尤其是第2~4节。John Austin在他的 *Lectures on Jurisprudence* (4th ed.; London, 1873), I, 116ff. (1st ed., 1832) 的第二讲中也清楚阐述过此区分。也许还可以说密尔在他效用主义 (*Utilitarianism*) 中同样坚持此区分，这一点可以比较J. O. Urmson, “The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill”; *Philosophical Quarterly*, 3 (1953)。除了Urmson的论证外，这种区分在密尔的 *A System of Logic* (8th ed.; London, 1872), bk. VI, ch. 12, pars. 2, 3, 7的好几个地方也有清楚的论述。这种区分对J. D. Mabbott的重要论文“Punishment”, *Mind*, n.s., 48 (April, 1939) 而言也是根本性的。新近的研究中，S. E. Toulmin在 *The Place of Reason in Ethics* (Cambridge, 1950) 尤其是第11章中对此区分进行了特别强调，这种区分在他的道德推理的发挥了主要作用。Toulmin并没有去解释这个区分的基础以及人们为何可能会忽视其重要性（这正是我在这篇文章中想要去阐明的），而我在关于他这本书的书评 (*Philosophical Review*, 60[October, 1951]) 中，一如我的批评者指出的那样，我其实没有理解这种区分的力量。另参见H. D. Aiken, “The Levels of Moral Discourse”, *Ethics*, 62 (1952), A. M. Quinton, “Punishment”, *Analysis*, 14 (June, 1954) 以及P. H. Nowell-Smith, *Ethics* (London: Penguin Books, 1954), pp. 236—239, 271—273。

[21] 为什么人们会有这样的倾向：要么完全忽视此区别，要么就是未能认识到其重要性。

为了表明此区分的重要性，我将反驳那些对效用主义（utilitarianism）的传统反对意见，这些反对意见与惩罚、守诺义务有关。我希望表明，如果人们运用我提出的区分的话，那么效用主义就能够以一种更好的方式来加以阐明，这种方式将能使效用主义很好地解释我们深思熟虑的道德判断，至少比那些传统反对意见愿意承认的要好。<sup>①</sup>因此，这个区分的重要性，在于它巩固效用主义的观点，而无论效用主义观点本身是否可得到充分的捍卫。

为了说明此区分的意义为何可能会被忽视，我将讨论两种规则观念。其中一种规则观念掩盖了为一种实践作辩护与为归属于这种实践的一个特定行为作辩护的区别的重要性，另一种规则观念则清楚地阐明了为什么必须做这个区分以及此区分的逻辑基础。

## I

惩罚这个主题，在违反法律规则就会招致法定惩罚这个意义上，一直以来都是一个棘手的道德问题。<sup>②</sup>麻烦之处不在于人们在惩罚是否可获得辩护的问题上的分歧。大部分人认为，惩罚只要不被滥用，还是一个可接受的制度。完全拒斥惩罚的只是少数，而一旦人们考虑了所有可以提出来以反

---

\*utilitarianism大陆学界多译为“功利主义”，但“功利”这个词中文语境下很容易会引起误解，实际上utilitarianism是最不“功利”的主义，相反，它非常大公无私——它甚至会为了增加社会的总效用而要求个人牺牲。因此，全书把utilitarianism译为“效用主义”，相应地，utility一律译为“效用”，比如说后面各篇中，会出现“效用原则”、“增加效用”、“效用函数”这样的表述，而这些表述均不译为“功利原则”、“增加功利”、“功利函数”。——译者注

①关于“解释”的概念，参见本文集第1篇。

②当我这篇文章正在修订临发表之际，Quinton发表了他的论文，参见前页脚注2。我的讨论有很多方面和他的相似。但由于我探讨的是一些更深入的问题，且依赖于和他有些不同的论证，所以我保留了关于惩罚和诺言的讨论，将它们一起作为对效用主义的两个检验。

对惩罚的理由后，就会对这种完全拒斥感到吃惊。困难在于如何为惩罚作辩护：道德哲学家们为此已经做了各种各样论证，但迄今为止没有任何一个论证获得任何类型的普遍接受；任何一种辩护都有厌恶它的人。我希望表明：运用前述那个区分，使我们可以以一种能容纳反对者合理见解的方式来阐明效用主义的观点。

基于我们论证的目的，我们可以说存在两种对惩罚的辩护。一种可以称为报应论的观点，它对惩罚的辩护，是基于恶有恶报的逻辑。作恶的人应该遭受与其恶行相当的痛苦，这在道德上是恰当的。一个罪犯由于其罪行而当受惩罚，惩罚的严酷程度取决于其行为的邪恶程度。从道德上讲，作恶的人受到惩罚这种事态，比他不受惩罚的事态要更好；这种“更好”与因惩罚他而带来的任何后果都是不相关的。 [22]

而我们称为效用主义的观点认为：原则上，过去的事就过去了，只有未来的结果对于当前的决策才是重要的；惩罚是可得到辩护的，仅仅是因为它作为维护社会秩序的一种工具可能会带来的后果。在考虑决定做什么时，过去所发生的恶行本身不是相关的。如果可以表明惩罚有效地推进了社会利益的话，那么它就是有辩护的，反之则相反。

我已经粗略地陈述了这两种互竞的观点，以使人们感受到它们之间的冲突：人们同时感受到了这两种论证的力量，并且在它们如何才能整合到一起的问题上感到困惑。从前面的导论中可以看得很明显，我要提出来解决此问题的方法是：在此情形中，人们必须区分清楚为一种实践（作为一个将被应用和施行的规则体系）作辩护，与为这些规则之下的一个特定行为作辩护；在关于实践的问题上，效用主义的论证恰当的；而报应论的观点则适合于特定规则在特定情形中的应用。

我们可以通过设想一位父亲如何回答他儿子的提问来弄清楚这个区分。假设儿子问：“昨天为什么把F关进监狱？”父亲答：“因为他在B处抢劫银行了。经过恰当审判，他被判有罪，因此入狱。”但是假设儿子问一个不同的问题，即“为什么人们会把另一些人关进监狱？”父亲可能会回答

说：“为了阻止坏人，保护好人。”“为了阻止人们去做那些会令我们所有人都感到不悦之事；否则晚上我们可能无法安然入梦。”这是两个非常不同的问题。第一个问题强调专有名称：它问为什么是F而不是其他人会被惩罚，或者是问他因什么而被惩罚。另一个问题是问我们为什么会有惩罚这种制度：为什么人们要彼此惩罚，而不是总坚持彼此宽恕？

[23] 因此，父亲实际上是在说某个具体的人而非其他人被惩罚，是因为他有罪，而他之所以有罪是因为他违反了法律（过去时态）。在他的案件中，法律、法官、陪审团都往回看；缘于他过去所做的事，一种刑罚正在等待着他。他要受惩罚以及受什么样的惩罚，取决于他所违反的法律以及此法律对此种违法行为应受何种惩罚的规定。

另一方面，我们还有惩罚这种制度本身，我们对此提出各种修改意见以及接纳各种改进；由于这一制度被（理想的）立法者及法律的适用对象看作是不偏不倚的——不偏不倚地应用到此法律体系下发生的各种案例中去——法律体系的一部分，因而从长远来看，惩罚制度将会带来提升社会利益的结果。

有人可能会说，法官和立法者处于不同位置并向不同的方向看：一个往回看，一个放眼未来。对法官作为法官所做的事情的辩护，看似报应论的观点；对（理想的）立法者作为立法者所做的事情的辩护，看似效用主义的观点。因此这两个观点都有道理（本应如此，因为争论双方都获得了一些明智、敏锐的人的支持）；一旦人们明白了这些观点适用于处于不同职位、具有不同职责的人，并且在组成刑法的规则体系中占据不同的地位，人们的初始困惑就消失了。<sup>①</sup>

但是，有人可能会说，既然效用主义的观点应用于更根本的职位，那么效用主义的观点更具根本性，因为法官应尽可能地弄清楚立法者的意图

---

<sup>①</sup>要注意到这样一个事实：不同种类的论证适用于不同的职位。区分不同伦理理论的一种方式，是将它们看作是对在不同职位上所期望的理由的不同说明。

并执行其意志。一旦立法者决定立法并且为相应的违法行为确定了刑罚（法律和处罚必须是相互配对地出现的），这就设定了一个制度，此制度涉及了特殊情形里的一种报应观念。这正是作为规则的一个体系的刑法概念的一部分，而这些规则在特殊案例中的应用和施行之所以是可得到辩护的，正是凭借一种带有报应论特征的论证。而至于采纳法律还是其他的社会控制机制以及立什么样的法和设定什么样的惩罚，这些决定则可由效用主义的论证来解决；但一旦人们决定要立法，那么人们其实也决定了要采纳某种东西，即让某种形式的报应在特定案例中发挥作用。<sup>①</sup>

那么，对由惩罚的两种观点所引发的困惑的回答就十分简单：人们区分两种职位，法官和立法者；人们区分他们在构成法律的规则体系中的不同地位；这样一来，人们就会发现不同种类的考量（这些考量经常被作为以这些职位之名而行事的理由）都可以与对惩罚的互竞的辩护方式相容。人们通过使两种观点分别适用于不同情形这种历史悠久的方式，调和了它们。 [24]

但真的是这么简单吗？当然，这个答案对双方的显见意图都有所容纳。一个提倡报应观点的人，必然会支持一种其主旨是要确立和维持道德恶行与所遭受的痛苦之间的匹配性的、作为一种制度的法律机制吗？当然不。<sup>②</sup>报应论者正确地坚持认为：除非一个人有罪，也就是除非一个人已经违反了法律，否则他就不能受到惩罚。而对效用主义的根本批评是：根据他们对效用主义的理解，效用主义允许为了社会的利益而对一个无辜的人进行惩罚（如果可以称为惩罚的话）。

另一方面，效用主义者同意只有违法才会招致惩罚。他们很大程度上将此理解看作是来自惩罚的概念本身的。<sup>③</sup>效用主义的解释，主要关注作为

①关于这种联系，参见Mabbott, "Punishment", pp.163—164.

②关于这一点，参见David Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 1930), pp. 57-60.

③参见霍布斯在《利维坦》第28章对惩罚的定义；边沁在*The Principle of Morals and Legislation*, ch.12, par. 36, ch.15, par. 28以及*The Rationale of Punishment* (London, 1830), bk. I, Ch. 1中对惩罚的定义。他们会同意Bradly的说法：“只有当（转下页）”



规则的一个体系的制度：效用主义试图限制对惩罚的使用，主张只有表明惩罚能有效地培育社会的善好，它才是可得到辩护的。从历史上看，效用主义反对对刑法的任意的和无效率的使用。<sup>①</sup>效用主义试图劝阻人们，不要把“使有道德恶行之人遭受相匹配的痛苦”这一如果不是该遭天谴的也是不恰当的任务赋予刑罚制度。与其他人一样，效用主义者也希望刑罚制度能设计得尽可能只使破坏法律的人才会招致惩罚。他们认为没有任何官员可以为了增进社会利益就能拥有任意施加惩罚的权力；因为一种支持允许这种权力制度的效用主义，是不可能得到辩护的。<sup>②</sup>

[25] 上述调和惩罚的报应论辩护和效用主义辩护的方式，看来对双方想要说的东西都做出了解释。然而，这引发了两个进一步的问题，我将在本节余下部分来处理它们。

第一个问题是，在有关正义法律的恰当标准的问题上，难道不存在一种不同的看法，它会使得前面提出的调和的方法对报应论者而言是不可接受的吗？难道他们不会质问，如果效用原则被采纳为那样的标准的话，那么那些违法的人被判为有罪的方式，是否满足了报应论者坚持的“受惩罚的人要应得那种惩罚”的要求？为了回应此难题，让我们假定刑法规则是在效用主义

（接上页）应得惩罚时，惩罚才是惩罚。我们接受惩罚，是因为我们亏欠它，而不是因为其他的；如果并不是因为不正当行为而受到惩罚，而是因为任何其他别的话，那么它就是完全不道德的行为，就是彻底的非正义、可恶的犯罪，而不是所声称的惩罚。”参见*Ethical Studies*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1927), pp. 26—27。当然，这在定义上就不再是惩罚了。无辜的人仅能因“审判”失误而受到惩罚，蓄意“惩罚”无辜者必然涉及欺诈。

①试比较Leon Radzinowicz, *A History of English Criminal Law: The Movement for Reform 1750—1833* (London, 1948), 尤其是讨论边沁的第11章。

②边沁探讨了与刑法的刑罚条款相对应的另一种条款的存在是如何可能的：它与刑罚条款相对，并且需要一个和刑法条款一模一样的名字。就像人们可以预见的那样，他把它称作the anaetiosostic。关于它，他说：“对罪行进行惩罚是前者‘刑罚条款’的目标；对无辜者的保护是后者‘the anaetiosostic’的目标。”在相同的这点上，他断言赋予法官选择权去决定是否应绞死一个小偷（法官相信是小偷的那个人，“谁是小偷”总是依法官的信念而定），绝不应被视为是恰当的，所以法律有这样的规定：“未经恰当讯问、依法判决，法官不能绞死一个小偷。”（*The Limits of Jurisprudence Defined*, ed. C. W. Everett [New York: Columbia University Press, 1945], pp. 238—239.）

的基础上获得辩护的（只有那些满足其标准的法律，才能要求效用主义对它负责）。因而刑法界定为违法的那些行为，就是那些一旦容忍它们的存在，则会导致恐惧和惊慌在社会蔓延的行为。结果，报应论者如果不认为这些行为是错误的话，那么他们就只能否认“受惩罚的人要应得那种惩罚”了。这不是他们乐意承认的。

第二个问题是，效用主义是否为过多的东西做了辩护（justify too much）。人们把效用主义描画为一种辩护的工具，一旦被一致地采用，就可以用去为残酷和任意的制度作辩护。报应论者可以承认：效用主义者意图要去改革法律并使之更加人性化；也可承认效用主义者并不希望去为任何诸如惩罚无辜者这样的东西作辩护；也可以承认效用主义者会诉诸这样一个事实：通过惩罚，使人们理解了对违反法律规则的行为进行处罚的制度，在此意义上，惩罚预设了有罪；并因此，如果认为效用主义在为惩罚辩护的同时，也为惩罚（如果我们可以称为惩罚的话）无辜者做了辩护，这在逻辑上是荒谬的。但真正的问题是：效用主义，在为惩罚作辩护的同时，是否并没有运用过某一类的论证，而这类论证会致使效用主义要去承诺接受如下这点：如果对社会有利的话，就可以惩罚（无论人们是否称之为惩罚）无辜者。更一般地说，难道效用主义者没有在原则上承诺了许多实践，这些实践是作为具有道德敏感性的人的他们也不愿意接受的？报应论者倾向认为，除非在效用主义原则中加入一个赋予个人某些权利的原则，否则绝无法阻止它为过多的东西做了辩护的问题。修改后的标准就不是绝对地最大化社会利益，而是在服从不侵犯个人权利的这个限制的前提下追求社会利益的最大化。在这里，尽管我认为古典效用主义者们提出了远比这更为复杂的标准，但在此我不想深入探究这点。<sup>①</sup>我想要表明的是：有另一种方法可以阻止效用主义原则为过多的东西作辩护的问题，或者至少使这样做的可能性更少，也即通过区分为一种制度作辩护和为归入这种制度的一个特殊行为作辩护这种方

[26]

<sup>①</sup>作者所理解的古典效用主义者，是指霍布斯，休谟、边沁、密尔和西季维克。

法，来阐明效用主义。

作为开始，我提出以如下方式定义惩罚制度：一旦一个人，依据他已经违反法律的一种规则的事实而被合法地褫夺了作为一个公民通常都会拥有的某些权利时，我们就可以说他遭受了惩罚；违法的行为，是依照法律规定审判后认定的，且假定褫夺的行为是由公认的合法的国家权威机构来执行的；在这样的国家里，法制清楚地界定了违法行为及其处罚，法庭严格地解释了法律条文，且法律颁布公示先于违法行为。<sup>①</sup>此定义界定了我所理解的惩罚。问题是效用主义的论证，是否被用于为与此非常不同的、人们会认为是残忍和任意的那些制度做了辩护？

我想，最好通过考虑一个具体的指控来回答此问题。考虑一下由卡里特（Carritt）提出的如下意见：

……效用主义必定认为，我们施加痛苦总是以及只有满足如下条件时才是有辩护的：它能防止更糟糕的痛苦或能带来更大的快乐。这就是我们在所谓的“惩罚”中要考虑的全部东西，这必定纯粹是预防性的。但是，如果某种十分残酷的犯罪变得普遍化了，却又无能力抓到一个罪犯，那么把一个无辜者当做一个罪犯来绞死，这可能就是非常有利的事。只要能以某种方式指控他，使得所有人都普遍认为他有罪；这是效用主义式惩罚的范例，因为这种做法会非常具有威慑性，并因此会给社会带来好处。当然，说是“范例”要除去如下这一点：那个无辜地被绞死的人，如果他没死的话，他自己其实不太可能会像真正的罪犯那样去实施那样的犯罪行为。<sup>②</sup>

[27] 卡里特试图表明：在某些情形中，效用主义的论证会为一个被普遍

<sup>①</sup>霍布斯对惩罚的这些特征都有所提及，参见《利维坦》，第28章。

<sup>②</sup>Carritt, *Ethical and Political Thinking* (Oxford: Clarendon Press, 1947), p. 65.

谴责的行为作辩护，因而效用主义就为过多的东西做了辩护。但是，卡里特论证的失败之处在于：他没有区分如下两种辩护，即为构成惩罚制度的一般性规则体系作辩护，与为官员们（他们的职责就是执行一般性的规则）把这些规则应用于具体情形中去的具体行为作辩护。当人们追问卡里特所说的“我们”究竟指的是谁时，这点就变得非常明显了。在一个特定情形中，谁才是那个拥有绝对权威去决定某个无辜者该受“惩罚”的人呢，假定能使得每个人都相信一个无辜的人有罪的话？这个人是立法者还是法官，或者是私人公民的集合体，还是其他什么人？知道是谁来决定这些事情、根据什么权威来决定这些事是至关重要的，所有这些都必须被写入制度的规则中。在人们知道这些之前，他们就不清楚那个具有辩护性且正在遭受质疑的制度究竟是什么；而当把效用主义原则应用于这样的制度时，人们也就无法知道此制度在效用主义的基础上是否是有辩护的。

一旦理解这一点，那么对卡里特论证的反驳是什么也就很明显了。人们必须更加精确地描述卡里特的例子中所说的那种制度是什么，并且自问从长远来看实行此制度是否可能有益于社会。人们绝不能满足于如下这个模糊的想法：当面对上述那样的情形时，某人做某些事将会是一件好事，即使这意味着会使一个无辜的人遭受痛苦。

设想这样一种制度（也许可以称其为“滥罚无辜” [telishment]），此制度下的官员们有权组织对一个无辜者的犯罪审判，只要他们认为这样做符合社会的最大利益。官员们的裁量权只受这样一个规则的限制：只有当时存在大量与无辜者被指控和起诉的罪行相类似的犯罪行为的情况下，他们才可以判处一个无辜的人承受这样的苦难。我们可以设想：在这种制度中，拥有裁量权威的高级法院的法官们，他们与警察部门的首长、司法部部长以及立法机构的某个委员会相互磋商而行事。

一旦人们意识到这是在确立一种制度，人们就会明白危险的重大。例如，对官员有什么约束措施？人们如何辨别他们的行动得到了授权与否？在允许这种系统性的欺骗的同时，人们又如何去限制这其中涉及的风

[28] 险？人们如何避免将一种完全的裁量权授予当局，以防止他们任意地惩罚他们想要惩罚的任何人？除了这些考虑之外，当“滥罚无辜”被注入到刑罚制度时，人们最终会对他们的刑罚制度持一种完全不同的态度。他们无法确定一个被判有罪的人，究竟是在被惩罚还是在被无辜地滥罚。人们想知道自己是否应该为他的遭遇感到抱歉。人们也很疑惑，不知道同样的命运会不会在某一时刻降临到他们身上。如果人们想象一下这样一个制度实际的运作方式及其包含的巨大危险，那么很明显就可以看到，这个制度不会服务于任何有益的目标。对此制度的一种效用主义的辩护是最不可能的。

一般而言：一种制度，当人们抛弃了惩罚的（上述）定义性特征对它的约束后，那么认为它仍能得到效用主义式的辩护，这是非常可疑的。其中的原因之一是：惩罚制度好比价格机制，它通过改变人们从事某些行为必须付出的代价，从而为避免一些行为和鼓励另一些行为提供了动机。如果惩罚制度要以这种方式来工作，其定义性特征是至关重要的；因而一个缺少这些特征的惩罚制度（如一个为“惩罚”无辜者而设立的制度），就和如下这样的一种价格机制（如果可称为价格机制的话）非常相似：货品价格每天随机变化，人们只有在同意购买一个东西后才知晓它的价格。<sup>①</sup>

如果人们谨慎地将效用主义原则应用到授权具体行为的制度上，那么效

---

<sup>①</sup>与价格机制的类比，为效用主义的考量如何确保罪与罚相匹配的问题提供了一个答案。有趣的是，戴维·罗斯爵士（Sir David Ross）在区分了为一条刑罚法律作辩护和为这条法律的特定应用作辩护之后，以及在表明效用主义在为一条刑罚法律作辩护这个问题上大有用武之地后，仍然不接受效用主义对惩罚的辩护，理由是他认为正义要求罪与罚要相匹配，但效用主义无能力对这点提供说明。参考他的*The Right and the Good*, pp. 61—62。我并没有主张说效用主义可以对罗斯提出的这种要求给出一个解释，但是，无论如何，如果遵循效用主义的考量的话，刑罚会在如下意义上与罪行是相匹配的：依据其严重性程度来排列的罪行的一个序列，与依照严酷性程度来排列的刑罚的一个序列，是相互匹配的。而且刑罚的绝对水平，也会设置得尽可能的低。这得自于如下这个假设：人是理性的（他们有能力将政府为各种行为规定的“价格”纳入自己的行动考量），效用主义应设定一个刑罚体系，它要为人们选择那些不太严重的犯罪行为（与那些较为严重的犯罪相比）提供动机；以及得自于这样一个原则，即：惩罚制度本身是一种恶（因此刑罚的绝对水平要尽可能的低）。关于这些，边沁曾在*The Principles of Morals and Legislation*的第13—15章精心地阐述过。

用主义为过多的东西作辩护的危险就小得多。卡特里的例子看似有道理，实在是因为其定义的模糊性以及其关注焦点是具体案例。只有可以表明存在一个效用主义论证，此论证为如下这样一种制度做了辩护，卡特里的论点才会成立的：这种制度，其公开确定的职务和权力，允许官员们在具体情形中使用卡里特所说的那种裁量权。但将此特定决定的任意性特征注入到制度性实践中去的要求，使得对这种制度的辩护几乎是不可能通过的。 [29]

## II

现在来考虑一下守诺问题。在守诺问题上对效用主义的反对似乎是这样的：人们相信，根据效用主义的观点，当一个人许了一个诺时，如果他应该守诺的话，那么守诺的唯一理由是：通过遵守诺言，他可以在整体上实现善好的最大化。所以，如果人们问“为什么我应该遵守我的承诺”，效用主义的回答被认为是这样的：在此情形中，这样做会带来最好的后果。但人们通常（正确地）认为，这样的回答与人们看待守诺义务的方式是冲突的。

当然，效用主义的批评者们没有注意到，有时可以归于效用主义的一种辩护，其考量所关注的是守诺这种实践。<sup>①</sup>在这一点上，他们被认为是在论证如下这样的东西：必须承认我们在守诺这个事情上感受到的这种严格性，它似乎比我们的观点能解释的看起来更为严格。但是当我们认真地考虑这个事情时，总是有必要考虑到我们的行为对许诺这种实践本身所产生的影响。许诺者必须不仅权衡在具体个案中不守诺的影响，还必须考虑不守诺

---

<sup>①</sup>Ross, *The Right and the Good*, pp. 37—39, and *Foundations of Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1939), pp. 92—94。据我所知，除了W. A. Pickard-Cambridge在他的“Two Problems about Duty”, *Mind*, n.s., 49 (April, 1932):153—157中使用过此论证外，没有其他的效用主义者使用过，尽管他的论证与摩尔(G. E. Moore)在他的*Principia Ethica* (Cambridge: University Press, 1903)中提出的效用主义的版本是相伴随的。据我所知，此论证也没有出现在经典效用主义者的著作中；并且如果人们正确地诠释了他们的观点，就可以看到这并不是偶然的。

对许诺这种实践本身所产生的影响。由于这种实践具有巨大的效用主义价值，并且由于一个人不遵守自己的承诺总是会对此实践产生严重破坏，所以一个人不守诺的行为很少是有辩护的。如果我们在许诺这种实践的背景下来看待我们各个个体的诺言，我们就能解释守诺义务的严格性。总有一个非常强的效用主义考量支持守诺，而这确保了当是否应守诺的问题出现时，答案通常是肯定的，即使如果只考虑特定情形的那些事实本身的话，我们在此情形中不守诺的行为似乎是有辩护的。以这种方式，效用主义就能解释人们为什么以一种严格方式看待守诺义务。

罗斯对这种捍卫的批评如下：<sup>①</sup>从效用主义的立场来衡量，无论守诺这种实践的价值有多大，一定存在某些更大的价值，并且人们可以想象这些更大的价值可以通过违反一个诺言来实现。因而可能会出现这样一种情况，许诺者可以论证说他违反自己诺言的行为是有辩护的，因为这种行为在总体上导致了一个更好的事态的出现。并且无论不守诺所获得的利益多么微小，许诺者都可以以这种方式为自己作辩护。如果人们质疑许诺者，他会为自己辩护说：根据效用主义的所有考量因素（在此情形中也包括考虑了守诺这种实践本身的重要性），他所做的总体而言是最好的。罗斯感到这种方式的捍卫是不可接受的。就罗斯反对不做进一步解释地、一般性地诉诸后果这点而言，我认为他是对的。但是罗斯论证的力量，的确非常难以衡量。上述所想象的例子看起来是不现实的，并且我们感到需要将之描述得更具体。人们倾向于认为：这种情况要么被实践本身定义为例外情况，这样在此特定情形中就不存在对后果的一般性诉诸了；要么此情形的环境是如此的特殊，以至于这种实践所预设的前提条件不再存在。当然我认为罗斯在如下这点上肯定是对的：如果一个人通过对后果的一般性诉求来为其违反诺言的行为作辩护，我们会感到这种方式的辩护是错误的。因为一种一般性的效用主义式的捍卫（a general utilitarian defense）并没有向

---

<sup>①</sup>Ross, *The Right and the Good*, pp. 38—39.

许诺者开放：许诺者为自己提出的那种捍卫，并不是被许诺这种实践所允许的捍卫。

罗斯还给出了两个进一步的反驳论证：<sup>①</sup>第一，他认为效用主义夸大了不遵守一个诺言对于守诺实践所造成的损害。一个违反自己承诺的人当然损害了自己的名声，但尚不清楚，不受守诺的行为是否总是损害这种实践本身（效用主义正是凭借这种实践本身来解释守诺义务的严格性的）。第二，我认为更为重要的是，他提出这样一个问题：人们应该如何看待一个除了许诺者和被许诺者以外无其他人知道的诺言，如一个儿子对将死的父亲所许下的关于如何处理遗产的诺言这样的情形。<sup>②</sup>在此情形中，与许诺实践相关的考虑根本不对许诺者起作用，但是人们却仍然感到这种类型的承诺和其他的 [31] 诺言一样具有约束力。不遵守此诺言对守诺这种实践本身的影响的问题，看起来是不相关的。唯一的结果似乎是人们可以打破这个诺言而不用顾忌任何被谴责的风险；但守诺的义务本身看起来丝毫没有削弱。因而在具体个案中，不守诺对这个实践本身是否有影响，这一点本身就是令人怀疑的；这样，在不守诺对守诺实践不构成影响的情况下，效用主义当然就不能解释守诺义务的严格性了。因此，对守诺义务的一种效用主义的解释，看来是不可能获得成功的。

从我在前面对惩罚已经做出的评论中，可以预见到我将会对这些论证和反驳说些什么。他们没有在为一种实践作辩护与为归入这种实践的一个具体

<sup>①</sup>Ibid., p. 39. 非公开的诺言的例子在罗斯的 *Foundations of Ethics*, pp. 95—96, 104—105 中再一次得到了讨论。此例子还出现在 Mabbott 的 “Punishment”, pp. 155—157; 还有, A. I. Melden 在讨论 Carritt 在他的 *Ethical and Political Thinking* 第 64 页中提出例子时, 也提到了非公开诺言的例子, 参见 Melden, “Two Comments on Utilitarianism,” *Philosophical Review*, 60 (October, 1951): 519—523。

<sup>②</sup>罗斯的例子可以被简单地描述成：两个独处而又将死的人，其中一个人向另一个人许了一个诺。卡里特的例子（参见本页脚注<sup>①</sup>）可简单设想为两个在北极点的人。文中的例子更加现实，并更接近 Mabbott 的例子。另一个例子是：某人被另一个人满怀信心地告知某件事，但另一个人接着就死了。这类例子不需要被描述成如 Nowell-Smith 所提出的“荒岛论证”那样（参见他的 *Ethics*, pp. 239—244）。



行为作辩护之间做出区分，因而他们犯了一个错误：理所当然地认为那个许诺的人，和卡里特的官员一样，可以无限制地运用效用主义的考量去决定是否要遵守他的诺言。但是如果人们考虑过许诺这种实践是什么，人们就会明白这种实践是不允许赋予许诺者拥有这种普遍的裁量权的。实际上，一种实践的核心就在于使人们放弃依据效用主义和深谋远虑（prudential）的考量来行动的权利，以便使得未来行动可以受到约束，并可提前以一种相互协调的方式来筹划未来。在一种根据效用主义原则而获得辩护的实践中，否定许诺者可以一般性地诉诸效用主义原则来为其行为作辩护，具有明显的效用主义式的好处。这样说并没有什么矛盾或令人惊奇之处：效用的（或美学的）理由，可以恰当地用来论证象棋或篮球游戏，如它们目前所是的样子是令人满意的，或论证它们在各方面都应该改变；但是身处游戏中的一个参赛者诉诸这些考量作为他这样行动而不是那样行动的理由，则是不恰当的。如下这种看法是错误的，即认为如果一种许诺的实践是在效用主义的基础上获得辩护的，那么许诺者就必定有充分的自由权去运用效用主义的论证去决定是否遵守他的诺言。许诺的实践禁止这种一般性的捍卫（general defense）；并且这恰恰是此实践的目的之一。因而上述论证所预设的东西——如果接受效用主义观点，那么许诺者当且仅当在如下情况下才受他的诺言的约束：当把效用主义原则运用到他自己的特定情形中去时可以表明，遵守此诺言在总体上是有益的——是错误的。许诺者受其诺言约束，因为他许了诺：根据特定情形中守诺或不守诺的损益来决定是否守诺，这种裁量自由并不对他开放。<sup>①</sup>

这是否意味着在特定情形中，人们就不能在是否要遵守其诺言的问题上进行深思了呢？当然不是。但在特定情形中要做的是去思考构成该实践的一个重要部分的各种理由、例外和辩解，看它们是否可以应用到自己的个

---

<sup>①</sup>在我看来，我在这段中的讨论，和休谟在《人性论》（*Treatise of Human Nature*）第三卷第二部分第5节以及第6节第8段的重要讨论是一致的。

案中。<sup>①</sup>一个人不守诺可以有各种辩护，只是除了下面这个：承诺者诉诸一般性的效用主义根据，（真的）认为他的（不守诺）行为在总体上是最好的；即使同时也可能存在一个（他没有诉诸的）辩解，即遵守某个承诺的后果会非常严重。尽管考量所有必要细节会涉及诸多复杂性，但人们可以看到，在问及下述问题时，上述那个一般性的捍卫是不能被允许的：人们可以对如下这种人说些什么呢？这类人如果你问他们为什么不守诺时，他们只是回答说从总体上看是最好的。假定他的回答是真诚的并且他的信念是合乎情理的（人们不必考虑他犯错的可能性），我想人们会质疑他是否知道说“我承诺”（在适当的情形下）究竟意味着什么。那些使用这个辩解理由而不做进一步解释的人，人们会说他并没有理解定义着一个诺言的实践究竟允许他使用什么样的辩护理由。如果是一个孩子使用这种辩解的话，人们就会纠正他；因为人们正是通过纠正使用这种辩解的人的想法，来教授诺言这个概念的含意的。如果某个实践确实允许这种辩解理由的话，那么该实践的意义就会消失殆尽。

毫无疑问，效用主义观点的某些部分，如果严格遵循它们而行事的话将会带来严重的后果，每种实践都应该把这点接纳为不守诺辩解的一个理由；效用主义者倾向认为，在一些棘手的情形中，稍微依赖人们的正确感觉和做某些让步是必要的。他们认为一种实践之所以是有辩护的，是因为它服务于参与者的利益；并且像任何规则一样，其应用都预设了一种背景状况，这种背景状况不需要——实际上也不可能——被充分地阐明。假如这些背景状况发生了变化，那么即使没有适用于这种情况的规则以至于人们可从其义务中解脱出来，这一点与该实践仍然是相符的。但是一种实践所允许的 [33] 这种辩解的理由，必须不能与“在效用主义的基础上对每种特定情形做权衡”这种一般性选择权相混淆，这正是效用主义的批评者认为效用主义必须要承诺的东西。

<sup>①</sup>对这些问题的讨论，参见西季维克 *The Methods of Ethics*, 6th ed. (London, 1901), bk. III, ch.6。

效用主义为惩罚作辩护所引起的问题是，它可能为过多的东西做了辩护。但效用主义与守诺相关的问题是不太一样的，此问题是效用主义究竟能不能解释守诺义务。人们感觉到尊重守诺义务与效用主义是不相容的。当然，如果人们认为效用主义观点必然主张每个人都有充分的自由权去根据一般性的效用的理据去权衡每个特定行为的话，那么它们的确是不相容的。但是人们一定要以这种方式来理解效用主义吗？我希望表明在我所讨论的情形中，人们不能以这种方式来诠释效用主义。

### III

到目前为止，我已经尝试指出存在于为一种实践作辩护与为归入这种实践的一个特定行为作辩护之间的区别，并通过阐明如何利用这种区分来帮助效用主义回应两个长期存在的对它的批评，进而表明此区分的重要性。人们可能会被引导去做这样的总结并在此就结束讨论：效用主义考量首先应该理解为是应用到各种实践中去，而不是应用到归入这些实践的具体行为上去的，除非那些实践本身允许这样做。人们可能说这种修正形式的效用主义，对我们深思熟虑的道德观点做出了一个更好的解释，因此就到此为止吧。但如果论证到此为止的话，会使人们忽视如下这个有意思的问题：人们为何可能会忽视这种相当明显的区别的重要性，并且理所当然地认为效用主义带来了这样的一个后果，即人们在每个具体情形下总可以依据一般性的效用主义理据来决定其行为？<sup>①</sup>我想论证表明，这个错误可能是与对实践规则

[34]

①据我所知，直到摩尔，此原则才被以这种方式明确地表达出来，例如，参见摩尔的*Principia Ethica*, p. 147, 在那里，“在道德上我一定要实施此行为”这个陈述，被认为和以下陈述是等同的：“这个行为会产生最大可能量的普遍善好”。很重要的是要注意到，那些我称为古典效用主义者的人，大多对社会制度感兴趣。他们属于他们那个时代主要的经济学家和政治理论家，并且他们很少不是对实践事务感兴趣的改革家。效用主义历史性地与对社会的一种融贯的观点相联系着，它不只是一个伦理理论，更不仅仅是现代意义上的一种哲学分析的尝试。效用主义被自然地认为是被用做去判断社会制度（实践）的一个标准和作为促使社会制度变革的一个基础。因此，尚不（转下页）

的逻辑地位的误解有关；为了表明这一点，我将考察两种规则的观念，即在效用主义理论中安置它们的两种不同方式。

我将遮蔽了上述区分意义的那种观念称为概括的观点 (the summary view)。它以如下方式看待规则：此种观念认为每个人在具体情形中都通过诉诸效用主义原则来决定他该如何行动；此观念还认为不同的人会以相同的方式决定在同样的情形中该如何行动，并且与先前做过决定的情形相似的情况会反复出现。这样，就会出现这样的情况：在某种类型的情形中，同一个人在不同时刻或者不同的人在相同时刻可能会做出相同的决定。如果这些情形出现的频率足够高，我们就制定一个规则来涵括这些情形。我把这种规则观念称为概括的规则观，因为它把规则看作是对直接地把效用原则应用于特殊情形而获得的过去种种决定的概括。规则被认为对依其他理据以某种方式恰当地决定下来的一类情形例子的报告 (reports) (当然，尽管他们并没有这样说)。

这种把规则安置到效用主义理论中去的方式，有几点是值得我们注意的。<sup>①</sup>

1. 我们之所以需要规则，其要点在于这样一个事实：相似的情形倾向于反复出现，人们如果以规则的形式记录过去的决定的话，那么人们面对相似情形时就可以迅速地做出决定。如果相似的情形并没有重现的话，那么人们就不得不逐个情形逐个地直接应用效用主义来做决定，并且那些记录过去决定的规则就没有什么用了。

2. 在特定情形中做出的决定在逻辑上要先于规则。因为规则存在的意义，来自把效用主义原则应用到诸多相似情形中去的需要，因此，无论是否存在一条涵括一种特定情形的规则，此特定情形 (或者与它相似的一些情

---

(接上页) 清楚，我们需要在多大程度上修正古典形式的效用主义。有关把效用主义看作是一种社会理论的一个完整部分的讨论，参见 L. Robbins, *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy* (London: Macmillan, 1952)。

<sup>①</sup> 参见本文末尾附录部分。

形)却有可能是存在的。我们被刻画成是首先意识到了各种特定的情形,再去意识到存在着涵括这些具体情形的规则,因为只有我们遇到了很多相似的情形,我们才制定一个规则。因此无论是否有关于那类情形的规则,我们都有能力把一种特定情形描述为那类情形中的一个特定情形。换句话说,就是A和B在“每当A,做B”这种形式的规则中所指的东西,都可以被描述为A和B,无论是否存在“每当A,做B”这条规则,也无论是否存在构成这种实践的任何规则体(“每当A,做B”这条规则是这个规则体的一个组成部分)。

为说明这一点,可考虑以如下方式得到的一个规则或一个准则:假定一个人在考虑,他是否应该向一个得了绝症的人透露其真实病况(当他被要求这样去做时)?假定这个人依效用主义的理据,经过反思后决定不告诉病人真相,并且假定这个人以此病例和其他相似情形为基础,制定了一条规则:每当绝症病人问他自己的真实病况时,人们都不应该告之真相。值得注意的是,在这里,无论是否存在上述那条规则,某个人得了绝症,他问自己得了什么病,人们告诉他这些事情本身都是可以被描述出来的。这条规则所指涉的那些行为的实施,不要求某种实践(此规则是这种实践的一个组成部分)作为其背景。这就是为什么我说:概括的规则观把特定情形看作是在逻辑上先于规则的。

3.每个人原则上总是有权去重新审查一条规则的正确性,并质问在某特定情形中遵守这条规则是否是适当的。因为规则是指南和导引,人们可以质疑过去的决定(这些决定是在应用效用主义原则去获得所讨论的规则时做出的)是否存在错误,并且人们也会质疑在当前这个特定情形中它是否是最适合的。规则存在的理由,是人们无能力做到可以毫不费力以及无错误地应用效用主义原则;而且人类社会有节省时间和设立指引的需要。根据概括的规则观,一个由理性的效用主义者构成的社会是一个没有规则的社会,在那里,每个人都直接地、完美地、不犯错误地将效用主义原则应用到各个情形中去。不过,现实中我们的社会是这样一个社会:我们通过制定规则来帮助我们在特定情形中做出理想的理性决定,并把规则看作是积数代人的经验才

得以建立的并经这些经验检验过的行动指南。如果人们把这种观点应用于规则，那么他就是把规则诠释为一些准则 (maxims)，诠释为一些“经验法则” (rules of thumb) 了；并且如果把这种概括的观点应用到某些东西上，这些东西是否可以被称为规则都是可疑的。在这里，以这种方式来看待规则，仿佛是人们在研究哲学时犯的一个错误。

4. 一种普遍的规则的概念采取如下形式：人们被设想去估计，依据一个给定规则而能产生正确的决定的那些情形发生的概率有多大，此处“正确的决定”即是如果人们逐个情形地正确应用效用主义原则而得到的决定。如果人们估算认为该规则大体而言总是给出正确的决定，或者人们认为相比遵循该规则，自己直接应用效用主义原则出错的可能性更大，并且如果人们普遍地持有这些看法的话，那么人们就有理由把这个既定的规则看作是一个普遍性的规则。概括的规则观可以以这种方式来说明普遍的规则。然而，说逐个情形地运用效用主义原则仍然是有意义的，因为正是通过对这样做的结果的预见，人们才获得了一种原初的估算，而人们对规则的接受取决于这个原初估算。如果人们以和概括的规则观相一致的方式来看待规则的话，那么规则本身就自然地与人们说是指引，或是准则，或是经验的一般化的东西相一致；或者，可以将这种规则看作是在一种例外情形中就会被搁置不用的东西。在这种例外情形中，该规则的普遍性无法得到保证，因而该规则的有用性、价值遭到了损害。因此，与概括的规则观相伴随的这样一个观念：存在一种特定的例外的观念，它会使得一个规则的效力在该例外的场合里变得可疑。

[36]

另一种规则观，我称为实践的观念 (the practice conception)。这种观点把规则看作是定义一种实践的东西。确立一种实践的理由多种多样，其中之一就是：在行动的诸多领域中，每个人都逐个情形地根据效用主义理据来决定如何行动，这会导致混乱；并且尝试通过预见他人如何行动，从而协调人们之间的行为的努力注定会以失败告终。作为替代，人们意识到我们需要的是确立一种实践，界定一种新的活动形式；由此，人们可以看到：一种

实践必然会涉及放弃依据效用主义和深思熟虑的理据来决定如何行动的充分自由权。一种实践的标志是：教导人们如何参与一种实践，就是把定义这种实践的规则教给人们，并且告诉人们要诉诸这些规则来纠正参与这种实践的人们的行为。那些参与进一种实践中去的人意识到定义此种实践的规则。不能简单地把这些规则看作是对参与该实践的人们事实上如何行动的描述，即不能简单地将人们的行动方式看作仿佛是他们依照那些规则而行时表现出来的。对实践的规则观而言，最本质的是：规则要被公开地了解，要被理解为定义性的；同样根本的是：一种实践的规则可以是被教导的，以及对它的遵循会产生一种融贯的实践。因此，依据实践的规则观，规则并非是对个人直接地、独立地把效用主义原则应用到反复出现的特定情形中去时所做出的那些决定的一般化概括。相反，规则定义了一种实践，并且这些规则本身才是效用主义原则的主题。

为了表明这种把规则整合到效用主义理论中去的方式和前述那种方式的重要区别，我将依照前面讨论的要点来考察这两种规则观之间的区别。

1. 与概括的规则观相反，实践的规则在逻辑上先于那些特定的情形。之所以如此，原因在于除非存在着某种实践，否则就不可能存在着归属于这种实践的规则的一种特定情形。这点可以通过如下方式来阐明：在一种实践

[37] 中，存在着设定不同职位的规则，界定适合不同职位的特定行为形式的规则，以及为违反规则而设立的惩罚规则等。我们可以将一种实践的规则看作是定义着职位、行动和违规行为的规则。说实践在逻辑上先于特定情形，意思是：给定任何一条界定了一种形式的行为（一个行动）的规则，一个被认为归入此规则（假定此规则定义的实践存在）的特定的行为，将不会被描述成这种行为，除非存在着那种实践。在由实践界定行为的情形中，在这些实践所提供的背景之外，实施这些行为在逻辑上来说是不可能的；因为除非存在着某种实践，除非满足了必要的特征，否则，无论人们所作所为是什么，都不会被算作是实践所规定的那种形式的行为。人们的所作所为，将会以其他方式被描述。

我们可以以棒球比赛来阐明这点。人们在棒球比赛中所做的很多行为，人们都可以自己或与他人一起来做，无论是存在这种比赛与否。例如，人们可以投球、跑动或挥舞一根特殊形状的木棍。但是人们不能盗垒、三振出局、保送上垒、失误、佯投等；尽管人们可以做一些看来与滑垒包，漏过一个地滚球相似的事情，但三振出局、盗垒、佯投等是只有在某种比赛中才会发生的行为。无论一个人做什么，他所做的都不能被说成是盗垒、三振出局、保送上垒，除非他是在打棒球，并且对他而言，他做这些动作之时预设着那类规则的实践（它构成了棒球这种游戏）。实践在逻辑上先于特定的情形——除非存在着某种实践，否则，由此实践所界定的、指代某些行为的那些术语将意义尽失。<sup>①</sup>

2. 对“每个人有怎样的权威去判断在特定情形中遵守规则的恰当性”这个问题，实践的规则观提供了一种截然不同的看法。参与进一个实践中去，实施那些由此实践所界定的行为，这些都意味着要去遵循恰当的规则。如果人们想要实施某个实践所界定的一个行为，那么除了去遵循界定这个行为的规则之外，别无他法。如果一个人考虑实施的行为是由某种实践所定义的一种行为，那么他还问这个实践的规则是否可以正确地适用到他的情形中去，这是没有意义的。如果那个人想要问这样的问题，这只是表明他没有理解他正在从事的行为的处境。如果人们想要实施由一种实践所界定的某一行为，唯一合法的问题就是关涉该实践自身性质的那些问题（比如“我要订立一个遗嘱的话，我该怎么办”）。

[38]

我们可以通过考虑我们对一场比赛中的参赛者行为的期望来说明这一

---

①人们可能认为，说一种实践在逻辑上先于它所界定的各种形式的行为，是错误的；因为如果从来没有归入某种实践行为的实例存在的话，我们会强烈地倾向于认为这种实践也不存在。一个实践的蓝图并不能确立一种实践。存在一种实践必然意味着：（在恰当的限制条件下）有一些已经参与并正在参与这种实践的人。我认为这是对的，但是这并不对如下主张构成冲击，即：任何由某种实践所界定的某种形式的行为的一个特定实例，都预设了这种实践的存在。这不会发生在概括规则观的图景里，因为每个实例必须先于规则存在着，也就是说，实例是这样的一些东西，人们通过直接把效用主义原则应用于它们，从而获得某种规则。



点。如果人们想要参与一个比赛，那么就不能把比赛规则看作是引导他们在特定情形中实施最佳行动的指南。在棒球比赛中，如果一个击球手问“我可以击四球吗”，那么人们会认为他是在问相关的规则是什么；并且在人们把相关的规则告知他后，如果他澄清说他的意思是：他认为对他而言，在此时击四球总体上比击三球要好，那么这最可能被人们善意地当做是一个玩笑。人们可以主张说，如果允许击四球而不是三球，那么棒球会是一个更好的游戏；但是人们不能把规则看作是引导人们在具体情形中实施总体而言最好的行动指南，不能质疑它们在每个特定情形中的适用性。

3. 以及4. 继续完成与概括的规则观的四点比较，从我们讨论过的东西中很明显地可以看到：实践的规则不是帮助人们在具体情形中正确地（正确与否是根据某些更高级的伦理原则来确定）做出决定。无论是准统计性的普遍性观念，还是一种特殊的例外的普遍性观念，都不可以应用到实践规则上去。一种多少具有普遍性的实践规则，必定是一种与这种实践的结构相一致的规则，它应用到发生在这种实践之下的（或多或少的）那一类情形中去；或者它必定是一种对于理解这种实践而言多少具有根本性的规则。重申一次，一个特定情形不可能成为一种实践的一个规则的一种例外情况。例外是对于规则的限定或进一步界定。

从我们关于实践的规则观的讨论中可知，如果一个人参与进了一种实践中，并且如果人们问他，他为什么做他所做的事情，或者他被要求为他所做的事情做辩解，那么他给提问者的解释或辩解，就会指向该实践。关于他的行为，如果此行为是由一种实践界定的，他就不能说——他这样做而不那样做，是因为他认为这样做总体而言是最好的。<sup>①</sup>当一个参与进一种实践的人

[39] 的行动被如此质问时，他必须假定，那个质问他的人要么不知道他已经参与

---

①（边沁所讲的）一个哲学笑话：“在我的搭档击完一个好球后，我跑向了另一个三柱门，因为这样做总体而言是最好的。”[其实棒球比赛的规则本来就规定：为了获得一分，击球员必须击中板球并且跑到球道的另一端，同时他的不击球跑垒员搭档也必须跑到他的那一端——译者注]

进这种实践中（比如“为什么你这么急着付款给他？”“因为我承诺过今天支付的”），要么就是不知道该实践是什么。他并没有通过表明或解释他的行动是与该实践相符的，来有力地表明他的行为是有辩护的。原因在于：只有参照该实践提供的背景，他的特定行为才会被如此描述。只有通过参考该实践，一个人才能讲清楚他自己到底是在干什么。一个人要将自己的行为解释或捍卫为某种特定的行为的话，他就必须将之融入定义它的那种实践的背景中去才能解释清楚。如果这点不被接受，这就标志着如下问题出现了：人们接受该实践或宽容它是否是有辩护的？当该实践本身被挑战时，再引用那种说明该实践是什么的规则当然就是无用的了。但如果被挑战的是该实践所定义的一个特定行为，除了参考该实践的规则外，别无选择。关于特定的行为，只有对那些不清楚该实践是什么或不知道已经参与进该实践的人，才会是一个问题。这种规则与如下情形的准则形成了对比：这种准则指向该情形里的一个正确决定，但该决定又是在其他的基础上做出的。因此，在该情形里，要使一个挑战有意义就必须问：这些其他的基础，的确支持这种情形里的这个决定吗？

如果人们比较我所讨论的两种规则观，就能明白概括的规则观错失了为一种实践辩护和为归入这种实践的行为作辩护的这种区分的重要性。概括的规则观，把规则看作是一种指南，其目的是指出在一个给定的特殊情形中，若无误地运用效用主义会产生的理想的理性决定是什么。原则上，只要形势允许，人们有充分的选择权去决定采用或抛弃它们，而这并不会以任何方式改变人们的道德职责（moral office）：无论人们抛弃该规则与否，人们总是保持着一个理性人的职责——逐个情形地去寻求总体最好的行动方案。但根据实践的规则观，如果人们的确有一种实践定义的职责的话，那么有关他在这种职责中的行为问题的解决，必定要诉诸定义该实践的规则。如果有人寻求挑战这些规则，那么他的职责就会经历根本性的改变：他这样做其实是赋予自己为规则的变革者、批评者或改革家等诸如此类的职责。概括的规则观，抹平了存在于职责和适用于每种职责的各种形式的论证之间的区

别。根据此观念，要么只有一种职责，要么根本没有职责。它因此模糊了如下事实：在由一种实践定义着行为和职责的情形中，效用原则必须应用到该实践上，以使得那些依照该实践定义的职责而行动的人，不能再运用一般性的效用论证去考量自己的行动。<sup>①</sup>

有必要对我在前面所说的东西做一些限制。首先，我对概括的规则观和实践的规则观的讨论，可能使人以为仿佛它们之中只有一种才是真正的规则，并且如果任一规则是真确的，那么所有的规则就必然是真确的。当然，我没有这个意思（正是那些对效用主义持批评态度的人才会做出如此错误的推断，因为他们反对效用主义的论证中预设着对实践的规则持一种概括的观念）。一些规则会适合一个观念，其他的规则适合另一个观念；并且存在着实践的规则（严格意义上的规则）、准则和“经验法则”。

第二，在为规则分类时，还可做出进一步的区分，如果人们考虑其他问题的话，这些区分是有必要的。我所做出的区分，并不打算穷尽对规则的区分，而只是阐明和我所讨论的特定问题最相关的区分。

最后，存在着许多边缘性的例子，要决定哪种规则观可应用到这些例子上去，如果不说是不可能的的话，也是非常困难的。人们可能会遇见与各种概念相连的边缘性的例子，特别是和一种实践、制度、比赛、规则这类情形有关的概念。维特根斯坦已经表明了这些观念是怎样流变的。<sup>②</sup>我所做的只是出于本文有限的目的而强调和深化两种观念之间的区别。

---

<sup>①</sup>这些评论怎样应用到那个只有父子之间知道的许诺的例子上去？乍一看，儿子当然担有许诺者之责，所以许诺实践不允许他在一般性的效用的基础上衡量在此特殊情形中他是否应守诺。假定他希望将自己设想为去担当该实践的批评者和变革者之职（暂不考虑他是否有权放弃原先的职责而变换到另一职责），那么他可以去考量应用于该实践的效用主义的论证；但一旦他迈出了这一步，他将会看到存在着这样的一些论证，它们不允许在实践中以一般性的效用主义的论据为那类特定情形去做辩解。因为这样做，会使得守诺和许诺都变得不可能（守诺或许诺都是人们经常希望去做的事情）。因此，例子中的儿子将不会想改变许诺这种实践，并因此，作为该实践中的一个许诺者，他除了守诺之外别无选择。

<sup>②</sup>例如，参见他的*Philosophical Investigations*（Oxford: Basil Blackwell, 1953），I, pars. 65—71。

## IV

通过区分两种规则观，我希望表明的是：存在着一种看待规则的方式，它允许我们可以选择根据一般性的效用理据去决定特定情形中的行动；同时存在着另一种看待规则的方式，它不承认这样的自由裁量权，除非规则本身允许。我试图指出：在哲学研究中以概括的观念看待规则的潮流，很有可能使得道德哲学家看不到为一种实践作辩护与为归入这种实践的一个特定行为作辩护的区别的重要性。他们之所以对这一点盲目，是因为在对归入一种实践的一个特定行为的构成挑战的情形中，他们误解了对规则进行参考的逻辑力量；并且还因为他们对以下事实的认识是模糊不清的：如果存在一种实践的话，那个效用原则的对象必须是这种实践本身。 [41]

很显然，对效用主义的检验的两个传统例子——惩罚和许诺，它们是实践的两个较为清晰的例子。在概括性观念的影响下，人们很自然地就会假定一个惩罚体系里的官员以及许诺者，可以在特定情形里根据一般性的效用主义的理解来决定如何行动。他们没有看到，在特定情形中根据效用主义的理解做出的那种自由裁量，与一种实践的概念是不相容的；并且人们确实有什么样的裁量权本身也是由该实践来定义的（例如，法官在量刑时具有有限的自由裁量权）。我所讨论的对效用主义的传统反对意见，预设了赋予法官、许诺者一种广泛的道德权威，他们可在特定情形中依据效用主义的理据去做决定。但一旦人们把效用主义与实践的规则观结合起来，并且注意到惩罚和许诺是一种实践的话，那么人们就会看到，赋予他们上述那种裁量权，这在逻辑上是被排除的。

毫无疑问，惩罚和许诺是两种实践。在许诺的例子中，这一点由如下事实来表明：“我承诺”这种语句形式是一种行事话语，它预设了许诺这种实践的背景和由该实践所定义的属性。说“我承诺”这句话，只有在该实践存在的前提下它才是一种承诺。将关于许诺的规则诠释为与概括的规则观相一

致是荒谬的。例如，说“应守诺”这个规则是可以从过去的情形——在这些情形中，守诺总会使得总体利益最大化——中总结出来，这是荒谬的；因为除非已经存在“守诺是许诺实践本身的一部分”这种理解，否则根本不可能有许诺的任何特定情形。

当然，必须承认：定义着许诺的规则不是编纂成典的，人们关于它们是什么的观念必然取决于他们所接受的道德教育。因此，很有可能在人们对一种实践的理解上出现可观的多样性，且有空间让人们去论证这种实践该如何最好地确立。例如，在各种辩护应怎样严格地做出、哪些辩护是可采纳的这些问题上，人们依不同的理据很可能对它们产生不同的看法。但

[42] 先不管这些多样性与分歧，属于许诺实践这个概念的一般性的效用主义的辩护，是不能为许诺者所采用的。这就解释了我所讨论的那些对效用主义的传统反驳意见的力量。我想指出的是，一旦人们把效用主义的观点与实践的规则观结合起来理解（在恰当的情形中，人们必定会这样做），认为效用主义必定要承诺那种（允许许诺者使用一般性的效用主义）辩护的观点，就是没有什么道理的；无论是在许诺的实践中还是在其他实践中，情况都是如此。

惩罚同样是一个比较清晰的例子。在构成一个人被惩罚的事件序列中存在着许多行为，而这些都预设着一种惩罚实践的存在。考虑一下我在讨论卡里特对效用主义的批评时对惩罚给出的定义，人们就会一目了然了。在那里，关于惩罚的定义指向这样的一些东西，如一个公民的正常权利、法治、法律程序、审判和法庭、法令条文等，所有这些都无法脱离一种法律体系的复杂背景而存在。还有，在人们因什么而被惩罚的情形中存在许多行为，也预设了一种实践的存在，如人们因盗窃、擅闯他人地方等而被惩罚，就预设着产权制度的存在。在没有提及由实践界定的职责、行为而侵害这些东西的情况下，人们无法阐明惩罚是什么或描述一个关于惩罚的特定例子。惩罚，是在一个精心设计的法律游戏中的一种举动，它预设了构成法律秩序的那些复杂的实践。这一点，在那类不太正式的惩罚中也为

真：一个家长或保安或处于恰当的权威中的某人可以惩罚一个孩子，而其他人却不行。

读者对我所说的东西可能会有一个错误的诠释，我在这里提出来以防止这种误解：有人可能认为我对为一种实践作辩护和为归入这种实践的一个特定行为作辩护的区分的运用，涉及一种确定的社会和政治态度，这种态度导致了一种保守主义。看起来，我似乎是说对每个人而言，他的社会实践为他的行为的辩护提供了标准。因此让每个人都遵守这些标准，则每个人的行为就是有辩护的。

这种诠释是全盘错误的。我所述的论点其实是一种逻辑性的观点。当然，它会对伦理理论的问题产生影响；但它本身不导向任何特定的社会政治态度。简单地说，它只是表明了：如果某种形式的行为是由某种实践界定的，那么通过参考该实践而为某个特定的人的特定行为的辩护，是不可能存留的。在这样的情形中，一个行为是什么，是由该实践来定义的，并且通过参考该实践来解释其所是。一个人可以根据自己的看法持激进的立场，但在某种形式的行为是由某种实践界定的情形中，一个人所持的激进主义的对象必定只能是社会实践和人们对这些实践的接受。 [43]

我已经尝试去表明，一旦人们把效用主义的观点与实践的规则观结合起来理解，在此观念是恰当的情况下，<sup>①</sup>我们就可以以一种新的方式去阐明效用主义，可以把它从一些传统的反驳中拯救出来。我还尝试进一步表明，为一种实践作辩护和为归入这种实践的一个特定行为作辩护的区分的逻辑力量，是如何与一种实践的规则观联系起来的；并且表明了一旦用一种与概括规则观相一致的方式去看待实践的规则的话，那么上述区分的逻辑力量是无

---

<sup>①</sup>如前所述，说一个观念是恰当的，并不总是一件轻易的事。除了指出人们不要想当然地认为它应用到许多所谓的“道德规则”上去之外，我在这里不太想讨论此观念的确应用到的那类一般情形。我的感觉是，由实践来定义的道德生活的行为是相对较少的，与那类较为复杂的道德论证相比，实践的观念与法律和类法律的论证更加相关。效用主义必须根据具体情况的不同而结合到不同的规则观中去，并且很显然，无法做到这点，是无法正确地对它做诠释的根源之一。

法得到理解的。那么，在从事哲学研究时，人们为什么倾向于用一种与概括规则观相一致的方式去看待实践的规则？我没有讨论此问题。理由很明显是深层次的，深入探讨的话需要另一篇文章。

## 附录

此附录，应该附在正文第三部分之后，且它预设了我在该部分中所说的东西。此附录提供了持概括规则观的主要的效用主义理论家的一些相关论述。一般而言，情况似乎是当他们讨论规则的逻辑特征时，概括的规则观总是会占上风，且这也是他们谈论道德规则的典型方式。我从奥斯汀（John Austin）那里引用几个相当长的段落来作为一个充分的证明。

奥斯汀在他的*Lectures on Jurisprudence*中驳斥了如下反对意见：依据效用主义原则逐个情形地做出决定是不实际的；奥斯汀认为这种反对意见是对效用主义的一种误解。依据效用主义的观点，“……我们的行为会与从行为趋势中推导出来的规则保持一致，但我们的行为不是由对普遍效用原则的一种直觉诉诸来决定的。效用对我们行为的检验，是在最终的意义上而非直接的意义上的：效用是我们的行为所必须遵守的规则的直接检验标准，而不是我们具体的或个别的行为的直接检验标准。我们的规则系于效用，而我们的行为则要遵循规则”（vol. I, p. 116）。至于人们如何决定一个行为的趋势，他说：“如果我们试图把握具体的或个别的行为趋势的话，我们就不能将此行为当做是单独、孤立的，而必须关注这个行为所隶属的行为种类。我们必须假定这类行为是人们普遍地去做或不去做的行为，并考虑它们对普遍的幸福或善好而言可能会带来什么后果。如果这类行为的确是普遍的，我们必须预测其后果是什么；并且如果它们被普遍地忽视的话，结果又会是什么。我们必须比较这些后果的积极方面和消极方面，并确定利益的均衡落在哪一方……如果我们真正想要试图把握具体的或个别的行为趋势的话，我们就必须检验这个行为所隶属的行为种类。我们针对单一行为而得出的特殊结

[44]

论，必然包含了适用于所有类似行为的**普遍结论**……如果我们的行为真与效用相协调的话，那么它们就会直接地与前述那样推导来的、刻入我们记忆中的规则相符合 (ibid., p. 117)。人们可能认为奥斯汀是想通过阐明实践的规则观来驳斥反对意见的，并且他的意图的确可能是这样。但是不清楚的是，他是否阐述了这个观念。他所说的普遍性是指统计性的那种普遍性吗？他的那个趋势观念似乎暗示着这一点。或者他是说确立一种实践带来的效用吗？我不知道；但是他接下来的评论却表明了他持有的是概括的规则观。他说：“考虑单一或个别行为的具体后果的话，它极少（**黑体强调为我所加**）与那个最终原则相符合” (ibid., p. 117)。但是人们会这样做吗？他继续说：“……要注意到，我们讨论中的反对意见所假定的停下来和做计算的要求，只是一种想象的必要性。很明显，在开始做或暂缓不做一个行为之前，试图去揣测和比较行为的结果，很明显是**多余**（**黑体强调为我所加**）和无益的。就这个过程的结果（**黑体强调为我所加**）已经体现在已知的规则中而言，揣测和比较显然是多余的。就真正的结果已经由已知的规则表达出来了而言，揣测和比较显然是无益的；同时，揣测和比较如果是在一时兴起的场合下进行的，那么极有可能是错误的” (ibid., pp. 117-118)。他继续说：“如果我们对特殊事物的经验和观察未被普遍化的话，那么我们就无法在实践中采用这些经验和观察……一些经由经验和观察的重复而浮现在我们的脑海中的推论，被引入原则之中或融入准则之中。这些原则或准则，我们随身携带以备，并可立即应用于个别情形中去……而不用返回到获得它们的过程中去；或不需要回想并重新考量那些数目众多、错综复杂的因素，这些原则或准则就是那些考量因素的**简便缩略形式**（**黑体强调为我所加**）。……真确的理论就是特定真理的一种纲要……因此，一般而言，人类的行为不可避免地是受规则、原则或准则指引的。(ibid., pp. 117-118)”我不用再费力去表明这些评论是倾向于概括的规则观了。还有，当奥斯汀开始处理“相对来说很少出现”的情形时，他认为特殊考虑可能会压倒一般性的考虑。“考虑一下我们推论出规则所依据的理由，认为规 [45]



则是一成不变的很荒谬。因此我们应该抛弃规则，直接诉诸规则所依据的那个原则；依据我们最好的知识和能力去精确地计算特定的后果。（*ibid.*, pp. 120-121）”奥斯汀的观点很有意思，因为它表明了一个人为何可能与实践规则观是如此的靠近，而最终又擦肩而过。

密尔在*A System of Logic*第6卷第12章第2段中，明确地区分了法官和立法者的不同地位，并通过此区分表明存在两种不同规则概念间的区别。但是他区分这两种不同地位，是用于解释以下两种情形的不同：一种情形是应用一条已经确立的规则，另一种情形是必须制定一条规约接下来发生的行为的规则。他感兴趣的是后面这种情况，并且他把立法者的“政策准则”看作是典型的规则。在接下来的第3段，概括的规则观得到了清晰的阐述。例如，他说行为规则应被看作是有条件的，因为它们只是为最大多数情形而制定出来的。他说规则“指出”了危害最小的行为方式；它们作为一种“告示”，告诉人们它找到了某种行为模式，此模式被认为是适合于最通常出现的情况的。在《效用主义》（*Utilitarianism*）第2章第24段中，密尔面对和奥斯汀所考虑的相同的那种反对意见，在对这种反对意见的回答中，他的概括的规则观清晰地显露出来。他说规则是效用原则的“必然推论”；这些“次阶的”规则是“路标”和“方向牌”。它们是在长期的经验基础上形成，因为有它们的存在，就没必要逐个情形地应用效用主义原则。在第25段，密尔提到了效用主义原则有一个任务，那就是在互竞的道德规则间做出裁决。他在此处所谈论的，就好像是人们直接把效用主义原则应用到特定情形中去一样。而根据实践规则观，人们使用效用主义原则是试图确定：哪一种方式在使实践变得协调融贯这一点上做得最好。值得注意的是，密尔在第10段中定义了效用主义，将效用主义看作是应用于道德，也就是应用于人类行为规则和准则的，而他在第2段中的定义使用了“行为是因其倾向于提升幸福的程度而相应地是正当的”（黑体强调为我所加）这一短语，而这种说法是倾向于概括的规则观的。在他的论文“*On the Definition of Political Economy*”，*Westminster Review*（October, 1836）的最后一段中，密尔说，

只有在与科学有区别的艺术领域中，人们才能恰当地谈论例外情况。在实践问题上，如果“在大多数情况下”适合做某事的话，那么它就构成了一条规则。“我们可以……在谈论艺术时，以一种无可辩驳的方式谈论规则和例外，规则是指这样一种情形，在那里，以某种特定方式行动的诱惑占据优势地位；而例外，是指占优势的诱惑在另一边。”这些评论也表明了密尔持有概括的规则观。 [46]

在摩尔的《伦理学原理》(*Principia Ethica*)的第5章中，对道德规则有一个复杂而艰深的讨论。在此，除了表明我关于概括规则观在这些理论家的思想中占上风这个观点外，我将不考察其他的东西。确实，摩尔经常谈及得到普遍遵守的规则的效用价值，和被普遍实施的行为的效用价值，但这些段落是有可能与概括的规则观所容许的统计性的普遍性观念是一致的。此观念由如下这些东西预示着：摩尔把效用主义原则看作是直接应用于具体行为的以及把规则看作是指明了在任何人都可能遇到的少数几个选项中，哪一个选项会在不久的将来普遍地产生较大的总体善好。他把“伦理法则”看作是一种预测和一种普遍化的东西。他支持概括的规则观，还表现在他关于例外情况和关于违反一种规则的示例性力量的讨论中。

### [47] 第三章 作为公平的正义 (1958)

1. 初看之下，人们可能会以为正义的概念 (concepts)\* 与公平 (fairness) 是等同的，并且没有理由去将它们区分开来，或者说一个比另一个更为根本。我认为人们的这种印象是错误的。在这篇文章中，我希望表明：在正义的概念中，根本性的理念是公平的理念；并且我希望从此视角出发，对正义的概念进行分析。为了彰显这种主张的力量以及阐明建立在这种主张之上的分析，我将论证表明：正义的这个方面，正是古典效用主义无法提供说明的地方，它是通过社会契约的理念表达出来的（即使表达得经常令人误解）。

作为开始，我将通过阐述和评论界定着一种特殊的正义观念的两个原则以及考虑这两个原则产生的环境和条件来发展此种正义观。这些原则定义着此种正义观念，并且该观念本身当然是为人们所熟悉的。但是，我们在这里

---

\*这里有必要交代一下术语的翻译问题。遵循罗尔斯在《正义论》第一章第一节对“concept”和“conception”的区分，全书把用于概念化道德问题的“concept”译为“概念”，把具有厚实的实质内容、表达一种实质性道德观点的“conception”译为“观念”；尽管在罗尔斯自己的早期论文中，对它们的区别使用也不是十分严格。与之相关的其他一些术语，一般而言，“idea”译为“理念”，“ideal”译为“理想”，“notion”依照语境译为“理念”或“观念”，“view”译为“观点”或“见解”。读者亦可参考本文集第26篇脚注2罗尔斯自己的解释。——译者注

使用公平的理念作为一种框架，就有可能以一种新的方式来整合和看待它们。不过，在阐述此观念之前，有必要做一些预备性的评论。

通篇文章，我只是把正义作为社会制度的一种德性，或作为我称为的实践<sup>①</sup>来加以考察。正义的原则被看作是一种限制条款，用于去规定一种实践 [48] 该如何定义职位和职责，以及分配权力和责任，权利和义务。在此，我将不触及正义作为一种特殊行为的一种德性或作为人的一种德性的问题。区分清楚正义的这些不同的主题 (subjects) 非常重要，因为正义的概念的含义，会因应它是应用到一种实践上，还是应用到特定的行为或人身上而有所不同。这些不同含义的确是相互联系的，但却是不能等同的。我将把我的讨论限制到“应用于实践上的正义”这个意义上讨论，因为这种意义是最基本的。一旦这一点得到了理解，把握其他的意义就轻而易举了。

通常意义上，正义被认为只代表着社会制度诸种德性中的一种，因为社会制度在保持正义的同时可能会出现暮气沉沉、效率低下、衰退破败等诸如此类的症状。不要把正义与关于好社会的一个无所不包的图景相混淆，它只是任何这样的好社会观念的一部分。例如，很重要地要区分清楚：作为正义概念的一个方面的平等 (equality) 的意义，与归属于一个更具整合性的社会理想的平等的意义。有些不平等很可能被人们认为是正义的，或至少不是不正义的；但尽管如此，从其他基础方面出发考虑，人们可能还是希望消除这些不平等。我将把注意力集中到正义的通常意义上，也即是：对于正义而言，最根本的是要消除那些任意的区分 (arbitrary distinction)，以及在一种实践结构之内确立互竞主张 (competing claims) 之间的一种恰当平衡。

最后，并不需要把我们在下面将会讨论到的原则，看作是唯一的正义原则 (*the principle of justice*)。就当前目的而言，它们能够成为通常与正义

---

<sup>①</sup>通篇文章，我将把“实践”当做一种技术性术语来使用，它意味着由规则的一个体系来界定任何形式的活动，这种规则体系定义了职责、角色、动机、赏罚、辩护等，而这些给该活动赋予了结构。对于实践的例子，人们可能会想到：比赛和仪式，审判和议会，市场和财产制度。在本文集的第2篇文章中，我对一种实践的理念做了部分分析。

概念相连的那一类原则中的典型就足够了。这类原则彼此相似的方式，是通过它们于其中产生的背景体现出来的，这一点将会在接下来的论证中得到阐明。

2. 我希望发展出来的正义观念，可由如下两个原则来阐明：首先，参与进一种实践或受此实践影响的每一个人，在与所有人同样的自由兼容的情况下，都有平等的权利去拥有最广泛的自由；其次，不平等将会是任意的，除非可合乎情理地期望这些不平等将会符合每个人的利益，并且假定与不平等相依系的或从不平等中获利的地位和职位，对所有人开放。这些原则将正义表达为三种理念的复合体：自由，平等，以及对有贡献于共同善好的那些服务的回报。<sup>①</sup>

[49] “人”（person）这个术语，可以依不同的情景而赋予不同的含义。在某些场合，它指的是人类个体，但在其他场合，它可能意指民族、省、商业公司、教会、团体等等。正义原则，尽管逻辑上优先应用于人类个体，但亦可应用到上述所有这些情形上去。我下面所使用的“人”的术语，可能会在上述意义中模糊地变换着使用。

当然，第一个原则只有在如下这些其他条件也满足时才成立：总是存在着对偏离平等的自由（此自由由一种实践所确立的权利和义务，权力和责任的一种样式来定义）的原初位置的一种辩护，并且论证的负担落在那些主张偏离此位置的人身上；但无论如何，这样做总是可有并且经常是有辩护

---

<sup>①</sup>当然这些原则是为人们所熟悉的，它们以这样那样的形式出现在不同理论家对正义的分析之中，即使这些理论家在许多其他事情上持有不同的立场。因此，如果说平等的自由原则通常与康德的思想相连的话（参见*The Philosophical of Law*, tr. By W. Hastie, [Edinburgh, 1887], pp.56—57），那么也可以说它出现在密尔的《论自由》以及其他著作中，其他的自由主义作家也一样。最近，哈特（H. L. A. Hart）在他的一篇文章中也为相似的东西做了论证，参见他的“Are There Any Natural Rights?” *Philosophical Review*, 64 (1955): 175—191。对无助于推进共同利益的不平等的非正义性的论述，广泛出现在各种类型的政治学著作中。我在这里所讨论的正义观念，如果说真有其独特性的话，那么就只是体现在它选择了这种形式的两个原则。至于其他一些相似的分析，参见W. D. Lamont, *The principle of Moral Judgment* (Oxford: Oxford University Press, 1946), ch.5。

的。由一种实践来定义的各种特殊情形，如果出现相似情况就应该得到相似的处理，这正是一种实践的概念的一个部分；这涉及与规则相符的一种活动的理念。<sup>①</sup>同样地，第一原则表达了一个类似的观念，但它是应用到这些实践本身的结构中去的。例如，它认为，存在着这样一个预设，它反对在法律体系或其他实践中出现的、对参与该实践的人们的原初的和平等的自由构成侵害的那些区分和分等。而第二原则就界定了此预设是什么条件下才可以搁置不考虑。

可以说，在这一点上，正义所要求的只是一种平等的自由。但是，如果一个更大的自由对所有人而言是可能的，且不需付出代价或不存在冲突，那固定在一个更小的自由上就是非理性的。没有任何理由可对权利进行限制，除非它们的运用会互不相容，或使得定义它们的实践变得更低效。因此，将最大的平等的自由的概念涵括进正义的概念中，并不会对正义的概念造成扭曲。

第二原则定义着什么类型的不平等是可被允许的，它界定了由第一原则定下的那个预设是什么情况下才可以搁置不考虑。在这里，对于不平等，最好不要理解为是体现在地位和职位上的任何差别，而要理解为这些地位和职位直接或间接相维系着的那些利益和负担的差别，如名誉和财富，或纳税和强制性服务的义务。一场比赛的参赛者不会抱怨赛场上会有各种不同的位置，如击球手、投球手、接球手等；并且一个国家的公民也不会反对一个政府设置了如总统、议员、州长和法官这类具有不同权力和职责的公职。在职位设置上的这些差别一般不会被认为是不平等，不平等体现在对人们所欲求或试图避免的那些东西的分配结果上的差别，而这种分配正是由一种实践确立的或使之变得可能。因此，他们可能会抱怨由一种实践所设立的荣耀和报偿的样式（如政府官员的特权和薪水），或他们也许会反对对权力和财富的

[50]

<sup>①</sup>这一点是西季维克在《伦理学方法》（*The method of Ethics*, 7th ed. [London: Macmillan, 1907]）第三卷第5章第3部分提出的。最近，以赛亚·伯林爵士在一个论坛中也强调了这点，参见“Equality”，*Proceedings of the Aristotelian Society*, n.s. 56（1955—1956）；pp.305—306。

分配，这种分配产生自人们实施该实践时允许人们运用各种机会的各种方式（例如，财富的集中会出现在一种允许大企业获利或投机性获利的自由价格体系中）。

要注意到，第二原则认为，一种不平等只有在如下条件下才会被允许：有理由认为，一种伴随着不平等或产生不平等的实践，将会对参与该实践的每一方都有利。在这里，必须要强调每一方都必须从这种不平等中获利。由于该原则是应用于实践的，它意味着由该实践定义的每一种地位或职位上的代表人，当他将该实践看作是一种将持续运作下去的事业（a going concern）时，把这种不平等带来的境况和前景与生活在没有这种不平等的实践中会带来的境况和前景做比较，能够发现选择前者是更为合理的。因此，该原则排除了如下基础上为不平等作辩护：处于某个地位上的那些人的不利，可被在另一个地位上的人们获得的更大利益的考虑所压倒。我希望对通常所理解的那种效用原则做一个修订，主要就是加上这种简单的约束。当这种约束与一种实践的理念相联系在一起时，就变成了一种对后果的约束；<sup>①</sup>这种约束，效用主义者如休谟和密尔都曾经在他们对正义的讨论中

[51]

---

①在本文集第2篇文章中，我试图表明把效用原则的恰当主题确定为实践的重要性。由J. J. C. Smart在“Extreme and Restricted Utilitarianism”, *The Philosophical Quarterly*, 6 (1956): 344—354中以及H. J. McCloskey在“An Examination of Restricted Utilitarianism”, *The Philosophical Review*, 66 (1957): 466—485中提出的所谓“有限制的效用主义”的批评并不影响我的论证。这些文章关注的是一个更一般的命题，此命题（我将不考虑与此命题相关的正义问题）被认为是S. E. Toulmin以及P. H. Nowell-Smith（当然，此后的一些论文中，很明显也可以说是我的）的立场。这个命题是：特定的行为是诉诸道德规则而得到辩护的，而道德规则又是通过参考效用而获得辩护的。但很明显，我没打算为这种观点作辩护。我对规则作为准则的概念的讨论，是对这种观点的一个明确拒绝。我的确试图去论证的是：在实践的逻辑上的特殊的情形里（尽管从现实上看是一个非常普通的情形）——在那里，规则具有独特的特征，并且所指的不是道德规则，而是法律规则或相类似的游戏规则（可能许诺的例子要除外）——存在着一种特殊的力量去把为特定行为作辩护和为规则体系本身作辩护区分开来。在这个论证里，即使我主张说把效用原则限制到我所定义的实践中去可达成巩固效用主义的效果，但我并没有论证说，单单是此修订就足以为一个作为一般的道德理论的效用主义做一充分完全的捍卫。在这篇文章中，我讨论的是效用原则本身必须要做怎样的修订问题，但在这里，不平等的主题也不是所有的道德，而是限于正义的概念这个论题的。

使用过它，但都没有明确地意识到它的重要意义，或至少没有特别指出要注意它。<sup>①</sup>为什么这是对效用原则的一个意义重大的修改，并使得人们的正义观完全改变呢？我接下来的论证会表明这一点。

还有必须做到的是：与特殊的利益或负担相依系着的那些职位，要对所有人开放。例如，将一些特殊的利益附在特定的职位上，可能是符合（如前述定义的）共同利益的。这样做的话，那些职位所要求的天赋就被吸引过来，并鼓励它们发挥最好的作用。但任何具有特殊利益的职位，必须通过公开竞争（在这种竞争中，只根据竞争者的相关优势来判断是否录用）而赢得。如果一些职位并没有开放的话，那么那些被排斥的人感到受到不正义对待就是有辩护的，即使他们可以从那些被允许竞争此职位的人在此职位上做出的更大的努力中得到补偿。现在如果人们可以假定职位是开放的，那么必须只关注各种实践本身的设计以及它们是如何相互联结成一个共同体系而运作的。关注特定的人（他们是可通过专有名称而为我们知晓）的变动不居的相对地位，并要求每一个这样的变动（就如同孤立地看的一个一锤子买卖一样）都必须正义的，这是错误的。我们要判断的是实践的体系，并且要从一种普遍的视角出发做判断：除非人们已经准备好从占据某特定职位的一个代表人的立场出发去批评这个实践体系，否则就不能提出那些反对它的抱怨。

[52]

3. 给定这些原则，人们可能希望从理性的一个先验原则中将它们推导出来，或主张说它们可通过直觉而为人们知晓。这是一些耳熟能详的步骤，并且至少在第一个原则的情形中，它们可能还可以取得些许成功。但通常来说，在这一点上做这样的论证是没有说服力的。它们不可能导致对正义原则

<sup>①</sup>看起来，密尔在他的《效用主义》的第5章第36段以这种修订形式表达了效用主义原则，但在那一章的剩下两段以及其他一些地方，他好像并没有把握这种改变的重要性。休谟经常强调，每一个人都必须受益。例如，在讨论普遍规则的效用时，他认为：这些规则必须有利于“每个个体的福祉”；从一个稳定的财产制度中，“每个个体都必须发现自己是得利者……”“社会中的每一员都能感觉到这种利益；每个人都向其同伴展示这种感觉以及展示如下决心：他将根据此规则来规导自己的行为，假定其他人也同样这么做的话。”参见《人性论》（*A Treatise of Human Nature*），第三卷第二部分第2节，第22段。



的基础的一种理解，至少在讨论正义原则的情形中是这样。因此，我希望以一种不同的方式来看待这些原则。

设想一个社会，某一特定的实践体系已经在人们中间得到了牢固的确立。现在大体上假定他们只是彼此自利的（mutually self-interested）；他们对已经确立的实践的忠诚，一般而言是建立在自利的前景之上的。这里，人们不需假定，在术语“人”的所有意义上，此社会的人都是彼此自利的。如果彼此自利的描述应用于家庭之间，那么家庭内部成员之间受情感和喜爱的纽带约束，并且愿意承担与自利相矛盾的那些义务这一点就仍为真。家庭、民族、教会等等之间关系的相互自利性，与它们的个体成员所表现出来的强烈的忠诚和奉献是相互联系着的。因此，如果人们将社会看作是由彼此自利的家庭或其他组织构成的，就会得到关于此社会的一个更加现实的概念。还有，也无须假定这些人在所有情况下都是彼此自利的，只是在当他们参与进他们的共同实践中去时的这种通常情形里，我们才假定他们是彼此自利的。

现在，我们还假定这些人是理性的：他们或多或少准确地知道他们自己的利益之所在；他们有能力探知采纳此实践而非彼实践的可能后果；一旦他们决定采取某种行动，他们有能力在此行动过程中坚持下去；他们有能力抵制当前的诱惑和急功近利。只有最后一点给“理性”的通常定义额外添加了一些东西。我想，此定义应该容纳如下这个理念，即一个理性的人，将不会对知晓或看见其他人处于一个比自己更好的位置而感到特别沮丧，除非他认为其他人比自己好是不正义带来的结果，或这是让各种机会白白消耗却并没有服务于有用的公共目的带来的后果。所以，如果这些人以自我为中心会让我们感到不悦，但他们至少在某种程度上是远离妒忌这个错误的。<sup>①</sup>

最后，假定这些人具有大体上相同的需要和利益，或者说具有以各种方

---

<sup>①</sup>这一点，作为通常意义上的理性理念的附加物，我在此无法深入讨论。如果它看起来有点特殊，那么值得指出的是，这可以类比对效用原则的修订——这个论证作为一个整体，是被设计出来用去解释和作辩护的。同样，关于利益满足的代表性主张，如果违反了正义原则，就并不是我们采纳一种实践的一个理由（参见第7部分），在一定范围内，我们并不需要考虑没根据的妒忌。

式互补的需要和利益，那么他们之间富有成效的合作是可能的；并且假定他们具有充分的平等的权力和能力，以确保在正常条件下，没有任何人有能力支配其他人。这个结论（以及其他结论）看起来可能显得特别的空洞，但依我们的论证所导向的那个正义观念看来，在此似乎不存在任何理由可以使之变得更加精确。

因为这些人被认为是参与进他们共同的、已经确立了的实践当中去的，那么就不存在我们要想象他们聚到一起并思考如何首次创立这些实践的问题。但我们可以想象，他们不时地和其他人讨论：对他们已然确立了的制度，他们中的任一个人是否可以提出一个合法的抱怨？这样的讨论在任何一个正常的社会里都很自然。现在假定他们决定以如下方式来展开这种讨论。首先，他们尝试达成一些原则，那些抱怨以及实践本身都根据这些原则来判断。挑选出这样的原则的程序是：让每个人都提议一些他们希望用于处理他们的抱怨的原则，他们理解这样的原则一旦被采纳，其他人的抱怨也同样据此处理，并且当每一个人在关于抱怨该如何被裁定的问题上达成共识之前，没有任一抱怨会被考虑。他们每一个人还进一步明白：在此场合中提议和获得认可的那些原则，对将来的所有情形都具有约束力。因此，他们每一个人都会小心谨慎地提议一个从他目前状况看能给他带来特定利益的原则，并期望它获得人们的接受。每一个人都知道，在未来的境况中，他要受制于此原则；而且他们并不知道未来的境况有哪些特殊性，因此该原则很可能会对他自己不利。这里的思想是：每一个人都应该被要求去提前做一个确定的承诺，也可合理地期望其他人也同样会做此承诺，并且不给任何人机会去裁剪那个判断合法抱怨的标准，以便使之适合他自己的特定状况，并且在这些标准不再符合自己的目的时抛弃它们。因此，每个人都会提出一种普遍类型的原则，它们在很大程度上从人们对它们的各种各样的应用中获得意义，但它们所应用到的那些特殊情形并未可知。这些原则表达了一些条件，在这些条件下，给定存在着相互竞争的利益且假定所有人的利益也以同样的方式来限制的话，每个人使自己的利益服从这种实践的设计限制的意愿

[54]

达到最高。这样得到的对利益的限制，可以设想是这样而来的：想象一个人，如果让他去设计一种实践，在这种实践里，他的位置在哪里将由他的敌人决定，那么他脑海里会想到的东西就会是这种限制。

这种推测性解释（conjecture account）的两个主要部分都有确定的意义。各方的特征以及各自所处的境况，反映了会产生正义问题的那种典型环境。原则被提议和确认的程序，代表着一些约束条件，这些约束类似于说一个人是有道德的（having a morality）便要接受的约束；理性和彼此自利的人们在这些约束下合乎情理地行动。因此，此推测性解释的第一部分，反映了如下事实：当在一种实践的设计问题上存在着相互冲突的主张，并且在每个人都理所当然地、尽可能地坚持那些他自认为是他的权利的东西时，正义的问题就产生了。正义的典型例子，涉及人们相互提出和施加自己的主张的情形，在这些互竞的主张之间，必须要找到一个公平的平衡或均衡。另一方面，此推测性解释的第二部分表达了：有道德必然至少意味着要将原则承认为不偏不倚地应用到某人自己的行为中去，一如其不偏不倚地应用到别人的行为中去一样，并且原则将会约束或限制某人对自己的利益的追求。当然，有道德还意味着其他方面的东西：对道德原则的承认本身，必须要表明人们将会参考这些原则作为限制自己的主张的理由，同时必须能表明当人们的行动与道德原则相违背时，人们将会认可提供特定解释或辩解的负担，或者显示出羞耻、悔疚以及补救的欲望，等等。在这里，有充分的理由可以把有道德和提前做出一个坚定的承诺做类比；因为即使道德原则对自己不利，一个人也必须承认道德原则的限制。<sup>①</sup>一个人，如果他的道德判断总是

---

<sup>①</sup>把一个原则看作是一种道德原则，意味着一个人如果提供不了特定的解释的话，就要普遍地依原则而行动，R.M. Hare在他的*The language of Moral*（Oxford: Oxford University Press, 1952）中强调了此理念。但是，他对此理念的阐述，应依据P. L. Gardiner在他的论文“On Assenting to a Moral Principle”，*Proceedings of the Aristotelian Society*, n.s. 53（1954—1955）：23—44中提出的建议去修改。同时可参考C. K. Grant，“Akrasia and Criteria of Assent to Practical Principles”，*Mind*, 65（1956）：400—407，这篇文章讨论了同意标准的复杂性问题。

与自己的利益相符合，那么我们会质疑他到底有没有道德。

因此，前述解释的两个部分，试图去反映正义问题于其中产生的那种环境以及具有一种道德会对处于这种情景中的人所施加的约束。以此种方式，人们就可以看到正义的原则是怎样被接受的；给定上面描述的这些条件，那么上述的正义两原则将会得到人们的承认，这就是很自然的事情了。因为没有人能够以任何方式为自己谋取特别的利益，每一个人都会认为，承认平等作为一个初始的原则是合乎情理的。但是，没有理由使他们认为应该把这种初始状态看作是终极性的；因为如果存在着符合第二原则的不平等，考虑到它将来可能带来的回报，那么为平等所允许的这种立刻的收益可以被认为是一种明智的投资。很有可能，如果这些不平等可作为一种刺激机制发挥作用，使得人们更好地付出努力，那么此社会的成员会把允许这些不平等看作是对人类本性的让步：他们和我们一样会认为：人们，理想地看，应该是希望为彼此服务的。但是由于他们是彼此自利的，他们对这些不平等的接受仅仅是对他们实际所处的关系的接受，以及对那种会促使他们参与进他们共同实践的动机的承认。由于他们是自利的，他们没有资格彼此抱怨。这样，假定该原则设立的条件得到满足，就不存在不允许这些不平等的理由。实际上，如果他们真的不允许这些不平等，就真是一种短视的行为，而大多数情况下，这种拒绝只是源自对其他人比自己处于一个较好的地位这一点的单纯的知晓或感觉。但是，每一个人都将会坚持对自己有利、同时也能增进共同利益的行为，因为没有人会愿意为其他人牺牲任何东西。

这些评论并不打算做为如此构想的人、处于此环境下的人会选择正义两原则的证据，而只是表明这些原则可以具有这样的背景，并且可以表明：彼此自利的和理性的人们，一旦被安置于相似的境况中并被要求提前做出一个坚定的承诺时，那么就可将这些原则作为规导在他们共同的实践中分配权利和义务的限制性原则，并且将它们接受为约束他们相互之间的权利的原则。因此，正义的原则就可以被看作是：当把道德的约束施加到处于正义的典型环境中的各派时会产生原则。

4. 当然，这些理念，与一种为人们熟悉的（至少可以回溯到古希腊智者那里的）思考正义的方式相连：把对正义原则的接受看作是权力大体平等的人之间的一种妥协，这些人相互之间尽可能地给对方施加他们的意志，但每个人考虑到他们彼此具有大体同等的力量以及为了保障自己的安宁和安全，因此，人们都承认某种类型的行为，这作为一种深谋远虑的策略是必要的。正义被认为是理性利己主义者之间的一个协定，其稳定性取决于权力的一种平衡和境况的相似性。<sup>①</sup>尽管上述的解释与这种传统及其现代的变体——博弈论<sup>②</sup>是有联系的，但是此解释与它在许多重要的方面是不同的。为了防止误解，我现在就来澄清这点。

首先，我希望把上述对正义背景的推测性解释作为分析正义概念的一种方式。因此，我并不想被认为是预设了一个关于人类动机的一般理论：当我假定各派是彼此自利的、并不愿意为了别人牺牲他们的（实质性）利益时，我指的是他们在通常会产生正义问题的那些情形中理所当然地会坚持的

---

<sup>①</sup>对这种观念最有名的阐述，可能要数格劳孔在柏拉图的《理想国》第二卷开头处和苏格拉底的对话。这个观念大体上也是以各种形式为智者所共同持有的；但说柏拉图公平地呈现了它是可疑的。参见K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, rev. ed. (Princeton, 1950), pp.112—118。当然，柏拉图经常将一种狂热的利己主义的内涵赋予此观念，这会令人觉得有点夸张；另一方面，参见修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》第5卷第7章里的米洛斯岛人的论辩（the Melian Debate），尽管很难说在什么程度上此书中表达的观点揭示了任何一种现代哲学的见解。同样，这一传统还体现在伊壁鸠鲁在《学说要点》（*Principal Doctrines*）XXXI-XXXVIII中对正义的论述。在现代，此观念的要素亦以一种更加精致的形式出现在霍布斯的《利维坦》以及休谟的《人性论》第3卷第2部分中以及体现在自然法学派如普芬多夫的著作《自然法与万民法》（*De jure naturae et gentium*）中。有关霍布斯的论证，参见Howard Warrender, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1957)。William J. Baumol的 *Welfare Economics and the Theory of the State* (London: Longmans, Green, 1952) 是对霍布斯的根本理念（将他的自然法诠释为一些审慎原则）的广泛应用的一个有益的展示，尽管这本书只追溯到休谟的《人性论》。

<sup>②</sup>参见J. von Neumann and O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, 2nd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1947)。对博弈论的发展的一个综合性但又不太技术性的讨论，参见R. Duncan Luce and Howard Raiffa, *Games and decisions: Introduction and critical survey* (New York, 1957)。第6和14章讨论的博弈论的发展，很明显与对正义的分析有关。

行为和动机。正义是一种实践的德性，在该实践中存在着相互冲突的利益和主张，人们彼此间向对方主张自己的权利。人们在特定的情境中为了特定目的而彼此自利，正是涵括这些情境的实践会产生正义问题的原因。在一个由圣徒组成的团体中（如果这样的共同体真的存在的话），那么有关正义的争论很难出现；因为他们都大公无私地为一个共同目标（他们共同的宗教所定义的上帝的荣耀）而奋斗；每一个人有关权利的问题都可以通过参考此目标来解决。正义的实践出现，是因为存在着诸多不同的各方（我们是否把“各方”设想成为个人、社团还是民族等，这是不相关的），他们把自己的主张要求相互地施加给对方，并且每一个人都将自己看作是那些值得考虑的利益的代言人。因此，前述的推测性解释不涉及关于人类动机的任何一般性理论。它的目的，只是将为正义问题提供背景的人与其他人的关系整合进一种正义观中。此关系有多宽广或多普遍并不会带来任何差别，因为这一点对正义概念的分析并不会产生影响。

[57]

重复一次，与社会契约的各种观念形成对比的是，协约各方并没有确立任何特定的社会或实践；他们也不是约定契约去服从任何的主权者或接受一部给定的宪法。<sup>①</sup>他们也不像在博弈论（在这个传统的一个浩大、精致的发展的某些方面）中那样，根据他们各自在博弈中的境况来决定调整个人策略。在我们这里，各方所做的是共同地确认某些与他们的共同实践（无论是已经确立的还是仅仅在商议中的）相关的评价性的原则。他们所同意的是判断的标准，而不是一个给定的实践；他们并没有达成任何特定的协议，或进行讨价还价，或采纳一种特殊的策略。因此，他们所确认的对象的确是**非常一般性的**；它只是对某些判断原则的确认，这些原则满足一些一般性的条件，并将用于批判他们对共同事务的安排。处于相同境况中各方的彼此自利的关系，反映着会产生正义问题的那些条件，这些

---

<sup>①</sup>一个一般性的概览，参见J.W. Gough, *The Social Contract*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1957) 以及Otto von Guericke, *The Development of Political Theory*, tr. By B. Freyd (London, 1939), Pt. II, ch.2。

判断的原则被提议和确认的程序则反映了一种道德的限制。那么，前述的假设性解释的每一个方面，都服务于带出正义的观念的一种特征。如果人们喜欢，人们可以把正义原则看作是一种最高阶的“游戏”——该“游戏”服从于前述那种程序设置，它的目的是为将来所有的、其特点现在无法预测的特殊“游戏”采纳一些论证原则——的一种“解决方案”。这种对比，尽管有用，但必须不能模糊了如下事实：这个最高阶的“游戏”，是一个特定种类的游戏。<sup>①</sup>它的意义是：其各种组成部分体现了正义概念的各个方面。

最后，当然，我并没有把各方构想为首次聚到一起创立他们的共同实践。当然，某些制度可能会被重新设立；但我以上述方式架构的那些解

---

①将博弈论机械地应用到道德哲学中去时会遇到的困难，可以通过考虑 R. B. Braithwaite 在他的 *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955) 提出的许多例子来说明。在那里给出的分析表明，对 Matthew 以及 Luke 的演奏时间的公平分配，取决于他们的偏好，并且这一点又与他们演奏的乐器有关。因为 Matthew 之于 Luke 有一个威胁性的优势，此优势来自如下事实：作为小号手 Matthew，倾向于选择要他们两个一起演奏，而不是他们俩都不演奏；而作为钢琴演奏者的 Luke 偏爱安静多于嘈杂；Matthew 被分配了 26 个夜晚的演奏时间而 Luke 只有 17 个晚上。如果这种情势保持着，那么 Matthew 对 Luke 的威胁性优势也维持着（参见第 36—37 页）。但现在我们只假定 Matthew 是一个打鼓的爵士乐的狂热爱好者，而 Luke 是一个拉奏鸣曲的小提琴手，在这种情形里，让 Matthew 依其意愿随时地去演奏就是公平的，当然，要假定（在这里做这种假定也是可行的）他对 Luke 是否也同时演奏并不关心。这里肯定有些地方出了问题。根据每一个人的威胁性优势来分配，不可能被算作是一个公平的原则。这里所缺失的是道德的概念，并且道德的概念必须要以这样那样的方式进入此推测性的解释中。在本文中，这个工作是通过由那个对原则进行商议和确认的程序的形式的设定来完成的（第 3 部分）。如果人们的论证直接从一个已知的情形开始，并且如果人们把各方的偏爱和相对地位（无论它们是什么）接受为给定和确定的，那么根本无法对一种公平的道德概念做出分析。Braithwaite 对博弈论的使用，如果是将之用做对公平概念的分析，我认为这是错误的。当然，这不是以任何方式批评作为一种数学理论的博弈论（Braithwaite 的著作在这方面显然是有贡献的），也不是批评作为对理性（非道德的）利己主义者会如何行动的分析（并因此作为对人们有时候如何实际地行动的分析）的博弈论。我在这里只是说，如果要将博弈论用做分析道德概念，它的形式结构必须以一种如文中所描述的那种特定的和一般性的方式来诠释。但是，当我们这样做的时候，我们又返回到一个更为古老的传统中去了。

释，以便当社会的整套制度已然存在并体现着长时间的发展成果时，那些解释就可以应用到这些制度上去。这种解释也不是以任何方式虚构出来的。在任何社会里，只要人们反思其制度，他们就会得到这样一个理念：在前述那些条件下，什么样的正义原则才能得到人们承认呢？并且社会中的确会有以这种方式实际地讨论正义的问题的情形出现。因此，如果他们的实践并不符合这些原则，这将会影响他们社会关系的质量。因为在这种情形里，将会出现一些可被观察到的情况，各派彼此都意识到，他们中的一方被迫去接受其他人也承认是不正义的东西。前述的分析，可以被认为是反映了人们之间关系（这种关系是由接受为正义的实践来定义的）的实际质量。在这样的实践中，各方都认可建构一种实践所依赖的那些原则，对这个事实的普遍确认，表明了这种确认本身是不带有怨恨的，并且是被正义地对待的意义上的确认。因此，我在这里的解释避免了对社会契约理论的一个共同批评，也即社会契约明显带有历史性的和虚构性的特征。 [59]

5. 正义原则可以以前面所述的方式得到，这表明了关于它们的一个重要事实。它不仅带出了如下理念：正义是一个原始性的（primitive）道德观念，一旦将道德的概念施加到处于相同的境况的、彼此自利的主体中去，正义就产生了；而且它还强调了对正义而言是根本性的、与正当地处理处于合作或相互竞争关系的人们的主张相关的公平概念，此概念就是当人们说公平游戏、公平竞争和公平协商时涉及的那种概念。公平的问题是以如下方式产生的：相互之间没有隶属关系的人们，参与进一个共同活动中去，并且要在他们之间确立或承认一些规则，这些规则定义着那个共同的活动，并且确定着该活动的收益和负担的分配。一种实践，如果参与进这种实践的人，没有一个人感觉到自己或其他任何人被占了便宜，或没有任何人被迫对那些他们并不认为是合法的主张做让步时，那么它就可以称得上是公平的实践。这意味着他们都具有一种合法主张的观念，这种观念是他认为自己和其他人都可以合理地去承认的。如果一个人将正义原则看作是通过上面描述的方式而得



到的，那么这些原则所界定的就正是这类观念。这样，当一种实践满足如下原则时，我们就可以说它是正义或公平的：在前述的环境下，参与进这种实践的人会提出来并能赢得彼此共同接受的那些原则。参与进一种正义或公平的实践的人们，可以公开地面对彼此，并且可以援引那些可以合理地期望每一个人都接受的原则，去为他们各自所处的地位（如果它们显得可疑的话）提供支持性论证。

正是自由的、彼此间没有隶属关系的人们对原则的相互承认的可能性的理念，使得公平的概念对正义而言是根本性的。只有当这样的承认是可能的，人们在他们的共同实践中才可能会形成一个真正的共同体；否则，他们的关系在他们看起来，在某种程度上是建立在强制之上的。一般来讲，如果公平更特殊的是应用到那些有加入或退出的选择权的实践中（例如，游戏、商业竞争的实践），而正义是应用到没有这种选择权的实践中（如奴隶制），那么必然性的要素（the element of necessity）就并没有使得相互承认的观念变得没法应用，尽管它可能使得改变不正义比改变不公平的制度更为迫切。因为一种人们总是能参与进去的活动，就是处于相似境况中的人们彼此提出并承认的共同原则的现存活动；根据如此得来的原则去判断实践，就是将公平的标准应用于它们。

如果一种实践的参与者们将该实践的规则接受为公平的，且并不存在针对该实践的抱怨；那么，就会产生一种各方对彼此负有的一种初步义务（*prima facie duty*），以及拥有一种相应的初步权利，当这种义务落到他们身上时，就要求他们以和该实践相符合的方式去行动。当一定数量的人参与进一种实践中，或根据规则承担一项共同的任务，并因此限制了他们的自由时，那么这些已经按照要求服从这些限制的人，就有权要求那些从他们的服从中得利的那部分人要有一种同样的服从。如果一种实践被正确地认可是公平的，那么产生这种义务的条件就满足了，因为在这种情况下，参与这一实践的所有人都会从中获益。这样产生的权利和义务是特殊的权利和义务，因为它们取决于之前自愿承担的行动。在此情形中就是取决于各派参

与进此共同的实践，并且会意地（knowingly）接受其利益。<sup>①</sup>不过，它不是从许诺或契约等的意义上说的、预设了一种刻意表达出来要践行的行为（deliberate performative act）的义务。<sup>②</sup>社会契约思想的支持者所犯的一个不幸的错误是，他们认为政治义务的确要求某些这样的行为，或至少要使用预示着这样的行为的措辞。但是，只要人们会意地加入一种认为是公平的实践，并接受了从中得到的好处，这就足以确立一种初步义务了。当然，也许这一初步义务会被其他考虑压倒：可能出现的情况是，在轮到某人遵守一项规则时，其他方面的考虑将能够为不守这种义务提供辩护。但一般而言，人们不能在轮到自己要履行义务时，就通过否认该实践的正义性来使自己免除这一义务。如果一个人拒绝一种实践，他应该尽可能地提前宣告他的意图，避免参与该实践或享受其好处。

我将这种义务称做为公平游戏的义务（duty of fair play）\*。但是应该承认，

<sup>①</sup>关于这种初步义务的定义以及它是一项特殊义务的思想，我受益于H.L.A.哈特，参见他的“Are There Any Natural Rights?” *Philosophical Review*, 64 (1955), pp.185—186。

<sup>②</sup>这里使用的“践履性的”（performative）这个词的意义，是引自J. L. Austin在“Other Minds”这个论坛上提交的论文，参见*Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* (1946), pp.170—174。

\*在罗尔斯和哈特（H. L. A. Hart）这些理论家的著作中，通常用两个词来表示“义务”或“责任”：“obligation”和“duty”：“obligation”一般译为“义务”，它是由个人自愿的行为所招致的或创立的（voluntarily incurred or created），因此这种义务只是针对特定的人（群）；它与人们自由地加入的或创造的或所处某种关系有关，如自愿担任公职的国家元首宣誓承担守护宪法、维护本国利益的义务那样，其他如自愿加入某个团体、协会所招致的会员义务也一样。根据此理解，如罗尔斯后来指出的那样，说普通公民有一种政治义务（political obligation）是可疑的，因为公民处于一种政治关系中很难说自愿。不过，罗尔斯认为公民仍然具有一种duty of justice，这里的“duty”一般译为“责任”。粗略地说，“责任”一般用来指示那些人应服从的普遍道德要求，而不只是针对特定的人（群）；另外，“责任”与“义务”的不同之处还在于：“责任”是否存在，并不取决于个人的自愿与否，或是否自愿地加入某种关系中，而只取决于行为的特性本身。例如，小孩将坠井，无论看见的人愿不愿意，也无论他与小孩是否有亲缘或其他协定关系，都不会取消他要去救小孩的这种自然责任（natural duty）。罗尔斯认为“正义的责任”也是一种“自然责任”；参见《正义论》第二章第18, 19节以及本文集第9篇，页边码第177页。总之，一般而言，全书对这两个词的翻译，都会遵循上述解释而译，即“obligation”在上述意义上一般译为“义务”，“duty”在上述意义上——（转下页）

[61] 如此称呼这种义务，可能扩展了公平的通常含义。不公平的行为通常并不是完全地违反任何特定规则的，即使违反也难以发现（如欺骗），它是通过利用规则中的漏洞和模棱两可之处，利用意想不到的或特殊的环境使执行这些规则成为不可能，还有就是主张继续执行那些应被终止的规则以服务于某人的利益，或更一般地说，它是一种违背实践的宗旨的行为。正是基于此，人们才谈论公平游戏感：公平地行动，不仅仅要求能遵守这些规则；人们想要说的是：什么是公平的，要经常能被感受到或体会到。不过，把公平游戏的义务扩展到包括如下这样一种义务，并不是不自然的：那些会意地从共同实践中接受了利益的参与者，当轮到他们履行义务时，他们应对其他按照这种实践要求行动的人履行该义务。如果有人接受一项实践的好处，而又无意为维持该实践尽自己的本分，这种行为通常被认为是不公平的。因此，人们会认为逃税的人违背公平游戏的义务：他接受政府的好处，却不愿意向政府提供财力支持，工会成员常常说那些拒绝参加工会的同事的行为是不公平的。他们把这些人称做“搭便车者”，这些人享受工人联盟下可得到的好处，如较高的工资、较短的工作时间、劳动保护等，而又拒绝以如缴纳会费的形式承担其义务。

公平游戏的义务和其他初步的义务诸如忠诚和感恩一起，都是一种基本的道德观念；不过，不能把它们混淆起来。<sup>①</sup>这些义务很明显不同，从其定

---

（接上页）般译为“责任”。不过，在此有一个特殊的问题：罗尔斯在《正义论》成书的前期，对这两个词的用法区分得并不十分严格，如此处的“duty of fair play”很显然应该用“obligation of fair play”，因为“公平游戏义务”在此被说成是因为人们自愿参与进一种共同的实践，并且会意地接受其利益而招致的。罗尔斯在《正义论》第二章第18节提到“公平的原则”时修正了这点，将之归入“obligation”之列。因此，在翻译“duty of fair play”时，尽管罗尔斯用了“duty”，我仍将其译为“义务”而不是“责任”，请读者注意这一点。本解释也适用于此后各篇文章，尤其是本文集第6篇。——译者注

<sup>①</sup>然而，这种混淆经常会发生。例如，在霍布斯那里，当涉及“默认的契约”（tacit covenant）的观念时，他没有诉诸应守诺的自然法，而是诉诸他的第四条自然法，也就是感恩。关于霍布斯从尽责转移到感恩，参见Howard Warrender, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, pp.51—52, 233—237。尽管这并不是对霍布斯的（转下页）

义看也是十分清楚的。和任何道德义务一样，公平游戏的义务意味着在特定情况下对自身利益的约束。在某些情形中，它要求采取某些行动，而这些行动是严格意义上的理性利己主义者绝不会采取的。所以，尽管正义并不要求任何人在那种一般性位置 (*general position*) 和程序中 (正义原则正是在这种位置和程序下被提出和认可的) 牺牲其利益，但在特殊情况下可能会出现这种牺牲要求；这产生自参与进一种实践的背景中，公平游戏的义务常常要求参与者在下述意义上放弃其利益：要求他放弃某些特殊的利益，而这种利益也许是他所处环境的特殊性允许他去获取的。当然，这没有什么好奇怪的 [62] 的。这仅仅是各派在上述一般境况中被设想去做出或将会做出的那个坚定的承诺的结果。当然，还与如下这样一个事实相关：他们已经参与进了某一实践中去，并接受了他们认为是公平的实践所带来的好处。

对在特殊情形下接受这种约束的认可——表现为公平地行动，或当人们在逃避上述约束后希望做出补救并感到羞耻等——是参与者在共同实践中，对作为具有相同的利益和能力的其他人表达他们的尊重而采取的一种行为形式。以同样的方式来看，若无特殊的解释，那么对患难的重视的衡量标准，就是去帮助患难者；同样，承认公平游戏的义务，衡量标准的一个必要组成部分就是承认他人与自己具有类似的利益和情感。<sup>①</sup>如果一个

---

(接上页) 一个非常严重的批评，但如果它诉诸公平游戏的义务，他的论证就会得到改善。根据他的前提，它非常有资格去这样做。同样地，西季维克认为一个正义的原则，如每个人应该从他的劳动中得到足够的报酬，就是感恩的普遍化。参见他的《伦理学方法》，第3卷第5章第5节。哲学家使用的道德概念库中存在着一个空隙，该空隙用公平游戏的义务的概念去填补就非常合适。

<sup>①</sup>我在这里是在维特根斯坦的意义上使用标准的概念 (the concept of criterion)，参见他的《哲学研究》(*Philosophical Investigations*[Oxford, Basil Blackwell, 1953])；参见Norman Malcolm的评论“Wittgenstein's *Philosophical Investigations*,” *Philosophical Review*, 63 (1954): 543—547. 我认为，同情性反应，在恰当的情况下是人们都理解的“痛苦”的意义的必要标准的组成部分，这一点是体现在《哲学研究》中的。本文的观点只是对此理念的一个拓展。但是，我无法在此为其作辩护。我想，同样的思想也可以在马克斯·舍勒 (Max Scheler) 的 *The Nature of Sympathy*, trans. Peter Heath (London: Routledge and Kegan Paul, 1954) 中找到。不过他的写作方式经常很晦涩，以至于我不能十分的肯定。

人在任何情况下都不愿帮助其他患难的人，这同时也表明他不承认他们处于痛苦之中；他对任何人都既无情感也无友谊，因为有情有义意味着，若无特殊情况，他会在他们患难时现身帮助他们。承认他人是患难者这本身就显示了一种同情性行为；这种原始的同情反应，是各种道德行为赖以建立的那些反应之一。

同样地，某一共同实践的参与者对公平游戏义务的接受，反映出每个人都承认他人的愿望和利益，而这些愿望和利益将通过他们共同活动来实现。若无特殊的解释，那么他们接受这一点与否，就是衡量它们是否承认彼此都是有类似的利益和能力的人的标准必要的组成部分，而他们具有相同的利益和能力是他们处在那个一般性位置中的关系的观念设定的。不这样的话，他们就根本不承认彼此都是具有类似利益和能力的人，并且也许在某些假定的情况下，他们根本不承认对方是人，而只将他们看作是进行复杂活动的复合体。要将对方承认为人，人们就必须回应他，并以特定的方式相待，而这些方式通常与各种初步的义务密切相关。在某种程度上承认这些义务，并因此具备一些道德的要素，这既不是选择的问题，也不是直观性的道德品质问题，更不是情感或态度的表达问题（哲学观点常常徘徊在这三种诠释之间）；它只是意味着一种行为方式，通过这种行为方式去体现对他人之为人的承认。

这些评论可能不幸地是模糊不清的。但它们，连同第四部分的阐述，在此的主要目的，是为了防止这样一种误解：根据前述的观点，对正义的接受和对公平游戏义务的承认，完全取决于日常生活中各方力量之间的一种现实上的平衡。低估这种现实力量的平衡在保障正义上的重要性，是十分愚蠢的；但它不是维护正义的唯一基础。在没有特殊解释的情况下，在一项共同实践中有相近的利益和能力的人们的相互承认，必须体现在对正义原则的接受和对公平游戏义务的认可中。

因此，我们得出的观念是，正义的原则可以看作是以如下方式产生的：把道德的约束施加到以一种特殊方式相连和被安置的、理性又彼此自利的

各方身上。如果一种实践符合如下这样一些原则，那么这种实践便是正义的：这些原则是参与该实践的各方，当他们被彼此相似地安置于特定环境之中，而又在无法知晓将来的处境特殊性的情况下被要求去预先做一个坚定的承诺时，人们可合理地期望这些参与者会提出或相互认可的原则；也就是说，（在人们有机会对这些原则的优劣进行辩论的场合出现时）当实践符合可被各方接受为公平的标准时，该实践就是正义的。至于参加者他们自身，一旦会意地参与进被认为是公平的实践中，并接受这样做带来的好处时，他们就受到了公平游戏义务的约束，当轮到他们要遵守那些实践规则去做某事时，他们必须依规而行，而且这意味着在特殊情形中对他们的自我利益的追求的一种限制。

现在我们可以说，此观念的一个结果是：在它所应用到的地方，与之不相容的那些主张（claims）是没有道德价值的。这样的主张违反了人们之间的相互性（reciprocity）和结成共同体的条件，提出这种主张的人，是不愿承认他人向他提出同样的主张要求的，所以当他的这一主张被拒绝时，他是没有理由去抱怨的；反之，被迫接受这一主张的人，却可以抱怨。这种主张由于得不到彼此的认可，它只能诉诸强制；只有在一方能迫使他人接受其不愿接受的主张时，这一主张才是可能的。某些主张，如果被否定，人们是可以抱怨的，而另一些主张，对它们的否定，主张持有者是没有理由抱怨的；而有些人认为我们应选择后者而不是前者，这种想法是毫无意义的。因此，在判断一种实践的正义性时，仅仅看它能否以最充分和最有效的方式满足各种主张和利益是不够的。因为，如果其中有任何一项利益或主张与正义发生冲突，那么就不应该考虑它们，因为满足它们根本不构成让我们去采纳一种实践的理由。说如果有这种实践的话，就会导致欲望的最大满足；这种说法即使是真的，也是不相关的。人们在计量一种实践的优点价值时，必须把那些与正义原则不相容的利益主张剔除出去。

6. 到目前为止，我们的讨论都十分的抽象。尽管这也许不可避免，但我

现在要通过把“作为公平的正义”<sup>\*</sup>和以边沁和西季维克为代表的古典效用主义的正义观及其在福利经济学中的对应观念做比较的方式，来阐明“作为公平的正义”的特征。古典效用主义的正义观把正义与仁慈等同起来，而这种正义观在福利经济学中的对应观念将正义等同于推进普遍福利的最有效率的制度形式。正义是一种效率问题。<sup>①</sup>

有时候，人们会说这种形式的效用主义，并没有对什么是对权利和义务的正义的分配做出限制。因为可能会出现这样一些情形：在那里，一些与我们通常的正义感强烈地抵触的制度，在效用主义的基础上却可能是有辩护的。但是，古典效用主义的观点对这种反对意见并不是完全没有准备的。古典效用主义从如下这样一种观念出发：普遍的幸福由一种社会效用函数来体现，这种社会效用函数是由权重相等的个人效用函数的加总得来的（这意味着“每一个人计为一个，没有人可以多于一个”准则），<sup>②</sup>它一般地假定个

---

\* “作为公平的正义”是罗尔斯在《正义论》中发展出来的那种正义观的名称；为了强调这一点，全书都会以加引号的“作为公平的正义”来译justice as fairness。——译者注

① 尽管这种“等同”隐含在边沁和西季维克的道德理论中，但对它应用到正义问题上去的清晰陈述却很罕见。一个清楚的例子可以在边沁的《道德和立法原理》（*the Principles of Morals and Legislation*）第10章，第40节的脚注2中找到：“正义在唯一具有实意的意义上，是个想象出来的角色，为论说的方便而乔装打扮；其实为应用于某些特定场合的效用的命令。那么，正义无非是一种想象出来的工具，用于某些场合、以某些方式促进仁慈的目的。正义的命令不过是仁慈命令的一部分，在某些场合被应用于某些主题上。”同样，在*The Limits of Jurisprudence Defined*, ed. C. W. Everett (New York: Columbia University Press, 1945), pp. 117—118。边沁批评格劳修斯否认正义导源于效用；并且在*The Theory of Legislation*, ed. By C. K. Ogden (London, 1931), p.3中，他把“正义”、“不正义”和其他“包括某种痛苦和或快乐的理念在内的集合性的术语”一起使用。必须承认，西季维克的正义观与边沁的相似之处，在他的《伦理学方法》第三卷第5章对正义的讨论中体现得并不是十分明显。但我认为，他的正义观是从他接受的道德理论中推导出来的。因此，C. D. Broad在*Five Types of Ethical Theory* (London, 1930), pp.249—253中对西季维克的分配正义思想的批评，并没有建立在误解之上。

② 密尔在《效用主义》第5章第36段把这个准则归于边沁，但我没有在边沁的著作中找到它，也没看到边沁在哪里引用了它。相似的评论，参见James Bonar, *Philosophy and Political Economy* (London, 1893), p.234 n。但是此准则非常符合边沁的理念，参见David Baumgardt迄今未发表的手稿*Bentham and the Ethics of Today* (Princeton, 1952), 附录IV。例如，“属于整个共同体的快乐总量的总价值，是通过把任何一个个人的快乐的价值数量，与数不清的这样的个体的数量相乘得到的”（第556页）。

人的效用函数在所有基本方面都是相似的。个体之间的差异源于教育和教养的偶然性，而不应对这些差异加以考虑。这一假定，连同边际效用递减的假定一起，产生了一种支持平等的初步论据，例如，支持在特定的一段时期内收入分配中的平等的论据，而不管这样的分配对未来产生的间接影响。但是，即便效用主义可以诠释为在效用函数中加进了这样的约束，并即使假定这种限制实际产生的效果与应用正义原则的效果相同（似乎可用数学和心理学语言的方式来表达这些原则），其根本的理念与“作为公平的正义”还是大相径庭。首先，为什么应该接受正义原则，在那里被诠释为是一种高阶的管理决策（executive decision）的偶然结果。这种形式的决定，被认为是类似于企业家根据边际收益确定这种或那种商品的生产量时所做出的决定，或类似于某人根据贫困的人们的饥饿的迫切程度来决定物品分配时所做出的决定。它在各种不同实践之间所做的选择，被认为是在对个人的利益和义务的分配的基础上做出的（这些可以通过他们在该项实践存在的全过程中的效用的当前资本价值来衡量），而这种分配得自一种实践确立的对权利与义务的分配。

还有，得到这些好处的个人并没有被设想为是以任何方式联系着的：他们代表着有限的资源可能被配给（allocated）诸多不同的方向。把资源配给此方向而不是另一方向的意义，单单取决于个体作为个人的偏好和利益。对欲望的满足有其自身的价值，与人们之间（如一项共同事业的成员之间）的道德关系无涉，也与以这些利益的名义准备向其他人提出那些主张不相关；<sup>①</sup>（理想的）立法者要加以考虑的正是这种价值，这里

[66]

---

<sup>①</sup>这是古典效用主义的正义观念中的一个核心理念。边沁在其著作中就坚定地表达了它：“只是按照这个（禁欲主义）原则，而非从效用原则出发，罪大恶极者从自己罪行中所曾获得的最令人憎恶的快乐——如果仅限于此——才会遭到谴责。事实上，它绝不仅限于此，而是必然会有如此多的痛苦（或者实际上同义地说，一定量的痛苦可能性）相伴随，以致相比之下这快乐就好像没有一样。这便是使之成为惩罚根据的真正和唯一的、但完全充足的理由。”（参见《道德和立法原理》第2章第4节，同时参见第10章第10节，脚注1）。同样的观点也可参见*The Limits of Jurisprudence Defined*第115—116页。尽管在新近的福利经济学中，如I. M. D. Little, *A Critique of*（转下页）



的理想立法者被认为要从中央来调整规则体系，以便最大化社会效用函数的价值。

有人会认为，假如这些管理决策能够被正确地做出，如此构想的一种法律体系就不会违反正义原则。在这一事实中，正义原则被认为是有其来源和解释的；它们只是表达了社会制度中最重要的一般特征，在此制度里管理问题以最好的方式得到了解决。这些原则的确具有一种特殊的紧迫性，因为人的本性是如此之依赖它们；并且这解释了与正义相连的道德感的特殊品质。<sup>①</sup>把正义等同于一种高阶的管理决策，属于古典效用主义的核心思想，当然也是一种有吸引力的观念；而且它带出了古典效用主义深层次的个人主义（在个人主义这个多义词的一种含义上）。它将人们看成是诸多分离的、有待分派利益和义务的各方；而欲望的满足与否的价值，并不以任何方式取决于人与人之间所处的道德关系，或取决于人们为追求自己利益而希望向其他人提出的那类主张与要求。

[67] 7. 当然，许多社会决策都是管理性质的。社会效用在人们所说的它的通常意义上，当然意味着这一点，也即，如果这是关于高效率地设计社会制度，使之作为实现共同目标的共同手段的问题时，情况当然是如此了。在这种情况下，要么假定利益和负担的分配是不偏不倚的，要么分配问题就是错置的，如在维持公共秩序、安全或国家防务等不适合谈分配正义的领域。但

---

（接上页）*Welfare Economics* 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1950) 以及 K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New York, 1951) 中放弃了基数效用的理念，转而采纳由 J. R. Hicks 在其著作 *Value and Capital*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1950) 第 I 部分提出的序数效用理论。它也假定效用主义坚持个体的偏好本身就是有价值的，因此它接受这里所批评的那个理念。但是，我得立即补充说明一下，这不是反对它作为一种分析经济政策的手段。而且为了达到某一目的，它的确可以成为一种必要而简明的假定。不过，如果人们要分析各种道德概念，尤其是正义概念时，就不能得出这一结论，我想经济学家们会同意这一点。正义经常被认为是经济政策综合标准的一个独立和独特的组成部分。例如，参见 Tibor Scitovsky, *Welfare and Competition*, (London, Unwin University Books, 1952), pp.59—69 以及 Little, *A Critique of Welfare Economics*, 第 7 章。

<sup>①</sup>参见密尔在《效用主义》第 5 章第 16—25 段的论证。

是，作为对正义原则基础的一种解释，古典效用主义是错误的。例如，它允许人们这样去做论证，奴隶制是非正义的，理由是奴隶制对奴隶主的有利程度，并没有抵消此制度给奴隶带来的不利，以及由于实行一种效率相对低下的劳动制度而给社会带来巨大的负担。而“作为公平的正义”的观念，在被运用到存在着奴隶主和奴隶这样的地位的奴隶制度时，将不允许人们首先考虑奴隶主的利益。由于奴隶主的地位并不符合能得到彼此承认的正义原则，他们累积的利益（假定其存在的话）绝不以任何方式算做是减少了奴隶制的不正义性。奴隶制下奴隶主的得益是否超过奴隶制对奴隶与社会造成的损失这类问题，根本就不能出现；因为在考察奴隶制度的正义性时，这些得益根本没有任何分量，因此它们应该忽略不计。如果应用“作为公平的正义”的观念去考虑，奴隶制永远是不正义的。

当然，我并没有主张如下荒谬的说法：认为古典效用主义是赞同奴隶制度的。我只是反对效用主义的见解所允许的、用以支撑他们不赞成奴隶制的观点那一类论证。被认为是源自效率的正义观，意味着对一种实践的正义性的评价，至少在原则上总是一个权衡利弊的问题。对每一种利益的满足都可被认为是有其内在的价值或无价值的，而不论这些利益是否默从了那些不能得到人们相互认可的原则。效用主义既不能解释为什么奴隶制永远是非正义的，也不能解释如下这样一个事实：在驳斥一种不正义的指责时，如果有人对与他共同参加这一实践并就其价值发生争论的人解释道，这一实践终究还是允许对欲望的最大限度满足；那么我们说这种辩解被认为是不相关的。不正义的指责，是不能用这种方式来驳斥的。但如果认为正义是源于高阶的管理效率的考虑，那么它就允许使用这种驳斥方式。

但是现在，即使人们根据普通的正义观念理所当然地认为奴隶制是不正义的（奴役他人就在定义上就违反了那些被共同认为是正义的原则），古典的效用主义者肯定会这样回应：这些原则，和服从属于效用原则的其他道德原则一样，一般而言是正确的。这只是说在大部分情况下奴隶制的确会比其他社会制度的效率更低；并且尽管常识可能会以某种方式界定着什么是正 [68]

义，以至于人们认为奴隶制是不正义的；不过，在奴隶制导致人们的欲望获得最大限度满足的地方，它就不是错误的。实际上，它因此就是正确的，并且正是基于相同的原因，正义按照一般的理解通常也是正确的。如果如通常所理解的那样，认为奴隶制总是不正义的，那么就此而言，可以认为效用主义的正义观不同于一般道德观点的正义观。但效用主义者仍然会坚持认为，作为道德原则的一个问题，他的观点在如下这点上是正确的：正义考量，相对于有效性的一般推论（the general presumption of effectiveness）所允许的那些考虑，并没有被赋予一种特殊分量。而且他声称，这一点是理应如此的。人们日常的意见在道德上是错误的，尽管这的确也是一个有益的错误，因为它保护了那些一般的具有高效用的规则。

因此，这个问题不仅仅与分析为常识所定义的正义概念有关，而且还与从更宽泛的意义来分析的正义的概念有关，也就是说，我们所定义的正义的考量，当面对其他类型的道德考量时，应该被赋予多大的分量？在此，我想再次论证：正义具有一种特殊分量的理由，只有依循“作为公平的正义”才能得到解释。还有，它们的确具有这一种特殊的分量，这是归属于正义概念本身的。尽管密尔也承认这一点，他认为，正义的特殊分量，可以通过那些自然地支持具有高效用的原则的道德情感的一种特殊紧迫性（special urgency）来解释。但是，诉诸于情感的紧迫性是一个错误，如同诉诸于直觉一样，它体现了效用主义在没有把这个问题探讨得足够深入这一点上的失败。正义的考虑的特殊分量，能够从“作为公平的正义”观念中得到解释。只需把已经说过的观点在下面再阐述得深入些就行了。

如果人们发现在某些情况下对奴隶制的一定容忍是有辩护的，或更好的是可以谅解的，那么他们也会发现这些背景都是很特殊的。也许奴隶制作为过去的一种遗产存在着，而且事实证明奴隶制有必要一步步地加以瓦解；有时候，奴隶制也被认为对于先前的制度来说是一个进步。现在，尽管在特殊条件下对奴隶制的存在还可以有某些解释，但绝不能依据如下理由为其做辩解——奴隶制对奴隶主十分有利，它在价值上超过了对奴隶和社会的

不利。一个用这种方式来进行辩解的人也许并非是在做一个完全无关的评论；但是他犯了一个道德上的谬误。他对道德原则的排序的观念出现了混乱。因为，奴隶主（他自己也承认）没有任何道德资格去获得作为奴隶主而得到的那些好处。和奴隶一样，他也不准备承认确立他们各自所处的地位的那个原则。因为奴役并不符合那些他们可以彼此承认的原则，可以认为他们每一个人都应该同意奴隶制是不正义的：奴隶制允许了那些不该允许的主张，否定了本不该否定的要求。因此，考虑到奴隶制赞成了那些应该被拒绝的主张，处于那个一般性位置中并就他们共同实践的形式进行论辩的人们会认为，它没有为一种实践提供一个理由，不管它多么有效地满足了现有的利益。这些主张的满足，它本身的性质就决定了它们是没有分量的，不能进入任何损益平衡表中。 [69]

而且，道德的概念意味着，就奴隶主认识到他处在与奴隶相对的那个地位是不正义的这一点而言，他将不会选择去坚持他的主张。他不想得到这种特殊的利益，是表明他承认奴隶制是不正义的一种方式。在一种实践中，如果这种实践所服务的那些人、坐收这种实践产生的利益的那些人，都承认他们没有道德资格取得这些利益并且他们也无意接受这些利益，那么立法者仍然根据这种实践带来的利益多于不利为理由去支持维持这种实践，就是错误的。

基于这些理由，正义原则有着特殊分量；而且对处于那个一般性位置中讨论他们的共同实践的价值优点的人们而言，相比于最大限度地满足欲望的原则，正义原则具有一种绝对分量。从这种意义上讲，这些原则并不是偶然出现的，这就是为什么正义原则的解释力，大于有效性的一般推论（假如有一个这样的推论存在的话）所能提供的解释，这种有效性是效用主义意义上的、实际上满足那些推论的实践的有效性。

如果有人想继续使用古典效用主义中的一些概念，为了回应这种批评，它不得不说：个人的或社会的效用函数必须这样定义：违背正义原则的主张所代表的那些利益的满足没有任何价值。用这种方法无疑可以把这些原则涵

括进效用主义观念之中；但是这样一来，显然是完全改变了效用主义作为一种道德观念的抱负。因为，它要涵括的那些原则，并不能在以最大限度地满足欲望为目标的一种高阶的管理决策的基础上得到理解。

也许值得指出的是，对效用主义的这一批评，并不取决于这两项假定——个体间具有类似效用函数的假定和边际效用递减的假定——是否被诠释为得到经验支持或驳斥的心理学命题，或者是否被诠释为一种多少是用技术性的语言来表达的道德原则或政治原则。当然，用后面的方式来表达有几个方面的好处。<sup>①</sup>一方面，人们可以说这就是边沁和其他人对这些原则所要表达的真正含义，至少在它们被运用到为社会变革做论证上是如此。更重要的是，人们可以认为捍卫古典效用主义观点的最好方式，是把这些假定解释为道德或政治原则。这些假定如果被看作是心理学命题，那么它是否真的符合于我们对处于正常状态下的那些一般人的认识，这是值得怀疑的。另一方面，给定现代社会存在着平等情感，效用主义者也不会想把这些假定仅仅作作为立法活动的实际工作原则或作为指导改革的权宜性准则。<sup>②</sup>当进一步追问时，它们就很可能涉及如下理念了：即在一个正义的社会中，如果有了平等的机会，人们在有关方面具有大体平等的能力。但是，如果上述有关奴隶制的观点是正确的，那么，把这些假定当做道德原则或政治原则也于事无补。把个人作为同等有效的利益分配单位，这即使作为一个道德原则问题，也仍然留下了一个错误的观念：认为欲望的满足，独立于人们作为共同实践的成员之间的关系，也独立于人们为了满足利益而相互提出的要求，它本身就是有价值的。要发现该理念中的这个错误，人们必须完全抛弃那种

---

<sup>①</sup>参见D. G. Ritchie, *Natural Rights* (London, 1894), pp.95 ff., 249 ff. Lionel Robbins在多个场合坚持这一点。参见他的*An Essay on the nature and significance of Economic Science*, 2nd ed. (London, 1935), pp.134—143; “Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment,” *Economic Journal*, 48 (1938): 635—641以及最近的“Robbins on Utility and Scope,” *Economica*, n.s.20 (1953): 108—109.

<sup>②</sup>如Henry Maine爵士认为：边沁可能会这样看待它们。参见*The Early History of Institutions* (London, 1875), pp.398 ff.

把正义看作是一种管理决策的观念，并转而参考“作为公平的正义”的理念：共同实践的参与者，被认为具有原初性的和平等的自由，而且他们的共同实践必须符合如下的原则，否则会被认为是非正义的：这些原则是那些处于上述环境和关系中的人们可以相互自由地承认的、并因此被当做是公平的来加以接受的。一旦强调的重点落在共同实践（该实践的规则将定义他们之间的各种关系，并给他们相互提出的要求赋予一定的形式）的参加者对那些原则的相互认可这个概念上，那么，很明显，如果支持一项主张原则，得不到处于那个一般性位置中（在各派相互提出并认可那些原则的位置）的每一个人的认可，那么它就并不是采纳某种实践的理由。依此方式看来，人们主张的背景已把它（欲望满足本身就是有价值的观点）排除在考虑之外；它自身能够体现一种价值，源自把个人看作利益分配的独立单位 [71] 这样一种观念，就如同把孤立的人看作是要求提出者，等待着管理或慈善机构的慷慨赠与一样。有时候，人们与他人的确会处于这样一种关系中，但这并不是普遍的情况，更重要的是，当问题涉及实践本身（在该实践里，参与者相互之间的各种关系，将由他们彼此都可以承认的标准来评价）的正义性时，情况也不是如此。这样，不管社会契约的理念作为一种历史性解释，其错误是多么的严重，也不管它在作为一种关于社会和政治义务的一般理论的过头路上越出了多远，但如果正确地诠释的话，它的确表达了正义概念的一个本质部分。<sup>①</sup>

8. 我希望通过做两点评论来作为结论：第一，对效用主义原则原初修订（它要求的一种实践，由这种实践规定的职位和地位应该是平等的，除非有理由认为在每个职位上的代表人发现这种不平等对他们有利），尽管初看起

<sup>①</sup>因此当康德把原初的契约诠释为仅仅是一种“理性的理念”（Idea of Reason）时，就并没有太大的错误；但他仍然将原初契约看作是正当的普遍标准以及认为它提供了解释政治义务的普遍理论。参见“On the common saying: ‘That may be correct in theory, but it is of no use in practice’”（1793），in *Kant's principle of Politics*, trans. W. Hastie（Edinburgh, 1891）这篇论文的第二部分。我使用契约的传统，不是将之作为有关政治义务的普遍理论，而是运用它去阐明正义的概念。

来这种修订只是轻微的，但实际上这一修订的背后潜藏着另一种不同的正义观念。我已经通过阐发“作为公平的正义”的观念，并指出这种观念是如何与在一般境况中人们对实践赖以建立基础的那些原则的相互接受联系起来，去表明事情怎么会是这样的；已经表明了这些又如何反过来要求对那些违背正义原则的利益，拒绝加以考虑。因此，对原则的轻微改动就展示出了另一类观念，另一种看待正义概念的方式。

第二，我还要指出，我一直在阐述正义这个概念（*concept*）。我已设法阐述了一类的正义原则，它们是各种实践的正义性的判断依据。这一分析的成功，某种程度上在于它表明了一个能胜任道德裁判工作的人（*a competent person*）\*在慎思和反省后做出的判断时所涉及的原则。<sup>①</sup>现在，  
[72] 可以假定每个人都具有一种正义的概念，因为在社会的日常生活中，至少存在着某些关系，在这些关系里，各方会认为他们自己正处于“作为公平的正义”原则所要求的某种环境或相互联系的方式之中。各个社会彼此将有所不同，但不是表现在有没有这样的正义概念上，而是体现在这些原则所应用到的情形的范围，以及与其他道德概念相比，该社会对正义的概念强调得如何等这些问题上。

如果要理解这些不同、变化及其原因，必须牢固地掌握正义概念本身。

---

\*这里“*a competent person*”采取意译，作“一个能胜任道德裁判工作的人”解；它的意思，读者要结合本文集第1篇2.3节罗尔斯提到的“能够胜任道德裁判的那一类人”应符合的四大要求来理解。“一个能胜任道德裁判工作的人”这个提法，下面几篇文章中还会出现，请读者注意理解。——译者注

①对这里表达的理念的进一步讨论，参见本文集第1篇。关于这一点有一个类似的分析，但他使用理想旁观者（*Ideal Observer*）而不是一个能胜任道德裁判工作的人的深思熟虑的判断，参见Roderick Firth, “Ethical Absolutism and the Ideal Observer”, *Philosophy and Phenomenological Research* 12 (March 1952): 317—345。尽管这两种讨论的相似性远比它们之间的差异重要，但建立在一个能胜任道德裁判工作的人的深思熟虑的判断之上的分析，由于它建立在一种判断之上，所以它能比使用理想旁观者的分析，使人更好地理解道德判断的特征，尽管这一点还有待阐明。如果有人否认施加到“一个能胜任道德裁判工作的人的深思熟虑的判断”之上的那些标准，那么他就不能再胜任裁判一职。这比他拒绝观察（*observation*）的那些条件看起来更为根本，因为在通常意义上，这些条件并不应用于去做一个道德判断。

对道德理念的发展的研究和对这些理念之间差别的研究的合理途径，只能去研究这些理念必须依赖的那些基本道德概念。因此，我已经尝试对应得到普遍应用的正义概念做了分析，无论这一概念在一种特定的道德中占据多大的部分；而且此正义的概念可以用做解释人们对正义以及对正义与其他道德概念之间关系的思考过程。当然，如何运用这一概念，以达成上述目的的是一个很大的主题，我在这里无法深入讨论。我提到它，只是为了强调我已经阐明了正义概念的本身，并表明了我认为这一分析具有什么样的作用。



## [73] 第四篇 宪政自由权与正义的概念（1963）

宪政民主这种政治形式的一个本质部分，是它对某些具有根本重要性的自由权项（liberties）\*的规定。这些自由权项可能包含在一个权利法案或在其他的成文宪法的条款中（由具有司法审查权的最高法院来诠释）；或者由某些宪政性的惯例或法令来保障，而它们是最高立法机关在任何情况下都不能违背和僭越的。当然，可用各种各样的论证去支持具体体现这些宪政性自由权项的制度形式。但在本文中，我只是想检视那些仅仅源自正义概念的论证。

正义只是政治和社会制度诸种德性中的一种，因为社会制度在保持正义的同时可能会出现暮气沉沉、效率低下、衰退破败等诸如此类的症状。不要把正义与关于好社会的一个无所不包的图景相混淆；它只是任何这样的好社会观念的一部分。正义，当应用到一种制度（或诸制度的一个体系）上去

---

\*全书中，我把一般而论的“liberty”或“freedom”译为“自由”；如本文这样强调与基本制度或宪法法律相关的、成为公民的法定权利的“liberty”，一般译为“自由权”；而可数名词“liberties”指的是这种制度性的或法定的基本自由权利体系中包含着的多项基本自由权，如人身自由、良心自由和思想自由、政治自由等，这时“liberties”依语境译为“自由权项”或“诸自由权”或“这些自由权”等。这种译法得益于：谭安奎，《政治的回归——政治中立性及其限度》，中央编译出版社2007年，第117-118页。——译者注

时，它要求消除那些任意的区分以及在一种制度的结构之内确立互竞主张之间的一种恰当平衡。而正义的诸原则，界定了这种平衡或分享在什么时候才可算是恰当的，以及哪种区分是任意的；正义原则，是通过对一种制度如何定义职责和地位，以及如何赋予它们相应的权力和义务、权利和职责施加一种限制，来达到上述目的的。在这里，我仅仅考虑应用到（政治）制度——也就是得到人们公共地承认和普遍地遵循的一个规则体系，它通过定义职位和地位、权利和义务、特权和惩罚而给社会活动赋予结构和形式——上去的正义的概念。我将不考虑应用到特殊的人以及他们的行为中去的正义。 [74]

人们可以区分出各种各样的宪政自由权，如人身自由、良心自由和思想自由、政治自由、迁徙自由和机会平等。在一个宪政民主制度里，这些基本自由权的特点是：它们是平等的自由权。在这些基本宪政自由权上，没有人会比其他人能受到特别照顾。因为宪法是社会和政治结构的基础，是规制社会政治制度与其他制度的关系的确定规则的最高阶体系，宪政自由权在基本社会体系内（每一个人在这个体系内都必须有一个位置，这是他们的生活的必然起点）为所有公民定义和确立了一个平等自由的初始位置（initial position）。

那么，我们的问题是：正义能够为这些宪政自由权提供什么样的论证？是什么使得这些论证，与诉诸于其他道德概念的论证，尤其是诉诸社会效益的概念的论证区分开来？我将尝试表明，正义的概念为这些自由权项（尽管我只考虑人身自由和良心自由）提供了决定性的支持，而这是社会效益的概念所做不到的；还有，正义的概念代表着达到这些结果的最低度也是最有保障的道德概念。在一个自由社会里，可以预见会出现宗教和政治信念的一种广泛的多样性，因此，正义的概念，就是对这些具有根本重要性的自由权项的基础的一个共同的公共理解的最理性根基。

为了处理我们提出的问题，我将阐明一种我们可称为“作为公平的正

[75] 义”的正义的概念。<sup>①</sup>接下来将考察这个概念为人身自由和良心自由提供论证的方式。对这两种形式的自由权的讨论，将会展示一种一般的论证方法，它同样可以应用到对其他宪政自由权项的论证上去，并且这种方法说明了正义概念的特殊方面。

我将使用的正义的概念，暂且可以通过如下两个原则的形式表述出来：第一，参与进一种制度或受此制度影响的每一个人，在与所有人同样自由兼容的情况下，都有平等的权利去拥有最广泛的自由；第二，不平等将会是任意的，除非可合乎情理地期望这些不平等将会符合每个人的利益，并且假定与不平等相依系的或从不平等中获利的地位和职位，对所有人开放。这些原则将正义表达为三种理念的复合体：自由，平等以及对有贡献于共同善好的那些服务的回报。

“人”（person）这个术语，可以一般地理解为提出主张（claims）的主体。在某些场合，它指的是人类个体，但在其他场合，它可能意指民族、公司、教会、团体，等等。正义原则，尽管逻辑上有优先应用于人类个体的情形，但可应用到所有这些类型的人的关系中去，并且人的理念，必须依据不同的情景而相应地做出不同的诠释。

正义的第一原则是不可侵犯的，只有在如下这些其他条件不变时（*[ceteris paribus]*）才成立：总是存在着对偏离平等的自由的原初位置的

---

<sup>①</sup>对这种正义概念的一个更加详尽的讨论，参见本文集第3篇。此正义的概念与社会契约论密切相关；尤其是，我也是最近才认识到它与卢梭在《社会契约论》中提出的公意的概念也有很紧密的相似性。如果篇幅允许，我想简单地讨论下本文的论证，与James Buchanan及Gordon Tullock在他们的*The Calculus of Consent*（Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 1962）这本书中提出的论证的关系（本文在一系列会议宣读后，此书才出版）。这两个论证在如下方面是相似的：两个论证都努力地去为一种宪法的选择和设计制定一个普遍的原则，并且有关宪法的抉择，都是在不知晓相关类型的信息的情况下做出的，并且此宪法抉择将会规制此后的决定和行动。不同的是，Buchanan和Tullock把修订后的帕累托标准的选择原则应用到制度上去，且他们主要关注与立法程序相关的宪法部分，如多数规则的恰当性；他们多多少少把根本性的宪政自由权看作是既定的。而在本文中，我尝试把宪政抉择的原则与正义的原则（第二原则的一个部分，与帕累托的标准有一种形式上的相似性）联系起来，并且阐明它们在基本宪政自由权上的应用。

一种辩护，并且论证的负担落在那些主张偏离此位置的人身上；但无论如何，这样做总是可有、并且经常是有辩护的。例如，此原则的确意味着，存在着这样一个预设，它反对在法律体系或其他社会制度中出现的、对参与该实践的人们的原初的和平等的自由构成侵害的那些区分和分等。而第二原则通过界定一种可允许的不平等，它定义着第一原则的那个预设到什么条件下才能被搁置不考虑。

对于“不平等”，最好不要理解为是体现在制度结构中的地位 and 职位上的任何差别，或定义这些地位职位的权利、职责、权力和特权的规则的任何差别，而要理解为与这些地位和职位直接或间接相联系着的那些利益和负担的差别，如名誉和财富，或纳税和强制性服务的义务。一场比赛的参赛者不会抱怨赛场上会有各种不同的位置，如击球手、投球手、接球手等；并且一个国家的公民也不会反对一个政府设置了如总统、议员、州长和法官这类具有不同权力和职责的公职。在职位设置上的这些差别一般不会被认为是不平等，不平等体现在对人们所欲求或试图避免的那些东西的分配结果上的差别，而这种分配正是由一种制度确立的或使之变得可能的。因此，他们可能会抱怨由一种制度所设立的荣耀和报偿的样式（如政府官员的特权和薪水），或他们也许会反对对权力和财富的分配，这种分配产生自人们运用该制度允许人们运用的各种机会的各种方式（例如，财富的集中会出现在一种允许大企业获利或投机性获利的自由企业经济体系中）。 [76]

要注意到，第二原则认为，一种不平等只有在如下条件下才会被允许：有理由认为，一种定义着不平等或允许不平等的制度，将会对参与该制度或受其影响的每一个人都有利。由于该原则是应用于制度的，它意味着由该制度定义的每一种地位或职位上的代表人，当他把该实践看作是一种将持续运作下去的事业时，把这种不平等带来的境况和前景与生活在没有这种不平等的制度中的境况和前景做比较，能够发现选择前者是更为合理的。因此，该原则排除了如下基础上为不平等作辩护：在某个地位上的那些人的不利，可被另一个地位上的人们获得的更大利益所压倒。正是这一点，使得正

义的原则与社会效用原则区分开来，后者并没有包括这样的限制。

最后，与特殊的利益或负担相联系着的那些职位，必须对每一个人开放。例如，将一些特殊的利益附在特定的职位上，可能符合共同的利益；因为这样做的话，那些职位所要求的天赋就会被吸引过来，并鼓励它们发挥最好的作用。但任何具有特殊利益的职位，必须通过公开竞争（在这种竞争中，只根据竞争者的相关的优势来判断是否录取）而赢得。如果一些职位并没有开放的话，那么那些被排斥的人感到受到不正义对待就是有辩护的，即使他们可以从那些被允许竞争此职位的人在此职位上做出的更大的努力中得到补偿。如果人们要确定一个职位是开放的，必须只关注制度设计本身以及它们是如何相互组成一个体系的。关注特定的人（他们是可通过专有名称而为我们知晓）的变动不居的相对地位和福祉，要求每一个这样的变动（就如同孤立地看的一个一锤子买卖一样）都必须是正义的，这是错误的。我们要判断的是一种实践的体系，并且要从一种普遍的视角出发做判断：除非人们已经准备好从占据某特定职位的一个代表人的立场出发去批评这个实践体系，否则不能提出那些反对它的抱怨。

换句话说，该正义原则并没有选定对所欲之物（给定特定的人们的欲求）的某种特定分配才是正义的。在原则层面上，此任务被当做是错误的而被抛弃，并且在任何情形中，它也无能力提供一个确定的答案。正义原则意图确立的是一种限制，如果想要参与进该制度的人们对此制度没有抱怨，那么此制度就必须符合这些限制。如果满足了这些限制，分配的结果，无论它是什么，都可以被接受为是正义的（或至少不是不正义的）。

正义的两原则可以被看作是：当把一种道德的限制施加到处于产生正义问题的环境中的各方时，他们就会承认的原则；产生正义问题的环境是这样的，在那里，人们在关于他们共同制度的设计上提出了相互冲突的要求，并且人们将自己视为代表着或拥有着合法的利益，他们准备向彼此提出对这些利益的主张要求。正义和公平的问题是以如下方式产生的：相互之间没有隶属关系的自由人，参与进一个共同制度中去，并且要在他们之间确立或承认

一些规则，这些规则定义着那个共同的制度，并且确定或限制着该制度对收益和负担的分配。那么，当一种制度符合如下的一些原则时，它就可以被称为正义或公平的：那些参与该制度的人会提出来的、能够获得所有处于平等自由的原初位置 (original position)\* 上的人们彼此接受的原则。为了看清楚为什么上述正义两原则，就是这样的原则的最佳候选原则，我们考虑一下如下的分析性建构 (analytical construction)。

设想一个社会，某一特定的实践体系已经在此社会的人们中间得到了牢固的确立。现在假定这些人只是彼此自利 (mutually self-interested) 的，也就是他们对他们已经确立的实践的忠诚，一般而言是建立在自利的前景之上。这里，人们不需假定，在术语“人”的所有意义上，此社会的人都是彼此自利的。家庭、民族、教会等之间的关系经常是相互的自利的，尽管在它们的个体成员那里，可同时表现出来强烈的忠诚和奉献。因此，关于此社会的一个更加现实的概念，会把社会中的人建构为彼此自利的家庭或其他组织。

现在，我们还可以设想这些人是理性的：他们或多或少准确地知道他们自己的利益之所在；他们有能力探知采纳此实践而非彼实践的可能后果；一旦他们决定采取某种行动，他们有能力在此行动过程中坚持下去；他们有能力抵制当前的诱惑和急功近利；单纯地知道或感觉到他人处于一个比自己更好的境况，这一事实本身在一定限度内并不会令他感到特别沮丧。只有最后一点给“理性”的通常定义，额外添加了一些东西。最后，假定这些人具有

---

\*罗尔斯对“original position”这个术语的运用大体上有三个阶段：一是在早期论文中，指的是一种平等的自由的原初的、初始的和一般性位置；罗尔斯在这些早期论文中也经常用“general position”，“initial position”来表达；而在《正义论》成书前后，准确地说是从文集的第5篇第VIII节起，它指的是那个非历史性的、假设的契约设置；而在《政治自由主义》成书前后，罗尔斯把“original position”看作是一种“代表性设施”(representative device)，即在政治建构主义中，体现所有相关的实践理性的要求并展示一种合理的政治价值排序的设施。因此，在早期论文中，“original position”一般翻译成“原初位置”或“原初地位”；在后两个阶段中（从文集的第5篇第VIII节起），一般翻译成“原初状态”。——译者注

大体上相同的需要和利益，或者具有以各种方式互补的需要和利益，所以他们既存的合作体系是互惠性的。

[78] 因为这些人被认为是参与进他们共同的、已经确立了的实践当中的，那么就不存在我们要想象他们聚到一起并思考如何首次创立这些实践的问题。但我们可以想象他们会考虑：对于他们已确立的制度，他们中的任一个人是否可以提出一个合法的抱怨？假定在这样做的时候，他们首先尝试达成一些原则，那些抱怨以及实践本身都根据这些原则来判断。他们并不从记录各种抱怨开始，而是尝试去确定一些标准，根据这些标准可以判断哪些抱怨可算做是合法的抱怨。

为了得出这些原则和标准，他们采纳这样一个程序：每一个人都被允许去提出一些他们希望用于处理他们的抱怨的原则，但这一特权要服从三个条件。这三个条件可以被理解为：（1）这样的原则一旦被采纳，其他人的抱怨也同样据此处理；（2）人们在关于抱怨该如何被裁定的问题上形成共识之前，没有任一抱怨会被考虑；（3）如果不存在特殊的解释的话，在此场合中被提议和获得认可的那些原则，对将来的所有情形都具有约束力。因此，他们每一个人都会小心谨慎地提议一个从他目前状况来看能给他带来特定利益的原则，并期望它获得人们的接受。每一个人都知道，在未来的境况中，他要受制于此原则；而且他们并不知道未来的境况有哪些特殊性，因此该原则很可能会对自己不利。此程序的主要思想是，每一个人都应该被要求去提前做一个确定的承诺，也可合理地期望其他人也同样会做此承诺，并且不给任何人机会去裁剪那个判断合法抱怨的标准，以便使之适合他自己的特定状况，并且在这些标准不再符合自己的目的时抛弃它们。因此，每个人都会提出一种普遍类型的原则，这样的原则排除了人们可能从此时或彼时所知道的特殊状况中获利的任何尝试。这些原则表达了一些条件，这些条件下，给定存在着相互竞争的利益且假定所有人的利益也以同样的方式来限制的话，每个人使自己的利益服从这种实践的设计的限制的意愿达到最高。这样得到的对利益的限制，可以设想是这样而来的：想象一个人，如果让他去

设计一种实践，在这种实践里，他的位置在哪里将由他的敌人决定，那么他脑海里会想到的东西就会是这种限制。<sup>①</sup>

此分析性建构的基本要素，可以分成两个部分，并可以做如下诠释。各方的特征和处境，反映了会产生正义问题的那种环境特征，因为当在一种制度的设计问题上存在着相互冲突的主张，并且在每个人都理所当然地、尽可能地坚持那些他自认为是他的权利的东西时，正义的问题就产生了。而所有这些促使人们要在这些互竞的主张之间，找到一个公平的平衡或均衡。另一方面，原则被提议和确认的程序，代表着一些限制条件，这可以类比接受一种道德的限制；在这种限制下，理性和彼此自利的人们被约束起来以便合乎情理地行动。有道德的人，在其思想和行动中体现出对一般和普遍原则的一种接受，并将其接受为对追求自己的利益的约束。他把这些原则看作是对自己和他人（凭借着人们作为人类的本性）都有决定性的约束力，因此，人们服从此构想的程序产生出来的约束，可以类比于具有一种道德所产生的约束。

[79]

给定了此分析性建构的条件，那么支持上述正义两原则会得到人们的承认的论证如下：因为人们并不能以任何方式为自己谋取特别的利益，所以每一个人都会认为，将第一原则（平等的自由原则）承认为一个初始性的原则就是合乎情理的。但是，没有理由使他们认为应该把这种初始状态看作是终极性的；因为如果存在着符合第二原则的不平等，考虑到它将来可能带来的回报，那么平等允许这种立刻的收益就可以被认为是一种明智的投资。很有可能，如果这些不平等可作为一种刺激机制发挥作用，使得人们更好地付出努力，那么此社会的成员会把允许这些不平等看作是对人类本性的让步：他们和我们一样会认为：人们，理想地看，应该是希望为彼此服务的。但是由

---

<sup>①</sup>稍后将会看得很清楚，对程序的这样的设置方式是恰当的，并不是因为人们被设想为是规避风险的或对未来持一种悲观态度，而是因为在社会的基本结构的情形中（每个人都必须由此出发），对风险的一种真实和平等的共享的可能性并不存在；人们有自己的义务、宗教和家庭，这些都限制了对风险的接受。



于他们是彼此自利的，他们对这些不平等的接受仅仅是对他们实际所处的关系的接受以及对那种会促使他们参与进他们的共同实践的动机的承认。他们没有资格彼此抱怨。假定该原则设立的条件得到满足，就不存在不允许这些不平等的理由。实际上，如果他们真的不允许这些不平等，就真是一种短视的行为，而大多数情况下，这种拒绝只是源自对其他人比自己处于一个较好的地位这一点的单纯的知晓或感觉。但是，每一个人都将会坚持对自己有利、同时也能增进共同利益的行为，因为没有人会愿意为其他人牺牲任何东西。

当然，此论证还不足以表明：如上述推测性说明那样构想和处于那样境况中的、被要求去采纳上述描述的程序的人，会选定正义的两个原则。要表明这一点，还需要一个更加精密的论证。尤其是，一个自然的异议会出现在我们面前。我希望考察此异议，将之作为引入对建立在正义之上的人身自由和良心自由的论证的一种方式。对此自然异议的讨论，连同分析性建构的论证一起，目的都是为如下命题提供论据支持：当逻辑主题是每个人都必须由之出发的社会系统的根本结构时，一旦把一种道德的限制施加到处于产生正义问题的环境中的理性各方时，他们会认可的原则就是正义的两原则。因为社会系统的根本结构是正义问题的最重要的主题；上述两原则，作为该社会秩序的一个部分并规制着该秩序的其他部分，将它们称为对正义概念而言是构成性的正义原则（the principles of justice）\*也并无不恰当之处，尽管当把正义的概念应用到其他主题上去时，构成此概念的还会有其他的原则。

[80]

对正义两原则的论证的自然异议，大体上是这样的：假设在一个奉行种姓体系（a caste system）的社会里，社会被分成许多不同的群体，并被安排进政治权威和权力所确定的秩序里，每一个群体都占据一种特殊的地位，在

---

①罗尔斯在其早期作品中对其正义两原则的地位表述采纳了一种比较强的观点：他认为，当主题是社会基本结构时，他的正义两原则是与恰当界定的正义概念逻辑上相连的原则，或者说是构成此概念的原则。同样的表述还在（页边码）第94、98、125、191、197页中能找到。——译者注

这种地位里，种姓身份是世袭的并且通婚被严格禁止。更特别地，假定这样的一个体系里包括了一种奴隶种姓制。给定这种定义，看起来理性的个体会认肯一个允许此种姓体系的原则，也不是不可能的。设想一下，一个由这样的个体组成的团体，面对一个既存的种姓社会，他们要决定是否加入此社会。如果成为社会中上层种姓这个前景对他们有强烈的吸引力，并且他们在此社会中的位置是通过一种概率设置 (chance device) 来分派的，而这种设置给他们进入上层种姓赋予特定的可能性的话，那么难道他们不会同意订契约而进入此社会吗？看起来，他们很有可能偏爱此选择，而不是订契约进入由正义的两个原则所界定的那种社会（根据正义的第二原则所表达的条件，我将此种社会称为“开放社会”）。当然，在这两种社会之间的这种偏好选择也许是不可能的，但却与理性 (rationality) 的理念并无矛盾之处。人们会认为，如果没有矛盾之处，那么就没有证据表明正义两原则就是上述意义上的对正义概念而言是构成性的正义原则。

但是，此自然的异议建立在一个并不能被满足的预设之上：假定人们在社会的基本结构中的初始地位的情形中（每个人都必须由此出发），存在着对风险的一种真正和平等的共享的可能性。此异议正因此是失败的。在更详尽地讨论这种预设之前，有必要先讨论为什么对一种种姓体系的偏爱是不可能的。对此问题的讨论，有助于澄清正义两原则的性质。

偏爱一个种姓体系而不是一个开放社会，看起来是不可能的，理由是：作为第一种可能性，假定讨论中的人是对任何其他个体都不负有义务的人类个体，并且他们并不知道他们自己的天赋和能力。也就是，他们并不知道在一个开放社会里，在对地位的竞争中他们的遭遇究竟如何。有两个理由反驳他们会同意订立契约去进入一个种姓体系中。第一，无论使用什么样的概率设置，此概率必须与该体系里占据不同地位的人们的实际数量相符合。如果只有百分之一的人占据地位最高的种姓，那么进入此地位的机会就只有百分之一。根据任何具有现实性的假定，进入上层种姓阶层的机会相对而言肯定是较小的；相反，掉进下层种姓阶层中去的机会却很大。第二，一个开放社

会被认为是更富有效率的。此假定不仅在理论上看是可行的，因为一种种姓体系并没有把人们的天赋才能安置到需要它们的地方中去并鼓励其做出最大的贡献，而且历史经验看起来也支持此假定。因此，即使一个种姓社会并不是在每个相应地位上都是较不富裕的，但是人们达致其福祉的期望必定是较小的（此期望是由表达式 $\sum P_i W_i$ 来决定的，在此表达式中， $P_i$ 是指处于地位的人的百分比，而 $W_i$ 是那些处于地位 $i^{\text{th}}$ 的人的福利的平均水平的指数）。如果人们在此期望的基础上对两种选择方案做选择的话，他们将不会偏爱那个种姓体系。<sup>①</sup>

第二种可能性是，这些人的确知晓他们的天赋和才能。之前，人们之间的差异并没有进入论证中，因此可以从一个单独的代表人的立场去推进论证。现在允许他们知晓关于他们的天赋才能，情况就变了，因为一个天赋好的人，并不像一个天赋差的人那样去评价这些备选方案。对一个开放社会的评价，必须根据人们在长时间内有可能进入的一系列地位来评价，而不是单单根据那个他可能由之开始的地位来评价。在一个天赋好的人的情形中，他的期望大于根据初始位置来估计的期望，然而对于天赋不好的人而言，情况则相反。的确，对于那些没有天赋的人而言，在一种种姓体系里试一试运气，可能是达至较高社会地位的唯一可能方法。为了简明起见，我们聚焦两个具有代表性的人，一个人能力处于较高水平，另一个则处于较低范围内。他们之间存在着可能的利益冲突。如果人们假定，与上述分析性建构的条件相一致，在这些人订契约决定进入这个或那个社会之前，他们必须达成全体一致，那么这些冲突的利益将怎样来解决？

[82]

如果是正义的两原则得到认肯，那么这里的理解实际上就是：那些人偏爱一种自然博彩[natural lottery]（在与生俱来的天赋与才能上的博彩）并且他们知道他们已经选择了同意如下这点，即天赋好的人只有在帮助不利者改

---

①没有必要假定理性的个体仅仅在此基础上去决定选择加入哪一种社会。他们可能会考虑分配的多样性和范围等这样一些其他特征。但是，我认为，允许考虑这些可能性将不会对他们的协议的实质构成影响。

善处境的条件下，才能从其自己的好运气中获益。在天赋上占优势者不能仅仅因为他们天分较高而得益，他们的得益只能是抵消训练和培育他们的禀赋而做的必要努力的花费，并且这些得益是因为他们将其天赋用于帮助较不利者。能力高的人向天赋能力低的人建议：不利者放弃进入上层种姓的小概率；作为回报，能力高的人同意，他们享受到的任何不平等，都要有助于改善天赋不好的人的福祉。那么，接受一个满足正义两原则的社会，就是天赋不好的人克服他们在自然博彩中的不幸的最好方式。天资较好的人建议选择的正义第二原则就很有可能被接受，因为这样做对天资不好的人有很大的吸引力，他们会认同这是从不同的天生禀赋这一自然事实中获利的公平方式。因此，他们很有可能订契约进入一个开放社会。

不过，即使说协议进入一个种姓社会是不可能的这一点为真，但认为它因此就回答了那个自然异议，这是错误的。如前所述，自然异议的假设之一是：每个人在种姓社会的地位的分派之前，存在着对风险的真实和平等地共享。但在每个人必须由此开始的社会体系那里，这个假定并不能得到满足。因此，预设对风险的一个真实而平等的风险的论证，就没有什么力量去反对上述分析性建构的推理。

可以很容易表明，该自然异议的确预设了对风险的一个真实而平等的接受。假定在一个存在着奴隶的社会里，一个奴隶主试图向奴隶为其奴隶主的地位作辩护，他主张说，如果在种姓社会与开放社会中让他选择，他愿意选择进入前者；在那里他可以碰运气成为奴隶主，并甘愿承担变成奴隶的风险。他可能真诚地认为（尽管这很可能是错误的），在一个奴隶社会里他对福祉的期望（如前定义的那样）更高。在这两个基础上，他说奴隶制不是不正义的，并且他蓄奴和支持奴隶制也就没有什么不正义之处。

对此的回答是：首先，不存在一种实际可以进行的选择，这种选择是每个人都同意的，并且人们共享了平等而真实的风险。奴隶只能是奴隶，而没有任何成为别的其他什么人的机会；因此，如果的确提供了某些真实的概率让奴隶主去做选择，他将会接受哪个选项是不相关的。因为既然没有对风险

[83]

的平等共享，奴隶主的位置是不平等的，而从平等自由的原初位置看来，这种不平等是不可能被首肯的。重复一次，有人主张说生活在一个奴隶制社会里的福祉期望更高，即使这一点是真的，它也是不相关的。如果奴隶主生活得是如此富裕，这一点是真的，但在奴隶看来这是得不到辩护的，因为他们从来没有任何机会可望达至那样的地位。奴隶主为了证明自己上述说法有理，就必须从自由平等的初始状态出发，在他和他的奴隶达到理性的年龄时，可以真实地拥有选择或不选择一个奴隶社会的自由；并且他们成为主或奴，应该服从相同的真实概率。人们可以设想这样一个社会，谁将变为奴隶是在出生时选择的，或在出生后某个时刻里随机选择的；但在这种奴隶制的变体里，奴隶主对福祉的期望就不可能变得比奴隶更好。最后，谁能肯定奴隶主的主张是真诚的？的确，给定自我欺骗的明显诱惑，我们怎么才能了解奴隶主？人的信念的真诚性，对于一个共同体的感觉而言是本质性的，但它不能从处于既定优势地位上的那些人的意见中概括出来，而只能通过如下方式得到：每个人，从一个真实的平等的自由的原初地位出发，诉诸于得到普遍认同的原则，能够就自己所处的地位向每一个其他人所处的地位作辩护。这就是一个正义社会的标志。在一个自由社会里，这一初始地位，是由保障平等公民身份（citizenship）的现实制度来体现的。

可以设想一种特殊形式的奴隶制，它是允许真实而平等的风险。假定一些城邦，之前是从来不因战俘而是直接将他们处死的；现在根据条约，它们同意将这些犯人变成奴隶而不是处死。尽管正义的概念不允许在“一些人的较大收益压倒、抵偿其他人的损失”这个基础上为奴隶制辩护（正义与效用原则是针锋相对的），但正义的概念的确可能将这种制度看作是必要的而宽容它，或与之前的制度比较，因为这种制度体现了一种最大可能的改进而允许它。在目前这个特殊的例子中，假定如下三个条件得到满足：

（1）所讨论的奴役状态并不是世袭的；（2）城邦的公民签署条约批准了它；（3）这些城邦之间具备大体相同的军事实力。那么，所设想的这种形式的奴隶制，甚至可能被说成不是不正义的。在这个例子里，奴隶主对自己

的奴隶说，他偏爱目前的情形而不是之前的安排，并且他并不认为这是不正义的。他可以宣称自己也承担着并将持续承担着成为奴隶的真实而平等的风险。作为城邦中的公民的一员，他支持此条约并且对此并无怨言。

这个例子表明，成为奴隶的真实而平等的风险的情形是可能存在的。并且在此特殊例子中，并不需要认为奴隶制是不正义的。（当然，奴隶制的历史形式并不满足这些条件，例如，奴隶不世袭的条件就没有满足。所以，将之称为想象的奴隶制形式可能是误导性的）这是因为，它满足了正义的概念的条件，也就是它符合从一个平等的自由的原初位置出发，人们可以相互地认可的那些东西。这里所考虑的人被假想成是平等的，作为平等城邦的平等公民，他们每一个人都批准他们的城邦加入此条约。当然，人们可能会有疑问，这里要求的条件是否有可能得到满足；或如果它们得到了满足，这种奴隶制（或契约性的奴役）会不会很快就被一种更人性的制度（如交换战俘）所代替。当然，让人们的挚亲返回家园总比奴役这些异邦人好。但就目前的论证而言，这一点是不相关的。事情的本质是，平等城邦的平等公民权，允许这些公民的城邦去做公民们同意它们去做的任何事情，只要这些事情并不妨碍其他人同样的自由。如果把这一特殊的制度接受为是对之前制度的最大可能的改进，而公民们不会为了一个更自由的实践而废弃此制度的话，人们也许认为他们是麻木不仁的，但可能并不认为他们这样做对彼此是不正义的。 [84]

这一例子假设得可能有点过度，但它揭示了如下这点：对自然异议的正确回答，不是论证说：理性的个体，无论他们知道他们的天赋才能与否，他们都很可能不会选择订契约进入这种种姓社会。正确的答复应该是：自然异议预设了对风险的真实承担，并预设了我们在社会体系的原初位置上接受它的可能性，而事实上没有这种风险或风险分享的真实可能性。为了满足正义的概念，在一个社会中必须存在着一种平等的公民身份的地位；在这种地位上，人身的自由得到了保障，而这一点是通过使制度满足正义的第一原则来体现的。给定平等的自由权，那么就将存在着一种地位，从这种

地位出发，可以讨论正义的第二原则的应用，并且使得一种共同体的感觉得以维系。

因此，人们可以制定一个如下这样的进一步的原则。如果理性的个体，从平等的自由这个原初位置（由平等的公民身份与地位来体现）出发考虑，自愿和同意加入一种合作计划中去，如果他们背负着同等的风险去做这件事，如果他们持续地表达出合作的意愿并且没有退出的打算或对此没有抱怨，那么此合作计划就是公平的或至少不是不公平的（参见〔页边码〕82页脚注①）。此原则本身将会得到认可；它只是对正义第一原则的拓展并且允许人们建立任何自愿的合作计划，只要此计划不妨碍在计划之外的人们的自由，根据此可称为结社自由的原则。对正义概念的解释，并不需要对这种合作形式做出评判，因为这种合作是理性的个体从一种平等的自由地位出发自愿参与进去的。通过确立和保持平等的原初位置、通过允许自由地设立合作计划以及其他可自由地加入的组织，那么（在正义概念应用到的范围内）就可以让个体自由地去决定结社制度的形式。但是，在每个人都必须由之出发的社会体系的基本特征的情形里（宪法以及主要的经济和社会形式），正义的两原则必须得到满足。在理性个体不能依照平等自由的条件现实地做出决定的情况下，必须依照正义的两原则来行动，这些原则是理性的个体一旦被要求服从道德的限制就会予以承认的。那些假设性安排的原则，即使在真实的风险下人们可能会同意它，在此也是不相关的。

对该自然异议的讨论可以总结如下：此讨论，连同分析性建构的论证一起，目的都是为如下命题提供论据支持，即当逻辑主题是每个人都必须由之出发的社会系统的根本结构时，一旦把具有一种道德的限制施加到处于产生正义问题的环境中的理性各方时，他们会认可的原则就是正义的两原则。但对此构想的一个自然异议是，理性的个体可能会同意冒险地加入一个种姓社会而不是一个开放社会。如果他们每个人都发现自己的福祉期望在此种姓社会里是有足够吸引力的，他们同意这样做就不是不可能的。此异议实际上是在预设理性的个体应该接受社会效用原则而不是正义的两原则作为正义的标

准，因为如我们所定义的对期望的衡量的那样，对福祉的期望将会随着社会效用的变化而变化，并且当社会效用最大化时，对福祉期望也达到最高。<sup>①</sup>

对此自然异议的驳斥是，它在每个人必须由之出发的社会基本结构的情形中预设了一种真实的风险和接受它的可能性，但这种预设是不成立的。因此，自然异议就不构成对如下命题的反对：在社会体系的根本形式的情形中，正义两原则是正义的恰当标准。一旦一个给定的社会体系，它的基本结构满足了正义两原则并因此保障了人身的平等自由；理性的个体们，如果他们愿意的话，他们可以通过估计他们对福祉的期望来决定参与进哪一个自愿组织的计划中去。如前述理解的效用原则，可以在一个正义的社会框架之内被个体运用，但它并不是应用到社会体系的宪法本身的正确的正义原则。 [86]

尽管此自然异议并没有构成一个反对正义两原则的论证，但对它的预设——一种真实而平等的风险的可能性——的讨论，带出了一种平等自由权的真实地位在现实制度中的必须性。以此方式，正义的概念似乎要求在社会宪法中保障人身的自由并且排除种姓制度和奴隶制。该自然异议还有另外一个预设，我现在就转到讨论它。对此预设的考察，将会表明正义的概念还要求在社会宪法中保障良心的平等自由。

该自然异议的第二个预设是，那些将在彼此面前承认某些原则的人们并不负有任何义务，他们作为自由的个体，可以做他们愿意做的任何事情。

---

<sup>①</sup>请回想起，期望被定义为式 $\sum P_i W_i$ ，其中 $P_i$ 是指处于地位 $i$ th的人的百分比，而 $W_i$ 是对相应的福利的水平衡的衡量。社会效用被定义为 $\sum n_i W_i$ ，其中 $n_i$ 是指种姓 $i$ th的人的数量， $W_i$ 意义不变。如果 $\sum n_i = n$ 就是人的总数，那么期望就是社会总效用除以 $n$ 。文中的论证假定，这些外在社会的人把福利指数看得和处于社会里面的人一样。此处相关的是Jerome Rothenberg的著作*The Measurement of Social Welfare*, (Englewood Cliffs, N.J.: Princeton University Press, 1961), pp.267—269。Rothenberg论证说Harsanyi早期的一个主张，和那个自然异议相同，都可以看作是等同于效用原则。关于Harsanyi的那个主张，参见John C. Harsanyi, "Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking", *Journal of Political Economy*, 61 (1953): 434—435以及"Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility", *Journal of Political Economy*, 63 (1955): 309—321。



如果他们喜欢碰下运气看能否进入种姓体系的上层的话，他们就可以这样做。但是，如果讨论的人是负有作为父亲、民族首领、教会住持这样的义务的人，那么情况就变了。即使一个人为了自己的利益愿意碰下运气加入一个种姓体系，但作为一个父亲，如果下层种姓将会被他的孩子所继承的话，他不能也不愿意这样做。对于一个面对他的孩子的人而言，他必须坚持正义的两原则。

情况对教会的首领们而言也一样（无论教会权威是由一个单一的人还是一个委员会还是别的什么来体现），他们不能拿他们宗教的未来去冒险。给定宗教的概念，宗教首领以任何别的方式来行动，都将意味着他们没有严肃地对待自己的宗教。如果有人提议他们玩赢者全得的赌博，就好像两个独裁者拿特定领土或城邦的统治权来赌一样，那么他们就并没有被严肃地看作是信教之人。这样的宗教首领可能将自己看作是某些有影响力的手段的拥有者，他们对这些手段拥有恰当的权利，并且当他们的利益要求他们抛弃它们时，他们就可以这样做。必须承认的是，宗教的概念可以以各种各样的方式来界定，但是确定此概念的任何可行的方式都将意味着，负有宗教义务的人必须将此义务看作是具有绝对约束力的，也就是他不能根据个人利益来衡量是否履行此义务。尤其是，维护一个人的宗教的真理性的义务以及遵循教规禁令行事的义务，绝不能为了世俗利益而妥协。

可能有人会主张说，各种宗教团体根本不能认可任何会限制他们向彼此提出要求 and 主张的原则。对于宗教真理和神圣法的义务是绝对的，从一种宗教观点来看，信奉不同宗教的人们之间的相互理解是不可能的。当然，教派经常会如此行动，仿佛他们的确接受了此原则一样。但是，没必要去做论证反对它。人们可以很简单地观察到，如果有任何原则可以得到认可，它必定就是平等的宗教自由这个原则，因为宗教的概念就是如此，每个人都理解他不能期望别人会接受比一种平等的自由权更少的东西。有人可能会认为，所有人都应该皈依他所信奉的那个信仰，不这样做的那些人，犯了不可饶恕的错误。但任何理解宗教义务的概念的人，不可能期望有不同信仰的人会自愿

地接受一种少于平等自由权的东西。更加不可能期望其他人会允许他作为别人的宗教义务的恰当诠释的裁定者。人们可以补充道，如果上帝愿意人们之间有正义（如“作为公平的正义”的概念所表达的）并且如果上帝偏爱一个自由社会里的人对它的崇拜的话，那么承认一种平等的自由当然就是可被允许的，即使宗教义务具有绝对性的特征。以此方式，从正义中得到的对良心自由的论证，就有了神学基础的支持。

这些结论还有进一步的支持，请回忆起，相关的认可并不是由教派的代表所做出的，而是由作为公民的不同派别的成员们做出的。如果人们假定最根本的地位就是公民地位，那么它就应该问在原初位置中的理性个体们，他们将会认可什么样的原则来规定公民的诸项自由权。在此情形中，同样清楚的是，他们只能承认一种平等的良心自由以及此初始地位必须是终极性的。如果每个人都将自己看作是一般地服从宗教义务的（尽管他们会预期到，在他的一生中如果他的宗教观改变的话，这些义务也将会改变），那么他只能认可平等的宗教自由的原则；否则他会违反他自己对他的宗教义务的诠释。一个人只有处于一种强制的威胁下（从这些义务的立场出发看，反抗这种威胁是不明智的；也就是说，不做抵抗的话，前景就是一个人的宗教会被宽容，而抵抗则会带来更大的压迫）才会接受少于平等的宗教自由的东西。 [88]

一旦每个人都理解了少于平等的自由的东西只有在这样的条件下才能被接受，那么他们就都会认为平等的良心自由的原则，是从平等的自由的原初位置出发的唯一能够获得认肯的原则，因此这个原则就是必须用来规制公民这个根本地位的诸自由权的唯一原则。此原则，也是唯一与共同体感觉一致的原则，因为在没有平等的良心自由的地方，一些公民的宗教信仰会被置于一个优先地位，而这一点是那些不享有此优先地位的公民们不能以和他们的信仰相一致的方式来加以认可的。他们只能因为被威胁说如果抵抗的话就会置其宗教于危险境地时，才会默从其宗教的下等地位。一种共同体的感觉，就它取决于正义的概念而言，它只有才所有人的权利和特权可以得到每一个人（在没有任何人被要求去违反他理解为其义务的情况下）的认可

时，才是可能的。给定宗教的概念，正义的原则以及尤其是平等的良心自由（作为第一原则的一个特殊例子），是在宗教宽容的问题上唯一可能与一种共同体感觉相一致的原则。

现在，我们就可以去讨论一下，为什么这些宪政的自由权必须是平等的？为什么在由每个人都必须由之出发的社会系统的结构所定义的这些自由权上，没有任何人会受到特别的优待？这些自由权的作用，就是标示和定义社会结构的一个部分，此部分与其他部分不同，因为其他部分可以允许权利和权力的差异以及允许根据第二原则来有差别地分配各种益品。大体而言，社会结构这两个部分的差别，即：第一部分——宪政自由权——在制度上表达了平等自由权的原初位置；它代表了人们自由权的基本平等性获得了确保这样一个位置，在此条件满足后，才可以应用正义第二原则。而第二部分则包含着政治、经济和社会形式的区分和分等，它们对于共同活动的有效率的、相互有利的安排是必不可少的；但这些区分只允许出现在世俗的和个人的利益上，或粗略地讲是在福利问题上。

[89] 给定这些平等的自由和由制度来加以保障的其他条件——尤其是，机会平等和一种社会最低生活标准，那么对益品的一种广泛分配中的任何一种，作为社会结构的第二部分规定的合法不平等的一个结果，对正义而言都是可接受的。以这种方式，该社会结构提供了一个组织有序社会（well-ordered society）的良好运转所必须的纬度。<sup>①</sup>那么，诸种宪政自由权的统

---

<sup>①</sup>这里最本质的理念，是分配正义的问题；在社会体系的基本结构的情形里，它应该被看作是在定义和规制经济活动的规则的一般体系设计中，分配或指派权利的问题。它并不是把一定量的收入或物品分配给具有特定趣味和需求样式的个人手中的问题。如果人们假定法律和政府有效地行动，就是要去保持市场的竞争性、资源的充分配置、财产和财富在长期内被广泛地分配，以及保持一个合理的社会最低生活标准的话，并且如果存在着机会的平等，则所得到的分配结果就是正义的或至少不是不正义的。这是一个正义体系运作的结果，人们对于此不能提出任何抱怨，因为它能满足在原初位置中得到认可的那些原则。例如，因为不能假定每个人都将有充分的私人财富来应对可能降临在他身上的灾难，一个社会最低生活标准就是一种形式的理性的保障和长远的考虑。给定一个正义的体系，人们不需要抱怨或担忧特殊的分配结果。

一特征，就是它们是平等的自由权。它们是平等公民身份与地位的本质特征，并且它们定义社会结构的第一和首要部分的方式，对于一种共同体的感觉而言也是必要的。

那么，假定正义的概念允许为在一种宪政民主社会里出现的平等的良心自由所做的这些论证。此种自由的存在表明：根据宪法，存在着宗教信仰、崇拜、行为的自由，只要这些自由的行使在国家利益（如公共秩序和安全）的限制之内，国家将不会偏爱任何特定的宗教；并且如政治或法律权利表达的那样，对信奉或不信任何特定宗教的行为，都不会被施以惩罚。特定的宗教，可以根据教徒们的意愿来组织并可以有自己的内部纪律，只要它们服从这样的限制：给予教众加入或退出的选择权，这在某种意义上可以看作是：公共秩序提供了一种避难权，叛教并不会被认为是一种法律意义上的犯罪，更别说对其予以惩罚了。以此方式，国家保障了平等的自由的原初位置，这种位置是通过在制度上保障平等的公民身份表达出来的。

每个人都会同意，良心自由会受到国家在公共秩序和安全方面的利益的限制。这种限制也很容易从正义的概念中推导出来；它并没有预设公共利益优先于私人（或教会的）利益的理念。对此限制的接受并不意味着国家将会漠视私人或宗教问题，将它们看作是可有可无的东西，也不意味着当它们与国家事务冲突时，国家要去主张一种压迫或抑制它们的权利。这只是意味着，给定如我们这里所理解的正义的概念，国家被看作是公民的一个联合体，它要去规制公民们对他们最深刻的利益的追求和对他们最严肃的义务的履行，以及以每个人从平等的自由这种原初位置出发都可以接受的方式，去为公民之间的相互关系赋予形式。 [90]

从此地位出发来看，每个人都认可：基于公共秩序安全而做出的干预，是对所有人的自由的一种约束。一旦维持公共秩序被理解为每个人达至其目的（在某些限制之下的目的，无论它们是什么）的一个必要条件，以及被理解为履行他所理解为他自己的那些义务（如果有一个人有权利这样做，那么所有人也有同样的权利）的必要条件后，上述结论就很明显了。将良心自由

限制到由警察权力体现的国家利益的边界上（无论这种限制是多么的不精确），是从平等的自由权原则本身推导出来的限制；它标示了那种处于原初和平等状态的人们可以接受的限制，也就是安置在上述那个分析性建构所设定的环境中的人们相互之间可以同意和承认的条款。那么，在这种观念中，国家维持公共秩序的权利是派生性的；它是一使能性的权利（enabling right），这种权利必须存在，如果它要履行不偏不倚地支撑一些条件——这些条件对每一个人追求自己的利益和履行他所理解的义务都是必须的——的职责的话。

重复一次，良心自由，只有在如下情形中才可以被限制：可合理地期望若不做限制的话，就会妨碍公共秩序的安全；这种期望必须是由证据以及可为常识接受的推理方式来确立的，也就是，通过可观察和可证明的结果以及通过一般都被认为是正确的思考模式来确立的。这种对常识性方法（以及一般的、理性的、无争议的科学方法）的依赖以及限于那些可为所有人肯定和知道的确立方式，并没有意味着承诺任何特殊的、有关这个世界的本质的形而上学学说。例如，它并不意味着只有可以被观察到的或可以通过常识性的探究方法来加以证明的东西才是存在的，也不意味在某种意义上，所有的东西都是对可观察到的或由理性的科学探究来证明的东西的一个逻辑建构。人们可能认为，这样一种要通过常识来确立的限制的合情理性，足以推导出的这样一种形而上学的观点；但是，这种推导是不必要的。

毋宁说，对合乎情理的期望的标准（常识的标准）的接受，是正义的概念的要求，因为它诉诸所有人都能够接受的东西（如果在平等的自由的原初位置有任何原则能被接受的话）。它是对那些所有人事实上共同分享的知识和对世界的理解的诉诸，因此，对这些标准的接受，并没有减损任何人的平等的自由。而背离该常识原则，就会导致赋予某些人的观点较之其他人观点的特权地位，这是人们从原初位置出发无法予以接受的。最后，对公共秩序的安全产生影响的结果，不仅仅是一种可能性甚至或然性的推测，而是具有合理的确定性和紧迫性的；这里不涉及对知识的概念的任何特定的哲学分析

[91]

所带来的任何推论，因为这个要求可以理解为是体现了必须给予每个人良心的自由和宗教义务的紧迫性的一种崇高地位。

这样，从应用于每个人必须由之出发的社会体系的根本结构的正义概念出发，我们可以看到每个人都应该有平等的良心自由，除非可通过常识合理地确定这种自由的行使会对公共秩序的根本要素产生干扰时，该自由才能被限制。仅仅是根据此基本原则，过去时代为不宽容做论证的那些论据，看来都是存在谬误的。因此，阿奎那同意对异教徒判处死刑，理由是：异端所腐化的是信仰，那是灵魂的生命，这远比伪造钱币以应付世俗生活的罪行更为严重。<sup>①</sup>因此，处死伪造钱币者以及其他罪犯是正义的，判处异教徒死刑就更是理所当然的了。但阿奎那的论证所依赖的前提是无法通过常识的方法来加以确立的。如罗马教会所定义的那样，说信仰是灵魂的生命，压制异端——也就是背离由教会权威定义的正统——对于拯救灵魂是必要的；这种说法不过是一种独断的教条。

再强调一次，限制宽容的理据经常与上述基本原则相冲突。因此，卢梭认为，人们很难和那些被他们认为是该诅咒的人和平共处，因为爱他们就如同厌恶会惩罚这些人的上帝一样。如果一个人将其他人看作是該被诅咒的，那么要么就使他改变信仰，要么就是去折磨他。卢梭认为，那些将其他人看作是該受诅咒的，不能相信他们会维护公民间的和平，所以卢梭不会宽容那些说教会之外没人得到救赎的宗教。但卢梭根据此教条性信念推测出来的结果，是得不到经验证实的；无论一种先验的心理学论证看起来是多么的合理，为了与正义的概念相符合，宽容只能根据可世俗地确立的后果而不是其他的任何东西来加以限制。<sup>②</sup>但是，在卢梭、培尔（Bayle）、洛克和阿奎那、新教改革者之间有一个重大的区别：前者提倡一种有限的宽容，阿奎那、新教的改革家却不这样认为；前者对宽容限制的基础，是清晰并且可由

[92]

①参考*Summa Theologica*, II-ii, Qu. 11, Art. 3.

②参考*The Social Contract*, bk.V, ch. 8.

公共秩序的安全的后果来加以证明的。更多的经验证据，是可以说服他们承认自己出了错的。而阿奎那和新教的改革家们，他们不宽容的基础，本身就是一种信仰问题；这个差别比对宽容的实际施加的限制的多少的差别更为根本。一种观点认可那些可以在平等的自由的原初位置中得到人们相互认可的原则的优先性，而另一种观点则否认这点。

宗教自由受限于保障公共秩序的需要，但这种自由对公共秩序的干扰，必须通过常识性原则来确立，这个原则本身导源自正义的概念。在认可此原则的同时，人们既没必要承诺一种关于世界的特殊的形而上的观点，也没必要承诺一种关于知识的一种特殊的哲学解释。人们承诺这个原则，是正义的要求。

最后，人们可能会问，正义的概念本身是否意味着，一个拒绝平等自由权原则的教派本身，也应受到宽容？也就是说，该教派只把宪政自由权当做一种工具，必要时会否认其他人享有这些自由权？当然，有许多要求宽容的理由；例如，如果一个教派的人数和影响都足够强大的话，不宽容它是不可能的，否则就会导致分裂性的内战。但在这里，我只考虑正义的理由。

我们要区分几个问题——首先，如果一个不宽容派别没有被宽容的话，它是否有权利去抱怨；其次，在什么样的条件下，各种宽容派别有权利不宽容那些不宽容派别；最后，当它们有权利不宽容这些不宽容者时，他们应当行使这个权利吗？我们从第一个问题来开始讨论。看起来，不宽容的派别没有抱怨的权利。这一点得自：一个人没有权利反对他人根据某些原则对自己做出的行为，因为这个人类似的环境中也同样会根据该原则去对别人做出那种行为。一个人的抱怨权利仅限于他本人所承认的原则受到侵犯之时。可以说，不宽容派别的成员承认这样的原则：应该服从上帝并且真理应该得到所有人的接受。那么，他们的抱怨就是：是他们而不是其他人在依照此原则行事。

从原初位置的观点出发，对此的回答是，任何对宗教真理的宗派性解释都不能被承认为是对公民的约束；在那个原初位置里，每一个人都必然坚持一个平等的权利来理解宗教究竟要求他去做什么。因此抱怨的权利，进一步

[93]

被限制到对这些人们接受的和将会在一种平等的自由的原始位置中得到承认的原则的违反上。看起来，一个不宽容的派别将没有权利去抱怨；它的代表性成员主张：作为一个公民，他有一种权威去决定什么是真确的并且将会对宗教事务形成约束；但这种权威将不会得到人们的承认，他在原始位置中也不会把这样的权威授予别人。

因为一个不宽容派别是没有权利抗议对它的不宽容的，但我想，这并不意味着，各种宽容的派别就有权压制不宽容者。首先，其他人可以有抗议的权利。为了简明起见，我们假设至少在一种特定环境下，即当宽容团体真诚地有理由相信为了其安全考虑必须不宽容时，它们便具有不宽容那些不宽容者的权利。这种权利很容易从正义的概念中推导出来，因为正如正义问题产生的那种环境所表明的那样，当自己的生存基础岌岌可危时，正义并不要求人们袖手旁观。那么要讨论的问题就是一种更宽广的限制问题，也就是当不宽容者对其他人平等的自由权不构成威胁时，宽容者是否有权利来压制不宽容者？这个问题应从宽容派别的立场上来回答，并且假定他们每一个人都接受对正义概念而言是构成性的那些原则。这样一来，我想很明显，他们对不威胁他们的平等的自由权的不宽容者，没有这样的压制权利。

一个不宽容的派别可能被说成是授权其他人去压制它的，因为它受到压制时不能对此抱怨。但是，为什么正义者是根据不正义的人的授权而行动？难道正义的人很享受去压制不正义的人吗？我想是刚好相反，把正义的概念作为一个自由社会的基础来接受，意味着人们的行动应尽可能地在全社会中确立正义；这转而意味着，平等公民身份的根本地位，连同它所有的宪政自由权项一起，应该在使自由本身处于危险的情况下尽可能地坚持。人们正是以平等的公民的身份去参加各种宗教团体的；也正是根据这种身份来决定他们应当如何彼此看待。不管教会或神学的观点是多么的毫不妥协，但它们的力量部分地取决于信徒的信仰和数量。在一个自由的社会中，除非有明显的必要，否则公民不应该相互认为对方是缺乏正义感的。我们应该支持正义和良心的平等自由，并运用它们劝导那些不宽容者（归属于



不宽容派别的公民)去施行正义,这种劝导是基于下述心理原则而起作用的:其他情况相同的话,那么其自由权受到一种正义体系保护的人,将会发展出对此体系的忠诚。那么,不宽容的宗教团体便可以通过公民权利而得到保障,这些公民,他所管理着的信仰制度,他的权利和施行正义的能力,在[94]没有最迫切的理由的情况下,不容否定。

因此,结论便是:虽然不宽容派别本身没有权利抱怨对它的不宽容,但只有当宽容者真诚地有理由相信他们自身和自由制度的安全处于危险之中时,他们才有权利不去宽容那些不宽容者。他们行动的原则应该是正义的概念,它要求为所有具有平等的公民身份的人确立一种平等的良心自由。正义者应当受正义概念的指导,而不是不正义者的授权。他们应把正义制度的繁荣昌盛看得高于一切,而且他们必须不能仅仅因为不正义者不能抱怨就去惩罚不正义者。

我们对源自正义的概念的两项宪政自由权——人身自由权和良心自由权——的简明而又都是比较抽象的讨论就到此为止。这些讨论揭示了正义的概念(区别于其他的道德概念)的特殊意义是什么。尤其是,正义的概念是如何区别于社会效益的概念的?我倾向于认为,这些讨论确认了那个初始的理念:正义的概念,作为应用到社会制度上去的概念,其本质意义是消除那些任意的区分,以及在一种制度的结构之内确立相互主张权利的人们的互相竞争的要求之间的一种恰当平衡、分享或均衡;对构成正义概念的那些原则的一般描述是:这些原则是那些理性的个体,当把一种道德的限制施加到处于平等的自由的自由的原初位置的他们身上时,他们相互之间会提议和承认的原则;这种描述阐明了一种正义的方式,它定义和限制了人们彼此向制度提出主张的权利;并且一个制度是正义的,当且仅当它满足那些可通过此种方式而被人们接受的原则。如果上述分析性建构的论证是正确的,那么就能推出:每个人都必须由之出发的社会体系的基本结构必须满足正义的两原则,并因此将这些原则称做是对正义概念而言是构成性的正义原则也并无不恰当之处。

正义概念的特殊特征是：它把每个人当做仿佛是平等的主权者来对待，并且要求从平等自由的原初位置出发，人们要取得全体一致认可，这是一个强条件，并且看起来是太过强了。我通过检视为自由而做的论证，已经尝试表明了它刚好是足够的。与社会效用的观念构成鲜明的对比，正义的概念排除了如下论证：对一些主张的损害，可以通过表明此举有利于另一些主张得到辩护（被描述为正义的）；对某些主张的任何损害都不予以承认的制度，是不正义的。 [95]

正义的概念与社会效用的概念不同之处在于，正义将人的多元性看作是根本性的，而社会效用理念不这样认为。后者尝试最大化一些东西，它对这些东西在人们之间的分享方式漠不关心，除非这种分享方式影响这个东西的最大化本身。效用的概念，把适合于一个人的理性选择原则，扩展到存在着人的多元性的情形中去，因为一个人可能会恰当地把他当前的得益看作是对之前或随后的损失的补偿，但正义排除了在不同的人之间做这种类比。具有多元性的人们，必须在他们之间建构一些原则，他们根据这些原则在各种制度间做选择；并且这种建构的环境和对人们在其中的各自位置的一般描述，是通过一个分析性的框架来进行的，正义的两原则正是导源自此框架。还有，任何社会的人们具有道德价值的一个必要条件是，他们能被这样建构的（尽管是假设性的）原则所驱动。

有非常强的理据可以支撑如下观点：建立在正义概念基础上的对宪政自由权的论证是最根本的论证，并且这些论证应该被看作是一个自由社会的最坚实的基础。将良心自由和思想自由建构于如对宗教的冷漠或哲学的怀疑论上既不明智也不必要。这些立场最好也是这些自由权的一些脆弱的基础。它们会招致许多神学和哲学的异议，并且在一个可预期会出现大量意见分歧的自由社会里，它们不能取得一种广泛的支持。但是，我认为，对“作为公平的正义”的本质部分的一种考量将会表明，此社会的人们在这个正义的概念上、在此概念的构成性原则上、因此在该概念于一种社会结构的框架中所要求的一般限制和形式上，取得一种广泛的理解并非不可能。

亚里士多德认为，人有一种特殊性，那就是他有一种正义和不正义的感觉，并且人们参与进对正义的一个共同理解中去，即造就了一个城邦。<sup>①</sup>类似的，我们可以表明：参与进对“作为公平的正义”的理解中去，也造就了一种宪政民主。

---

<sup>①</sup>参考 *Politics*, i. 2. 1253a15.

### I

在《爱弥儿》中，卢梭断言：正义感不单是由知性（understanding）形成的道德观念，而且是由理性启迪心灵的一种真实情感，是原始感情的自然结果。<sup>①</sup>在本文第一部分，我将使用一个心理学的建构，去诠释卢梭这个论题如何可能为真；在本文第二部分，我将使用在构造这个建构的过程中详细地阐发的几个理念，去回答在对正义的概念的系统分析中出现的两个问题。

这两个问题是：首先，我们对谁负有正义的责任（obligation of justice）\*？也就是，对于什么人，我们必须按照正义原则的要求去约束自己的行为？其次，什么解释了人们依正义的要求行事呢？简单地说，对这些问题的回答如下：第一个问题的答案是，我们对那些具有正义感能力的人负

---

<sup>①</sup>参见Rousseau, *Emile*, Everyman Edition (London: J. M. Dent, 1911), 第四卷第一部分, 第172—215页, 尤其是第196, 215页。另可参考*Emile*, trans. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 第211—253页, 尤其是235, 253页。

\*如我在本书第69页中的译者注所述, 根据罗尔斯在《正义论》中的论述(参见《正义论》第二章第18, 19节), 在这篇早期论文中所用的“obligation of justice”应为“duty of justice”, 相应地也译为“正义的责任”: 无论我们是否自愿地表示过同意或自愿地签订过任何契约协议, 我们都对那些具有正义感的人负有正义的责任; 它是我们负有的诸多自然责任(natural duty)的一种。——译者注

有正义的责任；第二个问题的答案是：如果人们不依照正义的要求行事，他们不仅没有将自己看作是服从正义原则的，而且他们也无能力感受到愤慨和义愤，并且他们也将失去友谊和相互信任的关系。他们将缺乏人性的某些本质要素。

[97] 通篇文章中，我将把一种正义感作为人们具备的某些东西。例如，当人们说残酷和不寻常的惩罚违背了一个人的正义感时，人们就是在说它。它能够被唤起或被平息，并且它不仅与憎恨和愤慨这样的情感相连，而且（如我将会论证的那样）还与相互信任和喜爱这样的自然态度相互联系着。该心理学的建构，是设计出来用于表明正义感是如何可以被看作是一种自然发展的结果；这可以帮助我们理解：为什么一种正义感的能力是正义理论中的道德人格的一个根本方面。

## II

在设定一个心理学的建构之前，我想先考虑一个上述两问题的背景。对正义的概念给予一种系统分析的主要问题，是去推导和排列与该概念相连的正义原则。<sup>①</sup>这些原则，是那些对一个能胜任道德裁判工作的人在有关政治和社会制度的问题上的深思熟虑判断做出解释说明的原则。这里的“制度”，可理解为得到人们公共地承认和普遍地遵循的一个规则体系，它通过定义职位和地位、权利和义务，从而给政治、社会活动赋予结构和形式。与正义概念相连的那一类正义原则，可以被描述为：当把一种道德的限制施加到处于产生正义问题的环境中的理性的人时，他们就会承认的原则。产生正义问题的环境是这样的，在那里，人们在关于他们共同制度的设计上提出了相互冲突的要求，并且人们将自己视为代表着或拥有着合法的利益，他们准

---

<sup>①</sup>对于为这样一种分析提供基础的一个尝试，参见本文集第3篇。在本节一开始，我将概括第3篇论文的各个部分，这些是接下来的讨论需要用到的。

备向彼此提出对这些利益的主张与要求。正义和公平的问题是以如下方式产生的：相互之间没有隶属关系的自由人，参与进一个共同的制度中去，并且要在他们之间确立或承认一些规则，这些规则定义着那个共同的制度，并且确定或限制着该制度对收益和负担的分配。那么，当一种制度符合如下这样的一些原则时，它就可以被称为正义或公平的：那些参与该制度的人会提出来的、能够获得所有处于平等自由的原初位置上的人们彼此接受的原则。推导出为人们熟悉的正义原则，就是要去表明它们是怎样得到人们的相互认可的；去排列这些原则，就是要根据它们所应用到的情形的性质而确定它们各自的优先性。

当正义的概念应用到政治和社会体系的基本结构上去时，与正义概念相 [98] 连的原则就是：(i) 参与进一种制度或受此制度影响的每一个人，在与所有人同样自由兼容的情况下，都有平等的权利去拥有最广泛的自由；(ii) (由权利和义务的分配样式所定义和允许的) 不平等将会是任意的，除非可合乎情理地期望这些不平等将会符合每个人的利益，并且假定与不平等相依系的或从不平等中获利的地位和职位，对所有人开放。(我在这里只是陈述这些原则，在将这些原则用于构造那个心理学建构时，我将会概括一下有关这些原则的推导。潜藏于这个推导背后的理念，我称为“作为公平的正义”的观念)

这些原则的推导，是通过如下分析性的建构来完成的：设想许多理性而又相互自利的人，他们被安置在一个平等的自由的初始位置上。假定他们将相互提出和认可一些一般性的原则，这些原则可应用到他们共同的制度上去，并且作为他们对此制度提出的抱怨的判断标准。他们并不是从记录各种抱怨开始，而是尝试去确定一些标准，根据这些标准可以判断哪些抱怨可算做是合法的抱怨。为了得出这些原则和标准，他们采纳这样一个程序：每一个人都被允许去提出一些他们希望用于处理他们的抱怨的原则，但这一特权要服从三个条件。这三个条件可以被理解为：(1) 这样的原则一旦被采纳，其他人的抱怨也同样据此处理；(2) 人们在关于抱怨该如何被裁定的问题上形成共识之前，没有任一抱怨会被考虑；(3) 如果不存在特殊的解

释的话，在此场合中被提议和获得认可的那些原则，对将来的所有情形都具有约束力。此程序的主要思想是，每一个人都应该被要求去提前做一个确定的承诺，也可合理地期望其他人也同样会做此承诺，并且不给机会让任何人去裁剪那个判断合法抱怨的标准，以便使之适合他自己的特定状况，并且在这些标准不再符合自己的目的时抛弃它们。被接受的这些原则表达了一些标准，每个人都愿意依照此标准去限制自己的利益，假定其他人的利益也以同样的方式来限制的话。这样得到的对利益的限制，可以设想是这样而来的：想象一个人，如果让他去设计一种实践，在这种实践里，他的位置在哪里将由他的敌人决定，那么他脑海里会想到的东西就会是这种限制。给定这种分析性建构的条件，上述的两原则就将会是被认可的原则；在这种根本的情形中，它们就是对正义概念而言的构成性的正义原则。<sup>①</sup>

[99] 现在，人们可以区分平等的概念所应用到的三种情形。第一种情形是应用到制度上去，作为制度定义的一部分。一种制度的观念与平等的概念相关的地方在于：一种依照规则来进行的活动意味着，（由这些规则来定义的）相同的情形必须以相似的方式去处理。第二，平等的概念应用到一种制度的结构或一种社会体系的结构中去。在社会的根本宪法这个情形中，平等所要求的東西，包含在正义的两原则之中。一般而言，如果一个制度符合那些理性和相互自利的人在平等的自由的原初位置中可以认可的原则，那么它也就满足了平等的要求。最后，平等的概念应用到原初位置本身，因此产生了第一个问题：什么使得一个人有资格具有一种原初地位，因而当人们与他打交道时，人们都被要求按照每个人在一种平等的初始位置中可以认肯的原则去对待他？我将在下面表明，充分和必要的条件是：他必须具有最低度的正义感的能力。

第二个问题——什么解释了人们依正义的要求行事——是以如下方式产生的。如果上述分析性建构的论证是正确的，那么正义的概念就是与一定量

---

<sup>①</sup>在本文集第4篇，我已经尝试去表明了这一点。

的一类原则相联系着的。道德的概念，当被施加到理性和相互自利的人身上去时，就会产生某些确定的限制。一个有道德的人，不仅将一般和普遍的原则接受为限制自己以及他人对利益追求的原则，而且这些原则必须陈述某些具体明确的限制。在理性的人们当中，一种不含有某些为人们所熟悉的正义原则的道德是不可能的。但是，那个分析性建构并没有表明，作为一个合作计划的参与者的人们，在特定的情形中也会按照正义的要求去行动。<sup>①</sup>该分析性建构的目的是推导出应用到制度上去的正义原则。在特殊的情形中，当根据规则的规定轮到某人尽其本分（do their part）时，他会不会这样做，这是另一个完全不同的问题。那些参与进一个制度中去的人，如果他们感到受到了约束并要按照在那个分析性建构的环境下他们会认肯的原则去行动时，那通常情况下他们的确会这样去行动。但是他们感到受约束本身却不是该分析性建构能解释的，并且只要仍旧单单用理性的概念（concept of rationality）去描述各方，人们感到受约束这一点也无法得到解释。 [100]

在接下来的心理学建构中，我会描述正义感从我们原初的自然态度中产生出来的发展步骤。这个建构可以被认为是纯粹假设性的。我并没有主张说它代表了真实发生的情况。但不管怎么样，我尝试使此建构变成是合理可行的，并且将那些与我们关于我们自身作为一个道德存在者的观念相容的心理原则涵括进此建构当中。在陈述这个建构过程中，许多理念将会得到阐明，我将使用它们去回答这两个问题。

<sup>①</sup>作为正义在特定情形要求什么的典型，人们可能会提到公平游戏的初步义务（*prima facie duty of fair play*）。如果一种制度（或实践）的参与者，将这种制度的规则接受为是正义或公平的，并且没有反对此制度的抱怨，那么参与各方对其他每一个人，都有一个初步的义务去遵守此制度的规则（当义务落到他身上而要求其服从时）。当一定数量的人参与进一种实践中，或根据规则承担一项共同的任务，并因此限制了他们的自由时，那些已经按照规则要求服从了这些限制的人，就有权要求那些从他们的服从中得利的人要有一种同样的服从。如果一种实践被正确地认可为是正义或公平的，产生这种义务的条件就满足了，因为在这种情况下，参与这一实践的所有人都会从中获益。因此，逃税的人违背公平游戏的义务：他接受政府的好处，却不愿意向政府提供财力支持。关于这种初步义务的定义，我受益于H. L. A. 哈特，参见他的“Are There Any Natural Rights?” *Philosophical Review*, 64 (1955), pp.185—186。



## III

正义感发展的心理学建构包含着三个部分，分别代表了按如下顺序的发展的负罪感的三种形式：权威负罪感（authority guilt）交往负罪感（association guilt），以及原则负罪感（principle guilt）。<sup>①</sup>当然还有其他形式的负罪感，并且在其他场合对它们的讨论是重要的；但在此，我将其他形式的负罪感搁置一边。集中关注负罪感，是对道德情感进行讨论的一个方便和简单的方法。<sup>②</sup>

[101] 为了描述权威负罪感，让我们设想一种制度性的情形，在这里，某些人要服从一般规条或其他人的特殊指令。这种情形的典型例子就是父母与孩子的关系。假定被要求服从的人——孩子——喜爱、信任、信仰有权威的人，也就是他们的父母。让我们还假定，服从的人不去质问那些他被期望去服从的一般规条和特殊指令，这要么是因为他们不具备足够的知识和理解力，要么是因为他们缺乏辩护的概念（concept of justification），这都在孩子的身上得到了体现。为了避免不必要的复杂性，我们进一步假定，给出的这些规条和命令是合乎情理的，因此喜爱、信任和信仰并不是错位的。给定这些条件（它们关涉一种特定的制度背景中的喜爱、信任和信仰这些自然态度），那么我们就可以得出，这些被要求服从的人，当其违反那些为他们设定的戒律时，他们将会显露出我将称之为权威负罪感的东西。<sup>③</sup>这种违反行为将会被认为以及体验为对与权威者之间的爱和信任关系的损害。而负罪感

①此建构源于Jean Piaget的著作*The Moral Judgment of the Child* (London, 1932)。此建构遵循了她对正义感发展的说明的主要思路，并且包含了她对权威的道德和相互尊重的道德的区分。

②在本文第VI节，将会简单地讨论道德情感的一些定义性特征，但我将不会提出对这些情感的一个正式的定义。考虑到我们的论证的目的，通过列举来考察一下它们就足够了；也就是如罪恶与懊悔，憎恨与愤慨，以及某种形式的羞耻与耻辱的情感。

③此自然的态度也同样可以看作是通过列举而得到的，就如爱与喜欢、信仰与相互信任一样。当它被唤起时，这种情感就意味着负罪感的倾向。这是建立在情感和负罪感的概念之上，而不需要一种自然态度和一种道德情感的定义。

的缺乏，则显露出爱与信任的缺乏。负罪感的体现，除了其他方式外，主要通过倾向于忏悔和请求原谅以便恢复之前的关系的方式表现出来；它们是定义着人们喜爱和信任的东西的一部分。

这些评论要求进一步的解释。假定如下这条心理学法则成立：如果父母表现出对孩子的爱的话，为本能所驱动和只受理性自爱所规制（如果的确是这样的话）的孩子，就会开始爱父母并认识到父母的爱。<sup>①</sup>父母对孩子的爱，体现在父母关爱孩子的明显意图上、为孩子去做他的合理自爱会倾向于做的事情上；体现在父母对孩子的在场感到高兴，支持他的能力和对孩子的成功感到愉悦。人们可以设想，久而久之，父母的爱将会在孩子身上培养出他们对父母的同样的爱，并且尽管去爱的能力是与生俱来的，但是它要求一种特殊的环境以便这种能力能得到发展。那么父母对孩子的爱，解释了孩子对父母的爱；而且孩子对父母的爱，不能——实际上也不可能——依据他先前的本性和欲望来做一种理性解释。孩子爱父母，并不是要去确保自己的安全，尽管看起来他似乎是基于这个理由而去爱父母的。孩子对父母的爱并没有一种理性的解释，这得自爱的概念：爱他人就是为了他人自身的利益而去关爱他，就好像他人的理性自爱会倾向做的那样。孩子对自己父母的爱有一种解释——也就是，父母先对孩子表现出了关爱——但这并不是一种通过参考他的原始性的自爱而做出的理性解释。

[102]

如果人们接受此心理学法则，并且假定孩子的爱是各种性情倾向的一个有序结构，或一种情感的话，那么它是如何表现它自己的呢？在这里，我们必须记住权威环境的那些独特性质：孩子没有自己的批判标准。他还没有能力理性地拒绝父母的指令，如果他爱并信任他的父母，他就倾向于接受他们的命令。他也将努力成为他父母那样的人，将他们看作值得尊重的对象，并且他也会接受父母评价他的那些方式。孩子也把父母身上体现出来的标准接

---

<sup>①</sup>对这条心理学法则的表达，引自卢梭《爱弥儿》第174页。卢梭说，尽管我们从一开始就喜欢做有利于自我保存的那些事情，但这种情感却是相当无意识的和本能性的。使得这种对他人的本能的好感变成喜爱的，是他们的“帮助我们的明显意图”。

受为对自己的标准，并且在自己违反了他们的命令时，也倾向于像父母那样去判断自己。给定孩子在权威环境中的特定位置，他如果真如我们所设想的那样是爱和相信自己的父母，那么他就会去做上述那些事情。同时，孩子可能会倾向于反抗父母的戒律。他可能希望去反抗他们的权威，就父母成功地赋予他的那种自尊而言，这种权威是对他的从属地位的一种羞愧的提醒。他的欲望可能超越父母允许的边界，因此父母的戒律被体验为一种除之而后快的约束。孩子将会对父母有一种憎恨的感觉，但如果他的确爱他的父母，一旦他屈服于诱惑并违反父母的戒律，他就倾向于按照他父母的态度来责备自己。他倾向于坦白他的越轨举动并寻求谅解。一个感到羞愧的人通过一种成功的努力来挽回对自己的看法，但处于一种权威负罪感中的人，会希望取得谅解并恢复之前的关系。在这各种本能倾向和它们的表达中，体现着负罪感。如果缺乏这种负罪感，也就是表明了爱和信任的一种缺失。

#### IV

该心理学建构的第二部分描述了交往负罪感的产生。这种形式的负罪感的环境，涉及参与进一种共同的活动中去；在这种活动中，参与者将他们自己视为其他人的同伴。这种共同的活动可能采取多种多样的形式，从社会制度到各种游戏。我假定，所有参与者都知道，定义着合作计划的规则满足正义两原则的要求，并且我还假定，参与者也都理解这些原则是怎样从那个分析性建构中推导出来的。<sup>①</sup>这些知识多少是直觉性的，但不管怎么样，我假定这些事实是为人们所知晓的。

[103]

现在让我们假定，给定共同活动的一个体系——也许是经济合作的某些

---

<sup>①</sup>这些原则的满足，只在每个人都必须由此开始的社会系统的根本结构中才是严格意义上必要的；但在将这些原则看作是得到了满足之时，我们并没有因此抛弃了任何具有本质性的普遍性。这种假定有一个优势，也就是使得论证变得没那么抽象，并且使得我们可以更好地解释：正义原则是如何进入到形成心理学法则的那个建构中去的。

计划——满足这些条件，此活动的参与者受到友谊和相互信任的纽带的约束，并且他们要相互依赖才能在这个共同活动中尽自己的本分。我假定，任何一个人，通过参与进这种共同活动本身，都会产生出友谊和相互信任这样的情感。由此，我假定第二条心理学法则：如果一个人的同伴情感（fellow-feeling）以和第一条心理学法则一致的方式得到了实现；那么，当他的伙伴与他在一种符合正义两原则的共同活动中相遇，并且带着明显的意图践行着他们公平游戏的义务时，他们就会产生出对他的友好情感以及信任感与相互的信心（人们可以假定，那些参与者们是在一段时间内一个接一个地被介绍进那个合作计划中的，并且以此种方式获得了这些情感，一如其他履行了他们公平游戏的义务的人一样）。所以，如果在一个共同事业中的参与者都以明显的意图去以和公平游戏义务相一致的方式行动的话，他们就会倾向于发展出友谊和互信的纽带。

现在假定这些情感和关系是在符合上述条件的一种合作计划的背景下出现的，那么如果一个人没有尽自己本分时，就会体验到交往负罪感。这些情感以各种方式表现出来，例如，体现在补救对他人的伤害（赔偿）的倾向上，承认所做的事并为此道歉的愿望中；体现在要求恢复关系、希望重新获得认可和接受指责和惩罚中；体现在当其他人也没有尽到他的本分时，自己对此感到愤怒的能力大减，（因为自己也做过类似行为）。缺乏这些倾向，就说明友谊和相互信任的缺失。一个人缺乏这些倾向，就表明他在与他人交往中无视他所知道的、所有的人都彼此认可的那些原则。一个没有这些负罪感的人，不会对因自己的行为给他人造成的损失（或从他们身上占到的便宜）感到不安，也不因为自己破坏互信的行为而致使他人受骗而感到烦恼。但是当存在着友谊和信任的关系时，就会产生对不履行自己义务的行为的抑制和反应。如果这些抑制和反应不存在了，那么同伴感和互信最多也就只剩下外表了。 [104]

人们可以观察到，第二条心理学法则的效果以及由它而产生的态度，在维持一种被知道是满足正义的两原则（在第II部分陈述过）的合作计划中

扮演着重要的角色。因为这样的合作计划至少会倾向于出现两种类型的不稳定。如果有人知道其他人都将尽他们的本分，而他不去尽自己的那份义务是有利可图时，第一种类型的不稳定就出现了：如果其他人都尽他们的本分，而某人不尽自己的义务的后果可能不会被注意到，或没有明显的影响，因此那个人的时间和精力可以用到别的地方去，在此意义上这是一种个人的收益。这样的一个合作体系是不稳定的：每个人都被诱导去背离这种合作，只是指望其他人会尽责保持它的运转。但由于每个人都知道其他人会受此诱惑，相互信任就面临破产的危险。第二种类型的不稳定是这样的：如果一个人知道或合乎情理地相信，其他人将不会尽他们的本分，那么他首先不去尽自己的责任或加入那类首先不尽责的人群中，对自己就是有利的。这两种类型的不稳定是相互联系着的，如果第一类不稳定出现了，那么人们可能就会认为其他人将不会尽他们的责任，而这样一来就会带来第二类的不稳定。当这两类的不稳定都出现了，一个合作计划就变得支离破碎，参与者们开始准备退出，或为不退出感到担忧（裁军计划就饱受这两种类型的不稳定的困扰）。看起来，霍布斯是第一个将这样的不稳定情形放置到政治义务问题的中心位置进行讨论的人。对霍布斯式的主权者的一种诠释，就是将之看作是额外加进一个不稳定的合作体系上的一个行动者，这样一来，在其他人都尽了本分的情况下，再也没有任何人能从自己的不尽责中获利。通过保持监察和强制制裁，主权者的行为抑制了违规行为，并且当违规行为出现时使得系统恢复正常；对主权者效能的信仰，可消除两种类型的不稳定性。<sup>①</sup>

现在我们可以看到，友谊和互信关系具有相同的效果。一旦满足上述条件的一种合作体系被设立并且熬过了初始阶段的不稳定，如果每个参与者都带着明确的意图去履行其职责的话，随着时间的推移这个合作体系将会变得越来越稳定。友谊和互信情感的产生，倾向于巩固这种合作计划。但是要是

---

<sup>①</sup>关于这个论题，参见W. J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State* (London: Longmans, Green, 1952)。R. D. Luce and Howard Raiffa在*Games and Decisions* (New York: John Wiley and Sons, 1957), ch.5中的讨论也非常有启发性。

出现更大的诱惑，违规的行为就可能发生；而当它们发生时，体现于诸如做出补救愿望这类情感中的负罪感，就会倾向于修补那些被破坏的关系。因此，这样一个合作体系是稳定的，不仅体现在如下意义上：每人都会相信其他人会尽责，因此他也就没有不尽责的倾向；而且这种稳定还是一种内在的稳定性 (inherently stable)：这种计划的持续存在，以和第二条心理学法则一致的方式产生了进一步支撑它自身的那些倾向。因此，友谊和互信关系的效果，就可以类比霍布斯的主权者所扮演的角色；但只有在这种情形中，这种稳定效果才是关于这种体系中的人性的一种特定的心理学原则的后果以及这些原则所产生的态度所预示着的后果，

## V

该心理学建构的第三部分关涉原则负罪感。在上述两种形式的负罪感中，我都假定它们与对待某人的一种实际的自然态度相关：在权威负罪感那里，这个人 是父母，在交往负罪感中，是交往的同伴。然而，我们经常做某些事情，但被我们伤害或被占便宜的人，我们与他们没有任何形式的同伴情感的联系，而我们却还是会产 生一种负罪感。为了解释这种类型的负罪感——原则负罪感——我假定如下第三条心理学法则：一旦产生了和前面两条心理学法则相应的爱与信任、友情和互相尊重的态度，如果一个人（和他的同伴）都是一种被知道是满足正义两原则的、成功而持久地运作着的制度或合作计划的受益者，那么他就会获得一种正义感。这种正义感以两种方式显示了它自身：首先，正义感引导他和他的交往伙伴们都接受他们已经从中得益的特定的（由正义的两原则来定义的）正义制度。对特定制度的接受体现在：当我们伤害了那些即使我对他们没有任何特定的同伴情感的人时，我们也会有负罪感。也许，他们迄今一直没有充分的机会来表现他们尽自己一分力的明显意图，因而他们不是根据第二条心理法则而产生的那些情感的对象。或者，也许制度系统太大了，以致特殊的关系不可能确立。其次，正义

[106]

感展现自身的方式在于：正义感产生出一种为建立（或至少是不反对）正义的制度而贡献自己的努力的愿望，以及当正义要求改革现存制度时而希望贡献自己的努力的愿望。与正义感相联系着的负罪感被描述成原则负罪感，这是因为要借助原则才能解释这种负罪感，在这种情形中要诉诸的是正义原则。这种原则负罪感，产生自对被接受为符合正义两原则的制度的侵害，或抵制这些原则看起来会要求的那些改革。

那么，原则负罪感就是与对正义原则的接受相联系着的。它代表着一种超越，超越了那种认为它们的产生总是与交往负罪感相联系着的看法。人们可以说原则负罪感就是完全意义上的负罪感（guilt proper）。与前两种负罪感不同，原则负罪感是一种完整的道德情感。因此，当我们说权威的和交往的负罪感时，都应该加上前缀形容词。根据定义，它们并不是完整的道德情感，尽管它们包含了道德情感的许多特征性的方面。一旦原则负罪感充分地发展出来以及界定交往负罪感的那些条件的正义原则被人们接受，那么产生交往负罪感的那些侵害将变成完全意义上的负罪感；因为现在人们对其情感的解释，是根据被接受的原则来进行的。还有，当自然情感的纽带通过友谊和信任这些形式表达出来时，负罪感会比没有这种纽带时更为强烈。交往负罪感的转化会加强原则负罪感。如果人们假定一种恰当的负罪感——人们基于真信念去考量自己所做过的事情——意味着一种过错，并且负罪感越强烈意味着过错越大的话，那么人们就可以推断出带来交往负罪感的那些行为是不当的。因此所有违反由交往产生的自然态度——尤其是友谊、喜爱和互信——的行为都是不当的。

正义感帮助维持了一种正义的合作计划，就像友爱和信任这些自然态度所做的那样。对正义原则的接受意味着，如果没有特别的解释的话，要避免违反这些原则以及承认通过违反这些原则而得到的收益是没有任何价值的；在存在诱惑的情况下，如果这样的违反真的发生了，那么负罪感就会倾向于修复共同的活动。为了把握此事实，人们只需要考虑下表现这些情感的各种各样的倾向和抑制就行了。一个体系，如果每个人都具有一种正义

感，而且每个人也知道所有人都具有这种正义感的话，那么这个体系就获得了一种内在的稳定性。在其他条件相同的情况下，创造和维持这种稳定的力量会与日俱增（当然，在后面的时间里，如果外部诱惑的因素大大地增长的话，它也可能被破坏）。这种内在的稳定性，是第二和第三条心理学法则相互关系的一个直接结果。该心理学建构作为一个整体是融贯和自我增强的：它的内在就是稳定的。为了恰当地解释这一点，构成权威负罪感的背景的那些制度，就必须服从正义原则的规约，但做到这一点是轻而易举的。

## VI

[107]

很明显，前述的心理学建构非常依赖一种道德情感的概念。因此，允许我们稍稍偏离一下主题，简单地讨论一下这个概念的主要特征将会是有益的。这些特征，是通过考察那些在检视各种各样的道德情感的概念时都必须问的问题来给出的。<sup>①</sup>

首先，有这样的一些问题，如：（a）如果一个人具有一种特定的道德情感，或者不同的道德情感假如有意义重大的变化形式的话，那么人们是用什么语言形式将它们表达出来的？（b）展现一种特定的道德情感的特有行为是什么以及一个人显露他的感觉的特有方式是什么？（c）与一种给定的道德感情联系在一起的特有的感觉和动觉（kinesthetic feelings）是什么（如果有的话）？例如，当一个人生气时，他可能感到热；他可能发抖或感到胃部的一种收缩；他可能一说话就声音颤抖；也许还不由自主地使用某些手势。如果至少在某些道德情感中，存在着这些特有感觉和行为表现，但它们在任何情况下都不是构成负罪感、羞耻和义愤或别的道德情感的东西。在

<sup>①</sup>我想，这些问题是将维特根斯坦在*Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1953)的分析形式应用到道德的情感的这些概念上去的直接结果。例如，还可参见G. E. M. Anscombe在“Pretending”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 32 (1958): 285—289中讨论“愤怒”以及Philippa Foot在“Moral Beliefs”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 59 (1958—1959), 86—89中讨论“骄傲”和“恐惧”。



一个人有负罪感、感到羞耻的情形中，这些特有的感觉和行为表现既不是必要的，也不是充分的。这并不是否认，当一个人的负罪感占压倒性优势，或感到极度羞耻时，某种展现这种紊乱的特有感觉和行为可能是必然的。但是要具有负罪感或羞耻等情感的话，一个人常常只要真诚地说他有负罪感、感到羞耻，并且如果他有负罪和羞耻的概念，以及准备好了去解释为什么他会有这些情感，这就足够了。

这个事实，引出了在检视道德情感时可能遇到的主要问题，即：(d) 具有一种特定道德情感所要求的确定类型的解释是什么？以及对具有一种情感所做的解释，是怎样异于对具有另一种情感的解释的？因此，当我们问某人为什么有负罪感时，何种回答才是我们期待的？这种回答又要在什么限度之内？当然并不是任何回答都是可以接受的。即使如神经病患者的负罪感这样  
[108] 一个被认为是对确定情形的背离的现象，也被接受为一种负罪感，这仅仅是因为对这种背离的一种特殊类型的解释被接受，以及因为它假定心理学的一种更加充分的探究，将会展示出它与其他的负罪感的相似性。一般而言，道德情感的一个必要条件和一种必然特征是：一个人的解释，诉诸于一个道德概念以及与之相联系的道德原则，并因此诉诸于一种公认的正当或错误概念。<sup>①</sup>例如，一个人因为知道他拿了超出自己应得的东西并因此待人不公的话，他就会有负罪感；或者，一个人因为他曾表现怯懦并不敢说出来而感到羞耻。把不同的道德情感相互区别开来的东西，是对它们的解释典型地诉诸的那些原则和涉及的过错。同一个行为可以同时引出负罪感和羞耻感，若那个人将此行为看作是每一种情感都要求的（人们经常可能去做这样

---

<sup>①</sup>那些质疑此命题的人，可能会提供各种形式的负罪感作为反例。这很好理解，因为负罪感的最早形式就是那些权威负罪感，并且我们不大可能不持有某些人所说的残余的负罪感（residue-guilt feelings）就长大成人。例如，一个在一个严格的宗教教派中长大的人会受到这样的教育：去电影院看戏是错误的。当他不再相信这一点时，他会告诉我们他在看戏时仍然觉得有负罪感。但是，这些并不是真正的负罪感，因为他不打算对任何人表示歉意，或决定不再进入电影院，等等。事实上，他应当说他怀有某些不安的感觉和情感等诸如此类的东西，它们和他感到负罪时怀有的那些感觉和情感极为相像。

的事情)。一个欺骗别人的人会感到既负罪又羞耻：他有负罪感是因为他已经损害了一种信任关系以及不公正地获取了自己的利益；他感到羞耻是因为使用了这样的手段，他使自己在自己的眼中变成了缺乏能力和向懦弱屈服的人。需要指出的是：一个人具有一种道德情感，必要条件并不是他对此的解释全部都为真。某人可能会错误地认为他的所取超出了自己的份额。他可能并没有过错。但他的解释是恰当的，因为这是一种正确类型的解释并且解释所展示的信念是真诚的。

接下来，还有关涉道德态度对行为的影响的一组问题。因此，(e) 一个具有情感的人，他的特有意图、努力和倾向是什么？哪种类型的事情是他想去做的或者认为自己不能做的？一个愤怒的人特有的行为是努力回击，或去阻止令他感到愤怒的那个人达到他的目的。一个被权威负罪感纠缠的人，倾向于承认自己的错误和接受责备和惩罚，并且通过忏悔和寻求谅解来使事情恢复正常；而一个饱受交往负罪感折磨的人，倾向于承认自己所做的事情并且寻求修复关系，去承认和接受谴责和惩罚，并且当他看到他人行为不当时，他感到自己好像不怎么能谴责他们。再次，我们还可以问：(f) 一个有情感的人，会期待他人有什么样的情感和反应？他以何种方式期待着他人对他做出回应呢？这些方式体现在他对于他人对他做出的行为的诠释中出现的各种典型扭曲中。还有，(g) 某特有行为会产生特定的道德情感，那么这些行为的典型诱因是什么呢？这种情感通过何种特别的方式才能被分解和摆脱？（最后两个问题，在陈述各种形式的负罪感中几乎没有发挥什么作用，但它们在区分负罪感和羞耻感的工作中是重要的）

最后，我强调过的一个问题是：(h) 一种道德情感如果有其自然基础的话，那么它是什么？这里涉及两个不同的问题。第一个问题：当一个人在某些情况下不具有某种道德情感时，那么是否可以表明一种自然态度也因此而不存在？另一个问题是，当一个人在某些情况下具有某种道德情感时，那么是否可以表明一种自然态度也因此而存在？在提出那个心理学建构时我仅仅涉及了第一个问题，但这个建构也为第二个问题提供了一个背景，不过我

已经完全将之搁置一旁了。我已经指出，在权威环境的背景下，孩子对那些有权威的人的爱和信任这些自然态度，会使他在违反了权威的命令时产生负罪感，而这样的负罪感的缺乏也就表明了爱和信任这样的自然态度的缺乏。相似地，在交往的各种安排的背景中，在违反公认的公平游戏的义务时，友谊和相互信任这些自然态度也会引起负罪感，而这样的负罪感的缺乏也就表明了友爱、喜欢和互信这样的自然态度的缺乏。但是，不要把这些命题与它们的逆命题相混淆，这些逆命题带来的是完全不同的问题。

这里的基本思想是这样的：根据定义，一种自然态度和一种道德情感，都是人们性情的特有倾向的序列，与自然态度有关的那些性情倾向和与道德情感有关的那些性情倾向，是相互联系着的；以此方式，某些道德情感的缺乏就意味着某种自然态度的缺乏。换言之，某些自然态度的出现，意味着某些道德情感出现的倾向。这些命题必然是真确的：因为它们是根据道德情感的概念和自然态度的概念得出来的。何以会这样？我们通过一个例子来把握它。如果A爱B，那么，如果没有特殊的解释的话，当B处于危险的威胁之中时，A就为B担心并试图帮助B；而当C准备去攻击B时，A就对C感到愤怒并试图阻止他实施此计划。在这两种情况下，A都倾向于保护B的利益。而且，只要没有特殊的情况，A当和B在一起时就感到快乐，一旦B遭受伤害或死去，A就会感到悲伤，等等。爱是一种情感——在其他条件相同的情况下，它是体验到的一系列性情倾向，并以恰当方式去展现这些基本情感。<sup>①</sup>上述那种形式的必然真理只是断定：在特定条件下，感到负罪的性情倾向，就和爱这种自然态度的一种定义性特征一样，都是为别人的在场而感到高兴和为他的伤痛而感到悲伤的那些性情倾向。

根据这些论证，关于道德情感的本质要点在于：（a）这些道德情感不应该与其特有感觉或行为表现等同，即使它们是存在的，而道德情感必须理

<sup>①</sup>关于这一点，参见A. F. Shand, *The Foundations of Character*, 2d. ed. (London: Macmillan, 1920), pp. 55—56.

解为是本质性地包含着特定类型的解释，以及与某些行为的自然态度的特有联系；（b）这些道德情感预设了对在这些情感的解释中所涉及的特定道德原则的接受。区分不同的道德情感东西，部分地就是出现在这些解释中的不同原则；（c）这些道德情感，与诸如爱、依恋、相互信任等自然态度有着必然的联系。假如这些道德感倾向于完全消失，那么自然态度也同样会缺失。

## VII

现在考虑下本文开篇提出的第二个问题：在特殊情形中，什么解释了一个人会按照他的正义责任而行动？当他们具有一种正义感时，答案就是他们接受了该正义原则，并将他们自己看作是：当轮到自己尽本分时，他们一定要以和满足这些原则的合作计划相一致的方式行动。这种解释是完全可令人满意的。还有，这经常是人们按照正义原则的要求去尽自己本分的一个充分的理由；或更一般地，这样做是与那些在平等的自由的原初位置上会被认可的原则是一致的。但是，我希望以另一种方式来看待这第二个问题。我想考察一下，假定说某些人除非出于自利和权宜的理由，否则永远不会按照他们的正义责任所要求的方式而行动，那么这个假定意味着什么？

从我们对有关交往负罪感的讨论中可以推论出：参与进一个合作计划之中的任何这样的两个人之间，都不存在着友谊和互信的纽带。如果这些纽带存在的话，他们就会接受其他的理由而不是权宜和自利的理由而去施行公正。这个结果是相对明显的。但由此又可以推论，除了自我欺骗，这样的人对其他人的不正义行为，也没有感到不满和义愤的能力。假如这样的人中任何一个欺骗并且被对方发现了，那么他们谁也没有理由抱怨。受伤害的那个人无法感到愤慨（resentment），其他人也无法感到义愤（indignation）。他们都不接受正义的原则，并且当他们违反公平游戏的义务时，他们也体验不出由原则负罪感激发出的那种抑制。愤慨和义愤都是道德情感。愤慨是我

们对其他人由于他们的不当举动使我们遭受损失和伤害时的反应。因此，愤慨和义愤要求的解释，都是一种涉及道德概念（比如说正义的概念）以及与此些概念相连的原则，并因此诉诸了一种正当和错误的概念。为了体验到憎恨和义愤，人们就必须接受界定这些正当和错误的原则。上述那个假定的合作计划中的成员们，既不接受这些原则，也就无法体验到由原则负罪感激发出来的那种抑制。说这些人无能力感受到愤慨和义愤，并不是说他们之间不能相互生气（*anger*）和恼怒（*annoyance*）。一个没有正义感的人可能被另一个做事不公平的人激怒。但是，生气和恼怒与义愤和愤慨不同，它们不像后者那样是一些道德情感。毫无疑问，这些情感的表现行为也有很多相似之处：这些情感所展示出来的外部表现和姿态有时候很难区分。但对这些情感的解释，通常都让我们可以将它们区别开来。

那么，人们可以说：如果某些人除非出于自利和权宜的理由，否则永远不会按照他们的正义责任所要求的方式去行动，那么他们不仅没有友谊、喜爱和互信这些关系，而且无能力体验到愤慨和义愤。因此，正义感缺失的人，同时也是某些自然态度和某些特殊的基本类型的道德情感缺失的人。换句话说，一个缺乏正义感的人，也缺乏包含在人性的概念之下的某些基本态度和能力。在不合意（*unpleasant*）的这个词的某种扩展意义上，道德情感是不合意的；但是，没有任何方式可以让我们避开发展道德情感的倾向，除非我们做自我贬损。这种倾向是爱和信任、友谊和依恋的代价，也是为我们已经从中受益的、为人类的一般利益服务的制度和传统而做贡献的代价。而且，只要人们还有自己的利益和愿望，只要他们准备在追求自己的目的和理想的过程中相互地向其他人提出主张——只要在他们中间存在着使正义问题产生的种种条件——那么，只要存在着诱惑和激情，这种道德情感的倾向就将不可避免地要实现（因为被卓越的目标和理想所驱动，意味着一种羞辱和羞耻的可能倾向，并且由于缺乏一种羞辱和羞耻的可能倾向就意味着缺乏这些目标和理想，人们可以说，羞辱和羞耻是人性概念的一部分）。现在我们可以看到，一个人如果缺乏一种正义感，因而缺乏一种负罪倾向，也就缺

乏归入人性这个概念之下的某些基本的态度和能力，这个事实不被看作是依照正义命令行动的一个理由。但此事实是一个重要的真理。通过理解假如缺乏一种正义感——缺乏人性的一部分——会变成什么样子，我们被引导去认识到：我们是拥有这种正义感的。

## VIII

现在来考虑第一个问题：我们对谁负有正义的责任？对于什么人，我们必须按照正义原则的要求去约束自己的行为？换句话说，也就是，什么使得一个人有资格具有一种原初地位，因而当人们与他打交道时，人们都被要求按照每个人在一种平等的初始位置中可以认可的原则去对待他？作为对这个问题的回答，充分和必要的条件是：他必须具有最低度的正义感的能力。这个回答需要一些解释。

首先，我将尝试表明拥有一种正义感能力是一个人获得正义对待的充分条件。正义感能力包括这些能力：至少以一种直觉的方式去理解正义原则的含义和内容以及这些原则在制度上的应用；至少以一种直觉的方式去理解如上述分析建构所示的这些原则推导方式；具有上述心理学建构的三条心理学法则中提到的感觉、态度和行为能力。这些能力满足都没有设定一种非常严格的条件，我假定人类的大多数都在必要程度上满足这些条件。将正义感的能力看作是充分条件背后的思想，正义原则被描述为处于平等的自由的一种原初状态中的人们会提出来让彼此接受的那些原则。假定在这种状态中，某些信息是缺乏的；尤其是，它假定各派不知晓他们的社会地位，也不知道他们特定的天赋才能——不知道他们的自然资质如何。简单地说，他们并不知道在一种自然博彩中，自己的遭遇如何。但在原初状态中，他们知道具有（或被允许的）不同的自然资质的可能性，因此认可正义的两原则就是理性的。这些原则要求，在自然博彩中较为幸运的人，他们获得任何特殊利益的方式，必须同时有助于改善那些较不幸运者的境况。处于原初状态中的各

派，被设想成是被遮蔽了有关他们自己的状况的特定类型知识的道德人。但是，他们有能力理解和同意此分析性建构所描述的东西，并遵循它们而行动。也就是说，他们具有由正义感表达出来的那种能力。那么，说正义感是一个充分条件，也就是说我们是对那些有能力参与进一个原初状态的契约设置中并遵循为人们同意的原则行动的人，负有正义的责任。这是一个充分的条件，因为在该分析性建构的正义的观念中，自然博彩的结果在原初状态中是不相关的。但是，天资与才能的未知分配，将会被以和每一个人在原初状态中会认可的那些原则相一致的方式来加以利用。

而且，正义感的能力，只需达到进入原初状态的要求这个程度即可。当然，某些人可能比其他人具有更大的正义感能力。这样的人最好被安置到适合发挥公正明辨的德行的位置上去，但他在这方面能力的优异，和其他通过自然博彩取得的优势一样，他从中获益的方式必须与正义原则一致。一种特殊的正义感能力，可能使得一个人胜任某些特定的职位，但假定人们在一个最低限度上具有了正义感能力，那么在这方面的特殊天赋就并不是一个给公民分等的恰当的基础。在一种宪政民主制度里，人们只要在最低度上拥有正义感能力，就可以享有平等公民身份的地位。<sup>①</sup>

[114] 表明一种正义感能力是一个人获得正义对待的必要条件可能更困难一点。人们可能不太愿意承认这个能力是必要的，因为人们不情愿承认我们对某些人是不负有正义责任的。但如果人们将此能力看作是必要条件，而某些人又可能缺乏这种能力的话，这种可能性就会发生。但这种不情愿，可能只是讨厌承认：在人们中间可能有人是无正义感能力的。在任何情况下，如下这一点看起来都是肯定的：至少人类的大多数是具有正义感能力的，出于所有实践的目的，人们也许可以安全地假定所有人都原始性地拥有它。可以可行地假定，任何有语言能力的人，都有能力具备正义感所要求的那种智

---

<sup>①</sup>在本文集的第3篇，我已经尝试去表明，“作为公平的正义”的观念以什么方式要求这样的—一个平等公民身份的地位。

力；并且，给定这种智力，那么爱与依恋，信仰与互信等自然态度的能力看起来就是普遍的了。那么，看来毫无疑问的是，发展正义感所要求的最低度的东西，在人那里以原始的自然能力的一部分的形式存在着，而正是这种原始能力被说成是必要的。我们是否对那些具有这种原始能力，但并不是因为自己的错而失掉这种能力的人——如由于疾病和意外，或某些人在童年时期由于各种关爱的缺失使得他们没有恰当地发展出那些自然态度的能力——负有正义的责任，这是另一个完全不同的问题。

如下这些考虑表明，一种正义感的能力是必要的。首先，即使我们不对某对象负有正义的责任，但这并不表明我们可以随心所欲地对待之。我们通常不认为我们对动物负有正义的责任，但虐待动物肯定是错误的。动物，它可感知苦乐以及具有感受某种形式的幸福的能力，这就足以阻止我们可以残忍地对待它们。因此，否认这种能力是充分的，并不意味着什么都可以做。其他的错误还是可能出现的，因为人性和慷慨的原则的应用域更广。另一方面，必须有某些东西去解释，为什么我们对动物不负有正义的责任，而且一种恰当的解释就是：动物缺乏一种正义感能力以及缺乏这种正义感预设着的其他能力。

另外，人们可能主张，我们只对那些能抱怨不应受到不正义对待的人负有正义的责任。因为，如前所述，一个缺乏正义感的人，当其他人没有按照正义原则的要求去对待他时，他自己既无法抱怨也不会感到愤慨，因此人们可能认为，我们对他们不负有正义的责任。这个建议来自以下这种理念：如果一个人对某些东西有权利，那么他必须能主张得到它并且可以抗议不把此东西给予他。此理念与某些人在某些特定情形中为他人主张权利的情形并没有不相容之处。例如，人们可能想到儿童的监护人以及在某些特定情形中保护其他人的权利的受托人。在儿童的例子中，人们认为儿童身上具备正义感的潜能，正在等待发展。监护人必须保障这种发展，并且监护人必须根据如下观点来决定他们的监护行动：一旦一个人达到理性年龄时他主张和欲求的东西是什么。但我们手头上的例子，既没有预设从来没有这种能力，也没

[115]



有假定这种能力永远存在。如果说其他人可抱怨，人们才说对他负有义务（如果这种义务存在的话）；但在任何情形下，那个分析性建构都排除将这种可能性作为原初状态，因此一种正义感的必要性的这个基础，与该建构保持一致。

最后，人们可能追随康德，认为善良意志或在此情形中的正义感，是获得幸福的必要条件。<sup>①</sup>人们可能认为，正义感是人的尊严的必要部分，并且正是这一尊严给予人一种价值，它是不同于且逻辑上先于人的享受能力以及通过发展他的才能为别人的享受做贡献的能力。因为这一尊严，“作为公平的正义”将每个人看作仿佛是个体的主权者（individual sovereign）就是正确的；没有任何人的利益，可以为了幸福的更大的净剩余而牺牲，而只能根据在平等的自由的原初状态中所有人都可以同意的原则来加以调节。<sup>②</sup>如果在每个人那里都缺乏一种正义感，那么可以说，我们将找不到理由去反对效用原则。在这种能力缺乏的情况下，苦乐悲喜的倾向，都被单独地认为是相关的，追求最大幸福的原则就将会是中立的。当然，在一种正义感能力缺乏的情况下，没人能对效用原则的应用可以有抱怨，所以拥有一种正义感，其实是“作为公平的正义”这种正义观得以成立的前提。但缺乏一种正义感，将会损害我们将我们自己看作是（并关心）这样的人组成社会的能力，如果这样的一个社会可以存在的话。我们将不会被它的不正义所促动，因为他们自己不能为之感到愤慨的东西，我们也无法替他们表示愤慨和义愤。这不是说，我们不能为这样一个社会的残酷行为所促动，而是说从正义的立场看，这不是一个能够唤起我们道德情感的社会。

[116] 那么，一个具有一种正义感能力的人（占据一个平等的自由的初始位置的人），就是我们对他人负有正义的责任的充分和必要条件。这意味着人们做

<sup>①</sup>参见*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Gesammelte Schriften*, ed. by the Royal Prussian Academy (Berlin, 1903), vol. IV, pp.393, 434—436.

<sup>②</sup>正义的这个观念，可以说是表达了康德的如下思想：永远不要把人仅仅当做手段来对待，而总是要同时作为目的来对待。参见*Grundlegung*, pp.427—431。

一些关涉他的行为，必须遵循正义的原则来进行，或更一般地说，遵循理性而相互自利的人在那个原初状态中彼此会认可的那些原则来进行。此结论可以与其他两种可能的观点做一对比。它与古典效用主义不同，后者认为快乐和痛苦、喜悦与悲伤的能力，对于权利的一个充分的主体而言就是充分的了。此结论也不同于一种贵族伦理，后者将某些属性或能力视为是必要的——如力量、美貌、高智商等，并且只有在这些属性或能力的水平处于相同范围的人之间，才会要求一种原初的平等；它允许在高水平范围内的人们与低水平范围内的人们之间存在一种原初的不平等。我想，这样的贵族原则，只有在人们为原初状态的各方设定如下这样的特定的义务时才得以维持：发展成为一种特定类型的和具有贵族的优雅气质的人的义务，或追求知识和培养艺术的义务，或者两种义务兼而有之。我无法在此讨论此假设的恰当性，也无法讨论如果它被接受的话，它是否可以与这种贵族制度相关的那一类不平等作辩护。我只需指出，在上述分析性建构中没有设定任何这样的一类义务就足够了。对上述分析性建构施加的唯一限制，体现在道德概念的形式性的要素中，并且我们唯一假定的环境，就是存在着相互冲突的主张并因此带来正义问题的环境。这个建构的自然结果是：正义感的能力是正义理论中的道德人格的根本方面。

## [117] 第六篇 法律义务与公平游戏义务 (1964)

1. 法律与道德的主题提出了许多不同的问题。具体而言，它可能会考虑这样一个历史学与社会学问题：道德观念与法律制度之间如何相互影响？它可能还会牵涉到这样一个问题：道德观念与道德原则是不是一种恰当的法律定义的一部分？再者，法律和道德的主题还提出了道德的法律强制问题以及这样一个问题：根据公认的行为规范来看，某种行为是不道德的，这一事实是否就足以证明应当把这种行为当做一种违法行为？最后，研究对法律制度进行道德批判所采取的理性原则，研究我们服从这些法律制度的道德基础，这也是很重大的问题。我将只关注最后一个问题的一部分，即我们服从法律——承担法律责任与履行法律义务——的道德义务之根据。我的论点是，服从法律的道德义务是初步的公平游戏义务(*prima facie duty of fair play*)的一种特殊情况。

我将理所当然地假设，至少在一个像我们这样的社会中，有一种服从法律的道德义务，尽管在某些情况下这种义务当然可能会被其他更严格的义务所推翻。我还将假定，这种义务必须依赖于某种普遍的道德原则，也就是说，它必须依赖于某种正义原则或社会效用原则，或者共同善好的原则，诸如此类。这样一来，一种道德义务依赖于某种道德原则似乎就是不言而喻的道理（让我们做如此假设）。但是我打算排除一种可能性，即服从法律的

义务建立在法律自身的一种特殊原则基础之上。毕竟，存在如下道德原则（在没有进一步论证的情况下）并不是一件荒谬的事，这种原则是：当我们发现自己受制于一种既存的、满足了法律体系之定义的规则体系时，我们就有服从其法律的义务。这种原则可能是终极性的——正如正义原则和承诺原则等是终极性的一样——而且不再需要解释。据我所知，没有任何人说过存在着这种意义上的特殊的法律义务原则。如果人们大体上同意，可能的原则是正义原则或社会效用原则等，那么问题就成为，服从法律的义务建立在哪一种或哪几种原则之上？如果确有一种原则是基础的话，那么，哪一种原则具有特别的重要性？我将赋予规定公平游戏义务的原则一种特别的地位。

2. 在说到一个人服从法律的义务时，我是在比较有限的意义上使用“义务”（obligation）一词的——同时我也使用责任（duty）\*与职责（responsibility）概念——在这种意义上，它与制度性规则相关联。责任和职责被指派给某种职位或公职，而义务通常是人们自愿行为的结果；尽管我们的大多数义务或许都是我们自我招致的，如通过许诺和接受利益等行为而招致的；因此别人也可以使我们对他们负有义务（比如，他们帮助作为孩子的我们的时候）。我并不会主张说，我们服从法律的道德根基源于公平游戏的责任，除非一个人指的是这种意义上的义务。认为我们不触犯法律（特别是不去从事暴力犯罪）的责任是基于——至少是完全地基于——公平游戏义务，这是不对的。这些犯罪本身就是错误行为，当我们从事这些非法行为时，就像残忍和贪婪之恶一样，我们行动的错误性，并不依赖于我们自愿接受其利益的那种法律制度的存在。

我将假设我们对之负有道德义务的法律秩序具有几个特点。除了法律规则体系（它规定着调节人们对重大利益的追求的社会基本制度，并与这些制度相关）的一般的重大作用和对强制权力的垄断以外，我还假设这

---

\*关于obligation与duty这两个词的翻译问题，请参见本书第69页译者注。

种法律制度满足法治的概念（或者满足我们所谓的规则性正义[justice as regularity]）。我的意思是说，法律的规则是公共的，同等情况同等对待，没有褫夺公权的法案（bills of attainder）\*，诸如此类。一种法律体系，如果它毫不偏离地体现了一种公共的规则体系的理念（这种规则体系是针对理性的存在者提出来的，以便他们在追求实质性利益过程中可以依此组织他们的行为），它就具备上述所有特点。这个概念本身并不对法律规则的内容施加限制，而仅仅限制法律规则日常的贯彻。最后我将假设法律的秩序是一种宪政民主的秩序，也就是说，我将假定存在着一种宪法，它确立平等的公民身份（citizenship）的一种地位，并且保障人身自由、思想自由和良心自由，保障政治选举中的政治平等和参与政治过程的权利。这样我就把讨论限定于一种特殊类型的法律体系，但这并没有什么害处。

3. 通过考虑两个乍一看似乎反常的事实，我们就可以揭示出法律义务的道德基础。首先，有时候我们有义务服从我们认为——甚至正确地认为——是不正义的法律；其次，有时候，即使我们不服从法律会导致更多的好处（指社会利益的总和），我们也有义务服从法律。如果服从法律的道德义务建立在公平游戏原则基础之上，那么为什么我们又应当服从一种不正义的法律呢？公平原则又拿什么来解释我们为什么要放弃更大的善呢？

当然，在宪政民主条件下，一个人发现他在道德上有义务不服从不正义的法律，这是一种常见的情形。每当一个属于少数派的人在一项立法提案上出于正义的考虑而反对多数派时，情况就是这样。也许典型的情形是这样的，即多数派，或者足以组成多数派的一种联合，利用它们的力量和选举权谋一己之私。但这一特征并不是不可或缺的。一个属于少数派的人也可能得益于多数派的提案却仍然以不正义为由反对它，然而当它得以通过以后，他

---

\*在英国早期的议会实践中，议会可以通过一项法案宣布某人犯下了叛国、颠覆政府或其他重罪，给予剥夺财产、流放甚至处死的惩罚，这样的法案叫做剥夺公权法案。——译者注

通常也应该服从它。

有人认为，当一个处于少数派地位、根据自己的道德原则（即正义观）进行投票的公民接受多数派的决定时，从表面上看存在着一种特殊的矛盾。我们假设投票在 A 和 B 两种议案之间进行，它们各自建立了一套所得税程序、累进税率（rates of progression）或其他什么的，而且 A 和 B 两种议案是彼此相反的；再进一步假设，人们把立法的宪法程序看作是一种机器，把选票放进去，它就会生产出一种结果，这种结果即某项议案获得通过。问题就在于，假定一个公民公开地认为 A 应该被通过，而机器却认为 B 应该被通过（假设 B 获得了多数票），他怎么能接受这台机器的选择呢？对有些人来说，矛盾似乎是这样的，即在宪政民主制中，公民经常被置于这样一种情形：当 A 和 B 完全相反时，他却认为 A 和 B 都应该被通过；A 应该被通过是因为 A 是最好的政策，B 应该被通过是因为 B 得到了多数人支持。而且，最为重要的是这种冲突并不同于通常那种初步责任之间的冲突。 [120]

对于这种人们以为的矛盾，有很多东西可以说，也有许多种解决的办法，每一种办法都揭示出情况的一个方面。但是我认为可说的最简单的事情就是直接否认这种情形与其他存在着初步原则冲突的情形有任何不同。问题的实质似乎是这样的：（1）到底是 A 还是 B 应该被通过、被执行（被实施）？既然已经假设每个人都在一定限度内接受投票的结果，那么获得通过的法律就应该被执行，这是合适的。（2）到底是 A 还是 B 是最好的政策？我们认为，每个人都根据自己在什么是最好的政策这个问题上的政治观点进行投票，而且关于如何投票的决定也不是建立在个人利益基础之上。在下面这种情形中并没有什么特别的冲突：知道自己将属于少数派的公民相信，仅仅考虑作为未来法规的 A 和 B 的相对优点，而且不考虑投票的最终结果，那么 A 应该获得通过并被执行。而且，他将根据自己的原则投票支持他认为是最好的政策，而不考虑投票的最终结果。另一方面，鉴于多数派将投票支持 B，他相信 B 应该获得通过并被执行，而且他可能也知道多数人将投票支持 B。这些判断与不同的原则（不同的论据）相关。其中，第一个判断建立在

个人对什么是最好的社会政策的看法基础之上；第二个判断建立在一些原则——正是根据这些原则，他才接受宪法——基础之上。因此，实际的决策是这样的：每当一个人处于少数派地位时，他就必须判定法规的性质是否是这样的，即：如果它将获得或已经获得多数票，他就要反对其执行、采取公民不服从（civil disobedience）或者与此相当的行动。在这种情形下，他只需在两种义务之间进行权衡，一种是反对一项不正义法规的义务，另一种是遵守一部正义宪法的义务。当然，这是一个很难处理的情形，但并没有引入深刻的逻辑矛盾。通常，人们都希望对宪法的义务具有很明显的决定性。

由于投票的一种相关特点将得到阐明，所以尽管如下一点很明显，但还是值得一提，即：投票的结果是一项法律规则获得通过；尽管鉴于它被通过这一事实，每个人都同意它应该被执行，但并没有任何人必须相信获得通过的法规就代表了最好的政策。人们也完全可以认为通过另一项法规会更好。因为投票并不能导致人们相信这样一个说法，即B基于自身的优点而优于A。要得到这种解释，一个人就必须认为，宪法原则界定了一种机制，这种机制收集公民认为什么是应该做的事情这方面的信息，而且它被设计得在什么是最好政策这个问题上总是能够从这些信息中得出道德上正确的观点。如果在接受宪法时这样来解释它，那么事实上将会有有一个很严重的悖论。因为公民将面临两种相信之间的冲突：一方面，根据自己的原则，他相信A是最好的政策；另一方面，与此同时，他要相信B是最好的政策（这一点是由宪法的方案所确立的，而宪法设计方案的原则是他所接受的）。这种冲突如果要成为一种正常的冲突的话，我们就必须假设，根据具体情形做出自己判断的人总是愿意根据这种设计所确立的观点来修正自己的看法。但是用这种方式确定最好的政策是不可能的，一个人也不可能做出这种保证。我认为，这种对宪法程序的错误解释表明，投票和消费之间存在着重大的差别。宪法程序与市场在一个至关重要的方面有所不同：根据价格的完全竞争理论种种通常的假设，基于自身利益的个人消费行为会产生出最佳的情况，正如帕累托标准（the criterion of Pareto）所判定的一样。但是在一个

完全正义的宪法程序中，人们按政策的优劣以投票方式来表达其政治观点未必就能反映出最好的政策。这种错误的解释说明，当人们根据政策的优点而投票支持它时，我们不能认为宪法程序和市场一样运行，即使在理想状态下也是如此。宪法程序不可能消除观点之间的差异，从而得出一个被认为是正确的观点——这只能由论证和推理来达到——但是它决定了谁的观点将决定法律政策。

4. 现在转入主要的问题，一个人是如何处于这样一种情形中的：即，根据自己的原则，他必须承认，如果B获得了多数票，它就应该获得通过并被执行，即使它是不正义的。因此，就有了这样一个问题，即：在一种宪法对法律制定的程序中，从一个人自己的原则来看是不正义的法律肯定会（出于所有实践的目的）在这种程序中获得通过，那么对这种宪法程序的认可为什么在道德上是可获得辩护的呢？一个人不可能保证，每当自己处于少数派地位时就改变自己的观点。但是下面这一点却并非不可能，而是完全合理的，即他保证遵守所通过的法律，无论是什么样的法律，只要它们不超过某些限度。但这种保证的条件究竟是什么呢？

首先，正如前面所表明的一样，这意味着宪法程序被错误地诠释为一种制定法律规则的程序。它是这样一种社会决策过程，这种过程产生的不是一个要得到相信的说法（B是最好的政策），而是一条要得到遵从的规则。这样一套程序——比如，包含某种形式的多数决定规则的程序——是必要的，因为在什么是最好的政策这个问题上肯定会出现分歧。即使我们假设（正如我所假设的一样）每个人都有相似的正义感，并能够一致认为某种宪法程序是正义的，情况仍然如此。之所以会有分歧，是因为他们不可能以相同的信息量处理问题，而且他们会认为各种情况的不同道德特征有不同的重要性，如此等等。这样，为了在互相冲突的立法提案之间做出决定，接受宪法程序就是一个必要的政治策略。假如我们把宪法看作社会合作事业的一个基本组成部分，那么我们就可以说，如果宪法是正义的，并且一个人已经接

[122]



受并打算继续接受宪法运行所带来的好处，而通过的规则又在某种限度以内，那么当轮到这个人要尽其一份力时，他就有一种基于公平游戏原则的义务服从它。通过接受一个正义宪法的好处，他就对它负有了服从义务，而尤其是对它的一个基本规则负有了服从义务，即：如果一个法案获得了多数票支持，它就将获得通过并得以严格地执行。

公平游戏原则可以界定如下。假如有一个互利且正义的社会合作事业，只有每个人或几乎每个人都参与合作，它才能产生出利益。进一步假设，合作要求每个人都做出某种牺牲，或者至少要求对个人自由施加某种限制。最后，假设合作产生的利益直到某一点上都是免费的，就是说，这一合作事业在如下意义上是不稳定的——如果任何一个人知道所有或几乎所有其他人都将继续尽他们的一份力，那么，即使他不尽自己应尽的一份力，他仍然能够从该事业中分享到好处。在这些条件下，一个接受了该事业好处的人就受到公平游戏义务的约束去尽他的一份力，而且他不可不合作却能分享免费的利益。一个人之所以不能这样做，是因为这种利益是每个人努力的结果，在弄清楚它应该怎样被分享（如果它真的可以被分享的话）之前，它并不公平地属于任何一个人（下面我还将回到这个问题上来）。

现在我要提出这样一种观点，我们有义务服从由宪法程序所通过的法律，即使在我们看来它似乎是不正义的，这种义务是刚才所定义的那种公平游戏义务的一个实例。并且，它是一种更为狭义的义务，因为它依赖于我们已经接受并打算继续接受一个由宪法所规定的正义合作事业的利益这一事实。在这种意义上，它依赖于我们自己的自愿行为。再者，这是一种对普通的公民同侪所负有的义务，也就是说，是对那些在宪法的运行中与我们合作的人的义务。它并不是对官员的义务，尽管也许有这种义务。公民们有权对那些不遵从的人表示愤慨，这一事实表明这种义务是公民彼此之间所负有的义务。而且，这一义务不可或缺的条件是，宪法必须是正义的，而且整个法律体系应该大体上与宪法一致。这样，服从（或不抵制）不正义法律的义务就严重地依赖于正义宪法的存在。只有服从在正义宪法下所通过的法律，才

可以在宪法所规定的各种相互冲突的要求之间保持适当的平衡。最后，尽管完全可以说，由多数人通过的法规约束着少数人，因而一个人可能受到他人行为的约束，但是不存在这样一个问题，即多数人让少数人从良心上接受有关什么是最好的政策的某些信念。而且别人的行为约束我们的必要条件是，宪法是正义的，而且我们已经接受了它的利益，如此等等。

5. 现在我将对正义宪法的原则做些评论。在此，我将不得不预设诸多有关正义原则的事项。具体而言，我将假设有两条能够恰当地适用于社会制度的基本结构、从而适用于宪法的正义原则。第一条原则要求每个人有平等的权利享有与所有人的同样自由相容的最广泛的自由；第二条原则规定，不平等是任意的，除非可以合理地指望这些不平等将对每个人都产生有利结果，并且与不平等相依系的或产生不平等的地位和职务对所有人开放。我将假设，当理性而自利的人们就他们共同制度的基本形式问题提出相互冲突的主张时，就是说，当正义问题出现时，通过将道德限制强加于这些人就可以得到这些原则。

在这一点上，相关的原则是第一个原则，即平等自由原则。我认为我们可以不无道理地主张，在该原则是可能的地方，它将要求宪政民主中各种平等的自由权。一旦这些自由权得以确立，而又存在着宪法程序的话，我们就可以将法律看作是必须在表面上与这些原则相容且获得通过的规则。每个公民都必须尽其所能地判定一项法律（比如说所得税法）是否违背了某一条原则，这一判断依赖于广泛的社会事实。即使在一个由不偏不倚且理性的人所组成的社会中，我们也不能指望就这些问题达成一致。 [124]

现在回顾一下，问题是这样的：根据自己的正义观念，一个人却发现自己要受到别人行为的约束去服从一项不正义的法律（不仅仅是违背他自己利益的一项法律），这是如何成为可能的？换句话说，在我还是自由的、还没有自己的枷锁的时候，我为什么应该接受某些所有社会契约都必须与之相符的先验条件（a priori conditions），这些条件排除了那种根据我个人对正义

的判断（此判断与其他所有人的判断相对立）来做决定的宪法程序？要解释这一点（李特尔已经做过评论），<sup>①</sup>我们需要两个假设：第一，在数量非常有限的可能被确立的程序中，没有哪一个可以使我的决定在这方面具有决定性。第二，所有这些程序将导致某些社会状况，这些状况在我看来要好过无政府状态。给定第二个假设，我将以如下方式详细阐述这一点：解释的第一步是要推出应用于社会制度基本形式（尤其是宪法）的那些正义原则。一旦有了这些原则，我们就会发现，没有任何正义的宪法程序会使我关于什么是最好社会政策的判断成为决定性的（使我成为阿罗意义上的独裁者）。<sup>②</sup>这不仅仅是说在目前这种情况下，在这些数量有限的宪法程序中，没有哪一项程序能够赋予我这样的权威。问题是即使有这种可能，鉴于某些特殊的社会环境，这也不会是正义的（当然不可能每个人都有这种权威）。一旦我们看到这一点，我们就可以发现以下事实是如何可能的：在我们对之负有义务的正义宪法程序的框架中，仍然可能发生这种情况，即我们应当去服从那些在我们看来似乎是并且的确是正义的法律。而且，即使每个人有相同的正义感（接受了同样的正义原则），并且视宪法程序本身为正义的，这种可能性也会出现。如果出于社会形势和类似条件的复杂性，多数派决定通过不正义的法律，那么即使最有效的宪法也不能阻止它们的通过。正义的宪法程序并不能排除所有的不正义，这要取决于那些贯彻程序的人。宪法程序并不像协调各种利益以达到最佳结果的市场。

[125]

6. 迄今为止，我一直在讨论我所提到的法律义务的第一种反常事实，即：尽管法律义务建立在正义基础之上，我们也可能被要求去服从一项不正义的法律。现在我将把第二种反常的事实也包括进来，这个事实就是，即

①自由和没有自己的枷锁这种隐喻性用法采自I. M. D. Little对肯尼斯·阿罗（Kenneth Arrow）《社会选择与个人价值》（*Social Choice and Individual Values* [New York: John Wiley, 1951]）一书的评论，见*Journal of Political Economy*, 60（1952），第431页。我的论证在所有关键的方面紧随其后，唯一增加的东西在于，我在解释究竟什么是阿罗的非独裁性条件（non-dictatorship condition）时引入了正义概念。

②见阿罗：《社会选择与个人价值》。

便不服从法律会带来更多的好处（指社会利益的总和），我们仍然有义务服从法律。我想证明的论题是，不仅我们服从法律的义务是公平游戏原则的一种特殊情况——因此，它依赖于我们对之负有义务的制度之正义性——而且，相对于效用原则（作为利益净额最大化原则），两条正义原则是绝对的。我这样说有两层意思：第一，不正义的宪法不能诉诸效用原则而获得辩护。不能用一些人享受到净利的更大结余去为别人遭受的不正义作辩护；不正义的制度之所以可以忍受是因为，有时候某种程度的不正义是不可避免的，或者因为社会必然性要求这样；如果不这样，将会产生更大的不正义，如此等等。第二，我们服从法律的义务，它作为公平游戏原则的一种特殊情况，不能诉诸于效用而将之推翻，尽管它有可能被另外一种正义的责任所推翻。这些只是很笼统的命题，很有可能是错的，但我愿意对它们做简要考查。

我不知道如何确立这些命题。它们不是通过前面曾用过的那种论证所证实的（我们曾用那种论证来表明，先前曾提到的那两条原则[当主题是社会制度基本结构时]就是两条正义原则）。该论证可以表明的是，如果某些自然条件被认为是在界定着正义的概念，那么当主题是社会制度基本结构时，那两条正义原则就是在逻辑上与正义概念相关的原则。该论证如果是正确的，它就可以证明正义原则与效用原则不相容；它还可以证明，我们对正义的直觉性观念有时必定会与效用原则相冲突。但是当这些冲突出现时，更普遍的正当观念要求些什么这个问题仍悬而未决。要证明正义概念相对于效用概念应该有一种绝对重要性，就需要一个以对正当所做的概念分析为基础的更深入的论证，至少就它关系到正义概念和效用概念而言是这样。我不知道这种分析是否可能。相反，我打算考查正义概念的确具有绝对重要性这种观点；并看看，从我们深思熟虑的道德观点来看，这一观点是否会导致一些我们所不能接受的结论。看起来似乎是，赋予正义以绝对的重要性就是如此解释正当的概念：它要求给予能够获得正义感的人们以及他们从原初的平等地位制定共同制度的形式时所依赖的原则以特殊地位。就这种观念是富有吸

[126]

引力的而言，正义概念将拥有相对于效用概念的绝对重要性。

7. 现在考虑那两种反常的情况。第一，如果义务要求我们去服从一种不正义的法律，那么说这种义务依赖于公平游戏原则（从而也就依赖于正义），这似乎是正确的。假设它是这样一个问题，一个人被要求缴纳一种所得税，而他认为这种税是不正义的，且不仅仅出于他自己的利益而这样认为。我们打算以某些社会群体的纯收入在重要性上超过了不正义为理由去为那种税收辩护。很自然的论据是借助于他对正义宪法的义务。

但是在考虑一个具体问题时，一个公民必须做出两个决定。第一，他如何投票（我假设从道德上讲，他将投票支持他认为是最好的政策）；第二，在他属于少数派的情况下，支持或不阻止实施获得通过的法律的义务是否不会被一个更强的、可能会导致许多行动（包括公民不服从）的义务所推翻。在这种想象的例子中，假设真有一个该税法是否应该得到服从的问题。比如说，假设它被设计得故意去不正当地削弱某些社会或宗教群体。如果一个人想强调正义观念，那么这一法律是否应该得到服从就依赖于如下这些问题：（1）宪法是否正义以及它是否允许被修改；（2）所通过的法律不正义的程度；（3）法律的通过事实上是不是多数派精心策划的结果，是不是在预告以后会有更多的这种行为；（4）这种情形下的政治社会学（political sociology）是否允许我们可期望该法律会被废止。当然，如果一个社会或宗教群体理智地（不是非理性地）、正确地认为一个永久的多数派或多数派联合故意地着手去削减它的基础，而它又没有成功符合宪法的反抗机会，那么服从那一具体法律（更一般的说，可能还有别的法律）的义务就终止了。在这种情况下，少数派可以不再受到公平游戏义务的约束。当然，可能还有服从法律的其他理由（至少暂时地服从），有人可能会说，不服从并不能改善他们境况的正义性或者他们子孙后代境况的正义性；或者说，不服从将伤及无辜者（那些不属于不义的多数派者）。这样，如果不伤害无辜的原则是个正义问题，那么人们就可以诉诸于正义的结余（the balance of justice）；但是这种诉诸，无论如何都不可能诉诸于更大的利益

[127]

净结余（不管接受利益者的道德地位如何）。我想提出的论题是，在考虑我们是否有义务服从一项不正义的法律时，人们完全抛弃效用原则，这并没有什么荒谬之处，除非它被包括进要求人们建立最有效的正义制度的普遍原则之中。

第二，如果法律是正义的，并且我们有公平游戏的义务去遵从它，但不遵从可以产生更大的利益净结余，这时，第二种反常情况就出现了。我们可以再次用所得税来阐明这种常见的观点：任何一个人（可能甚至是很多人）不纳税的社会后果并不引人注目，我们假设这种影响的值为零，但是对这个人自己而言，或者对另外一个将得到这笔钱的人而言，收益却是可观的（所得税制度归属于第一种类型的不稳定性）。既然我们已经接受了并打算继续接受财政制度（所得税制度属于这种制度）的好处，公平游戏义务就约束着我们，让我们纳税。当不服从能够产生更大的利益净额时，为什么服从法律是合理的而不是在盲从规则？因为由其他所有人一致遵从的合作体制自身产生出了那些被普遍分享的利益，在所得税这样的事例中，没有理由免除任何人的义务以使他们光是享受可能的利益（参与投票以便使我们从中受益的宪法程序得以运行的道德义务是个与此相类似的例子。我们的投票并不会对选举结果有什么影响，但这一事实并不能推翻这种义务。然而它可能被许多其他考虑因素所推翻，比如，一个人对所有党派都不抱希望和幻想，或他情有可原地缺乏知识，如此等等）。

另一方面，在有些情况下，我们也可以用正义或公平的方式来免除某些人的义务。如果是这样，那个实践，包括免除义务的做法，就更为有效，而且一旦可能，就应该根据建立最有效的正义实践这一原则而采纳这种免除义务的做法（且不论种种过渡性问题[problems of transition]）。比如，对于旱时期储水的管理，在这个常见的例子中，也许在饮用水之外一定程度的超额用水并没有害处。在这个例子中，可以采纳某种轮换制度，从而以公平的方式免除人们节水的义务，比如，轮流地免除住户的义务。细节在这里并不重要。主要的观点仅仅在于，如果更大的利益总额可以在那些以其合作而使

[128]

得这种利益成为可能的人中得到有效而公平的分配，那么就应该这么做。喜欢一个不那么有效的正义合作事业胜过一个更为有效的，这种做法确实不理智。但是这一事实不可混淆于以更高的效率来为一种不正义制度作辩护，也不可混淆于诉诸效用来免除我们自己的公平游戏义务。如果不存在分配可能利益的理由，正如在所得税或选举这样的例子中一样，或者如果这样做必然会涉及到成本过高这样的问题，那么就应该放弃这种利益。有人可能不同意这种观点，但这种观点并非不理性，也不是规则崇拜问题。毋宁说，这是在借助于公平游戏义务，它要求如果一种利益不能公平地分配给那些以其努力使这种利益成为可能的人，我们就应放弃这种利益。那些做出努力并承受了对自己自由的限制的人们应该分享所产生的利益，这一事实是最初平等地位假设的结果，它属于第二个原则。但是分配正义的问题太复杂，我们不得不到此为止。而且，几乎对于所有重大社会利益的分配，我们都可以做出某种公平的安排。

8. 综上，我已经指出，下述命题或许是正确的。

首先，我们服从法律的道德义务是公平游戏义务的一种特殊情况。这意味着法律秩序被看作社会合作的一种体系，我们之所以有义务服从，它是因为：第一，这种制度是正义的（它满足了两条正义原则），并且没有任何正义的制度可以保证我们在选举中不处于少数派地位。第二，我们已经接受并打算继续接受这一合作事业的好处。如果我们不服从法律，不根据我们的公平游戏义务去行动，相互冲突的要求之间的平衡（这由正义概念得以规定）就将被打破。当然，公平游戏义务并不打算解释我们的暴力犯罪为什么是不对的，而是想在一定程度上解释缴纳所得税以及投票的义务，等等。

其次，我因此而认为正义概念有一种相对于效用原则的绝对重要性（当然，不必说它相对于其他道德概念也有这种绝对的重要性）。我这样说的意思是，两种正义概念与效用的结合必须采取建立最有效的正义制度的原则的形式。这意味着，一种不正义的制度或法律不能诉诸于更大的利益净额而获得辩护，也不能以这种方式推翻公平游戏义务。只有借助于更大的正义

[129]

结余，一种不正义的制度或法律或者对公平游戏义务的推翻才能够得到证实。我不知道证明这一命题的方法，它也不是通过表明正义原则的确就是正义原则这种分析性论证而获得证明的。但我认为可以表明的是，建立最有效的正义制度这一原则并不会导致与我们的直觉性判断相反的结论，并且它无论如何也不是不理性的。而且，它是某种理论上的简化，因为我们不必在正义与效用之间进行权衡。但是，毫无疑问，这种简化并非一种真正的简化，因为要确定正义的结余就像要确定别的任何事情一样困难。



## I

我们可以将一个人类社会看作是一个大体上自足的联合体，它由一个共同的正义的观念来规导，此正义观的目的是推进提升此联合体成员的善好。<sup>①</sup>作为为相互利益而进行的一种合作冒险，该联合体的基本特征是：成员间的利益既存在着冲突，又存在一致性。说存在着一致性，是因为社会合作使所有人都有可能过一种比他仅靠自己的努力所能过的生活更好的生活；但同时，这些人对由他们协力产生的较大利益怎样分配并不是持一种无所谓的态度，因为为了追求他们的目的，他们每个人都更喜欢得到较大的非较小份额。一种正义的观念，就是指导人们在确定利益分配的各种不同社会安排之间进行选择的一系列原则，这些原则也指导人们在有关什么是恰当的分配份额（distributive shares）这个问题上达成共识。

初看之下，最理性的正义观念看来是效用主义的正义观。因为考虑到：每个追求他自己的善好的人，都肯定根据他自己的所得来权量他自己的所失是否值得。因此，我们就有可能在目前做出某种自我牺牲，以得到未来的较大利益。既然一个人，在不影响其他人的情况下，能恰当地行动去获取他自

---

<sup>①</sup>在这篇文章中，我主要的工作是：尝试从在本文集第3篇“作为公平的正义”中所讨论的正义两原则中引出一些推论。

己的最大的善好，尽可能地达成自己的目的；那么，一个社会为何就不能按照同样的原则去行动？并在一个人的情形中，如此行动如果是理性的，那么一群人也这样去做不也同样是理性的吗？因此，最简单最直接的正当的观念（conception of the right），并且也就是正义的观念，就是最大化善好（maximizing the good）的观念。这预设了一个关于什么是善好的先在的理解，但我们可以将善看作是由理性的个体的利益来界定的。正如个体选择的原则是要去达成一个人最大的善、最大程度地推进一个人自己的理性欲望的体系那样；那么，社会选择的原则，就是去实现社会所有成员的（相同地定义的）最大善好的总和。这样，我们以一种自然的方式得到了效用原则：一个社会，当它的制度被设计得使满足的总量（sum of satisfactions）最大化时，这个社会的安排就是正当的，并因此也是正义的。

[131]

效用原则的突出特征是：它认为满足的总量怎样在个人之间进行分配的问题并不重要（除了间接地使之变得重要的情形），正如一个人在不同的时间如何分配他的满足是不重要的一样（除了间接地使之变得重要的情形）。因为某种分配方式会影响满足的总量，因此在对社会制度做出安排时，必须要考虑到此事实；但此原则对常识性的正义准则以及它们具有的严格性特征的解释是：这些常识性的正义准则，是经验告诉我们应当严格遵守的，并且仅仅在可以最大限度地增加利益总额的例外情况下才可背离。这些正义的准则也仍然是从达到满足的最大净余额的这个目的中推导出来的。这样，就没有原则上的理由否认可用一些人的较大得益来补偿另一些人的较少损失；或可以为使多数人分享较大利益而剥夺少数人的自由。效用主义者没有这样去做，只是因为在大多数情况下，最大利益都不是通过这种方式达到的。从效用主义的立场看，无疑，常识性正义观念的严格性有一定用处，但将它们作为一种哲学准则是非理性的。

如果我们相信，社会的每一成员都被认为是具有一种基于正义的不可侵犯性，这种不可侵犯性，即使是出于对所有其他人的福利的考虑也不能逾越；并且如果我们也相信为了一些人能享受到较大利益，并不能正当化剥夺

另一些人自由的行为的话，那么我们就不得不去寻找对正义原则的另一种解释。效用原则无能力解释如下事实：在一个正义的社会里，平等公民的各种自由权被看作是确定不可侵犯的，由正义保障的诸种权利不受制于政治的讨价还价或社会利益的权衡。那么，对效用原则的最自然替代，就是它的传统对手——社会契约论。契约学说的目的，正是要对正义的严格性做出说明，它把正义的原则看作是源自处于平等原初状态中自由、独立的人们的协议，并且体现了作为订约各方的理性的人们的完整（integrity）和平等的

[132] 主权。效用主义认为，正当以及正义的观念，只是把个人选择原则扩展并应用到作为一个整体的社会中去，而契约学说假定属于社会的理性个人，必须通过共同的行动一起挑选出用于判断在他们中间什么可算做是正义和不正义的原则。他们相互之间将一次性地并为所有人（once and for all）确定他们的正义观念是什么。这个决定被认为是在一个恰当地设定的原初状态中做出的；这个原初状态的一个突出特征是，没有人知道自己的社会地位，或在自然禀赋和能力的分配中的自己的状况如何。永久地约束所有人的正义原则，将在缺乏这类明确的信息的情形下被选择出来。一种无知之幕（a veil of ignorance）将防止任何人从社会阶级和运气的偶然性中获利或因此变得不利；因此，日常生活中因为拥有这些信息而进行的讨价还价，将不会影响对原则的选择。那么，根据契约学说，正义理论，实际上也可以说伦理本身，是一般性的理性选择理论的一个部分，这一事实，在对它的一种康德式阐释中表现得非常明显。

一旦正义被认为是从这样的一种原初性协议中得出来的，那么效用原则的问题就表现得很明显了。因为，具有不同目的体系的理性的个体，谁会同意为了其他人享受满足的一种更大的剩余额而让自己的自由权受到侵犯呢？看起来，一个更可行的假定是：当处于权利平等的原初状态时，他们会要求制度对任何被要求做出的牺牲都要相应地给予利益的补偿。一个理性的人，将不会接受那些要求最大化利益总额却不关心这种最大化对他的利益的影响的制度。看起来，效用原则将会被拒绝作为正义的一个原则，尽管我们

在这里无法讨论这个重要的问题。我们在此的主要目的，<sup>①</sup>大概下在社会合作成果份额分配这个问题上，从那个在原初状态中似乎会被选择的正义原则中能够推导出怎样的观念。对效用主义的哲学诉诸，看起来提供了一个单一原则，以此单一原则为基础，一个一致、完整的正当观念能够被发展出来。问题是：如何制定一个如果不是具有与之完全相同的优点，也是具有可与之相匹敌的优点的契约主义的替代观念呢？

## II

在我们的讨论中，对于我们要检视的正义两原则，我们将不会讨论它们的推导问题，也不会尝试表明它们就是在原初状态中会被选择的原则。<sup>①</sup>它们将会被选择是看似合理的，或它们至少比各种传统理论的标准形式更值得偏爱，这就足够了。我们在此主要关注如下三个问题：第一，怎样去对这些原则做出诠释，以便它们可以确定一种一致和完整的正义观念？第二，满足或至少接近满足正义两原则的宪政民主的制度安排是否可能？第三，这些原则所确定的分配份额观念，与常识性的正义观念是否兼容？这些原则的重大意义在于它们解释了正义主张的严格性，并且如果它们可以得到恰当理解并产生一种一致和完整的观念的话，那么对效用主义的契约主义替代看起来就

[133]

<sup>①</sup>本文集第3篇第III部分很简略地讨论过此问题。直观的理念是这样的：给定原初状态的环境，一个理性的人会选择的原则可以看作是这样得来的：如果让他去设计一社会，在此社会里，他的位置在哪里将由他的敌人决定，那么他脑海里会想到的东西就会是他所选择的原则。因此，尤其是给定相关知识的缺乏（因此使得人们在不确定的情况下做决定），加上此决定关涉一个人的生活的总体前景，且此决定将会受到对第三方的责任（如一个人的后裔）以及对特定价值的义务（如宗教真理）的约束，这些事实会使得人们变得比较保守，并倾向于做出与最大化最小值原则（the maximin principle）相一致的选择。如果以此方式来看待相关情形，那么在第IV部分对正义原则给出的诠释就是足够理性的。还有，怎样对效用原则做出诠释也变得很明显了；它就类似于在不确定情况下做选择的拉普拉斯原则（the Laplacian Principle）。（关于这种选择标准的讨论，参见R. D. Luce and Howard Raiffa, *Games and Decisions* [New York: John Wiley & Sons, 1957], pp. 275—298。

---

更具吸引力。

我们将要讨论的正义两原则可以表述如下：第一，参与进一种制度或受此制度影响的每一个人，在与所有人同样的自由兼容的情况下，都有平等的权利去拥有最广泛的自由；第二，由制度确定的或由它所培育的不平等将会是任意的，除非可合乎情理地期望这些不平等将会符合每个人的利益，并且假定与不平等相依系的或从不平等中获利的地位和职位，对所有人开放。这些原则通过控制整个社会结构的权利和义务的分派（从确立一部政治宪法开始，并与此宪法相一致的方式应用到立法上去），来规制制度的分配方面。分配份额的正义性，正是取决于对社会的基本结构以及它的权利和义务的根本体系的正确选择。

[134] 正义两原则首先应用到此基本结构的情形中去，也就是应用到社会体系的主要制度及它们的安排，以及它们相结合的方式上。因此，此结构包含着政治宪法、原则性的经济和社会制度，它们一起定义着一个人的诸种自由权和权利，影响着他的生活前景、他能期望什么东西以及他所能期望的遭遇有多好。此处的直观理念是：那些出生在社会体系中的不同地位、不同阶层的人，有着确定的不同的生活前景，这部分是因为政治自由权和个人权利体系的不同，以及在这些地位上可利用的经济和社会机会的不同。社会的基本结构正是以此种方式显示它对某些特定的人的偏爱，而这些基本的不平等，将会对一个人的总体生活前景产生影响。正义两原则被设计出来，主要的就是要处理此类被认为在任何社会都无法避免的不平等，

现在，正义的第二原则认为，不平等，只有在如下情况下才被允许：有理由认为与制度相伴随或被制度所允许的那些不平等，将会使得每一个参与此制度的人受益。在基本结构的情形中，这意味着所有影响人们生活前景的不平等，例如存在于社会不同阶层之间的收入、财富的不平等，必须对每一个人都有利。因为原则是应用于制度的，我们可将此解释为：不平等必须对每个社会地位上的相关代表人有利；它应该能够改善每个这样的代表人的期望。在这里，我们假定每个社会地位上都附着一个期望，这种期望是整个制

度性结构的一个函数：通过在整个体系中对权利和义务进行分配，我们就能提升或降低这种期望。因此，任何地位上的代表人的期望取决于其他人的期望，而这又转而取决于基本结构所确立的权利和义务的样式。但说不平等应该要对每一个人都有利，这究竟意味着什么是不清楚的，因此产生了我们要讨论的第一个问题。

### III

一种可能性是说，与一些历史性相关的基准做对比的话，每个人的生活都变好了。这种解释是由休谟提出来的。<sup>①</sup>他有时候说，制度的正义，也就是规制着财产和契约的规则等是符合每一个人的利益的，因为每个人考虑到他自己的长远的利益，都可以将自己看作是受益者。即使这些规则的应用有时候并不符合他的利益，并且在某些特殊情形中他的利益会受损；但 [135] 从长远看，每个人都将会从整个正义体系的稳定运作中获益。但在这里，休谟看来要表达的全部东西只是：相对于自然状态（这种自然状态要么被理解为某种原始的境况，或理解为如果现存的正义制度被破坏后就会出现的情形），每个人都比之前的境况要好。尽管此种意义上对每个人有利的状况的确非常明显，但休谟的解释当然是不能令人满意的。因为即使包括奴隶在内的所有人通过一种奴隶制而变得比在自然状态中要好，但说奴隶制对每个人（即使是一个奴隶）都有利显然不是真的，至少在使得此安排是正义的这个意义上是如此。即使每个人较之于自然状态，他们的状况都有所改善，但社会合作的利益和负担可能还是没有被正义地分配；这个历史性或假设性的基准，对于正义问题是不相关的。实际上，任何相对于现在社会的过去状态，就此看起来都是不相关的，并且这一点意味着我们应该寻找到一种完全独立于历史性比较的诠释。我们的问题是鉴别出由目前可行的改变所确定

---

<sup>①</sup>感谢Brain Barry使我观察到这点。

的、正确的假设性比较。

根据这种思路，著名的帕累托标准<sup>①</sup>——一旦它表述得适合应用到制度上去，它看起来就提供了一种可能性。实际上，这是看待正义第二原则的一种自然方式（或者说第二原则前半部分，不考虑社会地位开放的要求）。该标准认为，在如下情况下，一个群体的福利就达到了最优：不可能使得任何人的境况变得更好，除非使至少一个其他人的境况变坏。应用此原则去对一定量的益品（goods）在给定的人们中间进行分配，如果一种特定的分配，在不使其他人的境况变坏的情况下就无法使得一个人所处的地位变得更好，那么这种分配就达到了一种最优。因此，当做任何改变也无法同时改善双方处境，或对某个人有利而同时不损害另一个人时，分配就达到了最优。但我们要看到，存在着许多这样的分配：因为存在分配物品的多种方式，它们都使得各方进一步彼此受益的交换变得不可能。因此，帕累托的标准，有其自身的重要性，但它并不是去鉴别出一个最佳的分配，而是界定一系列最优或有效率的分配。还有，我们并不能说一个给定的最优的分配就比任何非最优的分配要好；它只是相比那些它较之占有优势的分配而言是更优罢了。此标准，最好也只是对分配进行排序的一个不完整的原则。

[136] 帕累托的理念可以应用到制度上。我们假定，如前所述，可以为每个社会地位附上一个期望，此期望是取决于在基本结构中对权利和义务的分配。给定此假定，我们得到了这样一个原则：当且仅当改变规则并重新定义权利和义务的体系，以便使得“提高任何一个代表人的期望但同时又不降低其他代表人的期望”变得不可能时，某种期望的样式（人们生活前景的不平等的样式）就是最优的。因此，当一个社会的基本结构，我们不可能对它的根本权利和义务的分配以及可利用的经济和社会机会做出改变，以达到在不降低某些代表人的期望的情况下提高另一些代表人的期望时，那么此基本结

---

<sup>①</sup>此标准由帕累托在他的*Manuel d'économie politique*（1909）中提出，并一直以来是福利经济学中的一个基本原则。

构就符合了上述原则。因此，在对社会体系的不同安排进行比较时，如果某种安排中所有代表人的期望，至少等于且有一些高于另一种安排的代表人的期望，那么我们就说前一种安排比后一种安排要好。此原则为改革提供了基础，因为如果一种安排较之现行的事态是最优的话，那么在其他条件相同的情况下，这就是一个较好的状态且应该得到采纳。

那么，对此原则的满足，定义着第二种意义上的“基本结构使得每一个人的境况变好”；也就是，从各个相关位置上的代表人的立场出发来看，不存在一种改变，它可以在不使其他人境况变坏的情况下使另一些人境况变得更好。现在，我们将假定此原则会在原初状态中被采纳，因为一个社会的未来变成这种意义上的最优，这当然是可欲的。实际上，我们将假定此原则为制度确定了一种效率的概念，因为我们可以看到，如果社会体系没有满足此原则，那么就还存在改变的空间，这种改变会使得人们以更高效的方式行动，而这又会提高某些人的期望。一种经济改革，在资源和技术一定的情况下，也许可以增加产量，某些人的期望也会因此而提高。

但是，不难看出，尽管此原则提供了制度使每个人变好的另一种含义，但它并不是一个充分的正义观念。一来，它和之前的原则一样都具有一种不完整性。因为，很可能有许多基本结构和制度安排都在这种意义上是最优的。同时，与现存条件相比，也可能有许多安排是最优的，因此根据此原则，许多改革都有改进的空间。如果是这样，人们应该怎样在它们中间做选择？不可能说，这些最优的安排都是同等正义的，并且选择它们中的任何一个并没有什么不同，因为有效率的制度在分配份额的样式上具有极大的多样性。 [137]

因此很有可能在某些条件之下，设想一种农奴制达到了最优，如果不显著地降低某些地位上的代表人（如地主）的期望，就无法对农奴制进行改革。但在同样的条件下，一种自由劳动的体系，在不降低某些代表人（如自由劳动者）的期望的情况下也无法改革，因此体系也同样是最优的。更一般地，一旦一个社会被划分成几个相关的阶层，那么让我们假定，在某个时刻



最大化任何一个相关阶层中的代表人的期望是可能的。根据此假定，这些最大化至少产生了多种最优状态，因为任何提高其他阶层代表人的期望的尝试，都会降低这些期望已经被最大化的阶层代表人的期望；因此，每个这样的（最大化的）极端都是最优的。这些都符合一个显见的事实：如果我们要把一定量的物品分配给一定数量的人的话，那么将这些物品全部分派给他们当中的任一个，这种分配状态肯定都是最优的。因为一旦某一个人拥有了全部的东西，那么任何改变都会使得他的处境变坏。

因此，我们看到，根据此原则可能达到最优的那些社会体系，一旦从正义的观点出发判断，得出来的结论却大相径庭。此结论并没有什么令人惊奇之处。因为没有任何理由认为正义和效率是一回事，即使应用到制度上亦是如此。这些反思只是证实了我们一直就知道的东西，也就是我们必须找到另一些方式来对正义的第二原则，或更准确地说是第二原则的前半部分做诠释。因为尽管正义两原则作为一个整体包含了自由和机会平等的这个强势要求，但我们还是不能肯定，这些约束就足以使得社会结构从一种正义的观点看来是可接受的。因为这样的正义两原则可能把确保正义的重担都放在这些先定的约束上，而没有确定一种值得偏爱的分配份额。

#### IV

但是，上述评论立刻就预示着第三种诠释，也就是选择某个社会地位，并参考这个地位来对作为一个整体的各种期望的样式做评价；并且以一种符合平等的自由权和机会平等的要求的方式去最大化这个地位上的代表人的期望。这种地位上的代表人的一个显而易见的候选人，就是那些制度性不平等体系中的最少受惠者。因此我们得到了如下理念：社会体系的基本结构深刻影响着具有代表性的人们的生活前景，他们在社会中的初始位置不同，因而生活前景也不同，如他们出生于什么样的收入阶层，他们的自然禀赋如何，并且当制度在男女之间做有区别的对待或允许有较大自然禀赋才能的人

[138]

获得某些特殊的利益时，社会制度也就使得人们的生活前景有别。分配正义的最根本问题，就是关注以这种方式产生的人们生活前景方面的差异。我们这样来诠释正义的第二原则：它坚持认为，社会体系中处于较有利地位的人的更高期望，当它在整个社会体系的运转中扮演某种角色时，必须要有助于改善地位最不利者的期望；只有这样，该社会生活前景上的差异才是正义的。当较幸运的人的获利提升最不幸运者的福祉时，也就是当他们的获利的下降将会使得最不幸运者的境况变得比原来更糟糕时，基本结构的各方面都是正义的。当最不幸运者的前景得到了可能得到的最大改善时，基本结构就是完全正义的。

在对正义的第二原则（或更准确地说是第二原则的前半部分，基于明显的理由，我们可将之称为差别原则）做诠释时，我们可以假定第一原则要求一种所有人的基本的平等自由。当条件成熟时，这样产生的政治体系，就是某种形式的宪政民主。它必定包含着人身自由、政治平等，以及良心、思想自由。这一类平等的公民身份，定义着适用于所有人的共同地位。我们还假定，在某些合理限制的基础上，相关的职位上必须存在机会平等和公平竞争。现在，给定这些背景，仍有待作辩护的是在这样一个体系的基本结构中无可避免地产生的经济和社会的各种不平等。这些不平等产生自收入和财富的分配，以及与各种地位和阶层相依附着的社会特权和地位的不同。差别原则认为：这些不平等是正义的，当且仅当它们是一个更大体系的一部分，在此体系中，这些不平等符合最不幸运的代表人的利益。因此，由基本结构来确定的正义的分配份额，是由此有限制的最大化原则（constrained maximum principle）来界定的。

因此，分配正义的主要问题，是考虑财富分配对从不同的收入阶层中开始他们人生的人的生活前景的影响。这些收入阶层确定着相关的代表人，而社会体系正是根据这些代表人的期望来判断的。（在一个资本主义社会里）企业家阶层的一个成员的儿子，比一个非技术工人的儿子有着一种更好的生活前景。即使现存的社会不正义被移除并且两个人的天赋能力也相

[139]

同，这一点也似乎成立；更不用说，上述那些不正义无法被移除，就好像家庭之于人类一样。那么，什么可以为这些生活前景上的不平等作辩护呢？根据正义第二原则，当且仅当这些不平等有利于处于最糟糕地位的代表人（在这个例子中是那个作为代表的非技术工人）的利益时，它们才是有辩护的。这种不平等是可以被允许的，因为如果降低这种不平等的话，它将使工人阶层状况变得比之前更坏。给定职位开放的原则（第二原则的第二部分），企业家可以拥有的较大期望，大概就能鼓舞他们做促进劳动者阶级长远利益的事情。期望上的不平等给他们一种刺激，使得经济过程更有效率，工业革新加速进行等；最后的结果是在整个社会合作体系中，有更多的物质和其他的利益可供分配。当然，所有这些都是为人们熟悉的，无论它在特定情形中真实与否；若要使这些收入和财富的不平等在差别原则看来可接受，我们就应该去做论证的就是这样的分配。

现在，我们就应该去证实，对正义第二原则的这种诠释，给出了“每个人的境况都改善了”的一种自然意义。让我们假定，这些不平等之间有一种链式联系（chain-connected）。也就是说，如果一种不平等提高了地位最低的代表人的期望，它也就提高了最低与最高之间所有各地位的代表人的期望。例如，如果企业家代表人的较大期望有利于非技术工人，它们也同样有利于半技术工人。让我们进一步假定这些不平等都是紧密啮合的（close-knit），即不可能增减任何代表人的期望而不影响到所有别的代表人的期望，特别是它不可能不以这样那样的方式影响最少得益者的期望。也就是说，这些期望相互影响的方式，并没有松动脱节的地方。这样，在这些假设下，每个人的确从满足差别原则的不平等中获益，并且我们所阐述的第二原则得到了正确的解读。在任何一对比较中，允许那些状况较好的代表人从不平等中获利，而那些状况较差的人则从这些不平等所带来的贡献中获利。当然，链式联系和紧密啮合的假定可能并没有得到满足；但是在这种情况下，那些状况较好的人不应有权否决可为最不利者提供的利益。我们应遵循对第二原则的一种更加严格的诠释，所有的不平等都应该被安排得

符合最不幸者的利益，即使一些不平等不符合处于最好与最差之间的那些地位的代表人的利益。如果这个条件不满足，那么第二原则就应该以另一种方式来阐述。 [140]

人们也许可以观察到，第二原则实际上代表了这样一种原初协定，即无论自然禀赋和才能在人们之间的分配状况如何，该协定都同意人们应分享这种分配带来的利益，以便尽可能地减轻产生于我们在社会的初始出发点上的任意的不利因素的影响。那些先天有利的人，无论他们是谁，只有通过改善那些不利者的状况才能从他们的幸运中得利。在天赋上占优势者不能仅仅因为他们天分较高而得益，而这些得益只能用于抵消训练和培育他们的禀赋的费用，且这些利益只能因为他们将其天赋用于帮助较不利者而获得。如果我们希望以如下方式来安排社会基本结构，我们就被引导到了差别原则：在这种基本结构里，任何人都不会因为他在天赋和能力的自然博彩中的运气或者社会中的最初地位而得益（或受损）但又不同时给出（或收到）某些补偿利益（我们并不是说，原初状态中的各方被这种理念所吸引并同意它；毋宁说，给定它们的所处位置的对称性，以及尤其是它们相关知识的缺乏，它们会发现，同意按这种方式理解的原则是符合它们的利益的）。并且我们还应该注意，当差别原则完全地得到满足时，该基本结构从效率原则看来也是最优的。在不使一些人（最不利者的代表人）状况变坏的情况下，没有办法使得另一些人变得更好。因此，正义的第二原则是以一种与效率原则相容的方式来确定分配份额的，至少当我们上升到这样高度抽象的层次时是这样。如果我们希望说（我们的确想这样，尽管我们不能在此给出论证）正义的要求较之效率具有一种压倒性的分量，那么当我们记住完美的正义制度同时也是有效率的制度时，此主张看起来就没有那么的矛盾。

## V

我们的第二个问题是，是否可以设立一种宪政民主制度，以便正义

两原则在这种制度里得到实现，至少是接近实现。我们将表明，如果政府以某种特定方式来规管一种自由经济，这项工作是可以完成的。更加详尽地说，如果法律和政府有效地运作以保持市场的竞争，资源充分的配置，产权和财富在长时间内被广泛地分配，并且保障社会生活最低标准，再加上如果教育承诺给所有人一种机会平等的话，那么这样所带来的分配结果就是正义的。当然，所有这些安排和政策都是人们耳熟能详的。[141] 如果有什么创新的话，唯一就是能够使得这种制度框架符合差别原则。为了论证这点，我们必须梗概下这些制度之间的关系以及说明它们是如何一起运作的。

首先，我们假定社会的基本结构，是由一部保障平等公民的各种自由权的宪法来规制的。因此，法律秩序符合法治原则，并且良心自由和思想自由被认为是确定不移的。此政治过程的运行尽可能地如一个正义的程序那样去挑选各种形式的政府和保障正义的立法的施行。从分配正义的观点看，具有几种意义上的机会平等也是重要的。因此，我们假定，除了保持社会间接资本（social overhead capital）之外，政府还必须通过补贴私人学校或建立一个公立学校体系来为所有人提供平等的教育机会。它还应在商业投资和职业自由选择上确立和强制要求一种机会平等。这种结果，可通过用政策规管商业行为，以及防止在那些有吸引力的职位和市场中设立准入障碍来达到的。最后，政府要通过在失业时期发放家庭津贴和特殊补助，以及通过负的收入税来保障一种社会最低生活标准。

在维持这样的一种制度体系时，政府可能被划分成四个分支。每一个分支都由各种职能机构及其活动来体现，并负责保持某些社会和经济条件。这些分支不需与通常的政府机构重合，而应该理解成是纯粹概念性的。因此，配置分支（the allocation branch），就是要去保持经济活动具有一种合理的竞争，也就是防止不合理的市场力量的形成。市场是竞争的，是在如下意义上说的：它们高度符合效率原则，并且接受消费者偏好和消费地理学的事实。配置的分支还负责：当有可能时通过恰当的税收和补贴，鉴别和纠

正由价格失灵导致的对效率的偏离。稳定分支 (the stabilization branch)，负责保持合理充分的就业，以便减少资源没有被充分利用带来的浪费；此分支还负责保持职业选择的自由，以及保障资金的配置得到最有效的要求的支持。这两个分支一起去保持市场经济的效率。

转移支付分支 (the transfer branch)，负责确立一种社会最低生活保障标准。稍后，我们将考虑最低标准应该设立在什么水平上，因为这是一个关键问题；但目前，只是做一些一般性评论就足够了。这里的主要思想是：转移支付分支的运作，将需求的准则 (the precept of need) 加入考虑，赋予其相对于常识性正义准则一定权重。一种市场经济是对需求的主张完全漠视的。因此，在社会体系的不同部分存在不同的分工，不同的制度回应不同的常识性准则。竞争性的市场 (恰当地辅以政府运作) 负责有效率地配置劳力和资源，以及赋予与工资和收入相关的传统准则一定权重 (每个人的准则根据他的工作和经验，责任和工作难度等来确定)，而转移支付部门保障某一特定水平的福祉并回应需求的主张。因此，很明显，分配份额的正义性取决于整个社会体系以及此体系如何分配总收入 (工资加上转移的支付)。有强烈的理由反对将总收入全部交由竞争来确定，因为这忽略了需求和一种体面生活的主张。从原初状态的观点看，很明显，这种做法是理性的，因为每个人都想使自己免受这些偶然性的影响，防止出现无法满足基本生活需要或无法过一种体面生活的情况。现在我们看到，如果恰当的最低标准由转移支付提供了，那么总收入的其他部分通过竞争来确定就是公正的。而且，以此方式来处理需求的主张，与通过设定最低工资标准来进行价格管制等诸如此类的方式相比，毫无疑问是更有效率的，至少从一个理论性的观点看来是这样。通过设立一个支持一种社会最低标准的专门分支来处理这些主张，毫无疑问是更值得偏爱的。因此，在考量第二原则是否得到了满足这个问题时，答案取决于地位最不利者的总收入 (工资加上转移的支付) 是否以一种与自由权的要求相一致的方式最大化了他们的长期期望。 [142]

最后，分配的分支（the distribution branch），通过持续地对市场的背景条件施加影响来保持收入和财富长时间内的一种大体正义的分配。需要区分此分支的两个方面。首先，存在着一个遗产税和馈赠税的体系，此体系的目的不是提高国库收入，而是逐渐和持续地校正财富的分配以及防止权力集中到可以支配自由权和机会平等的危险程度。如某些人所言的一样，<sup>①</sup>如下

[143] 这个说法非常正确：财富的不平等继承，它本身并不是不正义的，就如智商的不平等继承一样；只要这种继承建立在（且应该满足）第二原则的基础上。因此，对较大财富的继承是正义的，只要它符合最不利者的利益以及与平等自由权、机会平等相容。我们所说的机会平等并不包括不同阶层的期望上的平等，因为产生自社会基本结构的生活前景上的差异是无可避免的；第二原则的目的，正是要表明在什么时候这些差异才算得上是正义的。机会平等，毋宁说是一系列特定的制度，它们确保所有人都得到平等的好教育和培养，以及在唯才是举的基础上确保对各种职位的竞争的开放。当不平等和财富的集中超过一定限制时，它们损害的正是这些制度，而分配分支的目的就是防止它们越过那个限度。自然地，这种限制设定在什么水平上，是在理论、实践经验和常识直觉引导之下的一个政治判断的问题；在此问题上，正义理论没有更多的东西要说。

分配分支的第二部分，是一个增加国库收入以涵盖公共益品的成本和转移支付的资金来源等的税收体系。此体系属于分配的分支，因为税负必须共同地分担。尽管我们无法分析此处所涉及的法律、经济复杂性，但还是有几点理由来支持一种作为理想的正义安排的一部分的比例性的支出税（expenditure taxes）。首先，在正义的常识性准则的层面上，它比一种所得税更为可取；因为这种征税是按照一个人从益品的共同贮存中提取了多少，而非按照他的贡献多少而定的（这里假设收入一定是通过有成果的劳动

---

<sup>①</sup>例如，参见F. von Hayek, *the constitution of liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), p.90.

公平地挣到的)。再者，比例税以一种统一的方式对待每个人（仍然假设收入一定是通过有成果的劳动公平地挣到的）。因此，只有当累进税率对保持作为一个整体的正义体系以及阻止那种可能威胁自由和机会平等的财富的集中而言是必须的时候，使用累进税率才可能更值得偏爱。如果比例性的支出税也被证明是较有效的，比方说因为它们较少干涉人们的动机或别的任何理由，这就可能为支持比例税提供了一个决定性的论据，假定可以制定一个可行方案来将其实施的话。<sup>①</sup>正如前面所指出的，这是政治判断的问题，不在我们的考虑范围之内；而且，在任何情况下，一种比例性支出税是我们描述的一种理想化体系的一个部分。但不能由此推论说：在现存制度不正义的情况下，当通盘考虑所有事情后，即使是严厉的累进所得税也不能改进正义和效率。在实践中，我们经常必须在几种不正义的安排中进行选择，以选出较少不正义的安排。 [144]

无论分配的分支采纳了什么样的形式，支持它的论据都将建立在正义的基础上：我们必须坚持认为一旦它被接受，作为一个整体的社会体系——由一个正义的宪法和法律框架所规制着的竞争性经济——可以以最小的效率方面的代价去满足正义的原则。最不利者的长期期望，被以符合平等的自由权的方式提升至最高水平。在讨论对一种分配体系的选择时，我们并没有参考征税的传统标准，如根据支付能力来征税或接收利益的多寡来征税；我们也没有提及牺牲原则（the sacrifice principle）的任何一种变体。这些标准都服从正义的两原则；一旦我们的问题被看作是涉及一个整体的社会体系，这就假定了这些次等准则的地位，它们并不比关于工资的常识性准则具备更多的独立力量。如果假定别的东西，其实就没有采纳一个具有足够综合性的观点。在设立一种分配的分支时，这些准则具有一种地位是否取决于应用到整个体系中去正义两原则的要求。

---

<sup>①</sup>参见Nicholas Kaldor, *An Expenditure Tax* (London: George Allen and Unwin, 1955)。



## VI

我们现在的的问题是，我们所描述的作为一个整体的制度体系，即由政府的四个分支所规制着的竞争性经济，是否能够满足正义两原则的要求。直觉性地看是可以满足的，但我们必须确保这一点。我们假定作为一个整体的社会体系，满足了平等自由权的要求；它保障了正义第一原则所要求的那些权利以及职位开放的原则。因此，问题是：是否存在任何方式，它能够以与这些自由权利相一致的方式去运作政府的四个分支，以便使得基本结构的不平等与差别原则相符合。

现在，很清楚我们要做的事情就是在一个恰当的水平上确立社会最低生活标准。到目前为止，我们对这种最低标准应该有多高并没有进行讨论。常识会乐意告诉我们说，恰当的水平取决于该国的平均富裕程度，并且在其他条件相同的情况下，平均富裕程度越高则最低标准也应越高；或者有人认为，恰当的最低标准水平取决于习俗性期望。这两种理念都没法令人满意。第一种理念并不足够精确，因为它并没有表明最低标准应该以一种什么方式被社会平均富裕程度所决定，并且它忽视了其他的相关考虑，比如分配的考虑；第二种理念没有提供任何标准判断惯常的期望本身什么时候才是合乎情理的。但是，一旦差别原则被接受了，这就意味着最低标准应该设定在这样的水平上：将最低收入阶层的工资加入考虑的情况下，要最大化他们的期望。通过调整转移支付的总量以及调整从改善他们的境况的公共物品中所得到的收益，那么就有可能提高或降低最不利者的总收入（工资加上转移支付再加上从公共物品中获得的收益）。通过控制转移支付和从公共物品中获得的收益的总额，因此就可以提升或降低社会最低标准，这就在整个体系中留出了充分的灵活空间使之可满足差别原则。

现在，我们随即就可以看到，这种安排似乎要求一种非常高的最低标准。很容易设想这些境况较好的人的较大财富被按比例地缩小，直到最终所

有人都站在一条大体相同的水平线上。但这是一种误解。最不利者的相关期望，是他们长期的一直扩展到所有世代的期望；并因此，在任何一段时期内，经济必须储备适当数量的实际的资本积累。暂且假定，这个储存量是一定的，那么社会最低标准就以如下方式来确定：为了简化起见，假设转移支付和从公共物品中得到的收益是通过支出（或收入）税来调节的。在这种情况下，提高最低标准需要提高对消费（或收入）课税的比例常量。大概当这种比例增大到越过某一点时，就可能发生下面两种情况中的一种：或者所要求的储存不能形成，或者沉重的课税大大干扰了经济效率，以致不再改善而是降低现世代中最小获利者的前景。在这两种情况所标示的那一点上，我们便得到了正确的最低标准值，也就不需要进一步的提高了。

为了使整个制度体系满足正义的两原则，必须预设一种正义的存储原则（a just savings principle）。因此，我们必须尝试谈一谈这个困难的问题。不幸的是，并没有一个关于应当有多高的储存率的精确限制；对实际储存的负担如何在代际之间被分摊的问题并没有一个明确的答案。然而，这并不意味着，某些具有伦理上重要意义的约束不能被阐明。例如，古典效用原则，要求我们最大化所有世代的总福利，这带来了非常高的储存率，至少对早期世代而言是过高的。契约论从处于原初状态中各派的观点来看待这个问题，各派并不知道他们属于哪个世代，或者他们并不知道他们所处社会的经济发展所处的阶段。在这些方面，无知之幕是完整的。因此各方向他们自己，假定所有其他世代已经或者将会根据同样的标准来储存，那么他们愿意在每个发展阶段上储存多少呢？也就是，一个人被要求去考虑在每个阶段他的存储意愿，并且他理解他所提议的存储率将会规制整个时间跨度内的存储。因为没有人知道他属于哪个世代，那么此问题是从任一个人的观点出发看都是一样的。现在，立刻明显的是，当一个合理的储存率保持下去时，每一代（可能除了第一代）都可以获得好处。一旦积累的过程得以开始，它就对所有后继的世代都有好处。每一代都把一份由正义储存原则所规定的实际资本的公平等价物，转留给下一代。这种等价物是对从前面的世代所得到的

[146]

东西的回报，它使后代能享受到一个较高的生活水准（如没有上一代的存储，这种较高的生活水准是不可能达到的）。让我们假定，只有处于第一代的人没有受益，当他们开始整个过程时，他们并没有分享从他们的存储中所产生的收益。那么在此初始阶段，为了从世代的观点出发取得一致，我们必须假定开创此世代之父们，愿意为他们的后代做储存，并因此，至少在此例子中，此世代的人们关心与他们最近的后裔。有了此假定，那么看起来就会有一些正义的存储原则将会被同意。

现在我们假定，当社会处于发展早期还比较贫穷时，正义的存储原则要求一种较低的存储率；而当社会变得较富裕和现代化时，则可采纳较高的存储率。当人们的处境变得较为宽裕之时，他们会合理地同意存储更多，因为此时实际的负担其实是较小的。最终，可能到达某一点，超过此点，储存率就会下降或完全停止；至少如果我们假定存在一种富足的状态，在此状态中，社会可能关注其他东西，并且生产技术的改进，被引进来能达到覆盖折旧的程度就足够了。正义的储存原则是应用于一个社会为了正义而储存的那些东西的。如果它的成员想要为其他各种重要的计划而进行储存，那是另外一回事。

我们应该注意到，在正义存储原则的例子中的相互性原则（the principle of reciprocity）的一种特征。一般地，当存在着一种利益的交换时，每一方将一些东西给予另一方时，这个原则就适用。但在存储过程中，人们从之前世代中得到好处，却无法给予前世代的人们什么东西。每一个世代的人，都是给予后面世代而从前世代的人们的存储中收益。第一代根本没有获得利益，而最后一代（那些生活在不再要求存储的世代的人）付出最少而收获最大。这看起来是不正义的，并与差别原则的表述相反，状况最不利的人为这些境况较好的人做存储。但尽管这种关系是不正常的，但它并没有带来任何困难。这只是表明了，各世代按时间先后而繁衍，他们之间的利益交换只能按照一个方向来发生。因此，从原初状态的观点来看，如果所有人都会收益，他们必须同意从他们先祖那里接受并传递一个公平的等价物

给予他们紧邻的下一代。正义的标准，是在原初状态中会被选择的原则；并且让我们假定，若正义的存储原则将会被同意，该储存的过程就是正义的。存储原则可以与差别原则协调起来，假定任一世代被要求存储的代表人属于最低的收入阶层。当然，这种存储不需要通过积极参加投资过程来实现。毋宁说，（作为一个政治判断的问题）这是通过赞同促进存储的经济安排而表现出来的。地位最不利者的存储，是通过接受那些旨在改善生活水准，并因而要求放弃一些可得直接收益的政策来实现的。通过支持这些安排和政策，恰当的存储就能做出，任何世代的最不利阶层的代表人都不能抱怨其他人没有尽责。

存储过程的目的所指向的那种社会的性质，我们只能给出一个最一般的描述。它是这样一个社会，经济状况达到了最高的人均收入，根本不再要求任何的存储；在此条件下，人们都具有最大的平等，如此才能去享受最大平等的自由带来的利益。不再存在传统意义上的收入最低阶层；在财富方面这样的差异是自由选择的结果，并且将之接受为做那些远不是急需之事的代价。不幸的是，所有这些都模糊得可怕。但在任何情况下，这种一般的观念设定了一种储存过程所朝向的前景目标，以便使得正义的存储原则不是完全地变动不居、无目标可依的。也就是说，我们假定我们的目的是达到某种社会状态，而恰当的存储率的问题，就是为了达成此目的而产生的成本应如何公平地分担的问题。契约主义的观点是，如果我们从处于原初状态的各方观点来看，那么，即使储存原则的结果不可避免地是不精确的，但它的确产生一些伦理上意义重大的限制。最重要的是，对正义存储问题的讨论是以一种正当的方式来切入的；我们在做什么的初始观念，决定了其他所有的东西。因此，从原初状态的观点看，所有世代的代表们，可以说必须在如下问题上达成一致：建立和维持一个正义社会的努力中所产生的负担该如何分配 [148] 呢？他们所有人都会从采纳一种存储原则中受益，但同时他们也具有自己的利益，这种利益是不能为别人而牺牲的。

## VII

对满足正义两原则的制度体系的梗概现在已经完成了。因为一旦正义的存储率被确定了，至少在较宽广的限度内，我们就有了确定社会最低保障水平的一种标准。转移支付的总额应该是最大化最低收入阶层的期望，这种最大化应与进行恰当的存储和保持平等的自由权体系相一致。这种制度安排，持续地运行一段时间后，就会产生一种确定的分配份额的样式，每个人都得到了在制度规则（这些规则确定了每个人的合法期望）之下他有资格得到的那份总收入（工资加上转移支付）。整个体系的一个根本特征是，它包含着一种纯粹程序正义（pure procedural justice）的要素。也就是说，我们并没有去试图界定如何将特定的物品和服务分拨给特定的人们才是正义的，仿佛只有一种分配这些物品的方式，而这种方式又是独立于经济人的选择的。毋宁说，我们的理念是：设计一个体系，在此体系中，由参与合作的人们的努力带来的以及他们的合法期望引出的分配结果，无论它们是什么，都可算做是正义的。

纯粹的程序正义的理念，可以最好地通过对与完善和不完善的程序正义（perfect and imperfect procedural justice）的比较说明来理解。为说明完善的程序正义，可考虑公平分配的最简单情形。一些人要分一个蛋糕，假定公平的划分是一人得到平等的一份，采用什么样的程序能得到这一结果呢？明显的办法就是让划分蛋糕的那个人取最后的一份。于是他将平等地划分这蛋糕，因为这样他才能确保自己得到他可能得到的最大一份。在此情形中，有一个确定什么才是平等的分配的独立标准。问题是如何确定一个程序，也就是将能产生这样的结果的分蛋糕的一系列规则。公平分蛋糕的问题，是完善程序正义的特征的一个示例。在完善的程序正义里，存在着一种独立的标准去确定什么结果是正义的，以及有保证达到这一结果的一种程序。

不完善的程序正义的例子可以在一种刑事审判活动中找到。可欲的结果是：当且仅当被告犯有被控告的罪行，他就应当被宣判为有罪。审判程序是

为探求和确定这一结果设计的，但看来不可能设计出那样的规则，它们总是确保达到正确的结果。审判程序的理论考察哪些程序和证据规则预期能最好地达到这一目的。我们也许可以合理地预期不同的程序能在不同的情况里产生正确的结果，至少在大部分时间里是这样，但不是一贯如此。那么，一种审判就是不完善的程序正义的一个例子。即便法律被严谨地遵循，并且过程被公正恰当地引导，还是有可能出现错误的结果。一个无罪的人还是有可能被判为有罪，而一个犯罪的人却可能逍遥法外。在这类案件中我们看到了这样一种误判：不正义并非来自人的过错，而是因为各种偶然情况的结合挫败了规则的目的。 [149]

纯粹程序正义可以举赌博为例。如果一些人参加了一系列公平的赌博，在最后一次赌博后的现金分配是公平的，至少不是不公平的，无论这种分配结果怎样（当然，我在此还假设公平的赌博是那些零期望[zero expectation]的赌博，赌博是自愿进行的，没有人欺骗等）。对参加赌博者拥有的全部现金的任何一种分配，都可能从一系列公平的赌博中产生；因此，在此意义上，所有这些特定分配都是同样公平的。所产生的分配是公平的，仅仅因为它们是如此程序的结果。现在，我们可以说，如果存在纯粹程序正义的话，决定正当结果的程序必须被实际地执行，因为在这些情形中没有任何独立的标准，参照此标准即可知道一个确定的结果是否正义。显然，我们不能说一种特定的事态是正义的，因为它本可以（could have been）通过遵循一个正义程序而得到。这样的说法将会允许过度（permit far too much）而导致荒唐的不公正的结果。例如，在赌博的例子中，它将会推出任何分配的结果都可以强加到人们身上。使赌博的最后结果公平或者说不是不公平的，是因为它来自一系列公平的（被实际地执行的）赌博过程。

因此，为了确立正义的分配份额，必须要建立和公平地管理一个正义的制度的总的体系。给定一部正义的政治宪法和运转流畅的政府的四个分支，我们设立一种程序，通过它来对财富进行实际的分配，无论这种分配结果是什么，它都是正义的。它是作为一种正义的制度体系的结果而出现

的，这种制度满足一些原则，这些原则是每个人都可以同意的，并且对于这些原则，没有人可以提出抱怨。这种情形就是一种纯粹的程序正义，因为不存在一种独立的标准去对结果做判断。当然，我们也不能说，对财富的一种特定分配是正义的，因为这种分配本可以从一种正义的制度中产生出来的，尽管它没有实际地产生出来，这种说法同样会允许过度。很明显，可能有许多的分配结果都可能从正义的制度中产生，无论我们观察不同社会阶层之间的分配样式，或观察把特殊的物品和服务分配给特定的人群，这一点都为真。存在着无限多个结果，但是使得这些结果中的一个是正义的，是因为此结果是从一种被实际地执行的正义的合作计划（如它被公共理解的那样）中产生的。这种结果可以看作是如此得来的，给定每个人的行为、他人的行为都遵循他们的合法期望以及他们对其他人的义务来进行，那么在此条件下，若他们每一个人都得到了他们有资格得到的东西的话，所产生的结果就是这种纯粹程序正义分配的结果。除了通过在一个正义的制度体系中共同努力，我们无法以别的方式得到对财富的一种正义的分配，一如我们在没有实际地参加赌博的情况下，就不可能公平地赢取或输掉。

对分配份额的说明，其实就是对如下熟悉理念的一种解释：只要存在一个完全竞争的价格体系，它如一种公平游戏那样运作，那么从这个体系里得到的经济报偿就将是正义的。但为了做到这一点，我们必须从选择作为一个整体的社会体系开始，因为整个安排的基本结构必须是正义的。经济体系必须由恰当的制度框架来规制着，因为一个完美的有效率的价格体系，如果让其独自运作的话，它也不会倾向于确定正义的分配份额。不仅仅经济活动要有一个正义的宪法来规导且由政府的四个分支来控制，而且还要采纳一种正义的存储功能，确定大约应该为未来世代存储多少东西。因此，一般而言，我们不能只考虑分段分块的改革，因为除非所有这些根本的问题被恰当地处理了，否则不足以确保所产生的分配份额将会是正义的；当我们对制度的正确的初始选择做出以后，分配正义的问题就可以留待制度自身去解决了。在一种正义的制度框架之内，人们可被允许去按照他们的意愿成立各种

组织和群体，只要这种结社没有妨碍其他人同样的自由。人们具有一种社会创造性，应该可能创造出各种各样的经济、社会活动，这些活动能够吸引具有广泛的不同兴趣和才能的人；并且只要作为一个整体的基本结构的正义性没有受到影响，根据结社自由的原则，人们可以被允许加入或参与任何他们希望加入或参与的活动。无论由此产生的分配结果是什么，它都将是正义的。让我们假定，我们所描述的制度体系是一个组织有序社会的基本结构。这个体系通过表明正义的两原则如何完全地得到满足而展现了此正义两原则的内容；并且它定义着一种社会理念，它引导人们在次佳的选项中做政治判断以及确定改革的长远方向。

### VIII

我们可以通过考虑第三个问题来做总结：这种分配份额的观念与常识性的正义观是否兼容？通过阐发一种契约学说，我们似乎得到了一种看起来非常特殊的，甚至是古怪的观念，这种观念的特殊性集中体现在差别原则 [151] 上。对它的清楚陈述看似很罕见，并且它很大程度上与传统的效用观念以及直觉主义观念都不同。<sup>①</sup>但这并不是一个很好回答的问题，因为包括我们在此所梗概的正义观在内的哲学性的正义观以及我们的常识性确信都不是十分精确的。而且，做比较是困难的，还因为：在实践中我们倾向于采纳原则和常识性准则的结合体，而结果本质上取决于它们如何被衡量；但衡量可能是不确定的，而是随着情况变化而变化，因此要依赖直觉性判断（我们尝试将这些判断系统化）。

<sup>①</sup>我知道的最接近的陈述是由Santayana做出的。参见他的*Reason and Society* (New York: Charles Scribner, 1905), pp.109—110, 第4章最后部分。例如，他谈到“一个贵族政体，只能通过如下方式获得辩护：广泛散播利益以及表明如果减少上层人的所得的话，那么下层的人就会得到更少。”同时参见Christian Bay, *The Structure of Freedom* (Stanford: Stanford University Press, 1958), 他采纳了最大化自由的原则，并且特别重视处于社会边缘、最无权势的人的自由，参考第59, 374—375页。



考虑一下如下这个正当的理念：社会正义明确地取决于如下两种东西，即分配平等（理解为福利水平上的平等）和总福利（理解为所有个体的效用的总和）。根据此观点，如果一个社会体系在这两点上都比一个社会好，也就是该社会所定义的期望，不平等更少且总和更大的话，那么该社会毫无疑问比另一个社会更好。另一种正当的观念可以通过这样的方式来得到，也就是用一个社会最低标准的原则替代上述正当观念中的平等原则；因此，根据此正当观念，如果一种制度安排，它比另一种制度安排具有更大的期望总额以及更高的社会最低标准，那么此制度安排就毫无疑问比另一个安排要好。这里的理念是，期望总额的最大化服从如下约束：没有任何人会被遗弃在某种公认的生活水准之下。在这些观念中，平等的原则和一种社会最低标准的原则代表着正义的要求，而总福利原则代表着效率的要求。效用原则设定了效率原则的角色，且效率原则的力量是受到正义原则限制的。

在实践中，这种原则的结合观念并不是没有价值的。毫无疑问，它们鉴别出可行的评价政策的标准，并且给定恰当的制度背景，它们可能会给出正确的结论。考虑一下第一种观念：一个由此观念引导的人，可能经常会做出正当的决定。例如，他可能支持机会平等，因为看起来使所有人拥有更多的平等机会，将会既提高效率也降低不平等。但是，真正的问题是：当一种制度被这个原则允许却不获另一种原则批准时该怎么办呢？在这种情形中，所有的东西取决于怎样衡量这些原则，但这如何进行呢？原则的结合观念对此并没有给出答案，且判断必须留给直觉。因为对于每一种结合了一种特定的总福利和一种特定程度的不平等的安排，人们都要在没有原则指引之下决定：总福利增加（或减少）多少才能弥补一定量的平等的减少（或增加）？

但是，任何使用正义两原则的人，看起来也同样要在平等和总福利之间争取平衡。那么，我们怎么知道，一个声称采纳上述各种原则的一种结合的人，实际上并不是根据正义两原则去权衡它们？当然这不是有意识的举动，而是在如下意义上说的：他给平等和总福利所赋予的权重，恰恰等同于

如果他采纳正义两原则时会赋予它们的权重。当然，我们并不需要说，那些在实践中参考原则的结合观念或其他什么观念的人，要依赖于契约原则，而只是说在他们的正当观念得到完全清晰的界定之前，该问题仍然是开放的。灵活的空间来自如何确定各原则的权重，而这使得问题悬而未决。

还有，相同类型的情形也会出现在其他的实践标准当中。例如，人们都广泛同意，收入的分配取决于资格的主张 (claims of entitlement)，如训练和经验，责任和贡献等，这些主张是与需求或安全的主张相对的。但这些常识性的准则应该如何平衡呢？再次，人们都接受经济政策的目的是竞争性的效率，充分的就业，恰当的经济增长率，体面的社会最低生活标准以及对收入更平等的分配。在一个现代民主国家里，这些目的被以各种各样的、与平等的自由权和机会平等相一致的方式推进。对于这些目标并没有更多的论证；接受正义两原则的人一般都会接受它们。但不同的政治观点以不同的方式来权衡这些目的，那么对于它们，我们应该如何选择呢？事实是，当我们认可那些常识性准则和这类的目的时，对于如何权衡它们的问题却没有多少共识；我们必须要注意到，一个充分完整的正义观念要包含着有关权衡的详尽细节。我们经常满足于列举一些常识性的准则和政策的目标，再加一个特殊的问题：在我们了解相关事实之后，必须在它们中间取得一种平衡。这听起来像是一种实践的建议，而不是一种正义的观念。而在契约学说中，对其所结合的所有原则、准则和政策目的的权重的赋予，都是通过最大化最低收入阶层的期望来给定的；当然，这种最大化考虑到了正义 [153] 存储的要求，并是与保持整个体系的平等的自由权和机会平等相一致的方式来进行的。

因此，尽管契约学说初看起来是一种特殊的观念，尤其是它对不平等的处理；但它仍然表达了一种正义原则，这种正义原则位于社会结构的背景中，并且控制着我们日常生活中做出的判断的分量。情况是否是这样，只能通过更详尽地阐述正义两原则的各种结果来确定，也只有在不确定出现时人

们才会注意到这个问题。很有可能并不存在冲突；当然，我们希望在我们深思熟虑的判断的确定信念上不存在冲突。主要问题可能是，人们是否都准备好了去接受由正义两原则来体现的、对他们的正当观念的进一步界定。因为，如我们已经看到的那样，常识经常会把很多需要做权衡的问题留存不决。正义两原则，在提供了一个相对精确的原则方面（对于这一点，常识经常是沉默的）与一般的理念并不是剧烈地冲突的。

最后，在一个民主社会里，诉诸于共同善（the common good）是一种政治确信。没有任何政党会去要求立法阻碍推进任何得到公认的社会利益的实现。但从一种哲学的观点看，这种确信应该怎么理解？当然，它意味着的东西肯定比效率的原则（在其帕累托形式的意义上）多，并且我们不能假定政府对每个人的利益的影响总是平等的。但由于我们不能同时最大化从两种不同观点出发所要求的東西，给定一个民主社会的伦理风尚，我们很自然地挑选出地位最不利者，并选择以一种与平等的自由权和机会平等相一致的方式，去最大化他们的生活长期前景。还有，那些我们非常有信心认为是正义的政策，看起来的确是至少正面地有助于改善此阶层的福祉的；并因此，这些政策在各方面都是正义的。所以，一旦我们面对必须要选择一个完整的正义观念时，差别原则就是一个民主社会的上述政治确信的一个合乎情理的扩展。

### I

在这篇文章中，我希望进一步阐明我已在其他地方阐述过的分配正义观。<sup>①</sup>这种观念是从一种社会正义的理想中推导出来的，而这种理想是隐含在“作为公平的正义”<sup>②</sup>这篇文章中提出的正义两原则中的。然而这些讨论需要以两种方式做补充：首先，第二原则的两个部分是含混不清的，每一部分的一个关键表述，都可以有两种诠释。正义两原则是：第一，每一个人，在与所有人同样的自由兼容的情况下，都有平等的权利去拥有最广泛的基本自由；第二，社会和经济的不平等要这样安排，以便它们能同时（a）合乎情理地期望这些不平等将会符合每个人的利益，以及（b）与不平等相依系的地位和职位对所有人平等地开放。<sup>③</sup>第二原则中两个模糊不清的表述是（a）部分的“每个人的利益”（everyone's advantage）以及（b）部分的“对所有人平等地开放”（equally open to all）。我将考察这些含混性以及由这些含混性所产生的对正义两原则的几种诠释。我将会把与第一原则相联系的那些困难搁置一边，并假定第一原则的含义是清晰的（对于我们的目

---

①参见本文集第7篇。

②参见本文集第3篇；另参考第4篇。

③正义两原则的表述有轻微的变动，但我想不涉及意义上的改变。

的而言是足够清晰的)且一直保持不变。

[155] 在“分配正义”这篇文章的大部分,我讨论了对正义两原则的我相信是最值得捍卫的诠释;并且我尝试指出这种诠释怎样应用到实践中去。但我没有将此诠释与其他诠释做比较,而只是草草略过;而且我也没有阐明选择上述诠释的理由。这些理由是我现在打算去阐明的。尤其是,我将提出差别原则(它的含义将在下面解释)使得人们可以对如下概念和理念给出一个合乎情理的解释:博爱(fraternity)概念以及康德的总是应该把人当做是目的而不仅仅是手段来对待的理念。还有,此原则考虑到了补偿原则(the principle of redress),并且恰当地规管了自然禀赋和社会偶然性的分配对分配份额的影响。最后,差别原则相比其他传统的观点,看起来更加符合相互性(reciprocity)这个合乎情理的要求。在讨论这些问题时,不可避免地与上一篇文章有所重合;为使这些重合处于一定限度之内,所以我先在下一节梗概一下“分配正义”这篇文章中需要我们记住的主要观点。

## II

我们并不需要讨论正义两原则可以从中得出的契约论。我们可以暂且搁置“作为公平的正义”的这个方面的问题。<sup>①</sup>在此,指出如下一点就足够了:理性的人在一种原初状态中,我想他们会选择上述正义两原则作为他们共同的正义观念,或此两原则至少比其他传统的观点更值得偏爱。让我们假定,如果我们将包含着正义两原则、效用原则(及其各种变体)以及共同善好原则这些选项的清单展现在原初代表面前,他们会偏向于选择正义两原则。这种原初契约状态的一个突出特征是,没有人知道自己的社会地位,或在自然禀赋(智商、力量等)的分配中的自己的境况如何。原初性的契约是

---

<sup>①</sup>这是一个比较困难的问题,除了在本文集第3,4以及7章概述了一些直觉性的论证外,目前我并未就此问题进行过详细的讨论。

在一种无知之幕的遮蔽下订立的。这种原初状态的另一个本质特征是：尽管订约各方被假定为对其他人的利益没有兴趣，若有也是非常有限的兴趣，但是他们具有某些兴趣和责任要求他们保护其他人的各种自由。例如，他们认可一种保障他们后代权利的义务以及确保他们的宗教责任或文化利益得到实现的义务。订约各方是家庭的家长而不是个体。<sup>①</sup>这里的论证意图是：给定对原初选择状态的一种充分描述，那么正义的两原则就是上述备选清单中最值得偏爱的。但我不打算在此阐述这个问题。我主要是想比较下对正义两原则的几种诠释以及考察下差别原则的优点。

[156]

现在，我要陈述下建立在“分配正义”的讨论基础上而预设的几个要点：第一，正义两原则的首要主题，是社会的基本结构，也就是社会体系的主要制度以及它们相结合的方式。此结构包含着政治宪法、原则性的经济和社会制度，它们一起定义着一个人的各种自由权和权利，影响他总体的生活前景。那些出生在社会体系中的不同地位、不同阶层的人，有着确定的不同的期望和生活机会，这部分是因为政治自由权 and 个人的公民权利（personal civil rights）\*的体系不同，以及因为对这些地位开放的经济和社会机会的不同。社会的基本结构正是以此种方式显示它对某些特定的人的偏爱，而这是一些根本性的不平等。正义两原则被设计出来，主要的是应用到界定着这类不平等的社会体系中，而此类不平等被认为在任何社会都无法避免。这类原则规制的是作为一个整体的社会秩序的基本框架。它们不是要去

<sup>①</sup>参见本文集第4篇，第86—89页。

\*全书出现的“civil rights”或“civil liberties”将依语境译为“公民权利”或“公民自由权”等，它特指那些保障公民作为个体过一种体面的私人生活的自由和权利，如人身自由、迁徙自由、结社自由以及良心自由、思想自由等，可参考本文集边码第468页罗尔斯的解释。罗尔斯常常将之与诸种政治自由权（political liberties）——保障公民都具有参与政治、谋求公职和影响政治决定之结果的公平机会的权利——平行列举。当然，与civil rights、political rights并列的还有一种权利，也就是社会和经济权利（social and economic rights）：免于匮乏、要求获得最低生活保障的权利。中文语境中，广义的公民权利（citizens' rights）一般包括上述三种权利，但与政治权利、社会和经济权利对举的公民权利（civil rights）要按上述狭义来理解；下同。——译者注

规范各种范围有限的社会组织以及日常生活中规模较小的各种情形。我还没考虑过正义两原则在这些情形中多大程度上仍然是正确的。但很明显，在所谓的“救生艇”的情形（lifeboat situation）\*以及其他一些相似情形中，正义两原则的应用的确面临困难。在这种类型的情形中，我们面临着原则的严重冲突，且我们对特定情形的详细知识加剧了这种冲突。一般认为，对这些情形中的道德难题是没有合意的解决方案的。并且，事实上，我们应该准备去承认大多数道德问题，只算抽象的可能性的话，可能都是没有合理答案的。在任何情况下，我相信社会正义的问题，理解成基本结构的正义性问题比理解为去解决日常生活中的棘手例子，更有希望获得确定的解决方案。通过将讨论的高度提升至更加一般的问题上，并将特殊的信息以及关于某些偶然性的知识搁置一边，切入对正义问题的讨论就变得更加容易。

第二点，正义原则预设其主要关注的问题是：权利和义务的分配，以及它们在社会根本安排中如何被配置。正义两原则的表述已经预设了我们可以有益地将社会结构划分成多少是有些区别的两个部分，第一原则应用于其中一个部分，第二原则应用于另一部分。我们在社会体系的如下不同方面做出区分，也就是确定和保障公民的各种平等自由权和平等机会的方面，以及

[157] 确立或允许社会和经济不平等的方面。基本的自由权项，也就是各种政治权利、良心自由和思想自由、基本的公民权利等——第一原则要求所有人都平等地拥有这些自由。第二原则应用到对收入和财富的分配，以及应用到政治

---

\*所谓的“救生艇”的情形是伦理学里经常会用到的一个思想实验，在这种情形里，我们经常会面临道德两难的选择：如在潮水快速上涨的海面上有4个人等待营救，但其中A站在一块岩石上，其他B、C、D三个人站在被海水隔开的另一块岩石上。现在只有一艘救生艇可以用来营救他们，且在潮水把岩石淹没之前，时间只足够救一块岩石上的人。假定这三个人和那一个人都没有道德上相关的不同，且他们对出现这样的险境都没有责任，那么我们该用救生艇去救那三个人而让另一个人白白等死吗？当然，“救生艇”的情形还会有很多变体：如A站的是一块稍高的岩石，并无生命危险；而B、C、D三个人的情形同上，亟待救援。但若要救另外那三个人的话，救生艇就必须从A所站的岩石边上通过，而救生艇螺旋桨搅动海水会直接导致A在救生艇经过他身边时就被海水卷走，这时，我们还坚定地选择去救那三个人吗？——译者注

和经济制度的结构上（涉及组织权威上有差异的制度）。尽管对财富以及组织性权威的分配并不要求平等，但这种分配必须符合每一个人的利益，也就是社会体系上每一个相关的代表人，当他把这些社会合作的安排视为一种将持续运作下去的事业时，必须可以合乎情理地期望从这种分配中获益。还有，职位和地位必须对所有人开放。现在我暂且将诠释的问题放到一边。在这里要强调的是，我们将尝试去设计一种权利和义务的体系，假定这个体系被恰当地执行的话，那么由此产生出来的给特定个人分配的收入和划拨的特定物品，无论结果如何，就都是正义的（或至少不是不正义的）。此体系包含了一种纯粹程序正义的要素。

一个密切相关考虑的问题是这样的：分配正义不是指存在一定量的物品，我们要决定在已知其欲望和偏好的特定人群中如何分享它们的问题。我们不能将分配正义看作是配给正义（allocative justice）的典型例子：例如这样的一种情形，一个富人，在知道可能成为他的行善对象的人们的欲望和需求的情况下，决定如何划分他的资产的问题。在此情形中，关于特定的人们的一种知识与配给的决定是相关的，并且他们的欲望和需求被看作是确定的；而在考虑作为一个整体的社会体系的正义问题时，我们只考虑一般性的事实，也就是政治学、经济学和心理学等的一般特征，它们体现在相应学科的法则定律中。因为我们是尝试去建立一个可行的和正义的体系，并且因为此体系本身将会影响人们产生什么样的欲望和偏好，因此他们的欲望和偏好不能被视为是确定的。相反，人们必须部分地根据社会体系将会制造和鼓励哪些欲望和需要，而决定选择哪种社会体系。为了对这些欲望和需要做出判断，某些标准就是必须的，正是在这一点上，正义的观念以及其他的道德原则就有了用武之地。

最后，关于“每个人的利益”的表述，有两点预备性的评论。说“每个人”，我理解为对社会体系做判断的所有相关代表人。我假定他们是对应于广泛范围内的具有不同收入和财富的代表性的（平等）公民和代表性的个人。因此最少受惠者就是最低收入阶层（鉴别出这样的阶层是可行的）的代 [158]



表人。这个阶层大体上可以等同于非技术工人，也就是接受最少教育和没掌握多少技术的工人。对社会体系做判断时，人们就从此代表人的观点出发。注意，我们并不要求说，在对刑法做评价时，我们要从被宣告有罪的重犯代表的观点出发去看。第二点预备性评论是：我们需要一些方式来确定代表人的期望，因为期望确定着什么是对他有利的。现在我将假定，期望是由对基本益品（primary goods）的期望样式来确定的，基本益品指的是理性的人，无论他们特殊的欲望是什么，他们都希望得到那些东西。无论人们更特殊的目的是什么，他们都对拥有这些益品感兴趣。例如，在这些益品中，包括自由和机会，财富和收入，健康和培养出来的智力等。最重要的基本益品可能是自尊，它是对一个人自我价值感的确信，对自己所做的事情和计划要做的事情是值得的坚定信念。稍后，我们将看到，自尊的善在表明正义两原则的优点上可以发挥作用；但为了简明起见，我们的讨论大多是参考其他的基本益品来进行的。因此，我将提出：当一个代表人可以合乎情理地期望获得一种更大的基本益品的指标时，也就是一种更值得偏爱的自由和机会、收入和财富的样式时，我们就可以说他比之前过得更好了。如果不平等提升了每个代表人以此方式理解的期望，那么我们就可以说不平等符合每一个人的利益。

### III

对“分配正义”这篇文章的要点的概括就到此为止。现在，我们就可以按顺序考察对第二原则的三种诠释，这些诠释界定了社会和经济不平等获得辩护的条件。为了使讨论更加容易进行，我们可以先认为这些不平等是关于收入和财富的不平等，但最终，必须要有一个更加综合性的解释。请回忆起，平等自由权的第一原则在整个讨论中的含义保持不变，并因此从第二原则的两个部分中产生出了几个不同的诠释。

现在，第二原则的两个部分都至少具有两种自然的意义；并且因为这些

意义是彼此独立的，因此对第二原则就有四种诠释，包含在如下表格里：

(a) “每个人的利益”  (b) “平等地开放”	效率原则  (帕累托最优)	差别原则  (互惠原则)
	平等：职位向才能开放	自然的自由体系
平等：相同条件下机会平等	自由的平等	民主的平等

[159]

我将依次考察其中三种诠释：自然的自由体系、自由的平等和民主的平等。在某些方面这个序列代表了一种较直觉性的发展次序，但通过自然的贵族制组成的第二种序列也有其意义，我将在完成对第一序列的解释后对它略加评述。诠释“作为公平的正义”的一个问题，我们必须确定这四个诠释中哪个更可取。我在“分配正义”这篇文章中已经表明人们应该采纳民主的平等的诠释。通过按顺序考察这些可能性，我希望为这一选择提供一些理由。

第一种诠释（在任一序列中），我将看作是自然的自由体系。按这种诠释，第二原则的第一部分就被理解为被调整得适用于社会制度或在此情形中的社会基本结构的效率原则（帕累托最优）；并且第二个部分被理解为一种开放的社会体系，在这一体系中，用传统的话说就是职位向才能开放。在这种以及其他的诠释中，我都假定有关平等自由的第一原则得到了满足，经济大致是一种自由的市场经济，虽然生产资料可能是也可能不是私人所有的。那么，自然的自由体系认为，满足了效率原则的、其中各种地位是向所有有能力和有愿意去努力争取它们的人开放的社会基本结构，将导致一种正义的分配。这种分配权利和义务的方式，被设想为给出一个对财富和收入、权威和责任的分配方案。不管分配的结果是什么，这种分配方案都是公

平的。这一理论包含一种纯粹程序正义的重要因素，这一因素也将出现在其他诠释中。

[160] 在此，我将不讨论有关效率原则的任何细节。请记起效率原则的如下用法就够了。在经济学中，帕累托原则认为，在如下情况下，一个群体的福利就达到了最优：不可能使得任何人的境况变得更好，除非使至少一个其他人的境况变坏。<sup>①</sup>为了使帕累托的原则可以应用到制度上，我假定，如前所述，可以使每个社会地位与一个期望相联系，此期望是取决于在基本结构中对权利和义务的分配。那么适用于制度的帕累托原则认为：当且仅当改变规则并重新定义权利和义务的体系，以便使得“提高任何一个代表人的期望但同时又不降低其他代表人的期望”变得不可能时，某种期望的样式（及其背后的基本结构）就是最优的。因此，在对社会体系的不同安排进行比较时，如果某种安排中所有代表人的期望，至少等于且有一些高于另一种安排的代表人的期望，那么我们就说前一种安排比后一种安排要好。

人们都知道，效率原则本身并不能确定一种特殊的分配。即使当我们将之应用到基本结构上，也可预见将会有多种安排可以满足它的要求。因此，自然的自由体系如何在各种有效率的分配中做选择的问题就产生了。现在，让我们假定，我们从经济理论中得知，在一种典型的市场竞争经济的条件下，收入和财富将以一种有效率的方式分配；从任一个时间段中产生的最优分配，是由资源原初分配决定的，亦即由收入和财产、自然能力和才能的初始分配决定的。从每一种初始分配开始，都可以得到一种不同的有效率的结果。因此，如果我们要把这一结果接受为正义的而不仅仅是有效率的，我们就必须接受那个归根结底地决定资源的原初分配的基础。

在自然的自由体系中，原初的分配是由隐含在之前定义的“职位向才能开放”这一观念中的安排来规制的。这些安排预设了一种（由第一个原则来

---

<sup>①</sup>此标准由帕累托在他的*Manuel d'économie politique*（1909）中提出，参考第6章第53节以及附录部分第89节。此标准几十年以来以及现在都是福利经济学中的一个基本原则。

定义的)平等的自由权的背景和一种自由的市场经济。它们要求一种形式的机会平等：所有人都至少拥有同样的法律权利进入所有有利的社会地位。但由于除了保持必要的背景制度所需要的社会条件之外，自然的自由体系并没有做出努力来保证一种平等的或相近的社会条件，任一时期内资源的最初分配就总是受到自然和社会偶然因素的强烈影响。例如，现存的收入和财富分配方式，其实就是自然禀赋（自然的才干和能力）的先前分配累积性结果，因为社会环境以及诸如好运和厄运这类偶然因素会影响这些自然禀赋，对它们的运用产生有利或不利的影 响。自然的自由体系的不正义之处在于，它允许分配的份额受到这些因素的不恰当影响。 [161]

我提到的自由的平等的诠释，试图通过在职位向才能开放的要求之上再加一个要求来改进自然的自由对平等的诠释：再加上机会的公平平等原则的要求。这里的思想是：各种地位不仅要在一种形式的意义上开放，而且应使所有人都有一平等的机会达到它们。但这样一来这里的平等意味着什么马上就变得不清楚了，假定在这里可与比赛做一个相关类比，我们也许可以说那些有着类似能力或才干的人也应当有类似的生活机会。更具体地说，假定有一种自然禀赋的分配，那些处在才干和能力的同一水平上、有着相同意愿去运用它们的人，应当有同样的成功前景，而不管他们在社会体系中的原初地位是什么。在社会的所有领域中，对每个具有相似动机和禀赋的人而言，都应当有大致平等的教育和成功前景。那些具有同样能力和抱负的人的期望，不应当受到他们所处社会阶层的影响。<sup>①</sup>

那么，对正义两个原则的自由的平等的诠释，试图减少社会偶然因素对分配份额的影响。为达成此目的，就需要将一些基本结构性的条件施加到社会体系上。人们必须将自由市场的安排置于一种政治和法律制度的框架之中，这一框架调节经济事务的普遍趋势、保障机会平等所需要的社会条

---

<sup>①</sup>此定义遵循了西季维克的一个提议，参见他的*The Methods of Ethics*, 7th ed. (London: Macmillan, 1907), p.285n。也可参考R. H. Tawney, *Equality* (London: George Allen and Unwin, 1931), 第3章, 第ii节。

件。<sup>①</sup>人们对这一结构的要素是足够熟悉的，但我们还是要提一下这点：防止产权和财富的过度集中以及坚持所有人都有受教育的机会平等的重要性。受教育的机会不应当取决于一个人的阶级地位；所以，无论公立还是私立的学校体系，都应当设计得有助于消除或至少是不增加阶级之间的藩篱。

尽管自由的平等的诠释看来显然要比自然的自由体系更可取，但它还是有缺陷的。首先，即使它完善地排除了社会偶然因素的影响，它还是允许财富和收入的分配受能力和天赋的自然分配决定。在背景制度允许的范围内，分配的份额是由自然博彩的结果决定的，而这一结果从道德观点看同样是任意的。没有道德的理由允许收入和财富的分配由自然能力的分配来决定，一如它不能由历史的偶然性和社会运气来决定一样。其次，在此，公平机会的原则的实行只会是不完全的，至少只要我们接受（我已经做了此假设）某种家庭制度存在的情况下是这样。自然能力发展和取得成果的程度，受到各种社会条件和阶级态度的影响。甚至努力和尝试的意愿、在通常意义上的应得（deserving）本身都依赖于好运的家庭和社会环境。在这种情况下，保障那些具有同样禀赋的人在受教育和取得成功的方面机会平等在实践上是不可能的，因此我们可能要采取一个在承认这一事实的同时，又能减轻自然博彩结果的任意性的原则。从对作为公平的正义的两原则的诠释的观点看，自由的平等的诠释在这方面的失败正是它的主要缺陷。

#### IV

我们的问题很明显是要找到对正义两原则的一种诠释，在这种诠释之下，分配的份额不再不恰当地受到社会运气、自然能力的博彩的任意的偶然性的影响。自由的平等的诠释朝着正确的方向迈出了一步，但未走得足够

---

<sup>①</sup>参见本文集第7篇，第V节。

远。在“分配正义”这篇文章中，我提出正义第二原则的第一部分可以以如下方式来解释：假定制度的框架满足了机会公平平等的要求，在基本结构中处于较好地位的人的更大期望，当且仅当它们作为一个体系的一部分发挥作用去改善最少受惠的社会成员的期望时，它们才是正义的。这里的直觉性理念是：社会秩序不应该为那些境况较好的人确立和保障更有吸引力的生活前景，除非这样做对那些较不幸运者有利。当较幸运的人的获利提升最不幸运者的福祉时，也就是当他们的获利的下降将会使得最不幸运者的境况变得比原来更糟糕时，基本结构的各方面就都是正义的。当以一种与其他原则的要求相容的方式使最不幸运者的前景得到了可能得到的最大改善时，基本结构就是完全正义的。 [163]

解释一下，假定社会的最少受惠者由典型的非技术工人来代表。那么被提议的原则就要求，在财富和收入上的不平等——例如，由企业家和专业人士所赚取的更大的分配份额——必须对这个群体的成员而言是有辩护的。财富和收入上的差异，当且仅当它们有利于社会中状况最差的群体的代表人时，才是正义的。这样就可以推测，给定存在机会平等的背景，那么企业家和专业人士的更大期望就具有提升劳动阶层的生活前景的长期后果。他们的较好前景将作为这样一些刺激起作用：使经济过程更有效率，发明革新加速进行，等等。所有这些都为人们所熟悉。我并不希望说这在任何特定情况下都为真。但这些解释可服务于说明某一些事情，假如被提议的原则得到满足的话，就必须对这类事情做出论证。所有在财富和收入方面的差异，所有社会和经济方面的不平等，都应服务于处于最不利地位的人的善。正是基于此理由，我称此原则为差别原则。如我们将看到的那样，它还是一个相互性的原则，表达着互惠的一个自然条件。

对这原则的诠释的另一些细微之处，我在别的地方做了交代。<sup>①</sup>对于此处的讨论而言，提到如下两点就足够了。首先，差别原则满足效率原则。因

<sup>①</sup>参见本文集第7篇，第IV节。

为如果差别原则得到了充分满足，使任何一个代表人的状况更好而不使另一个人（社会最少受惠者的代表人）更差的再分配就的确是不可能的了。这样定义的分配正义的观念就被认为与帕累托最优是相容的。正如加入自由的平等的观念并不与职位向才能开放的要求相冲突一样，所以民主的平等的观念也是这样加到自由的平等的观念上去的。根据此种诠释，正义两原则表达了一种始自自然自由体系的一致和自然的发展。第二，必须要谨记，差别原则应用于一个相当长的时期并扩展到几个世代中去。我们这里谈论的地位最不利者的期望的改善，是由一个世代延续到后继世代的期望的改善，当然这种改善总与平等的自由和机会平等的限制是相一致的。

[164] 支持民主的平等的诠释的论据建立在如下事实之上，即当它得到满足时，分配份额就免受社会偶然性或自然禀赋的博彩的不恰当影响。这样来理解的话，正义两原则确定了一种处理偶然的社会环境以及自然分配的任意性的公平方法；并且正是在此方面，它优于其他的观念。

我现在要来评论一下通过自然的贵族制观念组成的第二个序列。根据此观念，除了形式的机会平等所要求的東西以外，对社会偶然因素的影响不再做任何调节的努力；但是，具有较高的自然禀赋的人们的利益将被限制，使之有助于社会的较贫困阶层。贵族的理想被用于这样一个至少是形式上开放的体系，那些从此体系受惠的人的较好境况，只有在如下情形中才能看作是有辩护的：这些人必须广泛地散播利益，直到满足这样一个条件——如果减少上层的人的所得的话，那么下层的人就会得到更少。<sup>①</sup>我们应注意到，自由的平等的观点和自然贵族制的观点都是不稳定的。因为，我们在决定分配份额时，一旦碰上社会偶然性的或是自然运气的其中

---

<sup>①</sup>这种表述源自Santayana提出的对贵族制的一个描述，参见他的*Reason and Society* (New York: Charles Scribner, 1905), pp.109—110, 第4章最后部分。我感谢《自然法论坛》(*Natural Law Forum*)编委会的成员提醒我注意，自然贵族制的观念可作为对正义两原则的一种诠释。我还要感谢Robert Rodes教授向我指出，中世纪的封建制度也可以看作是满足差别原则的一种尝试。一个更加充分的讨论是本应该考虑这些进一步的情况的。

一方的影响，我们也会同等地受到它们中另一方的影响。所以，无论我们如何摆脱了自然的自由体系，但只要还没有达至民主的观念，我们就不能停止。实际上，一旦我们平等地把每一个人当做一个道德人来对待，坚信不可根据偶然和意外，尤其是不能根据人们的社会幸运或自然博彩中的运气来衡量他们在社会合作中利益的可得份额的话，那么很明显，这民主的诠释就是这四个选项中唯一可能的诠释。接下来，我希望通过提出更多支持差别原则的理由来支撑这个结论。

## V

初看起来，差别原则如果不是怪异的，也似乎是不可行的。要消除此种印象，必须谨记：此原则是应用于社会基本结构以及由它所定义的代表性群体的。但是，如在“分配正义”这篇文章中指出的那样，<sup>①</sup>关键点在于：差别原则可以被看作是一种将自然禀赋的分配作为一种共同财产，并分享此种分配（无论这种分配的结果如何）带来的利益的一个协议。那些先天有利的人，不论他们是谁，只能在改善那些不利者状况的条件下从他们的幸运中得利。在天赋上占优势者不能仅仅因为他们天分较高而得益，而这些得益只能用于抵消训练和培育他们禀赋的费用，且这些得益是因为他们将其天赋用于帮助较不利者。没有一个人被认为是应得（deserve）他的更大的自然才能或一个社会中较有利的出发点。但这并不是说，应该消除或成比例地缩小这些差别。我们另有一种处理它们的办法。社会基本结构可以如此安排，以便利用这些偶然因素来为最不幸者谋利。这样，如果我们希望以如下方式来安排社会基本结构，我们就被引导到了差别原则：在这种基本结构里，任何人都不会因为他在自然禀赋的分配中的任意位置或者社会中的最初地位而得益（或受损），但又不同时给出（或收到）某些补偿利益。支持此原则的各种

[165]

①参见本文集第7篇，第IV节。



理由以各种方式关涉到此基本理念。

作为开始，我先指出差别原则将一定分量赋予那些由补偿原则所挑选出来的考虑。此原则认为不应得的不平等要求补偿；由于出身和天赋的不平等是不应得的，这些不平等就将要给予某种补偿。<sup>①</sup>因此补偿原则就认为，为了平等地对待所有人，提供真正的平等机会，社会必须更多地关注那些天赋较低和出身于较不利的社会地位的人们。这个观念就是朝着平等的方向补偿由偶然因素造成的倾斜。为追求此原则，较大的资源可能要花费在智力较差而非较高的人们身上，至少在人们生活的某一阶段，如早期学校教育期间就是这样。

[166] 据我所知，补偿的原则并没有被提议作为正义的单一标准，或者作为社会秩序的唯一目标。它是可行的，因为和大多数这种原则一样，只是作为一个初步的原则，作为一个要与其他原则相权衡的原则。例如，我们将之与提高生活的平均标准的原则，或与推进共同利益的原则进行比较衡量。<sup>②</sup>但无论我们采取什么原则，都要把补偿原则的要求列入考虑。它被认为是体现了我们的正义观念的诸多要素中的一个。

因此，尽管差别原则不是补偿原则，但它的确达成了后者要达成的某些目的。它改革了基本结构的目的，以便整个制度体系不再强调社会效率和技术性的价值。机会平等不再作为抛弃那些运气不好的人的权利，并因此一种精英社会冷酷无情的一面也得以避免。

## VI

差别原则的另一优点是它提供了对博爱原则的一种诠释。与自由、平等

<sup>①</sup>参见H. Spiegelberg, "A Defense of Human Equality", *Philosophical Review*, 53 (March, 1944):101, pp.113-123; D. D. Raphael, "justice and Liberty," *Proceedings of the Aristotelian Society*, new series, 51 (1950-1951):187。

<sup>②</sup>例如，参见Spiegelberg, "A Defense of Human Equality", pp.120—121。

相比，博爱观念在民主社会中地位比较次要。它不被看作是一个专门的政治概念，本身并不定义任何民主的权利，而只是表达某些心灵态度；但没有它们，我们就看不到这些权利所表现的价值。<sup>①</sup>认为是体现了一种与社会性尊重（social esteem）有关的特定平等；这种尊重表现于各种公共习俗上，以及体现在诸如屈从和奴性的这样态度的阙如上<sup>②</sup>毫无疑问，博爱意味着这些东西，以及一种公民友谊和社会团结，但如此一来它就没有表达出任何确定的要求。而差别原则看来正符合于博爱的一种自然意义，即对应于这样一个观念：如果不是有助于境况较差者的利益，就不要指望去占有较大的利益。在家庭的一种理想观念中，是拒绝最大限度地增加利益总额的原则的；并且在一个家庭中，除非一个人所做的能促进家庭其他处境较差的成员的利益，否则他不希望从中获利。而按照差别原则行动正好也产生这一结果。那些处境较好者愿意只在一种促进较不利者利益的体系中获取他们的较大利益。

[167]

博爱的理念，有时候被认为涉及一些情感的纽带，而期望在社会成员之间建立这种纽带是不现实的。但如果把它诠释为包含进差别原则的各种要求中，它就不再是一个不现实的理念了。情况看来是，我们最有信心地认为是正义的那些制度和政策，的确满足了它的要求，至少是在它们所允许的不平等有助于较不利者的福利的这个意义上。按照这一解释，博爱的原则就是一个可遵循的可行标准。一旦我们接受了这一点，我们就可以把自由、平等、博爱的理念与对正义两原则的民主诠释按照如下方式联系起来：自由对应于第一原则，平等对应于公平机会的平等，博爱相对于差别原则。这样我们就在对正义两原则的民主诠释中为博爱的观念确立了一个位置，并且我们看到它对社会的基本结构提出了一种确定的要求。

---

<sup>①</sup>参见J. R. Pennock: *Liberal Democracy: Its Merits and Prospects* (New York: Rinehart, 1950), pp. 94—95。

<sup>②</sup>参见Ralph Barton Perry, *Puritanism and Democracy* (New York: Vanguard Press, 1944), 第19章第8节。

还可以用差别原则去对康德的如下理念给出一个解释：总是应该把人当做是目的而不仅仅是手段来对待。<sup>①</sup>在此，我将不去考察康德的观点，而是根据正义两原则自由地表述此理念。现在，康德的理念很明显需要做诠释。当然我们并不能说，这其实是相当于以相同的一般性原则来对待每一个人。这种诠释使得它等同于形式的正义，也就是相同的情形（由原则的体系来确定，无论它是什么）相同地处理；但即使一个种姓社会或奴隶社会都可以符合此条件。根据“作为公平的正义”这个正义观，我可以说“总是将人当做目的，绝不仅仅作为手段”起码意味着，当我们与他人交往时，要根据他们在平等的原初状态中可以同意的那些原则去对待他们。因为在此情形中，人们作为将自己视为目的的道德人，得到了平等的体现；而他们所接受的原则，是理性地设计出来去保护他们自身的主张的。那么，这种正义观念就赋予康德的理念一种意义。但这种诠释是抽象的，并且会出现是否此理念可通过任何实质性的原则表达出来的问题；或换句话说，如果契约各方希望在他们的制度的结构中明确地表达出：他们希望总是将彼此视为目的而不仅仅永远当做手段，那么他们在原初状态中应该采纳什么原则呢？

现在看来，依据民主的平等来诠释的正义两原则能够达成此目的：因为所有人都具有一种平等的自由，并且差别原则坚持认为，没有任何人能从社会体系的基本不平等中获利，除非这种获利以各种方式增进了地位最不利者的利益。差别原则说明了仅仅将一个人当做手段和将他们看作自身即目的的区别。在社会的基本设计中，把一个人看作是他自身即目的来对待他，意味着放弃那些无助于改善他的期望的得利。作为对比，把一个人仅仅当做是手段来对待他，就是准备为了充分地补偿其他人更高的期望以及增进福利总额而将一种更糟糕的生活前景强加到他身上。效用的原则使人从属于共同的善或更大的满足的净剩余额，这种方式是“作为公平的正义”的观念所拒斥

---

<sup>①</sup>参见Immanuel Kant, *the Foundations of the Metaphysics of Morals*, pp.427—430 of Vol. IV of *Kants Gesammelten Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften (Berlin, 1913), 在那里，康德介绍了绝对命令的第二个公式。

的。因为效用原则，至少在理论上允许为了让一些人（即使他们是境况较好的人）得到更多的东西而使那些较不幸运者的利益受损。

效用主义者可能会反对上述看法，他们认为效用原则同样也能赋予康德的理念一种意义，也就是由边沁的公式（密尔认为此公式是边沁提出的）——“每个人都只能计为一个，没人能多于一个”<sup>①</sup>——所提供的意义。这意味着，如密尔所论，一个人的幸福如果被认为是在程度上等同于另一个人的幸福的话，那么就相同地计算它们。它们在体现效用原则所要求的增加功能方面的分量，对每个个体而言都是相同的，因此很自然地将它们算做一份。因此，效用原则可以说它的原则总是把人当做目的而不仅仅是手段来对待，因为所有人的福祉都被赋予了相同的分量，没有任何人的幸福将会被忽略不计。

没有理由否认效用原则可以给出这样的诠释。毋宁说，包含着差别原则的正义两原则提供了一个更加可行的或至少是一个更加强大的解释。因为看起来，将其他人当做手段的自然意义，是要求他们索取更少而牺牲更多，以便服务于改善那些占据较有利地位的人的福利。要求一个人为了改善那些境况已经比他好的人的福利而接受更少，这就是将此人仅仅当做服务于那些人的福利的手段。人们可以说，效用原则同时将人们当做手段和目的来对待。它通过赋予每个人的福利同等的权重而将他们看作目的；它将人看作手段，是因为它允许将一些人的所得看作是抵消了另一些人的所失，尤其当损失的人是那些社会中的最少受惠者时。差别原则，通过排除将人看作是其他人的福利的手段趋势，给康德的理念提供了一个更强的诠释。它赋予此理念的一种更加严格的变体一种意义：总是将人单单作为目的来对待，永远不以任何方式将他们当做手段。<sup>②</sup>

[169]

①参见密尔《效用主义》（*Utilitarianism*），第5章第36段。

②关于此理念，我得益于Anton-Hermann Chroust。

## VII

支持差别原则的一个进一步的理由，是它满足一种合乎情理的相互性（reciprocity）标准。实际上，它构成了一个互利（mutual benefit）的原则，因为当它得到满足时，每一个代表人都可以将基本结构接受为是设计出来以推进他的利益的。社会制度对每一个人而言都是有辩护的，尤其是对那些状况最不利者而言更是如此。与效用原则对比，它排除了要求那些与其他人相比境况更糟糕的人，为其他境况较好的人获得更多而接受更少。此条件看起来是相互性理念的一个本质部分，并且差别原则满足了此条件而效用原则却没有做到。

但是，有必要更详细地讨论这种互利的条件是如何得到满足的。考虑一下任何两个代表人A和B，且假定B就是那个境况较糟糕的代表人。实际上，因为我们的主要兴趣在于与最少受惠的人做比较，让我们假定B就是这样的一个个体。现在，很明显B可以接受A的境况比他好，因为A的得利方式有利于改善B的前景。如果A不被允许去获得其更好的地位，那么B的境况将会比之前更糟糕。此论证如果存在困难的话，就在于如何去表明A不存在抱怨的基础。可能A会抱怨说，相比于在他的获益方式不需要有利于改善B的前景的情况下的得益，他被允许得到的过少了。那么我们能对这些境况较好的人说些什么？首先，每个人的福祉都取决于社会合作的体系，离开了它，没有人能过上一种称心如意的生活。其次，这样的一个体系应该能唤起每一个参与进此体系的人们的合作意愿，而只有人们为合作提出了合乎情理的条款时，我们才可以要求他人的合作意愿。那么，差别原则看起来就是一个公平的基础，在此基础上那些禀赋较好的人，或处于较好的社会境况的人（当一些行之有效的计划是每个人的福利的必要条件时），可以期望其他人表达出的合作意愿。<sup>①</sup>

[170]

<sup>①</sup>这些论证，我得益于Allan Gibbard。

存在着一种自然的倾向去反对那些状况较好者应得他们能为自己获取的较大利益，而不管这些利益是不是以惠及他人的方式得到的。在此，有必要去澄清关于应得（deserve）的理念。当然，给定作为一种公共规则体系的正义合作体制和由它建立的各种期望，那些希望改善自己的状况而又做了这一体制宣布要奖赏的事情的人，是有资格去得到他们的利益的。在此意义上，较幸运者应得他们更好的状况；他们的主张是由社会制度建立的合法期望，共同体有义务满足它们。但是这种意义上的应得，预设了合作体系的存在；这无关乎该合作体系一开始是如何设计出来的，它是否符合差别原则或别的标准的问题。

也许有人认为，那些自然禀赋较好的人应得这些使得他的发展成为可能的天赋才能以及优越的品性（character）。因为他在这种意义上是更有价值的，所以他应得那些他们能为自己获取的较大利益。但是，这种观点当然是错误的。看起来，人们广泛同意，没人应得他在自然天赋的分配中所占的地位，正如没人应得他们在社会中的最初出发点一样。还有，说一个人应得那些能够使他努力培养他的能力的优越品性，也同样是成问题的；因为这种品性在很大程度上依赖于幸运的家庭和早期生活的环境，而他不能主张这些条件是应属于他的。应得的理念，看来不适用于这些情况。因此，境况更好的代表人不能说，并且如果他是合乎情理的话就不会说：他应得并因此有一种权利享受如下东西，即在一种合作体系中，他应被允许去以一种无助于改善其他人的福利的方式去获取他的利益。不存在着这样一个基础，在此基础上，他可以提出这样的主张。

这样一来，差别原则对于境况较差和较好的人而言都是可接受的。互利的原则应用到境况较好的人的得益的每一份增加量上，也就是改善这些个体处境的每一单位的收益增加，只有在它有助于改善地位最不利者的境况的情况下才能被允许。一般而言，可以肯定的是，效用原则并没有满足相互性的原则；在效用主义那里，不存在一种确定的意义说每个人都必须从效用原则所允许的不平等中获益。看起来，说每个人比他在自然状态中的境况要

[171]

好，或比如果社会合作体系完全崩解的情况下要好，或甚至说与某个历史性的基准点相比要好，这都是不相关的。我们希望能够说，在社会合作体系正常运转的情况下，这种体系所允许的不平等对每个人的福祉都有贡献。

体现了相互性原则的正义两原则，对于该正义观念的稳定性是重要的。一种正义观在如下情况下才是稳定的：给定人类心理学和道德学习的法则，满足该正义观的制度倾向于产生出一种自我支撑（generate their own support）的力量，至少在该事实得到公共确认的情况下是如此。稳定性意味着，正义的安排在那些参与进此安排的人身上产生了相应的正义感，也就是应用和按照恰当的正义原则行动的欲望。假定作为一条基本的心理学原则——我们都倾向于珍视那些肯定我们的善的东西，而拒绝那些对我们造成伤害的东西，那么所有生活在符合正义两原则的一种基本结构里的人，都倾向于产生出对他们的制度的依恋，无论他们在此制度中处于什么样的地位。这是因为所有代表人都从该合作计划中获益。但是，在一个效用主义的社会里，这一点是没有保证的；并因此如果上述心理学原则成立的话，那么效用原则就是一种较不稳定的正义观。考虑到如下事实，上述结论就更加明显了：认可康德的理念的一种更强的形式——总是把人仅仅做作目的来对待，绝不以任何方式将人当做手段——的社会体系，必定为人们的自我价值感——人们对于自己所做的事和计划去做的事是值得做的一种坚定自信——奠定一个更加稳固的基础。因为反映着我们的自我价值感与我们的自尊，部分地取决于其他人向我们表达的尊重；没人能够在别人的长期蔑视和冷漠之下还可以长久地对自己的价值怀有一种确信。正是通过对按照民主的平等的诠释来理解的正义两原则的公共认可，一个社会才可以说是遵循康德的理念而运行的，并且使得该社会的公民对彼此作为道德人的尊重通过制度明确可见地展现出来。<sup>①</sup>因为我们的自我价值感可能是最

---

<sup>①</sup>这些评论类似于Perry引入（在[边码]167页脚注②所引的段落的后一个段落里）的一种强意义上的博爱，例如，他说道：“充分的博爱精神，认可他人正义的自尊心，且首先给予那些他人自尊所要求的東西。这是两个有自尊的人们之间唯一可能的关系”。

重要的基本益品，这些考虑就构成了支持民主的诠释的强论据，也使得正义两原则比效用原则更加值得偏爱。 [172]

需要指出的是，密尔倾向于赞同此结论。在《效用主义》中，他注意到，随着文明的发展，人们越来越认可这一点：人们彼此组成的社会，除了建立在兼顾所有人的利益这个基础上之外，其他基础很明显是不可能的。政治制度的改进，移除了对利益的压制以及那些鼓励个体、社会阶层漠视其他人的利益的藩篱和不平等。这种发展的自然目的是人类心灵的一种状态，在这种状态里，每个人对于其他人的效益功用都有一种感觉。这种心灵状态如果趋至完美的话，就会使得一个人“绝不会去想或欲求一种不惠及他人而只是自己得利的状况”。个体的自然欲求之一是“他的感觉目的与他的同类的感觉目的之间的一种和谐状态”。他期望知道“他的真正目的和他们的真正目的不相互冲突；他并不使自己处于他们真正想要的东西（他们的善）的对立面上，相反，他是想对他人的善有所促进”。<sup>①</sup>密尔在这里所描述的欲望，其实是按照差别原则而非效用原则行动的欲望。当然，密尔可能没有注意到这种差别；但是，他似乎直觉性地认可，一个完全正义的社会，人们的目的被和谐地协调起来的社会，将会是遵循由差别原则所表达出来的相互性的概念而行事的社会。一种能够产生出自我支撑的力量的、保障人们对于效益的自然情感和对他人的同伴情感的稳定的正义观，很可能是遵循此理想而非效用主义标准的正义观。

## VIII

我相信，这些论证的力量表明，对正义两原则的民主的诠释是一种合乎情理的正义观。尽管差别原则最初看起来是不可行的，但结果证明它表达了民主理想的好几个方面。我现在就评论一下“作为公平的正义”这个正义

---

<sup>①</sup>参见密尔《效用主义》（*Utilitarianism*），第III章第10-11段。



观与效用原则之间的对比。如我之前说过的那样，这种对比的本质，在于“作为公平的正义”将人们之间的多元性看作是根本性的，而效用主义没有这样的坚持。<sup>①</sup>效用主义希望最大化某一个东西，而对它在人们之间如何分享的问题表现得漠不关心，除非这种分享影响最大化那个东西本身。效用主义将适用于个人的理性选择原则应用到群体上，应用到具有多元性的人们身上。因为一个人可能会恰当地把他当前的得益看作是对之前或随后的损失的补偿，但正义排除了在不同的人之间做这种类比。有做决定能力的主体，应采纳什么样的实践推理原则只能由该主体来决定。因此，一个理性个体采纳什么样的选择原则，可以由他自己来决定；但同样地，社会选择的原则必须由联合体自身来决定，也就是由构成此社会的人们来决定。社会契约学说（“作为公平的正义”是对这种学说的一个详细阐发）的基本理念是：这样的决定应该在一个原初性的契约状态中做出，在这种状态中每个人作为一个道德人都得到了公平的代表。在此原初状态中会被选择的原则（可能的选项由传统原则的一个清单来构成），就是最合乎情理的正义观。

现在我们看到，正义理论带出了原初契约状态的理念，它涉及众多的要素并且能以各种方式来定义。在契约理论中的这种状态，可以类比效用主义中不偏不倚地同情旁观者的观点；这种建构尽管是独特的，但当原初状态被构想为（也必须这样构想）一种纯粹的假设事态时，原初契约状态与同情旁观者的观点彼此就很相似。因此很有可能，从契约学说的原初状态中得到的正义观，并不是正义两原则而是效用原则。以此方式，契约建构的一种弱的变体，是可以作为对效用原则的一种迂回的以及也许是更为精致的辩护。在此，我不能充分地展开来讨论此问题，我只是想指出：在各种情形中，这种所谓的原初状态的变体都忽视了契约理论的核心理念，也就是：因为社会的本质是由多元的个体组成的，多元的人们必须被构想成是彼此一起地选择他们共同的正义观。因此如果我们恰当地将非个人性（impersonality）

<sup>①</sup>参见本文集第4篇，第95页；第7篇，第1节。还可以参考David Gauthier, *Practical Reasoning* (Oxford: Clarendon Press, 1963), p.126.

的理念、关于社会地位的信息的缺乏和一种个体化的冒险者结合起来，那么“哈桑伊”（Harsanyi）已经表明了这会导致一种效用原则。肇始于休谟的传统效用学说就已经建立在如下事实的基础上：一个理想的不偏不倚的和同情的旁观者，他鉴别出所有冲突的利益，并且将所有这些利益看作是他自己的利益一样，一视同仁地依据效用的标准来对这些利益做判断。<sup>①</sup>即使一些希望将某些康德的理念包含进自己的伦理理论的作者，最后给出的说明却是效用主义的，这真是一个令人震惊的事实。最明显的例子就是尼尔森（Nelson），还有最近的黑尔（Hare）。<sup>②</sup>当然，对于一个效用主义者而言，这种结果是对他的学说的一种确认；但对于希望成为效用主义的一种传统替代的契约的观点而言，这个结论将是一种灾难。追溯到原初的契约将会一无所获。

那么，我们由上述讨论中了解到：原则的一般性理念，普遍应用的理念以及对有关自然和社会地位知识的缺乏，这些东西本身并不足以描述契约理论的原初状态。它们是必要的但并非充分。原初状态必须是一种群体选择；它必须不能是一个人的选择，无论这个人理性的冒险者还是一个不偏不倚的同情的观察者。我们将契约的各方构想为家庭的家长的一个群体，也就是那些对他们的后裔以及某些宗教和文化利益负有责任的人。同样重要的是，他们选择出来的原则是应用于基本结构的；并且因为他们的选择将构成一种协议，他们将依据此协议来永久性地约束彼此，因此他们所认可的原则必须是他们能够合理地相信是他们能够尊崇和遵循的。我相信，以这样以及其他的一些方式，原初的契约状态就能描述得使根据民主的诠释来理解的正义两原则会得到原初代表们认可。这种对原初状态的刻画，比导向效用原则的那些建构更值得偏爱，原因是这种刻画更接近人类生活的状况，并且更加

<sup>①</sup>参见休谟《人性论》，第三卷第2部分第1节。

<sup>②</sup>参见L. Nelson, *Systems of Ethics*, trans. N. Guterman (1965), pp.110-116; R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963), ch.7。效用主义的不偏不倚地同情地旁观者，通过将所有利益看作仿佛是他自己的利益，从而将所有人化约成为一个人，此理念对于黑尔特别有吸引力，这在书中第123页体现得很明显。

充分地展示了对于首要原则的选择的合理限制。

[175] 尽管我在此不能充分地做解释，但我想指出这些评论的含义是：对于差别原则的前述论证，尽管它们是可以自立的（stand on their own），但也可以看作是由契约各方在原初状态中向彼此提出来的，这样这些论证就获得了额外的力量。将差别原则与相互性原则联系起来讨论，可以设想是在这样的两个人中进行的：他们并不知道自已处于境况较佳还是较差的地位，而只是知道他们都有可能处于或好或差的地位；在此情况下，他们希望达成一个对他们而言是最可以接受的协议，无论最终结果如何。一个协议（agreement）的理念是一个核心的特征，尽管各派在原初状态的境况的相似性经常允许人们从一个单一个体的观点出发来考虑如何选择原则的问题。因为原初状态赋予所有作为平等道德人的个体一种平等地位，所以将会被认可的原则就是公平的，并且因为这些原则将应用到社会的基本结构上，它们就是社会正义的原则。通过追溯到原初的契约状态，我们就得到了一种公平的状态，这种状态根据公平的条款将人们联系起来，而不管自然博彩或社会环境的结果是什么。那么，正义的原则就可以看作是道德人之间的一种理解：不从他们的世界的偶然因素中为自己谋利，而是以某种方式规管这些自然和社会运气的偶然分配，以便所有人都能从中获益。我想，根据这种方式来诠释的话，我们就能够架构一种原初状态，以便它能够导出正义的两原则。

## 第九篇 对公民不服从的辩护（1969）

[176]

### I 导论

我希望以一种简明并且非正式的方式讨论一下：在一个宪政民主社会里，公民不服从（civil disobedience）的理据究竟是什么？因此，我将限于讨论这样一些条件，在这些条件下，我们可以通过公民不服从的行为来恰当地反对依法确立的民主权威；我将不考虑其他类型的政府之下的情况（除了偶尔提及一下之外），也不讨论其他形式的抵抗。我的想法是：在一个合情理意义上讲是正义（尽管不是完善的正义）的民主政体里，公民不服从，当它是有辩护的，一般地应该被理解为一种政治行为，它通过诉诸多数人的正义感，来敦促人们重新考量那些成为抗议对象的措施，以及以异议者的坚强态度去警告人们：社会合作的条件没有得到尊重。对公民不服从的这种描述，目的是使之可以应用到对有关内部政策的根本问题的异议上去；在行文中我将遵循此限制，以简化我们所讨论的问题。

### II 社会契约学说

很显然，对公民不服从的辩护，取决于一般性的政治义务理论，因此我们可以恰当地以对此问题的一些评论开始。社会制度的两种主要德性是正义

[177] 与效率；说制度的效率，我理解为制度在提供某些社会条件和目的（这些条件和目的的满足，符合每一个人的利益）方面的有效性。在一个正义和有效率的社会安排之下，我们应该服从此安排并且尽自己的分内之责，这至少有两个理由：首先，我们有一种自然的责任不去反对正义和有效率的制度的建立（当它们尚未建立时），并且要去支持和服从它们（当它们已经存在时）。第二，假定我们已经会意地接受这些制度带来的好处且还打算继续这样下去，并且我们已经鼓励和期望其他人要尽他们自己的本分，那么（如制度所要求的那样）当轮到我们自己应尽我们的本分时，我们同样有义务去分担我们应该承担的那一份工作。因此，我们经常同时具有自然责任和一种义务去支持正义和有效率的制度；义务（obligation）源自我们的自愿行为，而责任（duty）并不是这样。

所有这些也许是相当充足了，但其实并没有带我们走多远。任何更特殊的结论，都取决于一种政治义务赖以为基础的那个正义观念。我相信这个恰当的正义观念（至少是在一个宪政民主社会里的对政治义务做出说明的恰当观念），正是社会契约论的观念，我们如此之多的政治思想都是源自这种契约理论。我认为，这种契约理论，如果我们谨慎地以一种恰当的方式去对它做诠释的话，它就可以成为政治理论的一种令人满意的基础，甚至是伦理理论本身的一个令人满意的基础，但这超出了本文的论证目的。<sup>①</sup>我所主张的诠释是这样的：社会安排所必须遵循的那些原则，并且尤其是正义原则，正是自由和平等的人在一种平等自由的原初状态中会同意的原则；相似地，那些规管人与制度的关系以及确定着他们的自然责任和政治义务的原则，也是当被人们置于原初状态的情形中时会同意的原则。我应该用一种直截了当的方式指出，在对契约理论的这种诠释中，正义原则被理解为一种假设协议的结果。这些正义原则，是一旦出现原初状态的情形时就会被选择的原则。我

---

<sup>①</sup>我所指的社会契约理论，是源自洛克、卢梭以及康德的契约理论。我在本文集第3—5篇尝试对这种见解做了一种诠释。

自始至终没有提过一种现实的协议，也不需要这样的协议。社会安排是正义还是不正义的，取决于这些安排是否符合将会在原初状态中被采纳的、分派和保障根本的权利和自由权的原则。当然，原初状态，作为一种分析工具，可以与自然状态的这个传统观念做类比，但必须不能将之误读为一种历史性的场景。毋宁说，它是体现契约学说的基本理念的一种假设性的情景；对原初状态的描述，使得我们确定哪些原则将会被采纳。我现在必须对这些问题做一交代。

该契约学说总是假定，处于原初状态中的人们拥有平等的权力和权利，[178]也就是为达成协议所做的任何安排中，他们都要被对称地安置于原初状态中，并且如结盟等诸如此类的东西是被排除在外的。但在契约各方可以知道什么信息这个问题上，原初状态施加了非常强的限制，这是一个非常本质性的要素（尽管这一点潜在于康德式的契约理论中，但目前为止它还没有获得足够的注意）。更特定地，我将该理论诠释为：各派并不知道他们在社会中的地位，无论过去、现在还是将来的地位；并且他们也不知道现存的制度是什么。其次，他们并不知道在自然禀赋和能力的分配中他们的位置如何，即不知道他们的智商是否高，体格是否健壮，是男性还是女性，等等。最后，他们并不知道他们希望推进的自己的特殊利益和偏好或目的体系是什么，也就是他们不知道自己的善好观念。在所有这些方面，各派所面对的是一幅无知之幕，此无知之幕防止任何人能够从他们的好运气或特殊利益中占便宜，或防止有人因为这些东西而被占便宜。各派的确（或假定）知道的东西，是休谟所论述的正义环境的具备：自然的馈赠不是那么的慷慨，以至于人类合作的计划全无必要；当然也不是那么的苛刻，进而导致合作变得不可能。还有，他们假定他们的利他的倾向是有限的，并且一般而言，他们对彼此的利益并不感兴趣。因此，给定原初状态的特征，每一个人通过坚持所选择的原则必须保障和推进他的目的体系（无论这种目的体系是什么），从而尽可能地为自己争取最大的利益。

我相信，作为该原初状态的独特性质的一个结果，人们会在如下的两

条原则上达成协议，并同意将它们作为指导社会基本制度如何分配权利和义务，规管分配份额的原则。此两原则是：第一，每一个人，在与所有人同样的自由兼容的情况下，都有平等的权利去拥有最广泛的基本自由；第二，（由制度结构所确定的或由它所培育的）社会和经济的不平等要这样安排，以便可合乎情理地期望这些不平等将会符合每个人的利益，以及与不平等相依系的地位和职位对所有人平等地开放。鉴于此两原则和它们应用到社会的主要制度上，并因此应用到作为一个整体的社会体系上，我们可以将它们看作是正义两原则。基本的社会安排，只要满足了此两原则，就可以说是正义的；如果我们喜欢的话，我们可以通过参考此两原则来直接地讨论正义问题。但我想，对公民不服从的辩护的一种更深刻的理解，要求对由社会契约学说提供的这些原则的推论做出一种说明。本文论证工作的一部分，就是表明为什么会这样。

### [179] III 服从一种不正义法律的根据

如果我们假定，人们在原初状态中会同意如下两个原则：当人们已经接受并打算继续接受正义制度的好处时，他们会同意应尽自己本分的原则（公平原则）、不妨碍建立一个正义的制度以及当正义制度存在时支持和服从它们的原则。这样一来，契约理论就能轻而易举地说明我们对正义制度的服从。但它怎样解释我们通常也被要求去服从不正义的法律？一如立法在法律上的确当性（validity）并不总是要求我们服从它的充分理由，一种法律的不正义性也不是不服从它的充分理由。有时候人们会听到这种极端的主张，但我想我们需要认真对待它。

通过如下方式去对社会契约理论做诠释，可以为上述问题提供答案。我将之诠释为人们将面对如下一系列的协议：首先，人们将在原初状态中就正义原则达成协议。然后，他们转到立宪阶段，在此，他们选择一部满足已经挑选出来的正义两原则的宪法。最后，他们假定一个立法体的角色，也就是

在正义原则的指导下，以符合正义宪法的限制和程序的方式去制定法律。代表们在任何阶段所达成的决定，都会对此后的所有阶段构成约束。现在，尽管处于原初状态中的各方对他们的社会以及他们在此社会中所处的地位一无所知，但在立宪阶段以及立法阶段，它们的确知道关于他们制度的特定的一般事实，例如，有关就业的数据以及财经政策所要求的支出。但没有人知道有关他自己的社会阶级以及在自然才能分配中的地位如何。在每一个协约阶段里，协约各方都具备足够的知识去做出从恰当的观点看来是理性的协议，但他们所知道的信息又没有多到会使他们变得偏颇。他们没办法操弄原则和立法，以便他们可以从他们的社会或自然地位中占便宜。记住了这一系列协议，我们就能将正义的法律描述为：一旦所有这些程序被正确地执行后就会产生的法律。

在选择一部宪法时，目的就是在诸多正义的宪法中，挑选出（给定有关我们所讨论的社会的一般性事实）一部最有可能产生出正义和有效的立法的宪法。正义原则提供了可欲的法律的标准；问题是找到能够产生此结果的一系列政治程序。我将假定，至少在一个现代国家的正常条件下，最好的宪政就是认可的平等的政治权利以及使用某些类型的多数决（或其他复数决）规则的民主政体的某种形式。因此，这意味着：在契约理论里，某种类型的宪政民主是正义原则所要求的。同时，很重要地要观察到，立宪过程总是我们称为不完善程序正义的一个例子：尽管（让我们假定）具有关于什么是正义的法律的一种标准，但没有可行的政治程序可以保证所制定的法律是正义的。在如公平分配的游戏这样简单的情形中，总是存在着导向正确结果的程序（假定平等分享是公平的，那么就让分蛋糕的人最后拿他的那份就可以了）。这样的情形是完善正义的情形。在其他的一些情形中，结果是什么并没有关系，只要遵循了公平的程序：程序的公平会传递到结果上（公平的赌博就是这样的情形）。这些是纯粹程序正义的例子。立宪过程，如同刑事审判一样，和上述例子都不同；因为在此结果是相关的而且我们具有评价结果的标准。困难在于我们并不能架构一种程序，它可以保证

[180]



我们得到的就是正义而又有效率的立法。因此，即使在一种正义的宪法之下，不正义的法律也可能会获得通过，不正义的政策也许会被实施。某些形式的多数决原则是必须的，但多数人也会在他们所订立的法律上（或多或少故意地）犯错。人们在同意一种民主宪政（作为不完善程序正义的一个例子）的同时，也接受了多数决规则。假定宪法是正义的，并且我们已经接受并且还打算继续接受它的好处的话，那么我们就同时具有一种义务和一种自然责任（并且在任何情况下有责任）去服从多数人制定的法律，尽管它可能是不正义的。以此种方式，我们被约束着要去遵循不正义的法律，当然，也并不总是如此，而是要在假定不正义不超出某种限度的情况下是如此。我们认定我们必须冒如下风险：人们的正义感可能会有缺陷，我们可能因此而遭受损失；只要这种负担均衡地分配并且不太沉重的话，我们就做好承担它的准备。正义将我们约束到正义的宪法上，也将我们约束到正义的宪法下有可能产生的不正义法律之上，一如它以同样方式将我们约束到其他的社会安排上一样。一旦我们将按顺序依次发生的各个阶段加以考虑，那么我们被要求去服从不正义的法律，就没有什么不寻常之处。

要注意到，多数决原则作为一种程序原则还具有第二种的地位，它是运转一种民主宪政的最有效的原则。这种地位的基础，本质上在于正义原则，并因此当情况允许时，我们可以诉诸这些原则来反对不正义的立法。宪法的正义性并不能保证在此宪法之下所制定的法律的正义性；并且尽管我们经常同时具有一种责任和一种义务去服从多数人所订立的法律（只要它们的不正义性没有超出特定的界限），但很显然，我们没有相应的责任或义务去将多数人所制定的东西看作本身就是正义的。拥有制定法律的权利并不能保证其决定是正当地做出的；并且尽管公民使他的行为服从民主权威的判断，但他没有使自己的判断也臣服于它。<sup>①</sup>并且如果他的判断认为多数人的

---

<sup>①</sup>关于这一点，参见A. E. Murphy的书评：Review of Yves Simon's *The philosophy of Democratic Government* (Chicago: University of Chicago Press, 1951) in *the Philosophical Review*, 61 (April 1952): 198—211.

行为超越了不正义的特定限度，那么该公民可能会考虑进行公民不服从行动。因为我们并没有被要求去无条件地接受多数人的行为，也没有被要求在多数人的行为否定我们和他人的自由权之时还默许它；我们使我们的行为服从民主的权威，这种服从只要求达到如下程度：这种程度是分摊使得一种立宪政体正常运转而产生的负担所必需的；而由于人类缺乏智慧或他们的正义感的缺陷，这个过程（不可避免地必定）会出现扭曲。

#### IV 公民不服从在一种宪政民主政体里的地位

现在，我们就可以来讨论一下公民不服从了。我将之理解为一种公开的、非暴力的、按照良心去对抗法律的行为，其目的通常是为了使政府的法律或政策发生一种改变。<sup>①</sup>公民不服从是一种通过诉诸界定着公民社会和公共善好的观念的道德原则而得到辩护的行为，在此意义上，它是一种政治行为。因此，它建立在寻求自我或团体利益相对立的政治信念之上；而在宪政民主的情形中，我们可以假定这种信念涉及产生宪法本身的那个正义观念（如通过契约学说表达出来的正义观）。也就是说，在一个有活力的民主政体中，存在着一个共同的正义观念，公民通过参考它来规制其政治事务和解释宪法。公民不服从是一个公开的行为，异议者相信此行为可以通过此正义观来获得辩护；并且基于此理由，不服从行为可以理解为通过诉诸多数人的正义感，来敦促人们重新考量那些成为抗议对象的措施，以及以异议者的坚强态度警告人们：社会合作的条件没有得到尊重。因为正义原则正是表达了这些合作的条件，并且在任何一个较长的时期内对诸种基本自由权持续地、有意识地违反，会导致共同体纽带的断裂并且招致屈从或者武力反抗。一小部分人通过参与公民不服从行动，迫使多数人考虑他们是否让

<sup>①</sup>这里我遵循的是H.A.Bedau对公民不服从的定义，见他的“On Civil Disobedience”，*Journal of Philosophy*, 58 (October 1961)。

自己的行动以此方式继续下去，或是否愿意按照正义的常识去承认少数人的主张。

公民不服从还在另一种意义上是文明的（civil）。这不仅仅因为它是建立在规制公民生活的原则之上的一种真诚信念的结果，而且还因为它是公开和非暴力的行为。也就是说，公民在进行不服从行为预期到逮捕和惩罚，并且会无抵抗地接受惩罚。通过此方式，它表达了对法律秩序的尊重。公民不服从是在忠诚于法律的范围内表达对法律的不服从；公民不服从行为的这种特征，有助于在大多数人的眼中建立公民不服从行为的确是基于良心和真诚的行为的形象，使多数人相信它的确是希望诉诸于多数人的正义感。<sup>①</sup>完全公开的行为以及愿意接受此行为的法律结果，为一个人的真诚性做了担保，因为一个人要向另一些人证明自己行动的真诚性是不容易的。毫无疑问，我们能够设想这样一个法律体系，在那里，认为某一法律是不正义的真诚信念，可以被接受为对不服从该法律的行为的辩护，并且充分地相互信任的、十分真诚的人们也许可以使这种体系运转起来。但这种体系将会是不稳定的；我们相信我们的行动在共同体的信念中具有一个道德基础，但为了确立这一点，我们必须付出某些代价。

公民不服从行为的非暴力性质指的是这样一种事实：它的确是诉诸多数人的正义感，并因此它是言说的一种形式，信念的一种表达。公民不服从作为一种呼吁模式，与很可能会造成痛苦和伤害的暴力行为是不相容的。实际上，如果涉及对其他人的基本权利的伤害，那么就会模糊一个人的行为中公民不服从的成分。公民不服从是非暴力的进一步意义是，接受对此行为的法律惩罚并且不考虑抵抗（至少暂时是这样）。此意义上的非暴力，要与作为一种宗教或和平主义原则的非暴力区分开来，它们与公民不服从之间没有必然的联系。因为根据上述解释，一个民主社会里的公民不服从，最好地理解为一种对正义原则的诉诸，正义原则是自由人之间自愿社会合作的根本条

[183]

<sup>①</sup>关于这一点的一个更加充分的讨论，参见Charles Fried, "Moral Causation", *Harvard Law Review*, 77 (May 1964): 1258—1270. 我从这篇文章中获益匪浅。

件，它体现了作为一个整体的共同体的观点且通过宪法表达出来，以及指导着人们对宪法的解释。由于公民不服从行为是对公共生活的道德基础的一种诉诸，它首要的是一种政治行为而不是一种宗教行为。它自身通过诉诸人们可以要求彼此服从共同的正义原则，而不是诉诸人们不可以要求彼此服从的爱的前景。还有，通过采取公民不服从行动，人们也没有无期限地排除暴力抵抗的理念；因为如果反抗不正义的诉求遭到反复否定，那么多数人其实就表明了其意图：要求投降或抵抗；而抵抗，即使在民主政体里也可能是有辩护的。如果民主的多数已经表明他们无视作为宪法的基础的正义原则，我们也不能对他们压制基本自由权的行为忍气吞声。

## V 对公民不服从的辩护

到目前为止，我们还没有讨论过对公民不服从的辩护，也就是在什么条件下，参与公民不服从行动与支撑一种民主政体的正义原则就并不相悖呢？我们的任务就是去考察：当这样的行为是有辩护的时候，作为诉诸多数人（或作为一个集体的公民）的正义感的公民不服从的特征应该怎样确定？

首先，我们可假定对多数派的正常政治呼吁已经真诚地做出了，但是没有取得效果；并且纠正的常规手段都已尝试过。因此，例如，现存的政党已表明自己对少数派的主张态度冷淡；要求废除某一法律的尝试遭遇进一步压制，因为法律制度掌控在多数人手中。尽管我认为公民不服从应该被看作是在忠诚于法律的政治行为，但同时它也是在此限度之内的一种非常绝望的行为；并因此，一般而言，它应该被看作是在常规的民主过程已经失败之后的最后手段。在此意义上，它不是常规的政治行为。当这种行为是有辩护之时，也同时表明了民主制度发生了严重的故障；不仅法律中存在着严重的不正义，而且多数人或多或少故意地拒绝去纠正这些不正义。

第二，由于公民不服从是一种诉诸多数人的正义感的政治行动，那么它

应该被限制到实质性的和清晰的对正义侵害行为之上，并且尤其适合针对那些一旦被纠正，就能为消除现存的不正义奠定基础的对正义的侵害行为。基于此理由，那么我们就可以假定，我们倾向于将公民不服从行为对象限制到对正义第一原则——平等自由权的原则——的违犯之上以及第二原则——保护机会平等的职位开放原则——实现的障碍之上。当然，并不总是非常容易分清这些原则是否得到了满足。但如果我们将它们看作是对根本性的平等政治自由权和公民自由权（包括良心自由和思想自由）的保障的话，那么它们是否得到了尊重就是相对清楚的。毕竟，平等的自由权是由社会制度的可见结构来界定的；它们将被整合进社会安排的获得认可的实践中去（如果不只是体现这种安排的条文上的话）。当少数派的投票权或担任某些公职的权利被剥夺，当特定的宗教群体被压制以及其他一些人在经济事务中的平等机会被否定，那么这些人没有被正义地对待就是显而易见和毫无疑问的。但是，正义第二原则的前半部分，即要求不平等要符合每一个人的利益的要求，就是一个比较不清晰和有争议的部分。这不仅仅是赋予其确定和清晰意义的问题，而且是说即使我们有了清晰确定的定义并且同意它应该是怎样的，但我们在这个原则是否得到满足了这个问题上，也还会有合理的意见分歧。理由是，该原则首要地应用到根本性的经济和社会政策中去。对这些东西的选择，取决于理论性和思辨性的信念以及大量的具体信息，而所有这些又涉及要去做判断和使用平白的直觉，更不用说会受到偏见和私人利益的影响了。因此，除非税法的设计对基本的平等自由权构成了明显的侵害，否则它们不应该受到公民不服从行为的抗议；在这一点上，对正义的诉求并不总是充分的清晰的，并且对其的解决最好留待政治过程来处理。但对定义着公民身份的共同地位的平等自由权的违犯是另一回事。任何较长时期内，一些人对常规性的政治抗议置若罔闻而仍然对平等自由权的蓄意侵犯，一般而言都是公民不服从行为的恰当对象。我们可以将社会体系看作两个部分，一部分包括根本性的平等自由权（包括机会平等），而另一部分包含着的是推进每个人的利益的社会和经济政策。作为一种规则，最好将

公民不服从限于前者，不仅因为在这里对正义的诉求更为确定和清晰，而且如果在这部分的公民不服从是有效的，它也倾向于纠正存在于后一部分的不正义。

第三，公民不服从应该被限制到如下这样的情形中：异议者愿意承认，所有遭遇到相似程度的不正义的其他人，都拥有以相同方式进行抗议的权利。也就是说，我们必须准备授权处于相同的情景的其他人以相同的方式提出异议，并且接受他们这样做的后果。因此，我们可能坚持认为，如果出现在任何一个较长的时期内对基本自由权的蓄意侵犯，那么社会上广泛的公民不服从就倾向有助于提升全社会的正义程度，以及有助于保障人们的自尊和对他人的尊重。的确，我相信这一点为真，尽管这只是一个推测。正如契约理论强调的那样，因为正义原则是那些我们在平等的原初状态中（在原初状态中，我们并不知道诸如自己的社会地位等信息）会同意的原则，那么拒绝给予正义对待，要么就是对其他人的平等地位的否定（正是对着这些人，我们准备通过我们共同同意的原则来约束我们的行为），或者是体现了一种通过自然偶然性和社会运气来占别人便宜的打算。在上述任一种情况里，不正义都会招致屈从或抵抗，但屈从只会招来压迫者的蔑视，且压迫者还会因此在自己的意图中肯定自己。如果在一个合理的时间段内通过正常方式做出合乎情理的政治呼吁但归于无效之后，人们直接广泛地通过公民不服从来对那些侵犯基本的平等自由权的不正义表达异议的话，那么我相信这些基本自由权，将会更加的稳固而不是相反。合法的公民不服从的恰当运用，是宪政社会里的一种稳定机制，它使得正义在此社会里变得更加稳固。 [185]

但是，第三个条件有时候会出现一些复杂问题。有一种情况即使不太可能，也是可以设想的：存在着如此之多的个人或集团，根据上述标准，他们具有同样充分的理由来进行公民不服从；但是如果他们都这样做的话，无秩序状态就可能发生，这可能会大大破坏正义的宪法。或者，一个准备进行公民不服从的群体人数是如此之多，因此，在其成员组织和进行公民不服从的范围内，我们不得不采取一些额外的预防措施。理论上讲，这种情形是一

定数量的人或团体都同等的有资格并且也都希望诉诸公民不服从，但如果他们都这样做的话，那么可能会给每一人都带来严重的后果。那么问题就变成他们之中谁可以行使他们的权利的问题，这转而又变成了一个关涉公平的一般问题。在此，我无法在此讨论这个复杂的问题。一般而言，可以设立抽签或一种配给制度来解决此问题；但不幸的是，公民不服从的情形排除了这些解决方式。在此，注意如下这点就足够了：思考公民不服从的人要考虑到，这里存在着一个公平的问题。他们可能会就谁在即时的紧急处境下有权行使公民不服从的权利达成一种理解，并且确认有需要做一种特殊的限制。

[186] 最后一个条件，性质与前面的条件不同。我们已经考虑过，在什么时候一个人就有权去进行公民不服从行动，并且我们得出的结论是如果如下三个条件都满足了，他就有此权利，即：当一个人在一段相当长的时间内或多或少被蓄意地不正义对待（行不正义者对常规性的政治抗议置若罔闻）；此不正义是对平等公民的自由权的清楚侵犯；假定相似情形中人们相似的普遍的抗议倾向，带来的结果是可接受的。我想这些条件不是巨细无遗的，但它们似乎涵盖了最明显的要点；但即使这些条件都满足了并且人们具有进行公民不服从的权利，也仍然会有一个人是否应该行使此权利的问题，也就是这样做是否达到了一个人所要实现的目的的问题。如果确立了一个人进行抗议的权利，那么他就可以自由地去考量这个策略性的问题了。我们可在我们权利的范围行事，但如果我们的行动仅仅是使得我们与多数人的关系变得更糟糕，那么这样做可能是愚蠢的；如果大多数人缺乏正义感，或者时间紧迫，公民不服从行动并没有很好地设计以至于不能有效地诉诸多数人的正义感，那么上述情况就很有可能出现。这样的例子很容易构想，且在每一种情形中，都要面对这些实践问题。从政治义务理论的观点出发，我们只能说：对该权利的行使，应该设计得既理性又合乎情理，以使之能达到抗议者的目的；并且对这个策略性问题的衡量预设了一个人已经确立了他有抗议的权利，因为策略性的好处本身并不能推出这样的权利。

## VI 结论：对一些异议的考察

在一个合理的富足的民主社会里，正义成为制度的首要德性。社会安排，不管其效率如何，如果出现显著的不正义，就必须改革。以符合多数人利益的方式出现的效率提高，并不能为少数人的自由权的丧失作辩护。我们相信这一点可由如下事实来表明：在民主社会里，公民的诸项基本自由权并不能理解为政治讨价还价的结果，也不能将之付之社会利益的计算。相反，这些自由权是确定不移的，它们作为对政治交易的限制以及界定社会利益计算的范围。正是平等自由权的这种根本地位，使得对它们任何较长时间内的系统性侵犯都将成为公民不服从的恰当对象。因为否定人的这些权利，就是侵害自由和理性的人们之间社会合作的条件，此事实对一个宪政民主政体里的公民来说是不言而喻的，因为这源自作为他们的制度的基础 [187] 的正义原则。对公民不服从的辩护，建立在正义的优先性和它所保障的平等的自由权之上。

人们很自然会反驳说，关于公民不服从的这种见解，太过于依赖一种正义感的存在。有些人会认为，正义的情感并不是一种有活力的政治力量，并且驱动人们行动的是各种各样的其他利益，对财富、权力和名誉等的欲望。我们看到这是一个很大的问题，而对它的回答很大程度上依赖于推测，并且每个人都有自己的看法。但有两个评论可以澄清我说过东西：首先，我已经假定了在一个立宪政体里，存在一种共同的正义感，有关此正义感的原则被认为是支撑着该政体的宪法以及指导人们如何解释宪法的。在任何特定的情况下，特定的人可能会受到引诱而违反这些原则，但维护这些原则的集体性力量经常是有效的，因为这些原则被视为是自由人之间合作的必要条款；而且大概一个民主社会的公民（或足够多的他们）也希望看到正义能得以实现。在这些假设不成立的地方，为公民不服从作辩护的条件（前三个）不受影响，但会影响参与进公民不服从行动中去是否是理性的。在此情形中，除非压制公民不服从的成本会对大多数人的经济性的自我利益（或其



他任何利益)构成损害,否则抗议只会使得少数人的地位变得更糟糕。毫无疑问,作为一个策略问题,公民不服从的诉求如果能和其他利益相容的话,那么它就会更加有效;但在一个立宪政体里,如果人们对正义原则没有我们所假定的那种尊崇,那么从长远来看,此政体是没有生命力的。

因此,进一步来说,人们可能在正义感如何体现它自身这个问题上存在误解。有一种倾向认为,正义感是通过相关的原则以及一种利他性质的行为(它要求一种可观程度的自我牺牲)来体现的。但这些条件很明显是过强了,因为大多数人的正义感,可以简单地通过他们感到无法采取那些被要求的手段去压制少数派,以及感到不能按照法律要求去惩罚各种各样的公民不服从行为来体现。因此,尽管多数人的行为是勉强和逐步地做出的,但正义感的角色毫无疑问是本质性的,因为没有它的话,多数人本来是愿意执行那些法律并捍卫其地位的。一旦我们看到正义感可以以一种消极的方式运转,并且使得现存的不正义变得站不住脚,那么正义感其实就可以看作是民主政治的一种核心要素。

[188] 最后,人们可能会反对说,这种解释并没有解决如下问题:谁有权说什么时候公民不服从是有辩护的那些情形出现了?由于这种解释并没有回答此问题,因此它导致了一种混乱状态,即它鼓励每一个人自己去决定此问题。我们对此的回应是,每个人的确要自己决定此问题,尽管他当然可能会错误地做出决定。对任何政治责任和政治义务理论而言,这一点都为真,至少在任何与一种民主宪法相容的理论那里都为真。公民必须对其所作所为负责任。如果我们通常认为我们应该服从法律的话,这是因为我们的政治原则一般会引致此结论。这里存在着一种预设:假如没有充分的理由去违背法律的话,那么人们就应该去服从法律。每一个人都必须自我负责,他必须尽其所能地去决定那些为公民不服从辩护的条件是否具备了;不过,这并不意味着他可以随心所欲地去决定这一点。我们并不是参考我们的个人利益或狭义地建构出来的政治忠诚来做此决定。公民们必须在正义原则(宪法依此来制定和解释)的基础上做出决定,并且做决定时要依据他关于正义原则应该怎

样应用到当前情景中去的真诚信念。如果他得出结论说为公民不服从作辩护的条件都具备了并因此相应地采取行动，那么他就是在真诚地行动，尽管仍然有可能错误，但这不是随心所欲导致的错误。

在一个民主社会里，每一个人都应该按照他所理解的、政治权利所要求的方式去行动。我们遵循我们对这些原则的理解而行动，除此之外别无他途。对于这些原则，可能存在着没有道德约束力的法律解释，即使这些解释是最高法院或立法机关做出的。也不存在任何不会出错的程序，它可以决定什么或谁是对的。在我们的体系里，最高法院、国会以及总统经常会对宪法做出相互对立的解释。<sup>①</sup>尽管法院在任何特定案例中具有最后的决定权，但它也无法绝缘于强大的政治影响，而这种影响很可能会改变它对法律的解读。法庭通过理由和论证来提出其观点；它对宪法的观念，如果要持久的话，必须要说服人们，使人们相信它的解读的合理性。其实，最高的上诉庭不是最高法院，或国会、总统，而是全体选民。公民不服从所诉诸的，实际上就是这个集合体。只要在人们的政治正义观及这种正义观要求什么观念上存在着一个有效运作的协议，那么就不会有混乱的危险。当对核心的政治自由权的保障成为隐含在民主制度中的一种预设时，人们就可以达成上述那种共同的理解。想要整个地避免各种各样的冲突是不可能的。但如果合法的公民不服从看起来威胁了公民和平的话，那么责任与其说落在了抗议者身上，还不如说应归于那些滥用权威和权力的人，正是他们的这些行为使得反抗行动成为有辩护的。

[189]

---

<sup>①</sup>关于此观点，可参考A. M. Bickel, *The least Dangerous Branch* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962), 尤其是第5和第6章。我从这本书中获益匪浅。

## I

初看之下，人们可能会以为正义的概念与公平是等同的，并且没有理由去将它们区分开来。毫无疑问，在人们的日常语言中，用于表达这些理念的短语并非严格地不可互换，人们通常将之看作是表达形式的问题，而没有将之看作这是重要概念之间的差别标志。我认为人们的这种印象是错误的，但同时这种误解也有其根源。正义和公平，的确是不同的概念，但是它们共享一个根本的要素，也就是我称为相互性的概念（the concept of reciprocity）。\*正义和公平都体现了此概念，只不过是它们各自适用到不同的情形中去：粗略地说，正义应用到的那种实践，是人们没有机会选择加入或退出的，是必须要参与进去的；而公平所应用到的实践，人们有加入或退出的选择。在这篇文章中，我希望从此观点出发，对正义的概念提出一种分析性建构（analytic construction），并且我称这种分析为对“作为相互性的

---

\*全书中，我把“reciprocity”译为“相互性”，把“mutual advantages”、“mutual benefit”译为“互惠”或“互利”。按照罗尔斯的用法，“相互性”是介于由共同的善所驱动的利他的“不偏不倚性”理念与每个人都较之于他当前或未来可期望的境况而有所获益、“互惠”理念之间的理念，指的是人们根据可为他们共同接受的原则这个基准来获益的理念。可参考罗尔斯《政治自由主义》第1讲第3章第2节。当然，罗尔斯在早期论文中也并没有十分严格地区分它们。——译者注

正义”的分析。

通篇文章，我只是把正义作为社会制度的一种德性，或作为我称为的实践<sup>①</sup>来加以考察。正义作为一种特殊行为的一种德性或作为人的一种德性的问题，仅在我讨论公平游戏的初步义务时提及（参见第IV节）。还有，正义的概念应该按通常方式来理解，也就是它只体现了社会制度的诸多德性之一；因为社会制度在保持正义的同时可能会出现暮气沉沉、效率低下、衰退破败等诸如此类的症状。不要把正义与关于好社会的一个无所不包的图景相混淆，或者将之等同于正当的概念（the concept of right）；正义只是任何这样的好社会观念的一部分，并且它也只是正当的一个方面。我将把注意力集中到正义的通常意义上，也即是：对于正义而言，最根本的是要消除那些任意的区分，以及在一种实践结构之内确立互竞主张之间的一种恰当的股份、平衡或均衡。正义原则的作用，通过对一种实践如何确定地位和职位，以及随之而来的分配权力和职责、权利和义务的方式施加一种限制，从而界定什么是“任意的”和怎样才是“恰当的”。尽管正义感的定义就足以将作为一种制度的德性的正义，与其他这样的德性如效率和人性区分开来，但它不足以提供一个完整的正义观。因为对于一个完整的正义观念而言，必须有与之相伴的正义原则。对正义的概念进行分析的主要问题，就是研究这些原则是怎样从这个道德概念中产生出来并与之相连的，以及考察它们的逻辑基础是什么；还有，什么样的原则才具有一个独特的地位并可恰当地称之为正义的原则？本文的论证就是为了提供回答这些问题的基础。 [191]

我将按如下方式来展开论述。在第II部分，我将通过陈述和评论正义的两原则来阐明一种正义的观念。尽管可以提出论据去表明这些原则可以称为对正义概念而言是构成性的正义原则，但就当前的目的而言，我们无须以此

---

<sup>①</sup>通篇文章，我将把“实践”当做一种技术性术语来使用，它意味着由规则的一个体系来界定任何形式的活动，这种规则体系定义了职责、角色、动机、赏罚、辩护等，而这些给该活动赋予了结构。对于实践的例子，人们可以想到：比赛和仪式，审判和议会，市场和财产制度。

方式去看待它们。它们能够成为通常地与正义概念相关联的那一类原则的典型就足够了。我们是在如下意义上理解这类原则的，即关于一个制度是不正义的主张，通常会得到或通常可期望得到这类原则的支持。因此，我已经假定了，这个类别原则的一种直觉性意义，其实就是人们对正义这个观念的日常理解的一部分。这类原则彼此相似的方式，是通过它们于其中产生的背景体现出来的。这些将会在接下来的论证中得到阐明。

在第III部分，我将尝试表明，第II部分所阐明的正义两原则（它们是与正义概念相连的那些原则的典型），可以看作是彼此自利和理性的人，一旦被置于相似的位置上并且当被要求去预先做出一种坚定的承诺时，就会承认的原则；他们将这些原则看作是一种约束，用做去规管他们共同实践中的权利和[192]义务的分配，并因此将这些原则接受为对他们彼此有权要求些什么的约束。正义原则，就是在生产正义的问题的那些场合中，将有道德（having a morality）的限制施加到彼此能够认可的东西上去时所要求的原则。人们可以说：通常与正义概念相连的那些原则，就是将这样的限制应用到那些处于此情景中的人时会产生原则。正是此事实，使人们看清楚了正义原则的哲学推导，它是一种道德概念的一部分；也正是通过此事实，解释了它们是如何与正义感相联系着并且完善了正义感的。

第II和第III部分包含了本文论证的主要部分。在第IV部分，我加入了一些补充性论证来消除某些误解，并且将第II和第III部分的分析置于一种恰当的视角中，以理顺它与相关的观点的关系；在第V节，作为正义概念和公平概念的共同要素的相互性的概念会被分离出来，并与公平游戏的初步义务一起讨论。经过这几部分的讨论，该分析性建构的主要部分就完整了。

但是，为了突出对“作为相互性的正义”的分析的特殊力量，我在第VI和第VII节表明：正义的这方面，正是以边沁和西季维克为代表的古典效用主义的正义观无法提供令人满意的解释之处；它是通过社会契约的理念表达（即使表达得经常令人误解）出来的。实际上，此结论存在着一个讽刺之处；因为效用主义常常攻击社会契约的理念，不仅认为它是一种历史性的虚

构，而且也是一种多余而无用的假设。<sup>①</sup>他们经常认为，仅仅效用本身就提供了一个充分的基础去解释所有的社会义务以及任何情形中的契约义务的真正基础。但我希望表明，事实并非如此，除非他将某种限制整合进其社会效益的观念中，而且这种限制的基础只能通过参考契约主义思想的某些方面才能得以理解；这种契约思想传达了作为相互性正义的概念：人们必须被看作是拥有一种原初性的和平等的自由，他们共同的实践需要符合如此构想的人们彼此可以合乎情理地同意的原则，否则此实践就是不正义的（或者说，是不公平的；到底是不正义还是不公平取决于实际情况）。我希望与古典效用主义的对比，可以阐明“作为相互性的正义”的特征，并因此给这里的恐怕 [193] 是形式和抽象的讨论赋予实质和内容。

## II

我想讨论的正义观，有两个原则与之相连。这两原则，以及该正义观本身都是为人们所熟悉的；实际上，也应如此，因为人们最终希望将它们看作是正义的原则。不可能有什么新颖的原则可以成为具有这种地位的原则的候选项。但是，使用相互性的概念作为一种框架，就有可能在一种不同背景中整合这些原则并且以一种新的方式去看待它们。接下来，我就将阐述此正义两原则，并且提供一些简单评论去澄清它们的含义。

首先，参与进一种实践或受此实践影响的每一个人，在与所有人同样的自由兼容的情况下，都有平等的权利去拥有最广泛的自由；其次，不平等将会是任意的，除非可合乎情理地期望这些不平等将会符合每个人的利益，并且假定与不平等相依系的或从不平等中获利的地位和职位，对所有人开放。这些原则将正义表达为三种理念的复合体：自由，平等，以及对有贡献

---

<sup>①</sup>参见David Hume, "Of the Original Contract" (1748) 以及Jeremy Bentham, *A Fragment of Government* (1776), ch. 1, pars. 36—48。

于共同善好的那些服务的回报。<sup>①</sup>

[194] 谈一下“人”(person)这个术语。它可以依不同的情景而赋予不同的含义。在某些场合,它指的是人类个体,但在其他场合,它可能意指民族、省、商业公司、教会、团体,等等。正义原则,由这些不同种类的“人”应用到冲突的主张上去。正义原则,尽管逻辑上优先应用于人类个体的情形,但也可应用到作为人类个体行为的一个逻辑结果的所谓“人造人”(artificial persons)的行为上去;当然,主张制度的价值最终来源于它们给人类个体带来利益,这也是恰当的。但无论如何,对正义的分析不应该做上述任一种假定,或将自身限制到人类个体的情形中;不这样做将会是大有裨益的。我下面所使用的“人”的术语,可能会在上述意义上模糊地变换着使用。

当然,第一个原则只有在如下这些其他条件也满足时才成立:总是存在着对偏离平等的自由(此自由由一种实践所确立的权利和义务、权力和责任的一种样式来定义)的原初位置的一种辩护,并且论证的负担落在那些主张偏离此位置的人身上;但无论如何,这样做总是可有、并且经常是有辩护的。由一种实践来定义的各种特殊情形,如果出现相似情况就应该得到相

---

①当然这些原则是为人们所熟悉的,它们以这样那样的形式出现在不同理论家对正义的分析之中,即使这些理论家在许多其他事情上持有不同的立场。因此,如果说平等的自由原则通常与康德的思想相连(参见*The Philosophical of Law*, tr. By W. Hastie, [Edinburgh, 1887], pp. 56—57),那么也可以说它出现在密尔的《论自由》以及其他著作中,其他的自由主义作家也一样。最近,哈特(H. L. A. Hart)在他的一篇文章中也为相似的东西做了论证,参见他的“Are There Any Natural Rights?” *Philosophical Review*, 64 (1955): 175—191。对无助于推进共同利益的不平等的非正义性的论述,广泛存在于各种类型的政治著作中。我在这里所讨论的正义观念,如果说真有其独特性的话,那么就只是体现在它选择了这种形式的两个原则;至于其他一些相似的分析,参见W. D. Lamont, *The principle of Moral Judgment* (Oxford: Oxford University Press, 1946), ch. 5。还有,上述核心要素也可以在阿奎那和其他中世纪作家的思想中找到,尽管他们没有阐明他们前提隐含着的平等主义。参见Ewart Lewis, *Medieval political Ideas* (London: Routledge and Keganpaul, 1954), vol. I, 第4章导论,尤其是第220—221页。很明显,重要的不是简单地宣布这些原则,而是对它们的诠释和应用,以及它们与人们的作为一个整体的正义观相连的方式。

似的处理，这正是一种实践的概念的一个部分；与对规则性正义 (justice as regularity) 的分析相一致，这涉及与规则相符的一种活动的理念，并且在其某一种形式中表达了平等的理念：不偏不倚地对等地管理和应用那些定义着一种实践的规则（无论这种规则是什么）的平等。正义的第一原则以另一种形式表达着类似的平等的概念，却是应用到这些实践结构本身的定义和初始界定上去的。例如，它认为，存在着这样一个预设，它反对在法律体系或其他实践中出现的、对参与该实践的人们的原初的和平等的自由构成侵害的那些区分和分等。而第二原则就界定着这种预设是什么条件下才可以搁置不考虑。

可以说，在这一点上，正义所要求的只是一种平等的自由。但是，如果一个更大的自由对所有人而言是可能的，且不需付出代价或不存在冲突，那固定在一个更小的自由上就是非理性的。没有任何理由去对权利进行限制，除非它们的运用会互不相容，或使得定义它们的实践变得更低效。但这样一种对自由的限制出现时，它就要求一些独特的解释。这种限制可能源自错误或误解；也许它的存在之前是有理性基础的，但现在这个基础不再存在了。否则，这样的限制是不可解释的，对它的接受将会与如下前提相冲突：参与进该实践的人欲求那些使得一种更广泛的自由成为可能的东西。因此，将正义的概念与要求最大的平等自由的原则联系起来，就并没有对此概念造成扭曲。一旦假定（如我将假定的那样）参与进实践（正义原则正是应用到此实践中）的人是理性的，将正义的概念与要求最大的平等自由的原则联系起来就是必须的。 [195]

第二原则定义着什么类型的的不平等是可被允许的；它界定了由第一原则定下的那个预设是什么情况下才可以搁置不考虑。在这里，对于不平等，最好不要理解为是体现在地位和职位上的任何差别，而要理解为与这些地位和职位直接或间接相维系着的那些利益和负担的差别，如名誉和财富，或纳税和强制性服务的义务。一场比赛的参赛者不会抱怨赛场上会有各种不同的位置，如击球手、投球手、接球手等；并且一个国家的公民也不会反对一个政



府设置了如总统、议员、州长和法官这类具有不同权力和职责的公职。在职位设置上的这些差别一般不会被认为是不平等，不平等体现在对人们所欲求或试图避免的那些东西的分配结果上的差别，而这种分配正是由一种实践确立的或使之变得可能的。因此，他们可能会抱怨由一种实践所设立的荣耀和报偿的样式（如政府官员的特权和薪水），或他们也许会反对对权力和财富的分配，这种分配产生自人们运用该实践允许人们运用的各种机会的各种方式（例如，财富的集中会出现在一种允许大企业的获利或投机性获利的自由价格体系中）。

要注意到，第二原则认为，一种不平等只有在如下条件下才会被允许：即有理由认为，一种伴随着不平等或产生不平等的实践，将会对参与该实践的每一方都有利。在这里，必须要强调每一方都必须从这种不平等中获利。由于该原则是应用于实践的，它意味着由该实践定义的每一种地位或职位上的代表人，当他把该实践看作是一种将持续运作下去的事业时，把这种不平等带来的境况和前景与生活在没有这种不平等的实践中会带来的境况和前景做比较，能够发现选择前者是更为合理的。因此，该原则排除了在如下基础上为不平等作辩护：处于某个地位上的那些人的不利，可被在另一个地位上的人们获得的更大利益的考虑压倒。我希望对通常所理解的那种效用原则做一个修订，主要就是加上这种简单的约束。当这种约束与一种实践的理念相联系在一起时，就变成了一种对后果的约束；这种约束，效用主义者如休谟和密尔都曾经在他们的有关正义的讨论中使用过它，但都没有明确地意识到它的重要意义，或至少没有特别指出要注意它。<sup>①</sup>

[196]

---

<sup>①</sup>看起来，密尔在他的《效用主义》的第5章第36段以这种修订形式表达了效用主义原则，但在那一章的剩下两段以及其他一些地方，他好像并没有把握这种改变的重要性，休谟经常强调，每一个人都必须受益。例如，在讨论普遍规则的效用时，他认为：这些规则必须有利于“每个个体的福祉”；从一个稳定的财产制度中，“每个个体都必须发现自己是得利者”……“社会中的每一员都能感觉到这种利益；每个人都向其同伴展示这种感觉，以及展示如下决心：他将根据此规则来规导自己的行为，假定其他人也同样这么做的话。”参见《人性论》（*A Treatise of Human Nature*），（转下页）

还有，必须做到的是：与特殊的利益或负担相联系着的那些职位，要对所有人开放。将一些特殊的利益附在特定的职位上，可能是符合（如前述定义的）共同利益的。这样做的话，那些职位所要求的天赋就被吸引过来，并鼓励它们发挥最好的作用。但任何具有特殊利益的职位，必须通过公开竞争（在这种竞争中，只根据竞争者的相关优势来判断是否录取）而赢得。如果一些职位并没有开放的话，那么那些被排斥的人感到受到了不公正对待就是有辩护的，即使他们可以从那些被允许竞争此职位的人在此职位上做出的更大的努力中得到补偿。还有，人们对此有抱怨是有辩护的，不仅是因为他们被从某些职位的额外报酬中排除出去，而且还因为他们被妨碍而无法获得通过在某些职位上熟练和忠诚地工作而表现出来的伟大的内在善；因此，从一开始，他们就被剥夺了达至一种充分的人类生活的主要途径之一。

现在如果人们可以假定职位是开放的，那么必须只关注各种实践本身的设计以及它们是如何相互联结成一个共同体系而运作的。关注特定的人（他们可通过专有名称而为我们知晓）的变动不居的相对地位，并要求每一个这样的变动（就如同孤立地看的一个一锤子买卖一样）都必须是正义的，这是错误的。我们要判断的是实践的体系，并且要从一种普遍的视角出发做判断：除非人们已经准备好从占据某特定职位的一个代表人的立场出发去批评这个实践体系，否则就不能提出那些反对它的抱怨。因此，就像一个观察场上比赛选手的人，可能会为各队的命运沉浮而感动，他可能会因为最后的结果而感到伤心沮丧；他可能对自己说，考虑到不利处境下的技术、耐力和勇气的话，输掉的一方本应是赢家。但这并不意味着，他会认为由规则定义着的比赛本身是不公平的。同样，人们在自由价格体系的

---

（接上页）第三卷第二部分第2节，第22段。由于在对共同善的讨论中，我使用了休谟对正义的说明的一个方面——普遍规则的逻辑上的重要性，所以我提出的这种正义观比较接近休谟的观点。而关于我提出的正义观的另一面，参见[边码]224页脚注①。

运作过程的持续观察中，可能会见证某个特定公司的崛起和另一些公司的倒闭。一些企业赚得利润而另一些企业亏本；并且赚与亏也并不总是与它们的远见和能力、或生产出有价值的产品密切相关的。一个企业的命运，经常是运气的结果，或者取决于人们无法预见的消费者趣味和需求的变化；无论通过什么方式的努力，结果并不总是取决于他们的应得（deserts）。但我们并不能因此就说，这种价格体系是不正义的。特定企业的地位需要以此种方式来决定，是资本主义游戏规则的一种结果。如果有人希望挑战它，那么他必须不能从在运气转换中变动不居的这个或那个企业的位置出发，而是要从具有代表性的企业的观点和在此体系（作为一个运转着的制度）中的合法期望出发，当然，也要注意此制度与社会其他各种实践的关系问题。

一种与实践相符的特定改变，经常会使得某些人蒙受损失，这些人很自然地会憎恨此实践并将之看作是不正义的，尤其是当这些改变与应得的日常观念相悖时。这与那些从不正义的不平等中获利的人，久而久之会将这些不平等获利看作是他们应得的一样自然。但由于原则应用到实践本身的结构和形式上，而不是特定的交易上，那么这些原则所代表的正义观要求人们从一个普遍的观点出发，也就是占据由实践定义的各种各样的职位和地位的一个代表人的观点出发去评价一种实践。人们被要求去采纳一种合理的长远观点，并且去确定当实践被看作是一个持续运作的体系时，它应该怎样被设计？稍后，我将论证表明：除非人们在其社会批判中打算采纳这种观点，否则在正义问题上的协议几乎是不可能达成的；并且一旦他们准备采纳此种观点，那么就可以提出一个论证表明应将上述那两个原则看作是正义的原则。

### III

给定这些原则，人们可能希望从理性的一个先验原则中将它们推导出来，或主张说它们可通过直觉而为人们知晓。这是一些耳熟能详的步骤，

并且至少在第一个原则的情形中，它们可能还可以取得些许成功。毫无疑问，在所有的正义原则中，对于几种形式的平等的原则，人们最倾向诉诸于一种先验论证。但对于上述的正义第二原则而言，尽管它肯定也是一个普通的原则，却并不能在此先验的基础上去要求人们接受它。实际上，对很多人来说，它当然显得限制过度；但对另外一些人而言，它又显得太弱。有些人认为，在某些情形中，以某些人的所得来抵偿另一些人的所失并没有不正义之处，上述的第二原则在平等的方向上包含着一种夸大的偏颇；当然，肯定也有些人认为，对于一种正义的解释而言，此原则不是一个充分的基础。这些意见都有其值得考虑之处，并且只有通过研究该原则的背景以及通过考察它的预定应用，人们才有可能确立它的优点长处。在任何情形中，在这一点上做这样先验和直觉的论证是没有说服力的。它们不可能导致对正义原则基础的一种理解，至少在讨论正义原则的情形中是这样：因为人们想知道的是这些原则完善正义感的方式以及为什么它们与这个而不是别的道德概念相连。因此，我希望以一种不同的方式来看待这些原则；我希望论证表明，这些原则是怎样通过将有道德的约束施加到那些处于产生正义问题的情景中的人而产生出来的。

为达到上述的论证目的，对这些原则的推导的最简明的推测性解释似乎是这样的：设想一个社会，某一特定的实践体系已经在人们中间得到了牢固的确立。现在大体上假定他们只是彼此自利的；他们对他们已经确立的实践的忠诚，一般而言是建立在自利的前景之上。这里，人们不需假定，实际上也不应该假定在术语“人”的所有意义上，此社会的人都是彼此自利的。如果彼此自利的描述应用到家庭之间，那么家庭内部成员之间受情感和喜爱的纽带的约束，并且愿意承担与自利相矛盾的那些义务这一点就仍为真。家庭、民族、教会等它们之间关系的相互的自利性，与他们的个体成员所表现出来的强烈的忠诚和奉献是相互联系着的。如果情况不是这样，那么这些联合形式之间的冲突就不会如此之激烈，也不会带来那么多悲惨的后果。如果说霍布斯对人之间关系的描述应用到人类个体身上

看起来不是太现实的话，那么用来描述“人造人”之间的关系就看似足够真实；之所以可以假定这些关系具有一种霍布斯式的特性，那是因为这种描述已经专门地把人类个体的忠诚和奉献略去不考虑。因此，如果人们将社会看作是由彼此自利的家庭或其他的组织构成的，将会得到关于此社会的一个更加现实观念。我们从一开始就对“人”的术语采取广义的理解，正为我们这里这样的理解做了准备。但是，也无须假定这些人在所有情况下都是彼此自利的，只是在当他们参与进他们的共同实践（正义问题的产生正与这种实践有关）中去的这种通常情形中，我们才假定他们是彼此自利的。

现在，进一步假定这些人是理性的：他们或多或少准确地知道他们自己的利益之所在；他们有能力探知采纳此实践而非彼实践的可能后果；他们明白他们所追求的目标可能会相互冲突，他们有能力决定为了取得某特定水平的此成就而愿意多大程度上放弃彼成就；一旦他们决定采取某种行动，他们有能力在此行动过程中坚持下去；他们有能力抵制当前的诱惑和急功近利；单纯地知道或感觉到他人处于一个比自己更好的境况，这一事实本身在一定限度内并不会令他感到特别沮丧。只有最后一点给“理性”的通常定义（如在价格理论中假定的那种理性的定义）额外添加了一些东西；考虑到“理性”的日常用法，我想并不需要再次质疑这个定义的恰当性。但我认为，如果理性的理念需要在对正义的分析中发挥作用，那么此定义应该容纳如下这个理念，即一个理性的人，将不会对知晓或看见其他人处于一个比自己更好的位置而感到特别沮丧，除非有一个伴随性的解释：他认为他人比自己好是不正义带来的结果，或这是制度缺陷带来的，或这是让各种机会白白消耗却没有服务于有用的公共目的带来的后果。无论如何，基于对正义的概念做分析的目的，我将把这个特征要素涵括进理性的理念中。我想，这样做的合法性，将会随着分析的深入而变得越来越明显。所以，如果这些人以自我为中心会让我们感到不悦，但至少他们在某种

程度上是远离妒忌这个错误的。<sup>①</sup>

最后，假定这些人具有大体上相同的需要和利益，或者具有以各种方式互补的需要和利益，所以他们之间富有成效的合作是可能的；并且假定他们具有充分的平等的权力和能力，以确保在正常条件下，没有任何人有能力支配其他人。这个结论（以及其他的结论）看起来可能显得特别的空洞；但依我们的论证所导向的那个正义观念看来，在此似乎不存在任何理由去使之变得更加精确。<sup>②</sup> [200]

因为这些人被认为是参与进他们共同的、已经确立了的实践当中的，那么就不存在我们要想象他们聚到一起并思考如何首次创立这些实践的问题。但我们可以想象，他们不时地和其他人讨论：对他们已然确立了的制度，他们中的任何一个人是否可以提出一个合法的抱怨？这样的讨论在任何一个正常的社会里都很自然。现在假定他们决定以如下方式来展开这种讨论。首先，他们尝试达成一些原则，那些抱怨以及实践本身都根据这些原则来判断。挑选出这样的原则的程序是：让每个人都提议一些他们希望用于处理他们的抱怨的原则，他们理解这样的原则一旦被采纳，其他人的抱怨也同样据此处理，并且在每一个人在关于抱怨该如何被裁定的问题上形成共识之前，没有任何抱怨会被考虑。他们每一个人还进一步明白，在此场合中提议和获得认可的那些原则，对将来的所有情形都具有约束力。因此，他们每

---

①这一点，作为通常意义上的理性理念的附加物，我在此无法深入讨论。如果它看起来有点特殊，那么值得指出的是，这可以类比对效用原则的修订——这个论证作为一个整体，是被设计出来用做解释和作辩护的。同样，关于利益满足的代表性主张，如果违反了正义原则，就并不是我们采纳一种实践的一个理由（参见第7部分），在一定范围内，我们并不需要考虑没根据的妒忌。当然，人们可能会有其他理由来支持这种附加意义，也就是考察一下：当添加了这种意义后，我们得到的是什么样的正义观。单单这一点也不是没意义的。

②在对人的处境的这种描述中，我已经借鉴了休谟关于正义问题得以产生的环境的说明；参见*A Treatise of Human Nature*, bk. III, pt. ii, sec. 2。以及*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, sec. III, pt. i。尤其是好东西的稀缺性以及人们彼此慷慨的缺乏导致了人们的主张间的冲突，而这产生了“作为谨慎的嫉妒美德的正义”（此短语来自*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, par. 3）

一个人都会小心谨慎地提议一个从他目前状况看能给他带来特定利益的原则，并期望它获得人们的接受（这也许在大多数情形中都是不可能的）。每一个人都知道，在未来的境况中，他要受制于此原则；而且他们并不知道未来的境况有哪些特殊性，因此该原则很可能会对他自己不利。这里的思想是，每一个人都应该被要求去提前做一个确定的承诺，也可合理地期望其他人也同样会做此承诺，并且不给任何人机会去裁剪那个判断合法抱怨的标准，以便使之适合他自己的特定状况，并且在这些标准不再符合自己的目的时抛弃它们。<sup>①</sup>因此，每个人都会提出一种普遍类型的原则，它们在很大程度上从人们对它们的各种各样的应用中获得意义，但它们所应用到的那些特殊情形并未可知。这些原则表达了一些条件，在这些条件下，给定存在着相互竞争的利益且假定所有人的利益也以同样的方式来限制的话，每个人使自己的利益服从这种实践的设计的限制的意愿达到最高。这样得到的对利益的限制，可以设想是这样而来的：想象一个人，如果让他去设计一种实践，在这种实践里，他的位置就在哪里将由他的敌人决定，那么他脑海里会想到的东西就会是这种限制。

这种推测性解释的要素可以分成两个主要部分，以便使得每一部分都有一种确定的意义。协约各方的特征以及各自所处的境况——他们的理性和彼此的自利性，他们具有大体上相同的需要、利益和能力，以及他们具有的需

---

<sup>①</sup>因此每一个人都尽可能地不去按照亚里士多德在《修辞学》第I卷第15章中总结出来的建议而行动。在那里，亚里士多德论证了一个人在自己的案子提出论证支持自己的立场的好几种方式，尤其是那些具有法庭辩论性质的演说。例如，如果成文法对自己的案子不利，那么一个人必须要诉诸普遍法和坚持普遍法的更大平等性和正义性；他必须论证说陪审员的誓词“我将根据我最诚实的看法来做出我的裁决”意味着陪审员不应简单地拘泥于成文法的字眼来做裁决。另一方面，如果法律对他的案子有利，他必须论证说不应用法律就像没有法律一样的糟糕，或者说法律偶然的错误比不服从造成的伤害要小得多；他必须主张说陪审员的誓词并不意味着使得其裁决可以与法律相悖，而说是如果他们不懂法律的真正意思的话，按誓词去做可以使他们免于作伪证。参考《修辞学》1375a25—1375b25。当然，这样策略是各种各样论证中共有的。一个深思熟虑的判断的理念，亚当·斯密和休谟的一个不偏不倚的旁观者的理念，部分地来源于如此假定的一种人观念：即他是没有动机去做上述的那些操纵的人。

要、利益和能力是以各种方式相互补充的，因此富有成效的各种形式的合作是可能的——反映了会产生正义问题的那种典型环境。当在一种实践的设计问题上存在着相互冲突的主张，并且在每个人都理所当然地、尽可能地坚持那些他自认为是他的权利的东西时，正义的问题就产生了。正义的典型例子，涉及人们相互地提出和施加自己的主张的情形，在这些互竞的主张之间，必须要找到一个公平的平衡或均衡。这些都是由正义的概念的含义所表达出来的。

另一方面，原则被提议和确认的程序，代表着道德约束。正是这些约束要求理性和彼此自利的人们要合乎情理地行动，在此情形中，也就是承认那些为人们熟悉的正义原则（协约各派在权力和手段上的充分平等这个条件，确保了在通常情况下，没有任何人有能力支配其他人；这也使得对这样一个程序的采纳变得更加现实；但即使没有此条件，我们的论证也不受影响，并且可以设想该程序只是设定[laid down]下来的）。一旦该程序被采纳以及执行，每个人都将原则承认为不偏不倚地应用到他自己的行为中去，一如其不偏不倚地应用到别人的行为中去一样；这样，他更多的是承诺去遵守一个可能意味着约束和限制的原则，而不只是服从对自己的利益的追求。说一个人是有道德的人，这类似于提前做出一个坚定的承诺：承诺遵循那些会对自己的行为产生约束、限制这样的结果的原则。一个人，如果他的道德判断总是与自己的利益相符合，那么我们可以质疑他到底有没有道德。当然，有道德还意味着其他方面的东西：对道德原则的承认本身，必须要表明人们将会参考这些原则作为限制自己的主张的理由，同时必须能表明当人们的行动与道德原则相违背时，人们将会认可提供特定解释或辩解的负担，或者显示出羞耻、悔改（尽管不是有意的）以及（真诚地）显示出补救的欲望等等。有道德的这些方面，尤其是诸如羞耻和悔改这样的道德情感的地位，我无法在此进一步讨论。就目前的论证而言，指出如下这一点就足够了：该推测性解释的程序体现了有道德（having morality）的一个本质方面：把原则承认为不偏不倚地应用到自己和他人的主张上，以及承认由此

[202]



带来的对追求自我利益的约束。<sup>①</sup>

[203] 因此，前述解释分成两个部分，目的是要去反映正义问题于其中产生的那种环境（由正义的概念的含义表达出来），以及具有一种道德会对处于这种情景中的人所施加的限制。通过把这些限制施加到处于正义环境中的人们，我们就可以看到正义的原则是怎样被接受的，并且我们也可以理解为什么是这些原则而不是其他的原则可以与正义的概念相关联；因为给定上述这些描述的条件，那么上述的正义两原则将会得到人们的承认，这就是很自然的事情了。因为没有人能够以任何方式为自己谋取特别的利益，每一个人都会认为：承认平等作为一个初始的原则是合乎情理的。但是，没有理由使他们认为应该把这种初始状态看作是终极性的；因为如果存在着符合第二原则的不平等，考虑到它将来可能带来的回报，那么为平等所允许这种立刻的收益可以被认为是一种明智的投资。如果这些不平等（很有可能）可作为一种刺激机制发挥作用，使得人们更好地付出努力，那么此社会的成员会把允许这些不平等看作是对人类本性的让步：他们，和我们一样会认为：人们，理想地看，应该是希望为彼此服务的。但是由于他们是彼此自利的，他们对这些不平等的接受仅仅是对他们实际所处的关系的接受，以及对那种会促使他们参与进他们的共同实践的动机的承认。由于他们自己是自利的，他们没有资格彼此抱怨。这样，假定该原则设立的条件得到满足，就不存在不允许这些不平等的理由。实际上，如果他们真的不允许这些不平等，就真是一种短视的行为，而大多数情况下，这种拒绝只是源自对其他人比自己处于一个较好的地位这一点的单纯的知晓或感觉。但是，每一个人都

---

<sup>①</sup>把一个原则看作是一种道德原则意味着一个人如果提供不了特定的解释的话，就要普遍地依原则而行动，R.M. Hare在他的*The language of Moral* (Oxford, 1952) 强调了此理念。但是，他对此理念的阐述，应依据P. L. Gardiner在他的论文“On Assenting to a Moral Principle”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.s. 53 (1954-55): 23—44中提出的建议去修改。同时可参考C. K. Grant, “Akrasia and Criteria of Assent to Practical Principles”, *Mind*, 65 (1956): 400—407, 这篇文章讨论了同意标准的复杂性问题。有道德从根本上说意味着承认和遵循有可能与自我利益原则相悖的原则的思想，将在下面第V节提及。

将会坚持对自己有利、同时也能增进共同利益的行为，因为没有人会愿意为其他人牺牲任何东西。<sup>①</sup>

这些评论，并不打算作为一种严密的证据，以表明如推测性解释所构想的、处于那种环境下被要求采纳上述程序的人，会选择第Ⅱ部分所陈述及评论的正义两原则。要表明这一点，还需要更多详尽和正式的论证。在此，我不打算着手去考察此意义上的证据。但是，在一个更弱意义上，这里的论证可以的确可看作一种证据，或者作为对证据的一种梗概，尽管有更多的论证细节有待补充并且还有各种各样的选项有待排除。所有这些我将在其他地方再做论证。目前，最本质的一点是，我希望确立的命题是一个必要的命题，或者更好的，是一种定理 (theorem)：彼此自利的和理性的人们，当他们在典型的正义环境中彼此相对时，并且由体现了道德约束的一种程序要求他们去共同地确认一些原则（这些原则将用做裁决他们在有关共同实践的设计问题上的主张）时，他们就会将上述正义的原则作为规导在他们共同的实践中分配权利和义务的限制，并且将它们接受为约束他们相互之间的权利的原则。正是此定理解释了为什么这些原则会被认为是正义的原则，以及解释了它们是怎样与这种道德概念相联系起来的。还有，该定理可以类比其他关于人类行为的社会思想中的定理。也就是说，一种最简单的情景可以描述如下：理性的人，追求特定的目的并且以某种特定的方式彼此联系着，被要求服从某些限制而行动。那么，给定这样的情景，就可以表明他们将会以某种特定的方式行动。如果他们没有这样行动，那只是意味着上述条件中的一个或多个并没有得到满足。因此，我们感兴趣的命题并非是一种经验性的假设。当然，它也不应该是一种经验性的假设；因为该命题在对正义的概念的分析中发挥着作用。它的主旨在于表明：与正义概念相连的那些原则，是如何从正义概念的含义中产生出来的，并且表明了如下说法的基础——

[204]

---

<sup>①</sup>一个相似的论证，可以在E. Y. Edgeworth的文章中找到，参见他的“*The Pure Theory of Taxation*”，*Economic Journal*, 7 (1898). Reprinted in *Classics in the Theory of Public Finance*, ed. Musgrave and Peacock (New York: St. Martin's, 1958), pp. 120—121.

正义的原则可以被看作是当把道德的约束施加到处于正义的典型环境中的人们时会产生的一些原则。

#### IV

当然，这些理念，与一种为人们熟悉的（至少可以回溯到古希腊的智者那里的）思考正义的方式相连：把对正义原则的接受看作是权力大体平等的人之间的一种妥协，这些人相互之间尽可能地向对方施加他们的意志，但每个人考虑到他们彼此具有大体同等的力量以及为了保障自己的安宁和安全，因此，人们都承认某种类型的行为，这作为一种深谋远虑的策略是必要的。正义被认为是理性利己主义者之间的一个协定，其稳定性取决于权力的一种平衡和境况的相似性。<sup>①</sup>尽管上述的解释与这种传统及其现代的变体——博弈论<sup>②</sup>相连，但是上述解释与它在许多重要的方面是不同的。为了

[205]

<sup>①</sup>对这种观念最有名的阐述，可能要数格劳孔在柏拉图的《理想国》第二卷开头处和苏格拉底的对话。这个观念大体上也是以各种形式为智者所共同持有的；但说柏拉图公平地呈现了它是可疑的。参见K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, rev. ed. (Princeton, 1950), pp.112—118。当然，柏拉图经常将一种狂热的利己主义的内涵赋予此观念，这会令人觉得有点夸张；另一方面，参见修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》第5卷第7章里的米洛斯岛人的论辩（the Melian Debate）。尽管很难说在什么程度上此书中表达的观点揭示了任何一种现代哲学的见解。同样，这一传统还体现在伊壁鸠鲁在《学说要点》（*Principal Doctrines*）XXXI-XXXVIII中对正义的论述。在现代，此观念的要素亦以一种更加精致的形式出现在霍布斯的《利维坦》以及休谟的《人性论》第3卷第2部分中以及体现在自然法学派如普芬多夫的著作《自然法与万民法》（*De jure naturae et gentium*）中。有关霍布斯的论证，参见Howard Warrender, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1957)。William J. Baumol的 *Welfare Economics and the Theory of the State* (London: Longmans, Green, 1952) 是对霍布斯的根本理念（将他的自然法诠释为一些审慎原则）的广泛应用的一个有益的展示，尽管这本书只追溯到休谟的《人性论》。

<sup>②</sup>参见J. von Neumann and O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, 2nd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1947)。对博弈论的发展的一个综合性但又不大技术性的讨论，参见R. Duncan Luce and Howard Raiffa, *Games and decisions: Introduction and critical survey* (New York, 1957)。第6和14章讨论的博弈论的发展，很明显与对正义的分析有关。

防止误解，我现在就来澄清这点。

首先，我希望把上述对正义的背景的推测性解释作为分析正义概念的一种方式。因此，我并不想被认为预设了一个关于人类动机的一般理论：当我假定各派是彼此自利的，并不愿意为了别人牺牲他们的（实质性）利益时，我指的是他们在通常地会产生正义问题的那些情形中理所当然地会坚持的行为和动机。正义是一种实践的德性，在该实践中存在着相互冲突的利益和主张，人们彼此向对方主张自己的权利。人们在特定的情境中为了特定目的而彼此自利，正是涵括这些情境的实践中会产生正义问题的原因。在一个由圣徒组成的团体中（如果这样的共同体真的存在的话），那么有关正义的争论很难出现；因为他们都大公无私地为一个共同目标（他们共同的宗教所定义的上帝的荣耀）而奋斗；每一个人有关权利的问题都可以通过参考此目标来解决。正义的实践出现，是因为存在着诸多不同的各方（我们是否把“各方”设想成为是个人、社团还是民族等，这是不相关的），他们把自己的主张要求相互地施加给对方，并且每一个人都是将自己看作是那些值得考虑的利益的代言人。这些条件在最复杂多变的环境下和从各种各样的动机出发都能满足。各民族相互向对方提出的主张要求，背后夹杂着各种各样的利益考虑。通常意义上的社会性或个人性的冲突也是如此。那么，前述的推测性解释不涉及关于人类动机的任何特殊理论；并且很显然，它并不意味着将人类个体看作是理性（或非理性的）利己主义者。它的目的，只是将为正义问题提供背景的人与其他人的关系整合进一种正义观中。如果推测性解释要想成为恰当的一种分析的话，这是它必须要做的事情。此关系有多宽广或多普遍，以及在不同的场合下基于什么样的利益和动机将之引入，这些都无关紧要，无须讨论。它们对正义概念的分析并不会产生影响。

[206]

重复一次，与社会契约的各种观念形成对比的是，协约各方并没有确立任何特定的社会或实践；他们也不是定契约去服从任何主权者或接受一部给

定的宪法。<sup>①</sup>他们也不像在博弈论（在这个传统的一个浩大、精致的发展的某些方面）中那样，根据他们各自在博弈中的境况来决定调整个人策略。在我们这里，各方所做的是共同地确认某些应用到他们的共同实践（无论是已经确立的还是仅仅在商议中的实践）中去的评价性的原则。他们所同意的是判断的标准，而不是一个给定的实践；他们并没有达成任何特定的协议，或进行讨价还价，或采纳一种特殊的策略。他们所确认的对象的确是非常一般性的；它只是对某些判断原则的确认，这些原则满足一些一般性的条件，并将用于批判他们对共同事务的安排。现在我们看到，处于相同境况中各方彼此自利的关系，反映着正义问题会产生的那些条件，关于判断的原则被提议和确认的程序则反映了一种道德的限制。那么，前述的假设性描述的每一个方面，都服务于对正义观念的一种特征的强调。如果人们喜欢，人们可以把正义原则看作是一种最高阶的“游戏”——该“游戏”服从于前述那种程序设置，它的目的是为将来所有的、其特点现在无法预测的特殊“游戏”采纳一些论证原则——的一种“解决方案”。这种对比，尽管有用，但必须不能模糊了如下事实：这个最高阶的“游戏”，是一个特定种类的游戏。<sup>②</sup>它的

---

①一个一般性的概览，参见Otto von Guericke, *The Development of Political Theory*, tr. By B. Freyd (London, 1939), Pt. II, ch.2; J. W. Gough, *The Social Contract*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1957)

②将博弈论机械地应用到道德哲学中去时会遇到的困难，可以通过考虑R. B. Braithwaite在他的*Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955)中提出许多例子来说明。在那里给出的分析表明，对Matthew以及Luke的演奏时间的公平分配，取决于他们的偏好，并且这一点又与他们演奏的乐器有关。因为Matthew之于Luke有一个威胁性的优势，此优势来自如下事实：作为小号手Matthew，倾向于选择要他们两个一起演奏，而不是他们俩都不演奏；而作为钢琴演奏者的Luke偏爱安静多于嘈杂；Matthew被分配了26个夜晚的演奏时间而Luke只有17个晚上。如果这种情势保持着，那么Matthew对Luke的威胁性优势也维持着（参见第36—37页）。但现在我们只假定Matthew是一个打鼓的爵士乐的狂热爱好者，而Luke是一个拉奏鸣曲的小提琴手，在这种情形里，让Matthew依其意愿随时地去演奏就是公平的，当然，要假定（在这里做这种假定也是可行的）他对Luke是否也同时演奏并不关心。这里肯定有些地方出了问题。根据每一个人的威胁性优势来分配，不可能被算做是一个公平的原则。这里所缺失的是道德的概念，并且道德的概念必须要以这样那样的方式进入此推测性的解释中。在本文中，这个工作是通过由（转下页）

意义是：其各种组成部分体现了正义概念的各个方面。

最后，当然，我并没有把各方构想为首次聚到一起创立他们的共同实践。毫无疑问，某些制度可能会被重新设立；但我以上述方式架构的那些解释，以便当社会的整套制度已然存在并体现着长时间的发展成果时，那些解释就可以应用到这些制度上去。另一方面，这种解释也仅仅是推测性的。在任何社会里，只要人们反思其制度（并且这一点必须实践地包括所有社会在内），他们就会得到这样一个理念：在前述那些条件下，什么样的原则才能得到人们承认呢？并且社会中的确会有以这种方式实际地讨论正义的问题的情形出现。因此，如果他们的实践并不符合这些原则，或者好一点，如果他们的实践严重地背离了这些原则，那么这将会显著地影响他们社会关系的质量。因为在这种情形里，将会出现一些可被观察到的情况，各派彼此都意识到，他们中的一方被迫去接受其他人也承认是不正义的东西，至少应用到他自己身上是如此。那么，他们中的一个人，要么为自己主张一种特殊的地位，或公开地从他所占据的职位中占便宜。这样，此人实际上是要另一个人要么一有可能就尽其所能地报复，要么就承认其屈从地位。但人们彼此都承认，他们的社会合作的安排赖以建立的那些原则，是正义或公平的，所以情况必定和上述的不一样。因为这种相互确认，必须在不存在怨恨的情况下、并且在一种被公平和正义地对待的感受中才能显示自身。那么，该推测性解释展示了一些要素，这些要素决定了一种实践中的参与各方对彼此的感

---

（接上页）那个对原则进行商议和确认的程序的形式的设定来完成的（第3部分）。如果人们的论证直接从一个已知的情形开始，并且如果人们把各方的偏爱和相对地位（无论它们是什么）接受为给定和确定的，那么根本无法对一种公平的道德概念做出分析。Braithwaite对博弈论的使用，如果是将之用做对公平概念的分析，我认为这是错误的。当然，这不是以任何方式批评作为一种数学理论的博弈论（Braithwaite的著作在这方面显然是有贡献的），也不是批评作为对理性（非道德的）利己主义者会如何行动的分析（并因此作为对人们有时候如何实际地行动的分析）的博弈论。我在这里只是说，如果要将博弈论用做分析道德概念，它的形式结构必须以一种如文中所描述的那种特定的和一般性的方式来诠释。但是，当我们这样做的时候，我们又返回到一个更为古老的传统中去了。

受和互动的方式。在此意义上，它就不仅仅是一种虚构，也不是一个纯粹抽象的模式。因为在一定的限制条件下，道德信念将会在行为中展示其自身，对上述这些东西的分析，尤其是对正义概念的分析，必须最终与对人类行为和社会制度的一种解释联系起来。

## V

正义原则可以看作是以前述方式与正义感相连的，这说明了关于它们的一些重要事实。首先，这意味着这样一种思想，正义在如下意义上是社会制度的首要道德德性，即一旦将道德的概念施加到处于相同的境况的、彼此自利的人们中去，正义就产生了；它是人们步出理性自利的界限之外时就会产生出来的第一个道德概念。在此更加相关的是，该推测性推导强调，相互性的概念对于正义和公平而言的根本重要性。在我将使用的这个概念的意义，相互性的问题是这样产生的：相互之间没有道德权威的自由的人们，参与进一个共同活动中去，并且要在他们之间确立或承认一些规则，这些规则定义着那个共同的活动，并且确定着该活动的收益和负担的分配。相互性的原则要求一种实践必须满足这样一些原则：即所有参与此实践的人，在上述假设性解释的环境和条件下会提出来并能赢得彼此共同接受的那些原则。参与进一种正义或公平的实践的人们，可以公开地面对彼此，并且可以援引那些可以合理地期望每一个人都接受的原则，去为他们的各自所处地位（如果它们显得可疑的话）提供支持性论证。一种实践，如果参与进这种实践的人，没有一个人感觉到自己或其他任何人被占了便宜，或没有任何人被迫对那些他们并不认为是合法的主张做让步时，那么它就可以称得上符合相互性理念要求的实践。但如果他们准备去提出抱怨，这意味着他们都具有一种合法主张的观念，这种观念是他认为自己和其他人都可以合理地去承认的。如果一个人将正义原则看作是通过上面描述的方式而得到的，那么这些原则所界定的就正是这类观念。

正是自由平等的、彼此间没有隶属关系的人们对原则的相互承认的可能性的要求，使得相互性的概念对正义和公平而言是根本性的。只有当这样的承认是可能的，人们在他们的共同实践中才可能会形成一个真正的共同体；否则，他们的关系在他们看起来某种程度上是建立在强制之上的，或者是迫于形势确立的。一般来讲，正义的概念与公平的概念大体上可以以如下方式来区分：公平应用到这样的一类实践，在这些实践里，人们相互合作和相互竞争，但他们有加入或退出这种实践的选择权。因此人们说公平游戏、公平贸易和集体性商讨的公平程序等。没有人必须要去玩某种游戏，或与任何特定的企业做生意；并且如果集体协商的规则允许一方向其他人要求某些东西的话，那么在给定的情形中他们中必须有一个会采取主动。从长远看，这种主动权或多或少地是可望在他们中间获得均衡分享的。而另一方面，正义是应用到不存在参与进去与否这样的选择权的实践中。正义，要么应用到如财产体系和政府形式这样的制度上，它们是如此广泛，以至于人们发现自己被卷入其中且不得不按照它们所设定的方式去行事；要么就是应用到某一类实践上，这类实践尽管局限于社会的特定领域，但任何被它俘获的人都没有选择的权利，例如，奴隶和农奴，被排斥在公民权之外的人或某些特殊形式的税收的征税对象，等等。正义中包含的必然性的要素，并没有使得相互承认的观念的应用比在那些人们有选择权的情形中的应用变得更难；尽管在其他条件相同的情况下，它可能使得改变不正义的制度比改变不公平的制度更为迫切。作为实践参与者的人们总是能参与进去的一种活动，就是彼此提出并相互认可共同的原则（假定他们的每一个都处于相似境况中）；根据如此得来的原则去判断实践，就是将相互性应用于它们。

如果一种实践的参与者们认为此实践的规则满足了相互性原则，并因此将该实践规则看作是正义的或公平的（究竟是正义还是公平依具体情形而定）来接受，那么，从正义的观点看，就不存在针对该实践的抱怨。进一步，他们参与进此实践就会产生一种各方对彼此负有的初步义务（以及拥有一种相应的初步权利）：当这种义务落到他们身上时，就要求他们以和该实



践相符合的方式去行动。当一定数量的人参与进一种实践中，或根据规则承担一项共同的任务，并因此限制了他们的自由时，那么这些已经按照要求服从这些限制的人，就有权要求那些从他们的服从中得利的那部分人要有一种同样的服从。如果一种实践被正确地认可为是正义的或公平的，产生这种义务的条件就满足了，因为在这种情况下，参与这一实践的所有人都会从中获益。这样产生的权利和义务是特殊的权利和义务，因为它们取决于之前自愿承担的行动，在此情形中就是取决于各派参与进此共同的实践，并且会意地接受其利益。<sup>①</sup>不过，它不是从许诺或契约等的意义上说的、预设了一种刻意表述出来要践行的行为（deliberate performative act）的义务。<sup>②</sup>社会契约论的理念所犯的一个不幸的错误是，它认为政治义务的确要求某些这样的行为，或至少要求使用预示着这样的行为的语言。<sup>③</sup>但其实只要人们会意地加入一种被认为是公平的实践，并接受了从中得到的好处，这就足以确立一

①关于这种初步义务的定义以及它是一项特殊义务的思想，我受益于H.L.A.哈特，参见他的“Are There Any Natural Rights?” *Philosophical Review*, 64 (1955), pp.185—186。这个义务的概念与休谟的协议（convention）的概念（参见*A Treatise of Human Nature*, bk. III, pt. ii, sec. 2; *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, appendix. III, pars.7—8, 11）有一定的姻缘；但休谟更多的是关注起源的问题，因此以一种稍微不同的方式表述此理念。关于此义务的概念与洛克隐含的同意的概念的关系，参见下面脚注16。

②这里使用的“践履性的”（performative）这个词的意义，是引自J. L. Austin在“Other Minds”这个论坛上提交的论文，参见*Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* (1946), pp.170—174。

③洛克在《政府论》（下）第117—122段中，区分了明示的同意与隐含的同意，并强调只有明示的同意才使得人们变成一个共和国的正式一员。在那里，他肯定是指一些明确表达出来的行为，尽管我不知道他脑海想到的是哪些行为。作为对比，他提到：尽管隐含的同意会使人们负上遵守一个共和国的法律的义务，但并没有使这样的人成为其正式成员。这是误导性的，因为按照通常的理解，隐含同意和明示同意都是同意，且同样有约束力。隐含只是指人们给出同意的方式而已。洛克意义上的隐含的同意可以类比（如果不是等同的话）公平游戏的义务。这一点可以通过洛克在第119段的定义来体现（当然，在《政府论》其他地方，它可能有其他含义）。在那里，即使是洛克也认为服从一个合法的政治权威所颁布的规则的义务，也可以独立于一种述行性行为（无论是明示的还是隐含的）而产生的，即使这种义务的产生不能没有一个在先的自愿行为。至少他没有提到这样的义务，假定人们拥有充分的理性而且没有犯错的话。例如，第66段尊敬父母的义务就不属于这样描述的义务。

种初步义务了。当然，也许这一初步义务会被其他考虑压倒：可能出现的情况是，在轮到某人遵守一项规则时，其他方面的考虑将能够为不守这种义务提供辩护。但是，一般说来，人们不能在轮到自己要履行义务时，就通过否认该实践的正义性来使自己免除这一义务。如果一个人拒绝一种实践，他应该尽可能地提前宣告他的意图，避免参与该实践或享受其好处。

我将这种义务称做为公平游戏的义务 (duty of fair play)。但是应该承认，如此称呼这种义务，可能扩展了公平的通常含义。不公平的行为通常并不是完全地违反任何特定规则的，即使违反也难以发现（如欺骗），它是通过利用规则中的漏洞和模棱两可之处，利用意想不到的或特殊的环境使执行这些规则成为不可能，还有就是主张继续执行那些应被终止的规则以服务于某人的利益，或更一般地说，它是一种违背实践的宗旨的行为。正是基于此，人们才谈论公平游戏感：公平地行动，不仅仅要求能遵守这些规则。人们想要说的是：什么是公平的，要经常能被感受到或体会到。不过，把公平游戏的义务扩展到包括如下这样一种义务，并不是不自然的：那些会意地从共同实践中接受了利益的参与者，当轮到他们履行义务时，他们应对其他按照这种实践要求行动的人履行该义务。如果有人接受一项实践的好处，而又无意为维持该实践尽自己的本分，这种行为通常被认为是不公平的。因此，人们会认为逃税的人违背公平游戏的义务：他接受政府的好处，却不愿意向政府提供财力支持，工会成员常常说那些拒绝参加工会的同事的行为是不公平的：他们把这些人称做“搭便车者”，这些人享受工人联盟下可得到的好处，如较高的工资、较短的工作时间、劳动保护等，而又拒绝以如缴纳会费的形式承担其义务。

公平游戏的义务和其他初步的义务诸如忠诚和感恩一起，都是一种基本的道德观念；不过，不能把它们混淆起来。<sup>①</sup>这些义务很明显是不同的，从

<sup>①</sup>然而，这种混淆经常会发生。例如，在霍布斯那里，当涉及“隐含的契约” (tacit covenant) 的观念时，他没有诉诸应守诺的自然法，而是诉诸他的第四条自然法，也就是感恩。关于霍布斯从尽责转移到感恩，参见Howard Warrender, (转下页)

其定义来看也是十分清楚的。和任何道德义务一样，公平游戏的义务意味着在特定情况下对自身利益的约束。在某些情形中，它要求采取的某些行动，而这些行动是严格意义上的理性利己主义者是绝不会采取的。所以，尽管正义并不要求任何人在那种一般性位置和程序中（正义原则正是在这种境况和程序下被提出和认可的）牺牲其利益，但在特殊情况下可能会出现这种牺牲要求；这产生自参与进一种实践的背景中，公平游戏的义务常常要求参与者在下述意义上放弃其利益：要求他放弃某些特殊的利益，而这种利益也许是他所处环境的特殊性允许他去获取的。当然，这没有什么好奇怪的。这仅仅是各派在上述一般性位置中被设想去做出或将会做出的那个坚定的承诺的结果，当然还与如下这样一个事实相关：他们已经参与进了某一实践中去，并接受了他们认为是公平的实践所带来的好处。

对在特殊情形下接受这种约束的认可——表现为公平地行动，或当逃避上述约束后希望做出补救并感到羞耻等——是参与者在共同实践中，对作为具有相同的利益和能力的其他人表达他们尊重而采取的一种行为形式。以同样的方式，若无特殊的解释，那么对患难的重视的衡量标准，就是去帮助患难者；同样，承认公平游戏的义务，衡量标准的一个必要组成部分就是承认他人与自己具有类似的利益和情感。<sup>①</sup>如果一个人在任何情况下都不愿帮助其他患难的人，这同时也表明他不承认他们处于痛苦之中；他对任

---

（接上页）*The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, pp.51—52, 233—237。尽管这并不是对霍布斯的一个非常严重的批评，但如果诉诸公平游戏的义务，他的论证就会得到改善。根据他的前提，他非常有资格去这样做。同样地，西季维克认为一个正义的原则，如每个人应该从他的劳动中得到足够的报酬，就是感恩的普遍化。参见他的《伦理学方法》，第三卷第5章第5节。在哲学家所使用的道德概念库中存在着一个间隙，该间隙用公平游戏的义务的概念去填补就非常合适。

<sup>①</sup>我在这里是在维特根斯坦的意义上使用标准的概念（the concept of criterion），参见他的《哲学研究》（*Philosophical Investigations* [Oxford, Basil Blackwell, 1953]）；参见 Norman Malcolm 的评论 “Wittgenstein's *Philosophical Investigations*,” *Philosophical Review*, 63 (1954): 543—547. 我认为，同情性反应，在恰当的情况下是人们都理解的“痛苦”的意义的必要标准的组成部分，这一点是体现在《哲学研究》中的。本文的观点只是对此理念的一个拓展。

何人都既无情感也无友谊，因为有情有义意味着，若无特殊情况，他会在他们患难时现身帮助他们。承认他人是患难者这本身就是显示了一种同情性行为；这种原始的同情反应，是各种道德行为赖以建立的那些反应之一。

同样地，某一共同实践的参与者对公平游戏义务的接受，反映出每个人都承认他人的愿望和利益，而这些愿望和利益将通过他们共同活动来实现。若无特殊的解释，那么他们接受这一点与否，就是衡量他们是否承认彼此都是有类似的利益和能力的人的标准的必要组成部分，而他们具有相同的利益和能力是由他们在那个一般性位置中的关系的观念设定的。不这样的话，他们就根本不承认彼此都是具有类似利益和能力的人，并且也许在某些假定的情况下，他们根本不承认对方是人，而只将他们看作是进行复杂活动的复杂物体。要将对方承认为人，人们就必须回应他，并以特定的方式相待，而这些方式通常与各种初步的义务密切相关。在某种程度上承认这些义务，并因此具备一些道德的要素，这既不是选择的问题，也不是直观性的道德品质问题，更不是情感或态度的表达问题（哲学观点常常徘徊在这三种诠释之间）；它只是意味着一种行为方式，通过这种行为方式去体现对他人之为人的一种承认。 [213]

上述两段的评论可能是模糊不清的，不过这里梗概的论题并不需在此做详述。但这些评论，连同第四部分的陈述，在此的主要目的，是为了防止这种观点带来的一种误解，以及提前指出正义的概念是以什么方式与人类行动相连，并进入关于人类行动的解释中去的。如果在推测性解释中，人们强调协约各方权力平等（equality of power）这个条件的话，那么看起来该论证意味着，对正义的接受和对公平游戏义务的承认，完全取决于日常生活中各方力量之间的一种现实上的平衡。低估这种现实力量的平衡在保障正义上的重要性，是十分愚蠢的；但它不是维护正义的唯一基础。在上述推测性解释中，我已经说过，权力平等这个条件对于该论证而言是不必要的，并且表达了一种道德的限制的那个程序可以简单地被看作是设定的。权力平等的条件的作用，只是表明这样的程序是在什么环境下被采纳的，或如果它已经存在

了的话，它在什么环境下可以被继续使用。但人们必须问，除了权力平等这个条件构成的基础外，整个程序的基础是什么？在确立关于正义的概念的根本命题之时，我们可以假定该程序只是设定的。但正义的概念会体现在真实的人们的思想、感情和行为当中；在研究正义的概念时，人们其实就是在研究从某种特定生活方式中抽象出来的东西。现在我们要问，该程序在这种生活方式中的基础是什么？答案是（之前已经概述过）：在没有特殊解释的情况下，具有相近的利益和能力的人们相互之间的承认，必须体现在对正义原则的接受中和在特定情形中对公平游戏义务的认可中。该程序并非严格意义上由其他东西“施加”给人们的；它关涉具有相近的利益和能力的、参与共同实践的人们相互之间的承认。因此，即使处于某个地位上的某人，在一项实践的设计中可以要求一些通过占别人便宜而获取不正义利益，或者即使在一种特殊情形中，他可以免受惩罚地获取那些不被允许的利益，但在没有特殊解释的情况下，他都不会这样做。正是“不去这样做”这种行为，表达了他对其他人作为具有和他一样的利益和能力的人的承认。或者换一种不同的方式来说：因为公平所应用到的那些实践，不同于正义所应用的实践，前者允许参与者有某种程度的进入或退出的自由选择权；因此，存在着一种倾向，在其他条件相同的情况下，前面一类实践比后面一类的实践更加符合相互性的原则。各方策略方面的更大自由，倾向于推动整个实践与该原则的要求相符合（设想一下，有谁会去玩那些不公平的游戏）。因此，人们可以说，将其他人承认为人，引导人们将彼此看作仿佛每一个人总是拥有选择和谋划的自由，当公平获得应用时，这种自由就保持着。这引导他们将正义看作是公平。正是这种对其他人作为人的承认，以及这种承认的条件解释了正义的概念是以什么方式进入对人类行为的解释中去的。

作为小结，简单总结下本节以及上一节所阐述的正义的观念。我们得到的观念是：正义的原则可以看作是以如下方式与正义的概念相连起来的，即把道德的约束施加到以一种特殊方式相连和被安置的、理性又彼此自利的各

方身上。如果一种实践符合如下这样一些原则，那么这种实践便是正义的或公平的（取决于具体情形）：这些原则是参与该实践的各方，当他们被彼此相似地安置于特定环境之中，而又在无法知晓将来的处境特殊性的情况下被要求去预先做一个坚定的承诺时，人们可合理地期望这些参与者会提出或相互认可的原则；也就是说，（在人们有机会对这些原则的优劣进行辩论的场合出现时）当实践符合相互性的原则以及实践的规则可被各方接受为正义的规则时，该实践就是正义或公平的。假如有对这些原则的优劣进行评价的场合出现时，人们都会认为它们是公正的标准。至于参加者他们自身，一旦会意地参与进被认为是公平的实践中，并接受这样做带来的好处时，他们就受到了公平游戏义务的约束，当轮到他们要遵守那些实践规则去做某事时，他们必须依规而行，而且这意味着在特殊情形中对他们的自我利益的追求的一种限制。

## VI

到目前为止，我们的讨论都十分的抽象。尽管这也许不可避免，但我现在要通过把“作为相互性的正义”和以边沁和西季维克为代表的古典效用主义的正义观及其在福利经济学中的对应观念做比较的方式，来阐明“作为相互性的正义”的特征。 [215]

为了完成上述论证任务，我们首先要指出“作为相互性的正义”这种观念的一个伴随性结果是：当此正义观得到应用时，与此正义观不相容的那些主张要求的满足是没有道德价值的。这样的主张违反了人们之间的相互性和结成共同体的条件；提出这种主张的人，是不愿承认他人向他提出同样的主张要求的，所以当他的这一主张被拒绝时，他是没有理由去抱怨的；反之被迫接受这一主张的人，却可以抱怨。这种主张由于得不到彼此的认可，它只能诉诸强制——只有在一方能迫使他人接受其不愿接受的主张时，这一主张才是可能的。某一些主张，如果被否定，人们是可以抱怨的，而另一些主

张，对它们的否定，主张持有者是没有理由抱怨的；而认为我们应选择后者而不是前者的想法是毫无意义的。因此，在判断一种实践的正义性时，仅仅看它能否以最充分和最有效的方式满足各种主张和利益是不够的。因为，如果其中有任何一项利益或主张与正义发生冲突，那么就不应该考虑它们，因为满足它们根本构不成让我们去采纳一种实践的理由。说如果有这种实践的话，就会导致欲望的最大满足，这种说法即使是真的，也是不相关的。人们在计量一种实践的优点价值时，必须把那些与正义原则不相容的利益主张剔除出去。

那么，古典效用主义的正义观，就与“作为相互性的正义”的观念相冲突。因为古典效用主义的正义观把正义与仁慈等同起来，而后者转而又将正义等同于推进普遍福利的最有效率的制度形式。正义是一种效率问题。<sup>①</sup>

[216] 有时候，人们会说这种形式的效用主义，并没有对什么是对权利和义务的正义的分配做出限制；因为可能会出现这样一些情形，在那里，一些与我们通常的正义感强烈地抵触的制度，在效用主义的基础上却可能是有辩护的。但是，古典效用主义的观点对这种反对意见并不是完全没有准备的。古典效用主义是从如下一种观念出发的：普遍的幸福是由一种社会效用函数来体现，这种社会效用函数是由权重相等的个人效用函数的加总得来的（这意味

<sup>①</sup>尽管这种“等同”隐含在边沁和西季维克的道德理论中，但对它应用到正义问题上去的清晰陈述却很罕见。一个清楚的例子可以在边沁的《道德和立法原理》（*the Principles of Morals and Legislation*）第10章，第40节的脚注2中找到：“正义在唯一具有实意的意义上，是个想象出来的角色，为论说的方便而乔装打扮；其实为应用于某些特定场合的效用的命令。那么，正义无非是一种想象出来的工具，用于在某些场合、以某些方式促进仁慈的目的。正义的命令不过是仁慈命令的一部分，在某些场合被应用于某些主题上。”同样，在*The Limits of Jurisprudence Defined*, ed. C. W. Everett (New York: Columbia University Press, 1945), pp. 117—118。边沁批评格劳修斯否认正义导源于效用；并且在*The Theory of Legislation*, ed. By C. K. Ogden (London, 1931), p.3中，他把“正义”、“不正义”和其他“包括某种痛苦和或快乐的理念在内的集合性的术语”一起使用。必须承认，西季维克的正义观与边沁的相似之处，在他的《伦理学方法》第三卷第5章对正义的讨论中体现得并不是十分明显。但我认为，他的正义观是从他接受的道德理论中推导出来的。因此，C. D. Broad在*Five Types of Ethical Theory* (London, 1930), pp.249—253中对西季维克的分配正义的思想的批评，并没有建立在误解之上。

着“每一个人计为一个，没有人可以多于一个”准则)，<sup>①</sup>它一般地假定个人的效用函数在所有基本方面都是相似的。个体之间的差异源于教育和教养的偶然性，而不应对这些差异加以考虑。这一假定，连同边际效用递减的假定一起，产生了一种支持平等的初步论据，例如，支持在特定的一段时期内收入分配中的平等的论据，而不管这样的分配对未来产生的间接影响。如果我们依照如下方式思考的话，就很容易等到平等的观念：如果一个人A的收入比另一个人B多，给定前述那些假定的话，那么通过从A那里转移几个单位的收入到B那里，那么由A和B共享的总效用的增加必定是可能的。上述效用函数相同，意味着x单位对于A的效用，与x单位对于B的效用的相同的；而边际效用递减意味着，一般而言， $(n+1)^{th}$ 单位产生的效用小于 $n^{th}$ 单位产生的效用。

但是，即便效用主义可以诠释为在效用函数中加进了这样的约束，并即使假定这种限制实际产生效果与应用正义原则的效果相同（似乎可用数学和心理学的语言的方式来表达这些原则），其根本的理念与“作为相互性的正义”还是大相径庭。首先，为什么应该接受正义原则，在那里被诠释为是一种高阶的管理决策（a higher order executive decision）的偶然结果。这种形式的决定，被认为是类似于企业家根据边际收益确定这种或那种商品的生产量时所做出的决定，或类似于某人根据贫困的人们的饥饿的迫切程度来决定物品分配时所做出的决定。它在各种不同实践之间所做的选择，被认为是建立在对个人的利益和义务的分配的基础上做出的（这些可以通过他们在该项实践存在的全过程中的效用的当前资本价值来衡量），而这种分配是得自一种实践确立的对权利与义务的分配。

[217]

<sup>①</sup>密尔在《效用主义》第5章第36段把这个准则归于边沁，但我没有在边沁的著作中找到它，也没看到边沁在哪里引用了它。相似的评论，参见James Bonar, *Philosophy and Political Economy* (London, 1893), p.234 n. 但是此准则非常符合边沁的理念，参见David Baumgardt迄今未发表的手稿*Bentham and the Ethics of Today* (Princeton, 1952), 附录IV。例如，“属于整个共同体的快乐总量的总价值，是通过把任何一个个人的快乐的价值数量，与数不清的这样的个体的数量相乘得到的”（第556页）。



还有，得到这些好处的个人并没有被设想为是以任何方式联系着的：他们代表着有限的资源可能被配给（allocated）诸多不同的方向。把资源配给此方向而不是另一方向的意义，单单取决于个体作为个体的偏好和利益。欲望的满足有其自身的价值，与人们之间（如一项共同事业的成员之间）的道德关系无涉，也与以这些利益的名义准备向其他人提出那些主张不相关；<sup>①</sup>

[218] （理想的）立法者要加以考虑的正是这种价值，这里的理想立法者被认为是要从中央来调整规则体系，以便最大化社会效用函数的价值。<sup>②</sup>

①这是古典效用主义正义观念中的一个核心理念。边沁在其著作中就坚定地表达了它：“只是按照这个（禁欲主义）原则，而非从效用原则出发，罪大恶极者从自己罪行中所曾获得的最令人憎恶的快乐——如果仅限于此——才会遭到谴责。事实上，它绝不仅限于此，而是必然会有如此多的痛苦（或者实际上同义地说，一定量的痛苦可能性）相伴随，以致相比之下这快乐就好像没有一样。这便是使之成为惩罚根据的真正和唯一的、但完全充足的理由。”（参见《道德和立法原理》第二章第4节，同时参见第十章第10节，脚注1）。同样的观点也可参见*The Limits of Jurisprudence Defined*第115—116页。尽管在新近的福利经济学中，如I. M. D. Little, *A Critique of Welfare Economics* 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: Oxford University Press, 1950) 以及K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New York, 1951) 中放弃了基数效用的理念，转而采纳由J. R. Hicks在其著作*Value and Capital*, 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: Oxford University Press, 1950) 第I部分提出的序数效用理论。它也假定效用主义坚持个体的偏好本身就是有价值的，因此它接受这里所批评的那个理念。但是，我得立即补充说明一下，这不是反对它作为一种分析经济政策的手段。而且为了达到这一目的，它的确可以成为一种必要而简明的假定。不过，如果人们要分析各种道德概念，尤其是正义概念时，就不能得出这一结论，我想经济学家们会同意这一点。正义经常被认为是经济政策综合标准的一个独立和独特的组成部分。例如，参见Tibor Scitovsky, *Welfare and Competition*, (London, Unwin University Books, 1952), pp.59—69以及Little, *A Critique of Welfare Economics*, 第7章。

②我放在括号里的“理想的”这个词，是考虑到如下事实：边沁（当然）不相信应该要有一个现实的、具有充分的知识管理者或立法者从中央出发去调整整个体系的规则。但他的确认为，作为一个辩护原则，如果从如此界定的理想立法者出的观点发看，总体上如果可合理地期望一种制度（在以可望且可行的方式而运作的过程中）能比另一种制度产生更好结果，那么它就是一种更好的制度。代表制制度比君主制或贵族制更值得偏爱，因为既然人性是这样，民主制度产生的结果，从长远看更可能与效用原则相一致，一如理想立法者将会应用的那样。参见他的*Plan of Parliamentary Reform*, in *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring (London, 1843), vol. III。进一步，人们可能说，从*The Principle of Morals and legislation*前两章的论证看来，边沁认为效用原则是唯一可以被一致地推荐的原则和唯一可以得到相互认可的原则。例如，他说“当一个人试图挑战效用原则时，他也许没有意识到，他挑战的理由其实是源自该原则本身”（第1章第13段）。在第2章第14段的脚注中，他似乎说效用原则是唯一可以用做（转下页）

有人会认为，假如这些管理决策能够被正确地做出，如此构想的一种法律体系就不会违反正义原则。在这一事实中，正义原则被认为是有其来源和解释的；它们只是表达了社会制度中最重要的一般特征，在此制度里管理问题以最好的方式得到了解决。这些原则的确具有一种特殊的紧迫性，因为人的本性是如此之依赖它们；并且这解释了与正义相连的道德感的特殊品质。<sup>①</sup>把正义等同于一种高阶的管理决策，属于古典效用主义的核心思想，当然也是一种有吸引力的观念；而且它带出了古典效用主义深层次的个人主义（在个人主义这个多义词的一种含义上）。它将人们看成是诸多分离的、有待分派利益和义务的各方；而欲望的满足与否的价值，并不以任何方式取决于人与人之间所处的道德关系，或取决于人们为追求自己利益而希望向其他人提出的那类主张要求。

## VII

当然，许多社会决策都是管理性质的。社会效用在人们所说的它的通常意义上，当然意味着这一点；也就是说，如果这是关于高效率地设计社会制度，使之作为实现共同目标的共同手段的问题时，情况当然是如此了。在这种情况下，要么假定利益和负担的分配是不偏不倚的，要么分配问题就是错置的，如在维持公共秩序、安全或国家防务等不适合谈分配正义的领域。不管怎样，使用一种高阶的管理决策的理念作为诠释正义原则及其推论的基础，这是一个根本性的错误。在本节中，我将尝试去表明为什么古典效用主义这种做法是错误的。在接下来的论证中，我将使用奴隶制的例子；因为它有一个优势，也就是人们，无论合乎情理还是不合乎情理的，都会同意它是

---

（接上页）为一个人的意见作辩护的原则，不仅仅当他自我反思时是这样，当他面向公众发言时亦然。但是，如果前面一节的论证是正确的，恰当地诠释这些见解要求对边沁所论述的效用原则的观念做一个修订。

<sup>①</sup>参见密尔在《效用主义》第5章第16—25段的论证。

一个清晰的例子。

我们可以注意到，古典效用主义允许人们这样去做论证：奴隶制是非正义的，理由是奴隶制对奴隶主的有利程度，并没有抵消此制度给奴隶带来的不利以及由于实行一种效率相对低下的劳动制度而给社会带来巨大的负担。而“作为相互性的正义”的观念，在被运用到存在着奴隶主和奴隶这样的地位的奴隶制度时，将不允许人们首先考虑奴隶主的利益。由于奴隶主的地位并不符合能得到彼此承认的正义原则，他们累积的利益（假定其存在的话）绝不以任何方式算做是减少了奴隶制的不正义性。奴隶制下奴隶主的得益是否超过奴隶制对奴隶与社会造成的损失这类问题，根本就不能出现；因为在考察奴隶制度的正义性时，这些得益根本没有任何分量，因此它们应该忽略不计。如果应用“作为相互性的正义”的观念去考虑，奴隶制永远是不正义的。

当然，我并没有主张如下荒谬的说法：认为古典效用主义是赞同奴隶制度的。<sup>①</sup>我只是反对效用主义的见解所允许的、用以支撑他们不赞成奴隶制的观点那一类论证。被认为是源自效率的正义观，意味着对一种实践的正义性的评价，至少在原则上总是一个权衡利弊的问题，对每一种利益的满足都可被认为是有其内在的价值或无价值的，而不论这些利益是否默从了那些不能得到人们相互认可的原则。效用主义既不能解释为什么奴隶制永远是非正义的，也不能解释如下这样一个事实：在驳斥一种不正义的指责时，如果有人向与他共同参加这一实践并就其价值发生争论的人解释道，这一实践终究还是允许对欲望的最大限度满足；那么我们说这种辩解被认为是不相关的。不正义的指责，是不能用这种方式来驳斥的。但如果认为正义是源于高阶的管理效率的考虑，那么它就允许使用这种驳斥方式。

---

<sup>①</sup>相反，边沁极力地论证反对奴隶制。参见*Plan of Parliamentary Reform*, in *The Works of Jeremy Bentham*, ch.2, par. 34, footnote 2; *The Principle of Morals and Legislation*, ch.16, par.44, footnote,以及ch.17, par. 4, footnote; *The Theory of Legislation*, pt.III, ch. 2。

但是现在，即使人们根据日常的正义观理所当然地认为奴隶制是不正义的（奴役他人定义上就违反了那些被共同认为是正义的原则），古典的效用主义者肯定会这样回应：这些原则，和服从属于效用原则的其他道德原则一样，一般而言是正确的。这只是说在大部分情况下奴隶制的确会比其他社会制度效率更低；并且尽管常识可能会以某种方式界定着什么是正义，以至于人们认为奴隶制是不正义的；不过，在奴隶制导致人们的欲望获得最大限度满足的地方，它就不是错误的。实际上，它因此就是正确的，并且正是基于相同的原因，正义按照一般的理解通常也是正确的。如果如通常所理解的那样，认为奴隶制总是不正义的，那么就此而言，可以认为效用主义的正义观不同于一般道德观点的正义观。但效用主义者仍然会坚持认为，作为道德原则的一个问题，他的观点在如下这点上是正确的：正义考量，相对于有效性的一般推论（the general presumption of effectiveness）所允许的那些考虑，并没有被赋予一种特殊分量。而且他声称，这一点是理应如此的。人们日常的意见在道德上是错误的，尽管这的确也是一个有益的错误，因为它保护了那些一般地具有高效用的规则。

因此，这个问题不仅仅与分析为常识所定义的正义概念有关，而且还与从更宽泛的意义来分析的正义的概念有关，也就是：我们所定义的正义的考量，当面对其他类型的道德考量时，应该被赋予多大的分量？在此，我想再次论证：正义具有一种特殊分量的理由，只有依循“作为相互性的正义”的观念才能得到解释。还有，它们的确具有这一种特殊的分量，这是归属于正义的概念本身的。尽管密尔也承认这一点，他认为，正义的特殊分量，可以通过那些自然地支持具有高效用原则的道德情感的一种特殊紧迫性（special urgency）来解释。但是，诉诸于情感的紧迫性是一个错误，如同诉诸于直觉一样，它体现了效用主义在没有把这个问题探讨得足够深入这一点上的失败。正义的考虑的特殊分量，能够从“作为相互性的正义”的观念中得到解释。只需把已经说过的观点在下面再阐述得深入些就行了。

如果人们发现在某些情况下对奴隶制的一定容忍是有辩护的，更好地是

可以谅解的，那么他们也会发现这些背景都是很特殊的。也许奴隶制作为过去的一种遗产存在着，而且事实证明奴隶制有必要一步步地加以瓦解；

[221] 有时候，奴隶制也被认为对于先前的制度来说是一个进步。现在，尽管在特殊条件下对奴隶制的存在还可以有某些解释，但绝不能依据如下理由为其做辩解——奴隶制对奴隶主十分有利，它在价值上超过了对奴隶和社会的不利。一个用这种方式来进行辩解的人也许并非是在做一个完全无关的评论；但是他犯了一个道德上的谬误。他对道德原则排序的观念出现了混乱。因为，奴隶主（他自己也承认）没有任何道德资格去获得作为奴隶主而得到的那些好处。和奴隶一样，他也不准备承认确立他们各自所处的地位的那个原则。因为奴役并不符合那些他们可以彼此承认的原则，可以认为他们每一个人都应该同意奴隶制是不正义的：奴隶制允许了那些不该允许的主张，否定了本不该否定的要求。因此，考虑到奴隶制赞成了那些应该被拒绝的主张，处于上述那个一般性位置中并就他们共同实践的形式进行论辩的人会认为，它没有为一种实践提供一个理由，不管它多么有效地满足了现有的利益。这些主张满足它本身的性质，就决定了它们是没有分量的，不能进入任何损益平衡表中。

而且，道德的概念意味着，就奴隶主认识到他处在与奴隶相对的那个地位是不正义的这一点而言，他将不会选择去坚持他的主张。他不想得到这种特殊的利益，是表明他承认奴隶制是不正义的一种方式。在一种实践中，如果这种实践所服务的那些人、坐收这种实践产生的利益的那些人，都承认他们没有道德资格取得这些利益并且他们也无意接受这些利益，那么立法者仍然根据这种实践带来的利益多于不利为理由去支持维持这种实践，就是错误的。

基于这些理由，正义原则有着特殊分量；而且对处于那个一般性位置中讨论他们共同实践的价值优点的人们而言，相比于最大限度地满足欲望的原则，正义原则具有一种绝对分量。从这种意义上讲，这些原则并不是偶然出现的，这就是为什么正义原则的解释力，大于有效性的一般推论（假如有一个这样的推论存在的话）所能提供的解释，这种有效性是效用主义意义上

的、实际上满足那些推论的实践有效性。

如果有人想继续使用古典效用主义中的一些概念，为了回应这种批评，它不得不说：个人的或社会的效用函数必须这样定义：违背正义原则的主张所代表的那些利益的满足没有任何价值。用这种方法无疑可以把这些原则涵括进效用主义的观念之中；但是这样一来，显然是完全改变了效用主义作为一种道德观念的抱负。因为，它要涵括的那些原则，并不能在以最大限度地满足欲望为目标的一种高阶管理决策的基础上得到理解。 [222]

也许值得指出的是，对效用主义的这一批评，并不取决于这两项假定——个体间具有类似效用函数的假定和边际效用递减的假定——是否被诠释为得到经验支持或驳斥的心理学命题，或者是否被诠释为一种多少是用技术性的语言来表达的道德原则或政治原则。当然，用后面的方式来表达有几个方面的好处。<sup>①</sup>一方面，人们可以说这就是边沁和其他人对这些原则所要表达的真正含义，至少在它们被运用去为社会变革做论证上是如此。更重要的是，人们可以认为捍卫古典效用主义观点的最好方式，是把这些假定解释为道德或政治原则。这些假定如果被看作是心理学命题，那么它是否真的符合于我们对处于正常状态下的那些一般人的认识，这是值得怀疑的。另一方面，给定现代社会存在着平等情感，效用主义者也不会想把这些假定仅仅作为立法活动的实际工作原则或作为指导改革的权宜性准则。<sup>②</sup>当进一步追问时，它们就很可能涉及如下理念了：在

---

<sup>①</sup>参见D. G. Ritchie, *Natural Rights* (London, 1894), pp.95 ff., 249 ff. Lionel Robbins在多个场合坚持这一点。参见他的*An Essay on the nature and significance of Economic Science*, 2nd ed. (London, 1935), pp.134—143; “Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment,” *Economic Journal*, 48 (1938):635—641; 以及最近的“The Theory of Economic Policy,” in *English Classical Political Economy* (London: Macmillan, 1952), pp.179ff.

<sup>②</sup>正如Henry Maine爵士认为：边沁可能会这样看待它们。参见*The Early History of Institutions* (London, 1875), pp.398ff.

一个正义的社会中，如果有了平等的机会，人们在有关方面具有大体平等的能力。

但是，如果上述有关奴隶制的观点是正确的，那么，把这些假定当做道德原则或政治原则也于事无补。把个人作为同等有效的利益分配单位，这即使作为一个道德原则问题，也仍然留下了一个错误的观念：认为欲望的满足，独立于人们作为共同实践的成员之间的关系，也独立于人们为了满足利益而相互提出的要求，它本身就是有价值的。要发现该理念中的这个错误，人们必须完全抛弃那种把正义看作是一种管理决策的观念，并转而参考“作为相互性的正义”的理念：共同实践的参与者，被认为具有原初性的和平等的自由，而且他们的共同实践必须符合如下的原则，否则会被认为是非正义的：这些原则是那些处于上述环境和关系中的人们可以相互自由地承认的，并因此被当做是公平的来加以接受的。一旦强调的重点落在共同实践（该实践的规则将定义他们之间的各种关系，并给他们相互提出的要求赋予一定的形式）的参加者对那些原则的相互认可这个概念上，那么，很明显，如果支持一项主张原则，得不到处于那个一般性位置上（也就是在各派相互提出并认可那些原则的位置上）的每一个人的认可，那么它就并不是采纳某种实践的理由。以此方式看来，人们主张的背景已把它欲望满足本身就是有价值的观点排除在考虑之外；它自身能够体现一种价值，源自把个人看作利益分配的独立单位这样一种观念，就如同把孤立的人看作是要求提出者，等待着管理或慈善机构的慷慨赠予一样。有时候，人们与他人的确会处于这样一种关系中；但这并不是普遍的情况，更重要的是，当问题涉及实践本身（在该实践里，参与者相互之间的各种关系，将由他们彼此都可以承认的标准来评价）的正义性时，情况也不是如此。这样，不管社会契约的理念作为一种历史性解释，其错误是多么严重，也不管它在作为一种关于社会和政治义务的一般理论的过头路上越出了多远，但如果正确地诠释的话，它的

[223]

确表达了正义概念的一个本质部分。<sup>①</sup>

### VIII

现在，对正义概念的分析框架就完整了，并且它的一些特征已经通过与古典效用主义的正义观做对比而清楚地显示出来了。但要指出的是，效用主义原则原初修订（即它要求的一种实践，由这种实践规定的职位和地位应该是平等的，除非有理由认为在每个职位上的代表人发现这种不平等对他们有利），尽管初看起来这种修订只是轻微的，但实际上这一修订的背后潜藏着另一种不同的正义观念。上述论证已经通过阐发“作为相互性的正义”的概念，并指出这种观念是如何与处于那个一般位置中的人们对实践赖以建立基础的那些原则的相互接受联系起来，去表明事情怎么会是这样的；以及已经表明了这又如何反过来要求对那些违背正义原则的利益，拒绝加以考虑。因此，对原则的轻微改动就展示出了另一类观念、另一种看待正义概念的方式。

[224]

再次，我要指出，我一直在阐述正义这个概念。上述分析性建构，旨在阐述一类的正义原则，它们是各种实践正义性的判断依据；并且该建构也阐明了这些正义的原则是以什么方式与正义概念的意义相连起来的。这一分析的成功，某种程度上在于它表明了一个能胜任道德裁判工作的人在慎思和反

---

<sup>①</sup>因此，当康德把原初的契约仅仅诠释为是一种“理性的理念”（Idea of Reason）时，他的诠释其实是对的；他其实是将之诠释为不涉及起源问题的、应用到社会安排上去的一个伦理原则，参见“On the common saying: ‘That may be correct in theory, but it is of no use in practice’”（1793），in *Kant's principle of Politics*, trans. W. Hastie（Edinburgh, 1891）这篇论文的第二部分。“作为相互性的正义”的所有要素，都被康德作为定言命令的第二个公式的意义来阐述过，参见 *The Groundwork of the Metaphysics of the Morals*, trans. H. J. Paton（London and New York: Hutchinson's University Library, 1948），pp.95ff。我希望强调本文与康德的道德哲学以及与休谟及一般而论的效用主义的关联性，因为我认为，这样可以表明康德和休谟的道德哲学之间的冲突，并非是人们通常所设想的那种冲突。



省后做出的判断时所涉及的原则，或者，更个人化地说，在于它为任何特定个人澄清了他关于正义问题的反思。还有，该分析的目的是建构一种普遍的道德理念，它适合于每一个被认为是具有正义概念的民族。在社会的日常生活中，至少存在着某些关系，在这些关系里，各方会认为他们自己正处于“作为相互性的正义”原则所要求的某种环境或相互联系的方式之中。各个社会彼此将有所不同，但不是体现在有没有这样的正义概念之上，而是体现在这些原则所应用到的情形的范围，以及与其他道德概念相比，该社会对正义的概念强调得如何等这些问题上。

如果要讲明白这些不同、变化及其原因，必须对正义概念要有一个完整的理解。对道德理念的发展研究和对这些理念之间差别研究的合理途径，只能去研究这些理念必须依赖的那些基本道德概念。因此，我已经尝试对得到普遍应用的正义概念做了分析，无论这一概念在一种特定的道德中占据多大的部分；而且此正义的概念可以用做解释人们对正义，以及对正义与其他道德概念之间关系的思考过程。

## 第十一篇 主张最大化最小值标准的几个理由(1974)

[225]

分配平等的最大化最小值标准 (the maxmin criterion) 近来受到了讨论最优所得税问题的经济学家的注意。<sup>①</sup>不幸的是, 我不能从经济理论的角度对这一标准的长处进行考察, 尽管这一标准是否是一个合理分配的标准十分有赖于只有经济学家才能进行的那种考察。

我将要做的是简短地总结认真采纳最大化最小值标准有哪些理由。我必须强调的是, 最大化最小值公平标准 (the maxmin equity criterion) 和所谓的在不确定性下选择的最大化最小值规则 (the maxmin rule for choice under uncertainty) 完全是两回事。我将陈述采纳前者的理由, 使其彻底独立于后者。

---

\*关于罗尔斯对此标准的解释, 可参见何怀宏等译:《正义论》(修订版), 中国社会科学出版2009年, 第119页, 脚注1; 这个标准在那里被译为“最大最小值标准”, 我在此将之进一步扩充译为“最大化最小值标准”, 以使之更明确和易理解。——译者注

①参见See A. B. Atkinson, “How Progressive Should Income Taxes Be?” in J. M. Parkin, ed., *Essays in Modern Economics* (London: Longmans, 1973); Martin Feldstein, “On the Optimal Progressivity of the Income Tax,” *Harvard Institute of Economic Research*, discussion paper 309 (July 1973); Yoshitaka Itsumi, “Distributional Effects of Income Tax Schedules,” *Review of Economic Studies*, 41 (1974): 371—381; and Edmund S. Phelps, “The Taxation of Wage Income for Economic Justice,” *Quarterly Journal of Economics*, 87 (August 1973): 331—354.

在《正义论》中我把最大化最小值标准作为社会契约论的一个部分加以考虑。在此我必须假设大家对此正义观有一定的熟悉。<sup>①</sup>它的一个特征可以这么表述：不正义的存在是因为基本协议制定得太迟（Richard Zeckhauser）。人们已经知道了自己在谈判中的社会地位和相对力量、自己的能力和偏好，而这些偶然因素以及对其了解累积起来会扭曲社会体系。为了补救这一困难，契约论导入了原初状态的观念。最合乎情理的正义原则被定义为在一个合适的初始情景中能够得到一致同意的原则，这一情景对于所有被视为自由和平等的道德人的个体来说是公平的。

为了把原初状态规定为这一意义上的公平，我们想象每个人都被剥夺了某些在道德上不相关的信息。<sup>②</sup>他们不知道自己在社会中的位置、他们的阶级地位或社会地位、他们在自然禀赋和能力分配中的位置、他们更为深刻的目标和兴趣，或者他们的特定心理状态。排除了这一信息就保证了在选择原则中没有人会在自然机遇或社会偶然性上占据优势或劣势。既然所有人都在这一意义上处于相似地位，无人知道如何制定原则以偏向自己的特定状况，那么每个人都会以同样的方式推理。达成的任何协议都是全体一致的，没有投票的必要。

因此，原初协议的主题（对象）是社会正义的观念。而且，这一观念被视为是应用在社会的基本结构上的，也就是社会的主要制度——政治制度和主要的经济、社会安排——以及它们如何相互结合形成一个体系的。所以，将最大化最小值标准运用到最优所得税问题上完全是对的，因为所得税是基本结构的一个部分。但是最大化最小值并非是由于小规模情景的，比如，它并非关于医生如何处理他的病人或是学校如何处理其学生的。<sup>③</sup>对于

---

①在经济学中，这种理论被布坎南和塔洛克（Tullock）重新引入，See J. Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962)。

②一个类似的思想可以见J. C. Harsanyi, "Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk Taking," *Journal of Political Economy*, 61 (October 1953): 434—435.

③这影响到Harsanyi的反例的力量，"Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?" *American Political Science Review*, 69 (1975): 594—606.

这些情景，应当运用不同的原则。最大化最小值是一个宏观的而非微观的原则。我还要加上一句话：这一原则不适宜于决定正义的储存率，它只在一代人内部有效。<sup>①</sup>

但是，原初状态中还有其他什么可供选择的观念呢？为了使我们的讨论有意义，我们必须诉诸极大的简化。我们不能考虑各方在所有可能的正义观念中选择的一般情况，要确定这批选项是太困难了。所以我们想象各方被给予了一个必须在其中做出选择的简短的观念清单。

[227]

在此我只能讨论两个成对的比较。它们是被设计出来反映契约理论的传统目的的，也就是提供一个既优于效用主义又可以作为民主社会的更为充分的基础的解释。所以，第一个选择发生在一个最大化平均效用的原则所规定的观念和一个表达了正义的民主观念的“正义两原则”的观念之间。所谓“正义两原则”就是：

1. 每一个人，在与所有人同样的自由兼容的情况下，都有平等的权利去拥有最广泛的基本自由。

2. 社会的和经济的不平等必须符合两个条件：它们必须是有助于社会中最不利成员的最大预期利益的（最大化最小值公平标准），而且与不平等相依系的地位和职位对所有人平等地开放。

我假设这两条原则中的第一条优先于第二条；不过这一点以及其他问题不能在此处讨论。<sup>②</sup>为了简化起见，我还假设一个人的效用主要受到自由与机会、收入和财富，以及它们的分配的影响。我进一步假设每个人的身体需

---

①参见Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), sec.44, pp.291—292; Kenneth J. Arrow, “Rawls's Principle of Just Saving,” Institute for Mathematical Studies in the Social Science, Stanford, technical report no.106, September 1973; Robert M. Solow, “Intergenerational Equity and Exhaustible Resources,” Department of Economics, working paper no. 103, Cambridge, Mass., February 1973.

②有关对此的更多讨论，见Rawls, *A Theory of Justice*, pp.40—45 and 62—65.

求都处于正常范围内，所以特别健康照顾问题也不会出现。<sup>①</sup>

这些观念中的哪一种会被选中，取决于如何理解原初状态中的人。契约论是这么规定的：他们把自己看作具有某些根本性利益的人，对这些利益的主张是他们必须尽可能保护的。正是以这些利益的名义他们才具有在社会中受到平等尊重和考虑的权利。宗教利益是一个大家都熟悉的历史例子，人身完整性的利益是另外一个例子。在原初状态中，各方不知道这些利益的特定形式是什么。但是他们确实假设他们具有这样的利益，而且保护这些利益所必不可少的基本自由权（比如，思想自由和良心自由，人身自由和政治自由）受到正义第一原则的保障。

在做出这样的规定之后，人们必然会选择正义两原则。因为虽然效用的原则或许有时能导向保障这些自由的社会秩序，但是并没有理由说它一般而言会这么做。而且，即使该原则经常这么做，它还是可能有时不这么做；去冒遇上这种境况的险，是毫无意义的。不过从形式上说，每个人都必须假设这些根本性利益的边际效用是无限的；这就要求原初状态中的人给予它们优先性，并且采纳正义两原则。

考虑到以下情况，这一结论得到了进一步的加强，即各派将他们自己看作是具有一种较高阶的利益去关注自己的其他利益，甚至包括他们的根本性利益是如何受到社会制度的塑造和调控的。它们认为自己是能够选择和修订自己的终极目的，并且必须在这些事情上保持自由的存在者。一个自由人不仅可以自由追求或拒绝终极目的，而且他最初对这些目的的承诺和持续的忠诚都是在自由的条件下做出的。因为正义两原则保障了这些条件，所以它们必然会被选中。

第二个成对比较要困难得多。此时，选择是在正义两原则和它们的一个变体（效用原则在其中占据着一个从属的位置）之间。为了规定这种变

---

<sup>①</sup>对这些假设的证明的一部分在基本益品的概念中已经被给出，见Rawls, *A Theory of Justice*, sec.15. 当然，还存在着困难之处。See K. J. Arrow, "Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice," *Journal of Philosophy*, 70 (May 1973):245—263.

体，可以用以下命题代替第二原则：社会与经济的不平等应当这样调整，以便最大化与公平的机会平等相一致的平均效用。在这一变体和正义两原则之间的选择是更为微妙的，因为基于自由权的那些论证不能再做出，至少不能直接提出。第一原则属于这两种观念，故而效用原则的运作既受到基本权利的限制，也受到公平的机会平等的限制。

支持正义两原则的一个理由是：从原初状态的视角看，各方当然都是非常慎重的风险厌恶者。如果我们问这一倾向到底有多大，我们可以说不低于任何正常人的厌恶风险的倾向。当然，这还是太含混了；但是，如果我们假设效用是从社会中的个人角度加以评价的，并且像古典效用主义所相信的那样，它代表了一个可以独立于那些涉及风险的选择而加以确定的量；那么，既然原初状态中的决定至关重要，效用原则的诉求看来就十分可疑了。另一方面，如果我们假设效用是从原初状态的角度估量的，而且考虑到了风险，那么效用原则与最大化最小值标准就没有多大差别。当避免厌恶风险的倾向无限增加时，效用标准就接近最大化最小值标准了。<sup>①</sup>所以，无论哪一种方式，原初状态都推动我们朝向最大化最小值标准。不过，在衡量第二对比较时，我假设如果仅仅依据厌恶风险的考虑，在两个观念之间就会存在着重要的区别。所以，问题是找到最大化最小值标准的其他富于吸引力的特征，以便使得理性的权衡偏向它。 [229]

首先，在运用最大化最小值标准时所需要的信息少得多。一旦确定了最为不利的群体，那就会相对容易地决定哪些政策有利于他们。相比之下，要知道什么才能最大化平均效用，是一件困难得多的事情。我们需要使用某些有意义的标准对不同社会群体的效用进行一个相当精确的比较，还需要一个方法来估量得与失的整体平衡。在运用中，这一原则使得许多东西有待判定，以至于有人会合乎情理地宣称一个群体的收益比另一个群体的损失更为重要，而别人可以同等合乎情理地否认它。这一情景给了受惠于现存不平等

<sup>①</sup>参见 K. J. Arrow, "Some Ordinalist-Utilitarian Notes." pp.256—257.

状态的人以利用自己优势继续得利的机会；结果，这使得不平等倾向于过分发展，损害整个系统的正义。

一个进一步的考虑是：一个分配标准应当能作为一个公共原则发挥作用。公民们一般来说应当能够理解它并且对它的实现具有一定的信心。模式标准（pattern criteria），也就是那些要求通过实际分配才可展现其某些可确定的特征的标准，可以很好地通过公共性的检验。在这些标准中，严格的平等（平等划分）是最严厉的原则。涉及到模式标准的麻烦是：严厉性并非是其唯一要满足的要求，而它们又常常没有其他的東西可以向别人推荐自己。另一方面，效用标准又不够严厉：即使它得到了满足，人们还是对它是与否的确得到了实现这一事实抱有很少的公共信心。最大化最小值标准具有足够的严厉性；同时它又是有效率的，而严格平等却不是。

另一个支持最大化最小值标准的理由依据的是承诺的张力（the strains of commitment）：在原初状态中，各方会支持那些原则，必须是无论自己在社会中的地位究竟是什么，对这些原则的服从都是较为容易忍受的。契约的观念，预示着一个人不能进入一个自己无法承诺遵守的协议。在这一检验下，最大化最小值标准看来也胜出一筹，因为所选定的原则将调控社会基本结构中影响人们生活前景的社会和经济的不平等。这些是特别深刻和广泛的不平等，而且常常是难以接受的。

[230] 首先让我们看看较为不利群体的处境。效用原则要求他们把那些拥有更多的人的获得更大利益，看作是自己的较低的生活前景（如果不承认那些拥有更多的人的获得更大利益，他们的生活前景不至于这么低）的充分理由。这从心理学上讲是一个极端的要求。相比之下，最大化最小值标准向较为不利的群体保证：不平等将有利于他们。最大化最小值遇到的问题看来会在那些处境更好的人那里。他们必须接受比起在效用原则下能得到的要少的东西，但是有两种东西极大地减低了他们的承诺的压力：无论如何，他们是更为幸运的，并且享受着这一事实带来的好处；而且就他们比其他人更看重目前境况而言，他们放弃的要少得多。事实上，我们在与其他人的境况的比

较中评价我们的境况的倾向表明了社会应当这样安排，使得（如果可能的话）它的所有成员都有理由对自己的境遇感到幸福。最大化最小值标准比效用原则在这方面能做得更好。

我已经提到几个支持最大化最小值标准的理由：值得审慎考虑的正常的风险规避（这是原初状态的特别性质所决定的），在信息上要求不高，更适合成为一个公共原则，以及较弱的承诺张力。然而这些理由中没有一个单独是明显具有决定意义的。所以就出现了这样的问题：是否存在着具有强说服力的考虑。我想要建议的是：自由和平等的人格与志向抱负直接指向最大化最小值标准。

既然平等自由权原则和公平的机会平等原则在第二个比较中对于两种选项都一样，当两种选项中的任何一种实现时，都可能出现某种形式的民主。公民们会把自己看作自由和平等的人；社会制度应当被自愿服从并被承认是正义的。不过，可以设想某些社会的和经济的不平等依然存在，个人的生活前景会受到他们的家庭背景和阶级出身相当大的影响；其他影响因素还包括他们的自然禀赋和降临到他们的生活历程中的偶然事件。我们必须问道：根据什么原则，自由平等的道德人允许他们的关系受到社会运气和自然博彩的影响？既然没有人应该得到他在天赋分配中的位置以及他在社会上的起跑点，“应得”（desert）不是一个回答。但是自由平等的人们希望偶然性的影响受到某种原则的调控，如果确实存在着一个合乎情理的原则的话。

当我们遵循最大化最小值标准时，那么能力的自然分配就可以在某些方面被视为是一种集体资产。尽管平等分配或许看来与自由道德人的平等更为一致（至少在分配是一种选择时是这样），但这并不是一个消除自然差异的理由，更不要说是摧毁那些非凡天赋的理由了。相反，自然差异会被视为是一种机会，尤其是这些差异经常是互补的，而且形成了社会纽带的一个基础。社会制度被允许利用各种能力，只要不平等的程度没有超过为社会的幸运者带来相应利益而必须允许的程度。同样的限制也适用于社会阶级之间 [231]



的不平等。于是，乍一看来，自然资质的分配和不平等的生活前景威胁了自由平等的道德人之间的关系。但是只要满足了最大化最小值标准，这些关系就能得到维系：不平等将对所有人都有利，那些能够通过自己的好运获益的人，其获益的方式会对那些不够幸运的人有利满足这一举证负担（burden of proof），反映了平等的价值。

如果社会对自然资质收取人头税，最大化最小值标准就会符合这一准则：“各尽所能，按需分配。”这么一来，收入方面的不平等就会急速减少，如果不是说完全消除了的话。当然，在这样的制度规划中存在着巨大的实践困难；能力几乎无法量度，而个人会非常想隐藏自己的天赋。另外一个困难是对自由的干预；更加优异的自然禀赋并非下面意义上的集体资产：社会应当强迫拥有它们的人为不够幸运的人工作。这将会是对自由的剧烈侵犯。但是社会可以说：天赋更高的人，只有在有助于他人的情况下才能改进自己的境遇。这样的话，允许不平等出现的方式，可以与每个人的自尊相一致。

我已经努力对最大化最小值标准的基础做了一个简短的考察。我这么做是因为历史上这个主题没有引起多少注意，但是它是严格平等和平均效用原则之间的一个自然的汇聚点。它确实有些很有意思的特征，但是我不想过度强调这一标准：对更多的成对比较的深入研究，也许会表明某些其他正义观念是更为合乎情理的。无论如何，经济学家在契约理论中发现的最有用的观念或许是原初状态的观念。这一视角可以以各种方式、不同程度的抽象加以规定，其中有一些可能对经济理论具有启发意义。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup>有关对于使用这类框架的一个阐述，见Richard Zeckhauser, "Risk Spreading and Distribution," in H. M. Hochman and G. E. Peterson, eds., *Redistribution Through Public Choice* (New York: Columbia University Press, 1974).

## 第十二篇 答亚历山大与马斯格雷夫（1974） [232]

亚历山大（Alexander）与马斯格雷夫（Musgrave）的论文，对《正义论》中的观点提出了许多具有根本性的问题，事实上我在本篇回应中也无法予以全部回复。我认为逐点逐点地回应他们的批评，即使是可能的，也不是最有益的方式。因为我觉得最好首先要阐明一些基本问题，这些问题将会在此后的回应中派上用场。因此，我将以梗概“作为公平的正义”（我指的是我提出的那个正义理论）的基本纲要作为开始，并且以一种稍为不同的、更加清晰的视角将它们呈现出来。完成这些工作后，我将处理我认为是亚历山大与马斯格雷夫的批评中比较重要的几点。

### I 一个组织有序的社会理念

一种正义理论的目的，是要去澄清和有序化我们在“社会形式的正义与不正义”这个问题上深思熟虑的判断。因此，任何对这些判断的解释，当其得到充分的阐明时，就表达了一种有关人类社会的潜在观念，也就是一种关于人的观念（a conception of the person）、关于人与人之间关系的观念，以及关于社会合作的一般结构与目的的观念。我相信，这些观念的数目是少之又少的，并且它们之间的差异是如此的明显，以至于在它们

[233] 中间做选择，是在两个完全不同东西间的一种选择：人们无法持续地变换他们的根本特征，以便逐渐地由一个人变成另一个人。因此，阐明一种正义理论，我们就必须以一种特殊的但仍然是抽象的方式界定其潜在的观念。我们就假定一种社会，它是人们经过反思后都希望生活于其中的，我们就让它来塑造我们的利益和性格；这样的社会具有的某些一般性特征，“作为公平的正义”就是将这些特征集结起来，从而去阐明一种正义理论的潜在观念。这样得到的，就是一个组织有序的社会理念（the notion of a well-ordered society）\*：它以一种确定的方式体现了这些特征，并且指示了应该怎样去描述原初状态（下一节将会介绍）。我将以列举这样的社会的一些特征开始。<sup>①</sup>

首先，一个组织有序的社会被定义为一个由一种公共的正义观念有效地规制着的社会。也就是说，它是这样一个社会：

1. 每一个人都接受且知道所有其他的人也接受相同的正义原则（相同的正义观）。

2. 各种基本的社会制度以及它们被整合进一个系统里的安排（社会的基本结构）满足、并且每一个人都有理由相信它们满足这些原则。

3. 此公共的正义观建立在由已经获得普遍接受的探究方法确立的、合乎情理的信念之上。

其次，我们还假定组织有序社会的成员，是自由和平等的道德人，并且他们也是以此方式来看待他们自己的。更具体地，可以以如下方式来描述他们：

---

\* “a well-ordered society” 中的 “well-ordered” 的中文译法现在有很多，根据本书译者的理解，“a well-ordered society” 其实指的是一个按照某个正义观（某些正义原则）有序地组织起来的社会；罗尔斯也经常用 “a society well-ordered by a conception (principles) of justice”（参见页边码第294、486、538页）来表达此意。因此，全书将 “a well-ordered society” 译为 “一个组织有序的社会”。——译者注

①从一开始就阐明一种组织有序的社会特征的好处，是德沃金在他的一篇论文中向我提出的建议，参见他的 “The Original Position,” *Chicago Law Review*, 60 (1973), esp. pp. 519—523。

4. 他们每一个人都具有，且将自己视为具有一种有效的（按照此观念而行动的欲望主导着他们的大部分行动）正义感（该正义感的内容由那个公共的正义观的原则来确定）。

5. 他们每一个人都具有、且将自己视为具有根本的目的和利益（一种关于他们的善好的观念），正是凭借这些目的和利益，他们可以在社会制度的设计上相互提出合法的主张要求。

6. 在确定规制他们的社会的基本结构的原则时，他们每一个人都具有且将自己视为具有一种获得平等尊重和考虑的权利。

另外，一个组织有序的社会被视为具有相对于它的正义感而言的稳定性。这意味着组织有序社会的成员们，将该社会看作是一种将持续运作下去的事业。随着他们在该社会中长大，他们逐渐地获得一种足够强的和有效的正义感，这种正义感经常能战胜社会生活的诱惑和压力。

[234]

7. 基本社会制度能够产生一种有效的、支撑性的正义感。

由于我们感兴趣的是一种正义的理论，所以我们应该将我们的关注限制到如下环境中存在的组织有序的社会，即那些要求某些正义观以及要求强调该正义观的特殊角色的环境。尽管我们假定自然资源的丰裕程度和技术发展程度，使得社会合作既可能又有必要，并且互惠的安排的的确是可行的；但是，这种合作产生的收益仍然无法满足人们的需求。

8. 存在着中等程度的匮乏境况。

但同时，我们假定该社会中的人们和各种团体具有各种各样的善观念，这些善观念将他们引导到相反的方向上去，并相互向对方提要求以及反要求（参见上述第5点）。进一步来说，人们具有相互对立的（宗教，哲学，以及道德的）基本信念，并且在许多具有根本重要性的情形中，他们评估证据和论据的方式也不相同。

9. 在该社会的成员那里，存在着根本利益和目的多样性，以及相互对立和不相容的基本信念的多元性。

至于社会制度的有用性（usefulness），我们就假定一个组织有序的社

会的合作安排是富有成效的；也就是说，这种合作并非是一种一个人（一个团体）的所得必然意味着其他人有所失的零和博弈。

10. 基本制度的体系，是一种或多或少自足的和富有成效的、为了增进彼此的善好而进行的社会合作的体系。

给定这些正义的环境（如上述第8-10点），我们就能阐明出正义的角色（role）和主题（subject）。因为一个组织有序社会的成员们，他们许多的根本目的和信念处于对立之中，所以他们对如何分配通过他们的合作而产生的更大份额的利益，并不是持一种无关紧要的态度。因此，就需要一系列的原则去调整那些决定利益分配的各种社会安排。

[235] 11. 正义原则（该公共的正义观）的角色，就是去分配社会基本结构中的权利和义务，以及去界定各种制度影响利益和负担的总体分配的方式。

12. 一个组织有序的社会成员，将社会基本结构（也就是各种基本社会制度以及它们被整合进一个体系的安排）作为正义的首要主题（也就是将之看作正义原则的首要应用对象）。

因此，社会正义的原则就是宏观的并且不必要是微观的原则。

所开列的这些条件表明：在正义环境之下的一个组织有序的社会理念是相当复杂的。但注意到各种条件是可以以某种方式进行归类的。条件1—7界定了一个组织有序社会的理念；1，2以及3描述了公共性（publicity）条件；4，5以及6提供了自由和平等道德人的理念；7以阐明稳定性结束了清单的这一部分；条件8，9以及10刻画了正义的环境，它限定了那一类适合于一种正义理论的相关情形；11和12描述了正义的角色与主题。

一个组织有序的社会理念，澄清了一个关于正义社会的一般性结构的形式和抽象的观念，一如价格理论中的一般均衡理念刻画了作为一个整体的经济中的市场结构一样。但是，与一般均衡理论的类比必须谨慎使用，否则它会使我们误解正义理论的性质。解释一下：组织有序社会成员之间的关系，与竞争性市场中的买卖方的关系并不相同。一个更加接近的类比，是想象一个以宗教、伦理和文化界分开来的多元社会，在这种社会里，各团体和

组织都设法在各种原则的一个体系上达成一个共识，这些原则将被用做管理他们的政治制度以及规制社会的基本结构。尽管在此框架上存在着一个公共共识，并且公民们也忠诚于此共识，但他们在其他问题上存在着深刻分歧。尽管公民的本性使他们倾向于彼此防范，但他们的公共正义观以及他们对此的认可，使得他们稳固的联合变得有可能。因此，比起将一个组织有序的社会理念看作是一种竞争性经济的理念，将之看作是宗教宽容理念的扩展更为贴切。

很显然，一个组织有序社会的理念的价值，以及基于此理念的推理的力量，取决于如下假设：那些似乎持有不可化约的正义观的人们，无论如何还是觉得（至少在经过思考后认识到）上述条件（1—7）与他们的道德确信是相契合的。否则，在对不同的正义原则进行抉择时，诉诸这些条件将会是毫无用处的。但我们应该认识到，这些条件并非是道德上中立的并且也不是琐碎多余的。那些认为一个组织有序的社会理念没有吸引力的人，以及那些希望以一种不同的形式去界定该潜在观念的人，是不会为“作为公平的正义”所触动的（即使他们也可以承认对此正义观的论证是可靠的），除非“作为公平的正义”提供了一种更好地总结他们关于正义的判断的方式。 [236]

## II 原初状态的角色

原初状态的理念是以如下方式得到的（考虑一下这个问题）：哪一种正义观最适合于一个组织有序的社会呢？也就是，哪一种观念最好地与上述条件相符合呢？当然，这是一个模糊的问题。我们可以通过如下方式使之变得明晰：问在道德哲学传统的那几个具有代表性的观念中，哪一个最适合呢？然后，我们假定我们必须在少数的几个代表性观念间（例如，直觉主义的一种变体，或效用主义的一种变体或某些特定的正义原则）做选择。

“作为公平的正义”认为：最适合于一个组织有序社会的特殊正义观，就是那个在一种假设情境——这种情景的设定对于被看作是自由平等的道德人的

个体们，也就是这样的一个社会的成员而言是公平的——中会获得一致同意的原则。换句话说，最适合于一个社会的正义观，就是体现该社会典型特征的人们，当他们被（相对于彼此而言）公平地安置于一个假设性的情境中时会采纳的正义观。这种假设性的情境就是原初状态。达成协议的那种环境的公平性，会传递到获得一致同意的正义原则之上；并且因为这些原则是正义的原则，因此自然就有了“作为公平的正义”这个名字。

我们假定在原初状态中，各派具有由自然科学和社会理论所提供的那些一般性的信息。这符合第I节所述的条件（3）。但为了使原初状态对那些被看作是自由和平等的道德人的个体们而言是公平的，我们要设想原初状态中的协约各方被剥夺了某些道德上不相关的信息。例如，他们不知道他们在社会中所处的位置、阶级或社会地位，不知道他们在自然才能和能力分配中的运气如何，不知道他们的更深层次的目的和利益，或最后，他们不知道他们特殊的心理构成。并且为了确保代际之间的公平性，我们必须补充一点，即他们并不知道他们所属的世代，并因此他们也并没有有关自然资源、生产技术水平等方面的信息。如果要确保在考虑采纳什么原则时，没有人因自然的偶然性和社会的运气而占别人的便宜或被人占便宜，屏蔽这些信息就是必要的。因为所有原初代表都被相似地安置，并且各派并不知道如何去制订原则以便使之对自己的特殊情况有利，那么每一个人将会以相同的方式去推理。在这里，并不需要一个有约束力的投票，并且所有达成的协议都是全体一致的协议（因此，“处于原初状态中”总是与“处于社会中”形成对比）。

对原初状态的描述必须满足两个条件：首先，这是一个公平的状态。其次，原初各派被构想为一个组织有序社会的成员。因此，这种描述包含了引自公平的理念的要素，例如，原初各派被对称地安置于原初状态中并且被无知之幕屏蔽了某些信息。这种描述还包含了源自一个组织有序社会中的人们之间的关系和性质的特征：各派将它们自己视为是具有终极目的和利益的，以这些目的和利益的名义，他们认为他们彼此可以合法地相互提出要

求；并且他们认识到他们所采纳的正义观，是作为一种公共的正义观来发挥作用的；并因此，他们必须（部分地）根据该正义观的公共效应（publicity effects）来评估这些正义原则。他们还必须检验其稳定性。只要原初状态描述的每一部分都有其合法来源，或鉴于这些描述所意味着的东西，我们打算接受这些条件的话，那么所有东西就都准备妥当了。

原初状态的这些描述的目的，是要将公平的理念和一个组织有序社会的理念所表达出来的形式条件整合进一个观念中去，并且使用它们来帮助我们在不同的正义原则的备选方案间做选择。上述说明的一个突出特征是，我们并没有非常具体地谈论过一个组织有序社会中的正义原则的内容。一种可能性是，这些条件只能模糊地确定一种独特的正义观。更有可能的是，原初状态的限制只是缩窄了可允许的正义观的种类范围；但如果它排除了一些表面看来可行的道德观念的话，那么这些工作就仍然是意义重大的。

最后，原初状态是一种假设的状态，这并不会给我们带来任何难题。我们可以简单地通过以符合所设定的限制条件相一致的方式进行推理而模拟进入该状态中。如果我们接受这些限制所表达的价值，接受由一个组织良好社会的理念所体现的形式价值，接受公平的理念及剩下其他东西的话，那么我们就必须接受这些东西所产生的对正义观念的限制，并且拒绝那些被排斥了的原则。尝试去将道德思想较为形式的和抽象的要素结合起来，以便使它们 [238] 能够在一些较少一般性的问题上有所启发，这是康德式理论的特征。

### III 第一个配对比较：正义两原则vs 效用原则

有哪些候选的观念可以出现在原初状态当中呢？我们必须避免出现要各派在所有可能的正义观念之间做选择这样的一般情形，因为我们很难以一种有益的方式去界定这类情形。如果我们要去获得对刻画原初状态的那些条件的聚合力量的一个直觉性理解的话，那么我们必须极大地简化原初状态中的候选观念。因此，我们可以想象，各派所要面对并从中做选择的，只是从道



德哲学的传统中概括出来的各种正义观念的一个很简短清单。实际上，我在这里只讨论一个配对比较。这样做可以使我们去确定各种理念以及指出一些要点，这些要点是本文后面的讨论所要求的。

契约理论的目的之一，是对某种正义观做出解释，这种正义观试图超越效用主义并成为民主社会的更加充分的基础。因此，让我们设想一下我们要在两个不同的正义观（ $\alpha$ ）与（ $\beta$ ）间做选择：正义观（ $\alpha$ ）由最大化平均效用（在古典意义上）的原则来定义；正义观（ $\beta$ ）由看起来表达了一种民主的正义理念的两个原则来定义。这两个原则表述如下：

1. 每一个人，在与所有人同样的自由权体系兼容的情况下，都有平等的权利去拥有最广泛的平等的基本自由权体系（the most extensive scheme of equal basic liberties）；

2. 社会和经济的不平等要符合两个条件：这些不平等必须（a）符合处于最不利地位者的最大期望利益（最大化最小值标准）；以及（b）与这些不平等相依系的地位和职位在机会平等的条件下对所有人开放。

这些原则中的第一条优先于第二条。对于最不利者的利益的量度根据社会性的基本益品（social primacy goods）\*的指标来进行。我把这些益品大致界定为权利、自由、机会、收入和财富，以及自尊的社会基础；不管人们需要其他什么东西，或不管他们的终极目的是什么，都需要这些益品。原初各派将会在此设定之下达成他们的协议（稍后我将回过头来讨论基本益品的理念）。我还假设每个人的身体需求处于正常的范围内，所以特殊的健康照顾问题不会出现。

[239]

这两种正义观（ $\alpha$ ）与（ $\beta$ ）哪种会获得同意，取决于我们如何设想处于原初状态中的人。因为他们代表着自由的道德人（如前所定义的那

---

\*罗尔斯之所以将这些基本益品称为“社会性的”，因为还有其他一些“自然性”的基本益品——如由自然赋予的健康、智力和想象力，等等。这里主要关注那些社会性的基本益品，是因为虽然自然性的基本益品也受到社会基本结构的影响，但它们并不像社会性的基本益品那样处于在社会基本结构的直接控制下。——译者注

样），他们将自己看作是具有一些根本的目的和利益的，如果有可能的话，他们必须捍卫对这些目的和利益的主张。在社会制度设计中，部分地正是以这些利益之名，他们拥有了一种获得平等考虑和平等尊重的权利。宗教利益是最为令人熟悉的历史性例子；此外还有在人身的完整性中所体现的利益（不受精神压迫和身体侵害的自由）。在原初状态中，各派并不知道这些利益将采取什么形式表达出来。但他们的确假定他们具有这些利益；而且还假定为确保这些利益所必需的诸种基本自由权，是通过第一原则来保障的。在这里，很重要的是要注意到：这些基本自由权是由关于基本自由权项的一个特定清单来定义的；这些自由权中比较重要的包括：思想自由和良心自由，人身自由和政治自由。这些自由权在应用上有一个中心范围，在此范围内，它们唯有在与其他的基本自由权项发生冲突时才可以被限制和妥协。既然它们在相互冲突时可以被限制，这些自由权项中没有任何一个绝对的。不过不管它们如何协调为一个体系，这一体系对所有人都必须是一样的。当然，不在这个清单上的那些自由权项，比如，对于自己财产的权利，自由放任主义所理解的契约自由权等，它们都不是基本性的，因此它们也不受到第一原则的优先性的保障。

为了考察上述配对比较，我们必须首先说明我们是怎样理解平均效用原则的。我们是在古典意义上来理解它的，即（根据定义）它允许效用（这种效用至少在边际意义上是可以被估价的）的人际间比较，并且效用的衡量是根据社会中的个体的立场来进行的（而并不是根据原初状态的立场），并且效用指的是他们的利益满足程度。如果该原则获得接受的话，这就是该原则在社会中的理解和应用方式。如果该原则在一个相当长的时间内得到持续一贯的应用的话，那么有时候它也会导致一个保障基本自由权的社会基本结构；但没有理由认为它总是会这样。而即使此标准经常能够保证一些必要的自由权，但它在某些情况下却无法提供这种保障，而且我们要我们冒这个险也是毫无意义的。但是，正义的两原则将会保障这些自由权；并且因为在原初状态当中，各派将一种特殊的优先性赋予他们的根本利益（假定这些利益是某

些一般性的利益），所以每个人更倾向于选择这些原则（至少在正义两原则是效用原则的唯一替代选择时是这样）。

[240] 人们还必须注意到一个组织有序社会的其他特征。例如，获得采纳的原则是作为一个公共观念而发挥作用的，并且这意味着必须评估它的公共效应。尤其重要的是对自尊的社会基础的影响；因为当自尊缺乏时，我们感觉到我们的目的不再值得追求，所有的东西都变得毫无价值。看起来，将自己视为自由平等的道德人们的人们，会发现满足正义两原则的社会制度，比满足平均效用标准的制度更有可能支持和确保他们的自尊。因为这样的制度，它满足正义两原则这一点是被公共地知晓的，而这两个原则宣布了一个集体性的意向：所有人都应该具有平等的自由权，并且社会经济的不平等由最大化最小值标准来规约。很明显，这种推理是高度推测性的；但它说明了由一个组织有序社会的公共性条件而引出的那种考虑。

一旦我们阐发一下一种自由人理念的更多细节，就能强化支持正义两原则的推理。大体而言，各派将他们自己看作是具有一种最高阶的利益去关注自己的其他利益，甚至包括他们的根本性利益是如何受到社会制度的塑造和调控的。他们并不以如下方式看待他们自身：认为自己和在任何既定时刻所具有的任何根本利益的特殊复合体，是不可避免地捆绑在一起的；尽管他们希望具有一种权利去推进这些利益（假定对这些利益的追求是正义原则允许的）。相反，自由人将他们自己看作是能够修正和改变他们的终极目的的，并且在这些事情上坚持保障他们的诸种自由权的第一优先性。因此，他们不仅具有一些原则上可以自由地去追求或拒绝的终极目的，而且他们对这些终极目的的原始忠诚以及持续的奉献，是在自由的条件下形成和确认的。因为正义的两原则确保了一种维持这些条件的社会形式，所以它们会获得人们的同意。只有通过此协议，各派才能确定他们作为自由人的最高阶利益是有保障的。

我将以对基本益品做一些评论来结束本节。如前所述，这些基本益品，从原初状态的立场来看，对各派而言，无论它们的终极目的是什么，都可以

合理地去假定它们希望获得这些基本益品。为了使得原初状态的描述是可行的，这个对动机的假定也必须是可行的；并且善（单薄）理论（the thin theory of the good）目的就是为了支持此假定。无论如何，一种正义观的本质就是由一个组织有序社会成员所同意的、规制着该正义观的应用的规则。当原初各派采纳某个正义观时，必须要把对于这些规则的理解阐述得非常清晰。因此，尽管处于原初状态中的人们的动机不同于社会中的人们的动机，但两者对所同意原则的诠释必定是相同的。

[241]

正义两原则的一个重要特征，是他们根据如下这些基本益品来评估社会基本结构：权利、自由、机会、收入和财富，以及自尊的社会基础。后面这些是基本结构的特征，这些特征很有可能以重要的方式影响人们对自我的看法。在最大化最小值标准（第二原则的第一部分）中，对收益的衡量正是使用这些益品的指标来进行的。当然，要设计出一个令人满意的指标是十分困难的，<sup>①</sup>但在此要强调的是如下两点：其一，社会基本益品是社会制度的某些客观的特征，也指示了在这些社会制度中人们的生活境况如何，因此基本益品的指标不是对总体上的满意或不满意的一种衡量；其二，要使用相同的这些益品的指标来比较每一个人的社会环境。人际间比较就是建立在此指标之上；且一旦有了这些指标的序数排列，我们就可以应用最大化最小值原则。在同意正义两原则的同时，各派也就是同意在做有关正义的判断时，他们将使用这样的一种指标。当然，精确权重（the precise weights）无法事先就在原初状态中定下来；这可以留待立法阶段再来确定。<sup>②</sup>一开始时可以确定下来的是对于这些权重的某些限制，就像第一原则的优先性所施加的限

<sup>①</sup>K. J. Arrow在他的一篇论文中指出了一种特殊的健康需要，参见他的“Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls' Theory of Justice,” *Journal of Philosophy*, 70 (May 1973):254—263。我假定此问题在此并不会出现，但此问题的确是一个非常困难的问题，处理它要另外进行专门讨论。

<sup>②</sup>参见John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), pp.198—199。在此阶段，我们具有了更多的信息，并且在此约束下我们能够调整该指标，以使得它能够适合现存社会的状况。

制那样。

在对基本益品的使用中，隐含着的是如下观念：我们将人们看作是有能力根据环境去控制和调整他们的需求和欲望的，并且他们有责任去这样做（假定正义的原则得到实现）。社会要承担的责任就是保障特定的基本自由权、机会，以及在其基本框架内提供对基本益品公平分享，而留待个体们以及各种团体相应地自行形成和修正他们的目的和偏好。因此，组织有序社会的成员中存在着一个理解：作为公民，他们将只对某类东西提出主张要求，这类东西是正义原则所允许的。对某些抱负的强烈感情和热切渴望本身，并不会使任何人可以在社会资源分配或公共制度的设计上可以主张得到什么。总体而言，这并不意味着基本益品指标相同的人具有同等的福利水平；因为人们的目的是不同的，并且其他相关的因素还有很多。但

[242] 出于社会正义的目的，这是一个恰当的人际比较的基础。基本益品的理论是需求（needs）观念的一种一般性概括，它们与抱负（aspirations）和欲望（desires）是不同的。因此我们可以说，作为公民，组织有序社会的成员集体性地承担起如下责任：在对（一般性）需求的一个公共量度基础上，他们之间相互正义地对待的责任；而作为个体和联合体的一员，他们对自己的偏好和自己愿为之献身的东西负责。

#### IV 亚历山大论合并问题：参数选择预设了的潜在观念

有上述的评论作为一个导言，现在我可以转到亚历山大的论文上去，在此我们主要关注他在论文第V部分以“合并问题”（the conflation problem）为题而提出的问题。我认为他呈现此问题的方式，同时模糊了古典效用主义和最大化最小值标准背后潜在的道德观念。这样一来，使得每一个观念都变得异常极端，并与合理的判断以及常识处于对抗之中。

但首先,我想解释一下为什么我不能接受亚历山大将“作为公平的正义”描述为一种理性利益的效用主义(rational interest utilitarianism)。存在着三个基本的道德理念:善好(the good),正当(the right)以及道德善(morally good)(人的道德价值)。一种道德理论的结构,取决于这些理念如何界定以及它们相互之间的关联方式。目的论(teleological theory)的特质是,它从对善好进行一种独立定义开始,然后将正当定义为这种善好的最大化,道德价值也是如此界定。效用主义,作为一种哲学学说,是目的论的主要例子。效用主义区别于完善论(perfectionism)在于它对善好的定义是主观性的,也就是说,对善好的定义要么就是根据快乐和痛苦、满足与不满足来进行,要么就是根据个体理性利益的满足来进行,而不像完善论那样参考一种关于个人的或社会的卓越(excellence)观念来定义善好。

很明显,组织有序的社会理念以及原初状态的理念包含着许多可以归入正当的概念之下的要素(例如公平的理念),而它们并不属于一种理性利益的善观念。还有,部分地表达正当的概念的正义两原则(在这里,我说“部分地”是因为其他的原则,例如适用于个人的原则也是必要的),并没有要求社会去最大化个体的理性利益。因此,“作为公平的正义”并不是一个目的论理论,更不是一种效用主义的观念。《正义论》第三篇中提出的善理论,目的是为基本益品的解释做支撑,并帮助把在讨论稳定性时涉及的各种道德概念和心理学原则联结起来。此善理论并没有意味着个体的理性利益的满足将会被最大化。

[243]

亚历山大为一种多元论(直觉主义)的正义观做论证:我们一开始就可以假定存在着两种主导性的价值——总效用和分配平等,并且我们寻找一个原则去在它们之间取得平衡。在对两种价值的每一次结合中,该正义观要界定一种恰当的平衡。亚历山大将此问题看作是在如下函数中选择参数 $a$ 的值的问题:

(1)  $W_{c,j} = (U_{1,j}^a + U_{2,j}^a)^{1/a}$  参数 $a$ 的某些值可以排除。例如,选择 $a > 1$  与将平等看作是一个价值相矛盾。亚历山大拒绝古典效用主义的选择即 $a = 1$ ,

也拒绝在此公式中的最大化最小值的选择 $a = -\infty$ ，因为他认为这都是偏向了一边。 $a = 1$ 只是考虑到了总效用，而完全忽视了分配问题；而他认为最大化最小值标准只关心分配问题。因此， $a$ 的值只能从下面（不精确的）区间的范围内即 $(b < c)$ 与 $-\infty < b < c < 1$ 间选择。

使用函数（1）并非是呈现目前所讨论的问题的好方式。理由是：当把（1）看作是一个数学问题时，它意味着通过改变参数 $a$ 的值，我们可以平滑地由一个道德概念转换到另一个道德概念。但实际上并非如此：（1）要求一种诠释去解释 $U$ 所指代的东西，以及要解释从道德理论看，为什么增加它是有意义的和恰当的。还有， $a$ 的一个特定选择（或 $a$ 的值的确定）是建立在某些理由之上的，而这些理由正是来自此道德理论；因此，如果当我们变换 $a$ 的值时，我们其实是通过那个提供最强的理由让我们选择那个 $a$ 的值的观念去解释函数（1）的（要不，人们怎样去考量这些观念？）。那么，很明显，我们就并不是在保持所有其他东西不变的情况下去考虑对 $a$ 的不同选择的。

解释一下：在古典效用主义那里，有一种确定的观念引导它去设定 $a = 1$ （如果人数是一定的，平均效用的原则也符合此相同的观念）。<sup>①</sup>简单地说，它将根据强度和持续时间来衡量的快乐和痛苦，将作为内在价值和反面价值（disvalue）的唯一形式，然后将人们享受或承受痛苦的能力鉴定为人们身上的与道德相关的方面。这很自然地导致了一个不偏不倚的同情旁观者的观念，他通过考察所有处于冲突之中的欲望而做出道德判断，把这些欲望看作仿佛是他自己的欲望一样。一个完美的同情旁观者，他的同情和想象能力使得他能够准确地估计其他人的快乐和痛苦，以及对结果进行加总。他将所有的欲望看作是属于同一个欲望体系的，并且在净剩余额进行估算时，将此欲望体系看作仿佛是属于一个人，也就是他自己的一样。因为所有人都已经

[244]

<sup>①</sup>西季维克清楚地认识到最大化总效用与最大化平均效用之间的区别，并认为前者需要做出修订，参见他的*Methods of Ethics*, 7th ed. (London: Macmillan, 1907), pp. 415—416。

被整合成一个，那么分配就自然不被看作是一种价值。因此，赋予同等的比重（设定 $a = 1$ ）背后所潜藏着的是这样一个理念——将自我仅仅看作转载满足与不满足的容器（container）；自我仅仅被看作是各种经验的一个复合体的承担者，并且这些经验的价值对每一个人而言都是内在的。这些经验的总价值并不会受到人际间的差别（分界线）的影响，正如水在水库之间如何分配并不会影响其总量一样<sup>①</sup>（注意，正是根据此观点，术语“合并”获得了其字面意义）。正是此观念（或诸如此类的观念）在古典效用主义的观点上为（1）提供了诠释，也解释了 $U$ 的总和的意义以及为什么赋予其同等的权重。

当把（1）看作是表达一种多元论的观念时，那么对它的诠释就会完全地不同，但如何做出这种诠释？考虑一下 $U$ ：它们不可能是如显示性偏好理论（revealed preference theory）中的选择函数，也不是冯·纽曼—摩根斯坦效用（von Neumann-Morgenstern utility）的一种量度。因为这些都只是对一个人如何选择的形式上的或数学上的描述；它们都不是对传统学说中的满足度的衡量。因此，它们不能为（1）中所包含的人际比较提供任何基础。还有，（1）要求这些比较，是一种比水平比较更多的东西，并且它至少允许从边际上对 $U$ 的值进行加总。

我认为，亚历山大对 $U$ 作为量度的诠释，部分地基于个体的理性利益的满足程度，还有部分地基于这些利益的质量（由一种社会性卓越的观念来判断）。他采纳了密尔关于快乐的质量学说的意图，并且强调对社会价值考量需要一个综合性视角。因为他以此方式来估价 $U$ ，那么人际间比较无法通过使用零—壹规则（zero-one rule）或以其他相似的手段来从冯·纽曼—摩根斯坦效用开始着手。有鉴于此，那么就很难知道由（1）

<sup>①</sup>《正义论》第188页给出了一些脚注参考。另参见Derek Parfit, "Later Selves and Moral Principles," in *Philosophy and Personal Relations*, Alan Montefiore, ed. (London: Routledge and Kegan Paul, 1973), pp. 137-169, esp. 149-160. Parfit质疑我的一些脚注参考的适宜性。参见第164页脚注31—32.



[245] 所预示着的人际比较是怎样确立的，也不知道可以对这种加总做怎样的诠释，或为什么这种加总是有辩护的。对 $a$ 的选择看起来就特别的困难，尤其是如果这里还涉及社会性卓越的考虑的话。根据一种多元论的观点，也许不存在任何确定的观念可以指导我们进行选择，而只剩下什么是适合的这个意义的选择。

以上是就古典效用主义和多元主义对(1)做出诠释的方式而做出的评论，从这些评论中得出的结论是：除非我们能够考察作为对 $a$ 的选择基础的那个观念，否则我们无法讲清楚对 $a$ 的某个特定选择是否是合理的。 $a$ 的值（或那个不精确的区间），是那个潜在的基础理论的一个结果。我们首先要做的事情，就是去采纳某种理论；(1)使我们以为对某种理论的选择仿佛已然完成了一样，因此它是以一种误导的方式来呈现我们所讨论的问题的。因此，为了（在正义两原则的语境内）评估最大化最小值原则，我们需要知道支撑着此原则的观念（尽管这样的观念可能多于一个）。我将在以下两节中讨论此问题，同时我将尝试去回应亚历山大和马斯格雷夫提出的，针对风险厌恶（risk-aversion）以及一种契约理念的使用的异议。

## V 第二个配对比较：对最大化最小值的诠释，与作为一个结果而非一种预设的风险厌恶

乍一看，人们很容易认为最大化最小值标准是建立在一个极端和任意的关于风险厌恶的预设之上的。我希望表明这是一个误解。作为探究此标准背后所隐含着的观念的一种方式，让我们来考虑一下第二个配对选择。假定我们把正义原则中的最大化最小值标准替换成（如前所定义的）平均效用原则。在这样得到的观念中，效用标准所受到的限制，与最大化最小值标准受到的限制一样，并用效用标准去规管社会和经济不平等。

我们可以为最大化最小值标准找到如下自然诠释：平等自由权和机会

公平平等原则对于此配对比较中的双方而言都是相同的，因此配对比较双方的任一方获得实现，都会带来某种形式的民主。因为我们要面对的是组织有序社会，那么在两种情形中，这些观念都是公共的：公民们将他们自己看作是自由平等的道德人，社会制度得到了自愿服从并且被认为是正义的。

但是，假定存在着某些社会和经济不平等，它们要么作为社会安排的要求而存在，要么作为满足相关正义所要求的激励措施而存在，或基于任何其他原因而存在。个体的生活前景，必定显著地受到他们的家庭和阶级来源、自然禀赋、教养的机会运气以及降临到他们生活历程中的偶然事件的影响。我们必须问道：根据什么原则，自由平等的道德人会允许他们的关系受到社会运气和自然博彩的影响？既然没有人应该得到他在天赋分配中的位置以及他在社会上的起跑点，因此“应得”并不是一个回答。但是自由平等的公民希望偶然性的影响受到某种原则的调控，如果确实存在着一个合乎情理的原则的话。

[246]

当我们遵循最大化最小值标准时，那么能力的自然分配就可以在某些方面被视为是一种集体资产。尽管平等分配或许看来与自由道德人的平等更为一致（至少在分配是一种选择时是这样），但这并不是一个消除自然差异的理由，更不要说是摧毁那些非凡天赋的理由了。相反，自然差异会被视为是一种互惠互利的机会，尤其是这些差异经常是互补的，而且会成为社会纽带的一个基础。社会制度可以利用各种能力，只要不平等的程度没有超过为社会的幸运者带来相应利益而必须允许的程度，并且平等的民主的自由权体系并没有受到不利的冲击。同样的限制也适用于社会阶级之间的不平等。因此，初看起来，自然资质的分配和人们生活前景的社会偶然性威胁了自由平等的道德人之间的关系。但是只要满足了最大化最小值标准，这种关系就能得到维系：没有人能够从自然运气和社会偶然性中获利，除非这种获利以某

种方式使每一个人（尤其是社会中处于最不利地位的人）获益。<sup>①</sup>

我想，这意味着最大化最小值标准至少有一个自然的诠释。上述评论中有一个原则，即没有任何人应该从某些不应得的偶然性（这些偶然性，如阶级来源、自然能力等会对人的生活前景产生深刻而长远的影响）中获利，除非这种获利同时以某些方式去帮助别人；如果原初状态的各派为此原则所触动的话，那么他们在原初状态中会选择的标准就是最大化最小值标准。并且，此标准看起来尤其适合那个采纳了正义两原则的其余部分的社会：它可以扩展已经潜在于社会基本结构中的民主观念，使之可以用于规制上述那些不平等。而且，我认为说最大化最小值标准没有赋予效率任何权重是错误的。它在不平等中加入了一个功能性贡献规则（rule of functional contribution）；并且因为它应用到互惠的社会安排上，因此它就将一定的权重赋予了效率。这一点，在只有两个相关阶层的情形里就可以看得非常清楚了；在此，最大化最小值规则选出了最接近平等的（帕累托）效率点。因此，至少在此例子中，它有另一种诠释，也就是作为严格平等和最大化平均利益（根据基本益品来衡量）之间的自然汇聚点。<sup>②</sup>

在《正义论》中，我首先指出了最大化最小值准则的这些诠释，以及它与一种民主观念的关联性；但我并不打算将对某种道德理念的接受直接地赋予原初状态中的人们，尽管我认为这样做也许行得通。相反，我的论证是：界定着原初状态的那些条件已然要求任何合乎情理的、被构想为自由平等道德人的个体，在我们所讨论的两次配对比较中去认可（带有最大化最小

<sup>①</sup>对于以此方式来诠释的最大化最小值标准的批评，参见Robert Nozick, "Distributive Justice," *Philosophy and Public Affairs* (Fall 1973), esp. pp. 107—125。

<sup>②</sup>参见一些理论家的评论：E. S. Phelps, "Wage Taxation for Economic Justice," *Quarterly Journal of Economics*, 77 (Aug. 1973), 334—337。以及A. B. Atkinson, "How Progressive Should Income-Tax Be?" in *Essays in Modern Economics*, M. Parkin, ed. (London: Longmans, 1973), pp. 105—108。但是，当存在着三个或更多的相关阶层时，我不知道汇聚点是否能够界定得足够清晰以支撑第二种诠释。问题是我们需要一种对平等的量度。如果我们使用最大最小值标准本身作为一种量度，此诠释当然并不是一般性地成立的。我感谢Partha Dasgupta促使我澄清这一点。

值标准的) 正义两原则。如我们已经看到的那样, 假定这些条件获得一种独立的哲学辩护或者经过反思后我们觉得它们所意味着的东西具有足够的吸引力, 那么这样的一种论证就是令人满意的。正是在这一点上, 风险厌恶的问题出现了, 这是亚历山大与马斯格雷夫都持异议的地方。但是, 我并没有简单地去设定原初各派对风险具有一种独特的或专门的厌恶; 如果真是这样, 那么这种设定的确是根本没有论证的。<sup>①</sup>毋宁说, 原初状态的特征, 当人们考虑这些特征的聚合力量之时, 就会引导合乎情理的人去做某些选择, 而这些选择仿佛是高度的风险厌恶者所做出的那样。或者换种方式来表达: 给定可得的候选项的一个清单, 一个保守的决定才是唯一明智的决定。因此, 这样的一个选择, 正如亚历山大所言是强加的; 但这种强加并非任意的, 而是通过汇集原初状态那些比较弱的以及比较基本的条件(这些条件的每一个, 都有其恰当的来源或是有辩护的)而做出的。

更加具体地说, 我说无知之幕是完全的, 是在它施加了如下三个条件的意义上说的: (a) 各派并没有关于他们的欲望和目的的任何知识(除了那些包含在善的单薄理论中的欲望和目的, 它们旨在为基本益品的解释提供支撑), 因此也没有关于他们在社会中的选择函数(choice functions)的任何观念; (b) 他们并不知道, 更不用说可以估算出他们身处的社会环境, 以及该社会中可以加以利用的技术手段; 以及(c) 即使他们可以估算出这些可能性, 他们也没有可以依赖的根据去假定某种概率分布; 而且在此限制内, 不充分理由原则(the principle of insufficient reason)\*也不是一个合理的设定概率的方式。如果人们接受了无知之幕背后所预示着的这种形式性的道德限制(如公平的理念以及康德式的解释), 那么他就必须同时接受它们所导致的选择。<sup>②</sup>

[248]

①参见*A Theory of Justice*, p. 172。

\*所谓的“不充分理由原则”要求: 在概率无法判断的情况下, 赋予各种可能性同等机会。——译者注

②参见*A Theory of Justice*, pp. 152-156。康德式的解释, 参见第40节, pp.251—257。

我坚持认为，在我所考虑的少数几个配对比较中，正义两原则一定会获得人们的同意。不过，我的论证最好也是直觉性的，尽管找到一种形式性的论据也不是不可能。阿罗与赫维茨最近已经表明：如果完全的无知识被认为是意味着对于具有相似结果的社会状态允许列删除（the permissibility of column deletion），那么从对选择函数的其他可行的限制看，该决定取决于由具有相似结果的代表性状态的最大值与最小值结果组成的有序对的一种排列。因此，该选择只取决于最大值与最小值状态，以及它们之间的差异。<sup>①</sup>当然，阿罗与赫维茨假定的信息比原初状态所允许的要多，因为原初各派并没有方法去估算最大值与最小值的结果。也许原初状态中对信息的更强限制迫使人们的决定仅仅取决于最小值，这种最小值是在某种恰当的一般意义上定义的（由最大化最小值标准来作为例证）。

不过，即使是这样的形式性论据也是有启发的，它们应该得到谨慎的对待。我们必须检验它们的前提是否合理，以及是否真的表达了应该用来刻画原初状态的那些条件。我在这里提到这种可能性，只是为了驳斥如下这个批评：一种特殊甚至极端的对待风险的态度，只是简单地被设定为描述原初状态的那些条件的一部分。我已经指出了：任何这样的态度，其实都是其他假设的一个结果。还有，目前该论证所依赖的或然率，其意义和诠释都存在诸多分歧，因此那个建立在完全无知的条件之上的论证，最好用做支持来自承诺的张力（the strains of commitment）的论证，这正是我下面要讨论的。

## VI 契约的条件与承诺的张力

来自承诺张力的论证在“作为公平的正义”中具有一个重要的地位，并

---

<sup>①</sup>参见K. J. Arrow and Leonid Hurwicz, "An Optimality Criterion for Decision Making Under Ignorance," in *Uncertainty and Expectation in Economics*, C. F. Carter and J. L. Ford, eds. (Oxford, Basil Blackwell, 1972), pp. 1—11.

且一个契约（协议）的概念对它而言是本质性的。亚历山大质疑此概念是否发挥了任何作用；他认为所需要的只是一个选择的概念（the concept of a choice）。我希望表明为什么这种看法是不正确的。

作为开始，我要指出契约的概念至少出现在“作为公平的正义”的三个地方：第一，它提醒我们（尽管其他理念也这样）自由平等道德人之间的差别性，他们将自己看作是有资格向其他人提出自己的主张要求的人；个体们并非仅仅是容器人（container-persons），仿佛只是装载不同水平的满足的地方。因此，古典效用主义的合并程序从一开始就很成问题。

第二，契约的观念导入了公共性的条件，它具有广泛而又错综复杂的分支。实际上，这是契约论最具代表性的特征之一。如前所述，这些条件要求各派根据正义观念的公共效应来评价它们，并且在这里重要的是考虑给自尊的社会基础所带来的结果。

第三，契约的概念（契约的条件）引入了对原初各派的一个进一步的限制。有人认为并非如此，质疑者的想法可能是这样的：原初状态中的协议（agreement）必须经由全体一致才能达成，但由于原初状态中每一个人都被置于对称的位置上，因此他们所有人都愿意采纳相同的原则。那么问题就来了：既然不存在需要商讨的差别，那么为什么还需要一个协议？答案是：并不能把达成一个没有约束性投票的、全体一致的协议，等同于每个人都达致了相同的选择或形成了相同的意向。因为人们给出的这种许诺（undertaking）同样会影响其他人的慎思，因此这样得到的协议，就与人们没有给出这种许诺的情况下做出的选择并不一样。只是因为契约条件从一开始就规约着原初各派的慎思，他们认可相同原则的意愿才引发了人们的一种幻觉：认为这些条件是多余无用的。

总的说来，可以被同意的那一类东西，包含在并且小于可以理性地选择的那类东西。我们可以决定去碰下运气，同时盘算着如果事情变得非常糟糕，那么我们就应尽可能地从目前处境中撤出。但如果我们达成了协议，我们必须接受其结果；并因此，真诚地去做出一个承诺，我们就必须不

[250]

能只是打算尊崇它，而且必须有理由相信我们能够去履行承诺。因此，该契约条件就是一个意义重大的进一步限制。

在原初状态中诉诸契约的概念的理由，在于它与一个组织有序社会的特征相符合。例如，这些特征要求每个人都接受并且知道其他人也接受相同的正义原则 [I(1)]；因此，这样的社会的公民，无论他们的社会地位如何，都认为该社会的安排对于他们的正义观而言是可接受的。应该没有任何人将他们的处境看作是受羞辱或被贬损的，没有任何人应该屈从那些他们不得不憎恨的处境，或由于胆小或怕遭受报复而屈从于这样的环境 [I(7)]。去接受或尊崇合意的正义原则，意味着自愿地将它们当做是公共的正义观念来应用，并且在我们的思想和行动中认可这些原则带来的结果。一个组织有序社会的这样那样的特征，正是通过契约条件整合进原初状态的描述中去的。

因此，契约的概念导致了来自承诺张力的论证。<sup>①</sup>该理念是这样的：因为每一个人都真诚地做出承诺，而不仅仅是做出相同的选择，那么如果人们有理由去怀疑他们是否有能力去承受某一原则被持续一致地应用所带来的后果的话，那么他们就不能去同意该原则。这个限制会同样地影响每一个人的慎思，尤其是因为他们必须将如下这几点铭记于心：此协议是终极性的，将永久性地约束他们以及他们的后代，此协议也将产生一个应用到社会基本结构的公共的正义观等等。因此，考虑一下任何两个观念：给定一些可能的环境，如果第一个观念将允许或要求一些人们不能够接受的社会地位；而第二个观念带来的社会安排是每个人在所有境况中都可以认可的，那么获得同意的必定是第二个观念。我已论证指出，根据对保障基本自由权的最高利益的关注以及其他考虑，正义两原则将在与平均效用原则的配对比较的对抗中胜出。正义两原则总是为所有人确保了他们可接受的条件，而效用标准却做不到这一点。但在第二次配对比较中，如果效用原则代替了最大化最小值原

<sup>①</sup>参见 *A Theory of Justice*, pp. 175—176。

则，这种检验就变得不是那么明显了；但我相信一旦我们引入了建立在公共性和稳定性等基础上的更加精致的考虑后，这种检验仍然是有力的。<sup>①</sup>

我们应该要注意到此论证的两个假设。首先，各派如何知道，他们所处的社会环境并没有把所有可得的、能够确保社会地位对所有人而言都是可接受的正义观（那些在比较清单上的正义观）都排除掉了呢？有关正义的环境的设定 [尤其是中度匮乏以及合作的富有成效性的假定I（8）、I（10）]，目的就是为了确保某些正义观的确能够保障某些所有人都可以认可的社会地位，至少只要正义的两原则在清单上时是如此。因此，正义的环境部分地作为一种存在的假设（existence assumption）发挥作用。 [251]

其次，在什么基础上，我们可以认为不同的人会觉得相同的社会地位是可接受的，并因此相似地对社会基本结构进行评估呢？因为如果不是这样的话，对一个人而言要排除的观念对另外的人而言却并非如此，因此最大化最小值的解决方案是不确定的。在这一点上，人们必须使用基本益品的指标：出于理论性的目的，此指标作为一个共同的标准而发挥作用。如果任何人觉得最糟糕的地位是可以接受的，那么所有人亦复如此，更不用说在此之上的那些地位对每一个人而言的可接受性。在此方面，该指标类似于一个共享的选择函数（a shared choice function）。但这并不意味着人们具有相同的欲望和终极目的；事实上，我们假定这些欲望和目的是多样并且冲突的。但如前所述，社会并不对公民的偏好和目的负责，只需确保它们是可允许的以及与为保持稳定性所必需的有效正义感相容。

对于此论证有两个简要的观察。很显然，它排除了某种类型的随机性：如果人们意识到他有可能（无论此可能性有多小）无能力遵循某个原则，那么他就不能接受此原则。正是在这一点上，上述的完全无知识所意味着的东西开始进入，因为这要求人们在原初状态中考虑最坏的可能性并且将它们看作是一种真实的可能性。即使冒巨大风险可能是理性的，但契约条件施加了

---

<sup>①</sup>参见我在本文集第11篇所做的评论，pp. 228—230。



一种强烈的要求：如果风险的可能结果不是人们可以诚心诚意地接受的，那么各派必须拒绝所有这样的风险。

最后，承诺的张力必须按照如下方式来估算。给定某种正义观，我们必须决定是否在某些环境，在这些环境之下那个正义观的实现将会导致任何不可接受的社会地位的出现。我们并不是要去考虑由于某些人要从非正义社会中的一种较优的社会地位转换到一个正义社会中的次优（无论是绝对的还是相对的，或者两者都是）的社会地位所产生的承诺张力。毋宁说，人们要去问：如果试验性把他们自己投进某种运作中的社会条件下，会产生的张力是什么？因此，我们必须尝试去评估一下相应的组织有序社会是否可以被所有人在一种稳定的均衡中所认可；以及基于这一点，评估下哪个社会更好一点或更糟糕。承诺的张力的检验所应用到的那些情形中，从非正义社会假设性地转变到正义社会的情形是不相关的。<sup>①</sup>

[252]

### Ⅲ 马斯格雷夫论闲暇的权衡：最大化最小值并不仅仅是次优的

遗憾的是，篇幅有限，我只能对马斯格雷夫的文章做一些简短评论。因为我之前的论述回应了他在其论文第一部分所提出的问题，接下来我将我的评论限于他论文的第二部分，也就是论闲暇的权衡（trade-off）。

问题是这样的：我在其他地方指出过，如果社会对自然资质进行定额课税（a lump sum tax），资质较高的人就缴税越多，那么最大化最小值标准就会符合马克思所述的准则：“各尽所能，按需分配。”<sup>②</sup>这么一来，收

<sup>①</sup>在这一点上，由于我自己论述得不清晰，恐怕对亚历山大造成了误导。《正义论》第176页的基本思想是不正确的。

<sup>②</sup>参见本论文集第11篇，第231页。关于此准则本身，参见*Critique of the Gotha Program*, May, 1875。马克思脑海里所想到的可能是Louis Blanc 为他的书*Organisation du Travail* (Paris, 1850) 第九版添加的一段话。相关句子是这样的：“L'egalité n'est donc que le proportionnalité, et elle n'existera d'une manière véritable que lorsque chacun, (转下页)

人方面的不平等就能大大减少，如果不是说完全消除了的话。马克思似乎认为，只有正义的环境被超越了，这一准则才能得到应用；因为它属于一个获得了充分发展的社会主义社会，在这样的社会里，工作本身是生命的首要需要（das erste Lebensbedürfnis）并且中度匮乏的限制不复存在。因此，在此意义上，这并非一个正义的准则，而是适合于一个超越正义的社会准则。

但马斯格雷夫相信，这在严格意义上是一个正义的准则，并且对自然能力（潜在的收入能力）进行定额课税的理念，至少在理论上表明了它是怎样应用到正义的环境中的。每一个人都认识到这样的制度规划存在着巨大的实践困难；能力可能是无法量度的，而个人在这样的制度下会有非常强的动机去隐藏自己的天赋。我曾经提到过另外一个困难，也就是对自由的干预。尽管我没有解释，但我的意思是对那些（如前所定义的）基本自由权的干预。受征税影响的闲暇与收入之间的权衡，除非它干预了那些基本自由权，否则它就不构成对自由的干预；当然，为了确定这种干预何时发生了，我们需要对此做出一个更加详尽的说明。

因此，从理论的观点看，我对马斯格雷夫的计划并无异议。尽管闲暇的理念在我看来还需要进一步明晰化，但也许存在好的理由去如马斯格雷夫提议的那样将之涵括进基本益品的清单里，并且这样做与那些基本自由权是相容的。闲暇是否应该被包含进基本益品清单里，取决于如何理解这些益品以及将闲暇算做这些益品中的一种可行性。我只是想补充一点，基本益品的指标，并非如马斯格雷夫的讨论所认为的那样，是对福利的一种衡量；但这一点之前已经阐述过，无须再论。 [253]

尽管是这样，但我怀疑对自然能力进行定额课税的理念，所遭遇到的困难不仅仅是实践方面的。事实上，甚至自然能力是否以某种形式存在，而这

---

（接上页）d'après la loi écrite euquelquesortedans son organisation par Dieu lui-même, PRODUIRA SELON SES FACULTES ET CONSOMMERA SELON SES BESOINS, " p. 72。

种形式的存在又是能够为了定额课税的目的而进行（即使是理论性地）量度的，这都是有疑问的。如果一种能力，如人脑中存在着的一台计算机所具有的能力那样，是可量度的和固定的且其社会用途是恒定不变的，那么当然没问题。但是如智力这样的自然能力，根本不是一种固定不变的与生俱来的能力。它肯定具有由不同的社会条件塑造培育的、无限多的纬度；即使作为一种潜在的而不是实现了的能力，它也必定以各种难以理解的和复杂的方式呈现出显著的多样性。在影响这些能力的要素当中，包括直接与这些能力的培养和认可相关的社会态度和制度。因此，潜在的收入能力并非是某种独立于社会形式和生活过程的特殊的偶然性的东西，因此，定额课税的理念也无从应用。所有这些都已经足够糟糕，但如果我们问“要征多少税，应该在人一生中的什么时候进行估算呢”这样的问题的话，那么情况就变得更加糟糕。但我认为，所有这些都不影响最大化最小值原则：我们仍然可以说，无论人们的自然禀赋是什么、社会环境对其影响如何，没有任何人可以从这些偶然性中获利，除非这种获利以某种方式有助于增进每一个人的利益。

但是，我们并不能得出结论说，马斯格雷夫其计划方向上的所有征税形式都被排除了。其他的可能性也许能被证明是可行的，但大概至少某种程度的不平等将会仍然存在。我只是补充一点，如果上述评论是正确的，并且定额征税版本的最大化最小值原则在理论上是不可行的，那么，我认为将（如前面定义的）最大化最小值原则仅仅看作是正义的次优准则是误导性的。相反，马克思可能是对的：他提出的这个准则预设了一个超越正义的社会；并且即使给定正义的制度，若要使此设想得以实行的话，也会比任何可行的征税体系要求更多的东西。

## 第十三篇 一个康德式的平等观念(1975)

[254]

我在以下讨论中的目的，是对支持着《正义论》中所表达的观点和此处所考虑的原则的平等观念做一个简短的解说。我希望能够简洁地、非正式地陈述一个根本的直觉性的理念；因此我不打算从原初状态出发展开论证。<sup>①</sup>事实上，只是到本文的结尾才会提到这一建构，而且那也只是为了标示出它在对已经阐述过的平等观念做出一个康德式解释中的作用。

### I

任何正义观念在充分阐释之后，都表达了关于人、人与人的关系，以及社会合作的一般结构和目的的观念。接受代表了一个正义观念的原则也就是

---

<sup>①</sup>《正义论》(John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1971)中的论证同样也是非正式的，因为我对正义原则的论证是通过列出一个传统的哲学概念的清单，然后考虑各种支持它们的理由的一种平衡来进行的。不过，形式的论证似乎也是可能的。斯特拉思尼克(Steven Strasnick)找到了一个论证：当关于社会选择的函数的某些熟悉的条件(它们看上去自然而然地与原初状态有关)，加上一个偏好优先性的原则，就能推导出差异原则。他还证明了，当阿罗(Arrow)的独立条件(在阿罗不可能性定理的论证中使用的)被修改以包容偏好优先性的观念后，就能推导出某种形式的差异原则。

接受了一个关于人的理想（an ideal of the person）；我们在按照这些原则  
[255] 行事的同时也就实现了这一理想。故而让我们首先尝试刻画我们所希望成为  
的那种人，以及我们所愿意生活于其中，并让它塑造我们的兴趣和品格的  
社会。这样，我们就获得了一个组织有序社会的观念。我将先描述这一观  
念，然后用它解释关于平等的一个康德式观念。

首先，一个组织有序社会是由一个关于正义的公共观念有效地规制着的。也就是说，在这个社会中，所有社会成员都接受并且知道其他人接受同样的正义原则及正义观。进一步，基本的社会制度及其整合而成的一个框架（基本结构）事实上满足这些原则，而且所有人都有充分的理由相信这一点。最后，公共性还意味着公共观念建立在通过普遍接受的方法所确立起来的合乎情理的信念之上；同样，这些原则在基本的社会制度安排中的落实也是如此。公共性的这一最后方面并不是指人人都相信同样的宗教的、道德的和理论的信念。相反，我们假设在这些问题上存在着尖锐的，乃至无法调和的差异。但是同时又存在着一个共识性的理解：正义的原则及其在社会的基本结构中的落实应当被受到通常承认的理性程序支持的考虑和证据决定。

其次，我假设一个组织有序社会的成员都是，而且也自视为自由和平等的道德人。他们是道德人，因为当他们达到理性的年纪后，每个人都拥有，而且也把其他人看作拥有一个实现了的正义感；而且这一情感在大多数情况下支配着他们的行为。他们是平等的；这表达在这样的假设中：他们每个人都拥有，而且把自己视为拥有在决定调控其社会的基本安排的原则中得到平等的尊重和考虑的权利。最后，我们对他们是自由人的表达是通过规定他们每个人都拥有，并且把自己视为拥有根本性的目的和高阶的利益（关于他们的善的观念），他们可以以这些目的和利益的名义在设计他们的制度时对彼此提出要求。同时，作为自由人，他们不把自己看作不可避免地束缚于或等同于任何他们在某个时刻持有的特定基本利益体系。相反，他们认为有能力修订和改变这些终极目的；他们在这方面把保持自己的自由放在优先地位。

此外，我还假设一个组织有序社会相对于一个正义观是稳定的。这意味着社会制度产生了具有有效支持作用的正义感。社会成员将社会看作是一个持续进行下去的事业，他们在其成长过程中获得了对公共观念的忠诚，而且这一忠诚通常总能克服各种诱惑和社会生活中的压力。 [256]

我们现在要讨论的是一个正义观念以及属于这一观念的平等理念。所以让我们假设一个组织有序社会在正义的环境下存在。这些环境使得某种正义观念成为必要，而且需要它发挥特定的作用。首先，存在着适度的匮乏。这意味着虽然社会合作是富有成效的且对彼此都有利的（一个人或群体的获益不必是另一个人或群体的损失），但自然资源和技术水平还是使共同努力的成果不足以满足人们的要求。其次，不同的人 and 团体持有相互对立的善观念，这使他们彼此提出互相冲突的要求；他们还相信相互冲突的宗教的、哲学的和道德的信念（公共观念在这些问题上给公民留下充分的自由空间），并且在许多重要的事情上评价和举证的方式也都不同。在这些环境之下，组织有序社会的成员们对于他们的合作所生产的利益如何分配将不会持一种无所谓的态度。这样，就需要有一组原则来对影响这一利益划分的社会安排进行判定。因此正义原则的作用就是指派社会基本结构中的权利和义务，确定各种制度影响社会合作的总体分配方式。基本结构是正义的首要主题，正义原则首先就用在基本结构上。

也许看到这一点是有用的：一个组织有序社会的观念是宗教宽容理念的延展。可以考虑这样一个多元社会，其中存在着宗教的、种族的或文化的分裂，但它的不同群体都对规制着他们根本制度的原则体系有坚定的理解。尽管他们在其他事情上分歧很深，他们对这一原则的框架却有一个公共的共识，公民们忠诚于它。一个组织有序社会并没有在所有事情上都达到社会和谐，尽管那也许是十分可欲的；但是它已经达到了相当程度的正义，并且建立了公民友谊的基础，使得人们的稳固结合一体成为可能。

## II

组织有序社会的观念假设正义的首要主题是基本结构、根本性的社会制度以及它们被整合于一个框架中的安排。但这一假设的理由是什么？首先，任何对社会正义的讨论都必须解释基本结构的本性。假设我们从一个看上去十分吸引人的理念开始：让社会依照人们自由达成的各种协议（这些协议是公平地达至和得到充分尊重的）的要求来发展和运作。但是我们立即就要对什么时候协议是自由的和它们达成时的公平条件做出一个解释。此外，尽管这些条件在早期可能被满足过，协议的累积后果加上社会的和历史的偶然性很有可能会改变制度与机会，使得自由和公平协议的条件不再成立。基本结构规定了个人、群体、团体发生于其中的背景条件。除非这一结构受到调控和修正，从而一直保持着正义，否则社会过程及其程序和后果就不再会是正义的，无论自由的和公平的具体交易就其自身看起来是什么样子。我们对这一原则的承认表现在我们的这一说法上：除非对收入和财富的先前分配以及市场结构是公平的，源于自愿的市场交易的分配一般来说就不可能是公平的。所以我们看来不得不从对一个正义的基本结构的说明开始。这就相当于承认最重要的协议是建立规制这一基本结构的原则协议。进一步，这些原则必须事先就得到承认。如果现在才来承认它，大家已经知道他们的目前处境了，这会使得有些人利用社会和自然的偶然性，以及历史偶然性和累积效应带来的结果为自己牟取正当的利益。

还有其他的考虑也支持把基本结构当做正义的首要主题。人们一直承认社会体系塑造着社会成员的欲望和抱负；它在很大程度上决定了人们希望成为什么人，以及他们确实是何种人。所以一个经济体系不仅是一个满足现存要求和欲望的制度性设置，而且是塑造将来的要求和欲望的方式。对于这样一个具有深远地影响我们的自我观和对我们的利益与目标看法的制度框架，应当用什么原则加以调控呢？如果我们考虑到基本结构包含着社会的和经济的的不平等，这一问题就显得更为关键了。我认为这些不平等因为各种理

由而是必须的，或者说是非常有益的：它们是使社会安排得以运作和维系所必不可少的，或者说它们作为一种刺激机制发挥作用；它们也可能是一种把资源放在能够对资源做出最佳社会使用的人手中的方式；如此等等。不管怎样，既然存在这些不平等，个人的生活前景就必然会受到他们的家庭和阶级出身、他们的自然禀赋和（尤其早期）成长发展中的偶然情况，以及他们一 [258] 生中的其他偶然遭遇的深刻影响。所以，社会结构以各种方式限制了人们的抱负和希望，因为他们有理由部分地根据自己在这—结构中的位置看待自己，并且考虑他们可以现实地期望的手段和机会。

因此，基本结构的正义具有头等的重要性。正义的首要问题是决定调控不平等以及调整社会、自然和历史偶然性带来的深刻与久远后果的原则。这一原则之所以重要，尤其是因为这些偶然性与不平等结合在一起，如果任其自行发展，会产生出与一个组织有序社会所应有的自由平等形成尖锐冲突的种种倾向。考虑到基本结构的特殊地位，我们不能假设适宜于它的原则是在其框架中发生的、日常生活中管理个人和团体行为的熟悉原则的自然应用甚至简单的延伸。更有可能的是，我们必须从我们的日常视角中解脱出来，采取一个更为全面的视角。

### III

我将先陈述和解释正义的两原则，然后讨论它们对于一个组织有序社会的适宜性。这些原则的表述如下：

1. 每一个人，在与所有人同样的自由兼容情况下，都有平等的权利去拥有最广泛的基本自由。

2. 社会的和经济的的不平等必须符合两个条件：它们必须是(a)有助于社会中最不利成员的最大预期利益的（最大化最小值公平标准），而且(b)与不平等相依系的地位和职位对所有人平等地开放。



这些原则中的第一条比第二条优先。对于最不利群体的利益的量度是由“社会性基本益品”的指标加以规定的。我把这些益品大致称为权利、自由、机会、收入和财富，以及自尊的社会基础。人们被假设不管需要其他什么东西，或不管他们的终极目的是什么，都需要这些益品。“最为不利的群体”的定义是非常粗糙的，它指的是位于那些受到三种主要偶然遭遇最坏影响的人群交叉之处的人。故而这一群体包括家庭和阶级出身比其他人更为不利的人，也包括自然禀赋限制了自己更好地发展的人，以及那些运气相对差的人；他们都还在正常范围内（下面会提到），都还具有基于社会基本益品的相关手段。无疑，对这些描述还需要各种精确化，但是对“最不利群体”的定义已经恰当地表达了它与偶然性问题的关联，而且对我们目前的讨论已经够用了。

我还假设每个人都在正常的范围中拥有身体的需求和精神的能力，所以特殊健康照顾和如何对待精神缺陷者的问题不会出现。这些极端情况不仅会过早引入那些把我们推向正义理论之外的困难，而且会让我们思考遥远的人，为他们的命运悲伤焦虑，从而打扰了我们的道德知觉。但是，正义的首要问题关系到的是那些能正常地作为社会充分和积极的参与者的人之间的关系，他们直接或间接地在其一生当中联合在一起。

一个组织有序社会的成员是自由平等的；所以让我们先考虑正义两原则对其自由的适宜性，然后是对其平等的适宜性。这些原则反映了他们的自由的两个方面，即自由与责任。我将依次阐述。就自由而言，我们可能记得，组织有序社会中的人他们将自己看作是具有一些根本的目的和利益的，如果有可能的话，他们必须捍卫对这些目的和利益的主张。在社会制度设计中，部分的正是以这些利益之名，他们拥有一种获得平等考虑和平等尊重的权利。宗教利益是最为令人熟悉的历史性例子；此外还有在人身的完整性中所体现的利益（不受精神压迫和身体侵害的自由）。组织有序社会对于这些利益的具体表达问题是开放的，只规定了它们的一般形式。但人们的确假定他们具有这些利益；而且还假定为确保这些利益所必需的诸种基本自由

权，是通过第一原则来保障的。

在这里，很重要的是要注意到：这些基本自由权是由关于基本自由权项的一个特定的清单来定义的；这些自由权中比较重要的包括：思想自由和良心自由，人身自由和政治自由。这些自由权在应用上有一个中心范围，在此范围内，它们唯有在与其他的的基本自由权项发生冲突时才可以被限制和妥协。既然它们在相互冲突时可以被限制，这些自由权项中没有任何一个绝对的。不过不管它们如何协调为一个体系，这一体系对所有人都必须是一样的。也许很难，或者不可能独立于一个给定的良序社会的具体社会、经济和技术的环境而对这些自由给出一个完全的定义。但是，我们的假设乃是：这样一个清单的一般形式可以以相当的精确性设计出来，以便去支撑这种正义观。当然，不在这个清单上的那些自由权项，比如，对于自己的财产权、自由放任主义所理解的契约自由权等，它们都不是基本性的。因此它们也不受到第一原则的优先性的保障。<sup>①</sup> [260]

那么，认为正义两原则对于一个组织有序社会是合宜的，其中一个理由就是它们能够保障这样的社会成员应该具有的根本性利益。对这一结论的其他理由可以通过更为详尽地描述一个自由人的观念而给出。于是我们可以假设这样的人把自己视为对以下事务具有一个高阶的利益：自己的其他利益，甚至包括他们的根本性利益是如何受到社会制度的塑造和调控的。正如我前面提到的，他们不认为自己是不可能地被束缚在关于基本性利益的任何具体体系中；相反，他们认为自己有能力修订和改变这些终极目的。所以，他们愿意给予自己这么做的自由以优先性；所以他们对自己目的开始时的认同和持续的忠诚都需要在他们是自由的条件下做出和不断确证。或者用另外的方式说就是，一个组织有序社会的成员被视为对自己的根本性利益和目的负有责任。作为某个具体团体的成员，有些人也许在实践中决定把这一

---

<sup>①</sup>这一段话确证了哈特(H. L. Hart)的解释。参看他对于自由及其优先性的讨论，*Chicago Law Review*, 40 (April 1973):536—540.

责任的大部分交付给别人，但是基本结构不能如此安排，以至于人们无力发展他们负责任的能力，或是当他们获得了这一能力后阻碍其发挥。社会安排必须尊重他们的自主性，而这就提示了正义两原则的合宜性。

#### IV

关于责任的这些最后评论可以与社会基本益品的作用联系起来得到进一步阐释。正如我已经说的，这些东西是我们假设一个组织有序社会中的人，无论其终极目的是什么都需要的。正义两原则在评估基本结构的时候依据的也是这些益品：权利、自由、机会、收入和财富，以及自尊的社会基础。最后一点指的是基本结构中很有可能以重要的方式影响个人的自尊（self-respect）和自重（self-esteem）的特征（两者并不能等同）。<sup>①</sup>第二原则的(a)部分（差别原则，或者用经济学家喜欢的术语说，是指最大化最小值标准）使用这些益品的一个指标来确定谁是最不利的群体。当然，要设计出令人满意的指标是十分困难的，但是我将不讨论这一问题。在此特别有关的有两点：第一，社会基本益品是社会制度的某些客观特征，也是人们与这些社会制度有关的境遇的客观特征；第二，要使用这些益品的同一个指标来比较各人的社会环境。很明显，虽然这一指标提供了在解决正义问题中对人际比较的一个基础，它并不能量度个人的整体满意或不满意的程度。当然，在这样的指标中采纳的精确权重无法事先就定下来，因为它们多多少少要根据社会条件加以调整。开始时可以定下来的是对于这些权重的某些限制，就像第一原则的优先性所显示的。

自由人的责任已经蕴含在对于基本益品的使用中，这一点可以从下面看出来。我们假设人们能够根据环境控制和修订自己的要求和欲望，而且他们有责任这么做，只要正义原则得到了满足（在组织有序社会中这一点是可以

---

<sup>①</sup>在本文集第14篇对于基本益品的说明的诠释中，我讨论了这些问题。

保证的)。人们不会把自己的要求和欲望看作是由自己无法控制的偶发事件所决定的。我们并不是好像被它们“袭击”的(如我们或许会被疾病袭击那样)。因此,尽管患病本身就能支持要求得到药品和诊疗的主张,但我们的要求和欲望本身却不能以同样方式要求得到某些手段来满足它们。

当然,这不是说无论环境如何,人们也必须修订他们的欲望和目的。基本益品的学说并不要求具备哲人的品德。社会的责任是支撑正义原则并保障每个人在平等自由和公平的机会平等框架中对基本益品的公平分享(由差别原则决定)。在这一责任分工的限度内,个人和团体被期望去形成和修订他们的目标和要求。因此,组织有序社会的成员中存在着一个理解:作为公民他们将只对某类东西提出主张,这类东西是正义原则所允许的。对某些抱负的强烈感情和热切渴望本身,并不会使任何人可以在社会资源分配或公共制度的设计上可以主张得到什么。出于社会正义的目的,一个恰当的人际比较的基础是社会基本益品的指标而不是情感的力度和欲望的强度。基本益品的理论是需求观念的一种扩展,它们与抱负和欲望是不同的。因此我们可以说,作为公民,组织有序社会的成员集体性地承担起如下责任:在对(扩展性)需求的一个公共量度基础上,他们之间相互正义地对待的责任;而作为个体和联合体的一员,他们对自己的偏好和自己愿为之献身的东西负责。 [262]

## V

现在我将讨论从组织有序社会成员的平等的角度看,正义两原则是否是合宜的。平等的自由权与公平的机会平等[第二原则的(b)部分]是这一平等的自然表达。因此我假设,这样的社会是一个存在着某种形式的民主社会。故而我们的问题是:一个民主社会的成员根据什么原则能够允许基本结构的各种倾向受到社会的、自然的和历史的偶然事件的深刻影响?

既然我们把公民们看作是自由和平等的道德人(有关平等的自由的第一原则的优先性对此进行了制度性表达),明显的出发点就是假设所有的社

会基本益品，尤其是收入与财富，应当是平等的：人人应当分到平等的一份。但是社会必须考虑组织化的要求和经济效率。所以，坚持平等划分是不合情理的。基本结构应当允许不平等，只要它们有助于所有人境遇的改进，包括最为不利的群体的境遇；当然这些不平等必须与平等的自由权与公平的机会平等一致。因为我们是从平等的分配开始的，所以那些最少受益者可以说具有某种否决权；这样我们就得到了差别原则。因为我们把平等当做比较的基础，那些获益更多的人就必须向那些获益最少的人为自己所作所为的正当性作辩护。

在解释这一原则的时候，有几件事情必须注意。第一，它首先运用在调控社会和经济不平等的主要公共原则和政策上。它被用来调整资格权利（entitlements）和报酬的体系，以及这一体系所使用的标准和准则。因此比如说，差别原则可以用在所得税和财产税上，用在金融和经济政策上。但它并不适用于具体的交易或分配上，通常也不能用在小规模的和局部性的决策中，毋宁说它应用到这些行为发生的背景上。对于实际的分配，不要求任何可以观察到的模式，甚至不需要也许可以用它们进行计算的不平等程度的量度（诸如基尼指数）。<sup>①</sup>所要求的一切就是：不平等必须对那些受益最少的人具有功能性的贡献。最后，我们的目的并不是彻底消除各种各样的偶然性，因为有些这样的偶然性看来是无法避免的。故而尽管对自然禀赋的平等分配看起来与自由人的平等更为一致，重新分配这些禀赋的问题（如果这是可以想象的）并不发生，因为这与人的完整性不一致。我们也不必对这些不同究竟有多大做出特别的假设；我们只是假设它们受到所有三种类型的偶然事件在生活中展开的影响。问题是：一个民主社会根据什么标准去组织合作并安排资格权利体系，使之鼓励和奖励生产性努力？我们对我们的自然能力具有权利，也对我们因为参与在一个公平的社会过程中而有资格的东西具有

[263]

---

<sup>①</sup>有关对这样的量度的讨论，参看A. K. Sen, *On Economic Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1973), ch.2.

权利。问题是如何描述这一过程的？<sup>①</sup>

初看上去，差别原则似乎对最为不利的群体是一种任意的歧视对待。但是为了简单起见，让我们假设只有两个群体，一个比另一个幸运得多。社会可以最大化两个群体中的任何一个，但是不能最大化所有的群体，因为我们一个时候只能最大化一个目标。显而易见社会不应该尽力服务于那些开始时优势更大的群体。所以如果我们拒绝了差别原则，我们必须愿意最大化两种预期中具有某种权重的平均值。但是怎么确定这一具有权重的平均值呢？社会是否应当这样运作，就好像我们在成为两个群体的成员上有平等的可能性（与其大小成比例），并且决定能够最大化这一纯粹假然的预期的那个平均值？不错，我们有时同意抽签决定，但是这通常只是针对那些无法合适地划分的东西，或是不能共同地享受或承担其伤害的东西。<sup>②</sup>如果没有其他出路，我们也愿意甚至在具有持久重要性的事情上使用赌博原则（想想征兵的例子）。但是在调控基本结构本身的时候诉诸这一原则，那就太过分了。社会作为一个持续存在的体系，没有必要在这一情况中启用赌博原则；自由平等的人也没有任何理由让自己整个一生中的关系受到偶然事件的深刻影响，使其利于那些已经受惠于这些偶然事件的人。没有人可以对这样的受惠具有一种先定的主张，所以最大化一个权重的中项乃是两次给予更幸运的人以照顾。不过，社会可以采纳差别原则来安排不平等，以便使社会的和自然的偶然性被有效地用来使所有人受惠，把平等划分作为一个基准点。所以，尽管自然禀赋不能平等地分配，或是直接地共同享受或承受其伤害，它们的生产性努力的后果能够以与一种初始平等一致的方式得到分派。那些受惠于社会的和自然的偶然性的人把自己看作已经被那些无人（包括他们自己）对之拥有先在的主张的优势补偿了。所以他们认为差别原则适宜于调控

[264]

<sup>①</sup>这一段落的最后部分可以看作对诺齐克的某些批评的回应，参见Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), esp. pp.213—229.

<sup>②</sup>在此我采纳了霍布斯的某些评论。参见Hobbes, *The Leviathan*, ch.15关于自然法的第13条和第14条。

资格权利和不平等之体系。

## VI

我把包含在正义原则中的平等观念描述为“康德式”的。我在总结中将简短地描述我做如此描述的理由。当然，我并不是说这一观念真的是康德使用的一个观念，而是说这是毫无疑问地足够近似他的学说本质部分的几个观念中的一个，因此使用这样的形容词是适当的。这主要看人们把什么看作根本性的。康德的观点中有几个二元论，尤其是在必然的和偶然的之间、在形式和内容之间、在理性和欲望之间，以及在物体和现象之间的二元论。对于许多人，放弃他讲的这些二元论就是放弃他的理论中最有特色的东西。我的看法与此不同。他的道德观念有一个很有特色的结构，这只有在不采取他给予这些二元论的意义，而是对其重新解释之后，在将其道德力量在一个经验理论的范围中加以重新表述之后，才能更为清晰地辨别出来。《正义论》的一个目的就是表明这一点何以能做到。

让我们提示一下主要的理念。可以把组织有序社会的观念视为对目的王国理念的一个解释，这一目的王国现在被看作是在正义环境之下的一个人类社会。这样一个社会的成员是自由平等的，故而我们的问题是找到对自由和平等的一个解释，使之可以自然地被称为“康德式的”。既然康德区分了积极自由和消极自由，我们必须为这一对比留下空间。在此我诉诸原初状态的理念：我假设适宜于一个组织有序社会的正义观念可以在一个假设的情景中得到一致同意，这一情景对于被视为自由平等的道德人，即这样的社会成员的所有个体都是公平的。在其中达成协议的环境公平性，转移到被达成的协议的公平性上。原初状态是被设计来使得由此得出的正义观念是合宜的。

[265] 在原初状态的各种特性中，对于解释消极自由特别重要的乃是对于信息的限制，我称此为“无知之幕”。这些限制有强的和弱的两种。弱的限制假设我们开始时有充分信息，或者具有我们在日常生活中所具有的信息；然后

再着手去掉那些会导向偏袒和歧视的信息。强的限制具有一个康德式的解释：我们从毫无任何信息开始，因为康德所讲的消极自由指的是能够独立于外在原因的决定而行动。按照自然必然性行动就是服从自然的他律。我们把这解释为要求调控基本结构的正义观应当不在知道各种偶然性的基础上被采纳，因为基本结构对我们的共同生活具有深远的影响。因此，当这一观念得到一致同意，对我们的社会地位、我们的特别欲望和利益，或是自然和历史的各种各样的后果和交错效应的知识就应当被排除了。能够被允许的只是为了达成合理协议所需要的那些信息。这意味着，只要可能，需要知道的仅仅是自然的一般规律，再加上诸如蕴含在正义的环境中的那些具体事实。

当然，我们必须让订约的各方都拥有某些动机，否则的话不会出现任何承诺。我认为康德在《道德形而上学基础》（*Groundwork*）中对第二对例子的讨论表明了他在应用绝对命令的程序时默认了对基本益品的某种解释。无论如何，如果在限制信息的原初状态中采纳了正义两原则，其中所包含的平等观念就是康德式的，亦即组织有序社会的成员在按照这一观念行动时就表达了他们的消极自由。他们将能够通过原则来成功地调控社会的基本结构以及它对他们个人和相互关系的深刻影响，这些原则的基础是十分适当地独立于偶然遭遇和事件的。

为了对积极自由做出一个解释，需要两种情况成立。第一，被视为自由平等的道德人的订约各方在他们采纳正义观时必须发挥决定性的作用；第二，这一观念的原则必须具有一种内容，它非常适合去表达上述这种关于人的决定性观点，并必须应用去控制制度性的主题。从原初状态出发的论证，如果正确的话，看来能够满足这些条件。订约各方是平等自由的道德人的假设在这一论证中确实发挥了一个关键性的作用；就内容和应用而言，这些原则在其“公共外表”上表达了在一个组织有序社会中得到实现的那个人 [266] 观念。他们赋予基本自由权一种优先性，把个体看作是自己的目标和欲望的自由的、负责任的主人；而且在对那些为达成他们的目的所必需手段的分配上，以平等的划分作为起点，所有人都平等地分有这些手段，而不平等的分



配要服从如下条件：从这种不平等获利的方式必须有助于所有人处境的改善。一个实现了这些原则的社会就达到了积极自由，因为这些原则反映了人的一些特征，这些特征决定了他们的选择并从而表达了他们给予自己的一种观念。

## 第十四篇 对善的公平 (1975)

[267]

本文要讨论的是与《正义论》中提出的原初状态理念有关的一个明显困难。<sup>①</sup>此困难可以表述如下，对原初状态的界定必须符合如下两个条件——也就是：

(a) 原初协议的达成必须是全体一致的；

(b) 协约各方，以及他们的善观念，必须受到公平对待。

但要满足此两个条件，似乎有许多障碍：首先，为了保证全体一致，各方被剥夺了表面上看来似乎是相关的道德信息——尤其是关于他们的善观念的信息；其次，为了使各派能够做出选择，所以要假定他们具有对基本益品的一种欲望——也就是，对某些基本自由、权利和机会的欲望，对收入与财富的欲望，以及最后的，对自尊的社会基础的欲望。但这些善好，可能除了自尊的基础之外，看起来并非对推进所有的善观念都是同等地有用，并且这

[268]

---

<sup>①</sup>我将以考察Thomas Nagel对这个问题的讨论开始，参见他对《正义论》的书评，发表在*Philosophical Review*, 82 (1973), esp. 226—229, Nagel认为他对此问题的讨论极大地受益于Mary Gibson。但很快，我们就将转到去考察好几个理论家对基本益品理论的某些异议，尤其是Adina Schwartz, "Moral Neutrality and Primary Goods," *Ethics*, 83 (July 1973): 294—307, 以及Michael Teitelman, "The Limits of Individualism," *Journal of Philosophy*, 69 (October 1972): 545—556。我感谢这些作者对这些问题的讨论。我在本文的讨论将假定读者对《正义论》是熟悉的。我要感谢Burton Dreben对文本提出的有价值的批评和评论。

些基本益品事实上会引导我们去追求某些而非另一些善观念。因此，原初状态，即使导致了全体一致，但也表现出对某些善观念的任意偏爱，因此它未能公平地对待碰巧不持有上述那些善观念的人。

因此，看起来我们陷入了一个两难：为了确保全体一致，我们不仅必须要排除道德上相关的信息，而且还要引入一个对基本益品的普遍欲望，而它使得原初状态对某些善观念不恰当地持有偏见。因此，我们要讨论的问题出现了：基本益品的说明使得原初状态变得偏颇了吗？

## I

首先，让我们考虑一下，通过排除关于人们的善观念的信息，原初状态是否把道德上相关的因素排除出去了。我们可能说这些信息从定义上说就是道德的信息，毕竟，它与各种善观念相联系着。我们不反对排除关于人们的自然禀赋与能力、社会角色和阶级状况、性别和种族等的信息。排除这样的知识有助于防止个人或群体自利的偏见，并且这看起来是恰当的。但善观念一般并不是自利的（尽管它们中有些是），并且它们也不仅仅是偏好和个人趣味。因此，怎么能排除关于它们的信息呢？

作为回答，原初状态被构造去排除偏见和自利，并且这是不让人们知道关于他们自己的某些事实（例如，他们的性别与种族）的第一个理由。但还有另一个理由：即我们想从某些社会和自然偶然性中抽离出来。我们的社会地位和阶级，性别与种族不应该影响从一种道德观点出发所做的慎思；并且基于这一点，这些事实应该被悬置起来。此第二个理由与对“作为公平的正义”的康德式的解释有关。这两个理由背后所潜在的理念是不同的：在第一个理由那里，我们排除刚好足够的信息以保证不偏不倚性（impartiality）；而在第二个理由那里，我们加入刚好足够的信息以使得理性的协议是可能的。第二个理由所排除的信息比基于第一个理由而排除的信息要多，并且产

生了一个更加厚实的无知之幕。<sup>①</sup>

两个理由，尤其是第二个理由应用于善观念。这些信息之所以不让原初状态中的各方知晓，并非仅仅是基于不偏不倚性与简明性的考虑。我们的终极目的（在正当理念的限度内）依赖于我们的能力和机会，取决于塑造我们的眷恋和情感的无数偶然性。从一种道德观点看，我们有此种而不是另一种善观念是不相干的。我们的性别是什么和处于什么阶级中是受到许多偶然性影响的，这种偶然性引导我们去将有关性别和阶级的信息排除在外；那么同样可以说，我们某些善观念的形成，也受到了相同类型的偶然性的影响，因此关于它们的知识也应排除在外。

但这可能会遭到反驳：此论证假定了一种善观念是我们更加终极目的的一个序列，并因此与偏好的一个体系（偏好体系的确可能是任意的）并没有本质差异（就当前所讨论目的而言是这样）。但一种善观念，是一个人将之看作是善好东西，并且增进这种善好是为人为己。它包含了我们总体道德体系的一个基本部分。那么，这些观念怎么能被悬置起来呢？

此回应误解了原初状态的目的。想想下面这一点就足够了：人们的正当观念也被悬置起来了。就我们的善观念是与正当的观念相连的这一点而言，它们也不应该被知晓。人们只能设定一种关于善的单薄理论（thin theory of the good）的知识，此理论建立在一些心理事实之上，并且展示了人类欲望和目的的一般结构。基于此理论，我们就能够定义基本益品。当然。此单薄理论必须是合理的；但在此，这个问题并不打扰我们。因为原初状态的要旨，就是通过看正义观念是如何受到其他经常被认为是更加基本和抽象的理念的限定的，以及如何从这些理念中建构出来的，从而使我们理解我们的正义观（以及我们的善观念，此处所说善观念是指超越善的单薄理论限度的那些善观念）。<sup>②</sup>这正是悬置正当观念的理由，此理由也同等地应

<sup>①</sup>我受益于Joshua Rabinowitz对这一点的讨论。但在此我无法进一步地讨论它们。

<sup>②</sup>这些形式性的要素，非常重要地是源自公平的理念以及一个组织有序的社会的理念（关于后者，参见下面第VI节）。

用到善观念上（除了善的单薄理论）。

那么，至少存在着三个不同的理由去将信息从原初状态中排除出去：因为不排除这些信息将会允许自我或团体的自利去扭曲各派的慎思；这些信息涉及偶然与意外，它们不应该对道德原则的选择造成影响；或它恰好体现了那个我们打算根据其他更基本的理念去理解的道德观念（或关于此观念的某些方面）。当然，如果有人有如下想法，他就很有可能去全盘拒绝原初状态的构造，也就是问：为什么仅仅因为在一个想象出来的、禁止我知道我的善观念是什么的假设情境中，我将认可某些要求我放弃（或修改）我的善观念的原则，所以我就应该这样去做呢？但很显然，这个问题同样也适用于一个人的正当观。此异议误读了原初状态。原初状态的理念本身并不是要使我们放弃任何东西。如果它所表达的论证的确有使我们停下来认真反思的作用，那么就只是在如下方面：（a）嵌入原初状态的各种条件（及其所体现的一个组织有序社会的特征）的确使我们有所触动，或在我们经过反思后会这样；以及（b）原初状态中所采纳的原则与我们（在反思平衡中）深思熟虑的判断非常符合。原初状态使我们比较形式的、抽象的确信与我们比较具体、特殊的判断结合成一个体系。它使用其中一个的直觉性说服力去检验另一个的可行性，反之亦然；并且在对正当原则的选择时，它聚焦于那些确信和判断结合起来的可信性。

## II

也许有人认为，原初状态是打算在道德上保持中立的。但还不如说，它意在按照如下方式设想的个体们之间保持公平：这些个体们被设想为道德人，在设计他们共同的制度时，他们具有一种获得平等尊重与考虑的权利。<sup>①</sup>也就是说，当按上述方式构想的人们去选择正义原则时，原初状态就

---

<sup>①</sup>道德人被定义为具有一种善观念和一种正义感能力的人。

以一种公平的方式将他们安置于其内。

如果中立意味着不使用任何道德概念的话，那么原初状态肯定不是中立的。很显然，普遍性、公共性和终极性等形式条件都是道德理念；并且人们也许会说，由无知之幕所表达的限制也是一种道德理念。当然，表达了道德理念的条件还有许多其他的，它们中的某些不是那么的明显，例如，代际之间跨时期的一致性（与正义的存储相关）。并且，如果说中立意味着原初状态中被选择的规则将会平等地允许所有的善观念的话，那么作为一个整体的原初状态当然并不是在善观念间保持中立的。任何确定的协议必定偏爱某些观念胜于其他观念。

那么，最可期待的是，原初状态是公平地对待处于其内的（被设想为道德人的）协约各方。即使这可能要求太多的东西，因为可能不存在适合此情形的一个非常清晰的公平理念，或者说无论如何也没有一个完美公平的理念。但仍然值得去问的是，原初状态是不是做到了尽可能的公平？或者其他一些对初始境况的说明会比原初状态的描述更加公平吗？在问这些问题时，有时候以如下方式来看待它是有益的：我们希望得出一种在不同的道德之间起调解（accommodation）作用的原则，一如保障良心自由和思想自由的宪法包含着对不同宗教起调解作用的原则那样。正如许多人在宗教的例子中会认为的那样，有些人会认为在不同的道德间，不存在一个调解的原则；或者说根本没有公平的初始境况，在这种境况里没有这样的原则（假定它们是可得的话）会被同意，即使是假设性地同意。也许如此。但我们还是希望知道为什么原初状态是不公平的，以及它离公平还有多远？

[271]

### III

到目前为止，我已经考察过了如下这个异议：为了达到全体一致，道德相关的信息（尤其是原初各派的善观念）被不恰当地从原初状态中排除掉了。在本节，我要转向如下这个更加困难的异议，即认为原初状态没有人公

平地对待人。更具体地说，人们认为关于基本益品的假定，使得原初各派对原则的选择偏向于个人主义的方向（an individualistic direction），并且对社群价值（communitarian values）不利。因此，人们认为原初状态不公平地对某些人的善观念表现出了偏爱，而对另一些人的善观念有偏见。

在本节中，我将指出某些对基本益品的可能误解，这些误解可能导致人们夸大基本益品的个人主义的偏颇。首先，关于财富（wealth）的一点评论。这并不是一个容易定义的概念，但我打算在经济学家所理解的意义上粗略地使用它。因此财富指对能够满足人们需要和利益的可交换手段的（合法）控制。我们所拥有的各种东西，如食物和土地，楼房和机器都是财富；因此，去使用这些东西、去接受从这些东西产生的收益，或以任何方式从这些东西取得收益的权利，也是财富——例如，在私人或公共公司中的股份，进入图书馆、博物馆以及其他公共设施的权利，获得各种各样的个人服务的权利，等等。密尔对财富有过一个初步界定，认为其不仅指示着我所列的这类东西，而且包括个人或群体为达致他们的目的所拥有的各种手段的总体。但他认为，这种定义尽管从哲学上讲是正确的，但却偏离了日常用法并且对于经济学而言是不恰当的；因此，密尔将财富限制到那些一般而言具有交换价值的东西上。<sup>①</sup>因此就有了财富的上述定义。

[272] 按照此种方式来理解，那么就很难看出财富怎么不是一种基本益品；因为如果我们对这些东西没有控制的话，我们就不能执行我们的生活计划。当然，财富的特殊形式，构成累计存货（accumulated stock）手段的那类东西，各个社会或各个时代互不相同。但这并不会对基本益品的理念产生影响，因为无论它们采取什么形式，自然资源、生产工具、控制这些东西的权利以及获得服务的权利，都是财富。当马克思说历史是阶级斗争的历史时，他的意思是说，这是部分地可看作是社会各阶级为争夺这些形式财富的控制权而进行的斗争，尤其是对生产资料的控制权争夺，因为他认为这种形

<sup>①</sup>参见J. S. Mill, *Principles of Political Economy*, ed. by W. J. Ashley (London, 1909), pp. 6—9.

式的控制是最为关键的。相似地，密尔将财产，智力以及两者结合的力量看作是政治重要性的构成性要素。<sup>①</sup>马克思和密尔都认可一种基本的动机，它持续地穿越了历史的变化过程。取得收入和财富的欲望（收入是一种增量，财富是一种存量<sup>②</sup>），如果理解为对能够满足人们的需要和利益的可交换手段的（合法的）控制的话，那么它是人类社会的一般特征。它并不是那些崇尚个人主义价值的社会特有的，珍视社群价值的社会也如此。

一个密切相关的考虑是这样的：人们不仅仅是作为个体而且还作为团体和联合体的成员来控制财富的。一个公司的股份持有者，对该公司的资本和生产资料就是一种共同的控制；一个人分享的控制权（理论上）与其占有的股份大小成比例。相似地，在一个联合性的社会主义经济体中，工厂的工人们对该工厂的资本和生产资料实施一种共同控制。教员们对大学的财产（那些用于帮助他们从事学术研究的手段）也有一定的控制；如此等等，还有其他的可能情形，包括公民对用于公共善的社会资源的控制，等等。对基本益品的说明并不要求社会群体的福利水平指数单单根据我们认为个人收入和私人财富的那些东西来衡量。这种指标还取决于对那些人们作为团体或联合体的成员（包括他们作为公民的角色）而共享的手段增量和存量的控制。

当然，还有一个关系意义上的形容词“富有的（wealthy）”[不是术语“财富（wealth）”]。说某人是富有的，或某人的志向是变得富有，就是说某人拥有或努力去争取拥有比一般人更多的财富。在与他人相对意义 [273] 上，人们对达成人类目的的必要手段的控制，争取越多越好。但假定原初状态中的人们有对财富的欲望，并不等于说他们渴望成为上述意义上富有的人。事实上，通过设定原初各派妒忌的缺乏，以及假定各派只关心他们占有基本益品的绝对份额而对他们在财富分配中所处的相对地位不关心，那么成

<sup>①</sup>参见密尔对托克维尔的《论美国的民主》的评论，在*The Philosophy of J. S. Mill*, ed. by M. Cohen (New York: Modern Library, 1961), p. 133.

<sup>②</sup>因为这种关系，关于财富的解释同样适用于收入。



为富有的欲望被排除了。因此，如果个人主义的价值被认为是包含着成为富有的人的价值，那么对基本益品的说明就不是个人主义的。

总结一下：有三个观察弱化了认为基本益品的说明具有偏向个人主义观念的趋势：（a）收入和财富是指对能够实现人们的需要和利益的一般物质手段的合法控制，无论人们是作为个体还是联合体的成员来实施这种控制的。并且对于这样的益品的欲望，并非是一种特定类型的社会所特有的，或者准确地说，只要这样的社会具有可观规模的人口，相当发展程度的技术以及发达的文明与文化，那么这种欲望在这样的社会就普遍存在；（b）财富能够被以多种方式持有，公共的和联合性的，以及私人的和个体性的（当然，该善理论的确使用了一个个体的生活计划的理念；但这并不意味着该计划必定是个人主义的）；（c）对收入和财富的欲望，区别于成为富有的欲望，并且富有并不是一种基本益品。

#### IV

另一个引起误解的原因是对那个动机假设的性质与范围的误读倾向。原初各派是相互冷淡的（disinterested），但有时候被认为这意味着他们是一些带有个人主义目的的自利个体。以自我为中心的经济竞争者或权力争夺者之间的关系被认为是一种示意性的范例。<sup>①</sup>但一个更贴切和有益的例子，

<sup>①</sup>这也许是因为〔政治或经济的〕权力（power）被认为是一种基本益品。但是，我从来没有持有此观点；我所使用的“能力”或“权力”（powers）这个术语经常出现在“能力和机会，”“自由权与能力，”“权力与特权”（例如，参见《正义论》第62，92，93，94页）。我对这个术语的理解遵循了哈特的解释，参见他的*The Concept of Law*（Oxford: Oxford University Press, 1961），pp. 27—33, 238—239。哈特认为，“能力”或“权力”是授给私人的，它们为个体提供了达成他们目的的条件；社会授予他们一种权力通过某些特定的程序去创制出权利和义务的一种结构（由法庭来强制实施）。订立遗嘱的权力就是一个例子。如此定义的“权力”或“能力”很自然地属于作为基本益品的自由权和机会。我从来没有打算将政治和经济权力视为一种基本益品；如果行文中有这样的用法，那就需要订正。

是不同教派成员之间的关系；因为在正义的环境下，尽管他们是相互冷淡的，但他们并非是自利的或必然会去追求一种个人主义的生活计划。事实上，根据自由优先性观点，我们的讨论应该从相互冲突的宗教和道德信念的情形开始。

关于该动机假设的范围，人们必须谨记于心的是：它只适用于原初状态中的各派：他们在原初状态中的慎思，就好像受到追求更多而不是少的基本益品这样的动机支配。此假定在一种正义理论看起来是合理的，理由主要有两个。首先，它通过假定原初各派最大化某些东西（尤其是基本益品）而建立了一个确定的选择问题；其次，它反映了正义环境下中等程度匮乏的事实，因此可以假定并非所有的主张要求都能得到满足。此假定可能并不能描述社会中的人的一般动机，尤其是它可能不适合用于描述一个组织有序社会（被在原初状态中获得同意的原则有效地规制起来的社会）的公民。

但这产生了一些问题。首先，怎么去确定一个组织有序的社会中的人们的动机？答案是：从心理学法则中得知；假定人们在正义的制度下（这里正义的制度是由那个会在原初状态中会被选择的原则来定义的）生活成长，那么我们就可以尝试去探究一下，在此制度下生活的人们将会形成什么样的善观念和道德利益。当这样的慎思在原初状态中出现时，它们其实就是对一种正义观的暂定选择进行肯定或驳斥的推理的一部分。<sup>①</sup>很显然，关于这些事情的正确性很难去肯定，并且任何的结论都是高度推测性的；但关键在于，组织有序社会中人们的动机，并不是直接地由原初各派的动机来确定的。原初状态中各派的动机只是以一种间接的方式影响组织有序社会中人们的动机。也就是，原初状态中各派的动机通过影响对原则的选择，转而影响组织有序社会中人们的动机。正是这些被选择的原则，连同心理学法则（那些在正义制度下能发挥作用的法则）一起，决定着组织有序社会中人们的动机。因此，如下假定是错误的：认为由对基本益品的说明可以推出，组

<sup>①</sup>参见 *A Theory of Justice*, chapters 8 and 9.

织有序社会中人们的行为主要的是由对这些益品的一种欲望所驱动的。

[275] 如果有人得出结论说关于基本益品的说明是个人主义的，那么对此结论的有效论证就要表明如下几点：首先，在一个由正义原则有效地规制着的组织有序社会里，人们将会获得或追求个人主义的生活方式。例如，可能出现每一个人都具有一个强烈的欲望去成为（在之前所定义的相对意义上）富有的人。或者可能为了遵循正义的储存原则，经济体系的安排方式必须要强调个人主义的观点。其次，他必须表明导致出现上述结果的原因就是对基本益品的说明。此论证还得表明：如果这种对基本益品的说明改变了并且差别原则获得采纳的话，那么相应产生的组织有序社会就将不是个人主义的。

这些问题很难有确定的答案。我尝试去论证刚才所指出的那类动机将不会在一个组织有序社会中盛行。当然这些论证最好的也是推测性的。但为什么结果不可以是一个遵循该正义原则的组织有序的社会允许、甚至鼓励一些联合体，在这些联合体里，人们公开地放弃对财富的欲望（除了为达成他们的共同目的所必需的数额外）呢？我所想到的是如大学和教会这样的例子。事实上，一个坚持所有人享受一种平等的自由，社会基本结构中的不平等由差别原则来调节的社会，比采纳我所讨论的其他正义观的社会更可能倾向于支持这类联合体。该正义原则当然允许宗教性、学术性以及公社性质的生活形式，对这些生活形式而言，普通个人化的和更加个人主义的那些理想抱负可能被视为是一种干扰。还有，这些生活形式在一个遵循这些正义原则的社会里应该得到保障。看起来，没有理由可随意地认为在一个组织有序社会中的人们的终极目的中，个人主义必定会占据显著地位。

但是，人们可能说，无论个体或私人组织的目的是什么，一个组织有序的社会，它作为一个社会必定致力于财富的无限增长。<sup>①</sup>因此，该正义理论所要求的社会环境将会培育人们对物质东西的公共追求。我并不认为这是正

---

<sup>①</sup>Schwartz一直假定：一个（组织有序）社会里的人们被认为是欲求更多而不是更少的基本益品，并且尤其是更多的财富。参见他的“Moral Neutrality and Primary Goods,” esp.pp. 294—307。

确的：在这里，又存在着一个关于该动机假设的误读。在《正义论》第44节关于正义存储问题的论述中，存储过程的目标被说成是为使得人们能够有效地运用平等的自由权而准备的物质基础。超过了这一点，正义原则不再要求任何进一步的财富积累，并且净储存可以降到零。当然，仍有必要去保存社会资本以及使得差别原则得到满足。但此原则能够静态地满足，也就是说，它不要求财富在一般水平上的持续增长，而只是要求现存的（并且有可能是不可变的）社会产品要以某种特定方式来分配。当然，持续的储存是否发生，取决于该社会成员想要达到的目的。因此，也许有质疑说：一旦社会开始了那个由正义原则来规制的积累过程，那么该社会就会形成一个倾向，使得它持续地寻求远远超越正义原则所要求的物质性增长。但我们需要一些论证来表明为什么这个趋势会出现，并且表明其他的存储原则不会遭遇相同的问题。在这里，注意到如下几点就足够了：正义储存原则并没有要求一种无止境的积累过程；并且最后达到的组织有序社会，很可能是一个对更大财富的欲望以及成为（如前定义的）富有的欲望并不太强烈的社会，至少与其他可成为替代选择的观念相比是这样。

[276]

## V

那么，很显然，在一个组织有序社会里，什么样的生活方式占主导或受到优待，取决于心理学和社会学法则。我们不能通过考察原初状态的动机假设以及将会被采纳的正义观来确定此问题。但人们可能会合理地问道，什么样的心理学和社会学假设可以防止关于基本益品的说明会引致一个由个人主义驱动的社会。

关于这一点，我想如下两个推测是合理的。第一个是社会学意义上的推测：基本益品是社会策略性的（socially strategic）。<sup>①</sup>这意味着如果这些益

<sup>①</sup>Teitelman似乎否认这一点，参见“The Limits of Individualism,” pp.552—553.

品能够按照正义原则（也就是《正义论》中的正义两原则，当然还可能是其他的正义观）的要求获得正义的分配的话，那么其他的不正义就很难出现。该假定是，给定对基本益品的一种正义的分配，个人与联合体就可以保护他们自己免受其他仍存在着的、制度形式的不正义侵害。

[277] 我相信，马克思和密尔都能接受此假定。马克思强调对生产资料、收入和财富来源的控制，而密尔强调自由和机会的重要性。当然，马克思会质疑，在缺乏某些社会主义形式的条件下，一个组织有序社会是否是稳定的；但这并不否认基本益品是策略性的（在上述定义的意义），假如给定一个组织有序社会存在的话；并且，无论如何，该正义原则也没有排除某些形式的社会主义；而如果说一个组织有序社会除了采纳某种形式的社会主义外就无法稳定的话，那么该正义原则就会要求这样做 [我们将该正义原则视做是对制度的一种限制，它可能通过联合性的社会主义来实现，也可能通过一种财产所有民主制（property-owning democracy）来实现<sup>①</sup>]。但对于我们的目的而言，更重要的是要观察到，如果基本益品的确是策略性的，那么支持将它们作为原初状态中各派系所欲求的东西的论据就得到了极大的加强。这样一来，基本益品就不仅是无论我们的目的是什么都需要的东西，而且还是这样一些东西：对它们的拥有可以使我们具备正义的手段去对抗其他各种各样的不正义。

第二个假定是心理学意义上的：对基本益品的一种正义的分配对人们的动机有如此影响，以至于在一种正义的分配之下，人们很少去关心获取这些益品的一种更大的指标，并且大多数情况下只集中关心追求正义制度所确立的框架里的其他目标。在这里，我们假定，作为一个一般性的心理学事实，个人或团体对更多基本益品的强烈的或过度的欲求，尤其是对更大收入、财富和职位特权的欲求，都是产生自不安全感和焦虑。这对成为富有的（比其他人拥有更多的财富）的欲望而言同样为真。就正义制度缓和了这些

---

<sup>①</sup>参见 *A Theory of Justice*, pp.270—274, 280—282.

心理学条件这一点而言，它们减弱了对财富和地位追求的力量。当然，在个体那里，还存在各种各样的期望；该假定更适用于具有相当规模的成员和影响力的团体的倾向上。

最后的一点评论：我相信，上述评论表明了原初状态并没有预设抽象的个人主义学说。这种个人主义的学说是指：个体的根本目的和利益是独立于社会形式而确定的；社会以及国家被视为是回应这些先在的、由固定不变的人类心理学来界定的个人目的和意向的制度性安排。与此种观点形成对比，一个组织有序社会的理论强调：个体的利益与目的取决于现存的制度以及这些制度所满足的那个正义原则（参见《正义论》第79节）。<sup>①</sup>而且，原初状态中的各派被设定知晓任何描述“个人依赖于他们所处的社会背景”这一点的一般真理。关于基本益品的说明并没有否定这些长久以来就为社会理论和常识所认可的事实。善的单薄理论认为，人类的需求具有某种结构，它连同基本益品的策略性特征一起，支撑着上述动机假定的合理性，给定原初状态的种种限制条件的话。人类需求所要求的结构和基本益品的策略性角色，并非是一种抽象的个人主义学说。

[278]

## VI

到目前为止，我已经努力去弱化对原初状态的理念的两个异议的力量：（a）它不恰当地排除了道德上相关的信息；（b）它任意地偏向于（给定那个动机假设以及基本益品的性质）对个人主义的善观念有利。在接下来的进一步讨论中，我想提出一个更具有建设性的观点。

作为开始，回忆一下一个组织有序社会的一些典型特征是有益的。<sup>②</sup>这样的社会是指由一个公共的正义观念有效地规制着的社会。也就是如下

<sup>①</sup>参见Steven Lukes, *Individualism* (New York: Harper and Row, 1973), ch.11. Lukes认为(pp.75, 139)《正义论》依赖于此学说。

<sup>②</sup>遗憾的是，《正义论》中没有任何地方集中阐述过这些特征。

的社会：

(1) 每一个人都接受，且知道所有其他的人也接受相同的正义原则（相同的正义观）。

(2) 各种基本的社会制度以及它们被整合进一个系统里的安排（社会的基本结构）满足，并且每一个人都有理由相信它们满足这些原则。

(3) 此公共的正义观建立在由已经获得普遍接受的探究方法确立的且合乎情理的信念之上。

我们还假定组织有序的社会成员，是自由和平等的道德人，并且他们也是以此方式来看待他们自己的。更具体地，他们可以以如下方式来描述：

(4) 他们每一个人都具有、且将自己视为具有一种有效的（按照此观念而行动的欲望主导着他们的大部分行动）正义感（该正义感的内容由那个公共的正义观的原则来确定）。

[279] (5) 他们每一个人都具有，且将自己视为具有根本的目的和利益（他们的善观念），正是凭借这些目的和利益，他们可以在社会制度的设计上相互提出合法的主张要求。

(6) 在确定规制他们的社会基本结构的原则时，他们每一个人都具有、且将自己视为具有一种获得平等尊重和考虑的权利。

另外，一个组织有序的社会被视为具有相对于它的正义感而言的稳定性。这意味着组织有序社会的成员们，将该社会看作是一种将持续运作下去的事业，随着他们在该社会中长大他们逐渐地获得一种足够强的和有效的正义感，这种正义感经常能战胜社会生活的诱惑和压力。因此：

(7) 基本社会制度能够产生一种有效的、支撑性的正义感。

一个组织有序社会还有其他的一些方面，如它的制度是一种或多或少自足的和富有成效的、为了增进彼此的善好而进行的社会合作体系；但在此我们不需要考虑这些特征。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup>参见本文集第12篇，第1节。

要注意到的本质东西是，原初状态的种种描述被设计出来，就是要整合上面列举的一个组织有序社会的相关形式特征。对这些特征说明的一个突出特点是，我们并没有非常具体地谈论过一个组织有序社会中的正义原则的内容。一种可能性是，这些条件只能模糊地确定一种独特的正义观。更有可能的是，原初状态的限制只是缩窄了可允许的正义观种类的范围；但如果它排除了一些表面上看似可行的道德观念的话，那么这些工作就仍然是意义重大的。原初状态的这些描述的目的，是要将公平的理念和一个组织有序社会的理念所表达出来的形式条件整合进一个观念中去，并且使用它们来帮助我们在不同的正义原则的备选方案间做选择。我们假定，会被选择的原则就是那些与一个组织有序社会的条件最为契合并且公平地对待此社会成员的原则，因为这些原则是在公平的环境下被采纳的。因此，这里的基本思想是，通过总结某些形式的限制力量而给可容许的正义观施加限制。这些东西都已经得到了理解；但这里的问题是：这些对可允许的善观念有什么启示（也就是重提我们的初始问题）？这些限制对那些输掉而出局的观念而言是公平的吗？更进一步，对持有或可能持有这样观念的人是公平的吗？

我们看到，某些观念似乎的确会被排除，并且这可能以两种方式发生：

(a) 它们可能与正义原则发生直接冲突；或 (b) 它们可能是可被允许的，[280]但却无法在一个组织有序社会的社会条件下赢得人们对它们的忠诚。前一种情形的出现，可通过这样一种善观念而得到说明：该善观念根据诸如种族的、族群的或完善论的理由而要求压迫或抑制某些团体。第二种情形的例子可能是某种形式的宗教。因此，在这后一种情形中，假设某一特殊宗教及其所界定的善观念只能在它控制国家机器并能实施有效迫害的条件下才能生存，那么，这种宗教在一个组织有序的社会中就将无法生存。毫无疑问这类情况是存在的；其他一些这样的善观念也许可能存续下来，但却总是存在于社会相对小的圈子。

在一个组织有序社会里，假如某些观念将会消失，而另一些观念也只能是勉强维持存续，那么，这是否意味着原初状态任意地倾向于反对这些善观



念？我认为不能够得出这样的结论。从根本上说，在任何理论那里，都会有一些学说必定被排除，还有另一些也只能扮演微不足道的角色。这本身并没有什么可质疑的。但看深一层，一个组织有序社会的目的是要去界定一个公平的背景，在这种背景里，各种生活方式都有一个合理的机会去确立自身；因此，如果一种善观念不能在一个确保平等自由和相互宽容的制度里存续并赢得人们的忠诚的话，人们就必定会问，这是一个有生命力的观念吗？它的逝去是否是一件值得遗憾之事呢？我们可以说，一个组织有序社会确立了一种情形，密尔对善的选择标准可以很好地应用于这种情形里：好的生活方式（或对那些认可它们的人而言是好的），就是能与正义原则相一致，并且在一个组织有序社会里能历世代而持续地赢得忠诚的生活方式。<sup>①</sup>经验表明，许多生活方式都通过了此考验；并且如果信奉者的数量不是衡量其成功标准，那么许多生活方式是同等成功地通过了此考验：具有不同的传统，不同生活方式的各种不同群体，都找到了同等地令他们满意的善观念；或者更好地，我们可以认为：否认这种同等性是无意义的，并且我们也不打算去否认这一点。一个组织有序社会不必要是一种达至完美公平的情形（对原初状态而言也是一样）。一个组织有序社会的基本结构满足如下这一点就可以了：给定人类的状况（正义的环境），它作为一种制度背景，人们尽可能将之设计得公平，使得密尔的标准可以应用于其中。

[281] 因此，我们得到了这样初步的答案：原初状态是否任意地排斥某些善观念并偏爱其他的观念，取决于如下这点：一个组织有序的社会是否确立了公平的背景条件，以便让各种不同的生活方式都能去维持其自身。我们必须观察该理论是如何阐述自身的，原初状态的这个或那个方面并不足以确定这些问题。如果我们要下结论说原初状态导向了一种个人主义的善观念并且任意地排斥社群主义价值，我们就必须要去表明只有前者才能够

---

<sup>①</sup>这是我（追随G. A. Paul）对密尔的*Utilitarianism*, ch. II, pars. 2—10以及*On Liberty*, ch. III的诠释。参见*A Theory of Justice*, pp. 209—210.

在组织有序社会里长期存续，或者这种个人主义观念是如此的显赫，以至于认可后者的人在此社会里无法繁荣兴盛，并且导致此种结果的那些条件本身是不正义的。我对此两个结论都持怀疑态度。如果个人主义价值意味着一种引导人们追求自己的道路并且对他人的利益漠不关心（尽管它也尊重他人的各种权利和自由权）的生活方式的话，那么我看不到任何理由说一个组织有序社会必定应该首要地鼓励这种价值。一般而言，我们可以预见大多数人都归属于一个或多个联合体，并且至少具有一些此意义上的集体性目的。基本自由权的意图，并非是要使人们相互疏离，或劝导他们去过一种私人性的生活，即使某些人无疑会这样做；毋宁说，基本自由权是要保障人们在联合体之间或小规模的社群之间自由流动的权利。当然，国家权力为了整个组织有序的社会而要去支持一个集体性的目的：一个正义的社会，在此社会里人们公共地认可一种共同的正义观念；但在此框架里，社群性的目的可以被追求，并且很有可能是被大多数人追求。其他社会性的集体目的也能很好地与追求一个组织有序社会的这个集体性目的并存；但这些其他的社会性集体目的不能由国家强制机器来支持。如果社会上集体性的社群目的，除了寻求国家强制权力的帮助外就无法存活，那么我们为什么要对其逝去感到遗憾，并且认为原初状态是不公平的以及任意地倾向于反对它们呢？

## VII

有人可能反对上一节的观点，他们会说：存在着一种完美地公平对待所有善观念的方式，也就是采纳平等比例的满足原则（the principle of equal proportionate satisfaction）。此原则是这样的：制度要如此安排、收入与财富要如此分配，以便最大化分数 $k$ ，而 $0 < k \leq 1$ ，以此来衡量每个人的善观念将会被满足的程度。分数 $k$ 对每个人而言都是一样的，因此在这个意义上，

所有的善观念都得到了同等的满足，每个观念都受到了公平对待。<sup>①</sup>

[282] 我要对此标准做一些评论。看起来，此标准最好地是应用到那些满足平等自由权原则或诸如这样的原则的善观念上，并且为了允许人们有公平的机会去发展和形成他们的目的和兴趣，我们还应该以公平机会原则来约束这些观念。因此，我们其实是在考虑将平等比例的满足原则作为差别原则的一个替代。

接下来，我们要注意到， $k$ 的大小很显然取决于人们的善观念是什么。在资源一定的条件下，如果人们所具有的善观念越容易满足，那么 $k$ 的值就越大。因此，尽管 $k$ 对所有人而言都是相同的，但 $k$ 的值会随着公民的目的和兴趣的改变而改变。为了确定 $k$ （出于解释的目的），我们可以假定每一个人都具有一种有上下界限的诺依曼—摩根斯坦基数效用（Neumann-Morgenstern cardinal utility）。那么我们就可以使用零一规则（zero-one rule）：将所有的（最大）下界设定等于0，设定所有（至小）的上界等于1。这就建立起了应用该原则（去决定什么时候人们具有上述意义的 $K$ 效用）所必须的人际间比较。<sup>②</sup>

如前所述，个体们所形成的善观念，部分地取决于他们的自然能力以及这些能力的塑造与实现以什么方式受到社会偶然性以及其他偶然性的影响。并且如果我们采纳平等比例满足原则的话，那么此事实对社会资源的分配将产生显著的影响。例如，某人可能具有一个强烈的欲望要使用强大的射电望远镜去观测类行星，而其他入欲望却适度得多。那么该原则将会要求社会一种极端方式扭曲资源的分配去支持那个对类行星有兴趣的人。还有，此

<sup>①</sup>关于此理念，参见W. F. Frankena, "Some Beliefs about Justice" (The Lindley Lecture, The University of Kansas, 1966), pp.16—17; 以及J. N. Findlay, *Values and Intentions* (London, 1961), pp. 301—302.

<sup>②</sup>对诺依曼—摩根斯坦效用的一个简单说明，参见Guillermo Owen, *Game Theory* (Philadelphia, 1968), Ch. VI, pp. 124—135。零和规则（zero-sum rule）以及其他对界限的一些论证，参见pp.133—134。A. K. Sen在他的*Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, 1970), p. 98中指出了此规则的一些困难。

分配要求的基础，就仅仅是那个人碰巧具有这样一种善观念，而不管个体之间的合作关系以及一个人欲望的满足对其他人的欲望的满足所产生的相互影响（当然，除非它会影响到最大化 $k$ ）。这样一来，资源的分配就高度依赖于人们能力的分配、不同的人碰巧形成了哪些强烈的欲望以及其他任意的偶然因素。实际上，这个我们初看起来似乎是公平的原则，其实是会产生某些独特的结果的。例如，它会鼓励人们为了把满足手段的分配转移到对自己有利的方向上而去发展或主张已经发展出一些昂贵的善观念，只要这样做可以保护自己免受其他人过分主张的伤害。

[283]

平等比例满足的原则的支持者可能会以如下方式尝试去回答这些困难。<sup>①</sup>没必要去根据人们现存善观念以及他们的现实生活计划去界定一个人。一个更充分的诠释，不仅考虑到人们现实的生活计划，而且还包括可能的生活计划。后者可以通过考察人们目前的状况、能力、欲望、一般性的社会环境以及它所允许的发展与改变来确定。因此，当人们生活计划相对而言太过昂贵难以满足的话，那么社会可以引导或甚至要求人们改变这些计划。以此方式，那些偏颇和极端的社会资源分配方式就可以避免。当然，如果这样的一种善观念存在的话，它们必定影响这种分配，至少就目前而言是如此，并且可能对最终结果也有一定影响；但是更大的扭曲影响应该是合理的短暂的。

但是，如果以此方式来捍卫此原则的话，那么它就达不到其原初的目的了——为公平地对待善观念界定一种独立的标准。因为现在，该原则只有在它所导致的分配结果并不是太不平等的条件下才被遵循；但对不平等的限制以及这些限制的理由仍然有待界定。如果人们诉诸一些最大化满足的理念，那么该原则就变成效用主义的一种变体（尽管是一个由其他正义原则来约束的变体）。我在此将不再进一步讨论此问题。作为替代，在“作为公平的正义”中，个体们并不被等同于他们现实或可能具有的生活计划，而是被

<sup>①</sup>感谢Robert Cooter在这一点上与我的讨论。

看作是具有形成、采纳和修正这些计划的能力主体，如果他们打算这么做的话；并且他们也被看作是将优先权赋予保障他们在这些问题上的自由权的人。人们被假定具有一种最高阶的利益去关心自己的其他利益，甚至包括他们的根本性利益是如何受到社会制度的塑造和规约的。他们并不以如下方式看待他们自身：认为自己和在任何既定时刻可能具有的任何根本目的的特殊复合体，是不可避免地捆绑在一起的。正义的两原则可以被看作是去确保一种社会制度，使得人们对他们的目的和抱负的原初忠诚和持续的献身可以在自由的条件下形成和确认。

另一个要点是这样的：平等比例的满足原则，与效用原则一起分享以下  
[284] 理念：需求与欲望本身就能确立对社会资源的一种主张。其他的东西，如建立在合作关系和一个人的贡献程度这些基础上的该主张的力量，均派生自此理念。作为对比，在“作为公平的正义”中，确立了基本益品的理念，并且确立了基于这些益品的一种指标的人际比较衡量。并且差异原则作为一种贡献原则来发挥作用：社会和经济的不平等由如下原则来规约：赋予制度性地位的更大利益（由基本益品的指标来标示），当且仅当它们服务于改善那些处于较不利地位的人的境况时才是有辩护的。

基本益品的使用背后潜藏着的是这样一个观念：因为我们将人们看作是有能力掌握和调整他们的需求和欲望的，那么他们就要对自己形成的需求和欲望负责（假定正义的原则得到满足）。社会要承担的责任就是保障特定的基本自由权、机会，以及在其基本框架内提供对基本益品公平分享，而留待个体们以及各种团体相应地自行形成和修正他们的目的和偏好。因此，组织有序社会成员之间形成了一个共同的理解：作为公民，他们将仅对某些类型的东西提出主张要求，并且以与正义原则相一致的方式进行。对某些愿意目标的强烈感情和热切渴望本身，并不会使任何人可以在社会资源分配或公共制度的设计上可以主张得到什么。总体而言，这并不意味着基本益品指标相同的人具有同等的福利水平，因为人们的目的是不同的，并且其他相关的因素还有很多。但出于社会正义的目的，这是一个恰当的人际比较的基础。

基本益品的理论是需求观念的一种一般性概括，它们与抱负和欲望是不同的。因此我们可以说，作为公民，组织有序社会的成员承担起如下责任：在对（一般性）需求有一个公共量度基础上，他们之间相互正义地对待的责任；而作为个体和联合体的一员，他们对自己的偏好和自己为之献身的东西负责。

因此，贯彻原初状态的理念，我们并不把生活计划（善观念）看作是给定的；我们也不去追求任何特定系列的生活计划满足的最大化。相反，一个组织有序社会的制度和分配，确立起一个正义的背景体系和一个公平的贡献原则去分配收入和财富等基本益品，以便个体们能够形成任何他们希望追求的、有助于增进他们彼此的利益的（可为正义原则允许的）生活计划。我们不应该谈论公平地对待善观念，而是应该谈论公平地对待那些具有采纳这些善观念的能力的、关心这些善观念在什么条件下形成的道德人。在一个组织有序的社会里，即使不是所有的（可允许的）善观念都能同等地兴盛，甚至有些根本就无法兴盛，但这并不妨碍此社会对人可能是公平的。这是因为，首要问题是待人公平，而不是对善观念本身公平。只有那些在满足公平待人的条件下能够存续和兴盛的善观念才能对社会提出主张，并且只能以这些人或联合体的名义提出这些主张，因为善观念提出的主张体现的终究是这些人或联合体的主张。 [285]

## [286] 第十五篇 道德理论的独立性 (1975)

我希望概括一种有关道德哲学的观点，并且表达我目前关于如何最好地从事该学科中心部分的研究的一种确信。我的讨论的大部分都是方法论上的，尽管这些都是特别有争议的问题，但我相信我所描述的观点现在、并且也许一直以来就为许多人所持有，至少自十八世纪以来就是这样。我在本文所做的评论的目的，是通过阐述那些适合我们时代的解释而去支持哲学这个分支中一种为人们熟悉的传统。

### I

也许我最好从解释题目的意思开始着手。我对道德哲学 (moral philosophy) 与道德理论 (moral theory) 做了区分；道德哲学包括后者，并将之作为其主要部分之一。道德理论是对实质性道德观念的研究，也就是研究正当、善、道德价值等基本概念被如何安排从而形成不同的道德结构的。道德理论尝试去鉴别这些道德结构之间的相似性和差异，并且去刻画这些结构与我们的道德感受力 (moral sensibility)、我们的自然态度的关联方式，以及去确定如果它们要在人类生活中扮演人们期望的角色的话，它们必须满足哪些条件。

我的想法是这样的：道德理论很大程度上是独立于哲学其他分支的。一般而言，意义理论、认识论、心灵哲学对道德理论贡献甚少。事实上，在研究道德理论时，若一心关注这些哲学分支里的主要问题，很可能会阻碍道德理论研究的推进。当然，哲学的某一分支不是绝对独立于其他部分的；对于我称为“道德理论”的道德哲学的那个部分而言，这一点同样为真。但对实质性的道德观念以及它们与我们道德感的关系的研究；有其自己独特的问题和主题，这要求我们要为着这些问题和主题本身而去对它们进行研究。同时，对有关道德概念分析、客观道德真理的存在、人性和人格同一性等问题的回答，取决于对这些道德结构的理解。因此，道德哲学中与意义理论、认识论、形而上学以及心灵哲学有关的问题，必定要求对道德理论 [287] 有一种理解。

有时候有人表达了一种相反的观点。现代哲学被认为是以笛卡尔使得认识论在方法论上先于哲学的所有其他分支为开端的。而自弗雷格 (Frege) 之后许多人又倾向于相信占据此优先地位的是意义理论。因此，人们认为：首先，除非认识论或今天人们所认为的意义理论的问题得到了解决，否则哲学的其他问题不可能得到满意的解答；其次，这些先在的问题可以独立地加以研究：对它们的回答既不取决于也不要求来自哲学其他分支的结论。因此，道德哲学也被认为是从属于形而上学和心灵哲学的，而形而上学和心灵哲学又是从属于意义理论和认识论理论的。因此，伦理学除了自身的问题外，也要等待诸如自由意志和人格同一性等这些问题有了答案后才能继续研究下去。

无论哲学其他分支的这种等级排列观念有多大的优点，我相信它不适用于道德哲学。相反，正如我们现在知道意义理论取决于形式逻辑的发展，打个比方说就是弗雷格依赖于哥德尔 (Gödel)，所以我们可以说：道德哲学的进一步推进，取决于对道德观念结构的一种更深刻理解，以及它们与人类情感的关系。在命题逻辑、谓词逻辑的潜在结构以及数学基础在集合论中的获得理解之前，逻辑和数学哲学必定停留在初步和原始的阶段。而道德哲学



目前的状况呼唤一种相似的、在我们对道德观念结构的理解方面的一个大力提升；并且这种探究，在许多方面与逻辑及数学基础的发展一样，是可以独立地进行的。正如意义理论和数学哲学相关于逻辑以及数学基础那样，或甚至如物理哲学相关于理论物理那样，因此道德哲学也是与道德理论相关联的，也就是与对道德结构的解释以及它们在道德心理学中的基础相关联。

## II

首先，让我们来考虑一下道德理论独立于认识论的一种方式。我主张当前我们应搁置建构一种有关正当和错误的正确理论，也就是搁置对被我们看作是客观的道德真理做一种系统解释。因为道德哲学史已经表明道德真理的概念是成问题的，在我们获得对道德观念的一种更深刻理解之前，我们可以搁置对它的考虑。但有一点是肯定的：人们在生活中表达着道德观念，且似乎受到道德观念的影响。我们可以这些观念本身作为研究的焦点；所以暂时地，我们可搁置道德真理的问题并且转向道德理论：我们探究在恰当界定的条件下人们持有的或将会持有的实质性道德观念。

为了做到这一点，人们尝试去找到原则的一个体系，它能够与人们在反思平衡中的深思熟虑判断以及普遍的确信相匹配。<sup>①</sup>这个原则体系体现了他们的道德观念以及刻画了他们的道德感。人们可以将道德理论家看作是一个观察者，他尝试去阐明其他人的道德观念和态度的结构。因为看起来人们很可能持有不同的观念，并且这些观念的结构在任何情形中都难以描画，那么我们最好从研究道德哲学传统中那些主要的观念开始，并且从那些主要的、有代表性的作家开始，包括他们对特定的道德和社会议题的讨论。我们还可以将我们自己包括进去，只要我们为详尽的自我检视做好了准备。

---

<sup>①</sup>关于我曾讨论过的反思平衡的理念的更多细节，参见拙作 *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971), pp. 19—21, 48—51。

但在对自身进行研究时，人们必须区分自己作为一个道德理论家的角色与作为持有某种观念的某个人的角色。在前一种角色中，我们探究人类心理学的一个方面以及我们道德感的结构；而作为后者，我们正在应用一种道德观念，这种道德观念可能（尽管不一定）被我们认为是关于客观对与错的一种正确理论。

反思平衡的程序看起来似乎是保守的，也就是说，它将探究限制到人们（包括研究者自己）当前所持有的观念上。但有几点防止了其保守性：第一，我们并不把人们特殊的深思熟虑判断（例如那些关于特殊行为和制度的判断），算做是穷尽了关于他们道德观念的相关信息。人们在所有一般性层次上都具有深思熟虑的判断，从那些关于特定情景和制度的判断，上升到关于宽泛标准和首要原则的判断，再到关于道德观念的形式和抽象条件的判断。我们尝试去观察人们怎样使得他们各种各样的确信整合为一个融贯体系的；每个人深思熟虑的确信，无论它处于什么样层次都具有一定程度的原初可信性。通过抛弃和修订一些确信，通过重述和拓展另一些，我们就可以发现一个系统的、组织化的观念体系。尽管为了使我们的工作得以起步，各种判断要看作是足够稳定的，从而暂时地将它们当做是一些固定的点，但所有一般性层次上的任何判断，原则上都不是可以免于修订的。即使是特殊判断的总体也没有被赋予一种决定性的角色；因此，这些判断并没有取得如人们有时候赋予知识论中的知觉判断的那种地位。 [289]

我顺便提及一下，人们的道德观念可能是基于一些自明的首要原则的。反思平衡的程序本身并没有排除这种可能性，无论这是多么的不可能。因为在达致这种状态的过程中，有可能首要原则被阐述得是如此有吸引力，以至于它们引导我们去修改前前后后所有与它们不一致的判断。反思平衡只要求反思的主体带着确定和信心去做这些修订；并且假如人们可以接受这些原则的实践后果的话，反思平衡会要求人们继续认可这些原则。

还有，因为我们的探究受哲学上的考虑所驱动，所以我们关心在经过宽泛的反思平衡（wide reflective equilibrium）而不仅仅是狭隘的反思平

衡后，人们会持有的道德观念是什么；这种平衡是满足某些理性条件的平衡。也就是，我们采纳那个观察性的道德理论家的角色并去探究：当人们有机会考察另外一些可行的观念以及支撑这些观念的基础时，他们将会认可什么样的原则和接受什么样的结果？将此过程推至尽头，在对所有可行观念以及所有支持它们的合理理由进行理性考察后，人们就可以找到在此过程中幸存下来的那个观念或多个观念。当然，我们并不能现实地执行此过程，但我们可以执行一个次优的过程，也就是去描绘那些哲学传统中为我们所熟悉的主要观念，并且对那些对我们触动最大、我们认为是最有希望的观念进行进一步的提炼、阐明。

[290] 道德理论独立于认识论源自如下事实：反思平衡的程序并没有假定只有唯一一个道德观念是正确的。如果你喜欢的话，你可以将之看作一种心理学并且它并不预设客观道德真理的存在。即使假定每个人都达致了一种宽泛的反思平衡，但许多对立的道德观念依然存在。事实上，存在着许多可能性。某种观念可能打败所有其他的观念，并且非常狭窄地限制着我们比较具体的判断。而另一方面，每一个人又可能认可相互对立的观念。在这两个极端之间，可能就是一些观念能够通过反思平衡的经验而存活下来，并且它们之间的关系多种多样：也许每个观念都与其他观念有冲突且不存在一个一致的基础；或者它们之间以类似于不同的几何体之间相连的那种方式相互关联着。也就是说，它们可能具有某些共同的首要原则，这些原则如定义绝对几何那样定义着绝对的道德；然而在其他方面，它们采纳了不同的解决方案，这些不同的解决方式界定着与众不同的道德，一如对平行线不同定理的不同选择刻画着不同的几何那样。在后面这种我怀疑是最有可能的情形中，人们可能想知道这些绝对道德原则的后果，以及这些原则是否足够厚实以至于能够提供一种相互调和的建构性基础。

人们很自然就会假定，客观道德真理存在的一个必要条件就是：在经过宽泛的反思平衡后人们所认可的道德观念之间存在一种充分的一致性，当人们的道德确信满足理性的某些条件时，就可以达致这种状态。这个假设是否

正确，充分的一致性是否能够达到，这些问题我们不需要考虑，因为任何这样的讨论都是不成熟的。在《伦理学方法》第一版前言中，西季维克解释道他希望抵制一种催促：去发现一种真确的方法，凭借此方法可以查明做什么才是正当的。他转而希望从一个中立的立场并且尽可能不偏不倚地详细描述在人类道德意识中发现的各种不同的方法，并将之整合进一个熟悉的历史体系中。道德理论现在也应做相同的事情，只是在此所展开前沿领域要比西季维克所尝试的更宽广。西季维克花了很大精力去研究被他当做是一种伦理学方法的理性利己主义，其实它并不是一种真正的道德观念，而是对所有道德观念的一种挑战，尽管研究这一点也很有趣。除了利己主义，西季维克将他的比较研究大部分限于直觉主义和效用主义。他很少关注完善论或由康德所代表的那种道德观念；我相信西季维克对康德的学说做了一个非常狭隘的诠释，并因此，他似乎默认效用主义优于所有其他观念。但完善论和康德的概念这两种道德观念或伦理学方法也必须要被涵括进对道德理论而言是本质性的系统比较中。做这样的比较这项任务是我们应该有去完成的，它很大程度上是独立于哲学的其他分支的；并且在这项任务有进一步的进展之前，我们对道德真理的问题没有确定的解决方法。西季维克认为道德哲学所取得的进步是由启迪的欲望 (the desire to edify) 所支撑着的；如果道德哲学的探究要让路于急着回答人们尚未准备好去怎么回答的问题，那么这只会对道德哲学的发展形成障碍。至少就此情形看，如果存在任何优先关系的话，那么优先次序也是相反的，即从道德理论到道德认识论。 [291]

### III

现在我要讨论下道德理论独立于意义理论。但首先要指出，我的用意不是说意义理论，或有关规范语言特征的研究对道德哲学毫无贡献。给定作为整体哲学的发展和语言哲学的成长，肇始自摩尔的《伦理学原理》这个方向的许多努力已经成为一个自然趋势并且取得了极大的成就。但我相信，从道

德理论这个角度来看，关于意义的考量最好的也只能为道德观念中的首要原则提供一些必要的所谓形式条件。超过这一点就要求对道德结构做系统性的比较；因为当我们尝试去界定这些形式条件本身时必定会遭遇到一些问题，它们会让我们认识到这种比较的必要性。即使在意义理论与道德理论看起来最相关的地方，它的作用也被证明是非常有限的。相似的命运落在康德相似的努力上——他试图去表明道德法则的形式是先验的，可以将之从一个纯粹理性存在者的概念中推导出来。定言命令经常能给出合理的结果，但这只是因为引入了另一些特征，而这些特征是不属于那个纯粹理性存在者概念的一部分的。

我想，这些形式特征最好被看作是一些非常一般化的属性，它们很自然地以各种理由施加到道德概念上。这样做的根据可能是一个深思熟虑的高层次确信：任何有吸引力的观念都必须满足这些规定；并且很明显，正是在这个地方意义理论进入来了。或者有人会认为，考虑到道德观念的社会角色以及它们在人类生活中的地位，引入某些形式条件是恰当的。另一种可能性就是以对这些条件的一个特殊刻画开始，随后依据该理论发展出自身的方式而决定这些条件的去留。但无论是哪一种情况，由于存在着对道德观念所扮演的社会角色的不同理解，道德哲学的不同传统都将毫无疑问地会以不同的方式去对这些高阶的条件做不同的诠释。我们需要确定各种不同的可能性，并且需要对这样而产生的对道德观念的那些限制做比较和评估。这就要求对这些一般属性以及它们所意味着的东西做一个更加详尽的阐述；而这种探究超越了意义的问题。

更具体地说，考虑一下一般性、普遍性、有序性、终极性以及公共性这些形式条件。<sup>①</sup>这些条件中的每一个都可以不同的方式去界定，并且即使这些多样性初看起来是微不足道的，但其中的差异很可能是意义重大的。最恰当的定义并非是一个意义的问题，而是由此产生的理论整体上如何相互恰当

<sup>①</sup>在 *A Theory of Justice*, pp. 130—136 中，我在这些标题下对这些形式条件进行了考察。

地组合在一起的问题。例如，某些关于有序性 (ordering) 的形式条件，从道德原则处理冲突主张的这个社会角色的角度来看是合理的。但在此，人们脑海中想到的有序性究竟是什么样的呢？大概我们不会将斗争努力得来的结果，或遵循按照每个人的威胁性优势 (threat advantage) 来分配这个命令得来的结果看作是一种恰当的次序。但一种次序多大程度上受到历史的意外、社会地位的偶然性或人们在天赋和能力自然博彩中的遭遇的影响呢？仅仅关注有序性的概念是回答不了这些问题的；这就要求一种道德理论并且在这一点上对可能出现的观念进行比较，比如说，一种康德式的观点与一种自由至上主义观点的比较。

还有，一旦我们问有序性应该具备哪些逻辑属性，那么就会遇到一些技术性的问题。因此，次序应该是完整的和具有传递性的吗？或者我们是否对只具有部分完整性和只是有时候具有传递性的次序感到满意吗？答案部分地取决于我们希望道德观念应用情形的范围有多大；范围越大对道德原则的要求也越高。如果我们要求该原则在所有可能世界都适用，并因此允许它的领域涵盖所有能构想出来的可能性的话，那么道德理论从一开始就被宣告是无用的。而且我们也尚未能对那些范围有限的传统问题给出一个令人满意的解释；因此，必须允许道德哲学自由地将其领域限制到理论的目前状态所要求的限度内，以及可行的经验性假设允许的范围内。一旦我们这样做，那么很明显，我们的探究超越了意义的考量。

相似的观察对于公共性 (publicity) 条件而言也成立，此条件在一种康德式的理论中占据着一个重要地位。概略而言，公共性要求：在评估道德观念时，我们要对它们被公共认可时会产生结果加以考虑。每一个人都被认为是知道其他人也持有相应的原则，而这个事实转而又成为一种公共知识 [293]，等等。这就使得这些原则仿佛是一个协议的结果。但是，存在着不同程度的公共性。最简单的情形就是只要求那个正义原则是公共的；但人们另外也可能要求那些用来为该原则做论证的关于人性和社会的一般信念也应该是公共的，或至少应得到获得公共地接受的探究方法支持的。最后，公共性可

能被认为意味着对道德的观念——当它以其自己的术语表达出来时——的充分辩护（full justification）应该是公共的。应用此形式条件的一种方式就是去探究一下：若一种观念界定着一个社会的一部公共道德宪法，且在此社会里对该观念的充分辩护成为一种公共知识，那么此观念将会对社会产生什么后果？这就导向了符合此观念的组织有序社会的理想状况。对这样的理想状况的研究可以帮助我们理解和比较各种各样的结构。有时候，当一个观念不能被公共地实现，那么我们可能就说它被证明是不融贯的；在其他的情况下，它可能只导致了一些我们之前没有预见到的不便。但可以肯定的是，公共性条件并不是以同样的方式去影响所有观念的。在此意义上，它是有选择性的。

现在看来，这种公共性条件可能太过强了。所以，这促使我们问：为什么要采用它？首先，考虑一下它在政治原则上的应用。应用到宪法以及和社会基本结构原则，即使它在有利条件下是有辩护的，通常也会包含着一些法律强制机制。这些制度重要地塑造着社会成员的品格和目的，并对这些方面有决定性的长远影响。因此，要求社会合作的根本条款符合公共性的要求就是合适的。因为，如果制度依赖于强制性制裁，无论对这种强制使用的约束是多么的严格，这些制度的基础与趋向都应该经得起公共的审察。当政治原则满足公共性条件时，社会安排和个体行为就是同样地有辩护的，如此一来，公民能就自己的信念与行为向其他人做出充分的说明，并且这种公共说明本身将会强化这种公共理解。在此意义上，没有任何事情会被隐瞒。

支持公共性的第二种考虑与道德动机有关。一种道德观念包含着一种关于人的观念（conception of persons）以及关于人与人之间关系的观念。那些在某种特殊观念影响下成长起来的人，久而久之就会变成某种人，并且他们在自己的行为以及处理他人的关系中会体现这种观念。因此道德动机的基本形式就是成为某种人的欲望，以及被其他人认可成为了某种人的欲望。康德可能把这种欲望界定为成为一种自由和平等的理性存在者的欲望，以及被他人认可为目的王国的立法者一员的欲望。现在让我们假定，某些原则以及

[294]

对它们的辩护事实上正是阐明了这样一种人观念。那么，给定我们对社会的依赖，除非制度发展和鼓励我们按照这种观念行动的能力，除非其他人也公共地认可这种观念的实现，否则我们不可能成为这类人。人们获得这样的人观念，是社会合作的成果，因为成功取决于社会形式和彼此认可。那么，某些道德观念非常自然地与公共性条件的某些形式联系在一起。

在此，我们就可以很自然地引入稳定性的理念。<sup>①</sup>我们刚才已经看到，一个完整的道德结构包含着一种关于人的观念，这种人观念为对道德动机的说明提供了基础：成为某种人回应并集结自我的各种各样的欲望和抱负，并且使得人们更加有效地依照道德观念所阐明的那些原则和理想去行动。那么我们很自然地去问道：一种道德观念是否是稳定的呢？也就是在这些原则得到公共地实现的社会或社会团体那里，这些原则是否产生出了一种自我支撑（generate their own support）。请记住，一个社会，如果一种道德观念既是公共的而又被人们一致地遵循着去行动，那么此社会就是按照这个道德观念有序地组织起来的社会。因此，稳定性的问题就是：符合此观念的该组织有序社会是否是稳定的，或相对其他观念而言它是否多少表现出了一种稳定性呢？我相信，对组织有序社会的比较研究，是道德理论的核心理论努力，它预设了对各种各样的道德结构以及它们与我们的道德感及自然态度之间关系的把握。这种努力与一般经济均衡理论有几分相似之处。在两种例子中，人们都是关注一种理论性定义的社会体系的运作，或关于这种体系的某部分的运作，并且尝试去考察它们的主要要素如何相互结合进一个持续运作的体系中去的。探究者并不期待能得到涵括特殊情形和特殊例子的那些详尽结论，而只是希望去获得关于这种较大的结构是如何运作以及如何维持自身的一个全景图。正是在对组织有序社会的比较研究中，道德理论和心理学理论、社会学理论的关联性变得非常明显。

<sup>①</sup>关于这种意义上理解的稳定性理念，参见 *A Theory of Justice*, pp. 454—458, 496—504。



在这一点上，我们可能注意到公共性与两个实践的限制是相联系着的：原则的简明性（simplicity）以及原则清楚确定的应用所需要的信息总量。对简明性的需要是这样产生的，如果一种道德观念要是公共的，那么其原则的复杂性就必须要有个限度：人们必须能够在没有太多例外以及不需太多附加条件的情况下制定这些原则；并且原则的数量要合理地少以及规定了优先规则。在其他情况相同的情况下，越简单明了的观念就越值得偏爱，并且若复杂程度越过了某一点，就会超出公共性所划定的边界。至于信息要求，应用原则所需的信息越少，以及关于它们曾经被正确地应用过的事实会有助于更轻易地确立起公共性。这可能是由于原则所应用到的那类东西，或被它们挑选出来是相关的那些特征，或它们要求我们对未来的计算有多远等，都取决于理论性的、或复杂的知识。当然，所有合乎情理的道德观念都要求相当多的信息，以便使之可应用到我们的世界中，以及引导我们根据当前环境来应用它的原则。但并非所有观念都要求同等的信息，有些要求的信息比其他的少得多。如果公共性被接受为一个重要的形式条件，那么简明性的约束以及对信息的限制就必须要考虑在内。这可能是非常困难的，但这个问题似乎无法避免。

我已经讨论过有序性和公共性这两个形式条件，因为它们是如此明显地表明了意义考虑的限制。我们应该将这些观念看作是道德观念的非常一般的属性，并且尝试去考察它们怎样与作为一个整体的道德结构，以及该结构的主要部分融合起来的。这些形式条件很有可能具有不同的力量，这取决于它们所归属的总体观念。我们已经看到，例如，公共性是怎样自然地与某些结构以及人观念（而不是另一些结构及观念）相联系着的。类似的，我相信一般性与普遍性在目的论和道义论中也具有不同的力量。当然，把意义的解释限于去考察这些形式性条件、或实际上限于一般性的道德结构，会招致一个反对：这把意义探究限制得太狭隘了。但同样严重的问题是，对这些条件的各种各样的描述，与某个特殊的道德观念（这些条件正是归属于此观念）的联系是如此的密切，以至于确定它们的意义并不是理

解这些观念的一个独立的基础。

#### IV

现在我要去考察下所谓道德哲学依赖于心灵哲学的这种说法，人们经常举人格同一性 (personal identity) 这个问题去证明这种依赖性。但是，我要先说明一下，相比于前两个解释，我对这种联系观察更多的是暗示性的，并且至多只能表明一种有关道德哲学的重大意义的观点。接下来，我将简单地陈述一下我推测是如此的一些情况。 [296]

第一，心灵哲学在有关人格同一性问题上的结论，并没有提供一种基础让我们去接受主流道德观念中的此观念而非彼观念。无论这些结论是什么，直觉主义、效用主义、完善论以及康德式的观点，每一个都可以使用与这些结论相一致的一性标准。因此，尽管心灵哲学也许能够建立一些任何正确标准都必须满足的条件，但传统的道德学说中没有任一个学说会受这些限制的影响，至少只要这些学说是正常的人类条件下应用时就不会受其影响。

第二，如我已经指出的那样，不同的道德理论中包含着不同的人观念和理想。因此，每一个观念都以某种不同的方式使用人格同一性标准；而且，这些标准中也存在着许多的变体，不同的观点对于人的某些特征的重要性如何看法各异。但同时，所有的标准又都同时能满足心灵哲学提供的结论；因此人格同一性标准的各种变体，并不是由心灵哲学这个学科来解释的，而是由不同的原则以及不同的道德理论中所采纳的不同的人观念来解释的。着重点的不同源于如下事实：一种关于同一性的标准会被调整，以使之适应一种特殊的道德观点的要求。据此，人格同一性标准的各种变体并非是先于道德理论的，而是要由道德理论来对它们进行解释的。

第三，道德观念的可行性，很大程度上取决于心理学理论和社会学理论，以及相应的组织有序社会的理论。给定它们是可行的，那么这些观念的合理性转而又取决于它们的内容，也就是取决于这些观念的原则引导我们去

追求的那种社会是什么，以及它们鼓励我们成为什么样的人。而心灵哲学中的人格同一性的问题在上述两个问题上都没有太多的发言权。

现在，我尝试去详细解释一下这些推测。为了确定理念，让我们把如下这些关于人格同一性的结论接受为是已经由心灵哲学所确立了的东​​西。就当前情况看来，它们体现了任何合理的同一性标准都必须满足的约束。首先，人的一个本质方面是精神性的，因此人格同一性的一种标准必须根据人的品格和目的，经验和记忆的连续性（continuities）来定义，这种定义也必须参考人们的生活计划以及在这种计划的转换与变化保持不变的那一类解释来进行。人的第二个本质方面是身体性的：人们总是具体地呈现着的，并且身体的连续性是人格同一性一种标准的一个进一步的必要特征。因此，总的来说，人是通过精神上的连续性，以及在时空中有计划行为的一种相连秩序而体现出来的。

我假定传统的道德观念的每一种都能满足这些约束。当然，这些约束并非是没有争议的；尤其是，尚不清楚身体上的连续性是不是人格同一性的一个必要部分。<sup>①</sup>但在使用各种例子去研究同一性标准时，如果我们将这裂变和身体转移这样假设性情形搁置一边的话，那么认为这些条件将会给出错误答案的主要理由就将会是神学上的。灵魂不朽的学说引导我们去否定身体的连续性是人格同一性所要求的。但即使在一个世俗的框架里身体的连续性被证明是不必要的，我的推测是：它仍然不会使得一种道德观念比另一些观念更合理。

无论如何，我们还是继续讨论下去。人有许多方面是重要的：例如，意识与自我意识，推理和使用语言能力，品格与意志，等等。但从道德理论的角度看，人的这些方面最相关的是他们进入和维持个人和社会关系的能力、他们具有及分享特定经验的能力、参与具有某些特征的活动能力以及

---

<sup>①</sup>例如，参见Bernard Williams的一些有洞见的论文，*Problems of the Self*（Cambridge: Cambridge University Press, 1973），尤其是第四篇文章：“The Self and the Future”。

他们有能力发展出一种正当感和正义感，以及一般性的道德倾向。一种同一性的标准是用于建立起一种道德秩序的；正义与义务被分派给个人和社会地位，而这些又转而意味着某些责任和职责。正如一种关于物理对象以及时空的同一性标准要求去建构一种关于物理体以及时空中的事件的客观秩序一样，人格同一性的一种公共标准也要求去描画以及维持一种道德秩序。但是道德观念以不同的方式来看待人，并且对人性的不同方面赋予不同的重要性。因此，尽管每个道德观念都采纳一种符合心灵哲学结果的同一性标准，但每个观念都可能会具体化自己的标准以使之符合一种特殊道德秩序以及人观念的要求。对这些问题的比较研究，属于道德理论并且会将我们带离心灵哲学。

这些评论可以通过比较一下在一种古典效用主义以及在一种康德式的理论那里对一种同一性标准的需要来进一步阐明。为了简明起见，我将以一种比较粗略的方式来陈述这种对比。追随西季维克对古典效用主义的阐述，我们假定存在且只存在一种终极的善，它是在意识上或知觉上令人愉悦的，并且理性的人是通过独立于所有条件与关系的内省来将它认可为终极的善的。说社会制度与个人行为是正当的，是在它们能够最大化如此理解的终极善的净余额这个意义上说的。如人们经常指出的那样，这样的学说的一个特出特征就是它不考虑这些善好在人们之间的分配。这里所体现的这种人观念实际上是一个容器人 (a container-person)：人们被看作是那些内在的有价值的经验 (valuable experiences) 的发生地，这些经验被认为它们自身就是完整的。这样，人仿佛就只是这样一些经验的载体。谁具有这些经验以及接下来的在人们之间的分配都不重要；这些考虑只是时间和处所的问题，它们本身是不相关的。效用主义集中关注种有价值的经验本身，并且唯一重要的东西就是所有容器人一起装载着的那些经验的总和。<sup>①</sup>

[298]

<sup>①</sup>参见帕菲特对此问题的有价值的讨论：Derek Parfit, "Later Selves and Moral Principles," in *Philosophy and Personal Relations*, Alan Montefiore, ed. (London: Routledge and Kegan Paul, 1973), esp. pp. 149—160.

和其他观点一样，一种效用的观念也需要一种人格同一性的标准，有两个理由。首先，为了最大化善的剩余额，它在实践中必须对因果关系以及其他自然关系加以考虑，以决定怎样最好地取得剩余额的最大值。它必须追踪个体们的同一性，因为这是探究各种行为和制度的结果之必需。例如，如果前一个时间点发生的事情影响人们其后对于那些有价值经验的装载能力的话，那么我们现在就必须有能力去鉴别谁之前受过有利或不利的影晌。需要人格同一性标准的另一个理由在于道德理念本身，而在这方面，效用主义除了使用人格同一性去评估有价值的经验总体外，它在其他地方其实不需要一种人格同一性标准。假定没有任何一种经验的持续时间会长于某一特定的时间间隔，那么效用主义就没必要去问处于在当前时间区间内的具有一定有价值经验的人，是否与处于前一个区间中的具有一定有价值经验的人是同一个人；因为各种间隔的时间序列不再相关，正如同一时间间隔之内的人际间分配是不相关的一样。查明人们同一性的唯一理由，就是估计令人愉悦的意识（agreeable consciousness）的净剩余额，以及防止重复计算。

[299] 接下来，我们考虑一下康德式的观点。我们可以假定这种观点的最重要方面就是它对某些首要的正当原则和正义原则的强调，这些原则把权利和自由权，责任和职责分派给个体们，并要求基本制度和社会合作要采纳某种形式或符合某些限制。在康德式的观点这里，根本没提及最大化善的总额，更不用说最大化有价值经验的总体了。相反，它确定了为推进人类目的而必须的各种一般手段，并且要求以某种与个体们的贡献相关的方式分配这些手段；另外，这些这种分配方式要设计得有助于保持社会制度的长期正义性。此观点所涉及的人的观念是一种自主人（autonomous persons）的观念，他具有一个最高阶的利益去关心自己的其他利益、甚至包括他们的根本性利益是如何受到社会制度的塑造和规约的。因此，首要原则的设计，要保障某些服务于推进这些利益的基本自由权，以及确立一个正义的背景体系，以便在此体系里为达成这些目的的必需手段能够被有效地生产出来和公平地分配。这里表达的一种关于人的理想是：这样的人对横跨他们一生的那

些根本利益负责，并且认为实现这些利益的方式应得到其他人的认可。

我们可以在与讨论效用主义对人格同一性标准的需要时所列的相同标题下讨论康德式观点的情况。在第一个标题下，一种康德式的观点，与效用主义观点一样，必须对关系到确定如何才能最好地应用其原则的那些因果关系与自然关系加以考虑。如果不深入一些细节讨论的话，这两种道德观念在这一点上没有太多差别。因此我们说，在这一点上，追踪人格同一性对两者而言都是同等的重要，即使相关的自然事实在不同观念那里是不同的。但当我们转到第二标题，即从那种道德秩序本身产生的对人格同一性的要求时，我们就会发现相对于康德式的观点，效用主义对人格同一性标准的需求是较少的；或者更好地说，它可以在使用一个比较弱的同一性标准的情况下对付过去。首先，因为效用主义把不将任何价值赋予善好的分配，所以它不需要担心这方面的同一性问题；而分配问题对于康德式的观点而言是本质性的——责任与贡献之间的链接需要历时性地追踪，并且保证分配恰当地与它们联系起来。还有，对横跨他们一生的那些根本利益负责的自主人的理想，它所持续的时间，比效用主义理论认可的最长的完整、有价值的经验所延伸的时间要长得多；并因此，我们必须构想一种同一性，它能延伸跨越更长的时间间隔。因此，在实践中一种康德式的观点更加依赖于人格同一性，也就是说，它依赖于一个更强的标准。

现在，我假定我们同意人们是通过精神上的连续性，以及在时空中的有计划行为的一种相连秩序而体现出来的。我将此论题看作是一种广泛的经验性心灵哲学的结果。我们的问题是：此结论是否偏向于依赖弱的人格同一性标准的那种道德观念？<sup>①</sup>让我们考虑一下：在我们的生命历程中，精神上的连续性并不总是持续不变的：记忆会褪色、希望会破灭、品格和意志会改变，而且有时候还变化得很突然，更不用说计划与欲望的变化了。构成人的那些东西，往往是一些易碎的东西且经常会遭遇混乱。有人可能会认为，这

[300]

<sup>①</sup>我认为帕菲特持有此观点，参见[页边码]298页脚注①。

些事实，连同“任何人格同一性的标准都是最终建立在经验性的规律和关系之上”这个结论一起，支持效用主义而不是康德式的观点。如我们已经看到的那样，效用主义不考虑分配问题或人们生活的长期的连续性问题，并因此它就没有特殊的理由要去担心人或他们的同一性的易碎性。从最大化令人愉快的意识的总和这个立场看，甚至鼓励记忆的褪去以及品格的改变也许可被证明是最优的选择。但对康德式的观点而言，此事实可能会带来问题：因为它依赖于同一性的一个比较综合性的样式，并且它的人理想鼓励更强更持久的连续性。因此我们被引导去问：心灵哲学的结论以及精神联系的流转性及有时出现的短期性，是否是有利于古典效用主义理论。

在我看来，答案整个地取决于引起这些不连续性的条件以及它们如何影响其他道德观念的可行性。例如，假定一种康德式的组织有序社会是可能的以及是可有效地运作的：它的成员能够并且一般而言的确是过着一种必要的、同一性能够被鉴定出来的生活。在这里，我假定这种人们可以过或的确在过着的生活，重要的是受到在他们社会中被公共地认可的道德观念的影响。我们成为怎样的人将由我们怎样看待我们自己来塑造，并且这又转而受到我们生活于其下的社会形式的影响。

如果一种康德式的观念是可行的，那么效用主义或任何其他观点依赖于一种弱的同一性标准这个事实，或它们在长久连续性方面要求不高的事实，都是不相关的。并且，假如康德式的计划所要求的连续性不能在一个效用主义社会里存在，这同样是不相关的。我们可以设想人们是享乐主义和个人主义的；他们的生活缺乏一种康德式的观点赖以运作的那种关联性（connectedness）以及长久目的感（sense of longer purpose）。但可能会在特定条件下发生的这些东西，并没有表明从一种道德观点看什么东西是可欲的。没有任何一种关联程度是自然的或固定的；人们生活中实际的连续性和目的感，是与那个社会性地实现的道德观念相联系着的。

因此，最关键的要点是那个与某种道德观念相对应的组织有序社会，是否在其成员身上产生出那种对于维持该社会自身是必要的连续性以及目

的感。我们还得考虑它是否是足够稳定的等诸如此类的问题。但要说非连续性的一般可能性的支持一种效用主义的观点，只有在社会理论能够表明如下一点时才成立：在其他观念的情形中，这些观念所要求的那种关联性不可能产生。

但我认为，没有什么理由可让我们去相信这一点为真。不同的道德观念每一个都可能通过此测试。并且这证实了如下推测：人格同一性的问题并没有在道德结构之间做有倾向的选择，它也解释不了各种道德结构对一种同一性标准的各种不同使用。起决定性作用的是道德观点的内容以及它在人类情感中的根基。我们的研究的进一步推进，要求对道德结构及这种结构所包含的人观念要有一种更深刻的理解，还要对不同的组织有序社会进行一种系统化比较研究。

## V

我现在必须简单地总结一下本文的主要观点。我们的目的是通过质疑对哲学各个分支的那种等级安排，去表达关于道德哲学的一种观点。我相信，在意义理论，认识论、心灵哲学与道德哲学的关系上，前者并非处于一种方法论上的优先地位。相反，道德哲学的一个中心部分，我称为道德理论；它存在于道德观念的比较性研究中，而这种研究很大程度上是独立的。我首先讨论了反思平衡的方法，并认为客观的道德真理是否存在的问题，似乎取决于理性的人在达到或足够地靠近一种宽泛的反思平衡后能够达成的一致性质与范围。这表明了道德认识论依赖于道德理论。接下来，我指出了施加到道德结构上的一些所谓的形式条件，并主张说这些条件最好的也只应看作是这些结构一般的和抽象的属性。我们不应该只关注我们认为可以由一种意义理论来解释的这些条件，而是应该去检视它们作为整体道德观念的要素的力量。最后，我简单地考察了由人格同一性这个问题来示例的心灵哲学，并推测性地认为：所有主要的道德观念都可以使用一种与心灵哲

[302]



学的结论相一致的同—性标准；但这些观念可能会以不同方式具体化此标准，以便它能与自己的道德秩序观念以及人观念相适应。我认为心灵哲学本身在这些问题上没有什么发言权，并且它也不能帮助我们在不同的道德观念间做选择。

因此，我力主道德理论在许多重要方面是独立于其他哲学分支的，并且有时候是在方法论优先于它们。但我并不太关心严格意义上的独立；我更倾向的理念是：哲学的每一个分支都有其自己的主题和问题，且同时与其他分支处于直接或间接的相互依赖中。方法论上的等级制的错误，不同于政治和社会意义上的等级制的错误：它导致了视角的一种扭曲，并且误导了人们努力的方向。在我们所讨论的情形中，这种扭曲导致关于道德观念的实质性结构的许多问题以及对它们的差异的比较研究被推后了。人们夸大了道德哲学尤其是道德理论对哲学其他分支的依赖；并且我们对意义理论、认识论以及心灵哲学的期望有点过高了。

作为总结，我想重申我在开头说过的东西。也就是说，正如我们现在知道意义理论取决于形式逻辑的发展，打个比方说就是弗雷格依赖于哥德尔，所以我们可以说：道德哲学的进一步推进，取决于对道德观念结构的一种更深刻理解，以及它们与人类情感的关系；并且这种探究，在许多方面与逻辑和数学基础的发展一样，是可以独立地进行。我们必须不能因为此项研究任务的大部分似乎属于心理学与社会学而非哲学就对它感到厌倦。因为事实是：其他学科的人不会为哲学性的兴趣所触动去探究道德理论；这种动机是本质性的，因为没有它的话，这种探究就会关注错误的焦点。道德哲学传统中的所有主要观念必须持续地更新。只要有可能，我们必须尝试通过批评交流、相互吸收长处来不断增强对这些观念的系统阐述。在这种努力中，对某一特定观点而言最有吸引力的那些目的，不应被驳斥，而是要不断完善。

## 第十六篇 道德理论中的康德式建构主义 (1980)

[303]

### 第一讲 理性自律与充分自律

在本系列讲座中，我将考察一种建构主义的（constructivist）道德观念，由于存在不同类型的建构主义，更准确地说我将考察这种观念中的康德式变体。我要讨论的这个变体，就是在拙作《正义论》<sup>①</sup>中提出的“作为公平的正义”。有两个理由促使我做这项工作：首先，这提供一个机会，让我可以考虑之前没有强调过的“作为公平的正义”这个观念的某些方面，以及更清楚地阐明此观念的康德式的根源。其次，相比其他为人们熟悉的传统道德观念如效用主义（utilitarianism）、完善论（perfectionism），以及直觉主义（intuitionism），康德式建构主义远未得到很好的理解。我认为这种情况会妨碍道德理论的进一步推进。因此，以“作为公平的正义”为例来解释清楚康德式建构主义的特征，只是讲明白它究竟是什么而不考虑去捍卫它，这也将是大有裨益的。我的讨论将要求读者熟悉《正义论》，我很难估计要求熟悉到什么程度；然而我希望对于大部分讨论而言，对《正义论》的主要理

---

<sup>①</sup>John Rawls, *A Theory of justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 1971; 本文后面简称为TJ。

念有一个最低度的熟识就足够了。以上这些就是我在开始讨论前想交代的。

[304] 这些讲座是为了纪念约翰·杜威 (John Dewey)，我相信这些讲座的主题切合他所关注的东西。我们一般倾向认为他是一种有美国特色和工具性的自然主义的创立者，这样我们就忽略了一个事实：和19世纪晚期许多人一样，杜威是在黑格尔的深刻影响下开始他的哲学生涯的；他的天才创造在于取黑格尔观念论 (idealism) 中大量有价值的东西去形成一种适合于我们文化的自然主义。黑格尔的目的之一是克服许多他认为对康德的先验观念论 (transcendental idealism) 构成破坏的二元论，而杜威在其作品中始终都分享这种目的，他经常强调那些被康德严格地分离的东西的连续性。这一点在杜威的早期著作中体现得特别明显，在这些著作中，我们能更清楚看到他的思想的历史根源。<sup>①</sup>在依照有点黑格尔式的路线来阐述他的道德理论的时候，杜威反对康德，有时候表现得非常明显，而经常在同样的地方也正好是“作为公平的正义”背离康德之处。因此，就克服康德学说中的二元论这个共同目的来看，“作为公平的正义”与杜威的道德理论有许多相似之处。

I

从本质上讲，康德式建构主义的独特之处在于：它设定了一个独特的人观念 (conception of the person) 作为一个合理建构程序的基本要素，这个程序的结果决定着首要正义原则 (first principles of justice)\* 的内容。换

---

<sup>①</sup>参见，如杜威的 *Outlines of a Critical Theory of Ethics* (1891) 以及 *The Study of Ethics: A Syllabus* (1894)，重印于 *John Dewey: The Early Works, 1882—1898* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1971)，分别在第3和第4卷。从 *Outlines* 的第290—300页杜威对康德的批判，以及第300—327页他对自己的自我实现学说的阐述看来，杜威受观念论的影响是显而易见的。

\*这里的“首要正义原则”是指社会首要的、最基本的正义规则的意思，不要与“作为公平的正义”第一原则即平等自由权原则相混淆。——译者注

言之，这种观点设立一个回应特定合乎情理的 (reasonable) 要求的建构程序，并且在这个程序里，个人被刻画为理性的建构行动者 (rational agents of construction)，首要正义原则正是通过他们达成的协议来制定的 (在全文中，我使用 “reasonable” 和 “rational” 来表达不同的理念，这些理念将会在下面第v节予以解释)。这里的基本思想是：通过建构程序在一种独特的人观念与首要正义原则之间建立起一种恰当的联系。从一种康德式的观点看来，这种人观念与首要正义原则必须以一种特定的方式关联起来，当然这种关联方式容许有多种变体。严格地说，“作为公平的正义”显然并非康德的观点；它在许多地方背离了康德的文本。但形容词“康德式的”表达的是类似而不是相同；这大体意味着一个学说在一些重要的方面充分地效仿康德的学说，以至于这种学说，与适合作为参照对比的其他传统道德观念相比，更接近康德的观点。

[305]

依照我将要提出的康德式的观点看来，只有当公共文化中政治推理和理解的基础建立起来时，为一个正义观念作辩护 (justifying)\* 所要求的条件才能说是被满足了。一个正义观念的社会角色就是：界定那些被公共地确认为充分的理由 (由那个正义观念表达出来)，援引这些理由，社会所有成员相互之间可以表明他们共享的制度和基本安排是他们可接受的。为了达成这

---

\*全书将 “justification” 译为“辩护”，相应地，“justifying” 译作“为……作辩护”，“justified” 译为“有辩护的”，“justifiable” 译为“可得到辩护的”。“justification” 是罗尔斯政治哲学思想中的一个重要理念，为正义原则提供辩护，就是从公民们可以合乎情理地予以接受的前提出发，正确地推导出大家都可以合乎情理地予以接受的结论的过程。国内通行的译法将之译为“证成”，在我看来是误导性的，至少在罗尔斯这里是这样。因为罗尔斯强调，公共辩护是一项主要地与实践理性而不是理论理性相关的社会性任务，因为正义原则本质上是关涉人们在公共政治世界里应该如何行动的原则，尽管这种原则不直接应用于人们行为而是应用于制度上 (可参考罗尔斯在 [页边码] 第306, 394, 594页对“辩护”的这些特征的强调)。而长久以来，这一点没有得到很好的强调和理解，结果就是这种实践性、社会性的“辩护”观念的扭曲，其中的扭曲之一就是理论理性来压制实践理性，将公共辩护看作是一个逻辑推演过程或事实归纳的科学探究的过程。罗尔斯强调，“辩护”并非是从一个道德命题推导出另一个道德命题的逻辑演绎过程，也并非仅仅是向人们提供一些事实证据。译为“证成”之不妥，就是往往会误导人们进入这个扭曲。——译者注

一点，一个观念必须把可接受的社会制度和它们可能的各种安排整合进一个体系里，以便它们能够对所有公民而言，无论他们的社会地位或特殊的利益是什么，都是有辩护的。因此，只要公民之间达成共识的充分基础目前未知在哪里或未被认可，为一个正义观念作辩护的任务就是：人们怎样才能选定一个正义的观念——这个观念，依照他们所设想的人观念以及他们所理解的这样的人之间的社会合作的特征看来，是（最）合乎情理的——来承担这种社会角色？

追随这种辩护的理念，我把我们对康德式的正义观念的考察，作为是对我们新近的政治史中出现的一个僵局的研究；过去两个世纪民主思想的历程显示，如果说基本社会制度要符合作为道德人的公民的自由和平等的话，那么人们在这些制度应该依照何种方式来安排这个问题上并没有达成一致。上述这种潜在于一个民主社会公共文化中的对自由和平等理解，以及平衡这两个理念的各种主张的最恰当的方式，都尚未表达出来以便去取得普遍的认可。现在，一种康德式的正义观念试图以如下方式消除存在于对自由和平等的不同理解之间的冲突，也就是通过问：自由和平等的道德人，如果他们被公平地单单刻画成这样的人，以及把他们自己设想为在一个持续运作下去的社会里过一种完整生活的公民的话，他们自己会接受哪一些传统上被认可的自由和平等的原则，或这些原则的自然变体呢？假定他们能达成一个协议，此协议就是去挑选出最恰当的自由和平等诸原则，并因此界定正义的诸原则。

[306] 一旦将我们的探究看作是聚焦于民主社会里自由和平等之间的显见冲突，那么我们就并不是在寻找一个适合所有社会的、无论其特定的社会或文化状况如何却都适用的正义观念。我们想要做的只是解决现代条件下民主社会里、在关于基本制度的正义形式问题上的根本分歧。我们反观自身、考察我们的文化并且反思自《独立宣言》发表以来的争论。当然，我们得到的结论在一个更广的背景下究竟有多大意义，是另外一个问题。

因此，我们之间应该在首要正义原则上达成一个切实可行的理解。我们

希冀存在着一个达成共识的共同欲望，以及我们充分地分享某些潜藏着的理念和潜在地持有的原则，以便我们达成上述理解的努力有某些立足点。政治哲学，当出现在一个民主社会的公共文化中时，它的目的就是：澄清与阐明那些被认为是潜在于常识中的共享的观念与原则；或者，如果常识是犹犹豫豫和疑惑不决的（情况经常会这样），或者人们不知怎样去思考，那政治哲学的目的就是向人们提出与其最核心的信念及历史传统相符合的特定观念与原则。在民主社会里为一种康德式正义观作辩护，并不仅仅是从前提出发进行正确的推理，甚至不是从被公共地分享和相互承认的前提出发的推理。真正的任务是：去发现和阐明共识的更深层的基础，它是人们希望得到的、体现在常识中的；或者甚至通过一种新形式来表达我们在历史传统中找到的确信，通过把它们与人们更广范围的深思熟虑的确信（也就是经得起批判反思的信念）联系起来，以创制和塑造共同理解的起点。如前所述，一种康德式的学说把正义的内容与一种特定的人观念联系起来；此观念将人视为既是自由又是平等的，且有能力合乎情理地以及理性地行动，并因此有能力参与到如此构想的人们之间的社会合作中去。在对一个民主社会的公共文化的讨论中，康德式的建构主义希望提出一个潜在于那种文化中而被人们认可的人的观念，或者一个一俟得到恰当地展现和解释，就能被证明是可为公民接受的人的观念。

我要强调我所提到的为一个正义观念提供辩护的“真正的任务”，主要地并非一个认识论的问题。寻找一个根源于我们自我的观念以及我们与社会的关系的观念的达成协议的合乎情理的基础，代替了寻找被诠释为由实体和关系的先天和独立的秩序所确定的道德真理；无论那种秩序是自然的还是神圣的，它都与我们如何构想我们自己是分离和相异的。我们的任务是阐明一个公共正义观，这个观念是所有将他们自己以及他们与社会的关系以某种方式来理解的人都可以接受的。尽管在此过程中将会涉及对某些理论性困难的处理，但这首要地是一个实践的社会性任务。使得一个正义观念获得辩护的东西，并非是从某些先定的秩序看来，这种正义观念是真确的；而是它与我

[307] 们对自我的深层次理解和抱负的契合，以及我们意识到，给定体现在我们公共文化中的历史和传统，它就是于我们而言最合乎情理的原则。我们不能为我们的社会世界找得到更好的基本宪章了。康德式的道德建构主义认为：道德客观性是根据一个所有人都能接受的、恰当地建构的社会性观点来理解的。在建构正义原则的程序之外，不存在任何道德事实。某些特定的事实是否能被接受为正当和正义的理由，或者它们的分量如何，只能从建构程序内部来确定，也就是从理性行动者（当他们被恰当地刻画为自由和平等的道德人时）的建构工作来理解（本段提到这一点将会在第三讲中更具体地讨论）。

## II

这些先行的评论是导论性的，目的仅仅是介绍我将要讨论的诸主题。为了继续讨论下去，先让我们更准确地把上面提到的我们政治文化中的僵局，界定为民主思想两种传统间的冲突，也就是那种与洛克相连的传统和那种与卢梭相连的传统之间的冲突。借用本杰明·贡斯当（Benjamin Constant）所谓现代人的自由和古代人的自由的划分，源于洛克的传统给前者也即公民生活的各种自由权（the liberties of civic life）以头等的位置，特别是思想自由和良心自由，某些基本的个人权利、财产权利，以及结社权利；而继承卢梭的传统则把优先权赋予平等的政治自由权以及公共生活的价值，并把公民自由权置于一个从属的位置。当然，这种对比在许多方面是人为设定的，且从历史上看是不准确的；但它能够帮助我们厘定许多理念且使我们认识到，两种传统的不同之处的简单分割对抗（即使我们会同意每个传统各自的一个较优的诠释）是不能令人满意。我们必须以某种方式找到一种对自由与平等以及它们相关的优先权问题的恰当阐述，而这种阐述是源于我们政治生活中一些更根本的理念，并适合我们所构想的人观念的。

但我们如何才能达成这一点?“作为公平的正义”试图通过构造一些我将称为“模型观念”(model-conceptions)\*的东西来揭示这些(潜藏于常识中的)根本理念,包括自由和平等的理念、社会合作理想的理念以及一种人观念。其后我们将在这些观念框架中进行推理,这个框架只需设定得足以产生一个关于自由和平等的可接受的公共理解就可以了。如此一来,最终产生的原则能否满足此目的,取决于它如何被制定出来:一经表述出来,它就必须能清楚阐明一个恰当的自我观念以及我们与社会关系的观念,并且使这些观念与合理的首要正义原则联系起来,以便我们经过恰当的思考后能够认同这个被推荐的原则。

[308]

“作为公平的正义”的两个基本模型观念,是一个**组织有序社会**(a well-ordered society)的观念以及一种**道德人观念**。它们的一般目的是挑选出我们作为道德人的自我观念以及作为自由平等公民的社会关系观念的本质方面。它们作了这样一个描画:即如果一个社会的成员,他们公共地以某种方式看待他们自己及他们与他人的社会关系的话,那么这个社会将会是什么样子的。第三个居间性的模型观念是**原初状态**:它的角色是在一种道德人的模型观念和正义原则——此原则刻画了一个组织有序社会的模型观念中的公民关系——之间建立起联系。原初状态是通过塑造被视为道德人的公民在组织有序社会中理想化地为他们的社会挑选首要正义原则的方式,来完成这个角色的任务的。原初状态中对原初代表各派施加的限制,以及对各派的描述方式,是为了体现这样一个社会所理解的道德人的自由和平等。如果特定的一组正义原则确实会被同意(或者如果它们可归入某个特定的有限的原则家

---

\* “model”作为名词可理解为“模型”,作为形容词有“典范的、模范的、有代表性的”之意,作为动词有“塑造、模拟”之意。罗尔斯经常会变换地使用这几个意思,“model-conceptions”实际上指从我们对自我的理解和对公民社会关系的理解中抽象概括出的有代表性的、本质性的理解;在这意义上,也可以将之理解成为一种模型,在下文我们将看到,原初状态设置的各方面就会模拟这些观念,也就是以某种方式塑造公民的自由、平等及他们的公平合作关系,而在原初状态种种设置下原初代表对原则的选择,实质也就是模拟自由平等的公民在公平的条件下对正义的原则选择。——译者注



族中)，那么将特定的原则和一种特殊的人观念联系起来这个康德式建构主义的目的也就达到了。

但现在，我只是考虑原初状态中的各派只是理性地自律（rationally autonomous）的建构行动者，这样的行动者代表着理性（rationality）的方面，这个方面是公民在组织有序社会里认可的一种道德人观念的一部分。原初状态中各派的理性自律，与公民在组织有序社会中的充分自律（full autonomy）形成对照。因此，理性的自律属于作为建构行动者的原初各派：它是一个相对狭义的理念，大体上类似于康德的假言命令的理念（或者新古典经济学中使用的理性理念）；充分的自律归属于日常生活中的公民，他们以某种方式看待他们自己，并且认可和践行会被一致同意的首要正义原则。在第V节，我将会讨论施加给原初各派的限制，使得原初状态可以体现充分自律的本质要素。

现在让我们简单地回顾下与当前讨论最相关的一个组织有序社会的特征：<sup>①</sup>首先，这样的社会被一个公共的正义观念有效地规导着；也就是说，  
[309] 在该社会中，每一个人都接受，且知道所有其他的人也接受相同的首要的正当和正义原则。而且，此社会的基本结构——也就是作为一个社会系统的主要制度的安排——实际上满足，或人们有充分的理由相信它能满足这些原则。最后，公共的正义原则自身建立在合乎情理的信念的基础之上，而这些信念是通过社会普遍接受的探究方法形成的；应用这些原则去对社会制度作判断时，情况也应如此。

其次，组织有序的社会成员，在他们的政治和社会关系上（就与正义的问题相关的关系而言）将他们自己及社会成员彼此视做是自由和平等的道德人。在此，有三个不同的独立界定的理念：自由，平等和道德（应用于）人。组织有序社会的成员是道德人体现在：一旦他们达到理性的年龄，他们

---

<sup>①</sup>这些特征没有在TJ任何一个地方得到集中合宜的表述。在本次以及此后的讲座中，我尝试对这个理念给出更为清楚和系统的说明，并且阐明它作为一个模型观念的基本角色。

每一个都具有、并且认为其他人也具有一种有效的正义感以及对他们的善观念的一种理解。公民是平等的，在于他们将彼此视为具有平等的权利去决定规制社会基本结构的首要正义原则，以及通过恰当的考虑去评估它。最后，组织有序社会的成员是自由的，在于他们认为他们有资格以他们自己的根本目的以及最高利益之名，在设计他们共同的制度时提出他们的主张。同时作为自由的人，他们并不认为他们自己在任何时候都不可避免地要追求某个特定的终极目的，相反，他们认为自己有能力在合乎情理和理性的基础上修改和变换这些目的。

一个组织有序的社会还有其他特征，如它相对于它的正义感而言的稳定性，在正义环境下 (*circumstances of justice*) 的存续性，等等。但这些要素可以暂且搁置一边。本质的东西在于：当我们设计原初状态的模型观念时，我们必须认为原初代表各派是在为一个组织有序的社会选择行之有效的公共正义原则，并因此是在为那些将他们自己视为自由、平等的道德人的人们间的社会合作挑选正义原则。尽管这种对组织有序社会的描述是形式上的，单独地考察这些要素并不能推出正义原则的确定内容，但这种描述的确给原初状态设立施加了各种限制条件。特别是，作为自由和平等的道德人观念，以及理性和充分自律的区分必须恰当地反映在这个描述中。否则，原初状态就不能通过一种程序来完成其勾连一种特定的人观念和特定的首要原则 [310] 这个居间角色的任务。作为理性自律的建构行动者的原初代表，在上述程序里选择正义原则；而一个组织有序社会的生活着的公民对此原则的公共认可使得他们成为充分自律的。

### III

让我们从这些抽象描述中走下来，至少下降一点，并转向对原初状态的总结性说明。如前所述，“作为公平的正义”是从如下这个理念开始的：适合民主社会基本结构的最恰当的正义观念，就是公民在对他们而言都是公平

的情形下——在此情形里，他们被单单刻画为自由和平等的道德人——会选择的那个观念。这种情形就是原初状态：我们推测，正义协议得以达成的那个环境的公平性，将会传递到被一致同意的正义原则上；因为原初状态把自由和平等的道德人彼此公平地安置于其内，他们选择的任何正义观念也将会同样的是公平的。“作为公平的正义”也正因此而得名。

为保证原初状态在那些被单单视为自由和平等的道德人的个体之间保持公平，在原初各派为基本结构选择原则时，我们要屏蔽一些相关的信息；也就是，他们被置于我将提到的“无知之幕”之下。例如，他们并不知道他们在社会中的职位，阶级地位，或社会地位，他们也不知道自己在自然禀赋和能力分配方面的运气如何。我们还假定他们不知道他自己的善观念，也就是他们特殊的终极目的；最后，他们也不知道自己的心理倾向和性情。如果我们认为在选择原则时，没人应该从自然偶然性或社会运气中得利或受损害，那么排除这些信息就是必须的。否则各派就会有不同的讨价还价的优势，而这会影响到协议的达成。要是不屏蔽这些信息，原初状态就并不是把原初代表各派单单刻画为自由平等的道德人，而是受社会运气和自然偶然性影响的人了。因此，为作为自由平等的道德人的各方公平起见，并为了保证正是这样的人同意了社会的基本正义原则，对这些和其他一些信息的限制就是必要的。

[311] 现在我们看到，这样描述的原初状态在一个最高层次上体现了纯粹程序正义。这意味着，无论原初各派从提交给他们的备选观念清单中选择哪一个，被选择出来的观念都可以认为是正义的。换言之，可以说原初状态的结果定义着恰当的正义原则。这和完善的程序正义形成对比，在完善的程序正义这里，存在着决定什么结果是正义（或公平）的独立的和已经给定的标准，以及一种保证结果达到这一标准的程序。可以家庭分蛋糕为例说明这一点：假定均等地切分被认为是公平的，那么我们只须要求切分蛋糕的那个人取最后一份（为使这一例子变得无懈可击，就需要做更多假定，但我将此问题搁置一旁）。与完善的程序正义相比，在纯粹程序正义中，不存在判断结

果正义与否的独立标准；什么是正义的是由程序结果本身来确定的。

将原初状态描述为体现了纯粹程序正义的一个原因是：它使得我们能够解释原初状态各派，如何既是理性的建构行动者，但又是自律的。使用纯粹程序性正义意味着，正义原则本身是由一个慎思过程所建构的，这是一个可直观地设想为由各派在原初状态中所执行的过程。拥护和反对各种原则的考虑的恰当分量，是由这些考虑对各派的影响力决定的，而对所有理由的分量的整体权衡，是由达成的协议表达出来的。原初状态的纯粹程序正义使得各派在其慎思中，都不被要求去应用或受制于任何先在地给定的正当原则和正义原则。或换句话说，不存在任何外在于各派自己视角的观点，这种观点会使得作为一个社会成员的他们，在社会成员间必定会产生的正义问题上，受制于一个先定和独立的正义原则。

我提请你们注意以下这点：如前所述，不存在任何外在于各派自己视角的观点，使得他们在彼此间会产生的正义问题上受制于此观点。这里的“彼此间”意义重大。它表明我已经将两个重要的问题放到一边了，也就是社会间的正义问题（万民法），以及我们人类与自然秩序及其他生物的关系问题。这两个问题特别重要但讨论起来又非常困难；在《正义论》中，除了一些特殊的情形外，我几乎没有尝试去讨论这些问题。<sup>①</sup>我只是简单地从这个理念出发：我们可以合理地从一个作为封闭和自足的合作体系的社会开始我们的探究。一旦我们为此种情形找到了一个恰当的观念，那么我们就可以向内探究适用于各种联合体和各种实践的原则及向外探讨万民法和自然秩序本身。我们在这些探究上能够走多远，在此过程中为基本结构制定出来的正义原则要做多大程度的修改，这些都无法预见。这里我只是希望指出我讨论的限度。

[312]

到目前为止，原初代表各派的自律，体现在他们可自由地同意任何可供

---

<sup>①</sup>参见TJ，第58节。在那里，与正义战争的问题一起，我讨论了几个关于良心拒绝的例子。至于我们与自然秩序的关系问题，请注意第77节最后一段。

他们选择的正义观，这种同意是由他们对哪一个备选方案最有可能推进他们利益的理性评估来促动的。各派在其慎思中，都不被要求去应用或受制于任何先定的正当原则和正义原则；他们只是根据原初状态的限制条件下的理性原则（principles of rationality）的指示来做决定。但是，应用到原初代表各派身上的“自律”这个术语的恰当性，还取决于他们的利益是什么，以及他们所受到的限制的性质。我们现在就来讨论这些问题。

#### IV

请回想，原初状态中的各派选择正义原则，是要将之作为组织有序的社会行之有效的公共正义观念的。这样的社会的公民将他们自己视为道德人以及作为具有一种善观念（各种终极目的组成的一个有序体系）的人；而正是为了实现此善观念，他们认为在设计他们共同的制度上提出他们自己的主张是恰当的。所以在原初状态中，我们可以将各派要么描述为有特定利益的人们的代表（或代理人），或者描述为他们本身就是受这些利益驱动的。这两种描述方式并没有什么不同，但后者更为简明，我将使用这一描述方式。

让我们继续讨论。我们认为道德人的特征就是拥有两种道德能力以及具有两种相应的最高阶利益来掌握和运用这些能力。第一种能力就是有效正义感的能力，也就是理解、应用和践行（并不仅仅是遵循）正义原则的能力。第二种道德能力是形成、修正和理性地追求一种善观念的能力。对应着这些道德能力，道德人被认为受两种最高阶的利益驱动去掌握和运用这些能力。说这些利益是“最高阶的”，我的意思是，一如一种道德人的模型观念所界定的那样，这些利益被认为是处于最高的主导性的地位和切实会起作用的。这意味着，只要进入与这些利益的实现相关的环境，它们就会主导这样的人的慎思和行为。由于原初状态各派代表着道德人，他们同样受这些利益驱动去保证这些道德能力的发展。

[313] 此外，我假定各派代表着各方面得到发展的道德人，即这些人在任何既

定时间里，都具有一个确定的终极目的体系，也就是说具有一种特殊的善观念。因此模型观念还将道德人界定为确定的人，尽管是从原初状态的立场看来，各派并不知道他们的观念的内容：也就是他们的诸终极目的。这个观念产生了驱动各派的第三种利益：尽最大可能保护和推进他们的善好观念的高阶利益，无论这种善好观念具体是什么。这是一个高阶但并非最高阶的利益，理由是，如我们下面将会看到的一样，这种高阶利益从根本上说是从属于上述最高阶利益的。

现在，从这三种主导性的利益看来，无知之幕带来了一个问题：我们应该如何设计原初状态，以使得作为拥有这些利益的人们的代表的原初状态各派，能够达成一种理性的协议呢？正是这一点使我们引入基本益品（primary goods）的理念：我们设定，各派都通过对这些基本益品的偏爱来评价各种正义观念；这样，我们就把一种充分具体的特殊欲望赋予了作为建构行动者的各派，以便让他们的理性慎思能够产生确定的结果。我们考察各种社会背景条件以及一般的通用手段（all-purpose means），这些手段对发展和运用两种道德能力、有效地追求一种的善观念而言，都是必须的。因此，我把各派对在《正义论》中列举出来的基本益品的偏好，简单解释如下：<sup>①</sup>

(i) 诸种基本自由权（思想自由和良心自由等）：这些自由权是发展和运用两种道德能力去决定、修正以及理性地追求一种善观念所必需的背景性制度。同样地，对于在自由社会条件下正当感和正义感的发展和运用而言，这些自由权也不可或缺。

(ii) 移居的自由和多种机会背景下选择职业的自由：这些自由允许人们

---

<sup>①</sup>一个更充分的讨论可参考Allen Buchanan, "Revisability and Rational Choice," *Canadian Journal of Philosophy*, 3 (November 1975), pp.395-408。一个更加一般的说明（基本益品的使用在这里只是一个特例），参见T. M. Scanlon, "Preference and Urgency," *Journal of Philosophy*, 72 (November 1975), pp.655-669。

追求他们的终极目的，以及会影响人们修正和改变这些终极目的的决定，如果人们希望这样做的话。

(iii) 各种职位的权力、特权以及各种职责：这些职权与职责给各种各样的自治和自我的社会能力的发挥提供了空间。

[314] (iv) 收入和财富，宽泛地理解为一种（具有交换价值的）通用手段：它们对于直接或间接地达成我们（几乎）所有目的中的任一个而言都是必要的，无论这种目的碰巧是什么。

(v) 自尊的社会基础：如果个体想要获得一种活生生的作为道德人的自我价值感，并希望能带着热忱和自信去实现其高阶利益的话，基本制度的这些方面通常就是本质性的。

假定这些观察是正确的，各派对基本益品的偏爱就是理性的（我将假定在这个语境里，我们关于理性的直觉观念对于此处目的而言是足够的，等到下一节我再来讨论它）。

关于基本益品，有好些点是需要检视的。在这里我只提及最基本的理念，也就是基本益品挑选，是通过如下方式来进行的：追问哪些社会条件和通用手段，对使人类能够掌握、践行他们的道德能力以及追求他们的终极目的（假定这种追求在特定限制范围内）而言通常是必需的。在这里，我们必须考察各种社会性要求和民主社会中正常的人生环境。现在请注意，是作为具有某些特定的最高阶利益的道德人观念，在模型观念的框架内挑选什么可算做是基本益品。因此，不要这样理解这些益品，认为它们对于达到像如下这样界定的终极目的而言也是本质性的：即认为通过一种广泛的经验或历史调查可以知道的、人们在所有社会条件下通常掌握或正常地都共同具有的终极目的。如果说确有这类终极目的的话，也是少之又少的。而这些终极目的也不会在建构一种适合我们的合乎情理的正义观念上发挥什么作用。对基本益品清单的开列不依赖于那样的一般事实，尽管一旦人的观念和它的最高阶利益被确定下来的话，对基本益品清单的开列的确依赖于一些一般性的社

会事实（在这里，我应该指出，我修正了《正义论》中的提法，使得对基本益品的说明依赖于一种特定的人观念；在《正义论》里，基本益品清单可被看作纯粹是心理学上、统计学上或者是历史性探究的结果）。<sup>①</sup>

这些关于基本益品的评论，究竟对我们提到的原初状态中的理性自律问题有什么影响？我们观察到这种自律当然不仅仅取决于他们并不受制于先定和独立的正当原则，还部分地取决于能够驱动各派的利益。如果各派只是被低级的冲动所支配，如对食物和酒的欲望，或受对这个或那个群体的人、组织或共同体的某种特殊的喜好支配的话，那么我们会认为，他们是他律而非自律的。然而，基本益品的基础在于道德人格（moral personality）的最高阶利益以及保证他们的善观念（无论这个观念具体是什么）的需要。因此，各派只是在努力保证和推进一些条件，这些条件对运用那些使他们成为道德人的能力而言是必需的。当然，这种动机既不是他律也不是以自我为中心的：我们期待且确实希望人们去关心他们的基本自由和机会，以实现这些能力；且我们认为，如果不这样做的话，会显示出他们缺乏自尊和性格软弱。因此，对各派相互冷淡，并且因此只关心保证他们自己的（或他们所代表的人的）最高阶利益的假定，不应该和自我中心主义相混淆。 [315]

总结一下，作为理性的建构行动者的各派，他们在原初状态中被描述为自律的，表现在于如下两个方面：第一，在于他们慎思时，并不被要求去应用任何先定的正当或正义原则，或者被要求接受这些原则指导。这通过纯粹程序正义的使用表达出来。第二，他们被说成是只受其道德能力中的最高阶利益以及他们对推进他们未知但是确定的终极目的的考虑所驱动。对基本益品的说明及其推论，体现了自律的这方面。给定无知之幕，各派只能受其最高阶利益所驱动，那么这些利益转而必须通过各派对基本益品的偏好来具体体现。

<sup>①</sup>例如，参见TJ第15节，第92~95页，在那里，基本益品首次得到比较详细的讨论。同时参考第142~143页，第253，260页，以及433—434页。对基本益品的说明究竟是社会理论的一个问题呢，或者本质上取决于一种人观念呢？这个问题在那里并未得到讨论。我要感谢Joshua Cohen, Joshua Rabinowitz, T. M. Scanlon以及Michael Teitelman, 感谢他们在这重要一点上给予有益的批评和澄清。



## V

关于作为建构行动者各派的理性自律理念的讨论就到此为止。现在我转到充分自律的理念上去；尽管这个理念只是在一个组织有序社会公民的日常生活中体现出来，但它的本质特征必须以一种恰当的方式在原初状态中得到体现。因为公民充分自律的实现，正是体现在认可在原初状态中采纳的首要原则以及公共地认可这种原则被一致同意的方式上，还有体现在按照他们的正义感指示去践行这些原则上。因此，我们必须问，原初状态是怎样体现充分自律的要求的？

[316] 我们看到，上述这些要素并没有通过对各派的慎思和动机的描述表达出来。各派只是人为地设定的行动者，他们被刻画为理性自律而不是充分自律。为了解释充分自律，先让我们讨论下任何社会合作的观念都包含着的两个要素：首先是公平合作条款的观念，也就是可期望每个合作参与者都会合乎情理地同意的条款，假定其他人也将同样如此。公平合作条款阐明了相互性理念与互惠性理念：依某种适当的参照标准，所有参与合作的人都必须恰当地受益，或分担共同的负担。社会合作的这个要素我称为合情理性（*the Reasonable*）。社会合作的另一个要素，即每个参与者的理性利益，也就是作为个体他们希望推进的东西，对应着理性（*the Rational*）。\*我们已经看

\*在此交代一下全书对“*the reasonable*”，“*the rational*”这两个在罗尔斯政治哲学（特别是后期）占据非常重要地位的术语的翻译问题。首先，*the*后面加形容词是个名词化的表达，常用来表达抽象的概念如“*the true*”真理，或表示一类人如“*the old*”老年人；“*the reasonable*”，“*the rational*”也是这样，有时候分别用来表达“*reasonableness*”与“*rationality*”这两个抽象理念，有时候也表达“*reasonable*”和“*rational*”的这类人。罗尔斯用“*rational*”用来修饰人时，一般指人形成、修正和追求自己的个人利益、好的生活观念这个方面，这里的“*rational*”我们可以从工具论（*instrumental*）意义上理解，即采纳有效手段达成目的；或从深谋远虑的（*prudential*）意义来理解，即从长远观点来整合自己的生活计划，对结果做有根据的估计，分清轻重缓急，有步骤有计划地实现各种目的。因此全书一般将“*the rational*”、“*rationality*”译为“理性”，相应地“*rational*”译为“理性的”。而“*reasonable*”在罗尔斯这里是个有道德内涵的理念，用来修饰人时，指这个人有意愿提出公平合作条款以及和其他有同样意愿的人一起进行公平社会合作之意；说“*reasonable*”具有道德内涵，因为它是一个面向（转下页）

到，理性是通过在原初状态中设定人们具有掌握和运用他们的道德能力的欲望和保证推进他们善好观念的欲望来诠释的。给定对各派最高阶利益的界定，他们的慎思是理性的，因为他们遵循理性的原则来做决定。这些原则的熟悉例子有：采纳有效手段达成目的；根据各种终极目的对整体生活计划的意义，以及用这些终极目的之间的融贯性和相互支持程度来综合平衡这些目的；最后还有赋予那些最可能达成的结果以更大的重要性，等等。尽管似乎没有对理性的最好诠释，但是解释康德式建构主义的困难并不在这里。因此，我忽略这些问题并集中关注那个更加模糊的合情理性的理念，讨论它怎样在原初状态中得到体现。

这种体现本质上是通过对各派慎思施加的限制的性质来决定的，这种限制界定了他们与其他人处于一种什么样的环境中。合情理性体现在原初状态的背景设计中，这种设计为各派的讨论设定了框架并且对称性地将他们安置在原初状态内。更具体地说，除了各种为人们熟悉的首要原则的各种形式条件（如一般性和普遍性，有序性与终极性等）外，各派还被要求采纳一个公共的正义观，且必须根据提到的这些条件来评估首要原则（我将在下一讲对公共性条件做更多的讨论）。

重申一次，无知之幕意味着人们被仅仅视作道德人，而不是根据他们社会地位的偶然性、自然才能的分配，或根据由他们生活中的历史性机遇和运气决定的优势或弱势来刻画他们。因此，他们，作为道德人，是被平等地安置在原初状态中的，正是在此意义上是公平的。在这里，我诉诸于如下理念：在确立社会合作的真正基本条款时，唯一相关的特征就是拥有最低度但足够的（*minimum adequate*）道德人格能力（这些能力使得我们能够在我们完整一生中成为正常参与合作的社会成员）。这个预设，再加上“所有相 [317]

---

（接上页）公共世界和处理主体间关系的理念，大体意思相当中文里的我们说某个人是“讲道理的”、“通情达理”和“合情合理的”，因此本书一般将“*the reasonable*”、“*reasonableness*”译为“合情理性”，相应地“*reasonable*”译为“合乎情理的”。——译者注

关方面的平等，都要公平地呈现在原初状态中”这个原则，使得原初状态是公平的。

在这里，我要提到的最后一个限制是：将正义的首要主题规定为社会的基本结构（也就是主要的社会制度以及它们融贯地结合为一个系统的方式），支持将各派平等地安置在原初状态中并且以无知之幕限制他们可知的信息。因为这个规定要求各派把对备选观念的评估，看作是为我们称作“背景正义”的东西提供首要原则的过程：只有基本制度满足了背景正义的要求，一个社会才算将其成员当作是道德人来看待。否则，根本主导性的安排就并没有响应那些正义原则（这些原则是公民单单作为道德人而公平地被呈现在原初状态中时会选择的）。

把上述评论总结一下：合情理性预设着理性，而理性从属于合情理性。合情理性界定了可为某些群体内所有人——这些人可被分离地识辨出来，他们中每一个人都拥有和能够运用两种道德能力——接受的公平合作条款。所有人都具有一种决定他们的理性利益的善观念，并且每个人都拥有正常有效的正义感，也就是尊重公平合作条款的能力。说合情理性预设着理性，因为如果不存在善观念来驱动那个群体的成员，社会合作以及正当与正义的理念就将盲无目的，即使这样合作实现的价值超越单从善观念出发所界定的东西。而理性又从属于合情理性，是因为合情理性原则限制着可追求的终极目的，而康德式的学说所施加的限制更是绝对性的。

因此，在原初状态中，我们把合情理性看作是由对各派（作为理性自律的建构行动者）的慎思施加的限制框架表达出来的。这些限制的代表是公共性条件，无知之幕、各派被相互对称地安置以及将基本结构规定为正义的首要主题。为人们熟悉的正义原则就是合乎情理的原则的例子，而为人们熟悉的理性选择原则就是理性原则的例子。合情理性在原初状态中的体现方式导出了两条正义原则。这些原则通过“作为公平的正义”建构出来，它作为合情理性的内容，是为规导一个组织有序社会的基本结构而制定的。

我对理性的自律和充分的自律的区别说明,以及对这些理念怎样在原初状态中得到表达的解释就到此为止。然而,在某些方面,上一节提到的合情理性与理性的对比可能太刻板,以至于会给人们理解这些理念带来误导。作为澄清,我考虑到了这样一种反驳意见,它类似于叔本华对康德的绝对命令学说的批评。<sup>①</sup>您也许会记得,叔本华坚持认为:在论证危难情况中的互相帮助义务时(见《道德形而上学基础》中的第四个例子),康德诉诸理性行动者——他们是有各种需要的有限存在者——能够无矛盾地意愿成为普遍法则的东西。鉴于我们对爱和同情的需要,至少在某些情况下,我们不可能意愿这样一个社会世界,在那里,他人会在这样的情形中对我们的请求永远保持冷漠。由此,叔本华认为,康德的观点在根底上是利己主义的,从这种观点中所能推出的终究只能是一种以伪装形式出现的他律。

在此,我并不打算就此批评为康德作辩护,而只想指出为什么对“作为公平的正义”而言,类似批评是不正确的。为此,请注意,有两个因素促使叔本华不假思索地提出这一反驳。首先,他以为当康德要求我们检验准则能否成为普遍法则时,康德是在要求我们根据这些准则对我们的自然欲望和需求所产生的一般影响来检验它们,而此处欲望和需求是以一种利己主义的方式来对待的。其次,叔本华把界定检验这些准则的程序规则解释为外在约束,也就是由我们的境况的局限性(这些局限性是我们应该克服的)从外部强加的,而不是源自我们自己作为道德人的本质特征的。这两种考虑导致叔本华认为,绝对命令是一种互惠原则,是利己主义可以狡猾地将之作为一种

<sup>①</sup>参见叔本华,《伦理学基础》(*On the Basis of Ethics*[1840], E. F. J. Payne, trans. (New York: Liberal Arts Press, 1965), 第二部分第7章,第88—92页。在此我得益于Joshua Cohen,他向我指出了我以前对此批评的回应忽略了叔本华反驳的力量。参见TJ,第147—148页。正是由于他的批评建议,我相信我在此处的回应了很大改进,且也与对基本益品的修订性说明联系起来。我还要感谢Stephen Darwall,“A Defense of the Kantian Interpretation,” *Ethics*, 86 (January 1976): 164—170.

妥协来接纳的。这样的原则，它可能适合于民族国家的某一联盟，但不适宜作为一种道德原则。

[319] 现在让我们来考虑人们就这两点对“作为公平的正义”所提出的类似反驳。关于第一点，尽管各派在原初状态中是相互冷淡的，且根据基本益品来评估正义原则，但他们首先是受他们发展和运用他们道德能力的最高阶利益驱动的；基本益品的清单以及这些益品的指标，都尽可能地参照这些利益来解释。由于这些利益会被援引去规定他们作为道德人的需要，所以各派的目的并不是利己主义的，而完全是恰当和适宜的。这与民主社会的自由人观念是相符合的，这种观念认为，公民应该去确保那些对掌握和运用他们的道德能力而言是必须的条件，以及确保他们自尊的社会基础和手段。这一点与叔本华的推测相反，他认为在康德的学说中，准则的普遍化检验是看它们对行动者自然需求和欲望满足的影响。

现在让我们转向第二点，我所谓的“施加在原初各派身上的约束”，对于作为理性的建构行动者的各派而言的确是外在的。尽管如此，这些约束仍然表达着合情理性的理念，因此也表达着由各派所代表的组织有序社会成员的道德能力之中蕴含着的形式条件。这与叔本华的第二个推测形成鲜明对比：他认为绝对命令的各种约束，源自我们有限本性的局限性，这些局限性是由我们的自然欲望促发的，是我们应该克服的。在“作为公平的正义”中，合情理性框定（frames）理性，它是源自一种作为自由和平等的道德人观念。一旦这一点得到了理解，对原初状态施加的各种约束就再也不是外在的了。因此，叔本华的两个反对都没有用武之地。

最后，合情理性在原初状态中框定理性的方式体现了实践理性的统一。用康德的术语来说，经验实践理性通过各派的理性慎思体现出来；而纯粹实践理性是由对这种慎思施加的限制来体现的。实践理性的统一，是通过设定合情理性框定理性，并使理性绝对地从属于合情理性来体现的。也就是说，正义原则在应用到组织有序社会时，与人们关于善的各种主张（claims of the good）相比，处于辞典式优先地位。这意味着，在这样的社会中，正

义原则和它们所界定的权利和自由，不能被效率或社会福祉更大净剩余的考虑所压倒。这阐明了理性统一的一个特征：合情理性与理性在一个实践推理的体系里达致统一，在此体系里，确立了合情理性对于理性的绝对优先权。这种正当相对善的优先性，正是康德式建构主义的特征。

现在我们设定：在一个组织有序的社会里，对作为原初状态结果的正义原则的辩护已经得到一种公共理解。因此，不仅公民具有最高阶的欲望（他们的正义感）按照正义原则来行动，而且他们认识到这些原则是从一种建构中开出来的；在这种建构中，他们关于自我作为自由和平等、合乎情理而又理性的道德人观念，已经得到最充分体现。通过践行以及在公共生活中认可这样产生的原则，公民们表现了他们的充分自律。各派的理性自律，仅仅是一个建构设计中人为的行动者的自律，而这种建构是用来塑造充分自律这个内涵更广的观念的。此观念表达的理想，正是我们希望要在社会世界中实现的理想。 [320]

尽管如此，但人们会很自然地回应说，一个组织有序社会充分自律的公民，他们并不是由理性单独驱动的，他们也会基于其他一些欲望行动，因此他们仍然是他律的。<sup>①</sup>作为回答，一种康德式的观点并不否认人们会基于某些欲望而行动。在此关键的问题我们依照其行动的那些欲望类型以及它们是如何排序的；也就是这些欲望是怎样从自我中产生的，又是怎样和自我相联系的，以及它们的结构和优先次序，是怎样被与我们认可的人观念相连的正义原则决定的。原初状态，作为一个居间的观念，使得我们能够将某些确定的正义原则，与一种特定的自由平等的道德人观念联系起来。给定这种联系，那么一种有效的正义感也就是按照正义原则来行动的欲望，它并不与自然欲求处于同一地位；按照那种与作为自由平等的人观念相连的正义原则来行动的欲望，是一种主导性和规制性的最高阶欲望。而这种欲望并不是他律

---

<sup>①</sup>这似乎是Oliver A. Johnson在回应Darwall（参见[页边码]318页脚注①）时所表达的观点。参见*Ethics*, 87 (April 1977): 253—254.

的，因为一个欲望是否是他律的，取决于它在自我中产生模式和扮演的角色，以及这种欲望的对象究竟是什么。在这里，此欲望是成为某种人，这种人是 由一个组织有序社会里充分自律的公民观念来界定的。

## VI

作为总结，我提出一些观察，希望有助于更清晰地理解我们目前的讨论。首先，重要的是要区分这样三种观点：原初状态中各派的观点；组织有序的社会中公民的观点；最后是我们自己的观点，也就是现在正在考察着 [321] “作为公平的正义”的你与我的观点，我们将之作为一种政治的正义观念的基础来考察，期望它会产生一个对自由和平等的恰当理解。

前两种观点存在于正义学说之内，作为它的两个模型观念的一部分。尽管一个组织有序社会的观念以及道德人观念更为根本，但原初状态也是个居间性观念：在原初状态里，我们将各派设定为建构的理性行动者，并使他们接受合乎情理的限制，他们将自己视为在为一个组织有序社会确立一个公共的正义观念而挑选原则。一旦各派的慎思和理性的自律与充分的自律混为一谈，就会极大地误解“作为公平的正义”的意图。充分自律是一种道德理想，是组织有序社会的更宽泛理想的一部分。理性自律则根本不是这类理想，而是一种代表设置（a device of representation），用来将一种人观念与确定的正义原则联系起来（当然，这并不否定理性的慎思，如果恰当地加以界定的话，也是充分自律理想的一部分）。

第三种观点即你与我的观点，是评估公平正义以及任何其他学说的观点。在这里，检验的标准乃是普遍和宽泛的反思平衡，也就是要看这种观点作为一个整体，在经过恰当审察以及各种有吸引力的调整与修正都作出后，是否在所有普遍性层次上阐明了我们较肯定的深思熟虑的确信，以及与这种确信的契合程度如何。一种满足这一标准的正义原则乃是一种我们目前所能确定的、对我们而言是最合乎情理的原则。

最后一点，区分一种人的观念 (a conception of the person) 的角色与一种人的本性理论 (a theory of human nature) 的角色也是有益的。<sup>①</sup>首先，一种人的观念是与一个组织有序社会的观念相伴的道德理想。和其他理想一样，它必须使得人们充分地紧密地尊崇它是可能的；因此，一种关于人的可行理想必须受制于人本性的能力以及社会生活的要求。在这个意义上，这样的理想必须预设一个关于人本性的理论，以及一般性的社会理论，但一个道德学说的任务是设定一个可为人本性和社会的一般性事实所允许的恰当的人的观念。对政治生活而言，从充分自律开始是一个可行的理想，我们将它的各方面以合情理性与理性为题呈现在原初状态中。因此，这个理想反映在这种状态的设定上。

作为对比，一种关于人本性的理论，出现在可为各派知晓的一般性事实 [322] 中，各派利用这些事实去判断各种正义原则的结果，并且因此决定哪个原则最好地保障他们最高阶的利益，以及会导向一个相对于它的正义公共观念而言是稳定的组织有序社会。当我们从第三方观点来设计“作为公平的正义”时，我们给各派提供必要的一般性事实，这些事实，给定我们社会公共知识的状态，我们认为是真确的或足够真确的。那么，各派达成的协议与这些信念是有关联的。我们必须从我们当下之所处开始，别无选择。但一种关于人本性的理论，除了制约着在那个框架中体现的社会与人的理想的可行性外，它并不是原初状态框架的一部分，这是关键之所在。相反，一种关于人本性的理论只是一个有待加注的要素，取决于各派在其慎思时，我们允许他们知晓的关于人类和社会运作的一般性事实。

在本讲中，我主要关注了理性自律与充分自律之间的区分，但对自由和平等人的理念讨论得很少，更遑论说明了这些理念是如何体现在原初状态中的。我将在下一讲讨论这些问题。

---

<sup>①</sup>对这一点的澄清，我得益于Norman Daniels。



## 第二讲 自由与平等的体现

上一讲，我的大部分讨论聚焦于理性自律与充分自律的区分。理性自律是由作为人为的建构行动者的各派在原初状态中的慎思表达出来的。充分自律是一个更加完整的理念，表达了一个组织有序社会的公民在其社会生活中所认可的人的理想。但我在将各派描述为自由和平等的道德人的代表时，对于自由和平等意味着什么，以及这些人的这些特征是如何体现在原初状态中的，只是简单地提了一下。而且我也没有对作为康德式观点的独特要素的公共性的形式条件（formal condition of publicity）进行足够多的讨论。探讨这些问题将有助于补充对原初状态的说明，以及表明在什么意义上，“作为公平的正义”可看作是道德理论中的康德式建构主义的一个例子。

### I

我将以对一个组织有序社会模型观念的进一步评论开始。您也许还记得我上次说过，存在不同形式的建构主义。许多通常并不认为是建构主义的观点也能以这种方式呈现出来。<sup>①</sup>这意味着，“作为公平的正义”的三个主要模型观念——一个组织有序社会观念、人观念以及原初状态观念——都是一些更一般理念的特殊表现形式。标志康德式学说的东西，是对这三个模型观念的特殊诠释方式；最有特色的是它作为合乎情理而又理性的、充分自律的人的观念。在这里，我不打算去考察这些更一般的模型观念是什么以及如何定义它们；我提到此问题只是想提醒我们，我所讨论的模型观念是一些特殊例子，它们定义了一个特殊的道德学说。

继续我们的讨论，请记起一个组织有序的社会被构想为一个持续运作的

---

<sup>①</sup>因此，如平均效用主义就能作为一种建构主义呈现出来。参见TJ，第27节。

社会，一个自足的人类联合体，像一个民族国家一样控制着连片的领土。一般来说，它的成员将他们共同的政治体视为是在时间上向前追溯和向后扩展而世代代长期传统的，并且他们努力繁衍他们自身，以及他们的文化和社会生活直至永远；也就是说，如果他们不得不将他们的合作事业看作是不可接受的、认为此事业对他们联合体观念而言是异质的，因此打算将之结束掉的话，他们就将面临着世界末日。最后，一个组织有序的社会是一个封闭的体系；它与其他社会没有什么重要的联系，并且没人是从外面加入来的，因为所有人都生于斯长于斯并过其一生。

接下来，我们假定，作为一个持续运作的社会，由社会基本结构所确立和框定的社会和经济活动体系是富有成效的。这意味着，一个组织有序社会不存在一种吗哪经济(manna economy)\*，当然它的经济安排也不是一种零和博弈：一人所得到必定是另一个人的所失。但它的确是存在于正义环境之下的，这些环境包括两类：首先，客观环境中等程度的匮乏；其次，主观的环境，也就是人们和各种团体持有的善观念以及对它们实现方式的看法是不同的，而这些不同会使他们产生冲突，导致他们向社会制度提出冲突的要求和主张。他们持有对立的宗教和哲学信念，不仅认可不同的道德和政治学说，而且当他们试图调和这些对立时，评估各种论据和证据的方式也是冲突的。鉴于这样的正义环境，组织有序社会中的成员不会对社会合作成果如何分配持一种无所谓的态度，并且为了他们的社会能够稳定，分配产生的结果以及未来预期的后果，都必须被认为是（充分）正义。

[324]

因此，如前所述，一个组织有序社会的稳定性，并不仅仅建立在社会力量的一种平衡上：这种平衡的结果之所以所有人都能接受，是因为没有人能为他们自己谋得更好的结果了。与此相反，公民认可他们的现存制度，部分的是因为他们合乎情理地相信这些制度是符合他们公共和有效的正义感

---

\*出自《出埃及记》第16章，“吗哪”是主赐的粮食，供养了以色列人40年直到他们进了有人居住之地。罗尔斯在这里借其来表达一种不用合作创造社会财富但却有充足的外部供给的状况。——译者注

的。公共性的理念有三个层次，可以以如下方式将之区分开来：<sup>①</sup>

第一个层次我已经谈到过。它意味着社会受到公共正义原则的有效规导：公民们接受这些原则，并了解他人也接受同样的原则，而这种认识反过来又会被公共地确认。还有，构成社会基本结构的制度确实满足了这些正义原则的要求，并且每一个人都在共享信念的基础上以理性确认了这一点，而这些共享的信念又是通过各种被人们认为是适合于社会正义问题的、得到普遍接受的探究方式和推理方法来加以确认的。

公共性的第二个层次关涉普遍信念，也就是关于人类本性的理论和社会制度的理论，人们正是根据这种信念来判断正义首要原则本身是否可以接受。组织有序社会里的公民们大体上都会同意这些信念，因为它们可以（像在第一个层次上那样）得到那些被认为适合在此问题上采用的、为人们共享的探究方法和推理方式的支持。我假定，这些方法是为人们的常识所熟悉的，它们包含着被广泛接受和无争议的科学的各种程序与结论。请记起，我们的目的是为现代条件下的民主社会寻找一个正义的观念；所以，我们可以恰当地假定在民主社会的公共文化中，这些科学的方法与结论扮演着重要的角色。在原初状态中我们让各派知晓的，正是这些反映着一个组织有序社会的当前公共观点的普遍信念，而这样做的目的就是让各派在原初状态中能对备选原则做出评估。

公共性的第三个也是最后一个层次必定与对公共正义观念——当它以其自己的术语表达出来时——的完整辩护（complete justification）有关。这种辩护包含着我们（你和我）在建立“作为公平的正义”时，以及在反思我们为什么要以某一种方式而非另一种方式开始时，我们可以谈论的一切。在这一层次上，我假设，此充分的辩护是被公共地了解或比这更好，但它至少是能被公共地了解的（publicly available）；这一较弱的条件允许这样一种可能性：一些人目前还不想做哲学反思，当然我们不强求他们必须去做这种

[325]

<sup>①</sup>我感谢Joshua Rabinowitz帮忙澄清了这些区分。

反思。然而，一旦他们希望去做这种哲学反思，这种充分的辩护就呈现在公共文化中，反映在它的法律和政治制度上，体现在解释它们的各种哲学和历史传统中。更具体地说，充分辩护包含着如下两类观念的相互联结——道德学说的模型观念，与社会特殊的人观念以及社会合作观念的联结。这种观念体现在公民设想他们自己的方式中——即作为一个民主政体的公民，当他们将一个学说作为一整体来审查，以及在经过恰当反思后，发现此学说与他们在所有普遍性层次上的深思熟虑的判断相契合时，他们设想他们自己的方式。

当所有三个层次都得到体现时，组织有序的社会就满足我称为充分的公共性条件（为了完整和充分地描述一个组织有序社会观念的要素，保留了“充分的”这一形容词）。现在看来，这种充分条件可能太过强了；所以，我们要问：为什么要采用它？一个理由就是，组织有序社会的模型观念要将各种形式性的道德理念整合进一个以某种方式设想的人们之间的社会合作理想中。此理想是适合自由与平等的道德人的，他们并不简单地认为社会合作只是富有成效、社会性的协作活动（coordinated activity），而是认为这种合作体现着公平合作条款理念以及互惠性理念，这两种理念的区分正对应着合情理性与理性的区分。所以我们希望找到一种正义观念，它是能够满足上述充分的公共性条件的；这些条件必定会给正义观念设立更具体明确的限制，并因此更有希望提供一个更加清晰的基础来决定如何处理对自由和平等不同理解之间的冲突，以及确定它们的主张要求应如何相互平衡。我们不要忘记，正是这些理解的冲突确定了政治哲学当前的实践任务。

主张充分的公共性条件（其实也是它的任一层次）的另外一个理由，是因为它们十分适合于一个政治和社会正义观念。毫无疑问，对其他道德理念而言，公共性显得没有多少吸引力。但应用到政治性宪法以及和社会基本制度的正义原则，如果要保证社会合作的稳定性，那么它通常会包含着一些法

[326] 律强制机制，即使在有利的条件下也是如此。<sup>①</sup>另外，这些制度重要地塑造着社会成员的目的品格、他们所是的那种人以及想成为哪种人，并对这些方面有决定性长远的社会影响。因此，要求自由与平等人之间社会合作的根本条款符合充分公共性的要求是合适的。因为，制度影响人们最深层次的抱负，如果制度依赖于强制性制裁，无论这种强制必要性的出现机会是多么稀少，也无无论在应用上多么小心谨慎，这些制度的基础与趋向都应该经得起公共的审察。当政治原则满足充分公共性条件时，社会安排和个体行为就是同样地有辩护的，如此一来，公民能就以自己的信念与行为向其他人做出充分的说明，并且确信这种公共的说明本身将会强化而不是削弱公共理解。社会秩序的维系，并不依赖历史上那些偶然的或制度化的错觉，或者关于这些制度是如何运作的错误信念。在制度可行情形下的设计所允许范围内，公共性确保自由和平等的人处于某种位置，在这种位置上他们能够了解和接受那些塑造着他们自己的人观念、他们的品格和善观念的背景性的社会影响。公民处于这一位置是自由的前提条件；这意味着没有任何事情被隐瞒，也不需要隐瞒。<sup>②</sup>

因此，给定正义的环境，充分的公共性条件仅仅应用到政治和社会正义原则上，而不是应用于所有的道德观念。尽管中度匮乏的情况可能得到克服或大大减轻，但“作为公平的正义”假定宗教、哲学以及伦理学说之间深刻而广泛的差异仍然存在。因为在许多哲学或道德观念上达成一个公共一致是不可能的；因此公共性所适用的一致同意，仅限于公共道德的宪法以及社会合作的基本条款范围内。一个组织有序社会的公民能够面向其他人表明他接受此正义原则，而公民们承认他们的制度是正义的，这进一步表明：他们同

---

①在此，我要解释一下，在一个组织有序社会里，强制性制裁，如果不能说没有的话，它也是很少被实际地运用的（因为假设犯罪极其罕见），也不需以法律形式准许那些特别严厉的制裁。稳定性意味着制度性规则得到普遍服从；制裁机制的角色，只不过是为了确保公民们对彼此遵循这些规则的稳定意向可以有一个预期。

②换言之：如果（马克思意义上）意识形态被理解为某些形式的虚假意识或欺骗性的公共信念体系的话，那么一个组织有序社会并不需要一种意识形态来达到稳定的目的。

意在他们共同生活的特定部分，正义的考虑占据着一个特殊地位。其他的一些理由，尽管在其他领域如社团生活中它们可能扮演着主导性角色，但（在政治和社会正义的领域内）它们被认为是不合适的。在公共问题上，为达成真确的普遍信念——这些信念有助于确定制度是否是正义的——的推理方式与证据规则，应该是能够得到每一个人的认可的。在现代条件下的民主社会里，这些规则是共享的原则、常识的实践以及（无争议的）科学。当然，将它们应用到其他信念上是另外一个不同的问题。 [327]

总结一下，一个组织有序社会的观念包含并一般化了宗教自由的理念；它赋予人们的善观念一种公共地位，一如宗教的公共地位一样。尽管一个组织有序社会是异质和多元的，但无论如何它的公民在规制他们基本制度的原则上达成了—一个公共的理解。尽管他们无法在所有事情上取得一致，但在政治和社会正义问题上达成的公共一致，支撑着公民友谊的纽带并确保了公民联合的关系。

## II

我现在来讨论公共性条件是怎样体现在原初状态中的，并通过解释、澄清的方式去考察一些争论。实际上，（任何一个层次上的）公共性条件的塑造是很直接的：我们只要求作为建构行动者的各派在评估正义观念时必须接受以下限制：他们所一致同意的原则，必须作为一种我们规定意义上公共的政治正义观念来发挥作用。假如这些原则没有得到公共的承认（如第一次界定的那样），或者，假如这些原则所赖以建立起来的那些普遍信念并没有获得一个共同的理解或被认为是荒谬的（如第二次界定的那样），那么，这些原则必须被抛弃。因此，各派必须根据共同信念所设定的背景来评估各种类型公共知识的社会后果和心理后果；而通盘地考虑，这些后果又会影响到他们选择哪一个正义原则。

由于公共性在原初状态中的塑造看起来比较简单，因此讨论几点自然地

随之而来的东西是有启发性的。首先，除非各派也同意那些被运用去决定现存的制度是否满足正义原则的证据规则和推理形式，否则即使是公共性的第一层次在社会中也得不到满足。如果缺乏一个关于原则应用的共同理解，那么即使在这些正义原则观念达成的一致，它也是作用不大的。现在给定正义的主观环境（深刻而广泛的宗教和哲学差异的存在），判断制度正义与否的可接受的基础，必须限制在包括被广泛接受的科学程序在内的、能够为常识所接受的推理形式的范围内。否则，没有任何有效的许诺能够给出。在一个组织有序社会里，公民关于基本制度正义与否的判断，依赖于共同的知识

[328] 和共享的探究原则。如前所述，这些限制仅仅应用于政治和社会正义问题上。当然，人们在哲学或宗教等其他基础上也许会认为特定的制度和政策是错误的，但当他们的这种信念并不具备一个（上述界定的意义上）共同的基础时，他们就应克制着不去强烈地主张和推进这些考虑。在涉及基本结构设计的问题上，正义的主张具有优先地位以及被认为是终极性的。因此，各派认识到，原初状态中达成的协议有两个部分：第一，关于正义原则的协议；第二，关于推理方式和证据衡量规则——它们指导着正义原则的应用——的指南协议。正义的主观环境将这种指南协议限制到共享的信念，以及得到人们认可的科学程序和常识上。

这些评论与无知之幕所包含的限制是相关的。充分公共性的第二层次是：各派在权衡正义观念时所依赖的关于社会理论和道德心理学的普遍信念，也必须是被公共地了解的。在一组织有序的社会里，公民们知道什么样的普遍信念可以支持他们所承认的正义原则，并因此是属于对这些原则的完整公共辩护的。这预设着，当原初状态设计好后，我们就可以规定：各派都必须只从恰当共享的普遍信念出发来进行推理。因此，问题来了：将各派限于这些信念，且不让他们考虑所有的真信念的理由是什么？可以肯定的是，一些宗教和哲学学说肯定是真确的，即使它们只是否定其他错误或不自洽的学说。那么，为什么最合乎情理的观念不是建立在全部真理的基础上？只是简单地建立在部分真理上就已经难以理解了，更不必说将之建立在

那些在某个特定时间里碰巧被公共地接受的共同信念（这些信念想必至少包含着一些错误）的基础上。

充分地回答这个问题会涉及许多我不能在此详细讨论的东西。因此，我的回应限于提供一些实践性的答案，它们存在于我们已经阐述过的东西中。<sup>①</sup>考虑到政治哲学的实践任务，仅仅因为这个答案是实践性的就忽略它，这是错误的。作为解释的开始，正如我将在最后一讲会提到的那样，康德式建构主义允许我们说：那个（或一个）最合乎情理的正义观念（可能是一个或多个），就是各派在知道人类本性和社会理论等所有相关的和真确的信念的情况下会选择观念。这样的正义观念会有一个自然优势。但重要的是要看到，如果我们说的全部真理包括宗教哲学真理，以及道德和政治学说真理的话，那么即使这种观念也不是在全部真理的基础上被接受的。我们假定，在一个现代条件下组织有序的民主社会里，在这些事情上达不成一个确定和持续的一致同意；此假定是包含在正义的主观环境中的。如果我们追问为什么要这样设定主观环境，答案是：不像正义的客观环境的中度匮乏是有可能克服的。主观环境，如果不持续和强制性地使用国家权力去维持一种一致性的话，它是必定会出现的。因此，除了将正义观念建立在部分而不是全部真理之上，或更明确地说，建立在上面所界定的有共同基础的、目前为我们共享的信念之上外，我们别无选择。 [329]

很重要一点是要观察到，这个实践性的回答并不意味着怀疑论或对宗教、哲学，或道德学的冷漠。我们并没有说他们全都是可疑的或错误的，或者说真确与错误并不应用到我们讨论的这些问题上去。相反，悠久的历史经验显示并且也如恰当的反思所确认的那样，我们无法期望在这样的学说上达成一个理据充分的和非强制的一致。宗教和哲学的观点表达了对世界以及我们与其他人一起过着的生活的看法。个人和联合体持有的观点，无论是

---

<sup>①</sup>我感谢在这点及相关问题上与Thomas Nagel, Derek Parfit以及T. M. Scanlon进行的富有启发性的讨论。



理智上有亲和力还是情感上依附着的，都太过多样以至于在这些事情上达成一个持续的和理据充分的协议变得不可能。关于世界的各种观念，可以恰当地从不同立场出发去建构。多样性从我们有限的能力和不同的视角中自然而然地产生；认为我们所有的差异都根源于无知和任性，或者是由稀缺导致的敌对，这都是不现实的。“作为公平的正义”试图建构一个正义观念，它把在意义重大的根本性问题上出现的深刻和不可化解的差异，视为人类生活的一种永久状况。实际上，这种状况也会有它好的一面，只要我们能够描画出能使我们体会到它的可能好处的社会安排的特征。

最后一点评论：为了解释为什么无知之幕后要排除特定类型的信念（即便作为个体，我们确信它们是真确的），我要诉诸一个正义观念在一个组织有序社会里具有的公共角色。因为它的原则是要作为持有相对立的宗教、哲学与道德确信，以及不同善观念的公民之间的一个公共观点，那么这种观点就必须要在这些差异之间保持恰当的不偏不倚。这就以一种显著的形式引入了一个正义观念必须满足的实践目的和社会角色。不同于派生性标准和规则的内容，首要正义原则的内容，部分地是由政治哲学的实践任务决定的。我们很熟悉这样一个理念，也就是认为：次级的规范和工作准则，它们作为对道德观点的应用性规则，必须根据社会生活的规范性要求以及人类推理能力的局限性等因素来调整。但是，我们倾向认为，这些调整是根据多个或单个首要原则而作出来的；而人们一般不认为首要原则本身也受到实践限制以及社会要求的影响。但至少在康德式建构主义这里，情况有点不一样，下面我们将会看到：正义的首要原则被认为是立足于这些实践考虑的。

### III

现在让我们转到自由和平等。如前所述，组织有序社会的公民将他们自己视为自由平等的道德人。上次我们以两种道德能力来刻画道德人的理念：这两种道德能力是基于正义感而行动的能力以及形成和理性地追求一种

善观念的能力。道德人受两种相应的最高阶的利益驱动去发展和运用这些能力。我们通过归属于合情理性与理性的各种要素，考察了这种道德人格是怎样在原初状态中体现的，以及合乎情理性与理性的区别怎样转而与理性自律和充分自律的对比联系起来。

我从自由开始讨论。我说过组织有序社会的公民以两种方式将自己视为自由的。首先，在社会制度的设计上，他们认为自己有资格以他们的最高阶利益和终极目的（当这些目的处在特定的限制之内时）之名提出他们的主张。我们可以详细解释如下：公民们将他们自己视为各种有效主张的自生之源（*self-originating sources of valid claims*）。只要他们的终极目的不是与正义原则直接对立的東西，那么这些目的和他们的最高阶兴趣就一起支持这样的主张；当然，这些主张的分量如何，取决于特定的环境。说人们是他们自己主张的自生之源，意思是他们的主张自身就是有分量的，并不需归结为对社会或他人先在的责任或义务，或认为它最终是衍生自或指派给他们的特殊社会角色。那些被说成是建立在对自己的责任之上——如果某些人认为存在着这些责任的话——的主张，出于一种社会正义的观念目的，也可将它们算做是自生的。

因此，自由的一个方面是人作为其主张的一个自生之源。我们可以通过主张的这种基础与那些衍生自我们的社会角色的基础——如某些主张的基础是由我们在某个权威位置上必须履行的义务所预示着的，或是我们已经假定的义务的结果——做一个对比来说明这一点。重申一次，那些作为其他人的代理人而行动的人，他们所具有的权利和权力取决于授权给他们让他们成为代理人的人的权利和意图。举一个极端的例子：奴隶就属于根本没有被看作是主张的自生之源的人类；任何这样的主张都是根源于奴隶主或社会某特定阶级的权利。当然，这样的极端情况经常会得到一定程度的缓和，不过即使法律体系允许奴隶去提出他们的主张，但对此的解释并非建立在奴隶作为道德人因而具有主张权的基础上，而是认识到一种极端的奴隶制度带来了对社会其他人而言的不良后果。与奴隶制所做的这种对比使我们明白，为什么将

道德人格本身视为主张的根源是自由的一个方面。

自由的第二个方面是，正如我上次阐述的那样，作为自由的人，公民将彼此都视为具有形成一种善观念的道德能力。这意味着，他们并不以如下方式看待他们自己：即认为自己和他人在任何既定时刻所认可的特殊善好的观念及其对终极目的追求，是无可避免地捆绑在一起的。<sup>①</sup>相反，作为公民，他们通常被看作是能够按照合乎情理和理性的根据来修正和改变这种观念的。因此，公民被看作是能够脱离（stand apart from）各种各样善观念的，以及能审视和评估这些善观念的各种终极目的的；实际上，每当这些目的与正义原则相冲突时，这个工作必须进行，因为在此情况下这些目的必须被修正。我必须指出，我在此提到的善观念，不仅是指各种终极目的组成的一个体系，而且还包括一个人与其他人的关系、与使这些目的成为恰当的这个世界的关系的观点。

总之，作为自由人的公民，有权把他们的人格看作是独立的，不能等同于任何特定的目的体系。给定他们有形成、修正和理性地追求一种善观念的道德能力，他们作为一个道德人的公共同一性（public identity）以及作为主张的一个自生之源，不会受到他们的善观念的历时变化的影响，至少在以下情形下是这样的：只要这些改变是以某种方式持续地进行的，并且是可以得到恰当解释的。这些评论可能呈现出一种不能令人满意的模糊性；但它们的目的是表明一种与组织有序社会里的正义公共观念相连，并因此也应用于此社会基本结构的正义原则相连的人观念。作为对比，公民在他们的个人事务中，或在社团的内部生活中，会以一种迥异的方式看待他们的终极目的和抱负。他们可能有这样一些依恋与爱，他们认为这是他们不会、也不能与之分离的；他们可能认为若要他们撇开某些宗教的、哲学的信仰和承诺来看待他们自己，这简直是不可思议的。但这些因素都不必影响与社会的公共正义观念以及社会合作理想相连的人观念。在不同的情况下我们可以无矛盾

<sup>①</sup>我感谢Sidney Morgenbesser帮忙改进了本段以及下一段的论述。

地设定关于人的不同观点，只要当情景要求时，能够确保这些观点相互融洽在一起的就行了。一如既往，我们在此关注的是那个产生社会正义原则的公共观念。<sup>①</sup>

自由的第三个方面，我只在此简单提及一下：也就是作为自由人，他们要对自己各种目的负责。这大体意味着，给定公正的背景制度，且规定每一个人都拥有一种公平的基本益品指标（这是正义原则所要求的），公民们就能按照他们合乎情理的期望来调整他们的目的和志向；并且，他们能够在正义问题上限制他们对某些东西的主张。他们认识到，他们主张的分量不是由他们需求和欲望的力量与强度所给予的，即使这种需求和欲望是理性的。但解释这些问题将会使我们离题很远。<sup>②</sup>因此，我在此只考虑自由的两个方面：一个是作为主张的自生之根源的自由；另一个是作为独立的自由。

我还未表明在什么意义上说公民在组织有序社会里是平等的道德人。但在此之前，让我们引入关于组织有序社会的一个更加理想化的理念。我们的目的是要确定一个最适合组织有序社会——在此社会里，公民们以某种特定的方式设想他们自己——的正义观念。所以让我们补充一点，也就是所有公民在他们的完整一生都是能够充分地参与合作的社会成员。这意味着每一个人都具备充分的智力，能在社会生活中扮演一个正常的角色，并且没有人会有一些特别难以满足的不寻常的需要，例如不寻常和昂贵的医药要求。当然，关照有这些要求的人是一个紧迫的实践问题。但在初始阶段，社会正义的根本问题产生于社会中那些发展充分的、活跃的以及具备道德良知的、在他们完整一生中直接或间接地相互联系在一起的合作参与者之间。因此，先将某些特别难处理的复杂性搁置一边是合理的。如果我们能够发展出一个可应对上述根本性问题的理论，那么我们可以在此后再尝试

---

<sup>①</sup>这段的评论，我认为可以作为对Bernard William一种康德式观点的批评回应基础的一部分。参见他的论文：“Persons, Character and Morality,” in A. O. Rorty, ed., *The Identities of Persons* (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 197—216.

<sup>②</sup>对此问题的一个简单说明，参见本文集第14篇，第VII节。

将它拓展到其他情形中去。而很明显，一个无法处理那些根本性问题的理论，将会是毫无用处的。

回到平等上来，我们说：每一个人都平等地有能力理解和服从公共的正义观念；因此所有人在他们的生活中都有能力尊重正义原则以及成为社会合作的充分参与者。在此基础上，再加上每个人都是有效主张的一个自生之根源，因而我们说，在确定那些规制他们社会的基本结构的正义原则的任何程序中，所有人都将自己视为是配得上被平等地代表的（*equally worthy of being represented*）。这种平等配得的观念，建立在一种平等地充分的（*equally sufficient*）能力（这是我假定会实现的）的基础上：假定每一个人都平等地具有充分理解和践行社会合作的公共观念的能力。

某些公民会比其他人对正义有更深刻的理解，并且也拥有更多的手段设施去应用它的原则和做合乎情理的决定，特别是在某些重大复杂的事情上。法官的卓越取决于特殊的天赋和后天习得的智慧。尽管这些卓越的标准使得一些人比其他人更适合某些要求甚高的职务和职位（如法官这类），但不管怎样，给定人们在正义制度中包括所有人作为平等公民的地位在内的实际地位，平等意味着每人的正义感，对于完成正义要求他们去做的事情而言是平等的充分的。这一点，就足以使得每个人在一个确立社会合作的根本条款的程序中配得被平等地代表，如果每个人都有能力在他们完整一生成为社会合作的充分参与者的话。

最后，在一个组织有序社会中，公民的行为（几乎都是）无可责备的。无论他们的具体行为是什么，所有人在大部分情况下都遵循那些获得认可的正义的要求。这是从每个人都平等地具有一种有效的正义感这个假设中得来的。不存在会使公民在正义问题上遭受责备的一些程度上的一般差异。尽管如此，特定的社会性的不平等以及经济不平等大概还是存在的，但无论对这些不平等的解释是什么，它们与人们在服从正义要求上表现出来的程度上的差异并不是匹配的。因为正义规制着这些不平等，公共的正义观念，无论它的内容具体什么，它都不能认为：人们之间的不平等是因为其

道德价值的不平等所致。这一点可由对一个组织有序的社会的一般描述中确定地推导出来。

#### IV

现在就剩下考虑自由和平等是如何在原初状态中得到体现了。但我首先注意到，道德人的两种能力是以一种纯形式的方式体现在原初状态中的。因此，当作为建构行动者的各方被认为具有一种有效的正义感时，这只是意味着他们具有理解和运用尚在讨论中的各种各样正义原则的能力，以及拥有一个足够强的欲望去践行最终被选择的（无论是哪一个）正义原则。由于这些正义原则还没有获得一致同意，各派的正义感是缺乏内容的。他们形式性的正义感只是确保了他们作为社会成员，全面地考虑的话，是能够遵循最合乎情理的正义观念。建立在一种真诚承诺基础上的原初协议符合此条件。 [334]

道德人格的第二种能力同样是以一种形式性的方式体现的。尽管各派具有形成、修正以及理性地追求一种善观念的能力，但他们并不知道这种善观念特殊的终极目的是什么。善观念的能力被认为是要在社会中实现的，并且的确是具有某些确定的内容的。作为无知之幕的结果对信息的限制，要求我们以一种形式性的方式来刻画各派的道德能力。

为避免误解，我在此重述我上面提到过的东西：各派的动机对作为道德人的代表而言是恰当的。一旦我们用两种道德能力去刻画这样的人，说他们应该努力去掌握和运用这些能力，并且被我所说的“最高阶”兴趣去驱动就是恰当的。这使得我们说各派是相互冷淡的，也就是他们的目的是确保他们道德人格的利益，并且努力去确保各种客观的社会条件以使得他们能够理性地评估他们的终极目的，以及在与他人合作的公平社会安排中，通过尽自己的一份力来生产通用的手段（all-purpose means），以便使用它们来达成那些终极目的。因为各派是一些确定的人，他们同样试图去保障他们自己的能

力以便去追求他们特殊的目的，以及去保护他们情感的对象（无论这些对象是谁）。给定对信息的限制，他们确立了一份基本益品的目录，将之作为达成这些目的最有效的方式。

现在，人们作为他们主张的自生之根源的自由，是通过如下方式在原初状态中体现出来的：我们并不要求各派为他们希望提出的主张作辩护。无论他们将自己视为是基于对自己的责任而行动的公民，还是一种代理人，他们都被允许在原初状态设定的合乎情理的限制框架内，自由地按照他们所代表的人的最佳利益而行动。不存在外在于各派视角而又认为各派要受其约束的先定原则，这属于各派的理性自律。他们希望去推进的那些利益，并不需要被认为是派生自先在的责任和义务的，无论是对社会还是对其他人的责任或义务。各派也不通过理性直觉来认可特定的内在价值，例如人类卓越、真理或美丽等这类完善论价值。这就是作为自源性主张的自由的体现方式。尽管一些人或所有人都会认可这些价值，但从政治和社会正义的观点看，它们的接受是自我施加的（self-imposed），或者说是那个等待被选择的正义原则的一个后果。

作为独立的自由体现在各派怎样被驱动去将一种优先权赋予保证实现他们的最高阶利益的社会条件上，以及体现在尽管无知之幕对信息施加了严格的限制，但他们仍然有达成协议所凭借的基础这一点上。解释下这一点，考虑一下这样的反驳：因为这些限制排除了有关终极目的的知识，因而不可能存在着理性的协议。对这个反驳的回应是：它将人的志向抱负，与那个人在任何特定时刻所追求的特殊善好观念绑得太紧了。就像我们描述过的自由人那样，即使这个善好观念包含的那些终极目的是未知的，理性的慎思仍然是可能的。对此的解释是这样的：自由人具有一个主导性的和有效的欲望要成为某种类型的人，所以无知之幕并没有将慎思的所有基础都排除掉。因为如果无知之幕真的将慎思的所有基础都排除掉了，那么各派将会缺少那个最高阶的兴趣去确保那些对发展和运用他们的道德能力而言是必需的客观社会条件，以及确保对推进他们的生活计划而言一般是必要的通用手段。

在一种康德式建构主义的观点里，出于一种社会正义观念的目的，我们将如下特征赋予人：认为人们是能够独立于他们自己的终极目的，并且能够按照合情理性和理性的理念来批判性地审察它们的。在此意义上，他们是独立于他们的特殊善好观念并且是受不同于这些特殊善观念的考虑所驱动的。无知之幕迫使各派做着类似的（但在一个更抽象的层次上）事情：因为他们并不知道他们的终极目的和其他的一些东西，所以他们必须努力去探究清楚，究竟哪个正义观念最有可能可以保障那些对实现他们最高阶的利益，以及确定的但尚未知的善观念而言是必要的社会条件和通用手段。

一种康德式学说的另一个特征是，它旨在设立尽可能厚实的无知之幕。<sup>①</sup>这可以解释如下：存在着两种不同的排除信息的理据，其中一种理据导致了厚的无知之幕而不是薄的无知之幕。从休谟的“明智的旁观者”引出来的理据，是为了防止各派依照以下原则来推理：根据每一个人的威胁性优势（threat advantage）来对待每一个人。通过排除每一个人关于这些偶然性的知识，达致了一种不偏不倚。我们一开始允许各派知道关于他们自己的所有信息：他们的社会地位，已取得的自然资产，他们的目的和目标，等等。然后在消除威胁性优势的意义上，将足够多的信息排除出去以实现不偏不倚性。此种无知之幕是薄的，因为达成此结果之后，就不再排除其他信息了；各派依然知道社会的一般形态，它的政治结构和经济组织方式，等等。只要相关的特殊事实被屏蔽了，威胁性优势的影响就被消除了。

[336]

康德式的理据是从相反方向开始入手的：它一开始什么信息也不让各派知晓，然后再逐渐添加信息直至刚好足以让他们达成一个理性的协议。首要正义原则，应该是理性自主的行动者为了保证对发展和运用他们的道德能力、追求他们确定（但未知）的终极目的而言是必需的条件而选择的原则。只保证如下意义上的不偏不倚是不够的：只确保各方不能从他们的优越

---

<sup>①</sup>本段以及下一段提到的一个厚的无知之幕和一个薄的无知之幕的区分，得益于Joshua Rabinowitz。



地位（如果他们占据着这样的地位的话）中占便宜。原初状态中的各方，除了那些对达成理性协议是必要的信息外，不受任何不属于他们所代表的自由平等的、具有一个确定（但未知）善好观念的道德人的一部分的特殊信息的影响。所以我们可以推定这种无知之幕是厚实的：休谟式的理据不排除某些特殊的信息，却会被康德式的理据排除在外。即使这些不同的限制引向了同样的原则，那个更厚实的无知之幕也是更值得偏爱的，因为它使这些原则与自由平等的道德人的联系更加清晰。假使我们让各派知道关于社会的一般性制度特征，我们就是在允许那些关于社会历史结果的特殊信息，如此一来，就模糊了被选择的原则与那个人观念之间关系的密切程度。并且如果这些被允许信息导致了不同原则的话，那么这是建立在一个不恰当的基础之上的。在任一种情形中，这些信息都应该被排除，以清晰地体现一种反映康德式观点特质的自由理念。

## V

平等在原初状态中的体现比较简单。我们只需以同样的方式描述各派，并且将他们平等地、也是就彼此对称地安置在原初状态程序之内即可。在程序当中，每一个人都有达成协议的相同的权利和权力。既然原初状态公平地对待平等的道德人对于“作为公平的正义”而言是本质性的，那么这种公平性也能够传递到被选择的原则上去。那么，请回忆起，为什么说原初状态是公平的。

首先，我们将社会的基本结构作为正义的首要主题。其次，我们说过为这主题确定正义原则，唯一相关的人的特征就是他们具有最低限度但充分的道德人格的能力（由两种道德能力表达出来）。给定这些东西，如我假定的那样，每一个人都完全有能力在其完整一生中成为社会合作的充分参与者。最后，我们假定人们平等的所有相关方面也在原初状态中平等地得到体现。这些假定确保原初状态在平等的道德人之间保持公平，因此，它正确地

体现了一个组织有序社会成员是如何彼此看待的。关于对原初状态的公平性的疑问，最好通过处理各种各样的反对来回应。

例如，有时候人们认为，原初状态对那些拥有优越自然禀赋的人是不公平的，因为通过排除关于这些禀赋的知识，也就是排除了它们对结果的影响。还有，“作为公平的正义”被认为对那些老老实实地掌握特定的技能以图从中受益的人而言，也是不公平的。但我认为这些反对并没有考虑到背景正义问题的特质。请记住我们是在寻求规制我们生而入其内并将在里面度过一生的社会基本结构的正义原则。关键点在于：与这些原则相连的唯一相关因素，就是我们界定的意义上的道德人格能力。我们在日常生活中思考公平问题的方式，并没有为我们切换到考虑基本结构本身的正义问题所要求的视角这个极大的转变做好准备。

一旦这一点得到了理解，那么我们必须区分以下两种相关特征：那些和背景正义相关的人的特征，与那些和利益的实际分配——这种分配发生在基本结构之内，是个人或团体的特殊决定或活动的一个结果——的公平性相关的人的特征。这些分配产生自对合法期望的尊重，当然，给定他们关于现存制度性规则的认识，以及个人各种已获得的技能和才能，这些分配也会受到人们实际决定如何行动的影响。一个更进一步的本质区别存在于下面两者之间：自然资产的不平等分配（它只是一个自然事实，无所谓正义或不正义）[338]，与社会基本结构利用这些自然差异的方式和允许它影响公民的社会运气、生活机会以及他们之间实际的社会合作条款的方式。正是社会制度处理自然差异的方式和允许偶然和运气发生作用的方式，表征着社会正义的问题。<sup>①</sup>

一旦我们同意，能力的自然分配并不支持要求对背景制度做特殊的谋

---

<sup>①</sup>关于基本结构作为正义的首要主题的讨论，参见拙文“The Basic Structure as Subject,” in A. I. Goldman and Jaegwon Kim, eds., *Values and Morals* (Boston: Reidel, 1978), pp. 47—72. 以及 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 第7讲。

划——这种谋划会偏爱某个人而不是其他人的特殊禀赋——的主张（这种主张仅仅基于一个个体的人在分配中的位置），那么原初状态就可以看作对平等的道德人是公平的。这似乎是显而易见的。无知之幕，通过在原初状态中排除与这些东西有关的信息来反映这个理念。这样的运气无论是好是坏，都没权要求得到特殊对待。基本结构，以及由它产生的资格（entitlements）和它尊重的合法期望，由作为自由和平等的道德人代表的各派所选择的正义原则来规制。

那么，在“作为公平的正义”中，不存在先定和独立的应得理念（notion of desert），无论是直觉主义还是完善论，它都不可能压倒或限制作为建构行动者的各派的协议。支持认为存在着这样的理念，会损害自由和平等道德人（部分地由各派的理性自律所体现）的平等和自主性。因此，公民只有在一个持续运作的合作背景体系中（它通过公共地宣布的规则来支持合法期望和取得什么的主张）实际地做出决定和努力，才能说他们应得这样或那样的东西。<sup>①</sup>评判这种背景体系唯一合适的应得观念，导源自各派所同意的正义原则。一旦确认了这一点，原初状态就被认为是公平的——或更准确地说，给定一种康德式的观点所设定的自由和平等的道德人观念，以及他们的自主性，那么依原初状态这种康德式的观点看来就是公平的。

## VI

就像我在第一讲所做的那样，我将以一些一般性的评论来做总结。首先，这里指导性的理念是：在原初状态如何体现那种人观念的问题上，作为建构行动者的原初状态中的各派，应该尽可能地只受那些属于合情理性与理想因素的限制和影响，并且要体现道德人的自由和平等。因此，原初状态以尽可能明晰的方式扮演着如下角色：把一个组织有序社会成员将他们自己视

<sup>①</sup>参见TJ，第48节，以及第88—89页。

为公民的方式，与他们的公共正义观念的内容联系起来。

另一点观察是，尽管我将“作为公平的正义”视作一种康德式的观点，但它在一些重要的方面与康德的学说是不同的。在这里我要指出，“作为公平的正义”将首要性指派给社会；也就是正义的首要主题是社会的基本结构，并且公民必须先适合此主题的某个正义观念上达成一个公共理解。这种理解是通过各派在原初状态中达成的一致协定来诠释的。作为对比，康德对定言命令的说明，是应用于日常生活中真诚与有良知的个体的个人准则上的。当然，在检验这样的准则的过程中，我们要对世界进行比较，也就是把每个人都遵循那个被提议的准则（就像遵循一种自然法一样）所产生的世界，与遵循那些自相矛盾的准则所产生的世界作比较。但是对这样的世界的比较，只是单独地由每个人来执行的，且其目的是评估一个给定的个人准则。因此，康德从日常生活中特殊的，甚至是个人化的例子开始；他假定这个过程如果正确进行下去的话，最终会产生一个包括社会正义原则在内的融贯的和充分完整的原则体系。而“作为公平的正义”是以一种完全相反的方式开始的：它的建构是从一个一致的集体协议开始的，这个协议规制着社会的基本结构，在这个基本结构里，所有人和所有团体的决定都是以符合这个先在的约定方式做出的。

最后，我已经强调过充分公共性的条件以及它对一个正义观念的影响。现在这个条件被关联到道德的社会角色的一个广义观点（相对于狭义的观点而言）上去。<sup>①</sup>狭义的观点将这种角色限于达到有效社会合作所需的一个大约是最底度的条件，例如，界定处理各种冲突主张的标准，以及设立协调和稳定社会安排的规则。道德规则被视为是对自我中心或团体中心的倾向的抑制，并且目的是鼓励更广泛的同情。任何一种道德学说都会以某些形式接受这些要求，但它们并没包括充分的公共性条件。一旦这个条件被应用，就假

---

<sup>①</sup>这些术语来自由J. L. Mackie做出的一个类似的区分，参见他的*Ethics* (New York: Penguin Books, 1977), pp. 106—107, 134—136。

定了一种道德观念作为公共文化一部分的一个广义角色。这种道德观念，不仅其首要原则体现在政治、社会制度以及对这些制度解释的公共传统中，而且对公民权利、自由和机会的推导，与他们的某种人观念密切相关。以此方式，公民就能知道并且受教于这个观念。公共性条件的实现，将公民们看待他们自己的方式呈现在他们眼前，不这样，他们很有可能根本无法去审视此种看待他们自己的方式。因此，充分公共性条件的实现提供了一种社会环境，在这种环境里，充分自律的理念可以得到理解，它关于人的理想可以引出成为这种类型的人的有效欲望。我们之所以将这种道德观念的这种观点称为广义的，就是因为这个观念的教育角色（educative role）。

其实康德也经常以某些形式提到公共性的要求，但他似乎认为，关于我们自己作为充分自律的人观念已经由理性的事实（the fact of reason）——也就是通过我们认识到对作为合乎情理和理性的我们而言，道德法则是最高的权威<sup>①</sup>——给予我们了。因此，这个关于我们自己的观念是隐含在个体的道德意识中的，而保障这种观念实现的社会背景条件，也并没有得到强调或使之成为道德原则本身的一部分。“作为公平的正义”在如下这两方面都背离了康德：它将首要性指派给社会，以及进一步将这种首要性包含在充分公共性条件当中。我相信这些背离使得“作为公平的正义”避免了杜威所指出的康德观点的某些缺陷。

### 第三讲 建构与客观性

在前面两讲中，我梗概了康德式建构主义的主要理念，它在首要正义原则与作为自由平等的道德人观念之间建立起一种联系。首要原则将被用去为一个现代民主社会确立对自由和平等的恰当理解。上述这种必不可少的联

---

<sup>①</sup>我倾向于以这样的方式来诠释《实践理性批判》（*Second Critique*）中出现“理性的事实”的那些非常重要但艰涩难懂的段落。

系，是由一个建构程序来提供的，在这个程序里，理性自律的行动者在合乎情理的条件下商定公共的正义观念。梗概了这些理念作为背景后，我在最后一讲里考察一种康德式的学说是如何根据一个恰当建构出来的、对所有个人和团体的观点而言都是有权威的社会观点来解释客观性理念的。给定我们作为自由平等人观念以及作为一个民主社会里充分参与合作的成员，这种对客观性的描述意味着，相比于将正义的原则视为是真确的，将正义原则看作对我们而言是最合乎情理的更为可取。〔如我在后面第V节将要解释的那样，这里的“合乎情理的”（reasonable），是与理性直觉主义理解的“真确”（true）相对的，并非如在前面（第一讲第V节）提到的是与理性自律的“理性的”（rational）相对的。〕 [341]

## I

为了厘定各种理念，让我们回看约一百年前的亨利·西季维克（Henry Sidgwick）。我认为《伦理学方法》（*The Methods of Ethics*）（1874年第一版）是现代道德理论的杰出成果。<sup>①</sup>我提到的“道德理论”（moral theory），是指对道德观念（moral conceptions）系统的和比较性的研究（这种研究从历史上或现在看来是可能是最重要的观念开始着手的）。道德哲学（moral philosophy）包含着道德理论，但将辩护看作是自己的主要问题，以及关注怎样去构想以及解决此辩护问题；例如，将辩护看作是一个认识论问题（如在理性直觉主义那里），或者将之看作是一个实践问题（如在康德式建构主义中）。西季维克的《伦理学方法》是道德理论领域里第一部真正的学术著作，它从方法和精神上都是现代的。通过将伦理学看作是和其他知识的分支一样是可以研究的学科，它如果不是第一次的话，也是以一

<sup>①</sup>现在关于西季维克的论述，参见一本综合性的著作，J. B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Modern Victorian Moral Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1977)。

种典范的方式定义和作出了那些对道德理论而言是构成性的综合对比。通过整合前人的著作，以及在G.E.摩尔（G. E. Moore）及其他人的影响下，这部著作确立了其后的道德哲学的大部分框架。西季维克的原创性在于他关于此学科的观念，展现此学科的模式以及他认识到道德理论对道德哲学的重要性。

自然地，《伦理学方法》的局限性和它的优点一样大。我想指出这些局限性中的两点。首先，西季维克对作为一种道德学说主要部分的人观念以及道德的社会角色关注较少。他从一种伦理学方法的理念开始，这种方法由特定的首要原则界定，我们依据此原则做出一个我们应该如何行动的判断。他坚持认为，这些方法目的在于达成对所有理性的心灵而言都是有效的真确判断。当然，他认为只有当我们在道德理论上已达成一个广泛理解，才是切近辩护问题的最好时机。在《伦理学方法》第一版的导言中，他解释说他希望抵制一种自然的催促：去发现一种真确的方法，凭借此方法可以查明做什么才是正当的。他转而希望从一个中立的立场并且尽可能不偏不倚地详细描述在人类道德意识中发现的各种不同的方法，并将之整合进一个熟悉的历史体系中。<sup>①</sup>但这些详细的阐述——如此详述当然也是必须的——只是为通过用任何理性的方法都必需满足的标准来比较、评价各种方法做了准备。

[342]

但从目的是寻求真理的伦理学方法出发的一个结果是，它不仅将辩护解释为一个认识论的问题，而且很有可能局限于只关注道德观念的首要原则以及它们是怎样被认识的。然而，首要原则只是一种道德观念的一个要素；同等重要的是道德观念所包含的人观念以及它关于道德的社会角色的观点。除非这些要素能够得到清楚的认识，否则一个建构主义学说的所需材料就并未准备好。西季维克的《伦理学方法》的特点是它很少关注道德的社会角色以

---

<sup>①</sup>西季维克：《伦理学方法》，第7版（*The Methods of Ethics*, London: Macmillan, 1907, 7th ed.），第v—vi页。文中提到西季维克时插入的页码指的是此版本的页码。

及其包含的人观念。因此，建构主义的可能性向他关上了大门。

西季维克忽略了这种可能性，还因为第二个局限：他没认识到康德的学说（以及完善论也是这样）是一种特殊的伦理学方法。西季维克将定言命令看作是一个纯粹形式的原则，或者如他所言的“平等原则”：对某人而言是正当的东西，在相似的情境里对所有相似的人也同样是正当的。西季维克接受此原则，但显然认为它太过形式以至于不足以成为一种道德观点的基础，所以康德学说不能算做是一种实质性的方法（第209，210页）。对康德的形式化解读，加上对完善论的不满，导致西季维克将传统的道德观念从本质上缩减为三种主要方法：理性利己主义，（多元）直觉主义，以及古典效用主义。当然，将自己的工作限制到很少的一些观念上以便对每个都作出相当详细的考察，这是恰当的。也只有这样才能达到深层次的理解。但被他接受为伦理学的一种方法的理性利己主义，根本就不是一个道德的观念，而是对所有道德观念的一个挑战，尽管这个问题也同样有趣。那么就只剩下（多元）直觉主义和古典效用主义作为通常意义上的伦理学方法了，给定西季维克在道德学说中对效用与体系的向往，他在这两种方法中偏爱效用主义，就不是什么值得奇怪的事情了。

因为康德的观点是一种建构主义学说历史上的主要代表，结果再一次是建构主义在《伦理学方法》中没有任何地位。即使我们再将另一本代表性著作——F. H. 布雷德利的《伦理学研究》（*Ethical Studies*）（1876年第一版）包括进来，我们看到情况依然没有改变的迹象。布雷德利追随黑格尔，他同样将康德的伦理学看作是纯粹形式而缺乏内容的，并因此将之作为一种不充分的观点归为辩证法的一个早期阶段。<sup>①</sup>这些对康德的形式化解读的后果就是，建构主义并不被认为是一种有待研究和吸收进道德学说中去的道德观念。即使到了本世纪前半叶，这种缺陷也没有得到改变；因为这段时

<sup>①</sup>参见F. H. Bradley, *Essay IV: "Duty for Duty's Sake,"* 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 1927)。



期，以摩尔的《伦理学原理》（1903）为开端，伦理学家的主要兴趣集中在哲学分析、这些分析对被看作是一个认识论问题的辩护的意义，以及分析的结论支持还是否定道德真理的理念等这些问题上。当然，在这段时期里效用主义和直觉主义得到了重要的发展。但是，与我们掌握这些观点同样重要的对康德式建构主义的一个恰当理解，还有待实现。

## II

现在让我们通过将康德式建构主义与我将称为理性直觉主义（rational intuitionism）进行对比，来深化我们对前者的理解。当然，理性直觉主义这种学说能够以多种方式表达出来；但自柏拉图亚里士多德以降，它就以这样那样的形式主宰着道德哲学，直到霍布斯和休谟对其发起的挑战，而我相信康德的挑战是一种非常独特的方式。为简单起见，我将理性直觉主义看作是这样一种观点，它典型地体现在由克拉克（Clarke）、普赖斯（Price）、西季维克和G. E. 摩尔所形成的英国传统中，并且由罗斯（W. D. Ross）将其基本要素系统地阐述出来。<sup>①</sup>这种观点修改限定后，以一种完善论的形式为莱布尼茨（Leibniz）和沃尔夫（Wolff）所接受，康德也是通过此种形式认识理性直觉主义的。

根据我们在此处的目的，理性直觉主义可以归纳为以下两个论题：首先，正当、善以及人的道德价值这些基本的道德概念，并不能按照非道德的概念来加以分析（尽管也许它们相互之间是可分析的）；其次，道德的首要原则（无论是单个还是多个），一旦正确地表述出来，它就是自明的命

---

<sup>①</sup>参见W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford: The Clarendon Press, 1930), 特别是第1—2章。我将采纳罗斯对理性直觉主义的论述，并修改它以使它能够容纳任何数量的首要原则，因此与单一原则或多元的直觉主义都相容。我要补充一点，为了论证的目的，我将亚里士多德的观点诠释为一种结合了目的论和形而上的完善论的观点。尽管这个诠释由现代学者看来可能不合理，但它与康德时代人们对亚里士多德的诠释是非常吻合的。

题，此命题表明了什么类型的考虑是应用上述那三个基本道德概念中的任一个好的理由，也就是断定某些东西（内在地）是善的，或一个特定行为是正当的，或一种品格的某些特征具有道德价值的好的理由。这两个论题意味着，对一个有效的公共正义观念而言非常核心的判断上的一致同意，是建立在对有关好理由的自明真理认识基础上的。而且这些理由是由一个先于和独立于我们关于自我观念的道德秩序所决定的。这种秩序是由事物的性质给定的，并且通过我们的理性直觉而不是感觉为我们所知。我们要拿来和作为合乎情理的首要原则理念做对比的，正是这种道德真理的理念。

[344]

应该要注意到，理性直觉主义与一种道德观念首要原则的多种多样内容都是相容的。即使是西季维克强烈倾向支持的（尽管他不知道怎样将作为敌人的理性利己主义清除出去）古典效用主义，也被他认为是从三个且每一个其自身都是自明的原则推导出来的。<sup>①</sup>简单地说，这三个原则是：所谓的平等原则：仅仅根据两个人是数字上不同的个体（numerically different individuals）\*而区别对待他们，不可能是正当的；理性的深谋远虑（rational prudence）原则：在时间中位置的不同，仅仅这点本身并不构成给此刻的福祉比彼刻的福祉予更多关注的一个合理的基础；理性的仁爱原则：从宇宙的观点（the point of view of the universe）看来，一个人的善不可能比任何其他人的善更重要。西季维克认为这三个原则，再加上另外一个原则，即作为合乎情理的人，我们必定追求普遍的善而不是它的任何特殊部分，产生了效用原则：最大化幸福的净余额。并且他倾向认为这个原则，和产生它的那些原则一样，也是自明的。

在理性直觉主义的所有新近版本中，对自明的诉诸最显著地体现在摩尔

---

\*这里的意思是，平等或普遍的道德原则，如果在某种道德情形中适用于某一个人，它也同样适用于在此相同情形中的第二个人，第三个人……换言之，如果它适用于我的话，它就不会仅仅因为你是与我不同的第二个人，就不适用于你了，因为此种意义上的数字上的差异是道德上不相关的。——译者注

<sup>①</sup>Sidgwick, *Methods*, Book III, ch. 13, pp. 379—389。参见Schneewind的讨论：*Sidgwick's Ethic*, 第10章，第286—309页。

《伦理学原理》(1903)里他称为“理想的效用主义”中。摩尔的有机统一原则(principle of organic unity)的一个后果是它的观点是一种极端的多元论;有用的首要原则,如果真的存在的话,也是少之又少,不同种类的情况只能在它们出现时由直觉来决定。摩尔持有一种柏拉图式的原子论:<sup>①</sup>道德概念(以及其他概念)是心灵把握到的持存(subsisting)和独立的实体。快乐和美丽是善的,将它们单独或一起与其他善的东西结合后,它们还是善的;且某种程度上,这是由直觉认识到的真理:也就是通过心灵的眼睛能看到这些分离的和不同的对象(各种共相)是如何(无限地)联系着的。这个图景在伯特兰·罗素(Bertrand Russell)的早期数学哲学中被描述得更生动,他提到通过一个心智望远镜(mental telescope)来寻找不可定义的数学概念(就像人们用望远镜来寻找行星一样)。<sup>②</sup>

我回顾这些事情的目的,是想指出由西季维克,摩尔和罗斯所阐发的理性直觉主义,与依照康德式的路线所展开的一种建构主义的观点形成了强烈的对比。康德会认为休谟的心理自然主义是他律的而将之拒绝,这是很明显的。<sup>③</sup>而我相信康德的观点与理性直觉主义的对比更有启迪意义,无论这种直觉主义的观点内容是什么(效用主义,完善论,或多元主义)。对康德而

<sup>①</sup>此表达是我借用自Peter Hylton的讨论,参见他的*The Origins of Analytic Philosophy*, ch. 3 (Ph.D. Dissertation: Harvard University, 1978);另参见Hylton, *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp.103—275。

<sup>②</sup>参见*The Principles of Mathematics* (London: Allen & Unwin, 1937), 2nd ed. (1st ed. 1903), pp. xv—xvi。心智望远镜这个类比是罗素自己做出的。

<sup>③</sup>因为它根据非道德的概念来制定基本道德概念的定义,因而成为了鉴别那些被认为是应用基本道德概念的好理由与事实的一种模式;所以从康德式的观点看来,自然主义是他律的一种形式。由分析这些概念得到的各种各样的定义,将道德判断变成了一种与科学、常识无异的关于世界的陈述。因此,这些定义以及自然秩序本身,构成了道德秩序,而这种秩序是先于和独立于我们关于自己作为自由平等道德人的观念的。如果时间允许的话,对如休谟的观点(如它通常被诠释的那样)或边沁的享乐论的效用主义的细节展开来加以详述,或至少一旦这些观点以一种必要的自然主义形式表达出来后,上述判断就可以得到证明(理性直觉主义试图去确保一种独立于自然秩序的道德秩序)。

言,说理性直觉主义也是他律的,似乎并不是那么的明显。理由是:从理性直觉主义的首要论题看来,基本的道德观念在概念上是独立于自然概念的,并且其首要原则是独立于自然世界的,并且由于它是通过理性直觉来把握的,因为也被认为是一种先天综合。这似乎使得这些原则是非他律的。但其实有充分理由说它们是他律的,因为这些原则是由不受人观念影响或决定的客体之间的关系得来的。康德自律的理念要求不能存在这样一个秩序,在那里给定的客体决定着自由和平等的道德人之间的正当和正义原则。首要原则是他律的,不仅当这种原则,如在休谟那里那样由人性中特殊的心理构成所确立时是这样,而且当它们由宇宙的秩序或(如在柏拉图的理念王国里或莱布尼茨的完善等级秩序中<sup>①</sup>)由理性直觉所把握的概念决定时,情况也一样。为防止误解,也许我应该补充以下这点:一种康德式的自律学说并不

[346]

需要否认那些选择首要原则的程序是先天综合的。但是,这个论点必须予以恰当的解释。在这里本质的理念是:这样的程序必须恰当地建立在实践理性之上,或更准确地说,必须建立在将人刻画为合乎情理和理性的理念之上,这种理念包含着将这样的人的自由平等道德人格呈现在他们面前的方式。换言之,首要正义原则必须要从一种人观念中开出来,方法就是通过一个恰当的、能够体现这个观念的、如在“作为公平正义”中所示的建构程序。

因此,在一个康德式的学说里,一个相对复杂的人观念扮演着重要的角色。作为对比,理性直觉主义只要求一个单薄的人观念,即作为认识者的人(the person as knower)。这是因为,首要原则的内容已经确定,对自我

---

<sup>①</sup>很不幸,这个根本性的论点被以下事实模糊了:尽管在《道德形上学基础》(*Grundlegung*)中,康德将莱布尼茨和沃尔夫的观点归为他律的一种形式,但他只是批评它们的循环论证并因此是空洞的。参见科学院版,第443页。相同的批评出现在《第二批判》(*Second Critique*)科学院版第41页,在这里康德论证说完善的观念在实践推理中意味着适合任何给定的目的,因此在这些目的被独立地界定之前,它还是空洞的。这些论述给人们一个错误的印象,即认为如果完善论具有了充实的内容,那么它就可与自律相容了。

的唯一要求就是，我们能够认识到这些原则并受这种知识驱动。在这里，一个基本的假定是，由于人们将第一原理视为真确和自明的，这就会在一个有能力理性地直觉到这些原则的存在者那里产生出因这些原则本身之故而按照它们去行动的欲望。道德的动机是通过诉诸那些具有特殊的根源——对首要原则的直觉性把握——的欲望而得以界定的。<sup>①</sup>西季维克，摩尔以及罗斯的理性直觉主义的特征正是这种单薄的人观念，以及它的道德心理学，尽管没有什么东西迫使理性直觉主义非得采纳这样一个单薄的人观念。这里的关键在于：在理性直觉主义这里，相比于一种康德式的观点，因为首要原则的内容已经给定，一个更复杂的、足以去确定那些首要原则的内容的人观念，以及一个与之相适应的道德心理学，对理性直觉主义而言都是不必要的。

### III

[347] 在把康德式建构主义与理性直觉主义作为一种先于和独立于我们的人观念的道德秩序的理念这方面做过对比后，我现在来考虑第二个对比，也即它们各自是怎样看待那些限制我们道德慎思不可避免的局限性的。建构主义的观点一开始就接受这样一个说法，即一种道德观念能够确立的只是一个松散的慎思框架，这种慎思相当大程度上依赖于我们的反思和判断能力。这些能力并非一次性地固定的，而是由一种共享的公共文化发展而来的，因此也是由公共文化所形塑的。在“作为公平的正义”中，这意味着各派在原初状态中选择的正义原则，是他们设计出来用于达成一个为解决社会正义问题、对有效和公平的社会合作是充分的、公共的和切实可行的协议的。从作为建构的行动者各派的观点看来，正义的首要原则并不是要代表一个已经给定的道德秩序，或要使得原则在这个秩序看来是真确的，就像理性直觉主

<sup>①</sup>参见，例如*Methods*，第23—28，34—37页及第39—40页。请与对效用原则的自明基础的讨论放在一起阅读，参考上面脚注5。

义预设的那样。关键在于，只要同等真诚和大体上共享相同信念的公民，通过认可正义观念所设立的慎思框架，认为这些观念通常地导向了观点的一个充分收敛（sufficient convergence of opinion）的话，那么就可以说正义观念执行了它的社会角色。因此，我们架构一个正义观念，是为了满足社会生活的实践要求，并去产生一个公共基础，根据此基础，公民们可就他们共同的制度向彼此作辩护。如果能达成这样的结果，这样的观念就是足够的了。

在建构主义的观点看来，限制我们的慎思的局限性，影响着公共性的要求并支持使用优先规则。这些局限性还引导我们去将一个组织有序社会的基本结构作为正义的首要主题，并使我们将基本益品采纳为人际比较的基础。从公共性开始解释一下：上一讲的末尾我提到为什么一个建构主义的观点将首要原则看作是满足公共性要求的。道德观念是要扮演其作为公共文化一部分的一种广义的社会角色，并且要使得公民认可和接受作为自由平等的人观念。如果要扮演此角色，一个观念的首要原则就不能太过复杂，以免它们在一些重要的情形中不能够被理解和遵循。因此，当公民想要知道这些原则（或至少关于基本权利和基本制度的原则）是否已经得到了满足时，让他们不用去分析一些特别难得到和难以评估的信息，这是可欲的。为了将这种要求整合进一个建构主义的观点里，我们假定各派将此要求列入考虑范围并且偏爱（在其他情况相同的条件下）那些易于理解、便于应用的原则。由公民服从和自愿接受带来的更大收益，弥补了由此造成的那个主导框架的粗糙和预先设定的性质，以及这个框架所忽略的某些区别和差异。实际上，各派同意排除那些在考虑基本结构的正义问题上不相关的特定的事实，即使他们

认识到在其他情形中考虑它们可能是恰当的。从原初状态的观点看来，将这些事实排除出社会正义的理由范围之外，极大地增强了这些观念执行和完成其社会角色的能力。当然，我们应该留意到，单单是将这些事实排除出社会正义的理由范围之外这个举动本身，并不能推出这些事实在其他不同的道德理念所应用到的情形中，也不能被援引为理由。实际上，它甚至不排除这样

[348]

的情况，即对上述那些不同的道德理念的说明，其中有一些可以是建构主义的，而同时另一些不是。

由此，为什么如“作为公平的正义”这样的建构主义的观点，会将许多示意性和实践性的区分（schematic and practical distinctions）包含进慎思框架中去，将之作为使得我们能够对付我们能力的无可避免的局限性以及社会环境复杂性的方式，就变得很明白了。对这些区分的需要，支持且有助于解释为什么在某些特别重要的情形中，为了确定特殊类型理由的相对分量，需要使用特定的优先规则。在“作为公平的正义”中有两种这样的规则：首先，正义优先于（帕累托意义上）效率和利益的净剩余（社会所有个体的加总），其次，平等的自由权原则（根据特定的列举出来基本自由权项来理解）优先于正义的第二原则。<sup>①</sup>引入这些规则是为了处理许多在我们在日常生活中所援引的初步（prima facie）理由的复杂性；它们的合理性很大程度上取决于与它们相连的首要原则。尽管这些规则的意图是缩窄在某些根本的正义问题上的需要人作判断的领域的范围，但这个领域永远不能被整个地被清除，并且对许多问题而言，清晰和确定的结论并不可得。然而，假如充分的一致协定还尚在形成当中，清晰和确定的结论就并不需要做出（《正义论》，第44—45页）。

[349]

相同的考虑应用于从将基本结构作为一个组织有序社会的首要主题开始，并且发展一种只应用于此主题的正义观念。这里的理念是，这个基本结构通过确立我们称为背景正义的东西而在社会中扮演着重要的角色；并且如果我们能够找到恰当的背景正义的首要原则，那么我们也许就能够将足够多的、与此问题不相关的信息排除出去，以便为社会基本结构发展出一个合理简单且切实可行的正义观念。一个比较完整的道德观念所不能忽略的、在日常生活中出现情形的进一步复杂性，可以稍后在不那么具有普遍性的情景中处理，它们常常发生在由基本结构规制着、因此从属于基本结构的各种各样

<sup>①</sup>对这些原则及优先规则的阐述，参见TJ, pp. 60—62, 250, 302—303.

的联合体中。<sup>①</sup>

最后,类似的观察也适用于为福祉(它是相关于基本结构中产生的正义问题的)的人际比较寻找一个合适的基础上。这些比较将根据基本益品(如第一讲定义的那样)来做出;基本益品,尽可能地体现社会制度以及人们在这些制度里的境况(例如,他们的权利、自由和机会,还有他们广义地理解的收入和财富)的特定的公共特征。这就带来一个结果:也就是使得公民对社会合作利益的分享比较变得极其简单,并且建立在一个较少争议的基础上。

因此,建构主义使用我们刚才谈到过的示意性或实践性区分的理由是,如果我们希望达成一个切实可行的正义观念的话,这些区分就是必要的。这些区分是通过将各派描述为建构的行动者以及对他们将如何慎思的说明而整合进“作为公平的正义”当中的。各派被指派去完成挑选出一个切实可行的正义观念的任务,这个正义观念要实现观点的一个充分收敛,在此各派不可能以其他方式来完成这个任务。他们接受人类生活的限制,并认识到一个正义观念最好地能建立的只是为慎思确立一个引导性框架。

与古典效用主义的对比会使得这里涉及的东西变得更加明显。无论古典效用主义被阐述为理性直觉主义(西季维克)或作为一种形式的自然主义(边沁),它们的观点都是:每一个正当和正义问题都有一个答案:一个制度或行为正当与否,取决于它是否产生了满足的最大余额。我们可能永远不知道答案,或接近知道它,但只要存在衡量满足的恰当方法,就会有答案:它是关于“是否产生了满足的最大余额”这个问题的一个事实。当然,效用主义认识到实践的需要:必须要有可行的准则和次级的规则来引导慎思和协调行动。设计这些规范,被认为是要使我们的行为尽可能地与可最大化效用的行为相接近,只要最大化是可行的。但这样的规则和准则当然不

---

<sup>①</sup>参见拙文“The Basic Structure as Subject,” in A. I. Goldman and Jaegwon Kim, eds., *Values and Morals* (Boston: Reidel, 1978), especially secs. iv—v, pp. 52—57. 以及在 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), ch. 7, pp. 265—271.



是首要原则；它们最多就是一些指令，对它们的遵循使得我们行为的结果能够接近（approximate）效用原则所要求的東西。在此意义上，我们的操作规范是对某些给定的东西的趋向、逼近。

[350] 作为对比，作为一种建构观点的“作为公平的正义”认为，并不是所有我们在日常生活中遇到的道德问题都有一个答案。实际上，也许只有很少的一些问题可以由某个我们能理解和运用的道德观念去解决。实践的限制给一个合乎情理的正义观念施加了一个更加谦逊的目的：去鉴定出那些可以对付、可处理的正义的根本问题；希望一旦鉴定的工作完成和正义的制度建立起来后，观点间仍然存在的冲突将不再是那么的深刻和广泛，以便使得这些冲突是可调和的。将基本结构接受为正义的首要主题，再加上对基本益品的说明，就是为朝向上述更谦逊的目的而踏出的一步。但此外，不断地接近道德真理这种理念在建构主义学说中没有任何位置：各派在原初状态中不将任何正义原则视做是真确或正确的、因此是先在地给定的；他们的目的只是挑选在他们所处的情景中对他们而言是最理性的原则。这样的观念并不被视为是对道德事实的可行接近：根本就不存在这样的事实，是被选择的原则可以去接近的。

如我们刚才看到的那样，从效用原则的内容来看，建构主义与古典效用主义的差异尤为明显：效用原则总是能够产生一个至少我们能够用语言描述出来的答案。但建构主义与罗斯的理性（多元）直觉主义的对比却没有如此明显，因为罗斯自明的初步原则清单，在鉴定好的理由同时界定一个比较松散道德慎思的引导框架，这个框架分享建构主义的慎思框架的许多特征。但尽管这些相似是真的，罗斯的潜在观点与建构主义仍然有本质区别。他的多元直觉主义拒绝效用主义（即使是一种理想的效用主义），认为它简单化了给定的道德事实，尤其是关系到特殊责任、义务的正确分量的事实。他认为在某些特殊情形中的道德事实的复杂性，迫使我们去承认我们并不能制定出一个首要原则的家族，这个原则家族它能够充分准确地描述这些

事实并导向确定的结论。决定和判断几乎总是有某种程度的不确定性，因此必须由“感觉”（perception）来决定，<sup>①</sup>也就是在每一类的情形中用我们的直觉来估计初步理由的最大平衡究竟在哪里。这种感觉是对理由的一种衡量，而每一个初步理由都是由通过直觉认识到的、独立的道德秩序所给定的。所以，它与建构主义仍然存在本质的差异。 [351]

#### IV

在考察了康德式建构主义与理性直觉主义的几个对比之后，我们现在来讨论一下当前讨论所蕴含着一个根本要点。如“作为公平的正义”所示，建构主义观点的一个本质特征是：它的首要原则挑选哪些事实是一个组织有序社会的公民可以将之作为正义的理由的。在建构这些原则的程序之外，不存在任何正义的理由。换言之，某些事实是否可以算做是正义的理由以及它们作为理由的分量如何，只能在由建构得来的正义原则的基础上加以确定。这就与原初状态在最高层次上对纯粹程序正义的使用联系起来。因此，道德事实简单还是复杂是由原初状态中的各派来决定的，也就是各派决定那些原则的数量和复杂性，这些原则将鉴定哪一个事实将可被社会中的公民接受为正义的理由（参见《正义论》，第45页）。而在理性直觉主义那里，没有与这相类似的东西。

建构主义的这个本质特征可能会被如下事实模糊：“作为公平的正义”的首要原则依赖于那些关于人类本性和社会如何运作的一般信念，而这些信念是各派在原初状态中可以知晓的。在建构主义者看来，首要原则并不是独立于这些信念的，也并非如某种理性直觉主义坚持的那样，是在所有可能世界都是真确的。特别地，它们依赖于人类生活中特定的特征和局限性，正是

<sup>①</sup>参见W. D. Ross, *The Right and the Good*, pp. 41—42. 罗斯引用亚里士多德的评论：“决定取决于感觉”（*Nicomachean Ethics* 1109 b 23, 1126 b 4）。

这些东西产生了正义的环境。<sup>①</sup>现在，给定原初状态的设立方式，理论上如果我们可以让这些相关的一般信念改变的话，那么归给各派的信念也会改变，并且可以想象，各派会一致同意的首要原则也会跟着改变。如果我们愿意我们可以说，那个（最合乎情理）正义原则，就是原初各派在拥有所有相关的一般性信息的情况下，恰当地考虑了为得出一个公共正义观念所必须遵循的所有实践要求后，它们会选择的原则。尽管这些原则具有一个特定的优先地位，但它们仍然是建构的结果。此外，很重要地要注意到建构主义并没有作关于真理理论的任何预设。建构主义的观点并不要求一种理想主义或证实主义（verificationist）（与现实主义相对的）对真理的说明。无论真理在关于人类本性和社会运行方式的一般信念这个情形中的性质是什么，一种建构主义的道德学说要求由独特的建构程序来界定正义的首要原则。在此意义上，某些人似乎认为康德的道德学说也依赖于《第一批判》中对真理的一种建构主义说明（我并没有说这种诠释是正确的）；而“作为公平的正义”背离了康德观点的这个方面，试图在脱离那个背景的同时保留他的道德观念的整体结构。

在前面的段落中，我说过“作为公平的正义”的设定方式允许如下可能性：只要指派给原初状态中各派的一般信念改变了，那么首要原则也会跟着改变。但我只是将之作为一种可能性提出来，目的是为了解释一种建构正义观点的性质。详细解释一下：在第一讲的末尾，我区分了一种人观念的角色和一种人本性理论的角色，并且我指出在“作为公平的正义”中，这些是不同的要素，而且从不同的地方进入“作为公平的正义”中。我说过一种人观念，是与一个组织有序社会理想相伴的配搭性的道德理想。而一种关于人本性的理论和一种社会生活的要求的观点，能告诉我们上述理想是否是可行的，在人类生活的正常有利条件下实现它们是否是可能的。人本性的理论或一般性社会理论的改变，只要不影响人的理想和一个组织有序社会的理想的可能性，就不会对原初状态各派达成的协议造成影响。很难现实地想象有一些新出现

<sup>①</sup>参见第一讲，第一节。

的知识能够使我们相信，这些理想是不可行的，给定我们知道与我们特殊的社会和历史状况相对的世界一般性质。事实上，关于这些问题的相关信息必须回溯到很久以前，并且对任何有思想、愿反思的人的常识而言这些信息都是可把握的。因此我们在关于人类本性以及社会的知识上可能出现的进步，并不会影响我们的道德观念，而且可以在这种道德观念的首要原则的应用中加以利用，以及提示我们如何更好地设计制度和政策以便在实践中将它们实现。<sup>①</sup>

那么，在“作为公平的正义”当中，正义观念的主要理想体现在两个模型观念上：人观念以及一个组织有序社会的观念。并且，假如我们同意这些理想能够为人性的理论所允许，也即在此意义上是可行的话，那么它们通过原初状态中的建构主义的程序所引出正义的首要原则，决定着社会变化的长远目的。这些原则并非如在理性直觉主义那里那样，是由一种道德秩序 [353] 给定的，而这种秩序又是先于和独立于我们的人观念和道德的社会角色观念的；它们也不是像某些自然主义学说所认为的那样，是从科学真理中推导出来的，并且会随着人类心理学和社会理论的发展推进而做相应调整的（无可否认，这些评论太过简略，但我们必须回到我们讨论的主线上来）。

## V

理性直觉主义可能会反对说，建构主义的那个本质特征——可以作为正义的理由的事实是由作为建构行动者的各派在原初状态中挑选出来的，在这样的建构程序之外，不存在着正义的理由——是不自洽的。<sup>②</sup>批评者认为，

<sup>①</sup>因此，人类心理学和社会理论的进步，可能和正义原则应用的立宪、立法以及司法阶段相关，这些阶段与原初状态中原则的采纳阶段是不同的。对这些阶段的一个简单说明，参见TJ, 第31节。

<sup>②</sup>对这次讲座中我称为“建构主义”的各种批评，参见Marcus Singer对TJ的书评，*Philosophy of Science*, 44 (December 1977): 612—615.我感谢他提出了我在这里试图回答的反对。Singer的批评从《正义论》的第45页开始（前引文，第IV节）。但不要因此认为Singer他自己的立场是理性直觉主义。我只是假定一个理性直觉主义者会提出这些反对。

这种观点不仅与作为由一个先在的和独立的道德秩序所给定的真理的理念不相容，而且与合情理性及客观性的理念不相容，这两者都没有指向那些可以简单地通过协议来解决的东西，就更不用说通过选择来解决了。反对者进一步指出，一种建构主义的观点依赖于采纳或选择首要原则的理念，并且这样的原则并不是那种其地位由它们被采纳或选择这个事实所决定的。我们并不能“选择”它们；我们所能做的只是在我们的行动和推理中选择服从还是不服从它们，正如我们可以选择是否尊重我们的责任，而不是选择我们的责任是什么。

作为回应，我们必须区分我在第一讲末尾（第VII节）提到的三种观点：原初状态中各派的观点，一个组织有序社会中的公民的观点，以及你和我的观点——也就是作为考察“作为公平的正义”是否适合作为一种能够产生对自由和平等的恰当理解的观念基础的人的观点。当然，正是原初状态中各派的协议，挑选出了可以作为理由的事实。但他们的协定是在原初状态中体现合情理性与理性要求的所有条件下做出的。由首要原则挑选出来的事实，并不是作为适用于各派的理由（因为各派只受他们的最高阶利益驱动），而是一个组织有序社会里的公民在考虑正义问题时，将上述事实作为理由。作为社会中的公民，我们的确受制于首要原则，受制于我们负有的责任，且必须依照正义的理由来行动。如果我们不区分这些观点，建构主义看起来的确是不自洽的。

各派在原初状态中，的确没有就这些道德事实是什么达成一致，这样做仿佛意味着这些事实已经存在一样。这并非是因为由于各派被不偏不倚地安置，所以他们对一个先在和独立的道德秩序有一个清晰和不被扭曲的观点。而是（对建构正义而言），根本就不存在这样的秩序，并因此在作为一个整体的建构程序之外不存在这样的事实；这些事实是由程序产生的原则来鉴定的。因此，理性直觉主义的反对，如果恰当地表述出来，必定意味着无论一个建构程序中合乎情理的条件限制如何设定，理性自主的行动者之间都不可能提供一个假设的协议来确定的一些理由，根据这些理由可以确定

什么是作为公民的我们应该视为正义的或不正义的；而且即使在那种方式里，正当与错误也不是被建构出来的。但这恰恰否定建构主义所要申认的东西。另一方面，如果这样的建构的确产生了一个正义观念的首要原则，而这个原则与其他观点相比，更加契合我们在普遍和宽泛的反思平衡中的深思熟虑的判断的话，那么就可以认为建构主义为客观性提供了一个恰当基础。

原初状态的各派协议，并不是一个所谓的“极端” (radical) 选择：并非是一个不建立在理由之上的选择，这种选择看起来通过一种纯粹是命令的方式确定我们作为公民将要认可的理由体系，至少在下一次选择做出之前是这样的。极端选择的理念，即通常和尼采及存在主义相关的观点，在“作为公平的正义”中没有位置。各派在原初状态中受他们对基本益品的偏好的驱动，而这种偏好又是根源于他们发展和运用他们道德能力的最高阶利益的。而且，各派的协定是在体现合乎情理的条件的前提下达成的。

在一个组织有序的社会模型观念里，公民认可他们的公共正义观念，因为这种观念与他们深思熟虑的判断相吻合，与他们经过思考后希望成为的那种人相一致。重申一次，这种认可不是一个极端选择。通过原初状态居间连接起来的、体现在两种模型观念中的人的理想以及社会合作的理想，并不能说是公民在他们生活的某一时刻选择的理想。人们可以去想象，经过考察后他们会发现，大部分时候他们是支持这些部分地是从他们的社会文化中接受下来的理想的。

上述段落和我在第一讲开始时所说的东西联系起来。请记住：一种 [355]  
康德式的观点，在考察一个民主社会的公共文化时，希望阐明被认为是潜藏于这种文化中的人观念和社会合作的观念，或者阐明至少与这种文化得到恰当表述和展现后呈现出来的最深刻趋势相契合的观念。我们的社会并非组织有序的：公共的正义观念和它对自由和平等的理解是处于争论之中的。因此，对于我们——你和我——而言，一个公共辩护的基础仍然有待达成。在考虑“作为公平的正义”的观念过程中，我们不得不问，体现在它的模型观念中的理想，是否充分地契合我们深思熟虑的判断，以至于

可被认可为公共辩护的一个实践基础呢？这样的认可将不是一个极端选择（如果这的确是一种选择的话），也不应该将这种认可与各派在原初状态中对正义原则的选择相混淆。相反，它是根源于这样一个事实：作为一个整体的康德式的学说，比我们可接触到的其他观点更充分地认可我们的深思熟虑的判断。

给定康德式建构主义和理性直觉主义的种种对比，看起来最好说建构主义的首要原则是合乎情理的（或不合乎情理的）而不是说它们是真确的（或错误的）——或者更好地，说它们对那些以体现在建构程序中的那种方式去设想他们自己的人而言是合乎情理的。在这里用“合乎情理的”代替“真确的”，并不是因为真理的某些替代理论，而仅仅是为了保留表明与理性直觉主义相对的建构主义立场的术语。但是，这种用法并不意味着真理的理念在道德推理中没有一些自然的作用。相反，例如特殊判断以及次级的规范，当它们遵循合乎情理的首要原则或者作为是这些原则的合理应用时，可被认为是真确的。这些首要原则可以在以下意义上被说成是真确的：假如各派在原初状态中获得了所有相关的、真确的一般信念，会获得各派一致同意的原则就是这些原则。

“作为公平的正义”也不排除如下事实出现的可能性：可能存在着唯一的最合乎情理的正义观。因为看起来很有可能只有很少一些有生命力的人观念，它既充分地普遍以至于能成为一个道德学说的一部分，又能与在一个民主社会里人们看待他们自己的方式保持契合。并且给定相关的普遍信念，这些观念当中可能只有一个可体现在一个能产生可接受的、能有效运作的原则的建构程序中。<sup>①</sup>当然，这只是一个推测，目的只是指出建构主义与事实上只存在一个最合乎情理的正义观念是相容的，建构主义因此也与此种意义上的客观性是相容的。但是，建构主义并不预设这一点，并且最后的结果可能是：对我们而言，根本不存在合乎情理的和能有效运作的正义观念。而这意

<sup>①</sup>感谢Samuel Scheffler在这一点上的宝贵讨论。

味着政治哲学的实践任务注定要失败。

## VI

我对道德理论中康德式建构主义的说明（以“作为公平的正义”为例）就到此为止。但是我应该强调指出，我所阐述过的东西仍然允许理性直觉主义回应说：这没有表明理性直觉主义的错误，或并没有表明它不是我们在有关正义判断的问题上达成必要协议的一个可能的基础。我的目的始终是通过对比来描述建构主义而不是要去捍卫它，更遑论论证理性直觉主义是错误的了。总之，如我将要阐述的那样，康德式建构主义的目的仅是确立以下这点：理性直觉主义的客观性理念对于客观性而言是不必要的。当然，以下说法是可能的，即如果我们的确达到了一种普遍而广泛的反思平衡，那么现在我们最终直觉到了由一个给定的道德秩序所确定的道德真理；但建构主义会转而说，我们的正义观念，在运用了我们能想到的所有标准去评估后，它对我们而言是最合乎情理的。

由此，我们得到了一种不是由西季维克所谓“宇宙的观点”所给定的客观性。客观性是根据一个恰当建构出来的社会性观点来理解的，一个例子就是由原初状态程序提供的框架。这种观点在几个方面是社会性的。它是一个组织有序社会里的公民公共地共享的观点，并且从这种观点中得出来的原则为公民们所接受，他们认为这种原则在个人和联合体提出的各种主张面前是有权威的。另外，这些原则规制着社会的基本结构，个体和联合体活动正是发生在此基本结构之内。最后，建构主义程序，通过体现一个组织有序社会里自由和平等公民的人观念，产生了可以推进每个人的最高阶利益的原则，并且界定了如此理解的人之间的社会合作公平条款。当公民援引这些原则时，他们就是作为一个政治共同体的成员在发言，并且是在诉诸此共同体共享的观点，无论从他自己还是其他人的立场看来都是这样。因此，正义判断中最重要的协议，并非来自一个先定和独立的道德秩序，而是得自每个人



都认可的、相同的权威性社会视角。

[357] 一种关于人的观念在这些讲座中的中心地位，促使我以一个警醒性评论作为总结，它对我自己以及对所有其他人都适用。自人观念在十八世纪晚期道德哲学中（如在卢梭，康德以及观念论哲学中所看到的那样）开始占据中心地位以来，对它的使用就已经饱受过分模糊和含混之困扰。所以设计出一种方式，它能够规训我们的思想并且恰当地限制这些缺陷，就变得非常重要。我将作为“作为公平的正义”基础的三个模型观念看作是为此目的而设计出来的。

让我来阐明这点：假定我们将人的概念（concept）定义为一个有能力充分地参与社会合作、并在其完整一生中尊重他的各种纽带和关系的人。那么对这种能力可以有許多具体的界定（specifications），这取决于例如，社会合作如何进行或一个人的完整一生是如何理解等；并且每个这样的界定会产生一个属于这个概念的人观念（conception）。另外，这些观念必须与用于认识论和形而上学的将自我作为认识者概念的各种界定区分开来，或与将自我作为心理状态的连续性载体概念的各种界定区分开来：如自我作为实体或灵魂。这些初步区分的理念（notions），以及同一性问题（questions of identity），彼此都是不一样的；因为这些理念产生于与不同问题的联系。这似乎是很明显的。结果，对于人作为社会生活中能动性（agency）和责任的基本单位，以及作为这些能动性和责任所要求的理智、道德和积极行动能力的基本单位，就有各种各样不同的观念。对这些人观念的界定，如果脱离所有的背景性理论框架或一般性的要求，而寄希望单单通过哲学分析来完成的话，那将会是一无所获的。在孤立中，上述理念在确定或限制这些观念的使用上并不能发挥作用，因此那些人观念的特征仍然是模糊的和不确定的。

如原初状态这样一种模型观念的一个目的，就是通过设立一个确定的框架，在这个框架里，一个关于原则的有约束力协议必须达成，它将有助于确定各种理念。因此我们面对着一个必须解决的特定问题，并且我们被迫去描述各派以及他们在建构中的相互关系，以便能够产生恰当的正义原则。那个

问题出现的背景引导我们去消除那个人观念中的模糊和含混，并会告诉我们究竟需要达到多精确。没有绝对清晰和准确这样的东西；我们只能追求对我们目前任务而言是足够的清晰与准确。因此由原初状态所定义的结构，可使我们能具体化、明确化原本不定形的人观念，以及以充分的清晰性来界定对自由和平等的道德人格的恰当描述。

建构主义的观点还使我们能够拓展在恰当限制之下的理性选择理念的灵  
[358]  
活性与能力。各派在原初状态中的理性慎思，是在传统的和其他有希望的正义观念中挑选原则的方式。这样来理解的话，原初状态就并不是一个公理性的（或演绎性的）基础，仿佛原则正是从这个基础中推导出来的；毋宁说，它是一个选择最适合于某种特定人观念的原则的程序，这种人观念被认为是现代民主社会里人们最可能持有的，或者至少是潜在性地持有的。夸张点说，我们通过各派的慎思来进行计算，并且希望通过这种方式使得道德理论达致充分的精确与明晰。这种建构在自由和平等的道德人观念和正义的首要原则之间确立了直接的联系，实际上，很难看得到有其他方式能在两者之间建立比这更直接的连结。因为在这里，如此设想的、受他们的高阶利益驱动的人，正是他们自己作为行动者，通过他们理性地自律的慎思，挑选出规制他们社会生活基本结构的原则。难道还有比这更紧密的联系吗？

最后，如果我们问，足够的明晰性与准确性到底是什么？答案是：足以找到一种对自由和平等的理解，以使得我们能在自由和平等的各自主张的分量上达成一个能有效运作的公共协议。谈到这一点，我们就已经回到了我们的出发点，也即当前困扰我们民主传统的关于自由和平等理解的僵局。寻找走出这个僵局之路，是政治哲学最直接的实践任务。完整地绕了一圈后，我要结束这些讲座了。

## 第十七篇 社会统一与基本益品 (1982)

在这篇文章中，我希望达成两个目的：首先，阐明基本益品（primary goods）的理念，它是拙作《正义论》中所阐述的“作为公平的正义”这种正义观念的一个组成部分；<sup>①</sup>其次，解释清楚基本益品的理念与某种人观念（conception of the person）之间的关系，这种人观念转而导向了一种社会统一观（conception of social unity）。在本文第I节做一个简单的导论后，我将在第II-V节展开本文的主体论述。在此主体部分，我将描述“作为公平的正义”中的基本益品是怎样使得我们可以在政治、社会正义这个特殊但具有根本重要性情形中作人际比较的。在拙作《正义论》对基本益品的论述中，有一些没有衔接好的地方，我把它们删去了；并且通过强调基本益品取决于某种特定的人观念，我也消除了书中一些论述得模糊不清之处。我的中心论点是：正义论域中的人际比较问题，涉及一种正义观的基础，取决于该正义观所使用的人观念以及社会统一的构想方式。在“作为公平的正义”中，定义这些比较的困难既体现在道德上也体现在实践上。第VI—VIII这最后的三节，我尝试把这些理念与效用主义传统对人际比较的说明做一比较来

---

<sup>①</sup>John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971). 以下简称TJ。

澄清这些理念；在正义这个论域里，效用主义传统对人际比较的说明，对现代经济学理论产生了重大影响。在此传统中，人际比较被认为带来的是另一些困难，也就是与对其他人心灵的知识相连的种种问题。人们认为这些困难，可以通过找到一种对满足或福祉的充分精确的人际间度量（或指标）来解决，而这种度量或指标的设定是建立在心理学理论或经济学理论之上的。而我们的问题是：这种比较的根基何在？为什么如“作为公平的正义”这样的一种康德式学说看待人际比较问题的方式，与效用主义会大相径庭呢？ [360]

## I

为了探索问题的答案，我们必须首先注意到在诸正义观间存在一个深刻的区分：它们是否允许不同的、相对立的甚至是不可化约的善观念间的一种多元性存在，或者说它们是否坚持认为，如果人们是理性的，那么所有人都会且只会认可一种善观念。处于这种划分两端的正义观，以极其不同的方式来处理人际比较这个问题。柏拉图和亚里士多德，以及以阿奎那和奥古斯汀为代表的基督教的传统，可归入认为只有一种（理性的）善的一端。实际上，自古典时代以降，认为只有唯一一种善观念的看法就一直是占主导地位的传统。而如自由主义代表人物洛克、康德和密尔<sup>①</sup>所认为的那样，（作为一种哲学学说的）自由主义的前提预设是：存在许多冲突的和不可化约的善观念，而它们当中的每一个与人类的充分自律以及理性都是相容的。作为这个预设的一个结果，自由主义假定：自由民主文化的一种自然状况就是存在着由各种各样的善观念构成的一种多元性，生活在这种文化里的公民各自追

---

<sup>①</sup>选择这三个人作为自由主义的代表，其实是需要做进一步解释的，尤其是密尔。在此，我只能指出：在我看来，密尔的观点是一种形式的自由主义，而不是效用主义（给定我在这篇文章中对此术语的使用）。支持我这一看法的文章，可参见伯林讨论的密尔论文，收录于*Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969)。

求其不同的善观念。以边沁、埃奇沃思和西季维克为代表的古典效用主义似乎也接受这一自由主义的前提。但我认为这是误导性的，而这种误解产生自他们关于理性的善观念的特殊主观性质。我将指出，古典效用主义以及一种现代版本的效用主义都预设了一种人观念，而这种人观念与存在着多种理性的善观念这种预设是不相容的。

作为一种康德式观点，“作为公平的正义”接受上述自由主义的前提。因此，社会的统一以及该社会的公民对他们共同制度的忠诚就不是建立在他们都信奉同一个理性的善观念之上，而是建立于人们在以下问题上达成的共识——即对于持有不同的和相互冲突的善观念的自由平等的道德人而言，什么是正义？这种正义观在如下意义上是独立于和先于这些善观念的：即这种正义观的原则限制着善观念，它界定了哪些善观念在一个正义社会中是可允许的。这些正义原则被看作是我将称为“一个组织有序社会”的公共原则。在这样一个社会里，每个公民都接受这些原则，并且他们每一个都知道其他人也都接受这些原则。还有，社会的基本制度实际上满足这些公共原则，而且所有公民都在良好和充分理由的基础上认可这一点。基本社会制度的角色，就是确立一个框架，公民在此框架内自由地追求他们的目的，只要这些目的不违反先在的和独立的正义原则。

一个组织有序社会的另一个特征是：公民在如下问题上存在一个共享的理解，即当正义问题产生时，公民提出什么样的主张（claims）才是恰当的？而这种公共理解又涉及关于什么可以支撑这些主张的理解。如果要在“公民的主张应怎样评估以及它们的相对力量应如何确定”这个问题上达成一致，那么这些理解就是必要的。这些主张的满足被接受为是对公民有利的（advantageous）以及被算做是为了正义的目的而改善了他们的处境。一种有效的公共正义观预设了一种关于什么可以被看作是这种意义上“有利”的共同理解。因此，“作为公平的正义”中的人际比较问题就可以表述为：给定一个组织有序社会中存在不同的和冲突的，甚至是不可化约的诸种善观念，那么这样的一种公共理解是如何可能的？

提出基本益品的理念，正是为了应对这个道德和实践问题的。它建立在如下理念之上：公民们持有的善观念只要具备一种部分的相似性，这对于政治和社会正义而言就足够了。公民们并不认可相同理性的善观念，他们认可的观念的本质要素，尤其是其终极目的和忠诚方面都并非完全相同。公民们只需要将他们自身视为是受到道德人格的两种最高阶利益（文章下面将会阐述）以及他们所持有的特殊善观念驱动的就足够了；无论他们的最终目的和忠诚的区别有多大，但为了推进这些目的和忠诚，他们都需要大体相似的基本益品，例如，相同的权利、自由权，机会以及一些通用手段如收入和财富。我把对这些益品的主张称为“恰当的主张”，并且在特定正义问题中，这些主张的分量将由正义原则来确定。

## II

[362]

在上述导言之后，让我们转到对基本益品以及它们在“作为公平的正义”所使用的正义两原则<sup>①</sup>中的角色的说明上来。这两原则是：

1. 每一个人，在与所有人同样的自由权体系兼容的情况下，都有平等的权利去拥有最广泛平等的基本自由权体系；
2. 社会和经济的不平等要符合两个条件：这些不平等必须（a）符合处于最不利地位者的最大利益；以及（b）与这些不平等相依系的地位和职位在机会平等的条件下对所有人开放。

这些原则应用到我将称为的“社会的基本结构”上去，也就是应用社会主要制度如何相互结合形成一个体系的方式上去。这些制度分配基本权利和义务，并且通过相互作用，它们影响着由社会合作产生的利益的划分。正义

---

<sup>①</sup>进一步的讨论，参见TJ, pp.68—83；最完整的陈述，参见pp.302—303。

两原则中第一原则优先于第二原则，因此所有公民平等的基本自由权都得到了保障；同样地，第二原则的（b）部分优先于（a）部分，因此为所有人保障了机会的公平平等这个条件。

第二原则的（a）部分要求界定“有利”和“利益”这样的观念，以便“最不利地位者的最大利益”的理念能够得到充分的阐明。这种界定，在其一般形式上，就是将某种权重（weights）赋予到某些基本益品上，并且公民对这些益品公平分享的份额（fair shares）由使用这些权重的一种指标来界定。基本益品可以如下五个标题开列出来：

(a) 以一种清单形式开列出来的各种基本自由权项，例如，思想自由和良心自由；结社自由；有人身的完整性和人身自由所定义着的自由，以及法治；最后还有诸种政治自由；

(b) 移居的自由以及多种机会背景下选择职业的自由；

(c) 各种职位的权力、特权以及各种位置上的职责，尤其是主要政治和经济制度中的位置上的职责；

[363] (d) 收入和财富；

(e) 自尊的社会基础。

给定正义第一原则优先于第二原则，第二原则中的（b）部分优先于（a）部分，那么一个组织有序社会的所有公民就具有相同的平等的基本自由权，并且享有机会的公平平等。公民间唯一允许出现差别，是他们对（c），（d）和（e）项基本益品的分享份额。那么，在一般情况下，我们就要有关于这些益品的一种指标。不过，在本文的大部分，我将使用正义两原则的“最简单的形式”：也就是，第二原则的（a）部分（“差别原则”）引导着社会基本结构的安排，以便使得处于最不利地位者依照收入和财富来衡量的终生期望，在保障平等的基本权利和确立公平的机会平等的确定制度背景下，变得尽可能地高。这种最简单的形式是使用基本益品去做人

际间比较的一个例子；但它忽略了(c)和(e)之下的基本益品，并以此避免了定义一种指标的问题。假定私有产权的民主与民主社会主义的比较会牵涉(c)，(d)和(e)之下的基本益品的权重问题，那么在差别原则中单单使用收入和财富可能就无法解决两者的比较这个历史性问题。尽管我有时候谈论关于基本益品的一种指标，但在这篇文章中，我不考虑适用于一般情形的一种指标该如何定义的问题。<sup>①</sup>我们使用那个最简单的形式作为一个例子去确定各种理念。由于我们在此目的，是在如何构想人际比较这个问题上，把“作为公平的正义”与效用传统作比较，因此我们使用那个最简单的形式就足够了。

关于基本益品，还有几点值得在此交代一下。首先，基本益品是制度的某些特征，或与制度相关的公民的处境的特征。基本结构是否能确保平等的良心自由或思想自由，这是由基本结构的那些制度所定义的权利和自由权的内容 [364] 以及它们事实上如何被诠释和贯彻来确定的。我们并不需要去检视公民们的心理态度或他们的福祉的相对水平；并且决定该问题的相关制度因素是对公共的观点开放的。当然，这样说并不是要去否认这个问题有时候是难以回答的。再重申一次，尽管对收入和财富的量度并不是件容易的事；但假定有这样一种量度的话，那么公民的相对地位就是一种原则上可以公共地确定的事情。

其次，我们用基本益品的一种相同指标去比较每一个人的社会地位，因此这种指标定义着在正义问题上的人际比较的一个公共基础。但是，基本益品并非适用于所有情形下的人际比较，而只是适用于在基本结构中产生的基本正义问题。基本益品在其他情形中是否是一个恰当的比较的基础，这完全

<sup>①</sup>比较Allan Gibbard, "Disparate Goods and Rawls's Difference Principle: A Social Choice Theoretic Treatment," *Theory and Decision*, 11 (1979): 267—288。通过避免建构一种指标的问题和只考虑收入这种基本益品，Gibbard检验了我所在文中称为差别原则的“最简单形式”。Gibbard表明，这种形式的差别原则与帕累托原则是不相容的。考虑一下在正义的问题中使用基本益品作为人际比较的基础的理由，并对这些理由进行衡量后，我并不认为他指出的是一个严重的问题；并且在“作为公平的正义”中，帕累托原则（特别是其福利主义诠释）只是处于一种从属的地位。也可以参见Gibbard的评论，第280—282页。



是另一个问题。原初状态中的各派知道基本益品的一种指标，是正义两原则的一个部分，并因此是他们达成的协议（当这些原则被原初各派采纳时）的一部分。

最后，处于最不利地位者，从他们一生的生活前景看，他们就是那些拥有最低基本益品指标的人。此定义意味着社会流动没有被考虑为一种基本益品。事实上出生于这个群体的个体们可能拥有改善他们处境的机会，并流动到地位较有利的群体中去；但无论这种可能性是多少，它都是不相关的，因为根据定义，地位最不利者是指那些出生于此群体并且终其一生都留在其群体内的人。正义的两原则通过机会公平平等的原则而允许社会流动：它并不是一种有待在指标中进行衡量的基本益品（当然，确保机会平等的环境，也是由正义两原则一起运作建立起来的背景正义框架的一部分）。最后，在第I节我们就已经指出了，在一个组织有序的社会里，必须在如下问题上达成一种公共的理解：在正义问题上公民提出什么样的主张才是恰当的。恰当主张的满足界定了什么被公共地算做是有利的和改善公民的处境的。在由正义两原则来规制的组织有序社会中，恰当的主张就是对于某些基本益品的主张，而这样的主张的相对分量是由正义原则来确定的，该正义原则包含着关于这些益品的一种指标。但这些基本益品是在什么基础上被接受的呢？或者如我们在第I节所问的：考虑到公民们持有相互冲突和不可化约的善观念，那么在“什么是恰当的主张”这个问题上达成共享的理解是如何可能的呢？

[365] III

答案来自对“作为公平的正义”具有根本意义的那种人观念，以及基本益品的实践本性。首先考虑一下“作为公平的正义”所使用的那种人观念：因为一种正义观是应用于被视为社会合作的一个体系的社会基本结构的，那么我们就从将公民看作是自由和平等的道德人开始，这种道德人能够

有贡献于为增进所有人的相互利益而进行的社会合作，并且也能尊重为确保社会合作顺利进行而设立的约束。社会合作并不仅仅是为达成某些集体目的而有效地组织起来的相互协调的社会活动。毋宁说，它预设了一种公平合作条款的理念，这种条款是可期望每一个参与者在其一生的整个过程中都是可接受的；它还预设了参与者追求不同的终极目的，而正是这些目的界定着每一个人的善好。“作为公平的正义”将每一个人都看作是能够并且希望参与互利的社会合作的人。因此，在为社会的基本结构制定一种正义观时，我们从如下这点出发，即将每一个人都看作是由两种最高阶的利益——也就是去实现和运用两种道德人格能力的利益——来驱动的人。这两种能力是：一种正当感和正义感能力（尊重社会合作的基本条款的能力），以及形成、修正和理性地追求一种善观念的能力。道德人还具有一种较高阶的（与前述最高阶相对）利益，也就是推进他们在任何既定时候所具有的占主导地位的善观念（这种善观念由特定、具体的终极目的和抱负来界定）的利益。总之，此种人观念把具有规制地位的首要性（regulative primacy）赋予两种最高阶的利益，因此，道德人被说成是具有与其他人一起为了相互的利益而根据公平的条款进行社会合作的能力和欲望的；而这预示着人们有一种规制性的欲望去将自己对善好的追求以及对他人提出的要求，服从那种可以期望所有人都能合乎情理地接受的公共正义原则的约束。<sup>①</sup>

现在，为了为社会基本结构找到合乎情理的原则，我们假定在《正义论》我称为的“原初状态”当中，每一个公民都由原初各派来代表。各派将在某些正义原则上达成一个协议，而在达成协议过程中，各派是服从它们所代表的

[366]

<sup>①</sup>在TJ中，一直存在一个模糊不清的地方：对基本益品的说明，究竟单单是社会理论中的一个问题呢，还是说它本质上取决于一种人观念呢？在本节中，我澄清了这个问题。参见TJ第15节，第92—95页，在那里，基本益品首次得到比较详细的讨论，不过并没有讲清楚上述那个含糊之处。同时参考第142—143页，第253，260页，以及433—434页。我要感谢Joshua Cohen, Joshua Rabinowitz, T. M. Scanlon以及Michael Teitelman，感谢他们在这重要一点上给予有益的批评和澄清。

（如对可知信息的限制，原初各派被对称性地安置于原初状态之内的事实等）尽可能地去为它们所代表的人争取最大利益。给定原初状态的设置，那么我们就可以假设原初各派，通过考虑哪些原则能够最可靠地为所有公民提供上述基本益品来对备选原则做选择，从而最好地代表作为自由平等的道德人的公民。为了为此假设提供根据，我们要解释一下，为什么各派根据所需的基本益品去评估正义的原则是理性的？<sup>①</sup>

(i) 基本自由权项（思想自由和良心自由等）：这些自由是发展和运用两种道德能力去决定、修正以及理性地追求一种善观念所必需的背景性制度。同样地，对于在自由政治、社会条件下正当感和正义感的发展和运用而言，这些自由也不可或缺。

(ii) 移居的自由和多种机会背景下选择职业的自由：这些自由允许人们追求他们的终极目的，以及会影响人们修正和改变这些终极目的的决定，如果人们希望这样做的话。

(iii) 各种职位的权力、特权以及各种职责：这些职权与职责给各种各样的自治和自我社会能力的发挥提供了空间。

(iv) 收入和财富，宽泛地理解为可用于所有目的的（具有一种交换价值的）手段：它们对于直接或间接地达到一种广泛范围的目的来说是必要的，无论这种目的碰巧是什么。

(v) 自尊的社会基础：这些基础通常是基本制度中的本质方面，如果个体想要获得一种活生生的作为道德人的自我价值感，并希望能带着自信去实现其最高阶利益的话。

---

<sup>①</sup>Allen Buchanan对此进行了更充分的讨论，参见他的“Revisability and Rational Choice,” *Canadian Journal of Philosophy*, 3 (1975): 395—408。至于一个更加一般化的解释（基本益品在那里只是一种特殊的情形），可参见T. M. Scanlon, “Preference and Urgency,” *Journal of Philosophy*, 72 (1975): 665—669。

这里的这些观察必须足以表明各派依赖于基本益品来评价正义原则是理性的。为了达到对这些益品进行排序的目的，各派参考作为道德人的公民的最高阶利益，以及参考它们并不知道公民的决定性的善观念是什么的事实。发展和运用两种道德能力者中最高阶的利益，连同人类社会生活的正常条件一起，不仅挑选出基本益品是什么，而且还界定了它们的相对重要性。因此，正义两原则中第一原则优先于第二原则、第二原则的（b）部分优先于（a）部分，反映了那个人观念中的最高阶利益的优先地位以及这些利益之间的关系。 [367]

当然，所有这些，尤其是包含了自由权的优先性问题的最后一点，我在这里尚未能进行充分的讨论。基本益品是实现上述道德人格能力的必要条件，而且是达到充分广泛范围内的各种终极目的的手段，这一点预设了各种各样的一般性事实：包括关于人类的欲求和能力的事实，他们人生的独特阶段以及人本性要求的事实，他们的社会相互依赖关系的事实，等等。还有，我们至少要对理性的生活计划做出说明，以表明为什么生活计划通常是具有某种结构的，并且解释清楚为什么人们要依赖并根据基本益品来形成、修改和执行他们的生活计划。我将假定，所有这些都得到恰当的阐明，以满足本文的讨论目的。但要注意，不要这样理解这些益品，认为它们对于达到像如下这样界定的终极目的而言也都是本质性的：即认为通过一种广泛的经验或历史调查可以知道的、人们在所有社会条件下通常掌握或正常地都共同具有的终极目的。如果说确有这类终极目的的话，也是少之又少的；并且它们可能也不能作为一种正义观念的目的。对基本益品的描述并不依赖于这样的历史或社会事实。尽管基本益品的确定的确涉及关于社会生活的一般环境和要求的知识，但这种涉及只是因为一种预先给定的人观念的要求。

如前所述，我们要回答的问题是：考虑到公民们持有相互冲突和不可化约的善观念，那么在“什么是恰当的主张”这个问题上达成共享的理解是如何可能的呢？至此，我们就可以为此问题提供一个完整的回答了。在此，我

们要引入关于基本益品的实践本性（practice nature）的讨论。说“实践本性”，我的意思是：我们事实上可提供一个平等的基本自由权的体系，当这一体系成为政治宪法的一部分并且在（作为正义的首要主题的）社会基本结构内制度化时，假定某些通用手段在所有人中间得到了公平分享的话，它就能确保他们的最高阶利益的发展和运用。当然，我们认识到：要使人们有能力去追求他们所有的终极目的，而无论这些终极目的是什么，这既不可能也不可欲；因为，例如，某些人会将压迫他人视为是一种自为目的。但是我们可以说，该体系可以容纳一种充分广泛范围内的诸多目的，以确保各种完全值得人们努力追求的生活方式。这样一种社会合作的框架，是可以制度化的，并且在实践可能性的意义上，不可能单单从具有两种最高阶利益的人观念中推导出来，也不可能单单从如下事实中推导出来：给定理性生活计划的正常结构，那么如基本益品这样的东西可以作为一种通用手段。这两个要素，必须紧密结合进作为社会合作的一个基本框架的、能有效运作的和稳定的基本结构中去。要确立这样一个体系，可以参考我们的社会经验、我们对民主制度的历史发展的反思以及宪政设计的原则和可能性。

#### IV

由于目前的讨论太过一般化了，接下来的两个部分通过转向几个更加具体的问题来更具体地阐明我们目前所讨论过的东西。我先考虑一下看似对在一个组织有序社会中使用基本益品的反对意见。有人可能会说，当我们采纳正义两原则的最简单形式即差别原则只考虑收入和财富这两种基本益品时，这个原则不可能是合理或正义的。人们可能会论证说，这可以通过两个例子来加以证明：特殊的医疗和健康需要，以及人们之间偏好的多样性。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup>本节所讨论的这种反对意见，是由K. J. Arrow在他的评论中提出来的，参见他的“Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice,” *Journal of Philosophy*, 70, no.9 (1973): 253—254.

经济学家的效用函数设计出来，就是为了应对这类例子的；但当差别原则单单依赖收入和财富时，反对意见认为它必定不能合理地或正义地容纳公民的不同需要和偏好。

在特殊的健康和医疗需要的例子中，我们最好作一个初步的让步。我在本文中将此问题搁置不论，并且假定所有公民都具有正常范围内的身体和心理能力。我之所以这样做，是因为正义的首要问题关涉那些终其一生都能正常活动和充分地参与社会合作的公民之间的关系。我们可以到了立法阶段，再根据现存的社会条件以及对疾病和意外的发生概率的合理期望，来决定应将多少社会资源分拨到照顾这样的公民的正常健康和医疗服务上去。如果我们能为通常的情况找到一种解决办法，那么它就可能扩展到更加棘手的情形中去。如果它无法为此情形找到一种解决方案，那么我们就可能要抛弃基本益品的理念。但是，关键在于，一种正义观并不需要建立在一些可应用到所有情形中去的普遍原则之上。它所要求的只是：从原初状态的观点或其他合适的背景出发看，所有原则的整个家族可以相互整合到一个融贯的慎思框架中去。<sup>①</sup>

[369]

第二个例子与我们当前的目的有关。想象一下：有两个人，一个满足于牛奶、面包和豆子这样的饮食，而另一个人若没有名酒佳肴就会感到不悦。简单地说，一个拥有昂贵的趣味 (expensive tastes)，而另一个则没有。如果正义两原则被理解为 (我所假定的) 最简单形式，那么我们必须说

---

①正如这段中的解释所预示着的那样，并不需要在原初状态下一劳永逸、巨细无遗地为每个组织有序社会确立一份基本益品指标的权重。一开始需要确立的，只是这种指标的一般形式，以及如由基本自由权的优先性表达出来的对指标的权重的限制。实践所必须的更多细节，可以留待在《正义论》第31节所描述的那些稍后的阶段中再逐步补充，因为在这些阶段里，有更多更具体的信息可以加以利用。我相信，当我们尝试去处理特殊的健康和医疗需要这个问题时，就需要一个不同的、比 (至少比文中所阐述的) 基本益品的理念更具综合性的理念；例如，森所关注人的基本能力的一种指标，在处理此问题上可能是富有成效的；并且它可以作为基本益品的重要补充。参见 A. K. Sen, "Equality of What?" in *Tanner lectures on Human Value*, vol. I, ed. S. McMurrin (Cambridge: Cambridge university Press, 1980), pp.217-219.

（反对意见的反驳论证也是从这个推论开始的）：同等收入的两个人会得到相同的满足。但是，这显然是不正确的。在最好的情况下，公民的收入和财富也只是他们的满足水平的一个粗略指示罢了，并且即使是一种指标，也是不太精确的指标。更重要的是，它在公平性方面经常也是不精确的。对此的回应是，作为道德人的公民，他们在形成和培养他们的终极目的和偏好方面负有一定责任。使用基本益品无法容纳那些具有昂贵趣味的人，这本身并不是对使用基本益品的反对。这种反对要成立的话，人们还必须另外论证说：要求这些人他们所形成的偏好负责，并要求他们尽可能地放弃这些偏好，这样的要求如果不是不正义的，也是不合情理的。但若为这一点做论证的话，那就是假定公民的偏好，和他们的癖好和渴求一样，是自然而然就出现的且超出他们的控制范围之内的。公民似乎就被看作是一个承载欲望的容器一样。然而，对基本益品的使用，预设了一种对我们目的负责的能力。这种能力，是形成、修正和理性地追求一种善观念的能力的一部分。因此，在我们讨论的情形中，正义原则将公民看作是能够对他们自己的目的负责的人，这一点成为一种公共知识。那么，在任何特殊的情形中，那些没有形成那么昂贵趣味的人，他们在其生命过程中根据他们合理预期的收入和财富去调整他们的喜好；在这种情况下，如果还要求他们拥有少一点，以便节约出来去满足那些缺乏远见和自律的人的昂贵趣味的话，这就是不公平的。

不过，要求公民对他们目的负责的理念要是可行的，就必须满足几个假定：<sup>①</sup>首先，我们必须假定公民们可以根据他们对基本益品的期望去规制和改变他们的目的和偏好。在我们将公民视为道德人而赋予他们的能力中，就隐含着这种假定。但这个假定本身是不充分的。我们还必须找到人际比较的一种切实可行的标准，它是可以公共地、（如果可能的话）轻易地应用的。因此，我们尝试表明第二点，即基本益品是如何与道德人的最高阶利益

---

<sup>①</sup>本段修改自我在本文集第13篇中对使用基本益品的前提预设的简单论述。我相信它现在符合Scanlon在其“Preference and Urgency”这篇论文中所提出的观点。我要感谢Scanlon以及Samuel Scheffler在这一点上与我的讨论。

相联系起来的，这种联系方式使得这些益品能够真正成为正义问题中一个切实可行的公共标准。最后，对基本益品的有效运用还预设了作为前述两个假设的基础的人观念，这种人观念至少被隐含地接受为公共正义原则的一种理想。否则，公民将会不太情愿承担起上述意义上所要求的那种责任。

因此，公民们所接受的基本益品的份额，并不能看作是对他们心理幸福感 (psychological well-being) 的一种衡量。依赖于基本益品的“作为公平的正义”，拒绝这种在正义问题上比较和最大化享受的理念。它不尝试去估计个体在多大程度成功地推进了他们的终极目的，也不去评价这些目的价值如何 (只要这些目的与正义原则是相容的)。尽管基本益品的指标也服务于一种效用函数的某些目的，但基本的理念是不同的：基本益品是一些社会背景条件和通用手段，一般而言，它们对于形成和理性地追求一种善观念是必需的。正义原则，就是为了所有公民平等地保障这些条件、保证他们可以利用这些条件，并且为每一个公民提供对所必须的通用手段的公平分享。关键在于，一旦关于基本益品的一份指标被作为正义两原则的一个部分，那么应用这种原则，就包含了一种对“什么是公民对社会资源的恰当主张”进行描述的指标。尽管所产生的分配份额必须符合社会中人们经过恰当反思后的正义感，但这种符合当然不需要是一种完美的符合，而只需足够的接近，以便在正义问题上的意见能够实现一种充分的收敛去支撑一种自愿、合意的社会合作。因此，基本益品帮助提供了一个所有人都是可以接受的公共标准。<sup>①</sup>另一方面，给定公民们持有相互冲突的善观念这种正义的环境，那么人们根本就不可能在如何衡量由成功地执行他们的生活计划来定义的幸福这个问题上

[371]

<sup>①</sup>Scanlon在其“Preference and Urgency”这篇论文的倒数第二段中，区分了迫切需要 (urgency) 的两种解释：自然主义和约定主义 (conventionalist) 的。尽管我不想将基本益品的使用称为是一种“约定”，但正如基本益品与那个人观念的关系清楚显示的那样，该背景学说也不是自然主义的。这种益品的指标，更接近斯坎伦所阐述的关于迫切需要一种“约定主义”的解释，也就是：它是“为了道德论证的目的建构在一起的……它的有用性是从如下事实中产生出来的：在特定环境下，它代表着一种能获得偏好互异的人们彼此接受的、最好的辩护标准。”



达成任何实践的共识，就更不用说他们能在如何评估这些生活计划的内在价值上达成一致了。我相信，在正义问题上为“什么可算做是有利”的一种公共理解设定一种切实可行的标准，并因此作为相关人际比较中描述一个人比其他人处于一种较有利地位的指标，必定要建立在基本益品的理念或其他一些相似的理念之上。

## V

前述对基本益品的说明表明：使用基本益品在正义问题上作人际间比较，是建立在道德人的观念之上的，并且是与一个组织有序社会的公共正义观相互联系着的。这种正义观包含着我们称为责任的一种社会分工（a social division of responsibility）的东西：社会，也就是公民作为一个集合体，要承担的责任就是保障平等的基本自由权、公平的机会平等，以及在其基本框架内为人们提供对其他基本益品的一种公平分享；而留待（作为个体）的公民们以及各种团体，根据他们（考虑其目前和可预见的处境）可期待的通用手段，承担起相应地修正和调整他们的目的和抱负的责任。这种责任的分工建立在如下这样的人的能力之上：假定人们有能力对他们的目的负责，并且能以和基本益品的使用相符合的方式去调整他们对社会制度提出的要求。公民对自由权、机会以及通用手段的主张得到了确保，使之免受其他人不合乎情理的要求的干扰。

那么，我们就得到了这样一个理念，作为自由平等人的公民，他们自由地掌控他们自己的生活，并且每一个人都根据他们期望的基本益品的公平份额来调整他们的善观念。对他们的生活计划的唯一限制是：这些计划的满足

[372] 要与公共的正义原则相容，并且这些主张只针对某些东西（基本益品）提出来，而提出这些主张的方式也是这些正义原则所允许的。这意味着对特定目的的强烈感情和热切渴望本身并不使得人们可以主张得到社会资源，或使得他们可以主张公共制度要设计得有助他们实现那些目标。欲望和需求，无论

它们有多强烈，都不是在正义问题上的一个主张得到什么的理由。我们具有一个强烈的欲望此一事实，并没有为此欲望满足的恰当性作了论证；正如我们持有的一种信念的强度，也没有为此信念的真确性作了论证一样。与基本益品的一种指标结合在一起，该正义原则使得正义的理由不仅从变动不居的需求和欲望的起起伏伏中分离出来，甚至也使之从长久的情感和承诺中分离出来。这一点的重大意义在宗教宽容的例子中看得很清楚：持有某种信仰强度，并不是某些人借此来压制其他人的宗教信仰和实践的理由。<sup>①</sup>

“作为公平的正义”的正义原则平等地对待所有公民，将他们的善观念看作是平等的。所有公民都具有相同的基本自由权和享受公平的机会平等；在对其他的基本益品的分享上，只有服从如下原则一些人才能占有更多的益品：即他们占有更多的益品要以各种方式改善那些占有较少的人的

---

<sup>①</sup>自由权的优先性以及将正义的理由从偏好和欲望的理由中分离出来，这会导致A. K. Sen所发现的帕累托式自由悖论 (the Paradox of the Paretian Liberal)，也就是（给定某些标准的预设）在帕累托原则与个人权利的一种即使是最适度赋予之间的不相容。参见A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco: Holden and Day, 1970), pp.82—88, 87—88。对这种不相容的许多可能的解决方案，参见Sen的“Liberty, Unanimity and Rights,” *Economica*, 43 (1976): 217—246。这个问题太过复杂，我在此无法讨论；不过，我要指出，这个悖论不会在“作为公平的正义”中产生，因为自由权的优先性以及留给偏好的理由的从属性的空间。基本自由权，事实上是不可让渡的 (inalienable)，并因此不能通过由公民达成的任何协议将之放弃或做限制，当然也不能因共享的集体性的偏好而侵犯这些自由权。这些基本自由权与上述这些考虑并不处于同一水平线上。在此方面，“作为公平的正义”的观点与诺齐克对这个悖论的处理方式相似，参见其 *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), pp.164—166。不过，被诺齐克视为根本性的那种权利，与“作为公平的正义”中的平等的基本自由权是不同的。因此，我想在诺齐克的观点中，这些基本自由权并不是不可让渡的。然而在“作为公平的正义”，任何旨在撤销或限制这些自由权的举动，从一开始就是无效的 (void ab initio)；公民在（撤销或限制这些自由权）这方面的欲望，不具有任何法律效力也不应该影响这些权利。当然，那些希望否定或限制其他人的平等的基本自由权的欲望，也不具有任何分量，无论具有这种欲望的人的数量是多么的庞大。也就是说，具有这方面的后果的欲望，永远不能进入社会考虑的范畴。以此方式，“作为公平的正义”的正义原则将力量赋予原初代表在原初状态中达成的协议，该协议是为了保障人们的最高阶利益而确定下来的。公民们在社会中达成的协议或形成的偏好，被认为是在等级上从属于这些最高阶的利益的，并且这是自由权的优先性的根基。当然，所有这些并没有排除如下这点：“作为公平的正义”可能具有它自身的悖论。

[373] 处境。还有，所有（与正义原则相一致）的善观念都被看作是具有同等价值的，这种同等价值并非是说依据一种公共标准，它们的内在价值是同等的，也并非是说在满足人们享受的意义上它们都是同等的；而是说它们根本就不能从一个社会视角的出发去作衡量。那个人观念在解释和导出正义两原则上所扮演的角色，允许我们说这些原则定义了一个正义的社会合作计划，在这种计划里，公民们被看作是自由和平等的道德人。

在结束本节讨论之前，我们还要对正义问题中的“恰当主张”的理念做一些补充性评论。首先应注意到，通过依赖于基本益品，“作为公平的正义”申明：在正义问题上，只有某种类型的考虑是相关的。理由是，我们会在不同的情景下和基于不同的理由而去作人际比较；每一种情景，考虑到此情景中的恰当目的的不同，那么相关的考虑是什么也会有所不同。在朋友生日的时候，我们赠送他喜欢和使他感到高兴的礼物来表达感情；我们礼物的挑选根据一些我们熟悉的知识和共享的经验来进行。而医生被期望能够诊治病人的病情，教师要对他的学生做评价，而这些都是完全不同的基础上、从不同角色观念的立场出发做出的。因此，医生在考虑他们的病人的医疗需要时，需要考虑的就是使病人恢复健康和对他们的治疗有多迫切；而教师在决定怎样最好地去引导和鼓励他们的学生时，学生的应得（deserts），也就是学习上的诚恳努力可能是相关考虑因素。因此什么考虑因素是相关的，取决于我们如何理解一种情景。

现在，在我们刚刚提到的三种考虑（关涉欲望，需要和应得的考虑）中，对基本益品的主张是有限制的恰当主张的理念，就类似于在正义问题上仅仅把某些特定的需要看作是相关的。对此的解释是：基本益品是这样的一些东西，一般而言，作为自由平等人的公民在推进他们的（可被允许的和占主导地位的）善观念时，就要求要有或者说需要这些基本益品。正是公民作为这样的人、作为终其一生正常地参与社会合作的一员的观念，决定着他们需要的是什么。因为需要的理念，总是相对着某种人观念、相对着这样的人的角色和地位而言的，因此作为自由平等道德人的公民的要求或需要，与病

人和学生的需要是不同的。并且需要 (needs) 不同于欲求 (desires)、愿望 (wishes) 和喜好 (likings)。公民的需要某种方式上是客观的，欲求却不是；也就是说，公民的需要表达了拥有某种最高阶利益、具有某种社会角色和地位的人的要求。如果这些要求并没有得到满足，那么这样的人就无法维持他们的角色或地位，或达成他们的根本性目的。公民关于某种东西是一种需要的主张，如果它不是这种要求之一的话，那么此主张就是可以被否认的。因此，在将社会的成员看作是自由平等的道德人时，我们将某些特定的要求或需要赋予他们，给定这些要求的性质和理性生活计划的形式，这些要求或需要就可以解释清楚：基本益品是如何可用于去定义在正义问题上的恰当主张的。实际上，那种人观念和基本益品的理念只是为一种正义观刻画了一种特殊类型的需要。而其他意义上的需要，和欲望及抱负一样，都没有发挥任何作用。 [374]

不过，如果有限制的对基本益品的恰当主张，可以类比于单单将某些特定的需要看作是相关的，那么这似乎是说，正义就必须要根据这些需要来分配。并且由于人们还认为既然公民作为自由平等的道德人而提出的诸种要求是公平的，那么为什么不把所有基本益品的平等分享作为正义唯一原则呢？我在此不能详述此问题，而只能指出：尽管处于原初状态中的各派知道他们所代表的人要求一些基本益品，但这并不得出，作为这些人的代表的各派同意上述那个严格的平等原则这个行为是理性的。正义的两原则规制着基本结构中出现的社会和经济不平等，以使得这些不平等久而久之就以各种方式服务于处于最不利地位者的最大利益。这些原则体现了一个更加理性的协议。它们还表达了一种平等，因为它们将基本益品的一种平等分配看作是人际比较的基准。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup>关于这一点，参见TJ，第76页，图6。请注意，被差别原则鉴定为正义的曲线OP上的最大化最小值点，也是帕累托—效率区域内最接近由45度直线所代表的平等的点。向右下方倾斜的曲线上的最大值点的右下方的点定义着这个有效率的区域。当然，这个图预设只有两种类型的经济的存在，并且只是服务于为一种理解做注解（转下页）

## VI

[375] 科尔姆 (Kolm) 在其专著 *Justice et Équité* 中观察到：正义问题中的人际比较，依赖于某种偏好的同一性 (identity of preferences)。他说，这种必须的同一性可以以两种方式来达到。<sup>①</sup>第一种方式是将所考虑的偏好限制到所有社会成员都希望尽可能多地获取的少数的一些东西上来，或者更一般地，限制到由某种指标所描述的偏好上来，这种指标所量度的那些东西，是每一个人都希望获得一个更大份额的东西。依赖于基本益品是第一种方式的一个例子。科尔姆把第二种达到偏好的一种同一性方式解释如下：<sup>②</sup>

从根本上说，所有个体都具有相同的趣味、欲求。毫无疑问，此断言是需要做进一步解释的。

如果两个个体拥有不同的偏好，那么这种不同肯定是有原因的，肯定存在某些事物使得他们彼此不同。让我们把这“某些事物”列入我们所考虑的偏好的目标 (*the object of preferences*) 之中。因此，也可以将其从决定这些偏好的结构的参数中排除出去。按照这种方式来定义的这两个人人的偏好，必定是完全相同的。

---

(接上页) 的目的。一个更加详尽和有启发性的图表和解释，参见 E. S. Phelps, "Taxation of Wage Income for Economic Justice," *Quarterly Journal of Economics*, 87 (1973): 333—335.

①参见 S. C. Kolm, *Justice et Équité* (Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1972), pp.28—29.

②同上书，第79—80页。在第29页，科尔姆评论道，在偏好的目标中，标示出那些引发这些不同偏好的原因是一种“同义反复” (tautological)。我们总是能执行这种形式性的策略。科尔姆将“根本性的偏好”的理念归于 John C. Harsanyi, "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility," *Journal of Political Economy*, 63 (1955): 309—321。科尔姆还提到 Jan Tinbergen, "Welfare Economics and Income Distribution," *American Economic Review, Papers and Proceedings*, 47 (May 1957): 490—503。在 Harsanyi 那里，可参见他论文的第 V 节，第 316—321 页；在 Tinbergen 那里，可参见他论文的第 VII 节，第 498—503 页。

科尔姆继续补充道：

我们可以在任何社会的情形中也执行这种操作：在偏好的目标中找到并标出所有会引起社会不同成员形成不同偏好的东西。以这种方式所得到的这个社会所有成员的相同偏好，就称为该社会成员的“根本性的偏好”。这是对该社会“代表性个体”的趣味和需要的描述。 [376]

如果这个社会包括了全人类所有的人，那么这些视为共同偏好的东西实际上就是“人性”。\*

科尔姆所谓的社会的“根本性的偏好”，我称之为一种“共享的最高阶偏好” (shared highest-order preference)。在科尔姆对正义和平等的说明中，他把人际比较建立在此理念之上。

为了解释清楚人际比较是怎样建立于“共享的最高阶偏好”这个理念之上的，我将梗概一下在一个由我称为“共同序数的效用主义原则” (principle of co-ordinal utilitarianism) 所规制的组织有序社会中，这种人际比较是如何进行的。在这样一个社会中，关于什么是公共意义上有利的理念，必须进行修订以便符合此原则。一个由正义两原则来规制的组织有序社会，与一个由共同序数的效用主义原则所规制的组织有序社会的区别，也正显示了这种观点与“作为公平的正义”之间的区别，这种区别正是建立在社会统一的不同构想方式之上的。我相信，相同的区别在“作为公平的正义”与古典效用主义之间也存在，因为这种区分是源自关于一种理性的善的原则性分歧。<sup>①</sup>在解释共同序数的效用原则时，我将追随阿罗 (Arrow) 对

---

\*这两段是罗尔斯对科尔姆著作中的法文原文的理解。文集原文在正文此处列出了科尔姆的法文原文，在前页脚注②列出了罗尔斯的上述理解。我在翻译时不再列出法文原文，而只是把罗尔斯在脚注里的对原文的理解翻译出来，列于正文此处。——译者注

①这个事实表明，把差别原则诠释为最大化最小值的效用原则（使处于最为不利地位的人的福利最大化的原则），从哲学的角度看是一种极为严重的误解。但是，这并不影响到我们可以将差别原则应用于经济学或社会选择理论之中，假定基本益品的指标，或对于这些益品的偏好具有这种应用所要求的形式或其他属性的话。

它的论述，这种论述也涵括了科尔姆的共享最高阶偏好的理念。但是，要注意的是，如我在下面（第VII节）将会讨论到的那样，阿罗并不接受共同序数的效用原则这种见解。

[377] 共同序数的效用原则定义如下：<sup>①</sup>它本质上认可与古典效用主义一样的善观念，并因此认为唯一理性的善就是欲望或偏好的满足，更一般地说，也就是最理性的欲望和偏好的序列的满足。共同序数的效用原则与古典效用学说的不同之处在于，它拒绝基数的满足的人际间比较，且仅仅依赖于序数，或更加准确地说，依赖于不同人的不同满足水平或福祉水平的共同序数的比较。这意味着，尽管我们可以确定两个人处境是否是同等的好，也能确定是否一个人比另一个人的处境好，但却不能在不同的满足水平之间给出一个有意义的数量上的量度。这些水平只能被做一个更多或更少的排序。说人际比较是同序数的比较，意思是说对不同人的福祉水平的比较判断，并不会受到赋予该水平上的数值（这些数值的意义只是标明该水平的次序）在同一单调函数上（通常为增函数）的变化影响。（对它的另一种表达方式是，相同的单调函数可以在不改变任何的人际间比较的情况下应用到每个人的效用函数上。）给定这种对人际比较的理解，那么在相应的组织有序社会中的正义原则就是最大化共同序数效用的原则。

我现在勾勒一下，在这样一个组织有序的社会里，公民是如何进行正义问题所要求的人际间比较的。追随阿罗，我们可以设想把公民的判断刻画如下。我们假定向量 $v$ 代表有可能影响人们的总体满足度的所有东西。将该

---

<sup>①</sup>在本段中，我采纳了由阿罗（K. J. Arrow）对共同序数效用的说明，参见他的“Extended Sympathy and the Possibility of social Choice,” *American Economic Review*, Supplementary Issue of Proceedings (1977): 219—225。阿罗所关注的，是去讨论由Peter Hammond和Steven Strasnick独立证明的所谓“字母排序最小化原理”（Leximin theorem）；参见Hammond, “Equality, Arrow's Conditions and Rawls's Difference Principle,” *Econometrica*, 44 (1976): 793—800; 以及Strasnick, “Social Choice Theory and the Derivation of Rawls's Difference Principle,” *Journal of Philosophy*, 73 (1976): 85—99。出于简洁性需要，我假定共同序数的效用与最大化如此定义的效用的原则是一致的。考虑到我们在这里讨论的目的，最关键的东西是那个善观念。

向量分成两个向量分量 $x$ 和 $y$ 。向量 $y$ 包含了全部可能对人际比较形成影响的个人特征：自然禀赋和能力、在各方面与别人形成区别的能力、所获得的技能，以及终极目的，欲望和偏好，还有影响我们的善好的所有其他因素（但是，我们必须排除那些界定着人们的正当感和正义感，以及一般的道德情感的方面，因为在效用主义学说中，善是先于和独立于正当的，是由最大化那个善来界定的）。<sup>①</sup>向量 $x$ 是描述一个人所处的环境的一系列东西，不仅包括益品、现实的所有权、各种有形资产，还包括一个人的处境的社会方面，例如，一个人的权利、自由权以及机会。一般而言，这些益品和社会特征是可以转移（transferable）或可互换（interchangeable）的，然而能力和禀赋，欲望和态度等就不是这样的东西；但没有什么东西取决于这个总是清楚或鲜明的区分。这里的想法是这样的，向量 $y$ 中的诸条目所刻画的是人的特征：这些比较的基础，久而久之是可以被转变（changed）或改变（altered）的，但并非是通常意义上的转移或互换的。有了这样一个对比较基础粗略的区分，我们假定存在着一个函数，它符合所有公民在做人际比较时的判断，表述如下：

$$w = u(x, y)$$

在此公式中， $x$ ， $y$ 表示上述意义。我们可以将 $u$ 看作是一个效用函数，并且将 $w$ 看作是广义上的总体满足度中的福祉，它把一个人的总体的情况都考虑进去。<sup>②</sup>

<sup>①</sup>我相信这种扩展符合阿罗的意图。参见他1977年更长版本的论文“Extended Sympathy and the Possibility of social Choice,” *Philosophia*, 7 (1978): 223—237, sec. 2.

<sup>②</sup>阿罗指出，与我在本段中所关注的理念相似的一个理念可以在Patrick Suppes的论文中找到，参见Patrick Suppes, “Formal Models of Grading Principle,” *Synthese*, 16 (1966): 284—306。同样也反映在C. Kolm, *Justice et Équité*中。不过，我相信Suppes所使用的理念与阿罗提出的理念在两个关键方面是不同的：首先，Suppes明确地在函数 $u$ 的定义域中排除了个体的属性（第295页）；其次，他认识到，发展出一个单单建立在偏好上的对正义的说明是存在困难的。他说，“我认为，质疑建立在这些个人（转下页）



遵循阿罗的建议，让我们假定公民可以通过同情性鉴别（sympathetic identification）的一种扩展来做出这些判断。<sup>①</sup>我们当然至少可以以一种有限的方式去设想我们自己处于其他人的处境上，并且回答如下这个问题：（在我们的判断中）在我们所处的环境中成为我们自己，是否比在其他人的处境上成为其他人更好？因此，如果我们是富有的并且其他人是贫穷的，那么达致如下判断就是比较容易的：让穷人中的一员接受那边际意义上的一美元，比我们中的任一个接受它会更好。向量 $x$ ， $y$ 中的条目可能会影响 $u$ 中的 $w$ 的值。因此，与公民的判断相符合的函数 $u$ 扩展（或一般化）了同情性鉴别的理念，以便它能涵盖一个人的总体情形的所有相关方面（当然， $u$ 应用于每个公民并且与每个人的判断相符合的事实并不意味着所有人都具有相同的福祉，因为公民具有不同的特征 $y$ ，并且占有不同的益品 $x$ ）。

我们可以以如下方式设想同情性鉴别的一般化。<sup>②</sup>我们假定个人或联合体所做的选择是由两个因素来决定的：他们偏好顺序以及可采纳的替代方案[方案的可行集（the feasible set）]。偏好顺序被认为是属于所讨论的行动者的，并且是预先给定的，因此这种顺序会在选择情景的变换面前保持稳定。因此，一种偏好顺序在无限变化的选择情景中（它们中的大多数可能是

---

（接上页）偏好排序（它们本身是满足某些正义的标准的）之上的这种理论的直觉上的成功性是正确的。承认这种反对并不是承认一种循环论证的指控；因为道德的正义原则，逻辑上独立于这里所发展出来的理论，可以被一致地引入来作为对个人偏好的排序的限制”（第303—304页）。这两点与我对基本益品的解释以及正义的优先性的强调是一致的，并且如我们将看到的那样，这使得Suppers对人际比较的说明与阿罗的解释明显不同。而另一方面，科尔姆的观点与阿罗所讨论的观点是类似的，为看清楚这种相似性，参考上面所引用的科尔姆的文章，并且科尔姆认为向量 $y$ 体现了如下事实：我们将这些关于个人的东西注入到偏好的对象中，而这些似乎引起了他们偏好中的不同。通过那种形式的策略，我们就从决定偏好结构的参数中移除了或撤销了这些东西。如果我们将此过程推至极致，那么如科尔姆所言，我们就得到了一种关于人性的理论。

①在这里，我遵循阿罗的说明，参见他的*Social Choice and Individual Values*, 2d ed. (New Haven: Yale University Press, 1963), pp.114—115。

②在这里，我只是对阿罗在“Extended Sympathy”（1977），p.22中的一个评论的进行了扩展性阐述。

一种纯粹的假设)确定了各种选择。至于可行的方案集,我们可以简单地将之定义为在任何给定情景中手头上所有的替代选择方案。因此,这些有病的人、占有财富相对较少的人、受教育程度比较低的人,可以说是他们希望变得更健康,获得更多财富和接受更高的教育,即使没有变成这样的前景和希望存在。他们可能有病却对治疗手段一无所知,或者他们被置于某种处境中,以至于他们变得更富裕一点或接受更多的教育变得根本不可能。如果我们知道我们的终极目的和需要是有差别的,并且我们的禀赋和能力中的一些会以各种方式改变,那么我们通常都会知道我们偏爱得到什么。函数 $u$ 一般化了在这些判断中所涉及的理念;它涵盖了所有可能的选择,甚至是可能整个地涵盖了对满足度有影响的一个人处境的所有特征。

现在,如果像说过的那样,在任何组织有序社会里,对于在正义问题上什么是公共地有利的,公民间存在一个共享的理解;并因此这是一个关于“在正义问题上,什么可以算做是公民的处境变得更好了”的理解。效用主义的特征就是将善观念看作是欲望或偏好的满足。那么,正如这种善观念所要求的那样,函数 $u$ 就是充分整全性的:它把所有可能影响一个人福祉的因素都加入考虑,并因此体现了一个人的善。它并不像基本益品所示例的那样,仅限于公民境况的客观特征的一个有限清单。<sup>①</sup>

但是,在一个其公共的正义原则是寻求最大化(由函数 $u$ 来定义的) [380]  
共同序数效用的组织有序社会里,如果函数 $u$ 要体现公民的人际间比较

①为阐明这种比较,我们可以写出在一个根据“作为公平的正义”有序地组织起来的社会中,体现正义问题上的人际比较的函数: $g = f(x_i, \bar{p})$ 。在这里, $g$ 是基本益品的指标(一个实际的数字), $f$ 是确定 $g$ 对于个体 $i$ 的价值的函数, $x_i$ 是由个体 $i$ 所持有的或享受到的基本益品的向量。向量 $y$ ,在 $w = u(x, y)$ 中涵括可能影响满足度的个体的所有特征的所有相关条目;不过在这里,它就被一个常数向量 $\bar{p}$ 所代替,它仅仅包含这样一些条目,即那些被视为终其一生都能充分地参与社会合作的自由平等的道德人的特征。此向量之所以是常量,因为我们假定所有的公民都在最低程度上具有这些特征。因此,此同一函数对所有公民都适用,并且人际比较便相应地据此做出。函数 $f$ 与 $u$ 的区别,体现了如下事实:在“作为公平的正义”中,个体的不同的终极目的和欲望,以及他们或高或低的满足这些目的和欲望的能力,在决定基本结构的正义上根本不发挥任何作用。它们并不进入 $\bar{p}$ 到中。

的话，那么该函数就必须符合公民在“什么是从公共上讲有利（publicly advantageous）的东西”这个问题上的判断。这意味着 $u$ 必须满足两个条件：第一，每个公民可以对所有可能的向量 $x, y$ 的组合进行排序，并且这些排序都能达成一致。第二，对任何两人来说，如果拥有益品 $x_1$ 和特征 $y_1$ 的甲，比拥有益品 $x_2$ 和特征 $y_2$ 的乙具有更高的指数 $w$  [也就是如果 $u(x_1, y_1) > u(x_2, y_2)$ ]，那么所有公民，包括甲和乙，都会认为甲的总体处境会比乙好。所有人都共享一个应用到一个人的总体处境中去的关于什么是有利的共同理念，因为，向量 $x, y$ 的组合涵盖了所有可能影响福祉的因素。因此，若固定 $y$ ，那么所有的公民都试图通过改变 $x$ 来最大化 $u$ ；若固定 $x$ ，那么所有的公民都试图通过改变 $y$ （也就是，在可能的限度内，通过改变他们的欲望、所获得的能力、性格特征等）来最大化 $u$ 。在上述甲乙两人的比较中，所有人（包括甲和乙）都愿意处于甲的总体处境而不是乙的；并且，在此意义上，每个人都愿意成为甲，包括完成甲的终极目的以及具有他的性格特征。

根据函数 $u$ 的这两个特点，我将稍微修改一下科尔姆的术语，称之为一种“共享的最高阶偏好函数”。它符合对所有公民而言的确是共享的一种最高阶的偏好；根据这种最高阶偏好，他们认为调整和修订他们的终极目的和欲望、改变他们的性格特征和重塑他们已经获得的能力就是理性的，这样就可以达致一种在 $u$ 所定义的序列中排序较高的个人总体境遇。在这样的组织有序社会中，使得在正义问题上做人际比较以及在“什么是有利的”这个问题上达成一个公共理解变得可能的，是由函数 $u$ 所代表的共享的最高阶偏好。正是这种共享的最高阶偏好，支撑着一个由共同序数效用原则来规制的组织有序社会的社会统一。公民们在同一个理性的善上达成一致，并进而相信尽可能地推进这种善，对社会而言是正当和正义的。

## VII

共享的最高阶偏好函数的理念和在“作为公平的正义”中的组织有序

社会的理念，显然是不可兼容的。因为，在这样的社会正义环境中，公民的善观念不仅仅被认为是相对立的，甚至还是不可化约的。这些善观念之所以是不可化约的，是因为这样的社会中的人，被认为不仅受到发展和运用他们的道德能力的两种最高阶利益的驱动，而且还受到一种决定性善观念的驱动，这种观念是由某些确定的终极目的和抱负，以及特定的依恋和忠诚等这样的东西来定义的。公民必须从他们自身的立场来评价其他人的总体状况和不同的生活方式，这种自身的立场，是由他们的终极目的和特定的忠诚，他们自身的善的观念来决定的。因此，在“作为公平的正义”的组织有序社会中，一个共享最高阶偏好（基于这种偏好，就可以对人们总体境况进行一种共享的评估）是不存在的。因此，可以设想一个社会分为两个部分，这两个部分的成员坚持不同和相互对立的生活方式。为了避免复杂化，我假设这些生活方式都与“作为公平的正义”的正义原则是相容的，并因此都可以在不违反这些原则的情况下推进这些生活方式。<sup>①</sup>此社会的一部分成员认可审美的价值和喜欢对事物本性进行沉思，他们还有绅士的美德并且对自然事物有着妥善的管理。社会的另外一群人坚持自律的价值、崇尚和享受在与其他人竞争中出现的冒险。我假设这其中一群体对于另外一群人所过的生活方式，如果不能说是蔑视的话，也是不喜欢和厌恶的。这些善观念是不可化约的，是因为他们的目的和抱负是如此的多样，这些目的和抱负的具体内容是如此的不同，以至于无法为做判断找到一个共同的基础。在这里，并非像在一个效用主义的组织有序社会里那样，存在一个共享的最高阶偏好的函数，所有人总体状况都可以据此函数来进行排序。因此，在这样一个想象的社会中，如果社会的统一确实是可以得到确保的，那么它就是由对特定公共正义原则的一种忠诚来确保的。社会统一的基础坚固与否，取决于实际上存在的诸种善观念，它与公共的正 [382]

<sup>①</sup>对这种复杂性的讨论并不是琐碎多余的，只是我无法在此展开讨论。关于我在这一点上的想法，参见TJ，pp.30—32, 449—451。

义观的契合程度以及支持此正义观的力度。最后这点引出一个正义观的稳定性这个重要问题，不过我在这里无法继续讨论此问题。在此，我将进一步就共享最高阶偏好函数的理念做些评论。

关于共享最高阶偏好函数的理念，我借用了阿罗对此理念的构造来阐述它，不过阿罗相信，此理念预示和意味着什么是不确定的，他写道：<sup>①</sup>

将个体 (the individual) 降解为一个包含种种性质 (y 中包含的种种条目) 的具体清单，这其实在深层的意义上是否定其个体性 (individuality)。它以一种我不能很好明确表达出来、也能不确切地为之辩护的方式，认可某种人际间比较的可能性，从而否定了个体的自律 (autonomy)；这种自律在所有人间是一种不可化约的因素。尽管我也期待去为一种正义理论寻找其基础，不过，正是这样的一些感觉，使得我极不情愿放弃纯粹的序数主义 (pure ordinalism) 而做其他转变。

尽管我同样认为将个体降解一个包含种种性质的清单是错误的，不过，如果我们注意到作为效用主义的组织有序社会成员的人而具有的某些特征，那么引发阿罗这种沮丧的原因就会更加清楚。因为，首先，共享的最高阶偏好，意味着这样的社会中的人没有他们所承诺的一种决定性的善观念；他们只是将自我的各种欲望和能力看作是这样一些特征——即它们是可被调整和改变的，以便可以在由函数  $u$  所定义的公共排序中占据一个最高的可能位置。因此，阿罗说人们的个体性被否定了，这便是自然而然的了。他们所有的善观念，都可以经由一种共享的最高阶偏好而进行公共衡量，以便确定什么是可欲的；并因此，在这个重要的方面，个体的独特性就丧失了。无论是个体或联合体，都没有达致或形成一种善观念，一种引导他们过

<sup>①</sup>Arrow, "Extended Sympathy" (1977), pp.222—223.

某种独特地属于他们的生活的观念。<sup>①</sup>

个体性的这种丧失意味着：共享的最高阶偏好的理念定义着的那种人，我们可以称之为“赤裸裸的人”（bare persons）。<sup>②</sup>这种人，只要可以达致一种（由一种公共排序来界定的）具有更大的总体满足或福祉的生活，他们随时准备考虑接纳任何新的信念与目的，甚至放弃他们的情感依恋和忠诚也在所不惜。在共享的最高阶偏好这个理念中所预示着的赤裸裸的人的理念，消解了人作为过一种彰显个人品格、服膺于某种特定的终极目的，以及采纳（或认可）某些价值——它们定义着与不同的（并且是不可化约的）善观念相连的独特观点——的生活的人。我相信，这种人观念，如果要使它在心理上是可理解的、可讲得明白的，那么，就唯有如同西季维克所做的那样，去接受享乐主义对善的说明，将之作为对个人理性判断的解释的基础。给定享乐主义所描绘的这种判断是如何形成的图景，我们至少我们能够用语言去描述——当人们为了进行必要的人际间比较而一般化同情性鉴别的程序时，理性的人们会如何行动。因此，他们必须自问：哪一种总体状况能够产生满足（这种满足被理解为一些可获得公认的、合意的感受）的最大净剩余额呢？在此，我不再追究这个问题，因为共享的最高阶偏好的理念以及赤裸裸的人观念，就足以说明效用主义与“作为公平的正义”之间的不同了。<sup>③</sup>

在阿罗的评论中，他似乎没有区分自律的丧失和个体性丧失之间的差别。个体性的确是某种意义上的自律。但是，在一种康德式的观点中，自律还有一个进一步的意义，它是作为自由和平等道德人这种人观念的一部分。在“作为公平的正义”中，这种人观念在原初状态中得到体现，并因此，此种人观念用于说明正义原则的内容以及用去解释：在这种人观念获得

①这一点的重要性，密尔在《论自由》（*On Liberty* [Harmondsworth: Pelican Classics, 1974]）中也做了强调，尤其是在第III章第3—6段。

②这个名称，是John Bennett向我建议的。

③在TJ第83—84节中，我已经尝试去指明，享乐主义是如何从完全一般化的理性选择的第一人称程序（first person procedure of rational choice）中产生出来的。

认可的一个组织有序社会里，这些原则是如何获得辩护的。而共同序数的效用主义（以及一般而言的效用主义）从一开始，就是根据人们获取满足的能力来看待人的。那么它就将正义问题诠释为如何分拨这些满足的手段，以便产生最大总福利的问题。这个理念，与那些认为其研究就是探寻如何分配稀缺资源以便最有效率地实现给定目的经济理论是非常契合的。当然，所有这些都为人们所熟知。不太明显的是，在这样一种学说中，在涉及自由平等的道德人观念的意义上自律的理念，它在效用主义正义原则内容的推导过程中不发挥任何作用。在“作为公平的正义”中设立原初状态的原因之一，就是去塑造自由和平等的人观念所扮演的一种角色：决定“作为公平的正义”的正义原则的内容，并且使这种决定作用尽可能地明显。<sup>①</sup>

[384] 我们可以将效用主义善观念这种主观的性质，看作对那个唯一的理性善的理念进行调整的一种方式，以使之可以适应一个现代世俗和多元的民主社会的制度要求。这个社会中的公民追求许多不同，甚至是冲突性的终极目的，并且诸种宪政的自由权保障多样生活方式的存在。因此，效用主义者可能会论证说，由基本制度来推进的那个唯一理性善的公共观念，不能理解为一种具有明确目的和抱负的**决定性**（*determinate*）的观念。例如，如果那个唯一的善是完善论的，以至于社会要以某种方式安排其基本制度，以便能最好对推进关于真理、美、人类卓越这些价值的一种公共解释；这样一来，就没有理由期待这些制度是民主的。如果那个唯一的善是某种宗教救赎的观念时，这种情形就体现得更为明显了。那么，在民主社会中，那个唯一的善必定要构想为主观性的，就如欲望或偏好的满足一样。

现在，我们假定，民主的政治和社会制度被认为是要去在现存的社会条件下，最大化这种主观性的善；并且还假定这些条件多少具有一种稳定性，并且在不久的未来也不太可能会发生改变。那么，这种最大化主观性的

---

<sup>①</sup>对于自律的理念在“作为公平的正义”中的角色的讨论，参见本文集第16篇，以“理性自律与充分自律”为题的第一讲，尤其是第III—VI节。

唯一理性善观念的原则，似乎是一种适合一个民主社会的正义原则。一种康德式的观点不能够接受对这种唯一的理性善的采纳，理由从之前所讨论的东西看来是非常明显的。首先，这种关于唯一的理性善的主观性观点，建立在一个赤裸裸的人观念之上；并因此，那个自我就不被看作是具有任何先在性的道德结构（这种道德结构与作为一种正义观的一部分的一种人观念是相符合的）。其次，由于效用主义是从一个独立的和先在的善观念开始出发的，那么就不会有任何基于正当和正义的限制会施加到人们追求的目的（人们的满足正是通过达成这些目的来得到的）之上。对目的的所有约束，只是源自这样一个需要：在给定条件下，如何设计制度才能够实现最大的善。然而，我们很容易就能描画出一个现实的社会情形，在此情形里，人们的欲望和偏好的样式是这样的，即它们的最大满足是无法通过保证基本平等的自由权来实现的。因此，只有当各种占主导地位的善观念（它们都接受正义原则的限制）认识到这种可能性时，这些自由权才能获得最大的保障。如果我们希望为民主制度建立一个稳固的基础，那么我们最好从一个建立在公共的正义观念之上的社会统一理念出发。当然，这些考虑既没有表明效用主义是错误的或者是不融贯的；它们仅仅查探出了效用主义这种见解的后果。我还应补充说明一点，（在“作为公平的正义”中）承认众多可允许的善观念的存在，并不意味着从社会中个人的立场上出发对这些观念进行的评价，要承诺一种怀疑主义。因为给定人们的利益、能力和所处的境况的话，那么对这些善观念这种评价可以根据理性的原则来进行；并且人们（以及建议采纳这些善观念的人）会认为某些生活方式比其他的生活方式更值得追求，即使这些评价毫不影响公民对基本自由权和其他的基本益品提出的主张。 [385]

## VIII

通过把“作为公平的正义”中的基本益品理念，与共同序数的效用主义中的一种共享的最高阶偏好函数理念作比较，我已经尝试表明了人际比较的



问题是如何与一种正义观的基础理念相连的。这种对比带出了这两种做人际比较的不同方式的不同哲学背景，并且解释了它们是如何与不同的人观念、不同的社会统一理念相连着的。因为“作为公平的正义”接受自由主义的那个前提预设——存在着许多不同的和无法调和的善观念，因此它将一种共享的正义观作为其理论出发点。对此共享正义观而不是唯一理性的善的公共承认确保了社会统一的纽带。给定此出发点，平等的基本自由权的优先性保证了一个民主社会的正常状况——该社会的公民对不同的善观念间出现的一种多元性的认可。在这种正义观及其人观念和社会合作观念的指导下，我们选择了一个实践的、有限的东西（基本益品）的清单，那些在其完整一生能够充分地参与社会合作的自由和平等的道德人，能够将这些东西接受为一个正义社会中公民的一般需要。此清单提供了一个与自律相容的、人际比较的基础。它还允许个体性的存在，这种个体性体现在公民能够自由地选择多元的善观念上。

在“作为公平的正义”中，社会成员首先被看作是能够为了互利而进行合作的道德人，而不只是追求目标和欲望的满足的理性个体。如前所述，这里的合作理念有两个要素：首先，可以合理地期望所有合作的参与者都会接受的公平合作条款的理念；其次，每个参与者理性利益或善好的理念。应用到社会基本结构上去的这种合作的观念，与为了特定的目的而进行的社会性协作行动（socially coordinated activity）不同，它很自然地将人的两种道德力量看作是人类的最本质的特征。那么，我们可以说这两种最高阶的利益，是发展出正义的首要原则这一目的道德动机的两种最主要形式。因此，在“作为公平的正义”的组织有序社会中的公民，在其完整一生中都具有按照公平合作条款与其他人进行互惠合作的能力和规制性的欲望。这转而意味着在个体和群体具有这样一种欲望：他们推进和追求他们善的方式，是可以根据作为自由和平等的道德人都能接受和的确接受的理由来解释和作辩护的。无论一个人所处的社会地位如何，对这些原则公共的认可是与每个人作为这样的人地位是相一致的。

对这种合作理念的强调带出了如下这点：在“作为公平的正义”所归属的总体道德理念中，正义的观念和善观念具有不同的但却是互补的角色。正义先于善，意思是说它对可允许的善观念做了限制，某些其追求要违背正义原则的善观念，是完全被排除在外的：追求那些不被允许的善观念的主张，不被赋予任何分量。另一方面，除非公民具有他们要努力实现的善观念，并且这些善观念定义着值得人们追求的生活方式，否则正义制度就会变得盲目无的。因此，一种正义观必须留出足够的空间，让那些可允许的善观念去满足上述要求。如果各种可允许的善观念中，那些得到广泛支持的善观念是与那个正义观相契合或支持此正义观的（例如，在主要的善观念的目的、价值与正义所要求具有的德性之间有一定的兼容性），那么，作为一个整体的道德观念就很有可能是稳定的。这些简单的评论阐明了与效用主义观点的不同之处，效用主义把（主观性）的善看作是作为独立和先在的，并且将正当定义为最大化这个善，并因此是从属于这个善的。

对于关注社会正义和公共政策的经济学家来说，基本益品的一种指标看起来似乎是临时拼凑的作品而不是经得起检验的理论。正是因此，我尝试去解释了这样一种指标的哲学背景。这些经济学家的反应，部分地是正确的，基本益品的一种指标的确不属于经济学家所指的那种意义上的理论。相反，它归属于一种正义的观念，这种正义观，是对那种秉持唯一理性的善的传统自由主义的替代。因此，问题并不是要去界定一种对心理或其他属性的精确度量，这仅属于科学的范畴。毋宁说，这是一个道德和实践的问题。对基本益品的使用，不是为了等待更好的理论出现而临时拼凑出来的权宜之策，而是一个合乎情理的社会实践，我们试图将之设计出来，以便能够达成一种能有效运作的协议，这种协议对于公民们（他们理解的社会统一，是建立在一种正义观之上的）进行有效和自愿的社会合作而言是必要的。在一个特定的社会环境中，为了确定人际比较的实践中那些更为具体的特征，经济理论显然不可或缺的。不过，在这里，从根本上说，必须要在恰当的哲学背景中理解基本益品这个问题。 [387]

## 第十八篇 作为公平的正义： 政治性的而非形而上学的（1985）

在本文的讨论中，我将对我现在怎样理解（在拙作《正义论》中提出的）我称为“作为公平的正义”这种正义观做一些一般性评论。<sup>①</sup>我之所以要做这些工作，是因为此正义观看起来依赖一些我试图避免的哲学主张：如关于普遍真理的主张，或关于人本性以及同一性的主张。我的目标是解释为什么此正义观不依赖于这些主张。我将首先讨论现时代政治哲学的任务，然后简单地总结下：在“作为公平的正义”中所使用的直觉性基本理念，怎样可以结合成一种适合于宪政民主政体的政治性正义观念（a political conception of justice）\*。做这些工作能够表明，这种正义观是怎样以及为什么要避免特定的哲学以及形而上学主张。简单地说，这里的思想是：在一个宪政民主社会里，公共的正义观念要尽可能地独立于有争议的哲学和宗教

---

<sup>①</sup>John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971). 以下简称为TJ。

\*这里以及本书其他地方出现的“a political conception of justice”要译为“一种政治性的正义观念”，意思当然是指这种正义观不依赖于任何整全性的学说，而是单单从潜藏于宪政民主社会公共文化中的那些根本性的政治理念（如自由平等的公民理念，社会作为一个公平合作体系的理念等）中发展出来的。中文译著中有人将此短语简略地译为“一种政治正义观”，这容易引致不必要的误解，因为“政治正义”通常在狭义上被认为是与经济正义、法律正义、家庭正义等并列的正义诸领域（spheres of justice）中的一个领域（关注政治权力和公民权利分配的那个领域）。——译者注

学说。因此，为了制定这样的观念，我们将宽容原则应用到哲学本身：公共的正义观念应该是政治性的而非形而上学的？本文题目由此而来。

我想把如下问题搁置一边：《正义论》的文本是否支持不同于我在此处给出解读的另一些诠释。可以肯定的是，在一系列观点上，我的看法已经改变；也毫无疑问，在某些地方我的观点的改变是以我没有意识到的方式发生的。<sup>①</sup>我还进一步意识到，《正义论》中某些表述错误，以及一些晦涩模糊的段落引致了许多误解；但我想这些事情目前暂不打扰我们，除了在一些脚注中注明外，我将不讨论它们。我在此的目的，首先是要表明：具有如“作为公平的正义”这样的结构和内容的正义观，怎样才能理解成是政治性的而非形而上学的；其次是要去解释，在一个民主社会里，为什么要寻求这样一种正义观？

[389]

## I

在《正义论》中，我没有指出的或强调得不够的一点是：“作为公平的正义”的确是一个政治性的正义观念。一个政治性的正义观念当然是一个道

---

<sup>①</sup>有几个这样的改变，或强调重点的转移，已经体现在本文集第16篇的三次讲座中。例如，我对我称为“基本益品”的说明做了改变，以便让“基本益品”清单的开列更加清晰地取决于一种特定的人观念以及对于这样的人的高阶利益的说明；因此，这样的说明就不是一个纯粹的心理、社会学或历史性的论题。参见本文集第16篇第一讲第IV节。在整个这些讲座中，我更加清楚地强调了一种人观念的，以及强调对正义观念的辩护是一种实践的社会性任务而非一个认识论或形而上学的问题；参见第一讲第I节。为此，我引入了“康德式的建构主义”的理念，特别是在第三讲中。但必须注意到，此理念并不是康德的理念：形容词“康德式的”表达的是类似而不是相同，也就是在一些根本重要的方面效仿康德的学说，因此，这个形容词是合适的。这些根本重要的方面是：“作为公平正义”的某些结构特征及其内容的诸要素，例如我们称为“合情理性”与“理性”的区分，正当的优先性，以及作为自由和平等的、有自律能力的人的观念所扮演的角色，等等。这种结构特征以及内容的相似，不能误读为与康德在认识论和形而上学问题上的观点相似。最后，我应该指出这些讲座的标题——“道德理论中的康德式建构主义”，是误导性的；因为我们所讨论的正义观是一个政治性的观念，一个更好的标题是“政治哲学中的康德式建构主义”。对道德哲学而言，建构主义是否是合理的，这是一个不同的和更加一般性的问题。

德的观念，但它是为一特定类型的主题，也即为政治制度、社会制度和经济制度而构造出来的道德观念。更准确地说，“作为公平的正义”是为了应用于我称为现代宪政民主社会的“基本结构”而构造出来的<sup>①</sup>（我将变换着使用“宪政民主”和“民主政体”等类似的短语）。我所指的这种基本结构，是指这样的一个社会的主要政治制度、社会制度和经济制度，以及它们是如何相互结合为一个统一的社会合作体系的。“作为公平的正义”能否扩展为适合于不同历史和社会条件下的各种不同社会的普遍的正义观，或它  
[390] 是否能扩展成为一个更加一般性的道德观点或这种道德观点的一个重要部分，这些都是与我在此的讨论不相干的问题。在这些更加宽泛的问题上，我试图避免未加考察就以这样那样的方式做预先的判断。

还应强调的是，“作为公平的正义”不能理解为只是一个普遍性道德观念在社会基本结构上的应用，仿佛这种结构只是那种道德观念所应用到的又一个情景一样。<sup>②</sup>在这一点上，“作为公平的正义”不同于传统的道德学说，因为这些道德学说被人们广泛地视为普遍性的观念。效用主义便是最熟悉的例子，因为效用原则，无论它是如何表述的，通常都被说成是适用于从个体行为到万民法的所有各种主题的原则。关键在于，作为一个实践的政治问题，没有任何普遍性的道德观念可以为一个现代民主国家的正义观提供一个可获得公共认可的基础。这样的国家的社会和历史条件，根源于宗教改革后的宗教战争和其后发展出来的宽容原则，以及在于立宪政府与规模巨大的工业市场经济的发展。这些情况极大地影响了一个能有效运作的正义观念所必须满足的要求：它必须允许各种学说的多样性，允许现存民主社会成员所认可的、那些冲突的和的确是不可通约的善观念的多元性。

最后，作为这些导论的总结，我要强调：我们尝试单单从那些存在于宪

---

<sup>①</sup>参见TJ，第2节以及索引。同时参见“The Basic Structure as Subject,” in *Values and Morals*, eds. Alvin Goldman and Jaegwon Kim (Dordrecht: Reidel, 1978), pp. 47—71, 以及 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 第7章。

<sup>②</sup>参见Rawls, “Basic Structure as Subject,” pp. 48—50.

政民主社会的政治制度以及关于这些制度诠释的公共传统中基本直觉理念那里，把应用于民主社会的“作为公平的正义”这种政治性的正义观念开出来。“作为公平的正义”是一种政治性的观念，部分地是因为它是以一特定政治传统为起点的。我们希望这种政治性的正义观念至少能获得我们称为“重叠共识”（overlapping consensus）的支持，也即一个包括所有相对立的哲学和宗教学说——这些学说能够在一个多少是正义的宪政民主社会中存续下去，并赢得人们的忠诚——的共识。<sup>①</sup>

## II

当然，政治哲学能够以许多方式来理解，不同时代的作者，面对不同的政治和社会状况，倾向采取不同的方式去理解他们所做的工作。我现在所理解的“作为公平的正义”，是为一个宪政民主社会而合理地制定出来的、系统的和实践性的正义观，这种正义观试图作为对在我们政治思想传统中占主导地位的效率主义的替代。它的首要任务，是为宪政原则和各种基本权利及自由权提供一个基础，这种基础比效用主义所能提供的基础更加有保障、更可为人们接受。<sup>②</sup>对这样一种政治性观念的需要，是以如下的方式产生的：

在任何社会的历史上，都曾存在这样一些时期（有时候是一个很长的时期），某些根本性的问题引起了尖锐的和导致分裂的政治分歧，且看起来很难（如果不是不可能的话）为政治共识找到任何共享的基础。的确，某些问题可能是非常棘手的，可能永远也找不到解决办法。政治哲学在一个民主社会里的任务之一，就是集中关注这些问题，探究是否能找到达成共识的一些潜在的基础，以及考察一种可相互接受的解决这些问题的方式是否能够公共

---

<sup>①</sup>在一个接近正义的民主社会里，公民不服从的合情理性，是需要服从一些条件的；而重叠共识理念在TJ第387—388页中是以作为弱化这些条件的一种方式被引入。在这里及此后的第VI和VII节，我将会在更宽泛的语境里使用此理念。

<sup>②</sup>参见TJ，前言，第VIII页。

地确立起来。或者如果这些问题不能够得到完全的解决（这可能更接近真实的情况），但意见的分歧也许能大大地缩小，以使得在一个相互尊重的基础上进行的政治合作仍得以维持。<sup>①</sup>

过去两个世纪民主思想的发展历程已经很清楚地表明，如果一个宪政民主制度是要去界定和保障公民的基本权利和自由权，以及回应当公民被视做自由和平等人（如第III节最后三段解释的那样）时提出的民主、平等的主张的话，那么人们在这种制度应该如何安排这个问题上就并没有取得一致。人们在关于自由和平等的价值怎样在社会基本结构中最好地实现的问题上，存在着深刻分歧。为简化起见，我们可以把这种分歧视为民主思想两种传统间的冲突，也就是那种与洛克相联的传统和那种与卢梭相联的传统之间的冲突。源于洛克的传统更关注贡斯当所谓的“现代人的自由”，也即思想自由和良心自由、某些基本的个人权利、财产权等；而继承卢梭的传统则把优先权赋予贡斯当所谓的“古代人的自由”，平等的政治自由以及公共生活的价值。当然，这是一种格式化的对比，从历史上看是不准确的；但它能够帮助我们厘定许多理念。

“作为公平的正义”希望通过如下方式对这两种冲突的传统做一裁定：首先，通过提出正义两原则作为基本制度如何实现自由和平等的价值的指引；其次，通过界定一种观点，从这种观点出发，这些原则可以看作是比其他为人们熟悉的正义原则更加适合作为自由和平等人的民主公民的本性。当然，将公民视做自由和平等的人究竟意味着什么，这是一个非常重要的问

---

<sup>①</sup>参见TJ, pp. 582—583。关于一种正义观在缩小意见分歧方面所能扮演的角色，参见pp. 44—45, 53, 314, 564。发展一种目的有限的正义观，在许多地方被指出：如第364页，关于不能对关于公民不服从的说明期望过多；第200—201页，关于一种正义观在具体界定那些使得正义问题能够得到解决的一系列观点时，不可避免地是不确定的；第89—90页，关于鉴别出一些可得到令人满意的解决的道德问题（更好地应该表述为政治正义问题）的社会智慧，并依此设计制度以便使得那些棘手得无法解决的问题不会产生的社会智慧；在第53, 87—88, 320—321页，强调了我们需要接受简明性的限制。关于最后这点，也可参见本文集第16篇，“康德式的建构主义”，第三讲第III节。

题，我们将在下一节讨论。必须要表明的是：当公民被视作自由和平等的人时，简单地说，也就是他们被认为拥有那种使得他们能够参与社会合作（这里，“社会”被视作是为相互的利益而进行公平合作的体系）的道德人格所要求的能力时，那么，基本结构的某一特定安排、某种制度形式，就比其他制度形式更加适合去实现自由和平等的价值。所以，前述的正义两原则表述如下：

1. 每一个人，在与所有人同样的自由权利体系相容的情况下，都有平等的权利去拥有充分足够的平等的基本权利和自由权体系；

2. 社会和经济的不平等安排要满足两个条件：第一，在公平的平等机会的条件下，职位与工作向所有人开放；第二，它们要符合于那些处于最不利地位的社会成员的最大利益。

这两条原则的每一条应用于基本结构的不同部分；这两条原则都不仅关涉基本权利、自由权和机会，而且也关涉平等的主张；而第二个原则的第二部分还保障了这些制度性保障的价值（the worth of these institutional guarantees）。<sup>①</sup>这两个原则（第一原则优先于第二原则）一起规制着实现 [393] 这些价值的基本制度。<sup>②</sup>这里的细节，尽管重要，但目前我们并不需要考虑它们。

现在我们必须问：政治哲学怎样才能为如下根本问题的解决找到一个

---

<sup>①</sup>对这些原则的陈述与《正义论》中的陈述有所不同，它遵循了《诸种基本自由权及其优先性》一文中的陈述，参见“The Basic Liberties and Their Priority,” *Tanner Lectures on Human Values*, Vol. III (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), p. 5, 以及 *Political liberalism*, ch.8, p.291。对这些改变的讨论见该演讲第46—55页以及 *Political liberalism*, pp.331—340。这些说明对于修正《正义论》中关于基本自由权的说明是重要的，我也希望通过这些修订来尝试回答由哈特（H.L.A. Hart）提出的反驳。但在此我们不需要考虑这些问题。

<sup>②</sup>对制度所保证的东西价值的讨论，参见“The Basic Liberties and Their Priority,” pp.40—41以及 *Political liberalism*, pp.326—327。



共享的基础：即能够保障自由和平等的最合适制度形式是什么？也许我们能做到的，就是缩小公共分歧的范围。但是人们曾牢固坚守的信念也在逐渐改变：宗教宽容现在已为人们所接受，也不再对宗教迫害的公开辩护；同样，奴隶制也被作为一种本身就是不正义的东西予以抛弃，无论奴隶制的后果多大程度上还残存于各种社会实践和隐秘的态度之中，但已经没有人会为它辩护了。我们把诸如宗教宽容和反对奴隶制这样一些确定的信念汇集起来，并将隐含在这些确信中的基本理念和原则结合成一种融贯的正义观念。我们可以将这些确信视为一些暂时是固定的观点，任何正义观，如果它要成为对我们而言是合理的观念，就必须对这些观点做出说明。因此，我们着眼于我们的政治文化本身，包括它的主要制度以及对这些制度的诠释的历史传统，我们将这些政治文化看作人们潜在地认可的那些基本理念和原则的储存库。我们希望能足够清晰地阐明这些理念和原则，以使它们能够结合成一种政治性的正义观念，而这种正义观与我们最坚定地持有的信念是相契合的。我们将这点表述为：一种可接受的政治性正义观念，经过在所有普遍性层次上的恰当反思（或我在其他地方提到的“反思平衡”<sup>①</sup>）后，必须与我们深思熟虑的信念相符合。

即使在一个非常深的层面上，公共政治文化也可能是由两种精神组成的。实际上，它的确是这样，因为这与关于实现自由和平等这些价值的最合适的制度形式是什么的持久争论相关。这意味着，如果要成功地为公共的一致找到一种基础，就必须找到一种将人们所熟悉的各种理念和原则组合成一种政治性正义观念的新方式，以便我们能够以一个另外的视角来看待前述的那些相冲突的主张。一种政治性的观念并不需要是全新原创的，它可能只是澄清一些为人们熟悉的理念和原则，以便它们能以前所未有的方式相互结合在一起，并借此得到人们的认可。当然，这样的一种观念也可能比这走得更远：它也许依赖一些更加根本的直觉理念来组织这些为人们

---

<sup>①</sup>TJ, pp.20—21, 48—51, 120—121.

熟悉的基本理念和原则，使它们在一个复杂的结构中系统地相互连接来。如我们将在下一节所看到的那样，在“作为公平的正义”中，这种更根本的理念便是：社会作为一种自由平等人与人之间公平的社会合作体系的理念。本节所要思考的问题是：我们如何才能找到政治协议的一个公共的基础。关键在于，一个正义观，只有提供了一种合乎情理的方式来把协议更深层次的基础——这个基础嵌入一个立宪政体的公共政治文化中，并且能够为该政体中的人们最牢固地持有的信念所接受——塑造成一个融贯的观点，才能说是达成了它的目的。

现在假定“作为公平的正义”已经达到了它的目的，而且也找到了一种能为人们公共地接受的政治性正义观念。这样，该观念便提供了一种获得公共承认的观点，从这种观点出发，所有公民都能相互地检验他们的社会制度和政治制度是否正义。他们之所以能够做出这种检验，是因为他们可以援引那些得到公开承认为确当和充分的理由，而这些理由又是那个正义观念本身所界定的。每个公民，无论其社会地位或更特殊的利益是什么，都可以在相同的基础上来评价社会的主要制度，以及它们是如何相互结合而共同组合成一个社会合作体系的。要观察到，根据这种观点，辩护并不能简单地看作是从一些列出的前提出发而做出的有效论证（valid argument），即使这些前提是真确的。辩护是对着那些与我们有分歧的人提出来的，因此必须要从一些共识，从一些我们和其他人都公共地认可为真确的前提出发；或者更好地表述为：就在政治正义的根本问题上建立一个可行的协议这个目的而言，那些前提都应该是被公共地承认为可接受的。将辩护仅仅看作从列出的前提出发而做出的有效论证的观点，没有强调辩护所达成的协议必须是知情和非强制的，必须由公民以一种与自由平等相一致的方式来达成。<sup>①</sup>

因此，“作为公平的正义”的目的是实践的而非形而上学的或认识论意义上的。也就是说，它并不将自身看作是一种真确的（true）正义观念，而

<sup>①</sup>Ibid., pp.58—83.

是一种可以作为自由平等公民间知情的和自愿的政治协议的基础观念。当这样的协议在公共政治和社会态度中深深扎根后，就能使得所有人的善和所有联合体的善在一个正义的民主政体里得到保障。而为了确保能达成这样一种协议，我们应该尽可能地避免涉及有争议性的哲学、道德和宗教问题。我们这样做，并非说这些问题不重要或对这些问题表示冷漠，<sup>①</sup>而是因为我们认为它们太过重要，且我们认识到不可能找到政治性地解决这些问题的方式。

[395] 对宽容原则的唯一替代，就是独裁性地使用国家权力。因此，从哲学上讲，“作为公平的正义”刻意地停留在表层（*deliberately stays on the surface*）。给定自宗教改革以来出现的在信念和善观念上的深刻分歧，我们必须认识到，一种建立于哲学基本问题的公共协议，和建立在宗教和道德学说问题上的协议一样，是不可能得到维持的，除非国家践踏基本自由权。我认为，在一个民主社会里，作为探寻独立的形而上学和道德秩序真理的哲学，并不能为政治性的正义观念提供一个行之有效的和为人们共享的基础。

那么，只要有可能，我们就将哲学性的争议搁置一边，并且寻找绕开哲学上那些一直争论不休的问题的方式。因此，在我称为“康德式的建构主义”中，我们希望避开真理问题，以及存在于实在论和主观主义间有关道德和政治价值的地位的争论。这种形式的建构主义既不承认也不否定这些学说。<sup>②</sup>相反，它通过从社会契约论的传统中重塑一些理念，来获得一种可行的客观性观念，以及建立在反思判断基础上的对公共协议的辩护。其目标是自由的协议，通过公共理性而达成的调解。并且相似的，如我们将看到的那样（第V节），一种关于人的政治性的观念，例如，将公民视做自由和平等的人观念，我相信并不需要涉及哲学性的心理学问题或关于自我本性的一种形而上学说。而且，政治性的观点，也不要依赖于这些更深层次的和未得到解决的问题，才能成为一个宪政民主国家的一种公共的

<sup>①</sup>Ibid., pp.214—215.

<sup>②</sup>关于“康德式的建构主义”，特别参见本文集第16篇第三讲。

正义观。如我已经说过的那样，我们必须将宽容原则应用到哲学本身。我们希望，通过这种我们称为回避的方法（method of avoidance），相互对立的政治性观点间业已存在的分歧即使不能完全地消除，至少可以得到缓解，以便建立在相互尊重基础上的社会合作得以维持。或如果说这样我们就期望太高了，但这种方法仍然还可以使我们设想：在存在着达成自由和非强制协议欲望的情况下，一种与历史条件以及我们社会世界的限制相一致的公共理解是如何产生的。除非让我们自己去设想这是如何发生的，否则它不可能发生。

### III

现在，让我们来简单地考察构成“作为公平的正义”的一些基本理念，以便表明这些理念归属于一种政治性的正义观念。如我已经提到的那样，支配性的根本直觉理念是社会作为自由平等人之间的一个公平合作体系的理念，其他基本的直觉性理念都在此支配性的根本直觉理念中系统地相互联结起来。“作为公平的正义”正是从这一理念开始的，这一理念作为基本直觉性理念之一，被看作是隐含在一个民主社会的公共文化之中的。<sup>①</sup>在公民的政治思考和他们对政治问题的讨论中，他们并不把社会秩序看作是一种固定的自然秩序，或看作是诉诸宗教或贵族价值而获得辩护的一种等级制度。在这里，强调下面一点是重要的：如果人们从其他的一些观点，如从个人道德观点，或是从一联合体成员的观点，或从某人的宗教学说或哲学学说的观点出发来看待这个世界的各方面及人与世界的关系的话，就会得到不同的理解方式。但我们不把这些其他的观点引入政治讨论中。

[396]

---

<sup>①</sup>尽管《正义论》一开始（在第4页）就使用此理念，但在那里，此理念并没有得到像我在这里及“康德式建构主义”中所做的强调：将“作为公平的正义”的基本理念，看作是隐含或潜藏于一个民主社会的公共文化中的。

我们可以通过指出社会合作理念的三个要素，使之更具体：

1. 合作与纯粹的社会性协调活动不同，例如，与那种根据某些中心权威发布的命令来协调的活动不同。合作是由公共认可的规则与程序来引导的，合作者接受这些规则和程序，并将之看作是恰当地规制着他们的行为的。

2. 合作包含着合作的公平条款的理念：这些条款是每一个参与者都可以合乎情理地予以接受的，假定所有其他人也接受它们的话。合作的公平条款界定了一种相互性或互惠性的理念：所有介入合作、并按规则和程序尽了自己的一份力的人，都将以一种根据恰当的比较基准判定为适当的方式来受益。一种政治性的正义观念界定了社会合作的公平条款。由于正义的首要主题是社会的基本结构，公平条款的界定是通过构造一些原则来实现的：这些原则具体规定了社会主要制度内的基本权利和义务，并一直维持着制度的背景正义，以使靠每一个人的努力所产生的利益，一代接一代地都可得到公平分配。

[397]

3. 社会合作的理念要求有一种各参与者理性地获利的理念或善好的理念。这种善好的理念界定了介入合作的主体（无论是个体、家庭，还是联合体，甚或是民族国家），当从他们自己的观点来看待这种合作体系时，他们想要获得的东西究竟是什么。

现在来考虑一种人的观念。<sup>①</sup>当然，人性的许多方面都能被挑选出来并说成是意义重大的，这取决于我们持有的观点。这一点已经为“政治

---

<sup>①</sup>需要强调的是，我在这里所理解的这种人观念是一个规范的观点，它究竟是法律的，政治的，或道德的，或确实仍然是哲学或宗教的，取决于它所归属的整体观点。本文这里的人观念，是一个道德观念，是一个从作为思想、慎思和责任的基本单位的日常人观念出发进行修订，以便使它能适合于一个政治性的正义观念而非一种整全性的道德学说。给定“作为公平的正义”的目的，一种政治性的关于人的观念，实际上就是一种关于公民的观念。因此，一种人观念，要与关于人性的说明区分开来，后者是由自然科学或社会理论来界定的。关于这点，参见第16章，第一讲，第VII节。

人”、“经济人”、“作为创造者的人”（homo faber）\*等诸如此类的表述所证实。由于“作为公平的正义”是从把社会设想成一种公平的合作体系的理念出发的，所以，我们采取一种与此理念相匹配的人观念。自希腊时期以降，人的概念在哲学和法学中，一直被理解为某个能够参与社会生活、能够在社会生活中发挥作用、并因此能运用和尊重他的各种权利与责任的人的概念。因此，我们说，人便是某个能够成为公民的人，也即，能够在其完整一生能充分参与合作的社会成员。我们之所以加上“完整一生”一词，是因为我们把社会看作是一个或多或少完备和自足的合作体系，它自身内部已为人们终身所需的一切生活必需和活动准备了空间。一个社会并非是为着那些比这更为有限的目的而组成的一个联合体；社会，并非是公民自愿地加入的，而是生而入其内的；出于我们讨论的目的，我们设定人们是生而入其内并在其中过他们的生活的。

由于我们是从民主思想的传统内部出发的，因此我们也把公民视为自由而平等的人。这一基本的理念是：人凭借我们称为他们的两种道德能力和理性能力（思考、判断能力与这些能力相连）而成为自由的。而拥有这些能力，若达到成为充分参与合作的社会成员所要求的程度，我们就说每一个人平等的。<sup>②</sup>我们可以把人观念详细阐述如下：因为人能够成为社会合作公平体系的充分参与者，所以我们赋予他们两种道德能力：正义感能力和善观念能力，这两种道德能力是与前面提到的社会合作理念中的要素相联系着的。正义感即是理解、运用和践行那个刻画社会合作公平条款特征的公共正义观念的能力。善观念能力是形成、修正和理性地追求一个人的合理利益或善好的能力。在社会合作的情形里，善好不能狭义地理解，而是要理解为一

[398]

---

\*作为一个哲学和政治学概念的“homo faber”，在汉娜·阿伦特的著作《人的境况》中得到阐发：在那里，她强调了把“作为创造者的人”与“作为劳动的动物”（animal laborans）区分开来的政治社会意义。参见Hannah Arendt, *The Human Condition* [second edition] (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), p.22。——译者注

②TJ，第77节。

种关于人类生活中有价值的东西的观念。因此，一种善观念一般由一个包含着或多或少具有决定性意义的诸种终极目的——也就是那些我们因其自身之故而希望实现的目的——体系，以及对他人的情感依恋和对各种各样的群体和联合体的忠诚所组成。这些情感依恋和忠诚带来了喜爱和奉献，所以，作为这些情感对象的个人和联合体的兴盛，也是我们的善观念的一部分。还有，我们也把一种有关我们与世界关系的观点——宗教的、哲学的和道德的观点——涵括进这种观念中，正是通过这些观点，我们目的和情感依恋的价值和意义才得以理解。

除了具有正义感和善观念这两种道德能力之外，人在任何既定的时刻，都具有一种他努力地去争取实现的特殊的善观念。由于我们是从社会作为一个公平合作体系的理念开始的，所以我们假定，作为公民的人具有使他们成为充分地参与合作的社会成员的所有能力。这并不意味着，人们都不会患病或发生意外；这样的不幸发生是人类生活的常态；我们必须假定这些偶然事件会出现。但出于我们在这里的目的，我暂时不考虑严重的永久性身体残疾和精神错乱妨碍人们成为通常意义上的正常和充分的社会合作成员的情况。

现在我们看到，拥有两种道德能力，并因此成为自由和平等人的观念，同样被认为是隐含在民主社会公共文化中的一个根本性的直觉性理念。但是，要注意到，它是经由各种方式的理想化和简化才得以形成的。这样做的目的，是为了得到一种清晰而有条理的观点，这种观点回答了对我们而言，什么是根本性的政治正义问题：如果我们将公民看作是自由而平等的和终身能充分参与合作的社会成员的话，那么界定他们之间社会合作条款的最合适的正义观念是什么？这一问题一直是自由主义对贵族政治进行批判的焦点，也是社会主义对自由主义立宪民主进行批判的焦点，还是现在自由主义与保守主义之间围绕着私有财产的要求和与所谓“福利国家”相连的社会政策的合法性（与有效性相对）等问题而发生的争论和冲突的焦点所在。

[399]

## IV

我现在转入到对原初状态理念的讨论。<sup>①</sup>引入这一理念，是为了弄清楚，如果我们将社会看作是自由而平等之间的一个合作体系的话，那么，哪一种传统正义观念、或这些观念中的某一个的变体，可以界定最适合实现自由与平等的价值原则。假定我们都记住我们要实现的目标，那么我们为什么要引入原初状态的理念呢？它又是如何服务于此目的的？

再考虑一下社会合作的观念。我们问：如何决定合作的公平条款？它们只是那些不参与合作的外部人制定的吗？或者它们是根据上帝的律法来制定的吗？或者，这些条款是由那些平等的个体们通过参考他们关于某一独立的道德秩序的知识来予以认可的吗？比如说，这些条款被认为是自然法所要求的，或是通过理性直觉所知晓的价值王国所要求的吗？抑或，这些条款是通过那些人根据自身认为是相互有利的事业来确立的？我们给出的答案不同，所得到的社会合作观念也各不相同。

因为“作为公平的正义”复兴了社会契约学说，它采纳最后一个回答：它将公平的社会合作条款，设想是那些参与社会合作的人一致同意的条款，也即是那些生活在该社会中的、作为自由而平等人的公民都可以同意的条款。但是，他们的一致同意，和其他有效的同意一样，必须在恰当的条件下达成。特别地，这些条件必须使自由而平等的人们处于一种平等的位置上，绝不能允许某些人比其他人占有更有利的讨价还价的优势。进而言之，必须排除强力与威胁、欺骗和弄虚作假等因素。

到目前为止，一切还算顺利。前述各种考虑都是日常生活中为人们所熟悉的。但是日常生活中的各种协议，是在基本结构的制度背景之内、在某些多少还算明晰的具体情况下达成的。但我们的任务是将协议的理念（the idea of agreement）扩展到这种背景框架本身。但在此，任何使用契约理

---

<sup>①</sup>Ibid., Sec. 4, Ch. 3, 以及索引。



[400] 念（无论是社会契约，还是其他的）的政治性正义观念，都必须面对一个困难。这个困难是：我们必须找到某种观点，它能排除那种无所不包的背景框架中的独特特征和环境，使得我们不受其干扰，以便从这样一种观点出发，自由而平等的个人之间可达成一个公平的协议。原初状态，连同我称之为“无知之幕”的东西，就是这样一种观点。<sup>①</sup>原初状态必须从社会世界的各种偶然因素中抽象出来，不能受它们影响的理由是：在自由平等的人之间就他们的政治正义原则达成一种公平协议必须满足一些协议条件，而必须从这些条件中消除各方讨价还价的优势；这些讨价还价的优势，是在任何社会的背景制度内，由各种累积性的社会、历史和自然趋势带来的不可避免结果。这些来自过去的偶然优势和偶发性影响不应该影响在正义原则上达成的协议，这些原则从现在到将来都规制着基本结构的各种制度本身。

但至此，我们又面临第二种困难，尽管这种困难只是表面上的。解释一下：如前所述，我们可以清楚地看到，原初状态被视为是一种代表设置，因而各派所达成的任何协议都必须被看作是假设性的和非历史性的。但如果这样的话，由于假设性的协议不能产生约束力，原初状态又有什么意义呢？<sup>②</sup>答

①关于无知之幕，参见ibid., Sec. 24, 以及索引。

②这个问题是德沃金（Ronald Dworkin）在他富有启发性的、于我而言非常有教益的论文中提出来的，参见他的“Justice and Rights”（1973），reprinted in *Taking Rights Seriously*（Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977）。德沃金考察了在那些运用社会契约理念来对正义观念进行说明的理论中，对原初状态的使用的几种解释方式。在他的论文的最后一部分（第173—183页），在考察了“作为公平的正义”的一些建构主义的特征（第159—168页）以及认为它是一种以权利为基础而非以义务或目的为基础的观点之后（第168—177页），他主张说，带有无知之幕的原初状态，可以看作是在塑造着自然权利的力量：在设计规制个体行为的政治制度时，个体拥有“获得平等关注和尊重”的自然权利（第180页）。他认为这种自然权利是“作为公平的正义”的基础，原初状态就是作为一种工具，检测哪种正义原则是这种自然权利所要求的。这是一个有独创性的建议，但我在行文中并未采纳这一说法。我倾向认为，“作为公平的正义”并非是以权利为基础的观点；实际上，德沃金的以权利为基础、以义务为基础或以目的为基础的分类体系（第171—172页）太过狭窄，以至于遗漏了一些重要的可能性。因此，正如前面第II节所表明的那样，我认为“作为公平的正义”是将某些根本性的直觉观念，如自由平等人的理念，组织有序社会的理念，一种政治正义观念的公共角色理念整合进一个理想化的观念中，并且由一个更加根本和综合性的直觉理念——社会作为世（转下页）

案隐含在我们已经说过的东西中：答案由原初状态作为一种代表设置（a device representation）的各种特征所起的作用给出的。因此，如果把各派看作自由平等的公民代表，在公平条件的约束下寻求达成一种全体一致的协议的话，那么这就要求要把各派相互对称地安置在原初状态之内。进一步，我假定，我们的一个深思熟虑的信念是：我们占据某一特殊社会地位这一事实，并不是我们提出或期待别人也接受一种有利于这种社会地位的正义观念的充分理由。为了在原初状态中塑造这种信念，就不能允许各派知晓他们的社会地位；同样的做法扩展到其他情形中去。我们是通过把各派都说成是处在无知之幕后，来象征性地表达上述思想。总括起来，原初状态只是一种代表设置：它把各派——每一派都对自由平等人的根本利益负责——描述成是得到公平地安置的、并在遵循对什么可算做好理由的恰当限制下去达成协议的。<sup>①</sup>

（接上页）代相继的公平合作体系的理念来将上述直觉理念联结起来。权利，义务和目的只是这样一个理想化观念中的要素。因此，“作为公平的正义”是以观念为基础的（conception-based），或如Elizabeth Anderson向我建议的，它是以一种以理想为基础的观点（ideal-based view），因为这些根本性的直觉理念反映的是隐含或潜藏于一个民主社会公共文化中的各种理想。在这种背景下，原初状态作为一个代表设置所塑造的并非是“平等关注和尊重”这样的自然权利的力量，而是这些根本性直觉理念的力量，这些理念由我们在恰当反思中接受的正义原则的理由所标示出来。作为这样的一种设置，它的任务是聚合并聚焦于那些挑选一个最适合民主社会的正义观念的所有理由的合力（在这样做的时候，平等关注和尊重的自然权利的力量将会以另一些方式得到体现）。对原初状态的使用的这种说明，效仿了被德沃金在其论文第一部分（特别是第153-154页）所拒绝的说明的某些方面。由于我的《正义论》中的许多观点本身就存在许多模糊性，所以我在此并不是批评德沃金，而只是指出我理解的原初状态是怎样异于他的理解。当然，其他人也许会偏爱他的说明。

①原初状态模拟康德式的建构主义的一个基本特征：也就是合情理性（the reasonable）与理性（the rational）的区分，并使得合情理性优先于理性（对这区分的解释，参见本文集第16篇第一讲第V—VI节各处）。该区分在这里的相关性是，《正义论》在多少还算一致的意义上谈到了正义原则的论证必须符合合乎情理的（或者有时说成是合适的或适当的），而不是理性的约束条件（参见该书第18—19, 20—21, 120—121, 130—131, 138, 446, 516—517, 578, 584—585页）。原初状态的种种设定体现了这些约束，因而是强加给各派的：它们的慎思要服从于且绝对服从于合乎情理的条件，而正是因为原初状态的种种设定体现了这些合乎情理的条件，使得原初状态成为公平的。因此，合情理性就优先于理性，并由此带来了正当的优先性。因此《正义论》第16和583页中将正义理论描述为一种理性选择的理论的一个部分，是错误的（且是一个（转下页）

[402] 那么，上面所提到的两个困难，都可以通过把原初状态看作一种代表设置而得到克服：它塑造了我们视为公平条件的东西，在这些条件下，自由平等人的代表将确定适用于社会基本结构的公平合作条款；而且，由于它在这种情形中也塑造了对各派选择此协议而非彼协议的理由的约束条件（这些条件是我们认为可以接受的），那么各派将会选择的那个正义观，就等同于此时此地的我们认为公平的、和得到最佳理由支持的正义观。我们希望以此种方式塑造对各派选择原则的理由的限制，以便非常清楚地表明作为公民代表的原初各派，会选择哪一个协议。即使对每一个正义观，都存在着（事实上将肯定存在着）支持和反对的理由，但也许对理由做一个总体的平衡后，就会清楚地显示出某个正义观念比其他的正义观更值得偏爱。作为一种代表设置，原初状态的理念是作为一种公共反思和自我澄清的手段来发挥作用的。假定我们把社会设想为自由平等公民之间世代相继的合作体系，一旦我们能够采纳一种清晰、有条理的有关正义要求什么的观点，那么我们可以使用原初状态来帮助把我们目前的想法落实下来。原初状态作为一种起联合作用的理念（unifying idea），把我们在所有普遍性层次上深思熟虑的信念联合到一起并使它们相互发生作用，以便达成更能体现相互性的协议，以及达致一种更深层次的自我理解。

总结一下，我们之所以引进一种像原初状态这样的理念，是因为：似乎还没有任何更好的方式，能从作为自由平等公民之间的一种公平合作体系的社会这个根本性的直觉理念出发，为基本结构阐明一种政治性正义观念。但是使用这种理念时，总是存在某些危险。作为一种代表设置，其抽象性容易招致误解。尤其是，它对各派的描述似乎预设了一种关于人的形而上学观念：如认为人的本质独立于且先于他们的偶然属性，包括他们的终极目的和

---

（接上页）极具误导性的错误）。我应该指出的是，“作为公平的正义”只是在合乎情理的条件限制下，使用一种理性选择的解释来描述作为自由平等人的代表的各派的慎思；而所有这些，都是发生在政治性的正义观念（它当然是一个道德观念）的框架之内。绝对不能认为，我是尝试着从一个仅仅使用理性选择理念作为规范性理念的框架中导出正义的内容的。这种想法，与任何一种康德式观点都不相容。

情感依附，以及他们作为一个整体的品格。但这是由于没有把原初状态作为一种代表设置所导致的错觉。作为这种原初状态的一个显著特征的无知之幕，没有任何特殊的有关自我本性的形而上学意涵；它并不意味着，自我在本体论意义上先于那些不允许有关各派所知晓的关于人的事实。只要我们对正义原则的推理接受所列举的条件限制，我们仿佛可以在任何时候进入这种原初状态中去。当我们以这种方式模拟处于原初状态时，我们的推理就不再使我们必定要承诺一种关于自我本性的形而上学说，而是像去玩大富翁游戏一样，只不过是迫使我们把自己想象成地主，正在参与一场赢者全得的孤注一掷的敌对游戏那样。<sup>①</sup>我们必须记住，我们是在努力尝试表明：作为一种社会公平合作体系的社会理念如何才能展开，以便界定一些原则，它们最适合于实现自由平等公民的平等和自由制度。 [403]

---

<sup>①</sup>TJ, pp.138—139, 147. 原初状态中的各派，被说成是（第147页）一个从理论上加以定义的个体，它的动机是由对原初状态的说明来界定的，而不是由关于人类在现实中是如何被驱动的心理观点来界定的。这就是我说（第121页）对特定的正义原则的接受并不能推测为心理学上的法则或者或然性问题，而是来自对原初状态的充分描述。我们希望论证成为一种演绎性的“道德几何学”，尽管这种想法不能完全实现。在本文集第16篇“康德式建构主义”中（第一讲，第VI节），各派被描述成是存在于建构程序中的人为的代理者。因此，我认为R. B. Brandt认为原初状态的论证建立在有缺陷的心理学，是错误的。参见他的 *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp. 239—242。当然，人们也许会批评原初状态，认为它塑造的人的观念和各派的慎思的方式，对于一个政治性的正义观念的目的而言是不合适的；但这种批评里，心理学的理论并不直接相关。另一方面，在《正义论》第III编中关于正义观念的稳定性的考量中，心理学理论是相关的。参见后面脚注33。同样地，我认为桑德尔（Michael Sandel）认为原初状态涉及一种关于自我的观念的看法是错误的。他认为这种自我的观念是“……剥夺了所有偶然地赋予给自我的所有属性”的，一种“预设了一种超经验地位的……以及先于其目的的，纯粹是能动性和占有性的主体、并且最终是单薄的”自我观念。参见他的 *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 93—95。在此，我不能从细节上考虑这些批评。最本质的东西不是（如我在本文导论中提到的那样）《正义论》中的某些段落是否支持这样的解读（如果说它们支持，我表示怀疑），而是在那里提出的“作为公平的正义”这个正义观，能否根据我在这篇文章以及之前的讲座中提出的诠释来理解，我相信答案是肯定的。

## V

我刚刚评论过，原初状态的理念和对各派的描述，可能会诱使我们认为必须预设一种关于人的形而上学说。我已经说这种诠释是错误的，但简单地否认对形而上学说的依赖是不够的，因为尽管人们有此心，但这些学说也许还是涉及进来了。要反驳这种性质的主张，需要更详尽地讨论这些主张并表明它们根本站不住脚。但我在此无法讨论这一问题。<sup>①</sup>

[404] 但是，我可以简要地对政治性的人观念给出一个正面的说明，也就是作为一种代表设置的原初状态所涉及的作为公民的人观念（第III节讨论过）。为了理解把人的观念描述成是“政治性”的含义，让我们考察下公民作为自由的人，是怎样在原初状态中得到体现的。他们的自由在原初状态中的体现方式，似乎某些人认为“作为公平的正义”是一种预设形而上学学说的理念源头之一。我在其他地方说过，公民在三个方面将他们自己设想成是自由的，所以让我们简单地分别考察这三个方面，并指出人观念被政治性地使用的方式。<sup>②</sup>

---

①部分困难在于，关于形而上学是什么的问题，没有一个可接受的理解。如Paul Hoffman向我提出的那样，有人可能会说，在没有预设或明确使用一种特殊的形而上学说（如某种特殊形而上学的人观念）的情况下发展出一种政治性的正义观念，实际已经预先假设了一种形而上学的论题：预设了，达成这一目的不需要任何形而上学的学说。有人也可能会说，我们日常生活使用的作为慎思和责任之基本单位的人观念，已预设或以某种方式涉及某种有关作为道德或政治能动者的人本性的形而上学论点。遵循回避的方法，我不想否认这些主张。我想应该指出的是：如果我们考察“作为公平的正义”的制定方式，并注意到它所使用的理念和观念，那么我们会发现，没有任何与其他形而上学学说不同的和对立的、关于人本性的形而上学学说，出现在它的各种前提中，或是它的论证所必需的东西。如果真涉及了形而上学的预设，那也许是因为这些预设是如此的一般化，以至于它们在传统哲学所一直关注的各种形而上学的观点中——笛卡尔的、莱布尼茨的或康德的形而上学观点，或现实主义、理想主义、唯物主义——之间没有任何不同。在这种情形里，它们似乎不以任一种方式与政治性正义观念的结构和内容发生关系。我感谢和Daniel Brudney以及 Paul Hoffman在这些问题上的讨论。

②关于前两个方面，参见本文集第16篇第二讲第III节（第三个方面，参见第17篇，第IV节）。对前两个方面的解释，可以在这些讲座中找到，并在本文上述段落中得到了进一步阐发，我现在更加明晰地区分我称为“公共的”与“非公共的或（转下页）”

首先，公民是自由的，在于他们将自己和彼此都视为具有一种形成善观念的道德能力。这意味着，作为他们关于他们自身的政治性观念的一部分，他们并不以如下方式看待他们自身：认为自己和在任何既定时刻所认可并追求的特殊善观念，是不可避免地捆绑在一起的。相反，作为公民，他们通常被看作是能够按照合乎情理的和理性的根据来修正和改变这种观念的。因此作为自由的人，公民有权主张把他们的人格看作是独立的，而不能等同于任何特定的善观念。给定他们有形成、修正和理性地追求一种善观念的道德能力，他们作为自由人的公共同一性，不会受到他们的善观念历时变化的影响。例如，当公民们从一种宗教转向另一种宗教时，或者不再认可某一特定宗教时，就政治正义问题而言，他们并不会变成一个和以前不一样的人。他们没有失去任何我们称为公共同一性（public identity）的东西，他们的同一性，是一个基本法律的问题。一般而言，他们仍然拥有同样的基本权利和责任，拥有同样的财产，也能像以前一样提出同样的主张，除非这些主张与他们以前的宗教皈依有关联。我们可以想象这样一个社会（实际上，历史提供了许多这样的例子），在那里，基本权利和被认可的主张取决于宗教皈依和社会阶级。该社会有一种不同的政治性的人观念；它可能根本就没有一种平等的公民身份的观念；因为我们所使用的这种观念，与一种将社会视为自由平等公民间为了相互得利而组成的公平合作体系的理念是相联系着的。

重要的是要强调，公民们在他们的个人事务中，或在联合体的内部生活中，会以一种与看待政治观念极为不同的方式去看待他们的终极目的和情感依恋。公民在任何既定时候可能具有，且一般的确具有这样一些情感、奉献和忠诚，他们认为这些东西是他们不会也不能与之分离的，也很难从他们纯粹理性的善的观点出发做客观的评价；他们可能认为若要撇开某些宗

---

（接上页）道德的同一性（identity）。”后一个短语中使用的“道德的”这个术语，是表明人们的（完整的）善观念，一般而言都是刻画他们的非公共（或非政治的）同一性的一个本质要素，并且这些观念被理解为包含着重要的道德的要素，尽管它们同时也包括一些其他哲学和宗教的要素。“道德的”这个术语应该被认为是所有这些可能性的一个替代性提法。我感谢和Elizabeth Anderson的讨论帮忙澄清了这个区别。

教的、哲学的信仰，或某些持久的情感依恋和忠诚来看待他们自己，简直是不可思议的。这些信念和情感依恋是我们称为公民的“非公共同性”

(non-public identity)的一部分。这些信念和情感依恋有助于组织和塑造一个人的生活方式，塑造着一个人如何看待他自己在社会世界正在做的东西和努力争取实现的东西。我们认为，如果我们突然丧失了这些信念和情感依恋，我们就可能会陷入错乱而无法坚持下去。事实上，我们可能认为继续坚持下去再无意义了。但是，我们的善观念可能且经常会随着时间变化而改变，这种改变通常是缓慢的，但有时又来得很突然。当这些改变突然发生时，我们很可能会说，我们不再是同一个人了。我们知道这意味着什么：我们指的是我们终极目的和品格上的一种深刻而普遍的转移或反转；我们指的是我们不同的非公共的，很可能是道德或宗教认同的改变。在通往大马士革的路途中，塔索斯的扫罗变成了圣徒保罗。但是，这种转变并不意味着我们公共或政治的同一性有任何改变，也不意味着按照某些心灵哲学家所理解的我们人格同一性有任何改变。<sup>①</sup>

[406]

---

①在这里我假定：一种对人格同一性问题的回答，也就是尝试界定各种标准（比如说，关于记忆的心理上的连续性标准、身体的物理连续性的标准，或者关于它们的某些部分的标准），根据这些标准，两个不同时间里发生两种不同的心理状态或行为（或其他随便什么东西），就可以说成是同一个人连续表现出来的状态和行为；这种解答也力求确定如何去设想这个连续不变的人，无论是把他设想成笛卡尔式的或莱布尼茨式的实体，还是把他设想成康德式的超验自我，抑或把他设想成某种形式的连续体，如身体的或物理的连续体。参见约翰·佩里（John Perry）选编的论文集John Perry, *Personal identity* (Berkeley, CA: University of California Press, 1975)，尤其佩里的在第3至30页的导论；以及Sydney Shoemaker在*Personal Identity* (Oxford: Basil Blackwell, 1984)里的论文，两者都考察了许多观点。有时候，人们在讨论这一问题时，很大程度上忽视了根本目的和抱负的连续性，例如，H. P. Grice的文章（收入佩里所编的文集）的观点只强调了记忆的连续性。当然，一旦人们把根本目的和抱负的连续性也纳入考虑，例如，在帕菲特（Derek Parfit）的著作《理与人》（*Reasons and Persons* [Oxford: Clarendon Press, 1984]）的第三部分所谈到的那样，那么，在人的非公共同性或道德同一性与他们的人格同一性问题之间，就不存在任何鲜明的区分。后面这个问题带来了各种深层次的问题，古今各哲学观点在此问题上产生了广泛的分歧，而且分歧肯定会继续。正是因此，发展出一个能尽可能避开这一问题的政治性的正义观念就显得十分重要。

公民将自己视为是自由的第二个方面，体现在公民们将他们自己视为各种有效主张的自生之源（self-originating sources of valid claims）。他们认为他们主张自身就是有分量的，既与一种政治的正义观念所具体规定的义务和责任无关，也不是从这些义务和责任中推导出来的，比如，那些对于社会的义务和责任。公民们认为建立在以他们的善观念和他们在生活中认可的道德学说为基础的责任和义务之上的主张，就我们在此的目的而言，也可以算做是自生性的。对于一种适合宪政民主社会的政治性正义观而言，这种看法是合理的；因为假如公民所认可的这种善观念和道德学说与公共的正义观念相容，那么，从一种政治的观点看来，这些义务和责任就是自生性的。

当我们描述公民们将自己看作是自由的方式时，我们是在描绘在一个民主社会里，假如政治正义问题产生时，公民们事实上是如何思考他们自己的。在我们关于一个立宪政体的观念里，这就是公民如何看待他们自己的一个方面。他们在这方面的自由，属于一种独特的政治观念，这种政治观念与那种人们没有被视为其有效主张的自生之源的那种政治观念形成了鲜明的对比。在那种政治观念中，他们的主张是没有分量的，除非他们的主张能够从对社会的义务和责任中推导出来，或除非可从他们在一个诉诸宗教或贵族价值而获得辩护的社会等级结构中被指定的角色中推导出来。举一个极端的例子：奴隶就属于根本没有被看作是主张的自生之根源的人类；甚至不把他们的主张看作是基于社会义务和责任的主张，因为奴隶被认为是无能力履行义务和责任的。禁止侮辱和虐待奴隶的法律，不是建立在奴隶基于自身利益而提出的主张之上，而是建立在奴隶主的主张之上，或者是建立在社会普遍利益（不包括奴隶的利益）的基础上。也可以说，奴隶是社会性地死亡了的：他们根本没有被公共地承认是人类。<sup>①</sup>与允许奴隶制的政治观念的对比使我们明白到：为什么根据公民的道德能力和他们具有一种善观念而把他

---

<sup>①</sup>社会性死亡的理念，参见Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), pp. 5—9, 38—45, 337。这本书非常有意思地发展了这个理念，并在作者对奴隶制的比较研究中占据中心地位。



们设想成自由的，是与一种特定的政治性的人观念相联系着的。这种人观念，与建立于社会作为自由平等的社会成员间的合作体系理念之上那种政治性的正义观念，是相互契合的。

公民将自己视为是自由的第三个方面是，他们被认为能够对他们的各种目的负责，而这一点又影响到他们各种各样的主张是如何被评估的。<sup>①</sup>粗略地讲，这里的思想是：（正如正义原则所要求的那样）给定正义的背景制度以及每一个人都被给予基本益品的一种公平指标，那么公民就被认为有能力根据他们可以合乎情理地期望的东西来修订他们的目的和抱负。而且，他们被认为能够在正义问题上把他们的目的限制在正义原则所允许的范围内。这样，公民们就将认识到，他们的目的价值并不来自他们的喜好和欲望（这种喜好与欲望和他们作为公民的需要与要求相对）的力量与心理强度，即使这种喜好和欲望从他们的观点看来是理性的。我无法在此深谈此问题，但这种程序和前面所谈到的一样：我们是从社会作为社会合作的一个公平体系这个基本直觉理念出发的。当这一理念发展成为一种政治性的正义观念时，它就意味着，在将我们自己看作是能够在我们完整的一生参与社会合作的人的同时，我们也能够对我们的目的负责，也即我们能够调整我们的目的，以便它们可以通过这样一些手段来追求——这些手段，给定我们在社会中的前景及处境，是我们合乎情理地期望获得的。对目的负责理念隐  
[408] 含在公共政治文化之中，并且在其实践中是可被辨认出来的。一种政治性的人观念阐明了这一理念，并使之适合于社会作为人们终生的公平合作体系的理念。

总结一下，本节和前两节的三个主要观点概括如下：

第一，在第III节，人凭借其拥有的必要程度上的两种道德人格能力（以及与这些能力相联系的理性，思考和判断能力），即正义感的能力和善观念的能力，而被看作是自由平等的人。这两种能力与合作理念的两个主要要素相连：

---

<sup>①</sup>参见本文集第17篇，“社会统一与基本益品”，第IV节。

合作的公平条款理念，以及每一个合作参与者的理性利益或善好的理念。

第二，在本节（第V节），我们简单地考察把人视为是自由的三个方面，并且我们已经指出，在一个宪政民主政体的公共政治文化中，公民们正是在这些方面将他们自己设想为自由的。

第三，因为在这种把公民视为自由平等人的民主传统内部，到底哪一种政治性的正义观念，最适合使自由与平等的价值在基本制度中得到实现这一问题，是一个长期存在深刻争议的问题；因此，“作为公平的正义”的目的，是希望通过从下述基本直觉性理念出发来解决此问题：即社会作为社会合作的一个公平体系的理念；在这样的社会里，社会合作的公平条款是那些被设想为自由平等人的公民们都可以同意的。在第IV节中我们看到，为什么这种进程会导向作为一种代表设置的原初状态的理念。

## VI

我现在要讨论一下，对将“作为公平的正义”视做是一种自由主义的观点而言本质性的东西。尽管这种正义观念是一种道德观念，但如前所述，它并不打算成为一种整全性的学说。公民作为自由平等人的观念，并不是一个规范人们生活所有领域的一种道德理想，而是一个归属于应用到社会基本结构上去的政治性的正义观念的理想。我要强调这点，是因为其他那些看法，与自由主义作为一种政治性学说不相容的。请记住，自由主义作为这样的一种政治性学说，预设了在现代条件下的一个宪政民主国家里，必定会存在相互冲突和不可通约的善观念。自宗教改革以来，这就是现代文化的一个显著特征。任何有生命力的政治性正义观念，如果它不希望依靠国家权力的独裁性使用的话，就必须重视这样一个根本性的社会事实。当然，这并不意味着这样的观念不能对个人以及联合体的行为施加限制，而是说当它这样做的时候，这些限制必须能直接或间接地诉诸那个适用于基本结构的政治正

[409]

义的要求而得到解释说明。<sup>①</sup>

给定这个事实，我们采纳一种人观念，并使之成为一个清晰明确的政治性正义观念的一部分，并将之限制在这种政治性正义观之内。在此意义上，这种人地观念是一个政治性的观念。如我在前一节强调的那样，人们可以接受这种将他们自身看作是公民的理念，并在讨论政治正义问题时使用它，但这并不要求他们在他们生活的其他部分，也必须认可一些经常被认为是和自由主义相连的整全性道德理想，如自律（autonomy）和个性（individuality）的理想。不承诺这些理想，实际上也不承诺任何特定的整全性理想，这一点对于自由主义作为一种政治性学说而言是本质性的。理由在于，任何这样的理想，当它们被作为一个整全性的理想来追求时，会与其他人的善观念不相容，与各种个人的、道德的和宗教的生活形式不相容，而这些生活形式又都是符合正义的要求的，因此在一个民主社会里是可以恰当地占有一席之地的。自律或个性作为整全性的道德理想，是不适合一个政治性的正义观念的。这些体现在康德和密尔的思想中的整全性道德理想，尽管它们在自由思想中占据重要地位，但如果将它们作为一个立宪政体的唯一恰当基础的话，这些理想扩展得实在是过远了。<sup>②</sup>如果这样理解的话，自由主义就变成了另一种偏狭的学说。

这个结论需要进一步讨论：它当然不意味着康德或密尔的自由主义，并不是一种能够引导我们认可民主制度的恰当道德观念。但它们只是这样的观念中的两个，也只是在一个从合情理意义上讲是正义（reasonably just）的民主政体中、能够持续存在并赢得人们忠诚的哲学学说中的两个。在这样的

---

<sup>①</sup>例如，教会受良心的平等自由原则的约束，并且服从宽容的原则，根据这些原则，大学可能被要求保持机会公平均等，家长的权利限于保持他们的孩子身体的福祉以及保证他们的智力和道德能力得到充分的发展。因为教会，大学和家長都是在基本结构内部运用它们的权威，它们必须服从这些基本结构因应维持背景正义而提出的要求。

<sup>②</sup>关于康德的自律理想，参见《道德形而上学基础》（*The Foundations of the Metaphysics of Morals*）以及《实践理性批判》（*The Critique of Practical Reason*）。密尔的个性理想，参见《论自由》（*On Liberty*），尤其是第三章详细讨论了这种理想。

政体中，支持其基本结构的整全性道德观点中，肯定包括珍视个性和自律的自由主义；并且这些自由主义可能是一种重叠共识（这种共识，即前述的不同的甚至相互冲突的学说都认可政治安排的一个公共地共享的基础）中最为重要的学说。康德和密尔的自由主义在历史上地位显赫，属于那类首先并且是最重要的支持宪政民主的哲学观点，并且它们以一种重要方式发展了宪政民主的根本理念；甚至还可以说，那些广泛地接受自律理想以及个性理想的社会，最后都被证明是治理得最佳和最和谐的社会。<sup>①</sup> [410]

与作为一种整全性道德学说的自由主义相对，“作为公平的正义”希望提出一种根植于一个宪政民主公共文化中基本直觉性理念的政治性正义观念。我们推测，这些理念很可能可得到每一种相互对立的整全性道德学说的认可，这些学说在一个从合情理意义上讲是正义的民主社会发挥其影响。因此，“作为公平的正义”希望鉴别出一种重叠共识的内核，也就是共享的直觉性理念，这些理念一旦整合到一个政治性正义观念中去，转而就足以为一个正义的立宪政体提供保障。这就是我们最希望达成的目标，在此之外，别无他求。<sup>②</sup>但是，我们必须要注意到，当“作为公平的正义”在一个组织有序社会里得到充分实现的时候，充分自律的价值也同样得到了实现。以这种方式，“作为公平的正义”实际上与康德、密尔的自由主义具有相似性；但与它们的学说不同的是，这里充分自律的价值是由一个政治性的正义观而非一个整全性的道德学说来界定的。

这样来理解的话，似乎人们对“作为公平的正义”的公共接受只不过是出于明哲保身的考虑；也就是说，认可此观念的人只是将这种共识看作一种

---

<sup>①</sup>这些观点是就康德和密尔的自由主义提出的，但就美国的文化而言，我们应该提到在Emerson, Thoreau以及Whitman等人的著作中表达出来的民主的个体性这个重要的观念。关于这一点，在George Kateb在他的一篇论文中对此做了有启发性的讨论，参见他的“Democratic Individuality and the Claims of Politics,” *Political Theory*, 12 (August 1984)。

<sup>②</sup>关于前面提到的重叠共识的核心内容，参见TJ，第35节最后部分，第220—221页。关于充分自律的观念，参见本文集第16篇，第一讲，第V节。

临时协定 (modus vivendi)：在现存环境下，让一个重叠共识里各群体在一定限制下追求他们自己的善好，符合每一方的利益。这样一来，重叠共识的理念看起来本质上是一种霍布斯式的共识。但对于这样的看法，我再一次做两点评论：首先，“作为公平的正义”是一个道德的观念：它包含了关于人和社会的观念，正当和公平的概念，也包括正义的原则和对它们起辅助性作用的美德，正是通过这些美德，那些正义的原则得以体现在人的品格之中，并规制人们的政治和社会生活。这种正义观，根据一个立宪政体的条件和要求，对适合于一种政治性学说的合作美德提供了一种解释。这种正义观将自己局限于社会基本结构之内，但这并不会影响它成为一个道德的观念，因为正是这种限制使它能够在我们目前的境况下作为一种政治性的正义观念来发挥作用。因此，在一种（依此理解的）重叠共识中，“作为公平的正义”并不仅仅被看作是一种临时协定。

其次，在这样一种共识中，每一种整全性的哲学，宗教和道德学说，都是以它们自己的方式来认可“作为公平的正义”的；也即每一种整全性学说都从他们自己的观点出发，最后都被导向去接受了由“作为公平的正义”所界定的那些正义的公共理由。我们可以说，他们认可该正义观的概念、原则和美德，将之视为根本原则，而各种学说的不同观点正是在这个根本原则上产生重合。但这并不会使得这种重合点减损任何的道德色彩，或将它们降格为只是一种手段。因为，一般而言，每一个学说都是将这些概念、原则和美德当做是属于自己更具整全性的哲学、宗教和道德学说的一部分来接受的。有些人甚至将“作为公平的正义”当做一种可以自立的自然道德观念来接受。他们接受这种正义观并将之看作政治和社会合作的一个合乎情理的基础，并坚信它就如同诚实和相互信任的概念和原则，以及日常的合作美德一样，是自然的和具有根本重要性的。组成一种重叠共识的各种学说，在它们多大程度上还需要一个进一步的基础 [去接受此正义观] 以及此进一步的基础是什么的问题上，各学说的回答是互不相同的。但是，这些不同与在作为一种政治性正义观念的“作为公平的正义”上达成一个共

识，是相容的。

## VII

我将以对下面这个问题的讨论作结：自由主义作为一种政治性学说（与作为一种整全性道德观念相对）是以什么方式理解社会统一以及稳定性的。<sup>①</sup>

不同的政治正义观之间的最深刻区别，是允许相对立甚至不相容的善观念的正义观，与那些认为只存在单一的善观念（只要人们是理性的，这种善就会得到所有人的认可）的正义观之间的区别。而在这种区分中处于对立两端的正义观，在许多根本重要的方面都持不同立场。柏拉图、亚里士多德以及以奥古斯汀和阿奎那为代表的基督教传统，落入坚持单一理性的善的一端。这样的观点倾向于成为目的论的观点，并坚持认为制度是否正义的，就看它多大程度上有效地推进这种善。实际上，自古典时代以降，认为只有唯一一种善观念的看法就一直是占主导地位的传统，并因此，道德哲学，以及神学和形而上学的目的，被认为就是去确定这种善的性质。古典的效用主义也属于此主流传统。作为对比，作为一种政治性学说的自由主义认为，存在着相互冲突以及不可通约的善观念，在一个可行的政治性正义观念的范围内我们能够查明确定的这些善观念，它们中的每一个都与人类的充分理性相容。作为这个设定的一个结果，自由主义假定公民由认可的相互冲突和不可通约的善观念而形成的一种多元性，是自由民主文化的一个标志性特征。作为一种政治性学说的自由主义坚持认为：主流传统希望回答的那些问题，并不存在一个可行的答案；也即，没有一个适合于民主社会的政治正义观念的答案。在这样的一个社会里，一种目的论的政治观念是毫无前途的：在它要求的善观念上达成一个一致的公共协议，这是不可能的。 [412]

---

<sup>①</sup>对于社会统一的解释，可以在本文集第17篇找到，尤其参见第I，V，VII节。

如我已经评论过的那样，上述那个自由主义假定的历史根源在于宗教改革及其影响。在16、17世纪的宗教战争之前，社会合作的公平条款是非常狭窄的：它认为如果每个人的信念都不同，（或者用我使用过的术语来表述）每个人认可根本不同的善观念的话，建立在彼此尊重基础上的社会合作根本就是不可能的。因此，自由主义的历史根源之一，就是各种不同学说的发展要求宗教宽容。“作为公平的正义”的主题之一，就是将产生这些学说的社会环境，视为所谓的正义的主观环境中的一部分，并就此阐明宽容原则所意味着的东西。<sup>①</sup>正如19世纪的理论家贡斯当、托克维尔和密尔所论述的自由主义那样，它把可化约的善观念的多样性接受为现代民主文化的一个事实，当然，前提是这些观念尊重恰当的正义原则的限制。作为一种政治性学说的自由主义的任务之一，便是回答如下问题：假如在单一理性的善上不可能达成公共协议，且相互对立和不可通约的善观念又必须被视为是既定的，那么社会统一将如何理解呢？并且如果要以某种确定的方式来构想社会统一的话，在什么条件下，它才具有现实的可能性呢？

在“作为公平的正义”中，社会统一被理解为是从社会作为自由平等人之间的一个合作体系这个观念开始的。社会统一和公民对他们制度的忠诚，并不依赖于所有人都认可相同的善观念，而是在于他们公共地接受一个政治性的正义观念来规制他们社会的基本结构。正义的概念，在它对可允许的善观念施加限制这个意义上，是先于和独立于善的概念的。一种正义的基本结构和它的背景制度，确立了一个框架，人们在此框架之内推进他们的善观念。在其他地方，我已经将正义观念和善观念的这种关系称为正当优先（因为正义是归入正当的范畴的）。我相信这种优先性，是自由主义作为一种政治性学说的标志性特征；和这点类似的东西，对于适合一个民主国家的

---

<sup>①</sup>正义主观环境与客观环境的区别，参见TJ, pp.126—130。对主观环境所起的作用的重要性的强调，参见本文集第16篇“康德式的建构主义”第二讲第II节。

任何正义观念而言，看起来都是本质性的。因此，给定一个民主社会的历史条件，为了理解社会统一是如何可能的，我们从体现于一个民主社会公共文化中社会合作的基本直觉性观念出发，得到了一个（以我概括过的那种方式）成为社会统一基础的政治性正义观念。

至于这种统一是否稳定的问题，这主要地取决于构成那个重叠共识的宗教、哲学和道德学说的内容。例如，假定那个公共的正义观念是“作为公平的正义”，设想公民认可以下三种观点中的任一种：第一种学说赞同“作为公平的正义”，因为它的宗教信仰和对信仰的理解引致了宽容的原则，并且支持社会作为自由平等的人之间社会合作的一个体系的这个根本性理念；第二种学说认可“作为公平的正义”，是将之作为一种如康德或密尔的整全性自由主义的道德观念的结果来接受的；而第三种学说并不将“作为公平的正义”看作是任何一个更宽泛的学说的结果，而是它本身就表明，它表达出的那些重大价值足以压倒任何与之相冲突的价值，至少在合理有利的条件下是这样。这种重叠共识看起来比下面两种共识都要更加稳定：建立于一种对宗教、哲学和道德价值表示怀疑或冷漠的观点之上的共识，或给定现存社会力量的对比，把对正义原则的接受仅仅看作是一个明智的临时协定的共识。当然，还有许多其他可能性。

像“作为公平的正义”这样的正义观念的力量可能体现在：在一个由这 [414]  
样的正义观原则规制下的民主社会中存在着的、赢得人们认同的更具整全性的学说，很可能相互融洽地齐聚于一个或多或少是稳定的重叠共识之下。但很明显这是高度推测性的，并且带来了许多尚未得到理解的问题；因为那些学说在社会中能否存在并赢得人们认同，部分地取决于社会境况，特别是取决于当社会在那个公共的正义观念规制下会出现的境况。因此，我们在某种程度上被迫去考虑：一种政治正义的观念所要求那些社会境况，会对该观念自身的被接受产生什么样影响呢？在其他因素相同的情况下，一个观念的稳定程度是高或低，取决于此观念带来的社会境况多大程度上支持那些可以构成一个稳定的重叠共识的宗教、哲学和道德学说。稳定性的这些问题我不能



在此详谈。<sup>①</sup>在此，我们足可以认为，在一个由相互对立而又不可通约的善观念构成的深刻分歧为特征的社会里，“作为公平的正义”至少可以使我们设想：社会统一如何既是可能的又是稳定的。

---

①《正义论》的第三编主要有三个目的：第一，对作为理性的善（第7章）给出说明，它提供了一个基础，让我们可以去鉴别基本益品；给定一种特定的人观念，各派都认为这些益品是它们所代表的人所需要的（第397，433—434页）；第二，对一种正义观念（特别是“作为公平的正义”这种正义观）的稳定性给出一种解释（第8-9章），并把这种观念与其他传统的观念比较，表明它更具稳定性，并且这种稳定性是足够的；第三，对一个组织有序社会的善给出一个说明，也就是一个正义社会的善；在此社会里，“作为公平的正义”就是那个被公共地认可且得到有效实现的政治性正义观念（第8—9章并结束于第86节）。我现在认为，第三编的缺陷主要是：对于作为理性的善的说明，经常被认为是对适合一种整全性道德观念的整全性的善的说明；其实作为理性的善所需要做的全部工作只是：解释对基本益品的开列，解释常识认可的各种自然的善的基础，尤其是解释自尊（self-respect）和自重（self-esteem）的根本重要性（David Sachs 和 Laurence Thomas指出，我没有恰当地区分自尊与自重），以及自尊的社会基础的作为一种基本益品的重要意义。另一个缺陷是，对“作为公平的正义”的稳定性的解释，应该但却没有扩展成本文所谈到的重叠共识的这种重要情形。相反，在那里，对稳定性的说明只局限于最简单的情形中：公共的正义观念获得了认可，且其本身就足以表明：在立宪政体的环境下，它表达的那些重大价值足以压倒任何与之相冲突的价值（参见上文提到的重叠共识中的第三种观点）。根据《正义论》第4章第32—35节对良心自由的讨论，把稳定性的讨论扩展到重叠共识的情形中去是具有根本重要性的。最后一个缺陷，与对一个正义的社会的善的解释相关的理念——一个组织有序社会作为社会诸种联合体的联合的理念，并没有解释得足够充分。整个第三篇，有很多关系需要读者自己去琢磨，所以对于《正义论》第8—9章的观点，许多人都是有疑惑的。

## 第十九篇 《正义论》法文版序言（1987）

[415]

很高兴为由凯瑟琳·奥达尔（Catherine Audard）翻译的法文版《正义论》<sup>①</sup>作序。尽管对拙作有诸多批评性的讨论，但我仍然接受它的主体论述并捍卫其诸中心原则。当然，一如有些人期望的那样，我希望我当初可以把某些地方写得有所不同，并且现在我也将做一些并非不重要的修订。但如果让我重写《正义论》，我仍不打算写一本如某些作者有时候所言的完全不同的书。

由于此序言是我为《正义论》翻译版本所作的第一个，也是迄今为止唯一的一个序，我想借此机会交代一下：在1975年的二、三月，《正义论》的英文版原文已经为那一年的德文版译本作了重要的修订。其后的所有译本都包含了这些修订，并且自那时起，我没有作过新的修订。因此，包括法文版在内所有的翻译版本，都是译自相同的修订版本。由于修订的文本包含了一些我相信是意义重大的改进，所以此译本其实是优于英文原版的（当然，前提是翻译的准确性得到保证，我相信此译本是做到这一点的）。我现在就来评论一下这些重要的修订，以及解释为什么要作这些修订。

首先，我简单讨论下在《正义论》中提出的我称为“作为公平的正义”

---

<sup>①</sup>John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971)

这种正义观。和任何的政治观念一样，读者希望在政治光谱上将其定位。但在不同国家，人们会用不同的术语来描述这种定位。在美国，这种观念被称  
[416] 做是自由主义的，有时候也称为左翼的自由主义；在英国，它被看作是社  
会民主主义的，并且以某些方式看作是偏向劳工的。由于我对法国政治  
不熟悉，所以我不知道在法国应如何描述它。但如何描述就留待其他人去  
做吧！对于我而言，最重要的是阐明“作为公平的正义”这一正义观，作  
为适用于一个宪政民主社会的哲学观念，它的中心目的和理念是什么。我  
希望，从广泛范围内各种深思熟虑的政治见解看来，“作为公平的正义”即  
使不能令人完全信服，也是合乎情理和有用的，并因此表达了民主传统共同  
内核的本质部分。

这些目的和理念，我在英文版序言中提到过。如我在那里（那个序言的第  
二、三段）所解释的那样，我希望制定出一种正义观念，它可以合理地、系  
统地替代在盎格鲁—撒克逊政治思想传统中长期占据主导地位的各种形式的  
效用主义。寻求这种替代的主要原因，是效用主义在如下方面表现出来的缺  
陷：它不能为宪政民主制度提供一个基础。尤其是，我不相信它能为作为自  
由平等人的公民的基本权利和自由权提供一个令人满意的解释；而对一个  
民主制度的说明而言，这绝对是头等重要的要求。通过引入原初状态的理念，  
我在一个更加广泛和抽象的层面上使用了社会契约的理念。“作为公平的  
正义”的首要目标，是对基本权利、自由权及它们优先性给出一个更加  
有说服力的说明；第二个目标是，将此说明整合到一种民主平等的理解中  
去，而这产生了机会公平平等原则和差别原则。<sup>①</sup>

我在1975年所做的修改，主要是为了消除英文版的某些缺陷。现在我就  
尝试来指出这些缺陷，但我担心，如果读者在此前不对文本有所了解的话，  
我所讲的大部分东西都不好理解。抛开这些顾虑不说，《正义论》中最

---

<sup>①</sup>关于这两个原则，参见《正义论》第二篇第12—14节。正是此两原则，尤其是差别原则，使得“作为公平的正义”具有自由主义，或者说社会民主主义的特征。

严重的缺陷之一是对自由权的解释，哈特（H.L.A. Hart）在他1973年的批判性讨论中指出了这一点。<sup>①</sup>从第2章第11节开始，我做了许多修改，以澄清哈特指出的几个困难。当然，必须指出的是，尽管修订版的说明做了许多显著的改进，但也并非可以令人完全满意了。一个更好的版本，可以在其后1982年的论文“基本自由权及其优先性”<sup>②</sup>中找到。这篇文章尝试回 [417]

答我认为是哈特提出的最重要的反驳。在这篇文章里，基本权利、自由权以及它们的优先性，平等地保障了所有公民在两种重要情形中运用他们两种道德能力——正义感能力和善观念能力——所必须的社会条件。简单地说，这两种情形是，第一，通过公民正义感的运用，将正义的原则应用到社会基本结构；第二，公民们运用实践理性能力和思考能力，去形成、修正和理性地追求他们的善观念。平等的政治自由权及其平等价值（第36节介绍了此理念）、思想自由、良心自由以及结社自由，是为了确保两种道德能力在上述两种情形中的运用是自由、知情和有效的。我认为，这些对自由权说明的改变，能够非常恰当地整合进修订版中的“作为公平的正义”的框架中去。

英文原版的第二个严重缺陷是对基本益品的说明。在那里，基本益品被说成是理性的人都需要的，无论他欲求别的什么东西；而这些益品是什么以及为什么，则是由第VII章中对善的说明来解释的。但不幸的是，这种解释存在着模糊性：不清楚一些东西得以成为基本益品，究竟是仅仅取决于人类心理的自然事实，抑或还取决于一种体现了某种特定理想的关于人的道德观念。我们通过选择后一种答案来澄清这种模糊性：人被看作是具有（如前所述的）两种道德能力以及具有高阶的兴趣来发展和运用这些能力的人。现

---

<sup>①</sup>参见Hart, "Rawls on Liberty and its Priority," *University of Chicago Law Review*, 40 (1973): 534—555.

<sup>②</sup>参见 "The Basic Liberties and Their Priority," *Tanner Lectures on Human Values*, Vol. III (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), pp.3—87; 以及John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), Lecture 8.

在，基本益品被描述为人们作为自由平等的公民，以及作为终身充分地参与合作的社会成员都需要的东西。为了政治正义目的所作的人际对比，是根据公民的基本益品指标来进行的，并且这些益品被认为是满足他们作为公民的需要的，而不是他们的偏好和欲望。从第15节起，我就着手传达这个改变后的观点，但只有在1982年题为“社会统一和基本益品”<sup>①</sup>这篇文章中，它才得到了一个比较充分的阐述。如同对基本自由权的说明的改变一样，我想那些陈述所要求的对基本益品的修订，也同样可以整合到《正义论》修订本的框架中去。

还有许多其他的重要修订，尤其是出现在第III章中，还有第IV章，虽然后者少一点。在第III章中，我只是尝试使得推理更加明晰和避免招致误解。这些修订太多，我无法在此一一交代，但我相信它们与英文原版的观点不存在根本区别。之后在第IV章也做了一些修改。我对第V章第44节有关正义的存储的内容做了修改，同样也是为了使之更加明晰；在第IX章第82节，我重写了开头的6个自然段，目的是修正在对自由权的优先性论证中出现的错误；<sup>②</sup>并且在此节的余下部分的几个地方也做了重要的修改。在指出我认为是最重要的两个改变——在对基本自由权和基本益品的说明上所做的改变——之后，我想这已足以向读者传达这些修订的性质和范围了。

如果让我现在来写《正义论》，有两个地方我将处理得非常不同。第一个关涉如何展开从原初状态（第III章）中开出两个正义原则（第II章）的论证。这个论证如果能根据如下两个比较来展开就更好：一开始，各派在作为一个整体的两个正义原则和作为单一正义原则的（平均）效用原则之间作选择。在第二个比较中，各派会在正义两原则和做一个重要改变后的正义两原则——用（平均）效用原则替代差别原则——间做选择（这样替代后，我将此正义两原则称为一种混合的观念；这个观念在此理解为：效用原则的应用

①参见本文集第17篇。

②关于此错误，参见“The Basic Liberties and Their Priority”，第87页，脚注83，或*Political Liberalism*第371页，脚注84。

受制于两个先在原则的约束：受平等自由权原则和机会公平平等原则的约束）。使用这两个比较有一个优点，那就是可以把对平等基本自由权及其优先性的论证，与对差别原则本身的论证分离开来。这样支持平等自由权的论证随即就变得更强烈了。与此同时，对差别原则的论证包含了对各种考虑的一个更加精细的衡量。一旦正义的两原则会在第一个比较中被各派选择，或甚至在第三个比较（混合观念与效用原则之间的比较中），如果各派选择第二个比较中提出的那个混合观念也不选择效用原则的话，那么“作为公平的正义”的首要目标也就达成了。但我依然认为差别原则是重要的，并仍然有理由去支持它，我坚持认为（如在第二个比较中所表明的那样）背景制度符合上述两原则的要求是理所当然的。当然我也倾向承认，对差别原则的论证并不是充分有力的，很可能永远也达不到对两个先在原则那样的论证力度。 [419]

另一个我将会选择不同方式处理的问题是：我将更加清楚地区分一种财产所有民主（a property-owning democracy）的理念（在第V章引入）和福利国家的理念。<sup>①</sup>这两个理念是极其不同的，但由于它们在生产财富时都允许私有产权，人们可能误以为它们在本质上是一样的。其实一个主要的区别是，财产所有民主制的背景制度及其（行之有效的）竞争性的市场机制，尝试使财产和资本的所有权分散开来，并因此防止社会的一小部分人控制整个经济，进而间接地控制政治生活本身。财产所有民主制，并不是在每个时期末通过将收入重新分配给那些收入较少的人来避免这一点的，而是通过保障生产性资本和人力资本（受教育形成的能力和受训练掌握的技能）的所有权在每一时期初始阶段的广泛性来避免这一点的，而所有这些都是平等的平等自由权和机会的公平平等背景下进行的。这里的基本思想，不只是简单地去扶助那些因意外和不幸而处于不利地位的人（尽管这是必须做的），而是使所有公民都处于一个可以掌控他们自己事务的位置上，以及立足于相互尊

---

<sup>①</sup>“财产所有民主制”此术语以及此理念的一些特征，我借用自J. E. Meade, *Efficiency, Equality, and the Ownership of Property* (London: G. Allen and Unwin, 1964), 尤其是第5章。

重并在恰当的平等条件下参与社会合作。

请注意，在这里存在关于政治制度的长远目标的两种迥异观念。在一个福利国家，政治制度的目的是确保没有任何一个人会掉落到一种体面的生活水平以下，且所有人都应得到一定的抵抗意外和不幸的保障，例如失业救济和医疗保障。在每一时期末，当需要帮助的人可以鉴别出来，收入的重新分配就服务于此目的。这样的—个体系可能会允许与政治自由权的公平价值不相容的、极大的和世袭的财富不平等（参见第36节），以及允许违反差别原则的极大的收入差距。此种社会尽管做了一些努力去保证机会的公平平等，但鉴于此社会贫富差距悬殊以及允许这种悬殊发挥其政治影响，所以那些努力要么是不充分的，要么就是无效的。

[420] 作为对比，在一个财产所有民主的社会里，政治制度的目的是落实社会作为自由平等公民间持久合作的一种公平体系的理念。因此，基本制度必须从一开始就为公民大众而不是一小部分人所掌握，这是使人们成为一个社会充分合作成员的最有效方式。这种制度强调的重点落在通过继承、馈赠方面的立法持续稳定地分散资本和资源的所有权，通过教育和培训规定来保障的机会公平平等，以及支持政治自由权的平等价值的制度。只有在财产所有民主的社会（或一个自由的社会主义政体里）而不是福利国家里，才能体会到差别原则的全部力量；如果把社会看作是自由平等的公民间世代相继合作的一个公平体系的话，差别原则就是为这样的社会而制定的相互性或互惠性原则。

前面提到的（几行之前）—种自由的社会主义政体促使我要附带地交代—下：“作为公平的正义”，对于其原则最好是由某些形式的财产所有民主制还是由自由的社会主义政体来实现这个问题，持开放态度。此问题留待各个国家根据其历史条件、传统、制度和社会力量的不同而自行决定。<sup>①</sup>因此，作为—个政治观念的“作为公平的正义”，既不包含着生产资料私有的

<sup>①</sup>参见《正义论》第V章第42节最后两段。

自然权利 [ 尽管它要求公民有权支配其个人财产 (personal property) , 这是公民独立和完整性的必要条件 ] , 也不包含着工人所有、工人管理企业的自然权利。它只是提供了一种正义观, 依照此正义观并结合各个国家的特殊状况, 上述那些问题是可以合乎情理地得到解决的。

最后谈一下翻译。有凯瑟琳·奥达尔一力承担这耗时费力的翻译苦差, 我感到很幸运。她是一个有经验的译者, 并且母语是法语的她也完全掌握英语。还有, 她也是一个哲学教师, 因此有能力解决为英文版中的特殊术语找到对应的法文表述这个繁重问题。翻译若此, 夫复何求!



[421] 第二十章 重叠共识理念 (1987)

政治哲学的诸目的取决于它所面对的社会。在一个宪政民主社会里，它最重要的诸多目的之一是：提出一个政治性的正义观念，它不仅能够提供一个为政治和社会制度作辩护的共享的公共基础，而且能有助于确保社会世代相继的稳定性。但一种仅仅建立在自我或团体利益之上的辩护基础，它不可能是稳定的；我认为，这样的基础即使辅以娴熟的宪政设计使之变得稳健，也只不过是一种临时协定 (*modus vivendi*)，取决于各种偶然因素的不可预知的偶合。我们所需要的是一种处于规制地位的政治性的正义观念，它能够以一种原则化的方式阐明和有序化一个民主政体的各种政治理想和价值，并因此明确宪法所要达到的目的及其必须尊重的限制。此外，这种政治性的观念还需要可望取得一种重叠共识的支持，此共识是各种对立的宗教、哲学以及道德学说都认可的；而这些学说正是那些在一个多少是正义（正义的标准正是由那个政治性的观念本身界定的）的宪政民主社会里，很有可能会历世代变化而保持兴旺繁盛的学说。

在本文讨论的第一部分（第I-II节），我将检视一种政治性正义观念的三个特征，并指出在现代民主社会的各种历史和社会条件下，特别是在我将称为多元论事实（the fact of pluralism）的条件下，为什么具备这三个特征的观念是恰当的。第二部分（第III-VII节）处理四种可能出现的典型

的——但我认为是错置的——反对，这些反对是针对重叠共识理念及它的推论的：认为在一个民主政体里，社会统一不可能建立在一个关于人类生活的意义、价值和目的的共享观念之上。当然，这个推论并不意味着：一如某些人可能以为的那样，社会统一因此就必须单单建立在自我和团体利益的一种趋同，或只能取决于政治讨价还价的侥幸结果。重叠共识理念的上述推论保留了如下的可能性：稳定的社会统一，是由在合乎情理的政治性正义观念上达成的重叠共识来保障的。这正是我将要解释和捍卫的、适合民主社会的社会统一观念。

有几点评论可作为讨论的背景先在此提出来。当霍布斯面对他那个时代存在于教派之间，王权、贵族以及中产阶级之间充满争议的分歧时，他诉诸的基础是私人利益：人们对死亡的恐惧以及他们对通往一种阔绰生活手段的欲求。根据这个基础，他为对一种既存的有效（甚至必须是绝对的）主权者的服从作辩护。霍布斯并不认为这种形式的心理利己主义是真确的；但他认为这对他的目的而言是刚好足够的。这个假设是政治性的，是为了使他的观点产生实践效果而采纳的。在一个被宗派分歧和利益冲突肢解得支离破碎的社会里，他不能为政治性的论证找得到其他共同的立足点。

我们不需要考虑霍布斯对情势的看法究竟有多准确这个问题，因为我们要面对的问题有所不同。我们受惠于三个多世纪的民主思想和发展着的宪政实践；并且我们不仅能够预设一些对在现存政治制度中已然实现的民主理想和价值的公共理解，而且还能假定人们对它们的忠诚。这就为在一个政治性的正义观念之上阐发一种重叠共识的理念开辟了道路：如我们将会看到的那样，这样的一个共识，它的目标和基础都是道德的，并因此区别于那种仅仅建立在自我和团体利益之上的、不可避免是脆弱的共识（即使它被有序地安置在一部架构得非常精良的宪法之中）。<sup>①</sup>重叠共识的理念

---

<sup>①</sup>我间或会提到自由主义中的霍布斯式路线，我指的是如下的理念：有序化的自由通过最好以下方式来达到：在一个设计精良的宪政框架中，通过各种制度设置如权力制衡等，来引导自我的、家庭的以及团体的利益服务于社会目的；这条线（转下页）

[423] 使得我们能够理解，一个以多元论为特征的立宪政体，尽管存在深刻的分歧，但通过公共地认可一个合乎情理的政治性正义观念，它仍然有可能达致稳定和社会的统一。

## I

我讨论的第一部分的主题是：现代民主社会的历史和社会条件，要求我们以某种方式看待规制此社会的政治制度的正义观。或更准确地说，如果这样的观念要既是可实践的又是能与民主政治的限制相一致的，那么上述那些条件就要求我们要以某种方式看待那个正义观。那么，这些条件是什么呢？它们是如何影响一个可实践的观念特征的呢？我将联系一个政治性正义观念的三个特征来回答。在本节中我将描述这三个特征中的两个，第三个留待下一节论述。

政治性的正义观念第一个特征是：这一观念当然是一个道德的观念，但它是为一特定主题所构造出来的道德观念，也即为政治、社会和经济制度而构造出来的。<sup>①</sup>尤其是，它是构造出来并应用于我将称之为一个宪政民主社会的“基本结构”的（我将交互使用“宪政民主”和“民主政体”以及类似的短语）。我说的基本结构，意思是指社会的主要政治制度、社会制度和经济制度，以及它们是如何相互结合为一个统一的社会合作体系的。这样，政治性的正义观念的焦点，便在于基本制度的框架和应用于该框架的各种原则、标准和规则，以及这些规范是如何表现在那些将要实现这些规范所表达

---

（接上页）索能够在孟德斯鸠的《论法的精神》（*Spirit of Laws*），休谟的论文“政治学或可化约为一种科学”（“That Politics may be reduced to a Science”），麦迪逊的《联邦党人文集》（*Federalist*）第10篇，以及康德的“永久和平论”（“Perpetual Peace”）中找到。这条线索的观点认为自我的、家庭的以及团体的利益，是唯一可得的、或唯一政治上相关的那类动机，在此意义上，它是纯粹霍布斯式的。当然，孟德斯鸠、休谟、麦迪逊和康德都不持有此观点。

①说一个观念是道德的，在诸多因素中，我指的是该观念的内容是由某些理想、原则和标准所给定的，而这些规范阐明了某些价值，在本文这里它所表达的是政治价值。

的理想的社会成员的品格和态度中的。人们也许认为这第一个特征已经暗含在政治性的正义观念的含义里了：因为一个观念如果不应用于社会的基本结构，那它根本就不是一个政治观念。但我的所指比这个说法包含更多的东西，我认为一个政治性的正义观念，首先<sup>①</sup>是单独地为基本结构这个特定情形而塑造出来的。

第二个特征是第一个特征的补充：一种政治性的正义观念不能理解为是一个应用于政治秩序的普遍性的和整全性的道德观念，仿佛这种结构只是那种道德观念<sup>②</sup>所应用到的又一主题、又一情形一样。因此，政治性的正义观念不同于其他许多为人们熟悉的道德学说，因为这些道德学说被人们广泛地视为普遍而又整全的观点。完善论和效用主义便是最明显的例子：完善原则和效用原则通常都被说成是适用于从个体行为和人际关系到整个社会组织，甚至万民法之全部主题的原则。它们作为政治原则的内容，是由它们在政治制度和社会政策等问题上的应用来界定的。各种形式的观念论和马克思主义，也同样是普遍和整全性的。与之相对，一种政治性的观念尽可能不涉及对任何其他更广泛学说的先在承诺。它一开始就聚焦于基本结构，并尝试阐明一种仅仅适合此结构的合乎情理的观念。 [424]

① “首先”这个短语意味着，我们将首先聚焦于社会的基本结构。一旦我们为此情形找到了一种合理的令人满意的正义观念，我们就可在进一步的情形中扩展它，进一步的情形中最重要的就是国家间关系以及它们所代表的不同合作体系之间的关系。我接受康德在“永久和平论”中的观点，即一个世界政府要么是一个压迫性的独裁政府，要么被公开或隐潜着的地区和民族间的内战所困扰。因此，我们将需要寻找一些原则去规制一个国家的联盟以及界定它的各种成员的权力。我们还需要澄清这些正义原则是怎样应用到国家内部的各种团体上去的。关于这一点，参见我的评论，在“The Basic Structure as Subject,” secs. II and IX, in *Values and Morals*, ed. A. I. Goldman and Jaegwon Kim (Dordrecht:Reidel, 1978), 以及参见拙作*Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), Ch7, secs.2 and 9.

②我认为说一个道德观念是普遍性的，意味着它适用于一系列广泛的评价性的主题（在所有这些主题的限度内）；说它是整全性的，意味着它涵括了那些关于人类生活，个人美德和品格中什么是有价值的观念，这些观念意图指导我们的大部分思想和行为（在作为一个整体的生活的限度内）。许多宗教和哲学学说就是普遍性的和充分整全的。同时参见[页边码]第437页脚注①。

直接聚焦于适合基本结构的政治性观念的一个理由是：作为一个实践的政治性问题，没有任何一个普遍而又整全的观点能够为一个政治性的政治观念提供一个公共地可接受的基础。<sup>①</sup>现代民主政体的社会和历史条件，根源于宗教改革后的宗教战争和其后发展出来的宽容原则，以及在于立宪政府与规模巨大的工业市场经济的发展。这些条件极大地影响了一个可行的正义观念需要满足的要求：除了其他要求外，它必须允许普遍而整全的学说的多样性，允许民主社会的公民所认可的、那些冲突和的确是不可化约的关于人类生活的意义、价值和目的的观念（或我简称为“善观念”的东西）的多元性。<sup>②</sup>

学说的多样性——多元论的事实——不是一种可以很快消失的纯历史状态；我相信它是现代民主社会公共文化的一个永久特征。在那些与此种政体历史地联系着的基本权利和自由得到保障的政治、社会条件下，观点的多样性不仅将会持续存在，而且还会增加。在单一的普遍而整全的观念上达成公共的和可行的协议，只能通过压迫性的国家权力来维持。<sup>③</sup>因为我们所要考

①我所说的公共地可接受的基础，包括那些所有社会成员不仅可以认可，而且可彼此相互地确认的理想、原则和标准。那么，一个公共的基础涉及：对特定原则作为政治制度的规制性原则的公共确认，以及公共地认可这些原则是表达着的、将要由架构起来的宪法去实现的政治价值。

②当然，善观念是否是不可化约的或在何种意义上是不可化约的，这是一个争议性的问题。对于我们在此处的目的而言，不可化约将被理解为一种政治性的事实，归入多元论事实的一个方面：也就是这样一个事实——在处理政治正义问题上，不存在一种可得的政治理解，它知道怎么去衡量比较这些观念。

③为了方便起见，我在此把这些社会和历史条件的完整清单列出来，以上面已经提到过的三个条件开始：（1）多元论的事实；（2）给定民主的制度，多元论永恒性的事实；（3）在单一的整全性学说上达到一致，必定预设国家权力的压迫性使用的事实。另外四个事实是：（1）一个持久和稳定的民主政体，一个不希望被竞争性的派系和对立性的阶级所肢解的政体，必须能够得到政治上积极的公民中的实质性大多数的自由和自愿支持的事实；（2）一个整全性的学说，一旦为全社会广泛（即使不是普遍地）共享，总是倾向变得具有压迫性和窒息性的事实；（3）那些使得民主社会成为可能的合理有利的条件（行政上的，经济方面的和技术上的等），总是存在着的事实。（4）具有民主传统的社会政治文化中，总是隐舍地存在某些根本性的直觉观念，从这些直觉性的观念中可以开出一一种适合立宪政体的政治性观念（当我们在下一节刻画政治性的正义观念时，这最后这一点变得很重要）。我们可以认为前六个条（转下页）

虑的是要确保一个立宪政体的稳定性，并且希望能够在政治性的正义观念——它至少能确立起我们视为宪政本质要素的那些东西——上达成自由和自愿的协议，因此我们必须找到并非建立在普遍和整全性观念之上的另一种协议的基础。<sup>①</sup>所以，作为这种替代性的基础，我们要寻找一种可以获得一种重叠共识支持的政治性正义观念。

当然，给定现存于任何民主社会的学说，我们并不假定一个重叠共识总是可能的；而且经常能很明显地感觉到这是不可能的，至少在一些根深蒂固的观念发生根本性转变之前是这样。<sup>②</sup>但在一个政治性的观念上达成一个重叠共识的理念的要旨在于：尽管存在学说的多样性，在一个政治性观念上的达到趋同是可能的，并且社会统一也能长年累月一代接一代地保持长期的均衡。 [426]

## II

到目前为止，我已经指出了政治性正义观念的两个特征：首先，它明确地是为了应用到社会的基本结构而塑造出来的；其次，它不能看作是从任何普遍的和整全性的学说中推导出来的。

也许这些特征的后果就是十分明显的了。但检视它们也是有益的。即使没有人再认为一个适合立宪政体的可实践的政治观念，可以建立在一个对天主教或新教或任何其他宗教的共享信仰之上，但他们仍然可能以为普遍而整全的哲学和道德学说可充当这个角色。第二个特征否认了这一点，不仅我提

---

(接上页) 件是可由常识知道的，也就是从我们共享的历史中，从我们认为是民主社会的常识政治社会学中可知道的。当我们阐述一个政治性的正义观念，我们必须牢记于心：这种观念必须在一个存在以上六种事实的社会里是可行的和可实践的。

①在这里，我假定自由和自愿的协议，是那些在我们历经反思后的深思熟虑的确信中，或在我在其他地方所提到的“反思平衡”中所能同意的协议。参见John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), pp.19—22, 48—53。

②这些信念的改变是如何可能的，在后面的第VI—VII节会讨论。

到过的黑格尔的唯心论、马克思主义以及目的论的道德观点不能充当此角色，而且许多各种形式的自由主义也在此列。尽管我相信适合立宪政体的任何可行的政治正义观念，事实上必须是自由主义的（我稍后再回头论述这一点），但它的自由主义将不会是（举两个突出的例子）康德或密尔的自由主义。

为什么呢？一个获得相互认可的政治性正义观念的公共角色，就是去界定一种观点，从这个观点出发，公民们可以面对着其他公民同侪而相互检视他们的政治制度是否是正义的。他们之所以能做到这一点，是因为他们彼此可援引他们都认为是正当的和充分的理由来做判断，而这些理由是正由那个正义观念本身所界定的。<sup>①</sup>关于政治正义的问题，所有的公民可以在相同的基础上进行讨论，无论这些公民的社会地位，特定的目的和兴趣，宗教、哲学和道德观点是什么。在政治正义问题上的辩护，是面向其他不同意我们的人提出来的，并因此要从一些共识开始：从那些就在政治正义的根本问题上达成一个可行的协议这个目的而言，我们和其他人都认为是真确的或合乎情理的前提开始。给定多元论的事实以及辩护必须从某些共识开始，那么没有任何普遍而整全的原则可以充当起政治正义的一个公共的可接受的基础。

依此结论看来，康德和密尔的自由主义为什么是有问题的就变得很明显了。它们同为普遍的和整全性的道德学说：普遍性在于它们应用到广泛的主题上去，整全性在于它们涵括了意图指导我们大部分的思想 and 行为的、关于人类生活，个人美德和品格中什么是有价值的观念。我所指的是康德的自主性理想和他将之与启蒙的价值联系起来；以及密尔的个性（individuality）

---

<sup>①</sup>我认为，由公民相互地认可的政治观念的理想、原则和标准所界定的这些理由，如前所述，是一种道德的观念。因此，政治制度被认为对所有公民而言都是有辩护的，并不是根据它与公民的自我或团体利益等诸如此类的东西存在令人满意的契合。这种辩护的观念与自由主义思想中的霍布斯式路线形成鲜明对比。我们可以在卢梭的《社会契约论》（*Social Contract*）找到这种观念，它在黑格尔的《权利哲学》（*Philosophy of Right*）中也扮演着核心角色。

理想和他将之与现代性价值的联系起来。这两种自由主义都更多地是整全性的，而不是政治性的。<sup>①</sup>他们关于自由制度的学说，很大部分依赖于那些在一个民主社会里并非普遍，甚至也不是广泛共享的理想和价值。它们并不是一个政治性正义观念可行的公共基础，并且我认为这个结论对许多康德和密尔之外的自由主义也适用。

由此我们得到了政治性正义观念的第三个特征，也即它并不是根据一种普遍的和整全性的宗教、哲学或道德学说来界定的，而是根据那些被看作是隐含在民主社会的公共政治文化中的根本性的直觉理念来界定的。这些理念把此社会的基本政治价值清晰地表达出来，并以某种特定的方式将之有序化。我们假定在任何这样的民主社会里，都存在一种民主思想的传统，而正常说来，一般公民对这种传统的内容，至少有一种直观上的熟识。社会的主要制度以及被人们所接受的对这种制度的各种形式的诠释，被看作是那些隐含着的、为公民所共享的理念和原则的一个储备库。我们假定这些理念和原则能够被阐明和整合进一个政治性的正义观念之中，且我们期望这种正义观念能够获得一种重叠共识的支持。当然，检验上述目的是否能达到，只能看事实上是否发展出了一个政治性的正义观，以及展现这个正义观因此就可获得支持的方式。很有可能不止一个政治性观念可能会从共享的上述储备库中发展出来；实际上，这是可欲的，这样一来这些对立的观念就会竞争公民的忠诚，并且会因为彼此之间的竞争而逐渐改变和深化。

当然，我在此甚至不能勾勒一个政治性的观念是如何发展出来的。但 [428]  
为了传达它的含义，我可以说我在其他地方称为“作为公平的正义”的观念，就是此类政治性的观念。<sup>②</sup>“作为公平的正义”可以看作是从以下直觉

<sup>①</sup>关于康德的观点，再一次参见“什么是启蒙？”（“What is Enlightenment?”）；至于密尔的观点，尤其见《论自由》（*On Liberty*），第3章，第1—9段。

<sup>②</sup>最完整的论述，参见拙作*A Theory of Justice*。我已经在本文集第18篇讨论过如何将“作为公平的正义”看作是一个政治性的观念。我认为罗纳德·德沃金的自由主义的平等观念，是政治性的正义观的另一个范例，参见Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1986)，第三部分的论文讨论了自由主义和正义。



性的根本理念开始的：政治社会可以看作公民之间的一个公平的社会合作体系，而这些公民被认为是自由和平等的人，以及是生而进入那个他们将在其中度过完整一生的社会的。公民还进一步被描述为具有特定道德能力，这些能力使得他们能参与社会合作。那么正义的问题就可以理解为去界定如此构想的公民之间社会合作的公平条款。我们的推测是，通过发展出我视为是隐含在公共政治文化中的理念，我们就会在恰当的时候得到被广泛接受的政治正义原则。<sup>①</sup>

细节在此并不重要。重要的是，尽可能不要将这些根本性的直觉观念看作是宗教、哲学或形而上学的理念。例如，当我们说公民被看作自由和平等的人时，他们的自由和平等是依据与公共政治文化相一致的方式来理解的，并且依照社会基本制度的设计和要求来看，它们是可解释的。因此，作为自由和平等的公民的观念，是一种政治性的观念，它的内容的界定是与民主公民的基本权利和自由权相联系着的。<sup>②</sup>我们希冀，这种公民观念所归属的那种正义观，将会被广泛范围里的各种整全性学说所接受，并因此获得重叠共识的支持。

[429]

但正如我已经指出和应该强调的那样，要成功地达成一个重叠共识，那政治哲学就应该尽可能地独立于哲学的其他部分，尤其是哲学中那些持久的

---

①这些原则将会表达那些为人们熟悉的政治价值，并赋予它们特定的权重：例如，自由和平等，机会的公平，以及有效地设计制度来服务于公共善等等。但我们可以以另一种不同的方法来得到政治性的正义观念，也就是通过在这些竞争性的价值之间做直接的比较平衡，并根据对我们而言是最好的价值的综合平衡或价值样式（pattern）来对它们做最终的相互调整。这样的程序是由以赛亚·柏林爵士提出来的，参见他的论文“Equality,” in *Concepts and Categories* (Oxford: Oxford University Press, 1980), p.100。从社会作为一个公平的社会合作体系这个根本的直觉性观念开始的好处是：我们并不是简单地根据一个全面的样式来直接比较衡量这些价值，而是认为界定这些价值和它们的分量的正确方式，是通过原初状态中的各派的慎思来达到的。在这里我简单提及“作为公平的正义”是怎样被制定出来的细节。这里的思想是，这些细节提供了一个观念，此观念比根据一个全面的样式来比较平衡这些价值的理念，更加清晰地展示了那些价值的分量是怎样确定的。但也许社会作为一个公平的社会合作体系的理念本身也可以看作是这样一个样式，那么依此看来，这两种程序是相容的。

②关于这一点，参见本文集第18篇，第V节。

问题和争论，并获得一种自主性。因为假定达成共识是我们的目的，那么从另外的道路出发将会是自我挫败的。但正如我们将会（在第IV部分）看到的那样，当我们尝试回答那些认为以共识为目的便意味着怀疑论或对宗教、哲学或道德真理的冷漠的异议时，我们可能不能完全地使政治哲学独立于哲学的其他部分。但尽管如此，避免那些更深刻问题的理由依然存在。因为如前所述，我们提出一种政治的观点，要么明确地从一个普遍和整全性的学说开始，要么从被认为是隐含于公共政治文化的根本性的直觉观念开始。这两种开始方式很不同，即使我们有时候被迫去承认我们自己的整全性学说的某些方面时，这些不同也是意义重大的。所以尽管我们不能完全地避免整全性学说，但我们尽我们所能地去减少对那些整全性学说的更加具体的细节，或它们更富争议的特征的依赖。问题是：我们必须至少要主张些什么东西？以及如果这种主张是必须的，那么它的最少争议的形式是什么？

最后，与政治性的正义观念相关的，是一个重要的、伴随性的自由公共理性的观念（conception of free public reason）。这个观念包含着各种各样的基本要素。最重要的是这点：正如政治性的正义观念需要一些适合基本结构的正义原则来界定其内容一样，它同样需要一些探究指南以及获得公共认可的评估证据的规则来指导其应用。否则，就不存在大家都同意的方式来决定这些原则是否得到了满足，以及在特定制度或特殊情形中确定这些原则要求些什么。如果没有在这些进一步的问题上达成一致协议，那么在一个正义观念上达成一致是毫无用处的，它根本就不是一个有效的协议。还有，给定多元论的事实，除了将我们自己限制于那些常识中共享的方法、可获得的公共知识，以及无争议的科学结论之外，我想我们找不到其他更好的替代方案。正是这些共享的方法和这些共同的知识，使我们可以说它是公共的理性。<sup>①</sup>如我稍后将要强调的那样，接受这个限制，并不是意味

---

<sup>①</sup>一个更加完整的讨论，参见拙作*A Theory of Justice*, Sec. 34, and第16章，第II讲，第I—II节。

[430] 着怀疑论或对整全性学说主张的冷漠，而是源自多元论的事实；因为这个事实意味着在一个多元的社会里，没有任何其他的方式可以有效地确立自由公共理性。<sup>①</sup>

### III

现在我转到讨论的第二部分（第III—VII节），在这部分我们要处理四个可能的异议，这些异议都是针对以下这个理念提出来的：社会统一可以建基于在一个政治性正义观念上的达成的重叠共识。我之所以要驳斥这些异议，是因为它们可能会妨碍我们接受我认为是我们可得到的、最合乎情理的社会统一的基础。我从一个可能是最显而易见的异议开始，即认为重叠共识不过是一种临时协定。但在此之前，先做一些解释性的评论。

此前，我已经指出说由一个重叠共识所支持的正义观究竟意味着什么：这种正义观是得到包括各种对立的宗教、哲学和道德学说——这些学说在这种正义观有效规制下的社会里，很有可能历世代变化而保持兴旺繁盛——的共识的支持。我们假定这些相互对立的宗教、哲学和道德学说中包含着冲突的和实际上是不可化约的关于人类生活意义、价值和目的的整全性观念（或称为善观念），并且在政治的观点之内不存在资源去对这些冲突性的观念判决高下。假定它们都尊重政治性正义观所施加的限制，那它们就是同等的可允许的。但尽管存在着社会公民认可不同的、对立的整全性观念这个事实，但这并不会在“重叠共识为何可能存在”这个问题上增加困难。因为不同的前提可能导致相同的结论，我们简单地假定：那个政治性观念的本质要

---

<sup>①</sup>自由公共理性理念的其他两个要素是：第一，一个得到公共认可的每个人的（理性的）利益或善的观念，将被用作在政治正义问题上作人际比较的共同的基础。这引致了对基本益品的说明。参见本文集第16篇，第II讲，第I—V节。第二个进一步的要素是公共性的理念，它要求政治正义原则和（以其自己的术语）对它们所做的辩护，连同公民关于他们的政治制度是正义还是不正义的知识，应该对所有公民而言都是公共地可获得的、可理解的。参见第16篇，第II讲，第I—II节。

素，它的原则、标准和理想，可以说正是各种整全性学说在共识中交合或收敛于其上的那些东西。

为了确定这些理念，我将用重叠共识的一个典型例子 (model case) 来表明其含义；而且行文中我将不时地回到此例子上。重叠共识的理念包括三种观点：第一种观点认可这种政治性正义观念，因为它的宗教学说和它对信仰的解释导致一种宽容的原则，并赞同立宪政体下的基本自由权；第二种观点则是在诸如康德或密尔一类的整全性自由主义道德学 [431] 说之基础上来认可这种政治观念的；而第三种观点并不是在一个更宽泛的原则上支持这种政治性正义观念的，而是认为它自身就足以表明：在使得一个多少是正义的立宪民主政体成为可能的合理有利的条件下，政治价值在一般情况下都压倒任何与之相冲突的价值。要注意到，在这一例子中的前两种观点——宗教学说和康德、密尔的自由主义——都被看作是普遍的和整全性的学说。而政治性的正义观念本身却不是；但它的确坚持认为，在合理有利的条件下，这对政治正义问题而言已经是足够的了。还要注意到，那两种整全性的观点，也同意此政治性观念在这一点上的判断。

现在让我们以这种反驳意见开始：某些人会认为，即便重叠共识足够稳定，也必须摒弃建立在一种重叠共识之基础上的政治统一理念，因为它抛弃了政治共同体的希望，转而寻求一种在本质上只是一种纯粹的临时协定的公共理解。如果上述政治共同体的意思，是指在认可一种普遍的和整全性的学说之基础上达到统一的政治社会的话，那么多元论的事实，以及拒斥使用压迫性国家权力来克服这种事实，都排除了这种可能性。我相信，不存在任何切实可行的替代方案，它比建立在一个合乎情理的政治性正义观念之上的重叠共识，更能保证稳定的政治统一。在这里，实质性的问题关涉这种共识的各种重要特征，以及这些特征如何影响社会和谐与公共生活的道德品质。现在我转到为什么说重叠共识不是一种纯粹的临时协定这个

问题上。<sup>①</sup>

[432] “临时协定”这一短语的典型用法，是描述两个民族目的和利益发生冲突的国家间的一种条约。在协商条约时，每一个国家都会明智而谨慎地确保它们所提出的这一协议代表着一种均衡点。也就是说，条约的条款和条件是以这样一种方式确定的——双方共同认识到，违反这一条约对任何一方都无益处。因此，该条约之所以可以得到遵守，是因为双方都在考虑自己的民族利益，包括其作为一个遵规守约的国家的声誉。但一般而言，两国均想以牺牲对方的利益来推进自己的目的，而一旦双方实力地位状况发生了改变，它们就会这样做。这些背景描述突出地显示了什么意义上说这类条约仅仅是一种临时协定。当我们认为社会共识仅仅建立在自我利益或团体利益的基础上时，或者，当我们认为它只是建立在政治讨价还价的结果之上的时候，类似的背景就会出现：这时的社会统一就只是表面性的，因为社会的稳定只是建立在社会环境的偶然性因素上，依赖于各方利益的侥幸的一致不被打破。

---

①请注意：这并不是说共同体所有的价值都是不切实可行的（impracticable）（请回顾一下，我们把共同体理解为这样一种联合体或社会，其统一性依赖于一种整全性的善观念），而只是说，这对于政治共同体及其价值来说是不可行的。如同其他自由主义的政治观点一样，“作为公平的正义”假定，共同体的价值不仅是根本性的，而且也是可以实现的，首先是在各种各样的、基本结构的框架之内开展其活动的那些联合体中；其次是在那些越出民族国家之界限的联合体中，诸如，教会和科学团体。自由主义之所以拒绝将国家视为共同体，除了其他原因外，主要是因为它会导致对基本自由权的系统否定，且可能会允许压迫性地使用政府的垄断性（合法的）权力。当然，我要补充说明一点，在组织有序的“作为公平的正义”的社会里，公民们分享着一个共同的目的，而且是一个具有最高优先性的目的：也就是政治正义的目的，即确保政治制度与社会制度的正义性、确保把正义普遍地分派给每个人，这是公民们自身需要以及彼此也相互需要的目的。这样一来，认为在一种自由主义的观点中公民们没有任何共同的根本目的的看法是不正确的。认为政治正义的目的不是公民们的个人同一性（“同一性”这个术语，如其经常所指的那样，包括通过参考我们最想成为的那种人而确定的我们的基本目的和计划）的一部分，这种看法也是不真实的。但是，我们切莫将政治正义的这种共同目的误解为（我所谓的）“一种善观念”。关于这最后一点的讨论，请见Amy Gutmann, “Communitarian Critics of Liberalism,” *Philosophy and Public Affairs*, 14 (Summer 1985), p.311, footnote 14.

现在从我们的典型例子看来，重叠共识与一种临时协定的不同，就是很显然的了。在那个例子中，请注意两个方面：第一，共识的目标，即政治性的正义观念，它本身就是一个道德观念。第二，它是在道德的基础上被人们所认可的，即它包含着社会的观念和作为个人的公民观念，以及正义的原则，还有对合作美德的解释，正是通过这些美德，正义原则得以在人的品格以及公共生活中表现出来。因此，重叠共识并不只是接受特定的权威或服从某些制度性的安排，而这些权威或安排是建立在自我利益或群体利益的一个趋同基础上的。例子中的所有三种观点都认可此政治性的观念：如前所述，每个观点将这个政治性的观念的概念、原则和美德，看作是它和其他许多观点重合共享的内容。人们都从他们自己的整全性观点之内出发、并基于不同的前提和基础认可那个政治性观念，这一事实并不使他们的认可减少任何宗教的、哲学的或道德的色彩，至于各人的这种认可的色彩是什么，则视具体情况而定。

重叠共识的上述两个方面（道德目标和道德根据），是与第三个方面即稳定性方面相联系着的：那些认可支持该政治性观念的各种观点的人，不会撤回他们对该政治观念的支持，假定他们观点的相对力量在社会中不断增长，并最终成为决定性的力量。只要人们认可这三个观点且不会改变的话，那么，该政治观念就将仍然得到人们的支持，不管政治权力的分配如何变化。可以说，每一种观点都支持这一政治观念，而这种支持都是出于自身的目的或是建立在自身的价值特质之上的。检验这一点的标准是，在各种观点之间的力量分配发生变动的情况下，这种共识是否仍能保持稳定。稳定性的这一特征突出地体现了一种重叠共识与一种临时协定之间的基本对比，后者的稳定取决于各种相对力量之间的偶然性和平衡。

[433]

一旦改变一下我们的例子，并将十六世纪的天主教和新教观点包括进去，这一点便更加明显。我们将不再有对宽容原则的重叠共识。在那个时候，天主教和新教两种信仰都坚持认为，统治者有责任维护真正的宗教，并

压制各种异端邪说的扩展。在此情形下，对宽容原则的接受的确仅是一种临时的协定，因为，假如任何一种信仰成为占支配地位的信仰，它就不会再遵循宽容原则。相对于权力分配的稳定性就不复存在。像十六世纪的天主教和新教所持的观点，很可能仍然存在，但它们只要处于绝对的少数地位，就不会对公共生活的道德性质和社会和谐基础产生重大的影响。因为，社会的绝大多数人坚信，因政治正义观念本身之故而认可该观念的各种观点，将会普遍地分享政治权力。但是，如果这一境况发生变化，政治生活的道德性质也将以我认为是明显的方式发生改变，这一点无须再论。

上述评论促使我们问，哪一些为人们熟悉的正义观念是可归于那种相对于权力分配变化而能保持稳定的共识之中的？看起来有一些目的论的观念可以归入去，但其他的一些观点如效用主义却很明显不能。<sup>①</sup>或者说除非设定一些前提来限制公民的欲望、偏好或利益的内容，否则情况至少是这样的。<sup>②</sup>因为效用主义不做改变的话，那么将限制或压制某些人的基本权利视为最大化总（或平均）福利的最好方式，这样的情况总有可能发生。因为考虑到种种形式的效用主义在历史上的显著地位，以及它们依然是民主思想传统的一部分，所以我们希望能够找到一些方式，能够建构或修订效用主义的原则，以使它可以支持那种适合立宪政体的正义观，即使这种支持是间接的，<sup>③</sup>效用主义只是将之作为一种达到最大化福利的手段。当效用主义很可能在一个组织有序社会继续存在的情况下，上述那个重叠共识将更加稳定和有保障。

①我在这里指的是边沁、埃奇沃思以及西季维克的观点，以及当代一些作家的观点，如R. B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Oxford University Press, 1979), R. M. Hare, *Moral Thinking* (Oxford: Oxford University Press, 1981), and J. J. C. Smart, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973)。

②欲望、偏好和利益并不尽相同，而是具有不同的特征；并且这些不同在上一个脚注提到的理论家所信奉的效用主义的不同分支中扮演着重要的角色。但我相信，文中提到的共同点是所有这些分支都具备的。

③副词“间接地”在这里指的是所谓的间接的效用主义。对密尔的观点作为此种学说的例子的一个清晰说明，参见John Gray, *Mill on Liberty: A Defense* (London: Routledge, 1983)。

## IV

现在我转到对在政治性正义观念上达成的重叠共识理念的第二种反对。该反对认为，对普遍的和整全性的学说的回避，意味着对政治性正义观念是否是真确的 (true) 这一问题持冷漠或怀疑主义的态度。这种回避似乎意味着，这种观念对于我们来说可能是最合乎情理的，即使我们知道它并不是真确的，仿佛真理在此是不相干的。作为回应，说一种政治性观念对真理是怀疑或冷漠的，这一点可能是致命的，更不用说认为它与真理是冲突的了。这种怀疑论或冷漠会把政治哲学置于与各种各样的整全性学说相对立的位置上，因而从一开始就挫败了达成一种重叠共识的目的。遵循我称为回避的方法 (the method of avoidance)，我们尽可能地既不承认也不否定任何宗教的、哲学的或道德观点，或者是与这些观点相关的对真理及其价值地位的哲学解释。因为我们假定每一个公民都认可这样那样的这类观点，我们希望使所有公民都能从他们自己的整全性观点 (无论其整全性的观点具体指的是什么) 出发，将该政治观念作为真确的或合乎情理的观念来加以接受。<sup>①</sup>

有些人可能对此并不满意；他们可能会回答说，尽管有这些有力回应，[435]一个政治性的正义观念必定表达了冷漠或怀疑主义。否则，它就不能在宗教、哲学和道德问题的争议中置身事外，因为这些问题在政治上是很难解决的，或者说可能已被证明是无法处理的。有些人还可能会说，在某些事情上

---

<sup>①</sup>很重要一点要看到：说在古典意义上被理解为去寻找关于先在的和独立的道德秩序的真理的哲学，不可能为政治性的政治观念提供一个共享的基础 (参见本文集第18篇：“Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, sec. II) 这个观点，并没有预设“那样的道德秩序是不存在的”这个充满争议的形而上学主张。前面的段落已经解释得很清楚为什么它没有预设这点。我为这个观点提出的理由是历史性的和社会学意义上的，与关于价值地位的形而上学说毫不相干。我认为我们应该从自宗教改革和宗教战争以来的政治历史中吸取教训，从现代宪政民主的发展历程中得出有益的启示。正如我在前面第一节所言，不能合理地期望我们能够在普遍和整全性的学说上达成政治协议，并将之作为在关于宪政本质问题上达成政治协议的一个方式，当然，除非我们准备动用国家机器来作为压制的手段。我们无意这样做，因此作为一个实践的问题，我们必须去寻找一种我称之为政治性的正义观念。



的真理问题是如此重要，关于它们的分歧必须通过斗争解决，哪怕这种斗争可能会引发内战也在所不惜。对这样的观点，我首先要指出，我们并不仅仅因为这些问题是冲突的根源，就将它们排除在政治议程之外。相反，我们应诉诸政治性的正义观念，来区分哪些问题可以合乎理性地排除在政治议程之外，而另外一些不能；做这种区分始终都是为了达成重叠共识这个目标。列入政治议程之内的某些问题仍将是具有争议的，至少在某种程度上是如此；对于政治事务而言这很正常。

详述下这点：从一种政治性正义观念内部出发，我们来设想我们既可以解释清楚平等的良心自由（它将宗教真理排除在政治议程之外），也能解释清楚平等的政治自由权和各种公民自由权（它们通过否定奴隶身份和奴隶制度，从而把这些制度的可能性排除出政治议程）。<sup>①</sup>但是，有争议的问题仍然无可避免地存在着，如当各种基本自由权之间产生冲突时，如何更准确地划定这些基本自由权项之间的界限（“教会与国家之间的分隔墙”应在何处设立）；如何解释分配正义的要求，即使人们在关于基本结构的一般性原则上达成了相当多的一致；最后，还有诸如使用核武器一类的政策问题。这些问题是无法从政治学中移除的。但通过回避各种整全性学说，我们试图绕过宗教和哲学中那些最深刻的争论，以便保留着发现一种稳定的重叠共识的基础的某些希望。

尽管如此，在认可一种政治性正义观念时，我们可能最终不得不承认我们自己的整全性宗教学说或哲学学说的至少某些方面（但这并不意味着它们必

---

①解释一下：当我们把某些问题排除在政治议程之外时，这些问题就不再被看作是通过大多数人或多数票决做出的政治决定的恰当对象。就平等的良心自由和废除奴隶身份与奴隶制而言，这意味着宪法中平等的基本自由权所涵括的这些问题，被认为是确定了的、一劳永逸地解决了的。它们是立宪政体的公共宪章的一部分，而不是持续的公共论辩和立法活动的恰当议题，仿佛它们在任何时候都是可以以这样那样的方式来改变似的。还有，那些根基稳固的各政治党派也同样承认这些问题业已解决。当然，特定的议题从政治议程中移除，并不意味着一个政治性的正义观念不用对此做出解释。实际上，如前所述，一个政治观念恰恰应该要提供一个解释。将各种基本权利和自由权作为确定的问题并将之从政治议程中移除的想法，我得益于Stephen Holmes。

然是充分整全的)<sup>①</sup>。一旦有人坚持认为某些问题是如此的重大，以至确保它们得到正确地解决可以正当化内战时，就会出现这种情况。那些持有特定宗教的人的宗教救赎或者说事实上全人类的救赎，被说成是取决于此。在这一点上，我们除了否认之外别无选择，并且也不得不去承认我们一直希望避免的那种东西。但我们承认的我们的观点的某些方面，不应该超越为达成共识这个政治目的所必须承认的东西。因此，如我们可能以某种形式承认宗教信仰自由的学说来支持平等的良心自由；并且给定存在一个正义的立宪政体，那么我们否定：对救赎的关切要求任何与该自由不相容的东西。除了那些有助于推进对共识的寻求的观点之外，我们并不过多地去宣扬我们的整全性观点。

这种限制的理由在于，我们要尽可能地尊重公共理性的限制（在前面第Ⅱ节结尾处提到过）。可以设想一下，通过尊重这些限制，我们可以成功地在一种政治性正义观念上达成重叠共识。某些人可能会坚持认为，达成这种反思性的一致本身，就提供了一个充分的理由让我们把该观念看作是真确的，或至少是很有可能的。但我们抑制住不迈出这更远的一步：因为这一步并不必要，且还可能妨碍我们达成寻找公共辩护的一致基础这个实践目的。重叠共识的理念将这一步留给每一个公民，让他们各自地根据他们普遍的和整全性观点去做判断。 [437]

通过这些工作，一个政治性的正义观念完成并扩展了起始于三个世纪以前的那场思想运动，也就是那场使得人们逐步接受宽容原则，并导致国家不指定国教及确立平等的良心自由的运动。给定民主社会的历史条件和社会环境，那么对于在一个政治性的正义观念达成的一致协议而言，这种扩展就是必要的。把宽容原则应用到哲学本身，就是让公民自己根据他们自由地认可

---

①我认为，若一种学说将所有被人们认可的价值和美德都囊括于一个精致表述的体系之内，则该学说就是充分整全的；而当一个学说只包含了一些非政治的价值和美德，且表述得比较松散时，则它就只是部分整全的。这种有限的范围和松散性，对于后面第VI—VII节有关稳定性的论述非常重要。

的观点来解决各种宗教的、哲学的和道德的问题。

## V

第三种反驳意见如下：即便我们同意重叠共识不是一种临时协定，某些人也可能说，一种切实可行的政治观念必须是普遍的和整全性的。没有这样的一个学说在手，我们就无法处理公共生活中所产生的各种正义冲突。理由是，如果我们要将这些冲突的根源揭露无遗，并找到了一种合适的处理这些冲突的秩序的话，那么这些冲突的概念上和哲学的基础愈深刻，哲学反思的层次就必须更加普遍更具整全性。因此该反驳意见得出结论说，试图撇开任何整全性学说去制定一个专门应用于基本结构的政治性正义观念，是百无一用的。正如我们已经看到的那样，我们可能要被迫去评论这种观点，至少在某种程度上是这样。<sup>①</sup>

[438] 这种反驳意见是很自然的：我们的确会忍不住问，如果不那样，这些相互冲突的主张还能怎样裁定呢？对这一反驳的部分回答，可以在我们典型例子的第三种观点中找到：它并不把政治性的正义观念看作是某种整全性学说的结果，而认为这种观点自身就足以表明——至少在使得一个多少是正义的立宪民主政体成为可能的合理有利的条件下，政治价值一般情况下都压倒任何与之相冲突的价值。当然这里判断一个政体是否正义的标准，是由那个政治性观念来界定的；而我们所提到的价值，是从那个政治性观念的原则、标

①很重要的是要看到，在普遍而整全性的观点与抽象的观点之间存在区别。因此，当“作为公平的正义”从社会作为一种公平合作体系这一根本性的直觉理念入手，进而详细阐述这一理念，并最终得出政治性正义观念时，这种正义观可能被认为是抽象的。它成为抽象的方式，与人们说完美的竞争性市场的观念和普遍经济均衡的观念是抽象的是一样的：它挑选出或聚焦于一些从政治正义的立场看具有特别意义的社会面相，而将其他方面搁置一旁。但由此而产生的观念本身是否是普遍的和整全性的——就我对这些术语的用法而言——另一个问题。我相信，如果政治哲学要实现它的目的的话，那么隐含在多元论事实之中的各种冲突，迫使政治哲学所提出的正义观念必须是抽象的；但恰恰又是这些冲突，使得这些观念不能成为普遍性的和整全性的。

准，从它对政治正义的合作性美德的解释以及诸如此类的视角来界定的。持有这一观念的人，当然也拥有其他的一些观点，他们根据这些其他的观点去界定属于他们生活的其他部分的价值和美德。持有典型例子中的第三种观点的人与持有例子中的前两种观点的公民有所不同，他们不拥有任何充分的整全性（与部分的整全性相对）<sup>①</sup>学说（所有的价值和美德都在这种充分整全的学说内部得到有序的安放）。他们并不认为这种学说不可能，而是认为这种学说从实践上而言是不必要的。他们确信，在基本自由权和正义的宪法条款所允许的范围之内，所有公民都可以按照公平的条款追求他们自己的生活方式，并恰当地尊重其（非公共的）价值。只要这些宪法保障是稳固的，那么他们认为不可能产生任何这样的价值冲突，以至于它可以为他们反对作为一个整体的该政治观念的行为作辩护，或为反对诸如良心自由、平等的政治自由权或基本公民权利这类根本性权利的行为作辩护。

那些持有这种部分整全性学说的人可能会做如下解释。最好我们还是别假定对所有问题甚至是许多政治正义问题，都存在合理的、可为人们普遍接受的答案。相反，我们必须准备接受这样一个事实：只有很少的一些问题能获得满意的解决。政治智慧正在于辨认出这些能够解决的少数几个问题，以及它们之中最为急迫等待解决的问题。在此之后，我们必须构造基本结构的各种制度，以便使那些难以处理的冲突不轻易地产生；我们还必须接受制定清晰简明的原则的必要性，我们希望这些原则的一般形式和内容能获得公共的理解。一种政治观念，最好的也只不过是一种慎思和反思的指导性框架，这个框架能够帮助我们至少在宪政根本问题上达成政治上的一致。如果它已经帮助澄清了我们的观点，并使我们的深思熟虑的确信更加地融贯；如果它已经缩小了那些接受立宪政体之基本理念的人们所持有的各种正直确信之间的鸿沟，那么它也就达到了自己的实践的政治目的。但即使我们不能完全解释我们的一致，以下这点仍然为真：我们只知道，那些认可该政治观

[439]

<sup>①</sup>一个学说的充分整全性与部分整全性的区别，参见前面脚注23。

念、并在公共政治文化的基本理念中成长起来且熟悉这些理念的公民们，当他们采纳这种慎思框架时，就会发现他们的各种判断充分地趋同到一点，并因此使得建立在相互尊重基础上的政治合作得以维持。他们认为这种政治观念本身一般而言都是充分的，他们不期望或认为他们还需要一种超出此观念的政治理解。

但是我们必定会问：在使民主成为可能的那些合理有利的条件下，一种政治性正义观念体现的价值，怎样才能正常地压倒任何其他有可能与之相冲突的价值？一种方式是这样的，如前所述，对民主政体来说，最合乎情理的政治正义观念，宽泛而言，必将是自由主义的。这意味着，如我在下一节要阐述的那样，它保护人们熟悉的那些基本权利并赋予其特殊的优先性；它还包含一些措施，以确保所有公民都能获得充足物质手段来有效地运用这些基本权利。面对多元论的事实，自由主义的观点把那些分裂性议题、普遍的不确定性和必定会削弱社会合作之基础的严重的分歧，排除在政治议程之外。

那些使立宪政体得以可能的政治合作的美德，便是一些非常重大的美德。我指的是宽容的美德，准备对他人做出让步的美德、合情理性的美德和公平感。当这些美德（以及与它们相连的思想和情感模式）在社会上普遍盛行，并支持着该社会的政治性正义观念时，它们就构成了一种非常伟大的公共善好，是社会政治资本的一部分。<sup>①</sup>因此，与政治正义观念及其支撑性美德发生冲突的那些价值，一般都会被压倒，因为它们与使得在相互尊重基础上进行公平社会合作得以可能的那些条件产生了冲突。

此外，当一种政治性观念获得重叠共识的支持时，它们与其他价值的严重冲突就大大减少了，这种共识愈具包容性，冲突也就愈少。因为在这种情

---

<sup>①</sup>“资本”这一术语在这种联系中是合适的和为人们熟悉的，因为这些美德是经年累月慢慢地建立起来的，它们不仅依赖于现存的政治制度和社会制度（这些制度本身也是慢慢建立起来的），而且也依赖于公民的总体生活经验和他们关于过去的知识。另外，和资本一样，这些美德似乎也会贬值，因而必须不断地通过重新获得人们的认可和利用而持续地自我更新。

况下，该观念不被认为是与基本的宗教、哲学和道德价值不相容的。我们避免去把这些政治性正义观念的主张，与这样那样的整全性观点相比较，也不必认为政治价值本质上比其他价值更为重要，或者说这就是为什么前者要压倒后者的原因。实际上，这些说法正是我们希望避免的，而达成一种重叠共识则使我们确实能够避免它。 [440]

总结一下，给定多元论的事实，自由公共理性所做的调和和工作包括两个方面，并因此使我们能够避免依赖于普遍和整全性的学说：其一，鉴定出政治价值的根本角色在于，表达那些与自由而平等的公民之间的相互尊重相一致的公平社会合作条款；其二，揭示了在重叠共识中所显现的政治价值与其他价值之间具有充分包容的和谐一致。

## VI

我要讨论的最后一个困难，是认为一种重叠共识的理念不过是一个乌托邦；也就是说，没有足够的政治力量、社会力量或心理力量（在不存在一种重叠共识时）能够去产生一个重叠共识，或者（假如已经存在一种重叠共识的话）也没有足够的力量使一种重叠共识保持稳定。在这里我只能稍微触及这个复杂的问题，且只能概括这样一种重叠共识可能得以产生且其稳定性得以确保的一种方式。为达到此目的，我将要使用那个政治性的正义观念，我规定它的内容有三个要素（如前所述）；第一，对（宪政民主政体里各种为人们熟悉的）基本权利、自由权以及机会的界定；第二，将一种特殊的优先性指派给这些权利、自由权和机会，尤其是相对于共同善的主张以及完善论价值的主张的优先性。第三，采取措施确保所有公民都拥有充足的通用手段去有效地运用他们的自由和机会。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup>一种自由主义正义观念内容的一个更加充分的理念是这样的：（1）政治权威必须尊重法治和包括每一个公民的善在内的共同善的观念；（2）确保良心自由和思想自由，而这一点扩展到追求自己的善好观念的自由，只要这种善观念不违反（转下页）

现在让我假定，在某一个时候，由于各种各样的历史事件和偶然性所致，人们把一个自由主义的正义原则作为一种纯粹的临时协定接受下来，并且现存的[441]政治制度符合这些原则的要求。我们可以设想，这种接受的产生方式，很大程度上与宗教改革后人们把宽容原则当做一种纯粹的临时协定加以接受的方式是一样的：一开始是犹犹豫豫的，但尽管如此，人们还是把它作为能结束无休止的和毁灭性的内战的唯一选择而接受下来了。那么我们的问题是：这种最初作为临时协定而默许下来的自由主义的正义观念，是怎样发展成为一个稳定和持久的重叠共识的呢？在这种发展联系中，我认为存在于我们整全性观点中的松散性，以及它们并不是充分地整全的这一点具有特殊的意义。为了弄清楚这一点，让我们回到我们的典型例子中去。

这一例子有非典型的方面，也就是我们把那三种学说中的两种即坚守信仰自由的宗教学说和康德或密尔的整全性的自由主义，描述为充分普遍的和完备的。在这些情形中，我们把接受那个政治性观念的行为，说成是源自并单单取决于该整全性学说的。但在实践中，对一种政治性观念的忠诚，实际上又在多大程度上依赖于这种观念是从一种整全性观点中推导出来的这一事实？为了简明起见，我们区分三种情况：政治观念是从一种完备性学说中推导出来的；这些政治观念并不是从该完备性学说中推导出来的，但却与该学说相容；以及最后一种情况，该政治观念与该学说不相容。在日常生活中，我们对于究竟坚持这三种情况中的哪一种，通常并没有做出决定，甚至也没有多想过这点。在这三种情况中做出抉择，可能会产生非常复杂的问题，而且也不清楚我们是否需要在这三种情况中做出抉择。绝大多数人并不把他们的宗教的、哲学的和道德的学说看作是充

---

（接上页）正义原则的话；（3）确保平等的政治权利，以及出版、机会自由，组织政党的权利（包括忠诚反对的理念）；（4）机会的公平平等以及机会多样性背景下的选择自由；（5）确保公民公平地分享物质手段，使得他们能够恰当地独立以及能利用他们平等的基本权利、自由权以及平等的机会。很明显，每个要素都可以以不同的方式来理解，因此会有许多不同的自由主义。但是，我认为所有不同的自由主义都至少共享我在文中提到的那三个要素。

分普遍的和整全的，而在这些方面各人又有着程度上的不同。也就是说，在这中间存在着许多弹性，自由主义的正义原则可以多种方式与那些（部分的）整全的学说保持着一种松散的融贯性，而在自由主义正义原则的界限内，也同样存在多种方式允许人们追求不同的（部分的）整全学说。这意味着，许多公民（如果说不是绝大多数公民的话），在没有看到这些政治观念与他们自己观点之间的任何这样那样的特殊联系的情况下，就认可了那个共同的政治观念。因此，很有可能公民们首先认可的是那个政治观念，并尊重它在民主社会里所带来的公共善。如果他们在后来认识到，这些正义原则与他们广泛的学说之间存在着一种不相容性，那么他们很可能会去调整或修正这些学说，而不是去拒斥这些政治观念。<sup>①</sup>

在这里我们要问：自由主义的正义观念究竟是凭借什么样的政治价值 [442] 才赢得公民对其自身的忠诚的呢？对制度及指导此制度的观念的忠诚，当然可能部分地基于长远的自我利益和群体利益，以及习惯和传统的态度，或者仅仅是基于做社会希望我们做的事情或做人们一般都会做的事情的欲望。而通过制度来确保全体公民享有包括哈特（L. A. Hart）称为“自然法最低度内容”在内的政治价值，反过来也会鼓励一种广泛的忠诚。但在这里，我们所关注的是由自由主义正义观念所产生的〔公民对它的〕忠诚的更进一步基础。<sup>②</sup>

当一种自由主义的观念有效地规制着基本政治制度时，它也就符合了确立一个稳定立宪政体所必须满足三个重要要求。首先，第一个要求：给定多元论的事实——该事实使起初作为一种临时协定的自由政体成为必须——

①请注意到这里，我们要区分以下两种情况，即人们对这种政治观念的初始的忠诚或尊重，与后来在出现矛盾时，由他们的忠诚和尊重所导致的、对各种整全性学说所做的调整和修正。我们可以设想，这些调整，是伴随着该政治观念塑造各种整全性学说以使它们与该政治观念相融贯这个历时过程而缓慢地发生的。关于这种变化路径的思想，我极大地得益于Samuel Scheffler。

②关于哈特所谓的“自然法最低度内容”，参见他的*The Concept of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 189—195。我假定一种自由主义的观念（如同许多为人们熟悉的观念一样）包含着这种最低度的内容；因此，我在行文中主要关注这样一种观念凭借其原则的独特内容所产生的那种〔公民对它的〕忠诚的基础。



一种自由主义的观点就要满足如下紧迫的政治要求：一劳永逸地确立某些政治的基本权利和自由权的内容，并赋予其特殊的优先性。这样做就可以把上述需要确保的东西排除在政治议程之外，使其超然于社会利益的算计，并因此清晰牢固地在相互尊重的基础上确立社会合作条款。如果把社会利益算计看作是与上述问题相关的，也就是把那些权利和自由权的地位和内容都看作是悬而未决的；这等于把它们投入了一个变动不居的时空环境中去，并通过大大提高政治争论的赌注，危险地增加了公共生活的不安全性和敌对性。而拒绝将这些问题排除在政治议程之外，则会使潜藏于社会的各种深刻分化持久化；这样做显示出，各方都在做准备，一旦环境变得顺利使某一方可获得一种更有利的地位，那么他们就会重新激活那些潜在的对抗。因此，与上述做法不同，自由主义观念通过确保基本自由权和承认它们的优先地位，完成了调和的工作，并将公民的彼此相互接受牢固地奠定在平等的基础上。

第二个要求，是与一种自由主义的观点即自由公共理性的理念相联系着的。一个观念所界定的推理，从其自身看来<sup>①</sup>就应该或能被公共地看到是正确的和可合理地认为是可靠的，这种状态是非常值得追求的。一种自由主义的观点尝试以多种方式去满足这些要求。如我们已经看到的那样，在制定一种政治性的正义观念时，它从共享的政治文化中潜藏着的根本性直觉理念开始；它使政治价值与任何特定的整全性的和宗派性的（非公共）学说相分离；并且它将观念的作用范围限制在政治正义问题上（基本结构及它的社会政策）。还有（如我们在第II节所见的那样），它认识到，倘若没有在关于公共探究的指南和评估证据的规则上达成公共一致，那么在一个政治性正义观念上所达成的一致是用处不大的。给定多元论的事实，我们必须参考能够为常识所把握的推理形式、无争议的科学程序和结论来界定这些指南和规

[443]

①“就其自身看来”此术语意味着，我们暂且不去考虑那个观念是否是真确的或合乎情理的，我们只是考虑它的原则和标准多大程度上可以在公共讨论中得到正确的理解和可靠的应用。

则。在应用那个政治观念时，这些共享的方法和这些共同知识的角色使得推理是公共的；对言论和思想自由的保护使得推理是自由的。宗教和哲学的主张（如前所强调的那样），并不是因为怀疑论或冷漠而被排除出去，而是因为这是确立自由公共理性的一个共享基础的前提条件。

作为一种自由主义观念的公共理性还具备特定的简明性。解释一下，即使普遍而整全的目的论观念能够被接受为政治正义的原则，但它们所界定的公共推理形式在政治上也将是难以运作的。因为，假如在应用其原则时所涉及的那些精巧的理论构造，被公共地接受进政治正义问题的讨论中去时（例如，考虑一下将效用原则应用到基本结构时会涉及哪些东西），这些理论性构造所具有的高度思辨本性和巨大的复杂性，必定使利益有冲突的公民高度怀疑对方的论证。我们很难（如果说不是不可能的话）切入去评估他们预设的各种信息，而且对它们进行一种客观合意的评估，也存在着各种难以逾越的问题。而且，即便认为在提出我们的论证时，我们自己是真诚的而非自私的，我们也必须考虑下述情况：当我们的论证占上风居主导时，那些必定因此而处于失败者地位的人，他们对此怎么想？我们怎样才能合乎情理地期望他接受这点？支撑政治判断的论证，如果可能，不仅应该是合理有根据的，而且它们的合理有据应该能被公共地看见。正义不仅要实现，而且要以看得见的方式实现，这一准则不仅在法律中有效，在自由公共理性中亦是如此。

一种自由主义观念要满足的第三个要求，与前两个要求相关。由这样一个自由主义的正义观念及其自由公共理性的观念所规导的基本制度——当它们经年累月地有效运作后——能够鼓励政治生活中的合作美德，如合乎情理和公平感的美德，妥协精神和向他人做出让步的意愿，所有这些美德都与依据某些政治条款来与他人进行合作的意愿（如果不能说是欲望的话）相联系，而这些政治条款又是每个人都以彼此相互尊重的方式而公共地接受的。政治自由主义对各种原则的测试和对各种制度的规范，主要看这些原则和制度对公共生活品质的影响，以及对它们的公共认同所倾向塑造的市民美

德和心灵习惯的影响，这些美德和习惯对维持一个稳定的立宪政体而言是必须的。第三个要求就是以此种方式与前面两个要求相互勾连起来的。当通过一劳永逸确定基本自由权和机会及其优先性，而把社会合作条款在相互尊重的基础上确立起来时，且当这个事实本身被公共地确认时，那么那些核心的美德就会出现蓬勃发展的倾向。并且当自由公共理性成功地引导人们在什么是正义的政策和公平的理解上达成一致时，这种倾向就得到了进一步的加强。

一种自由主义的理念必须满足的上述三个要求，很明显地体现在这种观念所实现的政治世界根本结构的特征中、体现在这种观念所影响的公民的政治品格中；这种品格将基本权利和自由权视为确定的，并且使公民的政治慎思与自由公共理性的指南相符合。一种政治性的正义观念（自由主义的或其他的）界定了一个社会世界的形式——也就是各社群、团体以及公民个人开展其生活的背景框架。在这个框架之内，一个行之有效的共识经常可经由自我或群体的利益聚合而得以保证的；但要确保此框架本身的稳定，它必须得到人们的尊崇，并被看作是由这种政治性的正义观念确立的，而这种政治性观念本身又是在道德的基础上被认可的。

那么，我们的推测是：一如公民因一个政治性的观念所带来的效果而去赞同它那样，他们也会发展出对这种观念的忠诚，一种随日积月累而变得越来越强的忠诚。他们逐渐认识到，坚持对体现这种观念的正义原则——这种原则表达了在使得民主成为可能的合理有利条件下，政治价值一般压倒任何与之相冲突的价值——的忠诚，既是合乎情理又是明智的。有了这样的保证，一种重叠共识就达成了。

## VII

我刚才已经阐述了，人们一开始将自由主义的理念仅仅当做是一种临时协定的默许，是如何经年累月地转变为一种稳定的重叠共识的。因此刚才所

得出的结论，就是我们对认为重叠共识的理念不过是一个乌托邦的反驳的全部回应。但为了使得这个结论更加合理可行，我将简单地指出上述对政治忠诚如何产生的解释中所潜藏着的主要前提设定。 [445]

首先是存在于我称为合乎情理的道德心理学（人类作为有能力成为合乎情理的人和参与公平合作的人的心理学）中的前提，包括：（1）除了一种善观念的能力之外，公民还有一种获得正义和公平（它界定合作的公平条款）观念的能力，以及按照这些观念的要求行动的能力；（2）当公民相信制度或社会实践是正义或公平的（如这些观念所界定的）时，他们便准备和愿意履行这一社会安排中指派给他们的义务，假定其他人也是如此；（3）如果他人带有明确意图努力去履行正义或公平社会安排指派给他们的义务，人们就往往会增强对这种安排的信任；（4）随着共同合作的安排以及维持长时间的成功，这种信任和信心也不断增强；（5）信任也随着那些确保我们根本利益的基本制度更为巩固并更能得到人们的承认而不断增强。

我们还可以假定每个人都认可我称为现代民主社会的历史和社会条件：（i）多元论的事实，和（ii）这种事实的永久性，以及（iii）这种多元性只能通过使用国家的压迫性权力才能克服（预设了没有任何团体拥有控制国家的能力）。这些条件下构成了一个一般性的状态，但这种一般状态还包括（iv）物质适度匮乏的事实，以及（v）只要社会合作能够建立在公平条款之上，那么人们就很有可能从组织有序社会的合作中获利的事实。所有这些条件和假设刻画了政治正义的环境。

现在我们就可以援引上述假设来再一次回答如下问题：一种在一个政治性正义观念上达成的重叠共识，是如何从将这种观念作为纯粹的临时协定来接受这种初始状态中发展出来的？请记住，我们设定大多数人的整全性学说并不是充分整全的，一旦人们认识到政治性的观念是如何运作的，那么这种学说的并非充分整全性就会给一种对自由主义观念的独立忠诚留出空间。这种独立的忠诚反过来又引导人们以明确的意图来按照自由主义的安排而行动，因为他们可合理相信（根据以往经验），其他人也会遵循这些

安排。因此，日积月累，随着政治合作的持续成功，公民会逐渐增加对彼此的信任和信心。

[446] 还请注意，自由主义制度的成功，意味着一种新社会可能性的发现：一种合乎情理的和谐和稳定多元社会的可能性。在一种成功、平和的宽容实践出现在采纳自由主义政治制度的社会里之前，没有任何其他方法能够知晓上述那种可能性。使人们相信如下这点可能会更加自然，如一个世纪之前不宽容的长久实践已经证实的那样，社会的统一和稳定要求在一个普遍和整全性的宗教、哲学或道德学说上达成一致。不宽容被接受为社会秩序和稳定的前提条件。<sup>①</sup>而正是这种信念的动摇为自由主义制度扫清了道路，而如果我们问，信仰自由的原则是怎样发展出来的？回答是：这可能与如下事实有关，即我们很难（如果不是不可能的话）相信对那些和我们一起根据公平条款彼此信任地长期合作的人们的诅咒。

总结一下，我们典型例子的第三种观点，将它看作是一种自由主义的正义观念的话，会鼓励一种纯粹的临时协定逐渐地发展成为一种重叠共识，恰恰是因为它不是普遍的和整全性的。这种观念范围有限，再加上我们整全性学说的松散性留出的弹性余地，使得这种观念能够赢得对其自身的一种原初忠诚；并因此，当政治观念与整全学说产生冲突时，政治观念可以相应地塑造这些学说，这个过程是在几世代的时间里逐渐发生的（假定一种合乎情理的道德心理学）。那些曾经拒绝宽容的宗教也可能接受它并且认可信仰自由的原则。康德和密尔的整全性自由主义，尽管在非公共生活中被认为是合适的，且可以成为认可一个立宪政体的可能基础，但却不再作为一种政治性的正义观念而提出。根据这种解释，重叠共识就不再是一个侥幸的偶合，而是社会的政治思想公共传统成果的一部分。

---

<sup>①</sup>休谟在“出版自由”（“Liberty of the Press”）这篇论文的第6部分也评论了这点。

## VIII

我以对我称为政治自由主义的简要评论来作结。我们已经看到，这种观点在自由主义的霍布斯式路线——由自我和群体利益的聚合来保证的、作为一种临时协定的自由主义——和密尔及康德建立在整全性道德学说基础上的自由主义之外，开辟了新的道路。就它们自身而言，霍布斯式的观点很难确保一种持续的社会统一，而康德或密尔的观点很难取得充分的一致。我们重叠共识的经典例子中的第三种观点，一旦我们把讨论中的政治性观念看作是自由主义的，就可以认为它是表达了政治自由主义的观点。根据这样的理解，政治自由主义就是这样的一种观点，在使得宪政民主成为可能的合理有利条件下，符合一种自由主义正义观念原则的政治制度所体现的政治价值和理想，一般而言会压倒任何与之相冲突的价值。 [447]

政治自由主义必须处理两个基本反对：一是怀疑论和冷漠的指控，另一个是认为政治自由主义无法获得足够的支持来确保人们服从其正义原则。对这两种反驳的回答是要找到一种可以获重叠共识支持的合乎情理的自由主义的正义观。因为，通过使该政治观念与各种普遍和整全性的学说及其对政治美德的重要价值的公共确认之间达成一种一致与和谐，这种共识便可得到人们的遵循。但如我们已经看到的那样，为了成功地找到这样一种共识，政治哲学必须尽可能地独立于哲学的其他部分，特别是摆脱哲学中那些持久的问题和争议。而这样又会带来如下反驳：认为政治自由主义是在怀疑宗教的、哲学真理，或是对这些真理的价值冷漠。但一旦将政治观念的性质与多元论的事实，以及自由公共理性共享基础的本质性东西联系起来的话，我们就会看到这种反对意见的谬误。我们还能看到（参见前面第IV节末尾处）政治哲学相对于哲学其他部分的独立性，是如何与民主公民身份的自由和独立性相联系的。

有人也许认为，通过寻找一种重叠共识来确保立宪政体的社会的稳定与统一，这就将政治哲学从哲学中分离出来，使之变成了政治学。既是也

非：我们说，政客紧盯下一次选举，政治家关顾下一代命运，而哲学展望无穷的未来。哲学将政治世界视为一种持续运作的社会合作体系，实践地讲，它是直至永恒的。政治哲学之所以涉及政治学，是因为它必须考虑实践政治的可能性，而道德哲学则无此顾虑。<sup>①</sup>这使得我们要去论述，一个多元社会出现的深刻分裂，是如何可能通过一种历世代而逐渐成为重叠共识焦点的政治性正义观念来调和的。而且，这种对实践可能性的考虑，促使我们关注根本性的制度问题，以及一种合乎情理的道德心理学的假定。

[448] 因此，政治哲学并不仅仅是政治学；在探讨公共文化时，它采取的是最长远的观点，考察了社会永恒的历史条件和社会条件，并且努力尝试去调和最深刻的冲突。借助公民关于他们的社会以及公民在社会中的地位的根本性直觉理念，它希望找到并帮助澄清在一个政治性正义观念上达成共识的公共基础。通过展示了在一个具有民主传统、面对多元论事实的社会里达成一种重叠共识的可能性，政治哲学担当起了康德赋予哲学的一般使命——捍卫合乎情理的信仰。在我们这里，政治哲学所捍卫的合乎情理的信仰便是：一种正义的立宪政体的现实可能性。

---

<sup>①</sup>关于这一点的一个有启发性的评论，参见Joshua Cohen, "Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy," *Philosophy and Public Affairs*, 15 (Summer 1986), pp. 296—297.

\*罗尔斯在这里指出康德的“哲学作为一种捍卫”的思想，读者也可以参见本文集第23篇结尾处。——译者注

## 第二十一篇 正当优先性与善的诸理念（1988）

[449]

在我所讨论的政治自由主义中，正当优先性的理念是一个本质要素，它在“作为公平的正义”（它是政治自由主义这种见解的一种形式）中扮演着中心角色。但这种优先性可能会带来误解：例如，人们可能认为它意味着，一种自由主义的政治性正义观不能使用任何善理念，除非它们是纯工具性的；或者认为如果这种正义观要使用非工具性的善理念的话，这些善理念必须要看作是一种个人选择的问题，但在此情形里，该政治性观念作为一个整体表现出一种任意的偏见：偏爱个人主义（individualism）。我尝试通过阐明正当优先性与“作为公平的正义”中所使用的五种善理念之间的关系，来消除这些误解以及其他误解，这些善理念分别是：（1）作为理性的善好理念（the idea of goodness as rationality），（2）基本益品的理念；（3）可允许的整全性善观念；（4）政治美德的理念；（5）一个组织有序（政治性）社会的善理念。

我先以导言的形式做一些一般性评论：在“作为公平的正义”中，正当优先性意味着（政治）正义原则对可允许的生活方式施加了限制；因此，公民在追求其各种目的时提出的各种主张，一旦越过了这些约束（依那个政治性正义观来判断）就不再分量。但是，除非正义制度和政治美德不只是被允许的，而且也支持一些值得公民奉献他们全部忠诚的生活方式，否则这些



[450]

制度和美德都将变得盲目无的，也毫无意义。一种政治性正义观念必须在其自身之内留出足够的空间，以便让各种生活方式都能够赢得人们忠实的支持。如果说正义设定了限制，那么善则表明了意义所在。一言蔽之，正义划定了界限，善指示了目的。因此，正当和善是相辅相成的，正当的优先性并不否认这一点。它的一般含义是：一种政治性的正义观念，尽管为了它自身的可接受性而必须为公民所认可的各种生活方式留出足够的空间，但是它所使用的这些善理念，必须符合此政治性观念本身所划定的界限，落入其所允许的空间之内。

## I

我以陈述此讨论中需要做出的一些区别开始，也就是一种政治性的正义观念，与一种整全性的宗教、哲学或道德学说之间的区别。<sup>①</sup>政治性正义观念的标志性特征是，首先，它是为某一特定主题而制定出来的道德观念，也即是为了宪政民主政体的基本结构所制定出来的一种道德观念；其次，接受此政治性的观念并不以接受任何特殊的整全性的宗教、哲学或道德学说为前提；相反，该政治观念本身是作为一种仅仅适用于基本结构的合乎情理的观念而开列出来的；最后，此政治性观念不是按照任何整全性学说来制定的，而是按照某些被看作是潜藏于民主社会公共政治文化中的根本性的直觉理念来制定的。

因此，政治性正义观念与其他道德观念之间的区别是一个作用域（scope）的问题，也即，一个观念所应用到各种主题的范围问题，范围越广则要求的内容也越广。一个观念，当应用到广泛范围里的各种主题（在所有这些主题的限度内）中时，就可以称为普遍的；而当我们说一个观念是整全性的时，意味着它涵括了关于人类生活中什么有价值的观念、个人美德和

<sup>①</sup>这个区别在本文集第18篇有更加充分的讨论。

品格的理念等此类意图指导我们大部分非政治行为（在我们的生活作为一个整体的限度内）的东西。宗教和哲学观念倾向于变成是普遍的和充分整全的；实际上，它们有时候将变成这样当作一个哲学理想来追求。一个学说，当它囊括所有被认可的价值和美德于一个非常精致地表述的思想体系中时，我们就说它是充分地整全的；而一个学说只涵盖了一定的而不是所有的非政治价值和美德，并且只是比较松散地表述出来时，我们就说它是部分整全的。注意，根据此定义，一个学说即使是部分地整全的，它也必须越出政治领域而涵括非政治的价值和美德。

政治自由主义正是要去阐明一种上面所界定的意义上的政治性的正义观念。它存在于一种“政治”的观念（a conception of politics）之内，而不是存在于一种有关整体生活的观念之内。当然，它必须具备那些历史性地与自由主义相连的内容：例如，它必须认可特定的政治和公民权利和自由权，并赋予它们一种特定的优先性，等等。现在我们可以看到，如我说过的那样，正当优先性与善是相辅相成的：一种政治性的观念必须要使用各种各样的善观念。问题是：当政治自由主义这样做的时候，必须接受什么限制？

[451]

主要的限制看起来似乎是这样的：它所涵括的善理念必须是政治性的理念。即这些善理念必须归属于一种合乎情理的政治性正义观念，所以我们可以假定：（1）它们是（或者能够）为自由平等的公民所共享的；（2）它们并不预设任何特定的充分（或部分）整全性的学说。

在“作为公平的正义”中，这一限制正是通过正当的优先性表达出来的。因此，这种正当优先性的一般形式意味着：可允许的善理念必须尊重该政治正义观念的限制，并在此政治正义观念的范围内发挥作用。

## II

为了讲清楚依照这种一般形式阐述的正当优先性的含义，我将转到去

考察在“作为公平的正义”中所使用的（在本文开篇列出来的）五种善理念，是怎样符合这些条件的。

第一个理念，也即作为理性的善好理念，它是任何政治性的正义观念都要以这样那样的方式来加以使用的。<sup>①</sup>该理念认为，一个民主社会的成员，至少要以一种直觉的方式形成一种理性的生活计划。根据此计划，他们规划自己认为比较重要的抱负追求，并配置各种资源，以便在其一生中以一种即使不是最理性的也至少是合理（或令人满意）的方式来追求他们的善好观念。当然，在制订这些计划时，我们假定人们考虑到了对其未来生活各阶段境况的需求和要求的合理期望，只要这些期望是可以根据人们在社会中的当前位置和人类存在的正常条件而确定的。给定这些预设，那么任何行之有效的、能够成为辩护的公共基础（此基础是可合理地期望公民会予以接受的）的政治正义观念，都必须考虑把人类生活、基本人类需求与目的的实现看作是一种普遍的善，并且将其理性认可为政治与社会组织的一个基本原则。这样，一种适合民主社会政治学说就能可靠地假定，在关于正当和正义问题的讨论中，当以一种恰当的普遍方式来理解这些价值时，那么所有参与进这种讨论的人都会接受这些价值。确实，如果社会成员不这样做，那么，我们熟悉的种种政治正义的问题就都不会产生。

应该强调的是，这些基本的价值本身当然还不足以界定任何特殊的政治观点。如同我在《正义论》中所使用的那样，作为理性的善好是一种基本的

---

<sup>①</sup>对善理念的更加充分的阐述，参见*A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), chap. 7。在此，我不去考虑那些细节问题，而只是陈述那些与此处讨论相关的最基本的要点。但我在此要指出，我对作为理性的善好理念的阐述，已经以多种方式做了改变；其中最重要的，是确保它被理解为一种政治性正义观念（此观念是政治自由主义的一种形式）的一部分，而不是作为一整全性道德学说的一部分。而一种整全性学说与一种政治性观念之间的区分在《正义论》中是缺失的，尽管我相信当“作为公平的正义”被看作是一种政治性观念时，它的大部分结构和内容（包括作为理性的善好）都是保持不变的，但对此观点作为一个整体的理解，是显著地改变了的。查尔斯·拉摩（Charles Larmore）曾在这个根本问题上对《正义论》进行了严厉批评，参见他的*Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 118—130。

理念，从这一理念出发，并与其他理念（如后面部分要提到的政治性的人的观念）结合在一起后，其他各种各样的善理念，一旦有需要就可以得到阐明。作为理性的善好，正如我在《正义论》中将之归为善好的单薄理论（thin theory of the good）一样，它提供了一种框架的一部分，此框架服务于两个主要目的：第一，它帮助我们鉴别出一个可行的基本益品清单；第二，借助这些益品的一种指标，使我们既能够界定原初状态中各派的动机，又能够解释为什么这些动机是理性的。我暂时搁置第二个目的，并在文章接下来部分谈谈第一个目的。

### III

作为理性善好理念的目的之一，是提供对基本益品说明框架的一部分。但要使这一框架得以完善，此理念就必须与自由平等公民这个政治性观念结合起来。只有这样，我们才能确定，当公民们被视为自由平等的人以及被看作是在他们完整一生都能正常而充分参与合作的社会成员时，他们的需要和要求是什么。这里的关键是，公民作为自由平等人的观念被视作一种政治性观念，而不是一种归属于整全性学说的观念。正是这种政治性的人观念，连同它对这种人的道德能力和高阶利益的说明，与作为理性的善好提供的框架、社会生活的基本事实、人类生长养育的条件一起，提供了界

[453]

定公民的需要与要求必要的背景。所有这些使我们得到了一份切实可行的基本益品清单。<sup>①</sup>

基本益品理念的作用如下。<sup>②</sup>一个组织有序的政治社会的一个基本特征是，在产生政治正义的问题时，不仅社会对公民们提出的何种主张（claims）是恰当的有一种公共的理解，而且在这些主张是如何获得支持

①关于这种政治性的人的观念，参见本文集第18篇，第V节。

②此段以及下两段的论述，我引自本文集第17篇。

这个问题上也共享一个公共理解。如果要在怎样评估公民们各种各样主张以及确定它们的相对分量这些问题上达成一致，那么上述那些理解就是必需的。这些恰当主张要求的满足，被公共地接受为对公民是有利的（advantageous），并因此算做是出于政治正义之目的来改善公民的处境。那么，一个有效的正义公共观念关涉这样一个政理解：什么东西可被相互认可为在上述意义上是有利的。在政治自由主义中，公民福祉的人际比较问题就是这样产生的：给定存在着相互冲突的整全性善观念，在什么可算做是恰当的主张这个问题上达成一种政理解，这是如何可能的呢？

困难在于，政府再也不能最大限度地促进公民的理性偏好或需求的实现（如效用主义所要求的那样），<sup>①</sup>或最大限度地推进人类卓越或完善论价值（如完善论所要求的那样），一如它不能去推进天主教、新教或任何其他宗教一样。这些由相应的整全性宗教或哲学的善观念来界定的关于人类生活意义，价值和目的之观点，它们中的任一种也不可能获得全体公民的普遍认可；所以，通过基本制度来追求它们中的任何一种善，都会使政治社会产生一种宗派特征。为了找到一种适合此政治目的的、关于公民的善好的共享理念，政治自由主义在一种政治性观念范围内寻求一种理性得利（rational advantage）理念，而此种政治观念是独立于任何特殊的整全性学说的，因

[454] ①效用主义，如果像西季威克在《伦理学方法》（Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th ed. ([London: Macmillan, 1907]) 或布兰特在《善与正当的理论》（R. B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right* [Oxford: Oxford University Press, 1979]) 中所提出的效用主义一样，那么我想文中提出的那种主张就是正确的：因为他们的目的都是希望对一种个体的善做出说明，这种善是根据享乐主义或根据人们需求、利益的满足来描述的，是一旦把人看作是理性的，人们就能理解的。但正如斯坎伦（T. M. Scanlon）坚持认为的那样，我们常常在福利经济学中发现另一种完全不同的效用理念：它的目的不是对应从一种道德观点出发来理解的个体善好给出解释；而是认为应该找到一种对个体善的普遍描述，这种描述是从对个体善好更为具体的理解中抽象出来的，并在人际间保持适当的不偏不倚（或中立），并因此可在规范经济理论运用它来考虑公共政策问题。参见Scanlon, “The Moral Basis of Interpersonal Comparisons” in *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, ed. John Elster and John Roemer (Cambridge: Cambridge University press, 1991)。如果把这种意义上的效用理念考虑进来，文中表述的观点就需要做出相应的改变。

此有望成为一种重叠共识的焦点。

“在作为公平的正义”中，基本益品的观念就是为了应对这个实践的政治问题而提出来的。我们将给出什么答案，取决于我们在自由平等公民可允许的善观念结构中鉴别出的部分相似性是什么。在这里，可允许的观念是各种不被政治正义排斥的整全性学说。即便公民不认可相同的（可允许的）整全性观念，不完全地认可它们设定终极目的和所要求的忠诚，但一种共享的理性得利的理念只需要两个东西就足够了：第一，公民们都认可相同的、将他们自己看作是自由平等人的政治性观念；第二，他们可允许的善观念，无论这些观念的内容与及与之相关的宗教学说和哲学学说有多大区别，都要求他们要珍视大体相同的基本益品——也就是指相同的基本权利、自由权和机会，以及相同通用手段，诸如收入与财富等，且所有这些都得到相同的自尊社会基础的保障。我们说，这些益品是作为自由平等人的公民所需要的东西，而对这些益品的主张，当然算作是恰当的主张。<sup>①</sup>

基本益品清单包括下面五个标题所概括的内容（假如有必要，我们还可以补充）：（i）基本的权利和自由权（它们也可以开列一个清单）；（ii）机会多样性背景下的移居自由和职业选择的自由；（iii）基本结构的政治制度与经济制度中各种职位与职业的责任和特权；（iv）收入和财富；（v）自尊的社会基础。这一清单主要包括制度的各种特征，也就是基本的权利和自由权，制度性的机会，职位与职业的特权，以及收入与财富。自尊的社会基础的解释，是根据制度性的术语以及辅以公共政治文化的各种特征，诸如对正义原则的公共认可和接受来进行的。

因此，这里的基本思想是：根据可预见的公民社会境况的客观特征来寻找一个切实可行的人际比较的基础。若秉持谨慎的态度，原则上我们就能够 [455]

<sup>①</sup>使用作为理性的善好此术语来表达这些意思时，我们假设所有公民都具有一个理性的生活计划，而它的实现要求大体上是同类的基本益品。如在第II部分所指出的那样，在这样说的时侯，我们已经预设了关于人类需要的各种常识性的道德心理学事实。参见 *A Theory of Justice*, chap. 7, pp. 433—434, 447。

扩展这一目录扩展以涵括其他的益品，比如闲暇，<sup>①</sup>甚至是某种精神状态，如无生理痛苦。<sup>②</sup>在此，我无法深究这些问题。关键在于，在引入这些进一步的益品时，我们要认识到政治与实践限制：首先，我们必须限于可以成为重叠共识焦点的、作为一种政治性正义观念的“作为公平的正义”的范围之内；其次，我们必须尊重任何可实践的政治性观念（与一种整全性的道德学说相对）都必须服从的信息简明性与可得性（availability）的约束。

## IV

我们现在可以来回答早前提出的问题了：给定多元论的事实，在政治正义的论域里，在关于什么东西可算做是有利的此问题上达成一个政治理解如何可能？我们从基本益品的实践本性出发来做回答。我的意思是，我们事实上可提供一个平等的基本自由权和公平机会的体系，当这一体系得到基本结构的保障时，它就能确保两种道德能力的充分发展和践行，确保那些对于推进他们的善观念而言是本质性的通用手段的公平分享。当然，我们认识到允许人们去追求所有的善观念（有些善观念意味着对基本权利和自由权的侵犯），这既不可能也不正义，但是我们可以说，一种满足了正义原则要求的基本制度，的确是为人类生活中的各种值得追求观念留下了足够的空间（如我们将在下面第VI节看到的那样，这并不是说，它在促使一个社会状

---

<sup>①</sup>Musgrave提出了关于如何处理闲暇时间的问题，参见R.A.Musgrave “Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-off,” *Quarterly Journal of Economics* 88 (1974)。参见拙文“Reply to Alexander and Musgrave,” 收录在本文集第12篇。我在此想评论下，24小时扣减一个标准工作日后所剩余的时间，都可以包括到闲暇这一目录之内。那些不愿意工作的人，将比别人多一个标准工作日的额外闲暇时间，我们可以把这种额外闲暇时间看作是处于最不利地位的人的基本益品的指标的等价物。所以，那些想一整天在毛利布岛冲浪的人必须找到一种支撑自己的方式，而不具有任何要求公共基金支持的资格。这仅仅意味着，如正文中所评论的那样，如果有必要，这一基本益品的目录在原则上是可以扩充的。

<sup>②</sup>这里，我采纳了Scanlon 在“The Moral Basis of Interpersonal Comparisons,” 中提出的建议。

况实现时,不用付出任何代价和牺牲)。

为了避免这种误解,我们要观察到:对基本益品的公平分享,并不能看作是对公民们所期望的总体心理幸福感的一种衡量,或如经济学家所说的,是关于他们的效用的衡量。“作为公平的正义”拒绝这种在政治正义 [456] 问题上比较和最大化总体福祉的理念。它不尝试去估计个体在多大程度成功地推进了他们的生活方式——他们终极目的的一个总的体系——也不去评价这些目的之内在价值(或完善论价值),只要这些目的与正义原则是相容的。

现在,有些人可能很容易就认为基本益品的理念必定是错误的。因为并不是从任何人的整全性学说看来,这些益品都具有那种终极的重要性。一般地看,它们并不是所有人关于人类生活的基本价值的观点。因此,人们可能会反驳说,聚焦于基本益品,使得大部分工作都是在错误的场域中进行的——这项工作错误地在制度性特征和物质的场域内进行,而不是在基本道德价值的场域内进行。<sup>①</sup>作为回应,我要指出,基本益品的一种指标,并不是由任一特殊的整全性学说依据其对道德价值的解释来界定的、具有终极重要性东西的近似物。实际上,考虑到基本益品在一种政治性观念中要扮演的角色,最好不要这样来理解它。从一种政治性观念的视角来看,不存在一个价值空间,而这个价值空间又是基本益品的指标要不断地靠近的;如果是这样的话,会使得这种观点至少是部分整全的,并因此会挫败在多元论事实的背景下达成一个重叠共识的目的。<sup>②</sup>因此,这种反驳,也可以看作是向一种

<sup>①</sup>亚马蒂亚·森(Amartya Sen)曾在其各种出版物中强烈地陈述过这种反驳,例如,参见他的“Equality of What?”(1979),reprinted in *Choice, Welfare and Measurement* (Cambridge: MIT Press, 1982), pp. 353—369.

<sup>②</sup>当然,任何关于基本益品的清单和任何关于这些益品的更特殊的指标,依照政治性观念本身的原则标准以及它使用的各种各样的善理念看来,必须也是可接受的。对基本益品的选择,受该观念的政治价值、其关于人和社会的政治性观念所阐明的目的,以及基本结构要达成的目标的指导。但如果基本益品的界定与作为一个整体的该政治性观念已然正确和恰当地联系起来,那么上述这些问题就已经得到妥善的处理了。如果该政治性观念中包含的善好理念允许我们说政治生活在多方面体现了一种内在(转下页)



政治性正义观念的理念本身提出来的。当然，公民们必须自己决定，根据他们的整全性观点并考虑到此政治性观念所要实现的极其重要的政治价值，他们是否接纳此观念以及与之相连的社会作为合作的一个公平体系的理念。<sup>①</sup>

[457] 总结一下，给定公民作为自由平等人的政治性观念，基本益品界定了当正义问题产生时他们的需求是什么的问题——或者，如果你愿意，也可以说界定了作为公民，他们的善好是什么的问题。正是此公民作为自由平等人的政治性观念（连同作为理性的善好理念所提供的框架）使得他们能够确定哪些基本益品是必需的。尽管在立宪和立法阶段，这些益品的一种指标会被界定得更加具体，在司法阶段更是会得到更清晰的诠释，<sup>②</sup>但是此指标，并不打算成为那些由非政治性（整全性）观念所界定的理性得利理念或善好理念的近似物。这最后一点是政治自由主义尤其希望避免的。实际上，更加具体的指标，是为在更加具体的情况中确定什么可算做公民的需要而设定的，而这些需要是从一个政治性观念的视角出发来看待的。

或者说，对这些需要的界定，是从一种政治性观念内部而不是从任何整全性学说内部建构出来的。这里的基本思想是：给定多元论的事实，这种建构提供了为相互竞争的主张作辩护的最好可得标准，而这种标准又是公民普遍地可以相互接受的。<sup>③</sup>在大多数情况下，这种指标并不会非常精确地接近于人们最向往的东西以及由他们的整全性观点所界定的价值。但是，他们能够认可此政治性的观念，并且认为在政治正义问题上真正重要的是：通过基

---

（接上页）的善的话，那么基本益品就有助于达成这些目的；并且有了这些善理念，因此该政治性观念就是（在下面第VIII节所解释的意义上）完善的。在此，我不能讨论基本益品是以何种方式与亚马蒂亚·森的基本能力相连的，且我也无法讨论一份关于这些益品的指标是否可以制定得足够有弹性，以便能够令人充分满意的问题（这正是森要提出反驳的问题）。

①关于这一点，参见本文集第20篇，第V节。

②关于这些阶段，参见*A Theory of Justice*, Sec. 32。

③这种把公民的需要视为建构性的理念，相仿于斯坎伦关于他的迫切需要（urgency）概念的“约定主义”（conventionalist）的解释。参见他的“Preference and Urgency,” *Journal of Philosophy*, 72 (1975): 668。

本结构的各种制度，依照（得到重叠共识支持的）正义原则界定为公平的方式来满足公民的需求。

## V

从历史上看，自由主义思想的一个共同主题是：国家在整全性学说以及与它们相连的善观念问题上必须保持中立。但同样共同的是对自由主义的批评：认为它没有做到中立，而是事实上任意地偏爱这样那样的个人主义。一如我在开始所指出的那样，对正当优先性的主张，似乎也使“作为公平的正义”（作为政治自由主义的一种形式）会受到一种类似批评。

因此，在讨论以下两个理念——可允许的善观念（为正义原则所允许的善观念）的理念与政治美德的理念——时，我将使用人们所熟悉的中立性理念（idea of neutrality）作为引入这些主要问题的一种方式。但是，不幸的是，人们对“中立性”这一术语的某些含义已产生严重误解，而它的另一些含义却又意味着一些完全无法实践的原则。因此，我之前从未使用过这一术语（《正义论》做到了这一点）。但是，只要谨慎地做好预防措施，并仅将其当做是跳板（stage piece）这样的东西来使用，那么我们似乎就可以借它来澄清正当优先性是怎样与上述两种善理念相联系起来的。 [458]

中立性可以以非常不同的方式来定义。<sup>①</sup>一种定义方式是程序性的，例如，通过参考一个不用诉诸任何道德价值就可以合法化或有辩护的程序来定义。或，如果说这样定义看起来是不大可能的，因为表明某些东西是有辩护的，看起来要涉及对某些价值的一种诉求；那么，一种中立的程序，

---

<sup>①</sup>我在文中讨论了好几种这样的定义。其中有一种是我没有提及的，它就是William Galston的观点。他认为，某些形式的自由主义在下述意义上是中立的：除了某些纯工具性的善（这仿佛是中立的手段）之外，这些自由主义根本就不使用任何善理念，参见他的“Defending Liberalism,” *American Political Science Review*, 76 (1982): 622a。与他的看法相反，如我下面会讲清楚的那样，“作为公平的正义”并不是以此种方式来成为中立的。

转而可以说是诉诸中立的价值而得到辩护的程序，包括如下这样的价值，如无偏倚性（impartiality）、普遍原则的应用在所有合理相关情形中的一致性（类似审判原则：在相关方面类似的案件，将做类似的处理），<sup>①</sup>和给相互竞争各派予平等机会来提出他们的论据，等等。这些都是规导着用以裁决相互冲突主张的公平程序的价值。对中立程序的界定，还可能诉诸为如下这条原则奠基的价值：那些具备思考和判断能力、希望去寻找真理或寻求达成合理协议的合乎情理的人们，要根据最大程度上可得的信息进行自由、理性讨论的原则。<sup>②</sup>

[459] 并不能无条件地说“作为公平的正义”是程序上中立的。很明显，它的正义原则是实质性的，其所表达的远不只是程序性的价值，它的政治性的人观念和社会观念亦复如此。如果我们的确想把程序性中立的理念应用于它，我们必须根据如下这点来说它是程序性中立的：它作为一种政治性观念，目的是成为重叠共识的焦点。这就是说，此观点作为一个整体，它希望从隐含在公共政治文化中的那些根本性的直觉理念出发，从整全性的宗教、哲学，和道德学说中进行抽象，以此阐明一种为立宪政体的基本结构作辩护的公共基础。给定多元论事实的存在，它希望去寻求一种共同的基础——或者如果人们愿意的话，也可以说是一种中立的基础。这种共同的或

<sup>①</sup>因此，Herbert Wechsler在他有关原则性审判决定的著名讨论中（他主要关注最高法院的决定）认为：中立原则就是这样一些普遍原则：给定宪法和现存的政治结构，我们确信这些原则不仅可以应用到当前情况，而且也应用于所有可以合乎情理地预见到是相关的类似情形中去。中立原则必须能超越只应用到当前的情形而具备广泛的可应用性，才能得到捍卫。Wechsler很少谈及从宪法本身，或先例中导引出这样的中立原则。参见“Towards Neutral Principles of Constitutional Law,” in *Principles, Politics, and Fundamental Law* (Cambridge:Harvard University Press, 1961)。

<sup>②</sup>关于这种观点，请见Larmor富有启发的讨论（*Patterns of Moral Complexity*, pp. 53—59）。他认为“对政治中立性的中立辩护，是一种基于理性对话的普遍规范之上的辩护。”（同上书，第53页），而且他吸收了（同时也修改了）哈贝马斯的重要理念。参见Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1975), p.iii。以及“Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification,” in *Moral Consciousness and Communicative Action*, Trans. Christian Lenhart and Shierry Weber Nicholson. (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991), pp. 43—115。

中立的基础也就是作为重叠共识焦点的该政治观念本身。

另一种极为不同的方式，是根据基本制度和公共政策（相对于整全性的学说以及与之相连的善好观念）的目的来定义中立性。在此，目的的中立性与程序的中立性是相对立的，这意味着：说制度和政策是中立的，是因为它们在一种公共政治观念的范畴内能够得到公民的普遍认可。因此，中立性可能意味着：（1）国家将确保所有公民都有平等的机会去发展他们自由认可的任何善观念；（2）国家不做任何偏爱或推进某一特定的整全性学说之事，或者对那些追求此特定学说的人给以较大支持；<sup>①</sup>（3）国家不去做任何使人们更有可能接受此一特定观念而非另一观念之事，除非是为了抵消或补偿那些正是这样做的政策所产生的后果而采取的行动。<sup>②</sup>

正当优先性排除了目的中立性的第一种含义，因为正当优先性只允许人们追求可允许的观念（那些尊重正义原则的观念）。但如果把这一种含义修正为：国家确保所有公民都有平等的机会去发展任何可允许的观念，那么，我们就可以接纳它。在这种情形里，“作为公平的正义”可能在目的上是中立的，这取决于平等机会的含义。至于第二种含义，借助一种政治观念的特征，它就可以令人满意地被接纳：只要基本结构是受这种政治观念规制着，那么它的制度就不会有意去偏袒任何特定的整全性学说。但是，至于第三种含义（将在后面第VI节进一步考察），一个正义的立宪政体的基本结构，却必定会对哪些整全性学说能够长期存在并赢得人们忠诚产生重要的影响，不产生这种影响是不可能的；而且试图抵消这些效果和影响，甚或出于政治目的想探究清楚这些效果和影响有多深刻和广泛，都是徒劳的。我们必须接受政治社会学的常识性事实。 [460]

总结一下：我们可以把程序中立性与目的中立性区别开来；但是，绝不

<sup>①</sup>这是德沃金在他的一篇论文中所采纳的“中立性”含义，参见Ronald Dworkin, "Liberalism," reprinted in *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985), pp. 191—204.

<sup>②</sup>我在此对中立性的含义三个版本的陈述，引自Joseph Raz, *the Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 114—115.

能把后者与效果或影响的中立性混为一谈。作为一种为基本结构而制定的政治观念，“作为公平的正义”在整体上可以看作是某种形式的程序性中立的示例，并且它也希望在这样一种意义上满足目的中立性的要求：基本制度和公共政策的设计，不能偏袒任何特定的整全性学说。<sup>①</sup>政治自由主义把效果或影响上的中立性作为不具实践性的东西予以摒弃，并且因为这种理念又是由中立性这一术语本身所强烈暗示的，所以，这也是避免它的一个理由。

但即使政治自由主义可以看作是程序和目的中立的，强调下面一点也很重要：它仍然可以认可某种道德品格的优越性并鼓励某些道德美德。因此，“作为公平的正义”包含对某些政治美德的解释——也就是公平社会合作的美德，诸如公民性（civility）与宽容、合乎情理性和公平感的美德。<sup>②</sup>关键点在于，将这些美德纳入政治观念之内，这并不导向一种整全性学说的完善论状态。

一旦清楚了一种政治性正义观念的理念，我们就能看到这一点。正如我在第I节已经说过的那样，善的理念，只要它们是一种政治性的理念，也即归属于一个适用于立宪政体的合乎情理政治性正义观念的范畴之内，就可以自由地引入以作为该政治性正义观念的必要补充。这使我们可以假定，它们为公民们共享，且不依赖于任何特定的整全性学说。由于与政治美德相联系的诸种理想，也与政治正义的原则相联系着，与那些对于维持长期的公平社会合作而言至关重要的判断形式与行为相联系着，因此这些理想和美德与政治自由主义是相容的。它们刻画了民主国家的一种好公民的理想——一种由其政治制度所界定的角色。在这一方面，政治美德，必须要与那些表现整全性宗教、哲学学说的生活方式特征的美德区别开来，也必须与那些表现各种联合体理想（如教会和大学、职业和行业、俱乐部和各种团队的理

---

<sup>①</sup>这种对于程序中立与结果中立的区分，取自Larmore在他的著作中的富有启发的讨论，参见他的*Patterns of Moral Complexity*, pp. 42—47。

<sup>②</sup>对这些美德的重要性的讨论，参见本文集第20篇，第V节。

想)的美德,那些适合于家庭生活角色的美德和适合于个体间关系的美德区分开来。如果一个立宪政体采取步骤去强化宽容和相互信任的美德,如通过(用各种与良心自由和言论自由相一致的方式)阻止各种各样的宗教歧视和种族歧视来强化宽容和相互信任的美德,它就并不会因此成为如在柏拉图或亚里士多德思想中找到的那种完善论政体,也不会建立一种如同近代早期天主教国家和新教国家中那样一种特殊宗教。相反,它采用合乎情理的方式去强化那些维持自由平等公民之间的公平社会合作思想形式和情感形式。这与国家以其自身的名义来推行一种特定的整全性学说的做法截然不同。<sup>①</sup>

## VI

我们已经认识到,在效果或影响上的中立性是一个不具实践性的目标。任何合乎情理的政治观念原则,都必定会给各种可允许的整全性观点施加限制,这些原则所规制着的基本制度又不可避免地鼓励某些生活方式,而不鼓励另一些,甚至对它们完全排斥。但这样一来,便会产生一个实质性的担忧:一种政治观念实所要求的基本结构,是如何鼓励和阻止某些整全性学说的,并且这样做是否是正义的?对这一问题的考察将可以解释:至少在涉及宪政根本要素的问题上,在什么意义上才可以说,国家没有做任何有意偏袒特定整全性观点之事。<sup>②</sup>在这一点上,政治自由主义与完备性自由主义之间的对比,就变得异常清晰和非常根本。<sup>③</sup>

<sup>①</sup>在这里,请记住:对一个正义且稳定的立宪政体而言,需要使公民品质达到某种水平,政治美德的鉴别和辩护,正是根据这种需要来进行的。但这并不意味着:那些相同的或类似的特征,在各种特殊的整全性观点之内,当它们基于其他理由而被珍视时,它们不能同时成为一种非政治的美德。

<sup>②</sup>这是在上一部分提到的中立性的第二个含义;这种含义的要求,是通过一种政治性观念而得到满足的。

<sup>③</sup>以下几段的论述,修改自我在本文集第14篇对内格尔(Thomas Nagel)在*Philosophical Review*, 72(1973):226—229中对《正义论》提出的反对回答。在一场富有启发性的讨论中(在此,我不打算概述它),内格尔认为,《正义论》中原(转下页)

[462]

对整全性学说的鼓励或不鼓励，以如下两种方式发生：要么是这些学说可能与正义原则发生直接冲突；或者，它们可能为正义允许的，但却无法在一个正义的立宪政体的政治、社会条件下赢得信奉者。前一种情况，我们只需考虑如下这样的善观念就明了了：此种善观念要求以诸如种族的、族群的或完善论的理由来压迫或贬低某些个体，比如说，古雅典的奴隶，或美国南北战争以前南方的奴隶。第二种情形的例子，可能就是某些形式的宗教。假定某一特定的宗教及其所属的善观念，只能在控制国家机器并能够推行有效迫害的情况下才能生存下去，那么，这种宗教在政治自由主义的有序社会中将无法存活。且让我们假定：确有这类情况存在，且有某些其他类似的整全性学说顽固地存续下来了，但却总限于社会中的相对小圈子里。

问题是：在一个正义的立宪政体里，假如某些观念将会消失，而另一些观念只能勉强生存下来，那么，这本身是否表明：该政体的政治性正义观念并没有对它们保持中立？给定“中立的”的含义，也许它的确没有保持中立，这是那个术语带来的困难。但重要的问题显然是：该政治观念是否任意地偏向于排斥和反对这些观点，或者说，对于那些持有或可能会拥护这些整全性观点的人而言，该政治观念的这种做法是正义的还是不正义的？倘若不做进一步的解释，这对那些人似乎是不公平的，因为偏爱某些学说而压制另一些学说的社会影响，是任何政治正义观都无法避免的。任何社会都无法将

（接上页）初状态的设置，尽管它表面上在不同善观念之间保持了中立，但事实上并非如此。他认为原因是：为了达成全体一致而（通过无知之幕）对各派知识的屏蔽，对所有派别并不是同等公平的。理由在于，作为各派选择正义原则基础的基本益品，并不是对追求所有善观念而言都具有平等的价值。而且他说，根据“作为公平的正义”有序地组织起来的社会，具有一种强烈的个人主义偏向，因而是任意性的，它没有在不同的善观念之间建立起一种客观性。我在下文将要做的回答，在两个方面对本文集第14篇中的回应做了补充：首先，我清楚地阐明，在开列一份切实可行的基本益品清单的过程中所使用的人的观念，是一个政治性的观念；其次，“作为公平的正义”本身是一种政治性的正义观念。一旦我们用这种方式来理解“作为公平的正义”和以此方式归属于它的那些观念，我们就可以对内格尔的反驳做出更有力的回应，当然，假定人们都赞同所谓“影响上的中立性”是不具可实践性的。

所有生活方式涵括进自身之内。我们的确可能会感叹这社会空间，尤其是我们自己世界的空间竟是如此之有限；我们也可能为我们文化和社会结构的某些不可避免的后果而感到懊悔。诚如以赛亚·伯林 (Isaiah Berlin) 爵士长期坚持认为的 (这是他的根本论题之一) 那样：不存在无[价值]缺失的社会世界 (no social world without loss) ——也就是说，任何社会世界，都会排斥某些以特殊方式来实现其根本价值的生活方式。任一社会，由于其文化和制度的关系，都将与一些生活方式是不相宜的。<sup>①</sup>但是，不能把这种社会必然性与任意的偏倚或不正义相混淆。

批评者肯定会更进一步坚持认为政治自由主义的组织有序社会，无法以 [463] 现存条件 (包括多元论的事实) 所允许的方式建立一个正义的基本结构，在此结构内，各种可允许的生活方式都有一种平等的机会去维持它们自身，并历经世代地获得人们的忠诚。但如果一种整全性的善观念，不能在一个确保那些熟悉的基本自由权和相互宽容的社会里长期存活下去的话，那么就找不到任何可以与民主价值——这些民主价值是通过自由平等公民间的一种公平合作体系的社会理念表达出来的——相一致的方式来保全它。这就产生了而肯定不是解决了这样一个问题：相应的生活方式在其他历史条件下是否能存

<sup>①</sup>对伯林这个观点的一个富有启发性的讨论，参见Bernard Williams为伯林的一些重要论文的选集*Concepts and Categories* (Oxford: Oxford University Press, 1980) 所写的导论。一种相似的观点经常被赋予马克斯·韦伯，例如，参见“Politics as a Vocation” (1918), in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. H. Berth and C.W. Mills (New York: Oxford University Press, 1958); 以及“The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics,” in *On the Methodology of the Social Sciences*, ed. and trans. E. A. Shils and H. A. Finch (New York: Free Press, 1949)。但是，伯林与韦伯观点的差异是明显的。在此，我无法深入去探究，我只能说，我相信韦伯的观点建立在某种形式的价值怀疑论与意志论 (Voluntarism) 之上；政治悲剧，产生自主观承诺和果敢的意志冲突。而另一方面，对伯林而言，价值王国可能是完全客观的；但关键点在于，价值的完整谱系是那样的广泛，以至于无法将它们全部融洽地整合进任一社会世界中：它们不仅互不相容，而且对各种制度提出了相互冲突的种种要求，但却不存在任何能够给所有这些价值提供足够空间的、行之有效的制度体系。不存在无[价值]缺失的社会世界，这一点根植于价值和世界的本性之中，众多的人类悲剧反映了这一点；一个正义的自由社会可能比任何其他社会世界所提供的空间要广阔，但它也永远不可能是没有缺失的。



活下来？它的逝去是否是一件憾事呢？<sup>①</sup>

[464] 历史经验表明，在民主社会里，许多生活方式都通过了“持久性”和“历世代地赢得忠诚”的考验；并且如果信奉者的数量不是衡量其成功标准——为什么数量应该是衡量这种成功标准呢？——那么许多生活方式是同等成功地通过了此考验：具有不同的传统，不同生活方式的各种不同群体，都找到了值得他们奉献全部忠诚的整全性观点。因此，政治自由主义是否任意地排斥某些观念并偏爱其他观念，取决于如下这点：给定多元论的事实和现代世界的其他历史条件，实现政治自由主义原则的制度，是否界定了各种公平的背景条件，以便让各种不同的甚至是敌对性的善观念都可以让人们去认可和追求。如果要下结论说政治自由主义不公正地偏向于排斥某些整全性观念，那么就必须表明例如只有个人主义的善观念才能够在自由社会里长期存续时，或者这种个人主义观念是如此的显赫，以至各种社团所认可的宗教或共同体价值无法在此社会里兴盛，或进一步地说，根据当前和可预见的状况，我们可以表明导致此种结果的那些条件本身是不正义的。

有一个例子可以阐明这一点：反对现代世界文化的各种宗教派别，希望他们的共同生活能远离这种异质的影响。这样就带来了有关他们的儿童教育，以及国家能够向他们施加什么要求的问题。康德和密尔的自由主义可能导向施加这样一些要求：要求培养自律与个性的价值，使其作为规制我们的

---

①在本文集第14篇的一个段落中（这正是Galston在他的“Defending Liberalism,” p.627a中提出批评所指向的段落），我本应提到并认可我在本文前面所提到的伯林的那种观点。的确，我们可能常常认为，某些生活方式的逝去是令人惋惜的。我在第14篇的那个段落所说的，与政治自由主义并没有不一致之处，但没有强调伯林的观点是一个极其严重缺失。我本应该明确地反对那种被Galston正确地拒斥的理念：认为在一个正义的立宪政体里，只有那些没有价值的生活方式才会消逝。这种乐观主义观点是错误的。它可能还会遭到这样一些人的反驳：这些人所认可的那些观念，在政治自由主义里并不能兴盛壮大，因为政治自由主义根本没有给其留下足够空间。但是，除了一种合乎情理的和得到捍卫的政治正义观念本身的标准之外，没有任何标准来衡量何为足够的空间。足够空间的观念是隐喻式的说法，除了表明该政治性正义观念的原则所允许的、能够被公民认可为值得奉献他们全部忠诚的整全性学说的范围之外，别无其他意义。反驳者仍然可能认为，该政治观念没有鉴别出正确的空间，但这只是哪种观念是最合乎情理的政治观念问题。

绝大部分生活（如果说不是全部生活的话）的理想。但是，政治自由主义却有一种不同的目的，且要求也低得多。它要求，儿童的教育包括诸如了解他们的宪法权利和公民权利这样的知识，以使他们知道：例如，在他们的社会里存在着良心自由，而背离宗教也不是一种法律意义上的犯罪；所有这些都是为了确保，随着儿童年龄的增长，他们是属于某个宗教派别的成员这种身份的维持，并不是建立在对他们基本权利的无知之上，或建立在对叛教就会招致惩罚（这种惩罚在此社会里是不存在的）这种恐惧之上。而且，他们的教育也应该为他们成为充分参与合作的社会成员做好准备，并使他们具备自我支撑的能力；它也应鼓励一种政治美德，以使他们尊重他们与其他社会成员进行社会合作的公平条款。

在这里，可能会有这样的反驳：要求儿童在这些方面理解此政治性观念，这在后果上（尽管意图并非如此）就是教给他们一种整全性的自由观念。教给他们一个东西就会涉及另一些东西，而这仅仅是因为一旦我们知道此，就会自然而然导向彼。可以肯定，这种情况可能的确在某些情形中发生了。而且，政治自由主义的价值，与康德、密尔的整全性自由主义的价值之间肯定具有某种相似性。<sup>①</sup>但回答这种反驳的唯一方式，是从作用范围与普遍性两个方面来澄清政治自由主义与整全性自由主义之间的差别（如在第I [465] 节所界定的那样）。我们可能不得不接受对儿童教育所施加的合乎情理的要求所产生的各种不可避免的后果，尽管我们常为此感到遗憾。对政治自由主义的一种充分解释，必定能对这种反驳给出一种充分的回应。

但是，除了上述那些要求之外，“作为公平的正义”并不寻求培养自由主义的自律、个性这些独特的美德和价值，或者说，实际上，它不试图培养属于任一种整全性学说的美德和价值。因为在这种情形中，它就不再是一种政治自由主义了。“作为公平的正义”会尽可能地尊重那些希望按照其宗教

---

<sup>①</sup>还有Joseph Raz整全性自由主义，这是整全性自由主义的一个当代例子，参见他的*Morality of Freedom*，尤其是第14、15章。

禁令而从现代世界中撤退的人的主张，前提是只要他们认可该政治性正义观念的原则，并尊重此观念的关于人与社会的政治理想。在这里要看到，我们是完全在该政治观念的范围来回答有关儿童教育的问题的。国家对儿童教育的关注点，在于他们作为未来公民的角色，所以，国家关注如下这些具有根本重要性的事情：诸如，他们获得理解公共文化，并参与到这种制度中去的能力；他们成为经济上独立并终生能够自我支撑的社会成员；他们各种政治美德的发展等。而所有这些，都是从一种政治观点内部出发来理解的。

## VII

“作为公平的正义”中第五个善理念，是关于政治社会的善的理念，更具体地说，是公民们作为个人和作为一个合作的主体，在维护立宪政体并管理该政体事务的过程中实现的善。像之前一样，我们同样希望完全在一个政治观念的范围内解释这种善。让我们从考虑这样一种反驳开始：由于“作为公平的正义”并不把它自身建立在整全性宗教、哲学或道德学说的基础上，所以“作为公平的正义”放弃了一种政治共同体的理想，它将社会看作是这样的：许多不同个体或不同社团进行相互合作，不过只是为了追求他们自己的个人或团体的利益，而不存在任何共同的终极目的（在此，终极目的理解为因其自身的缘故而被人们珍视或为人们所欲求的目的，而不仅仅理解为达至其他目的之手段）。作为政治自由主义的一种形式，“作为公平的正义”被认为将政治制度仅仅视为达到个体或团体目的之纯粹手段，视为我们可以称之为“私人社会”的制度。这样一种政治社会本身根本就不是一种善，而最多也只是达成个体的善好或团体的善好的手段而已。

[466] 作为回应，“作为公平的正义”的确抛弃那种政治共同体的理想，如果这种理想意味着政治社会由一种（部分的或充分的）整全性宗教、哲学或道德学说统一起来的话。这种社会统一的观念是多元论事实所排斥的；对于那些接受体现在民主制度中的自由和宽容的约束的人们来说，它不再是一种政

治可能性。正如我们已经看到的那样，政治自由主义是以一种不同的方式来设想社会统一的——也就是把社会统一设想为建立于在一种政治性正义观上达成的重叠共识。在这样一个共识中，该政治性观念得到了持有不同的和相互冲突的整全性学说的公民的认可。这样，公民们就是从他们自己的独特观点内部出发来认可该政治性正义观的。

现在，我们说按照一个正义观念有序地组织起来的社会，意味着如下三点：（1）在该社会里，所有公民都接受、并在所有其他人面前也承认他们都接受相同的正义原则；（2）社会的基本结构——它的主要政治制度和社会制度，以及它们相互匹配构成一个合作体系的方式——满足那些正义原则，这一点获得公共承认，或是人们有足够理由可以相信的；（3）公民都具有一种正常有效的正义感，也就是，都具有一种使他们能够理解、运用正义原则的正义感，而且一旦他们所处的情景有所要求，他们在绝大多数情况下都能按照这些原则来行动。我相信，这样理解的社会统一，是我们可得的诸多统一观念中最值得向往的；它达到了实践上最佳的顶限。

因此，如上面那样界定的一个组织有序社会，就不是一个私人社会；因为在“作为公平的正义”的组织有序社会里，公民们确实分享着共同的终极目的。的确，他们不会认可相同的整全性学说，但是他们却认可相同的政治正义观念；这意味着他们共享一个非常基本的政治目的，而此政治目的具有一种高阶的优先性：支持正义制度的、相应地以正义方式彼此相待的目的，更不用说其他许多他们必定分享的，并通过其政治安排来实现的目的。此外，政治的正义目的也许是公民相互间最基本的目的；他们正是通过这些最基本的目的来表现他们向往成为的那种人。

这些共享的终极目的，连同其他的已经作出的假设一起，为一个组织有序的社会善提供了基础。我们已经看到，公民被认为是具有两种道德能力的，并且一个立宪政体所规定的基本权利和自由权，保障了每个人都能充分地发展这些能力，并且在其完整一生都能充分运用（当他们这样决定去运用时）这些能力。这样一种社会也为其公民发展和践行两种道德能力提供了各

[467] 种通用手段（比如收入和财富这样的基本益品）。那么，在正常情况下，我们便可以设想这些道德能力在政治自由和良心自由的制度下能得到发展和运用，而它们的实践也将得到彼此的自尊（mutual self-respect）的社会基础的支撑和维持。

假定了这些东西后，我们就可以说“作为公平的正义”的组织有序社会在如下两个方面是善的。第一，它对个体意义上的人而言是一种善，这有两个原因。原因之一是，人们体会到两种道德能力的运用是善的。这是“作为公平的正义”所使用的道德心理学的一个结果。<sup>①</sup>而且，这两种道德能力的实践，可能对很多人来说都是一种重要的善，一旦我们意识到这些能力在公民作为自由平等人这种政治性观念中所占据的核心地位，这一点就是显而易见的。出于政治正义的目的，我们把公民视为终其一生都能正常并充分地参与合作的社会成员，并因此把他们视为具有使他们能够担当这种角色的两种道德能力的人。在此背景下，我们可以说：公民的本质属性的一部分（在政治性观念的范围内）在于，他们具有使他们能够参与平等社会合作的两种道德能力。政治社会对个体意义上的公民而言是一种善的第二个原因是，它保障了公民享有正义的善，以及他们彼此的自尊的社会基础。因此，政治社会确保了平等的基本权利和自由权、机会平等诸如此类的东西，也就是确保了那些对个人被公共地认可为自由平等的公民而言最为本质的东西，也就是确保了他们作为公民的地位中最本质的东西。在确保这些东西之时，政治社会保障了公民根本需求的满足。

这样，在两种道德能力的运用中，在对人们作为公民的地位的公共认可中所涉及的善，就是属于一个组织有序社会的政治善，而不是属于某一完备性宗教、哲学或道德学说的善。再强调一遍，我们必须坚持这种区分，即使某一整全性学说可以从其观点自身出发来认可这种善。如我一直在强调的那

---

<sup>①</sup>这种心理学的用法，在《正义论》中被称为亚里士多德原则（参见第65节）；其他的观点可能会采用不同的原则来达致大体相同的结论。

样，正当优先性并不意味着必须回避各种善理念，这是不可能的。正当优先性只是意味着，我们所使用的这些善理念必须是政治性的理念：它们必须被修订，以便能满足那个政治性正义观念所施加的限制，并且能整合进该正义观为它们留出的空间中去。

现在来讨论一下组织有序的政治社会是一种善的第二个方面。当存在一种共享的终极目的，而这种目的是必须要求许多人的合作才能达到的，那么它所实现的这种善也是社会性的：它是通过公民对其他人也将采取恰当的行动（来回应自己的恰当行动）这样相互依赖的共同活动来实现的。因此，建立起来并长时间地成功地运行的、在合情理意义上来讲是正义的（尽管肯定总是不完美的）民主制度（该制度也许历世代地逐渐变革着），是一种伟大的社会善，它本身就是值得我们尊重的。这一点已为下述事实所证明：有些民族将他们的民主制度所实现的这种善，看作是他们的历史伟大成就之一。 [468]

应该有这样一种政治的和社会的善，它不再神秘莫测，而是像一个管弦乐队的乐手，或竞赛团队的队员，甚至是一场比赛的两支参赛队从值得回味的一次成功的演出、一场精彩比赛中获得快乐、感到（恰当的）自豪一样的东西。毫无疑问，随着各种社会越来越庞大，公民之间的社会距离越来越远，人们从这种善中感到快乐自豪所需的必要条件也越来越难以满足，但这些差别——它们可能很大，可能发挥阻碍作用——并不影响在组织有序的政治社会里实现的这种正义的善好时所涉及的心理原则。而且，甚至在实现这种善的条件极不完善时，这种善仍然意义重大；对这种善的缺失感也可能非常有意义。当一个民主国家的人民回首其社会的不同历史时期时，当他们为民主人民与那些非民主人民的区别而感到自豪时，对这一点就可以看得更清楚了。但是，我在此不打算深入探究这些想法了。我们并不需要确立政治善的绝对重要性，我们只需确立：组织有序社会的善，在政治性正义观念的范畴内是一种意义重大的善。这样，我们也完成了对五种善理

念的解释。<sup>①</sup>

[469] 作为对有关政治社会善的解释的有益补充，我们要对古典共和主义（classical republicanism）和公民人文主义（civic humanism）作一些评论。我把古典共和主义看作是这样一种观点：它认为，如果民主社会的公民们想要保全他们的基本权利和自由权，包括那些确保私人生活自由的公民自由权，他们就必须在必程度上具备我称为“政治美德”的东西，并且愿意参与公共生活。<sup>②</sup>这里的基本思想是：如果没有一个活力十足、知情明事的公民体对民主政治的广泛参与，那么这肯定会导致一种撤回到私人生活中去的普遍退却；这样一来，即便是设计得最好的政治制度，也会落入到那些寻求统治权、并通过国家机器将其意志强加给人民的人之手，这种人要么醉心权力和军事荣耀，或出于寻求阶级利益和经济利益，就更不用提那些扩张主义者的宗教疯狂和民族主义者的狂热了。民主自由的安全，需要那些拥有维护立宪政体所必需的政治美德的公民的积极参与。

如果这样来理解古典共和主义的话，那么，它与作为政治自由主义的一种形式的“作为公平的正义”就没有任何根本对立。如果有差异，最多也只存在于制度设计和民主政体的政治社会学这些问题上。而这类的差异当然也

---

①然而，人们可能会问：严格地说，政治社会的善多大程度上是一种政治善？让我们假定，政治制度鼓励人们发展两种道德能力，并为它们的实践提供了空间，这的确是一种善。但是，这种能力也在生活的其他方面被出于其他目的而运用，而这种较广范围的运用当然不是一种政治的善；相反，政治制度是在保护并保障这种善。作为回应，关键点在于：在提到政治的善时，严格来说，我们只是设想人们在政治生活和基本制度中运用这些道德能力，在公民努力维护这些制度并利用它们来处理公共事务的过程中运用这些能力。当然，这些道德能力也在更一般的情况下被运用，而且人们也希望政治生活方面与非政治生活方面能够彼此相互支持。我们可以在不否认存在依照上文定义的政治善的情况下，赞同这一点。

②马基雅维利的《李维史论》（*Discourses*）有时候被认为是在阐述古典共和主义的观点，参见Quentin Skinner, *Machiavelli*（Oxford: Oxford University Press, 1981），尤其是第3章。就我们在此的目的而言，托克维尔的《论美国的民主》可能是一个更恰当的例子。

不是微不足道的，而且可能极为重要。但两者已不存在任何根本对立，因为古典共和主义并不预设任何一种整全性的宗教、哲学或道德学说。我在前面所描述的这种古典共和主义，与我所阐发的政治自由主义，没有任何不相容的东西。

但是，政治自由主义的确与我所理解的公民人文主义存在着根本的对立。因为，作为一种亚里士多德主义，公民人文主义有时被阐述为这样一种观点：它认为，人是一种社会的甚至是政治的动物，其本性在一个有广泛的、活力十足的政治参与的民主社会里才能得到最充分实现。在这里，政治生活之所以得到鼓励，并非是作为保护民主公民的基本自由权的必需手段，也不将之看作是诸多善中的一种，无论它对许多人而言有多么重要。毋宁说，民主政治中的政治参与，被公民人文主义看成是一种在好生活中占据特权地位的事情。<sup>①</sup>

从政治自由主义的立场出发，对这种整全性学说的反驳，与对所有其他这类学说的反驳是一样的，所以我在此无须详谈。唯一有待指出的是，“作为公平的正义”当然不否认某些人将会在政治生活中找到他们最重要的善，因此也不否认政治生活之于他们整全性的善的根本意义。确实，在一种架构得良好的政治体中，政治生活对于社会作为一个整体的善而言具有根本意义，一如它对于人们发展各自不同却又相互补充的才能与技艺，并介入互惠的社会合作体系而言有重大意义一样。这引致了一个更进一步的善理念：作为诸社会联合体的社会联合（a social union of social unions）的组织有序社会理念。但这一理念在此概述一下都略嫌复杂，且对我们在此处的目的而言是不必要的。<sup>②</sup> [470]

<sup>①</sup>这种对公民人文主义的诠释，我借用自查尔斯·泰勒，参见Charles Taylor, *Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), vol. 2, pp. 334—35。泰勒在那里讨论了康德，并将公民人文主义归于卢梭，但他也注意到康德并不接受它。

<sup>②</sup>参见*A Theory of Justice*, sec. 79。



## VIII

我以指出“作为公平的正义”作为一种政治观念是完整的（complete）这一事实的重大意义来结束本文的讨论。请回忆起，我在本文开篇谈到正当与善是相辅相成的，并且正当的优先性并不否认这一点。正当优先性所要求的正义制度、所鼓励的政治美德，它们不仅仅是被允许的，而且还要能够支撑各种值得人们奉献他们全部忠诚的生活方式，否则这些制度和美德将会变得盲无目的。但另外，如下这一点也是非常可欲的：该政治观念表达了政治社会本身可以成为一种内在善（intrinsic good）的各种方式，这种善是在政治观念范围内被界定的，它既适合作为个体的公民，也适合作为合作体的公民。我们在第VII节已经看到，“作为公平的正义”的组织有序社会里的情况的确是这样的，这与私人社会的情况——在那里，政治制度被公民看作是纯工具性的，且所有内在的善都被认为是非政治性的——形成了鲜明的对比。正是在“作为公平的正义”之内所界定的各种形式的内在善，使得此正义观变得完善：此正义观刻画了正当与善，以使得它们在此正义观的框架内发挥它们互补性的作用。

这种完整性是可欲的，理由之一在于：这种完整性以一种前所未有的方式阐明了为什么重叠共识不是一种纯粹的临时协定。在一个按照人们在重叠共识中相互认可的原则有序地组织起来的社会中，公民有着许多共同的终极目的，其中之一便是他们相互间的政治正义。有了我们已经考察过的五种善理念，我们甚至可以谈论这种相互性正义的相互性的善（the mutual good of mutual justice），因为政治正义，是每个公民都肯定想从其他每一个人那里得到的，这对每个公民而言都是理性的。<sup>①</sup>这一点深化了下述理念：一

---

<sup>①</sup>这一点，我依赖了从作为理性的善好的理念开始，依次确立不同善的理念这种方式。回顾一下我们的讨论，很明显我们是从作为理性的善好的理念开始的，之后得到了基本益品的理念；一旦我们有了这些，从原初状态出发的论证就能进展下去，因此我们得到了正义的两原则，我们依赖此两原则来界定可允许的（整全性的）善（转下页）

个得到重叠共识支持的政治观念，是一个道德的观念，我们是在道德的基础上去认可它的。 [471]

完整性是可欲的，理由之二在于：它强化了如下解释：以自由主义的正义观为内容的一个临时协定，是如何不断地逐步发展成为一种重叠共识的。这一点在很大程度上依赖如下事实：大多数人的政治观念一般都只具备部分的整全性。通常说来，我们并不具有任何和充分整全的宗教、哲学或道德观点一样的东西，更不会去考究这些并不存在的观点，或者去为我们自己制定出这样一种观点。这意味着，内在于政治生活的各种善好，它的政治制度和政治活动涉及和产生的各种内在善（在第VII节讨论过），很有可能会赢得一种独立于我们整全性学说的初始忠诚，且这种忠诚是在我们的整全性学说与我们的正义观发生冲突之前就获得了的。因此，当冲突的确发生之时，该政治观念有更大的机会能够维护它自身，并塑造那些卷入冲突的观点，使之符合此政治观念的要求。当然，我们并没有说，那种初始忠诚越强越好；但从政治上讲，它强到足以使得一种重叠共识变得稳定是可欲的。<sup>①</sup>

可以把政治自由主义理解为这样一种观点：在那些使立宪民主成为可能的合理有利条件下，满足一种自由主义正义观念的政治制度，它所实现各种政治价值和理想，通常压倒任何与之相冲突的其他价值。从完整性那里得到的有关该政治观念必须满足的两个要求，强化着此观念的稳定性：对此政治

---

（接上页）观念。有了正义两原则在手，我们就可以去鉴别对于维持一个正义的基本结构而言是本质性的那些政治美德。最后，通过援引亚里士多德原则和“作为公平的正义”的其他要素，我们就可以界定一个按照“作为公平的正义”有序地组织起来的政治社会是以什么方式成为一种内在善的。文中此处的评论，只不过是对于这些理念的进一步应用。作为理性的善好允许我们说：给定我们理性的生活计划，如果一个东西具备某些属性，使我们（该政治观念所界定的自由平等人）对它的欲求是理性的，那么这个东西就是好的（在该政治观念的范围内）。从原初状态中各派的观点看来，相互性的正义符合这些条件，是它们所代表的人的理性地欲求的；并且作为社会中的公民，我们通常希望从其他每个人那里获得正义的对待。对于政治美德而言，情况也一样。当然，要令人充分信服这一点，需要更详尽的阐述。

<sup>①</sup>对本节内容的一个更加充分的解释，参见本文集第20篇，第VI—VII节，

观念的忠诚愈是深化，那么观念的价值与理想压倒与之相对立的价值和理想的可能性也就愈大。

当然，稳定性并非是板上钉钉的事情。政治的善，无论它有多么的重要，并不总是能一般性地压倒那些可能与之相冲突的超验价值（某些宗教、哲学和道德价值）。我们没有主张过这样的理念。相反，我们是从如下确信出发的：一种宪政民主政体在合情理意义上讲是正义的、是能够有效运作的和值得我们去捍卫的。但给定多元论的事实——由现代民主社会的公民认肯相互冲突的整全性的宗教、哲学和道德学说而形成的一种多元性的事实——我们应该怎样去设计我们对一个政体的捍卫，以使得这样的政体获得足够广泛的支持？

我们并不是要考察事实上存在的各种各样整全性学说，并从中引出一个在这些学说间保持某种平衡的政治观念。解释一下：在界定一个基本益品清单时，或为一种政治观念界定何为有利的衡量标准时，我们可以两种方式进行：一种是考察在社会中出现的各种各样的整全性学说，并开列出接近这些学说重心的这类益品的一种指标——计算出那些认可不同观念的人，他们在制度性主张、保护和各种通用手段这些方面需求的平均值。这样做，似乎是一种最好的方式，能够保证开列出的基本益品指标提供了推进与这些学说相连的善好观念所必须的基本要素，并因此提高了保障一种重叠共识的可能性。但“作为公平的正义”并没有采纳此种方式。作为替代，它从社会作为合作的一个公平体系这个根本性的直觉理念出发来阐明一种政治性的正义观。我们希望从这种理念本身得出来的一种基本益品的指标，能够成为重叠共识的一部分。我们把现存、曾经存在或将会存在的各种整全性学说搁置一旁。这里的基本思想，不是基本益品要在这些学说中寻求一种平衡，以便能公平对待与这些学说相连的整全性的善观念；而是基本益品要公平对待认可这些观念的、作为自由平等人的公民。

因此，我们问：怎样才能最好地为一个立宪政体架构一种正义观念，使得那些支持或可以被劝导去支持此政体的人，即使我们预先了解到他们持有

各种不同的整全性观点，但同时他们仍能去认可此政治观念。这引致了不预设任何一种特定的整全性观点的政治性正义观念的理念，并且鼓励了这样一种希望：如果运气好和有足够的时间去赢得对其自身的忠诚的话，这种观念就能够获得一个持久的重叠共识的支持。

[473] 第二十二篇 政治的领域与重叠共识 (1989)

在这篇文章中，我将考察一种重叠共识的理念<sup>①</sup>，以及它在为一个立宪政体所制定的政治性正义观念中所扮演的角色。我将假定，一种政治性的正义观把政治视为一个有自己独特特征的特殊领域，因此要求在那种表达着应用于此领域的典型价值的观念之内得到阐明。我在拙作《正义论》（*A Theory of Justice*）<sup>②</sup>中所提出的“作为公平的正义”就是此种政治性观念的一个例子，我会把它作为一个确定的理念来使用。通过检视这些问题，我希望减轻人们对重叠共识理念的种种担忧，尤其是认为重叠共识使得政治哲学是以一种错误的方式成为政治的。<sup>③</sup>也就是认为重叠共识的理念可能意味着

[474]

---

①当规制一社会基本制度的政治性正义观念，获得了很可能在此社会中世代地存续的主要宗教、哲学和道德学说的认可时，我们就可以说一个重叠共识达成了。我主要在第18，20章使用了这一理念。对此理念的介绍，参见拙作*A Theory of Justice*（Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971），pp.387—388.

②以下简称为*Theory of Justice*。

③我要感谢G. A. Cohen 和 Paul Seabright（在我的1986年5月牛津大学“重叠共识”讲座不久）的评论，以及和Jurgen Habermas（稍后的10月在哈佛）的讨论，使我了解到这些担忧。我感谢Ronald Dworkin, Thomas Nagel 和 T. M. Scanlon，他们帮助我更好地理解那些担忧，并提出了应对建议。我还极大地从Wilfried Hinsch那里获益，我提出的一种合乎情理的整全性学说的这个重要理念受惠于他，这个理念我之前只是简单地略述过。这个理念，当和一些恰当的伴随性理念如理性的负担（burdens of reason）的理念（参见下面第II节），以及合乎情理地讨论的准则（参见下面第III节）结合在一起时，就会对我们可合理地期望纳入重叠共识中的整全性学说施加一种恰当的限制。

这样一种观点：共识政治 (consensus politics) 将被认为是主导性的，并且首要正义原则的内容要顺应处于支配地位的政治和社会利益而做出修正。

这些担忧的产生与我之前的论述有很大关系，我之前在论述重叠共识的理念时，没有说明“作为公平的正义”的阐明要区分两个阶段，也没有强调重叠共识的理念只是用于第二阶段。解释一下：在第一阶段，“作为公共的正义”应该作为一种自立的观念提出来，它阐明了那些适用于政治这个特殊领域（由社会的基本结构标示出来）的重大价值。第二个阶段包含着对“作为公平的正义”的稳定性说明，也就是说明“作为公平的正义”因其在第一阶段所构造的原则和理念，它有能力产生出一种自我支撑。<sup>①</sup>在此第二阶段，重叠共识的理念被援引去解释：给定民主社会——此种社会是“作为公平正义”本身所要求的——总是存在着对立的整全性宗教、哲学和道德学说的多元性，那么自由制度是如何获得其所需的忠诚而得以持久存续的。

## I 四个一般性事实

我将从对一些背景の説明开始。任何一种政治性正义观都预设一种关于政治和社会的观点，并且接受关于政治社会学和人类心理学的一些一般性事实。有四个一般性事实尤为重要。

第一个事实是，存在于现代民主社会中的整全性宗教学说、哲学学说和道德学说的多样性，不是一种可以很快便会消失的纯历史状态；它是民主社会公共文化的一个永久特征。在自由制度的基本权利和自由权得到保障的政治、社会条件下，如果各种相互冲突的、不可调和的整全性学说的多样性尚未存在的话，也将会产生这种多样性。而且，这种多样性将长期存在，而且还很可能会增加。关于自由制度的事实就是多元论的事实。

第二个相关的一般性事实是，只有依赖国家权力的压迫性使用，人

---

<sup>①</sup>参见下面第VIII节。

们对某一种整全性宗教、哲学和道德学说的持续性共同认可才得以维持下去。如果我们把政治社会视为一种共同体，而这种共同体的统一是建立在人们对单一且相同整全性学说的认可之上的，那么对于这样的政治共同体而言，压迫性地使用国家权力就是必须的。在多多少少是依靠对天主教信条的认肯而统一起来的中世纪社会里，宗教裁判所的产生并不是一种偶然现象；保持对那种宗教信仰的共享，必然要求对异教徒压制。我相信，这一解释同样适用于任何整全性的哲学学说和道德学说，甚至世俗学说也适用。一个在某种形式的效用主义或康德、密尔的自由主义基础上获得统一的社会，同样也需要有国家权力的强制来维持人们对该单一学说的认可。

第三个一般性事实是，一个持久而又稳固的民主政体，也即一个不被相互冲突的教派和敌对的社会阶级所肢解的政体，必须至少获得该社会中政治上积极公民的实质性多数的支持。这一事实与第一个一般事实一起意味着：一种正义观念，若要成为为立宪政体作辩护的公共基础，它就必须是一个能够得到各种不同的甚至是不可调和的整全性学说的认可。否则，此政体将不可能是持久和稳固的。如我们下面将要看到的那样，这意味着我们需要我提到的那种政治性的正义观念。<sup>①</sup>

第四个一般性事实是：一个合理的稳定的民主社会，通常包含着或至少隐含着某些基本的直觉性理念，从这此理念出发，有可能制定出一种适合于立宪政体的政治性正义观念，当我们具体阐明一种政治性正义观念、并把“作为公平的正义”作为这样一种观点来表达时，这一事实就是重要的。

## II 理性的负担

这些事实，尤其是前两个——整全性学说的多样性是一个拥有自由制度

<sup>①</sup>参见下面第VII章。

的社会恒久特征的事实，以及这种多样性只能通过压迫性地使用国家权力才能克服的事实——尚待解释。因为要解释清楚，为什么自由制度保障基本权利和自由权就会导致多样性，以及要求国家权力去压制这种多样性的理由是什么？为什么我们相互之间真诚正直的推理努力，却没有导向达成一致？在科学中，这种努力经常会导向一致的，或如果说分歧在社会理论和经济学中是难以消除的，至少——从长远看来——在自然科学中这种一致性是可以达到的。

当然，存在着多种可能的解释。我们也许会说，绝大多数人坚持那些有利于推进他们自己较为狭隘的利益的观点；而由于他们的利益各不相同，所以他们的观点也相异。或者，也许人们经常是非理性的和不太明智的，再加上各种逻辑性错误，导致他们的见解相互冲突。 [476]

但是这些解释太过于草率，并非我们所需要的那种解释。我们想知道合乎情理的分歧是如何形成的？因为我们首先处理的是理想理论。因此我们要问：合乎情理的分歧是如何产生的？

有一种解释是这样的：我们说合乎情理的分歧是合乎情理的人们之间的分歧，也即，它是那些在某种程度上实现了他们的两种道德能力<sup>①</sup>，使他们足以成为民主政体中自由平等公民的人们之间的分歧，是那些具有持久欲望要在其完整一生成为社会合作的充分参与者的人们之间的分歧。我们假定这样的人共享一种共同的人类理性，有相似的和判断能力，具备推论、评估证据以及权衡各种互竞考量的能力，等等。

合乎情理的分歧理念包含着对合乎情理的人们分歧的各种根源或原因的说明。我把这些根源称做“理性的负担”。对这些负担的说明，必须与相互之间有分歧的人们的合情理性能够完全相容，而不是相互排斥。

那么，问题到底在哪里呢？如果我们说这是因为偏见和偏倚，自我和团

---

<sup>①</sup>这些能力是指人们的正义感能力和善好观念的能力，参见*Theory of Justice*, p.505; 以及本文集第18篇，第III节。



体利益，盲目和任性——更不用提非理性和愚蠢（这经常是一个民族衰亡和堕落的主因）——我们至少会打击那些与我们有分歧的人中某些人的合情理性。因此，我们必须找到其他的解释。

一种恰当的解释是：理性的负担，是合乎情理的人们之间产生合乎情理分歧的各种根源，是我们在政治生活的日常过程中正确地（和正直地）运用我们的推理能力和判断能力时遇到的各种障碍。除了下面开列出来的最后两个根源之外，我下面提到的几个根源都并非是关于价值的推理所特有的；我开列的清单也不是完备的。它们只包括了导致合乎情理分歧的较为明显的根源：

（a）支持某种情形的证据——包括经验的和科学的——可能是相互冲突的和复杂的，因此难以分析和评价。

（b）即使在我们对相关考虑达到完全一致的地方，我们在它们的分量如何的问题上也会产生分歧，因此会做出不同的判断。

[477] （c）某种程度上，我们所有的概念，不仅仅是道德的概念和政治的概念，都是模糊不清的且受制于难以处理的棘手情况；而这一不确定性意味着我们必须依赖于判断和诠释（以及有关这些诠释的判断），而合乎情理的人可能在某些范围上（该范围有多大，这本身无法明确地予以界定）对这些判断和诠释有分歧。

（d）在某种未知的程度上，我们评估证据和衡量道德价值与政治价值的方式，是由我们的总体经验、我们迄今为止的整个生活过程的经验塑造的，而我们的总体经验必定不相同。在现代社会里，存在大量职位和职业、各种各样的劳动分工，以及多种多样的社会群体和族群，因此公民的总体经验极为不同，以至于他们对许多（如果不说绝大多数情形的话）显著复杂事情的判断至少在某种程度上存在着分歧。

（e）一个问题的争论双方，通常提出带有不同力量的、不同类型的规

范性考虑，因而难于做出一种全面的评价。<sup>①</sup>

(f) 最后，因为任何社会制度体系只能容纳一个有限范围内的各种价值，因此必须从整个范围的各种价值里挑选出一些有可能实现的道德价值和政治价值。这是因为，似乎任何制度体系都可以说是一个有限的社会空间。由于我们被迫在各种为我们珍视的价值中作抉择，我们在安排优先次序和做其他棘手的决定时，就会面临各种巨大的困难。<sup>②</sup>

这些就是达成判断一致所面临困难的根源，它们与这些判断充分的合情理性是相容的。在指出这些根源——这些理性的负担——时，我们当然不否认偏见和偏倚、自我利益和群体利益，以及盲目和任性，也在政治生活中发挥着它们耳熟能详的作用。但这些不合乎情理的分歧的根源，与那些和每一个人的充分合情理性相容的分歧的根源，形成了鲜明的对比。 [478]

我以陈述第五个一般性事实作结：我们许多最重要的判断都是在这样一些境况下做出的：这些境况使得正直的和充分合乎情理的人们，运用他们的理性能力以求所有人都达致相同结论变得几乎不可能（即使在经过自由讨论之后也不可能）。

①我是以一种相对平和的方式来表达这种分歧的根源的；但它也可以以一种更为强硬的方式表达出来，如内格尔所说，存在着各种基本的价值冲突，这些冲突的基本价值使得人们有各种决定性的和充足的（规范性）理由去选择两种或更多的互不相容的行动，且人们必须做出某种决定。参见T. Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1979), pp.128—141。更进一步，这些理由甚至是无法相互平衡的，这使得采取什么样的行动事关重大。无法平衡的状况的出现，是因为在这类情况下各种价值之间是不可比较的。它们中的每种都是由不可化约的不同视角（各种价值正是在这些视角之内产生出来的）中的某一视角所界定的；更独特的，这些视角界定了各种义务、权利、效用、完善论的目的和个人的承诺。换言之，这些价值均有不同的基础，而这一事实又通过它们不同的形式特征反映出来。这些基本的冲突揭示出Nagel所言的价值碎片化（参考同上）。我觉得Nagel的讨论是可信的，如果我是在阐述我自己的（部分地）整全的道德学说我将会采纳他的说法；但我并不是在做这样的工作，而是努力尝试尽可能地避免各种有争议的哲学论题，并基于为大家都可以了解明白的事实来对推理所遇到的困难做出说明，所以我抑制住不去做比(c)更强的主张。

②以赛亚·柏林(Isaiah Berlin)爵士经常强调这一点，最近主要是在他的论文“On the Pursuit of the Ideal,” *New York Review of Books*, Mar. 17, 1988, p. 11。

### III 合乎情理的讨论的准则

现在我来讨论，如果我们是合乎情理的，考虑到存在理性负担这个显见的事实，我们应该如何规导自己的行为。我假定，作为合乎情理的人，我们充分知晓这些负担，并努力将之纳入我们的考虑之中。据此，我们应接纳某些准则来指导我们的慎思和讨论。我把其中一些开列如下：

第一，政治性的讨论目的就是为了达成一种合乎情理的共识，因此它应尽可能地以最有利于达成这个目的的方式来展开。我们不应该轻率地指责不同意我们的人是基于自我或群体利益的、是偏见或偏倚的，以及是因为意识形态的盲目和错觉这类根深蒂固的错误。这些指责容易引起憎恨和敌意，并妨碍达成合乎情理的一致。如果不存在有说服力的根据，那么做这样指责的倾向是不合乎情理的，且常常意味着一种智识上的宣战。

第二，当说我们是合乎情理的，我们就要准备好去面对在基本问题上出现的实质性的，甚至是无法调和的分歧。第一个一般性事实意味着，一个民主社会的基本制度和公共文化界定了一个世界，各种对立的普遍信念和冲突的整全性学说很有可能在这个世界里蓬勃发展，且数量还有可能增加。不承认在具有头等重要性事情上会出现不可化约的合乎情理分歧的可能性——实际上这种结果是一种实践上的确定性——是不合乎情理的。即使在协商一致原则上看似乎是可能的，它在当前的情形中也可能是不可得的，至少在可预见的将来是如此。<sup>①</sup>

[479] 第三，当说我们是合乎情理的，我们就要准备好在讨论中真诚地相信其他人。我们要预期到意见的深刻歧异，并且将这种多样性接受为一个民主社会公共文化的常态。厌恶这个事实其实就是厌恶人类本性，因为这是厌恶在自由制度下发展出来的人类本性各种不同的但又并非是不合乎

<sup>①</sup>例如，考虑一下关于失业的原因和寻找更有效的方法降低失业率的问题。

情理的表达。<sup>①</sup>

我已经指出了理性的负担足以解释前两个一般性事实——自由制度下出现的多元论事实，以及为维持一个政治共同体（一种指望在单一整全性学说基础上统一起来的政治社会）就必须压迫性地使用国家权力的事实——而无论引起这些事实的进一步原因是什么。那么这些事实就不仅仅是一些历史的偶然性。相反，它们深深植根于我们在正常人类生活境况下运用我们理性所遭遇的种种困难之中。

#### IV 一种政治性正义观念的特征

请忆起，第三个一般性事实是：一个持久和稳定的民主政体，至少要得到该社会中政治上积极公民的实质性多数的自由支持。给定此事实，支撑一政体的政治学说到底要具备些什么更一般的特征，才能使此政体可赢得这样的忠诚？简要地说，该政体必须是多样的整全性的宗教、哲学和道德学说都能够从其自身观点出发予以认可的。<sup>②</sup>这一结论不仅得自第三个一般性事实，同时也来自第一个多元论的事实：因为一个民主政体，如果不是从一开始就存在整全性学说的多元性，它也最终会导致这种状况出现。

当一个政治性正义观念满足以下条件时，我们就可以说它是稳定的（注意与一个政治体的稳定性作对比）：那些在按照此正义观有序地组织起来的社会中——此社会的制度被公共地认为是正义的，这里的“正义”是由那个正义观所界定的——成长起来的人们，能够产生出对此制度的充分忠诚；也就是发展出足够强的、由恰当的原则和理念引导的正义感，以至于他们通常

---

<sup>①</sup>这个理念，我修改自Pliny the Younger的一句评论“谁厌恶罪恶，他就是在厌恶人类”，对它的引用参见Judith Shklar, *Ordinary Vices* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1984), p.192。

<sup>②</sup>这里，我假定，任何实质性的多数都包含着那些持有相互冲突的整全性学说的公民。

能够按照正义的要求去行动，假定他们确信其他人也如此。<sup>①</sup>

[480] 既然如此，这个稳定性的定义又要求一个政治性正义观念具备哪些更一般的特征？一种政治性正义观念的理念，包括如下三个特征：<sup>②</sup>

第一，一个政治性的正义观念当然是一个道德的观念，但它是为一特定主题所构造出来的，也即是为一个宪政民主社会的基本结构而构造出来的。这个结构，意思是指社会的主要政治制度、社会制度和经济制度，以及它们是如何相互结合为一个统一的社会合作体系的。<sup>③</sup>

第二，接受一个政治性正义观念，并不预设着对任一特定的整全性学说的接受。此正义观将自身看作是仅仅适用于基本结构的、合乎情理的观念。

第三，一个政治性的正义观念的制定，尽可能地根据那些被看作是隐含在民主社会公共政治文化中的根本性直觉理念来进行。两个这样的直觉理念例子分别是：社会作为一个世代相继的社会合作公平体系的理念，以及公民作为自由平等的、具有充分能力在其完整一生参与社会合作的人的理念（请回忆起，存在着这样的直觉理念就是第四个一般性事实）。这样的社会理念和公民理念是规范的和政治性的理念；它们归属于一个规范性的政治观念，而不是形而上学的或心理学意义上的观念。<sup>④</sup>

因此，政治性正义观念与其他道德观念之间的区别是一个作用域的问题，也即，一个观念所应用到的各种主题的范围问题，范围越广则要求的内容也越广。一个观念，当应用到广泛范围里的各种主题（在所有这些主题的限度内）上去时，就可以称为普遍的；而当我们说一个观念是整全性的

①注意，这里是对一个政治性正义观念的稳定性定义。不要错误地将之与一个政治体（作为各种制度的一个体系）的稳定性或安全性相混淆。

②在本文集第18篇第I—III节，对政治性正义观念这些特征的细节有更详尽的讨论。

③一个为基本结构制定出来的政治性观念，还必须普遍化为适合于宪政民主国家所组成的国际社会的政治性观念，要不然也要和这样的国际间观念相适应。但在此我暂时搁置这个重要问题。参见后面脚注46。

④参见第18篇，第V节，以及[页边码]404页脚注①（讨论“政治性的人观念”）。

时，意味着它涵括了关于人类生活中什么有价值的观念、个人美德和品格的理念等此类意图指导我们大部分非政治行为（在我们的生活作为一个整体的限度内）的东西。

宗教和哲学观念倾向于变成普遍和充分整全的；实际上，它们有时候将变成这样当做一个哲学理想来追求。一个学说，当它囊括所有被认可的价值和美德于一个非常精致地表述的思想体系中时，我们就说它是充分地整全的；而一个学说只涵盖了一定的而不是所有的非政治价值和美德，并且只是比较松散地表述出来时，我们就说它是部分地整全的。那么，根据定义，一个学说即使是部分地整全的，它也必须越出政治领域而涵括非政治的价值和美德。 [481]

谨记这一点：政治自由主义努力地去尝试阐明一个能有效运作的政治性正义观念；这个观念存在于关于政治和某种类型的政治制度的观点中，一旦我们考虑到五个一般性事实，这种政治和政治制度将会是最正义和合适的。这些一般性事实的存在，使得将社会统一的基础建立在能够得到多样的整全性学说支持的政治性观念上极为必要。如此一来，政治自由主义并非是关于总体生活的一种观点：它不是一个（充分地或部分地）整全性的学说。

当然，作为自由主义的一支，政治自由主义具有那些历史性地与自由主义相连的内容。它认可特定的政治公民权利和自由权，并赋予它们一种特定的优先性，等等。“作为公平的正义”就是从社会作为自由平等公民间的一种公平合作体系这一根本性的直觉理念入手的。这个理念，连同五个一般性事实一起，展示出了对一种政治性正义观念的需要，并且这种观念又引出了我们称为“宪政根本要素”（constitutional essentials）的理念。

对公民基本权利和自由权——公民根据其自由和平等地位而具有的权利和自由权——的界定，归入这些宪政根本要素当中。因为这些权利和自由权关涉决定政治过程的根本原则：立法、行政以及司法权力，少数服从多数原则的范围和限度，以及立法多数派必须尊重的基本政治、公民权利和自由权，如投票权和政治参与权，思想和良心自由，以及对法治的维护。

这些事情可以连篇累牍地谈，但我在这里只是简单地提及一下。关键在于，对宪政根本要素的一个政治性理解，对保障自由平等公民间公平的政治和社会合作可行基础而言极为迫切。如果一个政治性正义观念提供了一个合乎情理的原则和价值框架来解决关涉这些根本要素的问题——且这必定是它最低度的目标——那么多元的整全性学说就可能赞同它。在这种情况下，政治性的正义观念就已然意义重大，即使它很少具体地谈论那些立法机构常规上必须考虑的、数不胜数的经济和社会问题。

## [482] V 政治 (the Political) 这个特殊领域

一种政治性正义观念的三个特征<sup>①</sup>清楚地表明，“作为公平的正义”并非是一种应用道德哲学。也就是说，它的内容——它的原则、标准和价值——不能看作是一个已经得到详细阐明的、整全性的和适用普遍范围的道德学说的一个应用。它阐明了一类意义重大的、应用到基本政治制度上去的诸种（道德）价值；它是对那些对政治关系（区别于其他关系）的特征予以说明的价值的一种界定。

政治关系至少有以下两个显著特征：

首先，它是社会基本结构之内的一种人与人的关系，而这一基本制度结构我们只能生而入其内，死而出其外（我们这样假定大概是恰当的<sup>②</sup>）。政治社会可以说是封闭性的，不是我们自愿地进出的，事实上也不可能。

其次，在政治关系中所运用的政治权力，总是一种以国家机器强制执行其法律为后盾的强制性权力。在立宪政体中，政治权力乃是平等的公民作为一个集合体所拥有的权力。这种权力通常是强加在作为个体的公民头上

<sup>①</sup>参见第IV节。

<sup>②</sup>这个假定的恰当性部分地取决于如下这点（我在这里只能简单提及）：移居的权利使人们自愿接受政治权威的方式，与思想自由和良心自由使人们自愿接受教会权威的方式是不同的。这表明政治领域具有一个进一步的特征，这使得它与社团领域区别开来。

的，在这些公民中，有一些可能不接受被人们广泛视作是为政治权威的一般结构（宪法）作辩护的那些理由；或他们接受这种结构，但并不认为此结构为他们所要服从的许多法令提供了有说服力的基础。

由此，政治自由主义认为，存在着一个由这些特征所鉴别出来的一个特殊的政治的领域。依此理解，政治的领域既不同于自愿性结社联合的领域，也不同于个人的和家庭的领域，后两者归属于情感领域，而政治的领域却不是。<sup>①</sup>

将政治视为一个特殊的领域，一种系统地阐明其基本价值的政治性观念就可以说是一种“自立”（free-standing）的观点。这是一个专门为基本结构而制定的观点，阐明了属于基本结构之内的各种政治价值；并且这种阐明方式是独立于非政治价值的，与它们没有任何特定的关系。因此，一种政治性的观念既不否定存在着适用于社团、个人和家庭的其他价值；也不主张说政治是与其他价值完全分离的。但我们的目的是以此种方式来界定政治这个特殊领域，以便它的主要制度能够赢得一个重叠共识的支持。

[483]

因此，作为政治自由主义一种形式的“作为公平的正义”坚持认为：给定存在一个合乎情理的组织有序的立宪政体，在涉及宪政基本要素的问题上，由它的原则和理想表达出来的那类非常重大的政治价值，通常情况下都具有足够的分量去压倒所有倾向于与之发生冲突的其他价值。“作为公平的正义”还坚持认为，在关涉宪政基本要素问题的处理上，应尽可能地只诉诸这些政治价值来解决。因为正是在这些问题上，认可相互对立的整全性学说的公民之间达成一致协议最为紧迫。

一旦我们坚持这些信念，就很清楚地意味着政治价值与非政治价值之间的某种关系。因此，如果有人说：在教会之外将无人能得救赎，<sup>②</sup>因而一种

①社团、个人和家庭只是非政治领域的三个例子；当然还存在其他的例子。

②“教会以外没人得救赎”这句中世纪名言，教皇波尼法爵八世（Pope Boniface VIII）在1302年11月8日的“一圣教谕”（Unamsanctam）曾使用过。重印于*Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 870 at 279 (33d ed., H. Denzinger & A. Schoenmetzer eds. 1965)。



立宪政体，连同其对信仰自由的保障，也难以为人们接受，除非它不可避免；那么，我们就必须做出某种回答。从政治自由主义的观点看来，这样一种学说不合乎情理的<sup>①</sup>：它主张要利用公共的政治权力——一种公民平等分享的权力——去强制推行一种影响宪法根本要素的观点；而由于理性负担的存在，作为合乎情理的人的公民，相互间必定会在关于这一观点的判断上产生不可妥协的分歧。

重要地，我要强调，这一回答并不是说，那种认为在教会之外无人得救（*Extra ecclesiam nulla salus*）的学说不真确的。而是说，利用公共政治权力去强制推行这一学说，是不合乎情理的。从其他整全性观点的内部所做出的回答可能认为，我们所讨论的那种学说不正确的，建立在对神圣本性的一种误解之上（在政治讨论中，我们应该避免做这种回答）。如果我们的确将国家强制推行一种学说当做是不合乎情理的来加以拒绝，我们当然也可能是认为那个学说本身是不真确的。也许我们根本无法可以完全避免把该学说看作是缺乏真理的，甚至是在我们考察宪政根本要素时亦复如此。<sup>②</sup>

[484] 但要注意到，当我们说强制推行某一种学说不合乎情理的时，我们不必把这种学说当作是不真确的来加以拒斥，即使我们可能这么做。实际上，对于政治自由主义的理念而言，以下这一点更关键：我们完全可以无矛盾地同时认为——我们必定会将我们自己整全性的宗教、哲学或道德观点当作是真确的或合乎情理的（或至少不是不合乎情理的）来加以认可；但利用政治权力去强制推行我们的这些观点却是不合乎情理的。

## VI 政治自由主义是如何可能的？

现在，我曾经描述过的一个问题产生了：政治自由主义是如何可能的？

<sup>①</sup>我要感谢Wilfried Hinsch和Peter de Marneffe帮忙澄清这一点。

<sup>②</sup>参见本文集第20篇，第IV节。

也即，在一般情况下，政治这个特殊领域的价值——即全部价值王国中的子领域的价值——如何才能总是压倒任何可能与之相冲突的价值？或换言之，我们如何才能既将我们的整全性学说当做是真确的或合乎情理的来加以认可，然而却又坚持认为利用国家权力来获取其他人对这一学说的忠诚是不合乎情理的呢？<sup>①</sup>

对这一问题的回答，有两个互为补充的部分。第一个部分是，政治价值是极为重要的价值，因之是不能轻易僭越的。这些价值规制着社会生活的基本框架，是“我们得以存在的基础之所在，”<sup>②</sup>且界定着政治和社会合作的根本条款。在“作为公平的正义”中，这些重大价值中的某一些，如平等的政治和公民自由权的价值、机会公平平等的价值、经济互惠的价值、公民之间相互尊重的社会基础的价值等，是通过适用于基本结构的正义原则表达出来的。

其他一些重大价值，归入公共理性理念中，并在公共探究的指南中，在为保障这类探究成为自由而又是公共的、能启迪公民而又是合乎情理的探究所采取的各种步骤中表现出来的。这些价值不仅包含着关于判断、推理和证据的基本概念的恰当运用，而且也包含着在遵守常识的标准和程序、采纳不存在争议的科学的方法和结论，以及尊重规制合乎情理的政治讨论的那些准则时所表现出来的合情理性以及心态公平的美德。<sup>③</sup>

[485]

所有这些价值都共同表达了自由主义的政治理想：由于政治权力是自由而平等之公民作为一个集合体而拥有的强制性权力，当宪法根本要素和基本正义问题出现危机时，这种权力的行使，只能依照可以合乎情理地期望全体公民都能根据他们自己的共同人类理性来予以公共地认可的那些方式

<sup>①</sup>请记住，在前述对政治自由主义的阐述中，我们说过，即给定存在一个合乎情理地组织得有序的立宪政体，由政治自由主义的正义原则和理想表达出来的非常重大的那类政治价值，通常情况下都具有足够的分量来压倒所有倾向于与之相冲突的其他价值。参见本文前面第IV节。

<sup>②</sup>参见密尔：《效用主义》(Utilitarianism, [3rd ed. 1867])，第五章，第25段。

<sup>③</sup>参见本文前面第III节。

来进行。<sup>①</sup>

政治自由主义尽可能地对这些归属于政治这个特殊领域的价值做一种“自立”的解释。至于各个公民从其整全性学说内部出发，如何看待这些政治领域的极其重大的价值与其他价值的关系，则留待每个公民各自做判断，这正是良心自由的一部分。我们希望，通过这样处理，在行之有效的政治实践中，我们能够牢固地把宪法根本要素仅仅建立在这些政治价值之上，并希望这些价值能为公共辩护提供一个令人满意的、为人们共享的基础。

对于政治自由主义是如何可能的回答的第二部分，是对第一部分的补充。这部分回答认为，宗教和哲学的历史表明，宽广的价值王国的种种价值，能够以多种合乎情理的方式来予以理解，以至于它们与适合民主政体的政治性正义观念所界定的政治这个特定领域的价值能够相互契合，或支持它，或不相冲突。历史告诉我们，存在着一种并非不合乎情理的整全性学说的多元性。这些整全性学说的多样性，使重叠共识成为必要。它们是合乎情理的，使得重叠共识成为可能。我在其他地方提到的一个关于重叠共识的典型例子（model case），显示了这是如何可能的。<sup>②</sup>其他的一些例子亦同样能表明这一点。

## [486] VII 稳定性问题

如我已经说过的那样，“作为公平的正义”最好分两个阶段呈现出

<sup>①</sup>关于这一点，参见一个有启发性的讨论：Jeremy Waldron, “Theoretical Foundations of Liberalism,” *Philosophy Quarterly*, 37 (1987): 127.

<sup>②</sup>参见本文集第18篇，第VI节。关于一种重叠共识的典型例子，是政治观念得到三种整全性学说的赞同的例子：第一种学说赞同“作为公平的正义”，因为它的宗教信仰和对信仰的理解引致了宽容的原则并且支持基本的平等自由权；第二种学说认可“作为公平的正义”，是将之作为一种如康德或密尔的整全性的自由主义的观念的结果；而第三种学说将“作为公平的正义”看作是一种政治性的观念，而不是将之看作是一个更宽泛的学说的结果，而是它本身就足以表明，它表达出的那些重大价值足以压倒任何与之相冲突的价值，至少在合理有利的条件下是这样。同时参见本文集第20篇，第III节（对这一典型例子有更详细的讨论）。

来。<sup>①</sup>在第一阶段，“作为公平的正义”是作为一种适用于社会基本结构的自立的政治（当然也是道德的）观念而制定出来的。只有当这个已经完成以及它的内容——它的正义原则和理想——已然在手，我们才能着手在第二阶段谈论稳定性问题，以及引入一种重叠共识的理念：多样的相互冲突的整全性学说赞同相同的政治性观念（在这里是“作为公平的正义”）而形成的共识。

在描述第二阶段时，先让我们同意：一个政治性的观念必须是可实践的，也就是必须落入可能之术的范围内。这与一种非政治的道德观念形成了鲜明的对比；一种道德观念可能会谴责这个世界和人性，认为它们太过堕落以至于不能为此观念规定的律令和理想所驱动。

但是，一种政治性观念考虑稳定性问题的方式，有两种：<sup>②</sup>一种方式是，我们把稳定性看作是一个纯实践的问题。如果某一观念失去稳定，那么，将一种政治结构建于其上的努力就是徒劳的。我们也许认为有两种相互分离的工作：一种工作是制定出一种政治观念，它至少在我们看来是可靠的或合乎情理的；另一种工作是寻找某些方式，使得那些反对这一观念的人也能在适当时候与我们一起分享该观念。或者，如果不成功，则尽力促使他们的行动能遵循这一观念，若有必要，可以通过国家权力实施惩罚来达此目的。只要能够找到说服或强制的手段，就可以把这一观念看作是稳定的；这并非一个贬义上的乌托邦。

但作为一种自由主义的观点，“作为公平的正义”却以第二种非常不同的方式来关注稳定性。寻找一种稳定的观念，并不只是一个如何避免徒劳无

---

<sup>①</sup>这两个阶段，与《正义论》一书中从原初状态出发来论证两个正义原则的两个部分相对应。在第一部分，各派都在没有考虑各种特殊心理影响的情况下来选择这些原则（参见*Theory of Justice*, pp.18—193）。而在第二部分，他们就要问，根据在第一部分选择的那些原则有序地组织起来的社会是否是稳定的。也即问正义原则是否在该社会成员身上产生了一种足够强烈的、反对非正义倾向的正义感（同上，第395—587页）。在第一部分所选择的的原则，在第二部分表明它具有足够的稳定性之前，对正义原则的论证就并未完成。所以在《正义论》中，直到最后第86节，论证才算完成。关于这两部分，参见*Theory of Justice*, pp.144,530—531。

<sup>②</sup>本段以及下面几段，我得益于与T. M. Scanlon的有益讨论。

[487] 功的问题，而是寻找某种类型的稳定，以及探寻保障这种稳定性的力量之性质。基本思想是这样的：给定有某些预设具体规定了一种合乎情理的人类心理学<sup>①</sup>和人类生活的正常境况，那么那些在正义的基本制度——“作为公平的正义”本身所规定的制度——中成长起来的人，就能获得一种对该制度的理性的和深思熟虑的忠诚，该忠诚足以保证这些制度是稳定的。换言之，考虑到公民的品性和利益是随着生活在正义的基本制度下而形成的，那么他们的正义感就足以抵制各种非正义的一般倾向。公民之所以愿意这样，是为了他们相互之间持续的公正相待。稳定性是靠人们在正义制度下获得的充分强大的恰当动机来保证的。<sup>②</sup>

就此看来，“作为公平的正义”所要求的这种稳定性，是建立在它作为一种自由主义政治观点之基础上的，它的目标是希望取得理性而又合乎情理的、自由而又平等的公民的接受，并因此诉诸于他们的自由公共理性。之前我们已经看到，在立宪政体中，自由主义的这一特征是如何与政治权力的特征联系在一起；也即，政治权力乃是平等公民作为一个集合体所拥有的权力。如果“作为公平的正义”不能获得那些认可合乎情理但却是相互冲突的整全性

---

①关于这种心理学的预设，在第20篇第VII节有简要的讨论。在同一篇论文的第VI节，我还提及一种能够赢得对其自身忠诚的政治性观念，在某种程度上塑造整全性学说以使之遵循该观念的要求的方式。这其实是稳定性的一个重要方面，并增强了关于政治自由主义如何可能的第二部分的回答。参见前面第VI节。

我希望表达对Francis Kamm的感谢，是他向我指出了一种政治性观念，和它所要塑造的、使其符合此观念要求的整全性学说之间，存在许多意义重大的复杂性；以及作为结果，政治自由主义的存活力多大程度上取决于这些学说的支持。不过，在我们能够对稳定性给出一个更加健全的说明之前，在此不适宜详细阐述这些问题。

②正如在《正义论》中所述，这里的问题是正义与善是否契合的问题（参见*Theory of Justice*, pp.395, 567—577）。《正义论》第86节论证了：一个在依据“作为公平的正义”有序地组织起来的社会中成长起来的人，他有一个理性的生活计划，他知道或合乎情理地相信其他人也具备一种有效的正义感，那么他能从他自身的善好（而不是正义）中发现充分的理由去服从正义的制度（同上，pp.567—577）。这些制度是稳定的，因为正义与善好是契合的。也就是说，在一个依据“作为公平的正义”有序地组织起来的社会中，没有任何一个合乎情理而又理性的人，会受那些不尊重正义要求的对善的理性考量所驱动。

学说——这些相互冲突的学说的存在，是那个正义观本身所鼓励的那种公共文化的特征之一——的公民的理性支持的话，它就不可能是自由主义的。<sup>①</sup>

因此，关键在于，作为一种自由主义的理念，“作为公平的正义”必定不能只考虑如何避免徒劳无功的问题；对它为什么是可实践的的解释，必须是一种特殊类型的解释。稳定性问题并不是让那些反对某一观念的人来分享该观念的问题，或者说，如有必要的话，通过有效制裁让他们遵循该观念来行动的问题——这仿佛在说，一旦我们确信这一观念是合理可靠的，我们的任务就是寻找将该观念强加于别人的方式。作为一种自由主义的理念，“作为公平的正义”首先凭借其合情理性，在其自身框架内，<sup>②</sup>通过诉诸公民的理性，以一种恰当的方式产生出一种自我支撑。 [488]

只有依此方式，“作为公平的正义”才能算作是对政治合法性的一种解释。只有这样，它才能避免沦为一种对那些掌握着政治权力的人怎样才能满足他们自己的说明：表明根据他们自己的政治或充分地整全的信念，他们的行为是恰当的。他们只关心如何才能满足他们自己，而不是普遍地满足所有公民。<sup>③</sup>一种政治合法性的理念，目的是为辩护提供一个公共基础，以及诉诸自由的公共理性，并因此诉诸于所有被认为是理性而又合乎情理的公民。

## VIII 与《正义论》的比较

看起来，一种重叠共识的理念及其相关论题，是对《正义论》的一种显

---

<sup>①</sup>请记起，合乎情理的整全性学说是这样的一些学说：它们承认理性的负担，接受多元论的事实是民主制度下人类生活的一种境况，并因此接受思想和良心自由。参见前面第II和第III节。

<sup>②</sup>文中所提到的“在其自身的框架内”这一短语的力量，是在《正义论》中原初状态论证的两个部分中表现出来的。这两个部分都是在同一个框架内进行的，也都服从那些植入作为一种代表设置的原初状态中的相同条件。

<sup>③</sup>关于此讨论，参见Thomas Nagel, “What Makes Political Theory Utopian?”, 第5页 [未公开发表论文，在1988年4月纽约大学法学评论 (New York University Law Review) 的一个档案里]。

著背离。当然肯定有一些背离的地方；但究竟是多大规模的背离呢？《正义论》从未讨论过，“作为公平的正义”究竟是一种整全性的道德学说还是一种政治性的正义观念。在《正义论》某一个地方，我谈到如果“作为公平的正义”能够合乎情理地成功，那么下一步我们将研究一个更广泛的观点，名曰“作为公平的正当”。<sup>①</sup>

但《正义论》坚持认为，即使是这种观点，它也不是充分地整全的：例如，它不涵盖我们与其他生物以及自然秩序本身的关系。<sup>②</sup>《正义论》强调“作为公平的正义”的有限作用域，以及它所示例的那种观点的有限作用域；至于一旦将这些问题列入考虑范围，它的结论需要做多大修改，书中对此问题持开放性态度。但是，《正义论》的确没有提到一种政治性正义观念与一种整全性学说之区别。那么，读者可能会合理地得出结论认为，“作为公平的正义”一开始就是作为整全性学说的一部分来制定的，一旦取得成功

[489] 后，此后就会发展为一种整全性的学说。

《正义论》第三篇对“作为公平的正义”的组织有序社会的讨论支持此结论。<sup>③</sup>在那里，《正义论》假定，任何组织有序社会的成员，无论他们生活在根据“作为公平的正义”还是根据其他观点有序地组织起来的社会里，他们都会接受相同的正义观，并似乎还接受相同的整全性学说，那个正义观正是此学说的一部分，以及是从此学说中推导出来的。因此，就好像一个根据效用主义（无论是古典效用主义还是平均效用主义）组织起来的社会，其成员都被假定认可效用主义的观点，这种观点本质上（除非它得到明确的限制）就是一种整全性的学说。

尽管我也在其他语境谈论重叠共识的理念，<sup>④</sup>但此理念被引入，首先是意图以一种不同的和更加现实的方式考虑“作为公平的正义”的组织有序

① *A Theory of Justice*, p.17.

② *Ibid.*, p.512.

③ *Ibid.*, pp.453—462.

④ *Ibid.*, pp.387—388.

社会。<sup>①</sup>给定这个观念本身所要求的那种自由制度，我们不能再认为全体公民，他们在接受“作为公平的正义”的同时，也同样会接受这种正义观所嵌入的那种整全性学说，这正是《正义论》中发生的情况。我们现在假定，公民持有两种不同的观点；或者更准确地设定，他们持有的总体观点中有两个部分：一部分可以看作是一个政治性的正义观念，或与之相符合的东西；另一部分是（充分或部分地）整全性的学说，那个正义观念以某种方式与之相联系着。<sup>②</sup>

那个政治性观念可能只是一个部分地整全观点的一个部分，或一个附属；又或者这个政治性观念可以看作是从一个充分地阐述的整全性学说中推导出来的，所以它能够为这种学说所赞同。公民所共享的政治性观念，究竟是以什么方式与他们更宽泛的和更具整全性的观点相联系起来的，这留待公民各自去决定。只要持有合乎情理整全性的公民都普遍赞同“作为公平的正义”，将之视为他们政治判断的内容来源；并且不合乎情理的观点并没有足够的力量能危害正义基本制度的根本要素的话，我们就可以说，一个社会已经按照“作为公平的正义”有序地组织起来了。

考虑“作为公平的正义”的组织有序社会的问题，这是一个更好而又不再是乌托邦的方式。它修正了《正义论》中的观点，那种观点没有考虑到多元论的境况，而这种境况又是它自身的原则所导致的。

[490]

还有，因为“作为公平的正义”现在被看作是一种“自立”的政治性观念，它只是阐明了根本的政治和宪政性的价值，接受它所涉及的东西，比接受涵括在整全性观点中的正义观所涉及的东西要少得多。将这样的组织有序社会作为改革和改变的目标，看起来并非是完全不可行；在使得立宪政体成

<sup>①</sup>参见第18章，第VI节。

<sup>②</sup>例如，在一个按照“作为公平的正义”有序地组织起来的社会中，有些人可能持有某种形式的效用主义作为他们的整全性学说，如果他们和密尔一样以同样的方式理解那个学说，那么这种学说的要求就和“作为公平的正义”是契合的，至少此学说的大部分是这样。参见J.S. Mill, *Utilitarianism*, ch.3, par.10.



为可能的有利条件下，此目标是一个合乎情理的指引，并且可能很好地实现。与此相对，一个根据任何整全性学说组织起来的自由民主社会，必定是一个贬义上的乌托邦。在任何情况下，达成此种目标必然会要求国家权力的压迫性使用。这个判断对“作为公平的正当”的自由主义来说为真，一如对阿奎那或路德的基督教来说为真一样。

## IX 在什么意义上是政治的？

为了追踪我们的论证步骤，我在此做一简单总结。<sup>①</sup>我已经表明一旦我们认可五个一般性事实，<sup>②</sup>以及承认即使在有利的条件下也不可避免地出现理性的负担，<sup>③</sup>且拒绝将使用国家压迫性权力来强制推行单一的整全性学说作为达成社会统一的方法的话，那么这就要求我们接受民主的原则，并且必须将多元论的事实接受为政治生活的一个永恒特征。因此，为了达成一个民主政体的组织有序社会的社会统一这个目标，我所阐述的政治自由主义引入了重叠共识的理念以及与之相伴的政治作为一个特殊领域的理念。政治自由主义之所以要这样做，不仅因为它的内容包含了基本权利和自由权，而对这些自由权利的保障引致了多元论；而且还因为自由主义的政治合法性理念，也就是社会合作，至少在涉及宪政根本要素的问题上，应该尽可能地依照那些能够向合乎情理而又理性的公民讲得明白的、以及可得到他们赞同的条款来进行。这些条款最好参考具有根本重要性的政治和宪政价值（通过一种政治性的正义观念表达出来）来陈述，这种条款是能够合乎情理地期望所有公民都赞同的，尽管他们持有对立的整全性学说。

[491] 但是，我们必须小心，不要使得一种政治性观念是以一种错误的方式来表现其政治性的。它的目标应当是：阐明一种关于适用到政治关系上去的诸

①我要感谢和Erin Kelley对如何做这个总结的有益讨论。

②参见前面第I和第II节。

③参见前面第II节。

种非常重大的(道德)价值的融贯观点,并且以一种公共理性可以进入评价方式为自由制度制定一个辩护的公共基础。它必须不能以如下方式成为政治的:即在已知和现存的利益上寻求一个可行的妥协;或考察社会上现存的某一特定的整全性学说,然后削足适履,以求取得这个学说对该政治性正义观的忠诚。

在这一点上,让我们确保关于多元论的设定,并没有使得“作为公平的正义”是以错误的方式而成为政治的。首先,让我们考虑第I和第II部分谈到的五种一般性事实。这些事实是从你和我——试图发展“作为公平的正义”的人的观点出发来看都能接受的东西。当原初状态被视为一种代表设置时,我们让原初状态中决定选择哪个正义原则的原初代表知晓这些事实。因此,如果要求自由民主制度的原则能够在第一阶段被接受,那么第二阶段的稳定性考虑,必须表明“作为公平的正义”是如何能够得到一个重叠共识的赞同的。如我们已经看到的那样,这种情况的出现,是因为自由制度本身导致了一种多元论。

那么,关键问题在于,是否五种一般性事实,连同能够被第一阶段中对原初状态的限制所允许的其他假定一起,足以引导原初代表们去选择两个正义原则;<sup>①</sup>或是否还需要与多元论相关的进一步假定,而这些假定将会使得“作为公平的正义”以错误的方式成为政治的。在此我并不能解决这些问题,这要求考察原初状态中的论证。

我想,我们只需假设在第一个阶段,原初各派假定多元论的事实是存在的,也就是社会中存在着整全性学说的多元性。<sup>②</sup>那么各派必须考虑到,它们所代表的人可能属于任何一个宗教、族群或其他少数群体,那么在选择正

---

<sup>①</sup>正义的两原则是:(1)每个人都有同等的权利,在与所有人同样的自由权利体系相容的情况下,拥有充分足够的平等的基本权利和自由权项体系;(2)社会的和经济的安排要满足两个条件:第一,在公平的平等机会的条件下,职位与工作向所有人开放;第二,它们要符合那些处于最不利地位的社会成员的最大利益。参见本文集第18篇,第II节。

<sup>②</sup>我要感谢David Chow在这一点上所做的有益评论。

[492] 义原则时就要为这种可能性提供保障。这就足以促发关于支持平等的基本自由权的论证。在第二阶段，当考虑到稳定性问题时，各派再次假定多元论的存在。给定理性的负担，他们赞同如下这样的原则：带来一个可允许人性自由发展的社会，并因此鼓励合乎情理而非不合乎情理的整全性学说的多样性原则。<sup>①</sup>这使得稳定是可能的。

常言道，政客紧盯下一次选举，政治家关顾下一代。我们在此要加一句：哲学家们则探寻人类生活的常态境况，以及这些境况是如何影响理性负担的。政治哲学必须将我们提到的五种一般性事实，尤其是自由制度鼓励整全性学说的多样性的事实列入考虑范围。但在这样做时，我们对这些学说的特殊内容（无论它们是什么）以及这些学说得以存在的各种偶然性进行了抽象。一个政治性正义观念的制定，并不是以错误的方式成为政治的，它是使自己恰当地适合社会的公共政治文化，而这种公共文化又是它的原则本身所塑造和支持的。尽管这种观念并不普遍地适用任何时空里的所有社会，但它可以恰当地扩展并去制定一个适用于所有国家之间的合乎情理的正义观念，所以凭借这一点，也可说它是普遍的。<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup>应该考虑合乎情理的而非不合乎情理的学说的理由，在本文集第20篇，第VI—VII节简略地梗概过。

<sup>②</sup>也许我应该简单地解释一下，为什么如此得到的政治性正义观念可能并不适用于某些社会，因为在那里，我们假定的五种事实可能并不存在。但是，这些事实的确广泛地存在于现代世界中，因此政治性观念可以适用。当然，此观念并不适用于某些社会，并不会使之变成一个相对主义或历史主义的观点，只要它能够提供一个判断不同社会的基本制度以及它们的社会政策的基础。因此，对一个观念的普遍性的测试，就是看它是否能够发展和扩展成一个适用于民族国家之间的国际社会的合乎情理的政治性正义观念。在《正义论》第377—379页，我简单地提到过，一旦“作为公平的正义”已经被接纳为规制社会基本结构（将之看作封闭的合作体系）的原则，那么原初状态就能在一个更高阶层次上再次被运用。各派被看作是各个国家的代表。我们从（封闭的）社会开始，并扩展到国家间的国际社会。这样做使得我们清楚自己所处的位置，并且追随民主社会的历史趋势。其他人可能想以这样的一种原初状态开始：原初各派所代表的是世界性社会的公民。我认为，在任何情况下，从原初状态得出来的原则都是像为人们所熟悉的、规范国与国之间关系的国际间正义原则，而非世界政府，例如，一种追求分别由各个国家组织起来的人民之间平等的原则，尽管各个国家也会承认对另外一些国家负有义务。因为我认为康德指出的一点是对的：一个世界政府如果不是独裁的也（转下页）

## X 总结性评论

[493]

如前所述,我认为我们所讨论的各种自由具有一个双重角色。一方面,它们是在基本层次上(我称为“作为公平的正义”的第一阶段)制定作为自由平等公民间平等合作体系的一个民主社会的最根本理念的结果。另一方面,在第二阶段,我们根据现时代的一般性事实以及历史条件认识到,一个带来自由制度的政治性正义观念,必须能为相互对立的整全性学说间的一种多元性所接受。因此,此正义观念必须将自身看作一种独立于任何特殊的整全性观点的观念,以及必须牢固地保障所有公民的基本权利和自由权,将它们作为公民的安全感以及平和的、相互性的认同的前提条件。

(接上页)是高度压迫性的,要么就是在不同的人民和文化努力争取自治的斗争中被内战撕碎。参见Immanuel Kant,“Perpetual Peace: A Philosophical Sketch”(1795),trans. Lewis Beck(1949)。如果是这样,国际间的正义原则,将会包括组织成国家的人民之间的平等原则;我认为,还包括形成和规制国家间松散联盟的原则,以及国家间各种合作性安排的平等标准,等等。在这样的一个联盟和安排中,国家扮演的一个角色是,不管从历史观点看国家边界的形成显得多么的任意,国家作为人民的代表与有效代理者,它们对其领土及生活于此的人们负责,特别是有责任保持环境的完整性,以使其保持长久地供养这片土地上的人口能力。

《正义论》并没有讨论这些更大的问题,只是在第58节,第377—382页讨论良心拒绝时,作为一个背景性讨论谈到了将“作为公平的正义”扩展到国际间体系的问题。但给定这种扩展,我们可以看到“作为公平的正义”至少在如下两种方式上可以说是普遍性的。第一,它的原则可以扩展到国际社会并且约束其所有成员:民族国家。第二,如果一些社会的国内制度和政策总是倾向于导致战争或服务于扩张的目的,或这种制度使得一个社会的人民在一种国家联盟或合作安排中变成了不可信和不可靠的伙伴的话,这些制度和政策就要接受谴责和制裁,这种制裁达到什么程度,由国际正义原则来确定。在这里,对基本人权的侵害被视为特别严重的行为。因此,一个正义的国际社会的要求,又会反过来各种限制施加到国家的国内制度上。我假定,一个正义的立宪政体,已然满足这些限制要求。

在此,我也不能再多谈这个问题,我附上这个脚注只是想表明,为何我会认为,“作为公平的正义”这个政治性观念,能够以某种恰当的方式成为普遍的观念,而不是相对主义或历史主义的,尽管它可能不适用于所有时空里的所有社会。Thomas Pogge的著作*Realizing Rawls*(Ithaca: Cornell University Press,1989)包含了对国际正义的一个说明,这个说明是从一个类似于“作为公平的正义”的观念出发的,但做了重要的修改并且以一种非常不同的方式扩展到全球领域。我相信,他更加充分的讨论,将会支持关于此观念的普遍性的一般结论,尽管他切入国家间正义的进路非常不同。

由于第一个角色比第二个清楚得多，所以我对后面这个角色做些评论。从理性的负担我们可以知道，即使在一个各种基本自由已经得到保障的组织有序社会里，人们在关于这些基本自由更加特殊的诠释上，也存在着尖锐的政治分歧。例如，政教分离的界限究竟划在什么地方才算恰当？或者，假如不存在煽动性诽谤这样的罪行，那么人们对公众人物的监督一般不算是毁谤，但准确地说谁会被归入这类公众人物呢？或保护言论自由的限度究竟在哪里？因此，带来了如下问题：如果在关涉宪政根本要素的问题上总是存在这些分歧，那么可指望一种得到公共认可的政治性观念带来什么？如下这个目标——通过达成一个重叠共识来承诺给公民的基本权利和自由权予以保障，因此给予每一个人他们的权利的确已经得到保障的感觉——不是还没有达到吗？

对此疑问，有两个回应。首先，通过保障基本权利和自由权，并赋予它们一种优先性，最具分裂性的议题已经从政治议程中移走。这意味着这些权利和自由被公共地认为是在政治上一劳永逸地确定了的。与此相反的观点被所有政治党派断然地拒绝。<sup>①</sup>尽管分歧依然存在，而这似乎是必定的，它们会出现在那些不太具核心意义的问题上，在这些地方，同等地认同那个政治性观念的公民也会合乎情理地产生分歧。如果良心自由和政教分离都已经得到保障，我们仍然可期望人们在关于这些条款的确切含义上产生分歧。在任何复杂问题的细节上，即使是合乎情理的人们也会产生有分歧的判断，这是人类社会的一种境况。但既然最具分裂性的议题已经从政治议程上移走，那么在民主制度的框架内，应该能就这些分歧达成一个平和的解决方案。

作为对第一个回答的补充，第二个回答是，政治性的政治观念，当它被恰当地制定出来后，应该能指导在如下事情上的反思性判断：对基本权利和自由权项进行令人满意的界定，以及在关于它们意义的中心范围（*central range of significant*）上取得一致同意。我们可以依赖两个具有根本重要性

<sup>①</sup>例如，如下这些议题不能列入政治议程中：如特定的群体是否有投票权，或者特定的宗教或哲学学说是否受良心和思想自由的保护。

的直觉理念来完成这项工作：社会作为自由平等公民间的一个公平合作体系的理念，以及这样的人具有两种道德能力的理念；这两种道德能力，一种是形成正义感的能力；另一种是形成善观念的能力，也就是关于什么是值得他们终其一生去追求的东西的观念。<sup>①</sup>基本权利和自由权保障了充分地发展和运用这两种属于社会充分合作成员的公民道德能力的条件。公民被认为具备 [495] 且希望去运用这两种道德能力，无论他们更加整全的宗教、哲学，或道德学说可能是什么。因此，平等的政治自由和言论、思想自由，使得我们能够通过参与社会政治生活，评估其法律和政策的正义性和有效性来发展和运用这些能力；并且良心自由和结社自由，使得我们能够发展和运用道德能力去形成，修正和理性地追求属于我们的整全性学说的善观念，并且将之作为这样的善观念来加以认可。<sup>②</sup>

但根据一种老生常谈的看法，没有任何一种观念，无论是在法律、道德或科学领域，是能够自我诠释和自我应用的，因此我们要预期到即使在关涉宪政根本的要素上，也会有多种多样的诠释会传播开来。这样的情况会损害法治吗？并不必然。法治的理念有许多要素，并且它能够以各种各样的方式来界定。但无论这些工作如何进行，我们不能指望依靠一个清晰、无模糊的指令来告诉公民、立法者或法官：宪法在所有情况下究竟要求什么。不可能有这样的事情。即使公民，甚至立法者及法官经常在诠释的问题上持有相冲突的观点，但这一情况并不构成对法治的危害。

法治意味着，某些特定的制度以及与之相关的立法和审判实践处于规制性的地位。这可能意味着包括行政在内的政府所有官员，都要服从法律，且他们的行为都要接受司法审查；法官要恰当地独立；并且民权要高于军权。另外，它还意味着法官的决定建立在对现行法律的诠释以及判例上，法

<sup>①</sup>关于用来刻画公民的这种人的观念，也同样是一个政治性的观念。参见本文集第18篇，第V节。我添加了如下这点：人们是在他们自己的整全性学说背景下去理解他们的善观念的。

<sup>②</sup>关于基本权利和自由权的进一步讨论，参见拙作*Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993)，第8章。

官在不同案例上对相同的法律条文要有一致的解读，或找到区别对待的合乎情理的基础，只有这样才能为其判决作辩护。而相同的限制并不适用于立法者；他们在不挑战基本法律和只能根据宪法的要求来改变法律的同时，他们不需要对他们的投票做解释或辩护，即使他们的委托人要求他们这样做。一个社会是否存在法治，就看其立法机构以及与它们相连的（各种具体）实践能否以一种合乎情理的方式来行事，这种方式是符合适用于它们的政治价值的：不偏不倚和一致性，忠诚于法律和尊重先例——所有这些价值都是根据对获得认可的（被看作是控制所有政府官员的行为的）宪法规则的一个融贯理解而提出来的。<sup>①</sup>

有两个条件保障着如此理解的法治：第一，基本权利和自由权的双重角色能够得到参与政治的公民的认可；第二，既然如此，关于这些宪政基本要素的主要诠释，要把最具分裂性的议题从政治议程中移走，并且以大体相似的方式来设定基本自由权意义的中心范围。政治的领域以及重叠共识的理念表明了这些条件是如何强化了一个政治性观念的稳定性的。

政治上积极的公民理解这些理念，对于一个正义的民主政体的存活而言非常重要。因为长远地看，对宪政根本要素的主导性诠释是什么，这是一个要从政治上加以解决的问题；所以，一个顽固的大多数，或各种强大利益的持续联盟，足可以使得宪法变成他们想要的任何样子。<sup>②</sup>这个事实只是第三种一般性事实——一个持久的民主政体必须得到其政治上积极的公民的多数数的自由支持——的一个简单推论。作为一个事实，我们必须与之相伴，并将它看作是界定了达致一个组织有序的宪政国家必须满足的一个进一步条件。

---

①最后两段关于法治的讨论，我得益于与T.M. Scanlon的讨论。

②关于这一点，参见Alexander Bickel, *The Least Dangerous Branch* (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1962), pp.244-272。书中讨论了斯科特诉桑福特案 [*Dred Scott v. Sanford*, 60 U.S. (19 Haw.) 393 (1857)] 中的政治，以及有关学校隔离的案例：著名的布朗诉教育委员会案 [*Brown v. Board of Education*, 347 U.S. 483 (1954)]。

## 第二十三篇 康德道德哲学诸主题（1989）

[497]

在这篇文章中，我将讨论一下康德道德哲学中密切相关的几个主题，尤其是我称为道德建构主义、理性的事实（the fact of reason）等主题，以及此理性的事实是如何与道德法则的证明（authentication）及作为一种自由法则的道德法则相联系着的。这些主题的每一个都是很大的议题，我只能对它们进行一个简单考察；但即使是一个简明扼要的考察也可能使我们从中受益。我本想以评论一下康德所谓的实践观点（the practical point of view）是什么意思来作结，但篇幅所限，未能如愿。

为了勾勒一下这些主题的背景，我将梗概一下康德是如何理解道德法则、定言命令以及该命令得以应用的程序的。对该程序的说明，是理解他的建构主义的一个关键准备。显然，我在这不能做一个非常充分的解释，但只要该解释符合某些条件（参见1.5节），细节性的诠释就并不是那么的重要。我希望我提供的解读，可足够准确地带出康德建构主义较为核心的要素，并且将这种学说与其他主题关联起来。

我的讨论有五个部分：第一部分是关涉应用定言命令的程序，或我称为CI-程序（CI-procedure）的东西；第二部分考察六个善观念，以及这个善观念是如何依照一种特定次序而被建构出来的；第三部分，在前两个部分的基础上，检视一下康德的学说中使得它被称为一种建构主义的那些方面，并



[498] 且界定一种客观性的观念；第四和第五部分分别处理可以对道德法则给出的辩护（justification）或证明；作为一个理性的理念（an idea of reason）的道德法则如何被看作是一种自由法则的，以及这一点如何与康德的“哲学作为一种捍卫”（philosophy as defense）的理念相关联。

## I CI-程序的四个步骤

1. 我将以对康德定言命令的观念作一个概要性描述来开始本节的讨论。<sup>①</sup>我假定此命令是通过我称为“定言命令程序”或者简称“CI-程序”而应用到人类生活的正常状况中去的。该程序有助于决定应用到我们身上的道德法则的内容；这里的“我们”，是被看作具有良知和道德感受力（moral sensibility）的、受到欲望和爱好影响但不受其决定的、合乎情理的而又有理性的人。这些欲望与爱好反映了我们作为在自然秩序中占据一个特殊位置的有限存在者的需要。

请注意，道德法则、定言命令和CI-程序是三个不同的东西。道德法则是一种理性的理念，它界定了一个应用到所有合乎情理的（reasonable）和理性的（rational）存在者（无论他们是否和我们一样是具有各种需要的有限存在者）之上的原则。定言命令是一个命令，它本身只用来引导如下这样一些合乎情理而又理性的存在者：这些存在者会把道德法则体验为一种约束（constraint），因为他们是具有各种各样需要的有限存在者。正因为我们是这样的存在者，我们以此种方式体验着那些法则，因此定言命令应用于我们。CI-程序，通过把人类生活的正常状况以及我们作为在自然秩序中占据

---

<sup>①</sup>除了一些微小的修改外，我对CI-程序的说明紧随Onora (Neil) O'Neill 在她的 *Acting on Principle* (New York: Columbia University Press, 1975) 的论述。另参见Paul Dietrichson, "When Is a Maxim Universalizable?" *Kant-Studien*, 56 (1964)。我假定：当我们应用CI-程序时，我们把行动者的准则看作是理性的，在这一点上我追随Barbara Herman, 参见她的 "Morality as Rationality: A Study in Kant's Ethics," Ph.D. dissertation, Harvard University, 1976。

一个特殊位置的、具有各种需要的有限存在者这个情况加以考虑，从而调整定言命令以使之能够应用到我们的环境中。

我们始终要谨记，康德只关心完全合乎情理和理性的以及真诚的行动者 (agents) 的推理。CI-程序描述的是这样的行动者在他们道德思考中隐含地使用着慎思框架。康德非常肯定地认为，此程序的应用预设了一定程度的道德感受力，这是我们共同人性的一部分。<sup>①</sup>将此程序看作是能够机械性地产生一个正确判断的运算法则，或看作是诱使谎言家、骗子、犬儒主义者及其他卑鄙之人暴露他们自己那一套论辩规则的设施，都是一种误解。

[499]

2. CI-程序具有以下四个步骤。<sup>②</sup>第一步，我们得到了行动者的准则 (maxim)，假定此准则从行动者的观点看来是理性的：给定行动者所处的境况、其他可能的选择，以及他的（在此境况下都被视为理性的）欲望、能力和信念，此准则是理性的。我们还假定该准则是真诚的：它反映了行动者所做意向性行为 (intended action) 的实际理由（就如行动者将如实地描述它们那样）。因此，CI-程序应用到理性行动者的准则上，此准则是他们根据他们所处境况的相关特征而采纳的。此外，我们必须补充说，这个程序也同样适用于理性而真诚的行动者在正常的人类生活条件下所达成的准则。总之，在第一步中，行动者的准则是既理性又真诚的。它是一个特殊的假言命令 [区别于其后那个一般性的假言命令 (*the hypothetical imperative*) ]，它具有如下形式：

---

①关于这点，Barbara Herman进行了富有启发性的讨论，参见她的“*The Practice of Moral Judgment*,” *Journal of Philosophy* 82 (1985): 414—436，以及她的著作 *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993)，第4章。

②在对这些步骤进行描述时，我忽略了许多其他人所做出的改进。我感谢与 Reinhard Brandt在这一点上富有启发性的讨论。但是，如我说过的那样，这个解释只需准确到足以为讨论道德建构主义、道德法则的证明、以及其他主题设定一个背景就可以了。

(1) 为了实现Y, 我将在环境C下做X。(在这里, X是一个行动, Y是一种事态。)

第二步, 把第一步得到的原则一般化:

(2) 每一个人在环境C下为了实现Y, 将去做X。

在第三步, 我们将(2)中的一般命令转变成一种自然法, 得到:

(3) 每一个人在环境C下为了实现Y总是去做X(仿佛这是一种自然法要求的)。

第四步最复杂, 并且带来了一些我在此无法讨论的问题。该理念是这样的:

[500] (4) 我们将在第(3)步得到的自然法与(我们所理解的)各种各样的自然法结合起来, 然后尽我们所能地去估算一下: 一旦新结合起来的自然法有机会发挥它的影响的话, 所得到的自然秩序将会是什么。

我们假定, 将第三步得到的自然法添加到其他的自然法上, 产生了一个新的自然秩序, 并且这个新的自然秩序具有一个确定的均衡状态, 此状态的相关特征是我们能够估算确定的。让我们将此新的自然秩序称为一个“受扰动后的社会世界(perturbed social world)”, 并且让我们将此社会世界看作是与第(1)步的准则相联系着的。

康德的定言命令现在可以陈述如下: 仅当符合以下两个条件时, 我们才被允许去按照我们在步骤(1)中理性和真诚的准则行动: 第一, 我们, 作为一个真诚的、合乎情理而又是理性的行动者, 当我们将自己看作是那个与该准则相连的受扰动后的社会世界的一员时, 我们必须有能力打算(be able to intend to)基于此准则而行动(并因此在那个世界范围之内行动, 并且服从其条件); 第二, 假定我们必须有能力去意愿(to will)此受扰动后的社会世界, 并且去认可它(假定我们属于此世界的话)。

因此, 如果我们不能同时既意愿此受扰动后的社会世界, 且作为此世界的一员又打算基于此准则而行动的话, 那么我们现在就不能按照那个准则去行动, 即使(假定)从我们当前所处的境况看来, 它是理性的和真诚的。由

CI-程序所体现的原则应用于我们，而不管对我们现在所理解的理性利益而言这种应用产生的结果是什么。正是在这一点上，纯粹实践理性相对于经验实践理性的优先性发挥了作用。但让我们暂时搁置此问题。

3. 为了解释该四步骤程序的使用，考虑一下《道德形而上学基础》(以下简称《基础》)里的第四个例子(《基础》4:423)。有待检验的准则是——对那些需要我们帮助和援助的人的福祉持冷漠态度。我们将去决定我们是否可以意愿与如下准则相连的那个受扰动后的社会世界：

我不做任何帮助他人的事，也不救人于危难之中，除非在给定我的利益的情况下，这样做是理性的。

与这一准则相关联的受扰动后的社会世界，是一个没有任何人会为了其他人的利益而做任何事的社会世界。并且这一点对每一个人都为真，过去、现在或未来都是如此。这就是那个相关的均衡状态；并且我们要去想象：此状态，与其他自然秩序一样都在时间上将向前向后延续至永远的。康德坚持认为，每一人在这样的受扰动后的社会世界中都知道产生自普遍化准则的人类行为的法则，并且每一个人都有能力去估算出相关的均衡状态。此外，每一个人都有能力做到这一点，这本身成为公共的知识。因此，步骤(3)将在步骤(2)得到的一个一般化命令转变成一个被公共认可的(人类)自然法。康德将这些东西看作是理所当然的，这一点可以从康德的第二个例子即做假诺中得到佐证。 [501]

接下来，康德论证说，我们不能意愿与上述冷漠准则相连的那个受扰动后的社会世界，因为在那个世界里，会出现许多我们需要其他人的爱与同情的情形。在这些情形中，我们所要求的东西，仿佛被一个源自我们自己意志的法则从我们自身剥夺掉了。意愿如下这样的社会世界是不理性的：在这个世界里，每一个人，仿佛受到一个自然法的教导一样，对基于这些需要的诉求都充耳不闻。关于一个理性意志的理念在此例子中是如

何发挥作用的，康德并没有谈得太多。另外，他应用到冷漠准则上去的测试太过强了，也就是说，相同测试会拒斥那些导致任何形式的互助规则（precept）（或责任）的准则。理由是：任何这种规则都要求我们在他人处于危难中时施予援手。但是在与“帮助那些需要帮助的人”这个规则相连的受扰动的社会界中，可能也会出现我们非常不愿意帮助他人的情况。情况可能是这样的：帮助他们会严重打乱我们的计划。因此，在这些情况下，产生自我们自身的意志法则也将阻止我们获得我们极其渴望的东西。这里存在的困难是显而易见的：在任何受扰动后的社会世界中，至少在某些情况下，所有的道德规则都与我们的自然欲望及确定的意图相对立。因此，如康德表面上所理解的CI-程序检验太过强了：它似乎拒斥了所有能引致道德规则（或责任）的准则。

4. 我想，摆脱此困难的一种方式（当我没说这是唯一的方式）是尝试去发展一种恰当的我们可以称为“真正的人类需要”的观念，这个表述康德在《道德形而上学》（6:393, 432; 452—458）<sup>①</sup>中被多次使用。一旦采纳了此建议，那么在第4个例子的意愿测试中出现的矛盾就可以表述如下：

我是否能意愿与冷漠规则相连的那个受扰动后的社会世界，而不是与互助的规则（要求我们帮助那些需要帮助的人的准则）相连的那个社会世界？在回答这一问题时，我将仅仅考虑我的真正人类需要（根据假定，这一点作为CI-程序的一部分，我认为我自己拥有，并且和每个人都是一样的）。

[502]

因此，在应用现在这个修订过的程序时，我们意识到：任何一般性的规则都会对一些场合下或也许是很多场合下由我们的欲望和爱好所促发的行为

<sup>①</sup>在采纳此种摆脱困难的方式时，我们其实是对康德的解释进行了修订或补充。我认为，假定此修订并没有损害他的学说的核心要素（我相信没有），那么此修订就仍然是遵循康德式精神的。

构成约束。我们要去做的，就是比较不同的候选社会世界，并且评估意愿此世界而非彼世界会带来的所有后果。为了做到这一点，我们把某个社会世界对我们的真正人类需要长时期内可能产生的效果加以权衡。当然，为了使此理念能够运转起来，我们要对这些需要做出一个说明。在这里，可能相关的是根植于我们共同的道德感受力中的一些道德观念。

我相信康德同样假定了在对步骤（4）所产生的受扰动后的社会世界进行评估时，必须服从信息上的两个限制。第一个限制是，我们将忽略人的一些较为特殊的特征，包括我们自己，以及他们的、我们的终极目的与欲望的具体内容（《基础》4:433）。第二个限制是当我们问我们是否能意愿与我们的准则相连的那个受扰动后的社会世界时，我们假定我们在推理时，仿佛不知道我们在这个世界上处于什么位置〔参考《实践理性批判》5: 69-70中对范型（Typic）的讨论〕。当我们把我们终极目的的具体内容或者我们目前的和将来可能的境况中的特殊特征投射到那个受到扰动的社会世界时，CI-程序就被误用了。我们在步骤（4）中的推理，不仅要以真正的人类需要为基础，而且还要从一个恰当的普遍观点出发，所谓恰当的，就说此普遍观点要满足上述那两个对特殊（与一般相对立）信息的限制。我们必须将我自己看作是在为一个在时间上持久的社会世界提出公共道德法则。

5. 这个对CI-程序的简要说明，目的只是为解释第2节的善观念序列以及第3节康德的道德建构主义提供背景。为服务于此目的，该程序必须符合两个条件：（1）它必须不能将道德的要求仅仅作为形式性的东西来呈现；否则，对一种建构主义的观点来说，道德法则缺乏实质性的内容；并且（2）它必须具备某些特征使得我们能够明白到：当康德说道德法则将我们的自由揭示给我们时（将在第5节讨论），他的这种说法究竟意味着什么；这同样是康德的建构主义的一个核心部分，因为如果建构主义的程序要被证明是客观的，是理性的作品的话（在第4节中讨论），那么就要求要有道德思考和行动的自由。

为了满足第二个条件，CI-程序就必须展示它的运作方式是如何体现纯

[503] 粹实践理性优先于经验实践理性的。这使得我们可以理解康德的道德观念的独特结构，以及理解“通过该道德法则使得我们的自由向我们展示”这是如何可能的。

这种优先性的意思，会随着我们的讨论进行下去而变得越来越清晰。暂时，让我们说这意味着纯粹实践理性限制着经验实践理性，并且经验实践理性完全从属于纯粹实践理性。这是理性的统一（the unity of reason）的一种方式。纯粹实践理性限制着经验实践理性，并且经验实践理性完全从属于纯粹实践理性的方式，是通过CI-程序以一种命令的形式表达出来的：此程序以一种适合于人类生活境况的方式将纯粹实践理性的要求表现出来。经验实践理性是一种理性慎思的原则，它确定假言命令在什么时候是理性的。CI-程序通过要求行动者的理性和真诚的慎思要以和我们刚才所列出的规定相一致的方式进行，从而限制着经验实践理性。除非行动者的准则通过了该程序的检验，否则就禁止按照此准则来行事。从作为一个整体的实践理性（包括纯粹的和经验的实践理性）看来，这个结果是终极性的。下一节（第3节）对康德学说中的六个善观念的考察，将会补充说明这两种实践理性在实践理性中的统一是如何结合的。

6. 在转到对上述六种善观念的考察之前，我还要对CI-程序的勾勒做几点评论。在对人类的个体们进行描述时，我使用了“合乎情理的而又理性的”这个表述。这里的目的是为了标明如下事实：康德使用*vernünftig*来表达一个厚实的观念，它涵盖了我们经常使用的术语“合乎情理的”（reasonable）和“理性的”（rational）。在英语中，当某人说“他们的提议，在他们所处的环境下看来是理性的，但这毕竟还是不合乎情理的”时，我们大体知道这是什么意思：这句话中所指的人正试图推动一项苛刻而不公平的交易，他们知道这一交易是符合他们自己的利益的，但是他们不能指望我们接受它们，除非他们知道他们处在强势的位置上。“合乎情

---

\*关于这两个术语的区别和译法，我已经在本文集第16篇第一讲第5节的译者注中作了交代。——译者注

理的”还可以意味着“明智的”(judicious)、“准备听取理由的”，它具有准备听取和考虑别人提供的理由的意思。*Vernünftig*在德文中具有同样的意思：它可以具有广义的“合乎情理的”所具有的意思，也具有狭义的“理性的”所包含的意思——大体上意味着以最有效的方式推进我们的利益。康德对*Vernünftig*的用法是有变化的，但当他用去描述人之时，它涵盖了“合乎情理的”和“理性的”两个意思。他对“理性”(reason)这个词的使用通常有更加厚重的哲学传统的含义。想想“*Vernunft*”在“*critique of pure reason*”(《纯粹理性批判》)中意味着什么吧！我们远不是狭义的“理性的”人。当然康德的理性的观念(conception of reason)是否包含有多于理性(reason)的东西，这是一个深层次问题，在此不做讨论。

因此，使用“合乎情理的”和“理性的”作为两个灵便的术语去标示 [504] 康德对两种形式的(纯粹的和经验的)实践理性的区分就是有益的。第一个表达为定言命令中的一个命令，第二个就是一般性的假言命令(*the hypothetical imperative*)。实践理性的这些形式必须与在特定情形下满足实践理性要求的特殊的定言命令和假言命令[步骤(1)中的特殊准则]区分开来。“合乎情理的”和“理性的”这两个术语提醒我们注意康德的实践理性观念及其包含的两种理性形式的丰满性(fullness)。

7. 我将以对康德的定言命令的三个不同公式的关系做一些评论来结束本节的讨论。有些人会认为：(像我这样)仅仅依赖第一公式，所能厘定的只是关于定言命令内容的一个不完整的理念。这可能是不完整的，但是我相信，对我们的目的而言，它是足够的。康德在《基础》(4:436—437)中说“三个公式是同一个法则的不同表述。”他还说各公式间有区别，但这仅仅是主观上的实践区别，而不是客观上的实践区别。不同表述是为了按照某种类比方式使理性的理念即道德法则离直观更近，因而也更接近情感。在一个段落的结尾(第II章第72—75段)，康德说如果我们希望切近(或进



人)道德法则<sup>①</sup>，那么把同一行为置于所有三种表述形式下是有用的；并且以此方式，我们可以尽量使“它(行为)接近直观”。他还教导说，当我们做出道德判断时，最好是“按照最严格的方法进行，并且把定言命令的普遍公式作为我们的基础。”我们已根据自然法公式对此命令作了解释(《基础》4:421)；我还注意到《实践理性批判》(5:67—71)中对“范型”的解释。

在这里，康德的观点有些含糊不清的地方。我不准备讨论它们，而是简单地陈述一下在我看来是他的两个主要观点。首先，只要我们要检验我们的准则是否为定言命令所允许时，我们就要使用四步骤的CI-程序。当道德法则应用于我们时，其他的公式不能给它的内容添加任何东西。在这里重要的是，不管我们对它们作何种诠释，第二和第三个公式必须不能产生一些未曾在CI-程序中得到说明的要求。尤其是，这一点适用于第二个公式：

[505] 总是把人们当做目的而绝不将他们仅仅当做手段(《基础》4:429)。第二个公式使用了“人性”(Menschheit)这一术语，使得它显得似乎与第一公式和第三公式很不同。这种表面现象是误导性的，因为从《道德形而上学》的导言中我们可以清楚地看到“人性”意味着一种能力，它将我们描述为属于自然秩序的合乎情理而又是理性的存在者。我们的人性是我们的纯粹实践理性以及我们的道德感受力(我们的道德情感能力)。这两种能力构成了我们的道德人格，并包括设立目的的能力(《道德形而上学》6:392)；它们使得一个善意志以及道德品格成为可能。我们有一种责任去培育我们的自然能力，目的就是为了使我们自己配得上我们的人性(《道德形而上学》6:387)。因此，不管在我自己的人身这里，还是在其他人的身上，我们总有责任把人性永远当成目的，而不仅仅是手段；这个责任就是尊重我们自身和别人的道德能力，以及培育我们的自然能力，

<sup>①</sup>德文原文是：“Will man aberdemsittlichen Gesetze zugleich Eingangverschaffen.” 康德在这里的意思是模糊的；参见下面，第1节最后一段。

以使得我们能配得上这些能力。除了下一段将要谈到的看待问题视角的转换之外，这一责任所涵盖的各种特殊责任都由定言命令的第一公式确定了。德性学说的首要原则（《道德形而上学》6:395）是这一公式的一个特例。我想如果抛开了康德在《道德形而上学》中的解释，我们就无法弄清他的第二公式的意思是什么。

8.关于三个公式之间关系的第二点评论：我相信第二和第三个公式的目的是从两个进一步的观点（point of view）来观察CI-程序的应用。此处的理念是：每一个公式从一个不同的观点来观察该程序。在第一个公式中，也就是最严格的方法，我们是从我们的观点来看待我们的准则的。从该程序的描述方式中我们可以很清楚地看到这一点。我们要将我们自己看作服从（subject to）道德法则的，并且想知道道德会对我们提出些什么样的要求。但在第二个公式中，我们从人性（它是我们人身中的根本要素，并要求我们对它尊重）的观点出发来考虑我们的准则，或者说是从受到我们行为影响的其他人的观点来考虑该准则的。在我们自己人身中或在他人身上的人性，都被看作是受动的（passive）：它会受到我们的行为的影响。正如康德所言（《实践理性批判》5:87），在提到《基础》中的第二公式时，一个合乎情理的而又理性的存在者的自律将“不屈从于任何不遵循某种从受动者（the passive subject）本身的意志中能够产生出来的法则而成为可能的目的。”但是当这个受动者考虑何种法则可以从他的意志中产生出来时，他必须使用CI-程序。关键点在于：所有受影响的人必须以同一种方式运用那个程序去接受和拒绝相同的准则。这确保了一个普遍的一致，它为第三个公式铺平了道路。

在第三公式中，我们又回到了行动者的观点（the agent's point of view）[506]，但这次，我们不再将我们自己看作是道德法则的服从者而是立法者。CI-程序被看作是这样一种程序，即遵守该程序以及把握它的意义将使我们可以将我们自己看作是一个立法者——也就是作为那些为一个可能的道德共同体订立普遍的公共法律的人。这个共同体被康德称为诸目的的一个领

地 (a realm of ends)\*——一个共和国而不是王国——关于它的观念，同样也是一种理性的理念。

最后，对道德法则的这三个公式的使用是在主观上实践的，这表现在如下两个方式上：首先，这些公式，展示了它们如何从不同的观点出发来看待各种行为，因此深化了我们对道德法则的理解；其次，我们对道德法则更深刻的理解强化了我们依照该法则行动的欲望。我想，这就是康德所说的获得道德法则的入口或切近路径的意思。<sup>①</sup>

## II 六种善观念的序列

1. 为了理解康德的建构主义，以及他怎么会认为道德法则将我们的自由揭示给我们，我们需要考察纯粹实践理性对经验实践理性的优先性，并且区分康德学说中的六种善的观念：这些观念从前一观念中依次发展出来形成了一个序列。对这个序列的阐述可以参考四步骤的CI-程序来进行，因为每一个善观念都是与该程序中的一个特殊步骤联系着的。这就提供了一种有益的方式让我们可以对这些善观念进行排序，并且澄清它们之间的关系。它使得我们可以去解释“目的共和国是由道德法则来决定的一个意志的必然对象 (object)”是什么意思，还使得我们可以去解释“目的共和国作为这种纯粹意志的对象，是先天地被给予的”是什么意思（《实践理性批判》5:4）。

六个善观念中的第一个，是由不受限制的经验实践理性给予的。它是由那个（相对于一个特殊的假言命令而言的）一般性的假言命令组织起来的幸福观念。此幸福观可以与CI-程序的步骤（1）相连，因为给定此观念，在此步骤中的准则被视为合乎情理的和真诚的：因而这个准则满足体现假言命令

---

\*根据罗尔斯在这里的解释，本文下面将此短语译为“目的共和国”。——译者注

①我要感谢Michael Friedman帮忙澄清这一点。

特征的或我们称为“理性” (the rational) 特征的理性慎思原则。真诚而合乎情理的行动者，无论是在架构他们的幸福观念还是形成他们的特殊准则时，对他们可获得的信息都不作任何限制：他们所有的欲望、能力以及所处境况的相关特殊性，以及他们可能有的备选方案，都被假定是可以让他们知道的。 [507]

第二个善观念是真正人类需要满足的观念。我在四步骤的CI-程序中已经提到过，我们需要这样的理念。否则应用程序的行动者无法把与不同的准则相连的被扰动后的社会世界作比较。起初，我们可能认为这种比较可以在行动者的幸福观的基础上作出。但是，即使行动者知道这个观念是什么，仍然存在很大的困难，因为康德认为不同的行动者各有他们不同的幸福观。在他看来，幸福是想象力的一种理想，而不是理性的理想，因此我们的幸福观念依赖于生活的偶然性，以及随着我们的年岁增长而发展出来的特殊思想和情绪模式。因此，若在步骤(4)中用幸福的观念去评价各种社会世界，那么，一个准则是否能够通过CI-程序测试，就取决于运用它的人是谁。但这种取决会挫败康德的理念。因为如果我们在相同信息的背景下明智地、无矛盾地应用CI-程序，但该程序却没有引导我们达成一个大体上的一致的话，那么得到的道德法则就缺乏客观内容。这里的客观内容意指被公共地确认为正确的内容，它建立在充分的理由的基础上，并且(大体上)对所有合乎情理的和真诚的人类行动者而言都是相同的。

要观察到，建立在真实的人类需要之上的善观念是一种特殊的观念，它被设计出来明确地是要应用于CI-程序步骤(4)的。它被制定得满足理性的一项需求：道德法则应当具有充分客观的内容。再者，当这个程序被所有人根据完全决定的要求 (the requirement of complete determination) (《基础》4:436) 持续一致地运用时，它所界定的正当观念和正义观念的内容将可以在一个目的共和国里实现。这个观念，与第一个观念不同，是受到限制的：也就是说，它的制定，是行动者在步骤(4)中所受到的信息限制之下进行的。

第三个善观念是指在日常生活中被康德称为“可允许目的”（也就是那些尊重道德法则限制的目的）的满足带来的善（《道德形而上学》6:388）。这意味着，在实践中我们将修改、放弃或抑制被CI-程序拒绝的我们的欲望和爱好，正是这些欲望和爱好促使我们在步骤（1）中采纳那些合乎情理而又真诚的准则：在这里，不是把我们自然欲望的力量及重要性，和我们在出于（acting from）道德法则行动时所拥有的纯粹实践理性的兴趣对我们而言的力量和重要性作一个权衡的问题。这样的权衡是完全被排除的。毋宁说，无论何时只要我们的准则被拒绝了，我们就必须重新考虑我们的意向性行为的过程，因为在这种情况下满足该欲望的主张被拒绝了。在这一点上与效用主义的对比是明显的，因为对康德来说第三个善的观念预设了道德法则和纯粹实践理性的诸原则。而效用主义是从一种先于且独立于正当（道德法则）的善观念出发的，然后从这个独立的观念推出在那个秩序中它的正当观念和道德价值（moral worth）观念。但是，根据康德的观点，不受限制的理性或理性的人，是由一个包含着合乎情理约束的程序来框定的，并且使前者绝对服从于它。正是通过这个程序，可允许的善观念和它们可允许的诸目的才得以界定。

[508]

2. 剩下的三个善观念中的第一个是为人们所熟悉的善意志的观念。这是康德的道德价值的观念：一个完全地是善良的意志是人的最高（尽管不是最完满的）的善，以及是作为合乎情理而又理性的存在者品格的最高善。这个善是由一个稳固的和确定的最高阶欲望构成的，它使得我们具有为了道德法则本身而出于道德法则行动的兴趣；或也可以说在实践上是这么一回事：它引导我们去推进作为道德法则要求的那个目的共和国。当我们拥有一种完全地是善良的意志时，无论这种最高阶的欲望会受到我们的自然欲望和爱好多么强烈的反对，但它总是足够的强大从而依靠其自身就能确保我们出于（而不仅仅是合乎）道德法则而行动。

接下来的善观念是作为道德法则的对象的善，也就是（如前所述的）目的共和国。这个对象就是如果所有人都遵循从CI-程序的正确运用中产生出

来的规则的全体 (totality) 时 (至少在合理有利的条件下) 所产生的社会世界。康德有时候提到: 目的共和国, 是一个由道德法则决定的意志必然对象; 或换句话说, 它作为由道德法则决定的意志的对象, 是先天地被给予的 (《实践理性批判》5:4)。当他这样说时, 我认为他的意思是: 目的共和国是一个对象——一个社会世界——其道德宪章和规定是由通过CI-程序检验的规则的全体来界定的 (当这些规则根据完全决定的要求进行了调整和协调时)。换句话说, 目的之国不是一个可以先于和独立于实践理性的概念、原则及其应用程序的社会世界。它不是一个已经给定的可描述出来的、其性质确定着道德法则内容的社会世界。如果道德法则被理解为——为了实现一个其性质和制度已经先于道德法则而得到界定的好社会, 我们必须要做些什么呢? 那么就可以说上述理解是对的。但是这样一种目的论观念, 在康德的学说中是异质、陌生的, 这一点在《实践理性批判》的分析论的第II章中表现得很明显。那一章的任务是解释所谓的康德在道德哲学上的 [509] “哥白尼革命” (《实践理性批判》5:62—65)。①康德的“哥白尼革命”不是从独立于正当的善观念开始, 而是从由纯粹 (与经验相对的) 实践理性所给予的正当概念 (道德法则) 开始的。然后, 我们根据此正当观念来界定什么目的是可允许的, 以及什么样的社会安排是正当和正义的。我们可以说: 一种道德观念并不是围着一种独立的善转的, 而是围绕着那个由我们的纯粹实践理性建构起来的、任何可允许的善都必须与之相适应的正当观念的。康德相信一旦我们从那个作为独立地给定的客体的善出发, 那么道德观念必然是他律的, 这一点无论对莱布尼兹的完善论还是作为休谟的效用主义基础的心理自然主义而言都为真。在这些情形里, 决定我们的意志的是被给予它的对象, 而不是源自作为合乎情理的而又理性的存在者的我们的纯粹理性的诸原则。

①John Silber, "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Re-examined," *Kant-Studien*, 51 (1959).

最后，是康德的关于完满的善（the complete good）的观念。当目的共和国存在，并且该共和国的成员不仅享有一种充分善良的意志，而且还享有人类正常条件下所允许的尽可能充分的幸福时，这种善就实现了。当然，这里的幸福，是由尊重道德法则要求、为道德法则所允许的诸目的的满足来界定的。康德经常将此完满的善称为最高的善。在《基础》之后，尤其是当他在第二批判中提出合乎情理的信仰的学说（the doctrine of reasonable faith）之后，他偏爱用“最高的善”这个词。我将使用“实现了的目的共和国”这个世俗的术语，并且假定至少在有利的条件下，在一个自然世界中是可以靠近这种完满的善的。在此意义上，它是一种自然的善，是一种可以在自然秩序的范围内不断切近（尽管不能完全实现）的善。

康德坚持认为，在最完满的善中，善意志是最高的善，也就是说，如果我们享受的其他善要成为真正的善，并且我们对它们的享受要是充分恰当的话，我们就必须拥有一个善意志。这一点尤其适用于幸福的善，因为他认为只有我们具有善意志才会使得我们配享幸福。康德还相信，这两种善的性质以及它们在我们人身中的基础都是不同的，因为善意志与幸福是不可化约的；并因此，只有通过使两者处于一种严格地优先另一种的关系中，它们才有可能结合一个统一完满的善。

[510] 3. 上述对康德观点中的善观念的勾勒，表明了它们是如何以一定次序一个依赖另一个（除了第一个之外）地产生或被建构出来的。如果我们将第二个善观念（真正的人类需要的善观念）看作是CI-程序本身的一部分的话，那么我们从第三个善观念（可允许的目的的善观念）开始就可以说，这些观念预设了一个独立的正当观念〔即合情理性（the reasonable）的观念〕。该观念由把纯粹实践理性应用到人类生活的境况中去的CI-程序体现出来。只有第一个善观念是完全地独立于道德法则的，因为它是不受节制的理性观念。因此从第二个善观念开始而出现的那个善观念的序列，是纯粹实践理性优先于经验实践理性的例证，此序列也展示了康德观点独特的道义论和建构主义的结构。我们是从实践理性的两种形式，即合乎情理性和理性开始

的。实践理性的统一，植根于合情理性如何框定理性，并使理性完全受其节制。然后，我们一步步地去产生不同的善观念，并且在最后两步得到善意志的观念，以及作为充分实现的目的共和国的完满善观念。康德学说的道义论和建构主义的结构，与从一种独立的善观念开始的一种目的论观点的直线结构之间的对比，一目了然，无须赘述。

### III 康德的道德建构主义

现在，我们就可以来探讨一下说康德的学说是一种建构主义的学说究竟意味着什么，为什么“建构主义”这个术语在此是恰当的。

展现康德的道德建构主义特征的一种方式就是将之与理性直觉主义作比较。当然，理性直觉主义这种学说能够以多种方式表达出来；但自柏拉图、亚里士多德以降，它就以这样那样的形式主宰着道德哲学，直到霍布斯和休谟对其发起的挑战，而我相信康德的挑战是一种非常独特的方式。为简单起见，我将理性直觉主义看作是这样一种观点，它典型地体现在由萨缪尔·克拉克 (Samuel Clarke)、理查德·普赖斯 (Richard Price)、西季维克和G. E. 摩尔所形成的英国传统中，并且由罗斯 (W. D. Ross) 将其基本要素系统地阐述出来。这种观点修改限定后，以一种完善论的形式为莱布尼茨和克里斯汀·沃尔夫 (Christian Wolff) 所接受，康德也是通过此种形式认识理性直觉主义的。

根据我们在此处的目的，理性直觉主义可以归纳为以下三个论题，其中前两个与其他许多观点（包括康德的观点）都有共同之处。这三个论题是：**第一**，正当、善以及人的道德价值这些基本的道德概念，并不能按照非道德的概念来加以分析（尽管也许它们相互之间是可分析的）；**第二**，道德的首要原则（无论是单个还是多个），一旦正确地表述出来，它就是自明的命题，此命题表明了什么类型的考虑是应用上述那三个基本的道德概念中任一个的好理由，也就是断定某些东西（内在地）是善的，或一个特



定行为是正当的，或一种品格的某些特征具有道德价值的好的理由。第三，（这对我们目的而言是一个独特的论题）表述了什么是好理由的首要原则，是根据一种道德的价值秩序而被确定为真的或是假的；但那种价值秩序是先于和独立于我们的人观念和社会观念（conceptions of person and society）的，以及是先于和独立于道德学说的公共的社会角色（the public social role of moral doctrine）的。

这种先在的道德秩序是仿佛是已然由事物的性质给定了的，并且通过我们的理性直觉为我们所知（或某些观点认为是通过道德感觉而为我们所知，但我不讨论这种可能性）。因此，当说我们在判断上达成一致是有恰当根据的时，其实就是说这种一致是以对可为理性认识的先天价值秩序的共同确认为基础的。要注意到这里根本没有提及自明性；因为尽管直觉主义者经常认为首要原则是自明的，但这一特征不是本质性的。

应该要注意到，理性直觉主义与一种道德观念的首要原则的多种多样内容都是相容的。即使是西季维克在他的《伦理学方法》中强烈倾向支持的古典效用主义，也被他认为是从三个且每一个其自身都是自明的原则推导出来的。在理性直觉主义的新近版本中，对自明的诉诸最显著地体现在摩尔《伦理学原理》里他称为“理想的效用主义”中。摩尔的有机统一原则（organic unity）的一个后果是它的观点是一种极端的多元论；有用的首要原则，如果真的存在的话，也是少之又少，不同种类的情况只能在它们出现时由直觉来决定。摩尔持有一种柏拉图式的原子论：<sup>①</sup>道德概念（以及其他概念）是心灵把握到的持存（subsisting）和独立的实体。快乐和美丽是善的，将它们单独或一起与其他善的东西结合后，它还是善的，且某种程度上，这是由直觉认识到的真理：也就是通过心灵的眼睛能看到这些分离和不同的对象（各种共相）是如何（无限地）联系着的。

我回顾这些事情的目的，是想指出由西季维克、摩尔和罗斯所阐发的理

---

<sup>①</sup>此描述来自Peter Hylton。

性直觉主义，与一种建构主义的道德观念形成了鲜明的对比。康德会认为休谟的心理自然主义是他律的而将之拒绝，这是很明显的。而我相信康德的观点与理性直觉主义的对比更有启迪意义，无论这种直觉主义观点的内容是什么（效用主义，完善论，或多元主义）。对康德而言，说理性直觉主义也是他律的，似乎并不是那么的明显。理由是：在理性直觉主义那里，基本的道德观念在概念上是独立于自然概念的；并且由理性直觉来把握的首要原则，被认为是一种先天综合，因此是独立于任何特殊的自然秩序的。这似乎使得这些原则是非他律的。 [512]

但在康德的道德建构主义中，其实有充分理由说它们是他律的，因为这些首要原则是根据一些客体之间的关系得来的，而这些客体的性质不受我们关于我们自己作为合乎情理而又理性的人（作为具有实践理性能力的人）的观念的影响或决定，也不受道德原则在这样的人所组成的社会所扮演的公共角色的影响或决定。在这里，尤为重要的人作为合乎情理而又理性的、并因此作为自由和平等的，以及作为能动性（agency）和责任的基本单位的人的观念。康德的自律理念要求，不能有先于和独立于这些观念的道德秩序，正是这些观念规定着界定自由和平等的人之间的正当和正义原则的程序的形式。首要原则是他律的，不仅当这种原则，如在休谟那里那样由人性中特殊的心理构成所确立时是这样，而且当它们由宇宙的秩序或（如在柏拉图的理念王国里或莱布尼兹的完善等级秩序中）由理性直觉所把握的概念决定时，情况也一样。

因此，康德的道德契约的本质特征是：关于正当与正义的首要原则可以看作是建构程序（定言命令程序）制定的，这种程序的形式和结构反映着（mirror）作为理性的和合乎情理的自由的道德人格。康德认为这种人观念是隐含在我们日常的道德意识当中的。一种康德式的学说可能会认为（康德就是如此）那个界定或建构首要原则的程序是先天综合的。但必须要恰当地理解这一点。它只是意味着这个程序的形式和结构表达了实践理性的要求。这些要求根植于我们作为合乎情理而又理性的人以及作为能动性和责任

的基本单位的人观念之中。这个观念可在我们将我们的自由而平等的道德人格在日常生活中表现出来的方式中找到，或者在康德在第三批判中称为“理性的事实”中找到的。

[513] 因此，在一个康德式的学说里，一个相对复杂的人观念在界定他的道德观点的内容上扮演着重要的角色。作为对比，理性直觉主义只要求一个单薄的人观念，即作为认识者的人。这是因为，首要原则的内容已经确定，对自我的唯一的要求就是，我们能够认识到这些原则并受这种知识驱动。在这里，一个基本的心理学假定是：在一个有能力理性地直觉到这些原则的存在者那里，由于他将首要原则看作是道德价值的一种先天和先在秩序，这就会产生在他们身上出因这些原则本身之故而按照它们去行动的欲望。道德的动机是通过诉诸那些具有特殊根源——对首要原则的直觉性把握——的欲望而得以界定的。西季维克，摩尔以及罗斯的理性直觉主义的特征正是这种单薄的人观念，以及它的道德心理学。当然，没什么东西迫使理性直觉主义非得采纳这样一个单薄的人观念。这里的关键在于：在理性直觉主义这里，因为首要原则的内容已经给定，所以如在道德建构主义那里界定其形式、结构和内容所必需的一个更复杂的心理学、一个更加厚实的人的观念，对理性直觉主义而言都是不必要的。

2. 通过与理性直觉主义做对比来解释康德的建构主义到此为止。让我们转向对他的建构主义观点的更加具体的解释。但我首先应该指出建构主义的理念是从道德哲学和政治哲学的领域中产生出来的。“建构主义”这个术语，并非是在与数学哲学类比的意义上使用的，虽然康德关于数学和几何学的先天综合性质的阐述是数学真理的建构主义解释的历史渊源之一。在康德关于牛顿力学的基础的阐述中，也有重要的建构主义要素。<sup>①</sup>建构主义深深植根于康德的先验观念论中；但在此，我无法讨论这些对比。

---

<sup>①</sup>Michael Friedman, "The Metaphysical Foundations of Newtonian Science," in R. E. Butts, ed., *Kant's Philosophy of Physical Science* (Dordrecht: Reidel, 1986)。

我的目的是去考察一下康德的道德学说如何具有某些特征，从而使得我们自然地认为它是一种建构主义的学说，并且研究一下这一点是如何与理性统一的论题以及道德法则做一种自由的理念的论题联系起来的。为达到这些目的，让我们考虑三个问题。

第一，在道德建构主义中，什么是被建构出来的？答案是：该学说的内容。<sup>①</sup>在康德的观点中，这意味着通过CI-程序检验的特殊的定言命令（步骤（2）中的一般规则）的全体，被看作是由服从各种合乎情理的限制的理性的行动者通过建构程序建构出来的。之所以这些行动者是理性的，因为在程序的合乎情理的限制之下，他们是接受经验实践理性或被归入假言命令的理性慎思原则的指导和的。

[514]

第二个问题是：CI-程序本身也是被建构出来的吗？不，它不是。毋宁说，它只是被设定 (*laid out*) 的。康德相信，我们日常的人类理解是隐含地知晓（纯粹的或经验的）实践理性的要求的；如我们将看到的那样，这正是他的理性事实学说的一部分。所以我们要观察当康德提出他各种各样的例子时，他是如何推理的，并且我们尝试以一种程序的方式去设定他似乎要依赖的所有条件。我们这样做的目的，是要把实践合乎情理性 (*reasonableness*) 和理性 (*rationality*) 的所有相关标准都整合到那个程序中去，以便使得从此程序的正确运用中产生的各种判断它们本身就是正确的（在给定关于社会世界的必要的真信念的情况下）。这些判断是正确的，因为它们符合了实践理性的所有要求。

第三，说CI-程序的形式和结构反映 (*mirrors*) 着作为理性的和合乎情理的自由的道德人格（我一会将回过头来讨论这一点），更准确地说这究竟意味着什么？此处的理念是：并非所有的东西都能被建构出来，并且每一个建构都需要具备使得建构得以开始的、如原材料那样的东西。尽管如前所

<sup>①</sup>应当注意到，这个内容永远不可能得到完全的界定。道德法则是理性的理念，由于理性的理念永远不能完全地实现，那么此理念的内容也一样。这总是一个不断靠近的过程，并且总是会有错误和更正。

述CI-程序并不是建构出来的而只是设定布置出来的，但它的确具有一个基础；此基础就是作为合乎情理而又理性的自由平等人的观念，此观念在该程序得到了呈现。我们观察被看作隐含地受CI-程序引导、并被驱动去遵循那些在该程序中获得证明的特殊的定言命令的行动者，考察他们的权力和能力、各种信念和需要是什么；通过此方式来分辨上述的人观念是如何在该程序中得到呈现的。我们将此程序看作是设定的，并且考虑康德是如何利用它的，依此我们就可以推断出他必须使用的人观念是什么。此种人观念，与关于这样的人（他们每一个人都可以成为一个目的共和国的立法成员）组成的社会观念一起，构成了康德建构主义的基础。因此，我们不说上述人观念和社会观念是建构出来的。这可能意味着什么可能是模糊不清的。并且我们也不说它们是被设定的。毋宁说，这些观念是从我们的道德经验中引出来的，从我们有能力去运用CI-程序并且有能力出于那些应用于我们的道德法则而行动之中所涉及的那些东西中引出（*elicited*）来的。

解释一下：从CI-程序关涉的两种形式的推理的事实中可以知道，我们既乎情理又有理性的这一点在程序上得到了反映。我们在步骤（1）以及所有步骤中都被看作是理性的，因为行动者在程序的限制范围内的慎思都可归为理性的慎思。我们还被说成是合乎情理的，因为如果我们不是受合情理性的驱动，我们就不会采纳一种康德所谓的纯粹实践的兴趣去把我们的准则对照着CI-程序的要求来进行检验；并且当我们的准则被该程序拒绝时，我们也不会有这样一种兴趣去检查我们修订之后的准则是否可被接受。行动者的慎思限于程序的四个步骤之内，并且服从程序的合乎情理的限制，这反映着我们的理性；我们作为人，关心这些限制、对以符合程序要求的方式行动感兴趣的动机，反映出我们是合乎情理的。

作为合乎情理和理性的自由平等人的观念，是该建构的基础：除非这种观念及其所包含的道德人格的力量——我们的人性——在人类存在者身上是生机勃勃的，否则道德法则在这个世界上将是无根浮萍。请回忆起康德在这里的思想：选择自杀就是把道德的存在从世界上抹除（《道德形而上学》

6:442—423)。

3. 很重要的是要看到，理性直觉主义与康德的道德建构主义之间的对比，并非是客观主义与主观主义的对比。因为两种观点都有其客观性观念；但它们对客观性的理解各不相同。

在理性直觉主义中，一个正确的道德判断或原则，就是因为它真的是道德价值的一个先天和独立的秩序。该秩序是先于合情理性和理性的标准的，也是先于作为自律、负责任以及一个道德共同体自由和平等成员的人观念的。实际上，正是那个秩序确定了这些合乎情理的和理性的标准是什么，以及自律和责任如何构想的问题。

而另一方面，在康德的学说里，一个正确的判断就是服从合乎情理性和理性的所有相关标准的判断，这些标准的全部力量，是由它们被整合进CI-程序的方式来决定的。他认为此程序把我们（人类）实践理性（包括纯粹的和经验的）的所有相关要求恰当地联结起来，并且整合进实践推理的一个统一体系中。如我们已经看到的那样，这正是理性统一的一个方面。因此，慎思程序正确运用所产生的一般性原则和规则满足了有效（valid）判断的要求，这些要求是由我们共同的（人类）实践理性的形式和结构所施加的。这种形式和结构是先天的，根植于我们的纯粹实践理性中，因此对我们而言就是实践上必须的。得到这些原则和规则所支持的判断，将会被任何充分合乎情理的和理性的（以及知情的）人认可为正确的。 [516]

一种客观性的观念必须包含有对我们在判断上一致的一种解释，即这种一致是如何得到的。康德通过我们共享一种共同的实践理性来解释这种一致性。为了使此理念得以成立，我们必须假定（如康德就是如此假定的）无论任何人，只要他们明智地、一致地、在大体相同的信念和信息的背景下与应用此程序，那么他们就会达致大致相同的结论。合乎情理和理性的人必须认可多少是相同的理由并且赋予它们多少是相同的分量。实际上，即便是为了该判断能够应用，而不只是心理状态的一种表达，我们也必须要能在判断上达成一致；当然不是总如此，但在大多数时候应是这样。而当我们无法达成

一致时，我们必须能够根据问题的各种困难来解释这一点，也就是用查探和评价各种可得证据的困难性，或平衡一个议题的双方对立理由之间的复杂性去解释这种不一致性，它们其中之一或两者导致我们预期合乎情理的人们将会产生分歧。或者，分歧是由一个或多个相关的人缺乏合情理性或理性或诚意造成；当然，是否缺乏这些东西的检验标准，不能只是出现不一致这个事实本身，也不仅仅是他人与我们有分歧这一事实。我们要有独立的根据认为分歧的这些原因的确在起作用。

最后，为了防止误解，我应该补充一点：康德的建构主义并没有说道德事实是被建构出来的，就更不用说所有事实了。毋宁说，建构主义的程序提供了相关的原则和规则，它们去界定何种关于人、制度和行为以及一般而言的世界的事实在道德慎思中是相关的。这些规范界定何种事实可被算作是理由。我们不应当说道德事实是被建构出来的，因为建构事实的理念显得很古怪而且可能不融贯的；相反，一种建构主义程序的理念产生出一些原则和规则，它们挑选出那些被算做是理由的事实，这一点看起来是很明显的。我们只需回想一下CI-程序如何接受某些准则而拒斥另一些准则就可以了。可以说，事实已经存在于我们的日常经验中或已经被理论理性识别出来了，但离开一种建构主义道德观念，它们就仅仅是一些事实而已。我们所需要的是一种方法，依此可以挑选出从道德立场看是相关的事实，并决定它们作为理由的分量。依此方式看，一种建构主义观念，与我们关于真理和事实的通常理念并没有矛盾之处。

#### [517] IV 道德法则具有何种证明？

1. 在《实践理性批判》分析论的第一章第一个附录中，康德说对道德法则不能给出一种演绎，也就是对其客观性和普遍有效性不能给出一种辩护，它们只是建立在理性事实的基础上。这种事实（根据我的理解）是存在于我们的共同道德意识——我们认识到并承认道德法则是最高的权威以及是

对我们有直接指导作用的东西——的事实。康德进一步指出，道德法则并不需要一个进一步的辩护基础；相反，在认识到并承认道德法则为最高权威的人那里，该道德法则不仅证明了自由的可能性，而且还有自由的现实性。因此，道德法则把客观的（尽管只是实践的）实在性给予自由的理念，并因此回答了纯粹思辨理性的一种需要，即它需要假定一种与自身相一致的自由的可能性。如康德所说，道德法则所做的这些，就足以为该法则提供证明或认证。并且这种证明取代了所有试图通过理论理性（无论是思辨的还是经验的）来为它作辩护的徒劳努力（《实践理性批判》5:46—50）。

这与《基础》中的观点相比，是一个根本的转变，因为在《基础》的最后部分，康德尝试从自由的理念中导出道德法则。那么，此改变有何重大意义？<sup>①</sup>我相信，这表明康德认识到在他的批判哲学中的四种形式理性的每一种，在他所谓的理性的统一中都具有不同的地位和角色。他认为理性作为诸原则的一种自我持存（self-subsistent）的统一体，其中每一成员都为其他每个成员而存在，全体也为每一个而存在（《纯粹理性批判》Bxxiii，及《实践理性批判》5:119—121）。在最一般的意义上，对一种形式的理性的证明，就是在我将称之为作为整体的理性构成体（the constitution of reason as a whole）之内解释它的地位和角色。对康德而言，不存在为一般而论的理性（reason as such）作辩护这样的问题；因为理性必须从其自身资源出发回答所有关于自身的问题（《纯粹理性批判》A476—484/B504—512），而且它必须包含对理性的每一种运用进行批判性检查的标准（《实践理性批判》5:16）：理性的构成体必须是自我证明的（self-authenticating）。

现在，一旦我们将对理性的一种形式证明，看作是对它在那个理性构成体中的角色的一种解释，那么因为理性的各种形式具有不同的角色，我们应该预期到对它们的证明是各不相同的。理性的每一种形式都是以不同的方式

<sup>①</sup>关于这种转变的重要性，我大体上同意Karl Amerik他的*Kant's Theory of Mind*（Oxford: Oxford University Press, 1982）的第六章中的有价值讨论。他讨论了L. W. Beck以及H. J. Paton的观点，他们试图保持康德理论的连续性并否认这种转变的基本性质。



[518] 整合进那个理性的构成体中去的；因此，对它们在那个构成体中的角色的更具体解释也同样是不同的。道德法则不可能具有范畴所具有的那种证明，也就是康德在第一批判的先验演绎中给予它们的那种特殊论证。这个论证被设计出来是要表明：在一些经验和意识中，所讨论的诸概念和诸原则都已被预设了，这与（理性）能力的调节性运用（regulative the use of a faculty）形成对比。

纯粹思辨理性同样具有康德所言的一种演绎（《纯粹理性批判》A670/B698），也就是对它的作为先验原则的理念和原则（《纯粹理性批判》A651/B679）的客观有效性的一种辩护（或证明）。但在这里重要的是，作为一种纯粹实践理性理念的道德法则，具有一种甚至不同于纯粹思辨理性的证明。解释一下：对康德而言，纯粹理性，与知性和经验实践理性不同，是一种指导能力（the faculty of orientation）。<sup>①</sup>尽管理性在两个领域中工作是相似的，但它在理论和实践领域却是以不同的方式完成它的工作的。在每一个领域，理性通过成为规范而提供方向：它设定目的并把它们组织进一个整体，以便指导一种能力的运用，包括理论领域的知性和实践领域的选择能力。在理论领域中，纯粹理性是调节性（regulative）的而不是构成性（constitutive）的；它的理念和原则的角色，就是去界定一个最大可能的系统性统一（the highest possible systematic unity）的理念，并且通过把这个必要的统一引入我们关于对象知识中，以及我们关于作为一个整体世界的观点中，从而指导我们。以这种方式，理性的运作产生了经验真理的一个充分标准（《纯粹理性批判》A651/B679）。<sup>②</sup>没有纯粹理性，关于世界

<sup>①</sup>关于这一点，以及我对康德的理性角色观念的解释，多年来一直受惠于Susan Neiman。参见她的“The Unity of Reason: Regarding Kant,” Ph. D dissertation, Harvard University 1986。

<sup>②</sup>参见《纯粹理性批判》A644/B672：“理性…只把知性及其合目的性的职能当作对象，并且，正如知性通过概念把多杂在客体中结合起来一样，理性那方面也通过理念把概念的杂多结合起来，因为它为知性行动的目的设立了某种集合的统一性。”要注意到，这里理性之于知性是规范性的，并为它的活动设定了目的。知性本身并没有对目的的把握；事实上，它根本不能为自己设定目的。还有，尽管知性的活动在（转下页）

的各种一般性观念——宗教和神话、科学和宇宙论——都是不可能的。同样，没有纯粹理性，阐明它们的理念和原则，以及在科学的情形中提供经验真理标准的理性理念和原则，都将不复存在，因为这些东西的源泉是理性。思辨理性在调节知性以及将我们的经验知识组织进一个统一体中所扮演的角色，证明了它的理念和原则。 [519]

作为对比，在实践领域，纯粹理性既不是构成性的，也不是调节性的，而是导向性的 (directive)：它对选择的能力进行直接的导向，而不像知性那样，提供一些有待组织的、关于它自己的独立质料。在此领域里，起调节作用的是经验实践理性；因为经验实践理性通过假言命令的原则，将属于低级欲望能力的各种欲望和爱好组织进幸福的一种理性理念之中（《实践理性批判》5:120）。作为对比，作为欲望的高级能力的选择能力，是直接地受纯粹理性的道德法则的理念指导的；理性通过这个法则为那个能力建构实践上必要的对象，即目的共和国。

纯粹理性，以一种适合于理论和实践领域的方式，尝试去形塑康德所谓的理性的统一。有三个这样的统一：第一，在理论领域，是经验真理的一种充分标准所要求的关于对象的知识的最大可能的系统性统一。第二，在实践领域，是目的共和国最大可能的系统性统一；第三个统一是理论理性和实践理性在理性的构成体中的统一，在那里，理论理性服从于实践理性，因此实践理性具有优先性（《实践理性批判》5:119—121）。

2. 现在，我转到去考虑一下为什么康德会放弃通过理论理性为道德法则提供论证的尝试；让我们考察一下这样的论证可能会采取的几种形式。

在18世纪70年代，康德在此方向上做了一些努力。迪特·亨利希 (Dieter Henrich) 将这些努力分为两组。<sup>①</sup>第一组，康德尝试去表明理性

(接上页) 如下意义上是自发的——它是通过运用它自身的概念和范畴去建构经验的对象而起作用的，并且它不如休谟认为的那样，是受自然的心理规律（例如观念联想法则）支配的；但无论如何，知性不是自由的。只有纯粹理性才是自由的。亦可参见《纯粹理性批判》A669—695/B697—723。

<sup>①</sup>亨利希在 *Nachlass* 中对这些论证进行了一个研究，并且他主张说当（转下页）

的理论运用，当应用到我们的欲望和行为目的的全体时，是如何必定会在一个理性的行动者身上产生出不啻是对道德判断的特有同意，而且还会产生出于该判断而行动的动机。在第二组努力中，康德尝试去从他认为是道德哲学的必要预设中引出道德判断的核心要素，他认为只能通过理论理性的运用也就是自由的概念，才能看得到这些预设是必须的。

[520] 对每一组，亨利希都描述了一些例子。我将这些细节搁置一边。相关的要点是，康德尝试仅仅在理论理性和理性的概念（the concept of rationality）中为道德法则奠基。他尝试把合情理性（the reasonable）从理性（the rational）的概念中推导出来。他从一个具有自我意识的理性（相对于合乎情理的）行动者的概念出发，这个理性行动者拥有所有的理论理性能力，且只受自然需要和欲望的驱动。这些论证，见证了康德尝试从理论理性中将道德法则推导出来的多年努力。

对道德法则的另一类论证，与康德对范畴所给出的论证类似，可能是这样的：我们尝试去表明道德法则是在我们的道德意识中预设着的，这和我们时空中的对象的感觉经验预设着范畴的方式是一样的。<sup>①</sup>因此，我们可能会论证说没有任何其他的道德观念可以界定责任和义务的概念，或可以界定具有负罪和羞耻，懊悔和愤慨等这样特殊道德情感就需要有的概念。一种道德观念，包含着这些概念的必要背景，这肯定是一个合理的要求。但该论证努力得有点过了：否认其他的道德观念同样可以提供这样的背景看起来是不可行的。即使两个社会的人们同样有道德意识的能力，这两个社会的观念也可能会迥异。除了由道德法则来界定的学说外，还有许多学说满足此条件。

---

（接上页）康德谈到“徒劳无功的演绎努力”时，他心里想到的是自己的失败。参见“Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft,” in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, ed. Dieter Henrich et al. (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1960), pp.239—247。我极大地受益于此论文。

<sup>①</sup>正如Lewis White Beck所言，我们可能期望康德会在道德经验的前提预设上做一个批判性的回溯（critique regression）。参见其*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), p.171.

此种论证中出现的一个错误是，它假定了概念与纯直觉之间的区别，而在道德意识中是没有这样的区别的。理论理性关注的是关于对象的知识，而感觉经验提供了它的质料基础。但是，实践知识关涉的是产生对象的合乎情理和理性的基础。完满的善是一个被建构出来的对象的实现：作为由道德法则直接决定的一个意志的必然对象的目的共和国。道德意识根本就不是关于一个对象的感觉经验，这种类型的论证是站不住脚的。

考虑一下一个进一步的论证。人们可能会说：既然范畴的演绎表明了，它们的客观有效性和普遍的适用性是在我们关于对象的一致公共经验中预设着的；那么，对道德法则的类似论证也可以表明：它构成了为规管具有冲突目的和利益的、多元的人们行为而设立的一种统一公共秩序的唯一可能的基础。这种主张是说，没有了道德法则，我们就只剩下所有人反对所有人的争斗了，弗兰西斯一世的誓言 (the pledge of Francis I)\* 就是一个典型 (《实践理性批判》5:28)。这就允许我们说，道德法则对于一个社会世界任何统一的公共秩序而言都是构成性的。<sup>①</sup> [521]

我想这一进路也同样注定要失败。要求一个道德观念界定一种统一和共享的有关行为的公共秩序，这同样是完全合理的。但明显的困难是：效用主义，完善论，直觉主义以及其他的学说，同样也可以界定这样一种秩序。如我们已经看到的那样，道德法则相对于经验实践理性而言是先天的。它作为一种理性的理念同样是先天的，但它不是在如下这个进一步意义上也是先天的：说任何关于行为的统一公共秩序都必须依赖于它。

我相信康德并没有论证道德法则在此进一步意义上也是先天的。他实际上持有的观点是：要不落入他律的话，道德法则是我们建构一个关于行为

---

\*法国国王弗兰西斯一世与神圣罗马帝国皇帝查理五世就米兰公国的地位发生争执，弗兰西斯一世在查理五世面前自许：“我的兄弟查理所想要的（米兰），也是我想要的。”——译者注

①这种演绎道德法则的方式似乎为Ernst Cassirer所持有，参见其*Kant's Life and Thought* (New Haven: Yale University Press, 1986), pp.238—247, esp. pp.239—243。但他对这种方式的阐发不是太深入。

的统一公共制度的唯一方法。康德使用隐含在道德理性的一种建构观念中的自律理念去排除其他的道德学说。尽管康德从未讨论过我们今天所看到的效用主义，<sup>①</sup>完善论或直觉主义，但很明显的是他将这些现代的学说视为各种形式的他律学说。他诉诸的是作为自由建构的理性的一种原则的道德法则。

3. 最后，让我们简单考察一下第二批判，在那里，康德解释了为什么道德法则没有演绎（《实践理性批判》5:46—50）。在此，他强调了理论理性和实践理性的区别。理论理性关涉的是关于对象的知识，是由我们的感觉经验给予我们的；而实践理性关涉我们作为合乎情理而理性的存在者根据关于这些对象的观念而引出或产生对象的能力。对象被理解为行为的目的，对康德而言，所有的行为都具有一个这种意义上的对象。出于纯粹实践理性而行动，首先，关涉引出一个对象，关于这个对象的观念是根据纯粹实践理性的理念和原则形成的；其次，它涉及我们（以适当的方式）被纯粹实践理性的兴趣驱动去实现那个观念。因为正是凭借我们的理性我们才是充分自由的，所以只有满足这两个条件的那些行为才是充分地自由的。

现在，从我们上述讨论看来，对道德法则的证明看起来是非常有问题的。这就为康德在第二批判中引入理性的事实做了铺垫。因为道德法则不能从理论理性的概念以及一个理性行动者的概念中推导出来；它也不是我们的道德经验预设着的，或对界定一个关于公共行为的统一秩序而言是必要的。它也不能从自由的理念中推出来，因为没有任何可得的关于自由的理智直觉。还有，对于拥有自己的质料的某种能力而言，道德法则也并不是调节性的。这种证明适用于思辨理性，并且也适用于实践领域中调节着欲望的低级能力的经验实践理性。不过，康德现在坚持认为，仍然存在一种方法可为道德法则提供证明：

---

<sup>①</sup>康德在《实践理性批判》5:36—38（第8节的最后评论），对效用主义有一些批判性评论，但我想这并不影响本文的观点。

道德律也仿佛是作为我们先天意识到的并且是必然确定的一个纯粹理性的事实而被给予的，即使假定我们在经验中找不到严格遵守这一法则的任何实例。[尽管]道德律的客观实在性不能通过……（无论是思辨的还是得到经验性支持的）理论的理性的任何运用来证明……但不管如何，它还是稳固地确立着自身。

他补充道：

取代对道德原则这种徒劳无功演绎的，是某种完全不同且不期而现的东西，因为道德原则反过来自己充当了某种玄妙莫测的能力演绎的原则，这种能力不必被任何经验所证明，但思辨理性（为了自身不自相矛盾……）至少必须把它假定为可能的，这就是自由的能力，对于自由，那本身不需要任何辩护理由的道德律不仅证明它是可能的，而且证明它在那些认识到这个法则对自己有约束的存在者身上是现实的。”（《实践理性批判》5:47）\*

总结一下：理性的每一种形式在康德批判学说中都有其独特的证明。范畴和知性的原则是在我们的关于时空对象的经验中预设着的；对纯粹思辨理性的证明是通过它的如下角色来完成的：将关于知性的经验知识组织进一个系统的统一体当中，从而为经验的真理提供一个充分的标准。经验实践理性对于我们欲望的低级能力具有一个相同的作用：它将爱好和需要组织进一个理性的幸福观念中。不过，就剩下对纯粹实践理性的证明看起来是晦涩难懂的：如康德的多年努力一样，我们一直希望从一些稳固的基础中将其法则推导出来，这些基础包括理论理性，经验或一个统一行为的公共秩序的必要条

---

\*此处的两段译文参考了邓晓芒译，《实践理性批判》，人民出版社2003年版，第62—63页；有改动。——译者注

[523] 件，等等。或这些努力失败后，我们又希望将道德法则从自由的理念本身中推出来，正如康德在《基础》仍然希望做的努力那样。

但这些证明，没一个在康德的批判哲学中是可得的（available）。在第二批判中，康德认识到这一点并接受了如下观点：以道德法则作为其首要原则的纯粹实践理性，对其的证明是凭借理性的事实来完成的，并且这转而依赖于此事实可以在那些认识到道德法则具有约束力的人那里证明自由的客观实在性，虽然这总是（这一点需要强调）单单从一种实践的观点来看的。以同样的方式，道德法则证明了上帝和不朽的理念。因此，道德法则，连同自由一起构成了纯粹理性整个体系的基石（《实践理性批判》5:3）。纯粹实践理性的最终证明是通过如下方式来完成：也就是通过假定其对思辨理性的优先性以及通过融入理性的构成体，并进一步使该构成体作为诸原则的一个统一体趋向完成；这使得理性的自我证明成为了一个整体（《实践理性批判》5:119—121）。

因此，我认为，在第二批判时期，康德不仅发展出了实践理性的一种建构主义观念，而且还阐发了对其证明的一种融贯论（coherentist）的解释。这就是它的理性事实的学说，以及抛弃了迄今为止都是徒劳无功的对道德法则的所谓演绎的重大意义。这种学说看起来似乎是在向直觉主义或独断论退却的方向上迈出了一步。有些理论家希望通过诠释将它打发掉，以便使得康德早期的观点能够延续；另外一些人对康德的转变感到痛惜。但在这里，我想康德走在了他的批评者前面。关于实践理性的一种建构主义和融贯论的学说，作为一种可能的观点并不是没有力量的；而且它们本身是康德留给道德哲学传统遗产的一部分。

## V 道德法则作为一种自由法则

1. 康德的自由观的特征在于：作为一种纯粹理性理念的道德法则处于核心地位；并且纯粹理性，包括理论的和实践的，都是自由的。对康德而

言，意志自由和思想自由并没有本质上的差别。正如在判断自由中所显示的那样，如果我们的数学和理论推理是自由的，那么在自由慎思判断中显示的我们的纯粹实践推理也同样是自由的。在这两种情形中，都要将自由的判断与口头言辞 (verbal utterances) 区分开来，后者只是将我们的心理状态和我们的需求和态度表达出来，并且是这种表达 (因果意义上) 的结果。判断要求有效性和真确性，并且这些要求可以得到理由的支持。纯粹理性的自由包括实践理性的自由和理论理性的自由，因为他们都是同一个理性的自由 (《基础》4:391; 《道德形而上学》5:91, 121)。康德的进路要求：道德法则必须展现一些特征，这些特征能够将我们的自由揭示给我们，并且这些特征应该能够在CI-程序中从表面上就能被辨认出来。道德法则是作为自由的认知理由 (the *ratio cognoscendi* of freedom) 而发挥作用的 (《实践理性批判》5:4n)。我们的任务就是回顾该程序的特征 (已在第1节考察过)，康德认为正是这些特征使得我们将它认可为一种自由的法则。<sup>①</sup> [524]

考虑一下第一个特征，CI-程序正是通过此特征展示出作为无条件的道德法则。这非常明显地体现在合乎情理性限制着理性，并使理性绝对地服从它的方式上。CI-程序 (合情理性)，通过要求除非行动者的理性的和真诚的准则可为该程序接受，否则绝对禁止按照那个准则行动，从而限制着经验实践理性 (理性)。从作为一个整体的实践理性的观点看，这一结果是终极性的。因此，由CI-程序体现出来的道德的法则，界定着一个范围，可允许的目的必须落入此范围之内；并且它还限制着追求这些目的的可采纳的手段。所产生的这些范围和限制刻画了什么是正义的责任。道德法则同时还将某些目的作为是我们有责任去追求的和必须赋予其分量的目的而施加给我们。这类责任是德行的责任。如此呈现出来的道德法则是无条件的，这就意味着对CI-程序施加的限制，对所有合乎情理和理性的人来说，无论他们的

<sup>①</sup>需要区分康德思想中有三个自由的理念，在一种实践观点的解释中它们是相关的：在自由的理念下行动的理念，实践自由的理念，以及先验自由的理念。不幸的是，我无法在此考虑它们。



自然欲望和爱好是什么，都是有效的（valid）。

我们可能会说：纯粹实践理性之于经验实践理性是先天的。这里的术语“先天的”当然是应用于纯粹实践的知识而不是应用于在经验中被给予的对象的知识。它表达了我们的预先就知道了的事实：无论我们的自然欲望可能是什么，道德法则都会将某些目的施加给我们，且对追求目的的手段施加了限制，同时这些要求对我们总是有效的。一旦它应用于实践的知识，这与传统认识论的“先天的”意义就是相符的，同时也符合康德在《实践理性批判》（5: 12）中对“先天的”的定义。康德运用道德法则的无条件 and 先天的特征，解释了我们出于法则而行动表明我们本性的独立性，以及不受我们自然的和心理的原因所引起的欲望和需求决定的自由（所谓消极的自由）的含义。

2. 接下来，让我们问CI-程序怎样表达了“道德法则自身足以决定意志”这一点的呢？这里，我们要注意不要把这个特征诠释得太过强。我并不认为康德是想要说（当然他也没必要去说）道德法则决定着我们将要去做的东西的所有相关方面。毋宁说，道德法则界定了一个范围，可允许的目的必须落入此范围之内；并且它还限制着追求这些目的的可采纳的手段；而这部分地使得道德法则自身足以决定意志（当然，特殊欲望决定着我们追求哪一个可允许的目的理性的；而且在被允许的范围内，它们也决定怎样追求它们才是理性的。我认为这个余地与康德的意图是相容的）。

但除了为可允许的目的界定范围以及限制追求它们的手段外，道德法则还必须通过鉴别出某些同时是责任的目的以及要求我们至少给这些目的赋予一定分量，而为自身决定意志提供更充分的根据。因为道德法则决定着行为的两个方面：手段和目的；纯粹实践理性，通过作为一种理性的理念道德法则，足以去确定意志。<sup>①</sup>这里的要点是：对康德来说，行为是具有一个目的

<sup>①</sup>道德法则可能充分决定意志的第三个并且最强方式看起来可能是这样的：我们看到康德在《德性论》中说，我们行动的所有目的必须同时又都是义务。现在所剩的唯一的余地在于，我们被允许去赋予这些目的的分量上的轻重，并选择最有效的（转下页）

的；如果道德法则没有去鉴别出某些同时作为责任的目的，那么道德法则就不足以确定行为的一个本质特征。

对康德的观点而言，最关键的是道德法则不能仅仅是形式的，而且要具有足够的内容（在该词的一个自然意义上）以便其自身就足以去决定目的：纯粹理性不仅仅是寻找最有效的方法达成给定的目的，而是它在所提议的目的之中做批判和选择。当康德说道德法则界定着一种积极自由的概念时，他心里想到的就是纯粹理性的这种做法。我们不仅在我们可以独立于我们的自然欲望和需求而行动这个意义上是自由的，而且在如下意义上也是自由的：我们出于同时规约目的和手段的那个原则而行动；这一自律的原则，是适合作为合乎情理而又理性的存在者的我们的。

3. 关于CI-程序展现道德是无条件的以及它自身就足以决定意志特征的方式，我们就讨论这么多。除了这个程序展现道德法则如何将那些同时是责任的目的施加给我们，它还展现了那个法则在设定目的和确保它们的有序统一方面其实是在做着理性的工作（reason's work），因此道德法则就不仅仅是一个理性的原则（a principle of rationality）。我们还能看到道德法则是如何建构目的共和国的，并因此界定了关于它的对象的观念。总而言之，CI-程序在其建构中塑造（models）了在实践中做着纯粹理性工作的那个原则的所有核心特征。 [526]

此程序还澄清了康德在其第一批判的某个段落中提到的纯粹实践理性的更一般的方面。康德说：

理性并没有……追随如在现象中所展现的那样一些事物的秩序，而是以完全的自发性依据（纯粹理性的）理念给自己制定一种自己秩序；  
理性正是根据此理念来调整各种经验性的条件，并且宣布行动是（实践

---

（接上页）手段去实现它们。日常生活的快乐是可允许，仅仅因为它们对保存我们的自尊、幸福感和健康是必要的，如果我们要诚心地并明智地履行我们的义务的话，它也是必要的。这是对康德的严格主义（rigorism）所做的一种诠释，但在这里我不去深入探究它。

上)必要的。(《实践理性批判》A548/B576)

我们可以把握到康德脑海里想的是什么：纯粹实践理性为自身建构出目的共和国的观念，并将之作为其自身的、符合理性理念的秩序；给定社会存在于其中的那些历史和物质条件，那个观念指导我们创立制度并且依据它进行实践。

那么，一个目的共和国的特征是：它将根据经验的，也就是历史的和社会的条件进行调整。这里独特之处在于：公民们的可允许的目的，以及界定最适合建立一个由道德法则来规制的道德共同体的那些制度的东西，必须要考虑各种环境后再作最终确定。但我们事先的确知道，这样的一个道德共同体的一般性特征：同时也是责任的那些目的的性质，以及归入我们的道德和自然完善的责任，归入我们的推进他人幸福（可允许的目的）的责任之下的那些目的的安排。我们还知道在有利的条件下，一个目的共和国是宪政民主的某些形式。

4.现在考察康德在分析论的第一章的第六节（《实践理性批判》5:30）中所举的两个例子。第一个例子是，一个人声称他有一个自然欲望，此欲望是如何压倒性地强烈，以至于如果被欲求的对象活生生地呈现在他的面前，此欲望将是无法抵抗的。康德认为这个人一定在夸大其词或弄错了。如果他知道一旦满足了他的欲望就将立即被处死，而刑具（比如说绞架）就如同那个吸引他的对象那样鲜活地摆在他的面前，他肯定将认识到还有其他的欲望，如果有必要的话，他对生命的爱——作为生命表达的所有自然欲望的总和——将介入并抵抗那个所谓无法抗拒的欲望。在对生命的爱的最后诉诸中，若这种欲望也同样被鲜活地激起时，它就有能力控制所有其他的自然欲望。康德认为，作为纯理性的（purely rational）和自然的存在者，我们无法逆着对生命之爱而行动。

[527]

第二个例子是，一个人收到他的国王命令，要求他作伪证去陷害一个值得尊敬的臣民，这个臣民是国王想以某些合理的借口去除掉的。我们假定国

王为了使该命令得到服从，便以处死来威胁那个人，一如前一个例子中鲜活地呈现出来那样。然而，这一次与对生活的爱对立的，正是出于道德法则而行动的欲望。在这里，康德认为尽管可能没有人想去说我们在这种情况下将会怎么做，但我们确实知道，正如这个人自己也知道：对我们而言，不服从国王的命令是可能。对于这个人，康德说：“他断定……他能够做某事是因为他意识到他应该做，他认识到他是自由的——如果没有道德法则的话，他就可能还没有认识到这一事实”（《实践理性批判》5:30）。

康德在这些例子中的目的是去使我们确信：尽管作为纯自然的存在者，被赋予了理性的能力而没有合乎情理的能力，我们因此不能对抗对生命的爱；但无论如何我们可以作为一个被赋予了人性——也就是合情理性的能力与道德感受力的结合<sup>①</sup>——的自然存在者所能做的事情。另外，我们对道德法则的意识向我们揭示：我们可以坚定地与我们的自然欲望的总体做斗争；而这转而又向我们揭示了我们具有独立于自然秩序而行动的能力。而除非道德法则不仅是无条件的以及其自身就足以决定我们的意志的，而且还是具有纯粹实践理性原则的所有特征的，否则我们对道德法则的意识就无法做到这一点。这些特征必须要以如CI-程序体现它们那样的方式展现在我们道德思考和情感中。知道我们能够出于那种法则——作为一种自律原则的法则——而行动，就是那个将我们的自由向我们揭示出来的东西。

5. 为了做总结，我们还需要提到另外一个段落。这是在《实践理性批

---

<sup>①</sup>康德对“人性”的用法，并非在所有地方都是一致的，但其通常意义与本文此处所指出的无异。回想一下，当康德的医生，也是康德所在大学时的校长，在他生命最后的那段日子里去拜访他时，瘦弱的康德挣扎着从椅子上站起来。当校长叫他坐下时，他看起来不情愿那样做。E. A. C. Wasianaki，他了解康德谦恭的思维方式和非常得体的待人礼仪，向校长保证说，只要作为客人的校长落座了，康德自然也会坐下。校长对此这个理由半信半疑，但当康德使出浑身劲努力地说“对人性的情感一直没有离开过我（Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen）”后，他很快就信服了。康德这话的意思是：“我仍然可以如我所应当的那样行动，所以我必须站着直至我的客人落座为止。”此著名的逸闻很好地解释了“人性”的含义。此故事来自Ernst Cassirer叙述，参见其*Kant's Life and Thought*, p.412。

判》(5; 94)中的一个段落：在这里康德提到，有些作家认为他们能够凭  
[528] 借经验原则来解释自由。他们将之看作是一种心理属性，它是可以通过对心灵，对在感觉经验中感受到的意志的动机作一种精确的探究来进行说明的。这些作家并没有将自由看作是在自然秩序占有一个位置但（如康德指出的）又不整个地属于自然的人的因果性的一个先验谓词。他写道：

这样一来，就把我们通过纯粹实践理性并借助于道德法则所体验到的那个伟大的启示——通过那个本来是先验的自由的概念而意识到一个理知世界（intelligible world）的启示——从我们身上剥夺了；连同一起被剥夺的是绝对不接受任何经验性的根据决定的道德律本身。因此，为了防止这一幻觉及揭示经验主义的赤裸裸的浅薄，就有必要在这里补充一点评论。

这一严厉的段落，表达了康德深层次的确信：那些没有道德法则观念和缺乏道德感受力的人，不可能知道他们是自由的。他们将他们自身呈现为只具有理性（rationality）而缺乏人性的本质要素的纯自然动物。如果我们被一些哲学学说或其他学说说服，相信道德法则只不过是一种幻觉，并且认为我们的道德感受力只不过是使物种永存下去这一本性的产物，或者是一种使制度变得稳定牢固的社会性的造物；那么，我们就处于丧失人性的危险边缘，尽管康德认为我们不可能完全失去它。我们绝不能让康德称为经验主义者的“幻觉”的东西把我们的自律——它通过作为一种纯粹理性理念的道德法则为我们所知——从我们身上剥夺走。康德赋予哲学一种角色：哲学作为一种捍卫（传统意义上的辩护 [apology]），就是为了防止人性的这种丧失。

---

\*此处的译文参考了邓晓芒译，《实践理性批判》，人民出版社2003年版，第128—129页；有改动。——译者注

## 第二十四篇 万民法（1993）

[529]

### 存目

---

\*本篇已收入本社同名译著，参见《万民法》，陈肖生译，吉林出版集团有限责任公司，2013.3第3—44页。——译者注

[565] 第二十五篇 广岛核轰炸50年反思 (1995)

对广岛的轰炸至今年刚好50年，此为反思我们应该如何看待此事件之良机。它究竟是一个巨大的错误呢，还是如某些人所认为的那样，它总的看来是有辩护的呢？我相信，始于1945年春对日本各城市的燃烧弹轰炸以及其后8月6日对广岛的原子弹袭击都是一个巨大的错误，理所当然地是一个错误！为了支撑此观点，我将阐述我认为是规约民主人民之间的战争行为——*jus in bello*——的恰当原则。这些人民<sup>①</sup>，与非民主的人民相比，他们有其不同的战争目的；这种目的与极权主义、国家发动战争的目的尤为不同，正如我们在德国和日本的例子中看到的那样，他们的目的是去征服和奴役人民；而在德国的情形中，如果其战争的目的不能说是灭绝性的，也是奴役性的。

尽管我无法恰当地为这些论点作辩护，但我以列出六个支持上述这些判断的原则和假定来开始本文的讨论。我希望它们看起来并非是不合乎情理的；并且很明显，它们也是为人们熟悉的，因为它们与正义战争这个论域里大多数传统的思想都有密切的关系。

1. 一个正派的民主社会发动的正义战争，其目的是实现各人民间正

---

<sup>①</sup>我有时用“人民”(peoples)去指代“民族”(nations)，尤其是当我要强调“人民”与“国家”、“国家机器”的对比时更是如此。

义、持久的和平，尤其是与当前的敌人达成和平。

2. 一个正派的民主社会发动战争对付的是不民主的国家。这一结论来自如下事实：民主人民相互间不开战，<sup>①</sup>并且因为我们关注的是应用到这些人民间的战争规则，因此，我们假定正派的民主社会的战争所针对的是一些非民主国家，它们的扩张性目的威胁着民主政体的安全和自由制度，并因此而引发战争。<sup>②</sup>

3. 在战争行为中，一个民主社会必须仔细区分三种群体：国家的领导人和官员，国家的士兵，以及广大的平民。做这种区分的理由建立在责任原则之上：因为被军事打击的是那些国家不是民主国家，社会的平民成员不可能是组织发动战争的人。相反，战争的发起者是国家的领导人及官员，而掌控国家机器的精英们通常是发动战争的帮凶。他们蓄意发动了战争，所以应该对此负责；也正是基于这一点，他们犯有战争罪。但平民，作为经常被国家瞒骗和受国家的宣传唆使的人，不应让他们背负这些罪责。<sup>③</sup>即使某些平民对战争行为知晓得比较多并且对战争也有一种狂热，上述结论也还成立。在一个民族的战争行为中，可能会存在着这样的边缘情况，但它们是不相关的。对于士兵而言，他们和平民一样，除了他们当中的高层军官外，他们也

---

①我假定民主人民之间不相互开战。此重要理念得到相当可观的证据支持。参见 Michael W. Doyle 的由两部分组成的文章：“Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs”, in *Philosophy and Public Affairs*, 12 (Summer/Fall 1983): 205—235, 323—353。尤其参见在第一部分第206—232页中对相关证据的概述。

②战争的责任很少能只归给一方，这是肯定的。但显然某些人的肮脏之手（dirty hands）比其他人更为肮脏；并且有时候，即使民主人民也将自己的手弄脏了，但他们仍然有权利甚至是义务去捍卫自身不被另一方所征服。这一点在二战中可以看得很清楚。[“肮脏之手”这个称谓出自萨特（Jean-Paul Sartre）的同名戏剧中的共产主义领导人贺德雷（Hoederer）的名言：“我有一双肮脏的手，一直脏到臂肘上，我把手伸到污秽、血污里去，我无话可说。不过，你觉得有人可以保持道德圣洁而掌权统治吗？”政治哲学上讨论的“肮脏之手”一般是指这样的问题：为什么政治领域为何如此特殊，以至于有时候国家或政治家在某些关键时刻或紧急场合下要去从事一些道德明显禁止或谴责的事情，但似乎这样做在政治上又是有辩护的？——译者注]

③关于这一点，我追随 Michael Walzer 的 *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books, 1977)。



不用对战争负责；士兵们是被征召入伍或者以其他方式被迫卷入战争中去，他们的爱国热情往往残酷地和讽刺性地遭人利用。士兵们可能受到直接攻击的理由，不在于要他们对战争负责，而在于民主的人民没有其他方式可供自卫；为了捍卫自身，就必须对敌方的士兵进行攻击。在这一点上，没有任何选择的余地。

4. 一个正派的民主社会必须尊重战争另一方的成员（包括平民和士兵）的人权，这有两个理由。首先，根据万民法，他们拥有这样的权利；其次，通过让敌方的士兵和平民看到民主国家尊重他们人权的实例，以此方式，民主国家就可以将人权的这些内容教导给他们。这样，人权的重大意义就以一种最好的方式传播到他们的土地上。敌方的平民和士兵应该被赋予一定地位，也就是作为人类社会的成员，他们应该拥有人之为人的那些权利。<sup>①</sup>在战争中的人权这个问题上，对平民所具有的地位要做一个严格的诠释。这意味着：如我在这里所理解的那样，除非处于极端的危机中（我在下面将进一步讨论这种危机的性质），否则绝不能直接地对平民发动攻击。

[567]

5. 继续是有关对人权的内容的教导问题，接下来的一个原则是：正义人民通过他们的行为以及宣言，在战争中预先宣示了他们要达到的那种和平的目的，以及他们要寻求的那种民主人民与非民主国家之间的关系。这样，民主人民就以一种公开和公共的方式表明了他们目的的性质以及他们所是的那类人民。这些最后的责任大部分落在民主人民政府的领导人 and 官员肩上，因为他们能最好地代表整体人民发言，并如该原则所要求的那样去行动。尽管上述所有原则也界定了具备政治家资格（statesmanship）的人负有的各种责任，但特别体现在第4、5点。战争进行的方式以及终止战争的行为方式会永存在人民的历史记忆中，并且可能为未来战争埋下导火索。这种具备政治家资格的人，必须要把自己应负的责任永远铭记于心。

<sup>①</sup>关于此地位的理念，我受惠于与Frances Kamm以及Thomas Nagel的讨论。

6. 我们要注意到实践的手段一目的推理在判断为达到战争目的或为不造成不必要伤亡而采取的某些行为或政策恰当性中的位置。这种思考方式——无论是以（古典）效用主义的推理、成本收益分析，或以对民族利益的考量或其他等方式来进行——都必须总是服从上述原则的限制。战争行为的规范设立了某些边界，它们界定了哪些行为才可称得上是正义的行为。战争计划和战术、战役的实施都必须处于这些边界设定的限制范围之内（我重申，如果有例外的话，只能发生在极端的危机之下）。

与战争行为原则的第4和第5个原则相关，我曾提到民族的领导人尤其要接受这些原则的约束。他们处于一个能够最有效地代表他们人民的目的和义务的位置上，并且有时候他们也能成为一个政治家。但谁是政治家？政治家并不像总统、首相、总理那样，拥有一个明确的职位。政治家只是一个理想，一如真诚或有德的人一样。担任总统或总理的人要成为政治家，就必须凭借他的模范行为，凭借他在民族艰难困苦时期的卓越领导以及展现出来的力量、智慧和勇气。他能在危机的关头带领其人民力挽狂澜、渡过危难，人民也会因此将他尊为这个民族的伟大的政治家之一。

政治家的理想是由如下说法预示着的：政客紧盯下一次选举，政治家关顾下一代命运。哲学家的任务，是检视一个正义良善的民主社会的永恒条件和真实利益。而政治家的任务就是在实践中分辨清楚这些条件和利益；与其他人相比，政治家目光长远、看待问题深刻，以及能很好地把握应该如何行动。政治家必须做（或几近）正确的事，并且要坚持到底。华盛顿和林肯是政治家，而俾斯麦则不是。俾斯麦没有洞察出德国真正的长远利益是什么，他的判断、动机时常为其所属的阶级利益左右，为其独霸德国总理职位的野心所扭曲。政治家虽然不必做到大公无私，在他们出任公职间也许有其个人的利益，但是他们在对社会利益进行判断和评估时必须做到大公无私，并且不能被复仇、回击敌人这样的激情所控制，尤其在战争和危机时期。

[568]

最重要的是，他们能坚定不移地追求一种正义的和平，并避免做任何阻碍达成这个目的的举动。在这里，一个民族应该将如下宣言非常清楚地表达出来（政治家必须要看到的这一点的重要性）：一旦和平被重新稳固地建立起来，敌方人民会被给予一种充分的自主去建立自己的政权、过一种体面和完整的生活。无论他们的领导人向他们灌输什么，也无论他们会害怕遭到什么样的报复，民主人民都承诺：在投降后他们不会被作为奴隶或农奴，<sup>①</sup>他们充分的自由权也不会在此过程中被剥夺；并且他们还可能享受到之前从未有过的自由，正如最后在德国人和日本人身上发生的情况那样。政治家知道（如果说其他人并不知道的话）：在所有对敌方人民（而不是他们的统治者）的描述中，与此不符的都是冲动的和错误的。

现在转到对广岛的核轰炸以及对东京的燃烧弹袭击的问题上来，我们发现两者都不属于极端危机下的豁免（*extreme crisis exemption*）。与此问题相关的一个方面是，因为（我们假定）不存在着绝对的权利——也就是在任何情况下都要尊重的权利——所以，在某些场合下，平民可能会受到直接的空袭。在二战中，是否存在着某些时刻，不列颠可以恰当地对汉堡或柏林进行空袭呢？当然有时刻，就是当不列颠孤立无援并且绝望地面对德国的强大攻势时；这段时期一直延续到1941年夏秋俄国人彻底地粉碎德国人的第一次进攻以及到最后的有能力反击德军为止。当然，关于不列颠危机持续到什么时候，人们可能有不同看法，比如，有人认为直到1942年夏，或者以斯大林格勒保卫战为真正的分界点。<sup>②</sup>我不想参与这点的争论，因为关键问题是无论如何也不能让德国赢得战争，这有两个理由：第一，宪政民主的性

[569]

<sup>①</sup>参见丘吉尔在其*The Hinge of Fate*（Boston: Houghton Mifflin, 1950）第685—688页中对“无条件投降”一词含义的评论。

<sup>②</sup>我需要补充一点：在这里并没有涉及对利益的一种平衡。我们面对的是一个判断的问题，即是否具备一定的客观环境构成了一种极端危机中的豁免。和其他任何复杂的概念一样，这样的一种豁免在某种程度上也是模糊不清的。这个概念是否适用，取决于判断。

质、历史及其在欧洲文化中的地位；第二，纳粹的独特之邪恶及其给文明社会带来的巨大的、无法估量的道德和政治方面的罪恶。

我们需要对纳粹的独特之邪恶有一个恰当的理解，因为在某些情况下，如果敌方提供的投降条件是合乎情理和适度的，投降后并不用接受敌方的羞辱并可以追求一种能有效运作和得体的政治关系的话，那么接受这些条件并投降可能是一个民主人民的更好选择。然而，希特勒的特点是他彻底地排除了与他的敌人建立政治关系的可能性；人们得到的始终是纳粹的恐怖、野蛮的威胁以及武力征服。例如，从进攻俄国起，这场战争就是一场毁灭斯拉夫民族的战争，如果还有原住民幸存的话，也已沦为奴隶。当戈培尔及另外一些人反对说靠这种方式打不赢战争时，希特勒根本不为所动。<sup>①</sup>

但有一点是很清楚的，尽管在战争早期不列颠轰炸德国城市的例子中极端危机的豁免是存在的，这种豁免在美国与日本的战争中的任何时候都不适用；相反，适用的是上述战争行为准则。实际上，在广岛的情形中，许多政府高官已经认识到核轰炸的性质是有争议的，并且已经越过了上述正义战争的界线。然而，1945年6、7月间，盟国领导人在讨论这个问题时，实践的手段——目的之推理占据了主导地位。在战事的持续压力下，对使用核弹的道德疑问并没有公开清楚地表达出来让人们讨论。随着战争的推进，对首都柏林、东京以及其他中心城市的平民实行狂轰滥炸也渐渐地为盟国所认可。尽管早在战争爆发之时，罗斯福就督促交战双方放弃针对平民的惨无人道的轰炸。但到1945年，盟国领导人倾向于相信，即使是罗斯福也会将那顆原子弹投向广岛。<sup>②</sup>这种轰炸是史无前例的。

为使用原子弹轰炸广岛作辩护的那种实践手段——目的推理是这样的：

---

<sup>①</sup>有关戈培尔和其他人的抗议，参见Alan Bullock, *Hitler: A Study in Tyranny* (London: Oldham's Press, 1952), ch.12, sec. 5, pp.633—644。

<sup>②</sup>对于这些事件的说明，David M. McCullough, *Truman* (New York: Simon and Schuster, 1992), ch.9, sec. IV and ch.10, pp.390—464；以及Barton Bernstein, "The Atomic Bombings Reconsidered," *Foreign Affairs*, 74 (Jan./Feb. 1995):1。

[570] 之所以要投掷原子弹，是要加速战争的结束。很明显，杜鲁门以及其他领导人认为会有这样的作用。另一个原因是：投掷原子弹可以拯救更多的生命，当然，此处计算的是美国士兵的生命；而日本人的生命，无论是士兵还是平民，都考虑得比较少。在这里，更短时间内结束战争的计算与拯救更多的生命的考虑是相互支持的。还有，投掷核弹能够给日本天皇及领导人一个体面的理由去结束战争，这在日本武士道文化中是极为重要的东西。事实上，在战争的末期，当一小部分日本高级领导人想以殉国的方式做最后的挣扎时，由天皇支持的另一部分领导人否决这一做法；日本天皇在收到来自华盛顿的承诺——如果天皇愿意服从美国军事指挥官领导的战后秩序，那么天皇的地位就可以继续保留——后，便命令在8月12日投降。我要提到的最后一个理由是：美国向广岛投放原子弹意在使得俄国人对美方强大力量印象深刻，从而使俄国人对我们的要求更少异议。这种解释是高度有争议的，但仍为一些评论家和学者推崇。

只要我们回顾一下上述对战争行为的限制，那么上述这些理由为什么是无效的就非常清楚了，所以我重点讨论另一个问题：也就是盟国领导人政治家才干和风范的缺乏，以及为什么这种缺乏会出现的问题。杜鲁门曾把日本人描述为野兽，并认为应以对待野兽的方式对待之。现在看来，称德国人和日本为野蛮人、禽兽，这是多么愚蠢荒谬啊！<sup>①</sup>对于纳粹和东条英机等军国主义者，的确可以这样描述他们，但他们并不是德国和日本人民。丘吉尔后来承认，受激情和冲突紧张程度的影响，他把轰炸推得太远了。<sup>②</sup>具备政治家资格的人的责任就是防止这样一些自然的、难以抑制的感情改变民主人民在追求和平过程中应走的最佳道路。政治家明白：当前与敌人所保持的关系有着特殊的重要性：正如我所说过的那样，战争必须公开地、公共地

---

<sup>①</sup>参见McCullough, *Truman*, p.458中提到的1945年8月杜鲁门与佐治亚州参议员罗素之间的交流。

<sup>②</sup>参见Martin Gilbert, *Winston Churchill: Never Despair*, Vol. VIII (Boston: Houghton Mifflin, 1988), p.259中对东德一都市德累斯顿(Dresden)的反思。

以某种有利于战后与战败的敌人建立持久和平关系的方式来进行，并让敌方的人民知道战后他们可望受到什么样的对待。我们将他们当下怕遭报复的恐惧降到最低；必须要把当前的敌人看作是未来共享的、正义的和平的合作伙伴。

这些评论阐明了：在我的判断中，对广岛的核轰炸以及对东京的燃烧弹袭击都是一些巨大的罪恶，具备政治家资格的人的责任要求政治领导人在没有危机豁免的情况下要避免这些恶。我还相信，如果当时可以做到避免这些恶行，代价只是在未来多一些小伤亡而已。在当时，入侵已完全没有必要，因为战争实际上已经结束了。然而，这种关于战争结束的看法对与错都已无关紧要了。在没有危机豁免的情况下，这些轰炸实属罪大恶极。但是很明显，即使那时候正义战争的原则得到了清晰的表述，也不见得就能改变事情的结果。原因很简单，太迟了。作为总统或总理，他们必须认真思考过这些问题，最好是很早以前就考虑过；或者至少当他们有时间、有精力时，就要把这些事情想明白。对正义战争反思的声音，在战争接近尾声、日常事务压力剧增时，肯定会被湮没；许多人在这个时候显得特别焦虑和没耐性，并且身心俱疲。 [571]

同样地，对宪政民主的辩护以及它所必须尊重的权利和责任，也应该是公共政治文化的一部分，并且在公民的许多联合体里应该得到讨论，成为他们的教育的一部分。在日常的政治生活中它们可能没有被清楚提及，但它们必须被假定为这种讨论的背景，而不能成为政治讨价还价的日常主题（除了一些特殊情况）。同样，由于对正义战争原则的根本重要性缺乏预先的把握，因此，即便清楚地将这些原则表述出来，也难以阻止人们根据对生命的计算、根据以最短时间结束战争的考虑或根据其他的成本收益分析而采纳实践的手段一目的推理；这种实践的手段一目的推理为太多的东西做了太过简单的辩护，并且为力量占优势的一方提供了一种方法，它可以压制任何可能会产生的道德忧虑的声音。如果这些战争原则在那时提了出来，它们也只是

作为众多考虑因素之一，放在考量的天平上以供斟酌取舍罢了。

另一个不符合政治家责任要求之处在于：盟国领导人在采取重大的行动之前，比如说，在对许多城市投放燃烧弹和在对广岛投掷原子弹之前，并没有去尝试与日本人进行谈判。这种真诚的谈判尝试在道德上是有必要的。作为民主人民，我们因此对日本人民是有所亏欠的——当然，是否对他们的政府也有亏欠是另一个问题。在日本，人们也一度在讨论和寻求结束战争的方式，并且天皇在6月26日曾命令政府着手去进行这项工作。<sup>①</sup>它肯定意识到随着日本海军的被打垮和外围岛屿被占领，战败已成定局。当然，日本人可能被蒙骗了，他们曾寄望于俄国人会成为他们的盟友，<sup>②</sup>但如果盟军和日本谈判的话，恰恰可以使得持有那种幻觉的日本清醒过来。政治家不能认为因为这样谈判可能使随后的攻击减少了那种期望中的突然性和震撼感，就不去进行这种谈判。

[572] 杜鲁门在许多方面是个好总统，并且有时候是个非常好的总统。但他选择结束战争的方式表明他并非一个政治家。这对他而言是错失了成为一个伟大政治家的良机了，而这对国家、军队而言也是一个损失。有时候，人们会认为质疑对广岛的核轰炸，也就是质疑为那场战争而冲锋陷阵的美国军队。这种说法令人难以理解。我们应该有能力回顾历史并在50年之后反思我们的错误。我们期望德国人和日本人去做正如德国人所言的“*Vergangenheitsverarbeitung*” [对过往的反省检讨——译者注]。那么为什么我们就不应该去做同样的反省检讨呢？我们不能以为，我们进行的这场战争是没有任何道德过错的！

所有的这些都无法改变德国和日本要对那场战争负责以及他们发动战争行为的事实。在此要特别驳斥两种虚无主义学说。一种由谢尔曼（Sherman）的如下言论体现出来，他说“战争就是炼狱”，因此，人们

<sup>①</sup>参见Gerhard Weinberg, *A world at Arms* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp.886—889。

<sup>②</sup>同上，参见第886页。

要尽可能地采取各种手段尽快结束战争。另外一些人则认为，我们都有罪过，所以我们都处在同一水平线上，谁也不能去指责谁。这两种观点都十分肤浅并且否认所有合乎情理的差别。他们错误地期望去为我们的不当行为开脱，或者辩称我们不能受到谴责。

这些虚无主义学说的道德缺失可以通过如下事实看得很清楚：正义正派的文明社会，它们的制度和法律，它们的市民生活和背景文化习俗等，均绝对地取决于在所有情形下都做出道德和政治上意义重大的区别。当然，战争的确是炼狱，但为什么这会意味着所有的道德区别就此抹平了呢？并且即使我们同意有些时候我们所有人，或者说几乎所有人都在一定程度上负有罪责，但这并不意味着所有人负有相同的罪责。永远也不会有那么一天，让我们可以摆脱所有的道德和政治原则以及其他限制。这些虚无主义只是假想：我们已经摆脱这些总是充分完整地应用到我们身上的原则和限制。



[573] 第二十六篇 公共理性理念新探(1997)

我所理解的公共理性理念，<sup>①</sup>隶属于一种组织有序的宪政民主社会的观念。这种理性的形式和内容，也就是它被公民所理解以及它说明他们政治关系的方式，乃是民主理念本身的一部分。这是因为，民主的一个基本特征就是合乎情理的多元论这一事实，亦即，宗教、哲学与道德方面相互冲突的、合乎情理的整全性学说的多元性，<sup>②</sup>是其自由制度所培育的正常结果。<sup>③</sup>公民意识到，基于他们不可调和的整全性学说，他们不可能达成一

[574]

---

①参见John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, paperback edition, 1996), Lecture VI, sec. 8.5。引自*Political Liberalism*的材料，只标明第几讲(lecture)和第几节(section)；除非参考材料指的是整个一讲、一节或小节(subsection)，否则我将标出页码。请注意，除了其他内容外，1996年平装本的*Political Liberalism*中包含另一个新的导论，它试图把政治自由主义的某些方面阐述得更加明白。该导论第五部分第l—lvii页讨论了公共理性的理念，并梗概了我现在坚持这一理念时所做的若干改变。这些东西在此文中都得以遵循并得到了详细阐述，它们对于完整理解我的论点非常重要。同时也请注意，平装本的页码与最初版本是一样的。

②我将用“学说”(doctrine)一词指种种整全性观点，用“观念”(conception)一词指一种政治观念及其构成部分，比如作为公民的人的观念。“理念”(idea)一词是被当做一个更一般的概念来使用的，它可以指学说或观念，这要视上下文而定。

③当然，每一个社会都包含着大量不合情理的学说。但在此文当中，我关切的是一种理想的、关于民主政府的规范性观念，亦即民主政府合乎情理的公民的行为操守以及他们所遵循的原则，并假定他们处于主导和支配的地位。不合情理的学说在多大范围内可以积极活动并得到宽容，这要由正义原则及其所许可的活动类型来确定。参见本篇VII.2。

致，甚至不能达到相互理解。有鉴于此，他们就需要考虑，当根本性的政治问题出现危机时，他们彼此可以合乎情理地给出何种理由。我主张，对作为公民的公民提出一种政治上的合情理性理念，在公共理性当中，关于真理或正当的整全性学说应当由这一理念取而代之。<sup>①</sup>

公共理性理念的核心在于，它不批评也不攻击任何一种宗教的或非宗教的整全性学说，除非该学说与公共理性和民主政体的根本要素不相容。基本要求在于，一种合乎情理的学说要接受宪政民主制度以及与之相伴随的正当法律的理念。虽然民主社会就其内部有影响力的、积极活跃的具体学说而言存在差别，正如在西方欧美民主国家，以及以色列、印度那样，但找到一种适当的公共理性理念却是所有民主国家都面对的关注。

## I 公共理性的理念

1. 公共理性的理念在最深的层次上厘定一些基本的道德与政治价值，这些价值用于确定宪政民主政府与其公民之间的关系，以及公民相互之间的关系。简言之，它关注的是政治关系应当如何被理解。那些拒斥宪政民主及其相互性<sup>②</sup>标准的人，自然也会拒斥这一公共理性的理念。对他们来讲，政治关系是或友或敌的关系，是与那些属于或不属于一个特定宗教或世俗共同体的人之间的关系；或者它也可能是为了总体真理而赢得全世界的无情斗争。政治自由主义吸引不了持有这种思维方式的人。在政治当中表达总体真理的热情与隶属于民主公民身份的公共理性理念是不相容的。

公共理性的理念有一个确定的结构，如果忽视了其中的一个或更多的方面，它就可能显得不合理，一如它被应用于背景文化的时候那样。<sup>③</sup>它有五个不同的方面：（1）它所适用的根本政治问题；（2）它所适用的人（政府

①参见本篇VI.2。

②参见本篇I.2。

③参见[页边码]576页脚注②③④的相应文本。

[575] 官员以及公职候选人)；(3)由一类合乎情理的、政治性的正义观念所给定的内容；(4)这些观念在讨论强制性规范过程中的应用——这些规范将面向民主的公民群体(people)，以正当法律的形式制定出来；(5)公民对从其正义观念中推导出的原则是否满足相互性标准所做的省察。

而且，这种理性在三个方面是公共的：作为自由而平等的公民的理性，它是公共的理性(the reason of the public)；它的主题是关乎根本性政治正义问题的公共善，这些问题有两类，即宪政的根本要素与基本正义问题；<sup>①</sup>它的性质和内容是公共的，它们由一类被合乎情理地认为满足相互性标准的、合乎情理的政治正义观念在公共推理中表达出来。

公共理性并不适用于对根本问题的所有政治讨论，而只是适用于对我所称作的公共政治论坛<sup>②</sup>中的问题所做的讨论，认识到这一点非常必要。这个论坛可以分为三个部分：法官，尤其是最高法院的法官在做出决定时的言谈；政府官员，尤其是行政首长和立法者们的言谈；最后，公职候选人及其竞选主管的言谈，尤其是在其公众演讲、政党纲领和政治声明当中的言谈。<sup>③</sup>我们之所以需要这个三重划分是因为，正如我后面会提到的，公共理性的理念并不以同样的方式适用于这三种情形和其他情形。<sup>④</sup>在讨论

---

\*people一词本文的翻译问题，考虑到罗尔斯的政治自由主义是从公民的角度立论的，因此将其译为“公民群体”。——译者注。

①对这些问题的描述，参见Rawls, *Political Liberalism*, Lecture VI, sec.5, pp.227—230。宪政根本要素所关系到的问题是，如果我们设想一部宪法可以由最高法院或某个类似的机构来解释的话，何种政治权利和自由权可以被合乎情理地包含在成文宪法当中。基本正义问题关系到社会基本结构，因此会涉及基本的经济与社会正义问题，以及其他未被宪法所涵盖的东西。

②这个概念没有确定的含义，我所使用的含义并非是我认为很特别的一种含义。

③我们在这里遇到一个问题，即是否在候选人以及那些管理其竞选活动的人与其他卷入政治的公民之间划出一条一般性的界线。我们解决这一问题的方法是，让候选人和那些管理其竞选活动的代表候选人为其言行负责。

④这一主题上的著作者们常常使用一些对公共讨论的各个部分不予区分的概念，比如“公众广场”、“公共论坛”以及其他类似的概念。我遵循Kent Greenawalt的看法，认为采取一种更好的区分是必要的。参见Kent Greenawalt, *Religious Convictions and Political Choice* (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp.226—227 (比如他对一位(转下页))

我所称做的广义公共政治文化时，<sup>①</sup>我们将会看到，公共理性的理念对法官较之于其他人适用起来更加严格，但出于那一理由进行公共辩护的要求总归是一样的。

与这一三重性公共政治论坛不同且分隔开来的，就是我所称作的背景文化。<sup>②</sup>这就是公民社会的文化。当然，在民主社会中，这种文化不是由任何一种中心的理念或原则来指导的，无论它们是政治的或宗教的。它的诸多不同机构和社团及其内部生活处于一种法律架构之下，该法律架构保障人们所熟知的思想与言论自由，以及自由结社的权利。<sup>③</sup>公共理性的理念既不适用于背景文化及其多种非公共理性，也不适用于任何类型的媒体。<sup>④</sup>有时候，看似拒斥公共理性的那些人，其实际意思是宣称在背景文化中要进行充分而公开的讨论。<sup>⑤</sup>政治自由主义完全同意这一点。

最后是公共理性的理想，它与上述五个特征所刻画出来的公共理性理念不同。当法官、立法者、行政首长、其他政府官员，还有公职候选人出于并遵循公共理性的理念而行动，并根据他们视为最合乎情理的、政治性的

---

(接上页) 宗教领袖如下两种行为之间的区别所做的描述：一是鼓吹或推动建立反对堕胎的组织，二是领导大型的政治运动或竞选政治职位)。

①参见本篇IV。

②Rawls, *Political Liberalism*, Lecture I, sec. 2.3, p.14.

③因此，背景文化包括：各种教会与社团、各种层次的学术机构（尤其是大学和职业学校）、科学或其他方面的协会文化。此外，非公共的政治文化处于公共政治文化与背景文化之间起到调节作用。这种文化是由各种（严格意义上的）媒体所构成的，包括报纸、评论和杂志，电话与电台以及许多其他形式的媒体。可以比较一下这些划分与哈贝马斯对公共领域的解释。参见Rawls, *Political Liberalism*, Lecture IX, sec. 1.3, p.382, n.13.

④同上，Lecture VI, sec. 3, pp.220—222.

⑤参见David Hollenbach, S. J., "Civil Society: Beyond the Public-Private Dichotomy," *The Responsive Community*, 5 (Winter 1994—1995): 15。例如，他认为（第22页）：“对共同善的对话与辩论最初并不会在立法机构与政治领域（从狭义的角度设想的一个领域，利益与权力在其中得到裁定）中发生。相反，它们会在公民社会的那些构成部分当中自由地发展起来，这些构成部分是文化意义与价值的首要承载者，包括大学、宗教共同体、艺术界以及严肃的报章杂志。无论何时，一旦智虑周全的男男女女把他们对良善生活之意义的信念带进来，与其他传统中的人对这种善的理解进行理智的和批判性的碰撞时，这种情况就可能出现。简言之，在存在对良善生活的意义进行教育或深入探究的地方，它都会出现。”

正义观念向其他公民解释他们支持根本政治立场的理由时，该理想就实现了，或者说得到满足了。通过这种方式，他们在彼此之间并且对其他公民履行了我所称作的公民性责任。因此，法官、立法者，还有行政首长，他们是否出于并遵循公共理性而行动，这是从他们的日常言行中持续地显示出来的。

公共理性的理想是如何由作为非政府官员的公民来实现的呢？在代议制政府中，公民投票选举代表——行政首长、立法者及其他类似的人，而不是为特定的法律而投票（除非是在州或地方层次上，他们可能就全民公决的问题直接投票，而这极少成为根本性的问题）。为了回答这一问题，我们说，从理想的角度讲，公民要把自己看作仿佛就是立法者，并扪心自问，他们会认为由何种满足相互性标准的理由所支持的哪种法令，要制定出来的话是最合乎情理的。<sup>①</sup>公民把自己视做理想的立法者，并拒绝支持那些违背公共理性的政府官员和公职候选人，这种倾向如果既持之坚定且传播广泛，它就是民主的政治与社会根基之一，而且对民主的持久力量与活力而言至关重要。<sup>②</sup>因此，公民通过尽其所能让政府官员谨守公共理性的理念，从而履行了其公民性责任并支持了这一理念。如同其他政治权利与责任一样，这项责任是一项内在的道德责任。我强调它不是一项法律责任，因为那样的话它就与言论自由不相容了。

2. 现在我来讨论我划分出来的公共理性的第三、四、五个方面。公共理性的理念起于宪政民主社会中的民主公民身份的观念。公民身份这一根本的政治关系有两个特殊之处：首先，它是公民在社会基本结构之内的关系，该

<sup>①</sup>这一标准与康德关于原始契约的原则之间有些类似。参见Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals: Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right*, sec. 47—49, pp.92—95 (AK 6:315—18), ed. and trans. Mary Gregor, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Immanuel Kant, *On the Common Saying: "This Maybe True in Theory, but It does not Apply in Practice,"* Part II (AK VIII: 289—306), In *Kant: Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans.H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 2d ed., 1991), pp.73—87.

<sup>②</sup>亦可参见本篇IV.2。

结构是我们生而入乎其中、死而出乎其外的；<sup>①</sup>其次，它是自由而平等的公民之间的关系，这些公民们作为一个集体来行使终极的政治权力。这两个特征立即引出这样一个问题：当宪政根本要素和基本正义问题面临危机时，结成这种关系的公民如何能够受到约束，尊重其宪政民主制度的结构并遵守在此制度下制定的法令与法律。合乎情理的多元论的事实以一种更加尖锐的方式提出了这一问题，因为它意味着，从公民整全性的宗教与非宗教学说中产生的差别，可能是无法调和的。那么，这些平等地共享终极政治权力的公民通过何种理想和原则来行使这一权力，从而使得人人都能就其政治决定向每一个人合乎情理地提出辩护呢？

[578]

我们这样来回答这个问题：假定公民把彼此视为历代社会合作系统中自由而平等的成员，如果他们愿意根据他们视为最合乎情理的政治正义观念彼此提出公平的社会合作条件，同时，在其他公民接受这些条件的情况下，如果他们也同意根据这些条件而行动，即便在特殊情况下牺牲他们自己的利益也在所不惜，那他们就是合乎情理的。相互性的标准要求，当那些条件被当做最合乎情理的公平合作条件而提出之后，提出这些条件的人必须也认为其他人——他们也是自由而平等的，而不是被支配或被操控的，或处于面对更低的政治或社会地位的压力之下的公民——接受这些条件至少是合乎情理的。<sup>②</sup>诚然，在其视为最合乎情理的政治正义观念方面，公民存在差异，但他们会同同意所有人都是合乎情理的，即便情况很难如此。

因此，在宪政根本要素和基本正义问题上，当所有称职的政府官员都出于并按照公共理性而行动，当所有合乎情理的公民都在理想的意义上将自己

<sup>①</sup>Rawls, *Political Liberalism*, Lecture I sec. 2.1, p.12.关于死而出乎其外的讨论，同样参见此书，Lecture IV, sec. 1.2, p.136, n.4.

<sup>②</sup>在Amy Gutmann和Dennis Thompson的*Democracy and Disagreement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996)一书第12章及全书各个地方，相互性理念都占据重要位置。但我们观点的含义和背景不是一回事。虽然政治价值是内在的道德价值，但在政治自由主义中，公共理性纯粹是政治的，而他们两个人的解释更具一般性，而且似乎是从一种整全性学说出发的。

看作是遵循公共理性的立法者，那么，表达大多数人意见的立法就是正当的法律。可能不是每个人都认为它是最合乎情理的或者最恰当的，但它在政治上（道德上）对作为公民的他或她就有约束力，而且应当如此被接受。每个人都认为所有人都至少合乎情理地发表了意见并投了票，因此所有人都遵循了公共理性并尊重了他们的公民性责任。

因此，基于相互性标准的政治合法性理念可表述为：只有当我们真诚地相信我们为我们的政治行动所提出的理由——假定我们要作为政府官员来提出这些理由——是充分的，而且我们也合乎情理地认为其他公民也可以合乎情理地接受那些理由，我们对政治权力的行使才是恰当的。这一标准适用于两个层次：一个是宪政结构本身，另一个是根据这一结构所制定的特殊的法令和法律。为了做到合乎情理，政治观念只能为满足这一原则的宪法提供辩护。

为了更清楚地认识公共理性中所表达的相互性标准的作用，需要注意，它的作用就是把宪政民主制度中政治关系的本质确定为一种公民友谊关系。因为，当政府官员出于这一标准进行公共推理，而且其他公民也支持这一标准时，该标准就塑造了他们的根本制度。我举一个简单的例子：如果我们辩称，某些公民的宗教自由应当被否定，我们给他们提出的理由就必须不仅是他们能够理解的——斯文特斯（Servetus）\*也能够理解为什么加尔文想把他烧死在火刑柱上——而且也是我们可以合乎情理地期待他们作为自由而平等的公民也能够合乎情理地予以接受的。无论何时，当基本自由权遭到否定，相互性标准一般都遭违背了。因为有什么理由能够既满足相互性标准，又能够为否定一些人的宗教自由、把他人蓄为奴隶、对投票权施加财产限制、否定妇女的选举权提供辩护呢？

既然公共理性的理念在最深的层次上厘定基本的政治价值以及政治关系应当如何被理解，如果有人认为根本的政治问题应当由他们根据自己关于总体真理的理念——包括他们宗教的或世俗的整全性学说——视为最佳的理由

\*斯文特斯（1511—1553），西班牙裔神学家和医生，因否定三位一体论而被处死。——译者注。

来决定，而不是由所有自由而平等的公民可以共享的理由来决定，这些人当然会拒斥公共理性的理念。政治自由主义认为，这种在政治当中对总体真理的坚持与民主公民身份以及正当法律的理念是不相容的。

3.自其在古希腊发端直到今天，民主源远流长，而且有许多不同的民主理念。<sup>①</sup>我在此只关心组织有序的宪政民主——这是我一开始就使用的概念，它也被理解为一种慎议民主（deliberative democracy）。慎议民主的决定性理念是慎议理念（the idea of deliberation）本身。公民进行慎议的时候，他们交换看法，并就他们所支持的关于公共政治问题的理由进行辩论。他们设想，他们的政治观点可以根据他们与其他公民的讨论予以修正，因此这些观点并不仅仅是他们现有私人的、非政治利益确定的结果。正是在这一点上，公共理性非常关键，因为它刻画的是这样的公民在宪政根本要素和基本正义问题上的推理。虽然我不能在此充分讨论慎议民主的本质，但我想提出几个关键点，以显示公共理性更广泛的作用范围。

[580]

慎议民主有三个根本要素。一是一种公共理性的理念，<sup>②</sup>虽然并非所有这样的理念都是一回事；二是一种宪政民主制度的框架，它为慎议性立法机构确定了背景；三是公民们普遍遵循公共理性并在其政治操行中实现这一理想的知识和欲望。这些根本要素的直接含义就是，对选举提供公共资金

<sup>①</sup>关于一种有益的历史考察，参见David Held, *Models of Democracy*, 2d ed. (Stanford: Stanford University Press, 1997)。Held所列举的模式涵盖了从古代城邦到当今的整个时期，他最后问道，民主在今天应当是什么意思。其间，他考察了多种形式的古典共和主义和古典自由主义，还有熊彼特的竞争性精英民主观念。他讨论过的人物包括柏拉图、亚里士多德、帕多瓦的马西利乌斯、马基雅维利、霍布斯、麦迪逊、边沁、詹姆斯·密尔和约翰·斯图亚特·密尔，以及信奉社会主义与共产主义的马克思。此书还配有典型机构及其角色的图示化的模型。

<sup>②</sup>慎议民主把公民在支持其政治观点时可以给出的理由限定到与他们把其他公民视为平等者这一点相一致的理由上。参见Joshua Cohen, "Deliberation and Democratic Legitimacy," in Alan Hamlin and Philip Pettit eds., *The Good Polity: Normative Analysis of the State* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), p.17, 21, 24; Joshua Cohen, Comment, "Review Symposium on Democracy and Its Critics," *Journal of Politics*, 53 (1991): 223—224; Joshua Cohen, "Democracy and Liberty," in Jon Elster ed., *Deliberative Democracy* (New York: Cambridge University Press, 1998)。



支持，还有为就公共政策问题与议题所做的有序而严肃的讨论提供公共场所。公共慎议必须被视做是民主的基本特征，它必须获得可能性的条件，并摆脱金钱的魔咒。<sup>①</sup>要不然的话，政治就会由公司和其他组织起来的利益团体所支配了，它们通过大量的竞选捐款，如果说不是提前排除了，也是扭曲了公共讨论与慎议。

[581] 慎议民主也认识到，如果不在宪政民主政府的基本方面对所有公民进行广泛的教育，如果没有一个对紧迫问题有所知情的公众，关键性的政治与社会决定完全无法做出。即使有远见的政治领导人想要进行合理的变革，他们也不能够说服接受了错误信息而又愤世嫉俗的公众接受和追随他们。例如，有一些应对所谓即将到来的社会安全危机的明智方案：降低救济金的增长、逐渐提高退休年龄、为仅仅延长数周或数日生命的昂贵临终医疗设限，最后还有，现在就提高税率而不是等到来年再面对更大的增额。<sup>②</sup>但现实是，那些玩“政治大游戏”的人明白，这些明智方案当中没有一个会被人们接受。支持国际机构（比如联合国）的重要性、开支得当的对外援助、关注国内外人权等问题，情况也是一样。在不断地募集资金资助选举的过程中，政治体系完全无法运转，其慎议的力量完全瘫痪了。

---

<sup>①</sup>Ronald Dworkin, "The Curse of American Politics," *New York Review of Books*, (October 17, 1996), p.19 (此文解释了为何“金钱是民主过程的最大威胁”)。Dworkin也强有力地反驳了联邦最高法院在*Buckley v. Valeo* 424 US 1 (1976)一案中的严重错误。参见Dworkin, *New York Review of Books*, pp.21-24.也请参见Rawls, *Political Liberalism*, Lecture VIII, sec. 12, pp.359—363. (Buckley“令人沮丧”，他在冒“重复Lochener时代的错误”的风险)。

<sup>②</sup>Paul Krugman, "Demographics and Destiny," *NY Times Book Review*, (Oct 20, 1996), p.12.此文评论和解释了下面两部作品中的方案：Peter G. Peterson, *Will America Grow Up before It Grows Old? How the Coming Social Security Crisis Threatens You, Your Family and Your Country* (New York: Random House, 1996)；Charles R. Morris, *The AARP: America's Most Powerful Lobby and the Clash of Generations* (New York: Times Books, 1996)。

## II 公共理性的内容

1.如果一个公民在一个他或她真诚地认为是最合乎情理的、政治性正义观念的架构中进行慎思,而这种观念表达了其他人作为自由而平等的公民可以合乎情理地被期待去合乎情理地予以支持的政治价值时,他或她就运用了公共理性。我们每个人都必须知道一些我们可以以某种方式予以诉求的原则和指南,以便让这一标准得到满足。我已经提出过识别这些政治原则和指南的一种方式,即表明它们在《政治自由主义》中所称作的原初状态中会得到人们的同意。<sup>①</sup>其他人会认为,识别这些原则的其他不一样的方式更加合乎情理。

因此,公共理性的内容是由一类,而不是由一个单一的政治性正义观念所给定的。存在许多种自由主义以及与之相关的观点,因此就有由一类合乎情理的政治观念所确定的多种形式的公共理性。作为公平的正义无论有多少优点,它都只是其中的一种。这些形式的限制性特征就是相互性的标准,它适用于自由而平等的公民之间,而这些公民本身又被视为既合乎情理,又合乎理性。三个主要的特征刻画了这些观念:

第一,一套确定的基本权利、自由权和机会(比如,从宪政政体来看为人们所熟知的那些东西)。

第二,赋予这些权利、自由权和机会以特殊的优先性,尤其是对于有关整体利益和完善论价值的主张方面的优先性。 [582]

第三,确保所有公民拥有有效行使其自由的通用手段及措施。<sup>②</sup>

所有这些自由主义都采纳两个基础性的理念,即作为自由而平等的人的公民理念、作为历时性公平合作体系的社会理念。但由于这些理念可以以不同的方式来解释,因此我们就得出了正义原则的不同表达式和公共理性的不

<sup>①</sup>Rawls, *Political Liberalism*, Lecture I, sec. 4, p.22—28.

<sup>②</sup>我在此所采纳的是我在以下作品中的界定: Rawls, *Political Liberalism*, Lecture I, sec. 1.2, p.6; Lecture IV, sec. 5.3, pp.156—57.

同内容。即使政治观念厘定的是同样的政治原则与价值，在如何对其进行排序或平衡的问题上，这些观念也可以不一样。我也假定，这些自由主义包含着实质性的正义原则，因此涵盖的不只是程序性的正义。它们要确定平等公民的宗教自由权、艺术表达的自由，还有涉及公平机会和确保充分通用手段的实质性公平理念，以及许多其他的東西。<sup>①</sup>

因此，政治自由主义并不打算偏待某一种形式的政治性的正义观念，并以此把公共理性一劳永逸地确定下来。<sup>②</sup>那不是一种明智的方法。例如，政治自由主义也承认哈贝马斯的商谈性的合法性观念（它有时被认为是激进民主的，而不是自由主义的），<sup>③</sup>天主教关于共同善与团结的观念，如果根据

①或许有人认为，合乎情理的多元论的事实可能意味着，在整全性学说之间进行公平裁断的唯一形式必须只能是程序性的，而不是实质性的。这种观点由Stuart Hampshire在其*Innocence and Experience*（Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989）一书中做了有力的论证。但我在上文中假定，种种形式的自由主义都是实质性的观念。对这些问题的透彻分析，参见Joshua Cohen在下文中的分析：“Pluralism and Proceduralism” *Chicago-Kent Law Review*, 69, no.3（1994）：589—618。

②正如我在*Political Liberalism*, Lecture IV, sec. 7.4中表明的那样，我确实认为作为公平的正义在政治观念的族类中占据某种特殊的位置。但我的这一观点对于政治自由主义和公共理性的理念而言并非根本性的。

③参见Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehg（Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996），pp.107—109。Seyla Benhabib在*Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*（London: Routledge, 1992）一书中讨论公共空间的模式时讲道：“商谈模式是唯一既与我们社会的总体社会趋势，也与新社会运动——比如妇女运动——的解放渴求相容的模式”（113页）。此前她考察过阿伦特的竞争性（agonistic）观念（她如此称呼这一观念）和政治自由主义的观念。但我发现很难把她的观点与某种形式的政治自由主义和公共理性区分开来，因为事实上她所谓的公共领域与哈贝马斯的是一回事，也就是公共理性的理想并不适用的、《政治自由主义》称之为公民社会的背景文化的東西。因此，政治自由主义并不在她所理解的意义上是限制性的。而且，就我所见，Benhabib并没有试图证明，隶属于公共理性之内容的特定正当与正义原则不能够加以解释，以处理妇女运动所提出的问题。我怀疑这是有可能的。同样的道理也可以回应她早先的评论，参见Seyla Benhabib, “Liberal Dialogue Versus A Critical Theory of Discursive Legitimation,” in Nancy L. Rosenblum ed., *Liberalism and the Moral Life*（Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989），pp.143, 154—156，在这篇文章中，妇女运动的问题以同样的方式做了讨论。

政治价值来表达的话，政治自由主义也是承认的。<sup>①</sup>即便相对而言少数观念在历时的变化中逐渐居于支配地位，而且即便有一种观念看似处于特殊的中心地位，可允许的公共理性的形式也总是有若干种。进而，新的变体可能时不时被提出来，而旧的形式可能无人问津了。这种情况非常重要，要不然的话，从社会变迁中出现的群体或利益团体的要求就可能遭到压制而不能获得恰当的政治话语权。<sup>②</sup>

2.我们必须把公共理性与人们有时候所说的世俗理性与世俗价值区分开来。它们与公共理性并不相同。因为我把世俗理性界定为根据整全性的非宗教学说所做的推理。对于满足公共理性的目的来说，这样的学说与价值太过宽泛了。政治价值不是道德学说，<sup>③</sup>无论这些学说对于我们的理性和常识思考来说是多么容易接近。道德学说与宗教和第一哲学〔形而上学——译者注〕处于同一层次上。相反，自由主义的政治原则和价值虽然是内在的道德价值，但它们是由自由主义的政治性正义观念所确定的，并归于政治的范畴之下。这些政治观念具备三个特征：

[584]

首先，它们的原则适用于基本的政治与社会制度（社会基本结构）。

其次，它们可以在独立于任何类型的整全性学说的情况下被呈现出来（当然，它们可以得到这些学说之间合乎情理的重叠共识的支持）。

最后，它们可以从隐含在民主制度公共政治文化中的根本理念——比如，作为自由而平等的人的公民观念、作为公平合作体系的社会观念——中被制定出来。

①共同善的理念对许多天主教的道德与政治思想而言是根本性的，它是从亚里士多德和圣托马斯那里衍生出来的。例如，可以参见John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, (Oxford: Clarendon Press, 1980); Jacques Maritain, *Man and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), pp. 108—114. Finnis说得特别清楚，而阿奎那有时候比较含糊。

②因此，Jeremy Waldron批评政治自由主义不承认新的和变动性的政治正义观念，这是不正确的。参见Jeremy Waldron, "Religious Contributions in Public Deliberation," *San Diego Law Review*, 30 (1993): 837-838。对Waldron批评的回答，参见Lawrence B. Solum, "Novel Public Reasons," *Loyola Los Angeles Law Review*, 29 (1996): 1460。（此文认为，“对一种自由主义公共理性观念的总体接受，会允许政治商谈发生充满活力的变迁”）。

③参见本书612页中对“学说”的界定。

因此，公共理性的内容就是由那一类满足这些条件的、自由主义的、政治性的正义观念的原则与价值所给定的。运用公共理性，就是在辩论根本政治问题的时候，诉诸这些政治观念中的一种，也就是诉诸它们的理想与原则、标准与价值。这项要求仍然允许我们随时把我们整全性的宗教或非宗教学说引入到政治讨论之中，只要我们在恰当的时候给出严格的公共理由去支持我们的整全性学说所支持的原则与政策。我把这一要求称作**限制条款**（*the proviso*），并在下文中对其进行详细讨论。<sup>①</sup>

因此，公共推理的一个特征，就是它完全从一种政治性的正义观念之内出发。政治价值的范例包括那些在美国宪法序言中提到的东西：更加完善的联邦、正义、国内安宁、共同防务、总体福利、我们自己及我们子孙后代的自由之福。这些东西下面又包含着其他价值：比如，在正义之下我们也享有平等的基本自由权、机会的平等、关于收入与税收分配的理想，以及其他许多东西。

[585]

公共理性的政治价值之不同于其他价值，在于它们在政治制度中得以实现，同时也体现政治制度的特征。这并不意味着类似的价值不能刻画其他社会形式的特征。有效性与效率的价值既可以刻画社会基本结构的政治制度的特征，也可以刻画体育小组和俱乐部的特征。但是，只有社会形式本身是政治的，一种价值才是严格政治性的：比如，当它在基本结构及其政治与社会制度的各部分中得以实现的时候。这意味着，许多政治观念是非自由主义的，包括贵族制与公司寡头制的观念、独裁制与专政体制的观念。所有这些都归于政治（*the political*）的范畴之内。<sup>②</sup>但我们只关注那些对于宪政民主制度来说合乎情理的政治观念，这就是由合乎情理的自由主义政治观念所表达的理想和原则，这是上文中已经交代清楚的。

3. 公共理性的另一个根本特征是，它的种种政治观念应当是全面的（*complete*）。也就是说，每一种观念都应当表达原则、标准、理想，以及

①参见下文本篇 II. 4.

②此处请参见 Rawls, *Political Liberalism*, Lecture IX, sec. 1.1, pp.374—375.

相应的探究指南，由它所确定的价值能够被恰当地排列起来，或者是联合起来，从而使得单凭那些价值就可以给所有或近乎所有涉及宪政根本要素与基本正义的问题给出一个合乎情理的答案。在这里，对价值的排列是根据它们在政治观念本身之内的结构和特征来进行的，而主要不是根据它们在公民的整全性学说内部由以形成的方式来进行的。对政治价值进行排列的时候，不能把它们彼此分开分别对待，也不能脱离确定的语境。它们并非是由整全性学说在幕后操纵的木偶。<sup>①</sup>如果公共理性把这种排列视为是合乎情理的，这种排列就没有受到那些学说的扭曲。而公共理性确实能够把对一种对政治价值的排列看作是合乎情理的（或不合情理的），因为制度结构是开放的，这种政治排列之内的错误与鸿沟将会暴露出来。因此我们可以有信心说，对政治价值的这种排列没有受到特殊的、合乎情理的整全性学说的扭曲（我想强调说，扭曲的唯一标准就是，这种对政治价值的排列本身就是不合情理的）。

全面性的意义存在于这样一个事实之中：除非一种政治观念是全面的，它就不可能成为一个充分的思维框架，使得关于根本政治问题的讨论可以根据它来展开。<sup>②</sup>在公共理性方面，我们不能做的事情就是直接从我们的整全性学说或其中的一部分出发，从中推导出一种或若干种政治原则与价值，以

[586]

①这一想法是我从Peter De Marneffe那里借用过来的。

②这里要注意，不同的政治性正义观念会对宪政根本要素与基本正义问题提出不同的解释。对同一种政治观念也会有不同的解释，因为其概念与价值可能是以不同的方式为人们所接受的。因此，一种政治观念终结于何处，它的解释从哪里开始，这二者间并没有一个明确的界线，也不需要这样一个界线。虽然如此，一种政治观念仍然极大地限制了可能对它提出的解释，否则，讨论和辩论就无从开始。比如，一部宣告了宗教自由——包括不信任任何宗教的自由——以及政教分离的宪法，在教会学校是否可以接受公共资金资助，如果接受的话，又以何种方式接受这样的问题上可能仍然是保持开放的。个中差别，可以被视为是如何解释同一种政治观念的问题：一种解释允许资助，另一种则不允许；另一种情况是把它视为两种政治观念之间的区别。在缺少细节的情况下，我们怎么叫它都无所谓。重要之处在于，由于公共理性的内容是一类政治观念，这一内容就包含着我们可能需要的解释。并不是说我们要被绑定在一种固定的观念上，更不用说是绑定在对它的一种解释之上了。这是对Kent Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 1995) 的评论，他在此书第113—120页中认为，《政治自由主义》在处理对政治观念的解释问题上是有困难的。

及它们所支持的特殊制度。我们必须首先进入到一种全面的政治观念的基本理念之中，从中阐述它的原则与理想，并运用这些原则与理想所提供的论据。要不然的话，公共理性就容纳了太过直接而又零碎的论据。

4.现在我举几个政治原则与价值方面的例子，以说明公共理性的更具体内容，尤其是公共理性在其中既可适用又易遭违背的几种情况。

(a) 第一个例子让我们看看自律这一价值。它可以呈现出两种形式：一是政治自律，即公民在法律上的独立性以及得到保障的整体性，以及他们在行使政治权力时与其他人的平等共享；另一种是纯粹道德的自律，它刻画了一种生活与思考的方式，要求批判性地省察我们最深层的目的和理想，就像密尔的个性理想所显示的那样。<sup>①</sup>作为一种纯粹的道德理想，无论我们如何设想它，考虑到合乎情理的多元论，它都无法满足相互性的约束，因为许多公民会拒斥它，比如那些持有特定宗教信条的公民。因此道德的自律不是一种政治价值，而政治的自律则是。

(b) 第二个例子我们看看大家熟悉的慈善的撒玛利亚人的故事。其中所诉诸的价值是严格的政治价值，而不是宗教的或哲学的价值吗？虽然广义的公共政治文化的观点允许我们在提出一项提议时引入福音书，但公共理性要求我们根据严格的政治价值对我们的提议进行辩护。<sup>②</sup>

(c) 第三个例子让我们看看在讨论收入的公平分配时诉诸应得 (desert) 的问题。人们习惯于认为，从理想的角度讲，分配应当根据应得来进行。他们心目中的应得是什么意思？他们的意思是，不同职位的人应当有必要的资格——法官必须有做法官的资格——而且所有人都应当有公平的机会使自己能够胜任有利的职位吗？如果是这样，那确实是一种政治价值。但是，按照道德应得来分配则不是，如果道德应得指的是一个人总体品

<sup>①</sup>John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), ch.3, pars.1—9, in *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. John M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1977), vol. 18, pp.260—275.

<sup>②</sup>关于限制条款与援引福音书的例子，参见本篇IV.1.对广义的政治文化观点的更详细的讨论，参见本篇II.4。

格的道德价值，包括整全性学说在内的话。它不是一个切合实际的政治与社会目标。

(d) 最后看一看国家对家庭和人的生活的影晌。所诉诸的政治价值应当如何正确地予以划定？从传统来看，它一直被划定得非常广泛。但在民主制度下，政府的正当影响只在于，公共法律和政策应当以一种有组织的方式来支持和调整对于历时性地再生产政治社会而言必要的那些制度，包括家庭（形式要合乎正义）、养育孩子的安排和公共卫生制度。这种有组织的支持和调整建立在政治原则与价值之上，因为政治社会被视为是永续存在的，并且要代代相传地维系它自身及其制度与文化。考虑到这种影响，政府似乎不会对任何特殊的家庭生活形式以及性别关系有什么兴趣，除非它们在某一方面影响了社会历时而有序的再生产。因此，诉诸一夫一妻制，或反对同性婚姻，认为它们处于政府对家庭的正当影响范围之内，就会反映出宗教学说或整全性道德学说的思维。相应地，那种影响似乎没有得到正确的划定。当然，可能有一些其他的政治价值，据此，这一划定是符合要求的：比如，如果一夫一妻制对于妇女的平等而言是必要的，或者同性婚姻对养育孩子具有破坏性。<sup>①</sup>

5. 上述四个例子与我上文中所说的世俗理性形成对照。<sup>②</sup>一种常见的观点是，在民主社会中，虽然宗教性的理由或宗派性的信条不应当用来为立法作辩护，健全的世俗观点却是可以的。<sup>③</sup>但何为世俗观点？有人认为，任何

[588]

①当然，我在此并不打算就此问题给出确切的答案，因为我们关心的只是公共推理所涉及的理由与考虑的类型。

②参见II.2。

③参见Robert Audi, "The Place of Religious Arguments in a Free and Democratic Society," *San Diego Law Review*, 30 (1993): 667. Audi在此对世俗理性的界定是：“大体而言，世俗理性就是其规范性力量在证据上并不取决于上帝的存在、神学的考虑或者作为宗教权威的个人或机构的声明的理性。”(692页)。这一界定在两种不同意义上的世俗理性之间含糊其辞：一种是非宗教的整全性学说意义上的，一种是公共理性范围内的纯粹政治观念意义上的。Audi认为，在给出宗教理由的时候，必须同时也给出世俗理由，这一观点如果取意恰当的话，可能与我在IV.1中所说的限制条款有相似的作用。



点。他们讨论种种这样的观点，认为有些东西，如同性恋，是卑劣的或羞耻的。<sup>①</sup>当然，（按照这种界定）有些这样的观点可能是反思性的和合乎理性的世俗观点。但是，政治自由主义的一个核心特征是，它以看待宗教观点相同的方式看待所有这样的观点，因此，这些世俗的哲学学说并不提供公共理由。这种世俗的概念和推理属于第一哲学和道德学说，从而归于政治的领域之外。

因此，在考虑是否把公民间的同性恋关系视为犯罪的时候，问题就不在于那些关系是否被一种由健全的哲学与非宗教观点所刻画的、有价值的充分的人类善的理念排除在外，也不在于那些笃信宗教的人是否将其当做一种罪孽，而是首先在于，禁止这些关系的法令是否侵犯了自由而平等的民主公民的公民权利。<sup>②</sup>这个问题要求有一种合乎情理的、政治性的正义观念来厘定那些公民权利，而这些权利总是一个宪政根本要素的问题。

### III 民主中的宗教与公共理性

1. 在考察广义的政治文化观点之前，我们先问一下：那些持有宗教教义——其中有些建立在权威之上，比如教会或圣经——同时也能够持有一种支持合乎情理的宪政民主制度的、合乎情理的政治观念，这如何可能？这些教义仍然能够基于正当的理由与自由主义的政治观念相容吗？为了获得这种相容性，这些教义仅仅把民主制度作为一种权宜之计来接受是不够的。姑且称持有宗教教义的公民为信教公民（citizens of faith），我们要问的是：他们如何可能成为民主社会全心全意的成员，也就是支持社会内在的政治

---

<sup>①</sup>参见Michael Perry在*Religion in Politics: Constitutional and Moral Perspectives*（Oxford: Oxford University Press, 1997）第三章第85—86页对John Finnis观点的讨论，该观点否认这类关系与人类善是相容的。

<sup>②</sup>我在这里采纳了T. M. Scanlon的观点：“The Difficulty in Tolerance,” in David Heyd ed., *Toleration: An Elusive Virtue*, p.226（Princeton: Princeton University Press, 1996）。虽然整篇文章都颇富教益，但第三部分第230—233页与此尤其相关。

理想与价值，而不是在政治与社会力量的权衡中勉强默认这一社会？这个问题表达得更加尖锐一些就是：那些有宗教信仰的人如何可能——以及有无可能——像没有宗教信仰的（世俗化的）人一样，即使其整全性的学说在宪政制度之下不能繁荣发展，甚至会衰落，却仍然支持宪政制度？最后这个问题 [589] 再次凸显了合法性理念的重要性，以及公共理性在决定正当法律中的作用。

为了澄清这个问题，先看两个例子。第一个是16、17世纪天主教和新教的例子，那时宽容原则仅仅被当做一种权宜之计而得到尊重。<sup>①</sup>这意味着，如果任何一方完全大行其道的话，它将把自己的教义当做唯一允许的信仰强加于人。如果一个社会的许多信徒都持有这种态度，同时假定在不确定的未来他们的相对人数大体上会保持相同的水平，这个社会也可能拥有一部类似于美国宪法的宪法，它会充分保护政治力量上大体对等但却尖锐分裂的种种宗教的宗教自由权。这部宪法可以说是被当做一份维护国内和平的协定而受到尊重的。<sup>②</sup>在这个社会中，政治议题可能是根据政治理念与价值来讨论的，以免开启宗教冲突和产生宗派对抗。公共理性在此所扮演的角色仅仅是止息分裂、促进社会稳定。然而，在这种情况下，我们并不拥有基于正当理由的稳定性（stability for the right reasons），亦即由对民主社会政治（道德）理想与价值的坚定忠诚所确保的稳定性。

我们要讲的第二个例子也同样如此。它是这样一个民主社会：公民把保障宗教、政治与公民自由的实质性宪法条款当做政治（道德）理想加以接受，但他们对这些宪法原则的忠诚是如此有限，以至于没有人愿意看到他或她的宗教教义或非宗教学说在影响力和信奉者的人数方面走向衰落，而且他们准备抵制或违反在他们看来有损他们地位的法律。即便全部范围的宗教与其他自由权一直得到维持，而且其教义也完全是安全的，他们仍然如此。我们再次看到，在这里，民主是有条件地而不是出于正当理由而被接受的。

①参见Rawls, *Political Liberalism*, Lecture IV, sec. 3.4, p.148。

②Kent Greenawalt举了一个例子，它是一个由形形色色的狂热信徒所构成的社会。参见Kent Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons*, pp.16—18, 21—22。

[590]

这些例子的共同点在于，社会被分成分离性的群体，每一个群体都有与其他群体的利益不同且对立的根本利益，而且他们随时准备为这种利益抵制或违反正当的、民主的法律。在第一个例子中，它是一种宗教确立其霸权地位的利益；在第二个例子中，它是一种教义维持它自己一定程度的成功与影响力的根本利益，这或许是宗教上的，或许是非宗教的。虽然宪政制度可以保障所有可允许的学说的权利与自由权，从而保护我们的自由与安全，一个民主社会仍然必须要求我们每一个人，作为所有人中的一个平等的公民，接受正当法律所规定的义务。<sup>①</sup>虽然民主社会并不指望任何人将其宗教或非宗教学说置于危险境地，但若试图通过改变宪法来确立我们宗教的霸权地位，或者通过限定我们的义务而确保我们宗教的影响力与成功，那我们必须永远地放弃这样的希望。保留这样的希望和目标与所有自由而平等的公民平等自由权这一理念是相冲突的。

2.详细讨论一下我们此前的问题：那些有宗教信仰的人如何可能——以及有无可能——像没有宗教信仰的（世俗化的）人一样，即使其整全性的学说在宪政制度之下不能繁荣发展，甚至会衰落，却仍然支持宪政制度？答案在于，宗教或非宗教学说理解并接受这样一点：除了支持一种合乎情理的宪政民主，没有其他方式可以公平地保障其支持者的自由——一种与其他合乎情理的自由而平等的公民平等自由权相一致的自由。在支持一种宪政民主制度的时候，一种宗教学说可以说，这是上帝为我们的自由所设定的限制，非宗教学说则可以用其他方式来表达。<sup>②</sup>但在任何一种情况下，这些学说都是在以

<sup>①</sup>参见Rawls, *Political Liberalism*, Lecture V, sec. 6, pp.195—200。

<sup>②</sup>一种宗教如何可以这样做，下面就有一个例子。Abdullahi Ahmed An-Na'im在*Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), pp.52—57中引入了对沙里亚伊斯兰法的传统解释进行再思考的理念，该法对穆斯林来讲是神圣法。要让他的解释为穆斯林所接受，它必须被展示为对该法的正确且更加高级的解释。他的解释的基本理念依循晚近苏丹作家Ustadh Mahmoud Mohamed Tahar的观点：对该法的传统解释是基于穆罕默德后期麦地那时代的教义，而穆罕默德更早的麦加时代的教义才是伊斯兰永恒的和根本的神旨。他声称，更高级的麦加教义和原则被抛弃了，为的是支持更现实更实用的（就（转下页）

不同的方式表述下述问题：良心的自由与宽容的原则如何与一个合乎情理的民主社会中面向所有公民的平等正义相契合。因此，宽容原则与良心自由必须在任何宪政民主观念中都占据关键的位置。它们立下了根本的基础，所有公民都要将其当做公平的东西来接受，并用它来调整种种学说之间的竞争。

这里要注意，有两种宽容理念。一种是纯粹政治的，它是根据保护宗教自由的权利与责任来表达的，而所保护的宗教自由是与一种合乎情理的政治性正义观念相符合的；另一种不是纯粹政治的，而是从一种宗教或非宗教学说内部来表达的，就好比上文中所说的那样，这是上帝为我们的自由所设定的限制。这种说法提供了一个我称之为基于猜测的推理例证。<sup>①</sup>在这种情形下，我们从我们相信或猜测可能是其他人基本的宗教或哲学信条的东西出发进行推理，然后试图向他们表明，虽然他们可能有如此这般的想法，他们仍然能够支持一种合乎情理的政治性的正义观念。我们不是自己在断言宽容的那种根据，而是把它当做他们可以声称与其整全性学说相一致的东西提出来。

#### IV 广义的公共政治文化观点

##### 1. 现在我们考虑一下我所称作的广义公共政治文化观点，并讨论它的两

(接上页)七世纪的历史背景而论)麦地那教义，因为社会还没有为前者的实施做好准备。既然历史条件已经发生改变，他相信穆斯林应当根据早期麦加时代来解释该法。如果这样来解释的话，他认为沙里亚伊斯兰法是支持宪政民主的(69—100页)。

特别是，对沙里亚法的早期麦加式解释支持男女平等，以及信仰与宗教问题上完全的选择自由，这两条都是与法律面前人人平等的宪政原则相一致的。An-Na'im写道：“古兰经没有提到宪政，但人类的理性思考和经验已经表明，宪政对于实现古兰经所指定的正义而良好的社会而言是必需的。对宪政的伊斯兰式的辩护和支持对穆斯林来讲既重要又相关。非穆斯林可以有他们世俗的或其他形式的辩护。只要所有人都同意宪政的原则与具体规则，包括完全的平等和排除基于性别或宗教的歧视，每一个人都能找到他或她自己愿意同意的理由。”(100页)

这是重叠共识的一个完美的例子。我要感谢Akeel Bilgrami告诉我An-Na'im的著作，同时也要感谢Roy Mottahedeh与我进行的有价值的讨论。

<sup>①</sup>参见本篇IV.3。

个方面。一是，合乎情理的整全性宗教或非宗教学说随时可以引入到公共政治讨论中，只要在恰当的时候也能给出严格的政治理由——而不仅仅是由整全性学说所给出的理由，这些政治理由要足以支持所引入的整全性学说试图支持的东西。我把提出严格政治理由的这项要求称为限制条款，它把公共政治文化与背景文化区分开来。<sup>①</sup>我所考虑的第二个方面是，对于把整全性学说引入公共政治讨论，可能有一些正面的理由。下面我依次讨论这两个方面。

[592] 显然，就如何满足限制条款，可以提出许多问题。<sup>②</sup>其中一个问题是：它何时需要满足？是同一时间，还是后来的某个时间？还有，尊重限制条款的义务落在谁身上？限制条款需要基于人们真诚的信念得到恰当的满足，把这一点说清楚并确定下来非常重要。但如何满足这一限制条款，其细节必须在实践中探索出来，而不可能由一类提前给出的、清晰的规则来确定。它们如何产生出来，是由公共政治文化的本质所决定的，并要求有良好的判断力和理解力。同样重要的是要注意到，把宗教与世俗学说引入公共政治文化，假定满足了限制条款，也没有改变公共理性本身当中辩护的本质和内容。这一辩护仍然是根据一类合乎情理的政治性的正义观念所给定的。但对于宗教或世俗学说自身要如何表达，并没有限制或要求。比如，这些学说不必符合某些逻辑标准，或者接受理性的估价，或可以得到证据上的支持。<sup>③</sup>它们是否如此，是一个需要由提出它们的人去决定的问题，也是一个他们希望他们所说的东西如何为其他人所理解的问题。他们一般都会有实际的理由，希望他们的观点为更加广泛的听众所接受。

<sup>①</sup>Rawls, *Political Liberalism*, Lecture I, sec. 2.3, pp.13—14 (我在这里把公共政治文化与背景文化做了对比)。

<sup>②</sup>在此我要感谢与Dennis Thompson所做的有价值的讨论。

<sup>③</sup>Greenawalt讨论过Franklin Gamwell和Michael Perry两个人的观点，他们确实对宗教应当如何展示出来施加了这样的约束。参见Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons*, pp.85—95.

2. 公民知晓在广义的公共政治文化观点<sup>①</sup>中表达出来的、彼此的宗教与非宗教学说, 这使他们认识到, 民主社会的公民对其政治观念忠诚的根基, 乃在于他们各自整全性的宗教与非宗教学说之中。通过这种方式, 公民对民主的公共理性这一理想的忠诚就以正当的理由得到加强了。我们可以把支持社会合乎情理的政治性正义观念的那些合乎情理的整全性学说, 视为那些观念关键性的社会基础, 它们赋予这些观念以持久的力量和活力。如果这些学说接受限制条款, 并只在这种情况下才进入政治辩论, 它们对宪政民主的承诺就得到了公共的表达。<sup>②</sup>意识到这一承诺之后, 政府官员和公民就更

[593]

加愿意尊重公民性责任, 而他们对公共理性理想的遵循也就有助于促成这一理想所范例化的社会。相互知晓公民们承认彼此合乎情理的整全性学说, 其好处是提供了引入整全性学说的正面理据, 它不仅仅是一种防卫性的理据, 即它们闯入公共讨论是绝对不可避免的。

比如, 看看一个受到高度争议的政治议题, 即对教会学校的公共支持。<sup>③</sup>不同立场的各方可能会怀疑彼此对基本的宪法与政治价值的忠诚。因此, 各方明智的做法就是引入他们整全性的宗教或世俗学说, 以便他们能够彼此解释他们的观点是如何确实支持那些基本的政治价值的。同时还可以考

①一如既往, 它不同于背景文化, 我强调, 在背景文化中不存在任何约束。

②政治自由主义有时候遭到批评, 说它本身没有对民主的这些社会根基提出解释, 也没有阐释其宗教和其他支持力量的形成问题。但政治自由主义确实认识到这些社会根基并强调它们的重要性。如果在一个社会中, 宗教自由得不到尊重和珍视, 那么, 关于宽容和宗教自由的政治观念就是不可能的。因此, 政治自由主义赞同David Hollenbach, S. J.的如下观点:“阿奎那所导致的转折当中, 重要的一点就是他坚持认为, 一个民族的政治生活并非他们所能获得的善的最高实现形式, 这是一个处于有限政府的宪政理论根基之处的洞见。虽然在近代的很长时期内, 教会都抵制自由主义所发现的现代自由, 但自由主义在我们这个世纪的最后五十年来一直在再次改造天主教。对社会史与观念史上这些事件的记忆, 以及天主教会自第二次梵蒂冈会议以来的经验使我抱有这样的希望: 持有不同良善生活图景的共同体, 如果愿意拿出勇气就这些图景进行对话和辩论, 它们肯定会有所斩获。” David Hollenbach, S. J., “Contexts of the Political Role of Religion: Civic Society and Culture,” *San Diego Law Review*, 30 (1993): 891. 虽然一种公共理性的观念必须认识到宪政民主的这些社会根基的意义, 并注意它如何强化它的关键制度, 它本身却不必费力研究这些问题。我要感谢Paul Weithman让我注意到考虑这一点的必要性。

③参见Rawls, *Political Liberalism*, Lecture VI, sec. 8.2, pp.248—249.

虑一下废奴主义者和参与民权运动的那些人。<sup>①</sup>无论他们多么强调其信条的宗教根基，限制条款的限制在他们那里都得到了满足，因此这些信条一如他们所声称的那样，支持基本的宪政价值，因此也支持合乎情理的政治正义观念。

[594] 3. 公共推理意在提出公共辩护。我们诉诸政治性的正义观念，以及能够接受公共意见检验的可以察知的证据与事实，目的就是要得出一些关于我们认为最合乎情理的政治制度与政策的结论。公共辩护不仅仅是有效的推理，而且也是向他人表达出来的论证：它从我们接受，并且认为他人也可以合乎情理地予以接受的前提出发，正确地推导出我们认为他人也可以合乎情理地予以接受的结论。这样做符合公民性责任，因为限制条款以恰当的方式得到了满足。

还有两种其他的言谈形式可以提一下，虽然它们都没有体现公共推理。一个是宣告：我们每个人都宣告自己整全性的宗教或非宗教学说，但并不期待其他人共享。毋宁说，我们每个人都从自己的学说出发，表明我们如何能够而且确实支持一种政治性的正义观念及其原则与理想。这样做的目的是告知其他认同不同整全性学说的人，我们也都支持隶属于合乎情理的政治观念族类中的一种政治观念。根据广义的公共政治文化观点，信仰宗教的、援引慈善的撒玛利亚人这一福音寓言的公民们并不止步于此，而是根据政治价值给这个寓言的结论给出一种公共的辩护。<sup>②</sup>通过这种方式，持有不同信条的

---

<sup>①</sup>同上书，Lecture VI, sec. 8.2, pp.249—251.我不知道废奴主义者和马丁·路德·金是否认为他们在实现限制条款的意图。但无论他们是否这样想过，他们都可以这样想。假定他们知道并接受了公共理性的理念的话，他们也会这样想的。在这一点上，我要感谢Paul Weithman.

<sup>②</sup>路加福音 10: 29—37。很容易看到，福音书的故事如何可以用于支持相互帮助这一非严格的道德责任，这种责任在康德《道德形而上学基础》中的第四个例子那里可以看到。参见Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, AK4: 423, in Mary Gregor, trans, *Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)。为了只根据政治价值来构造一个恰当的例子，不妨考虑一下差别原则或其他类似理念的一个变体。该原则可以被视为是对穷人给予了特别的关切，就像在天主教的社会教义中那样。参见Rawls, *A Theory of Justice*, sec. 13 (此处界定了差别原则)。

公民就打消了疑虑，而这就强化了公民友谊的纽带。<sup>①</sup>

第二种形式是推测，其含义是：我们从我们相信或推测属于其他人的基本宗教或世俗信条的东西出发，并试图表明，尽管他们可能持有如此这般的看法，他们仍然可以支持一种可以为不同的公共理性提供基础的、合乎情理的政治观念。公共理性的理想也因此得到加强。然而，推测必须是真诚的，而不是被其他东西所操控的，这一点非常重要。我们必须公开解释我们的意图，并表明，我们不是简单地断言我们辩论的前提，相反，我们这样进行讨论是为了消除在我们看来对其他人或我们自己的误解。<sup>②</sup>

## V 论作为基本结构之一部分的家庭

[595]

1. 为了更进一步说明公共理性的用处与范围，现在我来讨论有关一个具体制度，即家庭的一系列问题。<sup>③</sup>为此，我要运用一种特定的政治性正义观

①关于这种言谈形式的相关性，我得益于与Charles Larmore的讨论。

②我将提及另一种言谈形式，即我所称作的见证(witnessing)：它典型地发生在理想的、政治上组织良好的、充分正义的社会中，其中，所有选举都是公民根据他们认为最合乎情理的政治正义观念投票的结果。然而，可能有些公民仍然感觉他们必须表达出他们对现存制度、政策或立法的原则性异议。我设想，贵格会教徒接受宪政民主并遵守其正当的法律，然而他们同时可以合乎情理地表达出其和平主义的宗教基础（一个类似的例子，即天主教反对堕胎，我在本篇.VI.1中提到了）。然而，见证不同于公民不服从，因为它并不诉诸一种（自由主义的）政治性正义观念的原则和价值。虽然总体上这些公民接受支持宪政民主社会的、合乎情理的政治性正义观念，但在这种情况下他们仍然感到，他们不仅必须让其他公民知道他们强烈反对意见的深层基础，而且也必须通过这样来为他们的信仰做见证。他们同时也接受公共理性的理念。虽然他们可能认为，所有合乎情理的公民通过发自良心遵循公共理性而投票的结果是不正确的或不真确的，他们仍然认为它是正当的法律并接受不违背它的义务。在这样一个社会中，严格说来不会有公民不服从或出于良心的拒绝。后者要求有一个我所称作的接近正义、但不完全正义的社会。参见Rawls, *A Theory of Justice*, sec. 55。

③我一直认为，密尔的重要著作*The Subjection of Women* (1869), in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 21第259页说得很明白，即一种正派的自由主义的正义观念（包括我所称作的作为公平的正义）意味着面向男女的平等正义。应当承认，*A Theory of Justice*在这个问题上应当说得更加明确，但这是我的错误而非政治自由（转下页）



念，并考察它为家庭所赋予的在社会基本结构中的角色。既然公共理性的内容是由所有满足相互性标准的合乎情理的政治观念所确定的，由这一政治观念所涵盖的关于家庭的系列问题，将会揭示一个由作为整体的公共理性所构成的巨大的讨论与辩论空间。

[596] 家庭是基本结构的一部分，因为它的主要角色之一就是为社会及其文化代代相传的有序生产和再生产提供一个基础。政治社会总是被视为一个无尽的历时性社会合作系统，设想在未来某个时候其事务要走向终结而社会要走向瓦解，这种想法与政治社会的观念是不合拍的。因此，从事再生产的工作是一件具有社会必要性的工作。据此，家庭的核心作用就是以合乎情理而又有效的方式安排对儿童的养育，确保他们在更广的文化中推进道德发展并接受教育。<sup>①</sup>公民必须具备支持政治和社会制度的正义感和政治美德。家庭必须养育和发展一定数量的这类公民，以维系一个持续长存的社会。<sup>②</sup>

这些要求对基本结构的所有安排都设定了限制，包括要努力实现机会平等。家庭对这一目标得以实现的方式施加了约束，对正义原则的表达也要尽力把这些约束考虑在内。我在此不能讨论这些复杂性，而只是假定，作为儿童，我们在一个小规模的亲密群体中长大，其中年长者（通常是父母）拥有

---

（接上页）主义本身的错误。受到以下作品的鼓励，我有信心认为，对妇女的平等正义的自由主义说明是可行的：Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books 1989)；Linda C. McClain, “‘Atomistic Man’ Revisited: Liberalism, Connection, and Feminist Jurisprudence,” *Southern California Law Review*, 65 (1992): 1171；Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1998)（这是一部收录了她自1990—1996年论文的文集，其中包括1996年所做的牛津Amnesty讲座，即“The Feminist Critique of Liberalism”）；Sharon A. Lloyd, “Situating a Feminist Criticism of John Rawls’s Political Liberalism,” *Loyola Los Angeles Law Review*, 28 (1995): 1319。我从她们的作品中受益良多。

①Rawls, *A Theory of Justice*, sec. 70—76（我在这里讨论了道德发展的阶段以及它们与作为公平的正义的相关性）。

②然而，一种政治性的正义观念并不要求任何特殊的家庭形式（一夫一妻的、异性恋的；或者反过来），只要对家庭的安排能够有效地实现这些使命，且不与其他的政治价值相冲突就可以了。注意，这一观点为作为公平的正义处理男女同性恋者的权利与责任，以及它们如何影响家庭的问题设定了方法。如果这些权利和责任与有序的家庭生活以及儿童的教育是相一致的，在其他条件相同的情况下，它们就是可允许的。

某种道德和社会权威性。

2. 为了公共理性能够适用于家庭，它至少必须部分地被看作是一个政治正义问题。有人可能认为不是这样，认为正义原则并不适用于家庭，从而这些原则并不为妇女及其孩子保障平等的正义。<sup>①</sup>这是一种错误的想法，它可能以如下形式出现：正义的首要主题是社会的基本结构，亦即把社会的主要制度组织成一个统一的、历时性社会合作系统的一种安排。政治正义的原则应当直接适用于这一基本结构，而不应当直接适用于其中许多联合体——家庭包含在其中——的内部生活。因此，有人可能认为，如果这些原则并不直接适用于家庭的内部生活，它们就不能保障妻子与其丈夫一起享有平等的正义。

在所有联合体方面，都有许多同样的问题出现，无论这些联合体是教会或大学、职业或科学团体、公司或工会。家庭在这方面并无特殊之处。让我说明一下：非常明显，自由主义的政治正义原则并不要求教会的内部管理是民主的。主教和红衣主教并不需要选举产生；与教会的职务等级相关的利益也不需要满足特定的分配原则，肯定不需要满足差别原则。<sup>②</sup>这表明，政治 [597]

正义的原则并不适用于教会的内部生活，这样做也不可取，而且与良心自由或结社自由也不一致，但正义原则本来是应当与之保持一致的。

但另一方面，政治正义的原则确实给教会的内部管理施加了某些根本的约束。教会不能实施事实上的不宽容，因为一如正义原则所要求的，公共的法律并不承认异端和叛教是犯罪，而教会的成员总是可以自由地改变自己的信仰。因此，虽然正义原则并不直接适用于教会的内部生活，但它们确实通过所有教会和联合体都受其制约的约束来保护其成员的权利和自由。这并不是否认说存在恰当的正义观念，它们确实既直接适用于种种不同个体间的关系，也直接适用于绝大多数——如果说不是所有的话——联合体和群体。然而这些观念不是政治观念。在个案中，什么是恰当的观念，这是一个独立的和另外的问题，在每一种特殊的情况下，它都要根据相关联合体、群体或关

<sup>①</sup>参见Okin, *Justice, Gender, and the Family*, pp.90—93.

<sup>②</sup>差别原则在Rawls, *A Theory of Principle*, sec. 13中做了界定。

系的性质与角色另行考虑。

现在看看家庭。在此，其理念是一样的：政治原则并不直接适用于其内部生活，但它们确实给作为一种制度的家庭施加了根本的约束，以保障其所有成员的基本权利和自由权、自由与机会。如我所说，它们是通过划定作为家庭成员的平等公民的基本权利而做到这一点的。作为基本结构的一部分，家庭不能侵害这些自由。既然妻子与丈夫同样是平等的公民，她们就同她们的丈夫拥有同样的基本权利、自由权和机会。这一点，连同其他正义原则的正确适用，足以保障她们的平等与独立。

我们可以以另一种方式来讲这个例子。我们在两种观点之间做出区分，一个是人们作为公民的观点，一个是他们作为家庭以及其他联合体成员的观点。<sup>①</sup>作为公民，我们有理由给联合体施加由政治性的正义原则所确定的约束；而作为联合体的成员，我们有理由限制这些约束，以便它们能够为适用于这种联合体自由而繁荣的内部生活留下空间。我们在此再次看到不同原则之间进行分工的必要性。我们不希望政治性的正义原则——包括分配正义的原则——直接适用于家庭的内部生活。

这些原则并没有告诉我们如何养育我们的孩子，我们也没有被要求按照政治原则去对待我们的孩子。那些原则用在这里是不合适的。诚然，在对待孩子的问题上，父母必须遵循某种正义（或公平）观念，并给予他们以应有的尊重。但是，在一定的限度内，这不是需要由政治原则去规定的问题。显然，禁止虐待和不照管孩子，以及许多其他的东西，会作为约束条件成为家庭法的重要部分。但是，在某种意义上，社会不得不依赖成熟的家庭成员的自然情感与善良意愿。<sup>②</sup>

正如正义原则要求妻子拥有公民的所有权利，它们也代表儿童对家庭施

---

<sup>①</sup>我的这个想法借自于Joshua Cohen, "Okin on Justice, Gender, and Family," *Canadian Journal of Philosophy*, 22 (1992): 278.

<sup>②</sup>Michael Sandel设想，作为公平的正义的两原则对包括家庭在内的联合体普遍适用。参见Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp.30—34。

加了约束，作为未来的公民，儿童也享有这类基本权利。针对妇女的一种历史久远的非正义就在于，她们在抚养、培育和照顾孩子的任务方面担负了，并继续担负着一种非正义的份额。而如果她们因为调整离婚的法律而遭受进一步的不利，这种负担就使得她们变得高度脆弱。这些非正义不仅严重地施加在妇女身上，而且也施加在她们的孩子身上。它们可能损害儿童获得政治美德的能力，而这些美德乃是要求一个可行的民主社会的未来公民所应当具备的。密尔认为，他那个时代的家庭是培育男性专制主义的学校：它反复灌输与民主不相容的思维习惯，以及情感与行为举止的方式。<sup>①</sup>如果是这样的话，规定一种合乎情理的宪政民主社会的正义原则完全可以用来对家庭进行改革。

3. 更一般地讲，当政治自由主义在适用于基本结构的政治正义与适用于该结构内部种种联合体的其他正义观念之间予以区分时，它并不是把政治与非政治领域视做分离的、断裂的两个空间，仿佛它们只受各自特殊原则的支配。即使唯有基本结构构成了正义的基本主题，正义原则也为家庭和其他所有联合体设定了根本的限制。家庭和其他联合体的成年成员首先是平等的公民，这是他们的基本地位。他们涉入其中的任何制度或联合体都不能侵犯他们作为公民的权利。

因此，一种所谓的领域，或者生活的领域，就并非某种业已给定的、与政治性的正义观念相分离的东西。一个领域并非某种空间或场所，而仅仅是政治正义的原则如何被直接应用于基本结构，并间接被应用于基本结构内部的联合体的一种结果。确定公民平等的基本自由权和机会的那些原则，约束着所有所谓的联合体，并贯穿其中。妇女的平等权利以及她们的孩子作为未来公民的基本权利是不可剥夺的，无论她们身处何处，这些权利都保护着她们。限制那些权利和自由权的性别区分被排除掉了。<sup>②</sup>因此，政治领域与公共领域、非公共领域与私人领域，它们都是从正义观念及其原则的内容与应

[599]

<sup>①</sup>Mill, *Subjection of Women*, 第二章, 283—298页。

<sup>②</sup>Rawls, *A Theory of Justice*, sec. 16, p.99。

用中所产生的结果。如果所谓的私人领域被称做是一种免受正义约束的空间，那么这种东西是不存在的。

基本结构是一个完整的社会系统，其中的每一部分都可能影响其他部分。其政治正义的基本原则划定了它的主要部分，其基本权利则延伸出来。家庭只是该系统的一个部分（虽然是一个重要的部分），它历时性地形成基于性别的社会分工。有人已经提出，市场中对妇女的歧视是家庭中历史性的性别分工的关键原因。两性之间最终的工资差别，使得母亲比父亲花更多的时间与孩子相处从经济角度来讲是明智的。另一方面，有人认为，家庭本身就是性别不正义的祸根（linchpin）<sup>①</sup>。然而，一种自由主义的正义观念可能不得不允许在家庭内存在某些传统的性别分工，比如说，一种基于宗教的分工，只要它是完全自愿的，并且不是源于不正义也不导致不正义。说这种分工在此情况下是完全自愿的，其意思是说，它是人们基于其宗教所采用的——从政治的观点来看，这就是自愿的<sup>②</sup>——而不是因为社会系统其他地方存在的种种其他形式的歧视，使得夫妻在家庭中遵循某种性别分工是合乎理性的且成本更低。

有人希望建立一个性别分工被降低到最低限度的社会。但对政治自由主义来说，这不可能意味着这种分工要加以禁止。人们不能设想，家庭中的平等分工完全被指令下来，或者在没有平等分工的情况下，就以某种方式对不采用这种分工的人进行法律处罚。这种做法之所以要被排除，是因为这里所

<sup>①</sup>这是Okin所用的概念。参见Okin, *Justice, Gender, and the Family*, p.6, 14, 170.

<sup>②</sup>关于这一点，参见Rawls, *Political Liberalism*, Lecture VI, sec. 3.2, pp.221—222。它是否是严格自愿的，以及在何种条件下才是严格自愿的，这是一个有争议的问题。简单说来，这个问题涉及合情理性与理性之间的区分：一种行为在一种意义上是自愿的，但在另一种意义上则可能不是。在理性的意义上它可能是自愿的——在即便包含着不公平条件的环境下做合乎理性的事情。或者，一种行为要以在合乎情理的意义上是自愿的——在所有相关条件也很公平的情况下做合乎理性的事情。很清楚，我是在第二种意义上解释“自愿的”这一概念的，即如果所有的相关条件都是合乎情理的或公平的，坚持自己的宗教信仰就是自愿的。在做此评论的时候，我是假定自愿性的主观条件（无论它们是什么）都已经有了，我只考虑客观条件。对此做充分的讨论会让我们离题太远。

说的分工与基本自由权，包括宗教自由是联系在一起的。因此，努力把性别分工最小化在政治自由主义中就意味着，努力达到某种社会条件，在此条件下，仍然保留下来的分工是出于自愿的。这在原则上允许大量的性别分工继续存在，所要取消的只是非自愿的分工。

因此，家庭是一种关键的情形，我们从中可以看到，整个系统亦即基本结构是否为男女提供了平等的正义。如果家庭中的性别分工确实是充分自愿的，那就有理由认为，整个系统在两性面前实现了公平的机会平等。

4.既然民主的目标就是谋求所有公民的充分平等，包括妇女的平等，它必须包含实现这种平等的种种安排。如果说妇女所受的不平等的基本原因——如果说不是最重要的原因的话——是她们在家庭内的传统分工中，在生育、培养和照顾孩子方面承担了更重的份额，那么就有必要采取措施，要么使她们承受平等的份额，或者为此对她们进行补偿。<sup>①</sup>在特殊的历史条件下如何把这一点做到最好，这不是要由政治哲学决定的事情。但现在提出的一条比较普遍的建议是，作为一条规则或指南，法律应当把妻子养育孩子的工作（当她承担起那种仍然属于夫妻双方共同的负担时）计算在内，以使得在她们的婚姻存续期间，她有资格获得她丈夫所挣收入的平等份额。如果离婚的话，她应当对家庭财产在此期间的增值额享有平等的份额。

对这一规范的任何偏离都要求提供特别的和清楚的辩护。丈夫可能带着自己赚钱的能力离开家庭，让他的妻子和孩子遭受比以前差得多的处境，这似乎是一种不可忍受的不义。她们迫于谋生，其经济地位常常是不稳定的。允许这种情况存在的社会并不关心妇女，更少关心她们的平等，更不用说关心她们的孩子了，而孩子正是这个社会的未来。 [601]

关键的问题可能是，基于性别结构的制度空间涵盖什么内容。它们的界线如何划分？如果我们认为，性别系统包括任何对妇女及其作为未来公民的

---

<sup>①</sup>参见Victor R. Fuchs, *Women's Quest for Economic Equality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988)。该书第三、四两章概括了一些证据，表明主要原因并不是如平常所说的那样是雇主歧视，第七、八章则提出了对策建议。

孩子们的平等自由权和机会构成负面影响的安排，那么，这一系统肯定就应当经受正义原则的批评。那么，问题就变成了，这些原则的实现是否足以补救性别系统的缺陷。这种补救部分地取决于社会理论和人的心理，还有许多其他的東西，它不可能单单靠一种正义观念来解决。

在总结我对家庭的这些评论时，我应当说，我并未就特殊的结论做充分的论证。倒不如重申一下，我仅仅想要证明，一种政治性的正义观念及其对政治价值的排列是如何适用于基本结构的整个制度的，以及它如何能够涵盖该制度的许多（如果不是全部的话）不同方面的。如我所说，这些价值在它们所关联的特殊政治观念之内被赋予了一种序列。<sup>①</sup>这些价值当中就包括妇女的自由与平等、作为未来公民的儿童的平等、宗教自由，最后还有家庭在确保社会及其代代相传的文化的有序生产与再生产方面的价值。这些价值为所有公民提供了公共理由。我讲了这么多，不仅是为了作为公平的正义，而且也是为了任何一种合乎情理的政治观念。

## VI 关于公共理性的一些疑问

现在我开始讨论关于公共理性理念的种种疑问与疑虑，并试图把它们消除掉。

1. 首先，有人可能会反对说，公共理性的理念对可用于政治辩论和讨论的主题和事项会做出不合情理的限制，我们应当转而采用其他观点——我们可以称之为没有任何约束的开放观点。下面我讨论两个例子来反驳这种批评。

(a) 认为公共理性限制性太强的一个原因是，假定公共理性错误地试图提前解决政治问题。为了说明这一反对意见，我们来看看校园祷告的问题。人们可能认为，对这一问题的自由主义立场会反对在公立学校中举行祷告活动。但为何如此？我们必须考虑所有那些可以援用来解决这一问题的政

---

<sup>①</sup>参见本篇，II.3。

治价值，而决定性的理由也要落在政治价值这一边。1784—1785年，亨利（Patrick Henry）和麦迪逊（James Madison）之间关于在弗吉尼亚建立圣公会教堂和允许在学校进行宗教活动的著名辩论，就几乎完全是仅仅通过参照政治价值来展开的。亨利主张建立教堂的论点建立在如下观点之上：

基督教知识有一种匡正人的道德、抑制人的恶行以及保护社会和平的自然倾向，而如果没有精于此道的教师，这是不可能实现的……<sup>①</sup>

亨利似乎不是在声称基督教知识本身是良善的，而是将其当做一种实现基本政治价值——公民们善良而和平的操行——的有效方式。因此，我认为他所说的“恶行”，至少部分地意指与政治自由主义中所发现的政治美德相对立的行为，<sup>②</sup>它们是通过其他的民主观念来表达的。

祷告是否能够安排得满足政治正义的必要限制，这是一个显见的难题。麦迪逊把这个难题放到一边，他对亨利提案的反对主要集中在宗教建制对于支持一个有序的公民社会是否必要这一问题上。他的结论是不必要。麦迪逊的反对也建立在国教建制对社会以及宗教本身的完整性的历史影响上。他非常熟悉没有国教建制的殖民地的繁荣，尤其是宾夕法尼亚。他还引述早期基督教在对抗敌对的罗马帝国时的力量，以及以往国教建制的腐败。<sup>③</sup>如果我

<sup>①</sup>参见Thomas J. Curry, *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment* (Oxford: Oxford University Press, 1986), pp.139—148.上述引自本书第140页的话，来自拟议中的“关于创立基督教教师委任条件的提案”（1784）的序言。注意，广受欢迎的亨利也对杰斐逊的“关于确立宗教自由的法案”（1779）提出了严厉反对，该法案在1786年弗吉尼亚议会二读时获得通过。参见Curry, *The First Freedoms*, p.146。

<sup>②</sup>对这些美德的讨论，参见Rawls, *Political Liberalism*, Lecture V, sec. 5.4, pp.194—195.

<sup>③</sup>参见James Madison, “Memorial and Remonstrance”（1785）, in *The Mind of the Founder*, eds. Marvin Meyers, (Indianapolis: Bobb- Merrill, 1973), pp.8—16。其中第6段话提到基督教在对抗帝国时的活力，而第7和第11段话则谈到后来的国教建制对国家与宗教的腐化影响，这种影响是相互的。在麦迪逊与宾夕法尼亚的William Bradford——他在普林斯顿（新泽西学院）见过此人——的通信当中，没有（转下页）



们稍稍细心一点，这里的许多（如果不是全部的话）论点都可以根据公共理性的政治价值来表达。

[603] 学校祷告这个例子特别有益的地方在于，它表明，公共理性的理念并不是一种关于特定政治制度与政策的观点。毋宁说，它是一种关于如下一类理由的观点：如果公民支持关乎根本政治问题、需要诉诸政府的强制性权力的法律和政策，他们要对彼此提出他们的政治辩护，此时，他们就把他们的政治理由建立在这些理由之上。这个例子特别有益的地方还在于，它可以用于强调，考虑到合乎情理的多元论的事实，支持政教分离的原则应当是所有自由而平等的公民都可以认同的。

政教分离的部分理由在于：它保护宗教和国家免受互相干涉；它保护公民免受来自教会<sup>①</sup>的和公民们相互之间的干涉。说政治自由主义是一种个人主义的政治观念，这是错误的，因为它的目标是保护对于自由的种种不同的利益，这里既有联合体的利益，也有个人的利益。认为政教分离主要是为了保护世俗文化，这也是一个严重的错误。当然它确实保护世俗文化，但这种保护并不比它对所有宗教的保护更多一些。宗教在美国的活力以及它广为人们所接受的事实常常为人们所评论，仿佛它是美国人特殊美德的象征。或许如此，但它也可以与如下事实联系起来：在这个国家，各种各样的宗教都受到第一修正案的保护，令其免受国家的干涉，而且没有任何一种宗教能够通过夺取和运用国家权力来支配和压制其他宗教。<sup>②</sup>虽然在共和国的早期，有

---

（接上页）宗教建制的宾夕法尼亚所取得的自由和繁荣受到了称赞和颂扬。参见*The Papers of James Madison* (Chicago: University of Chicago, 1962)。尤其请参照麦迪逊1773年12月1日的通信，同上书，100—101页；1774年1月24日的信，同上书，104—106页；还有1774年4月1日的信，同上书，111—113页。Bradford在1774年3月4日写给麦迪逊的信中把自由称做宾夕法尼亚的天赋特色。同上书，109页。麦迪逊的观点与我下面要提到的托克维尔的观点很相似。也可参见Curry, *The First Freedoms*, pp.142—148.

①它通过保护改变宗教信仰的自由做到这一点，异端和叛教不是犯罪。

②我在这里所指的是这样一个事实：从4世纪康士坦丁大帝早期开始，基督教就惩罚异端，并试图通过迫害和宗教战争来窒灭它认为错误的教义（比如13世纪由教皇英诺森三世领导的、针对阿比尔教派的十字军东征）。这样做就要求动用强制性的国家权力。由教皇格利高里九世制度化以后，宗教裁判所在16—17世纪（转下页）

些人无疑怀有这样的目标，但并没有得到严肃的实行。事实上，托克维尔认为，民主在这个国家保持强大的主要原因之一就是政教分离。<sup>①</sup>政治自由主 [604]

(接上页)的整个宗教战争期间都十分活跃。虽然大多数美洲殖民地都知道某种类型的国教建制(新英格兰的公理会、南部的新教圣公会),但由于美国宗教派别的多样性以及它们所支持的第一修正案,美国从来没有这样做过。宗教迫害的热情曾经是基督宗教的重大祸根。这种热情由路德、加尔文和新教改革家所分享,在天主教会中,直到第二次梵蒂冈会议之前都没有得到根本改变。在这次会议通过的宗教自由宣言——*Dignitatis Humanae*——中,天主教会承诺坚持宪政民主制度中所实行的宗教自由原则。它宣告了建立在人性尊严之上的宗教自由的伦理信条;在宗教事务方面限制政府的政治信条;在与政治及社会的关系方面保持教会自由的神学信条。所有人,无论其信仰是什么,根据同样的条件都享有宗教自由的权利。参见“Declaration on Religious Freedom (*Dignitatis Humanae*): On the Right of the Person and of Communities to Social and Civic Freedom in Matters Religious”(1965), in Walter Abbott, S. J. ed., *The Documents of Vatican II*, (New York: Geoffrey Chapman, 1966), pp.692—696。正如John Courtney Murray, S. J.所说:“一种长期存在的含糊性终于被清除了。教会再也不根据双重标准——当天主教徒处于少数时,就奉行教会的自由,而当天主教徒处于多数时,就奉行教会的特权以及对其他教徒的不宽容——来处理世俗秩序了。”参见John Courtney Murray, S. J., “Religious Freedom,” in Abbott ed., *Documents of Vatican II*, p.673。也请参见Paul E. Sigmund所作的富有启发的讨论,“Catholicism and Liberal Democracy”, in *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, ed., R. Bruce Douglas and David Hollenbach, S. J. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 尤其是233—239页。

①Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (Perennial Library 1988) (J. P. Mayer, ed, George Lawrence trans), pp.249—301。在讨论“使得宗教在美国十分强大的主要原因”时,托克维尔说,所有天主教神职人员“都认为,使得宗教对他们的国家具有这种静悄悄的影响力的主要原因是完全的政教分离。我可以毫不犹豫地说,在我待在美国的整个期间,我没有碰到一个不同意这一观点的人,无论是世俗人物还是神职人员”(同上,295页)。他继续说道:“曾经有过一些与世俗政府紧密联系的宗教,它们既通过恐怖又通过信仰来支配人们的心灵。但当一种宗教从事这种联盟的时候,我敢说它犯了任何人都可能犯的同样的错误。它为眼下牺牲了未来,通过获得一种它没有资格获得的权力,它冒了牺牲其正当权威的风险……因此,宗教不可能在不担负针对统治者的仇恨的情况下分享统治者的物质力量”(同上,297页)。他评论道,这些观察更加适用于民主国家,因为在这种情况下,当宗教寻求政治权力的时候,它将把自己与一个特殊的政党捆绑在一起,并因此背负起对该政党的敌意(同上,298页)。在谈到宗教在欧洲衰落的原因时,他总结道:“我深信,这种意外的和特殊的原因就是政治与宗教的密切联合。……欧洲基督教让自己与这个世界的权力紧密地结合在一起了”(同上,300—301页)。政治自由主义接受托克维尔的观点,并将其视为是在尽可能地解释整全性的宗教与世俗学说之间和平相处的基础。

义在接受这一命题方面与许多其他的自由主义观点相一致。<sup>①</sup>有些信仰宗教的公民觉得这种分离与宗教是敌对的，并试图改变它。如果这样做的话，我相信他们没能抓住宗教在这个国家保持强大的主要原因，而且一如托克维尔所说，他们似乎准备为了政治权力上的暂时收益来危害它。

(b) 另一些人可能认为，公共理性之所以限制性太强，是因为它可能导致无从取舍的情形 (stand-off)<sup>②</sup>，而不能在有争议的议题上形成决定。

[605] 某种意义上的无从取舍确实可能发生，不仅在道德与政治推理中，而且在所有形式的推理中都是如此，包括科学与常识在内。当然，这是不相关的。有相关性的对比是针对那些制定法律的立法者和判案的法官必须做出决定的情形。在这里，行动的政治规则必须被确定下来，而所有人都必须接受决定由己做出的程序。回忆一下，公共理性认为，负有公民性责任的公民地位类似于负有判决案件之责任的法官的地位。正如法官要通过判例所提供的法律根据、广为承认的法律解释标准以及其他相关根据来判案一样，当宪政根本要素和基本正义问题面临危机的时候，公民要用公共理性来推理，并接受相互性标准的指导。

因此，当似乎出现无从取舍的情形时，亦即，当法律论据显得左右平衡的时候，法官不能仅仅通过诉诸自己的政治观点来解决案件。法官这样做就是在违背职责。公共理性也是一样：当无从取舍的情形发生时，如果公民仅仅诉诸其整全性观点的奠基性理由 (grounding reasons)，<sup>③</sup>相互性标准就遭到了违反。从公共理性的观点看，公民必须为他们真诚地认为最合乎情理的政治价值序列而投票。否则的话，他们就没能以满足相互性标准的方式行

①就此而论，它与洛克、孟德斯鸠、贡斯当，以及康德、黑格尔和密尔的思想是一致的。

②我从Philip Quinn那里借用了这个概念。这个理念出现在Rawls, *Political Liberalism*, Lecture VI, sec. 7.1—2, pp.240—241.

③我用“奠基性理由”这一术语，因为许多可能诉诸这些理由的人把它们当做种种公共理性的理想与原则，以及种种政治性正义观念的恰当根基或真实基础，它们可能是宗教的、哲学的或道德的。

使政治权力。

特别是，当发生像堕胎等这类受到激烈争论的问题时，它们可能导致不同政治观念之间无从取舍的情况，公民们就必须根据他们对政治价值的全面排列就此问题进行投票。<sup>①</sup>事实上，这是人之常情，因为观点的全体一致无从期待。种种合乎情理的政治性正义观念并不总是导向相同的结论，<sup>②</sup>持有 [606]

相同观念的公民也并不总是在特殊的问题上意见一致。然而，如我此前所说，在一个合乎情理的正义的宪政制度下，如果受到其他合乎情理的公民支持的所有政府官员真诚地按照公共理性的理念来投票，那么这种投票结果仍然应当被视为是正当的。这并不意味着这种结果是真确的或正确的，而是说它是合乎情理的和正当的法律，通过多数原则对公民形成约束。

当然，有人可能会拒绝一种正当的决定，比如罗马天主教徒可能拒绝一项承认堕胎权利的决定。他们可能以公共理性的形式提出一种论证否认这种权利，但却没有赢得多数。<sup>③</sup>但他们自己不必行使堕胎的权利。他们可以承

①在Rawls, *Political Liberalism*, Lecture VI, sec. 7.2, 243—244页有一个脚注，有人可能很自然地把它解读成了为怀孕早期三个月内的堕胎权利进行的论证。我并不想让它成为一个论证（它确实表达了我的观点，但我的观点并不是一个论证）。我错在给读者留下了疑团，即脚注的目的是否仅仅是为了解释和确认此注释所关联的、正文中的如下陈述：“与公共理性相冲突的整全性学说，仅仅是那些不能支持对（在这个问题上的）政治价值进行一种合乎情理的平衡（或排序）的学说。”为了解释我的意思，我就堕胎权这个麻烦的问题提出了三种政治价值（当然，还有更多），而这个问题看起来似乎是政治价值根本不可能适用的。我相信，对那些价值的一种更加详细的说明如果在公共理性当中恰当地予以完善的话，可能会形成一个合乎情理的论证。我没有说是最合乎情理的或决定性的论证。我不知道这样的论证会是什么样子的，甚至不知道它是否存在。[这种更加详细的说明，有一个例证，参见Judith Jarvis Thomson, “Abortion,” *Boston Review*, 20 (Summer 1995): 11, 虽然我倒想给它补充几条附录上去]。为了便于说明，现在让我们假定公共理性当中有一种对堕胎权的合乎情理的论证，但却没有任何对公共理性中政治价值的同样合乎情理的平衡或排序去赞成否认那一权利。在这种情况下，也仅仅在这种情况下，否认该权利的整全性学说就确实是与公共理性相冲突的。然而，如果它能够更好地满足广义的公共理性的限定条件，或者至少像其他观点一样好地满足这一限定条件，它就算是在公共理性当中据理力争了。当然，一种整全性学说可以在某一个或若干个议题上不合情理，而不必因此就完全是不合情理的。

②Rawls, *Political Liberalism*, Lecture VI, sec. 7.1, pp.240—241。

③关于这样的论证，参见红衣主教Joseph Bernardin, “The Consistent Ethic: What Sort of Framework?” *Origins*, 16 (October 30, 1986): 347—350。红衣主教（转下页）

认，这项权利属于正当的法律，而这种法律是根据正当的政治制度和公共理性制定出来的，从而并不以强力抵制这项权利。强力抵制是不合情理的：那会意味着试图通过强力把自己的整全性学说强加于人，而这种学说乃是遵循公共理性的其他多数公民所不接受的，而且他们不接受并非不合情理。当然，天主教徒可以按照公共理性的要求继续争辩，反对堕胎的权利。就像在任何其他形式的推理中一样，公共理性中的推理并非一劳永逸地被封闭了。而且，天主教会的非公共理性要求其成员遵循其教义，这与他们同时也尊重公共理性是完全一致的。<sup>①</sup>

我并不是要讨论堕胎问题本身，因为我的关切不在这个问题，而是要强调，政治自由主义并不认为公共理性的理想总是应当导致观点的普遍一致，而且，如果它做不到这一点也并不是它的缺陷。公民从讨论和辩论中学习并受益，而且，如果他们的论证遵循公共理性的话，即使共识无法达成，他们也引导了社会的政治文化并加深了他们的相互理解。

2. 无从取舍这一反对意见背后的一些考虑，导致了对公共理性的一种更加一般性的反对，也就是作为公共理性之基础的那一类合乎情理的政治性正义观念，其内容本身太过狭窄。这种反对意见坚持认为，我们应当总是提出我们认为真确的东西，或者提出我们观点的奠基性理由。也就是说，它坚持

---

（接上页）所提出的公共秩序理念包含这样三种政治价值：公共和平、对人权的根本保护、一个法律共同体中共同接受的道德行为标准。进而，他承认，并非所有的道德命令都要被转译为禁令性的公民法令，他同时认为，对一个政治与社会秩序来讲，保护人的生命和基本人权是根本性的。他希望在这三种价值的基础上对否认堕胎权利进行辩护。我在此当然不想评价他的论证，而只是说它明显是以某种形式的公共理性而得出的。无论它本身是否合乎情理，或者比其他方的论证更合情理，这是另一个问题。与公共理性中的任何推理形式一样，这种推理也可能是不可靠的，或者是错误的。

<sup>①</sup>就我所知，这一观点与神父John Courtney Murray关于教会在避孕问题上所应持有的立场观点相似。他的观点参见：*We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition* 157—158（New York: Sheed and Ward, 1960）。也请参见Mario Cuomo在其1984年圣母大学系列讲座中关于堕胎问题的讲座，in *More Than Words: The Speeches of Mario Cuomo*（New York: St Martin's, 1993），pp.32—51。我要感谢Leslie Griffin和Paul Weithman与我讨论、澄清这里以及上一条注释中的要点，并让我了解Murray神父的观点。

认为，我们应当表达从我们的整全性学说来看乃是真确或正当的东西。

然而，正如我在引言中所说，在公共理性当中，建立在整全性学说之上的真理或正当的理念，由一种面向作为公民的公民们所提出的、政治上的合情理性这一理念所取代了。为了建立所有自由而平等的公民都能共享的政治推理的基础，这一办法是必需的。既然我们是在寻求对政治与社会制度——也就是政治与社会世界的基本结构——的公共辩护，我们就把人们当做公民来对待。这就赋予每个人以相同的基本政治地位。在给所有公民给出理由的过程中，我们并不把人们视做是处于某种社会地位之中或根植于其他条件下之下的人，也就是处于某种社会阶级之中或以财产与收入来划分的群体之中，或者持有某种整全性学说的人。我们也不是在诉诸各个人或各个群体的利益，虽然在某种程度上我们必须把这些利益考虑在内。毋宁说，我们把人们设想为合乎情理的和合乎理性的人，设想为自由而平等的公民，他们拥有两种道德能力<sup>①</sup>，而且在任何时候都有一种决定性的，但可以发生历时性变化的善观念。当公民参与公平的社会合作体系、为他们在根本政治问题上的判断寻求和提出公共辩护的时候，他们的这些特征就隐含其中了。

[608]

我强调，这种公共理性的理念，与许多形式的非公共理性是完全相容的。<sup>②</sup>这些非公共理性的形式隶属于公民社会中许多联合体的内部生活，它们当然并不完全一样。不同的宗教联合体的成员所共享的不同的非公共理性，不同于种种科学团体的非公共理性。既然我们寻求的是为社会中的所有公民提出一种可以共享的、辩护的公共基础，那么，四处为特殊的个人或群体给出辩护，直到所有人都涵括进来，这是达不到目的的。谈论社会中的所有人，这仍然太宽泛了，除非我们假定他们在本性上基本是一样的。在政治哲学中，关于我们本性的种种理念的一个作用，一直就是以标准的或正

<sup>①</sup>对这两种道德能力，即形成正义感的能力和形成善观念的能力的讨论，参见 Rawls, *Political Liberalism*, 尤其是Lecture I, sec. 3.2, p.19, 以及Lecture II, sec. 7.1, p.18; Lecture III, sec. 3.3, pp.103—104; Lecture III, sec. 4.1, p.108。

<sup>②</sup>同上，Lecture VI, sec. 4, pp.223—227。

统的方式来设想人，以便他们都可以接受相同类型的理由。<sup>①</sup>然而，在政治自由主义中，我们试图像回避神学的或世俗的学说一样，回避这种关于人性的或心理学的观点。我们把对人性的解释放在一边，转而依赖于一种政治性的、作为公民的人的观念。

3. 正如我一直强调的那样，自由而平等的公民同时信奉一种整全性学说和一种政治观念，这是政治自由主义的一个中心观点。然而，一种整全性学说与同它相伴随的政治观念之间的关系，却很容易被误解。

当政治自由主义谈到整全性学说之间的一种合乎情理的重叠共识时，<sup>②</sup>它的意思是，所有这些宗教的和非宗教的学说都支持一种赞同宪政民主社会的政治性的正义观念，该社会的原则、理想和规范满足相互性的标准。因此，所有合乎情理的学说都认同这一社会及其相应的政治制度：面向所有公民的平等的基本权利和自由权项，包括良心自由和宗教自由。<sup>③</sup>另一方面，不能支持这一民主社会的整全性学说就不是合乎情理的学说。它们的原则和理想不能满足相互性标准，同时因为不同的原因它们无法确立起平等的基本自由权。作为例证，可以看一看许多原教旨主义的宗教学说、君权神授学说，以及种种形式的贵族政治，还有许多独裁与专制的例子也是不能忽视的。

[609]

而且，一种合乎情理的整全性学说中的真确判断，绝不会同与之相关联的政治观念中合乎情理判断相冲突。政治观念的合乎情理的判断，肯定仍然会被该整全性学说确认为是真确的或正当的。当然，认同、修正或改变整全性学说，这是公民自己的事情。他们的学说可能会压倒宪政民主社会的政治价值，或者对其毫无价值，但此时，公民就不能声称这样的学说是合乎情理

①在这方面，有时候人们使用的是“标准化”（normalize）这一说法。比如，人们有某种宗教或哲学意义上的根本利益，或者某些自然的基本需要；还有，他们可能有某种典型的自我实现方式。托马斯主义者会说，我们总是首先欲求其他一些甚至连我们自己也不知道的东西，即神之圣见（the Visio Dei）；柏拉图主义者会说，我们为一种关于善的图景而努力；马克思主义者会说，我们致力于作为类的存在者的自我实现。

②关于这一共识的理念在Rawls, *Political Liberalism* 一书中许多地方都讨论过，尤其可参见Lecture IV, 还可以参考索引。

③同上书，xviii（平装本）。

的。既然相互性标准是确定公共理性及其内容的一个根本要素，政治自由主义就可以把所有这样的学说当做不合情理的东西予以拒斥。

在一种合乎情理的整全性学说，尤其是宗教学说中，对价值的排列可能不同于我们的预期。因此，假定我们把拯救与永生一神之圣见（the Visio Dei）这类价值称做超验价值，且认为这种价值高于或优越于宪政民主社会的合乎情理的政治价值。相对于那些超验价值来说，这些政治价值是世俗价值，因此处于一个不同的、仿佛也是更低的水平上。然而，这并不意味着这些更低的但却合乎情理的价值要被宗教学说中的那些超验价值所压倒。事实上，一种合乎情理的整全性学说正是政治价值在其中不被压倒的学说，如果合乎情理的政治价值在一种学说中被压倒，那么该学说就是不合情理的学说。这是政治自由主义中所提出的政治上的合情理性这一理念的后果。回忆一下此前所说过的：在支持宪政民主制度的时候，一种宗教学说可以说，那是上帝给我们的自由所设定的限制。<sup>①</sup>

还有一种更进一步的误解，它声称，在林肯与道格拉斯1858年的辩论中，公共理性中的论证不能站在林肯一边。<sup>②</sup>但为何不能呢？他们显然是在就奴隶制的对与错的根本政治原则进行辩论。既然拒斥奴隶制是确保平等的基本自由权这一宪政根本要素的显见情形，林肯的观点肯定就是合乎情理的（即便不是最合乎情理的），而道格拉斯的观点则不然。因此，林肯的观点可以得到任何合乎情理的整全性学说的支持。他的观点与废奴主义者和民权运动的宗教信条相一致，也就毫不奇怪了。要说明公共理性在政治生活中的力量，难道还有更好的例证吗？<sup>③</sup>

[610]

①参见本篇. III.2有时候人们会问，政治自由主义为何要把政治价值抬得如此之高，仿佛人们只能通过把那些价值与他们的超验价值进行对比评价才能这样做。但从文本中可以看到，政治自由主义并没有进行这样的比较，它也不需要这样做。

②关于这一观点，参见Michael J. Sandel, "Review of *Political Liberalism*," *Harvard Law Review*, 107 (1994):1778—1782。更近的作品还有Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp.21—23。

③或许有人认为，一种政治观念并非一个（道德上）对与错的问题。（转下页）



4. 第三个一般性的反对意见是，公共理性的理念是不必要的，它在一个稳固的宪政民主社会当中起不到任何作用。它的限制与约束主要是在这样一个社会中才有用：这个社会明显分裂成许多敌对的宗教联合体和世俗群体，每一方都力争变成控制性的政治力量。这种反对意见因此认为，在欧洲民主国家和美国的政治社会中，这些忧虑是多余的。

然而，这种反对是错误的，在社会学的意义上也是有缺陷的。如果没有公民对公共理性的忠诚和对于公民性责任的尊重，整全性学说之间的分裂和敌对如果说现在还不存在的话，也很快会爆发出来。不幸的是，整全性学说之间的融洽与和谐，还有一个民族对公共理性的坚守，并非人类生活的一个恒久状况。相反，融洽与和谐取决于公共政治文化的活力，以及公民忠诚于并努力实现公共理性的理想。一旦公民看不到坚守公共理性理想的意义并开始忽略它，他们就很容易陷入憎恨和怨愤之中。

现在返回到这一部分的起点：我不知道如何证明公共理性并不具有太强的限制性，以及它的种种形式是否得到了恰当的描述。我怀疑不可能做到这一点。但如果如我所信，绝大多数情形都适合公共理性的框架，不适合的  
[611] 那些情形又都有一些特征，这些特征使得我们能够理解它们为何会导致困难，同时也向我们表明当其出现的时候我们该如何应对，那么，这就不是一个严重的问题。进而，这也提出了一些一般性的问题，即是否存在一些不适合公共理性框架的、宪政根本要素和基本正义方面的重要案例，如果有的话，它们为何会引起困难。在本文中，我不讨论这些问题。

---

（接上页）这种看法是错误的，而且完全是不真实的。正如我从一开始就强调的，政治的正义观念本身就是内在的道德理念。它们同样是一种规范性的价值。另一方面，有人可能认为，相关的政治观念是由一个民族事实上如何建立他们的现在制度所决定的，也就是说，政治的领域（the political）仿佛是由政治活动（politics）所给定的。说政治的领域是由一个民族的政治活动所决定的，这或许是政治（political）这一术语的一种可能的使用方式。但如果是这样的话，它就不再是一种规范性的理念，也就不再是公共理性的一部分了。我们必须紧紧抓住作为一个根本范畴的政治（the political）这一理念，并把政治的正义观念当做内在的道德价值来对待。

## VII 结论

1. 从头到尾,我一直关切的是当代世界中一个折磨人的问题:民主能够与种种整全性的宗教或非宗教学说相容吗?如果能够,如何相容?眼下,宗教与民主之间的诸多冲突提出了这个问题。为了回答这个问题,政治自由主义在一种自立式的(self-standing)政治性正义观念与整全性学说之间做了区分。一种建立在教会或圣经权威之上的宗教学说当然不是一种自由主义的整全性学说,其最主要的宗教与道德价值不是康德或密尔所倡导的那些价值。但它仍然可以支持宪政民主社会并承认其公共理性。这里的基本点是,公共理性是一种政治价值,并隶属于政治的范畴。它的内容是由一类满足相互性标准的、(自由主义的)政治性正义观念所给予的。它并不冒犯宗教信仰和诫令,只要它们与根本性的宪法自由权项——包括宗教自由和良心自由——相一致。在宗教和民主之间没有,或者说不必有冲突。在这方面,政治自由主义明显区别于而且拒斥启蒙自由主义,后者在历史上攻击过正统的基督教。

在宪政民主社会合乎情理的正义原则的范围内,民主与合乎情理的宗教学说之间,以及合乎情理的宗教学说本身之间的冲突得到了极大的缓解和包容。这种缓解应当归功于宽容的理念,而我区分了两种这样的理念。<sup>①</sup>一种是纯粹政治的,它根据一些权利与责任——它们保护与一种合乎情理的政治性正义观念相一致的宗教自由——而得以表达。<sup>②</sup>另一种不是纯政治的,而

<sup>①</sup>参见本篇. III.2.

<sup>②</sup>参见Rawls, *Political Liberalism*, Lecture II, sec. 3.2—4, pp.60—62.其要点可以以概要的形式做如下表述:(1)合乎情理的人并不都认同相同的整全性学说。这一点被说成是判断的负担的后果。参见[页边码]613页脚注<sup>②</sup>。(2)人们认同很多合乎情理的学说,但(从一种整全性学说内部出发来判断)并非所有这样的学说都可能是真确的或正当的。(3)认同种种合乎情理的整全性学说中的任何一种,都不是不合情理的。(4)我们承认,其他认同与我们不同的合乎情理的学说的人也是合乎情理的,因此之故也肯定不是不合情理的。(5)如果不再承认一种学说的合情理性,不再肯定我们对它的信念,我们并不因此而变得不合情理。(6)合乎情理的人们认为,如果他们拥有政治权力,使用这种权力去压制其他合乎情理的但却与我们不同的学说,这是不合情理的。

[612] 是从一种宗教或非宗教学说出发来表达的。然而，基于政治观念的合乎情理的判断仍然能够被一种合乎情理的整全性学说确认为真确的或正当的。<sup>①</sup>因此，我假定，一种合乎情理的整全性学说接受对宽容的某种形式的政治论证。当然，公民可以认为，宽容以及宪政民主社会的其他要素的奠基性理由不是政治的，而是应当在其宗教或非宗教学说中寻找，他们也可以说，这些理由是真确的或正当的理由；他们可以把政治理由看作是表面的，而把奠基性理由看作是深层的。然而，这里没有冲突，只有和谐一致的判断，一个是从政治性正义观念内部得出的，一个是从整全性学说内部得出的。

然而，通过公共理性所实现的调和仍然是有限度的。三种主要的冲突使得公民于争执之中：从不可调和的整全性学说中衍生出来的冲突；从社会身份、阶级地位或职业当中，或者从族群、性别、种族的差异中衍生出来的冲突；最后还有那些从判断的负担中衍生出来的冲突。<sup>②</sup>政治自由主义首先关注的是第一种冲突。它主张，即便我们的整全性学说不可调和、不能妥协，认同合乎情理的学说的公民仍然能够共享另一类理由，亦即根据政治性正义观念所给出的公共理由。我也相信，这样一个社会能够解决第二种冲突，它涉及的是公民根本的政治、经济与社会利益之间的冲突。因为，一旦我们接受合乎情理的正义原则并承认它们是合乎情理的（即便不是最合乎情理的），而且知道或合乎情理地相信我们的政治与社会制度满足这些原则，第二种冲突就不会产生，或以如此暴烈的方式产生。政治自由主义没有明确地考虑这些冲突，而是将其留给作为公平的正义，或某种其他的合乎情理的政治正义观念。最后，从判断的负担中产生的冲突总是存在的，它限制着可能的共识的范围。

<sup>①</sup>参见本篇 VI.3。

<sup>②</sup>对这些负担的讨论，参见Rawls, *Political Liberalism*, Lecture II, sec. 2.大体而言，它们就是合乎情理而又合乎理性的人们之间出现合乎情理的分歧的根源或缘由。它们涉及对不同证据与价值以及其他类似东西的权衡，而且它们对理论与实践判断都构成影响。

2. 合乎情理的整全性学说不拒斥宪政民主政体的根本要素。<sup>①</sup>而且,合乎情理的人是以两种方式来刻画的:首先,他们愿意提出平等者之间社会合作的公平条件,而且在其他人也遵守这些条件的情况下他们就遵守这些条件,即便不这样做对他们会有好处;<sup>②</sup>其次,合乎情理的人们承认和接受判断的负担所带来的后果,这就导致了民主社会中合乎情理的宽容理念。<sup>③</sup>最后,我们就涉及正当法律的理念,根据合乎情理的公民们的理解,它适用于政治权威的总体结构。<sup>④</sup>他们知道,在政治生活中,全体一致是极难指望的,因此,一部合乎情理的民主宪法必须包括多数或其他相对多数的投票程序,以便能够做出决定。<sup>⑤</sup>

当基本的政治问题面临危机时,就公共理性的目的而论,政治上合情理性的理念是自足的。当然,原教旨主义的宗教学说以及独裁与专制的统治者会拒斥公共理性与慎议民主的理念。他们会说,民主导致了一种与其宗教相对立的文化,或者否定了唯有独裁或专制统治才能保障的价值。<sup>⑥</sup>他们声称,宗教上或哲学上真确的东西优先于政治上合乎情理的东西。我们只能说这样的学说在政治上是不合情理的。在政治自由主义的范围内,其他无需多言。

我在开始的时候<sup>⑦</sup>提到一个事实,即在每一个现实的社会中,无论其合乎情理的公民在多大程度上处于支配和控制的地位,正常情况下都会包含诸多与民主社会不相容的、不合情理的学说:或者是某些宗教学说,比如原教旨主义的宗教,或者是某些非宗教的(世俗的)学说,比如独裁与专制的学说。我们这个世纪为之提供了骇人听闻的例证。在宪政民主制度中,不合情理的学说在多大范围内可以积极活动并受到容忍,这并没有提出什

①同上书, xviii。

②同上, Lecture II, sec. 1.1, pp.49—50。

③同上, Lecture II, sec. sec. 2—3.4, pp.54—62。

④同上, sec. 1.2—3, pp.135—137。

⑤同上, sec. Lecture IX, sec. 2.1, pp.393。

⑥注意,无论是对民主的宗教上的反对,还是独裁制的反对,都不能够以公共推理的形式提出来。

⑦参见612页注释③。

[614] 么不同的新问题，虽然在对公共理性的阐述中，我们一直集中于合情理性理念以及合乎情理的公民的角色。不可能对合乎情理的学说的宽容有一种解释，而对不合情理的学说的宽容又有另一种解释。这两种情况都是通过恰当的政治性正义原则以及那些原则所许可的行为来解决的。<sup>①</sup>不合情理的学说对民主制度构成一种威胁，因为除了作为权宜之计而外，他们不可能遵守宪政制度的约束。它们的存在，对充分实现一种合乎情理的民主社会及其公共理性的理想以及正当法律的理念这一目标设定了限制。这一事实并非公共理性理念的缺陷或错误，毋宁说，它表明了，公共理性理念所能解决的问题是有局限的。它并没有降低努力尽可能在最充分的范围内实现那一理想的重大价值和意义。

3. 我想指出《正义论》与《政治自由主义》之间的根本区别，以结束此文。前者明确地试图从以洛克、卢梭和康德为代表的社会契约理念中发展出一种正义理论，使之不再受到常常被认为对它而言是致命性的批评，并证明它优越于长期占主导地位的效用主义传统。《正义论》试图提出这种理论的结构特征，使之最接近我们经过思虑的正义判断，从而为民主社会给出最恰当的道德基础。进而，作为公平的正义在那里是作为一种整全性的自由主义学说而提出的（虽然那本书中并没有使用“整全性学说”这一概念）。其中，组织有序的社会的所有成员都认同这一相同的学说。这种组织有序的社会与合乎情理的多元论的事实相矛盾，因而《政治自由主义》认为这个社会是不可能实现的。

因此，《政治自由主义》考虑一个不同的问题：那些认同某种整全性的宗教或非宗教学说，尤其是建立在宗教权威——比如教会或圣经——之上的学说的那些人，如何可能也持有一种支持宪政民主社会的、合乎情理的政治性正义观念？政治观念被认为既是自由主义的，也是自立式的，而不是整全性的，然而，宗教学说可能是整全性的，但却不是自由主义的。这

<sup>①</sup>参见Rawls, *A Theory of Justice*, sec. 35（此处论述了对不宽容者的宽容）；Rawls, *Political Liberalism*, Lecture V, sec. 6.2, pp.197—199。

两本书是不对称的，虽然它们都有一种公共理性的理念。在第一本书中，公共理性是由一种整全性的自由主义学说所给出的；而在第二本书中，公共理性是一种对自由而平等的公民们所共享的政治价值进行推理的方式，[615]它不冒犯公民们的整全性学说，只要它们与民主政体相一致。因此，《政治自由主义》中组织有序的宪政民主社会是这样一个社会，其中占主导和控制地位的公民认同不可调和的但却是合乎情理的整全性学说，并按照这样的学说去行动。这些学说反过来又支持合乎情理的——虽然并不必然是最合乎情理的——政治观念，这些政治观念确定公民在社会基本结构中的基本权利、自由权和机会。

[616] 第二十七篇 《公益》杂志罗尔斯专访（1998）

**编者按：**以下是罗尔斯在1998年1月接受自由天主教杂志《公益》（*Commonweal*）记者伯纳德·普鲁萨克（Bernard Prusak）访问的谈话录。将这篇访谈编进此文集中是恰当的，因为它澄清了对罗尔斯而言变得越来越重要的一个议题，也就是一个自由社会与在此社会内繁荣兴盛的各种宗教的关系问题。

**普鲁萨克：**在《正义论》中，宗教并没有出现在索引之中。但在您的近著《政治自由主义》以及论文“公共理性理念新探”（本文集第26篇），宗教如果说不是一个中心论题的话，那么至少也是一个主要的焦点。你的兴趣上发生了一种转变，这种转变源起是什么？促发这种新的关注的动机是什么呢？

**罗尔斯：**这是一个好问题。我想，对此的基本解释就是，我关注着宪政民主的历史性存续问题。我所生活的国度，90%或95%的人公开宣称自己信教，并且他们可能真的是教徒，尽管我的宗教经历告诉我，在一种比传统含义稍为严格一点的意义上，他们中的很少人是真正的教徒。不过，宗教信仰仍然是美国文化的一个重要方面，也是美国政治生活的一个事实。所以问

题是：在一个宪政民主国家里，宗教和各种世俗学说怎样才能共处合作，以便一个从合乎情理意义上讲正义和有效率的政府能够运作呢？为了使得所有这些东西都能共同运作，我们要对宗教、世俗学说以及政治领域规定哪些前提条件呢？

普鲁萨克：在您近作中的这些问题，看来与《正义论》中的问题并不相同。 [617]

罗尔斯：对，我想可以这么说。《正义论》中提出的一种整全性的自由主义学说，它阐发了一种古典的正义理论——社会契约论——以便使其能够免于各种传统的反对。在《政治自由主义》中，一个不同的问题是：你怎么将宗教以及整全性的世俗学说理解为是与立宪政体的基本制度相容的，并且是支持这种基本制度的。

普鲁萨克：让我们继续讨论这个新问题，也就是怎样使得一种自由主义的宪政民主不仅是可接受的，而且对宗教信仰者而言也是有吸引力的；你知道，宗教信仰者首先并不把自己称为自由主义者，也不认为这是最重要的，他们是依照一种整全性学说来过生活的人。现在，您所说的一种整全性的学说与一种政治性观念的区分，很多人对此并不是特别的理解，您能澄清一下吗？

罗尔斯：一种整全性的学说，无论是宗教还是世俗学说，其抱负都是要涵盖生活的方方面面。我的意思是，如果一宗教学说是整全的，那么它会讨论我们与上帝、宇宙的关系；它具有一种包括所有的德性的秩序，这不仅限于政治德性，而且还有道德德性，包括私人生活的德性及其他，等等。我们可能觉得从哲学上讲它实际上并不真的是涵盖所有东西的，但我们可以说它的目的是如此，并且一种世俗学说亦有这样的抱负。作为对比，我



所说的一种政治性观念，它的涵盖范围有限得多：它只是应用到社会的基本结构上，也即是应用到其制度、宪政性根本要素、基本正义问题以及财产问题等上去。它包含了投票权，政治德行以及政治生活的善，但它不打算涵盖所有其他东西。我尝试表明一种政治性观念是如何可被看作是自立的（self-standing），它有能力作为许多不同的整全性学说的一部分而融入到该学说中。

我们说政治生活的善是一种伟大的政治善。它不是由如康德或密尔那样的一个整全性学说来界定的世俗善好。你可以将此政治善描述为自由而平等的公民的善好，这些公民认可他们对彼此负有一种公民性责任，也就是一个人就其政治行为中向他的公民同侪给出公共理由的责任。

**普鲁萨克：**为了使这个区别更加清晰或也许是更具体，您能讨论一下一个特定的例子吗，例如在医生辅助下自杀的例子？去年呈递给最高法院的“哲学家的简短声明” [参见 *The New York Review of Books*, March 27, 1997]，您是共同签署人之一。在该声明中，您论证说人们对遭受痛苦具有不同的理解方式，在一个宪政民主社会里，没有任何哲学或宗教的权威可以说一个人应该怎么度过他或她生命的最后日子。那么，您的论证是如何贯彻到医生辅助自杀的这个例子中去的？

[618]

**罗尔斯：**我们希望最高法院在审判中根据我们认为是一种基本宪政权利的东西来做决定。这不是这样或那样的宗教权利问题，而是一个宪政原则。作为一个自由公民，你应该能够决定这些根本性的问题，这被看作是美国人自由权利的一个组成部分。当然，我们知道并不是所有人都同意辅助自杀，但人们可以同意一个人可以有权利去选择辅助自杀，即使他们自己不去运用这种权利。

我想，反对此观点的一个非常好的论证就是如凯斯·桑斯坦（Cass Sunstein）提出来的那样的论证 [参见 “From Theory to Practice,” *Arizona*

*State Law Journal*, Summer 1997]。最高法院确立这样一项颇具争议的权利、允许一项多数人反对的权利，这样的做法是非常不明智的。我认为，这是反对“哲学家的简短声明”的一种好的政治性论证。反对该声明的方式，是去论证说：最高法院在此阶段不应该以任何方式偏袒任何一方。它认为最高法院应该说——如我认为可以将法院的应该怎么说诠释为这样——不，我们不急着去决定这个问题，此问题还在讨论中，它可以先在各州试验，各州对此可能会持不同看法，并且当我们不必要在一些宪政问题上做决定时，我们就不应该去预先定夺这些问题。我认为，部分地，此时最高法院心里想着的是罗伊诉韦德案（*Roe v. Wade*）。现在我们看到辅助自杀是一个复杂的问题，我不知道如果法院不做那个决定的话，情况会不会变得好一些。有些人相信会变好，而有些人认为会变得更糟糕。桑斯坦是那类认为情况会变好的人，因为该决定在一项富有争议的问题上确立了一种权利，而这本来是不必要的。最高法院应该让争论进行得更加充分一点。

**普鲁萨克：**那么，你的总体论证实际上关心的是那种应该在一个宪政民主的范围内做出的论证。所以“公共推理”（*public reason*）\*——你用来指代这类论证的术语——并非独白式的？<sup>①</sup>

**罗尔斯：**正是这样。公共理性的理念关注的是各种问题应该如何决定，不过它没有告诉你什么是好的理由或正确的决定。你可以看到，“哲学家的简短声明”中的论证就是我所理解的一种政治性的论证。而由桑斯坦提出的论证也是一种政治性的论证。但他的论证基础是最高法院的性质：它们不擅长于做哲学论证，他们不应该参与进来；如果有可能的话，他们应该关注更

[619]

\*在罗尔斯前面第三个回答中出现的黑体强调“*public reasons*”应译为“公共理由”；此处的指代一种论证形式的“*public reason*”译为“公共推理”；而下面紧接着罗尔斯的回答中提到的“*the idea of public reason*”指的是表述这种推理的旨趣和特征的理念，译为“公共理性的理念”；我们要根据语境来译这个词。亦可参见本文集第26篇。——译者注

低层面的、范围较为狭窄的决定。否则，最高法院自身就会陷入争议的旋涡当中。

**普鲁萨克：**反对医生辅助自杀的另一类论证可能是和沃尔泽（Michael Walzer）提出的差不多：弱势群体——长者，穷人，被遗弃者——可能数目很大（至少在当前是这样），以至于不能将这项权利授予他们〔参见“Feed the Face,” *The New Republic*, June 9, 1997〕。这种权利对于那些具有足够的手段将法律作为一种自由的工具来使用的人而言并无不妥并且也许是好的，但对于其他人来说这是非常危险的。这算得上是在公共理性范围内一个论证的例子吗？

**罗尔斯：**绝对是，尽管我不太确定这是否是一个好论证，但这是另外一回事。公共理性的论证和其他的论证一样，有好也有坏。你也许看到我过去对此并没有给予足够的强调。在我的论文“公共理性理念新探”中，这一点得到了足够清晰的阐述，我现在正对《政治自由主义》进行修订，以使它与该论文的思想保持一致。

我现在想讨论一下这篇文章（文集第26篇）中我称作“限制条款（*the proviso*）”的东西，因为我认为这很重要。这些条款是这样的：整全性的宗教或世俗学说随时可以引入到公共政治讨论中去，但我主张人们在这样做的时候，还应为此论证提出他们认为是合适的公共理由。所以，他们的意见就并非是一家一派之言，而是一个社会所有的成员都可合乎情理地予以同意的意见，尽管他们并不必然会同意。最重要的是，按照这种条款，人们给出的那类理由，就可以脱离其所属的特殊的整全性学说而被其他人理解和认可。因此，公共理性的理念并非是为所有问题提供正确答案，而是关涉这些问题应该依照什么类型的理由来予以回答。

**普鲁萨克：**对您的著作的一个批评是：即使您对那类以宗教理由为基

础，但这种基础可以转换成所有人都能理解的公共术语的论证持开放态度，但毕竟你为世俗主义（secularism）做了一种隐蔽的论证。我想这种指控是您要否认的。

罗尔斯：是的，这是我要着重否定的。我想说这并不是为世俗主义所做的一种隐蔽的论证，一如它不是为宗教所做的一种隐蔽的论证一样。考虑一下：存在着两种整全性学说，宗教的和世俗的。那些具有宗教信仰的人会说我为世俗主义做了一个隐蔽的论证，而世俗主义者也会说我为宗教做了一种隐蔽的论证。这两种说法我都要否认。既然每一方都假定了宪政民主的基本理念，那么我的建议是我们可以根据公共理由来做我们的政治论证。这样，我们就站在了公共的基础上。这就是我们能够达到相互理解和相互合作的方式。 [620]

普鲁萨克：让我重述一下这点：谁来决定公共理性的条款？一个宗教信仰徒可能会说：看，启示并不只是私人性的——它就在这里，在此书中。说我不能从这一背景出发做论证，何理之有？或者更近要旨地说，为什么我必须根据每个人都同意或可能同意的东西来论证？给定我的论辩对象，看起来这些条款就滑入世俗主义。以为生活的神圣性做论证为例，信仰者可能会说这是被启示的。但那些条款要求我要根据每个人都承认的东西来为此做论证，这就是要求我放弃我所知道的真理……

罗尔斯：不，没有人要求你放弃它！当然不。我们面对的是一个特殊问题。美国存在着多少宗教？它们是如何共处的？历史上通常的方法就是宗教战争来决定，正如16世纪的法兰西那样。这是一种可能性，但你如何避免它呢？

你看到，我要做的就是转回来问：对此有什么好建议吗？你的解决方案是什么？我看不到有其他的解决办法。在美国，这种解决办法自宪法从第一修正案以来就一直被遵循着。你可能知道，在那时候，公理教会牢牢控制

着新英格兰地区，而在南部则有英国国教会。但麦迪逊如何将弗吉尼亚和后来的国会从这些教会控制中分离出来的呢？浸信会教友和基督教长老会以及一些小宗教派别憎恨杰弗逊。在他们眼里，杰弗逊是一个最坏的世俗主义者。但是麦迪逊之所以让杰弗逊的提案通过，是因为被拒绝进入新英格兰与南部的浸信会教友、长老会教友和一些小的教派出于自我保护而走在了一起。

如果人们愿意的话，他们可以从《圣经》出发去做论证。但我想让他们看到他们还应为此论证给出所有合乎情理的公民都可以接受的论证。重复一下这个问题，其他的替代方案是什么？在一个立宪政体里，你怎样处理与其他整全性学说的关系？我看就只能用这些条款来规制它们了。

**普鲁萨克：**宗教能在这样一种社会里存续下去或繁荣兴盛吗？

[621] **罗尔斯：**我想说答案是很明显的：可以！如果比较一下美国与欧洲，我的观点是在欧洲，人民对教会存在深刻的不信任，因为历史上教会总是站在君主的一边。它设立宗教裁判所并成为压迫性的国家机器的一部分。而在美国，这些事情从来没有发生过。我们没有这样的历史。我们的历史让我们确信对上述问题的回答是肯定的。我提供的是一种历史的回答，而不是理论上的答案；但我想你可以问：比如，天主教在美国的兴盛程度是否远比在巴西或法国强？托克维尔讲了同样的事情。当托克维尔游历美国时，他曾与许多属于少数教派的天主教牧师交谈；当托克维尔问牧师们：为什么他们会认为宗教在美国是如此的自由、兴盛？他们回答说，这得益于政教分离。

**普鲁萨克：**您一直问“什么是你的替代方案，你打算要什么？”某种程度上，这听起来似乎在说：您所谈到过的那些东西就是解决问题的最好出路了，这是一个最好的权宜之计了。但您同时想论证一些比这更多的东西：也就是您希望达成一种“基于正当理由的稳定性。”那么，除了出于和

平考虑这个我认为是很好的理由之外，您还有什么其他的理由来支持此进一步论点吗？

罗尔斯：是的，和平的确是个很好的理由。但仍然还有其他的理由。我已经提到了政治生活的善：认可对彼此的公民性责任以及支持一种立宪政体的制度的自由而平等的公民的善。我认为根据二次梵蒂冈公会会议（Vatican II），罗马天主教会认可这些政治制度的。许多新教、犹太教和穆斯林也同样如此。

普鲁萨克：听起来，您实际上是在为个体的尊严做论证。不过我又得绕回来问您：从另一种方式看，这似乎也是一个宗教的论证。

罗尔斯：是的，为什么我要否认这点？如果你希望主张说这来自《圣经》中个体的神圣性，很好，我不必否认这一点。

普鲁萨克：但同时，您并不希望在任何传统的基础上为其做论证。相反，您对尊重个体尊严的论证，是从自由主义的宪政民主功能中推出来的。

罗尔斯：自由主义的宪政民主被假定要去确保每个人的自由与平等，这种自由和平等受到他们的基本权利和各种自由权的保护。你可以看到，我并不使用任何建立在传统的基础上的论证，因为从我的目的考虑，我并不需要它们，引入它们只会在一开始就导致分裂对抗。公民可以在各种不同的基础上（无论这种基础是什么）持有其整全性学说。我在《政治自由主义》中表明一种观点：我所讨论的问题尽可能地不与任何神学家或哲学家的观点发生对抗。 [622]

普鲁萨克：您如何看待在你的著作中对共同善这个理念的修订？还存在

着一个共同的善好吗？在自由主义的宪政民主社会中，多元论成为一个事实，我们怎么去言说这种“共同善”？此理念是被抛弃了呢，还是被重新构想了？

**罗尔斯：**不同的政治观点，使它们都是自由主义的（即支持一种自由主义的宪政民主的），毫无疑问都具有一种共同善好的理念，它以一种手段形式存在，提供这种手段有助于确保人民可以运用他们的自由权等权利。你可以以不同方式来定义共同的善，我提到的只是一种方式。

**普鲁萨克：**因此，共同的善就是对每个公民而言是共同的，是每个公民的善好，而不是一个支配一切（overarching）的善。

**罗尔斯：**我想强调的正是这一点。你也许听到有人说，自由主义缺乏一个共同善好的理念，但我认为这是一个误解。例如，你可以说在一个立宪政体内，如果公民基于正当理由而行动，那么，无论他们的整全性学说是什么，他们想要做的是让其他的每一个公民都享有正义。所以，你可以说，他们是在一起做同一件事：那就是，确保每个公民都享有正义。这并不是他们所有人的唯一兴趣，但是他们都努力去做的同一件事。用我的话说，他们都在努力迈向一个单一的目标，即所有公民的正义这个目标。

**普鲁萨克：**所以，您尝试去做的就是将如下这两个东西结合在一起：宪政民主的实践，和将它以一种有吸引力的方式呈现出来。

**罗尔斯：**是的，我希望它是有吸引力的。我试图表明，在特定的条件下，这种形式的政体是可能的，并且有其自己的公共话语形式。这回答不了任何特殊的问题，而只是阐明了政治问题应该怎样来讨论。我实际上是在解释：在一个合乎情理的正义的宪政民主政体里，公共哲学应该是什么样的。

## 文献来源

第1篇：最初发表于*Philosophical Review*, 60, no. 2 (April 1951):177—197。版权(1951)为Cornell University所有；重印得到了出版商的许可。

第2篇：最初发表于*Philosophical Review*, 64, no. 1 (January 1955): 3—32。版权(1955)为Cornell University所有；重印得到了出版商的许可。

第3篇：最初发表于*Philosophical Review*, 67, no. 2 (April 1958): 164—194。版权(1958)为Cornell University所有；重印得到了出版商的许可。本文的一个缩略版本(少于原文长度的一半)曾以原题在美国哲学学会东部分会的一个论坛(1957年12月28日)上宣读,并且后来发表在*Journal of Philosophy*, 54 (1957): 653—662。

第4篇：最初发表于*Nomos*, vol. VI, *Justice* (New York: Atherton Press, 1963): pp.98—125。

第5篇：最初发表于*Philosophical Review*, 72, no. 3 (July 1963): 281—305。版权(1963)为Cornell University所有；重印得到了出版商的许可。

第6篇：最初发表于*Law and Philosophy: A Symposium*, ed. Sidney Hook (New York: New York University Press, 1964), pp.3—18。



第7篇：最初发表于*Philosophy, Politics, and Society*, ed. Peter Laslett and W. G. Runciman (Oxford: Blackwell, 1967), pp. 58—82。在这篇文章中，我试图探究文集第3篇“作为公平的正义”这篇文章的一些推论和启示，它最初发表于*Philosophical Review*, 67 (April 1958):164—194，重印于*Philosophy, Politics, and Society*, Series II, pp.132—157。

第8篇：最初发表于*Natural Law Forum*, 13 (1968): 51—71。1968年11月1日在Notre Dame College 的自然法论坛 (*Natural Law Forum*) 讲座上宣读了此文。我感谢编委会成员对本文的许多有益的评论和批评。在对讲座版本的论文进行修订过程中，我尝试把这些建议纳入考虑。

第9篇：最初发表于*Civil Disobedience: Theory and Practice*, ed. Hugo Bedau (New York: Pegasus, 1969), pp. 240—255。

第10篇：最初发表于*John Stuart Mill: Utilitarianism Critical Essays*, ed. Samuel Gorowitz (Indianapolis: Bobbs—Merrill, 1971)。

第11篇：最初发表于*American Economic Review*, 64(1974): 141—146。我要感谢Robert Cooler以及 Richard Zeckhauser非常有建设性的评论，这使得我能够在这些地方有所改进并且避免了许多错误。

第12篇：最初发表于*Quarterly Journal of Economic*, 88 (1974): 633—635。我要感谢亚历山大 (S. S. Alexander) 与马斯格雷夫 (R. A. Musgrave) 的论文，以及感谢*Quarterly Journal of Economic*的编辑给我一个回应的机会。我要感谢Robert Cooter的建议和评论，使得我做出了许多重要的改进；感谢Ariel Pakes对文章第VI部分的论证讨论，我采纳了许多他的建议去澄清这部分的前提；我还要感谢Burton Dreben，他使我在许多地方做了一些修改，尤其是第I部分。

第13篇：最初发表于*Cambridge Review*, 96 (1975): 94—99，并且以“A Well-Ordered Society”为名重刊于*Philosophy, Politics, and Society*, Fifth Series, ed. Peter Laslett and James Fishkin (New Haven: Yale University Press, 1979)。这篇文章的第I, III和IV部分，引自第12篇“答亚

历山大与马斯格雷夫”的第I和第III部分。那篇论文的第II, V和VI节处理了来自原初状态的论证的一些问题。

第14篇：最初发表于*Philosophical Review*, 84 (1975): 536—555。版权(1975)为Cornell University所有；重印得到了出版商的许可。

第15篇：最初发表于*Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 48 (1975): 5—22。本文作为主席讲演在美国哲学学会美东分会第71届年会(华盛顿特区, 1974年12月28日)上宣读。重印得到了美国哲学学会的许可。我感谢Alvin Goldman, Holly Goldman, Thomas Nagel以及 Robert Nozick有益的评论和批评。当然, 文责自负。

第16篇：最初发表于*Journal of Philosophy*, 77 (September 1980): 515—572。重印得到了哥伦比亚大学(Columbia University)的许可。这篇文章1980年4月分三次讲座在哥伦比亚的杜威讲座上发表：4月14日, 第一讲“理性自律与充分自律”；4月15日, 第二讲“自由和平等的体现”；4月16日, 第三讲“建构与客观性”。这些讲座构成了第四次杜威讲座的系列；该讲座是为了纪念杜威(John Dewey)而设立的, 他1905至1930年在哥伦比亚大学执教。在修改这些讲座文稿并交付发表的过程中, 我想感谢Burton Dreben, 他做了许多有益的评论和澄清；我还要感谢Joshua Cohen以及Samuel Freeman, 他们对包括进第I和第III讲的材料的一个早期版本(它们原是为在1979年5月在Berkeley举行的Howison Lecture准备的)进行了有价值的批评。一如既往, 我在许多方面受益于Joshua Rabinowitz。

第17篇：最初发表于*Utilitarianism and Beyond*, ed. Amartya Sen and Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp.159—186。这篇论文的一部分内容的一个早期版本曾经作为四个讲座之一在Stanford University宣读(1978年5月)。但它后来得到了极大的改进。我要感谢Derek Parfit, Joshua Rabinowitz, A. K. Sen以及Steven Strasnick对本文第一个版本的有价值的评论；并且感谢K. J. Arrow, Gilbert Harman, Thomas Nagel以及T. M. Scanlon对本文其后的一个版本的批评。Arnold

Davidson和Thomas Pogge对本文的最终版本提出了许多有益的建议。我尤其要感谢Burton Dreben和我进行了持续的讨论以及提出了许多建议；是他提醒我应集中关注自由主义和效用主义构想社会统一的方式之间的对比。

**第18篇：**最初发表于*Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985):223—252。版权(1963)为Princeton University Press所有；重印得到了该出版社的许可。自1983年11月开始，这篇论文的不同版本就在New York University, the Yale Law School Legal Theory Workshop, the University of Illinois以及the University of California at Davis中宣读过。我要感谢许多人帮忙澄清了许多要点以及提出了许多富有建设性的建议；正是由此，该文得到了极大的改进。特别地，我受益于Arnold Davidson, B. J. Diggs, Catherine Elgin, Owen Fiss, Stephen Holmes, Norbert Hornstein, Thomas Nagel, George Priest以及David Sachs；并且尤其是要感谢Burton Dreben，他一直以来都给我提供了大量的帮助。其他对本文特定的观点有贡献的人将在脚注中注明。

**第19篇：**原作为《正义论》法文版序言发表（*Théorie de la justice*, trans. Catherine Audard [Paris: Editions du Seuil, 1987]）。

**第20篇：**最初发表于*Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1987): 1—2；重印得到了Oxford University Press的许可。1986年5月，我受邀在牛津大学哈特法哲学与道德哲学讲座上发表了题为“一个民主社会中的政治哲学”的讲座；这篇论文正是对这个讲座稿做了重要修改而形成的，并且为了更好地展现文中的特定理念，文章的题目也有了改变。我非常荣幸能在这个纪念哈特（H.L.A. Hart）教授的讲座上发表演讲，我要感谢哈特教授，我从他的作品及他的例子上获益匪浅，自1952年秋天我第一次在牛津开始，我就如此有幸地能接触到它们。我要感谢牛津大学学院的老师和同事们，他们邀请我来做演讲并且在我在牛津期间给予我热情友好的接待。我要感谢Derek Parfit在讲座前给我提了几个有益的建议，并且在讲座之后的讨论，我要感谢Ronald Dworkin, Allan Gibbard, Paul Scabright以及哈特

教授。这次讲座的部分内容，4月还在University of St. Andrews的the Knox Memorial Lecture发表过，在那次讲座之后，John Haldane向我提出了富有启发性的写作建议；这些内容也在Bedford College, London University演讲过。在我回到美国后，我得到了来自Joshua Cohen, Thomas Nagel以及T.M.Scanlon的许多有益批评和建议。Burton Dreben从一开始就对本文有很大的帮助。

第21篇：最初发表于*Philosophy and Public Affairs*, 17 (1988):251—276；版权（1988）为Princeton University Press所有；重印获得了许可。这篇文章是由1987年3月在巴黎的一次谈话发展而来的；这个极大地扩展了和修改了的版本的一部分内容，曾于1987年3月在芝加哥大学的一次演讲上发表过。我要感谢Paul Stern提出的强烈的反对意见，迫使我澄清了几个模糊的地方，我受益于Joshua Cohen以及T.M.Scanlon，他们提出了许多有价值的建议和批评，使得我做了许多改进。我要感谢Burton Dreben的有启发性的建议，以及帮助我准备了那次在巴黎的演讲。

第22篇：最初发表于*New York University Law Review*, 64 (1989):233—255。该文的一个早期版本1988年11月15日在New York University School of Law的杜威讲座（法学）上宣读过。

第23篇：最初发表于*Kant's Transcendental Deductions: The "Three Critiques" and the "Opus postumum,"* ed. Eckart Förster (Palo Alto: Stanford: Stanford University Press, 1989), 81—113。重印获得了Stanford University Press的许可；版权（1989）属于the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University。这篇论文引申自1983年夏天在Johns Hopkins University的三次讲座，内容是有关康德的道德哲学的讨论。呈现在读者面前的版本是部分缩略以及某些地方做了极大的修改的版本。在作这些改变的过程中，我特别感谢Stephen Engstrom, Michael Friedman, Michael Hardimon, Barbara Herman, Wilfried Hinsch以及T.M.Scanlon。与他们的讨论使我极大地受益，他们的批评导致了許多改变。

第24篇：最初发表于*On Human Rights: Oxford Amnesty Lecture*, 1993, ed. Stephen Shute and Susan Hurley (New York: Basic Books, 1993), pp.41—82。我撰写此文得益于许多人的帮助，并将在文章脚注中特别注明。我更应向Ronald Dworkin和Thomas Nagel表示感谢，他们在1990年年末和1991年纽约大学的讨论课中对我考虑万民法的初步尝试有诸多建议；还应感谢T.M.Scanlon和Joshua Cohen有价值的批评和评论；感谢Michael Doyle和Philip Soper建设性的通信；一如既往地要感谢的是Burton Dreben。我尤其受惠于Erin Kelly，她阅读了本文的所有草稿，并提出多种改进，其中大部分我已采纳，她的批评建议对第四节推理线索的修正（我希望是一种修正）也起了主要作用。

第25篇：最初发表于*Dissent* (Summer 1995): 323—327。我要感谢Burton Dreben, T.M.Scanlon以及Thomas Nagel与我讨论这篇文章。当然，文责自负。

第26篇：最初发表于*University of Chicago Law Review*, 64 (Summer 1997): 765—807。本文是对1993年11月在芝加哥大学法学院发表的演讲的一个改进版。我要感谢Joshua Cohen, Erin Kelly, Percy Lehning, Michael Perry, Margared Rawls以及T.M.Scanlon，他们为本文提出了许多意见并提供了许多帮助。在整个文章的写作过程中，他们给我提出大量的我乐于接受的建议。最重要的，我要特别感谢Burton Dreben：一如既往地，他非常慷慨地提供了大量的帮助；在每一节，他帮助我重新组织和重塑该节的文字，使之变得清晰简洁；没有他的帮助，就达不到现在这个样子。如果没有这些人的持续的鼓励和鼓励，我不可能完成对初始的讲座版本的修改。

第27篇：本次访谈是1998年1月在莱克星顿进行的。它是从Bernard Prusak写的一篇文章中摘录出来的，这篇文章原刊于*Commonweal* magazine, September 25, 1998 (vol. CXXV, no. 16), pp.12—17。

# 索引

索引（词条后面的页码是指原文页码，即本书的页边码）

## A

- Abolitionists: fulfilled the proviso  
废奴主义者：满足限制条款，593
- Abortion: and public reason  
堕胎与公共理性，605  
——Catholic rejection of  
天主教对堕胎的拒绝，606
- Aiken, H. D.  
艾肯，20n
- Alexander, S. S.  
亚历山大，242，247，252n
- Allocation branch  
配置分支，141
- Allocative justice  
配给正义，157
- Amerik, Karl  
亚美利加，卡尔，517
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed  
爱纳米，阿卜杜拉·艾哈迈德，590
- Analytic construction. See initial situation  
分析性建构。参见：初始位置
- Anderson, Elizabeth  
安德森，伊丽莎白，400n，404n
- Animal, duties to  
对动物负有的责任，114
- Anscombe, G. E. M.  
安斯康姆，107n
- Aquinas, Thomas  
阿奎那，托马斯，193n  
——on heresy  
论异端，91，490  
——idea of common good in

- 他的共同善的理念, 583n
- Aristotle  
 亚里士多德, 201, 343, 350n, 510  
 ——idea of common good in  
 他的共同善的理念, 583n
- Arrow, Kenneth  
 阿罗, 肯尼斯, 66n, 124n,  
 217n, 226n, 227n, 229n,  
 241n, 248, 368n, 376n,  
 377n, 379n  
 ——on sympathetic identification  
 and construction of utility function  
 论同情性鉴别及效用函数的建  
 构, 378  
 ——on unsettling implication of  
 shared highest-order preference  
 function  
 论共享最高阶偏好函数的不确定  
 含义, 382
- Assisted suicide: whether should be  
 a constitutional right  
 辅助自杀: 它是否应该成为一种  
 宪政权利, 618
- Associations: and principle of justice  
 联合体: 以及正义原则, 596
- Atkinson, A. B.  
 阿特金森, 225n, 247n
- Audard, Catherine  
 奥达尔, 凯瑟琳, 415, 420
- Audi, Robert: on secular reasons  
 奥迪, 罗伯特: 论世俗理性,  
 587n
- Austin J. L.  
 奥斯汀, 60n, 210n
- Austin, John  
 奥斯汀, 约翰, 20n  
 ——on rules  
 论规则, 43-45
- Autonomy: respect for in social  
 arrangements  
 自律: 在社会安排中必须尊重  
 它, 260  
 ——rational VS. full, defined,  
 定义理性自律和充分自律, 308  
 ——Kant's idea of  
 康德的自律理念, 345  
 ——Kantian doctrine of  
 康德式的自律学说, 346  
 ——part of conception of free and  
 equal moral persons  
 自律作为自由和平等道德人这种  
 人观念的一部分, 383  
 ——comprehensive ideal of unsuited  
 for political conception of justice

- 自律作为整全性的道德理想不适合于一种政治性的正义观念, 409
- Kant's idea of  
康德的自律理念, 512
- disclosed to us by moral law (Kant)  
由道德法则向我们揭示的自律(康德), 528
- two forms of, political and moral  
自律的两种形式, 政治的和道德的, 586
- moral, not a political value of public reason  
道德的自律, 不是一种公共理性的政治价值, 586
- B**
- Background culture: defined  
背景文化: 其定义, 576n
- distinct from public political forum  
背景文化区别于公共政治论坛, 576
- public reason does not apply in  
公共理性的理念不适用于背景文化, 576
- Background justice: special problem of  
背景正义问题的特质, 337
- Barry, Brian: on globally inclusive original position  
巴厘, 布莱恩: 论全球性无所不包的原初状态, 549n
- Basic justice, matters of: defined  
定义基本正义问题, 575n
- basic economic and social justice not covered by just constitution  
基本正义问题涉及到未被正义的宪法所涵盖的基本的经济与社会正义问题, 575n
- Basic liberties: and justification of civil disobedience  
诸基本自由权: 及对公民不服从的辩护, 186-187
- enumerated  
诸基本自由权的开列, 227, 259, 362
- central range of application of  
诸基本自由权在应用上有一个中心范围, 239, 259
- none are absolute  
诸基本自由权中没有任何一个绝对的, 239, 259
- rights of laissez-faire property



- and contract not included among  
自由放任主义所理解的财产权和  
契约自由权不包括在基本自由权  
项之内, 260, 420
- not aimed to promote  
individualism  
诸基本自由权不是为了促进个人  
主义, 281
- necessary for development and  
exercise of two moral powers  
诸基本自由权对发展和运用两种道  
德能力是必须的, 313, 366, 417
- inalienability  
诸基本自由权的不可侵犯性, 372n
- and two fundamental cases  
诸基本自由权和两种重要情形, 417
- political and social conditions  
secured by  
由诸基本自由权保障的政治、社  
会条件, 425
- require taking certain matters  
off political agenda  
诸基本自由权要求将某些事项排  
除在政治议程之外, 435-436,  
442, 494
- equality of, to assure that  
everyone can adequately develop  
moral powers  
平等的诸基本自由权, 保障每个  
人都能充分地发展这些能力,  
466, 494-495
- as constitutional essentials  
诸基本自由权作为宪政根本要  
素, 481
- hold in all domains of life  
诸基本自由权存在于生活的所有  
领域内, 599
- and division of labor in families  
诸基本自由权与家庭内的劳动分  
工, 600
- Basic needs: and duties of assistance  
in law of peoples  
基本需要: 及万民法中的援助责  
任, 541
- defined  
定义基本需要, 541n
- Basic structure of society: chap. 13  
社会基本结构: 第13篇, 256-253
- two parts of  
社会基本结构的两个部分, 88,  
156-157, 184
- defined  
定义社会基本结构, 133-134,  
156, 389, 423

- favors certain people over others  
社会基本结构偏爱某些人胜于其他人, 134
- primary subject of principles of justice  
正义原则的首要主题是社会基本结构, 156, 235, 256-257
- major institutions of  
社会基本结构的主要制度, 226
- background conditions for actions  
社会基本结构规定了行动的背景条件, 257
- shapes wants and ideals  
社会基本结构塑造欲望和抱负, 257
- importance of justice of  
社会基本结构之正义的重要性, 258
- as element of the Reasonable  
社会基本结构作为合情理性的要素, 317
- role of in establishing background justice  
社会基本结构在确立背景正义中的角色, 317, 349-350
- as focus of a political conception of justice  
社会基本结构作为政治性的正义观念的焦点, 423
- Baumgardt, David  
鲍姆加特, 大卫, 65n, 216n
- Baumol, W. J.  
鲍莫尔, 56n, 104n, 205n
- Bay, Christian  
贝, 克里斯蒂安, 151n
- Beck, Lewis White  
贝克, 路易斯 怀特, 520n
- Bedau, H. A.  
贝多, 181n
- Beitz, Charles  
拜茨, 查尔斯, 535n
- on application of difference principle to law of peoples  
论差别原则在万民法上的应用, 558n
- on difference principle as resource-distribution principle among societies  
论差别原则作为诸社会中资源分配原则, 559n
- Benhabib, Seyla  
本哈比, 泽维拉, 582n
- Bennett, John  
本内特, 约翰, 382n

- Bentham, Jeremy  
 边沁, 杰里米, 38n, 433n  
 ——on punishment  
 论惩罚, 24-25n, 26n, 28n  
 ——on justice as a kind of efficiency  
 论作为一种效率的正义, 64n, 215n  
 ——on the maxim "each to count as one,"  
 论“每个人都只能计为一个, 没人能多于一个”准则, 65n, 168, 216n  
 ——and value of satisfaction of desire as such  
 满足一般而论的欲望的价值, 66n, 217n  
 ——on social contract as superfluous  
 论社会契约是多余的, 192  
 ——on representative democracy  
 论代议民主, 218n  
 ——opposition to slavery  
 反对奴隶制, 219n
- Berlin, Isaiah: on formal justice and activity according to rules  
 伯林, 以赛亚: 论符合规则的形式正义与活动, 49n  
 ——on plurality of rational goods  
 论理性善好的多元性, 360n  
 —— procedure of balancing competing political values  
 平衡竞争性政治价值的程序, 428n  
 ——on social world without loss of value  
 论不存在无价值缺失的社会世界, 462, 477n
- Bernadin, Cardinal Joseph  
 贝纳丁, 约瑟夫红衣主教, 606n
- Bernstein, Barton  
 伯恩斯坦, 巴顿, 569n.
- Bickel, A. M.  
 比克尔, 188, 496n
- Bonar, James  
 博纳尔, 詹姆斯, 65n, 216n
- Boundaries, political: arbitrariness of does not justify elimination  
 政治的边界: 不能援引边界的任意性去为废除它作辩护, 541n
- Bradley, F. H.  
 布拉德利, 24n, 342-343n
- Braithwaite, R. B.: and theory of games  
 布雷斯韦特: 及博弈论, 58n, 206-207n

- Brandt, R. B.  
布兰特, 403n, 433n, 453n
- Brandt, Reinhard  
布兰特, 莱因哈德, 499n
- Brilmayer, Lea  
布莱里梅耶, 利, 549n.
- Broad, C. D.  
布罗德, 64n
- Brown v. Board of Education, 347 U.S. 483 (1954)  
布朗诉教育委员会案, 347 U.S. 483 (1954), 496n
- Brudney, Dan  
布莱德尼, 丹, 404n
- Buchanan, Allen  
布坎南, 艾伦, 313n, 366n
- Buchanan, James  
布坎南, 詹姆斯, 74n, 225n
- Buckley v. Valeo, 426 U.S. 1 (1976):  
Dworkin on grave error of  
巴克利诉瓦奥案, 426 U.S. 1 (1976): 德沃金论此案的严重错误, 580n
- Burdens of reason (judgment): chap. 22  
理性(判断)的负担: 第22篇, 475-478  
—— explain how reasonable disagreement is possible among reasonable persons  
理性的负担解释合乎情理的人们间出现合乎情理的分歧是如何可能的, 476  
——six sources of  
其六个来源, 476-477  
——one of three kinds of conflict that set citizens at odds  
理性的负担是使得公民们出现不一致的三种主要冲突之一, 612
- C
- Capacity for a conception of the good  
善观念能力, 260, 283  
——and responsibility for ends  
善观念的能力及对目的负责, 369  
——as moral power, defined  
善观念的能力作为道德能力, 定义, 398
- Capacity for a sense of justice  
正义感能力, 312  
——sufficient for equal citizenship  
拥有正义感的能力就足以享有平等的公民身份, 113

- as moral power, defined  
正义感能力作为道德能力，定义，398
- See also Moral powers; Sense of justice  
也可参见：道德能力；正义感
- Capacity to revise ends. See Capacity for conception of the good  
反思目的的能力。参见：善观念能力
- Careers open to talents: in system of natural liberty  
在自然的自由体系中职位向才能开放，159
- in natural aristocracy  
自然的贵族制中职位向才能开放，164
- Carritt, David  
卡里特，大卫，26-27n, 31n, 42
- Cassier, Ernst  
卡西尔，恩斯特，521n
- Caste system: not acceptable from initial situation  
初始位置中不能接受种姓制度，80-82, 86
- Categorical imperative: Kant tacitly relies on primary goods in applying  
定言命令：康德在应用它时默认了对基本益品的某种解释，265
- Schopenhauer's criticism of叔本华对定言命令的批评，318
- contrasted with justice as fairness  
定言命令与“作为公平的正义”对比，339
- applies moral law to finite beings with needs  
定言命令将道德法则应用于具有各种需要的有限存在者身上，498
- stated  
定言命令的表述，500
- contradiction in conception test of  
定言命令中观念测试的矛盾，500
- contradiction in will test of  
定言命令中意愿测试的矛盾，500, 501-502
- relation between three formulations of  
定言命令三个公式之间的关系，504-506
- first formulation is strict method  
定言命令第一个公式是严格的方法

- 法, 505
- three formulations specify three points of view
- 定言命令的三个公式界定了三种观点, 505
- Categorical imperative (CI-) procedure: determines content of moral law as applied to us as persons with needs
- 定言命令 (CI-) 程序: 决定应用到作为有各种需要的人的我们身上的道德法则的内容, 498
- not an algorithm but a framework for moral deliberation
- 定言命令程序不是一种运算法则而是道德慎思的框架, 498
- four stages of defined
- 定义定言命令程序的四个阶段, 499-500
- test is too strong as stated
- 如此理解的定言命令程序的检验太过强了, 501
- amended to add conception of true human needs
- 对定言命令程序的补充: 加入真正的人类需要的观念, 501
- two limits on information in
- 定言命令程序中对信息的两个限制, 502
- determines if maxim is permissible
- 定言命令程序决定准则是否可被允许, 504
- incorporates all relevant criteria of reasonableness and rationality
- 定言命令程序包含所有合情理性和理性的相关标准, 514
- basis of, conception of free and equal persons as reasonable and rational
- 定言命令程序的基础, 自由平等的、作为合乎情理的及理性的人的观念, 514, 515
- Catholicism: view of the common good and political liberalism
- 天主教: 对共同善和政治自由主义的看法, 582-583
- rejection of abortion
- 天主教反对堕胎, 606
- Vatican II and support for the Constitution
- 二次梵蒂冈公会会议与天主教对宪政的支持, 621
- Chain connection

- 链式联系, 139-140
- Chance, effects of: in democratic institutions  
在民主制度中, 运气机遇的影响, 246
- Children: basic rights of inalienable  
儿童: 其不可剥夺的基本权利, 599
- Chow, David  
乔, 大卫, 491n
- Christianity  
基督教, 490  
— punishment of heresy by Inquisition  
基督教宗教法庭对异端的惩罚, 603n  
— persecuting zeal the great curse of  
基督教进行宗教迫害的热情是对其自身最大的诅咒, 603n
- Churches: internal life of not regulated by principles of justice  
教会: 其内部生活不受正义原则调节, 597  
— principles impose certain constraints on governance of  
将某些限制施加到教会治理上的原则, 597
- Churchill, Winston  
丘吉尔, 温斯顿, 568n, 570
- Circumstances of justice: defined  
正义环境: 定义, 52-53, 55, 178, 234, 256  
— and conflicting claims  
正义的环境和冲突的主张, 77  
— and mutual self-interest  
正义的环境与自利, 77, 198, 205-206  
— moderate scarcity (objective)  
正义的环境与中度的匮乏(客观的), 256, 323  
— and conflicting conceptions of the good (subjective)  
正义的环境和冲突的善观念(主观的), 256, 323, 329  
— inevitability of religious, philosophical, and moral disagreement  
正义的环境和宗教、哲学和道德分歧的必然性, 329  
— subjective, implies disagreement about comparisons of happiness  
主观的正义环境, 意味着幸福比较上的分歧, 371
- See also Fact of (reasonable)

- pluralism  
也见：合乎情理的多元论的事实
- Citizens: as fully cooperating members of society over a complete life  
公民：在他们的完整一生都是能够充分地参与合作的社会成员，332-333
- equality of in well-ordered society  
组织有序社会中公民平等，333
- bases of equality of  
公民平等的基础，333
- Civic humanism: justice as fairness fundamentally opposed to  
公民人文主义：“作为公平的正义”与之根本对立，469
- Civil disobedience: chap. 9  
公民不服从：第9篇，176-189
- addresses sense of justice of majority  
诉诸大多数人的正义感，176，181，182，187
- defined  
定义公民不服从，181
- as a public political act  
公民不服从作为公共政治行动，181
- presupposes a conception of justice  
公民不服从以正义观念为前提，181
- is public and nonviolent  
公民不服从是公共的和非暴力的，182
- as appeal to principles of justice  
公民不服从诉诸正义原则，182-183
- justification of  
对公民不服从的辩护，183-186
- three conditions of  
公民不服从的三个条件，183-186
- as response to clear injustice  
公民不服从是对明显不正义的回应，183
- as stabilizing device  
公民不服从作为一种稳定机制，185
- and problem of fairness  
公民不服从和公平问题，185
- practical questions of  
公民不服从的实践问题，186
- rationality of  
公民不服从的合理性，187
- contrast with witnessing  
公民不服从与见证的对比，595n
- Civil rights movement: fulfilled the



- proviso  
 民权运动：满足限制条款，593
- Clarke, Samuel  
 克拉克，塞缪尔，343，510
- Classical republicanism: not opposed  
 by justice as fairness as political  
 conception of justice  
 古典共和主义：“作为公平的正义”并不反对作为一种政治观念的古典共和主义，468
- Clausewitz, Carl von  
 克劳塞维茨，卡尔冯，534
- Close-knittedness  
 紧密啮合性，139-140
- Cohen, G. A.  
 柯亨，473n
- Cohen, Joshua  
 柯亨，约书亚，314n，318n，  
 365n，447n，597n  
 ——on deliberative democracy  
 论慎议民主，580  
 ——on pluralism and proceduralism  
 论多元主义和程序主义，582n
- Common good, the: as convention  
 of democracy  
 共同善：作为民主惯例，153  
 ——and difference principle  
 共同善和差异原则，153  
 ——justice for all as  
 确保所有人享受正义的共同善，622
- Common sense reasoning: methods  
 of required by justice  
 常识推理：正义所要求的方法，  
 90-91  
 ——to be used in application of  
 principles of justice  
 在正义原则应用中所使用的常识  
 推理，327
- See also Public reason  
 也见：公共理性
- Community: sense of and equal  
 liberty of conscience  
 共同体感和良心自由，88  
 ——values of essential to and  
 realizable in a democracy  
 共同体的价值：对民主而言是本  
 质性的及其在民主中是可实现的，  
 431-432n  
 ——impracticality of political  
 community and its values in a  
 democracy  
 政治共同体的不切实际性和它在  
 民主中的价值，431-432n
- Competent moral judge:

- characteristics of  
 胜任的道德裁判的特点, 2-3, 4  
 ——principles implicit in considered moral judgments of  
 胜任的道德裁判的深思熟虑道德判断中隐含的原则, 6-7, 71, 71-72n  
 ——explication of judgments of  
 对胜任的道德裁判的判断的解释, 7-8  
 ——acceptance of principles by  
 胜任的道德裁判所接受的原则, 10-11
- Comprehensive doctrines, (reasonable) religious, philosophical, moral: justice as fairness is not  
 (合乎情理的) 宗教的、哲学的、道德的整全性学说: “作为公平的正义”不是这样的学说, 408  
 ——perfectionism, utilitarianism, Idealism, and Marxism as examples of  
 完善论、效用主义、观念论和马克思主义作为整全性学说的例子, 424  
 ——cannot provide publicly acceptable basis for political
- conception of justice  
 整全性学说不能为政治性正义观念提供广为接受的基础, 424  
 ——nor for constitutional essentials  
 也不能为宪政基本要素提供广为接受的基础, 434n  
 ——sometimes may have to assent publicly to aspects of  
 有时可能需要公开赞成整全性学说的某些方面, 436  
 ——distinguish fully vs. partially comprehensive  
 区分充分地和部分地整全的学说, 436n, 480-481  
 ——contrast with abstract conceptions, which political conceptions must be if are to achieve their aim  
 与抽象观念的对比, 若政治观念要达到其目的, 就必须是抽象的, 437n  
 ——looseness in and possibility of overlapping consensus  
 重叠共识中的松散空间, 及重叠共识的可能性, 441, 446
- Comprehensive doctrines, (reasonable) religious, philosophical, moral

- (continued): includes conceptions of what is of value in life  
 (合乎情理的) 宗教的、哲学的、道德的整全性学说(续): 包括何为生活中有价值的东西的观念, 450
- defined  
 定义, 480-481, 617
- up to citizens to decide relation to political conception of justice  
 由公民决定其与政治的正义观念之间的关系, 489
- and fact of reasonable pluralism  
 整全性学说与合乎情理的多元论的事实, 573
- and the proviso  
 整全性学说和限制条款, 592
- and public political culture  
 整全性学说和公共政治文化, 593
- public declaration of  
 整全性学说的公开宣示, 594
- and conjecture  
 整全性学说和推测, 594
- relation to political conception easily misunderstood  
 整全性学说与政治观念的关系容易被误解, 608
- overlapping consensus of  
 由整全性学说所达成的重叠共识, 608
- does not override political values of public reason  
 它不僭越公共理性的政治价值, 609
- accepts toleration  
 它接受宽容, 612
- Consequences, appeal to  
 后果, 诉诸后果, 30, 32
- Considered judgments:  
 characteristics of  
 深思熟虑的判断的特点, 5-7
- certitude of  
 深思熟虑的判断的可信性, 6
- stability of  
 深思熟虑的判断的稳定性, 6
- as intuitive  
 深思熟虑的判断作为一种直觉, 6
- explication of by principles  
 依据原则解释深思熟虑的判断, 7, 16
- revision of  
 修正深思熟虑的判断, 11-12
- and sense of right and wrong  
 深思熟虑的判断和对错感, 12
- and reflective equilibrium

- 深思熟虑的判断和反思平衡, 289
- all levels of generality of  
所有一般性层次上的深思熟虑的  
判断, 289
- different status from judgments  
of perception  
与感觉的判断的地位的不同, 289
- provisional fixed points  
暂时固定的点, 393
- Constant, Benjamin: distinction  
between liberties of ancients and  
moderns  
贡斯当, 本杰明: 古代人的自  
由和现代人自由之区别, 307,  
391-392
- Constitution: interpretation of  
宪政的解释, 188
- Constitutional democracy:  
fundamental liberties of first  
principle an essential part of  
宪政民主(立宪民主): 核心组  
成部分是第一原则的诸种基本自  
由权, 73, 123
- principles of justice applied to  
institutions of  
正义原则应用到宪政民主的制度  
上, 140-144
- required by principles of justice  
正义原则要求宪政民主, 180
- not viable in long run without  
sense of justice  
若缺乏正义感, 宪政民主从长远  
看是没有什么生命力的, 187
- Constitutional essentials  
宪政基本要素, 425
- includes basic rights and  
liberties of free and equal citizens  
包括自由而平等的公民的各种基  
本权利和自由权, 481
- defines minimum objective of  
political conception of justice  
界定了政治性正义观念的最小目  
标, 481
- questions about, should be  
settled by political values alone  
宪政基本要素的有关问题, 应当  
仅由政治价值决定, 483
- various interpretations of do  
not necessarily jeopardize rule of  
law  
宪政基本要素的多种诠释不必然  
危及法治, 495
- interpretation of settled  
politically in long run

- 从长远看，对宪政基本要素的诠释的争论要在政治上加以解决，496
- defined  
定义，575n
- not rejected by reasonable comprehensive doctrines  
合乎情理的整全性学说不反对宪政基本要素，613
- Constitutional liberties: equality of  
诸宪政自由权：其平等性，74，88
- secure equal citizenship  
诸宪政自由权确保平等的公民身份，89
- See also Basic liberties  
也见：诸基本自由权
- Constitutional procedures: unlike perfect market  
宪政程序：与完善的市场不同，121，125
- See also Procedural justice, imperfect  
也见：程序正义，不完善的
- Constructivism: decision procedure in  
建构主义中的决定程序，1-2
- various forms of  
建构主义的多种形式，322-323
- average utilitarianism may be a kind of  
平均效用主义可作为一种建构主义，323n
- use of practical distinctions in  
建构主义中所使用的实践区分，349
- first principles single out reasons in  
建构主义中由第一原则挑选出来的理由，351
- makes no assumptions about a theory of truth  
不对有关真理的理论作出假定，351-352
- alleged incoherence of  
所谓的建构主义的不自洽，353-356
- procedure singles out facts to count as reasons in  
建构程序挑选出可作为理由的事实，353
- recognizes no order of prior and independent moral facts apart from procedure of construction  
建构主义认为：在建构程序之外，不存在任何先在的和独立的道德秩序，354
- provides suitable basis for

## objectivity

建构主义提供了客观性的恰当基础, 354

——Kant's moral theory as form of

康德的道德理论作为建构主义的一种形式, 510-516

——not at odds with ordinary idea of truth and matters of fact

建构主义与我们关于真理和事实的通常理念并没有矛盾之处, 516

——formulates principles for series of subjects, not first principles applying to everything

建构主义为一系列主题制订各种原则, 不存在适用于所有情形的首要原则, 532-533

——is universal in reach

建构主义在其应用上是普遍的, 532-533

——range of application of principles in, determined by role of social institutions

建构主义中原则的适用范围由社会制度的角色决定, 533

See also Kant's moral constructivism;

Kantian constructivism

也见: 康德的道德建构主义; 康

## 德式建构主义

Consultation hierarchy, reasonable: allows different voices to be heard in hierarchical society

合乎情理的协商等级制: 在等级制社会中允许不同的声音被听到, 546

——idea of in Hegel

黑格尔的协商等级制理念, 553

Contract, concept of: essential to argument from strains of commitment

契约的概念: 对来自承诺张力的论证是本质性的, 249, 250

——three uses of in justice as fairness

契约概念在“作为公平的正义”中的三种应用, 249-250

——and publicity condition

契约概念和公共性条件, 249

Cooter, Robert

库特, 罗伯特, 283n

Cuomo, Mario: lecture on abortion

科莫, 马里奥: 关于堕胎的演讲, 607n

Curry, Thomas J.

库里, 托马斯, 602n

- D
- Daniels, Norman  
丹尼尔斯, 诺曼, 321n
- Darwall, Stephen  
达沃尔, 斯蒂芬, 318n
- Dasguta, Partha  
达斯格塔, 帕尔特, 247n, 560n
- Decision procedure for ethics  
伦理学决定程序, 18
- Declaration of Independence  
独立宣言, 306
- Deliberative democracy and well-ordered constitutional democracy  
慎议民主和组织有序的宪政民主, 579-580  
——three elements of  
它们的三个要素, 580
- DeHio, Ludwig  
德希奥, 路德维希, 556n
- De Marneffe, Peter  
德马尔内夫, 彼得, 585n
- Democracy: social and political conditions of, secured by basic liberties  
民主的社会和政治条件, 由诸基  
本自由权来保障, 425n  
——different ideas of  
民主的不同理念, 579  
——and obligations of legitimate law  
民主和服从正当法律的义务, 590  
——and full equality for all citizens  
民主和所有公民的完全平等, 600
- Democratic citizens: independence of  
民主的公民: 其独立性, 404-405  
——three ways they conceive of themselves as free  
他们将自己看作是自由的三种方式, 404-408  
——as self-originating sources of claims  
民主的公民作为各种主张的自生之源, 406  
——capable of taking responsibility for their ends  
他们有能力对自己的目的负责, 407
- Democratic citizenship: two features of  
民主的公民身份: 其两个特征, 577
- Democratic equality  
民主的平等, 159, 162-164
- Democratic society: public culture of  
民主社会的公共文化305, 306

- understanding of freedom and equality in  
在民主社会中理解自由和平等，305, 358
- and utilitarianism's subjective account of the one rational good  
民主社会和效用主义对一个人的理性善好的主观解释，384
- Democratic thought: impasse in  
民主思想中的僵局，305, 358
- Deontological theory: universality and generality conditions have different force than in teleological theories  
义务论：普遍性和一般性条件在义务论中有与在神学理论中不同的力量，295
- in Kant's moral theory  
在康德的道德理论中，510
- Desert: and distributive justice  
应得：及分配正义，170, 338
- Desire(s): satisfaction of has no value in itself  
欲望的满足本身没有价值，70, 222
- responsibility for  
对自己的欲望负责，261
- intensity of not a basis for claims  
欲望的强度不是提出主张要求的基础，261, 372
- not taken as given in justice as fairness  
在“作为公平的正义”中，欲望不能看作是给定的，284
- not by themselves reasons of justice  
欲望本身不是正义的理由，372
- Dewey, John  
杜威，约翰303-304
- Dietrichson, Paul  
迪特里克松，保罗，498n
- Difference principle  
差别原则，262-264
- defined  
定义，138, 163
- assumes the first principle of basic equal liberty  
差别原则假定基本平等自由的第一原则，138
- relationship to efficiency  
差别原则与效率的关系，140, 163, 246-247
- applied to institutions  
差别原则应用于制度，140-144



- compatibility with common sense  
 差别原则与常识相容, 150
- as interpretation of common good  
 差别原则作为对共同善的一种诠释, 153
- and democratic equality  
 差别原则与民主的平等, 159, 162-164
- and principle of redress  
 差别原则与矫正原则, 165-166
- as interpretation of principle of *fraternity*  
 差别原则作为博爱原则, 166-167
- and democratic ideal  
 差别原则与民主理想, 172
- and maximin equity criterion  
 差别原则与最大化最小值的公平标准, 225, 227
- a macro, not a micro principle  
 差别原则是一个宏观的而非微观的原则, 226
- comparison with mixed conception  
 差别原则与混合观念比较, 228-230
- and strains of commitment  
 差别原则与承诺的张力, 229
- reasons in support of  
 支持差别原则的理由, 229-230
- and self-respect  
 差别原则与自尊, 231
- focal point between strict equality and average utility  
 差别原则的焦点处于严格的平等和平均效用之间, 231
- primary goods as measure of benefits in  
 在差别原则中, 基本益品作为收益的衡量标准, 241
- risk-aversion not an assumption of  
 风险厌恶不是差别原则的一个假设, 245, 247-249
- defines permissible inequalities  
 差别原则规定了可接受的不平等, 262
- applies to public policies  
 差别原则应用于公共政策, 262
- does not require pattern of distribution  
 差别原则不要求分配的模式, 262-263

- as principle of contribution  
差别原则作为贡献原则, 284
- index of primary goods for  
基本益品指标, 363
- least advantaged defined  
最不利者的定义, 364
- objections to  
对差异原则反对, 368
- underwrites worth of basic liberties and fair opportunities  
差异原则承认各种基本自由权和公平机会的价值, 392
- full force of seen in context of property-owning democracy, not welfare state  
在财产所有民主的社会而不是福利国家里, 才能体会到差别原则的全部力量, 420
- a principle of reciprocity  
差别原则是一种相互性原则, 420
- and liberal socialism  
差别原则与自由社会主义, 420
- applies to domestic justice, not to law of peoples  
差别原则应用于域内正义, 而非万民法, 558-559
- does not apply to internal life of associations  
差别原则不适用于联合体的内部生活, 597, 598
- Dignity, of persons: sense of justice part of  
人的尊严: 正义感是其的一部分, 115
- Distribution branch  
分配分支, 142-143
- Distribution of natural assets: relation to bases of equality  
自然禀赋的分配: 与平等的基础的关系, 113
- and difference principle  
自然禀赋的分配与差别原则, 140, 165, 230, 246
- arbitrariness of one's position in  
在自然禀赋分配中的人们所处位置的任意性, 165
- not deserved  
自然禀赋不是应得的, 170
- not known in original position  
在原初状态中没有关于自然禀赋的信息, 178
- and integrity of persons  
自然禀赋与人的完整性, 263
- inequality of simply a natural

- fact
- 自然禀赋的不平等是一个简单的自然事实, 337-338
- See also Natural lottery
- 也见: 自然博彩
- Distributive justice: fundamental problem of, difference in life prospects due to basic structure
- 分配正义: 其关注的基本问题是由于基本结构导致生活前景的差别, 89n, 138
- equality of opportunity essential to
- 机会平等是分配正义的基本要素, 141
- contains element of pure procedural justice
- 分配正义包括纯粹程序正义的要素, 148, 157
- distributive shares and fair, competitive price system
- 分配的份额和公平、竞争性的价格体系, 150
- and maximin equity criterion
- 分配正义与最大化最小值的公平标准, 225
- Division of labor: between parts of the social system
- 劳动分工: 在社会体系各部分之间, 142
- Domain of the Political
- 政治的领域, 473, 482-484
- identified by two special features of political relationship in democratic regime
- 政治的领域由民主政体中的政治关系的两个特征识别出来, 482
- distinct from the associational
- 政治的领域不同于自愿性的结社联合, 482
- excludes secular philosophical as well as religious doctrines
- 政治的领域排除了世俗的哲学学说以及宗教学说, 588
- Doyle, Michael: on absence of wars between established liberal-democratic societies
- 道伊, 迈克尔: 论现存自由民主社会间不存在战争, 543, 566n
- Doyle's law
- 道伊法则, 543
- Dreben, Burton
- 德雷本, 伯顿, 267n
- Dred Scott v. Sandford, 60 U.S. 393

- (1857)  
 德雷德·斯科特诉桑福德案, 60  
 U.S.393 (1857), 496n
- Dreze, Jean  
 德雷兹, 让, 560n
- Duty of assistance, of peoples: basis is not liberal principles of distribution, but basic human rights  
 人民的援助责任: 基础并不是自由主义的分配原则而是基本人权, 559
- Duty of civility: and ideal of public reason  
 公民性责任: 和公共理性的理想, 576
- moral, not a legal notion  
 公民性责任是道德而非法律概念, 577
- public justification and  
 公共辩护和公民性责任, 594
- as duty to give public reasons  
 公民性责任作为给出公共理由的责任, 617
- Duty of fair play: prima facie duty defined  
 公平游戏的义务: 定义初步义务, 60-62, 99n, 122, 210-212
- and political obligation  
 公平游戏的义务与政治义务, 60, 210
- and recognition of others as persons  
 公平游戏的义务与将他人承认为人, 62-63, 212-213
- and ties of friendship and mutual trust  
 公平游戏的义务与友谊和互信的纽带, 103
- and accepting benefits of a just constitution  
 公平游戏的义务与接受一部正义宪法的利益, 122
- and taxation  
 公平游戏的义务与征税, 127
- Duty of justice: whom owed to  
 正义责任: 对谁负有, 113
- owed to those capable of justice  
 对那些有正义能力的人负有正义责任, 115-116
- as basis of political obligation  
 正义责任作为政治义务的基础, 177
- Duty of mutual aid  
 相互援助的责任, 318
- Duty of statesmanship

- 作为政治家的义务, 567, 570
- Dworkin, Ronald
- 德沃金, 罗纳德, 473n
- on problem of hypothetical agreement
- 论假设性协议的问题, 400-401n
- on justice as fairness as based in natural right to equal concern and respect
- 论平等关注与尊重的自然权利是“作为公平的正义”的基础, 400-401n
- liberal conception of equality of, a political conception of justice
- 德沃金的自由主义的平等观念, 一种政治性正义观念, 428n
- on neutrality
- 论中立性, 459n
- on curse of money in politics
- 论对政治中金钱的诅咒, 580n
- E
- Economic theory: and utilitarianism
- 经济理论: 及效用主义, 383
- Edgeworth, F.Y.
- 埃奇沃思, 203, 433n
- Education, role of
- 教育, 其角色, 166
- of children in knowledge of constitutional rights and political virtues
- 教育儿童知道宪政权利和政治美德, 464-465
- Efficiency, principle of: and Pareto optimality
- 效率原则: 及帕累托最优, 135, 160
- applied to institutions
- 效率原则应用到制度上, 136, 160
- inadequate as a conception of justice
- 效率原则不足以作为一种正义观念, 136-137
- in system of natural liberty
- 自然自由体系中的效率原则, 159-160
- does not determine a unique distribution
- 效率原则不构成一种单独的分配
- Economic systems: as way of fashioning desires
- 经济体系: 作为一种塑造欲望的方式, 257

- 方式, 160
- as virtue of institutions
- 效率原则是制度的德性, 176
- Epicurus
- 伊壁鸠鲁, 56n, 204-205n
- Equal proportionate satisfaction,  
principle of: defined
- 等比例的满足原则: 其定义, 281
- problems of
- 等比例满足原则的问题, 282-284
- Equality, concept of: applies in three  
instances
- 平等的概念: 在三个例子中应  
用, 99
- minimum capacity for sense  
of justice sufficient for equal  
citizenship
- 最低度的正义感能力对平等的公  
民身份而言是足够的, 113
- as expressed in first principle of  
justice
- 平等的概念在正义的第一原则中  
表达, 194
- and difference principle
- 平等的概念和差异原则, 231
- of moral persons and  
appropriateness of two principles
- 道德人的平等的概念和两个原则  
的恰当性, 262
- as baseline for comparisons, and  
difference principle
- 平等的概念作为比较的基准点,  
及差别原则, 262, 264
- Kantian conception of
- 康德式的平等观念, 264-266
- bases of equality of citizens
- 公民平等的基础, 333
- Equality of opportunity: and second  
principle of justice
- 机会的平等: 正义的第二原则,  
88-89
- and fair competition for  
positions
- 机会的平等和职位的公平竞争, 138
- essential to distributive justice
- 机会的平等是分配正义的关键, 141
- institutions required for
- 要求要有机会平等的各种制度, 143
- jeopardized by great inequality
- 巨大不平等会损害机会平等, 143
- formal, and careers open to  
talents
- 形式的机会平等, 及职位向才能  
开放, 159, 160

- fair equality of opportunity, defined  
 定义公平的机会平等, 161
- effect of the family on  
 家庭对机会平等的影响, 596
- See also Fair equality of opportunity  
 也见: 机会的公平平等
- Ethics: analogy with inductive logic  
 伦理学: 与归纳逻辑类比, 2
- primary aim of  
 伦理学的首要目的, 9-10
- Explication, idea of  
 解释的理念, 7, 8-9
- Extreme crisis exemption: to jus in bello, when applicable  
 极度紧急状态下的豁免: 应用于战时法, 什么时候适用, 568
- held for British early in WWII  
 适用于二战早期的英国, 568
- did not hold for U.S. in war with Japan  
 不适用于美国对日战争, 569
- F
- Fact of (reasonable) pluralism: defined  
 (合乎情理的) 多元论的事实: 其定义, 425
- permanent feature of democratic public culture  
 民主社会的公共文化的永久性特征, 425, 442
- and need for free public reason  
 (合乎情理的) 多元论的事实及对自由公共理性的需要, 430
- a basic feature of democracy  
 (合乎情理的) 多元论的事实是民主的基本特征, 573
- means irreconcilable differences arising from comprehensive doctrines  
 (合乎情理的) 多元论的事实意味着整全性学说中存在不可调和的差别, 576-577
- Fact of reason, Kant's idea of  
 康德的理性事实观念, 512
- defined  
 定义, 517
- Kant on  
 康德论理性事实, 522
- Fair equality of opportunity: defined  
 公平的机会平等: 其定义, 161
- and equal educational

- opportunities  
公平的机会平等与平等的教育机会, 161-162  
See also Equality of opportunity  
也见: 机会平等
- Fair terms of cooperation: part of idea of social cooperation  
公平的合作条款: 社会合作观念一部分, 396  
——as terms each may reasonably accept  
公平的合作条款是每个人都可合乎情理地接受的条款, 396  
——specify idea of reciprocity  
公平的合作条款界定了相互性的理念, 396  
——why conceived as based in agreement  
为什么把公平的合作条款理解为达成协议的基础, 399
- Fairness, concept of fundamental to justice  
公平, 此概念对正义而言是根本性的, 59  
——and mutual acknowledgment of principles by free persons  
公平与自由人相互承认的原则, 59  
——how ordinarily distinguished from justice  
日常所理解的公平与正义的区别, 209  
——to moral persons vs. to conceptions of the good  
对道德人公平, 而不是对善观念公平, 284-285  
——as permanent feature of democracy  
公平作为民主的永恒特征, 474
- Family, the: state's legitimate interest in  
家庭, 国家在家庭问题上的正当兴趣, 587  
——monogamy and same-sex marriages  
一夫一妻制与同性婚姻, 587, 596n  
——as part of basic structure  
家庭作为基本结构的一部分, 595-601  
——main role of  
家庭的主要角色, 595-596  
——equality of opportunity and  
机会平等与家庭, 596  
——application of public reason to



- 公共理性应用于家庭, 596
- internal life of not regulated by political principles of justice
- 家庭内部生活不受正义原则调节, 597
- Mill on
- 密尔论家庭, 598
- division of labor within
- 家庭内的劳动分工, 599-600
- and equal justice
- 家庭与平等的正义, 600
- Feldstein, Martin
- 费尔德斯坦, 马丁, 225n
- Findlay, J. N.
- 芬德利, 281n
- Finnis, John
- 芬尼斯, 约翰, 583n, 588n
- First principle of justice: statement of
- 正义的第一原则, 表述, 48, 75, 123, 133, 178, 193, 227, 238, 258, 362
- presumption of equal liberty in
- 第一原则中对平等自由权的假定, 49, 75
- requires equal liberties in constitutional democracy
- 第一原则要求在宪政民主中要有各种平等的自由权, 123
- expresses concept of equality
- 第一原则表达了平等的概念, 194
- has priority over second
- 第一原则优先于第二原则, 253
- revised statement of
- 对第一原则的修正陈述, 392
- weakness of account of liberty in *A Theory of Justice*
- 《正义论》中对第一原则的自由权的说明的弱点, 416
- two fundamental cases and application of
- 两种根本情形和对第一原则的应用, 417n
- Firth, Roderick: ideal observer view of
- 弗斯, 罗德里克, 他的理想观察者的观点, 71n
- Foot, Philippa
- 富特, 菲莉帕, 107n
- Formal constraints of concept of right: defined
- 对正当概念的形式限制, 292
- not given by analysis of meaning

- 对正当概念的形式限制不是由意义分析给出的, 292, 295
- ordering condition  
有序性的条件, 292
- publicity condition  
公共性的条件, 292-293, 294-295
- universality  
普遍性, 295
- generality  
一般性, 295
- See also Publicity  
也见: 公共性
- Formal justice  
形式正义, 194
- Four-stage sequence: application of principles of justice via  
四阶段顺序: 正义原则通过其得以应用, 532n
- Frankena, W. F.  
弗兰克纳, 281n
- Fraternity  
博爱, 166-167
- Free and equal (moral) persons: defined  
自由和平等的(道德)人: 其定义, 233, 255, 278-279, 309,
- 312-313
- aspirations of  
自由和平等的(道德)人的志向抱负, 230
- and effects of chance  
自由和平等的(道德)人及机会的影响, 230
- their capacity to revise ends  
他们修正目的的能力, 240, 260, 283
- highest order interests of  
他们的最高阶的利益, 260, 283, 299, 365
- sense of justice of  
他们的正义感, 278
- fairness to  
对自由和平等的(道德)人公平, 284
- three aspects of freedom of  
他们的自由的三个方面, 330-332
- as self-originating sources of claims  
自由和平等的(道德)人作为主张的自生之源, 330-331
- independence of  
他们的独立, 331
- regulative desire of to be a

- certain kind of person  
 他们具有成为某种类型的人的规  
 制性欲望, 335
- relation to thick veil of  
 ignorance  
 自由和平等的(道德)人与厚实  
 的无知之幕的关系, 336
- autonomy of  
 他们的自律, 338, 383
- have capacity and desire to  
 cooperate on fair terms  
 他们有能力 and 欲望基于公平条款  
 而合作, 365
- motivation of, and moral powers  
 他们的动机和道德能力, 386
- desire to advance their good  
 in ways that can be explained and  
 justified by reasons all accept  
 他们推进其善好的欲望, 是以这  
 样一种方式来进行的: 即此方式  
 是可以依照所有人都接受的理由  
 来进行解释和辩护的, 386
- freedom and equality of based  
 in possessing moral powers  
 他们的自由和平等的根基在于拥  
 有道德能力, 397-398
- conception of assumed implicit  
 in public culture  
 自由和平等的(道德)人的观  
 念, 被假定是潜藏于公共文化中  
 的, 398
- Free association, principle of  
 自由结社的原则, 84-85
- Free choice of occupation: among  
 primary goods  
 自由选择职业: 列入基本益品之  
 中, 313, 366
- Free faith, doctrine of  
 信仰自由学说, 446
- Free public reason: companion  
 conception to political conception  
 of justice  
 自由的公共理性: 是政治性正义  
 观念的伴随性观念, 429
- governs application of political  
 conception  
 自由的公共理性规制着政治性观  
 念的应用, 429
- requires shared methods of  
 inquiry  
 自由的公共理性要求共享的探究  
 方法, 429
- further elements of  
 自由的公共理性的更进一步的要

- 素, 430n
- respect for limits of  
对自由的公共理性的限制的尊重, 436
- reconciliation by  
自由的公共理性所作的调和, 440
- as condition of stability  
自由的公共理性作为稳定性的条件, 442-443
- values of, as great political values  
自由的公共理性的价值, 是一种极其重要的政治价值, 484
- See also Public reason  
也见: 公共理性
- Freedom and equality, concepts of:  
current impasse in the understanding of  
自由与平等的概念: 当下理解中的困境, 305, 307, 358
- need for suitable interpretation of  
自由与平等要求恰当的诠释, 307
- representation of  
自由与平等的体现, 322-340
- three ways parties view themselves as free  
原初各派将自己视为自由的三种方式, 330-332
- deep disagreement over how best realized in basic structure of society  
在基本社会结构中如何最好地实现自由与平等的问题上有很深的分歧, 391
- understood in ways congenial to public political culture  
以与公共政治文化相适应的方式理解自由与平等, 428
- Freedom of citizens: three ways citizens conceive of selves as free  
公民的自由: 公民们认为自己是自由的三种方式, 404-408
- first, as independent  
第一, 将自己视为独立的, 404-405
- second as self-originating sources of claims  
第二, 将自己视为各种主张的自生之源, 406-407
- third as capable of taking responsibility for ends  
第三, 将自己视为有能力为目的负责, 407-408

- Freedom of movement: as primary good  
 移居自由：作为基本益品，313, 366
- Freedom of religion  
 宗教自由，483
- Freedom of speech  
 言论自由，16, 17
- Freeman, Samuel  
 弗里曼，塞缪尔，545n
- Free-standing view: defined  
 自立的观点：其定义，482--483  
 ——political conception of justice as  
 政治性的正义观念作为一种自立的观点，482-483  
 ——political liberalism tries to present a  
 政治自由主义试图作为一种自立观点而展现出来，485
- See also Self-standing political conception  
 也见：自立的政治性观念
- Fried, Charles  
 弗莱德，查尔斯，182n
- Friedman, Michael  
 弗里德曼，迈克尔，506n
- Friendship: and duty of fair play  
 友谊：及公平游戏的义务，103
- Fuchs, Victor  
 富克斯，维克托，600n
- Full autonomy: defined  
 充分的自律：其定义，308  
 ——vs. rational autonomy  
 充分自律和理性自律，308  
 ——representation in original position  
 充分自律在原初状态中体现，315  
 ——achieved by citizens in well-ordered society  
 公民们在组织有序社会中获得充分自律，315, 320, 410  
 ——as a moral ideal  
 充分自律作为一种道德理想，321  
 ——and full publicity  
 充分自律与完全的公共性，340  
 ——connection with autonomy of political philosophy  
 充分自律与政治哲学的自主的关系，437
- Fundamental interests: parties give special priority to in original position  
 根本利益：在原初状态中各方赋

- 予其特殊的优先性, 239
- Fundamental intuitive ideas
- 根本的直觉性理念, 393
- elaborated into political conception of justice
- 将之阐发为政治性的正义观念, 427
- in justice as fairness, of society as fair system of social cooperation between free and equal persons
- 在“作为公平的正义”中, 社会的基本的直觉性观念是自由而平等的人进行社会合作的公平体系, 428, 480
- feature of liberal political conception
- 基本的直觉性观念具有自由主义的政治性观念的特征, 584
- Fundamentalism: as politically unreasonable
- 原教旨主义: 在政治上是不合乎情理的, 613
- G**
- Galston, William
- 高尔斯顿, 威廉, 458n, 463n
- Gamwell, Franklin
- 伽姆维尔, 富兰克林, 592n
- Gardiner, P. L.
- 加德纳, 54n, 202n
- Gauthier, David
- 加德纳, 大卫172n
- General facts: presupposed by political conception
- 一般性事实: 由政治观念所预设的, 474
- fact of (reasonable) pluralism (first fact) defined
- (合乎情理的)多元论的事实(第一个事实)的定义, 474
- fact of oppression (second fact) defined
- 压迫性的事实(第二个事实)的定义, 474-475
- fact about conditions of enduring democratic regime (third fact) defined
- 民主政体存续的条件的事实(第三个事实)的定义, 475, 479
- fact about intuitive ideas implicit in democratic culture (fourth fact) defined
- 民主文化中潜藏着的直觉性观念的事实(第四个事实)的定义,

- 475, 480  
 ——many basic judgments made under conditions where agreement of reasonable persons is unlikely (fifth fact)  
 许多基本判断都是在合乎情理的人不可能达成一致的那些环境下作出的(第五个事实), 478
- General moral conception: cannot provide public basis for justice in a democracy  
 一般的道德观念: 不能为一个民主制度中的正义提供公共基础, 390
- See also Comprehensive doctrines  
 也见: 整全性学说
- General position: principles of justice acknowledged in  
 一般性位置: 正义的原则于其中得到认可, 61, 62, 70
- commitment in  
 在一般性位置上所作的承诺, 211, 212
- See also Initial situation; Original position  
 也见: 初始位置; 原初状态
- Gibbard, Allan  
 吉伯德, 艾伦, 170n, 363n
- Gibbon, Edward  
 吉本, 爱德华, 539
- Gibson, Mary  
 吉布森, 玛丽, 267n
- Gierke, Otto von  
 吉尔克, 奥托冯, 57n, 206n
- Gilbert, Alan  
 吉尔伯特, 艾伦, 544n
- Gilbert, Martin  
 吉尔伯特, 马丁, 570n
- Gilpin, Robert  
 吉尔平, 罗伯特, 556n
- Goebbels, Joseph  
 戈培尔, 约瑟夫, 569
- Good, conceptions of the: not generally self-interested  
 善的诸种观念: 并非一般意义上的自利, 268
- why ignorance of in original position  
 为什么在原初状态中没有关于善的诸种观念的知识, 269
- original position not neutral between  
 原初状态不在善的诸种观念间保持中立, 270
- not taken as given in justice as

- fairness
- 善的诸观念在“作为公平的正义”中并非是给定的, 284
- defined
- 善的诸观念的定义, 331, 425
- idea of the one rational good
- 一种理性的善的观念, 360, 361
- liberalism maintains plurality of rational and incommensurable goods
- 自由主义坚守理性的和不可通约的善之间的多元性, 360
- partial similarity of sufficient for justice
- 善的诸种观念间的部分相似性对于正义而言就已足够, 361
- equal worth of those consistent with justice from social standpoint
- 从社会观点看, 所有与正义与相一致的善观念都被看作是具有同等价值的, 373
- incommensurability of, a fundamental social fact
- 善观念间的不可通约性, 一个根本性的社会事实, 381, 408
- broadly defined as scheme of final ends and view of one's relation to the world
- 善观念被宽泛地定义为终极目的的一个体系以及人与世界的关系的观点, 398
- See also Good, ideas of; Good, the
- 也可参见: 善理念; 善好
- Good, conceptions of in Kant's moral philosophy: chap. 23
- 康德道德哲学中的善观念, 第23篇, 506-510
- six-stage sequence of: first, unrestricted empirical practical reason
- 其六阶段顺序: 首先, 不受限制的经验实践理性, 506-507
- second, fulfillment of true human needs
- 第二, 真正的人类需要的满足, 507
- third, fulfillment of permissible ends
- 第三, 可允许的目的的满足, 507
- fourth, moral worth and the good will
- 第四, 道德价值与善意志, 508
- fifth, the realm of ends
- 第五, 目的共和国, 508-509
- sixth, the complete good, the highest good



- 第六, 完满的善, 最高的善, 509
- Good, ideas of: five ideas of the good in justice as fairness, enumerated
- 善理念: “作为公平的正义”中的五种善理念, 及其列举, 449
- first, idea of goodness as rationality
- 第一, 作为理性的善好的理念, 451-452
- second, idea of primary goods
- 第二, 基本益品的理念, 452-457
- third, idea of permissible conceptions of the good (those permitted by principles of justice)
- 第三, 可(为正义原则)允许的善观念的理念, 457-460
- fourth, idea of the political virtues
- 第四, 政治性美德的理念, 460-461
- fifth, idea of the good of a well-ordered political society
- 第五, 一种组织有序的政治社会的善的理念, 465-470
- are built up in a sequence
- 这些理念都是按一种顺序依次确立的, 470-471n
- Good, the: three subclasses of
- 善好: 其三种子类, 13
- one rational, and teleological conceptions
- 唯一的理性的善好, 以及目的论的观念, 360, 411-412
- as satisfaction of desire or preferences in utilitarianism
- 效用主义中作为欲望或偏好的满足的善好, 379
- hedonist account of assumed by co-ordinal utilitarianism
- 由共同序数效用主义所预设的对善好的享乐主义的说明, 383
- subjective view of the one rational good in utilitarianism
- 效用主义关于唯一的理性善的主观观点, 384
- Good, thin theory of: and goodness as rationality
- 关于善的薄理论: 以及作为理性的善好, 45
- and primary goods
- 其与基本益品, 240
- Good Samaritan
- 慈善的撒玛利亚人, 586
- example of public declaration

- of comprehensive doctrine  
其作为整全性学说的公共宣言的例子, 594
- Good will, Kant's idea of: defined  
善意志, 康德的理念: 其定义, 508
- as supreme good  
善意志作为最高的善, 509
- Goodness: of ways of life  
生活方式的善, 280
- Goodness as rationality: part of any political conception of justice  
作为理性的善好: 任何政治性正义观的组成部分, 451
- and idea of rational plan of life  
作为理性的善好与理性的生活计划的理念, 451
- does not specify any particular political view  
作为理性的善好并不界定任何特定的政治观点, 452
- two main roles of  
作为理性的善好的两种主要角色, 452
- first role of, to specify primary goods  
第一种角色, 界定基本益品, 452
- second role of, to specify motivations of the parties  
第二种角色, 决定原初各派的动机, 452
- used to elaborate other ideas of the good  
用于阐发其它的善理念, 452
- Gough, J. W.  
高夫, 57n, 206n
- Government: four branches of  
政府, 其四个分支, 141-144
- Grant, C. K.  
格兰特, 54n, 202n
- Greenawalt, Kent  
格里纳沃尔特, 肯特, 575n, 586n, 589n, 592n
- Griffin, Leslie  
格里芬, 莱斯利, 607n
- Guilt: three forms of  
负罪感: 其三种形式, 100
- first, authority guilt  
第一, 权威负罪感, 100, 102
- second, association guilt  
第二, 交往负罪感, 102-103
- third, principle guilt  
第三, 原则负罪感, 105, 106
- neurotic

- 神经病患者的负罪感, 107-108  
 ——and shame  
 负罪感和羞耻, 108  
 ——residue-guilt  
 残余的负罪感, 108n  
 Gutmann, Amy: on communitarian  
 critique of liberalism  
 古特曼, 埃米, 432n  
 ——idea of reciprocity in  
 他的相互性理念, 578n
- H
- Habermas, Jürgen  
 哈贝马斯, 尤尔根, 453n, 473n  
 ——and public sphere  
 哈贝马斯与公共领域, 576n  
 ——political liberalism admits his  
 discourse conception of legitimacy  
 政治自由主义承认他的合法性的  
 商谈观念, 582  
 Hammond, Peter  
 哈蒙德, 彼得, 376n  
 Hampshire, Stuart: procedural view  
 of  
 汉普夏, 斯图尔特, 582  
 Hare, R. M.  
 黑尔, 54n, 174, 202n, 433n  
 Harsanyi, John  
 哈桑伊, 约翰, 85n, 217n,  
 226n, 375n  
 ——his weak variant of contract  
 doctrine leads to average utility  
 他的契约学说的一种弱变体导出  
 了平均效用主义, 173  
 Hart, H. L. A.: and equal liberty  
 principle  
 哈特, 49n, 193n  
 ——and prima facie duty of fair play  
 哈特与公平游戏的初步义务,  
 60n, 99n, 210n  
 ——on basic liberties  
 哈特论基本自由权, 260n  
 ——defines “powers” as facilities  
 哈特将 “powers” 定义为各种能  
 力, 273n  
 ——on problems in account of  
 liberty in A Theory of Justice  
 哈特论《正义论》中对自由权的  
 说明存在的问题, 392n, 416  
 ——on minimum content of natural  
 law  
 哈特论自然法的最低度内容,  
 442n, 547n

- Health care: special problems of, how dealt with in justice as fairness  
健康照顾：作为一个特殊的问题，在“作为公平的正义”中如何处理，259, 531
- Hedonism: assumed by co-ordinal utilitarianism  
享乐主义，由共同序数的效用主义预设着的，383
- Hegel, G. W. F.  
黑格尔，303-304, 426n  
——on well-ordered hierarchical society  
黑格尔论组织有序的等级制社会，553
- Held, David  
赫尔德，大卫，579n
- Henrich, Dieter  
亨里奇，迪特尔，519
- Henry, Patrick  
亨利，帕特里克，602
- Herman, Barbara  
赫曼，芭芭拉，498n
- Heteronomy, Kant's idea of: rational intuitionism as form of  
他律，康德的理念：理性的直觉主义作为他律的一种形式，512
- Hicks, J. R.  
希克斯，66n, 217n
- Hierarchical societies: agree on same law of peoples as liberal societies  
等级制社会：与自由主义社会认同同一个万民法，534  
——main features of  
其主要特征，537  
——well-ordered, three requirements of  
成为组织有序的三个要求，544-547  
——first, peaceful and non-expansionist  
第一，和平而非扩张主义的，545  
——second, legal system guided by common good conception of justice  
第二，法律体系由共同善的正义观来引导，545-546  
——reasonable consultation hierarchy in  
具有合乎情理的协商等级制，546  
——third, respects basic human rights  
第三，尊重基本人权，547-548
- Higher-order interests: of parties in original position

- 高阶利益：原初各派在原初状态中所具有的，228  
 —— in how one's interests are shaped by society  
 人们有一种高阶的利益去关心他的利益是如何被社会塑造，283  
 —— of autonomous persons  
 自主的人的高阶利益，299
- Hinsch, Wilfried  
 欣施，威尔弗里德，473n
- Hinsley, F. H.  
 欣斯利，539n
- Hitler, Adolf  
 希特勒，阿道夫，569
- Hobbes, Thomas  
 霍布斯，托马斯，26n, 263n, 343  
 —— on punishment,  
 霍布斯论惩罚，24n  
 —— on justice  
 霍布斯论正义，56n, 61n  
 —— and problem of stability  
 霍布斯与稳定性问题，104  
 —— and conception of justice as a pact among rational egoists  
 霍布斯与作为理性利己主义者之间的一种协约的正义观，204-205n  
 —— appealed to self-interest as only common foothold for political argument  
 霍布斯诉诸自利，将之作为政治论证的唯一的共同立足点，422
- Hoffman, Paul  
 霍夫曼，保罗，403n, 404n
- Hoffman, Stanley  
 霍夫曼，斯坦利，535n
- Hollenbach, David  
 霍伦巴赫，大卫，576n
- Holmes, Stephen  
 霍姆斯，斯蒂芬，436n
- Human nature, theory of: role in justice as fairness  
 人性理论：它在“作为公平的正义”中的角色，321-322, 352
- Human rights: chap. 24  
 人权，第24篇，551-555  
 —— basic, enumerated  
 基本人权的开列，546-547, 552  
 —— respected by well-ordered hierarchical society  
 基本人权受到组织有序的等级社会的尊重，547, 553  
 —— features of

- 人权的特征, 551-555
- do not depend on moral personality or possession of moral or intellectual powers
- 人权不取于道德人格或拥有道德、理智能力, 551
- express minimum standard of well-ordered political institutions
- 人权表达了组织有序的政治制度的最低度标准, 552
- are politically neutral and not peculiarly liberal
- 人权在政治上是中立的, 并且并非独属于自由主义的, 552
- specify limits to states' internal sovereignty
- 人权为国家的内部主权设立了界限, 554
- distinct from constitutional rights or rights of democratic citizens
- 人权与宪政性权利或民主公民权利的区别, 554
- three roles of
- 人权的三种角色, 554-555
- government's allowing starvation violates
- 政府放任饥荒违反了人权, 560
- regime's respect for as condition of being a member of just society of peoples
- 尊重人权, 是一个政体成为正义的万民社会的一员的条件, 561
- concern for should be part of foreign policy
- 对人权的关注, 应该成为外交政策的一部分, 561
- must be respected in war
- 战争中必须尊重人权, 566-567
- Humanity, Kant's idea of: defined as powers of moral personality
- 康德的人性理念: 定义为道德人格能力, 505
- capacity for
- 人性的能力, 527
- Hume, David
- 休谟, 大卫, 20n, 26n, 446n
- on promises
- 休谟论许诺, 32n
- on utility of general rules
- 休谟论普遍规则的效用, 51
- on justice
- 休谟论正义, 56n, 205n
- on institutions to everyone's

- advantage  
 休谟论制度符合每一个人的利益, 134-135, 195-196  
 ——and utilitarianism  
 休谟与效用主义, 173-174  
 ——on social contract as superfluous  
 休谟认为社会契约多余而无用, 192  
 ——circumstances of justice in  
 休谟所论的正义的环境, 200  
 ——idea of impartial (judicious) spectator in  
 休谟的不偏不倚的(审慎的)旁观者的理念, 201, 335-336  
 ——concept of convention in  
 休谟的协议的概念, 210n  
 ——challenge to rational intuitionism  
 休谟对理性直觉主义的挑战, 343  
 ——heteronomy of psychological naturalism of  
 休谟的心理自然主义的他律性, 345  
 ——rejected universal monarchy  
 休谟拒绝大一统的君主, 539n
- Hurwicz, L.  
 赫威兹, 248n
- Hylton, Peter  
 希尔顿, 彼得, 344n, 511n
- Hypothetical imperative: as the Rational in Kant  
 假言命令: 在康德那里对应于理性, 506
- Ideal theory (strict compliance): defined  
 理想理论(严格服从): 定义, 537  
 ——and law of peoples  
 理想理论与万民法, 537
- Identity: public vs. non-public  
 同一性: 公共的与非公共的, 404n  
 ——non-public defined  
 非公共的, 其定义, 405  
 ——change in non-public does not affect public  
 非公共的同一性的改变不影响公共的同一性, 405-406  
 ——personal vs. public  
 个人的同一性与公共的同一性, 406n
- Ideology: mark of  
 意识形态, 其标志, 5  
 ——absence of in well-ordered

- society  
在组织有序社会中，意识形态是不存在的，326n
- Impartial sympathetic spectator  
不偏不倚的同情的旁观者，173
- Inalienable rights: basic liberties as  
基本自由权作为不可剥夺的权利，372n  
——equal rights of women and basic rights of children as  
妇女的平等权利和儿童的基本权利作为不可剥夺的权利，599
- Independence: of moral persons, defined  
道德人的独立性，其定义，331
- Indignation  
义愤，111
- Individualism, abstract: not presupposed by original position  
个人主义，抽象的：原初状态并不预设它，277
- Individuality: loss of in utilitarianism  
个性：在效用主义中的丧失，382  
——as one sense of autonomy  
个性作为自主性的一种含义，383  
——comprehensive ideal of unsuited for political conception of justice  
个性作为一种整全性理想，不适合作为政治性的正义观，409  
——Mill's idea of not a political value of public reason  
密尔的个性的理念，它不是公共理性的一种政治价值，586
- Inequalities: significant vs. insignificant  
不平等：显著的和不显著的，50  
——allowable if to everyone's advantage  
如果符合每个人的利益，不平等是可允许的，50，195  
——role of, as incentives  
不平等作为刺激机制发挥作用，55，257  
——to everyone's advantage, three interpretations of  
对“符合每个人的利益”的三种诠释，134-140
- Inheritance  
遗产，142
- Initial situation: defined  
初始位置：其定义，53-55，78，200-201  
——as analytic construction  
初始位置作为一种分析性建构，



- 53, 79, 200
- two parts of  
初始位置的两部分, 54, 78-79, 201-202
- constraints of having a morality reflected in  
有道德的限制在初始位置中的体现, 54, 79
- as original position of equal liberty  
初始位置作为平等自由权的原初状态, 84
- hypothetical choice in  
在初始位置中的假设性选择, 85
- Inquisition, the  
裁判所, 16, 603, 621
- Institutions: political, defined  
制度: 政治的, 其定义, 73-74
- as system of public rules  
制度作为公共规则的体系, 97
- Interest: defined  
利益: 其定义, 13
- satisfaction of has no value if violates justice  
若违反正义, 利益的满足是没有价值的, 69, 221-222
- Interpersonal comparisons of well-being: role of primary goods in  
福祉的人际间比较: 基本益品在其中所扮演的角色, 241-242, 261
- problem of goes to foundations of a conception of justice  
人际比较的问题深入至一种正义观的根基中, 359
- problem of in justice as fairness  
“作为公平的正义”中的人际比较问题, 361
- depend on conception of the person  
人际比较取决于人观念, 371
- Kolm's idea of a fundamental preference  
科尔姆的一种根本性的偏好的理念, 374-365
- and sympathetic identification in co-ordinal utilitarianism  
以及共同序数效用主义的同情性鉴别, 378-379
- problem of in political liberalism  
《政治自由主义》中的人际比较问题, 453
- Intolerant sects: no right to complain of others' intolerance

- 不宽容的教派：没权抗议别人对它的  
不宽容，92-93
- Intuitionism: as pluralist conception  
of justice
- 直觉主义：作为多元主义者的正  
义观，243
- Alexander's conception of  
justice a form of
- 亚历山大的正义观是直觉主义的  
一种形式，243-245
- guided by sense of fittingness
- 直觉主义由适合性这种感觉来引  
导，245
- Islam: and constitutional democracy
- 伊斯兰：与宪政民主，590-591n
- Itsumi, Yoshitaka
- 逸见，良隆，225n
- J**
- Johnson, Oliver
- 约翰逊，奥利弗，320n
- Judges: differ from legislators since  
they must justify their verdicts
- 法官：与立法者不同，因为他们  
必须为其判决作辩护，495
- idea of public reason strictly  
applies to
- 公共理性的理念直接地应用到法  
官身上，575-576
- Judicious spectator, Hume's
- 明智的旁观者，休谟的，201n
- thin veil of ignorance in
- 明智的旁观者所引出的薄的无知  
之幕，335--336
- Just constitution: obligation to abide  
by
- 正义的宪法：有服从它的义务，120
- and two principles of justice
- 正义的宪法与正义的两原则，123
- choice of
- 对正义原则的选择，179-180
- Just savings principle
- 正义存储原则，145-147
- presupposed by difference  
principle
- 由差别原则所预设的正义存储原  
则，145
- how determined
- 如何决定正义的存储原则，146
- and reciprocity
- 正义存储原则与相互性，146
- chosen in original position
- 原初状态中所选择的正义存储原

- 则, 147
- maximin criterion (difference principle) inappropriate for deciding 最大化最小值标准 (差别原则) 不适合用于决定正义的存储原则, 226
- target of 正义储存原则的目标, 275-276
- revision of account of 对正义储存原则的说明的修订, 418
- Justice, concept of: conflicting claims and problem of 正义的概念: 相互冲突的主张与正义问题, 13
- defined, as applied to states of affairs 定义, 应用到各种事态上, 14
- principles of 正义的原则, 14-16
- and fairness 正义与公平, 47
- as (first) virtue of social institutions 正义作为社会制度的 (首要) 德性, 47, 48, 186, 191
- but one part of social ideal 正义是社会理想的一部分, 48, 73, 191
- usual sense of requires eliminating arbitrary distinctions and proper balance between competing claims 一般意义上的正义要求消除任意的区分, 对冲突的主张作恰当的平衡, 48, 73, 191
- hypothetical procedure brings out features of 假设性的程序带出正义的特征, 57
- fairness fundamental to 公平对于正义而言是根本性的, 59
- and true community between persons 正义与人们之间的真正的共同体, 59
- not a de facto balance of forces 正义不是对各种力量的现实平衡, 63, 213
- special weight of reasons of 正义理由的特殊分量, 68, 220
- essential part of expressed by social contract 正义的本质部分是由社会契约表达出来的, 71

- differs from concept of social utility  
正义与社会效用的概念的区别, 94-95
- analysis of  
对正义的分析, 204
- hypothetical procedure emphasizes features of  
假设性程序强调的正义的特征, 206
- Justice, conception of: justice as fairness as  
“作为公平的正义”作为一种正义的观念, 48
- justification of, not an epistemological problem  
对这种正义观的辩护不是一个认识论的问题, 305, 306
- social role of  
正义观的社会角色, 305, 330
- practical purposes of  
正义观的实践目的, 330
- Justice, liberal ideas of: extended to law of peoples  
自由主义的正义理念: 扩展至万民法, 531
- Justice, principles of: role of  
正义原则, 其角色, 73, 234, 256
- mutually acknowledged from original position of equal liberty  
正义原则需要得到具有平等自由权的人们从原初状态中出发的彼此认可, 97
- application of via series of agreements  
正义原则经由一系列协议而得以应用, 179
- reasonable acceptance of  
对正义原则的合乎情理的接受, 208
- mutually acknowledged by free and equal persons  
自由平等人对正义原则的彼此认可, 209
- as principles of reciprocity  
正义原则作为相互性的原则, 209
- and recognition of others as persons  
正义原则与将其他人承认为人, 213-214
- as macro, not micro, principles  
正义原则作为宏观的而非微观的原则, 235
- parties choose those most suitable to well-ordered society  
原初各派选择那些最适合组织有

- 序社会的正义原则, 279
- as principles of freedom and equality
- 正义原则作为自由和平等的原则, 305
- aim to achieve agreement on
- 目的是要在正义原则上达成协议, 306
- lexically prior to claims of the Good
- 正义原则相对于对于善的主张具有一种词典式的优先性, 319
- publicity of their justification
- 对正义原则辩护的公共性, 320
- application of by shared methods of common sense reasoning and inquiry
- 正义原则的应用通过为人们共享的常识推理和和探究方法进行, 327-328
- depend on features and limitations of human nature
- 正义原则取决于人性的特征与局限性, 351
- Justice, the two principles of: first statement of
- 正义两原则: 初次表述, 48, 75, 98, 123, 133, 154, 178, 193
- final statement of
- 最后表述, 227, 238, 258, 362, 392
- acknowledged in initial situation
- 在初始位置中得到承认的正义两原则, 55, 61, 62, 98
- and recognition of others as persons
- 正义两原则与将其他人承认为人, 63
- absolute weight of with respect to social utility
- 正义两原则相对于社会效用具有绝对的分量, 69, 125, 128-129, 221
- argument for from initial situation
- 从初始位置出发对正义两原则的论证, 79, 98, 202-204
- acknowledged in original position of equal liberty
- 正义两原则需要得到具有平等自由权的人们从原初状态中出发的彼此认可, 94, 97

- apply to practices, not directly to particular transactions  
应用于实践, 而不是直接地应用于特殊的交易, 197
- apply to basic structure of society  
应用到社会的基本结构上, 133-134, 156, 362
- deal with inequalities of life prospects  
处理生活前景的不平等问题, 134
- initial statement of second principle ambiguous  
对第二原则的初次表述存在模糊性, 154
- not meant for limited associations or small scale situations  
正义两原则不是要去规范各种范围有限的社会组织以及日常生活中规模较小的各种情形, 156
- express a democratic idea of justice  
正义两原则表达了一种民主的正义理念, 227
- reflect freedom of moral persons in two ways  
正义两原则以两种方式体现道德人的自由, 259
- protect fundamental interests  
正义两原则保护根本性的利益, 260
- and equality of moral persons  
正义两原则与道德人的平等, 262
- express conception of moral persons as autonomous  
正义两原则表达了自律的道德人的观念, 265
- do not exclude (liberal) socialism  
正义两原则并不排斥(自由的)社会主义, 277
- four-stage sequence and application of  
四阶段顺序与正义两原则的应用, 352n
- index of primary goods is part of  
基本益品的指标是正义两原则的一部分, 364
- ensure all a fair share of primary goods  
正义两原则确保所有人都拥有公平的分配份额, 370
- and treating citizens as equals  
正义两原则与平等对待公民, 372

- take equal division of primary goods as benchmark  
 正义两原则将基本益品的平等分配作为基准线, 374
- guidelines for how basic institutions are to realize freedom and equality of citizens  
 正义两原则指导基本制度如何实现公民的自由和平等, 392
- Justice as fairness: similarities to Rousseau's concept of the general will  
 “作为公平的正义”: 与卢梭的公意的概念的相似性, 74n
- and treating persons as ends  
 “作为公平的正义”与将人视为目的, 167-169
- contrast with utilitarianism  
 “作为公平的正义”与效用主义的对比, 172-175
- contrast with other contract views  
 “作为公平的正义”与其它契约观点的对比, 204-208
- role of well-ordered society in  
 组织有序社会在“作为公平的正义”中所扮演的角色, 232-233
- intuitive idea of  
 关于“作为公平的正义”的直觉性理念, 236, 310
- as fair initial status quo  
 “作为公平的正义”作为平等的初始状态, 236
- name of explained  
 对此名称的解释, 236, 310
- three uses of concept of contract in  
 契约概念在“作为公平的正义”中的三次使用, 249-250
- division of responsibility in  
 “作为公平的正义”中的责任分工, 261, 371
- Kantian interpretation of  
 对“作为公平的正义”的康德式解释, 265
- Kantian roots of  
 “作为公平的正义”的康德式根源, 303
- resembles Kant's view  
 “作为公平的正义”与康德的观点的相似性, 304-305
- seeks to uncover fundamental ideas of person and social cooperation

- “作为公平的正义”寻求去揭示关于人和社会合作的根本性理念, 307
- two basic mode-conceptions in “作为公平的正义”中的两个基本的模型观念, 308
- three points of view in “作为公平的正义”中的三种观点, 320-321, 353
- conception of person in as moral ideal
- “作为公平的正义”中的人观念作为一种道德理想, 321, 352, 365
- differences from Kant's view
- “作为公平的正义”与康德的观点的区别, 339
- assigns primacy to the social
- “作为公平的正义”将首要性赋予社会, 339
- procedure of construction in “作为公平的正义”中的建构程序, 346
- holds not all moral questions have answers
- “作为公平的正义”认为并不是所有的道德问题都有答案, 350
- accepts liberal doctrine of plurality of rational goods
- “作为公平的正义”接受自由主义关于理性的善好的多元性的学说, 360, 385
- social unity based in shared conception of justice
- 社会统一的基础建立在共享的正义观念之上, 361, 381-382
- presupposes partial similarity of conceptions of the good
- “作为公平的正义”预设善观念间的部分相似性, 361
- intended as political conception for democratic society
- “作为公平的正义”旨在成为一种适用于民主社会的政治性观念, 389
- primary aim of
- “作为公平的正义”的首要目的, 418-419
- a comprehensive liberal doctrine in A Theory of Justice
- 在《正义论》中, “作为公平的正义”是一种整全性的自由主义的学说, 614
- See also Justice as fairness, as political conception



- 另见：“作为公平的正义”，政治而非形而上学的
- Justice as fairness, as political conception: not the application of general moral conception
- “作为公平的正义”，政治而非形而上学的：它并非是普遍的道德观念在政治领域的应用，390
- draws on basic intuitive ideas implicit in democratic society
- 它利用了潜藏于民主社会中的基本的直觉性观念，390，396
- as alternative to utilitarianism in constitutional democracy
- 在宪政民主社会中，它作为效用主义的替代，391
- practical aim, not metaphysical or epistemological
- 它的目的是实践的，并非是形而上学或认识论的，394
- presents itself not as true, but as basis of reasonable agreement
- 它不将自身看作是真确的，而是作为合乎情理的协议的基础，394
- tries to avoid disputed philosophical, religious, and moral claims
- 它试图避免涉及有争议的哲学、宗教和道德主张，394-395
- fundamental intuitive idea of society as fair system of cooperation between free and equal persons
- 它涉及的根本性的直觉理念——社会作为自由平等人间的平等合作体系，395-396，428
- recasts doctrine of social contract
- 它复兴了社会契约论的学说，399
- an ideal-based view, not simply right-based
- 它是一种以理想为基础的观点，而不仅仅是以权利为基础的，400-401n
- does not presuppose metaphysical conception of persons
- 它不预设关于人的形而上学观点，403
- as a liberal view
- 它作为一种自由主义的观点，408
- not a comprehensive moral doctrine
- 它不是一个整全性的道德学说，408
- comprehensive doctrines accept,

- in overlapping consensus each in own way  
 形成重叠共识的那些整全性学说中的每一个都以它们自己的方式接受它, 411
- as basis of social unity  
 它作为社会统一的基础, 411-413
- stability of as political conception  
 它作为政治性观念的稳定性, 413-414
- priority of right in, limits permissible ways of life  
 它承认正当的优先性, 因此对可允许的生活方式施加了限制, 449
- rejects idea of comparing and maximizing over all well-being  
 它拒绝比较、最大化总体福祉的理念, 455
- aims for public basis of justification  
 其目的是成为辩护的公共基础, 459
- abandons idea of political community, but not of social unity  
 它抛弃了政治共同体的理念, 但坚持社会统一的理念, 466
- well-ordered society of, as good in two ways  
 一个根据此正义观有序地组织起来的社会, 以两种方式成为善的, 467
- as social union of social unions  
 它作为诸社会联合体之社会联合, 469-470
- and intrinsic good of justice and political society  
 它与正义及政治社会的内在善, 470
- two stage exposition of, with overlapping consensus part of second stage account of stability  
 阐明它的两阶段, 重叠共识作为第二阶段一部分, 旨在解释稳定性, 474, 486-488, 491-492, 493
- as free-standing  
 它是自立的, 474, 486
- covers only political values, not all of life  
 它只涵盖政治价值, 而非生活的方方面面, 531
- two parts of cover, first, domestic relations, then second, political relations between peoples  
 它所涵盖的两个部分, 首先, 域内社会的关系, 第二, 人民间的

- 政治联系, 533-534
- three egalitarian features of  
它的三个平等主义特征, 537,  
561n
- one of several reasonable  
political conceptions  
它是诸多合乎情理的政治性观念  
中的一个, 581
- Justice as regularity. See Formal  
justice  
作为规则的正义。参见：形式正义
- Justice in war (*jus in bello*):  
principles of  
战争中的正义（战时法）：其原  
则, 565-567
- human rights must be respected  
in war  
战争中必须尊重人权, 566
- extreme crisis exemption to,  
when applicable  
极度紧急状态下可得到豁免, 什  
么时候可应用, 568-569
- Justification: of practices vs. actions  
falling under rules of practices  
辩护：为实践作辩护与为处于一  
种实践规则之下的行为作辩护,  
22-23, 31
- of conception of justice not an  
epistemological problem  
对正义观念的辩护并非是一个认  
识论问题, 305, 306
- task of in democratic society  
在一个民主社会中辩护的任务, 306
- proceeds from consensus  
辩护从共识出发, 394
- political, addressed to those who  
disagree and proceeds to consensus  
政治的辩护, 面对那些不同意的人  
提出来并且目的是取得共识,  
426-427
- K
- Kamm, Francis  
卡姆, 弗朗西斯, 487n, 566n
- Kant, Immanuel: and equal liberty  
康德, 伊曼纽尔, 48n, 193n
- on original contract  
康德论原初契约, 71, 222n,  
577n
- on condition of worthiness to  
be happy  
康德论配享幸福的条件, 115
- on treating persons as ends in

- themselves
- 康德论把人看作他们自身即目的来对待他们, 167-169
- his dualisms
- 康德的双重论, 264, 304
- on moral law as a priori
- 康德论道德法则作为一种先验法则, 291
- and desire to be free and equal rational being
- 康德与成为自由和平等的理性存在者的欲望, 293-294
- Schopenhauer's criticism of categorical imperative of
- 叔本华对康德的定言命令的批评, 318
- how justice as fairness differs from doctrine of
- “作为公平的正义”是如何与康德的学说区别开来的, 339
- and fact of reason
- 康德与理性的事实, 340
- and heteronomy of rational intuitionism
- 康德与理性直觉主义的他律, 345
- conception of the person central to moral philosophy of
- 人观念在康德的道德哲学中占据中心地位, 357
- rejection of world-state
- 康德对世界国家的拒斥, 423-424n, 492-493n, 539
- comprehensive liberalism of
- 康德的整全性的自由主义, 426, 427, 475
- doctrine of reasonable faith of
- 康德的合乎情理的信仰的学说, 448
- rejects civic humanism
- 康德对公民人文主义的拒斥, 469n
- on suicide
- 康德论自杀, 515
- his understanding of objectivity based in procedure of construction
- 康德对建立在建构程序之上的客观性的理解, 515-516
- develops coherentist account of authentication of practical reason by Second Critique
- 康德通过《第二批判》发展出对实践理性的融贯论证明, 523
- first political duty to submit to rule of reasonable and just law
- 康德论首要的政治责任是服从合

- 乎情理的和正义的法律, 556
- fourth example of Grundlegung on mutual aid
- 《道德形而上学基础》中关于相互援助的第四个例子, 594n
- Kant's moral constructivism: chap. 23
- 康德的道德建构主义: 第23篇, 510-516
- requires freedom of thought and action
- 它要求思想和行动自由, 502
- contrast with rational intuitionism
- 与理性直觉主义的对比, 510-513
- procedure of construction in, mirrors free moral personality
- 康德的道德建构主义中的建构程序, 反映着自由的道德人格, 512
- central features of
- 康德的道德建构主义的核心特征, 513-515
- content of moral doctrine is constructed
- 被建构出来的是道德学说的内容, 513-514
- CI -procedure not constructed but is laid out
- 契约程序并非是建构的, 而是设定出来的, 514
- conception of person and society not constructed but are elicited from moral experience
- 人观念和社会观念都不是建构出来的, 而是从道德经验中引出来的, 514
- moral facts not constructed but are specified as relevant by principles
- 道德事实不是被建构出来的, 但哪些事实是相关的, 是由建构出来的原则来界定的, 515
- Kantian constructivism: chap. 16
- 康德式的建构主义: 第16篇, 303-358
- distinctive features of
- 其特征, 304
- addresses public culture of democratic society
- 直面民主社会的公共文化, 306, 355
- moral facts not independent of procedure of construction in
- 在康德式的建构主义中, 道德事实不是独立于建构程序的, 307
- aim of

- 其目的, 308
- proper understanding of yet to be achieved
- 对其的恰当理解还有待达成, 343
- conception of person plays central role in
- 人观念在其中占据中心角色, 346
- moral principles do not represent prior moral order in
- 在康德式的建构主义中, 道德原则并不是要反映、体现先在的道德秩序, 347
- tries to avoid problem of truth
- 尝试去避免真理的问题, 395
- seeks free agreement, reconciliation through public reason
- 寻求自由的协议, 并通过公共理性实现调解, 395
- method of avoidance in
- 康德式的建构主义中的回避的方法, 395
- Kantian interpretation: of negative freedom
- 对消极自由的康德式解释, 265
- of positive freedom
- 对积极自由的康德式解释, 265-266
- and veil of ignorance
- 康德式解释与无知之幕, 268
- Kantian moral conception: personal identity in
- 康德式的道德观念: 其中的个人同一性, 298-299
- ideal of persons as autonomous in
- 其中的人的自律理想, 299
- Kelley, Erin
- 凯里, 埃林, 490n
- King, Martin Luther
- 金, 马丁路德, 593n
- Kolm, S. C.
- 科尔姆, 378n
- on identity of preferences and interpersonal comparisons
- 科尔姆论偏好的同一性和人际间的比较, 374-381
- Krugman, Paul
- 克鲁格曼, 保罗, 581n

## L

- Lamont, W. D.
- 拉蒙特, 49n, 193n
- Larmore, Charles

- 拉莫尔, 查尔斯, 451n, 458n, 460n, 594n
- Law: moral obligation to obey
- 法律: 服从它的道德义务, 117, 179
- rule of, defined
- 法治, 其定义, 118
- obligation to obey unjust laws under just constitution
- 在正义的宪法之下服从不正义法律的义务, 119, 122-123
- obligation to obey not overridden by social utility
- 服从法律的义务不能被社会效用的考量所推翻, 125
- when legitimate
- 法律在什么时候是正当的, 578
- legitimacy of, and public reason
- 法律的正当性, 与公共理性, 578
- legitimate, in a democratic constitution
- 正当的法律, 在一民主宪法中, 613
- Law of nations. See Law of peoples
- 万国法。参见: 万民法
- Law of peoples: in *A Theory of Justice*
- 万民法: 在《正义论》中的, 311, 492-493n
- acceptable to both liberal and non-liberal societies
- 万民法对自由和非自由社会而言都是可接受的, 530
- when viewed as first subject of justice
- 当万民法被看作是正义的首要主题, 535-536
- feasibility of
- 万民法的可行性, 536
- distinguished from law of nations and international law, applies to them
- 万民法有别于与国家之间的法律和国际法, 并应用于它们, 536
- basic principles of stated
- 万民法基本原则的陈述, 540
- duties of assistance in
- 万民法中的援助责任, 541, 559
- use of reasonable procedure of construction to justify
- 使用合乎情理的建构程序去为万民法作辩护, 551
- non-ideal theory of, and noncompliance
- 万民法中的非理想理论, 以及不

- 服从, 555-557
- outlaw regimes in
- 万民法中的法外国家, 555
- non-ideal theory of, and unfavorable conditions,
- 万民法中的非理想理论, 以及不利状况, 557-560
- why difference principle does not apply to
- 为什么差别原则不适用于万民法, 558-559
- not ethnocentric or merely Western
- 万民法并非种族中心主义的或仅仅是西方的, 562
- does not justify economic sanctions or military action against well-ordered hierarchical regimes
- 万民法并不表明, 对组织有序的等级制政体进行经济制裁或采取军事行动是有辩护的, 562
- and toleration
- 万民法与宽容, 563
- Least advantaged class, defined
- 最少受惠阶层, 定义, 157-158, 258-259, 364
- Leibniz, G.: perfectionism of
- 莱布尼茨, 343
- rational intuitionism of
- 莱布尼茨的理性直觉主义, 345, 510
- Leisure time: trade-off of with income
- 闲暇时间: 与收入的权衡, 252
- as primary good
- 闲暇作为基本益品, 253, 455n
- Levy, Jack
- 李维, 杰克, 542n, 543n
- Lewis, Ewart
- 刘易斯, 尤尔特, 193
- Liberal equality, system of
- 自由的平等体系, 159, 161-162
- Liberal ideas of political justice: three main elements of: (1) basic rights, (2) their priority, and (3) social minimum
- 自由主义的政治正义理念: 三个主要要素: (1) 各种基本权利, (2) 它们的优先性, 以及 (3) 社会最低生活保障, 440, 536-537
- extended to law of peoples
- 自由主义的政治正义理念扩展至万民法, 536
- Liberal political conceptions: three



- features of: (1) principles apply to basic structure, (2) are freestanding, and (3) are worked out from fundamental ideas implicit in public political culture
- 自由主义的政治性[正义]观念：  
三个特征：（1）这些原则是应用于基本结构的，（2）它们是自立的，以及（3）它们是从潜藏于公共政治文化的根本理念中发展出来的，584
- relation to public reason
- 自由主义的政治性[正义]观念与公共理性的联系，584
- Liberal socialism: compatible with difference principle
- 自由的社会主义：与差别原则是契合的，420
- Liberalism: as philosophical doctrine affirms plurality of rational goods
- 自由主义：作为一种哲学学说认可理性的善好之间的多元性，360, 385
- not committed to autonomy and individuality as political doctrine
- 自由主义作为政治学说，不承诺自主性与个性，409
- as political doctrine assumes plurality of incommensurable goods
- 自由主义作为政治学说假定不可通约的善之间的多元性，412
- historical roots of in religious toleration
- 自由主义的历史根源在于宗教宽容，412
- Hobbesian strand of relies on self-, family-, and group-interests
- 自由主义的霍布斯式思路依赖于自我的、家庭的和团体的利益，422n, 446
- comprehensive doctrines of Kant and Mill not a basis for social unity
- 康德和密尔的整全性的自由主义学说，并不能作为社会统一的基础，426, 427, 464
- as modus vivendi in Hobbesian strand of
- 在霍布斯式思路中，自由主义作为一种临时协定，446
- Hobbesian vs. political
- 霍布斯式自由主义与政治自由主义的对比，446
- of Kant and Mill vs. political

- 康德和密尔的自由主义与政治自由主义的对比, 464
- cannot require that all regimes be liberal
- 自由主义不能要求所有的政体都变成自由主义的, 563
- See also Political liberalism
- 另见: 政治自由主义
- Liberties, non-basic: laissez-faire property and contract rights as
- 诸种非基本的自由权: 包括自由放任的财产权和契约权239
- Liberties of ancients vs. of moderns
- 古代人的自由与现代人的自由的对比, 307, 391
- Liberty of conscience, equal: equality of required by justice
- 平等的良心自由: 由正义所要求的平等, 86-88
- and religious toleration
- 平等的良心自由与宗教宽容, 88
- defined
- 平等的良心自由: 其定义, 89
- grounds for limiting
- 限制平等的良心自由的理据, 89-91
- not founded on religious indifference or skepticism
- 平等的良心自由并不是建立在宗教冷漠或怀疑论基础上, 95
- differences
- 良心自由的差别
- Liberty of conscience, equal (continued) about what it means
- 良心自由(续), 平等意味着什么, 494
- measure of admitted in hierarchical societies
- 在等级社会中, 允许良心自由有程度上的差异, 547
- essential place in constitutional democracy
- 良心自由在宪政民主中的核心位置, 591
- Limited altruism
- 有限的利他主义, 178
- Lincoln-Douglas debates
- 林肯-道格拉斯辩论, 609
- Little, I. M. D.
- 利特尔, 66n
- Lloyd, Sharon
- 劳埃德, 沙龙, 595n
- Locke, John: on express vs. tacit consent in theory of political

- obligation  
 洛克, 约翰: 论政治义务中的明确同意与隐含同意理论, 210n  
 ——priority of civic liberties over political in  
 洛克认为公民自由权优先于政治自由权, 307  
 ——ethics of creation of  
 创造论伦理学, 531-532
- Love, concept of  
 爱的概念, 101-102  
 ——relation to moral feelings  
 爱与道德感情的关系, 110
- Luban, David  
 卢班, 大卫, 555n
- Luce, R. D.  
 卢斯, 56n, 104n, 205n
- Lukes, Stephen  
 卢克斯, 斯蒂芬, 277n
- Luther, Martin  
 路德, 马丁, 490
- M**
- Mabbott, J. D.  
 马博特, 20n, 23n, 30n, 31n
- Machiavelli  
 马基雅维利, 468n
- Mackie, J. L.  
 麦凯, 339n
- Madison, James: arguments against established religion  
 麦迪逊, 詹姆斯: 602, 620
- Maine, Henry  
 梅因, 亨利, 70n, 222n
- Majority rule, principle of: role in a just constitution  
 多数规则原则: 它在一部正义宪法中的角色, 180-181  
 ——most efficient rule under normal circumstances  
 多数规则在正常情况下是最有效的原则, 180
- Malcolm, Norman  
 马尔科姆, 诺曼, 62n, 212n
- Maritain, Jacques  
 马里丹, 雅克, 583n
- Marx, Karl  
 马克思, 卡尔, 252, 276-277  
 ——on desire for income and wealth  
 马克思论对于收入和财富的欲望, 272
- Maximin equity criterion. See Difference principle

- 最大化最小值平等标准。参见：  
 差别原则
- McClain, Linda  
 麦克莱恩，林达，595n
- McCloskey, H. J.  
 麦克洛斯基，50n
- McCullough, David  
 麦卡洛，大卫，569n, 570n
- Meade, J. E.: and idea of property-  
 owning democracy  
 米德：他的财产所有民主的理  
 念，419n
- Melden, A. I.  
 梅尔登，30n
- Method of avoidance: in Kantian  
 constructivism  
 回避的方法：在康德式的建构主  
 义中，395, 404n  
 ——does not imply skepticism or  
 indifference to truth  
 回避的方法并不意味着对真理的怀  
 疑论及冷漠，434
- Mill, J. S.  
 密尔，20n, 26n, 65n, 218n,  
 271n, 276, 484n  
 ——on rules  
 密尔论规则，45-46  
 ——and equal liberty  
 密尔与平等的自由权，48-49n,  
 193n  
 ——on utility of general rules  
 密尔论普遍规则的效用，50  
 ——on justice  
 密尔论正义，66n, 68  
 ——on counting each person as one  
 密尔论将每一个人算作一个，168  
 ——and reciprocity  
 密尔与相互性，172  
 ——and inequalities to everyone's  
 advantage  
 密尔论不平等对每一个人有利，195  
 ——on special weight of reasons of  
 justice  
 密尔论，正义理由的特殊分量，220  
 ——on desire for income and wealth  
 密尔论对于收入和财富的欲望，  
 272  
 ——his choice criterion of good  
 他对善的选择标准，280  
 ——on individuality  
 密尔论个性，382n, 586  
 ——comprehensive liberal doctrine  
 of  
 密尔的整全性的自由主义学说，

- 426, 427, 475
- utilitarianism of coincides with justice as fairness
- 密尔的效用主义与“作为公平的正义”存在一致的地方, 489n
- on the subjection of women
- 密尔论对妇女的压迫, 595n
- the traditional family as a school for despotism
- 传统家庭作为培育专制主义的学校, 598
- Minimally decent regimes
- 最低度的正派政体, 552
- Mixed conceptions: with or without social minimum
- 混合观念: 带有或不带有社会最低保障的, 151-152
- principle of (average) utility part of
- (平均)效用原则作为混合观念的一部分, 228, 245, 418
- applies principle of average utility subject to constraints of first principle and fair equal opportunity
- 混合观念中, 平均效用原则的应用服从正义第一原则及机会公平平等的限制, 418
- and second fundamental comparison
- 混合观念与第二个基本比较, 418
- Model-conceptions: role of in Kantian constructivism
- 模型观念: 它在康德式建构主义中的角色, 307-308
- role of to fix ideas
- 其确定观念的作用, 357
- Moderate scarcity
- 中度匮乏, 178
- Modus vivendi: differs from overlapping consensus
- 临时协定: 不同于重叠共识, 432-433
- basis of principle of toleration in 16th-17th centuries
- 16-17世纪宽容原则的基础是一种临时协定, 433, 589
- might develop into overlapping consensus
- 临时协定可能会发展成为重叠共识, 445
- not stable for the right reasons
- 临时协定并不具有一种基于正当理由的稳定性, 588
- Montesquieu

- 孟德斯鸠, 539n
- Moore, G. E.
- 摩尔, 29n
- and act-utilitarianism
- 摩尔与行为效用主义, 33n, 46
- Principia Ethica of
- 摩尔的《伦理学原理》, 343
- rational intuitionism of
- 摩尔的理性直觉主义, 344-345, 510, 511
- Moral conception: social role of
- 道德观念: 其社会角色, 291, 305
- feasibility of
- 道德观念的可行性, 296
- reasonableness of
- 道德观念的合情理性, 296
- first principles but one element of
- 首要原则只是道德观念的一个要素, 342
- Moral deliberation: limitations on, and constructivism
- 道德慎思: 要接受的限制, 以及建构主义, 347-349
- Moral epistemology: depends on moral theory
- 道德认识论: 取决于道德理论, 301
- Moral feeling, concept of: main features of
- 道德情感, 其概念: 主要特征, 107-110
- relation to characteristic sensations
- 道德情感与特征性感觉有关联, 107
- moral concepts and principles part of explanation of
- 对道德情感的解释, 是道德概念与原则的一部分, 108
- connected with natural attitudes
- 道德情感与自然态度是联系着的, 109-110
- not identified with sensations
- 道德情感不能等同于感觉, 110
- Moral law, Kant's concept of: applies to all reasonable and rational beings
- 康德的道德法则的概念: 应用于所有合乎情理的和理性的存在者, 498
- not the same as categorical imperative
- 道德法则并不等于定言命令, 498
- requirements of not merely formal
- 道德法则的要求不仅仅是形式性

- 的, 502
- needs no justification but authenticated by fact of reason
- 道德法则并不需要辩护, 而是通过理性的事实来证明的, 517, 521-522, 523
- as keystone of system of pure reason
- 道德法则作为纯粹理性的首要原则, 523
- as a law of freedom
- 作为一种自由法则的道德法则, 523-528
- unconditional and a priori nature of
- 道德法则是无条件的, 并且具有一种先验的性质, 524-525
- imposes ends as duties as well as restricts means
- 道德法则将目的作为责任来施加给存在者, 以及对手段施加限制, 524, 525
- determines the will
- 道德法则决定意志, 524-525
- constructs realm of ends
- 道德法则建构目的共和国, 526
- and capacity to act independent of natural order
- 道德法则与独立于自然秩序而行动的能力, 527
- discloses our freedom to us
- 道德法则将我们的自由揭示给我们, 527, 528
- Moral motivation: and highest-order interests in exercise of two moral powers
- 道德动机: 以及在运用两种道德能力中的最高阶的利益, 386
- desire to advance one's good in ways that can be justified by reasons all can accept
- 以一种能够诉诸所有人都可以接受的理由而获得辩护的方式去追求自己的善好的欲望, 386
- Moral person. See Free and equal (moral) persons; Moral personality
- 道德人。参见: 自由和平等的(道德)人; 道德人格;
- Moral personality: defined
- 道德人格: 定义, 233, 270n, 309, 312
- model-conception of in justice as fairness
- “作为公平的正义”中的道德人

- 格的模型观念, 308
- two moral powers of  
道德人格的两种道德能力, 312
- two highest-order interests of  
道德人格的两种最高阶利益, 365
- Moral philosophy: alleged  
dependence of on philosophy of  
mind  
道德哲学: 被认为取决于心灵哲  
学, 295
- justification is main question of  
道德哲学的主要问题是辩护, 341
- Moral powers: of moral personality,  
defined  
道德能力: 道德人格的道德能  
力, 定义, 312
- parties' highest-order interests  
in  
原初各派对道德能力的最高阶兴  
趣, 312-313, 334
- formal representation of in  
original position  
道德能力在原初状态中的形式性  
体现, 333-334
- only relevant features of persons  
in original position  
在原初状态中, 道德能力是人的  
各种特征中唯一相关的, 337
- underlie responsibility for ends  
道德能力构成人们对各种目的负  
责的基础, 370
- as basis of freedom and equality  
of moral persons  
道德能力作为道德人的自由和平  
等的基础, 397-398
- exercise of a good for persons  
individually  
道德能力的运用对作为个体的人  
而言是一种善, 467
- exercise of secured by basic  
liberties  
道德能力的运用由基本自由权来  
保障, 494-495
- See also Capacity for a conception  
of the good; Capacity for a sense of  
justice  
另见: 善观念能力; 正义感能力
- Moral psychology, principles of: first  
law of  
道德心理学, 其原则: 道德心理  
学的第一条法则, 101
- second law of  
第二条法则, 103-105
- third law of



- 第三条法则, 105
- Moral theory: the study of substantive moral conceptions  
道德理论: 对实质性道德观念的研究, 286  
—has primary position within moral philosophy  
道德理论在道德哲学占有首要地位, 287, 291  
—how independent from epistemology  
道德理论是如何独立于认识论, 288, 289-291  
—in Sidgwick's *Methods of Ethics*  
西季维克的《伦理学方法》中的道德理论, 290  
—independent of theory of meaning  
道德理论独立于意义理论, 291  
—central endeavor of the comparative study of well-ordered societies  
道德理论的中心任务是对组织有序社会进行比较研究, 294  
—and criteria of personal identity  
道德理论与人格同一性标准, 296  
—defined  
定义, 341
- Moral truth: problematical notion  
道德真理: 这是有问题的理念, 288  
—necessary condition for becoming moral truth  
成为道德真理的必要条件, 290  
—problem of depends on comparative study of moral conceptions  
道德真理的取决于道德观念的比较研究, 291  
—given by prior moral order in rational intuitionism  
在理性直觉主义中, 道德真理是由先在的道德秩序给定的, 344, 353
- Moral worth: and motive of justice  
道德价值: 以及正义的动机, 95
- Morality, concept of: not represented by theory of games  
道德的概念: 不是由博弈论来体现的, 58n, 207n  
—social role of as wide or narrow  
道德的社会角色, 广义的和狭义的, 339-340
- Morality, constraints of having a: reflected in initial situation  
有道德而要接受的限制: 体现在初始位置上, 54, 79, 201-202

- and acknowledgment of impartial principles  
对不偏不倚原则的承认, 54, 202
- acceptance of universal and general principles that are conclusively binding  
对确定不移具有约束力的普遍、一般原则的认可, 79
- Morgenbesser, Sidney  
摩根贝瑟, 悉尼, 331n
- Morgenstern, Oskar  
摩根斯坦, 奥斯卡, 56n, 205n
- Morris, Charles  
莫里斯, 查尔斯, 581n
- Motivation: of parties in original position vs. of members of well-ordered society  
动机: 各派在原初状态中的动机与组织有序社会成员的动机对比, 274, 277
- Mottahedeh, Roy  
默塔荷得, 罗伊, 591n
- Murphy, A. E.  
墨菲, 181n
- Murray, John Courtney  
默里, 约翰·考特尼, 604n, 607n
- Musgrave, R. A.: reply to  
马斯格雷夫, 252  
——and problem of leisure time  
马斯格雷夫与闲暇时间的问题, 455
- Mutual benefit. See Reciprocity, concept of  
互惠利益。参见: 相互性的概念
- Mutual disinterestedness: defined  
彼此冷淡: 定义, 273-274  
——distinguished from egoism  
彼此冷淡与利己主义的区别, 273-274, 315  
——of parties in original position  
各派在原初状态中是相互冷淡的, 334
- See also Mutual self-interest  
另见: 彼此自利
- Mutual self-interest: and circumstances of justice  
彼此自利: 与正义的环境, 52, 77, 198, 205-206
- See also Mutual disinterestedness  
另见: 彼此冷淡

## N

Nagel, Thomas

内格尔, 托马斯, 328n, 473n,

- 488n, 539n, 566n
- criticism of justice as fairness as individualistic
- 内格尔批评“作为公平的正义”是个人主义的, 267n, 461-462n
- on conflict of values
- 内格尔论价值的冲突, 477n
- Nardin, Terry
- 纳尔丁, 特里, 540n
- Natural aristocracy, system of
- 自然贵族制体系, 164
- Natural assets: head tax on, problems of
- 自然资质: 对其收取人头税, 其问题, 231, 252
- See also Distribution of natural assets
- 另见: 对自然资质的分配
- Natural attitudes: enumerated
- 自然态度: 列举, 101n
- as orderings of character dispositions
- 自然态度作为特征性倾向的序列, 109
- related to moral feelings
- 与道德情感有关联, 109-110
- Natural lottery: justice and one's position in
- 自然博彩: 正义与人们在自然博彩中的处境遭遇, 82
- ignorance of in original position
- 原初状态中没有关于自然博彩结果的信息, 113
- role of in liberal equality
- 自然博彩在自由主义平等中的角色, 162
- See also Distribution of natural assets
- 另见: 自然资质的分配
- Naturalism: defined
- 自然主义, 其定义, 345n
- Hume's
- 休谟的自然主义, 345
- Nazism, peculiar evil of: accepted no possibility of political relationship with enemies
- 纳粹, 其独特的恶: 不接受与敌人建立政治关系的可能性, 569
- Need, precept of
- 需求的准则, 142
- Needs: different from desires
- 需求: 与欲望的区别, 373
- primary goods as

- 基本益品作为需求, 373-374
- Neiman, Susan  
奈曼, 苏珊, 518n
- Nelson, L.  
纳尔逊, 174n
- Neuhouser, Frederick  
纽豪舍, 弗雷德里克, 553n
- Neumann, John von  
诺伊曼, 约翰·冯, 56n, 205n, 217n
- Neutral values  
中立价值, 457  
——defined  
其定义, 458  
——procedural neutrality vs. neutrality of aim or neutrality of affect (or influence)  
程序中立与目的中立或效果(影响)中立的对比, 458-456  
——neutrality of affect or influence an impractical aim  
追求效果或影响中立是不切实际的, 460, 461  
——difficulty of term "neutral"  
“中立”此术语的困难, 462
- Nietzsche, Friedrich  
尼采, 弗里德里希, p. 354
- Nihilism  
虚无主义, 572
- Non-ideal theory: defined  
非理想理论: 其定义, 537  
——applied to law of peoples  
应用到万民法的非理想理论, 537  
——two parts of, noncompliance and unfavorable conditions  
非理想理论的两个部分, 不服从与不利状况, 537  
——presupposes ideal theory is already on hand  
非理想理论预设理想理论已然在手, 555  
——noncompliant regimes  
不服从的政体, 555-557  
——unfavorable conditions  
不利状况, 557-560
- Nonpublic reason: and background culture  
非公共理性: 以及背景文化, 576  
——belongs to internal life of associations in civil society  
非公共理性属于公民社会的各联合体的内部生活, 608
- Nowell-Smith, P. H.  
诺维尔—史密斯, 20n, 31n,

- 50n
- Nozick, Robert  
 诺齐克, 罗伯特, 246n, 263n  
 ——on Paradox of Paretian Liberal  
 诺齐克论帕累托式自由悖论,  
 372n
- Nussbaum, Martha  
 纳斯鲍姆, 玛莎, 595n
- O
- Objectivity, moral: and reasonable  
 decision procedure  
 道德客观性: 以及合乎情理的决定程序, 1-2, 8  
 ——in Kantian constructivism  
 康德式建构主义中的道德客观性, 307  
 ——and reasonableness  
 道德客观性与合情理性, 340-341  
 ——constructivism provides suitable  
 basis for  
 建构主义为道德客观性提供了恰当的基础, 354  
 ——and constructivist procedure of  
 original position  
 道德客观性与原初状态的建构主义程序, 356  
 ——and agreement in judgments  
 from social point of view  
 道德客观性与从社会观点出发所作的各种判断所达成的共识, 356  
 ——in Kant  
 康德思想中的道德客观性,  
 515-516  
 ——conception of, must account for  
 how agreement in judgments comes  
 about  
 道德客观性的观念, 必须解释各种判断上的一致是如何达成的, 516
- Obligations: normally result from  
 voluntary acts  
 义务: 一般来自自愿行为, 118
- Okin, Susan  
 奥金, 苏珊, 595n, 596n, 599n
- O'Neill, Onora  
 奥尼尔, 奥诺拉, 498n
- Ordering, as formal condition  
 有序性, 作为形式条件, 15-16
- Original position: of equal liberty  
 原初状态: 具有平等自由权的,  
 77, 84, 94, 177  
 ——what limits to liberty acceptable  
 to those in

- 处于原初状态的人们可以接受的  
对自由权的限制是什么, 90, 92
- principles of justice mutually acknowledged in  
原初状态中得到彼此认可的原则, 97, 132-133, 155
- absence of information in  
原初状态中信息的缺乏, 112-113
- and choice of just savings principle  
原初状态与对正义存储原则的选择, 147
- as group choice, not choice of one person  
原初状态中作为一种群体选择, 而不是一个人的选择, 174, 249-250
- centrality of agreement to  
协议在原初状态中的核心地位, 175
- fairness of  
原初状态的公平性, 226, 337
- unanimity in  
原初状态中的全体一致, 226, 237
- fundamental interests of parties in  
各派在原初状态中的根本利益, 227
- role of  
原初状态中的角色, 236-238
- all reason in same way in  
原初状态中所有人以相同方式进行推理, 237
- aim of  
原初状态的目的, 237, 269, 358
- hypothetical agreement in  
原初状态中的假设性协议, 177, 237
- presentation of alternatives in  
原初状态中的备选项的提出, 238
- risk-aversion not an assumption but a consequence of  
风险厌恶不是原初状态的预设, 而是其结果, 245, 247-249
- why a contract in, and no an individual choice  
为什么原初状态中有一个契约, 但却不存在个体的选择, 249-250
- role of in justice as fairness  
原初状态在“作为公平的正义”中的角色, 264, 308, 309-310
- objections to discussed  
对原初状态的异议的讨论, 268-271
- brackets both conceptions of

- good and of right  
 原初状态将善观念和正当观念一起悬置起来, 269  
 ——embodies features of well-ordered society  
 原初状态体现组织有序社会的特征, 270, 279  
 ——not morally neutral but fair  
 原初状态不是道德上中立的, 但是公平的, 270  
 ——does not presuppose individualism  
 原初状态并不预设个人主义, 277-278  
 ——models citizens in well-ordered society  
 原初状态塑造公民在组织有序社会中的行为, 308  
 ——parties in choose public principles for well-ordered society  
 各派在原初状态中为组织有序的社会选择公共的原则, 309  
 ——account of in Kantian constructivism  
 康德式道德建构主义对原初状态的说明, 310-312  
 ——reason for veil of ignorance  
 原初状态中无知之幕的理据, 310  
 ——incorporates pure procedural justice  
 原初状态包含着纯粹程序正义, 310-311  
 ——rational agreement in  
 原初状态中的理性协议, 313  
 ——and representation of the Reasonable in  
 原初状态与和合情理性在原初状态中的体现, 316-317  
 ——parties' aims not egoistic in  
 各派在原初状态中的目的并非是自私自利的, 319  
 ——constraints of, express the Reasonable  
 对原初状态的限制, 体现合情理性, 319  
 ——a mediating model-conception  
 原初状态作为一个居间性的模型观念, 321  
 ——two parts to agreement  
 达成协议的两个部分, 328  
 ——agreement in not a radical choice  
 原初状态中的协议并非是一个“极端”的选择, 354

- parties represent citizens  
各派代表的是公民，365
- Original position, as part of political conception: chap. 18  
原初状态，作为政治观念的一部分：第18篇，399-403
- point of view from which fair agreements between free and equal moral persons can be reached  
从原初状态的观点出发，自由平等人间公平的协议才能达成，400
- hypothetical, non-historical device of representation that models force of fundamental intuitive ideas  
原初状态作为假设性的，非历史性的代表设置，它使那些根本性的直觉理念的力量在其中得到体现，400-401，402
- symmetrical situation of parties in  
各派在原初状态中被对称性地安置，401
- models the Reasonable and the Rational  
它体现了合情理性与理性，401n
- a means of public reflection and self-clarification  
它作为一种公共反思和自我澄清的工具，402
- elaborates fundamental intuitive idea of society as fair system of cooperation between citizens as free and equal moral persons  
它阐明了作为自由和平等道德人的公民间的公平合作体系的社会这个根本性的直觉理念，402
- can be entered at any time by reasoning  
通过推理，公民们随时可以进入原初状态，402
- Original position, in law of peoples: models what we regard as fair  
万民法中的原初状态：塑造体现了那些我们认为是公平的东西，538
- three conditions essential to  
三个条件对于万民法中的原初状态是本质性的，538
- used to extend liberal conception to law of peoples  
原初状态用于将自由主义的概念扩展至万民法，538-539
- as device of representation  
万民法中的原初状态作为一种代表性设置，548-549



- hierarchical societies would adopt same law of peoples in as liberal peoples  
等级社会在原初状态中会采纳与自由社会所采纳的相同的万民法, 548-549
- equality of representatives of peoples in  
人民在原初状态中得到平等的代表, 549
- difficulty with global use of for individuals  
全球性原初状态中, 原初代表所代表的是个体的人们, 这种原初状态存在的困难, 549-550
- Outlaw regimes: defined  
法外国家: 定义, 555
- examples of  
法外国家的例子, 556
- at best can establish a modus vivendi with  
最好情况下也只能与法外国家建立一种临时协定, 556
- Overlapping consensus: defined  
重叠共识: 定义, 390, 410, 421, 430, 473n, 608
- narrow idea of in A Theory of Justice  
《正义论》中关于重叠共识的狭义理念, 390n, 489
- not a modus vivendi  
重叠共识并非一种临时协定, 410-411
- comprehensive doctrines each accept justice as fairness in its own way  
在重叠共识中, 整全性学说以各自的方式接受“作为公平的正义”, 411
- as basis of stability in well-ordered society  
在组织有序社会中, 重叠共识是稳定的基础, 413, 414
- not always possible in a democratic society  
在民主社会中, 重叠共识并不总是可能的, 425-426
- success in achieving, requires independence of political philosophy  
要成功地达成重叠共识, 要求政治哲学的独立性, 429
- four objections to idea of social unity founded on  
对建立在重叠共识之上的社会统

- 的理念的四个异议, 430-444
- first objection, is mere *modus vivendi*
- 第一个异议, 认为其仅仅是临时协定, 431-432
- three features of
- 重叠共识的三个特征, 432
- differs in its object, ground, and stability from a *modus vivendi*
- 与临时协定在目标、根基及稳定性方面都不相同, 432-433
- second objection, that it implies skepticism or indifference to truth, replied to
- 第二个异议, 认为其意味着对真理的怀疑论或冷漠, 对此的反驳的回应, 434-437
- hope that all can affirm political conception as true within their comprehensive views
- 重叠共识希望所有人都能够在他们的整全性观点中将政治性观念认肯为真确的, 434, 435
- cannot always avoid having to assert aspects of comprehensive doctrines
- 重叠共识并不是总能避免申认整全性学说的某些方面, 436
- third objection to, that reliance on comprehensive doctrine is unavoidable, replied to
- 第三个异议, 认为其依赖整全性学说是不可避免的, 对此异议的回应, 437-440
- fourth objection to, that is utopian, replied to
- 第四个异议, 认为其是乌托邦, 对此的回应, 440-446
- how *modus vivendi* might evolve into
- 临时协定是如何发展成为重叠共识的, 440-446, 471
- and looseness of comprehensive views
- 重叠共识与整全性观点的松散性, 441, 446
- requires independence from philosophy's longstanding controversies
- 重叠共识要求独立于哲学上持久的争论, 447
- and shared final end of justice
- 重叠共识与正义的共享终极目的, 470

- part of argument for stability of justice as fairness  
重叠共识构成对“作为公平的正义”的稳定性论证的一部分，474, 486
- model case of  
重叠共识的典型例子，485n
- and Muslim doctrine  
重叠共识与穆斯林学说，591n
- Owen, Guillermo  
欧文，吉列尔莫，282n
- P
- Paradox of Paretian Liberal: does not arise in justice as fairness  
帕累托式自由悖论：并没有在“作为公平的正义”中产生，372n
- Pareto, Vilfredo  
帕累托，维尔弗雷多，135, 160n
- Pareto criterion  
帕累托标准，372n
- as interpretation of inequalities to everyone's advantage  
帕累托标准作为不平等有利于每个人的一种解释，135
- applied to institutions  
帕累托标准应用于制度，136
- Parfit, Derek  
帕菲特，德里克，244n, 298n, 300n, 328n
- Parties in original position: rational, not full autonomy of  
原初状态中的各派：理性的，但并非充分自律的，311, 312
- their mutual disinterest not egoistic  
它们彼此冷淡但并非自私自利，315
- as self-originating sources of claims  
它们是其主张的自生之源，330-331
- freedom and equality of  
各派的自由和平等，333-336
- highest-order interests of  
各派的高阶利益，334
- as trustees or deputies  
各派作为代理或代表，334
- representation of equality  
平等地代表，336-337
- are symmetrically situated  
它们被对称性地安置，336

- influences and constraints on  
对各派的影响以及限制, 338-339
- Pennock, J. R.  
彭诺克, 166n
- Perfectionism  
爱国主义, 342, 343
- Permissible ends: Kant's conception of  
可允许的目的: 康德的观念, 507-508
- scope of specified by CI-procedure  
由CI-程序所界定的范围, 524
- Perry, Michael  
佩里, 迈克尔, 588n, 592n
- Perry, R. B.  
佩里, 166n, 171n
- Personal identity, problem of:  
relation to moral philosophy  
人格同一性问题: 与道德哲学的联系, 295-301
- criterion of necessary for a moral order  
一种道德秩序所必需的人格同一性标准, 297
- and classical utilitarianism  
人格同一性与古典效用主义, 298
- and Kantian view  
人格同一性与康德式的观点, 298-299
- does not select between moral conceptions  
人格同一性标准并不在道德观念间作选择, 301
- Persons: concept of defined  
人: 对其概念的定义, 193-194, 357
- recognition of others as and duty of fair play  
将其他人承认为人与公平游戏义务, 62, 212-213
- as subjects of claims  
人作为各种要求主张的主体, 75
- recognition of others as and principles of justice  
将其他人承认为人与正义原则, 213-214
- ideal of implicit in moral principles of justice  
隐含在正义的道德原则中的关于人的理想, 254-255, 293
- fairness to, not to conceptions of the good  
对人公平, 而不是对善观念公

- 平, 284
- conceived as containers of experiences in classical utilitarianism  
古典效用主义将人构想为承载经验的容器, 298
- conception of different from theory of human nature  
人观念与关于人性的理论不同, 321, 397n
- feasibility of conception of and human nature  
人观念的可行性与人性, 352
- central role of conception of in moral philosophy  
人观念在道德哲学中的中心角色, 357
- Persons (continued): numerous conceptions of  
人(续): 复数的人观念, 357
- loss of individuality of in utilitarianism  
在效用主义中个性丧失的人, 382
- as one who can take part in social life  
人作为一个能参与社会生活的人, 397
- free and equal by virtue of moral powers  
人凭借道德能力成为自由和平等的, 397
- understood as normative conception, not metaphysical  
人被理解为规范性的观念, 而非形而上的观念, 397n
- as reasonable and rational in Kant  
康德思想中作为合乎情理的和理性的人, 503
- Persons, political conception of: does not belong to comprehensive view  
政治性的人观念: 不属于整全性观点, 452
- used to specify primary goods  
用于界定基本益品, 452-453
- Phelps, E. S.  
菲尔普斯, 225n, 247n, 374n
- Philosophy, basic questions of: public agreement on cannot be attained  
哲学的基本问题: 在这些问题上达成一致是不可能的, 395
- search for truth about, not a shared basis for justice  
它寻求哲学真理, 而非为正义寻求一个共同的基础, 395

- Philosophy of mind: does not decide  
between moral conceptions  
心灵哲学：它并不在道德观念间  
作抉择，302
- Piaget, Jean  
皮亚杰，让，100n
- Pickard-Cambridge, W. A.  
皮卡德-坎布里奇，29n
- Plato  
柏拉图，56n，204n，343，  
345，510
- Pliny the Younger  
小普林尼，479n
- Pluralism: of democratic societies  
多元论：民主社会中的，564
- See also Fact of (reasonable)  
pluralism  
另见：（合乎情理的）多元论的  
事实
- Pluralist view. See Intuitionism  
多元主义者的观点。参见直觉主义
- Pogge, Thomas  
博格，涛慕思，493n
- Political capital: political virtues as  
part of society's  
政治资本：政治美德作为社会政  
治资本的一部分，439
- Political community, ideal of:  
abandoned by justice as fairness  
政治共同体的理想：“作为公平  
的正义”将之抛弃，465-466
- Political conception of justice:  
defined  
政治性正义观念：定义，389，617  
——a moral conception worked  
out for political and economic  
institutions  
它是一种为政治和经济制度而制  
订出来的道德观念，389  
——must allow for diversity of  
incommensurable conceptions of  
good  
它必须允许不可通约的善观念之  
间的多样性，390  
——to serve as shared basis of  
political agreement  
它作为政治共识的共享基础而发  
挥作用，393，394  
——teleological conception  
unworkable in democratic society  
目的论观念在民主社会中是无法  
有效运作的，412，443  
——role of, as public basis for  
justification

- 政治性正义观念的作为辩护的公共基础的角色, 421, 426, 491
- needs gain support of overlapping consensus
- 我们需要这样的观念, 以便能获得重叠共识的支持, 421
- three features of: first, a moral conception worked out for basic structure
- 它的三个特征: 第一, 它是为基本结构而制定的道德观念, 423, 480
- second, not a comprehensive doctrine in scope but freestanding
- 第二, 它在适用范围上不是一个整全性的学说, 而是自立的, 424, 450, 480
- third, expressed in terms of fundamental intuitive ideas latent in public political culture
- 第三, 它是根据潜藏于公共政治文化中的根本性直觉观念表达出来的, 427, 480
- principles of as theorems
- 其原则作为公理, 430
- a moral conception affirmed on moral grounds, not a modus vivendi
- 它是一个在道德的基础上获得认可的道德观念, 而不是一个临时协定, 432
- religious, philosophical, and moral matters taken off political agenda
- 将宗教, 哲学, 和道德问题从政治议程中移走, 435-436
- truth of, left to comprehensive doctrines
- 政治性正义观念的真确性, 留待整全性学说来确定, 435
- does not express skepticism or indifference to truth of
- 对该观念的真确性并没有表达怀疑或冷漠, 435
- guiding framework for deliberation and reflection
- 它作为慎思和反思的引导性框架, 438
- as liberal, three elements of
- 它是自由主义的, 三个要素, 440
- distinctive features of
- 其特征, 450
- stability of, defined
- 其稳定性, 定义, 479
- constitutional essentials as minimum objective of

- 宪政要素作为其最低度目标, 481
- justice as fairness as, not applied  
moral philosophy
- “作为公平的正义”作为一种政治性的正义观念, 而非应用道德哲学, 482
- must be practicable
- 它必须是可实践的, 486
- not relativist, but universal
- 它并非相对主义的, 而是普遍的, 492
- neither historicist nor applicable only to liberal cultures
- 它不是历史性的, 也并非仅适用于自由文化, 531
- grounds law of peoples in account of human rights
- 它支撑着万民法对人权的说明, 560-561, 562-563
- intrinsically moral ideas
- 它从本质上讲是道德的理念, 610n
- Political justice: fundamental question of
- 政治正义: 其根本问题, 398
- Political legitimacy: ideal of
- 政治合法性: 其理念, 490
- idea of defined
- 定义该理念, 578
- based on criterion of reciprocity
- 该理念基于相互性的标准, 578
- Political liberalism: defined
- 政治自由主义: 定义, 446
- steers course between Hobbesian liberalism and comprehensive liberalism of Kant and Mill
- 它既不是霍布斯式的自由主义, 亦非康德和密尔的整全性的自由正义, 446, 464
- aim of
- 其目标, 447
- elaborates political conception of justice, not a comprehensive doctrine
- 政治自由主义阐明政治性的正义观, 不是一个整全性的学说, 450-451, 481
- must draw on political ideas of the good
- 它必须利用诸政治性的善观念, 451
- not unjustly biased against certain conceptions of the good
- 它并非不正义地对某些善观念有



- 偏见, 464
- values and ideals of normally outweigh competing values
- 其价值的理想, 一般情况下压倒与之竞争的价值, 471
- and special domain of the political
- 政治自由主义与政治的特殊领域, 482
- how is it possible, two parts of answer
- 政治自由主义是如何可能的, 答案的两个部分, 484-485
- comparison with A Theory of Justice
- 与《正义论》比较, 488-490
- achieves social unity by overlapping consensus on political conception of justice
- 通过在政治性正义观念上达成重叠共识来达致社会统一, 490
- bearing of on law of peoples
- 对万民法的影响, 530
- does not affirm superiority of a particular comprehensive doctrine
- 它并不认肯某一特定的整全性学说的优越性, 563-564
- admits several forms of public reason
- 它承认有多种形式的公共理性, 582-583
- not an individualist political conception
- 它并不是一种个人主义的政治观念, 603
- rejects Enlightenment liberalism
- 它拒绝启蒙的自由主义, 611
- not opposed to religious orthodoxy
- 它不反对正统宗教, 611
- Political Liberalism (Rawls)
- 《政治自由主义》(罗尔斯), 349n, 529n, 532n, 573n, 576n, 577n, 582n, 585n, 589n, 590m, 591n, 593n, 608n, 611n, 612n, 613n, 616, 622
- on constitutional essentials
- 《政治自由主义》论宪政根本要素, 575n
- identifies political principles via original position
- 《政治自由主义》经由原初状态来挑选政治原则, 581

- on division of labor in family  
《政治自由主义》论家庭中的劳动分工, 599n
- on abortion and Public reason  
《政治自由主义》论堕胎与公共理性, 605-606n
- how differs from A Theory of Justice  
《政治自由主义》是如何区别于《正义论》的, 614
- basic question of, contrasted with basic question of A Theory of Justice  
《政治自由主义》的基本问题, 与《正义论》的基本问题的区别, 614-615, 617
- Political obligation: and duty of fair play  
政治义务: 与公平游戏义务, 60  
—bases in duties of justice and fair play  
政治义务建立在正义责任和公平游戏义务之上, 177  
—does not require express consent  
政治义务并不要求明确的同意, 210
- Political philosophy: aim of in democratic society  
政治哲学: 其在民主社会中的目的, 306, 391, 421  
—practical task of  
政治哲学的实践任务, 330, 358  
— must be concerned with practical possibilities, unlike moral philosophy  
政治哲学不像道德哲学, 它必须考虑实践的可能性, 447-448
- Political values of justice: normally outweigh other values that conflict  
与正义有关的政治价值: 一般压倒与之相冲突的其它价值, 439-440, 483, 484  
—values of free public reason as it as a value of free public reason  
它作为自由公共理性的价值, 484  
—and possibility of political liberalism  
它与政治自由主义的可能性, 484-485
- Political values of public reason: examples of, mentioned in Preamble to US Constitution  
公共理性的政治价值: 其范例, 包括那些在美国宪法序言中提到的东西, 584  
—how distinct from other values

- 它如何有别于其它价值, 584-585
- those affecting the family  
那些影响家庭的公共理性的政治价值, 601
- and school prayer  
公共理性的政治价值与学校祷告, 601-603
- Political virtues: of tolerance, reasonableness, fairness, and meeting others halfway  
政治美德: 宽容, 合情理性, 公平, 以及, 准备对他人作出让, 439, 460
- are great public good  
政治美德是伟大的公共善, 439-440
- as cooperative virtues  
其作为合作性的德性, 443-444
- characterize ideal of a good citizen  
它们刻画了一个好公民的理想, 460-461
- justified by need for stability  
它们因稳定性的需要而得到辩护, 461
- Politically reasonable, idea of: replaces comprehensive doctrines of truth in public reason  
政治上合乎情理的理念: 在公共理性中替代了整全性学说的真理, 574, 607
- sufficient for basic political questions  
它足以应对基本的政治问题, 613
- Politics: curse of money in  
政治: 其中的金钱的魔咒, 580-581
- Popper, Karl  
波普尔, 卡尔, 204n
- Powers, primary good of: distinguished from power  
作为基本益品的诸能力: 与权力的区别, 273n
- as (legal) facilities for achieving aims  
它作为达成目的的(合法的)手段条件, 273n
- and prerogatives of office as primary good  
它与作为基本益品的职位特权, 313
- Practical reason, unity of  
实践理性的统一, 319
- Practice: defined

- 实践：定义，20n, 47n, 190n
- justifying a
- 为一种实践作辩护，22-23, 31
- of punishment
- 惩罚的实践，21-29, 41, 42
- of promises
- 许诺的实践，29-33, 41-42
- defined by Public rules
- 通过公共规则定义实践，36
- logical priority of to particular cases
- 实践在逻辑上优先于特殊的情形，36-37, 39
- when fair or just
- 什么时候是公平或正义的，59, 63
- Precepts of justice
- 正义的准则，142, 152
- Preference function, shared highest-order: in co-ordinal utilitarianism, basis of interpersonal comparisons
- 共享的最高阶偏好函数：在共同序数效用主义中，人际比较的基础，376, 380, 385
- sustains social unity of utilitarian well-ordered society
- 它支撑着效用主义的组织有序社会的社会统一，380-381
- incompatible with justice as fairness
- 它与“作为公平的正义”不相容，381
- defines persons as “bare persons,”
- 它将人界定为“赤裸裸的人”，382
- presupposes hedonist account of good
- 它预设了对善的享乐主义说明，383
- Price, Richard
- 普赖斯，理查德，343, 510
- Primary goods
- 基本益品，260-262
- defined and enumerated
- 其定义和开列，158, 238-239, 240-241, 258, 260, 267, 313-314, 362-363, 454
- self-respect perhaps most important
- 自尊可能是最重要的基本益品，158
- a person's utility affected by
- 一个人的效用受到基本益品的影响，227
- and thin theory of good
- 基本益品与善的单薄理论，240

- index of appropriate as bases of interpersonal comparisons  
基本益品的指标，适合作为人际比较的基础，241，284，349
- generalize notion of needs  
基本益品一般化了需求的理念，242，261，284，373
- not an index of welfare  
基本益品不是一种关于福利的指标，253
- index of not a measure of overall satisfaction  
基本益品的指标不是对总体满足度的一种衡量，261
- reasons for using to define expectations  
使用基本益品去定义期望的理由，261
- objections to discussed  
对异议的讨论，271-273
- wealth as, defined  
271-272，314
- not biased toward individualistic conceptions of the good  
基本益品并没有偏爱个人主义的善观念，273，274-275
- socially, strategic nature of  
基本益品的性质是社会策略性的，276-277
- relation to two moral powers  
基本益品与两种道德能力的关系，313
- leading idea of  
关于基本益品的最重要理念，314
- desire for based in highest-order interests of parties  
对基本益品的欲望，建立在各派的最高阶利益之上，315，417
- address practical problem  
基本益品应对处理的是实践问题，361，454
- characterized under five headings  
在五个标题下描述基本益品，362，454
- index of required to deal with differences in  
基本益品的指标被要求去处理在基本益品上出现的差别，363
- as public basis of interpersonal comparisons  
基本益品作为人际比较的公共基础，364，454-455
- appropriate claims to

- 对基本益品的恰当主张, 364, 370, 373-374
- rationality of  
基本益品的合理性, 366
- ranking of determined by highest-order interests of parties  
对基本益品的排序由各派的最高阶利益来决定, 366
- based in conception of the person, not historical or social facts  
基本益品建基于人观念, 而非历史性的或社会性的事实, 367
- and responsibility for ends  
基本益品与对目的负责, 369-370
- different from a utility function  
基本益品与一种效用函数的区别, 370, 457
- equal division of a benchmark of comparison  
对基本益品的平等分配作为比较的一种基准, 374
- weakness of account of in A Theory of Justice  
《正义论》中对基本益品的说明的弱点, 417
- as needs of free and equal citizens  
基本益品作为自由和平等公民的需求, 417, 454, 457
- specified by political conception of person  
基本益品由政治性的人观念来界定, 453
- gives idea of rational advantage independent of any comprehensive doctrine  
基本益品以一种独立于任何整全性学说的方式设定了理性得利的理念, 454
- identify partial similarity of permissible conceptions of the good  
它鉴别出可允许的诸种善观念的相似性, 454
- Primary goods (continued): list of can be expanded to include other goods  
基本益品(续): 其清单可以扩展以涵括其它的益品, 455
- index of made more specific at later stages of four-stage sequence  
基本益品的指标将会在四阶段顺序的后几个阶段变得更加清晰, 457
- index of part of overlapping consensus

- 基本益品的指标是重叠共识的一部分, 472
- Principle of redress  
矫正原则, 165-166
- Priority of justice: over efficiency and net balance of advantages  
正义的优先性: 优先于效率及利益的净余额, 348  
——over the good  
正义优先于善, 386
- Priority of liberty  
自由的优先性, 260, 348  
——defined  
定义, 362  
——and highest-order interests  
自由的优先性与最高阶的利益, 367  
——and Paradox of Paretian Liberal  
自由的优先性与帕累托式自由悖论, 372n  
——allows for citizens' affirmation of plurality of conceptions of the good  
自由的优先性允许公民对善观念的认肯出现一种多元性, 385  
——mistake in argument for  
为自由的优先性作论证中出现的错误, 418
- Priority of right: chap. 21  
正当优先性: 第21篇, 449-472, 319  
——characteristic of liberalism  
它是自由主义的特征, 413  
——and priority of justice to the good  
正当优先性与正义相对于善的优先性, 413  
——connected with five ideas of the good  
正当优先性与五种善理念的联  
系, 449  
——general meaning of  
正当优先性的一般意义, 450  
——general form of  
正当优先性的一般形式, 450, 451  
——does not mean political conception must avoid ideas of the good, but that they must be political ideas  
正当优先性并不意味着政治观念必须避免使用善理念, 而是说这些理念必须是政治性的善理念, 467  
——in Kant  
康德思想中的正当优先性,

- 508-509
- Private property democracy  
私有财产的民主, 363
- See also Property-owning democracy  
财产所有的民主
- Private society  
私人社会, 465
- Procedural justice: perfect, defined  
程序正义: 完善的, 定义, 148, 180, 311
- imperfect, defined  
不完善的程序正义, 定义, 148-149, 180
- pure, defined  
纯粹程序正义, 定义, 149, 180
- pure, and just distributive shares  
纯粹的程序正义与正义的分配份额, 149, 157
- pure, and system of natural liberty  
纯粹的程序正义与自然自由体系, 159
- original position incorporates pure  
原初状态包含着纯粹的程序正义, 310-311
- pure, and rational autonomy  
纯粹的程序正义与理性的自律, 311
- pure, and constructivism  
纯粹的程序正义与建构主义, 351
- Promises: practice of  
许诺: 许诺的实践, 29-33
- defenses allowed in practice of  
许诺的实践中允许作的捍卫, 30, 32
- point of practice of  
许诺实践的目的, 31
- Property: as an institution  
财产: 作为一种制度, 42
- no natural right of, to control means of production  
没有对财产的自然权利, 使人可以去控制生产资料, 420
- point of institution of, and role of government  
财产制度的目的, 以及政府的角色, 541
- Property-owning democracy: defined  
财产所有的民主: 定义, 419
- distinguished from welfare state  
它与福利国家的区别, 419-420
- aims for wide ownership of productive assets and human capital



- 其目标是生产资料与人力资本的所有权的分散, 419-420
- Proviso, the  
限制条款, 584, 591-593
- Psychological theory: relevant to account of stability of a conception of justice  
心理学理论: 与对一种正义观的稳定性说明相关, 403n
- Public basis of justification: justice as fairness aims for  
辩护的公共基础: “作为公平的正义”目的是成为这样的基础, 459  
——as aim of political conception of justice  
它作为政治性正义观念的目的, 491
- Public discourse, four forms of: public justification, declaration, conjecture, witnessing  
四种言谈形式: 公共辩护, 宣告, 推测, 见证, 594
- Public good: political virtues as very great  
公共善: 政治美德作为一种非常伟大的公共善, 439
- Public justification: of principles of justice  
公共辩护: 对正义原则的公共辩护, 328  
——basis of still to be achieved in our society  
在我们的社会中, 公共辩护的基础还有待获取, 355  
——shared basis for, one aim of political philosophy in a constitutional democracy  
政治哲学在一个宪政民主里的目的之一是寻找公共辩护的共享基础, 421  
——justice as fairness aims for shared basis of  
“作为公平的正义”目的是成为公共辩护的共享基础, 459  
——aim of public reasoning  
它也是公共推理的目的, 593  
——defined  
其定义, 594  
——relation to duty of civility  
它与公民性责任有关, 594
- Public order, security of  
公共秩序的安全, 90  
——and limits to religious liberty  
公共秩序的安全与对宗教自由的限制, 92

- Public political culture: provides shared fund of basic ideas and principles  
公共政治文化：提供基本理念和原则的共享储备，393
- justification of constitutional democracy should be part of  
对宪政民主的辩护应该成为公共政治文化的一部分，571
- wide view of  
公共政治文化的广义观点，591-594
- two aspects of discussed  
对公共政治文化的两个方面的讨论，591
- and the proviso  
公共政治文化与限制条款，591-592
- Public political forum: three parts of  
公共政治论坛：其三个部分，575
- Public reason: Kantian constructivism seeks reconciliation through  
公共理性：康德式的建构主义希望通过公共理性实现调解，395
- simplicity of  
公共理性的简明性，443
- part of idea of democracy  
公共理性作为民主理念的一部分，573
- idea of defined and discussed  
公共理性的理念，定义及讨论，574-581
- idea of politically reasonable replaces idea of truth in  
在公共理性的理念中，政治上合情理的理念替代了真理的理念，574，607
- five aspects of idea of  
公共理性理念的五个方面，574-575
- defined as public in three ways  
以三种方式成为公共的，575
- applies in public political forum  
公共理性应用于公共政治论坛，575
- ideal of, distinct from idea of  
公共理性理想与公共理性理念的区别，576
- when ideal of realized  
公共理性理想什么时候实现，576
- how ideal of realized by citizens  
公共理性理想如何由公民来实现，577

- specifies basic political values  
它界定基本的政治价值, 579
- and deliberative democracy  
公共理性与慎议民主, 580
- on content of  
论公共理性的内容, 581-588
- content of, formulated by political conception of justice  
公共理性的内容, 通过政治性正义观念来表述, 581
- content of, given by a family of reasonable political conceptions  
公共理性的内容, 由合乎情理的政治观念的一个家族来给予, 581
- not fixed once and for all by one political conception  
它不是由单一的政治观念一劳永逸地确定下来的, 582
- ideal of does not apply in background culture  
公共理性的理想不适用于背景文化, 583n
- and the proviso  
公共理性与限制条款, 584, 591-593
- political values of  
公共理性的政治价值, 584, 601
- completeness of political conceptions of  
它的种种政治观念是全面的, 585
- contrasted with secular reason  
公共理性与世俗理性的对比, 587-588
- content of, determined by all reasonable conceptions satisfying reciprocity criterion  
公共理性的内容, 由所有满足相互性标准的合乎情理的观念来决定, 595, 611
- applied to the family  
公共理性应用于家庭, 596
- questions about and objections to  
公共理性的问题及异议, 601-611
- resolutions of standoffs of  
对公共理性的无从取舍的僵局的解决, 605
- contrast with grounding reasons  
公共理性与奠基性理由的对比, 605
- abortion and  
堕胎与公共理性, 605
- compatible with many forms of non-public reason

- 公共理性与多种非公共理性都是相容的, 608
- and social harmony
- 公共理性与社会和谐, 610
- a political idea
- 一种政治理念, 611
- limits to
- 其局限, 612
- idea of does not say what are good public reasons or correct decisions
- 公共理性的理念并没有说什么是好的公共理由或正确的决定, 618-619
- many arguments both good and bad within
- 在公共理性中的许多论证, 有好有坏, 619
- is not secularism
- 公共理性并非是世俗主义的, 619-620
- See also Common sense reasoning;
- Free public reason
- 另见: 常识推理; 自由公共理性
- Publicity: and rules of practices
- 公共性: 和实践的规则, 36
- and distributive criteria
- 公共性与分配标准, 229
- and pattern criteria of distribution
- 公共性与分配标准的样式, 229
- of conception of justice in well-ordered society
- 组织有序社会中正义观念的公共性, 233
- principles of justice assessed for effects of
- 根据正义原则的公共影响来评估它, 237
- and self-respect
- 公共性与自尊, 240
- and contract theory
- 公共性与契约理论, 249
- feature of well-ordered society
- 它是组织有序社会的特征, 278
- formal condition of defined
- 公共性作为形式条件, 定义, 292
- different degrees of
- 公共性的不同程度, 293
- appropriate for political principles
- 公共性适用于政治原则, 293
- and moral motivation
- 公共性与道德动机, 93

- how ties in with practical limitations of moral principles  
公共性是如何与道德原则的实践限制相联系着的，294-295
- and simplicity of principles  
公共性与原则的简明性，295，347-348
- and limits on information  
公共性与对信息的限制，295
- three levels of defined  
公共性的三个层次，定义，324
- full condition of, reasons for  
充分公共性条件，其理由，325-326
- full publicity as precondition of freedom  
充分公共性作为自由的前提条件，326
- how represented in original position  
充分公共性如何在原初状态中体现，327
- and social role of morality  
充分公共性与道德的社会角色，339-340
- and full autonomy  
充分公共性与充分自律，340
- of moral principles in Kant  
康德的道德原则的公共性，512
- Pufendorf, Samuel  
普芬道夫，塞缪尔，56n，205n
- Punishment: justification of  
惩罚：对其的辩护，21-29
- institution of, defined  
惩罚的制度，定义26，27
- Pure practical reason, Kant's idea of: priority of  
康德的纯粹实践理性理念：其优先性，500
- priority of defined  
优先性定义，503
- directs power of choice  
它对选择能力的导向，519
- sufficient to determine the will through moral law  
它通过道德法则足以决定意志，525
- constructs out of itself realm of ends  
它从自身中建构出目的共和国，526
- Pure reason, Kant's idea of: a normative capacity of orientation  
康德的纯粹理性理念：一种规范性的指导能力，518
- fashions the unity of reason

- 它形塑理性的统一, 519
- Q
- Quakers: and witnessing  
教友会信徒: 及见证, 595n
- Quinton, A. M.  
昆顿, 20n, 21n
- R
- Rabinowitz, Joshua  
拉比诺维茨, 乔舒亚, 268n,  
314n, 324n, 335n, 365n
- Raiffa, Howard  
拉法, 霍华德, 56n, 104n,  
133n, 205n
- Raphael, D. D.  
拉斐尔, 165n
- Rational, capacity to be. See  
Capacity for a conception of the  
good  
成为理性的能力。另见: 善观念  
能力
- Rational, the: as element of social  
cooperation, defined  
理性: 作为社会合作的要素, 其  
定义, 316  
—— how modeled in original  
position  
怎样在原初状态中塑造它, 316,  
401n  
—— distinguished from the  
Reasonable  
理性与合情理性的区别, 316
- Rational autonomy: defined  
理性的自律: 定义, 308  
—— vs. full autonomy  
理性自律与充分自律, 308  
—— of parties in original position  
各派在原初状态中的理性, 311,  
312  
—— depends on parties' interests  
取决于各派的利益, 314-315  
—— two aspects of  
理性的两个方面, 315
- Rational choice, principles of  
理性选择原则, 316
- Rational egoism: not a moral  
conception  
理性利己主义: 它并非一种道德  
观念, 290
- Rational intuitionism: defined  
理性直觉主义: 定义, 343,

- 510-511
- contrasted with Kantian constructivism  
与康德式的建构主义的对比，343-351
- self-evident principles in  
理性直觉主义中自明的原则，343
- idea of moral truth in  
理性直觉主义中道德真理的理念，344
- sparse notion of person in  
理性直觉主义中稀薄的人观念，346, 513
- prior and independent moral order in  
理性直觉主义中先在的和独立的道德秩序，346, 511
- account of moral motivation in  
理性直觉主义中对道德动机的说明，346, 513
- Ross's, and balance of prima facie reasons  
罗斯的理性直觉主义，以及对初步理由的衡量，350-351
- its notion of objectivity unnecessary for objectivity  
它的客观性理念，该理念对于客观性而言是不必要的，356
- three theses of  
三种理性直觉主义，510-511
- contrasted with Kant's moral constructivism  
理性直觉主义与康德的道德建构主义对比，510-513
- knowledge of moral order by rational intuition  
通过理性直觉认识道德秩序，511
- self-evidence not essential to  
自明原则对于理性直觉主义而言不是本质性的，511
- found in Sidgwick  
西季维克的理性直觉主义，511
- G. E. Moore's Version of  
摩尔版本的理性直觉主义，511
- heteronomy of in Kant  
在康德的理论中，理性直觉主义是他律的，512
- the self as knower in  
理性直觉主义中，自我作为认识者，513
- understanding of objectivity based in prior moral order  
理性直觉主义对客观性的理解基于先在的道德秩序，515

- Rational judgment  
理性的判断, 10
- Rational plan of life  
理性的生活计划, 367, 451
- Rationality: must be endorsed as a value by any political conception  
理性: 任何政治观念必须将之承认为一种价值, 452
- Rationality of the parties: defined  
各派的理性: 定义, 52, 77, 199  
——absence of envy  
妒忌的缺失, 52, 199
- Raz, Joseph: three formulations of neutrality by  
拉兹, 约瑟夫, 459n  
——comprehensive liberalism of  
拉兹的整全性的自由主义, 464n
- Realm of ends, Kant's idea of: in third formulation of categorical imperative  
康德的目的共和国的理念: 定言命令的第三个公式, 505-506  
——universal agreement in  
目的共和国中的普遍一致, 505  
——defined  
定义, 508  
——as constitutional democracy  
目的共和国作为立宪民主, 526
- Reasonable, the: different notion from the rational  
合情理性: 它是与理性不同的一个理念, 304, 316, 503  
——as element of social cooperation, defined  
合情理性作为社会合作的要素, 定义, 316  
——how represented in original position  
合情理性如何在原初状态中得到体现, 316-317, 401n  
——presupposes and subordinates the Rational  
合情理性预设理性, 理性从属于合情理性, 317  
——frames the Rational  
合情理性框定理性, 319  
——in Kant, restricts the Rational and subordinates it absolutely  
在康德的思想中, 合情理性限制着理性, 并使理性绝对地从属于它, 524
- Reasonable agreement: replaces search for moral truth in Kantian constructivism



- 合乎情理的协议：在康德式的建构主义中，它替代了对道德真理的寻找，306
- Reasonable citizens: defined
- 合乎情理的公民：定义，578
- Reasonable conception: of justice
- 合乎情理的正义观念，355
- Reasonable discussion, precepts of
- 合乎情理的讨论准则，478-479
- unreasonable not to recognize irreconcilable reasonable disagreements
- 不承认不可调和的合乎情理的分歧，这是不合乎情理的，478
- good faith
- 合乎情理的真诚信仰，479
- Reasonable moral psychology: of human beings capable of being reasonable
- 合乎情理的道德心理学：人有能力成为合乎情理的，445
- Reasonable person: criteria of
- 合乎情理的：其标准，2-3
- impartiality of
- 合乎情理的人的不偏不倚，4
- features of a reasonable moral psychology applying to
- 应用到合乎情理的人身上的一种合乎情理的道德心理学的特征，445
- characteristics of
- 合乎情理的人的特点，476
- Reasonable political conceptions: vital support of by reasonable comprehensive doctrines
- 合乎情理的政治观念：合乎情理的整全性学说对其的关键支持，592
- do not always lead to same conclusions
- 合乎情理的政治观念并不总是导出相同的结论，606
- Reasonable principles: as explication of considered judgments
- 合乎情理的原则：它作为对深思熟虑判断的解释，7-8
- test of
- 合乎情理的原则的检验，10-12, 14, 16
- and resolution of conflicts
- 合乎情理的原则与冲突的解决，11
- tests for and analogy with inductive criteria
- 对合乎情理的原则的检验以及与归纳标准的类比，12
- of (procedural) justice

- (程序) 正义的合乎情理的原则, 14-16
- distinguished from true principles
- 合乎情理的原则要与真确的原则区别开来, 355
- Reasonableness: (intellectual) virtue of
- 合情理性: 合情理性的(理智)德性, 4
- and moral objectivity
- 合情理性与道德客观性, 340-341
- criteria of relaxed in law of peoples
- 合情理性标准在万民法中是宽松的, 561
- Reasoning from conjecture: defined
- 从推测出发开始推理: 定义, 591
- Reciprocity, concept of: common to justice and fairness
- 相互性的概念: 正义和公平都共有的, 190, 208, 224
- articulated by fair terms of social cooperation
- 由社会合作的公平条款所阐明的相互性的概念, 316, 396
- Reciprocity, criterion of: feature of constitutional democracy
- 相互性标准: 立宪民主的特征, 574
- expressed in public reason
- 体现在公共理性中的相互性标准, 575
- and reasonable acceptability of reasons
- 相互性标准与理由的合乎情理的可接受性, 578
- grounds idea of political legitimacy
- 相互性标准是政治合法性理念的基础578
- applies on two levels
- 相互性标准适用于两个层次, 578-579
- and reasonableness of terms of cooperation
- 相互性标准与合作条款的合情理性, 578
- role in public reason
- 相互性标准在公共理性中的角色, 579
- and family of reasonable political conceptions
- 相互性标准与合乎情理的政治观念的家族,

- examples of how applicable  
相互性标准如何应用的例子，  
586-587
- not satisfied by unreasonable  
comprehensive doctrines  
不合乎情理的整全性学说不满足  
相互性标准，609
- essential to public reason  
相互性标准对于公共理性而言是  
本质性，609
- Reciprocity, principle of: and  
difference principle  
相互性原则：以及差别原则，  
169-171, 420
- not satisfied by principle of  
utility  
效用原则并不满足相互性原则，  
169, 171
- important for stability of justice  
as fairness  
相互性原则对于“作为公平的正义”  
的稳定而言是重要的，171
- Reflective equilibrium: and  
systematic organization of considered  
moral judgments  
反思平衡：以及对深思熟虑道德  
判断的系统组织，288-289
- does not exclude self-evident  
principles  
它并不排斥自明的原则，289
- wide vs. narrow distinguished  
宽泛的反思平衡与狭隘的反思平  
衡，289
- does not presuppose objective  
moral truth  
它并不预设客观的道德真理，290
- as a kind of psychology  
它作为一种心理学，290
- general and wide  
普遍和宽泛的反思平衡，321
- and acceptable political  
conception of justice  
反思平衡与可接受的政治性正义  
观念，393
- and free and willing agreement  
反思平衡与自由、自愿的协议，  
425n
- in law of peoples  
万民法中的反思平衡，544
- Reformation: and historical origins  
of liberalism  
宗教改革：自由主义的历史起  
源，412
- Religion: equal freedom of

- 宗教：宗教的平等自由，87
- toleration of
- 宗教宽容，88
- limits to freedom of
- 宗教自由的限制，92
- intolerant sects
- 不宽容的教派，462
- and public reason in democracy
- 宗教与民主社会中的公共理性，588-591
- establishment of, and political values
- 宗教建立，与政治价值，602
- protected by separation of church and state
- 政教分离对宗教的保护，603
- and constitutional democracy
- 宗教与宪政民主，616
- Religious toleration
- 宗教宽容，372
- Representative persons, defined
- 代表性人，定义，157
- least favored
- 最少受惠者的代表人，157-158
- Resentment
- 憎恨，111
- Responsibility for ends
- 对目的所负的责任，241-242, 251, 260
- and capacity to control and revise desires
- 对目的负责与控制 and 改变欲望的能力，261, 284
- third aspect of freedom of moral persons
- 道德人的自由的三个方面，332
- and use of primary goods
- 对目的负责与对基本益品的使用，369
- and expensive tastes
- 对目的负责与昂贵的趣味，369
- Right, concept of: content of partially spelled out by two principles of justice
- 正当的概念：其内容部分地由正义两原则表达出来，242
- formal constraints of
- 正当的形式限制，292
- priority of over the Good
- 正当优先于善，319
- complementary with the good
- 正当与善是互补的，451, 449-450
- Right of emigration: as human right

- 移民的权利：作为人权，547
- Right to equal respect and consideration 227, 233, 239, 255
- Right to independence, peoples': limits to  
 人民独立的权利：限于，540-541
- Right to natural abilities  
 对于自然能力的权利，263
- Right to self-determination, peoples': holds only within limits  
 人民自决权：它是有限制的，540-541
- Right to secession, peoples': limits to  
 人民的分离权：限于，540-541  
 ——the South had no such right  
 美国南方没有这样的分离权，540n
- Right to war, the state's: should get rid of  
 国家的战争权：应该将之除掉，535
- Rightness as fairness  
 “作为公平的正当”，488  
 ——as comprehensive doctrine  
 “作为公平的正当”作为整全性的学说，490
- Riley, Patrick  
 赖利，帕特里克，539n
- Risk-aversion: and parties in original position  
 风险厌恶：各派在原初状态中是厌恶风险的，228
- Risks: equal sharing of not possible in case of one's initial position in society  
 风险：关于一个人在社会中初始位置，不可能存在对风险的平等分享，80, 83, 84
- Ritchie, D. G.  
 里奇，70n, 222n
- Robbins, Lionel  
 罗宾斯，34n, 70n, 222n
- Roe v. Wade, 410 U.S. 113 (1973)  
 罗伊诉韦德案，618
- Rodes, Robert  
 罗杰斯，罗伯特，164n
- Roosevelt, Franklin D.  
 罗斯福，富兰克林，569
- Ross, David  
 罗斯，大卫，24n, 29n  
 ——on punishment  
 罗斯论惩罚，28n  
 ——on promises

- 罗斯论许诺, 30, 31n  
 —— rational (pluralistic) intuitionism of  
 罗斯的理性(多元)直觉主义, 343, 345, 350, 510
- Rothenberg, John  
 罗滕伯格, 约翰, 85n
- Rousseau, J. J.: limited toleration of religion in  
 卢梭: 对宗教的有限宽容, 91-92  
 ——on the sense of justice  
 卢梭论正义感, 96  
 ——and first psychological law  
 卢梭与第一条心理学法则, 101n  
 ——priority of equal political liberties over civic liberties in tradition of  
 卢梭的传统认为, 平等的政治自由权优先于公民自由权, 307  
 ——conception of the person in  
 卢梭思想中的人观念, 357  
 ——conception of justification in  
 卢梭的辩护的观念, 426n  
 ——civic humanism attributed to  
 被归于卢梭的公民人文主义, 469
- Rule of Law: defined  
 法治: 定义, 118, 495  
 ——not jeopardized by different interpretations  
 不能因存在不同的诠释而损害法治, 495
- Rules: of justice, distinguished from principles  
 规则: 正义的规则区别于原则, 17  
 ——two conceptions of  
 两种规则的观念, 33-40  
 ——first, summary view of  
 第一种, 概括规则观, 34-36  
 ——second, practice conception of  
 第二种, 实践规则观, 36-39
- Russell, Bertrand  
 罗素, 伯特兰, 345
- S**
- Sandel, Michael: misunderstandings of  
 桑德尔, 迈克尔: 他的误解, 403n, 598n, 609n
- Santayana, George  
 桑塔亚纳, 乔治, 151n, 164n
- Scanlon, T. M.  
 斯坎伦, 313n, 314n, 328n, 365n, 366n, 370n, 455n,

- 473n, 486n, 496n
- on urgency of preferences
- 斯坎伦论紧迫的偏好, 371n
- on role of idea of utility in welfare economics
- 斯坎伦论福利经济学中的效用理念, 453n
- conventionalist interpretation of urgency and citizens' needs
- 对公民的需求及迫切需要的约定主义解释。457n
- on human rights
- 斯坎伦论人权, 552n
- on tolerance
- 斯坎伦论宽容, 588n
- Scheffler, Samuel
- 舍夫勒, 塞缪尔, 355n, 441n
- Scheler, Max
- 舍勒, 马克斯, 62n
- Schneewind, J. B.
- 斯林文德, 341n, 344n
- School prayer: and political values of public reason
- 学校祷告者: 与公共理性的政治价值, 602
- Schopenhauer, A.: criticism of Kant's categorical imperative
- 叔本华: 对康德定言命令的批评, 318
- Schwartz, Adina
- 施瓦茨, 阿迪纳, 267n, 275n
- Scitovsky, Tibor
- 西托夫斯基, 蒂博, 66n, 217n
- Seabright, Paul
- 西布赖特, 保罗, 473n
- Second principle of justice: statement of
- 正义的第二原则: 陈述, 48, 75, 123, 134, 178, 193
- final statement of
- 对该原则的最后陈述, 227, 238, 258, 362
- defines permissible inequalities
- 该原则界定可允许的不平等, 49-50, 76, 195
- applies to practice
- 该原则应用于实践, 50
- and offices open to all
- 该原则与职位对所有人开放, 51, 139, 196
- inequalities allowable if to everyone's advantage
- 不平等如果符合所有人的利益就是可允许的, 195

- three interpretations of inequalities to everyone's advantage  
对“不平等符合每个人的利益”的三种诠释, 134-140
- first, by comparison with historical benchmark such as state of nature  
第一种, 与历史的基准(如自然状态)作比较, 134-135
- second, principle of efficiency  
第二种, 效率原则, 135-137
- third, the difference principle  
第三种, 差别原则, 137-140
- initial statement of ambiguous  
初始表述的模糊性, 134, 154
- applies to distribution of income and wealth  
它应用于收入与财富的分配, 157
- four interpretations of  
对第二原则的四种诠释, 158-164
- (1) system of natural liberty  
(1) 自然自由体系, 159-161
- (2) liberal equality  
(2) 自由的平等, 159, 161-162
- (3) democratic equality and difference principle  
(3) 民主的平等与差别原则, 159, 162-164
- (4) natural aristocracy  
(4) 自然贵族制, 164
- See also Difference principle  
另参见: 差别原则,
- Self-respect, social bases of: defined  
自尊的社会基础: 定义, 314
- perhaps most important primary good  
它可能是最重要的基本益品, 158, 171
- and sense of self-worth  
自尊与自我价值感, 171
- and choice of two principles of justice  
自尊与对正义两原则的选择, 240
- vs. self-esteem  
自尊与自重, 260
- necessary to realize highest-order interests  
对实现最高阶利益而言是必须的, 366
- Self-standing political conception: distinguished from comprehensive doctrine  
自立的政治观念: 与整全性学说区别开来, 611, 617



See also Free-standing view

另见：自立的观点

Sen, A. K.

森, 262n, 282n, 369n

——Paradox of Paretian Liberal of

森的帕累托式自由悖论, 372n

——objection to primary goods

森对基本益品的异议, 456n

——relation of primary goods to

basic capabilities

基本益品与基本能力的关系,

456n

——on famines as economic

disasters

森论作为经济灾难的饥荒, 560n

Sense of fair play

公平游戏感, 61

Sense of justice: chap. 5

正义感：第5篇, 96-116

——capacity for presumed

正义感能力的假定, 93

——in Rousseau

卢梭思想中的正义感, 96

——fundamental aspect of moral

personality

它是道德人格的基本方面, 97, 116

——how acquired

正义感是如何取得的, 105-106

——and inherent stability of cooperative schemes

正义感与合作计划的内在稳定性, 106

——necessary for resentment and indignation

正义感对于憎恨和义愤而言是必要的, 111

Sense of justice (continued): part of the notion of humanity

正义感(续)：作为人性理念的一部分, 111, 112

——capacity for defined

正义感能力：定义, 112, 312

——capacity for necessary and sufficient for equal liberty

正义感能力对与享有平等的自由权而言既是必要的也是充分的, 112-116

——and dignity of persons

正义感与人的尊严, 115

——central element of democratic politics

正义感是民主政治的核心要素, 187

——defined by principles

正义感通过原则来定义, 233

- and stability of well-ordered society  
正义感与组织有序社会的稳定性, 256, 279
- as regulative and highest-order desire  
正义感作为规制性的、最高阶的欲望, 320
- not on same footing with natural inclinations  
正义感与自然倾向并不处于同一地位上, 320
- and stability of political conception  
正义感与正义观念的稳定性, 487
- Sense of justice, capacity for: defined  
正义感能力: 定义, 312
- one of two moral powers of moral persons  
道德人的两种道德能力之一, 312
- See also Moral powers; Sense of justice  
另见: 道德能力; 正义感
- Sense of right and wrong  
正当感和不正当感, 12-13
- Separation of church and state: reasons for  
政教分离: 其理由, 603
- protects religions  
政教分离对宗教的保护, 603
- main cause of strength of democracy  
它是民主国家保持强大的主要原因, 604
- Shame, moral: contrast with guilt  
羞耻感, 道德的: 与负罪感的对比, 109
- Shand, A. F.  
尚德, 110n
- Shklar, Judith  
史珂拉, 朱迪丝, 547n, 554n
- Shue, Henry: on basic right to subsistence needs  
苏伊, 亨利, 546n
- Sidgwick, Henry  
西季维克, 亨利, 26n, 32, 49n, 161, 453n
- on justice and gratitude  
西季维克论正义与感恩, 61n, 211n
- justice as a kind of efficiency in  
在西季维克那里, 正义作为一种效率, 64n, 215n
- held maximizing total, not

- average utility to be correct  
西季维克认为正确的做法是最大化总效用而非平均效用, 243n
- systematic study of moral conceptions by  
西季维克对道德观念的系统研究, 290
- classical utilitarianism of  
西季维克的古典效用主义, 297-298, 433n
- originality of *Methods of Ethics*  
西季维克的《伦理学方法》的原创性, 341-343
- failed to see Kant's doctrine as distinct method  
西季维克没能观察到康德的学说也是一种独特的方法, 342
- rational intuitionism of  
西季维克的理性直觉主义, 343, 345, 510, 511
- three self-evident principles of  
西季维克的三个自明原则, 344, 346n
- hedonism of  
西季维克的享乐主义, 383
- Sigmund, Paul  
西格蒙德, 保罗, 604n
- Silber, John  
西尔伯, 约翰, 509n
- Simon, Yves  
西蒙, 伊夫, 181n
- Singer, Marcus  
辛格, 马库斯, 353n
- Skinner, Quentin  
斯金纳, 昆廷, 468n
- Slavery: problem of utilitarian argument against  
奴隶制: 效用主义反对奴隶制的论证中存在的问题, 67, 219
- always unjust in justice as fairness  
在“作为公平的正义”中, 奴隶制总是不正义的, 67, 219
- no equal risk of  
不存在成为奴隶的同等风险, 82-83
- example of excusable form of  
可原谅的奴隶制形式的例子, 83-84
- slaves not seen as self-originating sources of claims  
奴隶并没有被看作是其主张的自生之源, 331
- Smart, J. J. C.

- 斯马特, 50n, 433n
- Smith, Adam: impartial spectator in  
斯密, 亚当, 201
- Social classes: inequalities between  
社会各阶级: 它们之间的不平等, 231
- Social contract, doctrine of  
社会契约学说, 176-178, 399
- how justice as fairness differs from other accounts of  
“作为公平的正义”是如何区别于其它契约主义解释的, 57
- and political obligation  
社会契约学说与政治义务, 60, 210
- expresses essential part of concept of justice  
社会契约学说体现了正义概念的本质部分, 71, 223
- and Rousseau's general will  
社会契约学说与卢梭的公意, 74n
- fundamental idea of  
社会契约的根本理念, 173
- as satisfactory basis for political theory, 社会契约作为政治理论的令人满意的基础, 177
- as hypothetical agreement  
作为一种假设性协议的社会契约177
- equal rights in  
社会契约中的平等权利, 178
- series of agreements in  
社会契约的一系列协议, 179
- and original position  
社会契约与原初状态, 226
- subject of agreement as a conception of social justice  
社会契约的主题是作为一种社会正义观念的协议, 226
- traditional aim of  
社会契约的传统目的, 227, 238
- as unanimous agreement regulating basic structure  
社会契约作为规制基本结构的全体一致协议, 339
- problem of extending to basic structure  
延伸至基本结构的问题, 399-400
- role of in law of peoples  
社会契约在万民法中的角色, 530
- how universal in reach  
社会契约如何在其适用范围上普遍的, 530-533
- on skepticism about applying to law of peoples  
论对应用到万民法上去的社会契

- 约的怀疑论, 550
- Social cooperation, idea of:  
distinguished from socially  
coordinated activity
- 社会合作的理想: 与社会性协作  
活动的区别, 325, 365, 396
- well-ordered society as ideal of  
组织有序社会作为一种社会合作  
的理想, 325
- presupposes fair terms
- 社会合作预设公平的条款, 365,  
385, 396
- elements of
- 社会合作的基本要素, 385,  
396-397
- presupposes each participant's  
rational advantage or good
- 社会合作预设了每个参与者的理  
性利益或善好385, 396-397
- Social minimum: secured by second  
principle of justice
- 社会最低保障: 由正义第二原则  
来确保, 88-89, 141
- a form of rational insurance
- 社会最低保障是理性保险的一种  
形式, 89n
- and transfer branch
- 社会最低保障与转移支付部门,  
141-142
- how to set level of  
怎样设定社会最低保障的水平,  
144-145
- and just savings
- 社会最低保障与正义的存储, 148
- third main element of liberal  
ideas of political justice
- 它是自由主义的政治正义理念的  
第三个主要要素, 440, 536-537
- Social security
- 社会安全, 581
- Social unity: based in shared public  
conception of justice and not in one  
rational good
- 社会统一: 建立在共享的公共的  
正义观念之上, 而不是单一的理  
性的善之上, 361, 381-382,  
384, 413
- in utilitarianism depends on  
agreement on the one rational good
- 效用主义的社会统一建立在单一  
理性的善上达成的一致, 380-381
- stability of achieved by  
overlapping consensus
- 社会统一的稳定是通过重叠共识

- 来实现的, 422
- of democratic society cannot rest on shared conception of purpose of human life
- 民主社会的统一不能建立在关于人类生活目的的共享观念之上, 422
- well-ordered society as most desirable form of
- 组织有序的社会是最可欲的社会统一的形式, 466
- Socialism: not excluded by two principles of justice
- 社会主义: 正义的两原则并不排斥它, 277
- Solow, Robert
- 索洛, 罗伯特, 226n
- Solum, Lawrence
- 索拉姆, 劳伦斯, 583n
- Soper, Philip: on nature of a system of law
- 索珀, 菲利普, 545, 546n
- Sophists, Greek
- 希腊智者, 55-56, 204
- Special health and medical needs
- 特殊的健康与医疗需求, 368, 369n
- Spencer, Herbert
- 斯宾塞, 赫伯特, 193n
- Spiegelberg, Herbert
- 施皮格尔贝格, 赫伯特, 165n, 166n
- Stability: of conception of justice, defined
- 稳定性: 正义观的稳定性, 定义, 171, 294, 479
- two kinds of instability, defined
- 两种类型的的不稳定性, 定义, 104
- and second psychological law
- 稳定性与第二条心理学法则, 105
- and third psychological law
- 稳定性与第三条心理学法则, 105-106
- sense of justice and inherently stable systems
- 正义感与体系的内在稳定性, 106
- of well-ordered society
- 组织有序社会的稳定性, 233-234, 324
- and perception of Justice
- 稳定性与正义的准则, 324
- and role of sanctions
- 稳定性与制裁的角色, 325n
- overlapping consensus on political conception of justice as

- basis of  
 在政治性正义观念上达成的重叠共识是稳定性的基础, 413, 414, 432-433
- of social unity achieved by overlapping consensus  
 社会统一的稳定性是通过重叠共识来达致的, 422
- three essential requirements of stable constitutional regime  
 稳定的宪政政体的三个本质要求, 442
- of political liberalism, no guarantee of  
 政治自由主义的稳定性, 对此无法确保, 471
- contrast stability of political conception with stability (security) of political regime  
 政治观念的稳定性与政体的稳定性(安全性)比较, 479
- of political conception  
 政治性观念的稳定性, 486-488
- secured by sufficient motivation of the right kind  
 稳定性由充分的、恰当类型的动机来确保, 487
- and question of congruence in A Theory of Justice  
 《正义论》中的稳定性与契合问题, 487n
- for the right reasons  
 基于正当理由的稳定性, 589
- Stability, in law of peoples: of society of well-ordered peoples  
 万民法中的稳定性: 组织有序的人民所组成的那个社会的稳定性, 542
- in the right way defined with respect to law of peoples  
 以正当的方式成为稳定, 此处的正当是相对于万民法而言的, 542-543
- Stabilization branch  
 稳定分支, 141
- State, the: as association of citizens  
 国家: 作为公民的联合体, 90
- role of  
 国家的角色, 90
- traditional conception of  
 传统国家的观念, 534
- should get rid of rights to war and to internal autonomy of in international law

- 应把国家的战争权和对内的自主权从国际法中去掉, 535
- State of nature, the: irrelevant to questions of justice  
自然状态, 与正义问题不相关, 135
- Statesmanship, ideal of: defined  
政治家的理想: 定义, 567-568  
——must be selfless in judging society's interests  
政治家在对社会利益作判断时必须大公无私, 568  
——holds fast to aim of a just peace  
政治家紧紧关顾着达成正义的和平这个目的, 568  
——failure of allied leaders in WWII to practice  
盟国领导人在二战中未能实践政治家的理想, 570, 571
- Strains of commitment: and difference principle  
承诺的张力: 与差别原则, 229  
——and principle of utility  
承诺的张力与效用原则, 230  
——concept of agreement essential to argument from  
协议的概念对来自承诺张力的论证而言是本质性的, 249  
——argument from  
来自承诺张力的论证, 250-252
- Strasnick, Steven  
斯特拉斯尼克, 史蒂文, 254n, 376n
- Subjection of women: source of poverty in poorer societies  
对妇女的压迫: 在比较落后的社会中贫困的根源, 559, 560
- Sunstein, Cass: political argument against assisted suicide  
桑斯坦, 卡斯, 618
- Suppes, Patrick  
苏佩斯, 帕特里克, 378n
- Supreme Court  
最高法院, 188
- Sympathetic identification: and interpersonal comparisons in utilitarianism  
同情性鉴别: 与效用主义的人际比较, 378
- Sympathetic knowledge: of competent moral judge  
胜任的裁判的同情性知识, 3, 4  
——needed for fair decisions  
胜任的裁判要作出公平的决策, 就需要这种知识, 4-5



- System of natural liberty  
自然自由的体系, 159, 161
- T
- Talents and abilities: ignorance of in initial situation  
天赋与能力: 在初始位置中不知晓关于它的信息, 81
- Tawney, R. H.  
托尼, 161n
- Taxation  
税收, 143-144  
——and duty of fair play  
税收与公平游戏义务, 127  
——optimal, and maximin criterion  
最优的税收, 以及最大化最小值标准, 226  
——of natural abilities, difficulties with  
对自然能力征税, 其困难, 252, 253
- Taylor, Charles  
泰勒, 查尔斯, 469n
- Teitelman, Michael  
泰特尔曼, 迈克尔, 267n, 276, 314, 365n
- Teleological theories: defined  
目的论理论: 其定义, 242  
——utilitarianism main example of  
效用主义是目的论理论的主要例子, 242  
——contrasted with Kant's view  
目的论理论与康德的观点的区别, 508-509, 510
- Theory of games, and justice: how justice as fairness differs from  
博弈论, 与正义: “作为公平的正义”是如何有别于它的, 56-58, 205-207  
——difficulty of applying to moral philosophy  
它应用到道德哲学中去的困难, 58n, 206-207n
- Theory of Justice, A (Rawls)  
《正义论》(罗尔斯), 232, 241n, 247, 288n, 303, 338n, 362n, 429n  
——maximin criterion in  
《正义论》中的最大化最小值准则, 225, 247  
——conception of equality expressed in  
《正义论》中所表达的平等观

- 念, 254-266
- aim of, in reference to Kant
- 《正义论》的目的, 参考康德的思想, 264
- apparent difficulty with
- 《正义论》中的明显困难, 267
- on just savings
- 《正义论》论正义的存储, 275-276
- law of nations (peoples) in
- 《正义论》中的万民法, 311, 529, 534n
- explanation of primary goods in
- 《正义论》中对基本益品的解释, 313
- revision of account of primary goods in
- 对《正义论》中基本益品的解释的修订, 314, 359
- ambiguity in account of primary goods
- 《正义论》中对基本益品的解释的模糊之处, 365n
- on origins of hedonism
- 《正义论》论享乐主义的起源, 383n
- on difference principle
- 《正义论》中的差别原则, 374n
- subsequent change of view
- 《正义论》中的观点的后来变化, 388-389
- on role of conception of justice in reducing divergence of opinion about justice
- 《正义论》中关于一种正义观在缩小意见分歧方面所能扮演的角色, 391n
- on parties in original position
- 《正义论》论原初状态中的各派, 403n
- aim and faults of Part III of
- 《正义论》的目的与第三篇的缺陷, 414n
- preface to French edition of
- 《正义论》法文版前言, 415-420
- revisions made in translated editions
- 对《正义论》翻译版本所作的修改, 415
- aims to integrate basic liberties with democratic equality
- 《正义论》的目的是整合各种基本自由权与民主的平等, 416
- Theory of Justice, A (continued):

- weaknesses of account of basic liberty in, revised  
 《正义论》(续):对基本自由的说明的弱点,修订,416-417
- weakness of account of primary goods in, revised  
 《正义论》对基本益品的说明的弱点,修订,417-418
- revision of account of just savings principle  
 修订《正义论》中对正义存储原则的说明,418
- mistake in argument for priority of liberty  
 《正义论》中对自由权优先性的论证的错误,418
- revisions to account of goodness of rationality in  
 修订《正义论》中对理性善好的说明,451n,452
- primary goods in  
 《正义论》中的基本益品,454n
- moral powers in  
 《正义论》中的道德能力,476n
- two-part argument from original position for principles of justice in  
 《正义论》中从原初状态出发对正义原则所作的两部分论证,486n
- stability and problem of congruence in  
 《正义论》中的稳定性与契合问题,487n
- comparison with political liberalism  
 《正义论》中的与政治自由主义的比较,488-490
- on rightness as fairness  
 《正义论》论“作为正当的公平”,488
- part of a comprehensive doctrine  
 《正义论》作为一种整全性学说的一部分,489
- overlapping consensus in  
 《正义论》中的重叠共识,489
- fails to take into account fact of pluralism  
 《正义论》未能考虑多元论的事实,490
- on equal justice for women  
 《正义论》中的论妇女的平等正义,595n

- *how differs from Political Liberalism*  
《正义论》如何有别于《政治自由主义》，614
- *attempts to develop theory of justice from idea of the social contract*  
《正义论》尝试将正义理论从社会契约的理念中发展出来，614，617
- *justice as fairness a comprehensive liberal doctrine in*  
在《正义论》中“作为公平的正义”是一种整全性学说，614，617
- Thomas, Keith  
托马斯，基思，554n
- Thompson, Dennis  
汤普森，丹尼斯，592n
- *on idea of reciprocity*  
汤普森论相互性的理念，578
- Three points of view  
三种观点，320-321，353，491
- Thucydides  
修昔底德，204n
- Tinbergen, Jan  
廷伯根，贾恩，375n
- Tocqueville, A.: *as classical republican*  
托克维尔：作为古典共和主义者，468n
- *on corruption of established religions*  
托克维尔论建制宗教的腐化，602n
- *separation of church and state main cause of strength of democracy*  
托克维尔论政教分离是民主强大的主要原因，604
- *and flourishing of religion*  
托克维尔与宗教的繁盛，621
- Toleration: *of the intolerant*  
宽容：对于不宽容者的宽容，92-94
- *of religions in hierarchical societies*  
等级制社会中对宗教的宽容，547
- *limits to*  
宽容的限度，561
- *tyrannical, dictatorial, and expansionist states not to be afforded*  
对专制、独裁和扩张性国家不予宽容，561
- *and law of peoples*  
宽容与万民法，563
- *two ideas of*

- 宽容的两种理念, 591, 611-612
- Toleration, principle of: applied to philosophy itself
- 宽容原则: 应用到哲学本身, 388, 395, 435, 437
- method of avoidance
- 回避的方法, 395, 435
- origin in Wars of Religion
- 宽容原则源于宗教战争, 424
- has essential place in constitutional democracy
- 宽容原则在宪政民主中具有中心地位, 591
- Toulmin, S. E.
- 图尔明, 20n, 50n
- Transfer branch: establishes social minimum
- 转移支付部门: 确立社会最低保障, 141-142
- Treating persons as ends
- 将人当作目的来对待, 115n, 167-169, 171
- in Kant
- 康德的将人当作目的来对待的思想, 505
- Truman, Harry
- 杜鲁门, 哈利, 570
- failed as a statesman in bombing Hiroshima
- 杜鲁门轰炸广岛, 算不上政治家, 572
- Truth of moral judgments: natural use of notion of
- 道德判断的真确性: 真确性理念的自然使用, 355
- Tullock, Gordon
- 塔洛克, 戈登, 74n, 225n
- Two fundamental comparisons: in argument for principles of justice
- 为正义原则所作论证中的两个根本性比较, 418

U

- Unanimity, formal condition of: in original position
- 全体一致, 形式条件: 在原初状态中的, 94
- Uncertainty: choice under and maximin rule
- 不确定性: 在最大化最小值规则下的选择, 133n
- United Nations
- 联合国, 539, 557

- Unity of practical reason, Kant's idea of  
康德的实践理性的统一的理念, 503
- Universal Declaration of Human Rights: different kinds of rights in  
《世界人权宣言》中的不同类型的人权, 554n
- Universal in reach: social contract doctrine as  
社会契约学说应用范围的普遍性, 530-533  
——liberal ideas of justice as  
自由主义的正义理念作为一种在应用范围上具有普遍性的理念, 531  
——vs. universal in authority or in formulation  
应用范围的普遍性与权威来源上或制订上的普遍性, 531-532  
——and constructivist doctrine  
应用范围的普遍性与建构学说, 532-533
- Universality: formal constraint of concept of right  
普遍性: 正当概念的形式限制, 295  
——has different force in teleological than in deontological theory  
在目的论理论与义务论理论中, 普遍性具有不同的力量, 295
- Unjust law: obligation to obey in just constitution  
不正义的法律: 在正义的宪法中服从不正义法律的义务, 122-123, 179-181  
——factors relevant to obedience of  
与服从不正义法律相关的因素, 126
- Unreasonable comprehensive doctrines: cannot support democracy  
不合乎情理的整全性学说: 它不能支持民主, 609  
——are inevitable  
不合乎情理的整全性学说是不可避免的, 613
- Urmson, J. O.  
厄姆森, 20n
- Utilitarianism: view of punishment  
效用主义: 它关于惩罚的观点, 22, 24-25, 27-28  
——and practice of promises  
效用主义与许诺的实践, 29-30, 31  
——interpretation of  
对效用主义诠释, 33  
——and summary conception of rules

- 效用主义与概括的规则观, 34-36  
 ——and practice conception of rules
- 效用主义与实践的规则观, 41, 42  
 ——restricted (rule)
- 有限制的(规则)效用主义,  
 50-51n
- main example of teleological theory
- 效用主义作为目的论理论的主要例子, 242
- empirical account of personal identity does not necessarily provide support for
- 对人格同一性的经验主义说明并不必然支持效用主义, 301
- priority of the good to the right in
- 效用主义中善优先与正当, 377
- the good as satisfaction of preferences
- 效用主义将善看作是偏好的满足, 379
- features of persons in well-ordered society
- 效用主义对组织有序社会中的人的特征的说明, 382
- loss of individuality of persons
- 效用主义中人的个性的丧失, 382
- regards persons in terms of their capacity for satisfactions
- 效用主义根据人们获取满足的能力来看待人, 383
- subjective conception of good in
- 效用主义对善的主观说明, 384
- imposes no prior restrictions on desires founded on right and justice
- 效用主义对欲望不施加任何建立在正当和正义基础上的先在限制, 384
- only indirect utilitarianism can belong to a stable overlapping consensus
- 只有间接的效用主义可以归入一种稳定的重叠共识, 433
- priority of the good in, contrasted with Kant
- 效用主义中善具有优先性, 这与康德的思想形成了对比, 508
- Utilitarianism, average: difficulty in applying, and instability
- 平均效用主义: 应用上的困难, 以及不稳定性, 229
- understanding of

- 对平均效用主义的理解, 239
- may be presented as a kind of constructivism
- 平均效用主义可作为一种建构主义而展现出来, 323n
- See also Mixed conceptions
- 另见: 混合观念
- Utilitarianism, classical: defined
- 古典效用主义: 定义, 297-298
- mainly interested in social institutions
- 其主要关注社会制度, 33-34n
- contrasted with justice as fairness
- 古典效用主义与“作为公平的正义”的对比, 64-72, 214-223
- and justice
- 古典效用主义与正义, 64-66, 215-217
- justice a kind of efficiency in
- 正义在古典效用主义中是一种效率问题, 64, 67, 215, 219
- assigns value to satisfaction of desires as such
- 古典效用主义将价值赋予欲望满足本身, 65, 217
- justice assimilated to higher-order executive decision in
- 在古典效用主义中, 正义类似与高阶管理决策, 65, 66, 216, 218-219
- justice as a matter of weighing up advantages and disadvantages in
- 在古典效用主义中, 正义被看作是一个衡量有利和不利的问題, 67, 219
- and error of ordinary moral opinion
- 古典效用主义与日常道德意见的错误, 68, 220
- capacity for pleasure and pain as basis of rights
- 在古典效用主义中, 感受苦乐的能力作为权利的基础, 116
- extends principle of individual choice to social choice
- 古典效用主义将个体选择的原則扩展至社会选择, 173
- prima facie case for equality in
- 支持古典效用主义中的平等的初步理由, 216
- pleasure as only intrinsic value in
- 古典效用主义中, 唯一具有内在



- 价值的东西是快乐, 243-244
- and impartial sympathetic spectator
- 古典效用主义与不偏不倚的同情性旁观者, 244
- the self as container for satisfactions or experiences in
- 古典效用主义中, 自我作为满足或经验的容器, 244, 298
- personal identity in
- 古典效用主义中的人格同一性, 298
- assigns no independent value to distribution of good
- 古典效用主义并不把独立的价值赋予对善的分配, 299
- and Sidgwick's rational intuitionism
- 古典效用主义与西季维克的理性直觉主义, 344
- completeness of
- 古典效用主义的完整性, 349
- incompatible with liberal view of plurality of rational goods
- 古典效用主义与自由主义关于理性的善的多元论的观点不相容, 360
- sectarian character of as political conception of the good
- 它作为政治性善观念的宗派性特征, 453
- Utilitarianism, co-ordinal: defined
- 共同序数的效用主义: 定义, 376-377
- rejects cardinal and relies on co-ordinal interpersonal comparisons
- 它拒绝基数的人际比较, 而依赖共同序数的人际比较, 377
- idea of shared highest-order preference function in
- 共同序数的效用主义中共享的最高阶偏好函数的理念, 380
- hedonism presupposed by
- 共同序数的效用主义预设的享乐主义, 383
- Utility, principle of: applied directly to particular cases or acts
- 效用原则: 直接地应用于特殊的情形或行为, 33, 33-34n, 41, 46
- applied to practices
- 应用到实践的效用原则, 41, 43n, 50-51
- indifferent to distributions among persons
- 它对人际间的分配是冷漠的, 95
- results in too high a rate of

- savings
- 效用原则导致过高的存储率, 145
  - and treating persons as means
    - 效用原则与将人当作手段, 168
  - as part of mixed conception
    - 作为混合观念的一部分, 228
  - and risk-aversion
    - 效用原则与风险厌恶, 228-229
  - and strains of commitment
    - 效用原则与承诺的约束, 230
  - always provides an answer to moral problems
    - 效用原则总是能为道德问题提供答案, 350
- V
- Vatican II
- 二次梵蒂冈公会会议, 603n
  - Catholic support for the Constitution and
    - 天主教支持宪政与二次梵蒂冈公会会议, 621
- Veil of ignorance: defined
- 无知之幕: 定义, 113, 178, 226, 310
  - knowledge of what excluded by
    - 被无知之幕排除的信息, 155, 178, 226, 236-237
    - three conditions of and choice of difference principle
      - 无知之幕的三个条件以及对差别原则的选择, 247-248
    - complete ignorance of particular facts in
      - 无知之幕下, 对特殊的事实完全无知, 251
    - stronger version of, as interpretation of negative freedom
      - 强版本的无知之幕, 作为消极自由的诠释, 265
    - Kantian explanation of
      - 对无知之幕的康德式解释, 265, 268
    - three reasons for
      - 无知之幕的三个理由, 269
    - required by the Reasonable
      - 它是合情理性的要求, 316
    - represents equality of moral persons
      - 它反映了道德人的平等, 316-317
    - thickest possible aimed for by Kantian doctrine
      - 康德式的学说追求尽可能厚实的

- 无知之幕, 335-336
- has no metaphysical implications about nature of the self
- 无知之幕在关于自我的本性问题上不作形而上的假定, 402
- models acceptable restrictions on reasons for political conception
- 它塑造了对政治性观念的理性的可接受的限制, 538
- applied to choice of law of peoples
- 无知之幕应用于对万民法的选择, 539
- Vincent, R. J.
- 文森特, 529n, 553n
- on basic right to subsistence needs
- 文森特论生存需要的基本权利, 546n
- Voltaire, F.
- 伏尔泰, 539n
- Voting: moral obligation to
- 投票: 有道德义务去做, 127
- 沃尔德隆, 杰里米, 485n, 583n
- War: no longer legitimate means of state policy
- 战争: 不再是国家政策的合法手段, 554
- must be conducted in ways that make lasting peace possible with defeated enemy
- 战争必须要与这样一种方式结束: 即能与战败的敌人建立持久的和平, 570
- See also Justice in War
- 另见: 战争中的正义
- Warrender, Howard
- 沃伦德, 霍华德, 56n, 61n, 205n, 211n
- Wars of Religion: and origins of modern democratic regimes
- 宗教战争: 它与现代民主政体的起源, 424
- Wealth: primary good of, defined
- 财富: 作为基本益品的财富, 定义, 271-272, 366
- anything with exchange value
- 它是任何有交换价值的东西, 271
- desire for contrasted with desire to be wealthy

W

Waldron, Jeremy

- 对财富的欲望与成为富有的欲望  
的对比, 272-273, 277
- Wechsler, Herbert  
韦克斯勒, 赫伯特, 458n
- Weinberg, Gerhard  
魏恩贝格, 杰勒德, 571n
- Weithman, Paul  
韦斯曼, 保罗, 593n, 607n
- Welfare economics: assumes preferences have value as such  
福利经济学: 它假定偏好本身就是有价值的, 66n
- Welfare state: differs from property-owning democracy argued for in A Theory of Justice  
福利国家: 与《正义论》中的财产所有民主制有别, 419  
—— allows large inequalities incompatible with fair value of political liberties and difference principle  
福利国家允许极度的不平等, 这与政治自由权的平等价值以及差别原则不相容, 419-420
- Well-ordered society: chap. 12  
组织有序社会: 第12篇, 232-236  
—— chap. 16  
第16篇, 322-327  
—— basic structure of, and distributive justice  
组织有序社会的基本结构, 以及分配正义, 150  
—— main features of  
组织有序社会的主要特征, 232-236, 255-256, 278-279, 308-309, 361, 466  
—— formal conception of just society  
它是正义社会的形式性观念, 235  
—— and contract condition  
组织有序社会与契约条件, 250  
—— stability of  
组织有序社会的稳定性, 309  
—— stability of based in sense of justice  
组织有序社会的稳定性建立在正义感之上, 255-256, 279  
—— extends idea of religious toleration  
组织有序社会扩展了宗教宽容的理念, 256  
—— as interpretation of Kant's idea of kingdom of ends  
组织有序社会作为对康德的目的

- 共和国的诠释, 264
- not devoted to perpetual increase of wealth  
组织有序社会并不致力于财富的无限增长, 275
- not individualistic  
组织有序的社会并非个人主义的, 281
- public conception of justice in  
组织有序社会中的公共的正义观, 309
- as ideal of social cooperation  
组织有序社会作为社会合作的理想, 325
- satisfies full publicity condition  
组织有序社会满足充分公共性的条件, 325
- absence of false consciousness in  
组织有序社会里不需要虚假的意识, 326n
- generalizes idea of religious liberty  
组织有序社会一般化了宗教自由的理念, 327
- our society is not  
我们的社会并非组织有序的, 355
- fifth idea of the political good in justice as fairness  
在“作为公平的正义”中的第五个政治善的理念, 449
- most desirable form of social unity  
组织有序社会是实现社会统一的最可欲的形式, 466
- not a private society but unified by shared end of political justice  
组织有序社会并非是一个私人社会, 而是通过政治正义的共享目的而实现统一的社会, 466
- Williams, Bernard  
威廉斯, 伯纳德, 462n
- on personal identity  
威廉斯论人格同一性, 297n, 332n
- Witnessing  
见证, 594-595n
- contrast with civil disobedience  
见证与公民不服从的对比, 595n
- Wittgenstein, Ludwig  
维特根斯坦, 路德维希, 40, 62n, 107n, 212
- Wolff, Christian: perfectionism of  
沃尔夫, 克里斯蒂安: 其完善论, 343, 345-346

- rational intuitionism of  
其理性直觉主义, 510
- Women: equal rights of  
妇女: 其平等权利, 597
- inalienability of equal rights of  
妇女的平等权的不可剥夺性, 599
- equality of  
妇女的平等, 600
- World-state: idea of rejected  
世界国家: 对世界国家理念的拒  
斥, 539
- See also Kant, Immanuel  
另见: 康德, 伊曼纽尔
- World War II: changes in  
international law following  
第二次世界大战: 战后, 国际法  
出现的变化, 535, 554
- and Hiroshima  
二战与广岛, 568-572
- Z**
- Zeckhauser, Richard  
泽克豪泽, 理查德, 225, 231n
- Zero-one rule  
零-壹规则, 282



## 译后记

这本集罗尔斯约五十年思考的论文集，为道德哲学和政治哲学的研习者提供了一个了解罗尔斯思想的演变及其正义理论中的主要概念、观念和理念的发展过程的机会。而如我们今天看到的那样：正是这些思考及其结果，决定着当代西方政治哲学的一般概貌和基本议题。这当然不是说罗尔斯的理论是无争议的，相反，他的理论至今仍面临来自各方面、诸流派的多种批评；说罗尔斯主导着当代政治哲学的讨论，只是说明他的确触及了我们所处时代最为核心的、亟待运用人类智慧去探讨的道德与公共政治问题。

不过，如果说罗尔斯的理论决定着当今规范政治理论讨论的概貌，那么又是什么东西决定了罗尔斯政治哲学本身的基本面貌呢？如你在这本论文集中看到的那样，为什么他的思想会这样发展？为什么他要以这种方式而不是另一种方式来从事政治哲学论证？在我看来，这与罗尔斯对政治哲学的性质、任务及方法论的思考有关。在1950年的博士论文<sup>①</sup>时期前后（包括本文集的第1篇），罗尔斯就认识到：如果把道德哲学理解为一种“作为科学的伦理学”（Ethics as science），这是不完整和有缺陷的；因为“作为科学

---

<sup>①</sup>John Rawls, *A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character*, Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1950.



的伦理学”将其主要任务看作是属于理论理性的，道德哲学家的主要任务是寻找一些理论模型去解释和预测我们日常生活中出现的深思熟虑的、合理无争议的道德判断。这样设想的伦理学，它无法解决人类道德生活中出现的价值冲突这类实践问题，也无法说明我们为什么有动机要服从理论理性所提供的那些知识。而这些问题本质上都关涉如何对道德行动者作辩护（justification）的问题，而辩护问题才是实践哲学（包括道德哲学和政治哲学）中心论题和核心关注。具体就政治哲学而言，罗尔斯认为，为了正确地理解和恰当地处理政治领域里的公共辩护的问题，政治哲学必须将其工作从理论理性的空间转至实践理性的场域，从因果探讨转至理由追问。如果明确了对政治原则的辩护，主要地必定关乎实践理性而不是理论理性，那么一个政治原则获得辩护的标准只能是：在理想条件下，它是自由平等、理性而又合乎情理的人们彼此都可以接受的原则；它可以赢得人们的忠诚内化为他们的准则，从而规范其行动。罗尔斯强调这个测试标准是终极性的：政治原则关乎人们在如何相处的问题上的实践推理；人们彼此间的某种政治安排是否有辩护的，除了“自由、合乎情理的人们在理想条件下是否接受”这个测试标准外，任何进一步的评价标准都是多余而不可欲的。这种终极性，不意味着公共实践推理的不可错性，也不意味着在理想条件下，合乎情理的人们总是能够在“何为彼此都能接受的相待之道”这个问题上达成一致。这种测试标准的终极性只意味着：公民的实践理性必然是自己权威的最后判断者，或者如康德所言，是最高的上诉法庭。这表达的是政治自律的理想，公民必须自主地为自己所生活的公共世界立法。

但除了上述辩护的标准外，我们还要问：罗尔斯所理解的政治领域里的辩护工作，究竟是国家或政府就其法律、政策的正当性向公民作辩护，还是政治哲学家就其正义理论向作为听众的公民作辩护？在我看来都不是。从一种根本意义上说，罗尔斯的公共辩护，应该看作是：自由平等的公民，就他们在一个多元的自由社会里的相待之道，向他们同样是自由而平等的公民同侪作辩护。公共辩护就是在审察根本政治问题时，公民之间相互要求理由与

给出理由 (reason demanding and reason giving) 的过程。政府有义务就其采纳的原则、政策向公民提出辩护, 从根本上说也衍生自公民之间的这种关系。罗尔斯在这里的思想是: 政治 (the political) 是自由公民间平等交往的实践; 这种关系, 从根本上被理解为一种横向的公民间的平等合作关系, 而不是纵向政府与公民间权力与权利间此消彼长的紧张对抗关系。政治哲学言说的对象是公民而不是政府, 一旦公民间确定了他们之间的相待之道, 那么政府应该如何对待公民, 政府的法律、政策如何向公民解释清楚这些逻辑在后的问题, 原则上就可以那个确定的“相待之道”作为价值标杆来解决。从1950年的博士论文到《正义论》、《政治自由主义》直到1997年《公共理性观念重述》这篇论文, 罗尔斯对“辩护”的强调和理解一直保持不变, 并且有基本相类似的表述。而罗尔斯由《正义论》到《政治自由主义》的所谓“政治转向” (the political turn), 其实与他在《正义论》中对“作为公平的正义”这种正义观的说明, 无法满足他自己一贯坚持的公共辩护的要求有关: 即“作为公平的正义”作为一种整全性的观点, 无法在合理多元的社会里取得自由平等公民的合理接受。

罗尔斯不仅要求政治世界里的根本原则要能获得合理的公民的接受, 他还认为政治哲学论证本身就是面向公民提出来的。罗尔斯强调: 政治哲学论证, 不是劝说公民被动地接受哲学专家们早已开列好的原则, 而是实质上就是公民们自由地运用他们的实践理性去为他们自己的政治生活确定根本的正义原则。当然, 公民对这些问题的慎议和反思不能是无所依傍的, 因此哲学家要做的工作就是提供一个引导人们在正义问题上思考的慎思框架 (如罗尔斯假设性的原初状态), 并且使得人们在此框架中就他们的相待之道进行自由讨论后达成的协议具有道德上的正当性。不过, 这些自由讨论与辩护对话没必要是实际地发生的, 而可能是如罗尔斯设想的由原初代表通过独白的方式来进行的。但即使这样, 哲学家并没有代替公民, 只要公民们愿意, 在遵循实践理性的所有相关要求的条件下, 他们随时可以进入原初状态中进行推理; 公民们能够设想仿佛是他们自己达成这些关于政治正义原则的协议。因

此，在这本文集中，我们看到罗尔斯对其正义理论不断修改观点、补充论证，这实际上可以理解为一个将哲学展示给公民，又把公民引向哲学的过程。而整个政治哲学的论证，归根结底是在捍卫一种合乎情理的信仰：即自由而又平等、理性而又合乎情理的公民，在一个社会体系里进行公平合作的现实可能性。

本文集第6篇由西南大学政治与公共管理学院毛兴贵博士译出，第11、13篇由浙江大学哲学系包利民教授译出，第26篇由中山大学政治与公共事务管理学院谭安奎博士译出；文集其余部分由本人译出。需要说明的是：三位师友的译稿曾在其他出版物中出版过；在收录进本文集时，我对它们进行了修订，因此本人对呈现在读者面前的这些译稿负最终的学术责任。读者也许会发现本文集在翻译时采用了所谓的“欧化语言”，不太符合中文习惯，更遑论“雅”了；但我坚持这样做，因为我相信这对希望做严谨精致的政治哲学分析的专业读者有利。

由于本文集与《正义论》及《政治自由主义》的特殊关系，我首先要感谢翻译这两部著作的中国伦理学界的前辈：本人的导师何怀宏先生，以及万俊人教授，是他们的创造性翻译使得罗尔斯的著作为大陆学术界所熟悉。我在文集翻译过程中尽管没有全部采纳他们的译法，但的确多有借鉴，文中无法一一标明，谨此致谢。包利民教授、谭安奎博士、毛兴贵博士慷慨地提供了他们的优质译稿，我非常感谢他们的支持与鼓励。一直致力于通过策划、出版西学经典作品来推动学术发展的刘训练博士，在本文集翻译前前后后提供了大量的实质性帮助，使得翻译工作能顺利展开及推进；同样热心的还有他的学生刘学浩，感谢他不辞劳苦地准备了全书索引的框架，大大方便了我对索引的翻译。另外，我曾就一些翻译疑难问题，与宾夕法尼亚大学哲学系的Samuel Freeman教授（英文版的编者）、田纳西大学哲学系的David Reidy教授以及谭安奎博士进行过有益的讨论，感谢他们独到的见解和富有启迪的解答。

本文集的大部分翻译工作，是我接受中国国家留学基金委的资助到美国

访学期间，在写作博士论文《政治自由主义的公共辩护》之余完成的，因此理应感谢该委员会提供的研究资助。

和所有学术工作一样，本书各篇译文在翻译上都必定尚有改进之空间，以及是要服从理性批判的；但为了现实地谈论这种改进的可能性，就先得有人把它们翻译过来。我正是怀着这样的想法，一方面尽自己最大努力去翻译，另一方面期待来自学界同仁的指正。

陈肖生

2012年冬于北京大学哲学系