



政治哲学名著译丛

Equality and Partiality

# 平等与偏倚性

[美] 托马斯·内格尔 著

谭安奎 译



商务印书馆  
The Commercial Press



政治哲学名著译丛

Equality and Partiality

# 平等与偏倚性

[美] 托马斯·内格尔 著  
谭安奎 译

 商务印书馆  
917·1007 The Commercial Press

2016年·北京

图书在版编目(CIP)数据

平等与偏倚性/(美)内格尔著;谭安奎译. —北京:商务印书馆,2016

(政治哲学名著译丛)

ISBN 978-7-100-12059-3

I. ①平… II. ①内… ②谭… III. ①政治哲学—研究 IV. ①D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 047209 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

政治哲学名著译丛

平等与偏倚性

[美]托马斯·内格尔 著

谭安奎 译

---

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

北京冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-12059-3

---

2016年6月第1版 开本880×1230 1/32

2016年6月北京第1次印刷 印张6%

定价:24.00元

Thomas Nagel

**EQUALITY AND PARTIALITY (First Edition)**

Copyright © 1991 by Thomas Nagel

“EQUALITY AND PARTIALITY, FIRST EDITION”

was originally published in English in 1991. This translation  
is published by arrangement with Oxford University Press.

中译本根据牛津大学出版社 1991 年版译出

## 《政治哲学名著译丛》编委会

主 编 吴 彦

编委会成员(以姓氏笔画为序)

王 涛 田飞龙 孙国东 李燕涛 邱立波

吴冠军 张 龔 杨天江 周保松 周国兴

泮伟江 章永乐 黄 涛 葛四友 姚 远

# 政治哲学名著译丛

## 总 序

政治一直以来都与人自身的存在息息相关。在古典时代，无论是西方还是中国，在人们对于人类生活的原初体验中，政治都占据着核心位置。政治生活被看成是一种最高的生活或是作为一个真正的人最该去追求的生活。政治与个人的正当生活(古希腊)或人自身的修养(中国)是贯通的。在政治生活中，人们逐渐明白在由诸多人构成的共同生活中如何正确地对待自身和对待他人。

在过往这十多年内，国人一直在谈论“政治成熟”。这在某种意义上根源于对过去几十年内人们抱持的基本政治理想的省思。但是，一个民族的政治成熟在根本意义上不在于它在力量上的强大甚或对现实处境的敏锐意识，而在于它可以给整个世界提供一种好的生活方式。只有在人们不仅认识到残酷的人类现实，而且认识到我们可以根据一种正当的、好的方式来处理这种现实的时候，我们才开始在“政治上”变得“成熟”。

这一克服和摆脱野蛮状态的过程在某种意义上就是一个“启蒙”的过程。在此过程中，人们开始逐渐运用他自身的理智去辨识什么是一个人或一个国家该去追求的生活。在此意义上，一种政治启蒙的态度就尤为重要，无论是古典路向的政治哲学，还是以自

由民主制国家为典范的现代政治思想都必须首先予以检讨。这在某种意义上也正是此套丛书的基本旨趣之所在。希望通过译介一些基本的政治和法律著作而使国人能够在更为开阔和更为基本的视域内思考我们自身的生存和发展环境。

吴彦

2014年寒冬

献给约翰·罗尔斯(John Rawls)

他改变了这一主题的研究状况



# 目 录

致谢 .....	1
第一章 导论 .....	3
第二章 两种立场 .....	11
第三章 乌托邦主义问题 .....	23
第四章 正当性与全体一致 .....	36
第五章 康德的检验 .....	45
第六章 道德分工 .....	59
第七章 平等主义 .....	69
第八章 收敛问题 .....	82
第九章 结构问题 .....	94
第十章 平等与动机 .....	106
第十一章 选项 .....	132
第十二章 不平等 .....	142
第十三章 权利 .....	152
第十四章 宽容 .....	168
第十五章 局限性:世界 .....	185
参考文献 .....	196
索引 .....	200

## 致 谢

本书写于1987年到1990年之间,我想感谢纽约大学法学院德·阿戈斯蒂诺(Filomen D'Agostino)与格林伯格(Max E. Greenberg)教员研究基金在那一期间所给予的慷慨支持。书中的某些内容于1989年在约翰·霍普金斯大学的“塔尔海默(Thalheimer)讲座”中讲过,而大部分内容则于1990年在牛津大学的“洛克(John Locke)讲座”中作过报告。第3章的一个早期版本以“什么使得一种政治理论具有乌托邦色彩?”(What Makes a Political Theory Utopian?)为名刊于《社会研究》(*Social Research*) (1989年第56卷),而第14章则部分源于“道德冲突与政治正当性”(Moral Conflict and Political Legitimacy)一文[《哲学与公共事务》(*Philosophy & Public Affairs*),1987年第16卷]。

本书既是与一群朋友和同事们对道德与政治理论所进行的持续讨论的结果,也是对该讨论的贡献。在本书的推进过程中,我逐步在法律、哲学与政治理论讨论会上将其展示出来,这个讨论会是由德沃金(Ronald Dworkin)、里查兹(David Richards)、塞杰(Lawrence Sager)和我自己每年秋季在纽约大学法学院共同操办的;我从那些同事和其他例行参与者们的反应中获益良多,尤其是卡姆(Frances Myrna Kamm)。在那些年中,我曾以交谈与文字的

形式与斯坎伦(T. M. Scanlon)、帕菲特(Derek Parfit)和罗尔斯(John Rawls)就这些主题进行过讨论,他们每一个人对我的思想都有重要而显见的影响。就罗尔斯而论,那种影响现在延伸到我的绝大部分生活之中——时间可以从我作为他在康奈尔大学开设的哲学导论课上的学生开始算起,那门课的教材之一是霍布斯的《论公民》(*De Cive*)。

当我于1990年春作“洛克讲座”时,我也十足幸运地作为访问研究员在万灵学院(All Souls College)度过了两个学期,那时候牛津有一个特别令人愉快的道德哲学家与政治哲学家的联合会,我得以同科恩(G. A. Cohen)、德沃金、帕菲特、斯坎伦、谢弗勒(Samuel Scheffler)交谈,我参与了每周进行的对于我们研究进展的讨论。我们都在从事相关问题的研究,在我写作本书的最后一稿时,那些讨论极富裨益。

托马斯·内格尔  
1991年1月于纽约

## 第一章 导论

这部短论所处理的问题在我看来是政治理论的中心问题。我<sup>3</sup>将努力说明这个问题是什么,以及为何要获得一个解决办法是如此困难,而不是提出一个解决方案。但对于这种结果无须有悲观的想法,因为对严峻障碍的承认往往是进步的必要条件,而且我相信,我们尚可期待,政治与社会制度将来可以在不忽视人性之顽劣现实的情况下得到发展,它们会继续推动我们迈向道德平等的并不平稳的进展。

我的信念并不仅仅在于,迄今为止所设计的全部社会与政治安排都不令人满意。那可能要归因于所有实际的制度在实现一种理想方面的失败,而这种理想乃是我们都应该当作正确的东西予以承认的。但有一个更深层的问题,它不仅是实践上的,而且也是理论上的:出于道德与政治哲学方面的一些原因,我们尚未拥有一种可以接受的政治理想。那个未解决的问题是人们所熟悉的,即在集体的立场与个体的立场之间进行调和。但我并不想首先把它作为一个关乎个人与社会之间关系的问题,而是在本质和根源上将其当作关于每一个个体与其自身之间关系的问题来处理。这反映了一种信念,即伦理学,以及政治理论的伦理基础,必须被理解为源于每一个个体当中的两种立场之间的分离,这两种立场分别

是个人性的 (personal) 与非个人性的 (impersonal)。后者代表集体的种种要求并赋予它们在每一个个体面前的影响力。如果没有这种立场, 就不会有道德, 而只有个体视角之间的冲突、妥协和偶然的收敛。正是因为一个人并不只是占据他自己的观点 (point of view), 因此我们每一个人都通过私人的与公共的道德而对他人的要求保持敏感。

支配个人之间或个人与集体之间关系的任何社会安排, 都依系于自我内部力量的相应平衡——也就是自我的微观图像。那一图像对每一个个体来讲, 都是个人的与非个人的立场之间的关系, 社会安排依系于这种关系并向我们提出这种要求。如果一种安排试图要求得到生活于其下的人们支持——换言之, 如果它要声称正当性 (legitimacy) 的话——那么, 它必须依赖于或创造出他们自然而然分裂的自我之种种要素的某种合乎情理的 (reasonable) 整合。这种划分尚失之粗糙, 而且忽略了大量的内部复杂性, 但我相信思考这一主题时它是必不可少的。

政治理论的最困难的问题是个体内部的冲突, 而且任何不从源头上处理这些问题的外部解决方案都是不充分的。我将声称, 存在于我们每一个人当中的非个人立场形成了一种对普遍的无偏倚性和平等的强有力的要求, 而个人性的立场则导致了个人主义的动机和要求, 它们对无偏倚性与平等这类理想的追求与实现造成了障碍。承认人人都是如此, 这就给非个人的立场提出了更进一步的问题, 即要以平等的关切来对待这样的人会有什么样的要求, 而这反过来给个人带来了进一步的冲突。

同样的问题在个人行为的道德问题上也会出现, 但我将论证,

对它们的处理必须被扩展到政治理论，而在政治理论中，政治制度与个人动机之间的相互支持或冲突关系至关重要。要实现一种可接受的政治理想与可接受的个人道德标准之间的珠联璧合，这似乎相当困难。因此，提出这一问题的另一种方式是这样的：当我们试图发现关于个人行为的合乎情理的道德标准，并试图将其与评价社会与政治制度的公平标准相整合时，似乎没有任何令人满意的将二者结合在一起的方式。它们回应着对立的压力，而正是这些压力使得它们分裂开来。

在一个相当大的程度上，政治制度及其理论辩护试图把非个人立场的要求外部化。但它们必须由个体——非个人的立场正是为了他们而与个人性的立场共存的——来充实、支持并赋之以生命力，这一点必须在它们的设计中反映出来。我的观点是，设计出公正地对待所有人的同等重要性而又不对个体提出不可接受的要求的制度，这一问题尚未得到解决——而之所以如此，部分地又是因为，对我们的世界而言，每一个个体内部个人的与非个人的立场之间的恰当关系这一问题尚未得到解决。

绝大多数人经过反思都能感觉到这一点。我们生活在这样一个世界中，它充斥着精神上令人不齿的经济与社会不平等，它迈向承认宽容、个人自由与人类发展的共同标准的进展一直缓慢和不稳定得令人沮丧。有时也有一些引人注目的改善，而对于所有那些因为领教了本世纪\*的主导性事件而养成了一种对于人类前景的防御性悲观情绪的人，比如我自己，东欧新近发生的事件必定让

---

\* 此书出版于1991年，因此，所谓“本世纪”，指的是20世纪。——译者

他们踌躇起来。但我们确实不知道如何共同生活。数以百万计的文明人在一场核子战争中相互残杀的公然意愿现在似乎正在衰退，因为刺激这种意愿的政治信念的冲突失去了它们的尖锐性。但即便在发达世界，更不用说在整个世界了，导致了民主资本主义和威权共产主义之间的巨大政治与道德裂痕的种种问题，却并未由后者在竞争上的彻底失败而得到解决。

集体主义可能在欧洲已经败落，我们也许还可以活着庆祝它在亚洲的式微，但那并不意味着民主资本主义在人类的社会安排方面就是最终的不二法门。在这个历史性的时刻，记住这样一点是值得的，即集体主义的存在部分地归因于一种平等的理想，而无论假借其名而犯下的罪恶和所导致的经济灾难有多么巨大，它仍然深具吸引力。民主社会尚未找到应对那一理想的方式：对老的西方民主国家来说，它是一个问题，而对于东欧继集体主义的垮台而正在形成中的民主国家来说，它也将会是一个极其严峻的问题，甚至在其他地方也可能是这样。政治哲学不会改变这种情势，但它也有它的作用，因为政治生活的一些明显是实践性的问题有着理论上和道德上的根源。道德信念推动政治选择，而道德一致性如果严重缺乏的话，可能比一种单纯的利益冲突更具有分裂性。任何倾向于怀疑政治理论与现实之间的关联性的人，面对正在上演的事件都无法坚定自持：道德与理论之战正在全球范围内打响，有时甚至是真枪实弹。

人们应当把政治理论设想为一种发现的事业——即对人类可能性的发现，这些可能性之变为现实则得到这种发现本身的鼓励和帮助。大多数政治理论的传统理论家们显然正是以那种方式看

待它的。他们从事着想象道德未来的事业，心中抱持着助其实现的希望。但这就不可避免地承载着乌托邦主义的风险，而那个问题是我们的主题的一个重要方面。

一种理论，如果它描绘了一种集体生活的形式，人类或大多数人都不能过那种生活，而且通过任何可行的社会与精神发展过程也没法过这种生活，那么它就在贬义上是乌托邦的。作为对少数人的一种可能性，或者作为一种对其他人的可敬而不可即的理想，它可能有其价值。但是，它不能被当作对政治理论的主要问题的一个一般性解决方案而提出来，这个问题就是：我们应当如何在社会中共同生活？

尤为糟糕的是，当所描绘的东西事实上不具有动机上的可能性，而关于其可能性的幻象却驱动人们无论如何试图去把它建立起来，并导致种种极为不同的结果。社会常常试图按某种模型来塑造人们，因为他们愚顽不化，不能顺应某种预设的人类可能性的模式。在这个意义上，政治理论是一门经验性的学科，其假说受制于未来，其实验可能会付出高昂的代价。<sup>①</sup>

但是，虽然避免乌托邦主义很重要，其重要性也不甚于避免它的冤家，即顽固的现实主义。固然，一种提出新的可能性的理论必须意识到一种危险，即这些可能性纯粹是想象的。人类与人类动机的真实本性必须总是要成为这一主题的本质部分：悲观总是确当的，而且我们已经被给予充分的理由惧怕人性。但我们不应当

---

<sup>①</sup> 正如汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)曾经说过的那样：“确实，你不打破鸡蛋你就做不成一个蛋卷儿；但你可能打破了大量的鸡蛋却没做出一个蛋卷儿来。”



过于受缚于源自实际动机之卑劣的局限性或对人类改善之可能性的过分悲观。即使在我们已经接近于实现已然可利用的最佳观念之前，努力设想下一步也是很重要的。

在这一工作中，对道德直觉的运用是不可避免的，而且我们不当为之抱憾。要信任我们的直觉，尤其是在那些我们并不确切地知道什么会是正确的东西的情况下告诉我们某个地方出了问题的那些直觉，我们只需相信，我们的道德理解力较之于我们说明支持它的原则的能力而言延伸得更远。直觉可能被习俗、自我利益，或对一种理论的信奉所腐化，但它并不必然如此，而且一个人的直觉常常给他提供证据，表明他自己的道德理论正在缺失某种东西，或者他因其所受的教育而发现它们是如此自然的种种安排其实是非正义的。直觉性的不满是政治理论中的一种基本资源。它能告诉我们某个地方出了问题，但却不必然告诉我们如何去确定问题究竟在哪里。甚至对当前政治实践中最理想的形式来说，它也是一种合乎情理的回应，而且我相信在理论层次上它也是正确的回

8 应：毫不奇怪，它告诉我们，我们尚未达到真理之域。它能够以那一方式帮助我们培养一种对熟悉事物的合理的不满，而又不至于堕入没有批判性的乌托邦主义之中。

我相信，在以这种方式所揭示的最紧迫的问题当中，个人的与非个人的立场之间的冲突是其中之一。如果通过道德理论与制度设计，我们不能在对每一个人的不偏不倚的关切与每一个个体如何能够有理由被期待去生活的观念之间进行调和，那么我们就不能指望为任何政治秩序的普遍可接受性进行申辩。这些关于整合的问题与我们的人性相伴而生，我们不能期待它们会消失。但对

它们进行处理的努力必须是任何能够宣称自己具有现实性的政治理论的一部分。

使得这一任务如此艰难的东西在于，我们在政治理论中的最终目标应当是尽可能在某种层次上接近全体一致，一种对那些政治制度之基本架构的支持中的全体一致，而这些制度乃是我们生而入乎其中并通过强力得到维持的。这种要求可能显得有点过分或不可理解，因为缺少一致性是政治的本质所在。但我会努力为之申辩，并说明它是如何关联于康德式伦理学以及作为其政治表达的假定性契约论的。

纯粹的政治正当性理想在于，国家权力的运用应当能够得到每一个公民的授权——这种授权不是在具体的细节中，而是通过对决定那一权力将被如何运用的原则、制度和程序的接受所体现出来的。这要求在某种相当高的层次上有一种全体一致的可能性，因为如果有这样一些公民，他们能正当反对国家权力针对他们或假他们之名而运用的方式，那么国家就是不正当的。把这种全体一致当作一种理想来接受，同时又尊重人类动机与实践理性的复杂现实，这不可避免地让人灰心丧气，但在我看来，这正是政治理论的目标所在。我们必须既努力给那一条件以一种有道德意义的解释，同时也努力发现实际的制度在多大程度上能满足这一条件。

这个任务不能被推至千年王国，那时冲突已经消弭，所有人都<sup>9</sup>共享一个共同的目标。那一诱人而又危险的愿景的世俗形式，是马克思给予这个世界的最显著的道德遗产，它谴责现存环境之下的甚至是理想化的一致这一目标，同时只要存在着其利益相互冲

突的阶级，它就主张斗争和寻求胜利。和谐为未来而留，这个未来只能通过为了不可调和的当前利益之间的政治斗争而避开和谐才能获得。

这种看法应当被抛弃，对人类平等的追求应当毅然决然地与之分道扬镳。即便充分的正义还很遥远，理想化的一致在对得到改善的人类境况之追求的任何阶段都有其作用。如果那一目标没有得到足够广泛的共享，强力总会是必要的，但从政治道德中排除那一目标是一种灾难，除非历史已经通过其他方式行进到那个神秘的终点，在那个终点处，该目标毫不费力就可以实现。

## 第二章 两种立场

我们对世界的大多数体验,以及我们的大多数欲望,都从属于<sup>10</sup>我们个体的观点:可以说,我们由此出发来看待事物。但是,我们能够超脱于我们在世界中的特殊地位,亦即超脱于我们是谁来思考这个世界。与自我的偶然性拉开较此更彻底得多的距离也是可能的。比如,在追求物理科学所需要的那种客观性时,我们甚至从我们的人性中抽离开来。但是,在伦理理论中,没有什么比超脱于我们的身份(亦即,我们是谁)更进一步的东西了。<sup>①</sup>我们每个人的所思所为都是从自己的一套关切、欲望和利益而开始的,并且我们都能承认他人亦是如此。然后我们能够在思想中游离于我们在此世中的特殊地位之外,只是考虑那些所有的人,无需将我们碰巧所是的那个人作为“我”单独挑出来。

通过实施这种转移视角的行为,我们占据了我将称作的非个人的立场。从那种立场来看,一个人所能考察的不同的个人立场的内容与特征依然照旧:他只是将一个特殊的立场是他自己的立场(如果其中有某个立场是他自己的立场的话)这一事实置于一

---

<sup>①</sup> 我在《无源之见》(*The View From Nowhere*)一书中讨论了这个问题。

边。并非一个人不知道这一事实，他只是将其从对情境的描述中略去了。

11 从我们以这种方式看待世界的的能力中涌现出大量的东西，包括试图发现实在的客观本质的雄心壮志。但既然客观性在价值以及行为的辩护方面也有其意义，非个人立场在对政治制度的评价中也就起着一种根本的作用。当我们从非个人立场出发集中面对由个人的欲望、利益、规划、顾念、忠诚和生活计划——它们界定了包括我们自己在内的大量不同个体的个人观点——所提供的原始素材时，伦理学与政治理论就开始了。在此所发生的事情是，我们承认这些东西中的某一些具有非个人的价值。当我们从一种非个人的立场来看待事物时，它们并不是完全不再重要了，而我们也被迫承认，它们并不仅仅对特殊的个人或群体而言才是重要的。

我曾经辩称而且继续相信，如果一个人面向自己的生活而将个人的与非个人的立场并置起来，那么要避免上述后果就是不可能的。你不能面对你生活中对你具有个人性的重要意义的事物而对它们保持一种非个人的冷淡：某些最重要的东西必须被视为具有无条件的重要性，以便除了你自己之外的其他人也有理由重视它们。但既然非个人立场并未将你从任何其他入当中挑拣出来，同样的结论对于其他人生活中出现的价值而言也就是真确的。如果你具有非个人性的重要性，那么人人都是如此。

我们可以有益地设想，进入一种政治理论构造中的价值是在四个阶段的序列中被揭示出来的，其中每一个阶段都依系于对一个问题道德回应，这个问题是由在前一阶段中揭示出来的东西所提出的。在第一个阶段中，源自非个人立场的基本洞见是：每一

个人的生活都很重要,而且没有人比任何其他人为重要。这并不意味着某些人不能因为他们对于别人的更大价值而更为重要。但在个人生活的价值的基准线上,每一个人都具有同样的分量,所有关于价值的更高阶的不平等都必须从这个基准线上衍生出来。对于一定数量的任何或好或坏的东西——或苦难,或幸福,或满足,或挫折——而言,其内在的非个人价值并不取决于它为谁所有。

有如此之多的人(对此人们几乎难以想象),他们的目标和利益相互抵牾,但他们当中每一个人的遭遇都恰如你的遭遇一样万般重要。如果我们真要理解他们的生活对于其重要性的话,它应当反映在从非个人的立场出发所设想的他们生活所具备的重要性之中,即便并非那些生活的所有要素都会被赋予与它对其所属个体的个人性价值相对应的非个人价值。眼下我暂且把这个限定放在一边。<sup>12</sup>

考虑到如此之多的具有非个人的重要性的事物,以及指向每一可设想的方向的正面与负面价值,关于非个人立场的问题就是要确定,这些要素应当如何被结合在一起,它们之间的冲突应当如何得到解决,以便我们能够评估种种可能的选择,这些选择以对个体来说非常重要的方式对不同的个体产生不同的影响。

对这一问题的回应是伦理学自个人性价值的原材料中生成出来的第二阶段。我不会尝试去为哪怕是一种部分的解决方案而申辩,但我的信念是,对每一个人的非个人关切的正确形式是在个体之间保持一种无偏倚性,这种无偏倚性不但在它把他们都同样地当作某种组合函数的输入的意义上是平等主义的,而且在这种函

数本身给予境况较差者生活中的改善以特别权重的意义上也是平等主义的。这种权重针对的是增加那些境况较好者的利好,虽然所有的改善在某种程度上都会有正面的分量。这一点明显地关联于罗尔斯社会正义理论中的平等主义元素,但我相信某种这样的东西在伦理学中具有更一般的正确性。我还相信,对最不利者的偏惠不仅仅是取决于他们相对于境况较好者的地位,而且也取决于他们的处境在绝对的意义上有多糟糕。对迫切需要与严重贫困的缓解在一种对利益冲突的可接受的解决方案中具有特别强有力的重要性。<sup>①</sup>

- 13 我们现在谈论的是,事物如何从一个完全非个人的立场中呈现出来,如果我们正从外部看待一种我们个人与之无关的情境的话,要占据这个立场将会是自然而然的。要点在于,通过转向我们或单独或与他人一起而卷入其中的那些情境,我们也能采取这种姿态。考虑到所有受到影响的生活,如果我们扪心自问,什么会是最好的,或者如何确定多种选择中哪一种更好,我们就被推向这样的结论:任何人的遭遇同样重要,仿佛它在任何其他人士身上已经发生过一样;最糟的苦难与贫困的消除最为关情、更高层次的改善渐为次要,而在大体相当的福利层次上,更大数量的改善或恶化,以及更大数量的个体则更为重要。<sup>②</sup>

---

① 参见大卫·威金斯(David Wiggins),“需要所提出的要求”(Claims of Need)。

② 这意味着,我们能够在对一些个体更好而对其他人更糟的选择之间进行评价性比较。两种不同的帕累托最优安排可以得到比较,而且有一个可以被发现是更好的,即便它们每一个对某个人来说都更为糟糕。更好的选择不必对每一个人都更好或至少不必对他们一样好。

这一点至少与某些人们所熟悉的道德情感是一致的。当我们从非个人的立场来考察实际的世界时，它的苦难冲击着我们的头脑：对不幸、无知和无助的缓解，把我们的大多数同胞提升至一种最低的体面生存水准，这些都显得具有压倒一切的重要性，而且任何社会或政治安排的第一要求就会是它促进这一目标的可能性。这是对于何者最为重要的明显的非个人判断，它是一个人如果从外部观察这个世界的话就会作出的判断。如果一个人真是向这个世界的居民们分配利益的强大而仁慈的外部人，他可能会努力通过我所勾勒出来的不偏不倚的和平等主义的措施带来最佳的结果。

然而，故事至此还没有结束。因为无论是伦理学还是政治理论，都不把向一位能够影响人类福祉的强大而仁慈的外部人提供<sup>14</sup>建议当作它们的目标。相反，它们致力于就人类自己——或作为个体，或作为社会与政治制度的创制者、支持者以及它们之内的居住者——应当做什么提出忠告。结果取决于人们通过视角转移——即便当他们是所考虑的情境的一部分时也是如此——而占据非个人立场的能力。但那不是他们占据的唯一立场。

伦理学由以起步的原材料，即非个人立场所涵括的个人性的目标、利益和个人的欲望，它们仍然作为每一个个体的观点的一部分而完全在场。个人性的立场也常常包含着对特殊的利益、信念或情感认同的共同体之强烈个人忠诚，这些共同体较之以由家庭或友谊所界定的共同体要大，但较之以普遍之共同体却仍然要小得多。这些多样的，但在根本上是随视角而变化的动机，其范围小至自我利益，大到民族团结，它们所构成的宏大的集合体形成了政



治理论必须处理的广泛精神冲突的另一个方面。

显然,在大多数人那里,个人立场与从非个人立场的初始判断中衍生出的价值的共存导致了自我的分裂。从每一个带有特殊关切与顾念的人自己内在于这个世界的观点来看,他对他自己来讲极端重要,他被置于一系列同心圆的中心,这些同心圆与其他同心圆之间的联系迅速减少。但从他也能占据的非个人立场来看,每一个其他人也是如此:每一个人的生活跟他的生活一样重要,他的生活并不比任何其他人的生活更多一些重要性。这两种态度不太容易结合在一起,尤其是(但不仅仅是)对这样一个生活条件相当不错的人来讲更是如此:在他生活的世界上,多数其他人生活境况要糟糕得多,结果从非个人的立场来看,他们的需要较之以他的需要而言更为迫切。但是,如果一种伦理或政治理论要告诉人们应当如何生活的话,它就必须应对两种立场的这种并置,并努力给出一个普遍有效的答案,而且是一个每一个人都能够承认其有效性的答案。

- 15 当然,一种限制性的可能性在于,我所描述的从非个人立场中呈现出来的那些价值,无论它们何时与更具个人性的价值相互冲突,它们在最基本的辩护层次上都是主导性的。伦理学中有一种古老的、由功利主义者们充分发展起来的传统,据此,我们应当努力尽可能成为那些从非个人立场中产生出来的不偏不倚的价值之实现的工具——实际上也就是这样来生活,仿佛我们处于世界的一位公正而又仁慈的旁观者的指导之下,在这个世界中,我们只是作为千百万人其中的一个而出现。但这种激进的要求必须得到申辩,而不能仅仅被设定,而我将捍卫另一种看法,即在对任何人们

能被期待去在其中生活的伦理或政治体制的辩护当中，个人立场必须直接被考虑进去。这是一项伦理的而不仅仅是实用的要求。

但是，如果只是放任两种立场一决雌雄，或者在每一个人内部达成某种个人的妥协，这不会是对那一伦理问题的解决。相反，这种冲突的情境自身必须被视为给伦理与政治理论提出了进一步的问题，也就是一套新的、一种理论必须为之而被构造起来的资料。对那一问题的回应是伦理学发展阶段中的第三个阶段，而伦理学在此必须设定一种康德式的形式。亦即，它必须超越“从非个人的角度看，我们都能同意的而且是最好的东西是什么？”这样一个问题，进而提出更进一步的问题，即“考虑到我们的动机不仅仅是非个人性的，什么事情（如果有这种事情的话）才是我们都能同意为我们所应当做的事情？”这也就是我们如何达到前面提到的理想的一致性要求，以及对这种要求是否能得到满足的相应疑虑。

要不是担心有人指责我不必要地提出了太多的立场的话，我会禁不住把这一问题由以追问的观点称之为康德式的立场，因为它试图同时从每一个个体的观点出发看待事物，并试图达到某种他们都能共享的动机，而不是像纯粹的公正仁慈态度那样，简单地以一种通过迈出他们所有的人之外而达致的非个人立场取代个人的观点。但或许我可以将其称之为非个人立场的康德式发展。 16

非个人立场在第一和第二阶段给每一个体的价值增添了一种厚实的、不偏不倚的东西，但却没有关于这种东西应如何与先在的个人性价值相结合的任何暗示。个体当然被算作许多人——他们的生活从非个人立场来看具有价值——其中的一个，但那并未使得他对自己生活的特殊兴趣烟消云散。我认为，这种形势极为不

妙。没有任何明显的方式可以同时公正地对待这两种观点的要求——比如，通过把它们诠释为一个单一的、更高阶的评价系统的从属方面。然而，其中一个的满足几乎不可避免地会与另一个的满足相冲突。甚至对于得到一种平等主义无偏倚性最大支持的最不利者来说，这一点也可能是真实的，因为他们的个人利益可能并不符合满足其同胞利益的东西。因此，当非个人性评价的第一阶段的结果被吸收之后，我们每一个人都可能发现自己内心被严重地撕裂了。

问题在于，我们如何能够让自己回归一体？正如柏拉图所相信的那样，政治问题如果要得到解决的话，就必须在个人灵魂内部得到解决。这倒不是说那种解决并不处理人际关系和公共制度，而是意指，这类“外部”解决只有在其表达出对自我之分裂（这种分裂被设想为对每一个人来说都是一个问题的充分回应时，它们才会是有效的。

对这一问题的解决将会要求某种较之以原初的无偏倚性态度更多的东西，即便当我们从非个人立场来设想这一问题时也是如此。单凭无偏倚性自身只能给人类的种种不幸增加内在冲突的焦虑，同时又把不幸的减少包括在它试图为每一个人所谋求的东西

17 当中。但对那些其更具个人性的目标与重新界定的集体善相冲突的特殊个体来说，这会使得问题本质上原封未动。真正需要的东西是解决内部冲突的某种一般方法，它能够普遍适用，并且鉴于那一冲突的普遍性，它对每一个人来说都可以接受。但普遍承认的价值在此会有不同的形式，它们根据诸因素的充分具备来确定每一个人可以合乎情理地去做或想望的东西，而不是确定什么

结果更好或更糟。关于合乎情理的东西的观念会在这一讨论中起到重要作用,它是一种康德式判断的目标:它是我能肯定任何人在我的位置上都应当做的事情,因此也是每一个人都应当同意我在目前情况下可以正当地去做的事情。

该理念究竟是否是一个得到了清晰界定的理念,这是一个众人皆知的难题,任何曾试图解释绝对命令的人对此都非常熟悉。对这个问题的解决(如果存在一种解决办法的话),将构成从个人性到伦理性这一进展过程的第三阶段。

整合的问题必须既通过个人行为的道德性,也通过它植根于其中的那些制度、习俗和规则的设计而得到处理。我们必须询问的问题不仅是如我们一般分裂的人能有理由被要求为非个人的目标做出何种类型和何种程度的贡献,而且还有,如何可以合乎情理地期待我们或我们的环境能得到改造,以便一种更好地同时满足两组要求的生活对我们来说变得可能。这一点显示了个人行为的伦理学与政治理论之间的关联,并最终把我们带向伦理学发展中的第四阶段。

政治制度能够部分地被视为对一个伦理要求的回应:创造一种背景,在这个背景之下,因为我们行动的结果被这种背景改造了,同时也因为我们自己被我们在其中的位置改造了,因此我们每一个人都可能过上一种体面的和整体性的生活。政治制度服务于某些与道德习俗相同的目的,虽然与我们对道德要求的服从不同,我们对制度的参与并不是自愿的而是强加的。这一点,再加上它<sup>18</sup>们更强的复杂性与职能分殊,给予它们以一种异常的改造力量,无论是好是坏。

个人立场的内容不仅能被动机结构中的变化所改变，也能由对我们是谁、我们的目的是什么、我们会在哪里找到我们的个人满足的意识中的变化所改变。但相当清楚的是，作为一个心理问题，对一个人自己的生活过得怎样的特殊关切是不可消除的，除了非同寻常的情形而外，它甚至也不能被降至最低。无论非个人立场的不偏不倚的、平等主义的价值可能多么强有力，它们都要由直面个人观点之不可还原性的制度与行为系统来实现，这种个人观点总是伴随在非个人立场的左右，无论后者可能如何高度发达。那种个体的观点不仅是看待事实的一个视角和一种因果上的联系点——这些东西对于在世界内部行动而言当然是根本性的——而且是一种价值视角。它可能扭曲对非个人价值的理解，但即便并不这样，它也提供了它自己的、对我们每一个人都很重要的东西的独立形式。

从而，那种理想就是一套制度，在这套制度内，人们能过上一种满足非个人立场的无偏倚性要求的生活，而同时必须只可以合乎情理地要求于具有强烈个人动机的个体的方式去待人处事。但陈述这一理想也就是去发现要实现它将会有多么困难。它的两个条件背道而驰。

个人的与非个人的立场之间的冲突对于那些相对幸运的人来说尤其突出，但它也将自己施加于不幸的人们身上。这不仅是通过他们对自己的关切与跟他们一样的其他人的平等要求之间的可能对立而形成的，而且也是通过他们可以正当地向境况更好的其他人要求多少东西这一问题而引起的。在某种意义上，对平等的无偏倚性的自然要求必须与这样一种认识相调和，

即个人生活的正当要求甚至对并未身处困境之中的人们来说也是存在的。

但让我立即补充一句：我们离这个点还相距甚远。在我们生活于其中的这个极其不平等的世界上，非个人立场对那些处于社会底层的人们而言的首要意义就是，它把他们个人的悲惨处境与一种他们在世人眼中其实无关紧要的感知混合在一起。遭受不可避免的命运的打击已是足够糟糕，而因为他人并不给予自己的生活以其真正的价值而遭罪，则更为恶劣。在境况更好者要求以他们为代价的对进一步平等的追求提出严峻的挑战之前，我们将不得不为改善大多数人的生活而走相当长的一段路。

可能有那样一些人，他们认为我通过虚张最初从非个人立场出发所设想的价值力量而把问题夸大了。从一个超然的视角来看，每一个人真有那么重要吗？这里有一个真实的哲学问题。一个怀疑论者可能认为，从非个人的立场来看，没有任何东西是重要的——全部重要的东西就是对这个或那个个体来说重要的东西。我相信，一如我已经暗示过的那样，这一点是没有说服力的，但我不会试图在此进一步对其进行反驳。<sup>①</sup>更扼要地讲，我相信，如果人们的生活真正具有非个人重要性的话，那么它们的重要性就相当重大。事实上，它们如此重要，以致对那种怀疑论者的观点的承认是难以忍受的，而我们大多数人为了避免面对我们在满足非个人立场的要求方面的可悲失败，都要对这种立场进行某种程度的抑制。

---

<sup>①</sup> 反驳的可能性在《无源之见》第八章和第十一章中进行了探讨

如果这种抑制足够有效，它可能会散布一种观念，即政治理论自身确实只应当关切各方之间个人利益的妥协，其中的每一个人都只关心他自己和少数其他的人。但我相信，任何值得尊重的政治理论，都必须给我们提供一种从自我保护性的、对他人之重要性的屏蔽中逃离出来的方法，在一个安排得很糟糕的世界中，我们可能发现这种屏蔽在心理上是不可避免的，但它也包含着对我们自己<sup>20</sup>的一个本质方面的否认。对非个人立场之充分力量的抑制也就是对我们充分人性的否定，也是对充分承认我们自己生活之价值的基础的否定。那是一个我们所有人都应当想要避免的损失，即便它在某种程度上具有向我们隐藏其自己的代价的效果。

每一个人都有源自于非个人立场的理由，去想望世界以一种更好地适应于无偏倚性要求的方式而得到安排——无论这样一种发展与他的个人利益之间可能是一种什么关系。任何追求道德体面性的政治理论都必须努力设计一种回应非个人价值的真正力量的制度生活形式，并为之进行辩护，同时又认识到那并非我们所要考虑的全部问题所在。任何不与这样一种政治理论发生关联的道德理论都必须被视为是不完备的。

### 第三章 乌托邦主义问题

立场的二元性特别引人注目地出现在政治理论中，它是一个<sup>21</sup>古老而长久的问题——乌托邦主义问题的根源。

政治理论典型地同时具有一种理想的功能和劝服的功能。它提出了一种集体生活的理想，它还试图逐一地向人们表明他们应当想望生活于这种理想之下。这些抱负可能是普遍性的，也可能更具有局部性，但在任何一种情形中都有一个严峻的问题，即它们如何能得到共同实现，以及它们是否必然相互妨碍。无论一种理想思量起来可能多么富有吸引力，如果合乎情理的个体不能被驱动去依照它来生活的话，它就是乌托邦性的。但一种完全被个人动机捆住了手脚的政治体系则可能根本不能体现任何理想。

为了试图让劝服功能服从于理想功能，人们可能会说，一种政治理论应当仅仅关注何为正当之事，因为如果能够表明，某种形式的社会组织是一种正当的形式，那就应当是任何人想望它实现所需要的全部理由。但这似乎太过高调了，它忽略了动机上合乎情理的东西与正当的东西之间的相关性。如果现实中的人们发现，按照那一理论的要求去生活或采用相关的制度在心理上非常困难甚或不可能，那么这一点对于反对那一理想来说就应当具有某种分量。



另一方面,这种妥协也有自己的问题:人们要小心谨慎,不要将其转变成太过轻易地放弃努力的借口;存在着一种危险,即人们22 会习惯性地认为,任何与习以为常的模式根本偏离都是心理上不现实的。总而言之,政治理论的理想功能与劝服功能结合得并不平顺,它们彼此相互抵牾。这种抵牾甚至可能引起疑虑,即政治理论的目标到底能不能够实现。或许,任何真正有价值的理想都不能劝服人,而人们能被劝服去生活于其下的任何东西则会是毫无希望的妥协。

我们可以想象对这一困境或多或少的“客观的”回应,亦即那些或多或少独立于要被劝服的人们的特殊观点的回应。一种强的客观性路径会赋予确立安排政治制度的正当方式的正确性以首要地位。为这些制度进行辩护就纯粹是表明,这就是真理所在,而向个体就这些制度进行辩护就仅仅是给他们以论据。没有任何对那些个体的观点或心理的特殊关注被要求成为辩护工作的一部分。这是在假定,存在一个人都能占据的单一的辩护立场,那些论据可以面对这种立场提出来。

当然,就任何论据来说,个体要信服它们,必须首先理解它们。但是,没有任何源自听众心理的考虑会恰当地进入辩护本身之中——正如听众的心理在确定需要什么东西以确立一种科学的、数学的或历史的真理时起不了什么作用一样。心理可能会影响表达的方式,但在那些情形中,论证自有标准(或者说我相信是这样),而听众如果要达到真理的话,他们就必须能够依随那些论据。如果他们不能被劝服,那是他们的不幸,而不是理论的悲哀;一种科学理论并不因为它对大多数人的心理能力提出了过多的要求而

被批评为乌托邦的或心理上不现实的。一种通向政治理论(或伦理学)的完全客观的路径同样也会要求人们遵从那些论据,而不是倒过来。

在某种程度上具有更少客观性的路径,会允许为政治安排的充分辩护的标准对个体的视角更加敏感,这些个体是那些论据意在劝服的对象。既然政治理论中的辩护想要带来的不仅仅是对一个命题的赞同,而且是对一套制度和一种生活形式的接受与支持,那么对这些目的来说,关于个人的最重要的事实就是动机心理学的事实,以及关于个人有理由去做和想望的东西的事实。问题是,这类事实是否给政治理论的抱负——给强加于个体之上的、个体对其安排无从选择的政治制度提供一种具有普遍说服力的辩护——提出了致命的障碍。

如果政治理论的抱负狭窄一些的话,这些问题在某种程度上是能够得以避免的。比如,我们可以为政治制度寻求一种并不针对每一个人,而只是针对足以使得政治制度可以强行运转的人们的辩护。或者我们可能仅仅想满足我们自己,即我们以某种方式使用国家权力时得到了辩护,而不指望表明不满的阶级或其他亚群体以强力抵制我们(如果他们能够这样的话)是不合情理的。在某种意义上,这将是向把持权力的那些人——或许是向君主或革命先锋队阶级,或者仅仅是向多数派——就权力的行使进行辩护而放弃确立正当性的目标。

然而,那不是通常的理论抱负。我们想要更多的东西:一种我们能够向国家的强制性权力所运用于其上的任何人提出的理由,而不仅仅是一个人因为想要击败其敌人而可能向他提出的那种理

由,后者并不打算给予其敌人一种不反抗的理由。考虑到政治是一个冲突如同合作一样频繁上演的舞台,我们在寻求能在某种层次上为每一个人所认可的应对冲突的原则——会激发并赢得尊重、从而会赋予根据它们所达到的结论以权威性的原则,即便那些<sup>24</sup>结论本身并不要求一致的支持。这种正当性是其对人性之假定的反差就像霍布斯与卢梭之间的反差那样大的思想家们的抱负所在。

某种真理的存在与面向所有人的辩护的可能性在此以某种方式被捆绑在一起,这种方式迫使我们思考,虽然有种种冲突,人类是否有足够的共同点,以使得一种政治论证可以向他们所有人提出来。这把我们拽回到立场的二元性。乌托邦主义的危险来自这样一种政治倾向,即在追求道德平等的理想时,给个人动机施加太多的压力,甚或试图通过对社会个体的一种非个人性的改造而完全超越那些个人动机。一种非乌托邦的解决方案要求在这些元素之间有一种恰当的平衡,而这就要求我们知道这些元素是什么以及它们如何相互作用。

对一种非强制性解决方案的探求的一个特别重要的方面,就是去发现允许这两种立场之间出现一种和平的权威划分的条件。一个个体能够同时由个人性的动机和非个人性的动机所驱动,前者与他的特殊生活和特殊关切有关,后者则在所有人——他自己、他的朋友以及彻头彻尾的陌生人——中间保持不偏不倚。这几组动机是共存的,但它们不必在每一次选择或决定中都直接竞争,有时候,存在一种动机上的权威的分工。

比如,如果我和你发现我们都想要点心盘里的最后一块蛋糕,

我们不会推来推去,而是可能会让结果由一种相互可以接受的、即便是任意的程序来决定,或者如果可以确定谁是先来者的话,就把优先权给他。在这样做的时候,我们中的任何一个人都不必放弃自己的个人性偏好,即自己是应当拿到蛋糕的人。我们只是暂时抑制它的动机力量,而转向一种不偏不倚的方式以解决这个问题。

不幸的是,这一点或许并非总是可能的。如果当船下沉的时候,我们每一个人都想把最后的救生衣给自己的孩子,那么,我们或许不能够为了一种不偏不倚的程序而切断这种个人动机的影响力,而原因就在于那种个人性动机具有压倒性。在某些伦理理论中,这一点不会被当作一种道德失败,而是作为一种道德内部无偏倚性与平等之要求的不可避免的局限性。但虽然存在局限,文明生活就在于得到非个人性支持的实践与个体目标之间的恒定的重叠,其中,非个人的实践要求我们在不放弃对个人目标追求的情况下对其予以限制或抑制。被社会化也就是以某种内在的和谐去容纳这些不同的观点。<sup>25</sup>

我相信,某种这样的调和本身是个体行为之道德的一部分,而不是自我利益与道德之间冲突的结果,或者是对个体在道德要求面前的豁免。道德给个体的追求留下了空间,但通过普遍的标准限定这些追求的边界。

行为空间的区隔及其局限性的问题处于政治理论的中心。政治理论不同于伦理理论,它不只是为某些形式的自愿行为而论辩,而且也是为对制度的权威的接受而论辩。个体对这种权威可能没什么个人控制力,即使他坚持了他的伦理原则,但它可能以他之名或针对他做一些他本不会选择的事情。相对于信奉一种个人行为

的原则,使自己服从于外部强力背负着极为不同的风险。个体道德可能比政治制度为个体提供更少的保护,但基于给他提供更大保护的同样的权力,政治制度创造了一种对个体更大的潜在威胁。即使代价太高,他也不能一走了之。

政治制度有时或多或少平等地服务于我们所有人的利益。但它们也可能更多地满足某些人的利益,甚或为别人而牺牲某些人的利益。为了就多种可能选择中的一种选择向每一个人提出辩护,有必要同时鉴别出无偏倚性或道德平等的要求与个人动机的<sup>26</sup>要求,并找到诉诸它们的一种可行结合的安排。

但可行性的标准何在?一个人如何可以免于向纯粹的人类之恶(badness)低头的罪过,同时能够让所料定的、人类对无偏倚性的自然抵制这样的心理事实去决定道德辩护的条件,这一点是不清楚的。伦理或政治理论中动机与辩护之间的恰当关系究竟何在?答案在于,政治理论必须把它在政治制度的创制与运行中所要求于人们的个体行为,还有那一行为所要求的动机品质考虑在内,但是,对所涉及的这些个体因素的评价不仅仅是政治的,也不仅仅是心理的,还是伦理的。有必要考虑这些理由——道德的或其他方面的——个体可能会拥有的支持或反对以必要的方式而行动的,以及会从那些动机的联合影响中产生的生活类型。

评价过程相当复杂,因为动机并不是独立于政治与伦理理论的。伦理论证揭示了道德动机的种种可能性,这些可能性在没有伦理理论的情况下无法理解,而在政治理论中,这些可能性通过制度而得到详尽的表达,部分地由于这些制度的道德吸引力,人们能够拥护它们。通过扩展公共领域之范围的习俗或制度,我们甚至

有可能转变人们关于个人与非个人价值之间的边界的观念,并改变个人自主性所能采取的形式。但人们在动机方面是非常复杂的,一种道德论证不能把他们改造成一种完全不同类型的存在者。正当的东西必须是可能的,即便我们对可能之事的理解可以被对正当之事的论证予以部分地改变。

这并不意味着,当我们采取实质数量的人们所不能接受的政治措施时,我们得不到辩护。为了消除一种根本的非正义,比如奴隶制、奴役、种姓制度或对妇女的压制,常常有必要给那些可能自  
27  
视为有资格享受其好处的人造成大量的损失。但在这类情形中,我们的观念是,或许只经过一两代人,当我们达到我们这种转变的另一极时,出于不偏不倚的与个人性的动机之间的混合,最终的安排会比旧的安排赢得更广范围的人的支持——亦即,它会被证明是可行的和更优越的集体生活形式。

一种改造的规划如果不会导致如下意义上的稳定结果——通过人们拥护合作制度,这种结果唤起相互尊重的新的可能性以及对道德平等的承认,从而产生它自己的支持——就常常被谴责为具有乌托邦色彩。道德与政治的持久可行性似乎取决于道德辩护、个体动机、制度架构、规则或习俗之间的一种相互支持关系。这种通过正义制度与个人心理的相互强化而实现的道德稳定性的目标,在罗尔斯的“良序社会”概念中得到了出色的表达。乌托邦主义的问题可以被设想为发现施加于良序社会的约束问题。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 参见约翰·罗尔斯(John Rawls),《正义论》(*A Theory of Justice*),第453—462页。

让我用一个负面的例子来说明。迄今为止,创造一个无阶级社会的企图无法通过道德改造的检验,这一点引人注目,而认为这个目标可以达到的期待现在被广泛地认为是乌托邦的。这是政治理论受制于人性的方式的一个特别显著的例证。宣称我们都应当为共同善业而出力,而且为此就要求在生产资料中消除私有财产,这毫无裨益。如果绝大多数人动机中的个人性元素不能得到足够的收缩,或者非个人的元素不能得到足够的扩展,一种全面的公有制似乎注定要蜕化,它会处于停滞不前、裙带关系和一种相应的黑市交易的结合之下,更不用说为维持它所必要的政治压迫与残酷了。或许更大平等的可能性是存在的,但迄今为止种种激进的制度都没能带来这些可能性:利他主义在社会主义社会与资本主义社会中似乎一样稀缺,为弥补其不足而采用铁腕手段则一直没有成功。

某些问题能够被归因于 20 世纪集体主义的独特特征,集体主义可能并不必然要这么糟糕。没有任何方式可以提前排除这样一种可能性,即其他可供选择的安排在某一天可能被设计出来,这些安排会在没有暴政,也不要求对人的动机进行根本改造的情况下阻止社会经济阶级的发展。然而,在这一点上,这样一种可能性完全是理论上的。从目前的情况看,一种体面的无阶级社会似乎是无法实现的。

然而阶级分层明显是一种恶:一些人的生活前景生而就在根本上低于其他人,这如何可能不是一种恶呢?而且,它与某些人生来就带有天生的残障这样一种恶不一样:基于不同动机的刺激,其补救办法在一套不同的社会安排之下至少是可以想象的。即便需

要市场以达到供求之间有效的相互作用,说某种个人获益之外的动因可能推动成本的最小化与收益的最大化,这一点并非超乎想象。然而绝大多数人事实上都没有被充分地驱动去促使这类安排有效运作,相反,如果它们被强行施加于他们身上的话,他们会倾向于尽量躲避它们。如此以来,一种原本富有吸引力的道德理想就受阻于桀骜不驯的人性:这到底是揭示了人类的罪恶的缺陷,还是集体主义的乌托邦的缺陷呢?

我细述这个例子,不仅是因为它在我们时代很流行,而且还因为它把我们所讨论的问题的中心特征范例化了。

1. 从非个人的角度考虑,消除继承性的经济不平等的理想具有道德上的吸引力。

2. 为实现这一理想所需的制度及自愿行为的模式似乎是可<sup>29</sup>以设想的,至少可以概略地设想(我意识到,这一点尚属推测)。

3. 有源自人们在各种各样制度下的实际行为的重要证据表明,他们有强有力的、不可消除的个人动机致使他们以不同的方式行动。

4. 面对这些动机,这样一种体制的维系似乎要求对个人生活进行普遍的政府控制、对自由的严重否认、严格推行普遍的无知以及民主的缺位。即便如此,它仍然未达到一种平等主义的结果,因为那些控制该体制的人为了他们自己的好处而操纵这一体系。

5. 最后,如果人们能够变得不一样,他们就会自由地支持一种欣欣向荣的经济平等的体制,他们作为个人并不因此会变得更糟,而是在某些方面变得更好了。他们将不必让他们的全部个人动机与关切埋在一种对共同善业的欲望之下,而仅仅(仅仅!)需



要放弃他们的贪欲,同时大力扩展他们的公共精神以及因生产劳动本身之故而对它的投入。

或许除非经过尚未被发明出来的社会制度持续若干代人的作用,大多数人品质上的这样一种改变是难以想象的。非个人性的理想与个体的动机之间的这种冲突反映了我们已经讨论过的个体内部基本的分裂。存在这种可能,即个体从一种非个人立场出发作出判断,认为某种形式的集体行为或某一套人际关系会比较良好——或者说比我们现在拥有的要更好一些——而同时并不因此受到充分的驱动去做那些为扮演他们在这一安排之下的角色所必需的事情。

调和从集体角度看是可欲的东西与从个体角度看是合乎情理的东西,这里有诸多不同的问题,我并不会全部予以关注。最熟悉<sup>30</sup>的是协作问题:我们每一个人可能都想望某种取决于他人之合作的结果,但除非能够确信他人也会合作,否则他可能没有充分的动力这样做。另一种更尖锐的形式是囚徒困境:我们每一个人可能都想望一种取决于所有人之合作的结果,但无论他人合作与否,他可能都没有充分的动力去合作。甚至在我们只处理一个单一的动机(比如自利)——它同时既引导我们欲求那种合作性的解决方案,又驱动我们不在其中扮演我们的个人角色——的地方,这些问题也可能出现。

这类问题及其解决,对政治理论来说非常重要。但我特别关注这样一种情形,其中,不同的动机进入到个体选择的层次,以阻止从非个人立场被想望的东西的实现(当然,这些不同的冲突类型可能同时出现。)。当一个人从非个人评价的层次下移,转而考虑

在社会制度中扮演自己的角色时，个体的生活、个人的计划与承诺就开始当仁不让了。非个人性的欲望并未被置之脑后，但对我们每一个人来说，都有许多超出形成这类欲望的因素的东西，而我们可以合乎情理地去做的事情取决于在我们生活中起作用的所有理由。

这就是核心所在。政治理论中的辩护必须向人们表达两次：他们首先作为非个人立场的占据者，其次作为在一个从非个人的角度看可以接受的体制之内的特殊角色的占据者。这不是向人类之恶劣或弱点低头，而是对人类复杂性的一种必要承认。忽视第二个任务就是在一种糟糕的意义上冒乌托邦主义之险。努力这样做并非抛弃政治理论中道德辩护的首要地位，而只是承认个人性的辩护与非个人性的辩护一样在道德中有其分量。双重辩护的要求是一种道德要求。

困难之处在于如何解释对个人观点的正当考量与道德弹性之<sup>31</sup>间的区别。在一般意义上的伦理学或在政治理论中，面向个体的辩护标准应当以某种方式从对个人动机之重要性的评价中产生出来，这种评价有着普遍的有效性，并因此能够得到非个人意义上的承认：个人动机中合乎情理的东西本身就是一种普遍伦理判断的对象。

在一般意义上思考应被赋予个人性动机的权重的个体，不当允许他的判断受单单在他那里出现的那些个人动机的影响——虽然他会受到对那些动机之于任何人（包括他自己）的力量与重要性的承认的影响。他在其行为中可以正当地受那些动机的影响，但只能以他必须承认对任何人而言都是正当的那些方式而受到影

响。问题不仅仅是什么是实际可行的，而且还在于什么是可以得到辩护的。一个可以接受的答案必须具有非个人的和普遍的可接受性，而不仅仅是个人对伦理要求进行抵制的结果，虽然它受对个人动机之重要性的承认的影响。

根据这一标准，一种人人都被期待由对共同体所有其他成员的不偏不倚的仁爱所驱动的政制，如同许多更少野心的计划一样，似乎可能会通不过检验。但也有一种真实的可能性，即没有任何已经设计出来的社会组织体系会通过该检验，甚至永远不会有任体系能成功地通过检验。问题在于，既然任何体系都得给予两次辩护，那么设计如下一种体系或许就是不可能的：无论从具有非个人的可欲性之物的观点看，还是从可以合乎情理地要求于个体的东西的观点看，它都是可接受的。即便在该问题也以康德主义的模式得到普遍解答的地方，这种不可能性也照样存在。例如，阶级分层可能具有非个人的不可接受性，但我们能够设想的任何社会制度所施加于个人的、会消除这一分层的某些要求可能也是如此。

- 32 说人们如果没能单个地以会带来一种具有非个人的可欲性之结果的方式去行动，那么他们就是糟糕的，或者说既然他们不能正当地被要求去以那种方式行为，那种理想就应当放弃，这没有任何意义。相反，我们应当认为制造了这一困境的两种因素都具有道德上的有效性。我们因此面对一种令人不满意的情境，它要求运用政治的、社会的与心理的想象力。使得政治理论成为一门与众不同的学科的是一种伦理要求，而不仅仅是一种实用的要求，而且它是对伦理发明的要求，而不仅仅是对个人道德之应用于群体行

为的要求。问题在于要提高个人的与非个人的价值能得到协同满足的程度,虽然它们具有自然的竞争性。

强制、得到确保的服从和个人利益的吻合显然会在任何政治解决方案中起作用,但它们并不充分。一种得到充分实现的社会理想必须赢得个体的非个人性的忠诚,而同时又给予他们的个人动机在为体制所要求的行为中以某种自由的活动范围,从而让每一个体的构成中潜在地相互对垒的元素得到共存和整合。这样一种解决方案的缺乏导致了文明社会中的糟糕的道德感,对此我们再熟悉不过了。

试图通过攻击个人主义,从而把私人领域收缩到一个狭小的范围,以此来处理这—问题是愚蠢的,即便它成功了,它也会破坏人类生活中大多数有价值的东西。但为了降低个人动机与那些任何个人主义的捍卫者们都必须承认的社会理想之间的抵牾,尚需做出努力。这一点不可能完全通过社会设计的智巧来获得,也不能仅仅通过心灵的改变来实现。就其尚有可能性而言,它要求个体的理性(rationality)为了自身的表达而有一种非乌托邦式的发展,以回应社会环境中的变化。

## 第四章 正当性与全体一致

33 我们一方面想避免乌托邦主义,另一方面也想避免道德的缺位。我们想要获得的乃是正当性。我们可以把这个问题设想为根据实践理性的复杂性而重释政治正当性的问题,以便弄明白政治正当性的条件如何可以得到满足。

发现正当性的条件这一任务一直以来被设想为找到一种为每一个被要求生活于下的政治体制辩护的方式。如果辩护是成功的,那么就没有人会有根据对他考虑和权衡他的利益与观点的方式持有道德抱怨。即便他或许能够想到对他更有利的可供选择的安排,但总体而言,把每一个人的观点与他自己的观点放在一起考虑,仍然没有任何生活于这一体制之下的人会有根据反对它对待他的方式。

这是一个理想。如我所言,对正当性的寻求就是对全体一致的寻求——不是对万事万物而是对支配性架构的全体一致,更具争议性的结论在这个架构内得以做出。这里所说的全体一致,既不是那些持有他们碰巧具有的动机的人们之间实际的一致,也不是那种理想的一致——它纯粹起因于存在着一个单一的正确答案,每个人都应当因其独立的正确性而接受它——而是某种介乎其间的东西:一种在许多方面如其所是的人们之间可以达到的

一致性,只要他们也是合乎情理的,并愿意在理性(reason)的范围内朝着使得一种共同的辩护框架得以可能的方向去修正他们的主张、要求和动机。这是康德式的一致性标准同时在政治制度及其成员的个人生活方面的应用。<sup>34</sup>

如果这样一种假定的全体一致是可以找到的,它会说明答案的正确性,而不是它由答案的正确性来得到说明。也就是说,通过每个人都能遵循的通向相同结论的单一推理过程去发现每一个人都应当同意的东西,这是不太可能的。相反,只有通过发现从其不同角度进行推理的不同的人们所会达到的收敛,正确的结论才是可以发现的。这对任何实践理性观念都是一种苛求。人们各不相同,他们的利益存在冲突,因此向每一个人进行辩护的目标是雄心勃勃的,即使我们被允许设定政治共同体的边界,以便把这种辩护的成功机会最大化。

试图只根据个人性的价值与动机来开展这项工作,正如霍布斯通过诉诸每一个个体对安全的支配性需要所做的那样,这是有可能的。霍布斯的现代后继者们运用博弈论的方法,倾力于找到独立的决定者之间的均衡状态。<sup>①</sup>我并不赞成这一思路,因为我相信,非个人性的立场对个人性的动机具有一种根本性的作用,这种作用必须由任何在伦理上可接受的理论表达出来。就此而论,即使那些把辩护排他性地指向个人立场的理论也得就正当性为何可欲而道出一二,而不诉诸某种非个人性的价值——比如把人们

---

<sup>①</sup> 参见戴维·高蒂尔(David Gauthier),《基于协议的道德》(*Morals by Agreement*)。

当作目的而不仅仅是手段的必要性——要做到这一点则是困难的。否则的话，我们为何应当关切面对较之以我们为保障稳定性所必须面对的更多的人来为该体制进行辩护呢？如果那些不能接受该体制的人是足够微弱的少数，他们能够被强行与我们其余的  
35 人保持一致。设想每一个人都对政治秩序、对每一个其他人的可辩护性有一种个人性的兴趣，这不那么合理，虽然霍布斯相信，向一个人给予该秩序以辩护事实上会向所有人给予此辩护。

因此，我将假定，某种形式的无偏倚性进入到正当性追求的根基之处。它不仅驱动了那一追求，而且它也是提供可欲的辩护时所必须诉诸的动机资源之一。鉴于这些辩护的特征，正当性是一个道德概念。如果一种体制是正当的，那些生活于其下的人就没有根据抱怨其基本结构容纳他们的观点的方式，而且没有人从体制的运行中撤回他的合作、试图破坏它的结果或在他有力量的时候试图推翻它可以得到道德上的辩护（这一点要与如下一点区分开来，即试图在体制的限度之内或在其规则之下自我增益而并不挑战它的正当性）。

相反，一种不正当的体制以如此这般的方式对待某些生活于其下的那些人，以致他们能有理由感觉到他们的利益和观点并没有得到充分考虑——结果，即便考虑到他人的利益，他们自己的观点使得他们合乎情理地处于与该体制的对立之中。在那种情况下，如果其他因素都一样，他们从中撤回他们的合作、试图破坏其结果或如果有能力的话就代之以另一种更符合他们利益的体制，就不会有什么错误之处。

正当性与稳定性不是一回事。一个正当的体制可能因为某些

派别在得不到辩护的情况下破坏它，从而是不稳定的。一种不正当的体制则可能是稳定的，虽然某些派别如果有能力就破坏它会得到辩护，但他们太过势单力薄，或者这样做符合他们的利益：把与他人的妥协当作权宜之计来接受，而不是通过谋求一种最偏爱的选择去冒冲突与失败的危险。正当性意味着，对扰乱或破坏那一体制而言，不存在道德辩护；但即便这样做会在道德上无可反对，尝试这样做可能要么是不可能的，要么是不够审慎的。极其不正36  
正当的体制因此能够保持相当的稳定性。

对正当性的寻求可以被设想为这样一种努力，即在一种不可避免具有强迫性的制度体系中实现某些自愿参与的价值。受一种政治体制的控制不可能变得自愿；即使一些人可以离开，对大多数人来说那也是相当困难的或不可能的。在任何情况下，所有人都在一种他们对其毫无控制力的体制之下出生并度过他们个性形成的年代。表明他们都有充分的理由去接受它，几近于我们能够使得这种非自愿的条件变得自愿。我们试图表明，他们拒绝生活于这样一种体制下的选择会是不合情理的，即便那种选择无从提供。

在以这种方式界定正当性时，我采用了斯坎伦对契约论的解说的中心特征——亦即这样一种观念，给定找到可以作为具有相似动力的人们之间普遍同意之基础的原则这一目标，支配一项实践的正当原则是那些无人能够合乎情理地予以拒绝的原则。不妨让我们更详尽地引述斯坎伦的规则：

如果一个行为在特定情境下的施行会为任何调节行



为的规则体系——它作为知情的、非强制的普遍同意的  
基础,没有人能够合乎情理地予以拒绝——所不允许,那  
么这个行为是错误的。<sup>①</sup>

他采用了“无人能够拒绝”这一强的条件——近似于“人人必须接受”——而不是“人人能够接受”这一更弱的条件。虽然这使得辩护变得困难,但它似乎是应当努力满足的全体一致的正确标准。如果一个人愿意认为,某种实质层次的自愿的自我牺牲并非是不合乎情理的,人们在并非不合乎情理的情况下而能够接受的制度的范围是相当宽泛的。

虽然斯坎伦是在把契约论当作一种道德理论来探讨,但用“强  
37 迫的服从”取代“非强制的普遍同意”,从而将其扩展至政治正当性  
的条件却是相当自然的。<sup>②</sup> 由于正当性所追求的准自愿性理想,  
这种扩展的步骤并不像它可能看上去的那样大。这里的理念在  
于,在强制(它在任何政治体制中都扮演着一种不可避免的角色)  
的背后,应当有独立的理由让每一个人在维持这样一种体制并尊  
重其结果的过程中自愿合作。强制并非正当的政治体制的基础,  
而只是一个在其运作与稳定性的维持中起着工具性作用(无论这  
种作用有多么根本)的特征,这一特征只能因为将它包含于其中的  
体制的正当性才能得到正当的辩解。

---

① 斯坎伦(T. M. Scanlon),“契约主义与功利主义”(Contractualism and Utilitarianism),第110页。

② 在《政治平等》(Political Equality)一书中,查尔斯·贝茨(Charles Beitz)已经把斯坎伦的观念应用于政治理论中的一个重要问题,并得出了一些有趣的结论。

作为一种假定性契约论的立场,斯坎伦的原则当然与康德的绝对命令有关,但这种关系究竟有多近则值得注意。考虑一下那一类无人能够合乎情理地予以拒绝的普遍规则。这一类规则的补集是由至少有一个人能够合乎情理地予以拒绝的规则组成的。而且根据一种自然的解释,一条这样的规则是一条无人能够意愿其为一普遍法则的规则,因为在他把自己想象为处于那个人的位置上的情况下,这是不可意愿的。这样一条作为普遍化形式的准则因此不能满足绝对命令的要求。所以,在考虑到差别的情况下,斯坎伦的原则与绝对命令有如下共同的属性:当且仅当每一条准许这一行动的普遍行为规则都落入这类补充性的可拒绝的原则之中,一个行动历程就会被它们中的任何一个所禁止。

说某种东西不能被个体——他们拥有我所说过的、我们都拥有的那种双重本性——合乎情理地拒绝,这是什么意思呢?让我先抽象地回答这一问题。我们每一个人对自己的个人利益、规划与志趣有一种基本的顾念,但这一点因为我们占据非个人立场而通过如下两种方式受到约束:其一,对每一个人遭际的平等的客观重要性的承认;其二,对每一个人自己的观点对他的特殊重要性、某种自然的偏倚性的合情理性的承认。因此,我们偏向于我们自己,同时又在每一个人之间保持不偏不倚,还尊重其他每一个人的偏倚性。<sup>38</sup>

当这些因素相互冲突(它们不可避免地会如此),对每一个人来讲,都存在一种对其偏倚性的容纳,这种容纳根据他人的利益和偏倚性来看是合乎情理的。如果他在他索取和坚决要求的东西方面,对他自己的偏倚性较此更多的话,那么他是不合情理的。另一

方面,如果一种安排没有给他提供他可以合乎情理地要求——因为,即便根据对他人之利益与偏倚性的应有关切,他对自己的偏倚性也是可以允许的——的那种考量,那么如果他要拒绝它并试图强加另一种他如果要拒绝的话就是不合乎情理的选择,他就不是不合情理的。

我没有对这种合理性提出任何实质的标准,而只是暗示了在每一单个的情形下与之相关的因素。正当性是不同视角收敛于一个单一的安排的结果,这种安排满足对每一个视角而言的不可拒绝性条件(一如我们将会看到的那样,并没有保证说这种收敛将是可能的。也就是说,在给定的情势下,这样一种安排——依照我们所描述的那种合情理性的一般标准,每一个人基于他的视角要对其予以拒绝的话会是不合乎情理的——是否能够被设计出来,这一点是没有保障的)。

一种正当的体制是这样一种体制,它把无偏倚性与合乎情理的偏倚性这两个普遍原则调和起来,以致没有人能够反对说,他的利益没有被赋予足够的权重,或者向他提出的要求太过分。使得某个人合乎情理地拒绝一种体制并因而使这种体制不正当的东西,要么是该体制使他较之于他人来说境况太糟糕(这一点相应于<sup>39</sup>无偏倚性方面的失败),要么是相对于某些可行的替代选择,它通过牺牲其利益或志趣而对他太过苛求(这一点相应于合乎情理的偏倚性方面的失败)。

当然,什么算作境况太糟糕或太过苛求,这取决于其他选择在这些相同的方面给他人带来的代价。一种抱怨的合情理性取决于调和偏倚性与无偏倚性的一般标准,而且其他任何人都同提出抱怨

的人一样能够承认它的有效性。还有，在源自特定人们的抱怨与某些类型的非个人性反对之间具有一致性，这一点反映了正当性作为对全体一致之探求的特征。如果某个人基于一种体制忽视了他的需要，或者基于它要求他对其个人规划做出太大的牺牲，从而合乎情理地拒绝该体制的话，那么他既是在诉诸一种客观标准，也是在乞灵于个人动机，这种个人动机将导致他抵制从客观标准来看让他失望的那种体制。

但这不是一种纯粹的威胁。何为可以合乎情理地拒绝的东西，“自始至终”是一个道德问题，而不是可以由该安排的某一方因其更强的讨价还价的力量而能够谋求多少东西来得以解决的。讨价还价的力量方面的种种差别，其自身不负载任何道德分量，即便它们在一种按可接受性标准——它不是讨价还价之力量的结果——来看是在正当的体制之内能够被给予一定的权威去决定结果。

问题在于，什么东西提供了合乎情理的、道德上可允许的拒绝的标准呢？这样一种拒绝提供了对体制之正当性的真正检验，它对立于仅仅基于更大的力量优势和未经修饰的自我利益的拒绝。我们知道，这样一种非道德的、赤裸裸的政治因素闯入到辩护过程的问题可以通过把无偏倚性提升到一个完全支配性的位置上而得到解决，但好在那并非唯一的方法。虽然作为非个人立场的首要后果的无偏倚性态度在决定任何可接受的结果时都会举足轻重，但它必须以某种方式与个人立场调和起来，调和的途径是通过寻求这样一些原则，它们承认每个人生活中那些目标的重要性并确定它们一般应当被给予多大分量。为了在伦理学之内容中纳个人

立场,我们需要一种关于行动者相关的行动理由的理论,这样的理由由普遍原则所确定,但仍然不可消除地关涉作为理由之承载者的行动者的特征或环境。与之相反的是行动者中立的理由,它们取决于人人都应当看重的东西,无论这种东西与他的关系如何。<sup>①</sup>

我愿意捍卫的关于道德的观念同时包含着关于行动者中立的与行动者相关的理由,以及关于它们之间的恰当关系的原则。但是,一般性的行动者相关的原则虽然必须可以为每一个人所接受,但它们取决于一种完全不同类型的非个人判断,这种非个人判断不同于使我们能够认识到任何人的遭际与任何其他人的遭际完全同样重要的那种非个人判断。此外,我们必须深入每一个个体的动机性观点并认识到,由于他的个人立场施加了某些要求,因此对于可以合乎情理地要求于他的东西也存在一些限定条件。这类判断仍然是普遍的,它必须找到一种形式,这种形式在每一个人身上的即时适用是始终一贯的。其结果必须满足某种形式的康德式可普遍化(universalizability)。如果目标是发现人人都能肯定其为人人都应当遵循的种种行为原则,那么它们应当在一种说得过去的结合中同时容纳行动者中立的与行动者相关的理由。

---

① 比如,每一个人的生活都既有行动者中立的价值,也有行动者相关的价值;我们每一个人都有一种行动者中立的理由去关切每一个人,而除此之外,还有一种行动者相关的理由去给予自己更特殊的关切。我在《利他主义的可能性》(*The Possibility of Altruism*),第90—95页,以及《无源之见》,第152—154页,讨论了这一区分;亦可参看德里克·帕菲特(Derek Parfit),《理由与人》(*Reasons and Persons*),第143页。

## 第五章 康德的检验

可普遍化性的条件可以采取广为不同的形式，这依系于个体<sup>41</sup>的实践理性如何被设想。而且，对个人来讲合乎情理的东西也不能单单在个体实践理性的层次上被决定，它也取决于对每一个人都遵循那些原则时所出现的整体结果的某种判断，这一结果个体也必须将其考虑在内。弄清这种全体一致性标准的确定含义存在困难，这一困难是所有理想的契约理论都共同面对的，但不妨让我用源自对康德伦理学的解释中的一个熟悉的问题（对斯坎伦的观点来说，这一问题也以某种形式出现了）对它予以说明。

绝对命令规定，我们只能根据那些我们同时也能意愿其成为普遍法则的准则去行动。但对于一条特殊的准则，我们该如何去发现我们能否意愿其成为一条普遍法则呢？把我们甚至不能想象那一准则被转换为一条普遍法则的情形抛在一边不论，虽然我们能如此想象，却不能如此意愿——就像康德所说，这会包含着意志中的一种矛盾——这是什么意思呢？

在《道德形而上学基础》中，康德用以说明绝对命令之应用的第四个例子把这个解释性的问题生动地呈现出来了。让我部分地引用一下。第四个人

42 发现自己很幸福,但却看到别人不得不在巨大的痛苦中挣扎(而且他可以轻易地为这个人提供帮助),而他却想:“这与我何干呢?让每一个人听天由命,或者自己顾自己罢;我不会向他索取什么,甚至也不会妒忌他;我只是无意对他的福利或他在困境中的支撑尽任何力量!”……但是,虽然一种普遍的自然法则有可能与这一准则和谐共存,然而,要意愿这样一条原则作为一条自然法则放之四海而皆准,却是不可能的。因为一种如此决定的意志将会与自身相冲突,因为许多这样的情势可能出现,在这些情势中,那个人需要来自他人的爱与同情,而通过源自他自己意志的这样一种自然法则,他会剥夺了自己获得他想要的帮助的全部希望。<sup>①</sup>

我先要说一下,在解读这一论证时,一点点哲学特许是不可避免的。它不可能指望一个生活于舒适环境中的人想象他可能某天会发现自己确实处于可怕的窘迫之中,因为有这样一些人,他们处境如此之好而且有良好的保障,以致严肃地考虑这种可能性对他们来讲完全是非理性的。然而,这类人被预先设定同每个其他人一样处于相同的互助责任之下。因之,这个思想试验必须被理解为假定性的,并且独立于现实的可能性。即便是一个非常富有和生活无忧的人,设定他处于穷困之中,他也会想得到帮助,即使他相信他变得穷困的可能性可以忽略不计,这一点仍然是真实的。

<sup>①</sup> 《道德形而上学基础》(Foundations of the Metaphysics of Morals),第423页。

此外,在我看来如下一点是非常清楚的:在正面应用绝对命令时,我们被要求实施的那个思想试验要求我们把由考察中的那一原则所涵盖的任何情境中各方的个人性立场及他们相关的动机和价值观考虑在内。我们要问自己,考虑到我们的准则会给所有各方——我们设想自己处于他们的位置上——带来的全方位的后果与动机要求,我们是否能够意愿它的普遍化。

但主要问题正在于此。因为该情境中包含着利益冲突,一个人打算据之而行动的任何准则,如果得以普遍化的话,都至少会与他在其中所可能占据的一种假定地位中所愿为自己谋取的东西相冲突。排除互助的原则自然与如果处于穷困之中的话他会想望的东西相矛盾。但一种积极的慈善原则与他先前为自己敛财的偏爱相冲突。即便是一个穷困的人,在检验慈善原则的可普遍化性时也不得不承认,它要求境况较好者做出某些牺牲,而如果他也是境况较好者中的一员,他也宁愿不必做出这些牺牲。因此,为何并非一个人在这种情境中可能提出的每一条准则都不能——通过当一个人试图意愿其普遍化时在意志中产生一种矛盾——满足绝对命令的要求?

康德声称,(对他人的困难)完全视而不见的准则无法通过这一检验,并暗示某些积极援助的原则能通过。我相信,他明显地视一定层次范围内的慈善与绝对命令相一致,还有,导致一种意志中的矛盾和不导致矛盾的东西之间的界线在此并不精确,这是很有意义的,而且是他的“不完全的”或“可赞许的”责任概念的部分意义所在。然而,就我们在其中占据着与所有冲突的利益相关联的不同角色的种种假定情境而言,除非我们能够解释什么是可能和



不可能意愿的东西这一观念,否则,我们根本不能够理解绝对命令在这样一种情形中如何导致任何结果。关键点在于,当我们把自己置于每一个人的位置上时,对这些利益冲突的某些解决方案被认为是可以意愿的,而其他的则不然。而且,一旦把所有观点都纳入考虑的话,每一个人都被认为能够得出同样的答案。

虽然我并没有解决方案,我会再次回到这一问题,但不妨让我在此就如下两点作点评论。其一,我曾说过必须在应用绝对命令的过程中予以回答的那种问题本身与关于处理冲突性利益的正当方式的道德问题如此贴近,因此它引起一种怀疑,即整个程序都是空洞的:绝对命令不能是道德的基础,因为要从中推导出结论的话,一个人必须依赖于他试图从中推导出的那些道德判断。

其二,黑尔(R. M. Hare)已经提出,<sup>①</sup>对什么东西能与不能被意愿为一种普遍法则这一问题,有一个直截了当的答案,而功利主义就是我们被绝对命令所引向的那个终极标准。这是因为,他相信,当我们同时把我们自己置于所有受一种普遍法则所影响的假定地位中时,解决我们想象的利益之间之冲突的唯一合理的方式,就是合计所有的好处与不利,并择出带来最明确的总体净余额的原则。

为反对这两种观点,我将论证,普遍可接受性的理想是对非个人性立场与功利主义的单纯支配的一个真实而又并不空洞的替代物,它允许个人性立场在对普遍原则的辩护中扮演独立的角色,而且它确实解释了为什么某些解决方案在道德上是合理的而其他的

---

<sup>①</sup> 参见《自由与理性》(*Freedom and Reason*),第123—124页。

则不然。

如果我们接受自我的二元性,那么从非个人性立场中将出现两个一般性的判断,而且没有什么明显的方式可以把它们结合起来,即:

- ① 每一个人的生活同等重要。
- ② 每一个人都有其自己的生活要过。

第二个判断甚至对接受第一个判断的人也适用,它意味着对某一个人的生活必须受第一个判断所控制的程度的某种限制。但第一个判断同样意味着对由第二个判断所给予的许可的某种限制。

从由①所表达的不偏不倚的价值主张中,给每一个处于②之下的人留下的自由空间有多大,这种空间又是何种形态呢?在这一问题上,一种伦理立场所要求的不仅是对参照动机所作出的选择的辩护,而且也有对动机的辩护以及对它们之间关系的辩护。

伦理理论中动机与辩护之间的关系是一个争论不休的问题。<sup>45</sup>我自己的看法是,道德辩护必须能够有驱动力,但不是出于对前道德的动机的依赖。一种论点通过向某人表明他有理由去做的事情,能够带来动机和行动,这种理由并不仅仅是从他已然想望的东西中推出来的。当然,那些论点的有效性会依赖于个体的某种动机性的能力,但这不过是说,他必须能够理解到这些东西确实是理由所在,并能够意识到它们的力量。

我相信,在既定的动机导致不可调和的冲突时,找到一种解决方案的正当方式就是,在对合理原则的选择上把全体一致的要求

当作一种条件来运用。如果我们发现由个人性与非个人性的理由之惯例组合所驱动的人们之间仍然太过疏远,以致不能鉴定出他们当中无人可以合乎情理地拒绝任何安排的话,那本身就是重估导致这种结果的合情理性标准的一个理由(我在这里再次遵循的是斯坎伦的观点)。

当然,这种重估并不必然会导致一种解决方案。情况可能是,在特定环境下,唯一能逻辑地导致全体一致的那些一般性原则,对某个人来说仍然明摆着是不可接受的,这或者是因为它们让个人性价值太过服从于非个人性价值了,或者是因为它们要求某些人过多地顺从其他人的个人性动机。在那种情况下,可能除了一种纯粹政治的解决办法之外别无他法,也就是一种由那些更有力量的人强加于顽抗的失败者身上的解决办法。但是,如果失败者除了被迫之外别无其他理由接受那一结果,这明显不是最佳类型的结局。如果支配行动者相关的理由的那些一般性原则以如此这般的方式限制了那些理由的范围,使得它们留下了某些解决方案或  
46 对利好与不利的分配,而这些解决方案或分配方式又是无人可以合乎情理地拒绝的(即便他能够这样做),那么这在道德上会更为可取,而且是真正的政治正当性的一个条件。与其让道德在对力量的平衡方面像政治一样敏感,我们应当想望政治在一致的可接受性这一目标上更像道德。

这一点要求较之以行动者相关的原则的表达式中的形式普遍性——亦即这样一种条件:每一个人只根据任何其他人在类似情境中都能诉诸的理由去行动——更多的东西。即便一条纯粹自私的原则在那一意义上也会是普遍的。相反,我所谈论的是不同人

们的目标与行动之间的和谐的条件,这一条件是决定何种行动者相关的理性之原则是正当原则的诸因素中的一部分。

应用这一条件将意味着,如果我们发现,一种貌似合乎情理的面向个体的个人—非个人的平衡仍然在他们能接受的基本社会安排的类型上把他们引致不可解决的冲突当中,我们就仍然不能把这一冲突的展开视为对实际结论的一种可接受的决定因素。也就是说,我们不当只满足于以与某些人结盟反对另一些人的方式而与我们的同类竞争,并让结果以一种失败者如果没有被迫接受的话他们就会合乎情理地拒绝的方式去决定。当然,如果他们别无选择,在某种意义上他们接受它便是合乎情理的,但那恰恰是对理想的全体一致的欲望所试图超越的合情理性。如果导致协议的过程并未赋予它以一种使其结果免于进一步的道德批评的道德有效性的话,我们就不应当满足于这样一种纯粹的协议。尤其是它们一开始就受到讨价还价的力量上的极大不平等的影响时,在明显是合乎情理的个体之间达成的某些协议或均衡,如果再次从外部来看的话,就不会显得具有可接受性,而这会反映这样一个事实,即某些人除了被迫之外,他们没有理由支持那一安排。

合乎情理的全体一致方面的失败因此成了质疑对导致这一失败的个体合情理性之解释的根据。也就是说,个体的合情理性的种种条件不仅必须基于能得到普遍承认的原则之上(这对每一种形式的实践理性都是真实的);除此之外,它们还必须能够在集体性的与制度性的行为形式中相互和谐一致,这些行为形式自身能够成为所有以那些标准看来是合乎情理的个体所接受、支持和自愿参与的对象(我相信,这是康德的“目的王国”概念的本质所在)。<sup>47</sup>

对化解我们冲突的、每一个人在某一层次上都必须接受的解决方案的欲望,乃是对如下认识的另一种表达:尽管一个人的生活从内部来看可能很重要,他仍然只是所有存在者中的一个人。但在这种情况下,这一认识并不通过超然的无偏倚性视角,而是通过与每一个个体的观点的普遍认同,以及一种随之而来的找到一种人人(部分地而不是完全地出于无偏倚性)都能认可的生活方式来表现自身。

纯粹的无偏倚性不能保证这种康德式的全体一致,因为它并不是孤立地起作用的。无偏倚性与个人目标之间的最初对立通过把无偏倚性内化为个体的动机而得到了一点缓和。他的人类同胞的福利以这种方式变得对每个人都很重要,成了他所想望的东西的一部分。但除非无偏倚性彻底地取代个体的纯个人性目标(这既不可能也不可欲),作为通常的个体构造的无偏倚性与个人性目标的混合就会继续在人们内部和人们之间导致冲突。

对这些新的冲突从伦理上予以解决,而不是通过政治商讨来解决,这一要求源自非个人性立场自身,即便在一个人因为占据了无偏倚性立场,从而已经把无偏倚性要素融入其动机体系之后它还继续提出要求——唯有此时,它才采取了其康德式的形式。在  
48 每一个人都被期待承认无偏倚性要求的新情境当中,人们想知道,个体究竟要在无偏倚性与他们的更具个人性的目标之间达成何种平衡才是合乎情理的。他想知道这一点,还不仅仅是出于他自己的个人观点,而且也是作为一个一般原则问题。部分地但不仅仅是基于对每一个人的不偏不倚的关切,我们想依据任何人都能接受的原则去生活。

这一要求不同于绝对命令之处只在于，它把已然隐含于绝对命令之中的某种东西——我能够意愿这样一点，即人人都应当只把其他人也能意愿大家都应当作为准则来采纳的东西，来当作准则采纳——挑明了，因为康德明确地假定，可普遍化性将为每一个人带来同样的结论。当我们从非个人的角度考虑对与我们自己相像的、把一种对于无偏倚性的共同能力与多样性的个人目标结合在一起的存在者来说，什么才是一种可接受的生活形式时，根据每一个其他人也必须被要求去认同它这一事实，答案应当是我们每一个人都能据之而生活，并认同其当作同时对两种立场的充分表达的生活形式。

正如我们从围绕康德伦理理论的争论中所知道的那样，要确定什么东西（如果存在这种东西的话）是全体一致可接受的，这是极其困难的。康德自己相信，在个性与个人道德中的仁爱要求之间存在着一种自然的平衡，而且在政治理论中，对每一个人的平等自由的保护会或多或少满足那一要求。<sup>①</sup>人们可能对这些结论抱有疑虑，却同时并不对任何其他选择抱有信心。但无论是否存在一种一般性的解决方案，非常明显的是，可接受性的条件在某些环境中比在其他环境中更易于得到满足。因此，在处理这一问题时，政治与道德理论将通过设计制度与生活形式的努力而连在一起，这些制度与生活形式通过它们对人们及其环境的影响，将会促进

---

<sup>①</sup> 参见《论通常的说法：“这在理论上可能是正确的，但在实践上是行不通的”》（*On the Common Saying: “This May be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice”*）。

一种带来集体和谐的理性形式的可能性。

49 此时此刻,我还没有看到对于这一问题的任何普遍性的解决方案。也就是说,我怀疑不存在任何同时支配行动者相关的、个人性的理由与行动者中立的、不偏不倚的理由,以及二者之结合体的一般性原则,根据它们在所有具有现实可能性的条件下的后果,它们从所有观点来看都是可以接受的。在某些条件之下——我认为包括现实世界中的那些条件——试图同时容纳两种理由的关于个体行为的任何标准,要么会在第一个方面过于严厉,要么会在第二个方面不够严厉。

纯粹的后果主义理论——它们只让行动者中立的理由进入道德之中——与纯粹的个人权利理论——它们赋予源自个体互动的任何结果以道德权威,这些个体因应于某些行动者相关的理由而自我引导——的部分吸引力都在于,它们在每一个可设想的情境中都保证有一个正确的答案。但如果我们试图满足来自两个方向的约束,张力有可能太大,而我们或许不能够找到一种将这些因素结合起来、连贯地导致一种道德上可接受的结果的系统方式。

让我通过返回到康德的第四个例子来进行说明。一种巧妙的解决方案将是这样的:有一个帮助其他贫困者的适度水平线,一个境况较好的人可能不会(在给予他们的帮助方面)滑入这一水平线之下,因为他不能把这样一种小气意愿为一条普遍法则。但在那一水平线之上,一个人会为他人的利益做出多少牺牲,则由个体自

由裁定。在这里,有许多种援助的水平线是可以接受的。<sup>①</sup>

然而,我相信,另一种描述更接近真理。假定那个境况较好的人看到许多其他人处于严重贫困之中,他能帮助他们中的相当一部分人,就每一个人而言,这种帮助给他带来的代价很小,但如果他尽其所能地帮助尽可能多的人,代价就极大——一种从根本上改变他的生活并放弃他的许多个人计划的代价。就此情况而论,如果我们问什么东西能够被意愿为一种普遍法则,我相信我们会得到如下答案。如果我们同时考虑到贫困者的状况与对施援者的动机要求,那么跌入一种帮助他人的适度的总体水平线之下仍然是明显不可接受的。但当我们移至那一标准之上,我们就逐渐进入这样一个区域,其中,我们要么不能把一个人必须在牺牲个人目标的那一层次上帮助贫困者意愿为普遍原则,要么不能把一个人不必在这一层次上帮助贫困者意愿为普遍原则。应用普遍的行动者相关的理由的企图排除了前者,而不偏不倚的行动者中立的理由则排除了后者。

如果我们继续把帮助他人中的个人牺牲攀升到一个很高的水平,我们就再次进入到一个具有明确结果的区域:在某一水准之上,我们明显地不被要求提供帮助,因为我们即便考虑到非个人领域的充分重要性,我们仍然能够把对个人领域的适度保留意愿为一条普遍原则。然而,在我看来,在一个实质性的居间范围内,对

---

<sup>①</sup> 一个相关的方案是由塞缪尔·谢弗勒(Samuel Scheffler)所提出的。参见《拒斥后果主义》(*The Rejection of Consequentialism*),第20页。在那本书及随后的著作中,谢弗勒对个人性观点在道德上的影响进行了深度探究。



一种同时容纳个人性的与非个人性理由的可普遍化原则的寻求似乎仍然是没有希望的。

多种情况似乎在此同时发生。就境况较好者这一方面而论，在其个人目标与对总体上最好的东西的非个人性诉求之间有一种直接的冲突。单就这一点来讲，在某些情形中就没有令人满意的解决办法。但还有与此对立的源自贫困者的观点的冲突——在他的需要与他对他其他人过自己生活的正当利益的认识之间的冲突。一个试图识别出一条可普遍化原则的人必须同时占据这两种观点，并把它们结合起来。但情况似乎是，在居间范围内的任何一般原则都能被合乎情理地拒绝：或者从贫困者的观点来看，它不够慷慨；或者从境况较好者的观点来看，它又太过严苛了。似乎不存在面向每一个人的、我们能共同认可其总体结果的行为原则。

（如此以来的）道德后果是，虽然每一个人都有义务避免一些极端情况，对这些极端的排除是无人能够合乎情理地予以拒绝的，<sup>51</sup>但在处于这些极端之间的居间范围内，一方或另一方从正在实行的任何安排中抵制或撤回合作将会得到道德上的辩护。他们可能拥有审慎或恐惧的理由不这样做，但这些理由不是从对制度之于每一个人（包括他们自己）的影响的非个人性评估中衍生出来的。任何这类安排中的某些参与者，如果他们把方方面面考虑在内，他们将能够以某种方式提出如下反对，即相对于每一个其他人的观点，该安排赋予他们观点的重要性尚不足以使得他们从该安排中脱离出来（如果他们能这样做的话）是不合情理的。每一个个体的个人性动机都发挥着一定数量的离心力的作用，这一点能被非个人性的价值包容到一定程度，但也只是到这种程度。

当然,任何人,而不仅仅是拒绝方本身,都能承认这是一条否认体制之正当性的理由。但正是拒绝方的个人性动机将致使他合乎情理地反对该体制或脱离于它,其他人虽然也能看到它的不正当性,但却没有针对它的个人性抱怨,他们可能以同等的合情理性去拒绝一种变化,理由在于,任何对那个挑战者来说可以接受的其他选择乃是他们能够合乎情理地予以拒绝的。这些情势意味着最高层次的全体一致方面的失败,个体被抛回到他们自己的观点之中,而没有被容纳在一个所有合乎情理的人们都必须接受的共同架构之中。

什么东西使得从所有观点去意愿某些原则是可能的,而意愿其他原则却是不可能的,对此我不能提出一种一般性的说明。但在我看来,似乎确实存在着这种真理,它们是从决定性的、独立的反驳当中衍生出来的,当这些反对意见相冲突的时候,它们并不总是相互抵消或以一种明确的优先性序列来安排它们自身。虽然它们能得到任何单个人的承认,但这些主张源自诸种独立的生活这一事实,有时使得它们会反对单个人的价值之间的冲突中非常熟悉的那种结合。我所能做的全部事情就是期待理论会最终跟上这里的直觉。我承认,我提出的论断可能会显得很怪异,但必须记住,康德式的全体一致虽然有其模糊性,却很明显地是一个非常强的条件,从而,说它能得到满足,这一点是绝对不明朗的。

但如果在所有情境中它都得不到满足,一种认真对待它的伦理理论的下一个自然的任务必定是努力鉴定出它能在其中得到满足的情境,并追问这些情境如何能够获得。我们可以在无偏倚性与个体性的要求之间进行一定的相互调整。但我相信,无论我们

止步于何处,只要我们局限于将此当作一个个人行为问题,就会存在这样的情境,其中任何同时根据其共同结果与其对每一个体的要求而得到考虑的原则都会明显地不令人满意。之所以如此,乃是因为它在某个方面不能弥合自我的分裂,这种分裂源自立场的二元性。

虽然政治理论的问题本质上是道德问题,但它们的解决方案却必须是政治的。政治正当性依系于一种伦理条件:无人具有合乎情理的根据反对这一制度。但那一条件要求政治理论对之作出解释。我们必须把我们的注意力转向人们在其中行动并由之塑造的那些环境,同时必须把我们的问题从“无论环境如何,我们究竟该如何生活?”转变成“在何种环境下,我们有可能如我们所应当的那样去生活?”

个体行为的原则是不够的:世界必须要有合作。当然,在没有任何东西看似可以接受的可怕环境中,一个人仍然可能面对该做什么这一问题,但伦理学与政治理论并不必成为一种天衣无缝的体系,去为每一种体面的或不体面的环境提供一套单一的原则。如果对复杂存在者之体面行为的多重要求在所有条件下都不能得到满足,对条件进行一种内部与外部的改变,从而让那些要求更接近于得到满足,这乃是伦理学之要求的一部分。在此,解决方案同样也是没有保障的,但人们或许能够更靠近真理。

## 第六章 道德分工

现在,我们已经从三个不同的方面考虑了这一问题:如何调和 53  
个体当中立场的二元性、如何避免政治理论中的乌托邦主义,以及  
如何确定正当性的条件。

我认为值得探索的那种一般形式的解决方案是人们所熟悉的。它既不存在于社会价值对自我的全面侵扰之中,也不存在于一种制度背景——它会使得个体对私人目标的追求结合在一起以产生从社会角度来看值得向往的结果——之下未经重构的个体的境况之中,而是存在于对制度的设计之中,这些制度通过在自我内部带来公私角色的分化以及从属于这些角色的进一步的分化,从而渗透到其个体成员之中,并部分地对他们进行重构。

在某种意义上,这一目标就是通过社会制度把非个人立场的最不偏不倚的要求予以外化,但我们对那些制度的支持取决于这样一个事实,即它们回应了我们自己一个极为重要的部分的要求。如果通过我们在不偏不倚的集体制度中的各个不同的角色,对我们每一个人的构成都很根本的那种非个人性立场都能得到充分的表达,那么,个体中两种立场之间的整合问题可以通过其条件的改造而得到解决,这种条件的改造则来自于那些制度对个体人格的影响。但根本的东西在于,这些影响通过内部分化(这种分化利用

自我本性上的复杂性)而不是通过寻求创造一种分裂在其中会以消除的新型人类而起作用。

- 54 这类方法并不仅仅是一种平衡两种立场之要求的方式,因为从理想的角度看,它的目标是通过改变它们的表达条件,并让自我的一部分扩展到周遭的世界之中,从而使得对二者更全面的同时满足成为可能。如果最严肃的非个人性要求能够通过占据一种社会角色而被外化和满足,那么,个体就能够在那一架构之内问心无愧地追求他其余的个人目标。

但描述一种解决方案的这些恰当条件并不等于提供一种解决方案。尚没有任何这种解决方案得以被发现,也尚无一种方案进入视野之中。诚然,没有任何囊括整个世界的有效政治制度,但这个问题在通常的政治单位的层次上也照样存在。无偏倚性的要求是如此巨大,以致即使那些试图在任何显著的程度满足它们的、更加狭隘的制度也有可能要求对其中的个体的生活进行过度的管制,也就是一种普遍动员的形式,它未能为个人性的立场留下足够的空间。对政治理论来讲,找到一种改变这种境况的方式乃是一个中心任务。

作为背景,让我对理解个体与集体理性之间关系的一些熟悉的方式予以简要评说,这些方式可以在非乌托邦主义的政治理论中找到。我的范例是霍布斯、边沁、休谟、卢梭,以及近代自由主义传统。

霍布斯并未依赖于对他人福利的关切去促进个体对政治制度的支持。相反,他提出了一种制度设计,它会完全通过每一个个体对其自身安全的关切而得到维系。这种关切促使我们每一个人既想生活于一种稳定的政治秩序之下,同时,一俟这一秩序伴随充分

的强制机制得以确立,它也促使我们以如此这般的方式引导我们自己的行为,以使得那种稳定性得以保持。主权者的权力使得我们每个人遵守那些规则——它们的维持是所有人之安全的条件——是安全的。因此,在霍布斯式的政治理论中,个人性的与非个人性的立场之间没有任何动机上的分裂。一个对于安全的、单一的、个人性的动机同时在我们对政治秩序的忠诚与我们在该秩序中的个人行为的背后起作用。<sup>55</sup>

边沁形成了一个有趣的对照。他相信,个体在其所有行动中都只受趋乐避苦的驱动。这种苦与乐的根源在人与人之间可能变化极大,某些人可能从对他人快乐的思考中得到快乐,但他明显认为,最重要的动机具有广义的自私自利的性质。但与霍布斯不同,边沁是一个功利主义者,因此他被迫把制度设计的问题设想为创造一个动机系统的问题,这个系统甚至会引导快乐主义的自利者以一种整体而言倾向于把总体福利最大化的方式去行动,而不需要由对总体福利的关切所驱动。社会制度的恰当目标不会自动地吸引自私自利的公民的支持,这就导致两种观点之间的完全分离:一种是在制度架构之内行动的个体的观点,另一种是决定着这种架构之设计的功利主义观点。

例如,对制度设计而言,边沁坚持他所称作的“责任与利益连接(junction)原则”的重要性。因此他倡导,孤儿院与救济院的管理者的收入应当与他们管辖范围下的死亡率呈反比例变化。<sup>①</sup> 但

---

<sup>①</sup> “一部名为提升乞丐管理的著作的纲要”(Outline of a Work Entitled Pauper Management Improved),第380—381页。

人们不会期待管理者们本人出于这一政策想要激起的那种相同的动机而去支持它。边沁极为精明地假定,相对于乞丐的生死,他们会更多地关切他们自己的生活水准。他们只能被期待因这一开明的政策而恼火,它将必须由其他人——或者是那些它服务于其利益的人,或者是那些被对孤儿与乞丐的虐待弄得特别不开心而又从中得不到任何好处的人——来制定并维持其效力。在这一图式中,服务总体福利的任务被给予了制度,而不是留于仁爱的个体动机,但却也没有试图把结果呈现为一种整合个体(他们在制度中占据角色)内部的个人性与非个人性动机的方式。因为那一原因,它负载着内在不稳定性的危险,虽然它有令人钦佩的冷静务实。

另一方面,在休谟与卢梭的政治理论中,某种形式的立场分裂扮演着重要的角色。休谟的人为美德理论是对强有力的动机分裂所作的第一次明晰的分析,这种分裂使得社会稳定系于其上的基本约定(conventions)得以可能,这些约定包括契约、许诺、财产以及合法政府自身。休谟认识到,正是因为我们既非完全利他也非完全自私,所以我们采取那些约定就既是必要的也是可能的。在它们提供的稳定架构之内,我们可以安全地追求我们的个人目标,然而,我们对那些约定本身的服从虽然部分地也依系于由它们使之可能的个人安全方面的利益,但它也得到一种更为非个人性的忠诚的支持,这种忠诚引导我们即便当一次违反不会威胁我们的安全而且会增进我们的其他利益时我们仍然去遵守它们。它是一种道德动机,补充霍布斯所依赖的那种个人利益,但也没有不偏不倚的仁爱那样全面。休谟也认为,当我们采用一种超然的、非个人性立场时,这种动机就出现了。在与我们共同体中的其他成员一

起承认并实践人为美德的过程中,我们把那些基本的共同善业的价值内化了,这些善业只能通过对某些行为规则的普遍服从而得以实现。正是通过我们对这些约定的参与而不是通过个体的行动,那一价值才最为有效地表达了自身。因此,自我内部的分裂,或动机分离为两个独立的部分,这是那一安排的一个基本方面。

在卢梭那里,约定的因素不那么突出,但他明显地设想,社会<sup>57</sup>中的成员资格包含着自我的一个特殊方面——亦即参与公意——的形成,但这不是一个人自我的全部,它让私人性的个体可以自由地追求与作为公意之对象的共同善业并无抵触的目标。因此,集体与个体价值的调和再次是在每一个个体灵魂的内部通过公民资格对它的影响而得以完成的。同样,这种影响并不等于非个人立场的全面管制。卢梭像休谟一样相信,社会和谐的一种有效而又稳定的基础在心理上是可能的。

除了特定的哲学家之外,我们在自由主义传统中可以看到立场分裂的影响以及对某种形式的非个人价值的外化,虽然这种传统在本世纪也经历了挫折,但它已证明具有相当的修复力和适应性。自由主义呈现出各种形式,但它们都包含着一套反对某些类型的干涉的个人权利,还有有限的对互助的积极要求,所有这些都 在民主政体中的法治之下实现制度化并得到实行。根据休谟式的中道精神,这是一种有限的道德,它支持一种有限政府的政治理论,而且其支持也只要求来自我们每一个人非个人立场的有限的,却很重要的作用。个人主义与个人性动机都被留出了影响生活进程的相当的(消极的)自由,而这些限制则对制度在心理上的有效性发挥着作用。



然而，它们也使得自由主义传统让许多人不太满意，甚至在那些信奉个人主义价值观的人当中也是如此。通过思考自由主义及其问题，我们可以返回到我由以开始的关于调和的难题之中，因为自由主义的历史是一部对无偏倚性要求作为社会与政治制度之正当性条件的认识逐渐增长的历史。随着这些非个人性的要求获得越来越宽的范围，它们渐渐显得具有压倒性，而设想一种既公正地对待它们也公正地对待个性之要求的制度，则变得日渐困难了。

在某种程度上，这种不满已经通过福利国家与社会民主形式的自由主义理论的发展，由增加政府在互助方面的职能而得到了回应。但是，甚至连更具平等主义色彩的这类制度形式都在继续带来财富与权力上的巨大不平等，实在与对不偏不倚的态度的充分回应是不相容的，这种态度是非个人立场的首要表现形式。自由国家可能比其对手更好些，但它还不是足够好，而且这不仅仅是因为它没有像人们所意愿的那样运转。我们的文化中对一种或另一种自由主义的广泛接受，乃是以更激进的替代选择的显著失败为根据的，这些替代选择已经不可避免地被揭示为是乌托邦式的。但即便没有任何已然设计出来的制度做得更好些，那也不意味着自由主义应当被视为一种令人满意的解决方案，毋宁说，它是一种可行的安排，它向调节两种立场这一方向有所靠近，但仍然不那么令人满意。

问题在于，一套更富平等主义色彩的制度是否能够被设计出来，就它尊重每一个个体之个人的与非个人方面的混合，并在社会制度与个体行为之间运用某种形式的道德分工去体现那种尊重而论，它在精神上仍然是自由主义的，但同时它在满足无偏倚性的要

求方面又比自由主义(即便是其更具平等主义色彩的形式)更为彻底。

不同国家的经验支持对这一问题的不同回答。比如,美国与英国的新近发展就不那么鼓舞人心,而斯堪的那维亚(Scandinavian)国家则常常被引证为长期平等主义趋向的先驱。或许是因为过度浸染于美国的政治文化,我相信,平等主义的自由主义自身包含着不稳定性<sup>59</sup>的根源,它们倾向于妨碍其人道理想的实现。其公共的非个人的平等主义与其对个人目标之私人性追求的鼓励之间的张力可能太过尖锐,以致难以容许在整体性的但却内部分化的个体(他们被设想同时采纳两者)人格当中有一种连贯的反映。社会制度与个体之间的道德分工只有当其对应于个体内部的一种可能划分时才会起作用,这种划分相当于一种连贯的生活形式,它使得他可以追求他的个人目标,同时又支持围绕、约束和限制着那一追求的制度。

但在自由社会中,境况较好者——不仅是富有的少数,而且还有那些并不贫穷的多数——有一个明确的倾向,那就是抵制对一种相当温和的水准之外的社会经济平等的追求。这部分地归因于财富的大量集中对于民主政治的扭曲性影响,但它也反映了一种更一般的心理倾向。它可能预示着对一种自由制度能够如何平等的限制。另一方面,不要对包含在向一种明显更平等的制度的转型中的困难过于念念不忘,这一点很重要,因为那可能会引起抵制,这些抵制比假定人们习惯于这一制度且他们的期望也由它塑造过之后会产生<sup>60</sup>的抵制在层次上要高得多。转型问题与稳定性问题是不同的。

较之以个人道德,政治明显具有变得更具平等主义色彩的潜力。与个体不同,制度并没有自己要过的生活。并且,它们必须由现实的个体来充实和占据,这些个体从未完全被其社会角色所吞噬,而社会角色在任何情况下对他们都有个人的也有社会的重要性。这不仅仅是一种实践上的限制。个体——道德的一个方面要求我们在他们中间保持不偏不倚——具有本质上的独特性与差异性,而且这些独特性与差异性是有价值的,他们每一个人的生活的价值都取决于这种生活之于他们的价值,因为这种生活是从内部来过的。随着我们接近个人的心灵深处,每一个人过其自己生活的理由都提出一种越来越强的行动者相关的要求,即使如果这一要求不被允许的话,其他人追求他们自己生活的能力能得到增强,情况也是如此。因个性自身之故而保护个性是与平等同样重要的对政治理论的限定条件——一项必须在每一个人面前都得到满足的条件——而且它也是一种道德要求。在我看来,目前所有的集体生活形式中没有哪一种同时对二者有过公正的对待,而催生这样一种可能性是绝对必要的。

一种更佳的解决方案将必须向我们提供更具非个人性的、可接受性的方式去表现我们的个性,而这必然会包含着我们对自己观念上的改变,以及我们动机上的改变。它不可能单凭利他主义的增长来达到,虽然我并不想否认这一点的价值或它的可能性。除了纯粹动因上的障碍之外,利他主义是一种太过一般的动机,难以凭它推动社会的运行。绝大多数生产活动都要求集中于更特殊的任务与计划,以及对特殊化职能的执行。因此,个体的注意力与动机必须聚集于他们当下的环境与特殊努力的成功之上。除非与

个人目标关联起来,否则这一点一般来说都难以实现。更广的关切在这样一种意义上得到更好的满足,即个体在其中扮演角色的总体制度是一个体面的制度,因此在他们生活的过程中,他们既不是在从他人可避免的苦难中受益,也不是在对这种苦难视而不见,还有,其他人也没有对他们这样做。

但这就要求,以一种道德上可接受的方式服务于每一个人的利益的制度与传统结构对个体生活的特征有更大的渗透。虽然人们能够改变,但他们并不是通过个人转化而一起且最有效地改变过来,而是通过实践的发展才这样的,这些实践塑造了他们的自我意识,并使得他们自然而然地受不同的优先性与价值观、不同的要求与禁令的指导。卢梭的社会契约形象让一个重构后的自我返回于我们每一个人,这种形象可以面向一种更精致的社会化形式而得到调适。

个体与制度之间的道德分工的理念不是一种解决方案,而只<sup>61</sup>是一种解决方案的形式。一种可行的制度必须确定一套重叠的角色,它们能以一种现实的方式与个体动机的结构来运行。它们将包括比如公民、选民和纳税人这样的一般角色,还有经济、职业、军事、教育系统、政府机构与司法系统中的特殊角色。任何一个既定个体的身份都会包含不止其中的一个角色,而且它还包含着他在家庭、宗教,或文化、种族,或民族亚群体中的个人地位。对每一个个体动机上的忠诚的竞争不可避免地会非常激烈。但如果除此而外,我们还对这些角色植根于其中的政治与经济结构提出要求,要它在其对所有参与者同等有价值的活的影响上满足一种高标准的无偏倚性的话,那么潜在的冲突会更甚。我们开始逼近最后一

件救生衣的例子,与之对立的是最后一块小蛋糕的例子。

设计出服务于平等主义的无偏倚性理想的制度,而又不对在那些制度中占据工具性角色的个体们提出太宽泛的无偏倚性要求,这是平等主义政治理论、社会民主与反威权主义的左派们共同面对的未决的问题。对制度提出一种更有限的无偏倚性要求要容易得多,因为它可以通过这样的制度来实现,这些制度要求他们的参与者们对某些有限的权利与程序有一种更特殊化的、更强有力的忠诚。

自由制度与传统已然证明在心理上比较安适,而且能养成人们的习惯,在这个范围内,自由社会已经成功了。在内部分裂与不平等并不太过严峻,以及宗教狂热并不太厉害的地方,我们发现,代议制民主、法治、独立的司法、对个人自由权项(liberties)的保护、相对摆脱了裙带关系的诚信的官僚管理、由未被普遍偷漏的税

62 收支持的有限的公共供给,这些东西都能赢得大量的异质性人群的支持与合作。所有这一切的价值殊为巨大,只有笨蛋会赞同牺牲其中的任何一个。将其在世界的绝大多数地方付诸实践将是一个显著的成就。但我们或许并未处于人类历史的终结之处,如果具有同等功效的、个体能渐渐发现它是自然的制度能够把我们朝着调节两种立场的方向带得更远,那将是相当令人心仪的。接下来,我将从这个角度讨论一些具体的政治问题。

## 第七章 平等主义

现代政治理论都同意，一个社会必须在某些方面平等地对待其成员，但它们在哪些方面应平等对待以及这些方面之间的优先性问题上存在分歧。在自由民主社会中占据首要地位的是法律面前的平等与公民身份的平等，对某个习惯于这些形式的平等的人来说，自然而然的问题在于，在社会与经济关系领域内把平等的规则扩展到多远，才是可欲的或可能的。<sup>63</sup>

这个主题已被广泛讨论，我要说的绝大部分东西都不新鲜。我将提出一种希望在一个正当的政治体制中把平等的范围扩展到现代福利国家的通例之外的理由，然后对这样做的巨大（实践的与道德的）困难进行反思。我受一种强烈的平等主义社会理想的吸引，立场的二元性似乎给这种理想的实现设置了极大的障碍。因此，我没有看到该如何在一种道德与心理上可行的体制中去体现它。

在《正义论》最后一章，罗尔斯对一种平等主义立场在动机方面的可行性着墨颇多，但我发现我不能分享他的心理学期望。从根本上讲，我的疑虑导致我怀疑康德式的全体一致在这个问题上可能并不适用。我们能够通过政治制度而更贴近一种平等主义立场，但鸿沟依旧，它只能由一种在目前看来是乌托邦主义的人性的

转换,或者由超乎目前想象的制度发明来弥合。

64 正是无偏倚性的动机给了我们一个理由去想望较之以我们所拥有的更多的平等。如果无偏倚性不被承认为确定一种社会制度之可接受性的重要动机的话,也就是说,如果每一个这样的制度都只是自利的各方之间的讨价还价,那么,除了确保稳定所需要的程度上之外,不会有任何对平等的呼吁。但我相信,无偏倚性来自人的观点中的一个基本方面,而且它自然地通过我们生活于其下的制度寻求表达。

还有其他设想伦理学与政治理论的方式。如果一个人只根据对不同人们之间就他们应当如何规范自己的行为而达成共识的可能要点的探求来界定它们的主题,那么一些重要的结论可以在利益的收敛与出于互利的讨价还价中被发现。但坚持说这些因素并非我们必须依赖的全部东西,而且,对他人的直接关切潜在地是对社会理想之可接受性的最具变革性的影响力量,这并不贬低这些因素的重要性。

我们是如此习惯于巨大的社会与经济不平等,以致我们非常容易对它们变得迟钝起来。但如果每一个人完全同每一个其他人一样重要,那么,我们能设计出来的最有效的社会制度竟然允许这么多人生而进入可怕的贫困之中,这种贫困粉碎了他们过体面生活的前景,而许多其他人却生而得到良好的给养、逐渐控制实质的资源并自由地享受着远远超出单纯体面条件的好处,这一点是令人震惊的。对这些物质不平等的相互感知乃是更广泛的社会地位、个人自由与自尊方面不平等的一部分。那些具有丰厚的收入、广博的教养、继承的财富与家庭人脉以及上等职业的人们,由那些

对此一无所有的人们侍候着并在许多文化中受到谦恭的对待。人们固然不能忽视摆脱这一境况的困难,但那根本不是不厌弃它的理由。

我相信,不偏不倚的态度就其本身及其蕴意来讲,都具有强烈的平等主义色彩。如我所说,它来自我们占据这样一种观点的能力,这种观点抽离于我们的身份认同,但它充分重视每一个人的生 65  
活与福利的价值并将其放在心上。我们把自己置于每一个人的地位上,并且把他的际遇从他的观点来看所具有的价值当作我们赋之于它的价值的初步指南。这给予每一个人的福利以极大的重要性,而从非个人性的立场来看,不考虑对他人福利的影响,每一个人的基本价值是一样的。

结果是从个人生活中衍生出来的一套为数众多的价值,当它们冲突的时候(在现实世界中它们不可避免地会这样),至今仍没有任何将它们结合起来或将其相互对比权衡的方法。无偏倚性本身是否是平等主义的问题乃是这样一个问题,即每一个人的生活除了在有待结合的最初价值体系中的价值平等之外,结合的正确方法是否会包含着一种固有的、支持平等的倾向。

即便无偏倚性自身并非在这个意义上是平等主义的,出于边际效用递减的事实,它也会在其分配后果上是平等主义的。在任何一个人的生活中,五万美元之外所附加的一千美元,相对于五百美元之外所附加的一千美元来说,前者肯定会花费在更少重要性的东西身上,因为我们在满足更少重要性的需要之前先要满足更重要的需要。人们在其基本需要与欲望上具有足够的相似性,从而某种大体上可以比较的东西在人与人之间是存在的:较之以一



个明显富裕得多的人,可转移的资源总是会使得一个更穷的人受益更多。因此,如果从非个人性立场来看,每一个人的利益有同样的分量,如果存在一种支持更大利益的假定,那么,对于既定量的资源,就会有一种偏爱更多平等而非更少平等的分配的理由。虽然实际的替代选择一般并不提供一种恒定量的资源,但边际效用递减的速率是如此之快,以致即使在许多境况更好者可能会失去的资源多于境况更差者可能会获得的资源的情形中,它仍然会具有平等主义的后果。

66 但我相信,无偏倚性因其自身也是平等主义的,而这是一个更具争议性的论断。它的含义是,无偏倚性带来一种对使境况更差者受益较之以使境况更好者受益的更大的兴趣,也就是前者之于后者的一种优先性。诚然,无偏倚性意味着对每一个人利好的关切,因此新增的利益总是值得向往的,无论谁得到它。但一旦涉及选择谁来受益,就仍然存在如何结合不同的与冲突性的要求的问题,而单纯的对每一个人的好处予以关切的观念并未回答这个问题。

答案取决于许多东西。我们或许能够让更多或更少的人受益,我们或许能够在更大或更少的程度上让他们受益。所有这些效益上的因素当然是相关的,而且在其他东西不变的情况下,无偏倚性在每一情形下都将给予第一种选择较之以第二种更多的支持。但除此之外,我还相信,对所有人平等关切的恰当形式有时会支持境况更差者的利益,即使人数或利益的数量与之相反。如果得到正确理解的话,对关切的这样一种排列是内在于那一态度之

中的,它给予境况较差者对我们的关切的的要求以一种优先性。<sup>①</sup>

原因在于,对每一个人的关切必须特殊化:它必须包含着对每一个人利益的分离且平等的关切。当我们占据非个人性立场的时候,我们对每一个人的不偏不倚的关切与我们对每一个其他人的关切相伴而行。这些关切不应当被聚结起来。即使我们不能在我们的想象中把所有这些分离的生活容纳在一起,它们的分离性必须在无偏倚性所带来的非个人性价值系统中以某种方式得到保留。

众所周知,这一论点由罗尔斯在指责功利主义没有严肃对待人们之间的区分时所提出。<sup>②</sup> 罗尔斯对作为正义感之基础的道德态度的解释(一如在原初状态中所塑造的那样)把这种高度个体化的不偏不倚的关切当作一种根本的要素包含其中。因为我们被要求在不知道我们是谁的情况下去选择原则,我们就必须把我们自己完全放在社会中每一个代表者的地位上。虽然这种同时的多重认同的结果仍然是不明朗的,但它明显是其理论的平等主义特征的根源之一。

这一点关联于该理论的康德式抱负,虽然康德本人并没有从把每一个人自身都当作目的来对待这一条件中得出平等主义的结论。如果我们像康德所主张的那样,努力同时从每一个人的观点出发来看待事物,我想,我们就会被引至一个平等主义的方向。我

---

① 德里克·帕菲特在《论给予境况较差者以优先性》(*On Giving Priority to the Worse Off*)一文中称这种形式的平等主义为纯粹优先性观点,以将其与作为对不平等(甚至是那种让境况最差者受益的不平等)之纯粹反对的对平等的忠诚区分开来,他把后一种平等称为关系性的平等主义。稍后我将讨论一个更进一步的因素,即某种形式的公平,它在某些条件下对这第二种更强类型的平等主义提供支持。

② 《正义论》,第 27 页。

相信,这种平等主义特征甚至在纯粹的、超然的仁爱中也存在着,但它也部分地给我们指出了通向康德式普遍化所要求的普遍可接受性条件的道路。一直到某一点,更多的平等使得任何人都更难以反对。

个体化的无偏倚性关切的根本点在于,它导致了大量相应于分离生活的分离价值,从而我们必须对如何决定它们之间不可避免的冲突作出进一步的判断。我们不能仅仅假定,它们将像力矢量累加在一起或彼此相互抵消那样被结合在一起。那是一种功利主义的解决方案,但事实上它似乎是一种对待它们的错误方式。相反,它们至少要部分地根据某种相对优先性的标准进行相互比较。

68 关切的分离性并未排除对涉及不同人们的替代选择的全部排序,它也并不意味着让更多人受益本身不比让更少的人受益更可取。但它确实引入了一个重要的元素,即受任何选择或政策影响的人们之间的、非集合性的捉对比较,据此,每个人的境况与潜在收益同每一个其他人的那些东西得以进行分别地比较。我相信,一旦做到这一点,经过一番慎思,一种对迫切性的排序自然而然地就会显现。一个境况很差的个体对我们的无偏倚性关切所提出的要求拥有对每一个境况较好者的要求的某种优先性:可以说,就像在队列中处在靠前的位置一样。而这意味着,存在着首先努力满足它们的理由,即便以某种对效率的牺牲为代价也是如此,并且因此甚至超越于从资源的边际效用递减中衍生出来的已然有意义的优先权(无论如何,那些境况不利者中的某些人可能受害于贫困之外的恶,还可能成为资源配置的低效率的对象)。

在某种程度上,数量更多的人或更大数量的利益(尤其是如果

它不仅仅是绝对的更大,而是相对于已有数量来说更大的时候)的联合要求,可能把事情拖向相反的方向。我并未暗示说,无偏倚性给境况较差者的受益施加了一种绝对的优先性。但它把某种这样的优先性当作一个重要的元素包含其中,而且它应当促使我们支持这样的选择,即对于那些它显得是最不可接受的人而言,它具有最少的不可接受性。<sup>①</sup>

当我们从非个人立场上认识到他人观点的重要性时,这就是我当作与这些观点的想象性同一化之恰当形式的直接后果。与其把他们所有的经验结合在一个未经分化的整体之中,或者像我们拥有成为他们之中的任何人的同等机会那样去选择,我们必须努力这样来设想,仿佛我们分别是他们中的每一个人,也就是,仿佛他们每一个人的生活就是我们唯一的生活。虽然这有点苛求,而且没有描述一种逻辑可能性,但我相信它有某种想象的和道德上的意义:它归属于那个把全体一致作为正当性条件来要求的相同的道德观。

因此,相对于境况较好者来说,在优先支持境况较差者的意义<sup>69</sup>上,纯粹的无偏倚性内在地是平等主义的。在它吝惜境况较好者那些对境况较差者没有任何损害的利好的意义上,它不是平等主义的,因为不偏不倚的关切是普遍的。但基于多个理由,非个人立场导致了一种无偏倚性的态度,这种态度强烈地把我们引向这样

---

<sup>①</sup> 在《人的问题》(*Mortal Questions*)一书中名为“平等”的一章里,有对这一观点的一些讨论,参见第122—125页。在那篇文章中,我还探讨了平等主义与全体一致性要求之间的关联。

一种社会理想,其中,资源分配中的巨大不平等,如果可能,就会得到避免,而且发展这样一种可能性在这个社会理想中是一个重要的目标。经济不平等只是这一问题的一部分。它可以支持抑制社会分层与阶级的或共同体的压迫、政治权利的不平等,等等。这些也是无偏倚性之平等关切在支持那些失败者以及改善他们地位的那些制度时所应对的恶。所有这一切都源于把自己置于每一个人的地位上,而即便我们尚未明了平等主义因素的力量,以这些标准来衡量的话,这个世界也明显是一个相当可怕的所在。

人们当然可能赞同这个世界是一个相当可怕的所在,却不用同意一种像我所提出的平等主义那样具有普遍性的平等主义。人们或许会说,所有我们能对之具有信心的道德直觉,都可以用给予那些不仅比他人境况更差,而且是绝对贫困的人的优先性来得到解释,因为他们对食物、住所、健康与最低限度的自尊的基本需要没有得到满足。这当然是一种可能的看法,而且人们可能会认为,一种更普遍的平等主义从它与要求优先满足绝对需要这一要求的重叠处获得了不恰当的支持。然而,我想基于两条理由为境况较差者之于境况较好者的更强的优先性进行申辩。

首先,它在我看来具有直觉上的正当性。要记住,一条平等主义原则的主题不是某个时候对针对个人的特殊报酬的分配,而是他们的生活整体从生到死的预期质量(这是罗尔斯所强调过的一点)。如果考虑被植入任何社会层级体系之中的、生而带来的生活前景上的差异,我就不认为我们对那些层级更低者地位的改善之优先性的意识由那些绝对贫困者们的情形完全耗尽了。当然他们有第一位的优先性。但熟练与非熟练的工人阶层之间,或者中下

阶层与中上阶层之间,或者中间阶层与上层之间的区分也呈现出相对重要性方面同样的直觉序列。

我认为,上述优先性意识的唯一耗尽之处是在经济分配的高端领域:我的道德本能没有揭示任何小康者对于富人与超级富豪的平等主义优先性。但我怀疑,那是因为财富的边际效用在那些区域内递减得如此激剧(我是不是毫无想象力了?),以致这些范畴并不对应于福利方面有意义的、具有道德重要性或作为无偏倚性关切的严肃对象的客观差异。除了政治权力这一独立的问题之外,一个千万富翁的孩子与一个中层经理人或专业人员的孩子之间的生活前景方面的差异在道德上并不重要。另一方面,熟练劳工与中产阶级管理人员之间的差异则是实质性的,即便他们中任何一方都没有处于严重匮乏之中。

我支持普遍的平等主义的第二条理由是,在个体化的关切方面,它得到了对无偏倚性的最佳理论解释的支持。优先性归于更低一方的捉对比较的最终方法并不只停留于基本需要的层次上。我的结论是,只有对无偏倚性的拒绝或者对它的另一种解释,才会为拒绝一种宽泛的平等主义、支持一种消除绝对贫困方面的更有限的原则提供根据。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 一种这样的解释可能是斯坎伦所支持的那种纯粹的契约论,虽然将其描述为一种无偏倚性原则是在牵强附会。我本人相信,斯坎伦契约论的全体一致性要求必须由一种不偏不倚的平等主义关切的动机得到补充,以确定什么是和不是个体可以合乎情理地予以拒绝的东西,这种动机被设定为合乎情理的人类动机的一个组成部分。斯坎伦曾提到,达致全体一致的欲望凭其自身可能提供一种消除严重不平等(境况较差者能够拒绝而境况较好者却不能合乎情理地坚持这些不平等)的实质性动机。但我相信,这一点带来的是一种比我要支持的版本更为有限的平等主义。

71 在一种政治理想中体现平等主义的价值将是一项棘手的任务。那一任务的一个根本部分将会是,把一种非责任性的恰当条件引入到对那些好处与不幸——对这些好处与不幸的平等拥有是可选的——的具体化当中。糟糕之处似乎不在于人们会一般性地在好处或不利方面不平等,而在于他们会在他们不能为之承担责任的好处或不利方面不平等。唯其如此,才必须赋予境况更差者的利益以优先性。作为自己自由选择的结果,两个降生在给予他们平等生活机会的境况之中的人,到头来会过上两种质量完全不同的生活,那对于一个平等主义者来讲是无从反对的,但弄清这一条件则会带来众所周知的问题。

其一,对于个体何时要为他的遭际承担责任,这一点存在广泛分歧。从对一般性的自由意志的争论到因一种结果而课以责任所需要的知识与机会条件的争论,再到对这样一个问题的争论,即何时对一个人不需承担责任的天赋能力或幸运环境的利用,仍然使得他要为结果负责,凡此种种,都在分歧的范围之内。这些都是我在此不会探其精奥的道德哲学的大问题。它们自身在其分析中就可能带出平等的考虑。让我简要地讲一下,如下一点在我看来是显而易见的:无论一个人把何种最缺少合理性的关于责任的积极条件视作正确的东西,生活中许多重要的东西,尤其是人们生而带来的或形成了他们必须在其中生活的基本架构的优势或不利,都不能被视为他们应当为之负责的利益或不幸,从而它们归于平等主义原则之下。

其二,有一个连贯性问题。如果 A 获得了他可以为之负责的利益,从而其境况变得比 B 要好些,而 B 对这一变化没有责任,那

么作为结果的不平等仍然是可以接受的,因为平等主义原则并不反对各方没有责任的不平等,而只是反对各方在他们不能为其占有承担责任的好处与不幸方面变得不平等,在这里,单纯是比某个其他人拥有得要少,这本身并不能算作一种恶。因此,如果 A 和 B 各自对他对一种特殊利益拥有多少负有责任,那么非责任条件就不适用,而不平等就是不可反对的。如果 A 对这种利益拥有更多,即便 B 对这种不平等没有责任,这也完全是妥当的,因为他对 A 拥有多少是没有责任的。<sup>72</sup>

但设想 A 获得了一种他对之负有责任的利益,而 A 的收益除了使之获益之外,还确实以一种 B 对之没有责任的方式(通过抢走了他的顾客或纯然使他更穷了)损害了 B。如果 B 不能为之负责的那种不幸总是被允许支配着 A 对之负有责任的那一好处,从而使得不平等变得不可接受,那么就没什么东西可以允许了。然而存在一些此类支配似乎不可否认的情况:比如,有时候,小孩条件上的不平等明显没有因它们源自他们父母对之负有责任的优势与不利这一事实而变得可以接受。

这就是初步承认,任何平等主义的社会理论都必须非常复杂,虽然这种理论的非个人性根源当然会要求显著的平等作为这种社会理想的一个构成要素。由于它们代表着对平等之探求的主要障碍,我后面会返回到这些复杂性上来。但此时此刻,我想继续关注问题的另一面。

除了非个人立场之外,现实中我们每一个人都有各自的处境,因此我们必须追问任何被设计来满足平等之价值的具体社会理想,究竟每一个所关涉的个体都生活在这种理想之下会是什么样



子。从中显露出来的非个人立场与不偏不倚的态度只形成了他们之构成的一部分。因此,没有任何社会体制能够单单基于无偏倚性的动机而得以运转。它也不可能基于这样一种假定来运转,即个体受个人性的与非个人性态度的混合物所驱动,其中无偏倚性一律地处于支配地位。人类社会不是一个圣徒的共同体。无论人们还做什么别的事情,他们都要过他们自己的生活,而一种平等主义的理想只有通过创造这样一种体制来达到,该体制较之以作为整体的人们来说更为不偏不倚,也更具有平等主义色彩。这样一种体制将吸纳他们的无偏倚性,但它必须以一种与他们身上其他真实的东西相一致的方式来运作。

这一论题可以被分成两个部分。第一,有这样一个问题,即复杂的个体们对作为整体的不偏不倚的体制之忠诚的基础何在。第二个问题是这样的,即,作为个体,他们在扮演体制赋予他们的角色时将如何受到驱动。第二个问题反过来也有两个方面,即政治的与个人的方面。

我将保留平等主义偏爱之确切强度的模糊性。罗尔斯的差别原则赋予境况较差者的绝对优先性是一种形式,它可以被概括进由罗尔斯提出的、经斯坎伦修正过的词典式差别原则之中。<sup>①</sup> 我

---

<sup>①</sup> 参见约翰·罗尔斯,《正义论》,第83页,以及T. M. 斯坎伦,“罗尔斯的正义理论”(Rawls' Theory of Justice)。斯坎伦的表达[他将其归于布鲁斯·阿克曼(Bruce Ackerman)]如下:

首先把境况最差的代表者的收入、财富等最大化,再(通过把他们向上提升)努力把处于他的地位的人数最小化;然后继续以同样的方式处理下一种境况最差的社会地位,接下来是再下一个,如此以往,最后努力把处于最佳地位的那些人的利益最大化(只要这不影响其他人)[参见丹尼尔(Daniels),第197页]。

倾向于对境况较差者的更弱一点的偏爱，它可以被对那些人数足够多的境况较好者足够大的利益所压倒。<sup>①</sup> 另一方面，我关心转变个体动机与人类互动的那些特征，这些特征使得为了让境况较差者受益而接受巨大的不平等变得必要。我所谈论的这种平等主义将要求一种比大多数民主国家中现存的体制远为平等的体制。

---

<sup>①</sup> 某些人甚至可能被一种更强的平等主义原则所吸引，它甚至在减少不平等会使得最不利者的绝对处境更坏一些的情况下(或许是为了满足一种社会团结的理想)也为减少不平等提供理据，参见劳伦斯·克罗克尔(Lawrence Crocker)，“平等、团结与罗尔斯的最低值最大化”(Equality, Solidarity, and Rawls' Maximin)。我在后面会对这种可能性略说一二，在我看来，它似乎不是一种无偏倚性理想的一部分，而是包含着对一种特定不公平的独立的反对。

## 第八章 收敛问题

75 让我通过追问这样一个问题开始：立场的二元性是否提前预示了对任何体现一种强的平等状况的社会理想（我们眼下姑且不考虑它的实现问题）的拒绝。因这一部分的论证之故，让我们设定，在资本主义或某种尚未出现的市场社会主义形式之下的某种激进的累进税与公共供给，最有利于实现这样一种理想。问题因而就在于，如同他们事实上那般构成的人们是否能被期待去支持它。我有意把这个问题当作一个道德问题而不是一个经验问题，它要以康德式的形式表达出来。同时从所有观点来看，平等主义的无偏倚性与个人性动机之间何种形式的调和（如果存在这样一种调和的话）能够通过可接受性（在不可拒绝性的意义上）的检验？

要考虑这一问题，我们必须从平等主义的无偏倚性层次上走下来，从社会中真实成员的混合性观点出发来看待问题。任何强的平等主义体制都将是参与者们所知晓的、诸多可供选择的可能安排中的一个，在每一种这样的安排之下，他们中的一些人会活得更好，而另一些人更差。全体一致的可接受性问题关系到这些替代选项之间的比较。如果某人能合乎情理地拒绝其中的一个，那必定意味着他拒绝放弃其他替代选项中的一个合乎情理的。现在，一个强的平等主义体制显然不会被境况最差者所拒绝，他们

在一个更不平等的体制下会活得更糟。而境况较差者可能会有拒绝任何明显更不平等的体制的合理根据。但此时,我将不把注意力放在境况较差者一方身上,而是去考虑境况较好者的立场。他们是这样一些人,如果一种平等主义的体制要确立其正当性(也就是任何人要拒绝它的话都是不合情理的)的话,他们对它的潜在反对就必须得到回应。<sup>76</sup>

问题在于,在确定他们愿意与不愿意放弃的替代选项时,为何他们的无偏倚性不应当与一种实质数量的自我利益或其他个人性动机调和起来呢?在强的平等方面,唯一不会经历这种冲突的人是那些境况最差者,他们的要求获得了优先性,而且其个人利益(假定它们并非处于相互的竞争之中)与平等主义的无偏倚性是一致的。为何其他人应当接受这一点?难道他们不能抱怨说,这一体制并非真正不偏不倚,因为它向他们要求某种并未要求于每一个人的东西,也就是为了他人的受益而牺牲他们的个人目标与利益?我以这种一般性的和伦理的方式提出这种反对,因为我希望把对一种安排的纯个人性的抱怨(亦即它为我做得不够)存而不论。那不是一种可以向别人提出的抱怨,除非它隐藏着一个更一般的论据,这个论据是当某个其他人提出来的时候人们也会愿意承认的。

在评价这种认为强的平等主义所求太多的批评时,我们头脑中应当有某些替代选择。诚然,我们不能把它们全部都予以考虑,我也将把那些没有给人际间关切的要求以任何分量的反对意见搁在一边。我还将假定,所有严肃的候选项都包含着一种受到严格保护的基本个人权利与自由权项,如良心自由、结社自由、表达自

由、对正当程序的权利等等,没有这些(正如后面的一章中将会论证的那样),就没有任何体制会具有普遍的可接受性。对于强的平等主义体制及其对手来说,这一点同样都是真实的。<sup>①</sup> 进一步的问题在于,面对具有通常的那种分裂性的人们,在满足普遍的可接受性条件方面,对这样一个体制的强的平等主义分配要素的某种替代选择是否更为优越。

为了简化,让我们设想,一个反对者头脑中有两种可选择的体制类型中的某一种,他相信这种体制会更能得到辩护。在两种可选择的体制类型中,一种是通过维持个人权利的稳定性并以一种功利主义标准取代强的平等主义所达到的,它在个体之间保持不偏不倚,但在冲突的情形中,它总是通过支持利益的最大化(通过利益的数量与受影响的人数来计算)来把他们的要求结合在一起。这一种可以称之为有限的功利主义(restricted utilitarianism)。<sup>②</sup> 反对者头脑中可能拥有的另一种体制是这样的,它也是不偏不倚的,但却在范围上更为有限,它关涉的不是人们的一般福利,而是被视为基本性的物品(goods)。这些东西不仅包括个人权利与自由权项,还有某些安全、自尊的条件与基本物质需要的满足,它们都要给每个人以同等的保障。我将称此为最低保障值(guaranteed minimum)。它同样会回应一种平等的关切,但这种平等关切在本

---

① 这是当罗尔斯从原初状态的观点出发,在差别原则与平均功利主义之间进行他所称作的“第二条根本比较”时所应用的程序。参见《作为公平的正义》(*Justice as Fairness*),第96页,以及早些时候的“答亚历山大和马斯格雷夫”(Reply to Alexander and Musgrave)一文,第646—650页。

② 罗尔斯为一个类似的观点使用了“有限的功利主义”(restricted utility)这一术语。

性上更为有限。

在两种情形中,那位反对者都会声称,他拒绝强的平等主义解决方案是合乎情理的,因为,相对于这些替代选择,它给像他这样注定要在其下牺牲某些东西的个体强加了一种不公平的接受方面的负担。如果对比是针对有限的功利主义,他的断言就是,在境况较好者与较差者身上施加一种不对称的牺牲标准,要求前者牺牲更多以避免后者牺牲更少的东西,这是不合情理的。如果对比是针对最低保障值,他的断言就是,要求那些拥有更多财富或很会赚钱的人为了他人而接受牺牲,是不合情理的,除非这会给他们提供真正根本性的东西——虽说为这些利益之故,实质的牺牲是合乎情理的。<sup>78</sup>

让我首先应对功利主义的挑战。该选择方案的部分吸引力取决于,当对许多不同人的关切陷入冲突时,它吸引人们将原则上的价值最大化当作合并不同关切的一种正确方法。如我所说,这种方法并不吸引我,因为我相信,在对我们必须平等关切的许多独特的人们的正确态度中,捉对比较是一个不可消除的方面。它应当成为任何形式的仁爱中的一个内在特征。这一点的理由与对严格的无偏倚性的恰当解释有关,对此,除了我已经说过的东西之外,我不会再补充什么。我们现在是从个体接受两种替代性体制的动机负担这一立场来关注这一问题。与有限的功利主义相比,我相信,一种平等主义原则在其施加的动机负担的公正性方面更有优势。

功利主义的理念在于,我们所有人在基本层次上都有同等的分量,如果某些牺牲给他人带来的利益大到足够压倒它们的话,我

们任何人都可能不得不接受这样的牺牲。出于效率的理由，这常常会意味着富人为了穷人而做出牺牲；但此中唯一的理由是总体利益最大化中的效率，如果这一理由不存在，就没有其他理由制止以境况较差者为代价而让境况较好者受益。一旦轮到任一方承受牺牲，他都会难过，但每一个人都受到同样的对待，无人有特殊的根据去抱怨。

这一点在理论上似乎有理，但我认为它是不正确的，因为它忽略了如下一个根本的心理学事实：为那些比你境况更差的人承受牺牲或放弃好处，较之以为比你境况更好的人这样做要容易一些。

79 我相信，这个简单的观念隐含在罗尔斯支持平等主义的差别原则的论据背后，虽然在罗尔斯的解释当中它仍然是模糊的，以至于那一论证初看起来尚有缺陷。回想一下，差别原则允许第一种牺牲，即通过分配正义之制度而来的自上而下的那种牺牲，而不是第二种，即自下而上的那种牺牲。功利主义同时允许两种牺牲。问题在于，那两类牺牲是否是对称的。罗尔斯批评功利主义，说它对某些个体施加了一种不合情理的接受上的负担，这恰恰是我们一直在设想的一个功利主义者对平等主义立场所提出的那种反对。罗尔斯是这样说的：

正义原则适用于社会制度的基本结构以及对生活前景的确定。效用原则所要求的东西恰恰是对这些前景的牺牲。我们将要把其他人的更大利益当作对我们整个生活历程的更低期望的充分理由来接受。这肯定是一种极端的要求。事实上，如果社会被设想为一个被设计来推

进其成员利益的合作体系,那么,说基于政治原则,某些公民应当被期待因他人之故而接受更低的生活前景,这似乎是相当令人难以置信的。<sup>①</sup>

这似乎会招致这样一种回答,即差别原则面对同一反对时也非常脆弱,因为它要求禀赋更高或更幸运的人为了他人之故而接受对他们整个生活历程的更低期望。<sup>②</sup>但罗尔斯的明确含义是,必须把他人的更大利益——在比一个人自己所享有的更大的利益这一意义上——当作对一个人整个生活历程的更低期望的充分理由来接受,这是一个极端的要求。他的立场意味着,他并不把如下一点当作一种极端的要求,即为他人之故而接受更低的期望,其中,这里的他人会比如果不这样的话要生活得更好,但却仍然没有你生活得那样好。那样做是在为他人利益而接受更低的生活前景,但<sup>80</sup>不是为了他人的更大的利益。

这一点同时具有动机上的与道德上的合理性。在某种意义上,作为把从非个人角度看来不同的要求结合起来的一种方法,它是成对比较在参与层次上的情感等价物。我不相信这一点能负有足够的分量以至于能够在所有可设想的情形下都导致差别原则,因为另一方向上的要求不能完全一笔勾销,而且在相当不均衡的情形下,境况更好者要造反也可能不是没有道理。但这一点在捍

<sup>①</sup> 《正义论》,第 178 页。

<sup>②</sup> 在《无政府、国家与乌托邦》(Anarchy, State, and Utopia)第 195—197 页里,罗伯特·诺齐克(Robert Nozick)提出了这样一种反对意见,而我自己则在“罗尔斯论正义”(Rawls on Justice)一文中提出了这一反对意见(参见丹尼尔斯,第 13 页)。



卫自上而下与自下而上的牺牲之间的非对称性以反对功利主义的替代选择上当然是有价值的。平等主义的无偏倚性较之以功利主义的无偏倚性既在理论上更为合理,在动机上也更合情理。

然而,当这两者意味着不同的后果,正如在少数下层阶级只有以诸多中产阶级数量更多的总体牺牲为代价才能得到救助时的情形中那样,相对于有限功利主义所施加的更大动机压力,由平等主义所施加的更小的动机压力将会被更多的人感受到。这是平等在现代民主社会中为何如此艰难的诸多原因之一。

让我们转向来自最低保障值这一立场的反对意见,它会认为平等主义与功利主义两者的要求都太过分了。其理念在于,每一个人应该向所有其他人付出的东西是不侵犯他人、诚实交易,以及一种对局限于体面生存之基本条件而非他们的总体福利的关切。虽然任何人拒绝一种没能给他保障这么多东西的体制是合乎情理的,但因为一种体制没能为之提供超出这一范围的利益而拒绝它,则是没有道理的,而且,拒绝一种要求一个人仅仅为了给他人提供所要求的最低值之上的好处而放弃利益的体制,这是合乎情理的。因此,境况更好者可以为了支持最低保障值而拒绝平等,而境况较差者则不能为了支持更多的平等而拒绝最低保障值。

- 81 对这一论点,我们所要谈论的第一件事情是,它包含着一个致命的错误。<sup>①</sup>说境况较差者不能参照所说的那种标准合乎情理地拒绝最低保障值,这完全是错误的。如果他们要接受它从而放弃一种更平等的体制的话,他们是在放弃自己超出最低值的利益,而

---

<sup>①</sup> 科恩(G. A. Cohen)给我指出了这一点。

且这仅仅是为了避免取走境况更好者只能在最低保障值(所代表的体制)之下所享有的利益,而在一种更平等的体制下他们就不会享有这些利益。境况更好者的那些利益显然是高于所要求的最低值的。因此,如果境况较好者可以拒绝仅仅为了给境况较差者提供这类利益而接受牺牲的话,那么境况较差者也处于完全相同的地位上:他们也可以拒绝仅仅为了给境况较好者提供高于最低保障值的利益而接受对这些利益的牺牲。这种反对意见不正当地把最低保障值特许为牺牲要相对于它而得到鉴定的“正常”条件了,然而,事实上,受到比较的两种体制中的每一种都以另一方为代价而给其中一方提供了高于最低值的利益。

这意味着,这里所提出的合乎情理的拒绝这一标准将马上导致最低保障值与平等主义这两种体制在满足全体一致的不可拒绝性检验上的同时失败。它们中的任何一种都不能被申辩为一种正当的安排,而事实上,只要它们在如何让各方在高于最低值的层次上受益这点上存在任何差别,那么每一种可能的安排都会经不起这种检验,情况就是如此。

到此为止,我已经表明了,我相信可能存在这样的情形,其中对冲突的利益问题没有任何可资利用的正当的解决方案,从而各方转而试图通过任何他们可能聚集起来的力量去强加他们个人所偏爱的解决方案,而不顾其对手们合乎情理的反对。但我不相信<sup>82</sup>这里所描述的失败是这样的例子,因为我不相信它所依赖的可拒绝性标准是一个合乎情理的标准。

具体说来,对于比最低保障值明显更为平等的体制,境况较好者基于这些体制对他们要求太过分而拒绝它们是没有道理

的。在运用于社会理想的选择时，这样一种标准并未对我们的无偏倚性提出足够的要求。较之以对更少慷慨的传统自由民主社会中所承认的基本需要的尊重来说，源于非个人立场的对他人的关切要更全面得多，即便它没有绝对地包括人们想要的每一样东西。

如果我所言不虚，那么，一种局限于满足那些基本需要的体制可能被境况较差者所拒绝而不能由境况较好者所坚持。境况较差者在被要求接受一种很低的生活水准，理由是，对那些成功者来说，仅仅为了给予失败者更多而进一步减少他们的税后收入乃是一件不可忍受的负担。这看起来很难是合乎情理的。境况较好者如果认识到这一点的话，他们的社会不适将会由那些使得他们经过反思而感到不安的利益而部分地得到补偿，他们还可以把他们的同情心淹没在红葡萄酒当中。但如果他们真正把自己放在失败者的位置上，他们必定会承认憎恨的正当性，除非他们不可救药地文过饰非。成功者不能合理地声称，如果失败者把他们自己放在成功者的位置上，失败者应当承认如下做法是合乎情理的：仅仅为了境况更差的、其生活在其他体制下能得到明显改善的他人之故，而要求成功者牺牲这种体制对他们努力以及地位的回报。

另一方面，虽然最低保障值并不令人满意，但它却提出了一个不可忽视的问题，这个问题同时被功利主义与平等主义立场所低估了，即便是在我所明确的、基本个人权利与自由权项在其中受到

83 严格保护的限定形式的平等主义中也是如此。个体想每一个人（包括他们自己）都得到某些东西，也想从他们的社会中为自己得

到某些东西。如果社会的设计太过排他性地诉之于他们的无偏倚性,无论这是平等主义的或功利主义的,它都会把他们动机中一个很大的部分弃置不顾。

这不仅仅是一个实践的问题。每一个人都能够认识到同样的东西对大家而言都是真实的,因此就有这样一个伦理问题,即对这些针对社会的相互冲突的个人要求的满足或拒绝如何能得到公正的决定。如果我们希望让我们的个人观点以一种不可反驳的方式影响我们的态度,它就必须与在我们看来对任何人都会是合乎情理的条件相一致。而且显而易见的是,在一个并非由完全的利他主义者所栖居的世界中,不同社会安排从处境各不相同的参与者的角度来看是什么样子的,这一点必须得到某种考虑,这不仅是由于实践的理由而且还有道德的理由。

在确定社会基本结构的时候,虽然结果还远不那么清楚,但这个因素造成了修正平等主义的无偏倚性要求的某种压力。然而,在讨论这一点之前,让我就最低保障值所给出的答案的毛病究竟出在哪里再谈两点。我相信,那一立场的任何吸引力都应归之于它把在一个可接受的社会架构内是恰当的道德标准转换到评价那一架构本身这一迥异的目标之上了。

其一,在一种社会秩序内,人们在追求自己的生活时不应当受到不断的、对他人福利予以无偏倚性关注的要求的太多约束,这显然是社会秩序的一个值得向往的特征。一种有限的道德不干涉,对生命、自由与财产权的尊重,以及仅仅是最基本的那种互助——就有效地体现了这一理念。但只有在一个为满足他人生活对我们提出的无偏倚性关切之要求而有远为更多作为的社会性架构这一

背景中，这才是一种充分的个人道德。把这种道德从这样一种背景中剥离出来，把它用作决定我们通过那种社会架构——在其中，我们可以心安理得地根据那些最小规则来过我们的个人生活——的运行而彼此所应付出的东西的唯一标准，这完全是不正当的。

第二点是这样的，当我们在一种可接受的社会体制内遵循那些规则的时候，我们不必感到对所发生的每一件我们本来能够阻止的事情负有责任，这是那些规则赋予我们的自由的一部分。邻家缺一台洗衣机并不仅仅因为我本来能够给他们买一台就（哪怕是部分地）成了我的行为与责任所系。但我相信，对我们常常称作的消极责任的这类限制并不以同样的方式（通过我们的共同社会制度）适用于我们，尤其是一种像国家及其经济结构这样的非自愿的制度而形成的相互关系。通过要求我们对之予以支持的制度，我们对它们积极地导致的东西负有责任，对它们本来能够阻止的东西同样负有责任。那就是为何在最低保障值之下，境况较差者是在被要求为着境况较好者的利益而做出牺牲，这与在一种平等主义体制之下，境况较好者被要求为着境况较差者的利益而做出牺牲同样确定无疑。如果牺牲是通过与可能的替代选择的比较而非与现状的比较来度量的，那么可能的成功者与可能的失败者的处境就是对称的。因此，一种可接受的、分配消极的人际责任的社会架构是对个体行为规则——它们在社会架构内支配着个人关系——中消极责任之严格限制的道德可接受性的条件。

对责任的这些主张是道德的，而非因果性的。我在后文中对它们会谈得更多。但现在，我想重新处理个人的一非个人的之间

---

的平衡如何可以实现这一问题,并以一种到目前为止的讨论所暗示的方式这样做,即重返道德分工的理念——它是一个人可以最可行地寻求答案的场所。随之而来的将是对通向一种平等主义结果的障碍的探讨。

## 第九章 结构问题

85 一种自然的想法是，当作为体制之参与者的人们在对如何生活以及在特定场合该做什么事情进行选择时，让从个人性立场中衍生出来的约束进入到对何者可以对他们提出要求的决定之中，比进入到对通过整体体制的运行所进行的利益分配的决定之中要更恰当一些。虽然通过某种收敛而获得的对不同立场的调和也将起到一定的作用，但就对基本结构及其后果的普遍接受而论，无偏倚性应当重要得多。

理想地讲，在那种情况下，个人立场在决定可接受性时的主要影响将关乎基本结构之内的个体生活的特征，亦即个人目标、利益与志趣如何可以自由地去影响生活的进展。如果在这一范围内，每一个人的个人立场都能得到令人满意的容纳，那么把任何由那些具有优势的人们所提出的进一步的要求予以中性化以支持一种基本结构就是可能的，在这种基本结构之下，他们会比在一种强的平等主义体制之下过得更好一些。

这种分工部分地对应于早先提到的行动者中立的与行动者相关的价值之间的区分。无偏倚性提供了最为典型的行动者中立的理由，即独立于你的观点而想望某种东西的理由，但它们必须与许多行动者相关的理由——从个人利益到个人忠诚与志趣——相竞

争。从理想的角度看,道德分工会把大多数行动者中立的价值留<sup>86</sup>归背景制度去实现,让我们相对自由地去追求我们个人生活中的行动者相关的价值。<sup>①</sup>

与把一种总体的社会架构当作正当的东西来接受相关联的动机问题,与在这一架构范围内行动的个体的动机问题是不同的。两类问题都关涉参与者和他们的态度,但普遍接受的基础应当比日常行为与个人选择远更具有非个人的色彩。我们所需要的是一种制度结构,它会引起必不可少的动机分离,让每一个人在公共层面上是平等主义的,而在私人层面上是有所偏倚的。

麻烦在于,这是白日做梦。如果我们试图想象会实现它的实际的制度,我们就遭遇到压倒性的问题,即关系到那些必要之安排的法律与经济特征的问题、为维持它们所必需的政治与经济动力问题。

在法律层面,存在着两种选择。一种是把社会经济平等“宪法化”。另一种是通过由民主政治之惯常方法所制定的立法程序来实现它。在任一情况下,法律结构都将必须与经济以如此这般的方式互动,以便使生产与分配中的效率、多样性和创造性不会遭到破坏,而个人生活追求的空间也能得到保留。如果对这些条件进行抽象的描述,我发现要想象一种满足它们的体制——一个由人

---

<sup>①</sup> 埃德蒙德·柏克(Edmund Burke)不会同意这一点。针对英国教会的神职人员是否应当合法地被要求把教会收入的某一部分花费到慈善事业上时,他说过这样的话:“通过把更多的东西留给自由意志而珍视美德与人道,即便这样会在目标上有所损失,也比试图把人们变成政治仁慈的纯粹机器与工具要强一些。”《法国革命论》(*Reflections on the Revolution in France*),第91页。



类而不是由蜜蜂来运作的体制——是不可能的。那种把经济置于直接的政治控制之下的凭借权威的社会主义明显做不到这一点。

87 我并没有把我对于设想一种解决方案的无能当作毫无可能性的证据而提出来，但不妨让我说明一下，为什么看到这些条件如何可以得到满足竟会如此困难。

第一种选择，即宪法化，如果可能的话，它将会提供对非个人的制度与个体的个人生活之间道德分工这一理念的最有效的形式。不幸的是，它依赖于一种或许行不通的类比。它想象了一部要求我们的非个人性忠诚的社会经济“宪法”，它可以与确定基本法律与政治权利并使它们免受个人与地方利益影响的宪法相比较，而这些利益在日常的经济生活与日常的民主政治中不可避免地起着主导作用。但是，一部政治—法律方面的宪法可以体现在一套有限的规则之中，它们只是在边缘处才难以适用，并只需要时间让其慢慢改变。相反，假定一部平等主义的社会经济宪法也包括民主与实质性的个人自由，我们当如何想象它能够由什么东西构成呢？它不仅仅是一个为每一个人保障某些具体的和得到相当清晰界定的权利的问题。哪些制度会表达这样一种承诺，它们如何能够在一种广泛的个人忠诚的基础上进行运转，而又不至于在激活日常政治的、更具个人性与偏倚性的动机面前变得脆弱起来呢？

一个国家也许能够赋予某些基本类型的公共供给以宪法的地位，使之免受政治上的多数的修改，这是迈向平等的重要一步。一个繁荣的社会能够给每个人以医疗保健、教育、体面的居住、失业保险、儿童保育津贴、退休金，甚至最低收入方面的保障。换言之，

一个国家可以通过一套有限的规定把消除贫困宪法化，立法与行政部门将从法律上被要求通过更具体的程序去满足这些规定。把这些东西置于日常政治交易与利益算计的范围之外，这不仅本身会是一个重大的社会进展，而且可能是沿着更全面的社会经济平等<sup>88</sup>的方向迈向新的第一步。然而，正是那种更全面的目标才是我在此所关注的东西。把为每一个人所保障的具体权利的范围扩展到基本自由与政治和法律平等的范围之外，并把以上所描述的那种社会最低值包括在内，这虽然是可能的，但它本身并不会等于一种强的平等主义的体制。而且，那一更大的目标在我看来是宪法化所鞭长莫及的。

对于某些类型的平等——法律的、民事的与政治的——来说，对多数统治的宪法制约这一手段已然是一种显著的成功。那些宪法制约可以采取纯习俗或传统的形式，或者它们也可以是成文法，但在任何一种情况下，它们的效力都取决于它们被封存隔绝于大多数人类动机的影响。事实上，生活于像美国这样的宪政民主制度下的人们能对阻止他们做一些事情——他们相信如果不受这种阻止的话，他们可能选择去做这些事情——的体制投入他们的忠诚，这是立场分离之现实性的一个具体例证。对这一现象，当我们讨论宽容问题时我有更多的东西要讲。在此，我们可以注意到，在某些有限的，但却是根本性的领域中保护平等免受政治干涉，已经证明与其他领域中通过民主政治对冲突性目标之成功追求中的不平等是相容的。

那些保障宪法意义上的基本平等的制度的力量，很大程度上应当归功于它们的目标非常有限这一事实。它们只是以特殊的方

式禁止对冲突性的个体目标的追求,从而每一个人在拥有一种共同地位与不可侵犯性方面都是可靠无虞的。即便不吁求一种更广泛的无偏倚性,这也是我们中的大多数人如今不会因之忌妒我们公民同胞的东西,而且我们由它同样也可以保护我们这一想法而得到帮助。

- 89 无可否认,对这类规定的解释可能很困难,而且还是一个富有政治争议的问题。把政治平等或法律的平等保护、性别平等,或表达自由与宗教自由的理想转化为具体现实,包括决定它们各自的真实意涵以及使之实现,这其中存在着真正的困难。但一种政治体制致力于实现的总体利益越具有全方位性,尤其是当它按平等主义来设想的时候,要把对那一利益的追求与民主政治的相反影响隔离起来就将越发困难。言论与宗教自由、正当程序与选举权,以及针对种族、宗教与性别歧视的保护,可以被强硬地塞进民主政治体制之中并由独立的司法机构来实施。如我说过的那样,这一基本保障的范围可以被扩展,以便把一种社会最低值包含其中。但更广的经济与社会平等的基础却提出了一个困难得多的问题。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 在《美国宪法》中发现一种可以予以司法强制的福利权或“最低保护”的可能性已由弗兰克·米歇尔曼(Frank Michelman)作了探索。参见“前言:论通过第十四修正案保护穷人”(Foreword: On Protecting the Poor Through the Fourteenth Amendment)和“追求宪法上的福利权:对罗尔斯正义理论的一种看法”(In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls' Theory of Justice)。更激进(虽然并未参照《美国宪法》)的是,乔舒亚·科恩(Joshua Cohen)和乔尔·罗杰斯(Joel Rogers)提出了一种“民主正当性原则”(Principle of Democratic Legitimacy),它包含着经济制度应当满足罗尔斯式差别原则的要求,这条要求不受制于多数派的修正。参见《论民主》(On Democracy),第158—161页。

这些问题不能被置于政治交易与经济动机的范围之外。影响一个社会的经济特征的政治与经济选择必须由个体持续不断地作出,这些个体无论是作为投票者还是作为经济主体,他们都带给那些选择一种强烈的个人动机的要素,即便非个人性的要素也出现在其中。为了一种强的平等主义社会能够赢得个人自由条件下不同人们的支持,动机上的这种混合物必须改变。政治动机中的种种改变将必须与经济领域的动机相共存,后者与持续的生产力是相容的。就事物的本性而论,一旦穷人不再是大多数,民主就是全<sup>90</sup>面平等的敌人。多数人的利益常常并不与(放在一起予以不偏不倚地衡量的)所有人的利益相一致,它们当然也与平等的理想不一致。

我的疑虑在于,平等与自由及民主在政治上的稳健结合会要求人类本性的转变,这种转变比我们有理由去期待或要求的要剧烈得多。在组织严密、异常团结的共同体中,这种转变或许可能由种族或宗教性的亲密关系而不是无偏倚性的动机所带来。对于像我们自己这样大型的、具有种族多样性的社会来说,我比较悲观。当然,从国际上来看,情势则更加无望。

反对这种悲观主义的最好论据是,在抛弃根深蒂固的社会不平等方面,世界已经在渐进地踟躅前行,许多在此前的世纪里看来似乎很乌托邦的目标,比如奴隶制度的废除,或妇女的选举权,或禁止使用童工,现在都成了事实。或许这类事情必须一步一步地达到,从而在如下一种认识中就有正确之处:通过从我们当下的位置来一个直接的跳跃,那个理想是不可能达成的。人们习惯于最近的进展并将其当作事物的自然秩序,然后逐渐认识到有一种与

之类似的、要拒绝它就是道德上不连贯的更进一步的发展，这可能是进步的一个心理条件。这种不连贯性表现在，无论一个人如何煞费苦心，他都不能基于为承认其中一个却不是另一个而作辩护的根据去在两者之间进行区分。

我们最近已经在机会平等概念的扩展中看到了这一良性滑坡的作用，这种扩展不仅把对外部障碍的消除，而且把提供积极的支持以帮助人们走向平等的生活起点包括在机会平等之内。因此，如果在下一个 50 年中，我们走向建立一个体面的社会最低值的话，这可能提供一个平台，我们可以从中出发采取进一步的措施寻求更全面的社会经济平等，并赢得稳定的政治支持。

91 但那会要求政治行为动机中的剧烈改变。在目前来看，自我利益被期待着在民主政治中去发挥主要作用，只是由无偏倚性的关切予以温和地限定。如果投票者的个人利益将逐渐只对其行为产生次要的影响，而且在参加竞选的政治家的诉求中只扮演次要的角色，那将是一个激烈的变化。个人性与非个人性动机的分离，如果把个人性的东西几乎完全限定在个体而非公共选择之中，这从目前的情况来看，似乎是一个不可实现的梦想。

这可能只是关于不可变易性的那些幻象的另一个例子，它们与顽固的社会实践相关联，过去还关联着比如妇女的从属地位这样的实践——它们后来毕竟被证明不是不可转变的。我当然希望这样，但即便把道德分工带至一个高得多的阶段——在那里，无偏倚性标准在政治领域中变成主导性的——被证明是可能的，也还留有一个我看不到任何解决方案的更进一步的问题。经济生活不能从与私人选择和个人动机的纠结中摆脱出来而又不导致灾难性

的后果。而无论想要实现它的政治意志可能多么强大，这类动机在经济中的作用似乎肯定会使对更全面的平等主义理想的追求受挫。这是人们再熟悉不过的激励问题。

它是一个对所有经济类型提出的问题，并且它不能通过正在被大规模抛弃的、旧的社会主义策略所规避，这种策略使经济成为国家的延伸。依照当代证据，用生产力、创新、多样性与增长来衡量的话，现代社会经济中一个重要的私人部门的优势殊为巨大。竞争性市场经济在生产力方面的优势归因于个体那些熟悉的获利动机，这些动机引导他们不是从仁爱而是从对回报的期待与对失败的恐惧出发，发挥自己最大的能量去生产或提供他人需要或想要的东西。

可以假定，个体动机在社会主义经济中毫无二致，但没有了竞争，做出努力的激励就要少一些。生产管理者常常会禁不住思考“人们真地需要拥有这些色彩斑斓的鞋子或这种含有 28 种味道的冰激淋吗？”这样的问题，并为自己避免一些麻烦。在对每一样人们想要的东西的生产中，数量、质量、多样性与效率方面的可能代价使得社会主义经济会是一种更好的选择的这种说法值得怀疑，即便从无偏倚性的观点来看也是如此。对于一种虽然只提供了极少品种和低质量的物品及服务，但其中的每个人都能买得起所供之物的这样的体制，或许要略说一二，以作为与如下这样一种体制的对比：它有大量具有吸引力的产品，但却有许多对这些东西中的绝大多数都没有购买能力的人。但如果第一个社会生活的最低值与平均生活水准在绝对值上会明显更低，究竟又有多少人愿意说它确实更好？

要克服这些不利,就会不仅要求市场社会主义,而且要求竞争性的市场社会主义,或者事实上就是伪装的资本主义——一种尚无人发明的东西。必须有相互竞争的公司,比如多个冰激淋公司、鞋子制造商、硅片制造商、食品连锁店等等,它们真正有可能被逼破产,而新来者也真正可能进入市场(否则,市场就必须向外国竞争者开放,无论它们是否姓“社”)。必须有相互竞争的银行,它们试图从对企业扩张的投入中获益。

凡此种种都可能在甚至没有经济报偿的情况下吸引管理者们的自我意识,但它是否能由一个中央国家权威而不是一个分散的市民社会来运作,则是很令人怀疑的。政治当局将不得不运用相当的克制不去指令结果,而是集中于保持体制的竞争性。此外,由于竞争对成败的强调以及它为了能够择出最佳、抛弃其余而支持如此之多的徒劳努力的意愿,所以它是疏离于社会主义精神的。

93 但只有为钱或为名,或为对成就的承认或纯粹的卓越而进行的竞争,才能够被信赖去发掘最强的动机和最富创造性的想法。

与现实中的人们而非乌托邦幻想中的人物一道实现一种体面的社会理想,在心理上是相当困难的。在政治生活中,他们有时能被指望允许非个人的价值压倒个人性的目标。在履行一种特定的公共职能时,比如法官或士兵或税收审计员的职能时,他们也能接受特殊非个人性价值完全的或近乎完全的权威,他们的自尊直接涉及这种职能的执行。但一般而论,现代人在其绝大部分工作中(更不用说在私人生活中了)受一种对所有入利益的关切所驱动,这并不属于他们的社会化本质。基于其他动机假设的安排无从指望,而结果就是,最成功的经济是竞争性的并导致了实质性的不平

等,这些不平等不可避免地代代相传。

我没有更好的替代选择可以提出,但即便我们想不出任何走出这一困境的方法,这也必须被视为一种糟糕的境况。资本主义带来的东西很美妙,但唯一能带来这种生产的多样性与效率的激励也产生了大量可继承的生活条件上的不平等,这些不平等反过来要求对它们进行政治保护,人们不能对此表示满意。

在某种意义上,人们作为政治与经济动物,似乎不应当这般自私地行为。但要描述一种他们应当按之行动的、将会支持一种平等主义体制的方式,却并非易事。如果分别来看,所涉及的许多种动机本身都是无可反驳的。人们为自身及其家人想望一些东西、为了换得物质报酬与长期的保障而努力工作,并努力过上惬意的生活,这是一件不错的事情。虽然也有关于生活消费品的欲望如何只是广告商洗脑的结果的哗众取宠之论,但没有任何平等的理想能够改变这样一个事实,即正是人们想望的东西使得生产成为一个好东西。市场经济中的消费是一种极其有效的方式,它把人们想要什么以及何种方式满足他们的需要最有效率这样的信息传递给生产者与供应商,它也是刺激新发明的极其有效的方式。麻烦在于,似乎没有任何利用这一点以形成一种强的平等主义体制的方式。

一种更公正的体制能够如何运作?如我所说,人们不能从民主政治体制中的那些部分——它们确实或多或少成功地向每一个人同等地提供某些利益——的运作模式中寻求指导。正当的法律程序与选举权不同于鞋子、食品与电影。基本的政治与法律利益方面的平等意味着向每一个人提供同一个东西。诚然,存在着—



个向每一个人提供充足东西的问题——让法庭或选举机器足够高效和近便,以便没有人会得不到利用它们的机会。但从根本上讲,这一任务可以通过创造一种程序来执行,在这个程序中,每一个人都受到官员的同样对待,这些官员的无偏倚性则受制于公共的审察。

当生产因为缺少资源而得不到提高时,在由严重匮乏使之必要的配给制中,上述形式可以得到复制。但在更寻常的情况下,对物品的需求能够带来生产的提高,而平等也不像投票那样是一项绝对的要求,此时这种形式是不合时宜的。问题在于,任何一种这样的体制是否能够被想象出来,在这一体制中,经济生活的目标大体上不会改变,但导致那些目标上的最有效收获的激励却不是经济的。要怀疑这一点,一个人并不需要太过悲观。某种形式的精神收入(像游戏中的得分一样)的替换是一个自然而然的想法,但在此却显然是乌托邦式的。<sup>①</sup>

如果经济不平等能通过一种与民主及生产力的维持都可相容的方法而极大地减少,那我们就能够拥有一个真正体面的社会了。  
95 其余的社会不平等以及相应于教育、职业的成功、家庭关系中地位的不平等,如果不与金钱联系起来的话,其破坏性会少得多。在这样一个平等主义的架构之内,个体有随己所愿运用自己的资源、选择自己的生活模式、工作与交际、形成和表达自己的个人价值观与

---

<sup>①</sup> 这样一种想象的可能性由约瑟夫·H. 卡伦斯(Joseph H. Carens)在《平等、道德激励与市场:乌托邦主义政治—经济理论探究》(*Equality, Moral Incentives, and the Market: An Essay in Utopian Politico-Economic Theory*)一书中进行了详细探索。

意见的自由——所有这些东西都能为个人立场提供丰富的空间。生活不会被非个人性的要求全面管制起来,因为这些要求首先会由生活在其中得以进行的那种架构来满足。然而,迄今为止,这仍然是一个纯粹的梦幻,因为那一架构必须由个体们的集体行为来建构与维持,还没有任何人设计出了一种同时满足这些不同条件的体制。

对平等的非个人性的欲望在每一步——在个体愿意为之投以忠诚的基本制度上、在民主政治的过程中,以及在经济的运行中——都遇到来自个体动机的严重阻碍。这些阻碍可得到部分的克服,但考虑到自我的分裂,一种理想的社会秩序无论如何都超出了我的想象。这不仅仅是对人性之邪恶的悲观主义。我并不认为人们占据这些相互冲突的立场很糟糕,虽然某些我描述过的通向平等的阻碍得归因于自我利益在道德上可予反对的强度,但许多这样的阻碍却不是这样。正如霍布斯谈到其在《利维坦》中就所有人对所有人的战争所作的描述时所说的那样,他并未“指责其中的人性”。当然,世上有许多恶。但我们即便在道德上没有出错,目前也不能设计出一种道德上可以接受的集体生活形式,这可能是我们的本性和环境的结果。然而,那不应当阻止我们去尝试,现在我将探索以上所描述的僵局的一些可能回应。

## 第十章 平等与动机

96 我想考虑,何种动机转变会使得一种更具平等主义色彩的社会理想的实现变得可能。考虑到平等主义挡不住的魅力及其巨大的失败,以及它们带来的政治与经济动荡,这是一个不可避免的问题。这样一种理想只有当其被普遍内化时才能得到维护。虽然制度必须在创造社会与经济平等方面起到重要作用,但除非它们得以表达足够多的人的感受,否则它们就不能维持这种平等。

对不平等的容忍方面的转变是可能发生的。在我此生所经历的美国以及在其他西方国家中,对公然的种族与性别歧视的态度就有过这样一种改变(宗教歧视方面的改变要早一点点)。这一改变并不局限于受害者们更大胆的直抒胸臆,还慢慢包括歧视的潜在受益者中对这种收益之非正当性的广泛认识。我相信,在面对排除黑人或妇女,或让他们面对更高的限制条件的政策之下被授予一份工作,或被允许进入职业学院这样的事情,今天的北美或西欧中绝大多数白人男性都会感到不自在。但愿我没有太过乐观。这种歧视的绝大多数潜在受益者并不想它得以恢复,如果它得以恢复的话,他们也不会把自己处在种族或性别区分的胜利一方算作纯粹的幸运。他们会感到,以这种方式获得的利益是有污点的,97 甚至是不名誉的。在以前,情况总体上不是这样的;把公然歧视从

法律上消除,亦即由国家来实施、执行或保护,这已带来了深刻的精神影响,这种影响给予那一法律结论以稳定性。

要推翻种族与性别歧视并不容易,而这在某种意义上是鼓舞人心的,因为它表明,对一种变革的抵制力量并不必然预示结果的不稳定性。然而,这些改革发生于其中的社会,曾经有一些时日是由于心有愧的(尤其是关于种族主义),也曾有过许多伪善的虚饰。

在对经济不平等的社会态度上,除了对于极端贫困之外,情况则不是这样。那些在竞争性经济当中胜出或作为财产与社会地位之继承的结果而胜出的人,倾向于简单地认为自己是幸运的或应得的——当然,在大多数情况下,不是把自己当作以不正当手段获得的收益,或其来路使之声名狼藉的收益的接收者。我们文化中更多的人可能对于继承的利益较之以从他们的生产能力中挣得的利益而言,更加感受到这种不安,但我怀疑,面对这两者,绝大多数人不会强烈地感受到不安。在机会平等没有被传统的歧视形式所阻碍的竞争性经济中,筹码落下的方式对失败者可能显得是不正当的,但对于成功者或潜在的成功者来说,它一般并非如此。那些具有高超市场技能的人很少感到他们的收入是有污点的,或者他们的生活水准与一般非熟练工人的生活水准之间的差异是不名誉的。

这可能部分地反映了这样一个信念,即对那些不平等来说存在一种外部的辩护,但它也表明,在很大程度上,流行意见没有发现这些不平等有什么显见的错误。它们的受益者总体上感到自己有能力认为他们在天赋能力与社会、教育机会方面是幸运的,这些能力与机会因恰当地运用,从而带来了竞争优势及相应的回报。

其他人不那么幸运,但这就是生活。相较而言,对于在一个支配性种族或性别中的成员身份之优势的相应态度则不再是令人尊重了。

- 98 在发达的经济体中创造稳定的平等主义制度会要求这些态度中的一种改变。改变后的制度或许能够,也许不能够带来态度中的改变;但无论如何,如果它们做不到这一点,它们就难以为继。不仅是社会经济不平等的受害者,还有其受益者都必须逐渐以怀疑的态度来看待这些利益。但何种改变是可能的呢?这一问题不可能真正独立于对平等可以体现于其中的制度的考虑来处理。我仍然愿意把它首先当作一个道德心理学问题提出来。

它之所以是一个道德心理学问题,是因为不同动机层次之间的整合问题至关重要。导源于无偏倚性要求的面向变革的压力是明摆着的,但任务在于要设想一种经过转变的道德感,它更好地回应着无偏倚性要求,而又不至于使得按这一要求生活是不可能的。与世界观的理论性改变的情况不同,任何这样的转变都必须常常把个人性立场牢记于心。

当一种理论发现与表象相矛盾时,我们只要让它在真确的东西方面压倒表象就行了,做到这一点似乎没有任何困难,即使有重要的实际决定取决于它的时候也是如此。除非我们执迷不悟,否则欺骗性的表象并不继续要求我们相信它们。另一方面,个人性的欲望在很大程度上仍然是强有力的,它们不可能被随意弄得失去活力。

如果一项得以稳固确立的原则被援引,一种欲望可能会决定性地被迫回撤,正如当一个人看到“禁止吸烟”的标语时把自己的

烟头掐掉一样。但这是一种业已被内化的要求的表现,而我现在是在讨论扩展(或许是极大地扩展)无偏倚性价值的权威的过程。即使是“禁止吸烟”这一标语的权威,也取决于一种绝大多数人(烟民与非烟民都一样)都能承认的习俗的存在。对一种得到扩展的平等主义道德敏感性的构造乃是一个棘手得多的任务。我将试着<sup>99</sup>描述如其现在所显现的那种道德境况,然后接着考虑其他选择。

首先,一种平等主义的体制必须完全忘却一种在某些地方仍然流行的理念,即社会不正义的根源是剥削,也就是没能按人们的生产性贡献或其劳动的真实价值来回报他们。对平等的捍卫要求回报不取决于生产性贡献,它还特别要求某些人收到比他们所贡献的要多得多的社会产品。

人们的生产性贡献是如此不平等,以至于单纯地避免剥削会允许经济条件的极大不平等。我假定再也没有人相信劳动价值论了;但说得正式一点,非常明显的是,产品的价值并非进入其中的劳动量的函数。恰恰相反:一个人的劳动的价值是其对一件产品创造的贡献以及产品价值的函数。比如,在一个生产电话机的工厂里,电话机与生产程序的设计者的减少会导致工厂工人劳动的生产价值直线下落,大体上降至他们在一个前工业经济体中会生产的东西的水平上,而从工厂减少同样数目的工人,则只会通过放慢它能够生产电话机的速度而轻微地减少其产量。

其次,对平等的追求要求放弃这样一种理念,即在控制着人们生活前景的社会经济架构方面,在国家所做的事情与它只是允许的事情之间存在着一种从道德上讲具有根本性的区分。存在着国

家行动的其他领域,像侵犯个人权利,在这些领域中,这一区分保持着它的道德意义,而且它当然会在个人道德的层面上继续保持这一意义。但在收入、财富、社会地位、健康、教育,或许还有其他事情方面,一个根本点在于,如果不同的可行政策与制度会致使情况极为不同的话,社会应当被他的成员视为是对事情的状态负有责任的。而如果社会负有责任的话,他们就通过它而负有责任,因为它是他们的代理人。

这是一个极其重要的问题,而且是一个当前的公共意见对其并不明晰的问题。但我相信,人们对这样一种理念还有明显的留恋,即经济体制的某些方面是“自然的”,而不必得到辩护:只有当政府干涉它们的时候,它才对结果负有责任,对它的政策的可辩护性问题也才能够被提出来。自由至上主义是这种观点的一种激进形式,但它以一种更少明确性的形式对更主流的公共意见有显著的影响。对它的决定性放弃将是普通道德意识的一个大的转变。

正如我在第8章中所说,对一种严肃的平等主义理想的接受必须诉诸一种消极责任的观念,就社会来说,它因为没有以它本来能够采取的方式对事情进行不同的安排(而要承担责任)。如果人们在另一安排之下在经济上受到更平等的回报是可能的,那么维持一种允许报酬与生产力成比例的体制就必须被视为一种社会选择,它允许报酬实质性地取决于自然禀赋、教育与背景方面的差异。非干涉需要辩护,一如干涉需要辩护一样;每一种安排都必须通过与每一种其他的现实可能性的比较而得到辩护,而如果平等主义的无偏倚性在这种辩护中有实质作用的话,那么为捍卫允许大量不平等成为其通行无碍的后果的安排的另一方面的重要论据

就是必要的。

一种自由放任的体制虽有自由放任之名,但它没有任何作为“自然”过程的、政府不必为其结果负责的特殊地位。在决定只坚持使得这一体制得以可能的那些权利时,国家作出了选择,而如果存在可行的其他选择,那么它就是选择了以牺牲较少生产能力者来奖赏较多生产能力者(及其后嗣)的安排。这不是说较少生产能力者被剥夺了他们劳动的部分价值,而是说他们被剥夺了其在另一替代性安排之下本来能够拥有的东西。国家,因此还有其公民,应当对这一结果负责。101

只有当人们拒绝了消极责任的假定,说未提供而本来能够提供的利益,从穷人那里被扣除了,这一理解才会显得是不自然的。当然,如果一种更平等的安排得以选择,境况较好者在其他情况下本来会得到的利益就被扣除了,这一点同样真实。但从平等主义的观点来看,这种扣除可以由那些境况较差者的需要的优先性而得到辩护。它是否得到辩护,这取决于另一方向中的论据。

如我所说,在这方面,政治理论与个体行为的伦理学是不同的。在后者当中,消极责任的重要性要少得多:在一个体面的社会中,一个倾其绝大部分精力于其自己生活之追求的个体,并不会被合理地指责为从他人那里扣除了他本来可能提供给他们全部利益。但社会本身必须考虑所有显然同样合乎条件的分配体制,因为除了安排其成员的集体生活的方式之外,它没有“他自己的生活动”要过。在诸种可能的选择中进行抉择的时候,让个体过其自己的生活,这一点的重要性必须与平等主义的价值一



起得到权衡。但即便对此有周全的考虑,如果报酬的分配太过与出身方面的自然的或社会的偶然性成比例,那么,社会必须被视为选择了允许把利益分配建立在道德的无关根据之上。不存在因其不是被选择的,所以就不必得到辩护的默认立场。社会安排事物的任何方式,它所实行的任何体制——从自由放任到社会主义,都代表一种选择,它必须通过与其他可行的替代选择的比较而得到辩护。

102 这一点对立于洛克式的观点,即政府构成了对个体之间自然道德关系的干涉,这些关系应当被允许继续下去,除非它们在没有制度支持的情况下就有破裂的危险。根据我正在表达的观点,由政府强制所支持的法律秩序的存在是毋庸置疑的:唯一的问题是它应当做什么,保护个体道德关系的条件只是可以有意义地指定给它的诸多任务之一种。它代表着其成员共同持有的观点所体现的理想,而这一理想包含着一种不偏不倚的平等主义要素。

因此,如果一个社会允许一些人比其他人富有得多并把这种财富传递给他们的后人,那就是它正在做的事情——在某种意义上,这也就是我们都在做的事,我们必须追问这样一个问题,即这些类型的不平等在其中会少一些的其他替代性安排是否在别的方面更值得批驳。

现在让我开始详细讨论对不平等之成因的态度中的转变,这种转变对于克服对一种平等主义体制的抵制来说是必要的。我们可以区分社会经济不平等(以下就称为不平等)的三种根源,它们提出了社会正义的种种问题,对它们的态度也很容易变得不一样。

然后还有第四种根源,就其本身而论,它相对说来是不成问题的。

第一种是传统意义上的蓄意歧视:种族的、性别的、宗教的、民族的。对此的补救方法乃是消极的机会平等,或地位对能力的开放(包括后天获得的能力,比如教育)。

第二种是继承性的优势,这既表现在对资源的占有方面,也表现在获得为公开的竞争性地位所需能力之手段的机会方面。对此的补救方法不那么明确,因为只要小孩在家庭中成长,他们就不可避免地从其父母的优势与不利中获益或受苦,即便临终时的财产继承受到相当严格的限制时也是如此。但是,获得背景与训练——它们促进能力的提高——的机会方面的某些影响可以通过对儿童保育、教育等这类事情的公共支持而得到缓解。我将称此为积极的机会平等,以将其与消极的机会平等区分开来,后者源于纯粹的歧视的欠缺(罗尔斯把这种积极的机会平等称为机会的公平平等,并把它说成是确保有同样天赋能力的人在生活中会有同样机会的努力)。

第三种根源是天赋能力本身的差异,或罗尔斯所称的自然彩票。他以差别原则的形式为此提出了一种准补救措施,但眼下让我们先把补救问题放在一边。

让我把这三种不平等的根源分别称之为歧视、阶级与禀赋。对于这一区分,我受益于罗尔斯对分配正义之不同解释的相对优点的讨论,这一点将会非常明显。在他的分类中,自然自由的体制(伴随着职业对能力保持开放)阻遏了歧视的影响,自由主义的平等的体制(包含着机会的公平平等)抵制了歧视与阶级的影响,而民主的平等的体制(他提出的候选项是差别原则)则抵制了歧视、

阶级与禀赋的影响。<sup>①</sup> 我在此所关心的是，我们对待这三种不平等之根源的态度中的那些差异的特征与正当性。最后，为了完整，也为了对照起见，让我在分类目录中再加上第四个重要的不平等之根源，它与其他几种有点不一样，我称之为努力，但我不会对如此称谓的理由作进一步的说明。

这种四个层面的分类忽略了不平等之成因的一个重要类型，即那些不是源于社会结构也不属于个体责任的对特殊个体生活的影响。在日常的意义上，这些东西是坏运气的实例：像因事故或疾病（包括遗传的疾病）而丧生或致残、因雇主歇业而失业、在龙卷风中失去家园，等等。国家应当为这些不平等做点什么，这当然是政治理论的一个关切，但我不对它进行单独讨论。我相信，来自社会平等立场的主要问题在于，如何处理这类个人厄运对不同社会经济阶级中的人的影响方面的不平等。

无论社会结构是什么，人们的个人运气常常会以不是出生所决定的方式而各不相同。虽然对这类严重不利的改善应当通过医疗费用、对残障者的支持、失业保险而直接获得社会优先性，但我相信，厄运的许多更偶然的形式中的差异应当被并入到对那些出生于特殊社会地位、具有特殊禀赋的人的生活前景或期望的界定之中。如果总体风险对某些群体比其他群体要高得多，从社会平等的立场来看，那明显就是一个问题。但要确定在任何社会阶级之内，多少来自偶然原因的不平等的风险应当得到允许，这在我看来似乎是一个不同的问题——一个为了何种利益值得冒何种风

---

<sup>①</sup> 参见《正义论》，第71—75页。

险或为了风险的降低值得付出何种代价的问题。<sup>①</sup>这是一个重要的问题,但它与由阶级和天赋——虽然它们在某种意义上也是一个运气问题——所引起的不平等方面的问题却大相径庭。

我意识到,为了对这一主张予以仔细分析和捍卫,还有较此多得多的东西要说。它要求这样一种说明,即结果的不平等何时能及何时不能得到先前风险的平等在道德上的控制。但我在此不会追究这个问题,而是把我自己限定在歧视、阶级、禀赋与努力这一最初的清单之中,因为它们对政治理论具有更大的重要性。

这四种因素虽然常常以一种或另一种方式相互关联,但它们可以独立地变化,也可以因果性地互动。歧视、阶级与禀赋可能影响努力;一代人中的歧视、禀赋与努力可能在下一代人中影响阶级。还有,只有通过一种连贯一体的社会体制——它包含着不同的地位或角色,并伴有与它们相关联的不同的机会、优势与不利——的运转,它们才能够都对不平等发挥影响。

很明显,努力总会很紧要,但努力将会决定可能后果的范围,以及努力与后果之间的大体函数关系,却是由有利或不利的歧视、

---

<sup>①</sup> 托马斯·谢林(Thomas Schelling)对这一主题说过一些有趣的东西。尤其是,他指出,在经济不平等的背景之下,基于公共开支对特定的、不可交换的利益,比如医疗保健或机场安全的供给,可能不会精确地反映它们对每一个人的价值。因为富人已经有了更多的钱,用金钱来衡量的话,血液透析对他们比对穷人价值更高;考虑到损害肾功能的风险,用于向每一个有需要者(包括穷人)提供血液透析的公共资金如果花在住房上面或以现金形式分发下去的话,它可能会更好地满足穷人的偏好。参见《选择与后果》(*Choice and Consequence*),第9—17页、第141—142页。

另一方面,可能存在不允许公共供给单纯追随个体偏好的理由。有一些东西是一个社会可能想给每一个人提供的,即便某些受益者会合乎情理地宁愿把那笔钱花在其他东西上。

每一个人生于其中的阶级、他的天赋才能以及既定的社会结构的联合作用而提前给每一个人确定好了。我们对社会结构的判断将取决于我们对它允许这些不平等之成因起作用的方式的态度。

在给定的序列中,这四条原因形成了一个自然的从外部到内部的连续体。虽然它们全部影响着一个个对“他是谁”这一问题的意识,但它们并非全部是他与生俱来的。

蓄意的歧视是一个完全外在于受害者、由他人强加于他的力量。当然,它可能有内在的心理后果,它们增加了最终的不平等,但就其本身而论,它根本不是受害者的一个特征,而是他人如何对待他的一个事实。

阶级也是环境性的,但却由其家庭传递给个体了,家庭是一种与生俱来的社会经济栖所,借助于一个人最亲密的个人关系同社会其余部分的关系,家庭从这些个人关系中衍生出来。它首先不是外部人故意强加的产物,而是家人在竞争性经济体中不计其数的个人选择的产物,作为累积的后果,这些选择持续地产生分层。<sup>106</sup> 阶级本身也可能成为蓄意歧视的目标,虽然如果这一点变成系统性的,伴随有对社会流动与相互通婚的禁令,它就更接近于种姓制度了。但即便它是允许社会流动的经济体制之运作的纯粹副产品,一个人生养于其中的阶级也完全是外在于他的原因之结果:他自己对此毫无作为。

在我所使用的意义上,禀赋是天生的,虽然其发展与价值依赖于其他因素(当我希望指称得以实现的禀赋时,我通常会说“能力”)。它完全是内在于个体的,比歧视或阶级都更属于他之所是的一个方面,虽然它也带来物质上的好处,但只是通过他与其他人

的互动才做到这一点。

最后,努力是意志的表现,它是最个人性的或最内在的因素,而且无可比拟地适合于被视为个体的个人责任。

平等主义理想特别关注的是优势与不利方面的平等,这些平等是接受者们不能为之负责的,这一点早在第7章中就已经指出来了。在那时的讨论中,我们是在总体上考虑不偏不倚的关切,以及在比较总体事态时给予境况较差者的要求以优先性的平等主义后果。这里的主题有所不同,即出于不同种成因的社会不平等的公平性或不公平性。正是这样一种不公平感的发展对作为一种社会理想的平等提供了最有效的支持。

这一道德观念的本质是对待上的平等而不是对福利的不偏不倚的关切。它适用于社会体制带来的不平等,而不是一般而论的不平等。一个允许其成员之间在他们没有责任的优势与不利方面存在显著不平等的社会,将会被认为是没能对他们予以平等的对待:它在对他们的对待中沿着道德上任意的方向进行了区分。

在平等方面,平等对待的标准较之以对境况较差者的单纯偏爱<sup>107</sup>(帕菲特称之为纯粹优先性观点)要更为严厉,因为它甚至在使最不利者受益的不平等中也发现了不公平的东西。那并不意味着对这种不公平的反对不能被对立的因素(包括这种利益)所克服。但它确实意味着,即便不平等没有伤害到任何人,它本身也以某种方式被看作是不好的,这种方式不能根据纯粹优先性观点来进行分析。

纯粹优先性观点有着更普遍的应用,而且它不对不平等本身提出反对:只要未让境况较差者有任何损失,境况较好者所得的任何利益,都无可厚非,即便它是由于接受者没有责任的原因所致的

情况下也是如此。<sup>①</sup>这在我看来似乎是对待自然产生的不平等的唯一正确的观点。例如,对某些人自然享有的对某些疾病的免疫力或完好的健康、快乐的性情,不存在可能的反对,即便这使得他们比那些体弱多病或生性压抑的人要过得好一些。在这类情况下,更好就纯然是更好,因为它并没有包含着任何对待上的不平等。但一旦社会机制进入到利益的形成之中,它的不平等分配就变成了社会对其成员的不平等对待的一种形式,而不公平感也就显现出来了。我相信,有时候,这可能提供一条拒绝帕累托最优的选择(Pareto-Superior alternative),因为它所允许的不平等太过巨大,从而难以被其利益所压倒。这样一种标准可能意味着,某些社会经济不平等即便满足差别原则,它们也是不公平的。<sup>②</sup>

---

① 因为这个原因,它没有被帕菲特当作一种真正的平等主义立场。参见《论给予境况较差者以优先性》。

② 在这一点上,我必须提到一种怀疑,即这里所说的不公平感是否真正如此独立于纯粹优先性观点。问题是,无论一种不平等何时从社会体制中产生出来,它都是人类行动与选择的产物,有时候是市场选择的副作用,有时候是对特殊人们的有意偏爱的结果。而且,无论何时,说某种东西是人类行为而不是自然原因所带来的,我们就有这样一种认识,即如果那些行为有所不同的话,它就不会发生——即使我们不能准确地说出何种替代行为本来可以避免它,或考虑到所有情况,那是否是本来应当做过的事情。这意味着,当我们发现一种我所说明的那种由社会导致的不公平时,有可能是因为我们在将其与未经确定的种种替代选择作比较,后者包含着社会成员的不同行为与选择,这些替代选择根据纯粹优先性标准来看会更好。也就是说,即使没有更少不平等的实际可行的替代选择比我们正在考虑的那一选择对最不利者更好,我们仍可能在我们的头脑中有这样一种想法,即如果人类会以不同的方式行动,情况不会是这样的,而最不利者的处境还会变得更好一些。如果这一诊断是正确的,对社会不平等的不公平感毕竟会由纯粹优先性观点向一种替代选择的范围的应用而得到说明,这一替代选择的范围比政治选择情境中通常所考虑的要更为宽泛。或许这些模糊的评论参考后面的讨论会变得更明晰一点。然而,目前我将继续推进,仿佛有一种不公平感,它特别地适用于由社会制度造成的不平等。

现在让我们从这一观点来考虑一下上面所列的第四种因素。<sup>108</sup> 依据责任标准,似乎只有最后一种因素,即努力(在它独立于其他因素的范围内)作为社会条件之差异的正当原因应当免于怀疑。但也有一种倾向,它把其他三种因素当作在道德上各不相同的东西来对待,其中歧视最应该受到反对,而禀赋则最不应当受到反对。让我们考虑一下何以如此。

歧视在如下意义上显然是最坏的:它包含着由其他人向某些人有意施加的不利,这是一种强的意义上的不平等对待,而阶级与禀赋则通过由具有正常人类情感的参与者居于其中的竞争性经济体的正常运转而带来优势与不利。还有,虽然与蓄意歧视不同,阶级与禀赋不是其他人的责任,但它们也不是个体的责任所在。这给我们一种三向度的分类:(1)其他人负有责任的原因(歧视),(2)无人而只有“体制”负有特别责任的原因(阶级与禀赋),以及(3)个体自身为之负有责任的原因(努力)。

现在,就这一分类来说,在如下两种清晰的立场中采用其中一<sup>109</sup>种是可能的:(a)只有第一种原因是道德上可以反对的,或(b)只有第三种原因是道德上不可以反对的。但这两种立场中的任何一种都意味着把第二类原因当作道德上相似的东西,即是完全不可反对的,或是完全可以反对的。然而许多人,姑且不论对错,在归因于阶级的利益不平等与归因于禀赋的利益不平等之间感受到了一种具有道德重要性的差别。虽然其中任何一个都没有受到普遍的谴责,但对第一种的不安较之以第二种则要更多一些。

这一点可以从对罗尔斯关于自然彩票之道德任意性的立场的一些反应中看出来。《正义论》的有些读者,他们支持把机会的公



平、平等当作限制阶级对生活前景之影响的一种方式,但他们仍然与差别原则划清界线,包括它隐含着的、对从适合于市场的禀赋的运用中衍生出来的优势的内在正当性的否定。这不仅仅是对一部哲学作品的反应,而是现代社会中非常普遍的一种道德态度的表示,它在标准的自由主义政治中很是显眼。

我认为,个人性—非个人性的观点之间的冲突可以帮助我们理解这一对立的吸引力,并更一般地去理解为何四种原因被自然地看作是形成了一个增加道德可接受性的连续体。“受害者”的责任不是决定我们反应的唯一因素:整个的动机状况都与此相关。

在谈到禀赋之前,让我先说说阶级问题。歧视是一种恶的动  
110 机,即偏见的产物,对它没有什么东西可讲。<sup>①</sup>但阶级取决于人们对他们的亲人,尤其是他们的孩子的特殊兴趣。不存在消除这一兴趣的可能性,也没有任何神志清醒的人会企图这样做。对那些平等主义的同情者们来讲,唯一真实的可能性是限制它起作用的范围与其后果的大小。只要人们进入家庭,达到机会的公平、平等的途径就只能是有偏倚的。这一问题的心理方面是很平常的:在恰当制度背景的支持之下,个人的与非个人的动机之间的何种区分可以被正常的和合乎情理的人们所接受?

---

① 如果一个群体在过去一直受到系统化的歧视,那么在对境况予以矫正的时候,同时排除对那一群体区别对待的其他形式可能也是必要的,即便这些形式并非受到偏见的驱动。比如,基于统计上的根据,在某些地位问题上,把这样一个群体中的成员身份用作一种更低资质的概率指示针,这是不可接受的,即便其他类型的、没有更大可靠性的统计上的标准在占据那些地位时是可容许的时候,情况也是如此。其他对该群体有过度影响的标准也可能是值得怀疑的。这是一个复杂因素,它与终结歧视的关系比与消除其影响的关系更少一点。

在文明化的社会中,对实行家庭偏爱的最稳固的限制,就是公共与半公共制度中反裙带关系的规则。这确实是消极的机会平等原则的一部分,因为它禁止在占据竞争性职位时的一种特殊形式的歧视,一种较之以种族、宗教或性别歧视更具个人性的歧视形式。考虑到它所禁止的那种更受偏爱的动机的力量,反对裙带关系的规则就代表着非个人的东西——当其在有效地发挥作用的时候——对个人性的东西的显著胜利。而且,它的稳定性要求有一种普遍的警惕性,以及裙带关系的可能受益者们(既包括那些能得到工作或利益的人,也包括那些能对它们进行分配的人)中间存在这样一种意识,即以那一方式获得的优势当中有某种不太光彩的东西。即使是这样一种最小的约束,也要求动机上的一种强有力的分离,因为裙带关系背后的动机在其他背景下仍然是可以接受的。那些占据着富有影响力的地位的人,他们抑制自己不把工作分配给他们的亲戚,或不试图贿赂他人提供工作,但他们仍然把钱花在他们孩子的教育上,而这部分地是为了在对工作与社会地位的开放竞争中给他们以竞争优势。

如果在禁止裙带关系之外,我们再加上一种提供公平的或积极的111  
机会平等的公共努力,那么,个人的一非个人的观点之间的区分被移动了一点点,但区分本身依然存在。这样一种体制的稳定性要求一种普遍的意识,即源于排他性的接受高等教育的机会——比如是因为一个人的父母很富有这样一种偶然性——的巨大竞争优势,多少是有污点的。在这里,情况再一次是,虽然失败者的憎恨是重要的,但为了形成一种对平等主义政策的支持,以防止对它给成功者们带来的代价的政治反叛,成功者们的不安起着重要的作用。

然而，即使这些人支持为所有人提供教育与卫生保健的公共供给，以便确保每一个人都有一个公平的生活起点，以及发展那些使人有条件获得令人向往的地位的能力，但他们不会因此不在他们更具个人性的选择中支持他们的孩子。如果他们拥有这样的资源，他们会继续通过为良好的教育埋单、直接增加文化知识以及各种形式的经济支持而尽其所能地提供所有特别的优势。虽然这些东西本身都是好的，但他们也意在为孩子给予一种竞争优势。这种动机上的分裂界定了一种常见的现代自由主义心理状态。我意识到它受到某些讥讽，但那是极其没有道理的，因为它只是充斥于道德之中的动机分裂的另一个例证而已。

对积极的机会平等的公共制度性的支持并没有消除源于阶级的不平等，因为它没有消除个人领域中家庭偏爱的影响，而只是努力把它局限在那一领域之中。一旦它在那里起着作用，它就不可避免地继续发挥着更广的社会影响，因为公共制度单凭自身并不决定机会。社会分层由人们在其自己的社会经济阶级之内或嫁或娶的倾向所加强，它并没有因为阶级之间的代际社会流动而减弱。社会流动与巨大的不平等是相容的，而且它对那些原地不动的人毫无裨益。

112 只要还存在着阶级，任何在消除阶级的影响方面越出某一限度的企图，都会遭遇到强大的和合乎自然人性的抵制，这种抵制将不可避免地侵入到政治领域之中。通过制度的再设计——比如通过使得私人花钱购买的教育不合法——来重新划定个人的一非个人的观点之间的界线，这样的企图可能会招致激烈的反对。这是一个有争议的问题，但我不认为这样的抵制可以完全不予重视。

这种抵制不仅会源自对可能性之浪费的关切，而且也会源自一种感受，即，家庭偏爱的正当表达受到阻滞——这并不像是反对裙带关系的规则。

简言之，即便是对由阶级所导致的不平等的标准补救形式，也不取决于认为所有归因于阶级的不平等都是道德上不可接受的这样一种立场。一个个人性的核心地带仍然受到保护，这一核心地带有极大的社会后果，虽然它的范围仍然是一个需要争论并从制度上予以限定的问题。只有一个极权主义政府会试图消除阶级，即便这样，它也不太可能成功。

期待对财富继承的态度上的某种改变，从而给自己的孩子赋予独立财富的特权不再被视为那种国家不应当干涉的家庭情感的表达，这不会是不现实的。甚至还有可能去设计一种关于财产与天赋的税收体制，它没有那些常常困扰这些努力的漏洞。如果人们不再把一个人的父母很富有视为他应当变得富有的理由，那会是一个大的变化，但不是不可设想的。并且这不会严重削弱阶级的影响，因为父母收入与个人所掌握的财富中的差异本身就足以在继承变成一个问题之前在孩子们中间带来巨大的竞争性差别。除非有某种自然的家庭情感的不可想象的消失或对它的病态禁止，只要存在着收入上的实质不平等，就会有源于阶级的实质不平等。

收入不平等的一个主要原因是禀赋的差异，而我们在此看到 113  
这样一个问题，即如何以一种更明确的形式划定个人的一非个人的之间的区分。出于某种原因，要把如下一种意识予以内化，似乎更为困难一些：基于禀赋自身是一个运气问题，认为从禀赋的运用

中得来的优势本身在道德上是可疑的。无论它是否属于幸运，它都似乎是个体当中与之太过密切的一个方面，与生活的追求本身联系太过紧密，从而这种态度难以自适。禀赋中的差异本身并非由社会所创造这一事实可能也有一定的作用。这种抵制在我看来是没有道理的，但它的存在是实实在在的。或许因为人人都能设想在一生下来的时候被调换了，因此面对那些贫困阶级的成员，他们很容易想，“要不是因为上帝的恩典，我也就和他们一样了”。但一个人的自然禀赋是不容易被改变的，而这就妨碍了那种道德想象力。

诚然，你的禀赋是你自身密切关联的一个部分，国家阻止你运用和发展它们的任何企图都是难以容忍的，这一点是真确的。如同美一样，禀赋与卓越也吸引承认、崇敬与感激，这些反应属于人类生活的自然奖赏。但某些禀赋如果恰当发展的话所能够博得的经济回报则是另一回事了。不能仅仅因为对这些回报所基于其上的卓越的承认是应得的，就说这些回报是应得的。试图切断禀赋与崇敬之间的关联，那是错误的。但如果可能的话，切断禀赋与收入之间的关联则会很不错。那些拥有有用禀赋的人并不自然地比那些缺乏这些禀赋的人应得更多的物质利益。<sup>①</sup>

如果像我们在其他不平等的原因方面所看到的那样，有一种

---

<sup>①</sup> 收入可以被解释为对某些禀赋——即生产其他人乐意消费之物的禀赋——的“自然的”回报吗？这个问题不错，但我却不这么认为。自然回报的概念应当限制在那些与其他人对一种品质的承认与欣赏密不可分的利益之上，而我怀疑这对金钱来究竟是否正确。人们购买某一东西的意愿是他们看重它的直接表示，但这种看重并不必然要采用给生产者付款的方式。

制度媒介,它把禀赋的影响限制到个人领域而阻止它在更具公共性的制度背景中的后果,从而它们可以用平等主义原则来调整,问题就会有所不同。但与阶级的情形不一样,这一点在这种情况下恰恰是不可能的。一个人不可能像他阻止裙带关系与贿赂一样,在公共或半公共的领域现实地去阻止为获得优势而对禀赋的采用。要这样做的话,他就不得不消除竞争。相反,阻止歧视与阶级的影响的措施则扩展了竞争。事实上,从对禀赋的运用中获益这一目标在公共领域具有至高的重要性,而且它需要鼓劲而不是泄气。

可归结为禀赋的优势并不是像对考试中高分的回报一样被分配的:前者是在竞争性劳动市场中作为对稀缺资源之要求的结果而出现的。而且,对某种形式的劳动市场以及经济激励的保护,对于为它所带来的不同回报提供一种“外部的”辩护来说,似乎完全是必不可少的。但如果这种劳动市场在起作用,那么,人们必须为那些回报而努力,在市场表明其禀赋最为紧俏的地方运用这些禀赋,并在它们成功的时候实现经济与社会收益。在那些工作着的人们的生活当中,到处都是以这种方式从他们的能力中获益的企图。我在此并不想援引那个虚构的造物,即理性的经济人的幽灵。<sup>①</sup> 我们都知道,其他动机对合作企业的成功是根本性的,而对一种生产技能的运用本身也能成为一种真实满足的根源。但导致不平等的经济激励也起到非常重要的作用。

---

<sup>①</sup> 参见阿玛蒂亚·森(Amartya Sen),“理性的傻瓜:经济理论的行为基础批判”(Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory)。

任何在不消除劳动市场的情况下限制源于禀赋的不平等的努力,都必须采取累进的与再分配的税收这一间接形式。但这与把  
115 禀赋的影响限制到一个特别的、个人的领域之内是极为不同的。工作明显是个人的,也是公共的。因此个人的发达与非个人性的平等在动机上直接陷入冲突之中。一个竞争性经济体中的平等主义者被期待着为他恰恰同时想限制的那些优势而努力。

如果我们依随歧视与阶级的模式,那么,在禀赋方面对一种平等主义政策的广泛支持,将要求那些能通过经济体制而从良好禀赋中获益的人应当逐渐感到这样的优势是有污点的,即便人们承认,基于效率的理由它们必须得到允许。但平等主义者究竟是由于哪一套连贯的态度而被设想应当同时抱持这些动机呢?作为有利欲心的个体,他们必须强迫富有社会责任心的自我允许依赖于禀赋的回报,把它们当作生产力、效率与增长的不可避免代价。作为体制的参与者,他们被期望,事实上是受到鼓励去追求那些优势,但作为公民,他们被期待着只是不情愿地允许那些利益的存在:他们必须把想望它们视为正当的和自然的,而在另一方面,拥有它们则又是不正当的。

这里有一个同裙带关系之间的类比,在公共领域中对裙带关系的禁止与私人领域中的家庭偏爱可以共存;但包含在动机分离中的紧张在这一情形中则更为严重得多,而且对平等提出了更严峻的障碍。在家庭关系方面,至少在理论上有可能通过积极的机会平等措施达到这样一种状况,其中社会的制度是严格的平等主义的。但在适合于市场的禀赋方面,则没有任何这样的解决方案了。制度的平等主义受制于个体反平等主义的偏倚性,而他们却

是从这种偏倚性中被构造出来的。

引导人们发展和利用其禀赋的个人动机将会确定回报之不平等 116 的程度,这些程度要满足甚或是一种强的平等主义标准,比如差别原则。差别原则只允许那些让最不利者受益的不平等,但它只有在决定着何种不平等能够通过这一检验的人类互动的模式与动机背景下才能得以应用。像税收与转让体制这样的社会制度,将不得不在每一点上都顺从这些个人动机,使得公共领域成为不平等之形成中的积极参与者。只要私人动机仍然具有明显的利欲心和强烈的偏倚性,要在不带来对个人自由的不可接受的侵犯和灾难性的经济后果的情况下去创造一个强的平等主义体制,这是不可能的。个人性的东西严格地限制了非个人性的东西的可能收获。

在所有这类情形中,忠实的平等主义者们的动机问题都在于,平等主义的公平意识必定使我们把那些不平等视为不幸,这些不平等是我们作为经济参与者热衷从中获益的、我们的利欲要求使之必然的,因此也是境况较差者的利益所要求的。一个在经济上具有竞争力、具有恰当的动机划分的平等主义者,当他在为其豪华菜肴签下天价巨单的时候,他应当这样反思:像他这样的商业才能获得这样的奖赏,而其他人在艰难糊口,这虽然有点可耻,但对此却毫无办法,因为如果经济要正常运转的话,他和与他能力相当的人必须被允许赚这样的钱。这确实是一个最不幸的境况,但他是多么幸运啊!

如果一种平等主义体制从外部被强加进来,而且个人的利欲动机也自由地在其中发挥作用,那么动机情境就会少些特别之处。



但如果维持任何这样一种体制都是一个参与者们被期望去接受的政治选择,他们就必须思考两种针对其竞争性收益与损失的冲突性态度,而努力把他们从其视为道德上成问题的来源中的所获最大化。

117 这里确实有两个问题,一个与一种明显是平等主义的体制之运行中的激励有关,另一个则与它的稳定性与政治支持有关。第一个问题是,任何严肃的平等主义标准(比如差别原则)的应用都包含着在不同的不平等的体制中的选择,而可供选择的选项将不仅由技术与物质事实所确定,而且由动机方面的事实所确定。只要个人性的动机被允许去决定个体的经济选择,差别原则必须容忍的不平等就将由根本上反平等主义的因素所决定。

第二个问题是,很难把如下两种态度结合到一个道德上连贯的看法之中:一种是对源于禀赋的不平等的态度,它导致了对一种平等主义体制的支持;另一种是切合于在该体制内活动的个体的、对他们自身禀赋的运用态度。第一种态度是,这类不平等是不公平的,在道德上是可疑的;而第二种态度则是,一个人有资格尽其所能去努力从体制中获得尽量多的东西。

虽然这种动机的分裂并非自相矛盾,但严格来说它也是难以理解的。根本的问题在于,虽然我们大体上明白在政治与个人理想方面什么是有吸引力的,但我们却不能设计出珠联璧合的政治道德与个体道德。这两者因其回应着不同的需要,所以拉向相反的方向,而这些冲突是如此直接,以至于很难通过社会制度与个体行为之间的分工来解决。因此,我们受动机逻辑的驱迫而要达到对平等主义的公共价值与非平等主义的个人目标的结合,根本

上缺少一种完整的道德观的品性。对不公平的平等主义情感会倾向于与对追求一个人自己目标之资格的意识相冲突,而由后者所许可的利欲心会慢慢侵蚀那些有更高敛财能力的人们当中存在的、在政治层面对平等主义体制的支持。<sup>①</sup>它与人们在严格规则之下进行激烈的体育竞技不一样,在后一情形中,对规则的支持由这样一个事实来保障了,即没有这些规则,胜利就没有意义。 118

内部与外部观点的分裂的张力,在这一情形中比在阶级问题上更为严峻,这不是因为源自内部视角的动机更强大,而是因为它们更普遍。生活每天都被对于工作与休闲、抱负与竞争的決定所塑造和控制,这些东西推动着一种高效的生产体制。不存在任何像家庭关系那样,我们可以把这些动机的作用限制到它当中的自然领域,也没有任何对领地的自然划分。

在源于努力之差异的不平等的领域周围,则没有这样的矛盾心理。它们在与那些源于其他因素的不平等相同的意义上并不是真正的不平等,因为正如德沃金(Ronald Dworkin)所指出的,关于如何分配一个人的精力的决定被视为在种种选项中进行选择的自由之一例,这样似乎更准确些,而这种选择自由是平等的一个基本要素。我相信,除了病态的条件之外,某个人努力的水平是自由选择的结果。具有相同资源、相同禀赋,但却有不同偏好的人们,自然会选择对他们的禀赋进行不同的运用,有些人在更多休闲的形式中获得它们的好处,其他人则会选择在某种商品、机会或安全的

---

<sup>①</sup> 玛丽·吉布森(Mary Gibson)在“理性”(Rationality)一文第219页指出了这一点。

形式中获益。这一点提高而不是搅扰了有道德意义的利益上的平等。<sup>①</sup>

- 119 但与市场价值中的差异结合在一起的同一自由却导致真正不平等的利益。沿着能够对应于个人动机与非个人动机之间具有心理合理性的区分方向,没有任何自然的方式可以把由禀赋导致的那些利益的产生区分为正当的与不正当的。我们所能做的全部事情只在于,减少生活机会中的不平等的量,在这样的生活机会中,努力会决定结果。我们不能像对待阶级那样,把与私密的个人选择纠结不清从而免于干涉的那些利益同其他并非如此的利益区分开来:这里根本没有与对自己孩子的正当奉献同裙带关系之间的区分相类似的东西。为了我们自己的利益运用能力,一旦到了工作上(而非私人生活中的消遣),就彻头彻尾地既是个人的也是公共的。我想,这一点有助于说明为什么归因于能力的不平等所引起的反对,比归因于阶级的不平等所引起的反对要少得多,虽然前者不可避免地引起了后者。

同样,在实践中要解开禀赋的影响与努力的影响之间的结,这也是不可能的,因为努力是通过禀赋的运用而被耗费的,而禀赋也

---

<sup>①</sup> 参见《何谓平等?》(What is Equality?)的第一和第二部分。在德沃金的理论中,这是如下更宽泛的主张的一部分:平等的恰当尺度是资源而非福利,在这里,资源根据它们对他人的成本来衡量,而一个人选择如何处置他的时间不被算在他的资源之内,虽然一个多产的个人的闲暇对他人来讲可能成本极高。因此,如果某个人的情趣使得他可能在只有适中的资源时就极其幸福,那就是一种无可反对的收益的不平等。我发现这样一点是合理的:一个人的好运气可以被视为一种自然的赐福,就如完好的健康一样,因而并非不公平。即使某些人喜欢休闲更甚于收入,而其他则相反,给人们决定分配他们自己努力的机会本身同样不会导致道德上可疑的不平等。如果选择是自愿的,资源与选择的平等基础就比这类选择的后果上的不平等更具有道德上的优势。

只有通过努力才会发展成一种有价值的能力。我不是指我们不能区分两种原因的作用,而只是说我们不能将它们分开。因此,如果一个人并不反对归因于努力的不平等,对阻止这些不平等的犹疑将自动地传递到与之相伴随的禀赋的影响之上。

确实,在不平等的产生中,努力也与阶级纠缠在一起:那些有特别背景与教育(更不用提金钱了)的人能够比那些在这方面差一些的人从既定的努力中获益更多。但我们至少可以努力通过积极的机会平等措施对此予以补偿,虽然要把自然能力平等化我们毫无办法。

根据这些观察:把社会不平等限定到利益的拥有者们能够为之负责的那些利益上的这种前景似乎很暗淡。

## 第十一章 选项

120 从对阶级与禀赋的讨论中产生的一般性问题是，有一个关于生活的个人性的维度，平等主义的无偏倚性在其中没有地位，但它与公共领域相互作用并导致提出了严峻的社会正义问题的不平等。那些就其本身而论都不可反对的个体选择、努力与个人忠诚大规模地和历时性地结合在一起，并随着时间推移导致了个人无法控制的和相当不平等的影响。

不平等的双重根源在决定恰当的道德反应的过程中争夺支配权。一方面，有某种诱惑让人们认为，既然家庭情感与禀赋的不平等本身是不可反对的，而是现实的一部分，那么，在一个社会背景下从它们当中衍生出来的收益不平等就无所谓对错。它们并不需要进一步的正面辩护（虽然凭其他理由消除或修正它们可能会得到辩护）。另一方面，也有这样一种意识，即一旦自然差异与社会制度结合在一起产生不平等，那些结果就需要根据适合于公共制度的正义标准所做出的道德辩护——或者说，在自然—社会的混合物中，社会性的东西在道德上具有支配性。

这一点基本上是罗尔斯的看法。它在精神上是洛克理论的对立面。洛克认为，财产权通过个人所拥有的劳动与共同资源的混  
121 合而产生，在这种混合中，劳动在道德上是支配性的，结果就产生

了所有权。罗尔斯相信,社会体制对这些结果的产生所起的作用具有道德上的支配性,这就引发了反对不平等(除非它得到了独立的辩护)的假定。

我分享罗尔斯的平等主义情感,考虑到社会因果性的因素,我甚至可能捍卫某种比境况较差者的优先性更为平等的东西。我们不能对自己的禀赋负责这一事实几乎使得从它们当中衍生出来的最直接的不平等在道德是可以质疑的。但这只是提出了问题,却并没有解决问题。个体动机依然如故,它们以两种方式抵制着平等:通过禁止对试图减少它们的制度的支持,还有向给境况较差者的利益以优先性的制度施压,要求把实质的不平等当作效率的代价来予以容忍。同时,在现代竞争性经济体的成功运行中,这些动机似乎起着根本性的作用。

凡此种种,使得变革的可能性显得很有限。结合政治平等主义与个人利欲心的心理学难题显而易见。但其他个人性动机的替代也不会管用。人们当然能被驱动为他们因其本身之故而感兴趣的东西去努力工作,而且有时这还会带来一种其他人也想望的结果。但设想世界在这个基础上运转,那是一种罗曼蒂克的幻想。我们不可能都成为创造性的艺术家、研究型的科学家或职业运动员。甚至如果每一个人都能受到强有力的驱动去做好自己的工作,那也是不够的。一台洗衣机,或一辆卡车,或一个轴承厂的千百个部件中的每一个都必须由受以经济形式表现的要求所驱动的人们去设计或制造。他们不会把它当作一种自我表现的形式而去做它,而且即使他们别无所求而只想为人类福利出点力,这也不会告诉他们在他们的半导体车间中究竟应当制造什么东西。

仁爱是不够的。甚至对半导体的爱也是不够的。在那些必须  
122 设想以新的和更有效率的方式去做新的事情的人们当中,作为一种信息渠道,似乎没有任何东西可以代替市场,而回应那种信息的最有效的动机,就是把个人抱负和对成功的欲望强烈地投入到将会赢利的生产活动中去。<sup>①</sup> 没有那些为了收益与竞争性成功而努力工作并发挥其智巧的人们,世事就比较难办;然而在一个稳定的平等主义的社会中,他们必须把这一点与生活于这样一种体制之下的欲望结合在一起,这种体制则使得他们达成这些目标变得非常艰难。

某些约束,因其有限的特征,与一种追逐利益的精神气质很容易地结合在一起了。对消极的外部性的阻止(比如通过对污染的控制)可以在不要求基本动机中的任何改变的情况下排除某些获得经济利益的手段。毋庸置疑,从那些其利益被这种规则减少了的人们那里,我们只找到对这种规则的有限热情,但关键在于,对于某种动机分离——它会允许对围绕着正当获取活动领域的这种边界的支持——来说,原则上没有动机性的困难。它类似于反对裙带关系的规则:它限制了一个人可以让其亲人受益的方式而不

---

<sup>①</sup> 可比照约翰·斯图亚特·密尔(John Stuart Mill)的观点:“在人类迄今所达到的道德教化的不完善的范围内,经验的结论是,良心的、声望的与声誉方面的动机,即使它们有一定的力量,它们在大多数情况下作为抑制性的力量比作为推动性的力量要强得多——也就是说,它们更多地可以被依赖去阻止错误,而不是唤起对日常事务追求中的最充分的干劲。在绝大多数人那里,已然发现的、克服常有的好逸恶劳之影响的、足够稳定且毫不懈怠的唯一诱因,以及让他们自己毫不松懈地投入到本身单调无趣的工作之中的诱因,是改善他们自己及其家人的经济条件的期望;而且,每一次努力的增加与其收效的相应增加之间的关联越近,这一动机就越强有力。”《社会主义论集》(Chapters on Socialism),第263页。

要求对他们这样做的愿望有任何基本的改变。另一个例子是反托拉斯规则，它为竞争建立了基本架构。一种支持这种架构的非个人的动机可以与在其中起作用的对收益的个人性动机相共存，而123如果将此留归它们自己的话，这些动机将导致对架构的侵犯。在这些情况下，对参与者在建立这类规则方面的共同利益的意识也起着重要的作用。

利欲心与以公共开支向那些在竞争性经济体中严重失败的人们提供某种形式的社会最低值在动机上是相容的。这一点可以基于社会的财富状况而作不同层次的安排。但一个体面的社会最低值与一种平等主义政策是相当不同的。在对它的支持方面，它并不要求对归因于阶级或禀赋的不平等持有一种普遍的怀疑——它所要求的全部东西只是这样一种意识，即有一些没有人在自己并无过错的情况下必须承受的东西，如果它们可以在没有太多代价的情况下得到阻止的话就应予以阻止。在这里，动机的必要分离再一次是明显可行的，而且可以让利欲心在一个适度的再分配税收体制之内继续起作用。

从一个动机性的观点来看，更强形式的平等主义的麻烦在于，它们太过排他性地要求对支持经济架构的平等主义无偏倚性的依赖，以及一种政治与个人性动机之间的太过彻底的隔绝。它们或者在经济活动者的动机中，或者在经济体制的设计中，或者同时在两者中要求某种尚未被设想的改变，这种改变会支持生产效率所需的动因并产生它所需要的信息，同时却不导致巨大的不平等。目前的讨论所达到的结果是，即使在社会与其社会经济结构所赋予的生活机会之间的关系方面，消极责任原则被广泛接受，个人的



与人际的动机模式中的进一步改变仍然会有严重的障碍，而合乎情理的人们要一致地支持全力减少归因于阶级与禀赋的不平等的体制，这种体制要运转起来，这些进一步的改变都是必要的。如果所有这些都是真确的，那么那些忠实于平等主义理想的人们似乎  
124 留有两种选择。或者他们可以降低其眼光，通过由目前人类动机的一般特征及其交互作用之后果所施加的局限性范围内的改变，去致力于一种达到那些理想的局部的途径。或者他们可以期待一种更彻底的态度之转变，它与制度上的改变一起，会导致社会经济平等的更加充分的实现，但仍然存在以便自由地表现重新塑造起来的个性的个人领域。

第一种选项显然是一种本身就有明显吸引力的非乌托邦的可能性，它是从强的平等主义自然后撤的立场。这种选择将会是一种已然存在的对相对富裕社会中严重贫困的不安，向对高的社会最低值的更强坚持的发展，这种社会最低值要让每一个人都拥有健康、舒适和体面的生活条件与自尊。这将对机会之公平平等的补充，以便让那些在竞争性经济体中不能获得良好收入的人也能得到一种体面生活水平的保障。

这样一种态度不需要与任何对高于这一层次的不平等的不安联系在一起。当然，这种社会最低值必须由累进税提供财政支持，这种累进税用来支持社会服务和一种最低收入补贴（如果它自动地附加在薪水之上，正如所得税自动地从薪水中扣除一样，它将最有效地表达那种根本的理念）。这会有降低高于社会最低值的税后收入差距的效果，但我想象中的那种态度改变不会包含一种因这种降低本身之故而持有的对这种降低的欲望。最重要的是，它

也不会包括远远处于社会最低值之上的那些人良心上的不安。从根本上讲,它会抛弃这样一种关于不公平的理念,根据这种理念,所有由社会所产生的不平等除非由一种恰当的责任条件而得到辩白,否则它们都是值得怀疑的。如果最低值设置得足够高,有竞争优势的个体在为他们自己和其家人追求并享受富足的时候就不会有任何勉强。因此,这一态度就根本不会使那些推动竞争性经济体的利欲动机减少。我们将碰到这样一种任务,即设计出一种社会供应与最低收入补贴,而不破坏那些被补贴到社会最低值水平的人们的动力;但那个问题是可以解决的。只要有可能维持工作与收入之间明显的正相关关系,一种得到保障的基础就不会让绝大多数人不去工作,因为绝大多数人想望比他们所拥有的更多的东西。 125

从本质上讲,这正是当代社会民主背后的观点,它在美国从未有过政治上的重要性,而且在欧洲似乎也在退步,但它却可能有光明的前途。如果这样一种负面态度在现代社会变得根深蒂固,它不会支持一种平等主义体制,不会阻止阶级的形成,也不会支持差别原则的无条件应用,因为境况较差者的收益一旦达到社会最低值,它们的优先性就不再有效了。但它会意味着,社会会竭力阻止不平等的最糟糕的方面的出现,即贫困与严重的相对剥夺。虽然它会意味着拒绝这样一种理念,即那些有竞争优势的人没有资格获得经济上的收益,但它同样会拒绝如下理念,即任何人有资格获得的全部东西就是他能劳动市场上得到的东西。像所有人拥有一种体面生活标准的权利这样的东西,在社会经济组织中会被给予优先性,只要这在经济上是可行的。

这很难说是一种没有价值的目标,而且情况可能是,除非如此这般的东西已经达到并得到稳固的确立,以致它被视为是事物的自然秩序,任何超出它之外的东西都不能得到认真的追求。那就是抱怨它还不够好的时候了。但那些从长远的观点看期待更多东西的人们必须考虑第二种选项,即一种心理上的与制度上的转变,它会在不导致实质性报酬不平等的情况下允许创新和合作性的生产。

联系到目前的事态,这不可避免地是在进行乌托邦式的想象,但浮现在脑海中的那种态度改变,它会远更具有平等色彩并更符合传统的社会主义理想,它是那些社会成员对显著地比其他人过得更好(或是在用消费来衡量的生活水准方面,或是在社会优势方面)的普遍不情愿态度的发展,也是对那些试图在这些方面使自己明显活得更好的人的相应不满的发展。这种不情愿必须也扩展至为家人带来的特殊优势方面。

这不会意味着一种无偏倚性立场对所有动机的全面接管。无偏倚性与平等主义将适用于社会结构,而不是私人生活,个体则被期待着把他们的精力与个人性资源投入到对幸福及其家人利益的追求之中。但他们不会被强烈地驱动去遥遥领先于他人,事实与此相反:无论他们发现他们自己处于社会经济图谱中的什么位置上,他们的关切都将会是降低他人与自己之间的差距。如果他们接近于底层,前移就是目标;如果接近于顶端,他们就会为自己想望更少而为他人想望更多。我所想象的东西不是一种禁欲主义的普遍爆发。人们仍然会想望物质上的舒适、好的食物和去意大利度假;但如果其社会中的其他成员负担不起这些东西,他们就不会

认为拥有这些东西是正当的。

人们可能认为,这种改变在心理上太怪异了,不值得考虑,但我倒不认为它不可能。可以想象,它可能作为一个长期发展的结果而发生,在这个发展过程中,对平等的忠诚扩展到越来越广的生活领域,在人们关于他们有资格拥有的东西的意识中带来一种实际的转换,而这就会减少抵触。但我承认这种事情可能性极低,即便经过相当长的时期也是如此。

然而,除了它的心理可能性问题之外,这种改变凭其本身还不足以创造一种平等主义的繁荣。必须还有某种其他的东西来填补经济活动激励中的鸿沟,如果经济竞争一旦从经济活动中消失,这种鸿沟就会扩展开来。希望拥有更多但却不是比他人更多的这种欲望,似乎很难当作一种生产性努力的激励来利用。如果利欲冲动在那些拥有最强的潜在竞争优势的人们当中消失掉的话,其他动力必须代替它,要不然的话,市场经济就会慢下脚步、停止创造,而且不再提高人均产量,而这正是每一个人的福利所依赖的东西。<sup>127</sup>

至少在某些部分的劳动者那里,其他激励是可能的。在“审判员”得到良好限定、绩效的质量易于确定的职业中,同事间的称赞和嘲笑提供了相当强的竞争动力。这提出了这样一个问题,即确保称赞与真正重要的东西联在一起。在我个人熟悉的唯一行当即学术当中,从事研究的“声誉”方面的动力明显较之以把课教好的动力要强;然而,学生的欣赏或厌弃对我们某些人来讲也有一定的重要性。在不腐败的国家中,公务员,包括军队,必须或多或少地在非经济的基础上受驱动去做他们的本职工作。

或许在某些职业中,这类动机可以起到经济激励所起到的许

多作用,除此之外,那种持平的态度会防止在薪金方面向上升的压力,这种压力来源于对稀有禀赋的竞争。但经济的主要生产要素又如何呢?很难想象,在确定关于如何购进硬件或如何给杂货店、服装店进货,生产何种颜色与种类的涂料,或一块硅片卖多少钱这样的决策中,什么东西能够替代经济激励?经济活动中的成功不能独立于经济成功而得到鉴别,至少不能独立于一个人参与其中的企业的经济成功而得到鉴别。可赢利性是资本积累与增产的一个条件,因此,即使满意的顾客的数量是真正成功的标准,经济收益也必须是商界决策的首要影响因素。

128 一个自然的想法是,试图把市场的信息功能和利益最大化同个人收益的动机分离开来,用其他大体上遵循相同赏罚机制的纯道德激励来代替。这或者会要求一种层次分明的对经济绩效之公共承认的体制——伴有奖章与荣誉簿的市场社会主义,要么会要求绝大多数人自尊基础上的一种改变,这种改变使得有可能在垄断收益之上去运作整个体制,而这些收益是他们乐于挣得的,即便他们不能将其花在自己身上。

这些方案中的任何一种都不是特别可信。我认为情况更有可能是,在大多数经济制度中,讨厌比他人消耗更多的心态的进入,会普遍地破坏竞争性,从而使之只在艺术与科学、体育与娱乐以及那些至少在特殊观众的眼中提供了声誉的可能性的职业中保持强大。或许,有某种运用直接经济激励的替代方法,它以如此这般的方式起作用,以至于巨大的经济不平等不会从这些激励的作用中产生出来;但还没有人凭空想象出这样一种体制,而它似乎要求一种来自权威的难以想象的信息与控制水准,这个权威确定那些激

励将会是什么。

跟此前一样,我的结论是,一个由合乎情理的普通人栖居其中的强的平等主义社会是难以设想的,它无论如何都是心理上与政治上所难以达到的,而一种更现实的可能性存在于第一种选项之中。对严重贫困的不忍在大多数自由社会中至少得到了口头的表示,把它发展成对一种越来越高的社会最低值的坚持应当是可能的——直到在一个富裕社会中,任何人没有一种体面的生活水准,以及在那一水准之上任由其禀赋引领他尽可能发展的公平机会,这种现象变得不可容忍。

即使是这一点也将是一个超乎寻常的转变,但它会与巨大的不平等以及一种强的阶级结构相容,而即便没有社会流动方面的障碍,这种阶级结构也会纹丝不动。我因此认为,它不是一个我们<sup>129</sup>能够满意的结果。相反,它阐明了把个人的与非个人的动机集合在一起的困难,并且鼓励了这样一种信念,即一种个体的与政治的道德之可接受的结合仍然有待创造。

## 第十二章 不平等

130 对通过政治方式靠近社会经济条件平等的困难表达了这么多遗憾之后,我可能已经给人们留下了对任何类型的不平等充满敌意的印象。现在该反驳那一印象了。

即便人们的生活从政治理论的立场来看同等地有价值 and 同等地重要,许多其他的东西却不是这样。但不幸的是,要防止政治道德中的平等主义影响其他价值,这并不总是非常容易的事情。如果一个人确实对社会经济分层感到不安,他就可能对文化的、教育的以及审美的分层也感到不自在。在国家机构卷入其中的地方,这一点尤其可能。而且,即便一个人看到了对不同的利益予以不同对待的必要性,也还有一个真切的问题,即把正当的平等主义与对质的高下序列和卓越的承认调和起来,因为对被认为因其自身有价值而对艺术或研究提供更大的公共支持,这种公共支持也就自然而然地是对那些关心它、欣赏它或从事它的个体的一种选择性利益。

密尔在更高的与更低的快乐之间所作的区分是一种把对人之平等价值的断言与(通过给不同的享乐形式赋予不平等的价值)对他们所关心的东西的不平等评价结合在一起的尝试。但这使得那些能享受更高级快乐的人与那些只能享受更低级快乐的人的平等

价值成了纯粹形式的东西。从功利主义的立场来看,后者的生活对总体利益只贡献了更少的东西,因此他们也更少具有重要性:由于他们的情趣,他们对其所想望的东西的获得要少算一点。在密尔的讨论中,通过与动物体验的更低重要性的明确类比,这一点昭然若揭。<sup>①</sup> 131

我倾向于在体验的价值与其对象的价值之间作一个更明确的区分。有些东西因其自身就比其他东西更有价值,而这一点不能根据对它们的享受的更大价值得到分析。情况有可能是,对更好的东西的享受比对更糟的东西的同等享受更有价值,但那是内在价值之序列的后果,而不是它的基础。无论如何,它是一个可以分开处理的问题,在决定人们利益的相对道德分量时,我也不会支持基于分配的目的而使用这样一种标准。

这丝毫不与密尔的认识论观点相左,这种认识论观点认为,对于任何东西的价值,我们唯一能拥有的证据就是人们经过反思并根据广泛的经验而想望或看重的东西。人们在这类判断中可能犯错,但在矫正这些错误的时候,我们最终必须依赖于进一步的欲望方面的证据。然而,那种证据不可与事物本身混淆起来:某种内在地具有价值的东西的价值,并非由那些实际享受它的人们所体验到的价值所构成。这种享受也有价值,但其对象的价值则是某种不同的东西。

道德平等,亦即每一个人生活的平等的基本重要性,并不意味着人们在任何其他方面都是平等的。他们并非如此,但一种复杂

---

<sup>①</sup> 《功利主义》(Utilitarianism),第二章。



的文化通过容许广泛的成就与不同禀赋的繁荣发展,放大了他们的不平等与多样性。只要我们关切个体,我们就应当注意根据他们的自然能力而促进每一个人的发展。但对纯然卓越的东西的支持根本不能基于对个体的关切之上,无论这种关切是平等主义的还是个人主义的。它必须利用一种不同的动机,即对某种因其自身就有价值的东西的尊重。这是对待重大艺术与知识创造的恰当态度,也是对待自然世界之美景的恰当态度。根据它们对个体的价值,来辩护对它们的支持或保护,那是在舍本逐末。

在政治辩护中承认这类价值并给予它们一种重要的作用,结果就带来了一种强烈的反平等主义倾向,这完全是因为人们在其创造与欣赏能力方面是如此的不平等。它不仅是能力的函数,也是阶级的函数,因为如此之多的教育与文化是通过家庭得到非正式传递的,而引导个体走向更高级追求的动机中的许多部分也要归因于家庭的影响。因此,一个支持创造性成就和鼓励最高层次的卓越的社会,将不得不接受和利用分层与等级制。教育体制,以及支持科学、学术与艺术的体制将不得不包含一种坦率的不平等的元素,即便它主要的基础已面向提供机会的公平、平等而得到了调整,或许还辅之以对那些能力最低者的补偿性援助。

对支持卓越的辩护中的某些东西是工具性的,因为许多原创性的发明或创造最终让人人受益,而其他一些东西,比如伟大的建筑杰作,则是重要的公共利益。一种平等的民主制对教育与研究这一选拔制度的支持可以据此得到有效的捍卫。但我相信,论证不应当只限于这种形式。即使美与理解力只被少数人所欣赏,它们也是有价值的,一个不承认这一点的社会是很贫乏的。

还有一些关于内在价值的问题,我不能在此讨论。比如,虽然某种美的东西的价值不是能够享受它的人的数量的函数,但如果竟然没有人能欣赏它,那么它存在的价值似乎就消失了。如果整个人类永久地失明了,对罗浮宫中的画的破坏就不会是一个更进一步的损失了。但只要尚有一个人要去看这些画,那么它们的毁灭就会是一个大灾难。或许艺术品的价值(虽然不是质量)取决于它们的可感知性。 133

我想在没有相关理论的情况下声称,存在这样一些价值,它们不仅仅是事物拥有的对人们的价值,而且这样的价值对一个社会提供了正当的目标。称这些目标为正当的,我的意思是,合乎情理的人们应当同意,他们所支持并代表着他们的国家的资源应当被用来促进这类目的,正如它们被用来保护社会的所有成员并让他们公正地受益一样。它是一种通过国家机构进行的正当的集体行动。

这种立场给政治理论引入了一种有争议的要素,它与完善论有关联。在《正义论》中被称作“完善的原则”的那一部分,罗尔斯拒斥了赋予社会基本架构的完善论的目标,根据在于,它们必然引入在多元主义文化中受到争议的特殊的善观念,而社会必须在这类争论的各方之间保持公平。根据这种观点,在决定社会的基本结构与目标时,应当避免假定任何一种善观念的正确性,因为这不可能得到所有合乎情理的成员的接受。在一个正义的社会中,追求完善论目标的恰当方法是通过忠诚于这些目标的人的自愿联合:

虽然作为公平的正义允许卓越的价值在良序社会中

得到承认,人类的完善则要在自由结社原则的范围内得到追求。人们以与他们形成宗教共同体相同的方式聚在一起,去促进他们的文化与艺术爱好(第 328—329 页)。

还有,

134

正义原则不允许基于大学与研究机构或歌剧与剧院具有内在价值而对它们进行补贴,也不能基于那些参与其中的人应当得到支持——即使是让没有收到补偿利益的人付出显著代价——而这样做。只有作为直接或间接促进保障平等自由权项的社会条件和以一种恰当的方式推进最不利者的长远利益的手段,为着这些目的而进行的税收才能得到辩护(第 332 页)。

他确实承认通过税收支持这类利益的另一种可能性,但只有通过一种他所称作的“交换部门”的特殊机制才行。这是一个特殊的代表性机构,它在对收入与财富的公正分配的背景下可以独立于正义的要求而批准政府的活动,但只有符合一个条件才行,即“除非补偿其代价的手段也同时得到同意(如果不是一致同意的话,也要接近于此),否则没有任何公共开支算是通过了投票表决”(第 282 页)。这里的理念在于,没有人应当在未经他同意的情况下因为这类目的而被征税。

我认为这一点太过极端了,虽然我同意,对善之本质的基本争论的各方之间的公平乃是正义的一个根本方面,它在对宽容的捍

卫中也至关重要。然而,有一些因其自身就是好的东西,这一点在我看来似乎是一种合乎情理的人们能够被期待去赞同的立场,即便他们对那些东西究竟是什么并无共识。而且,接受那一立场对于一个社会努力识别和促进那类利益的日常税收支持的辩护来讲,完全足够了。当然,条件是,它不对那些会选择不同选项的人进行压制或不宽容。

即便犯些错误,那种努力也仍然是正当的,因为根据上述说明,促进卓越的东西甚至对国家这样的非自愿的联合体来讲也是有效的集体目标。这并不意味着多数人有权利为其私人目的而控制国家权力,相反,人人都有理由想要国家去识别和鼓励卓越,而这会要求一种选择方法,这种方法将不可避免地让某些人对结果不满意,即便他们能接受那一目标。

在一个民主社会中,这类价值只有当其得到普遍承认,甚至包135括那些对良好艺术、基础研究或自然荒野没有个人兴趣的人的承认,它们才能以公共的方式得到促进。在决定支持什么东西方面,必须有一种接受专家判断的普遍意愿——而这种意愿在民主社会中并不陌生。最重要的是,为这种支持所要求的公共支出上的不平等必须被认为是可接受的——这不是因为那些富有创造性或能够欣赏最好东西的人应得更多,或者因为他们的快乐更高级因而在计算总体福利的时候应当有更重的分量,而是因为他们对于世上某些最好的东西的创造来说是有效的工具。我们因此通过社会支持某些我们作为个体不能够同等地促进的价值。

在这方面,我相信一个良好的社会应当是反平等主义的,并致力于尽可能地把卓越发展到最高水准——这是一种温和的尼采式

的想法。把机会最大化也很重要,但那不会促进平等,而只是促进了流动性。特别值得一提的是,在一些现代自由社会的公共教育体制中发现的走向平等与对特殊才能者的不信任的趋势是一个重大错误。机会平等固然很好,但如果一种学校体制也试图消除区别,因没能给禀赋以最充分的开发所造成的浪费就是无法辩解的。只要还有私立学校,从而上层阶级的孩子们如果有能力的话就可以跑进去获得高效能的教育,而更低层的人们无论其禀赋如何都陷入到平庸之中的话,它也就破坏了机会平等。我支持的立场是最大主义的。一个社会应当鼓励对最好东西的创造与保护,或使之尽可能地良好,这与仅仅是足够好的东西的广泛传播完全一样重要。只有通过承认和利用人们之间的自然不平等、鼓励教育中层次的特殊化与区别,并接受它所导致的成就的不同,这样一种目标才能达到。

136 对人类多样性和禀赋不平等的承认与利用,如果不与经济不平等如此强烈地关联在一起的话,那么它们提出的困难就会更少一些。但人们至少可以期待,创造性的和学术性的活动在一个更平等的补偿体制下大体上能够自己回报自己。把对卓越的追求与地位不平等的产生分离开来,这一点是做不到的,而且必须承认,这样的不平等可能导致极大的痛苦。这种痛苦常常会由那些已然选择在相关成就领域进行竞争的人们所感受到,它不同于绝不依赖于选择的阶级地位的影响,这一点或许是某种慰藉。然而,许多生活竞争并不是我们选择的,对那些比其他人成就更小的人而言,其中会有一种不可消除的自尊上的代价,即使在一个没有显著经济不平等的社会中,情况也是如此。但最终,不成功的竞争者的不

快,或者那些甚至无力一试的人们的低限的自尊,都不是一个体面的社会在针对最好的东西的集中支持进行权衡时所应当被要求去估量的恶。这类不平等与对某些太过重要因而不能妥协的价值的承认与追求具有剪不断理还乱的联系。

然而,这一点把我带至一个最终的问题,它对我目前所说的许多东西提出了威胁。我一直如此坚定地集中于社会经济不平等的问题,把我对它的反对与接受其他类型的不平等的吸引力进行对照,从而,就艺术与科学为何与金钱如此不同这一点略谈一二就显得很重要了。

让我首先从另一方面来讨论:一个社会允许某些人生活于巨大的经济自由与奢侈之中,即使他们获得这种可能性的机会主要是一个运气问题,这一点为何不应当也被当作一件好事情呢?如果人人都能这般生活,那自然是最好不过了,正如如果人人都能写出精彩的诗篇也会最好不过一样。但如果人人都不能,情况又如何呢?如果某个具有独立收入的人过一种相当文雅、考究与快乐的生活,为何不把那也完全当作一种因其自身就是好的东西,而且 137 它并没有因这一生活为大多数人所不可及这一事实而染上污点?一位天才的艺术家、音乐家或科学家的生活对大多数人也遥不可及,所有这样的生活都可能需要一些如果花在更平凡的目的上就能够更平等地分享的资源。

简言之,为什么不做一个快乐与金钱所能买的东西方面的最大主义者呢?假定一个社会能保障其所有成员都有一个体面的社会最低值,如果把他们任何人能得到的高于最低值的任何东西当作生活中另一种形式的卓越,无论它的原因在道德上有多么任意,

对此的反对意见是什么呢？对于许多有钱人花钱享用的那些物品，这一问题都可以追问。假定没有人因歧视而被排除在获得这些东西的机会之外，如果某些个体在最大可能的程度上获得这些东西，无论它们的原因何在以及它们如何被不平等地分配，我们为何不乐观其成呢？

如果这一问题有答案的话，它必须取决于这样一种判断，即一种奢侈而优雅的生活被视为对过这一生活的人来说是好的，这比它被视为因其自身而言就是好的要更准确一些。我不确信它是正确的，但它大体上是正确的。一个社会及其规则构成了一项共同事业，它运作的方式应当尽可能地对其所有成员都可以接受。我相信，在卓越的种种维度上造就因其自身而言就是最好的东西，或使之成为可能，这是一个能够期望得到广泛支持的合乎情理的社会目标，即便它意味着某些人将会从那些东西中比他人受益更多。但一旦谈到被如此考虑的个体利益的产生，只要我们接受针对社会结构所允许的东西的消极责任原则，某种形式的平等主义的无偏倚性就应当是主导性的价值。

根据对少数人的艺术、科学或学术工作，或对自然秩序的保护的社会支持这一例子中的完善论标准，来为少数人的财富进行申辩，这似乎并不合理。前者中所包含的这些完善论的目标因其对个体的不平等的好处是附带的，所以它们是正当的集体目的。但138 财富首先是一种对于个体的好处，因此受制于平等主义的约束。如果某个人反驳对一种贵族理想的平等主义抱怨，说他昂贵得惊人的生活是一件艺术品，我们有资格表示怀疑。即使一种昂贵的和文雅的生活方式是一种审美上的成就，从政治正义的集体观点

来看,这一点也不可能是它的主导性的特点。

另一方面,要消除许多人从知晓和听到他人所过的奢侈而富有情趣的生活——这种生活水准因其成本只有少数人才能达到——当中所获得的快乐,这也不那么容易。在凝思他人对宜人的庄园、豪华的住宅、高级的时装、雅致的装潢、私人艺术收藏等东西的享受中产生共鸣的快乐,是一个不可否认的和广泛存在的生活事实,虽然有些人发现它令人生厌,但贵族社会已然消亡而它却存续下来。世上最美妙的事物中总有一些是稀有的;对此我们毫无办法。

我不无惶恐地认为,这可能为一种试图适用允许这类极端情况的经济政策的社会提供辩护。从现状来看,这些奢侈是挣得的或继承的财富的伴生物。但即使那种不平等可以得到根本的降低,允许少数人以某种其他的方式在上限上享受生活,这也是值得的。虽然可能不存在分配这类机会的理想方式,但我相信,如果仅仅因为不是每一个人都能拥有便让高级菜肴、高级时装和雅致的住房消失的话,那么没有什么平等主义可以是正确的。



## 第十三章 权利

139 为每一个个体保护一个个人自主性的范围，这是一种成熟而有效的伦理与制度设计传统的目标，它与对平等的追求所面对的困难形成对照。这一传统只在少数文化中被接受，但在它被接受的地方，它的作用都发挥得很好，而它的主要资源便是对个体权利的确立与保护。<sup>①</sup>

处于永久对立中的、塑造了政治理论的个人主义成分，源自每一个人过自己生活的需要，这种生活受到来自其特殊视角与境况的个人动机的实质性引导。对从这一观点来看可以接受的政治联合体之条件的设计要求某些明确的个人自由的程度，它们是可以提前知晓的，除了非常的原因之外它们不受限制和干涉，而这些特别原因中的绝大部分是个体本人可以回避的，只要他有足够的注意。

这些权利是排他性的权利——在享用或运用它们的时候，它们排除他人的直接干涉——这与霍布斯所说的，在自然状态中每

---

<sup>①</sup> 在这一章里，我将只是顺便提及积极的福利权这样的东西——对生存的权利、对医疗保健的权利、对最低工资的权利，等等。它们属于先前讨论的社会经济平等的论题。

一个人对每一样东西，“甚至对另一个人的身体”<sup>①</sup>都有的那种非排他性的权利是对立的。两个人可以同时具备拥有同一对象的非排他性的权利：他们中的任何一个人如果首先得到它或用强力把它从另一个人手中拿走，他都没有做错什么。但如果人人都要拥有排他性的权利的话，它们就必须这样来设计，以便一个人对它们的运用与其他人对它们的运用并不矛盾。霍布斯相信，这样的排他性权利只有通过进入公民社会的个体放弃他们在自然状态中拥有的大量非排他性权利才能产生：每一个人无力运转的权利通过他人对干涉它们之运用的自然权利的消除而变成排他性的。与此相反，洛克把排他性的权利看作自然的和前社会的，尤其是对自由与财产的权利，而且他从根本上把它们范围确定为一种行动自由的形式，所有人都可以在没有相互干涉的情况下运用这种自由。

我不会在洛克的宗教意义上，或者是在任何与其相近的东西的意义上宣称权利是自然的。但诚如休谟所言，人类采用和维护体现对个人安全与社会存续最重要的权利的约定，没有什么比这一点更自然了。对权利的承认是一项道德的和社会的实践，但它回应了一种深深植根于人类本性中的需要。

排他性权利体制的优点之一就在于，它让人们之间的某些关系受纯粹程序正义的指导。也就是说，无论从并未侵犯那些权利的人们的互动当中产生出什么结果，它都被视为在道德上是可以接受的。而且，因为这些权利被设计得不可能冲突，它们从根本上是消极自由的程度问题，一旦阻碍了他人的同样的消极自由，它们

<sup>①</sup> 《利维坦》(Leviathan)，第十四章。

也就寸步难行了,因此,总是至少有一种,常常还有许多种道德上可接受的结果存在。

但这要求实际权利的设计要使得它们的后果在道德上可以接受。一种纯粹程序正义的体制必须根据它对那些生活于其下的人们生活的影响而得到评价与辩护。它在道德上并不是朴素无咎的。它所保护的自由的程度与它植根于其中的制度背景都必须根据一定范围的社会与个人价值来得到辩护。例如,如果人们想到141 财产权,这个道理就非常明显了,但它的应用范围比财产权问题要广泛得多。

我在很大程度上赞同斯坎伦在“权利、目标与公平”一文中的立场,即对权利的说明或辩护虽然不仅仅是一个效用问题,但它在有一点上应当与规则功利主义有共同之处,即,作为一个整体的实践的道德后果,而不仅仅是单个行动或违规行为特征,在确定权利的范围时必须被考虑在内。这些后果包括效用最大化之外的价值,而对个性的保护是其中重要的一种。我认为,在人们可以如何相互对待方面存在一些并不依赖于这样一种规则后果主义基础的道义论约束,但这些约束在个人道德中比在对国家承认的权利的辩护中更为重要一些。<sup>①</sup>

如果我们认为这些保障源自正当性——亦即通常有分歧的个体们对基本架构的全体一致的可接受性——的要求,那么就很明显,针对国家本身之强制性权力的权利以及国家强制执行的针对其他人干涉的权利必须被赋予同等的重要性。定制这类保障的标

---

<sup>①</sup> 参见《无源之见》,第九章。

准方式包含着一种特定类型的自由或资格,同时还有对这种自由可允许受限制的根据的约束。

除受到保护的自主性或个性本身之外的其他价值影响着对这类实践的设计,而且某些权利在这类实践的辩护里,在很大程度上明显是工具性的。精确的财产权、契约或继承权应当实质性地取决于它们在生产与分配两方面的长远影响,同时也取决于对自由的考虑。表达自由的权利得到它们对政治责任与知识增长的后果的强烈支持,同时也得到对个体自主性的考虑的支持。但某些针对私人行为中的干涉的权利则更多地取决于个人生活的本质以及为每一个人保留一个私人领域的重要性,在这个领域中,他可以过他的生活,并发展他与其他个体的个人关系以及他自己的关于如何生活的观念。<sup>142</sup>

在我看来,对这类保护的辩护取决于非聚合性的、寻求全体一致性的正当性观念。一种正当的社会秩序必须不仅从一种完全超然的视角来看是可以接受的,而且从一种混合性的视角来看,对每一个体也有可接受性,这种混合性视角包含着对他人身上类似的混合物的承认。这就要求某些严格的限制,它们对可能极其巨大的国家权力在致力于总体福利、平等或完善论目标时可以对任何个体所做的事情进行约束。正如分配正义一样,在国家并未施加,但却可以避免的、未能阻止的侵犯方面,同样对国家有一种强的消极责任的假定。国家有义务阻止其公民侵犯彼此的权利,这一点是无可争议的,但它自身不得侵犯它们这一积极责任则要更强一些,而且在某些情况下,它可能压倒消极责任的要求,并排除那些如果被采用的话就会减少权利侵犯的总体数量的政策。

在决定什么东西应当受到保护,从而保持国家权威的可接受性的时候,人们应当笼统地考虑对人们非常重要的个人选择与志趣的类型,而不是考虑他们会作出的特定的选择。我们在寻找的是,对任何真诚地试图容纳每一个其他人的观点的人而言不能合乎情理地予以拒绝的那些限制。非常明显,根据自己的见解安排个人与家庭生活、形成自己的目标和追求幸福与知性,这种自由对每一个个体来说都有一种怎么强调都不算过分的重要性。或许,对这一点的认识有时可能在人们心中被磨灭,或许一些人可能自愿地选择让他们的个性从属于一个外部权威,但即便如此,除非一个社会容纳对可以在其中进行自我把控的个人空间的要求,并将此作为一种不仅要被促进的善而且是要为每一个个体予以保障的必需品,否则我们就不可能期待它获得由正常人组成的多样性集合体的自愿忠诚。

这就是为何赋予对这类权利之保护的的价值是——借用一个技术性的术语——非集合性的。我们必须向每一个人保障同等程度的保护,而不是为所有人增加总体的数量——如果可以通过厚此薄彼而做到这一点的话。对某些不可侵犯性形式的保障是一种政治体制之正当性的直接条件,因为任何没有享有那些保障的人都可以合乎情理地拒绝它的权威。另一方面,如果个人的与非个人的动机的通常结合会使得在利益方面坚持这样一种保障不合情理,而允许其他原则去掌管它们的分配要更合乎情理的话,那么集合性价值可以被赋予这些利益。此种方法之一便是把决定留给个体选择与民主政治的一种结合,它被设想为集合大众偏好的一种机制。但多数裁定原则的正当性及其作用范围必须建立在全体一

致的基础之上。

肯定有许多种类型的利益,对它们来讲这样一种折衷是有道理的,但集合性的与非集合性的(价值)之间的确切边界却是一个争论不休的问题。一方面,一如我先前所说的那样,有理由把某些基本的公共供给的形式——卫生保健、住房、充分的营养、教育——与那些更为平常地占据着权利地位的自由与不可侵犯性形式一起提升到权利的高度上来。另一方面,仍然有一些人,他们愿意支持经济自由,像言论或宗教自由受到保护那样免受侵犯。对这种自由至上主义观点的反驳再次要回到正当性条件上去。权利不可能由纯粹的直觉来发现:它们必须通过它们的如下作用而得到辩护,这种作用就在于使得任何人拒绝一种保护它们的体制都是不合情理的,而一些人要拒绝一种没有保护它们的体制则是合乎情理的。对于自由至上主义的财产权,我相信其反面是正确的。许多人可以合乎情理地拒绝一种禁止征税以给再分配与公共利益提供资金的体制,但却没有人可以仅仅因为一种体制允许这种征税而合乎情理地拒绝它,因为那完全不是对个人行为与人际关系领域的一种不可容忍的侵犯。征税不是盗窃。盗窃侵犯了基于财产制度的正当的个人期望。但并不事先就存在这样一种正当的期望,即一个社会的财产体制不包含任何对自愿交换或转让的限制,或只包含着最小的限制。某种财产权体制在对一个受到保护的一个人自由领域的界定中有必不可少的作用,但这并非全部问题所在。

另一个问题是,当一个社会保护非集合性价值的努力可能彼此抵牾时,这些非集合性价值之间的优先性问题。比如,表达自由的广度可以被限定得有一定的弹性。它一般所受的限制是要排除

对身体伤害的煽动或者诽谤。但对于它是否也应当受到对群体诽谤之考虑——它们有时被用来支持对种族主义的、男性至上主义的或基于宗教偏见的表达的约束——的限制，这一点却有争议（这种法律在西欧可以见到）。虽然自尊以及公共尊重的感觉——对它们的保护促动了这样的想法——明显值得受到某种形式的有效的制度支持，我自己的意见却是，赋予国家基于这样的理由去限制表达的权力，明显弊大于利。

凡此种种，其间都有某种心理上的偶然性。可以设想，这样的人群可以存在，对他们来说某种集体利益具有压倒性的重要性，在满足它的过程中，对他们个体自由的根本限制，对他们每一个人来说都是可以接受的，从而他们的权利也可以正当地收缩。类似于这样的事情在战时会发生，那时自由权项会被限制，还要求巨大的145 牺牲以抵制战败的超级罪恶以及可能的大屠杀。但除此而外，集体性的价值在社会成员的动机中的压倒性主导地位似乎很少见，而且以个人自由方面的重大牺牲为代价强迫人们接受那些价值也不会带来这种主导性。相反，它导致了封闭社会中常见的伪善，并把具有平常动机的不顺从的个体们污蔑为人民公敌。

只有认识到目标与价值上普遍的全体一致性并不存在，政府架构的全体一致的可接受性才可能得到严肃追求。唯一有意义的全体一致必须基于两种东西的结合，一是那些可以合乎情理地期待人人共享的不偏不倚的与完善论者的价值，另一方面是对那些不可避免地继续存在的价值与生活观念中的巨大差异的尊重。这就要求对如何让或不让那些差异既影响政治选择又影响个体选择这一问题达成一致。

最重要的权利当然是那些反对被谋杀、被折磨或被奴役的权利,紧随其后的是体现在法律之正当程序中的权利以及自由表达、结社、组织等政治性基本权利。虽然有对这些权利的广泛的侵犯,但它们的必要性是如此明显,因此我不会在这里重述它们的论据了(它们既可以基于规则功利主义的根据,也可以基于康德式的根据而得到捍卫)。相反,我将(主要是在下一章中)着手探讨隐含在正当性原则之中的宽容方面的更广泛的要求。我心中所想的那些要求对多数人的利益,或者说多数人对每一个个人利益的信念可以通过政治手段得以促进(即便在民主国家中)的方式设定了限制。

比如,这类限制在多元主义社会中顶着强大压力而对之起作用的方式之一,就是通过运用国家权力的欲望,凭借消除对多数具有侵犯性的东西来控制文化环境,这是德沃金在探讨对性自由的限制时强调过的一点。<sup>①</sup> 由于性是生活中最个人性的元素之一,<sup>146</sup> 也是其最强有力的动机之一,所以个人的与集体的欲望之间的潜在冲突在这里就甚为剧烈。美国的社会保守势力对 1960 年代与 1970 年代性解放的最近的强烈反应就是一个引人注目的例证,存在着对同性恋、色情文学的持续不断的敌意。这类情感在对堕胎权利的反对中也起着一定的作用,而这又与对性自由尤其是妇女的性自由的反对密切相关。

虽然我并不赞同这种道德环境论背后的理想,但必须承认,考虑到保守主义者们的价值观,他们在此有一种真切的利益,因为性

---

<sup>①</sup> 参见《何谓平等?》第三部分。



问题上的宽泛的个人自由创造了一种情感与文化气候，他们所偏爱的性生活形式在其中更难维持，也更难以此教化他们的孩子（在自由企业对那些宁愿生活在一个更简朴、更少物质主义的文化中的人们经济影响方面，同样也有类似的情况）。因此必须作出选择，毕竟不是人人都能获得他所想要的东西。

我认为，仅仅通过争辩谁的价值是正确的，这一问题是不能得到解决的。性态度方面的多元主义不可避免，没有哪个单一的标准能被指望去满足全体一致的不可拒绝性条件，而这一条件是为把该标准正当地包容在社会的基本价值之中所要求的。问题是，这是否意味着这一问题应当为了偏好的聚合而转交给多数至上主义的政治，或者个体的性自由是否应当通过获得权利的地位而免于这样的控制。

在我看来，对自由主义解决方案的论证（它给出了第二个答案）必须取决于这样一个判断，即让一个人想要的性表达形式受到那些对之很反感的人（这种反感是他们自己强烈的性情感的一部分）的约束，这是很可怕的。较之以环境禁忌与约束的宽松之于性禁欲者，对同性恋的压制之于同性恋者要糟糕得多，从而即便是禁  
147 欲者也应当决定支持自由，除非他准备声称，没有哪个具有正当性的国家需要考虑同性恋者的潜在反对，因为同性恋是卑污的，并因其自身之故就值得被压制。然而，这不是一个无人可以合乎情理地拒绝的立场，而如果禁欲者认为它是，那他完全错了。没有这一支持，他就不能简单地怀疑压制政策给同性恋者带来的重大而显著的个人代价之于合乎情理的拒绝的基础地位，而且他在其自己的生活中也就没有与之相当的东西可作为拒绝宽容政策的基础去

反对那种合乎情理的拒绝。他关于他人应当如何生活的深刻信念不能使得他以他人的巨大不幸为代价去推进他的价值观变得有道理。

如果(正如我们在一个多元主义社会中必须做的那样)我们将其视为源于对立的价值观——它们正是社会必须努力包容和调和的东西——的冲突性利益的问题,性倾向的问题就与烟民与非烟民之间的问题并不相同。对那些受到压制之威胁的人来说,它是他们最深刻、最富个人敏感性的欲望的形式问题。根据那些欲望而行动的自由因此是当作权利予以保护的主要候选者。这并不排除对他人同样深刻情感的严重而又直接的冒犯予以禁止,但它确实意味着,个人的与私人的活动(包括对色情文学的消费)应当受到保护以免于政治的控制。

在美国,这些性问题已经占据了宗教争论在美国政治中本来会公开扮演的角色——如果这些宗教争论没有从宪法上被排除扮演这种角色的话。我相信,在这两种情况下,保护个体不被多数意志打倒这一要求依赖于同样的正当性条件。在下一章中,我将着手详细讨论宽容尤其是宗教宽容的问题。

某些权利还有一个值得评说的进一步的特征,在与积极责任和消极责任之间的区分相关联的地方,我已经暗示了这一特征。权利保护个人以免为了产生更大的社会利益总体净余额而对他做某些事情,这作为一个正当性条件是极易理解的。但似乎有些矛盾的是,如果对权利予以严格对待的话,对某些权利的侵犯,即使作为防止对同一权利的更大数量的侵犯之手段也是不允许的。有一些事情,如杀死无辜,是国家绝对不应当以其公民之名而被授权

对任何人去做的,即使是为了防止同类的更坏的恶也不行。国家应当受到约束,不对犯罪嫌疑人实施刑讯逼供,即使这是用更具补偿性的因素来降低普通刑事犯罪的频率。个体道德的某些特征亦复如此:一个人不可为了阻止另外五个谋杀者而实施谋杀;不可为了防止另外五个人受到折磨而去折磨一个无辜者,如此等等。积极责任在这些情况下支配着消极责任。

当然,人们可以给出后果主义的论据去支持这类约束,但也还有另一种因素,它已经由弗兰西斯·默娜·卡姆(Frances Myrna Kamm)所指出。<sup>①</sup> 这样的规则(据此,谋杀与折磨总是错误的)赋予人们一种地位,这种地位是他们在谋杀与折磨仅仅被视为重大的恶——从而,有时候为了阻止更多同样的东西而去做这些事情是可以允许的——道德或法律体制下所不具备的。面对是否为了让五个人免遭杀害而去杀害一个人这样的问题,一个人可能会相信,如果他这样做了的话,更少的人会被杀害,但他因此也就是在接受这样一个原则,即在恰当的条件下任何人都是可以正当地被杀害的。这是每一个人的道德地位中微妙而又明确的向更糟糕方向的转变。然而,如果他拒绝那样做的话,他就是在说,所有杀人者都是不正当的,其中当然包括他拒绝去阻止的五个人。

保留每一个人作为一个绝不可以正当地予以谋杀的人的地位,这相对于更大数量的谋杀者而言似乎是一个不充分的补偿。<sup>149</sup> 但如果我可以被允许进行一种有点不连贯的思想试验,即,如果我

---

<sup>①</sup> 参见“伤害一些人以挽救其他人”(Harming Some to Save Others)以及《道德,有朽性》(Morality, Mortality)。

要在被谋杀的可能性之显著增长与取消我不被杀害的道德或法律权利之间进行选择的话,我会选择前者。不知怎么回事,那一地位虽然抽象,却至关重要,而且,社会对它的承认除了其后果之外本身就是一种重大的善。要把这一直觉理念说清楚,还有更多的东西要讲,但眼下我还不明白该说些什么。

我还只是试图对权利是什么以及它们如何得到最佳辩护的问题作了一般性的简述。权利是针对国家及他人干涉的个人自由之最小条件的一种社会保障,为了让国家权力在其他方面的巨大范围能为每一个人所忍受,这些权利是必要的。这取决于对权利的制度保护,但制度本身也必须由那些认为这些价值不可妥协的人们来支持。现在我想就本主题的这一心理维度,还有它作为安全阀——它防范着文明的另一强大心理要素的种种危险——的重要性简单说一说。

政治理论总是与设计产生其自身稳定性的心理条件的体制有关,而对正当性条件的寻求是这一问题的重要方面。但如果有恰当的权力分配,不正当的体制也可以保持稳定,而这就提出了一个大问题,这个问题由政治稳定性的成功与人类日益增长的社会化而加剧了。

非常明显,复杂的现代国家的权力取决于国家绝大多数成员的一种根深蒂固的倾向,即遵循规则、遵守法律、在不逐一决定他们是否赞同的情况下去做既定的权威期待他们去做的事情。我们轻易地把自己转变成了更高阶程序的工具;要不然,现代生活中典型的、复杂的组织性层级就不能运转——不仅是军队,而且所有官僚制度都依赖于这样一种心理倾向。

150 这就引起了一个问题,它可以被称为“德国人问题”。服从而不明显破坏等级序列、不突出自己、做好自己的工作并遵从官方的指令而不代之以自己的个人判断,这样一种普遍有价值的倾向可能被用来服务于可怕的目的,并让最骇人听闻的政权维持其当政的地位。禁止人们受贿的同一种程序正确性也可能把人们转变成种族隔离、放逐、种族灭绝这样一些得到良好组织的官方政策的温顺参与者。问题在于,在没有危险性的情况下享有服从与官僚政治之顺从的好处,这是否可能。

对此的第一反应将会是,这些危险不可能在自由民主社会中出现,因此解决方案处于政治层面上——政治决策的方法必须如此这般地设计,以便可怕的暴政不能够赢得对复杂而又高度守纪的现代国家的控制。如果政策受制于持续的公众审查和媒体与民主选举的政治代表的公开质询,那么即便那些承担着执行命令之责的人们有最根深蒂固的盲目服从命令的习惯,也不存在任何危险。

但这是一种夸张。民主国家也可能包藏许多内政外交方面的罪恶;无论如何,当民主制度被颠覆的时候,这个问题是相当真切的,而且我们知道,如果那时毫无依恃,情况将会多么地富有灾难性。在这类环境下,国家结构的许多部分仍然按部就班,而普遍的服从习惯也没有消散,从而它所赋予的所有组织化的权力都交给现在处于等级顶端的那些人去处理了。运用恐怖的意愿也很重要,但恐怖政策自身,还有对它的强化,都依赖于顺从。

我想要问的问题是,社会秩序系于其上的权威观念是否能够得到修正,从而把这些危险也考虑在内。在此,正如在政治理论的

许多问题当中一样,我们是在寻找霍布斯对政治稳定性问题之绝对性解决方案的替代物。在那些导致了他的绝对主义结论的假定当中,霍布斯既太悲观,也太乐观:就相信没有任何有限政府能够足够稳定以阻止内战而言,他太悲观;就相信没有任何绝对政府能同无政府状态一样坏而言,他太乐观。但这里的问题不是对国家权力的宪法制约问题,而是通过那些占据社会角色的个体的顺从与温良所带来的对政治权威之作用范围的内在心理限制问题。<sup>151</sup>

我相信,我们在这些方向上有事要做,它存在于对政治正当性条件——比如对最重要的个人权利的保护——的广泛内化之中,这些正当性条件是公民们被训练去接受的政治权威意识的一部分。如果一个国家的公民群体尤其是各级官方职位的占据者们内心都充满着合法性(legality)的观念,而且这种观念部分地是实质性的,而不仅仅是形式的,它可能对能由国家机构所实施的东西产生一种影响。当然,法律上所要求的东西大部分都取决于已由宪法所确定的、内容上中立的程序所通过的法律。我所谈论的禁令根本上会是消极的,它们使得人们不情愿继续盲目地在服务于公然冒犯政治正当性之最小条件的政策中扮演自己的角色,因为这些政策让某些群体或个体遭受不可容忍的迫害或压制。

这与允许一个人自己的一般性个人偏好或判断压倒由其社会角色或官方职位所确定的职责不是同一回事。几乎在所有情况下,警察、法官和征税人员都仍然被期待去执行法律,无论他们是否赞同这一法律。例外情况不会取决于个人倾向性或私人良心(这是一个完全不同的问题,它导向关于良心的抗拒这一不同的话题),而是取决于广为承认的一套共同的价值观,而某些政府行为

会被视为对这些价值观的一种背叛。

152 我意识到这一理念有其危险性,20世纪50年代与60年代美国南部顽固的种族隔离分子对种族融合的法律实施的抵制,可能就会由他们基于这类“共同价值观”而予以申辩。但我的立场也不仅仅是形式的;我并没有暗示说,任何广为共享的价值观都应当在要求公民服从的问题上对政府权威施加这种限制。相反,我的意思是指,我所为之辩解过的一些正当性的明确条件不仅应当体现于自身就是法律之一部分的宪法之中,而且至少部分地也应体现于服从之意愿的种种条件之中,而没有这种意愿,法律就不能存在。

确实,在某些情况下,这样一种心理构造的发展可能走在严格意义上的法律变化的前面,而通过个体对在不得人心的法律的实行中扮演角色的与日俱增的犹豫,这种心理构造可能为这些法律的最终废除扫清道路。在本书的写作过程中,受此方式驱动的公民不服从的非凡力量由1989年东欧的事件所证明。由持不同政见者们组成的团体保持着其活力的纯粹的人权理念导致了对当地政府权威的逐渐销蚀,这种销蚀一直进行到苏联军援人员的撤退导致了当地政府迅速瓦解的地方。普遍价值的力量,以及政府易遭受道德权威之损失的脆弱性,这是那一特殊剧变的重大而又充满希望的教训。

基于这一理由,维持一种关于人权——所有政府都应在它面前接受评判——的国际标准的观念具有重大的政治意义。它不仅仅是在对我们基本上无力改变之事的道德谴责中的运用,也是对那些侵犯人权的政府政策之正当性的挑战;而且,从长远来看,它

可以起到削弱那些固执于这些政策的政府权威的作用。那一过程往往是危险的,而且常常是悲剧性的:如果那些国家的公民们对所行之事的正当性表达出怀疑,或者没有顺从或服从命令,他们就面对遭受可怕后果的可能性,而且常常还是确定性。对于我们这些幸运儿来讲,当别人在拿生命冒险的时候,我们在一个自由国家中安全地作壁上观,响亮地表达着我们的道德支持,这似乎不是一个令人安心的角色。然而,道德支持是一种真诚而又根本的支持形式,因为对于那些孤立而又势单力薄的人们来讲,一个人意识到他在把他对政府权威的拒绝置于广为认可的体面标准上面,这一点具有极端的重要性。对那些作出这样一种选择的人来讲,道德支持是我们所应给予他们的最起码的东西。



## 第十四章 宽容

154 在一种可接受的动机分离的问题上,智识上最困难的问题不是来自于利益的冲突,而是来自对什么是真正有价值的东西的看法上的冲突。受对彼此的无偏倚性关切所驱动的社会成员,如果他们对好生活由什么构成,从而对他们应当不偏不倚地为每一个人想望什么东西存在分歧的话,他们恰恰将会被那种动机引向冲突之中。

任何一个对人类利益有特定信念的人,都会自然而然地倾向于获得它背后的国家权力,这不仅是为他自己,也是出于对他人的关切。那些不赞同的人则会想望国家促进其他目的。这类分歧可能比单纯的利益冲突要更为强烈,也更棘手,而问题在于,是否有某种在更高层次上处理它们的、所有合乎情理的人们都应当接受的方法,从而他们不能反对它的特定结果,即使这种结果于他们不利。单纯的无偏倚性不会产生一种解决方案,因为种种冲突的立场已经体现了它,而差别所针对的是它究竟意味着什么。

这些分歧中的一部分可以在日常政治生活的范围内得到解决,在此,对目的的辩论是获得对特殊政策的多数支持过程的一部分。但还有一些如此深刻和激烈的其他分歧,要设计一种以政治斗争来解决它们的方法,而这种方法的结果又能够赢得失败者们

合乎情理的接受,这是不可能的。这些分歧中非常明显的就是宗教差异,但关于生活之终极意义或其价值之根源的其他信念也应 155 当包括在内。对于这类情形,另一种手段对于保证正当性是必要的,即把某些价值从强制性国家权力之应用的可接受的根据中排除掉。我们必须克制不要用国家行为以那些从人们的观点来看在某种程度上极其不可接受的价值之名去限制人们的自由。这就给那种纯工具性的宽容理论添加了某种东西。我准备从相当抽象地讨论那一原则开始,而把对具体政策的考虑往后放一放。

我将称作的自由主义的(我在“自由主义的”一词的美国意义上使用它)宽容取决于对一种无偏倚性的接受,相对于那种引导我们承认每一个人生活的平等价值的无偏倚性,这是一种更高阶的无偏倚性。人们当中的无偏倚性可以从具体的、其他人可能并不分享的善观念中获取其内容。但我所设想的那种更高阶的无偏倚性恰恰是在不同的一阶无偏倚性间的冲突之上发挥作用的,这些一阶无偏倚性由冲突的善观念充斥其中。关于善,从而也是关于对每一个人具有不偏不倚的可欲性的东西——而不仅仅是对立的个人利益——的对立理念,都被算在一个正当的政治体制必须处理的冲突之中,政治体制必须在这方面于其公民之间保持公平。对立的看法是,在政治辩护中,一个人必须依赖于他自己对人类利益由以构成的东西的信念,即便这种东西只不过是个体偏好的满足而已——而且,看到该体制在那种利益方面不偏不倚地对待人们就足够了,无论那种利益是什么。

智识上的问题在于,如何从逻辑或道德上弄清一种设想的更高阶无偏倚性的含义。它似乎要求我们把自己对人们利益的关切

156 从属于某种别的东西,但那种东西是什么,以及它为何应当承载这样的分量,却仍然是不清楚的。如果我们已经接受了自己道德立场中的无偏倚性的成分,难道我们不是在考虑其他人观点的问题上迈出了必要的(甚或是尽可能的)步伐吗?追求更高阶无偏倚性的动机比想望每一个人都有一种好的生活的动机要模糊得多。

它是如此模糊,以至于自由主义宽容立场的批评者们常常怀疑它对无偏倚性的表白是否是真心诚意的。部分的问题在于,自由派在要求运用国家权力去推进具体的、有争议的道德或宗教观念方面要每一个人都有所克制,但那种克制的结果却常常可疑地支持着自由派们所持有的那些有争议的道德观念。

例如,那些基于国家不应当试图强行有争议的个人道德标准,而驳斥对色情文学、同性恋、避孕的限制的人,常常并不认为色情文学、同性恋或避孕有什么错。即使他们相信强行个人道德确实是国家分内的事务,或者如果他们相信国家可以正当地被要求仅仅基于某种东西是错误的而去禁止它,他们也会反对这类限制。

更一般地讲,强的宽容的捍卫者倾向于强调个人自由,基于一种在诸价值之间的更高阶无偏倚性的对国家干涉的限制,也倾向于促进捍卫者们所偏爱的个人自由。这就导致这样一种怀疑,即向一种更高层次无偏倚性的提升乃是一种欺骗,而所有对宽容与克制的吁求之下确实掩藏着把国家置于一种世俗的、个人主义的和放荡的道德——粗略地讲,也就是一种反对宗教、支持性事的道德——之后的运动。

然而,自由主义意在成为这样一种观念,它不但对宗教怀疑论者,而且也对虔敬者辩护宗教宽容,它不但向放荡者而且也向那些

相信婚姻之外的性是邪恶的人们辩护对性的宽容。它在一个人引导自己的生活时可以诉诸的价值与他在辩护政治权力之行使时所能诉诸的那些价值之间做出区分。我想知道的是,这样一种立场是否是连贯一致的和可以辩解的。

即便这个问题只是宽容的论证之一,它也很重要。一个具有历史意义并且在政治上更有效的论证是,那些现在拥有有利地位的人不可能永远地占据这些地位,而出于审慎,他们应当克制自己不要向他人强加一种宗派性的观点,以换取这样一种确信,即当他们发现自己处于少数派的地位时,他们会被以同样的克制来对待。这是把政治宽容与无偏倚性当作次优的方案为之所作的一个论证,它们之所以可以接受,是因为最佳的解决方案——在没有任何将来压制之风险的情况下从政治上强加你自己的世界观——乃是不可能的。把宽容当作权宜之计所作的这样一种辩解可以向具有根本多样性的道德与宗教立场的占据者们提出,但它是一种工具性的论证,并没有把政治领域中更高阶的无偏倚性描述为一种自在的价值。因此,对那些确信他们对社会的支配完全是安全无虞的人们来讲,它不能作为宽容的一个理由而被提出来。

宽容的另一个论证会直截了当地否认那些似乎会产生反对宽容之理由的宗教与道德信念的真确性,它承认我们面对着世界观之间的斗争,这种斗争必须从根基层面上来解决。试图通过攻击宗教来为宽容申辩,这在政治上有自取灭亡的一面,除此之外,这种立场也没能解释许多政治自由派们想要为这种论证提供的作用范围。

自由主义的宽容与任何一套特殊的价值与信念都不是绝对相

容的,但有一种形式的宽容,它志在使自己对那些在其他具有首要意义的问题上(包括个人自主性的价值)存在深刻分歧的人们可以接受。即使他不能说服那些所有的人,对于这样一个自由主义者来说很重要的一点是,他应当能够让他自己信服他们有理由接受政治宽容与无偏倚性的某些原则——而且这样一种接受不会要求他们放弃他们的宗教或道德观念,因为他的原则并不莫基于对这些观念的否定之上。就分歧得以解决的方式而言,这会在某种足够高的层次上满足作为一种可能的全体一致之理想的正当性的条件。因此,我的目标是获得某种心智上的宁静。但我不得不说,虽然我会对已经被提出的解释与辩护问题提供一个答案,但我们正在更高的层次上追寻的全体一致在这种情况下甚至比平常更为可疑。

重述一下显见的悖论:自由主义要求公民们在吁求国家权力去推行他们自己深信不疑的信念而不顾不接受它们的其他人时,他们要接受某种克制;自由主义还认为,政治权力的正当行使必须基于受到更多限定的根据而得到辩护,这些根据在某种意义上属于一种共同的或公共的领域。

但为什么这种有限形式的辩护应当成为政治正当性的标准,这一点却根本就不清楚。不妨把论证反过来:我为何应当关心我不赞同的其他人是如何看待国家权力由以行使的根据的呢?如果他们的拒绝是基于我相信是错误的宗教或道德或文化价值之上的,我为何不应当对这种拒绝淡然处之呢?那难道不是太过不偏不倚、给予那些其价值观与我的价值观相冲突的人以太多的权

威——事实上就是背叛了我自己的价值观吗？<sup>①</sup> 如果我相信某个东西，我就相信它为真，然而在这里，我却被要求抑制自己不要按照那一信念行事，转而服从我认为错误的信念。我能够有何种可能的道德动机去那样做，这是不清楚的。在人们之间保持无偏倚性是一回事，但在善观念之间保持无偏倚性则是完全不同的另一回事。比如有人会认为，真正的正义应当在于给予每个人获得拯救或好生活的最佳的可能机会。换言之，在决定国家权力如何可以正当地运用时，我们必须从我们自己接受的价值观开始。

人们甚至还可能补充说，如果我们采用自由主义的无偏倚性标准，难道我们不就是在那样做吗？不是每一个人都相信政治正当性依赖于这一条件，而如果我们因为种种政治制度确实满足这一条件从而把它们强加给我们社会中的其他人（并阻止那些不满足这一条件的制度的实施），为什么我们不是和强加一种国家宗教的人一样对我们自己的价值观有所偏袒呢？这为什么可以算得上是一种无偏倚性的形式，对此必须予以说明。

为了回答这些问题，我们必须识别出包含于其中的那种道德观念，并看看它是否有压倒那些把我们分裂开的、更特殊的道德观念的权威，如果是的话，它在何种程度上、在哪些方面是这样的。罗尔斯说过，如果自由主义不得不依赖于对一种关于自主性与个性的整全性道德理想的承诺，那它就会变成“另一种宗派性的学

---

<sup>①</sup> 罗伯特·弗罗斯特(Robert Frost)把一个自由主义者界定为一个在论辩中不能站在自己一边的人。

说”。<sup>①</sup> 问题是，自由主义自称要成为某种其他的东西，这是否有任何基础。

我相信，全体一致性的康德式要求是自由主义宽容之约束的基础，这种要求是我从头到尾都在加以援用的东西，我常常参照的是用可普遍化性表达出来的绝对命令的第一个表达式。在这里，我想强调第二个表达式：一个人绝不当把人性仅仅作为手段，而是也总当作一种目的。根据对这一原则的一种解读，它意味着，如果你迫使某个人服务于一种他不能被给予充分的理由去共享的目的，那么你就是在他仅仅作为手段来对待——即使那一目的在你看来是他自己的利益所在，而他却不这么看，情况也是如此。<sup>②</sup> 鉴于国家的强制性特点，这一要求就成了政治正当性的一个条件。

问题是对它进行解释，以便它既不排除太多也不排除太少。我想要为之辩护的立场取决于对强制之根据的一种四层面的分类：(1)受害者会承认为有效的根据；(2)受害者不承认，但仍然是可接受的根据，因为他不承认它们基本上是不合情理的或非理性的(irrational)；(3)受害者在并非不理性的情况下不承认，但在一个他所承认的或不承认就是不合情理的更高阶原则之下是可以接受的根据；以及(4)受害者在合乎情理的或者甚至有点不合乎情理

---

<sup>①</sup> “作为公平的正义：政治的而非形而上学的”(Justice as Fairness: Political not Metaphysical)，第 246 页。

<sup>②</sup> 《道德形而上学基础》，第 429—430 页。参见奥诺拉·奥尼尔(Onora O'Neill)，“彼此同意的成人之间”(Between Consenting Adults)，第 261—263 页，以及克里斯蒂娜·M. 科尔斯戈德(Christine M. Korsgaard)，“撒谎权：康德论对邪恶的处理”(The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil)，第 330—334 页。

的情况下不承认的根据,而且这些根据是如此这般的东西,以至于他不能被要求去接受一种把它们容纳进政治辩护中的更高阶原则,即使绝大多数其他人不赞同他。

正是类型(4)决定着对正当体制而言是根本性的宽容的范围,而问题在于去说明为什么它所设想的那些情况没有落入到(2)或(3)之中。

让我说明一下:类型(1)由霍布斯式的强制所范例化了,在这种强制中,我们每一个人都想被迫去做某事,这件事情是一种实践的一部分,凭着这一实践,每一个其他人也被迫去做同样的事情,结果以某种方式让我们所有人都受益,而如果我们不能确信有一种普遍的服从的话,这种方式是不可能的。这其实并非真正迫使人们去做他们不想做的事情,而只不过是强迫他们而使得他们能够做自己想做的事情。

类型(2)由针对蓄意的反社会者而对刑法的执行,同时也由家长主义的基本形式所范例化。在这两种情况下,缺少对被阻止的伤害的关切都是不合情理的或非理性的。某个被强力阻止从事武装抢劫或在精神病发作期间喝碱水的人并不是基于他不能被给予充分理由去共享的根据而在被强迫:他只不过是没有认识到那些根据的充分性。

类型(3)由基于合乎情理的人们可能形成分歧的判断之上的公共政策所范例化,但在这里,赞同让政策由一种政治过程——在这一过程中,对立的观点都被代表而且被给予传播的机会——来决定却也是合乎情理的。许多对什么是好的和糟糕的东西的分歧都归于这一类型,包括进入到关于经济政策、刑法与其他问题之辩



论中的绝大多数价值以及这些价值当中的优先项。

161 类型(4),如果存在的话,它由对宗教、性或文化正统的政治施行最清楚地范例化了。自由主义给予宽容的理由取决于表明国家强制的这类根据不能被置于类型(2)或类型(3)之下,而且它们因此没能满足可能的全体一致的康德式条件。这意味着,它们并不是那些不完全不合乎情理的或非理性的人们可能形成分歧的价值,而是如此这般的一类价值,它们使得一个人不能被合乎情理地期待去赞同一种仅仅因为多数人接受与他自己的价值相对立的价值,就授权运用政治权力去强化或促进多数人的价值的体制。

这取决于一个假定,即一个人持有某种具有根本重要性的东西的信念,却不必认为那些不分享它的人是非理性的或不合情理的(即使向他们展示了他认为很有说服力的同样的理由或证据),他为此可以得到辩护。要指出是什么把这种情况与其他情况——其中,那些没被说服的人的反抗可以当作不合情理的东西而打发掉——区分开来的,这并不容易。在我看来似乎很明显的是,就目前的情况来看,那些不接受一种特殊宗教(或无神论)的真确性的人不应当由那些接受的人们评判为不合情理,而任何在今天不信服关于疾病的病毒理论的人必须被评判为是非理性的。这是为了拒斥这样一种立场,即只有基于使得不相信一种东西是不合情理的或非理性的根据,相信这种东西才是合乎情理的。那会使得任何合乎情理的信念成为强制的一个充分根据,因为那些在被给予了相关根据之后仍不接受它的人,可以基于他们予以拒绝的话就是不合情理的那些根据而予以强制。同样,持有任何其他他人可以合乎情理地拒绝的信念就会是不合情理的,那因此也就

不是强制的一个可能基础。

我完全不认为信念是那么回事：在信之则不合乎情理的东西与不信则不合乎情理的东西之间，有一个实质性的中间地带（在这里，信与不信是穷尽性的，因此不信就不是怀疑）。信念如果基于非决定性的证据，再加上判断，它就是合乎情理的。在这样一种情形之下，一个人常常承认可以向其提出非个人诉求的、某种进一步的标准的可能性，虽然它并不能解决眼下存在的分歧。但即便没有这样一个标准，信念仍然可能不是不合情理的。无论如何，声称个体应当只基于他们相信任何其他人要拒绝的话就会是不合情理的那些根据——包括与他们相信具有客观正确性的根本价值有关系的根据——去决定他们在自己的生活中要做什么事情，这是荒唐的。162

但在政治领域中，我们必须找到一种更为客观的辩护形式。如果我们准备让其受制于政治强制的那些人不能被指望去接受我们希望通过政治强制来推进的价值，那就只有当存在着他们能被要求去接受的对强制之根据的另一种描述时，我们才能得到辩护。有时候，一句“你败选了”可以达到那一目的，但并不总是如此。它取决于那个问题是否是一个可以合乎情理地要求每一个人用投票去决定的问题。

这确实是一个如何解释伦理学中常见的换位论证的问题：“如果某个人那样对你，你会怎么办？”那一论证引起了进一步的问题，即“如果一个人对我做了什么，我会如何？”因为对每一个行动都不止有一种描述，所以对道德上有效的那种描述的选择就至关重要。如果某个人相信，通过限制信仰自由，他是在挽救无辜的人们免遭

他们因偏离真确的信仰而受到永恒惩罚的危险，然后，在那一描述之下，如果他处于精神危机之中时，他大概会想要其他人对他做同样的事情。但在“限制信仰自由”这一描述之下，他不会想要其他人这样对他，因为根据他的信仰是真确的信仰这一事实，这会阻碍他的拯救之路。

出于政治论证的目的，我们必须排除根据有争议的特殊信仰  
163 对所做之事的描述，转而去找到一种根据所有合乎情理的各方都必须接受的描述与价值而应用换位论证的方式，将此作为调节或处理那些理性不能消除的分歧的基础。

如果政府向那些合乎情理地拒绝作为其根基的价值的人们强加一种政策绝对都是不正当的，那么具有正当性的政府就会变得不可能。询问这样一个问题，即“如果某人对你做了某件你有理由不想他去做的事情，你会喜欢吗？”这一般来说并不是一个有效的换位论证。回答是你可能不喜欢，但仍然准备接受它，这取决于他们的理由的性质以及他们据以被授权去逆着你的偏好而行的制度或程序。民主政府的正当性依系于它确保我们都能支持它可能违背我们的意志而强加于我们的东西，即便我们并不喜欢它。但这意味着，只有那些我们不当被要求去支持的那些过分的要求被置于它的权力之外的時候，它才是正当的。

如果他人的努力能够聚集必要的政治力量，并通过阻止异端与无神论的传播而确保我的（如他们所理解的）永恒拯救，我为什么不当接受他们的努力呢？这与接受我可能相信受到深深误导的关于公共卫生、国防或教育方面的政策——如果它们被民主地

采纳的话——为什么如此不同呢？<sup>①</sup>

这里的答案不能仅仅根据我在基本的个人自主性方面的利益之于他人在促进其视为可欲的道德环境方面的利益的优先考虑，因为我们在此处理的不是利益的冲突，而是对于我最根本的利益究竟是什么的（看法上的）冲突。在我们正在考虑的情形中，那些希望限制我的宗教自由的人就是在把我的最佳利益记挂于心的情况下而这样做。<sup>②</sup> 他们相信，永恒拯救在任何人的利益中都有优先性，甚至比基本的个人自主性更为优先，而如果我分享他们的看法的话，我就必须赞同他们。问题在于，为什么在这种情况下而不是在其他情况下，我关于我的利益的观念应当限制他们与之冲突的观念运用到对我进行的政治控制的辩解之中。

我认为，问题在于，不存在抽象设想的关于民主控制或对善的追求的更高阶价值，它能够要求合乎情理的人们接受对他们追求最核心的自我实现目标的约束——除了需要尊重他人当中同样的限制之外。伦理学并未许可一种未经调整的普遍的利他主义，恰

---

<sup>①</sup> 我在“道德冲突与政治正当性”(Moral Conflict and Political Legitimacy)一文中就此问题提供了一个答案，虽然我仍然相信其结论，但我却不再认为那个“认识论的”论证是有效的。我最终被劳伦斯·塞杰(Lawrence Sager)有段时间在讨论中提出的极力反对我的论证所说服。这些论证也由约瑟夫·拉兹(Joseph Raz)在“直面多样性：认知节制的情形”(Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence)一文中提了出来。

<sup>②</sup> 但在现实的生活中，一个人必须总是对此保持怀疑。参见约翰·洛克(John Locke),《论宗教宽容》(A Letter Concerning Toleration):

请他们不要借助长官的权威来弥补其辩才或学识的不足，如若不然，当他们妄称只爱真理时，他们那仅仅包含着火与剑的气息的极度狂热会暴露他们的野心，并向世人表明，他们所欲求的不过是世俗的支配权。因为很难让神智健全的人们相信，一个把自己的兄弟交给刽子手投入火海而不掉眼泪、心安理得的人，确实是在真心诚意、尽其所能地拯救他的兄弟，使其免遭来世的地狱之火。

恰是因为那在通常条件下把关于善之本质的分歧引向不可避免的冲突,而不是可能的全体一致。令人惊奇不已的是,纯粹的利他主义并未提供一个人人都能从中达到相同结论的共同立场——而这正是契约论或康德主义正当性理念的本质所在。利他主义自身导致的冲突性立场与善观念本身一样多。如果在任何层次上都没有共同的立场可以认可通过民主程序对政策——个体们发现,由于互不相容的价值,他们对这些政策处于根本的分歧之中——的确定,那么,如果可能的话,最好把这些议题从政治行动的作用范围内取消掉。

在某些情况下,比如国防,虽然有极其严重的分歧,一种共同  
165 的立场还是可以找到,因为每一个人都认识到,某种统一的政策绝对必要,而且我们都必须冒这样一种风险,即所决定的实际政策不合我们的意愿。但对于宗教和其他关于生活何为、生活怎么过的基本选择方面,情况就不是这样了。在这些问题上,必要性的论据并没有提供一个能够容纳截然对立的价值观之离心力的共同立场,而正当性则要求个体保有与他人平等的自由相一致的自行其是自由。

我们必须回答这样一个问题,为什么这一立场与对一种个人主义善观念——据此,每一个人的利益就在于他能够满足他的偏好或追求他自己自由选择的目标——的公共采用是不一样的。这对那些持有更加大一统的观念的人当然会是不可接受的:它可能只不过是“另一种宗派性的学说”,或许是可怕的资产阶级的个人主义。

对此的回答是,把这样一种观念作为政策的基础所带来的后

果与自由主义宽容的立场极其不同。如果一个国家真正开始为每个人促进被如此解释的利益,它就必须努力遏制妨碍个体的自我表达、劝导对权威或神圣法则的服从,或要人们把个人目的从属于有机共同体的集体目标的那些生活形式。比如,这可能主张对宗教教育或对私人性共产主义联合体的限制。相反,真正的自由主义立场则决意拒绝运用国家权力去把一种以个人主义形式设想的良善生活家长式地强加于其公民之上。即使一个人不喜欢其结果,正当性的要求也支配着根据自己的见解让他人受益的欲望,无论这些见解是什么。

这样一种立场的后果是复杂的,因为存在着国家行动可以惠助一种善观念的多种方式,而且对那些并不分享这一善观念的人来讲,这些方式并不会都同样地不可接受。(1)国家可能强迫人们根据那一观念去生活,或禁止他们以它所谴责的方式去生活。(2)国家可能通过教育或资源分配去支持那种受到偏爱的观念的实现,从而让所有公民和纳税人都间接地为这种观念效劳。(3)国家可能出于其他理由采纳一些政策,这些政策有使一种观念比另一种观念更易于实现的效果,从而导致对与另一观念相对立的观念的支持方面的增长。166

很明显,第一种方式是最没有正当性的,其例证就是对宗教实践的自由、个人生活的基本风格或私人性行为的约束。第二种方式对那些不分享主导性价值观的个体更少攻击性,但它的正当性仍然是成问题的,其最明显的例证就是对既定教会的公共支持。第三种方式在某种程度上是不可避免的。比如,自由主义的宽容虽然不是由促进世俗主义和遏止宗教正统的目标所驱动的,但它

仍然可能有这些效果。因此,虽然它是基于对那些观念的不偏不倚,并避免诉诸它们当中的任何一个对强制性国家权力的运用进行辩护,但它不会在善观念之间保持影响上的中立。这样一种无偏倚性必须与那种干扰性的公平区分开来,后者会要求运用国家权力去确保社会给所有观念以一种繁荣发展的同等机会。<sup>①</sup>

这因此是积极与消极责任之间的区分在国家行为方面具有道德意义的另一个领域。如果国家压制了一种特殊的宗教或积极地支持了另一种宗教,那么它在积极的意义上对这种宗教面对的困难负有责任。支持这种受到冷遇的宗教的公民们显然没有理由认可这样的政策。但他们没有相似的理由去拒绝接受一种仅仅是没能阻止他们的宗教共同体的衰落的体制。对所有这些问题,还有非常多的东西要谈。比如,可能有这样一些国家行为的情形,它并非有意要去跟一种特殊的信念共同体过不去,然而却可以预见会如此直接地把这个共同体伤害到如此程度,以至于积极的责任必须得到承认,而且该行为的正当性也被弄得有些可疑了。但我在此只是想对自由主义立场作一个大致的描述。

让我就积极的一消极的责任之区分作一点进一步的评论。在评价一个社会的税收与分配政策时,对那一区分的道德意义的否认在对社会经济平等的讨论中起了显著的作用。相反,在这里,它被当作与对一种宗教的国家支持和国家行为对一种宗教之成功的其他影响之间的差异相关的东西而被援引。原因在于,当国家行

---

<sup>①</sup> 约翰·罗尔斯在“正当的优先性与善的理念”(The Priority of Right and Ideas of the Good)一文中分析了这一点。

为是基于信奉直接与某些公民关于生活意义的最深刻信念相冲突的价值时，国家作为代表其公民的行动者的角色就很显眼了。我认为，这具有深深的冒犯性和不可接受性，它以某种方式剥夺了国家代表他们的资格，而以这种方式对他们一些人并不分享的其他价值的促进则不然。比如，对它的反对意见就不适用于对有争议的审美价值的促进。

也还有积极责任在其中特别重要的其他情形，其中的一些已经在前一章中讨论过了。国家在其治安职能中如何对待人们，这也应当由它是以其公民的名义在行动这一事实而受到约束，有一些事情不应当做，正因为这些是其公民不能做的事情。个人道德的约束——它们禁止对他人的某些形式的直接伤害，即使这是作为有价值之目的的手段也不可以——也以这种方式适用于国家，正如它适用于个人一样，而且对这种伤害的积极与消极责任之区分也适用于此。对于没能阻止这类伤害，国家也有一种较之以个体更强的消极责任。但这并没有消除积极责任与消极责任之间的区分。正如先前已经说明的那样，国家仅仅因为野蛮行为的总体数量会因之减少而对犯罪嫌疑人进行野蛮对待以同犯罪进行斗争，这是得不到辩护的。<sup>168</sup>

让我们返回到宽容论题：更高阶的全体一致原则能包容多少以及什么样的分歧，这一问题仍然存在。找到一种共同的辩护立场的欲望能多么有效地控制追求一个人自己所理解的至高之善呢？毕竟，如果一个人愿意把自己的生活交付给一种特殊的观念，并确信另一种选择是灾难性的，那么要抵制把他的意见施加于没能接受它的其他人身上——他们没能接受它是可以理解的，但却



是错误的——这可能是很困难的。这种倾向可能由发现他们是非理性的,从而即使在自由主义标准之下也应受制于家长主义的强制这一倾向性所强化。但即便没有这一点,如果他确信康德式尊重将让他们毁灭自身,那么要把对他所理解的他们的利益的关切从属于康德式尊重的要求,这可能也很困难。

这样一种冲突可能把为寻求正当性的努力带向临界点,但在那一方面,宽容与政治理论的其他问题并无不同。有一些关于善与道德的观念与作为康德主义立场之核心的合乎情理的全体一致性理想是不相容的。人们最多能期望,它将能够包容把民主社会分裂开来的绝大多数分歧,而且它不能容纳的那些宗教狂热的形式会逐渐消亡。

## 第十五章 局限性：世界

具有正当性的政府并不总是可能的，这是我所提出的对政治正当性的说明的一个后果。个中缘由在第 5 章中已经以一种初步的方式得以表明。如果根本利益或价值观太过激烈地对立着，那么，要找到足够普遍的无偏倚性动机去支持一种所有合乎情理的各方都必须同意它们应当在其范围内得到解决的架构，这或许是不可能的。号召他们的自我利益去优先支持一种不稳定的休战而不是全力投入的战争，这仍然是可能的。但那不会表明各方能够同意说这就是正确的结果：相反，如果每一方能够完全赢得冲突，且唯一现实的替代选择要更为糟糕的话，它可能有理由拒绝调和，而宁愿把权宜之计当作一种次优的解决方案去接受。

导致这种局面的一个原因在于，价值体系之间的冲突如此对立，以至于每一体系的支持者们不仅认为另一个是完全错误的，而且他们不可能在不背叛自己的价值观的情况下给其他人以按他们自己的价值观行动的自由。堕胎问题就可能有这个特征：一些人可能不能接受一种禁止它的体制的正当性，而另一些人则可能不能接受一种准许它的体制的正当性。另一个例子可能是犹太人与阿拉伯人之间的原初冲突，它围绕的是以色列作为一个带有复国法的犹太国家的建立。换言之，有些分歧可能使得对解决它们的

正义条件的共识变得不可能；各方受理性约束而赞同的东西丝毫  
170 没有必要的分量，他们被抛回到以任何可能的手段强加他们自己  
观点的企图之中。毋庸置疑，这样的冲突通常会被一方归因于另  
一方所持有的不合情理的信念或要求，而且有时候他们当中有一  
方会是正确的，但鸿沟不能总是以这种方式来弥合。

当冲突的价值观或信念对一种正义的政治秩序的基本条件有  
直接含义时，问题最为严重。正义可以使得各方能够裁断他们利  
益的差异以及他们在善观念方面的某些差异，但它不能调节他们  
在正义方面的差异。为了在这些条件下和平地生活在一起，他们  
必须找到某种更高阶的道德理念，或至少是实用的理念。

作为整体的世界包含代表着如此彻底的多样性价值的文化与  
民族共同体，以至于没有一种他们都能生活于其下的关于正当政  
治秩序——一种由强力支持的、在其基本结构上能为他们所有人  
都接受的法律体制——的观念能被构造出来。不幸的是，这一点  
也可能在一个单一国家的边界之内发生；但在作为整体的世界当  
中，多样性具有极端性。这是一个具有正当性的世界政府为何不  
可能的一个原因。只要世界像它现在一样处于由宗教与文化仇外  
心理所导致的分裂之中，局面就不会改变。

但还有另一个在理论上更为麻烦但我认为同样真实的理由，它  
与根本价值观的激烈冲突无关，却关乎普遍利益之冲突的极端性特  
征。我意指贫富之间的巨大差距。不平等可能如此极端，以至于  
一种正当的解决方案不可获得，除非在一个长时段中通过若干渐进  
的阶段（其中每一个阶段都缺少正当性）或者（不太可能）在一个更  
短的时段中通过一种同样缺少正当性的、剧变性的革命而变得可能。

这个问题也可能在一国的边界之内存在，事实上，一些像印度和墨西哥这样的穷国就有富裕的少数；但它在国际上则最为引人注目，正如我们不断地被提醒的那样。工业化民主国家与发展中国家 171 之间生活水平上的差距虽然为人熟知，但仍然令人惊讶，而那些出生于一种仅能维持生存的或更差的经济体中的人们则是令人难以置信的坏运气的牺牲品。没有人可以说这样一种局面在任何层次上都是普遍可以接受的。但我相信，在短期内也没有基于个人与非个人动机的合理混合的、任何人要拒绝的话都是不合情理的替代方案。

这并不意味着改进是不可能的。它只是意味着，每一种改变都会导致这样一种局面，其中某个人仍然怀有一种正当的抱怨。在一种极其不平等的体制中，变革可能是渐进的，也可能是革命性的：让富人承受适度的代价，给穷人带来一种适度水准的救济，或者为了穷人的利益而彻底地剥夺富人。不妨暂且忘记那些事情如何完成，或者它们是否可能完成；问题是，在所有各方都是合乎情理的这一范围内，它们当中的任何一种方式应当被他们所有人接受吗？我相信不是这样。在极端不平等的情况下，穷人可能拒绝接受一种渐进变革的政策，而富人可能拒绝接受一种革命性变革的政策，而且就此而论他们都不是不合情理的。对每一方来说，两种选择之间的差别实在太大了。

我并没有说，无论一个人什么时候在一种社会安排中要失去大量的东西，他都可以合乎情理地对这一安排予以拒绝。奴隶主因为废除奴隶制而损失巨大，但奴隶主施于奴隶身上的身体强制与对自由的剥夺是如此这般的一种恶，而且奴隶主的利益是如此直接地依赖于它，因此，将其予以终结的非个人要求使得奴隶主们

对那些利益的个人牺牲变得无关紧要，它们自身就应当被发现是不可接受的。但是，当事关美国与欧洲的大多数公民相对于中国和印度农民的经济条件时，情况就不同了——至少基于如下合理的假定，我们可以这样认为：西方的财富首先是从技术优越性而非从对那些人的剥削或对他们资源的劫掠中衍生出来的，而且那些国家的欠发达首先也不应归因于西方的强加于人。穷国在某种假定的共同安排之下会合乎情理地要求富国承受的牺牲的程度，富国要予以拒绝的话并非是没有道理的。

换言之，观察视角以某些有时候使得合乎情理的全体一致变得不可能的方式进入到合乎情理的东西之中。在这类情形下，各方被假定受到三类不同理由的影响：(a)平等主义的无偏倚性，(b)个人利益与志趣，以及(c)对可以合乎情理地要求于他人的东西的考虑。这些理由放在一起也可能不能择出所有合乎情理的人们必须收敛于其上的任何解决方案。

特别的是，穷人可能认识到，基于富人的动机集合，他们抵制超过某种水准的牺牲不是没有道理的，而即使认识到富人可能合乎情理地对更多的牺牲予以拒绝，他们同时还是可能有理由拒绝把最终的受益程度当作充分的東西予以接受。从穷人的观点来看，对可以合乎情理地要求于富人的东西的尊重是由他们自己当下迫切性的需要所支配的。同样，富人也可以认识到这一点并把它考虑在内，却不必得出结论说他们自己的抵制是没有道理的。简言之，对一个合乎情理的目标的抵制本身就可能是合乎情理的。

只有当我们谈到合乎情理的解决方案、计划或要求的时候，我们才意味着，这一问题的任何一方要拒绝它们的话会是不合情理

的。然而，合乎情理的人们可能不能收敛于一种简单说来是合乎情理的解决方案之上，而同时又没有发现彼此是不合情理的。他们每一方要拒绝的话就是不合情理的那些结果类型，可能并不互相交叉。在那个单件救生衣的情形中，不存在合乎情理的解决方案，而且在不顾他人而试图为自己的孩子抢夺它的时候，任何父母都不是没有道理的。

如我所设想的那样，这并不等于一种支持现状的道德偏见，除了有一点，即较之以得到一个并不拥有的东西，失去一个人拥有的东西要更难接受，因此要拒绝的话也更合乎情理一些。我不相信那应当成为道德考虑中的一个重要因素：主要的东西是对可行的替代选项的鉴别，以及这些替代选项中的一种选择对每一方所造成的差异的大小。<sup>173</sup>

这种看法的一个蕴意——有些人可能发现它让人不满意——在于，在某些情况下，既存的平等而不仅仅是既存的不平等，可能是不正当的。如果一个强的平等主义社会中的相当一部分人能够鉴别出一种可行的选择，他们在这种选择之下在许多重要的方面处境会好得多，而其他的人的处境则会更差，这可能会给予他们一个拒绝现状的充足理由，即使那些从现状中受益的人拒绝转向更不平等的选择会同样地合乎情理。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 不是任何可能的选择都能达到这个目的：要为对现状的合乎情理的拒绝提供一种根据，替代选择必须不依赖于把更大的利益任意地赋予某些个体或群体，而是要依赖于在社会制度的设计中，在个人的要求与不偏不倚的平等主义要求的重要性之间进行一种不同的平衡，以及随后对社会合作的利益与负担进行一种不同的分配（认为一个人能够成为世袭君主，或者他的职业能够用公共开支给予巨额补助，这样的想法并没有确立一种可行的替代选择——与之相比，拒绝现状将是合乎情理的）。

如果没有无人能够合乎情理地拒绝的解决方案,那么冲突的任何一方都不能因试图强加一种对他而言可以接受而对其对手来说却不可接受的解决方案而受到谴责。现状与一种革命性的替代选择都可能满足这一条件。现状之为现状的事实常常意味着它所支持的那些人有力量去将它强加于人;但如果在这类条件下,其他人获得了推翻它的力量,那么他们就不能因为运用这种力量而受到谴责。

174 我相信,世界上包藏的不平等如此巨大,因而它们会导致这一道德局面。诚然,有一些重大的牺牲(比那些通常被接受的牺牲要大得多),为了穷人的利益富人要拒绝它们的话就是没有道理的;同时也有其他一些牺牲是如此重大,从而穷人要把它们强加于富人身上也将是没有道理的,即使他们能够那样做。但在这两种外部边界之间有一个缝隙,所有那些穷人只要能够强加于人的话就会有充分理由去强加,而富人只要能够抵制的话就会有充分理由去抵制的牺牲水准都落在这个范围之内。这可能显得是在认可纯粹的自私,但对于抵制一个人自己及其家庭生活水平的剧烈下降来讲,那是一个太过刺耳的语词。

当然,它取决于一个人境况如何。我绝对不相信绝大多数发达国家目前的吝啬行为处于这种“并非不合情理的”范围之内。尤其是就那些最穷的、惨遭营养不良与易治疾病蹂躏的国家而言,相对于能够挽救的生命和能够阻止的苦难,援助的代价实在是小得可怜。向一个最低体面层次的国际援助的迈进值得当作一种居间性的平等主义目标而得到全体一致的政治支持,其方式与在国内对一种体面的社会最低值的保障相同。但繁荣的国家对民族经济利益的持续保护——它受到国际慷慨的实质性增长的影响——又

只不过是其公民正当的、自然的个人动机的一种直接表达而已。<sup>①</sup>

如果我们把这两种因素——极端的经济不平等与根本价值的尖锐对立——放在一起，世界不是一个单一国家的合理候选者就不足为奇了。让人们对合作条款和裁定利益、价值冲突的机制达到合乎情理的全体一致，这样的条件并不存在。认为如果一个正当的世界政府是可能的，它也就会是不必要的，这会更接近真理。把价值与利益上的分裂缩小或缓和——在每一个人都正确地接受一个单一政府的权威之前，这一点就是必要的——也会使得不同国家可能和平地共同生活于并非由垄断的强力所支持的多边协议与宽松合作制度的体制之下。但除非世上所有国家都变成能够为其公民提供体面生活水准的自由民主国家，否则我们就不得不另作他想。<sup>②</sup>

175

国家间的共同体不纯然是一个霍布斯式的自然状态，但它所享有的这种法则与秩序并不能声称真正的道德正当性，因为它完全是各方之间力量平衡的结果，它们在根本的方面相互太过对立，从而不能达到合乎情理的全体一致。它们可能在某些安排和一些

---

① 在目前，技术给工业化国家以军事力量的优势，但如果有朝一日这一点得以改变的话，那么这里所描述的道德局面的实践意义就会完全颠倒过来。对世界经济不平等的挑战，以及对它的捍卫，最终可能呈现出一种让既往的冷战相形见绌的形式。

② 伊曼纽尔·康德设想了这样一种进展：

如果因为好运，一个强大的和开明的国家能够形成一个共和国（它依其本性就倾向于寻求永久和平），这会为其他国家之间的联邦性的联合提供一个焦点。这些国家会与第一个国家汇合起来，从而根据国际正当性的理念保证每一个国家的自由，而整体就会通过一系列这样的联合而逐渐一步一步地延展下去。

《永久和平论》(Perpetual Peace)，第 356 页；雷斯(Reiss)，第 104 页。关于对康德的预见的一个引人入胜的历史性辩白，请参见迈克尔·多伊尔(Michael Doyle)，“康德、自由主义遗产与外交”(Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs)。



基本价值当中找到一种坚固的共同利益，但它尚不足以使得对一种何为道德正当之共同标准的认同成为可能。因此它们必须对某种更弱的东西感到满意，同时抱持它在伦理标准方面会日渐包容更多的这样一种期待。

国家范围内正当性的进展一直是一个缓慢的过程，它一般是在没有对正当性——在我所使用的这个词的意义上——的太多关切的情况下所运用的主权开始的。在许多国家当中，这一过程几乎还没有开始，而终结无政府状态和建立国家权力的霍布斯式的目标仍在进行之中。如果整个世界不得不重复这一历史，那会非常可怕，但如果世界主权的权力首先得以建立的话——比如通过征服，那就会是不可避免的结果。或许我们反而可以把国际主权范围的渐进发展视作对政治对错的共同理解之发展的后果，而不是前提。

这意味着，除了通过观念的逐步渗透，对于目前存在于许多国家内的可怕的不正义，在国际层面上所能做的事情寥寥无几。事实上，许多社会所唤起的反感必须被克服到这样一种程度，即把这些社会包容在协议与约定的国际大家庭之内，让一种弱的法律体制去治理它能治理的东西并把其余的东西推迟到更佳时机。即使这一点没有用关于每一个国家控制国内事务之权利的自私自利的修辞包装起来，它在除了最不可忍受的所有情况之外也都可以被当作一种必要性来接受。我们在这里所拥有的不是一种有良好道德根基的约束，就像国家向家庭范围内的个人关系所施加的约束一样，而是对任何不是基于真正正当性之上的法律体制的力量提出的实践上的限制。

这是一个令人不太满意的事态，但目前没有更令人满意的替代选择。一种世界法律秩序必须满足于表达和保护那些由绝大多

数现存国家所共享的、其中许多是令人憎恶的价值与利益。通过国际协议对人权的认同是一项长远投资；但对个体——他们是道德与政治理论的全部要点所在——的国际保护目前将不可避免地依旧相当微弱，而且主要依赖于非正式的压力。

即使世界在下几个世纪中朝着更好的方向发生巨大的变化，仍然有反对世界主权无限增长的强有力的理由。这些理由源于人性的自然的多元论，以及让那种多元主义同时在政治与个体层次上获得表达的吸引力。当然，文化或道德多元论与政治单位的边界之间的对应性最多是粗略的，而且常常是不存在的，因此任何具有正当性的国家都必须通过实行基本的个人权利、宽容和自愿结社的自由去考虑和尊重存在于其范围内的多元论。还有，特定国家与民族的历史连续性也要求政治上的表达——通过对法律、政策和制度的集体选择而进行的表达，在这一过程中，首要的参与者是他们而不是整个世界。 177

这不是因为国家或民族自身就有一种不可还原的自决权，而是因为绝大多数个体都从根本上认同这样的群体，而且，如果他们不能参与自己的身份认同植根于其中的群体在政治上的自我界定与发展，他们作为个体的自我表达的一个根本部分就会受到妨碍。即使一个人自己的国家认同感比一般人要弱得多，正如世界主义的知识分子们经常显现的那样，要忽略这一点也是不可能的。有些国家，如美国，是由一种包含着其他方面的重大多样性的政治与商业文化所统一起来的；其他历史悠久的非移民社会，比如日本或瑞典，则是在一个深得多的层次上被统一起来的。但无论在哪一种情况下，把基本层面的政治共同体提升到一个更普遍的水平都没有意义。

这样说的時候我心有不安，这不仅是因为以国家的自我表达之名所做过的和会继续做的那些可怕的事情，而且还因为它所反映出来的一种悲观主义，即对人类把人性的不偏不倚的关切当作一种政治动机的原则置于他们更特殊的族群身份之前的能力的悲观主义。但这不过是个人的视角的另一个基本方面，而且它不会消失。

它也给了我们一个不去指望或期待政治单位的逐渐扩大并以  
178 世界政府告终的更进一步的理由。这就是被不断援引的团结因素在促使政治体制运转方面的重要性。团结要求一个人与他感受到同其存在认同的那些人保持认同。出于那一原因，它总有一个具有潜在险恶性的一面：它在本质上是排他性的。与一个特殊群体的团结意味着与那些不是那一群体成员的人缺少认同，对他们更少同情，而且它常常意味着对外部人的积极的敌意；但在某种程度上，这是不可避免的，它是对制度——它们公平地对待群体的成员——的政治忠诚的如此强有力的根源，以至于我们必须依赖于它。<sup>①</sup> 出于同样的原因，它的缺位将削弱某些集体中对合作性努

---

① 比较西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud)的《文明与缺憾》(*Civilization and its Discontents*)一书中的第五章：

把一群数量可观的互爱的人们绑在一起总是可能的，只要还留有其他人去接受他们侵犯性的表现……在这方面，四处分散的犹太人给那些一度是他们的东道国的文明做出最有益的贡献；但不幸的是，中世纪所有对犹太人的大屠杀并不足以使得该时期对他们的基督教同胞更为和平与安全。一旦使徒保罗在人们之间注入了普遍的爱，并将此作为他的基督徒团体的基础，基督教对仍处于它之外的那些人的极端不宽容就成了不可避免的后果……日耳曼人支配世界的梦想号召把反犹太主义当作其补充，也不是无法解释的偶然性；在俄国建立一种新的共产主义文明的企图可以在对资产阶级的迫害中找到其心理根源，这一点是可以理解的。人们唯一想知道而且关切的是，当苏联人灭掉他们的资产阶级之后，他们会做什么(第114页及下页)。

力的支持,尤其是当这些集体包含着具有很强团结性的亚群体时,情况更是如此。我本人认为依赖于种族、语言或宗教认同的团结令人讨厌,但却没有否认它在政治上的凝聚与分裂力量。因此,无论面向某种正义的国际秩序的条件是否存在,首先在民族国家的层次上,或者如果必要的话,在国家内的亚群体层次上寻求正当性,这是有意义的。

一种与早先提出的、关于政治正当性与个人行为之道德性的关系的评论相类似的评论用在这里是恰当的。个体拥有的、专注于他们自己的生活以及那些他们特别关心的人的特许权,只有当他们能在一个正义的社会秩序——它在没有不可接受地侵蚀个人领域的情况下表达他们更具非个人性的动机——的背景下运用它的时候,它才是在道德上没有问题的。要不然的话,个人主义的道德就会导致良心的不安。对每一个国家与世界的关系而言同样如此。当一国公民出于对他们自己的考虑,而在我们这样的世界——其中,少数国家是专制与极度贫困海洋中的相对体面的绿洲,而对高的生活水平的保持则依赖于对移民的严格控制——共同追求繁荣与正义的时候,这种追求仍然处于阴影之中。那种非个人性关切(我已声称它是人类动机的一个自然要素)的最普遍的形式在那种情形中仍然没有得到有效的表达。只有当周遭的这种情境有了根本的改善,只有当某种类型的国际制度维持这样一种世界秩序——在这一秩序中,对国家利益的自然追求形成了一种可普遍接受的国际关系模式的一部分,正如在一个正义社会中对个人生活的追求一样,此时我们才能心安理得地去打理我们自己的家园。

## 参 考 文 献

Beitz, C.

*Political Equality*. Princeton University Press, 1989.

Bentham, J.

"Outline of a Work Entitled Pauper Management Improved." In John Bowring, ed., *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 8. Edinburgh: Wm. Tait, 1843; reprint ed. New York: Russell & Russell, 1962.

Burke, E.

*Reflections on the Revolution in France* (1790). Edited by J. G. A. Pocock. Indianapolis: Hackett, 1987, pp. 1-218.

Carens, J.

*Equality, Moral Incentives, and the Market: An Essay in Utopian Politico-Economic Theory*. University of Chicago Press, 1981.

Cohen, J., and Rogers, J.

*On Democracy*. New York: Penguin Books, 1983.

Crocker, L.

"Equality, Solidarity, and Rawls' Maximin." *Philosophy & Public Affairs* 6(1977).

Doyle, M.

"Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs." *Philosophy & Public Affairs* 12(1983).

Dworkin, R.

"What Is Equality?" Parts I and II. *Philosophy & Public Affairs* 10 (1981).

"What Is Equality?" Part III. *Iowa Law Review* 73(1987).

- Freud, S.  
Civilization and Its Discontents (1930). Translated in the *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 21. London: Hogarth, 1961.
- Gauthier, D.  
*Morals by Agreement*. Oxford University Press, 1986.
- Gibson, M.  
"Rationality." *Philosophy & Public Affairs* 6(1977).
- Hare, R. M.  
*Freedom and Reason*. Oxford University Press, 1963.
- Hobbes, T.  
*Leviathan*(1651).
- Kamm, F.  
"Harming Some to Save Others." *Philosophical Studies* 57(1989).  
*Morality, Mortality*. Oxford University Press, forthcoming.
- Kant, I.  
*Foundations of the Metaphysics of Morals* (1785), Prussian Academy Edition, vol. 4. Translated by H. J. Paton in *The Moral Law*. London: Hutchinson, 1948.  
*On the Common Saying: "This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice"*(1793), Prussian Academy Edition, vol. 8. Translated in H. Reiss, ed., *Kant's Political Writings*. Cambridge University Press, 1970.  
*Perpetual Peace* (1795), Prussian Academy Edition, vol. 8. Translated in H. Reiss, ed., *Kant's Political Writings*. Cambridge University Press, 1970.
- Korsgaard, C.  
"The Right to Lie; Kant on Dealing with Evil." *Philosophy & Public Affairs* 15(1986).
- Locke, J.  
*A Letter Concerning Toleration* (1689). Edited by J. H. Tully. Indianapolis: Hackett, 1983, pp. 21-58.
- Michelman, F.

"Foreword: On Protecting the Poor Through the Fourteenth Amendment." *Harvard Law Review* 83(1969).

"In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls' Theory of Justice." *University of Pennsylvania Law Review* 121 (1973).

Mill, J. S.

*Utilitarianism* (1861).

*Chapters on Socialism* (published posthumously in 1879). In S. Collini, ed., *On Liberty and Other Writings*. Cambridge University Press, 1989.

Nagel, T.

*The Possibility of Altruism*. Oxford University Press, 1970; reprint ed. Princeton University Press, 1978.

"Rawls on Justice", *Philosophical Review* 82 (1973). Reprinted in N. Daniels, ed., *Reading Rawls*. New York: Basic Books, 1975; reprint ed. Stanford University Press, 1989.

*Mortal Questions*. Cambridge University Press, 1979.

*The View From Nowhere*. Oxford University Press, 1986.

"Moral Conflict and Political Legitimacy." *Philosophy & Public Affairs* 16(1987).

Nozick, R.

*Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

O'Neill, O.

"Between Consenting Adults." *Philosophy & Public Affairs* 14(1985).

Parfit, D.

*Reasons and Persons*. Oxford University Press, 1984.

*On Giving Priority to the Worse Off* (unpublished manuscript, 1989).

Rawls, J.

*A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971.

"Reply to Alexander and Musgrave." *Quarterly Journal of Economics* 88 (1974).

"Justice as Fairness: Political not Metaphysical." *Philosophy & Public Affairs* 14(1985).

- "The Priority of Right and Ideas of the Good." *Philosophy & Public Affairs* 17(1988).
- "Justice as Fairness" (unpublished manuscript presented at New York University, October, 1989).
- Raz, J.
- "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence." *Philosophy & Public Affairs* 19(1990).
- Scanlon, T. M.
- "Rawls' Theory of Justice." *University of Pennsylvania Law Review* 121(1973). Partly reprinted in N. Daniels, ed., *Reading Rawls*. New York: Basic Books, 1975; reprint ed. Stanford University Press, 1989.
- "Rights, Goals, and Fairness." In S. Hampshire, ed., *Public and Private Morality*. Cambridge University Press, 1978.
- "Contractualism and Utilitarianism." In A. Sen and B. Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press, 1982.
- Scheffler, S.
- The Rejection of Consequentialism*. Oxford University Press, 1982.
- Schelling, T.
- Choice and Consequence*. Harvard University Press, 1984.
- Sen, A.
- "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory." *Philosophy & Public Affairs* 6(1977).
- Wiggins, D.
- "Claims of Need." In *Needs, Values, Truth*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.



# 索引

(“索引”部分所涉的页码均为原书页码,即本书边码)

- Ackerman, B. 阿克曼, 73 注  
Affirmative action 平权法案, 109 注  
Aggregation 聚合, 143  
Agent-neutral reasons 行动者中立的理由, 40, 85—86  
Agent-relative reasons 行动者相关的理由, 40, 45—46, 85—86  
Altruism 利他主义, 164  
Arendt, H. 阿伦特, 7 注
- Beitz, C. 贝茨, 37 注  
Bentham 边沁, 54—56  
Burke, E. 柏克, 86 注
- Carens, J. 卡伦斯, 94 注  
Class 阶级, 27—29, 102—106, 111—112  
Cohen, J. 科恩, 89 注  
Cohen, G. A. 科恩, 81 注  
Communism 共产主义, 5—6, 28  
Crocker, L. 克罗克尔, 73 注
- Difference Principle 差别原则, 73  
Diminishing marginal utility 边际效用递减, 70  
Discrimination 歧视, 96—97, 103—106, 108—109

- Doyle, M. 多伊尔, 175 注  
Dworkin, R. 德沃金, 118, 145
- Effort 努力, 103—106, 118—119  
Equality of opportunity 机会平等, 102—103  
Exploitation 剥削, 99
- Freud 弗洛伊德, 178 注  
Frost, R. 弗罗斯特, 158 注
- Gauthier, D. 高蒂尔, 34 注  
Gibson, M. 吉布森, 117 注  
Guaranteed minimum 最低保障值, 77, 80—82, 124—125
- Hare, R. M. 黑尔, 44  
Hobbes 霍布斯, 24, 34—35, 54—55, 95, 139—140, 150—151, 160, 175  
Hume 休谟, 54, 56, 140
- Impersonal standpoint 个人性立场, 10—11  
Incentives 激励, 114—116, 121—123, 126—128  
International justice 国际正义, 170—179
- Kamm, F. M. 卡姆, 148  
Kant 康德, 8, 37, 41—52, 67, 159, 175 注  
Kantian impartiality 康德式的无偏倚性, 15—17, 34, 40, 168  
Korsgaard, C. 科尔斯戈德, 159 注 2
- Liberalism 自由主义, 54, 57—62, 155—159  
Locke 洛克, 120, 140, 164 注  
Luck 运气, 103—104  
Luxury 奢侈品, 136—138

- Marx 马克思, 9
- Michelman, F. 米歇尔曼, 89 注
- Mill, J. S. 密尔, 122 注, 130—131
- Natural lottery 自然彩票, 103
- Negative responsibility 消极责任, 84, 99—102, 142, 166—167
- Nepotism 裙带关系, 110—111
- Nietzsche 尼采, 135
- Nozick, R. 诺齐克, 79 注 2
- O'Neill, O. 奥尼尔, 159 注 2
- Parfit, D. 帕菲特, 40 注, 66 注, 107
- Perfectionism 完善论, 133
- Plato 柏拉图, 16
- Prisoners'Dilemma 囚徒困境, 30
- Rawls, J. 罗尔斯, 11, 27, 63, 66—67, 69, 73, 76 注, 77 注 2, 78—80, 103, 109, 120—121, 133—134, 159, 166 注
- Raz, J. 拉兹, 163 注
- Reasonable rejection 合乎情理的拒绝, 37—40
- Rogers, J. 罗杰斯, 89 注
- Rousseau 卢梭, 24, 54, 56—57, 60
- Sager, L. 塞杰, 163 注
- Scanlon, T. M. 斯坎伦, 36—37, 41, 45, 70 注, 73, 141
- Scheffler, S. 谢弗勒, 49 注
- Schelling, T. 谢林, 104 注
- Sen, A. 森, 114 注
- Sexual freedom 性自由, 145—147
- Socialism 社会主义, 91—95

---

Solidarity 团结,178

Status quo 现状,173

Talent 禀赋,103—106,112—116

Unanimity 全体一致,8,23,33—34,143,145

Utilitarianism 功利主义,54,77—78

Wiggins,D. 威金斯,12注

种种平等主义的当代政治理论可谓蔚为大观。此书不是要构造一种独特的平等主义理论，而是要探索平等主义政治理想的可能性及其限度。作者匠心独具，认为平等主义的挑战不在于个人与社会的冲突，而在于个人内部的非个人性、无偏倚性立场与个人性、偏倚性立场之间的分裂。平等主义试图将无偏倚性的道德之维制度化，但最终无法回避，也难以满足由个人内部的两种立场所提出的双重辩护要求。

平等主义的政治理论能否提供一种完整的道德观？一种满足正当性要求的平等主义政治秩序只能是乌托邦式的吗？它将面对哪些实践理性、动机或道德心理学上的难题？此书直面这些深层次的问题，为我们深度反思所有平等主义取向的政治哲学理论提供了最佳范本。

<http://www.cp.com.cn>

ISBN 978-7-100-12059-3



定价：24.00 元