

上海三联学术文库  
SHANGHAI SANLIAN XUESHU WENKU

【美】约翰·罗尔斯 / 著 姚大志 / 译  
by John Rawls Harvard University Press

Justice as Fairness — A Restatement  
作为公平的正义  
—— 正义新论

上海三联书店

Justice as Fairness — A Restatement  
作为公平的正义——正义新论

■上海三联书店

上海三联学术文库  
SHANGHAI SANLIAN XUESHU WENKU

【美】约翰·罗尔斯 / 著 姚大志 / 译

by John Rawls Harvard University Press

献给我亲爱的朋友和尊贵的同事  
波顿·德莱本(Burton Dreben)  
我对他的感谢之情难以言表

## 前 言

在《正义论》(1971 年)中,约翰·罗尔斯提出了一种他称之为“作为公平的正义”(justice as fairness)的正义观念。<sup>[1]</sup>根据作为公平的正义,最合乎理性的正义原则是这样的原则,即在公平的条件下它们会得到人们的一致同意。这样,作为公平的正义从社会契约论的思想中阐发出一种正义理论,这种正义理论所表达的原则确认了关于基本权利和自由的自由主义观念,而在财富和收入方面只准许这样的不平等,即这些不平等有利于使最不利者变得更好。

在“作为公平的正义:政治的而非形而上学的”(1985 年)这篇文章中,罗尔斯开始阐发这种理念,即关于正义及其自由主义内容的解释最好被理解为一种政治的观念。<sup>[2]</sup>政治的正义观念是参照政治价值来加以辩护的,而不应被描述为某种更“统合性的”(comprehensive)道德、宗教或哲学学说的组成部分。这个理念是《政治自由主义》(1993 年)一



书的核心思想。<sup>[3]</sup>在自由制度之政治和社会条件下,我们面对着众多不同的、也不相容的学说,其中许多学说是合乎理性的。政治自由主义不仅承认这个“理性多元论的事实”,并且也试图通过表明这种思想加以回答,即政治观念如何能够适合于各种不同的甚至冲突着的统合性学说:它是各种统合性学说之间重叠共识的对象。

对政治自由主义的这种阐发促使罗尔斯重新论述了他对作为公平的正义的描述和辩护。尽管《正义论》将作为公平的正义描述为统合性自由主义观点的组成部分,然而这本新论则表明,它能够被理解成为政治自由主义的一种形式。确实,罗尔斯将作为公平的正义描述成为政治自由主义之最合乎理性的形式。在这样做的时候,他重新提出了关于两个正义原则的基本论证,而两个正义原则是作为公平的正义观念的核心。

这本书原本是政治哲学课程的讲稿,而政治哲学这门课程是罗尔斯于 20 世纪 80 年代在哈佛大学定期讲授的。这门课程包括研究历史上最重要的一些人物(霍布斯、洛克、卢梭、康德、黑格尔、密尔和马克思)的作品,当然也讲述了罗尔斯自己的基本思想。这本关于作为公平的正义的讲稿在课堂上分发给了学生,最初作为阅读作业是对《正义论》的补充。这些讲稿提出了一些在《正义论》中没有得到考虑的问题,也纠正了《正义论》的论证中的某些错误,而这些错误是罗尔斯逐渐认识到的。后来,这本讲稿具有了自己的意义,被视为关于作为公平的正义之理论或多或少的重新论述。到了 1989 年的时候,原稿已经非常完善了,非

常接近于它现在的样子。

在 90 年代的早期,罗尔斯在完成《政治自由主义》的时候,他对原稿又一次进行了修改。然而,与 1989 年的稿子相比,除了增加论家庭的第 50 节之外,它没有实质性的改动。《政治自由主义》出版之后,罗尔斯把注意力转向其他一些作品,其中包括《万民法》<sup>[4]</sup>,而《万民法》原来是这本新论的第六部分。另外还有现在已经出版了的“答哈贝马斯”、平装本《政治自由主义》的导论以及“再论公共理性的理念”。<sup>[5]</sup>这些作品中的思想在本书中也可以找到,尽管它们不总是像在原文中那样得到了详尽的阐发。

由于疾病,罗尔斯已经不能像原来计划的那样对原稿加以修改并最终定稿。实际上,原稿的大部分都已经接近于完成。稍差一些的是第四部分和第五部分,但是如果再花一些时间,罗尔斯肯定会将这两部分的内容充实起来,并使其同前面三个部分更充分地融为一体。前面的三个部分更加详尽和更为独立,而第四个部分应被看作是它们的附录。第五部分是一个初步的尝试,以重新阐述《正义论》第三部分所提出的关于作为公平的正义之稳定性的论证。借助于使用重叠共识的观念,第五部分论证了作为公平的正义作为政治正义观念的稳定性,而这种观念是在《政治自由主义》以及近来的一些作品中所探讨的。虽然第四部分和第五部分稍欠完善,但是它们展示了关于作为公平的正义之总体论证的重要方面。因此,编者决定对它们基本上是原封不动,同本书的其他部分一样。只是对某些节的顺序进行了重新安排,以符合较早时做出的基本区别。现在的

第 42 节原来在第 50 节之后,第 47 节在第 44 节之后,第 55 节和第 57 节的位置进行了相互调换,而已经被插入两者之间的第 56 节原来则是第五部分的最后一节。

除此之外,还有以下一些变化:原稿的第六部分,即“万民法”已经被拿掉了。增加了一些关于基本概念の説明,例如对无知之幕の説明。在这些增加的地方,用词均引自《正义论》和《政治自由主义》,而且也相应增添了涉及到这些著作的注释,并加上了括号。自始至终,对改动一直持十分慎重的态度。修改被保持在最低限度,而且始终注意不要改变罗尔斯原稿的实质。所有变化都得到了作者的首肯。

对于在编辑这份原稿过程中我得到的许多帮助,在此深表感谢。我特别感谢约书亚·科亨(Joshua Cohen)和玛德·罗尔斯(Mard Rawls),在编辑本书的过程中他们两人始终同我一起工作,他们的批评和建议具有极其重大的价值。我也非常感谢阿诺尔德·戴维森(Arnold Davidson)、巴巴拉·赫曼(Barbara Herman)、珀西·莱宁(Percy Lehning)、利奥奈尔·麦克弗森(Lionel McPherson)和 T.M. 斯坎伦(Scanlon),他们提出了许多有益的意见。

爱林·凯利  
2000 年 11 月

## 序 言

在这部作品中,我想达到两个目标。一个目标是纠正《正义论》中的许多严重缺点,<sup>[6]</sup>这些缺点将作为公平的正义之主要理念弄得模糊不清了,而在《正义论》中我一般把作为公平的正义称为正义观念。既然现在我仍然相信这些理念,并且认为很多重大困难都能够得到克服,所以我现在从事于这种重新论述。我将尽力改善解释,更正众多错误,进行某些有益的修订,并对一些带有共性的反对意见给予回答。我也将对许多问题重新进行论证。

另外一个目标是将《正义论》所阐述的正义观念与自1974年以来我发表的文章中所包含的主要理念合并成一种统一的表述。《正义论》本身将近有600页,再加上相关的论文(大约有10篇左右),总数接近于1000页。<sup>[7]</sup>更为麻烦的是,这些论文并不是完全相容的,在表述各种理念——例如重叠共识的理念——时是模棱两可的,这样,要想从中找

到一种清晰连贯的观点是极其困难的。一个有价值的读本应该帮助人们了解这些论文与《正义论》如何能够和谐一致,而正是在这里,本书所进行的修订不仅理由充分而且也事关重大。通过在一个适当的地方展示现在我所理解的作为公平的正义,我试图提供这样一种读本,而这种读本吸收了所有先前这些著作中的思想。我也试图使这种重新阐述或多或少是自洽的。

对于对《正义论》多少有些熟悉的读者来说,本书主要有三方面的变化:第一,作为公平的正义中所使用的两个正义原则之论述和内容方面的变化;第二,如何从原初状态出发对两个正义原则进行论证方面的变化;第三,作为公平的正义本身应该如何加以理解方面的变化,也就是说,它是一种政治的正义观念,而不是一种统合性道德学说的组成部分。

让我们做一点说明。这是第一方面的变化的两个例子:一个是关于平等的基本自由及其优先性之完全不同的描述,为了回应 H. L. A. 哈特(Hart)提出的强有力批评,这种变化是必要的(第 13 节);另外一个是对基本善的重新解释,这种重新解释将基本善同政治的和规范的公民观念联系起来,而这种观念意味着公民是自由和平等的人,以便这些基本善不再显得(正如许多人向我指出的那样,其中包括约书亚·科亨和约书亚·拉宾诺维兹)仅仅是在心理学和人类需要的基础上加以规定的(第 17 节)。我也试图回应阿马特亚·森(Amartya Sen)所提出的反对意见(第 51 节)。

第二方面的主要变化是把从原初状态进行的关于两个

正义原则的论证分为两种基本比较。在第一种比较中,两个正义原则是同(平均)功利原则相比较。在第二种比较中,两个正义原则是同自己的一种变形相比较,这种变形就是用受最低保障限制的(平均)功利原则代替差别原则(difference principle),而其他方面不变。这两种比较能够使我们将两种理由区分开,即将支持涵盖基本自由的第一个正义原则和第二个正义原则的第一部分即公平的机会平等原则的理由,同支持第二个正义原则的第二部分即差别原则的理由区分开。与《正义论》所提出的解释相对比,这种论证的区分表明,支持差别原则的理由并不依赖于(如 K.J. 阿罗、J.C. 哈桑依以及其他人所认为的那样)对非确定性的极端厌恶,而对非确定性的极端厌恶被视为一种心理上的态度(第 34—39 节)。那样的话,它就会是一种软弱无力的论证。相反,合适的理由依靠这样一些理念,诸如公共性和互惠性。

第三方面的变化是澄清作为公平的正义应该如何加以理解。《正义论》从来没有讨论过作为公平的正义是一种统合性道德学说还是一种政治的正义观念。在一个地方(《正义论》第 3 节第 15 页),它说过,如果作为公平的正义得到了完全的成功,那么下一步应该研究更一般的观点,而这种更一般的观点是由“作为公平的正当”(rightness as fairness)这一名称暗示出来的。即使《正义论》中得到详细讨论的所有问题都属于政治正义和社会正义的传统问题,并且也是众所周知的问题,然而读者能够有理由推断,作为公平的正义是作为统合性道德学说的组成部分而提出来的,而且,如



果它因其成功而受到鼓励,那么这种统合性道德学说以后会得到阐发。

这本新论将消除这种模糊不清:作为公平的正义现在被描述为一种政治的正义观念。在作为公平的正义应该如何加以理解这个方面实现的变化将会带动许多其他的变化,也会需要更多的理念,而这些理念在《正义论》中是找不到的,或者至少不具有相同的涵义或意义。除了引入政治的正义观念这个理念自身之外,我们也需要统合性或部分统合性的宗教、哲学和道德学说之重叠共识的理念,以便在自由民主制度中关于这样一些学说的多元论事实是既定的情况下,阐述一种更为现实的秩序良好社会的观念。我们还需要关于证明的公共基础的理念和公共理性的理念、常识性政治社会学的某些一般事实以及我称之为“判断的艰难”(burdens of judgment)所表达的东西,而判断的艰难这个理念也是《正义论》中没有使用过的。

目前,这种说法看起来可能会令人感到惊奇,即作为一种政治观念而非一种统合性学说的组成部分,作为公平的正义将需要更多的理念。我的解释是,现在我们必须始终在政治观念与各种宗教的、哲学的和道德的统合性学说之间做出区别。这些学说通常拥有它们自己的关于理由和证明的理念,作为一种政治观念的作为公平的正义也有自己的理念,即公共理性的理念和证明的公共基础的理念。作为公平的正义的理念必须以这样一种方式来加以规定,即这种方式应该是政治的,从而有别于与之平行的统合性学说的理念。在理性多元论的事实是既定的情况下,如果作

为公平的正义(或者任何政治观念)想要获得重叠共识的支持,我们就必须同各种不同的观点打交道。

上面这些论述的意思就其本身而言还不是十分明了。这些论述的意图不过是向对《正义论》已经较为熟悉的人们指明,在这本简略的新论中他们将会发现一些变化。

我永远感激我的众多同事和学生,他们多年来提出了许多思想深刻、富有教益的评论和批评。他们人数太多,无法在这里一一提及,但所有人都使我受惠不浅。我也想向莫德·威尔科克斯(Maud Wilcox)表示感谢,她对本书的1989年稿做了悉心的校订。最后,我必须向爱林·凯利(Erin Kelly)和我的妻子玛蒂(Mardy)表达我最深切的感激之情,是她们在我的健康每况愈下的情况下使这本书得以完成。

约翰·罗尔斯  
2000年10月



# 目 录

前言 .....	爱林·凯利
序言 .....	约翰·罗尔斯

## 第一部分 基本理念

---

第1节	政治哲学的四种作用 .....	3
第2节	作为公平合作体系的社会 .....	9
第3节	秩序良好社会的理念 .....	14
第4节	基本结构的理念 .....	17
第5节	对我们探究的限制 .....	21
第6节	原初状态的理念 .....	24
第7节	自由和平等的人的理念 .....	31
第8节	基本理念之间的关系 .....	41

## 2 作为公平的正义——正义新论

第9节	公共证明的理念 .....	44
第10节	反思平衡的理念 .....	49
第11节	重叠共识的理念 .....	54

## 第二部分 正义原则

---

第12节	三个基本点 .....	65
第13节	两个正义原则 .....	70
第14节	分配正义的问题 .....	80
第15节	作为主题的基本结构:第一种理由 .....	84
第16节	作为主题的基本结构:第二种理由 .....	88
第17节	谁是最不利者? .....	93
第18节	差别原则:它的意义 .....	99
第19节	反例所提出的反对意见 .....	107
第20节	合法期望、资格和应得 .....	116
第21节	关于将自然天赋视为公共资产 .....	120
第22节	关于分配正义和应得的简要评论 .....	124

## 第三部分 从原初状态进行的论证

---

第23节	原初状态:设立 .....	131
第24节	正义的环境 .....	137
第25节	形式约束和无知之幕 .....	140

第 26 节	公共理性的理念 .....	146
第 27 节	第一种基本比较 .....	154
第 28 节	论证结构与最大最小化规则 .....	159
第 29 节	强调第三个条件的论证 .....	164
第 30 节	基本自由的优先性 .....	169
第 31 节	关于厌恶非确定性的反对意见 .....	172
第 32 节	再论平等的基本自由 .....	180
第 33 节	强调第二个条件的论证 .....	187
第 34 节	第二种基本比较:导论 .....	194
第 35 节	公共性的根据 .....	196
第 36 节	互惠性的根据 .....	200
第 37 节	稳定性的根据 .....	204
第 38 节	反对有限功利原则的根据 .....	208
第 39 节	关于平等的评论 .....	214
第 40 节	结论 .....	218

#### 第四部分 正义的基本结构之制度

---

第 41 节	财产所有的民主:导论 .....	225
第 42 节	政体之间的某些基本对比 .....	230
第 43 节	作为公平的正义中的善观念 .....	234
第 44 节	立宪民主对程序民主 .....	241
第 45 节	平等的政治自由之公平价值 .....	246
第 46 节	对其他基本自由之公平价值的否认 ...	250



#### 4 作为公平的正义——正义新论

第 47 节	政治自由主义与统合性自由主义： 一种对比 .....	253
第 48 节	关于人头税的注释与自由的优先性 ...	259
第 49 节	财产所有的民主之经济制度 .....	262
第 50 节	作为基本机构的家庭 .....	268
第 51 节	基本善指标的灵活性 .....	276
第 52 节	马克思对自由主义的批判 .....	289
第 53 节	关于闲暇时间的简短评论 .....	293

### 第五部分 稳定性问题

---

第 54 节	政治的领域 .....	297
第 55 节	稳定性问题 .....	303
第 56 节	作为公平的正义以错误的方式 成为政治的？ .....	309
第 57 节	政治自由主义是如何可能的？ .....	312
第 58 节	重叠共识不是乌托邦 .....	317
第 59 节	理性的道德心理学 .....	323
第 60 节	政治社会的善 .....	327
注释 .....		335
索引 .....		377
附录 .....		443
导读：从“正义论”到“正义新论” .....		443

罗尔斯小传 .....	475
罗尔斯学术年表 .....	501
译后记 .....	505



# 第一部分 基本理念

---

1



## 第 1 节 政治哲学的四种作用

1.1 作为社会之公共政治文化组成部分的政治哲学 1  
具有四种作用,我们可以从区分这些作用开始我们的探讨。首先让我们考虑它的实践作用(practical role),这种实践作用既产生于分裂性的政治冲突,也产生于解决秩序问题的需要。

在任何社会的历史中,都有很长一个时期,某些基本问题导致深刻而尖锐的冲突,而要想为达成政治协议寻找任何共同的理性基础,如果说这不是不可能的,那么也是非常困难的。例如,自由主义的历史起源之一就是 16 — 17 世纪伴随宗教改革之后的宗教战争(Wars of Religion),这些战争分裂引发了一场关于反抗权利和良心自由的长期争论,这种争论最终导致形成了信仰自由的原则,而且人们通常也勉强接受了某种形式的信仰自由原则。洛克(John Locke)在《论信仰自由》(1689)和孟德斯鸠(Charles de Mon-



tesquieu)在《法的精神》(1748)中所表达的观点有一个很长的史前史(prehistory)。霍布斯(Thomas Hobbes)的《利维坦》(1652)——这是用英文所写的最伟大的政治哲学作品——关注于英国内战动乱期间的秩序问题,洛克的《政府论下篇》(1689)也是如此。再举一个我们自己的例子,来说明分裂性的政治冲突如何产生出政治哲学。让我们回忆一下在1787—1788年间联邦主义者同反联邦主义者在批准宪法问题上的广泛辩论,以及在国内战争(Civil War)之前几年,延长奴隶制问题如何引发关于各州之间联邦之制度和性质的根本讨论。

- 2 这样我们认为,政治哲学的一个任务——也就是说,它的实践作用——就是关注那些高度争论的问题,并且抛开现象,看一看是否能够揭示出哲学一致和道德一致的基础。或者,即使我们不能发现这种一致的基础,至少我们有可能缩小由政治分裂所导致的在哲学和道德观点方面的分歧,以使基于公民之间相互尊重的社会合作得以维持。

为了把握这些观念,让我们考虑一下民主思想传统中自由要求和平等要求之间的冲突。差不多近两个世纪以来的辩论表明,关于基本制度应该如何安排以使其能够最好地适合民主公民的自由和平等权利,公众没有能够达成一致意见。民主思想的传统中存在着一种分裂。一种传统渊源于洛克,它强调贡斯当(Benjamin Constant)称为“现代人的自由”的东西——思想自由和良心自由,某些基本的个人权利和财产权,以及法治。另一种传统渊源于卢梭(J. J. Rousseau),它强调贡斯当称为“古代人的自由”的东西——

平等的政治自由和公共生活的价值。<sup>[8]</sup>这种由传统因袭下来的对立导致了深刻的冲突。

这种冲突不仅根源于社会和经济利益方面的差别,而且也根源于关于制度运作的政治、经济和社会的一般理论之间的差别,以及关于公共政策的可能后果之不同观点间的差别。在这里,我们关注冲突的另一种根源:不同的哲学和道德学说。这些不同的哲学和道德学说所探讨的问题是:这些相互竞争的自由要求和平等要求应该如何加以理解,它们的相互顺序以及轻重缓急应该如何加以安排,以及任何一种安排它们的具体方式应该如何加以证明。

1.2 在我们的讨论继续进行的过程中,我将简略地说明我们所思考的政治哲学的其他三种作用。政治哲学的一种作用是有助于人们思考作为一个整体的政治制度和社会制度,以及作为具有自己历史的社会——一个国家——的基本目标和目的,这些目标和目的同作为个人或家庭和团体之成员的目标和目的是不一样的。而且,任何文明社会的成员都需要这样一种观念,这种观念能够使他们把自己理解成为具有某种政治地位的成员——在一个民主社会 3 中,就是平等的公民身份的政治地位,以及了解这种政治地位如何影响他们与其社会之间的关系。

这些都需要政治哲学加以回答,而我把这种作用称为定向(orientation)作用。<sup>[9]</sup>这是一种属于理性和反思(理论上的和实践上的)的观念,它能够在(概念)空间中为我们定向,比如说,使我们拥有各种可能的目标,这些目标可能是

个人的,也可能是团体的;可能是政治的,也可能是社会的。作为理性产物的政治哲学,通过阐明能够分辨这些不同种类的理性的(reasonable)和合理(rational)的目标之原则,通过表明这些目标如何能够在一种得到很好表达的正义的和理性的社会观念内保持连贯一致,来完成这个任务。这样一种正义的和理性的社会观念能够提供一种统一的框架,而只有在这个框架内,对各种问题所做出的回答才能够保持和谐一致,从各种不同场合获得的洞见才能够相得益彰,并推广到其他场合。

1.3 政治哲学的第三种作用是黑格尔(G.W.F. Hegel)在其《法哲学》(1821)中所强调的,即调和(reconciliation)作用:政治哲学有助于安抚我们的挫折感和平复我们对社会及其历史的愤怒,即它向我们表明,当从一种哲学观点加以正确理解的时候,我们社会的制度是合理的并且是随时间而发展的,正如它们现在已经达到的合理形式那样。正如黑格尔的一句名言所说的那样:“当我们合理地看这个世界的时候,反过来这个世界看起来就是合理的。”他为我们寻求调和——*Versöhnung*(调和),也就是说,我们应该积极地接受和认可我们的社会世界,而不是仅仅听命于它。

我们将从几个方面来考虑政治哲学的这种作用。首先,我相信,一个民主社会不是而且也不可能是一个共同体(community),所谓共同体我是指由个人组成的统一整体,这些人们认可同一种统合性学说(comprehensive doctrine)或部分统合性学说。然而,理性多元论(reasonable pluralism)的

事实是实行自由制度的社会的一个典型特征,而这一事实使人们无法认可相同的统合性学说。<sup>[10]</sup>这个事实反映了在公民的理性的、统合性的宗教和哲学世界观方面,以及他们在人类生活中所寻求的道德和美学价值观方面,存在着深刻的和不可调和的分歧。虽然这是一个令人难以接受的事实,但是政治哲学有助于说服我们接受它,因为政治哲学向我们表明接受这个事实是符合理性的,也表明这个事实确实是一种政治的善,我们能从中受益匪浅。 4

其次,政治社会不是而且也不可能是一个团体(association)。我们不能随意地进入政治社会。相反,我们发现,我们自己在某一独特的历史时刻存在于某一特定的政治社会之中。我们也许会认为,我们存在于其中,我们就在这里,这是不自由的。那么在什么意义上,一个民主制度的公民能够是自由的?或者正如我们将追问的那样,什么是我们自由的外部界限(第26节)?

以这样一种方式来看待政治社会也许有助于解决这个问题,即将政治社会视为一种世代相继的公平合作体系,在这个合作体系中那些从事合作的人则都被看作自由和平等的公民,被看作终身从事社会合作的正式成员。因此,我们试图阐述出政治正义的原则,从而,如果社会的基本结构——主要的政治制度和社会制度以及它们融合成为一个合作系统的方式——能满足这些正义原则,那么我们就可以理直气壮地说,这些公民确实是自由的和平等的。<sup>[11]</sup>

#### 1.4 政治哲学的第四种作用是前一种的变体。我们

- 把政治哲学视为现实主义的乌托邦,即探索可行的政治可能性的界限。我们对未来社会所怀抱的希望依赖于这种信仰,即这个社会至少存在着一种像样的政治秩序,以致一种理性的、正义的(虽然还不完美的)民主政体(democratic regime)有可能存在。所以我们追问:在完全有利但又具有历史可能性的条件下,而这些条件为社会的法律和趋势所容许,一种正义的民主社会是什么样子的?在民主文化中的正义环境正如我们所知道的那种情况下,这样一种社会试图实现的理想和原则是什么?这些环境包括理性多元论的事实。这个条件是永久性的,它看起来在自由民主制度中将永远存在下去。
- 5

理性多元论的事实对我们社会条件下的所谓可行的可能性构成了限制,而我们的社会条件与其他历史时期的条件殊为不同,在那些时期,据说人民一致同意(虽然也许他们从未做到)确认同一种统合性观念。最后我们想问,理性多元论这个事实是否我们应该为之感到悲哀的历史命运。如果能够表明它不是一件悲哀的事情,或者表明它是一个具有巨大好处的事情,那么将在某种程度上有助于我们在这种环境中安之若素。显然,关于如何辨明可行性(the practicable)的界限,关于我们社会世界的环境究竟是什么样的,还存在不少问题。但是,这里问题的关键在于,可能性(the possible)的界限不是由现实决定的,因为我们能够在或大或小的程度上改变政治制度、社会制度以及许多其他的东西。然而,我将不在这里探讨这个深奥的问题。



## 第2节 作为公平合作体系的社会

2.1 正如我在上面所说的那样,作为公平的正义的一个可行目标就是为民主制度提供一种可接受的哲学和道德基础,从而能够回答这个问题,即对自由的要求和平等的要求应该如何加以理解。为了达到这个目的,我们求助于民主社会的公共政治文化,求助于它的宪法和基本法的解释传统;我们也寻找某些众所周知的理念,这些理念加以整理就能够形成一种政治正义的观念。我们假定,当这些理念出现在日常政治讨论中,出现在关于宪法权利、自由和其他权利之意义和根据的辩论中的时候,一个民主社会中的公民对这些理念起码有一种明确的理解。<sup>[12]</sup>

在这些众所周知的理念中,有一些是更为基本的。那些我们用来组织和构造以使作为公平的正义成为一个整体的理念,我将其视为“基本理念”(fundamental ideas)。在这种正义观念中,最基本的理念是社会作为一个世代相继的公平的



社会合作体系的理念(《正义论》第1节,第4页)。我们将这个理念当作起组织作用的核心理念(*central organizing idea*),以试图为民主政体阐发出一种政治的正义观念。

这个核心理念是同另外两个基本理念一起被建立起来的。它们是:公民(那些从事合作的人们)作为自由和平等的人的理念(第7节)以及一个秩序良好的社会(*well-ordered society*)的理念,而所谓秩序良好的社会就是由公共的正义观念加以有效调节的社会(第3节)。

- 6 正如上面所表明的,在一个民主社会的公共政治文化中,这些基本的直观理念被视为是众所周知的。虽然这样一些理念通常没有被系统地表述出来,它们的意义也没有清楚地加以规定,但是在社会的政治思想中,在对它的制度所做的解释中,例如由法院所做的解释中,在被看作具有永恒意义的历史文献或其他经典文献中,这些理念都扮演了一种关键的角色。一个民主社会通常被视为一个社会合作体系,这是由下述事实所揭示的,即在关于政治权利之基本问题的公共讨论的背景下,从政治的观点看,公民并不将他们的社会秩序视为一种不变的自然秩序,也不将其视为一种可由宗教学说或等级制度原则得到辩护的制度结构,而这些宗教学说或等级制度原则所表达的是贵族政治的价值。他们并不认为,作为它的一种公开宣布的纲领,一个政党可以正当地否认任何得到承认的阶级和群体能够拥有自己的基本权利和基本自由。

## 2.2 起组织作用的核心社会合作理念至少有三个本

质特征：

(1) 社会合作不同于单纯的社会协调活动——例如由绝对的中央权威当局发布的命令所协调的活动。确切地说，社会合作是由公众所承认的规则和程序来指导的，而从事合作的人们则用这些规则和程序来适当地调节他们的行为。

(2) 这种合作的理念包含了公平的合作条款的理念：它们是这样的条款，即每一个参与者都可以理性地加以接受，而且，如果所有其他的人都同样地接受了它们，那么每一个参与者则都应该加以接受。公平的合作条款表明了互惠性(reciprocity)和相互性(mutuality)的理念：所有人都按照公众承认的规则所要求的那样尽其职责，并依照公众同意的标准所规定的那样获取利益。

(3) 这种合作的理念也包含了每一参与者之合理利益或善的理念。这种合理利益的理念规定了，从那些从事合作的人们自己的善的观点看，他们所一直积极寻求的到底是什么。

当我在谈到“理性的”(the reasonable)和“合理的”(the rational)时候，我始终对它们两者是加以区分使用的。在社会作为公平的社会合作体系的基本理念中，它们两者既是基本的理念，也是互补的理念。举一个它们被应用的最简单例子，即从事于合作并在相关方面处于平等的(或简称为对称的)地位的人们。理性的人们乐于提出这样的原则，即这些原则必须表达出能为所有人都视为公平的合作条款的东西，或者当这些原则是由别人提出的时候，他们也乐于加

以承认。理性的人们也明白,他们应该承诺履行这些原则,即使由于环境的迫使而不得不以他们自己的利益为代价,如果别人被预期能够同样承诺履行它们的话。不愿意提出这样的原则,或者不准备承诺履行公平的合作条款,而这些原则和合作条款是可以期望能够为别人所理性地加以接受的,这是“不合乎理性的”(unreasonable);如果一个人仅仅看起来或者假装提出和承诺履行它们,而实际上却准备当条件允许的时候便违背它们以迎合自己的利益,这则比“不合乎理性的”还要糟糕。

尽管这是不合乎理性的,但一般而言,它不是不合理的。因为它也许属于这种情况,即某些人拥有较大的政治权力或占据更有利的社会地位,虽然对于我们假定这里谈到的人们都被认为是平等的而言,这些条件(指政治权力和社会地位等——译者)都是不相关的,但那些处于有利地位的人们要想利用他们处境的优势,这是合理的。在日常生活中,当我们说到某些人,他们基于有利的讨价还价地位而提出的计划是完全“合理的”,但却是“不合乎理性的”,这时候,我们意味着同样的区别。常识把“理性的”理解为包含着道德感的道德观念,而“合理的”则不是这样的道德观念。<sup>[13]</sup>

2.3 正义原则(作为政治的正义观念的一部分)的作用是阐明公平的社会合作条款(《正义论》第1节)。这些原则阐明由主要政治和社会制度所规定的基本权利和义务,而且它们也调节由社会合作所产生的利益之分配,并分派

维持这种社会合作所必需的负担。在一个民主的社会中,从政治正义观念的观点看,既然公民被当作自由和平等的人,那么民主的正义观念的原则就应被视为阐明了这样所理解的公民之间进行合作的公平条款。

通过这些阐述,正义原则对立宪民主政体的基本政治哲学问题提供了一种回答。这个问题就是,就规定公民之间进行合作的公平条款而言,这些公民被视为自由的和平等的、理性的和合理的,以及(我们再加上)世代相继、持续终身的正式的和完全的合作成员,最可接受的政治正义观念是什么?这个问题是基本的,因为它曾经既是自由主义批判君主制和贵族制的焦点,也是社会主义批判自由主义的立宪民主制的焦点。在关于私人财产的权利问题以及同所谓福利国家联系在一起的社会政策的合法性(与效率相对立)问题上,它现在仍然是自由主义和保守主义观点之间冲突的焦点。<sup>[14]</sup> 8

我们所使用的作为自由和平等的人的公民观念,是从社会领域的各种特征中抽取出来的,并以某种方式将其理想化了。这表明了抽象观念的一种功用:这些抽象观念通过聚焦于那些最重要的因素,而我们认为这些最重要的因素是同确定其最恰当答案有关的,它们有助于使我们对基本问题获得一种清晰而明确的理解。除非另有充分的理由,否则我们不要试图回答除上述基本问题以外的任何问题。

## 第3节 秩序良好社会的理念

3.1 正如第2.1节所表述的那样,秩序良好的社会——一种由公共的正义观念所有效调节的社会——的基本理念是一个成对的理念,以用来阐明另一个基本理念,即社会作为一种公平的合作体系之起组织作用的核心理念。现在我们说,一个秩序良好的政治社会传达了三样东西:

第一,这是公共的正义观念之理念所隐含着的,它是这样一个社会,在这种社会中,每一个人都接受,并且知道所有其他的人也都接受相同的政治正义观念(以及相同的政治正义原则)。这种知识是相互公认的:如果人民接受这些原则是一件应由公众协商的事情,那么他们能够知道每一件他们应该知道的事情。

第二,这是由公共的正义观念加以有效调节之理念所隐含着的,公众认为,或者有充分的理由相信,社会的基本  
9 结构——它的主要政治制度和社会制度以及它们结合成为

一种合作体系的方式——能满足这些正义原则。

第三,这也是有效调节的理念所隐含着的,公民具有一种通常情况下起作用的正义感,也就是说,这种正义感能够使他们理解和应用为公众所承认的正义原则,而且对大多数人来说,这种正义感还能够使他们根据其社会位置而采取相应的行动,而且这些行动也符合义务和职责的要求。

这样,在秩序良好的社会中,公共的正义观念提供了一种相互承认的观点,从这种观点出发,公民们能够相互判定他们在其政治制度中拥有什么政治权利,或者反对什么政治权利。

3.2 秩序良好社会的理念显然是一种相当程度的理想化。我们提出这个理念的一个理由是,对于民主社会之正义观念来说,一个重要问题在于,当社会被视为一种自由和平等的公民之间世代相继的合作体系的时候,它是否被用作以及如何能够被用作得到公众认可而且也得到相互承认的正义观念。如果一种政治的正义观念不能履行这种公共的功能,那么看起来它一定在某些方面存在着严重的缺陷。一种正义观念是否适合于秩序良好的社会,这为评价政治的正义观念提供了一条重要的标准。秩序良好社会的理念有助于提出这样的标准,并进而阐明起组织作用的核心社会合作理念。

秩序良好社会的理念有两重意义。它的一般意义在上面第3.1节已经谈到:秩序良好的社会是一个由某些公共的(政治的)正义观念所有效调节的社会,而不论这种正义



观念是什么样的。但是,当我们指的是一种特定的正义观念之秩序良好社会的时候,比如当我们说所有的社会成员都接受而且知道所有其他人都接受相同的政治正义观念的时候,例如一种特定的自然权利学说、某种形式的功利主义或者作为公平的正义,这个理念还具有一种特定的意义。请注意,在理性多元论是一个既定事实的情况下,不可能存在这样一种秩序良好的社会,即在这种社会中,它的所有成员都接受相同的统合性学说。尽管如此,持有不同统合性学说的民主公民却可以赞同相同的政治正义观念。政治自由主义认为,就我们作为一个民主社会之公民而能够得到的而言,这种政治正义观念所提供的社会统一基础是最充分的,也是最合乎理性的。

## 第 4 节 基本结构的理念

10

4.1 另外一个基本理念是(一个秩序良好的社会之)基本结构(basic structure)的理念。引入这个理念是为了提出和展示作为公平的正义具有充分的统一性。同原初状态(original position)的理念一样(第 6 节),它也是被用来完善一些其他的理念,以便把它们组织成为一个含义明确的整体。基本结构的理念必须这样加以理解。

正如上面第 3 节所表明的那样,社会的基本结构是社会的主要政治制度和社会制度融合成为一种社会合作体系的方式,以及它们分派基本权利和义务,调节由持续的社会合作产生出来的利益分配的方式(《正义论》第 2 节,第 6 页)。具有独立司法系统的政治体制,为法律所承认的财产形式,经济的结构(例如一种带有生产资料私有权的竞争性市场体系)以及某种形式的家庭,所有这些都属于基本结构。基本结构是社会的背景框架,在这种背景框架内,团体



和个人从事各种活动。一种正义的基本结构保证了我们可以称为背景正义(background justice)的东西。

4.2 作为公平的正义的一个主要特征是,它将基本结构当作政治正义的首要主题(《正义论》第2节)。它这样做的一个理由是,基本结构对公民的目标、追求和性格的影响,以及对他们的机会和他们利用其优势的能力的影响,从人生的开始便是无处不在和无时不在的。因此我们的关注几乎都放在作为政治和社会正义之主题的基本结构上面。

虽然作为公平的正义用于基本结构这个特定的场合,但是它的原则只能调节这个结构本身,而不能直接应用于社会内部的机构和团体,也不能对它们加以调节。<sup>[15]</sup>公司、工会、教会、大学和家庭都受正义原则所产生的强制力所约束,但是这些强制力是间接地由正义的背景制度所产生的,而团体和群体在这种背景制度内存在,并且其成员的行为受这种背景制度所限制。

- 11 例如,尽管教会可以革除其异端成员的教籍,但是它们不能烧死他们:这种强制力将确保良心自由。大学不能以某种方式采取歧视政策:这种强制力将有助于建立机会的公平平等。父母(男女平等)是平等的公民,具有平等的基本权利,其中包括财产权;他们必须尊重他们孩子的权利(后者作为未来的公民所拥有的权利),而不能剥夺他们所需要的各种权利,诸如医疗权利。而且,为了在承担社会工作、保护其文化和持续地再生产它本身等方面建立起男女平等,在家庭法(毫无疑问在其他地方也是如此)中需要规定某些具体的

条款,以使生育、抚养和教育儿童的重担不要完全落在妇女身上,从而破坏她们所享有的公平的机会平等。

我们不应预先假定,对于基本结构来说是理性的和正义的原则,对于机构、团体和一般意义上的社会实践来说也是理性的和正义的。虽然作为公平的正义原则对这些基本结构内部的社会组织机构施加了限制,但是基本结构与存在于它内部的团体和社会组织则是由不同的原则支配的,而这些不同的原则考虑到了它们具有不同的目标、目的以及特殊的本性和具体的要求。作为公平的正义主张一种政治的正义观念,而非一种一般的正义观念:它首先应用于基本结构,并且认为局部正义(local justice)的问题和全球正义(global justice)的问题(我称为“万民法”的东西)需要按照它们各自的特性分别加以考虑。

我们可以把在基本结构内部的团体和机构所直接遵循的正义原则称为局部的正义原则。<sup>[16]</sup>这样,由里到外,我们就有三个层次的正义:首先是局部正义(直接应用于机构和团体的原则);其次是国内正义(应用于社会之基本结构的原则);最后是全球正义(应用于国际法的原则)。作为公平的正义是应用于国内正义的——基本结构的正义。从这里出发,它向外影响万民法(law of peoples),向内影响局部正义。万民法我已经在其他的地方讨论过了。<sup>[17]</sup>在这里,我也不想系统地探讨局部正义的问题。一般来说,用于基本结构的原则制约(或限制)了相应的局部正义原则,但是不能独自地决定它们。

4.3 注意,我们对基本结构特征的描述并没有提供一种明晰的定义或标准,而根据这种定义或标准,我们就能够辨明它具有什么样的社会安排或面貌。更准确地说,我们是从一种原本就很粗糙的理念之松散描述来开始讨论的。正如上面所表明的那样,在考虑了各种各样的特殊问题之后,我们必须更确切地阐明这个看来是最好的理念。当这件事情做完以后,我们再来检验这种确切的描述与我们所怀有的信念如何能够在适切的反思中协调一致。

无论如何,政治的正义观念的作用并不是要精确表明这些问题是如何被加以解决的,而是要建立起一种思想的框架,在这种思想框架内,这些问题才能够被解决。如果我们要想为基本结构下一个能够画出清晰边界的定义,那么我们不仅超越了这种粗糙理念所能理性地加以包含的东西,而且我们也会冒险对更具体的或将来的处境所要求的东西做出错误的预先判断,这样就会使作为公平的正义无法适应于不同的社会环境。为了使我们的判断是合乎理性的,它们通常必须对这些更为具体的环境了如指掌。<sup>[18]</sup>

最后,应该预先指出,既然作为公平的正义将自身展示为一种理性的重叠共识(overlapping consensus)之可能焦点(第11节),既然基本结构是正义的首要主题,那么这种结构的边界和外貌最终必须以这样的方式来加以划定和表述,即如果可能,它至少容许这样的共识存在,如果它不是促进这种共识的话。所以,一般来说,这种情况所要求的东西并不是很明确的。当我们考虑范围更广的问题时,我们再来尝试回答这些事情。

## 第 5 节 对我们探究的限制

5.1 在我们继续讨论作为公平的正义的其他基本理念之前,让我们暂停下来,注意一些对我们探究的限制。正如已经表明的那样,第一个限制是,我们必须将基本结构确定为政治正义的首要主题,而将局部正义的问题放在一边。我们不是把作为公平的正义视为一种统合性的道德学说,而是看作一种应用于政治和社会制度之结构的政治观念。

第二个限制是,我们最为关切的东西是秩序良好社会 13 之正义的性质和内容。在对这个问题的讨论中,我们将作为公平的正义看作是一种理想的理论,或严格服从的理论。严格服从意味着,(几乎)每一个人都严格依从和严格遵守正义原则。我们实际上在问,一个完全正义的或接近正义的立宪政体应该是什么样的,以及在正义的环境下,而且也在现实的然而完全有利的条件下,它是否能够发生并且具

有稳定性(《正义论》第22节)。在这种方式中,作为公平的正义是现实的乌托邦:它探索现实的可行性(the realistically practicable)之界限,也就是说,在我们的世界里(在其法律和一般趋势是既定的情况下),一个民主政体在完全实现它的相应政治价值方面——如果你愿意的话也可以称为民主的完善(democratic perfection)——到底能走多远。

我们之所以关注理想的理论,是因为现时民主思想方面的冲突在很大程度上是这样一种冲突,即在完全有利的条件下,什么正义观念对于一个民主社会来说是最适当的。就我们的目的而言,从我们称之为政治哲学的基本问题的东西来看(第2.3节),这是一目了然的。尽管如此,在非理想的理论方面,以及思考如何处理现存不正义的困难情况方面,秩序良好社会的理念也应该提供某些指导。它也应该有助于澄清改革的目标,以及辨认出哪些错误更为严重从而迫切需要加以纠正。

对我们探究的第三个限制是以前曾提到过的,即我们在这里不应该讨论民族与民族之间的正义关系(just relation between peoples)这个重要问题,即使作为公平的正义可以延伸到这些关系,这也不表明它是普遍性的。我认为康德的观点[《永久和平论》(1795)]是正确的,一个世界政府或者是一种压迫性的全球专制主义,或者是一个为持续不断的内战所撕碎的脆弱帝国,而各种不同的地区和文化试图通过内战为它们赢得政治自主权。<sup>[19]</sup>一种正义的世界秩序也许最好被看作是一种万民社会(society of peoples),每一个民族都维护一种秩序良好的和体面的(国内的)政治体制,这



种政治体制虽不必然是民主的,但充分尊重基本人权。<sup>[20]</sup>

在作为公平的正义中,我们只有在解释了秩序良好的民主社会的政治正义之后,才会考虑民族与民族之间的正义问题。请注意,尽管我们是从基本结构的正义来开始进行讨论的,但这并不意味着我们不能根据民族与民族之间的正义所要求的来修正我们对民主社会(国内正义)的解释。一种更完整的政治正义观念的两个部分——国内社会的正义和民族与民族之间关系的正义——能够在提出它们的过程中得到相互调整。 14

5.2 最后,我要强调的一点是隐含在我们已经说过的东西中的,即作为公平的正义不是一种统合性的宗教、哲学或道德学说——这种学说能够应用于所有主题和包含所有价值。它也不应该被看作是这样一种学说对社会基本结构的应用,好像这种结构不过是该统合性观念可被应用的另一个主题。政治哲学也好,作为公平的正义也好,都不是以这样的方式来应用道德哲学的。政治哲学有它自己的明确特征和问题。作为公平的正义是针对现代民主社会的基本结构这个具体问题而言的一种政治正义观念。就此而言,它的范围要比统合性的哲学和道德学说狭窄得多,诸如功利主义、至善主义、直觉主义以及其他的学说。它关注的是(以基本结构形式存在的)政治问题,而政治问题不过是道德问题的一个部分。

## 第 6 节 原初状态的理念

6.1 迄今为止,我们已经讨论了《正义论》第 1 节至第 2 节所引入的三个基本理念,即作为公平合作体系的社会理念、秩序良好的社会的理念和社会之基本结构的理念。下一步,我们将讨论另外两个基本理念,而它们是在《正义论》第 3 节至第 4 节中所引入的。一个是原初状态(original position)的理念,另外一个公民作为自由和平等的人(citizens as free and equal persons)的理念。第六个基本理念,即公共证明(public justification)的理念,将在第 9 节和第 10 节加以讨论。

让我们从这一问题来开始讨论,即我们是如何进入原初状态的,以及其理由是什么。导致我们采用原初状态的思路是这样的:我们是从一种起组织作用的社会理念来开始的,这种社会被当作自由和平等的人们之间的公平合作体系。这样,关于公平的合作条款应如何加以规定这样的

问题便立刻产生出来了。例如：它们是由与从事合作的人完全不同的权威，比如说神法(God's law)所加以规定的？或者这些条款是每一个人依据价值的道德命令而加以承认的，<sup>[21]</sup>比如说合理直觉(rational intuition)的命令，或者依据 15 被某些人视为“自然法”(natural law)的东西而加以承认的？或者它们是由从事合作的自由和平等的公民所达成的协议决定的，并且是根据他们当作自己互惠的利益或善的东西而加以制定的？

作为公平的正义赞成最后一种答案：公平的社会合作条款是由这些从事合作的人们所达成的协议决定的。它之所以赞成的理由是，在理性多元论的假设是既定的情况下，公民无法一致赞同任何道德权威，比如说一种圣经、一种宗教机构或一种宗教传统。他们既无法对价值的道德命令达成一致意见，也无法对某些人视为自然法的东西的旨意达成一致意见。如果是这样的话，那么还有比在对所有人都公平的条件下公民自己之间所达成的协议更好的选择吗？

6.2 现在这个协议像任何其他协议一样必须在某种条件下达成，如果从政治正义的观点看它是一个有效协议的话。特别是，这些条件必须使自由和平等的人们处于公平的地位，必须不允许某些人不公平地占有比其他人优越的讨价还价地位。更进一步，以武力和强制来威胁、欺骗和欺诈以及诸如此类的东西都必须被排除在外。到此为止，一切顺利。这些考虑在日常生活中都是众所周知的。但是，日常生活中的协议是在基本结构之背景制度内有局限



性的处境中达成的,而这些处境的特殊性质对所达成的协议条款会产生影响。显然,除非这些处境能满足达成公平和有效的协议所需的条件,否则所达成的协议条款将不会被视为公平的。

作为公平的正义希望将这种公平协议的理念扩展到基本结构本身。这里我们会遇到任何使用契约理念的政治正义观念都会面对的一个严重困难,而无论这种契约是不是社会的。这个困难就是,我们必须确立一种观点,从这种观点出发,自由和平等的人们能够达成一个公平的协议,但是这种观点必须既不为现存基本结构的特殊性质和境况所影响,也不为其所扭曲。通过我称为“无知之幕”(veil of ignorance)的建立,原初状态表明了这种观点(《正义论》第 24 节)。在原初状态中,不允许当事人知道,他们所代表的那些人们占据什么样的社会位置和信仰什么样的独特统合性学说。他们也不应该知道人们所属的民族和种族群体、性别、诸如体力和智力这样的各种自然天赋,以及正常范围内的所有其他东西。通过将当事人置于无知之幕的后面,我们象征性地表达了对信息所施加的这些限制。<sup>[22]</sup>

- 16 原初状态为什么必须是从基本结构内部的偶然性——人们特殊的性质和境况——中抽象出来的,一个理由是,自由和平等的人们要想就结构的首要正义原则达成公平的协议,就必须消除交易优势(bargaining advantages),而这种交易优势作为一种累加的社会和历史倾向之结果则是不可避免地、不断地产生出来的。“按其优势分配”(或者按照他们的实际政治权力、财富或自然天赋来分配)不是政治正义的

基础。历史的偶然优势和来自过去的任意影响不应该妨碍就原则所达成的协议,而这些原则本来是调节基本结构的,使其从现在走向未来。<sup>[23]</sup>

6.3 原初状态的理念之所以被提出来,就是为了回答如何将公平协议的理念扩展到就基本结构的政治正义原则所达成的协议这一问题。原初状态建立了一种处境,而这种处境对所有自由和平等、具有适当信息和合理行为的当事人来说都是公平的。这样,任何由这些作为公民之代表的当事人所达成的协议都是公平的。既然这种协议的内容是关于基本结构之正义原则的,所以这种原初状态中的协议规定了自由和平等的公民之间进行社会合作的公平条款。从而其名称是,作为公平的正义。

注意,正如《正义论》中所说的,原初状态是将众所周知的社会契约论(social contract)的理念加以普遍化了(《正义论》第3节)。它能够做到这点,是通过使基本结构之首要正义原则成为协议的对象,而不是像洛克那样使特殊的政府形式成为协议对象。所以原初状态是更为抽象的:这种协议必须被看作既是假设的(hypothetical)又是非历史的(nonhistorical)。

(1) 它是假设的,因为我们所问的是,当事人(如所描述的那样)能够达成一致或者应该达成一致的是什么,而不是他们已经达成一致的是什么。

(2) 它是非历史的,因为我们并不认为这种协议已经达成或者事实上确实能够达成。它能够达成与否,这无关

## 17 宏旨。

第二点(2)意味着,当事人能够达成什么样的原则是由分析所决定的。我们通过各种规定——每一种都有其理由——描述了原初状态的特征,以便所达成的协议能够通过推理而一步步推演出来,而这种推理依据于当事人所可能具有的处境和性质,依据于当事人所能够得到什么样的理由和信息。我们在第三部分将再回到这个问题上来。

6.4 这里可能存在着强烈的反对意见:既然假设的协议不具有丝毫的约束力,在原初状态中当事各方所达成的协议似乎也不具有任何意义。<sup>[24]</sup>我的回答是,原初状态的意义存在于这一事实之中,即它是一种代表设置(device of representation),或者是为了公众澄清和自我澄清的目的而进行的思想试验(thought-experiment)。我们认为原初状态模仿了两件事情:

首先,它模仿了我们看作——在这里和现在——公平条件的东西,在这些条件下,作为自由和平等人的公民之代表,一致同意就公平的合作条款达成协议,而这些合作条款用以调节基本结构。

其次,它模仿了我们看作——在这里和现在——对推理所施加的适当限制的东西,基于这种推理,处于公平条件下的当事人可以恰当地提出某些政治正义的原则,而拒绝另外一些原则。

这样,如果原初状态适当地模仿了我们关于这两件事物的信念(即自由和平等的公民之间达成协议的公平条件,

以及对推理的适当限制),那么我们就可以推测,当事人所一致同意的正义原则(如果我们能够设计出它们的话)将规定这样的合作条款,即在我们看来——在这里和现在——这些条款既是公平的,也为最好的推理所支持。这是因为:在这种情况下,原初状态以一种恰当的方式成功地模仿了我们在理性反思中所深思熟虑的东西,从而为政治的正义观念之原则打下了坚实的基础。 18

6.5 关于公平条件的说明:各方当事人在原初状态中处于同等的地位。这种公平条件模仿了我们这种坚定的信念,即就基本的政治正义而言,公民在所有相关方面都是平等的,也就是说,他们充分地拥有所必需的道德人格能力和其他一些能力,从而使他们终身成为正式的、完全的社会合作成员(第7节)。这样,根据形式平等的律令(*precept of formal equality*),即这些在所有相关方面平等的(相同的)人们应该被平等地(相同地)加以对待,公民之代表应该在原初状态中处于同等的地位。否则,我们将认为这种处境对于自由和平等的公民来说是不公平的。

关于对推理加以适当限制的说明:如果我们是合乎理性的,那么我们就对这一事实持有坚定的信念,即我们占有某种特殊的社会地位,这对于我们接受或者期望其他人接受一种有利于占据这种特殊社会地位的人的正义观念,并不是一个好的理由。无论我们是富裕还是贫穷,我们不能仅仅出于这个理由,就期望所有其他的人都接受一种或者有利于富人或者有利于穷人的基本结构。为了模仿这种信

念或其他类似的信念,我们不让当事人知道他们所代表的那些人占有什么样的社会地位。借助于无知之幕,同样的理念也被扩展到人们的其他方面。

简言之,原初状态应该被理解作为一种代表设置。通过将当事人(其中任何一方对于自由和平等公民之切身利益都是具有责任的)描述为在处境方面是公平的,并是在对支持政治正义之原则的推理进行适当限制的条件下达成协议的,这种代表设置模仿了我们作为理性的人所怀有的坚定信念。

## 第7节 自由和平等的人的理念

7.1 我们以上仅仅是使用了自由和平等的人的理念,鉴于这点,我们现在必须解释它的意义和作用。作为公平的正义将公民视为从事社会合作的人,从而是充分拥有这样做的能力的人,并且这种社会合作将持续终身。这样的人拥有我们可以称之为“两种道德能力”(two moral powers)的东西,关于这两种道德能力解释如下:

(1) 一种道德能力是拥有正义感(sense of justice)的能力:它是理解、应用和践行(而不是仅仅服从)政治正义的原则的能力,而这些政治正义的原则规定了公平的社会合作条款。

19

(2) 另一种道德能力是拥有善观念(conception of the good)的能力:它是拥有、修正和合理地追求善观念的能力。这样一种善观念是由各种终极目的和目标组成的有序整体,而这些终极目的和目标规定了一个人在其人生中被看



作最有价值的东西,或者被视为最有意义的东西。这样一种观念的要素通常是在某种统合性的宗教、哲学或道德学说之内建立起来的并加以解释的,而各种各样的目的和目标则依据这些统合性的宗教、哲学和道德学说被组织起来和加以理解。

7.2 当我们说人们是被视为拥有两种道德能力的时候,我们是说,他们具有一些必要的能力,不仅使其能够终身从事互利互惠的社会合作,而且也能够被推动为了他们自己的缘故而履行其公平条款。在《正义论》中(《正义论》第3节至第4节),这两种能力被用来界定“道德人”(moral persons)和“道德人格”(moral personality)。那么在“人是自由和平等的”这种说法里,究竟意味着什么?

让我们牢记在心,作为公平的正义是一种政治的正义观念,在这里是非常重要的。也就是说,它是按照社会基本结构的具体情况而设计的,而不能被当成一种统合性的道德学说。所以,人的理念(idea of the person)当其被规定为一种人的观念(conception of the person)的时候,就属于一种政治的观念(如果我们以一种特殊的方式规定了它的要素,那么一个基本理念就变成了一种观念)。这意味着,人的观念并非来自于形而上学、心灵哲学或者心理学,它同这些学科中所讨论的自我观念(conceptions of the self)没有什么关系。显然,它同(某种或某些)这样的哲学观念或心理学观念(就它们是合理的而言)是相容的,但这是另外一回事。人的观念本身意味着它是规范的和政治的,而不是形而上

学的或心理学的。

正如此前所指出的(第 2.1 节至 2.2 节)那样,人的观念是以这样一种方式被设计出来的,也就是说,公民是在民主社会的公共政治文化中、在其基本政治文献(宪法和人权宣言)中以及在对这些文献加以解释的历史传统中被加以看待的。关于这些解释,我们不仅求助于法院、政党和政治家,而且也求助于宪法学家和法理学家,求助于对社会的政治哲学能够产生更持久影响的所有作品。 20

7.3 在什么意义上,公民被当作平等的人?我们认为,他们是在这种意义上被当作平等的,即他们全被看作拥有最低限度的道德能力,以从事终身的社会合作,并作为平等的公民参与社会生活。我们把拥有这种程度的道德能力当作公民作为人而相互平等的基础(《正义论》第 77 节)。也就是说,既然我们将社会视为一个公平的合作体系,平等的基础就是拥有某种最低限度的道德能力和其他能力,以使我们能够充分地参与社会的合作生活。这样,这种公民的平等在原初状态中就表现为他们的代表的平等。也就是说,表现为这一事实,即这些代表在原初状态中处于同等的社会地位并且在其达成协议的程序中拥有平等的权利。

我注意到,当我们将道德能力当作平等的基础的时候,我们实际上是在政治社会与在它内部和贯穿它的众多团体(associations)之间进行了区分。后者是一些穿越政治边界的团体,诸如教会和科学协会等。某些这样的团体也是共同体(communities):教会和科学协会虽也是共同体的例子,



但是大学和其他文化机构也是共同体。一个共同体的成员们在追求某些所共同享有的价值和目的(不是经济的)中成为一个统一的整体,而这些价值和目的能够使他们支持该团体,并一定程度上使他们受其约束。在作为公平的正义中,除了那些属于政治正义观念或同政治正义观念本身相关联的价值和目的以外,民主的政治社会不具有任何这样能够共同享有的价值和目的。秩序良好社会的公民承认宪法及其政治价值是体现在他们自己的制度中的,从而,当为社会安排所要求的时候,他们共同享有的目的就是相互正义地对待对方。

在民主社会与其内部的共同体之间进行这种区分的意义以后会变得更加明显,并且这种区分的意义也依赖于它的众多具体特征。例如,我们是生而进入社会的。虽然我们或许也是生而进入共同体、宗教和其他特定文化的,但是只有社会具有政治形式的政府和依靠强制力量施行的法律。虽然我们可以自由地离开共同体(宪法自由保障了这点:叛离不是一种罪行),但是存在着这样一种观点,即我们不能自由地离开我们的政治社会(第 26 节)。一个共同体可以按照其成员对所共同享有的价值和目的的贡献大小来奖励他们和提拔他们,但是一个民主社会并不具有任何这样可共同享有的价值和目的(归在善的名义下),而公民则可能依据这些价值和目的来加以区别分类。<sup>[25]</sup>政治社会的所有合作成员都应该是平等的,并且只能以公共的政治正义观念所允许的方式被加以不同地对待。

在民主政治社会的理念和共同体的理念之间不做任何

区分,这是犯了一个严重的错误。显然,一个民主社会可以接纳存在于它内部的众多共同体,并努力成为一种社会世界,在这种社会世界之内,各种各样的共同体繁荣兴旺,和谐相处,但是它自身并不是一个共同体,从理性多元论这个事实来说它也不可能是一个共同体。它要成为一个共同体,就需要动用政府的压制性权力,而这是同基本的民主自由背道而驰的。所以,我们从一开始就把民主社会视为一种政治社会,这种政治社会拒斥任何一种宗教制国家或贵族制国家,更不用说任何一种等级制国家、奴隶制国家或种族主义的国家。这种拒斥是将道德能力当作政治平等之基础的一个结果。

7.4 在什么意义上,公民是自由的? 这里我们必须再一次牢记在心,作为公平的正义是适应民主社会的一种政治正义观念。自由人(free persons)的确切意义是从这样一种社会的政治文化中汲取出来的,它同诸如心灵哲学中所探讨的意志自由(freedom of the will)没有什么关联,或根本就没有任何关联。遵循这个理念,我们说,公民在两个方面被当作自由人。

第一,公民在这种意义上是自由的,即他们设想自己和相互设想拥有一种把握善观念的道德能力。这不是说,作为其政治观念的一部分,他们认为自己会不可避免地去追求特殊的善观念,而这种善观念是他们在任何既定时刻都会认可的。相反,作为公民,他们被视为拥有能够在理性的和合理的基础上修正和改变善观念的能力,而且如果他们

想这样做的话,他们就能够做到。作为自由人,公民拥有这样一种权利,即将他们看作是区别于和独立于任何特殊的善观念或终极目标体系的。由于他们具有这种形成、修正和合理地追求善观念的道德能力,所以即使他们在确定其善观念方面经常出现变化,他们作为自由人的公共身份或合法身份却是不受任何影响的。

22 例如,当公民脱离一种宗教而皈依另外一种宗教的时候,或者不再确信一种已信奉的宗教信仰的时候,就政治正义的问题而言,他们仍旧是他们以前所是的那个人。在我们所谓的公共身份或法律身份方面——他们在基本法律方面所具有的身份,他们没有失去任何东西。一般来说,他们仍旧拥有同样的基本权利和义务,拥有同样的财产,也能够提出同以前一样的要求,除非这些要求是同他们先前的宗教成员资格联系在一起的。我们能够想象这样一种社会(历史确实提供了众多例证),在这种社会中,基本权利和所承认的要求依赖于宗教成员的资格和所属的社会阶级而定。这样的社会对于人持有一种不同的政治观念。它可能完全没有任何公民的观念,因为公民的观念正如我们所使用的那样,它是同社会作为自由和平等的公民之间互利互惠的公平合作体系的观念相一致的。

身份还有另外一种含义,即这种身份是参照公民深层的目标和信仰来加以确定的。让我们将它称为他们的非法律(nonlegal)身份或道德身份。<sup>[26]</sup>现在公民通常既拥有政治的目标和信仰,也拥有非政治的目标和信仰。这样,一方面他们肯定政治正义的价值,并希望它们体现于政治制度和

社会政策之中;另一方面他们也为非政治的价值和他们所属团体的目标而努力。对于他们道德身份的这两个方面,公民必须使其相互调整和协调一致。在他们的个人事务中或在他们团体的内部生活中,公民可以以一种与政治观念完全不同的方式来对待他们的终极目标及其相关事务。他们可以拥有而且在任何既定的时刻他们通常确实拥有情感、信念和忠诚,他们深信,他们不会、确实也不能和不应同这些情感、信念和忠诚相分离,他们也无法客观地对它们加以评价。在他们看来,以为自己能够脱离某种宗教、哲学和道德的信念,或者脱离对这些信念的依恋和忠诚,这是极其不可思议的。

这两种信念和依恋——政治的和非政治的——规定了人的道德身份,并确定了人的生活方式,即一个人认为自己在社会生活中应做的事情和应该努力加以完成的东西。如果我们突然地失去它们,我们就会迷失方向,无法坚持下去。事实上,我们也许会认为,这将失去生活的重心。我们的善观念也许会变化,而且也确实经常变化,这种变化通常是缓慢的,但有时也非常突然。当这些变化突然发生的时候,我们非常可能说,我们已不再是以前那个人了。我们知道这种说法意味着什么:我们指的是在我们的终极目标和信念中发生了一种深刻的和完全的转变,或一种相反的转变;我们指的是我们具有了一种不同的道德(包括宗教的)身份。在走向大马士革的道路上,塔苏的扫罗(Saul of Tarsus)变成了使徒保罗(Paul Apostle)。然而,这样一种皈依既不意味着我们的公共身份或法律身份发生了任何变化,也

并不意味着我们的个人身份发生了任何变化,像某些心灵哲学家所理解的那样。而且,在一个由重叠共识所支持的秩序良好的社会里,公民的(更一般的)政治价值和政治信念作为其非制度性身份或道德身份的组成部分,大体上是相同的。

7.5 第二,公民也在这种意义上将自己视为自由的,即他们认为自己是其正当要求的自证根源(self-authenticating sources)。也就是说,他们认为自己赋有对其制度提出要求的权利,以促进他们的善观念(所提供的这些善观念处于公共正义观念允许的范围内)。公民认为,这些权利要求不仅源于由政治的正义观念所规定的义务和责任,例如对社会所应尽的义务和责任,而且它们本身就是有价值的。虽然公民将这些权利要求看作是建立在义务和责任之上的,而这些义务和责任则依赖于他们在自己的生活中所确认的善观念和道德学说,但是,对我们这里所要达到的目的而言,这些权利要求也应被视为自证的。在立宪民主制度之政治正义观念中,这样做是有道理的,因为从政治的观点看,只要公民所确认的善观念和道德学说同公共正义观念是相容的,那么这些义务和责任就是自证的。

当我们说公民认为他们自己是自由的时候,我们这种说法的意义取决于,当民主社会中产生出政治正义问题的时候,公民如何看待他们自己。这方面的问题属于一种特殊的政治观念,而与另一种政治观念明显不同,因为在后一种政治观念中,社会成员并不被看作是他们正当权利要求



的自证根源。在这种情况下,他们的权利要求本身没有任何价值,除非这些要求能够源于对社会所应尽的义务和责任,或者源于他们在等级制社会中被派定的角色,而这种等级制社会是由宗教的或贵族政治的价值加以辩护的。

举一个极端的例子。奴隶属于人类(human being),但不被当作是其权利要求的根源,甚至其权利要求也不被认为是基于社会义务和责任的,因为奴隶被认为不具有承担义务和责任的能力。虽然法律禁止虐待和侮辱奴隶,但这些法律不是建立在奴隶根据自己利益而提出的权利要求上面,而是或者建立在奴隶主的权利要求上面,或者建立在普遍的社会利益上面(并不包括奴隶的利益)。所以说,就其社会意义而言,奴隶已经死了:他们作为人是完全不被承认的。<sup>[27]</sup>这清楚地表明,按照他们的道德能力以及所拥有的善观念而把公民看作自由的,这与一种特殊的政治正义观念是一致的,而与那种允许奴隶制度存在的政治正义观念是对立的。

7.6 我在这里强调一下,自由和平等的人的观念是一种规范的概念:它是由我们的道德思想和政治思想及其实践所确定的,也是由道德哲学、政治哲学和法哲学加以研究的。自古希腊以来,在哲学和法律中,人的观念一直是这样的,即人能够参与社会生活并在其中扮演某种角色,从而能够履行和遵守它的各种权利和义务。我们将起组织作用的核心社会理念描述为一种公平的合作体系,与其相对应,我们把自由和平等的人的对应理念视为能够完全扮演合作成

员角色的人。一种政治的正义观念将社会视为一种公平的合作体系,与其相对应,一个公民就是能够终身自由和平等地参与社会生活的人。

这种人(person)的观念不应该被误解成人类(human being)的观念,而人类就是人(homo sapiens)这个物种的一员,因为后者可以由生物学和心理学的规定,而不使用各种规范的概念,如道德能力的概念、道德美德的概念和政治美德的概念。然而,为了描述人的特征,我们不仅使用这些概念,而且还要加上那些用来表述理性、推理和判断之能力的概念。这些能力在本质上同人的两种道德能力是对应的,也是为运用这两种道德能力和践行这些美德所需要的。

## 第 8 节 基本理念之间的关系

8.1 当它们按照被导入的顺序而展开的时候,我们迄今为止所讨论的这五种基本理念是紧密相关的:从社会作为公平的合作体系开始,到秩序良好的社会的理念,到这样一种社会之基本结构的理念,到原初状态的理念,最后到公民作为从事合作的自由和平等的人的理念。

25

在这种顺序中,我们从社会作为公平的合作体系之起组织作用的核心理念开始进行讨论,然后通过说明当这个理念被充分实现的时候会产生出什么(秩序良好的社会),以及这个理念应用于什么(基本结构),而使它更为明确。然后,我们说明合作的公平条款是如何(由原初状态中的当事各方)加以规定的,以及解释从事合作的这些人应该如何被(作为自由和平等的公民)加以看待。

8.2 对社会合作的起组织作用的核心理念的这种说



明,并不是一种演绎推理的论证。从这一理念开始往下的一步论证,既不能说是由这个理念产生的必然结果,也不能说是导源于它的。当我们把它同其他理念联系在一起的时候,我们就阐明了这个起组织作用的理念,并且使它更为明确。

让我们说明一下:存在着许多阐述社会合作的核心理念的方式。正如我们所指出的那样,我们可以认为,公平的合作条款是由自然法决定的,而自然法或者被看作是神法,或者被认为是由先验的、独立自在的道德秩序确定的,而这种道德秩序据说是通过理性直观得到了解的。这些决定合作条款的方式无法通过演绎推理的论证来加以拒斥。例如,不能通过表明它们同社会合作的理念是不相容的来加以拒斥。相反,它们是被历史条件和民主公共文化排除出去的,而这些历史条件和民主公共文化在现代立宪政体中需要一种政治的正义观念。这些历史条件之一就是理性多元论的事实,而理性多元论的事实排除了将统合性学说当作就正义观念达成可行政治协议的基础。虽然作为公平的正义追求这样一种基础,但它走的是另外一条道路。

8.3 我们无法预先知道,社会合作的理念及其两个对应的理念是否能为我们所需的可行的政治正义观念提供起组织作用的理念。公共政治文化并非是明确无误的:它包含了众多可作替换的、可能的、起组织作用的理念,也包含了各种各样关于自由和平等的理念,以及其他的社会理念。我们在这里需要提出的是,社会作为公平合作体系的

理念是深深植根于这种文化的,所以,把这种理念当作一种起组织作用的核心理念而来考察它的长处,这是有道理的。关键在于,无论我们选择什么东西当作起组织作用的核心理念,都不能由它自己的内在道理(*intrinsic reasonableness*) 26来加以充分地辩护,<sup>[28]</sup>因为它的内在道理不足以证明这点。这样一种理念只能由政治正义的观念来加以充分地辩护,而这种政治正义的观念是它最终达到的;从而,在我们可以称为广义的(普遍的)反思平衡(*reflective equilibrium*)中,这样一种理念也只能由在普遍性的所有层面上这种观念同我们关于政治正义的其他坚定信念之间的协调一致来加以充分地辩护(第 10 节)。反思平衡的理念是同公共证明的理念联系在一起的,我们现在就转到公共证明的理念上来。

## 第 9 节 公共证明的理念

9.1 迄今为止,从社会作为一种公平的社会合作体系的起组织作用的核心理念开始,我们已经讨论了五个基本理念。现在我们转到第六个也是最后一个基本理念,即公共证明的理念,以及与它相关的另外三个理念:反思平衡的理念(第 10 节),<sup>[29]</sup>重叠共识的理念(第 11 节),以及自由的公共理性的理念(第 26 节)。公共证明的理念的目的是以一种适合于政治正义观念的方式来阐述证明的理念,而这种政治正义观念所属的社会就像民主制度那样,也以理性多元论为特征。

这种公共证明的理念同秩序良好社会的理念是一致的,因为这样一个社会是由公众承认的正义观念加以有效调节的(第 3 节)。从以上所进行的讨论中,我们可以看出,为了发挥这种作用,正义观念应该具有如下三个特征,而正是这三个特征使它成为一种政治的正义观念:

(1) 虽然正义观念显然是一种道德观念,但它却是为一个具体的主题,即民主社会的基本结构而设计出来的。它不能直接应用于社会内部的团体和群体,而只有在较晚的时候,我们才会尝试将它扩展开来,以便同局部正义的原则相关联,并涵盖民族与民族之间的关系问题。

(2) 接受这个观念并不假定也要接受任何特殊的统合性学说。一个政治观念所展示的是,它自身仅仅是一种适合于基本结构的理性观念,以及它的原则也仅仅表达了一系列政治价值的体系,而这些政治价值是专门应用于这种基本结构的。 27

(3) 政治的正义观念迄今为止是尽可能按照一些基本理念来加以表述的,而这些基本理念是民主社会的公共政治文化所熟悉的,或者是它所蕴涵的。例如,社会作为公平合作体系的理念及自由和平等的公民的理念。在他们的公共文化中存在着这样的理念被看作是民主社会的一个事实。

9.2 我们已经知道,在一个由公众承认的政治正义观念加以有效调节的秩序良好社会里,每一个人都接受相同的正义原则。这样,这些原则提供了一种可相互接受的观点,只有从这一观点出发,公民关于基本结构之主要制度的要求才能够被加以裁定。秩序良好社会的一个本质特征是,它的公共的政治正义观念为公民建立了一个共享的基础,以使其相互证明他们的政治判断:在所有人都认定是正义的条款的基础上,每个人都同其他人进行政治上和社会

上的合作。这就是公共证明的意义。

我们应该明白,证明是为那些同我们观点不尽一致的其他人而提出来的(《正义论》第 87 节)。如果在关于政治正义问题的判断——关于某些原则和标准、关于某些特殊制度和特殊政策以及类似事物之正义的判断——中没有任何冲突,那么也就没有任何东西需要加以证明。向其他人证明我们的政治判断,就是通过公共理性来说服他们,也就是说,通过同基本政治问题相适宜的推理和推论方式,通过诉诸那些其他人也认作是合乎理性的信仰、根据和政治价值,来说服他们。公共证明是从某些共识开始进行的,也就是说,是从这样一些前提开始进行的,即这些前提是处于分歧状态的所有当事人都能够有理由被期望加以共享的,也被期望能自愿加以赞成的,而所有这些当事人都被假定是自由的和平等的,并完全具有推理的能力。

这样,公共证明就不仅仅是从既定前提出发而进行的正确论证(虽然它确实是这样的)。在陈述之间建立起关系的时候,正确论证是指示性的:它将基本理念和普遍陈述相互结合起来,并将它们同更特殊的判断结合起来;它展示了任何一种类型观念的总体结构。通过将一种观念的各种要素连结成为一个可理解的、清楚明白的整体,它被用作一种说明的方式。但是,当前提和结论在适当的反思中对处于分歧状态的所有各方都是不可接受的时候,正确论证就不如公共证明了。要使作为公平的正义获得成功,它必须不仅对于我们自己的坚定信念是可接受的,而且对于其他人的信念也是可接受的,并且在任何层面的普遍性上和在范

围或大或小的反思平衡中,都是如此(恰如下面第 10 节所解释的)。

9.3 显然,在所有政治问题上都期望达成完全的一致,这种要求是过分了。可行的目标应该是至少在更容易引起争论的问题上,特别是涉及宪政实质(constitutional essentials)的问题上缩小意见分歧(第 13.5 节)。最迫切的任务是在这样一些宪政实质问题上达成共识,例如:

(1) 规定政府和政治过程之一般结构的基本原则;立法机构、执法机构和司法机构的权力;多数决定规则(majority rule)的限度;以及

(2) 作为立法者的多数派必须予以尊重的公民之平等的基本权利和自由,诸如选举权、参政权、思想自由和结社自由、良心自由以及对法治(rule of law)的保护。

这些事情以及其他一些事情是一个十分复杂的故事,我对这个故事的意義只能做些暗示。要点在于,如果一种政治的正义观念涵盖了宪政实质问题,那么它已经就是极其重要的了,即使它对立法者所必需考虑的许多经济和社会问题没有说出什么东西。要解决这些经济和社会问题,必然会超出通常政治正义原则所表达的观念和政治价值的范围,并且也会引起它无法容纳的评价和思考。但是,只要关于宪政实质问题存在着稳固的一致意见,那么自由和平等公民之间的政治和社会合作就有望能够得到维护。

9.4 十分清楚,公共证明的一个主要目标是在自由和



平等的公民之间相互尊重的基础上,保持有效的、民主的社会合作条件。这样的证明很大程度上依赖于能否就宪政实质问题的看法达成一致,所以,当这种一致受到威胁的时候,政治哲学的任务之一就是努力设计出一种正义观念,而这种正义观念起码在最有争议的那些问题上能够缩小分歧。

29 让我们比较一下两种公共证明的理念在对待政治问题方面的不同:第一种求助于政治的正义观念,第二种求助于一种统合性的学说,这种学说可以是宗教的、哲学的或道德的。一种统合性道德学说试图表明,只有由合理的直觉主义或某种形式的功利主义所阐明的政治判断才能是真的。而迄今为止,政治自由主义则尽可能既不接受也不拒绝任何特殊的统合性学说,无论它是道德的还是宗教的。它确实承认,自己也属于那些追求宗教、哲学和道德真理的学说。不过作为公平的正义希望将长期的宗教争论和哲学争论搁置一边,它也希望避免依赖于任何特殊的统合性观点。它使用一种不同的理念,即公共证明的理念,以缓和造成分歧的政治冲突,并规定公民之间进行社会合作的公平条件。为了实现这一目标,我们必须从蕴涵在政治文化中的基本理念出发来建立起一种证明的公共基础,而对于这种证明的公共基础,所有理性的和合理的公民都能够在自己的统合性学说内加以认可。如果这个目标达到了,我们就在这些理性学说之间拥有了一种重叠共识(第 11 节),并且随着重叠共识的获得,这种政治观念也在反思平衡中得到了确认。除了其他原因之外,正是理性反思这最后一个条件使公共证明区别于单纯的意见一致。



## 第 10 节 反思平衡的理念

10.1 为了解释反思平衡的理念,我们从这一思想(包含在自由和平等的人的理念之中)开始,即公民拥有理性(理论的和实践的)和正义感的能力。在人类生活的正常环境下,这些能力逐渐发展,并在成熟之后,被应用于各类主题上的各种正义判断,其范围从社会的基本结构到日常生活中人们的具体行为和性格。正义感(作为一种道德感)含有理智的力量,因为它的实际应用依靠理性能力、想象力和判断力。

从我们关于政治正义的判断中,选择出一些来,我们将这些判断视为深思熟虑的判断或深思熟虑的信念。这些判断的存在是需要某些条件的,在这些条件下,我们进行判断的能力更有可能得到充分的发挥,而不受到任何扭曲性的影响(《正义论》第 9 节)。深思熟虑的判断是存在于这种情况下的判断,即环境有利于发挥我们的理性和正义感的能

- 力。也就是说,在这种环境下,我们看起来有能力、机会和愿望去下一个健全的判断(sound judgment);或者至少没有明显的利害关系或类似的诱惑,驱使我们不去这样做。我们将某些判断视为据点(fixed points):我们绝不可以从它们向后撤退。林肯(Abraham Lincoln)的这句名言说的正是这样的时刻:“如果奴隶制不是错误的,那么就没有任何东西是错误的。”<sup>[30]</sup>法官、仲裁者和裁判者这些位置的设计就是为了建立起鼓励发扬司法美德的环境,这些美德包括不偏不倚(impartiality)和审慎明智(judiciousness),以使他们的裁决在处境允许的范围内能够最大程度地达到深思熟虑的判断。

10.2 不仅我们深思熟虑的判断经常与其他人的判断不同,而且我们自己的判断有时也相互冲突。我们在一个问题上提出了某些判断,在另一个问题上提出了另外一些判断,而它们两者也许是不一致、不协调的。这点应该加以强调。我们许多最激烈的冲突是发生在我们自己内部的。断定自己的判断总是协调一致的,这样的人是非反省的,或是武断的;或者他们是一些意识形态学家(ideologues)和狂热者(zealots),这种情况也不罕见。问题在于:在没有对我们强加一种外在政治权威的情况下,我们如何能够使自己就政治正义所做的深思熟虑的判断既在自己内部是更加协调一致的,也同其他人深思熟虑的判断更为协调一致?

我们处理这个问题的思路是这样的:我们说过,我们是在普遍性的所有层面上都做出了深思熟虑的判断,其范围

从关于个人具体行为的特殊判断,到关于特定制度和社会政策之正义和非正义的判断,最终达到更普遍的信念。这些信念包括,对支持基本结构之正义原则的推理进行限制的信念,以及我们通过原初状态中无知之幕的观念所模仿的信念(第6节)。

作为公平的正义认为,就我们是理性的和合理的而言,我们所有的判断——无论它们处于普遍性的什么层面,不管是一个特殊的判断还是一个更高层面的普遍信念——都有某种自己的道理。由于我们自己的思想就是矛盾的,而且我们的判断与其他人的判断也是冲突的,所以,如果要想实现在政治正义问题上达成理性的一致这个实践目标,这些判断中的一部分最终必须被修改、悬置或撤销。

10.3 现在让我们把焦点放在任何一个人身上。假设我们(作为观察者)发现了这样的政治正义观念,它对个人的原始判断只进行最小的修正,并且当这种观念被展示出来和得到解释的时候,它也就被证明是可接受的。当我们所说的这个人接受了这种正义观念,并使其他的判断同它保持一致的时候,我们说这个人处于狭义的反思平衡(narrow reflective equilibrium)之中。这种反思平衡是狭义的,因为虽然普遍的信念、首要原则和特殊的判断是保持一致的,但我们所寻求的只是这种正义观念,即它为了达到一致仅需要最小的修正,而其他的正义观念以及与这些正义观念相关的各种论证力量都不为这里提到的这个人所加以考虑。

31

这提示出,我们所谓的广义的反思平衡(wide reflective equilibrium)是指(仍旧在个人的场合),当某人已经认真仔细地考虑了其他的正义观念以及与这些观念相关的各种论证力量的时候,就达到了广义的反思平衡。更准确地说,这个人已经考虑了我们哲学传统中那些最重要的政治正义观念[包括那些批判正义观念的观点(某些人认为马克思的观点是其典型例证)],已经权衡了其他哲学和其他理由的力量。在这种场合,我们假设这个人的普遍信念、首要原则和特殊判断是保持一致的;然而现在这里的反思平衡却是广义的,也就是说,是在范围广泛的反思和对先前的众多观点加以考虑的情况下产生的。广义的而非狭义的反思平衡显然是一个重要概念(《正义论》第9节,虽然非常不幸,在那里并没有使用“狭义的”和“广义的”这些词汇)。

10.4 让我们回忆一下,秩序良好的社会是一个由公共的正义观念加以有效调节的社会。在这样的社会里,每一位公民都被认为已经达到了广义的(与狭义相对的)反思平衡。从而,因为公民承认他们确认相同的公共的政治正义观念,所以反思平衡也是普遍的。这种相同的政治正义观念在所有人的深思熟虑的判断里都得到了确认。这样,公民已经达到了普遍的、广义的或者我们也可称为充分的反思平衡。(我们将副词“充分的”保留下来,以形容在秩序良好的社会里所实现出来的特征。)在这样的社会里,不仅存在着一种公共的观点,所有公民从这种公共的观点出发能够调整他们的要求,而且由于这种观点得到了所有处于

充分反思平衡中的公民的确认,所以它也是得到相互承认的。

从我们以上所讲的可以看出(在 10.2 节),与充分的反思平衡相对应的这种证明理念在这种意义上是非基础主义的(nonfoundationalist):任何政治正义之深思熟虑的具体判断或普遍原则的特殊层面都不应被认为具有公共证明的整体分量。各种层面和各个种类的深思熟虑的判断也许有其内在的道理,或者它们对经过适当反思之后的理性的人具有某种可接受性,然而,对我们来说,最合乎理性的政治观念是这样的:它能够最好地适合我们在反思中所深思熟虑的所有信念,并把它们组织成为一种连贯的观点。在任何既定的时刻,这是我们所能够做得最好的了。

在作为公平的正义中,充分的反思平衡的特点是由它的实践目标、理性反思和它的非基础主义方面来表达的,正如上面所描述的那样。在这种方式中,它在政治正义的问题上为公共证明提供了一种基础,为在普遍性的所有层面和在广义的普遍的反思平衡中各种深思熟虑的信念提供了连贯性(coherence),这种连贯性正是在政治正义问题上达成理性协议这一实践目标所迫切需要的。而对于由某些统合性学说所阐述的其他证明理念,这种连贯性可能是不敷使用的。然而,对于这些统合性学说,认可其他的证明理念与承认重叠共识,这两者是不矛盾的。

◆

## 第 11 节 重叠共识的理念

11.1 引入重叠共识的理念是为了使秩序良好社会的理念更加现实,并按照民主社会的历史社会条件来调整它,在这些条件中包括理性多元论的事实。虽然在秩序良好的社会里,所有的公民都确认相同的政治正义观念,但我们不能由此假定,他们这样做是出于同样的理由,或者都按照同样的方式。<sup>[31]</sup>公民们拥有冲突着的宗教、哲学和道德观点,所以他们是从不同的、对立的统合性学说,并至少在某种程度上出于不同的理由,来确认政治正义观念的。但是,这并不妨碍政治正义观念具有一种共享的观点,从这种观点出发,他们能够解决关于宪政实质的问题。

这样,在给定的现代社会历史条件下阐述秩序良好社会的现实主义理念,我们不是说,它的公共的政治正义观念是由公民从相同的统合性学说内部加以确认的。理性多元论的事实意味着,不存在任何这样的学说,所有公民在这种

•



学说的基础上一致同意或者能够一致同意来解决政治正义的基本问题,而不管这种学说是完全统合性的还是部分统合性的。相反,我们是说,在秩序良好的社会里,政治正义观念是由一种被我们称为理性的重叠共识来加以确认的。所谓重叠共识,我们是指:这种政治正义观念是为各种理性的然而对立的宗教、哲学和道德学说所支持的,而这些学说自身都拥有众多的拥护者,并且世代相传,生生不息。我相信,就民主社会的公民所能得到的而言,这是政治统一和社会统一之最合乎理性的基础。

11.2 这里的思想是,在秩序良好的社会里,公民要确 33  
 认两种不同但又密切相关的观点。一种是政治的正义观念,而这是他们所有人都要加以确认的。另一种是某种对立着的统合性(或部分统合性)学说,而这些宗教的、哲学的或道德的统合性学说存在于社会之中。对于那些持有高度系统、表述清楚的统合性学说的人们来说,这些公民是从这种学说内部(即从它的基本假设开始)来确认政治正义观念的。政治正义观念的基本概念、原则和美德似乎是他们的统合性观点之定理。

作为公平的正义具有政治正义观念的三个特征,这三个特征有助于使它获得一种理性的重叠共识的支持。这三个特征是,它的要求仅限于社会的基本结构,对它的接受并不以任何特定的统合性学说为前提,以及它的基本理念在公共政治文化中是众所周知的并是从中汲取出来的。这三个特征都会促使不同的统合性观点来赞成它。这些统合性



观点可以是承认良心自由和支持基本宪法自由的宗教学说,也可以是同样承认和支持它们的各种自由主义的哲学理论,诸如康德(Immanuel Kant)和密尔(J. S. Mill)的哲学理论。

我们不需要继续列举各种可能性(存在着许多可能性),而只想补充一点,即许多公民实际上并不拥有任何表述清楚的统合性学说。也许大多数人都并不拥有。相反,他们是将各种宗教的、哲学的、社团的、个人的价值同政治正义观念所表达的政治价值合在一起加以确认的。这些政治价值并不源于任何总体的系统的观点。人们可能认为,一种正义的基本结构所体现的政治价值是极其重要的,以至于当它们同任何其他价值发生冲突的时候,足以压倒其他价值。所以,虽然就其包含非政治的价值而言,他们的整体观点是统合性的,但是就其既不是系统的也不是完满的而言,这种观点则仅仅是部分统合性的。在第 58 节中,我们将会发现,缺少系统性和完满性实际上是值得庆幸之事,因为随着时间的推移,它有助于使一种权宜之计(modus vivendi)变成一种重叠共识。

11.3 在赋予重叠共识这个理念以重要地位的时候,我们假定理性多元论的事实是民主社会的一个永久性条件。任何政治观念都对政治世界和社会世界持有某种观点,并依赖于政治社会学和人类心理学的某些一般事实。作为公平的正义中存在着五个极其重要的事实,而理性多元论的事实是其中的第一个。

现在我们来说明这第一个事实：现代民主社会中所存在的宗教、哲学和道德学说的多样性不是一种也许很快就要消失的历史条件，而是民主制度之公共文化的一个永久性特征。在由自由制度之基本权利和基本自由所保证的政治和社会条件下，冲突着的、互不相容但合乎理性的统合性学说的这种多样性将会产生出来并持续下去，如果这种多样性还不存在的话。我把关于自由社会的这个事实称为理性多元论的事实(fact of reasonable pluralism)。

第二个相关的一般事实是：要想维持公众对某种统合性学说的持续忠诚，只有依靠使用国家的压迫性权力，从而随之而来的不仅是官方罪行和不可避免的粗暴和残忍，而且还有对宗教、哲学和科学的败坏。如果我们说，当政治社会在确认同一的统合性学说方面是意见一致的时候，它就成了一个共同体(回忆一下第 7.3 节)，那么要想维持这个政治共同体，国家权力的压迫性使用以及所伴随的罪恶就是必然的。让我们将这种情况称为压迫性的事实(fact of oppression)。中世纪社会，在确认天主教信仰方面或多或少意见一致的时候，宗教法庭(Inquisition)的存在不是偶然的；为了保护共享的宗教信仰，必然需要对异端进行镇压。为了维护任何一种统合性哲学理论、道德学说甚或世俗学说，我们认为，同样的事情也会发生。一个一致同意功利主义或者康德或密尔道德学说的社会，为了维持它们，也会同样需要使用压迫性的国家制裁权力。<sup>[32]</sup>

第三个一般事实是：一个持久的和稳定的民主政体，要想不为痛苦的思想争论和敌对的社会阶级所分裂，就必须

至少赢得其政治上活跃的绝大多数公民自由和自愿的支持。同第一个一般事实一起,这意味着,作为立宪政体之公共证明的基础,正义观念必须是这样的,即它能够得到各种不同的甚至是互不相容的统合性学说的广泛赞同。否则,这个政体既不会持久,也不会稳定。这导致我们引入政治正义观念的理念,正如第9节所阐述的。

35 这样我们就说到第四个一般事实:一个已经合乎理性地良好地运行了很长时期的民主社会,它的政治文化通常包含或至少隐含某些基本理念,而从这些基本理念出发,有可能建立起适合于立宪政体的政治正义观念。

11.4 存在于这四个一般事实后面的东西是什么? 所有这四个事实,特别是前两个事实(理性多元论的事实和压迫性的事实),需要加以解释。为什么拥有基本权利和基本自由的自由制度会导致多样性,而国家权力为什么又要消灭这种多样性? 为什么我们真诚地、认真地想相互讲道理,然而我们却又无法达成一致? 人们看起来在科学中或在自然科学中是能够达成一致的,至少就长期趋势来说是这样。

存在着许多可能的解释。我们也许会认为,大部分人所拥有的眼界只会使他们的兴趣更为狭窄,从而由于他们的兴趣是不同的,所以他们的观点也是不同的。或者我们会认为,人们通常是非理性的,也不很聪敏,再加上逻辑错误,它们混在一起导致了意见冲突。但是,这些解释太简单了,而且也不是我们想要的那种解释。我们想知道的是,理性的不一致(reasonable disagreement)是如何可能的,因为我

们总是从理想的理论出发来开始探讨的。我们这样追问：理性的不一致是如何可能发生的？

一种正确的解释是，在理性的人们中间，产生理性不一致的根源——我称之为判断的艰难（burdens of judgment）——是存在着许多障碍，以致我们不能在平常的政治生活过程中正确地（和真诚地）使用我们的理性能力和判断力。这些障碍包括：

（a）关于一件事情的证据——经验的和科学的——可能是冲突着的和复杂的，因而难以评估和评价。

（b）即使在我们对所考虑的相关事情具有高度一致的地方，我们也许在关于它们权重（weight）的看法上是不一致的，从而导致不同的结论。

（c）在某种程度上，我们的所有概念，而不仅仅是我们的道德概念和政治概念，都是模糊不清和模棱两可的。这种不确定性意味着，我们必须在某种范围内（不是非常具体的）依赖于我们的判断力和解释（以及关于解释的判断力），而在这些地方，人们可能是不同的。

（d）我们评估证据和权衡道德价值和政治价值的方式，是由我们的总体经验、我们迄今为止的整个人生过程塑造的（我们不知道它的程度有多大），而我们的总体经验肯定是非常不同的。所以，在一个拥有无数官职、职务、劳动分工，以及众多社会群体和各种各样的种族的现代社会中，公民们的总体经验是非常不同的，以至于在许多（如果不是大部分的话）意义重大而又极其复杂的事情上，他们的判断总是背道而驰的。

(e) 通常,对于一个问题的各个方面,人们思考的侧重点是非常不同的,而且很难做出一种全面的评价。<sup>[33]</sup>

第五个也是最后一个一般事实可以这样加以陈述:我们在基本政治价值方面的很多重要政治判断受到各种条件的限制,所以,甚至在经过自由和开放的讨论之后,这种情况也是极不可能出现的,即真诚和理性的人们都能够使用他们的理性能力,以至于所有人都达到同样的结论。

11.5 不要将这个事实的意义理解成一种怀疑主义的哲学理论。<sup>[34]</sup>它并不意味着,理性的人们之所以在政治判断上不能达成一致,是因为客观价值并不存在或它是主观的,或者因为我们把价值判断当作完全受历史条件限制的见解,而这些见解不过表达了依时间和地点而定的利益而已。相反,它是指各类判断在达成意见一致的时候都会产生的许多困难。在政治判断的场合,由于问题的极端复杂性、证据通常的模糊性以及它们所共同表达的冲突的激烈性,这些困难是特别突出的。

只有判断的艰难才能够解释理性多元论的事实(当然也存在其他一些理由),而且由于我们不能消除掉这些艰难,多元论就是自由民主文化的一个永久特征。我们并不否认,虚荣、贪婪、统治的意志和追求荣耀的欲望在政治中是令人瞩目的,并且影响了国家的兴起和衰落。但是,既然作为一个民主国家,我们不能使用国家权力根除这种多样性,而使用这种权力必然导致残暴和对公民社会生活和文化生活的败坏,那么我们就寻求一种政治的正义观念,这种



政治的正义观念能够赢得理性的重叠共识的支持,从而成为公共证明的基础。

11.6 在结论中,需要提出两点说明以防止对重叠共识的理念产生误解:

第一,在社会中存在着实际的统合性观点的情况下,无论它们的内容是什么,没有任何东西能够明确保证,作为公平的正义或者为一个民主政体所需的任何理性观念能够得到重叠共识的支持,并以这种方式确保其政治制度的稳定性。许多学说显然同民主的价值是不相容的。另外,尽管政治正义观念具有重大的意义,但政治自由主义并不主张政治正义观念所表达的价值超过了先验的价值(如人们可能解释的那样)——宗教的、哲学的和道德的价值,而这种政治正义观念可能同它们是冲突的。这样的主张超越了政治的范围。

第二,我们是从这种信念开始讨论的,即一个立宪民主政体从理性上讲是正义的、可行的和值得捍卫的。但是,我们是在理性多元论的事实这一既定情况下,来谋划对它的捍卫,以便获得理性人们的忠诚和赢得广泛的支持。我们并不将期望寄托在统合性学说身上,也就是说,我们并不期望这些事实上存在的统合性学说能够构思出一种政治观念,这种政治观念能够公平地对待人们,以便获得他们的忠诚。寄予这样的期望将使这种政治观念以错误的方式成为政治的(第 56 节)。

相反,我们追问的是如何为立宪政体构思出一种正义

观念,这种正义观念一方面凭本身的资格就是值得捍卫的,另一方面那些支持或将会支持民主政体的人也能够赞成这种正义观念。我们假定,关于人们的统合性观点,我们事先不知道任何东西,而且在他们确认政治正义观念的问题上,我们也不想设置任何不必要的障碍。这导致了一种政治正义观念的理念,这种政治正义观念不以任何特殊的统合性观点为前提,从而有可能获得各种理性学说之重叠共识的持续支持,如果我们是幸运的并拥有足够的时间以获得对它的忠诚的话。

在第五部分,我们将探讨一个秩序良好的社会是否可能,以及如果它是可能的,那么这种可能性如何能够与人性(human nature)和可行的政治制度的需要相协调一致。我们试图表明,这种作为公平的正义之秩序良好的社会确实可能与我们的本性和这些需要是一致的。这种努力属于政治哲学的一种调和作用,因为我们一旦了解到社会世界的条件至少容许这种可能性,那么这就会影响到我们对社会世界本身看法以及对待它的态度。即使对于一个由偏见和愚蠢鼓动起来的统治意志和粗暴压迫普遍流行的社会,我们也不需要对它采取绝望的敌视态度。假如我们就生活在一个腐败的社会里,采取这种敌视态度并不能减轻我们的痛苦。然而我们可以反思,这个社会并非按其本性就排斥政治正义和政治的善。我们的社会完全可以另外一副样子,从而对于生活在不同时间和地点的那些人存在着希望。



## 第二部分 正义原则

---

39



## 第 12 节 三个基本点

12.1 在第二部分,我们将讨论应用于基本结构的两个正义原则的内容,以及支持它们的众多根据,并对一些反对意见给予回答。关于两个正义原则的一种更正式更有条理<sup>39</sup>的论证将在第三部分提出来,在那里,我们将讨论推动当事人在原初状态中行事的理由。在这种论证中,原初状态的作用是将我们的所有假定联系起来,并通过一个框架把它们结合在一起,以产生出它们的合力,从而使我们能够更清楚地了解它们的涵义。

我将从三个基本点开始我们的讨论,这三个基本点重申了第一部分所讨论的某些问题,并引入了另外一些我们将要考察的问题。首先让我们回忆第一点,即作为公平的正义是为一个民主社会而构思出来的。它的原则试图回答这个问题:一旦我们将民主社会视为一种自由和平等公民之间的社会合作的公平体系,那么对它而言最合适的原则

是什么？或者换一种说法：对于这样一种民主社会，这个民主社会不仅公开承认而且还严肃对待公民是自由和平等的这一理念，它也试图将这个理念在其主要制度中加以实现，那么，什么原则是最合适的？关于立宪政体是否更偏爱多数主义的民主(majoritarian democracy)这个问题，我们留到以后再探讨(第四部分，第 44 节)。

12.2 第二点是，作为公平的正义将社会的基本结构当作政治正义的主题，也就是说，将它的主要政治制度和社会制度以及它们如何融为一个统一的合作体系当作政治正义的主题(第 4 节)。我们假设，公民是生而进入社会的，并通常在其基本制度内度过一生的时光。这种基本结构的性质和作用对社会和经济的不平等具有重大影响，并进而决定了什么样的正义原则是合适的。

特别是，让我们假定，基本的社会和经济不平等是公民在生活前景(life-prospects)方面(他们度过整个人生的前景)的差别，而这些前景是受这样一些事情影响的，诸如他们所属的社会阶级、他们的天赋、他们受教育的机会以及他们人生过程中的幸运与不幸(第 16 节)。我们问：根据什么原则，在被视为公平合作体系的社会中，这些差别——生活前景方面的差别——能够是合法的，并同自由和平等的公民权利的理念相一致？

12.3 第三点是，作为公平的正义是一种政治自由主义：它试图表达出一种具有重大意义的(道德)价值的家族

(family),而这些价值是特别应用于基本结构之政治制度和社会制度的。它按照政治关系的某些具体特征来解释这些价值,而这种政治关系与其他一些关系是不同的,如团体关系、家庭关系和个人关系。

(1) 它是社会基本结构内部的一种人际关系 (relationship of persons),对于这种基本结构,我们只能生而入其中,死而出其外(或者我们可以暂时这样假定)。政治社会一如既往是封闭的,我们不可以而且确实也不能够随意地出入其中。

(2) 政治权力永远是由国家及其强力机构所使用的强制性权力,但是在一个立宪政体中,政治权力同时也是作为一个集体 (collective body) 的自由和平等的公民的权力。这样,政治权力就是公民的权力,是他们作为自由和平等的公民强加给他们自己和相互加以使用的权力。

政治自由主义的理念是以如下方式提出来的。我们开始于两个事实:第一,始于理性多元论的事实,即各种各样理性的统合性学说的存在是民主社会的一个永久性特征这一事实;第二,始于这个事实,即在一个民主政体中,政治权力被认为是作为一个集体的自由和平等的公民的权力。这两点提出了政治合法性的问题。如果理性多元论的事实永远是民主社会的特征,如果政治权力确实是自由和平等的公民的权力,那么根据什么理由和价值——什么样的正义 41 观念,公民能够合法地相互使用这种强制性权力?

政治自由主义的回答是,正义观念必须是一种政治观念,如第 9.1 节所界定的那样。当界定这样一种观念的条

件被满足的时候,我们就可以说:只有当政治权力是按照一种宪法(成文的或不成文的)来行使的时候,它才是合法的,而这种宪法的实质是所有理性的和合理的公民依照他们共同的人类理性都能够加以赞成的。这就是自由主义的合法性原则。所有的合法性问题,无论是涉及到这些宪政实质的问题或者同它相关的问题,还是对此存在高度分歧的问题,都应该尽可能地依据能被同样赞成的准则和价值来加以解决,而这是一个需要进一步思考的问题。

在关于宪政实质的问题上,同关于基本结构的问题一样,我们力图仅仅诉诸每一位公民都能够加以赞成的原则和价值。政治的正义观念希望阐明这些价值:政治正义观念所共享的原则和价值使理性成为公共的,而立宪政体中的言论自由和思想自由则使理性成为自由的。在提供证明的公共基础的时候,政治正义观念为政治合法性的自由主义观念提供了一个框架。正如第 9.4 节所指出的,并将于第 26 节加以讨论的那样,我们不是说,一种政治正义观念阐明了能够解决所有合法性问题的政治价值。这既是不可能的,也是不可取的。存在着许多立法者必须加以考虑的问题,这些问题只有通过投票才能解决,而投票则在很大程度上受非政治价值的影响。然而,至少在宪政实质和基本正义问题上,我们确实追求一种一致同意的基础;而只要在这里至少存在着大体上的一致,我们希望,公民之间公平的社会合作就能够得到维持。<sup>[35]</sup>

12.4 给出这三个基本点后,我们的问题是,如果社会

被视为自由和平等公民之间的一种公平合作体系,那么对于规定基本权利和自由,调整公民整个人生前景方面的社会和经济不平等,什么正义原则是最合适的? 这些不平等是我们主要关切的问题。

为了发现能调整这些不平等的原则,我们寄希望于一些最坚定而又深思熟虑的信念,如我们关于平等的基本权利和自由、政治自由的公平价值以及公平的机会平等的信念。我们的注意力超出了狭义的分配正义领域,而试图了解,一旦这些信念的本质要素在作为一种代表设置的原初状态中被体现出来,那么这些最坚定的信念能否选择出一种恰当的分配原则(第6节)。这种代表设置有助于我们完成这样一种任务,即当这些自由和平等公民的代表假定平等的基本自由和公平机会已经得到保证的时候,他们将会选择哪种原则或哪些原则来调整在整个人生前景方面的社会和经济的不平等。 42

这个理念就是,用我们最坚定而又深思熟虑的信念,即我们关于民主社会作为自由和平等公民之间一种公平的合作体系——如在原初状态中所模仿的——之本性的信念,来了解这些信念结合在一起所表达出来的主张是否有助于我们发现一种恰当的分配原则,以便解决基本结构中公民人生前景方面的经济和社会的不平等。关于调整这些不平等的原则,我们信念的坚定程度和确信程度要更弱一些,所以我们期望用我们最坚定的信念来进行指导。哪里缺少确信,哪里就需要指导(《正义论》,第4节,第20节)。



## 第 13 节 两个正义原则

13.1 为了回答我们的问题,让我们转到原在《正义论》第 11—14 节讨论的两个正义原则,它们的最新表述现在应该是这样的:<sup>[36]</sup>

(1) 每一个人对于一种平等的基本自由之完全适当体制(scheme)都拥有相同的不可剥夺的权利,而这种体制与适于所有人的同样自由体制是相容的;

(2) 社会和经济的不平等应该满足两个条件:第一,它们所从属的公职和职位应该在公平的机会平等条件下对所有人开放;第二,它们应该有利于社会之最不利成员的最大利益(差别原则)。<sup>[37]</sup>

43

正如我下面解释的那样,第一个原则优先于第二个原则;同样在第二个原则中,公平的机会平等优先于差别原则。这种优先意味着,在使用一个原则(或者针对试验样本来检验它)的时候,我们假定在先的原则应该被充分地满

足。我们寻求的是在一套背景制度(background institutions)内部发挥作用的分配原则(狭义的),而这种背景制度既确保了基本的平等自由(包括政治自由的公平价值),<sup>[38]</sup>也确保了公平的机会平等。这种分配原则在其背景制度外面能发挥多大作用,这是另外一个问题,对此我们不打算加以考虑。<sup>[39]</sup>

13.2 对第二个原则的修正纯粹是文字的。然而,在讨论对第一个原则的修正之前(这种修正具有重要的意义),我们应该关注一下公平的机会平等(fair equality of opportunity)的意义。这是一个难以理解、毫不清晰的概念。它的作用也许最好从为什么要使用它来加以把握,即纠正在所谓的自然自由体系中形式的机会平等(formal equality of opportunity)——职业对有才能的人开放——的缺点(《正义论》第12节第62页以后,第14节)。为了达到这个目的,公平的机会平等,比如说不仅要求公职和社会职位在形式上是开放的,而且要求所有人都应该有获得它们的公平机会。为了阐明公平机会的理念,我们说:假设存在着一种自然天赋(native endowments)的分配,那些拥有同等天资和能力并具有使用这些天赋的同样意愿的人们应该具有相同的成功前景,而无论他们的社会出身是什么,无论他们生来属于什么阶级,以及成年之前的发展程度如何。在社会的所有地方,对于那些拥有相似天赋和动机的人们,应该在修养和成就方面存在着同样的前景。 44

公平的机会平等在这里意味着自由主义的平等(liberal

equality)。为了实现它的目标,就需要超越自然的自由体系,而将某些要求强加给基本结构。一种自由市场体系必须建立在政治制度和法律制度的框架之内,这种制度框架用来调整经济力量的长期趋势,以防止财产、财富以及那些特别容易导致政治统治的力量的过分集中。除了其他事情之外,社会也必须为所有人建立平等的受教育机会,而不管其家庭收入的多少(第 15 节)。<sup>[40]</sup>

13.3 现在让我们来思考修正第一个原则的理由。<sup>[41]</sup>一个理由是,在这个原则中,这些平等的基本自由是由下面这份清单阐明的:思想自由和良心自由;政治自由(例如,政治活动中选举和被选举的权利)、结社自由以及由人的自由和健全(物理的和心理的)所规定的权利和自由;最后,由法治所涵盖的权利和自由。这些由《正义论》第 11 节第 61 页(第一版)的清单所阐明的基本自由是完全清楚的;但是,在《正义论》第 11 节第 60 页(第一版)关于这个原则的陈述中使用了单数的“基本自由”(basic liberty),而这一术语的使用就将这些基本自由的这种重要特征弄得模糊不清了。

这种修正表明,自由并不赋有任何这样的优先性,似乎某种被称为“自由”的东西不仅具有一种卓越的价值,并且是政治正义和社会正义的主要目的,如果不是其唯一目的的话。虽然存在着一种普遍的假定,即没有充分的理由不可对人的行为强加任何法律的或其他方面的限制,但这种假定不能赋予任何特殊的自由以特别的优先性。纵观整个民主思想的历史,所关注的焦点一直是获得某些具体的权

利和自由,以及具体的宪法保障,例如,存在于各种权利法案和人权宣言中的具体的权利、自由和宪法保障。作为公平的正义遵循的正是这种传统思想。 45

13.4 基本自由的清单能够以两种方式开列。一种是历史的:我们研究各种各样的民主政体,在那些从历史上看起来更为成功的政体中,将那些看来是基本的并得到确保的权利和自由收集起来,形成一份清单。显然,无知之幕意味着原初状态中的当事人无法得到这类特殊的信息,但是对于你我而言,在建立作为公平的正义时是可以得到的。<sup>[42]</sup>为了阐明正义原则,在使当事人能够得到这类特殊信息方面,我们是完全自由的。

开列关于基本权利和自由的清单的第二种方式是分析的。我们的思路是这样的:对于自由和平等的人之两种道德能力的全面发展和充分运用,什么样的自由能够提供必要的政治条件和社会条件(第7.1节)。按照这个思路,我们说:第一,平等的政治自由和思想自由能够使公民在评价社会基本结构及其社会政策之正义的时候发展和运用这些能力;第二,良心自由和结社自由能够使公民在形成、修正和理性地追求(以个人方式,或更通常是同他人一起)他们的善观念的时候发展和运用他们的道德能力。

这些基本权利和自由,保护和保证了在上面提到的两种基本情况中运用两种道德能力所需要的空间。也就是说,第一种基本情况是在评价基本制度和社会政策之正义的时候运用这些能力;而第二种基本情况是在追求我们的

善观念的时候运用这些能力。以这些方式来运用我们的能力,对于我们作为自由和平等的公民而言是极其必要的。

- 46      13.5 请注意,正义的第一个原则不仅应用于基本结构(两个正义原则都应用于它),而且更特别应用于我们认作宪法的東西,无论它是成文的还是不成文的。还请注意,这些自由中的一部分,特别是平等的政治自由、思想自由和结社自由应该是由宪法来保障的(《正义论》第四章)。我们称为“宪法权力”(constituent power)的东西,它同“普通权力”(ordinary power)相对应,<sup>[43]</sup>是非常适合于体现在政治制度中的,例如,体现在选举权和承担公职的权利中,体现在所谓的权利法案中,以及体现在修正宪法的程序中。

这些事务属于所谓的宪政实质,这些宪政实质是一些关键的事务,而在多元论的事实是既定的条件下,就这些关键事务达成政治一致是最迫切的任务(第9.4节)。按照基本权利和自由的本性,而这些基本权利和自由在某种程度上是由它们所保护的切身利益加以解释的,并且在这种既定条件下,即人民建立政府的权力是一种最高权力(区别于政府官员例行使用的普通权力),正义的第一个原则是拥有优先性的。

这种优先性意味着(正如我们已经说过的那样),正义的第二个原则(它包括作为其组成部分的差别原则)应该永远在一套背景制度内加以使用,而这套背景制度满足了第一个正义原则的要求(包括确保政治自由之公平价值的要

求),恰如根据定义它们在一个秩序良好的社会里将做的那样。<sup>[44]</sup>政治自由的公平价值将保证,拥有相似天赋和动机的公民大体上具有影响政府政策和获得政府职位的平等机会,而不管他们属于什么样的经济阶层和社会阶级。<sup>[45]</sup>让我们解释一下第一个原则对第二个原则的优先性:在由第一个原则所涵盖的基本权利和自由与由差别原则所调节的社会利益和经济利益之间,这种优先性排除了相互交换(如经济学家所说的“以物易物”)。例如,不能以这样的借口来拒绝某些群体拥有平等的政治自由,即他们拥有这些自由可能会使他们反对有利于经济增长和提高效率的政策。 47

我们也不能证明这样一种有选择性的公共服务是正当的,即以这样一种借口来准许推迟和免除某些人的受教育权利,这种借口说,这样做从社会角度看在两方面都是有效率的,一方面它能有效地维持武装力量,另一方面它能为服从征兵制度的人们提供鼓励,以便通过继续教育来获得更有价值的技巧。既然征兵制度是对平等的公民权利之基本自由的强烈干涉,那么任何比捍卫这些平等自由本身更少说服力的东西都不能证明它是正当的(《正义论》第 58 节第 333 页以后)。

关于优先性的另外一个要点是,在坚持基本权利和自由的优先性的时候,我们假设,完全有利的条件是能够得到的。也就是说,我们假设,历史的、经济的和社会的条件是这样的,以至于只要存在着相应的政治意志,那么有效的政治制度就能够被建立起来,以便为这些自由的运用提供充分的空间。这些条件意味着,阻碍建立立宪政府的障碍在



很大程度上来自于政治文化和现存的实际利益,而不是来自于诸如缺乏经济手段、教育或运行民主政府所需要的技巧等等。<sup>[46]</sup>

13.6 注意到第一个正义原则与第二个正义原则之间的区别是非常重要的。第一个正义原则适用于宪政实质问题,正如在其阐述中所解释的那样。第二个正义原则要求公平的机会平等,也要求用差别原则来调节社会和经济的不平等,而这种差别原则我们将在第 17 节至第 19 节加以讨论。虽然某些关于机会的原则属于宪政实质问题——例如某种原则要求开放的社会,要求职业向有才能的人(用 18 世纪的术语讲)开放,但是公平的机会平等比这要求的更多,而且也不被视为属于宪政实质问题。与其相似,尽管为所有公民的基本需求提供最低社会保障也属于宪政实质问题(第 38.3—38.4 节;第 49.5 节),然而差别原则所要求的東西更多,而且也不被看作属于宪政实质问题。

这样理解两种正义原则之间的区别是错误的:第一个原则表达了政治价值,而第二个原则表达的则不是政治价值。两个原则表达的都是政治价值。我们认为,社会的基本结构具有两种并列的功能(coordinate roles),第一个原则适用于一种功能,第二个原则适用于另外一种功能(《正义论》第 11 节第 53 页)。在一种功能中,基本结构规定和确保了公民之平等的基本自由〔包括政治自由的公平价值(第 45 节)〕,并建立了一种正义的立宪政体。在另外一种功能中,它提供了对自由和平等的公民而言最合适的社会正义

和经济正义之背景制度。在第一种功能中所关注的问题是政治权力的获得和行使。为了贯彻自由主义的合法性原则(第 12.3 节),我们希望至少诉诸政治价值来解决这些问题,而这些政治价值构成了自由的公共理性的基础(第 26 节)。

正义原则是按照四个阶段的顺序来加以接受和应用的。<sup>[47]</sup>在第一个阶段,当事人在无知之幕后接受了正义原则。对当事人所能够得到的知识的限制在以后三个阶段中是逐渐放松的:第二个是立宪大会阶段,第三个是按照宪法所容许的和正义原则所要求和准许的那样来制订法律的立法阶段,最后是应用的阶段,在这个阶段中,法则为行政人员所运用,也普遍地为公民所遵守,而宪法和法律则由司法人员来加以解释。在这最后的阶段,每一个人都能够充分地知晓所有事实。第一个正义原则应用于立宪大会阶段,而且宪政实质能否得到保证,这在该宪法的表面、它的政治安排以及它们实际运作的方式上或多或少是可以看出来的。与其相比,第二个正义原则应用于立法阶段,并且它对所有各类社会和经济的立法以及由此而产生的各种各样问题都具有重大的影响(《正义论》第 31 节第 172—176 页)。而第二个正义原则的目标是否得到了实现,这是非常难以确定的。关于这些问题,各种理性观点之间在某种程度上永远存在着分歧;在评估复杂的社会和经济信息的时候,人们也往往在某种程度上依赖于判断和推理。所以,与狭义的分配正义问题相比,我们在宪政实质问题上能够更有希望达成一致。

49 这样,将第一个正义原则所适用的宪政实质问题和第二个正义原则所适用的分配正义之制度加以区分的根据,不是第一个正义原则表达了政治价值,而第二个正义原则表达的不是政治价值。更确切地说,这种区分的根据有四点:

(1) 两个正义原则在其应用中分别适用于不同的阶段,并对应于基本结构的两种不同功能;

(2) 解决宪政实质问题是更为迫切的任务;

(3) 识别这些宪政实质是否得到实现,这是比较容易的;

(4) 关于这些宪政实质应该是什么,这个问题看来有可能达成意见一致,当然这种一致不是指每一个细节,而是指其大概要点。

13.7 要理解宪政实质这个观念的要点,一种方式是将其同忠诚的反对派观念联系起来,而忠诚的反对派这个观念本身就是立宪政体的一个实质性观念。在关于这些宪政实质是什么的问题上,政府同其忠诚的反对派之间是意见一致的。它们的这种一致使政府在其意旨上就是合法的,使反对派在其反对中成为忠诚的。当双方的忠诚都是坚定的并且它们的一致得到了相互承认的时候,这种立宪政体就是稳定的。关于什么是狭义分配正义之最合适的原则,关于支持它们的理想,这些问题能够在现存政治框架内加以裁定,虽然这种裁定并非总是正确的。

虽然差别原则并不属于宪政实质的范围之内,但是力

图识别出哪一种平等理念对于公民来说是最合适的,这是非常重要的,而这些公民被视为自由和平等的,并终身属于社会之完全正式的合作成员。我相信,差别原则这个理念在最深的层面上涉及到互惠性,<sup>[48]</sup>从而我也相信,得到正确理解的民主的平等(democratic equality)需要某种类似差别原则的东西(我说“某种类似差别原则的东西”,是因为也许存在着各种近似的可能性)。在这一部分的其余各节(第14节至第22节),我将尽力澄清这一原则的内容,并处理众多的难题。

## 第 14 节 分配正义的问题

14.1 在作为公平的正义中,分配正义(distributive justice)的问题永远是这样的:基本结构的制度作为一种统一的制度体系应该如何加以调整,以使一种公平的、有效的和富有生产力的社会合作体系能够得以持续维持、世代相继?与其相对照的是另外一个问题,即如何将一批既定的商品在众多个人中间进行分配或配给,而我们知道这些人具有不同的需要、欲望和偏爱,并且他们在生产这些商品时也没有进行任何形式的合作。这第二种问题是配给正义(allocative justice)的问题(《正义论》第 11 节第 56 页、第 14 节第 77 页)。

让我们做点说明:如果我们接受对福利(well-being)进行基本的人际比较这个假定,那么我们就可以,比如说,配给这批商品,以使从现在到未来的个人在福利总额上达到最大的满足。作为一种政治的正义观念,古典的功利原则

(如在边沁和西季维克那里见到的)可以被视为是对这种配给正义观念的一种适应,以便随着时间的推移而成为基本结构的一种单一原则。

14.2 我们拒绝配给正义的观念,因为它与作为公平的正义据以组成一个整体的基本理念是不相容的,而这个理念就是,社会永远作为一个社会合作体系的理念。公民们被视为在从事合作,以生产出社会资源,而对这些社会资源,他们提出自己的要求。在秩序良好的社会中,平等的基本自由(以及它们的公平价值)和公平的机会平等这两者都得到了保证,而收入和财富的分配则表明了我们可以称为纯粹背景程序正义(pure background procedural justice)的东西。也就是说,基本结构被如此安排,以至于当每一个人都遵守公共承认的合作规则,并履行这些规则所规定的各项条款的时候,由此产生的具体商品分配就可被接受为正义的(或至少不是不正义的),而无论这些分配的结果是什么。

让我们加以说明:在由基本结构所建立的背景正义的框架内部,在制度之规则容许的范围内,个人和团体可以做他们所希望的任何事情。请注意,具体的分配不能完全脱离个人的权利(资格)来加以判断,而这些权利(资格)是他们在这些分配得以产生的公平合作体系内挣得的。与功利主义不同,配给正义的概念在这里没有任何用处。除了背景制度和从实际工作过程中产生的资格以外,不存在任何用来评判一种分配是否正义的标准。<sup>(49)</sup>为公平合作提供这套标准的是背景制度,而资格(entitlement)是从这种背景制



度内产生出来的。

14.3 这些要点可以进一步加以澄清如下。在上面“背景程序正义”这个短语中，“背景”这个词被用来表明，作为社会合作体系的基本结构包含着某些规则，以使这种体系保持永远公平，世代相继。<sup>[50]</sup>

让我们思考这样一个例子。诸如篮球这种职业体育的选秀规则是按照在赛季结束时它们在联赛中的倒数顺序来排列球队的：冠军队在新球员的选秀中处在最后。这种规则保证了球队的球员名单处于有规律的、周期性的变化之中，并以此来确保各队在年复一年的联赛中水平大体上相当，以至于在任何一个赛季，每一个球队都能够同其他球队打一场像样的比赛。为了达到这种体育运动的目标和吸引力，球员的这些变化是必需的，而不是与其目的不相关的。

所需要的背景规则是由为实现两个正义原则所必需的东西来加以阐明的。我们以后将会探讨某些这样的规则，这些规则存在于财产所有的民主制度之中(第四部分)。<sup>[51]</sup>例如，背景制度必须有效地维持财产和财富在大体上是平均享有的，以便世代地保证政治自由的公平价值和公平的机会平等。它们是通过这样一些方式来做到这点的，如通过调整财产之馈赠和继承的法律以及诸如税收这样的设置，来防止私人权力的过分集中(《正义论》第43节第245页以后)。

14.4 既然差别原则是应用于作为公共规则体系之制

度的,那么它们的要求就是可预见的。除了我们熟悉的税收之外,它们并不会对个人的计划和行为进行经常的或连续不断的干预。由于这些规则的后果可以预见,所以当公民最初谋划他们的计划的时候,就能够将它们考虑在内。公民明白,当他们参与社会合作的时候,他们的财产、财富 52 以及他们在合作生产出来的东西中所占有的份额都必须交税,而他们知道,这些税是背景制度要求征收的。而且,对于那些建立在公众承认的规则和个人挣得的资格基础之上的合法期望,差别原则(以及第一个正义原则和第二个正义原则的第一个部分)是充分尊重的(《正义论》第 47 节至第 48 节)。<sup>[52]</sup>

为两个正义原则(包括差别原则)要求的背景制度之规则所要达到的目标和目的是长期的公平社会合作。为此,确保这样一些背景正义是极其重要的,诸如政治自由的公平价值、公平的机会平等和以有效的方式使经济和社会的不平等有助于增加公共的善,或者更准确地说,有利于社会最不利成员的利益。像职业体育运动中的选秀规则一样,这种为差别原则所要求的安排在作为公平的正义中是公平的社会合作观念的应有之义,而不是同它毫不相关的。即使具有这些背景正义的规则,分配正义仍然可以被理解成一种纯粹的程序正义。

## 第 15 节 作为主题的基本结构： 第一种理由

15.1 作为一种政治观念,作为公平的正义的一个显著特征是,它将基本结构当作它的主题。对此,我注意到存在着两种主要的理由。第一种理由关注社会制度如何运作,以及随时间推移如何需要用正义原则来调整它们以维持背景正义。

让我们考虑对洛克的一种重要批评。像洛克所做的那样,假设我们开始于这种富有吸引力的观念,即人们的社会环境和他们之间的相互关系应该按照所达成的公平协议不断发展。非常类似于洛克的理想历史(ideal history)观念,我们可以用某些原则来规定人们的各种权利和义务,以及他们获取和转让财产的权利。现在让我们假设,我们开始于一种正义的初始状态(initial state),而在这种正义的初始状态中,每一个人的所有物都是被正义地持有的。这样我们

53 说,当每一个人都尊重人们的权利、义务以及获取和转让财

产之原则的时候,后继的状态必然也是正义的,而无论其时间距离有多远。我们把这种观点称为理想的历史过程观。<sup>[53]</sup>

为了构想出这种观念,我们不仅要解释正义的初始状态和公平协议,而且也要解释正义的社会条件,而公平协议正是在这些正义的社会条件下达成的。虽然初始状态可能是正义的,并且后来的社会条件有时也可能是正义的,但是个人和团体所达成的众多分散并看来公平的协议,经过长时期的积累,其结果则非常可能会破坏自由和公平的协议所需要的背景条件。巨额的财富和财产可能积聚在极少数人手中,并且这些集中可能会破坏公平的机会平等和政治自由的公平价值等等。在洛克的思想中,对于自然状态(state of nature)中个人和团体所进行的分散交易,其直接施加的限制和附带条款并不十分严格,也就是说,不足以确保公平的背景条件得以维持。<sup>[54]</sup>

15.2 保护这些条件是纯粹程序的背景正义之规则的任务。除非基本结构被不断地加以调整,否则早期各种财产的正义分配不能保证后来的分配也是正义的,而不论个人和团体之间所进行的具体交易,当从局部和脱离背景制度来看的时候,是多么出于自愿和公平。因为,这些交易合在一起的结果为各种偶然性和不可预见的后果所影响。必须由控制遗产和馈赠的法律来调整人们如何获取财产,以便使其分配更加平等,为教育以及众多其他事务提供公平的机会平等。这样的背景正义之规则是长期有效的,这与

其说降低了由自愿和公平的协议所表达的价值的重要性,不如说它使这些重要价值成为可能,而这些自愿和公平的协议是个人和团体在基本结构内部达成的。这是因为直接应用于这些协议的原则本身(例如合同法)并不足以保证背景正义。

54 这样,在两种正义原则之间进行工作分工是必要的,其中每一种原则都被加以适当的规定:第一种是那些不断调整基本结构和世代代用来保证背景正义的原则;第二种是那些直接应用于个人和团体之间分散的和自愿的交易的原则。其中每一种原则中的缺陷都能导致作为一个整体的正义观念的失败。

15.3 一旦个人和团体的众多交易和协议在一个正义基本结构内部被构思出来,我们就有了一种理想的社会过程观,而作为公平的正义是它的一个例证。与洛克的理想的历史过程观相比较,两者之间的一个差别是,虽然两种过程观都使用纯粹程序正义的概念,但是它们表达这种概念的方式是不同的。历史过程观关注于个人和团体的交易,这些交易受某些原则及其附带条款的限制,而这些原则和附带条款是直接应用于具体交易的当事人的。

与其相比,作为一种社会过程观,作为公平的正义首先关注于基本结构,关注于为了维持对所有人都平等的背景正义所永远需要的规则,而不管这些人们所属的年代和社会地位是什么。由于公共的正义观念需要简单、明确和易懂的规则,所以我们依赖于在保证背景正义所需要的原则

和直接应用于个人和团体之具体交易所需要的原则之间进行一种制度性分工。一旦这种分工建立起来,个人和团体便可在基本结构的框架内自由地推进他们的(可容许的)目标,并且确信,在这个社会体系的其他地方,保证背景正义所需要的调整也在发挥作用。

将基本结构当作主题,能够使我们把分配正义视为纯粹背景程序正义的一个案例:当每一个人都遵守公共承认的合作规则的时候,所产生的具体分配就可被接受为正义的,而不论这些分配的结果是什么(第 14.2 节)。这能够使我们从日常生活中无数交易的巨大复杂性中超脱出来,也能够使我们不必对具体个人地位的相对变化进行步步跟踪(《正义论》第 14 节第 76 页以后)。社会是一个不断前进的公平合作体制,就政治正义而言,既没有明确的开端,也没有明确的终结。正义原则抛开所有特殊的历史条件来规定背景正义的形式。所以,社会制度以什么方式运作和自然状态以什么为基准——自然状态中个人的福利水平(无论 55 如何规定)——都不是重要的事情。这些事情是历史的,也是不可知的,即使它是可知的,也不具有任何重要意义。<sup>[55]</sup>



## 第 16 节 作为主题的基本结构： 第二种理由

16.1 将基本结构当作主题的第二种理由来自于它对生活在其制度下的人们所产生的广泛而深刻的影响。让我们回忆一下,在解释为什么强调作为主题的基本结构的时候,我们说过,我们认为公民是生而进入社会的:他们在这里将度过整个人生。对于这个社会,他们只能是生而入其内,死而出其外。既然任何现代社会,甚至是秩序良好的社会,都依赖于某些不平等,当然这些不平等是得到良好规划和有效组织的,那么我们的问题是,什么样的不平等是一个秩序良好的社会能够容许的,或者应该特别加以避免的。

作为公平的正义关注公民生活前景——他们整个人生的前景(正如由基本善的适当指标阐明的那样)——方面的不平等,而这些前景则为三种偶然性所影响:

(1) 他们所出身的社会阶级:他们出生并在成年之前

成长于其中的阶级；

(2) 他们的自然天赋(与他们体现出来的天赋相对的),以及他们发展这些天赋的机会,而这些机会是受他们所出身的社会阶级所影响的；

(3) 他们在人生过程中的幸与不幸、好运与坏运(他们如何为疾病和事故所影响,以及如何为诸如非自愿失业和区域经济衰退时期的影响)。

这样,即使在秩序良好的社会里,我们的人生前景也深受社会偶然性、自然偶然性和幸运偶然性的影响,以及受基本结构(及其不平等)使用这些偶然性来满足社会需要之方式的影响。

显然,指出这三种偶然性并不足以最终表明,基本结构是政治正义的合适主题。根本不存在这样决定性的论据,因为每一件事情都依赖于作为公平的正义观念如何结合成 56 为一个整体。然而,如果我们忽视人生前景中产生于这些偶然性的不平等,让这些不平等自动地发挥作用,而没有能够建立起保证背景正义所必需的规则,那么我们就不会严肃地对待这种社会理念,即社会作为自由和平等公民之间的一种公平合作体系之理念。这提示我们,什么是我们正在追问的东西:如果严肃地对待这种社会理念,那么必须以什么样的背景正义原则为先决条件(第 12.1 节)?

16.2 如果秩序良好社会的公民应该相互承认每个人都是自由和平等的,那么基本制度必须教育他们接受这种自我观念,并且公开地展示和鼓励这种政治正义的理想。

这种教育任务属于我们所谓政治观念的广义功能。<sup>[56]</sup>在这种功能中,这样一种观念是公共政治文化的一部分:它的首要原则体现在基本结构的制度中,并诉诸它们的表现。了解和参与这种公共文化是公民学习将自己理解成为自由和平等公民的一种方式,对于这种公民观念,如果任由他们自己反思,那么他们绝不可能形成这种观念,更不要说接受它并试图加以实现了。

让我们进一步思考,这三种偶然性(上面提到的)如何影响人们的最终目标和目的之内容,以及他们追求这些目标和目的时所带有的力量和自信。我们按照自己在社会中的位置来估计我们的生活前景,并根据我们能够实际期望的手段和机会来形成自己的目标和目的。所以,我们对于我们的未来是充满希望和积极乐观,还是无能为力或无动于衷,既依赖于同我们的社会地位联系在一起的不平等,也依赖于公共的正义原则,关于这些正义原则,社会不仅仅是表示承认它们,而且或多或少也实际运用它们来调整背景正义的制度。从而作为社会和经济体制的基本结构不仅是一种满足现有愿望和追求的安排,而且也是一种唤起未来愿望和追求的安排。它通过鼓励人们在当前及整个人生中拥有的期望和抱负,来完成这个任务。而且,各种各样的自然天赋(诸如天然的智力和自然能力)并不是带有不变能量的固定的自然资产。它们仅仅是一些潜能,不能脱离社会条件而自动地体现出来;当它们体现出来的时候,他们也只能在众多形式的可能性中体现出来一小部分。培养和训练过的能力永远是一种选择的结果,从有可能体现的范围广

57

阔的可能性中所进行的很小的选择。在影响它们体现出来的东西中包括社会对鼓励和支持所持的态度,以及影响它们早期训练和使用的制度。不仅我们的自我观念、我们的目标和抱负,而且还有我们体现出来的能力和才能,这些都反映了我们个人的历史、机会、社会地位以及幸运和不幸所产生的影响。

16.3 让我们总结一下:出于本节和上一节提到的两个理由,我们把基本结构当作主题。这种基本结构由社会制度组成,在这些社会制度内,人类能够发展他们的道德能力,并成为一个由自由和平等公民组成的社会之完全的合作成员。这样,作为一种保证背景正义永远世代相继的框架,基本结构实现了作为一种理想的社会过程(如在第一种理由中所解释的)的纯粹背景程序正义之理念(这一理念对作为公平的正义来说是关键的)。它也发挥了教育公民的公共功能,这种功能使公民拥有一种自由和平等的自我观念;当其被适当调整的时候,它鼓励人们具有乐观主义的态度,对自己未来充满信心,而且感觉到按照公共原则自己得到了公正的对待,而这些公共原则被视为是用来有效地调整经济不平等的和社会不平等的(如在第二种理由中所解释的)。

这样迄今为止,从基本结构开始的讨论看来同作为公平的正义之其他理念是相互一致的,而这点是我们在开始时无法预见的。关于这个基本结构的明确定义能够通过它同这些其他理念协调一致的方式来获得,正如关于这些其

他理念的明确定义也能够通过使它们同它协调一致的方式来获得。（回忆一下第 4.3 节的评论。）

## 第 17 节 谁是最不利者？

17.1 尽管我们已经提到过最不利者(least advantaged),但他们是谁,以及如何被挑选出来的? 为了回答这些问题,我们引入基本善(primary goods)的理念。基本善是各种各样的社会条件和适于各种目的之手段(all-purpose means),而对于让公民能够全面发展和充分运用他们的两种道德能力,以及去追求他们明确的善观念,这些社会条件和适合于各种目的之手段一般来说是必需的。这里我们注 58 意的是民主社会中人类生活的社会条件和正常环境。基本善是从关于人的政治观念来看而为人所需要和要求的東西,而从关于人的政治观念来看,人作为公民是完全的社会合作成员,而不是同任何规范观念都毫无关系的纯粹人类(human beings)。这些善是公民作为自由和平等的人度过整个人生所需要的东西;它们不是这样的东西,即单纯合理地向往、欲求、喜爱甚或渴望的对象。在表达这些需要和要



求的时候,我们所使用的是政治观念,而不是统合性的道德学说。

显然,什么东西算作基本善依赖于各种一般性的事实,如人的需要和能力,他们发育的正常阶段和所需要的条件,相互依赖的社会关系,以及许多其他的東西。我们关于合理的生活计划至少要有一个粗略的观念,这种观念表明这些计划为什么通常具有某种结构,以及为什么它们的形成、修正和成功的实行依赖于某些基本善。<sup>[57]</sup>但是,正如上面所强调的那样,关于基本善的说明并不仅仅依赖于心理的、社会的和历史的事实。虽然基本善的清单在某种程度上依赖于社会生活的一般事实和需要,但是它也同样依赖于关于人的政治观念,而这种关于人的政治观念把人视为自由的和平等的,赋有道德能力,并能够成为一名完全的社会合作成员。对于形成关于基本善的合适清单,这种规范的观点是必需的。<sup>[58]</sup>

### 17.2 我们区分出五种这样的善:

(1) 基本的权利和自由:思想自由、良心自由和其他自由(第 13 节)。对于两种道德能力的全面发展和充分使用,这些权利和自由是必需的本质性制度条件(见第 13.4 节中的两种基本情况)。

(2) 在拥有各种各样机会的背景条件下的移居自由和职业选择自由,这些机会允许追求各种目标,也允许修正和改变它们。

(3) 拥有权威和责任的官职和职位之权力和特权。

(4) 收入和财富,它们被理解为达到众多目标通常所需要的适于各种目的之手段(具有一种交换价值),<sup>[59]</sup>而无论这些目标是什么。

59

(5) 自尊的社会基础,它们被理解为基本制度的组成部分,而对于公民是否能够强烈地感觉到他们自身的价值,并且是否能够带着自信来推进他们的目标,它们通常是极其重要的。

17.3 两个正义原则是按照它如何调整公民对基本善所分享的份额来评价基本结构的,而这些所分享的份额是根据适当的指标来加以规定的。注意,基本善是参照公民社会环境的客观特征来确定的,这些客观特征对于公共舆论则是开放的。这些客观特征是,他们之得到保证的制度性权利和自由,他们之能够得到的公平机会,以及他们之从其社会地位来看对收入和财富所怀抱的(理性的)期望等等。正如我们已经说过的那样,差别原则所适用的不平等是指公民在整个人生中对基本善的(理性的)期望方面的差别。这些期望就是他们的生活前景。在秩序良好的社会里,即所有公民之平等的基本权利、自由和公平的机会都得到了保证的社会里,最不利者是指拥有最低期望的收入阶层(income class)。<sup>[60]</sup>说收入和财富方面的不平等应该按照有利于最不利者的最大利益来加以安排,这只不过意味着我们应该通过观察在每种体制下最不利者的状况改善了多少来比较各种合作体制,然后选择这种体制,即在它下面比在任何其他的体制下最不利者都变得更好。

60

为了突出基本善的客观特征,请注意,视为基本善的东西不是作为一种对待自己的态度的自尊,而是自尊的社会基础。<sup>[61]</sup>这些社会基础包括像公民拥有平等的基本权利这样的制度性事实(institutional fact),也包括对这一事实的公共承认,还包括每个人都赞成差别原则,而差别原则本身是互惠性的一种形式。基本善的客观特征也体现在这个事实之中,即在使用正义原则的时候,我们并不考虑公民总体幸福的数值,无论这一数值或是由他们(合理的)爱好的实现来确定的,或是由他们欲望的实现来确定的(如在功利主义观点中那样)。我们并不按照某些道德的、团体的和个人的理想来思考它们的善。只要公民的能力足以使他们成为正常的社会合作成员,我们也不需要衡量他们的道德能力和其他能力的大小,或者他们在多大程度上已经体现出了这些能力。<sup>[62]</sup>

公民所适当共享的基本善不能与这样的善混同起来,即这种善是任何特殊的统合性宗教、哲学和道德学说所表达的,或者是几种这样的学说在对我们的(统合性的)善的关切中可能共同拥有的观点中所表达的。因此,关于基本善的解释完全属于作为公平的正义的范畴,而作为公平的正义是一种政治的正义观念。使其留在政治观念之内的理由是我们迄今为止所一直熟知的:这是为了保持一种开放性,以至于能够发现一种为重叠共识所支持的公共证明基础。

这样,基本善是自由和平等的人(如这种政治观念所阐明的那样)作为公民所需要的那些东西。这些善属于不完

全的善观念(a partial conception of the good),对于承认冲突着的统合性学说之多元性的公民,为了进行政治原则所需要的人际比较,他们能够一致赞成这种不完全的善观念。虽然多元论意味着,对于建立在统合性学说基础上的完全的善观念(a complete conception of the good),不可能达成一致意见,但是对于任何关于正义的解释,不管是政治的还是非政治的,某些善观念是不可或缺的。在作为公平的正义中,只要善观念作为政治观念在其内部是协调一致的,它们就能够被自由加以使用(第43节)。由对基本善的解释所阐明的这种不完全的善观念就是它们其中之一。

17.4 最后的评论:至少存在着两种方式来着手阐明 61  
基本善的清单。一种是观察社会中实际存在的各种统合性学说,然后将这些善的指标表述为一种平均值,即确认对立学说的这些人当作保护制度和适合于各种目的之手段而需要的东西的平均值。这样做看起来是获得重叠共识的最好方式。

但是,这不是作为公平的正义所采取的方式。相反,它从社会作为一个公平的社会合作体系之基本理念开始,逐步发展出一种政治观念。希望在于,这种政治观念以及它对基本善的解释能够赢得重叠共识的支持。我们将统合性学说放在一边,不予考虑,无论这些统合性学说是现在的,还是过去的,或是将来的。我们不是主张基本善对善观念是公平的,而这些善观念是通过公平地对待各种统合性学说而同它们联系在一起的。我们主张的而是,基本善对自

由和平等的公民是公平的。这些善能够使他们推进自己各种可被容许的善观念(对这些善观念的追求同正义是相容的)。

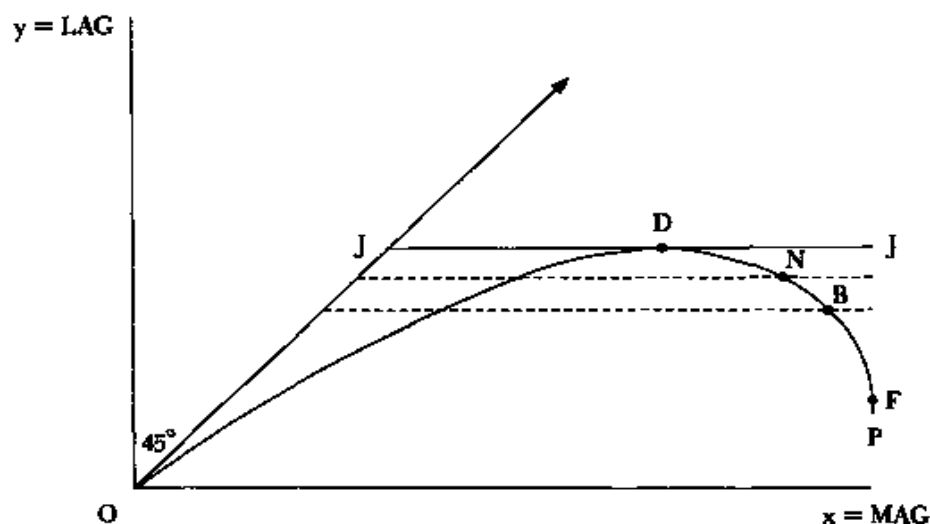
## 第 18 节 差别原则：它的意义

18.1 我们现在转向作为一种狭义的分配正义原则的差别原则。让我们回忆一下，它既从属于正义的第一个原则(保证平等的基本自由)，也从属于公平的机会平等原则(第 13.1 节)。它同这两个在先的原则相辅相成，而且它总是在背景制度内被加以使用，背景制度满足了这些原则所需要的条件。<sup>[63]</sup>

我们假定，这些社会合作永远是富有生产力的，没有合作，就没有任何东西被生产出来，也没有任何东西可供分配。这个假设在《正义论》第 12 节至第 13 节被强调得还不够充分。图一表示存在着这样一种生产：MAG 和 LAG(在《正义论》的图中，为  $x_1$  和  $x_2$ ) 现在分别是更有利者群体和更不利者群体的代表，这两个群体从事生产性合作。<sup>[64]</sup> OP 曲线(P 代表生产)从起点一直向东北方向延伸，然后向下弯向东南。<sup>[65]</sup>



62



图一

在图一中,沿两条轴线方向延伸的距离,是按照基本善的指标来度量的, $x$ 轴线代表更有利者群体(MAG), $y$ 轴线代表更不利者群体(LAG)。与 $x$ 轴线相平行的JJ线就是OP曲线在D点达到其最大值时所触到的最高的平等—正义线。注意,D点是最接近于平等的效率点,而这种平等是由45度线代表的。N是纳什(Nash)点,在这里,功利的生产达到最大化(如果我们假定功利在基本善的指标中是线性的)。B点是边沁(Bentham)点,在这里,个人功利的总量达到了最大化(这里的假定与上面是相同的)。效率点从D点移向封建制度(feudal)点F,在F点,OP曲线变成垂直的。

我们设想45度线东南的空间充满了平行的平等—正义线。这样,在从端点向东北延伸的45度线上的任何一点,都有一条平等—正义线。当我们必须沿OP曲线移动的时候,JJ线是我们所能够达到的最高的平等—正义线。在

其他事情相等的情况下,社会的目的就是达到按照从 O 点开始沿 45 度线的距离来度量的最高平等—正义线。要想达到这点,就必须沿着 OP 曲线向东北方向移动至最大程度,当这条曲线弯向东南方向的时候,就停下来。

注意,这些平行线是平等—正义线(equal-justice line),而不是中立线(indifference line),关于后者,我们都知道它代表着个人福利和社会福利的价值。平等—正义线表达了由合作所产生的利益应该如何在这些生产出它们的人之间进行分配,也就是说它们反映了互惠性的理念。它们在这种意义上是平等—正义线,即在合作体制满足了正义原则优先于差别原则的条件下,其 OP 曲线在一条线上所达到的任何一点都是同等可接受的。它们是平行的这一事实意味着,一个群体(MAG)之基本善的更大指标(在这里被理解为一个人在收入和财富方面的终身前景)只能以这种方式来加以辩护,即它增加了另一个群体(LAG)的指标。当这种情况不再存在的时候,即使更有利者群体的指标增加了,例如它超过了 D 点,然而差别原则所蕴涵的互惠性则不再存在了。它是由这一事实表明的,即与 D 点相比,N 点和 B 点处于更低的平等—正义线。一个通过 B 点的功利主义的平等—正义线将是一个从西北到东南方向的更为低平的曲线,它表明,MAG 能够得到更多的东西,尽管 LAG 得到的会更少。与互惠性相反,在这里相互换位被允许了。

最后请注意,如第 17 节所表明的,MAG 和 LAG 是参照它们在产品中所分享的份额来规定的,而不是指独立于合作体制的个人。当我们用  $x$  轴线代表 MAG 的指标的时候,

OP 曲线位于 45 度线东南方向的任何地方。

18.2 一个合作体制在很大程度上是由它的公共规则决定的,这些公共规则组织生产活动,规定劳动分工,为从事合作的人派定各种角色等等。这些体制包括应付的工资和薪水,而它们来自于产品。通过变动工资和薪水,更多的产品能够被生产出来。这是因为,随着时间的推移,除了其他事务之外,更有利者需要更大的回报来补偿在培训和教育方面的花费,来标明职务的地位,以及作为刺激来鼓励人们进入这些职业和从事其活动。一种既定的 OP 曲线对应于一种特殊的合作体制:它表明了当只有工资和薪水变动时候两个群体的报酬情况。OP 曲线的起点代表了平均分配点:两个群体得到了相同的报酬。

让我们解释一下。对于位于 OP 曲线上的任何点:如果付给更有利者的工资是位于  $x$  轴线上的对应点,那么付给更不利者的工资就是位于  $y$  轴线上的对应点。这样,一般来说,对于不同的合作体制存在着不同的 OP 曲线,并且某些体制能被设计得比其他体制更为有效。如果某种体制的 OP 曲线在给予更有利者的报酬是既定的情况下,总是给予更不利者最大的报酬,那么这种体制就是比其他体制更有效的。<sup>[66]</sup>在其他事情相等的情况下,差别原则引导社会达到 OP 曲线上的最高点,也就是被设计成最有效的合作体制。

18.3 差别原则的另一个特征是,为了最大程度地提

高最不利者的期望(按照收入和财富来计算),它不需要世代持续的经济增长。持续的经济增长不是一种理性的正义 64 观念。我们不应该排除密尔的社会理念,即当社会处于一种正义的稳定状态的时候,其(实际的)资本积累就会停止。<sup>[67]</sup>秩序良好社会的描述应该容许这种可能性。差别原则确实需要的东西是,在某些特定的期间,在生产社会产品时所挣得的收入和财富方面的差别是这样的,即如果更有利者的合法期望降低了,那么更不利者的合法期望也会降低。这样,社会就会永远处于上升阶段或处于OP曲线的顶端。<sup>[68]</sup>可容许的不平等(这样定义的)满足了这种条件的要求,并同一种处于稳态平衡的社会生产是相容的,在这种稳态平衡中,正义的基本结构得到了支持,并被不断地再生产出来。

这一点的另外一面是,差别原则要求,财富和收入方面的差别无论有多么大,人们无论多么情愿工作以在产品中为自己挣得更大的份额,现存的不平等必须确实有效地有利于最不利者的利益。否则这种不平等是不被允许的。一个社会的一般财富水平,包括最不利者的福利,依赖于人们希望过什么样的生活。自由的优先性意味着,不能强迫我们去从事劳动,尽管从物质利益方面看这种劳动是具有高度生产性的。人们干什么样的工作,他们工作的强度多大,这应该由他们按照社会提供的各种刺激自己加以决定。这样,差别原则所要求的是,不管一般的财富水平有多高——无论是高还是低,现存的不平等应该像为我们自己那样为其他人提供有利的条件。这种条件表明,即使它使用了最

大程度地提高最不利者的期望的观念,差别原则本质上仍是一种互惠性的原则。

18.4 我们已经知道,两个正义原则是应用于公民的,而公民的身份是通过基本善的指标来辨明的。这样人们自然追问:为什么种族和性别的区别没有被明确地包括在较早时提到(第 16 节)的三种偶然性之中?人们如何能够忽视这样的历史事实,如奴隶制(美国南北战争之前的南方)和男女之间的不平等,而这种不平等源于缺少一些规定来补偿妇女在生育、抚养、教育孩子方面的额外负担以确保她们享有公平的机会平等?

对此的回答是,我们主要关心的是理想的理论:作为公平的正义之秩序良好社会的描述。在这种描述之内,我们需要区分开两个问题:第一,什么样的偶然性甚至会在秩序良好的社会中产生出严重的不平等,这点连同其他考虑一起促使我们将基本结构当作正义的主题;第二,在理想的理论中,最不利者应该如何加以规定?

虽然存在着这种倾向,即把受三种偶然性的有害影响最大的那些人看作最不利者,但是这个群体是参照基本善的指标而不是参照这些偶然性来加以界定的(第 17 节注释 60)。拿差别原则的最简单例子来说,最不利者是这些人,他们同其他公民共同享有基本的平等自由和公平的机会,但是拥有最少的收入和财富。我们用收入和财富来规定这个群体,而到底谁属于它,因其基本结构的安排不同,属于这个群体的具体个人也不同。

18.5 在理想的理论中,正如《正义论》第 16 节所陈述的,两个正义原则应被用于基本结构,并从某种标准的观点来评价基本结构,而这种标准的观点就是平等公民之代表(其基本的平等自由和公平机会得到了保证)的观点和拥有各种收入和财富水平的代表的观点。然而,有时我们也需要考虑某些其他的立场。例如,让我们假设,某些固定不变的自然特征被用来作为规定不平等的基本权利的根据,或者被用来容许使某些人仅仅得到更少的机会;这样的不平等就会产生出相关的立场。因为这些特点不能加以改变,所以它们规定的立场就形成了某些观点,而基本结构必须用这些观点来加以评判。

基于性别和种族的区别就属于这种情况。这样,如果说男人比妇女拥有更多的基本权利和更大的机会,那么这些不平等只有在这种情况下才能得到辩护,即它们是对妇女有利的并从她们的观点看是可接受的。建立在种族上的不平等的基本权利和机会也是这样(《正义论》第 16 节第 85 页)。从历史角度看,似乎这些不平等起源于政治权力方面的不平等和经济资源控制方面的不平等。但它们现在绝不是有利于妇女的,也不是有利于更少受惠种族(*less favored races*)的,而且看起来过去也不是。可以肯定的是,一个非常有力的历史判断可能有时也是不可靠的。无论如何,在当代秩序良好的社会中,任何这样不可靠的事情都已经行不通了,所以,作为公平的正义认为,由基本善所规定的标准的相关立场应该是足够的。



18.6 结论：当性别和种族的区别在某种方式中被涉及到的时候，它们引起了差别原则所具体应用的相关立场问题（《正义论》第 16 节第 85 页）。我们希望，在秩序良好的社会里，在平等的基本自由和公平的机会平等得到保证的有利条件下，性别和种族不会对相关观点产生什么影响。《正义论》仅仅考虑了部分服从（或者非理想）理论的两个问题，即公民反抗（civil disobedience）和对参与非正义战争的良心拒绝（conscientious refusal）。从基于性别和种族的歧视和区别中产生出的严重问题没有列入这本书的议事日程，而该书的议事日程是展示一些正义原则，然后仅仅在一些政治正义之经典问题的背景下来检验它们，而这些问题都被认为是在理想理论内部能加以解决的。

这确实是《正义论》的一个疏忽，但一个疏忽不是一个错误，既不是这本书议事日程方面的错误，也不是其正义观念方面的错误。是否存在着错误取决于这种正义观念能否很好地表达用来处理这些问题所必需的政治价值。作为公平的正义以及类似的其他自由主义观念如果没有能力表达出对于证明法律制度和社会制度极为重要的政治价值，而这些法律制度和社会制度是被用来确保妇女平等和少数民族平等的，那么它们肯定存在着严重的缺点。在第五部分第 50 节，我们将对家庭性质和妇女平等进行简短的讨论。

## 第 19 节 反例所提出的反对意见

19.1 反思平衡理念的作用是检验首要正义原则的可靠性,它是通过这种方式来检验的,即看看我们是否能够在反思中认可这些原则在某些个案中得出的判断,而这些个案是为了这种目的而构思出来的,即所谓的反例(counterexamples)。要成为一个合适的反例,一个个案必须满足在应用正义原则或者证明正义原则时所做的所有相关假定,否则,它就没有达到其目的。让我们考察由反例所提出的三个反对意见来说明这点。

首先让我们考虑两个相关的反对意见:(a)假设最有效的 OP 曲线非常缓慢地上升到最高点,这样更有利者所分享的份额就比更不利者的份额要大很多[在图一(第 18.1 节)中,设想 D 沿着 JJ 线向右移动得更远]。这看起来对更不利者可能是不公正的。另一方面:(b)假设最有效的 OP 曲线在达到其最高点后非常缓慢地下落,这样更有利者就 67

不会得到一个更大的份额,即使他们得到的这种份额会轻微减少更不利者的份额(在这个图中,设想从D开始经过N和B的弧线向右延伸得更远)。这看起来对更有利者可能是不公正的。

在这两种个案中,引起麻烦的特征是,在一个个案中,OP曲线的倾斜度在达到最高点之前是非常平缓的,而在另外的个案中,OP曲线的倾斜度在达到最高点之后是非常平缓的。这意味着,对于一个群体来说潜在的更大收益(或损失)对应于另外一个群体潜在的更小损失(或收益)。在这样的个案中,我们被诱惑去思考进行某种调整以获得更大的总体收益。对此的回答是,在为确保平等的基本自由和公平的机会平等所需要的背景制度和众多其他社会安排是既定的情况下,最有效的OP曲线非常不可能具有上面所描述的那种平缓的倾斜度。这样:

(1) 对反对意见(a)的回答:如果公民具有公平和平等的机会来发展他们的自然天赋和获得社会生产的技巧,如果合作体制是得到有效设计的,那么OP曲线应该很快上升到它的最高点,以致更有利者所分享的份额不可能给我们留下一个不公正的印象。这里的观念是,在平等的基本自由和公平的机会平等条件下,越来越多得到更好教育和很好培训的人们之间的公开竞争会缩小分享份额的比率差距,直到它停留在一个可接受的范围内。这里请注意,在对这一反对意见的回答中,我们依赖于差别原则同在先的原则一起齐心协力地发挥作用。在拥有公平的机会平等和有效竞争的背景制度情况下,而这些背景制度是为在先的正

义原则所需要的,更有利者不可能作为一个群体来联合行动,从而利用他们的市场力量来强行增加他们的收入。<sup>[69]</sup>这点在以前已经提到过了,现在我们认为已经证明它了。

(2) 对反对意见(b)的回答:在假定与(1)是相同的情况下,肯定存在着某些制度性设置,这些制度性设置至少将更有利者之巨大报酬的一部分转让给更不利者,比如说,通过税收来减少超过 OP 曲线最高点的报酬。 68

19.2 在两种回答中包含的是一个思想,即当基本结构满足了在先的正义原则的时候,反对意见(a)和(b)所假设的 OP 曲线形状事实上根本就不会出现。如果差别原则在社会上产生出了令人满意的结果,也就是说实现了先于它的正义原则,那么我们的目标也就达到了。对于更有利者和更不利者所分享份额的比率,差别原则并不规定确定的限度。我们确实不想规定这样的限度,因为我们想让这个比率作为纯粹背景程序正义的结果,任由它处于它应在的地方。这应该是完全可接受的,除非在适当的反思中实际的比率让我们觉得是不公正的。<sup>[70]</sup>

显然,分享份额的比率是利益分配的一个可观察到的特征,而且它能够脱离合作体制来加以查明,为此,我们只需列出表格来表明谁得到了什么。但是,现在看来,不可能给这个比率规定出合理的限度,而这个限度又能够得到广泛的赞同。一个理由是,应该加以考虑的东西不是可观察的分享份额或其比率本身,而是得到这些份额的人是不是借助于训练和培养他们的自然天赋并使它们在公平的社会

合作体系内发挥作用,已经对其他人的善做出了适当的贡献。仅仅通过列出谁得到了什么,我们无法揭示这种分配是否产生于能够满足差别原则的最(或一种)有效设计的合作体系。我们最好不要规定这个界限,最好忽略掉分配的可观察特征或它们的总体形式。在由两个正义原则支配的秩序良好社会里,我们希望,分配的可观察特征处于这样一种范围内,即它们看起来不是不公正的。

强加给分配的最简单限制或最简单形式就是所有社会善的严格平等。非常明确,差别原则不是这种意义上的平等主义,因为它承认在社会和经济组织中需要存在不平等,尽管这些不平等的唯一作用就是提供刺激。然而,它在另外一种意义上又是平等主义的,而这种意义我们将在第三部分加以讨论:它在最接近平等的 OP 曲线上选择出有效点(这在图一中是非常明显的,在该图中,45 度线则代表了平等,从 D 到 B 以及延伸部分的弧线则代表了有效点的方向)。

19.3 最后,我来考察第三个反例,而这一反例表明差别原则需要修正。深入地讨论这一反例将会表明我们在检验这个原则时需要记住的几个要点。<sup>[71]</sup>

	印度人	英国人
(1)	100	100
(2)	120	110
(3)	115	140

在这个例子中,对于 1800 年的印度来说,如上面所表明的那样,仅仅存在着三种可供选择的体制来分配基本善。让我们看这三种选择,差别原则会选择(3),因为在这种体制中,最少受惠者群体(不总是印度人)的境况是最好的。

这个例子意图表明,这种说法是不正确的,而据说《正义论》就持有这种说法,即典型英国人的利益在体制(3)中是以促进典型印度人的前景的方式获得的。它是不正确的,因为最少受惠者的具体个人(在体制(3)中就是印度人)在体制(2)中的境况将会变得更好。为支持这种解释所唯一引证的一处是(《正义论》第 17 节第 103 页,第一版):“B(最少受惠者的代表人)能够接受 A(更多受惠者的代表人)的境况变得更好,因为 A 的利益是以改善 B 的前景的方式而获得的。”

在这里所说的这个反例中,错误是明显的:所引证的段落出现在《正义论》第 17 节的较早部分,紧接在第 16 节之后,在这段中,正如我们已经看到的,适用于差别原则的相关群体是由他们能够得到的基本善的前景来加以规定的,或者在这一原则最简单的形式中,是由收入和财富来加以规定的。在理想的理论中,诸如印度人和英国人这种严格意义上的标示者(designators)都应被排除在外。<sup>[72]</sup>而对于谈论已经以某种方式加以规定的群体来说,代表人(representative man)的理念[使用“个人”(individual)一词将会更好一些]是一种非常方便和熟识的方式。因此,所引证的这个段落(其他的也是一样)应该被理解成,所指的群体是按照收 70



人和财富来加以规定的。这个数字例子确实表达出来的意思是,差别原则不应该主张(我们在第 18 节已经知道它并不主张),在其所选择的基本结构中境况变得更糟的具体个人,在任何其他可行的结构中不会变得更好。

19.4 由于这个例子违反了对相关群体所施加的约束,我们也许会简单地将它打发掉。这样做就过于草率了,因为从《正义论》引证的这个段落提到了(许多其他段落也提到了)所指群体之间的互惠性。什么东西存在于这种说法的后面?让我们暂时不考虑名称问题,而看一看如要赞成体制(3),能够对印度人说些什么。接受这个例子的条件,我们就不能说,印度人在任何其他安排中都不会变得更好。更确切地讲,我们能够说的是,在体制(3)的相近处境(neighborhood)中,不存在任何其他的安排,因为这些安排只能通过使英国人变得更糟来使印度人变得更好。体制(3)中的不平等所以能够得到辩护,是因为在这种相近处境中,英国人的利益确实对印度人的利益做出了贡献。印度人变得更好的条件,正如他们(在这种相近处境中)变得更好一样,是英国人变得更好。

正如差别原则自身那样,这种回答依赖于存在着基本结构的粗略连续体,其中每一种基本结构(从实践上讲)在外观上都与其他结构是接近的。虽然这些结构是不同的,但它们都是可达到的社会合作体系。(这些相互接近的结构应该说处于同样的相近处境之中。)主要问题不是体制(3)与体制(2)的对立,而是体制(3)与体制(1)的对立。如

果印度人问,为什么还存在着不平等,回答集中在体制(3)上面,而体制(3)同处于那种相近处境中其他理性上接近的、可得到的选择有关。正是在这种相近处境中,互惠性被认为是起作用的。如果印度人问,为什么我们选择体制(3)而不是体制(2)的相近处境,答案是,在后者中,更糟者的状况将会变得更糟。

19.5 请注意,这个例子有一种奇怪的特征,两个群体的位置有一种交叉换位:印度人在体制(2)中是最好的,而英国人在体制(3)中是最好的。显然,如果我们所对待的是按照收入和财富来划分的阶层,如差别原则要求的那样,那么所设想的这个困难就不会发生。就像以前一样,我们所面对的并不是一个反例。另外,这个例子是不自然的,这不仅因为它忽略了关于基本结构的粗略连续体的假定,而且 71 因为在既同先于差别原则的正义原则协调一致也同政治社会学的常识协调一致的条件下,很难看出这种交叉换位的情况如何能够成为一种实际的选择。在一种情况中,印度人处于更有利者群体的位置,在另一种情况中,英国人处于更有利者群体的位置,而两个群体又都能够有效地参与政治和经济生活。

如果就是如此,那么为什么没有一种中间的体制,在这种体制中,差别原则得到了满足并且印度人和英国人之间至少存在着大体上的平等?也就是说,在两个群体内部的不平等是相同的,而每一群体都具有相同的平均收入和财富。但是,既然两个群体的成员都能够成为社会的有效参

与者,如交叉换位所表明的,那么就没有任何东西能够证明群体之间存在着不平等。显然,事实上将会发生的事情是,当平等的自由和公平的机会平等这些在先的原则得到了满足的时候,某些印度人将会变得更好,某些印度人将会变得更糟,对于英国人也是这样。这个例子是不现实的,所以差别原则没有必要包容它。

显然,印度人可能还会说,他们能够变得多好他们就想要变得多好,即使英国人在体制(2)中比他们(印度人)在体制(3)中变得更糟了,这与他们毫无关系。关于这点的回答是,差别原则根本不诉诸这些可由其名字辨别出来的特殊个人或特殊群体的自我利益,而这些个人或群体事实上就是现存安排中的最不利者。相反,它是一个正义原则。<sup>[73]</sup>在理想的理论中,对基本结构方面不平等的唯一辩护就是,在同两个正义原则的所有要求相协调一致的情况下,它们能够使该体制中的更糟者(无论他们是谁,印度人、英国人或任何其他群体,也无论种族上如何构成、混合或其他什么情况)比在其他任何可能的(可行的)体制中的更糟者(无论他们是谁)都变得更好。像任何政治正义原则都必须做到的那样,差别原则以这种方式强调了对所有社会成员的关切。问题在于:如何来表达这种对民主的公民之自由和平等而言最合适的关切?

我们已经讨论了这个例子,以说明在构思针对差别原则的反例时所关心的事情。这个例子提醒我们:(1)只有当在先的正义原则得到了满足的时候,差别原则才是有效的;(2)它以可行的基本结构的粗略连续体为前提;(3)任意设

想的数字例子能够轻易地使人误入歧途,除非我们十分认真地关注常识性制度背景;(4)差别原则是一个正义原则, 72 它不诉诸任何特殊群体的自我利益;(5)相关的社会位置必须加以正确地规定(例如,不要由严格意义的标示者来规定)。如果我们将这个原则当作单一原则来加以使用,而忽略了上述这些要点,那么我们得到的只是一堆废话。

## 第 20 节 合法期望、资格和应得

20.1 让我们从第 14 节开始回顾,在作为公平的正义中,分配是按照合法要求和挣得的资格(entitlements)来进行的。这些期望和资格是由社会合作体制的公共规则来加以规定的。例如,让我们设想,这些规则包括关于工资和薪水协议的条款,或者包括基于公司市场运营指标对员工给予报偿的条款,如在一个共享的经济组织中那样。<sup>[74]</sup>这样,根据定义,这些签订和履行这些协议的人拥有在所同意的时间内得到所同意数额的合法期望。他们有资格拥有这些数额的合法期望。个人做什么依赖于这些规则和协议规定他们对什么拥有资格,个人对什么拥有资格也依赖于他们做什么(《正义论》第 14 节第 74 页和第 76 页)。

我再强调一次,脱离对合作体制加以规定的公共规则,就不存在任何合法期望的标准或资格的标准。合法期望和资格(在作为公平的正义中)永远以这些规则为基础。显然

我们在这里假定,这些规则同两个正义原则是相容的。在这些原则为基本结构所满足的情况下,并在所有合法期望和资格都被兑现的情况下,所产生的分配必是正义的,无论它是什么样的。脱离现存的制度,关于我们能够合法期望的东西,或者关于我们对其拥有资格的东西,不存在任何先验的、独立的理念,而基本结构的目的是为了实现在这些我们能够合法期望的东西或对其拥有资格的东西。所有这些要求都产生于公平的社会合作之背景体系内部。它们依赖于这种背景体系的公共规则,也依赖于个人和团体按照这些规则做什么。

20.2 这种表述现在容易引起误解。在我们的统合性观点内部,我们有一种道德应得(moral desert)的概念,而这一概念是独立于现存制度规则来加以规定的。说作为公平的正义拒绝这个概念是不正确的。它至少承认三种观念, 73 而这三种观念在日常生活中都被视为道德应得的观念。

首先,严格意义上的道德应得观念,即人作为一个整体之品质的道德价值(以及一个人特有的美德),而这道德价值是由统合性学说所赋予的,以及具体行为的道德价值;

第二,合法期望的观念(以及伴随它的资格观念),这些观念是公平原则的另外一面(《正义论》第48节);

第三,由公共规则体制所规定的应得(deservingness)观念,而这种公共规则体制是为了达到某些目的而被设计出来的。

承认道德应得的概念是没有问题的。更确切地说,这



里的思想是,从理性多元论这个事实来看,道德应得的观念作为品质和行为的道德价值无法体现于政治的正义观念之中。由于公民拥有冲突着的善观念,所以他们无法出于政治目的就某种统合性学说达成一致意见,而这种统合性学说则持有某种道德应得的观念。在任何情况下,当其被应用于分配正义问题的时候,道德价值被当作标准都是不合适的。我们也许会说:只有上帝才能做出那些判断。在公共生活中,我们必须避免使用道德应得的观念,而应去寻找一个理性的政治观念来替代它。

20.3 合法期望的观念正好就是这样的一个替代者:它属于政治的正义观念,并被构思出来以应用到这个领域。虽然政治观念作为一个整体确实应用于家庭,而家庭作为一种机构属于基本结构(第 50 节),但是它的一些原则却不能直接应用于家庭成员之间的关系或个人之间的人际关系,也不能直接应用于较小群体或团体之间的关系。<sup>[75]</sup>例如,政治的正义观念不要求父母按照差别原则来对待他们的孩子,正如朋友之间相互对待不需要差别原则那样。这里假设的每一种情况都需要有它自己的特殊标准。合法期望的观念究竟在多大程度上是有效的,在每种情况中应分别一一加以考虑。

最后,在《正义论》第 48 节第 276 页,由公共规则体制所规定的应得观念是通过游戏来加以说明的,例如我们说,  
74 这个输了的球队应得到胜利。这里不是否认获胜的一方赢得了胜利和荣誉,而是意味着输掉的一方展示了这种游戏

所推崇的高超本领和技巧,这种展示使游戏对于球员和观众双方都是一种享受。然而机会、运气或其他什么不幸使输者不能得到他们应得的东西。这种用法也适合这种情况,在一场极其精彩的球赛结束之后,我们说,两个球队赢得胜利都是应得的。虽然一方胜利比平局更好,但对于输掉的一方却是太坏了。

20.4 作为公平的正义仅仅使用第二种和第三种应得的观念。在讨论合法期望和资格的时候,我们已经把第二种包括在内了。第三种仅仅在《正义论》第48节第276页提到过,但它只是一种通常的暗示,因为它主张的是公共规则为了达到社会的目的应被加以有效设计。能够满足差别原则的合作体制就是这样的规则,它们被用来鼓励个人培养其能力,并为了一般的善而使用它们。

这样,当为社会安排之公共规则所推动的个人试图有意识地采取相应行动的时候,他们就可以成为应得的。但是,正如在游戏中那样,还存在着竞争者,而且即使竞争是公平的,一个人也不能保证他会成功。虽然设计良好的安排可能有助于避免应得和成功之间的巨大不一致,但它无法总能做到这点。这里相关的要点在于,在所说的公共规则以及它们为之服务的目标和目的的基础上,存在着许多用来规定应得的方式。然而,所有这些方式所规定的都不是道德应得的观念,如果我们的理解是正确的话。

## 第 21 节 关于将自然天赋 视为公共资产

21.1 《正义论》第 17 节中说到,对于在自然天赋的分配中我们占据的位置,我们不是应得的(在道德应得的意义上)。这个陈述属于道德上的老生常谈。<sup>[76]</sup>但谁能够否认它?人们真的认为他们比其他人生来便更有天分这(在道德上)是应得的?他们真的认为自己生为男子而非女人或相反这(在道德上)是应得的?他们真的认为自己生于一个富裕家庭而非一个贫困家庭这是应得的?不。

第二种和第三种应得的观念不依赖于我们在自然天赋的分配中所占据的位置是否在道德上是应得的。满足差别原则条件的基本结构为人们提供报酬,不是因为他们在这种分配中占据的位置,而是因为他们培养和锻炼了自己的天赋,并使这些天赋发挥作用,以便既为其他人的善也为自己的善做出贡献。当人们以这种方式来行动的时候,他们就是应得的,正如合法期望观念所要求的那样。同(道德

的)应得观念一样,资格的观念以意志的艰苦努力为前提,或者以意图明确的行为为前提。这样它们就为合法期望提供了基础。

21.2 在《正义论》中讲过(第17节第101页,第一版),差别原则表达了一种协议,这种协议将自然天赋的分配看作一种共同的资产(common asset),并共享这种分配所产生的利益,而无论它的结果是什么。这不是说这种分配就是一种共同的资产,这样说应以一种(规范性的)所有制原则为前提,而这种所有制原则在我们讨论所始于的基本理念中是找不到的。可以肯定地说,差别原则不是从作为独立前提的这种原则中推演出来的。

上面提到的《正义论》原文是在解释当事人一致同意差别原则时所包含的意思,即通过一致同意差别原则,他们看来也一致同意将天赋的分配看作一种共同的资产。这种看法所意味的东西是由差别原则本身表达的。关于天赋分配作为一种共同资产的这种评论解释了它的含义。

21.3 请注意,被看作共同资产的东西是自然天赋的分配,而不是我们的自然天赋本身。这并不意味着,似乎社会分别拥有个人的天赋,而将个人一个一个地加以查看。相反,我们天赋的所有权问题根本就不会产生出来;如果它产生出来了,拥有其天赋的也是人们自己。人们心理上和生理上的完整统一是由基本权利和自由加以保证的,而这些基本权利和自由都属于第一个正义原则的范围之内(第

13.1 节)。

76 这样,应被看作共同资产的东西是自然天赋的分配,即人们之间所存在的差别。这些差别不仅存在于相同种类才能的种种差异(在体力、想象力或其他方面的种种差异)之中,也存在于不同种类才能的种种差异之中。这些差异能被看作一种共同的资产,因为当以合适的方式对其加以组织以利用这些差别的优势的时候,它能够使这些才能之间实现巨大的互补。让我们想一想在游戏和大型乐曲表演中这些才能是如何组织起来的和协调一致的。例如,让我们考虑一群音乐家,其中的每一个人对于交响乐团中的任何乐器都能够演奏得同其他人一样好,同时又有一种默契,每个人对所选定的一种乐器的演奏则使其尽善尽美,以体现出在他们的联合演出中所有人的力量(《正义论》第 79 节第 459 页注释 4)。相同种类才能的种种差异(如不同程度的体力和耐力)也容许相互的优势互补,正如经济学家早就知道并用“比较优势的原则”加以表述的那样。

21.4 我们使用“共同的资产”这个短语来表达对待天赋分配这一自然事实的某种态度和观点。请考虑这个问题:对于自由和平等的人来说,某些人天生就比别人的天赋好,这难道不是一种不幸(虽然不是不正义的)吗?是否存在任何能够被自由和平等的公民所共同接受的政治原则,以使用来在自然天赋的分配问题上对社会加以指导?更有利者和更不利者能否都服从一种共同的原则?如果不存在任何这样的原则,社会的基本结构和自然的一般事实

同民主的平等观念的关系就会成为敌对的。

为了解决这个问题,我们将在第三部分表明原初状态是这样一种观点,从这种观点出发,自由和平等的公民的代表就会一致同意差别原则,就会一致同意把天赋的分配当作一种共同资产来加以使用。如果我们能够表明这点,那么这个原则就提供了一种对待自然和社会的方式,而在这种方式中,自然世界和社会世界与民主的平等就不再是敌对的。在表述这样一种原则的时候,作为公平的正义发挥了政治哲学的调和作用。

这里的关键在于,差别原则包含了互惠性的观念:天赋更好的人(那些在自然天赋的分配中占有更幸运位置的人,而从道德上讲他们对此不是应得的)被鼓励去获得更多的利益——他们已经从这种分配的幸运位置中受益了,但条件是他们应以有利于天赋更差的人(那些在这种分配中占有更不幸位置的人,而从道德上讲他们对此也不是应得的)善的方式来培养和使用他们的自然天赋。一边是利他主义的公正无私,另一边是相互利用,而互惠性是介于两者之间的道德观念。<sup>[77]</sup> 77



## 第 22 节 关于分配正义和 应得的简要评论

22.1 在对我们讨论的回顾中,我补充几点简要评论。作为公平的正义并不拒绝完全的或部分的统合性宗教、哲学或道德学说所说的道德应得观念。更确切地说,根据理性多元论的事实,它的主张是,任何这样的学说都无法发挥政治的分配正义观念的作用。另外,对于所要达到的政治生活目的来说,它也是无效的或不可行的。

这样,问题就在于寻找一个替代者——一种能发挥政治观念所需要的那种作用的观念,而我们会自然地(然而错误地)认为,只有属于某种统合性观点的道德应得概念能够做到这点。为此,作为公平的正义引入了合法期望的观念以及伴随它的资格观念。

22.2 要想这个替代者是令人满意的,它不仅必须是有效的,能够满足政治的正义观念的需要,而且也必须:

(1) 它应该认可社会不平等和经济不平等,这些不平等在现代国家中对于工业经济运行是必需的或是能够极大提高效率的。这样的不平等(如已提到的)用来支付培训和教育的费用、刺激机制和其他诸如此类的费用。

(2) 它应该表达出一种互惠性原则,因为社会被视为自由平等公民之间世代相继的公平合作体系,也因为这种政治观念应该应用于调整背景正义的基本结构。

(3) 它应该从政治正义的观点来处理最严重的不平等,即公民生活前景方面的不平等,而这种生活前景是由他们理性的终身期望所产生的。这些不平等非常可能从不同收入阶层之间的差别中产生出来,正如它们受个人出身和成长于其中的社会处境的影响,也受他们在自然天赋的分配中所占据的位置的影响。我们既关心这些偶然性的长期作用,也关心人生过程中运气和偶然事件的后果。 78

除了这些要点之外,还有两点值得注意:

(4) 规定公平分配的原则必须尽其可能地以这样的词汇来表述,即能够使我们公共地核查它们是否被实现了。<sup>[78]</sup>

(5) 我们应该寻找这样的原则,它们从理性上看是简单的,其基础是能够以这样的方式加以解释的,即公民被设想按照在公共政治文化中能得到的观念加以理解的方式。

22.3 这样,问题就在于,差别原则(同基本自由和公平机会的在先原则一起发挥作用并按照资格和合法期望的观念来加以理解的)是否满足了这些要点,如果它不是比其

他可能的政治原则做得更好的话。作为公平的正义主张,差别原则是能够做到这些的,从而它是值得加以考虑的,一旦我们能够认识到,在现代社会中,常识性正义箴言的功能和分配份额方面不平等的功能并不是对道德应得给予奖赏,而这种道德应得(moral desert)与应得(deservingness)是非常不同的。它们的功能是吸引人们得到某些位置,而这些位置从社会观点来看是最需要的,它们的功能也是用来支付获得技术和培养能力所需的费用,是鼓励人们去承担各种特殊的沉重责任,是以与职业的自由选择和公平的机会平等相一致的方式来做所有这一切(《正义论》第47节)。显然,我们仅仅是在开始探索这个问题(我们将在后面多说一些),而无法提供一种结论性的答案。

在思考差别原则的这些优点的时候,请记住我们已经说过的东西:当作为公平的正义宣布对于我们在社会上的初始位置或在自然天赋分配中的位置我们从道德上讲不是应得的时候,它将这种说法视为一种老生常谈。它并没有说,对于我们在以后的人生中可能拥有的社会地位和职位,或者对于我们达到成年以后可能拥有的熟练技巧和培养出来的能力,我们不能以一种适当的方式成为应得的。在秩序良好的社会里,当应得被理解为在公平条件下所挣得的资格的时候,我们通常确实对于这些东西是应得的。作为公平的正义主张,作为资格的应得观念对于政治的正义观念来说是完全合适的,而且,这是一种道德观念(然而不是由统合性学说所定义的道德应得观念),因为它所属的政治观念本身就是一种道德观念。

这样,问题的实质就在于,我们是否需要或者是否应该 79  
向往那些超出政治观念之外的东西。依据我们所有自由平等的人能够相互公共地加以赞成的公平条款来进行合作,难道这还不够吗?从理性上看,难道这不是已接近于可行的、政治上最好的东西了?可以肯定,有些人将会以某种从政治观念无法解释的方式坚持,他们对于某些东西确实在道德上是应得的。这些人从他们的统合性学说内部可以这样做,而且,如果这种学说是健全的,他们这样做也可以是正确的。作为公平的正义并不否认这点。为什么它要否认呢?它仅仅主张,既然这些冲突着的学说认为,我们出于不同的理由并以不同的方式对不同的事情在道德上是应得的,那么它们就不可能全部都是正确的。而且,在任何情况下,任何这样一种学说在政治上都是说不通的。为了发现证明的公共基础,我们必须寻找一种合用的政治正义观念。

22.4 请回忆一下,我们在第 12.1 节开始时问道:对于用来规定自由平等的公民之间进行社会合作的公平条款,什么原则是最合适的?我们关心的东西是认真对待自由平等的公民观念的原则,是适于塑造政治和社会制度以便它们能够很好实现这种公民观念的原则。但是,显然这提出了一个问题,是否存在着许多认真对待这种观念的原则。这些其他的选择是什么样的?我们如何能够在它们之间进行选择?作为公平的正义提供的答案是,认真对待这种观念的最合适原则是这样的,即当公民被公平地规定为是自由和平等的时候,这些原则会是由公民自己所选择的。

为了贯彻这种观点,我们提出了作为代表设置的原初状态(第6节)。从原初状态引出的论证将在第三部分加以讨论。

在对这些问题进行追问的时候,存在于其背后的担忧是,我们可能不知道任何认真对待自由平等的公民观念的原则,或者,即使我们知道,我们所知道的也只是一些冲突着的原则。这些原则提出了非常不同的要求,关于它们也存在着没完没了的争论,而影响这些争论的东西是哪一种原则对我们最有利。或者也可能是这种情况,我们至少知道一个认真对待这种观念的原则家族(family of principles),但是我们不愿意履行它,无论出于什么样的理由。如果事情是处于这种情况,那么问题就产生出来了,即当我们说公民是自由和平等的时候,我们是否是认真的。它仅仅是说说而已?在按照马克思的意思对意识形态这个词加以理解的意义上,它服务于意识形态的目的?显然,立宪民主思想的完整性依赖于对这些问题的回答。

## 第三部分 从原初状态 进行的论证

---





## 第 23 节 原初状态:设立

80

23.1 第三部分我们将以这种次序考察两个主要论题:原初状态的设立(第 23 节至第 26 节),以及从原初状态对两个正义原则所进行的论证。这种论证又被分为两种基本比较:第一种比较(第 27 节至第 33 节),以及第二种比较(第 34 节至第 40 节)。由于我们已经讨论过作为一种代表设置的原初状态,关于它是如何建立起来的,我在这里把讨论集中在一些细节问题上面。<sup>[79]</sup>

请始终牢记在心,作为一种代表设置,原初状态模仿了两种东西(第 6.4 节)。

首先,它模仿了我们看作——在这里和现在——公平条件的东西,在这些条件下,作为自由和平等人的公民之代表,一致同意就公平的社会合作条款(作为由正义原则来表达的东西)达成协议,而这些合作条款用以调节基本结构。

其次,它模仿了我们看作——在这里和现在——对推

理所施加的适当限制的东西,基于这种推理,处于公平条件下的当事人(作为公民的代表)可以恰当地提出某些正义的原则,而拒绝另外一些原则。

- 81 另外还要记住,原初状态也能够很好地服务于其他的目的。正如我们已经说过的(第 12.1 节),它提供了一种同我们所做的假设保持联系的方式。通过查看当事人以及他们的处境是如何被描述的,我们能够知道我们已经所假设的东西。通过将我们的假设联合成为一种可概述的理念,而这种理念能够使我们更容易地明白它们的涵义,原初状态也给我们的假设带来一种合力。

23.2 我现在转向细节问题。首先请注意从原初状态进行的论证与从经济学和社会理论进行的论证之间的类似性。关于消费者(家庭)的基本理论包含了许多关于后一论证的例子。在每一种场合,我们打交道的都是合理的人(或主体),这些合理的人在某种条件下做出决定,达成协议。根据这些人的知识和信仰,他们的欲望和兴趣,他们所面对的选择以及他们预期从接受每种选择所产生出来的可能后果,我们能够推测出他们将会决定什么,同意什么,除非他们做出了错误的推理,或者没有能够明智地行动。如果起作用的主要因素能够为数学假设所模仿,那么在其余情况不变的条件下,就有可能证明他们将会做什么。

尽管从经济学和社会理论进行的为人们所熟知的论证与从原初状态进行的论证之间存在着类似性,但是两者也存在着重要的差别。一个差别是,我们的目的不是去描述

和解释人们实际上在某种处境中如何行动,或机构实际上如何运作。我们的目的是揭示政治的正义观念之公共基础,而且这样的做法属于政治哲学而非社会理论。在描述当事人时,我们也不是按照我们发现他们的样子来描述这些人。相反,当事人是依照这种方式加以描述的,即我们希望怎样来模仿自由平等公民之合理的代表。另外,我们也强加给当事人某些合理的条件,这些合理的条件与他们的处境是对称的,而他们的处境指的是相互尊重和对他们知识的限制(无知之幕)。

23.3 在这里,我们要再一次在合理的(rational)与理性的(reasonable)之间做出区别(如我们在第2.2节所做的),这种区别平行于康德在假言命令(hypothetical imperative)与绝对命令(categorical imperative)之间所做的区别。康德的绝对命令程序使主体之合理的、真诚的行为准则(按照主体的经验实践理性制定的)服从于包含在该程序中的理性的限制,这样,就按照纯粹实践理性的要求对主体的行为进行了限制。同样,在就正义原则达成一个合理的协议的时候,正如在他们尽力推进他们所代表的这些人的善的时候,强加给原初状态中当事人的理性的条件也对他们进行了限制。在每一场合,理性的都优先于合理的,并且绝对地使后者处于从属地位。这种优先性表达了权利的优先性,而且,就具有这一特征而言,作为公平的正义类似于康德的观点。<sup>[80]</sup>

“理性的”和“合理的”这两个术语很难得到明确的界

定。我们往往通过观察它们是如何被使用的和它们之间的对比,来把握它们的意义。然而这样一种评论有助于理解其含义:理性的被看作是一种基本的直觉的道德观念,它可以应用于个人、他们的决定和行为,也可以应用于原则、标准、统合性学说以及许多其他的東西。我们主要关心的是基本结构之理性的正义原则。这些原则在这种意义上是理性的,即自由平等的公民当作对他们社会合作之公平条款的规定而接受它们。作为公平的正义推测,出于这一目的并将所有事情都考虑在内而看起来是理性的这些原则,与公民之合理代表服从理性的限制而采纳的用来调整其基本制度的原则,是相同的。然而,什么样的限制是理性的?我们说,当公民的代表仅仅被描述为自由的和平等的,而不属于这种或那种社会阶级,不拥有这些或那些自然天赋,也不拥有这种或那种(统合性的)善观念的时候,从处于对应环境中的这些公民代表中所产生出来的限制就是理性的。尽管这种推测看起来还有些道理,但是只有对它进行详尽阐释之后,才能表明它在多大程度上是有道理的。

23.4 就其可能性而言,我们希望从原初状态开始的论证是一种演绎推理的论证,即使我们实际进行的推理达不到这种标准。<sup>[81]</sup>这种希望的目的是,我们不想让当事人依据心理假设和社会条件来接受两个正义原则,而这些心理假设和社会条件已经被排除于原初状态之外。让

83 我们考虑一下经济学中的这种命题,家庭主体所购买的商品款额是由商品空间(commodity-space)中预算线与触到

该线的(最高的)中立曲线相切的(唯一)点所指示的。这个命题是从需要理论的前提中通过演绎推理而推论出来的。必需的心理假设已经包含在这些前提之中。就理想性来说,我们希望这种演绎推理对从原初状态开始的推论也同样是正确的:我们已经将必需的心理假设包含在对当事人作为合理的代表描述中,也就是说,这些当事人作为合理的代表的动机是保证他们所代表的这些人的善,而这种善是由基本善的清单来规定的(第 25.4 节)。就当事人自身而言,他们是虚构的人,仅仅居住在我们的代表设置之中:他们是在我们的思想试验这出戏剧中扮演主角的演员。

关于当事人所能得到的各种选择,我们不想指出,他们会将其中哪些原则作为可能的选择。这样做不仅是一件非常复杂的事情,而且还会分散我们对可行目标的注意力。更确切地说,我们仅仅递给当事人一份关于正义的清单,或者说一份菜单。包括在清单中的东西是在我们政治哲学传统中所发现的比较重要的政治正义观念,以及我们希望检验的一些其他选择。当事人必须就这份菜单中的一种选择达成一致。

这样,所一致赞成的正义原则就不是从原初状态的条件中推演出来的:它们是从一份既定清单中被选择出来的。原初状态是一种选择机制:它操作的对象是一个我们熟知的正义观念的家族,而这个正义观念的家族是在我们的政治哲学传统中发现的,或是由这种政治哲学传统形成的。如果有人提出反对意见说某些原则并不在这份清单上,比



如极端自由主义的(libertarian)正义原则,<sup>[82]</sup>那么这些原则就必须填上清单。然后,作为公平的正义论证说,两个正义原则仍然会得到一致赞同。如果这种论证是正确的,那么极端自由主义者就必然会反对原初状态作为一种代表设置的设立。例如,他们一定会说,它没有表现出他们视为非常重要的一些考虑,或者说,它以一种错误的方式表达了这些考虑。论证从这里继续进行。

从一份既定清单来开始论证,显然这无法从所有可能的选择中建立起最合适的正义观念,或者说最好的正义观念。然而,对于我们首要的和最低的目标来说,这就足够了。也就是说,去发现一种能够规定民主制度之适当道德基础的政治正义观念,并且能够在面对各种其他已知的选择时坚持自己的选择。

## 第 24 节 正义的环境

84

24.1 我们应该将正义环境看作是对历史条件的反映,而现代民主社会就存在于这些历史条件之下。这些环境包括我们可以称为客观环境的适度匮乏(moderate scarcity),以及为所有人都能够过上体面生活而进行社会合作所必需的东西。能够反映这一事实的环境也是特别重要的,即在一个现代民主社会里,公民依照他们所理解的善观念来确认不同的、也是不可公度的和不相容的、但是理性的统合性学说。这就是理性多元论的事实(第 11 节)。从政治上讲,没有任何办法能够消除这些多样性,除非依靠对国家权力的压迫性使用以树立起一种特殊的统合性学说,并压制异端,这就是所谓的压迫性事实(第 11 节)。这点不仅从民主国家的历史来看是非常明显的,而且从自由制度背景中的思想和文化发展来看也是非常明显的。我们将这种多元论当作民主社会的一个永久性特征,并将它视为一种对

我们可以称为正义之主观环境的东西的典型描述。

政治哲学的一个功能就是有助于我们就政治的正义观念问题达成一致,但是它不能证明,为了足以获得普遍的和自愿的政治一致,某种理性的统合性学说及其善观念就应处于优越的地位。这并不意味着(作为一种政治的正义观念,作为公平的正义并没有说,也一定不会说),不存在任何真的统合性学说,或者不存在任何最好的善观念。它仅仅说,事实上我们不能指望在这个问题上达成切实可行的政治一致。既然理性多元论被视为民主文化的一个永久性条件,那么我们寻找的是将这种多元性当作既定事实的政治正义观念。只有以这种方式,我们才能够实现自由主义的合法性原则(第 12.3 节):当涉及到宪政实质问题的时候,政治权力作为自由平等公民的权力只能以这样的方式来加以行使,即以所有被视为理性的和合理的公民都会依照他们共同的人类理性所赞成的方式来加以行使。社会的统一性依赖于公民对一种政治正义观念的接受,并以同这种正义观念相协调一致的方式来使用善观念。它不依赖于一种完全的善观念,而这种善观念根植于统合性学说之中。

24.2 作为自由平等公民的代表,当事人是作为托管人(trustees)或监护人(guardians)来行动的。这样,在就正义原则达成协议的时候,他们必须保护他们所代表的那些人的切身利益。但是,这并不意味着当事人是自利的或自私的,就像这些词汇通常所表示的那样。它也不意味着,当应用于社会中这些当事人对之负有责任的公民的时候,这些

公民是自利的或自私的。确实,当事人对其他当事人所代表的那些人的利益丝毫不感兴趣。但是,人们是否是自利的,甚至自私的,依赖于他们最终目的的内容是什么,依赖于这些东西对他们自身、他们自己的财富和地位、他们自己的权力和特权是不是非常重要的。在作为托管人为了保护人们在其自由和平等方面的切身利益而采取相应行动的时候——对于他们道德能力的发展和使用以及按照公平条款对他们善观念的有效追求来说条件是适当的时候,当事人并不将他们所代表的这些人视为自私的或自利的。当然,我们期望并确实希望人们关心他们自己的自由和机会,从而他们能够获得他们的善。当他们不去这样做的时候,我们就认为,他们显得缺少自尊,并暴露出性格上的弱点。

当事人对其他当事人所代表的那些人的利益丝毫不感兴趣,这反映出,在解决关于基本结构之政治正义问题的时候,能够完全正当地推动公民的动机应该是什么样的。深刻的宗教和道德冲突典型地表达了正义的主观环境。参与进这些冲突中的人肯定不会普遍地是自私自利的,相反,他们认为他们正在捍卫他们的基本权利和自由,而这些基本权利和自由能够保护他们合法的切身利益。而且,同社会冲突和经济冲突相比,这些冲突是最难加以解决的、分歧极深的和更为经常发生的。

同样,不能对侵入政治领域的各种统合性学说之间的冲突深度有一种正确评价,而又要使用公共理性的理念来形成一种理性的政治正义观念,这种事情看起来不可能令人信服。但是,事情正在取得进展。

## 第 25 节 形式约束和无知之幕

25.1 让我们再一次回忆一下(第 6 节),原初状态是一种代表设置:首先,它模仿了我们看作——在这里和现在——为了社会合作所一致同意的公平条件的东西(反映了当事人处于同样的地位);其次,它模仿了我们看作——在这里和现在——对理由所施加的理性限制的东西,这些理由被用来论证调整基本结构的正义原则。在原初状态中,通过要求当事人从一种适当的普遍观点来评价正义原则,对正当概念(*concept of right*)的各种形式约束(*formal constraints*)被加以模仿了。当事人可能这样来设想正义原则,即如果他们有机会,就利用这种正义原则来促进他们所代表的那些人已知的和确定的利益,尽管对于当事人赞成这种正义原则而言,这是非常合理的,但是由于存在着对正当的约束以及对信息的限制(由无知之幕所模仿的),就使这种做法成为不可能的。<sup>[83]</sup>

86

对于道德哲学来说,要求首要的原则是一般的和普遍的,这是十分正常的。当有可能不使用特有名称或严格限定的描述而陈述出它们的时候,这些原则就是一般的。当它们被用于所有的道德主体,在我们这个场合就是民主社会的所有公民,而没有自相矛盾或不成逻辑的时候,它们就是普遍的。同样,作为公平的正义也要求,政治正义的首要原则必须是公共的,这也是正常的。这个条件一般应用于政治观念,而非道德观念;它是否能够应用于后者,这是另外一个问题。在政治观念的场合,对于基本结构而言,公共性的条件看起来是合适的。它意味着,在评价这些原则的时候,原初状态中的当事人必须考虑这件事情的社会后果和心理后果,而这件事情就是,公民公开地相互承认这些原则并认为这些原则能有效地调整基本结构。在从原初状态进行的论证中,这些后果是很重要的,我们以后对此会更加清楚。

25.2 虽然从原初状态进行的论证能够以形式的方式加以表达,但是我把原初状态这个理念当作用来表示当事人可能采取何种推理的一种自然而生动的方式。如果我们能够记住这点,并将它看作是一种模仿了对理由加以限制的理性约束的代表设置,而这些理由是当事人作为合理的代表可能求助的,那么关于原初状态的许多问题也就迎刃而解了。原初状态是某一时刻生活在某一时代的所有人的集体大会吗?不是。它是所有现实的人和可能的人的集合?显然也不是。还有,我们能够进入到这种状态吗?如果能够进入,那么在什么时候?我们在任何时候都能够进



入原初状态。怎么进入？非常简单，只要按照所模仿的约束进行推理，依照这些约束所容许的来引证理由就可以了。

87 问题的关键在于，当事人作为合理的代表应该被引导对接受哪种原则做出相同的判断，从而达成一致同意的协议。通过限制当事人仅仅知道相同的一般事实〔社会理论目前接受的事实（第 26 节）〕和关于社会一般环境的相同信息，无知之幕达到了这个结果，即它存在于正义的客观环境和主观环境之中，以及使立宪民主制度成为可能之完全有利的条件也是能够得到的（第 13.5 节）。

无知之幕同原初状态中的其他条件一起，消除了人们在讨价还价地位方面的差别，从而在这方面以及其他方面，当事人的处境是相同的。公民仅仅被表现为自由平等的人：他们拥有最低限度的两种道德能力和其他能力以使自己能够终身成为社会合作的正式成员。通过将当事人置于相同的处境，原初状态表达了对形式平等的基本准则或西季维克（Henry Sidgwick）的平等原则的重视：这些在所有相关方面相同的人应该得到相同的对待。随着这个准则的要求被满足了，原初状态就是公平的。

25.3 我们假定，当事人是合理的，在这里，合理性（作为有别于理性的东西）是按照同经济学相类似的方式加以理解的。这样，当事人是合理的，仅当他们能够把他们的最终目标协调一致地排列出来，并在这样的原则指导下加以审慎思考：采用达到其目标的最有效手段，选择最有可能推进这些目标的方式，并以这样的方式来安排行动，即在其他

事情均相等的情况下,这些目标更能够得到实现。

如果注意的话就会看到,在这种合理性观念中,关于某些具体心理的阐述有了重要的变化。<sup>[84]</sup>这些心理包括嫉妒和怨恨的倾向,对冒险和不确定性的极端厌恶,统治别人和对其使用权力的意愿。当事人(与社会中的人们相反)根本不为这样的欲望和倾向所推动。请记住,正在建构作为公平的正义的人,把当事人(在我们的代表设置中作为虚构的人)看作最适于展示出政治正义观念的人,是我们,是你和我。既然诸如嫉妒之类的东西,至少在其变得强烈时,一般被视为应该加以避免和疑虑的东西,那么正义原则的选择如能不受这些品质的影响,这看起来是值得向往的。<sup>[85]</sup>所以我们规定,当他们尽力保护他们所代表的那些人的善的时候,当事人不受这些心理因素的影响。

25.4 既然无知之幕使当事人无法知道他们所代表的 88  
人信仰什么样的(统合性)学说和拥有什么样的善观念,那么他们就必须拥有某些其他的根据,以便在原初状态中决定选择什么原则作为正义原则。这里我们面对一个严重的问题:除非我们能够设立起原初状态,以便当事人能够在适当理由的推动下就正义原则问题达成一致,否则作为公平的正义就无法贯彻到底。

为了解决这个问题,我们引入了基本善的理念,并列举了这一标题之下的项目清单(第 17.2 节)。正如我们所知道的,这些善是凭借这种方式而辨认出来的,即追问对于使自由平等的公民能够顺利发展和充分使用他们的两种道德

能力和追求他们明确的善观念来说,哪些东西作为社会条件和适于所有目的的手段是必需的。我们认为,基本善是人作为公民所需要的东西,而非作为人类所需要的东西,因为人类同任何规范观念都毫无关系。在这里,政治的观念而非统合性的道德学说有助于阐明这些需要和要求。

25.5 最后我们来讨论关于从原初状态进行论证的一个要点。我们将这个论证分为两个部分。<sup>[86]</sup>上面我们说到,当事人自己不受具体的心理因素支配。在论证的第一个部分,我们说,他们对自己所代表的这些人也持同样的看法。他们推理的目的在于选择出正义原则,这种正义原则能够最好地保护这些人的善,保护他们的切身利益,而不考虑任何产生于嫉妒、对不确定性的极端厌恶或者其他心理因素的倾向。(对不确定性的厌恶将在第 31 节加以讨论。)

在这个论证的第二个部分(我们将在第五部分对它加以讨论),当事人考虑的是作为公平的正义之秩序良好社会中公民的心理,即成长于和生活于这样一种社会中的人民的心理,在这种社会中,两个正义原则(当事人已经选择的)能有效地调整基本结构,而且这一事实是大家公认的。在这一部分,问题在于,这样加以调整的基本结构实际上是否还会在公民中产生出嫉妒、怨恨或统治的意愿等诸如此类的心理。<sup>[87]</sup>如果它能够产生出它们,那么公民的正义感就可能会非常脆弱,或经常为根植于具体心理中的态度所统治。正义的制度也常常会遭到违犯,所赞同的正义原则也不能产生出对自己的支持。这样形成的秩序良好社

会是不稳定的。这样,当事人必须对所赞成的原则加以重新考虑,并去权衡,是否应该接受其他的原则。如果已经选择出来的原则最终是(足够)稳定的,那么这一论证就完成了。<sup>[88]</sup>

## 第 26 节 公共理性的理念

26.1 在陈述对两个正义原则的论证的时候,我们必须参照当事人关于社会理论和人类心理所拥有的一般知识。但是这种知识应该如何加以规定?这必须在我们建立作为公平的正义的时候,由你和我来加以解决。因为是由我们来决定,为了达到我们制定出政治正义观念的目标,当事人应该知道什么,而我们希望这种政治正义观念能够成为理性的重叠共识的焦点,从而成为证明的公共基础。

为了使就正义原则所达成的协议能够是有效的,而且能够支持证明的公共基础,必须在关于公共研究的指导方针和标准方面达成一个对应的协议,这个对应的协议决定,至少当政治问题涉及到宪政实质和基本正义问题的时候,什么样的信息和知识在讨论这些政治问题时是相关的(第 13.6 节)。这样,原初的协议就包含两个部分:

(1) 首先,关于基本结构之政治正义的原则所达成的

协议(例如,作为公平的正义的这些原则);

(2) 其次,关于推理的原则和证明的规则所达成的协议,公民根据这些原则和规则来决定正义原则是否适用,它们在什么情况下和在多大程度上能够得到满足,以及在现存社会条件下什么样的法律和政策能够最好地实现它们。

26.2 面对理性多元论的事实,并且在关于宪政实质问题上,假定基本制度和公共政策对所有公民来说都可证明为正当的(正如自由主义的合法性原则所要求的那样),在这种情况下,我们允许当事人相信和使用存在于常识中的推理形式,也允许他们相信和使用没有争议的科学方法和结论。合法性原则使这种做法成为阐明这种对应协议的最合适的方式,也许是唯一的方式。所以我们主张,当事人拥有这样一些一般知识,并且他们能够使用这样一些推理方式。这就将统合性的宗教和哲学学说(可以说是真理整体)从所阐述的公共理性中排除出去了。这对于经济学中复杂的一般均衡理论或其他类似的理论也是同样适用的,如果它们处于争议状态的话。如果我们要想讨论公共理性,那么当事人选择正义原则时所依赖的知识和推理方式——一般来说对于公民是明显的常识性真理,而且这些真理也是能够得到的——就必须是在公民的日常理性中能够得到的。<sup>[89]</sup>否则,这种政治观念就不能提供政治合法性的基础。

无论如何,这并不意味着,在公共理性中既不能引入理



性的统合性学说,也不能对其加以讨论。<sup>[90]</sup>一般来说,人们可以随意这样做。比如说,这样做有利于公民互相了解他们来自何方,以及在什么基础上他们支持公共的政治正义观念。所有这些都可能产生出值得向往的后果,都可能有助于加强稳定性的力量。这样做也有助于减少局限性,并能够使公民对其独特的观点具有一种深刻的理解。然而,尽管我们可以引入我们的统合性学说,但是公民(civility)职责之义务在一定的時候要求我们在一些問題上证明这样做的理由是正当的,这些問題包括我们根据公共理性所支持的立法和公共政策,或者政治的正义观念(或这样的正义观念体系之一)所涵盖的政治价值。

91 导入公共理性理念的一个理由是这样的:虽然政治权力总是强制性的,以政府对合法强力的垄断为后盾,但是在民主政体中,这种权力也是公众的权力,即自由平等的公民作为一个集体的权力。然而,如果每一位公民在政治权力中都享有平等的份额,那么政治权力就应该尽可能地这样加以使用,即至少当宪政实质和基本结构问题处于危急关头的时候,全体公民对其使用能够根据他们自己的理性而公共地加以认可。这是作为公平的正义必须加以满足的政治合法性原则。

在产生重大政治问题的场合,公民必须能够为他们的政治观点互相出示可公共地加以接受的理由。这意味着,我们的理由应该服从于政治正义观念所表达的政治价值。如果自由平等的人们应该在相互尊重的基础上进行政治合作,那么我们必须在这些实质问题处于危急关头的时候,根

据公共理性来证明我们对我们的强制性政治权力的使用是正当的。

在这里,我们特别关心的是公共理性对待宪政实质问题和基本结构问题的方式。大部分立法问题不关心这些事情,尽管它们常常碰到这些问题,例如税务立法和调整财产的法律,保护环境和控制污染的立法,建立国家公园和公投决定设立博物馆和艺术基金的法律。关于公共理性的一种令人满意的解释应该表明,这些问题与基本问题是不同的,以及为什么由公共理性所强加的限制不适用于它们,或者即使能够适用于它们,至少其方式是不同的,或其严格程度是不同的。<sup>[91]</sup>

26.3 作为一种政治观念,作为公平的正义所表达的政治价值包括两类,其中每一类都对应于上面所陈述的原初协议的两个部分之一(第 26.1 节)。

(1) 第一类政治价值——政治正义的价值——属于基本结构的正义原则。它们包括平等的政治自由和公民自由的价值,公平的机会平等的价值,社会平等和互惠性(由差别原则所表达的)的价值等等。

(2) 第二类政治价值——公共理性的价值——属于公共研究的指导方针以及为确保这种研究是自由的、公共的、信息畅通的和理性的而采取的步骤。它们不仅包括判断、推理和证明这些基本概念的正确使用,而且也包括合乎道理(reasonableness)和思想公正(fair-mindedness)的美德,这些美德表现在坚持使用常识性的标准和程序之中,也表现在

坚持使用非争议性的科学方法和结论之中。这些价值反映了关于公民权利和义务的理想：我们以其他自由平等的人能够承认的方式来解决基本政治问题的这种意愿是理性的和合理的。这个理想提出了公共的公民职责之义务问题（第 33 节），而当涉及到宪政实质和基本正义问题的时候，公共的公民义务指导我们在合法性原则所设立的限制之内进行推理。

简言之，对于平等的公民来说，公共理性是合适的推理形式，而这些平等的公民作为一个集体以国家权力的制裁为后盾使彼此都接受某些规则。正如我们已经说过的，所共享的研究指导方针和推理方法使理性成为公共的，而立宪政体中的言论自由和思想自由则使理性成为自由的。与其相反，非公共理性是适合于社会内部的个人和团体的理性：它指导他们在做出个人决定和团体决定时如何做到审慎明智。各种非公共理性是相互不同的，如教会和大学的非公共理性，科学团体和私人俱乐部的非公共理性。这些团体具有不同的目标和目的，在政治正义的限度之内，他们以他们自己的方式看待自己是完全正当的。

26.4 让我们对最后一点加以详细说明，并思考一下公共理性与非公共理性之间的区别。为了使行为是理性的和负责任的，集体和个人都需要一些被认可的推理方式，以决定应该做什么。对于政府及其作为集体的公民这是合适的，对于诸如公司、工会、大学和教会这样的团体也是合适的。我们说团体所使用的被认可的推理方式是公共的，这

是指对他们的成员而言是公共的,而对政治社会来说,则是非公共的,对公民来说,一般也是非公共的。

所有的推理方式——无论是个人的和团体的,还是政治的——都必须包含某些共同的成分:推论的原则和证明的规则;必须使判断、推论、证明以及正确性和真理的标准相互融合,结成一体。否则它们就不是推理的方式,而是其他别的什么东西——纯粹的说服技巧或修辞学。学习和使用这些概念和原则的能力是我们共同的人类理性的组成部分。我们关心的东西是推理,而不是漫谈(discourse)。

然而,鉴于个人或集体所持有的自我观念是不同的,他们推理得以进行的既有条件是不同的,他们的推理所受到的适当约束是不同的,所以,适合于它们的程序和方法也是不同的。让我们阐明这一点:在法院中,衡量证据的规则——处理传闻证据(hearsay evidence)的规则和关于被告的无罪假定的要求——是适合于法院的具体功能的。这些规则与科学界中所使用的证明规则是不同的,而且不同集体所认作相关的或有约束力的根据也是不同的。考虑一下这些事情之间的差别:教会枢密院讨论一个神学理论的观点,大学所有教师关于教育政策的辩论,科学团体举行会议来评估一场核事故对公众的伤害。这些团体的公共理性的标准和方法在很大程度上依赖于对每一团体的性质(目标和观点)如何加以理解,以及它追求其目标时具有的条件。

在民主社会中,非公共的权威是被自由地加以接受的,例如教会对其成员所具有的权威。在基督教的权威这个案例中,既然背叛教会和信仰异端并不是法律上的罪行,那么

尽管这些不再承认教会权威的人就不再是其成员了,但是他们没有同国家权力发生冲突。无论我们信仰什么样的统合性宗教、哲学或道德观点,都是可以自由接受的;在良心自由和思想自由的情况下,从政治上讲,我们可以强加给我们自己任何这样的学说。我的这种说法并不是主张,我们能够抛开所有先前的忠诚、信念、依恋和情感而单凭一种自由选择的行动来做到这点。我的意思是说,作为自由和平等的公民,我们是否确认这些统合性观点是在我们政治能力之内的,同时也是由基本的宪法权利和自由所规定的(第7节第4—5页)。

26.5 与社会内部的团体完全相反,政府的权力是无法躲避的,除非离开这个国家的领土而远走他乡。即使国家权力是以适合于民主社会的所有公民之整体的方式由公共理性加以指导的,也不能改变这点。在正常情况下,远走他乡是极其艰难的一步:它涉及到远离我们的社会和文化,而我们就成长于这种社会和文化之中,我们也使用这种社会和文化的话语来说话和思考以表达和理解我们自己、我们的目的、我们的目标和价值,我们还依赖于这种社会和文化的历史、习俗和惯例来寻找我们在社会中的位置。在很大程度  
94 上,我们确认这种社会和文化,对它拥有一种亲密的、无法言传的了解,即使关于它的许多东西我们可能会提出疑问,甚至加以拒绝。

这样,接受国家权威的问题在这种意义上是不自由的,即社会、文化、历史和社会出身这些因素在很早的时期就开



始塑造我们的生命,并且其力量通常是如此强大,以至于从政治上讲,移民权(拥有合适资格的)<sup>[92]</sup>并不足以使人们在是否接受它的权威问题上拥有自由,而同样从政治上讲,良心自由却足以使人们在是否接受基督教权威的时候拥有自由。<sup>[93]</sup>然而,作为反思和理性判断的结果,我们在整个人生过程中都可以自由地接受理想、原则和标准,而这些理想、原则和标准规定了我们的基本权利和自由,并且有效地引导和制约了我们所服从的政治权力。这是我们自由的外部界限。

公共理性与非公共理性(团体的理性)之间的这些对比是富有意义的。它们表明,政治自由主义并不将政治社会视为一个团体。完全相反,它坚持在政治社会与团体之间做出区别。社会内部的团体可以是在所共享的终极目标基础上统一起来的共同体。这确实是实质性的:如果它不是这样的情况,社会生活就会丧失它的意义。



## 第 27 节 第一种基本比较

27.1 先前的研究(第 23—26 节)完成了关于设立原初状态的简略说明。我们现在开始讨论这一部分的第二个论题,当事人对两个正义原则所进行的推理。这个推理被组织成为两个基本比较。<sup>[94]</sup>这些比较使我们能够区分开引导当事人选择差别原则的理由与引导他们选择基本的平等自由原则的理由。尽管作为一种分配正义原则的差别原则与作为一种非确定性情况下(在下面第 28.1 节所陈述的)模糊决策方法(rule of thumb)的最大最小化规则之间存在着形式上的相似性,但是差别原则的推理并不依赖于这个最大最小化规则。这种形式上的相似性是使人误入歧途的。<sup>[95]</sup>

于是我们假设,当事人通过同时比较两种选择来进行推理。他们从两个正义原则开始,并将两个正义原则同在清单上可得到的其他选择进行比较。如果两个正义原则在

每种这样的比较中都为一种更强的理由对比(balance of reasons)所支持,那么这种论证就完成了,并且这些原则也就被接受了。在任何比较中,都有一些理由,尽可能强有力的理由,来赞成一种选择,而反对另外一种选择。迄今为止,这点可能是清楚的,即理由的对比支持一种选择,而反对另外一种选择。显然,对两个正义原则的论证依赖于判断——关于理由对比的判断,而且也与既定清单相关。我们并不主张,就两个正义原则所达成的一致来自于一份完全的清单或包含所有可能的清单。<sup>[96]</sup>这样的主张有点过分了,我不想做出一般性的论证。

所以,我们将要讨论的这两种比较只是论证的一小部分,而这部分论证需要对两个正义原则提供出一种理由充分的、具有结论性的论证。这是因为,两个正义原则每次都以一种不同的方式与平均功利原则(principle of average utility)相比较,而且这种比较充其量也只是表明了它比平均功利原则更加优越而已。我认为,给出关于第一个正义原则之推理的第一种比较是完全具有结论性的,而给出关于差别原则之推理的第二种比较的结论性则更弱一些。第二种比较依赖于各种非确定性的思考之间一种更微妙的平衡。尽管这种分为两个部分的论证之范围是有限的,然而设想我们如何能够在同其他原则的比较中表明两个正义原则的优点,这还是富有教益的。

27.2 这两种比较如下。在民主思想的历史中,两种相互对照的社会理念占有一种显著的地位:一种是作为自

由平等公民之间的社会合作之公平体系的社会理念,另外一种作为生产出以总额计算的**最大善之社会体系**的社会理念,而这里的善既是属于社会全体成员的,也是由统合性学说所规定的完满的善。社会契约论的传统表达了第一种理念,而功利主义传统是第二种理念的一个具体例证。

这两种传统之间存在着一种基本的对比:作为社会合作之公平体系的社会理念是理所当然地这样加以规定的,以便包括平等的理念(基本的权利、自由和公平机会的平等)和互惠性的理念(差别原则是互惠性的一个例子)。与其相对照,生产出最大善的社会理念表达了一种最大化的、更雄心勃勃的政治正义原则。在功利主义中,平等和互惠性的理念只是被间接地加以思考,而考虑更多的是能够使社会福利达到最大化所通常必需的东西。这两种比较之间的区别在于:第一种比较表明了两个正义原则在平等方面的优势,而第二种比较则表明了两个正义原则在互惠性或相互性方面的优势。

正如我上面所说的,以两种比较的方式而对两个正义原则的这种展示区分开了两种理由,即特别赞成平等的基本自由的理由区别于特别赞成差别原则的理由。在这种区分中,情况可能同人们想象的不大一样。使用了在非确定性情况下决策的最大最小化规则之指导方针的第一种比较非常明确地支持了平等的基本权利和基本自由,但是这些指导方针为差别原则所提供的支持则很少。事实上,当我们阐述第二种比较的时候,已经完全不使用它们了。

27.3 在第一种比较中,被当作一个整体的两个正义原则与作为单独正义原则的平均功利原则相比较。平均功利原则主张,基本结构的制度应该这样加以安排以便使社会成员的平均福利达到最大化,而这种制度安排从现在开始并延伸到可预见的未来。

第二种基本比较是,在这种比较中,同样被当作一个整体的两个正义原则与另外一种选择相比较,而这种选择是通过用平均功利原则(与一种所规定的社会最低保障相结合)代替差别原则形成的。除了差别原则被平均功利原则取代之外,在所有其他方面,两个正义原则没有变化。这样,在第二种比较中,优先于差别原则的正义原则已经被接受了,当事人正在为社会挑选一种原则,以便调节经济和社会的不平等(公民整个人生前景方面的差别),而在这种社会中,这些优先的原则被假定能够有效地调节基本结构。这意味着,人们已经将自己视为民主社会之自由和平等的公民,而当事人必须对此加以考虑。

27.4 第一种比较是更为基本的,因为作为公平的正义 97 的目标是针对功利主义(它在我们的政治传统中一直处于统治地位)、至善主义(perfectionism)和直觉主义(intuitionism)构思出另外一种政治正义的观念,而同时为现代民主社会的制度寻找一种更合适的道德基础。如果两个正义原则在第一种比较中胜利了,这个目标在很大程度上就算达到了;但是如果它们输掉了,那么所有东西就都输掉了。第一种比较对于回答近来的极端自由主义观点来说也是非常

重要的,我们可以用极端自由主义来称呼布坎南、高西尔和诺奇克(见第6节注释23),而布坎南和高西尔也是明确的契约论者。

同平均功利原则所进行的第一种比较之所以是重要的,还有一个理由:它表明从原初状态开始的论证是如何进行的,而且它提供了一个展示这些论证性质的非常简单的例证。对它们加以考察将为我们进行第二种比较做准备,而这第二种比较依赖于一种更少确定性的理由对比。

## 第 28 节 论证结构与最大最小化规则

28.1 首先是关于最大最小化规则的陈述:它要求我们确认出每一种可能的选择的最坏结果,然后接受这样的选择,即这种选择的最坏结果比所有其他选择的最坏结果都更好。在选择基本结构之正义原则的时候,为了遵循这种规则,我们必须关注所能容许的最坏社会处境,而这时基本结构应在各种环境下由这些正义原则加以有效调节。这究竟意味着什么,通过查看第一种比较中从原初状态进行的论证,会变得更加清楚。<sup>[97]</sup>

这种论证可以被描述如下:

(1) 存在着某些条件,在这些条件下,当就基本结构之正义原则达成一致的时候,遵循最大最小化规则是合理的,因而,在这样的条件下,两个正义原则而非平均功利原则会得到一致同意。

(2) 存在着某些条件,具体讲是三个条件,以致当得到 98



它们的时候,在就基本结构之正义原则达成一致时,遵循最大最小化规则是合理的。

(3) 这三个条件在原初状态中都得到了。

(4) 所以,当事人一致同意的是两个正义原则而非平均功利原则。

尽管从前提(1)到前提(3)的每一个前提可能都是有争议的,但让我们暂时假定:(1)是可以接受的,(3)需要进行充分解释,而(2)也需要加以说明。所以让我们从(2)开始进行。

## 28.2 让我们考察一下上面(2)所说的三个条件。<sup>[98]</sup>

(a) 既然最大最小化规则不考虑概率,也就是说,它不考虑为了它们各自的最坏结果得以实现,如何能够得到相应的社会环境,那么第一个条件就是,当事人没有可靠的基础以估计可能存在的社会环境的概率,而这些社会环境对他们所代表的那些人的切身利益产生影响。当概率概念连用都不用的时候,这个条件就充分地得到了。

(b) 既然最大最小化规则指导当事人仅仅凭借它们最坏的可能结果来评价选择,那么对于作为托管人的当事人来说,不过多关注在能得到保障的东西(对他们所代表的那些人而言)之上还能获得什么,这是合理的,而这些得到保障的东西是通过接受这样的选择而得到的,即这种选择的最坏结果比所有其他选择的最坏结果都更好。让我们将这个最好的最坏结果(best worst outcome)称为“保障水准”(guaranteeable level)。当这种保障水准本身获得了满足的

时候,第二个条件就得到了。当这个水准被完全满足的时候,它就充分得到了。

(c) 既然最大最小化规则指导当事人不要接受其最坏结果处于保障水准之下的选择,那么第三个条件就是,所有其他选择的最坏结果都处于保障水准之下,而这点是意味深长的。当这些结果处于保障水准以下很多,从而完全是不可容忍的,而且如果可能,也是必须加以避免的,第三个条件就充分地得到了。

28.3 关于这些条件的三个说明。首先,在这些条件下受最大最小化规则的指导,同我们所熟悉的最大程度地实现人的利益或(合理的)善的原则是相容的。当事人应用 99 这种规则来使他们自己审慎明智,而决不违反所熟悉的合理性原则。更确切地说,在原初状态这种极不寻常(如果不是独一无二的话)的环境中,当所面对的事务具有如此重大意义的时候,他们使用这种规则来指导自己按照合理性原则进行决策。

无论如何请注意:由这个规则所指导的论证,与合理的主体将所预期的功利加以最大化这个观念,两者是符合的,但是仅当所预期的功利被理解为不包含任何实质性内容。也就是说,它所意指的不是所预期的快乐、欣快感(西季维克)或满足。所预期的功利是一种由规则或数学公式所表达的纯粹形式的观念。这样,这种规则或公式仅仅体现了秩序或排列,在这种秩序或排列中,依照它们能否满足主体的切身利益来判断哪一种选择更好或更坏,而在这种情况下

下,这种主体的切身利益就是自由平等公民的利益(第 31 节)。

其次,为使最大最小化规则成为协调思考的有效方式,不需要所有三个条件或任何一个条件都充分地得到。因为如果第三个条件充分地得到了,从而保障水平是比较令人满意的,并且第一个条件只要部分地得到了,那么这足以使最大最小化规则发挥作用。无论如何,在第一种比较中,第一个条件具有相对较小的作用。正如我们将会看到的那样,关键在于第二个和第三个条件应该在很大程度上得到。

最后,当事人是否在原初状态中使用最大最小化规则,这无关宏旨。它仅仅是一种有利于使人得到启发的设置。关注最坏的结果迫使我们在构思基本结构之设计的时候,认真考虑我们真正的切身利益是什么。这不是一个我们在日常生活中会随时追问我们自己的问题。原初状态的重要意义在于,它迫使我们追问这个问题,而且还迫使我们赋予其明确意义的高度具体的处境中这样做。

28.4 现在让我们考察,为什么在原初状态的既定处境中,对当事人而言,第二个和第三个条件在很大程度上得到了。

第二个条件是得到了,因为这种保障水准是完全令人满意的。什么是这种水准?它是秩序良好社会之最不利成员的处境,而秩序良好的社会产生于两个正义原则的充分实现(完全有利的既定条件)。作为公平的正义主张,与两个正义原则对应的秩序良好的社会是一种令人高度满意的

政治社会,我们将在第四部分来尽力证明这种主张。对于 100  
这个论证来说,关于保障水准的这个基本观念是非常关键的。<sup>[99]</sup>

第三个条件是得到了,因为我们假定存在着这样的现实社会环境,即使其境况是完全有利的,然而在这种社会环境下,功利原则为了替其他人或作为一个整体的社会谋取更大的利益,会要求或准许以各种方式来限制某些基本权利和基本自由,甚至对它们加以完全否认。这种环境是可能存在的,但也正是当事人站在他们所代表的那些人的立场上所必须加以防范的。

功利主义者可能对这个假定提出疑问。然而,为了证明这点,我们无需援引诸如奴隶制、农奴制或宗教迫害等对自由的严重侵犯。让我们考虑一下这种可能存在的社会力量对比:一个相当大的多数从限制又小又弱的少数之政治自由和宗教自由来取得优势。<sup>[100]</sup>平均功利原则看起来会容许某些可能会产生出来的结果,而这些结果对于作为托管人的当事人则是完全不可接受的和无法容忍的。所以,第三个条件在很大程度上得到了。

## 101 第 29 节 强调第三个条件的论证

29.1 请注意,虽然我们还没有讨论第一个条件(指示当事人不必考虑和无需依赖对概率的估计),但是我们对基于这一事实的两个正义原则却拥有一种强有力的论证,这个事实就是第二个和第三个条件都在很大程度上得到了。在第一种比较中,这个事实为两个正义原则提供了最直接的论证。

这样,在这种比较中,我们并不强调第一个条件:我们假定它得到了,但仅仅是在某种程度上,然而并不充分。我们之所以这样做,是因为第一个条件提出了概率理论中的一些难点,而对于这些难点,迄今为止我们希望尽可能地加以避免。所以我们规定,关于概率的认识和可靠的信念起码应该建立在关于这个领域的某些既定事实或得到充分证明的信念之上。这适用于对概率的任何解释,除了一种普通的主观主义的〔贝叶斯的(Bayesian)〕概率理论之外。这

样,我们认为,由于当事人缺少必要的信息,所以在各种原则中间进行选择的时候,无法依靠充分可信的概率。

要点在于:当事人知道人类心理和政治社会学的一般性事实,他们也知道这里提到的社会存在于条件完全有利的正义环境之中。它们是这样的条件,即假如存在着相应的政治意志,这些条件就会使一种立宪政体成为可能。然而,政治意志是否存在依赖于社会的政治文化和政治传统,依赖于它的宗教构成和民族构成,以及其他许多东西。当有利的条件可能存在的时候,政治意志则可能不存在了。<sup>[101]</sup>这样,当事人所掌握的关于完全有利的条件是否存在知识太少了,以致无法在关于可能会存在的政治文化和政治传统之形式的问题上,表明一种可靠的概率分布。历史讲述更多的是贵族政治和神权政治,独裁专政和阶级国家,而不是民主制度。显然,当事人并不具有这种专门的知识。在任何情况下,上述这些政治制度都会比民主制度更有可能产生出来吗?就此而言,显然这种思索远远超越了常识或非常识。所以,关于最大最小化规则的第一个条件,我们只能主张,它得到了,并足以使强调第二个和第三个条件的第一种比较之论证不容置疑。 102

29.2 强调第二个和第三个条件的论证之实质如下:如果由两个正义原则所调节的秩序良好社会确实是令人高度满意的政治社会形式,而该政治社会能够平等地保证所有人的基本权利和自由(从而表达了一种令人高度满意的保障水准),如果功利原则有时可能为了更多的社会福利总



体而准许和要求限制或压制某些人的权利和自由,那么当事人必然会一致赞成两个正义原则。只有以这种方式(在第一种比较中),他们的行动才能像托管人一样富有责任感。也就是说,有效地保护自己所代表的人们的切身利益,并且同时确保不要出现不可容忍的情况。

这个论证依赖于当事人的这种假定,即他们所代表的这些人是自由和平等的,而且终身都是完全的社会合作成员,所以,只要存在着容易得到和令人满意的选择,这样的人绝不会将他们的基本权利和自由置于危险之中。当事人可以推测,这些人如果这样做了,那么他们的目的是什么?难道他们如此冒险是为了获得更有效的物质手段以实现他们的目的?但是,作为自由平等公民的代表,当事人不能为了这种目的而危害公民的基本权利和自由。作为自由平等公民之托管人,他们的责任感不允许他们拿这些公民的基本权利和自由来冒险。

29.3 在从第三个条件开始进行的这个论证中,还有进一步的考虑。让我们解释一下:当事人被看作是在达成一致同意的协议,而不是他们每一个都分别地做出同样的选择。协议必须被真诚地达成,也就是说,不仅要具有履行协议的强烈意图,而且还要完全相信人们将能够履行协议。<sup>[102]</sup>我们能够一致赞成的事物种类包含在我们能够理性地加以选择的事物种类之内,但是前者要比后者更少一些。我们能够下决心冒一下险,同时,如果事情结果变坏了,那么就要好好打算做些什么来挽救我们的处境。

但是,如果我们达成了一项协议,那么我们就必须接受其结果,并按照我们既定的誓约同它生死与共。在这个场合,既然协议的内容是相互认可和永远被承认的正义原则(没有第二次机会),那么履行我们的协议(我们的代表按照我们的指示所达成的协议)就意味着将其当作基本结构之公共正义观念而自愿地应用这些原则,并在我们的思想和行动中用整个人生来确认它们的涵义。 103

显然,当事人必须考虑我们可以称为承诺压力(strains of commitment)的东西。<sup>[103]</sup>他们必须问他们自己,他们所代表的这些人是否有理由能够被期望以协议之理念所要求的方式来承诺履行所达成的协议。<sup>[104]</sup>这样,让我们来考虑任何两个正义观念:在某种可能的社会环境中,如果第一种正义观念会准许或要求基本结构具有某种我们无法接受的状态,而第二种正义观念则在所有情况下都会确保我们在任何境况中都能够加以赞成的基本制度,那么第二种正义观念必然会获得一致同意。而任何其他的协议都不会被真诚地达成,并且承诺压力的约束也不会被遵守。出于上面所说的种种理由,所以,被选择的必然是两个正义原则,而非功利原则,因为它们能够确保自由平等公民之切身利益的唯一选择。<sup>[105]</sup>请注意,如果我们的代表所选择的是功利原则,而且对我们来说事情最终变坏了,那么我们也没有理由不履行协议。我们不能以原初状态将我们的代表置于不公平的地位为借口,也不能以无知或意外为借口,因为社会条件可能会导致我们无法接受的制度只是一个后果,而这个后果是当事人知道的而且必须加以考虑的。原初状态就

是这样加以构思的,以排除任何借口。

104      29.4 让我们总结一下:在作为公平的正义中人的观念是已知的情况下,我们认为,当事人假定,作为拥有两种道德能力和明确的完全的善观念的人,公民具有某些宗教的、哲学的和道德的利益以及其他利益,而且如果可能的话,这些利益的实现必须加以保证。存在着某些我们无法放弃的东西,它们是不能讨价还价的。如果平均功利原则的拥护者不承认这点,那么我们立刻就会陷入绝境。

两个正义原则是一种有效的和令人满意的选择,而这种选择并没有强加过多的承诺压力,这是非常重要的。它们不仅保护基本权利和自由,并且为基本善提供了适当的补充,而这些基本善是行使和享受这些自由所需要的。确实存在着这种处境,在这种处境中,没有办法避免使我们的基本自由处于危险之中。但是由于有了两个正义原则,原初状态就与这样的处境无关了。赞成平均功利原则就是想要得到更大的福利,但同时又会没有任何充分理由地危害这些权利和自由。

## 第 30 节 基本自由的优先性

30.1 任何基本自由都不是绝对的,因为这些自由在特殊的场合可能会相互冲突,所以它们的要求必须加以调整,以使之成为一个一致连贯的自由体制。要达到这个目标,就要以这样的方式进行一些调整,即在两种基本情况(见第 13.4 节——译者)中涉及到道德能力的全面发展和充分使用的意义更为重大的自由通常应该是相容的。具有优先性的是基本自由的整个体制,但是,除非每一种基本自由都具有极端的重要性,除非每一种基本自由都不容妥协,当然不可避免的情况除外,否则就不会有任何优先性。例如,考虑一下良心自由并记住当事人以何种理由赋予它优先性。

我们说过,强调最大最小化规则之第二个和第三个条件的第一种论证的力量依赖于这种理念,即在我们作为自由平等公民的能力是既定的情况下,只要存在着容易得到

和令人满意的选择,我们就不会拿我们的基本权利和自由来冒险。当事人据信能够逻辑一致地进行推理。这样,如果当事人唯一可用的正义观念能够保证平等的良心自由,那么这种正义观念就是必须加以接受的。无知之幕意味着,当事人没有根据来知道或评估他们所代表的这些人所认同的是多数人信仰的宗教或其他学说还是少数人信仰的宗教或其他学说。关键在于,当事人不可以冒险,不能以为自己一方所代表的人属于多数派或主流宗教而准许让少数派的宗教只拥有更少的良心自由,而如果处于这种情况,他们就可以拥有比平等的良心自由所能保证的更多的自由。

如果当事人以这种方式来冒险,那么他们所表明的是,他们根本不认真地对待他们所代表的这些人的宗教、哲学和道德信念。确实,他们所表明的是,他们根本就不了解宗教信仰、哲学信念或者道德信念的本性。这种评论不是一种论证:它仅仅吁请人们注意这些信仰和信念的具体位置,并且注意这一事实,即对于认同它们的这些人而言,它们被视为是没有商量余地的。

30.2 为了说明为什么第一个正义原则对第二个正义原则具有优先性,我们需要指出,基本自由保护了人们的切身利益,而这些切身利益具有特别重要的意义。这个鲜明的特征是同宗教冲突、哲学冲突和道德冲突的难以克服性质联系在一起的,特别是在相互信任方面缺少稳定的公共基础的情况下。稍后(第32节)我们将表明,这个公共基础最好建立在宪法上面,而宪法一劳永逸地保证了平等的基

本自由。赞成基本自由之平等的理由也就是赞成它们的优先性的理由。

假设有人否认良心自由是一种基本自由,并且主张所有的人类利益都是可公度的。这意味着,对于任何两种利益,在它们被满足的程度是既定的情况下,总是存在着某种交换率,一位合理的人为了换取另一种利益的更多实现而愿意接受一种利益的较少实现,反之亦然。要使这种观念在心理学上是可理解的,一种办法是主张,所有利益的分量都按照快乐的程度和持续性或按照它们所能提供的愉快体验来加以排列。如果这种观点得到了坚持,那么我们就再一次陷入了明显的绝境,陷入了一场重大的信念冲突,而这些信念涉及到某种广义上的快乐主义(hedonism)是否有道理。

讨论可以继续下去,<sup>[106]</sup>但不打算在这里进行。在这里只想说明,我们显然能够通过寻找反例(counterexamples)来检验自由的优先性,并且考虑,在适当的反思中,产生出优先性的判断是否能够得到赞同。这样做并没有提供一种决定性的论证,但是如果认真仔细地研究揭示出不存在任何相反的案例(counter-cases),那么就此而言,自由的优先性就是十分有道理的。

106



## 第 31 节 关于厌恶非确定性的反对意见

31.1 我从一种大家熟悉的区别开始讨论,即在非确定性与冒险之间通常所做的区别,然后再讲述反对意见。这种区别是这样的:在冒险的场合,评估概率时存在着客观有据的基础,例如对结果会产生影响的相对频率、实际数表或者事物各种倾向(事务的状态)的相对强度等。在非确定性的场合,就没有这样的客观基础,而它的基础可能是高度直觉的和粗略的。<sup>[107]</sup>

在原初状态中,当事人的处境具有一个特征,即他们没有任何可靠的基础来评估相应的社会条件和历史条件的概率,或者评估他们所代表的这些人认同某一种而非另一种统合性学说(及其善观念)的概率。这个特征产生于原初状态,而原初状态是按照我们的构思建立起来的。要想最终证明这个规则,需要讲述更多的东西。但是在任何情况下,我们认为,当事人所面对的与其说是冒险,不如说是非确

定性。

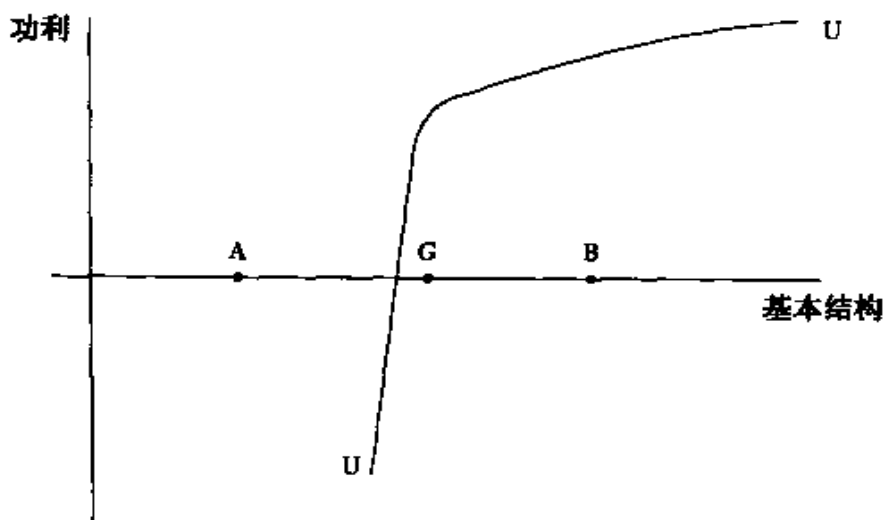
31.2 反对意见是这样的：关于当事人使用最大最小化规则来组织他们的各种审慎思考，先前的解释将他们描述成对非确定性具有不合理性的、难以名状的厌恶。如果当事人被恰当地描述为合理的，正如他们必须是合理的那样，那么两个正义原则就不会被接受了。我的回答是，在两种基本比较中，我们假定，当事人对待非确定性的态度取决于他们将什么东西当作他们所代表的这些人的切身利益。在原初状态条件下，这种态度是由当事人的目标支配的，而当事人的目标是要保证这些公民的基本权利、自由和机会，以及对达到所有目的之手段（收入和财富的基本善）的适当分享，以便所代表的公民能够行使这些权利和自由，并利用这些机会。

这样，当事人如何对待非确定性就依赖于自由平等公民的（适当排列的）切身利益和需要。如果当事人借助最大最小化规则以一种谨慎小心的方式来组织他们的各种审慎思考，或者如果看起来他们对非确定性具有特别的厌恶，那么这不是因为他们受某种具体的心理因素所推动，也就是说，并非具体的心理因素使他们对非确定性特别厌恶。更确切地说，这是因为在建立保证基本权利和自由的公共正义观念是无比重要的情况下，对于作为托管人的他们来说，对于公民的（还不知晓的）确定的和完全的善来说，以谨慎小心的方式来思考是合理的。支持使用作为一种模糊决策方法的<sup>107</sup>最大最小化规则，并强调第二个和第三个条件，其理

由存在于当事人必须加以保护的利益之基本性质以及原初状态的不寻常特征之中。

31.3 关于当事人必须保护的利益之性质的这种解释可能引起进一步的反对意见,即不管外表如何,从第三个条件开始进行的论证实质上是功利主义的。图二的文字说明给出了这种思想背后的推理。现在我们的问题是,按照这种推理,作为公平的正义是不是功利主义的。<sup>[108]</sup>

108



图二

- G = 在完全有利条件下同两个正义原则相符合的秩序良好的社会
- A = 在某些完全有利条件下可能的功利主义社会,当为平均功利原则所准许的时候,这个社会将强加给基本的平等自由以某些限制
- B = 在与 A 不同的完全有利条件下可能的功利主义社会,它不强加给基本的平等自由以任何限制
- G、A、B = 是境况最坏群体的处境,以及由 UU 曲线所表达的它的对

## 应功利

UU= 从被构造的功利功能中推导出来的所有公民之相似的功利曲线

功利按照  $y$  轴线来加以度量。不同的基本结构按照它们如何很好地满足两个正义原则被安排在  $x$  轴线上。我们假定,这些结构在完全有利的条件下永远存在。

功利主义者的推理据说是这样的:当事人对最大最小化规则的使用依赖于他们知道,他们所代表的这些人的总体功利曲线是相似的,并在一个点上有一个相当急剧的弯曲,而在这个点上,这个功利曲线同由两个正义原则之秩序良好社会所规定的保障水准相重合。这样,在弯曲处的右边,在图表中的 G 点处,每个人的功利曲线突然都变得相当平缓了。这解释了为什么当事人作为公民的代表不太关心超过保障水准的结果,因此最大最小化规则的第二个条件得到了。在弯曲处的左边,每一个人的功利曲线都下落得非常陡峭,因此最大最小化规则的第三个条件得到了。这解释了为什么当事人必须拒绝无法保证基本的平等自由的选择。所以,在第一种比较中,两个正义原则必然获得一致的赞同。

从这里可以清楚地看出,即使当事人目标改变了,即从保证自己一方所代表的这些人的切身利益,变为使所有社会成员享有的平均功利总额达到最大化,那么他们仍然会赞成两个正义原则。显然,在某些时候,由限制或否认少数派的基本权利和自由所导致的损失可能会通过多数派所增加的更大利益总额而得到抵消,而且在假设能够得到的有

利条件下,这种事情在许多情况下都会发生。但是,在整个政治社会都弥漫着个人自利和群体自利(self-and group-interested)的情况下,以及进行精确的人际比较和评估总体的社会功利都是极其困难的情况下,当事人会一致同意,两个正义原则具有简单性和实用性的优点,而简单性和实用性对于采用两个正义原则作为政治的正义观念是非常有力的理由。

我认为它不是功利主义的。这是因为当事人使用如此构造的功利功能(我愿意这样来称呼它)是为了反映出理想的规范观念,而这种理想的规范观念被用来组织作为公平的正义,即社会作为公平合作体系的理念和公民作为自由平等并拥有两种道德能力的人的理念等等。这种被构造出来的功利功能(utility function)以公民的需要和要求——他们的切身利益——为基础,而公民被理解为自由平等和拥有两种道德能力的人,它不是以人们的实际爱好和兴趣为基础。

这样,对功利主义者的回答就是,作为公平的正义并不否认功利功能的观念能够被用来表达作为公平的正义。确实,我认为任何正义观念都能够被表达为对一种经过适当修正的功利功能的最大化。可以肯定,功利主义者与非功利主义者之间的辩论不是在琐碎的形式问题上展开的!这样一种功利功能不过是将我们规范性假设的某些基本特征翻译成数学的表达式。这种表达式所表达的东西同作为公平的正义的内容没有任何关系,而且这种表达式所表达的

东西也不是功利主义传统中那种实质性的功利观念。

另一方面,如果功利主义者能够从他们自己观点内部寻找到一种方式来赞同作为公平的正义的理念和原则,那么我们应该感到欢欣鼓舞。因为他们这样做意味着他们能够在正义观念问题上加入重叠共识。这样,上述评论并不是将功利主义当作一种统合性学说来加以批评。作为一种政治观念,作为公平的正义任何时候都回避做出这样的批评。然而,出于所陈述的理由,我们必须坚持作为公平的正义本身并不是功利主义的。

31.4 我要对豪(R. Howe)和罗梅尔(J. Roemer)所提出的一个令人启发的问题进行评论。<sup>[109]</sup>它虽然稍微带有技术性,但我相信是非常清楚的。他们将原初状态模仿成一种规定可退回赌金的赌博游戏,并且证明差别原则位于赌博游戏的核心,<sup>[110]</sup>在这种游戏中,当无知之幕拉开之后,任何一组参与者(coalition)都没有退出游戏,除非它能够保证它的每一个成员在新的赌博游戏中都会得到更好的报酬。<sup>[111]</sup> 110

他们将这样理解的原初状态视为一种 ERA(对冒险的极端厌恶)的游戏,以区别于对冒险持中立态度(RN)的游戏,而 RN 是这样一种游戏,如果一组参与者能够通过进行另外一种赌博游戏来提高其成员的期望,那么它就会退出这种游戏。RN 游戏没有核心,位于中等收入以下的人们组成了退出的一组,因为他们期望在新的赌博游戏中会做得更好(得到中等的收入)。豪和罗梅尔做出结论,对冒险的极端厌恶对于接受两个正义原则来说是非常重要的:他们认为任何



一组参与者都不需要新的赌博游戏,其唯一的原因就在于任何人都不愿意冒险。

作为答复,我们在第 29 节中了解到,原初状态的设立迫使当事人关心他们所代表的这些人的需要、要求和切身利益;在存在着承诺压力的情况下,他们必须接受能确保这些利益的原则。正如上面指出的那样,在这样做的时候,他们只是以合理的方式来行动,而不是以对冒险特别厌恶的方式来行动。在原初状态的设立是既定的情况下,当事人接受了存在于其核心中的原则,并且当其体现在基本结构中的时候,这些原则产生了一种豪和罗梅尔意义上的稳定社会:任何一组参与者都不想退出。理由在于,每一个人的切身利益都得到了关照;而功利原则并不能够保证这点,从而它是不稳定的。

这样,首先,稳定性来自于保证公民切身利益的正义原则的有效性;其次,稳定性来自于当事人的行为动机,而这种动机就是首先要确保这些利益。当每个人的切身利益都被满足了的时候,我们就获得了稳定性。在这种方式中,稳定性不过是原初状态应该如何加以设立的一个后果。我们不妨将它称为稳定理由(reasons-stability):它在某种程度上依赖于当事人的动机。它区别于另外两种稳定性,这两种稳定性将在第五部分加以讨论。

31.5 我应该做点补充,在第一种比较的这种说明中,许多问题具有高度的争议性,其中包括关于概率的假定和对非确定性的厌恶之基础;也包括这种主张,即在正义的环

境中,甚至在完全有利的条件下,也存在着这样的处境,在这种处境中,功利原则至少会要求对基本权利和自由加以限制,如果不是加以压制的话;最后还包括这种观念,即某些事情是没有商量余地的;起码从当事人的观点看,我们的切身利益对其他利益具有一种优先性,而所谓的切身利益是指同公民两种道德能力之使用相关的利益。

## 第 32 节 再论平等的基本自由

111        32.1 为了完成第一种比较,我们增加了第二个论证,以证明两个正义原则优于功利原则。这个论证同最大最小化规则的第二个条件相关,而第二个条件是,社会的保障水准是高度令人满意的。由于提出这个条件的一个理由是平等的基本自由在立宪政体中扮演了核心的角色,所以作为一种准备,除了第 13 节提到了以外,我检视一下这些自由的某些特征。

首先一点是,这些自由因其相互冲突而受到限制,从而规定它们的制度规则必须加以调整,以便每一种自由都符合统一的自由体制。自由的优先性(第一个正义原则优先于第二个正义原则)意味着,一种基本自由只能为了一种或更多的其他基本自由而被限制,而绝不能为了更大的公共善而被限制,这种更大的公共善被理解为社会作为一个整体之社会利益和经济利益的更大净总额。

正如我们说过的那样,任何基本自由都不是绝对的,诸如思想自由和良心自由,或者政治自由和法治保证,因为它们相互冲突的时候,它们就可以被限制。而且,在最终经过调整的自由体制中,也不需要每一种基本自由都被同等地提供(无论这意味着什么)。更确切地说,无论这些自由被如何加以调整,最终的自由体制应该被确保对所有公民都是平等的。

32.2 在调整基本自由的时候,我们需要在限制(restriction)和调节(regulation)之间做出区别。当这些基本自由仅仅被调节的时候,这些自由的优先性并没有受到侵犯,因为只有对这些基本自由加以调节,它们才能够被结合成为一个体制。只要我们称为每一种基本自由之“应用的中心范围”(central range of application)的东西得到了保证,两个正义原则就实现了。

例如,对于自由讨论的调节来说,秩序的规则是非常重要的。每个人不能想说就说,也不能在相同的时刻使用相同的公共手段而其目的却是不同的。建立基本自由,与实现各种不同的利益一样,需要有社会组织和包括时间、地点等的程序安排。不应该将必要的调节误解成对言论内容的限制,例如,禁止为了赞成各种宗教和哲学学说或道德和政治学说而进行的公共辩论,或者禁止就关于基本结构及其社会政策之正义的一般事实和特殊事实提起争论。

112

32.3 既然基本自由根据它们的优先性具有一种独特

的地位,那么我们应该仅仅将真正非常重要的自由算作基本自由。我们希望,对于不被算作基本自由的这些自由,反对法律限制的一般理由对它们也应给予充分的承认,因为我们认为,反对对它们进行限制的证明也许是由两个正义原则的其他要求所提供的。如果存在着许多基本自由,这么多的基本自由要体现为一个统一的体制,而这个统一的体制又要对每一种基本自由之应用的中心范围加以保证,这就太麻烦了。这导致我们追问什么是真正的基本自由,并要求我们引入关于某种具体权利和自由的意义标准。否则,我们没有办法确认这种完全合适的基本自由体制,而这一体制正是我们寻求的。

《正义论》的一个严重缺点是,在对基本自由进行说明的时候,它提出了两个不同的然而冲突着的标准,而这两种标准都是无法令人满意的。一种标准规定,这些自由应该达到范围最广的自由体制(《正义论》,第 32 节,第 203 页,第一版;第 37 节,第 201 页;第 39 节,第 220 页);另外一种标准要求我们采纳平等公民合理代表的观点,然后按照这种公民的合理利益来规定自由的体制,而公民的这些合理利益是我们在四阶段顺序(four-stage sequence)的相关阶段中知道的(《正义论》,第 32 节,第 179 页;第 39 节,第 217 页)。但是(正如哈特坚持的那样),<sup>[112]</sup>基本自由的范围这个观念仅仅在一些最不重要的场合中是有用的,而且公民的合理利益在《正义论》中也没有得到足够的解释,没有满足对它们所提出的要求。那么什么是更好的标准?

32.4 所提出的标准是这样的：基本自由及其优先性应该保证所有公民都拥有平等的社会条件，而在我们提到的两种基本情况中(第 13.4 节)，这些社会条件对于他们两种道德能力的全面发展和充分而灵活的运用是极其重要的。对这两种情况，我们现在加以更充分的说明。<sup>[113]</sup>

(1) 第一种基本情况同获得正义感的能力有关，它所关注的问题是将正义原则应用于基本结构及其社会政策。通过公民的正义感之充分和有效的运用，平等的政治自由和思想自由将会提供充分的机会，以使正义原则能够自由和灵活地应用于基本结构及其政策。而为了能够自由地使用公共理性，所有这一切都是必需的(第 26 节)。 113

(2) 第二种基本情况同获得(完全的)善观念的能力有关(通常是与统合性的宗教、哲学或道德学说联系在一起的)，它所关注的问题是公民在整个人生过程中将其实践理性的能力运用于形成、修正和合理地追求他们的善观念。良心自由和结社自由将会提供充分的机会，以使之能够自由而灵活地运用这种能力以及与其对应的实践理性的能力和判断的能力。

(3) 起保持和支持作用的基本自由——人的自由和统一(身体和心理上的)以及由法治所涵盖的权利和自由——能够同这两种基本情况相关联，因为，如果其他的基本自由是需要加以专门保护的，那么这些基本自由在任何时候都是必不可少的。能够使我们辨认出这两种基本情况的东西是，首先，它们同公民之切身利益的实现有关，而公民既被看作自由的和平等的，也被视为理性的和合理的。其次，在



这两种基本情况中,正义原则被应用到的制度,其范围更为广阔;其性质更为基本。

32.5 在基本自由的这种区分是既定的情况下,关于一种具体自由的重要性之解释如下:一种自由的重要性之大小,在上述两种基本情况之一种(或两种)中,依赖于它是在多大程度上涉及到道德能力之充分而灵活的运用,或依赖于它作为制度性手段能够在多大程度上保护这种道德能力之充分而灵活的运用。重要性更大的自由能够规定出一种具体基本自由所应用的中心范围,而且当它们相互冲突的时候,我们可以寻找一种方法在每一种基本自由的中心范围之内来协调这些重要性更大的自由。

让我们考虑几个富有启发性的例子。首先,言论自由、出版自由和讨论自由这些要求的重要性应该依照这种标准来衡量。这样,某些特别的言论就是不被保护的,而另外一些言论可能就是违法的,例如诽谤和破坏他人的名誉,以及(在某些环境中)所谓的好斗语言(fighting words)。当政治言论变成煽动使用暴力而无法无天的时候,它就不再作为一种基本自由而受到保护。

为什么这些言论是违法的,需要对此加以认真地反思,一般而言,应该根据具体事物进行具体分析。(与政治人物或其他公共人物相对比)对私人的诽谤和破坏名誉,对于公共理性自由地运用于评价和调节基本结构来说,没有任何意义。另外,这些言论形式的错误是私人性质的。而煽动使用暴力和无法无天,无论说话者的总体政治观点

是多么重要,对于公共讨论的秩序规则所能容许的民主政治程序来说,其破坏性也是太大了。所以,只要倡导革命性的甚至煽动性的学说受到了充分地保护,当然这些学说也应该受到保护,那么就不存在对言论内容的任何限制,所存在的仅仅是对时间、地点以及用以表达的方式的调整。

32.6 在各种基本权利中,一种基本权利是持有和拥有个人财产的独占使用权。这种权利的一个理由是,它能够赋予人格独立和自尊感(sense of self-respect)以足够的物质基础,而人格独立和自尊感对于道德能力的全面发展和使用是极其重要的。拥有这种权利并能够有效地行使这种权利是自尊的社会基础之一。<sup>[114]</sup>这样,这种权利是一种普遍性的权利:所有公民根据自己的切身利益所拥有的权利。但两种广义上的财产权观念被认为不是基本的,即:

(1) 一般而言在自然资源和生产工具方面的财产权,其中包括获取和馈赠的权利;

(2) 包括参与控制生产工具和自然资源的平等权利在内的财产权,而这些生产工具和自然资源应该为社会而非私人所拥有。

这些广义的财产观念之所以不被使用,是因为它们对于道德能力的全面发展和充分运用不是必需的,从而不是自尊之实质性的社会基础。无论如何,它们可能仍然需要加以证明。这依赖于现存的历史条件和社会条件。关于财产权的进一步规定有待于在立法阶段进行,而这一阶段假

定基本权利和基本自由得到了维护。<sup>[115]</sup>作为一种公共的政治观念,作为公平的正义应该为权衡是支持还是反对包括社会主义在内的各种财产形式提供一种共享的基础。要做到这点,它应该在基本权利的主要层面,尽力避免对生产工具的私人所有问题抱有先入之见。也许只有以这样的方式,关于这一重要问题的讨论才能够在政治的正义观念内部来进行,而这种政治的正义观念也能够得到重叠共识的支持。

## 第 33 节 强调第二个条件的论证

33.1 在第 29 节中,我们考察了由最大最小化规则所指导的对两个正义原则的第一种论证。这个论证关注于功利原则所可能容许的对基本自由的限制或否认,并且强调了第三种条件。我现在探讨强调最大最小化规则之第二种条件的对两个正义原则的第二种论证,而第二种条件就是,保障水准是高度令人满意的。如果我们问为什么这一水准是高度令人满意的,是接近于有可能实际达到的最好的水准,那么答案是,对于保障平等的基本自由并进而满足一个稳定立宪政体的三个本质要求来说,这些原则比(平均)功利原则更为有效。<sup>[116]</sup>

在存在着多元论事实的情况下,第一个要求是,应该一劳永逸地确定基本权利和自由,并且安排好它们具体的优先性。这样做,就是一方面使这些保障远离政党政治的议事日程,另一方面使它们超越社会利益的精确计算,从而在

相互尊重的基础上明确而坚定地保护社会合作的条款。两个正义原则做到了这点。

与其相对照,如果在规定基本权利和自由的时候总是考虑社会利益的精确计算,正如功利原则所做的那样,那么就会使这些自由的地位和内容总是处于不确定的状态。它使它们随着时间和地点的变化而变化,而且通过提高政治争论的价码,它危险地增加了公共生活中的不安全性和敌对程度。请考虑一下这种意愿,这种意愿不想使这样的问题摆脱政治议事日程,诸如哪一种信仰可以拥有良心自由,或哪一个群体应该拥有选举权。在一个以理性多元论的事实为标志的社会里,这种意愿会使潜在于社会中的深刻分歧永远存在下去。这种意愿暴露出它准备使一种古老的对抗死灰复燃,即如果以后条件容许的话,那么就要谋求得到一种更有利的地位。与其相反,确保基本自由和更有效地确定它们的优先性则会使公民之间相互和解,而且承诺在平等的基础上保证相互尊重。

- 116      33.2 一个稳定立宪政体的第二个要求是,它的政治观念不仅应该阐明一种共享的公共理性基础,而且如果可能的话,也应该阐明一种明确的公共理性基础,而这种公共理性基础凭自己本身就能被公共地视为十分可靠的。正如我们已经看到的那样,这种公共性的条件意味着,政治权利和政治正义的原则是公共理性的本质组成部分(第 25—26 节)。从而,这里的理念是,两个正义原则所阐明的公共理性基础比功利原则的公共理性基础更为明确和更加可靠。

因为如果应用功利原则时所涉及到的详细理论计算被公共地看作是决定性的,那么这些估价所具有的高度推测性和巨大复杂性必定使功利原则的应用成为高度尝试性的和极其不确定的。为了了解这点,请考虑将它应用于基本结构时会面临的种种困难。

另外,功利原则可能被证明在政治上是不可行的,因为人们非常可能对别人的论证持高度怀疑的态度。这些复杂论证所依据的信息通常来说难以获得,如果不是根本无法获得的话,并且在达到客观的和一致同意的估价方面也经常存在着严重的问题。而且,尽管当我们展示这些论证的时候我们认为自己是真诚的,而不是为自己的利益服务的,但是我们必须考虑,如果我们的推理能说得通,那么设想别人会思考谁会处于失利地位的问题,这是合乎理性的。如果可能的话,支持政治判断的论证不仅看起来是有道理的,而且它们也能够被公共地看作是有道理的。

正义不仅必须是受到了公平对待,而且必须也被看作是受到了公平对待,这个道德箴言不仅对法律是有益的,而且对公共理性也是有益的。在这些方面,两个正义原则(以及根据人们社会处境的客观特征来界定的基本善的指标)看来要比功利原则更为优越。问题不仅仅是什么是真的,或者我们认为什么是真的,问题在于我们如何能够理性地期望平等的公民——这些公民通常在政治上处于分裂的状态——能使他们自己相互确信什么是真的,即使面对着判断的艰难,特别是面对着政治判断的复杂性。



33.3 一个稳定立宪政体的第三个要求是,它的基本制度应该发扬政治生活中能发挥合作功能的各种美德(virtues):合乎理性和公平感的美德,和解精神和与人为善的美德。在平等和相互尊重的基础上,并按照所有人都能公共地加以接受的公平条款,这些美德保证人们拥有同其他人进行合作的意愿(willingness),如果不是欲望(desire)的话。两个正义原则通过两种方式来培养这些美德,首先,从政治议事日程中除掉那些分歧最大、不确定性最多的问题,而这些问题会破坏社会合作的基础;其次,从理性上阐明自由的公共理性之确切基础。

在对正义原则及其在基本结构中的体现加以共同承认的情况下,并且当它们通过公共性条件而使作为自由平等人的公民理想具体地体现在公共生活当中的时候,这些原则就会使这些政治美德发扬光大。同理性的道德心理学(将在第五部分中加以讨论)一起,公民理想的这种具体体现意味着,当正义制度被建立起来并持续地运行良好的时候,这些发挥合作功能的政治美德就被维持了,被发扬光大了。这个过程的关键在于,正义原则表达了一种互惠性的理念,而这种理念正是功利原则中所缺少的。这里请注意,当公民公共地承认基本结构已满足了两个正义原则的时候,一般而言,这种公共承认不仅促进了公民之间的相互信任,而且还培育了为自愿而富有成果的社会合作所必需的精神态度和思想习惯的发展。这里是公共性条件能够发挥重要作用的另外一个地方。

33.4 政治生活的合作美德之一是履行公共的公民职责之义务的意向(第 26.3 节)。在涉及到宪政实质问题的情况下,并且也在只要它们同这些宪政实质问题有关而且在政治上处于高度分歧的其他情况下,这种意向教导我们应求助于政治价值。堕胎是后者中的一个很好例证。它是不是一个宪政实质问题,这点可能是不清楚的,但它肯定同宪政实质问题有关并成为激烈冲突的根源。如果我们接受了公共理性的理念,那么我们应该努力识别出这样的政治价值,这些政治价值能够指明这个问题能否加以解决,或如何加以解决。我心中所想的是这样一些价值:公共法律能够表现出对人类生活的适当尊重,它能够正确调整社会不断借以再生产出自身的制度,它能够保证充分的妇女平等,最后它符合公共理性的要求,而公共理性本身则会禁止比如说神学的或其他的统合性学说来决定公共事务。目的是在公共理性的限度之内来阐明这些价值是政治价值。

公共的公民职责之义务同这种理念是一致的,即关于宪政实质问题的政治讨论之目的是在共享的政治价值基础上达成自愿的一致,这种目的同样适用于与这些宪政实质问题有关的其他问题,特别是当它们处于高度分歧的状态的时候。在这样的方式中,一场正义战争的目的就是达到正义的和平,因此,凡是使达到正义的和平更加困难的战争手段,在战争中都不允许使用,所以,当我们的目的是在政治讨论中达成自愿一致的时候,我们应该使用别人能够加以接受的论证和诉诸别人能够加以接受的理由。然而带有战争标记的政治辩论太多了,譬如招兵买马,恫吓对方,孤

注一掷,反戈一击等等。在所有这些东西中,人们也许会发现这种思想,即有性格就是有坚定的信念并准备向别人把它们挑战性地宣布出来。生存就是对抗。

公共理性的理念表明,这种思想所忽视的东西正是一个社会所要获得的重大价值,而这个社会在其公共生活中体现了众多发挥合作功能的政治美德,如合乎理性和公平感,和解精神和履行公共的公民职责之义务的意志等等。当这些美德在社会中得到了广泛传播并维护了该社会的政治正义观念的时候,它们就构成了一种重大的公共善(public good)。它们属于社会的政治资本。在这里,使用“资本”(capital)这个词是合适的,因为这些美德是一点一点缓慢地建立起来的,它们不仅依赖于现存的政治制度和社会制度(它们本身也是缓慢建立起来的),而且也依赖于公民作为一个整体的经历以及他们关于过去的公共知识。另外,如同资本一样,这些美德似乎也能够贬值,所以它们现在就需要加以重申,需要不断地发挥作用,从而需要不断地得到更新。

33.5 让我们总结一下:请注意,对两个正义原则的第二种论证同第一种论证一样,它所关注的不是公民的个人善(防止对我们的基本权利和自由进行不可容忍的限制或否认之需要)。相反,它关注的是由两个正义原则所体现的公共政治文化的本性,以及这种文化对公共生活的道德品质和公民的政治性格所产生的有益影响。当事人实际上试图塑造某种社会世界,他们认为这种社会世界不是由历史

给定的,而至少在某种程度上是由他们来决定的。他们认为最好的安排是这样的,这种安排能够为所有人保障背景正义,能够在相互尊重的基础上促进公民之间的合作精神,能够在自己充分的社会空间内考虑各种完全值得公民为之保持忠诚的(可容许的)生活方式。<sup>[117]</sup>

这里存在着一种与 J. S. 密尔(Mill)反对边沁(Jeremy Bentham)的具体后果原则(principle of specific consequences)相类似的情况。<sup>[118]</sup>密尔认为,基本的东西不是一个一个特殊法律的后果(虽然它们显然不是不重要的),而是作为一个整体、作为一个体系、作为由法律秩序所塑造的社会主要制度,是这样塑造出来的制度所加以鼓励的某种国民性格(密尔使用的词汇)。他关注的东西是按照人作为进步生物的永久利益来阐明功利的理念,以使功利原则能够保证社会世界符合于人类的善。关于两个正义原则的第二种论证具有类似的推理:实现了这些原则的秩序良好社会是一个高度令人满意的社会世界,因为它所鼓励的是这样一种政治性格,即通过将基本权利和自由视为已经一劳永逸地被解决了,这种政治性格能够维护社会合作的政治美德。

## 第 34 节 第二种基本比较:导论

34.1 我们现在已经完成了对第一种比较的探讨:这种推理表明两个正义原则(作为一个整体)优于平均功利原则(作为正义的单一原则)。虽然这种比较的结果达到了作为公平的正义的最重要目的,但是它却没有给予差别原则以多大的支持。它最多表明,差别原则能够充分保证一般适合于所有目的的手段,而这些手段是我们在利用自己的基本自由时所必需的。但是,就此而言,其他的原则可能比它更为优越。

120

为了探索这个问题,现在让我们讨论第二种基本比较,在第二种比较中,作为一个整体的两个正义原则同一种另外的选择进行比较,而这个选择除了一个方面之外,与两个正义原则完全相同。这个选择就是带有一种适当社会最低保障(social minimum)的平均功利原则,而现在用它来代替差别原则。一定要有最低保障,因为当事人永远会坚持要

求某些这类的保险：问题在于什么程度的保障是适合的。这样，基本结构就应该这样加以安排，以使最大化的平均功利，首先与得到保障的平等的基本自由（包括它们的公平价值）和公平的机会平等是一致的，其次与维持一种适当的社会最低保障是一致的。我们将这种混合观念称为有限的功利原则（principle of restricted utility）。<sup>〔119〕</sup>

34.2 第二种比较出于这个理由是基本的：在功利原则占有一种显著地位的各种正义观念之中，有限的功利原则看来是两个正义原则的最强劲对手。这样，如果在这种比较中两个正义原则仍然得到了赞同，那么看起来其他形式的有限功利原则也会遭到拒绝。其他形式原则的作用将会是从属的，即在更基本的原则所容许的界限内来调节社会政策。

请注意，既然两种选择都能够保证不出现最坏的情况，也就是说，不仅不会出现对基本自由和公平的机会平等的否认或限制，而且在功利原则中社会最低保障是既定的情况下，也不会出现福利更为严重的降低，所以最大最小化规则的第三个条件就不再能够得到了。由于我们不希望赋予最大最小化规则的第一个条件以任何重要性，所以我们在整个论证中排除了概率问题。我们假定，社会上存在着两个群体，一个是更有利者群体，一个是更不利者群体；然后我们试图表明，两个群体都会赞同差别原则，而反对有限的功利原则。实际上，我们证明，最大最小化规则的第二个条件完全或足以为两个正义原则提供一种独立的论证。



## 第 35 节 公共性的根据

35.1 我们将按照这样的次序来考察这些理念的根据,即公共性(publicity)、互惠性(reciprocity)和稳定性(stability)。这样我们从公共性开始:在较早的时候(第 25.1 节),我们说过,要求当事人按照公民之公共承认的后果——政治的、社会的和心理的——来评价正义原则,而这些正义原则是由他们自己加以确认的,并被用来对基本结构加以有效地调节。在这种要求基础上探讨赞成差别原则的根据之前,让我们先区别秩序良好的社会可能达到的公共性的三种层次:

121

(1) 第一个层次是公民对正义原则和公共知识(或理性信仰)的相互承认,这种公共知识(或理性信仰)是,基本结构的制度实际上能够达到这些正义原则的要求(第 3 节)。

(2) 第二个层次是,在原初状态中的当事人选择了这

些正义原则的基础上,公民对一般事实的相互承认。借助于这些一般事实,当事人能够得到理性公民关于他们的基本制度及其如何运作所通常拥有的常识性知识和信仰,而这些常识性的知识和信仰正是我们在原初状态中所模仿的(第26节)。

(3) 第三个层次是对作为公平的正义基于自身而得到的完全证明的相互承认。也就是说,公民对这种证明所知道的像你和我一样充分,而正在设计这种证明的人正是你和我。显然,要他们从事迄今为止我们一直进行的反思,这是不可能的;然而,公共文化中所有他们需要加以考虑的论证都是可以得到的,如果他们希望得到的话。<sup>[120]</sup>显然,当各种统合性学说之间存在着一种重叠共识的时候,就确认政治观念而言,公民通常会有他们自己的深层根据,而且这个事实也是众所周知的。

35.2 希望在于,秩序良好的社会是一种没有意识形态的社会(这里的意识形态是按照马克思所谓虚假意识的意义上加以理解的),而在秩序良好的社会里,公共性条件被充分地满足了,也就是说,所有三个层次的公共性在这里都达到了。但是,要做到这点,还需要一些更多的东西。例如,一般事实(在第二个层次上)必须出于充分的理由而为公民所相信;他们的信仰必须既不是一种幻觉,也不是一种错觉,而幻觉和错觉是意识形态的两种形式。<sup>[121]</sup>由于我们认为当事人应该拥有的信仰是那些我们称为常识的东西, 122 或者当关于它们没有争议的时候,我们就称其为科学,所以

对于大部分信仰来说,存在着相当大的机会能出于充分理由而被加以接受。

在任何情况下,社会借以努力克服意识形态的方法就是确认良心自由和思想自由的制度。因为,如果其他所有事情都正常的话,合理的探究和深思熟虑的反思有助于揭露其幻觉和错觉。虽然充分的公共性并不能保证意识形态从社会上完全消失,但是也能够获得许多东西:人们了解了基本制度应该满足的政治正义原则,而且,如果我们认可作为公平的正义,他们就拥有了认可这些正义原则的理性根据。他们的制度的正义性将减少他们对虚假信仰(错觉)的需要,否则,为了确定他们在这种社会中的角色,或者为了使其社会制度更为有效和稳定,他们也许会需要这些虚假信仰的。

35.3 就我们的目的而言,公共性条件具有一个重要的后果,即它赋予政治的正义观念以一种教育功能(第16.2节)。我们认为,作为常识性的政治社会学的一个普通事实,在秩序良好社会里成长起来的人在很大程度上是从公共文化以及隐含在这种公共文化中的人和社会的观念来形成他们自己作为公民的观念的。由于作为公平的正义是由属于这种文化的基本直觉观念中建立起来的,所以这种功能对它来说是非常重要的。

在当前的文本关系中,这个问题的重要性在于,在第二种比较中,两种选择所共有的内容都包含了作为公平的正义中所使用的公民观念和社会观念。这样,引起争议的东

西是：什么是最合适的分配正义原则(狭义上的)，以及对于作为自由和平等的公民观念和作为自由平等公民之间的公平合作体系的社会观念而言，是差别原则还是有限功利原则是最合适的。既然作为这样一种合作体系的社会理念包含了某种互利的观念，那么由公共性条件所引入的教育功能，意味着这些选择的共有内容为互惠性提供了一个得以立足的根据。

## 第 36 节 互惠性的根据

36.1 正如我已经说过的那样,差别原则包含了互惠性的理念这一事实使它区别于有限功利原则。后者是一种最大化的集合原则(maximizing aggregative principle),而不具有任何趋向于平等或互惠性的内在倾向;任何这样的倾向都取决于在既定环境中该原则的应用结果,而这些结果则是因场合不同而大异其趣的。两种基本比较都利用了这个事实:正如我们已经说过的那样,第一种比较表明了两个正义原则在对待平等(平等的基本自由)方面具有优势,而第二种比较则表明两个正义原则在互惠性方面具有优势。

为了使事情简化,让我们假定,社会上只有两个群体,一个是更有利者群体,另外一个是不利者群体,而所关注的焦点仅仅在于收入和财富的不平等。以这种最简单的形式差别原则来调节不平等。由于原初状态中的当事人处于同等的地位,而且他们也(从两种选择所共有的内容中)知

道所采纳的原则将应用于被视为自由和平等的公民,所以他们将收入和财富(由基本善所标明的平等的生活前景)的平等分配当作出发点。这样他们问道:对于从平等分配出发来说,是否存在着充分的理由?如果存在着充分的理由,那么从中所产生的什么样的不平等是可以接受的?

36.2 政治的正义观念必须对社会组织和经济效率加以考虑。当从平等分配出发的这些人能够有效率地工作以改善每一个人的处境的时候,当事人将会接受收入和财富方面的不平等。这使人想到差别原则:以平等分配为基准(benchmark),这些获得更多的人应该按照这些获得更少、特别是获得最少的人能够接受的方式来做这些事情。

这样,通过将平等分配当作出发点,我们得到了差别原则以及互惠性的理念。这个原则在(最有效的)OP 曲线上选择了最高点(第 18 节);我们知道,这个点是最接近于 45 度线的效率点,而 45 度线代表了平等并且维持了平等的分配(见第 18 节图一)。隐含在差别原则中的互惠性理念选择了效率与平等之间的自然交汇点。<sup>[122]</sup>

36.3 为了了解当事人可能用于差别原则的推理方式,考虑一下图一。请设想,他们一致同意由 O 点移向 D 点,每一个人的利益在弧线 OD 内都增加了,而且 D 点是最高(帕雷托)效率点。

在 D 点,当事人问,他们是否应该由 D 点推进到 B 点,而 B 点位于 D 点右边 OP 曲线倾向东南方向的部分。B 点



- 124 是边沁点,在这个点上,平均功利(迄今为止它取决于收入和财富)达到最大化(服从于限制)。位于从 D 点到 B 点以及朝向 F 点(封建制度点)的弧线内的各点也都是效率点,而在 F 点最有利者的功利达到了最大化,但是,沿着这段弧线的移动只有通过降低其他群体的指标才能提高某一群体的指标。这样,弧线 DF 就是冲突的弧线,与其对照,沿着弧线 OD 向东北方向移动则会使每一个人都收益。

差别原则代表了一种协议,即一致同意停留在 D 点,而不要进入冲突的弧线。在(最高的)OP 曲线上,D 点是唯一能满足下述互惠性条件的点:这些在任何情况下都能变得更好的人不能以有损于这些在该情况下将会变得更坏的人的方式而变得更好。既然当事人所代表的是自由而平等的公民,从而将平等的分配当作合适的出发点,那么我们认为,这是一个(不是唯一的)合适的互惠性条件。我们并没有表明,是否存在着任何其他这样的条件。但是,难以想象这样的条件会是什么样的。

36.4 让我们总结一下:差别原则表达了这种理念,即从平等的分配出发,更有利者在任何情况下都不应以有损于更不利者变得更好的方式而变得更好。既然差别原则是应用于基本结构的,那么隐含在它里面的一个更深刻的互惠性理念是,除非以有利于包括最不利者在内的每一个人的方式,社会制度不应该利用自然天赋的偶然性、社会出身的偶然性以及一生当中幸运或不幸的偶然性。这表达了被视为自由平等的公民之间就这些不可避免的偶然性达成了

一种公平的承诺。

请回忆我们在第 21 节所说过的东西：只要天赋更好者（在自然天赋的分配中占有一种位置，对于这个位置，他们在道德上不是应得的）能够以有助于所有人特别是天赋最差者（在自然天赋的分配中占有一种更不幸位置的人，对于这个位置，他们在道德上也不是应得的）的善的方式来培养和使用他们的天赋，那么天赋更好者应被鼓励去继续追求更多的利益。这种互惠性的理念是隐含在这种理念之中的，即将自然天赋的分配看作一种共同的财产（common asset）。对于社会出身以及幸运或不幸的偶然性，类似然而并非完全相同的考虑也是适用的。

## 第 37 节 稳定性的根据

125 37.1 稳定性的理念可以被这样引入:为了具有稳定性,政治的正义观念必须产生出它自己的支持力量,而且至少是在完全有利的条件下,它所导向的制度必须是自我强化的(*self-enforcing*)。我们将在第五部分对此加以讨论。这意味着,在(这个观念得到实现的)秩序良好社会里成长起来的这些人养成了某种形式的思想、判断、性格和情感,而这些思想、判断、性格和情感将引导他们出于它自身的原因而支持这种政治观念:它的理想和原则被认为阐明了很好的理由。公民承认现存的制度是正义的,而且在现在和以后的既定社会处境下,他们通常既不打算违反社会合作的条款,也不打算重新就这些条款展开谈判。

在这里,我们认为,如果所有的人甚或许多人以一种纯粹策略性的或博弈论的(*game-theoretic*)方式总是采取对自己有利或对群体有利的行动,那么政治合作和社会合作就

会迅速地崩溃。在民主政体中,稳定的社会合作依赖于这一事实,即大多数公民认为其政治秩序是合法的,或至少不是非常不合法的,从而自愿地遵守它。

37.2 在作为公平的正义之秩序良好的社会里,看起来最有可能感到不满意的人是这些更有利者,从而,他们更有可能违反合作的条款,或者强烈要求就合作条款重新展开谈判。因为他们能够进一步将收入和财富的分配移动进入(从D点到F点的)冲突弧线,由此他们能够获得更多的利益。既然如此,那么他们为什么不会频繁地要求重新展开谈判呢?

显然,如果我们假定某一群体任何时候都有可能提出增加利益的要求(以收入和财富来衡量的),那么就没有任何分配原则能够完全消除退出合作或就合作条款重新谈判的倾向。在每一个效率点上,任何一个群体都能够以其他群体为代价而变得更好;只有当不存在冲突弧线并且OP曲线向东北方向无限延伸的时候(如同处于伊甸园之中),这样的倾向才能够不再存在。为了保证稳定性,政治的正义观念必须为平衡或抑制违反现行合作条款或准备重新谈判的打算而提供其他的理由。因此,尽管更有利者可能获得更多的收入和财富,但是还有一些其他的理由能够压倒这种考虑。

37.3 让我们考察一下三个这样的理由。第一,公共政治观念的教育功能会产生一定的效果(第35.3节)。这

样,我们设想,社会的所有成员都将自己看作自由和平等的公民,在其制度的基本结构之中并通过这种制度的基本结构,这些自由和平等的公民从事于互利的社会合作。在这种自我观念是既定的情况下,他们认为,应用于基本结构的分配原则应该包含合适的互惠性理念。如果所提出的(在126 上面第 36 节)这种考虑表明差别原则包含了这样一种理念,那么每一个人都拥有这种理由来接受它。

第二,我们也设想,除了所有人都能够拥有的理由之外,更有利者还拥有有一个理由,即当差别原则应用于基本结构的时候,他们注意到隐含在差别原则中的深层的互惠性理念,即它倾向于保证,三种偶然性(第 16 节所提到的)只能以有利于每一个人的方式来加以利用。这里的要点在于,更有利者认识到他们自己已经从其在自然天赋分配里所处的幸运位置中获益了,而且,只要他们能够以改善其他人处境的方式来行事,他们会继续从基本结构(为更不利者所认可的)中获益,因为这种基本结构为他们提供了使其处境锦上添花的机会。

第三个理由与稳定的立宪政体的三个要求有关。关于这些要求的评论(在第 33 节中)表明了基本权利和自由如何通过制度培养出倡导相互信任和合作美德的公共政治文化。差别原则能发挥相同的作用;因为一旦人们认识到,三种主要的偶然性只能以促进公共善的方式来加以对待,以及相对有利地位的经常变动也不会出于自我利益或群体利益的目的来加以利用,那么相互信任和合作美德就会进一步得到发扬光大。

而且,既然差别原则表达了一种不要进入冲突弧线的协议,既然拥有权威和负责地位的更有利者处于进入冲突弧线的更好位置,那么他们共同对差别原则的认可就以最明确不过的方式向更不利者传达了他们对合适的互惠性理念的接受。<sup>[123]</sup>以这种方式,更有利者也表达了他们承认两个正义原则所鼓励的公共文化及其政治美德具有重大的意义,这种公共文化禁止为了自我利益或群体利益而没完没了地讨价还价,这种公共文化也为实现社会和谐与公民友谊提供了某些希望。



## 第 38 节 反对有限功利原则的根据

127 38.1 首先,有限功利原则所面临的第一个困难涉及到它的不确定性。也就是说,在冲突弧线中边沁点位于什么地方?或者由功利原则所规定的任何其他点(诸如纳什点)位于什么地方?<sup>[124]</sup>我们需要有一种人与人之间有效的、公共的方法来辨认出它,而且如果可能的话,这种方法应该被所有人都承认是完全可靠的。正是这种考虑引导我们以人们环境的客观特征为基础,导入基本善的理念。

在这个问题上,功利原则所面临的困难是实质性的。不清晰的和模棱两可的原则会引起争论和怀疑,出于同样的理由,不确定性也会这样(第 33.2 节)。

38.2 其次,当要求更不利者为了更有利者的更大利益(按照功利来衡量)而在他们的整个人生过程中接受更少的经济利益和社会利益(按照功利来衡量)的时候,功利原

则对更不利者比差别原则对更有利者所要求的東西更多。确实,对更不利者做出这样的要求看起来是一个过分的要求,而可能导致不稳定的心理压力也一定会更大。作为一种互惠性的原则,差别原则依赖于我们的这种反应倾向,即别人为我做了什么,那么我就以同样的方式为他做什么;而功利原则却对通常看作更少重要性的性格倾向赋予了更重要的意义,如同情,或者更好一点的,认同别人利益和关心别人的能力。

显然,更有利者可能不会安于一种正义的基本结构。但是,如果是这样的话,那么也不是因为对他们的要求过多了,而是因为他们通常处于权威和掌握政治权力的地位,从而受到强烈的诱惑去违反任何正义原则。关于不应以最大化的功利为借口而进入冲突弧线,还有更多的理由。然而对于保持稳定性来说,也许差别原则所容许的不平等已经是过于巨大了。

38.3 最后,有限功利原则包含了一个社会最低保障的观念。<sup>[125]</sup>但是,这个最低保障是如何确定的? 我们需要某种关于它的观念,而这种观念有助于我们了解它能够提供什么。依据这种观念的不同,有限功利原则也存在着不同的变体。某些最低保障的观念同有限功利原则是不相容的,例如,众所周知的作为一种社会红利的最低保障观念,它被规定为接近于对社会产品的平等分享,这样为了解决现代社会运行过程中不可避免的不平等,津贴就是必不可少的了。有限功利原则反对这种观念,正如作为公平的正

128

义也反对这种观念那样。

有一种最低保障观念确实符合有限功利原则,这种观念如下。在较早的时候(在第 29.3 节中),我们说过,当事人必须考虑承诺压力问题。这是因为,为了真诚地达成一个协议,他们必须完全确信,每一方所代表的人都能够承诺履行它。这样我们的问题是:在平等自由和公平的机会平等原则已经被接受的情况下,为了保证承诺压力不致于过大,什么是所必需的最低的最低保障(lowest minimum)? 我们说过,当我们将我们自己视为自由平等的公民,但是我们不再能够将正义原则(以及最低保障)当作基本结构之公共正义观念加以认可的时候,这些压力就是过大的。

“认可”(affirm)的意义在这里能够这样加以说明,即当承诺压力看起来对我们过大的时候,关注我们所具有的两种反应方式来加以说明。在第一种方式中,我们变得沉闷而忿忿不平,而且我们准备在必要的时候采取暴力行动来反抗我们的处境。在这种场合,最不利者是痛苦的,他们反对社会的正义观念,而且把他们自己视为被压迫者。第二种方式更温和一些:我们变得同政治社会日益疏远,并缩回到我们自己的社会世界。我们有一种被忽视的感觉,从而变得离群索居,愤世嫉俗,我们不能在思想和行为中终生认可这些正义原则。虽然我们还不是充满敌意或准备揭竿造反,但是这些原则已经不是我们的了,而且也不能唤起我们的道德感。

一个支持有限功利原则的人也许会说,只有当我们所分享的社会资源无法使我们过上一种体面的生活,而且无

法满足我们社会中被视为公民之基本需要的东西的时候，承诺压力才是过大的。这个观念在于，根据人性(humanity)——我们共同的人类需要，每个人都至少应该过上体面的生活；而这不仅仅是因为，消除动乱不安的原因从政治上讲是明智的。它的主张是，依据承诺压力进行的论证所需要的仅仅就是这点。一旦两个正义原则在第一种比较中胜出了，无知之幕及其伴随的不确定性并不需要比满足这些基本需要更高的最低保障。 129

38.4 这种最低保障的概念是模糊的，它所提出的指导方针并不能规定出一种非常明确的最低保障，相反，这种最低保障任何情况下都在某种程度上依赖于社会的福利水平。但是，这个概念本身不同于作为公平的正义中的最低保障概念。因为差别原则需要的是这样一种最低保障，即它同整个社会政策一起能够最大程度地改善最不利者的终身生活前景(我们将在第四部分回过头来讨论这个问题的某些细节)。

显然，有限功利原则规定的社会最低保障概念与差别原则规定的社会最低保障概念在实践中可能没有多大的差别。人根据其人性所应该得到的东西与他们作为自由平等的公民所应该得到的东西(在其他社会政策是由差别原则所调节的既定情况下)也可能差不多是相同的。但是让我们暂时将这件事情放到一边，而提出一个主要问题：是否一种社会最低保障只要满足了过体面生活所必需的基本需要，它就能够保证其承诺压力不会过大？

让我们姑且承认,有限功利原则中的这种最低保障能够防止第一种方式中的承诺压力过大。最不利者不会体验到他们的处境是如此悲惨,或者他们的需要根本就没有被满足,以致于去反对社会的正义观念,并准备诉诸暴力以改善他们的处境。但是,这就足以防止第二种方式中的承诺压力过大吗?要想防止在第二种方式中的承诺压力过大,就需要最不利者感觉到他们是政治社会的一个组成部分,并且认为这种政治文化及其理想和原则对他们来说具有重大的意义。

在第四部分,我将提出,作为满足体面生活之基本需要的最低保障概念是一种资本主义的福利国家所需要的概念,它能够保证不使第一种方式中所提到的承诺压力过大。但是对于确保不使第二种方式中的承诺压力过大,它看起来是不适用的。而且,当我们认真地对待作为自由平等公民之间公平合作体系的社会理念——第一种比较的结果意味着我们正在讨论的正是这种情况——的时候,我们希望  
130 实现政治社会的另外一个观念。我们希望,一旦最不利者理解了社会的理想和原则,并且认识到其他人为了他们的善而做出了多么巨大的贡献,那么最不利者的处境既不会妨碍他们融入公共世界,也不会妨碍他们将自己视为它的正式成员。

为了达到这个目的,同它所调节的其他社会政策一起,差别原则规定了一种源于互惠性理念的社会最低保障。这起码满足了过一种体面生活所必需的基本需要,或许还会更多一些。我们设想,公民将把自己看作自由和平等的,并

将终生把社会视为公平的社会合作体系。他们也认为分配正义是对生活前景方面经济不平等和社会不平等的调节,而这些不平等产生于一个人的社会阶级出身、自然天赋和人生过程中的幸运。

这样我们说:如果以这样的方式来看待自己及其社会的这些人不会退出他们的公共世界,而是相反,将自己视为它的正式成员,那么这种社会最低保障就一定出自于互惠性的理念,因为这种互惠性理念同如此加以理解的政治社会是相适合的,而这种社会最低保障所提供的东西能够在多大程度上高出人类的基本需要,则无关紧要。尽管能满足这些基本需要的社会最低保障可以适合于一个资本主义福利国家的需要,但是对于第四部分中我所谓的财产所有的民主制度来说,它就不够了。正是在这种财产所有的民主制度中,作为公平的正义之原则得到了实现。



## 第 39 节 关于平等的评论

39.1 作为公平的正义是一种平等主义的观点,但是,它在什么意义上是平等主义的?存在着许多种类的平等,而且也有着许多主张平等的理由。因此,让我们考察一下主张对经济不平等和社会不平等加以调节的几个理由。<sup>[126]</sup>

(1) 第一个理由是,在缺少具体所指的情况下,看起来这是错误的,即社会的某些人或很多人获得了充裕的供给,而许多人或少部分人则遭受苦难,更不用说饥饿和疾病了。一些人迫切的需要和需求没有得到满足,而其他人不很迫切的需要和需求则获得了满足。然而,这里令我们大伤脑筋的不是收入和财富方面的不平等,我们思考的是,除非存在着严重的匮乏,否则起码所有人的基本需要都应该得到满足。

(2) 第二个理由是,控制经济不平等和社会不平等是

为了防止社会的一部分人支配其他的人。当这两种不平等变得非常严重的时候,它们就会倾向于支持政治的不平等。131正如密尔所说的,政治权力的基础是(受过教育的)智力(intelligence)、财力(property)和联合力(power of combination),所谓的联合力他是指追求自己的政治利益时同别人合作的能力。<sup>[127]</sup>这种权力容许一小部分人依靠他们对国家机器的控制,来制订使他们在经济中占有统治地位的法律制度和财产制度。就这种统治在人们的生活经历中是一件坏事而言,比如使许多人的生活变得更不好,而在另外的情况下他们也许会过得很好,我们关心的是经济不平等和社会不平等的这些效果。

(3) 第三个理由使我们更接近于这个问题,即不平等本身就是错误的。严重的经济不平等和社会不平等通常与社会地位的不平等是连结在一起的,而这种社会地位的不平等鼓励地位更低的人们将自己看作是下等人,也鼓励别人将他们看作是下等人。一方面,这可能产生出范围广泛的逆来顺受和奴颜婢膝的态度,另一方面,也会引起统治欲望和狂妄自大的态度。这些经济不平等和社会不平等是严重的罪恶,而它们造成的这些态度则是更大的邪恶。<sup>[128]</sup>但是,不平等本身就是错误的或不正义的吗?

在这样一种情况下,它本身就接近于是错误的或不正义的,即在一种地位体系中,并非每一个人都能拥有最高的地位等级。正如人们有时常说的那样,地位是一种位置的善(positional good)。高的地位以比它低的其他位置为前提条件。这样,如果我们为自己寻求一种更高的地位,那么我

们实际上是在支持一种使其他人处于更低地位的体制。所以我们希望,拥有更高地位的人们通常能以适当的方式来赢得或获得他们的位置,而这种适当的方式是指能够对普遍的善进行某种利益补偿。基于出身、性别或种族的固定地位是特别令人憎恶的。

(4) 无论什么时候只要社会使用了公平的程序,不平等就是错误的或不正义的。公平程序的两个例子是,公平的也就是开放而有效的竞争性市场,以及公平的政治选举。在这些场合,某种平等或得到良好限制的不平等是经济正义和政治正义的条件。垄断以及与其类似的东西必须加以避免,不仅因为它们会产生出坏的结果,如没有效率,而且也因为它们没有任何充分理由就把市场弄得不公平了。对于在政治中由少数富人支配的选举,这也同样是真的。

- 132      39.2 最后两种方式——在这两种方式中不平等本身就是不正义的——使我们联想到卢梭(Rousseau)对这个问题所提出的解决办法,而这种办法也是作为公平的正义所遵循的(经过某些修改):在政治社会中,基本的地位应该就是平等的公民地位(citizenship),而所有人作为自由和平等的人都拥有这种地位。<sup>[129]</sup>因为我们是作为平等的公民,所以我们才拥有进入公平程序的公平机会,而基本结构依赖于这种公平程序。这样,平等的理念本身在最高的层面上就具有重大意义:它探讨政治社会本身是否被理解为自由平等的人们之间持续的社会合作之公平体系,或者被理解为某种其他的东西。只有从平等公民的观点出发,对其他

不平等的证明才能够被加以理解。

所有这些使我们认为,在一个由作为公平的正义之原则所调节的秩序良好社会里,在最高的层面上,在某些最基本的方面,公民是平等的。在最高的层面上,平等体现在,公民相互承认是平等的并相互视为是平等的。在他们是其所是的存在(*their being what they are*)——公民——中包含着他们作为平等者的存在(*their being related as equals*),而他们作为平等者的存在既是他们是其所是的一个组成部分,也是他们被别人承认为其所是的一个组成部分。他们的社会契约就是他们公共的政治承诺,即他们承诺来维护他们之间平等关系所需要的条件。

当涉及到生活前景的时候,这种平等关系在最高的层面上赞成一种社会最低保障,这种社会最低保障所依赖的基础是互惠性的理念,而不是仅仅满足人类体面生活之基本需要的理念。在这里,我们看到,社会最低保障的确切内容是如何依赖于公共政治文化的内容,而这种公共政治文化又反过来依赖于政治社会本身是如何为它的政治正义观念所理解的。适当的最低保障概念不是由人类本性之基本需要决定的,而这种人类本性之基本需要是脱离所有具体的社会世界而从心理上(或生理上)加以理解的。相反,这种最低保障概念依赖于关于人和社会的基本直觉理念,而作为公平的正义正是依据这些关于人和社会的理念设计出来的。

## 第 40 节 结 论

40.1 现在我们总结一下关于两种比较的考察,而这两种比较属于关于两个正义原则的论证的第一部分(第 25.5 节)。当我们在第五部分中讨论作为公平的正义之秩序良好社会的稳定性问题的时候,我们将会继续考察这个论证的第二部分。

133 我们应该承认,差别原则通常并没有得到人们明确的赞同,确实,它没有显示出在当代的公共政治文化中能够得到多少支持。然而,我相信它值得加以研究:它拥有许多值得向往的特征,并以一种简明的方式阐述了政治正义观念所需的互惠性理念。我认为,一旦我们将社会视为自由平等公民之间世代相继的公平的社会合作体系,那么以某种形式存在的这一理念对于民主的平等(democratic equality)而言就是不可或缺的。

从关于第二种基本比较的上述解释中可以明显地看

出,虽然我认为,就理由来说,赞成差别原则的第二种比较同第一种比较相差不多,但其结果则肯定不如第一种比较明确和具有决定性。这种论证在很大程度上依赖于公共政治文化的某些特征的巨大意义(例如,它如何鼓励相互信任和相互合作的政治美德),而不是依赖于对更大公共善的明确考虑。我们试图阐明适合于处理自由和平等公民之间关系的互惠性理念。这个理念能够与任何正义民主社会的政治惯例保持更高的一致性,而对于这种政治惯例,任何政党通常都不敢公开地加以冒犯,也就是说,每一个人作为公民都应该从它的政策中获得好处。

40.2 关于方法的最终评论:在第 23.4 节中,我们提到,我们应该这样展示当事人在原初状态中的推理,以表明它应该完全是演绎的,它应该是一种带有该名称所意指之全部严密性的道德几何学(moral geometry),即使我们承认,我们的推理是高度直觉的,还远远没有达到这种理想。

这种陈述容易产生出误解,除非它被小心地加以这样理解:这里的思想是,从原初状态进行的论证之所有必要前提,包括必要的心理因素(信仰、兴趣和具体的态度),都包含在我们对它所进行的描述之中。我们的目标是表明,选择两个正义原则所依赖的前提是在这种描述中明确宣布的,从而不再依赖于任何心理假设或其他假设。否则,原初状态就与我们的假定失去了相关性,而我们也不知道我们究竟在为什么东西辩护。

然而,至少出于两个理由,严格演绎推理的理想是无法



完全达到的。第一个理由是,在原初状态中存在着许多有可能加以求助的考虑,而这些考虑的数目是无法确定的,这样,某些考虑支持一种备选的正义观念,而另外一些考虑则不支持这种正义观念。除非我们能够将这份考虑的清单完整无缺地开列出来(我们无法做到这点),否则即使所有事情都被计算在内,也很难确定,对这些考虑进行的权衡最终会出现什么结果。我们所能做的最好事情就是说,这些已经加以考虑的东西是一些最重要的东西,而且我们相信,那些我们没有加以考虑的东西不会打乱对这些理由的权衡。

这个理想无法完全达到的第二个理由是,对理由的权衡依赖于判断,然而判断需要充分的信息和推理的指导。显然,我们能够描绘出表示我们如何权衡理由的中立曲线。<sup>[130]</sup>但是这种中立曲线仅仅是一种代表:它并不能够进一步支持它所表示的权衡,它所表示(表达)的仅仅是判断的结果,而这个判断的结果已经假设被做出了。

40.3 即使设计最好的政治观念也无法克服这些限制,它们也不是什么缺点,它们就存在于我们实践理性的本性之中。在政治哲学中,同在其他的地方一样,我们必须依赖于这样的判断,即什么考虑是更重要的,什么考虑是更不重要的,以及在实践中什么时候结束这份理由的清单。甚至当判断是没有争议的时候,我们可能也无法进一步清楚地表达出我们的理由。通过将许多或大或小的观念集合到一起,并且通过一个起组织作用的理念将它们塑造成一种清楚明白的观点,而其他的理念只有在这个起组织作用的

理念之内才能被视为协调一致的,我们试图逐渐地建立起一种理性的政治观念。

这样一种政治观念是否适合于它的目的,这完全取决于它能否很好地辨认出哪些考虑是更为重要的,并帮助我们在一些更重要的特殊场合权衡它们,特别是这些涉及到宪政实质问题和基本的分配正义问题的场合。在适当的反思中(在任何既定时刻总是一种最后的吁求),如果一种政治观念看来已经澄清了我们的理解,使我们所考虑的信念更加连贯一致,并且缩小了人们深深持有的信念之间的分歧,而正是由这些人们来认可民主制度的基本原则的,那么它的实践目标就算达到了。



## **第四部分 正义的基本 结构之制度**

---



## 第 41 节 财产所有的民主:导论

41.1 通过上述两种基本比较(第 27 节至第 33 节,第 135 34 节至第 40 节),我们已经完成了对两个正义原则的初步论证。我现在想探讨一下看来是秩序良好的民主政体之主要特征的东西,而所谓秩序良好的民主政体就是指在它的基本结构中体现了正义原则。我将概述其目标在于永远确保背景正义的政策,尽管我不想说这些政策实际上也能够做到这点。这需要认真研究社会理论,而我们现在还不能从事这种研究。这里的论证和思想是粗略而直观的。

在这里讨论这些难题的一个理由是试图表明财产所有的民主与资本主义福利国家之间的区别,财产所有的民主实现了由两个正义原则所表达的全部主要的政治价值,<sup>[131]</sup>而资本主义福利国家则做不到这点。<sup>[132]</sup>我们认为这种民主是取代资本主义的一种选择。<sup>[133]</sup>我们的探讨是简略的,而且所提到的大部分问题是高度争议性的,例如这些涉及到 136



选举和政治竞选的公共基金、不同种类的财产所有权和税收等问题。我们无法完全解决这些复杂的问题,我们的评论是说明性的,并且具有高度的尝试性。

考察这些难题的另外一个理由是想详细描述一下这类背景制度,即当我们认真地对待社会作为自由平等公民之间世代相继的公平合作体系之理念的时候(第 12.2 节),这类背景制度看起来就是必需的。勾画出两个正义原则的制度性内容,即使是以一种粗略和一带而过的方式,这也是非常重要的。在我们认可这些原则之前,甚至是临时性的,我们也必须首先进行这种考察。这是因为,反思平衡的理念涉及到我们是否接受理想和首要原则在特殊情况下所具有的涵义。我们无法单从一种政治观念的内容——从它的原则和理想——就知道它对我们而言是否是合乎理性的。在实践中,当我们澄清这种政治观念的涵义的时候,我们的情感和态度不仅揭示了这些思考,而政治观念的理想和原则必须加以修改以适应这些思考,而且我们可能会发现,我们的思想感情也阻止我们去落实它。而在反思中,我们则无法容忍这种情况。

41.2 让我们区分出五种被视为社会体系的政体(regime)及其相应的政治制度、经济制度和社会制度:(1)自由放任的资本主义;(2)福利国家的资本主义;(3)带有指令性经济的国家社会主义;(4)财产所有的民主制度;(5)自由(民主)社会主义。

对于任何一种政体而言,很自然地就会提出四个问题。

第一个是正当(right)的问题,即它的制度是否是正当的和正义的。第二个是设计问题,即是否一种政体能够加以有效设计以实现它所宣布的目的和目标。这点牵涉到第三个问题:根据他们可能具有的利益和目的,而这些利益和目的是该政体之基本结构所形成的,公民是否能够被信赖遵循正义的制度,并按照其各种官职和职业所奉行的规则行事。<sup>[134]</sup>腐败问题是这件事情的一个方面。最后一个是一能力问题:分派给各种官职和职业的任务对于可能占据这些位置的人们来说是不是太难了?

显然,我们所喜欢的是正义的、有效设计的基本制度, 137  
这种基本制度能够有效地促进使其自身得以维持所需要的目标和利益。除此之外,人们所面对的任务不应该过于困难,以致超出了他们的能力。安排应该是完全可操作的和可行的。许多保守主义思想已经对上面提到的最后三个问题给予了很多关注,并批评所谓的福利国家缺乏效率并且具有浪费和腐败的倾向。但是,在这里,我们主要关注第一个问题,即正当和正义的问题,而将其他问题放到一边。我们追问:什么样的政体和基本结构是正当的和正义的?它的运行能否是有效的和可行的?这种追问承认,其他的问题仍然需要加以解决。

41.3 当一个政体按照它的理想的制度性描述来运作的时候,在五种政体中,哪一种政体能满足两个正义原则的要求?

所谓一个政体之理想的制度性描述,我是指,当它运作

良好的时候,也就是说,当它按照设计的目标和原则来运作的时候,关于它如何运作的描述。这里我们假定,如果一个政体的目标不是实现某些政治价值,而且也没有任何用以实现它们的安排,那么这些政治价值就不会得到实现。尽管一个政体可能包含为了实现某些价值而被加以明确设计的制度,但是它仍然有可能做不到这点。它的基本结构可能会产生出某些社会利益,而这些社会利益则使它的运作与其理想描述相比,会有很大的差别。

例如,我们能够描述一种基本结构,而这种基本结构据称被设计成用来实现公平的机会平等,但是它所产生的社会利益则可能使其无法实现出来。一个政体的理想描述是从它的政治社会学中抽取出来的,也就是说,是从关于政治、经济和社会因素的解释中抽取出来的,而这些政治、经济和社会因素决定了它在达到其公共目标方面所具有的有效性。无论如何,这样假设看起来是保险的,即如果一个政体没有试图去实现某些政治价值,那么它事实上也就不会这样做。

41.4 如果我们承认这种假设,那么从前三种政体的理想描述中,即从第 41.2 节(1)至(3)的理想描述中,我们可以看出,它们每一种都至少以一种方式违反了两个正义原则。

(1) 自由放任的资本主义〔自然的自由体系(《正义论》,第 12 节)]仅仅保证形式的自由,而否认平等的政治自由的公平价值和公平的机会平等。它的目标是经济效率和

经济增长,而制约经济效率和经济增长的东西仅仅是一种相当低的社会最低保障(《正义论》,第 17 节,第 91 页以后,关于英才统治的论述)。

(2) 福利国家的资本主义也否认政治自由的公平价值,尽管它对机会的平等还有某种程度的关切,但是缺少达到机会平等所需的相应政策。它准许在不动产(生产资料和自然资源)的所有权方面存在着极大程度的不平等,以至于对经济的控制以及对政治生活的大部分控制掌握在少数人的手里。虽然福利的供给可能是十分充裕的,能够满足基本需要,也能够提供一种像样的社会最低保障(第 38 节),正如“福利国家的资本主义”这一名称所表示的那样,但是调节经济不平等和社会不平等的互惠性原则却没有得到承认。 138

(3) 带有指令性经济的(由一党政体所控制的)国家社会主义违反了平等的基本权利和自由,更不用提这些自由的公平价值了。指令性经济是一种由普遍经济计划所指导的经济,而这种经济计划是从中央就开始采用的,而且几乎不使用民主程序或市场机制(除了作为定量分配的装置)。

还剩下上面提到的(4)和(5),财产所有的民主制度和自由社会主义,它们的理想描述包含了用以满足两个正义原则的安排。

## 第 42 节 政体之间的某些基本对比

42.1 财产所有的民主制度和自由社会主义的政体两者都建立了民主政治的宪政框架,保证了基本自由以及政治自由的公平价值和公平的机会平等,而且使用相互性原则,如果不是差别原则的话,来调节经济不平等和社会不平等。

虽然在自由社会主义下,生产资料是为社会所有的,但是我们认为,当比如说一个企业的指挥和管理是由它自己的劳动力来决定的时候(如果不是直接由其劳动力亲手负责的话),经济权力是分散于众多企业之中的,正如它的政治权力是由众多民主的政党所共享的那样。与国家社会主义的指令性经济不同,自由社会主义政体中的企业在一种有效的自由竞争的市场体系内部开展它们的活动,职业的自由选择也得到了保证。

42.2 为了说明两个正义原则的内容,我们无须在财产所有的民主制度与自由社会主义的政体之间进行选择。在每一种场合,当它们的制度像所描述的那样运行的时候,正义原则都能够得到实现。虽然正义的第一个原则包含了私人财产权,但是这与在生产资料方面的私人财产权是非常不同的(第 32.6 节)。

当实际情况要求在财产所有的民主制度与自由社会主义的政体之间进行选择的时候,我们应该考虑社会的历史条件、它的政治思想和政治实践的传统以及其他许多东西。作为公平的正义不在这两种政体之间进行选择,而是试图为如何进行理性的选择树立起指导方针。 139

42.3 由于财产所有的民主制度与福利国家的资本主义都容许拥有生产资料方面的私人财产,所以我们需要对这两种政体进行更仔细的研究。这也许会诱使我们以为它们在许多方面是相同的,但它们不是。<sup>[135]</sup>

一个主要差别是,财产所有的民主之背景制度力图分散财富和资本的所有权,这样来防止社会的一小部分人控制整个经济,并从而间接地控制政治生活。与其相反,福利国家的资本主义则准许一个由很少人组成的阶级来垄断生产资料。

财产所有的民主制度能做到这点,不是依赖于在每一时期结束的时候将收入再分配给那些拥有更少收入的人,而是依赖于在每一时期开始的时候使生产性资产和人力资本(即教育和经过培养的技巧)的所有权都分布得更为广



泛,而所有这些都是公平的、机会平等背景下进行的。这里的意图与其说是仅仅帮助那些因遭遇事故或不幸而在竞争中失败的人(虽然这些都是必须做到的),不如说是在适当的社会平等和经济平等的基础上使所有公民都处于自己管理自己事务的位置。

如果这些都还说得通,最不利者就不是不幸者和倒霉蛋——我们的博爱、同情、更不用说怜悯的对象,而是这样的人,对他们而言,互惠性被视为自由平等公民以及所有其他人之间的一种同政治正义有关的事情。虽然他们所控制的资源很少,但是他们在充分地履行合作条款所规定的义务,而所有人都相互承认这些合作条款符合于和有利于每一个人的自尊。

42.4 这里请注意,存在着两种不同的背景制度调节(background adjustments)之目标的观念。在福利国家的资本主义中,目标在于,任何人都不应该处于体面的最低生活标准之下,而按照这种最低生活标准,他们的基本需要都能够得到满足,并且所有人都应该受到某种程度的保护,例如失业救济和医疗照顾,以免于事故和不幸之害。当每一个时期结束时那些需要帮助的人能够被辨认出来的时候,收入的再分配就服务于这种目的。然而,如果缺少背景正义并存在着收入和财富方面的不平等,那么就可能产生出一种沮丧而消沉的下等阶级,而其众多成员长期依赖于福利。这种下等阶级会感到自己被抛弃了,从而放弃参与公共政治文化。

而在财产所有的民主制度中,目标在于将社会作为自由平等公民之间的公平合作体系的理念体现于基本制度之中。为了达到这一目标,这些制度必须从一开始就将足够的生产资料普遍地放在公民手中,而非少数人的手中,以使他们能够在平等的基础上成为完全的社会合作成员。这些资料包括人力资本和固定资本,也就是说,包括知识和对制度的理解,受过教育的能力和经过培养的技巧。只有以这种方式,基本结构才能够世代相继地实现纯粹的、背景的程序正义。

在这些条件下,我们希望不要存在任何下等阶级;或者,如果存在着一种很小的这种阶级,它也是社会条件的结果,而对于这些社会条件,我们不知道如何去加以改变,或者甚至我们根本就无法将它们辨认出来或理解它们。当社会面对这种困境的时候,它至少认真地对待了自己作为自由平等公民之间公平合作体系的理念。

## 第 43 节 作为公平的正义中的善观念

43.1 下面我们将关注财产所有的民主制度这种政体形式,并表明它的基本结构如何力图满足两个正义原则。在讨论这些更为制度性的问题之前,我们应该对作为政治观念的作为公平的正义中各种善观念加以考察。<sup>[136]</sup>这种考察将有助于我们描述财产所有的民主制度的某些重要方面。

现在来看,正当的优先性好像意味着,作为公平的正义只能使用非常弱的善观念,如果不是纯粹的工具性的善观念的话。但是相反:正当与善是互补的,这两者对于任何正义观念都是缺一不可的,包括政治的正义观念。正当的优先性并不否认这点。这种反思说明正当与善是互补的:正  
141 义制度和政治美德不会有任何用处——没有任何意义,除非这些制度和美德不仅容许而且维护了善观念(同统合性学说联系在一起的),而公民能够承认这些善观念是值得他

们忠诚的。政治的正义观念看来必须在其内部为各种生活方式留有足够的空间,以赢得人们的忠心支持。如果做不到这点,这种正义观念就会缺少支持,就会是不稳定的。简言之,正义划定界限,善表明目的。

在作为公平的正义中,正当的优先性的一般含义是,可接受的善观念必须在正义观念的框架内作为政治的观念而相互协调一致。在多元论的事实是既定的情况下,我们必须假定:(1)所使用的善观念为公民所共享或能够为公民所共享,而公民一般被视为是自由的和平等的;(2)它们不以任何特殊的完全(或部分)统合性学说为前提。

让我们记住,只有接受这些限制,作为公平的正义才能够满足自由主义的合法性原则,即当宪政实质问题和基本正义问题处于危险的时候,强制性政治权力的使用,也就是自由平等公民作为一个集体的权力的使用,只有在符合他们自由的公共理性的情况下,才能够对所有人来说都是正当的。

43.2 总而言之,作为公平的正义中存在着六个善观念:

(1) 第一个是作为合理性的善观念,而且任何政治正义观念都以某种形式认为它是理所当然的。它假定,公民起码有一种直觉的生活计划,他们根据这种生活计划来安排他们工作的轻重缓急,来分配他们的各种资源,以便终身都能够合理地追求他们的善观念。这种观念假设,人类的存在以及人类基本需要和目的的实现都是善的,而合理性

是政治组织和社会组织的一个基本原则。

(2) 第二个是基本善的观念(第 17 节)。它的意图在于表明作为一种政治观念的作为公平的正义之目标:它按照与他们作为自由平等人的身份相应的政治观念来阐明公民的需要(作为与偏爱、欲望和终极目的相对立的东西)。

(3) 第三个善观念是可容许的(完全的)善观念(每种善观念都是同统合性学说联系在一起的)(第 17.4 节)。正当的优先性有时是在与它相关的情况下被引入的:在它具体的意义(同它一般的意义相反)中,优先性意味着只有这些善观念是可容许的,即对它们的追求是同正义原则相容的——在作为公平的正义的场合,是同我们所讨论的两个正义原则相容的。

142

(4) 第四个善观念是政治美德的观念(第 33.3 节)。这些美德规定了民主政体之好公民(good citizen)的理想。这是一种政治理想,它不以任何特殊的统合性学说为前提,从而,尽管它是一种(不完全的)道德价值观念,但它既在其意义上同正当的优先性是一致的,也能够具体地体现为政治的正义观念。

除了上面所述之外,还有两个善观念。一个(第五个)是由两个正义原则所支配的秩序良好社会之政治善(political good)的观念。另外一个(第六个)是这样一种社会作为社会联合之社会联合(a social union of social unions)的善观念。<sup>[137]</sup>关于秩序良好社会的政治善,我们将在第五部分加以考察。但在这里请注意,在表明前面四个善观念如何在作为公平的正义内部相互融合的时候,我们依赖于这个事

实,即这些观念是按顺序提出来的。从作为合理性的善观念(连同关于人的政治观念、人类生活的一般事实以及合理生活计划的正常结构)开始,我们得到了基本善。一旦我们用这些基本善去规定当事人在原初状态中的目标,从原初状态进行的论证就使我们得出了两个正义原则。可容许的(完全的)善观念是这样的善观念,即对它们的追求是同这些正义原则相容的。然后,政治美德被规定为对于永远确保正义的基本结构来说是非常重要的那些公民道德品质。

43.3 依据这些善观念,现在让我们来考虑两种传统的观点,即公民人本主义(civic humanism)和古典共和主义(classical republicanism)。虽然作为公平的正义同古典共和主义是完全一致的,但是它与公民人本主义是对立的。让我来解释一下。在较强的意义上,公民人本主义(根据定义)是一种亚里士多德主义(Aristotelianism):它主张,我们是社会的甚至政治的生物,这种生物的内在本质最充分地体现在民主社会之中,而在这种民主社会中,存在着对政治生活广泛而积极的参与。这种参与得到了鼓励,不仅因为它对于保护基本自由来说是必需的,而且也因为它是我们的(完全的)善得以安身立命之所在。<sup>[138]</sup>这样就使它成为一种统合性的哲学学说,从而同作为一种政治正义观念的作为公平的正义是不相容的。 143

正如第 32 节所指出的那样,这些平等的基本自由不需要同等程度地提供出来,它们也不能按照相同的理由加以评价。作为公平的正义同自由主义传统(由贡斯当和伯林



所代表的)是一脉相承的,而这种自由主义传统认为,比如说,同思想自由和良心自由(现代人的自由)相比,这些平等的政治自由(古代人的自由)一般来说具有更少的内在价值。除了其他意义之外,这种说法意味着,在现代民主社会中,持续而积极地参与公共生活在大多数公民的(完全的)善观念中并不占有重要的地位。在现代的民主社会中,政治不是生活的中心,而在雅典的城邦国家中,对于当地出生的男性公民来说,政治确是生活的中心。<sup>[139]</sup>

即使政治自由仅仅是保护和维持其他基本自由的重要制度性工具,它们仍然能够被视为基本的。当政治上的弱势群体和少数派被剥夺了某种特有权利,并被排除于政治职位和政党政治之外的时候,他们可能仍然拥有他们的基本权利和自由,只不过这些基本权利和自由受到了限制,如果还不是被剥夺了的话。这足以将政治自由包括在任何完全合适的基本自由体制之中。我们并不主张,对大多数人来说,政治自由纯粹是工具性的东西:我们仅仅希望表明,并非所有的基本自由都可以按照相同的理由来加以评价,或者都按照相同的理由被视为基本的。

43.4 不要将公民人本主义(如所定义的那样)误认成这种老生常谈,即我们必须生活在社会之中以便实现我们的善。<sup>[140]</sup>更确切地说,公民人本主义将参与政治生活规定为首要的人类善(chief human good),如果不是唯一的人类善的话,而从历史上看,这种对政治生活的参与通常是与城邦

国家联系在一起的,雅典和佛罗伦萨是城邦国家的两个典范。<sup>[141]</sup>

反对公民人本主义(在所定义的含义上)并不意味着必定否认人类生活的大善之一是公民通过参与政治生活而获得的。我们的完满的善(complete good)是在多大程度上由我们对政治生活的参与构成的,这要由我们每个人作为个人来决定,而且非常明显,每个人的情况都是不同的。 144

显然,正如密尔和托克维尔强调的那样,在各种各样的(非政治的)团体中获得的善是对政治生活的善的一种补充,而这些各种各样的团体一起构成了黑格尔(Hegel)意义上的市民社会。<sup>[142]</sup>公民站在团体善的立场上所提出的要求不能压倒正义原则以及它们所保护的自由和机会,相反这些要求必须永远尊重它们。这意味着,所有团体的成员身份都至少在这种意义上是自愿的:即使当他们是生来就具有了其成员身份的时候,如在宗教传统的场合,公民也拥有不受政府强制性权力的任何干预而脱离它们的权利。另外,任何一个团体都无法将社会的所有部分包含在内。

43.5 另一方面,古典共和主义主张,为了民主自由的安全,包括非政治生活的自由(现代人的自由)的安全,需要公民的积极参与,即需要具有为维持立宪政体所要求的政治美德的公民的积极参与(第33节)。<sup>[143]</sup>关键在于,除非民主政治中存在着公民的广泛参与,而这些公民是充满活力的和信息灵通的,并且其动机在很大程度上是由对政治正义和公共善的关切所决定的,否则即使是设计最好的政治

制度也会最终落入这样一些人的手中,这些人渴望权力和军事荣耀,或者追求狭窄的阶级利益和经济利益,而不顾别的任何东西。如果我们还是自由和平等的公民,那么我们就无法忍受普遍地逃避政治生活,而躲进私人生活。

在这样理解的古典共和主义与以贡斯当和伯林为代表的自由主义之间,不存在任何根本性的对立。问题在于,为了确保基本自由的安全,公民需要在多大程度上参与政治,以及这种必要的参与如何能够最好地达到。在权衡相互冲突的政治价值的时候,存在着许多差异,而对于政治社会学和制度设计来说,这是一件非常重要的事情。由于古典共和主义不包含任何统合性学说,所以它同政治自由主义是完全相容的,同作为公平的正义也是完全相容的,而作为公平的正义是政治自由主义的一种形式。

还需要做点补充。作为公平的正义并不否认(贡斯当和伯林也不否认),在其天赋和目标已定的情况下,有些人  
145 将会在政治生活中找到他们的善,而且也确实应该在政治生活中找到他们的善;这样,对他们而言,这种生活就成为他们完满的善的核心。它也是社会的善的核心,因为一般来说,它有利于人们发展他们不同然而互补的才能,有利于他们从事互利的社会合作。像在其他地方一样,在这里劳动分工的观念(正确看待的)是适用的。<sup>[144]</sup>

## 第 44 节 立宪民主对程序民主

44.1 财产所有的民主已经被描述成为一种立宪政体,而非我们可能称为程序民主(procedural democracy)的东西。立宪政体是这样一种政体,在这种政体中,法律和法规必须同某些基本的权利和自由相一致,例如,为第一个正义原则所涵盖的权利和自由。实际上存在着<sup>145</sup>一部宪法(不一定非写出来不可)和权利法案,宪法和权利法案规定了这些自由,而作为对立法的宪法限制,宪法和权利法案的解释权属于法院。

与其相比较,程序民主是这样一种政体,在这种政体中,不存在任何对立法的宪法限制,从而多数派(或者相对多数)所制定的任何东西都成为法律,只要适当的程序得到了遵守,而这种适当的程序是一套确认法律的规则。<sup>(145)</sup>虽然这些规则规定了必要的民主程序,但是这些程序本身没有对立法内容强加任何限制。这样,比如说,它们无法禁止

立法机关剥夺某些群体的平等政治权力,也无法禁止立法机关限制思想自由和言论自由。或者,如果人们坚持说,这些政治权利是民主的应有之义,那么也没有办法阻止这样的立法,即这些立法剥夺了非政治的思想自由和言论自由,剥夺了良心自由,剥夺了许多隐含在诸如人身保护令(writ of habeas corpus)这样的法规中的自由。

44.2 有没有什么东西能够证明立宪政体优于程序民主?或者这个问题只不过是一种政治社会学的问题,这样,在具体的人民及其政治思想和政治实践之传统都是既定的历史条件下,什么东西最有可能导致正义的立法?有人也许会这样想,如果人民具有真正的民主精神,宪法及其权利法案就是不必要的;而如果人民不具有民主精神,即使有一部宪法也是徒有虚名。但是,后面这种说法忽略了这种可能性,即政治观念的某些特征能显著地影响关于基本制度的政治社会学,而基本制度正是要实现这种政治观念的。更准确地说,我们必须考虑这种社会学如何受政治正义观念之教育作用的影响,而作为公平的正义及其关于人和社会的基本理念就是这样的政治正义观念。

在第35节中,我们指出,公共性条件有三个层次,并且说,当所有三个层次的公共性在秩序良好的社会中都得到了的时候,政治观念就具有一种教育作用。在这样一种社会中成长起来的人们将在很大程度上根据公共政治文化和隐含在公共政治文化中的关于人和社会的观念来形成他们作为公民的自我观念。他们将会了解到,自己拥有某些基

本权利和自由,这些自由不仅是他们为自己而争取的自由,而且也是他们必须尊重别人的自由。只有这样做才符合他们的自我观念,而这种自我观念表达了对平等公民身份的分

享。

这样看起来,立宪政体的政治社会学将不同于程序民主的政治社会学。关于人和社会的观念更充分清楚地表达在宪法的公共宪章之中,而且更明确地同它所保证的基本权利和自由相关联。公民对公共政治文化及其解释宪法基本涵义之传统都具有明确的了解。他们是通过关注在一些重大宪法案件中法官如何解释这些涵义以及这些涵义如何被各种政党一再确认来获得这种了解的。如果有争议的司法决定——它们肯定是有争议的——引起了深入细致的政治讨论,而在讨论过程中是按照宪法原则来理性地辩论它们的是非曲直,那么这些有争议的决定通过吸引公民参与公共辩论而发挥了一种极其重要的教育作用。<sup>[146]</sup>这样,我们就被引导为我们自己清楚地表达出基本政治价值,从而当宪政实质问题处于紧要关头的时候,我们能够形成与其相关的理由观念。

这种公共的原则论坛(forum of principle)<sup>[147]</sup>是立宪政体的一个显著特征,它具有某种司法复审的性质。显然,它具有某些危险性:法院可能无法完成它们的任务,而且也可能做出过多的不合乎理性的决定,而这些决定则难以纠正。立法者可能将太多的事情交给法院,而这些事情本来是应该由立法者处理的。在这里,人民的历史处境变得非常重要了,但是这并不影响思想实质,即立宪政体中政治观念所

147



具有的重大教育作用可能改变它的政治社会学,以至于赞成立宪政体优于程序民主。

44.3 思想应该以这种方式加以展开。让我们思考一下 J.S.密尔的哲学。密尔的思想统一依赖于为数不多的几条心理学原则,其中包括尊严的原则、个体性的原则以及日益希望同他人一起生活的原则。密尔将他的功利观念同人类作为进步生物的永久利益联系起来。他认为,这看来是有道理的,即在现代世界的条件下,遵循他的正义原则和自由原则是实现这些永久利益的有效方式,如果不是最佳方式的话。

如果这些心理学原则没有能够发挥作用,或者如果它们同其他心理影响相比还不够强大,那么会发生什么?从常识性知识和日常经验来看,密尔的原则似乎对我们的本性持一种过于乐观的看法。存在于立宪政体中政治正义观念之教育作用背后的思想是,通过政治正义观念被植入政治制度和政治程序之中,这种观念本身有可能在社会的公共文化中变成一种重要的道德力量。这种植入有许多方式:使对立法有限制作用的基本权利和自由具体地体现在宪法之中,以及用整个司法制度来解释这些自由的宪法力量等等。也就是说,尽管法院的决定对当前的案件具有约束力,尽管作为惯例它们应该得到政府其他部门的充分尊重,但是它们不具有普遍政治规则所具有的约束力。<sup>[148]</sup>在公共的原则论坛中,公民和政党可能会对它们的合法性提出疑问。要想弄清这点,我们需要解释司法复审的适当范

围和界限,而这是我们在这里无法进行的。<sup>[149]</sup>

尽管如此,思想是清楚的:支持立宪政体的政治观念既不需要像密尔的功利观念所具有的那种普遍性,也不像密尔那样十分具体地依赖于人类心理学的某些特定内容。确切地说,像作为公平的正义一样,它可以拥有更加明确的规范内容,而这种规范内容是通过关于人和社会的基本观念所表达出来的,而且通过这种方式,这些基本观念得到了发展,以产生出某些正义原则。这样我们推测,在这些基本观念和原则所植入的公共政治文化中,这种公共政治文化的基本结构具有一种与程序民主不同的政治社会学:这些基本观念可以获得一种重要的教育作用,而这种教育作用会对正义原则产生有效的政治影响。立宪政体更有可能实现这些原则,也更有可能实现自由的公共理性的理想和审议民主的理想。正如我们将在第五部分了解的那样,这样主张还有另外一种理由:当这些原则和理想得到了实现的时候,即使是部分地实现,政治社会的善观念也会在某种程度上得到实现,并被公民如实地体验到。

## 第 45 节 平等的政治自由之公平价值

45.1 现在让我们转向平等的政治自由的公平价值,而这种平等的政治自由的公平价值能够使公民参与公共生活。它们的公平价值的理念是在试图回答这个问题时引入的:我们如何答复通常由激进民主主义者和社会主义者(以及马克思)所提出的这种众所周知的反对意见,即在现代民主国家中平等的自由实际上纯粹是形式的?这种反对意见认为,虽然看起来公民的基本权利和自由是十分平等的——所有人都拥有选举的权利、竞选政治职位的权利和从事政党政治的权利等等,但是背景制度中的社会不平等和经济不平等在一般情况下是如此巨大,以至于拥有更多财富和占据更有利地位的人们通常控制了政治生活,并制定了能增进他们利益的法律和社会政策。<sup>[150]</sup>

149 为了讨论这个问题,必须对基本自由与这些基本自由的价值之间做出如下区分:这些自由对所有公民都是相同

的(以相同的方式加以规定的),而对一种更少的自由如何加以补偿的问题根本就提不出来。但是,这些自由的价值,即以基本善的指标来衡量的这些自由的有用性,则对所有公民不是相同的(《正义论》第 32 节第 179 页)。当差别原则使最不利者能够得到的基本善指标达到最大化的时候,它也就是使他们所拥有的平等自由之价值达到了最大化,而这种平等自由是能为所有人享有的。尽管这样,某些人仍然比其他人拥有更多的收入和财富,从而也就拥有更多实现他们目的的物质手段。

45.2 平等的自由与它们的价值之间的这种区分只不过是一种定义而已。它解决不了任何实质性问题,它也无法回答这种反对意见,即在现代民主国家中,政治自由可能实际上纯粹是形式的。为了答复这种反对意见,作为公平的正义以一种特殊的方式对待政治自由。我们在第一个正义原则中包含了一个限制性条款,即平等的政治自由,并且只有这些自由,它们的公平价值必须得到保证(《正义论》第 36 节第 197 页以后)。让我们解释一下:

(1) 这种保证意味着,政治自由的价值对所有公民(无论他们具有什么样的经济和社会地位)都必须在这种意义上是充分平等的,即所有公民都拥有担任公共职务和影响选举结果等诸如此类事情的公平机会。这种公平机会的理念同第二个正义原则中公平的机会平等的理念是对应的。

(2) 当正义原则在原初状态中得到了采纳的时候,人们知道,第一个正义原则包含了这个限制性条款,而且当事

人在他们的推理中对此给予了考虑。要求政治自由的公平价值,并且使用基本善的理念,是两个正义原则的应有之义。

45.3 这里我们无法考察这种公平价值如何能够在政治制度中得到最好的实现。我仅仅假定,存在着能够实现这种公平价值的可行的制度方式(*institutional ways*),而这些制度方式同其他基本自由的核心应用范围是相容的。为此而进行的改革可能包括这样一些东西,如选举的公共基金,对竞选捐款的限制,保证更容易地使用公共传媒,对言论自由和出版自由的某种管理(不是对言论内容的限制)。这里各种平等的重要基本自由之间可能存在着冲突,所以需要进行某些调整。

不能仅仅因为这些调整侵犯了言论自由和出版自由就加以反对;政治自由以及它们所保证的公平价值不是绝对的,言论自由和出版自由也不是绝对的。<sup>[151]</sup>在调整这些基本自由的时候,一个主要目标是,在承认私人财产的民主制度中使立法者和政党独立于高度集中的私人经济权力和社会权力,在自由社会主义的政体中使立法者和政党独立于政府控制和官僚权力。这样就会进一步完善审议民主的环境,为公共理性建立起施展的舞台,而这一目标(如我们在第44节所看到的)是作为公平的正义与公民共和主义所共享的。<sup>[152]</sup>所有这些问题都是非常重要的,立宪民主制度的繁荣兴旺就依赖于为它们寻找一种有效的答案。

45.4 请注意,政治自由的公平价值之保证具有两个特征:

(1) 首先,它保证每一位公民拥有公平的、大体上平等的机会来使用公共设施(public facility),而这种公共设施被用来达到某种确定的政治目的,也就是说,这种公共设施是由宪法规则和宪法程序规定的,而宪法规则和宪法程序支配了政治进程并控制了获得重要政治职位的方式。这些规则和程序应该是一种公平的过程,它们被如此设计以尽可能制定出正义的法律。<sup>[153]</sup>根据公平的、平等的参与政治进程(作为公共设施)的观念,每一位公民都能够在某种准则的范围内坚持自己的正当要求。

(2) 其次,可以说,这种公共设施只具有有限的空间。如果不能保证政治自由的公平价值,这些拥有更多资产的人们就能够联合在一起,而排斥那些拥有更少资产的人们。差别原则大概不足以防止这种情况的发生。由于公共政治论坛只有有限的空间,所以就会使政治自由的运用比其他基本自由的运用更加服从于公民的社会地位和经济资产。因此,我们要求政治自由应该具有公平的价值。



## 第 46 节 对其他基本自由之公平价值的否认

46.1 政治自由之公平价值的观念提出了另外一个问题:为什么不保证所有基本自由的公平价值?对所有基本自由之公平价值都给予广泛的保证,这种主张所要求的平等比两个正义原则更大。但是,我认为,这种广泛保证的观念或者是不合理的,或者是多余的,或者会造成社会分裂。让我们思考一下这种观念应如何加以理解:

(1) 如果这种保证意味着收入和财富应该平均地加以分配,那么它是不合理的:它使社会无法达到既有秩序又有效率的要求。如果它意味着保证每一个人应该得到某种水准的收入和财富,以表达基本自由之平等价值的理想,那么它是多余的,因为差别原则就具有这种作用。

(2) 如果广泛的保证意味着收入和财富应该按照被视为公民生活计划核心的实质利益来加以分配,譬如宗教利益,那么它会造成社会分裂。让我们对此加以说明:某些

人可能将去远方朝圣或者建设富丽堂皇的大教堂或神殿算作宗教义务。这样,保证宗教自由的平等价值就会意味着,社会把它的资源用于这些公民,而不是用于那些主张履行其宗教义务只需要较少物质条件的人们。可以说,后者的宗教需要是较少的。十分清楚,试图维持所有基本自由之平等价值(这样理解的)将肯定导致激烈的宗教争论,如果没有引起内乱的话。

46.2 遵循这种推论,我相信,政治观念究竟在何时能够使公民对社会资源提出要求(差别原则适用于这些要求)取决于他们拥有什么样的终极目的和忠诚,而终极目的和忠诚则属于他们的完全的善观念。<sup>[154]</sup>在理性多元论的事实是既定的情况下,社会统一的基础最好建立在公共的正义观念之上,这种公共的正义观念根据部分的善观念来判断公民对社会资源的要求是否正当,而部分的善观念源于被视为自由和平等的公民之客观需要。这导出了基本善的理念。至少在涉及到宪政实质问题的时候,以及涉及到为公平利用基本自由所需要的适合所有目的的手段的时候,作为公平的正义排除了这样的要求,即这些要求所依据的各种愿望和目标来自于人们不同的、不可公度的善观念。

在这样做的时候,作为公平的正义将某些至善主义的价值排除于政治价值的家族之外,而宪政实质问题和分配正义的基本问题正是根据这些政治价值来加以解决的。它也提出了这样的疑问:是否仅仅依据它们的研究和应用体现了某些伟大的卓越的思想、想象力和情感,社会就可以将

巨大的公共资源分配给纯科学——比如说数学和理论物理学,或者给哲学,或者给绘画艺术和音乐。毫无疑问,它们的研究确实体现了伟大的思想、想象力和情感,<sup>[155]</sup>但是要想为使用公共基金支持它们进行辩护,最好应该参照政治价值。对艺术、文化和科学的公众支持,对博物馆和公共演出的资助,对于公共政治文化肯定是极其重要的,即对于社会的自我感和历史感以及对于它的政治传统意识都是极其重要的。但是,将社会产品的很大一部分用于促进数学和科学,这需要根据,一般来说,它应该增加公民的善,比如说预期能够有利于公共健康和环境保护,或者有利于(正当的)国防需要。

某些人可能发现,至善主义价值的这种从属地位构成了反对政治自由主义及其公共理性理念的强有力理由。不管怎样,我将不在这里进一步讨论这个问题。我认为,一旦我们明白对至善主义价值的这种排斥仅适用于宪政实质问题和基本正义问题,那么这种从属地位就是可接受的了。至善主义的思想实质在于,某些人拥有特别的权利,因为他们的伟大天赋能够使他们从事更高级的活动,而这些更高级的活动实现了至善主义的价值。这并不意味着,至善主义价值在任何情况下都不能加以考虑,譬如当立法者必须思考特定范围的问题的时候,或者当涉及到某些政策问题的时候。<sup>[156]</sup>关键在于,应该真诚地承诺不诉诸至善主义价值来解决宪政实质问题和基本正义问题。必须首先达到基本正义,然后,民主的全体选民可以决定将巨大的资源用于艺术和科学领域的重大项目,如果他们这样选择的话。

## 第 47 节 政治自由主义与统合性

### 自由主义：一种对比

153

47.1 这是一种经常对自由主义提出的反对意见,即它对某些生活方式怀有敌意,对另外一些生活方式的赞同则带有偏见,或者它赞同自律和个体性的价值,而反对共同体和团队精神的价值。作为对这种反对意见的回答,首先请注意,任何理性政治观念的原则都必须对可容许的统合性观点强加某些限制,而且这些原则所需要的基本制度也不可避免地鼓励某种生活方式,而反对另外一些生活方式,甚至对它们加以完全排斥。

这样,所涉及到的实质性问题就是,基本结构(政治观念所需要的)如何能够鼓励或反对某些统合性学说及其相关价值,以及这种情况发生的方式是否是正义的。思考这个问题将解释这种观念,在这种观念中,至少当涉及到宪政实质问题的时候,国家不要做任何意图在于支持某种特殊统合性观点的事情。<sup>[157]</sup>在这个问题上,政治自由主义与统

合性自由主义的差别是清楚的和基本的。<sup>[158]</sup>

- 154      47.2 至少存在着两种情况,在这两种情况中,统合性学说都可能遭到反对:这些学说及其相关的生活方式直接同正义原则发生冲突;或者它们也许是可接受的,但是在正义的立宪政体之政治和社会条件下,它们无法争取到信徒。第一种情况通过某种善观念能够得到说明,这种善观念要求基于种族的、民族的或至善主义的理由而镇压或贬黜某些人们,例如古代雅典或南北战争之前的奴隶制。某种形式的宗教可以成为第二种情况的例证。设想一种宗教只有当它控制了国家机器并采取不宽容政策的时候,这种宗教以及附属于它的善观念才能够存活下去。这样的宗教在政治自由主义之秩序良好的社会里根本无法存在下去。毫无疑问,这样两种情况都有可能存在,而且这样的学说也能够生存下去,但是通常它们只能流行于社会零落的边缘之处。

问题是这样的:如果在正义的立宪政体中某些思想消失了,而另外一些思想也仅仅是苟延残喘,那么这种情况本身是否意味着它的政治正义观念没有能够在它们之间持一种中立的态度?在“中立的”的涵义是已定的情况下,也许它没有能够持中立的态度,而且这个困难属于术语上的。但是,重要的问题在于,是否这种政治观念对于这些思想确实带有武断的偏见,或者更好一些,它对持有或可能持有这些思想的人们是公正的还是不公正的。如果没有进一步地说明,那么看起来对他们就不是不公正的,因为对于任何政治正义观念来说,赞成某种学说而非其他学说而产生的社

会影响都是无法避免的。任何社会在自身之内都无法包容所有的生活方式。我们可能确实为社会世界特别是我们的社会世界的有限空间而感到悲哀,我们也可能为我们文化和社会结构的某些不可避免的结果而感到遗憾。但正如伊赛亚·伯林长期以来一直主张的那样(这是他的基本主题之一),没有代价的社会世界是不存在的。也就是说,没有任何社会世界能够不排斥某种生活方式,而这种生活方式以具体的方式体现了某些基本价值。因为它的文化和制度的性质显得太不令人满意了。<sup>[159]</sup>然而,这些不可避免的排斥不应该被误解成武断的偏见或不正义。

47.3 这种反对意见进一步提出,政治自由主义之秩序良好的社会没有能够以现存环境容许的方式——这种现存环境包括理性多元论的事实——建立一种正义的基本结构,在这种正义的基本结构内,各种可准许的生活方式拥有公平的机会来维持自身世代存在下去,并赢得信徒。但是,如果一种统合性的善观念在保证平等的基本自由和相互宽容的社会里都无法存在下去,那么也就没有任何办法能够使它与民主主义价值保持一致,而民主主义价值是通过作为自由平等公民之间的公平合作体系的社会理念所表达出来的。这显然是提出了而非解决了这个问题,即与其对应的生活方式是否在其他历史条件下能够生存下去,以及是否应该为它的消失而感到遗憾。<sup>[160]</sup> 155

历史经验表明,许多生活方式通过了生存考验,并不断在民主社会中赢得信徒;如果数量不是衡量成功的尺度(它



们为什么应该是这样的尺度呢?),那么许多生活方式都以同等程度的成功通过了这种考验:具有不同传统和生活方式的不同群体发现,不同的统合性学说完全值得它们为之保持忠诚。这样,政治自由主义在反对某些思想和赞成另外一些思想时是否带有武断的偏见,在理性多元论的事实和现代世界的其他历史条件是既定的情况下,这取决于它体现于制度中的原则是否规定了公平的背景条件,而不同的善观念只有在这种背景条件下才能被加以认可和追求。只有当惟有个人主义的思想才能在自由主义社会中存在下去的时候,或者它们占据了压倒一切的统治地位以至于凡是承认宗教价值或共同体价值的团体都无法兴旺的时候,更进一步,只有当导致这种结果的条件本身是不正义的时候,政治自由主义对某些统合性思想的反对才会带有不公正的偏见。

47.4 举一个例子也许有助于澄清这点:有许多各种各样的宗教派别反对现代社会的文化,希望使他们的共同生活摆脱外部影响。这样就提出了关于他们儿童的教育问题,而国家对教育施加了强制性要求。康德和密尔的自由主义可能提出这样的要求,即有意图地培养自律和个体性的价值,以作为支配基本人生的理想,如果不是全部人生理想的话。但是政治自由主义的目标是不同的,它的要求也要少得多。它只要求儿童的教育包括这样一些事情,如关于他们的宪法权利和公民权利的知识,以至于如他们知道在他们的社会拥有良心自由,也知道叛教在法律上不是罪

行,而所有这些都是为了保证当他们走向成年的时候,他们能够保持其宗教成员身份不是仅仅由于对他们的基本权利一无所知,或者恐惧对违规的惩罚,而这种违规只是在他们宗教派别内才被认为是违规。他们的教育应该将他们培养成为社会的完全合作成员,而且能够使他们自强不息;教育也应该鼓励政治美德,以至于他们希望在他们与社会其他部分的关系中履行社会合作的公平条款。

在这里,人们可能会提出这样的反对意见,即要求儿童以这些方式来了解政治思想,实际上就是向他们灌输统合性的自由主义思想,尽管这样做不是有意图的。有其一必有其二,只要我们一旦知道了一种自由主义,那么我们就可能主动地接受另外一种。人们必须承认,这样的事情在某些场合确实发生了。而且,在政治自由主义的价值与康德和密尔的统合性自由主义的价值之间,肯定存在着某种类似性。<sup>[161]</sup>然而,回答这种反对意见的唯一方式,就是指出政治自由主义与统合性自由主义之间在范围和普遍性两方面都存在着巨大的差异,正如我已经阐明的那样。对儿童教育所施加的要求会产生一些不可避免的后果,这些后果是我们不得不接受的,尽管常常带有遗憾。不管怎样,我希望,关于政治自由主义的这种说明对这种反对意见提供了充分的回答。 157

在答复这种反对意见的时候,即政治自由主义对某些生活方式错误地抱有敌意而对另外一些生活方式的赞同中又带有偏见,重要的东西在于,作为公平的正义不想超出已经描述的这些要求之外,再去寻求培育带有自律和个体性

的自由主义特点的美德和价值,或者任何其他统合性学说的美德和价值。因为在这种情况下,它就不再是政治自由主义了。一些人希望按照他们宗教的禁令而退出现代社会,只要这些人公开承认政治正义观念的原则并赞赏其关于人和社会的理想,作为公平的正义就会尽量尊重这些人的要求。这里请注意,我们试图完全在政治观念之内来回答儿童的教育问题。国家在儿童教育问题上主要关心他们作为未来公民的角色,以及关心这样一些重要事情,如他们获得理解公共文化的能力和参与它的制度的能力,他们在经济上是独立的并终身都能够成为自强自立的社会成员,他们的政治美德的发展等等,而所有这些都源自一种政治的观点。

## 第 48 节 关于人头税的注释与自由的优先性

48.1 关于人头税的一个简短注释有助于澄清自由优先性和这种观点的涵义,在这种观点中,差别原则表达了一个协议,这个协议一致同意将自然天赋的分配看作一种共同的资产(第 21 节)。<sup>[162]</sup>

请回忆马克思所引用的这个格言,他认为在共产主义社会的最终阶段就会实现这个格言:“各尽所能,各取所需。”<sup>[163]</sup>如果我们将它当作一个关于正义的格言,那么看起来好像只要社会对自然天赋征收一种人头税(一项总税)并要求天赋更好的人缴纳更高的税额,差别原则就能够实现这个格言。以这种方式,人们生活前景中收入和财富方面的不平等就会大大缩小,如果还没有消除的话。

对这个建议,存在着两种决定性的反驳。第一种反驳看起来可能纯粹是实践上的,但是它相当深刻。它是这样的:不存在任何用来衡量自然天赋(与实现出来的天赋相对

立)的尺度,这些尺度足够精确以使我们确信,我们能够声称这样一种强制性税收是正当的。另外,这种税收一旦建立起来,就会成为众所周知的,从而人们就会具有一种强烈的刺激来掩盖自己的天赋,也会具有一种强烈的刺激直到某一年龄之后才将它们实现出来,而正是在这一年龄开始强行征税。那么这一年龄是什么时候?

又一次正如我们看到的那样(第 16.2 节),诸如智力和各种自然能力(如唱歌和跳舞)这样的自然天赋并不是具有永恒不变能力的固定资产。它们的能力仅仅是潜在的,它们实际上的实现依赖于社会条件,其中包括社会对培养、鼓励和承认这些天赋直接所持的态度。不可能发现衡量自然天赋的有用尺度,即使仅仅是理论上的。

48.2 就我们的目的而言,另外一种反驳在于,人头税将会侵犯自由的优先性。它会迫使更有能力的人占据这样的职业,这些职业的收入高得足以使他们能够在规定的期间内缴纳这种征税;它也会干涉他们的自由,而正是这种自由在正义原则的范围内指导他们如何生活。例如,他们可能在履行宗教义务方面面临巨大的困难,他们也可能无法承担低收入的工作和职业,尽管这些工作和职业是有意义的。

这里的思想是明确的,而且它进一步表明:我们的自然天赋是我们的而不是社会的,也就是说,我们不能任凭人头税将天赋所赋予我们的优势加以平均化。这样做就侵犯了我们的基本自由。差别原则不会因更有能力的人幸运地得

到了天赋而惩罚他们。更确切地说,它主张,为了继续从幸运中获益,我们必须培养和训练我们的天赋,使它们以对社会有益的方式来发挥作用,从而对天赋更少者的利益做出贡献。<sup>[164]</sup>



## 第 49 节 财产所有的民主之经济制度

49.1 在第 15 节至第 16 节,我们提到了把基本结构当作正义之主题的各种理由。我们不想在这里将它们重述一遍,而只让我们回忆一个主要理由:如果基本结构能够通过相对简单、明确的公共正义原则加以有效调节,以便能够永远维持背景正义,这样只要公民处于能对自己事务负责的位置并且在保证适当程度平等的社会条件下能够相互达成公平的协议,那么大部分事情都应该交给公民和团体自己来处理。基本结构应该保证公民的自由和独立,并且不断缓和这样一些方面的不平等倾向,如社会地位和财富,发挥政治影响的能力,以及利用可得到的机会的能力。这样就提出了一个问题,当代人在什么程度上有义务尊重其后代的要求。<sup>[165]</sup>正义的储蓄原则就提出了这个问题。

49.2 差别原则与正义的储蓄原则之间的关系是这样

的(《正义论》第 44 节):正义的储蓄原则适用于世代与世代之间,而差别原则适用于世代之内。实际的储蓄仅仅出于正义的理由才是必要的,即有可能提供某些条件,而这些条件是建立和不断维持一种正义的基本结构所需要的。一旦这些条件得到了,并且正义的制度建立起来了,那么净实际储蓄(net real saving)就可以降为零。如果社会出于其他的理由而非正义的理由想要储蓄,那么它显然可以这样做,但这则是另外一件事情了。

差别原则的一个特征是,它不要求一代一代的连续经济增长,以使最不利者的期望无限增加以达到最大化,而所谓最不利者是按照收入和财富来衡量的。正如我们已经说过的那样(第 18.3 节),这不是一种理性的正义观念。我们肯定不打算排除密尔的社会理念,即当社会处于一种正义的稳定状态的时候,(实际的)资本积累可能停止。<sup>[166]</sup>财产所有的民主制度应该容许这种可能性。我们知道,差别原则确实需要的东西是,在适当的时期内,在生产社会产品时所挣得的收入和财富方面的差别是这样的,如果更有利者的合法期望降低了,那么更不利者的合法期望也会降低。这时社会仍处于 OP 曲线的上升部分或处在其顶端。<sup>[167]</sup>可容许的不平等(这样定义的)满足了这个条件,并且同稳态平衡的社会生产是相容的,在这种稳态平衡的社会生产中, 160 正义的基本结构不断地被加强和再生产出来。

49.3 关于采纳正义的储蓄原则,我们的理由是这样的。为了维持对原初状态所做的随时进入的解释(present-

time-of-entry interpretation)(第 25.2 节),储蓄问题必须通过某些限制才能加以处理,而这些限制只有当公民作为同时代人的时候才会有效。由于社会应该是一种世代与世代之间的公平合作体系,所以就需要有一种指导储蓄的原则。我们千万不要将它想象成为一种(假设的和非历史的)所有世代之间的直接协议,因此我们认为,当事人应该按照这样的条件来赞成储蓄原则,即他们一定希望先前所有世代的人们都已经遵循了它。这样他们应该问自己,如果先前所有世代的人们都遵循了相同的安排,那么随着社会的进步,他们准备在财富的每一水平上储蓄多少(社会生产的什么部分)。<sup>[168]</sup>

所以,正确的原则应该是任何世代(以及所有世代)的成员都会采纳的原则,是作为他们希望先前世代的人们都已经遵循的原则而加以采纳的原则,无论向后追溯多远。既然任何一个世代的人们都不知道他们在世代之间处于什么位置,所以这意味着,所有后来的世代(包括现在的世代)都应该遵循它。以这种方式,我们获得了一种储蓄原则,这种储蓄原则确定了对其他世代的人们所具有的责任:它支持对我们前辈的合法控告,也支持对我们后代的合法期望。<sup>[169]</sup>

49.4 随着储蓄原则的采用,下面这些评论表明,某些种类的税收也是必需的,通过这些税收,经济和社会的背景正义才能得到不断维持(《正义论》第 43 节第 245—249 页)。

首先,让我们考虑一下馈赠和遗产:我们从密尔(以及

其他一些人)那里借用了调节馈赠和限制遗产的观念。为了达到这种目的,不需要对总的财产征税,也不需要**对馈赠的总额进行限制**。更确切地说,累进税制的原则适用于接受者这一方。这些继承的和接受的赠品和捐赠按照所接受的价值和接受者的性质来交税。个人和某些种类的法人团体(比如说教育机构和博物馆)应该按照不同的税率来征税。目的就是鼓励不动产和生产性资产分布得更分散,更平均。 161

其次,出于增加基金的目的(将资源转让给政府),税收的累进原则可能不适用于财富和收入,但是它有助于防止财富的积累,而财富的积累被认为有害于背景正义,例如,有害于政治自由的公平价值,有害于公平的机会平等。可能完全不需要任何累进的收入税。

第三,收入税也许可以完全撤销,而代之以一种比例消费税,也就是说,按照固定的边际税率对消费征税。人们将根据他们享用了多少商品和服务来交税,而不是根据他们做出了多少贡献来交税(这种思想可以追溯到霍布斯)。这样一种比例税制能够容纳所有通常的税收减免。通过仅仅对超过某种收入以上的消费总额征税,税收就可以参照适当的社会最低保障而加以调整。

这样,通过提高和降低这种最低保障和调整固定的边际税率,差别原则就能够得到大体上的满足。这个原则无法精确地得到满足,然而社会可以公开地将其目标定在接近于满足或者真正的满足。要做到丝毫不差无论如何是不可能的。上述政策只涉及到各种税收,所以无须政府直接

干预个人和团体的决定或具体事务。

49.5 对于有时针对差别原则所提出的两种担心,我现在解释一下。第一种担心是,差别原则是否要求我们在每一个政策问题上都要考虑它对最不利者的前景会产生什么影响。如果差别原则这样要求的话,那么对于许多人来说这个原则显得太麻烦了。显然,任何适用于基本结构的原则都会面临这种困难。一种实用的回答是这样的:一旦整个政策家族(family of policies)是既定的,我们就可以选择为数不多的几种手段(我们也许可以这样称呼它们),而这些手段能够加以调整以满足差别原则的要求。正如上面所表明的那样,在平等的基本自由(以及政治自由的公平价值)、公平的机会平等和诸如此类的东西是既定的情况下,可能通过免除比例收入税而向上或向下调整收入水平就能够使差别原则得到大体上的满足。在这里,收入水平就被用作这种手段。这样做就可以使我们不至于在每一个政策问题上都必须考虑差别原则。

第二种担心是,是否差别原则的实现应该在社会的宪法中得到确认。看起来不应该是这样的,因为这有使它成为一种宪法实质问题的危险,而宪法实质问题是应该由法院来加以解释和强制施行的。这不是一个法院能够很好完成的任务。要想确定差别原则是否得到了满足,需要对经济如何运行具有充分的了解,而且,要想精确地解决这个问题是极其困难的,尽管当它没有得到满足的时候通常是非常清楚的。但是,如果关于差别原则能够达成充分的一致,

那么它作为宪法绪论中列出的一种社会政治追求则是可以接受的,尽管这缺少法律效力(如美国的宪法)。

应该属于宪法实质问题的东西是对于一种社会最低保障的保证,而这种社会最低保障至少涵盖了人类基本需要,正如第 38.3—38.4 节所阐明的那样。因为这种情况从理性上看是十分清楚的,即当这种最低保障没有得到保证的时候,差别原则就相当明显地受到了违犯。这样就满足了这种迫切要求,即宪法实质的实现或没有实现应该是非常清楚的事情,是一种对舆论开放的事情,是法院应该有权加以评判的事情。<sup>[170]</sup>



## 第 50 节 作为基本机构的家庭

50.1 下面这些关于家庭的评论的目标是有限的：它们仅仅表明为什么正义原则可以应用于家庭，但是它们并不详细表明这些原则所要求的是什么东西。在进行这些评论之前，我想首先说明家庭是基本结构的一个组成部分，理由是，家庭的本质作用之一就是世代相继地建立起社会及其文化之有序的生产和再生产。让我们回忆一下，政治社会应该永远被看作无限持续的合作体制；而在未来的某一天这种合作就会结束从而社会也将解散，这种观点同我们关于社会的观念是格格不入的。再生产劳动是一种社会必要劳动。按照这种观点，家庭的作用就是以理性而有效的方式来安排抚养和照顾儿童，保证他们的道德发展和教育，以形成良好的教养。<sup>[171]</sup>公民必须具有正义感和政治美德，而正是这些正义感和政治美德在支撑着正义的政治制度和社会制度。另外，家庭必须以适当的规模来充分发挥这种作用，以便使社会永远

存在下去。但是,迄今为止,政治的正义观念对任何特殊形式的家庭(一夫一妻制的、异性的或其他形式的家庭)都不作要求,只要它的安排能够有效地实现这些任务,而且也与其他政治价值不发生任何冲突。<sup>[172]</sup>

这些必要的任务对基本结构的所有安排提出了限制,包括我们试图努力达到的公平的机会平等。家庭对完成这些任务的方式也施加了限制,而两个正义原则应该对这些限制加以考虑。这里牵涉到差别原则,当它得到了满足的时候,这些具有更少机会的人们能够更容易地接受家庭和其他社会环境所施加的限制。<sup>[173]</sup>我无法在这里继续讨论这些复杂的问题,而只假设,作为儿童,我们成长在一种很小然而亲密的群体里,在这个群体中,长者(通常是我们的父母)具有某种道德权威和社会权威。<sup>[174]</sup>

50.2 人们可能认为,正义原则不适用于家庭,所以它们无法保证妇女和儿童拥有平等的正义。<sup>[175]</sup>这是一种误解。这种误解可能是这样产生出来的:正义的主题是社会的基本结构,而社会的基本结构被理解为社会的主要制度融合成为一种统一的社会合作体系之安排;政治正义的原则应该直接应用于这个结构,但是它们不应该直接应用于存在于它之内的众多团体的内部生活,其中包括家庭;这样,人们可能追问,如果这些原则不能直接应用于家庭的内部生活,那么它们如何能够保证妻子拥有同她们的丈夫一样平等的正义。 164

较早的时候我们提到过这个问题(第4.2节),但是它

需要加以进一步的讨论。请注意,对于所有团体来说,所提出的问题差不多是同样的,无论它们是教会和大学,还是专业社团和科学协会,或是企业公司和工会。就此而言,家庭没有什么特殊的地方。让我们加以说明:非常清楚,两个正义原则(正如其他自由主义原则一样)并不要求基督教会的管理是民主的。基督教的主教和天主教的红衣主教都不需要选举产生,同教会官阶的等级制度联系在一起的津贴也不需要满足差别原则的要求。这说明政治正义的原则不可直接应用于教会的内部生活,如果它们被直接应用于教会的内部生活,那么这既不是值得向往的,也不符合良心自由和结社自由。

另一方面,政治正义的原则确实对基督教会的管理强加了某些限制。正如我们看到的那样(第4.2节),教会不能在实践上违反信仰自由,因为正如正义原则所要求的那样,公共法律不承认信仰异教和背叛教会属于犯罪,而且它的成员永远拥有放弃他们信仰的自由。这样,虽然正义原则并不直接应用于教会的内部生活,但是它们确实通过某些限制维护了它们成员的权利和自由,而所有的教会和团体都必须服从这些限制。

这并不否认存在着某些适当的正义观念,这些正义观念可以直接应用于如果不是所有的团体和群体,也是大部分团体和群体,以及个人之间的各种关系。然而,这些正义观念不是政治的观念。在每一种场合,什么观念是适当的,这是一个另外的、不同的问题,这个问题需要在每一具体情况下重新加以考虑,而这些具体情况包括所涉及到的团体、

群体和关系的性质和作用。

50.3 现在让我们再来思考家庭。规则在这里是相同的：政治原则并不直接应用于它的内部生活，但是它们确实对作为机构的家庭强加某些限制，并保证所有家庭成员的基本权利和自由，以及公平的机会。正如我已经讲过的那样，它们是通过规定平等公民的基本权利来做到这点的，而所谓平等公民就是指家庭的成员。作为基本结构的组成部分，家庭不得违反这些自由。既然妻子是同她们的丈夫一样平等的公民，她们就拥有同她们丈夫相同的所有基本权利、自由和公平的机会；连同其他正义原则的正确使用，这足以保证她们的平等和独立。

换一种思路，我们在人们作为公民的观点与作为家庭 165 以及其他团体的成员的观点之间做出区别。<sup>[176]</sup>作为公民，我们有理由对团体施加某些由政治正义原则所规定的限制，而作为团体的成员，我们则有理由反对这些限制，以便为所提到的团体之自由繁荣的内部生活留有空间。这里我们再一次看到有必要在不同种类的原则之间进行劳动分工。我们不希望将政治正义原则直接应用于家庭的内部生活。作为父母，我们被要求按照政治原则来对待我们的孩子，这是不合道理的。在这里，这些原则用错了地方。父母们肯定遵循某些正义（或公平）观念对待他们的每一个孩子，并且给予这些孩子以适当的尊重，但是在某种限度内，<sup>[177]</sup>这不需要政治原则来加以规定。显然，作为限制，禁止虐待儿童和疏忽不管儿童以及其他众多规定是家庭法的

关键部分。但是,在某种程度上,社会不得不把希望寄托在父母的自然亲情和善良意志上面。<sup>[178]</sup>

除了关于妇女平等的上述思考之外,正义原则也站在儿童的立场上对家庭强加了某些限制,而儿童是社会的未来公民并拥有相应的权利。正如我们已经注意到的那样,针对妇女的一种长期的、历史的不正义是她们生来而且一  
166 直在抚育、培养和照顾儿童方面承担了过重的负担。当离婚法使她们处于更加不利地位的时候,这种负担就使她们更加不堪重负了。<sup>[179]</sup>这些不正义不仅是针对妇女的,而且也是针对她们的孩子的,它们必然削弱儿童获得政治美德的能力,而这些政治美德则是民主政体之未来公民所需要的。<sup>[180]</sup>密尔认为,在他那个时代,家庭是一个培养男性专制主义的学校:它反复灌输同民主制度不相容的思想习惯、情感方式和行为方式。<sup>[181]</sup>如果真是这样的话,那么偏爱民主的正义原则显然能够被用来对它进行改革。

50.4 这样,当政治自由主义在适用于基本结构的政治正义与适用于该结构内各种团体的其他正义观念之间做出区别的时候,它并不是将政治领域与非政治领域当作两种好像分开的、互不相关的空间,而其中每一个都单独由它自己不同的原则来支配。即使只有基本结构是正义的主题,正义原则仍然对家庭和所有其他团体施加了实质的限制。家庭和其他团体的成年成员首先是平等的公民:这是他们的基本位置。他们存在于其中的任何机构和团体都不能违反他们作为公民的权利。



因此,所谓的领域或生活范围不是某种被设想成脱离正义原则的东西。一个领域并不是一个空间或一个场所,而是政治正义观念如何直接应用于基本结构和间接应用于基本结构内之团体的结果或结局。确定公民之平等的基本自由和公平机会的原则对所有所谓的领域都是始终有效的。妇女的平等权利和她们的孩子作为未来公民的要求是不可剥夺的,而且无论她们处在什么地方,这些权利和要求都保护她们。正如我们已经知道的那样,限制这些权利和自由的性别歧视是不被容许的(第 18.4—18.6 节)。所以,政治的和公共的领域,以及非公共的和私人的领域,其范围都取决于正义观念及其原则的内容和应用。如果所谓的私人领域被说成是一种不受正义支配的空间,那么根本就不存在这样的东西。

50.5 一般而言,既然财产所有的民主的目标是确保 167  
 妇女的完全平等,那么它就必须具有达到这种目标的安排。假如妇女不平等的(如果说不是主要的)原因是她们在家庭的传统劳动分工中在生育、抚养和照顾儿童方面负担了更大份额的任务,那么必须采取的步骤或者是使她们负担平等的任务,或者对不平等的任务加以补偿。在特殊的历史条件下如何能够最好地解决这个问题,这不是由政治哲学决定的。但是现在有一种共同的主张,即作为一种规范或指导方针,法律应该将抚养孩子算作妻子的一项工作(当她承担的这种负担仍然是共同的负担的时候),以使她有权利对他们结婚期间丈夫所挣收入拥有同等的份



额。如果发生了离婚,那么她应该对这一期间家庭财产所增加的价值也享有同等的份额。<sup>[182]</sup>

任何对这种规范的背离都需要具体而明确的辩护。看起来这种情况是不可容忍的,即丈夫可以抛弃家庭,随身带走他挣得的一切,使他的妻子和孩子处于比先前还不如的不利地位。她们不得不自己照管自己,尽管她们的经济地位通常是极其不稳定的。容许这些情况的社会就是毫不关心妇女,更不关心她们的平等,甚至也不关心她们的孩子,而这些孩子是社会未来的公民。如果确实如此,那么它还是一个政治社会吗?<sup>[183]</sup>

50.6 欧金(Susan Moller Okin)在她对《正义论》既加以批评而又不失同情心的讨论中指出,在《正义论》中隐含着一种关于家庭和性别结构之社会制度的潜在批判。她认为,这种批判能够从这些事实中阐发出来,首先,原初状态中的当事人并不知道他们所代表的这些人具有什么性别;其次,家庭和性别体系作为基本结构的组成部分应该服从于它的各种原则。<sup>[184]</sup>

我希望欧金是正确的。关键的问题可能在于:性别结构的制度所确切涵盖的东西是什么?如何划定它们的界限?如果我们认为性别体系包括所有对妇女的平等基本自由和平等机会产生有害影响的社会安排,以及对她们的孩子的这些自由和机会也同样产生有害影响的社会安排,那么这种性别体系肯定需要正义原则对其加以批判。这样就产生出了这个问题:是否正义原则的实现就足以纠正这种

体系的缺点？这在某种意义上依赖于社会理论、人类心理学和其他理论。单凭正义观念无法解决这个问题，而且我也不想在这里进一步讨论这个问题。

现在总结一下，我迄今为止仅仅求助于公共理性之为数不多的几种价值，而这些公共理性的价值是政治正义观念所包含在内的，其中包括妇女的平等，儿童作为未来公民的平等，以及最后，家庭在保证社会及其文化之世代相继的有序生产和再生产方面的价值，以及在一个正义的民主社会中，在培养和鼓励对这些制度起支持作用的态度和美德方面的价值。在其他的场合，则可以求助于另外一些政治价值。

## 第 51 节 基本善指标的灵活性

51.1 为了说明基本善的指标的实际用处以及这样一种指标所能具有的灵活性,我将较详细地讨论森(Sen)对这个指标所提出的反对意见:它必定是极不灵活的,以至于根本就是不合适的。<sup>[185]</sup>对此的讨论,特别是注意到基本善同森的一种重要观念之间的关联,将会澄清基本善的理念,而森的这种重要观念就是,人际比较必须至少部分地在一种尺度的基础上才能进行,他将这种尺度称为人的“基本能力”(basic capabilities)。

森的反对意见依赖于两个观点。第一个是,使用基本善的指标实际上就是在一片错误的场地上工作,而且也牵涉到一种使人误入歧途的尺度:既然利益事实上依赖于人与善之间的关系,那么基本善本身不应该被视为利益的体现。这种反对意见认为,一种可接受的人际比较基础必须至少在很大程度上建立在人的基本能力的尺度上。

让我们解释一下。森主张,如果将善看作唯一能够满足个人欲望和偏爱的东西,那么功利主义就被误解了。他认为,善与基本能力之间的关系也是实质性的:善能够使我们做某些基本的事情,譬如善能够使我们自己得到温饱,使我们自由行动而无须帮助,有助于我们占据一种位置或追求一种职业,以及使我们参与共同体的政治生活和公共生活。当森将注意力由善与基本能力的关系转移到基本善的时候,他提出,基本善的指标所关注的东西是错误的。 169

51.2 在回答这种反对意见的时候,应该强调,关于基本善的说明确实考虑了基本能力,而且也没有转移对它的关注:这些基本能力就是公民作为自由平等的人根据他们的两种道德能力所拥有的能力。正是这两种道德能力使他们能够终身成为正式的、完全的社会合作成员,使他们能够维持他们作为自由平等公民的地位。我们依赖于公民之能力和基本需要的观念,而且平等的权利和自由也是由我们所思考的这些道德能力所规定的。正如我们已经知道的那样(第32节),在某些具有重大意义的场合,对于这些道德能力的全面发展和充分运用来说,这些权利和自由是必要的条件。我们认为:

(1) 平等的政治自由、言论自由、集会自由以及其他自由,对于公民正义感的发展和运用是必要的,而且,如果公民要想在采纳正义的政治目标和追求有效的社会政策时做出合理的判断,那么这些自由也是必需的。

(2) 平等的公民自由、良心自由、结社自由、职业的选

择自由以及其他自由,对于公民追求善观念的能力之发展和运用是必要的:这种能力就是形成、修正和合理地追求一个人在人生中视为有价值的东西的能力,而这些有价值的东西是按照某种(部分的)统合性的宗教、哲学和道德学说来理解的。

(3) 收入和财富是一般意义上的适合于所有目的的手段,是为了达到范围更广的(可准许的)目的而需要的,无论这些目的是什么,特别是为了达到实现两种道德能力和促进(完全的)善观念的目的而需要的,而这些善观念是公民所认可的或所接受的。

这些评论是在作为一个整体的作为公平的正义之框架内来探讨基本善的作用。将注意力集中于这个框架,我们看到,它确实承认基本善与人的基本能力之间的关系是重要的。事实上,基本善的指标是通过这种追问而制定出来的:在包含于自由平等的(规范的)公民观念中的基本能力是既定的情况下,什么东西是公民维持他们自由平等的地位170 和成为正式的完全的社会合作成员所必需的。既然当事人知道基本善的指标是正义原则的组成部分,是这些原则的应有之义,所以除非这个指标能够确保他们认为对于维护他们所代表的人们的切身利益来说是必需的东西,否则他们根本不会接受这些原则。

51.3 迄今为止,我们已经做了一个重要的背景假定:对于基本善的指标在政治正义的事务中被用作人际比较之合适而又公平的基础来说,公民的需要和要求同政治正义

应该加以考虑的需要的要求是非常相似的。

如果这种背景假定确实能够站得住脚,那么森就应该接受基本善的使用,至少是在许多情况下。<sup>[186]</sup>他的反对意见所依赖的第二个观点是,正式的和完全的社会合作成员之相关的需要和要求事实上是非常不同的,以至于两个正义原则和基本善的指标必定是极不灵活的,无法产生出调整这些差别的适当方式。在对这种反对意见的回答中,我将力图表明,在制定基本善的指标的时候,我们具有相当程度的灵活性。

在开始的时候,我将把具有这样严重缺陷的人作为极端情况加以抛开,而具有严重缺陷的人是指他们从来无法成为正式的、有贡献的社会合作成员。相反我仅仅考虑两种情况,在这两种情况内,我称为正常范围的东西,即在公民的需要和要求方面的差别范围之内的东西,同每个人成为一个正式的社会合作成员是相容的。在处理这些差别的时候,它们将说明两个正义原则具有灵活性。

51.4 第一种情况涉及到两种道德能力的发展和使用方面所存在的差别以及实现出来的自然天赋方面所存在的差别,要成为一个完全的社会合作成员必须具备某些最低必要能力(minimum essentials),而这些差别位于这些必要能力之上。例如,公正的美德是正义感之道德能力的优点,我们假设,在获得这些美德的能力方面存在着相当大的差异。这些能力涉及到智力、想象力、不偏不倚的能力、思想开阔的能力以及对别人利益和命运的感受力。



171 两个正义原则所体现的是纯粹背景程序正义的概念，而不是配给正义的概念(第14节)。这样，公民道德能力方面所存在的差别不会导致在包括基本权利和自由在内的基本善的配给方面出现对应的差别。更确切地说，基本结构的安排已经包含了背景正义的必要制度，以至于只要公民的能力属于正常范围之内，他们就能够获得一般而言适合于所有目的的手段来培养和训练他们的基本能力，就能够获得很好利用这些能力的公平机会。至于保护他们的基本权利和自由，照顾他们自己的生活，利用在公平的基础上所有人都拥有的机会，这些事情都交给作为自由和平等人的公民自己。

让我们考虑一下获得上面提到的公正美德的能力方面所存在的差别：在正常范围内，这些差别并不影响两个正义原则应用于自由平等公民的方式。所有人仍然拥有同样的基本权利、自由和公平的机会，而且所有人也都处于差别原则的保护之下。显然，在其他事情是同等的条件下，拥有获得公正美德更大能力的人们也拥有占据权威位置和负担相应责任的更大机会，因为这些位置和责任都需要运用这些美德。在人生的整个过程中，他们对基本善可能具有更高的期望，而且，他们的更大能力如果得到了很好的培养和运用，也可能获得不同的回报，而这种回报的大小取决于他们所制定的计划，取决于他们做了什么(最后这些评论或多或少以一种秩序良好的社会为前提，就像我们总是在理想理论之内进行讨论一样，除非另加注明)。

但是，所导致的分配并不是按照以基本能力为尺度的

正义原则(无论是配给的正义原则或程序的正义原则)来进行的。衡量这些能力之完全范围的科学(与规范相对立的)尺度从实践上讲是不可能的,如果从理论上讲不是不可能的话。在作为公平的正义中,这些能力方面的差别是通过纯粹背景程序正义之日益进步的社会过程来加以调节的,而在这种纯粹背景程序正义之日益进步的社会过程中,相应的各种资格考试发挥了一种分配各种特殊官职和职位的作用。然而,总是这样,基本能力方面(在正常范围之内)的任何差别都不会影响人的平等的基本权利和自由。作为公平的正义的要求是,在秩序良好的社会中,这样一种日益进步的社会过程不应该导致政治上的不正义。

51.5 我现在转向第二种情况,即公民需要医疗照顾方面所存在的差别。这种情况的独特地方在于,公民在这种情况下暂时——在一定时期内——降低到最低必要能力之下,而这种最低必要能力是成为正式的、完全的社会合作成员所必需的。当思考政治正义观念的时候,在开始的阶段,我们可以将注意力整个地从疾病和事故移开,而把政治正义的基本问题视为规定自由平等公民之间的公平合作条款的问题。但是,我希望,作为公平的正义不仅有助于解决这个问题,而且还应该扩展到能够解决在需要方面所存在的差别,而这些需要方面的差别产生于疾病和事故。为了达到这种扩展,我们应该对这种假定加以解释,即公民在其整个人生过程中始终是正式的社会合作成员,然而他们有可能一次又一次地患有严重疾病或者遭受严重事故。

172

在进行这种扩展的时候,我们依赖于基本善指标的三个特征,而对于调节公民之间在需要医疗照顾方面所存在的差别来说,基本善指标的这三个特征能够赋予两个正义原则以某些灵活性。

第一,在原初状态中所能进行的思考里,这些善并没有得到详细的规定。无论是对于基本权利和自由来说,还是对于其他的基本善来说,这点都是显而易见的。例如,在原初状态中,基本权利和自由的一般形式和内容能够被勾画出来,以及它们的优先性的理由也能够得到了了解,这就足够了。这些权利和自由的进一步规定留给宪法阶段、立法阶段和司法阶段,而在这些阶段,能够得到的信息更多了,而且特殊的社会条件也能够加以考虑。在勾画基本权利和自由的一般形式和内容的时候,我们必须将它们的具体作用和应用的中心范围规定得非常清楚,以至于在每一后面的阶段,具体实行的过程都能够得到适当的指导。

第二,收入和财富的基本善不应该仅仅按照个人收入和私人财富来加以判定。因为我们不仅作为个人来控制或部分地控制收入和财富,而且也作为团体和群体的成员来控制或部分控制收入和财富。宗教派别的成员对教会财产就具有某些控制权,而教师对作为达到其学术和研究目标之手段的大学财富也具有某些控制权。作为公民,我们也是政府所提供的各种有利于个人的好处和服务的受益者,而这些好处和服务是我们在这样一些场合中有权利得到的,如保护健康,所提供的公共好处(在经济学家意义上),以及保护公共健康的标准(清洁的空气和没有受到污

染的水源等等)。所有这些项目都能够(如果必要的话)包含在基本善的指标之中。<sup>[187]</sup>

第三,基本善的指标是这些善在一个完整人生过程中的期望指标,而这些期望被认为是同基本结构内的相应社会地位联系在一起的。这样就能够使两个正义原则容许在需要方面存在着差别,而这些需要方面的差别则产生于完整人生的正常过程中所存在的疾病和事故。个人对基本善(他们的指标)的期望在事前可以是相同的,而在事后他们实际所获得的善则是有差别的,这取决于各种各样的意外事件——在这种场合,这些意外事件就是降临在他们身上的疾病和事故。

51.6 在这种背景条件下,我想表明——在这里我无法比这做得更多——两个正义原则如何应用于公民的医疗需要和健康需要,而作为正式的社会合作成员,这些公民的能力暂时降到最低必要能力以下。

这是一件应该在立法阶段而非原初状态或立宪大会阶段加以决定的事务(《正义论》第31节),因为两个正义原则在这种场合的实际应用在很大程度上依赖于各种信息,如什么疾病在流行以及它们的严重程度,事故的发生频率及其原因,以及其他一些东西。在立法阶段,这些信息是可以得到的,从而在这里能够着手处理保护公共健康和提供医疗照顾的政策问题。

由于基本善的指标是按照期望规定的,所以在调节公民各种需要时具有相当大的灵活性,这是两个正义原则的

一个特征。为了使事情简单起见,让我们仅关注最不利者群体,并且假定与它的成员之可能医疗需要有关的信息是能够得到的,这些医疗需要是指用于支付各种治疗和照顾的费用。在差别原则的指导范围之内,用于支付这些需要的供给能够被提供直到达到某一点,在这里,更多的供给就会降低最不利者的期望。这种推理同确定一种社会最低保障的推理(《正义论》第44节第251页以后)是类似的。唯一的差别在于,在某种水准上(通过对费用的估计来计算的),对得到保证的健康照顾之期望本身就是这种社会最低保障的组成部分。我们再一次看到,事前相同的期望,与事后根据需要方面所存在的差别而得到的不同的受益,两者是相容的。

174 请注意,为社会产出用于医疗和健康需要方面的支出规定上限的东西是社会必须支付的其他必要费用,而不管这些费用是由私人基金支付的,还是由公共基金支付的。这些必要费用包括,一支富有活力和生产力的劳动大军必须得到维持,儿童也必须受到很好的抚养和教育,每年产出的一部分必须用于固定资本的投资,另一些部分应该算作折旧,还必须为退休者提供养老金,更不用说在民族国家的世界上用在国防和外交政策上面的费用了。从立法阶段的观点来看待这些要求的公民代表在配置社会资源的时候必须平衡地处理好它们之间的关系。

这里我们看到,认为公民终身都拥有一种公共的(政治的)身份,将他们终身视为正式的、完全的社会合作成员,这具有非常重大的意义。在立法阶段,在一般信息现在已经



能够得到的情况下,他们的代表必须考虑如何对两个正义原则加以进一步的规定。显然,以这种方式看待公民并不意味着就能够找到正确的答案。在最好的情况下,我们只是有了指导审慎思考的方针。但是,公民代表必须从应该度过所有人生阶段的人的观点来看待所有上述要求——包括那些我们在从童年到老年的所有人生阶段都会提出的要求。这里的思想是,一旦我们将自己视为度过所有人生阶段的人,那么在每一人生阶段上的要求都将取决于我们如何理性地平衡这些要求。

前面这些评论是在差别原则的指导下来看待医疗照顾问题的。这也许会给人这样一种令人误解的印象,即当最不利者无法负担他们本来可能愿意负担的医疗照顾费用的时候,提供医疗照顾仅仅是弥补最不利者收入上的不足。相反,正如已经强调过的那样,作为一般意义上的基本善,提供医疗照顾是满足自由平等公民的需要和要求。这样的照顾被看作必要的一般手段,以能够支持公平的机会平等和利用我们的基本权利和自由,从而终身成为正式的、完全的社会合作成员。

这种公民观念能够使我们做两件事情:第一,评估各种不同种类的医疗照顾的迫切性;第二,规定医疗照顾和公共健康之要求与其他社会需要和要求之间一般的相对优先性。这样,关于第一件事情,使人们恢复健康的治疗,能够使它们重新过作为社会合作成员的正常生活的治疗,就具有重大的迫切性——更准确地说,这种迫切性是由公平的机会平等原则所规定的;而比如说,美容医疗就完全不是一



种急迫的需要。而关于第二件事情,如果将医疗照顾要求的强度同维持我们成为社会正式成员的能力联系在一起,而一旦这种能力处于最低必要能力以下,则需要将医疗照顾要求的强度同恢复这种能力联系在一起,那么就为保持  
175 这种医疗照顾的支出与两个正义原则所涵盖的其他社会需要的支出之间的平衡提供了一种指导方针(如前面的讨论所勾画的)。不管怎样,我将不再进一步讨论这些困难而又复杂的问题。<sup>[188]</sup>

51.7 让我们总结一下。在回答这种反对意见的时候,即基本善的指标是极不灵活的,以至于根本就是不适用的,我已经阐明了两个主要观点:

第一,基本善的理念同拥有某些基本能力的公民之观念是紧密相连的,而在这些能力中最重要的是两种道德能力。这些善究竟是什么,它取决于这种基本的、直觉的公民理念,而公民被视为拥有这些道德能力的人,被视为在这些道德能力的发展和使用中具有高级利益(higher-order interest)的人。这符合森的这种观点,即基本能力不仅在从事人际比较的时候必须加以考虑,而且在设计理性的政治正义观念的时候也必须加以考虑。

第二,为了表明基本善的使用拥有灵活性,我们必须区分两种不同的情况。第一种情况关注公民能力方面的差别,这些差别属于正常的范围之内,但处于成为完全的社会合作成员所需要的最低必要能力以上。这些差别能够通过纯粹背景程序正义之日益进步的社会过程加以调节。在这

种情况中,不需要对公民能力方面的差别进行任何测量,而且,进行这种测量看起来也是不可能的。

第二种情况涉及到这样一些人,由于疾病和事故,公民暂时降到最低必要能力以下。这里我们的回答依赖于这个事实,即基本善的指标在立法阶段应该根据期望加以更明确的规定。这些特征使基本善的指标是充分灵活的,足以应付因疾病和事故而在医疗需要方面所产生的差别。这里重要的事情是使用了公民作为社会之终身合作成员的观念,这种观念能够使我们最低必要能力以上的能力和天赋方面所存在的差别忽略不计。当由于疾病和事故我们降到最低必要能力以下从而不能在社会里扮演我们的角色的时候,这种观念又指导我们恢复我们的能力,或者以适当的方式使我们的能力得到改善。

在两种情况之间所进行的这种简单区分——最低必要能力以上与以下的差别——是这类可行区分的一个例证,我相信,这种区分对于任何有机会在民主政体中成为重叠共识之焦点的政治观念都是极其重要的。我们的目标是避免复杂繁难,事情能够简化就加以简化,同时注意不要违背常识。<sup>[189]</sup> 176

51.8 这个总结概括了我们对财产所有民主之主要制度的考察。其中也包括其他一些重要安排:

(1) 保证政治自由之公平价值的规定,尽管这些规定的细节是什么还没有进行检验(第 45 节)。

(2) 就其具有可行性而言,在各种各样的教育和培训

方面实现公平的机会平等的规定。

(3) 为所有人提供的基本的健康保护标准。

也请注意,密尔关于工人管理的合作企业的观念同财产所有的民主是完全相容的,因为这样的企业既不为国家所有,也不是由国家控制的。我们现在就通过它同马克思的简略比较来讨论这个问题。

## 第 52 节 马克思对自由主义的批判

52.1 我们主要从一个视角来看马克思的观点——他对自由主义的批判。对于他的批判中那些明确需要答案的问题,我们努力加以回答。例如:

(1) 对于这种批评,即在资本主义世界的市民社会中,某些基本权利和自由,同人权相关的权利和自由(以及我们称为现代人的自由的东西),所表达和保护的是公民共同的利己主义,我们这样回答,在设计良好的财产所有的民主制度中,得到正确规定的这些权利和自由所表达和保护的是自由平等公民的高级利益。虽然生产资料方面的财产权是得到容许的,但这种权利不是一种基本权利,而且这种权利在现存条件下必须服从于这种需要,即它应该以最有效的方式满足正义原则。 177

(2) 对于这种批评,即立宪政体的政治权利和政治自由纯粹是形式的,<sup>(190)</sup>我们这样回答,通过政治自由的公平

价值(同其他正义原则一起),所有公民,无论他们的社会地位是什么,都能保证拥有发挥政治影响的公平机会。

(3) 对于这种批评,即立宪政体和私人财产仅仅保证所谓的消极自由,我们这样回答,财产所有的民主同公平的机会平等和差别原则一起对所谓的积极自由给予了适当的保护。<sup>[191]</sup>

(4) 对于这种批评,即反对资本主义中的劳动分工,我们这样回答,一旦财产所有的民主制度得到了实现,劳动分工的这种狭义的、贬义的特征就将在很大程度上被克服(《正义论》第79节第463页以后)。

虽然财产所有的民主尽力答复来自社会主义传统的合理批评,但是作为公平的正义之秩序良好社会的理念完全不同于马克思的完全的共产主义社会的理念。完全的共产主义社会看起来在这种意义上是一种超越了正义的社会,即能够提出分配正义问题的形势已经被超过了,公民在其日常生活中不需要、也不会关心分配正义问题。与其相比,作为公平的正义假定,在民主政体的政治社会学之一般事实是既定的情况下(诸如理性多元论这样的事实),属于正义范畴之内的原则和政治美德永远都会在公共政治生活中扮演一种重要角色。正义甚至分配正义不可能从公共政治生活中消失,我认为,这样的消失也不是值得向往的(我将不讨论这个问题)。

178      52.2 显然,马克思可能会说,即使接受财产所有的民主的理想,但这样一种政体所产生的政治经济力量也会使

它完全背离它的理想制度描述；他可能会说，任何在生产工具方面容许私有财产的政体都不能满足两个正义原则，甚至也不能做很多事情以实现由作为公平的正义所表达的关于公民和社会的理想。

这是一个主要的难题，而且必须面对这个难题。但是，即使它在很大程度上是真的，这个问题仍然没有得到解决。我们必须问，是否自由社会主义的政体在实现两个正义原则方面能够做得更好？如果它能够做得更好，那么从作为公平的正义观点看，情况就是对自由社会主义有利的。但是我们在这里必须十分小心谨慎，不要将一种观念的理想同另外一种观念的现实加以比较，如果要比较的话，在我们特殊的历史环境中，也应该现实对现实。

52.3 马克思可能会提出另外一种反对意见，即我们对财产所有的民主的解释没有考虑工作场所和一般经济过程之形成中民主的重要性。这也是一个主要难题。我不打算回答这个问题，而只想回顾一下密尔的工人管理的企业之观念，<sup>[192]</sup>而密尔的这个观念同财产所有的民主是完全相容的。密尔相信，在这样的企业中人们会更愿意工作，而这将使企业能够付较低的工资同时获得较高的效率。在一定的过程中，这样的企业就会逐渐胜过资本主义企业。资本主义经济就会逐步消失，而且在一种竞争性经济体系内，工人管理的企业将会和平地取而代之。

既然这种事情还没有发生，而且也没有许多将要发生的迹象，那么问题就在于，密尔关于人们愿意做什么的观点



是不是错了,工人管理的企业是不是还没有一种公平的机会来证明自己。如果是后一种情况,那么是不是应该至少暂时给这样的企业一些补贴,以使它们能够得到发展?这样做所导致的优势是不是能够根据作为公平的正义所表达的政治价值加以辩护,或者能够根据民主政体中其他政治正义观念所表达的政治价值加以辩护?例如,工人管理的企业是不是更有可能促进立宪政体之生存所必需的民主政治美德?如果能够,那么资本主义企业内的更大民主是不是也能够达到同样的结果?我将不探讨这些问题。关于这些问题的答案,我没有什么想法,但是这些问题肯定需要加以认真研究。正义的立宪政体之长期前途就取决于这些问题。

## 第 53 节 关于闲暇时间的简短评论

53.1 在阐发作为公平的正义的时候,我们假设,所有公民终身都是正式的、完全的社会合作成员。我们之所以做出这个假设,是因为对我们来说,公民之间的公平合作条款问题是最重要的,应该首先加以研究。现在这个假设意味着,只要这种合作条款被看作公平的,那么所有人都愿意工作并在社会生活中承担他们应该分担的义务。

但是这个假设在差别原则中如何加以表达?如迄今为止所讨论的那样,基本善的指标根本没有提到工作,而最不利者是那些拥有最低指标的人们。这样的话,难道最不利者是那些依靠福利救济度日而又整天抱着马利布冲浪板进行冲浪的人们?

53.2 这个问题能够以两种方式加以处理:一种方式是假定每个人都做一个标准工作日的工作;另外一种方式

是在基本善的指标中包括一定数量的闲暇时间,比如说,如果标准工作日是八个小时,那么闲暇时间就是每天十六小时。那些不工作的人们拥有八个小时的额外闲暇时间,我们把这额外的八个小时算作最不利者之指标的相等物,而拥有这个指标的最不利者则每天都做一个标准工作日的工作。冲浪者必须以某种方式养活自己。<sup>[193]</sup>

显然,如果闲暇时间包含在基本善的指标中,社会就必须确保每个人一般来说都有机会能得到富有成果的工作。我们无法讨论这里牵涉到的复杂问题。关键在于,如果这样做是可行的,是表达这种思想的最好方式,即所有公民都应该在社会合作工作中承担他们应分担的那部分任务,那么我们就可以把闲暇时间包括在基本善的指标中。

如果必要的话,我们也可以将实现出来的自然天赋以及甚至像肉体痛苦这样的意识状态都包括在基本善的指标之中。然而,出于衡量标准和信息方面的原因,即衡量标准应该是客观的,信息是便于得到的和容易了解的,所以最好不要把这样的善包括在指标之中。但是,闲暇时间具有一种完全客观的衡量标准,而且也便于验证。它也满足了这种实质条件,即基本善不以任何特殊的统合性学说为前提。

## 第五部分 稳定性问题

---



## 第 54 节 政治的领域

180

54.1 在最后这一部分,我们讨论作为公平的正义的稳定性问题,以及它的稳定性如何同政治社会的善相关联,而这种政治社会是由作为公平的正义很好支配的。我们的目标是完成关于两个正义原则的论证。让我们回顾一下,较早的时候(第 25.5 节),我们将这种从原初状态开始的论证分为两个部分。在第一个部分,正义原则被暂时地选择了,当事人假定,他们所代表的这些人的动机不是由具体心理因素(或态度)推动的,如我们所说的那样。也就是说,当事人对人的性格倾向忽略不管,无论这些性格倾向是妒忌或怨恨,还是统治愿望或顺从倾向,或者是对非确定性和冒险的极端厌恶。这种假定极大地简化了当事人在选择正义原则时所进行的推理,而且也同在某些社会和经济不平等的情况下是一样清楚明确的,而在这些社会和经济不平等的情况下,妒忌和怨恨的作用根本无法忽视。将具体的态



度抛开不论,当事人就能够根据他们所代表的这些人的切身利益来进行推理。

然而,这些态度在人类生活中是重要的,而且必须在某种程度上加以考虑。这里产生出一个困难:除了考虑现存基本结构之主要制度的宏观特征以外,一般来说,似乎没有任何办法能够知道人们可能具有什么样的性格倾向。因此,在设计原初状态的理念的时候,我们应该如何指导当事人工作呢?

181      54.2 在论证的第二个部分,我们关注作为公平的正义的稳定性问题。这个问题的实质在于,作为公平的正义如何能够产生出对自己的充分支持(第 25.5 节)。<sup>[194]</sup>对于在由两个正义原则——在论证的第一个部分里所采纳的原则——很好支配的社会里成长起来的人们,当事人应该追问,他们是否获得了非常强有力的正义感,以致他们通常能够遵守正义的安排,而不为其他态度所动,譬如社会性的妒忌和怨恨,或者统治愿望或顺从倾向。如果他们确实获得了非常强的正义感,而不受这些具体态度的相反影响,那么论证的第一部分的结果就被证实了,关于两个正义原则的论证也就完成了。

通过将这种论证分为两个部分,我们推迟了关于具体心理因素的讨论,直到正义原则在自由平等公民的切身利益基础上被选择出来。一旦选择出正义原则,而且当它们体现在基本结构之中的时候,这些原则就为当事人提供了制度背景,而当事人需要评估,在这种背景下成长起来的公

民是否受这些具有破坏作用的具体态度的影响。这个由两部分组成的论证就消除了这种困难。

同关于具体心理因素的讨论一起,第二个部分必须考虑这个问题,即根据表现了民主政治文化特点的一般事实,特别是理性多元论的事实,政治观念是否能够成为重叠共识的中心。<sup>[195]</sup>我们将考虑,稳定性问题如何在政治正义观念的基础上导致重叠共识的理念。立宪政体的社会统一被认为依赖于这样一种共识,而且通过对理性的道德心理学和政治社会的善给予简略的说明,就能够使我们完成关于稳定性的讨论(就我们能够在这里对它进行的探讨而言)。

54.3 我们从作为一种独立观点的作为公平的正义和政治的领域之理念来开始。从政治观念的三个特征来看(第9.1节),非常清楚,作为公平的正义就是这样一种政治观念,而且它没有求助于道德哲学。它的原则、标准和价值不是这些得到详细阐释的、独立的宗教、哲学或道德学说之应用的结果,而这些学说无论就其范围还是就其普遍性而言都是统合性的。更确切地说,它提出了一个极其重要的(道德的)价值家族,而这个价值家族适合应用于社会的基本结构。这些是政治价值,它们是根据政治关系的某些具体特征而提出来的,以同其他的关系相区别。 182

在我们的描述中,政治关系至少具有两种重要的区别性特征。

第一,它是基本结构内部人们之间的关系,对于基本制度的结构,我们只能生而入其中,死而出其外(或者我们可

以这样加以假设)。<sup>[196]</sup>政治社会一向是封闭的,从而我们不可以随意出入其中,而且也确实无法随意出入其中。

第二,为了实施法律,显然政治权力永远是由国家机器支撑的强制性权力。但是在立宪政体之中,政治权力也是平等公民作为一个集体的权力:它通常强加在作为个人的公民身上,但其中有些人可能不会接受这样的理由,而这些理由被广泛相信能够证明政治权力(宪法)的基本结构是正当的;或者当他们接受了这种结构的时候,他们也不认为许多法律具有充分的根据,而这些法律是他们所从属的立法机关制定的。

这样,政治自由主义主张,存在着一个明确的政治的领域,这个领域能够根据(包含在其他特征之中的)这些特征来加以识别,而某些以适当方式加以规定的价值典型地适用于这些特征。经过这样理解之后,政治的(the political)就有别于团体的(the associational),比如说,团体的是随意性的,而在同样情况下政治的则不是;它也有别于家庭的和个人的,它们是情感性的,而在同样情况下政治的则仍旧不是(团体的、家庭的和个人的只不过是政治的三种例子,还有许多其他的例子)。

54.4 将政治的视为一个特定的领域,我们意在表明,表达其基本价值性质的政治观念是一种独立的观点(free-standing view)。这意味着两件事情:第一,它被设计出来首先是为了应用于社会的基本结构;<sup>[197]</sup>第二,它阐明了主要的政治价值,而无需依靠或提及独立的非政治价值。政治

观念并不否认,存在着许多适用于团体的、家庭的和个人的价值,它也不认为,政治价值同这些价值是完全分开的,或者同这些价值完全没有任何关联。在第 11 节中,我们引入了这种理念,即民主社会的稳定性问题引导我们阐明政治的正义原则和政治的领域,以便有可能使一种政治观念成为重叠共识的中心。也就是说,至少赢得理性的统合性学说的支持,而这些理性的统合性学说不仅坚持了下来,而且还能够不断赢得信徒的支持。否则,立宪政体的制度将不会是牢固的。

这样,作为一种形式的政治自由主义,作为公平的正义主张,在存在着合乎理性的、秩序良好的立宪政体的既定情况下,关于宪政实质问题和基本正义问题,由它的原则和理想所表达的基本政治价值家族拥有足够的分量以压倒所有其他的价值,而这些其他价值通常可能会同它们发生冲突。它也主张,同样还是关于宪政实质问题,就其可能而言,这些实质问题最好仅仅诉诸这些政治价值来加以解决。正是在这些问题上,在认可对立着的统合性学说的人们之间达成一致,这是一项最迫切的任务。

54.5 这些主张明确地包含了政治价值与其他价值之间的某种关系。这样,如果人们说,教会之外没有拯救,<sup>[198]</sup>从而立宪政体是不可接受的,那么我们必须做出某种回答。从政治自由主义的观点看,合适的回答是,这样一种学说不合乎理性的。<sup>[199]</sup>它主张使用公共的政治权力——所有公民对这种权力享有同等的份额——以暴力方式强加给人们

一种观点,这种观点对宪政实质问题会产生影响,而在我们称为判断的艰难是既定的情况下,许多作为理性人的公民关于这些宪政实质问题必定会坚持保留自己的不同意见。

184 这种回答并不意味着,教会之外没有拯救(*extra ecclesia nulla salus*)这种学说不是真的。更确切地说,它意味着,任何公民,或者作为团体成员的公民,坚持使用公共的(强制性的)政治权力——平等公民的权力——将某种统合性学说所包含的东西强加给其他公民,这是不合乎理性的。从一种统合性观点出发的回答——我们在讨论宪政实质问题时应该尽力避免这类回答——可能会说,这种学说不是真的,而且它基于对神圣性质的误解。如果我们确实反对国家强制推行一种学说,认为这是不合乎理性的,那么显然我们也可以说这种学说不是真的。没有任何办法能够避免涉及到这种涵义,即缺少真理,即使是当思考宪政实质问题的时候。

无论如何请注意,在说强制推行一种学说是合乎理性的时候,这不必然意味着,我们把它当作不正确的加以反对。完全相反,这种思想对于政治自由主义的理念是极其重要的,即我们可以一以贯之地主张,使用政治权力来强制推行我们自己的统合性宗教、哲学和道德观点,这是合乎理性的,即使我们必须承认这些观点是真的或合乎理性的(或者不合乎理性的)。

## 第 55 节 稳定性问题

55.1 我们说过,关于两个正义原则的论证分为两个部分。在第一个部分中,当事人的目标是选择出最好的原则,这些原则能够保证他们所代表的这些人的善以及他们的切身利益,而不管具体的心理因素。只是当暂时地掌握了正义原则以后,在第二部分,当事人才会考虑稳定性问题。他们现在开始思考具体的心理问题,开始检查在正义制度下成长起来的这些人是否发展出充分坚定的正义感,以对待这些态度和倾向。这方面的问题是《正义论》提出来的,在第 80—81 节对所需要的这类讨论进行了说明。就我们的目的而言,我对它们将不做任何实质性的改变。下面第 59—60 节所说的东西只是对这种说明进行一些补充。

既然现在作为公平的正义被视为一种政治观念,那么对我们来说更为重要的是,当事人必须也思考,所采纳的原则和它们所属的观念是否能够赢得各种各样的、合乎理性



的统合性学说的支持,而这些统合性学说必然存在于秩序良好的民主社会之内。正是在这个问题上,我们导入了重叠共识的理念:在这种共识中,同样的政治观念能够为各种冲突着的、理性的统合性学说所赞成,而这些冲突着的统合性学说能赢得众多信徒,世代相继,永续不断。

185 在描述论证的第二个部分的时候,让我们同意,政治观念必须具有可行性,属于可能性之艺术的范畴。这可以与非政治的道德观念相对比:道德观念可以谴责世界和人类本性,说它们太腐败了,必须通过它的准则和理想加以改变。

55.2 存在着两种方式,在这两种方式中,政治观念可以同稳定性发生关联。<sup>[200]</sup>在一种方式中,我们假设,稳定性纯粹是一种实践问题:如果一种观念无法成为稳定的,那么对于实现它的努力而言,它就是无用的。也许我们认为,存在着两种分开的任务:一种是制定出看起来是有道理的或合乎理性的政治观念,至少对我们是如此;另外一种找出使其他人能接受它的方法,而这些人现在可能反对它,如做不到这点的话,就按照这种观念行动,如果必要,就依靠国家权力的惩罚来强制推行。一旦找到说服或推行的手段,这种观念就被视为稳定的,而且它不是一种贬义上的乌托邦。

但是作为一种自由主义的观点,作为公平的正义以另外一种方式关注稳定性问题。找出稳定的观念不仅仅是一种避免无用性的事情。更确切地说,关键的问题在于这种

稳定性是什么样的,以及保证它的力量是什么性质的。这里的思想是,某些规定了理性的人类心理因素和人类生活的正常条件的假设是已定的条件下,在正义的基本制度——作为公平的正义本身所施行的制度——下成长起来的这些人拥有充分的理由忠诚于这些制度,从而使它们足够稳定。换一种方式:在他们生活于正义的基本结构中所形成的性格和旨趣是既定的情况下,公民的正义感是如此强大,足以抵制通常的不正义倾向。公民能够自愿地永远以正义方式相互对待。这样,稳定性是由某种适当的动机来保证的,而这种动机则是在正义的制度下获得的。

因此,作为公平的正义所需要的这类稳定性需要一个前提,即它首先应该属于一种自由主义的政治观点,而当诉诸公民的公共理性的时候,这种观点的目标对于理性的和合理的、自由的和平等的公民是可接受的。我们已经看到自由主义的这个特征如何同立宪政体中政治权力的特征相关联。也就是说,它是作为一个集体的平等公民的权力。这样,如果作为公平的正义没有特意加以设计以便获得公民的理性支持,而这些公民认可理性的然而冲突着的统合性学说——这些冲突着的学说的存在是政治观念本身所支持的这种公共文化的一个特征,那么它就不是自由主义的。

186

55.3 这样,关键在于,作为一种自由主义的观念,作为公平的正义不仅必须避免是无用的,而且关于它为什么是可行的解释也必须是正确的。稳定性问题不是这样一个问题,即设法使反对某种观念的人来接受它,或者按照它来

行动,如果必要的话,辅之以有效制裁,似乎一旦我们确信这种观念是有道理的,那么这种任务就是找出强加这种观念的方法。更确切地说,作为一种自由主义的政治观念,除非作为公平的正义能以诉诸每一位公民的适当方式产生出它自己的支持力量,正如在它自己的框架内所解释的那样,否则它根本就不是合乎理性的。<sup>[201]</sup>只有这样,与关于这些人如何掌握政治权力的解释不同,关于政治合法性的解释能够根据人们自己的信念来满足他们自己,而他们的信念就是相信他们能够正确地行动。政治合法性的自由主义观念的目标是为合法性的证明建立起公共的基础,为此,它求助于自由的公共理性,从而求助于被视为理性的和合理的公民。

55.4 重叠共识的理念在《正义论》中并没有得到使用。<sup>[202]</sup>这部作品从来没有讨论这样的问题,即作为公平的正义是意味着一种统合性的道德学说,还是意味着一种政治的正义观念。在一处地方(《正义论》第3节第15页),它讲过,如果作为公平的正义一切良好,那么下一步应该是研究更一般的观点,而这种更一般的观点是由“作为公平的正当”(rightness as fairness)这一名称暗示出来的。尽管如此,但是这部作品没有提到政治观念与统合性学说之间的区别。读者有理由推测,作为公平的正义是作为统合性观点的组成部分而提出来的,而这种统合性观点将在以后得到阐发。这种推测是非常吸引人的。

由于《正义论》第三部分中关于秩序良好社会的解释,

这种推测得到了支持。在这种解释中,任何秩序良好社会的成员,无论所认可的是作为公平的正义还是某些其他观点,都不仅接受相同的正义观念,而且也接受相同的统合性学说,而正义观念则或者是这种统合性学说的一个组成部分,或者是从它引申出来的。例如,可以参看关于作为公平的正义与功利主义的相对稳定性的讨论(《正义论》第 76 节)。在后者的场合,联合起来的秩序良好社会的成员据说认可了功利主义的观点,而根据其本性(除非加以特别的限制),功利主义观点是一种统合性学说(《正义论》第 76 节第 436—440 页)。

55.5 正如我们在第 11.1 节所说的那样,重叠共识的理念<sup>[203]</sup>能够以一种更加现实的方式使我们思考作为公平的正义之秩序良好的社会。在正义观念所实行的自由制度是既定的情况下,我们不再能够假定,即使公民将作为公平的正义当作一种政治观念而接受了,他们一般来说也会接受某种特殊的统合性观点,而在《正义论》中,作为公平的正义看起来附属于这种特殊的统合性观点。

我们现在假定,公民持有两种不同的观点,或者更准确地说,他们的总体观点具有两个部分:一个部分可以被看作是一种政治的正义观念,或者与政治的正义观念相吻合;另外一种是(完全的或部分的)统合性学说,而政治观念则以某种方式同它相关。政治观念可以就是特殊的统合性观点的一个组成部分,或者附属于特殊的统合性观点;或者它也可以得到了统合性观点的同意,因为它能够从某种得到充

分表达的统合性学说中引申出来。公民所享有的政治观念以什么方式同他们的统合性观点相关联,这留给每一位公民自己来决定。

由此我们现在认为:首先,认可理性的统合性学说的公民一般来说只要能够赞成作为公平的正义,认为它表达出了他们政治判断的内容;其次,只要非理性的统合性学说没有得到充分的流行,以至于危害到基本制度的实质正义,那么这个由作为公平的正义所支配的社会就是秩序良好的。对于思考作为公平的正义之秩序良好社会而言,这是一种更好的方式,而不是乌托邦的方式。它更正了《正义论》中的观点,《正义论》中的观点没有能够容纳多元论的情况,而它自己的原则必然导致多元论。

而且,因为作为公平的正义是一种独立的政治观念(第54.3节),这种政治观念清楚地表达了基本的政治价值和宪法价值,所以赞成它所涉及到的东西比包含在统合性学说中的东西要少得多。将这样一种秩序良好的社会当作改革和变革的目标,看起来不是完全没有可能性的:在使立宪政体能够存在的完全有利的条件下,这个目标是一种理性的指南,而且在很大程度上能够得到实现。与其相比,一个由任何统合性学说(无论是宗教的还是世俗的)支配的秩序良好的自由民主社会肯定是一种贬义上的乌托邦。要想得到它,在任何情况下都需要使用国家的压迫性权力。这对于阿奎那(St. Thomas Aquinas)或者路德(Martin Luther)的基督教是真的,对于作为公平的正当之自由主义也是真的。



## 第 56 节 作为公平的正义以错误的方式成为政治的？

56.1 我们现在来核查,重叠共识的理念并没有以错误的方式使作为公平的正义成为政治的。关于共识政治学 and 如何获得共识的日常观念具有某些使人误入歧途的涵义。我们必须澄清,这些涵义并不存在于我们关于重叠共识的理念之中。

对于一种政治观念来说,要想避免以错误的方式成为政治的,它必须对应用于政治关系的重大(道德的)价值提出一种独立的观点,它也必须以能够为公共理性所接受的方式为自由制度建立起论证的公共基础。与其相比,当一种政治观念作为现存政治利益之间的折衷妥协而产生出来的时候,或者当它求助于存在于社会中特殊的统合性学说并且削足适履以赢得它们的忠诚的时候,这种政治观念就是以错误的方式成为政治的。



56.2 我们对重叠共识的理念的使用提出了这样的问题：我们设想立宪民主政体是完全正义的、实际可行的和值得辩护的，然而，在理性多元论的事实是既定的条件下，我们如何能够形成我们对它的辩护，以便它能够赢得广泛的支持，从而获得足够的稳定性？

为了达到这个目的，我们没有求助于实际上存在的统合性学说，而是构思出一种政治观念，这种政治观念能够平衡处理它与统合性学说之间的关系。举一个例子来说明：在规定一份基本善的清单的时候，<sup>[204]</sup>我们可以按照两种方式进行。譬如，我们可以考察社会中实际存在的各种统合性学说，并据此阐发出基本善的指标，这些善的指标接近于这些学说的重心。也就是说，我们寻找这样一种东西的平均值，即认可这些统合性观点的人们根据制度性的权利、要求和适合于所有目的的手段而需要的东西。这样做看起来是一种最好的方式，以保证基本善的指标能够提供基本的条件，而对于促进与现存统合性学说连在一起的善观念，提高获得重叠共识的实际可能性，这些基本条件是必需的。

56.3 这不是作为公平的正义所采取的做法，而且这种做法会使作为公平的正义以错误的方式成为政治的。相反，作为公平的正义将政治观念阐述成为一种独立的观点，这种独立的观点以公平合作体系的社会理念及其所伴随的理念为基础而展开。我们希望，这种社会理念，以及从它内部所获得的基本善的指标，能够成为重叠共识的中心。我们将统合性学说放到一边，存而不论，无论这些学说是现在

存在的,还是过去存在的,或是将来存在的。思路不是——通过公平处理统合性学说之间的关系,对于同这些学说联系在一起的统合性善观念来说,基本善是公平的。思路而是——当这些公民所拥有的善观念正是这些基本善的时候,对于自由和平等的公民来说,这是公平的。

问题在于如何构思出立宪政体的正义观念,以使这些支持、或者将会支持这种政体的人们也能够赞成这种政治观念,尽管他们在所信仰的统合性学说方面存在着差别。这引申出政治正义观念的理念,这种政治正义观念的理念起始于民主社会的基本理念,而不以任何具体的普遍性学说为前提。为了使它赢得理性的而持续的重叠共识的支持,我们不想设置任何理论上的障碍。

.

## 第 57 节 政治自由主义是如何可能的？

57.1 就像我们已经阐述的那样,这个问题现在提出来了,即政治自由主义是如何可能的。也就是说,政治的这个特定领域——所有价值领域的次领域——的价值如何能够在正常情况下超过可能同它发生冲突的任何价值?或者换一种说法:我们如何能够确认一种统合性学说是真的或合乎理性的,而同时又主张,使用国家权力迫使别人接受它或服从它所颁布的具体法律,这不是合乎理性的?

对这个问题的回答可以分为两个部分,而这两个部分是相辅相成的。第一个部分认为,政治的独特价值是非常重要的价值,从而不是可以轻易压倒的:这些价值支配了社会生活的基本框架——我们生存的重要基础,<sup>[205]</sup>而且规定了政治合作和社会合作的基本条款。在作为公平的正义

190 中,这些重大价值中的一部分是由基本结构之正义原则所表达的正义价值:平等的政治自由和公民自由的价值、公平

的机会平等的价值,以及经济互惠性和公民自尊的社会基础之价值。

另外一些重大价值属于公共理性的价值(第 26 节),它们表现在关于公共讨论的指导方针和措施中,而这些措施将保证这种讨论是自由的、公共的、信息顺畅的和合乎理性的。这些价值不仅包括判断、推理和证明等这些基本概念的正确使用,而且也包括合乎道理和思想公正的美德,这些美德表现在对常识性知识的标准和程序的坚持之中,表现在无争议时对科学方法和科学结论的坚持之中,表现在对支配理性的政治讨论之准则的尊重之中。

57.2 正义的价值和公共理性的价值一起表达了自由主义的理想:由于政治权力是公民作为一个集体的强制性权力——每个人对这种权力都享有平等的份额,所以当涉及到宪政实质问题和基本正义问题的时候,只有以有理由期望全体公民都能够赞成的方式,这种权力才能够加以施行。

正如我们所看到的那样,政治自由主义尽可能将这些价值解释成为一种特定领域——政治的领域——的价值,解释成为一种独立的观点,解释成为无需以任何特殊的统合性学说为前提就能够被理解和确认的价值。关于他们考虑如何将政治领域的重大价值同他们接受的其他价值关联起来,这个问题将留给每一位公民自己作为他们的良心自由的组成部分来解决。我们希望,在政治实践中我们能够政治价值中的宪政实质打下坚实的基础,从而这些价值能够为公共证明提供一种有

效的、共享的基础。

57.3 关于政治自由主义是如何可能的这个问题,对它回答的第二个部分补充了第一个部分。第二个部分认为,宗教和哲学的历史表明,存在着许多合乎理性的方式,在这些方式中,价值的广阔领域能够被理解成或者与适合于政治的这个特定领域的价值是一致的,或者是支持它们的,或者同它们是不相冲突的,而这些政治的价值是由政治正义观念所规定的。历史表现出一种多元性,这是一种合乎理性的统合性学说的多元性,而正是这种多元性使重叠共识成为可能。这种情况如何能够发生,这是由重叠共识的一种典型范例来表明的。

- 191 这个典型范例包含三种观点:第一种观点确认这种政治观念,是因为它的宗教学说和关于自由信仰的解释导致一种宽容原则,并支持立宪政体的基本自由。第二种观点确认这种政治观念,是基于一种统合性的自由主义道德学说,诸如康德或 J.S.密尔这样的自由主义道德学说。第三种观点不过是一种得到松散表达的理论,除了立宪政体的政治价值之外,这种理论还涵盖了范围巨大的非政治价值;而且这种理论主张,在使民主制度成为可能的完全有利的条件下,这些政治价值在正常情况下超过可能同它们发生冲突的任何非政治价值。只有前两种观点——宗教学说以及康德和密尔的自由主义——是一般性的和统合性的;而第三种观点则是松散的和不成体系的,虽然在完全有利的条件下,它通常适合于解决政治正义的问题。在这些问题

上,前两种得到更充分表达的和成体系的观点同意第三种观点的判断。

57.4 在什么情况下一一种统合性学说是理性的? 尽管目前还无法给出一种完全的定义,但是理性的学说必须承认判断的艰难(第 11.4—11.5 节),并在其他政治价值中承认良心自由。让我们解释一下:我们已经在理性的和合理的之间做出了区别(第 2.2 节和第 23.2—23.3 节)。我们认为,这两种观念是社会理念中的本质因素,而社会被看作自由和平等公民之间的公平合作体系。一般来说,理性的人愿意提出某些原则(作为规定公平合作条款的原则),当其他人被推动去做同样事情的时候,也愿意遵守这些原则,即使以他们自己的利益为代价,如果环境这样要求的话。而且,在这些合作要求在相关方面具有相同基础的地方,当所有人都拥有自由和平等的公民地位的时候,没有任何理由要求任何人接受这样的原则,即这些原则赋予给他们的基本权利比其他人要少。这些坚持把这样的原则强加给别人的人,这些被他们更大的权力或更有利地位所推动的人,就不是理性的;然而,在他们的利益是既定的情况下,他们可以是完全合理的。日常言语也反映了理性的与合理的之间的这种不同。

现在转向我们讨论的问题。我们不仅将民主的公民视为自由的和平等的,而且视为理性的和合理的,所有人在社会的共同政治权力中都享有同等的份额,所有人也都平等地承担判断的艰难。因此,如果任何公民或公民的团体主



张他们有权利使用国家权力来支持某种统合性学说,或将这种统合性学说所包含的东西强加给其他人,那么这样做没有任何理由。在自由优先性的根据是已定的条件下(第192 30节),当公民得到了公正的代表的时候,他们不会同意政治当局对其他人做这样的事情,从而作为代表的当事人也必须做出同样的推理。所以,任何这样的当局都没有理由违反人们的切身利益,违反他们发展和运用自己的道德能力和追求自己特殊的(可容许的)善观念。理性的统合性学说承认这个事实,也承认所有的人都拥有平等的良心自由。

## 第 58 节 重叠共识不是乌托邦

58.1 可能有人会提出这样的反对意见：重叠共识的理念是一种乌托邦，也就是说，不存在足够的政治力量、社会力量和心理力量，以至于或者能够形成一种重叠共识（当共识还不存在的时候），或者能够使共识是稳定的（如果有一种共识的话）。对于这个错综复杂的问题，在这里我们只能简单地探讨，而且我仅打算概述一种方式，在这种方式中，关于像作为公平的正义这样的自由主义政治观念的一种共识不仅能够形成，而且它的稳定性也能够得到保证。

让我们假设，在某一个时期，作为各种历史偶然性的结果，一种自由主义思想的原则——比如说作为公平的正义的原则——已经作为一种纯粹的权宜之计被接受了，而且现存的政治制度也满足了这些原则的要求。我们可以假定，这种对正义原则的接受，与宗教改革之后所发生的将信仰自由原则作为一种权宜之计的接受，其方式是相同的：最

初是不情愿的,但是对于没完没了、毁灭性的内乱,它提供了唯一的选择。这里我是以平常的方式来使用“权宜之计”这个短语的,它可以借助两个国家之间的协定来加以说明,而这两个国家的民族利益使它们发生争执。在对协定进行谈判的时候,每一个国家都会非常明智和慎重,以保证这个协定是以这样一种方式草拟的,即当事双方都知道,任何一个国家违反它都不会有什么好处,尽管两个国家都准备以对方为代价来追求自己的目标,如果条件变化后它们能够这样做的话。

16 世纪天主教徒和新教教徒的情况显然表明,这种方式符合信仰自由。在那个时代,双方都坚持认为,统治者的责任就是坚持真正的宗教,镇压异端邪说和虚假学说的传播。在这种情况下,接受信仰自由原则确实是一种纯粹的权宜之计:如果一种信仰占据了统治地位,那么就会不再遵循信仰自由原则了。就权力的分配而言,对于重叠共识来说最重要的东西就是稳定性,这要求,政治观念应该为公民所认可,而不管他们的统合性观点具有多大的政治力量。

58.2 这样我们的问题就是,这种情况是如何发生的,即对作为权宜之计的作为公平的正义的最初默认如何能够经过世代的交替而发展成为一种稳定的和持续的重叠共识?在这个问题上,我们的统合性观点所具有的松散性,以及它们不是完全统合性的而仅是部分统合性的,这些都具有特别重要的意义。<sup>[206]</sup>于是我们问:在实践中,对政治观念的忠诚实际上在多大程度上依赖于它在统合性观点中的渊

源？让我们考虑三种可能性：(1)政治观念源于统合性学说；(2)它不源于统合性学说，但同它是相容的；(3)政治观念同统合性学说是相容的。

在日常生活中，我们一般用不着判定哪一种情况是属实的，甚至用不着思考这样的问题。做这样的判定会提出高度复杂的问题，而且在实际生活中我们可能无需做出这样的判定。大多数人并不认为自己的宗教、哲学和道德学说是完全普遍的和完全统合性的；普遍性和统合性允许有各种不同的程度差别，一种观点的清晰性和体系性也是这样。比如说，就政治观念同(部分)统合性观点松散地相互协调而言，就在政治观念的界限范围内准许追求不同的(部分)统合性学说而言，存在着许多种方式，在这些方式之间也存在着相当大的自由度。

这表示，许多(如果不是大多数的话)公民在确认公共的政治观念的时候，用不着考虑这种政治观念以什么方式同他们的其他观点相关联。从而，他们有可能首先根据这个观念本身来确认它，并且来评价它在民主社会中所实现的公共善。如果后来他们认识到了这种政治观念与他们的统合性学说之间存在着不相容性，那么他们可能会很好地调整或修正统合性学说，而不是放弃政治观念。请注意，我们在这里区别了对政治观念的最初忠诚或评价与对统合性学说的后来调整或修正，而当两者之间出现不一致的时候，是这些最初的忠诚或评价导致了后来的调整或修正。我们可以设想，当政治观念塑造统合性观点以同它相符合的时候，这些调整或修正会随着时间的推移而缓慢发生。

194 58.3 现在我们问：作为公平的正义能够根据什么政治价值来获得对它本身的忠诚？显然，对制度和调节制度之观念的忠诚可能在某种程度上依赖于长期的自我利益和群体利益，依赖于习俗和传统习惯，或者仅仅依赖于与通常所期望之物和所做之事相一致的愿望。广泛而深厚的忠诚可能也受到了制度的鼓励，这些制度保证所有公民都享有包含在哈特称之为自然法的最低要求（minimum content of natural law）中的政治价值。<sup>[207]</sup>但是，在这里，我们关心的是自由主义正义观念所产生出来的忠诚之深层基础。

在这个问题上，我们需要简单回顾一下第 33 节，在那里我们说过，在有效调节基本政治制度的时候，自由主义观念满足了一个稳定立宪政体的三个本质要求。第一，它一劳永逸地确定了基本权利和自由的内容，使这些保证无须列入政治议事日程，也使它们超越于社会利益的计算。第二，它的推理形式是清晰明白的，而且凭自己本身就是完全可靠的。<sup>[208]</sup>第三，它的自由的公共理性观念鼓励了合作性的政治美德。

这样我们推测，当公民开始赞赏自由主义观念所取得的成就的时候，他们就获得了对它的忠诚，而且这种忠诚愈久弥坚。他们开始理性地和明智地考虑应该将它当作表达政治价值的正义原则来加以确认，而在使民主制度成为可能的完全有利的条件下，这些政治价值通常超过可能同它们发生冲突的任何价值。从而，我们就获得了重叠共识。

58.4 从第 57.3 节中的典型范例可以清楚地看出,一种重叠共识完全不同于一种权宜之计:在这个范例中,政治观念是共识的中心,而这种共识包含了自由信仰的宗教学说、康德或密尔的自由主义以及一种相当松散的观点,这种松散的观点既包括范围广泛的非政治价值,也包括作为公平的正义之政治价值。在这个典型范例中,请注意两个特征:第一,共识的中心,也就是政治的正义观念,本身是一种道德观念;第二,它是在道德的基础上被确认的,也就是说,它包括社会观念、公民作为人的观念、正义原则以及关于合作性美德的解释,这些东西体现在人类性格之中,也表达于公共生活之中。 195

所以,重叠共识不仅仅是在某种自我利益或群体利益之偶然的或历史的交汇点的基础上关于接受某种权威的共识,或者关于遵守某些制度性安排的共识。在典型范例中,所有三种观点都是从它们自己内部来支持政治观念的:每一种观点都把它的概念、原则和价值认作所共享的内容,而正是通过这些共享的内容,它们各自不同的观点得以吻合。这些确认政治观念的人们是从他们自己的统合性观点内部开始的,而且使用不同的前提和根据来组织他们的学说,然而他们对政治观念的确认并没有损害这种确认中所包含的宗教的、哲学的或道德的成分,尽管在这个范例中好像是这样的。

重叠共识的前两个特征(道德的中心和道德的基础)同第三个也是本质性的特征相关联,即稳定性的特征。也就是说,对于这些确认各种观点的人们,而这些观点在支持着



政治观念,如果他们的观点在社会中的相对力量不断增长并最终取得统治地位,那么这些人就不会撤掉他们对政治观念的支持。只要这三种观点被确认了,而不是被修改了,政治观念就会继续得到支持,而无论政治权力的分配发生了何种变动。这同 16 世纪天主教和新教的情况有很大的不同。每一种观点都是根据政治观念本身的是非曲直来支持它的。对此的检验就是,当这些观点之间的权力分配发生变化时,共识是不是稳定的。这个稳定性的特征突出了重叠共识与权宜之计之间的不同,而稳定性确实取决于这种权力分配。

## 第 59 节 理性的道德心理学

59.1 我们已经看到,把自由主义的正义观念当作一种权宜之计的最初默认如何随着时间的推移而变为一种稳定的重叠共识。在回答这种反对意见的时候,即这样一种共识的观念是乌托邦的,我们需要做的事情就是表明这是一种真实的可能性。无论如何,为了证明这种可能性,我必须非常简略地概述主要的心理学假设,而这些心理学假设支持了前面关于政治忠诚如何产生的解释。这导致了我们可以看作理性的道德心理学的东西,确实,这是一种关于理性本身的心理学(psychology of the reasonable itself)。这个名称是适当的,因为互惠性的理念既显现为一种表达它的内容的原则,也显现为一种礼尚往来的性格倾向。而且我们也知道,在最高的层面上(第 39.2 节),平等的基础就是具有理性的能力和合理的能力。简言之:“理性的”产生出自身,并以同样的方式对待自身。但性格倾向不仅仅就是这

196

个方面。使它独具特色的东西是它同理性的关联。

这种心理学假设主要表明,人能够成为理性的和合理的,并从事于公平的社会合作。这样:

(1) 根据具有两种道德能力的人的(政治的)观念,公民拥有追求善观念的能力和获得正义观念的能力,而且能够按照这些观念所要求的那样来行动。简言之,他们既具有理性的能力,也具有合理的能力。

(2) 当他们相信制度或社会实践是正义的或公平的时候(正如所阐明的那样,当他们得到了公平的代表的时候,他们自己就会准备提出这些原则或承认这些原则),公民准备而且愿意承担他们在这些社会安排中应负的责任,只要他们确信别人也会承担他们的责任。这属于理性的,正如我们第2.2节开始时已经阐明的那样。

(3) 当别人带着明显的意图在正义的或公平的制度中承担他们应负的责任的时候,<sup>[209]</sup>公民倾向于发展出对他们的信任和信心。这种倾向是礼尚往来的,即别人对你是公平的,那么你也应该公平地对待别人,反过来也是一样。这种礼尚往来的倾向是理性心理学的一个原理。在《正义论》中关于原则的道德(在那里就是这样称呼的)的三阶段发展的说明中,每一阶段的心理学法则都展示了这种互惠性的性格倾向。<sup>[210]</sup>

(4) 当所共同承担的合作事业得到了成功并长时期地坚持下去的时候,[在(3)中所提到的]信任和信心就会变得越来越强,越来越完满;当如此构造以保证切身利益(例如基本权利和自由)的基本制度在公共政治生活中得到了更

自愿和更坚定的承认的时候,它们也会变得越来越强,越来越完满。

(5) 我们也可以假设,每一个人都承认我称为现代民主社会之历史条件和社会条件的东西:(a)理性多元论的事实;(b)它的持久性的事实;(c)这种多元论只能通过国家权力的压迫性使用才能得到克服的事实。这些条件是我们共有的历史处境。在这种处境中,如果不承认(d)判断的艰难的事实,也不承认所有人都平等地受限于它们及其结果,这是不合乎理性的(第 57.4 节)。

(6) 也属于民主制度之历史条件和社会条件的组成部分的是(e)适度匮乏的事实和(f)从秩序良好的社会合作获益中存在众多可能性的事实,只要这种社会合作能够建立在公平的条款之上。最后两种事实和四个一般事实阐明了政治正义的环境(第 24 节)。

59.2 我们现在可以比较详细地回答这个问题了:关于自由主义的正义观念如何能够从接受它作为一种纯粹的权宜之计发展成为一种重叠共识?请回忆我们的假设,大部分人的统合性学说并不是完全统合性的,从而一旦自由主义思想发挥作用的方式受到了赞赏,那么这就为发展出对它的独立忠诚留下了空间。这种独立忠诚反过来又促使人们有意识地按照自由主义制度来行动,因为他们有理由确信(部分地建立在过去的经验上),别人也会遵守它们。随着时间的逐渐推移,当政治合作成功地持续下去的时候,公民便开始相互拥有日益增加的信任和信心。

我们发现了一种新的社会可能性：一种合乎理性的、和谐的、稳定的、多元主义的民主社会的可能性也许就产生于这种自由主义制度的成功。在信仰自由和自由主义制度在社会实践获得成功之前，没有任何方法能够了解这种可能性。正如花了几个世纪人们才接受信仰自由所表明的那样，这看起来是非常自然的，即人们相信，为了实现社会的统一和和谐，需要就普遍的和统合性的宗教、哲学和道德学说达成一致意见。信仰自由是社会秩序和社会稳定的条件。<sup>[211]</sup>对这些统合性学说的信仰的削弱有助于为自由制度扫清道路。

198 让我们总结一下：正因为它不是普遍的和统合性的，政治的正义观念（作为公平的正义是其范例）可以促使一种纯粹的权宜之计最终发展成为一种重叠共识。这种观念的有限性质以及我们统合性学说的松散性质为正义观念的发展留下了余地，以便能够获得对它的最初忠诚，并且当产生冲突的时候，相应地修正这些统合性学说。这是一种跨越几代人而逐渐发生的过程（以一种理性的道德心理学为前提）。曾经反对信仰自由的宗教现在则可以接受它，并确认自由信仰的学说；虽然康德和密尔的统合性自由主义仍然被视为适合于非公共生活和被视为确认立宪政体的可能基础，但是它们不再作为政治的正义观念而得到推荐。基于这种解释，即使它得到了巨大历史幸运的帮助，毫无疑问它肯定得到了这种帮助，重叠共识也不是一种令人愉快的巧合。更确切地说，在阐发一种可行的政治正义观念的时候，它在某种程度上是社会之公共政治思想传统的产物。

## 第 60 节 政治社会的善

60.1 我们已经了解到稳定性问题如何需要重叠共识的理念,现在我们来讨论稳定性同政治社会的善相关联的问题,而这种由两个正义原则所支配的政治社会是秩序良好的。当既作为个人也作为集体的公民在行动中坚持了正义的立宪政体的时候,他们就实现了这种善。<sup>[212]</sup>

让我们首先来看这样一种反对意见:因为它不是以统合性的宗教、哲学或道德学说为基础,所以作为公平的正义抛弃了政治共同体的理想,认为社会就是众多独立的个人或独立的团体,他们从事合作仅仅是为了追求他们自己个人利益或团体利益,而不享有共同的终极目的(在这里,终极目的是指出于它自己的原因而不是作为其他事物的工具而具有价值的目的或所向往的目的)。人们有时也会提出这种反对意见:作为一种契约理论,作为公平的正义是一种个人主义的观点,它将政治制度视为达到个人目的或团体



目的的单纯工具,比如说,被视为达到私人社会的工具。在这种场合,政治社会本身不是一种善,在最好的情况下仅仅是达到个人善或团体善的工具。

199 现在让我们做出回答。作为公平的正义确实抛弃了政治共同体的理想,如果这种理想意味着政治社会统一在某种(部分的或完全的)统合性的宗教、哲学或道德学说的基础之上。理性多元论的事实排除了这种社会统一的概念。对于接受了基本自由和信仰自由原则的人们来说,它不再具有政治的可能性,而基本自由和信仰自由原则对于民主制度则是基本的。我们必须以不同的方式来看待社会统一:社会统一是一种产生于重叠共识的东西,而这种共识是就政治的正义观念而达成的。正如我们已经看到的那样,在这样一种共识中,政治观念得到了公民的确认,而这些公民则信仰不同的、冲突着的统合性学说,而且他们是从自己不同观点内部来确认它的。

60.2 让我们回顾一下(从第3节开始),说一个由正义观念支配的社会是秩序良好的,这意味着三种东西:(1)它是一个所有公民都接受了相同正义原则而且相互公开承认他们接受了相同正义原则的社会;(2)公众知道或者具有充分的理由相信,这个社会的基本结构、它的主要政治制度和社会制度以及它们结合成为一个合作体系的方式能够满足这些原则;(3)公民拥有一种正常的、较强的正义感,也就是说,这种正义感能够使他们理解和应用正义原则,而且当形势需要的时候,大部分人都能够按照正义感来行动。这

样理解的社会统一是我们所能够得到的最值得向往的统一观念：它是可行而最好的极限(limit of the practical best)。

所以，如所阐明的那样，秩序良好的社会不是一种私人社会，因为公民确实拥有共同的终极目的。虽然公民真的没有确认相同的统合性学说，但是他们确实确认了相同的政治观念。这意味着，他们共同分享一种基本的政治目的，而且这种政治目的具有高度的优先性，也就是说，这种目的就是支持正义制度并且从而互相以正义相待，更不用提通过政治合作他们必须共有和实现的其他目的了。另外，在一个秩序良好的社会中，政治正义的目的是公民所追求的最基本目标之一，借助于这些基本目标，他们表达了自己想成为的那种人。<sup>[213]</sup>

从最后这种阐述中可以看出，如果我们现在所说的共同体是指一种社会，包括政治社会，那么政治社会就是一种共同体，这种共同体的成员——在这种场合就是公民——200共同拥有某些终极的目的，而且他们也赋予这些终极目的以极高的优先性，以至于达到这种程度，在公开地表达出他们想成为的那种人的时候，他们认为自己拥有这些目的是一种极其重要的事情。显然，没有任何事情完全依赖于这些关于共同体的定义，它们不过是一些文字的规定而已。重要的事情在于，由政治正义观念所阐明的秩序良好社会使公民具有这样一种特性，即他们共同拥有某些必要的终极目的。

### 60.3 同所做的其他假设一起，这些共同拥有的终极

目的为秩序良好社会的善提供了基础。我们将公民看作具有两种道德能力的人,而立宪政体的基本权利和自由应该保证,所有人都能够全面地发展这些能力,并且当他们决意如此的时候,也都能够在整个人生过程中充分地使用这些能力。因此,在正常的环境下,我们设想这些道德能力会在政治自由和良心自由的制度内得到发展和使用,而且它们的使用也会得到自尊之社会基础的支持和保护。

如果我们承认这些事情,在以下两种方式中,作为公平的正义之秩序良好社会就是一种善。在第一种方式中,它对个人来说是一种善,而且这有两个理由。第一个理由是,两种道德能力的使用被体验为是善的。这是作为公平的正义中所使用的道德心理学的一个结果。<sup>[214]</sup>它们的使用本身就可以是一种重要的善,对许多人来说,它们的使用本身也将会是一种重要的善,从这些能力在关于人作为公民的政治观念中所发挥的核心作用来看,这是非常清楚的。出于政治正义的目的,我们将公民终身都看作正式的、完全的社会合作成员,从而也认为他们拥有能够使他们发挥这种作用的道德能力。在这种背景下,我们应该说:公民的本质(在政治观念的范围内)就是他们拥有两种道德能力,而这些道德能力是他们能够从事公平社会合作的根基。政治社会对于公民是一种善的第二个理由是,它确保公民能够拥有正义的善以及自尊和互相尊重的社会基础。这样,在确保拥有平等的基本权利、自由和公平机会的时候,政治社会能够保证人们相互承认他们拥有自由和平等的地位。在确保这些事情的时候,政治社会满足了他们的基本需要。

包含在两种道德能力的使用和在人的公民地位的互相承认中的善,属于秩序良好社会之政治的善,而不是属于统合性学说的善。再重申一遍,我们必须坚持这种区别,即使统合性学说能够从自己观点内部出发来赞成这种善。否则我们就会迷失方向,而如果作为公平的正义要想得到重叠共识的支持,那么它就必须沿着这个方向前进。正如我们已经强调过的那样,正当的优先性并不意味着不要善观念,而且不要善观念也是不可能的(第43.1节)。更确切地说,它意味着,所使用的善观念必须是政治的观念:它们必须加以剪裁以符合政治正义观念的限制,并适合于它所容纳的空间。 201

60.4 在第二种方式中,秩序良好的政治社会本身就是善的。因为每当存在着一种共享的终极目的,而这种目的的达到则需要众人合作的时候,所实现的善就是社会的,也就是说,它是通过公民的共同行动得到实现的,而公民的共同行动则相互依赖于别人能够采取合适的行动。在一个相当长的时期,建立和成功地维持比较正义的(显然永远都会是不完善的)民主制度,尽管可能需要数代人对其进行逐渐改革,而且可以肯定不会没有失误,但这也是一种非常伟大的社会的善,也会因此而受到高度评价。这是通过这一事实而表明的,即民主的人民认为它是他们历史上最伟大的成就之一。

存在着这样一些政治的善和社会的善并不是什么不可思议的事情,它就像管弦乐队的成员,或球队的队员,甚或

一场球赛中的球队双方,在一场美妙的表演或一场精彩的球赛中所感到的快乐和(适当的)骄傲一样,而这场表演或球赛是他们希望永远记住的。<sup>[215]</sup>毫无疑问,当社会变得更加巨大而且公民之间的社会距离也变得更大的时候,所需要的条件会随之也变得更难以满足,但是无论这些差别是多么巨大和具有多大的约束力,它们都不会影响在秩序良好的政治社会中实现正义的善时所涉及的心理学原理。而且,即使当实现它的条件是非常不完善的时候,这种善仍然能够拥有巨大的意义,甚至意识到它的失败也能够拥有巨大的意义。当民主的人民将自己同非民主的人民区分开来的时候,民主的人民所感受到的骄傲明显地表明了这点,当他们很在意同他们自己历史上曾经有过的非正义保持距离的时候,也同样表明了这点。但是我们在这里不能深入讨论这些反思。我们所建立的善不需要是多么伟大的善,而是一种政治的善,一种有意义的善,一种适合于政治观念的善。

为了了解这点,请回忆这种善的公共性质。因为在原则的道德阶段[前面第 59.1 节中的(3)],秩序良好社会中的每一位公民都承认其他人也确认了相同的正义原则,从而,每一位公民也都承认,所有公民都赋予政治上的相互合作目标以高度的优先性,而这种政治上的相互合作是按照每位公民的代表在这样一种处境中所赞成的条款来进行的,这种处境就是,他们所有人都作为自由和平等、理性和合理的人而得到了公平的代表(《正义论》第 72 节第 418 页以后)。换言之,公民希望能够以满足自由主义合法性原则



的方式来进行相互的政治合作,也就是说,按照这样的条款来进行政治合作,即这些条款能够依据所共享的政治价值而被所有人都认为是公正的。

还需要指出的东西是公民如何看待他们的政治社会作为善与它的稳定性之间的关系。他们越将他们的政治社会看作是善的,无论是对于作为集体还是作为个人的他们自己而言,而且他们越赞赏这种政治观念,这种政治观念能够保证稳定政体所需要的三个实质条件,他们就越少受这样一些具体态度的鼓动,如妒忌、怨恨、统治意愿、褫夺他人正义的诱惑等。正如《正义论》所提出的那样:问题在于正义与善是不是一致的。《正义论》第86节主张,这些在由作为公平的正义所支配的秩序良好社会中成长起来的人们,这些拥有合理生活计划的人们,以及这些知道或有理由相信其他每一个人都拥有较强正义感的人们,都拥有充分的理由来遵守正义制度,而这些理由与其说建立在正义上面,不如说建立在善上面。这并不是说,他们不可以基于正义的理由来这样做。

因此,秩序良好的社会是稳定的,因为在所有事情都得到充分考虑的情况下,公民对他们社会的基本结构感到满意。促使他们这样思考的东西不是来自外部的威胁或危险,而是他们所有人都确认的政治观念。因为在作为公平的正义之秩序良好的社会中,正义和善(如政治观念所规定的那样)是以这样一种方式协调一致的,即公民为善的理由所推动,但按照正义所要求的来行动,而公民将自己视为理性的和合理的,也被其他人视为理性的和合理



的,而且持有这种看法本身就是他们的善的一个组成部分。在我们所讨论的这种方式中,政治社会的善本身就是这样的理由之一。

## 注 释

[1] 罗尔斯,《正义论》(麻省剑桥:哈佛大学出版社,1971年,修订版1999年)。

[2] 罗尔斯,“作为公平的正义:政治的而非形而上学的”,《哲学与公共事务》,第14卷(1985年夏季号),第223—252页。

[3] 罗尔斯,《政治自由主义》(纽约:哥伦比亚大学出版社,1993年)。

[4] 罗尔斯,《万民法》(麻省剑桥:哈佛大学出版社,1999年)。

[5] 罗尔斯,“答哈贝马斯”,《哲学杂志》,第92卷(1995年三月号),第132—180页,后收入平装本的《政治自由主义》(1996年);“再论公共理性的理念”,《芝加哥大学法律评论》(1997年夏季号),第765—807页,后收入《罗尔斯选集》,萨缪尔·弗里曼(Samuel Freeman)编(麻省剑桥:哈佛大

学出版社,1999年),也收入《万民法》。

[6] 1975年,我对《正义论》(1971年,修订版1999年)的第一个外文译本进行了修订。这些修订也出现在后来的许多种外文译本之中,但是在1999年之前,英文本没有做任何修订。1999年的修订版改变了这种情况(它不包含更多的修订)。在分发这些讲稿的时候,这些修订还没有在英文本中得到反映,虽然一些修订所提出的问题在这些讲稿中得到了讨论,这样它假定,学生仅仅拥有初版的《正义论》。因此,在这本新论中对《正义论》的引证可能涉及到这类讨论,而这类讨论在修订版中就没有了。凡在这些场合,均标明是第一版中的页码。而引证《正义论》的所有其他页码所指的都是修订版。引证也包括节的数字,它们在两种版本中都是相同的。

[7] 在这里我列出所参考的相关论文:“回答亚历山大和穆斯戈拉夫”,《经济学季刊》,第88卷(1974年11月号),第633—655页;“康德主义的平等观念”,《剑桥评论》,第96卷(1975年),第94—99页,后重印为“秩序良好的社会”,载于《哲学、政治学和社会》,第五期,彼特·拉斯莱特(Peter Laslett)和詹姆斯·费什金(James Fishkin)编(纽黑文:耶鲁大学出版社,1979年);“公平对善”,《哲学评论》,第84卷(1975年10月号),第536—555页;“作为主题的基本结构”,《价值与道德》,阿兰·高德曼(Alan Goldman)和杰格文·金(Jaegwon Kim)编(多德莱奇特:雷德尔公司,1978年);“道德理论中的康德式建构主义”,《哲学杂志》,第77卷(1980年9月号),第515—572页;“社会统一与基本善”,

载于《功利主义及其超越》，阿马特亚·森和伯纳德·威廉姆斯(Bernard Williams)编(剑桥：剑桥大学出版社，1982年)；“基本自由及其优先性”，《关于人类价值的坦纳讲座》，第3卷，斯特灵·麦克穆林(Sterling McMurrin)编(盐湖城：犹他大学出版社，1982年)；“作为公平的正义：政治的而非形而上学的”，《哲学与公共事务》，第14卷(1985年夏季号)，第223—252页；“论重叠共识的理念”，《牛津法学研究杂志》，第7卷(1987年2月号)，第1—25页；“论正当的优先性与善的理念”，《哲学与公共事务》，第17卷(1988年秋季号)，第251—276页；“政治的领域与重叠共识”，《纽约法律评论》，第64卷(1989年6月号)，第233—255页。这些论文在本书的注释中时常提及，有时是以缩写的方式。除了“作为主题的基本结构”和“基本自由及其优先性”，其他所有论文都收入了约翰·罗尔斯的《罗尔斯选集》，萨缪尔·弗里曼编(麻省剑桥：哈佛大学出版社，1999年)。

[8] 见“古代人的自由同现代人的自由之比较”(1819年)，载于本杰明·贡斯当(Benjamin Constant)：《政治著作集》，边卡马利亚·方塔那(Biancamaria Fontana)编译(纽约：剑桥大学出版社，1988年)。贡斯当的生卒年为：1767—1830年。“古代人的自由”这个短语是指出生于本土的男性公民的自由，这种自由是由诸如伯利克里(Pericles)时代的雅典民主制度中的政治参与权利所规定的。

[9] 这个术语及其意义是受康德启发而提出来的。康德对这个术语的使用见其论文“什么意义：为思想定向”，载《康德全集》，普鲁士科学院，第8卷，柏林，1912年。他在文

章中简要地将理性描绘成某种定向能力。

〔10〕关于“理性的”(reasonable)的意义,见本书第2、11、23节。

〔11〕作为调和的政治哲学的理念一定会引起关注。因为政治哲学永远处于这种危险之中,即它被有害地用来保卫一种非正义的、没有价值的现状(status quo),从而在马克思所用的意义上是意识形态的(ideological)。我们必须一遍又一遍地追问,作为公平的正义或任何其他观点是否在这种意义上是意识形态的,如果不是,那么为什么它不是?它所使用的那些基本理念是不是意识形态的?我们如何能够表明它们不是意识形态的?

〔12〕对作为公平的正义的说明是从这些众所周知的理念开始的。我们以这种方式将它同日常生活的常识联系在一起。但是,这种说明开始于这些理念,这并不意味着,对作为公平的正义的论证仅仅将它们当作基础。所有事情都依赖于这种说明作为一个整体如何展示出来,以及这种正义观念的理念、原则及其结论是否能够在适当的反思中被证明是可接受的。(见第10节)

〔13〕理性的和合理的之间的这种区分是由希伯利(W.M.Sibley)做出的,见“合理的对理性的”,载《哲学评论》第62卷(1953年10月),第554—560页。这篇文章把这种区分同平等人们之间的合作理念紧紧联系在一起,并按照这种更明确的理念来阐述它。我们会一次又一次地回到理性的和合理的这一区分上来,见第23.2节和23.3节。它对于理解作为公平的正义的结构具有非常重要的意义,对

于理解斯坎伦(T. M. Scanlon)的普遍契约主义的道德理论也是一样。见他的“契约主义与功利主义”,载《功利主义及其超越》,阿马特亚·森(Amartya Sen)和伯纳德·威廉姆斯(Bernard Williams)编(剑桥:剑桥大学出版社,1982年)。

[14] 我说“所谓福利国家”,是因为在第四部分我在财产所有的民主制度与资本主义的福利国家之间进行了区分,并主张后者同作为公平的正义是冲突的。

[15] 这看起来在大部分场合是明显的。显然,两个正义原则(第13节)及其它们的政治自由不是被设想用来调整教会和大学的内部机构的。差别原则也不是用来支配父母应该如何对待他们的孩子或如何在他们之间分配家庭财富的。(见第四部分,第50节,关于家庭。)

[16] 我在这里遵循的是琼·爱尔斯特(Jon Elster)令人深受启迪的著作:《局部正义》(纽约:罗素·塞奇基金会,1992年)。

[17] 见罗尔斯:《万民法》(麻省剑桥:哈佛大学出版社,1999年)。

[18] 关于本段以及前一段讨论的问题,我受惠于爱林·凯利(Erin Kelly)的观点。

[19] 正如罗伯特·达尔(Robert A. Dahl)在《多元民主的困境》(纽黑文:耶鲁大学出版社,1982年)第16页所指出的:“今天,任何比一个国家更小的单位都无法提供过美好生活所必需的条件,而任何比一个国家更大的单位都不可能像现代多元政治那样实行民主的统治。”

[20] 这个更大的话题在《万民法》中得到了详细的讨



论。

[21] 我假定这种命令被视为客观的,如某种形式的道德实在论。

[22] 见罗尔斯:《政治自由主义》(纽约:哥伦比亚大学出版社,1993年),第24—25页。

[23] 作为一种契约理论,这是作为公平的正义的一个本质特征。在这方面,它不同于洛克的观点,也不同于这些作者在下述著作中的契约观点,罗伯特·诺奇克(Robert Nozick)的《无政府、国家和乌托邦》(纽约:基本图书公司,1974年),詹姆斯·布坎南(James Buchanan)的《自由的限制》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1975年)以及戴维·高西尔(David Gauthier)的《同意的道德》(牛津:牛津大学出版社,1986年)。在这三部著作中,应由基本结构确保的基本权利、自由和机会依赖于历史的偶然性,以及社会环境和天赋的偶然性,而这些偶然性则是为作为公平的正义所排除的。我们在第16.1节将回到这个问题上来。

[24] 这个问题是由罗纳德·德沃金(Ronald Dworkin)提出的,见他的评论文章“正义和权利”,《芝加哥大学法学评论》(1973年),该文后来收入《认真地对待权利》(麻省剑桥:哈佛大学出版社,1977年),作为其第六章。我已经简略地讨论了他的解释,见“作为公平的正义:政治的而非形而上学的”,《哲学与公共事物》第14卷(1985年夏季号),第236页以后注释19,此文后来收入《罗尔斯选集》,萨缪尔·弗里曼(Samuel Freeman)编(麻省剑桥:哈佛大学出版社,1999年)。

[25] 关于这点,见“作为主题的基本结构”,载于罗尔斯:《政治自由主义》,第七讲第8节,第279页以后。

[26] 在本段和下一段所描述的关于体现公民道德身份的这两种目标之间的区别,我受惠于爱林·凯利的观点。

[27] 关于这种社会死亡的观念,见奥兰多·帕特森(Orlando Patterson):《奴隶制与社会死亡》(麻省剑桥:哈佛大学出版社,1982年),特别是第5—9页,第38—45页,第337页。

[28] 内在的道理或者可接受性是一个难以把握的观念。它意味着,一个判断或信念使我们觉得是有道理的或可接受的,而无需我们从其他的判断将其推演出来,或者以其他的判断为基础。显然,一个使我们觉得有道理的信念可能最终确实依赖于我们的其他信仰和信念,但这不是一个它如何会打动我们的问题。在适当的反思中,我们可以将信念当作基于自身就有某种道理或可接受性的东西加以确认。

[29] 参见《正义论》,第4节,第9节。

[30] 亚伯拉罕·林肯(Abraham Lincoln)1864年4月4日致霍奇斯(A.G.Hodges)的信,载于《亚伯拉罕·林肯著作选》,罗伊·巴斯勒(Roy P. Basler)编(新泽西州纽布朗斯维克:罗特切斯大学出版社,1953年),第7卷,第281—283页。

[31] 这段话出自诺奇克的《无政府、国家和乌托邦》,第225页,在该处它是用斜体字印刷的。

[32] 一种正义观念的内容和调子,无论它是否是政治

的,都毫无疑问地受某些历史经验的事实所影响。对于作为公平的正义,这些事实中最重要的是使用无止境的残忍的国家镇压权力来维持基督教的统一,这种残酷镇压开始于圣奥古斯丁(St. Augustine)早期,并一直延续到18世纪。政治自由主义始于宗教改革运动之后基督教的分裂,虽然这种分裂很难说符合宗教改革者们的意图。正如黑格尔(G. F. W. Hegel)所认为的那样,这种情况的发生不是一个不幸,而是一件幸事,对教会和国家来说都是如此。见黑格尔:《法哲学原理》,尼斯贝特(H. B. Nisbet)译,阿伦·伍德(Allen Wood)编(剑桥:剑桥大学出版社,1991年),第270节(一个长长的评论的结尾),第301页以后。

[33] 与其相关的一点经常为伊赛亚·伯林(Isaiah Berlin)所强调,即任何社会制度体系都限于它能够容纳的价值范围之内,从而必须在全能够实现的道德和政治价值范围内进行某些选择。这是因为任何制度体系似乎都有一个有限的社会空间。在各种所珍视的价值之间不得不进行选择的时候,我们面临着这些价值孰先孰后的巨大困难,也面临着其他一些困难,而这些困难看起来并没有明确的答案。见他的论文“论理想的追求”,载于《人性的扭曲》,亨利·哈代(Henry Hardy)编(纽约:科诺普公司,1991年)。

[34] 这里遵循的是《正义论》第34节第188页的观点,该处主张,不将良心自由和宽容建立在怀疑主义哲学的基础之上,并对宗教持一种中立态度,这是极其重要的。

[35] 一个问题是否涉及到宪政实质,这不总是十分清楚的,以后在适当的地方将会提到这点。如果关于这点存

在着疑问,并且这个问题是高度分歧的,那么公民有责任参照政治价值尽力表达出他们的相互要求。

[36] 这一节中的几点是对“基本自由及其优先性”的概括,该文载于《关于人文价值的坦纳讲座》,第3卷,斯特灵·麦克穆林(Sterling McMurrin)编(盐湖城:犹他大学出版社,1982年),第一节。在这篇文章中,我试图回答我认为是关于《正义论》中我对自由的解释的两种有力的反对意见,这两种反对是由H.L.A.哈特(Hart)在其杰出的评论性文章中提出的,见“罗尔斯论自由及其优先性”,《芝加哥大学法学评论》第40卷(1973年春季号),第551—555页,后收入他的《法理学与哲学论文集》(牛津:牛津大学出版社,1983年)。在对作为公平的正义所做的这种重新阐述中,最有意义的变化就是这些在哈特观点影响下所做的修正。

[37] 许多作者使用的不是“差别原则”这个词,而更喜欢用“最大最小化原则”,或干脆就用“最大最小化正义”,或者某些诸如此类的表达方式。例如,见约书亚·科亨(Joshua Cohen)对差别原则非常充分而准确的解释,“民主的平等”,《伦理学》,第99卷(1989年7月号),第727—751页。但是,我仍然用“差别原则”这个词来强调。第一,这个原则与不确定性条件下决策的最大最小化规则(第28.1节)是两种极为不同的东西;第二,在论证差别原则优于其他分配原则[比如说有限的(平均)功利原则,这个原则包括了一种社会最低保障]的时候,完全没有求助于不确定性条件下决策的最大最小化规则。关于差别原则的论证依赖于对不确定性的极端厌恶,这是一个得到广泛传播的观念,然而这个

观念是错误的,尽管这个错误不幸地为《正义论》的解释中所存在的缺点强化了,这些缺点在本书的第三部分中被纠正了。

[38] 见《正义论》,第36节,第197—199页。

[39] 有些人觉得这种限制是令人难以赞同的,他们认为一种政治观念应被设想能够涵盖所有逻辑上可能的情况,或者所有可以设想的情况,而不局限于只能在一种具体的制度背景下产生出来的情况。例如,见布里安·巴里(Brian Barry)的《自由主义的正义理论》(牛津:牛津大学出版社,1973年),第112页。相反,我们寻求的是在我们所知的民主政体中控制社会不平等和经济不平等的原则,从而,在我们对某些制度如何运作有所了解的情况下,我们关心的是可能实际产生的公民生活前景方面的不平等。

[40] 这些评论是对一个难题的最简单素描。我们会一再回到这个问题上来。

[41] 在这个原则之前,也许还应该有一个词典式的在先原则,这个原则要求人的基本需要应被满足,至少对于公民理解基本权利和自由以及能够充分行使基本权利和自由,他们的生存被满足是一个必要条件。关于对这样一种原则的阐述及其详细讨论,见R.G.佩福尔(Peffer)的《马克思主义、道德和社会正义》(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1990年),第14页。

[42] 这里我应该指出,在作为公平的正义中,存在着三种观点,区分开这三种观点是十分关键的:在原初状态中当事人的观点,秩序良好社会里的公民的观点,以及你和我



的观点,你和我正在把作为公平的正义树立为一种政治观念,并试图把我们在所有层面上所考虑的判断组织成为一种连贯的观点。请记住,当事人是虚构出来的人,他们是解释程序的一个组成部分,而这个解释程序是我们出于哲学目的而构思出来的。如果我们能记住这些区别,我们就会了解许多东西。关于这三种观点,见《政治自由主义》,第28页。

[43] 这种区别源于洛克,他讲过,人民组成立法机关的权力就是所有共和政体中首要的和基本的法律。约翰·洛克,《政府论下篇》,第134节,第141节,第149节。

[44] 有时对差别原则作为一种分配正义原则提出了这样的反对意见,差别原则对可容许的分配的总体性质不做任何限制。这种反对意见还认为,它只关心最不利者。但这种反对意见是不正确的:它忽视了这一事实,两个正义原则的组成部分被设计成协调一致地发挥作用,并作为一个整体被加以应用。在先原则的要求对分配具有重要的影响,让我们考虑一下,当公平的机会平等应用于教育的时候所产生的影响,或者政治自由的公平价值对分配所产生的影响。只要我们仅仅考虑它本身,而脱离了在先的原则,那么我们就不能认真地对待差别原则。

[45] 见《政治自由主义》,第358页。

[46] 与许多观点相反,基本的平等自由的优先性(或首要性)并非以高水平的财富和收入为前提条件。见阿马蒂亚·森(Amartya Sen)和简·德雷兹(Jean Dreze),《饥饿与公共行为》(牛津:牛津大学出版社,1989年),第13章;帕



萨·达斯古塔(Partha Dasgupta),《关于福利和贫困的研究》(牛津:牛津大学出版社,1993年),第1章、第2章和第5章各处。

[47] 见《正义论》第31节,第172—176页;《政治自由主义》,第397—398页。

[48] 正如作为公平的正义所理解的,互惠性是由正义原则所表达的公民之间的一种关系,而正义原则是用来调整社会世界的,在这个社会世界中,所有从事合作并按照规定和程序所要求的那样尽自己职责的人都应该以一种适当的方式从中受益,而这种方式是否适当则是由相应的比较基准来评定的。两个正义原则,包括意味着参照平等分配为基准的差别原则,表达了公民之间的互惠性观念。关于互惠性观念的更充分讨论,见《政治自由主义》,第16—17页,以及平装本的导论,第xliv页,第xlvi页,第li页。互惠性的观念也在“再论公共理性的观念”中发挥了重要作用,载《芝加哥大学法学评论》,第64卷(1997年夏季号),第765—807页,后收入《万民法》(麻省剑桥:哈佛大学出版社,1999年)和《罗尔斯选集》。

[49] 见《正义论》,第14节,第74—77页,并注意在三种程序正义之间所做的区分。

[50] “背景”这个词是在这里引入的,在《正义论》中没有使用它。

[51] 财产所有的民主是在《正义论》第5章中讨论的,但非常不幸,它与福利国家的资本主义之间的对比还不够清楚。这个缺点我准备在第五部分加以纠正。

[52] 这段中的评论是回答诺奇克(Robert Nozick)在其《无政府、国家和乌托邦》中针对差别原则所提出来的反对意见。他在关于张伯伦(Wilt Chamberlin)的例子中提出(第7章第160—164页),差别原则应用于政府将必然导致对具体个人事务的不断干涉。

[53] 诺奇克的《无政府、国家和乌托邦》是这类观点的一个例证。

[54] 例如,在洛克那里,他们不能保证平等的政治自由,正如我们从《政府论下篇》第158节中能够看到的。见约书亚·科亨,“结构、选择和合法性:洛克的*国家理论*”,《哲学和公共事务》,第15卷(1986年秋季号),第301—324页。

[55] 见《正义论》,第12节,第69页,尽管这点陈述得不够明确。

[56] 相反,狭义功能可能是某种能够阐明基本原则和最重要规则的东西,而这些原则和规则是为了政治社会的持续和稳定所必需遵循的。H.L.A.哈特的自然法的最低要求的观念是一个例子,这一观念来自于休谟(David Hume)。见《法的概念》(牛津:牛津大学出版社,1961年),第189—195页。

[57] 《正义论》第7章对合理计划进行了简要描述。

[58] 很不幸,《正义论》在这个问题上,往好里说也是模糊不清的。我受惠于许多人,特别是约书亚·科亨和约书亚·拉宾诺维兹(Joshua Rabinowitz);也受惠于同阿伦·布坎南(Allen Buchanan)、T.M.斯坎伦(Scanlon)和萨缪尔·

谢夫勒(Samuel Scheffler)的有价值的讨论;以及迈克尔·泰特尔曼(Michael Teitelman),是他首先提出了这个难题。

[59] 关于这个交换价值的观念,见罗尔斯,“公平对善”《哲学评论》,第84卷(1975年十月号),第540页以后。此文也收入《罗尔斯选集》。

[60] 这里请注意,在差别原则的最简单形式中,脱离或者独立于他们的收入和财富,谁属于最不利者群体是无法辨认出来的。最不利者绝不能按照诸如男人或女人、白人或黑人、印度人或英国人来区别。他们也不是按照自然或其他特征(如种族、性别和国籍等等)来辨别的,而这些特征能够使我们在所有各种社会合作体制下来比较他们的处境。将这些合作体制当作(比如说)各种可能的社会世界,在这些世界中,个人的名字指的是(严格地标示)在每一个(社会的)世界中相同的个人,然而“最不利者”这个词不是一个严格的标示者[用索尔·克里普克(Saul Kripke)的术语说,见《命名与必然性》,麻省剑桥:哈佛大学出版社,1972年]。更确切地说,在任何一种合作体制下变得更糟者不过是这些个人,即他们是在某种特殊体制下变得更糟的。换了另外一种体制,他们可能就不是更糟者了。甚至可以假设,例如,正像常识性的政治社会学所认为的,最终凭借收入和财富区分开来的最不利者包括许多出身于最少受惠的社会阶层,许多最少(自然)天赋的人以及许多经历过更多坏运气和不幸的人(第16节),然而这些特性并不能界定最不利者。更确切地说,实际情况是,这些特征中存在着一种倾向能够用来描述许多属于这一群体的人。

〔61〕《正义论》在这点上模糊不清的。它没有能够在这两者之间区分清楚,一个是作为一种态度的自尊,它是对切身利益的一种保护,另一个是有助于维持这种态度的社会基础。

〔62〕在这点上,见第四部分第 51 节关于关怀健康之规定的讨论。

〔63〕关于(帕雷托)效率原则对制度的解释,见《正义论》,第 12 节,第 58—62 页。

〔64〕这个图表与《正义论》第 13 节第 66 页的图表六是相同的。

〔65〕例如,《正义论》第 12 节第 59 页以后的这些图表假设,已经有既定量的商品供两个人  $x_1$  和  $x_2$  来分享。这表明,在这个事实中,效率区域向西北和东南方向延伸。这两个人正在从事合作以生产出这些商品,这点就无需提及了。

〔66〕当这些曲线相互交叉的时候,其切点达到最高的 JJ 线的曲线是最好的;如果它们都触到了同一条 JJ 线,那么其切点位于其他切点左边的曲线是最好的。

〔67〕见他的《政治经济学原理》,第四部分,第六章。

〔68〕见《正义论》第 13 节第 68 页以后在完善的正义(perfectly just)体制和完全的正义(just throughout)体制之间所做的区分。

〔69〕例如,通过限制进入医疗行业,或者对收取更高费用应达成一致,背景制度防止医生形成一个团体以提高医疗收费,从而增加医生的收入。无论如何,高收入不能充分证明存在着某种共谋。歌剧演员的收入看起来在很大程

度上是由自由的供求关系决定的：需求很大，供给很小，在短期内这是肯定的，但还不像古代大师的绘画作品的供给那样永远不足。歌剧演员的数量太少，所以他们的收入在任何情况下都不值得担忧，更不用说他们的工作很累，还能够给人们带来欢乐。而医生是一个很大的群体，而且如果竞争性的背景制度以及公平机会在他们那里或类似的情况中不能有效地发挥作用，那么我们就必须检查竞争性制度不起作用的原因，并尽力加以纠正，如果这种纠正能够与在先的原则相一致的话。或许我们也需要重新考虑差别原则的合理性。

[70] 显然，在作为公平的正义内部，我们确实没有任何进一步的标准来判断是否这种比率是不公正的，因为我们的所有原则都被满足了。只不过实际的比率可能会扰乱我们，并使我们迷惑不解。反思平衡的状态似乎有一点混乱。我们希望这些差异发生在一个不至于令我们担忧的范围内。我受惠于罗纳德·德沃金(Ronald Dworkin)，是他指出需要对这点加以澄清。

[71] 这个例子来自于德里克·帕菲特(Derek Parfit)，《理性与人》(牛津：牛津大学出版社，1984年)，第490—493页。我非常感谢布里安·巴里，是他送给我他对这个例子的评论，这个评论是他在美国政治科学学会1985年年会上递交的论文。我从巴里的评论中吸收了许多东西，我这里的观点如果有什么价值，也应该归功于他。我还应该指出，这个例子在帕菲特的著作中是不重要的，它出现在该书的附录中，而这个附录是他和约翰·布鲁米(John Broome)共

同写作的。我所说的东西无论如何都不应看作是对这部杰出著作的批评。

[72] 见第 17 节, 注释 60。

[73] 这点是巴里在其评论中所强调的, 关于这个评论请参考注释 71。

[74] 见马丁·魏兹曼 (Martin Weitzman), 《共享的经济》(麻省剑桥: 哈佛大学出版社, 1984 年)。

[75] 这并不否认, 一般来说, 正义原则限制了这些安排所能采取的形式。(参看第 4.2 节和第 50 节)

[76] 这种说法不是来自于作为公平的正义, 因为这种正义观念在所说的意义上不包含任何道德应得的观念。另一方面, 这种说法也不是来自于任何特殊的统合性哲学或道德学说。更确切地说, 我认为, 所有这样的理性学说都会认可这种说法, 并主张道德应得永远都包含着某些意志之有意识的努力, 或者有意图或有意愿而做的事情, 而所有这些东西与我们在自然天赋的分配中占有什么位置或我们出身于什么社会阶级都毫无关系。

[77] 见《政治自由主义》, 第 16—17 页。

[78] 在第 17 节中, 这个特征是在同基本善的关联中加以强调的。

[79] 见《正义论》, 第 20 节至第 25 节。

[80] 我在这里纠正《正义论》第 3 节第 15 页和第 9 节第 47 页(第一版)中的一种说法, 这种说法是, 正义理论是合理选择理论(theory of rational choice)的一部分。这种说法容易引起误解, 它会意味着作为公平的正义彻头彻尾是霍



布斯式的(正如霍布斯通常被解释的那样),而不是康德式的。这种说法实际想要表达的是使用合理选择(决策)理论来解释当事人以及他们的推理,但是这种理论本身是政治正义观念的组成部分,而这种政治正义观念试图说明合乎理性的正义原则。在这里,没有任何思想来源于作为单一规范概念的合理性概念。

[81] 见《正义论》,第20节,第104页以后。

[82] 见诺奇克关于它们的表述,《无政府、国家和乌托邦》,第151页。

[83] 《正义论》并没有使用“代表设置”这个短语,但是在许多地方表达了这个短语中的思想。见《正义论》,第4节第16页以后、第18页以后,第20节第104页以后,第24节第119页以后,第78节第453页,第87节第514页。

[84] 见《正义论》,第25节,第123页以后。

[85] 见《正义论》,第80节,第465页。

[86] 《正义论》,第25节第124页,第76节第441页,第80节第465页。

[87] 见《正义论》,第81节。

[88] 这里请注意,(充分的)稳定性是强加给理性的政治正义观念的一个条件:这样一种观念必须能够产生出起支持作用的足够强大的正义感。这个稳定性的理念将在第五部分继续加以讨论。同时,不要将这种意义上的稳定性误解为一种权宜之计(modus vivendi)的稳定性,或者作为政治力量之平衡的稳定性。

[89] 这样我们假定,当事人接受了第11.3节中关于

政治社会学的四个一般事实。

[90] 我们可以将这种公共理性称为“广义的观点”，以区别于“狭义的观点”，而在《政治自由主义》第六讲第8节中，后者被称为“包容性的观点”(inclusive view)。区别在于，包容性的观点仅仅在非理想的环境中才容许导入统合性学说，如南北战争之前南方的奴隶制度，以及20世纪60年代及其以后的民权运动。公共理性的理念在“再论公共理性的理念”这篇文章中得到了进一步的发展。

[91] 如果只有当一种证明是基于政治正义观念所涵盖的政治价值的时候，我们才能够说这种证明拥有公共的基础，那么我们就是力图为先政实质问题和分配正义的基本问题，而非一般性的为先政框架内由立法机关所解决的所有问题，寻找拥有公共基础的证明。这样，我们应该在这两种情况之间做出区别，第一种是(我们希望)可得到的和值得向往的，第二种是既不可得到的也不值得向往的。关于这种区别的重要性，我得益于T.M.斯坎伦(Scanlon)和彼得·德·马奈菲(Peter de Marneffe)。

[92] 我将不讨论这些资格问题。我的想法是，例如，据信犯有某些严重罪行的人在服刑期间不能被准许移民。

[93] 我想说的仅仅是，这种做法不是在捍卫政治正义的原则，即对反抗它们的人说：你永远可以离开这个国家。这种做法对于团体也许可以，但对于政治社会本身则不行。这里再次表明，政治社会与政治社会内部的团体之间的区别是明确的。

[94] 这种组织两个正义原则之推理的方式首次表达

于“回答亚历山大和穆斯戈拉夫”这篇文章中,《经济学季刊》,第 88 期(1974 年 11 月号),第 3 节至第 6 节,第 639—653 页。

[95] 没有能够解释清楚这点是《正义论》的一个严重缺点。

[96] 见《正义论》,第 87 节,第 509 页。

[97] 《正义论》,第 26 节,第 132—135 页。正如该节以及后面几节所表明的那样,最大最小化规则绝不是作为应用于所有冒险和不确定性场合的合理决策之普遍原则而提出来的,而某些人看起来正是这样认为的。例如,见 J.C. 哈桑依(Harsanyi)的评论文章“最大最小化原则能用作道德的基础吗?”《美国政治科学评论》,第 69 卷(1975 年),第 594—606 页,后收入他的《伦理学、社会行为和科学解释论文集》(多德莱希特:D. 雷德尔出版公司,1976 年)。正如哈桑依在第 39 页以后所论证的那样,这样的提法是完全不合理的。关于这点,过去没有分歧,现在仍然没有分歧。唯一的问题在于,在原初状态这种极其特殊甚至是唯一的条件下,就当事人组织他们的各种考虑来说,最大最小化规则是否作为一种简便有用的解释性规则。

[98] 这里我遵循的是威廉·费尔纳(William Fellner)的观点,见《概率和效益》(伊利诺伊州豪伍德:R.D. 埃尔夫公司,1965 年),第 140—142 页。

[99] 在《正义论》中,尽管关于保障水准这个重要观念是明显的,但是它并没有明确地被陈述出来。这样就使某些人以为这种保障水准是一种自然的而非社会的水准,处

在这种水准之下,个人的功利似乎就会急剧降低到负无穷大。这样,虽然他们反对这种自然而非社会的水准观念,但是他们还是希望以此来解释《正义论》为什么使用最大最小化规则。然而,正如该书表明的那样,这不是它的意图。参见约书亚·科亨(Joshua Cohen)在“民主的平等”(第733页以后)中的讨论。

[100] 为了封住这种论证,某些功利主义者对涉及到个人功利的功能施加了限制。例如,哈桑依在他的论文“道德与合理行为理论”(载于《功利主义及其超越》,第56页,森和威廉姆斯编)中排除了他所谓的反社会倾向,如恶意、妒忌、怨恨以及喜爱残忍。这显然背离了古典功利主义,而在古典功利主义中,所有的快乐或实际偏爱的满足都具有内在的善,而不管其来源如何。当哈桑依抛弃了这种观点(这种观点是他在1955年的文章“主要福利、个人主义伦理学和人际比较”中坚持的,该文载于《政治经济学杂志》,第63卷,1955年,第309—321页,后收入他的《伦理学、社会行为和科学解释论文集》,第18页以后)的时候,他并没有对我们做出解释,为什么某些快乐或满足不算数了。仅仅将它们称为反社会的,这是不够的。我们需要知道他对功利功能的一些条目的限制来自哪里,以及它们是如何被加以调整的。这些问题在一个适当规定的框架内被回答以前,这个框架必须被承认是功利主义的,我们无法决定哈桑依是否有权强加这些限制。人们也许会问,基本权利和基本自由的理论,或者非功利主义的理想,是否心照不宣和不言而喻地存在于这种背景之中。

〔101〕1870年至1945年之间的德国是一个例证,在这个国家中,存在着完全有利的条件——经济条件、技术条件、资源丰富、拥有教育良好的公民等等,但是缺少追求民主政体的政治意志。如果有人认为我们的立宪政体仅仅在形式上是民主的,那么这种说法也同样适合于今天的美国。

〔102〕如果任何选择都不能满足这个条件,那么原初状态就不应该提出来了。任何承诺都不是真诚地做出的。

〔103〕《正义论》,第29节,第153页以后。也参见“回答亚历山大和穆斯戈拉夫”,第650—653页。

〔104〕这提出了政治正义观念的稳定性问题,也就是说,当这种政治正义观念体现在基本结构中的时候,在这种基本结构中成长和生活的人们是否获得了足够强的正义感的问题。正如第25.5节所说的,这个问题属于论证的第二部分,我们将在第五部分再讨论这个问题。

〔105〕关于两个正义原则的这个事实在第一种比较中比在第二种比较中更为清楚,但是它在第二种比较中也同样立得住脚。我在第31节将回到这个问题上来。关键的地方在于,正如前一节中所说的,原初状态及其最大最小化规则迫使当事人关注并尽力阐明自由平等公民的切身利益。如果一种正义观念能够保证公民实现这些切身利益,那么它就以功利原则无法做到的方式满足了稳定性的基本需要。

〔106〕见《正义论》,第83节至第84节。

〔107〕S.L.霍利(Hurley)的《自然的理由》(牛津:牛津大学出版社,1989年)中对厌恶冒险、非确定性以及它们与



最大最小化规则的关系进行了有益的讨论,见第 376—382 页。

[108] 我非常感谢阿兰·吉伯尔德(Allan Gibbard)提出了这个问题,并同我一起探讨它。关于它的简略解释有助于澄清作为一种政治观念的作为公平的正义与作为一种统合性观点的功利主义之间的关系。

[109] 见 R. 豪(Howe)和 J. 罗梅尔(Roemer)的“作为一种游戏核心的罗尔斯式正义”,《美国经济评论》,第 71 卷(1981 年),第 880—895 页。我受惠于安东尼·拉登(Anthony Laden),是他向我指出豪和罗梅尔的文章中间稳定性问题有关的部分。在他的解释中,除了稳定性理由之外,我仅仅转述了他在其杰出的文学士论文(哈佛大学,1989 年)中对他们的文章的讨论。

[110] 我不打算讨论这个观念,而只是想说,这个核心是游戏的缺点,因为任何一组参与者,无论其规模大小,从包括所有人的巨大组织到单个人,都无法通过退出游戏来改善它的处境。在任何关于博弈论的较好著作中都可以见到关于这种核心的讨论。

[111] 显然这不是对我们关于原初状态的解释的精确模仿,因为退出的报酬的观念和一种新的赌博游戏对它来说都是陌生的。豪和罗梅尔也忽视了基本结构,只是按照收入而非基本善来考虑分配。然而,他们的文章提出了一个重要的思想:我们应该追问的东西,与其说是否存在着想退出游戏的一组参与者,不如说是否在秩序良好的社会里存在着对正义原则感到不满意的人。



[112] 见哈特的批评文章“罗尔斯论自由及其优先性”，载于他的《法理学与哲学论文集》，特别是第3节，第232—238页。

[113] 下面的评论是对“基本自由及其优先性”第2节、第3节和第9节的概括(如第13节那样)。

[114] 在这里我不打算考虑什么东西属于这种个人权利，而仅仅想说，它看起来应该至少包括某种形式的固定财产，诸如住所和私人土地。

[115] 见《正义论》，第42节，第239—242页。立宪大会、立法和司法的阶段是在《正义论》第31节中讨论的。

[116] 这一节的许多内容来自于“重叠共识的理念”，《牛津法律研究》，第7卷(1987年)，第6节，第19—21页。后收入《罗尔斯选集》。

[117] 请思考下面的类比，这一类比我受惠于彼得·穆瑞尔(Peter Murrell)。一位特许权拥有者正在考虑将什么样的条款放进与许多特许权获得者行将签订的契约中。假设可以采取两种战略。第一种试图与每一位特许权获得者分别签订契约，希望在情况较好的特许经营中收取更高比率的回报，而且当某种特许经营变得更加兴盛的时候，将提高其回报的比率。第二种战略则一下子就确定一个固定的比率，而这一比率看起来对特许经营始终都是公平的，它只要求特许权获得者必须达到某种质量和服务的最低标准，以保持这种特许经营的信誉以及公众的好感，而它的利益就依赖于这种信誉和公众的好感。在这里，我假定质量和服务的最低标准是非常明确的，能够加以实施，而没有任何

随意性。

注意,为特许权获得者约定一个固定比率和实施最低标准的第二种战略有一个优点,它一劳永逸地确定了特许权拥有者和特许权获得者之间的契约条款。特许权拥有者的利益在于它的信誉,这点保证了,而同时特许权获得者也有了一种动力来满足特许权拥有者的最低标准,然后增加他们自己的回报,这样作为一个整体的特许经营得到了加强。他们知道,如果他们变得更加兴盛,特许权拥有者也不会提高其回报。

这样,如果采取第一种战略,特许权拥有者就会面对非常大的、内在的非确定性,特许权拥有者与特许权获得者之间的合作关系也会永远存在巨大的非确定性,而这种非确定性则会引起持续的怀疑和不信任。而第二种战略则优越得多。从特许权拥有者自己的利益来考虑,基于明确而固定的条款来尽力营造一种公平合作的气氛,这是非常合理的,而与当时机允许就会使特许权拥有者提高收益的按经营来调整的契约相比,明确而固定的条款能够使所有当事人都感到是合乎道理的。显然,事实上成功的特许权拥有者会遵循第二种战略。

[118] 见密尔“关于边沁哲学的评论”,载于《密尔著作选》,J.M.罗布森(Robson)编,第10卷(多伦多:多伦多大学出版社,1969年),第7页以后,第16页以后。

[119] 关于这种混合观念,见《正义论》,第21节,第107页。

[120] 在这里,我怀有一种幻想,即像本书这样的作品

在公共文化中是众所周知的。

〔121〕马克思认为,在幻觉的场合,我们是被资本主义的市场安排误导了,没有能够认识到在其底下所发生的剥削;而错觉是指我们所接受的虚假的或不合乎理性的信仰,或者我们所赞成的不合理的和非人道的价值,在这两种场合,为了使我们承担起我们在社会中担任的角色和使基本结构运作良好,产生幻觉和错觉从心理上讲是必要的。

〔122〕见 E.S. 费尔普斯(Phelps),“经济正义所必需的工资收入税”,《经济学季刊》,第 87 卷(1973 年),第 1 节。交汇点的观念来自于托马斯·谢林(Thomas Schelling),《冲突的战略》(麻省剑桥:哈佛大学出版社,1960 年),第 57 页以后。

〔123〕这一思想我得益于 E.F. 麦克莱恩(McClennen),“正义与稳定性问题”,《哲学与公共事务》,第 18 卷(1989 年冬季号),第 23 页以后。整个讨论都使人深受教益。

〔124〕见第 18 节中的图一。

〔125〕在我对社会最低保障问题的解释中,我受惠于杰米·沃尔德龙(Jeremy Waldron)的探讨,“约翰·罗尔斯与社会最低保障”,《应用哲学杂志》,第 3 卷(1986 年),特别是第 27—32 页。在《正义论》第 49 节第 278—281 页,我说过,在有限功利原则中调整最低保障——尽力使最大化的平均功利与保证合适的最低保障之间达到最高程度的平衡,有可能发生这种情况,即赞成有限功利原则的人们在他们的反思中实际上默默地按照差别原则的指导来进行。我的想法是,在这种场合,功利原则并不是一个能够取代差别原则

的真正选择。关于这点,沃尔德龙借助于一种不同的最低保障观念来加以回答,而这种最低保障观念显然不同于满足过一种体面生活所必需的基本人类需要的最低保障观念。他将这种观念同承诺压力联系起来。我接受他的解释,而他的解释表明,我在《正义论》中的主张是被误解了。在使用同有限功利原则相一致的最低保障概念的时候,我也接受他的指导。这要求对反对功利原则的论证进行修正。

[126] 关于这些各种各样的理由,我得益于同 T.M. 斯坎伦进行讨论的某些笔记。

[127] 见密尔对托克维尔(Alexis de Tocqueville)的《美国的民主》的评论,载于《密尔著作选》,第 18 卷,第 163 页。

[128] 论述这一主题的第一个伟大人物是卢梭,他在《论人类不平等的起源和基础》(1755 年)中讨论了这个问题。

[129] 见卢梭的《社会契约论》(1762 年)。

[130] 见《正义论》第 7 节第 33 页中的例子。

[131] 这一术语来自于 J.E. 米德(Meade)的《效率、平等和财产所有权》(伦敦:G. Allen and Unwin 公司,1964 年)第五章的标题。

[132] 《正义论》没有充分注意到这种区别。我深受其惠的一次讨论是理查德·克鲁斯(Richard Krouse)和迈克尔·麦克弗森(Michael McPherson)所进行的讨论,“资本主义、‘财产所有的民主’和福利国家”,载于《民主与福利国家》,阿米·古德曼(Amy Gutmann)编(普林斯顿:普林斯顿

大学出版社,1988年)。

[133] 关于另外一种选择的讨论,见《资本主义之外的选择》,琼·爱尔斯特(Jon Elster)和卡尔·奥夫·莫恩(Karl Ove Moene)编(剑桥:剑桥大学出版社,1989年)。

[134] 经济学家们将这个问题称为“鼓励相容性”(incentive-compatibility)问题。

[135] 正如我已经说过的那样,《正义论》的一个严重缺点是它没有能够强调这种对比。

[136] 这一节来源于“论正当的优先性与善的理念”,《哲学与公共事务》第17卷(1988年秋季号),第251—276页,后收入《罗尔斯选集》。

[137] 见《正义论》,第79节。

[138] 关于“公民人本主义”和“古典共和主义”的涵义,看起来还没有得到解决。我采纳的是一位著名作者所提出的涵义,并且一直沿用它。本书所使用的公民人本主义的定义来自于查尔斯·泰勒(Charles Taylor),《哲学与人类科学》(剑桥:剑桥大学出版社,1985年),第334页以后。泰勒讨论的是康德,但把这种观点归之于卢梭,并且注意到康德不会接受这点。

[139] 但是在多大程度上是这样的,它是不是依赖于这一事实,即人口的百分之九十(妇女、外来者和奴隶)都被排除在外?认为雅典教会是一个本国出生的男子俱乐部,他们像喜欢行使他们的统治权一样喜欢政治,这是公平的吗?

[140] 关于对人类社会性的这种非常肤浅的解释的批·

评,见《正义论》,第79节,第458页。

[141] 回顾一下卢梭评论的特征,见《社会契约论》,第三卷,第15章,第1—4段。

[142] 见黑格尔,《法哲学原理》,第182—256节。

[143] 马基亚维利的《谈话》有时被看作是对古典共和主义的一种说明,而这种说明同本书的解释是一样的。见昆廷·斯金纳(Quentin Skinner),《马基雅维利》(牛津:牛津大学出版社,1981年)。第三个术语“公民共和主义”意味着某种别的东西。见下面第44节,注释146。

[144] 见《正义论》,第79节,第463页以后。

[145] 这里我们触及到一个难题:关键在于,必须要有某些基本的规范,根据这些规范,这种集体的人员(议会的成员)的行动就是法律,而不是别的什么东西。什么东西能够确认这些人是议会的成员?什么东西能够确认这些陈述是法律,而不是解决方案、建议或者一出戏剧的台词?十分明显,任何法律体系都以某些规范为前提,哈特将其称为“承认的规则”。见他的《法律的概念》,特别是第5章和第6章。

[146] 关于审议政治的讨论的重要性是一种论题,这种论题有时被称为“公民共和主义”。关于这种共和主义的深入讨论,见卡斯·萨斯坦(Cass Sunstein),“超越共和主义的复兴”,《耶鲁法律杂志》,第97卷(1988年7月号),第1539—1590页。

[147] 这个短语是罗纳德·德沃金的,见“原则论坛”,载于《原则问题》(麻省剑桥:哈佛大学出版社,1985



年)。

[148] 见亚伯拉罕·林肯,《言论和著作所纪录的文字肖像》,唐·E.费伦巴哈(Don E. Fehrenbacher)编(纽约:新美国图书公司,1964年),第88—93页,第113—117页,第138页以后。

[149] 这种解释的一个主要部分将会是一张基本宪法自由的示意图,而这些基本宪法自由是法院应该加以保护的。这些自由应该是什么,第13节、第30节和第32—33节提出了一些建议。注意,这些自由包括超出了程序民主制度的那些自由,例如,良心自由和公平的机会平等,以及包括人身保护权这样的各种法规,这里只提重要的几种。

[150] 这一节以及下一节试图答复诺曼·丹尼尔斯(Norman Daniels)提出的反对意见,见他的“平等的自由与不平等的自由价值”,载于《理解罗尔斯》,诺曼·丹尼尔斯编(纽约:基本图书公司,1975年)。

[151] 见“基本自由及其优先性”,在这篇文章中的第72—79页讨论了《巴克利对维里奥》这本书。

[152] 关于“公民共和主义”的涵义,见第44.2节的注释146。

[153] 《正义论》,第31节,第173页以后。

[154] 为了说明这种观点,《正义论》在第77节第446页以后简要讨论了按比例满足的原则。更充分的讨论见“公平对善”,第551页以后。

[155] 某种形式的至善主义认为,这些价值是如此之大,以至于社会将它们所需要的任何东西都分配给它们是

完全正当的,而不管所产生的某些严重有害后果。

[156] 例如,一份议案递交到立法机关面前,这份议案要求拨付公共基金来保护某些地区的美妙自然风景(国家公园和自然保护区)。虽然某些赞成这份议案的论据依赖于政治价值,比如说这些地区作为大众休闲场所的利益,但是政治自由主义及其公共理性的理念并不排除这样的理由,即通过保护自然栖息地而获得自然风景的美丽或野外生活的善。随着宪政实质的深入人心,这些事务可以通过适当的全民投票来解决。

[157] 对于统合性学说及其相关的善观念,作为公平的正义之基本制度和公共政策的目标是中立的。目标的中立性意味着,这些制度和政策在这种意义上是中立的,即一般来说,它们能够在公共政治观念的范围之内得到公民的支持。目标的中立性可以同程序的中立性加以比较,我们可以参照程序来理解这种比较,即程序能够被证明是合法的或正当的,完全无需诉诸道德价值,而最多诉诸不偏不倚、一致连贯以及诸如此类的中立性价值。作为公平的正义不是在程序上中立的。显而易见,它的正义原则是实质性的,所表达的东西远比程序价值更多,它关于人和社会的政治观念也是这样,这些都体现在原初状态之中。见《政治自由主义》,第五讲,第5节,特别是第191—192页。

[158] 以下几段改写自“公平对善”第548—551页中我对一种反对意见的答复,而这种反对意见是托马斯·内格尔(Thomas Nagel)在他对《正义论》的一篇评论中提出来的,这篇评论的标题是“罗尔斯论正义”,《哲学评论》,第83卷

(1973年4月号),第226—229页。在一次令人深受启迪的讨论中,对此我在这里仅仅能略加概括,内格尔论证说,虽然在《正义论》中原初状态的建立表面上对于各种不同的善观念是中立的,但是实际上却不是中立的。他认为,这是因为,为了得到一致同意而对知识实行限制(通过无知之幕),这对于所有当事人并非是同等公平的。理由是,在追求所有的善观念的时候,基本善的价值不是同等的,而当事人正是根据基本善来选择他们的正义原则。而且,他认为,作为公平的正义之秩序良好社会具有很强的个人主义偏见,而且它也是武断的,因为善观念之间的客观性并没有建立起来。本书上面的答复以两种方式补充了“公平对善”中的答复。第一,它澄清了在获得可行的基本善清单时所使用的关于人的观念是一种政治观念;第二,作为公平的正义本身就是一种政治的正义观念。一旦我们以这种方式来理解作为公平的正义以及属于它的观念,而且只要我们承认,影响不可能是中立的,那么我们就能够对内格尔的反对意见做出更有力的答复。

[159] 见伯林的论文“论理想的追求”,载于《人性的扭曲》,特别是第11—19页。也见他的“自由的两种概念”(1958年),后收入《自由四论》(纽约:牛津大学出版社,1969年),第167页以后。一种类似的观点通常归之于麦克斯·韦伯(Max Weber),例如见论文“作为使命的政治”(1918年),载于《麦克斯·韦伯社会学文选》,H.H. 戈斯(Gerth)和C.怀特·米尔斯(Wright Mills)编(纽约:牛津大学出版社,1946年);以及“社会学和经济学中‘伦理中立性’的涵义”,

载于《麦克斯·韦伯论社会科学的方法论》，译者和编者是爱德华·施尔斯(Edward A. Shils)和亨利·芬奇(Henry A. Finch)(纽约：自由出版社，1949年)。无论如何，伯林的观点与韦伯的观点之间的差别是明显的。在这里我无法深入讨论这个问题，而只想说，我相信韦伯的观点依赖于某种形式的价值怀疑主义和意志主义，而政治悲剧产生于主观信念与坚强意志的冲突。而对于伯林，价值领域是客观的：关键在于，价值的全部范围是如此之广，以至于无法适合任何一种社会世界。它们不仅在强加给制度以冲突的要求时是相互不相容的，尽管它们是客观的，而且也不存在实际可行的制度，而这些制度能够为所有价值留有充足的空间。不存在没有代价的世界，这根源于价值的本性，也根源于世界的本性。众多的人类悲剧反映了这点。正义的自由社会可能比任何其他社会都拥有更为广阔的空间，但是它绝不是没有代价的。

[160] 通常我们可能会说，某些生活方式的消失是令人悲伤的。如果说在正义的立宪政体中只有那些没有价值的生活方式才会失败，这是过于乐观了。它会遭到这样一些人的反对，这些人认为政治自由主义没有为它们留有足够的空间，以使它们繁荣兴盛。但是，除了理性的、可辩护的政治正义观念以外，不存在衡量这种足够空间的任何标准。足够空间的观念是隐喻的，其涵义无非是表明在统合性学说范围内的东西，而对于这些东西，政治正义观念的原则是能够容许的，公民也认为值得他们为之保持忠诚。可能仍然会提出这样的反对意见，即这种政治观念没有能够

确认出权利空间,但这属于另外一个问题,即哪一种政治观念是最合乎理性的。

[161] 也见约瑟夫·拉兹(Joseph Raz),《自由的道德》(牛津:牛津大学出版社,1986年),特别是第14章和第15章,提到了一个当代的例子。

[162] 我吸收了我的“回答亚历山大和穆斯戈拉夫”中的一些思想,第654页以后。

[163] 卡尔·马克思,《哥达纲领批判》(1873年),第1节。

[164] 这里我们看到差别原则的意义如何在某种程度上是由它对第一个正义原则的从属地位所决定的。这种意义不是孤立地确定的。

[165] 《正义论》,第44节,第251页。

[166] 见密尔,《政治经济学原理》,第四卷,第六章。

[167] 关于完满的正义体制与彻底的正义体制之间的区别,见《正义论》,第13节,第68页。

[168] 一种安排就是一种规则,这种规则表明在任何既定的财富水平上社会产出的多大部分用于储蓄。

[169] 这种对正义的储蓄原则是如何得出来的解释不同于《正义论》第44节的解释。在那里,这一点是不需要的,即当事人必须希望前辈已经遵循了他们作为当代人所采纳的储蓄规则。因为把当事人当作相互冷淡的,所以对他们如何储蓄没有任何限制。为了解决这个困难,《正义论》假设他们关心他们的子孙后裔。虽然这不是一个不合乎理性的规定,但是它有某些困难。为了得到一种储蓄原

则,它也改变了(相互冷淡的)动机假设。本书的解释避免了这个问题,并且看起来更加简单,而这种解释接受了托马斯·内格尔和德雷克·帕菲特 1972 对我提出的一个建议。简·英格丽斯(Jane English)也独立地表述了这一思想,见她的“代际之间的正义”,《哲学研究》,第 31 卷(1977 年),第 98 页。

[170] 这支持了弗兰克·米歇尔曼(Frank Michelman)的观点,见他的讨论“1968 年度最高法院——前言:通过第 14 修正案保护穷人”,《哈佛法律评论》,第 83 卷(1969 年),第 7—59 页。也见他的“立宪民主制中的福利权利”,《华盛顿大学法律季刊》(1979 年),第 659—693 页。

[171] 《正义论》,第 70—76 节。

[172] 请注意,这种思想提出了一种方式,以这种方式,作为公平的正义就能处理男女同性恋者的权利和义务问题,以及他们对家庭的影响问题。如果这些权利和义务符合有序的家庭生活和孩子的教育,在其他情况不变的条件下,它们就完全是可准许的。

[173] 见《正义论》,第 77 节,第 448 页。

[174] 有人认为,公平的机会平等对差别原则的词典式优先性太强了,一种更弱的优先性或者一种更弱的机会原则会更好,而且也会更符合作为公平的正义的基本理念。目前,我不知道什么是最好的,只好简单地记录下我的不肯定。如何规定和权衡机会原则是一个更困难的问题,或许某种这样的选择可能会更好。

[175] 见苏珊·穆勒·欧金,《正义、性别和家庭》(纽



约：基本图书公司，1989年），第5章，第90—93页。

〔176〕我的这种思想来自于约书亚·科亨。见他的论文“欧金论正义、性别和家庭”，《加拿大哲学杂志》，第22卷（1992年6月号），第263—286页。

〔177〕这里的思想在于，必须这样对待儿童，以至于能够支持家庭在坚持立宪政体中的作用。例如，长子继承权，或者任何有利于长子或长女的选择机制，都会削弱家庭在这方面的作用。所以，它应该加以重新考虑。

〔178〕迈克尔·桑德尔（Michael Sandel），在他的《自由主义与正义的限度》（剑桥：剑桥大学出版社，1982年）第33页，考虑了这种处境，在这种处境中，和谐的家庭也会变得不和，而先前时代的亲情和开放性则让位给公平的权利。他设想，过去的善良情感为不可抗拒的尊严和公正所取代，以至于任何不正义都无法流行开来。“父母和孩子按照两个正义原则来进行尽职尽责而又沉闷不堪的反思平衡，并设法达到稳定和和谐，以使正义的善体现在他们的家庭之中。”这里的一个错误在于，他假设两个正义原则普遍地适用于所有的团体，而它们却仅仅适用于基本结构。另外一个错误是，他看起来把作为公平的正义当作这种主张，即建立起充分的正义就会恢复家庭的道德性。作为公平的正义并不持这种主张。某些正义观念确实可以认为是适用于家庭的，正如适用于其他团体和局部正义的情况。然而，这样一种观念——通常对每一种团体都是不同的——对于恢复家庭的道德性而言是必要的，但绝不意味着是充分的。不要让基本正义发挥比它应该发挥的更大的作用。

[179] 见欧金的讨论,《正义、性别和家庭》,第7章。

[180] 关于这些美德,见第五部分,第57节和第59节。

[181] J.S. 密尔,《论妇女》(1868年),载于《密尔著作选》,第21卷,第2章。

[182] 关于这个问题的一次令人深受启发的讨论以及有关妇女平等的其他相关问题,见欧金的《正义、性别和家庭》,第7—8章。

[183] 这里我心中所想的是这个事实,即政治社会是一个世代相继的合作体系。注意,在本书中,我假设家庭中的传统劳动分工是一件平常的事情,而且我所以提到这种情况是为了表明正义原则所需要的是什么。

[184] 欧金,《正义、性别和家庭》,第101页,第105页。

[185] 森的反对意见首次表述于“什么东西的平等?”,《关于人类价值的坦纳讲座》,第1卷(盐湖城:犹他大学出版社,1979年),后收入《选择、福利和标准》(麻省剑桥:MIT出版社,1982年),第365—366页。关于这种反对意见的深入阐述,见他的《再论不平等》(麻省剑桥:哈佛大学出版社,1992年),特别是第5章。

[186] 见森“什么东西的平等?”,《选择、福利和标准》,第368页。

[187] 这些思想源自我的“公平对善”,第540页以后。

[188] 关于一次令人深受启发的讨论,见诺曼·丹尼尔斯的“健康照顾的需要与分配正义”,《哲学与公共事务》,第10卷(1981年春季号),第146—179页。这在丹尼尔斯的《正义的健康照顾》(剑桥:剑桥大学出版社,1985年)中得

到了进一步地阐述。见第 1—3 章。

[189] 更极端的情况我没有加以考虑,但这不是否认它们的重要性。我将这种观点当作理所当然的和为常识所接受的,即我们对所有人类都赋有责任,无论他们具有多么严重的缺陷。当这些责任同其他的基本要求发生冲突的时候,问题涉及到这些责任的分量。这样,在某种程度上,我们必须了解作为公平的正义是否能够加以扩展以便为这些情况提供指导方针;如果不能,那么它是否必须被放弃掉,而不是通过某些其他观念加以补充。在这里考虑这些问题有些过早了。作为公平的正义在这里主要应该被看作这样一种努力,即对这个问题提出一种清晰明确的观点,这个问题在民主的政治思想传统中也是政治哲学的基本问题,即什么正义原则最适合于阐明公平的合作条款,而这时,社会被视为公民之间的合作体系,而公民被看作自由的和平等的,而且终身被视为正式的、完全的社会合作成员(第 2.3 节)。能够使我们以一种可行的方式来讨论这个问题的方法肯定是值得追求的。我不知道作为公平的正义能够被扩展多远,以涵盖更极端的情况。如果森能够对这些问题提出一种更可取的观点,那么对它的实质部分经过适当的扩展或调整后,它是否(经过某些调整)能够被包括在作为公平的正义之中,这就会成为一个重要问题。

[190] 在《论犹太人问题》(1843 年)中,马克思在人的权利与政治自由之间进行了区分。他赋予后者以极高的价值,并认为,在共产主义中它们也会得到某种形式的尊重;至于前者,它们看起来不会有什么作用了。

[191] 关于消极的自由与积极的自由之间的区别,见伊赛亚·伯林的“自由的两个概念”。

[192] 见密尔,《政治经济学原理》,第4卷,第7章。

[193] 见“论正当的优先性与善的理念”,第257页,注释7。

[194] 请注意,这里所说的稳定性是正义观念的一种性质,而不是制度体系的一种性质,后者是一个不同的主题,尽管同前者不是没有关系。

[195] 见《政治自由主义》,第141页。

[196] 这种假设的适当性在某种程度上依赖于第26.5节中阐述的一种观点,即移民的权利并不足以使人们自由地接受政治权威,而思想自由和良心自由则能够使人们自由地接受基督教的权威。这产生出政治的领域的另外一个特征,这个特征使它区别于团体的领域。

[197] 《万民法》讨论了作为公平的正义扩展到民族国家之间的正义关系。

[198] 这是波尼菲斯八世(Boniface VIII)在1302年说的。

[199] 对于澄清这点,我应感谢威尔夫雷德·辛施(Wilfried Hinsch)和彼得·德·马奈费(Peter de Marneffe)。

[200] 关于本段以及下面几段,我受惠于同T.M.斯坎伦所进行的、极有帮助的讨论。

[201] 本书中所使用的“在它自己的框架内”这个短语的力量是由从原初状态开始的两部分论证所表达的。两个部分的论证都是在相同的框架内展开的,并服从于相同的条件,而这些相同的条件包含在作为代表设置的原初状态

之中。

[202] 这个术语曾经在《正义论》第 59 节第 340 页使用过,但是出于一种与现在非常不同的目的。

[203] 这个观念第一次是在“作为公平的正义:政治的而非形而上学的”第六节中提出来的。

[204] 基本善的观念是在《政治自由主义》第二讲第 5.3 节中提出来的,在第五讲第 3—4 节中进行了详细的讨论。

[205] 这个短语来自于 J.S. 密尔的《功利主义》,第五章,第 25 段。

[206] 这里我解释了萨缪尔·谢夫勒(Samuel Scheffler)在交谈中所讲的观点。

[207] 见哈特的《法律的概念》,第 189—195 页,他称为自然法的最低要求方面的东西。我假设,自由主义观念包括了(其他许多观念也是如此)这种最低要求,所以,在本书中,我关注的东西是忠诚的基础,而这种忠诚的基础则是由这样一种观念依据其原则的内容产生出来的。

[208] 这里短语“凭自己本身”意味着,我们现在关心的事情不是这个观念是否是真的或理性的(事情也可能是这样的),而是它的原则和标准如何能够比较容易地加以正确理解,而且也能够可靠地应用于公共讨论之中。

[209] 这里所使用的“明显的意图”的观念来自于卢梭的《爱弥儿》,见《正义论》,第 70 节,注释 9。

[210] 见《正义论》,第 70 节,第 405 页以后;第 71 节,第 411 页以后;第 72 节,第 414 页以后;第 75 节,第 433 页。存在于本书所说假设后面的道德心理学在《正义论》中得到

了相当详细的讨论,见第八章,第70—72节,第75—76节。我仅仅提到这几节,因为我的观点没有任何实质性变化。本质的东西在于了解它们在关于作为整体的正义原则的论证(第二部分)中所发挥的作用。

[211] 休谟(David Hume)在“出版自由”(1741年)的第6段讲述了这个问题。也见A.G.狄更斯(Dickens)的《英国改革》(格拉斯哥:封塔那出版社,1967年),第440页以后。

[212] 这种善是迄今为止所讨论的第五个善观念。关于前面四个善观念,见第43.2节,而关于第六个善观念,见注释215。

[213] 如果我们以现在通行的方式来使用“身份”这个词,那么我们可以说,互相以正义相待这种终极目的是公民身份的组成部分。见阿米·古德曼的“共产主义对自由主义的批评”,《哲学与公共事务》,第14卷(1985年夏季号),第308—322页。在第311页的注释中,古德曼的这种说法肯定是正确的,即我们承诺平等地对待别人,从而尊重他们的宗教自由,就像我们确认某种特殊的宗教并从事于宗教实践一样,这是我们身份的一个本质组成部分。

[214] 在《正义论》中,这种心理学使用了所谓的亚里士多德原则(见第65节),其他观点如果采纳了不同的原则,也能够达到相同的结论。

[215] 这里我暗示的是政治社会作为社会联合之社会联合(social union of social unions)的善观念,见第43.2节以及《正义论》第79节。





## 索 引

(本索引词条后的数字为英文版页码,即本书边码;“注释”后的数字为本书汉文版的注释序列号。)

Abortion, 堕胎, 117

Abstract conceptions, 抽象观念:

role of, 抽象观念的作用, 8

Allocative justice, 配给正义:

defined, 配给正义的定义, 50;

incompatible with justice as fairness, 配给正义与作为公平的正义是不相容的, 50;

and utilitarianism, 配给正义与功利主义, 50;

vs. background justice, 配给正义对背景正义, 50—51, 170—171。又见 Fair system of cooperation, 公平的合作体系;

Aquinas, St. Thomas, 圣托马斯·阿奎那, 188;

Aristotelianism, 亚里士多德主义, 142—143;

Aristotelian principle, 亚里士多德原则, 200(注释 214);

Associations, 团体:

vs. political society, 团体与政治社会, 4, 11, 20, 94, 182;  
bound indirectly by principles of justice, 团体间接地受正义原则的约束, 10—11, 164—166;  
nonpublic reason of, 团体的非公共理性, 92;  
membership voluntary, 团体成员身份的自愿性, 93, 144, 182;

Background justice, 背景正义, 10, 54, 118;

vs. allocative justice, 背景正义对配给正义, 50—51, 170—171;  
to ensure fairness over time, 背景正义保证持续的公平, 51—55, 139—140, 156;  
and institutional division of labor, 背景正义与制度性的劳动分工, 54;  
and contingencies in life-prospects, 背景正义与人生前景的偶然性, 55—57;  
as ideal social process, 作为理想社会过程的背景正义, 57;  
limits to unequal distributions not specified, 背景正义对不平等分配的限制, 68;  
又见:

Basic structure of society, 社会的基本结构;

Ideal social process view, 理想的社会过程观;

Barry, Brian, 布里安·巴里, 43(注释 39); 69(注释 71), 71;

Basic liberties, 基本自由, 见 equal basic liberties, 平等的基本

自由;

Basic structure of society, 社会的基本结构:

defined, 基本结构的定义, 4, 8—9, 10, 199;

as primary subject of justice, 作为正义之主题的基本结构, 10, 12, 39—40, 52, 163, 182—183;

as fundamental idea, 作为基本理念的基本结构, 10, 14;

and background justice, 基本结构与背景正义, 10, 159;

includes family, 包括家庭的基本结构, 10, 162—166;

no sharp boundaries of, 基本结构没有明确的边界, 11.57;

and overlapping consensus, 基本结构与重叠共识, 12;

and first feature of political conception, 基本结构与政治观念的首要特征, 12, 26—27, 33;

two roles, 基本结构的两个作用, 48, 49;

requires regulation over time, 基本结构需要不断地调节, 52—55;

profound influence on citizens, 基本结构对公民的深刻影响, 55—57;

assessed from certain standard points of view, 从某种标准的观点来评价基本结构, 65;

Bentham, Jeremy, 杰里米·边沁, 50;

Berlin, Isaiah, 伊赛亚·伯林:

No social world without loss, 没有无需代价的社会世界, 36 (注释 33), 154 (注释 159);

His liberalism, 他的自由主义, 143, 144;

negative vs. positive liberties, 消极自由与积极自由, 177 (注

释 191);

Boniface VIII, 波尼菲斯八世, 183(注释 198);

Broome, John, 约翰·布鲁米, 69(注释 71);

Buchanan, Allen, 阿伦·布坎南, 58(注释 58);

Burdens of judgment, 判断的艰难, 35—37, 183, 191, 197。

Capabilities, basic vs. primary goods, 基本能力与基本善,  
168—170;

Capitalism, 资本主义:

Conflicts with justice as fairness, 资本主义与作为公平的正义的冲突, 8(注释 14);

Welfare-state vs. property-owning democracy, 福利国家与财产所有的民主, 8(注释 14), 135—136, 139—140;

violates two principles of justice, 资本主义违反两个正义原则, 136—137;

does not recognize principle of reciprocity, 资本主义不承认互惠性原则, 138;

and worker-managed firms, 资本主义与工人管理的企业, 178;

Catholics vs. Protestants in sixteenth century, 16 世纪的天主教徒与基督教徒, 192, 195;

Children, 儿童。见 Education, 教育; Family, 家庭;

Circumstances of justice, 正义的环境:

objective, 正义的客观环境, 84;

subjective, 正义的主观环境, 84;

reasonably favorable conditions, 完全有利的条件, 101;  
and historical and social conditions of democratic societies, 正  
义的环境与民主社会的历史条件和社会条件, 197;

Citizens, 公民:

as free and equal, 自由和平等的公民, 4, 5, 18—24;  
taking seriously freedom and equality of, 认真地对待公民的  
自由和平等, 4, 79, 140;  
abstract conception of, 关于公民的抽象观念, 8;  
equality of, 公民的平等, 18, 20, 21, 49, 87, 132, 146, 196;  
fundamental interests and moral powers of, 公民的切身利益  
和道德能力, 18—21, 45, 85, 112—114, 169, 192, 200;  
conception of comes from public political culture, 来自于公共  
政治文化的公民观念, 19;  
political not metaphysical conception of, 关于公民的政治的  
而非形而上学的观念, 19;  
freedom of has two aspects, 公民的自由具有两个方面, 21—  
24;  
public vs. moral identity, 公共身份与道德身份, 22—23,  
199—200; .  
and changes of moral identity, 公民与道德身份的变化, 22—  
23;  
as self-authenticating sources of claims, 公民作为权利要求  
的自证根源, 23—24;  
can play a role in social life, 公民在社会生活中能扮演的一  
种角色, 24;



conception of is normative not biological or psychological, 公民观念是规范的而不是生物学或心理学的, 24;

affirm two distinct views, 公民确认两种不同的观点, 33, 187;

equality of requires difference principle, 公民的平等需要差别原则, 49, 71, 76;

do not suffer from special psychologies, 公民不受具体的心理因素支配, 88—89, 202;

equality of in social contract tradition vs. utilitarianism, 社会契约论传统与功利主义中的公民平等, 96;

fundamental interests of secured by two principles, 两个正义原则所保证的公民的切身利益, 102—110, 170, 200;

fundamental interests vs. actual preferences, 切身利益与实际偏爱, 107, 141;

fundamental interests have priority, 切身利益具有优先性, 110;

fundamental interests and basic liberties, 切身利益与基本自由, 112—113, 200;

and principle of restricted utility, 公民与有限功利原则, 122;

and medical care, 公民与医疗照顾, 173—175;

have public identity over a complete life, 公民终身拥有公共身份, 174;

share certain final ends, 公民共享某些终极目的, 199—200, 202;

and good of political society, 公民与政治社会的善, 200—202;

have sufficient reason to comply with just institutions, 公民拥有充分的理由遵守正义的制度, 202。

又见:

Moral powers, two, 两种道德能力;

Primary goods, 基本善;

Citizenship, ideal of, 公民权利的理想, 92, 117;

Civic humanism, 公民人本主义, 142—144;

Civic republicanism, 公民共和主义, 146(注释 146), 150;

Civility, duty of, 公民职责之义务, 90, 92, 117。又见

Virtues, 美德;

Classical republicanism, 古典共和主义, 142—144;

Cohen, Joshua, 约书亚·科亨, 43(注释 37), 53(注释 54), 58(注释 58), 100(注释 99), 165(注释 176);

Community vs. democratic society, 共同体与民主社会, 3, 198—200。又见 Political society, 政治社会;

Comprehensive doctrines, 统合性学说:

reasonable pluralism of, 关于统合性学说的理性多元论, 9, 15, 25, 32, 60;

defined, 统合性学说的定义, 14, 19;

vs. political conception, 统合性学说与政治观念, 14, 181—182;

and public justification, 统合性学说与公共证明, 28—29;

fully vs. partially, 完全的统合性学说与部分的统合性学

说,33,60,197;

and public reason, 统合性学说与公共理性,90,117;

freely accepted, 自由接受的统合性学说,93;

and constitutional essentials, 统合性学说与宪政实质,153—154,184;

when unreasonable, 不合乎理性的统合性学说,183;

not distinguished in *theory*, 《正义论》中对此未加区别,186—187;

when reasonable, 理性的统合性学说,191—192。

又见:

Kant, Immanuel, 伊曼努尔·康德;

Mill, J.S., 密尔;

Overlapping consensus, 重叠共识;

Political conception of justice, 政治的正义观念;

Political liberalism, 政治自由主义;

Utilitarianism, 功利主义;

Conscription, 征兵制度,47;

Considered judgments, 深思熟虑的判断:

defined, 深思熟虑的判断的定义,29;

made at all levels of generality, 在普遍性的所有层面上所做的深思熟虑的判断,30;

use in selecting principles of justice, 选择正义原则时使用的深思熟虑的判断,41—42。

又见:

Original position, 原初状态;

- Reflective equilibrium, 反思平衡;
- Constant, Benjamin, 本杰明·贡斯当, 2, 143, 144;
- Constitution, 宪法:
- guided by first principle of justice, 第一个正义原则所指导的宪法, 46。
  - 又见 Constitutional essentials, 宪政实质;
- Constitutional essentials, 宪政实质:
- examples of, 宪政实质的例子, 28;
  - settled by appeal to political conception of justice, 诉诸政治正义观念来解决宪政实质问题, 28, 32, 41, 183, 190;
  - and political legitimacy, 宪政实质与政治合法性, 41;
  - and basic liberties, 宪政实质与基本自由, 46, 151;
  - covered by first principle, 第一个正义原则所涵盖的宪政实质问题, 47;
  - includes social minimum, 宪政实质包含社会最低保障, 47—48;
  - vs. difference principle, 宪政实质与差别原则, 48—49, 162;
  - and loyal opposition, 宪政实质与忠诚的反对派, 49;
  - vs. institutions of distributive justice, 宪政实质与分配正义的制度, 49;
  - and public reason, 宪政实质与公共理性, 91;
  - and abortion, 宪政实质与堕胎, 117;
  - and perfectionist values, 宪政实质与至善主义价值, 152;
  - and comprehensive views, 宪政实质与统合性观点, 153—

154, 184

Dahl, Robert A., 罗伯特·达尔, 13(注释 19);

Daniels, Norman, 丹尼尔斯·诺曼, 148(注释 150), 175;

Dasgupta, Partha, 达斯古塔·帕萨, 47(注释 46);

Deductive reasoning, 演绎推理:

used in original position, 原初状态中所使用的演绎推理,  
17, 82, 133—134;

not used to spell out central organizing idea, 演绎推理不用于  
说明起组织作用的核心理念, 25;

De Marneffe, Peter, 彼得·德·马奈菲, 91(注释 91), 183(注  
释 199);

Democracy, 民主:

Constitutional vs. procedural, 立宪民主与程序民主, 145—  
148;

deliberative, 审议民主, 148, 150;

in the workplace, 劳动场所的民主, 178。

又见:

Democratic regime, 民主政体;

Democratic society, 民主社会;

Property-owning democracy, 财产所有的民主;

Democratic regime, 民主政体:

must have support of different comprehensive doctrines, 民主  
政体必须获得不同统合性学说的支持, 34;

its power as power of citizens, 作为公民权力的民主政体的

权力,40,90,93—94;

Democratic society, 民主社会:

not a community, 民主社会不是一个共同体,3,198—200;

not a fixed natural order, 民主社会的秩序不是一种固定的自然秩序,6;

not justified by religious doctrines, 民主社会不是由宗教学说来辩护的,6;

as a system of social cooperation, 作为一种社会合作体系的民主社会,6;

four general facts about, 关于民主社会的四个一般事实,33—35;

historical and social conditions of, 民主社会的历史条件和社会条件,197;

possibility of as pluralist and harmonious, 多元主义的和谐的民主社会的可能性,197。

又见:

Oppression, fact of, 压迫性事实;

Political society, 政治社会;

Public political culture, 公共政治文化;

Reasonable pluralism, fact of, 理性多元论的事实;

Desert, 应得。见 Entitlements, 资格; Native endowments, 自然天赋;

Deservingness, 应得。见 Entitlements, 资格

Dickens, A. G., 狄更斯,197;

Difference principle, 差别原则:



stated, 差别原则的阐述, 42—43, 59—60, 64, 123;  
does not rely on maximin rule, 差别原则不依赖于最大最小化规则, 43(注释 37), 94—95, 96;  
set within prior principle, 差别原则设立于在先的原则之内, 43, 46(注释 44), 61, 67—68, 71, 78, 158(注释 164);  
revisions to, 差别原则的修正, 43—44;  
not a constitutional essential, 差别原则不是一个宪政实质问题, 48—49, 162;  
a form of reciprocity, 差别原则是一种形式的互惠性, 49, 60, 62, 64, 76—77, 96, 123—124, 126, 130, 133;  
sense in which egalitarian, 差别原则的意义不是平等主义的, 49, 68—69;  
applies to institutions, 差别原则应用于制度, 51;  
and entitlements, 差别原则与资格, 52, 74—75;  
and expectations of primary goods, 差别原则与基本善的期望, 59;  
simplest form of, 差别原则的最简单形式, 59(注释 60), 65, 69;  
as principle of distributive justice, 差别原则作为分配正义的原则, 61—62;  
does not require continual economic growth, 差别原则不需要持续的经济增长, 63, 159;  
identifying relevant positions, 识别相关立场, 65—66;  
special form of, 差别原则的具体形式, 65—66;  
counterexamples, 反例, 66—72;

limits to inequalities not specified, 差别原则对不平等不做具体的限制, 68;

depends on rough continuum of basic structures, 差别原则依赖于基本结构的连续体, 70;

expresses concern for all members of society, 差别原则表达了对所有社会成员的关切, 71;

and distribution of native endowments, 差别原则与自然天赋的分配, 75—76;

role of permissible inequalities, 可准许的不平等的作用, 78;  
arguments for not decisive, 关于差别原则的论证不是决定性的, 95, 133;

vs. principle of restricted utility, 差别原则与有限功利原则, 119—130;

three reasons why acceptable to more advantaged, 更有利者为什么接受差别原则的三个理由, 125—126;

and social minimum, 差别原则与社会最低保障, 129—130;  
may have little support in our public culture, 差别原则在我们的公共文化中得不到支持, 133;

and worth of liberties, 差别原则与自由的价值, 149;

and fair value of liberties, 差别原则与自由的公平价值, 151;

and head taxes, 差别原则与人头税, 157—158;

vs. principle of just savings, 差别原则与正义的储蓄原则, 159;

and taxation, 差别原则与税收, 161—162;

and the family, 差别原则与家庭, 163;

and medical care, 差别原则与医疗照顾, 173—174。

又见 Inequalities, 不平等;

Distributive justice, 分配正义:

vs. constitutional essentials, 分配正义与宪政实质问题, 49;

problem of, 分配正义的问题, 50;

vs. allocative justice, 分配正义与配给正义, 50;

and background procedural justice, 分配正义与背景程序正义, 52。

又见:

Background justice, 背景正义;

Difference principle, 差别原则;

Dreze, Jean, 简·德雷兹, 47(注释 46);

Dworkin, Ronald, 罗纳德·德沃金, 17(注释 24), 68(注释 70)。

Education, 教育:

and wide role of political conception, 教育与政治观念的广泛作用, 56—57, 122, 125—126, 146—148, 156;

of children, 儿童的教育, 156—157, 163, 166, 173;

Elections, 选举, 131, 136, 149;

Elster, Jon, 琼·爱尔斯特, 11;

English, Jane, 简·英格丽斯, 160(注释 169);

Entitlements, 资格:

and background justice, 资格与背景正义, 50—51;

respected by difference principle, 差别原则对资格的尊重, 52;

specified by public rules, 公共规则所规定的资格, 72;

vs. moral desert, 资格与道德应得, 73, 77—79;

and deservingness, 资格与应得, 73—74;

and legitimate expectations, 资格与合法期望, 73—75, 77—79;

presuppose deliberate acts of will, 资格以意志的艰苦努力为前提, 75;

authorize effective inequalities, 资格认可实际的不平等, 77;

express principle of reciprocity, 资格表达了互惠性原则, 77;

address serious income inequalities, 资格处理严重的收入不平等, 77—78;

fully adequate, 资格观念是完全合适的, 78;

Envy, 妒忌。见 Special psychologies, 具体心理;

Equal basic liberties, 平等的基本自由:

as constitutional essentials, 平等的基本自由作为宪政实质问题, 28;

and first principle of justice, 平等的基本自由与第一个正义原则, 42;

no priority to liberty as such, 自由并不具有这样的优先性, 44;

specified by list, 平等的基本自由的清单, 44;

list drawn up in two ways, 平等的基本自由的清单以两种方式开列, 45;

guaranteed by a constitution, 宪法所保证的基本自由, 46;  
priority of, 基本自由的优先性, 46—47, 64, 105, 111, 115, 158, 192;  
and conscription, 基本自由与征兵制度, 47;  
and role of basic structure, 基本自由与基本结构的作用, 48;  
not absolute, 基本自由不是绝对的, 104;  
must be adjusted, 基本自由必须加以调整, 104, 111, 150;  
restriction vs. regulation of, 对基本自由的限制与调节, 111;  
are truly essential, 基本自由是实质性的, 112—114;  
regulation of by two conflicting criteria, 两种冲突着的标准的调节, 112—113;  
and two fundamental cases, 基本自由与两种基本情况, 112—113;  
wide guarantee of fair value rejected, 反对对基本自由之公平价值给予更广泛的保证, 150—152;

**Equality, 平等:**

conflict with liberty, 平等与自由的冲突, 2;  
taking seriously, 认真地对待平等, 4, 79, 140;  
of women, 妇女的平等, 11, 117, 167;  
and original position, 平等与原初状态, 20;  
and difference principle, 平等与差别原则, 49, 71, 76;  
and veil of ignorance, 平等与无知之幕, 87;  
and utilitarianism, 平等与功利主义, 96;

and first fundamental comparison, 平等与第一种基本比较, 96, 123;

and fair system of cooperation, 平等与公平的合作体系, 96, 132, 167;

and reciprocity, 平等与互惠性, 123。

又见:

Citizens, 公民;

Fair equality of opportunity, 公平的机会平等。

Fair agreement, idea of, 公平协议的理念。见 Original position, 原初状态;

Fair equality of opportunity, 公平的机会平等:

and associations, 公平的机会平等与团体, 11;

meaning of, 公平的机会平等的意义, 43—44;

and liberal equality, 公平的机会平等与自由的平等, 44;

not a constitutional essential, 公平的机会平等不是一个宪政实质问题, 47;

and distribution of wealth, 公平的机会平等与财富的分配, 51, 53;

essential to background justice, 公平的机会平等对于背景正义是重要的, 52;

prevents more advantaged from exploiting their market power, 防止更有利者利用他们的市场力量, 67;

and property-owning democracy, 公平的机会平等与财产所有的民主, 139, 176;



and taxation, 公平的机会平等与税收, 161;

lexically prior to difference principle, 公平的机会平等以词典式序列优先于差别原则, 163;

and the family, 公平的机会平等与家庭, 163—166;

and medical care, 公平的机会平等与医疗照顾, 174;

as great value, 公平的机会平等是一种重大价值, 190;

Fair system of cooperation, 公平的合作体系:

as fundamental idea, 作为基本理念的公平合作体系, 14;

vs. allocative justice, 公平的合作体系与配给正义, 50, 95—96;

and background institutions, 公平的合作体系与背景制度, 52;

and social contract tradition, 公平的合作体系与社会契约论传统, 95—96;

includes idea of reciprocity, 公平的合作体系包括互惠性的理念, 96;

relation to idea of equality, 公平的合作体系与平等理念的关系, 96, 132, 167;

and difference principle, 公平的合作体系与差别原则, 133;

realized in property-owning democracy, 公平的合作体系体现在财产所有的民主制度中, 140;

and ideas of the reasonable and rational, 公平的合作体系与理性的和合理的理念, 191;

Fair terms of cooperation, 公平的合作条款, 6;

specified by principles of justice, 正义原则所规定的公平合作条款, 7, 172;

and idea of well-ordered society, 公平的合作条款与秩序良好社会的理念, 8;

settled by agreement, 公平的合作条款是通过协议制定的, 14—15;

specified in original position, 公平的合作条款是在原初状态中被规定的, 16;

Fair value of political liberties, 政治自由的公平价值。见 Political liberties, 政治自由;

Family, 家庭:

as part of basic structure of society, 作为社会基本结构组成部分的家庭, 10, 162—166;

bound indirectly by principles of justice, 家庭间接地受正义原则的约束, 10—11, 163—167;

and equality between men and women, 家庭与男女平等, 11, 163—168;

no particular form of required, 对任何特殊形式的家庭都不作要求, 163;

Federalists, debates with Anti-Federalists, 联邦主义者与反联邦主义者的辩论;

Fellner, William, 威廉·费尔纳, 98(注释 98);

First fundamental comparison, 第一种基本比较:

quite conclusive, 第一种基本比较是完全具有结论性的, 95;

- compares two principles with principle of average utility, 两个正义原则同平均功利原则相比较, 95—96, 119;
- gives reasoning for first principle, 关于第一个正义原则的推理, 95—96;
- and equality, 第一种基本比较与平等, 96, 123;
- little support to difference principle, 第一种基本比较对差别原则没有多少支持, 96, 119;
- more fundamental than second comparison, 第一种基本比较比第二种基本比较更为基本, 97;
- argument stated, 第一种基本比较的论证, 97—98;
- avoids difficult points in theory of probability, 避免概率理论的困难, 101;
- secures basic rights and liberties, 保护基本权利和自由, 102—110, 119—120;
- controversial points in, 第一种基本比较中具有争议性的问题, 110;
- Four-stage sequence, 四阶段的顺序, 48, 112, 114, 172, 173—174;
- Freedom, 自由: outer limit of, 自由的外部界限, 4, 92。又见 Citizens, 公民;
- Freedom of association, 结社自由, 113;
- Free speech, 言论自由, 111—112, 113—114, 149—150;
- Fundamental ideas, 基本理念, 5—6, 14;
- sequence of, 基本理念的顺序, 24—25;
- not justified by intrinsic reasonableness, 基本理念不能由内

- 在道理来辩护,26;  
 used to formulate political conception of justice, 基本理念用来表达政治的正义观念,27。  
 又见:  
 Basic structure of society, 社会的基本结构;  
 Citizens, 公民;  
 Fair system of cooperation, 公平的合作体系;  
 Original position, 原初状态;  
 Public justification, 公共证明;  
 Well-ordered society, 秩序良好的社会  
 Fundamental interests, 切身利益。见 Citizens, 公民。
- Gauthier, David, 戴维·高西尔,16(注释 23),97;  
 Gay and lesbian rights, 男女同性恋者的权利,163(注释 172);  
 Gender, 性别:and difference principle, 性别与差别原则,64—66。又见 Women, 妇女;  
 Gibbard, Allan, 阿兰·吉伯尔德,107(注释 108);  
 Global justice, 全球正义:  
     vs. justice of basic structure, 全球正义与基本结构的正义,11;  
     and Kant's view, 全球正义与康德的观点,13;  
     nature of, 全球正义的性质,13;  
     and domestic justice, 全球正义与国内正义,13—14;  
 Good, 善:  
     conception of defined, 善观念的定义,19;

permissible conceptions of, 可准许的善观念, 61, 141, 153—154, 169;

as rationality, 作为合理性的善观念, 141—142;

of political virtues, 政治美德的善, 142;

of a society, 社会的善, 142;

of society as social union of social unions, 社会作为社会统一之社会统一的善, 142, 202(注释 215);

six conceptions of, 六种善观念, 198(注释 212);

congruence with the just, 善与正义的协调一致, 202。

又见 Primary goods, 基本善;

Gutmann, Amy, 阿米·古德曼, 199(注释 213)。

Harsanyi, J.C., 哈桑依, 97(注释 97), 99(注释 98);

Hart, H.L.A., 哈特:

reply to, 对哈特的答复, 42(注释 36);

on minimum content of natural law, 自然法的最低要求, 56(注释 56), 145(注释 145), 194;

his criticism of account of liberties in *Theory*, 他对《正义论》中的自由的批评, 112;

Head taxes, 人头税, 157—158;

Health care, 健康照顾。见 Medical care, 医疗照顾;

Hedonism, 快乐主义, 105;

Hegel, G.W.F., 黑格尔, 3, 34(注释 32), 144;

Hinsch, Wilfried, 威尔夫雷德·辛施, 183(注释 199);

Hobbes, Thomas, 托马斯·霍布斯, 1, 82(注释 80), 161;

Howe, R., 豪, 108—110;

Hume, David, 大卫·休谟, 56(注释 56), 197(注释 211);

Hurley, S. L., 霍利, 106(注释 107)。

Ideal social process view, 理想的社会过程观:

and institutional division of labor, 理想的社会过程观与制度性劳动分工, 54;

vs. historical process view, 理想的社会过程观与历史过程观, 54;

and background justice, 理想的社会过程观与背景正义, 57;

Ideal theory, 理想的理论:

defined, 理想的理论的定义, 13;

vs. nonideal theory, 理想的理论与非理想的理论, 13;

as main concern, 作为主要关切的理想理论, 65—66;

excludes use of rigid designators, 严格意义的指示者应排除在外, 69;

Inequalities, 不平等:

most fundamental, 最重要的不平等, 40—41;

principle regulating, 调节不平等的原则, 42—43;

in life-prospects affected by three contingencies, 生活前景方面的不平等受三种偶然性影响, 55;

of race and gender, 种族和性别的不平等, 64—66;

permitted when en effective, 可准许的不平等, 67—69, 77, 78;



reasons for regulating, 调节不平等的理由, 130—132;

Inquisition, 宗教法庭: not an accident, 宗教法庭的存在不是偶然的, 34;

Institutional division of labor, 制度性劳动分工, 54;

International law, 国际法。见 Global justice, 全球正义;

Interpersonal comparisons, 人际比较:

and primary goods, 人际比较与基本善, 60;

and basic capabilities, 人际比较与基本能力, 175;

Intrinsic reasonableness, 内在的道理, 26(注释 28), 30, 31

Intuitionism, 直觉主义:

as a comprehensive doctrine, 作为统合性学说的直觉主义, 14, 28;

and conception of political justice, 直觉主义与政治正义观念, 97。

Judicial review, 司法复审, 148;

Justice as fairness, 作为公平的正义:

companion fundamental ideas, 另外两个基本理念, 5;

practical aim of, 作为公平的正义的实践目标, 5, 29, 134;

and public political culture, 作为公平的正义与公共政治文化, 5, 122, 148;

central idea of, 作为公平的正义的核心理念, 5—6;

as focus of overlapping consensus, 作为公平的正义是重叠共识的焦点, 12;

as realistically utopian, 作为现实主义乌托邦的作为公平

的正义,13;

as a political conception not a comprehensive doctrine, 作为公平的正义是一种政治观念而不是一种统合性学说,14,19,182;

explanation of name, 对作为公平的正义这一名称的解释,16;

as form of contract doctrine, 作为公平的正义是一种契约理论,16(注释 23);

uses idea of public justification, 作为公平的正义使用公共证明的理念,29;

support of overlapping consensus not guaranteed, 不能保证作为公平的正义能够获得重叠共识的支持,37;

question it answers, 作为公平的正义试图回答的问题,39—40,41;

its primary subject, 作为公平的正义之主题,39—40;

a form of political liberalism, 作为公平的正义是一种政治自由主义,40;

uses three points of view, 作为公平的正义所使用的三种观点,45(注释 42);

vs. allocative justice, 作为公平的正义与配给正义,50;

an ideal social process view, 一种理想的社会过程观,54;

and desert, 作为公平的正义与应得,72—74;

not part of theory of rational choice, 作为公平的正义不属于合理选择理论,82(注释 80);

not utilitarian, 作为公平的正义不是功利主义的,107—

109;

as egalitarian, 作为平等主义的作为公平的正义, 130—132;

relies on normative conception vs. psychology, 作为公平的正义对规范观念的依赖与心理学, 148;

neutrality of aim vs. procedural neutrality, 目标的中立性与程序的中立性, 153(注释 157);

role of primary goods in, 作为公平的正义中基本善的作用, 169—170;

as free-standing view, 作为公平的正义是一种独立的观点, 181—183, 187—190;

concern with stability, 作为公平的正义关心稳定性, 185;

not political in the wrong way, 作为公平的正义不是以错误的方式成为政治的, 188—189;

abandons ideal of political community based on shared comprehensive doctrine, 抛弃建在共享的统合性学说之基础上的关于政治共同体的理想, 198—199;

social unity derives from an overlapping consensus, 源于重叠共识的社会统一, 199。

又见:

Political conception of justice, 政治的正义观念;

Political philosophy, 政治哲学;

Stability, 稳定性;

Justice between generations, 代际正义。见 Just savings, principle of, 正义的储蓄原则;

Justice between peoples, 人民与人民之间的正义。见 Global justice, 全球正义;

Just savings, principle of, 正义的储蓄原则, 159—161。

Kant, Immanuel, 伊曼努尔·康德:

on orientation in political philosophy, 政治哲学的定向作用, 3(注释 9);

on world government, 关于世界政府, 13;

comprehensive doctrine of, 康德的统合性学说, 33, 34, 156, 191, 194, 198;

and priority of the right, 康德与正当的优先性, 81—82;

rejects civic humanism, 康德否认公民人本主义, 142(注释 138);

Kelly, Erin, 爱林·凯利, 12(注释 18), 22(注释 26);

Kripke, Saul, 索尔·克里普克, 59(注释 60);

Krouse, Richard, 理查德·克鲁斯, 135(注释 132)。

Laden, Anthony, 安东尼·拉登, 110(注释 109);

Law of peoples, 万民法。见 Global justice, 全球正义;

Least advantaged, 最不利者:

defined, 最不利者的定义, 59;

identified by income and wealth, 根据收入和财富来辨认最不利者, 59, 59(注释 60), 65;

not a rigid designator, 最不利者不是一种严格意义上的标识者, 59(注释 60), 69, 72;

position in well-ordered society quite satisfactory, 在秩序良好的社会里最不利者的处境是完全令人满意的, 99—100;

two reactions to excessive strains of commitment, 对承诺压力过大的两种反应, 128;

are owed reciprocity, 互惠性之于最不利者, 139;

Legitimate expectations, 合法期望。见 Entitlements, 资格;

Leisure time, 闲暇时间, 179;

Liberal principle of legitimacy, 自由主义的合法性原则。见

Political legitimacy, 政治合法性;

Libertarian, objections, 极端自由主义者的反对意见, 83。又见:

Buchanan, James, 詹姆斯·布坎南;

Gauthier, David, 戴维·高西尔;

Nozick, Robert, 罗伯特·诺奇克;

Liberties, 自由:

of the moderns vs. the ancients, 现代人的自由与古代人的自由, 2, 2(注释 8), 143;

negative vs. positive, 消极的自由与积极的自由, 177;

Liberty, 自由: conflict with equality, 自由与平等的冲突, 2。又见:

Citizens, 公民;

Principles of justice, 正义原则;

Liberty of conscience, 良心自由:

and Wars of Religion, 良心自由与宗教战争, 1;

and associations, 良心自由与团体, 11, 182(注释 196);

- as constitutional essential, 良心自由属于宪政实质问题, 28;
- and moral powers, 良心自由与道德能力, 45, 113, 169;
- as primary good, 良心自由属于基本善, 58;
- and restrictions on, 良心自由及其限制, 104—105, 111—112;
- and utilitarianism, 良心自由与功利主义, 115;
- to overcome ideology, 克服意识形态, 122;
- more valuable than political liberties, 良心自由比政治自由更为重要, 143;
- and education, 良心自由与教育, 156;
- and burdens of judgment, 良心自由与判断的艰难, 191;
- as fundamental interest, 良心自由属于切身利益, 192;
- Lincoln, Abraham, 亚伯拉罕·林肯, 29, 147(注释 148);
- Local justice, principles of, 局部正义的原则:
  - defined, 局部正义的定义, 11;
  - constrained by principles for the basic structure, 局部正义受基本结构的原则制约, 11—12;
- Locke, John, 约翰·洛克:
  - on toleration, 关于信仰自由, 1;
  - on liberty vs. equality, 关于自由与平等, 2;
  - social contract doctrine of, 洛克的社会契约论, 16, 16(注释 23);
  - on constituent vs. ordinary power, 关于宪法权力与普通权力, 46(注释 43);



ideal historical process view vs. ideal social process view, 理想的  
历史过程观与理想的社会过程观, 52—54;

Luther, Martin, 马丁·路德, 188。

Machiavelli, Niccolo, 尼古拉·马基亚维利, 144;

Markets, 市场, 131;

Marx, Karl, 卡尔·马克思, 31, 157;

on ideology, 马克思论意识形态, 4(注释 11), 79, 121—  
122;

his critique of liberalism, 马克思对自由主义的批判, 148,  
176—179;

Maximin rule, 最大最小化规则:

not used to argue for difference principle, 最大最小化规则不  
是用来证明差别原则的, 43(注释 37), 94—95, 96;

not general principle of rational decision, 最大最小化规则不  
是合理决策的普遍原则, 97(注释 97);

defined, 最大最小化规则的定义, 97—98;

applies under three conditions, 应用最大最小化规则的三个  
条件, 98—99;

as heuristic device, 最大最小化规则是一种使人得到启发的  
设置, 99;

and third condition, 最大最小化规则与第三个条件, 101—  
104;

forces parties to focus on fundamental interests, 最大最小化  
规则迫使当事人关注切身利益, 103(注释 105);

McClennen, E. F., 麦克莱恩, 126(注释 123);

McPherson, Michael, 迈克尔·麦克弗森, 135(注释 132);

Meade, J. E., 米德, 135(注释 131);

Media, access to, 对传媒的使用, 149;

Medical care, 医疗照顾:

right to, 医疗照顾的权利, 11;

and primary goods, 医疗照顾与基本善, 60(注释 62);

differences in citizens' need for, 公民对医疗照顾之需要方面的差别, 171—172;

and legislative stage, 医疗照顾与立法阶段, 173;

as part of social minimum, 医疗照顾属于社会最低保障, 173, 176;

and difference principle, 医疗照顾与差别原则, 173—174;

and the handicapped, 医疗照顾与人类缺陷, 176(注释 189)

Michelman, Frank, 弗兰克·米歇尔曼, 162(注释 170);

Mill, J. S., 密尔:

comprehensive doctrine of, 密尔的统合性学说, 33, 34, 156, 191, 194, 198;

idea of society in a just stationary state, 处于正义的稳定状态的社会观念, 64, 159;

objection to Bentham, 反对边沁, 119;

on bases of political power, 关于政治权力的基础, 131;

on associative goods, 关于团体的善, 144;

reliance on psychological principles, 对心理学原则的依赖, 147—148;

on regulating bequest and inheritance, 对馈赠和遗产的调节, 160—161;

on family, 关于家庭, 166;

on worker-managed cooperative firms, 关于工人管理的企业, 176, 178;

on political values, 关于政治价值, 190(注释 205);

modus vivendi, 权宜之计, 89(注释 88), 192, 194—195;

may change over time into an overlapping consensus, 权宜之计可以变成重叠共识, 33, 192—193, 197—198;

Montesquieu, Charles de, 查理斯·孟德斯鸠, 1;

Moral desert vs. entitlements, 道德应得与资格, 72—73。又见 Entitlements, 资格;

Moral personality, 道德人格。见 Citizens, 公民; Moral power, 道德能力;

Moral persons, 道德人。见 Citizens, 公民;

Moral power, two, 两种道德能力:

defined, 两种道德能力的定义, 18—19, 196;

companion powers, 对应的能力, 24;

and basic liberties, 两种道德能力与基本自由, 45, 112—113, 169;

two fundamental cases, 两种基本情况, 45, 112—114, 169;

developed within basic structure, 两种道德能力在基本结构内的发展, 57;

and primary goods, 两种道德能力与基本善, 58, 170—175;

and fundamental interests, 两种道德能力与切身利益, 85;

and property rights, 两种道德能力与财产权, 114;  
 and basic capabilities, 两种道德能力与基本能力, 169—170;  
 differences in exercise and development of, 两种道德能力在使用和发展方面所存在的差别, 170;  
 as good, 作为善的两种道德能力, 200。又见 Citizens, 公民;

Moral psychology, 道德心理学:

and political virtues, 道德心理学与政治美德, 117;  
 and question of stability, 道德心理学与稳定性问题, 181, 195—198;  
 and the reasonable, 道德心理学与理性的, 195—198。

又见:

Original position, 原初状态;

Special psychologies, 具体心理;

Moral realism, 道德现实主义, 14—15;

Murrell, Peter, 彼得·穆瑞尔, 118(注释 117)。

Nagel, Thomas, 托马斯·内格尔, 153(注释 158), 160(注释 169);

Native endowments, 自然天赋:

not fixed natural assets, 自然天赋不是固定的自然资产, 56—57, 158;

our place in distribution of not deserved, 我们在自然天赋分配中的位置不是应得的, 74—75, 78;

question of ownership does not arise, 自然天赋的所有权问题根本不会产生出来,75;

distribution of regarded as common asset, 被视为共同资产的自然天赋的分配,75—76,124;

distribution of to be regulated by difference principle, 自然天赋的分配应该由差别原则来调节,76;

and head taxes, 自然天赋与人头税,157—158;

differences in, 自然天赋方面所存在的差别,170;

Natural rights doctrine, 自然权利学说:

as a political conception, 作为一种政治观念的自然权利学说,9;

Neutrality, 中立性:

of aim in justice as fairness, 作为公平的正义中目标的中立性,153(注释 157);

of aim vs. procedural, 目标的中立性与程序的中立性,153(注释 157);

vs. bias, 目标的中立性与偏见,154;

Nozick, Robert, 罗伯特·诺奇克,32(注释 31);

contract view of, 诺奇克的契约论观点,16(注释 23),53(注释 53);

objections to justice as fairness, 诺奇克反对作为公平的正义,52(注释 52),83(注释 82),97。

Okin, Susan Moller, 苏珊·穆勒·欧金,164(注释 175),166(注释 179),167;

Oppression, fact of, 压迫性事实, 34, 84, 187—188, 197;

Original position, 原初状态, 10;

as fundamental idea, 作为基本理念的原初状态, 14—15;

and conditions for fair agreements, 原初状态与公平协议的条件, 14—15, 80;

and veil of ignorance, 原初状态与无知之幕, 15, 18;

generalizes idea of social contract, 原初状态对社会契约观念的普遍化, 16;

vs. Locke, 原初状态与洛克, 16;

question it answers, 原初状态所回答的问题, 16, 79;

eliminates bargaining advantages, 原初状态消除了交易优势, 16, 87;

hypothetical and nonhistorical, 原初状态是假设的和非历史的, 16—17;

and deductive reasoning, 原初状态与演绎推理, 17, 82, 133—134;

as device of representation, 原初状态是一种代表设置, 17—18, 30, 80, 85, 86;

models our considered convictions, 原初状态模仿了我们深思熟虑的信念, 18, 30;

models equality of citizens, 原初状态模仿了公民的平等, 20;

leads to view of distribution of endowments as common asset, 原初状态产生出作为共同资产的自然天赋分配观点, 76;

keeps track of assumptions, 原初状态使我们同所做假设保



持联系,81;

vs. arguments in economics and social theory, 原初状态与经济学和社会理论中的论证,81;

aim of, 原初状态的目标,81,83;

similarity to Kant's categorical imperative, 原初状态类似于康德的绝对命令,81—82;

necessary psychology included, 原初状态所包含的必需心理假设,83,133;

parties are artificial persons, 当事人是虚构的人,83;

principles chosen from list, 依照清单来选择正义原则,83,95;

aims of parties as trustees, 当事人作为托管人的目标,84—85,102,105,106—107,108—110;

parties not self-interested, 当事人不是自利的,85;

and concept of the right, 原初状态与权利概念,85—86;

and publicity condition, 原初状态与公共性条件,86;

we may enter at any time, 我们在任何时间都可以进入原初状态,86,160;

parties not moved by special psychologies, 当事人不以任何具体心理为动机,87,88;

argument has two parts, 论证分为两个部分,88,180—181,184,186(注释 201);

second part concerns psychology of citizens, 论证的第二个部分涉及到公民的心理,88—89,181;

includes agreement on standards of public reason, 原初状态包

含关于公共理性标准的协议,89—90;

role of idea of agreement, 协议观念的作用,102—103;

parties must weigh strains of commitment, 当事人必须权衡承诺的压力,103—104,110,128—129;

parties not especially averse to uncertainty, 当事人对非确定性没有特别地厌恶,106—107,109—110;

fundamental interests take priority, 切身利益具有优先性,110;

does not fully specify primary goods, 原初状态对基本善不做详细的规定,172,174。

又见:

First fundamental comparison, 第一种基本比较;

Second fundamental comparison, 第二种基本比较;

Veil of ignorance, 无知之幕;

Overlapping consensus, 重叠共识:

justice as fairness as focus of, 作为公平的正义是重叠共识的焦点,12,181,183,189;

related to idea of public justification, 重叠共识与公共证明的理念相关,26,29,32,37,121;

why introduced, 为什么引入重叠共识,32,187,188;

most reasonable basis of social unity, 重叠共识是社会统一之最合乎理性的基础,32,199;

and features of political conception, 重叠共识与政治观念的特征,33;

not designed as balance between existing comprehensive doc-

trines, 重叠共识的目的不是平衡现存的统合性学说, 37, 61, 188—189;

and primary goods, 重叠共识与基本善, 60;

citizens have their own further grounds for, 公民对重叠共识拥有自己的根据, 121, 190, 201;

and need for simplification, 重叠共识与简化的需要, 175—176;

and stability, 重叠共识与稳定性, 181, 183, 195;

and liberalism, 重叠共识与自由主义, 185—186;

not used in *Theory*, 《正义论》没有使用重叠共识的理念, 186;

and model case, 重叠共识与典型范例, 190—191;

vs. *modus vivendi*, 重叠共识与权宜之计, 192—193, 194—195;

not utopian, 重叠共识不是乌托邦, 192—195;

how it might come about, 重叠共识如何能够产生, 193—195, 197—198;

not a happy coincidence, 重叠共识不是一种愉快的巧合, 198。

又见:

Justice as fairness, 作为公平的正义;

*Modus vivendi*, 权宜之计;

Political conception of justice, 政治的正义观念。

Pareto efficiency, 帕雷托效率, 61(注释 63);

Parfit, Derek, 德里克·帕菲特, 69(注释 71), 160(注释 169);

Patterson, Orlando, 奥兰多·帕特森, 24(注释 27);

Peffer, R.G., 佩福尔, 44(注释 41);

Perfectionism, 至善主义:

as a comprehensive doctrine, 作为一种统合性学说的至善主义, 14;

and conception of justice, 至善主义与正义观念, 97;

and constitutional essentials, 至善主义与宪政实质, 151—152;

Permissible conceptions of the good, 可容许的善观念。见 Good, 善;

Person, conception of, 人的观念。见 Citizens, 公民;

Phelps, E.S., 费尔普斯, 123(注释 122);

Pluralism, 多元论。见 Reasonable pluralism, fact of, 理性多元论的事实;

Political, domain of, 政治的领域, 181—183, 190;

Political conception of justice, 政治的正义观念:

and agreement, 政治的正义观念与一致, 9;

as most reasonable basis of social unity, 政治的正义观念作为社会统一之最合乎理性的基础, 9, 32, 84, 199;

must fulfill public role, 政治的正义观念必须发挥公共的作用, 9, 89;

first feature: applies to basic structure, 政治的正义观念的第一个特征是应用于基本结构, 12, 26—27, 33;

vs. a comprehensive doctrine, 政治的正义观念与统合性学

说,19;

second feature: does not presuppose accepting any particular comprehensive doctrine, 政治的正义观念的第二个特征是不以任何特殊的统合性学说为前提,26—29,33,37,182,187,189;

third feature: drawn from public political culture, 政治的正义观念的第三个特征是它源于公共政治文化,27,29,33,34—35,148;

to resolve constitutional essentials, 政治的正义观念应该解决宪政实质问题,28,32,41,183,190;

three features allow an overlapping consensus, 政治的正义观念的三个特征都容许重叠共识,33;

has support of an overlapping consensus of irreconcilable comprehensive doctrines, 政治的正义观念得到了各种互不相容的统合性学说之重叠共识的支持,34,36—37,37;

not designed as balance between existing comprehensive doctrines, 目的不是平衡现存的统合性学说,37,61;

and distribution of wealth, 政治的正义观念与财富的分配,53;

wide role of, 政治的正义观念的广泛作用,56;

and primary goods, 政治的正义观念与基本善,58—60,141,170;

belongs to a moral conception, 政治的正义观念属于一种道德观念,78,195;

its educational role, 它的教育作用,122,125—126,146—

148;

must take into account economic efficiency, 政治的正义观念必须考虑经济效率, 123;

influence on public political culture, 政治的正义观念对公共政治文化的影响, 132, 146—147;

practical aim of, 政治的正义观念的实践目标, 134;

whether reasonable, 政治的正义观念是否是理性的, 136;

as free-standing, 政治的正义观念是独立的, 181—183, 188—190;

not discussed in *Theory*, 《正义论》没有讨论政治的正义观念, 186;

many ways to cohere with comprehensive doctrine, 同统合性学说和谐一致的众多方式, 190, 193, 198。

又见:

Justice as fairness, 作为公平的正义;

Political philosophy, 政治哲学;

Political judgments, 政治判断: subject of reasonable disagreement, 理性不一致的主题, 36;

Political justice, fundamental question of, 政治正义的基本问题, 7—8, 172

Political legitimacy, 政治合法性:

problem of, 政治合法性的问题, 40—41;

liberal principle of, 自由主义的政治合法性原则, 41, 84, 89—92, 141, 202;

and two roles of basic structure, 政治合法性与基本结构的



两种作用,48;

and stability, 政治合法性与稳定性,125,186;

Political liberalism, 政治自由主义:

and comprehensive doctrines, 政治自由主义与统合性学说,  
28;

defined, 政治自由主义的定义,40;

how arises, 政治自由主义是如何提出来的,40—41;

compatible with classical republicanism, 政治自由主义同古典共和主义是相容的,144;

vs. comprehensive liberalism, 政治自由主义与统合性自由主义,153—157;

not arbitrarily biased, 政治自由主义没有武断的偏见,  
153—157;

how possible, 政治自由主义如何可能,189—192;

Political liberties, 政治自由:

and moral powers, 政治自由与道德能力,45,112,169;

their fair value, 政治自由的公平价值,46,148—150,161,  
176,177;

and distribution of wealth, 政治自由与财富的分配,51;

essential to background justice, 政治自由对背景正义是非常重要的,52;

and argument for in first fundamental case, 第一种基本情况下对政治自由的论证,112—113;

less valuable than liberty of conscience, 政治自由的价值比良心自由的价值要小,143;

not merely formal, 政治自由不仅仅是形式的, 148—149, 177;

as great values, 政治自由具有重大价值, 189—190;

**Political philosophy, 政治哲学:**

practical role of, 政治哲学的实践作用, 1—2, 28—29, 32, 185;

and orientation, 政治哲学与定向作用, 3;

and reconciliation, 政治哲学与调和作用, 3, 4(注释 11), 37—38, 76;

as ideological, 作为意识形态的政治哲学, 4(注释 11);

as realistically utopian, 作为现实主义乌托邦的政治哲学, 4;

fundamental question of, 政治哲学的基本问题, 7—8, 13, 172, 176(注释 189);

part of domain of the moral, 政治哲学属于道德领域的一个部分, 14;

not applied moral philosophy, 政治哲学不应用道德哲学, 14, 182;

cannot show superiority of any comprehensive doctrine, 政治哲学不能表明任何统合性学说的优越性, 84;

**Political power, 政治权力:**

as coercive power of citizens, 作为公民之强制性权力的政治权力, 40, 90, 93—94, 94(注释 93), 182, 183—184, 185, 190。

**Political relationship, 政治关系:**

its special features, 政治关系的具体特征, 40, 182;

Political society, 政治社会:

not a community or an association, 政治社会不是一个共同体或团体, 3, 4, 11, 20—21, 94, 182, 198—200;

as a fair system of cooperation between free and equal citizens, 政治社会是自由平等公民之间的公平合作体系, 4, 8;

not voluntary, 政治社会不是可以随意进入的, 4, 20, 40, 93—94, 94(注释 92), 182;

as well-ordered, 秩序良好的政治社会, 8—9;

fundamental status in is equal citizenship, 政治社会中的基本地位就是平等的公民地位, 132;

good of, 政治社会的善, 198—202;

as social union of social unions, 政治社会作为社会统一之社会统一, 201(注释 215);

Political values, 政治价值:

two kinds, 两种政治价值, 91;

examples of, 政治价值的例子, 117;

to justify use of public funds, 政治价值证明公共基金的使用是正当的, 152;

apply to basic structure, 政治价值应用于基本结构, 182;

used to settle constitutional essentials, 政治价值被用于解决宪政实质问题, 183, 190;

relation to nonpolitical values, 政治价值与非政治价值的关系, 183—184, 190;

not easily overridden, 政治价值不是轻易就能够被压倒的,

189,194;

Primary goods, 基本善:

defined, 基本善的定义, 57—58, 60, 88;

five kinds, 五种基本善, 58—59;

part of political conception, 基本善是政治观念的组成部分, 58—60, 141, 170;

shares of specified by index, 由基本善的指标所规定的对基本善的分享, 59;

given by reference to objective features, 参照客观特征所给出的基本善, 59—60, 116, 151, 179;

belong to a partial conception of the good, 属于部分善观念的基本善, 60;

and interpersonal comparisons, 基本善与人际比较, 60;

two ways to specify, 阐明基本善的两种方式, 61, 188—189;

problem they solve, 它们所解决的问题, 88, 169—170;

and worth of political liberties, 基本善与政治自由的价值, 149;

objections to, 对基本善的批评, 153, 168—169;

do not abstract from basic capabilities, 基本善并没有脱离基本能力, 169—176;

flexibility of index of, 基本善指标的灵活性, 170—176;

differences in expectations of, 对基本善的期望方面所存在的差别, 171;

income and wealth not identified only with personal income and private wealth, 不能将收入和财富等同于个人收入和私人

财富,172;

not specified fully in original position, 原初状态没有对基本善做出详细的规定,172, 175;

index is of expectations over a complete life, 基本善的指标涉及到终身的期望,172—173;

and leisure time, 基本善与闲暇时间,179;

fair to free and equal citizens, 基本善对自由平等的公民是公平的,189。

又见:

Moral powers, two, 两种道德能力;

Principles of justice, 正义原则:

role of, 正义原则的作用,7—8;

do not apply directly to associations or the family, 正义原则不能直接应用于团体或家庭,10—11,73,163—164;

and considered convictions, 正义原则与深思熟虑的信念,41—42;

to regulate inequalities, 正义原则调节不平等,41—42;

content of two, 两个正义原则的内容,42—43;

revisions to, 对正义原则的修正,43—45;

priority of first principle (equal liberties), 第一个正义原则(平等的自由)的优先性,46—47,64,105,111,115,192;

express political values, 正义原则表达了政治价值,48;

should be reasonably simple, 正义原则应该是非常简单的,78;

publicity of, 正义原则的公共性,78,86,116;

not derived from rationality alone, 正义原则并非来自于合理性, 82(注释 80);

chosen from list, 正义原则是从清单中选择出来的, 83, 95;

general and universal, 正义原则是一般的和普遍的, 86;

argument for them has two parts, 对正义原则的论证分为两个部分, 88, 180—181, 184, 186(注释 201);

agreement on them has two parts, 对正义原则的赞成分为两个部分, 89;

their stability, 正义原则的稳定性, 89, 115—117;

values characterizing, 表达正义原则的价值, 91;

secure citizens' fundamental interests, 正义原则保护公民的切身利益, 103—104, 170, 200;

foster political virtues, 正义原则培养政治美德, 116—117;

their institutional content, 正义原则的制度性内容, 136;

compatible with property-owning democracy and liberal socialism, 正义原则同财产所有的民主制度和自由社会主义都是相容的, 138—139;

and fair value of political liberties, 正义原则与政治自由的公平价值, 149;

priority of liberty and head taxes, 自由的优先性与人头税, 158。

又见;

Background justice, 背景正义;

Constitutional essentials, 宪政实质;

Difference principle, 差别原则;



Equal basic liberties, 平等的基本自由;

First fundamental comparison, 第一种基本比较;

Second fundamental comparison, 第二种基本比较;

Priority of liberty, 自由的优先性。见 Principles of justice, 正义原则;

Private sphere, 私人领域:

if exempt from justice then no such thing, 没有脱离正义的私人领域这种东西, 166;

Procedural justice, 程序正义。见 Background justice, 背景正义;

Property, right to, 财产权, 114—115, 177;

Property-owning democracy, 财产所有的民主:

vs. capitalist welfare state, 财产所有的民主与资本主义的福利国家, 8(注释 14), 135—136, 139—140;

and background justice, 财产所有的民主与背景正义, 51;

and social minimum, 财产所有的民主与社会最低保障, 130;

satisfies two principles, 财产所有的民主满足了两个正义原则, 138—139;

vs. liberal socialism, 财产所有的民主与自由社会主义, 138—139;

realizes fair system of cooperation, 财产所有的民主体现了公平的合作体系, 140;

as constitutional regime, 作为立宪政体的财产所有的民主, 145, 150;

its economic institutions, 财产所有的民主之经济制度, 158--162;

capital accumulation may cease, 资本积累可以停止, 159;

aims for full equality of women, 财产所有的民主追求完全的妇女平等, 167;

and fair equality of opportunity, 财产所有的民主与公平的机会平等, 176;

compatible with worker managed firms, 财产所有的民主同工人管理的企业是相容的, 178。

Psychology, 心理学。见 Moral psychology, 道德心理学; Reasonable, 理性的。

Public justification, 公共证明:

as fundamental idea, 作为基本理念的公共证明, 8, 14, 26;

and overlapping consensus, 公共证明与重叠共识, 26, 29, 32, 37, 121;

is addressed to others who disagree with us, 公共证明是向与我们观点不同的其他人做出的, 27;

not simply valid argument from given premises, 公共证明不仅仅是从既定前提出发的正确论证, 27;

must be acceptable on due reflection, 公共证明必须是在适当的反思中能够被接受的, 27;

proceeds from some consensus, 公共证明从某些共识开始进行, 27;

meaning of, 公共证明的意义, 27, 91(注释 91);

and public reason, 公共证明与公共理性, 27, 186, 188;

aims to preserve social cooperation on footing of mutual respect, 公共证明的目标是在相互尊重的基础上保护社会合作, 28;

political vs. comprehensive ideas of, 政治的公共证明与综合性的公共证明, 28—29;

practical aim of reasonable agreement, 理性协议的实践目标, 28—29, 32;

and public political culture, 公共证明与公共政治文化, 29;  
distinguished from mere agreement, 公共证明不同于单纯的一致, 29;

and educational role of political conception, 公共证明与政治观念的教育作用, 56—57, 122, 125—126, 146—148, 156;

and priority of liberties, 公共证明与自由的优先性, 105;

encourages political virtues, 促进政治美德, 117;

three levels of in well-ordered society (full publicity), 秩序良好社会(完全公共性)的三个层面, 121—122, 146;

Public political culture, 公共政治文化:

and fundamental ideas of justice as fairness, 公共政治文化与作为公平的正义之基本理念, 5, 6, 19, 21, 25, 122, 148;

contains a variety of possible organizing ideas, 公共政治文化包含了众多可能起组织作用的理念, 25;

as source of political conception of justice and public justification, 公共政治文化是政治正义观念和公共证明之根源, 27, 29, 33, 34—35, 78;

and political will, 公共政治文化与政治意志, 101;

role of in first fundamental comparison, 公共政治文化在第一种基本比较中的作用, 118;

and citizens' self-conceptions, 公共政治文化与公民的自我观念, 122, 146;

and political virtues, 公共政治文化与政治美德, 126;

to determine content of social minimum, 公共政治文化决定了社会最低保障的内容, 132;

influence of political conception on, 政治观念对公共政治文化的影响, 132, 146—147;

and normativity of political conception, 公共政治文化与政治观念的规范性, 148;

and support of art, 公共政治文化对艺术的支持, 152;

overlapping consensus as feature of, 作为公共政治文化之特征的重叠共识, 185—186;

Public reason, 公共理性:

and public justification, 公共理性与公共证明, 26—27, 186, 188;

defined, 公共理性的定义, 27, 41, 91—92;

and liberal principle of legitimacy, 公共理性与自由主义的合法性原则, 48, 141;

part of original agreement, 公共理性是原初协议的一部分, 89—90;

reasonable comprehensive doctrines can be introduced, 理性的统合性学说可以被引入, 90;

wide vs. inclusive view, 广义的观点与包容性的观点, 90

(注释 90);

not specified by comprehensive doctrines or disputed economic theories, 公共理性不是由统合性学说或有争议的经济学理论所表明的, 90, 117;

holds for constitutional essentials vs. most legislative questions, 公共理性适于解决宪政实质问题和大部分立法问题, 91; values of, 公共理性的价值, 91—92, 168;

vs. nonpublic reason, 公共理性与非公共理性, 92;

how content may vary, 内容是可以变化的, 93;

conditions for its possibility, 公共理性之可能的条件, 112—113, 116;

and restrictions on free speech, 公共理性与对言论自由的限制, 113—114;

and political virtues, 公共理性与政治美德, 116—118, 194;

and abortion, 公共理性与堕胎, 117;

and constitutional regime, 公共理性与立宪政体, 148;

and stability of justice as fairness, 公共理性与作为公平的正义的稳定性, 185—186;

its great values, 它的巨大价值, 190

Pure procedural background justice, 纯粹程序背景正义。见 Background justice, 背景正义。

Rabinowitz, Joshua, 约书亚·拉宾诺维兹, 58(注释 58);

Race, 种族, 64—66;

Rational, 合理的:

- idea of, 合理的观念, 6, 87;
- vs. the reasonable, 合理的与理性的, 6—7, 7(注释 13), 81, 191;
- idea of not explicitly defined, 合理的观念没有加以明确的界定, 82;
- and special psychologies, 合理的与具体心理, 87。
- Raz, Joseph, 约瑟夫·拉兹, 157(注释 161);
- Realistic utopia, 现实主义的乌托邦, 4, 13;
- Reasonable, 理性的:
  - idea of, 理性的观念, 3(注释 10), 6—7, 82, 196;
  - vs. the rational, 理性的与合理的, 6—7, 7(注释 13), 81, 191;
  - as moral idea, 理性的是一种道德观念, 7;
  - idea of not explicitly defined, 理性的观念没有加以明确的界定, 82;
  - and political conception of justice, 理性的与政治的正义观念, 136;
  - vs. unreasonable doctrines, 理性的学说与非理性的学说, 183, 191—192;
  - vs. true, 理性的与真的, 189;
  - psychology of, 理性的心理学, 195—198;
- Reasonableness, 道理。见 Reasonable, 理性的; Virtues, 美德
- Reasonable pluralism, 理性多元论:
  - fact of, 理性多元论的事实, 3—4, 40, 84;
  - as permanent condition, 理性多元论是一个永久性条件, 4,



33—34, 36, 197;

and reconciliation, 理性多元论与妥协, 5;

rules out comprehensive doctrines as basis for agreement, 不把统合性学说当作协议的基础, 9, 15, 25, 32, 60;

means democratic society cannot be a community, 理性多元论意味着民主社会不能是一个共同体, 21;

and overlapping consensus, 理性多元论与重叠共识, 32, 60, 188, 190;

how it comes about, 它是如何产生出来的, 35;

need not imply philosophical skepticism, 理性多元论不一定意味着哲学上的怀疑主义, 36;

no agreement on moral desert, 关于道德应得不存在意见一致, 73, 77;

and priority of liberties, 理性多元论与自由的优先性, 115;

and ideas of the good, 理性多元论与善观念, 141;

and basis of social unity, 理性多元论与社会统一的基础, 151, 199;

and whether political liberalism is biased, 理性多元论与政治自由主义是否是一种偏见, 155—156;

not acknowledged in *Theory*, 理性多元论在《正义论》中没有得到承认, 187;

Reciprocity, 互惠性, 6, 50(注释 48);

difference principle as form of, 作为互惠性之一种形式的差别原则, 49, 60, 62, 64, 76—77, 96, 123—124, 126, 130, 133;

and equal-justice lines, 互惠性与平等正义线, 62;

- utilitarianism violates requirements of, 功利主义违反了互惠性的要求, 63, 96, 117, 122;
- entitlements express principle of, 资格表达了互惠性的原则, 77;
- situated between impartiality and mutual advantage, 互惠性处于公正无私与相互利用之间, 77;
- and social contract tradition vs. utilitarianism, 互惠性和社会契约论传统与功利主义, 95—96;
- and second fundamental comparison, 互惠性与第二种基本比较, 96, 122—124;
- between efficiency and equality, 互惠性在效率与平等之间, 123;
- and capitalism, 互惠性与资本主义, 138;
- least advantaged are owed, 互惠性之于最不利者, 139;
- as great value, 互惠性是一种重要价值, 189—190;
- as both principle and disposition, 互惠性既是原则也是性格倾向, 196;
- Reflective equilibrium, 反思平衡:
  - idea of connects with public justification, 反思平衡的理念同公共证明相关, 26—29;
  - and consistency of considered judgments, 反思平衡与判断的一致性, 29—30;
  - and intrinsic reasonableness of our judgments, 反思平衡与我们判断的内在道理, 30;
  - narrow vs. wide, 狭义的反思平衡与广义的反思平衡,

30—31;

general and full, 普遍的和充分的反思平衡, 31;

nonfoundationalist, 非基础主义的, 31;

testing counterexamples to justice as fairness, 检验作为公平的正义之反例, 66—72;

and practical aim of political conception, 反思平衡与政治观念的实践目标, 134;

and reasonableness of political conception, 反思平衡与政治观念的道理, 136。

又见:

Considered judgments, 深思熟虑的判断;

Intrinsic reasonableness, 内在的道理;

Reformation, 改革, 192;

Regimes, 政体:

five kinds, 五种政体, 136;

four questions about, 关于政体的四个问题, 136—137;

ideal institutional description of, 关于政体的理想制度描述, 137, 178

Right, 权利:

priority of, 权利的优先性, 82, 141;

and political ideas of the good, 权利与政治的善观念, 201;

Rightness as fairness, 作为公平的正当, 186, 188;

Risk aversion, 厌恶冒险。见 Special psychologies, 具体心理;

Risk vs. uncertainty, 冒险与非确定性, 106;

Roemer, J., 罗梅尔, 108—110;

- Rousseau, J.J., 卢梭, 196(注释 209);  
 on inequalities, 卢梭论不平等, 131(注释 128), 132;  
 his civic humanism, 卢梭的公民人本主义, 2, 142(注释 138), 143(注释 141)。
- St. Augustine, 圣奥古斯丁, 34(注释 32);
- Sandel, Michael, 迈克尔·桑德尔, 165(注释 178);
- Scanlon, T.M., 斯坎伦, 7(注释 13), 58(注释 58), 91(注释 91), 130(注释 126), 185(注释 200);
- Scheffler, Samuel, 萨缪尔·谢夫勒, 58(注释 58), 193(注释 206);
- Schelling, Thomas, 托马斯·谢林, 123(注释 122);
- Second fundamental comparison, 第二种基本比较:  
 less conclusive, 第二种基本比较具有更少的结论性, 95, 133;  
 gives reasoning for difference principle, 第二种基本比较给出关于差别原则的推理, 95—96;  
 and reciprocity, 第二种基本比较与互惠性, 96, 122—124;  
 compares two principles with principle of restricted utility, 比较两个正义原则与有限功利原则, 120;  
 and publicity, 第二种基本比较与公共性, 120—122;  
 and stability, 第二种基本比较与稳定性, 124—126;
- Self-respect, social bases of, 自尊的社会基础:  
 as primary good, 自尊的社会基础是一种基本善, 59;  
 vs. self-respect as an attitude, 自尊的社会基础与作为一种

态度的自尊,60;

and property rights, 自尊的社会基础与财产权,114;

Sen, Amartya, 阿马蒂亚·森,7(注释 13), 47(注释 46);

objection to primary goods, 森对基本善的批评,168—169;

reply to, 对森的答复,169—176;

Sense of justice, 正义感:

involves an intellectual power, 正义感涉及到理智能力,29。

又见:

Citizens, 公民;

Moral power, two, 两种道德能力;

Sibley, W.M., 希伯利,7(注释 13);

Sidgwick, Henry, 亨利·西季维克,50, 99;

principle of equity, 平等的原则,87;

Skinner, Quentin, 奎亭·斯金纳,144(注释 143);

Social contract tradition, 社会契约论传统:

its idea of society, 它的社会理念,95;

vs. utilitarianism, 社会契约论与功利主义,95—96;

Social cooperation, 社会合作:

fair terms of, 社会合作的公平条款,6;

idea of, 社会合作的理念,6;

and rational advantage, 社会合作与合理利益,6;

vs. socially coordinated activity, 社会合作与社会协调的活动,6;

well-ordered society specifies idea of, 秩序良好的社会规定了社会合作的理念,9;

idea of as sequence of fundamental ideas, 社会合作理念在基本理念中的顺序, 24—25;

idea of not understood through deductive argument, 社会合作的理念不是通过演绎论证加以理解的, 25;

various ways of fixing terms of, 决定社会合作条款的众多方式, 25;

maintained by public agreement on constitutional essentials, 社会合作是由就宪政实质问题所达成的一致来维持的, 28。

又见:

Fair system of cooperation, 公平的合作体系;

Socialism, 社会主义, 114, 136, 150, 178;

command economy violates two principles, 指令性经济违反了两个正义原则, 138;

liberal is compatible with two principles, 自由社会主义同两个正义原则是相容的, 138—139;

Social unity, basis of, 社会统一的基础。见 Political conception of justice, 政治的正义观念;

Special psychologies, 具体心理:

which, 哪些具体心理, 87;

parties not moved by them, 当事人不为这些具体心理所动, 87, 88, 106—107, 180;

of citizens, 公民的具体心理, 88—89, 181, 184, 202;

Stability, 稳定性:

of principles of justice, 正义原则的稳定性, 89, 115—117;

question of, 稳定性的问题, 103 (注释 104), 110 (注释



109), 110, 181, 183, 184, 186;

three requirements for, 对稳定性的三个要求, 115—117, 194;

and second fundamental comparison, 稳定性与第二种基本比较, 124—126;

and political legitimacy, 稳定性与政治合法性, 125, 186;

idea of, 稳定性的理念, 125—126;

and overlapping consensus, 稳定性与重叠共识, 181, 183, 195;

and moral psychology, 稳定性与道德心理学, 181, 195—198;

not simply a matter of avoiding futility, 稳定性不仅仅是避免无用性, 185;

secured by motivation of the appropriate kind, 稳定性是由适当的动机所保证的, 185;

and good of political society, 稳定性与政治社会的善, 198—202;

Strains of commitment, 承诺压力:

and choice of principles in original position, 承诺压力与原初状态中对正义原则的选择, 103—104, 110, 128—129;

excessive in utilitarianism, 在功利主义中承诺压力是过大的, 128—130;

Strict compliance theory, 严格服从理论。见 Ideal theory, 理想的理论;

Sunstein, Cass, 卡斯·萨斯坦, 146;

Taxation, 税收, 160—162;

Taylor, Charles, 查尔斯·泰勒, 142(注释 138);

Teitelman, Michael, 迈克尔·泰特尔曼, 58(注释 58);

Tocqueville, Alexis de, 阿利克斯·德·托克维尔, 131(注释 127), 144;

Toleration, principle of, 信仰自由的原则, 1, 192—193。

Uncertainty vs. risk, 非确定性与冒险, 106;

Unreasonable views, 不合乎理性的观点, 183, 191;

not necessarily incorrect, 不合乎理性的观点并非必然就是  
不正确的, 184;

Utilitarianism, 功利主义:

as a political conception, 作为一种政治观念的功利主义,  
9, 97;

as a comprehensive doctrine, 作为一种统合性学说的功利  
主义, 14, 187;

and public justification, 功利主义与公共证明, 28;

would require oppressive sanctions of state power, 功利主义需  
要使用压迫性的国家制裁权力, 34;

and allocative justice, 功利主义与配给正义, 50;

violates requirements of reciprocity, 功利主义违反了互惠性  
的要求, 63, 117, 122;

its idea of society, 功利主义的社会理念, 95;

vs. social contract tradition, 功利主义与社会契约论传统,

95—96;

equality and reciprocity accounted for only indirectly, 功利主义仅仅间接地考虑平等和互惠性, 96;

all pleasures intrinsically good, 在功利主义中所有快乐都具有内在的善, 100(注释 100);

rights restricted for greater good, 权利对追求更大的善构成了限制, 100, 102, 104, 110;

and reasoning about justice, 功利主义与关于正义的推理, 107—109;

is unstable, 功利主义是不稳定的, 110, 115;

and liberty of conscience, 功利主义与良心自由, 115;

and public reason, 功利主义与公共理性, 116;

extreme demands on less advantaged, 功利主义对更不利者的要求是过分的, 127;

relies on sympathy, 功利主义依赖同情, 127;

and excessive strains of commitment, 功利主义与过大的承诺压力, 128—130;

and satisfaction of desires, 功利主义与愿望的满足, 168。

又见:

Mill, J. S., 密尔;

Utility, 功利;

Utility, 功利:

average principle of vs. two principles, 平均功利原则与两个正义原则, 95—96, 119;

average principle of defined, 平均功利原则的定义, 96;

average principle allows unacceptable outcomes, 平均功利原则包含着不可接受的后果, 100, 104, 110;

restricted principle defined, 有限功利原则的定义, 120;

restricted principle vs. difference principle, 有限功利原则与差别原则, 120—130;

restricted principle lacks idea of reciprocity, 有限功利原则缺少互惠性的理念, 122;

indeterminacy of restricted principle, 有限功利原则的不确定, 126;

restricted principle and idea of social minimum, 有限功利原则与社会最低保障观念, 127—128;

social minimum in restricted principle vague, 有限功利原则中的社会最低保障观念是模糊不清的, 129。

又见:

Utilitarianism, 功利主义。

Veil of ignorance, 无知之幕:

defined, 无知之幕的定义, 15, 18;

and considered judgments, 无知之幕与深思熟虑的判断, 30;

and four-stage sequence, 无知之幕与四阶段顺序, 48;

as reasonable condition, 无知之幕是一种有利条件, 81;

and formal equality, 无知之幕与形式平等, 87;

removes bargaining advantages, 无知之幕消除了交易优势, 87;

permits knowledge of general facts and circumstances, 无知之幕允许拥有关于一般事实和环境的知识, 87, 101, 121;  
implies no basis for estimating probabilities, 无知之幕意味着没有根据来估计概率, 98, 101, 104—106。

又见:

Original position, 原初状态;

Virtues, 美德:

political, 政治美德, 92, 116—118, 142, 190;

and public reason, 美德与公共理性, 116—118, 194;

constitute a public good, 美德构成了一种公共善, 118;

and public political culture, 美德与公共政治文化, 126;

and education, 美德与教育, 156, 163, 166;

judicial, 司法美德, 170—171;

have role in public life, 美德在公共生活中所发挥的作用, 177, 195;

and worker-managed firms, 美德与工人管理的企业, 178。

又见:

Civility, duty of, 公民职责之义务。

Waldron, Jeremy, 杰米·沃尔德龙, 127(注释 125);

Wars of religion, 宗教战争, 1;

Weber, Max, 麦克斯·韦伯, 154(注释 159);

Weitzman, Martin, 马丁·魏兹曼, 72(注释 74);

Well-ordered society, 秩序良好的社会:

fundamental idea of as companion idea, 作为对应理念的秩

- 序良好的社会之基本理念,5,8,14;
- three features of, 秩序良好的社会的三个特征,8,199;
- general vs. particular meanings, 秩序良好的社会之一般意义和特定意义,9;
- an idealization, 一种理想化,9;
- specifies idea of social cooperation, 秩序良好的社会阐明了社会合作的理念,9;
- provides mutually recognized point of view, 秩序良好的社会提供了相互承认的观点,9,27;
- and public justification, 秩序良好的社会与公共证明,26;
- regulated by public conception of justice, 由公共正义观念所调节的秩序良好社会,31;
- as just stationary state, 处于正义的稳定状态的秩序良好社会,64;
- position of least advantaged in, 秩序良好的社会中最不利者的地位,99—100;
- three levels of publicity (full publicity), 公共性(充分的公共性)的三个层面,121—122, 146;
- stability of, 秩序良好社会的稳定性,125;
- and equality at highest level, 秩序良好的社会与最高层面的平等,132;
- as a political good, 秩序良好社会作为一种政治的善,142, 198—202;
- vs. Marx's idea of a full communist society, 秩序良好的社会与马克思关于完全共产主义社会的思想,177;



account of in *Theory* based on comprehensive doctrine, 《正义论》中的解释依赖于统合性学说, 186—187;

end of political justice is among citizens' most basic aims, 公民最基本的目标之一是政治正义, 199;

not a private society, 秩序良好的社会不是一种私人社会, 199;

Williams, Bernard, 伯纳德·威廉姆斯, 7(注释 13);

Women, 妇女:

equality of and abortion, 妇女平等与堕胎, 117;

equal justice for, 给妇女以平等的正义, 163—165。

又见:

Gender, 性别。

## 附 录

### 导读： 从“正义论”到“正义新论”

姚大志

1971年,美国哈佛大学教授约翰·罗尔斯(John Rawls)发表了他的著作《正义论》。罗尔斯在《正义论》的序言中谦虚地说,这部著作没有多少创始性,仅仅是将一些众所周知的观点综合成为一个体系而已。这固然是一种自谦的说法,但《正义论》发表之后所产生的巨大影响和受到的众多批评无论如何是罗尔斯本人始料不及的。

30年过去了,尽管孕育《正义论》的历史处境发生了很大的变化,而且这种变化的方向同罗尔斯所向往的变化是相反的,但学术界对罗尔斯正义理论的热情却始终没变。2001年4月,由中国社会科学院主办,在北京召开了政治哲学国际研讨会,与会的80余名学者(中外各占一半)在发言中大部分都涉及到罗尔斯,由此可见一斑。恰逢其时,哈佛大学出版社又出版了罗尔斯的一部新著《作为公平的正义——正义新论》。

## 一、“正义”成为主题

罗尔斯以正义理论闻名于世。什么是正义理论？为什么正义理论成为当代西方哲学的前沿问题？为什么正义问题是当前政治哲学争论的焦点？按照罗尔斯的说法，古代人的中心问题是善的理论，而现代人的中心问题是正义观念。罗尔斯的正义理论试图为自由主义确立一种政治的正义观念（他称为作为公平的正义），为当代立宪民主社会阐明它所应该遵循的正义原则（他称为“两个正义原则”）。

这样，对于罗尔斯而言，正义理论最需要给予回答的问题就是：对于这样一种民主社会，这个民主社会不仅公开承认而且还严肃对待公民是自由和平等的这一理念，它也试图将这个理念在其主要制度中加以实现，那么，什么原则是最合适的（《作为公平的正义》第 12.1 节，以下只注明节的数字）？

如果说正义理论的目的是为政治哲学提供一种政治的正义观念和为立宪民主社会提供正义原则，那么罗尔斯所说的“正义”意味着什么？换言之，什么是正义？罗尔斯说，正义是“公平的正义”。似乎嫌这种说法的分量不够，他后来又将正义称为作为公平的正义（justice as fairness）。这也是我们面前这部著作的标题。罗尔斯一再重申：正义总是意味着某种平等。人们在解释罗尔斯的两个正义原则时，通常将第一个正义原则等同于自由原则，将第二个正义原则等同于平等原则，这是一种误解。实际上，在两个正义原

则中,罗尔斯强调的都是平等:第一个正义原则用来处理平等的自由,第二个正义原则用来处理平等的分配。

自启蒙时代以来,西方出现了许多影响深远的政治思想家,也产生了众多的著名政治哲学流派。但是,究其实质,现代政治思想家追求的基本政治价值只有两个,即自由和平等。西方主流政治哲学的代表是霍布斯、洛克和 J.S. 密尔,但是,他们所提出的宏伟理论仅仅解决了自由的问题,而没有解决平等的问题。实际上,受时代的限制,启蒙政治哲学的主题只能是自由。因此,在密尔发表《论自由》(1859 年)和《代议制政府》(1861 年)之后 100 多年间,西方政治哲学没有重大的建树。

罗尔斯将正义视为当代政治哲学的主题,并提出正义总是体现为平等,这意味着通过罗尔斯的正义理论,当代政治哲学的主题已经从自由变为平等。首先,对于罗尔斯来说,自由和平等都是最重要的政治价值,仅仅解决自由问题是不够的,必须也解决平等问题。其次,罗尔斯认为,自由的价值和平等的价值是紧密联系在一起的,而没有平等的自由是形式的。最后,相对而言,自由的问题容易解决,并且在很大程度上已经解决了,平等则是一个更难的任务,而现在到了对平等问题加以认真对待的时候了。罗尔斯正义理论的重大意义就在于实现了这种政治哲学主题的转换。

如果说平等是一个更加棘手、更加难以解决的任务,那么罗尔斯是如何解决平等问题的?我们将罗尔斯的正义理论同其他理论加以比较,来探讨这个问题。

在罗尔斯之前,自由主义传统的平等理论主要有两种,

一种是“权利平等”，一种是“机会平等”。

“权利平等”是一种基于自由市场制度的平等。这种平等取消了封建等级制度的阶级差别和固定地位，将人看作完全自由的个体。这种自由的个体作为劳动力资源在市场中尽其所能地从事竞争，并获取回报。就此而言，“权利平等”是完全形式的：所有人都拥有同样的权利进入所有有利的社会地位。但是，在这种平等中，个人的生活前景（以收入和财富来衡量的）总是受到自然偶然性和社会任意性的影响，如天赋能力的高低、家庭出身和社会环境的好坏等等。罗尔斯认为，这种平等观念是不正义的，因为它允许人们的生活前景受这些偶然因素和任意因素的影响。

“机会平等”力图解决由社会和文化环境给人造成的不利影响，它通过增加教育机会、实行再分配政策和其他社会改革措施，为所有人提供一种平等的出发点。这样，对于那些拥有相同自然禀赋和同样愿望的人，他们应当具有同样成功的前景，而不论其家庭出身和社会地位是什么样的。但在罗尔斯看来，虽然“机会平等”可能较好地消除社会和文化方面偶然因素的影响，却没有消除自然方面偶然因素的影响。

这里涉及到一个关键问题。一般来说，造成人们之间不平等的原因有两种。一种是社会和文化，人们在出身、环境、教育、家庭等方面具有很大的差别，有些人比其他人更为“幸运”。另外一种是自然的，人们生来就具有不同的天赋，有些人高一些，有些人低一些。通常人们认为，产生不平等的社会文化因素经过努力是可以消除的，但自然的

因素却无法消除。对于其他自由主义者,平等意味着消除人们在社会文化方面的差别;对于罗尔斯,仅仅消灭由社会文化因素产生的不平等是不够的。在他看来,由自然因素产生的不平等不仅是应该消除的,而且也是能够消除的。罗尔斯承认人们在自然天赋方面存在着差别,但他认为这里不存在正义和不正义。正义是关于社会制度的,正义是社会处理自由、机会、收入和财富分配的方式。而一种社会制度是正义的,就在于它能够解决这些自然的偶然因素给人们带来的不利影响。

罗尔斯把自己的平等观念称为“民主的平等”。罗尔斯认为,一个理想社会的分配方式应该是完全平等的,但这是不可能的。如果任何社会都无法做到完全平等,那么就应该争取达到相对而言最大的平等。什么是最大的平等?罗尔斯凭直觉感到,社会中最需要帮助的是那些处于社会底层的人们,他们拥有最少的权力、机会、收入和财富,社会不平等最强烈地体现在他们身上。这些人被罗尔斯称为“最不利者”。一种正义的社会制度应该通过各种制度性安排来改善这些“最不利者”的处境,增加他们的希望,缩小他们与其他人之间的差距。这样,如果一种社会安排出于某种原因不得不产生某种不平等,那么它只有最大程度地有助于最不利者群体的利益,它才能是正义的。

## 二、《作为公平的正义》的目的、基本内容和特点

在《作为公平的正义》这部著作中,罗尔斯试图达到两



个目的。一个目的是对来自各方的批评给予回应。《正义论》发表之后,在学术界引起了热烈的反应,也受到了各种各样的批评。罗尔斯对这些批评的回应可以分为两个方面。一个方面是对他现在仍然坚持的一些基本信念进行辩护,回答人们在一些问题上对他提出的批评。另一个方面是纠正《正义论》中的许多严重缺点,对正义理论进行重新阐述,而这些缺点往往是批评者指出的。

另外一个目的是将《正义论》所阐述的正义观念与《正义论》之后所发表的文章中所包含的主要理念合并成一种统一的表述。《正义论》本身是一部巨著,后来发表的文章有10篇左右。这些文章同《正义论》并不是十分一致的,它们在某种意义上可以看作是对《正义论》的修正。更为麻烦的是,这些论文之间也不是完全相容的。这样,用罗尔斯的话说,要想从中找到一种清晰连贯的观点是极其困难的。

为了达到这两个目的,罗尔斯通过《作为公平的正义》这部著作对正义理论进行了重新的阐述。这种重新阐述既包括正义理论的内容方面所出现的变化,也包括对正义理论的论证方面所出现的变化。

具体来说,《作为公平的正义》的基本内容可以分为五个部分。第一个部分陈述了作为公平的正义的基本理念。基本理念主要有六个,即社会作为一个公平合作体系的理念、秩序良好社会的理念、基本结构的理念、原初状态的理念、自由平等人的理念和公共证明的理念。第二个部分论述了正义原则。首先罗尔斯对两个正义原则作了重新表述,并首次提出了第一个正义原则与第二个正义原则之间

的四个区别；其次，他重点解释了分配正义和差别原则，也回答了对差别原则所提出的主要批评。第三个部分从原初状态出发对两个正义原则进行了重新论证。这种论证分为两种基本比较，第一种基本比较用来证明第一个正义原则和第二个正义原则的第一部分（公平的机会平等），第二种基本比较用来证明第二个正义原则的第二部分（差别原则），而比较的对象都是功利主义。第四部分讨论了基本结构的制度，特别是论述了以前从未探讨的家庭和妇女问题，而这个部分可以看作是前三个部分的补充。最后一个部分讨论稳定性问题，其核心理念是重叠共识。罗尔斯认为，《正义论》关于稳定性的解释问题最多，所以也最需要加以修正。

由此可以看出，《作为公平的正义》具有以下几个特点。第一，它是对正义理论的一种最新阐述，这种阐述中的许多重要观点是《正义论》所没有的，或没有给予足够的重视，或其解释是模糊不清的。第二，它对《正义论》所受到的众多批评给予了全面的回应，这种回应既表现为对自己信念的坚持，也表现为对正义理论的修正，特别可贵的是罗尔斯坦然承认《正义论》存在着许多严重缺点。第三，它表达了罗尔斯正义理论的变化，这些变化主要有三个方面：（1）两个正义原则的内容和论述方面的变化；（2）对两个正义原则的论证方面的变化；（3）对正义观念本身的理解方面的变化。第四，它是对罗尔斯正义理论的一种全面、系统、简略的统一阐述，这种统一阐述意味着，对《正义论》及其后来发表的所有著述进行了深思熟虑的反思平衡之后，《作为公平的正义

义》代表了罗尔斯对正义理论现在所持的观点(而且可能也是最终的观点)。

### 三、作为公平的正义之基本理念

与《正义论》不同,罗尔斯在《作为公平的正义》中明确表示,他的正义理论属于政治哲学,而非伦理学或道德哲学。因此,开宗明义,罗尔斯以区分出政治哲学在社会公共政治文化中所发挥的四种作用来开始他对正义理论的讨论(第1节)。

第一种作用是实践作用。政治哲学关注那些高度争论和引起冲突的问题,试图寻找能够达成政治一致的基础。或者,即使我们不能发现这种一致的基础,至少我们有可能缩小由政治分裂所导致的分歧,以使基于公民之间相互尊重的社会合作得以维持。而导致争论和冲突的根源,不仅在于社会和经济利益方面的差别,而且也在于关于制度运作的政治、经济和社会的一般理论之间的差别,在于人们在信奉不同的统合性宗教、哲学和道德学说方面的差别。

第二种作用是定向作用。这是一种属于理性和反思的观念,它能够在各种各样的概念空间中为人们定向,比如说,使人们拥有各种追求的目标,而这些目标可能是个人的,也可能是团体的;可能是政治的,也可能是社会的。政治哲学的定向作用有助于人们思考作为一个整体的政治制度和社会制度,思考国家的基本目标和目的,这些目标和目的同作为个人或家庭和团体之成员的目标和目的是不一

样的。

第三种作用是调和作用。在一个民主社会中,通常人们信仰不同的统合性宗教、哲学和道德学说,而这些学说之间存在着不可调和的分歧。罗尔斯将这种情况称为“理性多元论的事实”。虽然政治哲学无法消除这个“理性多元论的事实”,无法使人们只信奉一种统合性学说,但它有助于人们接受“理性多元论”这个事实,有助于这些不同的统合性学说和平相处,并就政治的正义观念达成重叠共识。

第四种作用是乌托邦作用。我们对未来社会所怀抱的希望依赖于这种信仰,即这个社会至少存在着一种像样的政治秩序,以致一种理性的、正义的(虽然还不完美的)民主政体有可能存在。政治哲学的作用就是探索这种政治可能性。在这种意义上,政治哲学是一种现实主义的乌托邦,因为它主张,政治可能性的界限不是由现实决定的,而在某种程度上是由我们自己决定的。

在《正义论》中,罗尔斯的正义理论表现为一种精致的、环环相扣的体系。一个逻辑上一致的理论体系拥有一种美感,而这种美感能够吸引人们的高度关注。但是,体系只是理论的外表,支撑着理论体系的东西是一些基本信念。在《作为公平的正义》中,罗尔斯将这些基本信念称为基本理念。这些基本理念一方面被看作是众所周知的,它们存在于民主社会的公共政治文化之中;另一方面被视为是经过深思熟虑的,从而它们之间相互和谐一致,处于一种有序的状态。在《作为公平的正义》中,一共有六个这样的基本理念。

1. 社会作为一个公平合作体系的理念。这是《作为公平的正义》中最为重要的理念,罗尔斯将其称为“起组织作用的核心理念”。社会作为一个公平合作体系的理念有三个本质特征:(1)社会合作是由公众所承认的规则和程序来指导的,而从事合作的人们则用这些规则和程序来适当地调节他们的行为;(2)这种合作的理念包含了公平的合作条款的观念,这种公平的合作条款体现了互惠性(reciprocity)和相互性(mutuality),即所有人都按照公众承认的规则所要求的那样尽其职责,并依照公众同意的标准所规定的那样获取利益;(3)这种合作的理念也包含了每一参与者之合理利益或善的理念,这种合理利益的理念规定了,从那些从事合作的人们的观点看,他们所一直积极寻求的到底是什么。(第2.2节)

按照罗尔斯的观点,正是这个“起组织作用的核心理念”规定了立宪民主政体的基本政治哲学问题,而这个问题也就是《作为公平的正义》试图加以回答的:就规定公民之间进行合作的公平条款而言,而这些公民被视为自由的和平等的、理性的和合理的、世代相继的和持续终生的、正式的和完全的合作成员,最可接受的政治正义观念是什么?(第2.3节)

2. 秩序良好社会的理念。罗尔斯用秩序良好社会的理念来表达三样东西:第一,秩序良好的社会是这样一种社会,在这种社会中,每一个人都接受,并且知道所有其他的人也都接受,相同的政治正义观念(以及相同的政治正义原则);第二,公众认为,或者有充分的理由相信,社会的基本



结构,即它的主要政治制度和社会制度以及它们结合成为一种合作体系的方式——能满足这些正义原则;第三,公民具有一种通常情况下起作用的正义感,也就是说,这种正义感能够使他们理解和应用为公众所承认的正义原则,而且对大多数人来说,这种正义感还能够使他们根据其社会位置而采取相应的行动。罗尔斯提出,秩序良好社会的理念为我们评价正义观念提供了一条重要的标准,即如果一种正义观念不能得到公民的相互承认并用于作为公平合作体系的社会,那么这种正义观念就肯定存在着严重的缺陷。(第3.1节)

3. 基本结构的理念。按照罗尔斯的说法,社会的基本结构是社会的主要政治制度和社会制度融合成为一种社会合作体系的方式,以及它们分派基本权利和义务,调节由持续的社会合作产生出来的利益分配的方式。具有独立司法系统的政治体制,为法律所承认的财产形式,经济的结构(例如一种带有生产资料私有权的竞争性市场体系),以及某种形式的家庭,所有这些都属于基本结构。基本结构是社会的背景框架,在这种背景框架内,团体和个人从事各种活动。罗尔斯把在基本结构内部的团体和机构所直接遵循的正义称为局部正义,而把基本结构外面国家之间所遵循的正义称为全球正义。这样,对罗尔斯来说,实际上有三个层次的正义:首先是局部正义(直接应用于机构和团体的原则);其次是国内正义(应用于社会之基本结构的原则);最后是全球正义(应用于国际法的原则)。作为公平的正义是应用于国内正义(基本结构的正义)的。(第4.1—4.2节)



4. 原初状态的理念。如果正义理论的任务是阐明社会合作的公平条款,那么这种公平条款是如何决定的?按照契约论的观点,最理想的方式是,社会合作条款是由这些从事合作的人们所达成的协议决定的。但是,人们要想就社会合作的公平条款达成协议,存在着两个困难。一是人们总是存在于特殊的社会条件之中并具有特殊的处境,从而其思想难免带有某种偏见。另外一个是在社会上占有的地位是不同的,拥有的权力也是不一样的,某些人比其他他人更有优势。因此人们要想达成一个公平的协议,就必须使人们的思想不受社会条件和处境的特殊性质所影响,也必须消除人们的“交易优势”。罗尔斯是通过设立原初状态(特别是无知之幕后)来克服这两个困难的。在原初状态中,不允许人们知道,他们占据什么样的社会位置和信仰什么样的独特统合性学说,也不准许人们知道自己所属的民族、性别、自然天赋以及其他特殊信息。(第6.2节)

在《作为公平的正义》中,罗尔斯特别强调,原初状态是假设的和非历史的,是一种代表设置(device of representation),或者是为了公众澄清和自我澄清的目的而进行的思想试验(thought-experiment)。罗尔斯设立原初状态意在模仿两件事情:首先,它模仿了人们看作公平条件的东西,在这些条件下,作为自由和平等公民之代表,一致同意就公平的合作条款达成协议;其次,它模仿了人们看作对推理所施加的适当限制的东西,基于这种推理,处于公平条件下的当事人可以恰当地提出某些政治正义的原则,而拒绝另外一些原则。(第6.3—6.4节)

5. 自由平等人的理念。罗尔斯将人视为自由的和平等的,而自由平等的人就是从事社会合作的人。人们要成为完全的、正式的终生社会合作成员,就必须具备“两种道德能力”:

一种是拥有正义感(sense of justice)的能力,它能够理解、应用和践行(而不是仅仅服从)政治正义的原则,而这些政治正义的原则规定了公平的社会合作条款;另一种道德能力是拥有善观念(conception of the good)的能力,这种能力使人们能够拥有、修正和合理地追求善观念。这种自由平等人的理念表明,人能够参与社会生活并在其中扮演某种角色,也能够在社会合作中履行和遵守各种权利和义务。罗尔斯用两种道德能力来界定人是自由的和平等的,但两种道德能力强调的东西与其说是自由,不如说是平等。(第7.1节)

“自由平等”这个理念是《作为公平的正义》刻意突出的,因为《正义论》中人的观念受到了许多批评,批评者认为《正义论》中的人过于受心理因素的影响。因此,罗尔斯强调,自由平等人的理念是一种规范的理念,也就是说,它是由人们的道德思想和政治思想及其实践所确定的,也是由道德哲学、政治哲学和法哲学加以研究的。罗尔斯特别指出,这种人(person)的观念不应该被误解成人类(human being)的观念,而人类可以由生物学和心理学的规定,而不使用各种规范的概念,如道德能力的概念、道德美德的概念和政治美德的概念。

6. 公共证明的理念。对正义观念和正义原则的证明,

应该是公共的,而所谓公共的,是指这样的证明能够为所有合乎理性的人所接受。罗尔斯认为,证明是为那些同我们观点不尽一致的其他人而提出来的。向其他人证明我们的政治判断,就是通过公共理性来说服他们,也就是说,通过同基本政治问题相适宜的推理和推论方式,通过诉诸那些其他人也认作是合乎理性的信仰、根据和政治价值,来说服他们。罗尔斯试图通过公共证明的理念,使所有人都接受相同的正义原则。(第9.2节)

#### 四、正义原则

罗尔斯将他的正义理论称为作为公平的正义。如何理解作为公平的正义?

我们可以从三个方面来加以理解。第一,作为公平的正义是为了民主社会而被设计出来的。这一点引导出作为公平的正义的基本问题:一旦我们将民主社会视为一种自由和平等公民之间的社会合作的公平体系,那么对它而言最合适的原则是什么?第二,作为公平的正义的主题是社会的基本结构。这一点引导出作为公平的正义所要达到的目标,即解决不平等。这个目标提出这样一个问题:根据什么原则,在被视为公平合作体系的社会中,所存在的不平等能够是合法的?第三,作为公平的正义是一种政治自由主义。这一点引导出对政治正义的限制,即它不应该建立在统合性学说的基础之上。这种限制提出了这样的问题:如果作为公平的正义不依赖于任何统合性学说,那么在理性

多元论的事实是既定的情况下,它如何赢得各种不同的统合性学说的支持?

作为公平的正义的核心是“两个正义原则”。按照罗尔斯自己的说法,与《正义论》相比,《作为公平的正义》关于两个正义原则的论述有一些变化。这些变化主要包括如下几个方面:第一,罗尔斯提出了两个正义原则的最新表述;第二,他明确了两个正义原则之间的区别;第三,他对两个正义原则(特别是差别原则)提出了新的解释。

1. 罗尔斯在《作为公平的正义》中对两个正义原则做了重新阐述,纠正了《正义论》的缺点。关于两个正义原则的最新表述是这样的:

(1)每一个人对于一种平等的基本自由之完全适当体制(scheme)都拥有相同的不可剥夺的权利,而这种体制与适于所有人的同样自由体制是相容的;以及(2)社会和经济的不平等应该满足两个条件:第一,它们所从属的公职和职位应该在公平的机会平等条件下对所有人开放;第二,它们应该有利于社会之最不利成员的最大利益(差别原则)。(第13.1节)

可以将第一个正义原则称为自由原则,将第二个正义原则的第一部分称为机会平等原则,而将第二个原则的第二部分称为差别原则。同时,罗尔斯也提出了处理正义原则之间关系的优先原则:第一个正义原则优先于第二个正义原则,第二个正义原则中的“机会平等原则”优先于“差别原则”。

两个正义原则表明,罗尔斯正义观念的重心是平等,第

一个正义原则确保平等的自由,第二个正义原则确保平等的机会和平等的利益分配。

同《正义论》相比,罗尔斯关于两个正义原则的表述都有变化。关于第二个正义原则的表述的变化是纯粹形式的,即将“机会平等原则”置于“差别原则”之前,而在《正义论》中,“差别原则”在前。作这样调整的主要考虑是,为了使正义原则的顺序与优先原则的次序是一致的。

关于第一个正义原则的表述的变化则是实质性的。第一个正义原则的目的在于确保平等的“基本自由”。罗尔斯所谓的“基本自由”是指:思想自由和良心自由;政治自由(例如,政治活动中选举和被选举的权利)、结社自由、以及根据人的自由和健全(物理的和心理的)所规定的权利和自由;最后,由法治所涵盖的权利和自由。但是,《正义论》关于这个原则的陈述中使用了单数的“基本自由”(basic liberty),而在《作为公平的正义》中则使用了复数的“基本自由”(basic liberties)。罗尔斯认为,不是只有一种自由,这种唯一的自由拥有卓越的价值,而是存在着各种自由,这些自由的价值与具体历史处境是联系在一起的。自由拥有某种程度的优先性,但自由并不是绝对的。因此,使用单数的“基本自由”就将这些基本自由的重要特征弄得模糊不清了。

2. 如何理解两个正义原则的分工? 通常人们认为,第一个正义原则表达了政治价值,而第二个正义原则表达的不是政治价值。罗尔斯指出,这样理解两种正义原则之间的区别是错误的,两个原则表达的都是政治价值。社会的基本结构具有两种并列的功能,第一个原则适用于一种功



能,第二个原则适用于另外一种功能。在一种功能中,基本结构规定和确保了公民之平等的基本自由,并建立了一种正义的立宪政体。在另外一种功能中,它提供了对自由和平等的公民而言最合适的社会正义和经济正义之背景制度。

在《作为公平的正义》中,罗尔斯首次提出第一个正义原则与第二个正义原则之间存在着区别,而且他特别强调,这种区别是非常重要的。在罗尔斯看来,两个正义原则之间的区别包括四个方面:(1)第一个正义原则适用于宪政实质问题,而机会平等原则和差别原则一般不被视为属于宪政实质问题;(2)解决宪政实质问题是更为迫切的任务,应该首先得到满足;(3)识别这些宪政实质是否得到实现,这是比较容易的,而判断差别原则是否得到了实现,则存在着许多困难;(4)关于这些宪政实质应该是什么,这个问题看来有可能达成意见一致,而对于机会平等原则和差别原则,问题则复杂得多。

3. 在《作为公平的正义》中,罗尔斯也对两个正义原则进行了重新解释。由于差别原则涉及到的问题最复杂,引起的问题最多,所以他的重新解释也主要集中于差别原则。

对于罗尔斯,正义总是意味着平等。他提出差别原则,意图就在于解决分配方面的不平等。差别原则不是要求消除一切不平等,因为这是不可能的。差别原则试图加以解决的是这样的问题:什么样的不平等是一个秩序良好社会能够容许的?

按照差别原则,当社会不平等和经济不平等有利于最



不利者的最大利益时,这些不平等就是可容许的。但是,谁是最不利者呢?如何区分更有利者和更不利者?罗尔斯认为,应该根据对“基本善”所分享的份额来识别谁是最不利者。在这种意义上,差别原则所适用的不平等是指公民在整个人生过程中对基本善的期望方面(人生前景)的差别。他提出有五种基本善:

(1) 基本的权利和自由:思想自由、良心自由和其他自由。对于两种道德能力的全面发展和充分使用,这些权利和自由是必需的本质性制度条件。

(2) 在拥有各种各样机会的背景条件下的移居自由和职业选择自由,这些机会允许追求各种目标,也容许修正和改变它们。

(3) 拥有权威和责任的官职和职位之权力和特权。

(4) 收入和财富,它们被理解为达到众多目标通常所需要的适于各种目的之手段(具有一种交换价值),而无论这些目标是什么。

(5) 自尊的社会基础,它们被理解为基本制度的组成部分,而对于公民是否能够强烈地感觉到他们自身的价值,并且是否能够带着自信来推进他们的目标,它们通常是极其重要的。(第17.2节)

基本善是一个人作为社会合作成员所需要的东西,它们代表了公民的切身利益。但是在评价人们是否拥有某些基本善的时候,存在着非常大的困难。例如,上述第二种和第三种基本善。因此在《作为公平的正义》中,罗尔斯提出,一方面为了使事情得到简化,另一方面在秩序良好的社会

里,所有公民之平等的基本权利、自由和公平的机会都得到了保证,所以,最不利者是指拥有最低收入和财富的阶层。

在识别出最不利者并建立了有利于他们的正义背景制度之后,具体的分配是按照“合法期望”和“资格”(entitlements)来进行的,而这些期望和资格是由社会合作体制的公共规则来加以规定的。罗尔斯一再强调,脱离对合作体制加以规定的公共规则,就不存在任何合法期望的标准或资格的标准。在作为公平的正义中,合法期望和资格永远以这些规则为基础。这样,在这些规则能为社会基本结构所满足的情况下,并在所有合法期望和资格都被兑现的情况下,所产生的分配必是正义的,无论它是什么样的。在这种正义的分配中,个人做什么依赖于这些规则和协议规定他们对什么拥有资格,个人对什么拥有资格也依赖于他们做什么。(第20节)

## 五、从原初状态进行的论证

罗尔斯的两个正义原则提出来之后,需要对它们进行论证。罗尔斯的论证有两个特点:第一,罗尔斯的论证是提供一种选择方式,也就是说,将他的两个正义原则同其他各种正义原则相比较,以表明两个正义原则优于其他正义原则,从而证明人们必然选择两个正义原则;第二,这种选择是在原初状态中进行的,原初状态建立了一种理想的选择环境,以克服偏见、统合性学说和利害关系给人们带来的影响。

与《正义论》相比,《作为公平的正义》对两个正义原则的论证也有很大的变化。首先,罗尔斯对原初状态进行了重新解释,在这种重新解释中,他强调原初状态是一种代表设置,是对公平条件和公正推理的模仿。其次,罗尔斯认为,在同两个正义原则相竞争的其他各种正义原则中,主要的对手是功利主义原则,所以,他在论证中只将两个正义原则同功利主义原则相比较,来证明作为公平的正义的优越性。第三,在论证中,罗尔斯把对两个正义原则的论证分开,通过“第一种基本比较”来证明自由原则和公平的机会平等原则,通过“第二种基本比较”来证明差别原则,而两种比较的证明各有其不同的根据。最后,在从原初状态进行的论证中,罗尔斯特别强调公共理性,因为,如果我们要使作为公平的正义具有政治合法性,那么我们就必须使这些关于正义原则的论证是公共的,必须使其他人能够接受这些论证,必须使所有人都赞成两个正义原则。

在《作为公平的正义》中,罗尔斯从原初状态出发,以两种方式将作为公平的正义同功利主义原则相比较,来证明作为公平的正义优越于功利主义。

1. 原初状态的设立。在《正义论》中,罗尔斯指出,原初状态是假设的和非历史的,而不是一种历史事实,以同古典契约论相区别。在《作为公平的正义》中,罗尔斯更进一步,强调原初状态是一种“代表设置”(device of representation)。所谓“代表”是指,原初状态中的当事人是自由平等公民的代表。原初状态这种“设置”则模仿了两种东西:首先,它模仿了我们看作公平条件的东西,在这些条件下,当

事人作为自由平等公民的代表，一致同意就公平的社会合作条款(正义原则所表达的东西)达成协议。其次，它模仿了我们看作对推理所施加的适当限制的东西，基于这种推理，处于公平条件下的当事人可以提出某些正义的原则，而拒绝另外一些原则(第 23.1 节)。

实际上，原初状态的最重要作用就是为当事人选择正义原则建立了公平的条件，这些公平条件在原初状态中也被罗尔斯称为“正义的环境”。“正义的环境”主要包括三种东西。第一是客观环境。所谓客观环境是指自然条件的“适度匮乏”。自然条件不能太好，否则人们会失去合作的愿望。当然，自然条件也不能太差，以致于纵然人们从事合作，也不会产生所希望的结果。第二是主观环境。主观环境是指公民信仰不同的统合性宗教、哲学和道德学说，而这些学说之间是不可公度的和相互冲突的。罗尔斯将它称为“理性多元论的事实”，并认为这个事实是长期存在和无法消除的。第三是“无知之幕”。罗尔斯认为，为了消除人们带有的各种偏见，使人们对接受哪种正义原则做出相同的判断，从而达成一致同意的协议，就必须让人们仅仅知道相同的一般事实和关于社会一般环境的相同信息，而不容许人们知道任何有关自己和社会的特殊事实和特殊信息。“无知之幕”就发挥了这种作用。在正义的环境中，无知之幕是最重要的。

2. 第一种基本比较。罗尔斯对正义原则的论证是契约主义的，也就是说，这种论证的核心是从一份包含各种正义原则的清单中选择出自己认作是最好的正义原则。在

《正义论》中,这份清单包括五种正义原则,即古典目的论的、功利主义的、直觉主义的、利己主义的,以及罗尔斯的两个正义原则。在《作为公平的正义》中,罗尔斯认为真正能够成为两个正义原则对手的是功利主义。所以,罗尔斯通过同功利主义的比较,来证明两个正义原则的优越。在这种比较中,罗尔斯试图区别开两种理由,即赞成平等的基本自由的理由区别于赞成差别原则的理由。为此,他将关于两个正义原则的论证分为两种基本比较。首先我们讨论第一种基本比较。

第一种比较是同平均功利原则相比较。平均功利原则主张,基本结构的制度应该使社会成员的平均福利达到最大化。在第一种基本比较中,罗尔斯的论证在很大程度上依赖于两种东西。一是“最大最小化规则”。“最大最小化规则”的论证要求:我们应该首先确认出每一种可能的选择的最坏结果,然后接受这样的选择,即这种选择的最坏结果比所有其他选择的最坏结果都更好(第28.1节)。这意味着在选择正义原则的时候,我们必须关注所能容许的最坏社会处境。二是所谓的“三个条件”。第一个条件是最大最小化规则不考虑概率,也就是说,它不考虑,为了它们各自的最坏结果得以实现,如何能够得到相应的社会环境。第二个条件是当事人仅仅关注能够得到保障的东西,而不过多关注在能得到保障的东西之上还能获得什么。所谓“得到保障的东西”是通过接受这样的选择而得到的,即这种选择的最坏结果比所有其他选择的最坏结果都更好。罗尔斯将这个最好的最坏结果(best worst outcome)称为“保障水准”



(guaranteeable level)。第三个条件是所有其他选择的最坏结果都处于保障水准之下。

罗尔斯提出“三个条件”，具有特别的用意。第一个条件的实质是对两个正义原则所应用的社会环境不作具体的规定，而且罗尔斯特别指出这个条件在论证中的作用不大。第二个条件的实质是要求为自由平等的公民提供必要的保障水准，而在这种保障水准之上，则不做要求。第三个条件的实质是使所有其他选择的最坏结果都处于这种保障水准之下，以排除人们选择其他的正义原则。

罗尔斯的论证思路是这样的：如果存在着这样三个条件，那么当事人遵循最大最小化规则来推理是合理的；如果当事人遵循最大最小化规则来推理，那么当事人会一致选择两个正义原则，而非平均功利原则。

在这种论证中，第一个条件是必需的，但作用不大，关键是第二个和第三个条件。罗尔斯将他的论证分为强调第二个条件的论证和强调第三个条件的论证。

强调第三个条件的论证所追问的问题是：我们无法容忍的东西是什么？按照罗尔斯的自由主义观念，我们无法容忍的东西是使基本权利和自由处于危险之中。罗尔斯假定，当事人所代表的这些人是自由和平等的，而且终生都是完全的社会合作成员，所以，只要存在着容易得到和令人满意的选择，这样的人绝不会将他们的基本权利和自由置于危险之中。由于功利原则有时可能为了更多的社会福利总体而准许限制或压制某些人的权利和自由，所以功利原则包含了我们无法容忍的东西。这样，如果当事人要想有效



地保护自己所代表的人们的切身利益,并且同时确保不要出现不可容忍的情况,那么他们就必然一致同意选择两个正义原则。

强调第二个条件的论证所追问的问题是:我们确实需要的东西是什么?罗尔斯提出,对于一个稳定的民主社会来说,需要满足三个本质要求,而在满足这三个本质要求方面,两个正义原则都比平均功利原则有效。第一个要求是一劳永逸地确保基本权利和自由,这样,一方面需要使这些基本权利和自由远离政党政治的议事日程,另一方面使它们超越社会利益的精确计算。罗尔斯认为,两个正义原则能够做到这点,而功利主义总是考虑社会利益的精确计算。第二个要求是,民主社会的政治观念应该阐明一种明确的公共理性基础,而这种公共理性基础凭自己本身就能被公共地视为十分可靠的。这里涉及到论证和推理的可靠性问题。罗尔斯认为,两个正义原则所阐明的公共理性基础比功利原则的公共理性基础更为明确和更加可靠。因为功利原则在运用时涉及到详细的理论计算,而这些计算所具有的高度推测性和巨大复杂性必定使功利原则的应用成为高度尝试性的和极其不确定的。第三个要求是,民主社会的基本制度应该发扬政治生活中的各种美德,如合乎理性和公平感的美德,和解精神和与人为善的美德。罗尔斯认为,两个正义原则通过两种方式来培养这些美德,首先,从政治议事日程中除掉那些分歧最大、不确定性最多的问题,而这些问题会破坏社会合作的基础;其次,从理性上阐明自由的公共理性之确切基础。而这些美德正是功利原则中所缺

少的。

3. 第二种基本比较。第一种比较的推理表明两个正义原则优于平均功利原则,但是它却没有给予差别原则以多大的支持。为了证明差别原则,罗尔斯提出了第二种基本比较。在第二种比较中,作为一个整体的两个正义原则同一种另外的选择进行比较,而这个选择除了一个方面之外,与两个正义原则完全相同。这个不同的方面就是用“社会最低保障”来代替差别原则。罗尔斯将这种带有社会最低保障的混合观念称为“有限的功利原则”(principle of restricted utility)。

在第二种基本比较中,为了使事情简化,罗尔斯假定,社会上只有两个群体,一个是更有利者群体,另外一个是不利者群体,而所关注的焦点仅仅在于收入和财富的不平等。由于原初状态中的当事人处于同等的地位,所以他们将收入和财富的平等分配当作出发点,而差别原则就是用来调整收入和财富不平等的原则。差别原则的实质就是要求这些获得更多的人应该按照这些获得更少、特别是获得最少的人能够接受的方式来谋求自己的利益。这样,差别原则表达了互惠性的理念,即从平等的分配出发,更有利者在任何情况下都不应以有损于更不利者变得更好的方式而变得更好。相反,在罗尔斯看来,有限功利原则中的最低保障概念是模糊的,因为它在任何情况下都在某种程度上依赖于社会的福利水平。罗尔斯一再重申,差别原则与有限功利原则的区别在于互惠性的理念。差别原则所包含的这种互惠性理念主张,除非以有利于包括最不利者在内的每

一个人的方式,社会制度不应该利用自然天赋的偶然性、社会出身的偶然性以及一生当中幸运或不幸的偶然性。因此,如果当事人从平等的地位出发,就会信从互惠性的理念,从而也就会一致选择两个正义原则。

罗尔斯认为,在上述关于正义原则的证明中,第一种比较表明了两个正义原则在对待平等(平等的基本自由)方面具有优势,而第二种比较则表明两个正义原则在互惠性方面具有优势。

## 六、稳定性问题

罗尔斯关于正义理论的论证分为两个部分,这两个部分的任务是不同的。第一个部分的任务是选择出两个正义原则,为此他提出了一种新契约论。契约论思想在罗尔斯的正义理论中表现为一种独特的设计。为了选择出最好的正义原则,罗尔斯设计出“原初状态”的概念,特别是“无知之幕”的概念。

但是,这样选择出来的正义原则面临着一个问题。当“无知之幕”打开之后,也就是说,回到现实政治生活中之后,在“无知之幕”后面选择出来的两个正义原则是否还依然能够为人们所接受。人们在知道了所有相关知识和信息后,还会信从两个正义原则吗?如果回答是否定的,即使这个社会的制度已经实行了这些正义原则,这个社会也不会是稳定的。罗尔斯论证的第二个部分就是试图解决所谓的稳定性问题。

要想解决稳定性问题,首先必须了解政治社会的特性。罗尔斯认为政治社会具有两种重要的特性。第一,它是基本结构内部人们之间的关系,对于基本制度的结构,我们只能生而入其中,死而出其外。政治社会一向是封闭的,从而我们不可以随意出入其中。第二,为了实施法律,政治权力永远是由国家机器支撑的强制性权力。但是在立宪政体之中,政治权力也是平等公民作为一个集体的权力。因此人们可能不相信政治权力的基本结构是正当的;或者当他们接受了这种结构的时候,他们也不认为关于它们的法律具有充分的根据。

罗尔斯强调政治社会的特性,意在表明,一方面人们对于生存在其中的政治社会无法逃避,另一方面人们又有权利对社会的政治制度进行选择。而且,虽然人们信仰的统合性学说是不同的,但是一个社会的基本结构和政治制度对所有人都是相同的。这样,罗尔斯认为,要想一个社会成为稳定的,就必须使信仰不同统合性学说的人们在政治正义问题上达成“重叠共识”。

重叠共识是罗尔斯解决稳定性问题的关键。为了使人们有可能达成重叠共识,罗尔斯将人们的观点分为两个部分。一个部分可以被看作是某种政治正义观念,或者与政治正义观念相吻合。罗尔斯将这种表达基本价值的政治正义观念称为“独立的观点”(free-standing view)。所谓“独立的观点”意味着两件事情:第一,它被设计出来的目的是为了应用于社会的基本结构;第二,它阐明了主要的政治价值,而无须依靠其他的非政治价值。政治观念并不否认,存

在着许多适用于团体的、家庭的和个人的价值,它也不认为,政治价值同这些价值是完全分开的,或者同这些价值完全没有任何关联。

另外一种是宗教的、哲学的和道德的统合性学说,而政治观念则以某种方式同它们相关。政治观念可以是某种统合性观点的一个组成部分,或者附属于这种统合性观点;或者它也可以得到统合性观点的同意,因为它能够从某种统合性学说中伸引出来。罗尔斯认为,要想使一种政治正义观念成为重叠共识的中心,就必须赢得理性的统合性学说的支持。否则,立宪政体的制度将不会是牢固的。

对于罗尔斯,获得稳定性,意味着各种统合性学说就政治正义观念达成重叠共识。但是,同政治正义观念相比,人们所信仰的统合性学说更为根深蒂固。如果说深入人心的统合性学说是不同的,而且这些学说之间往往是相互冲突的,那么人们如何可能就政治正义观念达成重叠共识呢?

首先,罗尔斯认为,政治价值是非常重要的价值,这些价值支配了社会生活的基本框架——我们生存的重要基础,而且规定了政治合作和社会合作的基本条款。在作为公平的正义中,这些重大价值中的一部分是由基本结构之正义原则所表达的正义价值:平等的政治自由和公民自由的价值、公平的机会平等的价值以及经济互惠性和公民自尊的社会基础之价值。如果这些政治价值同其他价值(包括统合性学说的价值)发生了冲突,政治价值足以压倒其他价值。

其次,罗尔斯提出,历史提供了统合性学说就政治观念



达成重叠共识的范例。罗尔斯举出了三个这样的典型范例。第一个典型范例是16世纪宗教改革运动以来的宗教学说。宗教学说赞成政治观念,是因为它坚持自由信仰的原则,并支持立宪政体的基本自由。第二个典型范例是康德或J.S.密尔的自由主义。它们赞成政治观念,是基于一种统合性的自由主义道德学说。第三个典型范例是罗尔斯所谓的“政治自由主义”,他称这种观点是一种松散的理论,除了立宪政体的政治价值之外,这种理论还涵盖了范围巨大的非政治价值,而且这种理论主张,政治价值在正常情况下超过可能同它们发生冲突的任何非政治价值。在这三个典型范例中,头两个范例是统合性的,而第三个则不是。通过这三个典型范例,罗尔斯试图表明,统合性学说能够同政治自由主义一样赞成他的两个正义原则,也就是说,各种不同的统合性学说能够就政治正义观念达成重叠共识。

罗尔斯的“重叠共识”观念有三个特征。第一,共识的中心是政治的正义观念,而政治的正义观念本身是一种道德观念。虽然政治观念是共识的中心,但这种共识也包含了自由信仰的宗教学说和康德或密尔的自由主义统合性学说。第二,这种共识是在道德的基础上被确认的。共识包括了社会观念、公民作为人的观念、正义原则以及关于合作性美德的解释,这些东西体现在人类性格之中,也表达于公共生活之中。也就是说,重叠共识的道德基础是公共的。例如,所有三种典型范例都是从它们自己内部来支持政治观念的,都把它概念、原则和价值认作所共享的内容,而正是通过这些共享的内容,它们各自不同的观点得以吻合。



第三,这种共识具有稳定性。也就是说,对于这些信仰各种统合性学说的人们,而这些统合性学说又都在支持着政治正义观念,如果他们的统合性学说在社会中的相对力量不断增长,那么这些人就不会撤掉他们对政治正义观念的支持。

罗尔斯的正义理论是他长期研究工作的结果,这种研究工作的取向在很大程度上是由先前的政治哲学支配的,而在先前的政治哲学家中,对罗尔斯影响最大的是洛克、康德和 J.S.密尔。这是事情的一个方面。另一方面,罗尔斯的正义理论也可以看作是时代精神的表达,这个时代从第二次世界大战结束开始,至 20 世纪 60 年代末达到高潮。在这段历史期间,西方各主要国家的民主政治制度日趋成熟,社会保障制度逐步完善,在知识分子中对民主、自由、平等和社会福利的重视已经形成共识。虽然冷战阴影始终笼罩着西方各国,但对社会发展而言,这是一个真正的黄金时代。正是在这种时代精神中,《正义论》应运而生。

自 20 世纪 80 年代以来,以美国总统里根和英国首相撒切尔夫人的上台为标志,西方思想的风向变化了。如果说 60 年代的西方主流思想是自由主义,那么 80 年代的主流思想开始转向保守主义。保守主义也是一种自由主义,更正确地说,它是一种古典自由主义。古典自由主义的代表是洛克,而在当代的代表则是诺奇克(Robert Nozick)。从政治价值来看,罗尔斯式的自由主义既重视自由,也重视平等,而诺奇克式的自由主义则仅仅强调自由。在这种变化了的时代处境中,罗尔斯的正义理论显得有些不合潮流了。

从《正义论》到《作为公平的正义》，整整 30 年过去了。尽管历史处境在变，时代精神在变，但罗尔斯的基本思想没有变，其正义理论的基本理念也没有变。是时代塑造思想，还是思想支配时代？或许两者都是真实的。我不知道罗尔斯是否在期待他的思想重新成为合乎潮流的东西，但是我知道我在期待，我在期待这样一个时代的到来。



# 罗尔斯小传

(美) 托马斯·波吉(Thomas Pogge)

众所周知,罗尔斯的名著《正义论》再度戏剧般地唤起了人们对政治哲学的兴趣,吸引了众多哲学家、经济学家、法学家和政治学家投身于这一领域。该书英文版的发行量高达 25 万册,并已被译成二十几种文字,它在北美及欧洲的大学中得到广泛使用,也激发起拉美、中国和日本许多人的灵感。这是一部真正的经典之作,很可能在今后的许多年里都将会被人们阅读和讲授,本文姑且存此不论,而着重介绍这位产生了世界性深远影响的约翰·罗尔斯的生平和人格。

罗尔斯令人仰止之处首先在于他非凡的智慧和道德的完善。在许多年里,他对道德哲学和政治哲学的重要经典进行了特别精深的研究,并旁涉大量第二手资料,从而在这些领域达致综合和透澈的理解。罗尔斯以细致入微和批判的眼光对所读文本及其强弱各项作了结构清晰的摘要。他

本人的著作也充分地表明他写作时同样是严谨和缜密的。他常在作品付梓之前花费几个月,甚至几年时间,数易其稿,斟酌推敲其措辞用语,以及自己思想的清晰表达。这种细致缜密也同样明显地体现在他的讲座中,这些讲演总是结构精巧,内容丰富,以致听者纵专心致志,亦常只得其大要。

罗尔斯是一位成就斐然的学者、作家和教授,其原因可归至一系列因素。他拥有巨大的智慧和美德:长于体系化的思维,超凡的记忆力,对书本天生的好奇和喜爱,以及对自己作品的批判的态度,这使得他永不满足,从而不断进步。他始终投身于他的学生、同事、大学和整个社会的智力活动。此外,罗尔斯还一直致力于两个对他具有重要的个人和道德价值的问题:社会秩序的正义何以可能?人类生活何以具有价值?他从伦理学和政治哲学中追寻这些问题的答案,并超越这些领域的传统界限,涉入经济理论和对美国制度史和政治史的研究(主要是美国宪法及最高法院的重要判例)。罗尔斯耗其一生精力力图回答这些问题,他巨大的探索热情可从其著作中明显地看出。

罗尔斯非凡的智力和道德探索更加衬托出他谦虚的品格,这一点给许多人留下了深刻的印象。他当然也知道自己在学术界的地位,他为自己著作所产生的影响深感欣慰。但他总是把已取得的成就与自己为之奉献一生的任务相比较,而在此重任之下已有的进展总令他汗颜。

### 1. 家庭和学校教育

约翰(杰克)·博德利·罗尔斯(John (Jack) Bordley

Rawls)1921年2月21日出生于巴尔的摩(Baltimore),是威廉·李(William Lee)(1883—1946)和安娜·埃布尔·罗尔斯(Anna Abell Rawls,母亲家姓斯顿普(Stump),1892—1954)夫妇的五个儿子中的次子。他的外祖父母来自靠近巴尔的摩的独一无二的格林斯布林山谷(Greenspring Valle,电影《就餐者》(Diner)使其出名)的两个富裕家庭,双方都继承了一笔遗产,主要是宾夕法尼亚州的煤矿和石油资产。可是他的外祖父亚历山大·汉密尔顿·斯顿普(Alexander Hamilton Stump)后来失去了这笔遗产,最后和他的外祖母离婚了。他们共有四个女儿,其中的一个嫁给了一个姓罗尔斯的人。

罗尔斯家族从南方迁居而来,直到现在罗尔斯这个姓在南方还很常见,罗尔斯的祖父威廉·斯托·罗尔斯(William Stowe Rawls)是格林维尔(Greenville)的一位银行家。格林维尔是位于北卡罗来那州的一个小镇。罗尔斯的祖父在1896年率全家迁至巴尔的摩,他患有肺结核,因而希望住在靠近约翰·霍普金斯大学医院的地方。一家迁居几年后,罗尔斯的父亲也患了肺结核,成年以后身体一直不太好。他没有念过大学,在很年轻的时候就去了一家律师事务所做外勤,这样就有机会在晚上阅读事务所里的法律书籍。他虽未接受过正规的教育,却经过自学通过了律师资格考试。后来他成了马伯里(Marbury)律师事务所的一位成功的、受人尊敬的合伙律师。马伯里律师事务所是巴尔的摩最好的事务所之一,其名声奠立于1803年的马伯里诉麦迪逊案(Marbury v. Madison)。他在刚通过律师资格考试的几年里,还不时地去巴尔的摩法学院教授法律课程。



杰克的父母都对政治很感兴趣。他的父亲是伍德罗·威尔森(Woodrow Wilson)和国联(League of Nations)的支持者,并且还是马里兰州(Maryland)州长民主党人艾伯特·里奇(Albert Ritchie)的密友和非正式顾问。里奇甚至曾建议他去竞选参议员的席位,但这一建议被他以健康原因拒绝了。他还曾非常坚决地支持过罗斯福的新政,但在1937年的高院阻挠新政的危机(Court Packing Crisis)中,罗斯福试图通过任命六位新的法官来扩大最高法院的规模,以打破最高法院对他的新政立法的抵制。杰克的父亲因此顿失对罗斯福的尊重。杰克的母亲非常聪慧,擅长桥牌和绘画,还曾担任当时新成立的妇女选民联盟(League of Women Voters)巴尔的摩分部的主席。1940年,她参与了文德尔·威尔基(Wendell Willkie)的竞选班子,威尔基当时退出了民主党,而以共和党的身份与罗斯福竞争总统。杰克和他的父亲一直都比较疏远,在他的印象中,父亲是一个冷淡的人,与家里人不太亲近。杰克与母亲关系很好,并把自己一生对妇女平等权利的兴趣归结为母亲对自己的影响(当然还有他的妻子和女儿们的影响)。

对杰克的童年生活影响最大的是两个弟弟的不幸夭折,他们都因为受了杰克的感染而病亡。第一次发生在1928年,当时杰克病得非常厉害。家里人不许比杰克小21个月的弟弟罗伯特·李(博比)(Robert Lee (Bobby))进入他的房间,可博比还是为了陪他玩而数度进入了房间,不久,两人都发着高烧躺在了床上。家庭医生是他们的一个亲戚,最初误诊了孩子们的病情,过了很长时间才确诊他们患

了白喉。但这一切对博比来说太迟了。博比的死对杰克震动很大,这也可能是(如其母亲所认为的)导致杰克口吃的一个原因,自那以后口吃一直困扰着他,尽管后来有所好转。

杰克的白喉渐渐好了,可就在第二年的冬天,他又得了严重的肺炎,并很快传染给了他的弟弟托马斯·汉密尔顿(汤米)(Thomas Hamilton (Tommy))。前一年的悲剧再度重演。尽管杰克慢慢康复,他的小弟弟却在1929年2月离开了人间。

杰克的哥哥威廉·斯托(比尔)(William Stowe (Bill))比他大近六岁,杰克从小学、中学直到普林斯顿大学都与哥哥上同一所学校。比尔比杰克高大健壮得多,擅长橄榄球、摔跤和网球。在运动方面,杰克试图以哥哥为榜样,但他同时对著名科学家的传记和化学培养起了独立的智慧上的兴趣。他对于化学的兴趣是受一位化学家的教父的影响。杰克在小时候就有一套化学实验仪器,他的叔叔又为他提供了一些化学药品,那时候,杰克常在主日学校(Sunday School)放学后制造出各种各样的气味和爆炸声。

罗尔斯家这两兄弟最初进的是私立卡尔弗特学校(Calvert School),杰克在这里上了一年幼儿园并读完了小学(1927—1933年)。这里男女同校,但在最后三年男生和女生分开上课。这个学校很强调公众演讲和表演的才能,杰克在此惊喜地发现朗诵诗歌时可以成功地克服口吃的毛病(一次演出席勒的《威廉·退尔》一剧时,他念错了台词,向逗乐了的观众们宣布:苹果把箭劈成两半)。杰克在卡尔弗

特学校的出色表现使他当选为所在班的毕业生代表致告别辞。他的表现和智商也给他的老师约翰·韦伯斯特(John Webster)留下了深刻的印象,这位老师给了他很多的帮助和鼓励,甚至在他从卡尔弗特学校毕业后去上罗兰帕克初中(Roland Park Junior High School)时还私下里辅导他。杰克在这所公立中学念了两年(1933—1935)。因为当时他的父亲是巴尔的摩学校董事会主席(无薪),他想以此来表示自己对公立学校制度的支持。在他父亲任期届满之后,杰克又被送往一所私立寄宿学校(这在巴尔的摩大多数富裕家庭很常见),他在此完成了余下四年的中学教育。

杰克在童年时代即通过他母亲争取妇女权利的工作而形成了正义感。他也开始思考种族和阶级的问题。当时,巴尔的摩的黑人已在人口中占到很高的比例(大约百分之四十),杰克很早就注意到黑人的生活环境相当不同,那些黑人孩子得上隔离学校。他至今还清楚地记得,当时自己和一个黑人孩子恩内斯特(Ernest)交了朋友,甚至还去他偏僻的家里玩过,这是巴尔的摩黑人聚居区的一处典型的砖砌小屋,杰克的母亲因此而极为不悦。

为了躲避巴尔的摩夏日的酷暑和潮湿,罗尔斯一家北上缅因州(Maine)度假,他们居住的夏季别墅靠近布鲁山(Blue Hill),在这里可以俯瞰德塞尔山(Mt. Desert)和海湾的全景)。他们还有一艘摩托艇,可以去远处的小岛。杰克在这里遇到了被称作“当地人”的穷苦的白人,一些人为这些夏季避暑者看管房子。他还结交了一些当地的朋友,注意到生活在这个贫穷的小村庄的人们的受教育机会和人生前

途远远不及他。这些童年经历给杰克留下了深远的印象，唤起了他的正义感，同时也加深了他一生关于自己是多么幸运的感觉。他的两个弟弟不幸因为传染了他身患的疾病而夭折，而他却幸免于难并享受了也许是不应得的很大的优裕和教育的机会（此后他在战争中毫发未损，并且在他所选择的事业中也相当幸运）。

杰克在 1935—1939 年所上的寄宿学校位于西康涅狄格(Connecticut)的肯特学校(Kent School)，他的哥哥六年前也上过的这所学校是一所严格的教会男校，由一位圣十字教派的僧侣任校长。这位校长是个很严厉和古板的人，对教师和学生都有很多限制。例如，除了假期，学生都不得离开学校，因而不得去附近的村庄，甚至不能去看电影。所有的学生每天都必须做一个小时的家庭杂务，每天都必须参加宗教仪式，而星期天得做两次。当时，这所学校在智力上对人没有提供很多帮助，因此罗尔斯对在此度过时光的记忆并不愉快，也无助益，这就不足为奇了。

## 2. 大学与战争时期

在念完寄宿学校以后，罗尔斯（像他的哥哥比尔和后来他的弟弟理查德·豪兰(Richard Holland, 1933—1967)一样）进入普林斯顿大学，成为 1943 届的一员，该届共有 630 人。当时申请普林斯顿大学还比较容易，对于他们这些家长支付得起学费的学生来说，进普林斯顿并不难。当然对于那些家境不富裕的人来说，这一切就很不同了：奖学金很少，而且主要招收那些参加校际比赛的运动员。

罗尔斯刚进入普林斯顿大学，正值德国入侵波兰，罗尔

斯回忆说,当时他们班上的大部分同学都觉得自己必定参战。很多同学都签署了后备军官训练团(Reserve Officer's Training Corps),保证在毕业后就去参军。罗尔斯没有签字,但很受迫在眉睫的战争的震动,他去大学图书馆查阅了有关第一次世界大战的资料。尽管没有人希望战争,但罗尔斯身边的那些人(包括家里和普林斯顿的)都认为美国应该去保卫大不列颠。当然,在某些圈子里还存在一些孤立主义者(自认为“美国第一”),但在罗尔斯的家庭、朋友和熟人中没有这样的人。

罗尔斯在大学一年级时试图以哥哥比尔在运动领域的出色表现为榜样。比尔是普林斯顿大学橄榄球、摔跤和网球队的队员,还是网球队的队长。罗尔斯确曾加入过新生组成的橄榄球队,但他在摔跤方面始终表现平平。他在165磅以下级别中表现不佳,因而曾试图参加下一个级别(155磅以下级)的比赛。但这意味着他在每次比赛前都要减掉很多体重,而这会影响其比赛成绩。罗尔斯的运动生涯不太成功,也渐渐地不愿参与这种个人间的竞争,以致在赛季结束前就退出了运动队。他在第一学年结束后还放弃了橄榄球,但依然很喜爱棒球,尽管他不是任何正式球队的成员。

普林斯顿大学禁止组织大学生联谊会,因此学生们的社交活动主要是在饮食俱乐部(eating club)里进行,俱乐部主要由大三和大四的学生组成。学生们可以在他们大学二年级结束时向饮食俱乐部提出申请(要通过一个称为“竞标”的程序),如果申请被接受,他们就可以在俱乐部里吃



饭,过夜生活,或玩赌戏。俱乐部还组织晚会,尤其是周末的大型聚会,饮食俱乐部的成员都会来参加,这种晚会还吸引了远近的年轻女性。晚会很注重礼仪,女性们不能整晚都待在那里,而必须在晚上 7:00 前回到宿舍。这里性接触被严格禁止,学生们也以此为耻,而结婚的学生则要被勒令休学。罗尔斯再一次步他哥哥的后尘,加入著名的常春藤俱乐部,这一俱乐部向来优待从巴尔的摩来的学生。

罗尔斯最初不能确定自己该选哪个专业。他尝试过化学、数学,甚至艺术史,但觉得自己对这些领域都不具备足够的兴趣或才能,他最后选择了哲学。这一次的选择不同于哥哥比尔:比尔去了哈佛法学院,后来在费城做了律师。

罗尔斯在哲学方面最初的老师是沃尔特·斯泰斯(Walter T. Stace)、戴维·布劳尔斯(David Browers)和诺曼·马尔科姆(Norman Malcolm)。罗尔斯在大学二年级时选修了斯泰斯开的一门道德哲学课程。斯泰斯是一位功利主义者,在这门课上,他们讨论了康德的《道德形而上学探本》、约翰·斯图尔特·密尔的《功利主义》和斯泰斯自己的《道德的概念》(The Concept of Morals, 1937)。布劳尔斯(后来在战争中因试图跳上一辆开动的列车而不幸遇难)讲授康德哲学。而对罗尔斯影响最大的是马尔科姆,他只比罗尔斯大十岁左右。

马尔科姆在英国剑桥师从维特根斯坦一段时间后回到哈佛,在 C.I. 刘易斯(C. I. Lewis)的指导下完成自己的学位论文。在刘易斯的强烈推荐下,他其时已在普林斯顿谋得一个教职。但刘易斯对自己的推荐开始感到后悔,这主



要是因为他们俩在学术观点上发生了分歧。当时现象主义在美国的认识论研究领域方兴未艾,刘易斯是其强烈的支持者,而马尔科姆在维特根斯坦的影响下则对之持批评态度,这一点在他公开为自己的论文答辩时昭然若揭。刘易斯对此十分不悦,甚至试图撤回自己的推荐,但普林斯顿哲学系当时已承诺聘用马尔科姆,他们并不准备撤销这一决定,这就使他成为罗尔斯大学时代最重要的教师。

他们俩最初的见面并不愉快,至少对罗尔斯是如此。那是1941年的秋季,罗尔斯交了一篇哲学论文给马尔科姆,他自认为那是一篇得意之作。可是马尔科姆严厉地批评了这篇论文,他让罗尔斯“把它拿回去”,“想想你做了些什么!”尽管罗尔斯当时很沮丧,但这次尖锐批评却渐渐强化了他对哲学的兴趣。直到现在,他仍认为马尔科姆以身作则,对于他发展出自己研究哲学的独特方法施加了很大的影响。

在1942年的春季,罗尔斯又修了马尔科姆的另一门课,据罗尔斯说是有关人类罪恶的准宗教讨论,他们阅读了柏拉图、奥古斯丁、巴特勒主教、莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr)和菲利普·利昂(Philip Leon)的著作。这一论题并非马尔科姆的主要哲学方向,他对这一选题的兴趣也许与当时那场战争有关。当罗尔斯很久以后向他提及这一课程时(当时马尔科姆任美国哲学学会的轮值主席),他甚至一点都不记得自己曾上过这样一门课。这种失忆也许是因为那年的四月马尔科姆就加入了海军,因而没有讲完那门课。但这一课程却给罗尔斯留下了很深的印象。在随后

三年里,他重燃起了对宗教的兴趣。他大学毕业论文就是关于这一课题,而他的博士论文选题也是与此相关的人格评价问题。

由于战争原因,罗尔斯在 1942 年增学了一个特别的夏季课程,这样,他就在 1943 年 1 月提前一个学期取得了学士学位。他以最优等成绩从哲学系毕业,他把这归因于他良好的记忆力和做准确细致记录的习惯。罗尔斯在这一年的二月参了军,并在接受步兵训练以后完成了通信兵的课程。然后他被派往太平洋战场两年,服役于新几内亚、菲律宾,最后在占领日本的美军中服役四个月。在这段海外从军时期,罗尔斯服役于第 32 步兵师第 128 团,他在团司令部和情报组工作,情报组由七八个人组成,负责侦察敌军位置。他很少遭遇战斗,但有一次差点遭到日军伏击,因日军枪响得过早才幸免于难。战争快结束时,罗尔斯放弃了升任军官的机会,因为他觉得军队是个“阴郁之所”而不愿久留。他在 1946 年 1 月以士兵军阶离开了军队。他在一份简短的自传(为肯特学校毕业 50 周年的同学聚会而作)中,把自己的军旅生涯描述为“出奇地不出众”。这和他的哥哥比尔形成了鲜明的对照:比尔在珍珠港事件爆发前就加入了空军,多次驾驶四引擎解放者轰炸机执行任务,飞越过意大利、德国南部、奥地利和波兰等许多地区。

1946 年初,罗尔斯受惠于一项特殊的退役军人法案,重返普林斯顿,攻读哲学硕士学位。三个学期以后,他获得一项奖学金到康乃尔大学学习一年(1947—1948 年)。当时马尔科姆和马克斯·布莱克(Max Black)都在康乃尔大学研究

维特根斯坦。其后一年(1948—1949),他又回到普林斯顿,在沃尔特·斯泰斯的指导下完成了他的毕业论文。斯泰斯在都柏林学完哲学后,担任锡兰(今斯里兰卡)首都科伦坡(Colombo)的市长。他在公职之余继续从事哲学研究,主要方向为贝克莱和黑格尔,还出版了专著《知识与存在的理论》(The Theory of Knowledge and Existence, Oxford, 1932)。罗尔斯的论文发展了一种反基础主义(anti-foundationalist)的程序(这接近于他后来的“反思的平衡”的观念),用以限制(也许是纠正)我们对一些特定案例最初所思考的道德判断,其途径是通过一系列道德原则来阐释这些判断(他的第一部出版物《伦理学决定程序纲要》对这一成果的部分内容作了总结)。在1948年下半年完成硕士论文以后,罗尔斯遇到了后来成为他妻子的玛格丽特(马迪)·沃菲尔德·福克斯(Margaret (Mardy) Warfield Fox,生于1927年)。她当时在布朗大学的彭布罗克学院(Pembroke College in Brown University)念大学四年级。他们于1949年6月结婚,并在普林斯顿度过了那年的夏天,他们为沃尔特·阿诺德·考夫曼(Walter Arnold Kaufmann)的书《尼采:哲学家、心理学家和反基督者》(Nietzsche: Philosopher, Psychologist and Anti-Christ, Princeton, 1950)一书编写索引,赚取了为数不大的500美元。

马迪主修艺术和艺术史,罗尔斯对这一领域也长期保持兴趣。马迪对丈夫的研究工作发挥了日益积极的作用,帮助他校对、推敲润色和修订文稿。她还在家中使罗尔斯更注意到女性平等权利的问题。他们(在认识六个月后)结

婚时,她告诉他,她的父母曾经只想给他的两个兄弟准备一笔大学教育费用,而她和妹妹却没有份。马迪然后成功地申请到了奖学金并通过各种兼职,交齐了大学期间的各种费用。这对年轻的夫妇决定将来要为他们的儿子和女儿提供同等的机会(他们的确也这样做了:他们的四个孩子都在他们的支持下念完了大学。两人上了位于阿默斯特的马萨诸塞大学,一人读了里德学院,另一人上了波士顿大学)。

罗尔斯在 1949—1950 学年获得了一笔助研经费,这样,尽管他已完成了论文,仍然可以在普林斯顿再待一年。这一年,他几乎没有在哲学系选课:秋季学期参加了由雅各布·瓦伊纳(Jacob Viner)主持的一个经济学研讨班,春季学期又参加了由阿尔菲厄斯·梅森(Alpheus T. Mason)主持的美国政治思想史和宪法史的讨论班,后面这一课程的主要教科书是由梅森(Mason)选辑的一部文集:《形成中的自由政府:美国政治思想文选》(Free Government in the making: Reading in American Political Thought, Oxford, 1949)。在这一讨论课上,罗尔斯研习了美国历史上几乎所有有关政治正义的重要观点,并试图把每一种观点融入一种系统的正义观念之中。

### 3. 学术生涯

接下的两年(1950—1952 年),罗尔斯在普林斯顿大学哲学系任讲师。当时正是麦卡锡主义时期,但普林斯顿却基本未受其害。罗尔斯在完成教学任务以外,继续从事非哲学领域的学习和研究。1950 秋,他参加了由后来成名的经济学家威廉·巴莫尔(William J. Baumol)开设的一个讨

论班,主要研读希克斯(J. R. Hicks)的《价值与资本》(Value and Capital)和保罗·萨缪尔森(Paul A. Samuelson)的《经济分析基础》(Foundation of Economic Analysis)。在接下来的那个春季学期,他们以一个非正式的学习小组继续研讨相关问题。罗尔斯还研读了利昂·瓦尔拉斯(Leon Walras)的《纯粹经济学要素》(Elements of Pure Economics)、约翰·冯·纽曼(John Von Neumann)和奥斯卡·摩根斯顿(Oskar Morgenstern)的《博弈与经济行为理论》(Theory of Games and Economic Behavior),他同时还结识了厄姆森(J. O. Urmson),这位牛津大学哲学家是1950—1951年度普林斯顿大学的访问学者。从厄姆森那里,罗尔斯第一次了解到英国哲学所有有趣的进展,尤其是牛津大学的哲学。以奥斯丁(J. L. Austin)、吉尔伯特·赖尔(Gilbert Ryle)、哈特(H. L. A. Hart)、伊赛亚·伯林(Isaiah Berlin)、斯图亚特·汉普希尔(Stuart Hampshire)、彼特·斯特劳森(Peter Strawson)、H. 格赖斯(H. Paul Grice)和黑尔(R. M. Hare)为代表。当时正处于特别具有创造性的阶段。在厄姆森的建议下,罗尔斯申请了富布莱特基金,在厄姆森的牛津基督教会学院(Christchurch College)以高级访问学者身份访学一年(1952—1953)。

在牛津度过的这一年是罗尔斯自1941—1942年开始受教于马尔科姆学习哲学以来在学术上是重要的一年。通过厄姆森,他结识了牛津最重要的哲学家。他参加了由哈特主讲的一门课程,哈特当时刚升任教授,在这门课上阐述了他后来在《法律的概念》(The Concept of Law)一书中的一



些观点。另一个研讨班也给罗尔斯留下了深刻的印象,这个研讨班由伯林和汉普希尔主持,哈特也积极参与其中。那是 1953 年的冬天,课程内容包括孔多塞、卢梭的《社会契约论》、约翰·密尔的《论自由》、亚历山大·赫尔岑、G.E. 摩尔 (G. E. Moore) 以及约翰·凯恩斯的两篇论文。罗尔斯仍然认为这种研讨班是卓越教学的典范,值得他效仿。

就在这一时期,罗尔斯开始发展出一种通过参照建构得当的慎思的程序来论证实质性道德原则的观念。他认为这一观念的灵感来自弗兰克·奈特 (Frank Knight) 的一篇论文,其中论述了一个合理的交往体系的组织(《经济理论与民族主义》,载于 *The Ethics of Competition and Other Essays* 《竞争伦理论丛》, London 1935, pp. 345—359, 特别是 pp. 345—347 脚注)。罗尔斯最初认为参与者应有意识地相互独立,并把他们的道德原则的建议直接提交给一个最高裁判,这一程序应延续至最终达成一项协议。在后来关于原初状态的说明中,罗尔斯希望自己能够从一个关于原初状态的精确而精心论证的规定及其规则出发,假想地推导出实质性的结论,即在无须真实当事人参与的情况下推导出来。

从牛津访学归来后(1953),罗尔斯在康乃尔大学获得了一个助理教授的职位,并于 1956 年取得副教授终身职。在 50 年代,康乃尔大学哲学系在马尔科姆和布莱克的领导下还颇有吸引力。当时和罗尔斯一起共事的有罗杰斯·奥尔布里顿 (Rogers Albritton) 和戴维·萨赫斯 (David Sachs), 他们也是罗尔斯在普林斯顿时同学。康乃尔大学哲学系出



版了一本被广泛称道、至今仍发行的杂志《哲学评论》(Philosophical Review),罗尔斯是其编委之一。

罗尔斯尽管对康乃尔的学术环境很满意,但认为其地理位置是个重要的缺陷。伊萨卡(Ithaca)是纽约州北部的一个小镇,距离最近的文化中心纽约、普林斯顿、费城、巴尔的摩或波士顿都有数百英里。虽然这里景色宜人,但冬天十分寒冷,更添孤离之感。随着罗尔斯家迅速添了四名新成员,康乃尔的不利之处便更形突出。这些家庭新成员是:安妮·沃菲尔德(Anne Walfield),生于1950年11月,现为底特律的韦恩大学(Wayne University)社会学教授,育有两子;罗伯特·李(Robert Lee)生于1954年3月,健美器材的生产经理和设计师,现居西雅图,育有一子一女;亚历山大(亚历克)·埃默里(Alexander (Alec) Emory)生于1955年12月,现在斯坦福大学学习经济学,兼做木工及建筑领班;伊莉莎白(利兹)·福克斯(Elizabeth (Liz) Fox)生于1957年6月,作家、服装设计师,还是纽约市舞蹈冠军。

1959年,罗尔斯终于有机会至少是暂时离开伊萨卡,他已发表了几篇重要的论文,受邀去哈佛任访问教职一年,而他以前的同事奥尔布里顿已在哈佛获得了终身教职。在这一年里(1959—1960),罗尔斯给当地的许多哲学家留下了深刻的印象。麻省理工学院愿意向他提供一个终身教授职位。该学院当时偏重科学和经济学,但在哲学方面也开始有所发展,拥有一名副教授欧文·辛格(Irving Singer)、两名助理教授:休伯特·德雷弗斯(Hubert Dreyfus)和塞缪尔·托兹(Samuel Todes)。但当时还没有设立独立的哲学系,这

几位教授都隶属于一个相当庞大的人文学院。罗尔斯决定接受麻省理工的邀请,从而成为其唯一的终身职哲学教授。这一段经历也有助于他发展与哈佛的关系(尤其是和伯顿·德雷本(Burton Dreben)),并延续了他与奥尔布里顿和萨赫斯的友谊,萨赫斯现执教于布兰代斯(Brandeis)。

麻省理工学院的管理者希望把发展的重点放在科学史和科学哲学方面。罗尔斯在诺姆·乔姆斯基(Noam Chomsky)及其他人的帮助下,并通过聘用詹姆斯·汤姆森(James Thomson)和希拉里·普特南(Hilary Putnam),在这一领域创建了人文分支。他在这个自己无甚兴趣的领域投注了相当多的时间和精力用于行政事务。1961年春,他愉快地接受了哈佛的邀请,不过他还是决定延期一年赴任,以便使他给麻省理工带来的变化画上一个完满的句号。罗尔斯从1962年起在哈佛哲学系执教,直至1991年退休。

#### 4. 1962—1971 动荡的十年

此后若干年里,罗尔斯专注于完成《正义论》一书。他尽可能密切地把本书的写作与其课程教学联系起来。他的某些课程的内容部分以此书的草稿为蓝本,他有时把书稿分发给学生进行课堂讨论。罗尔斯还使自己的课程用于研究政治哲学史上的重要人物,他在哈佛的第一年就开设了有关康德和黑格尔的课程,并就此写作了内容广泛的讲稿。

60年代后期美国政治中的主导问题是越南战争。罗尔斯从一开始就认为这是一场非正义的战争,并反复公开为自己的这一观点辩护。例如,他和同事罗德里克·弗思(Roderick Firth)一起参加了1967年5月在华盛顿召开的反

战大会。1969年春季,他开设了“战争问题”一课,参照越南战争讨论有关战争的各种各样传统与现实的观点(后因哈佛学生的总罢课而使这一课程未能正常结束)。

罗尔斯深深地关注探求美国参与这场充满残暴的纯粹不义之战的社会症结所在,以及公民为反对这场战争能做什么。关于第一个问题,他看到了关键问题在于财富的严重分配不均,金钱很容易转化成政治影响。美国的政治程序的建构使得那些财大气粗的个人和公司(尤其是那些军工企业)可通过向政党和组织捐款来主导政治竞选。在当时的写作背景下,《正义论》显示了如下的思考轨迹:“无论人们的经济和社会阶级的差异如何,那些天资和禀赋相近的人应该享有大致相同的获取政治权力的机会……从历史角度来看,宪政体制的一个最主要的缺陷就在于未能实现政治自由的公平价值……此法律体系普遍容忍了大大超出政治平等所能容纳的资产和财富分配的不平等”(《正义论》英文版 p. 225 及其后)。他后来的一篇论文《基本自由及其优先性》(1983)大幅度扩充了这一批评性论点,该文对高等法院通过对巴克利诉瓦莱奥(Buckley v. Valeo)案的裁决而阻止竞选制度改革的立法也提出了严厉的批评。

关于第二个问题,罗尔斯认为培养理解并尊重非暴力反抗(civil disobedience)及良心拒绝(conscientious refusal)的公众文化十分重要,这是少数人诉诸多数人良知的做法(《正义论》§ 56—59)。在作此讨论时,罗尔斯简要说明了国际伦理(international ethics)(《正义论》pp. 377—379),这一观点在他后来出版的《万民法》(The Law of Peoples, 1999)一

书中得到了详尽的阐述(并且有所修正)。

正是这第二个问题最紧迫地要求罗尔斯予以回答。很多年轻人不愿意服兵役,但服役是 26 岁以下的男性青年强迫执行的义务。国防部决定不征募学业优良的学生,这样教授就拥有了异乎寻常的权力和责任;有一门功课不及格的学生就可能被征入伍。罗尔斯认为除战争本身的不正义而外,这样区别对待学生本身是不公正的。为什么有些学生比另一些更受优待,尤其是那些来自富裕家庭的学生更有机会进入某些教育机构?如果年轻人必须参与战争,那么那些来自富裕和关系广泛的家庭的儿子们就必须和其他人一样分担这种命运。如果并不需要所有的适龄男性都去参军,那么入伍人选应通过抽签决定。罗尔斯与哲学系的 7 位同事——奥尔布里顿、德雷本(Dreben)、弗思(Firth)、普特南(他步罗尔斯的后尘也到了哈佛)、斯坦利·卡维尔(Stanley Cavell)、欧文(G. E. L. Owen)和墨顿·怀特(Morton White),不包括威拉德·奎因(Willard V. Quine)和内尔森·古德曼(Nelson Goodman),加上政治学系的 8 位同仁——包括朱迪思(迪塔)·什克拉(Judith (Dita) Shklar)、迈克尔·沃尔泽(Michael Walzer)、斯坦利·霍夫曼(Stanley Hoffmann)、哈维·曼斯菲尔德(Harvey Mansfield)和爱德华·班菲尔德(Edward Banfield),采取了联合行动,罗尔斯在 1966 年底和 1967 年初的两次教职工会议上为自己的观点作辩解,并建议大学采纳他们的动议。但他的一些同事和学校管理层(以保守派校长内森·普西(Nathan Pusey)为首)以不当涉入校外事务为由反对他们的动议。罗尔斯等提议人反驳这项

指责说,他们可以举出司法部长伯克·马歇尔(Burke Marshall)本人曾征询各大学对此事的看法为例。最后表决的结果未能通过此项动议。但有关越战的分歧在哈佛持续了很多年。

罗尔斯的 1969—1970 学术年度是在斯坦福大学的高级研究中心度过的,以便最后完成他的巨著《正义论》。他带着 200 页打印稿来到斯坦福,不断增加替换内容进行修订。修订部分由一位秘书安娜·陶尔(Anna Tower)打印出来,打印稿以难以想象的速度增加(插页按字母编序)。仅仅在 30 年以后,今天的我们还能想象人们没有电脑是怎么写作的? 我们这些电子时代的人大概比较容易理解这本进展中的书稿突然丢失的惨状。这正是罗尔斯在斯坦福的那一年快结束时差点发生的事情。四月初,研究中心主任一早 6:00 左右给他打来一个电话,告诉了他一个可怕的消息:夜里几颗燃烧弹在中心爆炸,主任最后说:“你的东西全完了。”罗尔斯把《正义论》最新修订的打印稿留在了办公室的桌上,而除此以外所存的完整版本还是写于 1969 年夏季的最初稿,看来八个月的辛劳全都付诸东流。但幸运再次降临到罗尔斯头上,他的办公室在火灾中幸存下来,只是承受了严重的水患。尽管珍贵的打印稿全都湿透了,但字迹仍可辨别。罗尔斯把打印稿晾干,并依此作了进一步的修改。

1970 年 9 月,罗尔斯返回哈佛并任哲学系主任。这一耗费时间的艰难工作在当时的政治形势下更如雪上加霜。系成员对于战争及战争在校内挑起的问题的观点分歧很



大。例如,普特南(Putnam)是毛主义进步工党(Maoist Progressive Labor Party)的成员,奎因和古德曼则持保守的观点。这就需要罗尔斯花费大量额外的时间和精力(尽管以客气和文明的方式)来解决系内的分歧。他还必须完成教学任务,因而不得不利用晚上的时间来对手稿作最后的润色。

罗尔斯认为这一年是他学术生涯中最困难的一年。但他在这年最后完成的书稿令他满意。打印稿中有很多插页,因此他也不清楚手稿的确切长度。这样,当哈佛大学出版社最后送来 587 页的校样让他校对和编制索引时,他也非常吃惊。罗尔斯亲自为这本书编制了索引,1971 年底,这一广受期盼的洋洋巨著终于在美国问世。

### 5. 《正义论》之后

此后的数十年过得相当平静。从 1960 年起,罗尔斯一家就住在列克星敦(Lexington),这里距剑桥有 8 英里。这个小镇由 5 位经选举产生的无薪委员组成的决策委员会所治理,另有一个由 189 名当选代表组成的镇代表会议充任当地的立法机关。罗尔斯夫人任了 30 年的镇会议代表。在任职期间,她主要努力关心土地使用及环境保护问题,有时还颇具职业性地关注马萨诸塞州的环境保护工作。最近,她又从事最初在布朗大学开始的艺术生涯。她的水彩画在许多地方(包括哈佛大学)展览过,罗尔斯在哈佛的办公室里还挂着她的一幅林肯的画像。

罗尔斯则继续将其大部分时间用于智慧的探索,主要是在家中进行。他也继续对妻子的艺术活动保持兴趣,并顺着缅因(Maine)海岸进行各种航海旅行。他试图通过严



格的饮食控制和身体锻炼来保持健康。但在 1983 年,他不得不放弃长期的慢跑锻炼,因为他在跳绳中伤了肌腱。于是改成骑自行车,借助一种室内的固定自行车,他得以坚持运动多年。

罗尔斯在 1979 年升至哈佛的最高学术级别:大学教授。极少数当选人不仅可以享受特别高的薪金,在教学方面也拥有完全的自由权:他们如愿意,可以在外系上课,或者为了科研而整个学期不上课(尽管罗尔斯从未使用这些特权)。当时哈佛有 8 个大学教授职位,罗尔斯取得的是詹姆斯·布赖恩特·科南特(Jame Bryant Conant)大学教授称号(此名取自哈佛前校长),这一职位的前任是诺贝尔经济学奖获得者肯尼思·阿罗(Kenneth Arrow)。

罗尔斯在哈佛的教学生涯一直持续到 1991 年。他关系最密切的同事有奥尔布里顿(不久离开哈佛去了洛杉矶),还有德雷本、弗思、卡维尔、迪塔·什克拉、查尔斯·弗里德(Charles Fried)等人,后来还有新来的托马斯·M.(蒂姆)·斯坎伦(Thomas M. (Tim) Scanlon)、阿马特亚·K. 森(Amartya K. Sen)和克里斯汀·柯斯迦尔德(Christie Korsgaard)。他很少离开马萨诸塞,学术休假仅在密歇根大学一年(1974—1975),普林斯顿高级研究中心一学期(1977 年秋季),牛津大学一学期(1986 年春季)。他在密歇根结识了威廉·弗兰克那(William K. Frankena)和理查德·勃兰特(Richard B. Brandt);在牛津他又花时间与 1952—1953 年结识的老友(尤其是哈特、汉普希尔和伯林)在一起,并结识了菲利普·富特(Philippa Foot),富特曾在 60 年代初在麻省理

工任访问教授。

同以前一样,罗尔斯投注了大量精力用于课堂教学(通常一年三门课,分在两个学期里进行),他的课总是有多人选修并广受重视。他经常开设的两门历史类课程(课上使用的阅读材料有所不同)是道德哲学(巴特勒、休谟、康德、西季威克)和社会政治哲学(霍布斯、洛克、卢梭、密尔、马克思,有时也包括《正义论》)。这些课程面向研究生和本科高年级学生,通常有 30—50 名学生选修。每周有两次极佳的讲授(罗尔斯常把一页手写的讲稿概要发给学生),加上一小时的讨论课,研究生讨论由罗尔斯主持,本科生的讨论则由一位高年级研究生主持。即使同一课程已上过多次,罗尔斯也总是悉心准备并更新每一次讲课内容,再度仔细阅读主要文献,并熟悉任何重要的第二手新资料。许多研究生会年复一年地坐在同样的课程教室,以进一步加深他们对这一领域的了解,并加入罗尔斯思想的发展进程。

但罗尔斯总是难以应付较大的课堂,特别是有陌生人在场,当他自己成为关注的焦点时更是如此。每逢这种时候,他会感觉不自在或窘迫,有时还有些口吃。不过在哈佛的讲堂里,很少遇到这些问题,特别是在学期开始了一两周以后。其时听课人已经比较熟悉,罗尔斯甚而偶尔也会开个玩笑——即便此时他也表情严肃,学生们要过一会儿才能回过味来。而在非正式场合,跟一个(或几个)熟人在一起,罗尔斯就会很放松,甚至嘘寒问暖,关心他人的生活和问题,他们可以谈得很多:政治、天气、学术生涯、饮食营养或一部新电影。这种场合的罗尔斯轻松活泼,甚至嬉戏顽

皮,真正享受生活。

罗尔斯还经常开设研究生讨论课和辅导课(后者是为4至6名哲学专业高年级本科生开设的类似讨论班的课程),他在课上讨论伦理学和政治哲学中重要的新著作,相关的课题还有意志自由和意志力等问题(康德和唐纳德·戴维森(Donald Davidson))。

他当然也指导博士论文,在多年中培养了数十名引人注目的哲学家(名单略)。这一名单表明罗尔斯作了很大努力以使哲学的职业生涯有可能吸引女性。它还表明现在美国大学大多数重要的哲学系里都至少有一名罗尔斯的弟子。值得注意的是,这些弟子们不仅在道德哲学和政治哲学方面有很多原创性的贡献,而且在历史研究方面也很出色。尽管罗尔斯本人写成的众多历史著作中迄今只出版了一本(关于康德的论文),但他做了许多工作以拓展和改进美国的道德哲学和政治哲学史的研究。他的学生汇集了一本论文集以庆祝他在这方面的教学成果:《重述伦理学史——罗尔斯论集》,这是他们为罗尔斯75岁生日奉献的礼物。

通过自己的教学、跨学科的视角和阐释自己的研究成果,罗尔斯还对选修他课程的政治学、法学、经济学专业的本科生和研究生产生了长久的影响。这些学生把他的教学和著作的影响延伸至这些相邻学科,并使这些学科以更亲近和准确的方式接受罗尔斯的理论。

在《正义论》出版以后,罗尔斯还发表了一系列相关的论文,以进一步阐释、扩展和修正他的正义理论。他的新书

《政治自由主义》包含了许多这样的增补和修订,但其理论重点已和《正义论》不同,而主要强调宗教和民主政治的关系及其相容的条件。这一点在《再论公共理性观念》(The Idea of Public Reason Revisited, Chicago Law Review, 1997)一文中有十分清晰的阐述。罗尔斯现正重写《政治自由主义》,以与这一最新的论文观点相吻合。其他一些新近的著作还有《论文集》(1999,收集了罗尔斯大部分已发表的论文),《万民法》(The Law of Peoples, 1999,此文大大扩展和深化了他在六年前为纪念“大赦国际”所作的同名讲演的内容),《道德哲学讲演录》(Lectures in Moral Philosophy 2000,包含了以前未发表的论文,主要关于莱布尼茨、休谟、康德和黑格尔),以及《作为公平的正义——正义新论》。

#### 6. 罗尔斯研究工作的意义

罗尔斯一生都在关注这样一个问题:人类生活是否以及在何种程度上是可改善的——人们无论以个体还是集体的方式能否过上一种值得过的生活(或者用康德的话来说,人类生活于世的价值何在)。而这一问题又和有关人性恶的问题密切联系,罗尔斯由于从小生活的宗教背景的影响,在学生时代即对此很感兴趣。问题在于,即使是那些行为和品性无可指责的人,他们的生活也可能缺乏价值。人们终日碌碌于职业与个人事务,却不明生活的最终目的,不能增进人类的美善和繁荣。在此种观点下,罗尔斯试图部分通过发掘可使人生有价值的原因来过一种有价值的生活。

罗尔斯将这些贡献主要集中于政治方面:是否可能设想一种社会秩序,以使生活于其中的人们在总体上生活得

更有价值？当然人们可以设想各种情形。最重要的是，必须在一种现实主义的意义上来理解这一问题，即从此岸世界和我们人性的经验环境中来理解。这样，问题就成为我们能否设想一种现实的乌托邦，一种通过可信的转换途径可从现状企及的理想社会秩序，而且这种社会秩序一经实现，便可自我维持。通过构建这样一种现实的乌托邦，罗尔斯力图表明世界至少在有可能实现人类有价值的集体生活的意义上是善的。

无人会认为，仅仅在理论上证明一种社会秩序会是正义和稳定的（甚至可从我们现有条件来实现），不应影响我们对世界善的评价；重要的是我们实际的集体生活的道德内涵。针对这种意见，罗尔斯当然不会认为正义的实际政治成就是不相干的，而是坚持认为，从可实现的角度看，一种根基良好的信念能够使我们与这个世界相协调。只要我们有充足的信心相信人间自我维持和正义的社会秩序确实是可实现的，我们就可以希望自己或其他人总有一天在某个范围内实现它，并且为这一目标而努力。通过建构一种现实的乌托邦作为我们集体生活的最终伦理目标，政治哲学就能赋予我们以灵感，以免于半途而废和犬儒主义，并可增进我们今天生活的价值。

顾肃 殷茵 译

## 罗尔斯学术年表

1921 约翰·博德利·罗尔斯(John Bordley Rawls)2月21日出生于马里兰州的巴尔的摩,是威廉·李(William Lee)和安娜·埃布尔(Anna Abell)[母家姓斯顿普(Stump)]五个儿子中的次子

1939—1943 在普林斯顿大学学习并获学士学位

1943—1945 军训并参加太平洋战争

1946—1950 在普林斯顿大学学习,并获哲学博士学位

1947—1948 赴康乃尔大学交流访问

1949 与玛格丽特·沃菲尔德·福克斯(Margaret Warfield Fox)结婚

1950 博士论文《基于伦理知识的考察:参照有关人格道德价值的判断》;第一个孩子降生:安娜·沃菲尔德(Anna Warfield)



1950—1952 普林斯顿大学哲学系讲师

1952—1953 牛津基督教会学院(Christchurch College)

富布莱特访问学者

1953 任康乃尔大学哲学系助理教授

1953 第二个孩子出生:罗伯特·李(Robert Lee)

1955 发表《关于规则的两种概念》(Two Concepts of Rules),提出将效用原则限于实践的评估;第三个孩子出生:亚历山大·埃默里(Alexander Emory)

1956 在康乃尔大学升为副教授终身职

1957/1958 发表《作为公平的正义》(Justice as Fairness),提出早期版本的“两个正义原则”,人们应以此达成协议来评价并改进他们共同的实践最小的孩子出生:伊莉莎白·福克斯(Elizabeth Fox)

1959—1960 哈佛大学访问教授

1960 任麻省理工学院教授

1962 任哈佛大学哲学教授

1969—1970 斯坦福大学行为科学高级研究中心研究员

1971 《正义论》面世

1974 获约翰·考尔斯(John Cowles)教授称号

1974—1975 赴密歇根大学学术休假

1977 秋,赴普林斯顿高级研究院学术休假

1979 继诺贝尔奖获得者肯尼思·阿罗(Kenneth Arrow)之后被任命为詹姆斯·布赖恩特·科南特(James Bryant Conant)大学教授

1980 约翰·杜威系列讲座《道德哲学中的康德主义建构论》(Kantian Constructivism in Moral Theory)

1983 获牛津大学名誉博士学位

1986 春,赴牛津大学学术休假

1987 获普林斯顿大学名誉博士学位

1991 退休

1993 《政治自由主义》出版

1996 《政治自由主义》修订版

1997 《再论公共理性观念》(The Idea of Public Reason Revisited),获哈佛大学名誉博士学位

1999 《论文集》(Collected Papers)

《万民法》(The Law of Peoples)

《正义论》第二版出版,增补了 1974 年为德文本及其他译本所作的修订

获瑞典皇家学会颁发的逻辑和哲学类 Rolf Schock 奖

获全国人文学科杰出成就奖

2000 道德哲学讲演录 (Lectures in Moral Philosophy))

2001 《作为公平的正义——正义新论》(Justice as Fairness: A Restatement))

对罗尔斯的这一生平简介系对拙著《约翰·罗尔斯》(德文版 Munich: Verlag C. H. Beck 1994)第一章略作修订翻译而成。其中所包含的事实资料大都取自 1993 年夏天的一系列谈话。在此我要感谢罗尔斯的这些谈话,并感谢罗尔斯夫妇为了准确起见对这一简介的事实部分进行的校阅。我还要衷心感激在哈佛大学有幸作为他的学生和助教

时(1978—1983年)所建立的私人关系。本文载于 Henry S. Richardson and Paul J. Weithman, eds.: *The Philosophy of Rawls*, five volumes, New York, Garland Press 1999, Vol. 1, pp. 1—15. 13。

顾肃 殷茵 译

## 译 后 记

作为政治哲学的一名研究者,我很高兴地接受了汪宇先生的约请,怀着浓厚兴趣来翻译罗尔斯这部刚刚出版的著作。译完之后,非常强烈地感到必须说点什么。说点什么?无论是关于西方政治哲学在 20 世纪晚期的迅速崛起,还是近年来中国政治哲学研究的飞快发展,以及目前国内学术界对罗尔斯的高度关注,都可说是“百感交集”。虽然要说的东西很多,但当沉静下来,清理思路的时候,却又感到一言难尽。

罗尔斯的著作被介绍到中国已经 10 多年了。随着其汉译著作的出版,罗尔斯的思想也自然引起了人们的关注。然而,罗尔斯的政治哲学受到学界的高度重视却是近些年的事。那么罗尔斯的政治哲学有什么东西值得我们高度重视呢?换一个角度,将罗尔斯的政治哲学置于现代西方政治哲学发展的背景之下,什么东西会凸现出来呢?质言之,

罗尔斯政治哲学的意义何在？

自启蒙时代以来，西方出现了许多影响深远的政治思想家，也产生了众多的著名政治哲学流派。但是，追本溯源，现代政治思想家最重视的基本政治价值只有两个，即自由和平等。西方资产阶级革命推翻了封建制度，建立了现代的政治法律制度，所有这一切的目的都是为了实现自由和平等。在日常生活中，政治法律制度是自由和平等的保证，但究其实质，它们都是自由和平等这两种基本政治价值的制度性体现。

近代以来，西方政治哲学的坐标性人物有三个，即霍布斯、洛克和 J.S. 密尔。霍布斯是现代政治哲学的鼻祖，他提出了政治哲学的基本问题。洛克是最重要的政治哲学家，是古典自由主义的代表，他的许多思想都体现在后来的西方政治法律制度之中，至今仍对西方社会产生着影响。J.S. 密尔在某种意义上是古典自由主义的完成者，他极为有力、清晰和系统地表达了自由主义的思想，是他那个时代的最好代言人。

尽管以霍布斯、洛克和密尔为代表的政治哲学家提出了许多伟大的理论，但是他们实质上最多仅仅解决了自由问题，而没有解决平等问题。实际上，受时代的限制，启蒙政治哲学的主题只能是自由。作为启蒙政治哲学的完成者，J.S. 密尔于 1859 年出版的《论自由》解决了自由的价值问题，于 1861 年出版的《代议制政府》解决了自由的制度问题。因此，密尔之后的 100 多年西方政治哲学没有重大的建树。

正是在这种历史背景中,罗尔斯政治哲学的重大意义显现出来了。罗尔斯一方面继承了自由主义的传统,肯定了几个世纪以来逐渐完善的自由民主制度,另一方面他又对以洛克为代表的古典自由主义感到不满意,力图建立一种新自由主义。古典自由主义的一个重大缺点是忽视平等。作为一名自由主义思想家,罗尔斯显然对自由的价值具有一种先在的承诺,然而实际上他更为强调的是平等的价值。为了使罗尔斯政治哲学的意义更为清晰,让我们将他的思路同古典自由主义思想家的思路加以比较。

古典自由主义者的思路是:首先,在自由和平等这两种基本政治价值中,自由的价值更为重要;其次,自由和平等的价值在实践中往往是冲突的,当两者冲突的时候,自由优先于平等;最后,自由问题是必须解决而且也能够加以解决的,而平等问题则是无法解决的。所以,古典自由主义对自由价值的绝对重视和对平等价值的相对忽视都是顺理成章的。

罗尔斯的思路则完全不同。首先,对于罗尔斯来说,自由和平等都是最重要的政治价值,仅仅解决自由问题是不够的,必须也解决平等问题;其次,罗尔斯认为,自由的价值和平等的价值是紧密联系在一起的,而没有平等的自由是形式的;最后,尽管相对而言,平等是一个更难以解决的问题,但它同自由一样,不仅是必须加以解决的,而且也是能够加以解决的。

罗尔斯以正义理论闻名于世。他将正义视为当代政治哲学的主题,并一再重申正义总是意味着平等。这表明,在



罗尔斯的正义理论中,政治哲学的主题已经从自由变为平等。罗尔斯政治哲学的重大意义之一就在于实现了这种主题的转换。就此而言,罗尔斯是 J.S. 密尔之后最重要的政治哲学家。

对我们中国读者来说,罗尔斯正义理论的重大意义不仅体现在西方政治哲学的历史发展中,而且也体现在当前中国政治哲学的研究中。

受各种因素影响,中国的政治哲学研究起步较晚,专门的、学术性的和较系统的政治哲学研究仅仅是近些年的事。如果以确切的时间来表示,1997 年应该算是一个标志性的年份。当年夏天,在吉林抚松,中国现代外国哲学学会和吉林大学哲学系共同主办了中国第一次政治哲学研讨会。来自国内各著名大学和研究机构的众多与会者热情地参与了讨论,并将此次会议的情况和信息带到全国各地,而这次研讨的中心就是罗尔斯。从那时至今,中国的政治哲学研究已经由涓涓溪水蔚然成为一种潮流。

无论是 1997 年在吉林抚松举行的国内政治哲学讨论会,还是 2000 年 4 月在北京召开的国际政治哲学研讨会(由中国社会科学院哲学所主办),罗尔斯都是讨论的核心。实际上,自 1997 年后,在历次现代外国哲学学会的年会上,罗尔斯都成为会议发言中不约而同的主题。在此期间,学术刊物上发表的关于罗尔斯的研究论文越来越多,一些大学甚至开设了以罗尔斯为主题的政治哲学课程。虽然中国的政治哲学研究不限于罗尔斯,也不限于当代西方政治哲学,但罗尔斯的政治哲学实际上是我国当前政治哲学研究

的主要推动力。

《作为公平的正义——正义新论》是罗尔斯刚刚出版的一部著作。这部著作原为政治哲学课程的讲稿。罗尔斯80年代在哈佛大学定期开设政治哲学这门课程,其内容是讲述近代以来西方一些最重要的政治哲学著作,当然也包括罗尔斯自己的理论。这部讲稿经过罗尔斯多次修改,逐渐完善,但始终没有定稿。近年来,罗尔斯的身体欠佳,已不可能将其完成,因此这部书稿最后由塔夫茨大学的爱林·凯利(Erin Kelly)编定出版。

在这部新作中,罗尔斯试图达到两个目的。一个目的是对来自各方的批评给予回应。《正义论》发表之后,在学术界引起了热烈的反应,也受到了各种各样的批评。罗尔斯需要对这些批评做出回答。一方面他要对现在仍然坚持的一些基本信念进行辩护,反驳人们在一些问题上对他提出的批评。另一方面,他也需要以诚实的学术态度来纠正《正义论》中的许多缺点,而这些缺点往往是批评者指出的。另外一个目的是将《正义论》所阐述的正义观念与《正义论》之后所发表的文章中所包含的主要理念合并成一种统一的表述。《正义论》出版后,罗尔斯发表的相关文章有10多篇。这些文章同《正义论》并不总是一致的,而且这些文章之间也存在着不协调之处。这样,用罗尔斯的话说,要想从中找到一种清晰连贯的观点是极其困难的。

与《正义论》这部鸿篇巨著相比,《作为公平的正义》在篇幅上属于小册子。但这部新作具有以下一些值得注意的特点。第一,它是对正义理论的一种最新阐述,这种阐述中

的许多重要观点是《正义论》所没有的,或没有给予足够的重视,或其解释是模糊不清的。第二,它对《正义论》所受到的众多批评给予了全面的回应,这种回应既表现为对自己信念的坚持,也表现为对正义理论的修正。第三,它表达了罗尔斯正义理论的变化,这些变化既包括关于两个正义原则的内容和论述方面的变化,也包括对两个正义原则的论证方面的变化,还包括关于正义观念本身的变化。第四,它是对罗尔斯正义理论的一种全面、系统、简略的统一阐述,这种统一阐述意味着,对《正义论》及其后来发表的所有著述进行了深思熟虑的反思平衡之后,《作为公平的正义》代表了罗尔斯对正义理论现在所持的观点(而且可能也是最终的观点)。

《作为公平的正义》是哈佛大学出版社 2001 年 10 月出版的。我在开始翻译这部书的时候,使用的是校对稿。当译稿已经接近完成时,我才收到哈佛大学出版社刚刚出版的这部书。这种中西文化交流方面时间差距的缩短甚至消除,无论对于学术界还是对于出版界,都是一件非常有意义的事情。当然,这需要有心于此的人,而本书编辑汪宇先生就是这样的有心人。没有他及时获得此书的出版信息并迅速取得版权,这部著作这样快地到达中国读者手中是不可能的。

本书译完之后,我曾将译稿交给郭玉芳女士、王鸿刚、赵雄峰、邢宇、王立诸位先生,请他们参照英文原书进行校读,他们分别发现了译稿中的一些疏漏不妥之处;南京大学顾肃教授和他的学生殷茵为这本书翻译了罗尔斯小传和学

术年表,在此表示特别的感谢。

由于汪宇先生希望尽可能缩短汉译版与英文版的时间间隔,所以对于译稿的完成就有很强的时间限制。在这种时间限制内,我努力使这部译著尽可能完善。尽管如此,译文中肯定存在着许多问题和不妥之处,敬请海内外学者朋友指正。

姚大志

2001 年 10 月 22 日



上海三联书店  
SHANGHAI SANLIAN XUESHU WENKU

Justice as Fairness — A Restatement

# 作为公平的正义

（三）约翰·罗尔斯著 戴星华译

正义新论

ISBN 7-5426-1649-8



9 787542 616494 >

定价：29.00 元

by John Rawls     Harvard University Press