



公平的正义

何怀宏

—解读罗尔斯《正义论》

——罗尔斯堪称“一生为一事”的典范。这件事就是绝对正义的不懈追求。罗尔斯的正义理论作为现代西方伟大思想的一种正义理论，对西方学术界和社会产生了广泛和持久的影响。他把自己的理论叫做“公平的正义”。想探讨在优先保障公民的基本自由的前提下，也使社会经济利益的分配达到尽量
量的平等和均富。

——这是一套全新的以知识阶层为主要读者对象的经典名著解读系列读物。选择中外最具代表性的三百部经典作家的经典名著进行解读，一部部解读作品主要包括政治、经济、哲学、历史、宗教、艺术、心理学、法学、人文学、社会学等人文科学和最具代表性的自然科学著作。所选经典名著及其著者，在知识阶层的广泛影响。

经典名著以其经久不衰的魅力而成为传世之作，名家解读经典名著的尝试，也同样会因名著的光彩和名家独有的智慧魅力而成为传世之作。

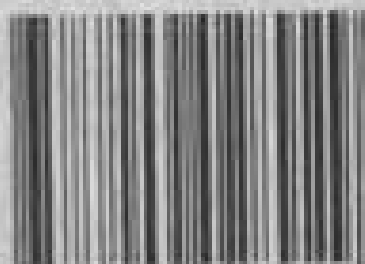
名家解读经典名著丛书

责任编辑 王连群

装帧设计 王康尔

王世通

ISBN 7-209-02892-7



9 787209 028929 >

ISBN7-209-02892-7

Z·206 定价：16.80元

图书在版编目(CIP)数据

公平的正义:解读罗尔斯《正义论》/何怀宏著.

—济南:山东人民出版社,2002.1

(名家解读经典名著)

ISBN 7-209-02892-7

I.公… II.何… III.正义论—研究 IV.D081

中国版本图书馆CIP数据核字(2001)第097757号

公平的正义

——解读罗尔斯《正义论》

何怀宏 \ 著

出版发行:山东人民出版社

社 址:济南市经九路胜利大街39号 邮编:250001

网 址:<http://www.sd-book.com.cn>

经 销:新华书店

印 刷:山东新华印刷厂(临沂)

版 次:2002年1月第1版 2002年1月第1次印刷

印 数:1-5000

规 格:850mm×1168mm 32开本

印 张:8.625

插 页:6

字 数:170千

书 号:ISBN 7-209-02892-7/Z·206

定 价:16.80元



名家解读经典名著丛书



学术指导



张世英 何兆武 洪汉鼎 高鸿业

策划



金明善 丁 莉



公平的正义

何怀宏

→解读罗尔斯《正义论》

山东人民出版社•

出版说明

这是一套全新的以知识阶层为主要读者对象的经典名著解读系列读物。说它全新，一是有别于我社已经出版的曾经在读者中产生广泛影响的《名家解读古典文学名著丛书》——从内容到体裁完全不同；二是推陈出新，追求鲜活的时代特点，力求站在现代学术和时代前沿上精选名家名作，反思、解读名家名作。

人类数千年文明社会的发展史中，曾产生过无数划时代的思想文化巨人。他们洞察世界、追求真理、把握历史、卓有创新，其思想学说和著述揭示了某一方面自然和社会的发展规律，是人类不同阶段智慧的升华和总结，曾直接影响着人类历史的进程。人们不可能割断历史，也不能拒绝文明的绵延。事实上，这些宝贵的精神遗产仍在影响着人们改造客观世界的主观世界。追本溯源，现在许多流行的理论和说法不过是这些经典著作的最新解释。因此，要想全面和深入理解这些理论和说法，就有必要直接阅读这些经典著作。但是，对于大多数读者来说，直接阅读这些经典可能会感到困难。这一方面是由于这些大师们的某些学说相对比较高深；另一方面，从学说史上说，有一些经典在当时是学术前沿，但随着人类认识自然、社会的进程，后人又有所修正和发现。因此，由现代人依据社会和学术的最新发展去解读经典，对于绝大多数读者

来说,阅读他们的解读作品,或许比直接阅读经典更重要。

经广泛征求学者和专家的意见,我们选择中外最具代表性的100部经典作家的经典名著进行解读。这100部解读作品主要包括政治、经济、哲学、历史、宗教、美学、心理学、法学、人类学、社会学等人文科学和最具代表性的自然科学著作。所选经典名著及其著者,在我国知识阶层均有广泛影响。加之由名家(就已确定的著者来说,应是当之无愧)解读——不仅将原著的基本观点、学说、方法等忠实地介绍给读者,更有作者站在现代立场上的理解和述评;不仅对原著及其作者对后世的社会影响作出评价,而且尽可能将后世对该学科领域的研究、发展介绍给读者,丰富作品的信息含量和知识含量——对于已经读过原著的读者来说,可以进一步增进对原著的理解;对于不曾读过原著的读者来说,通过阅读“名家解读经典名著”,一则可以对原著有一个基本的了解,二则按照本书的内容特点,亦可对相关领域的学术发展有一个较为扼要的把握。

丛书将分期分批陆续推出。在此,我们要特别感谢张世英、何兆武、洪汉鼎、高鸿业诸位先生在丛书的策划、组稿过程中所给予我们的指导和帮助;我们也要感谢所有加盟解读经典名著的作者,是他们倾注无数心血,将研读名家名著的心得,尽可能以读者喜欢的、通俗易懂的语言传授给热心求知的读者。

经典名著以其经久不衰的魅力而成为传世之作;名家解读经典名著的著述,也同样会因名著的光辉和名家独有的智慧魅力而成为传世之作。——我们深信!

丛书策划、编辑者



罗尔斯

——约翰·罗尔斯 (John Rawls)，1921年2月21日生于马萨诸塞州的巴尔的摩的一个富家。毕业于普林斯顿大学哲学系，曾加入军队参与太平洋对日作战。获博士学位后，先后在普林斯顿大学 (1950—1952年)、康奈尔大学 (1953—1955年)、麻省理工学院 (1956—1962年) 任教，1962年进入哈佛大学，在哈佛大学哲学系担任教授直至退休。

他于1971年出版了《正义论》一书，立即在学术界产生巨大影响。后来又出版了《政治自由主义》(1993)、《万民法》(1999) 等重要著作。

作者简介

—— 何怀宏，哲学博士，1954年生于陕西清江，现为北京大学哲学系教授、博士生导师，主要从事伦理学、人生哲学、社会史等领域的研究。

主要学术著作有，《良心论》（1994）、《世界性恶及其翻体》（1996）、《选举社会及其终结》（1998）、《道德、上帝与人》（1999）等。译著有，《伦理学概论》、《道德箴言录》、《沉思录》、《无政府、国家与乌托邦》、《正义论》（合译）、《伦理学体系》（合译）等。

名家解读经典名著丛书（第1辑）

自我实现的历程

张世英—解读黑格尔《精神现象学》

理解的真理

洪汉鼎—解读伽达默尔《真理与方法》

福柯与性

李银河—解读福柯《性史》

关于一个公正世界的“乌托邦”构想

章国锋—解读哈贝马斯《交往行为理论》

主权在民 vs “联邦国家”

李平沅—解读卢梭《社会契约论》

公平的正义

何怀宏—解读罗尔斯《正义论》

文明形态史观的兴衰

秦晖—解读汤因比《历史研究》

存在和自由的重负

杜小真—解读萨特《存在与虚无》

一本拯救资本主义的名著

高鸿业—解读凯恩斯《就业、利息和货币通论》

魅力无穷的共产主义“幽灵”

高放—解读马克思恩格斯《共产党宣言》

目 录

出版说明	1
第一章 罗尔斯正义理论 的形成	1
一、罗尔斯的生活与著述	1
二、《正义论》一书的主要思想和篇章结构	11
三、《正义论》思想体系的形成过程	29
第二章 正义原则的优先性	40
一、一些概念的说明	40
二、制度原则对个人原则的优先性	47
三、正义原则对功利原则的优先性	60
第三章 平等的基本自由	75
一、基本自由的体系	75
二、基本自由的优先性	81
三、自由的应用：公民不服从.....	94
第四章 公平机会与差别 原则	106
一、公平的机 会平等.....	108

目 录

二、利益差别的限制条件	116
三、两个正义原则的基本倾向 ...	123
第五章 正义原则的证明方法	128
一、原初状态的设计	129
二、正义原则的择出	142
三、契约论作为一种证明方法	152
四、“反思的平衡”	165
第六章 批评与发展	179
一、诺齐克与罗尔斯之争	179
二、一些来自其他方面的批评	214
三、一种历史和综合的考虑	228
四、从《正义论》到《政治自由主义》	232
五、从国内正义到国际正义	244
附录一：罗尔斯生平年表	251
附录二：罗尔斯研究参考书目	265
后记	270

①以下生平介绍多参考周保松文：《当代哲学泰斗罗尔斯》，载台湾《当代》杂志第145期（复刊第27期，1999年9月1日），他在这方面所依据的原始材料则主要是哥伦比亚大学教授 Thomas Pogge 的德文著作：John Rawls (Munich: Verlag C. H. Beck, 1994) 第一章的英文版“A Brief Sketch of Rawls’s Life”。另外我也参考了1991年由 S. Aybar, J. D. Hudson, W. Lee 采访罗尔斯的一次访谈，题为“John Rawls: For the Record”，See *The Harvard Review of Philosophy* (Spring 1991)。

第一章 罗尔斯正义理论的形成

美国著名哲学家、伦理学家罗尔斯的《正义论》已成为20世纪的学术经典。这不仅是由于它所触及的领域广泛而深入，探讨的问题真实、迫切而重要，而且还因为作者穷数十年学术工作之力，又赖其卓越的哲学天赋和分析证明能力，而终于提供了一个全面而又细密且独具特色的正义理论体系。下面我们就先来介绍一下罗尔斯的生活、著述、《正义论》的篇章结构及其主要思想的形成过程，以便读者初识其门径和背景，为下一步的分析介绍打下一个基础。

一、 罗尔斯的生活与著述

约翰·罗尔斯(John Rawls)1921年2月21日生于马里兰州的巴尔的摩市的一个富裕家庭^①，在五兄弟中排行第二。他父亲是成功的税务律师和宪法专家，母亲来自德国家庭，是位活跃的女性主义者。据说母亲对罗尔斯的影响要远比父亲为大，例如在关注平等的问题上。罗尔斯七八

岁时,他的两个弟弟先后受他所犯的病(白喉症)传染而病逝,而他自己却奇迹般地幸免于难,但这件事对他的心身还是造成了巨大的打击,据说他的口吃也为之加剧。他后来在《正义论》中所表达的对先天和后天不幸的弱者的关怀,可能也多少与此有关。

罗尔斯中学就读于康乃迪克州肯特的一所严格的圣公会的私立学校,他并非教徒,但对宗教信仰也有相当的同情和理解。他 1939 年 18 岁时即进入普林斯顿大学。罗尔斯后来回忆说,“我刚进普林斯顿大学时不知要做什么”,他先后试修过化学、数学甚至艺术史等科,但不是没足够兴趣,便是自认没天分,到最后才选择了哲学,其哲学启蒙老师是维特根斯坦的著名弟子诺曼·马尔康姆(Norman Malcolm)。到 1943 年,罗尔斯终以最优等的成绩毕业于普林斯顿大学哲学系。

不过,他后来对采访他的学生说:“我很少鼓励人们从事哲学,……如果你很想去从事,那是另一回事,否则,你也许不应从事哲学,因为它有它的困苦,大多数能很好地从事它的人,在做别的事情时将生活得更好——至少按社会的标准是这样。哲学的真正奖赏是个人的,私下的,你们应理解这一点。我想哲学是一件很专门的事,尤其在我们的社会里,它很少注意很严肃的哲学,即使它们做得很好。然而,这并不是一个抱怨,这可能是一件好事。”当然,哲学并不是没有必要的,“在每个文明中,都应有人思考这些问题”。至于如何做哲学,“它跟艺术、音乐一样,如果你是个好的作曲家或者画家,你对人们的理解力就有所贡献,不必

①“John Rawls: For the Record”, See *The Harvard Review of Philosophy* (Spring 1991)。

问这一准确的过程”^①。

罗尔斯大学毕业后随即加入军队,参与太平洋对日作战,服务于新几内亚、菲律宾及日本等地。他隶属于步兵团,负责情报及侦察工作。当时战事相当惨烈,仅罗尔斯的普林斯顿的同届同学就死了 17 人,他却又一次幸免于难。罗尔斯的战争经验对他的思想无疑还是产生了影响,他后来在 1995 年发表的也许是唯一一篇直接评论政治事件的文章《广岛五十年》中,对美国投掷原子弹以及在第二次世界大战中伤及平民的“火海轰炸”进行了抨击。20 世纪 60 年代,他也反对越战,但不主张罢课,仍坚持讲课,反对把政治活动引入课堂。罗尔斯毕生研究正义理论、政治哲学,但却几乎不涉实际政治。他说,“我对政治感兴趣,但却不想有一个政治事业,我想我在这方面是很差的”,“一个人有不同的才能,政治不适合我的气质”。他说他实际上也不以《正义论》的框架来看待当前的事件,这样一个虚拟的理论设计,并不能直接给出对实际问题的答案,《正义论》的领域是有限的,它只是在一种很抽象的层次上探讨社会基本结构可能采用的正义原则。罗尔斯与现实的社会政治事件保持了相当的距离,他是在一个很后、但也更深的层次上关怀政治。他说:“这是很重要的:把政治讨论带到最深的层面,使之尽可能地清楚,以便它能尽可能广泛地被人们所接受。”

1946 年罗尔斯重回普林斯顿大学攻读道德哲学的博士学位,师从功利主义哲学家斯代思(Walter Stace),1950 年在该校获博士学位,提交的博士论文题目为:《一种伦理学

知识基础的研究：参照对品格的道德价值的判断来考虑》(A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character)。他在论文中尝试提出一种反基础论(anti-fundamentalist)的伦理学论证程序,他后来在正义理论中使用的“反思的平衡”的基本证明方法即与此有关。当年他还修了一门有关政治哲学的课,从那时开始,他便决定要写一部有关社会正义问题的著作,而在20年之后,这部书终于问世,其准备不可谓不久,其决心也不可谓不坚韧。

罗尔斯说他那时即有后来发展为“原初状态”的观念,甚至有一更复杂的程序,但都是笔记,没有整理出来。他说他事实上是一个“偏执狂”(monomaniac),他一心想把事情做对,把工作做得尽量完善,而在哲学中一个人也不可能不抱有某种信心来从事它,因为真正的困难总是存在。当然,这种“偏执”只是一种学术上的执着,这种“偏执”指向的恰恰是一种殚思极虑如何捍卫平等自由、关怀弱者和多元宽容的自由主义政治哲学。罗尔斯的持之以恒也确实令人惊奇和钦佩不已,他甚至可以说是一个“一本书主义者”,他一生的运思几乎都可以说是紧紧围绕着《正义论》这本书(1971年出版),或稍广义一点说,紧紧围绕着自由主义的正义理论这一核心内容展开的。此前20年,他是一心一意为这本书做准备,而后此30年,他也是一心一意地继续考虑对这本书的批评进行回应,以及继续发展和完善。他并没有在这本使他享有盛誉的著作上坐享其成,而是不断改进论据,并从中发展出新的理论来。

大致与此同时,他还邂逅了他后来的妻子福克斯(Margaret Fox),并于半年后结婚。两人育有两子两女,白首偕老。在这期间罗尔斯的事业方向和家庭婚姻都有了一个定局,这大概也是一种“三十而立”吧。

罗尔斯毕业后先在普林斯顿大学做助教(1950~1952年),并认识了到该校访问的牛津大学教授厄姆森(J. O. Urmson),经厄姆森介绍,1952年获奖学金前往牛津大学修学一年。在那里,他认识了著名政治哲学家和思想史家伯林(Isaiah Berlin)、著名法学家哈特(H. L. Hart)等,积极参与了他们的研讨会。他运用虚拟契约论来证明道德原则的构想即于此时明确化。1951年,他发表了《用于伦理学的一种决定程序的纲要》(Outline of a Decision Procedure for Ethics)。这是他的初试之作,之后他更专注于社会正义问题,潜心构筑一种理想性质的正义理论。

从牛津回美后,罗尔斯辗转任教于康奈尔大学(1953~1959年)和麻省理工学院(1960~1962年)。在此期间,他发表了《两种规则的概念》(Two Concepts of Rules, 1955)和《作为公平的正义》(Justice as Fairness),其以“公平的正义”为标志的正义理论的粗略框架于此基本成型。这一段时间罗尔斯发表的文章也许并不算太多,但能够以质取胜,而哈佛大学也算是慧眼识人。1962年,41岁的罗尔斯进入哈佛大学哲学系任教,其后30年不再变动,直到退休。在到哈佛后的前10年时间里,罗尔斯进入了一个相对高产的时期,他接连发表了《宪政自由与正义观念》(Constitutional Liberty and the Concept of Justice, 1963),《正义感》(The sense

of Justice, 1963), 《法律责任与公平游戏的义务》(Legal Obligation and the Duty of Fair Play, 1964), 《公民不服从的辩护》(The Justification of Civil Disobedience, 1966), 《分配的正义》(Distributive Justice, 1967), 《分配的正义: 一些补充》(Distributive Justice: Some Addenda, 1968)。这期间是罗尔斯思想工作最紧张的时期, 这些先行发表的文章大致构成了以后《正义论》主要章节的雏形, 他也以此来倾听反应和批评, 以便对自己的理论作进一步的改进。他还从 60 年代起就开始在自己的课程中讲授所撰正义论的初稿, 以广泛地在师生中收集意见。总之, 到 60 年代末, 其反复磨炼、精雕细刻的正义理论的全貌实际上已经呼之欲出。

1969 ~ 1970 年, 罗尔斯专门到斯坦福大学的高级研究中心去做《正义论》的最后定稿工作。在那里他的书稿还差一点出了意外: 由于该中心炸弹爆炸和救火, 他放在中心办公室里的唯一一份新手稿差点被毁。无论如何, 《正义论》一书前后数易其稿, 不断修改和扩充, 终于在 1971 年正式出版发行(*A Theory of Justice*)。这本书开始他以为只写了 300 多页, 后来印出来却有 500 多页, 不仅在内容和意义上, 在篇幅上也成了一本大书。

《正义论》出版之后, 很快就在学界乃至社会上产生了广泛的反响, 引起了热烈的讨论。罗尔斯倾听来自各方面的批评, 继续对自己的正义理论进行修改、完善和发展。他在随后的 20 年里陆续发表的重要文章有: 《最大最小值标准的一些理由》(Some Reasons for the Maximin Criterion, 1974), 《一种康德的平等观》(A Kantian Conception of Equali-

ty, 1975), 《对善的公平》(Fairness to Goodness, 1975), 《道德理论的独立性》(The Independence of Moral Theory, 1975), 《作为主题的基本结构》(The Basic Structure as Subject, 1978), 《道德理论的康德式建构主义》(Kantian Constructivism in Moral Theory, 1980), 《社会统一和首要善》(Social Unity and Primary Goods, 1982), 《基本自由及其优先性》(The Basic Liberties and Their Priority, 1983), 《作为公平的正义: 政治学而非形而上学的》(Justice as Fairness: Political not Metaphysical, 1985), 《重叠共识的观念》(The Idea of an Overlapping Consensus, 1987), 《正当的优先性和善的观念》(The Priority of Right and Ideas of the Good, 1988), 《政治领域和重叠共识》(The Domain of the Political and Overlapping Consensus, 1989), 《康德道德哲学中的主要论题》(Themes in Kant's Moral Philosophy, 1989)等。1979年罗尔斯接替阿罗(Kenneth Arrow)荣任“大学教授”, 拥有这一职位者当时哈佛大学全校仅8人, 享有很高的荣誉和学术研究的方便, 比方说有随时进入学术休假的自由。

罗尔斯在著述的同时也继续他的教学生涯, 他最常开的两门课程是“道德哲学”和“社会与政治哲学史”。在近代政治哲学方面, 他说他向学生推荐要重点研读的四位作家是洛克、密尔、卢梭和马克思。我们看到, 其中前两位是近代自由主义的奠基者, 而后两位则表现出对于社会平等的强烈渴望, 这与罗尔斯正义理论的基本倾向也是大致吻合的。罗尔斯说, 应同情地、认真地对待马克思, “他对资本主义的批评是民主传统的一部分”。1991年3月20日他在接

①我1994年上半年在哈佛大学听他讲近代道德和政治哲学历史的课程,大概是他最后的专门开课。

②前一本《重述》还仅见内部的打印本。

受学生采访时谈到,他还想写两本书,一本叫《作为公平的正义:一个简略的重述》,另一本是要把他1980年4月在哥伦比亚大学的讲演汇集成书,在那之后,他说,“一个停止写作的时期就将来临”。但后来的情况看起来并不如此。

1991年罗尔斯70岁时退休,但依然被邀回来讲课,并著作不辍^①。他许诺的后一本书终于在1993年问世^②,这就是他的第二本重要专著:《政治自由主义》(*Political Liberalism*)。这本书三年后出的平装本分为“基本原理”、“主要理念”、“制度框架”三个部分共九讲,全书大致包括了上述《道德理论的康德式建构主义》(此文是在哥大三篇讲演的基础上作了大幅修改而成的)、《作为主题的基本结构》、《社会统一和首要善》、《基本自由及其优先性》、《作为公平的正义:政治学而非形而上学的》、《重叠共识的观念》、《正当的优先性和善的观念》这几篇80年代发表的文章,以及他专为该书写的“公共理性”(Public Reason)一讲,以及1995年发表的《答哈贝马斯》(Reply to Habermas)一文(平装本增收此文及加一导论)。在这本书之后,实际上罗尔斯仍未放弃写作,他在1993年发表了《万民法》一文(*The Law of Peoples*),1995年发表了产生很大社会影响的《广岛五十年》一文(*Fifty Years after Hiroshima*),1997年又发表了《公共理性再探》的论文(*The Idea of Public Reason Revisited*)。1999年,他有三本著作出版:《论文集》(*Collected Papers*)、由《万民法》及《广岛五十年》等扩充和发展而成的《万民法》以及修订的英文版《正义论》。其中他的《论文集》,除了收在《政治自由主义》第三部分的三篇论文,以及两篇论文的较早版本

和三篇范围较窄的特殊短文之外,几乎汇集了他半个世纪以来的所有论文。当然,这些论文的思想又可以说已经融入了他的专著。2000年10月,哈佛大学出版社又推出了他有关康德、莱布尼茨、休谟和黑格尔等人的《道德哲学史讲演录》(*Lectures on the History of Moral Philosophy*)。罗尔斯认为这四个人代表了道德推理的四种基本类型:完善主义、功利主义、直觉主义和康德式建构主义。2001年5月,他许诺已久的《作为公平的正义:一个重述》(*Justice As Fairness : A Restatement*)亦已问世。

在《正义论》出版后的30年里,罗尔斯看到它不断被译成其他文种出版:在1975年首先被译成德文,罗尔斯还在这一德译本中作了修订,后来的一些译本及1999年的英文修订版多根据此译本推出;1979年这一年,就有韩文、日文和西班牙文三种语言的译本问世;1981年有葡萄牙文译本出版;1982年意大利文译本出版;在西欧主要语言的译本中,法文译本独后,在1987年问世,罗尔斯专门为它写了一篇序言;1988年3月,中国社会科学出版社出版了我和另外两个朋友何包钢、廖申白合译的《正义论》的第一个中文译本,1991年,上海译文出版社出版了谢延光译的第二个中文译本,而据我所知,徐征等还有另外两个未出版的译本。此外,还有俄文、匈牙利文等文种的译本,但据说不是全译。

罗尔斯的性格比较内向,甚至可以说有些羞涩,他并不很擅长言谈和讲演,说话速度不快,时而又出现口吃,但他的讲课广受尊敬,每学期最后一节课学生要鼓掌到他走远

听不到为止,这甚至已成为哈佛的一件著名轶事。他几乎不接受任何传媒访问,也不喜交际,很像一个老派的英格兰绅士,伯林形容他“像一个带着黑色高帽的清教徒”。他的态度谦和,为人中道,从不疾言厉色,但他的内心实在说来是骄傲的,也不轻易向外人开放。他的身体不是太好,尤其最近几年,据说他几乎无法写作了。他这两三年出版的著作基本上都是由他的学生整理的。

罗尔斯对自己的著作的出版一直十分谨慎和“比慢”,总是要广泛听取意见、反复修改后才肯付梓,并且一般是先就其主要观点发表若干文章,然后再在适当的时候整理成书。他的第一本书《正义论》是在他 50 岁时才出版的,而他的第二本书《政治自由主义》则又过了 22 年才问世。1999 年到 2001 年倒是一下就出了他的好几本书,但这已经像是一种最后的交代了,这位年近八旬的老人,在这世纪之交的时刻,知道自己时日无多,他已经无法再撰写新著或对旧著作大的修改了,这大概也是他终于同意让学生把他的《论文集》等书出版的一个原因。只要他还有精力修改,他大概还要把这些著作放在自家筐中的。除了战争中的几年,他的生活看起来是平淡、甚至单调的,这是生活在一个相当稳定的社会的学者的选择,他有板有眼,不急不躁,舒缓前进,初看起来速度不快,最后取得的成绩却是结结实实,成色十足,而分量也因此就足够可观了。他现在也只需静静地看着自己毕生努力的工作,这一工作已经进入了历史,在西方道德和政治哲学史上取得了相当重要的地位。

罗尔斯迄今为止的生活基本上是顺遂的,也是成功的,

他的著作出版得虽然不是很早和很多,但还是较早就引起了关注;他受过很好的教育,他也一直在很好的大学工作,并很快又到了哈佛大学。他是专心致志于学术的,他的关怀不是像古典的自由主义大师例如密尔那样宽广,而是相当纯粹的一个学者,也是相当符合现代学术标准并取得极大成功的一个学者,除了一些很少的例外——如在《广岛五十年》一文中——他一般不轻易表露感情,无论是对社会还是对个人的感情。我们对他的精神世界,对他的焦虑、苦恼、内心的挫折(如果有)不得而知,但即便有这种感情,他本来也没有必要告诉我们,学者毕竟不同于作家,当然,他也可能本来就将这些焦虑化解得很好。无论如何,在他冷静论证的正义原则中,我们还是可以看到他对人间,尤其是对弱者的关怀,这是一个出身富家的学者对于穷人的真诚关怀,带有这种关怀特有的高贵和令人感动的一面,但也可能仍留有“无法感同身受”的隔膜和不解。

二、

《正义论》一书的主要思想和篇章结构

《正义论》一书是罗尔斯累积近 20 年的努力思考而成的一部心血之作,它集罗尔斯思想发展乃至集英美近年来道德和政治哲学发展之大成,把罗尔斯多年来殚精竭虑力图完善的一种正义观念和证明程序,进一步发展成为一个

严密的条理一贯的体系,即一种继承西方契约论和自然法传统,试图代替现行功利主义的、有关社会基本结构的正义理论。在此之前,西方曾有过“规范性的道德哲学是否还有意义?”“政治哲学是否已经死去?”的疑问和讨论,而罗尔斯的巨作表明:诉诸规范和价值的道德与政治哲学仍然可以保有强大的活力。

《正义论》的成书既是一种体系化的努力,又试图对各种已提出的反对意见进行辩驳或修正自身,这就自然使它在理论逻辑上更臻完善。所以,此书一出,很快就被誉为“二次大战后伦理学、政治哲学领域中最重要理论著作”,被认为将列入经典之林。一般大学的哲学、政治、法律等有关学科都把它列为最重要的必读书之一,许多大学还开设了专门讲解这本书的课程。报刊上发表了许多评论文章,出版了一些专门的评论文集和辅助性读物,并召开了讨论这本书的各种规模的学术讨论会。这种影响还波及到美国以外,《正义论》被译成20多种文字,在其他国家,尤其是西方国家激起了热烈的反响。

《正义论》一书产生如此广泛的影响有以下几个原因:首先,罗尔斯所研究的社会正义问题涉及广泛的领域。他是作为一个哲学家从道德的角度来研究社会的基本结构的,即研究社会基本结构在分配基本的权利和义务、决定社会合理的利益或负担之划分方面的正义问题。然而由于这一对象和主题的性质,他在学科上就必然要涉及到伦理学、政治学、法学、经济学、社会学等许多领域,而且,他所研究的问题又关系到对每个人来说都是至关重要的切身利益,

因此,他的讨论就不仅为伦理学,而且为其他一些学术领域的学者所注目,甚至为一般公众所关心。

其次,罗尔斯酝酿和写作《正义论》的年代,在美国正是一个动荡不安的年代。在20世纪的50年代,美国外有朝鲜战争,内有麦卡锡掀起的反共浪潮等;到了60年代,涉外的方面有古巴导弹危机、越南战争,国内则有此起彼伏、如火如荼的争取民权运动、黑人抗暴斗争、校园学生运动,环保运动已初显端倪,与豪富相对而言的贫困现象也成为令人瞩目的问题。美国社会处在一种危机之中,处在一个亟须调整关系的关口。而罗尔斯《正义论》中所探讨的平等自由、公正机会、分配份额、差别原则和代际正义等问题,恰以一种理论的方式提出了一些解决问题的建议或希望。

照罗尔斯的说法,他的理论是理想性质的,不涉及任何现实的制度和政策,探讨范围仅限于一种“法律被严格服从的状况”,限于一个“组织良好的社会”,因而他的理论又被人称为一种“乌托邦”理论。但是,这并不是那种老式的、真诚幻想和期待的乌托邦理论,而宁可说是一种证明方式和标准,一种想为非理想的正义理论提供基础的尝试。罗尔斯认为,正义理论可分成两部分:第一部分即理想部分,确立了那些在有利的环境下一个组织良好的社会的原则,即那些处理人类生活中不可避免的自然限制和历史偶然因素的原则;第二部分即非理想部分,则面对现实,主要由解决不正义问题的原则组成。他主要考虑的是理想部分,然而,他认为理想理论是非理想理论的基础,理想的正义要为怎样对待现实的不正义提供指导。所以,在他的著作中实际

上体现着一种高度的虚拟性和强烈的现实性的结合。他是有感而发的,但所发并非一定通过直接诉诸现实政治问题的形式;相反,有时思辨的程度愈高,倒愈能表现时代的总体面貌。因此,他的思想作为他所处的动荡时代、他所处的美国社会的一种折射乃至聚光,自然会引起许多人的注目和反应。

第三个原因涉及到罗尔斯理论的一些特点。20世纪以来,英美伦理学乃至整个哲学一直是由实证和分析传统占主导地位的。伦理学家们大都专注于从形式方面探讨道德陈述及命令的语义和逻辑关系,而不太关心紧迫的现实道德问题,自然也不齿于构筑那种形而上的、绝对的伦理学体系。这样,在某种程度上,伦理学实际上变成了道德方面的逻辑学和认识论,以致被人识为“冷冰冰的伦理学”。这种现象在哲学的其他一些领域内也同样存在。而罗尔斯的《正义论》的出版,则在某种意义上标志着哲学、伦理学潮流的一个重要转折:由形式的问题转到实质性的问题;由怀疑和否定转到试图重新肯定;由实证的分析转到思辨的概括。这个转变在某种意义上可以说是对19世纪及其以前的古典的非怀疑的哲学伦理学传统的复归,是对康德、密尔等所代表的哲学传统的复归。罗尔斯明确地谈到,道德理论是一种描述我们的道德能力的企图,正义论即为描述我们的正义感的一种企图,与描述我们的语法感需要一种语法理论相类似,描述我们的正义感也需要涉及原则和理论结构,所以,不能高估定义与意义分析,它们在道德理论中并不占有中心地位,而是要随基本理论的兴衰而兴衰,而且,实质

性地解释道德观念,反倒有益于意义分析。他说,他“希望强调研究实质性道德观念的中心地位”。但是,罗尔斯又吸收了分析哲学的某些成果,例如他在构造其正义论体系时努力避免独断的倾向,谨慎小心地进行逻辑、语言方面的推敲,仔细琢磨证明的方式,确立自己的有限目标,对一些重大的根本的问题存而不论,以明智审慎来代替道德结论等等。罗尔斯正义论的上述特点引起了学术界乃至一般公众的广泛兴趣。实际上,这种在哲学领域中转向实质性问题的趋势在美国迄今仍在继续,并有加强之势。

罗尔斯理论的另一个特点是:在他的作为公平的正义理论中,表现出一种试图达到全面和综合的倾向,从而使他的理论具有巨大的伸缩余地和回旋空间,以至具有相当不同倾向的理论家都能从他的著作中各取所需地找到证明自己观点的材料或抨击的对象。他的正义论既可以满足那些仍缅怀和执着于构造某种一般正义理论的人的思辨兴趣,又可以为那些焦灼地面对社会现实中的严重不正义面绞尽脑汁的人提供某些理论根据或启发;既可以说通过强调他的两个正义原则的平等主义倾向和展示社会的理想状态,而为自由主义左派提供了某种支持,又可以说通过强调设计社会基本结构要考虑到的稳定性和可行性,强调个人自由权利的优先性,而也有自由主义的右翼(美国的保守主义)可以首肯之处。毋庸讳言,他是试图为他所处的美国民主社会提供一个合适的、能最广泛地为人接受的道德基础;他试图发掘这一社会的活力,建立这一社会的良性循环。他直率地承认,他的正义论要通过一种反复比较、互相修

正,达到与这一社会所流行的、人们所考虑和推重的正义判断接近一致的状态,并且把这种“反思的平衡”作为证明他的正义论的一种方式。当然,使罗尔斯的正义论产生巨大影响的最重要原因,还是他所提出的基本观点的具体内容和理论深度,是这一理论体系的博大和精致,这正是我们下面所要介绍的。

“正义”(justice)一词的使用由来已久。在亚里士多德的伦理学中,它主要用来评价人的行为。然而,在近现代的西方思想家那里,“正义”的概念越来越多地被专门用做评价社会制度的一种道德标准,被看做社会制度的首要价值。罗尔斯则更明确地规定,在他的正义论中,正义的对象或者说主题是社会的基本结构,即用来分配公民的基本权利和义务,划分由社会合作产生的利益和负担的主要制度。他认为,人们的不同生活前景受到政治体制和一般的经济、社会条件的限制和影响,也受到人们出生伊始所具有的不平等的社会地位和自然禀赋的深刻而持久的影响,然而这种不平等却是个人无法自我选择的。因此,这些最初的不平等就成为正义原则的最初应用对象。换言之,正义原则要通过调节主要的社会制度,来从全社会的角度处理这种出发点方面的不平等,尽量排除社会历史和自然方面的偶然任意因素对于人们生活前景的影响。

为此,罗尔斯通过进一步概括以洛克、卢梭、康德为代表的契约论,使之上升到更高的抽象水平而提出了他的“公平的正义”理论。在此,契约的目标并非是选择建立某一特殊的制度或进入某一特定的社会,而是选择确立一种指导

社会基本结构设计的根本道德原则(正义原则)。罗尔斯的契约论是完全与社会历史分开的。他认为,订立契约的“原则状态”(original position)纯粹是一假设的状态,是一种思辨的设计,对它可以有各种旨在引出不同结论的不同解释。我们可以合理地设置原初状态的条件,使一个人任何时候都能进入这种假设状态,模拟各方进行合理的推理而作出对正义原则的选择。这些选择是在无知之幕(the veil of ignorance)后进行的。原初状态中相互冷淡的各方除了有关社会理论的一般知识,不知道任何有关个人和所处社会的特殊信息。这时,各方运用博弈理论中的“最大最小值规则”(maximin rule)是恰当的,即选择那种其最坏结果相比于其他选择对象的最坏结果来说是最好结果的选择对象。这样,这一规则马上就排除了功利主义的选择对象,因为功利主义在产生最大利益总额(或平均数)的前提下容许对一部分人的平等自由的严重侵犯。

罗尔斯认为,各方将选择的原则是处在一种“词典式序列”(lexical order)中的两个正义原则,第一个原则是平等自由的原则,第二个原则是机会的公正平等原则和差别原则的结合。其中,第一个原则优先于第二个原则,而第二个原则中的机会公正平等原则又优先于差别原则。这两个原则的要义是平等地分配各种基本权利和义务,同时尽量平等地分配社会合作所产生的利益和负担,坚持各种职务和地位平等地向所有人开放,只允许那种能给最少受惠者带来补偿利益的不平等分配,任何人或团体除非以一种有利于最少受惠者的方式谋利,否则就不能获得一种比他人更好

的生活。所谓“作为公平的正义”(justice as fairness)即意味着正义原则是在一种公平的原初状态中被一致同意的,或者说,意味着社会合作条件是在公平的条件下一致同意的,所达到的是一公平的契约,所产生的也将是一公平的结果。罗尔斯的正义论确实具有一种平等主义的倾向。

以上只是对罗尔斯正义论的一个极其简略的勾画,是为了使读者对这一正义论的最主要观念获得一个大概的印象。具体说来,这一正义论分为两个部分:一是对原初状态的解释和对其间要选择的正义原则的概述;一是对实际选择正义原则的论证。

我们先扼要地阐述认为在原初状态中将被各方选择的两个正义原则的内容。罗尔斯认为,这两个正义原则是一个更一般的正义观的一个专门方面,这个一般的正义观是:

所有的社会基本价值(或者说基本善 primary goods)——自由和机会,收入和财富,自尊的基础——都要平等地分配,除非对其中一种或所有价值的一种不平等分配合乎每一个人的利益。

而体现这一正义观的两个正义原则通过几次过渡性的陈述而达到的最后陈述则是:

第一个正义原则:每个人对与所有人拥有的充分恰当的、平等的基本自由体系相容的类似自由体系,都应有一种平等的权利(平等自由原则)。

第二个正义原则:社会的和经济的的不平等应这样安排,使它们:(1)在与正义的储存原则一致的情况下,适合于最少受惠者的最大利益(差别原则);(2)依系于在机会公平平

等的条件下职务和地位向所有人开放(机会的公正平等原则)。

这两个正义原则暗示着社会基本结构的两大部分:一是有关公民的政治权利部分,一是有关社会和经济利益的部分。第一个原则要处理前一方面的问题,第二个原则则要处理后一方面的问题。

我们要注意这样一个转换,即从一般正义观的“合乎每一个人的利益”到两个正义原则的最后陈述的“合乎最少受惠者的最大利益”,这是理解罗尔斯正义论的一个关键。罗尔斯实际上总是从最少受惠者的地位来看待和衡量任何一种不平等的,换言之,他的理论反映了一种对最少受惠者的偏爱,一种尽力想通过某种补偿或再分配使一个社会的所有成员都处于一种平等的地位的愿望。罗尔斯挑选出一种特殊地位(最少受惠者的地位),这不仅是理论上的简化所需要的(论证“合乎每一个人的利益”要宽泛和复杂得多),而且使两个正义原则不仅仅是上述一般正义观的简单展开,更是前者的深化和倾向化,使罗尔斯的正义理论成为一种独具特色的理论。

要解释清楚“合乎最少受惠者的最大利益”还有两件理论上的工作要做:一是怎样鉴定最少受惠者的地位?二是怎样衡量人们的利益,或者说合法期望的水平?对于前者,罗尔斯认为,每个人都占据两种地位,一是平等公民的地位,一是在收入和财富分配中的地位(假定权力与财富通常结为一体),这样,确定最少受惠者可通过选择某一特定社会地位(如非熟练工人),或按达不到中等收入水平的一半

的标准来进行。至于对人们的合法期望水平的衡量,罗尔斯则认为,期望即等于基本社会善的指标,如果说善就是理性欲望的满足,那么基本的社会善就是一个理性人无论他想要别的什么善他都想要的善。这些基本的社会善主要是指自由和机会、收入和财富以及自尊的基础。

但是,我们还注意到一个情况,即我们所看到的正义原则不是一个,而是两个,甚至多个,因为在第二正义原则里还可再分出两个原则来,而不是像功利主义、至善论那样只有一个单独的最后标准(功利或至善)。直觉主义的正义论按罗尔斯的话来说,“只是半个正义观”,因为它停留在一批最后标准上就认为它们是不可追溯的而逡巡不前了,不去寻找那种唯一的根本标准,这在理论上是不彻底的,且不易解决义务的冲突。罗尔斯认为,他的“作为公平的正义理论”并不能完全排除对直觉的依赖,但他试图从几个方面来限制直觉,其中最重要的就是提出一种词典式序列来正视两个原则孰先孰后的优先性问题。他认为第一原则优先于第二个原则,第二原则中的公平机会又优先于差别原则,只有在充分满足了前一原则的情况下才能考虑后一原则。这样,就有了两个优先规则:

第一个优先规则(自由的优先性):两个正义原则应以词典式次序排列,因此,自由只能为了自由的缘故而被限制。这有两种情形:其一,一种不够广泛的自由必须加强由所有人分享的完整自由体系;其二,一种不够平等的自由必须可以为那些拥有较少自由的公民所接受。

第二个优先规则(正义对效率和福利的优先):第二个

正义原则以一种词典式次序优先于效率原则和最大限度地追求利益总额的原则,公平机会原则又优先于差别原则。这也有两种情形:其一,一种机会的不平等必须扩展那些机会较少者的机会;其二,一种过高的储存率必须最终减轻承受这一重负的人们的负担。

实际上,在这两个优先的后面还蕴含着第三个也是最重要的优先,即正当(right)对善或者说“好”(good)的优先。

“正当”与“善”这两个概念可以说是伦理学的两个基本概念,它们之间的关系也就成为伦理学的一个主要问题,西方伦理思想史上目的论与义务论两大流派的分野就与此有关。目的论认为善是独立于正当的,是更优先的,是我们据以判断事物正当与否的根本标准(一种目的性标准),正当则依赖于善,是最大限度增加善或符合善的东西。而依对善的解释不同,就有各种各样的目的论,如功利主义、快乐主义、自我实现论、完善论等等。义务论则与目的论相反,认为正当是独立于善的,是更优先的,康德就是义务论的一个突出代表。罗尔斯认为他的“公平的正义”理论也是一种非目的论意义上的义务论,同样强调正当对善的独立性和优先性,这在两个优先规则中已经表现得很明显了,譬如他强调自由的优先性,强调由正义所保障的自由权利决不受制于政治的交易和社会利益的权衡,不管这种有损于自由的交易多么有利或将带来的社会利益多么大,自由只能为了自由本身的缘故而被限制。

“正义”在某种意义上可以说是“正当”的一个子范畴,或者说,“正义”即是应用于社会制度时的“正当”。按罗尔

斯的说法,伦理学必须包括正义论,而正义总是意味着某种平等,这等于是说,设计一种正义的社会制度就是要使其最大限度地实现平等。罗尔斯的两个正义原则也确实透露出这样一种平等乃至平均主义的倾向。他认为他的差别原则达到补偿原则的某种目的,即给那些出身和天赋较低的人以某种补偿,缩小以至拉平他们与出身和天赋较高的人们的出发点方面的差距。在他看来,天赋不是道德上应得的(desert),应当把个人的天赋看成是一种社会的共同资产,虽然自然资质的分布只是一个中性的事实,但社会制度怎样对待和处理它们却表现出正义与否的性质。他反复申明这两个原则决不会导致一个英才统治的社会,不会导致一个差别悬殊的社会,甚至不无天真地表现出这样一种预期:倘若始终遵循这两个原则的话,未来社会的人不仅将在制度形式上保证平等,而且能够接近事实上的平等。

上面谈了罗尔斯正义论的基本点,这些内容大都见于《正义论》的第一编“理论”部分。然而,罗尔斯认为,如果不考察两个正义原则是怎样应用于制度和适应于我们目前所考虑和推重的正义判断的(第二编),如果不考察它们是怎样植根于人类思想感情之中和联系于我们的目标和志向的(第三编),正义论就不能算是完全的。

《正义论》全书一共九章,以一种“三三制”的形式出现。第一编“理论”是最重要的,是对其正义理论的概述,而第一章“作为公平的正义”则是对这一概述的一个更为简明扼要的概述,第二章“正义的原则”和第三章“原初状态”则是分述原则的内容和证明的方法。

该书的第二编“制度”则主要是考虑正义原则的应用。罗尔斯通过描述一种满足两个正义原则的社会基本结构和考察两个正义原则所带来的义务和职责来展示和验证两个正义原则的内容。第二编有三章：其中第四章“平等的自由”讨论第一个正义原则，因而主要涉及的是政治学和法学的问题。它所假设的主要背景制度是一种立宪民主制。在这一章中，罗尔斯首先确立了将两个正义原则应用于制度的一种四个阶段的序列：(1)在原初状态中选择正义原则，(2)制定宪法，(3)制订法律，(4)规范的应用，并认为这一过程是一个逐步排除无知之幕的过程。然后他规定了自由的概念，进而按照上述的过程探讨了平等自由的三个问题：良心的平等自由和宽容、宪法的正义和参政自由、与法治相联系的个人自由。而所有这些，可以说都是为了阐明自由的优先性，即第一个正义原则对第二个正义原则的优先，平等自由对社会经济利益的优先(第一个优先规则)。在这一章的最后一节，罗尔斯给出了一种对于“公平的正义”理论的康德式解释，认为原初状态和正义原则可被看成是对康德的自律和绝对命令的一种程序性说明。

第五章“分配的份额”讨论的是第二个正义原则，因而主要涉及的是经济学问题。在这一章中，罗尔斯试图描述在一现代国家的背景下满足第二个正义原则要求的制度安排。他首先解释政治经济方面的正义概念，或者说作为一种政治的经济理论的正义原则，认为一方面社会经济制度塑造人、决定人，另一方面对制度的选择又涉及到人类善的观念，涉及到人的理想，“作为公平的正义”恰为社会经济的

安排提供了一个阿基米德式支点。然后,他进一步评论经济体系,特别谈到自由市场与私有制并无必然联系,它与社会主义也是相容的,声言私有制和公有制对两个正义原则都是开放的,都能够满足它们。罗尔斯还具体地假设了分配正义的背景制度,假设政府在这方面按功能分为四个部门,即配给、稳定、转让和分配部门,至于交换部门则与正义原则无关。之后,罗尔斯转到代际正义和储存(saving)的困难问题,即每一代要为后面的世代储存多少。他反对对时间的偏爱,即反对为了未来而牺牲现在,或者只顾现在而不管未来;他强调代际之间的公平,为储存率提出了一个上限,反对功利主义可能要求的过高的积累率,并在这个问题上进一步论证正义对利益和效率的优先(第二个优先规则),强调不能以后代的更大福利为借口而损害现在这一代的公平份额。然后,罗尔斯试图说明,他对分配份额的阐述能够解释正义的常识性准则的从属地位,认为这些准则不能提高到第一原则水平,例如工资政策方面的“按贡献分配”和“按努力分配”这两个准则之间就有矛盾。罗尔斯还区分了合法期望与道德应得(moral desert),反对一切利益均应按道德价值来分配的常识性观点。在本章的最后两节中,罗尔斯还把他的正义观与混合观念及至善论原则进行了比较。

第六章“义务与职责”讨论用于个人的道德原则,或者说由两个正义原则带来的义务和职责。罗尔斯认为,原初状态中的人在选择了用于社会基本结构的两个正义原则之后,还要选择用于个人的原则,选择国际法原则和优先规

则,也就是说要建立一种完全的正当观——“公平的正当”(rightness as fairness)。此时,“正当”实际上可置换成“符合原初状态中被选择的的原则”的陈述。罗尔斯把用于个人的一组原则称为由公平原则统摄的各种职责(obligations),把另一组个人原则称为自然义务(natural duties)。履行职责要有两个前提:一是背景制度是正义的,二是履行者自愿接受这一制度的利益或机会,它意味着一种合作体系的公平份额、公平负担。而自然义务则不涉及自愿行为,是无条件的、绝对的,与制度亦无必然联系。例如,一般公民虽负有支持和促进正义制度的自然义务,但却没有政治家的那种政治职责。罗尔斯在本章的头两节考察了在原初状态中选择这些原则的理由以及它们在稳定社会合作方面的作用,然后用大部分篇幅研究这些原则对于一种立宪结构中的政治义务和职责理论的意义,特别是联系多数裁决规则(majority rule)和服从不正义法律的理由解释了“公民不服从”(civil disobedience)和“良心的拒绝”(conscientious refusal)以及它们在稳定一个接近正义的民主制度中的作用。这两个问题实际上已属于部分服从的非理想理论的范围。罗尔斯主要是想通过概述一种公民不服从的理论来阐明自然义务和职责原则的内容。这一理论包括三部分:一是规定把它与其他抵制形式区别开来的定义;二是证明它在哪些条件下是正当的;三是阐述它在稳定宪法制度方面的作用。罗尔斯最后说到:“如果正当的‘公民不服从’看上去威胁了公民的和谐生活,那么责任不在抗议者那里,而在那些滥用权威和权力的人身上,那些滥用恰恰证明了这种反抗的合法

性。”

第三编名为“目的”，在这一编的三章中，罗尔斯的主要目的是联系人类的思想情感和日标志向，解决“公平的正义”理论的稳定性和正义与善的一致性问题，解释社会的各种价值和正义的善。在第七章“作为合理性的善”中，他提出了一种较之原初状态中所有的善理论更详细、更充分的善理论。他认为，一个人的善是由在合理有利的环境下他的合理的生活计划决定的。为了在他的“公平的正义”理论中保证正当对善的优先，罗尔斯区分了两种善的理论：一种是弱意义上的或者说不充分的善理论（The thin theory of good），一种是强意义上的或者说充分的善理论（the full theory of good）。前者用于原初状态中定义最少受惠者和用基本善来规定福利指标和代表人的期望，在此，善的理论是不充分的，只展开到足以保证能够合理地选择两个正义原则为止。然而，若要说明人们的道德价值，尤其是若要解释社会价值和作为公平的正义理论的稳定性，就需要一种更广泛、更充分的善理论。罗尔斯首先假设了在简单情况下善的三个阶段的定义及其道德上的中立性，然后转到作为合理生活计划的善的定义。他认为，合理生活计划的两个条件是：要与合理选择的诸原则一致；要通过审慎的合理性，即在充分理解有关事实和仔细考虑后果之后做出。合理选择的诸原则包括有效手段原则、蕴涵原则和较大可能性原则。这样，我们就看到，善的定义实际上是纯粹形式上的，然而又确有某些被普遍追求的人类的善。另外，还要注意被罗尔斯看做是一个基本的动机原则的亚里士多德主义原

则,即认为人们从实现他们的先天或后天的能力的活动中得到享受,而且这种能力实现得愈充分,它自身愈复杂,得到的享受也就愈大。罗尔斯认为,这是一个有关人们动机的基本心理学事实。接着,罗尔斯考察了应用于个人的善的定义和道德价值。然后,他用作为合理性的善理论考察了自尊,认为这是最重要的善,它包括对自己的价值和对自己能力的信任。在最后一节中,罗尔斯谈到了在他的正义论中正当与善的几点区别:正当是在原初状态中被一致同意地选择的;不容有广泛不同的解释;是在无知之幕后被评价或采用的。善却不是这样。而由这些区别又引申出契约论与功利主义的区别。

后两章主要是讨论稳定性问题,这分成两步:在第八章“正义感”中,罗尔斯主要考察一个组织良好的社会里的成员是如何获得一种正义感的,以及这种情感被不同的道德观念规定时的相对力量。他首先把一个组织良好的社会定义为是一个旨在推进其成员的利益、有效地被一种公开的正义观管理的社会,并在此简要评论了稳定性的意义。然后他转到讨论保证社会基本结构处在一种稳定的正义状态所需要的道德情感的形成和发展。他追溯了道德学习和培养的两种传统理论,一为经验主义的传统(当代如社会学习论),一为理性主义的传统(当代如皮亚杰的学说),然后勾画了在一个实现了两个正义原则的组织良好的社会中可能出现的道德发展过程:权威的道德——社团的道德——原则的道德。最初阶段的“权威的道德”的初级形式可看成是儿童的道德,主要是由一系列命令和规定构成,而发展到最

后阶段的“原则的道德”，则上升为按照道德的首要和本原则行动。罗尔斯进一步探讨了道德情感的某些特征，道德态度与自然态度之间的联系以及从道德发展三阶段总结出来的道德心理学三法则。他强调这些法则的互惠性质，然后联系它们讨论“公平的正义”理论与别的正义观的稳定性方面的优劣，指出“公平的正义”理论将比别的正义观带来更强有力的和稳定的正义感，因而是更可行的。在本章最后一节中，罗尔斯讨论了平等的基础——人区别于动物的一些特征，即他们能有一种善的观念，能有一种正义感，这种对于道德人格的潜在能力是每个人有权被平等对待的充分条件。

第九章“正义的善”继续讨论稳定性问题的第二个方面，即作为公平的正义和作为合理性的善是否一致的问题。罗尔斯认为，在一个符合两个正义原则的组织良好的社会中，一个人的合理生活计划将支持和巩固他的正义感。他首先讨论了自律与正当和正义判断的客观性，认为这两者是相容的，一个满足了两个正义原则的组织良好的社会有助于加强它们。在他看来，一个这样的社会是一种“诸社会联合体的社会联合”，体现了正义和社会联合理想的结合；这一社会也有助于减轻那种倾向于颠覆或动摇人们的正义感的妒忌和怨恨的倾向，削弱了产生它们的条件。罗尔斯还批评了认为现代的运动是一种妒忌的表现的观点。然后，他通过作为合理性的善的观念和道德心理学的法则来进一步阐明自由优先性的根据。有关幸福概念和一个支配性根本目标的讨论则是为了引导到对作为一种选择方法

的快乐主义的批评和自我统一性的讨论。他认为,并没有一个可根据它做出我们所有决定的根本目标,然而,尽管如此,一个合理的生活计划仍是可以由善的充分理论确定的审慎的合理性来选择的。在这之后,罗尔斯根据前面的论据,概括性地阐述了对决定稳定性来说可能是关键的正义感与善观念的统一问题。至此,他对作为公平的正义的阐释全部完成。最后一节只是对证明问题的一些回顾和评论。这样,全书的三部分:基本原理、制度应用与目的考察,三者合起来构成了一个全面而精致的正义论体系。

三、

《正义论》思想体系的形成过程

上述罗尔斯正义论的完整体系并不是一开始就如此呈现给读者的,这理论本身经历了一个修改和完善的过程。有一些基本的富于活力的观念自然一开始就被提出来了,然而论据的完善和应付各种可能提出的反对却费了罗尔斯多年的精力和心血,从罗尔斯正式发表《作为公平的正义》一文提出其正义论的基本构想起,到他出版《正义论》一书将这一构想发展为全面的正义论的体系止,这期间有13年之久。甚至更早,在罗尔斯于1971年出版《正义论》之前20多年,当他还刚开始在普林斯顿大学任教时,就已经有了一个类似于后来《正义论》中“原初状态”的初步设想,但他没

把它整理出来,都还只是些笔记。在这 20 年间,罗尔斯不断修正和发展论点,而对这一理论的阐述在篇幅上也从几篇文章发展为一部 50 余万言的巨著。现在我们就分三个阶段来追溯这一过程。这三个阶段的标志是:1958 年发表《公平的正义》;1967 年发表《分配的正义》;1971 年出版《正义论》。追溯这一过程不仅是为了弄清罗尔斯思想的来龙去脉,还可以提供一个绝好的例子,展示一个博大精致的思想体系是如何诞生和成长的。

1. “公平的正义”(1957~1958)。

20 世纪 50 年代初,罗尔斯在哲学研究方法上深受分析哲学的影响,而在实质观点上比较倾向于一种混合了直觉主义与功利主义的观点。当时,情感主义由于其结论的极端性质,由于它实际上含有否定和取消伦理学理论研究的非认识主义倾向,因而在伦理学界并不流行。尽管伦理学家们也受到情感主义某些观点的深刻影响,但对作为一个整体的情感主义他们还是拒斥或者回避的,故而在伦理学领域,尤其涉及实践行为的领域,盛行的主要还是功利主义和直觉主义。

功利主义的吸引力主要在于它强调道德与利益的结合,肯定人类幸福的价值,在理论上也提出了一个能解决道德争讼和分歧的根本原则——最大多数人的最大幸福。然而,它难以解释追求个人最大幸福的个人怎么能被引导到追求公正福利,它的有些结论也常常和人们直觉到的正义观念相忤。比方说,它为了最大功利可能容许对某些个人权利的严重侵犯,至少这种侵犯在理论上是可行的。而当

时直觉主义的优势正是在权利不容许任意侵犯这样一些直觉观念,强调人在道德方面的崇高,而不把人仅仅看成是快乐的追求者,并使“正义”独立于“好”,使道德正当不依赖于幸福和利益,肯定了正当、义务这样一些基本道德概念的独立自足性质,但它在方法论上却容有一批不可再追溯的直觉信念,没有可据以解决分歧和安排次序的根本原则,故而不能对人们的实践推理的结构做出清晰的描述。

罗尔斯可以说在实质结论上与直觉主义较接近,在方法方面却不同意直觉主义而倾向于功利主义的单纯明晰,但是功利的最终标准在他看来肯定是不可取的。现有的问题是:通过一种怎样的方法来结合功利主义和直觉主义的各自优势并避开它们的缺陷呢(而且这种方法又不宜是功利主义与直觉主义的简单混合)?

我们知道,罗尔斯后来在《正义论》中找到契约论这一方法作为设计其体系、展现其正义观的基础,但是在最初探讨社会正义的问题时,他虽然也看到了契约论在体现正义的要素——公平方面的意义,看到它呈现了一种把分散的个人结为一个社会共同体的方式,但最吸引他的看来还是一种属于现代合理选择理论范畴的博弈论(game theory,直译是游戏论,下面我们也常采用这一直译)。

罗尔斯第一篇讨论社会正义的文章《作为公平的正义》,就是在这样的背景下发表的。它最初是作为1957年美国哲学协会资助的一次学术讨论上的主题论文宣读的,当年10月发表于《哲学杂志》第54卷,次年罗尔斯又将其由四小节扩充为八小节,再刊于《哲学评论》第67卷,后收

人拉斯利特与朗西曼合编的《哲学、政治学与社会》第2集中。

这篇文章的主旨是：正义并不等同于公平(fairness)，但正义的要义正是公平，要从公平的角度来观察正义，以达到作为一个结构来集合正义的内容(诸正义原则)。然而，正是正义的这一基本方面(公平)是古典功利主义所不能解释的，但却体现在契约论的观念中，虽然契约论对公平也有误解。

在此所讨论的正义的对象始终是制度而非人或人的行动，或者说正义的对象是实践(practices)，“实践”表示任何由一规范体系规定的活动，如游戏、审判、仪式、市场、所有制等。正义意味着排除任意区分和主张恰当平衡。

然后，罗尔斯提出了后来变得十分著名的两个正义原则：(1)每个加入实践或被其影响的人，对与所有人的类似自由相容的最广泛自由有一平等的权利；(2)不平等只有在可以合理地期望它们将有利于所有人并且职位向所有人开放的情况下才是非任意和非专横的。罗尔斯认为这些原则体现了由下而三个观念——自由、平等、对为公共利益做出的贡献给予的奖赏(注意还不是博爱)——结合起来的正义。

人们可以把这些原则看做来自一种先验原则或由直觉所辨明的，说实话，这些原则并不很鲜明或者具有独创性，但罗尔斯通过一种新的方式来看待这些原则。他假设一群人，这些人是：(1)自律的；(2)有理性的；(3)大致有类似的需求，力量也大致平等；(4)不会仅仅为他们与别人的差

距而感到恼怒和不满(免除了嫉妒)。这些条件就引出了正义的环境,使正义的问题出现。然后这些人就要开始按照他们的理性、考虑到他们的利益来选择未来社会和实践所应遵守的道德原则,他们不知道自己将来所要处的环境,就仿佛要由自己的敌人来安排自己未来的社会地位。这样,他们接受上述两个原则看来就是很自然的。

而正义原则能以这种方式看待是一重要的事实:它说明正义的要义是公平,这种公平又联系于人们所说的“公平游戏、公平竞争、公平交易”中的公平。罗尔斯实际上把人们选择正义原则的活动看成一种“总值非零”的合作游戏(a non-zero-sum cooperative game),个人就是这种游戏中的游戏者,旨在达到一种全体一致的协议,而在罗尔斯看来,两个正义原则就是这样一种协议,就是这一游戏的结果。据此,罗尔斯认为自己寻找到一种合理的联系个人与共同目标的方式,并且显示出一种强烈的说服力:即使你们是追求自己利益的个人,只要你们有理性,按照合理的规则推理,你们就能达到这样一个普遍同意并具有实质内容的道德原则。“正义被设想为有理性的自利主义者的一种协约”。

我们在此不欲详论罗尔斯在引出两个正义原则时受博弈论影响所提出的论据,而只是想比较罗尔斯正义论的这一雏形与其成熟形态的基本不同点:第一,在此正义的对象还不像后来那样明确一贯,还没有明确提出社会基本结构这一概念,而“实践”的概念是含糊的。另外,罗尔斯还不认为自己提出了一种正义理论,而只是一直在做分析正义概念的工作。第二,对正义原则的表述还是说“对所有人有

利”，还没有提出“无知之幕”的观念，其论述工作还体现出罗尔斯受到博弈论而非契约论的强烈影响和启发。罗尔斯说：“如果愿意，一个人可以把正义原则看做一种最高层次的‘游戏’的答案，这种游戏按照一定的程序，为后面所有的其特点不可预知的具体游戏建筑论证原则。”这一游戏是很特殊的一种，它的意义在于其各方面的要素表现了正义概念各层面的内容。罗尔斯在此还没有用契约论的“原初状态”来统摄他认为合理的各种假设条件，而是谈到一种最高层次的游戏，在此选择原则和各方更像是一场游戏的参加者，而不像是订立契约者。对这种游戏的看重说明罗尔斯似乎通过一种价值中立的工具理性、一种详细论证和普遍衡量的合理选择规则，来达到对实质性道德原则的选择。罗尔斯后来转面更多地使用契约论的论据，但这一根本动机并没有改变。这一想法是有吸引力的，虽然能在多大程度上成功还存在许多争议。

2.“分配的正义”(1967)。

我们上面展示了罗尔斯正义论的第一种形态，而这一形态至少要遇到两个最明显的困难：一是在背景条件的假设中，选择各方的面前还没有落下对自己的情况一无所知的帷幕，而如果他们知道得太多，他们就可能都想使原则适应自己的特殊情况，从而不能达成协议；另外一个困难是，当谈到不平等只在对所有人有利才是可允许时，实际上存在好些个对所有人有利的方案，这样仅仅说对所有人有利就不能排定它们的次序，从而不能在它们中选择一个最合适的方案。

1967年发表的《分配的正义》一文表明罗尔斯正视了这些困难。在这篇文章中,作者进一步批评了功利主义,并表明了自己的契约论观点。他认为,功利原则只关心最大利益总额的获得而不关心怎样在个人中分配这些利益,功利原则也不能保证公民的平等自由和基本权利,因此,对功利主义的最自然的替换对象就是它传统的对手——社会契约论。契约论的目标正是要解释正义的严格性,它通过假定正义原则来自原初平等状态中的自由和独立的人们之间的某种协议,从而反映了作为订约者的理性人的完整性和同等尊严。在此他提出了“无知之幕”的概念,并认为这样能使日常生活中拥有种种特殊知识的交易问题不影响到原则的选择。他肯定了契约论中的理性原则,并认为“按照契约论观点,正义论乃至伦理学本身,就是合理选择理论的一部分,这是一个在其康德公式中十分明显的事实”。

在此文中,罗尔斯尚没有展开讨论各方在原初状态中对正义原则的选择,仅在一个注中提到了一些要点:无知之幕、生活计划、对第三方(后代)和某些价值(如宗教真理)的义务、保守策略是合理的、最大最小值规则等,说明他在《正义论》书中提出的原初状态的完整证明已经初步成形。他在此文中着重解释了第二个正义原则的意义,认为对“不平等要合乎每个人的利益”的解释可以有三:第一是类似休谟提出的解释,以历史为坐标进行比较;第二是按帕雷多的最佳原则(Pareto optimality)解释,这意味着要承认有不止一个对所有人有利的分配方案;第三就是罗尔斯所提出的以“合乎最小受惠者的利益”来替代“合乎所有人利益”的差别原

则。另外,罗尔斯也探讨了安排一种立宪民主制度以满足这些原则是否可能,以及它们所确定的分配正义观是否与常识正义观念相一致的问题。也就是说,提出了“一致性证明”的问题。

在此,我们可以看到罗尔斯正义论的两点重要发展:一是他提出无知之幕,以便避开原先理论中的重要困难,并且为各方提供了一个更一般的道德观点——某些道德哲学家所称的普遍的“道德观点”(the moral point of view),在此所有人都是类似的,每个人都等于是在为所有人选择,这样的选择就成为一种普遍理性的选择,自利的个人就有可能达到一致的道德意见。这实际上已是一种非个人,甚至非时间的选择。这里的各方既是个人,又不是个人,说他们是普遍理性体现者也许更合适。另外,无知之幕假定各方不知道自己的天赋和才能如何,这就隐含着排除自然资质分配的偶然因素,表现了一种把天赋才能看成一种非个人而是社会资产的思想。最后,“无知之幕”的概念也促进了罗尔斯摆脱博弈论的术语和框架,而更直接地诉诸契约论方法。

另一个重要发展是罗尔斯所提出的“最少受惠者”概念,这样就为判断几种“有利于所有人”的分配哪个理应更优先提供了一个标准,就意味着要选择合乎在社会不平等中受惠最少者的最大利益的分配。

3.《正义论》的出版(1971)。

罗尔斯正义论的第二种形态解决了一些旧的困难,但也引出了一些新的问题。在原初状态方面明显的技术困难至少有二:一是无知之幕到底有多大,是否还留下什么知

识,因为各方如果一无所知,他们就无法进行推理和选择了;二是如果各方若不知道他们追求什么目的、利益和计划,不知道这些目标、利益和计划的性质和特征,他们就无法衡量比较,也就同样无法进行推理和选择。

在正义原则方面的困难则首先是原则的应用范围不明确。在罗尔斯的文章中,似乎它们也可应用于较次要、小范围的社会实践或制度政策,而这与无知之幕后进行的那种普遍理性、一劳永逸的选择看来不合;其次是把“对所有人有利”变为“对最少受惠者有利”也与人们的某些直觉判断相忤,为何一定要选定最少受惠者来做参照标准呢?这是否能够鼓舞才智较高者的努力?如果有某种分配,能给社会上绝大多数人带来巨大利益,而对最少受惠者阶层也不构成利益上的损害(当然也不增加),那么也不能实行这种分配吗?等等。

我们看到,罗尔斯在《正义论》中程度不同地回答了上述问题。在原初状态方面,他提出了无知之幕后的各方只是忘记了自己的特殊情况,但却拥有有关人类社会的一般知识和对人们的心理学法则的知识。同时他提出了一种“基本好”的理论,这些基本的社会“好处”包括自由和机会、收入和财富以及自尊的基础,是不管人们追求什么目的都需要的东西,他认为据此可以衡量人们的利益水平。这些条件旨在使各方能够按照一般原则和利益指标进行推理。

在正义原则方面,罗尔斯明确指出,正义的对象只是社会的基本结构,而不适用于小范围的社会实践,而且认为自己的正义论是在理想层次上进行的,是探讨一个组织良好

的社会或“严格服从的社会”的正义原则。至于从“对所有人有利”到“对最少受惠者有利”的转折,罗尔斯并没有改变自己的观点,但在论证方面更为详尽和缜密了。

另外,罗尔斯在《正义论》中还引入了优先规则来解决两个原则的先后次序问题,对其公平论提出了一种康德式的解释,用 2/3 篇幅在展开其正义原则中发展了“反思的平衡”这一证明,又用 1/3 篇幅阐述了他的有关“好”的理论、正义感的获得及其与“好”的一致,这些可以说都是其正义论的进一步证明和完善。而他的思想也通过《正义论》这本大书,真正成为—种既宏伟壮观而又细密精致的理论“大厦”。

总之,通过考察罗尔斯正义论思想的发展过程,我们可以看到他在实质观点上日益坚持义务论的观点,摆脱了当时功利主义的支配性影响,而走向契约论的公平思想;在证明方法上从不满足于直觉主义开始,初则诉诸博弈论,后来日益转向契约论的理性设计方法以及“反思的平衡”的证明、稳定性的证明。我们也由此可以看出罗尔斯正义论的一些性质特征:从罗尔斯正义论的历史关联来看,我们可以说它是一种试图替代功利主义的契约正义论;而从罗尔斯正义论的内容来看,它旨在确立制宪和立法之前的基本道德原则,我们也可以说它是一种与法律正义相对而言的道德正义论。在某种意义上,我们还可以说它是一种与形式正义相对而言的实质正义理论。在追溯罗尔斯正义论的发展过程中我们还看到,提出一种具有价值倾向的原则、规范可能还不是太难,困难的是对提出的原则给出系统的证明,而且

这种证明应当是吸收了在一个文化语境中充分发展了的理论成果的,也是充分考虑到各种可能的反对意见的,因此才能够在一个很高的水平上进行对话、讨论和争辩。类似的一些结论性的观念和提法可能在他以前的一些人那里也出现过,但那只是一些提法,而只有当它融合为一个博大精深、充满论证的体系时,才具有一种巨大的说服力。

第二章

正义原则的优先性

我们现在就从正义原则在伦理学中的地位开始,来具体介绍和讨论罗尔斯《正义论》中的主要内容。首先我们想清理一下诸如正义、正当、好(善)、自由、平等、权力、权利、功利等一些基本概念,不弄清这样一些概念的基本含义(包括其引申和衍射的多重含义),我们也就不能理解罗尔斯是在什么意义上说正义原则的优先性。另外,我们需注意,这里所说的正义原则的“优先性”,还不是罗尔斯的正义论中两个正义原则之间及内部的“优先性”,而是指他的两个正义原则对所欲取代的功利原则的优先性,以及制度正义原则对个人义务原则的优先性。

一、 一些概念的说明

正义是富有感情色彩的一个“大词”。正义的问题涉及面很广,影响到人的终生,又是属于道德的问题。一般来说,凡是道德问题,都容易牵动人的感情,引起人的义愤,而

同时又容易见仁见智,意见相左。这些情况结合起来,往往就容易由口舌和笔墨之争演变成拳脚和武器之争,且双方都扯起“正义”的大旗。正义以及说明正义的各种概念也就最含混,含义甚多,乃至多有冲突与对立。

有鉴于此,我们尤其有必要在正义的问题上进行冷静的理性的分析和思考。没有正义感,我们也许会成为一个冷血动物;而没有理性,我们可能犯更大的错误。正义感是宝贵的,但当这种感情推动我们关注问题时,就一定要诉诸理性来考虑怎样解决问题和走出危机。感情使我们发现问题并投入其中,而理智才使我们真正弄清和解决问题。

概念的问题很重要,我们都是通过概念来思考、对话和讨论的。我们一定要弄清自己使用的概念,弄清一个概念的流行含义、支配含义以及某些特殊含义,这样也才能知道我自己要说什么。如果我要表达某种观念,我如何选择合适的概念,如何尽量保证我说的东西像我所理解的那样到达别人那里,以及别人在说什么,不致误解别人的意思,也不使别人误解我自己的意思。

有些没有先行澄清概念的争论其实是无意义的,因为可能争论者使用的虽是同样的概念,他们对这一概念的理解却很不同,他们不是在同样的层面上争论,没有形成真正的交锋,甚至实质的观点没有多大差距,或者在歪曲对方观点的情况下“得胜回朝”。这样的争论是一种不会使知识增值、倒可能使知识贬值的争论。当然,概念并不是很纯粹、很干净的,并不是总能准确表达你说的话,你有时不得不妥协,勉为其难地使用某些概念,这时要尽量加上某些限定

或说明。一个人当然也不能过于拘谨,过于咬文嚼字,或好用自撰新词。但无论如何,在使用概念时,我们必须有一种自我警惕和反省,要培养一种对于语言的敏感,尤其要注意分析概念。在这一点上,罗尔斯的《正义论》给我们提供了一个对道德语言和概念保持敏感和谨慎,随时注意分析概念的范例。

下面我们可以先看看,一旦涉及正义问题,有哪些主要概念会被使用:

第一类是正义、公正、公平、公道、公义;

第二类是自由、平等、权利、功利、博爱、和谐、稳定、效率、安全、繁荣、富强、幸福等。

上面的第一类概念大致是“正义”的同义词或近义词;第二类则属于常常被用来说明“正义”内容的描述词,一种社会制度如果在某种程度上具有了这些属性或这些属性的主要方面,往往就被认为是“合乎正义”的。

我们来试着说明其中一些概念的含义及隐含的矛盾,这种说明可能会带有我们自己的一些见解,但应该说是离罗尔斯使用这些词的用法相去不远,因而可以帮助我们理解他的正义理论和观念。另外,由于有些概念我们还会在后面的介绍中结合具体内容来仔细说明,在此就只是予以简要解释或列举。

在第一类词中,“正义”与“公正”最常被使用,都可用来翻译英文“justice”一词。但像“正义”、“公义”一般只用于制度或集体行为,而不用于个人,如我们说“正义社会”、“正义战争”、“正义审判”等等,并且“义”字还常常有一般的“理论

形态”的含义。“公正”、“公平”、“公道”则除了用于制度,还可作为对个人的形容词,如我们说“这个人很公正”或者说他“处事公平”、“待人公道”等,但不能说“这个人很正义”。“公”字含有“公平”的含义,而“公平”(fairness)中又有“平等”的意思。“公道”则更具有传统中国的特色,更通俗,如京剧《苏三起解》中有一位差人叫“崇公道”,其开场白“你说你公道,我说我公道,公道不公道,只有天知道”,即点出了各人正义观念的相对性,又还没有完全否定可能有某种客观的正义——天道。

罗尔斯区别了正义概念(concept of justice)和正义观念(conception of justice)。前者是指用于社会制度时的“道德”或“正当”,一旦讲到社会或者法律、政治的正义时,我们就知道是涉及到道德问题了,并认为“正义”就意味着不作任意区分和恰当平衡。但对究竟何为正义,何为道德,何为不作任意区分和恰当平衡,人们则会有不同的看法,这就涉及到正义的观念。前者是形式的、一般的标示道德的指称,后者则是实质性的、阐明道德内容的各种特殊观点。

我们可以再强调一下:正义的主题或对象就是社会,尤其是社会的基本政治和经济制度。正义即指制度的道德、制度的德性,是指称社会基本结构的属性是否道德的一个概念,它可以包括在一个更大的概念“正当”之内。正当既可指社会,也可指个人,是个一般概念。正义就是用于制度时的“正当”。在罗尔斯理想的“良序社会”里,只有分配的正义;而在一个现实存在的政治社会内部,正义按一种来自亚里士多德的区分,可分为交换(分配)的正义和纠正的正

义。前者是政治经济的正义,即不仅分配经济利益,也分配一般的权利义务,后者是法律的正义。另外,近年来国际的正义和代际的正义的问题也相当突出。

第二类词是说明正义的一些概念。最重要的说明正义的概念也许是“平等”(equality),但也是这个概念最含混,最容易被混淆。我们可以按其含义接近的程度,大致把“平等”分为两种含义系列的平等:一种含义是权利平等、身份平等、机会平等、起点平等、形式平等、前途考虑的平等;另一种含义是状态平等、条件平等、结果平等、终点平等、实质平等、手段考虑的平等。

当然这只是一个大致的划分,即便处在同一个系列中的各个平等的概念也并非等同,这样区分是为了强调对平等理解的最重要分歧。那么,这两种平等的主要区别是什么呢?前一种平等对人是有要求的,是主要涉及到信仰、良心、表达自由和政治参与的,你必须实际地履行才能享有;而后一种平等则主要考虑经济利益和物质手段,是普遍的、全而的,是无须对人提出什么要求就可享有的,它不考虑人的先天资质和后天努力而希望达到一种相当平均的生活状态。但由于人实际上是有差别的,即便实行了起点平等,只要任其自然地发展一段,就必然要分出差距,故此要达到结果或终点的平等,也就要以不同的方式对待所有人,即“以不平平”,这也就意味着要通过某种权力(通常是国家权力)来进行干预,打破自然而然的演变进程。

平等发展到某种文明阶段,这两种平等就可能发生尖锐冲突,无法同时实现。当然,这主要是指在后者主要致力

的目标——社会经济利益方面。在政治和信仰的方面则不难达到一致,甚至在经济利益的一个基本的层次上也可做到相安无事,即在保证基本生存和像样生活的层次上。但如要达到进一步的平等化,即不是孙中山所主张的“齐脚的平等”,而是“齐头的平等”,则必须诉诸政治权力的干预,增低就高或削高补低。

另一个重要概念是“自由”(liberty or freedom)。自由可分为积极自由和消极自由,肯定自由和否定自由,古代自由与现代自由,可以做什么的自由和不可以做什么的自由,哲学意义上的自由和政治学意义上的自由,意志心灵自由和身体自由等种种区别甚至冲突的范畴。这种自由作为一个复数的体系,还可从重要性上区分为基本自由和非基本自由等等。

在现代社会层面意义上言说的自由显然不可能是为所欲为,因为这是指社会所有被承认的成员的自由,某一个人如果为所欲为肯定要侵犯到他人的平等自由,除非他有一种圣贤“从心所欲不逾矩”的境界。自由实际上总是要和对所有成员的约束联系在一起,这种约束一般就表现为法律。

现在再说说它们的对立面。平等的一个对立面自然是不平等,是等级。这里所说的不平等是权利和身份的不平等,这种不平等在古代社会里是公开的,甚至常常是法律所明文规定的。平等的另一个对立面却是自由,当然这里所说的平等已经是指状态的平等,要贯彻这种平等必然要与自由冲突。

自由的一个对立面自然也是不自由,是束缚,是奴役。如上所述,不能把旨在保护所有成员自由的约束视为奴役,而只能把不平等的、出自集权专制的约束视做奴役。它的另一个对立面已如上述,即状态的平等。

自由常常也可以用另一个概念“权利”(rights)来表达。“权利”可分为生存权和发展权,或基本权利和非基本权利。前者的范围可能会因时代的变化和国度的差异而有不同,但至少要包括人身生命的安全、基本物质需求的保障,在现代则一般都要包括良心和信仰的自由,参政的自由;后者则有过一种体面、像样的生活的含义。与权利相对的一般是权力,这后面是个人与国家的对峙。权力的主体是国家,权利的主体是个人,两者间有一种消长关系,所以两者间有一种互相限制的关系。在这个问题上的两个极端一个是无政府主义,一个是极权主义,看来均不可取。权利要有权力的保障,权力也须受权利的限制,这是怎么实现的呢?权利的保障必须通过某种政府、权威和强制,而对权力的限制则可通过体现权利意识的法治等社会结构,即主要是以法律来制约权力、以权力来制约权力(政治权力的分割)和以社会(舆论和社团)来制约权力。权利当然也须受权力的具有保障意味的约束。作为一种强制力,权力看来是一种恶,是毫不含糊的一种体制的暴力,但它也是一种“必要的恶”,问题在于允许它的施展范围有多大。

权利还和功利有矛盾,其后隐藏的是正当(right)与善(good)、正当与幸福(happiness)或自由与福利(wellbeing)的矛盾。总之,说明正义的核心概念是平等、自由、权利。而

当平等被理解为权利的平等或基本的自由的平等时,这几个概念实际上是相通甚至等同的。而当平等被理解为状态的平等时,这种含义的平等就和自由、权利发生矛盾。

这里面也有一种历史的逻辑。人身安全和基本生存的权利应当是任何政府都提供的,这是政府的基本的正当性或合法性所在。近代以来,西方还经历了一个首先是争取信仰和良心自由(宗教宽容、政教分离)及政治自由(权利),然后是尽可能地争取经济的平等、大众的幸福和福利国家的过程。在前一阶段,自由和平等合力冲击封建和中央集权的权力,那时的“平等”也主要是被理解为政治的平等,所以可以同时说“自由、平等、博爱”;在下一阶段,平等常被理解为经济状况的平等,自由就与平等发生了冲突,罗尔斯与诺齐克的争论就鲜明地表现了这一冲突。

二、

制度原则对个人原则的优先性

罗尔斯认为,正义的对象或主题是社会的基本结构,或更准确地说,是社会主要制度分配基本权利和义务,决定由社会合作产生的利益之划分的方式。而所谓主要制度,又是指政治结构(国家)及主要的经济和社会安排,如宪法、基本立法、市场、所有制和家庭等。这样,两个正义原则可以说是应用于社会主要功能的,就是要分配基本的权利、义

务、利益和负担。罗尔斯的正义论是一种社会正义论,包括了通常所说的政治正义论(与第一原则的应用范围大致相合)和经济正义论(与第二原则的应用范围大致相合)。至于传统的、亚里士多德式的行为和行为者的正义,罗尔斯认为并不与他的社会正义论相冲突,因为亚里士多德的行为正义论实际上以一种社会正义论为隐含的前提,在勿贪婪,得自己所应得而勿任意剥夺他人所应得的“行为正义”的内涵中,蕴含着一种对何为“应得份额”的解释,而这种解释是要由社会正义论来决定的。

现在我们还有必要弄清正义与社会的关系,或作为一个标准的正义在社会评价中的地位。这需要通过这三个概念来进行:社会——社会理想——社会正义。

对社会这一概念的理解是最根本的,什么是社会,社会的存在有何必要性或必然性,它的目标是什么等等。然后才引出什么是理想的社会,什么是合理的社会的问题。由理想社会的问题又可以派生出正义的问题:理想的社会就等于是合乎正义的社会吗?是否还有其他的评价标准?等等。当然,我们这是从理想的层次上探讨,也可以从现实的层次,从非正义的问题引出正义的问题,如良心拒绝和公民不服从的问题。但我们要记住,罗尔斯主要是在虚拟、理想的层次上正面阐述的。

罗尔斯假设了一个这样的社会:这是一个多少自足、相对封闭的社会,这个社会的基本规范是公开的、众所周知的,并众所周知地被人们大致遵循,这些基本规范标志着一个旨在推进所有成员利益的合作体系,是一个组织良好的

社会(well-ordered society)。所谓“组织良好的社会”有两个主要标志：一是有效地受一种公开的正义观调节和管理，这就意味着“组织良好”；二是旨在推进它所有成员的利益，即它是一个互惠互利的合作体系，这就是罗尔斯对“社会”的理解。社会就意味着合作，这是最根本的，至于利益的冲突，它只是在一个小范围内发生(仅仅在分配份额方面)，而且决非不可调和的，是可以寻找到一种解决方案的，这种解决方案就是正义原则。一个合作社会因为在利益分配上的矛盾而呼吁建立一种公开的正义观，一种可能根据它们建立起正义共识的正义原则。

我们从上面看到，在罗尔斯那里，一种合作社会的概念是如何产生出对于正义原则的需要的，正义原则是要用来指导对合作所产生的利益的分配的。如果把社会理解为一个冲突的社会，一个利益对立、冲突不可调和的社会呢，对社会正义大概就得作另一种解释。当然，罗尔斯是在理想的层次上探讨的，他可以说他探讨的是一个理想的社会，理想的社会当然最好是理解为一个互相合作、促进所有成员利益的社会。而理想社会的标准自然也不止一个，除了分配的正义的标准，还有合作的组织形式和调整是否有效率的问题，是否稳定的问题，效率和稳定同样也是判定一个社会是否为一个理想社会的标准。虽然正义、效率、稳定这三个标准是互相区别的，但它们之间又存在一种紧密的联系，而正义可以说是评价一个社会的首要标准和德性，是优先于效率标准和稳定标准的。

至于为什么要把社会基本结构作为正义的主要问题或

对象,是因为社会基本结构对人们的影响十分深刻、广泛且自始至终,决定着人们的生活前景,决定着人们的最初机会或出发点,这种深刻和重大影响又是个人所无法选择的,故而需要有关制度的正义原则来进行调整和处理。

在后来发表的《作为正义的主题的基本结构》一文中,罗尔斯进一步说明了为什么应当把基本结构看做正义的主题。罗尔斯认为,一旦我们把参与订立社会契约的各方设想为自由、平等和有理性的人,从契约论的观点看,把社会基本结构看做正义的主题就是自然而然的了。他们必须首先达成这一有关社会基本结构的协议,然后才是其他的协议。这里关键的还是基本结构的独特作用,即它对人们生活前景的决定性影响,以及它受正义原则支配时,它最能约束严重的社会政治和经济方面的不平等的意义。

现在我们要再区别一下对制度的道德原则(社会正义原则)与对个人的道德原则(行为正当原则)。我们在此不想细致地讨论对制度所作的主要与次要、抽象与现实的划分,以及制度原则与策略准则、个别制度与总体制度的区别,而是径直遵循罗尔斯的假定,把制度的正义原则理解为应用于社会基本体制的、作为公开规范体系的原则,我们现在所考虑的是对制度的原则与对个人的原则的对比。

罗尔斯认为,可从契约论演绎出来的一种完善的正当理论(或者说“公平的正当”),包括对制度的原则,也要包括对个人的原则以及国际法原则等。但在此有一种选择的先后次序,即对社会基本结构的原则要首先达成协议,然后是对个人的原则,再次是国际法的原则。对制度的正义原则

①在此主要是指作为道德要求提出来的原则,而不包括在个人道德方面被允许的行为,如那些中性的非道德的行为,以及那些超出了要求范围、按义务原则本可避免的分外有功的行为,如慈善、怜悯、自我牺牲。它们虽涉及到伦理学的核心和最高道德境界,但它们不是作为义务要求的。

有两个,大致相应于社会基本结构或社会主要制度的两大部分,第一个原则即有关人们的基本权利、基本自由的原则,涉及到有关国家性质的根本大法——宪法,旨在实现政治的正义;第二个原则即有关人们利益分配的原则,涉及到社会和经济方面的立法,旨在实现经济的正义或分配的正义。

对个人的原则也可分为两个方面^①:一是由公平的原则统摄的所有的社会要求,对制度中人的要求,或者说对人作为社会人、政治人的要求,这些要求可以统称为职责(obligation)。而要确定一个人由制度所带来的职责,就必须首先认定这一制度安排所提供的利益和机会,也就是说,个人的职责要以制度的正义为前提。另一方面是自然义务,这些义务——肯定性的如互助、互尊和公正;否定性的如勿杀人、勿损害无辜者——与社会制度没有必然联系,对它们的履行也不以人们明确或隐含地同意或自愿为先决条件,它们真正是“自然的”,是在任何社会制度下都应当遵守的。而在罗尔斯看来,在自然义务中也包括有要求我们支持和服务于那些现存的和应用于我们的正义制度的义务。

现在值得我们注意的是这样一种关系和次序:对有关制度的道德原则的选择,优先于对有关个人的道德原则的选择,因为有关个人职责和义务的解释都明显地要涉及到制度的道德,要以制度的正义为前提或包括对正义制度的支持。契约论的这一结构确实是富于启发性的。在这种次序中隐含着这样的合理思想:必须首先通过人们的社会存在去理解人,在社会和政治生活中去研究人和观察人,对个

人的道德改造有赖于社会制度的改造,新人的成长有赖于社会环境的改造和更新。在问人们的个人联系和私人交往是否合乎道德之前,首先要问我们的社会联系和制度安排是否合乎正义。对制度的道德评价应当优先于对个人的道德评价,相应地,有关制度正义的道德选择比有关个人义务的道德选择也应占有更优先的地位。这就是制度原则对个人原则的优先性。

划分制度伦理与个人伦理有什么意义呢?在这两种伦理之间是否应当有一种先后次序呢?如果说制度伦理对个人伦理有一种优先性,那么,怎样理解这种优先性呢?这些就是我们需要考虑的问题。

卢梭在他的第一篇产生巨大影响的论文《论科学和艺术》中,从道德的角度对科学艺术的发展进行了评判,其结论是科学艺术的进步败坏了风俗,使人们的灵魂腐败,行为下贱。在道德主义和历史主义的冲突之中,卢梭毫不犹豫地站到了道德主义的一边。然而,他对道德的关心,他对道德风俗的进一步研究,不久就把他带到这一步,他发现不能就个人道德论道德,道德强烈地受到其他因素,尤其是社会制度(主要是政治制度)的影响。他在自己的《忏悔录》中写道:“我已看出一切都归结于政治,而且,无论我们怎么解释,一个民族的而貌完全是由它的政府的性质决定的,因此,什么政府是最好的政府这个大问题的,可以转变为这样一个问题:究竟哪一种性质的政府才能使人民变成最道德的、最明智的、最富有学识的,从而是最好的人们呢?”在《爱弥儿》第五卷中他这样写道:“那些想把政治与道德分开论述

的人,于两者中的任何一种,都将一无所获。”于是,他的第二篇重要论著《论人类不平等的起源和基础》(1753年写成,1755年出版)就转而探讨政治,认为不平等源于私有制的出现,这就从政治因素又追溯到了经济因素,然而,如何摆脱这种不平等呢?卢梭期望找到一种解决办法,那就是通过一种真正的社会契约来建立一种主权在民的共和国。这就是卢梭在其名著《社会契约论》中所要探讨的。应当说,卢梭的思路对我们是有启发的,即改造道德至少要包括改造社会环境,改造社会制度,而尤其是改造政治。

以上还主要是从道德关切、道德价值谈制度的重要性:个人德性的培养,道德人格的发展,没有一定的社会保障就可能枯萎,更谈不上延伸和发展了。而如果把人类的其他追求,人类其他珍视的价值都包括进来,制度的某种决定性意义就更明显了。一个人能够追求什么,其主要的路向在他诞生的那一刻就大致限定了。他只能大致在社会制度给他规定的范围内追求他渴望的东西,很少有人能越过此界限。人类的幸福将以合理的社会制度为其基本的条件,这一制度至少应当努力消除那些人为的严重灾难和不幸。

因此,既然社会基本结构对人所珍惜的各种价值如此重要,它本身就应该成为一种基本价值,成为一种基本的“好”。既然社会制度对道德如此重要,它本身就也应当是合乎道德的,应当建立在真正合乎正义的基础上,拥有自己的道德合法性。当然,任何制度都可以说具有它自己的含有道德意味的原则,不管在这一制度中活动的人对这一原

则的意识是模糊还是清晰,但从有理性者的使命来说,我们还是应当毫不含糊地把这一原则揭示出来:如果它合乎道德,就坚决地支持它,贯彻它;如果它没有道德,或者有缺陷,就应当考虑以更合适的原则取代它,或者修正它。正如康德所言,启蒙就意味着在公共事务上独立地、不怯懦地运用自己的理性。

然而,从道德上改造制度也有两条途径:一是强调制度中的人,强调执政者的道德,认为必须由有德者来掌握权力,官员必须廉洁奉公、忠诚负责,应当率先成为道德的楷模,感化下面的人们,从而达到政治清明,使风俗淳美,社会安宁。这些应当说都是不可忽视的,但强调得过分,忽视制度本身亦有一套伦理,政治也需要一套特殊的技术和才能,就可能适得其反,使政治与道德两方面均受到损害,或者最好的情况也只是“人存政举,人亡政息”。所以,社会契约论的启发意义就在于它强调还有一条不能忽视的改造制度的途径,这就是要注意制度本身的伦理,注意政治社会的根本大法、根本原则是否合乎道德。在某种意义上,执政者的道德是由制度本身的伦理所决定的。因此,我们必须明确地把制度中人的道德与制度本身的伦理区分开来,不能让制度中人的道德模糊了我们的视线,以为这就是社会道德的全部,要注意两者虽有密切的联系,但又有差别;前者的主体是人,依人而转移;后者的主体是一套国家机器,它有不依赖于人而运作的一面,有它的惯性和规则。制度虽然是人创造的东西,但它一旦被创造出来,就可能离开人,甚至与人敌对,我们必须以某种道德原则来约束它,鞭策它,使

它不仅不致为祸,反而为人们提供一个真正可以去追求自己的理想、自己的幸福,包括自己人格完美的场所。

区分制度本身的伦理与个人的道德还有一个重要意义是:制度的伦理原则并非个人伦理原则的简单延伸和扩大。罗尔斯批评功利主义的一个论据就是:功利主义把个人的合理选择原则扩大到社会,应用于制度本身了。而我们知道,这两种原则的主体和对象并不一样,个人可以为长远利益牺牲自己的眼前利益,而社会若要求一部分人为另一部分人牺牲自己的利益,这就对他们提出了很高的要求,即使这真有必要,这种要求也应是建立在个人自觉的基础上的,而不能用制度手段强制推行。所以,功利主义虽提出仁爱 and 同情,向个人发出这方面的呼吁,而且并非没有效果,但我们还是可以说,功利主义没有明确划分开制度伦理与个人道德,混淆了两种原则,它所提出的功利原则是涵盖一切领域的最高道德原则,自然也包括制度的领域,因此,在原则上它就容许制度以功利之名侵犯个人权利。

那么我们如果明确划分开制度本身的伦理与个人的道德,进一步的问题就是:它们处在一种什么次序中?我们是否同意罗尔斯所说的原初状态中的人将首先选择制度本身的伦理原则,然后才是个人义务的原则和国际法原则?如果同意,怎样理解这种优先性?

我们可以回顾一下黑格尔,正是他曾经在《法哲学原理》中明确区分个人道德与国家伦理。按照他的三段论法,法哲学基本原理包括下面三个发展环节:

一是抽象的法;

二是道德；

三是伦理。

抽象的法即客观的形式的法(其实可以理解为自然法,纯粹理性的法),它基于人的意志自由,其命令是“成为一个人并尊敬他人为人”。在此一切特殊意图和利益都无关紧要,只有纯粹形式的抽象法,它包括所有权——转移所有权的契约——侵犯他人权利的不法三个环节。

道德由扬弃抽象形式的法发展而来,它实际上就是进入人们内心的法,“主观意志的法”。此时,自由意志不仅借外物尤其是财产实现了(表现为抽象法),也在内心中获得一种现实性(表现为道德),换一句话说就是,有关财产之物权的纯粹理性规定的法律,此时也变为人们内心的意愿。然而,由于此抽象法尚没有成为国家明文规定的法律,个人的道德意志与外部世界还存在着一种紧张关系。道德也包括三个发展环节:故意和责任——意图和福利——善和良心。在最后的环节上,善还是抽象的,即指抽象法,良心指个人主观的道德意识,它们都缺少自己的对立面,都具有某种片面性,对客观性的渴望就使道德发展到伦理。

伦理就是主观的善和客观的、自在自为地存在的善的统一。抽象的权利和自由,个人的权利和自由,最后都要以客观的、社会性的伦理实体为归宿,为真理。伦理也可分为三个发展环节:家庭——市民社会——国家。国家是最高的发展阶段,是伦理理念的现实,是绝对自在自为的理性东西,是客观的精神,而个人只有成为国家的成员,才具有客观性、真理性和伦理性,成为国家成员是单个人的最高义

务。个人只是达到国家的一些环节而已。

黑格尔通过明确地划分开个人道德与社会伦理,充分展示出国家、社会基本结构对于人的重大意义。我们甚至可以说,黑格尔的逻辑和历史之间确实存在着某种一致。历史的进程几乎总是这样:首先是一些伟大的、富于生命力的观念在个别具有原创力的心灵里明确起来,形成原则或体系,然后这些原则逐渐进入许多人的心灵,成为他们的执着而强烈的意愿,最后这些原则就通过他们的行动外化为客观存在的东西,外化为制度、法律、国家、教会等等具有现实性的东西。没有这种外在的制度化,没有这种“道成肉身”,哪怕是真正崇高的东西,也难于在即便是少数人那里长久地坚持(虽然这种坚持决不会失去意义)。尤其是在社会领域内,正义的观念和原则必须化为现实力量才有意义,生命和权利必须有切实的基本制度作为保障才不会流于空谈。

但是,我们又要说,发展并不在国家那里终结,国家,或者说正义的国家与其说是一个终点,不如说是一个新的起点。如果我们确实达到了合理的正义的社会制度,那么并不是说个人只是作为国家的一个环节才有意义,而宁可说国家的意义就在于它为所有人能自由地去创造他们生活的意义而提供了一种合理正当的社会条件。

甚至仅从道德上说也是如此。我们看到,社会制度的伦理原则只会是公正、不偏不倚,而不可能是仁爱、慈善,相应地,由社会正义原则所规定的执政者的职责和公民的义务,也都是比较基本的、起码的义务,多以禁令的形式出现

(“勿杀人”、“勿盗窃”、“勿贪污”、“勿渎职”等)。它们并不难做到,基本可以说大多数人在不受伤害的情况下都能做到,而它仍以一种强制手段为后盾,只是为了防止哪怕一个人违反禁令而不受惩罚将可能发生的危险的罪恶蔓延。至于个人可以向之做无限努力、无限飞升的道德领域,社会则把它交给个人,给予个人以充分的信任和主动权。高尚的道德不可能由国家来规定,用强制手段来推行,强制或利诱只会使本来高尚的事情也改变味道。我们相信,在任何时候、任何社会里,道德的最高境界总是在个人那里达到的,社会一般的道德水平与这种境界相距甚远,道德的真正情怀、真正韵味、真正感人的东西总是只在少数个人那里感受到,总是只在少数人那里体现出来。不仅如此,我们还可以说,道德最深的根决不是扎在制度、国家,而是扎在个人那里,制度本身的伦理在其最深的一点上与个人道德相接,它的根是深深地扎在人作为人的一些最基本的自然义务之中。因此,我们说黑格尔的高低次序是颠倒的。国家伦理并不是最高的发展阶段,不是个人道德要为达到它创造条件,相反,是它要为个人道德的发展创造条件。

所以,罗尔斯说制度原则优先于个人原则,对这种优先性,我们显然有特定的理解。这种优先性决非是像黑格尔所指出的国家伦理高于个人道德,凌驾于个人道德,个人道德只是向它奔赴的一条途径、一个环节、一种手段,相反,优先性在此毋宁说是起码性和基本性,就像一座大厦,它必需先有坚固的基础,但它真正灿烂壮观的部分还是在它的上层。我们可以说基础是很重要的,是需要优先考虑的,但不

能说它所有上层的部分都是以它为归宿的。所以,黑格尔在此实际上犯了一个头足倒置的错误,他为了他的逻辑而牺牲了真理,并且在社会政治哲学或者法哲学中,主要的矛盾并非是一种主观与客观的矛盾,而是社会与个人的冲突,正义的理论就产生于对这种冲突的调节。

这样,有关制度原则对个人的原则的优先性,我们就可以归纳如下:优先性是指我们在考虑道德或伦理体系时,首先要考虑制度伦理,考虑它是否符合正义,这不是因为它是我们最高的道德目标,而宁可说它是最起码的、但也是最基本的、甚至对我们每一个人都生死攸关的规范标准。这样,原初状态中的人要建立一个社会时,就要首先选择有关根本制度的正义原则,然后才是制宪、立法和定规,并把大量的行为领域留给个人去创造和发挥。在此,优先性还有一种含义,即正义是社会制度的首要价值,是要优先于其他社会价值(如效率,稳定)而被人们考虑的,这是指社会观方面的正义优先性,是正义优先于“好”,优先于功利,此优先性问题我们已在前一节中予以阐述。而制度原则对个人原则的优先性,则是指道德方面的优先性,是指一种正当(社会正义)优先于另一种正当(个人行为的正当)而被人们考虑,是指制度正义的确立要优先于个人政治义务和法律义务的确定。

三、 正义原则对功利原则的优先性

罗尔斯在他的《正义论》的《序言》中一开始就言明：他是要以他的“公平的正义”理论来取代在西方长期占优势的功利主义。他认为，以前对功利主义只是批评而无建树，或者说，人们的建树至多是一些直觉主义观点，他们感觉到功利主义在作为社会伦理原则实行时，在理论上容有严重侵犯个人权利的毛病，与一些人们直觉到的正义准则不合，但是他们无法提出系统有序的正义原则与之抗衡。“直觉主义只是半个正义观”，罗尔斯如是说。在他看来，直觉主义实际上不考虑优先性问题，正义原则在它那里总是复数，而究竟孰先孰后则不得而知，直觉主义认为这一优先性的知识已超出直觉的范围。而不解决正义原则的优先性问题，就很难使直觉主义正义观对功利原则取得优先地位。

罗尔斯试图借助契约论(开始是博弈论)来打破这一僵局。他设计了一个原初状态，认为那里的人将优先选择他的两个正义原则而非功利原则，而这两个正义原则也是有先后次序的，它们不仅得到来自契约论据的支持，也得到来自“反思的平衡”的论据的支持，它们不仅形成了一个统一的、解决了优先性问题的正义原则体系，也符合人们日常生活所普遍持有的有关正义的直觉信念，并且在联系制度应

用和价值目标方面也得到令人满意的证明。这样,罗尔斯就认为“公平的正义”能在与功利主义的比较中占优势,取代功利主义在西方社会中对人们的正义观的实际支配地位。

功利主义与快乐主义有着承继关系,但功利主义消除了利己的快乐主义那种强烈的个人性和主观性,功利主义考虑的不再只是个人的满足和幸福,而是社会普遍利益。功利主义也消除了伊壁鸠鲁快乐主义中那种个人消极退处的因素,而是积极地主张社会改造。“最大多数人的最大幸福”,这就是功利主义的典型口号,在此,幸福不仅是从总额上衡量,也从享受它的人数来衡量,虽然这两种衡量标准还是会有矛盾。功利主义在19世纪英国的著名思想家边沁、密尔、西季维克那里得到了系统的阐述,对英美社会生活发生了有力的影响;契约论被丢弃,甚至因为其虚拟被视为“一堆胡话”。功利主义重视的是经验,是事实;它主张改革,但反对革命。功利主义理论的古典形式在西季维克那里得到了完满的阐述,在20世纪理论上它无多少发展,有的只是一些精细的修补和改进,并没有大的体系创建。然而并非功利主义一家如此。20世纪哲学家兴趣主要在于求真,在于确定性的探求,在于逻辑和语言,当然,在这一过程中,他们还是对世界、对社会政治发生关切,不过即使哲学家放弃了对世界的实际关切,人们还是要进行各种实践事务,那么在那些实际事务和实际关切中,功利主义实际上仍占据主导地位。

功利主义之所以能在英美学者乃至普通人的正义观中

占据主导地位,其原因下文再述。而我们现在看到的是,它确实社会哲学领域中取代了先前以霍布士、洛克为标志的契约论而成为主流,它不像过去的快乐主义那样只是一种个人伦理而也是一种社会伦理。甚至可以说,功利原则主要是一种社会原则,一种制度本身的伦理原则。

然而,罗尔斯认为,功利主义是通过个人与社会的类比来达到这一点的,它的作为社会伦理的功利原则只是个人原则的扩大和延伸。既然一个人能恰当地调整自己的利益,为了长远的较大利益而牺牲自己眼前较小利益,以求达到他自己的最大利益,那么一个社会不也可以如此行动吗?只是在此不仅仅是时间方面的调整了,而更主要是在空间,即在不同个人间调整,社会可能牺牲少数人的利益而满足多数人的愿望,以求达到从总体上看的最大利益和满足的净余额。但是,一个社会能像一个人有权处置自己的利益一样有权处置所有不同个人的利益吗?或者以一种激烈口吻的比喻来说,一个人有权通过截肢来保存自己的生命,而一个社会能否牺牲一部分人的生命来保全另一部分人的生命呢?

从个人原则到社会原则,这里确实需要一种思想上的飞跃,这使一向注重经验和事实的功利主义者也不能不诉诸一种高度的思辨和抽象,他们通过设想一个公平甚至仁爱的观察者来达到把个人原则扩展到社会。密尔说,功利主义要求行为者对自己的和他人的幸福严格地公平地看待,就像一个与此事无关的仁慈的旁观者一样。从耶稣的“金规”中,我们可以看到功利伦理学的全部精神,你要像期

望别人对你那样对待别人,像爱自己一样地爱邻人,这就是功利主义的道德理想。

这样,功利主义就通过公平观察者的观念和同情,而设想把个人的原则用于社会。利益受损害者就应当从这一观念得到安慰:我这是为了大多数人的利益而牺牲。而社会制度也就像这样一个公平观察者的化身,它根据这个社会的有限资源(包括人的资源),考察怎样通过有效地管理和分配它们而达到最大的利益,其行为就像一个想获取最大利润的企业家和想获取最大满足的顾客一样。正确的决定本质上就是一个有效管理的问题,而整个制度的原则就像是一个人如何合理选择的明智原则。通过公平和同情的观察者的想像,所有的人都被融合为一个人,功利主义并不在人与人之间做出严格的区分,它考虑的是是否最大多数人得到了最大的利益和幸福;至于在这些人之中,这些利益是如何分配的,谁得到的多,谁得到的少,则不在考虑之列。用一表格来表示就是(A、B、C表示三部分人,数字表示利益额):

1. A 得 8 B 得 3 C 得 1;
2. A 得 6 B 得 4 C 得 2;
3. A 得 4 B 得 4 C 得 4。

上面三种分配的利益总额加起来都是 12,然而三种分配却不同:第一种分配差别最悬殊,第三种分配完全平等,第二种分配介于其间。而按照功利原则推理,则只要 12 是能达到的最大利益额,那么这三种利益分配形式就都是可允许的。

这是功利主义经常受到攻击的一点,罗尔斯重申了这一指责。如果广泛地看待分配正义(即把作为公民的自由权利也看做一种利益),那么可以说,功利主义至少可能带来两个严重后果:第一,它可能允许以社会整体或多数人利益的名义,去侵犯少数人的自由权利;第二,它可能允许一种经济利益分配上的严重差别,造成贫富悬殊。而我们知道,这显然是罗尔斯不愿看到的。

因此,罗尔斯认为,功利主义虽然也常常表示要尊重那些有关不侵犯他人权利的正义准则,尊重普遍流行的这种正义直觉,但只是把它们看成在社会交往中“有用的幻像”,只是把它们作为次要的调节规则而置于功利原则的支配之下。因此,这种平等对待每个人的道德正义就未能置入首要的社会伦理原则之中,它自身就不能巩固,不能对人们的基本权利形成有效的、坚定一贯的保障。

相形之下,罗尔斯认为他自己提出的“作为公平的正义”理论克服了这些明显的弱点。罗尔斯是采用契约论的证据,即原初状态中的人究竟是会选择功利原则还是他的两个正义原则来证明这点的。与功利原则相比,两个正义原则直接把道德正义的理想植入了原则,这样就避免了选择者的计算和猜测,也较少依赖事实,原初状态中的选择者就更喜欢保证他们权利的自由原则,而非更喜欢通过计算来猜测自己的权利是否会受到侵犯的功利原则。而且两个正义原则公开宣布自由权利的优先性,把人仅作为目的而非手段,就有利于人们的自尊,从而有利于人们的正义感趋于稳定;它对人们提出的要求也不高,只要他不侵犯别人的

同等自由即可,这也有利于稳定。而功利原则却对人要求很高,它可能要求一个人为了多数人的利益而牺牲自己的权利,这样的契约作为社会伦理原则就不容易坚持。这样,原初状态中的人就要选择两个正义而非功利原则作为他们进入社会的基本契约,两个正义原则就在契约论的基础上取得了功利原则的优先地位。

在此,我们要以历史的眼光来看待罗尔斯的正义论与功利主义的这一争论,这样我们就能知道这一争论是发生在什么样的层次上,顺便也弄清功利主义为何会长期流行,以及罗尔斯为什么会认为功利主义还不足以成为一个恰当的社会正义原则,因而必须被两个正义原则所取代。最后,我们将追溯到罗尔斯的正义论与功利主义争论的根本点,也是最具道德哲学意味的一点,这就是正当与“好”的关系。

我们知道,对功利主义最严重的指责就是它容有对个人权利的严重侵犯。然而,我们又看到:功利主义的最著名代表边沁、密尔、西季维克却可以说是公民自由和政治自由的坚强捍卫者。怎样解释这一似乎矛盾的现象?看来,作为从英国社会土壤上发展起来的一种典型的、哲学的功利主义,远非国人所理解的一般的追求功利、追求实惠的倾向,它是和一种历史传统联系在一起的,这种历史传统早已把尊重人们的基本权利视为常识和前提。所以,这种常识(或正义准则)虽然尚非从根本原则的层次上对人们追求功利的行为构成严格限制,但它确实构成了限制,甚至可以说在社会的内部实际上防止了这种严重侵犯的大量发生。

功利主义者从理论上也为此做出了很多努力。边沁的

著名公式“一个人只能算做一个,决不能被算做更多”很难说是一种功利的命令,伯林认为正是这一公式构成了平等理想不可化约的最后一点,且它并不专属于任何一个政治哲学体系。密尔发展了休谟“公平的或仁爱的观察者”的观念,罗尔斯甚至依据契约论的论据证明,古典功利主义是一种立足于他人的伦理学,它强调同情和仁爱,推动人们去做出慈善行为乃至自我牺牲,只是在罗尔斯看来,这些要求不适于社会正义的领域而已。西季维克也强调功利原则必须用正义原则来补充,即必须也遵循平等对待的原则,并认为这一原则的真理性是不证自明的,而且功利原则与平等原则有趋于一致的倾向,人们越是享受着平等的自由和大致平等的财富,该社会所创造的幸福总量也就会越大。后来有的功利主义者提出了应当把平等分配利益本身就视为一种利益,虽然这可能意味着偏离了功利主义的理论逻辑而走向义务论了。美国哲学家里斯彻尔(Rescher)则提出了“有效平均”的概念,以加强功利主义在平等分配方面的要求。

这一切,都可以从功利主义所处的社会环境与历史传统得到解释。我们在罗尔斯的《正义论》中读到:“(在一个功利主义者看来)这样,原则上就没有理由否认可用一些人的较大得益补偿另一些人的较少损失,或更严重些,可以为了使许多人分享较大利益而剥夺少数人的自由。但在大多数情况下,至少在一个合理的文明发展阶段,最大利益并不是通过这种方式达到的。”这一“合理的文明发展阶段”,是一个在满足了生命原则之后正在满足自由原则的社会。社

会的基本价值除了正义之外,还有稳定、效率、合作与和谐。而从这些基本价值的关系来看,作为社会正义,生命原则主要要求稳定;自由原则主要带来效率;平等原则主要要求合作与和谐。那么,我们就可以说,功利主义是径直以这效益,或者说以这功利作为社会伦理原则的,而罗尔斯的“公平的正义”理论则诉诸原则本身。因此,自由与效率、权利与功利,虽有冲突的一面,但也有一致的方面,而且,此一致的倾向在这一文明的发展阶段上是主要的倾向。罗尔斯与功利主义的争论也正是发生在这一层次上,这也正是如果由生活在另外的文明环境中的人看来,“公平的正义”理论与功利主义在实质要求上的差别并不是很显著的一个原因。

这样,原本的古典功利主义就远非我们所想的那样功利了。但换一种环境,误解其原则或者将其基本原则加以不恰当的推崇,却可能造成真正严重的后果,社会就可能变得功利滔滔、金钱至上,甚至一切关系都浸在利己主义的冰水之中,造成一种让人窒息的气氛。得不到一种坚定地尊重人的基本权利的历史传统支持的功利主义是可悲的,也是危险的,尤其是这种功利主义和一种错误的理想结合起来的话。即便得到了尊重基本人权传统支持的功利主义彻底贯彻自身,也会削弱和破坏这种传统,功利主义至少从本身逻辑上并没有完全堵死通向这一严重后果的道路。所以,不仅是为更好的情况,也是为了防止更坏的情况,就有必要在制度、在社会正义的领域内明确地提出真正道德的原则,而不是仅仅以个人的仁爱和同情来提供弥补。

罗尔斯认为,伦理学的两个主要概念是“正当”与“好”,

一种伦理学理论的性质和结构就大致是由它怎样定义和联系这两个基本概念来决定的。是正当优先于“好”，还是“好”优先于正当，实际上就构成了“公平的正义”理论与功利主义的最深刻分歧。两个正义原则是否较之功利原则居优先地位，最终要追溯到正当是否对“好”具有优先性。

根据对正当与“好”两个概念内容和关系的不同阐述，可以把所有伦理学理论分成两大派别：一派是目的论，一派是义务论。

为了清楚地说明正当与“好”的关系及其由此决定的两大派别，我们可以参照弗兰克纳《伦理学》中的分类，试从道德和价值判断入手，把有关判断分成这样四类：

1. 道德义务判断。

(1)特殊的道德义务判断：

- a. 李世民不应当杀害自己的兄弟。
- b. 诸葛亮应取代刘禅为帝。

(2)一般的道德义务判断：

- a. 兄弟之间不应互相残杀。
- b. 贤者掌握政权是正当的。

2. 道德价值判断。

(1)特殊的道德价值判断：

- a. 李世民不是一个慈善的人。
- b. 诸葛亮的高风亮节令人钦佩。

(2)一般的道德价值判断：

- a. 孝悌是一种美德。
- b. “鞠躬尽瘁，死而后已”是一种高尚的精神。

3. 非道德价值判断。

(1)特殊的非道德价值判断：

- a. 李世民是治国的英才,但他的家庭生活并不完满。
- b. 诸葛亮能有刘备三顾茅庐之请,真是千古之幸遇。

(2)一般的非道德价值判断：

- a. 家庭和谐比掌握权力更值得向往。
- b. 能够有机会充分发挥自己的才能是人生最大的幸福。

至于第四种规范判断“非道德义务判断”,则可以见之于任何一个医生给人开的处方或一件电器产品的说明中:前者是一种特殊判断,例如告诉你“应该早晚各吃一片药,应该保暖”;后者是一种一般判断,告诉所有使用该电器者应该遵守的一系列步骤。显然,非道德义务判断与道德没有关系,完全可以排除在道德考虑之外。然而,非道德价值判断却非如此,它深深影响着人们的道德行为,甚至在目的论那里成为决定一个行为是否符合道德的关键因素。下面我们即将前面的三种判断和区别关系列表如下:

分类一	名称	主要适应对象	最一般的判断辞	分类二
纯粹道德判断	道德义务判断	人的行为	正当、应当	义务判断
	道德价值判断	人及其品质	善	价值判断
非道德判断	非道德判断	一切事物	好	

据此,我们可以说,义务论就是把针对人的行为而发的道德义务判断看做更基本的、更优先的。它认为,对人及其品质的评价最终要依赖于对他的一系列行为的评价,善恶的价值判断最终要归结为行为的正当与否,而行为的正当与否,则要看该行为本身所固有的特性或者行为准则的性质是什么。例如,我们前面见过康德的例子,“你应当遵守诺言”这一判断所指示的行为准则就是一种可普遍化、以人为目的和自我立法的准则,因而就构成对人的--种绝对的道德命令,而不管守诺会带来好的还是坏的结果。在此,正当是优先于“好”的,是不依赖于“好”来确定的。

目的论则认为,人的一切行为都是有目的的,都是要达到某种结果的。我们可能确定某种(或几种)“好”为最根本的“好”,为最高或最终的价值,那么我们就可以根据这一根本的“好”来规范我们的行为,来确定什么行为是正当的,什么行为是不正当的。例如,功利主义就是这样一种目的论观点,它首先把“好”定义为功利,然后再把“正当”定义为能够最大限度地增加“好”(功利)的东西。这样,“好”就是优先于正当的,正当依赖于“好”来确定。

至于“善”的概念(即“道德上的好”),则可以说是一个中间的概念,它或者可以被“好”包容而归之于广义的价值范畴,或者可以与“正当”联系在一起而构成道德德性、道德人格的范畴。

任何伦理学都必须包括“正当”与“善”的概念,然而,说伦理学必须包括“好”的概念却不一定恰当,严格、彻底的义务论虽也含有价值论的因素,但那是道德价值,与非道德价

值无涉。

义务论显然对人们的行为构成了比目的论更为严格的限制,有些行为(如利他动机的说谎,帮助穷人的盗窃,保障多数人利益的对少数人权利的侵犯)也许能通过目的论的道德关卡,但却不能通过义务论的道德关卡。因此,我们说,义务论表现出对道德更为有力和纯正的弘扬,它强调道德的崇高性、绝对性和纯洁性,但它有可能忽视人的需要、目标和所尊重的价值。道德生活并非是人生的全部内容,尤其在社会的层面更是如此。义务论的极端是可能彻底割断道德与人生的联系,使道德成为完全枯燥、空洞和生硬的东西;而反过来,目的论虽然使道德与人类全面的追求发生积极的联系,但其极端则可能走向完全以“目的证明手段”的非道德主义。我们也许可以仿效亚里士多德那样说,真理就是中道,真理就在中间。然而,如何在确定两端中把握中道却是一件困难的事情,做得不好就会成为如康德所讥讽的“杂拌”。

在此,我们不想提出什么结论,而只是通过对“正当”与“好”两个概念之间关系的再分析,给出下列四种可供进一步思考的论点:

一是彻底的义务论:正当独立于“好”,支配着“善”。一个人的善性依赖于其行为的正当,一个行为的正当无须考虑它的结果、它的效益、它的内容、它的目标,而只需按其本性或准则是合乎某种标准,纯然出自某种动机。甚至“善”可以被看做唯一真正的“好”,被看做唯一值得追求的价值,从而非道德的“好”甚至可以在最高尚者那里被取消。

二是温和的义务论：正当与“好”存在着某种关系，在实践中的正当行为需要考虑到结果、效益，否则就很难说它是正当的。但是，正当并非依赖于“好”，正当并非是达到“好”的目标的手段，它本身即为自在的目的，本身即自有价值、自有标准，“善”主要是由它决定的。“善”是一种最重要的“好”，而且定义“好”时不以能脱离正当。它强调在伦理学的领域中，正当优先于“好”。

三是温和的目的论：“好”确实不能完全脱离正当，但“好”还是更为根本，更为优先的，道德是为了人的，而非人为了道德。正当要参照“好”来确定，它常常是作为较次要的原则来活动；“善”是一种价值，但并非是一种最高的价值，或者它只是最高价值的一部分。温和的目的论以一种更广阔的眼光来观察道德，认为“好”优先于正当。

四是彻底的目的论：“好”完全独立于正当，支配着善和正当。正当纯粹是一种达到好的最大值的手段，甚至只是一种名义。在此意义上，“好”就包括了正当，“好”的东西总是正当的，它自身会自动地给出正当的理由。“好”的目的可以证明一切手段。因此，也可以说“好”完全与正当无关，可以全然脱离正当。

以上列举了从彻底的义务论到彻底的目的论的四种形式。我们看到，在两个极端都有使“正当”与“好”完全脱离的倾向，而出路看来还是在它们的联系之中。现在我们重新回到罗尔斯与功利主义者的争论，我们可以容易地看出，罗尔斯的正义论是属于温和的道义论，而功利主义是属于温和的目的论，它们都没有极端的倾向，因而它们的冲突也

不带有那种激烈和根本的性质。

我们在此不想泛泛地讨论正当与“好”孰更优先的问题,而是想把它具体化,放到特定的领域和阶段中来谈。也就是说联系正义原则与功利原则孰更优先的问题来谈。伦理道德可分为两大领域,一为社会伦理,一为个人道德,而制度本身的伦理则为社会伦理中最主要的一种。罗尔斯的正义原则与功利原则都可以说是制度本身的伦理原则。我们知道目的追求或者说合理生活计划在个人那里的意义,这些计划的满足可以说就构成了他的幸福,这目的在个人那里虽也有种种分歧和调整,但几乎总是可以统一的。一个人可以构成一种前后一贯的系统生活计划,而社会却很难把目标各异人们的动机统一为一个单独的、支配性的目标(且不论它是否有权这样做)。如此看来,社会制度本身不是更有理由不受各种特殊目的的影响,而只是坚持道德正当性的原则吗?它不是更有理由把公正而不是别的东西(如功利、稳定等)视为自身的最高价值吗?它不是更有理由在意图互异的人们中坚持不偏不倚吗?

其次,我们前面已谈到不同的文明发展阶段的问题。确实,罗尔斯最为忧虑的是功利原则可能允许侵犯人们的权利,而他看到的这种侵犯尚是在社会满足自由原则条件下的侵犯,这一条件就把这一侵犯限制在一定的范围之内。而我们如果还考虑其他可能的侵犯,比方说,以生存利益为名义和以平均利益为名义的侵犯时,把功利原则作为一个社会的正义原则就可能导致更为严重和普遍的侵犯,因为这种侵犯可以从功利原则中找到理由,而被侵犯者却不能

从功利原则中找到抵御的手段。如此看来,功利原则就在与两个原则的比较中处于劣势了。看来,正义原则不宜是一个单数,虽然这看起来很有诱惑力,但是原则必须符合原则所指导的事物的性质,而不能只求方便。罗尔斯把社会正义原则看做是一种复数的序列是有道理的,他的两个正义原则比功利原则表现了更强烈的道德性质,能更有效地稳定和发展人们的正义感,从而最终使社会稳定地得到发展。当然,罗尔斯的两个正义原则是为他脱离历史而设想的“良序社会”设计的,如果引入历史,考虑到历史发展全部情况,就需要在这个正义原则的系列上再加上一个更优先的正义原则——生命的原则。对这一原则的内容,以及这一原则系列中的关系无疑需要仔细而缜密的证明,且不一定是契约论据的证明。

第三章

平等的基本自由

本章主要介绍罗尔斯“公平的正义”理论中第一正义原则的内容。第一正义原则作为理论原则在西方基本上无太大争议,但在具体实践中却争辩甚多,所以我们会涉及到原则的应用。并且,恰恰是这个在西方社会无大争议的原则,即在他们的社会内部已在很广泛的范围里成为前提和共识的原则,在我们这里却成为严重和容易混淆的问题;在他们那里已经成为老生常谈的东西,在我们这里却可能是需要首先奋力争取的东西。这样,罗尔斯有关平等自由原则的阐述和优先性问题对我们就变得更有意义了。

一、 基本自由的体系

罗尔斯给出的第一个正义原则的陈述是:所有人都应平等地享有最广泛的基本自由,这种自由以不妨碍他人的同样自由为限,简单地说,即平等自由的原则。我们先需要弄清在此使用的平等自由概念的含义。

首先,这里谈的不是哲学中的自由,不是那种与必然性相对而言,与自由意志相联系的自由,而是政治学意义上的自由。参照艾赛亚·伯林等人的意见,这两种自由也可以从另一个角度来观察,把它们称之为“消极的自由”(negative freedom or liberty,否定性的自由)和“积极的自由”(positive freedom or liberty,肯定性的自由)。“消极自由”和以下问题有关:在什么样的限度以内,某一个主体可以做他所能做的事,或成为他所能成为的角色,而不受到别人的干涉?“积极的自由”则和以下的问题有关:什么东西在决定某人去做这件事、成为这种人,而不是去做另一件事、成为另一种人?这种“积极的自由”涉及控制的来源,意味着自己真正成为自己行为的根本原因,成为自己的主人,意志不受外部因素的决定;“消极的自由”则仅涉及控制的范围,意味着自己的行为不受他人的任意干预或社会的限制。

罗尔斯把有关肯定性自由和否定性自由的争执存而不论,并认为定义的问题充其量只有辅助的作用,他说他更重视实质的问题。而在自由定义方面,他基本上遵循了伦敦大学政治哲学教授麦卡勒姆的观点。麦卡勒姆认为,自由总是涉及到三个方面的因素:自由的主体(X);自由主体所摆脱的限制(Y);自由的客体——主体决定去做或不去做的事情(Z)。这样,自由就意味着一个主体可以免除限制去做某事,用英文简洁地表示就是:X is free from Y to do (or not to do) Z。这种“三位一体”的自由观的核心意思实际上还是自由基于不受任意限制,是在政治学、社会学范围内谈论的一种自由。

罗尔斯自由观的一个特点是：他总是联系社会制度的公开规范体系，联系宪法和法律来谈论自由。自由不仅不是为所欲为，不是指所有机会和行动空间，而且是紧密地和约束联系在一起的。这里所说的“自由”，也就是那些由社会基本结构的公开规范确定的权利和自由，在此自由是社会形式的某种样式，是制度的某种结构，是规定权利和义务的公开规范体系。例如，如果我们设想信仰自由是由法律规定的，当一个人可以自由地信奉某种宗教，而且其他人也有勿干预他的法律义务时，个人就具有这种信仰自由。

其次，这些基本自由是平等地为所有社会成员享有的。例如在政治参与的自由方面，每个公民都有选举和被选举的权利，每个人在普选中都是享有平等的一票。这种“平等”本来就包含在“基本自由”的含义之中，没有“平等”也就谈不上“基本自由”。这种“平等”同样也意味着“自由”不可能是为所欲为，一个人的自由必然要受到另一个人的同等自由的限制。但是，自由的优先性意味着自由只能被自由所限制，而不能受制于经济利益的权衡和交易。

那么，基本的自由包含一些什么内容呢？罗尔斯列举如下：

一是思想和信念(良心)的自由；

二是政治方面的自由(选举和被选举担任公职的权利)以及言论、集会和结社的自由；

三是人身自由和保障个人财产的自由，或者说依法不受任意逮捕和无端剥夺财产的权利；

四是由法治原则所规定的其他自由权利。

这些基本自由又是怎样概括出来的呢？罗尔斯认为这种概括可以通过两种方式：一种是历史的，即从民主国家的宪法总结而成。实际上现代国家的大多数宪法都申明了这些自由，虽然有些是表面的，有些是有切实保障的。另一种方式则是通过考虑能够使道德人格的两种力量（正义感和“好”的观念）在人的一生中充分训练和适当发展的基本社会条件，这些条件就是上述的基本自由。

现在我们必须把这些基本自由看做是一个整体或一个体系。由于各种基本自由是必然要相互冲突的，规定这些基本自由的制度规范就必须调整得使它们融为一个有机结合的体系。在实践中，某一种基本自由有时可能要由于另一种或更多种基本自由而受到限制甚至否定，因为任何一种基本自由本身都不是绝对的、毫无限制的，它不仅要受到一些保障自身顺利实行而定的规则的调节，还要受到其他基本自由的限制。例如，言论自由不仅要受到一定秩序规则的调节，像在议会辩论中不可能谁什么时候想说就说，而是要遵循一定的秩序，这正是为了保障辩论自由的顺利实行；另外，在内容上也要受到一定限制，比方说若用语言进行人身侮辱和攻击，就可能因侵害到别人的人身自由而受到禁止。但是，在此区分开秩序规则的调节和对辩论内容的限制是十分重要的。

罗尔斯认为，这一基本自由体系有如下特征：首先，每种基本自由都有一个他所谓的“中心应用范围”（central range of application），这种应用范围的制度保障是作为自由和平等个人的公民的两种道德力量的充分训练和恰当发展

的一个条件；其次，这些基本自由能够相容，至少在它们的中心应用范围内能够如此；最后，这些基本自由并非是同等重要，或者说因为同样的理由而受到珍视的。古代雅典人把参政自由看得重过思想和良心的自由；而近现代则更珍视后者，甚至只把政治自由看做是保障其他基本自由的一种手段，但即使这一观点是正确的，也不妨碍我们仍把某些政治自由归入基本自由之列。

在解释过自由概念和基本自由体系之后，现在让我们来考虑第一正义原则的含义。按照第一个原则，所有人对一种最广泛的基本自由体系，是每个人都同等地拥有的，亦即一个人的自由只要不凌驾于别人的类似自由体系，或者说，只要它没有通过侵害别人权利而使自己的这份自由扩大时使别人的那份自由缩小，那么这个人就可以享有这份自由。

这里关键的是理解“平等”的含义。这里的平等是指份额和状态的平等，还是指权利的平等呢？看来显然是指后者。平等并不意味着所有人实际上都享受这些自由的手段，能够在同等的程度上和范围内使用这些自由，他们只是在权利上平等的。在此第一个原则只是要求那些确定基本自由的制度规范平等地适用于每一个人，在这些规范面前人人平等。

对于人们由于种种原因（首先是经济原因）享有不等的自由的难题，罗尔斯引入了“自由的价值”这一概念，区分开“自由的平等权利”和“自由的平等价值”。他认为，有些人由于贫穷、无知和缺乏一般意义上的手段，不能利用他们自

己的自由,这并不意味着限制了他们的自由,而只是降低了他们的自由的价值。

“自由”和“自由价值”可以区分如下:自由表现为平等公民权的整个自由体系,它们对所有人都是平等的、一视同仁的;而个人与团体的自由价值则是与他们拥有的能力和手段成比例的,对不同的人来说就是不一样、有差别的。拥有较大权威和财富的人具有达到他们目的的较多手段,而拥有较少权威和财富的人拥有达到他们目的的手段却较少。然而,在罗尔斯看来,这个差别是可以通过第二个正义原则(尤其是差别原则)去缩小的,因为第二原则强调收入和财富的分配要符合最少受惠者的最大利益,故而能够补偿较少价值的自由,提高那些较不利者的自由价值。这样,罗尔斯实际上就把这一难题转交给第二个正义原则去处理了。

罗尔斯也确实强调改善最不利者的经济生活水平对于提升他们享有的自由价值的意义。而由于罗尔斯是从保证自由的价值、切实提供给所有人以自由的手段的角度来申明第二正义原则的意义的,那么处理经济利益和机会的第二正义原则显然有一种次要于第一正义原则、次要于平等自由的含义。这还意味着提高最不利者、最弱势者的物质生活水准,并不只是为了改善物质生活而改善物质生活,还有一种希望他们能运用这些物质手段去享有基本自由的目的。这也是在确保平等基本自由的优先性。

但是,有一个问题是,罗尔斯在第一原则的表述中曾使用过“最广泛的平等的基本自由体系”的修饰语,这实际上就等于提出了另外一种标准,一种份额的标准(最大份额),

一个除“平等”之外用来调整 and 平衡不同的基本自由和不同的自由体系之间的矛盾的标准。那么这两个标准又如何平衡呢？布赖恩·巴里曾举例说明这两种标准之间的矛盾。他说，假设要把一个大蛋糕分给三个人，如果假设它已被切割为三等块，那很好，三个人都得到相等的且也是可能得到的最大一块。但如果它已被切割成八块，而这就不合平等的标准了。看来要得到平等就只好扔掉两块蛋糕，但这显然有不合理的地方，各人并没有得到可能得到的最大部分。罗尔斯看来是强调平等而非最大份额的，但他在有些地方又谈到一些人要放弃他们的平等参政权以更有效地保证他们的主要权利。

后来，罗尔斯在《基本自由及其优先性》一文中删去了“最广泛的”这一修饰语，而代之以“充分恰当的平等的基本自由体系”。他接受哈特的意见，承认“最广泛的”这一标准仅在某些最简单和最不重要的情况中才可应用和让人满意，而“充分恰当”则意味着各种基本自由的平衡和调整要参照道德人格的两种能力的恰当发展和充分训练来进行。这一改动也反映到后来《政治自由主义》等书中。

二、

基本自由的优先性

下面我们来考察罗尔斯所强调的基本自由的优先性。

自由的优先性和对最少受惠者的偏爱可以说构成罗尔斯正义理论最具特色的部分,罗尔斯认为他的理论的主要力量也就在此。

自由优先性的含义是:两个正义原则应以词典式次序排列,亦即只有在满足了第一正义原则所处理的平等基本自由之后,才能满足第二正义原则所处理的社会经济利益分配。不能够因为较大的经济利益(甚至不能因为最少受惠者的较大利益)而侵害到公民对上述基本自由的平等权利。在基本权利与功利这两者之间是不允许进行交换的。财富和收入的分配方式,以及权力地位的差别制度,必须同时符合平等公民的自由和机会的自由。

在《正义论》正文开首的一段话是令人印象深刻的:

正义是社会制度的首要价值,正像真理是思想体系的首要价值一样。一种理论,无论它多么精致和简洁,只要它不真实,就必须加以拒绝或修正;同样,某些法律和制度,不管它们如何有效率和有条理,只要它们不正义,就必须加以改造或废除。每个人都拥有一种基于正义的不可侵犯性,这种不可侵犯性即使以社会整体利益之名也不能逾越。因此,正义否认为了一些人分享更大利益而剥夺另一些人的自由是正当的,不承认许多人享受的较大利益能绰绰有余地补偿强加于少数人的牺牲。所以,在一个正义的社会里,平等的公民自由是确定不移的,由正义所保障的权利决不受制于政治的交易或社会利益的权衡。允许我们默认一种有错误的理论的唯一前提是尚无一种较好的理论,同样,使

①还有一些“基本好”，如健康和体力、理智和想像力，是自然赋予的，所以是基本的“自然好”而非“社会好”。

我们忍受一种不正义只能是在需要用它来避免另一种更大的不正义的情况下才有可能。作为人类活动的首要价值，真理和正义是决不妥协的。

在这全书开端的地方，罗尔斯虽然把这些上面这些语气强烈的命题只是看做我们对正义的首要性的一种直觉的确信，看做“有待证明的命题”而并非“已经证明了的命题”，但他显然也是相信并力图通过证明来维护这些命题的。他所说的“以社会整体利益之名”逾越个人权利，“为了一些人分享更大利益而剥夺另一些人的自由”，正是他担心和批评功利主义的地方，而他提出“公平的正义”理论，正是想以此来替代功利主义。可以说，《正义论》全书都在致力于这种证明，即认为个人所享有的基本自由权利优先于社会经济利益，公正平等的机会原则优先于差别原则，以及有关利益分配的差别原则并不是作为效率、利益的考虑提出来的，而是作为直接的正义原则提出来的，故而包括其在内的两个正义原则总体上优先于效率、功利原则。

这种次序表现了对各种基本的社会“好”(goods)的一个根本的偏爱，表明了在本“好”中人应当最珍重什么。罗尔斯认为有五种“基本的社会好”：^①

1. 前述的数种基本自由：这些基本自由是两种道德力量(正义感和“好”的观念)充分发展所必需的背景制度条件，也是保障在正义范围内“好”的观念容有广泛歧异的必不可少的前提；

2. 各种迁徙机会和选择职业的自由：这些机会允许人

们追求广泛不同的目标,并允许人们修正和改变自己的决定;

3. 负责职位的特殊权利和权力:它们给各种自治和社交能力留下了活动空间;

4. 被广泛地理解为适于各种目标的手段的收入和财富:不管这些目标是什么,它们都直接或间接地有助于达到这些目标;

5. 自尊的社会基础:这些基础是指背景制度中的这样一些因素——它们对公民达到对自我价值的确信,实现自己目标时的自信是十分必需的。

我们知道,罗尔斯的两个正义原则是他的一个更一般的正义观的专门方面和特定展开,这一更一般的正义观要求所有社会价值(“基本好”)——自由、机会、收入、财富、自尊的基础——都要平等地分配,除非对其中一种价值或所有价值的一种不平等分配合乎每个人的利益。这一一般的正义观还没有对各种“基本社会好”做出先后次序的区分,也没有从最少受惠者的立场来观察问题。而具体化为两个正义原则后,基本自由就被挑选出来被认为是“更基本的好”,优先于其他的“基本好”,必须首先得到满足,自由相对于社会经济利益或公共福利来说有一种绝对的重要性。比方说,不能够根据某些社会团体拥有了平等的政治自由就会阻碍经济发展而不给这些团体以政治自由,或者说,为提高军队素质而对应征者采取某种种族歧视的措施。

现在关键的是要说明基本自由优先于其他“基本社会好”(主要是经济利益)的理由和根据,因为这看起来似乎是

怪异的,人们不是首先要穿衣吃饭,然后才谈得上其他吗?罗尔斯对此的一个回答是,当社会经济发展到一定水平,便会出现边际效用递减的情况,于是人们对平等自由的追求和重视,将远较追求物质享受的增加为强。他们对追求精神及文化生活的兴趣,以及参与种种社群及公共事务的欲望,会令自由变得特别重要。而且,从原初状态各方的观点来看,用较少的自由来换取较大的经济利益及社会地位,是非理性的做法。也就是说,这种先后次序确实依赖于某些社会条件。在某些相当匮乏的社会条件下,可能生存、吃饭、温饱的需求会压倒对这些基本自由的需求,但这种情况并不是很多,甚至可以说,如果一个社会老是定位于满足温饱或物欲,那这个社会就不正常了。在罗尔斯看来,至少在美国,早就具备把基本自由放在经济利益之上的社会条件了。

但是,即使在这种情况下,会不会有许多人还是可能为了换取较大的物质享受,而自愿放弃一部分政治自由,接受一个较为管制甚或专制的政府呢?这也是著名法学家哈特提出的疑问。罗尔斯会不会也像道家对儒家所批评的那样“明于礼义而陋于知人心”呢?就像罗尔斯设计的原初状态中的各方是从确保“最大最小值”的角度来选择正义原则,而不是从努力争取那些虽不能担保、但仍有可能得到的“最大值”的角度选择,从而使这种人性的设计具有保守气质而不是冒险气质一样,会不会罗尔斯在此对人们在选择中的价值取向也估计有误或者对选择中的非理性因素估计不足呢?

当然,事实归事实,原则归原则,“应当如何”是不必太迁就“事实如何”的。问题是,罗尔斯从估计人性的角度,以物质利益“边际效用递减”的理由来解释人们会更偏爱基本自由的理由是缺乏充足说服力的,所以罗尔斯后来也主要不是从这方面立论,而是从人之为人的两种道德力量的履行和实现立论来论证基本自由的优先性。

当然,罗尔斯是从一个虚拟的、理想的“秩序良好的社会”的角度来探讨正义的。但是,即便说这不是从个人的角度而是从整个社会的角度,而且是从一个较理想社会的角度来观察这个问题,那么是否社会基本结构在任何时候都要坚持首先满足平等自由的原则?比方说,在哪怕是给社会带来巨大的经济收益而对公民的平等自由只有轻微损害的情况下,也要毫不动摇地拒斥经济利益而坚持基本自由吗?这看来还是一个需要进一步弄清的问题。脱离罗尔斯假设的较理想社会而进入历史的、现实的社会,那么经济利益就可分做两部分来考虑,一部分是构成人们的基本生存条件的经济利益,一部分是构成人们的进一步发展的经济利益,而对第一部分有关生存的经济利益的保障,在社会的层面大概是要优先于罗尔斯这里所说的基本自由的。

罗尔斯对自由的优先性也作了某种社会环境条件的限制,他承认并非是在所有条件下都能要求这种优先性,而是在“合理有利的条件下”——在能够使这些自由有效地实行的条件下——才要求这种优先性。而这些条件是由一个社会的文化及其传统,它在管理制度中所获得的技能以及它的经济发展水平等因素决定的。当然,这种经济发展水平

的条件并不要求很高,更不能以这种条件尚不完全具备为借口而长久拖延对人们基本自由的保障。人毕竟是高于温饱的,不是只要有饭吃、有衣穿就可以满足的。一个社会如果始终停留在这一水平上而沾沾自喜,那将会是对人的一个侮辱。

至于原初状态各方为什么要接受第一正义原则并同意它优先于第二正义原则的问题,罗尔斯首先引入了个人与社会合作的概念。他认为,社会合作总是为了相互利益而进行的,这意味着它涉及到两个因素:第一个是一种共享的有关社会合作的公平条件的观念,罗尔斯把这一因素称之为“通情达理的”(reasonable);另一个因素则是指每个参加者的合理利益,罗尔斯把这一因素称之为“合理推理的”(rational)。有关合作的公平条件的观念应当是共享的、一致的,而有关每个成员自身合理利益的观点则是容有广泛差异的。社会的统一性不是在于后者,而是在于前者,即在于所有个人都同意合作的公平条件。

那么,合作的公平条件的恰当观念就有赖于合作活动本身的性质了。这种合作不同于小范围的合作,而是涉及社会基本制度的合作,而基本制度显然就要为一种旨在实现人生所有基本目标的自足的合作提供一种结构。

现在再转到个人的概念,在此关键是把个人理解为能够在其一生中成为社会的正常和充分合作的成员的人。这样我们就赋予他们两种道德人格的力量:一种是建立一种正当和正义感的能力,这种能力即尊重合作的公平条件,因而是“通情达理的”(reasonable)能力,类似于康德所说的代

表“纯粹实践理性”的“绝对命令”；另一种是形成一种有关什么是“好”的观念的能力，这种能力是“合理推理的”(rational)能力，即一个人能够形成自己的合理价值观，类似于康德所说的代表“经验实践理性”的“假言命令”。前一种能力涉及到社会，后一种能力却立足于个人。原初状态中的各方拥有“最高层次的兴趣”(the highest - order interest)去实现这两种能力。处在无知之幕后之后的原初状态的各方虽然不知道他们离开无知之幕后会有怎样的人生计划，但却知道他们的人生计划肯定是不同的，是多种多样的。他们都不会愿意被迫放弃自己的生活计划，因为这种自律、自决正是他们作为人的道德本性之所在，是体现他们的尊严之所在，是他们人生最根本的目的和利益。于是，为了确保这些目标得到实现，各方便会给予平等自由原则以优先性。自由便不再是和其他“基本好”处在同一层次上进行比较，因为没有自由，自律便得不到保证。这样“基本好”的说明也因而改变，它们被视为“基本好”，不是基于历史性的经验调查，而是被发现对所有的人生计划都有用，是发展人的自律能力的必要条件。

这两种道德能力就被看做是一个人成为社会的平等一员，成为平等公民的充分必要条件。而社会合作的公平条件，从形式上说，就是所有平等个人愿意在其一生中据此真诚地和其他所有成员合作的条件。各人有关什么是“好”的观念(或合理生活计划)存在差异并不要紧，关键的是建立一种正义的共识，这种共识就是对于社会合作公平条件的共识，这种公平条件就是正义原则，而基本的自由及其优先

性就正好属于这种公平合作的条件。这样,罗尔斯就通过概述优先的基本自由与社会合作的公平条件的一致性,而对自由的优先性展开了一种契约论的证明。

这种证明简单地说来是这样的:“原初状态”意味着个人的集合(确实,契约论的起点和基础都是个人),这些个人一方面都有自己的有关什么是“好”的观念,有自己的合理生活计划,但他们在这种“原初状态”不知道这些计划的内容是什么,不知道何为他们的“好”。但现在我们可以确定出基本的“好”(利益),这些基本的“好”(利益)是依赖一般知识和人的概念概括出来的(请注意不是依赖历史),是无论这些个人认为什么是“好”都有助于推动这一“好”的东西。他们就可以根据这些基本的“好”,考虑怎样对自己最有利而进行选择。这时他一方面要进入合作,因为共同体的“好”也是一种基本“好”,这种好处是如此巨大以至他不能够没有它;另一方面他又不知道他“好”的观念具体说来究竟是什么,而他的“好”的观念落入一种属于少数人甚至极少数人的“好”观念之列完全是有可能的,他怎么保护自己,使自己即使属于少数甚或个别之列也能够享有平等的权利呢?于是,保护自己的“好”观念就意味着保护“好”观念的歧异性,把这种歧异性看做社会的一个正常条件而不允许横加干涉,不允许以公共利益之名去损害,这就意味着肯定平等的基本自由,以及这种基本自由对于社会经济利益的优先性。这尤其突出地表现在良心自由方面。良心自由的优先性的理由是非常明显的,良心和信念的自由即意味着个人有形成自己有关什么是“好”、什么是“最好”的看

法的权利,而这种形成“好”观念的能力不仅是促进个人之“好”的手段,而且体现着人自律自决的理性存在的本质,所以它既是手段又是目的,要保护这种能力的充分发展,就必须优先保护良心和信念的自由。至于平等的政治自由的优先性,则来自它的功能作用以及它在社会制度中的基本地位;而思想自由与结社自由,则可以说是保障其他基本自由(如良心自由和政治自由)的不可缺少的制度性条件。

上面的理由是从“个人的好”出发的,是说明基本自由及其优先性有利于促进个人形成自己“好”的观念的能力的充分发展,保障个人的“好”观念及其实行的。而且,这里特别具有保护少数的含义——无论这少数是思想、信仰的异端还是政治、民族或种族上的少数派。在一个实质或名义上的多数支配的社会里,保护每一个人的权利也就特别有保护少数的意味;而反过来说也是一样,保护少数人的权利也就是保障每一个人的权利,因为每一个人都有可能在其某一时或某一方面“沦为”或被打成“少数”。如果申明这种优先性,少数人的基本自由权利就不会被以“多数人”或者笼统的“社会”、“人民”的利益所凌驾,也不容易被某一“元首”和“领袖”以“国家”或“民族”之名所践踏。

另外,从“共同体的好”的角度也可以说明基本自由及其优先性的必要性,这联系于道德人格的另一种能力,即优先的基本自由有利于促进人们正义感能力的充分发展,建立稳固的正义感,从而有利于发展“共同体的好”,建立一种稳固的合作体系。而且我们说过,“共同体的好”对个人也是一种“基本好”,将给人带来巨大的好处,所以最终也要促

进“个人的好”。把基本自由及优先性明确地写入正义原则而作为社会合作的公平条件,这种使人们相互尊重的公开表示不仅有助于确立稳固互惠的合作体系和促进社会联合的“好”,而且直接支持着人们的自尊和自信,而没有这种自尊和自信,人们就几乎可以说会一事无成,甚至于在自己的“好”观念明确以后,也不会努力去实现它们。

总之,在罗尔斯看来,原初状态中的各方将赞成有关基本自由及其优先性的第一正义原则,以保障他们尚不知晓但肯定千差万别的各种“好”的观念,保障一个人的两种道德能力都能得到恰当的训练和充分的发展。相对于其他人对基本自由的权利来说,所有人都是平等的。这种平等和优先,正是罗尔斯的第一正义原则及其优先规则的要义。至于个人推进他们的“好”的实质手段的差别,个人享有他们的自由的实际范围的差别,即所谓“自由价值”的问题,罗尔斯主要把它留给第二个正义原则去处理。

我们想再简要说一说第一正义原则的意义。申明保障所有社会成员的平等的基本自由(权利)的第一正义原则,可以说体现了自由主义的要义和核心,或者说,体现了所有广泛的(comprehensive)自由主义流派的底线和基本共识。自由主义的要义就是“自由”,应当说这是没有什么疑义的。这种自由则是有规定或限定的:从内容上说,它们不是所有的自由,而只是那些基本的自由;从应用对象或外部来说,它们是对所有人平等的自由,因而任何一个人都可以享有自由,但也要受别人同等自由的限制。这种平等的基本自由是自由主义最基本的含义,其他如个人主义等都甚至是

次要的。自由主义首先是一种道德理论,是一种适应于社会政治领域的道德理论,这是无论怎样规定它的范围都不可改变的实质。自由主义的主要力量和强大保障是来自道德,来自我们对正义和义务的确信。把自由主义视做是仅仅要为个人带来一种好处的理论是对它的一个曲解。

作为基本和普遍的自由,这些自由是由制度来规定和保障的,这当然主要是指政治制度,指国家、法律和政治机构。后来罗尔斯把他的自由主义称之为“政治自由主义”,就限定了这种自由主义适用的范围、对象或主体。但这种自由主义的内容和性质却是道德的:强调政治制度应当安排得能够保障所有人的平等自由才算正义,以及个人也负有相应的公民义务,这也就是道德的内容。这也许不是道德的全部内容,尤其从传统的道德观点来看是这样,但却是现代社会最核心和最要紧的道德。

我们也许可以把自由主义分为两种:严格的、狭义的自由主义和广泛、完备的“自由主义”。前者是一种低调、弱式的自由主义,后者则是多种音调、相对强式的“自由主义”。一个人只要承认这些平等的基本自由,就可以说还逗留在自由主义的阵营,就还是一个自由主义者,所有的自由主义流派和个人是可以在这一原则的基础上寻求到共识的。虽然表述和阐述的重点上会有不同,但在强调制度必须保障每个人的平等的基本自由或权利,个人亦应当负担某种保障他人同等自由的义务或具有一种合理宽容的态度上,他们是可以找到基本一致的意见的。所以,在罗尔斯的第一正义原则上,西方学者确实没有大的、实质内容的争议,不

仅批评过罗尔斯的德沃金、诺齐克等自由主义者是这样,甚至包括初看起来在自由主义之外的共同体主义者、左翼也是这样。应该说,不仅西方近代以来的社会发展,连他们目前的争论——包括任何人都可以对自由主义加以严厉的批评或否定——也都是得这种自由主义之赐。

由于这种严格、核心的自由主义只解决那些最基本的问题,由于它并不负担幸福和至善的问题,会有相当多的人们对自由主义感到不满,于是进而发展出多种多样、更为广泛的“自由主义”理论学说,乃至对这种严格意义上的自由主义进行批评甚或否定。其实如果我们对自由主义有一个合理的定位,是完全可以不必否定自由主义而继续发展、完善和追求自己更为广泛和深厚、以至终极的价值目标体系的。在这种严格、狭义、以政治为其中心应用范围、以道德为其核心内容的自由主义的意义上,不做一个自由主义者是不对的,而只做一个自由主义者则很可能是不够的。自由主义恰恰是提供了这样一种发展的平台,鼓励个人或自愿、自由结合的团体来追求自己的更高目标。自由主义本来也就只解决道德底线问题,它放开更高、更广阔的领域让人们去试验、创始和冒险。由于自由主义主张自由和宽容,所以不仅它可以和许多承认其基本原则的价值体系结合为各种色彩的“广泛的自由主义”理论,体现其理念的制度也将承认和容纳各种合理的非自由主义体系与其竞争。

罗尔斯主要应用于社会经济领域的第二正义原则在其保证自由价值的意义上,也许可以视做是自由优先性的一种“延伸”,但是否要采取这种比较强式的、一切都要从“最

有利于最不利者”考虑的弥补手段,却还存在着争论。因为在“保障所有人的自由价值”和“保障所有人的平等的基本自由”之间,还可能存在着矛盾。经济收入提高的人们是否真正会把这些利益用于履行自己的自由权利的手段亦是个问题。这毕竟不是直接地在经济领域中申明自由的优先性,或者说,在经济的领域里自由本来就不应是要最优先考虑的因素。

重要的是,对于中国的读者来说,主要应用于政治领域的第一正义原则显然是我们有必要优先考虑的。当今西方的学者可能对其中的前提共识久处其中而不觉,但我们正应该对他们目前看来“习焉而不察”的原则及其理据进行仔细的考察,吸取和借鉴那些也许不是很时新、却健全清明的政治智慧。

三、

自由的应用:公民不服从

下面我们想挑选一个罗尔斯提出的例证——“公民不服从”(civil disobedience),来考察基本自由的应用。“公民不服从”是对基本自由的一个运用,也是对它的一个挑战。因为这是边缘状态的一种应用,它实际上因为某些理由——当然不是出于自利的理由,而是出自某种良知和正义信念的理由——逾越了某些总体上是保护平等的基本自由

的制度法规,它还在实际运用中有可能侵犯到别人的同等自由。但它的目标又常常是为了争取平等的基本自由,取得的效果也常是如此。对这一例证的考察可以帮助我们具体和动态地理解公民的基本自由,履行这种基本自由的个人责任感和制度容忍的范围和条件,以及制度的进步、稳定和改善等问题。

在罗尔斯那里,作为对制度或政策的抗议的“公民不服从”是在有关个人原则、个人义务的范围中讨论的。罗尔斯把一种全面的正当(right)理论所包含的原则规范分为四种:

第一种是调整国家与国家之间关系的国际法原则;

第二种是一个社会体系和制度本身所应遵循的原则;

第三种是对于个人的原则;

第四种是优先规则(当原则发生冲突时进行衡量的规则)。

那么在此与我们有关的是第二种和第三种原则。罗尔斯认为,第二种亦即制度的原则优先于第三种亦即个人的原则。一个人的职责和义务预先假定了一种对制度的道德观,因此,在对个人的要求能够提出之前,必须确定正义制度的内容。这就是说,在大多数情况下,有关个人职责和义务应当在对于社会基本结构的原则确定之后再确定,所以罗尔斯的“公民不服从”只是在详尽探讨了有关制度的两个正义原则之后才加探讨,并且也主要是作为说明制度原则,说明它们在稳定社会合作方面的作用的理论来讨论的。

有关个人的原则又可再分为两个部分:一是由公平原则(principles of fairness)确定的职责(obligations),一是自然

义务(natural duties)。有许多肯定性质或否定性质的自然义务,否定性质的如不伤人、不损害无辜者,肯定性质的如相互尊重、相互援助、坚持公正等等。自然义务的特征是它们与社会制度并没有任何必然的联系,也不涉及我们是否自愿,换言之,它是作为一个人自然而然就赋有的义务,而不管他处在什么制度之下,不管他愿不愿意履行。在此,罗尔斯认为,每个人都有一种支持和服从那些现存和应用于我们的正义制度的自然义务,还有一种至少当代价不是很大时帮助建立这种正义制度的自然义务。

而公平原则所要求的个人职责则必须满足两个条件:首先,这个人所处的社会制度是正义的(或公平的,在罗尔斯那里即满足了正义的两个原则);其次,这个人自愿地接受这一制度安排的利益或利用它提供的机会促进他的利益。也就是说,职责作为一种社会要求,涉及到背景制度的正义与否和个人行为的自愿与否两个条件。职责的约束预先假定着制度的正义,假定着个人自愿从这一制度中获益。罗尔斯倾向于认为,严格说来,在一般情况下,对于普通公民并没有什么政治职责。

当然,上述自然义务与政治职责可能是交叉的:一个人可能从好几个方面对社会制度是负有义务的,他有可能既有一种服从某种制度并完成份内工作的职责,同时又有一种自然义务。在大多数情况下,正义的自然义务是较基本的,因为它普遍约束着所有公民,而公平原则只约束那些占据公职的人们。

罗尔斯已经谈到,在自然义务中包括一种当正义制度

存在并适用于我们时,我们每个人都有一种服从它的义务。现在的问题是:当制度或法律不符合正义时,我们是否还有义务服从它?或者把这个问题换成一个更细致、更可分析的问题,亦即在什么环境下,在多大程度上我们要服从不正义的安排?人们有时会说,决不能要求我们去服从不正义的制度,但罗尔斯认为这是一个错误。一般来说,正如一种现存宪法所规定的立法的合法性并不构成承认它的一种充足理由一样,一个法律的不正义也不是不服从它的充足理由。当社会基本结构由现状判断是相当正义时,只要不正义法律不超出某种界限,我们就要承认它们具有约束性。

严格说来,罗尔斯的正义理论只是一种虚拟的正义理论,是假设每个人一旦在原初状态中选定他所要进入的社会的正义原则,就都会严格服从他们所承认的原则的。而现在我们遇到的问题却不属于这种虚拟的、理想的严格服从理论,而是属于非理想的部分服从理论(*partial compliance theory*)。罗尔斯从理想下降到现实来讨论“公民不服从”问题,主要是为了探讨将在原初状况中被选择的个人义务与职责的原则,在一个宪法框架内对于实际的政治义务和职责理论将会有何意义,能否稳定一个接近正义的民主制度,从而又反过来进一步证明有必要选择这些原则。总之,这可以说是罗尔斯的抽象正义理论中最直接地触及现实的一部分,也是一种想透过一般原则来说明和指引特殊规范的尝试。

罗尔斯首先讨论有关政治义务和职责的几个要点:第一,他认为,那种要求我们服从现存制度的义务要求有时显

然可能无效,即在某些情况下,不服从可能被证明为是正当的。不服从是否能被证明为正当的问题依赖于法律和制度不正义的程度。这些法律、制度或政策可能只是或多或少偏离了大家公认的正义标准,但也可能是,统治者的“正义观”根本就是不合理的,是明显不正义的。后一种情况显然就要严重得多,就可能要采取比“公民不服从”更激烈的反抗方式。至少在罗尔斯看来,“公民不服从”的前提是假定社会上存在着公认的正义标准,而法律只是偏离了这一标准,所以“公民不服从”可以通过诉诸社会的正义感来尝试改变这些偏离正义的法律。

第二是我们必须考虑,为什么至少在一种近于正义的社会基本结构中,我们通常有一种不仅服从正义的法律,也服从不正义的法律的义务。罗尔斯认为,虽然有人主张现存规范对正义的任何偏离都取消了服从它们的义务,但大多数人会不同意这一点的。在此,罗尔斯联系于他的正义论,把“近于正义”理解为是接受一部多少满足了两个正义原则的宪法,但是这种宪法是一种虽然正义却不完善的程序,立宪过程必须依赖于某种形式的投票,即必须依赖于一种多数裁决的规则,但多数(或几个少数的联合)还是肯定要犯错误的,这或者是由于缺乏知识和判断力,或者是由于偏狭和自私的观点。不过,只要某些不正义的法律和政策不超过某种不正义的限度,我们维持正义制度的自然义务就约束我们还是要服从不正义的法律和政策,或至少不运用非法手段去反对它们。因为,我们应当支持一部正义宪法,我们必须赞同其中的一个主要规则,即多数裁决规则。

于是,在一个近于正义的状态中,我们通常是那个支持正义宪法的义务而负有遵守不正义法律的义务的。

而从根本上说,这是因为我们在政治事务中不可能获得完善的程序正义。在原初状态中的订约各方不能幻想每一个程序都会做出有利于自己的决定,而同意一个程序比根本达不成协议显然更可取。即使每个人都有最良好的意愿,他们的正义观也还是会发生冲突,所以我们必须相互做出退让,各方为了从一种有效的立法程序中得到利益,就必须接受和容忍由彼此知识和正义感的不足所带来的损害和危险。除此之外,没有别的办法来管理一个民主制度。

当然,这种服从和忍受应当是有某种限度的,承受这种不可免的不正义的负担应该大致平均地分配于社会的不同群体,并且在任何特殊情况下,不正义政策所造成的负担都不应太重。我们是在平等地分担一个立宪制度所不可免的缺陷的意义上,使我们的行为服从于民主的权威。接受这些负担也就意味着承认人类生活环境及其自身的有限性。从这点来看,我们就负有一种“作为公民起码的自然义务”(natural duty of civility),即不把社会安排的缺陷当作一种不服从它们的现成借口,也不利用规则中的漏洞来为自己谋利。总之,服从不正义法律的义务主张,虽然不像服从正义法律的主张那样强有力,但它立论的理由还是相当充分的,并有助于我们更全面地理解公民义务的问题。

上面主要是讲在什么条件下应当服从一个不正义的法律。在作了这些预备性的阐述之后,罗尔斯才开始正式展开他的一种“公民不服从”的理论。他首先假定社会的背景

是一个接近正义的社会,亦即一个民主制度的社会,也只有这样,才较易与他的理想正义理论接榫,而更深刻的理由当然是:真正典型的“公民不服从”实际只能发生在抗议者被视做公民,拥有公民权利,他们面对的是一种法治秩序的社会里。所以,他明确地说,他的“公民不服从”理论不适用于其他形式的政府,他也不讨论其他拒斥形式——诸如军事抵抗等等,虽然他并不认为只有“公民不服从”是可以证明为正当的唯一比较激烈的反抗形式。

罗尔斯的这一“公民不服从”理论分为三个部分,即定义、证明和作用三部分。首先,罗尔斯把“公民不服从”定义为“一种公开的、非暴力的、既是按照良心的、又是政治性的违反法律的行为,其目的通常是为了使政府的法律或政策发生一种改变。通过这种方式的行动,一个人诉诸共同体多数人的正义感,宣称按照他们经过深思熟虑的观点,自由和平等的人们之间的社会合作原则此刻没有受到尊重”。罗尔斯对这一定义的解释如下:

1. 它是一种违法行为。虽然是出自良心的违法,但却还是违法。并且,它不仅包括直接的“公民不服从”——直接违反要抗议的法律,如黑人故意进入被某些州法律禁止他们进入的地方;也包括间接的“公民不服从”,如通过违反交通法规来引起社会注意而表达自己的抗议。

2. 它是一种政治行为,是向拥有政治权力的多数提出来的,是由一些政治原则而非个人的道德原则和宗教理论来指导和证明的。它诉诸的是那个构成政治秩序基础的共有正义观。

3. 它是一种公开的行为。

4. 它是一种非暴力的行为。这不仅因为它是一种表达深刻和认真的政治信念,是在试过其他手段都无效之后才采取的正式请愿,也是因为它是在忠诚法律的范围内(虽然是在这范围的边缘上)对法律的不服从。这种忠诚是通过公开、和平以及愿意承担违法的后果来体现的。

这样,“公民不服从”在所有抗议形式中处在这样两者之间:一边是合法抗议与提出试验案件;另一边是良心的拒绝(*conscientious refusal*)与各种反抗形式,包括好斗行为、破坏与军事抵抗。

罗尔斯是通过给出上述这个较狭窄的“公民不服从”的定义来区别“公民不服从”与“良心的拒绝”的。传统上人们习惯于使“公民不服从”包括一切根据良心的违法行为,至少当它是公开、非暴力的时候是这样。罗尔斯认为,良心的拒绝就是或多或少地不服从直接法令或行政命令,所以它是为当局所知的,如拒绝服兵役,拒绝纳税等。它和“公民不服从”的区别在于:

1. 它不是一种诉诸多数的正义感的请愿形式,更少乐观,可能不抱有改变法律 and 政策的期望;

2. 它不是必然建立在政治原则,而可能是建立在那些与宪法秩序不符的宗教原则或其他原则之上的。

当然,在实际情况中,“公民不服从”与“良心的拒绝”之间并没有明显的区别,而且一个行动可能同时具有这两者的强烈因素。

对“公民不服从”看来是合理的,或者说可以证明它们

是正当的条件,在罗尔斯看来主要有三个:

1. 涉及到作为“公民不服从”所反对的各种错误的性质和程度,如果抗议的对象确属实质性的、明显的非正义,那么这种“公民不服从”看来也就是合理的。具体说来,如果所抗议的是平等自由与公平机会原则的被侵犯,那么这种侵犯是比较严重、并且好鉴别的;而涉及到经济和社会地位的差别原则,其是否被侵犯却不易判断。所以,对平等自由原则的侵犯是“公民不服从”的较合适对象,较易得到证明。

2. 假设对政治多数的正常呼吁已经真诚地做过了,但是没有取得效果,法律纠正手段业已证明无效。

3. 在某些环境里,正义的自然义务可能要求对公民不服从的范围施加某种限制,使由几个少数实行的“公民不服从”不致导致严重的无秩序状态,破坏对法律和宪法的尊重,从而产生对所有人来说都是不幸的后果。因此,可能需要一个由若干少数构成的合作的政治联合体来调节反抗的总体水平。各个欲抗议的少数可能有必要约束自己,而不是在任何时候都能进入“公民不服从”的行动。

罗尔斯认为,按照上述用来证明“公民不服从”的三个条件,一个人一般就拥有通过“公民不服从”来提出上诉的权利。但是除此之外,还有行使这一权利是否明智和审慎的问题,这就要依赖于我们对具体情况的道德判断力,还有战略策略的问题,也都依赖于每个事例的环境。

罗尔斯没有在上述证明中提及公平原则,而是认为,正义的自然义务是我们同一个宪法制度的政治纽带的主要基础。这是因为处于较不利政治地位的少数一般不负有那种

公平原则所要求的政治职责。但是,这并不是说公平原则就不在参加“公民不服从”抗议运动的人们那里产生某些重要的职责,就像在私人交往中一样,凡参与政治活动的人也都要相互承担责任,当他们推进他们的事业时,忠诚和诚实的约束也还是要在他们中间确立起来。

最后,罗尔斯谈到“公民不服从”的作用,这时他再一次强调,他所说的“公民不服从”只适用于一种具有民主政治形式的社会,而不适用于其他社会。因为,“公民不服从”作为一种诉诸多数的正义感的呼吁形式,其力量有赖于把社会看做一种自由平等的人们之间自愿合作的体系的民主观念,如果在君权被看做神授的社会里,那么这一社会中的臣民就只有恳求的权利,他们只可以申诉自己的理由,而如果君主拒绝他们的请求的话,他们只能服从,不服从将是对最终的、合法的道德(不只是法律的)权威的反叛。“这不是说君主不会犯错误,而只是说,这种境况不是臣民能纠正错误的境况。”但只要我们把社会解释为一个平等人之间的合作体系,那些遭受严重不正义的受害者就无须服从。具有适当限制和健全判断的“公民不服从”有助于维护和加强正义制度,它通过纠正对正义的偏离,把稳定性引入一个接近正义的社会之中。

罗尔斯特别强调关于“公民不服从”的宪法理论只依赖于一种正义观,他认为,虽然公民不服从者经常是根据某些宗教或和平主义的观念而行动的,但把这些观念与“公民不服从”联系起来是不必要的,因为这种形式的政治行为可以理解作为一种诉诸共同体的正义感的方式,一种诉诸平等人

中间已确认的合作原则的方式。作为一种对公民生活的道德基础的诉诸,它是一种政治行为而不是宗教行为,它建立在一些要求人们互相尊重的常识性的正义原则上,而不是建立在对宗教信仰和爱的确认上(这些信仰和爱不能要求每个人都接受它们)。在此,罗尔斯显然只是想从政治角度考虑从甘地一直到马丁·路德·金领导的“公民不服从”运动,仅仅把问题追溯到作为立宪的民主政体的道德基础(正义原则)为止,尽管那些非政治性的宗教观念并不是没有效力的,甚至是更能激励人的,但它们却不一定能够为所有的社会成员接受,所以“公民不服从”理论需要建立在一个更广泛、更普遍的基础之上。

现代立宪政体是以法律为至上的,“公民不服从”虽然是违法行为,但还是通过公开、和平以及甘受惩罚表达了对法律的忠诚,它诉诸的是民主制度的基本原则和多数人的正义感。因此,它必须以一种法律至上的立宪制度和平等自由的公认正义观为前提,如果没有这种前提环境,“公民不服从”是否明智就是相当成问题的,不服从就可能遭到更强烈的压制。因此,我们必须承认,只有在某种相当高的程度上是由正义感控制的社会中,正当的“公民不服从”通常才是一种合理有效的抗议形式。只有在这种社会中,人们才不会采取在其他社会中可能采取的无情手段。无论如何,在一个分裂的社会、一个由集团利己主义推动的社会里,发动“公民不服从”的条件是不存在的。“公民不服从”一般只适应于民主、法治或至少在往这一方向改革的社会。

然而,即使在一个民主和法治的社会里,诉诸“公民不

服从”仍然有一定的危险性。确实,要由每个人自己来做出决定:是否发动或参加“公民不服从”。公民都是有自决权的,但他们应当总是要对他们自己的行为负责,每个人都不能放弃自己的责任,或把受谴责的负担转嫁给他人。如果我们通常认为我们应当服从法律,这是因为我们的政治原则一般都导致这一结论。确实,在一个接近正义的状态中,如果缺少一些强有力的相反理由的话,那就一般都宜选择服从,因为个人的许多自由和合理的决定都与一个有序的政治制度相适应。公民虽然有这方面的自决权,但并不是说每个人都可以随心所欲地做出自己的决定。为了自律和负责地行动,一个公民必须诉诸一些构成宪法基础并指导解释宪法的政治原则,评价这些原则应怎样运用到现在环境中去,虽然他还是可能犯错误,但这样他就不是随心所欲行动的,他经过了审慎考虑。所有能够审慎考虑的人都是决定者,每个人都要依赖于自己对正义原则的解释和判断并对之负责。对这些原则不可能有任何法律的或全社会公认的解释,甚至一个最高法庭或立法机构也不可能做出这种解释。最高的上诉法庭不是法院,不是执行机关和立法机关,而是全体选民。“公民不服从”以一种特殊方式诉诸于这个整体,只要在公民的正义观中有一种充分有效的一致性,并且发起“公民不服从”的上述条件受到尊重,我们就不会有出现无政府状态的危险。而在一个民主政体中已经含有这样的设定:当各种对所有人平等的基本政治自由得到维护时,人们就能获得这种对正义观的共识和尊重这些限制条件。

第四章

公平机会与差别原则

本章讨论罗尔斯的第二正义原则。第二正义原则和第一正义原则比较,大致有两点不同。首先是适用范围不同。第一原则处理的是公民的基本权利,对应于社会基本结构中分配这些基本权利的部分和功能,是任何国家和宪法都要首先处理的事情,也是任何政治哲学家毫无疑问都要承认的问题。而第二原则主要是适用于收入和财富的分配,以及那些不同的社会地位(在这些地位中,权力与责任结为一体)的设计与安排,它对应于社会基本结构中有关经济和分配的部分和功能。但这种功能是否是国家的合法功能却存在争议:有的政治哲学家如诺齐克是否认国家有权进行一种财富和收入的集中再分配的;还有的学者如哈耶克甚至否认有“社会的”或“分配的”正义,因为那也意味着有一个凌驾于众多个人的“分配者”。

其次,两个正义原则提出的要求也不同。第一原则对公民基本自由提出的要求是所有人一律平等,一人一票,没有哪一票比其他票有更多的分量。所有人的自由都只是在开始妨碍别人的同样自由的那一点上受到限制,就像一个人挥动手臂的自由在接近别人的身体那一点上受到限制。在基本自由(主要是思想、良心、人身财产和参政自由)面前

人人平等,不容忍有任何差别。

然而,在财富和收入方面,以及在不同的负责地位方面,如果强求绝对的一致和平等就反而会是一件损害社会进步,或至少是会使社会停滞不前的事情,是和有效率的社会经济和社会化大生产格格不入的。如果说在这一方面能够有一种对所有人有利的不平等,那为什么不允许它呢?如果说人们的自然趋向是产生不平等——从任何平等的水平的基点,或者说任何的平等起跑线上,一旦人们开始活动,都会自然而然地产生出差距来——那么产生差别是自然的,而不产生差别却一定要借助各种外部力量的不断干涉。因为人事实上是千差万别的,人在天赋、能力、性格、志向等各方面都是千差万别的,因此社会制度和国家的任务不在于强行抹去这些差异,而在于考虑要允许某一些差别,而不允许另一些差别;而且,即使对允许的这些差别,也要明确它们在什么条件下才被允许,差别的距离可以拉得多大等等。

所以,如果说第一正义原则是说明不允许在基本权利方面出现差别的话,第二正义原则就是说明在社会地位和经济利益方面允许某些差别出现,它所提出的要求就不是一律平等了,而是给这种不可避免的不平等提出一些限制条件,说明这方面的差别在什么样的条件下是可允许的——这就是罗尔斯所谓“差别原则”的真实含义。从表面上看,差别原则像是在为合理的差别与不平等辩护(换一种社会环境,它确实也可以用来做这种辩护),而从深层看,在罗尔斯对不可避免的差别的严格限制中,又透露出一种希望

尽量扩大平等和缩小差距的倾向,这种倾向可以说是罗尔斯提出第二正义原则的基本宗旨和真实动机。

而这种差别和平衡的矛盾的深层是自由与平等的矛盾。在近代早期,自由主要是与政治不平等发生冲突,即与专制权力和不平等的特权发生冲突。那时“自由”和“平等”是同盟军,其内容甚至可以说是一致或相通的,而且对“平等”的理解主要是政治性的。但当一种身份和社会政治地位的平等被普遍地争得以后,自由与经济平等的矛盾就开始突出了。所以,现代西方社会有关自由与平等的争议也主要是发生在这一层面。

一、 公平的机会平等

罗尔斯的第二正义原则中包含两个次级原则:一是公平的机会平等原则,一是差别原则,它们构成对于社会和经济不平等的两个直接和主要的限制条件。现在我们先讨论公平的机会平等原则。按照罗尔斯的一般正义观,首先,社会地位和经济利益的不平等必须依附于地位和职务向所有人开放的条件;其次,这些不平等要符合每一个人的利益。

然而,“平等地向所有人开放”和“合乎每个人的利益”这两句话还比较含糊,不够明确。我们首先来看第一句话:怎样才算是地位和职务向所有人平等地开放呢?这里的

“平等”实际上可以有好几种解释。

我们可以再回顾一下对“平等”概念的诠释。应当说,20世纪尤其是50年代以来,西方哲学家受语言分析哲学的影响,对许多重要的政治和道德哲学概念做了有意义的分析整理工作,区分了这些概念的从迥别到微殊的各种各样的含义。例如伯林、麦克勒姆等人对自由概念的分析,威廉斯、道格拉斯·雷等人对平等概念的分析等等。

我们在此不打算广泛地讨论平等,而只是讨论“机会平等”的涵义。人们常常在与“结果平等”(终点平等)对立的意义上谈论和推荐“机会平等”(起点平等),但正如道格拉斯·雷指出的那样,“机会平等”也有两种不同的涵义:

一是前途考虑——每个人都有达到一个既定目的的可能性,如从事某项工作或进入一所医学院;

二是手段考虑——每个人都有达到一个既定目标的相同手段。

那么,你主张哪一种机会平等呢?如果你主张前一种平等,那么你主要是考虑地位和职务,考虑不要给它们围上封闭的城墙。你可以宣称任何地位和职务对每个人都不封闭,都没有任何涉及种族或身份的限制,所有人都有平等的权利去达到它们,然而你并不考虑他们实际上是否同等地拥有达到它们的手段和资源,而只是考虑地位和职务形式上是向所有人开放的就够了。

而如果你主张后一种机会平等,你就不仅要考虑人们对于各种机会的平等权利,而且要考虑人们对于各种机会的平等手段,就要努力保证每个人都拥有利用这些机会的

手段、工具、资源或能力。然而,正如道格拉斯·雷所言,这两种机会平等却又是相互冲突的:你坚持前一种机会平等,往往实际上就忽视了那些缺乏手段的人的平等要求;而如果你照顾到后一种机会平等,就可能因剥夺那些拥有较多手段的人而损害到前一种机会平等。在此面临着一种平等的悖论,你实际上不可能在机会平等的两种意义上都坚持平等,要坚持形式的平等就必须允许实质的不平等,而你若坚持实质的平等就要破坏形式上的平等。你不可能两者兼得,而只能两者择一。

那么,罗尔斯是怎样理解机会平等的呢?他也提供了两种解释:一种是“一切为才能让路”或者说“惟才是举”的“前途的平等”(careers are open to talents),一种是作为公平机会的平等(equality of fair opportunity)。

所谓,“一切为才能让路”的“前途的平等”,就类似于上文道格拉斯·雷所说的“前途的考虑”。但是,这种机会的形式平等原则在此是受到第一正义原则限制的,它是在有关平等自由的第一原则被满足的前提下提出来的,这就意味着:在一种自由市场和立宪代议制的背景制度下,在所有人都享有平等的基本自由的情况下,其中所有地位和职务是向所有能够和愿意努力去争取它们的人开放的,每个人都至少有同样的合法权利进入所有有利的社会地位。在此,我们看到,权利是平等的,各种前途是向各种才能开放的,至于结果如何,机会是否能够同等地为人所利用,则任其自然,只要严格遵循了地位不封闭原则或开放原则,就可以说这一结果是正义的。这就是“自然的自由平等”。

然而,罗尔斯并不满意对机会平等的这种解释(即使加进了第一原则所规定的背景条件)。他认为,由于这种解释没有做出努力来保证一种平等或相近的社会条件,就使资源和手段的最初分配总是受到自然和社会偶然因素的强烈影响。换言之,不仅人们的自然禀赋各有不同,千差万别,而且这些禀赋的培养、训练和发展也受到各人所处的不同社会条件的影响。这样,即使有类似天资的人,也可能因为其社会出身的不同而没有同等的机会;这样,分配的份额就不仅受到自然天赋的偶然因素的影响,也受到社会本身的偶然因素的影响。而这两种因素从道德的观点来看都可以说是任意和专横的,于是他认为,不能说这些偶然因素所决定的分配是正义的分配。

所以,罗尔斯转向一种对机会平等的自由主义解释(而非上面那种自然放任主义的解释),即他所谓的“机会的公平平等”原则。也就是说,各种地位不仅要在一种形式的意义上开放,而且应使所有人都有平等的机会达到它们。然而何为“平等机会”还是不明确,罗尔斯补充说,这是指那些有着类似能力或才干的人也应当有类似的生活机会,有类似的前景,有类似的手段和资源去达到他们所欲望的各种职务和地位,而不管他们在社会体系中的最初地位是什么,不管他们生来是属于什么样的收入阶层,是贫穷还是富裕。“在社会的所有部分,对每个具有相似动机和禀赋的人来说,都应当有大致平等的教育和成就前景。那些具有同样能力和志向的人的期望,不应当受到他们的社会出身的影响。”

也就是说,机会的公平平等原则比起机会的形式平等来说进了一步,它排除了社会偶然因素的影响,使具有类似才能的人不再因其社会出身而受到妨碍。具体地说,按照这一原则,就有必要通过比方说教育方面的立法,实施一种免费的义务教育或补助金制度,使贫民中有才能的儿童得到和富人中同等才能的儿童大致同样的教育,使他们不致因家境窘迫而失去受教育的机会,从而也失去以后达到他们凭最初天赋本来可达到的地位和职务。在这方面对机会平等所需的社会条件的保障,还可以见之于高额累进税制、遗产税等防止产业和财富过度积聚的法律和政策。而且,我们看到,通过对影响机会平等的社会偶然因素的排除,也减少了自然运气(天赋)对分配份额的影响。因为正如上文所说,天资的训练和发展也是受到社会条件影响的,自然和社会两方面的偶然因素可以说是相互联系、相互影响的。从现在的社会出身的差别可以看出以往自然资质分配的累积结果;而从自然天赋和能力的差别也可以见出不同社会地位的影响,至于这种能力的后天运用和发展,就更受到社会条件的强烈的乃至决定性影响了。

那么,这一机会的公平平等原则的意义何在呢?它在罗尔斯的两个正义原则中主要占据一个什么地位呢?

我们可以联系纯粹程序正义的观念来说明这一点。

程序正义的划分主要有两个参照因素:一是看对何为正义的结果(或公平的分配)有没有一个独立的标准;二是看有没有一个可保证达到正义结果的可行程序(即使不知道这结果实际是什么,或没有判断一个结果是否正义的独

立标准)。依这两个因素的有无,可以划分出三种程序的正义来:

第一种,有标准,有程序——这是完善的程序正义。例如,一些人分一块蛋糕。假定公正的划分是每个人都有平等的一份,这就首先有了一个对何为公平的分配的独立标准;其次,假设我们设计一个这样的程序:让一个人来划分蛋糕并拿最后一块,其他人都要在他之前拿,这就迫使他必须平等地划分蛋糕,否则,最后拿蛋糕的就不可能得到他可能得到的最大一份了。这种规定“划分蛋糕者最后拿取”的程序设计,就保证了这一程序达到了公平的结果——人人平等的一份,就从结果和程序两方面都满足了正义而言,它是完善的正义。而这一恰当程序的意义在于:它不受划分蛋糕者意欲的影响。也许划分蛋糕者并不想拿最大一块,但程序的考虑是建立在最坏情况的设想上,而不依赖于划分蛋糕者的个人道德品质。

第二种,有标准,无程序——不完善的程序正义。这可以举刑事审判为例。在此是有一个确定何为正义结果的独立标准,即罪犯被判定有罪,而无辜者不致被误判。但是,虽然可以设计一些能够比较好地达到这一目的的程序,却没有一种可以确保总是达到公正审判的程序,即很难做到万无一失,故而这只是一种不完善的程序正义。

第三种,无标准,有程序——纯粹的程序正义。这可以举赌博为例。可假定一场自愿进行、没有欺诈行为的公平赌博,在此并没有一种判断正义结果的独立标准,这种赌博结束时的任何一种现金分配大致都可以说是公平的,或至

少不能说它们不公平,不能说谁赢就公平,谁输就不公平。而且,在此虽然没有独立标准,但是却存在一种正确的或公平的程序,这种程序若被人们恰当地遵循,其结果也会是正确的或公平的,无论这结果是什么。当然,这些程序必须被实际地执行。

在罗尔斯看来,公平机会原则的作用就在于保证社会合作体系成为一种“纯粹的正义”。也就是说,在满足了第一正义原则的社会基本结构的背景下,我们不再考虑那种把一定量的物品分配给一些特定个人的配给的正义,不再演绎出一个独立的正义标准来判断究竟哪一种特定的分配结果是正义的,而只是考虑一种能够达到正义分配的恰当程序,这种程序通过例如全民义务教育等措施保证着机会的公平平等。这样,利益的分配在第一正义原则和公平机会原则的调节下,会自然而然地倾向于满足差别原则——通过优先满足最少受惠者的利益而达到尽量平等的正义结果。这种纯粹程序的正义使人们无须追溯无数的特殊环境和个人的复杂情况,而只是从一种普遍的观点判断社会基本结构的安排。这一纯粹程序正义的因素在机会的形式平等原则中就已存在,即对机会平等的自然解释就已给出一种分配方案,在这一方案中是以公平的方式分配财富和收入、权力和利益,而不管分配的结果是什么。而这一纯粹程序正义的因素被继续保留在对机会平等的自由主义解释之中(即机会的公平平等原则)。

我们说机会的形式平等原则大致等同于道格拉斯·雷列举的“机会平等”的第一解(前途考虑),但是否可以说罗

尔斯赞成的机会的公平平等原则等同于道格拉斯·雷列举的第二解(手段考虑)呢?看来并不完全吻合。换句话说,道格拉斯·雷所谓的手段考虑的机会平等看来还可以一分为二,即我们可以设想,造成机会和最初起点实际上仍然不平等的因素主要来自两个方面:其一,人们之间存在的自然禀赋的差别;其二,人们之间存在的社会条件方面的差别。罗尔斯在机会的形式平等之上加上公平的限制,实际上只是把影响机会平等的人们之间的社会差别因素排除了,而并没有排除影响机会平等的人们之间的自然差别因素。机会的公平平等只是补偿了人们因社会条件造成的手段匮乏,因而可以说道格拉斯·雷的手段考虑的机会平等,这还可以进一步分出两层意思:一层意思是考虑通过补偿人们的自然差别而提供给每个人以达到一个既定目标的相近手段;另一层意思是考虑通过补偿人们的社会差别而提供给每个人以达到一个既定目标的相近手段。而罗尔斯所赞成的机会公平平等原则只是排除了社会偶然因素的影响,但仍然允许财富和收入的分配、各种职务和地位的获得受能力和天赋的自然分配影响。在权利平等的前提下,天赋高者自然有更多的机会进入较高地位和职务。这是否是合理的呢?许多人认为这是自然且合理的,罗尔斯却认为这还不够合理。仅仅排除了社会条件的干扰还不够,还必须考虑排除自然的偶然因素的影响,正像没有理由让历史和机会的偶然因素来确定收入和财富的分配一样,也没有理由让天资的自然分配(罗尔斯称之为自然的抓阄)来确定这种分配,而且,如果不减轻自然偶然因素对分配的影响,社会

偶然因素也不可能完全地排除。另一方面,只要家庭制度存在,排除社会和后天条件的任意影响的公平机会原则实际上也不可能完全地实行。因此,仅仅接受机会的公平平等原则就还是不够的,还必须把这一原则与一种有助于同时减轻自然偶然因素对分配的影响的差别原则联系起来。

二、

利益差别的限制条件

现在我们转到罗尔斯第二正义原则的第二部分。按照一般的正义观,可以允许的社会和经济不平等的第二个条件是:“对所有人有利”。换言之,任何社会和经济的不平等,除了要依系于机会的公平平等的条件之外,还必须对所有人有利,否则就不被允许。这两个条件的结合就构成了第二正义原则最初陈述的主要内容。我们现在可以联系上文所说的公平机会,从第二原则的全貌来做出阐述了。

罗尔斯在解释差别原则时使用了一些经济学的论据和数学方面的图表,德沃金认为这方面的论据并不太成功,显得累赘和多余,但也有些学者如俄亥俄大学的教授科拉多认为这方面的论据是成功的,使罗尔斯的论据显出简明扼要,一目了然的优点。但无论如何,解释这方面的论据是件费力的事情,也要占据许多篇幅,所以我们还是想尽量少涉及这方面的论据同时又把问题说清。

按照罗尔斯的看法,对“符合每个人的利益”可以作两种解释:一种是效率原则的解释,一种是差别原则的解释。所谓“效率原则”(principle of efficiency),也就是转用于社会基本结构的“帕雷多最佳原则”(Pareto optimality)。这一最佳原则应用于经济体系的特殊结构(如分配或生产),它的含义是:一种结构,当改变它以使一些人状况变好的同时不使任何其他入状况变坏,这种结构就是有效率的。现在我们可以直接引出有关效率原则的几点推论:

- 1.存在着许多有效率的结构;
- 2.这些有效率的结构都比无效率的结构要好;
- 3.而在这些有效率的结构之间,它们是等价的,无所谓优劣。

然而,这样的话,我们就又碰到难题了。比方说在分配结构中,可能有许多种有效率的分配,从比较平均的分配到一个人占有全部产品的分配,都可能是有效率的分配,因为,在后一种情况下,没有别的可使别人得益而不使这个占有全部产品的人受损害的再分配办法。然而,这种分配明显是与我们的正义直觉相冲突的,而且我们也必须排列各种有效率的结构的高下,在许许多多有效率的结构中选择一种,这就意味着在效率的标准之外还需引入另外的标准。而当应用于社会基本结构时,这种必须另外增加的标准就是正义的标准,我们就需要找到一种正义观来选出一种有效率的、同时又合乎正义的社会基本结构。换言之,仅仅效率原则本身不可能成为一种正义观,效率还要相对于正义来衡量,效率原则必须以某种方式得到补充。

这样,如果把效率原则与上文对机会平等的两种解释相结合,我们就得到对第二个正义原则的两种解释。

第一种解释是所谓“自然的自由体系”,即在承认第一正义原则和把“平等开放”理解为“向才能开放的前途的平等”的前提下,认为只要满足了跟平等的基本自由和形式的机会平等有关的制度条件,任何由此产生的有效率的分配就都是正义的。而这种有效率的分配又是由资源的最初分配决定的,亦即由收入和财产,自然才干和能力的最初分配决定的。在罗尔斯看来,决定这种最初分配的自然因素和社会因素都是偶然的,从道德观点上看是“任意和专横”的。但是,这一“自然的自由体系”解释完全不理睬如何调节这些偶然因素的事情,它所主张的是一种完全形式的平等,除了一种形式的权利平等,一切都任其自然。这大概就是把这种解释称之为自然的解释的一个原因,这等于是一种全面的“自由放任主义”。

第二种解释则是把效率原则与“机会的公平平等”相结合,如此就得出了一种“自由主义的解释”。这种解释之所以被称之为“自由主义”的解释,不仅因为它是一种古典的自由主义的观点,而且因为它是自由主义阵营中更强调自由而不是平等的那一派的观点。这一解释对社会条件方面的偶然因素进行了限制,但对自然资质方面的偶然因素却无所作为,没有采取任何有意义的补偿措施,它像前一解释(自然的解释)一样仍停留在一种含糊的“对所有人有利”上。那么,是“自上而下”地对所有人有利呢,还是“自下而上”地对所有人有利呢?“自上而下”就意味着主要考虑的

还是先满足较上层(较优越者)的利益,然后再泽及下层,其实质是使优秀者或多数人都能获得较大利益,而最不利者自然多少也能获得一些利益;而“自下而上”就意味着先考虑满足最下层的最大利益,然后再依次上长,也给最优秀者带来一些利益。这两种方式都可以说是“对所有人有利”,然而实际的涵义和产生的效果却相去甚远。而坚持“对所有人有利”的效率原则,就可以说还没有同时也从正义的角度——这种正义在此意味着一种状态的平等——看问题,没有把正义看得更优先,而只是从效率的角度看问题。

在罗尔斯看来,以上这两种解释就都倾向于导致一个英才统治、等级分明甚至两极悬殊的社会——当然程度不同,“自然的解释”要比“自由主义的解释”更容易导致这样一种社会,而这种社会无疑不是罗尔斯心目中理想的社会。

现在我们转到“对所有人有利”的差别原则而非效率原则的解释。从整个第二原则看,差别原则与对机会平等的两种解释的结合就又产生出对第二原则的另外两种解释。

差别原则的基本涵义就是要超越效率原则(当然是以与它相容的方式超越),不再停留在一种含糊的、效率优先的“对所有人有利”观点上,而是挑选出一种较不利的阶层,从这一不利阶层的利益为标准来确定分配。

这样,差别原则与形式的机会平等的结合就引出“自然的贵族制”的观念。在此,除了形式的机会平等所要求的以外,不再作任何调节社会的偶然因素的努力,但却满足调节自然的偶然因素的差别原则。我们要注意,此处的“贵族制”只是一种借用,并非历史上的那种以血缘为基础的封建

贵族制,这种“贵族地位”形式上是向所有人开放的,任何人都可以达到这一地位,它不是封闭的,说它“贵族制”仅在于强调这种解释不作任何缩小社会差别、改变社会条件以达到机会的公平平等的努力。但是,按照差别原则,具有较高自然禀赋的人们的利益将被限制在有助于社会的较贫困部分的范围之内,他们必须通过为下层谋利而为自己带来利益,对他们的较好境况的辩护只能是:如果使他们的地位和生活水平降低,那些居于下层的人们的生活会更糟糕。在此,这种“贵族制”的差别(或者说不平等)需要通过它是否是对最不利者最有利的条件来证明其正当性。

而差别原则与机会的公平平等的结合就引出了罗尔斯所赞成的解释,即他所谓的“民主的解释”。这一解释也就正式和最后地构成了他的第二正义原则的内容:

“社会的和经济的不平等应这样安排,使它们:(1)适合于最少受惠者的最大利益;(2)依系于在机会公平平等的条件下职务和地位向所有人开放。”

罗尔斯认为,这一原则是通过结合机会公平原则与差别原则达到的,它通过挑选出一种最少受惠者的特殊地位而消除了泛泛地说“对所有人有利”的次序原则的不确定性,基本结构的社会和经济不平等就将通过这一条件来判断——只有在合乎最不利者的最大利益的情况下,经济利益分配的不平等才被允许,换言之,即社会在允许差别时,必须最优先地考虑最弱势群体的利益。

我们在此不打算详尽评论罗尔斯对差别原则的细致设计——这些设计旨在解决这一原则的实施将面临的困难。

我们仅限于指出罗尔斯认为这一原则相对于功利主义在可行性方面的两个优点：

一是对利益的衡量是通过“社会的基本好”进行的。因为，要鉴别出最少受惠者，要判断何为他们的最大利益，都必须进行一种人际比较和利益衡量，而这种利益衡量在此实际上就转变成“社会的基本好”的衡量，而且主要是“基本好”中容有差别的那些权力地位与经济财富的衡量（其他“基本好”如基本的自由和机会，是绝对平等、不容有差别的）。如果再假定这些权力地位与财富是结为一体的，权力也可通过收入水平来衡量，那么这与功利主义的复杂计算相比就是一种巨大的简化。

二是如何鉴定相关社会地位的问题。首先，差别原则不是要面对所有具体的人，而只是面对一些居于不同社会地位的代表人；其次，也无须考虑最少受惠者的地位；再次，最少受惠者的平等公民地位也与差别原则无干，而只是在收入和财富方面的地位与差别原则相关。这样，对最少受惠者的这种经济地位的鉴定，就可以通过或是选择某一特殊收入阶层的社会地位（如不熟练工人的地位），或是通过是否达到收入平均线的一半的标准来进行。

这样，就解决了差别原则的两个主要困难，或者说澄清了两个主要含糊之点，就说明了差别原则的可行性和确实性。现在我们可以考虑罗尔斯最后采纳的这种对于第二正义原则的民主解释和前面三种解释的异同。

首先看同的一面。罗尔斯认为，民主的解释一方面超越了效率原则，另一方面也超越了机会形式平等原则所蕴

含的绝对程序正义,但是它并不是以与它们相悖的方式超越的,而是把效率原则与纯粹程序正义的因素仍包含在自身之中。这意味着,以平等为其实质的正义,或者说公平的正义,是与效率一致的,也是与纯粹程序正义一致的,当然,它又是优先于效率、优先于程序正义的,但它并不与它们背道而驰。

另外,如果说效率原则坚持所有人获利,民主的解释也并没有违反这一点,它仍然忠实于第二原则的最初陈述,或者说一般的正义观——对所有人有利。在这方面罗尔斯假设了一种链式联系,即认为各种收入阶层的利益是紧密相关的,如果提高了最底层人们的生活前景,也就会提高其上所有各层次人们的生活前景(包括最高层),这样就意味着差别原则还是坚持“对所有人有利”这个四种解释的共同目标,虽然在次序上它是由下而上的,反映出一种缩小差距的倾向,和一般正义观所提出的“尽量平等”的思想相合。

再看异的方面。简捷地说,自然自由体系只是形式地坚持平等,笼统地要求对所有人有利,它并不要求对影响分配的自然资质和社会出身的偶然因素做出调节,而是任其自然;自然的贵族制虽然要求居上者的利益必须限制在促进居下者利益的范围内,从而减少了上述偶然因素的影响,但它并没有提出机会的公平平等;自由主义的解释努力排除在社会条件方面影响分配的偶然因素,但对自然资质方面的差别却无补偿措施;而民主的解释则不仅通过机会的公平平等原则排除了社会的偶然因素,而且通过差别原则对最少受惠者的特殊关怀,体现了一种把自然资质看做社

会的资产,从而补偿天赋较低者的思想。在罗尔斯看来,这两个原则的结合所构成的第二原则就倾向于最大限度地提高社会的最低值,与第一正义原则一起造成一个从长远来说将拥有最大可能的平等的社会。

三、 两个正义原则的基本倾向

现在我们可以总结一下罗尔斯两个正义原则的一些基本特征和倾向。

第一个正义原则是涉及人们的基本自由体系的,这些自由是基本的,包括思想、信念、人身、政治方面的自由,但看来并不包括追求经济利益的自由。在经济方面的权利和自由也许只涉及否定性的一面:保障个人财产不受任意剥夺的自由。但就连这一点也不是很明确的,它更像是人身安全和有保障的法律自由的扩大和延伸,而非经济方面的自由。而且,在罗尔斯后来的《基本自由及其优先性》一文中,也没有再明言财产。从基本自由的范畴中排除经济自由看来是为了保证平等,因为强调追求经济利益的自由,甚至保障合法财产的自由都可能意味着拉开收入的差距,意味着不允许通过国家的手段来干预经济的活动和分配。另外,这种排除也有利于暗示社会基本结构的两大部分和功能。

这样,罗尔斯所说的基本自由就主要是意味着内在的思想、信念和外在的政治行动的自由,以及使这种思想和行动得以成立的人身自由和得以实现的言论、结社等自由了。对这些自由,罗尔斯首先坚持平等的原则,所有人对这些基本自由都享有一种平等的权利。而这些基本自由本身就是权利,对它们的权利就是一种权利的权利了。和后面将说到的对财富和收入的权利不同,对财富和收入的权利就意味着占有,此种权利总是实质性的;而对这些基本自由的平等权利却并不总是意味着实际上的平等享有或利用,但在形式上却仍然可以称之为平等的权利。这就是罗尔斯划分自由和自由价值的由来。

罗尔斯对这种基本自由的平等权利的强调在现代西方社会中是很少会引起争论的,虽然在实践中也可能被勾销。而且,只有坚持平等的自由才是真正的坚持自由,因为如果不在自由的前面加上“平等的”这一严格的限制条件,那么或者就是各人自行其是,造成社会不成其为社会的无政府状态,或者就是君主制或贵族制,或名义上的多数享有自由的专政状态。真正的社会自由总是意味着平等的自由。所以我们说,第一个原则与其说是平等的原则,不如说是自由的原则,而如果加上罗尔斯的自由优先性规则,就更是如此了。自由只能为了自由的缘故而被限制:一种不够广泛的自由必须加强由所有人分享的完整自由体系;一种不够平等的自由必须可以为那些拥有较少自由的公民所接受。也就是说,限制自由不能根据福利、效率等理由,而只能根据自由的理由,自由只能因其本身而被限制。在此罗尔斯把

自由提到了一个理想的高度,自由作为人类的一种“基本社会好”,优先于人类所有的其他“基本社会好”。罗尔斯的第一正义原则的基本倾向可以说是自由。

第二个正义原则初看起来是不平等的原则,因为它允许社会和经济的不平等存在,然而它是在一种很严格的条件下允许这种不平等存在的。首先,这种不平等是不可避免的,因为人与生俱来就存在差别,如果说社会出身方面的差别还可以通过社会措施来尽力消除的话,那么自然资质方面的差别却很难通过自然措施消除,即使存在这种消除的措施,人类是否愿意采取它也是一个疑问。例如,即便科学技术的发展有可能通过人为的基因配置而使所有人的天赋在出生时大致平等,人类大概也不会愿意去采用这一技术。因为,人的才能相等以至导致以后的生活计划千篇一律不是令人生厌吗?有差别、有各种个性及至有高出众人之上的天才不也是人类所欣赏的吗?这里的关键不是人为地抹杀一切差别,而是要挑选出一些合适的差别来作为标准,并按这些标准同等地对待人们和处理分配问题。而且,社会的进步和效益与完全平等的状态也不会投合。如果社会因此而停滞在一种原始平等的水平线上,甚至对放开竞争后处境将最差者也是不利的,故而彻底的平等主义者大概也不会完全否认人们之间差别的合理性。

这样,平等主义的倾向就不是体现在完全取消差别,而是体现在对这些差别的限制程度上。而在罗尔斯的正义原则中,不平等首先被限制在社会地位和财富收入的领域中,其次,这方面的不平等还受制于两个严格条件:一个是机会

的公平平等,一个是要符合最少受惠者的最大利益。尤其是后一个条件更显出平等主义的特色,因为,一切都要从最少受惠者的利益来取舍,长此以往,导致的社会就可望是一个不仅实现了权利平等,而且最大限度地达到了福利平等的社会。

当然,差别原则所示意的条件是一个严格的条件,但还不是一个最苛刻的条件。因为苛刻的条件可能要求剥夺较有利者的利益,通过减少他们的利益来提高较不利者的福利水平。罗尔斯强调的还是一种互惠互利的合作体系,他的正义原则所要求的不是对天赋较高或家庭背景较好者的剥夺,而只是对天赋较低或家庭背景较差者的一种补偿,一种依据天赋并非应得(desert)的观点而要求天分较高者对天分较低者做出一种捐助和贡献。换言之,即不是要“损有余以补不足”,而是既要“增有余”,也要“补不足”,虽然重点是放在“补不足”上。而且重要的是,罗尔斯在这里提出缩小差距以尽量平等的理由,与其说是最少受惠者“应得”,不如说是最多受惠者“应给”,即并不是说那些将通过某种再分配的形式分配给最少受惠者的财富就是他们创造的,因而本来就应当归他们所有,而是说,罗尔斯认为较有利者并没有理由因为这种捐助而抱怨,因为他们的较高福利和满意生活是依靠着一个社会合作体系的,他们只能在这种合理的条件下可望得到较不利者的自愿合作。在罗尔斯看来,社会必须更多地注意那些天赋较低和出身于最不利的社会地位的人们,比方说在中小学阶段,教育经费应当更多地花费在智力较差而非较高的人们身上。

总观罗尔斯的两个正义原则,我们可以看出一种力图兼顾自由和平等的倾向,这种兼顾借助于把社会结构划分为两大部分来进行。确实,自由与平等虽有矛盾的一面,但也有一致的方面,而罗尔斯强调的正是这种一致的方面,故而在第一原则中强调一种平等的自由,而在第二原则中又强调一种自由主义的机会平等,并反对以强迫或剥夺违反个人基本自由的方式去达到财富和收入的平等。至于它们矛盾的一面,他试图通过领域的划分和优先规则来调和。所以说,在罗尔斯那里的社会正义,实际上就是意味着自由与平等的调和。而由于罗尔斯所生活的社会环境,由于这种自由在那里实际上已成常识,他对平等的强调就显示出更重的分量。

第五章

正义原则的证明方法

罗尔斯的《正义论》整本书都可以说是证明，罗尔斯不遗余力所要从事的工作也是证明。类似的结论可能有不少人都能提出，甚至提法更形象、更新颖、更有号召力，但要更准确、更全面，尤其是更有理性上的说服力，则非一种艰巨的学术理论工作所莫能为。罗尔斯所要证明的并不是新奇的、革命性的理论，而在某种程度上是相当具有普遍性的道德常识，他也正是要寻求某种道德共识。但这并不就减少了证明的困难，甚至在某些方面可能更难，因为他不仅必须注意原则的微妙之处，必须在那些看似不起眼的岔路口分析日后将可能变得深远的分歧（如一种“作为公平的正义”的道德契约论与功利主义的分歧），还必须把自己的观点在“反思的平衡”上同时诉诸而又修正社会流行的道德常识。罗尔斯的证明有时看起来是相当“绕”和琐碎的，需要我们有相当的耐心，但它却正可以限制那种根据印象和直觉的评论，以及言论上凭借机智和聪明的“信口开河”。这类评论和言论可能仍对学术有刺激作用，却终非学术的大道。而作为中国学者，我们尤其有必要培养这种耐心。一般的读者也许可以略过这一章不读，但学者却最好不要如此。总之，只要细心体会，我们将能够从罗尔斯的证明方法中学

到很多东西。

本章先从条件设计和推理过程两方面讨论罗尔斯正义原则的证明方法,并探讨他的正义论与历史上的社会契约论的联系,这种联系即主要表现在把契约论作为一种证明方法。最后我们想讨论一下对理性方法的反省。

一、 原初状态的设计

原初状态相当于社会契约论中的自然状态,但它并不是被设定为历史上的存在,而只是在思维中的存在。历史上的存在若作为社会与国家起源的普遍解释可能只有一种,而这种思维的设计却可以有多种,它很像一种思维的试验,设计者不时在天平上称称各个概念的分量,在试管里加进一些成分,然后再试试看是否会发生什么反应,是否能得到自己希望的结果。如果不理想,便改变一些条件再试。就这样,一直到获得合理和理想的结果为止。自然,在此我们看到试验者还是要受到一定价值目标(或理想结果,在罗尔斯这里常常是他所谓的“被考虑的判断”)影响和规定的,要不时把自己的设计及结果与这一价值目标对照。另外,整个试验本身的程序和条件设计也应当是合理的,不至于相互抵消、相互矛盾,而是要相互支持、相互印证。

罗尔斯的原初状态也就是这样一种思维的试验和理性

的设计,它的结论是开放的,容易有修正的,而不像在黑格尔的三段论体系中每一论点乃至概念都是作为整个体系中不可缺少的一环,作为绝对真理出现。在罗尔斯这里,目标只是要设计一种订立原初契约的状态,描述订约各方的信仰、利益、知识、理性、相互联系、所处环境、可供选择的对象等等各种条件,并把它们视为一体,统称为“原初状态”。这样的设计肯定可以有多种,但是否它们之间就没有高下之分,没有较可取与较不可取之别呢?不是这样的。而衡量高下和可取与否的标准,在罗尔斯看来,就是要看它所假设的条件是否合理,是否能够被人们广泛地接受和同意。设计应当从共同享有和广泛承认的前提出发,而不是从较专门的、带明显倾向性的薄弱前提出发,这是罗尔斯的一个基本思想。每个假设条件本身都应当是自然的,看来有道理的,不与人们的直觉明显冲突。罗尔斯的原初状态的目标就是要把对可接受的正义原则的有意义的约束联为一体,从而排列出一些主要的传统的社会观念的次序,并选择那看来最合理、优点最多的正义观作为社会基本结构的正义原则(当然不是照搬,而是要重新进行概括和改造),以此来决定各方所要达成的社会联合的基本合作条件。

现在我们就来考虑罗尔斯的原初状态。广义的原初状态亦包括其间的选择和推理过程,但我们在本节中仅限于静态的考察。

1. 正义的环境。

现在我们来假设这样一群个人(记住我们总是在假设的层次上进行),他们关心和追求自己的利益,现在由于碰

到个人所克服不了的障碍(卢梭的理由),或看到社会合作将产生巨大的利益(罗尔斯的理由),而想联合为一个社会。现在假设他们要来确定联合的条件即订立某种契约,最好的设想当然是每个人都能得到他想要的一切,但这是不可能的,仅仅别人的存在就阻止了这一点,别人不会同意大家都一起来推进他的利益,实现他的有关什么是“好”的观念。那么现在降格以求,即要求别人都正当地行动,既不干涉和妨碍他,还承担某种合作将带来的义务和负担,而他却可以任意豁免自己,像逃票乘客一样免除自己的义务,别人无疑也不会同意这种联合的条件。那么,他们将选择什么样的原则作为他们联合的基本条件呢?

原初状态的设计就是为了解答这个问题。这样,所选择的正义原则就应当是每个人对别人的相应要求的最好回答,就意味着某种妥协或平衡。

正义原则将从“正义的环境”中引出,或者说,它们作为正义问题的解决办法,将需要首先描述使正义问题得以产生,从而使正义原则成为必要的环境。换言之,那群欲进入一种社会联合的个人,他们是处在一种什么样的环境中呢?

“正义的环境”是这样规定的:在那里聚集着这样一些条件,使人类合作成为可能和必需。人类社会同时具有利益一致和利益冲突的特点:利益的一致在于人们的社会合作能使所有人都过一种比他们各自努力、单独生存所能过的生活更好的生活;利益冲突是由于人们谁也不会对怎样分配由他们的合作所产生的较大利益无动于衷,因为对他

们所追求的目的来说,不管这些利益是什么,较大份额的利益总比较小份额的利益要好。这样就引出正义的必要性——需要一些原则来决定能够恰当划分出利益的社会安排。换句话说,利益的一致引出人类合作之必要性和可能性,而在合作中利益的冲突则更加强了正义原则的必要性。

但是,人们有利益一致的一面,人们有对一种互惠的合作的共同愿望虽然是引出人类合作之必要和可能性的一个前提,却还不是充足的条件。人类合作之所以可能而且必要,还存在一些主客观方面的条件。客观条件是:第一,众多的个人在确定的地理区域内生存,他们的身体和精神能力大致平等,差别不大,没有那种能凌驾和压倒所有人的超人,每个人都是易受攻击的,都有某种脆弱性——每个人的计划都易受到其他人的合力阻止而归于无效或失败。

第二,许多领域中都存在一种中等程度的匮乏,自然资源和其他资源并不是非常丰富以至合作的计划成为多余,同时条件也不是那样艰难,以至有成效的合作也终将失败。也就是说,人们的需求和可能的提供之间存在差距,但又不是极度匮乏。

至于涉及正义环境的主体方面的条件,罗尔斯认为,主体各方有大致相近的利益的需求,从而使相互有利的合作在他们中间成为可能;另一方面他们又各自都有自己的生活计划,这些歧异的计划(或者说“好”的观念)使他们抱有不同目标,造成利用自然与社会资源方面的冲突要求。在此,罗尔斯特别假设各方对别人的利益是不感兴趣的,即相互冷淡(*mutually disinterested*)。各方珍视自己的“好”的观

念,认为这一观念是值得追求的,它所提出的要求是应当满足的。但这并不意味着各方是利己主义者,只关心自己的某种利益如财富、权力、威望,而只说他们在此时对他人的利益是不感兴趣的。他们是否是利己主义者要依他们的“好”的观念(或生活计划)的具体内容而定,如果其内容是个人财富、权力和威望,那他们确实是利己主义者,然而他们的“好”的观念也可能是共同幸福或助人为乐,而这些具体内容在此都没有被规定。我们只知道这些人各自抱有自己的“好”的观念,各自都有自己合理的生活计划(长期计划),但并不知道这些观念或计划的内容。总之,相互冷淡的假定意味着各方一方面不是仁爱和无私的利他主义者,总是去考虑照顾别人的愿望和满足别人的“好”的观念(如此就不会有正义问题出现);另一方面,他们又不是追求个人特殊利益的利己主义者——如此也达不成普遍同意的正义原则。“相互冷淡”可以说是正义环境的一种基本的动机假设。

另外,罗尔斯还假设了处在正义环境中的各方在知识、思想、判断方面是有缺点的,即他们的知识是不完全的,推理、记忆力和注意力总是受到限制,判断易被渴望、偏见和私心歪曲。正是这些缺点不仅造成了人们“好”的观念的歧异,而且引起了哲学、宗教信仰、政治和社会理论方面的一致。最后,罗尔斯还假定各方都知道他们是处在这样一种正义环境中,并把它看做是理所当然的,假定各方都表示出对下一代的关心。至此,背景的假设就基本完成。

为简化起见,罗尔斯特别强调客观环境中的中等匮乏

条件和主观环境中的相互冷淡条件,认为只要相互冷淡的各方对中等匮乏条件下社会利益的划分提出了相互冲突的要求,正义的环境就算达到了。

在上述条件中,罗尔斯大致遵循了休谟、哈特和卢克斯的观点。哈特在其《法律的概念》中提出的人性观五要素是:(1)人的脆弱性,(2)大致的平等(指体力和智力),(3)有限的利他主义,(4)有限的资源,(5)有限的理解。卢克斯在《政治学原理》中对人性的五点概括稍有不同:(1)某种相互作用,(2)某种共享价值,(3)不完全的无私,(4)易出错的判断,(5)不完全的信息。至于休谟,我们可以注意他的这样一段话:“正义只是起源于人的自私和有限的慷慨,以及自然为满足人类需要所准备的稀少的供应。”

2. 无知之幕。

罗尔斯在原初状态中设计无知之幕的目的在于体现公平,使原初状态的条件和程序显得公平,从而使所达到的结果(正义原则)也是公平的。因为事实上各人的情况是千差万别的,天赋、出身、地位、利益、志趣、愿望都各不相同。在此,罗尔斯实际上提出了一个重要的假定前提(未经证明的):在选择有关社会基本结构的正义原则时,任何人不应当因其天赋或社会背景的缘故而得利或收益,要使所选择的原则成为公平合理的、普遍同意的,就不能允许把原则剪裁得适合于个人的特殊情形,不能允许它们受到特殊的爱好、兴趣及个人价值观的影响。而且,在这方而我们不能指望订约各方作为公正的仲裁人出现,因而我们只能通过限制人们对自己特殊情况 and 利益的知识来达到这一点,从

而使将选择的原則摆脱个人好恶的影响,避免无休止的纷争。同时,这也意味着排除各种各样的来自自然和社会的偶然因素的影响,把各方置于一种公平的条件之下,地位平等,被作为道德人同等地对待。换言之,世界上的偶然性必须通过调整最初契约状态的环境来纠正。以上这些,可以说都是提出无知之幕的理由。

那么,无知之幕的范围有多大呢?或者说各方不知道哪些事实或情况呢?

(1)无人知道他在社会中的地位,他的阶级出身,也不知道他的天生资质如何,他的体力和智力怎样,即他对个人自然天赋和社会出身一无所知。

(2)也没有人知道他的“好”的观念的具体内容,他的合理生活计划的特殊性,甚至不知道他的心理特征,像是否喜欢冒险,气质是乐观还是悲观,即对个人价值观念和气质性格的无知。

(3)各方也不知道这一社会的经济或政治状况,或者它能达到的文明和文化水平,以及他们属于什么世代,即对他们所处的特定社会和所属的世代的无知。

那么,他们知道一些什么呢?

(1)他们所知道的唯一特殊事实就是上文所说的,他们知道自己所处的社会是一种正义的环境,即在此人们的合作是可能和必需的,他们有利益一致的一面,又有利益冲突的一面。客观上存在中等程度的匮乏,主观上各方都关注自己的“好”的观念面对别人的利益不感兴趣。

(2)他们知道所有人类社会的一般事实,理解政治事务

和经济理论原则,知道社会组织的基础和人的心理学法则。在一般的信息方面没有任何限制,他们知道所有可以用于选择正义原则的一般事实。

这一设计看来十分怪异,不合常理,使人难于把握原初状态的含义。但罗尔斯认为,在思维中进入这一状态并不困难(它当然不是一个事实——无论是过去有过还是未来可能有的事实),实际上这就意味着依据一种一般的观点,一种排除了特殊因素干扰的观点所进行的思考。在此,由于无知之幕后的各方都是同等理智和境况相似的,每个人都是被同样的论证说服的,实际上就是每个人为所有人选择,而所有人又都像一个人那样选择。各方的思考都是相似的,实际上就等于一种完全排除了个人因素的反思过程,如此也才可望达成一种一致同意的契约。正是无知之幕使一种对某一正义观的全体一致的选择成为可能,否则,订立契约的问题就将变得无比复杂,即使存在着一个答案,也无法达到它,或者只能在一些琐屑的问题上达到一致。

在此,我们注意到,这实际上已不是达成一种契约,而是达成一种普遍性的观点。对原则的选择已经不是一种个人的选择了,而是一种把所有人融为一体的一个抽象的理性的人的选择。这一选择通过无知之幕把所有人的特点隐去,而突出了人的工具理性和合理慎思。

罗尔斯认为,他的“相互冷淡+无知之幕”的假定胜过“仁爱+知识”的假定,因为不仅这种条件的结合迫使原初状态的每个人都考虑到别人的立场(即同时也为所有人选择),达到一种确定的一致同意的正义原则,而且,它还有简

洁和清楚的优点,本身是一个弱条件。

3. 主体条件假设:自由、平等、有理性的各方。

前面我们谈到了与正义环境直接相关的、选择各方主体方面的一些条件,如利益需求大致相近、能力大致相等、相互冷淡等。现在我们继续讨论主体的其他条件假设,简单地说是这样的:各方是自由、平等、有理性的存在,或者说,各方必须是自由人、道德人和理性人。我们现在来分两步说明这一假设。

首先,各方是自由、平等的存在,这说的是一种地位。在此,自由比较好理解,如果没有自由的条件,各方不能按自己的心愿进行选择,也就不可能产生订立契约的行为了。平等的根据要复杂一些,为什么说各方享有平等的建议、推荐和选择权呢?在此是否有结论的因素渗入了前提呢?

我们前面已说过,罗尔斯认为平等的根据在于各方的道德人格,这种道德人格表现为两个方面的能力:第一,作为道德主体,他们具有一种形成他们的“好”的观念的能力,能够有一种前后一致的目的体系,有稳定的对他们自身的利益和幸福的理解;第二是他们有能力获得一种正义感,即有能力获得一种在正常情况下有效地理解、应用和实行所采用的任何正义原则的欲望。人的这两种道德人格能力就构成平等的基础,哪怕它们只是潜在的能力也是如此。而且它们可以说是唯一的基础,是一个充分的条件,原初状态中各方对选择正义原则的平等权利有这个条件作为根据就足够了,不再需要其他的根据。这种道德人格能力是使一个人成为平等的权利主体的充足条件。自然,对这种道德

人格能力不能作狭义、严格的理解,而且我们谈的是潜能,不是实现。这种能力就可以说是人所共有的,几乎囊括了所有人。

这里值得注意的是这样两点:第一是对人们的“好”的观念、目标体系或生活计划并没有排出高下和优劣。在无知之幕后面我们并不知道它们的具体内容,但即使撤去无知之幕,也不能排列人们的“好”的观念的次序,并据此有差别地对待持不同“好”观念的人。能够形成“好”的观念(加上起码的正义感能力)就足以构成平等对待的基础了,而无须考虑“好”观念的内容。第二,对正义感的要求也是起码的,这是指对一种最低限度的正义感能力的要求。

罗尔斯对各方是平等者的假设是为了表现原初状态的公平,这一点我们下文还要涉及。现在我们转到各方的理性的条件假设。

原初状态中的各方都是有理性的,他们的理性是和他们的“好”的观念结合在一起的,不仅体现为他们能形成自己的“好”的观念,而且能尽可能好地采取最有效的手段来实现他的“好”的观念,推进他的利益。如此,他们就要尽可能选择那最能推进他们利益的正义原则。但在无知之幕后面,他们是不知道自己所理解的利益究竟含有什么具体内容的,然而他们总得根据一种利益标准来进行衡量和选择,那么他们是根据什么来进行衡量和选择的呢?罗尔斯的回答是:根据“基本好”(或者说“基本的社会好”)。这些“基本的社会好”(自由、机会、财富、自尊基础等)是无论他们的“好”的观念是什么内容都有助于这一“好”的观念的(至少

不会妨碍),即使某人因为宗教或别的缘故对“好”的理解事实上不包括这些“基本好”(如不包括财富),他至少可以很方便地不要较多的财富,社会决不会强迫他要,一个人也不会因为一种较大的自由而受罪。这样,很据这种“基本好”的理论,以及道德心理学的一般事实(人们一般都希望得到较多的“基本好”以促进他们的“好”的观念的实现),他们就能够做出一种合理的决定和选择。

总之,各方的这种理性表现为一个人对他的目标有一种前后一贯的倾向,并能有次序地排列这些目标,并遵循那个满足他较多欲望并具有较大成功机会的计划,采取最有效的达到价值目标的手段。

在有关主体的理性和动机的假设中,罗尔斯还有两个特殊的假定值得一提。第一,他假定一个理性的人并不受妒嫉之累,假定原初状态中的各方是免除了妒嫉的。这样,各方关心的就是自身利益的绝对增加而不是相对增加,也就是说,不在乎他与别人的差距,而只是追求自身利益的最高值。他不会因知道别人拥有较多的“基本好”而烦躁恼怒,他们有他们自己珍视的、足以自为的生活计划,他们不会“以别人的损失会更大”的理由而放弃自己的某些利益,不会有“宁可我不好,但我要你更不好”的心理,他们对自身的价值有一种牢固的自信和坚定的追求。而这个假设和前述相互冷淡的假设是相合的,这意味着各方的立场是:一方面不受仁爱心或虚荣心的推动,另一方面也不受恶意、宿怨和妒嫉心的推动。他们既不想牺牲自己的利益,也不想损害他人;不寻求相互亲密,也不会相互为敌。他们只是在努

力为自己寻求一种尽可能高的绝对得分,而不去希望其他人的或高或低的得分,也不寻求最大限度地增加或减少自己的成功与别人的成功之间的差别。

另一个特殊假定是假定各方都互相知道所有各方都具有一种能建立正义感的能力,这是为了保证严格的服从,是为了使将订立的契约(不论它是什么)真正有约束力,从而订约各方也就是在做一件严肃、郑重的事情。他们在选择原则之前,能够在对原则的理解方面互相信赖;在选择原则之后,能够在对原则的遵循方面互相信任。他们就知道,这样选择决不是儿戏,他们只要做出承诺,就必须履行它们,因为他们知道别人也将履行其承诺,自己的承诺不会是徒劳的。这就使订约或选择原则成为一件十分郑重、富有意义的事情,同时也意味着,他们要考虑承诺的强度,考虑自己是否能承受得起契约将带来的对自己的约束和义务,因为一旦承诺,就意味着要严格服从(这点在后面将成为选择罗尔斯的两个正义原则的一个论据)。

我们对罗尔斯所设计的原初状态的条件描述就此告一段落。那么,所有这些假设条件是为了达到一个什么目的呢?是为了引出罗尔斯的两个正义原则。这种引出同时也是对这两个正义原则的契约论论证。而这种论证的核心就是要使原初状态体现出公平,只有在公平的原初状态下所选择的正义原则才是正确的原则。所以我们说,原初状态的设计主要是为了体现出公平。

体现原初状态的公平的最重要因素有三个,这就是:
(1)各方的自由和平等的地位;(2)各方在试图最有效地推

进其“好”的观念的过程中所表现出来的工具理性；(3)无知之幕。它们都意味着公平，意味着类似和平等，意味着意见一致的可能性。和以前的自然状态论者相比较，应该说第一个条件是大致相同的，仅在平等的基础方面罗尔斯提出了自己的解释。在有理性的条件假设中，罗尔斯明显地排除了理性中的价值因素，这就意味着排除了那些容易引起纷争的冲突的因素。最特异的假设是无知之幕，正是这一假设使原初状态完全脱掉了历史和现实性质而成为纯粹理性的虚拟，也正是这一假设最终排除了订约各方的特异性，使他们成为抽象的、一般的人，排除了一切会影响到原则选择的来自自然和社会的偶然因素，排除了一切会妨碍人们达到意见一致的冲突因素。这就使契约已完全不是现实的契约，订立契约的行为变成了对原则的选择，这种选择实际上已不是在各方之间进行，而是在一个人的脑子里进行。

在罗尔斯看来，只有这样才能选择正确原则，只有从公平的原初状态才能引出公平的结果——他的两个正义原则。各方不再能把原则剪裁得适合自己的特殊利益的根本保证是：他们根本就不知道自己的特殊利益是什么！所选择的原则将确保不受到特殊的爱好、志趣及个人价值观的影响。我们甚至可以说无知之幕使第一个和第二个条件都失去了意义了，因为这里实际上已不是许多人在商讨、建立、辩论和选择，而是一种普遍、抽象、无涉具体知识的理性在运行。

二、 正义原则的择出

1. 第一次筛选：选择对象的表格。

若是按照理论的普遍性要求，在原初状态欲选择正义原则的各方面前，是应当呈现所有可能的正义观的，这方面是不应加以任何限制的。因为从观念上说，只有查看了所有可能的正义观之后做出的最后选择才具有最大的普遍性和合理性，才真正可以称之为是最可取的选择。但这样做显然有几个困难：一是这将使问题变得无限地复杂，因为实际上有无数的、难以竭尽的可能性，原则上可供选择的对象是不可穷尽的；其次是对于那些对历史和现实没有透露过一点信息的未来正义观，我们无法描述其特征以便它们向原初状态各方呈现，我们说不出我们尚不知晓的正义观念的内容。

所以，罗尔斯对选择对象的提出实际上不能不依赖历史和传统，而且主要是西方的历史和传统。他只能提出一个有限的简要表格，把他继承和发展了契约论传统所提出的两个正义原则，与历史上另一些主要的传统正义观（如功利主义、至善论）进行比较，并认为两个正义原则优于这些为人熟知的观念。当然他承认他所进行的这种有限的比较是一种不能尽如人意的比较方式，他的论证是在一种较弱

的基础上进行的,但是他觉得一下子找不到更好的方法。他期望以后人们能最终确定一种唯一最好的正义观的充分和必要条件,然后展示一种满足这些条件的观念。而在目前,他还仅限于挑选社会基本结构的某些可欲特征,使之具有自然的最大值的性质——如他的第一正义原则保证了各方面的最大平等自由,第二正义原则保证了最大的最低受惠值,从而看来是最理想的答案。

罗尔斯提供的选择对象的最初表格简要地说是这样的:

(1)处在一种词典序列中的两个正义原则;

(2)功利原则,包括古典功利原则和平均功利原则;

(3)至善原则,这是以亚里士多德为代表提出来的原则;

(4)利己主义原则,包括一般的利己主义和有特殊人称的利己主义(专制型和逃票型的);

(5)直觉主义观念,包括平衡少数自明原则的直觉主义观念、平衡功利总额与平等权利或平衡平均功利与补偿原则的直觉主义;

(6)混合观念,主要是指平均功利原则与两个正义原则的混合,即在承认罗尔斯第一正义原则的前提下,以平均功利原则(或修正过的平均功利原则)来代替差别原则。

上面列举的六种选择对象实际上只有前面四种是明确的、独立的、最具实质意义的。它们确实都在历史上很有影响,但是否它们就囊括了历史上的所有正义观呢?

罗尔斯认为,那些有条件的正义观,即那些随着时代和

社会条件为转移的特殊正义观是要被排除在表格之外的,首先是因为各方是要选择那些在任何环境里都绝对有效的普遍原则,而不是某种具有强烈意识形态性的和时代性的特定正义观,故而这些特定正义观要被排除在外。

这样,我们就可以说,选择对象表格的提出实际上就意味着第一次筛选,因为,不仅它把那些具有鲜明时代性和有条件的正义观排除在外,而且它还是以西方文化为本位的,以作者自己的主观视野为转移的。

2. 第二次筛选:正义原则的形式限制。

然而,对上面提出的选择对象的最初表格还要有进一步的限制。这种限制来自正义原则本身,或者更广义地说,来自正当观念本身(可以把正义看成是正当的一个子范畴,即应用于社会制度时的正当)。但这一说法并不意味着这些限制是来自对正当或正义概念的分析,是来自其定义,而是意味着来自其作用和功能。我们知道,正义原则的作用在于分配基本的权利和义务和决定利益负担的划分,这种作用就提出了下述五个方面的限制要求:

(1)首先,正义原则应当是一般性质的,即要表达一般的性质和联系,而不涉及具体的个人或事物。因为这些原则作为社会基本结构的首要原则是绝对的,是在正义的环境里始终有效的,必须始终作为一个组织良好的社会的公开蓝图,任何时代的个人都一定能知道它们。这样,对这些原则的理解就不应要求有一种对偶然的特殊情况的知识,就不能参照特定的个人或集体。而原初状态中的各方,在无知之幕后实际上也是不可能辨认自身的,他们必须

选择一种一般的原则。

(2)正义原则在应用中也必须是普遍有效的,即它们适用于一切场合、一切个人,它们因道德人格而必然对每个人有效。这样我们就假定每个人都能理解这些原则,并在思考中运用它们。而假如一个原则,一旦所有人实行就是自相矛盾、自行取消的,它就要被排除。

一般性的条件限制和普遍性的条件限制的区别是:前者是指原则本身是高度概括的,不涉及具体的事和特定的人物;后者是指原则能普遍地应用于一切场合。

(3)正义原则还必须是公开的、众所周知的,这自然是契约论的一种要求,他们要选择原则,要订立契约,原则或契约的结果对他们自然就是公开的。公开性条件的目的是使各方把各种正义观作为被公开承认和充分有效的社会生活道德法典来评价它们。

(4)正义原则必须排列各种冲突的利益要求的先后次序,这种次序一般应是相互衔接的,汇合起来就构成一个层次分明的体系。有序性的条件直接来自正义原则的作用:它要调整、安排各种冲突要求,恰当地划分权利、义务、利益和负担。

(5)正义原则的最后一个形式限制条件是终极性的条件,即它们应当是裁决实践推理的最后上诉法庭。它们说的话是最后的、决定性的,在它们背后没有更高的标准可以诉诸,作为社会制度的基本道德原则,法律、风俗和合理审慎的考虑都要由它们来做出最后决定。

总之,正义原则必须是这样的原则:它们具有一般的形

式,普遍适用于一切场合,能够公开地作为排列各种冲突要求之次序的最后结论来接受。

罗尔斯概括出这五个形式限制条件的意义主要有二:首先,它们现在把各种形式的利己主义从选择表格中排除出去了。有两种特殊的利己主义:一种是要求别人都服务于他的利益的专制型利己主义;另一种是要求别人都履行正义义务而自己却可豁免的逃票型利己主义。这两种出现了特殊人称的利己主义都因不符合一般性的条件而被排除。还有一种一般的利己主义,即允许和承认所有人都可以如其所愿地推进他自己的利益,这种利己主义不违反一般性的条件,但却因它不可能排列各种冲突要求次序而被排除。

实际上,利己主义可以解释为一种不想订立契约的立场。在订约各方之间,选择利己主义意味着不存在可以达成协议的一致点,故而利己主义也许可以成为个人身体力行的道德原则,但却不能成为一种有关社会制度的道德原则。所以,与其说利己主义是可供选择的一种正义原则,不如说它是对所有正义原则的一种拒斥和挑战,故而它们不能列入表格。所以,正义原则的形式限制条件的提出意味着进一步的筛选和排除。

3. 第三次筛选:导出两个正义原则的推理及其论据。

在罗尔斯提供的表格中,利己主义被排除之后,实质性的观念主要还剩下至善原则和功利原则。在罗尔斯看来,至善原则不是一个正义原则,不是一个政治原则,因为公民权利和利益的分配与人的不同目标或内在价值没有关系。

这是一个典型的现代自由主义的命题。但我们不打算仔细探讨罗尔斯对至善论的批评,而主要考察他在比较两个正义原则与功利原则中得出的结论。

功利原则有两种形式:一种是边沁所代表的古典功利主义,其原则要求制度应安排得能最大限度地增加各有关代表人的利益的绝对总额;另一种是以当代哈桑伊、布兰特等人为代表的平均功利主义,其原则要求制度不仅要最大限度地增加功利总额,而且要增加平均功利(按人分配的功利),亦即最大限度地增加各代表人的利益总额的百分比。罗尔斯认为,在这两种功利原则中,从契约论的角度看,无疑平均原则要比古典原则更可取一些,因而最可能成为他的两个正义原则的竞争对象。下面我们就在这种比较中观察原初状态各方选择正义原则的推理过程。

罗尔斯认为,原初状态中的各方可能首先考虑接受一种平等原则——这一原则不仅包括自由权利的平等分配,而且也包括收入和财富的平等分配。然而,如果有一种不平等能使所有人都变得比最初的平等状况要好,那为什么不接受这样一种不平等呢?这样一种不平等无疑可以鼓励一种积极的表现和努力,抵消训练的费用,带来社会的活力,改善所有人的条件。然而,这种不平等又必须加以限制,限制在一个能够为人们接受的范围内。这意味着这种不平等道德要被限制在社会经济利益的范围内,而不允许在基本自由方面出现不平等,不允许以较大的经济利益来补偿较少的自由,不允许这两者之间的交换。其次,这种不平等即使在社会经济利益的领域里也要限制在一定范围

内,即要符合最少受惠者的最大利益。这就意味着,在基本权利的领域内,由于权利是平等的,最低值也就是最高值;而在收入和财富的领域内,必须明文规定一种最大的最小值,保证一种最高的社会最低生活水平,当然这里所说的最高值是与别的选择对象比较而言。这就把我们带进“最大最小值规则”(maximin rule)的思路。

最大最小值规则就是一种可用于在不确定条件下进行选择(choice uncertainty)的规则。在不确定条件下的选择有各种可供采用的选择规则,最大最小值规则只是其中的一种,虽然它并不是不确定条件下选择者的可靠指导,但它在一种具有某些专门特征的境况中特别有吸引力。而在罗尔斯看来,原初状态中的人恰恰处在一种适于采用最大最小值规则的境况之中,这种境况恰恰使他们寻求最大最小值的解决办法,而他的两个正义原则就将作为这样一种解决办法出现。

这种适于采用最大最小值规则的选择境况有三个主要特征:第一,选择者不考虑他的选择可能把他带入的各种环境的可能性,并且有对这种可能性不予考虑的理由。也就是说,他有理由把这种可能性的衡量或计算置之不理,弃而不论。这些进入各种环境的可能性(或概率)既然是我们所不知悉的,那么它们就可以说是相等的。

第二,选择者抱着一种保守的“好”的观念,即他主要是关心他有把握得到的最少收益是多少,而不大关心他能得到的最多收益会是多少,这个特征是就主体而言的。而与此相联系的第四个特征是就对象而言的,即他面临的选择

对象中有的确实会产生一种个人很难承受的后果。这三个特征结合起来构成一种特殊境况,处在这一境况中的人自然就倾向于采用最大最小值规则来进行选择。打个比方说,假如一个流亡者要选择进入三个国家,而这三个国家中都是由与他为敌的人来分配他的地位,这样他自然就要观察在这三个国家中哪个国家的最差地位相比于另两个国家的最差地位来说是最好的,他就要选择进入这个国家,以保证得到一个最好的最坏结果。当然,这里的三个特征并没有假设由敌人分配地位这一条件,而代之以对进入各种环境的可能性无法计算、选择者本人的保守气质和选择对象中有的有令人难于忍受的后果的条件,但最后达到的效果还是一样的,即采用最大最小值规则。

现在,原初状态中的人恰恰也处在相似的境况中。

其一,无知之幕使各方不可能衡量或计算他们将进入的社会和他们将在这一社会中取得的地位的可能性(概率),他们就必须对这种计算置之不理。而且他们还不能光考虑自己,还要考虑后代,从而也就不能进行那种仅考虑自己利益的计算,而必须使他们对原则的选择在别人看来也是合理的。

其二,原初状态各方也是免除了冒险气质的,他们不想孤注一掷以求得到最大利益,而是合理审慎地力求确保他们可以得到的最起码利益。而我们前而已经看到,两个正义原则是提供一种令人满意的最小值的。

第三个特征就与功利主义有关了,即功利主义的选择对象在罗尔斯看来有一种使人几乎能接受的后果,即便不

说它为了最大功利可能允许奴隶或农奴制存在,至少它会被人们用来为严重侵害人们的自由权利辩护。这方面甚至不必深究,因为如果我们面前还有别的方便的选择对象——两个正义原则,而这两个原则又明确保证了一种令人满意的最小值时,我们何必再作他求呢?

这是就功利原则总的精神而言的,它有一种可能带来令人不堪忍受的后果的倾向。虽然功利主义者一般也都表示出对人们的自由平等权利和社会最低值的关怀,但他们并没有在其基本原则中直接申明这一道德观点。罗尔斯则认为,他的公平正义理论既注重人类社会的一般事实(表现在原初状态的各方都知道一般知识),同时又把道德理想直接植入了首要原则之中,从而能直接和明确地保证各方进入社会后的自由权利和合理的最小值,因而就是更可取的。

至于功利主义的特殊形式——平均功利主义,虽然按契约论的观点它要优于古典功利主义,但首先它并没有超越功利原则的基本框架,其次它还要遇到一些难以克服的困难——它要依赖一种对或然性的计算,依赖一种个人冒险气质的假定,而这些都是不可靠的。

按照契约论的观点,还可以通过正义原则的形式限制——公开性和终极性的条件——给出两个正义原则优于功利原则的论据。这些论据也可置入最大最小值规则所暗示的结构中,即展示两个正义原则体现了在一种很不确定的状态中可望达到的最大最小值。

首先看终极性的条件。由于有关社会基本结构的正义原则的原初契约是最终和永久性的,其带来的结果是否能

够承受就成为非常尖锐和严重的问题；人们是否能够在原则所规定的最坏情况下仍然尊重它们，就成为契约是否能够稳定有效的关键问题。订约各方就要认真地考虑他们是否能够在所有环境里都坚持这些原则，就要认真地考虑承诺的强度问题。而在这一方面，处在词典次序中的两个正义原则对功利原则来说显然占有明显的优势，它们保证各方不会因别人要享受的较大利益而损害自己的自由，这种牺牲是不容易承受的一个负担，而它恰恰是功利原则可以允许甚至赞成的。

其次是公开性等限制条件引出的论据。这涉及到人们的正义感和心理稳定性。有一条心理学法则是：人们倾向于热爱、珍惜和支持所有肯定他们自己的价值的东西。而公开申明了一种道德理想的两个正义原则恰恰肯定了所有人的自尊、自爱和自信。所有人的平等自由及其对利益的优先性公开地表示出人们的相互尊重，保证了人们的一种自我价值感，允诺了一种互利互惠的社会结构，从而也就增加了社会合作的有效性和稳定性。功利原则却更为要求一种对别人利益的认同，要求某些人为了别人或整体的较大利益而放弃自己的利益，这作为一种私人的道德原则可以成立，而作为社会基本结构的道德原则却显然是-一种过分的要求。

在罗尔斯看来，两个正义原则在这方面更深的哲学意义在于：它们表明了正如康德所说的，人们相互不把对方作为手段，而只是作为自在的目的来对待的意愿。功利主义则是把人既作为目的也作为手段来对待：它强调人们的利

益幸福是其原则的指数,强调每个人的福利都是同等重要的,这都可以说是把人作为目的;然而它又允许牺牲某些人的权利和利益以达到最大福利的目的,或者用来衡量一些较不利者的较低生活前景,这实际上就等于把这些人又作为达到目的的一种手段来对待。故而理性的天平在这一方面也要倾向于两个正义原则而非功利原则,表格上最后一个与两个正义原则并列作为候选者的功利原则也就要被排除。

以上所讨论的对两个正义原则的论证——原初状态的整个设计,选择对象表格的提出和形式限制,采用最大最小规则的选择过程,以及与终极性相关的承诺程度,与公开性相关的稳定性等——都是契约论性质的论证。那么,这种论证是否成功呢?罗尔斯对历史上的契约论究竟继承了一些什么因素,又在那些方面有所发展呢?契约论能不能成为一种普遍的证明方法?能不能经由罗尔斯在当代复兴呢?这些就是我们下一节需要考虑的问题。

三、 契约论作为一种证明方法

罗尔斯在他的第一篇探讨社会正义的文章《公平的正义》中,就谈到他受到了可追溯到古希腊智者的契约论思想的启发,但也指出他自己的理论与先前契约论的三点区别:

第一是不涉及一般的人的动机理论,即不涉及一般的人性论,而只是作为一种推测的哲学解释来分析正义的概念;第二是比先前的契约论更抽象,各方不是要建立任何特殊社会或政体,也不是像游戏论中那样要确立个人致胜的策略,而是要共同接受可用于共同实践的某些道德原则,或者说找到最高层次的游戏的答案——正义原则;第三是非现实、非历史的情况,既然不是想提供一种对事实的解释,自然也就避开了说它虚伪、不真实的责难。

在《正义论》中,罗尔斯不再联系博弈论来谈论契约论了,他明确地指出,他的正义论是对契约论的继承和发展,并申明了他袭用契约论术语的理由,认为契约论术语的优点在于:

1. 可使正义论成为合理选择理论的一部分,这样就可以为正义理论提供一条由理性的人们选择的原则,就可以科学地根据合理选择的各种模式或规则,来描述、分析乃至设计人们的选择过程和结果;

2. “契约”一词暗示着个人或团体的复数,而正义原则处理的正是若干个人或团体在分享利益时的冲突要求,而且,“契约”一词还暗示只有按所有各方都同意的原则来处理冲突要求才算恰当;

3. 契约术语也表现了正义原则的公开性,正义原则作为原初契约结果,同时又是随后原则的指导原则是众所周知的;

4. 契约论还有一种悠久的传统,以这一思考方式来表现人际关系有助于明确观念且符合自然的虔诚,即能够取

得一种来自传统和习惯的适应和支持；

5. 契约论除作为证明程序外,也可成为一种比较手段,即可以通过追溯对订约最初状态的各种不同解释而进行各种正义观的比较(如比较“公平的正义”与功利主义),这样,契约论程序也就为正义观念的比较研究提供了一种普遍的分析方法。

这里主要是就证明方法谈继承,我们后面将谈到罗尔斯在实质观念方面的继承。

至于发展,罗尔斯认为他的正义论进一步概括了洛克、卢梭和康德所代表的传统的社会契约论,使之上升到一种更高的抽象水平。在此,所谓“上升”、“更高”和“更抽象”的含义在于:

1. 不把原初契约设想为要进入一种特殊社会或建立一种特殊政体;

2. 原初契约的目标是要确立社会基本结构的道德原则;

3. 这些原则是那些想促进他们自己利益的自由和有理性的人们将在一种公平的最初状态中,在一种无知之幕后选择和接受的,并以此作为他们联合与合作的基本条件;

4. 这些原则(即原初契约论所选定的原则)将调节进一步的契约,指定各种可行的社会合作的政府形式;

5. 此即为“公平的正义”,它最接近于我们所推崇、所看重的正义判断和直觉信念,可以替代功利主义,构成一个民主社会的最恰当道德基础。

借用一个罗尔斯使用的、使正义原则应用于社会制度

的“四个阶段序列”，我们也许可以更清楚地看到罗尔斯的正义论与先前契约论形式上的区别。这一序列是：

1. 选择正义原则；
2. 制宪；
3. 立法；
4. 执法。

我们可以说，先前的社会契约论注意的主要是第二阶段，即通过制定国家的根本大法来确定某一种特殊社会或建立某一种特殊政体；而历史上的统治契约论所注意的则还要靠后，它注意的主要是第四阶段即执法阶段，即在国家性质已确立的情况下，考察君主与臣民双方执行最初契约的情况。这样，集中注意于在制宪、立法与执法之前对正义原则进行选择的罗尔斯的理论自然就可以说是更抽象、更概括了，而且向前跨了一步，不仅有更抽象、更概括、更具理性色彩的含义，也有更强调道德的意义。以前在社会契约论中隐含和被认为是自明的道德原则（自然法、自然正义），在罗尔斯这里被公开地提出来作为探讨的主题，并且受到了严格的分析和检查，对要选择的正义原则也做出大量细致而缜密的论证。也正因为如此，我们可以把罗尔斯的理论称之为道德契约论，以区别于前述的社会契约论与统治契约论。

自然法学说赋予契约理论的两个鲜明特征：一个是它的理性原则，一个是它的道德原则。现在我们看到，这两个特征更为突出和明显了，但我们还可以从论证方法和实质结论两个方面，进一步概括罗尔斯正义论的继承和发展。

在论证方法方面,罗尔斯的理论进一步继承和发展了理性主义精神。在此,理性的方法一方面表现得更抽象、更概括、更带虚拟性质、更直接地指向道德目标——正义原则;另一方面又表现得更谨慎、更精密、更少依赖直觉,在其运作过程中更有意识地试图摆脱价值的纠缠。罗尔斯的正义论继承了契约论的先验和演绎的理性精神,它不是经验事实的概括和总结,不是对历史现象的分析和解释,而是一种理性的推演,但这种理性的推演现在不是要推演出绝对的定律,而是一种设计、一种试验,容有修正、补充和改造。罗尔斯在设计原初状态中所表现出来的道德几何学,它不带有形而上学的本体论含义,它的目标是有限的,前提是尽量排除价值因素的,方法是严格借鉴现代科学的(如博弈论与微观经济学),所得出的结论也不是绝对意义上的。从这些方面都可以看出哲学的时代特征,看出罗尔斯所受到的分析哲学与科学哲学的影响。但尽管如此,罗尔斯并没有逸出契约论强调理性的大道,罗尔斯正义论对契约论的复兴在某种意义上也是对理性主义的复兴。

在实质结论方面,我们看到,罗尔斯理论的基本倾向是结合与调和自由与平等,既强调人的基本自由及其优先性,又强调人们对这些自由的平等权利,尤其是强调人们在社会地位利益方面也要尽量平等,即使有差别也要以符合最少受惠者的最大利益为准。罗尔斯在这两方面都对契约论有所继承和发展,在某种意义上,我们可以把他的理论看成是对洛克的维护自由的契约论和卢梭的渴望平等的契约论的调和,但我们在此宁愿更注意他与洛克和卢梭两人的共

同点的联系,注意“公平正义”与自然权利理论的联系。

“自然权利”的另一个译法是“天赋人权”。是“天赋人权”还是“人赋人权”?这两种说法可以并不矛盾:“天赋人权”是表达一种价值观,一种具有道德意味的价值观,表示对“权利”有一种坚定的、毫不动摇的看法,表示这种“权利”有一种天然的、绝对不可剥夺的性质,剥夺它就意味着侵犯到道德,侵犯到人之为人的根本条件;而“人赋人权”则可以表达一种具体实现这一“权利”的途径和手段,这种“权利”当然要通过人的活动来实现,通过社会制度、通过法治来实现。在此意义上,“天赋人权”也可以说是“人赋人权”。

在罗尔斯的《正义论》中,很少出现“权利”的字眼,但是,他所说的“基本自由”实际上就等于人的基本权利,这些基本自由包括思想和信仰的自由、参政和交往的自由、人身和财产的自由等等。与洛克所说的个人享有的“生命、健康、自由和财产”的权利,与卢梭所说的“人是生而自由的”权利,以及后来《独立宣言》又加上的“追求幸福的权利”相去不远。而且,在此重要的还不是抽象地规定这些权利(大概现代国家的几乎每部宪法都规定了这些权利),而是要表明对这些权利要捍卫到什么程度,当这些权利与别的东西发生冲突时又采取什么态度。罗尔斯在其《正义论》正文开始时说过“正义是社会制度的首要价值”的一段话,强调“权利”不能因为任何利益而被放弃。虽然这并不是作为定论出现的,而是作为有待探讨和证明的论点,作为一种直觉性的正义信念,一种将放在“反思的平衡”中与正义原则对照的“被考虑的判断”出现的,但我们看到,这些论点实际上也

是结论,它不仅体现在罗尔斯的第一正义原则及其优先规则中,甚至也渗入了其前提,体现在他对原初状态的设计中。在那里,各方是自由、平等的个人,有同等的选择权利。罗尔斯不仅在原则对制度的应用中(即“反思的平衡”中),而且在原则的选择中(即原初状态条件的设置中),都诉诸了这种流行的道德信念和直觉。而这些道德信念和直觉与社会契约论有着不解之缘,它们正是在17世纪社会契约论的气氛中培植、繁荣和普及开来的。当然不止是社会契约论宣传了这些观念,但在社会正义的领域里,契约论曾经长期是占支配地位的理论,对英国光荣革命、美国革命和法国革命有直接的影响。权利在此不仅是在与权力对立的意义上使用,也常常在与功利对立的意义上使用,换言之,任何一个人的基本权利,不仅是有权力的政府或其他团体所不能任意剥夺的,也是不能以社会整体利益或大多数人利益之名而损害的。而按罗尔斯的优先规则,第一原则是优先于第二原则的,这就意味着,制度对个人权利的某种侵害行为,即使符合最少受惠者的最大利益,也仍然是不允许的。这就是“由正义所保障的权利决不受制于政治的交易或社会利益的权衡”的真实含义。在罗尔斯看来,这正是他的契约论性质的“公平的正义”理论胜过流行的功利主义的一个突出优点。

然而,罗尔斯强调的并不是这种对契约论的实质结论方面的继承,而是对其证明方法的继承。前一种继承是隐藏在“反思的平衡”和“被考虑的判断”的后面,因为300年前新鲜的权利观念到现在实际上已成为大多数人默认和遵

①著名社会学家韦伯早就提出这样的思想：只要选取的材料真实，在推理过程中坚持首尾一贯性即无逻辑矛盾，每种解释就有自己的合理性，但这种合理性并不意味着绝对的、最后的真理。

守的常识。但是，这类观念毕竟还是受到了挑战，甚至受到了严重威胁。如果麦金太尔的历史分析确有合理之处，那么可以说，为这类观念所建立的理性基础还不够牢固和可靠，否则就很难解释为何道德相对主义、价值虚无主义在20世纪的广泛流行。因此，重新证明这类观念，为这类观念建立起牢固而可靠的论据，就不仅仅是一种证明方法的问题了，它对捍卫实质性的观点也具有关键的意义。

那么，契约论，或者说经过改造和提升的契约论，在新的历史条件下是否能够提供一种有效的证明方法呢？罗尔斯通过契约论的构架提出的证明是否成功呢？

德沃金对罗尔斯的契约论方法提出了批评。首先，他认为，罗尔斯提出的原初状态的论据，对于证明他的两个正义原则来说，看来并不是很必要的，甚至是多余的，因为罗尔斯还有一种证明，即把他建立的正义理论体系、基本观点和我们在日常生活和行为实践中事实上推重的、直觉的、无须反思(unreflective)的信念和准则进行比较和对照（这主要见于罗尔斯《正义论》的第二编），即把两个正义原则用于制度时的推论与我们日常流行的正义准则与基本和共享（或最多的人共享）的正义观进行对照比较，来回修正。这里可以说有两种平衡，上面说的是第一种平衡；还有一种平衡是理论本身的平衡，理论结构的平衡^①，用通俗的话说就是“自圆其说”，即一种理论体系其中各个论点都是相容的，相互支持和前后一贯的，不发生逻辑上的矛盾，它们综合起来达成一种统一的、和谐的理论结构，这种结构就构成了某种合理性，就具有了某种说服力。整个理论体系就达到了一

①可参见大卫·莱昂斯批评罗尔斯的文章《契约与一致性论据的性质与健全性》，收在《阅读罗尔斯》中。

种平衡，一种是涉外的平衡，一种自身内部的平衡，这就是所谓“道德的一致性理论”(coherence theory of morality)或“一致性论据”^①。在德沃金看来，契约论的原初状态的论据即使不是多余的，也至少在书中占的比重过大，有喧宾夺主之嫌，罗尔斯使用经济方面的论据太多，过于繁复，不太成功。

关于“一致性”还可以再说几句。德沃金认为，解释“一致性”有两种模式：一是自然模式，比方说在物理学中，把理论与客观存在的现象对照比较，看它们是否一致；二是结构模式，即把建立的理论某些直觉信念比较，自身内部各论点之间也互相比较，看它们是否达到了某种一致。后一种模式要经过道德直觉与道德理论之间的反复平衡和互相修正，才能达到一致。德沃金认为，罗尔斯的平衡表面上看与自然模式有关，实际上是以从特殊信念到一般正义理论的推理的结构模式为前提的。这样的结构模式所达到的东西，虽不构成绝对意义上的真理，但不见得对行为就没有一种指导意义，因为它还是基于某种合理性的。而且由于它要和共享或比较流行的实际道德观念平衡，就使它处在一种较为大众化的立场。

德沃金对罗尔斯理论方法的第二点批评是认为：用原初状态来证明两个正义原则本身是不充分的，很不够的。因为原初状态本身只是一个中介，一个中点，它后面还应有一个更深的理论作为依托。换言之，正义原则只能通过(through)而不能从(from)契约中产生，它们不能从原初状态中得到根本证明。德沃金实际上是要追溯到契约论的原初状态的公平性前提上去，即不是从原初状态，而是从罗尔斯

为原初状态设置的自由平等条件中寻找正义原则的根据。在德沃金看来,还必须有一种更深的道德理论来证明罗尔斯对契约的用法,这一理论将解释为何原初状态对于正义论是一个有感染力的模式。那么,这一深层理论肯定不是如功利主义那样目的论的,罗尔斯自己认为,原初状态是对康德的自律和绝对命令的义务理论的一种程序性解释;而德沃金认为,罗尔斯的理论是一种基于权利的理论,这一点是从其采用契约论的论据而表明的。契约论本质上是一种权利理论,或者说是权利理论的自然发展,目的论和康德式义务论都不能利用契约论的方法,契约论重视个人权利,以个人为基础,它假定每个人都追逐他自己的利益,对集体决定有一种否决权,不得到他的同意就不能产生义务。所以正是因为有一种更深的权利理论在作为基础和依托,社会契约和原初状态才能得到说明,才能作为中介提供论证。

另外,德沃金认为,原初状态本身也是不确定的,设计得并不太好。那种虚拟的无知之幕后有些不可信之处,跟人们的实际选择处境相差很大。原初状态中的人的先定利益亦不同于当代人的利益:原初状态中的人是求稳妥和保险的,是态度保守的;但实际生活中的人却可能不是这样,而是更趋进取。所以,德沃金说,只有撤去无知之幕后能证明两个正义原则才是真证明。

德沃金一方面说罗尔斯的契约论论据是多余的,因为在其“公平的正义”理论中,实际上起着更重要、更有说服力的作用的论证是一种“一致性”的证明——理论在外部与人们的直觉信念的一致和理论自身内部的一致性;另一方面

又说罗尔斯的契约论论据是不够的,因为所有这些论据本身又还需要一种深层理论的支持,一种权利理论的支持。一方面说多余,另一方面又说不够,这种说法看起来是矛盾的,然而它真的是如此矛盾吗?德沃金并没有深言做出这种似乎矛盾的批评的理由,甚至没有明言这种矛盾,没有明确地觉察出这种矛盾,但我们却可以由此思路作一些有意义的引伸。

罗尔斯借重契约论作为论证方法的理由已见上述,他认为,通过契约论可以利用当代的合理选择理论的规则;可以实现由竞争的个人向建立正义共识的社会的过渡;可以表明正义原则的公开性;可以作为一种把“公正的正义”与其他正义原则(主要是功利主义)进行比较的手段;最后还可以得到传统的支持。但我们说,契约论作为证明方法在罗尔斯那里最重要的意义是作为一种集合手段,即把基本的论据都集合为一体,这也就是他所说的,通过“原初状态”,把一个相当明显的选择问题同合理公认的在选择道德原则所面临的条件统一到一个观念中来了。“原初状态”是从契约论的“自然状态”发展而来的,然而在形式上剔除了一切历史、现实和经验因素的一种是最初状态。人们对这种最初状态的设计和解释还可以有其他的方式,因此面临的第一个问题就是:“原初状态”本身的设计是否合理?因为这里很可能面临一个麦金太尔所作的含有讥讽意义的批评:不但处于某种无知之幕后的原初状态中的有理性的人确实会选择如罗尔斯所主张的正义原则,而且只有处在此种原初状态的人才会选择此类原则。这就意味着,结论

至少已经部分地包含在前提之中了。当然,罗尔斯会回答说,证明就在于结论和前提的互相支持,就在于整个体系的互相平衡、互相协调,他也确实是努力这样做了,正像一个批评者所言:《正义论》全书每一页都是在努力提供证明。但从上面我们已经看到,契约论所起的作用并不是提供一种根本的证明,而只是作为一种集合手段,一种容纳各种条件的手段,一种装载合理选择规则的手段,一种启动一系列明智推理的手段,一种与其他原则比较的手段。原初状态本身需要证明,面对它的证明现在主要是来自本身要通过它来证明的正义原则及其制度应用。因此,人们完全可以设想,他们不仅可以设计另外的最初状态,而且可以超出契约论的理论框架,以另外一种方式,另外一个名称来集合这些论据。这样,契约论的形式对正义原则的证明就可以说是多余的,即如果这种原初状态的设计并不十分合理,它所集合的论据并非是最有说服力的论据,或者有一些更为根本的论据不能装载到它的形式框架之内,那么就可以对这一形式框架弃而不用。总之,说它多余,是在契约论仅仅作作为一种证明方法,甚至仅仅作为一种集合论据的手段的意义上的,与契约论的实质结论无涉。

罗尔斯确实继承了契约论的某些实质结论、实质精神,然而,这方面在他的理论中经常是隐而不显的,他对契约论的强调主要表现于把它作为一种证明方法来应用。

至于说到契约论论据还是不够的,则是采取了一种更广阔的视角或进入了更深的层次。我们在第一章叙述了“契约”概念在历史上的广泛含义,它不仅是一个法律概念,

而且还具有哲学乃至神学的涵义。我们还阐述了可以从“契约”概念引伸出来的某些逻辑推论。罗尔斯的实质结论无疑是与自然权利理论有某种联系的,但他并没有指明这种联系,而主要是把契约论作为一种方法论,在这种方法中又装载了可能太多的明智性质的推理和经济、数学方面的论据,这样反而容易模糊人们投向正义原则的最深根基的视线。正义原则的根肯定不是最终地扎在此处,而是延伸到人们对人生、对世界的整个看法之中。罗尔斯的理论表现了一位严谨的学者应当具有的谨慎和小心,但我们也许可以责备他过于谨慎小心了。他希望通过重新诉诸契约而得到一种传统的支持,但把契约论仅作为一种证明方法却会限制这种支持,甚至我们可以说,契约论遭到攻击最多的地方,最为人诟病之处恰恰是它的方法而非它的结论。罗尔斯当然在很大程度上改造了这种方法,这种方法也确实有一种富于启发性、甚至解放性的意义,它能使人以一种新的眼光重新审视社会制度的道德根基,使人在建立社会正义最初逻辑起点,也是道德起点上发言,它还提供了一种集合论据的手段,提供了一种作为证明的选择过程。但是,这种道德根基、道德起点还应当得到一种更深层也更广泛的理论支持,得到一种具有实质意义的文化观、历史观、价值观的支持,它还可以有一种更大范围内的自成一体。在此意义上,仅仅作为一种证明方法的契约论又确实是不够的。

罗尔斯曾讲到,过去对功利主义的批评只是零打碎敲的进行,只是否定性的批评而非建设性的工作,因此他努力

构造另外一种观点,构造一种具有同样明晰性和同样系统的正义论体系以取代功利主义。罗尔斯在这方面的努力是相当成功的,但我们还是可以说,在罗尔斯那里,依然没有能完全摆脱过于谨慎小心、自我局限、自我封闭的分析哲学的影响,还是有零打碎敲的痕迹。罗尔斯因不满于功利主义而诉诸另一种传统——社会契约论,但正像仅仅对功利主义的批评不能取代功利主义一样,仅仅把契约论作为一种证明方法也不能充分挖掘契约论的潜力而复兴这一传统。但真正的问题也许并不在于复兴这种或那种思想传统,而在于复兴一种对人生和世界的全面关怀,恢复一种博大的胸怀,进行一种最高层次的哲学观照,这不是僭妄,不是非分之想,而正是后来者的使命。这种复兴是否取契约论的形式并不重要,历史完全可能给它另外一个名称,但一种伟大的综合确实是我们的期望。

四、 “反思的平衡”

罗尔斯的证明方法从契约论中得到启发,而契约论在对社会制度的讨论上具有强烈的理性主义色彩。在这一节里,我们将追溯这种理性方法在社会正义领域内的历史,并进而讨论罗尔斯的理性方法——“反思的平衡”,包括其理论渊源,与别种方法的比较,以及它在伦理学史上所处的地

位。

契约和伦理的历史结合产生了统治契约论,而统治契约论考虑的尚是制度中人的伦理,到社会契约论才进一步发展到考虑制度本身的伦理,使契约论真正进入社会正义的领域。培根、笛卡尔、霍布士等人所生活的时代,至少对思想家个人来说是一个堪称幸运的时代,他们对人类的知识和理性都充满信心,这种普遍的信心一直持续到19世纪。不管社会契约论者三个伟大代表——霍布士、洛克、卢梭——在有关制度和政体的最后结论上是多么不同,也不管他们三个人在一般哲学,在认识论方面有何不同,他们在讨论社会制度的领域内都一致地推崇理性,都采用了理性主义的方法,但在运用这各种理性方法上却又存在差别,我们现在就来分析这些差别。

霍布士认为他的思考次序是模仿上帝创世的次序。上帝在一周中创世的次序是:光明、昼夜之别、苍穹、有感觉的生物、人,而紧接着创世之后就是诫命,所以他沉思的次序也是:理性(光明)、定义(区别)、空间(苍穹)、星球(天体)、可感觉的性质、人,等到人成长起来就是服从命令。

霍布士推崇理性,这和当时对几何学的崇拜有关。在他之前的格劳秀斯和在他之后的斯宾诺莎,都借鉴了几何学方法来构建自己的哲学体系,即从最简明的一个或几个命题出发,演绎出一套复杂的理论来。但他又承认一切知识是抽象的经验,也就是说,在涉及知识的起源上,他是一个经验论者,然而他又是一个唯理论者,认为只有推理能得到普遍的知识,察知事物运动的原因要靠理性的演绎,并且

他以数学方法来解释对理性的运用,认为理论思维也就是对观念、名称的加减。

因此,我们可以说霍布士的理性方法是一种推演的理性,演绎的理性,一种深受数学方法影响的理性。我们在《利维坦》中看到的正是这种方法:霍布士善于列举和解说定义,如他对各种自然法的列举和规定,这种列举和定义有时未免使人有烦琐之感。而他最擅长的还是推演,即从一个基本前提推演出一系列结论来,在这些推演过程中,确实有一种逻辑的明晰性和一贯性。但如果前提有错误,就很难避免结论的错误。我们知道,在社会契约论中,最初的起点都是自然状态,由于霍布士思考的事实前提实际上是一种人性的性恶论,他还把这种性恶论描绘成自然状态中“人对人是狼”的极其悲惨的图景,加上其价值前提是以生命的保存为至高无上,因此就逻辑地引出一种绝对放弃权利的契约和君主专制的政治结论来。

洛克在认识论上是个经验论者。在他的《人类理智论》中,他批判了天赋观念论,认为并不存在全人类普遍同意的原则,无论是思辨原则还是实践原则(前者指数学、逻辑,后者指道德、宗教),而且组成原则的观念也非天赋。心灵又在此基础上加工构成复杂观念。真实的观念(真理)是同事物原型符合的观念。虽然有直觉的知识和论证的知识,但知识并不能超过我们的观念范围。

洛克的经验主义的认识论和他具有唯理主义色彩的政治学、伦理学并不是逻辑上严密一贯的,这中间存在着某种断裂。在认识论方面,洛克是个经验论者,而在政治学、伦

理学方面,洛克却又表现出强烈的理性主义倾向。他所谈到的自然法实际上就是一些直觉的不证自明的普遍适用的原则。人的自然权利被看成是天赋的、不可争议的、不可剥夺的权利。洛克的认识论对于他的政治学、伦理学最有意义的是他对天赋观念论的批判,从这种批判中可以直接引伸出否定君权神授的结论来。这就是他在《政府论》上篇中所做的工作,他以其犀利的笔抨击了当时的保王党费尔默爵士的君权神授论和世袭权力说。然而,在其对“普遍同意”说的批判与其自然法理论之间却存在着明显的逻辑矛盾,这种矛盾不仅存在于他的认识论与政治学之间,也存在于他的政治学内部。这也可以附带说明洛克的哲学是一种受欢迎的常识哲学,受欢迎的常识常常需要兼容并蓄,综合各种意见,以至容忍逻辑上的某些矛盾。所以,洛克的理论也往往可以由后来者从不同的方面加以发展。常识常意味着妥协,然而在政治领域中这一特点与其说是毛病,毋宁说是优点。

因此我们说,洛克的理性方法是一种常识的理性,它将人们日常生活中已经流行或开始形成的某些直觉信念集合起来。而把这些有关正义的经验常识转变为具有普遍必然性的原则,甚至把它们熔铸为一个体系,则非理性莫属。洛克的伟大意义就在于他敏锐地看到了当时正在人们生活中形成的、代表时代发展方向的某些有关社会正义的信念、准则,并把它们提升为明确的、具有普遍约束力的原则。理性并不因与常识结盟而变得低下,变得琐屑,相反,在社会伦理的领域里,理性必须借重常识,而且我们所说的常识是指

正义方面的常识。借重常识也就意味着借重传统、诉诸大众,这对达成一个良好的共同体意义重大,因为任何一个良好有序的共同体都必须首先建立在有关什么是正义的共识的基础上。至于如何消弭逻辑矛盾,这正是要求发挥理性力量的地方,但没有理由贬低常识。

我们前面讲到过卢梭对情感的推崇。卢梭擅长的不是说服人,而是打动人;不是诉诸大脑,而是诉诸心灵。卢梭的论著从来不是平心静气的,而是充满着激情。诚然,在最冷静的笔调、最枯燥的行文和最抽象的概念后而都可能隐藏着一种感情,一种信念,一种价值评判。生命不可能对外界现象无动于衷,不可能完全担当一个纯粹的旁观者的角色,即使这常常是真理的一种要求。但是,激情在涉及个人追求时常常可以大胆地前行,就像在一个艺术家、一个自为的圣徒那里一样,而在涉及到社会事务、涉及到不仅自己而且是许多别的人,尤其是在涉及到对千百万人影响巨大的社会制度的问题上发言时,却显然要抑制个人的情感,不能纯然让自己的生命体验中所感觉到的东西成为普遍的原则,不能纯然作情感的反应,而是要以一种更为普遍、更为客观的眼光看待问题。我们确实看到卢梭在自己的著作中常常是感情流溢、不加掩饰的、真诚热烈的,但我们还是可以说,《社会契约论》是他最具理性色彩的一部著作。

《社会契约论》是卢梭思考得最久的一部拟议中的长篇著作《政治制度论》的撮要。卢梭在这部著作中做了一种他很少做的使其思想体系化的工作:他首先讨论人类是怎样由自然状态过渡到政治状态的,以及公约的根本条件是什么。

么,继而讨论制宪,讨论政治法即政治的形式,最后阐明巩固国家体制的方法。他的论证过程已如前述,其中也表现出一种逻辑的明晰,不乏许多有力的论据。卢梭也诉诸了人们在社会生活中某些常识性的正义直觉,他敏锐地认识到共同体的“善”对于所有生活在其中的人们的意义,同时又意识到直接民主制不可能完全实现,因为人不是神,“这样完美的政府不是人类份内的东西”,如果发展这样的思想萌芽,将可能构成对政治浪漫主义的有效抑制。卢梭特别注意到一种在人们心中根深蒂固的信念:人不能在自己的同类遭受苦难时淡漠置之,尤其是在极少数人占有大量财富的时候,让大多数人因冻饿而死于沟壑,此无异于“率兽食人”。

但是,常识性的正义直觉不是单数,而是复数,要建立道德的普遍原则,尤其是社会政府的原则,就必须以种理性的态度在各种常识性直觉之间进行冷静的分析和恰当的平衡。确实,一种同情,一种恻隐之心,可以说揭示了我们道德的源泉,我们的许多道德规范和原则之所以能起作用,能发挥效力,就有赖于此。但道德的这种源头和道德的原则还不是一回事。如何实现这种同情,如何把那人心源头上一点十分宝贵的不忍之心化为制度的不忍,却显然要经过一种理性思考的途径。卢梭的理论看来还是受到了情感的过分影响,以致他在考虑平等时没有仔细地思考如何实现平等:首先是实现什么样的平等,其次是通过什么途径去实现平等,以及这种平等可以实现到什么程度。所以我们说,在卢梭《社会契约论》中所使用的理性方法主要还是一种受

到情感影响的理性,一种具有浪漫色彩的理性。

康德从人同时属于现象界和理智界的著名命题出发,在《实用人类学》中依据经验进行分析,而在三大批判和《道德形而上学基础》中,他采用的一种先验理性的方法。如果说卢梭关注的是道德的源头,是恻隐和同情之心,那么康德所关注的就是向人发出绝对命令的道德原则了。在康德看来,这些原则绝对不顾及人的情感,人的喜好,也不依行为的目的效果为转移,它们是先验地从人作为意志自由和有理性的存在本质中演绎出来的,是置于一种纯粹的实践理性、道德理性的基础之上的。

黑格尔自然也是推崇一种思辨的理性的,然而在此,过程的概念被引入了,理性,或者说绝对理念被理解为一种发展过程,自然与社会也被理解为一种由它决定的发展过程。在这个意义上,我们也可以说黑格尔的理性是一种历史的理性(但并不能完全代表历史理性或思辨的历史理性)。但是在此,一种“辩证”的逻辑必然性是至高无上的,一切演变和发展都被纳入他所称的“正、反、合”的三段式,而且这一发展有一顶点,它在哲学上是在黑格尔自己的哲学中,在政治上是在普鲁士国家形态中得到了最终的实现。

所以我们说,社会正义理论在方法论上最容易受到来自两个方面的不利影响:一个是来自情感,来自政治上的浪漫主义;再一个就是来自理性本身,来自僭越的逻辑,来自对必然性近乎宿命论的强调。

我们现在又回到罗尔斯。我们在上一节考察了他对正义原则的契约论据的证明,在这一节中,我们要考察他在更

广泛意义上而言的“反思的平衡”的证明,以及康德式证明。不过,为了了解他进行这些证明的背景,我们先得回顾一下20世纪英美伦理学的发展,看看由于理性害怕自身的僭越,退缩到了何等狭小的范围。这种谨慎小心,虽然作为对黑格尔主义的一种反拨是不无道理的,它也并不会对社会正义理论构成直接的损害,但我们仍旧可以说,由于限制了人们去探讨社会正义问题,因此它还是影响到了正义理论的发展。

20世纪英美伦理学大致经历了这样三个阶段:第一阶段是直觉主义。穆尔指出了传统伦理学的一种“自然主义的谬误”,即想用自然的东西去定义非自然的东西,而有些东西从根本上说就是不可定义的,不可定义就意味着无法用推理来把握,无法解释和说明,而只能通过直觉去把握、去认识,这就限制了理性的范围,就在事实与价值之间划了一条界限,就意味着前此的大多数伦理学家都犯有这种“自然主义的谬误”。穆尔指出,“善”就是这样一个不可定义的概念;后来的罗斯指出,“正当”也是一个不可定义的概念;普里查德则认为,在我们具有什么义务的问题上也不可进行论证。当然,穆尔等人并不认为“善”、“正当”、“应当”这些概念就没有意义,而只是认为它们无法定义,只能通过直觉去把握。

第二阶段是情感主义的阶段。艾耶尔在30年代轰动一时的《语言、真理和逻辑》一书中认为,伦理命题不是有意义、可证实的命题,它们只是在表达我们的感情,这一理论后来由史蒂文森发展和完善了。情感主义进一步限制了理

性的范围。经过这样两个阶段,伦理学的理性基础就在很大程度上被动摇了,理性(尤指19世纪那种思辨和概括的理性)就几乎从伦理学中被驱逐出去了,而这种对理性的限制恰恰又是出于一种寻求真理和确定性的动机,正是用理性批判、考察理性本身的结果。理性发现自身无力在价值领域中建立和证明真理:直觉主义者认为那些价值和正当与否的评价只是一种自明的、无法定义和论证的东西(但他们还是相信它们是可认识的),而情感主义则进一步坚持道德判断只是在表述我们的感情和喜好。这样,伦理学领域中还剩下什么东西具有绝对的确实性,还有什么工作是真正哲学的、发掘真理的工作呢?显然就只剩下对道德陈述的语言和逻辑所作的分析了。这样,理性就走到了对实质性道德问题表现出冷淡,仅仅对道德语言和逻辑进行分析的阶段,伦理学仅成为伦理学的认识论和逻辑学。

我们当然要注意到,这种冷淡是出自一种寻求真理、寻求确定性这样一种动机。一个真正的哲学家不会提出他本人也怀疑其真的命题,可是现在伦理命令、道德规范之类的命题恰恰就是这样一类让现在哲学家们生疑的命题。如果我感到我提出的规范只是表述我的情绪,但又苦于找不到我提出的规范的合理根据,那么,我也会对提出规范或解决方案持审慎态度。所以,在英国伦理学家海尔看来,欧洲大陆存在主义哲学家所提出的伦理命题就像一些形状各异、色彩斑斓的气球,一旦破裂就会发现其中一无所有。于是,真理,或者说真正的严密性、确定性、明确性,现在看来就只存在于形式之中、逻辑之中、语言之中、分析之中,这种分析

虽然可能是琐屑的,但它至少是可靠的。

罗尔斯正是在这种哲学伦理学的气氛中开始他的哲学工作的,在他的早期论文中,也较多地表现出这种语义和逻辑分析的倾向。但在《正义论》中,他明确地对这种倾向提出批评,认为它不应在伦理学中占据主导地位。他说:“无论如何,仅仅在逻辑的真理和定义上建立一种实质性的正义论显然是不可能的。对道德概念的分析 and 演绎(不管传统上怎样理解)是一个太薄弱的基础。必须允许道德哲学如其所愿地应用可能的假设和普遍的事实。”他说,他希望强调研究实质性道德观念的中心地位。

因此,罗尔斯的《正义论》本身就体现了一种转向:由形式的问题转向实质性的问题;由纯粹语言和逻辑的分析转向进行思辨的概括;由谨慎地限制理性转到大胆地在公共事务上运用理性。

从《正义论》整个体系来观察,罗尔斯所采用的理性证明方法是一种他称之为“反思的平衡”的方法。罗尔斯把正义论看做是一种想描述人们正义感的尝试。人们在社会生活中已经形成一些比较固定、比较流行的有关正义的常识性准则和信念,罗尔斯把那些在有利环境下形成的、比较可靠的、在相当程度上被公认为正确的信念准则称之为“所考虑的判断”。但他认为,这些判断尽管相对可靠正确,但并没有理由认为我们的正义观能够准确地由大家所熟悉的常识性准则来表现其特征。对正义感的正确解释,肯定要涉及到理论结构,肯定需要建立一种理论框架,也就是说,需要通过一种思辨的理性,概括出一种包含有普遍原则的正

义论体系来。

然而,这种建立就是一个“反思的平衡”的过程。“反思的平衡”也就是对正义理论的一种证明方法。在“公平的正义”理论通过被原初状态中的人一致选择(契约论据)而确立之后,还必须把它与人们的日常正义准则(“被考虑的判断”)进行对照,看是否能够达到一致。在这种对照过程中或者修改原则,或者纠正判断,总之要力求达到最后的一致或者说趋于平衡。

这就意味着,道德哲学是苏格拉底式的:在这一类似对话的过程中,我们现在所考虑的判断的原则被阐明,我们就可能想改变这些判断。也就是说,道德哲学将影响到我们的实践,将促使我们对原先的常识性准则进行进一步的反思,加以修正,甚至彻底改变,从而也就最终改造我们的行为,改造我们所建立的社会制度。这就是理论的巨大作用,就是理论的实践意义。

罗尔斯认为,他的理性证明方法有别于笛卡尔式的从某些自明原则推演的标准和规则体系的方法,也有别于以非道德概念来定义道德概念的“自然主义”的方法,而是使证明依赖于整个观念,依赖于这个观念在何种程度上适合于在“反思的平衡”中“所考虑的判断”,并把这些判断组织成一个系统。证明是许多思考的互相支持,是所有因素的调协一致。罗尔斯正义论体系三部分的互相联贯、互相支持正如前述:第一部分是提出基本理论的结构,提出两个正义原则;第二部分是把这些原则应用于制度时与“被考虑的判断”对照;第三部分则考虑“公平的正义”理论在联系价值

目标时的可行性。而每一部分之中的各个论点也是努力做到调协一致。

罗尔斯也援引康德的哲学来加强对自己的正义理论的证明。他认为,对他的平等自由的正义观可以作一种康德式的解释,这个解释建立在康德的自律概念基础上,康德伦理学的意义和力量不在于它强调原则的一般性和普遍性,而是在于它把道德原则视做理性选择的目标,并设想道德原则将被作为自由和平等的理性存在的人们一致同意。当人选择作为这一本性的最准确表现的道德原则时,他就是在自律地行动着。他所遵循的原则之所以被选择,不是因为他的社会地位或自然禀赋,也不能用他生活在其中的特殊社会以及他恰好需要的特定事物来解释,如果那样的话,就是在他律地行动了。原初状态中相互冷淡的动机假设是符合康德的自律概念的,它体现了选择的自由,即不以某种特殊方式来限制他们的目的,不对人们的愿望施加任何先验的限制。原初状态中的人最后所选择的两个正义原则也就是康德意义上的绝对命令,因为对它们的选择不以任何特殊目的和愿望为转移。不管我们的具体目的是什么,正义原则都适用于我们的意义,按照正义原则行动也就是按照绝对命令行动。这说明在推出作为绝对命令的正义原则时,没有以任何偶然因素为前提。

于是,原初状态可以看成是对康德的自律和绝对命令观念的一个程序性解释,而且对原初状态的描述使我们能够解释这样一种意义:按照这些正义原则去行动,表现了我们作为平等、自由的理性人的本质,我们之所以想按照正义

原则去行动,是因为我们想成为具有一种选择自由的平等、自由的理性的存在物。罗尔斯认为他的理论与康德的自律伦理学只有两点值得注意的不同:一是他把作为一个本体自我的个人选择假设为一个主体的选择;二是他始终假设原初状态中的各方知道他们是服从于人类生活的各种条件。这些不同看来不是实质性的,而只是因为罗尔斯在此考虑的不是一种普遍适用于理性存在的伦理哲学,而是一种人类社会的正义理论。

我们从以上叙述可以看出罗尔斯对洛克的常识理性和对康德的哲学思辨理性的回溯,但是罗尔斯还是吸收了分析哲学的某些成果,他在构成其正义论体系时努力避免独断倾向,明确地声明自己只是在进行一种虚拟的深思熟虑的理性设计。他所理解的证明是整个理论的互相支持、前后一贯,是可以不断容有修补甚至局部推翻的;他细致地进行逻辑和语言方面的推敲,仔细琢磨证明方式,确定自己的有限目标;对有些重大和根本的问题存而不论,划上括弧;尽量提出一些弱的假定,力求实行某些简化的手段而突出重点;尽量以明智审慎来代替价值判断——这些都反映出分析哲学的影响。

总之,正像我们在实质结论方面看到罗尔斯努力调和自由与平等的冲突一样,他在理性方法上也表现出一种综合的倾向,他重振理性的信心,试图为正义论建立一个理性的基础,为此而调和分析哲学与思辨哲学,调和常识理性与先验理性,并在某种程度上做得相当成功。也正是这种颇为成功的综合和调和的倾向,使他的正义论产生了很大的

影响,引起了热烈的讨论和批评,使今天西方的社会政治哲学很难绕过罗尔斯的理论。

第六章

批评与发展

本章讨论西方学者对罗尔斯提出的一些批评和罗尔斯的回应及对其理论的发展。这些批评有些是来自自由主义,也有的是来自别的方面。我们将重点考察前一方面的批评。

一、 诺齐克与罗尔斯之争

诺齐克(Nozick)是罗尔斯正义论最著名的一个批评者,他在《正义论》出版之后三年推出了他的力作《无政府、国家与乌托邦》(1974),这部著作又一次震动了学术界,使人们对“政治哲学死亡了吗”的问题更倾向于做出否定的回答。诺齐克提出的问题是:国家是否有必要?如果有必要,它能管多少事情?如果管事太少,它对人们是否还有吸引力?对这些问题,诺齐克是从道德的观点进行考察的,即对上述问题都要提出道德上的论据而非别的性质的论据。诺齐克得出的结论是:只有一种“最弱意义上的国家”(minimal

state)能够得到合法性的证明,而这种国家简单说来就是一种主要限于保护性功能的国家,一种古典自由主义传统所谓“守夜人”式的国家。

诺齐克与罗尔斯在国家的政治功能方面分歧不大,争论主要是发生在国家的经济和社会功能方面。诺齐克没有对罗尔斯的基本自由及其优先性的原则提出异议,他同样认为国家在政治上要保障所有人享有尽量广泛的基本自由,这种保障优先于对社会福利、次序的考虑。但国家在满足这一条件之后,是否还能做更多的事呢?即能否按照某种社会理想或分配模式,致力于达到一种经济利益的分配正义呢?罗尔斯认为可以,而诺齐克则认为不可以,并提出自己有关持有正义三原则的权利理论,来反对罗尔斯的差别原则以及他主张扩大国家功能至分配领域的观点。诺齐克这种权利理论与罗尔斯差别原则的对立,实际上也就是在经济领域中强调自由和强调平等的对立,诺齐克与罗尔斯争论的正是经济领域中自由与平等孰更优先的问题。在政治、思想等领域,平等与自由可以统一,可以看成是一回事;而在经济、利益分配的领域,平等与自由就不可能不出现矛盾,发生冲突,就会出现一个谁更优先的问题。罗尔斯通过特别关照处境最差的群体而表现出对平等的强调,诺齐克则毫不含糊地把自由优先、权利至上的原则继续贯彻于社会和经济利益分配的领域。

按照诺齐克的思路,我们可以设想一个私有制社会里利益分配或收入的情景:国家公务员或官吏是拿国家俸禄的,这些俸禄来自某种税收制,是用来支持这些官员实施国

家的维持社会秩序和保护公民权利(对外还有防御外敌入侵)的功能的,由于国家的功能被严格限制于此,官员的数量和开支相对来说是比较少的,绝大多数人都是在从事自己的经济活动以赚取收入,他们通过契约或者直接的交换、赠予、转让等,使每个人都从另一个人那里得到一些东西。这样,一种总的布局或结果状况就自然而然地形成了(当然它是在不断变化着),这就可以说是一种广义的分配了,但它并不是一种集中统一的分配,并没有一个统一的裁判和分配者,而是众多个人决定的自然产物。如果要通过税收等办法来再让人们拿出一些东西来,就像上面所言,来支付国家在实施保护功能中的费用和实施者的薪水,那就意味着一种再分配了。这种再分配,我们知道,诺齐克是同意的,因为否则国家就不能成立了。但能不能把所有人生产或拥有的东西都收上来,或控制全部的资源,然后再统一决定按照某一标准原则来重新分配呢?或把这一意义削弱一点:问题能不能通过某种税收制征收比支付保护费用更多的钱,从而用这多征收的钱来赈济穷人,扶贫救困,兴办社会福利事业呢?

这样做看来就是在实行一种分配的正义了。所以,在诺齐克看来,“分配的正义”就不是一个中性词,一说到它就意味着已隐含地承认一种集中的分配,并且认为以前那种自然的分配有错误而需要进行再分配,分配正义往往成为国家要扩大其功能的主要理由。所以,诺齐宁愿用“持有”来代替“分配”一词,并正面提出他的“持有正义”理论,这一理论的核心是权利原则。

持有(Holdings)即人们所持有的东西。众多互异的持有就构成一个社会中总的持有状况——我们也可以把这种状况称之为自然的分配或第一次分配,而对它的统一改变被称之为人为的分配或再分配。前者虽然也是众多个人意志合力的产物,但就其总体来说是无统一意志、无既定目的的自然而然的过程所致;而后者则是由一个统一的意志(常常是通过国家的意志表现),为达到某一既定目的而进行的。现在的问题是,人们对自己的持有怎样才算是正当呢?怎样的持有结果系列才是正义的呢?

就我们所见,在诺齐克那里,一种总的持有现状或结果系列是否正义,完全依赖于每一个人的持有是否正义,是不是通过正当途径得来的。如果每一个人的持有都是合乎正义的,持有总体也就是正义的;如果大多数人的持有是不正义的,那这持有的现状就基本上是不正义的了。持有的最初获得问题涉及到整个私有制的根据这一重大问题。在诺齐克看来,只要这种基于劳动的占有符合洛克的条件——“还留有足够和同样的东西给其他人共有”,也就是说只要不损害他人,占有一个无主物就是合法的。而诺齐克认为,私有制是满足了洛克的条件,即它在虽不许别人再行占有,但允许别人有偿使用的意义上并没有损害到别人。另外,私有制也有许多如增加效率、容有和鼓励各种实验和冒险、保证各种不媚俗的生活方式的优点。而加上了洛克条件(即不损害他人的限制条件)的私人占有理论,将能应付对某人若占有某种必需品的全部将带来可怕后果的质疑。不允许某人占有某种生命必需品的全部,不是如兰德

(Rand)所认为的基于生命原则(因为生命权并不能解释所有权),而是因为为避免某种大灾难,有必要逾越某些权利。

应该说,在今天的世界上,对无主物的占有情况已经很罕见了,人们的持有绝大部分都来自他人,来自交换或分配。在这方面,诺齐克看来是认为,凡通过盗窃、抢夺和欺诈得来的持有都是不合法的(这时确定什么是欺诈可能稍微麻烦一些),而通过自愿的交换(物与物、或物与活动的交换,当然更经常是通过货币媒介)、馈赠、转让的途径得到的东西都是合法的。这与我们日常生活中的常识信念和准则是一致的。看来这一切都有赖于自愿,即给予者的自愿,而且是形式的自愿即可。一份涉及转变或交换的自愿签订的合同,只要其中没有欺诈或有意隐瞒真实情况,那么由这合同认可的转变和交换就是正当的。你说这合同的其中一方实际上是被生活所迫,而只能两害相权取其轻,因而可勾销这转变和交换的合法性的说法是不成立的。以上有关获取和转变的正当性的论述,就构成了获取和转变的正义原则。

然而,稍一触及历史和现实就可能知道,并非所有的实际持有都是符合这两个正义原则的。有些人是通过盗窃、欺骗、奴役和剥夺别人而得到自己的持有的,这就是说,需要矫正实际持有中的不正义,纠正先前对前两个正义原则的违反情况。

而我们马上可以看到,这个原则是不易实行的。首先是因为我们对历史上的情况知之甚少,且不说不正义的施行者是习惯于隐瞒其实际情况的,别人的判断也是常常出错的,而且就算我们真能追溯几十年、几百年及至几千年的

人类社会中各种持有的获取转让史,我们也还是可能对湮没于远古的许多持有的最初获取和转变一无所知。而按照诺齐克的意见,只要某一持有链条上的一个环节是不正义的,这后面的所有环节就都不能说是正义的,哪怕这后面的环节相互之间是通过正当途径转让的。不如此设定就不足以维护理论本身的完整性、严格性,因为显然不能说后面的一个或一系列正义环节可以为前面的不正义提供正当证明。而严格坚持这一个原则又受到信息的限制,历史很可能是一本糊涂账,实行矫正原则根本就无从下手。诺齐克也承认他在此对许多问题是不清楚的,他说也许只能通过一种假设和预测,预测若不违反前两个原则情况现在会怎样,然后按照这种对现状的虚拟描述来实施矫正,而这就可能为干涉诺齐克所极力捍卫的个人权利打开方便之门——一种极权国家的矫正办法也不是完全不可以设想的。所以,在此大概只能给出一个大致的经验规则,比方说,那些现在处境最差的人们可能是那些最多地遭受了不正义侵害的人的后裔,这样,罗尔斯的差别原则也就可以意外地由此得到证明了。虽然诺齐克自己并不想走得这么远,但他人却可能会从此逸出,这毕竟是诺齐克理论的一个阿基里斯之踵。

这样,持有正义理论的纲要就出来了:如果一个人按照获取和转让的正义原则或者按矫正原则对其持有是有权利、有资格的,那他的持有就是正义的;如果一个社会每个人的持有都是正义的,那这社会的持有的总体(自然的分配)也就是正义的。

诺齐克的持有正义理论是基于权利观念的,一个人的持有是否正义,要看其是否对其持有拥有权利(entitlement)。在此,诺齐克没有以一般常用的“right”来表示“权利”的意思,而是用了一个具有法律蕴含的“entitlement”(意为“资格”、“权利”),但应该说这两个词是相通的,诺齐克也曾经在一个段落中互相换用过,可见他并不认为这两个词有很大差异。在分配领域中用“entitlement”主要是为了表明这个领域,表明一种范围和固定性,也表明他的权利理论的独特性。

现在,诺齐克的权利原则首先可以说是一个历史原则,即它衡量分配是否正义不是看其当下的结果,看其目的,看其发展趋势,而是看其来路,看其历史演变过程。换言之,它是一个向后看的原则,是一个回顾的原则,它在回答“这持有正义吗”这个问题之前,先问“这持有是怎么来的”。它不像功利主义一样,是一个当下切断时间的原则(即时原则),作为即时原则的功利主义就好像时间此刻停止了,把分配现状当作一个切片从过程中拈出,它只注意现在的分配结果,只考虑接受者,而不参考历史的信息,不注意给予者,而目前这种分配是否正义,则看其是否能最大限度地增加功利总额或平均功利。这样,它实际上只是从整体、从结构上考虑问题,而不考虑究竟分给谁多,分给谁少。两种结构相同的分配,一种是A得10,B得5,另一种是B得10,A得5,只要它们都能促进最大福利,就都是同等正义的。然而这显然与人们的常识正义观矛盾,因为这忽视了谁应当得多,谁应当得少的问题,而“应得”的问题就必须参照分配

的来源和过程来确定,不能只注意现状和结果。一个罪犯在狱中无法上班挣钱,不能不导致他一贫如洗,但这是他应得的,该受的,是他以前犯罪的结果;而一个发明家(如爱迪生、诺贝尔)因不断推出新发明而成为富有者,也是他先前的努力(也许还有天赋)的结果。不能随意把这两种人调换位置。

权利原则是一个历史原则,因为它考虑的是来路是否正当,而且它还要追溯,关心这来路的整个系列是否正当。在某种意义上,它可以说是一个尊重现实的原则,是一个保守或守成的原则(因为矫正在实际上只有很少的历史信息的情况下往往很难实行)。它没有任何抱负,没有任何要达到的理想或目标,它对任何人为的变化和有意改革都十分谨慎和小心,生怕由此伤害到某些人的权利。它只回顾而不前瞻。此外,它不仅注意接受持有的人,还注意给予者本人是不是按正当的途径,从确实对这持有拥有权利的人那里获得这持有的。

然而,还有一些别的分配原则也是历史原则,例如主张按道德价值(德性)分配的原则,按对社会的贡献(劳动)分配的原则等。诺齐克的权利原则怎样区别于它们呢?

在诺齐克看来,上述按德性或劳动分配的原则是模式化的历史原则。所谓“模式化原则”,就是按照某一个确定的方面,某一个确定的标准或者这些方面的平衡总额来衡量收入和进行分配,由此得到的结果就是模式化的分配。这种模式化分配可能是按一个统一的标准分配,例如按功德分配或按贡献分配,也可能是按一些混合的标准,例如同

时考虑功德、贡献和需求的标准,在一个社会的不同领域里分别应用它们的分配。在诺齐克看来,几乎人们提出来的所有分配正义观都是模式化原则,包括前面的非历史原则(如功利原则)也都属于模式化原则。

但权利原则(entitlement principle)是非模式化原则,它没有任何标准,不确定任何东西作为分配的尺度。换句话说,它允许任何人采用任何他乐意的模式进行转让和交换(重视功德的人可以把他的财产转让给有德者;重视贡献的人可以把他的持有与对他有贡献的人进行等价交换;重视人们的需求的人可把自己的金钱财富捐赠给匮乏者等),只要这些转变和交换都基于自愿即可。但是,并没有一个或几个由国家在全社会统一推行的模式,而是一切任其自然,有的是各种各样的个人模式,而模式太多实际上也就等于无模式了,就不存在统一的社会模式。

但这里也会有问题:这样一种非模式化、任其自然的分配会不会是混乱的、不可理喻的呢?人们会不会长期安心于这样一种非模式化的分配呢?在诺齐克看来,这样一种非模式化的分配并不会不可理喻,不会变成非理性的。他的根据看来是认为大多数人都是有理性的,合理自利的,不会任性和专断,因此实际上可能会是一种哈耶克说的按价值、按给予他人的利益进行的分配占优势。但不能把这一分配作为一种主张、一种正义原则提出来,因为提出来就会陷入模式化的错误,从而为抱怨社会没有为实现这模式打开方便之门。至于人们是否安心的问题,诺齐克的回答是:人们将不会长期安心忍受的是不公正的分配,但公正并不

居于一种目的模式之中,也可能在一种推动原则之中。这个回答可能略嫌简略了一些,诺齐克也许低估了人是有目的、有一定价值观的动物,这一目的和价值观且往往是全面的,不仅涉及个人,也涉及社会。如果用简单的公式来点出模式化原则与非模式化原则的对立,那么可以说,模式化原则的公式大致是“按照每个人的(XX)给予每个人”,或者“按照(XX)分配”,在括号中,人们会填上“需求”、“劳动”、“贡献”或别的什么。但这样是把接受者与给予者割裂开了,把分配与生产割裂开了,实际上是等于把要分配的物品看做如《圣经》中所说天降的“吗哪”,来自乌有之乡。而作为非模式化原则的权利原则,则可以简化为这样的公式,即“按其所择给出,按其所选给予”。诺齐克这里实际上是在强调给予者,强调他的意愿和选择,尊重他自愿给予的对象和方式。当然,他认为这不是一个有独立意义的公式,而只是为了简明和对照。

在诺齐克看来,模式化原则最严重的问题就是它会造成不断地干涉个人生活,侵犯个人权利,而由于他认为几乎所有分配正义原则都是模式化的,那他的这一抨击自然就分量很重、涉及面很广了。诺齐克举了一个著名的例子来说明他的这一观点。假设一个社会现在实现了某种模式化的分配,比方说实现了平均的分配(D1)之后,每个人都得到了一份等量的财产,同时假设这社会是一个自由社会——自愿转让和交换,不侵犯人们的自由选择权,那么设有一个篮球明星张伯伦,他技艺高超,能吸引很多观众,于是一支球队和他签订了一份合同,同意从每张1美元的门票

抽出 25 美分给他,这样,一个赛季下来,有 100 万人观看了他参加的比赛,张伯伦就得到了 25 万美元。这样,他的收入和其他人的收入之间的差距就非常大了,原先平等的分配(D1)就出现了两极分化,变为一种不平等的分配(D2)了,但这一切都是在自觉自愿的基础上进行的,球队是心甘情愿掏 25 美分给张的,因为张给了他们欣赏最高超的球艺的快乐。这样,个人自由就搅乱了原先的模式,就使它转为其反面。这个社会也就陷入这样一种两难境地:要么放弃模式化原则,接受现在的分配;要么继续坚持原先的模式化原则,通过禁止这种自愿转让,或者通过定期剥夺来干涉人们的生活,以维持模式。这就说明,如果不去不断干涉人们的生活,侵犯人们的权利,任何目的原则或模式化的分配正义原则就都不能持久地实现。说人们将自觉自愿地不去做损害模式的事是不现实的,因为这种说法所涉及到的人们的意欲以及信息、手段等方面的假设都不可靠。所以,模式化原则就将意味着对自由的侵犯。而且这有一种奇怪的结果,坚持一种分配模式倒成了一种彻底的个人主义了——给你的就是你的,你决不许把它转让给别人,不准你自愿地馈赠或交换。而如果细想一下,如果 D1(第一次分配)是正义的,通过自愿转变达到的 D2 怎么就变成不正义的了呢?难道自愿是不正当,而强制反倒是正当的吗?

总之,诺齐克认为,模式原则忽视了给予的一面,而只注意接受的一面,它看到了接受者的权利,却忘记了给予者的权利。不管是通过所得税、消费税、遗产税等税收制度,还是直接收取企业利润,或者是通过一口不知来龙去脉的

社会大锅来进行分配,模式化的分配正义原则都涉及到对他人活动的擅自干涉和利用,都等于是拥有对他人的部分所有权,而这种所有权是没有根据的,是违反了道德约束的。

从诺齐克对其权利正义观的正面阐述及与模式化原则的对照中,我们可以看出,诺齐克理论的关键点在于坚持这样一点:物都是有主的!这“主”也就意味着权利,即对物的所有权。而所有权(非使用权)的含义就是,我可以自由地用它来与别人的物品交换,可以自由地想送给谁就送给谁,也可以自由地不这样做。我们可以设想,一个坚持权利原则的人面对要以模式化原则之名拿走他的一部分东西的人时,他大概会这样说:“这些东西是我以正当的手段得来的,我一没偷、二没抢、三没骗,你有什么权利和理由夺去我的这些东西呢?你的东西是你的,我的东西是我的,我没有去夺走属于你的东西,你为什么要夺走属于我的东西呢?如果说我的东西曾经在先前的某个持有者那里是非法所得,那你必须给出事实的证据。如果你给不出证据而仅是猜测,那你就不能夺走它们。即使你给出证据,你可以取走它们,你也还要给我适当的赔偿。至于你说到平等的好处,或说到别人的巨大不幸、或者有功、有德,应当转让些东西给他们,那么我可以在仔细考虑之后或许自愿转让给他们,但你不能强迫我这样做。”在这些话里,自然有一种诉诸人的直觉和常识的感染力:不经我的同意不能夺走属于我的东西。应该说他的思想是相当简单明了的。他的权利正义观是基于个人而非整体的,是向后看而非向前看的,是注重

给予者而非接受者的,是问来路是否正当而非结果是否可嘉的,是任其自然而非进行干预的,是把权利推到极致的,是要么全部,要么全不的,分配完全是交付给历史和个人去处理了,除非是在需要诉诸一个矫正的正义原则的时候。但这样的原则却不知道怎样实行,对此诺齐克语焉不详,也无法详。

我们现在转看诺齐克与罗尔斯的直接交锋。前述诺齐克对模式化原则的批评自然也是针对着罗尔斯的。诺齐克认为差别原则是一个模式化的目的原则,而且是一种很强烈的全而的模式化原则。这样,差别原则也就同样会不断地干涉人们的生活,侵犯到人们的权利——主要是经济活动权和财产权。除此之外,诺齐克对罗尔斯的批评还涉及到三个方面:第一,罗尔斯正义原则的证明问题,即原初状态的证据是否适合以及能不能用日常事例证明基本原则的问题。第二,社会合作引出来的、集中分配的是合作所增加的利益还是全部利益,社会合作何以可能等。这实际是批评罗尔斯分配正义论的一个重要理论前提。第三是怎样看待天赋对分配的影响问题,即是否允许由天赋差别带来的分配差别,能不能把天赋看成一种集体资产等。这会把我们带到一个十分困难但又引人入胜的问题:如何处理天赋与分配的关系。解决它对于平等主义的目标是至关重要的,因为天赋差别是一事实,由此产生出的利益不平等也将是人类生活中的一种自然倾向,而平等即是一种目标、一种理想,对这一理想是否能提出足够的论据,证明人为的中止或干预上述产生差别的自然倾向是合理和正当的呢?

我们先谈社会合作问题。罗尔斯认为,分配正义的问题是由社会合作带来的,由于合作能给每个人带来比独自生活更大的利益,所以大家都愿意进入合作。而由于每个人都想得到较大的份额,就有必要提出正义原则来进行调节。诺齐克则对此提出质疑,他问道,如果没有社会合作就没有正义问题吗?在不合作状态中某人偷了别人的东西不仍然是不正义的吗?假设10个鲁宾逊分别居于10个荒岛上,一旦他们联系上他们不会互相提出有关权益的要求吗?其中有的人不也可以根据好的天赋和地理条件并非某人应得的而提出要分取他的部分利益吗?但诺齐克认为这种要求显然是无意义的,事实上也无人这样要求。在非合作状态中,谁对什么东西拥有权利是非常清楚的,在此显然正是可应用正确的正义理论,即权利原则的地方。那么,一旦有了社会合作,情况发生了什么变化而使权利原则就变得不适合了呢?是不是无法分离和鉴别各人的产品和贡献,因而就需要提出另一种专门的分配原则呢?

首先假设社会合作采取的是分别的、连续的社会合作,就好像一道流水作业线,每个人的产品或贡献是清楚的,这时,不是只需要自愿交换就够了吗?不需要确定一个“公平价格”,也不需要一种特殊分配,而且交换只要都是基于自愿和相互同意的,就可以说由此产生的持有系列是恰当的。如果社会合作指的是大家在一起工作来生产某些产品,情况也没有多少不同,也还是可以通过自愿交换、自由契约来判断。一般来说,人们在这种交换中将收到与他们的边际贡献相等的东西。无论什么分配,只要它来自当事人一方,

自愿交换,就都是可以接受的。实际上,在诺齐克看来,在社会合作状态中,自愿交换也就是一切,国家只需盯着有没有强迫、抢掠、欺骗和偷盗就行了,再不需要什么另外的分配模式和原则。权利原则既适合于非合作状态,也适合于合作状态,权利原则无需明确分离和鉴别共同产品中的各个人的贡献,但它通过自愿交换能达到一种大致每个人得到自己的边际贡献的效果;而罗尔斯的差别原则要刺激那些贡献较大的人,倒是要以这种鉴别和分离为前提。

罗尔斯在谈到社会合作引出分配正义问题时,并没有明确指出在此是仅仅要分配由社会合作增加的那一部分利益呢,还是分配在合作中产生的全部社会利益总额。而按总额分配的公平标准与按增利分配的公平标准实际上会不一样。罗尔斯没有明确区分这两种不同的分配,但看起来是指分配利益总额,而这肯定不是那些相互进入合作的人们将同意的理解划分合作利益问题的方式。

至于社会合作的条件,诺齐克对罗尔斯的批评主要是集中在才智较高群体与才智较低群体之间的合作问题上。他假设可以有普遍的社会合作,也可以有范围较狭的局部社会合作,比如才智较高者相互之间的合作。即使承认罗尔斯所说的普遍社会合作能给每个人带来比独自生存更大的利益,能否使才智较高者比他们相互间的局部合作得到更大的利益呢?事实上,才智较低者无疑能从普遍合作体系中得到比才智较高者的得利更大的利益,而差别原则却还要使他们更得益!差别原则提出要最大限度地促进那些比方说因才智较低而处境最差者的利益,但其他人能把这

个原则看做一种进行合作的公平条件吗？这种普遍合作不是要损害才智较高者的利益吗？或至少使他们不如在内部合作中得到的多吗？他们不是宁愿退回到他们的局部合作中去吗？如果才智较低者有权利提出给他们尽可能多的份额作为合作条件，才智较高者不也有权利提出给他们尽可能多的份额作为合作条件吗？如果后者提出这种条件是任意专横的（确实如此），前者提出这种条件为什么就不是任意专横的呢？罗尔斯认为才智高者没有理由抱怨，因为每个人的幸福都依赖于社会合作，没有这种合作，任何人都不能过一种令其满意的生活。但是，罗尔斯这些话并不构成才智较高者就应当让利的理由，而是对谁都可以这样说，尤对才智较低者可以这样说。所以，罗尔斯的话最多只是为社会合作提供理由，而不是为差别原则提供理由，他的话并没有证明差别可以成为社会合作的公平条件。才智较高者仍然是有理由抱怨的。而可分配利益并不是一块不变的馅饼，是有必要刺激和鼓励那些最能使它扩大的人们的。

天赋或者“自然资质”与经济利益的分配无疑有一种紧密的联系。人们常常提出的分配正义的标准大概有这样五种：平等、需求、功德（道德价值）、贡献、努力。没有人会提出完全按“天赋”或“智商”来分配的标准。这样，与天赋结合最紧的就是按贡献分配了，或者说，按价值、按对社会的有用性、按对他人服务的可以察知的价值，按边际产品等标准来分配。而贡献简单地说就是“能力+努力”，这能力自然又可分为天赋能力和后天因社会条件及自身努力而形成的能力。假如我们能仔细地剔除能力中的后天因素，把这

些后天因素都放到“努力”之中,那就是“贡献 = 天赋 + 努力”,或像人们常说的“成就 = 天才 + 勤奋”了。按贡献分配的社会一般来说也是会很有次序的社会,因为它鼓励和刺激了那些最能做出贡献或最有能力的人们。天赋无疑在按贡献分配中占有很重要的地位,但它是否会胜过“努力”而成为决定贡献大小的最重要因素呢?这个问题暂可存而不论。总之,作为分配标准的贡献与平等、需求、功德、努力等标准相比较,无疑它是最重视天赋的,而且看来也最有效率。再从人类社会几种历史形态实际奉行的分配标准来看:西方奴隶封建贵族社会的血统和出身,中国秦汉以后的传统社会的社会等级和土地(或者说特权和土地),资本社会的财富和金钱,似乎都还是排斥贡献作为第一标准的,虽然看起来越来越接近这一标准,并且它们在各自满足了上述的首要标准之后,贡献标准也许在次级的范围内起作用。尤其在资本社会,财富对特定人的依附性最少,从这个人转到那个人的可能性最大,或者说完全可以自由转移,因此,它实际上还是按一种可察知的服务的价值分配。这样,在一个主要按贡献分配的社会里,怎样看待天赋对分配的影响就是一个相当重要的问题。

罗尔斯无疑意识到了这个问题的重要性。应该说,他所说的勾销社会出身,即勾销人生来就遇到的社会偶然因素对分配的影响,主张人们在社会条件方面处在同一的起跑线上的看法,今天的人们一般都能较顺利地接受,而且在现实生活中,可以说除了家庭之外,其他严重的社会限制和不平等对待(如种族、血统、等级等方面的不平等对待)也都

在逐步消除,也就是说,使分配发生差异。出现不平等的两大客观因素——一为社会的,一为自然的——中的一个因素不再起很大作用了,这就把人的天赋差别推到了很突出的地位,这应该说是一个进步。

天赋主要为智力方面的禀赋,如理解力、记忆力、灵感、创造力等等,但也有性格、气质方面的禀赋,如沉静、内向、抑郁、好动等等。这些自然禀赋在后天会有变化,会受到个人努力的影响,个人有可能改造它们。但问题是天赋还可能对个人的努力起作用,较高的天赋不是常常使其拥有者做出较大的努力吗?一个人最努力的事情不往往是他自己觉得是他按其天赋和本性能做得最好的事情吗?与成就很有关系的兴趣不往往和天赋有紧密的关系吗?罗尔斯看来也有这种想法,他认为,人的优越性(也包括坚强、勤奋等因素)等,也在很大程度上依赖于幸运的家庭和环境,一个人愿意做出的努力是受到他的天赋才能和技艺以及他可选择的对象影响的。在其他条件相同的情况下,天赋较好的人更可能做出认真的努力。诺齐克对此批评说,这样做会导致把一切有价值的东西都归因于外在的因素,直到成功地否定一个人的自主选择和行为,也就是说导致决定论及至宿命论,而这是与罗尔斯的立足于个人合理选择的正义理论不相容的。但这里问题还没有真正解决,界线究竟该划在哪里呢?什么是外在的,什么是内在的呢?到达哪一点才主要是人的自身努力而非外在的、偶然的天赋因素在起作用呢?这种内外的界限不容易划定。然而,分配和交换是必须以能明确鉴别的标准进行的,标准明确不仅能保证

至少“规则下的一致”，而且标准本身的问题也易觉察；而标准暧昧，虽然这标准有时看来很好，很合理，但如果对它的解释过于依赖情境中的人的主观判断，它在实际操作中就会含有许多主观任意的因素，在这方面，“功德”甚或“努力”都不如“贡献”那样明确。然而，对“贡献”的理解也不应当是含糊的，或依据某种更高权力来确定的，它最好被理解为明显能鉴别，人们愿意为之付钱（如购买专利），或以其他价值与之交换的那种价值。也许我们可以不过多地纠缠这个复杂的问题，而只需注意到天赋在分配，尤其在按贡献分配的社会中确实起了很大的作用，在相当程度上影响到分配的结果就够了。那么，个人的持有可不可以部分地依赖其天赋呢？罗尔斯的回答是：天赋是不应得的，从道德观点看是偶然任意的因素，因而分配不能受天赋的影响，应当从分配中尽量消除天赋差别的因素，应当把天赋看成一种集体资产，在处理天赋差别时采用这样的办法，即遵循差别原则——在社会经济利益领域中最大限度地促进处境最差者（常常是贡献较少、天赋较低者）的利益。

诺齐克试着按罗尔斯的思路去继续论证罗尔斯的观点，即努力从正反两方面看罗尔斯的这一观点是否能够成立。从正面，即证明应当取消由于天赋引起的分配差别这一方面来看，诺齐克认为罗尔斯不能使用道德“应得”（desert）的论据来证明这一点，因为罗尔斯本人是反对正义是由德性决定的，反对按道德“应得”分配的。罗尔斯大概只能使用平等的论据：除非没有道德理由证明应当不平等，否则就应当平等，就应当消除天赋带来的不平等。但这种

说法又有什么根据呢？人们只记得不平等需要证明，而忘记了平等也需要证明，而且，平等对待是对政府提出的要求，在自由社会中，大部分分配并不是通过政府行为而是通过个人行为形成的。一个餐馆生意兴隆，收入优厚，另一个餐馆生意萧条，入不敷出，后者可以责备消费者对它们的态度不平等吗？消费者对这种引起了收入差别的态度上的差别难道必须提出证明吗？他们必须为去前一家餐馆而不去后一家餐馆提出理由吗？他们不是只需指出前者的饭菜可口、价廉物美和服务态度好就够了吗？他们难道还需调查这家餐馆的老板是否天赋较高、先天精明能干而因此做出不同的选择，改去后家餐馆吗？

诺齐克认为，从反而，即从反驳要坚持按天赋分配的观点看，或反驳这种分配结果不应该取消的观点看，罗尔斯也没有什么有力的论据。不管人们是不是“应得”其天赋，甚至就算人们不应得其天赋，他们有其天赋并不侵犯到别人的权利，对于他们从其天赋得到的不同的、有差等的利益，只要不损害到别人，也不是通过侵犯别人权利的途径获得的，他们对这些利益就拥有权利。不管天赋从道德观点看是不是任意的，人们对其天赋是有权利的，对来自其天赋的东西也是有权利的。而且，如果说任意与偶然产生的一切都毫无道德意义，那么特定的个人存在也就毫无意义了，因为一个人的每个特征都是依赖其特殊基因——即精子与卵子的一次任意和偶然的结合的，包括人的理性选择能力、长期计划能力都无不如此，总不能也因此排除它们的差异对于生活和分配的影响吧。应该说，特定的理性与决策能力

的产生虽然没有道德理由,但并非没有道德意义和效果,因此,罗尔斯说某一事实从道德观点看是任意的说法就是暧昧不清的了。

当然,罗尔斯是把差别原则的应用仅限于经济利益分配的领域,但如果不承认人们对其天赋是拥有权利的,那么就可能会有把差别原则扩展到其他领域(如政治、人身)的危险,比如若扩展到人的身体如器官移植的领域,那就可以把人的器官用来促进最不利者(残疾人)的利益了,就可以说你用你的角膜已用了五年了,现在应当移植它,分配给某位盲人使用。而这样做无疑是不会被人接受甚至觉得可怕的。

最后,诺齐克指出,罗尔斯的把天赋看做集体资产的观点暗示着一种对天赋征收人头税的合法性。并且,照这样推理,努力使用自己天赋的人不是在贪污、滥用和挥霍公共资产吗?天赋难道必须被强行套上为他人服务的车套吗?为什么要禁止人们用天赋来为自己或为自己所选中的他人谋取利益呢?这种禁止后面不是藏有嫉妒吗?

其实,我们可以设想诺齐克的回答又回到我们先前讲到的不幸不一定等于不公平的立场上去了。人们之间的天赋确实存在差别,甚至是很大的差别,这种差别在一种有效率的分配(如按贡献的分配)中最易带来分配上的差别,对于天赋较低的人来说,这确实是一种不幸,但并不是不公正。天赋差别是一个事实,一个道德上中性的事实,我并没有褒它,但你也不要贬它,我们只需承认这事实。由此带来的不幸也许可以用另外的办法来解决或缓和,但不能通过

国家用强迫的办法来解决,这只会造成新的,也许更大的不幸。而且问题在于这种对个人权利的侵犯在道德上是不正当、不允许的。诺齐克没再去试图证明什么,没有去证明天赋对分配的影响是正当的、合法的,他只是指出证明其不合法、不正当是缺乏根据的,这使他在这方面处在一个比平等主义者有利的地位。但平等的强有力理由可能并不是来自这一方面,它还有植根于人性中的更深的基础。

无论诺齐克是证明最弱意义的国家,还是批评罗尔斯的分配正义理论,他都是根据权利立论的,而且是把权利作为一种道德标准、道德约束来看待的。他认为,道德哲学为政治哲学提供基础和界限,对人的道德规范也约束着国家。所谓正义,即由正当引伸而来,既然他人侵犯个人权利是不正当的,国家侵犯个人权利也就是不正义的。国家在进行其防止偷窃、凶杀和欺诈等功能时没有侵犯个人权利,而且是保护个人权利,是作为正义的执法者行事的,但当它超出此范围,要干预人们的经济活动和利益分配时,它就越权而侵犯到个人的权利了,因而就是不正义的。那么,权利为何可以成为一种道德约束和标准呢?个人拥有不可侵犯的权利的根据是什么呢?这种约束是不是绝对的呢?国家为什么不能以统一、美好的社会理想之名干涉人们的生活呢?为什么人们对“好”的追求必须基于自愿的原则而不能强迫呢?这些就是我们需要进一步探讨的问题,也是更具有伦理学特色的问题。

首先我们要注意,诺齐克虽然把权利作为衡量个人行为和国家行为的根本标准,但他并不是把权利作为一种目

的,即不认为国家必须以最大限度地减少对个人权利的侵犯为目的。因为,如果坚持这种权利目的论,就有可能为使较大的侵犯不致发生而允许较小的侵犯了,也就是说,目的能够证明手段。诺齐克放弃这种目的论观点,把权利作为一种对任何行为都始终有效的道德边际约束(moral side constraints),就意味着不管目的、动机如何,任何侵犯个人权利的行为或行为准则都不是正当的。权利不是作为所有行为趋向的目标,不是要经过各种行为相互平衡之后达到一个不受损害的最小值,而是附着于所有行为之上,对行为本身而言提出的约束:在任何行动中都应不违反这约束。他人的权利确定了对你的行动界限。不仅功利目的论是错误的,权利目的论也是错误的。显然,诺齐克是属于伦理学中赞成道义论,而非目的论的阵营的。这对行为提出了一种更高、更严格、更普遍的要求,但这种要求也是否定性的,即是一种限制和约束,它不是要一个行为达到什么,符合什么很高的标准,而只是要它不违背什么,不侵犯什么。在此意义上看,它又是起码的、基本的了。但它不允许辩解,不允许找借口,正当就是正当,不正当就是不正当,每一行为都概莫能外,不能在行为或其准则之外寻找托辞(包括不能以功利)。这样看来,它又是很严格的了。这是诺齐克与罗尔斯都赞同的观点。但罗尔斯看来只把权利理解为基本自由——言论、信仰、思想、政治、人身及法治规定的自由;而诺齐克则特别强调对物品和利益的所有权也不能侵犯,故而他在一一般用的“right“(权利)之外,特别用了一个更具有经济和法律意味的词“entitlement”(权利、资格)来强调这方面

的权利。对“权利”的如此广泛和普遍的理解,再加上一种权利道义论,就对国家的行为构成了一种特别严格的限制。

那么,既然不侵犯权利如此的重要,为什么不把它作为一个目标呢?为什么把权利作为边际约束呢?这反映了其根本的康德式的原则:人是目的而不止是手段,他们若非自愿,不能够被牺牲或被用来达到其他的目的,人有神圣不可侵犯的一面。要使人不成为工具、手段,就必须在对他的态度上加上某些不可逾越的约束。当然,不可能在所有方面都加上这种约束,因为这不仅不可行,而且意义也易含混(人们欣赏一个从旁边走过的时髦女郎是在把她作为手段吗?抑或她是有意如此吸引人们的注意而把他们用做手段呢?),政治哲学也不需要如此吸引人们的注意而可利用他人的某些方面。首先是不侵犯他人的人身,他人的生命,即无论如何,不以边际约束禁止的特定方式利用他人,这就是边际约束的观点;但目的论观点则可能在“最大限度地减少以某些特定方式把人们用做手段的情况”的命令下,导致把某个人用做达到这目的的手段。康德的人是目的的绝对命令显然是取边际约束而非目的论的形式,这一绝对命令容易被人误解,其实最好从否定的方面去理解它:“人不只是手段”,它是针对行为本身而非其目标说的。

现在有一个问题是:为什么个人有神圣不可侵犯的一面呢?既然我们每个人都可以为了更大的利益而承担较少的痛苦和代价(如拔牙、动手术等),为什么不可以社会范围内这样做呢?即牺牲某些人或少数人的利益而促进整体或大多数人的利益呢?可用于个人的原则为什么不可用于

社会呢？因为，社会并非一种生物体，社会并不是一个放大的人。个人有自己独特的生命，社会并无这样的生命。只有个别的人存在，只有各个不同的有他们自己的个人生命的个人存在，而毕竟没有这样有独立生命的社会存在。如果再加上每个人只享有一次生命的事实，加上他的生命是他的唯一生命的事实，个人的分量就不能不更重了。为了别的利益而使用一个人，利用他去为别人谋利，无须更多，这里所发生的就是对他做某件事而目的是为了别人，即是把他用做手段。在此谈论“整体”是无济于事的，“我中有你，你中有我”也只是一种抽象的说法，有的只是你、我、他，有的只是各个人的存在。你的生命就是你的生命，你的痛苦就是你的痛苦。诺齐克的观点可以追溯到一种逻辑原子主义的观点上去。有鉴于此，社会和国家就不能对哪一个或哪一些人偏心了，它必须在所有公民中间保持中立。这并不是说个人不可以为他人或社会牺牲自己的利益甚至生命，而是说社会不能强迫某个人为他人牺牲自己。个人自愿的自我牺牲永远是值得敬仰甚至提倡的，但不宜在制度原则中要求这种牺牲。

因此，这一根本的观念，即认为存在着不同的个人，他们分别拥有生命，没有人可以为他人或整体而牺牲，在诺齐克看来，正是权利作为道德边际约束存在的根据。个人并非别人的手段、资源、材料和工具，由此就可以导引出一种在个人之间互不侵犯、互不干涉的原则。个人是分立的，存在着不同的个人，每个人都要安排他自己的生括，在此不仅要禁止牺牲一个人去为另一个人谋利，还要禁止一种家长

制的干预,即不能强迫或包办别人的生活,即便其目的是为了这个人本身而非他人利益。

互不侵犯的和平共处原则已经被相当普遍地看做是调节国家之间关系的一个恰当原则,那么用此原则来调节个人之间的关系不是更为恰当、更有理由吗?个人不是比国家更为独立、更为完整、更不可分割和真正享有一种单独的生活吗?他对自己不是应当享有更高的主权吗?诺齐克认为,一个国家在外交和内政上奉行不同的政策看不出有什么理由。

对此,我们也许应当回溯到亚里士多德的观点:人是一个政治的动物,人是一个社会的动物,人还有社会性的一面,没有合理正义的社会制度保障,个人的生命和基本权利也无从谈起。个人对自己不可侵犯的领域的理解也受到历史因素的决定,他们可能坚持某些最基本的人之为人的权利,也可能依据人之为人的同样理由而放弃某些权利。除了自由之外还有某些重要的社会价值,如和谐与合作,尊重它们同样具有道德意义。当然,这些理由需要仔细地说明和展开。

探讨这些问题都与道德边际约束的根据和绝对性有关,我们还是回到人,总之,道德边际约束的根据最终是与个人的特征有关。传统上认为这些个体特征有:人有各自的感觉和自我意识,有理性,能使用抽象概念而不局限于对直接刺激的反应;有自由意志,能够以道德原则指导自己行为;是能以道德原则相互调节和限制自己行为的道德主体等等。在对待人的态度和行为上的道德约束,其根据并不

是人的这些特征中的某一个,而是所有这些特征的综合。从这种综合中,就产生出个人的长远生活计划和全面的人生观,这是新的特征,人们就按照自己的这种全面人生观或长远计划安排自己的生活。这种特征在道德上有何意义呢?一个人按照某种全面计划安排他的生活,也就是在赋予他的生活以某种意义。也许,对道德约束根据问题的最后答案就隐藏于此。正当毕竟还是要和价值发生联系,道德毕竟还是要和人生发生联系,约束毕竟还是要和理想发生联系,不然的话,道德正当本身不也是太孤立以至难于解释的吗?我们毕竟不能摆脱从人的角度去观察道德。

有关“好”、理想、目标、生活意义诸问题,诺齐克认为,人们所追求的美好社会的诸条件,放在一起经常是矛盾的,不可以同时,也不可能连续地实现所有社会和政治的善,这正是人类状况中一个令人遗憾的事实。既然不可能有一个合乎所有人愿望的最完善、最圆满的世界,那就转而设想所有可能世界中的最好世界吧。但对我最好的世界,不会对你最好,别人可以离开你所想像的最好世界,这样,你就得放弃这个想像世界,再设想另一个最好世界……如此持续下去,我们也许可以达到某个地方停下来,也就是达到一个稳定的世界,别人愿意生活在你想像的这个世界里。那么,这个稳定的世界满足了什么条件呢?稳定世界按其定义是一个其他人不能想像他们能生活得更好的世界,故而这世界不可能是你做君主的世界,因为其他人没有你能生活得更好。这样,我们就将达到稳定世界的一般条件——在这个世界里,每个人都得到他的边际贡献,即大致得到与他所

贡献的相等的东西,而由于获得者可能比给予者更重视他所获得的东西的价值(否则就不会交换),甚至觉得与他在一个社会中共存本身可能就是一种利益,“虽然别人给得较少,但他得到的却较多”,因为给者和受者对一定的给予物的评价不同,还因为社会合作将产生比每个人利益的简单相加更大的利益,所以大家都愿呆在这个稳定的世界里。一个稳定联合体不会由一些按同一方向争夺最优地位的自恋者组成,而是包括各种不同的人,他们在一起互益互补,得到的实际上要比给出的多。每个人都愿生活在与自己处在同一水平、但拥有不同优点和才能的人们中间,而不愿在一群相对平庸的人们中间独自熠熠闪光。

上面说的是想像世界,如果要在现实世界中实现这一想像的模式,将涉及到下列一些问题:其一,可能没有足够的人愿意加入;其二,各团体间可能发生冲突;其三,要有获得信息与迁居的费用;其四,有人可能限制迁徙自由等。现实与想像是存在差距的,但实现这一稳定世界的模式还是比实现别的模式更可取。诺齐克把这一模式对现实世界的投影称之为一种乌托邦结构。在这一社会结构中,存在着一些自愿组合的共同体,可以进行各种乌托邦的试验,容有不同的生活方式,各种有关“好”的观念均可个别或共同地被追求。这一现实结构虽不像想像的稳定世界那样能准确衡量一个人的边际贡献,衡量一个人的价值,但由于其间有许多互异的共同体,有多种价值体系能够被追求和满足,比起只有一种共同体存在,只有一种价值体系被满足,就有较多的人能够按照自己的意愿生活。

那么,赞成这一包容许多不同共同体的社会结构是根据一些什么理由呢?诺齐克认为主要有三点:

第一条理由是从人是有差别的事实开始。人的差异是一个有目共睹的事实,人们在气质、兴趣、理智、能力、渴望、自然倾向、精神追求和愿意采用的生活方式方面都各不相同。他们的价值互异,对价值的评价也不一样,因此,没有理由认定只可以有一个共同体来作为所有人的理想。有许多种生活可以说是同等地好的,对一个人是好的生活,并不比对另一个人是好的生活客观上更好。人们之间和人们的生活之间的差异都大到不允许把人按一个模子对待,把他们的生活按一种最好的标准规定。诺齐克举例说,对维特根斯坦、罗素、金斯伯格、梭罗、毕加索、摩西、爱因斯坦、苏格拉底、福特、甘地、哥伦布、佛陀、弗洛伊德、兰德、爱迪生、林肯、杰斐逊这许多性格和追求迥异的人来说,能够有一种对他们都是最好的生活吗?你怎样去描述这一社会?这社会是乡村还是城市?性关系和婚姻制度如何?有无私有财产?是提倡宁静淡泊还是英雄主义?有无宗教?等等等等。在每一个问题上你都要遇到麻烦,都要看见无法调解的冲突。而且你没有理由认定其中谁的生活就是客观上(或普遍地)最好的生活。这样,最好的办法就是在社会中允许各种各样的共同体存在,允许各种各样的生活方式。而这一允许从另一角度看就是不允许强迫,任何人都不可把自己的有关什么是“好”的观念强加给他人。这样的乌托邦毋宁说是一种元乌托邦,是一种具有乌托邦精神而非乌托邦形式的乌托邦,是容纳各种乌托邦组织的一个框架,是要

稳定地实现各种特殊乌托邦理想就必须首先实现的环境。

第二条理由是：既然所有的社会政治价值不可能同时实现，那么就on必须使它们可被实现的机会相等，而不能厚此薄彼，就必须允许各种各样的共同体作为选择对象出现，让每个人都能选择那最符合他个人的价值观的共同体。这是一种自助餐厅的观念。而主张某种特定乌托邦理想的人则是持另一种观念——他们更喜欢只有一道菜供应的餐馆，而且这餐馆是全城唯一的一家餐馆。

第三条理由是认为人是复杂的，其相互联系也是复杂的。这样，即使承认有一个对所有人最好的社会，描述它也只能通过两种手段：一种是设计手段，一种是过滤手段。由于人的复杂性，单纯的设计应当说是很困难的，而过滤的手段却较恰当，尤其在对什么是可欲的社会知识较少的情况下更是如此。另外，过滤也是可变的，能产生新的候选对象。而由于所有观念都需要试一试，这就一定要容有许多种试验不同的有关“好”的观念的共同体。任何人都可以设计一种类型，说服别人加入自己的试验。隐修者、幻想家、圣徒、放浪者、平等派、公社派等等，各种人都可提出自己的设想，说服别的人加入，创造一种有吸引力的范例。这样，上面提出的乌托邦结构的运行，就可成为一种优越的过滤过程，也许将筛选出一个对所有人最好的社会，即如果真能有这样一个一元的社会的话，这一结构也是发现它的性质的最好手段。但从前面有关人的差异的事实知道，这样一个一元社会是不太可能的，因为经过筛选淘汰，剩下的可能不是一个而是一些较好的共同体，而这些共同体也会

随条件变化而变化。

这就是支持一种乌托邦结构的三点理由：人是有差异的；人是复杂的；各种“好”应当机会相等。在诺齐克的这种结构中，我们可以发现三种层次或三个环节：国家——社团（共同体）——个人。国家考虑的是公正，它不考虑人们的“好”的观念，或者说它在这些观念之间保持中立，它独立于“好”，它所做的只是征收一笔为所有人提供保护的费用，以防止偷窃、欺诈和凶杀，强制履行人们自愿签订的契约。社团则考虑到人们的“好”观念，它是由一些追求共同的“好”、共享的价值的人们自愿缔约组成的。在一定的地域内，国家只可能有一个，而这种社团却容有多个。国家不能对个人做的事，社团却有可能对其成员做，如利益的平均分配，强制慈善等。社团的这种内部干涉、强制的合法性，也许是因为它是自愿缔约组成的（不同意者可以不参加或退出），或者因为它是范围较小的，其成员是在一种直接接触中相互影响的，社团使用了人们转让出来的一部分权利。而由于人的复杂，有些人可能是宁愿有牺牲和强制的（包括自我牺牲和受强制），他们将建立这种性质的团体。然而，一切社团都应当是建立在自愿原则的基础上：个人可以合作，也可以不合作；可以加入这个团体，也可以加入那个团体，或者不加入任何社团。应当信任人，强迫人者往往提出人们是腐败的、愚昧的、不会自愿接受真正的“好”为理由，他们一方面把人想得太高，似乎人能建立一座地上的巴比塔；一方面又把人想得太低，似乎人愚蠢到只能强迫他们这样做。而过高的估计是理论上的、遥远的；过低的估计却是实践

的、切近的,每时每刻都在发生影响。然而,现实的人并不是腐败得不配享有自由。最后一个环节则是个人,只有个人才有独立的生命,国家是按正义原则保护个人,社团是按“好”的原则满足个人。国家对武力的垄断和某种再分配政策,归根结底是为了保护个人的;社团对各种共同“好”的追求,归根结底也是为了满足个人的渴望。一个社会,若没有某种最弱意义上的国家形式,就不会有稳定、秩序、安全、生命的保障;然而,一个社会,若是没有各种实现其特殊理想的共同体,也就会缺少活力和魅力。

实际上,如果合而观之,我们可以发现,诺齐克所说的支配性保护机构、最弱意义上的国家和乌托邦的社会结构实是同一个东西,三者事实上是等价的。讲支配性保护机构是从其来源讲的,讲最弱意义上的国家是从其功能讲的,讲乌托邦结构则是从其理想、从其志向讲的。无论从那个角度看,衡量其是否正当,是否可欲,都是根据个人的权利,也就是说,个人权利成为一个根本的道德标准和绝对的道德约束。它作为这种约束的根据就在于人本身的特征:人的理性、感觉、意志、自我意识等因素,使人能形成全面和长远的生活计划而赋予生活以意义;每个人都只拥有一次属于自己的生命,而人又非天使,他在道德、知识能力上均不是完善的。

我们现在可以将诺齐克论权利的依据与罗尔斯论平等的基础作一些比较。在此,概念表面上的差异并不是太重要。诺齐克使用的概念是“权利”,罗尔斯使用的概念是“平等”。“权利”可以表达为对生命的权利,对基本自由的权

利,也可以表示对获得同等经济利益的权利,虽然人们较少在此意义上使用“权利”概念;“平等”也可以同样表达生命方面和在基本自由方面的平等地位,但在现代社会,它更经常被用来表达在获取经济利益方面的平等要求。这种在经济领域使用的频率差别可以说是它们的第一点差异。由此用法上的差异也许可以帮助我们看出它们的第二点差异,即“权利”概念与“平等”概念在实质意义上毕竟还是有些不同:“权利”主要是就个人立论,表示一种个人实质上拥有或应当拥有的东西;“平等”则主要是就社会立论,表示一种人际比较中的关系。因此之故,使用不同的概念就意味着强调重点的不同。但是,我们说,这种差异就我们的论题来说毕竟还是不太重要。我们知道,诺齐克所说的“权利”主要还是一种对基本自由的权利,虽然它也涉及到经济自由的权利,但他在探寻“权利”的依据时并非是探寻其中某一部分权利的依据,而是把权利考虑为一个不可分割的整体。而罗尔斯在谈到平等的基础时,也不是考虑利益分配中的平等,甚至不是权利的平等,而是在原初状态中作为自由、平等、有理性的存在这一主体条件的平等,但这一平等实质上也成为一种牵导的价值,促使罗尔斯去论证平等自由和经济利益分配的尽可能平等。结论的平等倾向已经包括在前提之中,对平等前提的论证也可部分地看做是对平等结论的论证。所以,我们在讨论根据和基础的问题时,对概念上的差异可以相对忽略不计。由于他们两人所处的共同社会前提,他们两人所争论的问题的同一层次,决定了他们所说的“权利”与“平等”主要都是指基本自由。当然,如果论

题涉及到制度的运用,涉及到政府的功能,他们之间的差异和矛盾就趋于明显和激烈了,冲突也就变得相当重要了。

罗尔斯认为,对平等的基础的探讨也是要追溯到人的特征。正义原则是应用于人类社会的,我们对动物的行为要受某些道德原则的调节,但非正义原则的调节。那么,我们是根据什么理由相信原初状态中的人在选择正义原则的平等权利呢?这一理由就是道德的存在。人作为道德的人有两个特点:一是他能形成“好”的观念,即能有他自己的合理生活计划;二是他能形成一种正义感,即能有正常情况下遵循正义原则的欲望。罗尔斯特别强调这种道德人格能力只需达到一最起码的标准即可。这种最低程度的、潜在的道德人格的能力就构成了人获得平等正义权利的充分条件。换句话说,凡能提供正义的人就应当得到正义,就应当有选择正义原则的平等权利。至于何谓最低程度,则需放到具体情况中去讨论。罗尔斯在此还是在抽象的契约论观点的框架内讨论这些问题。但已经显而易见的是,最起码的、潜存的形成自己的价值观和正义观的道德人格能力这一条件,加上他们是互相冷淡的,是处在无知之幕后的条件假设,是充分估计到人在道德上、知识上的种种缺陷的。然而,另一方面,不管他们身上潜存的道德人格能力是多么微弱,他们又确实具有这种能力,有了这种能力就使他们高于动物,他们就不能像动物一样生活在自然状态中,就必须去建立社会正义,这种正义对他们就有一种不考虑任何特殊利益和兴趣的绝对约束力。

总观上述诺齐克与罗尔斯两人对于权利依据和平等基

基础的阐述,我们可以注意到近代以来西方注重自由权利的正义理论的一个突出特点,即它们是从两个很不同的方面来建立它们的理由或论据体系的。一方面它们是从现实的、经验的途径来看待人、来观察人的,它们都充分考虑到人的不完善性、复杂性、有限性。人们在道德上总是有不完善的一面,总是存在缺陷,他们在获取信息和知识方面也同样遇到严重的来自外界和自身的障碍。另一方面,它们又从理性的道义论的立场来要求人,来要求人所建立的制度。它们强调道德正义的绝对性、不可逾越性,表现出毫不妥协的道德立场和毫不含糊的正义信念。

这在某种意义上可以说是近代马基雅弗利传统与康德传统的结合。自然,马基雅弗利主要是观察现实中的人,强调的是人性中的弱点,并研究君主或国家如何利用这种人性的弱点去取得有利于自己的效果;在社会契约论者那里,霍布士则已开始同时涉及到现实的人与道德的法这两个方面;而在康德那里,则充分地体现出对道德律的有力推崇,对不依赖于任何利益、效果的道德命令的绝对尊重。但是,康德的这一方面虽然最引人注目,我们也不可忽视康德常常被遮蔽的另一面,即他在《实践人类学》中对属于现象界的人的种种弱点和丑陋的生动描述。一种坚定地捍卫权利的社会正义理论,并不只是来自这两个源泉中的一个,而是同时来自这两个源泉,来自一种现实的人性观与彻底的道义论的结合。这并不是说这种结合必然产生它,而是说它的产生必然要以上述两个方面的论据为必要条件。

所以,我们就看到诺齐克一方面把权利看做是严格的、

绝对的,对权利甚至不能做任何目的论的理解,因为它要约束一切行为;另一方面又反复谈到人的复杂性,人在有关什么是“好”的观念上的歧异性,人在知识、能力方面的巨大差别。罗尔斯的道义论立场毋庸多言,他虽然是在理想的层次探讨正义,但从他对道德人格能力的最低程度和潜在性的强调,从他对原初状态中的人的互相冷淡和合理自律的动机规定,以及“无知之幕”的信息限制,都可以看出现实人性观对其理论的影响。这并非低估了人,并非不相信人,在罗尔斯看来,把正义原则置于如此弱的假定上,比置于强的假定上(如互相仁爱和充分知识)更能恰当地概括出正义原则的内容和使它们获得更可靠的保障。

但是,诺齐克与罗尔斯的观点尽管有许多共同之外,冲突也确实存在,一旦我们离开探讨正义之依据的领域,这种冲突就鲜明地表现出来。主要的冲突是发生在经济领域,发生在利益分配的领域。这种冲突是否可以调和?综合是否可能?我们可以再考虑其他的一些批评和综合的尝试。

二、

一些来自其他方面的批评

罗尔斯所作的努力在某种意义上也是一种综合,即如上面我们说过的,他试图结合自由与平等,调和其间的冲突,想在不损害自由的前提下尽量达到经济利益分配的平

等,在不“损有余”的前提下达到“补不足”。罗尔斯不是处在一个极端(或者说,他与诺齐克客观上处于一种对峙状态是由某种社会条件造成的),而诺齐克倒是处在一个极端,即强调自由权利的极端。虽然可以说无政府主义者比诺齐克走得更远,但他们对政治权力的彻底否定实际上使他们趋于脱离社会政治哲学的领域。考察无政府主义就意味着要进入一个更广阔的领域——一个不只是政治社会的价值和伦理,而是一般人类价值和伦理的领域。

罗尔斯的理论已如前述,我们现转而看看另外的综合尝试和对这类尝试的评论。

在政治哲学领域内,牛津大学教授德沃金(Dworkin)常被认为是与罗尔斯、诺齐克鼎足而三的人物,他的《认真对待权利》(1977)一书对英美政治法律哲学影响很大。德沃金认为,罗尔斯隐藏在契约论据之后的深层理论仍是一种权利理论,这种权利不可能是某种特殊的个人权利,不可能是指向特定个人目标的权利,而只能是一种抽象的权利。这种抽象权利看起来像是一种对自由的纯粹权利,但实际上却不然。在德沃金看来,并无一种对自由的抽象权利(No right to liberty),虽然有对各种自由的具体权利。在政治理论中,平等是比自由更抽象、更一般、更具体的概念,可以从平等演绎出自由,却不能从自由演绎出平等。当然,平等的概念是含糊的。德沃金认为他所理解的平等是一种权利(即基本自由权利)的平等,是个人要求治理者平等关怀和尊重的权利。德沃金指出,罗尔斯“公平的正义”理论的基础实际上是一种所有人作为道德人——作为能做出人生

的合理计划和拥有正义感的人——而拥有的平等权利。因为在罗尔斯那里,平等、关怀和尊重权利不是契约结果而是进入原初状态的先决条件,既不止是体现在第一正义原则的平等自由权利中,而且是体现在原初状态中人都自由、平等的这一基本假设之中,平等尊重和关怀权利是来自作为道德人存在的、与动物相区别的人本身。

现在我们要转看德沃金正面提出的平等权利论。

德沃金是从提出“我们有什么权利”开始的。但是,首先,在此还需要解释一下“权利”的意思。德沃金是在与功利对立的意义上使用“权利”一词的,即如果某人对某事有某种权利,那么政府即便为集体利益也不能否定这种权利,这就如同罗尔斯所举出的正义信念,“由正义所保障的权利决不受制于政治的交易或社会利益的权衡”,即在巨大的、明显可见、唾手可得的巨大利益的诱惑面前,如果它会构成对少数人甚至某一个人抽象的、看不见的、似乎无关紧要的权力的侵害,那么也还是要拒绝这种利益。这就不是目的论者尤功利论者所能同意的了。一个人可以理所当然地去坚持做某事或拥有某物,即便因此总的福利被损害,正是在这种强烈的意义上,我们说他拥有一种权利。在这种意义上的权利,就成为个人所掌握的一张王牌:保护自己免受以一般利益或平均利益之名而造成的对他的侵害,或要求的牺牲。德沃金认为,罗尔斯所讲的基本自由也正是他在这种意义上使用的“权利”。

许多人捍卫个人权利是依据个人自我发展的价值或某种类似的东西,认为自我发展比一般福利更重要、更基本,

因此更需要重视、保护自我发展的条件——基本权利。但是,第一,这种价值可能纳入总的福利、总的价值之中来计算;第二,其他人或大多数人的自我发展可能要求某个人或少数人放弃他或他们发展自身的权利。

德沃金主张权利另有一个基础,他从另一条途径来捍卫权利。他指出,权利的观念和总福利的观念同样根源于一个更基本的价值,而且权利与功利之间的明显对立仅仅是表面上的,它们可以在这一根本价值、根本观念的基础上统一起来——这一根本观念就是平等。这种统一表现为:在正常情况下以一般利益作为政治决定的正当理由,但在特殊情况下又把个人权利作为不理睬一般利益、超越这种正当理由的一张王牌。德沃金举经济权利为例:在一般情况下可实行某种一视同仁的普遍平等主义态度,但在某些情况下对某些人(如残废者)就必须通过确认他们有一种对于起码的生活水平的权利来修正普遍平均主义的正当理由,就应该为他们争取某种更大的经济权利。而政治权利也是如此。他认为罗尔斯说的基本自由(即政治权利)也能够由平等主义的理由来解释。

我们再回到“我们有什么权利”的问题上。德沃金认为没有对一般自由的抽象权利(这里“自由”是单数的 liberty,“权利”也是单数的),抽象的自由权利在政治生活中不起重要作用,而且容易引起自由与平等是相冲突的误解。但是,我们对于各种具体的、明确的自由拥有权利,如言论自由、参政自由的权利。那么,如果说并没有一种对于一般自由的抽象权利作为对于各种具体自由的权利之基础的话,这

些具体的自由权利就一定另有一个基础,而这一基础就是平等,或更准确地说,这些具体的自由权利来自被管理者提出的、要求被平等地关怀和尊重的权利。

德沃金认为,政府必须关怀它治下的人们——把他们作为会受挫折、会有失败和痛苦的人们,必须尊重它治下的人们——把他们作为能理智地、自主地制定和履行他们的生活计划的人。在此,我们又一次看到同时强调人有弱点和人有理性两个方面;关怀是对人的弱点而言;尊重是因为人有理性,具有形成道德人格的能力而言。在此关键的限制则是平等,政府必须平等地关怀和尊重它治下的所有人,而不能以某些公民更有价值、应得到更多关怀的理由而不平等地分配机会和产品;它也不能以某些公民的生活计划更高尚、更优越的理由而限制另一些人的自由。但我们也由此看到了德沃金态度的倾斜,因为他理解的平等关怀着重是指社会经济利益的分配,平等尊重则主要是指政治和思想自由等基本权利。他认为有两种抽象平等权利:一是在物品分配中被平等对待的权利;一是在政策决定中作为一个平等者参与的权利。后一种是自由主义平等观的基本权利,个人对明确、具体的自由的权利只有在后一种权利要求这些自由时才被承认,这样,这些自由权利就不与平等权利冲突,反而是来自它了。这里特别要注意一点:德沃金不是把平等作为人们的一种愿望、一种道德要求或一种价值目标,而是作为一种不变的权利,一种最基本的权利提出来的。他认为公民拥有与一般福利对峙的权利,拥有某些反对政府的权利,这是没有争议、毋庸置疑的。他批评阿格纽

(Agnew)副总统把个人权利视做国家这艘大船的顶头风的说法,他提出认真看待权利,并且说,“如果政府不认真看待权利,那么它也就不会认真看待法”。

德沃金可以说是一位异中求同者,他认为自由与平等并不是冲突的,并以平等权利为基础来调和这种冲突。作为一个法学家,他主要是从法律角度来看待社会正义的,这使他关注的领域主要限于政治法律的领域,而上述冲突正是在此领域尖锐起来。他的实质结论与罗尔斯的结论实际上是相当接近的,只是他否定一种抽象的自由权,而以平等作为各种权利的基础。这初看起来是更有吸引力的。他同样认为政府把所有公民都视做平等者那样对待是意味着把他们作为自由、独立、拥有同等尊严的个人,同样认为正义是独立于“好”、独立于德性和价值的。他主张正义要求确定两种主要的制度:一是市场经济,一是代议民主制。然而,在此选择市场经济不仅是为了效率,更是为了平等。而由于人的天赋差别很大,就需要通过某种再分配体系来修正和改造市场经济。另一方面,代议民主制的多数裁决规则也仍然可能侵犯到权利,这就需要在上述两种主要制度之上再加上各种个人权利的限制,使个人把这些权利作为抵抗常常产生自制度的某些难以抵御的侵犯的有力王牌。这张王牌并不总是打出,但一打出就应有绝对的效力。对这些权利的根本证明在于它们对于“平等关怀和尊重”的原则是必要的。德沃金采取的是比较直接地诉诸人们的正义直觉的证明方法,这是他与罗尔斯不同的地方,而在实质结论上,由于他主张一种基于平等关怀的再分配政策,显然与

诺齐克的“最弱意义国家”的趋于极端的主张相去甚远，这使他也处在一个综合者的地位。

以上是来自与罗尔斯同一阵营——自由主义主流的批评。我们再看一看来自其他方面的批评，如果逸出罗尔斯与德沃金所处的社会范畴，以一种长远的历史眼光来观察，是否会得到一些不同的结论呢？麦金太尔所作的努力正是这样一种努力。在 20 世纪中期语言和逻辑分析在哲学领域中占上风的气氛中，麦金太尔独具特色的声音令人注目。他写的《德性之后》就是一本以历史审视的眼光来考察德性，包括作为德性的正义的著作。

麦金太尔认为，我们今天的道德冲突似不可消解，没有达到道德一致的方式。这些道德纷争和冲突有三个显著特点：第一是对立论据中的概念的不可比、不可通约，在对立的前提之间无法进行评估和衡量，因而带有很大的私人的任意性，也容易动感情；第二是这些论据都依然被称做是非个人的客观的理性论据，采取的是一种断然的用法；第三是它们各有不同的历史根源。所以，我们现在就处在一个道德语言严重混乱的世界，处在一种道德无序的状态。然而，这种混乱与无序的状态仅仅是当代还是所有时代的特征呢？

按当代出现的情感主义观点，似乎所有时代都概莫能外，因为所有价值或道德判断都是人们情感、态度的表现，不像事实判断有真伪之别，道德的一致并无理性的保证，而只是靠对那些与我们不一致的人的情感产生某种效果来保证。例如，情感主义的代表史蒂文森分析道德判断语句的意义，认为“这是善的”仅大致表示“我赞成这个，并这样做”

的意思。情感主义实际上对道德哲学的全部历史下了一个判决：一切为一种客观的道德提供一种理性证明的企图都不能成功。

在麦金太尔看来，情感主义却正是当代的一个标志（或至少可以说是当代道德理论的一个基本倾向、基本特征），在它之前的直觉主义主要代表穆尔，也可以说是它的先驱；而在它之后，表面上拒斥它、冷落它的分析哲学也逃不脱情感主义。海尔（Hare）、罗尔斯、多纳根（Donegan）、格特（Gert）、格瓦兹（Gewirth）提出各种主张，以为能在合理性基础上逃脱情感主义，但迄今他们无一人成功。大陆哲学（像尼采、萨特）都掺有情感主义的因素。情感主义渗透在我们的文化之中，我们就生活在一种特殊的情感主义文化中，我们的概念和行为方式的迥异实际上就假定着情感主义的真理。而情感主义就意味着相对主义，甚至虚无主义。

麦金太尔并不认为目前的道德混乱和无序就像情感主义所认为的是自古至今一直就有的情况，而是把它看做从某种道德统一和有序中演变过来的，所以有必要探讨历史。在这方面，分析哲学不能帮助我们，现象学和存在主义也不能察明错处。麦金太尔认为，他要做的两件不同但有联系的工作：一是鉴定和描述那过去的（丧失的）道德，评价它在客观性和权威方面的主张；二是指明现代的特征，说明当代的道德无序是怎么来的。

要理解我们现在所处的文化困境、道德困境，就必须先认识到近代启蒙运动的失败。麦金太尔回顾了休谟、狄德罗与康德等，他认为试图为刚从神学和传统中解放出来、完

全诉诸个人理性的道德另寻一个基础的启蒙方案是必然要失败的,而正是这种失败导致了我们的现代道德理论混乱无序的问题。换言之,现代道德理论的问题显然就是启蒙方案失败的结果:一方面,从官僚制和神学中解放出来的道德个体自我意识,被道德哲学家看做在他的道德自律中是至高无上的;另一方面,继承遗传来的道德规范不再作为根本神圣的法律,而被夺去了神学或古代绝对的特征。因此,必须通过发明新的目的(如功利主义),或找到新的绝对地位(如康德)来验证它们,但在麦金太尔看来,这两种努力都失败了,而只在使它们社会化和理智化方面有所成就。

麦金太尔主要从德性的角度来讨论古代与现代道德理论的分野。他大致以德性为标准区分了这样三个阶段:

首先,从古希腊罗马到中世纪,这个时期是“复数的德性”(Virtues)时期,其主要的理论表现形式可以举亚里士多德的道德理论为代表。麦金太尔对这种“复数的德性”的解释分三个层次进行:一是涉及到作为达到内在于实践的善所必要的性质的德性;二是把它们考虑为是有助于(服务于)一种总体的、统一的人生的性质;三是把它们联系于一种人类理想的追求。也就是说,在此德性是复数的,是多种多样的(像古希腊四主德:节制、勇敢、智慧、公正以及友谊等,又如神学的德性:谦卑、希望、热爱等),它们都服务于某个在它们自身之外的目标,由这一目标来定性并受其支配。这些目标就像刚才上面所说的,或者是某一社会角色,例如在荷马史诗中所见的英雄时代的德性就是如此,凡是有助于履行这一角色的能力和性质就都被视为德性,包括像体

力好、善射箭等都可称之为德性。这些目标或者又是总的人生目的,好的生活,比方说在亚里士多德那里就是这样,各种德性是达到自我实现、人生完善的手段。这些目的还可以是神学意义上的、超自然的完善,比方说在《新约》中就可见这种目标,相应地就提出了谦卑、希望等神学德性。对于这种传统的复数的德性,我们要特别注意其与一种人生目的的关系。麦金太尔赞同德性有一个支配性的人生目的,在他看来,没有一个作为统一体的对整个人生目标的支配性观念,我们对某些个人德性的观念就必然是零碎的、片断的(当代就是如此)。换言之,没有一个超越具体善的完善、至善,社会就会在道德生活中产生大量的任意和专断,我们也不能指出某些德性的内容,不能确定它们。也就是说,不仅要使德性(正当)与目的(好)联系起来,而且要有一个支配性目的(至善、全善)。

然而到近代的时候,一种有关德性的新观念出现了,也就是说进入了“单数的德性”的时期。所谓“单数的德性”,就是指德性成为单纯的道德方面的德性,与道德的“好”、“道德价值”乃至“道德正当”成为同义语。虽然还是可以区分各种各样的具体德性,但它们实际上都是一种东西——一种“道德的好”、“一种道德正当”。而且,现在“德性”不再依赖于某种别的目的,不再是为了某种别的“好”而被实践了,而是为了自身的缘故,有自身的奖赏和自身的动机(这方面的特征可以追溯到斯多亚派,而在康德理论中表现得最充分)。现在有了一个单一的、单纯的德性标准,“德性”在此意义上就是单数的了。这样,道德实际上就向非目的

论的、非实质性的方向发展了,不再有任何共享的实质性道德观念了,尤其不再有共享的“好”的观念,于是原则规范就变得重要,德性就意味着只是服从规范。休谟及康德、密尔乃至罗尔斯都是如此。罗尔斯通过道德原则来定义德性,即德性等于一个服从原则的人的品质:规范在现代道德中获得了一种中心地位,德性不再像亚里士多德体系中那样具有一种明显不同、甚至是对立于规范、法律的意义。于是各种理性主义、直觉主义相继出现,企图确定道德信念的基础,确定一批道德原则和规范,道德被看做是仅仅服从规范。于是问题就变成:我们怎样知道服从哪些规范?德性概念对道德哲学家与社会道德就都渐渐变成是边缘的了,不再受到重视,而理性的证明也暴露出理性本身的弱点,逐渐走向相对主义,走向技术性的分析哲学。这就导致了当代的来临——一个“在德性之后的”时代,一个不再有统一和德性观、价值观的时代。这一时代的特征我们已经在前面作过描述。尼采敏锐地觉察出当代的特征,觉察出当代道德的散漫无序和混乱状态,看出抛开亚里士多德目的论而为道德另寻根据的企图都归于失败,并提出了他自己的强力意志说和超人理想,走向某种非道德主义乃至道德虚无主义、德性虚无主义的观点。

我们将何去何从?是尼采还是亚里士多德?麦金太尔以尖锐的形式提出了这个问题。他认为这一对立是根本的对立,而他的倾向是转向古代,转向传统。他认为,对于亚里士多德道德传统的探寻和倡导至少能够提醒我们,使我们警惕可能的黑暗时代,使我们对自己的环境有一种自我

认识,从而振奋力量,创造出新的符合传统美德的社会政治格局来。

在对德性的历史观照的基础上,麦金太尔考察了作为一种政治德性的正义,他重述了亚里士多德的意见,认为正义是政治生活的首要德性。一个社会对于正义的共识是这个社会的必要基础,因为若是没有这种共识,就不仅达不到对道德原则规范的一致认识,不仅会造成对于德性的轻视,而且不能规定各种具体德性,使人们无所适从,所以可以说,正义是社会政治生活中最重要的一种德性。然而,在麦金太尔看来,当代的个人主义文化却不能产生对正义的共识,争论会层出不穷,并无法从根本上解决。

麦金太尔举例说明现代社会中正义观念的冲突和不可化解。比方说,有甲、乙两个人:甲很艰难地通过多年辛勤劳动积攒起一大笔钱,准备用于购房或子女教育,他反对威胁着他的计划的日益上涨的税收,认为这种高税收是不公正的,因为他的积蓄是合法挣来的,他的所有权是正当的,他强调个人的合法所得不容干涉,而不管是否会造成两极分化和贫富悬殊;另一个人(乙)则可能钱来得较容易(如继承遗产),又有某种“知识分子”的良心,对两极分化现象很敏感、很痛心,认为那些财产和权力方面的不平等是不公正的,因而他将支持产生一种再分配的税收,以便政府通过增加的税收来扶贫济困。

这样,甲就是坚持个人的正当所得和合法的所有权,而认为由此造成的不平等是必须付出的代价;乙方则坚持公平分配的原则,而认为由此造成的对个人合法所得的干涉

是必须付出的代价。这样,不论依据谁的原则,不论满足谁的愿望和利益,就都要以牺牲另一些人的愿望和利益为代价,而且在这两种实际结论的冲突之后,还隐藏着对正义概念的不同理解:甲方是根据这些东西是怎么来的,是不是由合法或正当途径得来的,怎样才算对这些东西拥有权利而解释正义概念;乙方则是通过人们尤为最不利者的基本需要,通过他们的起码生存要求来要求某种平等权利,来解释正义概念。即甲方是基于权利(所有权),乙方是基于需要(基本需要);甲是注意过去、注意以往,乙是注意现在、注意当下。

麦金太尔认为,在某种意义上,诺齐克的理论就是对甲方观点所作的理性陈述;而罗尔斯的理论就是对乙方观点所作的理性陈述。诺齐克强调个人对于合法所得的权利;而罗尔斯则强调平等,强调即使在社会经济方面容许某种不平等,也必须在符合最不利者的最大利益的前提下才被允许。然而,诺齐克对他的前提——个人权利,罗尔斯对他的前提——尽量平等,都没有令人信服的论证,而问题的关键恰在于这种双方前提的不可比、不可通约和不可调和。

麦金太尔想强调的正是罗尔斯与诺齐克的基本前提和结论的不可通融、不可化解甚至难以评估,不能权衡优劣,是需要优先还是权利优先无法判明,两个人实际上都无法攻击对方,说对方用了无法证明的前提,因为他自己也用了同样无法证明的另一种前提。

然而,罗尔斯、诺齐克两人又有共同的地方,这就是他们的时代性,他们都属于现代,他们都把传统(亚里士多德)

道德理论在分配正义中对“应得”(desert)的强调排除出去了,都认为不能按道德的功过、道德上的应得赏罚和优劣进行分配。

他们两人的理论也都以一种共有的社会观作为前提,这就是自由个人主义的社会观,他们都坚持自由主义的立场——认为个人优先于社会,都坚持自由主义的观点——认为正当独立于“好”,社会正义独立于个人的价值和幸福观念。他们不求达到对人类利益和社会利益的共同一致的理解,而只关心达到社会正义、达到为个人幸福提供必要的条件,因而都反驳根据在追求共同利益中为社会的共同任务所做贡献而确定的“应得”(desert)概念,来提供判断德性和正义的基础。

总之,麦金太尔认为,在现代社会的基础上综合是不可能的。对罗尔斯与诺齐克之间的争论无法给出最后的裁决,因为我们的社会不存在任何道德的基本原则。而综合之所以不可能,冲突之所以难于消除,恰恰是因为罗尔斯、德沃金与诺齐克的共同之处——他们都只是在这一他们现在生活的社会的范畴内思考。而要真正考虑综合,就必须超出这一范畴,诉诸古代的伟大传统,在那里,各种德性,包括作为政治德性的正义,是与一种人生的支配性目标联系在一起。这一支配性目标不仅仅是注意个人的价值,还更强调共同体本身的价值。麦金太尔的意义在于他的视野更为广阔,通过他纵横捭阖、驰骋古今的论述,我们面前的选择对象增多了,对当代的特征认识得更清楚了。但是,人们毕竟是生活在现代社会里,传统与现代如何结合?对共

同体的价值如何评价？分配正义是否需要引入道德价值因素？人们的共识是应该仅仅建立在正义观上，还是进一步建立一种统一的价值观？道德原则规范与道德人格德性两者孰更重要？对道德权威和客观性应当如何理解？等等。这些问题还依然留存着，还需要继续探讨。

麦金太尔指出了现代社会各种价值、各种规范，包括正义原则的冲突，但这可能只是告诉我们：正义原则很难统一为一个单一的原则，无论是古典的功利原则还是诺齐克的权利原则，出路可能还是在某种综合、某种中道之中。在这方面，罗尔斯的“词典式序列”是一个颇具启发性的观念。正义原则不是单数，而是复数，不是一个，而是一批，但它们是处在一种有先后次序的序列之中。

三、

一种历史和综合的考虑

罗尔斯的两个正义原则是为一种假想的“良序社会”设计的，而如果我们回到历史，进入现实，我们就可设想加上我们在社会契约论者，尤其霍布士那里看到的，在次序上应当居于平等自由和差别原则之前的一种正义原则——生命保存的原则。我们现在就来看看在经济利益分配的领域——也是当代正义理论分歧最大、冲突最为明显的领域，生命原则与罗尔斯的两个原则是如何起调节作用的。我们可

以设想下列四种社会：

- 一是患寡亦患不均的社会；
- 二是不患不均而患寡的社会；
- 三是不患寡而患不均的社会；
- 四是不患寡而亦不患不均的社会。

患寡亦患不均的社会是一种生活资料极度匮乏和占有很不平等的社会。我们可以假设造成这种社会的几个原因：一是自然的原因，比方说在一个本来大致平等的城邦小国内，一次洪水把大多数人的财产席卷而去，而只有居住在一块高地上的少数人的资产安然无损，客观上就造成了生活资料奇缺并集中在少数人手里；二是人为的原因，假设这个城邦小国是等级制社会，或者它遭到了外敌的长期围困，或者豪富者利用其优势继续积聚财产，致使许多人处在冻饿而死的边缘。这时，我们可以设想少数拥有财产者如果不肯自愿奉献或被说服捐献，这个城邦的统治者或人民可能采取强制的手段，征收他们所拥有的生活资料（可能允诺以后将归还），实行严格、平等的定量配给，但这应当不是出于平等原则的要求，而是出于生命原则的要求，因为此时平等的分配对许多人的生死与否具有了绝对的意义。如果说这是平等原则的要求，那就不必再作改变，可以一直维持这种状况；而如果是出于生命原则的要求，它就有满足其他进一步原则的必要性。

不患不均而患寡的社会是一个相当匮乏的但却相对平等的社会。我们可以设想这个社会是由上述社会演变过来的，即在实行了一段时间的严格平等的定量供应之后，由于

外患解除或灾害过去,加上同甘共苦或同仇敌忾而激发起来的积极性而增加了产品,人们已无死亡之虞。这时,严格平等的定量配给看来就不适应了,因为人的才能和努力程度事实上是会有差别的,如果他们总是得到相同的东西就不利于发展生产,社会生产需要得到一种持久一贯的刺激。这样,我们可以设想执政者提出一种差别原则,即为了全体人的利益,需要让一部分才能较高、更为努力的人得到更多的收入,这些人收入较高对所有人,包括放弃配给制以后的处境较差者,都有好处。而如果执政者更激进,还可能提出经济自由原则,或提出形式的机会平等的原则。

不患寡而患不均的社会是一个相当富足但相对来说不够平等的社会,我们也设想它是由上面一个社会发展而来的。此时收入的差别已经比较明显,比较悬殊,这时可能更严格地贯彻差别原则,但此时意图已不在允许差别,而在缩小差别,并且有可能提出比差别原则更具平等倾向的原则。

不患寡亦不患不均的社会是一种高度富足和高度平等的社会。这一社会正是罗尔斯所理想的,是他希望通过实行他的两个正义原则而达到的社会。如果他的两个正义原则确实能够达到并继续维持一种效率与平等之间的微妙平衡,保证两者之间一种有益的张力,使社会进入一种良性循环,那么这种理想看来也会为他人所承认。但是,我们此处的设计并不是为罗尔斯的正义论提出一种证明,而是通过这种设计使人们能更清晰地看到正义原则的性质,使人们认真考虑“词典式次序”这一观念。而且,上述原则的应用是明显以罗尔斯坚持的一种社会观为前提的:把一个社会

主要理解为一种合作的体系,而不是一种冲突的体系。不过,我们一个意外的收获就是看到差别原则的特殊性质:它可以用来为平等辩护,用来努力缩小分配差别,但也可用来为不平等辩护,用来扩大分配差别。不同的社会背景决定着它的不同用法,而它能为不同的社会所采用,也说明它确实有较大的弹性和张力。如果我们调整这一差别原则中的鉴别标准——比方说把“最小受惠者”换为“中间阶层”,这种弹性和张力可能还会更大。

这是用于一批正义原则的“词典式系列”,是否我们还可能建立一个统一的原则,而在这一原则之内应用这一观念呢?我们还可以试着考虑在类似德沃金的平等原则下分出次序:

- 一是对生命的平等关怀;
- 二是对公民自由的平等尊重;
- 三是对经济利益的平等分配。

对生命的平等关怀自然是首位的,而在这种平等关怀中,生命不能被任意剥夺和伤害的权利,又优先于给予基本的生存资料、保证温饱的权利。其次是对公民自由的平等尊重,良心及表达的自由至少在现代人看来是优先于参政的自由。这两种平等要求也可以结合起来考虑为是法治(the rule of law)的基本精神和基本要求,即法律至高无上,法律是要求平等对待所有人的法律,在这种法律面前人人平等。在实现了上述平等之后,才有可能考虑是否有理由要求经济利益的平等分配,以及这种平等可以达到什么程度(或者反过来说,考虑社会将允许的不平等程度)。逾越

法治的平等分配要求常使人忽视另一种地位理当更优先的平等——基本权利的平等,而人们在满足了基本生存需求之后,比起利益均分来,一般理应重视能给他尊严的法治保障下的各种基本权利,且实现这种权利的平等比起实行利益的平等来,无疑有充足得多的道德理由。令人感到困难的是,基于生命原则的平等分配基本生活资料与基于平等原则的平等分配经济利益常常混淆不清,这里需要建立一个比较明确的何为—一个社会的基本生存资料的标准。但在现代发达的工业文明的基础上,至少可以在实践中比较有把握地说,除非在某些特殊的情况下(如巨大的天灾人祸),基本生存资料的满足一般是比较容易达到的,因此利益方面的平等要求应置于权利的平等要求之后,对平等的理解应当首先是权利平等,然后才是其他方面的平等。

以上只是根据历史的观念,根据有先后次序的系列的观念,对缓和或消解正义原则的冲突的一些尝试性的设想。在此,我们对这些设想并没有提出认真仔细的证明,提出正面的理论及证明也非一本解读性著作的任务,我们的任务主要限于介绍和分析罗尔斯的正义理论。

四、 从《正义论》到《政治自由主义》

《正义论》1971年出版后20多年,罗尔斯又发表了一系

列文章,主要是对《正义论》的补充和修正。罗尔斯对待批评的态度是非常认真的,而且是致力于发展的。

在《正义论》出版之后的前10余年里,罗尔斯对其正义理论的回应和发展表现在以下三个方面:

第一,他继续阐明其正义论的性质和对象,认为社会基本结构之所以成为其契约正义论的对象,主要是因为社会契约论的各方被设想为自由、平等、有理性的人,他们首先对有关基本结构的问题达成最初协议,然后才达成其他协议。

第二,罗尔斯进一步指出他的理论与康德哲学的联系,阐述其正义论的康德式基础和构成,尤其对平等概念提出了一种康德式的解释。

第三,罗尔斯继续完善其正义论的论据,同时也对其正义原则的内容作了某些进一步的补充乃至修正。他对争议颇多的最大最小值标准又提出了一些理由,对第一条正义原则所规定的基本自由及其优先性进行了新的阐述。在《基本自由及其优先性》这篇文章中,针对哈特提出的两点反对:一是原初状态中各方同意基本自由及其优先性的理由不充分;二是在实用阶段无满意的标准来应用于对各种基本自由的进一步确定和其间的相互调整,罗尔斯根据其作为自由与平等个人的公民概念和改善了的“基本好”理论做出了他的回答,并对第一条正义原则的表述做了一个重要的修正,重新表述为:每个人对与所有人所拥有的一种充分恰当的平等基本自由体系相容的类似自由体系有一种平等的权利。在此,罗尔斯以“充分恰当的”的短语代替了“最

广泛的”的说法。他在此文中除回答哈特的反对意见外,还详细解释了他所说的基本自由包括一些什么内容,有些什么特征,在“基本好”中占据什么位置,其优先性要求什么社会条件等等。

但这期间基本上还是回应居多,发展居少,直到导致《政治自由主义》出版的一系列学术成果的出现和该书在1993年的正式出版,罗尔斯的正义理论才可以说又进入了一个新的阶段。

阿森纳曾在1989年指出,罗尔斯的观点在《正义论》之后有三点主要变化:一是诉诸康德式的“人”(person)的概念;二是承认其正义原则只适用于康德式个人的理想社会,亦即现代民主社会,而暂不考虑跨文化的应用问题;三是越来越意识到并重视社会多元化的事实,区分公、私领域,强调正义只是政治的共识。这里已经预示了罗尔斯思想后来变化的某些主要方面,但当时尚不可能予以充分全面的说明,那么《政治自由主义》出版后,主要的发展就很明显了。

《政治自由主义》由基本要素、主要观念、制度框架三部分共八讲组成,它从两个基本问题开始:第一,在一个自由平等的公民社会里,公民们合作的公平条件是什么?第二,面对作为自由制度必然结果的合理多元化事实,人们互相宽容的基础是什么?这两个问题也可以合并为一个:在一个其自由平等的公民被合理的宗教、哲学与道德理论深深分裂的社会中,正义与稳定如何可能?罗尔斯联系民主传统的两派来阐述这两个基本问题:一派是洛克,他所重视的是“现代自由”(按照贡斯当的划分),即更重视思想与良心

的自由,重视人身与财产权以及法治;另一派是卢梭,他更重视“古代自由”,即更重视平等的政治自由以及公共生活的价值。罗尔斯在《正义论》一书中所提出的两个正义原则正是试图调和这样两派,或者说调和自由与平等,所以罗尔斯说他的两个正义原则既是自由主义的,又是平等主义的,亦即一方面强调自由的优先性,强调人人都应享有平等的基本自由,另一方面又主张实质的而非仅仅形式的政治自由与机会平等。他承认在利益分配上应当容有某些差别,但这些差别应当首先考虑从是否能最有利于那些处境最差者、是否能最有利于最贫困群体的标准去衡量和核准,因为不仅造成差别的社会条件是偶然的,造成差别的自然因素或者说天赋在人们中间的分配也是偶然的,因而应当把人们的天赋也在某种意义上视为社会财产,对天赋条件较低者予以补偿,这就是他的引起广泛争议的著名的“差别原则”。例如,贝尔在《后工业社会的来临》中曾评论说,这是以“各取所需”的原则代替“按劳取酬”的原则,“在罗尔斯那里,我们看到现代哲学最全面地努力支持一种社会主义的道德”。

以上所涉及的是罗尔斯的“政治的正义”或者说“公平的正义”的实质内容,这一内容在《政治自由主义》一书中并没有多少改变,但罗尔斯试图使这一具有自由主义特征的“政治正义”与任何广泛的价值理论脱钩,甚至与康德、洛克、密尔所代表的广泛的自由主义脱钩。这样,阐述这一政治的自由主义的观点就是一种免除了立场的观点,它不提供任何超越政治概念之外的形而上学与认识论理论。罗尔

斯放弃了他曾经尝试的为其正义理论提供一种康德式的哲学基础的努力。

然而,在某种意义上,《政治自由主义》仍然是《正义论》的延伸。《正义论》继承了西方社会契约论的传统,试图提出一种能够代替功利主义的有关社会结构的正义理论,亦即一种“公平的正义”理论,《政治自由主义》并没有偏离这一理论,并没有在罗尔斯的思想发展中构成一个迥然有别的新阶段,或者说,系统一贯正是罗尔斯思想的特色。不同的是,罗尔斯认为,《正义论》所设计的理想的“良序”社会是一个稳定的、在道德信念上相当同质的、对什么是“好的生活”有广泛共识的社会。然而,现代民主社会实际上是一个合理的价值多元的社会,有相当多的不可调和甚至不可比的宗教、哲学理论共存于民主制度的结构之中,自由民主制度本身也鼓励这种多元化,因而现在人们就面临了这样一种情况:必须把多元看做一种正常状态和持久条件,而不是例外和反常。罗尔斯在此采用了科亨的观点,即把民主社会看成是一个合理多元的社会,认为这一民主社会有三个基本特征:一是广泛的宗教哲学道德理论的歧异并非一个暂时的历史状态,而是一个持久的特征;二是对一种广泛的宗教、哲学与道德理论的持续共识不能通过国家力量来坚持;三是一个稳定、有保障的民主政权,必须得到其政治上活跃的公民的一种实质性多数的自愿和自由的支持。

因而,正义的共识就不仅十分必需,而且要极其严格地限制在“政治的领域”,原先《正义论》中的“良序社会”的概念就是不现实的,《正义论》第三篇对一个“良序社会”的稳

定性的解释也是不现实的,必须重新组织。罗尔斯认为这就是1980年以来他所面对的难题。这样,在《政治自由主义》中,罗尔斯在《正义论》中提出的“公平的正义”理论就始终是作为一种“政治的正义”概念出现,“良序社会”不再是一个在基本的道德信念方面均为统一,而只是一个在政治正义概念上统一的社会。这一“政治的正义”就是各种合理的“广泛理论”(comprehensive doctrines)的“重叠的一致”(overlapping consensus)的聚射点,“公平的正义”现在被提出来作为这种“政治的正义”概念的一个范例,它能被重叠地同意,意味着它能被各种主要的宗教、哲学与道德理论核准。政治自由主义的问题就是如何在合理广泛但互相冲突的理论之间寻找到一种“重叠的一致”,它没有例如基督教或启蒙运动那样一种野心,即重新以一种君临万物的姿态取代以前的一统体系,或给各种理论提供一个共同的哲学或神学基础。

而要找到“重叠的一致”的共同点,就必须把“公共的观点”与许多“非公共的观点”区别开来,政治自由主义必须在各种理论观点之间保持不偏不倚,它不攻击任何合理的广泛理论,不拒斥它们的道德判断的真实性,而是坦率承认自己观点的有限性。罗尔斯并对不得不采取将广泛价值与政治正义两分的观点的根源作了一种历史社会学的推测,他认为,近代以前社会中的道德哲学一般都是目的论的,是根据某种至善或者说“好的生活”来定义正当和正义的。然而,近代的宗教改革导致了多元化,这样,政治自由主义以及一般自由主义的历史根源就可以说是宗教改革及有关宗

教宽容的长期争论的结果。18世纪的道德哲学家们希望建立一个独立于神学权威、能为普通人所用的道德知识基础,他们所面对的基本问题是:1.对我们要如何行为的知识是仅为少数人(为教士)所知,还是可以为通常合理与有意识的每个人所知? 2.道德命令是来自外在根源(如上帝),还是来自人性及社会要求本身? 3.我们应由某种外在动力说服或迫使来履行义务,还是我们人性中已有足够的动力来这样做? 休谟、康德都肯定后一种回答。他们这种信念还是广泛的,而“政治自由主义”却不是“广泛的自由主义”,它对上面三个问题并不采取一个普遍的回答,而是把它们留给各种广泛的观点自己去回答。换言之,它容有无神论,也容有各种有神论的回答,它容有各种根基,容有来自各种立场的支持,而这又等于说它自身是无根基、无立场的。

在此,“广泛理论”与“政治正义”的区分是一个基本的区分。但是,我们要注意政治正义并不是对所有广泛理论都不偏不倚地接受和承认,而只是与那些合理的广泛理论相容,体现为所有合理的广泛理论的“重叠的一致”。所以,“合理的”(reasonable)限制条件至关重要,它和“理性的”(rational)有所不同:当我们说一个人是“理性的”时候,是指我们不知他的目的,而只知道他是理智地追求其目的;当我们说一个人是“合理的”时候,是指我们知道他愿用能共同推理的原则指导其行为,并考虑行为对他人的影响。“合理的”并不是从“理性的”那儿来的,也不对立它,但它肯定与自我主义不相容;另外,“合理的”也是公开的,而“理性的”并不尽然如此。这就意味着我们所要承认和接受的多

元并不是接受一切多元,而只是一种合理的多元,虽然这种合理多元的范围仍然是广阔的。

既然任何一种广泛理论都不可能作为正义的基础,那么就只能期望各种合理的广泛理论的一种“重叠的一致”了。这时各种合理广泛理论都从它自己的观点赞成公平的正义,社会的统一就立足于这一政治概念的共识之上。至于政治正义如何具体地联系于每个公民的广泛价值理论,联系于他们自己对好的生活和终极目标的观念,就都要留给每个公民或社群自己去解决。“重叠的一致”是独立于各种广泛理论的,换言之,它不是从任何一种广泛理论引申而来的,不以任何一种广泛理论作为自己唯一的基础。在此,我也许有必要指出一个容易从字面上产生的误解,即以为“重叠的一致”是指几个圆圈相交而重合的部分,至少在罗尔斯那里不是这样。1994年春天,罗尔斯在题为“政治和社会哲学”(也许是他最后一次)的开课中,当讲到“重叠的一致”时,他特意在黑板上画了几个分开的大圆圈,表示各种广泛的价值理论,再由这些圆圈引出几条直线,共同指向一个很小的圆圈,这就是他所指的“重叠的一致”。看来,罗尔斯通过这一图示所强调的是:“重叠的一致”的内容相当独立和分离于各个广泛体系,并且其范围是相当小的。

《政治自由主义》出版后,美国的《哲学杂志》刊登了哈贝马斯批评这本书以及罗尔斯的回应两篇长文,使我们得以目睹欧陆与美洲这两位最著名学者的一次对话。哈贝马斯指出:罗尔斯强调其“公平的正义”理论的政治性,这一转变是来自对社会的、尤意识形态的多元事实感到不安的刺

激。罗尔斯的工作可分三个步骤：第一步是阐明公平合作的条件，说明为什么原初状态中虚拟的各方会选择其两个正义原则；第二步是阐明这一正义观能够成为一个多元社会的共识；第三步是概述可从两个正义原则推出的宪政国家的基本权利和原则。相应地，哈贝马斯的批评也分三点：第一是怀疑原初状态设计的各个方面是否都有助于澄清和保证人们选择“公平的正义”；罗尔斯后来的补充修正是否已使这一设计扩展得太偏离原初模式而失去了意义。哈贝马斯甚至认为，在某些方面，罗尔斯已较接近亚里士多德或功利主义的观点而非其权利理论了。第二是怀疑罗尔斯没有明确区分证明的问题和接受的问题，似在以放弃认识的确定性为代价来获得其正义观的中立性。第三是认为罗尔斯的结论是产生于那使自由主义的基本权利优先于民主的合法性原则的宪政理论，罗尔斯并没有达到使古代自由与现代自由和谐的目标。哈贝马斯认为，罗尔斯提出的观点还是一种实质性的正义观，而他却主张哲学应仅限于去澄清道德观点与民主的合法性程序，分析合理交谈、谈判的条件。他说，作为这样一种更谦虚的角色，哲学不必是建构的，而只需是重建的，它将实质性问题留给参与者自己去商量处理。而罗尔斯表现的则是另一种谦虚，他实际上采取了一种“回避策略”，回避大多数有争议的问题，使哲学变为一种聚焦理论，但他的理论也不可能是无立场的，还是要争论“理论”与“真理”问题，他的“人”的概念也超越了政治哲学的界限。

罗尔斯的回答是：他已经在《政治自由主义》一书中以

“自由平等的公民”的政治概念取代了原来康德式的“人”的哲学概念。他认为哈贝马斯的理论与他的理论有两点主要区别：第一，哈贝马斯的理论是一种广泛的理论，是一种广义黑格尔式的逻辑论证；而他的政治自由主义只是政治的，仅仅在政治领域内活动而任各种哲学保留它们各自不同的世界观和人生观；第二是在作为一种基本的论证方式的代表的设计中，哈贝马斯用的是“理想的交谈情境”，而他是使用“原初状态”，他认为还是后一论证方式更为可取。罗尔斯并不为“‘公平的正义’是实质性的”批评所动，认为它不可能是别样，它确实是实质性的，因为它是属于自由主义传统和民主社会的政治文化，它不可能是形式与普遍的，成为交往行动理论的一部分，它也不想成为任何这种广泛理论的一部分。

对罗尔斯、哈贝马斯的共同课题，我们也许可以称之为是在一个多元社会里寻找共识，或者说多元与普遍的关系问题，我们在许多思想者，例如李普曼的“公共哲学”、贝尔的“公众家庭”那里都可以看到这样一种努力。有没有可能建立这样的共识，究竟把这些共识定在何处，它的范围究竟可以或可能有多大，它与人们的信仰、价值观念有什么关系，这些都是迫切需要人们回答的问题。因为现代人已经进入这样一个社会：数百年来社会平等的迅猛发展，个性自由的极度宣扬，使人们的生活方式和价值观念越来越呈现出差别，追求的目标相当歧异。在传统社会中一般都存在着某种共识，这种共识是全面的，不仅包括行为规范，也包括价值与信仰体系，并且两者相当有机地结合为一体。然

而,近代以来社会结构的巨变似已使此不再可能,一些思想家也以其头等的天才投入了消解传统共识的努力,从尼采、萨特到福柯、德里达,还有一些“后现代主义”的鼓噪者,他们所做的主要工作就是解构一切他们认为是“虚假的”、“虚伪的”共识、常识乃至一切坚硬、稳定、有厚度的东西。他们使人们充分认识和感觉到多元的事实,但同时也把人们抛入无可无不可的相对主义乃至虚无主义的绝望和放纵。

另一方面,我们也可以看到种种对共识及统一的社会纽带崩裂瓦解的痛心疾首和激烈反应:有些人主张全面复归传统,也有的人主张以一种宗教的复兴来拯救世界,还有的人寄希望于一种在信仰、情感、规范方面都相当一致的共同体生活。问题首先是,在经历了上述社会与精神的变化之后,现在这个时代还有没有可能这样做,且不说这样做是否恰当。所以,更多的思想者可能还是在艰难地寻求一种中道,也就是说,他们一方面承认和接受多元的事实,乃至承认多元在道德上的正当性;另一方面又坚持仍然有一种超越于各个自我、各个团体、各个民族和各种文化的普遍的东西,这些普遍的东西主要表现为一些最基本的社会制度和个人行为的原则规范。没有这些基本规范,人类社会实际上就不可能持久生存,更谈不上协调发展。在这种普遍共识的范围究竟有多大、包含一些什么内容的问题上,他们仍持有不同的意见。不过我们可以观察到一个明显的趋势,那就是这一共识在诉求加强的同时范围趋于缩小。在此,公、私领域的区分显然是十分重要的。对于现代社会来说,统一的范围显然只适用于公共的领域,但这一领域仍然

可以外延很大；政治领域相对于公共领域来说，可能是一个较小的范畴，而罗尔斯所说的“政治正义”，更局限于社会的基本结构和制度。罗尔斯的《政治自由主义》显然已经比他的《正义论》后退了一步，即他放弃了为其实质性正义原则建立一个哲学基础的尝试；而哈贝马斯甚至退得还要远，他主张放弃实质性的根本正义原则，而主要关注沟通交往的过程及其程序性的规则。但在范围上又可以说罗尔斯退得更远，他认为这一共识的范围只能限于政治的正义；而哈贝马斯的理论却是一种广泛的理论。当然，他们两人的争论，正如哈贝马斯所说，还是“一个家族内部的争论”，他们在接受多元、同时又坚持普遍的意义，既对立于一元主义和虚无主义者，又对立于一元主义和绝对主义者。

中国是不是也会进入这样一个多元追求的社会，自然是可以讨论的一个问题。如果目前已经初露端倪的生活方式和价值观念的歧异和分化也将是一个持久乃至会不断扩大的状况，那么我们是否对此有足够的精神和理论准备？作为多元中的一元，作为行为主体，我们可能会乐于享受多元；但我们同时也是行为的对象，我们也许还要面对如何忍受多元的问题。如此我们就不可避免地也要遇到如何建立多元共存的规范问题，我们要坚持寻求共识，坚持多元中的普遍，同时又要谨慎小心，不重蹈一刀切的复辙。这种共识自然不会等同于异邦文明的正义观，但也不会等同于我们虽然悠久却已断裂的传统。我们尚不能确切地知道它会是什么，但却知道它必须存在，否则社会就将走向混乱甚至自

毁。不管这些共识的范围是多么狭小,也不管其内容多么浅显有如常识,没有一些我们每个人都应尊重和履行的东西,我们就无法生活在同一个世界上。我们整个人类大家庭可能也将面临这样一种处境:只有充分地认识和接受文化的多元,才能努力地寻求和恰当地界定一种共识;同样,也只有恰当地界定并且坚持某种共识,才能真正使多元文化和平地共存乃至发展。

五、 从国内正义到国际正义

罗尔斯在 20 世纪 90 年代也已开始考虑其正义理论在各民族之间关系上的某种跨文化的扩展和应用问题。在 1993 年发表的一篇文章中,他探讨了如何从自由主义的正义观中发展出一种处理各民族关系的根本法,这一根本法类似于“公平的正义”,但又比它更为宽广和富于弹性。比方说,“公平的正义”在内部社会所要求的那种平等主义的特征就要减弱,不仅各个自由平等的社会,那些满足了某些如和平、生存、基本的人权和法治条件的非自由平等社会、教权等级制社会都可以一起达成一项共识,形成一种民族国家之间的“重叠的一致”,确立一种正义的“民族法”,平等交往,和平共存。而在 1999 年,他正式出版了《万民法》(The Law of Peoples)一书。

在这本书的中文翻译中,一个基本的困难就是如何翻译“peoples”这个词。这个词一般都译为“人民”,尤其是作为单数的时候;但也可译为“民族”,特别是作为复数的时候。我们这里碰到的一个困难是:在当代汉语的语境中,尤其在前些年,“人民”作为一个最高也最流行的褒义词,主要是对内的,并有阶级划分和对立的含义,常常要把一部分人排除出去。而在超出国内社会的一般用法中,说到“人民”,也要么是和“英雄”对立,要么是和对方的“政府”对立而言。

而在罗尔斯这里,“peoples”主要是在对外关系中考量,是一个包括所有社会成员的整体。他特别有一节谈到他为何用“peoples”(人民、民族)而不用“states”(国家)。这种“人民”可以与“公民”形成对照:“公民”是通过个人而行动的、国内社会的主体;而“人民”是通过政府而行动的、“国际社会”的主体。当然,这两个词在罗尔斯那里也有褒扬的用法:“公民”体现了平等自由的权利和义务,由这样的公民组成的社会对外也就体现为“自由的人民”(民族);“人民社会”则是遵循万民法的“国际社会”——也是他理想的、一种“现实的乌托邦”。“人民社会”不仅包括“自由的人民(民族)”,也包括“合宜的人民”(decent peoples),这两种“人民”都是“组织良好的人民”。罗尔斯认为,它们都会选择和接受他所定义的“万民法”作为处理它们相互之间关系的基本准则。“人民”和“国家”不同,它缺乏传统的主权,“人民”一词就意味着强调其道德特征及其体制合理正义或合宜的本质。

有些概念问题,也许在从事过翻译或外文很好、常读原

著的人们那里并不构成太大的困难,不致造成太大的误解。他们在阅读中常常是知道译者所根据的原名,所以会有一种自发的解释和调整,他知道原名的复杂性和多义性,就不会完全受中文译名的影响。但翻译更多的是要为完全不懂外文的读者着想,翻译必须全盘考虑,并且译名应力求一贯。所以,现在我们姑且就来接受这个“人民”的译法,但是不妨记住,罗尔斯这里所说的“人民”是对外关系中的“人民”,实际上是指结为一体并具有特殊肯定意味的“民族”或“民族社会”(不是“民族国家”)——亦即能遵守万民法、成为“人民社会”的合格成员的民族。“万民法”也不是指所有人、所有民族法律的共同部分,而是指处理各“人民”、各民族相互之间关系的政治—道德原则。

罗尔斯的思想一直有一种很强的连续性,在此也不例外,万民法的内容和论证也是从他的《正义论》和《政治自由主义》中的基本观念发展而来。他认为,在展开万民法时,首先的步骤是为国内社会制定正义原则。万民法乃是将国内体制的正义自由理念扩展到“人民社会”中去,或者说,把“作为公平的正义”扩展到国际法中去。从论证程序上说,万民法仍是从一种第二层次的“原初状态”推演出来,各方也处在一种“无知之幕”之后——不知道他们所处社会的领土的大小、人口的多少等等;从内容上说,也大致不离平等、自由、独立、互尊、互惠的范围。具体说,罗尔斯提出了 8 条万民法的原则:

1. 各人民(民族)要自由独立,其自由独立要受到其他人民的尊重;

2. 人民要遵守条约与承诺；
3. 人民要平等；
4. 人民要遵守不干涉的义务；
5. 人民要有自卫的权利，除自卫之外，无权鼓动战争；
6. 人民要尊重人权；
7. 人民在战争行为中要遵守某些特定的限制；
8. 人民有义务帮助其他生活于不利条件下的人民——这些条件妨碍了该人民建立正义或合宜的政治及社会体制。

如果将这些原则的主体，尤其是前几条，和国际法的主要条款或者和我们熟悉的和平共处五项原则比较，应当说相去不远。比较有争议的是后面几条，尤其是在应用于“非理想”情况的时候。罗尔斯考虑了五种类型的国内社会：除了上面所说的理想的“自由人民”和“合宜人民”之外，还有“法外国家”、“负担不利条件的社会”和“仁慈（或开明）专制主义的社会”。

现在面临的两个很困难的问题是：第一，如何对待不尊重基本人权的法外国家？对它们是否可以进行制裁或干涉？可以进行什么样的干涉，包括武力干涉吗？第二，如何对待负担了不利条件因而其体制不能进于合理正义或合宜的社会？如何履行对它们的援助义务？是否这意味着应当有一种世界性的“资源再分配”？能不能把罗尔斯用于国内社会的、始终在最关怀最不利者的条件下才允许贫富差距的“差别原则”也用于国际社会？如果我们考虑到这样的两种状况——“法外国家”和“负担不利条件的社会”可能是同

时存在于一个民族社会那里时,情况就更为复杂了。

罗尔斯对他心目中的“自由人民”还是有反省和批评的。他批评美国有不当的干涉,批评美国在对日战争中殃及平民的城市“火海”轰炸,投掷原子弹更是违反了上述万民法中对战争行为的限制原则;认为英国 1942 年底以后对德国城市的轰炸也很难为自己辩护。他也不主张万民法仅适用于自由民族,而认为一种采取“合宜的协商等级制”的社会也能成为“人民社会”的合格成员。虽然最终的目标是希望所有民族都能成为“自由人民”,但是他说,自由的人民应当宽容非自由的人民(指“合宜的人民”),即宽容那些虽然有某种政教合一和社会等级但还是尊重人权和有协商机制、实行法治和非侵略性的民族。在它们那里,虽然自由不够平等,但还是有自由,能开明地对待少数族群。而自由的人民应当宽容非自由的人民的理由主要是要尊重它们,要让非自由的人民也拥有自己的尊严,不要损害到它们的自尊心,并相信它们可以自力改革,而且还有某种文化形式与生活方式对他们是否的确是最好的深刻问题。

干涉与否的一个关键标准是人权。在罗尔斯看来,正是人权为国内政治与社会机构的合宜性(从而免除干涉)建立了一个必要的标准。而侵犯基本人权的“法外国家”将遭到谴责,在严重情形下可能遭到强行制裁甚至干涉,尤其是如果它们具有侵略性的话,其他国家是可以有对抗它们的正义战争的。总之,罗尔斯认为,“自由人民”有理由拒绝宽容这些国家。

在有关援助的义务方面,罗尔斯认为应当考虑到三点:

一是建立正义或合宜的制度并不需要大量的财富,组织良好的社会不必是富裕的社会;二是要意识到“承受负担的社会”的政治文化非常重要,如何分配比补救匮乏更为要紧;三是援助的目的是要通过援助使“承受负担的社会”能合理地管理自己的事务,最终成为组织良好社会的“人民社会”的成员。因此,罗尔斯看来并不赞成贝茨所提出的“资源再分配原则”和“全球分配原则”,不赞成把他用于国内的穷人和富人之间的“差别原则”,也简单地搬用于国际上的穷国和富国之间。

罗尔斯考虑建立万民法主要还是通过正义或合宜的制度和政策,来防止那些对人类巨大的邪恶和灾难发生,它不能免除人们的精神痛苦或满足他们的信仰渴望。他说,他所坚持的政治自由主义是一种“自由的自由主义”(a liberalism of freedom),即坚持“自由人民”与“合宜人民”的平等自由;坚持“自由人民”之自由平等公民的平等自由;并关注这些公民拥有能明智运用自己的自由的足够和全面的手段。至于精神福祉的问题,政治自由主义将其留待给每个公民自己去解决。这并不是说宗教在某种程度上“被私人化”,面毋宁说它只是不再“被政治化”。

罗尔斯不认为自己提出的万民法理论是一种空想的乌托邦,不认为一种几乎支配了人类大部分历史的、仅有利益强权之争而无正义法律制裁的某种国际无政府状态亦将永远延续下去。他希望近代以来人们对改良社会制度所建立起来的信心和商业社会倾向于和平的特点,将有助于带来一种“出于满足的和平”。支持他信心的还有一个事实是:

主要的“自由人民”或者说稳固确立的民主宪政国家之间，毕竟没有发生过战争。罗尔斯也不认为自己的万民法只是反映了一种西方观点，他说，关键在于万民法并不要求合宜的社会放弃或修改其宗教制度而采用自由制度，而如果民族间建立平等关系属于西方观念，那我们又能合理地期待建立别的什么关系？

总之，《万民法》这本小书——这大概也是罗尔斯所能独立完成的最后一本专著了——表达了一个年近八旬仍不懈思考的老人对于这个动荡世界的善良希望。在我们结束这本介绍他的正义理论的小书之际，我们也愿表示对这样一位思想者的敬意。

附录一

罗尔斯生平年表

1921年 2月21日	出生于美国马里兰州的巴尔的摩市的一个富裕家庭。
1939年 18岁	从康乃迪克州肯特的一所严格的圣公会的私立学校毕业,随即进入普林斯顿大学。
1943年 22岁	普林斯顿大学哲学系毕业,获学士学位。
1949年 28岁	与马格丽特·福克斯(Margaret Fox)结婚。
1950年 29岁	获普林斯顿大学哲学博士学位,并担任助教。博士论文为《一种伦理学知识基础的研究:参照对品格的道德价值的判断来考虑》("A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character." Ph. D. Dissertation, Princeton University, 1950)。

(续表)

1951年 30岁	<p>4月 在《哲学评论》上发表《用于伦理学的一种决定程序的纲要》(“Outline of a Decision Procedure for Ethics.” <i>Philosophical Review</i>, April 1951)。</p> <p>7月 在《心灵》杂志上发表《评阿克塞尔·赫尔斯特罗姆的〈对自然法和道德的探究〉》(“Review of Axel Herstrom’s <i>Inquiries into the Nature of Law and Morals</i> (C. D. Broad, tr.).” <i>Mind</i>, July 1955)。</p> <p>10月 在《哲学评论》上发表《评史蒂芬·图尔敏对理由在伦理学中的地位的考察》[“Review of Stephen Toulmin’s <i>An Examination of the Place of Reason in Ethics</i>(1950).” <i>Philosophical Review</i>, October 1951]。</p>
1952年 31岁	<p>获富布莱特奖学金,赴牛津大学修学一年。</p>
1953 ~ 1959年 32 ~ 38岁	<p>历任康奈尔大学助教和副教授。</p> <p>1955年1月在《哲学评论》上发表《两种规则的概念》(“Two Concepts of Rules.” <i>Philosophical Review</i>, January 1955)。</p> <p>1957年10月在《哲学杂志》上发表《作为公平的正义》(“Justice as Fairness.” <i>Journal of Philosophy</i>, October 24, 1957),这是对下一篇文章的简短描述。</p> <p>1958年4月在《哲学评论》上发表《作为公平的正义》(“Justice as Fairness.” <i>Philosophical Review</i>, April 1958)。</p> <p>1959年在《康奈尔法学季刊》上发表《评A·威廉·伦斯泰兹的〈法制思想(修订本)〉》(“Review of A. Vilhelm Lundstedt’s <i>Legal Thinking Revised</i>.” <i>Cornell Law Quarterly</i>, 1959)。</p>

(续表)

1960 ~ 1962 年 39 ~ 41 岁	任教于麻省理工学院。
1961 年	<p>《作为公平的正义》收入《正义和社会政策论文集》(“Justice as Fairness.” In Frederick A. Olafson, ed., <i>Justice and Social Policy: A Collection of Essays</i>, pp. 80 - 107. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice - Hall, A Spectrum Book, 1961), 该文对 1958 年发表的《作为公平的正义》第 3 部分的最后一段作了详尽的修订。</p> <p>在《哲学评论》上发表《世纪中叶哲学概述》(“<i>Philosophy in Mid-Century: A Survey.</i>” <i>Philosophical Review</i>, January 1961), 并有雷蒙·克里班斯基(Raymond Klibansky)的评论。</p>
1962 年	<p>《作为公平的正义》收入《哲学、政治和社会》丛书第二辑(“Justice as Fairness.” In Peter Laslett and W. G. Runciman, eds., <i>Philosophy, Politics and Society, 2d Series</i>, pp. 132 - 157. New York: Barnes and Noble; Oxford: Blackwell, 1962. Re printed 1964, 1967)。与 1958 年的《作为公平的正义》相比, 该文略去或简化了一些脚注, 并对第 3 部分的最后一段作了修订。</p>
1962 ~ 1991 年 41 ~ 70 岁	在哈佛大学哲学系任教。

(续表)

1963 年	<p>发表《宪政自由与正义观念》，见《规范》第六辑：《正义》（“Constitutional Liberty and the Concept of Justice.” In Carl J. Friedrich and John W. Chapman, eds., <i>Nomos, VI: Justice</i>, pp. 98 - 125. Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy. New York: Atherton Press, 1963）。</p> <p>7 月在《哲学评论》上发表《正义感》[“The Sense of Justice.” <i>Philosophical Review</i>, July 1963, 72 (3):281 - 305]。</p>
1964 年	<p>发表《法律责任与公平游戏的义务》，收入《法与哲学论文集》（“Legal Obligation and the Duty of Fair Play.” In Sidney Hook, ed., <i>Law and Philosophy: A Symposium</i>, pp. 3 - 18. New York: New York University Press, 1964）。</p>
1965 年	<p>7 月在《哲学评论》上发表《社会正义》，并有理查德·B·布朗特（Richard B. Brandt）的评论 [Review of Richard B. Brandt, ed., <i>Social Justice</i> (1962). <i>Philosophical Review</i>, July 1965, 74(3): 406 - 409]。</p>
1967 年	<p>发表《分配的正义》，见《哲学、政治和社会》丛书第 3 辑（“Distributive Justice.” In Peter Laslett and W. G. Runciman, eds., <i>Philosophy, Politics, and Society</i>. Third Series, pp. 58 - 82. London: Blackwell; New York: Barnes & Noble, 1967）。</p> <p>《两种规则的概念》收入《伦理学理论》一书（“Two Concepts of Rules.” In Philippa Foot, ed., <i>Theories of Ethics</i>, pp. 144 - 170. Oxford Readings in Philosophy. London: Oxford University Press, 1967）。</p>

(续表)

1968年	在《自然法论坛》上发表《分配的正义：一点补充》(“Distributive Justice: Some Addenda.” <i>Natural Law Forum</i> , 1968, 13:51 - 71)。
1969年	发表《公民不服从的辩护》，见《公民不服从：理论与实践》一书(“The Justification of Civil Disobedience.” In Hugo A. Bedau, ed., <i>Civil Disobedience: Theory and Practice</i> , pp. 240 - 255. New York: Pegasus Books, 1969)。最初是在1966年9月美国政治科学协会的会议上提交的，在此作了一些修订并在最后一部分添加了两个段落。
1970年	担任“美国政治和社会哲学协会”主席，直至1972年。
1971年	发表《作为互惠的正义》，见《功利主义：约翰·斯图尔特·密尔及评论集》(“Justice as Reciprocity.” In Samuel Gorovitz, ed., <i>Utilitarianism: John Stuart Mill: With Critical Essays</i> , pp. 242 - 268. New York: Bobbs - Merrill, 1971)。 出版《正义论》(<i>A Theory of Justice</i> . Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971)。

(续表)

1972 年	<p>10 月 在《哲学杂志》上发表《答莱昂斯和泰特尔曼》[“Reply to Lyons and Teitelman.” (Abstract) <i>Journal of Philosophy</i>, October 5, 1972, 69(18): 556 - 557], 以回应大卫·莱昂斯的《罗尔斯对功利主义》(“Rawls versus Utilitarianism,” pp. 535 - 545) 和米切尔·泰特尔曼的《个人主义的限度》(“The Limits of Individualism,” pp. 546 - 556)。</p>
1973 年	<p>《自由和权威: 社会和政治哲学导论》重印了罗尔斯关于《宪政自由与正义观念》的注释(“Author's Note.” In Thomas Schwartz, ed., <i>Freedom and Authority: An Introduction to Social and Political Philosophy</i>, p. 260. Encino & Belmont, California: Dickenson, 1973)。</p>
1974 年	<p>担任美国哲学协会东部分会的主席。 5 月 在《美国经济评论》上发表《最大最小值标准的一些理由》[“Some Reasons for the Maximin Criterion.” <i>American Economic Review</i>, May 1974, 64(2): 141 - 146]。 11 月 在《经济学季刊》上发表《答亚历山大和马斯格雷夫》[“Reply to Alexander and Musgrave.” <i>Quarterly Journal of Economics</i>, November 1974, 88(4): 633 - 655]。这是对西德尼·S·亚历山大的《通过概念选择做出的社会评价》(“Social Evaluations Through Notional Choice.” pp. 597 - 624) 和 R. A. 马斯格雷夫的《最大最小值》(“Maximin.” pp. 597 - 624) 所作的评论。</p>

(续表)

1975年	<p>2月 在《剑桥评论》上发表《一种康德的平等观》[“A Kantian Conception of Equality.” <i>Cambridge Review</i> (London), February 1975, 96(2225):94 - 99]。</p> <p>10月 在《哲学评论》上发表《对善的公平》[“Fairness to Goodness.” <i>Philosophical Review</i>, October 1975, 84(4):536 - 554]。</p> <p>11月 发表《道德理论的独立性》，见《美国哲学协会的备忘录和演讲》[“The Independence of Moral Theory.” <i>Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association</i> (November 1975), 48:5 - 22]。这是在1974年9月28日于华盛顿召开的第71届美国哲学协会东部会议上所作的主席致辞。</p> <p>《正义论》的德译本出版，根据1975年的改订本译出 [<i>Eine Theorie der Gerechtigkeit</i>. Frankfurt: Suhrkamp, 1975. German translation by Hermann Vetter of a 1975, altered version of <i>A Theory of Justice</i> (1971)]。</p>
1977年	<p>4月 在《美国哲学季刊》上发表《作为主题的基本结构》[“The Basic Structure as Subject.” <i>American Philosophical Quarterly</i>, April 1977, 14(2): 159 - 165]。</p>

(续表)

1978 年	<p>《作为主题的基本结构》收入《价值和道德:弗兰克纳纪念文集》(“The Basic Structure as Subject.” In Alvin I. Goldman and Jaegwon Kim, eds., <i>Values and Morals: Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson, and Richard B. Brandt</i>, pp. 47 - 71. Dordrecht, Holland & Boston: Reidel, 1978),并作了修订和扩充。</p> <p>4月《1976年1月31日的私人交流》,见托马斯·南格尔发表在《评论》杂志上的《为平等所作的辩护》一文中[“Personal Communication, January 31, 1976.” In Thomas Nagel’s “The Justification of Equality.” <i>Critica</i>, April 1978, 10(28):9n4],其后再版于南格尔的《道德问题》一书(<i>Mortal Questions</i>, p. 111n4. Cambridge: Cambridge University Press, 1979)。</p>
1979 年	<p>接替阿罗(Kenneth Arrow)荣任“大学教授”(享有这一职位者当时哈佛大学全校仅8人),最常开的两门课程是“道德哲学”和“社会与政治哲学史”。</p> <p>《正义论》相继被译为韩文(<i>Sahoe jeongeui - ron</i>. Seoul: Seogwangsa, 1979)、日文(<i>Seigiron</i>. Tokyo: Kinokuniya shoten, 1979)、西班牙文(<i>Teor de la justicia</i>. Col. Filosofia. Madrid: Fondo de Cultura Econ ica, 1979)出版。</p>

(续表)

1980年	<p>9月 在《哲学杂志》上发表《道德理论的康德式建构主义》[“Kantian Constructivism in Moral Theory.” <i>Journal of Philosophy</i>, September 1980, 77 (9):515 - 572]包括“理性且完备的自治”、“自由和平等的代表”和“建构与客观性”(“Rational and Full Autonomy.” pp. 515 - 535, “Representation of Freedom and Equality.” pp. 535 - 554, and “Construction and Objectivity.” pp. 554 - 572)。</p>
1981年	<p>《正义论》的葡萄牙译本出版(<i>Uma teoria da justiça</i>. Introduction by Vamireh Chacon. <i>Pensamento politico</i>, 50. Brasilia: Ed. Universidade de Brasilia, 1981)。</p>
1982年	<p>发表《基本自由及其优先性》，见《坦纳讲演：论人的价值》一书[“The Basic Liberties and Their Priority.” In Sterling M. McMurrin, ed., <i>The Tanner Lectures on Human Values</i>, III (1982), pp. 1 - 87. Salt Lake City: University of Utah Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1982]。</p> <p>发表《社会统一和首要善》，见《功利主义及其超越》(“Social Unity and Primary Goods.” In Amartya Sen and Bernard Williams, eds., <i>Utilitarianism and Beyond</i>, pp. 159 - 185. Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1982)。</p> <p>《正义论》的意大利语译本出版，根据1971年的版本译出(<i>Una teoria della giustizia</i>. I fatti e le idee, 512. Milan: Feltrinelli, 1982)。</p>

(续表)

1985 年	夏 在《哲学和公共事务》上发表《作为公平的正义：政治学而非形而上学的》[“Justice as Fairness: Political not Metaphysical.” <i>Philosophy & Public Affairs</i> , Summer 1985, 14(3):223 - 251]。
1987 年	春 在《牛津法律研究杂志》上发表《重叠共识的观念》[“The Idea of an Overlapping Consensus.” <i>Oxford Journal for Legal Studies</i> , Spring 1987, 7 (1):1 - 25]。 《正义论》的法文译本出版,根据 1975 年的版本译出(<i>Theorie de la justice. Empreintes. Paris: itions du Seuil, 1987</i>)。
1988 年	《正义论》的第一个中文译本出版,根据 1971 年的版本译出(《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,中国社会科学出版社 1988 年版)。 秋 在《哲学和公共事务》上发表《正当的优先性和善的观念》(“The Priority of Right and Ideas of the Good.” <i>Philosophy & Public Affairs</i> , Fall 1988)。

(续表)

1989 年	<p>5 月 在《纽约大学法学评论》上发表《政治领域和重叠共识》(“The Domain of the Political and Overlapping Consensus.” <i>New York University Law Review</i>, May 1989)。</p> <p>发表《康德道德哲学中的主要论题》,见《康德的先验还原论:三大批判及其遗作》(“Themes in Kant’s Moral Philosophy.” In Eckhart Forster, ed., <i>Kant’s Transcendental Deductions: The Three Critiques and the ‘Opus postumum’</i>, pp. 81 – 113, 253 – 256. Stanford Series in Philosophy. Studies in Kant and German Idealism. Stanford, California: Stanford University Press, 1989)。</p>
1991 年	<p>《正义论》的第二个中译本出版(《正义论》,谢延光译,上海译文出版社 1991 版)。</p> <p>3 月 在《哲学和现象学研究》上发表《罗德里克·福斯:生平及著作》(“Roderick Firth: His Life and Work.” <i>Philosophy and Phenomenological Research</i>, March 1991)。</p> <p>春《哈佛哲学评论》发表了一篇访谈录,题为《约翰·罗尔斯实录》(“John Rawls: For the Record”, See <i>The Harvard Review of Philosophy</i>, Spring 1991)。</p>

(续表)

1993 年 72 岁	<p>秋 发表《万民法》一文[“The Law of Peoples.” <i>Critical Inquiry</i>, Fall 1993 20(1):36 - 68]。</p> <p>出版《政治自由主义》(<i>Political Liberalism</i>. The John Dewey Essays in Philosophy, 4. New York: Columbia University Press, 1993)。参见《第六讲:公共理性的观念》(Lecture VI: The Idea of Public Reason, pp. 212 - 254),其中包括 1990 年在加利福尼亚大学欧文分校作的两次演说,当时向听众分发了他的著作目录。</p>
1994 年 73 岁	<p>《政治自由主义》的德译本出版(<i>Die Idee des politischen Liberalismus: Aufsätze 1978 - 1989</i>. Frankfurt: Suhrkamp, 1994)。</p>
1995 年 74 岁	<p>《政治自由主义》的法译本出版(<i>Liberalisme politique. Philosophie morale</i>. Paris: Presses Universitaires de France, 1995)。</p> <p>3 月 在《哲学杂志》上发表《答哈贝马斯》(“Reply to Habermas.” <i>Journal of Philosophy</i>, March 1995)。</p> <p>夏 在《异议》杂志上发表《广岛之后五十年》(“Fifty Years after Hiroshima.” <i>Dissent</i>, Summer 1995)。</p>

(续表)

1997年 76岁	在《芝加哥大学法学评论》上发表《公共理性观念再探》[“The Idea of Public Reason Revisited.” <i>University of Chicago Law Review</i> , 64(summer 1997)],这是根据1993年11月在芝加哥大学法学院所作的演讲修订而成的论文。
1998年 77岁	9月25日《英联邦》双月刊发表了一篇对罗尔斯的访谈录(“Commonweal Interview with John Rawls.” by Bernard Prusak, <i>Commonweal</i> , September 25, 1998)。
1999年 78岁	《万民法》出版(<i>The Law of Peoples</i> , The Harvard University Press)。 《论文集》出版(<i>Collected Papers</i> , edited by Samuel Freeman, The Harvard University Press)。 《正义论》修订本出版(<i>A Theory of Justice</i> , revised edition, The Belknap Press of Harvard University Press)。
2000年 79岁	《政治自由主义》中译本出版(万俊人译,译林出版社2000年版)。 10月出版《道德哲学讲演录》(<i>Lectures on the History of Moral Philosophy</i> , Harvard University Press, October 2000)。 《万民法》中译本出版(《万民法》,张晓辉译,吉林人民出版社2000年版)。

(续表)

2001 年 80 岁	5 月 出版《作为公平的正义：一种重述》(Justice As Fairness : A Restatement, Harvard University Press, May 2001)。
----------------	------------------------------------------------------------------------------------------------

附录二

罗尔斯研究参考书目

一、中文部分

1. 赵敦华:《劳斯的〈正义论〉解说》,香港三联书店 1989 年版。
2. 石元康:《洛尔斯》,台湾东大图书公司 1989 年版。
3. 石元康:《当代西方自由主义理论》,上海三联书店 2000 年版。
4. 何怀宏:《契约伦理与社会正义——罗尔斯正义论中的历史与理性》,中国人民大学出版社 1993 年版。
5. 顾肃:《罗尔斯:正义与自由的求索》,辽海出版社 1999 年版。
6. (澳)库卡塔斯和佩迪特著(Chandran Kukathas, Philip Pettit):《罗尔斯》,姚建宗、高申春译,黑龙江人民出版社 1999 年版。
7. 罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,译林出版社 2000 年版。
8. 罗尔斯:《万民法》,张晓辉译,见《人文译丛》,吉林人民出版社 2000 年版。
9. 《罗尔斯论文集》,张晓辉译,见《人文译丛》吉林人民出

版社(即出)。

10. 戴华:《个人与社会正义:探讨罗尔斯正义理论中的“道德人”》,载戴华、郑晓时主编:《正义及其相关问题》,台湾中央研究院中山人文社会科学研究所专书,1991年出版。
11. 张福建:《罗尔斯的差异原则及其允许不平等的可能程度》,出处同上。
12. 施俊吉:《论罗尔斯的差异原则》,出处同上。
13. 戴华:《罗尔斯与理性直觉主义:对“政治性正义观”的一项后设研究》,载钱永祥、戴华主编:《哲学与公共规范》,台湾中央研究院中山人文社会科学研究所专书,1995年出版。
14. 钱永祥:《社会整合与罗尔斯自由主义的政治性格》,出处同上。
15. 林火旺:《罗尔斯之政治自由主义与道德生活》,出处同上。
16. 戴华:《罗尔斯论政治层面上的个人与社群》,载陈秀容、江宜桦主编:《政治社群》,台湾中央研究院中山人文社会科学研究所专书,1995年出版。
17. 林火旺:《自由主义可否建立一个政治社群?》,出处同上。

二、英文部分

18. *A Theory of Justice* / John Rawls, revised edition, The Belk-

-
- nap Press of Harvard University Press, 1999.
19. *The Law of Peoples* / John Rawls. The Harvard University Press, 1999.
 20. *Collected Papers* / John Rawls, edited by Samuel Freeman. The Harvard University Press, 1999.
 21. *Political liberalism* / John Rawls. Columbia University Press, 1996.
 22. *Anarchy, state, and utopia* / Robert Nozick. New York : Basic Books, 1974.
 23. *Liberalism and the limits of justice* / Michael J. Sandel. Cambridge, UK. Cambridge University Press, 1982.
 24. *Whose justice? Which rationality?* / MacIntyre, Alasdair C. Notre Dame, Ind. : Univ. of Notre Dame Pr., 1988.
 25. *Reclaiming the history of ethics : essays for John Rawls* / edited by Andrews Reath, Barbara Herman, Christine M. Korsgaard. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
 26. *Traditional political philosophy and John Rawls' theory of justice* / Craig, Leon H. Edmonton. Alberta : Univ. of Alberta, 1976.
 27. *John Rawls' theory of social justice : an introduction* / H. Gene Blocker, Elizabeth H. Smith, editors. Athens : Ohio University Press, 1980.
 28. *Liberalism and its critics* / edited by Michael J. Sandel. New York : New York University Press, 1984.
 29. *Liberty, equality, and law : selected Tanner lectures on*

-
- moral philosophy* / John Rawls; edited by Sterling M. McMurrin. Salt Lake City : University of Utah Press, 1987.
30. *Consequentialism and its critics* / edited by Samuel Scheffler. Oxford: Oxford University Press, 1988.
 31. *Understanding Rawls* / R. P. Wolff, Princeton University Press, 1977.
 32. *Reading Rawls* / edited by N. Daniels. Basic Books Inc. 1975.
 33. *Liberals and Communitarians* / Stephen Mulhall (Editor).
 34. *The Development and Main Outlines of Rawl's Theory of Justice* (The Philosophy of Rawls, 1) / Henry Richardson (Editor), Paul Weithman (Editor). (September 1999)
 35. *The Idea of a Political Liberalism : Essays on Rawls* (Studies in Social, Political and Legal Philosophy) / Victoria Davion (Editor), Clark Wolf (Editor).
 36. *The Limits of Rawlsian Justice* / Roberto Alejandro. (January 1998)
 37. *Natural Law and Public Reason* / Robert P. George (Editor), Christopher Wolfe (Editor). (May 2000)
 38. *Distributive Justice : A Third - World Reponse to Rawls and Nozick* / A. Pampapathy Rao.
 39. *Equality and Liberty : Analyzing Rawls and Nozick* / J. Angelo Corlett (Editor). (December 1991)
 40. *John Rawls and the Agenda of Social Justice* / B. N. Ray. (May 1999)
 41. *Opponents and Implications of a Theory of Justice* (The Phi-

-
- osophy of Rawls, 3) / Henry Richardson(Editor), Paul Weithman (Editor). (September 1999)
42. *Realizing Rawls* / Thomas W. Pogge. (December 1989)
43. *John Rawl's Theory of Social Justice* / Eugene and Elizabeth Smith Blocker.
44. *John Rawls and His Critics* / J. H. Wellbank.
45. *Justice or Tyranny? : A Critique of John Rawls' s a Theory of Justic* / David Lewis Schaefer.
46. *The Liberal Theory of Justice : A Critical Examination of the Principal Doctrines in a Theory of Justice by John Rawls* / Brian M. Barry.
47. *Pluralism and consensus : conceptions of the good in the American polity* / Christopher Beem.
48. *Rawls : A Theory of Justice and Its Critics* / Chandran Kukathas, Philip Pettit(有中译本).

后 记

我自 1987 年开始翻译《正义论》一书以来,一直对罗尔斯的思想保留有某种关注,但比较集中精力的两段还是在 80 年代的最后两年,以及 1993 到 1994 年在哈佛大学访问的一段时间里。此后花的力气远不如以前,只是在其新著出版的时候加以留意,也写过些书评,前两年还曾在讲授“现代西方伦理思想专题”课程时和一些研究生重读和讨论了此书。

目前这本书可以说是在某种程度上反映了我 10 多年来关注罗尔斯的一些主要侧面,我从博士学位论文《契约伦理与社会正义——罗尔斯正义论中的历史与理性》中抽取了其中三章进行增补扩充,并充实了 90 年代以来罗尔斯研究的一些新内容。

本想有更大的期望,在这本书中把自己近几年有关正义理论的一些思考也纳入其中,并在今年暑假完成这一工作,但却因病中辍了。现在身体稍好,而更紧迫的任务又提到了面前,而这本书也不能再拖下去了。所以只好还是满足于在上述论著和其他文章的基础上作些扩充。我以后大概也不会再有很多精力来专门做有关罗尔斯的研究了,所以这一工作更像是对过去工作的一个清理和了结,不能不

留下许多遗憾,甚至有些准备好的材料也未及利用。

虽然在书中许多地方有我的整理和评论,但在风格上,考虑到本书的性质要求,即它还是一本为普通读者写的介绍罗尔斯正义理论的引导性书籍,所以行文上也注意了流畅,并很少使用外文注释。但我想这本书可能还是会对愿进一步研究的学者有所助益。一个初看起来奇怪的现象是,大家都知道罗尔斯在西方的影响很大,但在汉语学术界却迄今仍然很少有系统的研究著作和文献,这和对其他一些学者如尼采、海德格尔,甚至晚近的哈耶克的研究比较起来都似乎不太相称。这也许是因为罗尔斯的分析和论辩风格是我们不太熟悉的,许多中国学者可能会觉得它比较“绕”和琐碎。如果真是这样,我希望这本书也许无论如何能对改变这种状况做一点小小的贡献。

另外,《正义论》是一本大书,不仅篇幅大,其理论跨越的领域也大,且不易读懂。如果要对它详加介绍引导,大概还得要一本比它篇幅更大的书才有可能。所以本书不得不仅仅注意思想的基本线索,而省略掉许多枝节的内容。我希望本解读能引起读者对原书的兴趣,从而对原著乃至西方诸种正义理论作进一步的研究。

最后说明一下,本解读所依据的《正义论》中译本版本是我和两位朋友合译的中国社会科学出版社1988年第一版和1997年修订版,同时也参考了1999年新出版的英文修订版。在此我要感谢惠赠这一英文修订版的台湾钱永祥兄,还要感谢给予多方督促的山东人民出版社的金明善社长、丁莉和王海玲编辑。在最后定稿的过程中,蔡蓁同学在

协助我改正书稿中的文字错误和编定罗尔斯年表方面做了许多认真细致的工作,亦在此表示感谢。

何怀宏

2001年12月8日