



## 谢廷光所译罗尔斯《正义论》（译序-第二章）

2006年4月16日

来源: 论坛主题

### 作者其他文章

栏目广告6, 生成文

件 HTDOCS/NEWXX9. HTM 备用,

《正义论》中译本序

王沪宁

美国哈佛大学教授约翰·罗尔斯的《正义论》一书，自1971年问世后，在西方国家引起了广泛重视，被视为第二次世界大战后西方政治哲学、法学和道德哲学中最重要的著作之一。该书出版之后，受到热烈讨论，被列为不少大学课程的必读书籍之一。由它引发的各类争鸣或研讨文章，更是汗牛充栋，目不暇接。美国著名的政治学者罗伯特·达尔表示：罗尔斯的著作在英语国家立即被承认是对政治哲学的一个根本性的贡献。《正义论》一书之所以能起到如石击水的效应，关键在于它打破了西方政治哲学万马齐喑的冷清局面。西方政治哲学的衰落已是众所周知，专攻政治理论的学者爱·麦·伯恩斯说：在政治学说的阳光下没有多少新东西。这充分表明了西方传统思辨方法构筑的理论体系的困境。罗尔斯的《正义论》一书则以其独特性和思辨性令人耳目一新。

约翰·罗尔斯1921年生于美国马里兰州的巴尔的摩，1943年毕业于普林斯顿大学，1950年又在该校获哲学博士学位，以后相继在普林斯顿大学（1950—1952年）、康奈尔大学（1953—1959年）、马萨诸塞理工学院（1960—1962年）和哈佛大学（1962—）任教。作为一名从大学氛围中产生的学者，他的整个思想体系充满了学究气。有的评论家把罗尔斯与柏拉图、阿奎那和黑格尔这些思想泰斗相提并论，但罗尔斯与他们有所不同。那些思想大师均著作甚丰，涉猎颇广，而罗尔斯的主要著作只有《正义论》一本。《正义论》一书，洋洋洒洒40余万字，实际上是一本论文集。罗尔斯在前言中表示：“在提出关于正义的理论时，我试图把过去十几年中我所撰写的论文中的思想集中起来，使它们成为一种条理分明的观点。”罗尔斯最早于1951年发表了初鸣之作《适用于伦理学的一种决定程序纲要》。基本观念的确立是《正义即公平》（1958年）。其后陆续写出《宪法自由权与正义概念》（1963年）、《正义感》（1963年）、《非暴力抵抗》（1966年）、《分配的正义》（1967年）等。1969年至1978年。罗尔斯在斯坦福的高级研究中心完成了对全书的整理和加工。在这20年中，罗尔斯不断遇到来自各方面的批评和挑战，这促使他写出一篇又一篇的论文来完善自己的立论，反驳对方的观点。这样一个过程也使得《正义论》一书显得非常晦涩难懂，概念成群。为了说明一个问题，罗尔斯往往不得不一而再、而三地发掘论据。但他的前言展示了他的思想脉络。

《正义论》，顾名思义，是研讨正义的。正义观念在人类的思想发展史和社会发展史上有着举足轻重的地位，正如罗尔斯所说：正义是社会体制的第一美德，正如真实是思想体系的第一美德一样（第1节）。罗尔斯把正义观的规定视为社会发展的基石。《正义论》一书共分3编9章，第一编“理论”讨论对正义的界定，正义的历史发展，正义的作用，正义的内涵以及原始状态等观点；第二编“体制”分析如何用第一编确定的正义原则来剖析社会政治制度、经济制度和公民生活，涉及到人们社会生活的具体层面，这里较为详尽地反映出罗尔斯高度思辨的正义观的社会意义和实践意义，以及他作为一名学者提出的解决西方社会矛盾、冲突、民瘼的方策；第三编“目的”探讨伦理和道德领域中的课题，涉及善、自尊、美德、正义感、道德感情、自律等一系列课题。这一编与前两编不同，论述和分析似都与他的正义原则稍微疏远一

些。其实罗尔斯认为这一部分相当重要，如果不考虑最后那一部分的论据，关于正义的理论也会被人误解（前言）。的确，如果一种正义原则要想在一个社会中通行，关键就是人们能否接受并相信它，这就牵涉到道德心理学和正义感形成的问题。如果众人没有一种正义的心理氛围和文化环境，一种正义原则就不可能被接受，这就是罗尔斯所讲的“正义即公平的相对稳定性”。尽管这一编的内容不如前两编那样新奇，但在整个理论中是不可或缺的。

正义，历来就是一个众说纷坛、各执一端的价值观念。在最早的文字记录中，正义指一般意义上的相当和正当，正义包括全部美德和完好的道德行为模式，后来正义逐渐与平等、慈善区分开来。但正义概念依然是一个宽泛的概念，不同的思想家作出不同的界定，如柏拉图在《理想国》中提出正义就是社会中各个等级的人各司其职，各守其序，各得其所。亚里士多德相信平等就是正义，但正义又分为“数量相等”和“比值相等”，前者指平均的正义，即在平等的个人之间各人的所得在数目和容量上都相等，后者指分配的正义，即在不平等的个人之间根据各人的价值不等按比例分配与之相称的事物。休谟认为公共福利是正义的唯一源泉。穆勒断定正义是关于人类基本福利的一些道德规则，如此等等。在当代世界，正义依然是人们争论的中心，尤其是在社会发展迅速、矛盾突出和社会大幅度变革的时代。罗尔斯热衷于介入正义问题的争论，绝非出于纯学术的偏好，而是响应社会的感召。正义问题的争论之所以引起关注，也非源自人们的主观情感，而是因为现代社会存在着大量的不正义现象，在科学技术高度发达的西方社会，不正义现象并没有因经济的繁荣迎刃而解，反而愈加突出，成为社会冲突层出不穷的一个根源。罗尔斯正是在这种氛围下致力于正义研究的，其意图显而易见。如果《正义论》只是纯学术的产物，那它就绝对不会引起这样大的轰动。

罗尔斯对此是明确的，他开宗明义地讲，正义的主题就是社会的基本结构，或者说得更准确些，就是主要的社会体制分配基本权利与义务和确定社会合作所产生的利益的分配方式（第2节）。罗尔斯把既存的主导西方社会的正义理论分为两大类：（一）功利主义的正义观。罗尔斯将其概述为：如果社会主要体制的安排获得了社会全体成员总满足的最大净差额，那么这个社会就是一个井井有条的社会，因而也是正义的社会（第5节）。功利主义的基本观点是谋取最大多数人的最大幸福。功利主义思考问题的思路是：每个人在实现自身利益时都会根据自己的所得来衡量自己的所失，社会的幸福由个人的幸福构成，个人的原则是尽量扩大自己的福利，满足自己的欲望，社会的原则则是尽量扩大群体的福利，最大限度地实现所有成员的欲望构成的总的欲望体系；（二）直觉主义的正义观（第7节）。直觉主义不从个人或群体的得失思考问题，而是通过对自身的反思来达到一些基本的原则，这些基本的原则是至高无上的。可以用来衡量各种互相冲突的正义原则。直觉主义不包括其他的衡量方法，人们依靠直觉，依靠那种在人们看来最接近正确的东西来衡量。直觉主义强调道德事实的复杂性使人们往往无法

解释人们的判断，直觉主义认为，“确定不同正义原则的恰当重点的任何更高一级的推定标准，都是不存在的。”这两种正义观具有明显的差别：一种依据功利，一种依据直觉。

罗尔斯对这两者均不赞同。但他尤其反对功利主义。他认为在现代道德哲学的许多理论中，某种形式的功利主义始终占据上风。道德哲学是社会理想生活模式的基础之一，不改变一个社会占主导地位的道德哲学，使不可能改变这个社会的各种体制。从这点出发，罗尔斯便把功利主义的正义观当作了批判对象。从事实上看，由休谟、边沁、亚当·斯密和穆勒等人所传播的功利主义观念在西方社会历来是占统治地位的，这些观念原则奠定了西方政治制度、社会制度和经济制度的基础。然而这些体制并没有克服社会上存在的深刻的矛盾。罗尔斯是一位改良论者，他相信要改良西方社会体制，关键在于改变占主导地位的功利主义的正义观。这是罗尔斯为自己确定的目标。

罗尔斯确信功利主义的正义观存在着几个弊端：（一）它没有揭示自由和权利的要求与社会福利的增长欲望之间的原则区别，它没有肯定正义的优先原则，正义否认使一些人享受较大利益而剥夺另一些人的自由是正当的，政治交易和社会利益不能成为妨碍基本权利的理由；（二）它假定一个人类社团的调节原则只是个人选择原则的扩大是不足取的，这里没有把人们将一致赞同的原则视为正义的基础，其原则内容无法成为调节全体人的宏观标准；（三）它是一种目的论的理论，用最大量地增加善来解释正当的理论，而真正的正义原则是事先设定的，不能从结果来看正义与否；（四）它认为任何欲望的满足本身都具有价值，而没有区别这些欲望的性质，不问这些满足的来源和性质以及它们对幸福会产生什么影响，如怎样看待人们在相互歧视或者损害别人的自由以提高自己的尊严中得到快乐的行为（第6节）。这里直接表现为对功利主义的批评，也间接地批评了西方社会存在的各种不公正现象，如分配不平等，欲望至上，种族歧视，贫困问题等。

既然功利主义的正义观不敷所用，纰缪甚多，那么应当建立什么样的正义观呢？罗尔斯的观点十分明

确：“我所要做的就是把洛克、卢梭和康德为代表的传统的社会契约论加以归纳，并将它提到一个更高的层次上来。”（前言）因此，罗尔斯所依据的是传统的契约论的方法。契约论在西方有着颇为悠久的历史，近代的一些思想大家均为契约论者，如霍布斯、洛克、卢梭等人。他们的契约思想曾在西方历史上起过震撼人心的作用，但后来时过境迁，契约论让位于功利主义。可以说，契约论代表了一种政治上的激进主义，功利主义则意味着一种经济上的实惠思想。在资本主义体制确立后，功利主义取契约论而代之是不奇怪的。罗尔斯重新举起契约论的旗子，这本身就属别出机杼。

罗尔斯的正义理论，一言以蔽之，可称作正义即公平的理论。得出这个理论的各项原则，首先需要说明一个前提，这就是社会契约是如何产生的。这里就必须做一个理性上或逻辑上的假设。罗尔斯把这个假设环境称作“原始状态”（Original Position），相当于自然状态在卢梭、洛克等人思想体系中的地位。

原始状态纯粹是理性上的设想，在实践历史中无法论证。罗尔斯知道这一点，他说过原始状态是一种纯粹假设的状态（第20节）。在确定正义观的过程中，罗尔斯常常部分地倚重于直觉主义，他表示，正义即公平这种直觉观点将把正义的原则着作是在一种适当规定的原始状态中达成的原始契约的目标（第20节）。原始状态的设计意图是排除各种历史的和现实的因素，给出一个纯粹逻辑思维的状态，使人们产生正义原则。在原始状态中，所有各方都是道德的主体，都受到平等的待遇，他们选择的结果不决定于随意性的偶然事故，也不决定于社会力量的相对平衡。但是光有原始状态还不足以达成正义的首要原则，还必须设定其他一些条件。

为了设定原始状态，罗尔斯进一步提出几个核心概念：（一）正义的环境。在这种环境中人类的合作是可能的和必需的，客观条件包括一个确定的地理区域，体质状态和精神状态相似，存在着中等程度的匮乏，主观条件包括各方都有大致相似的需求和利益，各方又有各自的生活计划，而且还存在哲学、宗教信仰、政治和社会理论上的分歧，这样人们就既有合作又有冲突，因而需要有一些原则来指导人们决定利益划分（第22节）；（二）正当观念的形式限制。原始状态中的人们还得接受某些限制，这样他们才能有效地确定和选择原则，这些限制是，原则应当是一般性质的而不应是特指的，首要的原则必须能够作为一个井然有序的社会共同蓝图；原则在应用中应对每个有道德人格的人起作用，限制的条件应当是公开的，让每个人知晓，还要赋予各种互相冲突的要求以一种次序，最后从原始状态推出的原则应当是决定性的，在它们之上没有更高的标准（第23节）。这里规定了正义原则的性质；（三）无知之幕。这个概念是更为大胆的假设，以便能运用纯粹程序正义的概念。原始状态是一种假设，它要求人们摆脱现时现刻的各种感觉和知识，在现实社会面前拉上一道大幕，使人们纯粹从零点开始思考正义的原则。无知之幕假定各方不知道他在社会中的地位、阶级出身、天生资质、自然能力、理智和力量等情形，也没人知道他的关于善的观念，他的合理生活计划和心理特征，各方也不知道这一社会的经济或政治状况。因为每个人所据有的社会地位、条件或个人气质均会影响一个人对正义原则的判断，必须用无知之幕将它们全部隔开，这样原始状态才能成立（第24节）（四）推理的合理性。原始状态的方法要取得成功，还有一个至关重要的条件，这就是必须假定处在原始状态中的人是有理性的。所谓理性，就是人们在选择原则时都力图尽量推进自身的利益，他们的选择有前后相连的倾向，他们也具有建立正义感的能力，他们努力寻求一种尽可能高的绝对得分，而不计对方的得失如何（第25节）。当然，这样的人也是理论上假定的人，而非现实生活中的人。现实生活中的人有七情六欲，受社会及各种背景因素制约，不可能像罗尔斯在理论上假设的那样行动。以上四方面的条件确定了原始状态的基本属性，由此可以演绎出正义原则。

在得出正义原则之前，还得解决人们如何达到正义原则的问题。罗尔斯首先确定一个前提：处在原始状态中的各方都是平等的，在选择的过程中，所有的人都拥有相同的权利，作为有道德主体；有自己关于善的观念和正义感的人，他们彼此之间都是平等的。人们是在这样的条件下确定正义的原则（第4节）。根据原始状态及各项条件，罗尔斯推论出正义原则的一般表述：

所有社会价值——自由与机会、收入与财富以及自尊的基础——都应平等地分配，除非任何价值的<sub>不</sub>平等分配对每一个人都是有利的（策11节）。

这个一般的正义观又可分解为两个层次，这就是罗尔斯最著名的两个正义原则：

第一，每一个人都有平等的权利去拥有可以与别人的类似自由权并存的最广泛的基本自由权。

第二，对社会和经济不平等的安排应能使这种不平等不但（1）可以合理地指望符合每一个人的利益；而且（2）与向所有人开放的地位和职务联系在一起（第11节）。

这两个正义原则与罗尔斯对社会的基本结构相配套，第一个原则用于确定和保障公民的平等自由，第二个原则用于规定和建立社会及经济不平等。第一个原则包括公民的基本自由权等原则，与西方传统的价值观并无二致。争议最大的是第二个原则，这第二个原则大致适用于收入和财富的分配，因为在社会上财富和收入的分配往往是不平等的，但这种不平等分配应对每一个人有利，于是人们使权力地位向所有人开放来实行第二个原则。第二个原则之所以引起争议，是因为在私有制条件下，财富和收入的分配是绝对不平等的，那么平等原则如何才能实现呢？实质上罗尔斯的重点在这里，其改良主义的理论出发点也在这里。

确定了正义的两个原则之后，罗尔斯便将它们贯彻于社会基本结构。罗尔斯将社会解释为一种互利的合作事业，其基本结构是一种公共的规则体系，它规定了一种活动设计，这种设计使人们共同行动，以产生更大数量的利益。并按照收益中应得的份额把某些公认的权利分配给每一个人（第14节）。如何使正义原则演化为具体的制度，罗尔斯提出了“四个阶段的顺序”（第31节），第一阶段人们接受两个正义原则的选择；第二阶段召开制宪会议，确定政治结构的正义并选择一部宪法，设定制度，这个阶段主要是确定平等的公民权和各种自由权；第三阶段为立法阶段，在这个阶段正义的第二个原则发挥主要作用；第四阶段是具体运用规范的阶段，法官和行政官员把制定的规范用于具体的事务，公民则普遍遵循规范。在这个部分，罗尔斯还深入讨论了自由权概念、良心平等自由、宽容与共同利益、政治正义和宪法、参与原则、法治、自由权优先性的规定等课题，较为明晰地展现了他设想的理想的政治体制和社会制度。经过这番论述，他重新表述了第一个原则：

第一个原则：每个人都应享有与人人享有的一种类似的自由权相一致的最广泛的、全面的、平等的、基本的自由权的平等权利。

优先规则：正义的原则应按词汇式序列来安排，因此自由权只有为了自由权本身才能受到限制。这里有两种情况：（1）不太广泛的自由权应能使人享有的自由权总体系得到加强，和（2）不太平等的自由权必须是享有较少自由权的那些公民能够接受的（第39节）。

罗尔斯用这一抽象化的标准来评判现代西方民主制度，他是持一种批判态度的。他表示，立宪政体的一个主要缺点是它不能确保政治自由权的公平价值，对此现象从未采取过纠正措施，财产和财富分配上的悬殊远远超出了可以与政治自由权并存的程度，但却为法律所容忍，这种缺陷在于民主的政治过程充其量只是一种有控制的竞争，政治制度中不正义的影响比市场的缺陷严重得多，政治权力积聚，变得不平等，得到好处的人利用国家的强制性工具和国家法律来确保自己的有利地位。经济和社会制度中的不平等很快就破坏了任何政治平等，普选制不足以抵消这种不平等，只要政党和选举经费来自私人捐助，政治讲坛就会受占支配地位的势力的控制（第36节）。罗尔斯点明了西方民主政治的基本缺点，但他没有作更深入的分析，值的这种改良主义倾向在论述第二个原则时表述得更为清楚。

第一个原则被确定为是优先于第二个原则的，按罗尔斯的话讲，这两个正义原则是按照“词汇式序列”排列的，即只有第一个原则被满足后才能满足第二个原则（第8节）。事实上，因为第一个原则已有公论，罗尔斯并没有作什么创造性的论述，他花了大量的气力来论证第二个原则。在论述第二个原则时，他提出了几项论证：（一）反效率原则。在分配上，效率原则是不包含正义原则的，因而一个人得到全部产品的分配或其他不平等分配的方式也可能是有效率的，因而仅仅效率原则本身不可能是正义的，应当寻找既有功利也是正义的分配方式，超越单纯的功利观念（第12节）；（二）差别原则。差别原则通过挑出某种特殊的地位来判断社会基本结构中的不平等问题，这将克服功利原则的不确定性。如企业家比不熟练工人有着更美好的前景，假设他们处在最初状态，那么怎样证明差别的存在是合理的呢？那就必须是这些差别有利于境况较差的人。任何差别的存在，都要能够有利于境况差的人，有利于最少受惠者；这个原则引起了激烈的争论，因为如果要实施这一原则，那就意味着对西方制度进行彻底的改造，有人甚至称之为“社会主义的”改造；（三）连锁关系。这里假定如果一种利益提高了最底层人们的期望，它也就提高了其他所有各层次人们的期望，当地位最不利者获益时，处于中间状况的人也会获利。如果正义原则得到实现，这种连锁关系就会实现。经过这三个方面的论证，罗尔斯又将第二个原则具体表述为：

对社会和经济不平等的安排，应能使这种不平等既（1）符合地位最不利的人的最大利益，又（2）按照公平的机会均等的条件，使之与向所有人开放的地位和职务联系在一起（第13节）。

差别原则包含着某种平均主义，同时它也反映了自由主义思潮的某些倾向，最基本的就是“平等的倾向”（第17节）。差别原则意味着：（一）补偿原则。即应当对出身和天赋的不平等进行补偿，差别原则

不等于补偿原则，但它力图达到补偿原则的目的；（二）互惠的观念。差别原则是追求相互有利的原则；（三）博爱原则。在西方社会中，与自由和平等相比，博爱处于较次要的地位。差别原则表明了一种公民友谊和社会团结。这些均为一些理想主义的原则，罗尔斯认为西方社会没有实现这些原则，或者说没有沿着这个方向发展。

为了指明西方社会改良的方向，罗尔斯集中在第五章讨论了社会经济制度。他先确定了“分配正义的背景制度”，这包括：（一）分配部门。负责保持价格体系具有切实的竞争能力；（二）稳定部门。负责实现合理的充分就业；（三）调拨部门。负责维持最低限度的社会保障；（四）分配部门。负责通过税收和对财产权的必要调整，以维持分配份额的一种大致的正义性（第43节）。社会通过调节这四个部门的活动实现正义原则。

经过对政治和经济体制的综合考察，罗尔斯又对两个正义原则作了完整的表述（第46节）：

正义的第一个原则：每个人都应有平等的权利去享有与人人享有的类似的自由权体系相一致的最广泛的、平等的基本自由权总体系。

正义的第二个原则：社会和经济不平等的安排应能使它们（1）符合地位最不利的人的最大利益，符合正义的储蓄原则，以及（2）在公平的机会均等的条件下与向所有人开放的官职和职务联系起来。

第一条优先规则（自由权优先）：正义原则应按词汇序列来安排，因此自由权只有为了自由权本身才能受到限制。这里有两种情况。（1）不太广泛的自由权应能使人人享有的自由权总体系得到加强；（2）不太平等的自由权必须是具有较少自由权的那些人能够接受的。

第二条优先规则（正义优先于效率和福利）：正义的第二个原则在词汇序列上优先于效率原则和最大限度提高利益总量的原则；而公平机会优先于差别原则。这里有两种情况：（1）机会的不平等必须扩大具有较少机会的那些人的机会；（2）过高的储蓄率在总体上能减轻为此而受苦的人的负担。

一般概念：（见前）。

至此，罗尔斯的正义论有了一个概括的轮廓。如前所述，罗尔斯的整个正义理论是改良主义的，即他想对资本主义制度做出某种修正，以缓和并协调日益剧烈的社会冲突。他在《正义论》中多次表示，两个正义原则规定了一个理想的社会基本结构或轮廓，改革过程就应朝着这个方向发展（第41节）。不过罗尔斯没有直截了当地讨论现实问题，而是将正义原则及其展开部分均置于假设的条件下，并将其提炼到高度思辨的水平。其实越是抽象的理论，其内涵就越大。正义原则、自由优先原则、对功利主义的批评、差别原则、自由的概念、分配的份额、代际正义问题、自然义务原则、非暴力抵抗、平等的基础等问题均与美国乃至西方现实生活中错综复杂的矛盾、冲突密切相关。罗尔斯本人在书中并没有花太多笔墨去描绘这些场景，而将一切现实都转为理性概念，这为人们更好地理解他的学说带来了困难，因而，真正弄清他的学说，需要回顾一下30年来美国的历史。

罗尔斯的《正义即公平》一文发表于1958年，《正义论》一书成于1971年。这些年间，正是美国社会风云变幻的年代。资本主义社会固有的矛盾和冲突接踵而至，此起彼伏。经济危机、通货膨胀、种族歧视、民权运动、女权运动、贫困问题、抵制越战的浪潮、学生造反……接连发生。这无疑会引起人们对社会正义问题的反思。罗尔斯置身于这样一个时代，认真思考和观察这些现象，并把走出困境的希望寄托于正义观念的澄清。这自然是一个过份学究气的想法，但他作了可观的努力。必须指出，罗尔斯仅仅是一个改良主义者，他的目的是在资本主义的现有范围内进行改良，而不是去改变它。罗尔斯的主要目的在于通过用正义即公平的观念来取代功利主义的正义观念，从而推动社会变化。他的注意力集中在民权和贫困两大问题上。这两大问题在美国社会长期以来没有得到解决，这是由资本主义社会的基本结构所决定的。他提出的自由权优先，考虑最少受惠者的利益，平等自由等观念，也都是为这些难题寻找出路。正像罗尔斯所表示的那样，政治生活中依然存在着我行我素的权势集团，经济生活中依然存在着巨大的分配鸿沟，徘徊于街头车站的无家可归的人依然构成对制度的最大挑战，黑人的社会地位依然令人担忧……这些问题的存在也构成《正义论》一书走红的社会条件。只要这些问题存在，解决这些问题的讨论就不会结束。

罗尔斯贬低功利主义正义观，主张正义即公平的理论，还有以下背景：60年代之后，美国以及西方社会爆发了一场争论——叫新保守主义与自由主义的论战。平等与自由的观念在现代社会中被视为两个并不那么协调的价值。新保守主义坚持自由是西方社会的核心价值，过份强调平等会妨碍自由的实现，自由主义

者过份强调平等，不仅给社会造成种种危机，而且侵害了人的自由。而自由主义者则认为只有突出平等才能保证人们的自由。否则，政治和经济资源的不平等分配，必然会侵害一部分人的自由。这场争论旷日持久，代表着社会的不同势力。可以看出，罗尔斯力图协调平等与自由两者。他的第一个原则突出了自由，他的第二个原则突出了平等。不过，他的总体倾向是突出平等的。因为这种争论有制度上的根源，罗尔斯的调和努力是难以成功的。若深入地观察，不难发现两个正义原则之间的不协调，甚至在某种程度上的相互排斥。这也使罗尔斯的理论实际上无法产生他所希望的社会效果。《正义论》受到来自两个方面的批评，原因也在此。批评罗尔斯的人提出了种种观点，如：没有理由认为正义原则高于一切功利主义的考虑，无知之幕全然是人为的，政治权利绝对高于社会经济权利并不合理，第二个原则是绝对不合理的，等等。恐怕在美国现有的社会基本结构下，正义即公平的理论难以被接受，至少难以被全部接受，因而也难以达到改良主义的目的。

正义的两个原则带有颇多的理想主义色彩，具有较多的道德主义因素。一种正义观的产生需要有客观物质条件，它不可能凭空产生，没有成熟的社会条件，正义观的改变就无从说起。在西方制度下，两个正义原则没有这样的基础。罗尔斯看到了这一点，他把正义的基础放在个人的道德价值、自律、自我的统一与一致性等上面，而没有找到客观的基础。整个第三编都是用于这一目的的。罗尔斯表示，他要用以个人主义为理论基础的正义观来解释社会价值，说明体制、社团和交往活动中的内在的善（第41节）。对正义原则的选择使人们产生了正义感和道德感情，而正义感和道德感情又是正义原则得以持续的条件。这成为一种互为因果的道德论证。罗尔斯还十分强调获得人的“道德人格的能力”（第77节）。这似乎是将正义原则的实现寄托于人的道德升华。但是人的道德和正义感受到社会条件的制约，没有社会条件的革故鼎新，道德革新就无从谈起。有时历史运动表现为道德与历史的交互作用，但纯粹依赖道德恐怕是不完整的理论。

罗尔斯理论的这种缺点还表现在他对用观念变革现实的信仰上。纵观罗尔斯的学说，他认为一种完美的正义观可以改革社会体制，几乎没有提及人们的物质生活方式和生产方式的决定作用。历史唯物主义强调物质条件或社会存在对社会意识的制约作用，忽略了这一点，要改变社会是不现实的。当然，观念不是没有用处，但要与物质生活的发展相结合。也许罗尔斯看到了变革这些条件的难度，所以才寄望于人的内心道德的升华。他在全书最后表示：“心灵的纯洁（如果能够达到的话）将会使一个人明察秋毫，并……通情达理地、自我克制地去行动。”（第87节）人们能获得纯洁的心灵吗？这个问题揭示了罗尔斯本人也许抱有的疑惑。

《正义论》是一部学术内容丰富、思辨难度颇大的著作，它不仅反映了西方学术界20年来争论的主要问题，而且深刻反映了西方社会的内在矛盾，为读者思考正义问题提供了极好的文献。因此，我们应当感谢辛勤译此书的谢廷光先生和出版此书的上海译文出版社。

文章添加：[爱鱼的logos](#) 最后编辑：

点击数:1903 本周点击数:6 [打印本页](#) [推荐给好友](#) [站内收藏](#) [联系管理员](#)

#### 相关评论（只显示最新5条）

海逝 于2006-5-2 18:37:51

请问，这个谢廷光是唐君毅的夫人吗

爱鱼的logos 于2006-4-16 19:14:41

#### 第15节 作为期望基础的社会基本善

关于正义的两个原则及其所表达的程序观，就简单地讲这么一些。在后面的几章中，我将通过说明实现这一观念的一种体制安排，介绍进一步的细节。然而，目前还有几个预备性的下一节讨论，显然，功利主义对这些期望设想了某种相当准确的衡量标准。不仅对每一个有代表性的人都必须有一种基数衡量标准，而且这些标准用于人际比较也必须是合理的。如果我们想要说，某些人的所得会超出另一些人的所失，那么我就得先假定有把不同的人的尺度相互联系起来的方法。要求做到非常准确，那是不合理的，但是，对这方面的估计决不能留给我们的未经指导的直觉去做。对利益的较大差额问题所作的判断，很可能使不同的要求互相冲突。此外，这些判断可能是以伦理观念和其他观念为基础的，更不用说是以偏见和自私自利为基础了，这样一来，这些判断是否有效也就成了问题。这只是因为我们事实上作出

的我们称之为人际福利比较，并不意味着我们了解这些比较的基础，也不是意味着我们应该承认它们是合理的。为了解决这些问题，我们必须对这些判断作出说明，以便提出构成这些判断的基础的标准（第49节）。至于社会正义问题，我们应当努力找到进行这些比较的某些客观基础，也就是人们能够承认和同意的基础。从功利主义的观点看，现在对这些困难似乎还没有什么令人满意的解决办法。因此，至少在目前，对我们估计利益差额问题的能力来说，功利原则似乎提出的要求太高所以它至多只能规定建立一个暧昧不明的上诉法院来解决正义问题。

然而，我也并不认为，对这些问题的圆满解决是不可能的。虽然这些困难是实际存在的，而且提出差别原则也正是为了防止发生这些困难，但我并不想因此就特别强调这个原则的相对优点。首先，对人际比较表示怀疑的态度，常常是从一些靠不住的观点出发的，例如：作为幸福指标的快乐程度或喜欢程度是纯粹感觉的程度；虽然感觉的主体能够体验和了解这种感觉到的程度，但别人却不可能了解，也不可能合理而肯定地予以臆断。这两个论点看来都是错误的。事实上，除非能够说明为什么对幸福的判断会提出一些难以解决的特殊问题，否则，上述第二种论点就只能是怀疑别人也有思想存在这种怀疑论的一部分。我认为，功利主义的真正困难不在这里。主要问题是，即使能对满足问题作出人际比较，这些比较也必定反映了可以合理追求的价值。促进某种目标而不是促进另一种目标，仅仅是因为前者能够得到比较准确的评价，这种做法是不合理的。关于人际比较的争论往往模糊了问题的实质。即是否首先要最大限度地增加总的（或平均的）幸福。

差别原则在人际比较中可以解决一些这样的困难。这表现在两个方面。首先，只要我们能够确定地位最不利的有代表性的人，那么此后所需要做的不过是对福利的次序作出判断而已。我们知道应该根据什么地位来判断社会制度。至于这个有代表性的个人的境况比其他人的境况差到什么程度，这无关紧要。如果能把地位分为较好的或较差的。那么最低地位也就能找到。基本的衡量标准不会引起进一步的困难，因为其他的人际比较都是不必要的。当然，在充分重视受惠最少的有代表性的人时，我们无需用次序判断之外的方法。如果我们能够断定基本结构的变化是使他的境况变得更好还是更差，那么我们就能够确定他的最佳地位是什么。我们无需知道他对一种地位比对另一种地位更喜欢到什么程度。因此，差别原则更少要求我们去对福利作出判断。我们决不需要计算涉及基数衡量标准的利益总量。虽然在确定最低地位时要进行人际定性比较，但对其余地位，只要对一个有代表性的人作出次序判断就可以了。

差别原则采用了一种简单化的办法作为人际比较的基础，从而避免了一些困难。这些比较是按照对社会基本善的期望作出的。事实上，我把这些期望简单地规定为一个有代表性的人能够指望得到的这些善的指数。如果处于某种地位的某个人的这个指数较高，那就是说这个人的期望大于另一个人的期望。我已经说过，所谓社会基本善就是假定一个有理性的人无论想要别的什么时都需要的东西。不管一个人的合理计划的详细内容是什么，想来有各种各样的东西是他希望多得或不希望少得的。有了更多的这种善，人们一般都能保证在实现自己的意图和促进自己的目标（不管这些目标可能是什么）方面取得更大的成功。广义地说，社会基本善就是权利和自由权，机会和权力，收入和财富（一种十分重要的基本善就是一个人的自我价值意识；但为了简明起见，这一点我要留到下文第67节讨论）。一般地说，这些东西符合对基本善的描述，这似乎是显而易见的。由于它们和基本结构的关系，所以它们都是社会善；自由权和权力由主要体制的规则来规定，而收入和财富的分配则受这些规则的支配。

用来说明基本善的关于善的理论，将在第七章中予以更全面的介绍。这是一个为人们所熟悉的理论，远在亚里士多德时代就有了，而与此类似的理论，也为康德和西奇威克这些在其他方面各不相同的哲学家们所接受。契约论和功利主义对这个理论是没有争论的。这个理论的主要思想是：一个人的善决定于他在相当有利的环境下所制定的最合理的长期生活计划。如果一个人执行这个计划的过程中或多或少取得了成功，他就是幸福的。简单地说，所谓善就是合理欲望的满足。因此，我们可以假定，每个人都有在他面临的条件下制定的合理的生活计划。这个计划的目的是要使他的利益得到适当的满足。它对活动作出了安排，以便使各种欲望都能不受干扰地实现。这个计划的产生，要排除或者不大可能成功或者不能使目的如此全面实现的其他一些计划。和各种可能有的替代计划相比，一个合理的计划就是一个圆满无缺的计划；从各方面考虑，再没有比它更好的计划了。

现在假定：尽管人们的合理计划的最终目标的确各不相同，但在执行中它们都需要某些基本善，自然的或社会的善。由于个人的能力、环境和需要不同，他们的计划也就各异；合理的计划是按照这些偶然情况而进行调整的。但是，不管一个人的系统目标是什么，基本善总是实现目标的必要手段。例如，更高的智力、更多的财富和机会，使一个人能够实现他否则连想都不敢想的目标。因此，有代表性的人的期望是按照他所能得到的社会基本善的指数来规定的。虽然初始状态中的人并不了解自己的关于善的观念，但想来他们确实知道他们对社会基本善都想多得。而不愿少得。而这种知识就足以使他们知道如何来促进他们在初始状态中的利益。

让我们来考虑一下几个困难的问题。有一个问题显然就是对指数本身的解释问题。应该怎样来估量不同的社会基本善呢？假定正义的两个原则是按序列安排的，那么这个问题就大大简化了。基本自由权永远是平等的，公平的机会均等也是存在的；人们无需把这些自由权和权利拿来同其他价值相平衡。在分配中发生变化的社会基本善是权力和特权，是收入和财富。但是，由于差别原则的性质，这些困难并不像它们初看起来那样大，唯一使我们关心的指数问题，也就是与地位最不利的集团有关的问题。为了提高这个指数，要对其他有代表性的个人所享有的基本善进行调整，当然这要受到通常应有限制。只要我们确信他们处于较有利的地位，那就没有必要对这种地位详细规定重点。但这通常是容易做到的，因为他们往往拥有更多的每一种基本善，较大的权力和财富往往是相辅相成的。只要我们知道对地位较有利的人的善的分配是怎样影响着地位最不利的的人的期望，这就够了。因此，指数问题基本上变成了给地位最不利的人、权力最少的人和收入最低的人增加基本善的问题，因为这两个问题也常常是相互联系着的。我们如要做到这一点，那就要采纳这个集团中有代表性的个人的观点，并且问一问他选择哪种组合的社会基本善才是合理的。在这样做时，我们无可否认地要依靠我们的直觉能力。但这一点是无法完

全避免的。这样做的目的就是要用合理谨慎的判断来代替道德判断，并使求助于直觉的范围受到更多的限制，更明显地集中。

另一个困难是这样的：人们可能会提出异议说，无论如何不应把期望规定为基本善的指数，而是规定为在利用这些善来执行计划时可望得到的满足。人们得到幸福，毕竟是由于实现了这些计划，因此，对期望的估计不应以可以得到的手段为基础。然而，正义即公平理论却采取了一种不同的观点。这种观点不是为了衡量，更不是为了最大限度地增加人们所得到的满足而回过头来看他们是怎样利用他们能够得到的权利和机会的。它也不想对不同的关于善的观念的相对优点进行评价。相反，社会成员都被设想为能够使自己的关于善的观念与自己的地位相适应的有理性的人。一旦假定不同的人的关于善的观念的价值是与正义原则相一致的，那就没有必要对这些观念的价值去进行比较。每个人的平等自由权都得到了保证，只要他的生活计划不违反正义的要求，他就可以按照自己的意愿去实行他的任何生活计划。人们分享社会基本善的原则是：如果某些人的基本善是以改善占有较少基本善的人的地位而获得的，那么他们是可以占有较多的基本善的。一旦这整个安排建立起来并发挥作用，那么满足的总量有多少，或者是否完整无缺，这些就不再成为问题。事情本身是按照在原始状态中可能选择的原则进行的。因此，按照这种社会正义观，期望就被规定为一个有代表性的人可以合理地指望得到的基本善的指数。如果一个人能够预期得到一批优先的基本善，他的前景也就得到了改善。

值得指出的是，对期望的这种解释，实际上代表着某种一致意见，即只参照假定人们都希望得到的更多东西来比较他们的地位。这看来是确立一种公认的客观标准，即通情达理的人能够接受的一种共同标准的最为切实可行的办法。如果说，对于如何按照人们执行其合理的生活计划所取得成就来估价幸福来说，不可能有任何相似的一致意见，那么，对于评价这些计划的固有价值来说，就更不可能有一致意见了。这里，把基本善作为期望的基础，是又一个简单易行的办法。我想顺便说一下，这个简单的办法以及其他一些简单的办法，都伴随着某种哲学上的说明，虽然这并不是绝对需要的。当然，理论上的假定光是简单易懂还是不够的；它们必须指出能够说明我们希望了解的事实的一些基本因素。同样，正义理论的各个组成部分也必须体现社会结构的基本道德特征，而如果某些道德特征似乎被丢在一边。那么我们最好还是相信实际情况并非如此。我将努力遵循这一条规则。但即便如此，正义理论的正确性不但表现在它的前提的显而易见可接受性上，同时也表现在它的结果上。事实上，这两者是不可能有效地分开的，因此，关于体制问题的讨论，尤其是本书第二编中的讨论，虽然初看起来似乎缺少哲学眼光，但事实上这是不可避免的。

## 第16节 相关的社会地位

在把正义的两个原则应用于社会基本结构时，人们要从某些有代表性的个人的地位出发，考虑社会制度是如何照看他们的。例如，差别原则规定，地位较有利的人的较高期望应有助于地位最不利的人的前景。或者，就像我有时说得比较不严密的那样，社会和经济的不平等必须符合各种相关地位中有代表性的人的利益。处于这些地位的人的观点，规定了一种相当普遍的观点。不过，当然也不是所有的社会地位都是相关的。因为这里不仅有农场主，而且也有牛奶场主、种植小麦的农场主、耕种大片土地的农场主、以及不计其数的职业和团体等等。如果我们一定要考虑如此众多的地位，我们就不可能有一种合乎逻辑的、得心应手的理论。对如此众多的互不相让的要求进行评价是不可能的。因此，我们必须认定某些地位是比其他所有地位都更基本的地位，是能够为评价社会制度提供一种合适观点的地位。这样，对这些地位的选择就成了正义理论的组成部分。但是，按照什么原则来认定这些地位呢？

要回答这个问题，我们就必须记住正义的基本问题和正义的两个原则处理这一问题的方式。我已着重指出，正义的首要主题是社会基本结构。所以这样说。是因为社会基本结构的影响深远。无所不在，而又与生俱来。这种结构在分配社会合作利益时赞成某些起点而不赞成另一些起点。正义的两个原则所要限制的正是这些不平等。一旦这两个原则得到实现，在人们根据自由结社原则而采取自愿行动时所产生的其他一些不平等就可得到允许。因此，所谓相关的社会地位，可以说就是经过恰当概括和综合的起点。人们选择这些地位来说明这种普遍观点，也就是遵循了这两个原则要缩小自然意外事故和社会命运的随意性这种思想。

因此，我假定，在大多数情况下，每个人都占有两个相关的地位：平等公民的地位和他在收入与财富分配中的应有位置所规定的地位。因此，相关的有代表性的人也就是有代表性的公民和代表不同福利水平的人。既然我假定其他地位一般都是自愿进入的，所以我们在对基本结构作出判断时用不着考虑这些地位中的人的观点。事实上，我们应该调整整个安排，使之与处于所谓起点上的那些人的选择相适应。在判断社会制度时，我们必须抛开我们更具体的利益和我们的团体，而是按照这些有代表性的人的观点来看我们的地位。

这就是说，应该尽可能按照平等公民的地位来评价基本结构。这种地位是由权利和自由权规定的，而权利和自由权又是由平等自由权原则和公平的机会均等原则所要求的：如果这两个原则实现了，所有的人就都是平等的公民，于是每个人也就都有了这种地位。从这个意义上说，平等的公民身份规定了一种普遍的观点。裁定基本自由权问题就是按这个观点来解决的。这些问题我将在第四章予以讨论。但这里应该指出的是，许多社会政策问题也可以从这个地位来考虑。还有些问题虽然关系到每一个人的利益，但分配的效果对于这些问题是不重要的或不相干的。共同利益的原则可以适用于这些情况。根据这个原则，对体制进行评定，要按照它们在多大程度上有效地保证了所有的人都有同等地促进自己目标的必要条件。或者在多大

程度上有效地促进将会使每一个人同样受益的共同目标。例如，维护公共秩序和治安保卫的合理规章，或维护公共卫生和安全的有效措施，就促进了这个意义上的共同利益。在正义战争中保卫国防的集体努力也同样如此。可以这样认为，维护公共卫生和安全以及在正义战争中取得胜利，也具有分配效果：富人比穷人受益多，因为富人要失去的多。但是，如果社会和经济的不平等是正义的，那么可以不管这些效果，而应用共同利益的原则。平等公民的观点是一种适合的观点。

为了判断社会和经济的不平等而对有代表性的人所作的规定，是不大令人满意的。首先，我把这些个人看作是由收入和财富水平规定的，因此，为了回避指数问题，我假定这些社会基本善同权力和权威这些社会基本善有着充分的联系。总的来看。这个假定对于我们的论题是相当可靠的。还有一个问题是要挑出多少个这种有代表性的人，不过这个问题无关紧要，因为差别原则只挑选一个代表来扮演一个特定的角色。严重的困难是怎样来界定最不幸集团。

这里，想要避免某种随意性似乎是不可能的。有一种可能的做法就是选择一个特定的社会地位，例如不熟练工人的地位，然后把这个集团中所有的具有平均的或更少的收入和财富的人算作地位最不利的人。地位最低的有代表性的人的期望被规定为整个这一类人的平均期望。另一种可供选择的办法是，只根据相对的收入和财产来作出规定，而不管社会地位如何。例如，所有收入和财富不到平均数一半的人，都可以被看作是地位最不利的那一部分人。这种规定仅仅取决于较低的那一半分配，并且具有把注意力集中于受惠最少者和一般公民的社会差距的优点。毫无疑问，这种差距是受惠较少的社会成员的地位的一个基本特征。我假定，这两种规定中的任何一种，或这两种规定的某种结合，都相当有用。

在任何情况下，我们都要把境况最差的人的期望或多或少地总合起来看，在这个计算基础上选定的数字在一定程度上都是有针对性的。然而，我们在提出差别原则时，可以在某个方面以一些实际考虑为理由。哲学论据或其他论据迟早都会用尽，而无法作出比较细微的区别。因此，我假定，原始状态中的人认为差别原则就是按照其中的一种方式规定的。他们从一开始就把这个原则看作是一种有限的总合原则，并在和其他标准比较时来对它进行估价。这不是说好像他们都一致同意把地位最不利的人严格地看作就是境况最差的个人，从而为了使这个标准能起作用而在实际上采用某种平均化的办法。相反，正是这种适用标准本身应该从原始状态的角度来予以评价。关于受惠最少者的更确切的规定，最终可能证明是不必要的。

因此，正义即公平这个观点尽量地按照平等公民的地位和收入及财富的各种水平来评价社会制度。然而，有时候其他一些地位可能也需要考虑。例如，如果存在着以固定的自然特点为基础的不平等的基本权利，那么这些不平等就要挑出一些相关的地位。由于这些特点是不可改变的，它们所规定的地位就可以当作基本结构中的出发点。性别的差异就具有这类特点，种族和文化的差异也具有这类特点。因此，如果人们在基本权利的分配中得到偏爱，那么只有在这种不平等对妇女有利并且从妇女的观点看是可以接受的情况下，差别原则（按一般解释）才能证明这种不平等是正当的。类似情况也可以用来为种姓制度或种族不平等辩护（第39节）。这种不平等大大增加了相关的地位。并使这两个原则的应用变得复杂起来。另一方面，这些不平等即使能对受惠较少者有利，那也是难得如此，因此，在一个正义的社会里，数目较少的相关地位一般来说应该足够了。

至关重要，从相关地位的角度作出的判断，拒绝考虑我们在比较特殊的情况下容易提出的要求。如果我们按照我们的比较明确的地位来为自己考虑，那就不是每个人始终都能从这两个原则的规定中得到好处。除非相关地位的观点具有优先性，否则仍然会存在对立要求的混乱情况。因此，这两个原则事实上就是表明了一种默契，要把我们的利益加以安排，而对其中的某些利益予以特别的重视。例如，从事某种行业的人常常发现，自由贸易违反他们的利益。如果没有关税和其他限制，这个行业也许不能始终保持繁荣。但是，如果从平等公民的观点或地位最不利的人的观点看，自由贸易是可取的，那么即使某些更具体的利益要受到损失，这种贸易仍然是正当的。我们应在事先就同意正义的原则，并同意始终按照某些地位的观点应用这些原则。如果对有代表性的人的地位规定得比较狭窄，那就无法保证使每个人在每个阶段的利益都得到保护。我们承认了某些原则和应用这些原则的某种方式，就必然要承认这些结果。当然，这不是说可以对自由贸易的严酷性放任不管。但是，应该从一种合适的普遍角度来考虑减少自由贸易严酷性的安排。

因此，相关的社会地位规定了普遍的观点，按照这种观点，正义的两个原则被应用于基本结构。这样，每个人的利益都得到了考虑，因为每个人都是平等公民，无论是在收入和财富的分配中，或是在差异赖以存在的固定不变的自然特点的范围内；每个人都有其应有的位置。对于某种合乎逻辑的社会正义理论来说，选定相关的地位是必要的，但被选定的地位应该符合社会正义理论的基本原则。选定了所谓出发点，人们就是贯彻了减少自然偶发事件和社会环境的后果这种思想。除了能增进别人的福利的方法外，任何人都不会从这些意外事件中得利。

## 第17节 平等的倾向

我想说明一下正义的两个原则所表达的平等正义观的意义，从而结束对这两个原则的讨论。我还想事先防止有人对公平机会原则提出异议，认为这个原则会导致冷酷无情的能人统治的社会。为了为做到这一点铺平道路，我要指出我已经提出的正义观的几个方面。

首先，我们可以说，差别原则对补救原则特加考虑的问题给予一定的重视。所谓补救原则也就是对不应有的不平等要求予以补救的原则；既然出生和天赋的不平等是不应有的，那就应该以某种方式对这些不平等予以补偿。因此，这个原则主张，为了平等地对待所有的人，为了提供真正的机会平等，社会必须对具有较少先天禀赋的人和生来社会地位就不大有利的人给予更多的关心。这种思想就是要补救在平等方面偶然因素所产生的偏差。在采用补救原则时，可以为教育智力较差而不是智力较强的人花费更多的资源，至少可以在他们一生的某个阶段，例如早期学校教育阶段这样去做。

不过。就我所知，还不曾有人把补救原则作为正义的唯一标准，作为社会秩序的唯一目标提出。这似乎是有道理的，因为大多数这样

的原则只被当作一种初步的原则，就是需要与其他原则比较来予以考虑的原则。例如，我们可以把这个原则和提高平均生活标准或促进共同善的原则相比较。但是不管我们还有其他什么原则，补救的要求是必须考虑的。补救原则被认为是体现了我们的正义观的要素之一。差别原则当然不是补救原则。差别原则并不要求社会去努力拉平不利条件，好像所有的人都应该在同一场比赛中在公平的基础上力争短长似的。但差别原则可以把教育资源加以分配，以提高受惠最少者的长时期望。如果更多地关心天赋较好的人来达到这个目的，那是可以允许的，否则就是不能允许的。而在作出这个决定时，不应仅仅根据经济效益和社会福利来评价教育的价值。教育的作用即使不是更重要的，也是同样重要的，因为教育能够使一个人享受他的社会的文化和参与社会事务，从而使每一个人产生一种牢固的自我价值意识。

这样，尽管差别原则和补救原则不是一回事，但差别原则确实达到了补救原则的某些目的。它改变了基本结构的目标，使体制的总体安排不再突出社会效益和专家政治的价值。因此，我们认为，差别原则实际上体现了一种协议，把自然才能的分配看作是一种共同的资产，并分享这种分配产生的无论什么利益。得天独厚的人，不管他们是谁，只有按照改善竞争中失败者的地位这种条件，才可以从他们的好运中得到利益。条件天生有利的人获得利益，不仅仅因为他们更有天赋，而只是因为弥补他们的训练和教育费用，也是因为他们把他们的才能用来帮助较不幸的人。任何人不是天生就应该有较大的能力，也不是天生就应该在社会上占据一种比较有利的起点。但这并不是说要消灭这些差异。消灭这些差异另有办法。可以把基本结构安排得使这些偶然因素有利于那些最不幸的人。因此，如果我们希望建立这样的社会制度，其中没有一个人由于他在自然资源分配中所处的任意地位或在社会中的初始状态，或者得益或者受损，而又不给予补偿利益或得到补偿利益，那么我们就被引向了差别原则。

根据这些说法，我们也许可以否定这样一种论点：由于天生才能的分配和社会环境中的偶然因素是不正义的，而这种不正义又必然要影响到人类的各种安排，所以体制的安排始终是有缺陷的。有时候，这种意见是作为无视不正义的借口而提出来的，似乎拒绝默认不正义就像不肯承认死亡一样。自然分配既不是正义的，也不是不正义的；人们在社会里生而具有某些地位，这也不是不正义的，这些都不过是天然的事实。什么是正义的，什么是不正义的，取决于体制如何来对待这些事实。贵族社会和种姓社会是不正义的，因为它们把这些偶然因素变成或多或少封闭的和拥有特权的社会阶级最后归宿的基础。这些社会的基本结构把自然的随意性具体化了。但是人们没有必要听任这些偶然因素的支配。社会制度不是人类无法控制的一种不可改变的秩序，而是人类行为的一种模式。按照正义即公平的观点，人们一致同意要命运与共。他们在设计体制时相互约定，只有在有利于共同利益时，才利用自然的偶然事件和社会环境。这两个原则是对付命运的随意性的一种合理办法；能够实现这两个原则的体制虽然在其他方面无疑仍不完美，但它们是正义的。

还有一点是，差别原则体现了一种互惠观。它是一种互利的原则。我们已经看到，至少在连锁关系维持期间，每个有代表性的人都会承认，基本结构是为了促进他的利益而设计出来的。对每一个人来说，尤其是对那些受惠最少的人来说，社会秩序能够证明是合理的；而从这个意义上说，它就是平等的。但是，怎样来实现这种互利的条件，也似乎有必要从直觉上来予以考虑。把任何两个有代表性的人定为A和B，设B为受惠较少的一个人。实际上，既然我们最关心的是和受惠最少者的比较，那么就让我们假定B就是这样一个人。现在，由于A的利益是通过改善B的前景而获得的，所以B能够承认A的较好境况。如果A不能得到他的较佳地位，那么B的境况甚至可能比自己现时的境况更差。问题是要指出A没有理由要表示不满。也许，他所得到的应该比他可能得到的要少一些，因为他得到的多了，可能会导致B的某种损失。那么，对于受惠较多的人，又能说些什么呢？首先，每个人的福利显然决定于对社会合作的安排，没有这个安排，任何人都可能过上美满的生活。其次，只有这种安排的条件是合理的，我们才能要求得到每个人的自愿合作。因此，差别原则看来就成了一种合理的基础，而如果某种切实可行的安排是实现所有人的善的一个必不可少的条件，那么，那些有较好天赋的人，或者在社会环境中运气较佳的人，可以在这个基础上指望别人来和他们携手合作。

地位较好的人应该得到较大的利益，而不管是否符合别人的利益。对于这种说法有一种天然的不赞成倾向。在这个问题上，有必要弄清楚“应得”这个概念。鉴于正义的合作制度就是公共规则体系和由这个体系确立的期望，凡是有可能改善自己的状况并做了这个制度宣布将予以报偿的事的那些人，都有权得到他们的利益。这种说法是完全正确的。从这个意义上说，较幸运的人有权要求得到较好的地位；他们的要求是社会体制规定的合法期望，社会有责任去满足这些期望。但是，这种“应得”的观念是以存在合作安排为先决条件的；至于这种安排是否首先要按照差别原则或其他某个标准来设计，则与本问题无关。

也许，有人会认为，有较多天赋的人应该得到那些天赋条件和使他们可能得到发展的优秀品格。由于在这一点上他更突出，他应该得到可以靠自己的天赋来取得的更大的利益。然而，这种观点无疑是不正确的。任何人在天赋分配中的地位都不是他应得的，正如一个人在社会中的最初起点不是他应得的一样，这一点似乎成了我们深思熟虑的判断的一个固定点、断言一个人应该得到那使他能够努力培养自己能力的优秀品格，这是同样成问题的；因为他的品格大部分决定于幸福的家庭和社会环境，对此他自己决不能声称有功。应得这个概念对这些情况似乎并不适用。因此，地位较有利的有代表性的人决不能说，他应该得到某种合作安排，从而也就有了参加这种合作安排的权利，而在这种安排中，他可以用并不增进别人的福利的方式来获得利益。他提出这种要求是没有根据的。因此，从常识的角度看，差别原则对于地位较有利的人和地位较不利的人似乎都是可以接受的。当然，严格说来，这种观点丝毫不能成为赞成差别原则的论据，因为在契约论中，论据是根据原始状态的观点提出来的。但是，这些直觉上的考虑有助于弄清这个原则的性质及其作为平等原则的含义。

我在前面（第13节）曾经指出，一个社会应该努力避免出现这样的领域，在那里，境况较好的人对受惠较少者的福利的边际贡献是负的。它只应该在贡献曲线（当然也包括最大值）的上升部分起作用。我们现在似可看到，这样说的一个理由就是：在曲线的这一部分，互利的标准始终得到了实现。此外，还有一种天然的概念，认为社会利益的一致已经实现；既然只允许有相互利益，那么有代表性的人的利益就不是通过彼此损害对方的办法来得到的。当然，贡献曲线的形状和斜度至少部分决定于天赋的难以预测的情况，面对这种情况是谈不

上正义不正义问题的。但是，假定我们把四十五度线看作是代表利益完全一致的理想；正是沿着这条贡献曲线（这里是直线），每个人都得到了同样的利益。因此，坚持实现这两个正义原则，看来往往会使这条曲线上升，使之更接近于利益完全一致的理想。一旦社会超过了这个最大值，它就沿着曲线向下倾斜的部分发生作用，于是利益的一致就不再存在。受惠较多者得益，地位较不利者就受损，反之亦然。这一情况与处于效率限界相似。如果涉及基本结构的正义问题，这种情况是远远不能令人满意的。因此，为了按照自然给予我们的条件来实现利益一致的理想，为了符合互利标准，我们应该继续停留在正贡献区内。

差别原则的另一优点是，它为博爱原则提供了解释。与自由权和平等相比，博爱的概念在民主理论中处于次要地位。它被认为是一种不太明确的政治概念，它本身并不规定任何民主权利，而只是传达了某些心理态度和行为方式，如果没有这种心理态度和行为方式，我们可能会看不到这些权利所表明的价值。或者，与此密切相关的是，博爱被认为是体现了社会尊重的某种平等，这种平等在各种公共会议上和没有驯服与屈从习惯的地方表现得至为明显。博爱除了含有公民友好和社会团结的意思外，无疑还含有上面说的那些意思，不过，如果这样来理解博爱，博爱就不是表示任何明确的要求。我们仍然需要找到一种能与这个基本概念相配合的正义原则。然而，差别原则看来似乎确实符合博爱的天然含义，即如果不能使境况欠佳的人得到利益，则自己也不希望得到较大利益的思想。按照理想的家庭观和通常的实际情况，家庭这个地方是不能用最大限度扩大利益总量这个原则的。家庭成员一般都不希望得到利益，除非他们的得益能够促进其余家庭成员的利益。如果要按照差别原则办事，其结果恰好如此。境况较好的人只有根据一种能够促进较不幸的人的利益利益的安排，才愿意得到较大的利益。

博爱的理想有时被认为涉及与思想感情的联系问题，而在差距较大的社会里，指望社会成员之间会有这种思想感情的联系，那是不现实的。这无疑是在民主理论比较忽视博爱问题的又一个原因。许多人觉得，博爱在政治事务中是没有任何适当位置的。但是，如果把博爱看作是体现了差别原则的要求，那么它就不是一种行不通的观念。我们最有把握认为是正义的体制和政策似乎符合博爱的要求，至少从它们所允许的不平等对受惠较少者的福利起了积极作用这个意义来看是如此。不管怎么说，我将在第五章为此提出似乎说得通的论据。因此，根据这种解释，博爱原则是一种完全切实可行的标准。一旦我们接受了这个标准，我们就能够把自由、平等和博爱这些传统概念用下述方式和从民主角度对正义的两个原则所作的解释联系起来：自由符合第一个原则，平等符合第一个原则中的平等概念和公平的机会均等概念，而博爱则符合差别原则。这样，我们就为博爱观在从民主角度对两个原则所作的解释中找到了一个位置，同时我们认为，它也对社会基本结构提出了一种明确的要求。博爱的其他方面也是不应忘记的，但是差别原则从社会正义的角度表明了它的基本含义。

根据这些看法，有一点似乎是不证自明的，那就是，从民主角度对这两个原则所作的解释将不会导致能人统治的社会。这种形式的社会秩序遵循事业向人才开放的原则，并把机会平等用作使人们致力于追求经济繁荣和政治统治的一种手段。无论在生活手段方面，还是在有组织的权力机构的权利和特权方面，上层阶级和下层阶级之间都存在着明显的差异。贫穷阶层的文化是贫乏的，而统治阶层和技术官僚阶层的文化则由于对国家的权力和财富目标所作出的贡献而得到可靠的保证。机会平等就是在追求个人影响和社会地位时把较不幸的人丢在后面的平等机会。因此，能人统治的社会的危险不在于民主观念，而在于对正义原则的不同解释。正如我们刚才看到的那样，差别原则在一些基本方面改变了社会的目标。一旦我们注意到在必要时我们必须考虑自尊这个必不可少的基本善，必须考虑一个井然有序的社会就是一种社会联合中的社会联合（第79节）这个事实，这一结果就尤其显而易见。这就是说，必须为受惠最少者寻找确实无疑的自我价值意识，这样就使层序形式和正义所许可的不平等程度受到限制。例如，教育资源的分配不是唯一地或必须主要地根据这些资源从有生产能力的经过训练的技能方面所估计的收益，而且也要根据这些资源在丰富公民（这里也包括受惠较少的人）的个人和社会生活有多大价值。随着社会的进步，这后一种考虑就变得越来越重要起来。

要概略地叙述适用于体制的这两个原则所表达的社会正义观，上述看法大概是足够了。在着手讨论适用于个人的原则之前，我应该提一提另外一个问题。迄今我一直假定自然资源的分配是一个自然事实，我们没有任何必要去改变它，甚至考虑它的打算。但在某种程度上，这种分配必然要受到社会制度的影响。例如，种姓制度就往往从生物学上把社会分为不同的人，而开放的社会则从遗传学上鼓励最广泛的多样性。此外，从优生学上采取一些或多或少明确的政策也是可能的。我将不考虑优生学问题，而始终限于讨论对社会正义的传统关心。然而，我们应该指出：提出削弱别人才能的政策，一般地说，是不符合较不幸运的人的利益利益的。而如果接受了差别原则，他们就会把较大的才能看作是一种可以用来促进共同利益的社会资产。但具有较高的自然资源，也是符合每一个人的利益的。这样就能使每一个人去实行一种更好的生活计划。因此，原始状态中的各方都希望保证他们的后裔能够得到最佳的遗传才能（假定他们自己的才能是固定不变的）。在这方面推行合理的政策，应该是上一代为下一代做的事情，这是一个在两代人之间产生的问题。因此，任何时候社会都应采取步骤，以便至少保持天生才能的一般水平，防止严重缺陷的扩散。指导这些措施的原则，应该是各方为了后代而可能会愿意赞同的一些原则。我提到这个纯理论的困难问题，是为了再一次指出差别原则在有可能改变社会正义问题时所用的方式。我们可以设想，如果才能也有上限，那么从长远看，我们最终可以进入一种具有最大的平等自由权的社会，一个人都具有最大才能的社会。但对这个设想我不打算作进一步的讨论。

## 第18节 适用于个人的原则：公平原则

在迄今为止的讨论中，我已经考察了适用于体制的原则，或者说得更准确些，适用于社会基本结构的原则。然而，显而易见的是，还必须选择另一类原则，因为关于正当的全面理论也应该包括适用于个人的原则。事实上，正如附图所表明的那样，人们另外还需要适用于国际法的原则，当然在原则发生冲突时，还需要有分配重点的优先规则。除了作一些附带的讨论（第58节），我将不对适用于国际法的原

则进行讨论；我也不打算对适用于个人的原则进行系统的讨论。但是，在这类原则中，有一些原则是任何正义理论都必不可少的一个组成部分。这一节和下一节要对其中的几个原则的含义进行说明，虽然对于选择这些原则的理由要到以后（第51—52节）才予以研究。

附图纯粹是图解式的。它并不意味着与树状图下部的概念相联系的原则是从上部的概念推导出来的。这个图解仅仅表明在有了一种全面的正当观之前必须予以选择的那些原则。罗马数字表示在原始状态中承认各种原则的次序。例如，首先应当一致同意的是适用于社会基本结构的原则，其次是适用于个人的原则，然后是适用于国际法的原则。最后选定的是优先规则，虽然我们可以暂时根据后来的修正来选择早先的这些偶然因素。

选择原则的次序引起了一系列问题，对于这些问题我将略而不论。重要的是，采用各种原则要按照一种明确的顺序，而所以要安排次序，又是与正义理论的比较困难的部分有关的。举例说明：虽然在选择适用于基本结构的原则之前选择许多自然责任而又不致实质上改变这些原则是可能的，但这两者的次序毕竟反映了义务是以适用于社会形态的原则为先决条件的。某些自然责任，如维护正义体制的责任，也是以这些原则为先决条件的。因此，先采用适用于基本结构的原则，然后再采后所有适用于个人的原则，这看来是一种比较简单的办法。首先选择适用于体制的原则，表明了正义美德的社会性，也就是理想主义者经常指出的正义与社会实践的密切联系。布雷德利说，个人仅仅是一种抽象。他的这种说法不用经过太大的改变就可以解释为：一个人的义务和责任是以关于体制的道德观为先决条件的。因而对正义体制内容的规定必须先于对个人要求的规定。这就是说，在大多数情况下，应该先决定适用于基本结构的原则，然后再决定适用于义务和责任的原则。

因此，为了规定一种全面的正当观，原始状态中的各方不仅要按照一种明确的次序去选择一种正义观，而且也要选择与属于权利概念范畴的每一个主要概念相配合的原则。我假定，这些概念的数目较少，彼此之间有一种明确的关系。因此，除了适用于体制的原则外，必定还有一个关于某些原则的协议，这些原则不但适用于国家的行为，而且适用于个人，如适用于公平和忠诚、互相尊重和宽仁等观念。从直觉上看，这种思想就是：说某事是正当的，也就是说某事符合原始状态中公认可以适用于这类事情的原则，这两个概念是一回事，或者说，前者甚至可以用后者来代替。我并不把这种关于正当的概念看作就是对通常用于道德关系中的“正当”这个词的含义提供了一种分析。它不是要对传统意义上的正当概念进行分析，而是认为应把正当即公平这个更广泛的概念用来代替现存的观念。没有必要说。平常使用中的“正当”这个词（以及其他有关的词），同说明契约论中这个理想的正当概念所必需的比较复杂的特别说法，在意义上是相同的。就我们的目的而言，我同意最好把合理的分析理解为提供一种令人满意的替代办法这种观点，也就是既能避免某种含糊混乱又能满足某种迫切需要的观点。换言之，有所说明就是有所排除：我们从某种概念着手，而说明这个概念却又有点麻烦；但它对某些不能放弃的目标却又是有用的。某种说明通过困难较少的其他办法实现了这些目标。例如，如果正义即公平的理论，或者更一般地说，正当即公平的理论，符合我们反思平衡的深思熟虑的判断，如果这种理论能使我们去说明我们经过适当研究后希望说明的事，那么它就提供了一种排除习惯说法而采用其他说法的方法。如果这样来理解，人们就可以把正义即公平和正当即公平这两个理论看作是给正义概念和正当概念提供了一个定义或说明。

现在，我转而讨论适用于个人的原则，即公平原则。我打算用这个原则来说明所有把义务与天然责任截然分开的要求。这个原则认为，一个人必须按照体制规则的规定去尽自己的责任，但必须满足两个条件：一，这个体制是正义的（或公平的），就是说，它实现了正义的两个原则；二，人们已经自愿地接受了这种安排的利益，或者为了促进自己的利益已经自愿地利用了这种安排所提供的机会。这里主要的思想是：如果若干人按照规则参加一种互利的合作事业，并因此而按照为产生所有人的利益所必需的方式限制了自己的自由权，那么屈从于这种限制的人就有权得到那些因他们的屈从而受益的人的类似默认。如果我们不去尽自己应尽的责任，我们就不能从别人的合作劳动中得到利益。正义的两个原则规定了对属于基本结构的体制来说什么是公平合理的分享。因此，如果这些安排是正义的，那么每个人在所有的人（包括他自己）都尽职尽责时得到公平合理的一份。

那么，顾名思义，公平原则规定的要求就是义务。所有义务都是这样产生的。然而，重要的是要指出，公平原则包含两个部分，第一部分说的是有关体制和惯例必须是正义的，第二部分则是说明有哪些必不可少的自愿行动。第一个部分提出了这些自愿行动构成义务所必需的条件。按照公平原则，不可能对不正义的体制负有义务，或者至少不可能对超过可以容忍的不正义限度（这一点迄今尚未予以规定）的体制负有义务。尤其是不可能对专制独裁的政府体制负有义务。这里，由两愿的行动或其他行动产生义务的 necessary 背景是不存在的，不管其表现形式如何。义务关系要以正义的体制或从环境考虑是相当正义的体制为先决条件。因此，反对正义即公平的理论 and 一般的契约理论，认为它们的后果是使公民对强迫他们同意，或者用更巧妙的方法获得他们默认的不正义政权承担了义务，这种做法是错误的。尤其是洛克，他一直成为这种错误批评的目标，这种批评忽视了某些背景条件的必要性。

义务有几个特点把它和其他道德要求区别开来。首先，义务的产生是我们自愿行动的结果。这些行动可以是作出明确表示的或心照不宣的保证，如承诺和协议，但它无需如此，就像在接受利益时无需如此一样。此外，义务的内容通常都是由体制或惯例规定的，体制或惯例的规则对一个人必须做什么作出了明确的规定。最后，所谓义务通常是对具体的人，也就是对为了维持上述安排而共同合作的人来说的。作为说明这些特点的一个例子，可以考察一下在立宪政体下参加竞选和（如竞选成功）担任公职这个政治行动。这个行动产生了履行公职责任的义务，而这些责任决定了义务的内容。这里，我不是把责任看作道德责任，而是看作分配给某些职位的任务和职责。尽管如此，在这种情况下，人们仍然会有一种要履行这些责任的道德上的理由（基于道德原则的理由），就和人们必然要按照公平原则去履行责任时的情况一样。一个担任公职的人对他的同胞也负有义务，因为他一直在谋求他们的信赖和信任，并正在为管理一个民主的社会和他们进行合作。同样，我们不但在接受司法、行政职位或其他权力时承担了义务，而且在结婚时也承担了义务。我们通过承诺或默契而承担了

义务，而且我们甚至在参加体育比赛时也承担了义务，即按照规则比赛和遵守体育道德的义务。

我认为，公平原则包括了所有这些义务。然而，有两种重要情况还多少有些问题，即适用于一般公民而不是适用于担任公职的人的政治义务和遵守诺言的义务。在第一种情况下，什么是必要的有约束力的行动，或谁完成了这个行动，这是不清楚的。我认为，严格说来，对一般公民不存在任何政治义务。在第二种情况下，需要对如何利用正义的惯例产生信托义务问题进行说明。在这方面，我们需要研究一下有关惯例的性质。这个问题我将在另外的地方（第51—52节）讨论。

## 第19节 适用于个人的原则：自然责任

虽然所有的义务通过公平原则得到了说明，但还有许多自然责任，积极的和消极的自然责任有待讨论。我不打算用一个原则来说明这些责任。无可否认，这种不统一的做法可能有过多依靠优先规则的危险，但我将不得不把这种困难放在一边。下面是关于自然责任的例子：在他人穷困危难之时帮助他的责任，如果这样做不致使自己遭受过分的危险或损失；不损害或伤害他人的责任；以及不要引起不必要的痛苦的责任。第一种自然责任，即互助的责任，是一种积极的责任，是为他人做好事的责任；而后两种责任是消极的责任，它们要求我们不做坏事。从直觉上看，积极责任与消极责任的区别在许多情况下是显而易见的，但也常常难以分辨。我不打算特别指出这种区别。只有在与优先问题相联系时这种区别才是重要的，因为有一种说法似乎是有道理的，即在这种区别显而易见的情况下，消极责任应比积极责任更重要。但我不打算在这里讨论这个问题。

与义务相比，自然责任的特点是，它们无需考虑我们的行动是否自愿即可适用于我们。此外，它们与体制或社会惯例没有必然联系；它们的内容一般不是由这些安排的规则规定的。这样，我们就有了一种不要存心让他人痛苦的自然责任和一种帮助他人的自然责任，而不管我们是否已经作出了这些行动。没有理由说我们并没有作出任何不使他人痛苦或不报复他人的承诺也没有作出任何帮助他人的承诺。的确，比方不杀人的承诺一般就是可笑而多余的，在不存在道德要求的地方去规定道德要求也是错误的。也许在正义战争中出现的某种情况下，一个人才能有权为了特殊原因而杀人。也只有在这种情况下，不杀人的承诺（如果有的话）才是适当的。自然责任的另一个特点是，不管人们的规定关系如何，人与人之间的这些责任都是有效的；它们在所有平等的道德主体之间都是得到公认的。从这个意义上说，自然责任就不仅是具体的人，例如在特定社会安排中共同合作的人才有，而且一般人都有。尤其是这个特点表明了“自然的”这个形容词的贴切性。国际法的一个目标就是在国家行为中保证使这些责任得到承认。在限制战争中使用的手段时，这一点尤其重要，因为它假定，至少在某种情况下，自卫战争被证明是正当的（第58节）。

从正义即公平这个观点看，一种基本的自然责任就是正义的责任。这种责任要求我们支持和遵从现存的并适用于我们的正义体制。它也强制我们去推动有待建立的正义体制，至少在能够做到这一点而又不使我们蒙受太多损失的情况下是如此。因此，如果社会基本结构是正义的，或在当时情况下能够像合理指望的那样是正义的，那么，每个人就都有了一种在现存安排下作出自己的贡献的自然责任。每个人都束缚在不以他的自愿行动为转移的这些体制上，不管这是已实现的行动还是未实现的行动。因此，即使关于自然责任的原则来自契约论的观点，但这些原则并不是为了应用而就以某种明确表示的或心照不宣的赞同行动为先决条件，事实上也不是以任何自愿行动为先决条件。适用于个人的这些原则和适用于体制的原则一样，是在原始状态中可能会得到承认的原则。这些原则被认为是一种假设的协议的结果。如果提出这些原则是为了表明任何有约束力的行动，不管是不是两愿的，都不是应用这些原则的先决条件，那么，它们就是无条件适用的。为什么义务要决定于自愿行动，其理由要在说明这个条件的公平原则的第二部分中提到。它与正义即公平这个观点的契约性质毫无关系。事实上，一旦有了全套原则，即一种全面的正当观，我们就可以完全忘掉原始状态的观念，而像我们应用任何其他原则那样来应用这些原则。

正义即公平理论允许有无条件的原则，这并没有什么矛盾或甚至令人惊异之处。只要指出这样一点就够了：原始状态中的各方可能会赞同规定自然责任的原则，而这些原则一经提出，就是无条件适用的。我们应该指出的是，既然公平原则可以规定对现存正义安排的契约关系，那么这个原则所包含的义务就能维持一种已经存在的、来自正义的自然责任的关系。这样，一个人就可能既有自然责任，也有遵守体制和尽自己责任的义务。这里要注意的是，有几种办法可以把一个人与政治体制相联系。就大多数情况说，正义的自然责任是更基本的，因为它约束了一般公民，而且不必为了适用而要求任何自愿行动。另一方面，公平原则只约束担任公职的人，或者由于地位较好已在这个体系内推进了自己目标的人。因此，位高任重就有了另外的含义，即拥有较多特权的人获得了甚至更牢固地把自己束缚在某种正义安排上的义务。

关于其他类型的适用于个人的原则，我不打算多讲。虽然同意并不是一类不重要的行动，但我必须把讨论局限于社会正义理论。然而，可以看到，一旦选定了规定要求的所有原则，那么进而承认规定同意行动就不必要了。其所以如此，是因为同意是我们可以采取也可以不采取的行动。这种行动并不违反任何义务或自然责任。在研究同意行动时，人们希望挑出从道德观点看意义重大的同意行动，并说明它们同责任与义务的关系。从道德上说，许多这样的行动是无关紧要或微不足道的。但在同意行动中，有一类属于职责以外的有趣行动。这些行动就是宽仁、慈悲、英雄主义或自我牺牲。采取这种行动当然是好的，但这并不是一个人的责任或义务。职责之外的行动并不作为一种要求，虽然一般地说，如果不涉及行动者本身的损失或风险，这种行动也可能是一种要求。但一个人如果作了某种职责以外的行动，这也并不意味着可以免除他的自然责任。虽然我们有一种实现某个重大的善的自然责任，如果我们能够比较容易做到的话；但如果那样需要付出相当大的代价，那么我们就被解除了这种责任。职责之外的行动提出了一些对伦理学理论来说头等重要的问题。例如，初看起来，古典的功利观就似乎不能说明这些问题。只要是能对别人带来更大的善的行动，只要这种行动所产生的总的利益超过了我们可以采

取的其他行动所产生的总的利益。那么我们看来就得得不计代价去完成这些行动。相当于在自然责任说明中的那种免除是根本不存在的。因此，正义即公平的理论把某些行动算作职责之外的行动，这些行动可能是功利原则所要求的。然而，我不打算进一步讨论这个问题。所以要在这里提到职责之外的行动，只是为了全面的缘故。现在，我们必须转向解释原始状态这个问题。

## 第二章 正义的原则

正义理论可以分为两大部分：（1）解释原始状态和提出可在原始状态中用来进行选择的各种原则，（2）论证事实上可能采用哪些原则。本章将讨论适用于体制的两个正义原则和适用于个人的几个原则，并说明这些原则的含义。因此，目前我所关心的只是这个理论的第一部分的一个方面。要到下一章我才着手解释原始状态问题，并开始提出论据说明这里所考虑的原则事实上会得到承认。要讨论的各种问题有：作为正义主题的体制和形式正义的概念；三种程序正义；关于善的理论的地位；正义原则就是平等主义原则的观念以及其他观念。每一个讨论的目的都是要说明这些原则的含义及其运用问题。

### 第10节 体制和形式正义

社会正义的原则的基本主题是社会基本结构，也就是把主要的社会体制变成一种合作安排。我们已经看到，这些原则的目的是：在这些体制中指导对权利和义务的分配。确定对社会生活的利益和负担的恰当分配。适用于体制的正义原则，决不可与适用于个人及个人在特殊情况下的行动的正义原则混为一谈。这两种原则适用于不同的对象，因此必须分别讨论。

按照我的理解，所谓体制就是一种公共规则体系，这种体系规定职务和地位及其权利和义务，规定权力和豁免，等等。这些规则详细说明某些行动是可以允许的，另一些行动是被禁止的；对于可能发生的违犯行为，它们还规定了某些处罚和辩护，等等。我们可以把游戏和礼仪、审判和议会、市场和财产制度看作就是体制或更普遍的社会惯例的例子。可以从两个方面来看待体制：首先把它看作是一种抽象的目标，就是说，由某种规则体系表示的某种可能的行为方式；其次把它看作是某些人某时某地在思想和行为上实现了这些规则所明确规定的行动。那么，作为已经实现了的体制和作为一种抽象目标的体制，哪一种是正义的或不正义的，这就有点含糊不清了。看来，最好还是说，已经实现的并得到有效而公正管理的体制是正义的或不正义的。而所谓作为一种抽象目标的体制是正义的或不正义的，只是说这种体制的实现可能是正义的或不正义的。

如果体制所规定的行动，按照一种普遍的协议（即规定这个体制的规则体系得到遵守）得到正常执行，那么在某时某地也就存在着一种体制。例如，议会体制就是由某种规则体系（或可以有所不同的此类体系）规定的。这些规则列举了某些行为方式，从召开议会会议，到就一项议案进行表决，到提出一个程序问题，等等。各种各样的普遍准则结合成一种条理分明的安排。如果某些人完成了适当的行动，按照规定的方式从事这些活动，并相互承认彼此之间的协议，即他们的行为符合他们必须遵守的规则，那么，在某时某地也就存在着一种议会体制。

因此，当我说某种体制即社会基本结构是一种公共规则体系时，我是指参加这个体制的每一个人都知道他能知道些什么，如果这些规则和他参与这些规则所规定的活动是某种协议的结果的话。一个加入了某种体制的人知道，这些规则对他和对别人的要求是什么。他还知道别人也知道这一点，而且别人也知道他知道这一点，等等。当然，就实际存在的体制而言，这种条件并不是始终得到实现的，但这不失为一种合理的简单的假定。正义的原则必须适用于按这个意义理解的社会普遍安排。如果一个体制的某个次要部分的规则只有属于这个部分的那些人才知道，那么我们就可以假定，这里有了一种协议：只要这些规则的目的是为了实现在公认的目的而别人也不会因此受到不利的影 响，那么这一部分人就可以为他们自己制定规则。把体制的规则公之于众，可以保证参加这一体制的人知道对彼此的行为有哪些限制，知道哪一类行为是可以允许的。这就有了确定相互期望的共同基础。此外，在一个井然有序的社会里，也就是在一个由共同正义观进行有效管理的社会里，对于什么是正义的，什么是不正义的，也有一种普遍的协议。我还将在下文假定，对正义原则的选择是在知道它们是普遍的原则的条件下进行的（第23节）。在契约理论中，这个条件是一种自然的条件。

必须指出的是，规定一个体制的各种权利和义务等等的 基本规则，和如何最好地利用这个体制以达到某种目的的策略和准则是不同的。合理的策略和准则的基础，是分析个人和集体根据他们的利益、信仰以及对彼此计划的推测将会选定哪些可以允许的 行动。这些策略和准则本身并不是体制的一部分，而是属于关于体制的理论的，例如，是属于议会政治理论的。和关于游戏的理论一样，关于体制的理论通常认为基本规则是既定的，并分析权力的分配方式以及说明参加这一体制的人可能怎样去利用体制所提供的机会。在设计 和改革社会安排时，人们当然必须仔细研究体制所允许的各种方案和策略，仔细研究体制往往会予以鼓励的各种行为方式。规则的制订最好要能使人们在其主要利益的引导下，以促进社会理想目标的方式来行动。个人的行为是受他们的合理计划指导的，因此必须尽可能地协调一致以取得成果，虽然这些成果不是人们所预期的，也许甚至不是人们所预见到的，但从社会正义的角度看。它们仍然不失为最好的成果。边沁认为这种协调一致是人为的利益一致，亚当·斯密则认为是无形之手的作品。这是理想的立法者的立法目标，也是道德家极力主张改革法律的目标。然而，个人所遵循的战略和策略，尽管对于评价体制是 必不可少的，但却不是规定体制的公共规则体系的组成部分。

我们还可以把某个单一规则（或成批规则）、某个体制（或这个体制的主要部分）同整个社会制度的基本结构区别开来。这样做的理由是：一项安排的一条或几条规则可能是不正义的，但体制本身却不是不正义的。同样，虽然整个社会制度并不是不正义的，但某个体制却可能是不正义的。不但单一规则和体制本身可能并不具有足够的重要性，而且还可能在一个体制或社会制度的结构内部，一种明显的不正义行为补偿了另一种不正义行为。如果整体只包含一个不正义部分，那么这个整体的不正义就比可能的要少。进一步来说，可以想象，即使一个社会制度的体制各别来看没有一个是非正义的，这个社会制度也可能是非正义的：这种非正义就是把许多体制变成了一个单一制度的结合方式所产生的结果。一种体制可能鼓励被另一种体制所否定或忽视的期望并似乎证明这些期望是正当的。体制之间的这些差异是相当明显的。它们仅仅反映了这样一个事实，就是在评价体制时，我们可能是在一个更广阔的或更狭窄的范围内来考察它们的。

应该看到，正义的概念对有些体制通常是不适用的。比方说，仪式通常就不被看作有正义和非正义之分，虽然无疑也可设想出一些例子来说明情况并非如此，例如，把头胎子女或战俘用作祭品的仪式。一般的正义理论可能会考虑，在什么时候，仪式和其他通常不被认为有正义与非正义之分的惯例的确会受到这种批评。大概它们必定多少涉及了人们之间对某些权利和价值的分配问题。然而，我不打算在这方面作进一步的研究。我们所关心的只是社会基本结构及其主要体制，因而也就是社会正义的一般情况。

现在，让我们假定存在着某种基本结构。它的规则符合某种正义观。我们自己可能不会接受它的原则；我们甚至可能会认为这些原则是可厌的和非正义的。但是，它们为这个制度承担了正义的角色，从这个意义上说，它们就是正义的原则：它们规定了对基本权利和义务的分配，它们决定了社会合作利益的分配。让我们也设想一下：这种正义观总的说来在社会上是得到承认的，体制是得到法官和其他官员公正而始终如一的管理的。就是说，同样的情况都得到了同样的处理，有关的类似之处和不同之处都得到了现行规范的确认。由体制规定的正确的规则经常得到遵守，并由当局予以适当的说明。这种由法律和体制进行的公正而始终如一的管理，不管它们的真正原则是什么，我们都可以称之为形式正义。如果我们认为正义就是始终表明一种平等、那么形式正义就要求法律和体制在进行管理时应当平等地（就是说以同样方式）适用于属于它们所规定的各个阶级的人。正如西奇威克所强调的那样，一旦这种平等被认为是普遍规则的一种安排，那么它也就包含在关于法律或体制的概念中了。形式正义就是恪守原则，或者像有些人说的那样，就是服从制度。

西奇威克接着又说，显然，法律和体制可以公平地得到实施，但仍然可以是非正义的。同样情况得到同样处理，还不足以保证真正的正义。这一点要取决于原则，因为基本结构就是按照这些原则构造起来的。如果假定一个奴隶社会或种姓等级社会，或一个鼓励最专横的歧视的社会，得到了公平而始终如一的管理，那也没有什么矛盾，虽然这种假定也许不大可能。尽管如此，形式正义，或正义即一律的观念，排除了重大的非正义。如果假定体制是相当正义的，那么，当局在处理某些具体情况时，应该公正无私，不受个人、金钱或其他不相干考虑的影响，这一点就十分重要。就法律体制来说，形式正义仅仅是支持和保障合法期望的法治的一个方面。有一种非正义就是由于法官和其他权威人士在裁决权利要求时没有能够恪守适当的规则或对这些规则作适当说明。如果一个人的性格和爱好竟然使他倾向于这种行动，那么他就是非正义的。此外，即使法律和体制是非正义的，但只要它们始终如一地得到实施，也往往是比较好的。这样，那些从属于这些法律和体制的人至少可以知道它们要求的是什么，从而可以努力保护他们自己；而如果地位本来就已不利的人，在这些规则可能给他们以某种保障的时候，在某些情况下还要受到专横的待遇，那么这种非正义就甚至更严重了。另一方面，在某些情况下，背离现行准则以缓和那些受到不公正待遇的人的困境，则可能又是一件好事。我们这样做究竟有多少道理，尤其是在损害诚心诚意建立在现行体制上的期望的情况下去这样做究竟有多少道理，这是政治正义的一个复杂问题。总之，能够说的是：形式正义的要求即服从制度的要求究竟有多大力量，这显然取决于真正的体制正义和体制改革的可能性。

有些人认为，真正的正义和形式正义事实上往往是一致的，因此，至少大体上非正义的体制决不舍得到或者无论如何极少会得到公正而始终如一的管理。拥护非正义的安排并从中得到好处的人和轻蔑地否定别人的权利和自由权的人，据说不大可能允许对法治的顾虑来妨碍他们在特殊情况下的利益。一般法律的不可避免的含糊不清，以及对法律的解释所可能有的充分余地，助长了作决定时的武断行为，只有坚持正义才能使这种行为有所收敛。因此，有人认为，只要我们找到了形式正义，找到了法治和对合法期望的尊重，我们也就有可能找到真正的正义。公正而始终如一地遵守规则的欲望，使同样情况得到同样处理的欲望，以及接受普遍准则实施后果的欲望，是同承认别人的权利和自由权以及公平分享社会合作的利益和负担的欲望（或至少是意愿）密切相关的。一种欲望往往与另一种欲望联系在一起。这种论点当然似乎有理，不过我不打算在这里研究。因为只有等到我们知道什么是真正的正义的最合理的原则。知道在什么条件下人们终于确认了这些原则并引以为律己处堂之道，这种论点才能得到恰当的评价。一旦我们了解了这些原则的内容及其在理智和人们态度中的根据，我们也许就能确定真正的正义同形式正义是否紧密地联系在一起。 第11节正义的两个原则

现在，我要以一种临时的方式，说明我认为在原始状态中可能被选择的两个正义原则。在这一节里，我打算只作最一般的评论，因此，对这两个原则的第一个说明只是一种尝试。随着评论的进行，我将简略地谈及几种提法，然后逐步接近下文的最后说明。我相信，这样做可以使阐述自然展开。对这两个原则的第一个说明如下：

第一个原则：每一个人都有平等的权利去拥有可以与别人的类似自由权并存的最广泛的基本自由权，

第二个原则：对社会和经济不平等的安排应能使这种不平等不但（1）可以合理地指望符合每一个人的利益，而且（2）与向所有人开放的地位和职务联系在一起。在第二个原则中，有两个含糊不清的用语，即“每一个人的利益”和“向所有人开放”。更准确地确定这两个用语的含义，将会在第13节中导致对这个原则的第二个说明，第46节将对这两个原则给予最后的说明；第39节将考察对第一个原则

所作的说明。

正如我已经说过的那样，对这两个原则的一般评论就是说它们主要适用于社会的基本结构。它们可以指导对权利和义务的分配，指导对社会经济利益的分配。对这两个原则的阐述表明，它们预先假定社会结构可以分成两个多少不同的部分，第一个原则适用于一个部分，第二个原则适用于另一个部分。这两部分分为社会制度中规定并保障公民平等自由权的那些方面，以及规定并确立社会和经济不平等的那些方面。粗略地说，公民的基本自由权就是政治自由权（选举权和有资格担任公职的权利）以及言论和集会自由、良心自由权和思想自由、人身自由和拥有（个人）财产的权利、按法治概念规定不受任意逮捕和拘押的自由。第一个原则规定所有这些自由权都是平等的，因为正义社会里的公民是应该拥有同等的基本权利的。

第二个原则大概首先适用于收入和财富的分配，适用于利用权力和责任差异的组织机构或指挥系统的设计。虽然财富和收入的分配不必平等，但必须对每个人有利，同时，权力地位和指挥职务也必须是人人可以得到的。应用第二个原则就是使权力地位向所有人开放，然后，按照这个限制条件来安排社会和经济的不平等，使每个人都得到好处。

这两个原则要按照一种序列来安排，第一个原则优先于第二个原则。这种次序意味着，如果背离了第一个原则所规定的平等自由权体制，那么即使更大的社会和经济利益也不能对这种做法进行辩护或补偿。财富和收入的分配以及权力层系，必须符合合乎公民自由权和机会平等。

显然，这两个原则的内容是相当具体的，但这两个原则能否被接受，全在于我最后必须努力予以解释和证明的某些假定。随着讨论的进行，正义理论越来越明显地依赖于社会理论。此刻应该说明的一点是，这两个原则（对各种说明都适用）是一种更普遍的正义观的一个特例，这种正义观可以表述如下：泛，这样做的唯一理由就是：从体制上予以规定的这些平等权利可能会互相妨碍。

另一件需要牢记的事是：如果原则提到了人，或要求每个人都从某种不平等中得益，那是指占有基本结构所规定的各种社会地位或职务等等的具有代表性的人。因此，在应用第二个原则时，我假定能够把某种对福利的期望赋予占有这些地位的具有代表性的个人。这种期望表明了从他们的社会地位来看的他们的生活前景。总之，有代表性的个人的期望决定于整个结构对权利和义务的分配。如果这一点发生了变化，期望也随之变化。因此，我假定人们的期望是互相联系的：如果改善处于某种地位的有代表性的人的生活前景，我们可能会使处于其他地位的有代表性的人的生活前景或者得到改善或者变得更糟。既然第二个原则适用于体制的形式，那么它（或者更确切的说，它的第一部分）就涉及到有代表性的个人的期望。正如我在下文将要论述的那样，对于把特殊的善分配给可以指出具体名字的特殊个人这种情况，这两个原则都是不适用的。至于某个人正在考虑怎样把某些商品分配给他所知道的穷人。这种情况不属于这两个原则的适用范围。它们所要做的是调整基本的体制安排。我们决不可认为，从正义的观点看，在把善对具体的人的行政分配与恰当的社会设计之间有很多的相似之处。我们对前者的常识性的直觉不是理解后者的好的指南。

第二个原则就是坚持认为每一个人都应从基本结构中允许的允许的不平等中得益。这就是说，如果由基本结构规定的每一个有关的有代表性的人把基本结构看作是一个始终关心的问题，那么，他宁愿要有不平等的生活前景，而不要没有不平等的生活前景，这大概是合理的。一个人不可以借口处于另一地位的人的更大利益会超过处于某一地位的人的损失而为收入或组织权力的差异进行辩护。更不能用这种办法来抵消侵犯自由权的行为。把功利原则应用于基本结构，可以使我们最大限度地增加有代表性的人的期望总量（按照古典的观点，根据他们所代表的人数来衡量）；这就可以使我们损有余以补不足。相反，这两个原则则要求每个人都能从经济和社会的不平等中得到好处。然而，显而易见的是，如果把最初的平等安排看作是一种基本标准，就可以有无数的办法使所有的人都得到利益。那么，我们怎样来选择这些可能性呢？必须对这两个原则予以详细的说明，以便使它们产生出一种明确的结论。现在，我就来谈谈这个问题。

## 第12节 对第二个原则的解释

我已经提到，由于“每一个人的利益”和“平等地向所有人开放”这两个用语含糊不清，第二个原则的两个部分就都有了两种应有之义。由于这些意义是彼此独立的，这个原则就有了四种可能的含义。假定关于平等自由权的第一个原则自始至终意义不变，那么我们对这两个原则就有四种解释。这些解释由下表表示：

“每一个人的利益”

“平等的开放”

效率的原则      差别原则

我将依次概述这三种解释，即自然自由权制度、自由的平等和民主的平等。就某些方面说，这个序列更多地是直觉序列，但是通过解释自然贵族政治而安排的序列也并非毫不重要，因此我也将予以简短地评论。在提出正义即公平这个观点时，我们必须确定哪种解释更为可取。我将采用民主的平等这个解释，在本章中说明这个概念的含义。赞成在原始状态中接受这个概念的理由，要到下一章才开始讨论。

我将把第一种解释（在两种序列中）称之为自然自由权制度。在这个提法中，第二个原则的第一部分被理解为效率原则，并加以调整以适用于体制，在此情况下，也就是适用于社会基本结构；第二部分被理解为一种开放的社会制度，按照传统的说法，在这种社会制度下，各种事业都是向人才开放的。在所有这些解释中，我都假定关于平等的自由的第一个原则得到了实现，而经济大致上都是一种自由市场制度，虽然生产资料可能是私人占有的，也可能不是私人占有的。因此，自然自由权制度认为，实现效率原则并使各种地位向那些能够而且愿意努力争取这些地位的人开放的基本结构，将会导致一种正义的分配。这样来分配权利和义务被认为产生了一种安排。这种安排用这种分配的结果所证明的任何一种公平的方法来分配财富和收入，权力和责任。这种理论包括了纯粹程序正义的一个重要的成分，而关于程序正义问题留待以后另作解释。

这里有必要用几句题外的话来说明一下效率原则。这个原则不过是为了应用于基本结构而提出来的（经济学家所谓的）巴莱多最优化原则。不过，我们将始终使用“效率”这个词，因为从词义看，这是个正确的字眼，而“最优化”这个词表明它的概念要比实际上广泛得多。当然，这个原则本来就不是要适用于体制，而是要适用于经济制度的某种结构，例如，适用于消费者之间的商品分配，或者适用于生产方式。这个原则认为，只要无法办到把一种结构改变使得某些人（至少一个人）更幸福，而同时又不致使另一些人（至少一个人）更不幸，那么这种结构就是有效率的。因此，如果不存在使至少一个人的境况得到改善，而又不使另一个人处于不利地位的善的再分配，那么在某些个人之间对现有商品的分配就是有效率的。如果没有办法改变投入，使某种商品的生产较多，而又不致使另一种商品生产较少，那么这种生产组织就是有效率的。如果我们能够生产更多的某一种善而又不必减少对另一种善的生产，那么现有的更多的善就能够用来改善某些人的境况，而又不致使其他人的境况恶化。这个原则的这些适用情况表明，它确实是一个效率原则。如果还有办法做到使某些人得到更多的好处而又不使其他人的处境更糟，那么善的分配或生产安排就是没有效率的。我将假定，原始地位中的各方接受这个原则，就是为了判断经济和社会安排的效率（参见关于效率原则的附加讨论）。

### 效率原则

假定可以在X1和X2两人之间分配的现有商品量固定不变。以AB线上各点表示X1在对应水平上的得益时，则除曲线所指示的那一点外，无法使商品分配有利于X2的各点。设D点= (a, b)。然后使X1处于平面a的位置，则X2所能得到的最佳结果为水平线b。在图3中，原点O表示任何商品分配以前的位置。AB线上的各点即效率点。AB线上的每一点都可看作符合巴莱多的标准：任何再分配都不能使两人中的任何一人境况更佳而又不使对方境况更糟。这一点由AB线向右下方倾斜表示出来。既然现有的商品数量是固定的，则一人得益另一人必定受损（当然，如果基本结构是一种产生一定数量积极利益的合作体系，则这一假定不复存在）。一般地说，OAB区域被当作是一种凸集合，这就是说，如果在该集合中有任何成对的点，则连接这两点的直线上的各点也在该集合之内。圆、椭圆、正方形、三角形等等都是凸集合。

显然，事实上有许多效率点，所有这些点都在AB线上。效率原则本身并不挑选特定的商品分配方式作为有效率的分配方式。在有效率的分配方式中挑选另外某种原则；即正义原则；是必要的。

在这两点中，如果其中一点处于另一点的东北方，那么根据效率原则，这一点就是较优的点。在西北方或东南方的点是不能比较的。由效率原则规定的次序只是一种偏序。因此，在图4中，虽然C优于E，D优于F，但AB线上的点彼此之间并不存在孰优孰劣问题。效率点是不能划分等级的。甚至表示有关各方中的某一方拥有一切的端点A和端点B，也和AB线上的其他点一样，是有效率的。

请注意：我们决不能说AB线上的任何一点优于OAB区域内的所有各点。AB线上的每一点仅仅优于西南区域内的那些点。因此，D点优于由连接D和a及b的虚线所表示的矩形内的所有点。D点并不优于E点。这些点是不能划分等级的。然而，G点却优于E点，因而属于角上有E点的小三角阴影区的那一段AB线上所有的点也优于E点。

另一方面，如果把45度线看作是表示平均分配的轨迹（这表现为对一种人际对轴线所作的基本解释，是前面的评论中没有提到的一种假设），如果把这一点看作是作决定的又一根据，那么。从全面考虑，D点也许比C点和E点都更为可取。它与这条线接近得多。人们甚至可以确定，区域内的一点，如F，比c这个有效点更为可取。实际上，根据正义即公平这个观点，正义原则优先于对效率的考虑，因此，大致说来，表示正义的分配的区域内的各点，一般要比表示不正义的分配的有效点更为可取。当然，图4描述的是一种十分简单的情况。它对基本结构是不适用的。

然而，有许多有效的结构。例如，一个人得到全部现有商品的分配是有效的，因为并不存在任何使某些人境况更好而又不使任何人境况更坏的重新安排。占有全部商品的人必定会失败。不过，当然也并非每一种分配都是有效的；这一点也许可以从这种多寡悬殊的情况中得到说明。只要某种分配使某些人愿意与其他人交换善，它就不可能是有效的，因为这种交换意愿表明存在着一种既改善了某些人的境况又不损害其他任何人的境况的重新安排。事实上，有效的分配就是一种不可能找到更有利的交换的分配。从这个意义上说，一个人占有一切的那种善的分配是有效的，因为所有其他人没有任何东西可以拿来和他交换。因此，效率原则承认有许多有效的结构。每一种有效安排都比其他安排好，但没有一种有效安排比另一种有效安排好。

现在，效率原则可以通过有代表性的人的期望适用于基本结构。例如，我们能够说，如果无法改变规则，无法重新规定权利与义务的安排，从而提高任何有代表性的人（至少一个人）的期望而同时又不致降低其他一些有代表性的人（至少一个人）的期望，那么，基本结构中对权利和义务的安排就是有效的。当然，这种改变必须符合其他原则。这就是说，在改变基本结构时，我们决不可以违反平等自由权原则或对开放职位的规定。所能改变的是对收入和财富的分配以及组织权力和其他各种权力管理合作活动的方式。对这些基本善的分配，同对自由权和获得自由权的限制是一致的，因而可以加以调整，以改变有代表性的个人的期望。如果无法改变这种分配以提高某些人的希望而又不致降低另一些人的希望，那么基本结构的安排就是有效的。

我将假定，基本结构有许多有效的安排。其中每一个安排都明确规定了对社会合作利益的具体分配。问题是要在这些安排中进行选择，找到一种正义观，以便从这些有效分配中挑出一种也是正义的分配。如果我们能够做到这一点，我们也就以一种仍然符合效率的方式超出了纯粹效率的范围。现在检验一下这样一种设想，即只要社会制度是有效的，自然就没有理由为分配问题担心。一切有效的安排在这种情况下都被宣布为同样正义的。当然，这种设想对于向已知的个人分配某些善来说，可能是古怪可笑的。没有人会假定，若干人中的任何一个人是否恰巧占有一切，从正义的角度看，这是一个无关紧要的问题。但对基本结构来说，这种设想似乎是同样不合理的。因此，情况可能是：在某些条件下，如果不降低某些有代表性的人的期望，比如地主的期望，农奴制就不可能得到重大的改革，而按照这些人的期望，农奴制是有效的。然而，在同样的条件下，也可能发生这样的情况：如果不降低某些有代表性的人的期望，比如自由劳工的期望，自由劳工制度就不可能改变，因此，这种安排也同样是合理的。更一般地说，只要一个社会被恰当地划分为若干阶级，那么我们可以假定，每一次都把最广泛的代表性赋予社会中每一个有代表性的人是可能的。这种最广泛的代表性至少给这一个人提供了许多有效的地位，因为不可能离开他们中的任何一个人来提高任何一个有代表性的人的期望而又不致降低另一个人，即对其规定了最广泛的代表性的有代表性的人的期望。因此，每一种最广泛的代表性都是有效的，但它们不可能都是正义的，也不可能是同样正义的。这些论点只是为了替社会制度找到向已知个人分配某些善的相同情况，在这种情况下，一个人占有一切这种分配是有效的。

不过，这些考虑只是表明了我们始终知道的事情，就是说，光有效率原则还不能成为一种正义观。因此，它必须以某种方式予以补充。在自然自由权制度中，效率原则受到了某些背景体制的限制；只要实现了这些限制，其后的任何有效分配就被承认是正义的。自然自由权制度大致上是以下列方式来选择一种有效分配的：假定我们从经济理论知道，根据规定竞争性市场经济的一般假定，收入和财富将以一种有效的方式进行分配，在任何一段时间产生的某种有效分配都决定于资产的原始分配，就是说，决定于收入和财富以及天生才智和能力的原始分配。随着每一次原始分配，产生了一种明确的有效结果。因此，如果我们承认上述结果不仅是有效的，而且也是正义的，那么我最终将必须承认资产的原始分配始终赖以决定的基础。在自然自由权制度中，这种原始分配受到事业向人才开放（如前面所规定的）这个观念所包含的各种安排的支配，这些安排以自然自由权为背景（由第一个原则明确规定），并以自由市场经济为先决条件。它们要求有一种形式上的机会均等，使所有的人至少拥有得到各种有利的社会地位的同等合法权利。但是，除了为维持必要的背景体制而必须做的以外，并没有为维持社会条件的平等或相似而作出任何努力，所以资产在任何时期的原始分配都要受到自然和社会的意外事故的强烈影响。例如，现有的对收入和财富的分配，就是先前对自然资源——天生才智和能力——的分配的累积结果，因为这些资产或者已经开发，或者尚未实现，而由于社会环境以及诸如意外和幸运这类偶然因素，对于这些资产的利用或者一直得到赞同，或者始终遭到反对。从直觉上说，自然自由权制度的最显而易见的非正义，就是它允许分配份额受到这些因素的不适当的影响，而从道德的观点看，这些因素太没有道理了。

正如我将要谈到的那样，对这两个原则作自由主义的解释，是试图给事业向人才开放的规定再加上公平的机会均等原则这个条件来改变这种情况。这里的思想是：地位不仅在正式的意义上是开放的，而且所有的人都应该有取得这些地位的公平机会。这里的意思一下子看不清楚，但我们可以说，具有相似能力和技艺的人应该具有相似的生活机会。说得更明确点，假定要对自然资源进行分配，那么那些具有同等才智和能力并同样愿意利用这些资产的人，都应该有取得成功的同样前景，而不管他们在社会制度中的初始地位如何，就是说，不管他们出生于什么收入等级。在社会的各个部门，每一个具有相似动机和天赋的人，都应该有大致平等的文化和成功的前景。具有相同能力和抱负的人的期望，不应受到他们的社会阶级的影响。

因此。对这两个原则作自由主义的解释，是为了极力减少社会意外事故和天生运气对分配份额的影响。为了达到这个目的，必须对社会制度从基本结构上规定进一步的条件。自由市场的安排必须符合政治和法律体制的结构，因为这个结构支配着经济事件的总趋势，并维持着为公平的机会均等所必要的社会条件。这个结构的各个成分是人们所熟知的，虽然去回想一下防止财产和财富的过分积累的重要性，回想一下维持人人受教育的平等机会的重要性，也许是值得的。获得文化知识和技能的机会，不应决定于一个人的阶级地位，因此，学校制度，不管是公立学校还是私立学校制度，都应以打破阶级界线为其目的。

虽然这种自由主义的观点似乎明显地比自然自由权制度更为可取，但从直觉来看，它仍然显得不完全。首先，即使它能完全消除社会偶然因素的影响，它仍然允许财富和收入的分配由能力和才智的自然分配来决定。在背景安排所许可的范围内，分配份额是由自然不测之物的结果决定的；而从道德的角度看，这种结果是毫无道理的。没有理由要让历史和社会命运来决定收入和财富的分配，同样也没有理由要让自然资产的分配来决定收入和财富的分配。此外，公平机会的原则只能不完全地实现，至少在家庭体制存在期间是如此。自然能力发展到什么程度和实现到什么程度，要受到各种社会条件和阶级态度的影响。甚至是努力奋斗的意愿，从而一般说来应该受到奖赏的意愿，其本身也决定于良好的家庭和社会环境。保证具有相似天赋的人在成就和文化方面具有同等的机会，这实际上是不可能的，因此我们可能需要采用一种原则，它既能承认这个事实，又能减轻自然不测之事物本身的毫无道理的影响。这种自由主义的观点不能做到这一点，从而促使人们去寻找对这两个正义原则的另一种解释。

在转而讨论民主的平等这个观念之前，我们应该注意一下自然贵族政治观。根据这个观点，除了形式上的机会均等所规定的以外，并无任何要控制社会偶然因素的意思，但是具有更大天赋的人的利益，必须以能促进社会上较不幸部分的善为限。贵族政治的理想适用于一种开放的制度，至少从法律观点来看是如此，而受这一制度之惠的那些人的较优越的地位，只有在居上位者得到较少的利益才使居下位者也可能得到较少利益的情况下，才被看作是正义的。这样，位高任重的思想在自然贵族政治的观念中得到了延续。

因此，自由主义的观点和自然贵族政治观都是不稳定的。一旦我们在决定分配份额时为社会的偶然因素的影响或天然机会的影响而感到苦恼，我们在思考时也不免要为另一种影响而感到苦恼。从道德的观点看，这两种影响似乎是同样毫无道理的。因此，不管我们对自然自由权制度如何敬而远之，但如果没有民主的观念，我们是不会感到满足的。关于这个观点，我仍需予以说明。此外，前面的所有论点都不是赞成这个观念的论据，因为严格说来，根据契约理论，全部论据只有按照原始状态中可能作出的合理选择才能提出。但我这里所关心的是要为对这两个原则作出有利的解释作好准备，以使这两个标准，尤其是第二个标准，不会使读者产生过于古怪或莫名其妙的印象。我曾试图证明，一旦我们努力找到了实现这两个标准的办法，把每一个人都作为一个有道德的人来同等对待，并且不是根据人们的社会命运或在自然不测之事物中的运气来决定人们在社会合作中利益和负担的份额，那么用民主的平等来解释，显然就是这四种选择办法中的最佳选择。有了这些评论作为引子，我现在可以转而讨论民主的平等这个概念了。

### 第13节 民主的平等和差别原则

如图所示，把公平的机会均等原则和差别原则结合起来，就可以作出民主的平等这种解释了。差别原则挑出某种地位，从这一地位判断基本结构中社会和经济安排是否不平等，从而消除效率原则的不确定性。假定体制的结构是由平等的自由和公平的机会均等来规定的，那么地位较优越的人的较高期望，只有在其成为提高地位最不利的社会成员的安排的一部分时才是正义的。这方面的直觉观念是：社会等级不是为了确立和保证境况较好的人的更美好的期望，除非这样做符合命运较差的人的利益（参见下文关于差别原则的讨论）。

#### 差别原则

假定无差异曲线表示被判定为同样正义的分配。那么，差别原则就是一种具有强烈色彩的平等观，除非有一种分配能使两个人的境况更佳（为了简便起见，我们只以两个人为例），否则宁可选择一种平等的分配。只有在这个意义上，差别原则才是一种强烈的平等观。无差异曲线的形状如图5所示。这些曲线实际上是由成直角相交于45度线的垂直线组成的（又一次表现为对一种人际对轴线所作的基本解释）。不管两人中任何一人的地位得到了多大的改善，从差别原则的观点看，除非另一人也得益，否则此人无益可得。

设 $X_1$ 为基本结构中受惠最多的有代表性的人。他的期望提高了。 $x_2$ ，即受惠最少的人的期望也随之而提高。在图6中设曲线 $OP$ 表示 $X_1$ 的更大期望对 $X_2$ 的期望的差异。原点 $O$ 表示所有社会基本善平等分配的假定状态。 $OP$ 曲线始终在45度线之下，因为 $X_1$ 始终境况较好。因此，无差异曲线的唯一有关部分就是这条曲线以下的那些部分，由于这个缘故，图6的左上部分就没有包括进来。显然，只有当 $OP$ 曲线与无差异曲线的最高点相切时，差别原则才能完全得到实现。在图6中，这个最高点就是 $a$ 点。

请注意：差异曲线，即曲线 $OP$ ，假定基本结构规定的社会合作是互利的。对于固定不变的现有的善来说，不存在重新分配的问题。同样，如果对利益进行准确的人际比较是不可能的，那么就什么也没有失去。只要能够认出受惠最少的人并确定他的合理选择机会，这就够了。

有一种比差别原则较少平等主义色彩，而且也许初看起来似乎比较有道理的观点。按照这种观点，如图7所示，代表正义的分配（或者代表所有考虑到的情况的分配）的无差异曲线就是凸向原点的平滑曲线。代表社会福利函数的无差异曲线。通常用这种方式来表示。这种曲线的形状表明，当两人中的一人相对于另一人来说已经获益，从社会角度看，则此人所得之更多的利益对他来说就变得只有较少的价值。

另一方面，古典的功利主义者对于如何来分配恒量利益问题是漠不关心的。他们只是为了打破僵局才求助于平等。如果只有两个人，那么在对人际对轴线作出基本解释时，功利主义者的代表分配的无差异曲线就成了垂直于45度线的直线。然而，既然 $X_1$ 和 $X_2$ 是有代表性的人，那么他们所得到的利益必须按照他们各自所代表的人数来衡量。既然 $X_2$ 所代表的人数可能大于 $X_1$ 所代表的人数，那么这种无差异曲线

就如图8所示变得较平。地位不利者的人数与地位不利者的人数之比，规定了这些直线的斜度。如前图画出同样的差异曲线，则可看出，按照功利主义观点，在b点外OP曲线所达到的极点即为最佳分配。由于差别原则选择了b点，而b点又始终处于a点的左方，所以在其他条件相等的情况下，功利主义允许较大的不平等。

为了说明差别原则，可以考虑一下社会各阶级的收入分配。让我们假定，不同的收入集团是与有代表性的个人相互关联的。参照这些人的期望，我们就能对分配作出判断。假定那些开始在财产占有的民主制社会里是企业阶级成员的人，比在不熟练工人阶级中开始生活的人有着更美好的前景。即使在消除了现有的社会不正义之后，这种情况看来仍然可能是真实的。那么，怎样才能证明生活前景中这种原始的不平等是正当的呢？按照差别原则，只有在期望中的差异有利于境况较差的有代表性的人，这里也就是有代表性的不熟练工人的时候，这种不平等才可以证明是正当的。只有在减少这种不平等会使工人阶级境遇更糟时，期望中的不平等才是可以允许的。考虑到关于地位开放的第二个原则的附加条款以及一般的自由权原则，企业家们可以有的较大期望大概会鼓励他们去做一些可以改善劳动阶级长远前景的事情。他们的较美好的前景起了刺激作用，使经济过程更加有效，创造发明也会以更快的速度进行，等等。最后，由此而产生的物质利益扩展到整个制度，使地位最不利的人也能得益。我不打算考虑这些情况究竟有多大真实性。重要的是，如果按照差别原则，这些不平等是主义的，那么对这类问题必须加以论证。

关于这个原则，我现在要发表几点看法。首先，在应用这个原则时，必须区别两种情况。第一种情况是：地位最不利的人的期望确实被提高到最大限度（当然也要受到上述限制）。境况较好的人的期望的任何改变，都不能改善境况较差的人的地位。于是，最佳安排得到了公认，我将把这称之为完全正义的安排。第二种情况是：所有境况较好的人的期望，至少对较不幸的人的福利产生了影响。就是说，如果他们的期望被降低了，那么，地位最不利的人的期望也可能降低。这时还仍然没有达到最大值。甚至地位较有利的人的较高期望，也可能提高地位最低的人的期望。我将认为，这种安排是完全正义的，但却不是最佳的正义安排。如果较高期望（不论是一种期望还是多种期望）是过分的，那么安排就是不正义的。如果这些期望被降低了，那么受惠最少者的地位就可能会得到改善。一种安排不正义到什么程度，要看这种较高期望过分到什么程度，以及它们对违反其他正义原则，如公平的机会均等原则，依赖到什么程度；但我本打算用任何精确的办法去衡量不正义的程度。这里需要指出的是，虽然差别原则严格说来是一种最大值原则，但在上述尚不是最佳安排的两种情况之间存在着重大的差别。社会应该努力避免出现这样的领域：在那里，境况较好的人的边际贡献是负的，因为，在其他条件相等时。这似乎比虽未达到最佳安排但边际贡献是正的这种情况更糟。富人与穷人之间的甚至更大的差别，使穷人的境况变得更糟，这不但违反了民主的平等，而且也违反了互利的原则（第17节）。

还有一个问题是：我们已经知道，自然自由权制度和自由主义的观念试图超越效率原则，缩小这个原则的作用范围，用某些背景体制来限制它，并把其余的事交给纯粹的程序正义去做。这种民主观认为，虽然至少在某种程度上可以求助于纯粹的程序正义，但是前此的种种解释在这样做时仍然使很多情况决定于社会和自然的偶然因素。但应该指出，差别原则和效率原则是一致的。如果差别原则得到充分的实现，那么，使任何一个有代表性的人的境况变得更好，而又不使另一个人，即我们打算提高其期望的地位最不利的有代表性的人的境况变得更糟，这事实上是不可能的。因此，对正义的规定应能使正义符合效率，至少在这两个原则得到完全实现时应该如此。当然，如果基本结构是不正义的，这两个原则将会允许作出改变，以便降低某些境况较好的人的期望，因此，如果效率原则是用来表示只有改善每一个人的前景的改变才是可允许的，那么民主的概念就与效率原则是不一致的。正义优先于效率，因此它要求作出某些改变，而这些改变在这个意义上是无效的。一种完全正义的安排也应是有效的设计，也只有在这个意义上，才谈得上一致。

其次，我们可以考虑一下关于差别原则含义的某些复杂情况。如果这个原则实现了，每个人就都得到了利益，这一点一直被认为是理所当然的。认定这一事实是由于人们明显地感觉到，和原始的平等安排相比较，每一个人的地位改善了。但是，事情显然并不取决于能否确定这种原始安排；事实上，原始状态中的人的境况究竟好到什么程度，这一点对运用差别原则并不起关键作用。我们只是按照规定的限制，最大限度地提高地位最不利的人的期望。只要像我们所假定的那样，这样做对每个人都有好处，那么来自这种假设的平等地位的估计利益就是毫不相干的，虽然不是根本不可能确定这种利益。然而，可能还有一种感觉，即如果差别原则实现了（至少如果我们作某些自然的假定），那么每一个人也就都得到了利益。让我们假定，期望的不平等是一种连锁关系，就是说，如果一种有利的地位对提高地位最低的人的期望产生了影响，那么它也提高了地位介乎两者之间的所有人的期望。例如，如果企业家的较大期望使不熟练工人得到了好处，那么它们也使半熟练工人得到了好处。请注意：这种连锁关系没有提到地位最不利的人没有得到利益这一情况，所以它并不意味着全面的影响。进一步假定各种期望是紧密结合的，就是说，提高或降低任何一个有代表性的人的期望，而又不提高或降低其他每一个有代表性的人的期望，尤其是地位最不利的人的期望，这是不可能的。各种期望紧密结合，可以说是无法拆开的。不过，由于有了这些假定，人们就会觉得，如果差别原则实现了，每一个人就都得到了好处。在任何双向比较中，境况较好的有代表性的人由于给予他的有利条件而获得了利益，而境况较差的人也由于这些不平等所产生的差益而获得了利益。当然，这些情况并非始终如此。但在此情况下，境况较好的人不应拥有对受惠最少的人可以得到的利益的否决权。我们仍然应该最大限度地提高地位最不利的人的期望（参见关于连锁关系的附加讨论）。

### 连锁关系

为了简明起见，假定有三个有代表性的人。设 $x_1$ 为受惠最多者， $x_3$ 为受惠最少者， $x_2$ 介乎两者之间。沿水平轴线划出 $x_1$ 的期望，沿垂直轴线划出 $x_1$ 和 $x_2$ 的期望。表示受惠最多者对其他集团的差异的曲线，从代表假想的平等地位的原点开始。此外，假定受惠最多者可以得到最大限度的利益，其根据是：即使差别原则可以承认这一点，自由权优先的观念也会拒绝考虑对政治制度等等所产生的不正义的影响。

差别原则所选定的点就是代表X3的曲线所达到的最高点，如图9中的a点。

所谓连锁关系是指：代表X3的曲线向右方上升所达到的任何一点，代表X2的曲线也能达到，如图9中a点和图10中b点左边的区间所示。连锁关系没有提到的一个情况是，代表X3的曲线向右边下降，如图9中a点右边的区间所示。代表X2的曲线可能上升，也可能下降（如虚线X2所示）。连锁关系对图10中b点的右方是不适用的。

代表X2和X3的曲线上升的区间，就是代表地位差异的区间。向右边的任何上升，都会提高平均期望（如果功利是用期望来测量的，即为平均功利），同时也实现了作为一种衡量变化的标准的效率原则，就是说，右边的各个点改善了每一个人的地位。

在图9中，平均期望的上升可能超过a点，虽然受惠最少者的期望下降了（这一情况决定于各个集团的影响）。差别原则排除了这一情况而选定了a点。

所谓紧密结合是指：代表X2和X3的曲线都不是水平延伸的。在每一点上，这两条曲线或者上升，或者下降。如此表示的曲线都是紧密结合的。

我不打算去研究连锁关系和紧密结合可能在多大程度上是适用的。差别原则并不决定于这些关系是否实现。然而，人们可能注意到，如果受惠较多者的地位所产生的差异普遍地扩展到整个社会，而不是限于社会的某些部门，那么，如果地位最不利的人得到利益，处于中间地位的人也会得到利益，这看来是可能的。此外，基本结构所体现的体制的两个特征，也有助于利益的普遍扩散。第一个特征是：建立体制的目的是为了促进人人共有的某些基本利益；第二个特征是：职务和地位是向所有人开放的。因此，如果立法者和法官的特权和权力改善了受惠较少者的地位，他们也就改善了一般公民的地位，这一点看来是可能的。倘若其他正义原则得到了实现，连锁关系就可能经常适用。如果是这样，那么我可以说，在积极差异区域（所有处于有利地位的人的利益提高了最不幸的人的期望的区域），为实现完全正义的安排而进行的任何活动，不但增进了平均福利，而且也提高了每一个人的期望。考虑到这些附加的假定，差别原则就具有了同平均功利及效率原则同样的实际效果。当然，如果连锁关系几乎是不适用的，而上述情况又是无关紧要的，那么这两种原则的一致反而显得令人奇怪了。但我们往往假定，在正义的社会安排内，像利益的普遍扩散这种事情确实发生了，至少从较长远观点看是会发生的。如果情况确实如此，那么这些论点就是表示，差别原则是怎样来说明这些作为特例的人们较为熟悉的观念。不过，仍然需要指出的是：从道德的角度看，这个原则是更基本的原则。

另外还有一种复杂情况。假定紧密结合这种情况，是为了简化对差别原则的说明。不管在实际上有多少可能性或有多大重要性，显然可以想象的是，地位最不利的人并不因为境况最佳的人的期望的某些变化而受到某种影响，尽管这些变化使别人受益。在这种情况下，紧密结合这种假定就不适用了，而为了对这种情况也能适用，我们可以把一种更普遍的原则表述如下：在有n个有关代表的基本结构中，首先，最大限度地提高境况最差的有代表性的人的福利；其次，为了境况最差的代表的平等福利，最大限度地提高第二个境况最差的有代表性的人的福利，因此类推，直到最后为了前面n-1个代表的平等福利，最大限度地提高境况最佳的有代表性的人的福利。我们可以把这个情况看作是词典编纂式的差别原则。然而，我们将经常使用形式比较简单的差别原则，因此，作为前面这几节的讨论结果，第二个正义原则的内容如下：

对社会和经济不平等的安排，应能使这种不平等既（1）符合地位最不利的人的最大利益，又（2）按照公平的机会均等的条件，使之与向所有人开放地位与职务联系在一起。

最后，应该指出可以很容易地使差别原则或这一原则所表明的思想与普遍正义观相适应。事实上，普遍正义观只是适用于包含自由与机会在内的所有的社会基本善，从而不再受这个特殊观念的其他组成部分限制的差别原则。从前面对正义原则的简短讨论来看，这是显而易见的。正如我将不时指出的那样，随着社会状况的改善，序列中的这些原则也就是普遍正义观最后采取的形式。这个问题是和我将在下文（第39节和第82节）予以讨论的自由权优先问题联系在一起的。某种形式的差别原则自始至终都是基本的原则，目前只要说这么一点就够了。

#### 第14节 公平的机会均等和纯粹的程序正义

现在，我想评论一下第二个原则的第二部分，自此以后，这个原则将被理解为关于公平的机会均等的自由主义原则。因此，决不可把这个原则同关于事业向人才开放的观念混为一谈；也决不应忘记，既然它是和差别原则联系在一起的，那么它的结果就完全不同于对这两个原则的自由主义的解释。尤其是，我打算在下文（第17节）指出，这个原则不会遭到反对，说它会产生一个由能人统治的社会。这里，我想考虑一下其他几个问题，尤其是这个原则与纯粹程序正义概念的关系问题。

不过，首先我应该指出，要求职位开放并不完全是，或者甚至基本上不是为了效率的缘故。我并没有认为。在每个人事实上都得益于

某种安排的情况下，也必须使职位开放。尽管某些集团被排斥在某些职位之外，但是通过向这些职位分配某些权力和利益来改善每一个人的地位，这也许是可能的。虽然获得这种职位要受到限制，但它们也许仍能吸引更优秀的人才和鼓励更良好的行为。但是，开放职位的原则不允许这样做。这个原则认为，如果某些职位不是在对所有人都公平的基础上开放，那么被排斥在这些职位之外的人就会理所当然地感到他们受到了不正义的对待，即使他们从那些被允许占有这些职位的人所作的更大努力中得益。他们的不满可能是正当的，这不仅是因为他们被排斥在得到职务的某些额外报酬如财富和特权之外，而且还因为他们无法通过熟练而热心地履行社会义务而体验实现自我的乐趣。他们被剥夺了一种主要的人类之善。

我已经说过，基本结构是正义的首要主题。正如我们已经看到的那样，这意味着首要的分配问题，是对基本的权利与义务进行分配，并对社会和经济的不平等以及基于这些不平等的合法期望进行调整。当然，任何伦理学理论都承认把基本结构看作是正义的主题的重要性，但并不是所有的理论对这种重要性都同样看待。按照正义即公平的观点，社会被解释为一种互利的合作事业。这种基本结构是一种公共规则体系，它规定了一种活动安排，而这种安排使人们共同行动，以产生更大数量的利益，并按照收益中应得的份额把某些公认的权利分配给每一个人。一个人做什么，要着公共规则认为他有权去做什么，而一个人有权去做什么，要看他做的是做什么。人们保证按照这些合法的期望去做，决定了他们有些什么权利，而尊重这些要求，于是就产生了分配。

这些考虑表明了把分配份额问题当作纯粹程序正义来看待的思想。这种直觉思想是要设计出一种社会制度；不管这种社会制度是什么样的制度，其结果都是正义的，至少在一定的范围内是正义的。只要和完全的或不完整的程序正义比较一下，就能充分理解纯粹程序正义这个概念。为了说明什么是纯粹程序正义，可以考虑一下公平分配这个最简单的例子。若干人准备分一个蛋糕：假定公平的分配就是平分，那么哪种程序（如果有任何程序的话）将会产生这样的结果呢？撇开技术细节不谈，显而易见的解决办法是让一个人去分这个蛋糕，让其他人先拿，他自己拿最后一块。他将把这个蛋糕等分，因为只有这样，他才能保证自己得到尽可能大的一份。这个例子说明了完整的程序正义的两个特点。首先，对于什么是公平的分配，自有一种独立的标准，一种独立于并且先于将要遵循的程序而规定的标准。其次，可以去设计出一种肯定能产生合意结果的程序。当然，这里也作了一些假定，例如被推选出来的这个人能够把蛋糕等分，他希望得到自己能够得到的那样大的一块，等等。但我们可以忽略这些细节。最重要的是要有一种独立的标准，用来决定哪种结果是正义的，同时还要有一种保证产生这种结果的程序。十分明显，在存在大量的实际利害关系的情况下，完整的程序正义即使不是不可能的，也是极少有的。

不完整的程序正义的例子是刑事审判。这方面的合意结果是，只有在被告犯过他被指控的罪行时，才可以宣判他有罪。制定审判程序是为了调查和确定这方面的犯罪事实。但是，要设计出能永远产生正确结果的法律规则，似乎是不可能的。审判理论研究的是，哪种程序和取证规则等等是经过最充分的考虑因而能够促进与其他法律目标相一致的审判的。可以理所当然地指望在不同的情况下对审理案件有不同的安排，以便即使并非一贯地但也至少在大部分时间里产生正确的结果。所以说，审判是不完整的程序正义的一个例子。即使是小心谨慎地依法办事，公平而恰当地进行诉讼活动，也可能得出错误结果。一个无辜的人可能会被裁决有罪，一个有罪的人可能会得到开释。这类情况就是我们所说的误判：出现这种不正义的情况，不是由于人的过错，而是由于使法律规则无法实现其目标的偶然情况的凑合。不完整的程序正义的特征就是：虽然对于正确的结果有着一种独立的标准，但却没有肯定会产生正确结果的切实可行的程序。

相反，如果没有对于正确结果的独立标准，而只有一种正确的或公平的程序，从而使它所产生的结果也同样正确或公平（不管它是什么样的结果），而只要这种程序得到恰当的遵守，那么纯粹程序正义也就存在了。这一情况可以用赌博来说明。如果若干人参加一系列公平的打赌，在最后一轮打赌后的储金分配是公平的，或者至少不是不公平的，那么不管赌金怎样分配，我这里都要假定，公平的打赌就是一种具有零位期望的打赌，打赌是自愿的，没有人在打赌中进行欺骗，等等。打赌的程序是公平的。是在公平的条件自由制定的。这样，这种背景情况就规定了一种公平的程序。对每个人手中原始赌本合起来的赌金的任何分配，可能产生于一系列公平的打赌。从这个意义上说，所有这些特殊的分配都是同样公平的。纯粹的程序正义的一个显著特征是，决定正义的结果的程序必须在实际上得到执行；因为在这些情况下，并不存在任何可以用来确认明确的正义结果的独立标准。显然，我们不能仅仅因为本来可以通过遵循某种公平的程序达到某种情况而就说这种情况是正义的。这种说法未免过于武断，最后可能会导致荒谬的不正义的结果。人们只可以说，几乎任何利益分配都是正义的，或公平的，因为作为公平赌博的结果，这种分配本来是可能发生的。使赌博最后成为公平的或不是不公平的结果的东西，就是一系列公平赌博后所产生的结果。公平的程序只有在实际上得到执行之后，才能把它的公平变成结果。

因此，为了把纯粹程序正义概念应用于分配份额，必须建立并公正地管理一种正义的体制系统。只有以正义的基本结构为背景，包括正义的政治组成方式和正义的经济及社会体制安排，人们才能说必要的正义程序是存在的。在本书的第二编中，我将稍稍详细地描述一下具有这些必要特征的基本结构。我将说明各种体制，并把它和正义的两个原则联系起来。这方面的直觉概念是人们所熟知的。假定法律和政府采取有效的行动，是为了使市场具有竞争能力，使资源得到充分利用，使财产和财富（尤其是在允许生产资料私有制存在的情况下）以适当的税收形式或其他任何形式得到广泛的分配，并使一种合理的最小社会差别得到保证。同时，假定存在着得到全民教育保证的公平的机会均等，而所有其他的平等自由权也都有了保障。这样，由此而产生的收入分配和期望模式将会有助于实现差别原则。在我们认为是实现现代国家社会正义的这个体制复合体中，境况较好的人的利益改善了受惠最少者的条件。如果不能做到这一点，那就对利益进行调整，使之做到这一点，例如，把最小的社会差别固定在适当的水平上。目前存在的这些体制是充满了严重的不正义的。不过，总会有一些办法来使它们同它们的基本设计及意图一致起来，这样，差别原则就能够按照自由权的要求和公平的机会均等来得到实现。正是这个构成我们信念基础的事实才能使这些安排成为正义的安排。

公平机会原则的作用是确保合作体系成为纯粹程序正义体系，这是不证自明的。除非这个原则得到实现，否则即使在有限的范围内，

分配的正义也不能发挥作用。纯粹程序正义的巨大的实际优点是：在满足正义的要求时，不再需要随时注意无数的不同情况和具体的人的不断变化的相对地位。如果这些细节与问题有关，就会产生极其复杂的问题，而为了处理这些问题，人们避免对原则作出规定。把注意力集中在个人之间变化着的相对地位上，并要求每种变化（孤立地看，这种变化只是一个单独事项）本身都必须都是正义的，那是错误的。需要予以判断的，而且按一种普遍观点来判断的，是基本结构的安排。除非我们准备按处于某个特定地位的有代表性的人的观点来对它进行批判，否则我们没有任何理由要对它不满。因此，接受这两个原则就是达成了一种协议，把日常生活中的许多知识和许多复杂情况当作一个与社会正义无关的问题而予以抛弃。

因此，按照纯粹程序正义，评价利益的分配首先不是靠比较现有的利益总量和已知个人的已知欲望和需要。已经生产出来的商品是按照公共规则体系来分配的。而这种体系决定生产什么，生产多少和用什么工具生产。它还决定了合法的权利要求，而尊重这种要求就产生了分配。因此，按照这种程序正义，分配的正确性是以产生这种分配的合作安排的正义性为基础的，同时也是以回答参与合作的个人的权利要求为基础的。对某种分配进行评价，离不开产生分配的规则体系，也离不开个人根据既定期望真心诚意去做的事。如果抽象地去问：把已知现有的东西分配给具有已知欲望和爱好的特定个人的一种分配办法是否比另一种分配办法好，那么，这个问题简直是无法回答的。这商个原则的观念并没有把分配正义这个基本问题看作是一个分配正义的问题。

相反，如果要把已知的一批善分配给具有已知欲望和需要的特定个人，那么分配的正义观似乎是天然适用的。所要分配的善不是这些个人生产出来的，这些个人也不处于任何现存的合作关系中。既然对于将要分配的东西不存在任何优先的权利要求，那么按照欲望和需要来分配这些东西，或者甚至最大限度地提高满足的净差额，这就是很自然的。除非平等更为可取，否则正义就成了一种效率。这种分配观经过适当的概括，产生了古典的功利主义观点。因为正如我们已经看到的那样：这种理论把正义比作公正的旁观者的仁慈，又把仁慈比作提高满足的最大差额的最有效的体制设计。我在前面说过，按照这种观念，社会被看作是多许多单独的个人，每个人都规定了一个单独的范围，权利和义务以及不多的满足手段都要根据规则来分配，以便使欲望得到全面的满足。我将把这个观念的其他方面留到下文考虑。这里需要指出的一点是：功利主义并不把基本结构看作是一种属于纯粹程序正义的安排。至少从原则上说，功利主义者对评价所有的分配具有一种独立的标准，就是说，要看这些分配是否产生了满足的最大净差额。按照功利主义理论，对于实现这一目标来说，体制是一些多少不完全的安排。因此，鉴于现有的欲望和爱好，及其所容许的向未来的自然延续，政治家的目标就是提出那些将会最接近既定目标的社会安排。由于这些安排要受到不可避免的限制和日常生活的妨碍，基本结构也就成了一个说明不完全的程序正义的例子。

我将暂时假定第二个原则的两个部分是按词汇序列安排的。这样，我们就在一个词汇序列中有了另一个词汇序列。但是，这种安排在必要时可以对按照普遍的正义观来加以改变。这种特定正义观的优点在于它有一种明确的形式，并提出了某些可供研究的问题，例如，在什么情况下可以选择词汇序列？我们的研究有了特定的方向，而不再限于一般的原则。当然，分配份额这个观念显然是一种十分简单的提法。它的目的是要清楚地描述一种利用纯粹程序正义概念的基本结构。但尽管如此，我们还是应该去寻找一些合起来可以产生一种合理正义观的简单概念。基本结构的概念，无知之幕的概念，词汇序列的概念，最不利地位的概念，以及纯粹程序正义的概念，都是这方面的例子。这些概念本身没有一个可以指望它起什么作用，但如把它们恰当地放在一起，它们就可能相当有用。如果假定对所有的或者甚至大多数道德问题都有一种合理的解决办法，那是太过分了。也许只有少数几个问题能够得到圆满的解答。总之，社会智慧全在于建立不会经常发生难以克服的困难的体制，在于承认需要有明确而简单的原则。

爱鱼的logos

于2006-4-16 19:10:07

## 第8节 优先问题

我们已经知道，直觉主义提出了能够在多大程度上系统说明我们对正义和不正义的深思熟虑的判断问题。尤其是它认为，对于确定不同正义原则的重点问题，不可能提出任何肯定的答案。在这个问题上，我们必须依靠我们的直觉能力。当然，古典的功利主义努力避免完全求助于直觉。这是一种只有一个最后标准的单一原则观；至少从理论上说，重点的调整是参照功利原则来决定的。穆勒认为，只能有一个这样的标准，否则在不同的标准之间是不可能有什么裁决者的，所以西奇威克详尽地论证说，功利主义原则是能够承担这个任务的唯一原则。他们认为，在面临准则互相冲突的情况下，或在面临含糊不清的概念时，我们除了采用功利主义别无他法，从这个意义上说，我们的道德判断无疑就是功利主义的。穆勒和西奇威克认为，在某种问题上，我们必须用一个单一的原则来纠正我们的判断并使之系统化。无可否认，这一传统理论的巨大魅力之一就是它正视优先问题并努力避免依靠直觉的方法。

我已经说过，依靠直觉来解决优先问题，不一定就有什么不合理之处。我们必须承认，可能没有任何办法来摆脱原则的多元性问题。毫无疑问，任何正义观都将不得不在一定程度上依靠直觉。但尽管如此，我们还是应该尽量少去直接求助于我们深思熟虑的判断。因为如果人们各自以不同的方式来权衡最后的原则（大概他们是经常这样做的），那么他们的正义观就是各不相同的。确定重点是正义观的一个基本的而不是次要的组成部分。如果我们不能说明这些重点应该怎样靠合理的伦理标准来确定，那么合理讨论的手段也就没有了。可以说，直觉主义者的正义观只是一种不完全的观念。即使不能完全排除对直觉的依赖，我们也应尽力为优先问题提出明确的原则。

按照正义即公平理论，直觉的作用受到几方面的限制。由于这整个问题相当复杂，这里我将只提出几点看法，这些看法的全部含义要在以后才能看得清楚。第一点与这样的事实有关，即正义原则就是在原始状态中可能会得到选择的那些原则。这些原则是某种选择状态所产生的结果，由于原始状态中的人是有理性的人，所以他们承认应该考虑这些原则的优先性问题。如果他们希望为裁定相互权利要求而确

定一致同意的标准，他们就会需要用来说明重点的原则。他们决不可以假定他们对优先问题的直觉判断是大体相同的；由于他们在社会中所处的地位不同，他们的判断肯定是不相同的。因此我假定，原始状态中的各方都想达成关于如何权衡正义原则的某种协议。选择原则这个概念的部分价值在于：原先促使他们采用某些原则的理由，可能也是他们赋予这些原则以某些重点的理由。按照正义即公平理论，正义原则并不被认为是不证自明的，它们的正当性就在于它们可能会被选择。既然如此，我们就可以根据它们被人们所接受这一点来找到如何权衡它们的指导方针或限制条件。考虑到原始状态的情况，有一点可能是清楚的，这就是，某些优先规则比另一些优先规则更为可取，其理由基本上仍然是某些原则从一开始就得到了一致的同意。强调正义的作用和原始选择状态的特征，可以使优先问题变得更加易于处理。

另一种可能性是，我们也许能够找到可以用我所说的连续序列或词汇序列来予以说明的某些原则（正确的术语是“词典编纂序列”，但它过于累赘）。这种序列要求我们首先满足序列中的第一个原则，然后才能转向第二个原则；满足了第二个原则，然后才考虑第三个原则，以此类推。一个原则要等到它前面的那些原则或者得到充分的满足或者不能适用之后才开始起作用。因此，连续序列毋需去权衡原则；这个序列中处于前列的原则可以说具有一种对后面原则而言的绝对重点，而且毫无例外是有效的。我们可以把这种排列看作是类似于一些受到限制的最高原则的先后次序。我们可以假定，这个序列中的任何原则只有在前面的原则得到充分满足时才可以得到全面的考虑。事实上，我将作为一个重要特例提出这样一种次序，把平等自由原则置于控制经济和社会不平等的原则之前。这实际上是说，社会基本结构应该按照与前面的原则所要求的平等自由权相一致的方式来安排财富和权力的不平等。当然，乍看起来，词汇序列或连续序列这个概念似乎并不显得很有前途。事实上，它似乎立即同我们的稳健思想和良好判断格格不入。此外，它必须预先假定序列中的所有原则都是一种相当特殊的原则。例如，除非前面的原则只有一个有限的适用范围并规定了能够得到满足的明确条件，否则后面的原则就决不会起作用。这样，平等自由原则就可以占据一种优先的地位，因为我们假定它是能够得到满足的。而如果功利原则是第一位的，那么它就会使后来的所有标准成为多余的东西。我将努力证明，至少在某些社会环境下，正义原则的某种连续序列为优先问题提供了一种近似的解决办法。

最后，可以提出一些内容比较有限的问题和用审慎的判断代替道德判断，来减少对直觉的依赖。这样，面对某种直觉主义观念原则的人就可以回答说，如果没有某些指导审慎思考的准则，他就不知道该说些什么。例如，他可能会认为，在对满足的分配中，他无法解决总功利和平等的矛盾。不但这里所涉及的概念过于抽象。内容过于广泛，使他没有把握来作出任何判断，而且即使是解释这些概念的含义，也是一个十分复杂的问题。总合一分配二分法无疑是一个吸引人的概念，但此时此地又似乎是难以处理的。它没有把正义问题分解成足够小的部分。按照正义即公平理论，求助于直觉的做法集中表现在两个方面。首先，我们从社会制度中挑出某个地位，并按照这个地位来评价社会制度，然后再提出这样的问题：从这种地位中的一个有代表性的人的观点来看，选择基本结构的这种安排而不是那种安排是否合理？根据某些假定，经济和社会的不平等是按照地位最不利的社会集团的长期期望来予以判断的。当然，对这种集团的说明不很准确，我们的审慎判断也必然会给予直觉以相当大的余地，因为我们也许还不能提出决定这种判断的原则。尽管如此，但我们已经提出了一个内容有限得多的问题，并用一种合理审慎的判断代替了道德判断。我们应怎样作出决定，这常常是十分清楚的。对直觉的依赖是一种不同性质的依赖，而且远不如在直觉主义观念的总合一分配二分法中对直觉的依赖。

在解决优先问题时，任务就是要减少而不是完全排除对直觉判断的依赖。没有理由假定我们能够避免所有求助于直觉的做法，不管是什么样的直觉，也没有理由假定我们应该努力那样去做。这个任务的实际目的是要在判断方面取得一种相当可靠的协议，以便产生一种共同的正义观。如果人们在直觉上的优先判断是相同的，那么几乎可以说，即使它们不能提出说明这些信念的原则，或者甚至这些原则是否存在，都是无关紧要的。然而，相反的判断却产生了困难，因为这时裁决不同要求的基础甚至是不明确的。因此，我们的目标应该是提出这样一种正义观，不管它多么依赖于伦理的或审慎的直觉，它都有助于我们对正义的深思熟虑的判断殊途同归。如果这种正义观确实存在，那么，从原始状态的观点出发，就可以有充分的理由去接受它，因为在我们对正义的共同信念中引进更多的一致是合理的。事实上，一旦我们从原始状态的观点来看问题，优先问题就不再是如何去应付既定的无法改变的道德情况的复杂性，而是为了达成关于判断的理想协议而提出合理的、普遍可以接受的方案问题了。按照契约论的观点，道德情况决定于在原始状态中可能选择的原则。这些原则明确规定了哪些考虑从社会正义的观点看是恰当的。既然这些原则是由原始状态中的人来选择的，那么也应由他们来决定他们希望道德情况简单或复杂到什么程度。原始协议决定了他们在多大程度上准备妥协，从而使事情变得简单一些，以便确定为共同正义观所必需的优先规则。

我已考察了根据推定来处理优先问题的两个明显而又简单的方法，这就是：或者利用一种单一的无所不包的原则，或者利用词汇序列中的许多原则。其他方法无疑是存在的，但我不打算去考虑它们可能是什么样的方法。传统的道德理论在大多数情况下或者是单一原则的，或者是直觉主义的，因此，提出一种连续序列从一开始就是一种新奇的方法。虽然一般说来，词汇序列不可能完全正确，这一点似乎是显而易见的，但在某些特殊的然而重要的情况下（第82节），它大概还是可以给人以启发的。这样，它就可以表明正义观的更广泛的结构，并指出能够找到更合适方法的方向。

## 第9节 关于道德理论的几点看法

为防止误解，在这里简短地讨论一下道德理论的性质，似乎是可取的。我的讨论将是比较详细地说明反思平衡中深思熟虑的判断这个

概念以及采用这个概念的理由。

让我们假定，每个过了一定年龄并具有必要智能的人，在正常的社会环境下养成了一种正义感。我们获得了判断事物是否正义的本领，也学会了依靠理智来支持这种判断的本领。此外，我们通常还有按照这些见解办事的某种欲望，并希望别人也有同样的欲望。显然，这种道德能力是非常复杂的。要明白这一点，只要指出我们准备作出的判断可能是不计其数而且是形形色色这一点就够了。我们常常不知道怎样说才好，有时又觉得自己犹豫不决，这一点也并不有损于我们的能力的复杂性。

人们开始时（我着重这种观点的临时性质）可能认为，道德哲学就是试图说明我们的道德能力的；或者，就眼前来说，人们可能认为，正义理论就是说明我们的正义感的。这件事很难办。因为这种所谓的说明，并不就是说列举出我们准备对体制和行动作出的判断以及随之而来的支持这些判断的理由，而是说需要提出一批原则，一旦这些原则同我们的信仰以及对环境的认识结合起来，同时，如果我们又能自觉而聪明地应用这些原则，那么，它们就会使我们作出这样的判断，并提出支持这些判断的理由。我们作出的日常判断符合正义观的原则，那么正义观也就表达了我们的道德感情。这些原则可以作为得出配合判断的某种论点的前提的一部分。直到我们以某种涉及广泛情况的系统方法知道了它们是什么样的原则，我们才能对我们的正义感有所了解。如果对我们的日常判断，对我们作出这种判断的天然意愿，只有似是而非的了解，那只会掩盖一个事实，即说明我们的道德能力乃是一项复杂任务。必须假定说明我们的道德能力的原则具有一种复杂的结构，同时所涉及的种种概念也必须予以认真的研究。

这里，把说明道德能力问题和说明我们对本族语句子的语法意识问题比较一下是有益的。这里的目的是通过提出明确的原则来说明识别好句子的能力，而这些原则和说本族语的人一样。是各不相同的。这种说明是一项很困难的任务，这个任务虽然还没有完成，但大家知道，它需要从理论上予以解释，而不为我们明确的语法知识的特定准则所囿。道德哲学大概也有与此相类似的情况。没有理由假定我们的正义感可以用众所周知的常识性准则来予以充分的说明，也没有理由假定我们的正义感可以从比较明显的学习原则中派生出来。对道德能力的正确说明，肯定要涉及一些原则和理论解释，而这些原则和解释是远远超出日常生活中引用的规范和标准的；它最后还可能需要用相当复杂的数学手段。既然按照契约观点，正义理论是合理选择理论的一部分，那样做也就在意料之中了。这样，原始状态的概念以及在原始状态中取得对原则的协议的概念，也就似乎不太复杂或不是十分不必要的了。事实上，这些概念相当简单，可以作为研究的入门。

然而，到目前为止，我还没有谈到任何关于深思熟虑的判断问题。正如已经假定的那样，深思熟虑的判断就是在我们的道德能力极可能得到如实的表现时所作出的那些判断。因此，在决定应该考虑我们的哪些判断时，我们可以合理地选择某些判断而排除另一些判断。例如，我们可以抛弃在犹豫不决中作出的那些判断，或我们对之很少有把握的那些判断。同样，我们在心烦意乱时或受到恐吓时所作出的判断，或我们一心要以某种方式获得好处时所作出的判断，也可以弃置不顾。所有这些判断很可能都是错误的，或都是受我们过分注意自身利益的影响的。深思熟虑的判断就是在有利于运用正义感的条件下所作出的判断，因而也就是在不能给犯错误找到比较普通的借口或解释的情况下所作出的判断。这样说来，也就是假定作出判断的人都有作出正确决定的能力、机会和欲望（或至少不是不要作出正确决定的欲望）。此外，鉴别这些判断的标准也不是任意的。事实上，它们同选择任何深思熟虑的判断所使用的标准是相似的。一旦我们把正义感看作是一种思想能力，是与运用思想有关的，那么恰当的判断也就是在有利于审慎考虑和一般判断的条件下所作出的判断。

现在，我们来着手讨论反思平衡这个概念。需要这个概念有如下原因。根据道德哲学的临时目标，人们可能会说，正义即公平理论只是一种假设，它认为，在原始状态中可能选择的原则，也就是符合我们深思熟虑的判断的那些原则，正是这些原则说明了我们的正义感。但是，这个解释显然是过分简单化了。在说明我们的正义感时，还必须考虑到这样的可能性，即尽管深思熟虑的判断是在有利的情况下作出的，但在一定程度上，它们无疑是参差不齐的，是容易被歪曲的。如果一个人碰到了一种在直觉上具有吸引力的对自己的正义感的说明（比如，一种包含有对各种合理而自然的假定的说明），他很可能修改他的判断，使之符合正义即公平理论的原则，即使这个理论并不完全适合他的现有判断。如果他能找到一种解释，说明为什么会发生这种偏差，使他对自己原始判断的信心遭到破坏，如果所提出的观念产生了一种他认为现在可以接受的判断，他尤其可能会那样去做的。从道德哲学的观点来看，对一个人的正义感的最好说明，不是那种在他考察任何正义观之前就已符合自己判断的说明，而是那种配合了他在反思平衡中所作出的判断的说明。我们已经看到，要达到这一步，一个人先要对所提出来的各种观念加以权衡，然后或者修改自己的判断，使之符合其中的一种观念，或者坚持自己的原始信念（和相应的观念）。

反思平衡这个概念引起了一些需要予以说明的复杂问题。首先，它是研究那些由自我省察所形成的行动指导原则所特有的一种概念。道德哲学是苏格拉底式的哲学：一旦支配我们目前深思熟虑的判断的原则被揭示出来，我们也许就会希望改变这些判断。即使这些原则完全合适，我们也仍然可能希望这样做。了解这些原则，可能意味着去进一步思考，从而使我们修改我们的判断。然而，这种特点不是道德哲学所独有的，也不是其他哲学原则，如归纳法和科学方法原则所独有的。例如，我们虽然可能不会指望由于某种语言学理论（这种理论的原则在我们看来似乎是特别自然的）而大大修改我们正确的语法意识，但这种改变并不是不可想象的，毫无疑问，我们的语法意识可能在某种程度上受到这方面知识的影响。但在物理学方面，情况就不同了。举一个极端的例子：即使我们对自己不感兴趣的天体运动作出了准确的说明，我们也无法改变这些运动来使之符合某种更吸引人的理论。幸运的是，天体力学的原则有其自身的智力之美。

然而，关于反思平衡也有几种不同的解释。一个人可能碰到的只是那些除次要差异外或多或少与自己现有判断相一致的说明，或者，一个人可能碰到的就是他也也许能够使自己的判断和支持这些判断的全部有关哲学论点相一致的所有可能的说明。反思平衡的概念因这些情况的不同而异。在第一种情况下，我们可能是在多多少少如实地说明一个人的正义感，虽然我们也考虑了如何去消除某些不一致之处；在

第二种情况下，一个人的正义感可能要经历也可能不经历某种根本的改变。显然，在道德哲学中人们关心的是第二种反思平衡。当然，一个人能否达到这一步，那是值得怀疑的。这是因为，即使关于所有可能的说明和全部有关哲学论点的概念很明确（这一点也是有问题的），我们也不可能对这些说明和哲学论点一一加以审查。充其量我们只能通过道德哲学的传统去研究我们已知的各种正义观和我们所想到的任何其他正义观，然后对这些正义观加以考虑。这差不多也是我所要做的，因为在提出正义即公平理论时，我要把这一理论的原则和论据同其他一些众所周知的观点相比较。按照以上说法，可以懂得正义即公平理论说的就是：在原始状态中可能选择的的就是前面提到的那两个原则，而不是其他传统的正义观，如功利观和至善观；经过认真的思考，这两个原则比这些公认的选择办法更符合我们深思熟虑的判断。这样，正义即公平理论就使我们更接近于哲学的最终目标；当然，它还没有达到这种目标。

对反思平衡的这种解释立刻又引起了若干新的问题。例如，反思平衡（从哲学最终目标这个意义上说）是否存在？如果存在的话，它是否就是独一无二的？即使是独一无二的，这一点能够做到吗？也许，我们用一开始思考的判断，或思考过程本身（或两者），会影响我们的最后归宿，如果有这种归宿的话。然而，在这里推究这些问题是没有意义的。我甚至不打算去问，说明一个人深思熟虑的判断的原则，是否就是说明另一个人深思熟虑的判断的那些原则。我将理所当然地认为，对于在反思平衡中作出判断的人来说，这些原则是大致相同的，如果不同，那么他们的判断就沿着以一批（我将予以讨论的）传统理论为代表的几条主线而产生歧异（事实上，一个人可能发现自己同时徘徊于相互对立的正义观之间而无所适从）。如果人们的正义观最终证明是各不相同的，那么它们在哪些方面不同，就成了一个头等重要的问题。只有等到我们对这些正义观有了比较正确的说明，我们才能知道它们何以不同，甚至知道它们是否真的不同。但我们现在还不能做到这一点，即使是对一个人或一批相似的人，我们都不能做到。这可能同语言学也有某种类似之处：如果我们能够说明一个人的语法意识，我们当然就会知道许多关于语言的一般结构的情况。同样，如果我们能够说明一个（受过教育的）人的正义感，我们就能为提出某种正义理论作出一个良好的开端。我们可以假定每个人都有自己的一套道德观。这样，对本书的论题来说。读者和作者的观点就是唯一有价值的观点。别人的意见不过是用来使我们的头脑变得更清楚而已。

我希望强调的是，正义理论完全说得上是一种理论。它是一种关于道德感情（借用十八世纪一本书的名字）的理论，它提出了指导我们的道德力量的原则，或者说得更为明确些，指导我们的正义感的原则。有一类虽然有限然而明确的事实，可以用来检验一些假设的原则，这些事实就是我们反思平衡中的深思熟虑的判断。正义理论同其他理论一样，也要受同样的方法规则的支配。定义和意义分析并不占有特殊的地位：定义不过是一种用来建立一般理论结构的手段。一旦提出了整个理论结构，定义就不再占有显著的地位，而是与理论本身同其兴废。无论如何，要提出一种完全以逻辑和定义的真实性的为基础的真正的正义理论，显然是不可能的。对道德概念进行分析并由原因推出结果，这种做法无论在传统上是多么不言而喻，但却是一种过分脆弱的基础。道德哲学必须能够自由地按照自己的意愿去利用某些可能的假定和一般事实。要说明我们反思平衡中的深思熟虑的判断，舍此更无他法。这是直到西奇威克为止的大多数英国古典作家对这个问题的看法。我看不出有任何理由要改变这种看法。

此外，如果我们能为我们的道德观找到一种准确的说明，那么，要回答关于意义和理由的问题，可能要容易得多。事实上，有些问题可能根本不再是真正的问题。例如，自弗雷格和坎托以来的发展，使我们能够特别加深对用逻辑和数学来表述的意义和理由的理解。关于逻辑和集合理论的基本结构及其与数学的关系的知识，以概念分析和语言学调查所无法做到的方法，改变了关于这些问题的哲学。理论分化了，有的成了能够决定而又全面的理论，有的成了不能决定然而全面的理论，有的成了既不全面也不能决定的理论。人们只需注意一下这种分化的结果就行了。说明这些概念的逻辑体系的发现，深刻地改变了关于逻辑和数学的意义及真实性问题。一旦人们更好地了解了道德观的真正内容，某种类似的变化就可能发生。除此以外，很可能没有其他办法为道德判断的意义和理由找到令人信服的答案。

因此。我希望强调我们的真正道德观的研究重点。但是，承认道德观的复杂性，必然就是承认我们现有的理论是粗糙的和有着严重缺点的。如果简单化的做法显示了并大致说明了我们的判断的概貌，我们就必须予以容忍。用相反的例子来提出不同意见，必须谨慎从事，因为这些意见可能只是告诉我们已经知道的东西，就是说，我们的理论在某个地方有错误。重要的是，要弄清楚它错了多少次和错到什么程度。所有的理论大概都有某些错误，不管在什么时候，真正的问题始终是：在已经提出的各种观点中，哪种观点总的来说是最为近似的。为了弄清这一点，多少了解相互颞颥的理论的结构，是肯定必要的。正是由于这个缘故，我一直试图通过基本的直觉概念把正义观加以分类和讨论，因为基本的直觉概念可以揭示各种正义观的主要差异。

在提出正义即公平理论时，我将把它拿来同功利主义作一比较。我这样做是出于各种原因，一部分是因为这个理论是一种说明手段，一部分是因为功利主义观点的几个变种长期以来一直支配着我们的哲学传统，并且在继续这样做。尽管长期存在着对功利主义所轻易引起的疑虑，但这种支配作用仍维持不衰。这种奇怪状态的存在，我认为其原因就在于还不曾有人提出过既有在明晰性和系统性方面的可比优点，又能减少这种怀疑的任何建设性的可供选择的理论。直觉论不是建设性的，至善论是不可接受的。我猜想，恰当地提出来的契约论能够弥补这个陷缺。我认为，提出正义即公平理论就是在这方面所作的一次努力。

当然，我将要提出的契约理论容易受到我刚才提到的那些责难。现有的道德理论的简单粗糙的特点，毫无例外地也会受到这种责难。例如，关于优先规则问题，我们现在所能说的是多么之少，这一点就足以使人感到沮丧；虽然词汇序列对一些重要情况可能相当有用，但我敢说它不会完全令人满意。尽管如此，我们仍然可以去利用一些简单的方法，而这也正是我经常做的。我们应该把正义理论看作是一种指导基础，其目的就是对准我们的道德感觉，并把比较有限而易于处理的问题交给我们的直觉能力去判断。正义原则指出某些考虑是与道德有关的，优先规则指出了在这些考虑发生抵触时的恰当的优先次序，而原始状态观则规定了告诉我们应予审慎考虑的基本概念。如果这个整个安排在经过认真思考之后似乎使我们的思想得到澄清和整理，如果它有助手减少分歧，有助于使各不相同的信念比较协调一致，那

么，它就是做了一个人可以合理地要求它去做的一切。如果把无数简化的做法理解为一种似乎确有帮助的结构的一部分，那就可以把这种做法看作是暂时有理的。

## 第一编

### 理论

#### 第一章 正义即公平

在作为引论的这一章里，我要概括地叙述一下我希望予以阐发的正义理论的一些主要观点。这方面的说明是非正式的，其目的是为后面更详尽的论证铺平道路。这一章和以后各章的论述，不可避免地会出现某种重叠现象。我首先要说明正义在社会合作中的作用，并简略地介绍正义的主题。即社会的基本结构。然后，我要提出正义即公平这个主要思想，即一种正义理论，这个理论把传统的社会契约论加以归纳，并提到一个更高的抽象层次上来。社会契约被一种初始状态代替了，这种状态包含了对某些论据的程序性限制，而这些限制的目的在于就正义的原则取得某种原始协议。为了说明问题和便于比较起见，我还要提出古典的功利主义和直觉主义正义观来讨论，并考虑这些观点与正义即公平观的某些差异。我的主要目的是要提出一种正义理论，使它能够代替长期以来支配我们的哲学传统的那些理论。

#### 第1节 正义的作用

正义是社会体制的第一美德，就像真实是思想体系的第一美德一样。一种理论如果是不真实的，那么无论它多么高雅，多么简单扼要，也必然会遭到人们的拒绝或修正；同样，法律和体制如果是不正义的，那么无论它们多么有效，多么有条不紊，也必然会为人们所改革或废除。每个人都具有一种建立在正义基础上的不可侵犯性，这种不可侵犯性甚至是整个社会的福利都不能凌驾其上的。因此，正义否认某个人失去自由会由于别人享有更大的利益而变得理所当然起来。它不承认强加给少数人的牺牲可以由于许多人享有的更大利益而变得无足轻重。因此，在一个正义的社会里，平等公民的自由权被认为是确然不移的；得到正义保障的权利不受政治交易的支配，也不受制于社会利益的权衡。使我们默认某种有错误的理论的唯一原因，是我们没有一种更好的理论，同样，某种不正义行为之所以能够容忍，也仅仅是因为盟要避免更大的不正义。作为人类活动的第一美德，真实和正义都是不可调和的。

这些主张似乎表明了我们对正义第一的直觉信仰。毫无疑问，这些主张是太有力了。无论如何，我希望研究一下这些论点或与其类似的其他论点是否正确，如果它们是正确的，那么又怎样才能对它们加以说明。所以，必须提出一种可以用来解释和评价这些主张的正义理论。首先，我要考察一下正义原则的作队为了确定概念，让我们假定，一个社会就是人们的一个或多或少自给自足的团体，人们在其相互关系中，承认某些行为准则是有约束力的，而且在大多数情况下都是按照这些准则来行动的。进一步假定这些准则明确规定了一种旨在促进参加合作的人的利益的合作制度。这样，尽管社会是一个促进相互利益的合作事业，但它不仅具有共同利益的特征，而且也具有矛盾冲突的特征。由于社会合作有可能使所有的人比任何孤军奋斗的人过上更好的生活，这就有了共同的利益。由于人们对他们的合作所产生的更大利益如何分配问题不是漠不关心的，一这就产生了利益冲突，因为为了追求自己的目标，他们每个人都想得到较大的一份。而不是较小的一份。这就需要有一系列的原则，用来选择决定这种利益分配的各种社会安排，保证达成某种关于恰当分配份额的协议。这些原则也就是社会正义的原则：它们规定了在社会基本体制中分配权利和义务的方法，同时规定了对社会合作的利益和负担的恰当分配。

现在，让我们假定，一个社会之所以井然有序，不仅是因为它的宗旨是促进社会成员的利益，而且也因为它受到普遍正义观的有效支配。就是说。它是这样一个社会，在这个社会里，（1）每个人接受了并且知道所有其他人也接受了同样的正义原则，（2）社会基本体制一般都符合，并且人们一般都知道它符合这些原则。在这种情况下，尽管人们可能相互提出过份的要求，但他们全都接受一种可以用来裁定他们的要求的共同观点。如果人们的利己倾向使他们必然要互相警惕，那么，他们的普遍正义感也能使他们结成巩固的团体。共同的正义现在抱有不同目的的个人之间建立了公民友谊的纽带；要求正义的普遍欲望限制了对其他目标的追求。人们可以把普遍正义观看作是一个井然有序的人类团体的基本宪章。

当然，从这个意义上说，现存社会很少是井然有序的，因为什么是正义，什么是不正义，这通常是一个有争论的问题。人们对于应由哪些原则来规定他们团体的基本条件，意见也不一致。然而，尽管存在着这种分歧，我们仍然可以说，他们每个人都具有某种正义观。就是说，他们懂得他们需要一系列特定原则，并准备认可这些原则，以使用这些原则来分配基本权利和义务。来决定他们所认为的是对社会合作的利益和负担的恰当分配。因此，把这种关于正义的概念看作是形形色色的正义观截然不同，是由这些不同的原则、这些不同的观念所共有的作用规定的，这似乎是很自然的。这样，即使具有不同正义观的人也仍然会一致认为，只要在分配基本权利和义务时不在人

们之间任意制造差别，只要这些准则能够对社会生活中相互对抗的利益要求确立恰当的平衡，那么体制就是正义的。人们能够同意对正义体制的这种描述，因为任意差别的概念和恰当平衡的概念都包括在正义的概念之中，每个人都可以按照他所接受的正义原则对它们作出解释。这些原则指出了人们之间哪些相同点和不同点同确定权利和义务有关，同时也明确规定了哪种利益分配才是恰当的。显然，这一概念与形形色色的正义观之间的差异，并没有解决任何重大问题。它只有助于认识社会正义诸原则的作用而已。

然而，一些正义观在某种程度上的一致，并不是一个有活力的人类社会的唯一的先决条件。还有其他一些基本的社会问题，尤其是有关协调、效率和稳定的问题。例如，个人的计划必须相互配合，以便使他们的活动协调一致，使他们的计划都能完成，而不会使任何人的合法期望严重受挫。此外，这些计划的执行应能以有效的、符合正义的方式导致社会目标的实现。最后，社会合作安排必须是稳定的，它必须多少得到人们的正式同意，它的基本规则必须得到人们的自觉遵守；如果出现违反情况，应有保持稳定的力量以防止进一步的违反，并帮助恢复原有安排。这三个问题显然是与正义联系在一起的。如果对什么是正义的和什么是不正义的没有某种程度的一致，那么，个人想要有效地协调他们的计划，以确保互利安排得到维护，显然是比较困难的。不信任和不满破坏了友好关系；猜疑和敌意诱使人们采取了他们本来可以避免的行动。因此，虽然正义观的独特作用是明确规定基本权利和义务并确定恰当的分配份额，但是某个正义观在这样做时所用的方式必然要影响到效率、协调和稳定问题。一般地说，我们不能仅仅根据分配的作用来评价某种正义观，不管这种作用对于认识正义概念是多么有用。我们必须考虑它的更广泛的联系；因为尽管正义具有某种优先地位，是体制的最重要的美德，但在其他条件相等时，一种正义观由于产生了更合意、更广泛的效果从而比另一种正义观更为可取，这种说法仍属正确。

## 第2节 正义的主题

据说，许多不同的事物都可分为正义的和不正当的：不仅法律、体制和社会制度如此，而且就连许多具体的行动，包括决定、判断和非难，也无不如此。我们还把人的态度和倾向以及人的本身称作正义的和不正当的。然而，我们这里讨论的问题，是社会正义问题。对我们来说，正义的基本主题就是社会的基本结构，或者说得更准确些，就是主要的社会体制分配基本权利和义务以及确定社会合作所产生的利益分配的方式。按照我的理解，主要体制是指政治构成和主要的经济和社会安排。这样说来，对思想自由和良心自由权的法律保护、竞争性市场、生产资料中的私有财产以及一夫一妻制家庭，都是社会体制方面的例子。如果把各种主要体制看作是一种安排，那么就是它们规定了人们的权利和义务，影响人们的生活前景，即他们可望成为什么样的人，他们能取得什么样的成就。社会的基本结构之所以成为正义的主题，是因为这种结构的影响深远，而且从一开始就存在。在这里，直觉概念认为，这种结构包括不同的社会地位，以及生而具有不同地位的人对生活抱有不同期望，这些期望一部分取决于经济和社会环境，也取决于政治制度。这样，社会体制就对某些起点有利，而对另一些起点不利。这就是特别深刻的的不平等。这种不平等不但是无处不在的，而且也影响着人们生活的最初机会；然而，它们是不可能靠功过这类概念来证明其为正当的。在任何社会的基本结构中，这种不平等大概是不可避免的，而关于社会正义的原则首先必须应用于这种不平等现象。因此，这些原则规定了对政治构成的选择，规定了经济和社会制度的基础。社会安排的正义基本上决定于基本权利和义务的分配方式，同时也决定于社会各部分的经济机会和社会条件。

我们的研究范围限于两个方面。首先，我所关心的是关于正义问题的一种特殊情况。我将不考虑一般的体制和社会惯例的正义问题，除了顺便提及外，也不考虑国际法和国际关系的正义问题（第58节）。因此，如果假定凡是被合理地认为存在有利分配和不利分配的地方都可应用正义这个概念，那么我们所关心的也只是这种应用的一个方面。没有理由事先假定适用于基本结构的原则对所有情况都能适用。对私人团体的规章和惯例来说，对成分不那么广泛的社会集团来说，这些原则可能就不适用。它们与日常生活中各种非正式的风俗习惯可能也毫不相干；它们可能说明不了正义问题。也许更说明不了自愿合作安排或契约协议程序的公平性问题。国际法中的种种情况可能需要有以多少不同的方式而获得的不同原则。如果能对社会（暂且把它看作是与其他社会相隔绝的一个封闭体系）的基本结构提出一种合理的正义观，我就感到心满意足了。这种特殊情况的意义显而易见，毋庸说明。一旦我们有一种适用于这种情况的合理的理论，那么借助这个理论，关于正义的其余问题就比较容易处理了，这种设想是公平合乎自然的。经过适当的修改，这种理论应能为解决其中的某些问题提供线索。

对我们的讨论的另一限制是：就大部分情况而言，我所研究的是可能对一个井然有序的社会起支配作用的那些原则。每个人都被认为是公正行事并在维护正义的体制中发挥他的作用。虽然正如休谟所说的那样，正义可能是一种谨慎的、小心提防的美德。但我们仍然可以问，一个完全正义的社会会是一个什么样的社会？因此，我首先考虑的就是我称之为与部分遵守相对的严格遵守理论（第25节、第39节）。部分遵守理论研究的是指导我们怎样去对付不正义行为的原则。它包括这样一些问题，如惩罚理论、关于正义战争的学说、以及从非暴力抵抗和武力抵抗直到革命和叛乱的各种反对不正义政权的各种方法的理由问题。这里还要包括补偿正义问题和把一种体制不正义同另一种体制不正义相比较的问题。显然，部分遵守理论中的问题是紧迫的亟待解决的问题，是我们在日常生活中所面临的问题。我们之所以从理想理论着手，是由于我认为这种理论为我们系统地了解这些比较紧迫的问题提供了唯一的基础。例如，关于非暴力抵抗问题的讨论，就离不开这个理论（第55—59节）。至少，我可以假定，只有这样，才能得到一种更深刻的了解，而一个完全正义的社会的性质和目标正是正义理论的基本组成部分。

不过，社会基本结构这个概念多少有些模糊不清，这是毋庸讳言的。哪些体制和体制特征应该包括在这个结构内，这一

点也并不总是很清楚的。但现在就这个问题去伤脑筋，还为时过早。我将从讨论某些原则着手，因为这些原则按直觉理解的确适用于无疑成为基本结构的一部分的那些方面；然后，我打算扩大这些原则的适用范围，使它们也适用于看来可能成为这一结构的基础的那些方面。也许，这些原则最终将会证明是十分普遍的，虽然这是不大可能的。只要它们能适用于社会正义的最重要情况就行了。应该牢记在心的一点是，适用于基本结构的正义观，即使为其自身的缘故，也是值得获取的，不应因为它的原则不能到处适用而对之不屑一顾。

因此，社会正义观应该被看作是首先提供了一种标准，有了这个标准，就可以对社会基本结构的分配方面进行评价。然而，这个标准又不能和规定所有其他美德的原则混为一谈，因为基本结构和社会安排一般说来不但有正义的或不正义的，还有效率高的或效率低的，开放的或不开放的，等等。一种为基本结构的所有美德规定原则的全面观念，以及这些原则在发生冲突时各自的重要程度，就不止是一个正义观问题，而是一个社会理想问题了。正义的原则不过是这种正义观的一部分，虽然也许是最重要的一部分。而社会理想则与某种社会观发生联系，而所谓社会观就是一种关于应该如何来认识社会合作目的的观点。形形色色的正义观是不同社会观的产物，它们的产生背景就是关于自然需要与人生机会的相互对立的观点。要全面理解某种正义观。我们就必须弄清楚产生这个正义观的社会合作观。但在这样做时，我们不应忘记正义原则的特殊作用，也不应忘记适用这些原则的主要对象。

在这些开场白里，我已把正义的概念同某种正义观区别开来：正义的概念是指各不相让的要求之间的某种恰当的平衡，而正义观则是指识别关于决定这种平衡的各种考虑的一系列有关原则。我还把正义说成只是某种社会理想的一部分，虽然我将要提出的这个理论，无疑扩大了它的平常含义。这个理论不是作为说明普通含义而提出来的，而是作为说明适用于社会基本结构的某些分配原则而提出来的。我认为，任何相当全面的伦理学理论大概都包括适用于这个基本问题的原则，不管它们是什么样的原则，它们都构成了这个理论关于正义的学说。因此，我认为，正义的概念是由它的分配权利和义务的原则所起的作用规定的，也是由它确定社会利益的恰当分配的原则所起的作用规定的。正义观则是对这种作用的一种说明。

不过，这种研究方法看来可能不合传统，但我认为是合于传统的。亚里士多德对正义所下的比较明确的定义，以及由此而来的那些最为人所熟知的提法，说的都是要抑制贪心，也就是说，不要为了自己得到某种好处而去攫取属于另一个人的东西，如他的财产，他的报酬，他的职位，等等；也不要剥夺他应得的东西，如兑现对他的许诺，偿还欠他的债务，对他表示应有的尊重，等等。显然，这个定义是为了适用于某些行动而提出来的，而人只要具有某种要正义地去行动的坚定而有效的欲望，并把这种欲望看作是他们的性格的永久因素之一，那么他们就可以被认为是正义的。然而，亚里士多德的定义必须先清楚地说明哪些东西本来就是属于某一个人的，哪些东西是他应该得到的。不过，我认为，这些权利通常来自社会体制和社会体制所产生的合法期望。没有理由认为亚里士多德会不同意这一点，而且他肯定也持有说明这些要求的某种正义观。我所采用的定义是要直接适用于这一最重要的情况，即基本结构的正义。这与传统概念没有任何矛盾。

### 第3节 正义理论的主要思想

我的目的是要提出一种正义观，把诸如洛克、卢梭和康德的社会契约论加以归纳，并提升到一个更高的抽象层次上来。为了这样做，我们不打算把原始契约看作是为了加入某个社会或建立某种形式的政府而缔结的契约。相反，我们的指导思想是：适用于社会基本结构的正义原则是原始协议的目的。凡是关心增进自身利益的自由而有理性的人，都会按照一种平等的原始状态，承认这些原则为他们的团体规定了基本的条件。这些原则还要对所有进一步的协议作出规定；它们规定了可以参加什么样的社会合作和可以建立什么样的政府。对正义原则的这种看法，我将称之为正义即公平观。

因此，可想而知，是参与社会合作的那些人联合一致地选择了分配基本权利和义务并决定社会利益分配的原则。人们可以事先决定如何来调整他们对彼此的要求，以及什么是他们社会的基本宪章。每个人都必须通过理性的思考来决定是什么构成了他们的善，即他们可以合理追求的一系列目标。同样，一批人也必须一劳永逸地决定对他们来说什么是正义的，什么是不正义的。有理性的人在关于平等自由权的这种假设的状态中可能作出的选择决定了正义的原则，他们暂且假定这个选择问题是会得到解决的。

正义即公平理论中的平等的原始状态，是与传统的社会契约论中的自然状态一致的。当然，这种原始状态不是被视为一种实际的历史情况，更不是一种文化的原始状态。它被理解为一种纯粹假设的状态，是为了得到某种正义观而提出来的。这种状态有许多特征，其中一个特征是：任何人都不知道他在社会中的地位，他的阶级地位和社会地位；任何人都不知道他在自然资源分配中的命运，他的能力，他的才智和力量，等等。我甚至还要假定，各方不知道他们的关于善的观念，也不知道他们的特殊心理倾向。对正义原则的选择，是在无知之幕的掩盖下进行的。这一点保证了任何人都不会在选择原则时由于天然机会的结果或社会环境中的偶然事件而有利或不利。既然人人处于同一状态，任何人都不能设计出有利于自己特殊情况的原则，于是公平协议或交易的结果就是正义的原则。鉴于原始状态的各种情况和人们相互关系的对称，如果每个人都是道德的主体，即有理性的人，他们有他们自己的目标，而且我还要假定他们又都能具有某种正义感，那么，这种原始状态对他们来说就是公平的。也可以说，这种原始状态就是合适的初始状态，因而在这种状态中达成的协议也是公平的。这一点说明“正义即公平”这个提法是恰当的，它表达了正义原则在一种公平的原始状态中得到一致同意这一思想。这个提法并不意味着正义的概念和公平的概念是一回事，正如“诗歌即比喻”这种说法并不意味着诗歌的概念和比喻的概念是一回事一样。

我已经说过，正义即公平首先从人们可能一起作出的所有选择中认定一种最普遍的选择，就是说，首先选择应能指导以后对体制的各种批评和改革的某种正义观的基本原则。因此，在选定正义观之后，我们假定他们还应选择一种宪法和一个制定法律的立法机关，等等，而这一切又是按照最初商定的正义原则来进行的。如果我们的社会状态能使我们按照这一系列假设的协议而订立规定这种状态的一整套规则，那么我们的社会状态就是正义的。此外，假定原始状态确实规定了一系列原则（就是说，假定某种正义观可能得到选择），那么，只要社会体制符合这些原则，参加这些体制的人就完全可以对彼此说，他们正在按照他们所商定的条件进行合作，而只有在他们都是自由而平等的人，他们的相互关系是公平的情况下，他们才能就他们的合作条件取得一致意见。他们全都可以把他们的安排看作是符合他们在某种原始状态中可能会承认的所有规定的，因为这种状态广泛体现了对选择原则所规定的一些公认的、合理的限制。普遍地承认这个事实，将会为普遍承认相应的正义原则提供基础。当然，任何社会都不可能是人们真正自愿参加的一种合作安排；每个人一生下来就处于某个特定社会里的某种特定状态，这种状态的性质实际上在影响着他的生活前景。但是，如果一个社会符合正义即公平的原则，那么它事实上就几乎成了一种自愿的安排，因为它符合自由而平等的人在公平的情况下可能会同意的原则。从这个意义上说，这个社会的成员都是自律的，他们所承认的义务是他们自愿承担的。

正义即公平观的一个特征，是把原始状态中的各方看作是有理性的和互不关心的人。这并不是说各方都是利己主义者，就是说，都是对诸如财富、声望和统治怀有某种兴趣的个人。他们只是被看作是对彼此的利益不感兴趣的人。他们会假定，甚至他们的精神目标也可能是相互对立的，就像具有不同宗教信仰的人的目标是相互对立的一样。此外，合理性这个概念也必须尽可能地从狭义上来解释，就是说，要按照经济理论的标准，把它解释为对特定的目标采取最有效的手段。我打算对这一概念作某种程度的修改，这要在下文（第25节）予以说明，但人们必须极力避免把任何有争议的伦理因素引进这一概念中来。原始状态必须以得到广泛承认的规定为其特征。

在提出正义即公平观时，一个主要的任务显然就是确定哪些正义原则可能会在原始状态中得到选择。要做到这一点，我们必须多少详细地说明一下这种状态，并认真地系统阐述它所提出的选择问题。在后面紧接着的几章里，我将把这个问题提出来讨论。然而，有人可能会说，一旦正义原则被认为是由某种平等状态中的某种协议产生的，那么功利原则是否会得到承认，就成了一个可以争论的问题。自认地位相等、彼此有权迫使对方接受自己要求的人，会完全为了别人的更大利益而同意一种可能要求某些人牺牲自己一部分生活前景的原则，这从一开始就几乎是不大可能的。既然每个人都希望保护自己的利益，保护他提出自己关于善的观念的资格，那么任何人都没有理由为了带来满足的更大的净差额而默认自己的长期损失。如果没有强烈而持久的仁慈的冲动，一个有理性的人不会不顾某种基本结构对自己的基本权利和利益所产生的长期影响，而仅仅由于这种结构最大限度地增加了利益的代数和就去接受它。由此可见，功利原则与同等人之间为了互利而进行社会合作这个概念似乎是不相容的。它同井然有序的社会这个概念所含有的互惠思想也似乎是不一致的。至少，我将这样来论证。

我相反认为，原始状态中的人可能会选择两种颇为不同的原则。第一种原则要求平等分配基本权利和义务。第二种原则则认为，社会和经济的不平等，例如财富和权力的不平等，只有在它们最终能对每一个人的利益，尤其是对地位最不利的社会成员的利益进行补偿的情况下才是正义的。这些原则拒绝以某些人的苦难可以从一种更大的总体善中得到补偿这种借口去为体制进行辩护。为体制辩护可能是很方便的，但要求某些人为了别人的兴旺发达而使自己蒙受损失，这毕竟是不正义的。不过，如果一些人获得较大的利益能使某些人的不那么幸运的状况因此而得到改善，那就不存在不正义问题。从直觉上看，既然每个人的福利决定于合作安排，而如果没有这种安排，任何人都不能过上一种令人满意的生活，那么，利益的分配就应该能够促成每个人都参加的那种自愿合作，包括那些状况比较不利的人。然而，只有提出合理的条件，才能指望做到这一点。上面提到的那两种原则，似乎是一种公平的协议，在这种协议的基础上，那些得天独厚的人，或社会状况比较幸运的人（不能说我们得到这两种有利条件是理所当然的），就可以指望在某种切实可行的安排成为所有人的福利的必要条件时得到别人的自愿合作。有一种正义观不把天赋和社会环境的随机性所造成的偶然情况作为追求政治和经济利益的资本。一旦我们决定去寻找这种正义观，我们就是向这些原则前进了。这些原则表明，它们最后抛弃了那些从某种道德观点看似乎是社会生活中的带有随机性的那些方面。

然而，选择原则是一个极其困难的问题。我并不期望我所提出的答案对一切人都有说服力。因此，从一开始就值得注意的是，正义即公平观同其他契约观点一样，是由两个部分组成的：（1）对原始状态和这一状态造成的选择问题所作的解释，和（2）据说可能会得到一致同意的一系列原则。一个人可以接受这个理论的第一部分（或某种与此不同的理论），而不接受另一部分，或者相反。原始契约的状态概念看来可能是合理的，虽然拟议中的特定原则被否决了。诚然，我想强调的是，最合适的原始状态观确实导致了与功利主义和至善论正好相反的正义原则，因而契约论也就为这些观点提供了一种替代的观点。然而，人们仍然会对这种观点提出疑问，虽然他们也承认，对研究伦理学理论和提出伦理学理论的基本假定来说，契约论的方法不失为一种有用的方法。

正义即公平观就是我称之为契约理论的一个例子。不过，有人可能会反对“契约”这个词及其有关说法，但我认为它是相当有用的。许多词的含义是会引起误解的，开始时还可能会引起混乱。“功利”和“功利主义”这两个词当然也不会例外。它们也会使人产生不适当的联想，从而为心怀敌意的批评家所存心利用；然而，对那些准备研究功利主义的人来说，它们却是相当明确的。就应用于道德理论的“契约”这个词而言，情况也理应如此。我说过，为了解这个词的含义，人们必须记住，它意味着某种程度的抽象。尤其是，有关协议的内容不是为了加入某个特定的社会，也不是为了采用某种特定政体，而是为了接受某些道德原则。此外，协议中所提到的保证也纯粹是一种假设：一种契约观点认为，某些原则可能会在某种明确规定的原始状态中得到承认。

契约这个术语的优点是，它表达了这样的思想：可以把正义原则看作有理性的人可能会选择的原则，从而就可以对一些正义观作出解

释并证明其为正当。正义理论是合理选择理论的一部分，也许还是最重要的一部分。此外，正义原则还处理对社会合作所取得的利益而提出的相互冲突的要求；这些原则也适用于不同个人与不同集团之间的关系。“契约”这个词不但提出了利益的恰当分配必须根据所有各方都能接受的原则这样的条件，而且也提出了这个多元性问题。正义原则的公开性条件也包含在契约用语中。因此，如果这些原则是某种协议的结果，那么公民们也就知道了别人所奉行的原则。契约理论的特点是突出了政治原则的公开性。最后，契约理论也有着悠久的历史。揭示与这种思想的联系，有助于确定概念，也符合自然诚信。因此，使用“契约”这个词有着几方面的优点。只要适当小心，这个词是不会使人误解的。

结束语。正义即公平理论不是一种完备的契约理论，因为契约论的思想显然可以扩大应用于选择一种或多或少完整的伦理体系，就是说，扩大应用于一种把不但对正义而且对所有美德也同样适用的原则包括进去的体系。不过，在大多数情况下，我将只考虑正义原则以及与其密切相关的其他原则；我不打算系统地讨论美德问题。显然，如果正义即公平这种提法能够站得住脚，那么下一步就是研究“正当即公平”这个提法所表明的更普遍的观点。但是，甚至连这个内容比较广泛的理论也不能包括所有道德关系，它似乎只包括我们与其他人的关系，而不考虑我们应如何对待动物和自然界其余部分这个问题。我并不认为契约观点为这些肯定是最重要的问题提供了一个解决办法；因此我将不得不把这些问题放在一边。我们必须承认，正义即公平观以及它所体现的有普遍代表性的那类观点所涉及的范围是有限的。一旦对这些不同的问题有了充分的理解，那么必须在多大程度上修改它的结论，这是事先无法决定的。

#### 第4节 原始状态与正当理由

我说过，原始状态是一种合宜的初始状态，它保证了在这种状态下达成的基本协议是公平的。这个事实产生了“正义即公平”这个提法。因此，显而易见，我所要说的就是，如果这种初始状态中有理性的人为了使正义发挥作用，可能会去选择某种正义观的原则，而不去选择另一种正义观的原则，那么这种正义观就比另一种正义观更合理，或者说，更能证明其为正当。正义观可以按照它们能否为原始状态中的人所接受来排列次序。照此理解，正当理由问题是通过提出审慎考虑这一问题来解决的：我们必须弄清楚的是，对特定的契约状态来说，采用哪些原则才可能是合理的。这样就把正义理论同合理选择理论联系了起来。

如果这个关于正当理由的观点可以成立，那么我们当然就必须多少详细地说明一下这个选择问题的性质。只有我们知道了各方的信仰和利益，知道了他们的相互关系，他们将要作出的取舍，以及使他们下定决心的过程，等等，合理决定的问题才能有明确的答案。环境的表现方式不同，因而所接受的原则也不同。原始状态这个概念，是在哲学上为了某种正义理论的目的而对这种初始选择状态作出最好的解释时所用的一种概念。这一点我将在下文说明。

但是，我们怎样来判定什么是最好的解释呢？首先，我假定有一种广泛的一致意见认为应在一定条件下选择正义原则。为了证明对这种初始状态的具体说明是正确的，人们指出这种说明体现了这些共同持有的假定。人们可以从得到广泛承认而又不充分的前提开始论述，一直到得出比较明确的结论。每一种假定本身都应该是自然的和能自圆其说的；有些假定看去可能无关痛痒，甚至微不足道。契约论研究方法的目的是要确认这样的事实：从总体来看，这些假定对可以接受的正义原则规定了重要的范围。理想的结果可能是这些条件确定了一批独一无二的原则；但是，如果这些原则能够胜过一些主要的传统的教会正义观，我也就感到满足了。

因此，人们不应被体现原始状态特征的多少有点奇怪的条件引入歧途。这里的目的只是要让我们明白对赞成正义原则的论据必须有所限制，因而也就是对这些原则本身有所限制，这似乎是合理的。例如，任何人都不应由于天生命运或社会环境而在选择原则时处于有利地位或不利地位，这一点似乎合理的，也是普遍能够接受的。不能让原则来适应一个人自己的情况，这一点也似乎得到了广泛的同意。我们还应进一步保证不使某种倾向和愿望以及个人的关于善的观念来影响所采用的原则。这样做的目的是要排除某些原则，这些原则认为，只要一个人知道某些事从正义的观点看是毫不相干的，那么把这些原则提出来让人们接受（不管成功的可能性是多么小），可能是合理的。例如，如果某个人知道自己富有，他就可能认为，提出把对福利措施征收的各种税看作是不正义的原则是合理的。如果他知道自己贫穷。他很可能提出完全相反的原则。为了提出所需要的限制，人们设想了一种状态，处于这种状态的每一个人都被剥夺了这方面的知识。人们排除了关于引起纷争、使人们听任偏见支配的这些偶然因素的知识。于是，自然而然就有了无知之幕。如果我们记住无知之幕这个概念是要表明对论据的限制。那么它就不会有任何难解之处了。在任何时候，只要遵循某种程序，即按照这些限制来提出赞成正义原则的论据，我们就能进入所谓的原始状态了。

原始状态中的各方都是平等的，这个假定看来是合理的。就是说，在选择原则的过程中，所有的人都拥有相同的权利；每个人都可以提出建议，提出他们接受建议的理由，等等。显然，这些条件的目的是要表明，作为道德的主体，作为具有自己的关于善的观念和某种正义感的人，他们彼此都是平等的。在这两个方面，平等的基础被认为是相同的。目标系统在价值观中不分等级；每个人都被假定为对所采纳的任何原则具有必要的理解能力和按这些原则行动的能力。这些条件和无知之幕一起，在已知没有任何人由于社会和自然的偶然因素而处于有利或不利地位的情况下，把正义原则规定为关心增进自身利益的有理性的人作为平等的人而可能同意的原则。

然而，还可以从另一方面来证明对原始状态的具体说明是否正确。这就是要弄清楚可能被选择的这些原则是否符合我们对正义的深思熟虑的信念，是否以某种可以接受的方式扩大了这种信念。我们可以注意一下，应用这些原则是否会使我们对社会的基本结构作出同样的

判断；而对于这种结构，我们现在都是根据直觉来判断的，同时，我们对这种结构又具有极大的信心。或者，如果我们当前的判断还有可疑之处，而且在作出判断时犹豫不决，那么就要看这些原则是否提供了一种我们在经过反思后能够予以肯定的解决办法。有些问题我们确信是必须以某种方式来作出回答的。例如，我们确信，宗教上不容异己和种族歧视都是不正义的。我们认为，我们已经仔细地研究了这些情况，并且作出了我们相信是公正的判断，因为这种判断不大可能会由于我们过分注意自己的利益而遭到歪曲。这种信念是临时的固定点，我们以为，任何正义观都必须与这个固定点相配合。但对什么是财富和权力的正确分配，我们就不那么有把握。这里，我们可以去寻找一种能够消除我们的疑虑的办法。然后，我就可以对某种关于原始状态的解释进行检查。看它的原则是否能符合我们最坚定的信念，是否能在需要指导的地方提供指导。

在寻找对原始状态的最好说明时，我们可以从两方面进行。首先，我们的说明要能体现普遍具有的、即使有缺陷也是比较可取的条件。然后，我们再来看一看这些条件是不是还能产生一批重要的原则。如果不能，我们再去寻找另外的同样合理的前提。但如果能，而所产生的原则又符合我们对正义的深思熟虑的信念，那就一切顺利。不过，大概也会有不尽如人意之处。如果发生了这种情况，我们也有办法。或者我们可以修改对原始状态的说明，或者我们可以修改我们现有的判断，因为甚至我们临时当作固定点的判断，也是可以修改的。这样反反复复，有时改变契约环境的条件，有时收回我们的判断并使我们的判断与原则相一致，这样，我认为我们最终将会找到一种对原始状态的说明，这种说明既体现了合理的条件，又产生了符合我们经过适当修改和调整的深思熟虑的判断。这种情况我称之为反思平衡。说它是一种平衡，是因为我们的原则与判断终于一致起来了；说它是反思的。是因为我们知道我们的判断与哪些原则相一致，知道这些原则所由产生的前提。这时，一切都是井井有条。但这种平衡不一定是稳定的。由于进一步研究对契约状态所必须规定的条件，由于可能会使我们修改我们的判断的一些特殊情况，这种平衡可能会遭到破坏。然而，就眼前来说，我们已努力做到了使我们对社会正义的信念合乎逻辑，并证明这种信念是正确的。我们已经得到了一种原始状态观。

当然，实际上我不会按照这个过程来做。但我们仍然可以把我将要作出的解释看作是这种假定的反思过程的结果。这种解释代表了一种尝试，即在一个安排内不但要使这种解释符合我们对正义的深思熟虑的判断，也要使它符合在哲学上对某些原则所规定的合理条件。在作出对初始状态的最好解释时，无论是对一般观念还是特殊信仰，都无法求助于传统意义上的不证自明性。就拟议中的正义原则来说，我并不认为它们就是必要的真理，或是从这些真理中引伸出来的什么东西，任何正义观都不能从不证自明的前提或从对原则所加的条件中推演出来；相反，一种正义观是否正当，这是一个许多考虑互相印证的问题，是把各方面情况结合成一个合乎逻辑的观点的问题。

结束语。我打算说明的是，某些正义原则之所以正当，是因为它们可能会在一种平等的原始状态中得到一致同意。我已着重指出，这种原始状态是一种纯粹假设的状态。人们自然要问：如果实际上决不会达成这种协议，那么我们为什么还会对道德原则或其他原则感到兴趣呢？对这个问题的回答是：对原始状态的说明中所包含的条件，是我们事实上接受了的条件。或者，如果我们没有接受这些条件，那么我们也许会在通过哲学思考后予以接受。可以对契约状态的每一个方面提出赞同的理由。因此，我们所要做的就是将对原则的若干条件集成为一个观念，而对于这些条件，我们本来就是准备在经过适当的思考后承认它们是合理的。这些限制表明了什么是我们准备把它们看作对社会合作的公平条件所规定的范围。因此，考虑原始状态这个概念的一个方法，就是把它看作是一种说明手段，这种手段概括了这些条件的含义，并帮助我们推断出它们的结果。另一方面，这个概念也是一种直觉概念，它提出了它自己的一套复杂的理论，在这种理论的指导下，我们可以更明确地规定我们能够用来最好地解释道德关系的立场。我们需要一种能使我们从远处展望我们目标的观念：关于原始状态的直觉概念能够帮助我们做到这一点。

## 第5节 古典的功利主义

有许多种功利主义，功利主义的理论近年来也一直在持续发展。这里我不打算研究所有这些功利主义，也不打算考虑当代这方面讨论中的无数细微差别。我的目的是要提出一种正义理论，它要能为一般的功利主义思想，从而也为这种思想的种种不同翻版，提供一种替代理论。就各方面情况来看，我认为契约观点与功利主义之间的明显差异基本未变。因此，我打算将正义即公平观同众所周知的直觉主义、至善论以及功利主义的各个变种作一比较，以便用最简单的方式指出它们之间的根本差异。从这个目的考虑，我这里将要介绍的那种功利主义是严格的古典理论，它的最明确、最易理解的表述大概来自西奇威克。这个理论的主要思想是：如果社会主要体制的安排获得了社会全体成员总满足的最大净差额，那么这个社会就是一个井井有条的社会，因而也是一个正义的社会。

首先，我们可以指出，事实上有一种关于社会的思想方法，很容易把最合理的正义观设想为功利主义的。试想：每一个人在实现自己的利益时，肯定都要把自己的得失权衡一番。为了以后的更大利益，我们现在可以让自己承受某种牺牲。为了获得自己的最大的善，为了尽可能地推进自己的目标，一个人在至少不影响别人的情况下采取了十分适当的行动。那么，一个社会为什么就不能完全按照适用于集体的那些原则来行动，从而认为对一个人来说是合理的行动，对人们的团体来说也同样合理的呢？一个人的福利是由他在一生中的不同时刻所感受到的满足构成的。同样，社会的福利基本上也应该通过实现社会上许多个人的一系列欲望来构成的。既然适用于个人的原则是要尽可能地增进他自己的福利，实现他自己的一系列欲望，那么适用于社会的原则也应该尽可能地去增进集体的福利，最大限度地去实现社会成员的一系列无所不包的欲望。正如个人要在当前与未来的得失之间进行权衡一样，一个社会也可以对不同个人之间的满足与不满足进行权衡。这样，经过了这一番思考，一个人就自然而然地获得了功利原则：如果一个社会的体制最大限度地提高了满足的净差额，这个

社会就是一个得到适当安排的社会。适用于人们的团体的选择原则，被认为是适用于一个人的选择原则的延伸。社会正义是适用于某种集体综合福利观的合理审慎原则（第30节）。

进一步的考虑使这种思想变得更有吸引力了。伦理学的两个主要概念是关于正当和善的概念；关于道德高尚的人的概念，我想也是由这两个概念而来的。因此，伦理学理论的结构主要决定于它如何规定和联系这两个基本概念。不过，把它们联系起来的最简单的办法似乎是目的理论：脱离正当而独立地对善作出规定，然后把正当规定为就是最大限度地扩大善。说得更准确些，那些可供选择的、产生最大的善的体制和行动都是正当的，或者至少同实际上可能存在的任何其他体制和行动几乎一样好（如果不是唯一最好的，那就需要有一个附加条件）。目的理论在直觉上有一种强大的吸引力，因为这些理论似乎体现了合理性的概念。人们自然会认为，合理性就是对某件事予以充分的重视，因而在道德上也必定对善于以充分重视。它总是想要假定，对事情的安排要能导致最大的善，这是不证自明的。

最重要的是要记住，在目的论中，善是脱离正当来规定的。这有两个意思。第一，这种理论把我们对哪些事是善的这种经过深思熟虑的判断（我们的价值判断），说成是一种依靠常识就可以从直觉上区别出来的独立判断、接着它提出了一种假设，认为正当最大限度地增进了业已明确规定的善。第二，这种理论使一个人能够对事情的好坏作出判断，而不论其是否正当。例如，如果说享乐是唯一的善。那么根据不是以任何正当标准为先决条件的标准，或者根据我们通常认为的标准。享乐大概也会得到承认并取得其价值地位。而如果把善的分配也算作一种善，可能还是更高级的善，同时这个理论又指导我们产生最大的善（包括在其他人当中进行的对善的分配），那么我们的观点就不再是传统意义上的目的论的观点了。分配问题是受到正当概念的影响的，人们从直觉上懂得了这一点，因此，这个理论就不可能独立地对善作出规定。传统的目的论理论的明晰性和单纯性来自这样的事实，即：它们将我们的道德判断分为两类，对一类判断予以单独说明，然后又用一种最大限度原则把另一类判断同它联系起来。

相当明显的是，目的论按照它们对关于善的观念的说明方式而有所不同。如果把关于善的观念看作是在各种文化形态中实现人的优点，那么这也许就是所谓至善论了。除其他一些人外；亚里士多德和尼采也都有这种观点。如果把善规定为享乐，那就是享乐主义；如果把善规定为幸福，那就是幸福论，如此等等。我将把古典的功利原则理解为把善规定为欲望的满足，或者也许更多地是合理欲望的满足。这基本上是同这种观点一致的。而且我认为，它还对这种观点提供了一种合理的解释。

在此情况下，无论什么事情，只要能使个人的合理欲望获得最大总量的满足，就都可以用来决定社会合作的适当条件。无可否认，这种观念初看起来似乎有理，有其吸引人之处。

功利主义的正义观的显著特征是：这种满足的总量如何在个人之间进行分配，除了间接影响外，是无关紧要的，正如一个人如何对各个时期分配自己的满足，除间接影响外，是无关紧要的一样。在这两种情况中，正确的分配都能产生最大限度的满足。社会必须把它所拥有的任何满足手段拿来分配，而不论这些手段是权利和义务、机会和特权以及形形色色的财富，以便尽可能地实现这种最大限度的满足。没有任何一种对满足的分配其本身会比另一种更好，除非为了打破僵局而选择更平等的分配。诚然，关于正义的某些常识性准则，尤其是涉及保护自由权和权利的准则，或体现对赏罚要求的准则，似乎是同这种论点相矛盾的。但根据某种功利主义的观点，对这些准则及其表面严格性质的解释是：经验表明，如果要最大限度地提高利益总量，那么这些准则就是应当予以严格尊重的准则，只有在特殊情况下才可以背离。然而，同其他所有准则一样，正义的准则是从实现满足的最大差额这个唯一目的派生出来的。例如，从原则上说，没有理由不以某些人的有余去补另一些人的不足；或者更重要的是，没有理由可以不去用许多人共同享有的较大利益来纠正少数人的自由权所遭到的破坏。在大多数情况下，至少在文明的相当高级阶段，利益的最大总量才偶尔不是用这种办法得到的。毫无疑问，正义的常识性准则为严格性对限制人们的不正义倾向，对限制危害社会的行为倾向，具有某种用途，但功利主义者认为，断言这种严格性就是道德的一个基本原则，那是错误的。正如一个人最大限度地实现自己的一系列欲望是合理的一样，一个社会最大限度地提高它的全体成员的满足的净差额也是理所当然的。

因此，达到功利主义的最自然的办法（虽然肯定不是唯一的办法），就是为整个社会采用适合于个人的合理选择原则。一旦这一点得到承认，公正旁观者的地位和功利主义思想史对同情的强调也就容易理解了。正是由于这种公正旁观者的观念，由于用对同情的认同作用来指导我们的想象，适用于个人的原则得以运用于社会。在人们的想象中，正是这种旁观者把所有人的欲望结合成一个必要的合乎逻辑的欲望系统；正是由于这种结合，许多人就融合成了一个人。这个公正的旁观者是一个具有同情能力和想象力的理想人物，因而也是一个完全有理性的人，他认为自己的欲望和别人的欲望是一致的，他能体会别人的欲望，就像是他自己的欲望一样。这样，他查明了这些欲望的强烈程度，并确定了它们在这一个欲望系统中的适当比重，然后，由理想的立法者通过对社会制度的各种规章进行调整，努力使这些欲望得到最大限度的满足。按照这种社会观，不同的个人被看作是许多不同的尺度，权利和义务以及不多的满足手段都要用这些尺度按章予以确定和分配，以便最大限度地满足需要。因此，理想的立法者作出的决定与企业家或消费者作出的决定，实质上并没有什么不同：企业家的决定是如何通过生产这种或那种产品来使自己获得最大限度的利润，而消费者的决定则是通过购买这种或那种商品来使自己获得最大限度的满足。在每一种情况下，都只有单独一个人，他的系统欲望决定了有限手段的最佳分配。正确的决定基本上是一个有效管理的问题。这种关于社会合作的观点，是把适用于个人的选择原则扩大应用于社会，然后为了实现这种扩大应用，通过公正而富有同情心的旁观者富有想象力的行动，把所有的人融合成一个人的结果。功利主义对人们之间的差异是并不认真看待的。

一方面是对自由权和权利的要求，另一方面是增加社会总福利的好处，把这两者作为一个原则问题加以区分，而对于前者，即使不是认为它绝对重要，也要予以某种优先考虑，在许多哲学家看来；我们是这样做的，对常识的信念似乎也赞成这种做法。社会的每一个成员都被认为具有某种不可侵犯性。这种不可侵犯性的基础就是正义，或者像有些人说的那样，是其他任何人的福利都不能凌驾其上的自然权利。正义否认某些人失去自由可以由于其他人享有更大的善而变得合理起来。把不同的人当作一个人而使其得失相抵，这种推理不能成立。因此，在一个正义的社会里，基本自由权被认为是理所当然之事，而得到正义保障的权利是不受制于政治交易或社会利益的权衡。

正义即公平理论试图说明正义优先这种常识性信念，指出这种信念是在原始状态中可能会被选择的一些原则所产生的结果。这类判断反映了合理的选择和缔约各方的最初平等。虽然功利主义者承认，严格说来，他的理论与关于正义的这些观点是有矛盾的，但他坚持认为，常识性的正义准则和自然权利概念作为次要准则只有从属的作用。这些准则之所以产生，是由于在文明社会的条件下，它们有很大的社会功利。在大多数情况下按照它们来行事，只在特殊情况下才可违反。我们往往会以过分的热情来肯定这些准则和依靠这些权利，于是就连这种热情本身也产生了某种效用，因为它抵消了人们利用没有得到功利认可的一些方法来破坏这些准则的自然倾向。一旦我们懂得了这一点，功利主义原则与对正义的信仰力量之间的明显差异就不再是哲学上的一个难题。因此，尽管契约论承认我们对正义优先的信念大体上是正确的，但功利主义力图把这些信念说成是一种对社会有用的幻想。

第二个比较是：功利主义者把适用于个人的原则扩大应用于整个社会，而正义即公平观作为一种契约观，则假定关于社会选择的原则，从而也就是正义的原则，其本身就是某种原始协议的目标。没有理由认为支配人们团体的原则只是适用于个人的选择原则的延伸。相反，如果我们假定对任何事物的正确的支配原则决定于该事物的性质，同时假定具有各自系统目标的不同人们的多样性是人类社会的一个基本特征，那么我们就不应指望关于社会选择的原则是功利主义的。诚然，迄今为止，还不曾有任何论述表明原始状态中的各方不会选择功利主义原则来规定社会合作的条件。这是一个很困难的问题，我打算放到后面去研究。就人们此刻所了解的全部情况来看，采用某种功利原则，从而使契约理论最终为功利主义提供一种比较深刻和比较间接的正当理由，这是完全可能的。事实上，边沁和埃奇沃思有时候就间接表明了这种偏向，虽然他们并未系统地阐述这种偏向，而就我所知，这种偏向在西奇威克的著作中是没有的。就眼前来说，我将只假定，原始状态中的人可能会拒绝功利原则，相反，他们可能会为了以上概述的理由而去采用已经提到的两个正义原则。无论如何，按照契约理论的观点，仅仅依靠把合理谨慎原则扩大应用于公正旁观者所构想的系统欲望，是不可能得到关于社会选择的原则的。要得到这种原则，就不能认真看待个人差异的多样性，也不能承认人们可能会赞同的东西就是正义的基础。这里，我们可以看到一种奇怪的不正常现象。人们习惯上把功利主义看作是个人主义的，这种看法当然有充分理由。功利主义者是自由权和思想自由的坚强保卫者，他们认为，社会的善是由个人利益构成的。但是，功利主义并不是个人主义的，至少通过更自然的反思过程而得到的功利主义不是个人主义的，因为它把所有的欲望合而为一，从而把适用于个人的选择原则应用于整个社会。因此，我们就可明白，这第二个比较是与第一个比较联系在一起的。因为正是这种合而为一的做法和以这种做法为基础的原则，使得到正义保障的权利受制于对社会利益的权衡。

我现在要提到的最后一种比较是：功利主义是一种目的论，而正义即公平理论则不是。顾名思义，后者是一种义务论。它既不是离开权利来规定利益，也不是把正当解释为最大限度地扩大善。（应该指出，义务论是非目的论的，它不是用来说明体制和不顾后果的行动是否正当的观点。值得我们注意的所有伦理学理论在判断体制和行动是否正当时都考虑了它们的后果。如果有哪个伦理学理论不是这样做，那么它就是一种不合理的、愚蠢的理论。）正义即公平理论是另一种义务论。如果假定原始状态中的人可能会选择某种平等自由权原则，并把社会和经济的不平等只限于每个人利益的不平等，那么就没有理由认为正义的体制会最大限度地扩大善（这里，我同功利主义一样。假定善就是合理欲望的满足）。当然，最大的善也并非不可能产生，但那可能是一种巧合。如何达到满足的最大净差额，这个问题在正义即公平理论中是决不会产生的；这种最大限度的原则是根本不用的。

在这方面还有一个问题。按照功利主义，任何欲望的满足本身都具有某种价值，因而在决定什么是正当时必须把这种价值考虑进去。至于这种欲望是什么，除间接影响外，对计算满足的最大差额是无关紧要的。我们对体制的安排，要以获得满足的最大总量为目的；对于这些满足来自何方，性质如何，我们并不提出任何问题，我们所要问的只是这些欲望的满足将会怎样影响总的福利。社会福利直接地，也是唯一地取决于个人满足与不满足的程度。例如，如果人们以相互歧视为乐，使别人得到较少的自由权作为提高他们的自尊的手段，那我们就必须和对其他欲望一样，根据它们的强烈程度等等，对它们是否应该得到满足，予以审慎的考虑。如果社会决定对这些欲望不予满足，甚或予以压制，那是因为它们对社会具有破坏性倾向，因为更大的福利可以通过其他途径来获得。

另一方面，按照正义即公平理论，人们事先接受了一种平等自由权原则，但他们在这样做时并不了解他们的更具体的目标。因此，他们毫无保留地一致同意使他们的关于善的观念与正义原则的要求相一致，或者至少不去坚持直接违反这些原则的要求。一个以看到别人处于较少自由权地位为乐的人知道，他们没有任何以此为乐的权利。以别人被剥夺为乐，这本身就是错误的：这种满足必然要破坏他在原始状态中可能同意的原则。正当原则，从而正义原则，对于哪些满足才有价值这一点规定了限制；它们对于什么是一个人合理的关于善的观念这一点也规定了限制。人们在制定计划和选择志愿时，必须考虑到这些限制。因此，按照正义即公平理论，不管人的倾向和爱好是什么，人们并不认为它们是既定的东西；然后，人们便去寻找满足它们的最佳办法。更确切地说，他们的欲望或志愿从一开始就受到正义原则的限制，正是这些原则明确规定了人们系统欲望必须尊重的界线。要表明这一点，我们可以这样说：在正义即公平理论中，正当概念优先于关于善的概念。正义的社会制度规定了个人追求自己目标所不能超越的范围，这个制度提供了一系列权利和机会，也提供了满足的手段，遵循这些手段，使用这些手段，就可以公平地去追求这些目标。必须违反原则才能得到的利益是没有任何价值的，坚信这一点，也就

部分说明了正义优先。既然这些利益本来就毫无价值可言，它们就不能超越正义的要求。

按照正义即公平观，正当优先于善，这证明是这一观念的主要特征。它对整个基本结构的设计规定了某些标准；这些安排决不可有助于产生违反正义的两个原则（即违反从一开始就被赋予具体内容的原则）的倾向和态度，它们必须保证正义体制的稳定。这就给什么是好的，什么是道德高尚的品格，以及应该做什么样的人，划定了初步界限。不过，任何正义理论都会作出这种限制，即在特定情况下使它的基本原则得到满足所必须有的那些限制。有些欲望和倾向是功利主义拒绝考虑的，因为鼓励或允许这些欲望和倾向，在当时情况下就会产生较小的满足的净差额。但是，这种限制主要是形式上的限制，如果没有对情况的相当详细的了解，它也不能充分表明它们是什么样的欲望和倾向。光是这一点还不能说是功利主义的缺点。在决定哪些道德品质应在一个正义的社会里得到鼓励对严重依赖自然事实和人类生活的偶然因素，这正是功利主义理论的一个特征。正义即公平理论的道德理想是深深地植根于伦理理论的基本原则之中的。同功利理论相比，这正是自然权利观（契约论的传统）的特点。

在把正义即公平理论和功利主义相比较时，我所考虑的只是古典的功利主义理论。这就是边沁和西奇威克的观点，也是功利主义经济学家埃奇沃思和皮古的观点。休谟赞同的那种功利主义，对我的论题可能是不适用的；事实上，严格说来，它并不是功利主义。例如，休谟在反对洛克契约论的著名论点中坚持认为，尽职与效忠的原则都具有相同的功利基础，因此，把政治义务建立在某种原始协议的基础上，是什么也得不到的。在休谟看来，洛克的理论代表了一种不必要的混乱：一个人还是似直接求助于功利为好。但是，休谟所说的功利，似乎就是社会的普通利益和需要。尽职与效忠的原则就是由这种意义上的功利产生出来的，就是说，除非这些原则得到普遍的尊重，否则社会秩序是不可能维持的。但是，休谟接着又认为，如果法律和政府遵守以功利为基础的准则，那么从一个人的长远利益看，他一定会得到好处。至于一些人的所得超过了另一些人的所失，这一点则没有提到。因此，在休谟看来，功利和某种共同的善似乎就是同一个东西；只要体制符合每一个人的利益，它们也就符合了功利的要求，至少从长远来看是这样。不过，如果休谟的这种解释是正确的，那么，同正义优先的矛盾就立刻不见了，同洛克契约论的不一致也立刻不见了。因为在洛克的理论中，平等权利的作用就是保证唯一可以允许的背离自然状态的行动只能是尊重这些权利和为共同利益服务的行动。显然，洛克所赞同的自然状态的所有改变，都是符合这个条件的，因而也是关心促进自己的目标的有理性的人在平等状态下所能同意的改变。休谟丝毫没有对这些限制的合宜性提出疑问。他对洛克契约论的批评决没有否定这个理论的基本论点，他甚至似乎承认了它的基本论点。

边沁、埃奇沃思和西奇威克所提出的这个古典观点的优点是：它显然认识到了什么是得失攸关的大事，就是说，认识到了正义原则和从这些原则派生出来的权利的相对优先问题。问题是，一些人蒙受损失是否会由于另一些人更大的利益总量而变得不重要起来；或者说，强调正义是否就是要求人人都能得到平等自由权，而只有符合每个人的利益的那些经济和社会不平等才是可以允许的。在对古典功利主义和正义即公平理论所作的比较中，有一点是毫无疑问的，那就是，在一些基本的社会观之间存在着某种差异。一方面，我们把一个井然有序的社会看作是一种促进互利的合作安排，而支配这称安排的就是人们在一种公平的原始状态中可能会选择的一些原则；另一方面，我们又把这种社会看作是对用来最大限度地满足欲望系统的社会资源的有效管理，而这些欲望是正义的旁观者根据许多个人已知的欲望系统构想出来的。只要与古典功利主义的自然偏向化较一下，这种差异也就显示出来了。

## 第7节 直觉主义

我将用一种比通常更为概括的方式来考虑直觉主义，就是说，把它作为这样一种理论：它有一批不可化约的基本原则，我们必须问一问自己，根据我们深思熟虑的判断，什么样的平衡才是最正义的平衡；然后对这些原则加以权衡，决定其优劣。只要我们达到了某种概括的高度，直觉主义者便会认为，确定不同正义原则的恰当重点的任何更高级的推定标准，都是不存在的。尽管道德情况的复杂性需要有若干不同的原则，但却没有任何可以用来说明这些原则并确定其重点的单一标准。因此，直觉主义理论有两个特征：首先，这些理论是由众多的基本原则组成的，在特定情况下，这些原则可能互相冲突，以致作出完全相反的指示；其次，这些理论并不包含权衡这些原则优劣的任何明确方法和优先规则：我们只能依靠直觉，依靠在我们看来差不多是最正确的东西来建立平衡。或者，即使有什么优先规则，它们也被看作是或多或少无足轻重的东西，对作出判断没有任何实际的帮助。

其他形形色色的论点一般也都与直觉有关，例如，关于正当和善的概念是不可分析的，而适当提出来的道德原则也表达了合法道德要求的不自证明的主题等等。但我将撇开这些问题不谈。这些具有认识论特点的理论，不是我所理解的直觉主义的必要的组成部分。也许我们最好还是把这种广义的直觉主义说成是一种多元论。不过，某种正义观也可以是多元论的，它不需要我们依靠直觉去权衡它的原则。它可能包含有必不可少的优先规则。为了强调在权衡原则时直接求助于我们深思熟虑的判断，用这种更概括的方式来考虑直觉主义似乎是适当的。至于这种观点在多大程度上与某种认识论有关系，那就是另外一个问题了。

照此理解，那就有了许多种直觉主义。不但有我们日常的这类观念，而且也许还有最富哲学意味的理论。区别各种直觉主义观点的一个办法，就是看它们的原则所达到的概括高度。常识性的直觉主义以若干类相当明确的准则的形式出现，每一类准则适用于某个具体的正义问题。一类准则适用于合理工资问题，另一类准则适用于税收问题，还有一类准则适用于惩罚问题，等等。比如说，如果要得到关于合理工资的观念，我们不仅要考虑需要的问题，而且还要设法比较各种不同的标准，例如对技术、训练、勤奋、责任心、工作危险性等要求。大概不会有人仅仅根据这些准则中的任何一条未作出决定，而且必须从这些准则中找到一种兼顾的办法。按现有体制来确定工资，事

实际上也就是表示对这些要求作出某种评价。然而，这种评价还常要受到不同社会利益要求的影响，也要受到权势的相对地位的影响。因此，它可能不符合任何一个人的合理工资观。由于具有不同利益的人可能会强调促进他们利益的那些标准，这种情况就尤其可能发生。有较大能力和受过较多教育的人，往往会强调对技术和训练的要求，而不具备这些条件的人，则竭力提出对需要的要求。但是，我们日常的正义概念不但要受我们自己地位的影响，而且还带有习惯和现有期望的强烈色彩。那么，我们应该用什么标准来判断习惯本身的正义性和这些期望的合法性呢？为了达成某种程度的谅解和协议，不去理会不过是不同利益的实际解决，也不去依靠习惯和既有期望，就必须向某种更普遍的安排前进，以便确定准则之间的平衡，或至少把这种平衡限制在更狭窄的范围之内。

这样，我们就可以参照社会政策的某些目标来考虑正义问题了。不过，这种办法也可能要依靠直觉，因为它通常是以比较各种经济和社会目标的形式出现的。例如，假定分配的效率、充分就业、更大的国民收入以及国民收入的更公平的分配，都被认为是社会目标。这样，只要适当地权衡这些目标和现存的体制结构，关于合理工资、正当税收等等的准则也就会得到适当的强调。为了得到更大的效益和公平，一个人可以奉行一种具有在工资报酬上强调技术和勤奋的实际效果的政策，而对需要的准则则用某种别的方式，或许是用福利转移的方式来处理。既然征税是必然的，那么确定合理工资是否还有实际意义呢？对于这个问题，关于社会目标的直觉主义提供了一种解决基础。我们怎样权衡某一类准则，是和我们怎样权衡另一类准则相适应的。这样，我们就使自己对正义的判断有了某种内在联系；我们已经跨出了实际上兼顾各种利益的狭隘范围，而进入了一个更广阔的天地。当然，我们仍然有一个要在平衡更高级政策目标的求助于直觉的问题。对这些目标的侧重点不同，决不是什么细微末节上的不同，而是常常与深刻对立的政治信仰相对应的。

哲学概念上的原则是最普遍的原则。这些原则不仅是为了说明社会政策目标，而且对这些原则所规定的重点也应相应地确定这些目标的平衡。为了说明起见，让我们讨论一下一个相当简单而又常见的以总合一分配二分法为基础的概念。这个概念有两条原则：社会基本结构的目的首先是从产生满足的最大净差额这个意义上说的最大的善，其次是对满足进行平等的分配。当然，这两个原则都有“假如其余情况均相同”这种附加条款。第一条原则，即功利原则，在这里充当了一种效率标准，促使我们在其他条件相等时，尽可能地去产生最大的满足总量；第二条原则则充当正义标准，对追求总合福利的行为加以限制，并把利益的分配拉平。

这个概念是直觉主义概念，因为对于确定如何权衡这两条原则，这里并没有提供任何优先规则。极为不同的重点是与承认这两条原则相一致的。对大多数人事事实上会如何对权衡这些原则作出某种假设，这无疑是很自然的。首先，在总满足和平等程度的不同结合上，我们大概会赋予这些原则以不同的重点。例如，如果存在一种巨大的总满足，但对这种满足的分配是不平等的，那么我们十有八九会认为，更紧迫的是扩大平等，而不是这种巨大的总福利是否业已平均地得到分享。这一点可以用经济学家的无差异曲线的方法来予以更正式地表述。假定我们能测出社会基本结构的具体安排满足这些原则的程度，并以正X轴表示总满足，以正Y轴表示平等（后者也许应该对完全平等有一个上限）。社会基本结构的某种安排实现这些原则的程度，现在可以用平面上的一个点来表示。

显然，在另一点东北方的那一点就是比较好的安排：它有两点优越性。例如，图1中B点优于A点。把判断为同样正义的点连接起来，就构成了无差异曲线。因此，构成图1中曲线I的，是与该曲线上A点平等的各点；构成曲线II的，是与B点并列的各点。我们可以假定，这些曲线是向右下方倾斜的，并且彼此并不相交，否则它们所代表的判断就可能不一致。曲线向任何一点的倾斜，表示由这个点所代表的结合点上平等和总满足的相对重要性；沿一条无差异曲线而变化的倾斜度，表示这些原则的相对迫切性是如何随着它们或多或少地得到满足而发生改变的。因此，只要沿着图1中无差异曲线中的任何一条前进，我们就可看到，随着平等的减少，需要有越来越大的满足总量来补偿平等的进一步减少。

此外，十分不同的重点是与这些原则相一致的。设图2代表两个不同的人的判断。实线表示一个比较重视平等的人的判断。虚线表示另一个比较重视总福利的人的判断。这样，尽管第一个人把对D的安排看作和C同样重要，但第二个人则判断D优越。这种正义观对什么是正确的重点并未加以任何限制；因此，它允许不同的人可对原则作出不同的权衡。尽管如此，如果这种直觉主义观符合我们深思熟虑的判断，那么它就决不是不重要的。至少，它可以挑出一种有意义的标准，一也可以说就是我们对社会正义的深思熟虑的判断的视轴。直觉主义者希望，一旦找到了这些轴或原则，人们就能以或多或少的类似办法来把它们加以权衡。至少，在他们表现公正。不为过分注意自己利益所动时，能够这样去做。或者，如果情况不是这样，他们至少也能就某种安排达成协议，借此可以使他们在确定重点时取得妥协。

最重要的是要看到：直觉主义者并不否认我们能够说明我们怎样去权衡不同的原则，或者，在我们对这些原则给予不同的侧重点时；任何一个人怎样去对它们进行权衡。直觉主义者承认，可以用无差异曲线来表示这些重点。只要知道这些重点的性质，就能预见将会作出什么判断。从这个意义上说，这些判断具有一种一致的明确结构。当然，有人可能会认为，我们存确定重点时不知不觉地受到某种更高标准的支配，或者受到怎样去最充分地实现某种目标这一思想的支配。如果我们要运用这些标准，或追求这个目标，那么我们所确定的重点就是最后可能得到的重点。无可否认，任何已知的对原则的权衡都要服从这种解释。但直觉主义者宣称，这种解释事实上是不存在的。直觉主义者认为，不存在任何可以表达出来的、作为这些重点的基础的伦理观、可以用一个几何图形或一个数学函数来说明这些重点，但并不存在任何推定的、可以证明其合理性的道德标准。直觉主义认为，在我们对社会的判断中，最后大概都会碰到基本原则的多元性问题。对于这个问题，我们只能说，用这种方法而不是用另一种方法来权衡原则，对我们来说似乎更正确一些。

这种直觉主义理论本身并没有什么不合理之处。事实上，它还可能是正确的。我们决不可理所当然地认为我们对社会正义的判断必然

会完全偏离可以得到公认的伦理原则。相反，直觉主义者认为，道德情况的复杂性使我们无法充分说明我们的判断，从而使不同原则的多元性成为必然之事。直觉主义者认为，超越这些原则的企图。不是变得平淡无奇（如所谓社会正义就是对每个人都一视同仁），就是导致虚妄和过分简单化（如一个人依靠功利原则来解决一切问题）。因此；驳斥直觉主义的唯一办法就是提出可以得到公认的说明重点的伦理标准，而根据我们深思熟虑的判断，我们认为重视原则的多元性是适宜的。驳斥直觉主义就是要提出据说并不存在的那些推定的标准。诚然，公认的伦理原则这个概念是模糊不清的，虽然要从传统和常识中举出许多例子来是很容易的。但是，抽象地讨论这个问题毫无意义。一旦批评直觉主义者的人提出了更系统的说明，直觉主义者和批评他们的人将不得不解决这个问题。

人们可能会问，直觉主义理论究竟是目的论还是义务论。它们可能两者都是，在许多问题上，任何伦理观都必然要在某种程度上依赖直觉。例如，人们可能会像穆尔那样认为，人的感情和相互谅解，美的创造和对美的体察，知识的获得和领会，同快乐一起成了头等的好事。但人们也可能认为（穆尔则不如此），这些都是唯一的实际的善。既然对这些价值的规定不随正当而转移，而如果对正当的规定就是最大限度地扩大善，那就是属于至善论类型的目的论了。然而，在判断是什么产生最大的善时，这种理论也许会认为，这些价值必须按直觉来予以权衡：它可能会说，这里并不存在真正的指导标准。然而，直觉主义理论又往往是义务论。按照罗斯的权威性论述，根据道德价值（分配的正义）对美好事物进行的分配，包含在将要予以扩大的善之中；虽然产生最大的善的原则是基本原则之一，但它只是一个必须依靠直觉同所有其他有效原则的要求取得平衡的原则。因此，直觉主义观点的显著特征不在于它们是目的论的观点还是义务论的观点，而在于它们特别突出了求助于我们的直觉能力的做法，而这种直觉能力不是推定的和公认的伦理标准所能控制的。直觉主义不承认对优先问题有任何有效的明确的解决办法。现在，我们就着手简短地讨论这个问题。

[更多评论>>](#)

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号