

Globethics Repository



运气、应得与正义 [Luck, Deserved and Justice]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	葛, 四友
Publisher	大象出版社
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-09-15 02:04:05
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185403

葛四友：运气、应得与正义——以罗尔斯《正义论》为中心的考察

葛四友

一 导言

古希腊哲人苏格拉底提出了一个永恒的反思性问题：我应该如何生活。我们知道，每个人的生活都受到很多方面的影响，但是归结起来，影响我们生活的是两个基本因素，一个就是偶然性因素，也就是运气，另一个因素就是各种各样的选择。这两个因素都会产生某种结果，给人们带来利益或者负担。但不论带来的后果是什么都是要由人们来承受的。具体地看，也有着无数的承担方式，但是这都是两种基本因素的变种，那就是对于某种运气或选择带来的后果而言，或者是由大家共担，或者由某个人承担。如果不存在一种社会实体有其自己生命的话，那么所有的责任最终都会落到个人头上。因此，当反思“我应该如何生活”的时候，必然要受到一种确定“我们应该如何生活”的原则影响。换句话说，只有确立了个人应该如何承担运气与选择的负责任的时候，我们才能真正的反思“我应该如何生活”。这也就是说，反思“我应该如何生活”之前，我们首先需要进行的反思“我们应该如何生活”。

但是我们知道，反思中的“应该”意味着“能够”，当我们反思应该如何生活的时候，首先需要弄清楚我们能够如何生活。因此反思的第一步就需要探讨我们生活的可能性，这种可能性界定了我们应该如何生活的范围。这种范围是由两方面决定的，第一个就是自然资源，也就是人所生活的地球，给我们提供了哪些条件。第二个就是人本身，这也有两个方面，第一个就是人的生理属性，如人对周围环境的依赖性，人是必死的，人具有一种无法独立的依赖时期等等。但同时人还具有一种有限的理性能力，能够进行认识、推理，能够改造这个世界，也就是改变我们生活的实际可能性。当我们反思我们应该如何生活时，这是我们生活可能性的基本背景。

人的理性能力既是我们能够反思“应该如何生活”的根本性条件，但也正是理性能力本身使得这种反思极其复杂，原因是理性能力本身具有双重性。一方面我们能够具有理性能力的潜能本身是运气所给予的，因此它与外在资源等都是我们能够如何生活的背景条件。但是另一方面，它又是我们能够反思应该如何生活的自主性条件。由于理性能力本身的特性，导致这种理性能力与外在资源都不是固定不变的，我们对于理性本身的认识与利用能够发生很大变化，这种变化本身又会带来对外在资源的改变。非常清楚，由于这种理性能力与外在资源的变化，生活的可能性也相应的跟着变化。利用外在资源（人的选择）的不同方式会给个人发展他们的理性能力，以及如何利用外在资源带来不同的影响，这个又会影响我们所具有的生活可能性。这样一来，生活的可能性与应该如何生活的关系就不简单地是前者为后者提供可能性，而是后者也会同时影响到前者的内容。“应该”与“能够”之间并非是简单的单向关系，而是一种相互影响的复杂的双向关系。

但是前面已经提到，不论是运气还是选择，它们都产生某种后果，给人们带来利益或者是负担，并且这些利益和负担最终都是需要由人来享受（权利）或承担（责任）的。“应该”与“能够”之间复杂的关系也就体现在人们如何来承担这两种因素的后果。那么根据我们的理性，如何来划分这种利益或负担的不同承担方式是最好的呢？也就是说，我们应该根据什么原则来划分这种利益与负担才是最好的呢？正义就是人们在反思这个问题时的回答。罗尔斯认为，正义就在于确定某种原则来分配权利和义务、决定社会利益的适当分配。正因为如此，正义在社会中有着根本的重要性。“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。”^[①]因为它确定了个人的生活前景，划定了个人反思生活的可能性。本文着重讨论罗尔斯的正义观念是如何分配这种利益与负担的，也就是正义应该如何来确定个人所应该具有的生活前景，这种划分是否能够得到理性辩护。

二 反思平衡与不一致性

罗尔斯的根本方法是将洛克、卢梭等人所代表的传统社会契约论上升到一个更抽象的层次，并据之来论证划分运气与选择的不同影响的原则。这个工作他是通过原初状态来实现的。“原初状态是恰当的最初情境，这种情境保证在其中达到的基本契约是公平的。”如果我们想办法确实找到这样的一种原初状态，并且“如果有理性的人在这种最初情境中选出某种正义观的原则来扮演正义的角色，这种正义观就比另一种正义观更合理，或者说可以证明它是正义的”[②]。这种原初状态的设计也体现了他的论证方法：融贯论的证明方法，他认为“一种正义观不可能从原则的自明前提或条件中演绎出来，相反，它的证明是一种想法的互相印证和支持，是所有观念都融为一种前后一致的体系”[③]。融贯论的具体体现就是反思平衡。这种反思平衡也是通过对原初状态的建构完成的。

现在的问题就是罗尔斯如何得到这种原初状态。他是从契约的两个方面，即从订立契约的条件与达成的结论两方面来入手。“我们要从广泛接受的前提而不是从较特殊结论的薄弱前提去论证。每个假设条件都应当本身是自然的和看来是有道理的，其中一些可能会显得乏味和琐碎”[④]。这些假设性条件只是暂时的，当这些假设性条件产生出（暂时的）正义原则之后，我们就将这些正义原则应用于我们的社会基本结构，将产生的结论与我们直觉到的、抱有最大确信的判断相对照，看是否能够相符合；或者这些原则能否对我们犹疑不决的判断加以指导。如果不能吻合的话，那么我们就可能会从两方面来修改：一方面是修改假设性条件，另一方面则是修改我们所抱有的确信的判断。最后当两者达到一种基本吻合时，我们就达到了这样的一种反思平衡：“它既表达了合理的条件；又适合我们深思熟虑的并已及时修正和调整了的判断。”[⑤]对这样一种反思平衡情况的描述就是我们借之达到正义原则的原初状态的描述。在这里反思是过程，平衡是结果。

于罗尔斯而言，原初状态的作用“就是要将各种假设性条件联合起来以对可接受的正义原则形成有意义的约束，（这种约束的）理想情况是：这些条件将决定一组独特的原则；但如果它们足以对一些主要的传统正义观念进行排序，我也就满足了。”[⑥]。不仅如此，“（我们）不能把接受这些（正义）原则推测为心理法则或或然性在起作用。无论如何，在理想意义上，我（罗尔斯）想表明人们承认这些原则是和我们原初状态的充分描述相一致的唯一选择。这种论证的最终目的是严格演绎的”[⑦]。一旦反思平衡达到，原初状态就得到了确定。这个时候，原初状态中的预设条件与根据这些条件推演出来的正义原则都将是能够得到理性证明的。非常清楚，这里原初状态只是一种展示理性的装置。“我们看待原初状态观念的方法之一就是将其视作一种显示装置，它总结这些条件（各种预设）的意义，并抽绎出其结果”[⑧]。

因此，当反思平衡达到后，在理想状态下其假设性条件应该已经包含着他所要导出的正义原则，现实中则至少不能与之相冲突。罗尔斯最重要的一个假设性条件是任何人不应该因为运气的影响而得益或受损（相对于他人而言），因为这些因素从道德角度都是任意的、专横的。“没有一个人应得他在自然天赋分配中的地位，正如没有一个人应得他在社会中的初始地位一样。”[⑨]“因为从一种道德的观点看，自然天赋的最初资质和早期生活中发展和教养的偶然性是任意的。”即使是对于努力来说，罗尔斯也因为“一个人愿意做出的努力是受到他的天赋才能和技艺、以及他可选择对象影响的。在其它条件相同情况下，天赋较好的人更可能认真的做出努力，而且似乎用不着怀疑他们会有较大的幸运。”[⑩]因此“我们深思熟虑判断中的一个据点看来是，正如没有人应得他在社会中最初的有利出发点，同样也没有人应得他在自然天赋的分配中所占有的优势。断言一个人应得能够使他努力培养他的能力的优越个性同样是成问题的，因为他的个性在很大程度上取决于幸运的家庭和环境，这些都是他没有资格的。”[⑪]

清楚地看到，罗尔斯的原初状态中的预设是：在确定正义制度的时候，应得并不能产生实质性的影响。他认为“调节社会基本结构和规定个人义务和责任的原则并不涉及道德应得，分配的份额并不倾向于要与它相称”，“那个导致的分配份额并不与道德价值相符”，或“道德价值的概念在分配份额的实质性规定中没有任何作用”[⑫]。这种道德假设直接导致了他的反应得（anti-desert）理论，也就是反对一种前制度性（pre-institution）的应得，即在正义制度确立之前，没有任何人应得任何东西。这种反应得理论完全体现了罗尔斯对于各种各样的任意性因素影响的想法。由此，罗尔斯认为正义的制度应该抵消各种运气的影响，使得人们不因为自然的机遇或社会环境中的偶然因素得益或受害。这也就是说，罗尔斯认为运气的因素所带来的任何后果都应该是大家共同承担的，使用德沃金的术语来说，这种运气属于集体责任范畴。

原初状态中的无知之幕正是用来“保证任何人在原则的选择中都不会因自然的机遇或社会

环境中的偶然因素得益或受害。”[⑬]“我们假定（参与契约的）各方不知道某些事实。首先，没有人知道他在社会中的地位，他的阶级出身，他也不知道他的天生资质和自然能力的程度，不知道他的理智和力量等情形。其次，也没有人知道他的善观念，他的合理生活计划的特殊性，甚至不知道他的心理特征；像风险厌恶、乐观或悲观的气质。……”[⑭]在这种设置下，所有人的处境都是相似的，没有人知道他在社会上的地位和他的天赋。他们也就不具备通常意义上的讨价还价的基础，因此没有人能够修改原则以适合他自己的利益，从而无人能够设计有利于他的特殊情况的原则。这样达到的正义原则就是一种公平协议或契约的结果。这样就会产生一个重要的后果：因为各方的差别不为他们所知，每个人都具有同等理智和处于相似情境，因此每个人都会接受同样的论证。由此，我们可以随意选择一个人的立场来观察原初状态中的选择。如果有什么人在经过必要的反思之后比较偏爱某种正义观，那么所有其他人会做出同样的判断。因此原初状态中的选择就能够得到全体一致的同意。

罗尔斯认为根据这种道德预设，在原初状态下，人们会选择他的作为公平的正义，接受两个正义原则。简言之，第一个原则就是要求平等的分配基本的权利和义务；第二个原则认为社会和经济的不平等（例如财富和权力的不平等）只要其结果能给每一个人，尤其是那些最少受惠的社会成员带来补偿利益，它们就是正义的。并且这些最少受惠者是通过社会基本善来确认的。基本善指的每个有理性的人都想要的东西，这些善不论一个人的合理生活计划是什么，一般都对他有用[⑮]。

但是在罗尔斯的道德预设、基本善理论以及他的正义原则之间存在着不一致性。第一种也是最根本的不一致性是，罗尔斯的无知之幕的根据是反应得理论，也就是人们不应该因为任意性因素而得益或受损（比较性地），但是他的正义原则只处理了基本善的问题，即只有社会基本善不受运气的影响。但是明显地对于任何人的生活来说，很有可能还有很多其他的東西对他们的生活产生影响，使他们得益或受损，这个影响也是任意的，不在人们的控制之下。但是罗尔斯的正义制度都没有考虑这些影响，并且他也没有说明为什么。

第二个不一致性是由基本善理论引起的。因为罗尔斯保持一种自由主义中立性，即允许每个人选择并追求他们有理由想过的生活，即形成他们自己的善观念。对此，内格尔与舒瓦兹[⑯]提出了一种批评，即同样的基本善对于不同的个人实现与追求他们所珍视的最终目标时的作用是不相同的。基本善甚至并不保证人们对其最终目标有一个最低限度的实现。但是一般而言，如果能够更大程度保证实现我们持有的最终目标，那么我们肯定宁愿要更少的基本善而不是更多的[⑰]。非常清楚，基本善对于持有不同善观念的人所具有意义是不一样的，这种影响也是任意的，但是两个正义原则也没有处理，因此这也导致在道德预设与正义原则之间存在着不一致性。

罗尔斯对这种不一致性的回应是，“由于一个具有道德人格的公民在形成与培养他们的最终目的和偏好时具有部分的作用。没有将昂贵趣味纳入那些基本善本身并不是对使用基本善的反驳。此外，如果让这些人对他们的偏好负责并且要求他们做出尽其所能的话，一个人必定主张它是不合理的，如果不是不正义的话。但是论证这点看起来预设了将公民的偏好视为完全超越了他们控制的欲望和倾向。公民看起来似乎成了欲望的消极载体。基本善的使用……严重依赖于对我们的目的负责的能力。”[⑱]

但是根据这种回答，科亨又提出了第三种不一致性，即罗尔斯对待努力应得与处理基本善理论之间的不一致性。无疑，人们的善观念部分地受到人们选择的影响，但是人们不可能从根本上来选择他们的善观念，选择的影响只是部分的。对于努力而言，我们也可以说同样的话。不可否认，个人的努力会受到其他偶然性因素的影响，但无疑这种影响不可能是绝对决定的，也只可能是部分的。不仅如此，个人的个人努力也受到善观念因素的影响。因此科亨就有理由表示奇怪，为什么“我们对受到部分任意性因素影响的努力不需要承担任何责任，但是对于受到选择部分影响的善观念却要负全部责任？”[⑲]

第四个不一致性是，如果我们需要对我们所具有的目标和偏好负有责任的话，那么只根据基本善来确定最不利者本身也是有问题的。因为我们对目标与偏好的选择明显能够影响到我们基本善的持有。当然，罗尔斯可以反驳说他的基本善是个人一生所得的全部基本善的总和。但是这里存在着两个问题，第一个问题是我们如何来加总各个时期同一个人拥有的不同基本善。如果基本善是不同的，如何来比较不同的人所具有的不同基本善。阿内逊论证除了根据主观

的评价外，我们不可能有任何其他的客观依据来做出这种比较[20]。如果这种指责成立，那么罗尔斯的基本善理论就无法具有实践意义。

三 反应得预设

上面的分析表明，罗尔斯的反应得理论与其正义原则之间存在着不一致性。根据罗尔斯的反思平衡方法，我们可以从两端来进行修正。这一节我们先来分析反应得理论。罗尔斯反驳努力应得的论据里面暗含了这样一个思想，即应得的任何基础本身应该是应得的。即如果一个东西有几个基础，如果我们对一个基础不具有应得，那么由这个基础产生的东西就不是我们应得的。但是这样一来就会得到一个恶性循环，“为了应得Z，我们必须应得Z的基础Y，为了应得Y，我们必须应得Y的基础X，如此以致无穷”[21]。因此这是以未证问题证明结论（beg the question），即根据应得的定义我们就可以否定存在任何应得。这种定义应得的后果是，我们人本身是不应得的，因为一个人的很多特征都依赖其特殊基因，即精子与卵子一次任意与偶然的结合，这其中包括人的理性选择能力、长期计划能力等。我们是否来到世上，从道德的角度看也是任意专横的。因此我们可以反驳说罗尔斯强调这种所有的应得必须本身是应得的理论没有办法成立。

但是谢尔[22]认为，根据这个我们就拒绝反应得理论显得过于匆忙。我们可能误解了罗尔斯对于努力应得的理解。他提供了一种他认为更符合罗尔斯本意的理解，那就是一种比较性应得观。罗尔斯认为“一个人愿意做出的努力是受到他的开赋才能和技艺、以及他可选择的对象影响的。在其它条件相同情况下，天赋较好的更可能认真地做出努力，而且似乎用不着怀疑他们会有较大运气”[23]。谢尔认为，罗尔斯这里反驳是基于有这样一种能力，那就是做出努力的能力。鉴于此，谢尔提出了一种基本能力的概念，指一个人没有做任何事情所具有的能力，比如说个人的天赋、实施努力的能力等。这种比较性应得观的基本观念是这样的，如果某个人A具有B所不具有的基本能力C，并且能力C是直接或间接地使得利益D成为可能的时候，那么除非B对利益D是应得的，否则A对于D也不是应得的。

根据这种观点，我们是否要排除人们的努力应得观念，就要看人们在具有基本能力上的情况。如果我们认为人们的基本能力是一样的，那么努力应得自然就是合理的。但是如果我们认为所有人的这种基本能力是具有差距的，那么努力应得观就可能是有问题的了。我们并不能根据人们所获得的成就来判断说，获得相同成就的人具有相同的基本能力。因为明显存在这样的情况，即我能够做出努力，但是我不想去，我的善观念本身能够影响我到的努力程度。比如说我认为做这件事情不值得，没有太大意义，那么我肯定不会付出多大的努力。但是同时我们也经常可以见到这样的情形，有些人付出了所有的时间与精力，但是可能因为他的资质（基本能力）的原因，他并不能取得很好的成果。显而易见，对于很多人而言，无论他怎么努力，他打篮球也还是达不到乔丹的水平，有些事情确实是受到我们所具有天赋等基本能力的影响的。

然而，谢尔论证我们还是能够具有努力应得。因为只有当基本能力上的差别使得你的努力不可能达到另一个人的同样高度的时候，这个时候相对于你而言，他的所得才是不应得的。一个基本能力稍差的人，他必须更努力的工作，更好的利用他的资源，做出更精明的计划等，以使得他能够得到别人一样的多。其次，还有一个方面，即使一方面的基本能力有所差别，但是在其他的方面可以有所补偿，只要能够达到可比较的利益就够。比如说，你在打篮球不如乔丹，但是你可能在艺术方面具有比他好的天赋。第三，这种比较性应得是在竞争性环境才成立的，但是显然并不是只在竞争性条件下才能产生应得问题的。[24]

然而这种努力应得观也依然面临一个非常严重的问题。假设存在这样的四个人，M和N都具有差不多的且是很好的天赋与社会条件，也就是说具有相同且不错的基本能力。O和P也有差不多的基本能力，但是相对于M和N来说则要差很多。M实施了巨大的努力获得了很多东西，取得了辉煌的成就。而N则是只想有一点东西让他自由自在就行了，他没有选择努力，尽管他具有与M相应的基本能力，他做出了轻微的努力刚够糊口。O则做了他所能做的一切，也得到了一个过得去的生活，比糊口强一点。P则是一般性的努力，但由于其基本能力很差，因此生活糊口都够不上。根据比较性应得观，这里就产生了巨大的麻烦。那么M通过努力所得到的一切相对于N是应得的，但是相对于O则不是。P的应得相对于O是他应得的，但是相对于M和P则不是的。即使我们的基本能力是不相同的，但是除非没有人的基本能力是相同的，否则就会出现相对于张三来说，你的所得是你应得的，但相对于李四来说，则不是你应得的情

况。这种情况明显是具有内在冲突的。因此，这种比较性努力应得观本身也是无法得到辩护的，因此根据这种理论既无法为罗尔斯的反应得理论辩护，也不能对它进行攻击。

于此，桑德尔提出了罗尔斯的另一条退路，即避免前面的应得基础问题。罗尔斯可以承认我们应得的基础本身不能要求是应得的这一条件，即接受芬伯格的应得概念：“如果一个人应得某种待遇，那么必然的，他肯定是由于一些他所具有的特征”。但是“罗尔斯可以接受应得的基础的应得对于应得不是必要的，只需要主张，基于一种对人的充分理解，这个条件在原则上永远不可能满足”[25]。也就是说，一个人没有占有任何特征可以成为应得的基础，至少是在一种强的构成性意义的占有。这样一来，差别原则也就没有把人用作手段来为别人服务，他所用的仅仅是人的一种属性，一种非构成性的属性。这些属性的是我的，但不是我。在这种反驳思路中，为了否定我的应得，就表明了我没有拥有任何必不可少的特征，也就是没有任何一种构成性的特征。

按照这种理解，没有人能够被恰当的认为应得任何东西，不是因为应得的基础本身应该是应得的，而是因为人没有这样的应得基础，最起码是对于应得概念来说可作为应得基础的必需的、强的构成性意义上的特征。但是这样的解释就导致了新的反驳，那就是诺齐克所提出的纯化的人，一个没有任何经验属性的人。正如诺齐克所认为的，“只要我们如此极力强调人与其才能、资质和特征之间的区别，统一的人格观观念是否还能保留下来就是一个尚未解决的疑问。为什么拥有种种复杂特征的我们，应该赞赏如此纯化的人呢？”[26]然而“通过把人的一切有价值的东西完全归因于某种‘外在的’因素而继续进行下去，直到成功地否认一个人的自主选择和行为（信其结果）。如此贬低一个人的自主性和对他行为的首要责任，对一个本来希望支持自主存在的尊严和自敬（self-esteem）的理论来说是一件冒险的事情，特别是对于一个其原则（包括一种善理论）如此依赖于人们的选择来建立的理论就更是如此。人们会怀疑，这种作为罗尔斯理论前提和依据的相当成功的人类形象，是否能与它试图达到和体现的人类尊严的观念相适应”[27]。因此，桑德尔与诺齐克都认为，在这条退路上，罗尔斯为了强调自我，最终却通过将所有属性条件化而消解了自我。

除这些反驳外，桑德尔还指出，罗尔斯的反应得理论在其应用上也没有得到完全一贯的坚持，因为他承认了一种根据应得的惩罚性正义。罗尔斯认为“把分配的正义和惩罚的正义看成是相对的两端是完全错误的，这意味着在不存在道德基础的分配份额那里加进了一个道德基础”[28]。在罗尔斯这里，惩罚性正义是可以有一个应得的根据的。那些触犯了正义法律因而受到惩罚的人通常是做了错事。因此他们应得惩罚。“实施这种行为的倾向性就是一种坏品性的标志。在一个正义的社会中，法律惩罚只是落在表现了这些错误的人身上。”[29]但是根据罗尔斯在分配正义中排除应得的任意性根据，这些坏品性本身同样也受社会因素与自然环境的影响，因此它也跟由努力得来的东西是一样的，不能说是我们应得的。

桑德尔反驳道，如果在道德的、前制度性的意义上，我制造玻璃的行为并不是优良品格的标志，那么为什么我破坏或打烂玻璃的行为就是一种坏品性呢？当然，在一个正义的刑法体系中，那些做了刑法宣称要惩罚的行为的人相应地会受到惩罚，在这个意义上，他们的惩罚是“应得的”，这没有任何问题。但是此种应得的意义预先假定了“报应性”体系的存在，我们的问题正是这种报应性体系为什么不能根据差别原则或其他标准来设立。报应性体系的确立本身是根据一种应得观念来确立的，但是确立这种应得观念与反对分配正义中的应得观念是相冲突的。当然，罗尔斯可能放弃根据应得的惩罚性正义，但他必须面临他的融贯论的特点，那就是如何对待我们深思熟虑的道德信念的问题。

四 差别原则

上面我们分析了反应得的预设本身就存在问题，但是其结论是不是就因此没有问题呢？这还有待进一步的探讨。这一节我们来分析差别原则。罗尔斯认为“差别原则实际上代表这样一种安排：即把自然才能的分配看作是一种共同的资产，一种共享的分配的利益（无论这一分配摊到每个人身上的结果是什么）”[30]。这里我们先要做一个重要的区分，那就是一个东西不是我们应得的，它也不一定就是我们不应得的。这里我们需要区分三个概念：应得

（deserve）、不应得(undeserve)、非应得(non-deserve)[31]。我们这里的应得概念与罗尔斯认为的道德应得就是根据道德价值分配是不一样的。当然道德价值可能也可以成为一种应得的根据，但是应得的根据肯定不止道德价值一种。当说什么东西不是我们所应得的时候，

我们并不是意味着这个东西是我们不应得的，它还可能是非应得的情况。同样正确的是当我们说一个东西不是我们不应得的时候，也不意味着它是我们应得的，也存在着它可能是一种非应得的情况[32]。

桑德尔将个人与其天赋之间的关系归纳为三种可能性。个人可以被描述为天赋的拥有者、看护者或贮存者。诺齐克认为即使罗尔斯能够证明，在前制度的意义上，天赋不是我们应得的，也不能得出他在差别原则中将天赋看成是共同财产或集体财产的结论。诺齐克认为，即使罗尔斯的论证是正确的，他也只证明了一件事情，那就是我不能被描述成天赋的拥有者，因此天赋不是我应得的。但是并不能由此就从逻辑上推出我仅仅只是天赋的看护者因为我还可能是天赋的贮存者。我是天赋的保护者，说明我是在为别人保护，那么天赋是有主的，意味着天赋是我不应得的。我在这里只是一个代理者，即在这里天赋必须具有一个主体。在这种意义上，我对我的天赋就不仅仅不是我应得的，而且是不应得的。但是诺齐克认为还存在着这样一种情况，那就是我们仅仅只是天赋的贮存者，因此天赋是一个无主物，没有任何人可以宣称他是天赋的所有者，这样天赋是属于非应得的范围。

因此，诺齐克认为，即使我们接受反应得理论，我们将天赋的分配看作共同财产同样没有根据。因为一个集体的存在本身也是偶然的，这个集体拥有什么样的天赋等也是件偶然的事情。它同样具有罗尔斯批评个人对其天赋应得的那种道德任意与专横性。桑德尔则认为，罗尔斯在这种共同财产的观念下隐含了一种他自己明显否认的交互主体，或者说承认了一种共同体的存在，这种共同体的观念对于我们个人的自我构成来说是不可或缺的[33]。但是很明显，罗尔斯是不可能接受这种观念的，这与他的个人主义信条是不相容的。因此，罗尔斯即使根据道德任意性的根据不仅否定了个人对其天赋的应得，也否认了群体对群体内部成员天赋的应得。因此罗尔斯将天赋的分配看成是共同资产并不能得到证明。

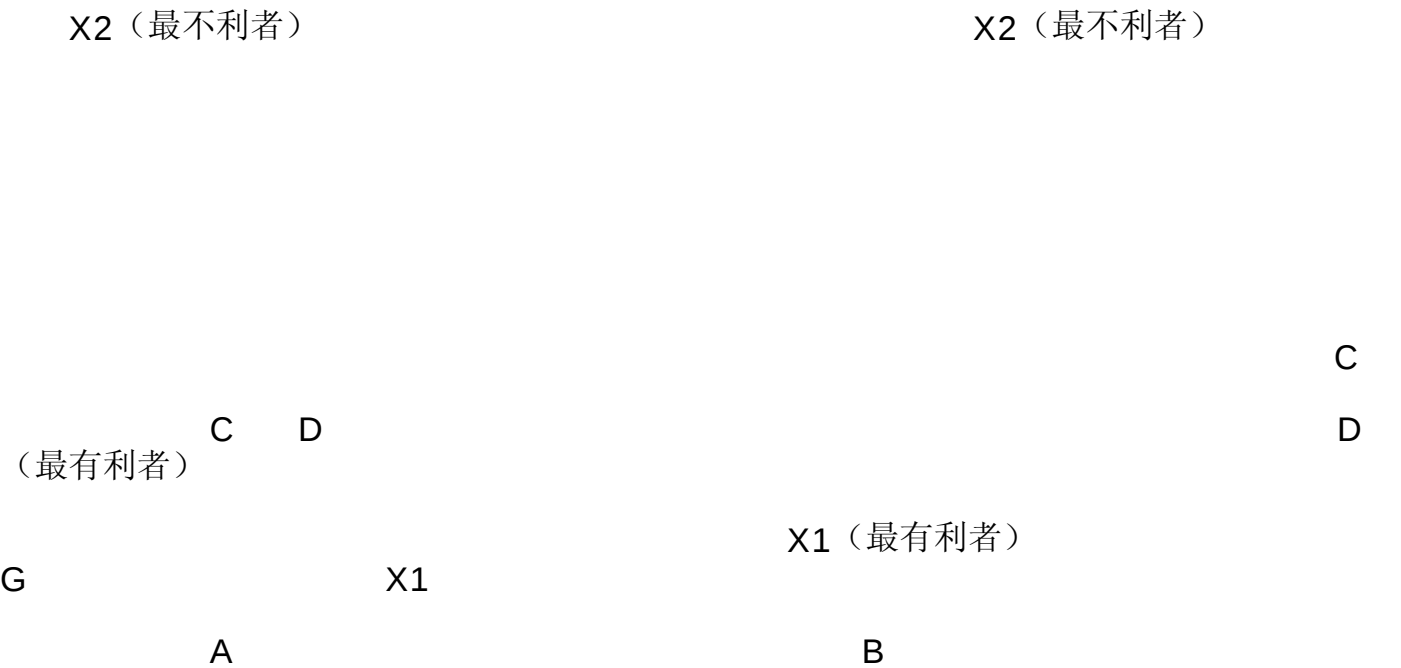
然而，即使我们接受罗尔斯的天赋是共同财产的假设，那么我们得到的也不是差别原则，而应该是一种平等原则[34]。因为差别原则允许不平等，但是这种不平等从道德角度看依然是任意的，因而破坏了罗尔斯的应得理论，从而也就破坏了原初状态，也就取消了差别原则的选择基础。因此只要我们认为正当应该优先于善，那么我们就不能因为后果的考虑（使最不利者得益）而使正当原则遭受破坏。

除此之外，差别原则在理论上也无法指导人们行动的。这里只可能存在两种情况，第一种情况是我们接受了天赋分配是一种共同资产，我们仅仅是天赋的代理者，并且个人具有罗尔斯所言的那种正义感。在这种情况下，个人就不会浪费共同体的资产，肯定会努力工作，为共同体中其他人的收益做出应有的贡献。由此，罗尔斯所谓的只当一种不平等有利于最不利者的情况是不会出现的，除非通过天赋获得的利益是不可转移的，比如说我得到某种音乐的享受没有办法让那些在音乐天赋较低的人理解与欣赏。但至少收入等可转移的基本善中是不存在这种问题的。并且即使真的有不可转移的利益，我们也可以转移那些外在资源和收益进行补偿。即使因为事实上的困难无法做到平等，那也只是策略上的原因，我们接受的根本原则还是平等原则而不是差别原则。

第二种情况是我们需要罗尔斯的差别原则来具有激励作用。然而，如果人们努力劳动需要这种激励的话，只有两种情况。或者他接受了罗尔斯的这种天赋观，但他不具有相应的正义感，否则他就不需要这种激励。或者他没有接受这个观点，因而也不具有罗尔斯意义上的正义感，因此他会认为天赋是他们自己的，这个时候差别原则基本上就没有什么意义了。因为人们会利用他们自己的天赋等进行讨论还价，罗尔斯在论证差别原则时候的曲线图就可能不是他所预想的图A那个样子了。究竟形状如何则取决于人们的心理状态。因此在这里曲线图的形状，对于罗尔斯的论证是极其重要的。但是罗尔斯又没有证明在人们需要激励的情况下（这也就意味着人们不可能是真正的接受了他的天赋观，并具有相应的正义感），生产图形会是A图。我们也知道，天赋等只是某种潜能，它不是实际的能力，因此需要一个形成的过程，另外一方面即使形成了能力如何使用，是否使用也取决于个人。并且，这种东西是没有办法进行监控的。并且监控人们如何发展与使用其天赋，内在地与罗尔斯所强调的自由主义中立性是矛盾的。即每个人都有权利选择他们自己想过的生活。

如果没有有效的监控的话，那么生产图形如何则取决于人们的讨价还价能力了。一种情况是图B的情形，这个时候获益最少者可能会倾向于接受让最有利者如其所愿，否则就会是都有

损失。比如说他们可能会愿意停在D点，而不是C点。因为他们坚持C点的话，实际得到的可能是G点。[35]这就表明，差别原则或者没有实践意义（如果人们没有相应的正义感）或者是不够（如果人们有正义感）。



五 人的规范性观念与正义的目的

上述的分析表明，罗尔斯的反思平衡两端都是有问题的。现在的问题是，这些预设与结论是罗尔斯的论证所真正需要的吗？他的论证中真的含有这样的预设吗？这是下面要进行的工作。

我们知道，运气只是我们生活中的一个自然事实，也是我们反思应该如何生活的一个背景条件，天赋的分配明显也是这种情形之一。罗尔斯接受这一点，他认为“自然资质的分配无所谓正义不正义，人降生于社会的某一特殊地位也说不上不正义。这些只是自然的事实。正义或不正义是制度处理这些事实的方式。”[36]因此他反对这样的论点，即“认为制度的不正义总是存在的，因为自然才能的分配和社会环境中的偶然因素总是存在的，这种不正义必然要转移到人类的社会安排之中”[37]。

那么如何来处理这些自然的事实才是正义的呢？我们反思罗尔斯的正义理论时，思考的出发点还应该是罗尔斯的反应得预设。为什么罗尔斯认为我们需要抵消各种任意性因素的影响呢，并且认为这是我们深思熟虑的一个据点呢？明显地这与罗尔斯的自由主义承诺是密切相关的。自由主义的一个深刻信念就是个人应该把握自己的命运，个人应该自主地生活。自然地，我们容易导致这样的结论：如果让个人的命运受制于各种任意性因素的影响，那么这明显是与个人的自主性相悖，与个人的尊严相悖。正是这点使得罗尔斯认为正义制度应该抵消一切运气的影响。但是这种观点合理吗？要想清楚答案，我们必须先对罗尔斯的人的规范性观念有一个了解。

罗尔斯一直强调一种自由平等的人观念。这种观念来源于人的两种基本道德能力。“一种道德能力是拥有正义感的能力：它是理解、应用和践行（而不仅仅是服从）政治正义的原则的能力，而这些政治正义的原则规定了公平的社会合作条款。另一种道德能力是拥有善观念的能力：它是拥有、修正和合理地追求善观念的能力。”[38]“他们是在这种意义上当作平等的，即他们全被看作拥有最低限度的道德能力，以从事终身的社会合作，并作为平等的公民参与社会生活。我们把拥有这种程度的道德能力当作公民作为人而相互平等的基础”[39]。“公民在两个方面被当作自由的人，第一，公民在这种意义上是自由的，即他们设想自己和相互设想拥有一种把握善观念的道德能力。第二，他们认为自己是其正当要求的自证根源。[40]

正是具有这两种能力使得个人能够承担责任，这两种能力也就是康德眼中的理性能动性(rational agency)。这两种道德能力是个人能够负有责任的前提条件。正是这种理性能动性使得我们能够赋予我们的生活以意义，理性能动性的能力是一种最高的价值[41]。但是我们也知道，人生下来只具有发展这两种能力的潜能，真正具有能力还需要我们的培养与发展，因此我们需要一种恰当且合理的环境来培养这种（理性能动性的）能力。另外，只有当选择是在一种合理的环境下自由地做出的时候，这种能力才得到了合理的利用。这里就可以看出如果要求人们对其选择承担个人责任的话，至少具有两个要求，第一，个人具有选择的能力（培养与发展理性能动性），第二，选择是在恰当且合理的环境中自由地做出的（运用理性能动性）。笔者认为罗尔斯的中心论点实际上是：为了表示对于人们的理性能动性的尊重，为了表示对于具有这种能力的人的尊严的尊重，正义的社会制度应该为人们进行理性的选择创造合理且恰当的条件，从而让人们能够对他们自由做出的选择负有责任，这就是正义制度的目的。

这个观点可以根据罗尔斯要求个人对目的负责的条件得到进一步的加强。罗尔斯认为：“给定正义的背景制度和在所有公平份额基本善（由正义原则所要求的）的条件下，公民能够根据他们能够合理期待的与根据对某种事情的正义的限制来调整他们的目的与抱负”[42]。谢弗勒[43]认为罗尔斯这里仅仅是主张在正义制度背景之下，在人们能够具有一定合法期望的基础上，人们才有能力根据他们能够期待得到控制的资源对他们的目的与欲望进行调整。也就是说，在某种条件下，人们能够形成与发展他们的理性能力，同时只有合适的条件下，人们才能发挥这种理性能力。因此，罗尔斯的正义理论所要真正解决的问题是为人们提供一种合理且恰当的环境，在这种环境中，人们能够形成两种道德能力并且运用这两种道德能力，他们可以去追求他们自己有理由选择去过的生活。

在强调基本自由的优先性时，罗尔斯更为明显地表现出了这一点，我们“应该保证所有公民都拥有平等的社会条件，而在我们提到的两种基本情况中，这些社会条件对于他们两种道德能力的全面发展和充分灵活的运用是极其重要的。”[44]在论述财产权时，他认为“这种权利的一个理由是，它能够赋予人格独立和自尊感以足够的物质基础，而人格独立和自尊感对于道德能力的全面发展和使用是极其重要的”。同时在反驳广义的财产权时，他根据的是同一个理由，“那就是这种财产权对于道德能力的全面发展和充分运用并不是必需的，从而它不是自尊之实质性的社会基础”。[45]

在接受这种解读的前提下，下面我将论证，对于这个目的而言，我们不需要罗尔斯的预设，即由反应得理论所表现出来的正义制度需要抵消任意性因素对于人们的影响。同时就实现这个目的而言，我们也不需要差别原则。

六 理性应得的解读

“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中”[46]。这种枷锁的真正罪魁祸首并不是人与人之间的自然差异，而是人类制度使然。在某种意义上说，罗尔斯的目的是要消除一种压迫性制度的影响。在否定性意义上，就是排除基于出生或社会身份（家庭成员，继承的社会地位、种族、性别）的道德价值区分。没有自然的奴隶、平民或贵族。在肯定性意义上，则认为成年人都是平等的道德主体：每个人都平等地具有权力发展履行道德责任，根据正义原则与他人合作，形成和实现他们的善的观念。而要确保这一点，那么正义原则的关键在于保证人们得到一种公平合理的条件以发展并且运用他们的理性能力。因此最关键的地方就在于什么样的条件是公平合理的条件。

罗尔斯认为这样的条件关键在于应该抵消所有运气的影响，由此他得到了反应得的结论。前面我们已经提到，运气的影响并不能消除，它们只能是被人们所共同承担。因此运气的影响实际上是我们运用理性能力的一个基本背景条件。因此受到运气的影响并不必然使得我们无法运用形成与发展理性能力，否则的话，无论是共担这种影响还是个人承担这种影响都会使得理性能力无法形成与运用，因为这些影响最终会落到个人身上，无论是共担还是个人承担的方式。因此我们可以说共担运气的所有影响并不是我们运用理性、进行一种自主性生活的必要条件。

实际上，在罗尔斯的论证过程中，他隐含了某种应得的思想。因为，在接受他的反应得理论的前提下，即在正义制度确立之前，没有任何人应得任何东西，那么下面的话就是没有意义

的。“减少一些人的所有以便其他人可以发展---这可能是策略的，但不是正义的”“正义否认为使一些人享受较大利益而剥夺另一些人的自由是正当的”[47]。如果只存在制度性应得，那么我们就无法说功利主义减少了某些人的所有，或者牺牲了某些人的自由，因为它们都需要由制度确立，所以我们不能根据一种需要制度才能确立的东西来批评制度本身。同理就不可能以人们没有得到他们的应得来批评任何一种制度的正义性。实际上，当罗尔斯批评功利主义的时候，他实际上已经默认了人们有其应得。当然这里的应得不是某种具体的东西，如收入或资源等。这里接受这样一种观点，即应得可以是抽象的，比如说我们应该得到平等的考虑、应该得到某种生活前景、机遇或自由等。

如果这种应得观是正确的话，那么罗尔斯在论证时已经接受了这样的一种应得，并且人们之所以具有这样的应得是因为他们的两种道德能力，也就是康德意义上的人们具有理性能动性的能力。正是为了尊重这种作为所有价值之根源的理性能动性的能力，人们有理由得到形成与发展他们的两种道德感的能力、得到某种生活前景、得到运用他们自己理性能力的恰当条件。这种应得，就是每一个具有理性能动性潜能的个体，都应该得到形成、发展与运用他们理性能动性能力的条件。笔者将分析，如果我们接受这种解读，我们能够更好地理解罗尔斯的整个正义理论。

首先，这种解读有助于罗尔斯对于差别原则的辩护。他认为，在无知之幕后“选择者抱这样的一种善的观念，以致他很少关心在他遵循‘最大最小值’规则一定能够实际地得到的最低工资之外还有可能得到的收入”，并且这一点又会涉及到第三个特征：“即被拒绝的选择对象有一种个人几乎不可能接受的后果，这种状况涉及到重大的风险”。[48]为什么会存在这样一个情况，并且罗尔斯明显承认他的推演不会依赖人们的心理假设，那么一种客观的为所有人所承认的理由是什么？我觉得理由就在于人们必须先满足一个条件，那就是人们必须先得到形成与发展并且运用他们理性能力的条件，这样他们的生活才可能具有意义。在满足这个条件之前，我们谈论别的东西都是没有意义的。因为人本身的脆弱性，对外在环境必然有着依赖性。没有外在环境的支持，没有一些最低条件的满足，个人根本无法存活，我们就无法形成与发展我们的理性能力。因此这种条件必然优先于后面的条件，在这种条件没有满足之前，我们去追求与实现自己好生活的观念都是不可能的事情。因此根据上面的解读，我们可以理解为什么罗尔斯如此强调一种最低值的重要性的合理性。

其次，这种解读有助于罗尔斯回应科亨提出的不一致性问题。罗尔斯一方面强调人们需要对他们的目的负有责任，但另一方面又只根据基本善来确认最不利者。但是罗尔斯肯定知道人们的善观念会改变对基本善的持有，因此根据基本善来确认最不利者同时就否定了人们的善观念。然而他并没有认为这中间存在不一致性，为什么？笔者认为，原因就在于他认为两个正义原则是人们获得理性选择能力的条件，因此人们的理性能力的选择本身也不能破坏使得这种选择具有意义的条件。按照这种理解，他还能够避免如何加总同一个人不同时期基本善的持有，同时也避免不同的人之间具有的基本善的比较。因为这种解读可以依照基本善对于人们发展与运用两种能力的影响，并且据此可以解释为什么只需要抵消运气的一些影响而不是另一些影响。

但是这种解读本身也对罗尔斯理论带来了两个重大的修正。第一个是他的预设，我们不需要抵消运气的一切影响，而只是需要抵消运气的某些特殊影响。第二个我们的正义原则是需要提供人们培养、发展与运用我们理性能力的公平合理的条件。这一点否认了罗尔斯的两个正义原则优先性，因为在没有外在资源保障的前提下，第一原则也是没有意义的，因为人们无法生存，也根本没有机会利用那种平等自由来培养与发展他们的理性能力。差别原则是否能够得到辩护在于我们经验上判断一种合理且恰当的条件是否必然要求差别原则。

根据这种理解的第三个修改是自由与自由价值的区分。粗略地讲，罗尔斯认为第一原则是保证自由，而第二原则是保证自由的价值[49]。但是根据理性能动性的应得观，我们认为，两个原则都是保证自由，对于自由的价值则是留给个人的理性能力去自己决定。因为在某种意义上来说，自由的价值就是我们运用理性能力的意义，也就是一般意义上强调的幸福。因此我们根本无法保证人们得到多少幸福，这正是由理性能动性本身决定的。我们的幸福在于我们自己设定我们的目标，也是我们需要为自己负责的事情。因为自由主义中立性的一个根本要求就是承认没有人的生活形式内在地优越于他人生活的价值。因此自由的价值是正义原则所无法保证的，它只能保证人们能够得到自由的条件。因此我们只有提供运用理性能力的条件，而不是

保证幸福的条件，这是容易混淆的地方。因此罗尔斯根据自由与自由价值的区分，也不能为两个正义原则的优先提供支持。故平等的自由无法以词典式优先于第二个原则。人们除了需要形成与发展他们的理性能动性的能力外，还需要合理的条件来运用这种理性能动性。但是这两种条件都只是保证人们的自由，而不是保证人们自由的价值。

最后，根据这种新的解读，我们可以成功地回应诺齐克提出的纯化人的反驳。如果我们的理性能动性的能力是一切价值的源泉，那么人们的观念、他们的偏爱正是因为这是理性能力的结果，才是有价值的。一旦我们根据理性能力的应得已经得到了实现，那么我们已经保证了个人各种经验属性的重要性。确实，在婴儿呱呱坠地时，他将来是一个运动员，或者是一个艺术家，或者是什么，具有什么特征，都是不重要的，唯一重要的就是他（她）的理性能力。由于诺齐克所提的经验属性是人们通过他们的理性能力而得来的，那么尊重这种理性能力的同时也必然尊重这种选择所带来的属性，如运动员、艺术家等身分。因此诺齐克所极力强调的自我是通过给予理性能力尊重来实现的。当我们正义制度要提供一种正义环境来让个人发展与运用他们的理性能力时，也就是在形成与发展每个人的自我，而不是如诺齐克所认为的是消解个人的自我。

七 回应诺齐克的持有正义反驳

如果接受理性应得的这种解读，我们还是需要回应诺齐克根据持有正义所提出的反驳。因为正如罗尔斯自己所强调的，“基本的自由总是相互平等的，有一个机会的公平平等；一个人不需要相对于别的价值来衡量这些自由和权利。而那些在其分配中有变化的主要的社会善是权力和特权、收入和财富”[50]。这种收入和财富等所包含的资源并不是天上掉下的玛那，它们都是通过人类的劳动生产出来的。无论是罗尔斯的差别原则还是理性应得都要求国家提供某种资源。然而诺齐克强调，在现实世界中资源都是有主的。如果这些资源是属于某个人的，那么国家进行资源再分配就是强迫，是对个人权利的侵犯。因此，诺齐克认为，为了让人们得到他们的理性应得，必然会侵犯人们的财产权。理性应得的解释如果想要成功，必须能够成功地回应这个反驳。这个问题就是这一节的中心任务。我们先来看下面的两个例子。

例子1，张三身体好，李四身体残疾。张三通过劳动能够得到1单位的食物，够他生存。但是李四却有高超的智慧，能够指导张三，让其在同样的条件下得到5单位的食物。由于他的指导有方，A答应给他李四一单位的食物，因为李四不接受就会饿死，结果他答应了。但是现在还有一个王五，他与张三具有同样的条件，这个时候，他答应给李四二单位的食物，因此李四不指导张三了，来指导王五。但是随后又出现了一个赵六，他答应给李四3单位的食物，于是李四又指导赵六（假设一次只能指导一个人）。

例子2，有两个人A与B，A跑得慢但很有生产技能，而B跑得快但生产技能不好。在他们的前方有一堆资源可以生产食物。这个时候如果有一个第三者有足够的强力，它可以强加几条得到资源的规则。第一条是让他们自己去取食物，但是不许抢夺别人的。第二条规则谁能生产得多谁就得到资源，也不许强抢。第三条规则，让他们自由协商，有一个人不同意的话，那么就没人得到食物。第四种规则，谁有力量谁得到资源。

根据例子1我们从三方面来考虑判断哪种分配更好。第一种就是按照每个人所付出的劳动。但是即使不管各个人不同的劳动之间的比较问题，但是在目前三种情形下付出的劳动是一样的，因此根本无法根据劳动来判断哪种分配更好。第二种就是根据贡献，无疑在每种情形下，人们都为最终的产品做出了贡献，但是三种情形下各人做出的贡献是完全一样的，因此也无法根据贡献来判断哪种分配是更好的。那么根据同意呢？无疑三种情形都是得到了当事人的同意的。因此无论是根据劳动、贡献还是同意都没有办法判断那种分配更好。这个例子至少说明了一点，那就是市场机制的确立根据不是劳动、贡献或同意。恰恰相反的是，在市场机制中我们在市场机制的规则下来确定是根据劳动、贡献或同意来进行分配的。为了更好的理解问题，我们来分析例子2。

对于例子2中的四种规则，我们能够说一种明显地优于另一种吗？在回答这个问题之前，内格尔的“关于控制人们生活前景的社会经济框架而言，它做某事与仅仅允许做某事在道德上并不具有根本性差别”[51]观点值得我们深思。因此。当我们认可一种规则的时候，尽管它只是允许做某事，但实际上他做某事是没有什么区别的。比如说当我们认可第一种规则的时候，那

么与将资源给予跑得最快的是没有分别的。因为它禁止了以武力或其它方式来解决。无论制度是允许做某事或者是做某事，都需要提供理由，因为“理性的权威仍然是政治哲学能承认的唯一权威”[52]。那么诺齐克的持有正义能够得到理性辩护吗？

诺齐克的持有正义是根据洛克的劳动获取理论。也许我们可以再来考虑一下洛克劳动生产能力论。当他在论述我们根据个人劳动得到占有的产物的时候，他认为经过人工改良过的资源生产力远大于没有经过人工改良的生产力。因此认为在现有的资源中，人的劳动占据的份额远大于原始资源本来的贡献，因此在洛克的眼里，原始材料的贡献微乎其微[53]。比如说，在一块原始的果树林里，在没有人的劳动影响的情况下，一年产果子约10斤，但是经过人工劳动后，产果子约有500斤。这个时候洛克说，人的劳动贡献了490斤（500-10）。但是这种说法是明显不通的。根据同样的推理思路，我们也可以说，如果没有那块地，人的劳动所得的果实是0斤，随后加进来那块地等外在条件，结果现在产量是500斤，我们也可以说人的劳动没有任何贡献。

诺齐克自己也明白这里所遇到的困难，因此他避开了这些难题，转而强调始终坚持一个条件，那就是一种修正了的“洛克式条款”，即占有或转移某个持有不得使他人的情况变坏。这里首先要问的第一个问题就是，为什么我们需要满足这个条款？诺齐克在他的论证中并没有为此提供任何说明。在继续讨论这种“洛克式条款”的意义之前，我们必须问，这种限制条件的根据何在。由于在诺齐克的自然状态里唯一提供限制的就是个人权利，那么这种个人权利能够提供如此的限制吗？

现在我们来考虑这种个人权利是否能够为洛克式条款提供根据。在诺齐克的持有正义中，最重要的就是资格，1，一个符合获取的正义原则获得一个持有的人，对那个持有是有资格的。2，一个符合转让的正义原则，从别的对持有拥有资格的人那里获得一个持有的人，对这个持有是有资格的。3，除非是通过上述1与2的（重复）应用，无人对一个持有拥有资格。[54]尽管现实中我们无法追溯到最原初资源的资格，但至少我们可在通过思想试验来思考这个问题。这就是如何规定原初的无主物的资格。

我们可以设想两种对于无主物的资格的情况。第一，所有人对于所有无主物都是有资格的。在这种情况下解决问题的思路有两种。第一种是接受霍布斯的思路，这样就没有任何道德约束，各自凭借武力来获得外在资源，从而形成一种狼对狼的战争状态。但因为诺齐克明显接受“道德哲学为政治哲学提供基础和界限”[55]，因此这种思路明显是他所不能接受的。第二种思路是也就是所有人共同占有所有外在资源，这个时候解决具体的占有问题必须接受诺齐克的权利约束，因此这个时候，任何最初占取的资格都需要一种全体一致的同意。在某种意义上说，这正是罗尔斯所采用的社会契约的思路，但却正是诺齐克所反对的。因此这种情况在诺齐克那里是无法成立的。第二种情况则是任何人对于任何无主物都是没有资格的。这个时候，我的占有没有给你留下可以使你情况不变坏的东西，我也并没有侵犯到你的生命、健康、自由与财产的权利。因为诺齐克认为，我不提供你所需要的东西，甚至是生存所必要的东西，我也并没有侵犯你的权利。因此，如果只有否定性权利，并且所有人对于所有无主物都是没有资格的，那么某人可以随意地占有任何无主物，他不会侵犯任何人的资格与权利。因此这个时候，个人权利也不会为洛克式条款提供依据。

不仅如此，诺齐克并没有坚持财产权是绝对的权利。这可以在他分析的一个例子中清楚地看到。一个人若拥有某一地区的唯一的一个海岛，其所有权并不允许他把一个从失事船只漂来的遇难者看作非法侵入者而命令他离开，因为这违反了洛克式条款。洛克式条款不仅对财产权具有约束，并且这一种约束不是外部的约束，而是内在于财产权的，是属于财产权的构成成分。这点可从他的以下话语中得到，“这一理论也并不是说所有者没有这些权利（如海岛所有者对岛的财产权），而是认为为避免某种大灾难，有必要逾越这些权利。……在这一所有权论本身的内部，在其获取和占有理论的内部，提供了处理这些情况的手段”[56]。这也就是说，当洛克式条款被违背后，我们仍然具有财产权，只是财产权本身已经成了遇难者要求被接受的权利。但是平常我们一般不会遇到财产权的这种形式，原因就在于“由于这一比较基线相对于私有制社会的生产率来说是如此之低，洛克式条款被侵犯的问题仅在出现于面临灾难的事例中。”[57]

洛克式限制条件明显不能根据人们的同意，因为这是不管你同意与否你在占有外在资源时

都必须满足的条件。但是他认为，“由于特殊的考虑（象洛克的条件）可以引入物质的所有权，一个人首先需要一种所有权理论，然后才能运用任何假定的对生命的权利。因此，对生命的权利不能提供一种所有权理论的根据。”[58]在讨论沙漠中的泉水例子也进一步表明了他的这种立场。尽管他在正文中他认为个人无权占有唯一的泉水，但是他认为如果这眼泉水是他采取了特殊的措施，那么情况则有所不同了。如果是根据生命权认为人们无权占有唯一的泉水的话，那么不管是不是采取了特殊的措施，个人都是没有权利占有唯一的一眼泉水的。

为什么在占有外在资源时我们需要满足“洛克式条款”，笔者认为关键在于诺齐克的最终根据，即生活的意义。诺齐克认为我们传统上认为具有价值的几个特征：有感觉和自我意识；有理性（能够使用抽象概念，不束缚于对直接刺激的反应）；有自由意志；是能够以道德原则指导自己行为和相互调节和限制自己行为的道德主体。还有一种能够综合的能力：按照某种选择的全面观念调节和指导生活的能力。一个人借助他的前面几个特征来按照某种全面的计划塑造他的生活，也就是在赋予他的生活以某种意义，只有一个有能力如此塑造他的生活的存在者能够拥有或者努力追求有意义的生活。[59]

这样我们就非常清楚的看到，诺齐克实际上也承认理性能动性所具有最高价值。因为在这种生活的意义里，也正是我们的理性能动性赋予的。很自然地，根据他对生活意义的重视，他也会接受我们有一种根据理性能力的应得。根据这种解释我们能够明白为什么洛克式条款可以并且优先于财产权利。并且诺齐克视这种优先不是外在的压倒财产权利，而是内在于财产权利本身。这是因为，财产权能够存在的原因恰恰是因为它能够有助于我们形成与发展我们的理性能动性的能力，让我们能够具有一个合理的选择环境，可以对人们的行动产生预期来设定我们自己的善观念，安排我们自己的生活。简言之，财产权本身是根据我们的理性能动性而确立的。因此在某种公平合理的条件下，人们的同意正是体现了人们的理性能动性，是他们进行的合理选择，因此我们需要尊重这种理性选择，因此尊重选择的后果。可以说，我们尊重财产权是在尊重我们的理性选择，尊重这种理性选择所产生的契约。这种理性选择是我们理性能力的展现，是我们自己安排自己生活的体现，也就是自己计划自己设定自己的生活目标，通过契约来与他人合作。因此，经济体制中的同意不是任何同意，而是在公平合理条件下的同意。财产权正是在这个意义上值得我们尊重。

因此，当一种财产权的资源占有会导致人们的理性能动性无法形成与发展的时候，无疑这种财产权体制本身是违反了它的前提，即对理性能动性本身没有表示出尊重。因此这种财产权体制是需要修正的。在确立正义制度时，唯一重要的就是理性能动性，所有的善观念都只是因为人们体现了他们的理性选择才具有价值。因此，根据理性能动性的应得在逻辑上优先于人们根据他们的各种善观念而产生的应得，后者只有在合理同意的条件下才会具有。因为没有理性能动性，他们所有属性都将没有价值，这些属性都只是因为理性能动性的实施与运用而具有价值。

上述的分析论证表明，恰恰是在持有正义的内部，我们必须接受这样的一种理性应得。因此根据理性应得的解释，我们可以成功地回应诺齐克的持有正义的反驳。正义制度保证人们得到他们的理性应得，从而进行一种财产转移，并不是对财产权的否定，恰恰正是财产权内在的要求，是财产权的体现。

八 运气的不同影响

上面已经论证，正义要求保证人们得其应得，即得到能够让我们培养、发展与运用我们的理性能力的条件。如果所见不谬的话，自然地，正义制度也要根据这种应得来划分人们承担运气的不同影响。在正义制度保证我们得到我们的应得后，我们就能够为我们自己的选择负有责任。前面的分析已经表明，抵消所有运气的影响并不是我们培养、发展与运用理性能力的必要条件。不仅如此，我们的常识道德中并没有要求抵消一切运气的影响。比如说某人因为运气而没有得到他（她）所爱的人的爱，不管给他（她）带来多大的痛苦，给其生活造成多大的阻碍（有的人甚至会觉得生活失去意义了）。这些影响尽管是任意的，但直觉上我们并不认为这些影响需要由大家共同承担。从理性应得的角度看，我们能够很好的解释这种直觉吗？这是下面的分析所要完成的任务。

内格尔[60]概括了几种偶然性因素，这些因素都可能会影响到我们收入与财富，从而造

成不平等。第一种是种族、民族和性别等，我们可以称之为歧视性因素。第二种因素是继承性因素，因为父母的不同，周围环境的不同，造成个人对外在资源的占有、获得的教育等都不同，我们可以称之为阶级因素。第三种是自然资质，称之为天赋因素。第四是努力。第五是个人运气，无论社会结构是什么，个人的运气将是不同的，这里指的是出生后的运气。无疑这几种因素都可能会影响影响到我们选择过哪种生活的可能性。那么一种正义制度应该如何来处理这几种因素呢？

我们先来看第一种运气，出生时是什么种族，是哪个国家，是什么性别，这明显偶然性的，不受我们控制的。但是这种运气因素要求制度来区别对待具有任何理由吗？因为我们确定正义制度的一个根据是就是让人们能够选择并且追求他们自己有理由过的生活。这种运气本身对于影响到我们过哪种生活并没有必然的联系，因此它本身是不会产生什么影响的。而现在已经有的也只是制度施加的。对于这种因素造成的差别，正如卢梭所认为的那样，社会不平等、形成压制关系的不是自然与社会的偶然因素的影响，事实上是社会制度本身所产生的。“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中”^[61]，这种运气产生影响的真正罪魁祸首并不是人与人之间的自然差异，而是人类制度使然。根据理性应得来看，只要个人具有这种道德能力，具有理性能动性，那么他们就应该得到同等的形成、发展与运用他们理性能动性的机会，而不能因为个人具有不同的皮肤、国籍而受到歧视性对待。无疑这与我们目前所具有深刻信念是吻合的。

现在我们来看第二种运气因素，这就是归属于阶级的各种因素。个人的父母不同，因此他的环境也就相应不同，他受的教育也不同。很明显，这种因素会影响到人们发展他们的理性能动性。我们可以完全共担这种因素的影响吗？罗尔斯认为应该，但是其理由何在呢？仅仅因为它们外在于个人的控制吗？这个理由明显是不充分的。因为任何人都会受到外在于个人控制因素的影响。不仅如此，要求抵消这种因素的全影响必然会影响到人们自主性生活，正如洛克、休谟及密尔等自由主义者所宣称的，人们选择过什么样的生活，也同时选择了为他们的子女提供什么样的教育，如何对待他们的方式。因此完全抵消这种运气的差别同时也会影响到人们对于其选择承担应有的责任，同时也限制了他们如何来运用他们的理性能动性。因此，从理性应得的角度看，家庭的影响并不是能够随意消除的，因为这是人们自主性的一种表现。

第三种因素，也就是天赋的影响是罗尔斯的中心焦点，他认为自由的自由主义体系，也就是以诺齐克为代表的自由至上论者的正义只排除了第一种因素的影响，而机遇平等原则则只排除了种族与阶级的影响，而他自己的民主平等原则（差别原则）则同时消除了天赋的影响。但是罗尔斯又强调，这里看作共同资产是天赋的分配。“天赋的所有权问题根本就不会产生出来，如果它产生出来了，拥有其天赋的也是人们自己。人们生理上和心理上的完整统一是由基本权利和自由加以保证的。”^[62]然而天赋作为一种潜能是无法测知的，我们能够知道的只有能力。但是发展什么能力，选择如何利用自己的能力是个人善观念中的必然组成成分。因此完全消除天赋的影响也会同时消除个人选择。但我们也知道，尊重理性能动性，尊重两种道德能力也就是要求尊重人们选择善观念，选择过某种生活的权利。如果要消除天赋的影响，那么必然也会影响到人们对善观念的选择。

这里需要明白一件事情，对人们发挥某种才能时的收入征税，与限制这种才能的发挥并不能轻易的划上等号。最重要的原因就是外在资源是有限的，因此我们的财产权体制本身应该限制某些人得到的资源过多，从而避免有些人的资源得到的过少，以致于无法形成与发展他们的理性能动性。因此尊重所有人的理性能动性内在要求利用制度手段来进行控制。这在前一节的解读中已经得到了充分的说明。

举个简单的例子，即使我们规定对歌星或影星的收入进行很高的累进税，我们是否就侵犯了他们的财产权，或者说没有尊重他们的理性能动性呢，或者说他们没有得到同等考虑呢？前面的分析表明，我们之所以尊重财产权是对所有人理性能动性的尊重。并且要为人们进行理性的运用理性能动性创造条件。而如果这种税收为了更好的满足为所有人提供理性应得的条件，那么明显地这是在道德上是可以接受的。征税的权利与尊重财产权恰恰都是尊重理性能动性的内在要求。

现在我们来看第四种因素，也就是努力的因素。在第二节我们已经分析了罗尔斯也是反对根据努力的应得的，原因就是努力也受到诸多环境因素的影响，主要就是阶级与天赋的影

响。但是我们同时也知道，罗尔斯不可能不接受努力的影响，努力无疑具有个人选择的成分在其中。个人的努力明显是受其善观念影响的。个人发展什么天赋，进行什么样的行动，都是受到他的信念、嗜好的影响的，而这些无疑都会反映出个人的善观念[63]。因此，差别原则否认个人努力的影响，在罗尔斯理论的内部也是明显具有不一致性的。正是在这里我们无法消除一切运气的影响，并且是根本性的，因为消除一切运气的影响就必然也会消除努力的影响。但是罗尔斯消除运气影响的根据就在于个人自主性，个人对自己命运的掌握。因此这种运气因素的影响是需要得到慎重考虑的。

对于第五种因素，即生活中的各种与制度无关的偶然性因素，即使两个人是同一种族，出生在类似的家庭，具有类似的环境和天赋，他们后面的际遇与发展也可能是迥然不同的。这就是一种个人性运气，比如说被雷击中，被车撞上等。生活中有无数这样的变故与偶然性。当然这种运气的影响有时候是有可能影响到我们的理性能动性能力的发展的。但是我们知道，自主性生活并不意味着不受运气的影响，因为这是不可能的。不仅如此，生活中的不确定性因素是随处可见的，如果我们想要消除选择中的风险性因素，那么得到的就只能是平等的后果。因此我们也无法完全消除这种运气。

从以上对五种偶然性因素的分析表明，除了第一种因素，我们可以做出清楚的判断外，其它四种，我们并不能够轻易地做出直接的判断。对于这些运气，我们无法共担运气的所有影响。上面的分析实际上表明：有两个原因迫使我们无法共担所有的因素。第一个原因就是运气几乎与选择总是相伴而行的，风险因素充斥着我们的日常生活，在很多时候我们都是无法分开选择与运气的。第二个原因就是个人的差异性，人们依然具有各种各样的欲望，我们具有各不相同的善观念，但是他人拥有什么样的善观念对于特定的个人依然是偶然的，不确定的。但是每个人的选择都会或多或少对他人的生活产生直接或间接的影响，但只要我们承认人们的自主性，承认人们的理性能动性，那么这种选择必然是外在于他人的控制的，并且这也是我们理性能动性的必然要求。因此这种选择对于当事人是自主性的表现，但是对于他人而言，不同的善观念对于其他人的影响肯定是不一样的，这也是他们无法控制的，这依然属于运气因素。

因此你不可能共担运气的所有影响而不共担选择的影响。这也就意味着，如果我们真正要抵消运气的一切影响时，那么我们就同时取消了个人的责任，实质上最后只剩下共担所有的后果。但是我们恰恰是从我们要掌握自己的命运，为自己的自主选择承担责任来要求抵消运气的影响的，但是抵消运气的一切影响恰恰是消除了自主性。这也就在实际上抵消了个人选择过他们自己生活的可能性。我们的信念、抱负和嗜好等不可能全部是选择的结果，因为选择必须以信念、抱负和嗜好为基础。因此开始的信念、抱负和嗜好必然不是选择的，而会受到运气的影响。因此消除所有运气的影响，不可避免地就从根基上消除了我们对于选择负有责任的观点。

因此，共担运气的所有后果既不是必要的，同时也是不可能的。只要我们认为自主性、个人的理性选择是重要的，个人有权利选择和追求他们自己想过的生活，那么就会有两个方面同时存在，一个方面是要求我们共担运气的某些影响，从而能够让我们得到形成、发展与运用我们的理性能力的条件，但另外一方面则是我们运用理性能力本身会要求我们承担偶然性因素的某些影响。我们承担爱情的后果正是我们运用我们理性能动性的一个必然要求。根据这种分析，我们可以解释为什么我们在常识道德中要求我们个人承担许多运气因素的影响，但同时是又要求我们共担运气的某种影响，即要求国家抵消运气的某些影响，从而保障每个人得到形成、发展与运用他们的理性能力的各种条件。

九 结束语

这篇文章首先通过分析罗尔斯的反应得理论与其差别原则，表明两者之间具有不一致性。文章的分析探讨表明，与罗尔斯表面的反应得预设恰恰相反，在罗尔斯理论的核心内部隐含着一种根据理性能力的应得，因此他的正义理论的真正论点是正义制度应该尽可能的保证我们每个人都得到培养、发展和运用我们的理性能力的条件[64]。根据这种应得观，我们能够更好的来理解罗尔斯的理论体系，能够更好的回应各种批评，包括内格尔、舒瓦兹对基本善理论的反驳、科亨的不一致性反驳、诺齐克的纯化人的反驳及他的持有正义的反驳。同时，通过对几种主要偶然性因素的分析，我们发现从理性应得的角度看，抵消一切运气的影响既是不必要的，也是不可能的。而这恰恰可以解释在日常生活中的深刻信念，即既要求我们共担运气的某

些影响，但同时也认为个人应该承担运气的某些影响，并且这两种现象都可以根据理性应得进行合理的解释。

[①] 罗尔斯,约翰: 《正义论》, 何怀宏等译, P1, 北京:中国社会科学出版社, 1988

[②] 罗尔斯,约翰: 《正义论》, 何怀宏等译, P15, 北京:中国社会科学出版社, 1988

[③] 罗尔斯,约翰: 《正义论》, 何怀宏等译, P18, 北京:中国社会科学出版社, 1988

[④] 罗尔斯,约翰: 《正义论》, 何怀宏等译, P16, 北京:中国社会科学出版社, 1988

[⑤] 罗尔斯,约翰: 《正义论》, 何怀宏等译, P18, 北京:中国社会科学出版社, 1988

[⑥] Rawls, J, A Theory of Justice, P18, Cambridge: Harvard University Press, 1971

[⑦] Rawls, J, A Theory of Justice, P121, Cambridge: Harvard University Press, 1971

[⑧] 罗尔斯,约翰: 《正义论》, 何怀宏等译, P19, 北京:中国社会科学出版社, 1988

[⑨] 罗尔斯,约翰: 《正义论》, 何怀宏等译, P301, 北京:中国社会科学出版社, 1988

[⑩] 罗尔斯,约翰: 《正义论》, 何怀宏等译, P301, 北京:中国社会科学出版社, 1988

[⑪] 罗尔斯,约翰: 《正义论》, 何怀宏等译, P99, 北京:中国社会科学出版社, 1988

[⑫] 罗尔斯,约翰: 《正义论》, 何怀宏等译, PP311-13, 北京:中国社会科学出版社, 1988

[⑬] 罗尔斯,约翰: 《正义论》, 何怀宏等译, P10, 北京:中国社会科学出版社, 1988

[⑭] 罗尔斯,约翰: 《正义论》, 何怀宏等译, P131, 北京:中国社会科学出版社, 1988

[⑮] 罗尔斯,约翰: 《正义论》, 何怀宏等译, P88, 北京:中国社会科学出版社, 1988

[⑯] 参见Nagel, Thomas "Rawls on Justice", The Philosophical Review, 82, 220-234, 1973与Schwartz, Adina "Moral Neutrality and Primary Goods", Ethics, 83, 294-307, 1973

[⑰] 参见Arneson, Richard J (1990) "Primary Goods Reconsidered", Noûs, Volume 24, Issue 3, 429-454

[⑱] 见 Rawls, J. "Social Unity and Primary Goods", 1982 in Sen and Williams, Utilitarianism and Beyond, Cambridge: Cambridge University Press, 1982

[⑲] Cohen, "Equality of what? On Welfare, Goods, and Capabilities", P15, in Nussbaum and Sen A.K (1993) (ed). The Quality of Life, Oxford: Clarendon Press,

[⑳] Arneson, Richard J (1990) "Primary Goods Reconsidered", Noûs, Volume 24, Issue 3, 429-454

[㉑] 参见Zaitchik, Alan "On Deserving to Deserve", Philosophy and Public

Affairs, Vol.6, No.4, 370-388, 1977

[22] 参见Sher, George “Effort, Ability, and Personal Desert”, Philosophy and Public Affairs, Vol.8, No.4, 361-376, 1979和Desert, Princeton: Princeton University Press, 1987

[23] 罗尔斯,约翰:《正义论》,何怀宏等译,P301,北京:中国社会科学出版社,1988

[24]参见Zaitchik, Alan “On Deserving to Deserve”, Philosophy and Public Affairs, Vol.6, No.4, 370-388, 1977

[25] Sandel, Michael, Liberalism and Limits of Justice, P 85,Cambridge: Cambridge University Press, 1982

[26] 诺齐克, 罗伯特:《无政府、国家与乌托邦》,何怀宏等译,P231,北京:中国社会科学出版社,1991

[27] 诺齐克, 诺齐克, 罗伯特:《无政府、国家与乌托邦》,何怀宏等译,P217,北京:中国社会科学出版社,1991217

[28] 罗尔斯,约翰:《正义论》,何怀宏等译,P304,北京:中国社会科学出版社,1988

[29] 罗尔斯,约翰:《正义论》,何怀宏等译,P304,北京:中国社会科学出版社,1988

[30] 罗尔斯,约翰:《正义论》,何怀宏等译,P97,北京:中国社会科学出版社,1988

[31] 参见Goodin, Robert (1985) “Negating Positive Desert Claims”, Political Theory, Vol.13, No.4, 575-598, 1985

[32] 也可参见, Zimmerman, Michael “Luck and Moral Responsibility”, Ethics, Vol.97, No.2, 374-386, 1987

[33] 参见Sandel, Michael. Liberalism and Limits of Justice, Chap 2,Cambridge: Cambridge University Press, 1982

[34] 参见Steinberger, Peter, “Desert and Justice in Rawls”, The Journal of Politics, Vol.44, NO.4, 983-995, 1982

[35] 这一点托马斯·伯格(Thomas Pogge Pogge, Thomas “On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy”, Philosophy and Public Affairs, Vol.29, No.2, 137-169,2000)在回应科亨对差别原则的批评时做出了非常精彩的回答。但笔者认为其结论恰恰是表明,差别原则允许人们讨价还价。因此他的回应尽管反驳了科亨的批评,但是并没有解决罗尔斯的预设与正义原则之间的不一致性,因为原初状态的设计恰恰是用来消除人们的讨价还价能力的,但是得到的正义原则却又恰恰允许这种情况发生。

[36] 罗尔斯,约翰:《正义论》,何怀宏等译,P97,北京:中国社会科学出版社,1988

[37] 罗尔斯,约翰:《正义论》,何怀宏等译,P97,北京:中国社会科学出版社,1988

[38] 罗尔斯,约翰:《作为公平的正义》,P31,姚大志 译.上海:三联书店,2002

[39] 罗尔斯,约翰:《作为公平的正义》,P33,姚大志 译.上海:三联书店,2002

[40] 罗尔斯,约翰:《作为公平的正义》,P38姚大志 译.上海:三联书店,2002,关于这方面还可以参见纳什鲍姆对此的探讨,见Nussbaum, Martha “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”, Political Theory, Vol.20, No.2, 202-246, (1992); “Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach”, 1993, in Nussbaum and Sen A.K (1993) (ed). The Quality of Life, Oxford: Clarendon Press, 242-269

[41] 关于这方面的论述,详见Cummiskey, David, Kantian Consequentialism, Chap 4, New York, Oxford: Oxford University Press, 1996

[42] Rawls, J. “Social Unity and Primary Goods”, 1982in Sen and Williams, Utilitarianism and Beyond, Cambridge: Cambridge University Press,1982

[43] Scheffler, Samuel, “Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics”, Philosophy and Public Affairs, Vol.21, No.4, 299-323, 1992

[44] 诺齐克, 罗伯特:《无政府、国家与乌托邦》, 何怀宏等译, P183,北京: 中国社会科学出版社,1991

[45] 诺齐克, 罗伯特:《无政府、国家与乌托邦》, 何怀宏等译, P185,北京: 中国社会科学出版社,1991

[46] 卢梭:《社会契约论》, 何兆武译, P8, 北京: 商务印书馆, 1980

[47] 罗尔斯,约翰:《正义论》, 何怀宏等译, P12, P25, 北京:中国社会科学出版社, 1988

[48] 罗尔斯,约翰:《正义论》, 何怀宏等译, P148, 北京:中国社会科学出版社, 1988

[49] 参见罗尔斯,约翰:《正义论》, 何怀宏等译, PP191-92, 北京:中国社会科学出版社, 1988, 及《政治自由主义》万俊人译, PP343-350, 北京: 译林出版社, 2000

[50]

[51] 内格尔, 托马斯:《人的问题》, 万以 译, P99, 上海: 上海译文出版社,2000

[52] 罗尔斯,约翰等:《政治自由主义: 批评与辩护》, 万俊人等译, P240,广州: 广东人民出版社,2003

[53] 参见洛克, 约翰:《政府论》, 瞿菊农,叶启芳 译, 下, 北京:商务印书馆, 1982

[54] 诺齐克, 罗伯特:《无政府、国家与乌托邦》, 何怀宏等译, P157,北京: 中国社会科学出版社,1991

[55] 诺齐克, 罗伯特:《无政府、国家与乌托邦》, 何怀宏等译, P13,北京: 中国社会科学出版社,1991

[56] 诺齐克, 罗伯特:《无政府、国家与乌托邦》, 何怀宏等译, P185,北京: 中国社会科学出版社,1991

[57] 诺齐克, 罗伯特:《无政府、国家与乌托邦》, 何怀宏等译, P185,北京: 中国社会科学出版社,1991

[58] 诺齐克, 罗伯特:《无政府、国家与乌托邦》, 何怀宏等译, P185,北京: 中国社会科学出版社,1991

科学出版社,1991

[59] 诺齐克, 罗伯特:《无政府、国家与乌托邦》, 何怀宏等译, PP58-60,北京: 中国社会科学出版社,1991

[60] 参见Nagel, Thomas, Equality and Partiality, Chapt 10, New York, Oxford: Oxford University Press,1991

[61] 卢梭:《社会契约论》, 何兆武译, P8, 北京: 商务印书馆, 1980

[62] 罗尔斯, 约翰:《作为公平的正义》, 姚大志译.P121, 上海:三联书店, 2002

[63] 关于这种理性能力与个人善观念之间的关系也可见德沃金(Dworkin, Ronald, "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", Philosophy and Public Affairs, Volume 10, Issue 4, 283-345, 1981), 也可参见德沃金, 罗纳德:《至上的美德-平等的理论与实践》.冯克利译, 南京: 江苏人民出版社, 2003

[64] 很多作者都讨论了这种条件, 见Sen, A.K, "Equality of What?", in Sterling M.McMurrin(ed), The Tanner Lectures on Human Values, Volume I, University of Utah Press and Cambridge University Press,1979, Commodities and Capabilities, Oxford: Oxford University Press,1987; Inequality Reexamined, New York: Harvard University Press,1992; 及Anderson, Elizabeth "What's the Point of Equality", Ethics, Volume 109, Issue2, 287-337,1999; 和Nussbaum, Martha, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", Political Theory, Vol.20, No.2, 202-246, ,1992, Women and Human Development: the Capabilities Approach, Cambridge, New York: Cambridge University Press,2000

来源: http://philosophyol.com/pol04/Article/ethics/e_politics/200612/2813.html

/