Globethics Repository



道德平等与待遇平等 [Ethical Equality and Equality of Treatment]

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	钱, 永祥
Publisher	《政治與社會哲學評論》編輯委員會
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-05 22:05:54
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/182331

钱永祥：道德平等与待遇平等：试探平等概念的二元结构

钱永祥

钱永祥：道德平等与待遇平等：试探平等概念的二元结构

钱永祥

一、 前言

在西方政治思想的传统里，平等是一个相当古老、也相当基础性的议题。古典政治哲学和基督教传统，均注意过相关的一系列问题，也根据各自的内在逻辑，对平等概念的意思有所发挥、对平等的价值有所肯定。不过，要到近代、尤其是十八世纪以后的西欧，平等才真正成为一项完整而强大的核心政治价值，有关它的讨论也益发兴盛。

但是平等概念究竟应该如何了解？它的诉求究竟是甚么？平等又牵涉到甚么一些问题？历来的讨论，在这几方面可以说有如乱麻，不容易理出头绪。有见于平等概念的内在复杂程度，往往干扰到今人对于它的认知与评价，对它的结构加以整理，是有理论与实践两方面的意义的。

本文的主旨不在于细数排比有关平等的各类观点，而在于整理出平等概念的一项或可归于结构的特色。本文企图显示，平等的主张，必然呈现一种二元的结构：一方面，主张平等，需要肯定所有适用者的道德平等；另一方面，主张平等，还需要根据这种道德层面的状态，判断在实际社会生活里，人应该受到甚么样的待遇，才算满足了平等的要求。2作为一项道德价值，平等业已获得了相当普遍的认可，虽然其理由还常见争论；但是它的实质要求，却始终会是聚讼的焦点。

平等概念的历史面向与发展历程，一定程度上可以透过这个二元特色来整理和叙述。本文因此拟先就它的思想史，略做简要的探索与综合。这个二元结构在历史上的出现与转化过程，尤其是道德平等如何克服自然与社会的等级身分而终告成形、它又如何经由公民身分构成待遇平等的动力，值得我们有所了解。3

其次，在概念层次，这种二元结构的内容，需要加以说明。平等问题所涉及的面向很广，可以从不同的应用范围来设法理解；例如法律的平等、经济的平等、社会的平等、政治的平等，所要求的并不是同样的东西。它与其它政治价值——例如自由、正义、公共利益、效率等等——的关系也至为复杂，不能下简单的定论。这些问题，与本文的主旨无关。相反，我们拟参考当代英语政治哲学的一些文献，集中讨论平等这个概念所涉及的几个概念性问题，以资说明道德的平等与待遇平等的分辨为甚么有其理论上的必要，以及根据这些理据，待遇平等的问题结构，如何逐渐将“平等”问题转化成“公平”的问题。

二、平等概念的思想史

我们常有一种印象，认为平等乃是一项特属于现代世界的价值；在前现代的社会里，突出某种族群、性别、等级或身分的差异，表现为各种差别待遇，才是普遍的基本态度。这个印象不算完全准确，不过却也并不失真。前现代的世界观，比较重视个人身上的某些自然、社会属性，常常根据这类属性在人与人之间有所区辨。但是在前现代的思维中，并不是没有普遍性的诉求，以及因此取得的普遍身分、普遍人性的想法。从差异和特殊性向普遍性的移动，影响平等概念的发展甚巨，值得作为以下论述的架构。

古典思维 在前现代时期的西方，平等并不是一个获得广泛认可的价值。亚里斯多德的公式“一样的东西一样对待，不一样的东西不一样对待”(Politics, III, ix, 1280a)，是古典时期的基本态度；这个说法不是不可能具有平等主义的涵蕴，但在古典世界，由于人身上的某些差别往往被赋予绝对的意义，人们明显并不是“一样”的东西，所以自然不能受到“一样”的对待。古典思想对人的差别性了解，大致上以人性在质方面的差别为本。例如柏拉图说到人性中有贵贱不同金属的成份，决定了每个人的适宜职位(Republic, III, 415)；例如亚里斯多德提到男与女、自由人与奴隶、人与动物，各自都有其本性的差异(Politics, I, v, 1254b)，从而涵蕴着不同种类、不同程度的德性，也就涵蕴着不同地位、不同待遇的必要。

不过这类观点的存在，并不代表希腊人没有平等的概念。至少在两个意义上，希腊人肯定

平等：一是法律之前的平等、一是公民地位的平等。虽然后者局限于身为雅典人、家长的少数人，前者却具备高度的普遍性。后面我们会见到，这两个意义下的平等概念，即使仍受制于某些特殊性，已经呈现了二元结构的雏形，对于后代平等概念的发达影响相当大。

斯多亚学派 亚里斯多德身后，希腊的城邦时代结束。随着马其顿、罗马等新势力先后横扫整个希腊世界，一种超越城邦的普遍人性与普遍秩序的观念逐渐浮现，斯多亚学派堪为代表。斯多亚学派有关理性的自然法、以及人类均具备内在理性、可以认识自然法等等想法，将人带到一个以普遍性为突出特征的层面上，从而人“在一种做为人的意义上是平等的”的想法，逐渐成形，摆脱了原先以生物、社会、阶级、地域等因素为主的特殊身分决定论。这种发展，对西方世界平等概念的发展具有莫大的意义，可以说是在道德上肯定人皆平等的滥觞，不过它并没有立即直接产生制度平等的要求。由于斯多亚学派强调这种平等属于人的内在人格，相对贬抑外在身分、位置、与财富的道德意义，所以制度上的平等显得并不重要。值得强调的是，后代一些肯定道德平等的论述，也多少延续了这种基本态度，不以为道德平等与某些明显的制度性歧视会有抵触。

基督教 论者常指出，平等观念的兴起与在西方世界的传播，基督教居功厥伟。基督教强调个人与神的直接关系、又强调所有人等在神里面的团契合一，因此它的社会观以“绝对的个人主义”和“绝对的普世主义”为特色，自然会发展出明确的平等思想。不过也有论者指出，由于基督教思想以神为中心的取向使然，它所认识的平等观念，“完全是在上帝面前和在上帝里面的平等”。由于基督教平等的参考点是神，所以不同于斯多亚学派，这种平等并不是一种所有的人“自然”拥有的权利。严格说来，它先是一种所有人与神同样疏离的有罪状态，是消极的平等；而积极意义下的平等，也就是分享救恩的平等，却不是每一个人都能拥有保证的。这种平等观，虽然确定了救恩所带来的终极价值（救赎）是平等分配的，但是救恩本身的分配、以及从救恩到终极救赎的过程中间涉及的遭遇与因素，是否也是平等的呢？基督教神的超越性与“他者”性，排除了这种可能。于是，人在有罪、以及享受到的救恩两方面虽是平等的，但是救恩并没有保证、人也不会在平等的条件之下追求救恩。

由于这种思路的作用，基督教视人在神的面前一律平等的想法，虽然对于后世影响极大，可是基督教对于现世政治、社会制度的不平等，并未经常地提出积极的取消或变革要求。从这个角度来看，基督教的平等思想初起，即已体现了道德平等与待遇平等的分歧。这类属于尘世的不平等，或许被视为不在宗教领域之内，不是平等概念所需关切的问题；又或许被视为神意的表现，乃是神自有其用意的安排。4在后面这个思路之下，不平等甚至可以取得正面的含意，认为各种社会位置的差异与分化，反映了神意对于一个有机复杂社会和多层次宇宙的构想，涉及了秩序的形成与维护，其中自有深意。这种有机的、等级的模型，乃是中世纪世界观的一个重要组成部份。5

中世纪与近代初期 进入中世纪以后，兴起了所谓的有机秩序观和等级秩序观6，便均无须费词于人的天生平等或者不平等，依然可以径行肯定不平等的社会制度。而指出个人身上的任何普遍特色，也无碍于得出不平等的结论。有机秩序观将社会视为一个完整的有机体，各类人等在其中发挥不同的功能，完成整个有机体的健全运作，一如人体四肢与各类器官各司其职，保障整个身体的健康与活动。例如一个常见的说法认为，教士有如灵魂、国君有如头脑、法官有如眼耳舌头、官吏和军人有如手、农民则有如脚。这种功能的分化，自然涵蕴着各项职能之间在地位上与待遇上的不平等。

等级秩序观则应用“万有之链”(the great chain of being)的学说，将宇宙秩序（其中包含社会秩序）划分为众多等级，而各个由等级所组成的系统，彼此之间又对称呼应。天上有着由神与各级天使组成的等级系统、空中有着由太阳与各级星球组成的等级系统、自然界有着由狮子为首的动物等级系统、人间也有着由国君以下各级身分人等所组成的等级系统。等级系统的维持，保证了系统本身的稳定和谐。这种等级制度，同样涵蕴着不平等的身分、地位与待遇，也说明了这种不平等在甚么意义上是合理的。

自然法思惟 不过，随着个人身分的进一步抽离、进一步个人主义化，这类关于社会的整体主义观点逐渐失势。文艺复兴运动中的人文主义，恢复了人在基督教支配之前的自主与尊严地位；宗教改革则强调所有的信徒在神的面前是平等的；自然法理论宣扬自然状态里人的平等和善良；新兴的机械原子科学观，也有助于个人地位的抽离。这些想法，共同促成了关于个人的优先、独特与平等的思想，相对也就急遽降低了社会关系决定个人身分与地位的程度。这整套发展，最后演变成相当完整的个人平等理论。

但是这种关于个人平等的论述，由于明确突出了个人在进入社会之前、纯粹人格意义上的平等，也就必须明确地指认道德人／道德平等与社会人／社会（不）平等之间的截然二元性

格。在当时，这种二元性表现在平等论述均局限在人的“自然”平等、以及“自然权利”的平等，其它政治、经济、社会方面的（不）平等，往往被视为体制正当性的一个附属部份，比较不是思想家讨论的主要焦点。换言之，从道德或者自然平等推导出来的实质平等，还极为有限。

霍布斯、洛克都是这种观点的典型代表。霍布斯强调人在自然状态中间的事实平等——伤害他人能力的平等、以及欲望的平等——以及从这种事实平等所导出的自然权利的平等(Leviathan, xii 1-3)。由这种事实和权利的平等，自然法要求所有的人都以平等相互对待。(xv 21)到了建立政治秩序之后，由于各类经济、社会生活可以平顺进行，地位、财富等方面的不平等的存在乃是事实，不过既然所有的权利都让渡给了主权者，任何不平等都可以说由主权者所造成，因此在主权者眼里是没有本身意义的。在主权者眼里，也就是在法律面前，所有的人都是平等的、一样地没有权利的。换言之，霍布斯肯定了人的天生平等与政治属民身分的平等，但是其它方面的（不）平等并没有进入他的视野。

到了洛克，一方面，他肯定所有人的天生平等(Second Treatise, § 4)，但是他也明确将这种平等局限于政治关系，即他所谓的“彼此的管辖与支配权力都是平等的”，却容许能力、德性、社会地位和财产的不平等(§ 54)。在这中间，洛克不认为有矛盾之处。那是因为在洛克否定他人对自己的“管辖和支配”权利之背后，另有一套“人是自己的拥有者”(self-ownership)的个体观：每个人都拥有“自己”，尤其是对于自己的劳动力及其果实，有主动的使用、支配与处理的权利，不容他人干涉。每个人在这方面的权利，天生（自然）是一样的。可是后天在社会里的生活，由于这种“拥有权”使用的好坏高下，借着货币制度形成积累效果，遂造成了财产的不平等。另外，有些人并不具备或者放弃了独立处置自己的权利，遂连政治权利也无法行使，例如家里的妇女、仆佣。儿童尚未具备这种自我拥有的能力，自然也就难以避免家长权的约束。这些情况里，甚至政治权利——参与政治的机会——也不是普遍的，正如当日英国的实际情况所示。

十八世纪 十八世纪开始，平等不再只是哲学家笔下的论述，逐渐成为针对大众的诉求。两份当时的革命文件——美国的《独立宣言》和法国的《人权宣言》——再度复制了上述关于平等的二元论述，既包括其中平等的要求，也包括对于不平等的宽容。两份宣言具有划时代的地位，都开宗明义地宣示人的“生来平等”，也都在相当程度上赋予公民在法律与政治地位、权利上的平等（女性、非白人例外）。不过，关于人们在财产、社会地位上的不平等，两份文件保持缄默。当时的人普遍认为，财富的不平均，不仅构成了严重的社会问题，也有害于政治共同体的凝聚与稳定。但是另一方面，他们对于人与人之间能力的差异、对于由此导致的社会等级差异，又表示迹近绝对的坚持，视为社会秩序的基础。7

卢梭的思想，为平等的这种歧义提供了经典的陈述。在1755年出版的《不平等起源论》中，他讴歌原始状态中人的自然平等，痛诋冶金技术与农业的发展带来分工制度与私有制，形成贫富悬殊，进而造成强者倨傲与弱者卑贱的对比，荼毒人性尊严。文明的这种发展，最后借着欺骗性的契约，形成专制的政治制度，供强者、富有者保护一己利益之用。不过对这种欺骗性的契约的揭发，似乎只属于卢梭的社会分析。到了他进行政治分析的时候，却又寄望于真正的社会契约。于是在1762年出版的《社会契约论》中，他一改前说，乐观地认为，尽管人与人之间会因为体力、心智等方面的不同而造成自然的不平等，但只要经过真正的社会契约过程，依然可以取得道德上与法律上的平等。这种由契约与法律建立的平等，要求“人人都有一些东西，没有人拥有过多的东西”(Social Contract, I, 9)。换言之，到了《社会契约论》的阶段，卢梭严格地区分开人的自然身分与公民身分，遂使他一改前说，相信道德／政治意义的平等与自然／社会意义的不平等，并没有冲突，前者甚至于对于后者仍会形成某种程度的制约。公民的政治平等，有可能纠正社会生活里的不平等趋势：“恰恰因为事物的力量总是倾向于摧毁平等，所以立法的力量就应该总是倾向于维持平等。”(Social Contract, II, 11)

卢梭这种对于道德／政治平等的重视与期待，在十八世纪两位泾渭分明、但都极具启后之功的思想家身上，可以明白地看出。康德的本务论与边沁的效益主义，本来属于两极对立的道德学说，却都视“普遍性”为道德思考是否存在的根本判准。这种普遍性，消极而言否定了人与人之间具体差异的道德意义，积极而言则认定了人本身在道德意义上的平等。在康德，这种平等表现在个人被视为目的自身、其理性自主性必须受到尊重，以及这种尊重所涵蕴的对待方式；在边沁，这种平等表现在每个个体的快乐／痛苦都列入考量、并且同样的快乐就具有同样的计算份量，“每个个体都算做一个，没有任何个体当作超过一个计算”。这类想法，无论诉诸一个超经验的人格、或者诉诸人格之外的快乐／痛苦，都代表人与人之间的差异丧失了意义，一种“人做为人”皆平等的想法，取得了主导地位。

民族主义与公民身分 十八世纪以降，民族主义的勃兴与公民身分的发达，构成了强大的动力，终于为道德／政治平等理念的主导地位，在制度、社会层面取得完整、具体的形貌。首先，民族主义认为民族成员的身分相对于其它身分是优先的；由于民族身分属于Calhoun所谓的范畴身份(categorical identity)，它视所有成员为同样的个人，民族成员于是取得了某种平等的地位，并且这种平等身份足以与其它不平等的身份相颉颃。8其次，民族主义将整个民族高举到最高的（主权）地位，不仅突出了民族成员的政治地位，也赋予他们某种平等的政治权利。9在这两方面，道德／政治平等的普遍性与优先性，借着民族主义获得了稳固的地位，由“国民”这个概念来加以制度化。

“公民”的意义似乎与国民相同，不过它更着重个体的一面、着重可以加以制度化的权利与义务。公民身份由个人所拥有的权利与义务所组成，并且这些权利与义务乃是平等的。十八世纪以降，公民身份先后以市民权利、政治权利、社会权利的形式，一方面在内容上逐渐丰富，一方面在范围上逐渐伸展。公民身份的发展与扩张，意味着一系列平等的权利，不仅在内容上涵盖愈来愈多的方面，也扩充延伸到愈来愈多的个人身上。10这是一个将平等的诉求普遍化、具体项目化的庞大过程。它以市民权所保障的个人自由为起点，虽然着眼仅在于个人的道德／政治平等，却以政治权与社会权所保障的政治参与、社会福利为终点，追求经济、政治、文化的平等。

届此，我们可以说，平等概念的发展已经成熟；平等的二元性，在充分肯定道德／政治平等之后，开始追问这种平等涵蕴着甚么实质的平等待遇。原先分歧的二元，即将开始一个以结合为一为目标的发展过程。这个要求，构成了今天在政治哲学领域经营平等概念的主要课题。

三、平等概念的哲学分析

以下，我们根据政治哲学中较为常见的讨论方式，将有关平等的概念性问题，分为三个方面来整理和陈述。第一、直觉的平等概念，也是最接近现代人基本政治预设的一种平等概念，以普遍和抽象为其特色，具体表现即为道德／政治的平等。第二、分配的平等问题，主要指经济资源的分配如何算是平等。这个问题不仅现实意义庞大，也可以显示平等概念的内部架构相当复杂。第三、身分的平等，也就是晚近时兴之有关身分认同的平等问题。选择这三个议题，原因之一在于，关于人做为人的道德平等，虽然具有自明的妥当性，其意义却仍嫌模糊，值得略做澄清。其次一个原因在于，今天的人对于法律、政治、社会的平等，至少在理解上有较大的共识，而“公民”身份——也就是个人的法律、政治、社会权利——的高度制度化与普及，也促使这几方面的平等具有相对而言够稳定的内容。相形之下，关于经济分配的平等、以及身分认同的平等，引起的理论问题之棘手，适足以显示道德平等与经济、社会、文化等平等的涵蕴关系仍很模糊，从而道德平等的概念对于分析待遇平等的重大含意，也仍然晦隐。尽量拂去此间晦隐，有助于我们看出平等这个观念与自由主义以及正义问题的密切关系。

平等概念的“方面”逻辑 乍见之下，平等所描述、要求的状态似乎很明确：所谓要求甲和乙平等，意思就是宣称甲和乙具有一样的权利或者地位，或者要求两个人所受到的待遇应该一样。可是甚么情况之下可以要求（或者宣称）甲和乙平等？甲和乙“受到一样的待遇”又是甚么意思？这些问题包含着相当复杂棘手的纠缠，需要进一步分析。

不过，有一个最基本的概念问题，值得先做澄清。毋庸置疑，任何两个个人，都在无数方面有大大小小的差别。可是说甲和乙平等，意思却正好是说，即使有众多差别的存在，他们在某个方面仍然是相同的。易言之，说两个人相同，逻辑上预设了一个做比较用的尺度，按照这个尺度，我们才能知道他们是相同的，即使在其它各个方面他们极为相异。谈平等，似乎不能不先确定这个尺度是甚么，然后才能有意义地主张、要求平等。而所谓尺度，当然是指忽略其它、只针对某个特定方面做衡量与比较。基于这个概念性的考虑，不少哲学家强调，“平等”永远是指“某个方面的平等”，而不能当做一种一般、抽象的状态来理解：所谓「平等这回事本身”(equality as such)，其实是一个没有意义的概念。即使是最激进的平等主义，所要求的平等往往也祇是——当事者所重视的——某个具体、特定的方面的平等，而不可能是所有方面、或者无特定方面可言的泛泛平等。

古希腊人开始谈平等的时候，就注意到了平等概念的这个逻辑特色。当时并没有人人皆平等的概念；历史家Thucydides和Herodotus所描述的“法律之前的平等”(isonomia)，就是在承认了人的多方面不一样之后，所提炼出来一种最普遍的平等概念。可是即使这种普遍性，也具有明确的脉络，那就是在法庭中地位的平等——无论个人的身分、特色、地位、德性相去多么远，在受审席上都是平等的——而不是一种无分场合与议题的平等状态。11

平等概念的“方面”逻辑，涵蕴着一个极其重要的认识：既然平等永远是指人的某一个方面、或者分配某一种事物的平等，那么该一方面的平等、或者该一事物分配上的平等，通常会

带来其它方面、其它事物之分配的不平等。两个人法律地位的平等，往往意味着经济地位的不平等；所得的平等，一般会造成快乐程度的不平等。这个迹近逻辑必然的事实，进一步说明了平等概念的使用，极大程度上必须附丽在某种关于人生之中甚么事物、或者甚么方面最重要的判断上。根据这种判断，才能说明为甚么平等是如此重要的一项价值。12

人做为人的平等 不过，如前文所示，近代世界对于平等的诉求，往往出之以一种单纯的普遍形式，强调所有的人做为“人”的平等，并没有指出人在哪一个方面被赋予这种平等。近代平等概念的这个形式，难道犯了甚么逻辑错误吗？美国《独立宣言》说“人生而平等”，却没有指明在甚么方面平等，难道是不可能有意义的吗？其实，这类“泛”平等主义的陈述，有其很重大的意义，不能轻易抛弃，因为“所有人的平等”，乃是近代人的一项基本道德直觉，其否定所带来的后果很难想象。13你可以尽量逐一指出人与人之间的无穷差异，你也可以尽量反驳特定的平等要求，你甚至于无妨主张尽其放任而不平等的经济体制，但你还是会肯定所有“人”的平等。这样一种看来极为抽象，但是其否定又有全盘的严重涵蕴的平等概念，应该如何理解？

其实，这个关于平等的想法，并没有否定平等概念的“方面”逻辑。它的意思可以这样了解：在某个仍待指明确定的方面，人需要被视为平等，并且由于这个方面极为根本、对人之所以成为“人”极度重要，人在这方面的平等不仅不依靠身上的各类经验性特色（无论先天或者后天），并且根本与你可能加以客观指认的特色及差异无关。论者会说，这样的平等主张，当然不是容易证明的。它好象是说，我们并不需要先找到甚么明确的指针或尺度，就可以断言所有人的平等。这种似乎先验、可是又不待形上证明的信念，该如何理解？

前面思想史的叙述已经提到过，历史上有过几类说法，试图指出人所具有的某一种本质性的特色或者地位，具备毋庸置疑的普遍性。不难想象，这种特色不可能属于经验领域，因为任何经验特质，必定涵蕴着偶然性所造成的差异与不同，不可能具备所要求的普遍性。于是，思想家试着在超乎经验层面的方面，举出过许多属于定义性的特色：人乃是上帝按照自己形象所创造的成品，人具有理性、自我意识、自然权利等等，作为人类普遍平等的根据。不过，这些特色——至少就它们作为可能客观指认的特色而言——在今天似乎愈来愈难以置信。

解决之道，在于正视上述“人之所以为人”的面向究竟该如何理解。借用Bernard Williams的一个重要论点14，我们会注意到，“人”可以作为客体——即作为他人透过各种社会范畴去观察、描述、诠释、评价的对象——来了解，也可以作为主体——即从当事者自身“后设于”这些社会范畴的角度——来了解。我们应该强调，平等所适用的对象（主要是人，但没有理由不经论证，径直否认其它生命形式不可能作为一己生命的主体），并不完全是客观、被动的对象，可以由外在观察者设法挑出他们共同具备的某一种特质，作为认定他们身分的理由。这样一种理解当事者的方式，完全误解了“平等”一词的适用条件；因为退一步言，这些特质本身即使“共同”，仍然并不足以要求当事者获得平等的看待；相反，一个反对平等的人，总可以认为这些特质并不重要、或者并不相干。相对于此，一个关键的想法是：对一个人的了解，可以越过各种客观的描述，进入当事者本身的角度来展开。一旦“当事者理解自己的角度”取得了正当性与优先性，他的主体地位才算是获得了完全的认可。这时候，因为社会上不平等的范畴与制度正好会妨碍、剥夺当事人成为主体的机会，让他仅以社会范畴认识自己，不能以自己的角度认识与界定自己，所谓平等，就是要求每个当事者看待自己、看待自己周遭世界的角度，不应该受到社会上不平等制度的干扰与扭曲。15

人的平等，意指这种成为主体的权利的平等。在这个意义上承认了人的平等，他们身上与这种机会相干的特质，也就取得了同样的道德意义，成为如何对待他们的参考项目。换言之，因为他们有权利成为主体，他们身上被视为与此权利相干的特质，便需要和其它人身上的同样特质，受到同样份量的考量。16

用今天自由主义的语言来表达，主张平等是所有的人都应该享有的普遍地位，不啻便是主张所有的人应获得必要的保护与条件，能够从自己的角度来选择与进行她认为有价值的生活。这个意义上的平等，应该称为道德的平等，因为它凸显了主体地位这种能力(capacity)，对于个人作为人的根本意义；它使人的道德面、道德生活成为可能。关键在于，只有先承认了个人的平等，个人才取得真正的权利与机会，去自行抉择、修改、追求他的理想生活——所谓“真正”，意思是说他自己的选择与修改、追求的机会和结果会受到尊重，而若是外力使得他无法进行这种选择与追求、或是其结果造到压抑，他便有可能算是受到了伤害与侵犯，值得弥补。换言之，赋予人们平等的地位，目的在于保障个人“自行安排生活”这项最高利益。“尽量设法过当事人正确地认为有价值的生活”，即被称为个人的最高利益所在。17

这样子来看，人并不是因为有了理性、天赋权利、自主性等等特质，才取得平等的地位，

而是要先被视为平等的主体，这些特质或能力才“算数”、才能成长、发挥。而拥有了主体的地位之后，当事人才能意识到，追求理想的生活是她的利益所在、这种最基本的利益才有机会实现。其实，否定一个人和其它人平等，通常并不是因为他真地缺少了某种上述的特质、或是身上有甚么不同的特质，而祇是因为否定者（通常为了自己的利益）不愿意他们取得按照己意过生活的机会、实现他们最重要的利益。这种否定，只是意在剥夺。

视为平等的人 以上的讨论，基本上仅回答了一个问题：为甚么要肯定和追求平等(why equality)？在一个基础的意义上，上文说明了平等概念为甚么对所有的人——乃至于其它对自己的生命内容有所意识、因而在意其好坏利害的生物——都适用，以及为甚么所有的人都有权利要求这种意义下的平等。不过，从这个理由出发，平等概念的应用也应该会受到某些限定。如果视人为平等，是为了尊重人的主体地位、让这样的主体能够从自己的角度追求和实现理想的生活，这种平等概念还极为模糊，有必要进一步限定和排除。我们还要问，在这个前提之下，视人皆平等究竟涵蕴着甚么样的对待方式？在进入更实际的考量之前，我们根据德沃金的说法，先对“平等对待”这个概念稍作分辨。18

常有人认为，平等涵蕴着“一样”的待遇：给所有的人同样份量的某种东西（或者各种东西），就构成了平等。这个说法，也是反对平等的人最喜欢奚落、攻击的稻草人。19可是这种平等观，显然不符合上述对平等的分析。尊重人的主体性会有两方面的结果。第一，每个个人所追求的生活是由自己选择的，但是每个人心目中的理想生活并不一样。因此，平等所要求的对待方式必须考虑到，如何面对这中间的差别，尤其是其间道德份量的可能差别。第二，做出选择之后，为了追求自己所选择的理想生活，每个人对于资源的需求，业已拥有的资源、条件也都不一样，所以每个人可能遭受到的剥夺也不会一样。这中间的差别该如何面对，同样需要列入考虑。这种情况之下，提供同样的待遇(equal treatment)，由于忽视了这两方面的可能差别，显然并不算把人看作平等的主体。

相对于“平等待遇”，把人看作平等的人(treating as equals)，必须要从平等对待每个人“设法过她正确地认为有价值的生活”这项最高利益着眼。可是要如何平等对待这项利益？德沃金的答案是“平等的关怀与尊重”(equal concern and respect)。20这里所谓“关怀”，指的是承认一个人的利益以及其可能受到的伤害是有意义的，考量对待方式的时候必须列入考虑；所谓“尊重”，指的是承认个人不是他人的工具，而是有能力去自行寻找与选择理想的生活方式的主体，考量其对待方式的时候要保护这种能力的施展。这样子产生的对待方式，由于尊重人的主体性，也就会重视上述两种差别的各种不同状况。换言之，这种“视人为平等”的对待方式，着眼点不在于平等的待遇，而是在于平等对待当事人本身的选择。这个着眼点足以说明，平等概念其实乃是一个在自由主义架构里成形的概念。可是更具体来说，怎样才算做到了“平等对待个人的选择”？一种最流行的看法，就是“机会的平等”。

机会的平等 机会平等这个概念素来都有极为强大的说服力：如果平等的适用对象乃是自主的个人，那么要追求公平的——也就是不在各个人的选择之间有轩轾待遇的——平等，最明显的取径，应该就是尽可能排除妨碍自主的各种（外在）因素的影响，同时尽可能尊重（内在于）个人本身的条件、选择、努力所造成的差异结果。“机会”的平等，意思不外就是让每个人都站在同样的出发点（立足点），去善用与施展他作为主体所拥有的能力、努力、资源，达成他所中意的目标。做到了这种情况，任何不平等的结果，都可以归因于当事人己身的因素（能力不足、努力不够、目标不当），其得意与失败，因此都是当事人自己“应得”的。

不过，机会平等算不算“看作平等的人来对待”，端视“机会”一词的涵盖范围有多广。维持“形式”的机会平等，例如不得设立歧视性的排除条款，“前程对一切人才开放”，的确可以消除很多不平等的障碍。可是“人才”的形成，既取决于个人的天生禀赋、也取决于社会条件是否让禀赋得以发展与施展。机会平等的原则，是不是应该将这些势必会影响到机会之分布的天生因素与社会条件，也列入“机会”的范围、列为要求平等的对象？如果以它所持“应得”的定义作为基准，机会平等观所允许的在出发点上的差异，有多少是当事人应得的？罗尔斯因而提议，形式的机会平等，应该增强为“公平的机会平等”(fair equality of opportunity)；这种体制，设法降低社会因素给当事人施加的不“应得”的障碍（例如贫穷、歧视、教育机会的不公平），他称为“自由主义的平等”(liberal equality)。至于天生自然因素的优劣高下差异，虽然同样不是当事人所“应得”的，但由于我们无法改变自然因素，所以只能由后天的补偿着手，提供特别的协助，追求机会的真正平等，罗尔斯称此为“民主的平等”(democratic equality)。21

这些关于机会平等概念的修补与讨论，不容易得到一个最后定论，但这个原则的相关思考结构，对于平等概念的厘清，却有启发的功能。如上面所示，它在“人”(person)与“条件／

环境”(circumstances)之间做分别，基于对“人”的尊重，认为因人作为主体而起的差异因素，不应该求其平等，但是基于对“人”的关怀，因为环境因素而起的差异，则应该设法求其平等。这个区分，是极有意义的。这套分析方式，突出了“条件／环境”(circumstances)和“选择”(choice)这两个有别的面向，彰显了以道德平等前提出发而建构的平等概念，明显地是属于自由主义式的。22机会平等的诱人之处在于，它似乎排除了环境所造成的“不应得”因素的影响，保留下来选择这种“应得”因素的影响。这样的平等（以及不平等），似乎是可以接受的。关键所在，是“责任”的概念进入了平等的判断。要求平等，除了需要将相对的剥夺尽量列入考量，同时也需要将当事者应该负担的责任列入考量。这当然只会使得问题更形复杂。流行的机会平等说法，在这个问题上态度并不周全。通常，机会平等论对于环境因素会做最狭义的解释，只有完全外在于个人生命史的事物才算环境因素，至于家庭情况、生长环境、天生禀赋等等，都划入“人”的范围，对责任因素做最广义的解释，认为其间差异即使造成命运的天渊之别，也不算违背了机会平等原则。23

不过，只要“环境／选择”这个分析架构，指出了在某个方面的确有要求平等的理由，自然就牵涉到了“甚么的平等”(equality of what?)的问题：是甚么东西该求平等，才是“视人为平等”所涵蕴的分配原则？由于“环境／选择”的架构已经决定了平等概念的自由主义性格，以下的几类回答，基本上也都必然属于广义的自由主义取向。

平等分配甚么 最符合直觉、影响最广的分配平等概念，应该是效益主义(utilitarianism)的说法。24效益主义认为，道德考量的最基本着眼点是效益(utility)，而效益则可以广义地界定为偏好(preference)的满足。因此，所谓将人视作平等的人对待，意思就是赋予每个人的效益同样的道德份量、每个人的偏好之满足获得平等的考量。效益主义以效益作为平等的着眼点，启发了所谓的福利论(welfarism)。这种关于平等对待的想法，因此被称为“福利的平等”(equality of welfare)。换成日常说法，福利的平等就是要求个人所得到的偏好之满足——无论来自甚么源头——应该设法求其平等。这也是一种比较素朴、流行的平等观念。

当代有关平等的哲学讨论，几乎都集中在对于效益主义这种基本想法的批评上，也发展出了几种替代的理论。25

对于效益主义的批评，主要集中在“偏好”这个概念所包含的问题上：各种偏好显然不会具有同样的道德份量，因此其满足并不应该获得同样的考量。一种偏好若是会伤害他人——例如以歧视他人为乐——当然不应该取得平等考量的地位。又例如昂贵的偏好相对于简朴的偏好——例如某人对于鱼子酱的偏好与另一人对于花生酱的偏好——是不是应该受到同样份量的考量？还有一种情况，就是偏好有所谓自行调适的倾向(adaptive preference)，处境愈不利的人，她所形成的偏好，往往也是愈低、愈容易满足的；这时候，难道她的偏好与处境优渥的人应该一视同仁？因此，在偏好能够成为平等待遇的着眼点之前，应该先找到过滤的判准。这种判准，却不是在效益主义与福利主义的架构之内所能提供的。换言之，平等所要求的，不应该是让每个人得到同样的偏好满足。用上述“环境／选择”的架构来看，力求平等地满足偏好，不仅忽视了各个人条件与环境的差异，也忽视了当事人的选择是否合理。

其次一种看法，提出“资源”(resources)作为平等的对象。资源之所以需要平等，背后所考虑的正是前述“环境／选择”的二分对比。上面对于福利论所预设的偏好概念之批评，一部份着眼点即在于，这种偏好概念，没有在环境条件与主动选择之间做应有的区分。可是这个区分是很重要的：一个人的命运之中，由可以选择的因素来决定的部份，应该容许不平等；但是另外由条件与环境因素来决定的部份，则应该力求其平等。26这个想法，基于“人”与其环境的区分，相信来自人本身选择而铸成的得失，都是应得的，也就没有理由要求平等；但生自环境因素的得失，则不是应得的，应该要求其平等。这个说法看起来跟机会平等论有些相近，不过其间有一项重大的差异。对于资源平等论者来说，环境因素包括甚广，基本上，凡是非本人所能控制——因此非本人所能负责——的因素，都可以归诸于环境。准此，天生的健康、才能条件，社会所形成的各类族群、阶级、性别、地域性的差别，都属于环境与条件因素。而个人的志愿目标、努力程度、如何安排自己所享有的生活和资源，则属于选择的范畴。

当代哲学家罗尔斯与德沃金，各自提出了某种以资源为对象的平等规划。罗尔斯主张，平等适用的对象是“基本财”(primary goods)，包括了人类为了安排、追求一己生活而需要的基本资源与工具，诸如各项基本自由、权利、机会、所得、自尊等等（社会性的基本财）、以及健康、智能、体能、才能等等（自然的基本财）。他的正义原则，对于这些基本财的分配，提出了一套以平等为基准的规范。罗尔斯的理论，取“环境”和“选择”作为分析平等概念的轴线，堪称开风气之先，影响极大。不过，在考虑基本财的平等要求时，他仍然忽视了对于选择

的应有限制，也忽视了环境条件的不利需要甚么样的补偿。换言之，他的基本财平等的想法，仍然较为特定具体，没有随着选择与环境的多样组合作弹性的反应。德沃金则改用泛称的“资源”一词，强调资源这个概念乃是相对于环境条件与选择而言的，并用拍卖、保险等设计，企图维持住一种分配的结果，让资源的分配不会因为当事人的条件、环境因素而造成不同的命运，但会因为当事人的选择不同而有所差异。27

第三种关于平等对象的理论，见诸沉恩(Amartya Sen)的“能力”(capabilities)平等论。如果说福利论只注意到理想生活的达成(achievement)，资源论只注意到达成这种生活所需要的工具(means of achievement)，那么沉恩现在要求我们注意，达成理想生活所需要的自由(freedom to achieve)，才是平等主义者应该关切的焦点。“自由”在此的意思不仅是“没有强制”；它指的是实现个人所追求的事物的“真实机会”(real opportunity)。沉恩的考虑是，仅要求工具或资源的平等，不啻忽略了不同的人将等量的工具——无论是基本财、还是其它资源——“转化”成理想生活的机会与能力并不一样。提出这个“转化”(conversion)的问题，代表对于人的环境、条件因素，做了更进一步的考量。基于这种考虑，沉恩提议将人的生活状态视作各种“运作”(functionings)——包括“状态”与“活动”，例如营养的状况、健康状态、自尊的有无、是否参与社会生活、等等——的组合；也就是说，一个人是不是拥有适当种类与程度的运作，决定了一个人的生活品质是不是“好”。而一个人能不能取得或达成某一项运作、或者某个程度的运作，取决于他所拥有的机会、资源、本事，其总称即为“能力”。两个人能力的不同，会影响到同样资源在他们身上所发挥的效果。沉恩认为，平等所关注的对象，应该是能力的平等。

以上几种取向的短长优劣，目前还在争议之中，无法形成定论。28不过，平等这个概念一旦分梳为环境／选择两条轴线，平等问题会逐渐转化为正义(justice)的问题，乃是很明确的、必然的发展。我们终于认定，追求平等的时候，需要面对的问题不在于如何才算是“一样”的分配，而是甚么才算是“公平”的分配。这种旨在公平的要求，起源在于道德平等令我们不得不追问待遇平等：对于在道德与政治上平等的人，如何才算做到了平等的待遇。这种以公平界定平等的趋势，在晚近所谓差异平等的新主张里，也有清楚的表现。

经由差异到达平等 传统的平等概念，无论是政治、社会、法律、资源的平等，都以普遍性为基本前提及动力。主张平等的人，当然也会承认差异的存在，但是从亚里斯多德所陈述的平等主义要求——“一样的东西一样对待，不一样的东西不一样对待（除非有相干的理由）”——开始，平等的要求其实也就是普遍主义的要求。面对人类之间无所不在的钜细差异，平等主义的态度大抵分为三类：在考虑如何对待人，才算是视人为平等的主体之时，(1)或者基于该项差异不相干或者不重要，要求忽视该项差异；(2)或者因为该差异所造成的不平等有失公平，而要求弥补或者铲除该项差异；(3)或者因为该差异是有道理的——例如属于当事人需要负责任的，故必须接受该一差异所产生的不平等。换言之，从平等的角度来看，特定的差异或者应该忽视、或者应该消弭、或者根本不是平等原则所应该过问的。

不过晚近有另外一个方向的思考出现，在女性主义、多元文化主义、以及各类身分政治(politics of identity)的某些论述里频繁地见到，强调只有透过差异要求平等，才算是真正的平等。这路思考认为，诚然有许多差异与平等并不相干，但是有一类差异，由于涉及当事人关于自我的认知、诠释、评价，不仅不容忽略或者消弭，并且需要获得“承认”，在承认了差异的基础上获得平等，当事人才算是被视为平等的人对待。忽略或者消弭这种差异，等于否定了当事人之“正身”(identity)中极有意义的一个部份，从而也就是否定了当事人对于一己生命的看法。进一步言，由于这类差异——性别、族群、文化、信仰、性偏好——在实践中往往会需要差别的待遇，结果在政治、法律、社会方面，一种齐一的公民身分不免受到了挑战。近年来盛行一时的多元文化主义，便是这种主张藉“承认差异”达成平等的典型例子。由特定文化或者身分所界定的特定团体，会坚持他们的某些特色受到尊重；而尊重之道，往往在于他们受到某种特殊的待遇、或者容许他们的团体按照另外一套规则运作（例如豁免于某种普遍的法律，或者有权利从主流社会隔离，或者有机会进行独立的文化传承工作等等），而在其它方面，这样的团体与其它团体仍然享有完全一样的地位与权益。

从前述人皆平等的基本原则来看，这种透过差异达到平等的思路，有其真实的见地，可是也有其盲点。平等的基本意思是说，个人赋予自己生命的理解、评价、期待，具有道德上的平等地位。基于此，若是某一项文化或者身分的特色，对于当事人的生命具有相当的意义，甚至于是她作为完整的主体的一个构成因素，那么平等原则必须要求该一特色受到尊重与承认，即使这种承认涵蕴着当事人必须受到另外一套与众不同的待遇（毕竟，如上面致意再三者，公平

的平等并不会要求一样的待遇）。忽略、抹煞该一特色，不啻是对于当事人的剥夺，当然违反了平等的基本要求。这个意义上，广义的多元文化主义，其实在文化、身分的问题上，拓宽了平等主义的视野，也给人作为人的道德平等原则，开启了又一个面向。

但是我们也要注意，人皆平等的抽象原则，反过来也对各类文化、身分的特色，构成了一个检验的标准。某些文化与身分的特定惯习，即使属于该文化或者身分的核心价值，由于妨碍了某些个人——甚至于其它形态的生命——对于一己生活的完整权利，便不是平等主义所能认可的。裹童、缠足、奴隶制、残害动物等等，即是明显的例子。这类违反人的平等主体原则的文化特色该如何认定与评估，往往会引起棘手、激烈的争议。不过在原则上，这种检验、反思、批评的可能性与必要，却绝对不容否定。多元文化主义等等强调差异权利的主张，一个最大的缺陷，即在于它们本身并没有——甚至于不可能——提供这种检验与批评的判准。29

四、结语

本文开始之时，假定了近代世界里的平等概念，透过公民身分的界定和保障，至少在政治、法律、社会等方面，是较为稳定而少争议的。问题出在经济资源的分配，以及文化身分之维持差异但平等的要求。

经过本文针对道德平等与待遇平等的搭配分析，似乎可以得出如下的结论。

1. 平等的正当性，须要在道德平等的层次上取得确认；而这种正当性，立足于确认个人主体地位、以及进一步对这种地位的保护和支持。

2. 由于道德平等对于「待遇平等”的意思有所规范，强调须要在资源与选择之间分为两条轴线进行分析，它具有一定的自由主义涵蕴。

3. 在这种自由主义的涵蕴影响之下，当代有关分配平等的分析均依循环境／选择之坐标而发展，终于使得待遇平等的问题，逐渐演变成为正义或公平的问题。

在这些结论之外，就平等这项价值而言，现代世界有一个明确的历史趋势，需要理论上的自觉与说明，或可作为本文所期于未来者。回顾有关平等理想的历史，我们会见到，平等这项要求所适用、包容的范围，一直在扩大。从早先的等级制社会，人类逐渐进入了个人主义式的平等社会。在这种个人主义的社会里，原先存在着很严格的重重分类，例如财产、教育、性别、宗教、肤色、民族等等“差别”，都曾经是在人类之间划界线的理由，以便对人施加不平等的待遇。可是，另一方面，我们可以见到一个逐渐抹消界线的趋势也在运作。逐渐地，宗教信仰、财产、教育程度、性别、肤色与种族、性偏好等等界线，逐一丧失了它们的正当性，不再成为对人施加不同待遇的理由。最新的发展，已经开始挑战在人类与动物之间的不平等待遇。

这种被称为“不断扩张的圈子”(the expanding circle)的趋势，最后会对于平等概念造成甚么样的刺激与改造，目前尚难预料。不过这个趋势充分说明，平等作为一项政治价值，其涵蕴与意义，将是政治思想必须面对的一个常青议题。

1 本文第一稿系“公民社会基本政治社会观念研究计画”第二次研讨会（91年10月25-26日）的论文，会后曾做过较大幅度的修订、增补。今稿系因应《政治与社会哲学评论》的二位匿名评审人的意见进一步修订而成，作者要对他们的批评与建议表示感谢。

2 这个区分，罗尔斯尝指明为“有关某些财货(goods)的分配”的平等、与“人们无论社会位置应该享有的尊重”之平等。见John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971/1999), p. 447。“待遇”当然包含极广的范围，既包括了各类不容剥夺、并且其分配不容程度之分的事物，例如权利、自由、法律身分，也可以仅适用于资源如金钱、教育、医疗等等。在本文中，“待遇”指的乃是后面这一类。

3 一些学术性参考书里有关平等的条目，通常会简略介绍平等概念的历史发展，例如Stanley I. Benn, ‘Equality, Moral and Social,’ in Paul Edwards, ed., The Encyclopedia of Philosophy (New York: Macmillan, 1967), vol. 3, pp. 38-42; R. R. Palmer, ‘Equality,’ in Philip P. Wiener, ed., Dictionary of the History of Ideas (New York: Charles Scribner’s Sons, 1973), vol. II, pp. 138-148。较完整、系统的专题著作似乎不多见。本文以下所交代的简史，参考Henry Phelps Brown, Egalitarianism and the Generation of Inequality (Oxford: Clarendon Press, 1988), part I颇多.

4 有关基督教的平等观，笔者系参考特尔慈原著，戴盛虞、赵振嵩编译，《基督教社会思想史》（香港：基督教文艺出版社，1960），特别见第一部第二章。原文见Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1911)；英译见Ernst Troeltsch, The Social Teaching of

the Christian Churches, English Translation by Olive Wyon (1931) (Chicago: The University of Chicago Press, 1976)。

5 见上引特尔慈书第二部第十章。

6 这两种有关宇宙／政治秩序的观点，有机论请见Antony Black, Political Thought in Europe 1250-1450 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 15-18；等级论请见Robert Eccleshall, Order and Reason in Politics: Theories of Absolute and Limited Monarchy in Early Modern England (Oxford: Oxford University Press, 1978)。

7 見前引Henry Phelps Brown, Egalitarianism and the Generation of Inequality, Ch. 3。

8 Craig Calhoun, Nationalism (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), pp. 42-47。Calhoun所用的字眼是equivalent individuals，并没有直接称民族的成员为「平等”。

9 这方面的讨论见Liah Greenfield, Nationalism: Five Roads to Modernity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992)。

10 T. H. Marshall, ‘Citizenship and Social Class,’ in Robert E. Goodin and Philip Pettit, eds., Contemporary Political Philosophy: An Anthology (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 291-319。此文原发表于1949年。

11 Janet Coleman, A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity (Oxford: Blackwell, 2000), pp. 28-9.

12 Amartya Sen, Inequality Reexamined (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992), pp. 23-5。

13 德沃金（以及沉恩）认为，所有当代的政治理论——包括Nozick式的放任自由主义也主张名分权利的平等——都承认了基本的平等诉求（即道德平等），虽然如何才算满足平等的诉求（即本文所谓的待遇的平等），各家看法泾渭分明。依此说，当代政治哲学，整体处在一种“平等主义的平台”(egalitarian plateau)上。见Ronald Dworkin, ‘In Defense of Equality,’ Social Philosophy and Policy (1983), p. 25; Will Kymlicka, An Introduction to Contemporary Political Philosophy, rev. ed., (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 3-4持此说最力，构成该书的论证架构; Amartya Sen, Inequality Reexamined, pp. 12-3。

14 Bernard Williams, ‘On the Idea of Equality,’ in Peter Laslett and W. G. Runciman, eds., Philosophy, Politics and Society, 2nd series (Oxford: Basil Blackwell, 1962), pp. 110-131，特别见pp. 116-120。如Williams所言，这个想法来自康德的“尊重人作为目的，而不是将人视作手段”的启发。所谓视人为目的，一部份的意思正是说，将个人视作会自行决定、界定与诠释其一己行为与生命的主体(agent)，而不是一个由外界社会或他人眼光来界定的客观的身分、职业、角色。此文也收在前引Goodin and Pettit所编的文集中。

15 一位审查人指出，Williams这种观点（假定本文的陈述没有很大的误解），需要假定人具有理性、自我意识或类似的特色，才能断言人应该成为主体。照笔者的了解，Williams确实假定了人对本身与周遭世界有某种程度的意识，不过他不是从这里得出平等的结论，而是指出，人的这种自觉，会因为环境的对待方式而有增减。(pp. 118-9) 换言之，他似乎认为，人是否能够成为主体，问题并不在于是否具有某种特色（当然也不需要去否认这类特色的意义），而是在于环境是否给予平等的待遇，让他有机会成为主体。

16 将人视作自己生命的主体这套说法，显然倾向于自由主义的基本立场。一旦认为平等所指的乃是取得这种主体身分的权利的平等，显然接着就会认定平等乃是自由主义的核心价值。进一步言，在这种观点之下，各类平等主义（例如社会主义）与自由主义的关系，就不可能如一般所想的属于一种原则上、道德上的对立、或者取代的关系，而属于政策判断的歧异。这些，都是值得探索的问题，在此必须略过。

17 Ronald Dworkin, 1983, p. 26。由于维护与实现这项利益还需要自由，因此，自由与平等的关系，不必如一般所想，以为是截然对立或者冲突的两种价值。

18 Ronald Dworkin, A Matter of Principle (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), pp. 191-2。

19 这种意见，或许应该称为平均主义，以与平等主义有所区别。历史上，将平等主义推展到绝对平均主义的典型代表，应该推巴贝夫(Francois Noel Babeuf, 1760-1797)；他坚信人的基本需要是一样的，见他的名言“胃都是平等的”。在此需要强调，与一般的误解相反，大多数

的社会主义／共产主义者，都不认同平均主义。马克思在描述社会主义社会里的分配方式时，也反对这种削平式分配的“弊病”。见他的《哥达纲领批判》(1875)。毕竟，无论共产主义阶段里的“各取所需”、还是社会主义阶段下的“按劳分配”，都明显不是平均主义的主张。

20 Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977/1978), pp. 272-3。

21 见Rawls, A Theory of Justice, ch. 2。罗尔斯的观点要来得更复杂，在此不细论。

22 这个说法，不免引起争议。我的意思是：关于平等的理解与分析，可以按照从环境／条件一极到选择一极的轻重兼顾程度，分出各种政治立场。原则上，自由主义兼顾两方面的因素。如果祇着重环境／条件一极，忽略了选择这个因素的影响，会变成某种素朴的平均主义或者以福利为主的社会主义；而若是祇着重选择一极，忽视了环境／条件的平等，则会流为某种形式的放任自由主义(libertarianism)。这不啻是说，当代几种主要政治哲学的差异，其实系于关于平等概念的分析。参见上面注13所引的资料。

23 需要说明，“环境／选择”这个分析架构引领风骚多年之后，晚近受到了一些挑战。论者指出，由于这种分析假定了平等所关切的乃是属于机运赋予的各类外在条件，主动选择所造成的差异则没有不平等可言，故这个分析架构只能发展出一种“机运平等主义”(luck egalitarianism)。限于篇幅及时间，本文未能涉及这场新的争论。请读者见Elizabeth S. Anderson, ‘What is the Point of Equality?’ Ethics 109 (1999), pp. 287-337，其中针对“学院平等主义”——几乎包括了本文所涉及的所有哲学家——的一般批判，尤其值得重视。

24 论到“甚么的平等”，一个常见的想法似乎是从“需要”(needs)着眼：每个人基本需要的事物，应该获得同样的供应。不过，由于这个想法过于粗糙，几乎难以见到理论层面的经营，在此我们略过不论。

25 有关的文献数量可观，可以参见Jonathan Wolff, ‘Economic Justice,’ in Hugh LaFollette, ed., The Oxford Handbook of Practical Ethics (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp. 433-458条目所附的书目。

26 用德沃金的字眼来说，平等会有背道而驰的两方面的要求：资源的分配必须随每个人志向与努力的不同而变动调整(ambition-sensitive)，也就是说，资源分配须要反映个人所作的选择带给他人的代价或者利益，但又必须不随每个人资源禀赋的差别而变动调整(endowment-insensitive)，也就是说，资源的分配不能受到个人能力差别的影响（德沃金另用保险来处理天生残障所带来的不平等）。见Ronald Dworkin, ‘What is Equality? Part 2: Equality of Resources,’ Philosophy and Public Affairs, 10 (1981), p. 311。此文也收入Ronald Dworkin, Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), 见p. 89。

27 德沃金的整套构想至为复杂，读者应该参考谢世民，〈论德我肯的资源平等观〉，中央研究院中山人文社会科学研究所《人文社会科学集刊》11卷1期，1999。

28 请见上文注23。

29 关于差异的平等，两本集中于平等议题、而对差异政治批判性较为明确的著作，见Anne Phillips, Which Equalities Matter (Oxford: Polity Press, 1999)，以及Brian M. Barry, Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism (Cambridge: Polity Press, 2001)。

来自： http://www.douban.com
/