

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

论均等主义正义的通货 [On the Currency of Egalitarian 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	Book chapter
Authors	柯恩 [Cohen], G.A.
Publisher	江苏人民出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-20 10:44:57
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/184996

G. A. 柯恩：论均等主义正义的通货

G. A. 柯恩

I. 导论

阿马蒂亚·森在他1979年名为“什么的平等”的唐纳讲座中问道，在给定的社会中，均等主义者应该使用何种计量来确立其理想实现的程度。对于均等主义者而言，个人状况的哪（些）方面应该以根本的方式加以计算，而不仅仅是作为他们视为根本东西的原因、证据或者是替代物。

在这个研究中，我考察晚近的哲学文献中对那个问题的回答，以及对这个问题具有影响的讨论。我将这作为理所当然的，那就是存在正义要求人们具有均等数量的某种东西，但并不是任何东西，而只能是在任何程度上都被同分配平等相竞争的那些价值所允许的；我研究的是许多共享均等主义观点的作者所说的，那就是当在走向更大平等过程中，其它价值的代价不是不可容忍时，应该使得人们在哪个（些）方面或维度上尽可能地平等。

我也提出了我自己对森的问题的回答。我的答案是对德沃金做内部批评时的产物，这个答案拒绝了德沃金所宣示的那种立场，因为它并不与它自己的根本动机相符合。我对德沃金的回应受到了阿内逊最近倡导的“福利机遇平等”的影响，但我对森的回答并不是阿内逊式的，我的答案也不是如阿内逊那样的表述。[1]它还需要许多更进一步的精细化，但因为我认为与它相伴的，那些对他人的批评是相对完成了的，并且是有说服力的，所以我还是在这里提出它，尽管只是以一种粗糙且预备性的形式。如果这个研究对于理解平等有所贡献的话，更多的是因为那些批评，而不是它所认可的正面的学说。

在论文的第II节我区分了不同强度的均等主义论点，并且我指出，某种（并不是所有）反例能够反对较强类型论点，但并没有妨碍相关联的较弱的论点。

第III节检视了对福利平等的两个罗尔斯式批评。第一个说未修正的福利计量错误地把在道德特征上不同的快乐与偏好相等同。例如，在强度相等的时候，它将支配的快乐与单纯的消遣快乐相提并论。第二个批评说，福利计量不可辩护地迎合了那些，例如由缺乏自律等所产生的昂贵嗜好。这些批评挫败了福利平等，但是我也主张，它们并不没有如罗尔斯认为的那样，引入了对基本善计量的支持，不仅如此，第二个批评很难与罗尔斯对努力和应得的观点相调和。

尽管德沃金发展罗尔斯观点时以资源取代了基本善，但他提炼并且扩展了罗尔斯对福利平等的两个批评。我在第IV节表明，如果均等主义者允许那种反映了人们选择的对福利平等的偏离，德沃金对福利平等的许多批评都可以满足：这就是阿内逊的福利机遇平等理论。但是德沃金对福利平等的一些反对不能以阿内逊的方式处理，对它们的正确回应证实了我称为的可及利益的平等（equal access to advantage），这里“利益”被理解为包括福利，但比它要宽泛。在可及利益平等之下，对均等主义者而言，根本性区分是塑造人们命运的选择与运气。我主张，德沃金的不同的主要区分，在偏好与资源之间的区分，与其说是对他自己的哲学的动机为真，不如说是对我所支持的那个动机为真。

然而，斯坎伦论证，对分配正义来说，一个人选择发展某种嗜好的事实只是表面上重要的。他说，为什么均等主义者并不因为被选择的昂贵嗜好而补偿人们的理由是，被选择的那些嗜好是他们可以不具有的嗜好。按照斯坎伦，并不是昂贵嗜好是被选择的这个特征，而是它们是边缘性的与偶然性的特征，解释了为什么它们不能要求得到满足。在第五节针对斯坎伦的怀疑，我捍卫了我对选择的强调，但为了迎合在斯坎伦反对选择的情形中那些看来无法否认的东西，我也对以选择为中心的均等主义建议做了很大的修正。

最后，在第VI节，我声称森论“可行能力”的作品引入的对他的“什么的平等？”问题的两个答案，每个都有其吸引力，但是如我在其它地方将要详尽表明的，它们在内容上有实质性的差别。[2]

II. 方法论的预备

当一个人被不公平地利用时，他受到了剥削，当他的坏运气不是他本来能够避免的赌博或风险时，他受苦于（坏的）原生运气。[3]我相信主要的均等主义冲动就是要消除剥削与原生运气对分配的影响。无疑，有原则的非均等主义者和反均等主义者都谴责（他们所认为的）剥削，但是他们并不具有与均等主义者相同的剥削观，部分是因为他们较少为原生运气所产生的资质差别所困扰，而这种差别扭曲了分配结果。

基于当前对主要的均等主义冲动的勾画，意图表达与主张均等主义的一个陈述要受到两类挑战。首先，鉴于根本的均等主义目标，这种陈述可能被批评错误地确认了要被平等的东西。我本人就是这样来批评德沃金的资源平等建议，因为我认为他惩罚了那些具有并不能对之负责的昂贵嗜好的人，很不幸，这些人满足这些嗜好要更大的成本。但是一个人也许会基于完全不同的根据而拒绝它，即它与某些重要的非均等主义价值相冲突。例如，一个人也许说，尽管儿童出生在富裕或贫穷的家庭里确实是属于原生运气，但寻求纠正这种运气是错误的，因为这会破坏家庭制度。

在本文中，我并不讨论对均等主义建议的第二类问题，即在平等与其他价值之间的权衡问题。这是因为我将把有待检查的各种不同的均等主义建议作为弱的平等物主张（*weak equalisandum claims*）。

一个平等物(*equalisandum*)主张确定什么应该被均等化，即，应该使得人们在什么上平等。一个无条件的或强平等物主张，是不妥协的均等主义者主张的那类要求，说人们应该在它所确定的那个维度上尽可能地平等。一个有条件的或弱平等物主张说，他们在某个维度上应尽可能地平等，但是必须受到为了尊重其它价值所施加的任何限制这个约束：那些限制不是由讨论的这种主张所确定的。

现在，强平等物主张面临上述区分的两类反驳，我现在将它们称为均等主义反驳和非均等主义反驳。一个均等主义反驳依赖于这样的观点，即关于什么是平等地对待人们的正确方式，它不同于体现在挑战强平等物主张的那种观点。均等主义反驳者认为在这种或那种程度上，人们应该在某些东西上平等，但不是他所反对的那种主张所确定的那个东西上的平等，但作为均等主义反驳者，他并不反对一般而论的那种主张的强度。相对比之下，对强平等要求的非均等主义反驳则说，尽管这个要求可能（可能不）正确地确定了应该均等的东西，但是它错误地没有尊重非均等主义价值，这种价值限制了对于这种主张所建议的应该追求的那种平等形式的程度：这样反驳者说，因为那些价值，平等物建议（至少）在它的强形式上是不可接受的。对一个强平等声称的一个均等主义反驳也适用于与它相关联的弱平等声称，但是一个非均等主义反驳则只能挑战强建议。由于我的是一个弱建议，非均等主义类型的反驳并不妨碍我。

将福利作为一个一种样本的平等物建议，通过对福利平等物的所谓反驳的描述，我马上将阐明我试图作出的区分，它们是（a）明显不是均等主义的，（b）我相信，可以论证是均等主义的，和（c）就它们应该被如何分类是有问题的。在着手这个区分的工作之前，我将对我这里和贯穿此研究中的“福利”的意思说句话。对于当前在哲学与经济学上活跃着的（如果不是好的）“福利”的许多解读，我对两种有兴趣：作为享乐的，或者更宽泛地，作为可欲的或者惬意的意识，我把此称为享乐式福利；和作为偏好满足的福利，这里偏好是对世界状态的排序，如果一个人所偏好的某个世界状态得到了，他的那个偏好就得到了满足，无论他是否知道获得了[4]，更无疑地，无论他从获得它中是否确实得到了享乐式福利。当个人得到更多的享受时，个人的享乐式福利增加了；当他的更多的偏好或更强烈的偏好实现了时，他的偏好满足增加了。注意到获得更多偏好满足的一种方法是培养，如果你能够，那种比你当前的偏好更容易满

足的偏好。

有时候福利必然说我所意指的两种观念中的一种，但并不总是如此。通常在福利的两种解释之下，我所评论的东西具有一种类似的形状，这样我可以同时把两种都记在心中（据此我不是意指两者的结合）。除非我做出其它的表示，否则我的论点是在我所区分的两种解读上都成立，这一节的余下部分就是一个恰当的例子。

a)许多人认为，一个均等化福利的策略与家庭价值的维持是不一致的，他们这样说，那些价值认同了有利于被爱者的实践，而这会产生福利不平等。

现在，无论这个观点有多大的穿透力，它并不代表对于福利平等的一个均等主义反驳。不受调整的亲情慷慨可能基于其它的根据是宝贵的，但它不可能被认为促进了人们得到他们应该得到的均等数量的那种东西的均等数量。相应地，如果家庭价值确实具有反对福利平等的力度，那么它是一个限制特定的平等物或平等形式的令状（writ），但它不是反过来提议另一种平等物的一个理由。当福利平等是被作为有条件的平等物建议来构想时，家庭价值确实没有挑战它。

对无条件的福利均等的另外一个非均等主义反驳是，实行它会涉及不可容忍的侵犯性的国家监视[5]。（嗨，我是来自平等局的。今天你碰巧特别幸福吗？）应用无条件的资源平等而需要收集的信息很可能涉及到较少的侵犯，那是相对于无条件的福利平等而偏好无条件的资源平等的一个理由，但那不是一个指责福利平等的均等主义特征的理由。[6]

对福利平等还有一个非均等主义反驳是，如果优先性总是给予消除悲伤，那么没有任何资源可以用来维持教堂和创造其它的具有不可估量价值的东西。但是对不妥协的福利平等的挑战都不能挑战这种主张，就平等化是可辩护的而言，福利是有待均等的恰当东西。

b)考虑那些在把资源转化为福利上特别低效的人，如果福利是有待平等的，他们必须被给予普通转化者的两倍资源。这些差的转化者可以分为各种子集。他们中的一些人无效率是因为他们在道德上可责备的意义上粗心大意或者不负责：他们在Fortnum购买食物，因为他们觉得步行去Berwick街市场购买令人心烦。其他人则是无可责备地无效率的，因为他们在某种方式上是残疾的。他们需要两倍的份量，因为双重份额的一半要用来克服他们所受残疾的负效用效果。那一半可能是他们的肾析成本。

现在在我看来，对那种确保Fortnum消费者福利水平如同每个其他人一样高的策略存在一个均等主义反驳。在我看来，当其他人为他轻易地可避免的浪费付账时，在某种程度上存在一种均等主义者要谴责的剥削性负担的分配。在此福利平等不是因为其它的价值而应该被拒绝，而是因为它是非均等主义的。

就要求均等化福利而言，对服务肾病患者（和类似）的受苦者也可以存在一个反驳：可以说——通常这样说——这种策略会对社会上其他人造成不好的影响。然而，尽管它也许是正确的，但它不大可能代表了对于福利平等的一个均等主义反驳。以肾受苦者为代价来把总福利保持在高的水平上并不是一种更平等地分配东西的方式。[7]

c)有些人在将资源转化为福利时的低效率明显是他们自己的过错，而另一些人的低效率则明显是坏的运气。但在这两个极端类型之间，存在大量的情形，在此过错是否适用是不清楚的。例如，就许多性情暴躁的人来说，很难说他们是否应该对他们的性情暴躁负有责任，如我们所说，他们是否更值得同情而不是责备。现在性情暴躁的人是坏的转化者，如果我们不情愿以额外的资源服务他们，使得他们更快乐一点，那么与这个不情愿相伴的对福利平等的反驳，是否是（至少在部分程度上）均等主义的就是不清楚的，因为他们的转化无效率是否是他们自己的过错是不清楚的。

对这些不同的基础的阐明就这么多，均等主义主张是可以基于它们受到挑战的。现在我们将福利平等作为解决平等物问题的一个推荐的办法——在我看来是最为质朴的一个，因此也是从之开始的一个自然办法——让我们看，鉴于最近的哲学文献中对它提出的那些均等主义反驳，它必须如何进行修正。

III. 对福利平等的罗尔斯式批评

开始的一种好方法是考察福利（既在享乐式解释也在偏好解释之下）平等的两个反驳[8]，这来自于罗尔斯的工作，我将称为冒犯性嗜好与昂贵嗜好的批评。我认为一个福利均等主义者通过对其原初观点的一个自然修正就可以纳入两个批评。在冒犯性嗜好批评的情形中，这点很可能被罗尔斯所承认（和德沃金，他更系统并详尽地发展了这个批评）。但罗尔斯与德沃金认为，第二个批评为完全放弃福利领域做了辩护，如我将指出的，我认为并不会如此。第二个批评也对罗尔斯的体系产生了一个问题，我将稍微离题来描述之。

在批评功利主义的过程中，罗尔斯提到了冒犯性嗜好，但是，如森所注意到的，在那点上他实际上是在批评一般而论的福利主义，这里的福利主义指的是，正义的分配只不过是个体福利的这种或那种函数的观点。[9]从逻辑上可以得出，冒犯性嗜好批评也适用于反对福利平等是唯一原则的那种正义观念。尽管一个“弱的”（见上面第II节）的福利均等主义者不一定是一个福利主义者（当然，除非是关于特定的平等计量来说），但对福利主义本身的一个好批评并不能适用于受限制的福利主义，后者在平等的语境下只承认福利信息的相关性，即使它的倡导者在其它地方承认非福利信息，这不大可能是可行的。无论如何，冒犯性嗜好批评给我的强烈印象是，甚至在反对一个弱的福利均等主义主张上也是强有力的。

福利主义的冒犯性嗜好批评是指，一个人在歧视他人或者减少他人自由时所得到的快乐不应该与其它满足在正义计算中同等看待。[10]从正义的观点看，这种快乐应该受到谴责，即使为了福利平等的盛行需要满足这种相应的偏好，但它们还是没有任何得到满足的要求权。我相信这个反驳挫败了福利主义，因此也挫败了福利平等。但福利均等主义者在回应冒犯性嗜好批评时采取的自然方案是，转而支持某种类似于非冒犯性福利平等的东西。这个批评看来并不必然使得在一个更根本的方式上要放弃福利平等。[11]

昂贵嗜好批评被认为使得这种放弃成为必然。它出现在罗尔斯倡导将基本善作为恰当的平等物的语境下：“想象两个人，一个人有一点牛奶、面包和大豆即可满足，而另一个只有昂贵的酒和奇特的菜肴才能满足。简言之，一个人具有昂贵嗜好，另一个人则没有”。别无其它情形，一个福利均等主义者必须为美食家提供的收入比朴素嗜好的人更高，否则在后者得到满足时，前者会发狂。但是罗尔斯强有力地论证反对福利均等主义原则的这个含义：

“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一定程度的作用。没有将昂贵嗜好纳入那些基本善，这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尽其所能的话，一个人必定主张这是不合理的，如果不是不正义的话。但是主张这点看起来预设了将公民的偏好视为完全超越他们控制的欲望和倾向。公民看来似乎成了欲望的消极载体。基本善的使用……大大依赖于对我们的目的承担责任的一种能力。”

具有昂贵嗜好的人本来能够做出其它的选择，当他们催促要得到补偿的时候，其他人就有资格认为，要由这些人自己承担“他们缺乏远见与自律的”[12]的成本。

我相信，这个反驳挫败了福利均等主义，但是它并没有如罗尔斯所假定的那样，也证实了基本善计量的主张。前面的一个均等主义者回应这个反驳的正确方法，在我看来是下述的：“就人们确实对他们的嗜好负责而言，相关的福利差距确实不能博取正义的关注。因此我们应该仅仅对那些无法以某种方式追溯到个体选择的福利差距进行补偿。我们应该以福利的机遇平等来代替福利平等。因为昂贵嗜好的反例而采用基本善计量是完全得不到辩护的。

在下一节，我将面对德沃金关于昂贵嗜好理论的广泛发展来进一步探讨这个回应。但是在转向德沃金之前，我想指出，罗尔斯对昂贵嗜好的话语对他的体系引出了一个严重的问题。

这个问题是能够作为负责任地指导自己嗜好形成的个人的画面，与罗尔斯在其它地方以根本方式用来支持他的均等主义的那种主张是很难调和的。我这里想到的是他表达的对额外努力的额外回报的怀疑：“一个人愿意做出的努力是受到他的自然能力和技艺、以及对他开放的可选项影响的。其它情况相同，天赋较好的人更可能认真地做出努力，而且似乎也没有任何办法来折算他们的更大的好运气。回报应得的思想是不可实践的”。[13]

现在有两种方式来对待这段话。一种方式是如我认为的罗尔斯对它的意指，另一种是如同诺齐克所看待的，并且他基于这点开始猛烈地批评罗尔斯。我确信，诺齐克误读了这段话，但是他的误读构成了对许多社会主义者与均等主义者对努力说的话的正确理解，因此这将值得我们暂停片刻，离题地来关注诺齐克的批评。这段话的两种解读，都很难与罗尔斯对远见、自律与昂贵嗜好所说的话相调和。但过一会儿之后我才到那点，因为这段话可以独立地批评，我将首先做这个工作。

这段话的两种解读是关于他们如何理解罗尔斯在这里所使用的“影响”一词而分离的。在我对它的解读中，它意味着“影响”。在诺齐克的解读中，它意味着类似于“完全决定”那种东西。无论我们如何理解它对罗尔斯都有困难，但在两种情形中的困难并不相同。

在我对罗尔斯的解读中，他对“影响”的意指是“影响”，他并没有说更为努力的对他投入进去的努力没有任何控制，因此不应得任何功劳。他的不同观点是我们无法计算在他们超出标准的努力在什么程度上不是归于可值得赞美的努力，而是归于“更大的好运气”：没有“任何办法来折算”后者。那是对回报那种应得回报的努力的实践性反驳，而不是主张那里没有这种努力——见这段话的最后一句。

如果罗尔斯在不是所有努力都应得的这点上是正确的，那么我们可以同意，不是所有的努力都是应得回报的。但是为什么得出努力根本不应得任何回报呢？相对于一个在根本回报与百分百回报之间的某个回报率（例如，通过税收体系，因为它对努力表示尊重，它的形成与辩护逃脱了差别原则的令状）相对比，讲出它值得多少回报的实践困难很难为根本不回报做辩护。

但是与诺齐克对罗尔斯的话的解读使得他受到的那种批评相对比，这个批评是温和的。当诺齐克在展示上述所引的《正义论》中的那段话时，粗心地或者恶意地忽略了接在“有意识地”后面的东西，这种解读的可行性得以加强。因此，诺齐克创造了这样的一个印象，罗尔斯提出了一个常见的均等主义决定论学说。诺齐克对那个学说的回应是特别强有力的。他说，“如此贬低一个人的自主性和他对行为的首要责任，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……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那种人类尊严的观念相适应”[14]。诺齐克设置了一个困境：或者人们具有真实的选择自由，在这个情形中，他们有功劳（credit）（至少在部分程度上）来得到他们的劳动果实；或者没有自由选择这种事情，在这种情形下自由主义者应该从这个段落中拿出他们所设计的人性观念的紫丁香，并且——我们可以加上——社会主义者应该停止描画鼓舞人心的人类未来画卷（除非他们相信人们在资本主义下缺乏自由意志，但是在革命后他们将得到它）。

基于诺齐克对“努力”段落的解读，非常清楚它与罗尔斯归于公民在嗜好形成上的责任是不一致的。由于诺齐克的解读是误读，这点并不是特别重要。但即使就我们对罗尔斯的文本较少创造性的解读而言，也很难调和他对于努力所说的与他对于嗜好所说的。基于我对它的解读，努力是部分地值得赞扬的，部分地不是，但是我们不能分开这些部分，显示的政策后果是忽略努力所要求的回报。现在，关于嗜好的这段话是开始于这个思想，即尽管“公民在形成与培养他们的最终目的和偏好时具有某些作用”，但结果是公民要为它们承担完全的责任。如果我们

跟随开始的思想，那么我们会奇怪，为什么对于努力的部分责任不能得到任何回报，然而对昂贵嗜好形成的（仅仅）部分责任要得到完全的惩罚（那些保持朴素嗜好的人获得了福利回报）。如果我们转向完全责任的要旨，那么我们会感到奇怪，为什么对于努力只以有限方式负责任的人可以对于他们的嗜好如何发展负有全部的责任。

IV. 重置德沃金的切割

A

德沃金否认福利平等为均等主义目的提供了正确的解读，在这点上我同意他。但是我并不共享他的这个观点，即福利平等的仙去将使得均等主义者反过来拥护资源平等。我在那点上不同意德沃金的部分理由在于，我相信他对福利平等的一个主要的反驳可以为那个原则的一种修正形式所满足，这点马上会得到捍卫。不像福利的平等，这个修正的福利原则允许和实际上命令偏离福利平等，只要与不足的福利机遇相对，这种偏离反映了相关行为者的选择。如果一个人的福利低是因为他自由地冒着福利损失的风险来为福利所获进行赌博的话，他没有任何得到补偿的要求权。一个浪费了被其他人抓住了的那种福利机遇的人也没有这种要求权。考虑一个不同的例子，一个人出于对一个理想的热爱而选择放弃福利，这个理想（明白地，或单纯碰巧地）要求自我否认。

这个修正的原则可以称为福利机遇的平等。[15]它也不是一个我将认同的原则。福利机遇的平等原则是比福利平等本身对均等主义的更好解读，但它目前还是不能好到这份上，即给我留下它是均等主义的正确解读的印象，正确解读的目的是消除非自愿的不利，据此我（规定）是指受苦者对之不能负有责任的不利，因为这种不利并没有恰当地反映他所做出的或正在做出的或将要做出的选择[16]。福利机遇的平等消除了非自愿的福利不足，福利不足是不利的形式。因此我认同的这个原则回应了人们在福利机遇上的不平等。但是，如接下来要阐明的，利益是比福利要宽泛的概念。任何增强了我的福利的东西在某种程度上增强了我的利益，但是反之则不成立。不利相应地要比福利不足宽泛，这样我支持的观点，它可以称为利益机遇的平等，或者更可取地，称为可及利益的平等，它纠正了福利机遇平等对之不敏感的那种不平等。

为什么对这种观点而言，“可及利益的平等”比“利益机遇的平等”是一个更好的名称呢？我们通常并不把稀少的个人能力看作减少了机遇。无论你是否强壮、聪明、软弱或愚蠢，你的机遇是相同的：如果你是软弱和愚蠢的，你可能无法很好地利用它们——但是那蕴含着你具有它们。但是个人能力的缺失这方面还是进入了均等主义关注，它们之所以这样是因为它们减低了对有价值东西的可及性，即使它们并没有减少获得它们的机遇。因此我偏好“可及”[17]，但是我仍然要求这个可能不大寻常的规定：我将把一个人实际具有的任何东西都视为他可及的东西。[18]

德沃金对福利平等的某些反例没有对福利机遇平等形成挑战，它们更加不能挑战更宽泛的不利原则。这里我想到的德沃金的与昂贵嗜好相关的例子，它不仅仅没有挑战福利机遇的平等，一个人还可以说更强的东西，它们将这样的主张引向了前台来作为均等主义目的的候选解读。但是德沃金的其它反例则使得福利机遇平等转向可及利益的平等成为必然。具有这种效果的一类反例与残疾有关，在这个词的字面意义上，在下一个子节的开始，我将提出对福利机遇平等的残疾反例。

然而，在我看来，资源平等受到如同那些挫败福利平等（和福利的机遇平等）同样强的反驳。现在我将通过描述一个双重不幸的人来捍卫这个结论。我相信均等主义者将因为他的双重不幸而被驱动来补偿他，但是要求补偿的第一个事实挑战了福利平等，第二个事实则挑战了资源平等。

B

我的这个不幸者的腿瘫痪了。为了四处活动，他需要一个昂贵的轮椅。均等主义者倾向于

建议应该给予他。在询问这个人的瘫痪把他的福利减低到何种水平之前，他们就倾向于这样做。当补偿残疾时，均等主义者并不立即区分具有类似残疾的人因为不同的（负）效用函数而减少的不同数量的悲苦。他们建议对于一般而论的残疾进行补偿，不是，或不仅仅是因为它的有害的福利效果。只要我们能够把对资源缺失的补偿与对福利缺失的补偿区分开来，那么前者看来就享有独立的均等主义支持。

看来对于残疾的这种均等主义反应不仅仅挫败了福利平等，也挫败了福利的机遇平等。无论根据什么标准，蒂姆实际上不仅仅不是不幸的，而且，因为他天生幸运的性情，承天照看具有丰富的幸福机遇：他不需要做很多就可很幸福。但是均等主义者不会因为那个理由，从而把他从轮椅接收者的名单上去掉。他们并不认为轮椅的分配应该由那些需要它们的那些人的福利机遇要求唯一地决定。残疾人需要得到足够的资源，无论他们是否需要这些资源才是或才能够是幸福的。

注意到我并没有说，无论他们面临的其它要求是什么，均等主义者将总是服务于类似于蒂姆的人。我们可以想象在他周围还有不幸的四肢健全的人，患有一种可治愈的悲苦，他们的福利是如此之低以致他们的要求被判断为优先的。这里要确立的观点是，他的很多幸福并不是一个反对补偿他的残疾的决定性理由。

在面临（我所说的）直觉现象下，维护福利平等是均等主义目的的正确解读的这种观点的唯一方法是主张，均等主义者之所以建议对于残疾进行支助而不收集福利信息，是因为在个体情形中残疾与坏的福利之间确认一般联系是不可能的或者成本太高。正如森与德沃金一样，我也发现这个捍卫没有说服力，由此我的结论是，对残疾的均等主义反应挫败了福利平等[19]。此外，如我所主张的，它也将挫败福利的机遇平等，因为对残疾的反应而并不是由这种东西所塑造的，即残疾在不同的人那里引起的福利机遇损失的不同成本。

我还没有完成对这个人的不幸的描述。他的手臂也有些问题。他能够如常人那样地移动它们：我甚至将假定，为了使得我的观点更有活力，他可以非常灵活地使用它们。但它们仍然有一些很严重的问题：每次移动后，他的手臂肌肉都会非常痛。

根据我曾经在不同的语境下有机会做出的区分，这个人可以没有困难地移动他的手臂，但是这样做成本很高。[20]我所称为的“困难”和“成本”两个术语，尽管经常混在一起，但有重大的不同，这可体现在一个人做某事很艰难（Hard）上。（我给你一张500美金的支票或者告诉你一个秘密，它的泄露会毁灭我，两者成本都很高，但不困难。对于我以自行车将你运到Heathrow这是极端困难的，但是由于我爱这个挑战，我今天无事可做，所以其成本不高。在困难连续线的远端是不可能，但是在成本的情形中占据那个位置的则是不可承受。）[21]

现在有一种昂贵的药物，定期的服用，可以抑制那种本来会伴随其运动的那种疼痛，这种药因为非常昂贵而没有副作用。我确信，均等主义将支持给予这个人以这种药物，即使这种药物有如轮椅那么昂贵。但是假设这种药物并不能代表对一种资源缺陷的补偿。因为，在相关的意义上这个人移动他手臂的能力（如我所规定的）比绝大多数人都要好。

“在相关的意义上”在此做了很多工作，故让我对它做点解释。有人可能认为，我也没必要否认，在一种意义上一个典型的正常人将具有这个人所缺乏的一种能力。我不需要否认他缺乏无痛地移动他手臂的能力，或者，如果你喜欢的话，那种不服药而无痛地移动手臂的能力。我甚至能够同意正是缺乏那种能力是补偿它的均等主义根据。但是与对福利机遇的缺失进行补偿相对比，对一种需要以这种方式描述的能力的缺失作为有待揭示的补偿根据来进行的补偿，它并不能代表对那种无能力的补偿。一个本来是资源均等主义者的人说，“这里需要补偿是因为这个人缺乏能够避免疼痛的资源”，实际上将援引福利机遇平等的思想，即使他使用资源主义语言来描述它。

我的例子在医学上有点幻想性，但是一个医学上更为普通的例子可得出相同的观点，尽管你不得不运用较为敏锐的理解力来明白它。当前的情形是有点幻想性，疼痛将完全是跟随，而不是伴随产生疼痛的运动。现在思考一个更为普通的情形，即伴随着关节疼痛的运动，假定，这是很有可能的，即运动不仅仅是疼痛的，由此和/或者要不然，也是困难的。那个困难把资源不足引入了情形，尽管如此，这个例子作为对资源平等的挑战还是成立。因为对均等主义者而言，仅仅只迎合运动的困难而不独立地针对这个运动偶尔引起的疼痛，这是不融贯的。因此，在真实生活中对残疾进行均等主义补偿的例子中，这里有一个无法还原的福利方面。

或者只是考虑不列颠的穷人，他们受苦于冬天寒冷的不适。以电票来帮助他们的均等主义情形部分地立基于这个不适本身。这个情形并不是完全基于无能，寒冷既能通过不适也能独立地引起这种无能。

但是人们在同样的低温下遭受的不适是相差很大的，结果为了消除这些不适所需要的资源数量也是大不一样的。有些人需要昂贵的大衣和许多燃料以获得一般水平的温暖福利。他们就温暖而言具有德沃金所称的昂贵嗜好：他们需要不同寻常的大份量的资源来达到普通的福利水平。在德沃金的资源平等之下，如我们将看到的，他们将是失败者，因为它本身就反对对昂贵嗜好进行补偿。

但在残疾人情形中，适用于均等主义补偿的两个根据具有某些共同的东西。这个人直接就没有能力移动他的腿，以及他移动手时会遭受疼痛，这两者都是他（我暗暗地假定）不能对之负责的不利，我表示，这是为什么均等主义者会对它们给予补偿的理由。他的困苦的两方面代表了无法避免的不利，这既不是他可以预先防止的，也不是他现在能够纠正的。基于我对均等主义的理解，一般而论的不利并不能命令矫正或者补偿。相反，它关注于“非自愿的”不利，这是那类没有反映主体选择的不利。与可及性平等这个背景下的选择模式相对比而言，当不平等（平等）反映的是可及利益的不平等时，人们的利益是不正义地不平等的（或不正义地平等的）。严重的实际不利是一个相当可靠的可及利益不平等的标记，但是综合考虑，规定的平等并不是利益本身而是可及性的平等。

当决定正义（与仁爱相对）是否要求再分配时，均等主义者问，不利的人是否能够避免或者现在能够克服它。[22]如果他本可以避免它，那么从均等主义观点看，他没有任何得到补偿的要求权。如果他过去不能但现在能够克服它，那么他只能要求对克服所做的努力进行资助，除非克服它的成本比不克服而是补偿它的成本更高，否则他不能指望社会对他的不利给予补偿。

我认可可及利益的平等，无论这个利益可以被正确地认为是什么，但是我不能够以一种令人惬意的系统方式说什么东西能够确切地算作利益，部分是因为我对这个问题做出的思考还不够，这肯定是规范哲学中最深刻的问题之一[23]。但是看来清楚的是，资源不足与福利不足是独特类型的不利，每个都覆盖了相当独特的子类型：贫穷与身体虚弱无疑是非常不同的资源局限，沮丧与没有达到目的明显是一种坏的福利。无论福利的边界与类型可能是什么[24]，如果存在资源平等与福利平等的对比的话，免于疼痛肯定是一种形式的福利；而一般而论地考虑，没有残疾则不是。这两种类型的判断是合理且无争议的，它们是我需要用来支持对德沃金批评的判断的，这出现在对非自愿疼痛情形的反思之中。

（我在一开始就提醒了我的正面建议将是粗糙的。使其如此和使得我希望它被超越的一个事情是，利益向量成分中不可爱的异质性。有人希望存在一种比资源或福利更根本的通货，在其中驱动我的建议的各种均等主义回应都能够得到表达。但是至少到目前，我肯定还没有发现它，这样我只能停留在表面上，它与均等主义要求的福利、资源和福利的机遇解读相冲突，首先，它指向了我确定的理论[或者半理论：它也许太接近于直觉现象不值得我所认可的“理论”名称]。）

无论不利的空间维度可以有多少，基于我的解读，均等主义通过对它的每个维度进行切割，判断某种利益的不平等是可接受的，而其它的则不是，它的试金石是关于不利的行为者是否具有责任的一组问题。

在德沃金对均等主义的不同解读中，人们因为在权能（power），即物质资源、精神的、和物理的能力（capacities）上有短缺而得到补偿，但对可以追溯到其嗜好或偏好的短缺则不补偿。他们得到的东西应该反映他们想要的和追求的东西的差异，但不能反映他们得到东西的能力上的差异。

德沃金的“切割”与我的切割可以在两方面有对比。首先，它只要求对于资源缺失进行补偿，对疼痛和其它一般而论的困苦（illfare）则不。“在[德沃金的]理论中没有地位……对比较不同人的福利水平”，我推断，他的理论也不会迎合那些并不降低他们能力的痛苦，因为在一种相关的意义上，那个是用来反映关于他们福利的判断，与其他人的福利相比较[25]。我的切割既对资源的不利也对福利的不利进行补偿，但是，在德沃金的理论中，甚至没有给“福利平等以及其它的考虑一点微小的空地”。[26]

这样，对于均等主义干涉的目的来说，德沃金型的干涉中只有一个维度的不利得到承认。在我们的切割之间的第二个区别是，在那单个资源维度内，德沃金并不把责任的缺失放在最重要的位置来作为正义补偿的必要条件。

我说，在德沃金的表达中，责任问题并没有被看成最重要的，因为我将论证，只要他成功地使得他的切割可行，它是通过模糊在他的切割与我所推荐的不同切割之间的差异来完成的。我也将论证，德沃金的根基性思想是，没有人应该受苦于坏的原生运气，由于不幸命运的相关对立物是那种可以追溯到受害者控制的命运，故我的切割比德沃金公开地支持的那个切割更忠实于他的根基性思想。

对德沃金而言，不是选择而是偏好可以为那种要不然是不正义的不平等分配辩解。他提议对能力缺失而补偿，但对昂贵嗜好则不[27]，然而我相信，我们应该对超出个人控制的一般而论的不利进行补偿，相应地，我们也不能在不幸运的资源禀赋和不幸运的效用函数之间划出一条线[28]。一个人的放纵式昂贵嗜好对我们没有任何要求权，同样，因为一个人可责备地没有发展其能力，由此能力很差的话也没有这样的要求权。从均等主义观点看，个人因为不负责地获得（或无可指责地选择发展）昂贵嗜好与一个人不负责地失去（或者无可指责地选择消费）有价值的资源，这两者之间没有任何道德差异。正确的切割是在责任与坏运气，而不是在偏好与资源之间。

在那种不能代表为反映了选择的昂贵嗜好的情形中，这两个切割之间的差异具有政策意义。在德沃金主要的昂贵嗜好者的例子中，并不存在政策差异。我指的是路易斯，为了得到普通的福利水平，他要求年代甚久的葡萄酒与凤头麦鸡蛋。在实践中我将以德沃金的那种方式对待路易斯，因为，如德沃金对他的描述，他不仅仅是沉迷于他的嗜好：他培养自己进入这个嗜好。但是，尽管我与德沃金都将拒绝路易斯得到特殊津贴的请求，但我们拒绝的根据不同。德沃金说：抱歉，路易斯，我们均等主义者并不支助昂贵嗜好；然而我说：抱歉，路易斯，我们均等主义者不支助人们选择发展的那种昂贵嗜好。

现在考虑一个具有政策差别的昂贵嗜好情形。保罗喜欢摄影，而弗莱德喜欢钓鱼。[29]价格是这样的，以致弗莱德可以轻松地追求他的消遣，而保罗则承受不起。结果保罗的生活少了很多的乐趣：他的生活意义就此而比弗莱德的要少，这甚至都可能是真的。我认为均等主义要做的事情就是支助保罗的摄影。但是德沃金不可能如此认为。他的资源平等的忌妒检验将得到满足：因为保罗也可以如同弗莱德那样轻易地去钓鱼。但是保罗的问题在于他憎恨钓鱼，我可

以被允许做出这样的假定，他无可救药地憎恨钓鱼——这不适合他的自然倾向。他有一个真正的非自愿的昂贵嗜好，我认为对平等的真正承诺蕴含着他应该以这种方式得到帮助，像保罗的人实际上应该通过共同体支助的娱乐设施得到帮助。如这个例子表示的，在德沃金的均等主义正义论述与我的之间存在这样的差异，我的论述比他的对市场价格机制的要求较少。

我按照昂贵嗜好者是否能够合理地对此负有责任来区分它们。如果有一些昂贵嗜好是一个人情不自禁地形成或者现在不能改变的，那么相对比而言，有一些昂贵嗜好是他能够负责任的，因为他能够预见它们或者现在忘却它们。注意到我并没有说一个人深思熟虑地发展了昂贵嗜好应得批评。我不说任何如此严厉的东西，因为为什么一个人想要发展昂贵嗜好存在各种理由，无论他是否确实如此做了，这是个人自己的事情。但是如果他这样做了，那么捡起这个烂摊子不与任何其他他人相关。均等主义者有好的理由不去侍奉那种有意培养的昂贵嗜好，因此，福利平等必须被拒绝。但是我们并不相反就支持资源平等，因为那个学说错误地拒绝了对于非自愿嗜好的补偿，它也并不是因为正确的理由而拒绝补偿自愿的昂贵嗜好。

在德沃金看来，只有资源平等原则能够解释为什么均等主义不能放纵路易斯的昂贵嗜好。但是对于均等主义者否认路易斯要用来服务于他的嗜好的资源，他对路易斯的长长的讨论拒绝了最为明显的理由：他“精心打算来培养”它。[30]关键的是，如德沃金所承认的，“路易斯是有选择的”：这个嗜好不是通过一个遏止他的意志过程而灌输给他的。[31]

德沃金非但没有看重路易斯的选择这个事实，而是主张，路易斯能够被拒绝额外的资源是因为，只要我们认为，一旦路易斯要求它们，他将要求得到超过他的公平份额的资源，这里的“公平份额”是以独立于福利的术语确定的。于德沃金而言，如果不用这种公平份额或者类似的思想的话，它要求伟大的“天才”对这里的论证产生某种说明或解释——路易斯不应得更多的资源，仅仅是因为他选择了一个更昂贵的生活——这个论证并不使用公平份额或任何类似观念[32]。

现在，因为无足轻重，这肯定是真的，如果我们认为路易斯应该被否认他要求的资源，那么我们必定相信，如果我们给予他这种资源的话，他将拥有超过公平份额的资源。但是这里我们可以很简单地用福利机遇平等来定义公平份额：我们会说，当份额是平等化福利机遇时，它们是公平的。因此只有当我们转向资源平等，转向德沃金的特殊意义上的公平份额时，我们才能解释均等主义对路易斯不具有同情，这是错误的，它也很少需要采用天才的技巧来表明这一点。

我的结论是，尽管这实际上是真的，即“昂贵嗜好对于平等意味福利的平等的这种理论是尴尬的，恰恰是因为我们相信平等……谴责而不是建议对有意地培养的昂贵嗜好进行补偿”，但是平等意味着福利机遇的平等的理论[33]轻易地滑过了路易斯的反例。[34]

D

尽管福利机遇平等的倡导者可以很容易地处理路易斯的情形，但茱德的情形处理起来要困难得多。[35]通过与资源平等和福利机遇平等相比，我将论证，茱德的情形反映了可及利益平等的声誉（credit）。

茱德具有可以称为便宜的昂贵嗜好。它们是便宜的，因为他达到同样的福利需要的资源比别人所要的少。它们之所以昂贵是因为要不是他培养了比他开始时要昂贵的嗜好，他还可以用更少的资源达到那个福利。茱德开始具有极其朴素的欲望，但是后来他读了海明威，培养了观看斗牛的欲望，一旦他有了它，他需要比以前更多的钱来得到平等的福利水平，尽管仍然比其他他人所需要的要少。

一个福利机遇平等的相信者将让茱德保持贫穷，因为他并不一定要成为斗牛爱好者（可以

合理地认为，他本来可以没有很大的成本抑制他培养这种嗜好的欲望）。而一个相信德沃金式资源平等的人将忽略莱德的嗜好和它们的历史，认为在到目前所说的东西中，发现没有任何理由给予他比别人要少的收入。我拒绝两种观点。追随福利的机遇平等，我看不到在莱德得到他旅行去西班牙所需要的资金有任何明显的不正义。那时，他仍然具有比他人更少的资源，也只有相同的福利，这样，基于这个根据，可及利益的平等说他所得过多。但是追随资源平等，看来期待莱德接受一些较少的资源并不是不合理的，因为他具有幸运的从资源中得到更多福利的能力。既不像德沃金的理论也不像阿内逊的理论，我的理论解释了，为什么两者总的较少资源和总的“较低福利”（尽管，相应地，是体面的福利水平和体面的资源束）看来是错误的。[36]

E

德沃金把某些昂贵嗜好看作“着魔”和“痴迷”，为了分配正义的目的，他打算将这些嗜好等同为资源缺陷。这类嗜好是其拥有者“希望他没有的，因为它干扰了他们在生活中想做的事情，如果没有得到满足的话，这会给予他们以挫败感和痛苦等”[37]。德沃金的结论是，“这些嗜好是残疾”，由于资源平等对残疾进行再分配，据推定，在这些嗜好的情形中这样做（在实践的界限内）可以满足所引的描述。

现在，德沃金对“残疾”嗜好的描述配置了（至少）两个特征，他没有说哪个特征使得它们成为残疾，或等价地，赋予它们的所有者以得到补偿的要求权。这个人希望他不具有那个嗜好的事实是关键的特征吗？或者，它威胁到会引起他的挫败与痛苦，这是他希望他不拥有这个嗜好的理由吗？[38]

后一个建议对德沃金是不可用的。尽管如我在IV节B部分所敦促的，不自愿的受挫败或痛苦确实能够博取补偿，但那个思想反映的是对人们福利，而不是对他们资源地位的均等主义敏感性。因为德沃金只捍卫了对残疾的干涉，但是对于福利缺失则不，因此他没有资格因为嗜好引起痛苦而将其归类为残疾。

但是，我们考虑的这个嗜好的关键特征也许是，那些拥有这些嗜好的个体“希望他们没有”它们。他与它们并不认同，这样——我们可以将这个思想归于德沃金——他们不是这个人的不可分离的方面（见IV节以下的F部分），而是更像不幸的周围环境。它们没有构成他的抱负的任何部分，在德沃金使用那个词的特殊意义上，这就是为什么资源平等可以视它们为残疾。我相信这实际上是德沃金的立场，下述的一大堆关于它的陈述并不是不公平的：要且只要拥有这些嗜好的个体并不认同它们，这些嗜好就是着魔，当且仅当嗜好代表了着魔，它们是（有理由得到支助的）残疾。

我对这种论点有四个评论，即正是个人同他的嗜好的异化使得它成为着魔，因此允许我们将其视为残疾。

1，存在某些被痴迷物所攫住的人，他们因为过于不反思而无法形成放弃偏好的二阶偏好，德沃金参考它们而辩护“残疾”的描述语。但是仅仅因为他们缺乏反思，从而否认将给予他们的帮助扩展到其他人看来是不公平的。这样，“不认同”准则并不能覆盖所有的值得补偿的着魔。

2，并不是所有阻碍一个人生活并因此引起补偿情形的嗜好都核准为着魔，或者是其拥有者在高度反思之下将放弃它。保罗（见上面的IV节C部分）也许不想不去拍照，一个“因为音乐有点难”而具有不幸嗜好的人，也许很可能不是不认同对那种音乐的喜好[39]。他有理由对他具有音乐嗜好表示遗憾，由于它引起了挫败感，但这并不是他希望不具有这种嗜好的结论性理由。他最有可能遗憾的不是（如德沃金规定的）他具有一般而论的音乐偏好，而是满足它的不可能性或昂贵性。他的嗜好可能是不自愿的和不幸的，但很可能不是“着魔”或痴迷：在此上瘾可能不是正确的模型。

一个典型的不富裕的昂贵音乐嗜好者，他不是把具有这个嗜好本身，而是将它碰巧是昂贵的视为一个坏的运气（我强调这些词，仅仅作为它们的表达的区分可以是的那个样子，因为这极大地破坏了德沃金关于昂贵嗜好的修辞）。他可能会说在一个理想的世界里，他还是想要他的实际的音乐偏好，但他也选择它不是如此的昂贵。他能够对这个嗜好负有责任，因为这是他的个性的那个样子，但是可以合理地否认需要很多资源来满足它的那种责任。

3，但是与比上述更具代表性的个人相对照，德沃金的音乐痴迷者并不偏好不具有这个不幸的嗜好，据假设他还是坚持拥有它。这个恰恰表明他没有办法不具有它，反过来引起了这个怀疑，那就是它不是被选择的并且是无法控制的，相反不是其不受偏好的特征使得对它进行补偿是恰当的。如果德沃金知道曾经有明智的老师警告过这个音乐痴迷者，这个嗜好将会引起挫败，他对这个人的态度不是会有较少的关切吗？

4，假定没有这种警告，而我们的不幸者无辜地陷入了昂贵嗜好，我们能够进行一种不昂贵的不令人讨厌的治疗将使他得以摆脱。如果他同意这种免费治疗，那么我相信平等的理想将认为他应该得到它，无论他是带有纯洁信念来向这种嗜好说永别，或相反，还是对反映了某种程度的认同而表示遗憾，但这恰恰显示了认同与不认同对于正义之所以重要，恰恰是因为它们表示了是否存在选择。[40]

F

因此当前的反思将我带到了我在IV节C部分中已经大胆提出的主张，即，只要我们认为德沃金的切割可行，那是因为我们倾向于认为，他分开了是否存在选择。选择在幕后做了许多无名的工作。这里有一段话表明了这种主张：“不错，这种论证提出了对人和他的环境加以区分的某种观点，把他的嗜好和抱负归诸于他个人，把他的生理和精神能力归于他的环境。这也正是我在导言部分所勾画的那种人的观点，即在某种假设性的经济能力的平等下，他在形成自己的抱负时意识到它对他人的成本，虽然它是不同于福利平等所设想的画面，但却是资源平等的中心画面。”[41]

为把“嗜好与抱负”置于再分配补偿的范围之外进行辩护，这段话提供了“它们”的两个特征。第一个说，与物理和心理能力相对照，它们属于个人而不属于他的环境。但是这些词的日常使用中，这明显得不到支持。以日常的方式使用语言，我的心理能力正如我的嗜好及抱负一样是我本来样子的组成部分。个人与环境之分必定只是一个技术性的区分，这意味着必须有其它的方式来表达这种区分，在这段话第二个句子出现了另一种可能的不同方式。这个不同的方式与这个建议相关，人们形成他们的偏好，但是据推定不形成他们的能力。但这个建议有其困难。

首先它提议了一个错误的结合。人们肯定形成他们某些抱负，但可以论证他们不能形成所有抱负，也肯定并不形成他们所有的嗜好，而这些也被假定属于个人。[42]德沃金强调人们“决定他们追求的生活类型”，但是他们不能决定在所有相关方面他们的效用函数是什么：追随德氏，他们广泛地不能“决定他们想要什么类型的生活”[43]。这样，如果嗜好与抱负构成了个人的话，由个人“形成”肯定不能是成为这个人的一部分的必要条件。

这证实了我的主张，德沃金的切割看来可行是因为它分开了是否存在选择，这是通过交替地使用“一个人追求的生活”与“一个人想要的生活”，从而将两个非常不同的过程等同了，但是一般地，只有第一种是在直接意义上体现了选择。类似地，在其它地方，“选择或贵或贱的嗜好”与“选择或贵或贱的生活”[44]被放在同一层次上了。在另外一个地方，我们也被告知，当“人们为他们的生活选择计划或方案”时，“他们的选择决定了[随致的]偏好”[45]。这种表述冲走了将处于选择的决定性背景中的（通常并没有得到选择的）偏好[46]。一个占有某种能力的人通常会（在他面临的约束之内）选择追求某种职业，但他并不总是选择他偏好的那种职业，后面的事实将合理地限制对选择追求一个昂贵生活的责任。

被“形成的”对属于德沃金所称的个人的东西不仅不是必要的条件：它也不是一个充分的条件。因为心理与物理能力处于个人之外，属于环境之中，但很明显一些能力是形成的。因此在个人/环境的每一边人们都发现事情和形成事情。因此诉诸于形成性(fomedness)并不能表明分配正义应该忽略偏好与嗜好的差别。

不仅如此，如果这个错误的组合（形成的/不是形成的=个人/环境）确实起作用的话，无疑，它将构成将个人/环境的区分还原为什么是或不是受制于选择的区分。重复我的一个主要主张：这仅仅是因为德沃金的偏好/资源的区分与它在最终不能相符合的，但却是一个具有吸引力的区分看来结盟了。

从个人/环境区分的另一个不同表述中，我们形成我们的抱负这个思想消失了，这个区分在我们刚刚研究的那个表达中很快又出来了：“资源平等要求的区分是这样的：一方面是这种理想归因于那个人的，决定着何为人生成功的信念与态度，另一方面是这种理想安排给这个人的环境，它是给这种成功提供手段或形成妨碍的生理、心理或人格特征”。[47]从上面的区分（它反置了嗜好与抱负同环境之间的关系）来看，这个建议具有不同的含义，因为不是所有的抱负，并且只有极少的嗜好是由信念和态度形成的：许多嗜好与抱负并不是从任何信念的推动下出现的。[48]但是鉴于德沃金的更大的目标，为了以信念本身的术语来评估它，我将暂时将“信念”切割与“偏好”切割之间的差异问题放在一边。

在这些目标下，个人/环境的区分不仅是互斥性的而且在相关意义上是穷尽的：从一个均等主义角度看，我们并不需要知道任何超越了人的人格与环境的东西来知道如何对待他们。[49]但是，如果情形是这样的话，从均等主义正义来看，我们把提升生活的愉悦性特征置于何处呢。愉悦性，引起了一大一小两个困难。

首先，考虑较小的困难。愉悦性不是“定义一个成功的生活将是什么样的”东西，因此它应该算作环境。但环境在其它的地方又被刻画为能力和缺陷，但愉悦性并不是这些东西。它不是能力而是一种幸运的性情，给定投入，能够产出高于一般的效用。它也不是当一个人追求目标时运用的东西，即使它能够改善对它们的追求。由于它做了后面这个工作，它不是严格意义上的一种能力的这个事实，也许，并不具有特别重要的意义。但是那里肯定有其它重要的意义。

重大的意义是：愉悦性的价值不仅仅地或主要是，根据个人的眼光，提高了他获得一个成功生活的可能性。愉悦性远不止这点，它是一个神奇的东西，它所做的另一件事是它能够减少失败的悲伤。它是独立于目标促进器的一个独立的效用增强器。这就使得德沃金很难对缺乏愉悦性的人的忧郁进行充分的补偿。但是对于决定什么东西是外在于个人的准则，以及不是来自于个人特征但需要补偿的不利的原则，这里就存在着不一致性。忧郁外在于个人，但是很难明白德沃金如何对它给予恰当的补偿。

当我与德沃金讨论忧郁时，他表示这对于个人/环境的二分法中，忧郁是一个边界问题，最好的处理方法是问个人是否会对他最终忧郁进行保险，如果我们认为答案是“是的”话，那么就对他的忧郁进行补偿。

我认为保险机制作为决定是否对忧郁进行补偿的方法确实具有某种吸引力。但在我看来，这种吸引力与个人/环境之分没有任何关系：因此，个人是否选择对忧郁进行保险不是做出那个区分。如果我们假定这个人确实做了这种选择，那么另一个问题产生了。因为在德沃金对保险机制的主要用法中，当个体决定是否要投保时他知道什么东西属于他的个人：这正是德沃金的无知之幕在重要的方式上，要薄于罗尔斯的地方。[50]但是，决定不对忧郁投保的个体，据假设，对于他是否是忧郁仍然并不知情。

那么看来，保险机制还是不能解决德沃金的忧郁问题。但它仍然独立地具有吸引力，尤其是当无知之幕很厚时，我认为，这看来是挑出了对于均等主义特别重要的一个重大的差别：由

于坏的原生运气所带来的不利和不是由其带来的不利。[51]保险的实质性质是我们对于运气投保，真正的选择与运气相对比。这样，任何人，类似于德沃金，强烈地使用保险检验的人，应该考虑的是接受选择/运气的切割，并且放弃捍卫偏好/资源的这个不同的切割。

G

在我看来，均等主义的根本性目标的很大部分是为了抵消原生运气对于分配的影响（见上面第II节）。原生运气是正义平等的敌人，由于真正选择的效果与原生运气相对照，真正的选择为要不然不可接受的不平等作了辩解。

足够奇怪的是，德沃金在“为什么自由主义者应该关注平等”一文中的勾画性陈述提倡了非常类似于当前的这种观点，但是他在“什么是平等？”中并没有忠实于这点。在此文中，德沃金说，“我们应该关注，任何人的经济地位的哪方面来自于他的选择，哪方面的利与不利并非选择的问题”。[52]这是一个有说服力的核心思想，但在偏好与资源的区分中得到了错误的表达。同时在该文的其它地方，德沃金也接近于采纳把真正的选择/运气作为他的基本区分。他说自由主义者“接受两个原则”：

第一个原则要求，只要人们的真正选择对于共同体是昂贵或有益的（这由这个共同体的其他人对其生活想要的东西来度量），那么人们在他们生活的任何一点上都具有不同数量的财富。市场看来对这个原则是不可或缺的。第二个原则要求，人们不能仅仅因为他们固有的能力来产生他人想要的东西，或者因为他们受到运气不同的偏爱，而具有不同数量的财富。这意味着市场配置应该这样纠正，使人们尽可能地得到这种资源份额，要是他们具有的初始优势、运气与固有能力的差别的话，他们本该有的那份资源。[53]

我说在这里，德沃金非常接近我所支持的那种基本区分，但是他并没有完全得达，部分是因为运气（或机遇）在他的文本中只是影响不正义分配的一个元素，其它的还有初始优势和固有能力的差异。我认为德沃金对不正义分配的这种析取有点怪异。因为任何认为初始优势与固有能力是不正义分配的原因的那些人之所以这样认为，是因为他们相信这使得一个人的命运过多取决于纯粹的运气。因此德沃金析取的分类属于不同的层次，一个包含另一个。

现在，一旦我们明白，运气在宽泛的德沃金式分配正义理论中应该起的那种中心作用的话，那么他只补偿资源的不幸，而不补偿效用函数的不幸，这看来是完全没有根据的。因为人们不只是在他们无法选择的禀赋上不幸，他们同样也在无法选择的偏好上、无法选择地易于痛苦、受难而不幸。只补偿生产能力的不足，而不补偿从消费得到福利能力上的不足，这会引起荒谬的对照。

考虑幸运的阿德里安和不幸的克劳德[54]。不像克劳德，“其他人的欲望和需要”意味着阿德里安可以追求他自己心仪的[收获颇丰的]职业。人们乐于购买阿德里安而不是克劳德能够享受性地生产的东西，对德沃金而言，这使得克劳德具有对他与阿德里安之间巨大的收入差异进行修正的要求权。但是现在假定，就他们的休闲偏好而言，阿德里安像钓鱼者荣德，而克劳德像想要成为摄影家的保罗[55]。为什么钓鱼便宜而摄影昂贵，同样也是因为许多人喜欢钓鱼而很少人想拍照，这样在钓鱼的设备而不是拍照设备的生产上实现了规模经济。这可以得出，不像克劳德，“他人的欲望和需要”意味着阿德里安可以追求“令人满意的[闲暇]职业”。然而，德沃金因为它处于消费而不是生产领域中，故不会对运气产生的那个差异而进行再分配。[56]但这并不是不情愿再分配的好基础。认为阿德里安能够追求心仪职业作为一个令人忌妒的环境可以为再分配进行辩护[57]，但是同样的对待却不能扩展到满足他的休闲机遇，这是非常荒谬的。[58]

我们必须避开德沃金的偏好/资源区分来支持一种更宽泛的可及导向（access-oriented）的均等主义。我们能够同意他，“也许真正的资源不平等分配的最终罪恶在于，即一些人无理由

对这样的事实遗憾，即他们被剥夺了其他人具有的使得他们的生活有价值的机会”[59]。但是对这些机会的均等化需要区分出什么是和不是被选择的，而不是什么属于偏好与属于禀赋相对。在对德沃金的理论如何正确地纠正罗尔斯的理论缺陷的精妙阐释中，金里卡（Will Kymlicka）的话语是，“如果人们因为他们的环境而不利是不正义的，但要求他人为我的选择成本付费是同样不正义的”[60]。这非常好地表达了德沃金的根本洞见，但是这种坚持以选择为中心的观点导致了一个不同于德沃金理论洞见的发展。实际上，德沃金为均等主义完成这个工作做了巨大的贡献，纳入了反均等主义的权利武器库中最强有力的观念：即选择与责任的观念。[61]但是还需要使他的贡献的卓越效果更为明晰。

有些人也许会说，把选择作为分配正义的核心问题会将政治哲学置于自由意志问题的泥沼之中。在偏好与资源之间的区分在形而上学上并不是很深刻，但是相对比，确认什么是真正的选择却有极其可怕的困难。以我所推荐的那个切割来代替德沃金的，这会将政治哲学受制于可能是无法回答的形而上学问题。

对于这种焦虑的表达，我既有令人不安的也有令人安慰的话要说。令人不安的是，我们确实将我们自己命悬于自由意志问题，但这正是一个很严酷的运气。但它并不是我们不得出论证所要走向的那个地方的理由。

现在考虑令人心安的观点。我们并不是要在真正选择的存在与缺失之间做出绝对的区分，选择中的真正性数量是个程度的问题，[62]修正的均等主义表明的是，一个不利确实没有反映真正的选择的那个程度。这个程度是几个东西的函数，一个人的情境中，没有任何方面能完全归因于真正的选择。

我现在来阐明这一点。影响一个选择有多真的东西之一是，选择者所具有的相关信息数量。但是我们并不一定要问，一个人必须具有确切的什么类型的和多少数量的信息，才能算作他对自己的命运有真正的选择？我们需要说的一切只是，从均等主义正义的观点看：他具有的相关信息越多，那么他对现在所有的能够抱怨的理由就越少。

在我看来，这个可行的精妙方法也减弱了政治哲学对心灵的形而上学的依赖。[63]

H

在其轴心在于运气与选择的区分的分配正义理论中，积极的律令是均等化利益，利益的不平等反映了选择的地方除外。现在这个听起来更像是真正选择范围的均等化，对此，一个人可以等价地说，人们能够均等化什么。如果这些等同（assimilations）是正确的，那么潜伏在德沃金中的立场看来更接近于由森所激发的“可行能力”平等，在直面这样一个挑战之后，即在清楚地阐明我的均等主义观念时，我对选择所给予的那种重视所受到的一个挑战，我将转向它。这个挑战将引入对那个观念的一个必要修正。

V. 斯坎伦对自愿性的怀疑

A

按照托马斯·斯坎伦（Thomas Scanlon），当我们以决定分配正义欠一个人什么东西的观点来考察个人的状况时，基于一个独立于他自己对其利益的排序的基础上，我们以他的某些利益比另一些利益要求更多注意的方式来加以处理。这推出，我们并不是追求一个福利平等的政策，这里福利是作为偏好满足理解的（贯穿此节它将做此理解）

斯坎伦没有论及这个观点，即相对于简单的福利而言，正义应该把其自身与福利机遇相联系。但是从正义的观点看，他拒绝行为者自己偏好排序的至上性的事实意味着，他也将拒绝均等主义的福利主义机遇形式。

现在，上述斯坎伦立场的特点并不与我所激发的观点具有任何冲突，因为可及利益的平等与福利机遇的平等并不相同；相反，在决定什么有资格成为利益和利益的相对规模时，有必要从事斯坎伦所强调的那种客观性评估。尽管如此，我还是发现在斯坎伦的作品中对我所采纳的观点有两个挑战。[64]

到目前的发展为止，那个观点支持对于所有（非冒犯性的）[65]福利不足的补偿，只要这些不足并没有反映主体的选择。基于对均等主义态度的这种解读，它推荐了两步程序。首先，任何福利不足都作为补偿的可能情形对待；然后，它是否确实构成了这样一种情形由关于选择的事实所决定。[66]我发现斯坎伦的作品对于那个程序的每一步都有一个反驳。首先，他援引了一个福利缺失的例子，在那里补偿的思想一开始就被排除了。其次，他做出了一系列的推理，其结论是，选择缺乏它开初看来对于分配正义所具有的那种重要性。如果斯坎伦是正确的，那么选择只是某些不同并且是更深刻的事物的表面指示器。

根据斯坎伦，反映了主体对宗教忠诚的（某种？）福利不足不引起任何显然的（*prima facie*）补偿情形：

在宗教信仰方面的差别是能够在效用水平上产生影响的一个东西，因此把福利平等视为人际辩护的人，将不得不把这些差别作为补偿的根据：对于获得了一个特别艰苦的或者引入负罪感的宗教，或一个特别不适合于个人自己的优缺点的宗教的补偿。这点让我觉得特别的怪异。事实远非只是，减轻宗教负担的这种社会补偿也许会破坏它们的意义，那些负担是这种补偿（一种形式的坏运气）的根据的思想是与这一点不相容的，即把它们作为这种信仰与确信的问题，一个人重视和忠诚于它们，是因为一个人认为它们是正确。[67]

斯坎伦的强有力例子迫使我在下述策略中进行选择：（1），主张正是因为这些宗教负担是明显地反映了选择，因此补偿他们是不可能的；（2），主张补偿他们并不像斯坎伦看起来的那样怪异；（3），是修正我的观点，并不是没有反映选择的所有负担都引起一个补偿的情形。

在探讨这些可选项之前，我想对上述段落中斯坎伦所提及的宗教引起的两类负担的差别说些话。首先，有一种是宗教引入的负罪感的负担。还有一种是与一个人的优缺点不相称的负担。在我看来，这两种负担是有相关差别的。至少首先，补偿宗教带来的负罪感确实是“极其怪异的”，但是在一个人的宗教信仰与他的能力库之间具有差异，对此提供补偿并不是类似地极其怪异的。我认为，对一个穷苦的或残疾的人要求得到他的宗教信仰所要求的朝圣交通费用，这并不怪异。即使斯坎伦意指一个内在的心理类型的“优缺点”，我认为，那里仍然有这样的事情，即进行补偿并不被看得是如此的怪异。然而，我将聚焦于特别强有力的负罪感例子。

处理那个例子的策略1是，把个人的负罪感作为出于他对宗教信仰的选择，因为那个理由而不引起补偿的情形。但是，与人们通常并不选择获得某种特定的语言一样，他们也并不选择获得他们特定的信仰：在绝大多数情形中，两者都可以说是培育得来的。当培育灌输了一个宗教时，如斯坎伦描述的那样，其具有一个信念（*doxastic*）的特征（它不仅仅是一种生活，而且，更中心地是一组信念），因此我们不能把这些确信的追随者看作选择保持它，正如我们不是选择保持这个世界是圆的信念一样。

策略2说，出于宗教负罪感而补偿一个人并不如斯坎伦所坚持的那样怪异。无疑，主体本人要求对他痛苦的负罪情感要求补偿是怪异的，由于他认为他应该感到有罪：尽管他不在任何意义上选择了具有这种情感，但是如果他能够的话，他不会选择不具有这种情感。[68]然而，拒绝他的宗教的那些人应该没有任何倾向对他的负罪感做出补偿，这远非是清楚的。如果某个人受苦只是因为（我们认为是）一个明显错误的信念，即上帝命令他受苦，我们不能说服他，他处于一种幻觉之中，那么是不是因为他相信别人不欠他任何东西，我们就可以不做任何事情呢？如果他的信仰正侵蚀他的生活，难道我不应该在分配休闲性设备时给予他以优先性吗？为

什么他的信仰在这里如此至上呢？[69]

当我们自己的确信匹配于那些信仰者的确信时，对策略2的主要主张没有任何力度，这个主张是，正义要求能够合理地超越那种个人代表其自己的利益而做出的那种要求。策略3并不采用那种主张。这个最后的策略修正了我所捍卫的观点，正如下述的。不是说，“对不能追溯到主体选择的不利进行补偿”，而是说“不能追溯到主体的选择的不利以及主体本将选择不受其苦的不利进行补偿”。修正性的成分是第二个从句。在修正观点中，选择在两个层次出现了，实际的与反事实的。这个修正在我看来不是特设的，而是在面对斯坎伦例子时对原初观点的一种自然发展。

这个修正是自然的，因为它真实于这种根基性思想，即当不利反映了剥削或者坏运气时，它都应该得到补偿。到目前为止，我把选择作为运气相关的唯一对立面，但是斯坎伦的例子表明，一些未经选择的承诺的成本不是坏的运气：当它们如此内在地与他的承诺相关，且这些承诺者不会选择不具有它们时，它们不是坏的运气。

内在联系的强要求确立起了一个对比，在斯氏的信仰者和那些进入了我的但不是德沃金的关注的具有昂贵偏好的人之间。信仰者不同于一个其偏好根本不为信仰所管辖的个人，或者更有甚者其偏好没有代表任何承诺的个人，如喜欢凤头麦鸡蛋而不是鸡蛋，只因为前者是寻常儿童时期的食物。这种信仰者所遭受的成本也与那些承诺昂贵的深奥音乐者（见上面IV节E部分）在相关意义上是不同的，因为满足后者偏好的高价格并不是内在于要求那个偏好的承诺的一部分：**Berg**比**be-bop**更为昂贵，对绝大部分**Berg**爱好者而言，这并不是使得**Berg**更好的任何成分。它仅仅是一个不幸的事实，当他们为了听到它而从事各种活动以进入林肯中心时，**Berg**爱好者并不由此违背了他们承诺的他们认为什么是好的音乐。绝大多数人不想放弃这种深奥嗜好，但是他们肯定也不想得到碰巧与之相伴的挫败，这也产生了与负罪感宗教信仰者相关的不可类比性（*disanalogy*）。它意味着我们可能认为这是正确的，即使是为那些放弃可以得到的训练来摆脱他们的**high-brow**音乐嗜好（见IV节E部分的评论4）的人提供林肯中心。

从这些对比可以得出，斯坎伦激发的修正没有迫使，从对批判德沃金的观点中大胆提出的上述任何东西中做出任何退让。然而，我并不想低估这种修正的意义。尽管它的政策意义完全可以忽略，但它确实引入了一个概念成分，这非常不同于要求抵制德沃金的任何东西。因为反事实选择不是一类选择，即使它像选择，也一样是与运气严格地不一致的。斯坎伦的信仰者既不是因为他的选择也不是因为坏的运气而受苦。

由于斯坎伦的修正仅仅挑战了承诺的内在成本，它没有进入到这节早前引入的朝圣情形。那个例子类似于纪念碑的例子，这是斯坎伦用来指控他的福利主义对手：

一个陌生人对于要求我们帮助他实现某些利益的力量取决于这个利益是什么，而不需要与他赋予这个利益的重要性成比例。一个人宁愿节食来为他的上帝建立纪念碑的事实，并不意味着他要求帮助实现他的计划的主张与要求得到足够食物的主张同样有力度（即使假定两个主张要求做出的牺牲是同样的多）。也许一个人确实能够要求其他人在他赋予如此重要性的项目中帮助他。我所要强调的一切只是，它并不具有在满足真正迫切的利益中得到帮助的那种要求所具有的那种权重，即使这个人对这些利益赋予同样的权重。[70]

一个信仰者主张，由于所有人应该同等地能够如他们所意愿的那样崇拜，因为他自己的崇拜要求的東西碰巧是昂贵的，那么他有正当的理由得到公共支助。对此我看不到有任何显目的怪异。[71]注意即使斯坎伦也允许这样的情况，即不像一个为原罪感所累的人，纪念碑建立者很可能对我们具有一个要求权。但是在对我的观点所建议的修正下，如我确信斯坎伦将同意的，如果宗教是因为建立纪念碑是昂贵的，因此提供它是很大的麻烦而要求他建立的话，这样一来，它的成本对他来说将不会是他本将选择消除的不利：它将是内在于他的宗教承诺之中，那么这个人的要求权将会失效。

B

我现在转向斯坎伦对我激发的立场的第二个挑战。我想到的他的论证是，在解释我们不愿意迎合昂贵偏好时反对关于选择信念的重要性。

引述罗尔斯的建议：分配正义不关注一般而论的欲望，因为欲望受到我们的控制，斯氏则暂时地假定这是因为偏好“太过于自愿”，因而它们不是“仲裁互竞要求权的恰当基础”。[72]

斯氏然后询问，在什么方式或意义上，偏好可以视为自愿的。他认为，它们不是在直接受制于意志这个意义上是自愿的，而是允许“在偏好的历时可塑性上”存在一个志愿的范围[73]。这样“也许自愿性反驳[74]的力量在于，对于不同寻常地强烈和昂贵的偏好，实际上不是被随意的选择，而是被具有他们的个人进行“制造”是可能的。[75]”但是斯坎伦进而拒绝了问题的这种论述：

如果这就是个人能够期待的自愿性反驳的所有基础，那么至少在原则上，个人偏好的实际种类将与他们有待满足的要求权的强度相关。完全相同强度的利益会可能由出自于“从事”某种活动的有意识的决策，也可能是面临一系列的机遇导致不经意地形成的。是哪一种情形看来对于决定这个人对其他人的帮助的要求权的力度并不重要。（尽管一旦他把这个兴趣视为一个着魔（这阻碍了他追求正常的活动），那么这对于评估他得到帮助来消除这个兴趣的主张可以是相关的。）[76]

我并不同意斯坎伦的这个论点，即“个人偏好的实际起源”与它们被满足的要求权的力度不相关。假定两个人都发展了一个昂贵的利益，它是这样的一类利益，一旦染上了，就不能被消除，这样不存在任何对要求得到帮助来消除它们的问题。然而，其中一个做出了“有意识的决策”来发展这个兴趣，对于满足它的成本具有充分的知识，而另一个只是碰巧形成了它，没有意识到或者是因为完全无法预料的理由下变得昂贵之前而发展的。那么，这样我相信，我们应该对第二个人给予更大的同情和支持。我们可能对第一个人说，“我们必须，尽所有的仁善来帮助他”；但是不在他的情形中，而是在另一个人的情形中，我们才能说，“我们，以正义之名帮助他”。因此我不同意斯坎伦在这点上的推理。但是尽管如此，明白这是如何继续的还是证明具有教益的。

斯坎伦认为，在自愿性参考的背后有种完全不同于自愿性的东西。它正是“这样一个事实，即一个兴趣，给定它的内容，本来可以自愿或不自愿地引起，这是关键性的，因为这个事实表明这个兴趣能够根本没有出现。[77]由于它也许不会出现，斯坎伦的结论是，从一个客观的观点看，它只具有“边缘性的意义”，无论它对于这个人本人具有多大的重要性。[78]因此，根据一个迂回的路线，昂贵偏好对于我们没有任何要求权，是因为它们是精心地培养的这个建议要被改变成这样的观念，因为他们在客观上只具次要的意义，无论那个人自己对它们的排序是多么的高：一句话，正义不会迎合偶然的的东西，无论其起源是什么。

根据斯坎伦，一个人可能说，在兴趣与志愿（volition）之间的联系对正义具有意义是因为下述的论证：

1. 有时候人们选择发展某种兴趣；所以
2. 这是一个人本来能够作为选择问题加以发展的那类兴趣；所以
3. 这是一种也许不会发展的兴趣：它在客观上是边缘性的；所以
4. 它不是一种能引起正义关注的具有紧迫性的利益（无论它是否是作为选择的结果而发展的）。

这个论证的最后推理，在我看来是有疑问的。斯坎伦本人提出了关于它的一个问题：“存在一种兴趣...人们是能够碰巧有的——但是，如果一个人有了它，它就将是紧迫性要求的基础吗？我想不出这样的一个例子...宗教看来也许可以成为一个例子。在我们的社会中，有些人关注宗教，其他人则不。然而一个人的宗教偏好不应该被干涉的要求却被认为具有特殊的紧迫性。但是如果不认为宗教或其它类似的东西在任何人的生活中具有核心地位的话，情形还是如此吗？”[79]

在评估斯坎伦的这个主张时，即不存在任何不是普遍享有的紧迫性利益，我们必须关注利益的个体化是在哪个一般性层次上进行的。在面临设定的宗教反例时，斯坎伦返回到了一个更高层次的一般性：他说宗教值得某种形式的保护是因为，“宗教或类似它的东西在任何人的生活中具有核心的地位”。但是现在一个人不得不问：在什么方式上类似宗教呢？答案肯定不是：以它对问题中的个人显得如此重要而类似，因为这会将我们引向主观的福利排序，而这是斯坎伦寻求避免的：在当前段落结尾处的“核心的地位”，必须客观地看待。但是那么，在每个正常人的生活中看不到任何与宗教相关类似的东西。因此我不同意斯坎伦的建议，宗教不能提供一个所要求的那类反例。

我的结论并没有不承认在得出分配决策时需要客观评估：在这节的开头我就承认了它的不可避免性。为了决定利益是什么的目的，这是必要的。我更有限的结论是，就来自于偏好的不利的起源而言，志愿性的事实对于正义的明显重要性并不是客观评估优先性的一个被混淆的表面反映。

VI. 森论可行能力

可及利益的平等如何与森称为的可行能力平等相关？

当我使用“可及”时，只有当一个人确实有获得某物的机遇和能力时，他对他不具有的那个东西才享有可及性。在这些词语的日常意义上，它们命名了独特的要求，没有一个包含另一个。现在，即使“可行能力（capabilities）”在日常意义上它不同于能力（capacity），尽管如此，还是不能包含机遇（一个人能够游泳，但没有游泳的机遇），从那点一个人可能力主，我的可及性比森的能力要求更高，因此我们对于平等的解读是不同的。但是森的可行能力不是普通的能力（capabilities）。他的可行能力要求一种对外在必要物的占有，它也包含机遇：实际上，有时候，森是在扩展意义上使用“机遇”来指他更为经常地使用的“可行能力”这个词意指的东西。[80]因此，“可及”和“可行能力”这两个词的普通意义并不能确立我们对平等的两种解读是不同的。

然而，做出它们是等同的结论则因为几个理由是幼稚的。一个理由是森在使用“可行能力”术语时有很大的模糊性，这使得很难确信他的平等观念蕴含着什么。因为在他的“什么的平等？”讲座中。森在他的单一名称“可行能力”中确认了评估个人状况的两种方式，这种不经意且混淆的二元性一直贯穿于他随后的作品中。评估的两个维度都应该吸引均等主义的兴趣，但是至多有一个值得“可行能力”的名称。另一个维度的确认构成了一个对于规范理解的显著贡献，但正是那个维度在森的展示中很难构想，因为它在森使用来表征它的语言（“功能”或“能力”）中是不恰当地描述的。

森通过对几种福利评估的候选物的反思，这些是在他1979年讲座中给出的领域，即效用、福利以及罗尔斯的基本善，他得出他称为“可行能力”的东西，[81]森辩解一种福利（well-being）度量，这种度量是一种介于基本善与效用之间的事物，在马上就会得到解释的意义上，这是一种令人惊奇地、在当前的文献中被忽略的东西。他称那种东西为“可行能力”。

然而，恰恰从一开始，“可行能力”就被用来指称两种东西，一种比另一种要大，对于较大的东西，可行能力并不是恰当地选择的名称。

森说，“在所有这一切的框架[82]中缺少的东西是某种“基本可行能力”的概念：一个人能够做某些基本的事情。”[83]然而所缺失的维度中相对较窄的表征不同于他在相同文本中所提供的另一个表征，这与对这个新视角提供的论证更为一致。

森反对基本善计量的论证是，不同结构和位置的人们为了满足同样的需要，要求不同数量的基本善，以致“纯粹根据基本善判断利益导致部分程度上是盲目的道德”。[84]森正确地说，关注一般而论的善而排除善“对人类做了”什么是“一种拜物教式的残疾”。[85]享乐式与偏好满足的福利主义者都免于那种特定的拜物教，因为他们关注“这些东西对人类做了什么，但是他们使用了一种聚焦于人的精神状态而不是可行能力的度量（效用）。”[86]只要人们根据他们的状况来调整他们的期望，那种精神反应就不是政策的恰当指导。人们学习适应逆境且勇敢地笑对这些逆境的事实，不应该消除他得到补偿的要求权。[87]

因此可行能力被确认为善对（或为）人类所做的事情，抽离于它们对人所产生的效用。但是这个确认是一个错误。因为，即使当效用被放在一边时，善对人们所做的所有就是赋予他们以可行能力[88]，或者它们对人所做的唯一重要的事情就是这个，或者从均等主义观点看，这就是它们对人们做的唯一重要的事情，这仍然不是真的。在把他的观点命名为“可行能力平等”时，森没有认识到他发现的维度之一的真实轮廓和规模。

一个人的基本善束对此人在规范上相关的效果完全取决于它们对他产生的精神反应，这确实是错误的。这里也有福利主义者忽略的东西：它们对他做的，他从它们所得到的东西，不止有他的精神反应或者对那个服务的个人评价。这样在评价个人福利的工作中，我们必须从它对他的效用状态中抽离出来考虑他的状况或状态，森在这点上是正确的。我们必须看到一些“后于”“得到善”和“先于”“具有效用”的东西[89]。例如，我们必须看他的营养水平，而不仅仅是，如罗尔斯所做的，看他的食物供应，或者如福利主义者所做的，看他从吃食物中所能得到的效用。[90]

但是这个重要的和启发性的再定向并不等同于聚焦于个人的可行能力，这里指综合考虑，他能够做的事情。可行能力和可行能力的运用仅仅构成了被忽略的间接（介于基本善与效用）状态的一部分。善对或为人们所做的事情并不等同于人们能够用它们做的事情，甚至也不等同于他们实际上用它们做的事情。无疑，这通常是真的，为了能够从物品受益，一个人必须用它做点事情（吃它、穿它、住它等），但那并不总是真的，即使当它是真的，一个人必须区分物品为这个人所做的和这个人用这个物品所做的。

并不是所有重要且不是效用的东西就是可行能力，或者可行能力的运用，或者运用可行能力的结果。实际上是运用可行能力的结果的许多状态具有一种（非效用的）价值，它并不与作为可行能力运用效果的地位相关，森并没有在它真正地独立于（严格意义上的）可行能力上得到清楚的展示。对这些批评性论点的进一步发展和捍卫将出现在其它的地方。[91]

G.A. Cohen, “On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics*, Volume 99, Issue 4 (Jul., 1989), 906-44.

本文收录于《运气均等主义》，葛四友编译江苏人民出版社2006年版

[*] 我感谢Jerry Barnes和Tim Scanlon对这篇论文的手稿非常宽泛且极其精到的批评。我也感谢下述人的有益评论，他们是Richard Arneson, John Baker, Tim Besley, Ronald Dworkin, John Gardner, David Knott, Will Kymlica, David Lloyd-Thomas, Grahame Lock, John Mcmurtry, Michael Otsuka, Derek Parfit, Joseph Raz, Amartya Sen, and Phillippe Van Parijis。

[1] 参见，Richard Arneson, “Equality and Equal Opportunity for Welfare”, *Philosophical studies* 55 (1989)。我对德沃金的批评是在对阿内逊的部分是平行的批评不知情的情况下构想的，但是阅

读阿内逊的论文使得我明白我的批评所蕴含的正面观点，即使这个观点与阿内逊的观点并不相同。

[2] 参见我的“Equality of what? On Welfare, Goods, and Capabilities”，即将出版在1988年七月在Helsinki召开的WIDER论《生活质量》的专题研讨会的论文集中，不仅仅在卷中的那部分，而且这篇开始也是为此准备的。

[3] 运气的后一类型是选项运气。对原生运气与选项运气的区分来自于德沃金，“What is Equality? Part 2: Equality of Resources”，*Philosophy and Public Affairs* 10 (1981): 293。

[4] 福利的这两种解读相当于森的“幸福”和“欲望满足”解读，排除了他的“选择”解读（参见，“Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984”，*Journal of Philosophy*, 82[1985], 187 ff）。忽略“选择”解读是合理的，因为，如森表明的，这种解读来自于偏好与选择的混淆。我的两种解读也对应于德沃金的“意识状态”和“相对成功”观念（见Ronald Dworkin, “Equality of Welfare”，*Philosophy and Public Affairs* 10 [1981], 191-94, 204-9, 220-21）。我并不将福利视为“总体成功”（*ibid.*, pp. 209 ff），因为它非常难于处理，无论如何，可以论证，它是动机不足的（*undermotivated*）（参见下面的注34）。我也把福利的所谓客观理论放在了一边（*ibid.*, pp. 224-26），因为绝大多数的哲学家把它们视为任何类型的福利理论的替代物：对斯坎伦而言，福利是偏好满足，他把他的理论描述为反福利主义的，尽管它在德沃金的意义上是客观的福利理论。最后，为了完成对五位思想者（其工作在这个研究中是重要的）的评论，阿内逊具有与斯坎伦相同的福利理解，罗尔斯并没有规定一个特定的观念，这并不是说他本来应该这样做。

[5] 我想到的是这个反驳，即个人享有的福利水平与国家无关。我意指这个反驳，无论福利水平是否与国家相关，发现这种水平的必要程序将是不可接受地侵犯性的。

[6] 回顾“一种均等主义反驳依赖于一种关于平等地对待人们的正确方式的观点”（见上述的909页）。因此，即使无条件的福利平等的“侵犯性”反驳得以提出来支持无条件的资源平等，它也不是一个均等主义反驳。

[7] 我相信这里展示了与德沃金在“Equality of Welfare”（p. 242）中所说的东西（我发现是模糊的）的分歧。

[8] 对于这些解释之间的分歧，参见上面。

[9] Amartya Sen, “Equality of What?” 载于Tanner Lectures on Human Values, S.McMurrin编 (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p.211。

[10] John Rawls, J (1971), *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), pp.30-31。

[11] 为了对罗尔斯公平，一个人应该记起他所提出的冒犯性嗜好批评，不是作为对福利平等，而是对功利主义的反驳，对于功利主义者而言，向“非冒犯性福利”的转向无疑构成了一个相当根本的转变。相同的批评适用于两种观点，每一种观点在面对它的时候得要以相同方式修正，从这个事实并不能得出在两种情形中，原初观点与修正后的观点的差距是相同的。

[12] John Rawls, “Social Unity and Primary Goods”，载于*Utilitarianism and Beyond*, Sen and Williams 编 (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp.168-69。比较John Rawls, “Fairness to Goodness”，*Philosophical Review* 84 (1975): 553, “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”，*Philosophy and Public Affairs* 14 (1985): 243-44。为什么正义忽略昂贵嗜好的一个稍有不同解释，较少（而不是没有）强调它们受制于行为者的控制，更多地强调这样的观念，让他对它们负责是恰当的，参见对阿罗的回应（“Some Ordinalist Notes Rawls’s Theory of Justice”，载于他的*Collected Papers*

[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983], 1:104 ff.)，载于罗尔斯的“Citizen's Needs and Primary Goods” (Philosophy Department, Harvard University Cambridge, Mass., 1986, 打印稿)。对罗尔斯对偏好责任的观点的有趣评论和同情性的发展，参见Bruce Landesman, “Egalitarianism”, *Canadian Journal of Philosophy* 13 (1983): 37。

[13] John Rawls, *A Theory of Justice*, p.312。

[14] Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, (New York: Basic, 1974), p.214。

[15] 在偏好解释之下，对它的清楚阐明和有说服力的捍卫，参见阿内逊的“Equality and Equality of opportunity for Welfare”。

[16] 添加第三个析取项的需要下面的V节A部分得到解释

[17] 由于类似的理由，最好建议阿内逊称他的理论为“可及福利的平等”。

[18] 我并不是完全满意把“利益”一词放在我所提倡的观点的标题中；我使用这个词仅仅是因为我不能发现一个更好的词。它的不合宜性与这样的事实相关，即它通常用来指称竞争性的利益，即超过他人的利益。但是这里“利益”必须解释为不具有这个含义，这并不是它总是具有的意义。某些东西也可以成为某人的利益，但并不使得他在结果上处于比其他人更好的地位，或更差的地位，这个词在这里是在非竞争性意义上使用的。

[19] Dworkin, “Equality of Welfare”, pp. 241-42, 追随森, “Equality of What?” pp. 217-18。森在这点上肯定是正确的，即正是缺乏一般而论的可行能力解释了这样的主张，即帮助满足的残疾人要求昂贵的假肢，并且他并不是特别地穷。比较森“Well-Being, Agency and Freedom”, pp. 195-97。

[20] G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (Oxford: Oxford University Press, 1978), p.238。

[21] 一个在其它方面像我所描述的人，因为心理学的理由会发现很难移动他的手，因为他无法直面想象在其运动之后的后果。但是我的这个人是在心理学上强壮的：他能够轻易地移动他的手，尽管在其他人将移动他们的手臂的场景下，他通常（冷静地）决定不移动。

[22] 对这些问题的答案并不总是如同得出的那个样本答案那样简单，但是它们总是有待追问的正确问题。

[23] 我对之不能说任何体系性的东西的另一个原因是，如何比较不同处境的人的净利益问题。恰当的出发点将是森对（至少）结构上类似的问题（如何对不同的可行能力集排序的问题）的清晰讨论（参见他的 *Commodities and Capabilities* [Amsterdam: North-Holland, 1985], chap.5）、（我说“[至少]结构上类似的”，因为可能发现它们是相同的问题[见下面的VI节]。）

[24] 德沃金的“Equality of Welfare”对福利概念中的模糊性有一个精妙的展示，即使这并没有表明均等主义正义应该忽略福利比较。

[25] 所引的材料来自于德沃金，“Equality of Resources”, p.335。

[26] Dworkin, “Equality of Welfare”, p.240。

[27] 论福利的享乐式观念，如果需要更多的资源将X提升到给定的享受水平，X的嗜好在某种程度上比Y的更为昂贵。基于福利的偏好满足观念，在表征什么使得一个嗜好昂贵的时候，偏好满足的水平代替了享乐的水平。下述对昂贵嗜好的讨论可根据享乐或偏好两种思路得以解释。

[28] 一个不幸的效用函数本身可以视为资源不足，但是关注比较资源平等与福利平等的人并不这样认为。

[29] 对于这个例子，我感谢Alice Knight。

[30] Dworkin, “Equality of Welfare”, p.229。

[31] 上引的材料来自于ibid., p.237。

[32] Ibid., p.239.

[33] 基于其它的根据，它必须被拓宽进可及利益的平等（见IV节B和D部分）。所引的材料来自于Dworkin, “Equality of Welfare”, p. 235。

[34] 在我看来，福利的机遇平等，更不用说可及利益的平等，就能对这种复杂论证做出充分的回应，德沃金认为这个论证对于他颠覆福利的平等而支持资源平等贡献良多。这个论证首先出现在德沃金对这个假设进行探讨的语境中，即把福利平等理解为总体成功——这个假设是在几个先前假设的遇难之后浮现的。这个论证有两个前提，我发现每个都很难评估，但是我并不打算在此进行辩驳。第一个前提是“如果不使合理遗憾成为核心的观念，总体成功的平等根本不能作为有吸引力的理想，”（ibid., p. 217）；只有当它许诺使得人们在“他们能够合理地遗憾的东西上平等时，总体成功的平等看来才是可捍卫的”（ibid., p. 217）。但是如果两个前提是真实的，以致这样一种理论实际上是所需要的，为什么它不是这样的一种理论（这种理论说当引入福利机遇平等，或者可及利益的平等时，其份额就是公平的）呢？在德沃金晦涩的推理中没有任何东西看来可以排除这点。基于合理遗憾的神坛所得出的福利平等的所谓自我挫败，远非如德沃金看来所认为的那样，它是对资源平等的论证。（对于德沃金的第二个前提的批评，见James Griffin, “Modern Utilitarianism”, *Revue Internationale de Philosophie* 36 [1982]:365-66;对于首先总体成功思想就永远不应该浮现出来的论证，参见第4节Richard Arneson, “Liberalism, Distributive Subjectivism and Equal Opportunity for Welfare”, [Department of Philosophy, University of California, San Diego, 1987, 手稿]。）

[35] Dworkin, “Equality of Welfare”, pp. 239-40。

[36] 对于这个胜利我并不是很坦然，在获得它的时候，我完全是利用了我理论中一个我认为可疑的特征：利益观念的异质性（见上述的IV节B的后部分）

[37] Dworkin, “Equality of Resources”, p.302。

[38] 对于德沃金在展示他的观点时放弃了经典陈述的机制，这是有理由遗憾的几个关键地方之一。其它恰当的情形是在下面IV节F部分引的段落。以下的IVF（论选择的嗜好与选择的追求）和在IVF所引的段落和IVG，这给出了不同于德沃金的“主要切割”的三种不同的表达。

[39] 引述来自于Dworkin, “Equality of Resources”, p. 302。

[40] 对于那种建议的修正，见下述的VA，在那里，我评论了这样的情形，这在上面并没有论及，即一个人拒绝对于他的音乐确信所提供的治疗。

[41] Dworkin, “Equality of Resources”, p. 302, 我加的强调。德沃金认可，在这段话中第一个句子中的“produce（生产）”应该是“Presuppose（预设）”：注意与由福利平等所“假设的”画面的对比。（但是德沃金是否对他的区分进行了论证（与是否从他的区分做了论证相对比），在这里并不重要）。德沃金并没有描述他认为福利平等所假定的不同画面。如果它是消极的与不

作选择的人 (person) 的画面, 那将有助于辩护我对他的观点的内在批判。对于那个画面, 参见罗尔斯, “Social Unity and Primary Goods”, p.169。

[42] 在所检视的这段话中, 德沃金实际上并没有说, 人们形成了他们的嗜好: 到我们成了自我形成的图形的时候, “嗜好与抱负”缩写为“抱负”。但是除非德沃金主张, 嗜好也在一般意义被形成, 否则这里他基于什么将它们安排给一个人的人格呢?

[43] 所引来自于德沃金, “Equality of Resources”, p. 288, 我加的强调。

[44] Ronald Dworkin, “Liberalism”, 载于他的 *A Matter of Principle* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p.193, 我加的强调。

[45] Dworkin, “Equality of Resources”, p.206。我引入了“随致的 (resultant)”来预告德沃金表示选择反映了偏好的这种误解。

[46] “一个人的许多欲望实际上是志愿的, 因为它们来自于他自己的决策。一些人典型地获得看某种电影的欲望, 例如, 仅仅是心中决定看什么电影。这类欲望并不是在我们中间被激起的; 它们是由我们自己履行的意志活动形成和构建的, 通常完全不同于任何情感性或感情状态。然而, 也有这样的场景, 当一个人想要的东西根本不由他决定的时候, 相反是情感或倾向的事情, 独立于他自己的任何选择。” (Harry Frankfurt, *The Importance of What We Care About* [Cambridge: Cambridge University Press, 1988], p. 107)。

[47] Dworkin, “Equality of Resources”, p.303。

[48] Frankfurt在是否反映决策的欲望之间的敏感区分 (见上面的注46) 可以与一个类似的区分相符合, 即那些是否展示态度和承诺的欲望之间的区分。对于在欲望间的那个分辨的更多评论, 参见下述的VA节。

[49] 在1988年二月22日的论经济正义的牛津研讨会上, 德沃金明显表示是穷尽的。他谈及他的建议要求“在个人 (等于依恋, 计划等) 和环境 (等于任何其它的东西, 人们用劳动来获得他们的个性偏爱的东西时要用的材料或要克服的东西) 之间有一个显著的区分”。

[50] 德沃金对于保险机制的主要使用是处理残疾与天赋: 参见“Equality of Resources”, 第3、5和6节和见p.296, 特别是p.345对于德沃金确保知道他们认为什么是“生活中有价值的”东西的特定意义。

[51] 给定那个机遇, 如果一个人可能认为对忧郁投保是相关的, 为什么我们对于结果具有昂贵嗜好进行投保是不相关的? 比较L. Alexander and M. Schwarchild, “Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare versus Equality of Resources”, *Philosophy and Public Affairs* 16(1987): 99 ff.

[52] Ronald Dworkin, “Why Liberals Should Care about Equality”, 载于 *A Matter of Principle*, p.208。 (“What Is Equality?”是“Equality of Welfare”和“Equality of Resources”的联合标题。)

[53] Dworkin, “Why Liberals Should Care about Equality”, p.207。

[54] Dworkin, “Equality of Resources”, p.308。

[55] 见上述的IVC。

[56] 在“Equality of Resources”, p. 288, 德沃金拒绝对这个差距作再分配是明显的。

[57] *Ibid.*, p.308。

[58] 当前的批评取决于德沃金对一个（这样描述）作为资源的令人满足的职业的澄清（*ibid.*, p. 304）。在1988年的牛津大学的哲学学士论文“Justice and Alienation”中，Michael Otsuka 论证德沃金的这部分只有表面的错误。但是我并不认为德沃金能够不将职业作为一个资源——因此能避免我在文本中的论证——除非以这样严重的代价，即失去反对把人们的生产能力放入他的孤岛拍卖的论证，因为那个论证依赖于这样的思想，即如果把人们的生产能力进入拍卖，有才能者将妒忌无天资者所享受的职业与收入包（参见德沃金，“Equality of Resources”, pp. 311-12）。

[59] Dworkin, “Equality of Welfare”, p.219。

[60] 参见他在1987年普林斯顿讲座中当代政治哲学笔记，论罗尔斯的那节，子节称为“支助人们的选择”（Philosophy Department, University of Toronto, 1987, 手稿），p. 5。

[61] 这是一个比自我所有权观念更难以否认的观念，它也是右翼思想的核心。参见末页，G.A. Cohen, “Are Freedom and Equality Compatible?”载于 *Alternatives to Capitalism*, Jon Elster and Karl O. Moene 编（Cambridge: Cambridge University Press, 1989）。

[62] 这个观点符合德沃金的这个观点，即在原生与选项运气之间存在连续性（见“Equality of Resources”, p.293）。

[63] 在最近的论“The Significance of Choice”的唐纳讲座中，斯坎伦提出了在分配正义语境下处理选择的一种解放性的非形而上学方法。我还没有时间来确定在什么程度上，他提供的东西能够用来改善宽泛意义上的德沃金式分配正义理论的陈述。

[64] 在他的唐纳讲座中还有更进一步的挑战，我还没有能够进行仔细的研究。特别，见第二个讲座对“*Forfeiture View*”的批判，这与我自己的理论具有很大的相似性。

[65] 见上述的III节。此后在读时我将采取括号中的规定。

[66] 这里我并不指结论性的情形：不仅仅是非福利利益的分配而且还有非均等主义考虑也能挫败福利不足的声称。

[67] Thomas Scanlon, “Equality of Resources and Equality of Welfare: A Forced Marriage?” *Ethics* 97 (1986): 116-17.

[68] 我并不是意指，如果与事实相反，他能够选择不具有它们时，他将不这样选择：“...如果他能够”是在描述他不会（现在）选择的范围之内。当说“如果我能够的话我将不会放弃”时，他并不是在做预测。

[69] 一个人可能说：于他而言，对他的宗教承诺相伴的负担进行补偿将破坏他的宗教承诺的意义。但是那个答案此在是不恰当的；我回应的是斯坎伦所提出的那个情形的这个部分（见所引的p.936上的段落的最后那个句子），他把它表达为完全不同于当前所考虑的情形。

[70] Thomas Scanlon, “Preference and Urgency”, *Journal of Philosophy* 72 (1975): 659-60。由于斯坎伦后面（p.666）对宗教关注给予了一个特殊的紧迫性，一个人必须同情地解读上述这样的建议，即对于一个纪念碑的需要不是一个“真正的紧迫性利益”，是作为一个过强的方式来说，即它比一个人在体面的食物上的利益较少紧迫性。

[71] 比较 Arneson, “Equality and Equality of Opportunity for Welfare”。

[72] Scanlon, “Preference and Urgency”, pp. 663-64。斯坎伦引 John Rawls, “A Kantian Conception

of Equality”, Cambridge Review 96 (1975): 97。也参见来自于罗尔斯的段落, “Social Unity and Primary Goods”, 见上面III节的引用。

[73] Scanlon, “Preference and Urgency”, p.664。

[74] 即对于这些思想, 分配正义应该符合一般而论的偏好强度。

[75] Scanlon, “Preference and Urgency”, p.664。

[76] Ibid., pp.664-65。

[77] 引用材料来自于ibid., p.665,我的强调。

[78] Ibid.

[79] Ibid., pp. 665-66。

[80] 在他的杜威讲座中引入“行使功能的可行能力”的概念之后, 森立即转入了另一种“机遇”语言来表达相同的观念(见“*Well-Being, Agency and Freedom*”, pp.200-201)。比较Sen, *Commodities and Capabilities*, p.59, *The Standard of Living* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p.36。

[81] 一个值得注意的进一步的候选, 然而还没刊出的是德沃金的资源平等。德沃金的资源在很多方面不同于罗尔斯的基本善。一个方面是它们包括一个人的精神和物理能力。这将是一个有价值的——并且是困难的——工作, 我将从德沃金的资源维度进行描述的森的两个维度的区分。(对于中肯的话语, 见森对德沃金对其批评的卓越反驳, 我觉得所有的都是正确的, 见“*Rights and Capabilities*”, pp. 321-23, 载于他的 *Resources, Values and Development* [Oxford: Basil Blackwell, 1984]。)

[82] 也就是说, 讨论的框架限于基本善和作为福利度量的效用的相竞争的主张中, 在“基本善”之内, 则限于普通意义上的善。那是这里的基本善的相关的子集, 也见于罗尔斯对于昂贵嗜好的讨论中。

[83] Sen, “Equality of What?”, p. 218。

[84] Ibid., p.216.

[85] Ibid., p. 218。比较这个陈述: “人们从善中得到的东西取决于许多因素, 仅仅根据个人对善与服务的所有权来判断个人的利益是极具误导性的...从聚焦于一般而论的善转向善对人们所做的事情看来是合理的”(Amartya Sen, “Introduction”, 载于他的 *Choice, Welfare and Measurement* [Oxford: Basil Blackwell, 1982], pp.29-30)。比较Amartya Sen, “Ethical Issues in Income Distribution”, 载于 *Resources, Values and Development*, p. 294, *Commodities and Capabilities*, p. 23, 和 *The Standard of Living*, pp. 15-16, 22。

[86] Sen, “Equality of What?”, p.218。为了迎合福利主义的偏好形式, “精神性反应”在此涵盖的必定不仅仅是一类经验, 而且也是主观的评价。

[87] 反对效用计量的这个论证并不是充分地明显, 参见Sen, “Equality of What?”它出现在 *Commodities and Capabilities*, pp. 21-22, 29, *Rights and Capabilities*, pp. 308-9, “Introduction”, 载 *Resources, Values and Development*, p.34, “Goods and People”, 载于 *Resources, Value and Development*, p. 512, *The Standard of Living*, pp. 8-11。

[88] 即使在森的这个词的可接受的扩展意义上——见这节的前面——这是我在此使用它的意义。

[89] Sen, *Commodities and Capabilities*, p. 11。

[90] Sen, “Introduction”, 载于 *Choice, Welfare and Measurement*, p. 30。

[91] 见上述的脚注2。

来源: <http://www.chinese-thought.org/gjzx/004607.htm>

/