

罗尔斯式的正义观念与休谟式正义的环境

叶金州

【摘要】 罗尔斯式的正义观念受到来自两个方面的指责：激进主义者指责他对正义的应用范围和作用强度施加了不必要的限制；社群主义者指责他不恰当地将正义置于核心位置。事实上，这两类指责都指向罗尔斯实质性正义观念背后的框架性预设，即休谟式正义的环境：激进主义者认为这一环境有如紧身衣，而社群主义者认为它遮蔽了其它的同等重要社会生活的环境。为了对罗尔斯的正义观念进行替换，首先要替换这一框架性预设。努斯鲍姆所提出的亚里士多德-马克思式正义的环境便体现了这样的努力。然而，这些指责忽视了正义的环境对于正义的规范性原则的内生性构成作用。规范性的正义原则可以对社会生活的环境做出一定的要求，但这些要求必须落在合理的范围之内。

【关键词】 罗尔斯；正义；休谟；正义的环境

中图分类号：B712.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)05-0097-09

作者简介：叶金州，(武汉 430074) 华中科技大学哲学系讲师。

基金项目：华中科技大学自主创新研究基金(2017WKYXQN003)

社会正义^①无疑是当代公共生活与政治哲学的一个核心议题。围绕着正义应该被阐释为何种实质性的规范性原则，以及它的适用范围可以有多广，理论家们展开持久而深入的争论。最核心的问题是：正义究竟是一种基础性的道德要求，抑或只是一种规制并维系社会稳定运行的实践规范？正义的终极指向究竟是促成基于共济或友谊的命运共同体，抑或只是保障人们基于互惠的社会合作？正义的作用范围究竟应当局限于一个国家之内，抑或也可以并应当超越国界，应用到全体人类生活的每个角落？正义原则是否只应作用于并且惠及健全的社会成员，抑或它应当将所有人都包括进来，不论其健康状况和能力如何，甚至应当将非人类动物也包括进来？围绕着人类公共生活的这些根本问题，正义理论家们持有不同立场，他们之间存在着重大分歧。不过，在当代西方，一种偏激进的立场总体上占了上风^②，认为如果不将正义解读成一种更为彻底、更为纯粹的道德要求，如果不将正义原则应用到更广的范围，如果不把更多的人（及非人类动物）纳入到正义原则的关照之下，那么我们就是在对

① 本文预设“社会正义”这一用法的合理性，而不是像哈耶克及其追随者那样认为这一概念是一种幻觉。本文也不认为正义概念仅仅适用于对人的行为的评价。正如罗尔斯所指出的那样，亚里士多德可以用正义（与否）来评价人的行为，恰恰在于他已经预设了一种关于如何分配权利与责任、优势与劣势的社会制度框架作为其基础，否则，说一个人遵守/破坏了自己/他人的应得，便是没有根基的。（See Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge, 2013, Volume 2 “The Mirage of Social Justice”; John Rawls, *A Theory of Justice* (下文缩写为 TJ). Rev. ed., Cambridge MA: Belknap Press, 1999, pp. 9-10.）

② 对以上问题的回答，柯亨（G. A. Cohen）、巴里（Brian Barry）、博格（Thomas Pogge）、森（Amartya Sen）、努斯鲍姆（Martha Nussbaum）等或多或少都沿着激进主义的思路展开，详见下文。

正义的理解上犯了根本错误,进而(至少在间接的意义上)姑息甚至引发许多明显的不正义^①。这种激进的立场不仅在理论上被人们广为接纳,在现实的政治和社会生活中也有更为直接和强大的号召力。这一激进倾向的形成离不开具体的历史、社会、政治-经济等客观条件;但更为根本的是,在基本理念的层次上,正义这一规范性原则被赋予了更为道德化(moralized)、更具包容性(inclusive)的内涵。尽管对其若干具体提案应持有同情性的理解,如推动医药平价(drug access)、保障基本收入(basic income)等,但我们不能忽视这种激进正义观中所蕴含的现实困难^②。在基础理论层面,首先需要回答的是:对正义持这种激进主义的理解是否合理?更为精确地说,我们需要界定清楚:激进主义的道德主张究竟是正义原则的自然延伸,抑或是其他的道德元素在起作用,比如同情^③?很明显,这些问题关系到正义的根本性质与其合理的应用范围。

为了对以上诸问题给出有意义的回答,我们不能仅仅停留在正义理论本身所居的一阶规范性层面。正如在道德哲学中,对规范性问题的处理往往可以通过回溯其元伦理(meta-ethical)根基而得到新的视角和见地,正义的规范性性质问题同样可以通过考察其高阶(meta)特征而得到富有成效的回答。为了确定正义的基本性质和应用范围,我们需要先回答一个最直接、最关键的问题:究其根源,正义自身究竟是什么?对这一问题的回答,可以从正义的概念(concept)以及正义的观念(conception)入手,但仅仅枚举古往今来对正义的定义(如亚里士多德式的定义)和阐释(如罗尔斯式的阐释)并不能帮助我们充分地界定其本性。就其表面来看,正义所表达的是一种对社会公共生活较强的规范性要求^④。然而,如果我们仅仅关注这一要求的具体内容,就不能充分理解其规范性地位的来源与其应用的边界,而这种来源和边界问题,正是前述争论的焦点。因此,我们有必要回溯到更基础的层面来反观正义这一规范性框架(normative scheme)在人类社会生活中所扮演的角色,正如我们在元伦理学中探讨道德作为一种人类实践规范所扮演的角色一样。循着这一思路,探讨的重点需转移到如下问题:正义是如何出现的?它何以是必要的?它在人们的公共生活中有何作用?

一、休谟式正义的环境

以上诸问题的提出,便将对正义自身的探究转换为对“正义的环境”(circumstances of justice)的追问。这就是说,正义作为一种人们公共生活中的基础性规范框架,它的存在和发挥作用,需要依赖特定的周遭环境。只有在相关条件得到满足的前提下,正义作为一种社会生活的根本规范才有可能得以实施。更要紧的是,唯有当若干关键条件得到满足时,正义作为一种公共生活的规范才是必要的。尽管正义有时被称为社会制度的第一美德,但它并非无条件地适用于所有时代、所有类型的人类公共生活。恰恰相反,它的存在与持续发挥作用紧密地依赖于社会公共生活的具体时代与特定设置。换言之,正义的规范性地位依赖于一个非规范性事实:公共生活是否处在“正义的环境”之中。因此,对这一环境进行细致的辨析是必要的,它将有助于我们更全面、准确地理解有关正义的规范性本质及其适用范围等问题。

在西方哲学的历史上,“正义的环境”这一理念最早是由休谟明确提出的^⑤。根据休谟的道德理

① 这种理解使得愈发难以坚守保守主义的立场,因为它不仅消极地漠视不正义现象,而且在一定程度上积极地参与制造不正义,由此,它的道德地位由中性转为负面。

② 福利国家所背负的过重财政负担、欧洲难民危机等,都是显而易见的例子。

③ See Roger Crisp, “Egalitarianism and Compassion”, *Ethics* 114, No. 1, October 2003, pp. 119 – 126; Roger Crisp, “Equality, Priority, and Compassion”, *Ethics* 113, No. 4, July 2003, pp. 745 – 763.

④ 关于这一要求的一个具体表述, See John Rawls, *Collected Papers* (下文缩略为CP), edited by Samuel R Freeman, Cambridge MA: Harvard University Press, 1999, p. 191.

⑤ See David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press, 2007, bk. III, pt. II, sec. ii.

论, 人类的集体生活^①在其最基本的方面处于“正义的环境”之中。正义的环境指的是集体生活的如下特征: 1. 资源的供应在可容忍的范围内是稀缺的; 2. 人们对他人具有有限的仁爱之心; 3. 人们拥有大致相等的权力/能力^②, 至少在消极意义上, 一个个体无论多强大, 都不能使他绝对地免于其他个体(单独或组合)的伤害^③。由休谟式正义的环境所提炼出的这些特征, 尽管在描述人类社会生活的真实样貌方面可能不尽准确, 但毋庸置疑的是, 它相当准确地诊断出了社会生活的基本策略性(strategic)结构。

所谓策略性结构指的是社会成员之间的基本关系在本质上可以被理解为一种博弈关系, 因此他们必须采取理性策略来处理这一关系, 尤其是应对其中蕴含的风险。社会成员之间之所以存在一种博弈关系, 是由于他们作为成员共同参与了社会合作, 由此他们对由社会合作所产生的各种基本善好都可以提出合理的主张(claim), 这使得他们之间兼有利益一致性与利益冲突。由于每个社会成员都是理性的行动者, 并且知晓他人也具有相同的理性, 因此每个成员的选择和决策是否理性便在相当程度上取决于他人如何进行选择, 而后者的选择也相似地依赖于其对他人的可能决策的预估; 如此一来, 原本直截了当的理性选择变成了一种策略性选择^④。既然社会生活的基本性质已为这种策略性/博弈结构所描述, 它的基本问题便可以从这种结构中提炼出来, 并且据此我们也可以提出相应的解决方案。在休谟看来, 一套正义的规范性框架, 便是应对这种根本社会问题的解决方案^⑤。罗尔斯继承了这一休谟式的诊断, 并在此基础上给出了他独特的解答, 即将“作为公平的正义”(Justice as Fairness)作为“第一美德”提出来, 用以指导社会基本制度框架的设置(TJ pp. 3, 4, 129)。众所周知, 罗尔斯的这一正义方案成为当代有关社会正义问题论争的焦点。

当然, 罗尔斯并非像休谟(以及霍布斯)那样持有某种实质性的人性论观点, 他所集中关注的是人类社会实践^⑥的先决条件——正义(CP pp. 205–206), 但他意识到“如果说霍布斯对人与人之间关系的描述应用到人类个体身上看起来不太现实, 那么用来描述‘人造人’之间的关系就看似足够真实”(CP p. 198)。需要注意的是, 社会正义关注的对象并不必然是个体的自然人, 它关注的是作为社会公共生活基本单位的社会成员, 他们可能是个体的自然人, 也可能是家庭、民族、教会等非自然人。作为社会生活的基本单元时, 他们之间存在一种博弈性关系, 一种复杂的兼有合作与冲突的策略性关系。这一关系恰恰被休谟式的“正义的环境”所准确地把握。作为社会合作事业内的共同成员, 人们之间存在着深刻的利益一致性; 作为社会合作果实的合理主张者(claimer), 他们之间的关系又充满紧张和冲突。这种利益一致性的深刻程度与人们之间的分歧和冲突的强度决定了社会生活的基本样态。如果将这种利益一致性固定在某个值, 人们之间分歧的强度和深度就决定了社会究竟是

① 当代人类的集体生活大多以较大规模的社会生活的形式而存在, 这与完全基于亲缘的部落相反。(See Russell Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*, New York: Oxford University Press, 2007, pp. 56–59, chap 4.)

② Power 通常被译为权力, 但其更为基础的含义是力量或能力。

③ See Andrew Lister, “Hume and Rawls on the Circumstances and Priority of Justice”, *History of Political Thought* 26, No. 4, 2005, pp. 664–695; Simon Hope, “The Circumstances of Justice”, *Hume Studies* 36, No. 2, 2010, pp. 125–148.

④ Hardin 提供了休谟社会和政治哲学的博弈论解读, 而 Vanderschraaf 则将这种对正义的策略性理解进一步系统化。(See Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*, p. 26, chap 3; Peter Vanderschraaf, *Strategic Justice*, New York: Oxford University Press, 2018.)

⑤ 需要注意的是, 休谟对正义的理解是比较狭隘的, 即限于财产的持有与分配制度。但这并不妨碍我们继承他有关正义的环境与正义之间关系的理解。事实上, 尽管当代正义理论大为扩展了其作用域, 把许多非财产性的善好也纳入正义的分配, 但人们因为分配问题而引发争议、进而需要正义的裁决这一事实却并未改变。

⑥ 罗尔斯对于“实践”这一术语的使用是技术性的, 它不仅指人们的具体行为的总和, 而且指使得这些行为得以发生并获得意义的规则/制度框架。象棋中的行棋之所以可以被理解为行棋, 其前提是事先已经有一套规定了角色和行为规范/意义的规则在发生作用。(See John Rawls, “Two Concepts of Rules”, *The Philosophical Review* 64, No. 1, 1955, pp. 3–32.)

一个和谐的合作之所，抑或是将人们分裂、并引向相互敌对的场域^①。

将社会成员的利益一致性固定在某个值并非是任意的理论假设，它有着合理的现实对应。对于任何一个社会来说，其所具备的总体生产力水平在一定的历史时刻是固定的，甚至在一定历史时期内也可以视为是比较固定的。这时候，可供分配的社会总资源是有限的，而人们对这有限资源所提出的竞争性主张的强度便是决定社会性质的关键参数。当然，这种竞争性主张的强度本身并不是固定不变的，例如宗教和文化在很大程度上可以塑造人们对财富的态度，但它们的作用不宜过分夸大。人的基本生存需求对于资源有一定的最低限度的要求。在极端情形下，比如在由极低的生产力水平所导致的严重匮乏的条件下，总资源是如此稀缺，以至于无论这些资源如何分配，都不能保障所有人的生存。在这种条件下，冲突是无法避免的^②。这种冲突无法通过精心设计的（例如平等主义的）分配方案来解决。对于这样的社会来说，第一重大的任务并非设计和推行平等（或别样）的分配，而是要尽可能提升生产力以增加其资源总量，这是一项既不容易实现也并非微不足道的任务^③。所幸，在当今时代的多数社会中，人们不必再面对那样的绝对匮乏，但即便在这些生产力相对发达的社会里，总资源依然没有丰富到可以对每个人按需分配。事实上，即使社会生产高度发达，资源的相对稀缺也将是人们公共生活的一个顽固特性。这是由于有待分配的资源并不总是物质性的，还有相当多的资源是精神性的。而有些精神性的资源注定是稀缺的，比如荣耀（glory）、优越等^④。这样一来，人们对社会合作所得的总产品提出各自不同的主张，而这些主张之间存在着（至少是潜在的）深刻冲突。这些（潜在）冲突最为集中地描绘了社会生活的策略性结构，而这正是社会生活所面对和迫切需要解决的首要（primary）问题。

社会生活的这种策略性结构之所以是它面对的首要问题，乃是因为这种结构对社会生活自身构成根本威胁。离开了对这种威胁的妥善解决，社会生活就有很高的解体风险，或者至少会退化成为一种恶劣状态。霍布斯的“自然状态”生动地描述了这种退化（解体）的社会生活的具体情状“人们的生活孤独、贫困、恶劣、残酷而短暂。”^⑤其原因并不复杂：在（正义等）公共规则建立起来之前，如果人们之间的（潜在）利益冲突得不到有效的调解，他们就会因为自利和自保的动机而被迫先发制人（preemptive action），这就造成了冲突升级（escalation），从而演变成“每个人与每个人的战争”。用博弈论的话来说，处在自然状态的人们被困在“囚徒困境”之中。尽管霍布斯之后的理论家们不再直接面对“自然状态”，转而处理基本稳定的社会生活，但他们所面对的基本情形并没有发生根本改变。比如，罗尔斯依然认为，和平社会中人们之间的潜在分歧和冲突如果不得到妥善的处理，仍然会把他们置于“普遍化的囚徒困境”之中（TJ pp. 238, 505）。罗尔斯所发展的正义理论，便是为解决这种社会生活的潜在困境所提供的解决方案。

然而，罗尔斯这种经由“正义的环境”而提出实质性的规范正义理论（作为公平的正义）的做法引发了广泛而深刻的争议。一些批评者认为，“正义的环境”的诊断，即将人类生活视为根本上处在休谟所描述的策略性结构之中，即使不是完全错误的，也是带有严重偏见的。另一些批评者认为，

① 佩蒂特认为社会的本体取决于社会成员之间关系的类型。（Philip Pettit, “Rawls’ s Political Ontology”, *Politics, Philosophy & Economics* 4, No. 2, 2005, pp. 157–174.）

② 当然，在理论上存在一种可能性：在如此恶劣的条件下，如果能有圣人一般的自我牺牲精神，人们也可以和平相处。

③ 对于一些不发达的社会来说，经济、政治和社会问题往往紧密地联系在一起。（See Douglass C. North, John Joseph Wallis, and Barry R. Weingast, *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.）

④ 卢梭在谈到人因为走入公共生活而败坏时，看到的正是这种因人际比较而产生的不满足和贪婪。此外，心理学家Pinker注意到，在一个家庭内部，（多个）孩子对父母之爱的索求也是竞争性的，因为“父母的投入是有限度的”。（See Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and the First and Second Discourses*, New Haven: Yale University Press, 2002, pp. 87–148; Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, New York: Viking, 2002, p. 248.）

⑤ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 84.

虽然这种诊断本身是可以接受的,但罗尔斯(以及休谟)对正义的理解^①是扭曲的^②。桑德尔^③代表了前一种典型的反对意见,而巴里^④、柯亨^⑤和努斯鲍姆^⑥的批评则沿着后一种思路展开。尽管在基本思路和侧重点上有所不同,这些批评者对于休谟式正义的环境有一个共同的反对意见:它不合理地限制了我们的道德和政治抱负(aspiration)。对于桑德尔这样的社群主义者来说,如果将正义的环境这一概念当作对社会生活基本状况的总体描述的话,那么它太过狭隘,无法充分把握社会生活的广度。在他看来,许多同样根本(如果不是更加根本)的社会生活的“环境”被不恰当地置于无关紧要或者从属的地位。桑德尔认为,我们应该强调若干核心的社群主义价值并使之主题化,而这样做需要放弃正义(的环境)的首要地位。对于巴里、柯亨和努斯鲍姆来说,尽管他们把正义当作社会制度的首要美德来捍卫,但他们认为罗尔斯(休谟)对正义的理解(即作为互利)是非常局限和不合理地严苛的,应当予以扩充。对他们来说,正义应当为无偏私性(巴里)、平等(柯亨)或尊严(努斯鲍姆)背书。

接下来,本文将简要回应桑德尔和努斯鲍姆对罗尔斯所采用的休谟式正义的环境的批评。本文为罗尔斯的诊断进行辩护,认为我们的社会生活基本上处于正义(作为互利)的环境之中。这一诊断准确地捕捉到我们的社会生活的策略性结构,然而这些结构却并未被批评者们所充分理解。对后一类批评,本文将主要回应努斯鲍姆,因为努斯鲍姆代表了这类批判共同的基本逻辑,即将休谟式正义的环境视为对正义观念的一个过于严苛而不合理的限制;更重要的是,在他们之中,努斯鲍姆最为明确地指出了造成罗尔斯的实质性正义理论(不必要地)狭隘和严苛的真正元凶,即他所依赖的休谟式正义的环境的理念。为了把罗尔斯式的狭隘、保守的正义观念扩展为更加激进的版本,仅仅修改这一观念的内容是不够的。还需要将其赖以存在的基础,即它所对应的正义的环境,替换为更为具有包容性的版本。为此,努斯鲍姆提出亚里士多德-马克思式正义的环境作为休谟式正义的环境的替代。虽然巴里和柯亨提出了与努斯鲍姆不同的替代性正义方案,但他们分享了她对罗尔斯的基本反对意见,即都认为罗尔斯所采用的休谟式正义的环境的第3条规定存在严重的问题,即将人与人之间的权力/能力平等作为正义(作为互利)的基础^⑦。

二、社会生活的其它环境

首先,需要辩护休谟式正义的环境的合理性。这就要先考察社群主义者所强调的人类社会生活的其它环境的相对重要性。根据桑德尔的说法,在正义的环境之外还存在许多其它的人类公共生活的环境,例如仁爱的环境(circumstance of benevolence),而这些环境的重要性并不一定比正义的环境更低。他认为,鉴于这些其它环境的存在,“正义[仅]是某些社会的第一美德”,在这些社会里,因为其特定社会条件的缘故,其最紧迫的社会任务便是调节人们之间相互冲突的利益主张^⑧。言下之意,在一些别的社会中,这种任务并非是最紧迫的,而“休谟正义的环境并不能在道义论的意义上为正当[正义]的优先性提供支持”^⑨。因此,罗尔斯所断言的“人类社会以正义的环境为特征”

① 在 *Justice as Reciprocity* 一文中,罗尔斯沿着休谟的道路,将正义理解为规律性或秩序,参见 CP p. 194。

② Simon Hope, “The Circumstances of Justice”, *Hume Studies* 36, No. 2, 2010, pp. 125–148, 126.

③ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

④ Brian Barry, *Theories of Justice*, Berkeley: University of California Press, 1989.

⑤ G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2008.

⑥ Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2006.

⑦ See Simon Hope, “The Circumstances of Justice”, *Hume Studies Volume* 36, No. 2, 2010, pp. 125–148.

⑧ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 30.

⑨ Ibid., p. 30.

(TJ pp. 129 – 130) 是一种社会学 (经验性的) 主张, 但罗尔斯对此没有提供任何经验证据。实际上, 桑德尔认为, 有许多社群的“参与者的价值观和目标非常接近, 以至于正义的环境只在相对较小的程度上占上风”^①。这方面最明显的例子是家庭和教会等社群。总之, “正义作为社会制度的第一美德, 并不像真理性是理论的第一美德那样是绝对的; 它只是在一些条件下才成立, 正如身体性的勇气只有在战场上才是第一美德”^②。

不可否认, 仁慈和博爱的环境对人类社会生活来说也是真实的。在家庭或亲缘社群内部, 正义通常不是一个主要问题; 相反, 共济 (solidarity) 和亲缘性利他主义往往占上风^③。如果假设家庭生活也要受到正义这种谨慎而嫉妒的美德^④的规制, 那我们可能会悲叹它变得畸形了^⑤。但问题在于, 休谟和罗尔斯既不把家庭也不把任何私人社群视为正义的恰当作用领域。相反, 正义应该作用于整个社会, 作用于其基本结构, 作用于陌生人或半陌生人的公共环境。他们之间的关系既不是仁爱、也不是共济, 而是相互利益无涉的 (潜在) 合作者之间的相互尊重, 而这正是正义的环境的决定性标志。总之, 社群主义者桑德尔之所以对休谟正义的环境的学说进行指责, 即指责其对人类社会生活做了不合理地狭隘的理解, 乃是由于他忽视了正义这一理念的社会 (公共) 性质。作为人们公共生活基本框架的社会整体, 与生活在其下的各种有机社群之间存在着至关重要的区别^⑥。用罗尔斯的话来说, 社会不像社群主义者所理解的那样是个有机的社群, 也不是任何实质性的联盟, 而是“联盟的联盟” (TJ p. 462)。每一种正义理论的背后都有其对应的的社会本体论 (social ontological) 预设。如果忽视这种社会本体论预设而只考察实质性正义理论的内容, 将无助于澄清分歧。当然, 要充分展开这一社会本体论检验超出了本文范围^⑦; 这里只需指出, 如果桑德尔仍然希望将社群德性提升到与正义相同的水平 (甚至高于它), 那么他要首先在本体论层次证明: 社会究其本质是一个有机一体的社群, 而不是一个公民开展公共生活的开放框架。

一些社群主义者可能会坚持认为, 至少有某些社会的确是围绕某些社群价值组织起来的, 例如兄弟之爱, 那么在这些社会里就没有必要将正义这种谨慎而嫉妒的德性作为社会制度的第一美德。原则上说, 当然不能先验地排除这种可能性。然而, 在当今世界的大部分地区, 随着现代性成为既定事实, 这种可能性几乎不存在。现代社会的规模急速扩大和人们价值取向的多元化, 使得一种实质性的 (而非比喻意义上的) 兄弟式的公共生活变得不再实际; 只有通过道德上不受欢迎甚或可憎的方式, 例如实施塔利班的统治, 这种纯粹社群式的社会生活才能存在并延续。此外, 在现代条件下, 社群主义的理想即使有可能实现, 也是相当不稳定的。假设曾经存在这样一个兄弟般的社会, 在这个社会中, 每个人都自发地关心彼此的福利, 没有任何人以正义的严苛标准来要求另一个人, 那么天堂在人间的确实实现了。但这样的天堂不可能持久。设想一下, 由于纯粹的偶然因素, 一些坏分子在这个社会里会自然地涌现出来。他们之所以是坏分子, 乃是因为他们利用 (exploit) 所有其他人的好意, 而不

① Ibid., pp. 30 – 31.

② Ibid., p. 31.

③ 然而正如福山所指出, 早在13世纪的英格兰地区, 父母和子女之间关于前者养老问题的解决方案就是签署合同。(See Francis Fukuyama, *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011, p. 234.)

④ See Annette C. Baier, *The Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010, 尤其是第二章结尾处。

⑤ 正如Pinker所指出, 即使在家庭中, 也存在需要引入正义才能解决的冲突, 例如兄弟姐妹争夺父母之爱这种有限资源。(See Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, p. 248.)

⑥ 与之相应, 规制社会生活的是正义等公共规则, 而非社群成员之间的个人德性, 这二者之间有显著分别。(See Thomas W Pogge, “Three Problems with Contractarian – Consequentialist Ways of Assessing Social Institutions”, *Social Philosophy and Policy* 12, No. 2, June 18, 1995, pp. 241 – 266, 尤其是第一、二节。)

⑦ See Philip Pettit, “Rawls’ s Political Ontology”.

愿为之付出任何代价，更重要的是他们还伤害他人的利益。面对这样的局面，所有良善分子除了兄弟之爱之外一无所知，他们面对坏分子的侵蚀所能做的唯一的回应就是以德报怨，而不会采取任何针对性的反制措施，因为那样的话必将会引入某种类似正义的机制。如此情形持续一段时间后会发生什么？这些良善分子只有两条路可选：要么像坏分子那样采取利用或伤害的手段，或者至少是以眼还眼、以牙还牙地实施反制；要么继续以德报怨，坐视自己的生存资源被剥夺，直至自身彻底灭绝^①。除非他们有无穷无尽的天赐食粮（manna from heaven），否则他们无法坐视坏分子的侵蚀而不理。但鉴于他们唯一的行动模式是兄弟之爱，他们怎么能实施任何形式的制裁来阻止坏分子呢？他们或许可以将这个坏分子驱逐出去，问题是他们要以什么名义、什么理由来实施这一驱逐行动；他们也可以（通过一些矫正设施，例如监狱）惩罚他或纠正他，问题是这样做的依据是什么。除了正义/公正之外，还有什么理由来实施这些制裁？

需要注意的是，人类社会生活中除了仁爱的环境和正义的环境之外还存在其它种类的环境。最明显的是，人类共同生活也包含着战争的环境（circumstances of war）。它在今天的一些人类社会和历史上几乎所有人类社会中都曾存在过。在这种极端环境中，人们彼此之间很少或根本没有利益的一致，有的只是冲突，因此相互猜疑和敌意占据了绝对主导地位。这是一种凄凉的霍布斯式自然状态^②。在这种条件下，各方都被迫进入一种囚徒式的困境：为了确保自身的生存，唯一理性的策略是首先攻击他人以防止可预测的损失，因为别人也可以做出同样的判断并采取同样的理性行动。在这种极端情况下，和平与合作的事业几乎没有任何根基，因此正义失去了存在的基础。可见，正义必须在社会合作正常且稳定的环境中才能存在；而在战争的环境中，既没有必要也没有可能存在正义。

综上所述，要使正义的环境成立，存在着某个上限和下限，“在上下界之外不需要正义规则是很自然的：正义的环境就是正义规则被实际地需要的那些环境”^③。如上所述，在仁爱的环境下（如果它的确可以以社会这一规模存在）正义就是不必要的；在战争的环境下，正义也是不必要的。只有在相互利益无涉的人们之间以社会为基本框架进行有效合作的时候，正义作为一种分配和仲裁机制才有必要。在这种公共生活中，正义通过指导社会基本结构的设定从而规导人们的行为。在正义就位的前提下，稳定而富足的社会生活是可以期待的。相比之下，战争的环境却远远不是一种理想的集体生活形式^④，尽管它也可以依靠自己而稳定下去，即冲突的升级加深了战争的环境、增加了相互仇恨和猜忌。事实上，世界上几大主要文明都已经迎来了长期和平^⑤。这是由于人们普遍厌恶与战争有关的苦难，而且各方不断拓宽他们之间的利益一致性。可以说，当今人们的社会生活高于正义的环境所设定的下限。

三、休谟的紧身衣

以上讨论的是（休谟式）正义的环境的下限。而在其上限处，（休谟式）正义的环境同样遭到持续抱怨，它被认为太过严苛了^⑥。上面列出了休谟对正义的环境的三个描述，其中第三条是关于人与

① 这里的基本逻辑是进化论式的适者生存。（Brian Skyrms, *Evolution of the Social Contract*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, chap 1.）

② 虽然霍布斯将自然状态描述为个人之间的战争，但这实际上并不真实的，毕竟战争需要团体间的团结；但他对竞争各方之间冲突关系的描绘是真实可信的。

③ Simon Hope, “The Circumstances of Justice”, *Hume Studies Volume* 36, No. 2, 2010, p. 129.

④ 也许有些人渴望荣耀（glory），因此会更爱战争而不是和平。（Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton: Princeton University Press, 1977, pp. 9–12.）

⑤ 关于与战争有关的死亡人数下降的经验证据，见 Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York: Viking, 2011, chap 2.

⑥ 桑德尔的批评也可以被视为属于这一类，尽管他使用了不同的词汇。

人之间权力/能力的大致平等。休谟的意思是，非人类动物或其他一些弱小的外来物种（如果有的话）并不属于正义的环境。这是因为，鉴于人类有能力主宰他们，人类无需用正义对待他们。然而，沿着这种逻辑，似乎也意味着残疾公民不需要得到正义的对待，因为他们没有像其他公民那样拥有同等能力。罗尔斯的正义理论在这个问题上保持了沉默，所以尽管它包含了许多进步因素，但在这个问题上它是饱受质疑的^①。在罗尔斯的框架下，残疾公民被不公平地排除在制定（关于正义的）社会契约之外，而这仅仅是因为他们不像其他人那样拥有同等的（身体、智力方面的）能力。因此，努斯鲍姆呼吁重新制定社会契约，从而使残疾公民（以及从长远来看，非人类动物）享有平等的政治权利，其中最重要的是制定社会契约的权利。

为了彻底纠正罗尔斯/休谟的（基于互惠的）正义理论，努斯鲍姆需要找到更深层次的罪魁祸首，即以互惠互利为核心的休谟式正义的环境，而它恰是以人与人之间的平等权力/能力的设定作为基础的。因此，这种休谟式正义的环境被视为一件紧身衣（straitjacket），使得罗尔斯的正义理论变得过分严苛，即不可扩展到残疾人而非人类动物身上^②。努斯鲍姆要求将这种紧身衣打碎或者至少要对它进行显著的松动，这种松动的结果便是亚里士多德－马克思式正义的环境^③。在这种环境中，社会契约将被重新制定，以便每个人都可以享有平等的政治权利，而这仅仅需要他们具备人的属性。在一种扩展的意义上，这些权利也适用于非人类动物。由此，努斯鲍姆提出一种替代性的正义方案，其基本原理是认为一个正义的社会不应该屈从于休谟式互利逻辑的束缚，而应该赋予每个社会成员平等的自我实现和自尊能力。

然而，在对罗尔斯的反驳中，努斯鲍姆却是从罗尔斯那里学到关键一课，即将正义原则的构建置于相应的（正义）环境之中^④。尽管在休谟式正义的环境和亚里士多德－马克思式正义的环境之间存在显著差异，但它们都使用了相同的逻辑来证成其各自的正义方案，即找到并证成与其相对应的正义的环境。在罗尔斯的正义理论中，有两个步骤被用来验证一种实质性的正义方案是否恰当：第一步，由生活在这种环境中的人通过一定的合理程序来制定社会契约，从而选择出最合适的正义方案；第二步，广泛（和一般）反思平衡最终通过检查其背景理论并测试其可行性，来验证各种候选的正义方案是否与我们的道德直觉吻合、与人类生活的基本现实所设定的界限不相违背^⑤。对于努斯鲍姆来说，这应该也不例外。为了使她所提出的替代性正义方案得到证成，她需要对其蕴含的人类道德心理学和社会本体论的深层论述也进行反思平衡的检验。

问题在于，努斯鲍姆对其正义的环境的替代解释几乎没有提供任何经验合理性或可行性的证据^⑥。尽管她的规范性正义提案初看颇有吸引力，但它却无法得到可靠的证成。反思平衡的测试将可行性测试作为其构成性要素。而努斯鲍姆的亚里士多德－马克思式正义的环境，因其强烈的泛道德主义色彩，似乎在现实可行性这一维度上机会渺茫。相比之下，休谟式正义的环境学说越来越被实证科

① See e. g. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*.

② Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, pp. 26 – 35.

③ Ibid., pp. 85 – 91.

④ Ibid., p. 70, 162.

⑤ 有关反思平衡对规范性正义理论的证成机制，参见 Norman Daniels, *Justice and Justification*, New York: Cambridge University Press, 1996.

⑥ 另一种反对努斯鲍姆式的激进正义提案的思路是关注人类能动性的前提条件，而这恰是我们对其负有正义义务的基础。在罗尔斯看来，正因为人具有正义感的能力才使其有资格成为正义的对象。“我们对动物没有正义的义务，一个合理的解释是他们缺乏正义感和这种情感所预设的其它能力。”（John Rawls, “The Sense of Justice”, *The Philosophical Review* 72, No. 3, 1963, pp. 281 – 305, 303.）

学证实为对人类生存境况的大致正确的描述^①。针对这个批评，努斯鲍姆也许可以如此回应，即强调她的正义提案的规范性并由此将正义与事实敏感性分离开来^②。换句话说，她可以在建构正义理论的过程中使用充分的理想化设定而将休谟式正义的环境去除掉（idealize away）^③。建构主义似乎的确可以赋予她这样的自由，但如此一来，她将犯下泛道德论的谬误（moralistic fallacy）^④，即要求世界成为它不可能成为的样子。为了反驳这种潜在的指控，她需要离开规范性层面、涉足一些经验的议题并采取立场（经验证实或推测），例如可以在事实层面坚持人性的高度可塑性。事实上，她也确实是这样做的，但她在此处走得太远，以至于设想了一个这样的世界，在其中老虎不再吃肉^⑤。在遥远的未来或者在我们所处的这个世界之外的某个地方，这种情形也许确乎是可能存在的。但对照当今科学界对世界运行规律与限度的理解，努斯鲍姆所设想的那个世界远远超出了现实可能性的上限，因此超出了正义的上限。除了泛道德主义者（尽管其目的可能是高尚的）之外，没有人有充分理由接受她所描述的这个图景。无可否认，包括人性在内的自然界是否具有努斯鲍姆所希望的那种高度的可塑性是一个悬而未决的经验问题；但这个问题应该被面对和解决，而不是被建构主义的方式消解掉^⑥。与此同时，在规范性层面，即使我们可以反事实地按照自己的意愿改造自然，但我们仍然不清楚为什么那些持不同规范性立场的人应该追随努斯鲍姆的方向去如此改造自然。

尽管休谟－罗尔斯式的正义观念也许会令某些持激进理解的理论家和追随者感到沮丧，但他们没有充分的理由认为休谟－罗尔斯对正义的本性所做出的界定及对其应用范围的所给出的限定是不当的。事实上，正义作为一种规制人们社会生活的基本规范性框架之所以有可能（以及有必要）存在，首先是因为人们的社会生活处在休谟式正义的环境所描述的条件之内。尽管正义是一种规范性要求，但正义的环境却首先是一种关于人类生活的经验事实。为了满足对于更激进的正义理念的追求，这些正义的环境的相关参数可以有调整的余地，但是这种调整有其上限与下限，而不能置之不理或肆意逾越。当然，规范性正义观念应当受到客观环境制约这一结论，并不应该成为我们固守现有的规范框架并拒绝更为积极的正义主张的理由。毫无疑问，现有的主流正义观念如“作为公平的正义”依然需要深化和扩充；但那些对正义持有激进理解的理论家需要注意，这种深化和扩充必须充分关注人类公共生活的基本现实，而不是仅仅凭借强烈的道德直觉便信马由缰。在这个意义上，构建正义理论有如“带着镣铐跳舞”。然而这些“镣铐”并不仅仅意味着束缚，因为它们揭示了这种“舞蹈”更深层次的真相，因此对它们进行更深入的了解将为更好地“舞蹈”提供巨大的助益。

（责任编辑 行之）

① See Jonathan Haidt, “The New Synthesis in Moral Psychology”, *Science* 316, No. 5827, 2007, pp. 998 – 1002; Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis*, London: Random House, 2006; Elinor Ostrom, “A Behavioral Approach to the Rational Choice Theory of Collective Action: Presidential Address, American Political Science Association, 1997”, *The American Political Science Review* 92, No. 1, 1998pp. 1 – 22; Edward O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2004.

② 这也正是柯亨的思路。

③ Simon Hope, “The Circumstances of Justice”, *Hume Studies Volume* 36, No. 2, 2010, pp. 125 – 127, 133, 135, 139.

④ Pinker 强烈反对哲学家和科学家的泛道德主义冲动，最集中的体现便是所谓“白板”的学说。（Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, chap 5.）

⑤ Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, pp. 388 – 397.

⑥ 至少就目前而言，经验科学为那些高尚的泛道德主义者所提供的讯息并不令他们振奋，例如见 Pinker, Haidt, E. O. Wilson 等。