

# 正義優先於應得？ ——評羅爾斯的「反應得」理論

• 徐 峰

**摘要：**與亞里士多德等古典正義理論者支持「道德應得」（「前制度性應得」）不同，羅爾斯（John Rawls）指出自然天賦和資質的分配是任意的和偶然的，人們不應得基於偶然分配的利益，正義應當優先於（道德）應得。對此，諾齊克（Robert Nozick）、斯特恩伯格（Peter J. Steinberger）和羅森伯格（Alexander Rosenberg）等反均等主義者提出了批評，這些批評主要集中在「反應得」是否破壞了個人的自我選擇，差別原則是否缺少對個人努力的重視，以及自然天賦能否被當作集體共同所有等方面。本文通過對羅爾斯的「反應得」理論的考察，一方面指出有些批評實際上誤解了羅爾斯，另一方面表明羅爾斯只是反對「前制度性應得」，他依然支持依繫於正義制度的「制度性應得」，並且認為後者等同於「資格」或「合法期望」。最後，本文指出羅爾斯的正義優先於（道德）應得的處理方式會遭遇兩個嚴重的理論困難，即一種基於非自我選擇的分配如何才能不貶損人的「自主性」，以及「應得」在分配正義的話語中是否能夠等同於「資格」與「合法期望」。

**關鍵詞：**羅爾斯 作為公平的正義 「應得」 「反應得」 自主性

在政治哲學中，「正義」與「應得」<sup>①</sup>之間一直保持着若即若離的關係。有一種政治哲學傳統認為，實現正義離不開「應得」，「應得」在分配正義中的地位是決定性的。這種看法可以追溯到亞里士多德，在他看來，所謂（分配）正義實質上就是給予每個人應得的東西<sup>②</sup>。又如古羅馬皇帝查士丁尼（Justinianus I）所言，正義就是「給予每個人他應得的部分的這種堅定而恆久的

\* 本研究受中國國家社會科學基金（批准號：12BKS009）和「南京大學優秀博士研究生創新能力提升計劃B」的資助，感謝顧肅、李志江兩位先生以及匿名評審對本文的有益評論，感謝《二十一世紀》編輯部，特別是張志偉先生的耐心和寬容。文責自負。

願望」<sup>③</sup>。值得注意的是，當代政治哲學家很少討論「應得」概念，箇中緣由恐怕與二十世紀著名的政治哲學家羅爾斯(John Rawls)有關。他的「作為公平的正義」(justice as fairness)觀念不僅在分配正義中不支持「應得」，反而認為「應得」的考慮不應該被包含在社會制度設計的考量之中。由此，羅爾斯的正義論被認為包含了某種「反應得」(anti-desert)的觀點<sup>④</sup>。

「反應得」在西方政治哲學和倫理學界引起廣泛爭議。一般說來，如果認為某人應得X，就意味着他得到X要比得不到X在道義上更正當，社會制度也應該設計成確保他能得到X。這種斷言看起來也與我們根深蒂固的直覺觀念相契合。但是，隨着「反應得」觀念的出場，學術界開始出現明顯分歧。以諾齊克(Robert Nozick)、米勒(David Miller)、斯特恩伯格(Peter J. Steinberger)和羅森伯格(Alexander Rosenberg)等反均等主義(anti-egalitarianism)者為代表的一方反對羅爾斯的論斷<sup>⑤</sup>，認為分配正義問題脫離不了對「應得」論題的回答。例如諾齊克認為羅爾斯的「反應得」論證沒有考慮到人的自主性，也沒有就天賦共同擁有的問題給予充分證明<sup>⑥</sup>。德沃金(Ronald Dworkin)、謝夫勒(Samuel Scheffler)、弗里曼(Samuel Freeman)和格林布魯姆(Jake Greenblum)等支持均等主義觀點的另一方則認同羅爾斯在思考分配正義時將超出個人控制之外的因素排除在外<sup>⑦</sup>。在德沃金看來，不僅「反應得」是正確的，而且更應該將對平等問題的關注進一步推廣開來。「平等」關切的不僅僅是羅爾斯所言的基本益品(primary goods)的分配，而是要致力於某種形式的物質平等，亦即資源的平等(equality of resources)<sup>⑧</sup>。

其後，也有學者沿着均等主義正義理論的思路進行辯證，如森(Amartya Sen)進一步強調分配正義是要實現能力的平等(equality of capability)<sup>⑨</sup>，科恩(G. A. Cohen)則主張優勢的平等可及性(equal access to advantage)<sup>⑩</sup>。對於這種基於「反應得」的均等主義，拉茲(Joseph Raz)和法蘭克福(Harry Frankfurt)等人認為，儘管人是具有自主性的存在物，因而我們必須做到滿足人們能夠體面生活的基本條件，但是試圖在人們之間實現幸福的均等化卻是不可取的，也不會真正地導向正義<sup>⑪</sup>。而且，帕菲特(Derek Parfit)有力地證明一種優先論(Priority view)要更好於均等主義<sup>⑫</sup>，波吉曼(Louis Pojman)也指出了均等主義的「反應得」所導致的「責任」概念的闕如需要引起人們的重視<sup>⑬</sup>。

無論「反應得」觀念是對是錯，它都值得我們認真地檢視和思考。既然這一論爭肇始於羅爾斯，我們就有必要從他的論證開始，分析他是在何種意義上拒斥「應得」？這種拒斥有何種意義以及會遭遇甚麼挑戰？基於這些考慮，本文將首先描述羅爾斯的「反應得」論證，討論他在何種意義上是「反應得」的，進而考察反均等主義的三個代表人物——諾齊克、斯特恩伯格和羅森伯格——的批評意見，並通過對雙方觀點的甄別，說明羅爾斯的作為公平的正義並不是完全地「反應得」，而只是反對「道德應得」(即一種「前制度性應得」)作為分配的基礎；換句話說，即降低了「應得」在分配正義中的位階。在羅爾斯看來，滿足「制度性應得」是首要的，即建構完成正義原則之後，對社會和物質的分配才被允許尊重歷史上產生的各種分配方式，包括道德應得。最後筆者將指出，即便羅爾斯對「應得」概念的處理有着深遠的考慮，他也必須面對由此帶來的一些理論困難。

## 一 羅爾斯的「反應得」觀念述要

羅爾斯撰寫《正義論》(*A Theory of Justice*)的目的是希望構建這樣一種良序社會：支配社會的正義原則是人們經過理性選擇一致同意的。他指出原初狀態中處在「無知之幕」(the veil of ignorance)背後的人會根據最大最小值規則、反思平衡等方式達成社會契約，最終選擇他所言的兩個正義原則(平等的自由原則、公平的機會平等原則和差別原則)。在達成協議的過程中，「無知之幕」可以限定原初狀態中個人的信息，使人們除了知曉有關人類的一般事實之外，對自身的特殊狀況和社會經濟政治水平等一無所知。這樣，原初狀態中的理性人可以在選擇時不受自然天賦、個人資質和社會地位等因素的影響；而只有通過「無知之幕」，才可能發展出一種基於理性、而非基於運氣等各種任意性與偶然性因素的正義原則。羅爾斯在《正義論》中用簡潔明晰的語言表達了他的觀點<sup>⑭</sup>：

我們並不應得自己在自然天賦的分配中所佔的地位，正如我們並不應得我們在社會中的最初出發點一樣——認為我們應得能夠使我們努力培養我們的能力的優越個性的斷言同樣是成問題的，因為這種個性在很大程度上依賴於幸運的家庭和早期生活的環境，而對這些條件我們是沒有任何權利的。

羅爾斯認為，每個人的個性都建立在生理和社會背景的特徵之上，智力、能力、良心、情感等諸方面被認為與基因和環境因素有關。沒有人能夠對自然天賦和資質的分配負責，也沒有人能對他的美德或者個性中的優點聲稱正當。現代社會的一個重要特徵即是人人生而平等，沒有人可以說他生在貴族家庭就理所當然要充當國家的管理者，因為所有的政治職位都應面向所有公民機會平等地開放。不僅如此，在羅爾斯看來，除了社會地位，包括智商等自然天賦的分配都是任意的和偶然的，因而沒有人有足夠理由宣稱他可以憑藉高智商就應得佔取更多社會資源，享有更多社會財富。

與羅爾斯不同，支持應得理論的人會認為，只要個人憑藉自身天賦，包括智商、體力或者其他方面在內的能力、且通過公正的方式獲得某物，就可以認為這是他的應得。例如，亞里士多德認為，社會分配的基礎是德性，分配正義即是按照德性來給予人們「應得」<sup>⑮</sup>；又如很多支持應得理論的人常以自由市場為例，認為在自由市場中，不論人們的個性和智商等方面有多大差別，只要行為符合公正的交易規則，無論何種交易的結果都是應得的，在道義上也是站得住腳的。此時，應得的基礎就是貢獻或者成就，只要取得能被市場認可並自由交換的成果，就應得相應的利益。儘管很多學者對甚麼可以充當應得的基礎頗有爭議<sup>⑯</sup>，但這也說明德性、貢獻或者個人能力等各種載體都可以部分地成為人們應得某物之基礎。

在羅爾斯看來，所有這些應得的基礎都是無法證成的。因為不管努力、貢獻還是品性都和人的自然天賦或資質相關，而自然天賦或資質的分配純粹是隨機的，它「無所謂正義不正義，人降生於社會的某一特殊地位也說不上不正義。這些只是自然的事實。……但是人們不是必然地要聽命於偶然因素的

任意支配」<sup>①</sup>。任何人都不能聲稱天賦和資質是個人專屬物，他解釋說，我們唯一能做的是把它們看作是社會的共同資產。有些人可能是恰巧具有很高的稟賦，另一些人由於壞運氣具有較低的稟賦。然而無論如何，我們都不應將稟賦所得據為己有，而應把它看作共同地屬於社群中的每一個人。既然如此，也就沒有人能夠在社會合作體系中應得因天賦得來的體力、潛力、智力等能力，所有建立在道德任意性和偶然性分配之上的東西都不是應得的。

這裏應該說明的是，羅爾斯在《正義論》的第四十八小節寫道，「應得」屬於「道德應得」(moral desert)的範疇<sup>②</sup>，因此，「反應得」實際上是「反道德應得」。「道德應得」意味着人們應得甚麼取決於他們的德性(virtue)和道德價值(moral value)，很顯然，道德價值的概念與完備性學說(comprehensive doctrines)有關，不同的完備性學說會支持不同的道德價值。由於現代社會理性多元的事實，完備性學說之間不可能完全通約，不同的道德價值受不同因素影響，彼此之間會相互抵牾。這樣，道德應得不能作為分配正義的基礎，正義準則也與道德應得無關。

羅爾斯認為，賦予人們應得權利的只能是資格(entitlement)與合法期望(legitimate expectation)。這時資格與合法期望是根據一定的規則賦予的，是通過個人行為符合規則產生的。在作為公平的正義的語境中，資格與合法期望由人們選擇正義原則後建立的正義制度所規定：「只要個人和團體參與了正義的安排，他們就擁有了由公認的規則所規定的相互之間的權利要求。如果他們完成了現存制度所鼓勵的事情，他們就獲得了某些權利，而且正義的分配尊重這些權利。」<sup>③</sup>「應得」此時變身為「權利」，是正義社會制度安排的結果，它與「資格」相當，由制度和規則派生出來，制度和規則也會保障它的實現。這類似於通過了駕照考試，就應得(有資格和合法期望獲得)駕照。若是缺少了既定的交通考試制度和規則，我們便不能如是說。在這層意義上，羅爾斯所說的「應得」依繫於制度規則；亦即，羅爾斯在排除了道德應得之後，實際上同意一種由公正的制度體系和規則所確定的「應得」。

依上所言，與其說羅爾斯是「反應得」論者，倒不如說在羅爾斯那裏存在兩種不同的「應得」觀念。第一種可以稱之為「前制度性應得」(pre-institutional desert)。這種「應得」觀念認為人們得到甚麼不是完全由制度和規則決定，很多時候是與制度和規則無關。例如，如果一個人得了重症，我們認為他應得醫生的治療和我們的同情，這時候並沒有制度和規則要求他必須得到治療或者必須得到我們的同情。此時的「應得」是一個自然的、而非派生的概念。第二種可以稱之為「制度性應得」(institutional desert)。這種「應得」觀念認為應得與制度、規範或者法律相關，若缺少制度和規則，我們就不能說某人應得甚麼。例如，如果認為某人應得長跑比賽的獎牌，那一定是因為按照長跑比賽的規則，他確實獲得了相應的名次。此時，「應得」是一個派生的概念，它等同於「資格」：獲得了名次，因此有「資格」獲得應有的獎勵。同樣，我們也會認為，如果沒有拳擊比賽的詳細規則，就沒有任何一個拳擊手能夠聲稱他可以獲得冠軍，因為存在着各種判準不一的拳擊比賽。

與羅爾斯持不同意見的米勒在他的代表作《社會正義原則》(*Principles of Social Justice*)一書中否認存在制度性應得，主張「應得」「首先是一個前制度

的概念」<sup>⑩</sup>。他的理由是，只要個人憑藉自身的能力且通過自由交易等公正方式獲得某物，就可以主張該物是他的應得。這種前制度性應得是「自然」應得，獨立且優先於社會制度，只有人們先具備這種「自然」應得，隨後建立起來的制度才是正義的。羅爾斯則強調，支持前制度性應得實際上隱含着「前途向才能開放」的意味，是將「效率」置於「平等」之前。按照他的思路，強調前制度性應得很可能意味着支持「自然的自由體系」，從而使得分配的份額受到從道德觀點看來非常任性專橫的因素的不恰當影響；而且，自然的自由體系是極其不穩定的，各種不同的偶然因素（如身高、想像力或者體力）都可能成為分配的依據，這從道德立場看來也是不合理的。他認為正確的做法是讓自然的自由體系增加民主的平等觀念，即平等地把每個人當作道德人來對待。也就是說，拒斥前制度性應得，並通過他的兩個正義原則——尤其是差別原則，才能減少任意性和偶然性的影響，實現對每一個人的價值的尊重。

## 二 考察三種代表性批評意見

羅爾斯的「反應得」理論為他證成兩個正義原則奠定了基礎。通過反對前制度性應得，能夠合理地證成兩個正義原則，尤其是第二個原則。在第二個原則中，公平的機會平等原則和差別原則正是要克服形式的平等，實現實質的平等，這與拒斥前制度性應得的目標一致。但是，他在通過這種方式證成兩個正義原則的過程中會遭遇一些挑戰。在描述這些挑戰之前，我們有必要先考察一下諾齊克、斯特恩伯格和羅森伯格等三種代表性批評意見，從對這些批評的甄別中更加清楚地呈現兩種「應得」觀念的區別以及羅爾斯「反應得」理論的真正缺陷。

### （一）諾齊克對羅爾斯的批評

諾齊克對羅爾斯「反應得」理論的批評主要集中在這樣一個問題上：他認為通過「反應得」的論說，羅爾斯實際上走向了自由主義的反面，即否認個人努力和個體自主性的重要性。在諾齊克看來，如果像羅爾斯所說個性取決於偶然的家庭和環境因素的話，那麼會不會強化了客觀環境的重要性，卻忽視了主觀的個人努力，從而貶低了人的自主性和尊嚴？諾齊克在《無政府、國家和烏托邦》（*Anarchy, State, and Utopia*）中花了非常大的篇幅論證了持有（holdings，指財產和社會地位等）為甚麼應該獨立於自然天賦。他認為，羅爾斯的理論導向本應是體現崇高的人類尊嚴，但是「反應得」「把關於人的值得注意的所有事情都完全歸因於某些『外部』因素，進而貶低個人的自主性，讓人們不再對其行為擔負責任」。這種做法在諾齊克看來是一種「危險」的方式<sup>⑪</sup>。

對於諾齊克的批評，筆者認為他在此誤解了羅爾斯的說法。羅爾斯不是沒有考慮個人自主性，至少我們可以找到兩個重要證據證明自主性是羅爾斯所承認的重要原則。第一個證據就在前面業已引用的《正義論》中的那段話：「個性在很大程度上依賴於幸運的家庭和早期生活的環境，而對這些條件我們

是沒有任何權利的。」需要注意的是，在這段話中，羅爾斯並沒有說個性「完全」依賴於家庭和環境，而是在「很大程度上」依賴於家庭和環境。除了家庭和環境，還有甚麼決定人的個性？答案只能是人的自主性。所以，我們可以將羅爾斯的表述轉變為：個性在很大程度上依賴於幸運的家庭和早期生活的環境，也在一定程度上依賴於人的自主性。因而，前制度性應得也至少要由兩部分組成：除了被任意和偶然分配的自然天賦外，還應當包括由人的自主性決定的部分。雖然羅爾斯沒有對此作深入討論，但他的表述也透露出他沒有放棄對自主性的思考和認同，依舊給人的自主行為留下了空間。

第二個證據是，在《作為公平的正義》(*Justice as Fairness: A Restatement*)的第十四節講述「分配正義的問題」時，羅爾斯寫到<sup>②</sup>：

在秩序良好的社會中，平等的基本自由(以及它們的公平價值)和公平的機會平等這兩者得到了保證，而收入和財富的分配表明了我們可以稱之為純粹背景程序正義(pure background procedural justice)的東西。……具體的分配不能完全脫離個人的權利(資格)來加以判斷，而這些權利(資格)是他們在這些分配得以產生的公平合作體系內掙得的。……對於那些建立在公眾承認的規則和個人掙得的資格的基礎之上的合法期望，差別原則(以及第一個正義原則和第二個正義原則的第一個部分)是充分尊重的。

從這段文字來看，羅爾斯並不是排斥個人自主性，他只不過認為個人自主性需要加以適當限制，否則，基於一個競爭性市場體制的分配就會失去公正。羅爾斯承認市場經濟的必要性，但更擔心市場經濟造成的不公平。因而，諾齊克對羅爾斯不考慮個人自主性的指責是不當的。但對於如何落實自主性的應得，羅爾斯沒有告訴我們答案，他只是說要依靠一種「純粹背景程序正義」。筆者認為這正好構成了羅爾斯「反應得」論證的一個缺陷，下文也會對這種缺陷進一步展開討論。

此外，諾齊克還對羅爾斯「天賦是共同資產」的說法提出了批評。前面提到，羅爾斯拒斥前制度性應得的理由之一是天賦的分配是任意和偶然的，應該將其看作是社會的共同資產。諾齊克批評說，共同資產的說法是不合理的。假如天賦是共同的，就一定要預設存在一個先驗的「集體」作為天賦的承擔者，顯然，羅爾斯不可能同意存在優先於個體的先驗「集體」。諾齊克追問說，既然兩個正義原則的第一個原則已經保證人們在心理和生理上的權利和自由是完整統一的，那麼天賦為甚麼可以成為共同資產呢？「如果人們的天資和才能不被套上繮繩來為別人服務，那麼是不是要做一些事情來消除這些卓越的天資和才能，或者禁止它們服務於這個人自己的利益或者他選擇的其他人的利益？」<sup>③</sup>

羅爾斯在《正義論》中對天賦的說法不是特別清晰，他只是要求我們「把天賦的分配看作是某種意義上的一種共同資產，可以共享由天賦分配的互補性帶來的較大社會與經濟利益」<sup>④</sup>。在後來的《作為公平的正義》一書中，羅爾斯更加明確地指出被看作共同資產的不是自然天賦本身，而是天賦的分配，或者說是人們之間所存在的差別，「這些差異被看作一種共同資產，因為當以合適的方式對其加以組織以利用這些差別之優勢的時候，它能夠使這些才能之

間實現巨大的互補」<sup>25</sup>。為了讓人們更容易理解，他舉了交響樂團的例子。交響樂團中可能每個人只精通一種樂器的演奏，但只要他們配合默契，就可以在聯合演出中體現所有人的力量<sup>26</sup>。自然天賦的分配也是如此，只有我們把它看作是社會的共同資產，才能夠體現互惠互利。因此，在自然天賦的分配中佔有更幸運地位的人不應得更多的利益，同樣，在天賦隨機分配中佔有不幸地位的人也不應得更少的利益。

## (二) 斯特恩伯格對羅爾斯的批評

對羅爾斯的「反應得」理論提出另一種批評意見的是斯特恩伯格。他在〈羅爾斯的應得與正義〉(“Desert and Justice in Rawls”)一文中對之提出了系統批評，要點是：

- A、羅爾斯的原初狀態是建立在應得理論基礎之上的，兩個正義原則(尤其是差別原則)又是建立在原初狀態基礎之上的。
- B、因此，兩個正義原則是建立在應得理論基礎之上的。
- C、應得原則要求平等對待每個人的利益；差別原則認為，只要不平等能夠提升每個人的利益，這種不平等就是可以得到辯護的。
- D、應得原則和差別原則在平等觀上是衝突的。
- E、建立在應得理論之上的兩個正義原則是無法證成的<sup>27</sup>。

斯特恩伯格實際上點明了「應得」與「平等」之間的複雜關係，即它們到底是彼此必然衝突的價值觀念，還是可以相互協調與兼容並存。在斯特恩伯格看來，羅爾斯選擇的是前者，而他本人選擇的則是後者。應得原則要求我們必須平等對待每個人，而差別原則卻為不平等作出辯護。但問題在於，斯特恩伯格混淆了「應得理論」和「應得」的差別。在他的論述中，也承認羅爾斯設置原初狀態是為了在得出正義原則時避開生理和社會因素的干擾，因為這兩者通常被認為是任意的、偶然的和非常規的。那麼，上述A和B命題中的「應得理論」就應該修正為「反應得」，因而D命題也是錯誤的，因為在羅爾斯那裏已經沒有斯特恩伯格所說的「應得」了，而是變成「反應得」原則。這樣，「反應得」原則和差別原則不僅不衝突，反而相互兼容。「反應得」原則要求把自然天賦的分配看作是共同資產，這體現出某種互利互惠的景象，同時，差別原則也表達了一種互惠觀念，它「要在自然給予我們的條件下實現利益和諧的理想，滿足互利互惠的標準」<sup>28</sup>。當然，羅爾斯嘗試利用差別原則來減少任意性和偶然性因素的影響的做法不是完美的(尤其體現為他對個人的努力和動機方面缺少足夠的重視)，這一點下文會繼續討論。

## (三) 羅森伯格對羅爾斯的批評

對羅爾斯的「反應得」理論提出第三種有價值的批評是羅森伯格。羅爾斯在建構正義原則時提出「反應得」的目的在於，盡可能減少任意性和偶然性因素的影響，亦即不讓具有很高自然天賦的人利用自己的優勢為自身謀私利，

可以說，這是一種實現德沃金所謂「鈍於稟賦」的目標<sup>29</sup>。但是，羅森伯格在〈生物稟賦的政治哲學〉（“The Political Philosophy of Biological Endowments: Some Considerations”）一文中論證說，天賦不僅僅取決於人們的自身傾向，還和人們所處群體中他人的傾向有關。他認為，「作為公平的正義」看起來是一種以「鈍於稟賦」為目標的理論，但是通過差別原則等方式剝奪個人之所得，就等於將人們的偏好也一併剝奪了，因為正是偏好將天賦轉變為人的才能。羅森伯格之所以得出如此結論，在於他堅信這樣一個信條：除非一個社會確定以某種偏好為佳，否則沒有一種天賦能夠稱得上是才能<sup>30</sup>。這即意味着，市場按照才能進行分配不是絕對的，而是關係性的，它依社會其他成員的偏好所決定。例如，在一個從來不知道籃球為何物的社會中，身高超過2米（社會的其他成員平均身高1.6米）、有很強的彈跳能力和能輕鬆灌籃的天賦未必能算得上是才能，因為這不符合社會其他成員的普遍偏好。這種情況尤其體現在自由市場中，為人們所需求的某種才能的稀缺供應（如能發明一種抗癌特效藥來治癒癌症的才能），會比另一種不被要求的稀缺才能（如能連續打一百個噴嚏的才能）產生更大的經濟回報。

在羅森伯格看來，對待偏好的方式與對待天賦的方式之間不存在根本的道德差別，我們要麼可以同時對兩者負責，要麼同時不負責。如果堅持「鈍於稟賦」——按照他的說法——最後的結果只會是「鈍於偏好」，這對於羅爾斯來說是不可接受的。羅森伯格的正確之處是提醒了我們要在天賦應得方面作出更細緻的考察（例如對天賦的更具體分類），以及對與應得要求相關的人類的特質有更明細的區分。但是他的論證也存在問題。

羅森伯格假想了只有椰子一種資源的波利尼西亞人，其中大部分人有恐高症，只有少部分人是好高者。因此，即便假設所有波利尼西亞人都擁有很好的爬樹技藝，大部分人卻受苦於恐高症而無法得到椰子（利益），在這種社會中有恐高症偏好的人被認為是「殘疾」的。羅森伯格得出結論說，如果我們不在殘疾和偏好之間作出區分，就不能給那些真正的傷殘人士提供補償，因為有些人會因為偏好的問題而冒充殘疾甚至是真誠地相信自己是殘疾人，從而干擾了我們的正常判斷<sup>31</sup>。也即是說，這意味着我們沒有辦法區分真正的「最不利者」和冒充的「最不利者」，以及那些由於偏好的不同，儘管不屬於、卻真誠地相信自己是「最不利者」的那群人。如果他的結論是對的話，這將對羅爾斯的理論構成重要的挑戰。

首先，就像揚（Robert Young）在反駁羅森伯格的論點時指出的，把恐高症當作偏好屬於未證問題（question-begging），恐高症被認為是殘疾主要是由於受害者對失去自控的害怕或厭惡，它究竟能否被當作偏好是非常有爭議的。對於許多才能和殘疾來說，其中的自願成份遠不如在偏好和趣味的情形中來得多<sup>32</sup>。雖然在現實生活中不能說殘疾與偏好完全無法重合，但肯定遠不如羅森伯格設想的具有如此廣的範圍。其次，羅森伯格強調說殘疾本身並不能證明殘疾的不公平<sup>33</sup>。但是，對於某些嚴重的殘疾——例如天生的失明——本身就能夠稱得上是嚴重的不公平。這種嚴重的殘疾與偏好的習得無關，因為受害者對此毫無能力，即使羅爾斯的公平的機會平等原則在這裏也會面臨失效。因此，對於嚴重的殘疾來說，羅森伯格的解釋——即殘疾很可能是由偏好導致的——就會缺乏足夠的說服力。

### 三 「反應得」理論的兩個理論困難

本節主要討論羅爾斯「反應得」理論面臨的兩個理論困難。在此之前，有必要指出的是，筆者的看法與諾齊克等人不同，認為羅爾斯不是完全反對應得，只是降低「應得」在分配正義中的位階。他不願意讓那些在道德上任意性和偶然性的因素左右人們的未來，討論分配正義時，「應得」始終要讓位於正義的制度。在後來的《作為公平的正義》一書中，羅爾斯系統總結和闡釋了三種「應得」觀念<sup>34</sup>：

首先，嚴格意義上的道德應得觀念，即人的品質作為一個整體的道德價值（以及一個人特有的美德），而這種道德價值是由完備性道德學說（comprehensive moral doctrine）所賦予的；以及具體行為的道德價值；

第二，合法期望的觀念（以及伴隨它的資格觀念），這些觀念是公平原則的另外一面；以及

第三，由公共規則體制所規定的應得觀念，而這種公共規則體制是為了達到某些目的而被設計出來的。

上述三種「應得」觀念的區分大致延續了他在《正義論》中類似的劃分。其中，道德應得（「前制度性應得」）和完備性學說有關。如前所述，由於現代社會理性多元的事實，人們會具有相互衝突的善觀念，各種完備性學說無法達成一致來規定道德應得的內涵。因此，只有第二和第三種「應得」觀念（統稱為「制度性應得」）是正當的。簡言之，前制度性應得不可取，制度性應得才可取。雖然這種劃分對實現兩個正義原則具有重要意義，卻會面臨兩個理論困難。

第一個理論困難是，如果把道德應得（前制度性應得）完全排除在分配正義之外，那麼屬於前制度性應得的自我選擇和努力應得該如何體現呢？在前文討論到諾齊克的批評時已經涉及到這一點。我們可以再次引用羅爾斯的原話：「個性在很大程度上依賴於幸運的家庭和早期生活的環境，而對這些條件我們是沒有任何權利的。」前文已經說明，「很大程度上」並不意味着「全部」，個性除了受家庭、社會地位和環境的影響，還會與自我選擇與自我努力有關。

自我選擇與自我努力讓個人成為道德的存在，具有一種有意識地選擇的自由：既可以選擇努力工作，也可以選擇懶惰散漫；既可以選擇奮發向上，也可以選擇頹廢萎靡；既可以選擇成為有德性之人，也可以選擇罪惡之路。雖然自然天賦和資質被任意和偶然地分配，但是人們的自由選擇與自我努力依舊可以在此開闢新的領域。這個選擇和努力的結果應當與個人有着重要的關係，無論選擇的得與失，都是選擇者必須承擔的，得即為應得，失亦為責任。

既然羅爾斯在論述道德應得時暗示了存在一種基於自我選擇和努力的應得，為甚麼在論說關於應得的分類時卻隻字不提呢？這一點他並沒有交代清楚。一個可能的辯護意見是，自由選擇與努力這樣的能力的分配也是任意和偶然的，它受到自然稟賦、社會和家庭等因素的影響，因而是不應得的。對

於這種反對意見，筆者認同柴特奇克 (Alan Zaitchik) 的看法：當我們在日常事務中做出個人應得的主張時，我們並不探求個人對某物是否具有終極控制，羅爾斯的這種方式會使得我們陷入對應得的基礎之不斷追尋和倒退的痛苦之中<sup>35</sup>。謝爾 (George Sher) 也認為羅爾斯說我們不應得任何非我們能控制的事物是正確的，但是認為羅爾斯所謂我們也不應得擁有可以讓我們更努力使用天賦的品性和能力則是錯誤的，這樣做羅爾斯就排除得太多了<sup>36</sup>。

當然，我們確實很難清楚界定到底哪些屬於自我選擇和努力的應得，哪些屬於自然天賦的應得。如果因為很難確定二者的比例，就索性把它們一起排除在分配正義之外的話，並不能在事實上消解人們對前制度性應得中自我選擇和自我努力闕如的質疑。羅爾斯這樣做雖然減少了環境造成的不平等的影響，但也給個人的選擇和努力留下了太小的空間。差別原則在對財富和收入進行調整時，僅僅關注誰是財富和收入最少的成員，而不是關注最不利者成為最不利者之原因，更不關注最有利者成為最有利者之原因。所以，不考慮這種自我選擇和努力，不僅可能無法消除偶然性和任意性的不平等，反而會造成「鈍於選擇」的後果，因為「當收入的不平等是自由選擇的結果而非境況左右的結果，企圖消除不公平的差別原則反而會製造不公平」<sup>37</sup>。而且倘若沒有這種自我選擇和努力，原初狀態中的人也會變成「一個純粹的、毫無雜質的、『本質上無拘無束』的主體」，從而「使正義面臨更多的困難」<sup>38</sup>。因此，如果不仔細加以辨別羅爾斯對道德應得的捨棄和批評，則很可能貶損個人的努力和天賦在分配正義中的地位和意義。按照德沃金的說法，如果分配正義的目標是「敏於志向、鈍於稟賦」的話<sup>39</sup>，羅爾斯的處理結果反而變成一個「鈍於稟賦」，卻僅僅「敏於資格」的分配原則。這和羅爾斯的作為公平的正義理論是相違背的。

第二個理論困難是，羅爾斯沒有在「應得」、「資格」與「合法期望」之間作出更細緻的區分。按照他在《作為公平的正義》中的說法，一方面，他要求我們排除前制度性應得，支持制度性應得<sup>40</sup>；另一方面，他在《正義論》中舉出比賽的例子反倒使他陷入矛盾。他說：「在一場比賽之後，我們常說負者應得到勝利。我們在這裏不是說勝者沒有權利要求成為冠軍或者要求得到給予勝者的獎品，而是說負者在很大程度上表現了比賽所要求的技藝和質量，表現了使比賽有吸引力的運動方式，因此負者確實應該得勝，但是由於壞運氣或其他偶然性因素而失敗。」<sup>41</sup>羅爾斯說負者表現出了比賽的初衷或者魅力，所以負者應得勝利，這時候他承認負者的應得。但是恐怕沒有人會認為負者可以搶走勝者的冠軍獎杯或獎品，因為勝者具有資格或者合法期望去得到它們。

問題在於，這個例子中的「應得」不再是制度性應得，而是一種前制度性應得。說負者應得勝利，是因為他在賽場上表現出令人稱讚的精神（比如奮勇拼搏到最後時刻都不放棄），而這種精神正是比賽所需要提倡和弘揚的東西。這時候羅爾斯表明的是一種前制度性應得，它不是以制度和規則，而是以預設的、隱藏於其後的價值作為判斷標準。此處預設的價值是：比賽不僅僅要分出勝負，更要表現出比賽本身所弘揚的精神與內涵——友誼、勇敢、不放棄等。相反，制度性應得是制度和規則的要求，只要符合既定的規則，履行相關的職責義務，具有合法的資格和期望，也就被視為應得。

然而在很多時候，「前制度性應得」與「制度性應得」以及與「合法期望」和「資格」並不總是一致的，它們只在某些時候才會相互重疊。例如比賽中勝者既恪守規則，又表現得拼搏賣力，令人稱讚，這時我們認為勝者贏得獎杯既有「資格」，又是「應得」。很多時候，它們不是一回事，而是分屬不同的領域，行使着不同的功能。例如勝者因為裁判的某個誤判僥倖取勝，負者表現更佳卻因外在因素而失敗。這時，我們說勝者有「資格」獲得獎勵，卻不屬於「應得」；負者儘管沒有「資格」，卻「應得」獎勵。而且，在「制度性應得」與「資格」以及「合法期望」之間是否能夠完全等同，也仍然值得我們作進一步討論。

## 四 結語

通過上面的討論，我們可以得出如下結論：羅爾斯以作為公平的正義理論反對古典正義理論的「前制度性應得」，認為這種應得的基礎是任意的和偶然的，從道德立場來看，沒有人有權利聲稱基於自然天賦和資質的應得是正當的。相反，他支持「制度性應得」，即應得依繫於社會制度，社會制度規定應得的正當性，他把「應得」概念和「資格」與「合法期望」相等同。在滿足正義原則（尤其是差別原則）之後，每個人憑其公民資格可以獲得基本益品，為發揮公民兩種能力所需要之物質利益，這必須優先給予，即正義優先於（道德）應得。在這層意義上，羅爾斯不是完全反對「應得」，只是降低了「應得」在分配正義中的位階。但是，如前文所述，羅爾斯在分配正義中拒斥前制度性應得的時候可能也會相應排除個人的自我選擇和努力，這是有問題的；而且，他對於「應得」、「資格」與「合法期望」之間的關係也缺少更加仔細的思考。這些問題直接關係到羅爾斯正義理論的前後融貫性，需要他的理論繼承者提供更有說服力的解釋和說明。

### 註釋

- ① 「應得」對應的英文詞彙是“deserve”（名詞形式是“desert”），《英漢雙解劍橋國際英語詞典》把它解釋為：「因具有的行為或才能和品質而獲得或被給予。」參見普洛克特（Paul Procter）主編，王鈺等譯：《英漢雙解劍橋國際英語詞典》（上海：上海外語教育出版社，2001），頁654。中文語境中「應得」一詞是「應該得到」的簡稱，其中「應該得到」表達出有理所當然地得到的意思。在分配正義中，「應得」可以表示為這樣一種結構關係：A（個人）基於B（理由）而應得C（物品）。
- ②③ 亞里士多德（Aristotle）著，廖申白譯：《尼各馬可倫理學》（北京：商務印書館，2003），頁134-36。
- ③ 查士丁尼（Justinianus I）著，張企泰譯：《法學總論——法學階梯》（北京：商務印書館，1989），頁5。
- ④ 關於羅爾斯「反應得」的說法，參見George Sher, *Desert* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987); David Miller, *Principles of Social Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); Jeffrey Moriarty, “Desert and Distributive Justice in A Theory of Justice”, *Journal of Social Philosophy* 33, no. 1 (2002): 131-43。

- ⑤ 參見 Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974); David Miller, *Principles of Social Justice*; Peter J. Steinberger, "Desert and Justice in Rawls", *The Journal of Politics* 44, no. 4 (1982): 985-95; Alexander Rosenberg, "The Political Philosophy of Biological Endowments: Some Considerations", *Social Philosophy and Policy* 5, no. 1 (1987): 1-31。
- ⑥⑪⑫ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 213-31; 214; 229.
- ⑦ 參見 Ronald Dworkin, "What Is Equality? Part I: Equality of Welfare", "What Is Equality? Part II: Equality of Resources", *Philosophy & Public Affairs* 10, no. 3, 4 (1981): 185-246, 283-345; Samuel Scheffler, *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought* (New York: Oxford University Press, 2001); Samuel Freeman, *Rawls* (London: Routledge, 2007); Jake Greenblum, "Distributive and Retributive Desert in Rawls", *Journal of Social Philosophy* 41, no. 2 (2010): 169-84。
- ⑧⑲⑳ Ronald Dworkin, "What Is Equality? Part II: Equality of Resources", 311; 283-345; 283-345.
- ⑨ Amartya Sen, *The Idea of Justice*, rev. ed. (Cambridge, MA: Belknap Press, 2011).
- ⑩ G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).
- ⑪ Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 217-45; Harry Frankfurt, "The Moral Irrelevance of Equality", *Public Affairs Quarterly* 14, no. 2 (2000): 87-103.
- ⑫ Derek Parfit, "Equality and Priority?", *Ratio* 10, no. 3 (1997): 202-21.
- ⑬ Louis Pojman, *Global Political Philosophy* (New York: McGraw-Hill Company, Inc., 2003), 135-37.
- ⑭⑰⑱⑲⑳㉑㉒ John Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 89; 87-88; 273; 273; 87; 90; 276.
- ⑳ 關於應得的基礎之討論，參見 Joel Feinberg, "Justice and Personal Desert", in *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*, ed. Joel Feinberg (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974), 55-94; George Sher, "Effort, Ability, and Personal Desert", *Philosophy & Public Affairs* 8, no. 4 (1979): 361-76。
- ㉑ David Miller, *Principles of Social Justice*, 142.
- ㉒㉓㉔㉕㉖ John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), 50-52; 76; 76; 73; 73-74.
- ㉗ Peter J. Steinberger, "Desert and Justice in Rawls", 985-95.
- ㉘㉙㉚ Alexander Rosenberg, "The Political Philosophy of Biological Endowments", 14; 15; 17.
- ㉛ Robert Young, "Egalitarianism and Personal Desert", *Ethics* 102, no. 2 (1992): 334-35.
- ㉜ Alan Zaitchik, "On Deserving to Deserve", *Philosophy & Public Affairs* 6, no. 4 (1977): 370-88.
- ㉝ George Sher, "Effort, Ability, and Personal Desert", 361-76.
- ㉞ 金里卡 (Will Kymlicka) 著，劉莘譯：《當代政治哲學》，上冊 (上海：上海三聯書店，2004)，頁 137-39。
- ㉟ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), 92.