

“应得”的古与今：范式转型与论域拓展^{*}

徐 峰

(南京大学哲学系, 南京, 210023)

摘 要:“应得”是当代分配正义的重要概念,也有着悠久的历史。古希腊时代亚里士多德等人语境中的“应得”对应的英文词汇是 merit,这与现代社会强调的“应得”(deserve)有很多不同。前者指基于德性来应得公共职务,后者是基于理性个体的行动应得社会基本益品。“应得”从古代 merit 到近现代 deserve 的范式转型与启蒙运动息息相关。20 世纪以来,约翰·罗尔斯等人对“应得”和“反应得”的区分再次深化了对这一问题的思考。当代“应得”的讨论还突破传统的问题域,在“代际应得”和“全球应得”等论域实现了新拓展。

关键词:分配正义;应得;反应得;代际正义;全球正义

DOI: 10.16382/j.cnki.1000-5579.2015.04.007

有人说,人的出生就像一粒种子被丢弃到这个世界上,有的人幸运地落在肥沃的土壤中,有的人则不幸地落在了贫瘠的石缝里。这句话形象地描绘了人们不同的状态:有人出生名门望族,自幼天赋异禀,体格健壮;也有人生于普通家庭,资质平平,更有甚者出生寒门,却又痴笨愚钝,体弱多病。每个人出生后都会面临不同的生活前景,无法在出生前就知晓和控制即将来临的幸运与不幸。不管出生后的状态有多不同,这些都是他们的“应得”吗?事实并非如此。自古至今,对“哪些人应得”和“应得什么”的论争就从来没有停止过。厘清“应得”的古今差别,描绘它在当代社会的多维面相,对于消解有关“应得”的诸多疑问,理解当代的分配正义具有重要意义。

一 “应得”:从 merit 到 deserve

《理想国》开篇记叙了苏格拉底和玻勒马霍斯的对话,玻氏说,“正义就是欠债还债”,苏格拉底纠正了此类说法,指出正义是“给每个人适如其分的报答”^①。同样的观点可见于亚里士多德。在《尼克马可伦理学》中,亚氏认为(分配)正义实质上就是给予每个人应得的东西。^②《政治学》中也有类似表达,“正义包含两个因素——事物和应该接受事物的人;大家认为相等的人就该配给(应得)相等的事物。……不平等的人就该配给(应得)不平等的事物。”^③柏拉图和亚里士多德将正义看作是给予个人之应得的观念一直影响着后人。当代分配正义理论强调的国家有义务让每个人获得基本的政治权利和物质财富,其实也是延续了古代的正义形式,即(分配)正义就是给予人们应得之物。值得注意的是,尽管古今正义的抽象形式是一致的,但是它在“应得”的具体指向上有显著差别。

第一个差别是,在亚里士多德等人的语境中,“应得”更接近于英文词汇 merit,而非当今常用的 deserve。虽然这两个词都能够表达出“应得”的意思,很多人也经常替代使用。但是严格来说,它们的

^{*} 本文系国家社会科学基金项目“马克思分配正义理论及其当代价值研究”(12BKS009)和“南京大学优秀博士生创新能力提升计划 B 资助”的阶段成果。

① [古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,北京:商务印书馆,1986 年,第 8 页。

② [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译,北京:商务印书馆,2003 年,第 134—136 页。

③ [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965 年,第 148—150 页。

含义并不相同。merit的历史更古老,在词义学上更接近于拉丁语“*axia*”,“*axia*”主要与“道德所得”相关,所以merit有德性或者功绩的意思,作动词理解也是指依道德或德性而得的意思。亚里士多德的名言“分配的公正要基于某种配得(merit)”^①,正是要强调公正的分配和一个人的德性有关,只有具备或者表现出某种与分配相匹配的德性,才能称得上是他的应得。他曾以分配笛子为例,擅长吹笛子的人必须具有吹笛子的技艺,才应得(merit)分配给他笛子,此时德性表现为吹笛子的技艺;若分配的是公共职务,那被认为应得城邦公职的人只能是具有公共责任感的城邦公民,德性表现为个人的公共责任感。

但是,现代社会不会接受亚里士多德的所谓按德性或功绩来应得(merit)。原因是两个时代对“人”的看法有根本差别。在亚里士多德等人看来,如果仅仅因为是“人”就应得某物,那是非常荒唐的。他们主张,人与人之间有着与生俱来的不平等,诸如穷人这类的缺乏德性的群体是特别堕落的阶层,是根本不配得到任何东西的人。^②所以,现代社会宣扬的救助穷人的口号,在亚氏看来很可能是富人表现慈悲心肠施恩惠的方式,与穷人是否“应得”没有任何关系。质言之,亚氏等人所言的“应得”(merit)只和德性相关,要么是他具备某些良好的品质,要么是他表现出某些非常应得那种东西的行为,即个人P由于德性Q而应得(merit)物品X。

现代社会的基本信条是,不论人们具有何种品质,身处何种地位,任何作为社会成员的任何理性个体在道德意义上都是平等的,据此,他们都会应得(deserve)某些社会必需品,其中可能既包括维持基本生活的必须物品,还包括免于政治暴力干涉的自由,基本的私有财产权利等等。从这个角度看,deserve是个现代用语,它不是特别依赖德性,而是更多依靠“人之为人”和其行动本身。就像我们说一个智商测试超过150的人merit高智商俱乐部会员,却不说他deserve这一荣誉;我们也会说某个身高超过2.3米的merit当地巨人比赛的桂冠,也不说他deserve这一奖励。这是因为智商和身高不是拥有者凭借自己的意图或努力行动挣来的,事实上他们什么都没做,只是老天的眷顾恰巧就拥有了这些好运,他们也无法凭借自身能力对好运进行控制,这些好运(德性)的分配既是随意的,也是偶然的。所以,与古代重视偶然的德性不同,现代社会相对更加强调理性个体之间实质的平等,例如在拥有平等机会的前提下,个人凭借具体行动才能证明“应得”的合理性,即个人P由于行动S应得(deserve)物品X。

第二个差别是古今“应得”的对象不同。古代分配给人们的(应得的)是公共职务(政治权力)。柏拉图的分配正义是要把政治责任分配给最有公共精神的人,亚里士多德采用算术平等和比例平等的方案,根据财富多寡和自由身份等标准将公共职务分配给城邦公民。现代社会实现的则是对社会生活必需品的分配,或者说是对社会基本益品(goods)的分配。需要指出的是,当代学者对何为基本益品有着不同看法,罗尔斯(John Rawls)认为基本益品是那些人之为人们所需要和要求的東西,包括权利和自由、收入和财富,以及自尊等。^③德沃金(Ronald Dworkin)认为基本益品应该和“资源”有关,功利主义主张基本益品是“福利”或“效用”,阿玛蒂亚·森(Amartya Sen)和努斯鲍姆(Martha Nussbaum)认为对基本益品的分配应该确保人的基本“能力”的平等化。即便如此,有一点是确定的,即应得的对象发生了巨大的变化。现代社会不像古代那样尊崇等级森严的身份制,相反,公共职务和政治职位能够平等地向每个人开放,而且伴随着私人领域的孕育而生,人们不再一味追求公共职务,而是转向私人领域益品的分配。

从上述的两个差别来看,“应得”概念从古至今的发展可以看作为一种概念范式的转型,即从古代基于德性来应得(merit)公共职务,转变为现代社会基于行动来应得(deserve)基本益品。转型不是在旦夕之间实现的,而是历经漫长的过程。从古代到中世纪,个人P由于德性Q而应得(merit)物品X的信条并没有多少根本性的改变,只是在其中加入了基督教神学的因素。例如,阿奎那(Thomas Aquinas)等人一方面接受了亚里士多德的思想,再一次强调需要分配的东西是公共职务而不是物质财富;另一方面又为其注入了

① [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译,北京:商务印书馆,2003年,第134—136页。

② Samuel Fleischacker, *A Short History of Distributive Justice*, MA: Harvard University Press, 2004, p.6.

③ John Rawls, *Justice as Fairness*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, pp.58—59.

神学的色彩,例如只有上帝法庭而不是人类法庭才能审判人们的应得,也只有上帝才知道什么是人们紧急需要的。^①并且,这种神学应得观对西方政治思想的统制差不多一直持续到17世纪初期。^②

启蒙运动宣扬的自由、平等和民主观念促成了“应得”的古今转型。肇始于古希腊时期的“应得”(merit)观念由于内含森严的等级制和严格的决定论色彩,不再被启蒙时期的人们所接受。这场运动让每个理性个体意识到他们无需借助外在意志来行动,而是有能力成为自治(self-governance)的行为主体。“自治”意味着人们之间的道德地位是平等的,能够自由的选择,也能承担相应的责任。高扬“自治”意味着每个人都能获得一种基于“理性主体”地位的“应得”,生命权、自由权和财产权等诸多权利就是这种应得的具体表征。法国大革命爆发的一个重要缘由即当时贵族特权阶层对第三等级合法“应得”的侵占,醒目的“人人平等”的口号就反映出农民、工人和商人等一些处于被统治地位的人失去“应得”之物的愤恨与不满。

而且,启蒙运动之前几乎没有人指出帮助穷人消灭贫困是国家的责任,这也不是正义的要求,至多被认为是穷人自己的事情,甚至是穷人自甘堕落的“应得”。^③哪怕中世纪由教堂建立的穷人救济机构也只是把救济当作慈善而不是正义的表现,况且虔诚的基督徒会比异教徒或者外来人优先得到救助。^④直到启蒙运动之后,人们才逐渐确立这样一种信念:国家能够而且应当帮助穷人摆脱贫困。换句话说,分配或者重新分配财富成为政府工作的一部分。

所以,启蒙运动以后的“应得”范式变成依靠理性个体的行动获得社会基本益品。古典自由主义鼻祖洛克(John Locke)说,“我的劳动使它们(无主之物)脱离了原来所处的共同状态,确定了我对于它们的财产权”。^⑤言下之意是,只要不侵犯他人对资源的索取,在我们付出劳动之后,就有足够理由得到我们的“应得”之物。若是这种“应得”被侵犯,抗争就具有道义的理由。任何理性个体能凭借自身能力在自由市场中追寻意欲之物,这与当时尊重财富、激励奋斗的社会风气不谋而合。个人不再受缚于身份等级等客观因素,而是凭借具体行动证成“应得”,这对于启蒙运动之前的封建等级社会来说可谓巨大进步。

即便如此,启蒙运动以来重视自我选择和自我行动的“应得”观仍然受到很多当代正义论者批评,尤以罗尔斯为代表。

二 “应得”与当代正义理论

20世纪下半叶,罗尔斯《正义论》的出版被认为拯救了日趋衰落的政治哲学,激发了人们对正义的再思考,此后的政治哲学主要是对《正义论》的回应。在《正义论》中,罗尔斯提出了一种平等主义的自由主义理论,尝试在自由与平等之间达致某种平衡,“应得”概念在他的理论体系中有着举足轻重的作用。他用清晰简洁的语言表达了对“应得”的基本态度:

“我们并不应得自己在自然天赋的分布中所占的地位,正如我们不应得我们在社会中的最初出发点一样——认为我们应得能够使我们努力培养我们的能力的优越个性的断言同样是成问题的,因为这种个性在很大程度上依赖于幸运的家庭和早期生活的环境,而对这些条件我们是没有任何权利的。”^⑥

罗尔斯意识到洛克等人的古典自由主义理论有致命的缺陷——实质平等的阙如。按照罗尔斯的说法,古典自由主义的平等只能称作“形式的平等”,即所有人都有平等的机会参与社会的竞争,获取社会地位。问题在于,每个人在具体行动中都会受到自然的或社会的因素影响,例如天赋的高低、出生的贫富、环境的好坏等。一个天赋更高、家境更好的人往往比天赋中庸、家境贫寒的人更有机会成功。启蒙运动以来的“应得”观念,主张由具体行动的结果决定是否“应得”,不关心其他因素的影响,因而很容易遭受责难。

① [意大利]阿奎那:《阿奎那政治著作选》,马清槐译,北京:商务印书馆,1963年,第141—143页。

②③ Samuel Fleischacker, *A Short History of Distributive Justice*, MA: Harvard University Press, 2004, p.21; pp.68—70.

④ Brian Tierney, *Medieval Poor Law*, Berkeley: University of California Press, 1959, p.61.

⑤ [英]洛克:《政府论》,叶启芳、瞿菊农译,北京:商务印书馆,1964年,第19页。

⑥ John Rawls, *A Theory of Justice*, MA: Harvard University Press, 1999, p.89.

罗尔斯认为,对于尚未出生的人来说,他/她们未来天赋高低和家境好坏完全是随机的,跟运气因素有关。我们就只能把天赋所得看作社会的共同资产,共同地属于每一个社会成员。没有人有权凭借自然天赋或社会地位独占社会利益,他/她只是因为好的运气才拥有这些天赋与地位,这些好运不是他/她的“应得”。在这层意义上,罗尔斯是一个“反应得”论者。他不同意由个体行动决定“应得”的主张,因为每个人的行动或多或少会和不受控制的因素有关,例如高智商的人可能相应会获得更多收益。如果任由运气因素起作用,即纯粹以个人行动评判是否“应得”,这样的社会只会导致富者愈富,穷者愈穷,也即是罗尔斯所说的“自然的自由体系”所支配的社会。

既然人们不“应得”基于运气的所得,那什么才是“应得”的呢?在后期《作为公平的正义》一书中,罗尔斯更加细致地区分了应得的三种形式:

首先,严格意义上的道德应得观念,即人的品质作为一个整体的道德价值(以及一个人特有的美德),而这种道德价值是由广包性学说(Comprehensive Doctrines)所赋予的;以及具体行为的道德价值;第二,合法期望的观念(以及伴随它的资格观念),这些观念是公平原则的另外一面;以及第三,由公共规则体制所规定的应得观念,而这种公共规则体制是为了达到某些目的而被设计出来的。^①

罗尔斯排斥第一种所谓的道德应得,因为它与广包性学说有关。当代社会是一个理性多元并存的社会,人们具有相互冲突的善观念,诸多广包性学说很难达成一致规定“道德应得”的内涵。例如功利主义学说可能很难与德性论在确定“道德应得”内容的所有方面都保持一致。罗尔斯认可第二种和第三种应得,即在人们无知之幕后选择他的两个正义原则,进而建立公平的社会制度,公平的制度规定了人们的合法期望和资格观念。此时,人们拥有了基于合法期望和资格的“应得”,正义的社会制度保障“应得”的实现。这种区分表现出罗尔斯对待古代“应得”观念的基本态度,“道德应得”不会得到他的“作为公平的正义”的认可。他在《正义论》中述及亚里士多德时指出,“亚里士多德的定义预先假定了什么是应属于谁的,什么是他应得的份额的解释。而这些应得的权利,我相信通常都来自社会制度及制度所产生的合法期望。”^②

所以,罗尔斯的理论中有着两类截然不同的“应得”:一类是他反对的,即独立于制度设计、关乎价值评判的道德应得,其中也包括《正义论》中提到的基于任意性和偶然性因素分配的应得,我们可以统称为非制度性应得;另一类则是他赞成的,即根据合法期望和资格所具有的应得,正义制度赋予了这种应得的正当性,我们统称为制度性应得。罗尔斯在“反应得”和“应得”之间作出区分是要实现“钝于禀赋”的目标,即避免让自然天赋和社会地位等偶然因素成为决定人们“应得”与否的标准。

与古典自由主义者相比,罗尔斯更加追求实质的平等。在他看来,古典自由主义通过让个体以自由市场平等竞争的方式来实现社会正义的做法是失效的。与古典自由主义尊重个体机会平等的主张不同,罗尔斯的理论除强调公平的机会平等之外,还要求利用差别原则帮助社会不利群体,让随机分配的自然天赋等偶然要素成为社会共同资产,为社会集体谋利。

当然,罗尔斯的看法也不缺少反对者。诺齐克(Robert Nozick)就批评将自然天赋“集体化”的做法。在他看来,自我所有权具有优先性,如果罗尔斯的理论是要提升个体自主性的话,就不应该否认拥有自主性的人得不到自己想要的东西。^③诺齐克的批评有一定道理,“自主性”确实是罗尔斯的理论的奠基性概念,然而将自然天赋集体化却可能会伤害人们的自由选择,以及选择后需要承担的责任。就像高希尔(David Gauthier)批评的那样,在无知之幕打开之后,人们发现实行差别原则的社会制度却没有对人们自然天赋方面的差别给予适当的承认,也就不会接受这样的制度。^④但是这并不代表诺齐克的替代性方案更好。诺齐克以“持有正义”为核心的资格理论同样可能会伤害一部分人的自主性,尤其会伤害到罗尔斯意义上的最

①② John Rawls, *Justice as Fairness*, MA: Harvard University Press, 2001, p.73; p.10.

③ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, pp.213—231.

④ David Gauthier, “Justice and Natural Endowments”, in Chandran Kukathas (ed.), *John Rawls*, Vol.1, London and New York: Routledge, 2003, p.262.

不利者(least advantaged class)。想象这样一些人,他们本身资质平庸,家庭境况较差,如果按照诺齐克的资格理论来组织社会,他们甚至没有机会得到基本益品。基本益品既然是人之为人所需要和需求的東西,缺少它们就相当于没有将人看作“目的”本身。如果诺齐克承认这一点,就会与他的资格理论的前提——人是目的,不是手段——背道而驰,如果不承认这一点,我们同样可以说诺齐克也伤害了“最不利者”的“自主性”。

德沃金延续了罗尔斯的讨论,在“钝于禀赋”的基础上增加了“敏于抱负”,这意味着在减少运气等不可控因素的影响后,将“个人选择”作为“应得”的判准。德沃金的做法一定程度上回应了诺齐克的批评,因为给予个人选择足够的空间,也就是给予自主性足够的重视。然而,即使来自个人选择的应得,也需要面对很多反对意见。例如,个体的选择很可能会受到自然能力、技能等开放因素的影响。谢尔(George Sher)指出,一般情况下拥有更高天赋的人在相同条件下也会选择更努力,这样的结果就是我们很难折算他的应得与幸运的关系。^①同时,个体选择的应得还诉诸了未证问题(beg the question)。当我们在日常事务中做出个人应得的主张时,我们并不探求个人对某物是否具有终极控制,“钝于禀赋,敏于抱负”的方式会使我们陷入对“应得”基础的不断追寻和倒退的痛苦之中。^②

除自由主义内部批评之外,多元主义者米勒(David Miller)试图论证“应得”首先是一个前制度性的概念,^③分析马克思主义代表人物科恩(G.A.Cohen)也从“优势获取的平等”的视角表达了对“何种基本益品”的不同看法。^④

这里暂不论这些批评是否合理,从这些论争可以看出当代分配正义是以“应得”作为基本问题展开的,一方面是关于应得基础的争论,在努力、贡献、需要或者其他基础之间,哪个或者哪些才能成为应得的合理依据?另一方面是关于应得什么的争论,是应得罗尔斯的“基本益品”,还是德沃金的“资源”,抑或科恩的“优势获取的平等”?承认应得究竟是承认哪个或哪些形式的应得,反应得又是反对何种形式的应得?如此等等。对这些问题的回答,是建构分配正义理论的题中应有之义。更形象地说,分配正义是在“反应得”和“应得”之间徘徊,无论一个分配理论最终沉锚于何处,都不可能避开对应得命题的回应。

三 “代际应得”和“全球应得”

理论总是在某种程度上照应着社会现实,“应得”论题也是如此。当代社会的新发展——譬如对可持续发展和全球化的强调——也拓展了“应得”的论域。上述的“应得”讨论主要限于有确定成员和边界的共同体,我们既没有讨论“无确定成员”的情况,即一种指涉当前尚未出生的世代之应得,也没有讨论超越共同边界的可能,即一种全球维度的正义应得。然而,突破“应得”的传统问题域,不仅是其理论内涵的合理延伸,也是时代进步与社会发展的新要求。

(一) 未来世代的应得

《正义论》中,罗尔斯不仅关注了同代之间的分配原则,还注意到了代际之间资源分配问题。他说,“社会正义的问题既在一代人中出现,也在代与代之间出现,例如有关恰当的资金储存率和自然资源及自然环境的保护问题。”^⑤所以,罗尔斯特意将正义的“储蓄原则”纳入到两个正义原则中,使得“无知之幕”背后的缔约各方在确保自己拥有适当发展资源的同时,也合理地为后代进行储蓄。很明显,罗尔斯预设了“代际应得”的存在,未来世代与当代人都具有同等的道德地位,虽然他们尚未出生,但是我们也应该顾及到他们的利益,有义务为他们保留适当的资源。然而,尊重未来世代的“应得”听起来似乎有理,却必须先回答一个艰涩的哲学难题:我们如何才能证明后代——尤其是那些尚不存在的后代——是拥有应得权利的?又如何证明受不同政策选择影响的个人具有同一性?

① George Sher, *Desert*, New Jersey: Princeton University Press, 1987, p.25.

② Allan Zaitchik, “On Deserving to Deserve”, *Philosophy and Public Affairs*, 1977, Vol.6, No.4, pp.370—388.

③ David Miller, *Principles of Social Justice*, MA: Harvard University Press, 1999, p.142.

④ G.A.Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011, p.4.

⑤ John Rawls, *A Theory of Justice*, MA: Harvard University Press, 1999, p.118.

这正是当代著名伦理学家帕菲特(Derek Parfit)提出的人格“非同一性难题”(non-identity problem)。因为当代人的行为与政策对后代会产生深远影响,不仅可能影响到未来世代人口规模的大小,还会影响到他们的身份(identity),所以,当代人的某个决定,甚至会直接影响到某个特定个人在未来时间的存在与否,即本来应该存在的人事实上没有存在,本来不会存在的人却拥有了生命,从而造成所谓身份“非同一性”的吊诡。^①

“非同一性难题”如果成立,会直接消解当代对于未来世代的责任。原因在于当代人即使不采取储蓄原则,也谈不上是对未来世代的伤害,只要我们承认帕菲特说的“人的存在始终是有价值的”,那么无论如何,当代人的不作为也比虽作为却导致这批人未来根本不出生的结果要好。未来世代没有任何理由抱怨当代人的政策,因为当代人至少给了后代人的生命。因此,要证成未来世代的“应得”,就必须在哲学上驳倒“非同一性难题”的论证。

很多学者进行了尝试,如权利论者费恩伯格(Joel Feinberg)、艾尔(Dennis Earl)等人从“未来世代有实现自身利益的权利”的角度进行论证,社群主义者德夏里特(Avner de-Shalit)从“跨代共同体”中表明我们对未来世代的义务。^②在此,笔者也提供一种反驳的思路。从正义和公平的角度来说,我们谈及对未来世代的责任时并不是针对某个特定个人,而是针对整个未来世代的群体。所以即使按照帕菲特的说法,这个特定个人没有权利抱怨前代人糟糕的政策,但是不意味着整个未来世代没有权利进行抱怨。因为我们虽然无法确定当前的行为会影响到未来哪些具体个人的命运,但是他/她们作为一个整体毫无疑问会受到影响。这就像即使种族歧视或性别歧视发生在某个具体个人身上时,与这个人无关的人,甚至是非同一种族或性别的其他人,都会出于正义和公平的理由予以谴责。

如果能够以正义与公平之名消解“非同一性难题”,我们就可以说,当代人对于未来世代负有义务,未来世代也“应得”一个至少不亚于当代人生存条件与质量的社会。实际上,不论未来世代应得的多与少,他/她们拥有合理“应得”这一判断本身也明显比“非同一性难题”更符合我们的常识。

(二) 全球维度的应得

关于“全球应得”的讨论同样肇始于罗尔斯。他在《万民法》中提到,两个正义原则只适用于“生而入其中,死而出其外”的“域内社会”,国际社会不具有“域内社会”封闭自足的特点。所以,他不愿意承诺一种全球范围的正义“应得”,也不认为类似于差别原则的再分配正义原则是值得向往和可行的。在他看来,差别原则只适合于实行自由民主制的“体面社会”(decent society),对于那些忽视基本人权的等级制社会或者法外国家(非体面社会),差别原则是失效的。所以罗尔斯指出,除了“体面社会”的人民之外,其余地区的人不应得全球分配产生的利益,是因为这些地区的人自身不愿意接受自由主义原则运用于他们的社会。这个结论遭到许多世界主义者的批评。阿克曼(Bruce Ackerman)说《万民法》的做法所倡导的是一种灾难性的政治妥协。^③卡尼(Simon Caney)认为,《万民法》具有的缺陷使它与现实的国际关系几乎不具有相关性,也很难为我们解决当代的国际问题提供建设性的帮助。^④

很多文献卓有成效地论证了全球资源分配中“非体面社会”的公民同样具有类似于“体面社会”的公民的应得。^⑤笔者同样认为,一种全球维度的“应得”也是必要的。我们可以用一种经验主义思路来证明。以气候变化为例,全球气候变暖带来的影响既是全球性的,又是区域性的。全球性在于没有国家能够躲避气候变暖产生的不利影响,区域性在于有些国家(例如太平洋岛国)明显囿于综合国力的缺陷而处于“不利地位”,这些国家居民的处境也明显更差。为了避免海平面上升导致的灭顶之灾,这些地区

① Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984, pp.377—378.

② 对这些批评意见的评论可参见:(1)陈俊宏:《世代正义理论的困境:“非同一性”问题的吊诡性》,《东吴政治学报》(台湾),1997年第7期,第35—65页;(2)王韬洋:《正义的共同体与未来世代》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版),2010年第5期,第65—69页;(3)Eduardo Rivera-Lopez: Individual Procreative Responsibility and the Non-Identity Problem, *Pacific Philosophical Quarterly*, 2009, Vol. 90, No.3, pp.336—363.

③ Bruce Ackerman, “Political Liberalisms”, *Journal of Philosophy*, 1994, vol.91, No.7, p.383.

④ Simon Caney, “Cosmopolitanism and the Law of Peoples”, *Journal of Political Philosophy*, 2002, Vol.10, pp.118—119.

⑤ 参见徐向东主编:《全球正义》,杭州:浙江大学出版社,2011年;也可参见杨通进:《世界主义者对罗尔斯国际正义理论的反思与批评》,《世界哲学》,2012年第6期,第97—110页。

的居民显然比有些发达地区的居民更迫切得到全球性的气候资源分配。而且从国际社会的现实来看，不发达国家往往比发达国家更期待资源的全球分配。从这种经验主义思路出发，罗尔斯的国际正义理论的预设是有缺陷的。这种全球性的资源分配仍亟须解决如下几个难题：

(1) “全球应得”的理论困境。如前所述，过去人们对“应得”的理解主要局限在“域内社会”，“全球应得”要求将正义理论推广到国际层面。在论述“域内社会”的“应得”问题时，通常预设“域内社会”是一个互惠合作的社会，每个人都能从这种互惠合作中获利，但是很难说国际社会也是这样一种互惠合作社会，很多落后的不发达国家并没有参与全球合作。因此要求发达国家去帮助不参与合作的不发达国家及其国民，必须要在逻辑上修正和完善正义理论的预设。其次，罗尔斯以“最不利者”作为“域内社会”分配“应得”的起点，但是国际社会的情形要复杂得多，在确定理论基点时，不管是基于富裕国家与贫穷国家之间的不平等，还是仅仅基于大多数贫穷国家之绝对水平的匮乏的做法，都会顾此失彼。所以米勒才用“后果责任”和“补救责任”的概念阐释“全球应得”，而非像平等主义者那样侈谈全球资源分配。^①

(2) 现实主义者的挑战。实现全球正义要求打破国家之间的边界，赋予所有世界公民同等的权利和利益（平等的“应得”）。但是这种带有世界主义情怀的全球分配，在现实主义者看来只是一种大胆的假设和理想的目标。现实主义者认为，国家之间只是利益关系，没有正义可言。内格尔（Thomas Nagel）预测说，走向某种全球正义的最可能的路径是，产生能被当前最强大的民族国家利益所容忍的全球权力结构，但是这种结构明显是不正义与不合法的。^②吊诡的是，这个强大的超国家权力组织目的并不是为了正义，而可能只是为了交涉当前国家之间的不平等。如果内格尔是对的，我们讨论全球维度分配“应得”就不是以“正义”之名，倒更像是国家利益博弈的结果。显然，这种“全球应得”的分配机制不是我们想要的。

(3) 民族主义的挑战。民族主义认为，全球正义不仅会消解民族国家的边界，也会消解民族身份与民族文化，后者能够为民族共同体中的成员提供重要的身份认同和文化认同。金里卡（Will Kymlica）指出，民主政治是“以本土语言为基础的政治”，即“对政治问题的争论”最好是用自己民族的本土语言和文化^③，如果是这样的话，全球正义带来的民族身份和民族文化的消解又能对社会正义有多少助益呢？

四 结 语

综上所述，笔者阐释了古今“应得”的范式转型——从古代 merit 到当代 deserve 的转变，指出启蒙运动赋予了“应得”新的话语权力和解释能力，让“应得”不再像古代社会那样依赖于德性，分配的对象也不再局限于公共职务。现代“应得”理论视每个理性个体具有平等的道德地位，人们可以凭借自身行动，而不是依靠外在意志来应得社会基本益品。

罗尔斯的正义理论再次深化了对人们“应得”论题的思考。他对“应得”和“反应得”的区分让人们意识到，“应得”不应该受到自然天赋和社会地位等偶然因素的支配。所以，在他看来，一种公平的应得观应当建立在“钝于禀赋”的基础之上。然而，就像很多学者指出的，罗尔斯的处理方式也富有争议。但是，这些争议本身足以说明，围绕“应得”的相关问题值得所有人认真思考。而且，除了本文论述“代际应得”和“全球应得”外，还有学者在人类与动物的“种际应得”、“女性主义应得”以及“医疗保健的应得”等方面进行了深入研究。实际上，从“应得”研究论域的拓展可以看出人们对待那些期盼得到的社会基本益品的态度的变化。例如，如果性取向被认为是影响选择最重要的因素，那么平等分配性别资源就成为关注的焦点；如果人们认为基因工程所实现的前景（更健康、更漂亮）最为重要，那么就像丹尼尔斯（Norman Daniels）所说的那样，只有分配给人人好的基因才是他/她们的“应得”。^④笔者认为，不论围绕“应得”的论争有多么激烈，目标都是旨在厘清关于它的诸多疑问，也只有如此，才是真正地迈向分配正义。

（责任编辑 付长珍）

① David Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp.72—82.

② Thomas Nagel, *The Problem of Global Justice*, *Philosophy & Public Affairs*, 2005, Vol.33, No.2, pp.113—147.

③ Will Kymlica, *Politics in the Vernacular*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p.213.

④ Norman Daniels, *Just Health Care*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp.9—10.