

图书在版编目 (CIP) 数据

保护弱势：社会责任的再分析/[澳] 古丁著；李茂森译.

北京：中国人民大学出版社，2008

ISBN 978-7-300-09580-6

I. 保…

II. ①古…②李…

III. 边缘群体-保护-研究

IV. D57

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 120477 号

保护弱势：社会责任的再分析

[澳] 罗伯特·E·古丁 (Robert E. Goodin) 著

李茂森 译

出版发行	中国人民大学出版社				
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080		
电 话	010-62511242 (总编室)		010-62511398 (质管部)		
	010-82501766 (邮购部)		010-62514148 (门市部)		
	010-62515195 (发行公司)		010-62515275 (盗版举报)		
网 址	http://www.crup.com.cn				
	http://www.ttrnet.com (人大教研网)				
经 销	新华书店				
印 刷	河北涿州星河印刷有限公司				
规 格	155 mm×235 mm 16 开本	版 次	2008 年 9 月第 1 版		
印 张	19.25 插页 2	印 次	2008 年 9 月第 1 次印刷		
字 数	245 000	定 价	45.00 元		

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

致 谢

本书是在澳大利亚国立大学（ANU）社会科学研究院的“社会正义项目”（Social Justice Project）赞助下完成的。我首先要感谢那里的同事支持我完成这项令人兴奋的跨学科研究，尤其是我们最杰出的帕特·特罗伊主任，他为我提供了舒适而又富有创意的工作环境。我也要感谢研究院的全体同仁和马克斯·奈泽尼茨院长，感谢他们对这一工作的热情关注。

我在澳大利亚国立大学的几个月里，茶点室成了我和该校的哲学家们进行交流的好地方，这些交谈对于本书论点的反复提炼和最终形成起了很大的作用。那些哲学家是史坦利·本、大卫·布拉登-米契尔、史蒂夫·巴克尔、基思·坎贝尔、佛瑞德·德·阿戈斯蒂诺、杰瑞·高斯、克努·哈康森、里奇·霍尔、约翰·帕斯莫尔、维尔·鲁特莱·普鲁姆伍德、沃伊斯切·萨德斯基、莫琳·希翰、杰克·斯马特和理查德·鲁特莱·希尔瓦。还有一些澳大利亚国立大学的学者，如政治学家（尤其是彼得·塞尔夫和彼得·威伦斯基）、社会学家（尤其是多萝西·布鲁姆和弗兰克·琼斯）、经济学家（尤其是弗兰克·考尔和佛瑞德·格鲁恩）和历史学家（尤其是斯图亚特·麦金泰尔和巴利·史密斯），也提出了宝贵意见。

我最要感谢的是四位朋友和合作者：黛安·吉布生、朱利安、菲利普·皮堤特和派翠西亚·塔洛克。他们从事的重要研究和我的研究很接近，因此，他们的建议和参与在本项目的许多阶段都起到了至关重要的作用。身处南半球，我非常感谢远方的朋友，他们通过慷慨的

邮件带给我宝贵的意见，尤其是布莱恩·巴利、西塞拉·伯克、吉姆·费希金、大卫·米勒和奥诺拉·奥尼尔。

1982年10月，“社会正义项目”就本书的论点专门召开了一次会议。汤姆·坎贝尔、约翰·克莱林格和卡劳尔·佩特曼发表了非常有益的评论，克莱林格对全书的初稿差不多逐行提出了意见。我在奥克兰大学、坎特伯雷大学、奥塔哥大学、维多利亚大学（感谢新西兰大学校长委员会的慷慨资助）、墨尔本大学以及澳大利亚国立大学的许多会议上都谈论过本书的论点，后来在芝加哥大学也谈论过。所有这些讨论对于清除我的思维漏洞都有很大的帮助，而其中给我影响最深的是大卫·布莱布鲁克、德里克·布朗、吉姆·弗林、爱伦·格沃斯、罗素·哈丁、大卫·诺威茨、马丽安·萨维尔、克利斯汀·斯宛顿、大卫·塔克和杰里米·沃尔顿。

我在加州理工学院进行短期访问时，完成了本书的最后修订。该校的狄克·阿奈森、托比·佩奇、诺曼·斯科菲尔德和基姆·伍德沃德对本书提出了一些很有见地的意见。两位加州理工学院的同事做出了非常特殊的贡献，让我感激不尽。阿兰·施瓦兹以律师的眼光审阅了手稿，避免了几处尴尬的错误；布莱恩·巴利也再次提出了很多很好的建议。

在此还要特别感谢“社会正义项目”秘书的高效工作。这是第一本我自己没有完全进行文字录入的书，有秦诺玛在身边帮忙，工作变得非常愉快。在加州理工学院，凯丝琳·科茨维尔在最后的关键时刻几次帮我解了燃眉之急，在此一并表示衷心的感谢。

概 要

我们对家人、朋友、客户、同事等都负有特殊责任，这是我们最基本的道德良知之一。（第一章）

这些特殊责任具有相当强烈的道德要求，在道义上与帮助他人的一般的积极责任和义务相比一向占据优先地位。为了养活自己的孩子而谋害他人是错误的，但是大多数人认为应该先喂饱自己的孩子，才可以救济比自己更穷的邻居。（第二章）

人们传统上认为，这些特殊责任的道德基础是人们自愿承担义务，实际上这种观念限制了这些责任的范围，因为我们只愿意对有限范围的人承担义务。（第三章）

通过对数例个案的仔细分析，我们发现这些特殊责任实质上并非来自人们自愿承担义务，而是来自责任对象的**弱势**需要。（第四章）

不管我们自愿承担多少责任，总会有很多的个人或群体处于弱势。我们（作为个人或集体）要用同样强烈的责任感对待那些处于我们的行为和选择的弱势者。（第五章）

这个观点解释了比一般人的理解更为广泛的人际的、国际的、代际的和环境的责任概念以及其他问题。（第六章）

一些弱势以及由此产生的责任是自然的、不可避免的和不可改变的，还有一些则是社会现实造成的，是人为的并迟迟没有得到解决的。我们应该致力于保护弱势，同时也应该致力于减少后一种弱势，不让弱势者沦为被剥削的对象。（第七章）

不要像今天的一个好人那样告诉我，说我应该改善所有穷人的处境。他们是**我的**穷人吗？让我告诉你这个愚蠢的慈善家，我不会给他们一块钱、一毛钱甚至一分钱；他们不属于我，我也不属于他们。

——拉尔夫·瓦尔多·爱默生《论自助》

人们通常憎恶自私狭隘的人，责之为卑鄙下流。若一个人不但爱自己，爱自己的家眷儿女，还能超越这几个人，扩大到更多的人；但若缺乏博爱，仍将世人排除在外，他的这种私爱依然如旧，那就是只追求个别对象的利益，而与世人相对立：这必然违背真正的美德。

——乔纳森·爱德华兹《真正美德的本质》

现在可以看出，在我们原始的心理结构中，我们最强烈关注的是自己，其次才延伸到我们的亲戚和相识，关注最轻微的是局外人和不相关的人。这种偏私和差别的感情……使我们认为这种偏私程度的过分扩大或缩小都是邪恶的和道德的。这在我们的日常判断中经常看到，我们会责备一个人把他的全部感情集中在自己家里，或者责备他不顾家人，在利害冲突之际偏向局外人或仅仅偶然认识的人。由此可见，我们自然的、未受教化的道德观念不但不能治疗我们感情的偏私，反而投合那种偏私，增加其力量 and 影响。因此，治疗的方法不是来自自然，而是来自**人为**；或者更恰当地说，自然通过人们的判断和知性来治疗不合理和狭隘的感情。

——大卫·休谟《人性论》

第一章

保护哪个兄弟？

实现社会正义的最大障碍一直都是有限的社会资源。如休谟所言，分配正义的问题仅仅出现在“适度匮乏”的情况下。如果有足够的资源提供给每个人，“无论一个人贪婪的欲望有多大或奢侈的想象多么丰富”，那么“他也不会梦中担心正义的美德”（Hume 1777, 145）。

按照世俗的智慧，首先引起社会正义问题的资源匮乏也限制了社会对正义的追求，但是这里的参照体系发生了微妙的变化，匮乏现在不仅指自然资源，也指社会资源。全社会有多少可用资源是一回事，社会愿意拿出多少资源用于追求正义则是另一回事。休谟再次提醒我们，除非能够展现人们“有限的仁爱”（Hume 1777, 146），不然讨论社会正义没有多大意义。人们一定要充分认识到他人的利益，才能被这样的讨论所感动，人们不会自然而然地慷慨支持这些正义要求。

没有人因为自然资源的匮乏而责备哲学家，但是社会资源匮乏对追求正义的影响，即对我们仁爱的限制，确实有其哲学和心理学的基礎。本书的目标在最广泛的意义上讲就是要动摇这些基础，为正义事业获得更大的社会资源。

由于自然资源匮乏的局限，在实际中实现资源分配之正义的最大障碍是一种观念，即我们都认为应该“各耕自家田，各扫门前雪”。道德哲学家正确地把“特殊性”确定为正义的主要敌人，但是他们的错误之处在于把“特殊性”的最基础形式考虑得过分狭隘。他们能够看到我们特殊的自私如何使我们忽视他人的利益，并由此认为“自爱”产生了严重的障碍，这种看法无疑是正确的。实际上特殊性还有一种更显著的形式，它同样流行，但可能更为有害。

一种特殊义务总是让我们忽视更大的社会责任。无论社会对我们有什么要求，这种要求只能占据第二位，占据第一位的要求来自具有特殊性的家庭、朋友、同事、客户和同乡等。这些人与我们有特殊的关系，来自这些特殊关系的权利、责任和义务总是占据优先地位。义务先及自家人，更不用说慈善。局外人通常得到而且通常认为应该得

到的，只能是剩下的东西（如果有的话）。

人们的社会关怀的范围总是有一种画地为牢的感觉。“早在正义问题出现之前，维护自己的利益就已成为规则。”（Bok 1978，149）在“原始的”民族看来，甚至最基本的美德也“仅仅适用于同一部落的人”。查尔斯·达尔文还认识到：

如果谋杀、强盗、背叛等盛行的话，没有哪个部落能聚集在一起。因此，这些在一个部落范围内的犯罪“就会永远印上羞耻的烙印”，超过该部落的范围则不会受到如此谴责。一个北美印第安人会剥去另一部落的人的头皮，他自己得意洋洋，别人也会给他赞誉；一个迪雅克人会砍掉一个无辜者的头，晾干了作为战利品……在文明的野蛮阶段，抢劫局外人的确通常被认为是一种荣耀。（Darwin 1874，chap. 4）

我们不可能对“文明的野蛮阶段”期望得太多，但是“文明”人并不见得做得更好。“文明”人的道德视野中多数是他的近邻。例如，从17世纪开始，英格兰的地方长官有权从他们的辖区驱走任何可能成为公众负担的外来人。1834年的《新济贫法》解除了这一权力，这不是出于任何道德责任的考虑，而仅仅是为了经济效益和劳动力自由市场。（Pinker 1979，chap. 10）

在美国，这种地方做法持续到20世纪。一直到“大萧条”时期，州救济法还局限于居住时间超过一年的“居民”，“暂居者”只被给予一点点吝啬的暂时援助，然后不予理会。一个有据可查的最残酷的案例是，一个双脚冻伤的人来到芝加哥，脚还没有治愈就被送走，结果导致双脚被切除。他起诉了芝加哥官员，法庭却宣判后者无罪，认为后者不欠此人任何东西。（Heisterman 1934；Abbott 1940，133-155，232-257）卡多佐法官应用同样的原则，审理了第一次世界大战中一条

纽约法律禁止在公共事业中雇用外籍人的案件：

不承认外籍人的资格，的确是歧视，但不是专横的歧视，因为排斥的原则能够使各州把自己的资源限定于提高本州成员的利益……各州在决定如何使用自己的财政时应该理所当然地考虑本州公民的福利，而不是考虑外籍人的福利……各州在反对贫困的战争中没有必要将资源平分给本州的公民和外籍人。（Cardozo 1915, 164）

虽然这已不再代表美国的官方法律学说，但令人吃惊的是仍然有很大部分人赞同这种对外籍人的政策。（Blackmun 1971a, 371）一项调查表明，超过 70% 的被试，甚至最低收入人群中的被试，不赞成把政府失业补贴发放给刚搬迁过来没找到工作的人。（Erskine 1961, 665）

在某种程度上，“福利的国家化……使任何人可以成为邻居”（Walzer 1981, 9）。然而，一种地方主义的克星只能是另一种地方主义，沃尔泽用他那个时代的智慧发现“只有关闭国家才能有开放的邻区”。简言之，最“文明”的人所能做到的是“把他的社会本能和同情给予自国的成员”、放大的部落，目的非常有限（Darwin 1874, chap. 4），而这些“文明”人还会大言不惭地庆贺自己如此贫瘠的成就。^[1]

甚至有一些经济学家，他们成名并不是因为他们强烈的道德感，而是因为由本位主义引起的狭隘的道德视野。斯坦利·杰文斯的举例就很突出：

当有人报道澳大利亚的土著人在昆士兰北部像袋鼠一样被射击或大量遭到马钱子碱（strychnine）的毒害时，仅有一位国会议员询问政府这是否是真实的。政府的答复是不知道，但是可以调

查，可直到今天也没有听到结果。我听说昆士兰边界地区的行为可怕得要命。那些说法可能是真的，也可能不是真的……问题是英国社会……根本就不想证实澳大利亚的土著人是否像袋鼠一样被射击，或像当地的狗一样大量遭到马钱子碱的毒害。（Jevons 1883, 217-218）

这种骑士式的地方主义毫不关心远方的民族，即使这些民族在概念上是他的保护对象。遗憾的是不仅英国人如此。

在许多方面，这种行为似乎完全可以理解。从政治学上看，我们回应不了辖区以外的人，那些人也没有权力施加给我们政治压力去给予回应；从社会学上看，我们的感情主要照顾自己人才是最自然的。（Allport 1954）确实如此，一个社会要繁荣，就必须提倡有限的利他主义规范，鼓励社会成员为本集团做出牺牲，同时把本集团的集体利益看得高于一切。（Broad 1953, 281-282；Bok 1978, 149）

从心理学上看，我们最同情的也只能是“自己的同类”。布兰迪总结了“仁爱的心理学”及其哲学意义，结论是“当我们设身处地地考虑到别人的悲痛时，基本的同情动机才能产生”（Brandt 1976, 450）。相反，布兰迪发现“对象与我们不同时，我们的同情心就会减少……不管是性别不同，还是国家或种族的不同”（Brandt 1976, 450）^[2]。

有些学者说父母的偏袒是儿童正常发展的心理需要。就儿童的人格发展来说，“父母角色的关键特征就是对个别子女的偏袒……人格在发展中需要感觉到自身对某人具有特别的价值：需要知道自己比别的孩子更重要，自己要得到不只是理性的照顾，还有非理性的关爱”（Newson 1978, 2）。然后，儿童需要通过社会化接受更大范围内的社会道德规范。“正是因为我们对特定的个体和群体承担了特定的责任，我们才能够理解和接受全人类的要求……正是因为我们与父母、兄弟和朋友形成的关系，我们才能够进而同情那些和我们关系疏远的人。”

(Norman 1979, 199–200)^[3]

其他作者认为对特定人群和事业的“深层归属”提供了“人生的意义或信念”，这是心理上“实现对人生诚实”的必要条件。(Williams 1981, 18) 根据 T. S. 艾略特 (Eliot 1942, 12) 的观点，“对自身、对事物和对人的归属”是生命的意义所在，“这些认知世界和规范世界的统一取决于道德义务的范围”，两者结合产生了道德义务。^[4]

最后，从残忍的生物学事实上可以看出，“种的维持和繁衍需要性驱动力和家庭关系，这在某种程度上必然是排他的和特殊的” (Hamphshire 1982, 154)。如果我们相信一些社会生物学家的话，我们的基因构成真的就会要求我们限制“互惠利他主义”，最多帮助自己最亲近的堂兄弟姐妹。(Trivers 1971; Ridley and Dawkins 1981; 比较 Singer 1981)

如果这样的话，我们就不会奇怪近亲和近邻为什么会优先享有这些义务。但解释是一回事，合理论证是另一回事。令人奇怪的是哲学家多年来却在一定程度上肯定了这种显而易见的卑鄙的偏见，他们很多人好像并没有把这些偏爱的形式当作人们对生物需求的屈膝，而是当作一个美好社会应该追求的特征。^[5]

本位主义长期以来一直是道德说教家们的论调。迈蒙尼德在犹太法的经典《密西拿律法》(Mishneh Torah) 中指出：

一个穷亲戚要比别人优先，一个穷本家要比本城里其他穷人优先，本城里的穷人要比另一个城里的穷人优先，经文曰：**总向你地上困苦穷乏的弟兄松开手** [《申命记》第 15 章第 11 节]。(Maimonides 1168, bk. 7, treatise 2, chap. 7, sec. 10)

科顿·马瑟在劝告马萨诸塞州的清教徒时，同样认为“我们的慈善为什么不应该从家里开始？……特别是从我们的亲属开始，为自己

家里人提供方便” (Mather 1710, 35, 41)。讨论完血缘关系中责任和义务的第一重要性后，马瑟接着讨论对邻居的责任和义务，因为邻居也“生活在左右” (Mather 1710, 57)。然后才是人们之间一般的责任和义务，他把具体的责任和义务与具体的角色联系起来，如官员、牧师、医师、律师、教师，等等。^[6]

这种靠特殊关系生成恩惠的偏见回荡在整个现代道德哲学之中。请看下面的例子：

1. 大卫·罗斯爵士主张：

“理想功利”理论的本质缺陷是它忽视了，或至少没有公平对待高度个性化的义务。如果惟一的义务是产生最大的利益，那么不管是谁获得这一利益，应该和我实现这一义务及其利益没有关系。但是我们都知道，把利益留给自己或报答恩人，还是为了实现承诺而送给素昧平生的人，实际上差别很大。(Ross 1930, 21)

2. 这是伯纳德·威廉斯不断批判功利主义的一个中心主题：功利论者和康德论者的“道德点”有一个公共的“特征，即无差别地对待具体个人的具体关系” (Williams 1981, 2)。就算这样，威廉斯和他之前的托马斯·内格尔 (Nagel 1970, 129–130; 1980, 119–126) 一样，还是坚持认为一定要划出一块特殊的道德领域让人们追求自己的特殊“事务”^[7]，这些事务包括“对自己、对家庭、对朋友”的承诺。(Williams 1973, 110; 比较 MacIntyre 1983, 122)

3. 在这一点上，理查德·瓦瑟史托隆的观点特别坚定：

一个人作为父亲，如果不是被迫的，通常把自己子女的利益置于其他儿童的利益之前。也就是说，社会认为一个父亲可以把过度的东西留给自己的子女，而不管其他的儿童可能更加需要和

真正需要这些东西。如果某人要把财产分配给一群他不认识的儿童，有关的道德考虑与分配给自己的子女相比会有很大的不同。从其为父的角度看，其他儿童的要求和自己子女的要求相比，如果不是没有道德关联，包含的道德意义也相对较差。简言之，角色的变化对道德观的影响极大。（Wasserstrom 1975，4；另参见 Wasserstrom 1984）

4. 德里克·帕菲特表达了同样的感情：

我们大多数人都相信对某些人负有特别的义务。这些人和我们有特定的关系，如我们的孩子、父母、学生、患者、工友或我们代表的人。我们认为应该以某种方式帮助这些人，应该保护他们免于某些伤害，应该给予他们某些利益。这些义务主要来自道德常识，实现这些义务要比帮助局外人优先。（Parfit 1979b，556；也可参见 Parfit 1983b，35-36；1984，95，485）

5. 约翰·麦肯找到放弃道德绝对主义的理由后，就不再坚持“简单结果论”，而主要考虑这些特殊关系。“一个人可能更有权利或义务照料自己的孩子 [或其他亲戚]，就算别人抢着照料这些孩子。”（Mackie 1977，167，157-158）

6. 约耳·范伯格同样认为：“一般而言，我们对时空和生活上亲近的人所承担的责任和义务要比较疏远的人更迫切，即远亲不如近邻，生人不如熟人，外国人不如本国人。”（Feinberg 1980，202）

7. 乔纳森·班尼特也说：“我最支持的当然是和我有特殊关系的人，我要以他们的利益为重。特殊关系主要意味着利益一致，这里的道德尺度应该是我自身的利益，但是这种关系可以扩展到我的后代、我的父母、我最亲密的朋友等。”（Bennett 1981，78；另参见 Schef-

fler 1982)

8. 还有一个例子，迈克尔·沃尔泽认为一个人比较狭隘的义务，譬如对“政党、团伙、教派、运动、工会或俱乐部”的义务，会阻碍更广泛的义务。(Walzer 1970, chap. 1) 这些比较狭隘的义务会引起对较广泛的要求产生“不服从的义务”。根据这种对小团体归属的优先观念，沃尔泽的结论是：“分配正义观念有一个预先假定的世界，在这个范围发生分配，人们承诺的分配、交换和分享首先是为他们自己。”(Walzer 1981, 1)^[8]

9. 史蒂芬·图尔明也许对这个问题表述得最好，他在评论“原则的苛刻”时说：“在我们和偶然相识的人以及陌生国民的关系中，绝对的公正无私可能是一个主要的道德需求；但是在好朋友之间，某种明智的偏袒应该是公正的，绝非不道德。因此，将其原则建立在‘无知之幕’后的伦理体系或许是‘公平的’，但是这一伦理体系还会 [在本质上] 涉及与局外人之间的关系。”(Toulmin 1981, 35)^[9]

一个多世纪以前，亨利·西季威克就指出道德常识对这个问题不偏不倚的挑战就是功利主义或任何其他一般的道德理论必然遇到的挑战。^[10]无论在事实上还是在哲学上，到今天一直如此。

然而，不只是道德的普遍性面临危机，社会正义本身也未能逃脱这种本位主义的后果。甚至承认自己是本位主义者的人也同意，在某种意义上“认为朋友可以有特殊的要求是不公正的，必然会导致权利的不平衡分配和不平衡分配的权利”(Telfer 1970-1971, 236)。因此，在资源分配上会有家庭、邻居、同事和同乡的倾斜。赞成本位主义的人一般认为正义行不通，这是遗憾的事实。

对本位主义者来说，对这个批判“惟一的可能回答”是“……实践的有用性足以弥补实践中某些不公正的手段”(Telfer 1970-1971, 236)。这在他们看来也是最恰当的回答。他们会赞同查尔斯·弗里德的观点，“我确实必须由里向外推广，这是正义的内容，但是正义不是

道德的一切”(Fried 1976, 1070)。当然不是。我认为正义的作用应该超过弗里德所说的范围。我还要在此说明能够解释我们对家庭、朋友等的特殊责任的最严密的理论,意味着我们必须超越本位主义者的局限,更多地考虑至少某类局外人。

我在本书中试图对我们深思熟虑的道德判断、道德原则和有关背景理论通过所谓的“广义反思平衡”(Rawls 1951; 1971, secs. 4, 9; 1974, 7-10) 进行分析, 获益颇多。这个过程的本质是“首先确定一些公认的一般原则, 列举大量公认的具体道德判断, 然后排查出它们本身或它们之间不完全适应的地方, 最后找到最令人满意的严谨理论”(Mackie 1977, 105)。这一理论不仅要严谨, 而且还能够让我们借助一套独立的“相关背景理论”来“提升哲学论证, 揭示其他原则的优缺点”(Daniels 1979, 258)。

这个过程就算成功了, 也没有多少实际意义。一些学者认为这个方法的解释是准科学的, 因为它把道德直觉思维量化, 要我们像在一般的科学中那样用数据表述道德理论。依照这个解释, 这个过程的目标就是建立道德理论的“客观真理”, 并使之生效。(Sidgwick 1874, bk. 4, chaps. 3-5; Ross 1930, 40-41) 然而, 客观真理一词却首先给道德直觉思维带来了各种令人尴尬的问题。因为一个理论要被证明为客观真理, 其数据必须是客观真理, 而把道德直觉思维论证为客观真理是难以令人置信的。(Mackie 1977)

我认为应该把反思平衡过程看成是一种解决问题的方法, 这些问题是既定社会中共同道德规范方面出现的问题。规范本身只是一个商定的秩序, 不存在什么更广泛的客观真理, 规范中不可避免地包含着一些矛盾, 反思平衡的任务就是消除这些矛盾。如此看来, 反思平衡在本质上是一个与政治有关的过程, 其目标是解决在既定的较大的社会秩序中一些“尚未解决的问题”。因此, 我想用反思平衡的过程来相

对平和地“梳理〔我们〕关于是非的意义”（Raz 1982，310-311）。

按照这种解释，反思平衡过程的结果证实不了什么。我们还需要一些其他独立的原因和“背景理论”，才能在反思平衡中得出某种伦理结论，但是反思平衡对于改变现存的伦理智慧确实是一个非常有用的方法。

在某种程度上，反思平衡过程会让我们放弃那些不合乎理论整体要求的道德判断观点。然而，更重要的是，反思平衡能让我们接受一些新的、经过推敲的道德判断。如果一种道德理论能支持我们凭直觉做出的道德判断，那么这种理论就有助于我们理解在过去的理论上不能判断的情况，并做出新的判断。反思平衡过程能够揭示出隐藏在我们的普通道德判断里的东西，让我们承诺那些可能避开责任。

本书的目标是让人们认可更广泛的责任。我不反对我们的直觉，我也不否认我们承担的“特殊关系”的责任，那样做是荒谬的。我也不否认这些“特殊关系”的责任在我们的直觉中是坚固而强烈的。^[11]

我认为我们应该从特殊责任的认识中走出来，换句话说，这些特殊责任并不特殊。这并不是说特殊责任和义务只是一般责任和义务的具体实例，而是说两者的基础都源自某种相同的道德观点，因此我们承认一种责任，就要以同样的理由承认另一种责任。

我认为，问题的关键是他人依赖我们，他们在我们的行为和选择中处于弱势，这是我们所承认的所有特殊责任的真正根源。这种弱势观点使得我们对家庭、朋友、客户和同乡的责任尤其强烈，也让我们把同样的责任扩大到和我们没有特殊关系的范围。^[12]

这些扩大的责任有时会落到我们个人身上，更多的是落在我们集体身上，然后再由个体按照集体的安排来完成这些集体责任。无论哪种完成方式，这些扩大的责任都具有相同的根源，在一定的情况下与我们认可的特殊责任具有相同的约束力。

本书的基本论点是，我们的社会责任比我们通常想的更广大。具体来讲，我认为“一般的社会责任”不区别责任对象，它可能是我们通常想避免的，但在某种程度上潜藏在我们急于完成的“特殊责任”之中。

我的观点基本不是历史上的常规观点。然而，翻翻哲学史就会发现，四大伦理传统都有我要讨论的内容。事先说明我对这四大传统的回应，有利于阐述我的观点。

首先是传统论者，或其现代招牌的直觉论者。他们不承认特殊责任中包含着任何特别逻辑，认为那是通过历史传统（或更高的存在、第六感觉或类似的东西）延续下来，带有很强的神秘性。^[13]这就否认了我的论点及其更大的意义。因为如果每个特殊责任真的**自成一体**，一条规则就是一条规则，而不是来自更大的伦理原则，那么，我们承担任何特殊责任都没有更深远的意义。其他传统论者兼直觉论者的观点不是这么绝对，但也差不多都坚持认为那些特殊责任中没有共同的**单一**的东西。如果那些责任中潜藏着可以推导的伦理原则，那么（除非这些潜藏的原理井然有序）我们根本不知道能从这些原则中推导出什么更进一步的责任。

我的论点受到了严重的挑战，对此我不想过多地直接予以反驳，原因很简单，只要找到某种统一严谨的伦理原则，那些特殊责任都可以从这一原则推导出来，就能驳斥传统论兼直觉论者的观点。第一个挑战认为根本就没有什么总的理论，第二个挑战认为没有单一的严谨的理论。我在第四章提出的弱势模式解释了那些传统上认可的特殊责任，这两个挑战也就不攻自破了。

这一论点的烦琐论证将在第四章进行。现在，我只想强调，我并没有事先假定众多伦理现象中必须有一个单独的解释。这是需要证明的事情，不是单纯的假设。我并不是说所有这些特殊责任都应该适合某种较大的范围，而是说这些特殊责任都确实适合某种较大的范围，