

第 一 章

作为公平的正义

在这导论性的一章中，我将概述我试图建立的正义论的一些主要观念。这种阐述是非正式的，是打算为随后较详细的论证引路，因而这一章与后面的讨论之间不免会有某些重迭之处。本章一开始将首先描述正义在社会合作中的作用，简要地说明作为正义的主要问题的社会基本结构。然后我要提出作为公平的正义的主要观念，提出一种使传统的社会契约论更为概括和抽象的正义论。在此，社会的契约被一种对最初状态的解释所代替，这一状态把某些旨在达到一种有关正义原则的原初契约的程序限制条件结为一体。为了清晰和对照起见，我也要论及古典的功利主义的正义观和直觉主义的正义观，考察这些观点和作为公平的正义观之间的某些区别。我的目标是要确立一种正义论，以作为一种可行的选择对象，来替换那些长期支配着我们的哲学传统的理论。

1. 正义的作用

正义是社会制度的首要价值，正象真理是思想体系的首要价值一样。一种理论，无论它多么精致和简洁，只要它不真实，就必须加以拒绝或修正；同样，某些法律和制度，不管它们如何有效率和有条理，只要它们不正义，就必须加以改造或废除。每个人都拥有一种基于正义的不可侵犯性，这种不可侵犯性即使以社会整体利益之名也不能逾越。因此，正义否认为了一些人分享更

大利益而剥夺另一些人的自由是正当的，不承认许多人享受的较大利益能绰绰有余地补偿强加于少数人的牺牲。所以，在一个正义的社会里，平等的公民自由是确定不移的，由正义所保障的权利决不受制于政治的交易或社会利益的权衡。允许我们默认一种有错误的理论的唯一前提是尚无一种较好的理论，同样，使我们忍受一种不正义只能是在需要用它来避免另一种更大的不正义的情况下才有可能。作为人类活动的首要价值，真理和正义是决不妥协的。

上面这些命题看来表达了我们对正义的首要性的一种直觉的确信。它们在语气上无疑是表现得过于强烈了一点。但不管怎样，我希望探讨这些论点（或别的类似观点）是否正确，它们是否能够被如此说明。为此就有必要建立一种正义论，借助于它，就可以解释和评价这些论断。我将从考虑正义原则的作用开始。为使观念确定起见，让我们假定一个这样的社会，这个社会是由一些个人组成的多少自足的联合体，这些人在他们的相互关系中都承认某些行为规范具有约束力，并且使自己的大部分行为都遵循它们。我们再进一步假定这些规范标志着一个旨在推进所有参加者的利益的合作体系。而且，虽然一个社会是一种对于相互利益的合作的冒险形式，它却不仅具有一种利益一致的典型特征，而且也具有一种利益冲突的典型特征。由于社会合作，存在着一种利益的一致，它使所有人有可能过一种比他们仅靠自己的努力独自生存所过的生活更好的生活；另一方面，由于这些人对由他们协力产生的较大利益怎样分配并不是无动于衷的（因为为了追求他们的目的，他们每个人都更喜欢较大的份额而非较小的份额），这样就产生了一种利益的冲突，就需要一系列原则来指导在各种不同的决定利益分配的社会安排之间进行选择，达到一种有关恰当的分配份额的契约。这些所需要的原则就是社会正义的原则，它们提供了一种在社会的基本制度中分配权利和义务的

办法，确定了社会合作的利益和负担的适当分配。

现在让我们说：一个社会，当它不仅被设计得旨在推进它的成员的利益，而且也有效地受着一种公开的正义观管理时，它就是组织良好的社会。亦即，它是一个这样的社会，在那里：（1）每个人都接受、也知道别人接受同样的正义原则；（2）基本的社会制度普遍地满足、也普遍为人所知地满足这些原则。在这种情况下，当人们可能相互提出过份的要求时，他们总还承认一种共同的观点，他们的要求可以按这种观点来裁定。如果说人们对自己利益的爱好使他们必然相互提防，那么他们共同的正义感又使他们牢固的合作成为可能。在目标互异的个人中间，一种共有的正义观建立起公民友谊的纽带，对正义的普遍欲望限制着对其它目标的追逐。我们可以设想一种公开的正义观，正是它构成了一个组织良好的人类联合体的基本条件。

现存的各种社会形态当然很少是在这个意义上组织良好的，因为，何为正义，何为不正义通常都被纷争不已。人们在应当用哪个原则来确定他们联合体的基本条款上意见分歧。但尽管有这种分歧，我们还是可以说，他们每个人都有一种正义观。亦即，他们懂得他们需要（他们也准备来确定）一系列特殊原则来划分基本的权利和义务，来决定他们心目中的社会合作的利益和负担的适当分配。这样，把正义概念看作有别于各种不同的正义观，看作由这些不同的原则、不同的观念所共有的作用所指定的，看来就是很自然的了。因此，那些抱有不同的正义观的人就可能还是会一致同意：在某些制度中，当对基本权利和义务的分配没有对个人之间作出任何任意的区分时，当规范使各种对社会生活利益的冲突要求之间有一恰当的平衡时，这些制度就是正义的。

在此我遵循了 H.L.A. 哈特的观点：《法的概念》（牛津，克莱伦顿出版社，1961年版）第 155—159 页。

人们能够一致同意对正义制度的这种描述，因为不做任意区分和恰当平衡的概念（它们都是包括在正义概念之内的）仍然给每个人留有充分余地，使他能根据他所接受的特定正义原则对之进行解释。这些正义原则指出在人们中间哪一些相似和差异是与决定权利和义务有关的，利益要怎样划分才是适当的。显然，正义的概念与正义观之间的这种区分并不能解决任何重要问题，它只是有助于使我们辨识社会正义原则的作用。

然而，有关正义观的某种统一标准，并不是一个有活力的人类群体的唯一先决条件。还有其它的社会基本问题，特别是有关合作、效率和稳固的问题。这样，个人的计划就需要相互调整，以使他们的活动和衷共济并都能贯彻到底，不使任何合法的愿望受到严重挫折。而且，这些计划的实行应当导致以有效率的和与正义一致的方式实现一定的社会目标。最后，社会合作的计划必须是稳定的。它必须多少有规律地被人们遵循，它的基本规范自动地起作用，一旦有违反的现象产生，稳定性的力量就应出来防止进一步的违反和促进原来安排的恢复。显然，这三个问题都与正义问题相联系。缺少某种统一有关正义与非正义意见的标准，个人要有效地协调他们的计划以保证坚持那些相互有利的安排显然就会困难得多。怀疑和不满腐蚀着礼仪的纽带，猜忌和敌意诱使人们以一种他们本来要避免的方式行动。所以，既然正义观的特定作用就是指定基本的权利和义务，决定恰当的分配份额，正义观的作用方式就必然要影响到效率、合作和稳定的问题。一般来说，我们不可能仅仅通过一种正义观在分配方面的作用来把握它，不管这种作用可能对辨识正义的概念是多么有用。我们必须考虑它的更为广泛的联系，因为，即使正义有某种优先性，是制度的最重要价值，下面这种说法也还是正确的：在其它条件相问的情况下，一种正义观比另一种正义观更可取是因为它的更广泛的结果更可取。

2. 正义的主题

许多不同的事物被说成是正义或不正义的：不仅法律、制度、社会体系是如此，许多种特殊行为，包括决定、判断、责难也是这样。我们也如此称人们的态度、气质以至人们本身。然而，我们现在的题目是社会的正义问题。对我们来说，正义的主要问题是社会的基本结构，或更准确地说，是社会主要制度分配基本权利和义务，决定由社会合作产生的利益之划分的方式。所谓主要制度，我的理解是政治结构和主要的经济和社会安排。这样，对于思想和良心的自由的法律保护、竞争市场、生产资料的个人所有、一夫一妻制家庭就是主要社会制度的实例。把这些因素合为一体的主要制度确定着人们的权利和义务，影响着他们的生活前景即他们可能希望达到的状态和成就。社会基本结构之所以是正义的主要问题，是因为它的影响十分深刻并自始至终。在此直觉的概念是：这种基本结构包含着不同的社会地位，生于不同地位的人们有着不同的生活前景，这些前景部分是由政治体制和经济、社会条件决定的。这样，社会制度就使人们的某些出发点比另一些出发点更为有利。这类不平等是一种特别深刻的不平等。它们不仅涉及面广，而且影响到人们在生活中的最初机会，然而人们大概并不能通过诉诸功过来为这类不平等辩护。假使这些不平等在任何社会的基本结构中都无法避免，那么它们就是社会正义原则的最初应用对象。所以，这些原则调节着对一种政治宪法和主要经济、社会体制的选择。一个社会体系的正义，本质上依赖于如何分配基本的权利和义务，依赖于在社会的不同阶层中存在着的经济机会和社会条件。

我们从两个方面来限制我们的探讨范围。首先，我关心的是正义问题的一种特殊情形，我不想普遍地考虑制度和社会实践的正义，除了在第五十七节谈到一下国际法和国家之间联系的正义

外。因此，即便有人假定正义的概念适用于一切有利害关系的分配的话，我们也只感兴趣于这类分配中的一种。没有理由先决地认为满足了基本结构的原则对所有情况都同样有效。这些原则可能对私人交往的规范和实践就不起作用，或者不能对那些范围较小的社会群体的规范和实践发生效力。它们可能同日常生活中的各种非正式的风俗习惯亦不相干，不能够用来解释自愿的合作安排或制订契约的过程的正义性质（或更好地说：公平性）。对于各国际法来说，也可能需要以多少不同的方式达到不同的原则。如果可能的话，做到下一点我就满足了：为一个被理解为暂时同其它社会隔绝的封闭社会的基本结构，概括出一种合理的正义观来。这一特殊情形的意义是明显的，无需解释。我们可以很自然地推测：我们一旦有了一种对于这种情形的正确理论，借助于它，其它有关的正义问题就能比较容易地处理了。在某种意义上，这样一种理论可以为别的一些正义问题提供钥匙。

我们为我们的讨论规定的另一个限制是：我们主要考察那些调节着一个组织良好的社会的正义原则。每个人都被假定是在符合正义地行动，在坚持正义的制度中尽他的职责。虽然正义可能象休谟评论的是一种谨慎的、吝惜的德性，^① 我们还是可以探讨一个完全正义的社会会是什么情形。这样，我主要考虑的就是我所称的严格的服从 (*strict compliance*)，它对立于部分服从 (*partial compliance*) 的理论（见第 25、39 节）。部分服从理论研究指导我们对待不正义的原则，它包括诸如惩罚理论、正义战争论、反对不正义政权的各种方式的证明、以及从非暴力反抗、好斗的抵制一直到革命和起义这样一些主题。它也包括补偿的正义和相对于另一种制度来衡量某种制度的非正义性的问题。显然，部分服从的理论面临的是一些紧迫的问题，是我们在现实生活中碰到的

《道德原理探究》，第 3 节第 1 点第 3 段，L.A. 舍尔拜-贝格编，第 2 版（牛津，1932 年），第 184 页。

问题。我相信，我们从理想的理论开始的理由是，这种理论能为系统地把握那些较紧迫的问题提供唯一的基础。例如，对非暴力反抗的讨论就依赖于它（见第 54—59 节）。至少，我认为一种较深刻的理解不可能通过别的方式达到，一个完全正义的社会的性质和目标是正义论的基础部分。

现在公认的社会基本结构的概念多少有些含混，究竟哪些制度及其成分要包括进来并不总是很清楚的，但现在为这个问题烦恼还略嫌过早。现在我要着手讨论的是应用于凭直觉就可确知是属于基本结构的制度的原则，然后，我要试图扩大这些原则的应用，使之覆盖那些看来是这一结构的主要成分的制度。这些原则有可能变得具有完全的普遍性，虽然可能性不大；但它们只要能适用于社会正义的最重要领域也就足够了。我们要牢记在心的是：一种对于基本结构的正义观是值得为自身的缘故而拥有的，不应当因为它的原则不能到处适用就放弃它。

这样，一种社会正义观将在一开始就被视作是为确定社会基本结构中的分配而提供的一个标准。然而，这个标准不可混淆于确定别的价值的原则，因为社会基本结构和一般的社会安排可能是有效率或无效率的、自由或不自由的等等，就象它们可能是正义或不正义的一样。一种为社会基本结构的所有价值以及当它们冲突时各自的份量确定原则的完整观念，要比一种正义观的内容丰富得多。它是一种社会理想，正义原则只是其中的一部分，虽然也许是最重要的一部分。一个社会理想又联系着一种社会观，一种对社会合作目标的理解。在有关人类生活的自然需求和机会的不同观点的背景下，各种社会概念派生出不同的正义观。因此，为了充分理解一种正义观，我们必须弄清使它产生的社会合作观念。但在这样做时，我们不应忽视正义原则的特定作用或它们适用的主要问题。

在这些预备性的评论中，我把意味着在竞争要求之间的一种

恰当平衡的正义概念与正义观念区别开来，后者是把决定这种平衡的有关考虑统一起来的一系列原则。我也认为正义只是社会理想的一部分，虽然我将提出的理论无疑要扩展它的日常意义。这一理论不是要提供一种对社会基本结构的某些分配原则的通常意义的描述，而是要解释它们。我认为，任何合理地完成的伦理学理论都必须包括有关这个基本问题的原则，这些原则不管是什么，都构成这一伦理学中的正义理论。这样，我认为，正义的概念就是由它的原则在分配权利和义务、决定社会利益的适当划分方面的作用所确定的。而一种正义的观念则是对这种作用的一个解释。

这种处理方法初看起来可能不合传统，但我相信实际上并不如此。亚里士多德给予“正义”的较专门意义（从中衍生了许多我们所熟悉的提法）是避免贪婪（*pleonexia*），亦即避免通过夺去另一人的所有（他的财产、奖赏、职位等），或者通过拒绝给予某个人以他应得的尊敬、偿款和不遵守对他的诺言来为自己谋利。^①显然，这一定义是适用于行为的，就人们有一种对正当行为的稳固有效的欲望（作为他们性格中的一个稳定因素）而言，他们被认为是正义的。然而，亚里士多德的定义显然预先假定了一种对什么应当是属于一个人的，什么是他应得的份额的解释。而这些应得的份额，我相信，通常都来自社会制度及制度所造成的合法期望。亚里士多德无疑不会反对这一说法，他肯定有一种可以解释这些要求的社会正义观。所以，由于我采取的定义是打算直接用于最重要的情形——社会基本结构的正义的，所以它和传统的正义概念就并没有什么冲突。

^①《尼各马可伦理学》，第 1129b—1130b 页 5。我遵循格雷戈里·弗拉斯脱在《理想国》中的正义和幸福一文中的解释，见《批评文集》，瓦斯脱编（加登城，纽约，道布尔戴出版公司，1971年版），第 2 卷第 70 页以后。有关亚里士多德对正义的讨论，见 W.F.R. 哈迪：《亚里士多德的伦理学理论》（牛津，克莱伦顿出版社，1968年版），第 10 章。

3. 正义论的主要观念

我的目的是要提出一种正义观，这种正义观进一步概括人们所熟悉的社会契约理论（比方说：在洛克、卢梭、康德那里发现的契约论），使之上升到一个更高的抽象水平。^①为做到这一点，我们并不把原初契约设想为一种要进入一种特殊社会或建立一种特殊政体的契约。毋宁说我们要把握这样一条指导线索：适用于社会基本结构的正义原则正是原初契约的目标。这些原则是那些想促进他们自己的利益的自由和有理性的人们将在一种平等的最初状态中接受的，以此来确定他们联合的基本条件。这些原则将调节所有进一步的契约，指定各种可行的社会合作和政府形式。这种看待正义原则的方式我将称之为作为公平的正义（*justice as fairness*）。

这样，我们就可以设想，那些参加社会合作的人们通过一个共同的行为，一起选择那些将安排基本的权利和义务和决定社会利益之划分的原则。人们要预先决定调节他们那些互相对立的要求的方式，决定他们社会的基本蓝图。正象每个人都必须通过理性的反省来决定什么东西构成他的善——亦即他追求什么样的目标体系才是合理的一样，一个群体必须一次性地决定在他们中间什么是正义的，什么是不正义的。有理性的人们在假定的同等自由的状况中做出的这一抉择（现在假定这一抉择已经产生）决定着正义原则。

如书中所示，我将把下面的书看作契约论的经典：洛克的《政府论》下篇；卢梭的《社会契约论》；康德的从《道德形而上学基础》开始的一系列伦理学著作。霍布斯的《利维坦》尽管是伟大的，但它提出的问题是专门性的。J. W. 高夫提供了一个历史的概观：《社会契约论》，第 2 版（牛津，克莱伦顿出版社，1957年版），还有奥托·吉尔科的《自然法与社会理论》，有厄内斯特·巴克勒的英译本（剑桥，剑桥大学出版社，1934年版）。把契约论观点主要作为一种伦理学理论提出出来的是 G. R. 格赖斯：《道德判断的基础》（剑桥，剑桥大学出版社，1967年版）。亦见第 110 页注。

在作为公平的正义中，平等的原初状态相应于传统的社会契约理论中的自然状态。这种原初状态当然不可以看作是一种实际的历史状态，也并非文明之初的那种真实的原始状况，它应被理解为一种用来达到某种确定的正义观的纯粹假设的状态。^①这一状态的一些基本特征是：没有一个人知道他在社会中的地位——无论是阶级地位还是社会出身，也没有人知道他在先天的资质、能力、智力、体力等方面的运气。我甚至假定各方并不知道他们特定的善的观念或他们的特殊的心理倾向。正义的原则是在一种无知之幕（*veil of ignorance*）后被选择的。这可以保证任何人在原则的选择中都不会因自然的机遇或社会环境中的偶然因素得益或受害。由于所有人的处境都是相似的，无人能够设计有利于他的特殊情况的原则，正义的原则是一种公平的协议或契约的结果。因为，在这种既定的原初状态的环境中，在所有人的相互联系都是相称的条件下，对于任何作为道德人，即作为有自己的目的并具有一种正义感能力的有理性的存在物的个人来说，这种最初状态是公平的。我们可以说，原初状态是恰当的最初状况（*status quo*），因而在它那里达到的基本契约是公平的。这说明了“作为公平的正义”这一名称的性质：它示意正义原则是在一种公平的原初状态中被一致同意的。这一名称并不意味着各种正义概念和公平是同一的，正象“作为隐喻的诗”并不意味着诗的概念与隐喻是同一的一样。

正如我说过的，作为公平的正义以一种可能是大家一起作出的最一般的选择开始，亦即选择一种正义观的首要原则，这些原

康德很清楚这种原初契约是假设的。见《道德形而上学》第1编，特别是第47、52节；以及论文《论一个通常的说法：这可能是真实的但却不见诸于实践》的第2部分。收在《康德政治论集》，汉斯·莱斯编，H.B. 尼斯贝特译（剑桥，剑桥大学出版社，1970年版），第73—87页。进一步的讨论见乔治·瓦科斯：《康德的政治思想》（巴黎，法兰西大学出版社，1962年版），第326—335页；还有J.G. 默菲：《康德：正当的哲学》（伦敦，麦克米兰公司，1970年版），第109—112、133—136页。

则支配着对制度的所有随后的批评和改造。然后，在选择了一种正义观之后，我们就可推测他们要决定一部宪法和建立一个立法机关来制定法律等，所有这些都须符合于最初同意的正义原则。我们的社会状况如果按这样一种假设的契约系列订立成一种确定它的规范体系，那么它就是正义的。而且，假定原初状态决定着一系列原则（即一种特殊的正义观将被选择），那么下述情况就是真实的：凡是社会制度满足这些原则的时候，那些介入其中的人们就能够互相说，他们正按照这样的条件在合作——只要他们是自由平等的人，他们的相互联系就是公平的，他们就都会同意这些条件。他们都能够认为他们的社会安排满足了他们在一种最初状态中将接受的那些规定，这种最初状态体现了在选择原则问题上那些被广泛接受的合理限制。普遍地承认这一事实就将为一种对于相应的正义原则的公开接受提供基础。当然，没有任何社会能够是一种人们真正自愿加入的合作体系，因为每个人都发现自己生来就在一个特定的社会中处于一个特定的地位，这一地位的性质实质上影响着他的生活前景。但一个满足了作为公平的正义的原则的社会，还是接近于一个能够成为一种自愿体系的社会，因为它满足了自由和平等的人们在公平的条件下将同意的原则。在此意义上，它的成员是自律的，他们所接受的责任是自我给予的。

作为公平的正义还有一个特征，它把处在原初状态中的各方设想为是有理性的和相互冷淡 (*mutually disinterested*) 的。这并不意味着各方是利己主义者，即那种只关心自己的某种利益，比方说财富、威望、权力的个人，而是被理解为对他人利益冷淡的个人。他们推测他们的精神目标甚至可能是对立的（以那种对立的宗教目标的方式相对立）。而且，对合理性这样一个概念必须尽可能在狭窄的意义上理解，可以按照经济理论的标准，解释为采取最有效的达到既定目标的手段。在后面的解释中（见

第 25 节) , 我将在某种程度上修改这一概念, 但是, 我们必须努力避免在这个概念中引入任何会引起争论的伦理因素。原初状态必须具有这样一种特征: 在那里规定是被广泛接受的。

在确立作为公平的正义观时, 一个主要的任务显然是考察处在原初状态中的人们将会选择哪些正义原则。为此我们必须详细地描述这一状态, 认真概括它提出的选择问题。这些内容我将在后面两章中涉及。然而, 我们可以看到, 一旦正义原则被设想为是从一种平等状态中的原初契约中产生出来的, 功利原则是否会被接受就成为问题了。因为这几乎马上就成为不可能的——那些认为他们都是平等的、都同样有资格相互提出要求的人们决不会同意这样一个原则: 只是为了使某些人享受较大的利益就损害另一些人的生活前景。因为每个人都希望保护他的利益, 保护他提出他自己的善的观念的权利, 没有理由认为为了达到一个较大的满意的净余额就可以默认对自己的不断伤害。在缺少强烈和持久的仁爱冲动的情况下, 一个理智的人不会仅仅因为一个不顾及他的基本权利与利益的基本结构能最大限度地增加利益总额就接受它。这样看来, 功利的原则就与平等互利的社会合作观念冲突了, 它也不符合隐含在一个组织良好的社会概念中的互惠观念。我以后将就此作出论证。

反过来, 我要坚持认为, 处在原初状态中的人们将选择两个相当不同的原则: 第一个原则要求平等地分配基本的权利和义务; 第二个原则则认为社会和经济的不平等(例如财富和权力的不平等) 只要其结果能给每一个人, 尤其是那些最少受惠的社会成员带来补偿利益, 它们就是正义的。这些原则拒绝为那些通过较大的利益总额来补偿一些人的困苦的制度辩护。减少一些人的所有以便其他人可以发展——这可能是策略的, 但不是正义的。但是, 假如另一些并不如此走运的人们由此也得到改善的话, 在这样一些人赚来的较大利益中就没有什么不正义。在此直觉的观

念是：由于每个人的幸福都依赖于一种合作体系，没有这种合作，所有人都不会有一种满意的生活，因此利益的划分就应当能够导致每个人自愿地加入到合作体系中来，包括那些处境较差的人们。只要提出的条件合理，这还是可以期望的。上述两个原则看来是一种公平的契约，以它为基础，那些天赋较高、社会地位较好（对这两者我们都不能说是他们应得的）的人们，能期望当某个可行的体系是所有人幸福的必要条件时，其他人也会自愿加入这个体系。^①一旦我们决定象反对派追求政治和经济利益那样，来寻找一种可使自然天赋和社会环境中的偶然因素归于无效的正义观时，我们就被引导到这些原则。它们体现了把那些从道德观点看来是任意专横的社会因素排除到一边的思想。

然而，原则的选择是个极其困难的问题。我不期望我建议的回答会对每个人都有说服力。因此，我们从一开始就需要注意：作为公平的正义象别的契约理论一样，包括两个部分：（1）一种对原初状态及其间的选择问题的解释；（2）对一组将被一致同意的原则的论证。一个人可能接受这一理论的第一部分（或其变化形式），但不接受第二部分，反之亦然。原初的契约状态可能被看作是合理的，虽然那些提出的特殊原则被拒绝。确实，我想坚持的是：关于这种状态的最适当观念必定导致与功利主义和至善主义相反的正义原则，所以，契约论提供了一个替换功利主义等观点的选择对象。但是，一个人即使承认契约论的方法是研究伦理学理论和建立它们的基本结论的一种有用方法，他还是可以对上述论点提出质疑。

作为公平的正义是我所说的契约论的一个标本。可能会有人反对“契约”这个词及其有关表示法，但我想它是很适用的。许多词都具有那种从一开始就易使人混淆和误解的歧义。“功利”与“功利主义”当然也不例外，它们也有批评的对手愿意利用的

对这一直觉观念的概括，我得益于阿兰·吉巴德。

不幸的歧义，但对于那些准备来研究功利主义理论的人来说，它们还是足够清楚的。用于道德理论的“契约”一词也是如此。我说过，要理解它就必须把它暗示着某种水平的抽象这一点牢记在心。特别是我的正义论中的契约并不是要由此进入一个特定的社会，或采取一种特定的政治形式，而只是要接受某些道德原则。而且，它所涉及的承诺也纯粹是假设的：一种契约的观点认为，那些确定的原则是在一个恰当定义的原初状态中被接受的。

契约论术语的优点是它表达了这样一个观点：即可以把正义原则作为将被有理性的人们选择的原理来理解，正义观可以以这种方式得到解释和证明。正义论是合理选择理论的一部分，也许是它最有意义的一部分。而且，正义的原则处理的是分享社会合作所带来的利益时的冲突要求，它们适用于在若干个人或若干团体之间的关系。“契约”一词暗示着这种个人或团体的复数，暗示必须按照所有各方都能接受的原理来划分利益才算恰当。“契约”的用语也表现了正义原理的公开性。这样，如果这些原理是一个契约的结果，公民们就具有对这些决定其他原理的最初原理的知识。强调政治原理的公开性正是契约论的特点。最后，契约论还有一种悠久的传统。以这一思考方式来表现人际关系有助于明确观念且符合自然的虔诚（*natural piety*）。这样就有了好几个使用“契约”一词的优点。只要抱以必要的小心，它是不会被误解的。

最后我们说：作为公平的正义并不是一种完全的契约论。很明显，契约的观念能扩大到多少是完整的一个伦理学体系的选择，即扩大到包括所有德性原理而不仅包括正义原理的体系的选择。既然我将主要只考虑正义原理以及和它们有密切联系的原理，我就不想以一种系统的方式来讨论德性。显然，如果对作为公平的正义的探讨进行得合理而成功，下一步就是研究“作为公平的正当”一词所暗示的较普遍的观点。但即使这一更宽广的理

论也不能包括所有的道德关系，因为它看来只包括我们与其他人的关系，而不考虑我们在对待动物和自然界的其他事物方面的行为方式。我不想辩论契约的概念是否提供了一种接近这些肯定是头等重要的问题的途径，而是认为必须把这些问题放到一边。我们必须承认作为公平的正义和它示意的一般类型的观点的有限范围。我们不可能提前决定，一旦别的问题被理解了，对作为公平的正义的结论须如何作出修正。

4. 原初状态和证明

我说过，原初状态（*original position*）是恰当的最初状态（*initial situation*），这种状态保证在其中达到的基本契约是公平的。这个事实引出了“作为公平的正义”这一名称。那么显然，如果理性的人在这种最初状态中选出某种正义观的原则来扮演正义的角色，这种正义观就比另一种正义观更合理，或者说可以证明它是正义的。各种正义观将按照它们为这种状况中人们能够接受的程度来排列次序。按这种方式理解，证明问题就是通过提出一个慎思的问题来解决的：我们必须弄清采取哪些原则在这种给定的契约状态下是合理的。这就使正义的理论与合理选择的理论联系起来。

要使这种证明方式成功，我们当然必须详细地描述这一选择问题的性质。只要我们知道各方的信仰和利益、他们的相互联系、可供他们选择的各种对象、他们做出决定的程序等等，一个合理选择的问题就会有一个确定的答案。随着呈现的情况不同，所接受的原则也相应不同。我所说的原初状态的概念，是一种用于正义论目的的、有关这种最初选择状态的最可取的哲学解释。

但我们是根据什么来决定何为最可取的解释呢？我想，其中一点是：契约的一个起码标准是正义原则的选择要在某些条件下进行。我们要证明一种特殊的对最初状态的描述，就要展示它联合

了这些共同分享的假设条件。我们要从广泛接受的前提而不是从较专门结论的薄弱前提去论证。每个假设条件都应当本身是自然的和看来是有道理的，其中有一些可能会显得乏味和琐碎。契约论方法的目标就是要把对可接受的正义原则有意义的约束联为一体。理想的结果将是：这些条件决定一组独特的原则；但如果它们足以排列一些主要的传统社会正义观念，我也就满足了。

我们不当因某些作为原初状态特征的多少有点异常的条件而误入歧途。我们要明白这只是为了使我们生动地觉察到那些限制条件——那些看来对正义原则的论证、因而对这些原则本身也是合理的限制条件。这样，在选择原则时任何人都应当因天赋或社会背景的关系而得益或受损看来就是合理和能够普遍接受的条件了。而不允许把原则剪裁得适合于个人的特殊情形看来也是能得到广泛同意的。我们还应进一步保证被采用的原则不受到特殊的爱好、志趣及个人善恶观的影响。这是为了排除那些作为提议似乎有道理，但只要人们知道一些与正义立场无关的事情就很少有成功希望的原则。例如，如果一个人知道他是富裕的，他可能会认为提出把累进税制看作是不公正的原则是有道理的；而如果他知道他是贫穷的，他可能就会提出相反的原则。为体现这些可取的限制，我们可想像一个所有人都被剥夺了这种信息的状态。这种状态排除了对那些会使人们陷入争吵、使自己受自己的偏见指引的偶然因素的察知。这样，我们自然就达到了“无知之幕”的概念，只要我们在心里牢记它的意思是要表示对论证的限制，这个概念就不会引起任何困难。可以说，任何时候我们都能进入原初状态，只要遵循某种程序，即通过相应于这些限制条件对正义原则所作的论证。

假定在原初状态中的各方的平等是合理的，也就是说，所有人在选择原则的过程中都有同等的权利，每个人都能参加提议并说明接受它们的理由等等。那么显然，这些条件的目的就是要体

现平等——体现作为道德主体、有一种他们自己的善的观念和正义感能力的人类存在物之间的平等。平等的基础在于人们这样两方面的相似：目的体系并不是以价值形式排列的；每个人都被假定为具有必要的理解和实行所采用的任何原则的能力。这些条件和无知之幕结合起来，就决定了正义的原则将是那些关心自己利益的有理性的人们，在作为谁也不知道自己在社会和自然的偶然因素方面的利害情形的平等者的情况下都会同意的原则。

然而，要证明一种对原初状态的特殊描述还有另外的事情要做。这就是看被选择的原则是否适合我们所考虑的正义信念，或是否以一种可接受的方式扩展了它们。我们可以注意：采用这些原则是否能使我们对社会的基本结构做出我们现在直觉到的、并抱有最大确信的同样判断；或者，如果我们现在的判断是犹疑不决的，这些原则是否能提供一个我们通过反省可加以肯定的答案。有一些我们感到确信的问题必须以一种确定的方式回答。例如，我们深信宗教迫害和种族歧视是不正义的，我们认为我们仔细考察了这些现象，达到了一个我们自信是公正的判断，这一判断看来并没有受到我们自己利益的曲解。这些信念是我们推测任何正义观都必须去适应的暂时确定之点。但我们在怎样正确地划分财富和权力的问题上的确信却要少得多。这里我们可能在寻求一种能消除我们的疑惑的途径。所以，我们考察对原初状态的一种解释所提出的原则能否符合我们最坚定的信念并提供必要的指导，便可看出它是否合理。

在寻求对这种原初状况的最可取描述时，我们是从两端进行的。开始我们这样描述它，使它体现那些普遍享有和很少偏颇的条件，然后我们看这些条件是否足以强到能产生一些有意义的原则。如果不能，我们就以同样合理的方式寻求进一步的前提。但如果能，且这些原则适合我们所考虑的正义信念，那么到目前为止一切就都进行得很顺利。但大概总会有一些不相符合的地方，