

论应得与正义〔*〕

○ 文学平

(西南政法大学 意识形态战略研究中心, 重庆 401120)

〔摘要〕应得是一个关系概念,由三大关系项、六个具体要素构成。以应得界定正义,将正义解释为应得,可以得到传统理解、普遍直觉和生存演化等不同论证的支撑。但反对应得正义论的意见亦不少,主要有知识论的反驳、实用论的反驳和形而上学的反驳。知识论反驳和形而上学反驳由于预设了错误的责任概念,因而误判了应得的凭据;实用论反驳跟知识论反驳紧密地捆绑在一起,反驳者设定了不切实际的认知任务,并以此来计算各种成本,且没有看到节约成本的一些实践惯例,因此陷入谬误。

〔关键词〕应得;正义;责任;运气;知识论的论证;实用论的论证;形而上学的论证

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2017.07.006

在日常生活中,我们常说一个人因品行或劳动而得到一些报酬是应该的,有人因违法犯罪而受到惩罚是罪有应得,应得的观念在生活中扮演着重要的角色。将正义理解为应得,不但有着十分悠久的历史传统,而且也能得到人们的普遍直觉的支持,然而,近来西方哲学界却提出了诸多反对这一传统看法的论证,这些论证能否够成立?我们能否继续维持传统的直觉经验?为此,我们先要分析清楚何谓应得。

一、应得概念分析

“应得”是一个关系概念,即给予每个人其所应该得到的东西。学者们通常

作者简介:文学平(1973—),哲学博士,西南政法大学意识形态战略研究中心、马克思主义学院哲学研究所教授,从事马克思主义哲学与现代西方哲学研究。

〔*〕本文是重庆市社科规划项目“马克思道德哲学的核心价值范畴研究”(2014YBZX011)的阶段性成果。

认为应得概念可分析为应得之主体、待遇和凭据之间的三元关系^[1]，我们可以将其刻画为：

S 由于 B 而应得 X。^[2]

S 是应得之主体，B 是应得之凭据，X 为应得之待遇。从语言逻辑的角度来说，应得确实可以表达一种三元关系，譬如，“百度因医疗推广竞价排名给患者带来了伤害，应该受到强烈谴责”。在此，百度是应受谴责的主体；因医疗推广竞价排名而给患者带来伤害，这是应受谴责的凭据；遭受强烈谴责，这是应得之待遇。但是否所有应得关系都是一种三元关系呢？请看如下的例子：

(1) 家仆理应得到报酬。^[3]

(2) “国际协会的每个会员，在由一个国家迁居另一国家时，应得到加入协会的工人的兄弟般的帮助。”^[4]

(3) 在流血冲突和军事屠杀之后，封建制度便通过昨天还在反封建的资产阶级之手恢复了，后来，这个资产阶级党遭到了人民的侮辱和惩罚，它完全是罪有应得。^[5]

这三个例子分别表示了不同的应得关系：

(1) 表示“S 应得 X”。S = 家仆；X = 报酬。它是一个二元关系。当然，你可以论证说它只是特定应得关系的省略表达而已，省略了应得之凭据这个关系项，补上这一项后，它就成了一个表达三元关系的语句。

(2) 表示“S 在时间 t 应从 D 得到 X”。S = 国际协会会员；t = 待遇的获得时间 = 从一国迁居另一国之时；D = 待遇之提供者 = 加入协会的工人^[6]；X = 帮助。它依然不是一个三元关系，而是四元关系，而且还略去了应得之凭据。

(3) 表示“S 因时间 t_1 形成的 B 而应在时间 t_2 从 D 得到 X”。S = 特定的资产阶级党；B = 恢复封建制度的行为； t_1 = 凭据的形成时间 = 冲突和屠杀之后；D = 人民；X = 侮辱和惩罚； t_2 = 待遇的获得时间 = “后来”。这显然是一个六元关系。

因此，应得关系并非都是一种三元关系。但最简略的应得关系也必须是含有应得之主体 S 和应得之待遇 X 的二元关系，否则，应得关系就不可能成立。但我们认为应得关系的基本形式是包含主体 S、待遇 X 和凭据 B 的三元关系，因为我们的应得感一定是由什么事而起的，没有无缘无故的应得关系；当我们谈到“S 应得 X”时，一个自然而然的疑问就是：S 凭什么应该得到 X？可见，应得关系跟应得之凭据（或理由）有着必然的联系，否则应得关系在逻辑就是不完整的。实际上，二元关系在逻辑上也一定暗含着某种应得之凭据，否则，这种应得关系就处于缺乏依据的疑问状态。完整的应得关系，还应当加上凭据形成的时间 t_1 、应得之待遇的获得时间 t_2 和应得之待遇的提供者 D。凭据形成之时，也就是应得关系成立之时；待遇获得之时，即为应得关系实现之时。待遇提供者通常被当作是应得关系能够实现的必备条件。倘若有应得关系成立，但没有应得之待遇的提供者，那么这个应得也就落空了，无法兑现。因此六要素论揭示出了应得关

系的全部关系项,显得清晰而完整。

可是,我们究竟应该坚持三元关系论,还是六元关系论呢?一个折中的办法是将六个要素全部解释到三元关系中去。将凭据的形成时间 t_1 理解为应得之凭据 B 的应有之内容, t_1 属于 B,而非独立于 B 的另一个要素。作为应得关系之凭据的 B,除了作为其实质内容的事实 F 而外,还应包括该事实的形成时间,因此, $B=F+t_1$ 。此外,我们还可以将应得之待遇的获得时间 t_2 和待遇提供者 D 理解为应得之待遇 X 的应有之义。也就是说,待遇 X 实际上包含三个要素:一是所给予的待遇方式 x;二是待遇的提供者 D;三是获得待遇的时间 t_2 。因此, $X=x+D+t_2$ 。如此一来,我们既可以维持通常所说的三元关系论,又可以囊括其全部要素。至此,我们可以有如下公式:

$$\text{应得} = R(S, B, X) = R(S, F+t_1, x+D+t_2)。$$

二、支持应得正义的理由

同应得一样,正义亦是一个关系概念,它关系到个人之间或个人与社会之间的关系。将这种关系理解为应得关系,将正义界定为应得,这是西方思想界的一个重要传统。柏拉图曾论述说:“正义就是给每个人以适如其份的报答”^[7]。适如其份的报答,即是应得之报答。亚里士多德主张:“人们都同意,分配的公正要基于某种配得”^[8]。配得(axia/merit)是应得的另一种表达。影响极为深远的罗马法在《法学总论》的开篇则讲:“正义是给予每个人他应得的部分的这种坚定而恒久的愿望。”^[9]给予每个人他应得的东西是罗马法的基本准则。

并非只有古代思想家才将正义理解为应得,近代和当代亦不乏其人。莱布尼茨认为:“每个人应享有的宇宙的完满性和个人幸福,跟他自己的德性和致力于共同福祉的意愿程度适成比例。”^[10]这就是他所赞同的“正义律(law of justice)”。他显然是将正义归为应得,但其应得之待遇仅限于分享宇宙的完满性和获得个人幸福,其应得之依据仅限于德性和致力于共同福祉的意愿。这是其正义论的独特之处。约翰·密尔曾说:“大家普遍认为,正义在于每个人得到了自己应得的(无论是利还是害),非正义则在于每个人得到了自己不应得的福利或者遭受了自己不应得的祸害。”^[11]不但正义与非正义的标准就是应得与不应得,而且这也是一般人最为清晰明白的共识。当代哲学家西季威克也重申了那个经典的传统观念:“人应该依应得而获报偿”^[12]。据此,我们可以得到一个支持应得正义的论证:

(1)将正义理解为给予每个人其应得的份额是一个历史悠久的传统理解,在当代亦有不少支持者。

(2)传统理解体现了思想家们的集体智慧,并在一定程度上经受住了历史检验,因而极有可能是正确的,除非我们能找到推翻传统理解的决定性理由。

(3)我们尚未找到推翻传统理解的决定性理由。

(4)因此,作为传统理解的应得正义论极有可能是正确的。

该论证的核心论据是对正义的传统理解,我们可称之为“传统理解论证”。

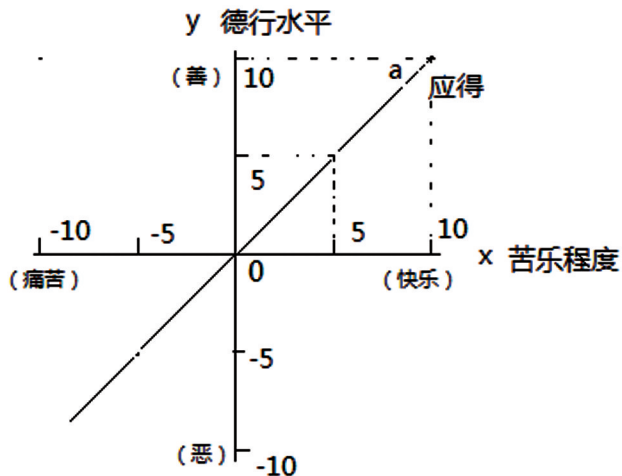
支持应得正义论的另一个论证,可以称之为普遍直觉论证。我们先来看罗斯提出的一个十分普通的思想实验:

假如我们比较两个虚构的世界状态,它们在德行与恶行、快乐与痛苦的总量上是相同的,但在其中一个世界,德行好的人都享受着快乐,而德行坏的人都过着痛苦的生活;在另一个世界,德行好的人过着痛苦的生活,而德行坏的人却享受着快乐。绝大多数人会毫不犹豫地认为第一个世界要比第二个世界美好得多。^[13]

该思想实验表达出了人们的普遍直觉,即依照德行的好坏来分配快乐和痛苦是正义的基本要求。“给每个人他所应得的原则,也就是善有善报恶有恶报的原则”^[14]。

如果我们将德行好坏标记在表示德行水平的 y 轴,将痛苦与快乐标记在表示苦乐程度的 x 轴,那么罗斯借助思想实验而表达出的普遍直觉就可图 1 所示。

y 轴的负 10 表示最恶劣的情形,正 10 表示德行水平最高的情形;x 轴上的负 10 表示遭受最痛苦的待遇,正 10 表示享受最快乐的待遇;线段 a 上的各点表示德行水平跟苦乐程度正好相配,因此,a 上的各点也就正好代表正义的集合。如果依照平面坐标的象限来说,第一象限中的各点大致都表示善有善报,但更靠近 y 轴的部分表示善报在程度上还没有达到应得的程度,因而是有缺陷的善报,



正义未能完全兑现;更靠近 x 轴的部分表示善报超过了善行之应得的情形,不但兑现了正义的要求,而且可部分地归为仁爱的范畴;第二象限的区域表示善行反而得到了恶报的情形;第三象限表示恶有恶报的情形,但更靠近 x 轴的部分表示惩罚过重,超出了行为之应得;更靠近 y 轴的部分表示惩罚过轻,未能完全实现正义,因此可能会归为宽恕的范畴;第四象限表示恶行反而得到了善报,正义缺席了,人们期待的惩罚落空了。上图比较完整地刻画了人们关于正义与应得之关系的种种情形,我愿称之为普遍直觉中的正义坐标。

至此,我们可以将支持应得正义论的普遍直觉论证概括如下:

- (1) 善恶有报是人类关于正义的普遍直觉。
- (2) 善恶有报的正义也就是应得之正义。
- (3) 因此,应得正义是人类的普遍直觉。
- (4) 普遍直觉通常是正确的,除非有决定性的相反证据。
- (5) 尚未发现决定性的相反证据。
- (6) 因此,应得正义论很可能是正确的。

当然,正义应该如何与正义是否得到了实现是两回事情,前者是价值认同问题,后者是事实问题。

关于支持应得正义的理由,我们还可以从生物演化的角度来加以解释,波伊曼是支持这种解释的一个典型代表,对此我称之为生存演化论证。

假定数百万年前,有甲乙两个不同的部落。在甲部落,各个成员都对他人的善行回报以善行,当成员 M_1 帮助 M_2 获取了食物, M_2 在未来的某个时候就会跟 M_1 分享食物或其他什么东西,助人者也都相信他们的善行将会得到回报;当成员 M_1 无端地暴力攻击 M_2 , M_2 或其他成员就会惩罚 M_1 ,人们都相信害人者一定会受到惩罚。在乙部落中,各成员间没有这种互惠关系,利益的分配要么是凭运气而随机分配,要么是按人头平均分配,要么是依暴力进行分配,要么是以欺骗的方式进行分配,如此一来,乙部落的成员就没有帮助他人的动力,因为助人的行为没有得到社会强化,行为与报偿之间未能建立起因果联系。两个部落相比较,在同样的情况下,甲部落显然会赢得更好的生存和繁荣的机会。^[15]

波伊曼的这个论证,我们可作如下解读:

- (1) 互利合作能为各个群体的演化带来更好的应对复杂环境的生存优势。
- (2) 以应得为赏罚之基础的社会群体才能建立起真正的互利合作关系。
- (3) 因此应得正义有利于各个群体获得适应环境的生存优势。
- (4) 所以我们应给予每个人其所应得。

传统理解论证、普遍直觉论证、生存演化论证,分别从思想传统、内心直觉、生物演化等三个角度为应得正义提供了支撑,可谓层层深入,但我们仍然可以找到一些比较有影响的反对意见。

三、反对应得正义的理由

反对应得正义的主要理由也可归纳为三个论证,即知识论的论证、实用论的论证和形而上学论证。

知识论的论证是说应得正义论在知识论上是不能成立的,实用论的论证是说应得正义没法在实践上贯彻执行,这两种论证通常是交织在一起的,因而合并起来分析。

把大量的财物分给最广泛的有德行者,并给予每个人与其做善事的意向相配的力量。在一个由具有无限智识的存在者通过特定意志活动进行

统治的完美的神权国家,这条规则肯定有用,并服务于最英明的目的。但是,如果人类想要执行这样一条法律,由于优秀品质如此不确定,这种不确定性既源自于其固有的模糊性,又源自于每个人的自负,以至于没有一条明确的行为规则能由之而产生,而且其直接后果是社会的分崩离析。^[16]

休谟的这段著名论述同时从知识论和实用论两个角度反驳了应得正义论。先看知识论的论证,其核心思想可解读为:

(1)抽象地讲,按德行分配,这对社会最为有利。

(2)按德行分配的前提条件是人们能准确地知道每个人的德行如何。

(3)倘若有一个全知的存在者,当然就可以准确地知道每个人的德行,因此按德行分配就能够发挥作用。

(4)就世俗的人类社会而言,每个人的德行如何,确实是非常模糊和复杂的,我们无法知晓行为者确切的行为动机和诸多细节,而且每个人都倾向于美化自己的德行,夸大自己的功绩。因此,没人可以准确地知晓每个人的德行如何。

(5)因此,按德行分配面临巨大的知识论难题,除非有一个智识无限者,但人类社会并没有这样的存在者。

跟知识论的反驳紧密捆绑在一起的实用论反驳,可以解释如下:

(1)按德行分配,如果是在一个完美的神权社会,那么它对社会是最有利的,因为有一个全知的存在者可以准确地知道每个人的德行。

(2)人类社会没有这样的全知者。

(3)倘若要在人类社会贯彻该分配原则,有两种可能的选择:一是耗费无限多的人力和财力去调查分析清楚每个人的德行如何,其后果是每个人的正常生活会受到无法忍受的干扰,人们的自由和隐私会受到大规模的侵犯,而且仍然无法准确地知道每个人的德行如何;二是在未能准确知道每个人德行如何的情况下,按照掌权者的意志来评定德行水平,其后果是赏善罚恶取决于掌权者的意愿。另外,按德行分配,没法引申出一条明确的行为规范。因此,它的直接后果是“社会的分崩离析”。

(4)因此,按德行分配在实践上是行不通的,甚至是有害的。

休谟的这种看法,在当代亦不乏支持者,最著名的当数罗尔斯,^[17]当代学者阿内森也提出过类似看法。^[18]虽然他们在论证的具体细节上有所不同,但其基本思路都是一样的:责任是应得的必备条件,排除意志无法控制的各种因素而外,一个人才可以对其行为、品质等负责,只有完全出自行为者的自由选择、受其自由意志控制的因素造成的结果,才可以作为应得的凭据。但问题在于,个人意志控制之外的因素与出于自由选择或个人努力的因素是难分难解地交织在一起的,我们在认识上没法将这两类因素彻底区别开来,并考察清楚他们各自对相应行为、品质、能力或特征的贡献率,并以此作为应得的凭据。即便能够区别开来,也能够考察清楚各种因素的贡献率,其造成的社会危害和需要承担的认知成本也是异常巨大的,因此,即便知识论上的难题有办法克服,它在实践上仍是行不通的。

反驳应得正义的另一个重要的流行论证是形而上学论证,该论证是想说应得概念本身有问题,不能成立,因为在最根本的层面无人应得任何东西。最受关注的形而上学论证是由罗尔斯提出来的。

任何人在自然天赋分配中的地位都不是其应得的,正如一个人在社会中的初始地位也不是他应得的一样,这是我们所下判断的一个固定点。一个人的优秀品质——使得他努力培养自己的能力的优秀品质——是他应得的,这个断言同样是有问题的。因为他的品质在很大程度上取决于幸运的家庭和社会环境,对此,他个人并无功绩。应得概念并不适用于这些情况。^[19]

其他学者也提出过类似的看法。^[20]在此,我们无意于分析罗尔斯与其他人之间的细微区别,我们关注的是反对应得正义的形而上学论证的基本结构,有学者将其做了如下重构:

(1)每个人都有一套基本的能力,包括尽力的能力(ability to exert effort)在内,都不是因他做了什么的结果而归属于他的。

(2)如果一个人拥有 X,但 X 不是他做了任何事情的结果,那么他拥有 X 就不是他应得的。

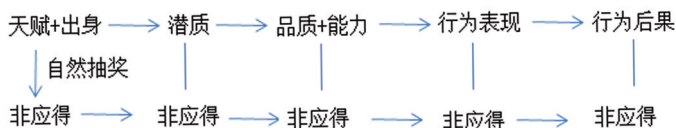
(3)无人应得他所拥有的基本能力。

(4)一个人的任何行为,都要直接或间接地诉诸其基本能力中的一些东西才得以可能。

(5)如果一个人拥有 X 不是他应得的,X 使得 Y 成为可能,那么他拥有 Y 也不是他应得的。

(6)任何人的行为表现,都不是他应得的,任何人享受其行为可能为他自己带来的好处,也不是他应得的。^[21]

这个重构虽然比较严谨,但不够简明。形而上学论证其实一点都不复杂,其基本想法异常简单。没有人能选择自己的基因、智商、听力、视力等,没人能选择自己的父母和家庭背景,它们都不是自己的任何劳动或努力的产物。自然天赋的分配、初始地位的分配都是自然抽奖(natural lottery)的产物,不受任何当事人的意志控制。因此不但天赋能力是运气的产物,自己的潜质、品质、能力和行为表现都直接或间接地受到运气的制约,决非完全是自己的劳动或努力的产物。因此无人应得这些才能,无人应得以它们为前提而获取的任何好处。对此,我们可以图示如下:



形而上学论证中最关键的论题是:如果 X 不是应得的,那么以 X 为前提的任何东西都不是应得的。因为由自然抽奖而得的天赋和初始地位等,是纯粹的运气

的产物,运气的产物不是应得之物,以运气的产物为前提的任何东西也不可能是应得的。因此,从根本上讲,无人应得任何东西。

四、批判性的回应

反对应得正义论的形而上学论证和知识论的论证都预设了完全排除运气因素的责任概念,而这种责任概念是难以成立的。实际生活中的责任原则跟运气因素可以兼容,对此我们愿称之为相容论。

内格尔曾将运气分为四种,^[22]即结果运气(Resultant Luck)、环境运气(Circumstantial luck)、构成性运气(Constitutive luck)和成因运气(Causal luck)^[23]。实际上,他还漏掉了一种运气,即认知运气(Epistemic luck)^[24]。这五种运气加起来足以毁灭任何一种建立在意志控制原则之上的责任概念。这种责任概念是说,行为者只能对处于自己的意志控制之内的事情负责,不能对任何处于自己的意志控制之外的事项负责。这种责任概念似乎很符合一些伦理学家的直觉。^[25]但我们的性格、品质、能力等必然受到因遗传基因、家庭环境、教育背景等构成性运气的制约;我们的行为方式要受到环境运气的制约;我们的行为动因要受到成因运气的制约;为做出决定提供支撑的信念,必然受到认知运气的制约;我们的行为后果必然受到结果运气的制约。人们不可能排除了全部的运气成分,却还保留着相应的性格、品质、能力、信念和行为等。我们的遗传基因,完全是我们靠运气而获得的,跟我们自己的意志一点关系都没有,如果将这个运气因素排除掉了,还有行为者吗?完全排除运气影响的责任概念是哲学家们的一种追求纯粹性和彻底性的“洁癖”,决不允许有一点不受控制的运气的杂质。当然,这种洁癖有着深刻的原因,这就是内格尔所说的内在的观点与外在的客观的观点之间的冲突。^[26]人们难以接受一种完全外在的观点,把我们自身看作仅仅是宇宙中的一个事物(thing),我们的行为也仅仅是宇宙中无法控制的异常复杂的因果系列中的一个事件(event)。我们希望从自我意识、意志、责任、道德或非道德等内在的观点来看待我们自己,否则我们的权力意志就无法得到满足,我们在宇宙中的尊贵地位也无法维持。

但事实上,运气因素在日常的责任概念中扮演着重要的角色。炎热的夏天,一个人在山间小路上丢了一个烟头,突然一阵风将这烟头吹到了一堆枯叶上,引起损失惨重的森林大火,显然这个人应得很重的处罚;假设没有那阵风,烟头可能就自然熄灭了,或者正好路过的一个小孩撒了一泡尿,碰巧浇灭了烟头,那个丢烟头的人可能不会受到任何处罚或者仅是很轻的惩罚。这都是运气对责任和应得的影响。我们需要的是一个能够维持我们多数实践活动的责任概念,而不是一个能够颠覆所有归责活动的纯洁的责任概念。凡行为者的意志能够起到一定作用的情形,即作为一个因素能促成或避免某种事情的发生,皆属责任的范围。它不需要完全排除运气,而是让运气跟行为者的意志一同发挥作用,但责任在行为者。在这样的责任概念下,我们对自己的自然天赋和初始地位,当然不承

担任何责任,但我们对自我的性格、品质、意图、行为等却毫无疑问的要承担责任,因为我们虽然不能改变自我的基因,但可以用意志力量逐步克服不好的欲望和意图,可以在一定程度上改变我们的性格和品行;在有运气参与的情况下,我们也仍然可以对我们的行为及其后果有所预见,有所调整。因此,有运气参与其中的德性、努力、行为及其后果等,都可以成为应得的正当凭据。于是我们可以得到如下的公式:

天赋+(德性∨努力∨行为∨后果∨……)=应得之凭据。

而反对应得正义的形而上学论证和一些知识论的论证却预设了完全错误的公式,即:

天赋+(德性∨努力∨行为∨后果∨……)≠应得之凭据。

反对应得正义的论证,不但预设了错误的责任概念,误判了应得的凭据,而且还忽视了有些应得根本就不需要以责任为前提的事实。一个人遭遇了不幸,无论是源自自然灾害的不幸,还是源自他人过错的不幸,在条件可能的情况下,都应得补偿或救助,但这个应得的主体对自己的不幸却可能不会负有任何责任。

如果我们需要去除掉所有不可控制的运气因素,然后才能确定应得的份额,那么这样的认知任务确实是不可能完成的,而且这任务本身也是疯狂的,因为去除掉所有的运气因素,剩下的东西就是一个空洞的自我概念。我们不能因一个错误预设而力图去完成一个疯狂的任务,并因为无法完成这个任务而否定合乎理论传统和普遍直觉的应得正义论。无论以德行、贡献或其他什么因素作为应得之凭据,在进行利或害的具体分配时,都需要调查核实相应的情况,这是不可避免的,但这决不是不可能的。假如是以德行为应得的凭据,认知的合理任务不是要钻进应得主体的意识里边去抽丝剥茧地清理所有的善念或恶念,而是直接从其行为反过来推测其德行如何,而且采用常人的推定方法:除非有证据表明其德行确实不好,或确实有证据表明其品德高尚,否则,我们认定他跟绝大多数人一样,有着通常的道德品质和行为动机。日常生活中我们还可以利用专家分析、当事人的自我陈述、行为事实认定和熟知应得主体的特定关系人的证词等,以此来评判一个人的德行,这就可以极大地节约认知成本、时间成本和费用成本。

概括地说,形而上学反驳由于预设了错误的责任概念,无法兼容运气的作用,因而误判了应得的凭据;知识论反驳以过于纯净的责任原则为前提,企图完成毫无必要而又不能完成的认知任务;实用论反驳以荒唐的认知任务为前提,并以此来计算各种成本,且没有看到节约成本的一些实践惯例,因而陷入谬误。就最根本的层面而言,人类决不是用正义规则来定义应得,而是在用应得定义正义规则,正义规则所要刻画出的正是人类普遍存在的应得感,人们对正义的竭力呼唤,其实是普遍的应得感受到挑战之后的极度焦虑。

注释:

[1] Adina L. Roskies & Bertram F. Malle, "A Strawsonian look at desert", *Philosophical Explorations*, Vol.

16, No.2, 2013, p.134; Joel Feinberg, *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970, p.61.

[2]在英文中,应得关系通常可表述为“S deserves X in virtue of B”。

[3][英]亚当·斯密:《国民财富的性质和原因的研究》,转引自马克思、恩格斯:《马克思恩格斯文集》(第8卷),北京:人民出版社,2009年,第222、233页。

[4]马克思、恩格斯:《马克思恩格斯文集》(第3卷),北京:人民出版社,2009年,第229页。

[5]马克思、恩格斯:《马克思恩格斯文集》(第2卷),北京:人民出版社,2009年,第390页。为了简介和显示出更多的关系项,对原文作了些许改写。

[6]D表示 distributor /supplier,即应得之待遇的提供者。

[7][古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,北京:商务印书馆,2002年,第7页。

[8][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135页。

[9][罗马]查士丁尼:《法学总论:法学阶梯》,张企泰译,商务印书馆,1997年,第5页。

[10]G.W.Leibniz, *The Ultimate Origin of Things*, trans. by Jonathan Bennett, <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1697b.pdf>; 亦可参阅莱布尼茨:《莱布尼茨自然哲学著作选》,祖庆年译,北京:中国社会科学出版社,1985年,第123页。

[11][14][英]约翰·穆勒:《功利主义》,徐大建译,上海:上海世纪出版集团,2008年,第45、62页。

[12]Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th ed. London: Macmillan, 1907, p.279.

[13]W.D.Ross, *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p.138.

[15]Louis Pojman, “Justice As Desert”, *Queensland University of Technology Law & Justice Journal*, Vol.1, No.1, 2001, p.103.为了叙述的方便,略有改动。

[16]David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 2nd ed. Edited by L.A. Shelby—Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1902, p.193.参见休谟:《道德原则研究》,曾晓平译,北京:商务印书馆,2002年,第44—45页,译文有改动。

[17]John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, p.312.

[18]Richard Arneson, “Egalitarianism and the Undeserving Poor”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 5, no.4, 1997, p.349.

[19]John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, p.104.可参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,北京:中国社会科学出版社,2003年,第104页。译文有较大改动。

[20]Richard Wasserstrom, “Racism, Sexism, and Preferential Treatment”, *U.C.L.A. Law Review*, Vol.24, 1977, p.620.

[21]George Sher, *Desert*, Princeton: Princeton University Press, 1987, p.24.

[22]Thomas Nagel, *Mortal Questions*, New York: Cambridge University Press, 1979, p.28.

[23]Dana K.Nelkin, “Moral Luck”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N.Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/>>.

[24]文学平:《可错论的合理证明与碰巧为真的运气》,《浙江大学学报(人文社会科学版)》2015年第2期,第108—118页。

[25][德]康德:《道德形而上学基础》,苗立田译,上海:上海世纪出版集团,第9—10、14—15页。

[26]Thomas Nagel, *Mortal Questions*, New York: Cambridge University Press, 1979, pp.37—38.

[责任编辑:汪家耀]