

沃爾澤的多元正義理論評析

◎ 何包鋼

* 作者感謝郎有興副教授把中文稿輸入計算機中及其他的若干修改建議。感謝許紀霖教授的邀請和幫助。

一 引言

正義問題是一個古老而又常新的話題，自柏拉圖、亞里士多德以來，人們一直在探討甚麼是正義、如何實現正義諸如此類的問題。在當代政治哲學、政治理論中，正義問題依然是其中重要的內容，而哈佛大學顯然成為當代研究正義問題的重鎮。當代正義理論的代表人物羅爾斯（John Rawls）、諾齊克（Robert Nozick）、沃爾澤（Michael Walzer）同出於哈佛、為該校教授，他們分別發展出各自的正義理論。在漢語世界中，對於前兩位所做的譯介與研究比較多，相較而言，人們對於沃爾澤的正義理論的關注就少一些。本文旨在評析他的正義理論。

一個人的生活經驗、政治態度與政治活動等，對其學術思想與理論研究之取向總會有這樣那樣、或深或淺的影響，沃爾澤也不例外。所以，我們在這裏先指出這一點應該說是恰當的。沃爾澤是一位以反對美國侵略越南而著稱的社會活動家¹，他堅信非暴力抵抗才是改變世界的主要方法。與此同時，他也是西方左派陣營中的堅定份子，堅持並發展出一種所謂的社會主義的自由理念²。

如果以一句話來表達哈佛這三位名家的正義理論，那麼可以說，「自由平等的有秩社會」是羅爾斯思想之核心所在，「烏托邦之社會理想」正是諾齊克正義理論所寄托的，而沃爾澤所精心構畫出來的理想社會——在這個社會中沒有一種物質與社會資源如金錢、地位、權力可以統治與支配一切——則是他發展正義理論所繫的目標。他試圖尋找一種可以避免屈服的方法，並且試圖回答這樣的一個問題：我們在哪些方面可以說是已經平等的？我們通過何種方法可以爭取到平等？如果說羅爾斯與諾齊克兩人的爭論焦點在於國家是否應該接受和貫徹分配正義原則方面，那麼羅爾斯與沃爾澤的論爭就在於是否存在一種可以貫穿於各個領域的正義原則。對此，羅爾斯的回答是肯定的，他的兩個正義原則可以應用於政治、經濟、法律與倫理等領域；沃爾澤的回答則相反，他認為各個領域各有其自己的正義原則。

沃爾澤與羅爾斯之間的分歧在於他們採用不同的方法論。羅爾斯所發展出的是一種普遍的、抽象的、假設性的契約方法；沃爾澤則比較偏愛於社群主義的方法，這種方法強調的是歷史與文化的特殊性³。沃爾澤主要採用的方法是「解釋」——一種哲學探究的方法、一種社會批評的方法⁴。所以，他不贊成羅爾斯的方法，認為他的「無知之幕」剝奪了在原初狀態下的

「立法者」的特殊知識，其結果使得他們變成彼此之間沒有差別、沒有個性與沒有特點即同質的人了。因而，在羅爾斯的理論中，「原初狀態下的各方面相互討論或各自與自己交談都沒有區別。這樣一來，一個人與他自己交談就可以了」⁵。

下面我們主要評析沃爾澤正義理論中的多元正義論、簡單平等與複雜平等、正義戰爭等思想。

二 多元正義理論

在沃爾澤看來，政治理論的核心問題就是各種物質與社會資源（如官職、財富、榮譽、教育、衛生、成員資格、安全等）應該如何分配的問題。比如，成員資格（如某一國家的公民權）是如何在國界之間分配的。

沃爾澤認為，分配正義理論所關注的所有事物都具有社會性，分配標準及其安排都與社會屬性有著內在的關聯。他由此認為，分配原則來源於事物的社會意義，而社會意義是有其歷史屬性的，因而正義與不正義的分配會隨著時間的變化而變化。簡而言之，在他的理論中，分配正義是相對於某個特殊社群的社會意義而言的。自然地，這種相對主義的正義理論會有助於維護不平等。對此，沃爾澤本人也不否認。不過，他認為，否認正義的相對性本身同樣也會導致不正義行為的出現⁶。這正是正義理論的悖論之一。

沃爾澤的相對主義的正義觀遭受到不少批評。因此，他在1994年出版的《厚與薄》（*Thick and Thin*）一書中，作了適當的修正，但相對主義立場則依然如故。他說，分配正義原則並非簡單地相對於某一社群的社會意義。相對主義的正義觀會受到兩個方面的限制：第一，分配正義的相對性受限於「正義」這一理念本身。正義這一理念包涵了最低限度的道德內涵，具有很廣的涵蓋面。這提供了一種批評的視角。第二，社會意義需要一種特殊的理解。社會意義指的是被建構、被承認的東西，它必須滿足某些標準，而這些標準為某一個社會所共有，並且這種共有並非是極端壓制的結果。此外，社會意義也經常會隨著時間的變化而變化⁷。

舉中世紀教會之事例可以說明沃爾澤的相對主義的正義理念。在中世紀基督教世界中，心靈治療要比身體疾病的治療來得更為重要。作為組織者的教會，他們願意花費很多財力建立起各種制度以便能夠管理、治療人們的心靈疾病，例如，每個教區設立一個牧師，對兒童進行道德教育，每隔一段時間進行懺悔和交流溝通宗教感情，但他們就是不願將錢花在治療身體的具體疾病上，或者盡可能在這方面少花錢。這種社會分配是建立在基督教的宗教信念基礎之上的：當時人們對今世不重視，而對來世卻相當看重。這種生命理念構成了當時的社會意義，從而影響那時的社會分配。如果從今天的標準來衡量，那麼這種不重視或甚少關注人們身體上的疾病的社會分配是不道德的，但是，相對於當時的社會意義及其評價標準而言，中世紀基督教教會的這種分配方式並非是不道德的。只有當今人將這種分配方式推廣到今天時，我們方可對此作出有意義的批評⁸。今人與古人擁有不同的道德原則，我們不能以現代人的標準來衡量或評價古代人的道德問題。

從相對主義的立場出發，沃爾澤闡明了其多元正義理論。正義原則自身在形式上是多元的，不同的社會資源應該按照不同的理由、不同的程序並在不同的人中進行分配⁹。每一種社會資源都有其自身的正義原則規範，而這些規範在不同的領域裏是自主的。例如，按照自由交換

原則，資源應該通過市場來分配；按照應得原則，官職應該在公共服務中進行分配；按照需要原則，最基本的收入與福利待遇應在社會最窮的群體中進行分配；按照相互幫助原則，成員資格應該在各個國家之間進行分配；凡此種種不一而足。由此，沃爾澤拒絕接受羅爾斯理論中只有一種分配正義的立場，在沃氏看來，道德與物質世界中不存在著一個可以貫通其中的正義原則，也就是說不存在一條普適的正義原則¹⁰。

當然，針對別人的批評，沃爾澤對自己的觀點也略作修正。在《厚與薄》一書中，他承認存在著某種最低限度的普遍的道德原則。例如，他說布拉格之春時人民遊行反對專制，要求政府提供實情，這種要求是普遍的。在國際政治中，自主原則也是一種最低限度的普適性的道德原則，不過，沃爾澤對此馬上作出補充，認為這種最低限度的道德原則（即人們所說的底線原則）是非常「單薄的」（thin）。正義原則一旦涉及到具體的問題，比如如何分配醫療保險時就不是一個簡單的「普遍性」問題，而是涉及到地方條件這樣的具體問題了。同樣，國際政治中的自主原則在不同時代會被不同的人所解釋，對付少數民族的民族自主原則必須依照具體情況而尋找出不同的方法。比如，科索沃的阿爾巴尼亞人應該得到政治上的自主權，至於北美的一些宗教團體就不能享受這種權利¹¹。沃爾澤由此承認道德原則具有二元特性：普遍性與特殊性、稀薄的與濃厚的（thin and thick）。存在於不同歷史背景下的核心道德原則會受到人們不同的闡述¹²。

那麼，又如何理解最低限度的普遍性的道德呢？哈貝馬斯（Jürgen Habermas）認為，民主程序就是一種最低限度的、普遍性的道德。沃爾澤則不同意這種說法，認為民主程序事實上比「最低限度含有更多的內容，比如，假定了說話者之間的自由和平等、不受控制的要求」¹³。

在沃爾澤看來，最低限度的普遍性的道德並非一種如基礎主義所認為那樣的東西，也非不同人所發現的他們必須共同承諾的價值。最低限度的道德不能取代特殊的、具體的、濃厚的「道德」。最低限度的道德的共同性，並不是某一個文化所特有的最終的道德意義；最低限度的道德，其價值在於促進交流與接觸，為濃厚性的道德之發展提供空間¹⁴。

三 簡單平等與複雜平等

對於平等問題，人們的看法多種多樣，似乎生活於社會中的人們都可置喙一番。不過，大多數人對何謂平等的問題通常持一種簡單的平等觀。這種平等觀認為，平等就是以等地佔有的角度來對待財富與社會資源的分配問題。顯然地，這種平等觀是相當膚淺的。針對簡單平等觀的淺薄，沃爾澤提出了一種複雜的平等理念。複雜的平等並不是簡單的、等地的佔有，而是一種複雜的人際關係，複雜的平等其目的並不在於抹殺差別，相反，它要捍衛差別並要求社會資源應該有區別地進行分配。這種要求使得正義的理念必須是「濃厚的」，並能夠反映出文化和社會特殊性與豐富性。複雜的平等既是一個描述性的概念，它反映了多元主義的現象，同時又是一個具有規範性意義的概念，捍衛了社會中的差別，它具有社會批評的特色¹⁵。

為了能夠更好地理解沃爾澤的複雜平等觀，我們必須了解他對「支配」（domination）與「壟斷」（monopoly）所作出的區分。前者指對某一個物品或某些物品的統治地位而言的，它決定所有分配領域的價值，它超越了其自身的價值。例如，榮譽統治了封建社會，權力統

治了專制社會，而金錢則統治著資本社會。後者是指一些人獨佔某一種或某一些物品，以此來減少競爭或以此來打敗對手，這是一種佔有或控制社會物品的手法¹⁶。

沃爾澤的正義理論旨在反對支配（或霸權），而不是打擊壟斷，因為許多思想家已經批評了現存或者即將出現對財富、權力和受教育機會的壟斷現象。而他的複雜平等觀旨在設想出這樣的一個社會：不同的社會物品被一些人壟斷，但是沒有出現一種社會物品享有支配性的地位這種情況；這個社會允許一些小的不平等存在，但是，這種不平等不會由於某種支配物的出現而迅速增加¹⁷。

為了達到這個理想的社會，沃爾澤提出了一個頗為新奇的所謂「堵塞交換」（blocked exchange）的建議。「堵塞交換」即限制交換，通過限制交換來達到打擊某一或某一些物品被某人或某些人所控制與支配的情況的出現，從而可以大大地減少不平等現象。例如，一個億萬富翁不能因為其富有就可以擁有和控制政治權力。資本主義的不公平就在於資本在市場之外仍享有其支配性的地位¹⁸。金錢不應該把所有物品都轉換成商品。帕斯卡爾（Blaise Pascal）曾經說過，力量不能轉換成為信念。馬克思也曾說過，愛只能以愛來獲取。個人品性和社會物品具有各自的領域，不能混淆在一起。

這裏我們不妨簡單比較羅爾斯的差別原則與沃爾澤的複雜平等觀。對沃爾澤來說，之所以允許不平等的存在，其目的是為了打垮對於某一物品的支配性的控制，比如可以允許壟斷，即允許不平等地佔有物品，但是不同集團的壟斷可以削弱對某一物品的支配。而對於羅爾斯來說，允許不平等是為了保護社會上弱勢群體的利益。

阿內森（Richard Arneson）尖銳地批評過沃爾澤的複雜平等觀，認為複雜的平等實際上允許了各種不平等現象的存在，因為比如按照沃爾澤的多元正義理論，一個社會會因其獨特的社會意義而接受家庭中男女不平等現象的存在。拉斯丁（Michael Rustin）、毛勒（Susan Moller）與奧卿（Susan Moller Okin）等人也批評沃爾澤的「堵塞交換」的原則。他們認為，社會進步常常要求我們放棄某些傳統，並要求將某一領域裏的原則引進到別的領域中去，而沃爾澤的多元正義理論則忽略了各個領域互相交叉並相互影響¹⁹。

進一步說，沃爾澤的「堵塞交換」理念不能應用到一個知識社會中。在傳統儒家社會和現代信息社會中，知識可以轉化為權力和金錢。這種交換是必需的，而且是有利於社會進步的。知識是要靠個人後天學習才能獲得的，不像金錢，個人毋須努力就可以自父母處承繼。這種後天努力所獲得的知識轉化為權力和金錢的情形，在道義上是可以接受的。相反，那種以無需後天努力而獲得的金錢轉化為愛情和權力的情形，是不義而且難於接受的。沃爾澤的「堵塞交換」的理念必須作出上述區分，才具有說服力。

四 正義戰爭

沃爾澤承認正義戰爭理論在實踐中常常被人濫用，但是他認為我們不能因為有人濫用就放棄正義戰爭理論，事實上可能恰恰相反。當某一個國家權力自身處於不可以信賴之情形時，我們更應該堅持與發展正義戰爭理論。如果說軍事戰略家討論的問題是哪些可以成為轟炸的目標，政治家決定軍事戰略家的方案是否可行，那麼正義戰爭理論家所討論的則是道德原則與義務的問題，幫助一般的民眾來決定是否支持或者反對某一場戰爭²⁰。

那麼美國在中東地區發起打擊薩達姆（Saddam Hussein）治下的伊拉克的戰爭是否正義呢？對此人們說法不一。宗教團體人士認為這場戰爭是不正義的。他們拋棄任何正義戰爭理論，認為現代世界中的任何戰爭都不可能是正義的。但是，沃爾澤的觀點恰好相反。在他看來，上面這種想法非常危險，而且是錯誤的。

他認為正義戰爭理論理所當然要保護無辜的平民，即便處於封鎖時期，也應該讓食物和醫療用品通過，傳送到被封鎖地區人民手中。正義戰爭理論要求不傷害無辜平民，要求飛行員在轟炸時避免或盡可能地減少誤殺。此外，它堅決反對炸毀電力、供水等民生必需的設施。顯然地，在正義戰爭理論看來，炸毀這些設施已經大大地超出戰爭的合法目標了²¹。

正義戰爭理論也要求不傷害已經放下武器的投降軍人。不過，沃爾澤提出了這樣一個新問題：當軍人逃亡時，我們是否還有道德權利轟炸他們？當然，出現下面的情形，即特別是當逃亡的軍人有可能被重新召集起來作戰，或者利用他們對內鎮壓人民時，那麼就很難從道德上確切的回答這個問題²²。

五 正義理論的社會批評功能

有人批評沃爾澤的相對主義正義理論會排斥對社會作嚴肅而尖銳的批評，因為沃爾澤強調了分配標準與某一社會文化具有一種內在的聯繫，而且否認了普適性的道德原則。不過，他並不同意上述的批評。他本人的社會批評實踐充分地說明了相對主義道德立場具有深刻的社會批評的意義，其本意在於反對一種由普世性的世界「官員」來從事社會批評。沃爾澤特別反對以所謂霸權式的、普遍性的批評來取代內部的、地方性的批評。他堅決反對那種將美國民主制度當作某種宗教使命來統治全球並假定其意識形態永遠正確的做法。同時，他也反對那種不具有寬容精神的馬丁·路德金式的社會批評。他認為林德布洛姆（Charles Lindblom）的名著《政治與市場》（*Politics and Markets*）一書對美國的金錢政治作了很好的批評，奧卿的名作《正義、性別和家庭》（*Justice, Gender, and the Family*）也對男女不平等作了強有力的批評²³。沃爾澤還曾經尖銳批評澳大利亞的「白澳政策」。他認為澳大利亞白人聲稱他們對澳洲土地擁有支配權，這是建立在他們驅逐土著居民的基礎之上的，因此，這種權利很難得到合理的辯護，特別是面對著大量其他國家與地區的移民要求遷入討生活的情況，這種權利就更難得到辯護了。他諷刺某些澳大利亞人為了維持既有的生活方式而反對移民的理由。在沃爾澤看來，擁有這樣的大片土地是一種奢侈，在道德上澳人不比那些要求遷入的移民具有任何的優先性²⁴。

沃爾澤支持1989年發生於中國的學生運動，但是不相信美國式的民主能在中國實現。他否認存在著一種抽象的、可應用到中國的民主理論，而他本人更願意聽聽學生們的討論和辯論，而不是西方媒體的報導。他說，如果被邀請到中國講學的話，他會強調他所說的只是他個人對民主所作出的一種理解而已，會盡力避免那種傳教士式的說教和作風。他堅信中國民主的實現必是中國式的，必將由中國人根據自己的歷史與文化來建設其民主制度和形式。沃爾澤本人也再次聲稱他會捍衛最低限度的人權，但是因他自己對中國了解甚少，因此決不會將他所認可的人權標準強加於中國，中國人須作出他們自己的回答與解釋。總而言之，沃爾澤所強調的是，社會批評須具地方特色²⁵。

註釋

- 1 Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument With Historical Illustrations* (Middlesex: Penguin Books, 1997).
- 2 Michael Walzer, *Radical Principles: Reflections of An Unreconstructed Democrat* (New York: Basic Books, 1980).
- 3、6、9、16、17、18 Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (Oxford: Blackwell, 1983), 5: 313-14; 6: 10-11; 17-18; 315.
- 4 Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).
- 5 同上, 頁11。
- 7、8、11、12、13、14、23、24、25、Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), 27; 30; chap. 4; 4, 8; 12-13; 17-19; 141; 46-47; 59-61.
- 10 同註3, 頁5。請注意羅爾斯會不同意沃爾澤這樣的批評。羅會反駁說, 沃爾澤所討論的成員資格的分配必須認真考慮平等的尊重, 分配官職必須保證平等的機會, 市場交換必須保證是平等的交換。所有這些都說明平等原則可以而且應該貫穿於不同領域之中。
- 15 同註7, 頁33-38; 同註3, 頁5、8。
- 19 David Miller and Michael Walzer, eds., *Pluralism, Justice, and Equality* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
- 20、21、22 David G. Decosse, ed., *But Was It Just? Reflections on the Morality of the Persian Gulf War* (New York: Doubleday, 1992), 1-2; 13; 14.

何包鋼 澳大利亞塔斯美麗亞大學政府學院教授

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》2001年8月號總第六十六期

© 香港中文大學

本文版權為香港中文大學所有, 如欲轉載、翻譯或收輯本刊文字或圖片, 必須先獲本刊書面許可。