

# 沃爾澤的分配公正理論

李翰林

香港中文大學哲學系

**摘要** 本文將透過介紹沃爾澤的分配公正理論，指出“複雜平等”的重要性。沃爾澤的分配公正理論的洞察力，在於指出公平的意義，並不是要令每一個人都獲得相等的社會好處，而是要盡量減少“支配性好處”的作用。本文作者認為在其理論中，較具體的“複雜平等”部分，總的來說是可取和有價值的，但其較抽象的詮釋取向道德論證基礎，卻是脆弱和不能保留的；並認為這兩部分是可以分開的，所以建議為其重新建立一個完整的、非詮釋的複雜平等理論。

邁克爾·沃爾澤 (Michael Walzer) 的《公正的領域》<sup>1</sup> 是自羅爾斯 (John Rawls) 的《正義論》<sup>2</sup> 及諾齊克 (Robert Nozick) 的《無政府、國家與烏托邦》<sup>3</sup> 以來最重要及最具創意的公正與平等理論。羅爾斯和諾齊克的理論是個人主義<sup>4</sup> 及非歷史的，其目的是要能適用於全世界；相反，沃爾澤的理論是獨特的，曾經被斥為相對論的、約定主義 (conventionalism) 的<sup>5</sup> 和保守的。沃爾澤的創造性表現於他的觀點：他指出公平的理論的功用是要攻擊支配性(dominance)，而不是要令每一個人平等。

這篇論文的第一至第三部分是有關沃爾澤的公正理論、以及其理論在一些實際例子中的影響。假設他的理論的抽象理論基礎是正確的，我認為他具體的理論的要點總的來說是可取和有價值的。在第四及第五部分，我將討論、並研究他的理論中



較抽象的部分，我認為這一部分是脆弱的，並且不能保留。不過，在我看來，他具體的理論是獨立於他抽象的理論，且兩者是可分開的。因此我提出將他抽象的理論作出一些修正。

## 一 民主市場社會主義

沃爾澤立足於社會主義的傳統從事寫作。<sup>6</sup> 他曾被歸類為“民主社會主義者”(democratic socialist)，<sup>7</sup> 我相信他也可以被稱為一個“市場民主社會主義者”(market democratic socialist)，因為他的理論中提倡(受約束的)自由市場。他向自己的社會(美國)作出以下提議：

權力分散的民主社會主義：一個[至少有部分]由本地和業餘的官員管理、強大的福利國家；一個受約束的市場；一個開放而除去了神秘因素的政府；獨立的公立學校；困難的工作的分擔與空閒時間的分享；宗教和家庭生活的保護；一個不受任何地位和階級影響的公眾尊重與不尊重的系統；工人對公司和工廠的控制；一種由政黨、政治運動、會議和公開辯論組成的政治。<sup>8</sup>

所以，每一個珍惜社會主義價值的人都應該高興見到沃爾澤在研究出一套新的社會主義理論所付出的努力，因為這並非東歐共產主義或社會主義在二十世紀的傳統，這反而是一個市場民主社會主義的趨勢，強調市場和民主的重要性。在這兩方面而言，市場民主社會主義與東歐共產主義的社會制度所實行的傳統社會主義是對立的。不過，沃爾澤的理論仍值得被稱為社會



主義，因為它與達到社會主義的目標有關。正如大衛·米勒 (David Miller) 有說服力的主張指出，社會主義的本質在於它的目標，而不是在於它的方法(中央計劃)。如果方法結果是沒有效用的時候，便沒有理由不放棄它，以一個更有效的方法取替，得以保存那些目標。<sup>9</sup> 對米勒來說，那些有價值的社會主義目標或價值是福利、自由和民主。我想沃爾澤也抱持類似的價值觀，就如那些在以上引用的段落中所列出來的一樣。用他自己的語言來說，他的目標是“複雜的平等” (complex equality)。

## 二 複雜平等理論

沃爾澤具體的公正理論的精髓在於複雜平等理論。我將首先集中討論他的獨特主義 (particularism) 和多元論，然後再討論他的平等和公正的觀點。

### 1 社會意義、多元論和獨特主義

沃爾澤的理論並不涉及一些基本 (basic) 或首要的好處 (primary goods) 的分配，而是各種範疇的好處，幾乎包括人們能想到的任何社會本質的好處。這不僅包括金錢與財富、福利與醫療、教育與研究資源，還有表彰 (recognition) (比如諾貝爾獎)、獎勵和懲罰、神的恩賜、公職、工作和休閒、會員身分、及政治權力，以上列出的，並不是一張完全的表單。

沃爾澤認為，幾乎任何可以想到的東西都可以成為公正分配 (distributive justice) 的對象，其原因可以在他的獨特主義中找到。沃爾澤認為，他的公正理論是“激進獨特主義的”



(radically particularist).<sup>10</sup> 他不是要尋找可放諸四海而皆準的或超越的公正原則，而是通過研究他的同胞所享有的公正，研究公正的局部意義。

沃爾澤認爲，涉及公正分配的所有好處都是社會好處 (social goods).<sup>11</sup> 一個社會可供分配的好處是社會性的，不僅體現在它們具有社會價值，而且在於它們是在社會中構思並創造出來的。因爲它們是這樣被估價、構思和創造出來的，它們有共同的意義。但是，因爲不同社會製造同一種東西的原因也許不同，一種好處在不同社會也許會有不同的社會意義。麵包是一種營養來源，它也被用於宗教儀式。<sup>12</sup> 因此，沃爾澤相信，在整個道德和物質世界，不存在一套被所有社會共同構思的基本或首要好處；即使有，也只能通過非常抽象的術語來描述，以至於不可能對它們具體分配作出指引。這點可以解釋爲何沃爾澤厭惡超越的、或普遍的理論。

根據沃爾澤的觀點，一旦人們對好處 (a good) 的社會意義有了共同的 (shared) 認識，我們就知道如何將其分配。沃爾澤說：“如果我們明白 [好處] 是甚麼，它們對將其視爲好處的人有何意義，我們就會明白以何種方式、通過何人、爲甚麼將其分配。”<sup>13</sup> 所有分配的公正或不公正都是相對於好處而言的。沃爾澤有時讓讀者感覺到，假如有一種社會好處，我們就能理解其社會意義；我們也就能不太艱難地找到適當的分配原則。<sup>14</sup> 所以，在他著名的《公正的領域》一書中，<sup>15</sup> 他沒有深入研究如何制定分配原則這樣複雜的問題。假如有一台洗腎機，我們知道應該按需求原則將其分配。諾貝爾獎當然應該根據誰最應該獲得 (desert) 來分配。分配金錢和商品<sup>16</sup> 的正確辦法，應該是通過自由交換。

更進一步，沃爾澤認爲，社會意義的本質是有歷史性的。因此，在早期社會是公正的分配方式，在以後的社會可



能變成不公正的，反之亦然。因此，假設另一個社會的成員，根據他們對好處的社會意義的理解，同意分配一種好處。如果我們因為他們對好處的社會意義的理解與我們不同，就批評他們的分配方式，我們的做法就是錯誤的。因為我們會忽視了一個事實，即在不同的社會，同一種東西可能會有不同的意義。

最後，沃爾澤認為，每一種社會好處都有其分配範圍，在這範圍中，只有某些標準才是恰當的。<sup>17</sup> 如果不同的好處具有不同社會意義，那麼其分配應當也是不同的、自主的。正如沃爾澤所說：

在神職領域，金錢是不適宜的，它是對另一領域的侵犯。在市場，虔誠的人不應佔取便宜，因為我們都了解市場的作用。任何能在市場上合法銷售的東西，不僅應該賣給虔誠的男女，還應賣給褻瀆神明的人、異教徒和有罪的男女 [否則沒有人願意做生意]。市場對所有人都是開放的，而教堂卻不是。<sup>18</sup>

我們現在可以理解，為甚麼人們能夠想到的任何東西，如果它的本質是社會性的，都能夠成為分配對象。答案就是，任何由社會估價、構思和創造的社會物質，必定具備一個社會意義 (隨著社會估價、構思和創造的過程而出現)，這個意義自動提供了商品分配的標準或原則。

沃爾澤全部理論中，自主分配是非常重要的觀點，因為他的公正和平等理論正是建立在此基礎上的。下面我們來看一下他的公正和平等理論。



## 2 自主和公正

一旦我們掌握了沃爾澤的自主(autonomous)分配觀點，就不難理解他的公正觀點。因為一種好處的公正分配，就是根據其社會意義而進行，或者按照沃爾澤的話說，就是好處的自主分配。另一方面，如果好處的分配違背了其社會意義，分配就不是公正的。根據購買力去分配一台洗腎機，或按需要去分配諾貝爾獎，都顯然地不是自主的分配，因此是不公正的。

但是，自主經常被侵犯，因為有些人總試圖控制其他人。他們通過“支配性好處”(dominant good)來達到控制他人的目的，而這種好處是他們壟斷的。如果一個人因為擁有一種好處，就可以支配大量其他好處，沃爾澤就稱這種好處為“支配性好處”。在資本主義社會，金錢顯然是一種支配性好處。但是，在不同時代，存在不同的支配性好處。沃爾澤認為，體力、軍事或政治力量、土地、神的恩賜、領袖魅力、資本、以及技術知識都曾經成為支配性好處。在現今時代裏，資本——或金錢——就是支配性好處。但是，從來沒有一種支配性好處具有絕對支配地位，因為總有金錢買不到的東西，比如愛情、刑事審判的公義和表彰。

## 3 支配，而非壟斷，才是禍首

不少人認為，不公正在於“支配性好處”被壟斷，因此，對支配性好處進行比較平等的分配，就能實現公正。但是，受帕斯卡爾(Blaise Pascal)和馬克思(Karl Marx)的啟發，沃爾澤明智地提出，不公正的根源並不是壟斷，而是支配。換句話說，如果支配性好處的作用被破壞，那麼就可以自主分配所有



社會性好處，就可以實現公正分配。沃爾澤希望建立一種系統，可以盡量減少支配性好處的作用；也就是說，原來可以用支配性好處購買的許多好處，將無法再用支配性好處來購買。沃爾澤所列的好處包括那些簡直不可能購買的，以及銷售就會違反其社會意義的好處。下列就不能被銷售：人、政治權力、刑事審判公義、言論自由與良知、婚姻與生育權、脫離政治團體的權力、免除服兵役義務與擔當陪審員義務、政治職務、警察保護、小學與中學教育、獎勵與榮譽、神職、愛與友誼，以及謀殺等犯罪銷售。這種不可能再有支配的系統被稱為“複雜平等”(complex equality)系統。在此系統，支配及其後果都被破壞。還有，在一個範圍中，壟斷並非不合適：只有那些患腎衰竭的病人有權使用洗腎機，只有在學問上、或是在促進和平方面有傑出成就的人，才配得到諾貝爾獎，商品應該按照供求法則進行分配。

與複雜平等相對的是暴政。沃爾澤同意帕斯卡爾和馬克思的觀點，帕斯卡爾認為：

暴政的性質就是想獲得控制全世界的力量，超出自己的範圍。

有不同的人——強壯的、英俊的、聰明的、虔誠的——每個人統治自己的領域，僅此而已。

專政。以下陳述……是錯誤且專制的：“因為我英俊，所以我要受到尊敬。” “因為我強壯，所以別人應該愛我。” “因為我……等等。”

暴政就是希望用一種手段獲得某些東西，而這些東西本來只能用另一種手段得到。我們對不同的品質產生不同的義務：愛是對魅力的適當反應，害怕是對力量的反應，而信心是對學識的反應。<sup>19</sup>



馬克思的觀點與之相似：

讓我們假設，人即人，他與世界的關係是人的關係。

愛只能換取愛，信任換取信任等等。如果你想欣賞藝術，你必須是一個有藝術修養的人；如果你想對他人施加影響，你必須是一個能激發和鼓勵他人的人……如果你的愛不能喚起別人愛你，例如，如果你不能以愛去表現出自己是一個鍾愛的人，以使別人愛你——那麼你的愛是虛弱而不幸的。<sup>20</sup>

沃爾澤同意帕斯卡爾和馬克思的觀點，他認為：“一件社會好處 $x$ ，不應分配給擁有另一好處 $y$ 的人，僅僅因為他們擁有 $y$ ，而不顧及 $x$ 的社會意義”。<sup>21</sup>

沃爾澤認為，複雜平等即平等，因為在複雜平等系統中，不會有人因為沒有支配性好處而失敗。譬如，一個好學生不僅僅因為經濟困難，無力支付學費，就失去上大學的機會。又如一個病人，不能因為他無力支付醫藥費，就被棄之不顧。

複雜平等和簡單平等 (simple equality) 截然不同。首先，簡單平等極力避免支配性好處被壟斷，而複雜平等則竭力破壞支配性好處的支配地位。第二和第三個不同是分別是：複雜平等的多元性 (pluralism)，以及它堅持分配不公正是由於支配，而不是壟斷。簡單平等涉及支配性好處的公正分配。複雜平等則涉及在衆多不同領域自主分配好處，通過這種方式，破壞支配性好處的力量。由此，支配性好處被限制在它的領域內。例如，錢只能交換錢、股票、債券和商品 (定義為“非必需品”)。

因此，複雜平等理論往往會針對那些純粹考慮經濟的社會政策。例如擁有過海隧道的公司經常在交通擠塞的情況變得難以忍受的時候，增加駕車人士的收費。這個概念背後的依據是



根據使用隧道者的需要解決交通擠塞的問題：只有較有需要使用隧道的人會願意支付較高的收費。如果所有人的資源相等，這個政策便是最理想的需要。然而，實際上，較富有的駕車者有能力支付隧道費用，而較貧窮的駕車者則不能，這顯示了金錢的支配性。如果使用隧道在社會而言是一個重要的好處，沃爾澤不會讓它的使用權單單由承擔力去決定。這是複雜平等理論有別於現行經濟理論的其中一方面。

#### 4 複雜平等就是平等

有些人可能會質疑複雜平等是否真正的平等。有人運氣好，各種美好的東西垂手可得；有人則可能頭頭碰着黑，儘管基本生活所需沒有缺失，卻是一貧如洗。這樣的話，前者百般幸運集一身——擁有漂亮的外表、高尚的職業、聰明才智和萬貫家財等等，那窮漢跟他相比，可以說是平等嗎？根據沃爾澤的理論，這問題所以產生，是因為只要達至複雜平等，就不用再分配金錢。那些貧窮的人，或是失業的人，有機會獲取福利，或是找到工作，又可與其他人一樣，得到醫療保障，接受基本教育。

雖然如此，有些人仍會比其他人富有，但沃爾澤認為，人家有一艘遊艇，一輛房車，如果我沒有，也不要緊，只要從複雜平等的角度來說是平等的，那就不要緊。正如沃爾澤強調：“只要我們阻止所有不公允的交易……從複雜平等的觀點出發，你有遊艇而我没有，就是不要緊……只要遊艇[和其他奢侈品]只有實用價值和個人化的象徵價值，不平均的分配就是不要緊的。”<sup>22</sup>

對於沃爾澤的觀點，布賴恩·巴里(Brian Barry)卻感到很震驚。他認為財富的平等分配十分要緊。<sup>23</sup>而且對他來說，羅



爾斯的理論遠比沃爾澤的理論優勝，因為“差異原則”(Difference Principle)保證了公正及(在某程度上)平等的財富分配，<sup>24</sup>所以他相信，如果將“差異原則”納入沃爾澤的理論當中，重新分配收入與財富，就能改進他的理論。

不過，沃爾澤可以這樣回應：平等的理念本身是否定(negative)的，正如他所說：“平等的根本含義是否定的；平等主義源於廢除主義者的政治[abolitionist politics]。”<sup>25</sup>平等主義在沃爾澤的觀點而言，並非要消除一切差異，而是針對某種特定的差異，此外，在不同時間，不同地方，所針對的差異也就不同：可以是貴族的特權、資本家的財富、官僚的權力、人種或性別的優越性。<sup>26</sup>在這些例子中，這些人支配其同伴的能力是被否定和需要消除的。據沃爾澤的觀點，“事實並不是貧富有別產生了平等主義政策，而是那些富豪正在壓搾窮人，將貧困強加給他們，要他們必恭必敬。”<sup>27</sup>這就是說，只要富翁們不會利用自己的財富去支配那些窮人，令他們服從自己，這些富翁有能力購買遊艇，與一班窮人根本毫不相干。另外，窮人其實並不會過於貧苦，因為他們可以得到應有的福利和生活必需品；同樣地，富有的人也不會很富有，因為金錢的大能減低了，也受到更大的限制，至少，金錢已不能幫助富翁們支配窮人。換句話說，沃爾澤的平等概念是否定的：只要人們不再互相支配對方，不平等的情況就不會出現。

另外，沃爾澤也或可以指出：按社會意義分配好處，本身就已經是重新分配收入的一種形式，因為要這樣做，就需要從富翁手中取出財富，交給政府，用以撥款資助好處的自主分配。然而，這種再分配的形式比其他再分配的形式優勝。就以金錢的再分配為例，它的目標是簡單平等，而複雜平等比簡單平等優勝，如沃爾澤相信他的再分配形式，減低了金錢的大能和支配性(而這就能更公正地分配好處)。



不過，巴里可能對這個回應並不滿意，因為他指出，除了一個依據複雜平等的制度外，我們應該有金錢的再分配。沃爾澤可以回應，指出他的再分配計劃已經相當慷慨，因為它令貧窮的人可以有他們需要的醫療服務和福利、高等教育（如果他們夠資質唸的話）、以及他們應得的表彰（recognition）。金錢能夠買得到的只限於沃爾澤稱為商品的奢侈品和豪華服務。換言之，除了在奢侈品和奢華的服務這方面之外，貧窮的人與富有的人是平等的，而沃爾澤的再分配計劃，也大概已經足夠了。

### 5 多個社會意義的疑難，以及互相矛盾的分配原則

沃爾澤的理論產生了另一個問題，這問題關乎各種社會意義及相稱的分配原則。沃爾澤認為，一種好處的社會意義決定其分配原則，只要知道其社會意義，就可以公平地分配。艾米·格特曼（Amy Gutmann）卻認為每一種好處都有多重社會意義，因此該好處的每一種社會意義，都會引出不同的分配原則。<sup>28</sup> 很明顯，沃爾澤要考慮當不同的原則互相衝突時，應該怎樣處理。其實，沃爾澤指出自己並未堅持每一種社會好處只可以有一層意義，而事實上，沃爾澤曾說，一種社會好處可以有幾種不同的意義，以教育為例，基本教育跟專業教育就需要按照不同的原則來分配。<sup>29</sup> 同樣，整容手術（被視為奢侈品時），以及滿足需要的藥物，也需要有不同的分配原則。但是，沃爾澤好像是在迴避問題，多於正面回答，這是由於他把一種好處再分成不同的小類目，但是，同一種好處，或是同一個小類目，就不會有不同的、相互矛盾的分配原則嗎？以香港的大學教育為例，大學教育的其中一個意義，當然是學習和研究，但是，一些本地的經濟學者強調，香港的大學教育是一項經濟上的投資。這例子正好證明，一種好處可以有多於一種不



同的、矛盾的意義。沃爾澤這種分析問題來解決的手段並不可行。

即使教育往往可為社會帶來龐大的好處，沃爾澤仍會否定把教育視作投資的觀點。幾位本地經濟學者的觀點，不能改變教育的社會意義。沃爾澤會爭論，大學既不是一間公司，學生也不是股東，教育也不是一項投資。沃爾澤的見解，令我們反省到，就是每一門學科或領域都有一個界限，經濟與商業管理也不例外。但問題是一些範疇有一個以上的社會意義；如格特曼指出，工作就有兩個不同的互相抵觸的社會意義。<sup>30</sup> 在這情況下，如何分配工作這問題就不能夠只用社會意義來解決。

## 6 社會意義本身在某些情況下限制太大

此外，沃爾澤指出，醫療服務要按照社會公認的需要來分配。但其理論本身可能存在着不必要的限制值得商榷，因據其理論，若要按照需要分配醫療服務，富有的人就不可以享受比社會基本醫療更安全，更優良的服務。如果富有的人選擇不購買遊艇，將金錢用於額外的醫療服務，例如比社會基本醫療質素更優良的醫療服務，窮人也不算是受到不公平的對待。<sup>31</sup> 另一個例子是高等教育，根據沃爾澤的理論，高等教育應該是按天資分配的，這就是說，學生天資聰穎就有機會接受高等教育，相反就沒有這個機會；但是，富裕家庭開辦大學，供子女入讀，而這些富家子女又是因天資不夠高，才未能進入一般大學，這樣會算是不公平嗎？假設越多人可以接受大學教育就越好，這似乎不會對窮人做成任何傷害，也算不上不平等，因為就算富有的人開辦私立大學，其他人及他們的子女也不一定因此受這些人支配。所以，有的人以其他途徑獲取高等教育，也不算是不公平。誠然，那些窮人沒能力這樣做，但只要這些窮



人不會受到支配，（按照沃爾澤的理論）這就是擁有金錢的部分意義，否則，金錢有甚麼作用？現在，沃爾澤又能怎樣回應呢？

對沃爾澤來說，到底富有的人可否獲得更高質素的醫療服務，是要取決於這種高質素的服務是否社會上公認的需要，因此，假設只有富有的人可以使用電腦掃瞄，其他人只可以用X光，如使用電腦掃瞄是社會上公認的需要，不向所有市民提供這項服務就是不公平；另一方面，假設只有富有的人可以享用一種新的醫療技術，而這種技術仍未是社會上公認的需要，這樣，儘管只有那些有能力負擔的人才可享用這種技術，也不算是不公平。

關於天資一般的學生可否入讀私立大學的問題，沃爾澤這樣回答：第一，私立學校的學費高昂，並不是每位家長都有能力負擔，沃爾澤指出：“這種不平等並不合理，尤其是，大學教育若對學生有利，為甚麼有些孩子會因出生的‘偶然因素’[accident] [即生於貧窮的家庭]，就被奪去接受這種福利的機會？”<sup>32</sup> 在很多美國的私立大學，這批評並不恰當，因為這些大學設立了很多獎學金，以協助有需要的學生繼續學業。

但是，在上述例子中，富有的人會開辦私立大學，讓其子女入讀；若沒有獎學金幫助那些沒能力負擔學費的學生，私立大學的教育，就會是一種商品，這是不能接受的。因為，沃爾澤曾指出：“教育這一種好處，不可以出售，除非當中不涉及巨大的社會好處 [但在今日的英國，大學教育就代表著巨大的社會好處]。”<sup>33</sup> 在一些地方，像在香港，私立大學未獲認可，故不能為學生帶來“巨大的社會好處”，這些大學也就不必一定設立獎學金予有需要的學生。但是，若那所私立大學像哈佛大學一樣，能為其學生帶來巨大的社會好處，情況就不一樣了。要是這樣的話，那麼政府就可以控制認可大學的資格，只



承認那些達到一定學術水平，以及提供獎學金給有需要學生的私立大學。

沃爾澤還總可以成功答辯以上的問題。不過，他已承認某些程況下，教育和醫療都可以作為商品看待。

## 7 道德考慮的重要

艾米·格特曼強調，基於醫療資源匱乏，我們需按照個人責任(individual responsibility)，或自我道德價值(personal morality)，去決定如何分配。例如，有兩位肝臟功能衰竭的病人，我們只可選其一而施救，其中一位只是個普通病人，另一位嗜酒如命，院方已多次勸他戒酒，依據格特曼的觀點，我們應醫治前一位病人，因為另一位病人應對自己的困境負責。<sup>34</sup>在〈回應〉一文中，<sup>35</sup> 沃爾澤承認，我們應考慮自我的道德價值，但這只不過是考慮社會好處的意義時，其中之一個步驟而已。

但是，格特曼的論點鞭辟入裏，她不單指出在分配這種或那種好處時，要考慮到個人責任，亦提到(1)很多好處的分配牽涉道德價值的考慮，<sup>36</sup> 另外，(2)好處的社會意義，是屬於該好處本身的，但道德價值並不限於某特定範疇之內，而是跨越不同的分配範疇；論點(2)正好有力地說明，道德價值的考慮與社會意義，是屬於不同類別的東西。

回應格特曼的批評，沃爾澤承認，制定分配原則，確實需要考慮到一般的道德觀念。<sup>37</sup> 道德可以作為一種對人們行為的最低的限制(minimalist constraint)，意思即是義務論的限制(deontological constraint)，禁止人謀殺、虐待、和奴役他人，但在這些情況以外，沃爾澤並未能肯定“道德其實是外在於範疇的標準”(morality works, as it were, from the outside)。沃爾澤



強調，我們認識好處的意義時，受着個人的道德觀念影響，所以個人道德價值亦影響好處分配的決定。他認為個人的道德觀念，並不是作出決定的普遍原則，因為這些觀念並不是超越所有社會好處的每個情況都要獨立地考慮。因此，在刑事罪行的判決中需要考慮個人責任；但在急症室內，個人責任問題則毫無意義。

### 8 複雜平等——總結與展望

沃爾澤理論所引起的各種問題導致我們對他的理論有不同的冀望。(1) 正如我先前論述，巴里指出金錢應重新分配，這異議並不是難以回應的。(2) 在某些情況下，一種好處會有不同的、互相衝突的意義，對於這個難題，沃爾澤並未能提出較好的回應。(3) 不過，對於天資平庸的有錢子弟應可入讀私立大學這一點，沃爾澤是可以回應的。(4) 最後，沃爾澤不得不修改其理論，因為在分配好處時，除了社會意義外，個人責任確實起着一定的作用。但沃爾澤指出個人責任有助於詮釋好處的社會意義，對於這一點，我則認為並不充分，因為道德考慮滲透每一個範疇。雖然他的理論存在着一些問題，他提出的複雜平等的主要元素——即不公正是由於支配(而不是壟斷)所產生的——是有說服力和十分重要的觀點。

### 三 一套不完全的理論

即使總的來說沃爾澤的理論是有說服力的，他只有全套理論的一半。這是因為他的理論只處理了如何分配社會好處和資源的問題，但這些好處從何而來？是誰支付教育、醫療服務和



福利的費用？當然是政府。不過，政府的資金又從何處來？誰付錢給政府？因此，缺少了的部分是一套理論，指出誰須繳稅，以提供各種社會好處所需的資金。即時出現的障礙是諾齊克的自擁權 (self-ownership) 理論，而他的理論在高因 (G.A. Cohen) 的一系列作品很詳細及很有力地闡述了。<sup>38</sup>

就諾齊克的觀點而言，一個人擁有他自己。引申來說，一個人擁有自己的勞力 (labour)，所以不能被強迫成奴隸似的去做一些他不願意做的事。由於一個人擁有自己的勞力，他也就擁有用自己勞力換取的成果 (或更正確地說，是從他自己的勞力而得到的成果)。因此，諾齊克認為，為了貧窮的人提供福利而在未得到一個人的同意下向他徵稅是不公正的。

諾齊克認為，在爭論再分配收入的時候，效益主義者、羅爾斯主義者 (Rawlsians) 和社會主義者都對一個人擁有自己這個事實妄之不顧。這並不意味着一個人不應捐獻給慈善團體或做其他有意義的事。諾齊克認為，一個人很明顯地應該這樣做，不過，當一個人被迫在未得他人同意下作出這種貢獻的時候，那又是另外一回事了。一個相類的例子可以幫助解釋這點：一個人在道德上應該向有需要的人捐血，那麼對於捐出腎臟也可以這樣說，因為一個人只需要有一個腎臟去生存。效益主義者甚至可能說，如果在被要求的情況下，放棄我們一隻眼睛能夠達到最大的效益的話 (例如令一個瞎子再看見光明)，道德上我們需要這麼做。不過，諾齊克會爭辯，指出即使一個人道德上應該捐血或捐腎去幫助其他人，強迫一個人這樣做還是不公正的，因為一個人擁有掌管自己的權力。

諾齊克的自擁權論題是不容易回應的，其他人要壓倒它並不容易。羅爾斯主義者、效益主義者和傳統的社會主義者都跟那自擁權論題爭辯；他們大概會否定勞力是由自己擁有的，又或否定強迫富有的去幫助貧窮的並非不公平的說法。然而，沃



爾澤對於用徵稅作為收入的再分配是否正當的做法並沒有提出任何相關的論點。

這套理論的另一半的重要性不容忽略，即使可推測沃爾澤不會同意這自擁權論題，不過，如何不同意呢？而且沒有這半套理論，沃爾澤的公正理論便總括為：如果我們有如此這般的社會好處，就應該根據它們的社會意義作出分配。但若然我們沒有社會好處例如福利，那又怎辦呢？<sup>39</sup> 我們又應不應該把它們創造出來呢？沃爾澤並沒有提及或回應這些問題。

#### 四 沃爾澤的理論抽象的一面

至今，我們假設了沃爾澤的理論的抽象理論基礎是正確的。我們現在要放寬這個假設，而轉向沃爾澤的理論抽象的一面。沃爾澤的理論的抽象基礎包括以下幾個論題：

- (1) “某一個社會如果能夠以一個忠於社會成員的共同理解 [shared understanding] 的方式實踐它基本的生活，這便是一個公正的社會。”<sup>40</sup>
- (2) 詮釋(interpretation)是研究道德哲學的最好方法。<sup>41</sup>
- (3) 以詮釋的方法去研究道德哲學提供了充足的空間去對現存的社會作出批評。<sup>42</sup>

第一個論題可被稱為“共同理解論題”(the Shared Understanding Thesis)。沃爾澤認為，若然社會的成員根據他們對好處的意義的詮釋去分配社會好處，這便是一個公正的社會。這意味着成員的共同理解永不會錯，也不容許有作出改正的需要。這是否合理呢？



假設有一個家庭，父母正考慮他們應否為他們的天才孩子的教育付出更多金錢：這孩子在適當的教育栽培下將會成為一個一流的數學家；又或是他們應該把金錢花在他們的弱智孩子身上？（譬如他的智能只足以讓他學懂怎樣繫鞋帶。）我剛才正講述了一個著名的、效益主義者與其反對者爭論不休的例子。著名的效益主義者約翰·哈辛爾（John Harsanyi）認為應該花更多金錢在天才身上；<sup>43</sup> 相反，主要的反效益主義者托馬斯·內格爾（Thomas Nagel）則認為應花較多的金錢在那個弱智的孩子身上。<sup>44</sup> 那麼，誰是正確的？

我們知道他們不可能兩者都是對的——他們至少有一個是錯的。我們不知道他們中間是否有一個是對的。我們也不知道那個家庭最終是否得到一個正確的決定，即使那個決定是家庭成員共同理解得出的結果。由於他們的決定可能是錯的，他們的抉擇可能並非正確的抉擇。每一個人都會犯錯，即使是在道德的事情上。

這就是因為道德實在論（moral realism）。根據道德實在論，道德問題總會有正確和錯誤的答案。這是道德哲學家通常會預先作的假設，<sup>45</sup> 當我們爭論有關墮胎是否對或錯，或是收入的再分配是否恰當等問題時，有需要預先假設有正確和錯誤的答案，繼而預先假設一個道德現實——不用管它是如何構成的——否則正確和錯誤的答案的存在便沒有意義了。而且，我們是容易犯錯的動物，是以任何探索道德現實的嘗試都有可能不成功。<sup>46</sup> 再者，沒有理由相信社會的共同信念比一個個體的信念更接近道德現實，而沃爾澤的觀點——即社會的共同信念必然是公正的——更不用說了。

如果一個人可能犯道德錯誤，為甚麼一個家庭不可能犯類似的錯誤？家庭中每一個成員都可能錯誤地選擇一個正確使用家庭資源的方法。家庭成員的共同理解當然也可能是錯誤



的。如果是這樣，那麼社會的成員的共同理解當然也可能是錯誤的了。重大的道德錯誤在二十世紀中曾經被犯過多次，其中以納粹黨屠殺猶太人的事件最為人所深痛惡絕，而在我國則有文化大革命。事後回望，納粹黨人所做的是極之不公平的，而一些小紅衛兵所做的亦差不太遠——即使根據當時社會的共同理解，這些人的所作所為被認為完全正確。

如果沃爾澤希望避免道德實在論，唯一的方法是去否定它。不過，沒有任何跡象顯示他有意這麼做，而且他也没有提出任何證明。相反，他似乎相信對於公正的問題，是存在着正確的答案的。

有另一種理由令人懷疑那個共同理解論題，因為共同理解可能是強迫、欺騙、自我欺騙或意識形態的結果。若不知道共同理解是如何達到的，例如達到共同理解的條件和成因，我們無法有理由去同意它們是公正的。沃爾澤只談及很少有關共同理解的成因或社會意義。<sup>47</sup>

這引領我到第二個論題：詮釋是研究道德哲學的最好方法，<sup>48</sup> 我們可以稱其為“詮釋論題”(Interpretation Thesis)。正如沃爾澤說：

道德的論證……在性質上是詮釋的，與一個在互相抵觸的法律與先例的困境之中努力去找尋意義的律師或法官的工作很相似……<sup>49</sup>

道德論證的經驗透過詮釋的形式去理解是最好的。我們論證的時候所做的是對實際存在的道德作出解釋。那道德對我們來說是具權威性的，因為我們是因它的存在而成爲道德個體 [moral beings]。我們的範疇、關係、承諾和抱負全都是由現存的道德所塑造和表達的。<sup>50</sup>



道德論證在甚麼方面是具有詮釋的作用呢？從弱的意思來說，物理學家、統計學家、音樂家和文學作家全都與詮釋有關。一個物理學家詮釋他的實驗的結果，一個統計學家詮釋他的數據，一個音樂家詮釋貝多芬的作品，而一個文學作家則詮釋人們生活方式。從這弱的意思而言，說道德哲學有詮釋的作用也是合理的，因為一個道德哲學家亦有從事詮釋的工作——即詮釋我們的道德直覺或其他人的論證等等。

不過，我不相信沃爾澤的論題只是在這弱的意思而言，因為他認為有些道德哲學家不選擇用詮釋的方式，而選擇用發現方式 (discovery approach) 以及創造方式 (invention approach).<sup>51</sup> 因此，我們有必要認為沃爾澤是從較強的意思把“詮釋論題”表達出來。這麼說來，沃爾澤認為那個發現方式<sup>52</sup> 和創造方式<sup>53</sup> 都比詮釋方式遜色。他在《詮釋與社會批評》<sup>54</sup> 一書所提及這方面的論點是含糊和令人費解的。<sup>55</sup>

我在此要提出兩個論點。第一，一些有說服力而又不是(強的意思的) 詮釋的道德論證明顯存在，況且道德哲學家一般都不接受道德論證是(強的意思的) 詮釋的。

第二，詮釋是一種富有理論色彩的東西 (theory-laden).<sup>56</sup> 詮釋者自己的價值呈現在詮釋的主題中，而不同的詮釋與這些價值是不能分割的。因此，一個好處可能有不同的詮釋，或引致互相抵觸的詮釋。譬如，經濟學家把高等教育視作一種經濟投資，而有些人則把它本身當作一個好處。因此，在未經過論證有關詮釋者所抱持的價值之前，沒有辦法可以達到唯一的詮釋。<sup>57</sup> 不過，要論證價值便要使用道德論證，而這是沃爾澤想要避免的。如果我是對的話，那麼便沒有方法可以避免道德論證了。

或許有人會說，我們在道德問題上不同意別人是一件有關價值觀的事情。不過我認為那些採用非詮釋方式的人可以繼續



辯證，指某一種價值觀比另一個價值觀較優勝，又或我們為何應該或是不應該抱持某一價值觀等等。由於沃爾澤不想用道德論證——他選擇依賴詮釋——他不能夠繼續論證下去。<sup>58</sup>

我們現在討論沃爾澤最後的另一論題：我們用詮釋方法來研究道德哲學有很多空間可以批評現存社會，而且詮釋和社會批評是相容的，可稱其為“相容性論題”(Compatibility Thesis)。沃爾澤曾被批評指他在《公正的領域》的詮釋方式引致保守主義。<sup>59</sup> 正如布賴恩·巴里(Brian Barry)表述說：

[沃爾澤的]立場最好絕非形容為相對主義[relativism]，而該形容為約定主義[conventionalism]：即認為每一個社會的公正[真正的公正，而不單單是局部地被稱為公正]是由它的成員對好處的意義的共同信念所決定的。由於這些意義在社會上被確定了，這只是一個慣例的事情。<sup>60</sup>

巴里的觀察大概是對的。而且，李察·亞拿遜(Richard Arneson)有力地指出：

如果分配符合普遍的社會意義，那麼不論是何種程度的支配，都很可能不會被那些接受這些社會意義的人感受為道德上不恰當的了。<sup>61</sup>

換句話說，亞拿遜指出不公正與共同理解可能並存。而且，若果共同信念實際上是錯誤或是不公正的話，詮釋似乎不能達到一個不同的結論。

不過，大衛·米勒(David Miller)相信沃爾澤被誤解了。<sup>62</sup> 一個詮釋的原料一方面與制度和實踐有關，而另一方面又與人



們對這些制度和實踐的信念和意見有關。米勒解釋，實踐比意見穩定，因為實踐是過去和現在的意見的“沉澱物”。由於實踐經常在某程度上被分配範圍以外的勢力 (power) 塑造，認為某勢力是違法的人會提出投訴和批評。因此，意見和實踐之間有一個重大的距離，儘管實踐是“慣例的” (conventional)。

為了要分辨人們的意見中較好和較差的詮釋，沃爾澤把有關我們的生命較深入和具包含性的解釋 (deeper and inclusive accounts of our life) 以及膚淺和偏袒的解釋 (shallow and partisan accounts) 分辨開來。<sup>63</sup> 根據米勒所說，較深入和具包含性的解釋會首先以一致的方式處理資料 (即人們的意見)，然後為資料提供一個連貫的結構，最後從一種較普遍的原則之中推論出有關特殊問題的意見。<sup>64</sup> 因此，這麼的一個詮釋，跟收集問卷和把結果製作成表這種常用的做法截然不同。正如米勒解釋：

訴諸連貫性去支持詮釋的方法，等於對一個問題產生一些信念，從它們抽取出一個更普遍的原則去了解那些信念，繼而通過類推法 [analogy] 應用那原則在一些有關類似問題的信念上。這樣做法的結果可能相當激進。<sup>65</sup>

我懷疑米勒指“原料”是人們的意見這個詮釋是有問題的，因為沒有證據顯示沃爾澤同意米勒；相反，有證據顯示沃爾澤說那些用來詮釋的原始資料是“制度和實踐和根本的概念”。<sup>66</sup> 首先，根本的概念是一些支持這些制度和實踐和把它們合理化的概念，因此，根本的概念並不可能等於批評的意見。因此，如果制度和實踐是不公正的，又如果根本的概念是錯誤的，便沒有詮釋可以令它們正確。所以很難理解沃爾澤如何能夠避免保守主義的指控。<sup>67</sup>



然則讓我們假設米勒的詮釋是正確的，繼而研究“相容性論題”(Compatibility Thesis)是否可以挽救。我認為那論題很難守得住：正如亞拿遜(Arneson)指出，社會裏的不公正未必在人們的意見中反映出來，這可能性尤其會在這個情況出現：雖然分配根據社會意義而進行，但社會意義卻是強迫、詐騙、自我欺騙或意識形態的結果。況且，人們的意見對“制度和實踐和根本概念”可能極之欠缺批評性。即使在人們的意見對“制度和實踐和根本概念”具有批評性的情況下，它們也未必是恰當的意見，且它們所提議的未必是公正的。

現在讓我們轉到最後一點：沃爾澤的理論明顯地容許社會的內部批評，因為社會(或社會內的人)未必能夠遵守或實踐它自己的標準或期望或是人們的共同理解和協議。不過，這樣說並不是說很多，因為這總括而言只是說人們經常不能做到他們所期望的。因此，內部批評並非激進批評。沃爾澤的理論所遺漏了的、且沒有為局外人(outsiders)(例如激進地脫離社會的馬克斯)提供的，是激進批評的空間。那為何他的理論遺漏了激進批評？因為沒有方法可以通過詮釋社會的共同理解去獲得那樣的激進批評。沃爾澤察覺到局外人的激進批評的存在；<sup>68</sup>但他未能注意到，任何一套理論，如果沒有空間容納那種批評是有所欠缺的。

## 五 沒有詮釋的複雜平等

沃爾澤的抽象論題並沒有說服力，而且經常是含糊不清和令人費解的。我們應不應該全然否定他的公正理論？我相信不應該。原因是沃爾澤的複雜平等理論的精髓是獨立於他的抽象論題的。考慮一下來自帕斯卡爾(Pascal)和馬克斯的複雜平等



的標語：“一件社會好處  $x$ ，不應分配給擁有另一好處  $y$  的人，僅僅因為他們擁有  $y$ ，而不顧及  $x$  的社會意義。”<sup>69</sup> 當然這句口號並沒有需要任何一個人同時認同“詮釋論題”、“相容性論題”或“共同理解論題”。我不認為帕斯卡爾或是馬克斯抱持了這些論題的任何一個的。任何人如果認為支配才是不公平的禍首，或是認為好處應自主地分配，並不需要接受以上那些抽象性論題的任何一個。

### 修正沃爾澤的公正理論

如果我是對的，我們便可以保留複雜平等理論，並且丟棄那些抽象論題。雖然這兩部分各自獨立，他們還是有點互相糾纏。因此，我們有需要在沃爾澤的理論中修正或重新建立某些重要的接合點。第一，要替代詮釋好處的意義，我們需要用別的東西代替詮釋。第二，我們需要考慮好處的分配原則是否單單由它的社會意義去決定。第三，我們需要考慮金錢的社會意義，是否決定了“自由交換”作為它的分配原則，而金錢又是否一個社會好處。

對於某些好處而言，社會意義與好處的本質確實有密切的關係，令我們覺得詮釋似乎是一個恰當的方法去達到一個好處的意義。例如獎賞和名譽是社會為了表彰某一些人的成就，而懲罰則是社會對某些人表達了譴責。正如托馬斯·史堪朗 (Thomas Scanlon) 認為，這是因為它們的本質與它們各自的意義兩者的關係是半語言性的 (quasi-linguistic)。<sup>70</sup> 知道社會的表彰的意義，便不難推論出它的分配原則來。不過，對於一些其他的好處，那種半語言性的關係在好處的本質和意義中間並不存在，而分配原則並不是單單由社會意義所決定。



考慮一下醫療服務這個例子。雖然我同意沃爾澤以需要作為分配醫療服務的原則，但我不同意他用詮釋的方法程序，由醫療服務的意義去推論出它的分配原則。因為假設醫療服務是一個嘗試醫治人們的疾病的東西，那麼正確分配的原則是甚麼並不可以推出來。其中一個可能性是一個純以需要為基礎的原則。另一個可能性是一個混合的原則，部分是需要、部分是負擔能力。<sup>71</sup> 香港是第二個原則的例證——在香港，每一個人都能得到醫療服務；不過，富有的人負擔得起看私家醫生，而人們一般都認為私家醫生是較能幹的，而且私家診所和醫院也較清潔和不擁擠。富有的人所能負擔的相信是比提供給一般人的公共資源要好。

在醫療服務方面，兩個系統似乎都能夠與醫療服務的意義協調，而且似乎沒有可能在不提出道德論證和道德價值的情況下二擇其一。因此，道德考慮應該在討論各種好處的分配原則時出現。再者，我們應該注意醫療服務正在轉變的重要性、<sup>72</sup>以及其他文化、社會和經濟價值的適切性。

因此，雖然社會意義是要考慮的，但它們不是討論分配原則唯一的、甚至是主要的考慮因素組成部分。道德論證是達到分配原則所必須的。(強的意思的) 詮釋並不是在這問題上一個充分或有用的工具。

最後討論金錢。金錢是交換的媒體，因此，傑瑞米·維爾德倫 (Jeremy Waldron) 指出金錢並不像其他好處，例如食物、醫療服務、教育、政治服務等等。相反，根據維爾德倫，金錢是“其他好處的意義和價值的相等性的表示”，且“不是一件本身包含了意義和價值的好處”。<sup>73</sup> 如果他是對的，那麼金錢便沒有社會意義了，它亦因而不能與沃爾澤使用的自由交換原則聯繫在一起。對沃爾澤來說這是一個巨大的問題，因為他認



爲自己的國家、以及暗示現今其他的現代社會，都應該擁護及實現有自由市場的“中央分權的民主社會主義”。

不過，我不肯定維爾德倫是對的，因爲金錢似乎有雙重特性。它不單是交換的媒體，也是擁有購買力的東西。雖然如此，沃爾澤基於金錢的社會意義，而達到自由交換原則的做法應該被放棄，因爲這是基於只從意義推論出原則這個有問題的程序而成的。

無論如何，我相信有一個較好的方法，那就是直接爲交換原則提出理據。一個值得讚賞的例子是大衛·米勒。<sup>74</sup> 他有說服力地指出社會主義的精髓在於社會主義的目標（如福利、自由及民主），而在於社會主義的手段。傳統來說，中央計劃<sup>75</sup>被認爲是一種重要的手段去實踐社會主義的目標。今天事後回望，我們知道中央計劃在前東歐共產國家並不可行。我們也知道市場在資本主義之下運作良好，在中國和資本主義國家都是。因此，我們應該在以市場去代替中央計劃的同時，把有價值的社會主義目標正如米勒所提議的保留下來。再者，如果我們同意米勒的意見，沃爾澤的民主市場社會主義仍然可以保存。

我相信可以直接用論證去支持自由交換原則在市場中及金錢的領域之中的重要位置。而且，直接的論證也可以用於其他好處的領域之中。

## 六 總結

我已指出沃爾澤的複雜平等理論的具體部分，對公正理論有寶貴的洞悉。不過，他的理論的抽象理論部分是非常有問題的，而且有必要被否定。然而，他的理論寶貴的部分是獨



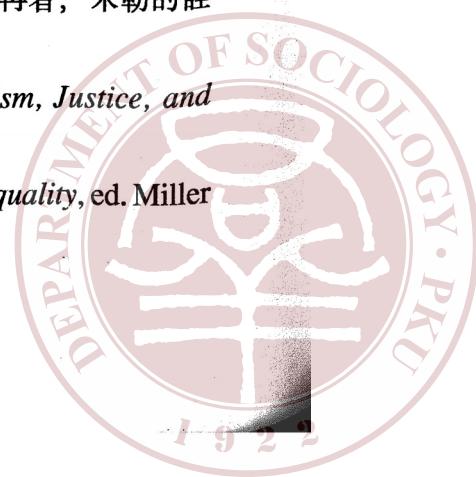
立於抽象的部分。我建議我們可以對不同領域的好處如何分配的（非詮釋的）道德論證取代他的詮釋取向，而且我已經顯示了修改沃爾澤的理論中理論的接合點。我相信有必要進行更多的修正或取代的工作，這樣做不單是要保護他的理論中的寶貴部分，也是要重新建立一個完整的、非詮釋的複雜平等理論。不過，這需要更多的工作。

## 注釋

- 1 Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983).
- 2 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).
- 3 Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).
- 4 羅爾斯的“原本狀況”(original position)理論具有個人主義的趨勢。正如 Thomas Nagel 在“Rawls on Justice”所說：“原本狀況不單預先假設一個中立的利益理論，還有一個自由的個人主義概念……”(Thomas Nagel, “Rawls on Justice,” in *Reading Rawls*, ed. Norman Daniels [New York: Basic Books, 1975], 10). 另參閱同上書，5–10。
- 5 見 Brian Barry, “Spherical Justice and Global Injustice,” in *Pluralism, Justice, and Equality*, ed. David Miller & Michael Walzer (Oxford: Oxford University Press, 1995), 78–79。同時見 Ronald Dworkin, “To Each His Own,” *New York Review of Books*, 14 April (1983).
- 6 見 Joshua Cohen, *Review of Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, by Michael Walzer, *Journal of Philosophy* 83 (1986), 457.
- 7 見 Michael Rustin, “Equality in Post-Modern Times,” in *Pluralism, Justice and Equality*, ed. Miller & Walzer, 17–20, 22, 26.
- 8 Walzer, *Spheres of Justice*, 318.
- 9 見 David Miller, “Why Market?” in *Market Socialism*, ed. Julian Le Grand & Saul Estrin (Oxford: Clarendon Press, 1989), 25–49。另參閱他的 *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism* (Oxford: Clarendon Press, 1989)。



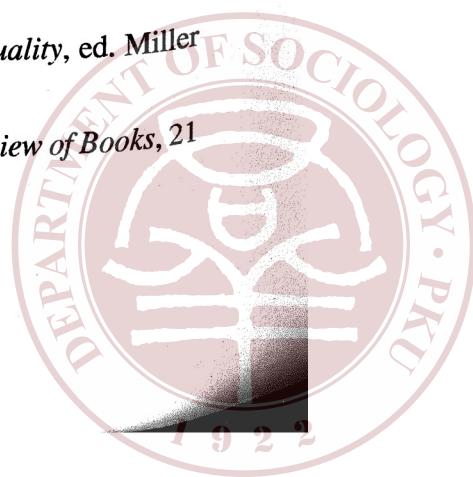
- 10 Walzer, *Spheres of Justice*, xiv.
- 11 他們不是，也不能根據個人的癖性而去被評價。同上注，7。
- 12 同上注，8。
- 13 同上注，9。
- 14 十年後，沃爾澤承認普通道德 (ordinary morality) 在解釋社會意義、形成分配原則方面都起作用，雖然他堅持普通道德不是分配原則。參閱他的“Response,” in *Pluralism, Justice, and Equality*, ed. Miller & Walzer, 293–5.
- 15 Walzer, *Spheres of Justice*.
- 16 根據沃爾澤的觀點，必需品不是商品。參閱Walzer, *Spheres of Justice*, 90.
- 17 同上注，10。
- 18 同上注。
- 19 Blaise Pascal, *The Pensées*, trans. J. M. Cohen (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1961), 96 (no. 244).
- 20 Karl Marx, “Economic and Philosophical Manuscripts,” in *Early Writings*, trans. & ed. T. B. Bottomore (London: Watts, 1963), 193–94.
- 21 Walzer, *Spheres of Justice*, 20.
- 22 同上注，107–8。
- 23 見 Barry, “Spherical Justice and Global Injustice,” 70.
- 24 同上注，78–79。
- 25 Walzer, *Spheres of Justice*, xii.
- 26 同上注。
- 27 同上注。沃爾澤的平等理論顯然跟大衛·米勒對平等的詮釋不同，米勒認為，沃爾澤的平等主義是指“地位的平等”，正如米勒所說：“因為沒有共同的尺度去衡量人們可以享用的東西——沒有一種共通的交換媒介去量度金錢、公認性和權力的價值——要從社會角度去劃分人們的階級地位，根本不可能。假設史密斯是一位成功的商人，鍾斯是一個受人敬重的科學家，我們不能籠統地說史密斯的地位較高，儘管他在金錢領域的地位確實比鍾斯優越，但是，在公認性的領域中，鍾斯就擁有較高的地位。”(David Miller, “Complex Equality,” in *Pluralism, Justice, and Equality*, ed. Miller & Walzer, 206) 可是，一位富有的諾貝爾得獎者的地位，不是比一位肢體殘缺，而且非常貧窮的人為高嗎？再者，米勒的詮釋也不會為沃爾澤所辨認。
- 28 Amy Gutmann, “Justice Across the Spheres,” in *Pluralism, Justice, and Equality*, ed. Miller & Walzer, 99–119.
- 29 見 Michael Walzer, “Response,” in *Pluralism, Justice and Equality*, ed. Miller & Walzer, 282；也見 Walzer, *Spheres of Justice*, chap. 8.



- 30 見 Gutmann, "Justice Across the Spheres," 103–104.
- 31 見 Gutmann, "Justice Across the Spheres".
- 32 Walzer, *Spheres of Justice*, 218.
- 33 同上注, 219.
- 34 見 Gutmann, "Justice Across the Spheres".
- 35 見 Walzer, "Response," 293–295.
- 36 刑罰的分配是一個很明顯的例子。在抽象的層面上，犯了罪就會得到懲罰，但在具體的情況下，還要衡量道德的考慮，所以比較紊亂。後果論及康德主義對刑罰的看法所引起的爭論，正好印證了這論點。
- 37 見 Walzer, "Response," 293–294.
- 38 G. A. Cohen, "Nozick on Appropriation," *New Left Review* 150 (1985), 89–105; G. A. Cohen, "Are Freedom and Equality Compatible?" in *Alternatives to Capitalism*, ed. Jon Elster & Karl Ove Moene (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 113–126; 也見 G. A. Cohen, *Self-ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- 39 在一九二九年至一九三三年的大蕭條以前的現代社會中，福利並不存在。
- 40 Walzer, *Spheres of Justice*, 313.
- 41 同上注, xiv; 及參閱 Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), 3, 20–23.
- 42 這個論題滲透於 Walzer, *Interpretation and Social Criticism* 一書之中。
- 43 John C. Harsanyi, "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls' Theory," in *American Political Science Review*, vol. LXIX (1975), 594–606.
- 44 Thomas Nagel, "Equality," in *Mortal Questions* (New York: Cambridge University Press, 1979).
- 45 有幾名後設倫理學家 (meta-ethicists) 是明顯的例外，例如 John Mackie 和 Gilbert Harman。參閱 John Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1979) 及 Gilbert Harman, *The Nature of Morality* (New York: Oxford University Press, 1977).
- 46 如需有關道德實在論的詳細解釋，參閱 Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986)，尤其是第 8 章。
- 47 更神秘的是沃爾澤其後承認那些引導至達成了共識的社會過程，是由多個過程混合起來的，包括強迫與欺詐 (force and fraud)、辯論與同意 (debate and consent)、以及長期的習慣 (long period of habituations)。參閱 Michael



- Walzer, "Objectivity and Social Meaning," in *The Quality of Life*, ed. Martha C. Nussbaum and Amartya Sen (Oxford: Clarendon Press, 1993), 167.
- 48 在 Walzer, *Spheres of Justice* 一書中都假設了這個命題。它也是 Walzer, *Interpretation and Social Criticism* 一書的中心命題。
- 49 Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, 20.
- 50 同上注, 21。
- 51 同上注, 第1章。
- 52 根據沃爾澤所說, 當 Thomas Nagel 用分離方法 (method of detachment) 去找尋客觀的觀點時, 便用這方式。參閱 Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, 5–6, 8, 51.
- 53 沃爾澤的例子是羅爾斯創造了他的“原本狀況” (the original position)。參閱同上注, 11–13, 16, 27.
- 54 Walzer, *Interpretation and Social Criticism*.
- 55 欲見 *Interpretation and Social Criticism* 的好評論, 參閱 Joseph Raz, "Morality as Interpretation," *Ethics* 101 (1991), 392–405.
- 56 “Theory-laden” 這概念來自 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).
- 57 有一些例外, 例如表彰和懲罰, 這些好處的本質與它們各自的意義的關係好像是半語言性的 (quasi-linguistic)。參閱本文第五部分題目為“修正沃爾澤的公正理論”的次部分。
- 58 最後, *Spheres of Justice* 出版後十二年、*Interpretation and Social Criticism* 出版後八年, 沃爾澤承認道德論證在意義的詮釋上是必須的。參閱他的“Response,” 293–295.
- 59 見 Ronald Dworkin, “To Each His Own”; Barry, “Spherical Justice and Global Injustice,” 74–76; Richard Arneson, “Against ‘Complex’ Equality,” in *Pluralism, Justice, and Equality*, ed. Miller & Walzer, 226–252; Joshua Cohen, *Review of Spheres of Justice*; Raz, “Morality as Interpretation,” 392–504. David Miller 在 *Pluralism, Justice, and Equality* 的引言中有一個對這個問題很有幫助的討論。
- 60 Barry, “Spherical Justice and Global Injustice,” 75.
- 61 Arneson, “Against ‘Complex’ Equality,” 238.
- 62 David Miller, “Introduction,” in *Pluralism, Justice, and Equality*, ed. Miller & Walzer, 8–9.
- 63 Walzer, “‘Spheres of Justice’: An Exchange,” *New York Review of Books*, 21 July (1983), 42.
- 64 Miller, “Introduction,” 8–9.



- 65 同上注，9。
- 66 Walzer, “‘Spheres of Justice’: An Exchange,” 43.
- 67 要理解沃爾澤如何把社會主義從美國的制度、實踐和根本的概念中推論出來，是令人費解的。參閱他的*Spheres of Justice*, 318.
- 68 Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, chap. 2, esp. 40.
- 69 Walzer, *Spheres of Justice*, 20.
- 70 見T. M. Scanlon, “Local Justice,” *London Review of Books*, 5 September (1985).
- 71 正如Dworkin指出：“雖然公正需要國家去干預市場，從而確定貧窮的人得到一定的醫療服務，但這並不代表要為貧窮的人提供富有的人有能力支付的醫療服務” (Dworkin, “To Each His Own,” 6).
- 72 正如沃爾澤指出，在中世紀時期，靈魂的健康被認為是比身體的健康更重要，主要是因為當時的治療率很低；見Walzer, *Spheres of Justice*, 87.
- 73 Waldron說：“把金錢當作為一件和食物、醫療服務、教育、政治服務相似的好處(即其他好處的其中一件)可能是一個錯誤。我認為金錢應該被視為其他好處的意義和價值的相等性的表示，而不是一件本身包含了意義和價值的好處” (Jeremy Waldron, “Money and Complex Equality,” in *Pluralism, Justice, and Equality*, ed. Miller & Walzer, 147).
- 74 Miller, “Why Market?”；也參閱他的*Market, State and Community*.
- 75 這是由於馬克斯認為因為自由放任資本主義 (laissez-faire capitalism) 缺乏中央計劃，所以是固有地不穩定。現在我們知道自任放任資本主義和中央計劃兩者同樣是在現今社會中不穩定和不大可行的。

