

## 论复合平等

[美]M. 沃尔泽 / 文 李 剑 / 译

### 多元主义

分配的正义是一个宽广的观念。它把整个物品（goods）的世界都置于哲学反思的领域之内。没有什么会被忽略；我们公共生活的每一个特征都会被考察到。人类社会就是一个进行分配的社群。人类社会不全是分配的社会，但却主要是一个分配的社会：我们在一起共有（share）、划分（divide）和交换（exchange）。我们同样在一起制造那些我们所共有、划分和交换的事物；而制造——也就是工作——是通过劳动的划分而在我们中间分配的。我在经济中的处境，我在政治秩序中的地位，我在同侪中的声誉，我的物质的所有物：所有这些都自他人而来，到我这里。说我是正确地还是错误地、正义地还是不正义地拥有我所拥有的事物是可能的；但是给定分配的范围和参与者的人数，要作出这样的判断决不是轻易的。

分配正义的观念关系到拥有什么，也一样关系到是什么与做什么；关系到消费，也一样关系到生产；关系到土地、资本和个人财产，也一样关系到身份（identity）和地位。不同的政治制度实施、不同的意识形态证明（justify）对下列物品的不同的分配：身份（membership）、权力、荣誉、威仪、神宠、亲缘与爱情、知识、财富、人身安全、劳与暇、奖与罚，以及更狭义地、物质性地被领会到的众多物品——食品、居所、衣饰、运输工具、医疗保障、各种商品，还有人们所有的收藏品（绘画、善本书、邮票）。物品的多样性（diversity）需要多样的分配程序、分配的决定者以及分配的标准与之相配。存在着简单的分配制度（distributive system）诸如奴隶船只、修道院、疯人院、幼儿园之类（尽管仔细地观察其中的每一个都会显示出未曾料到的复杂性），但是充分发展的人类社会却从未避免过多样性。我们必须研究整体的人类社会，研究纷纭多样的时间与地点中的物品与分配。

然而却没有一条单一的路径，可以进入到这个有关分配的措施与意识形态的世界中去。从来不曾有过一个普遍的进行交换的媒介物。从以物易物的经济消亡后，货币就一直是最普遍的媒介物。但是，总有金钱买不来的东西这条古训不仅在道理上而且事实上也是对的。什么东西应当或者什么东西不应当出售，这是总得由人们决定并且是由多种多样的方式决定的。通观历史，市场是对社会物品（social goods）进行分配的最重要的机制之一；但它从来不是——今天也不是——一个完全的分配制度。

类似地，从来不曾有过一个所有分配都被控制的单一的决定，或者做出决定的单一系列的决定者。从来没有国家权力扩大到规定一个社会赖以成型的共有、划分和交换的所有模式。事物总是脱离国家的控制，新的模式产生出来——家族网络、黑市、官僚联盟，还有秘密的政治和宗教组织。国家官员可以征税、募兵、调配、管理、委任、奖励、惩罚，但是他们不能占领物品的全部的领域，或者用他们自己来取代所有其他的分配的决定者。任何其他人都做不到这一点：他们可以制造市场突变、囤积居奇，但是还从来没有过完全成功的分配上的密谋。

最后，也从来不曾有过适用于所有分配的单一的标准或相互联系在一起的标准的一系列的系列。应得或资格（desert）、水准或能力（qualification）、出身与血统、友谊、需求（need）、自由交换（free exchange）、政治上的忠诚（political loyalty）、民主的决定：每一个标准都曾有其适用的领域，与众多其他的标准并行，它们并不融洽地共存着，分别为相互竞争的群体所援引，彼此混淆在一起。

在分配正义的问题上，历史显示出极为多样的有关分配的措施与意识形态。但哲学家的最初的冲动却是拒斥历史的显示与现象的世界，而探求某种作为基础的一致性：少数的基本的物品，很快地又被抽象为单的一种物品；一个单一的分配标准或分配标准的系列；并且，哲学家自身，至少是象征性的，处在一个进行决定的单一的立场上。我将要论证，追求统一性乃是对分配正义的主题的误解。然而，从某种意义上来说，这种哲学上的冲动是无法避免的。即便我们选择了多元主义，正如我将要做的那样，这个选择也仍然要求一个具有一致性的、融贯的辩护。这个选择一定为某些原则所确证和限定。因为多元主义并不要求我们认同每一个有人主张的分配的标准或者接受每一个自命的分配的决定者。可以想见，存在着单一的一个这样的原则以及单一的一种合法的多元主义。但这仍将是涵括了整个广阔的分配领域的多元主义。与此对立的，是以柏拉图为始的，对正义问题有所著述的绝大多数哲学家

的根深蒂固的假设，即，有且只有一个能为哲学所正当的涵括的分配上的制度。

今天，这个制度通常被描述为一个为理想的有理性的人所选择的制度，如果他们被迫在这样的情况下做出无私的选择的话：对自己的景况一无所知，无法提出只考虑特殊利益的要求（**particularist claims**），面对的是一个抽象的物品的系列。如果这些对认知和要求的限制是恰当地做出的，如果这些物品是恰当地被确定的，那么，只能得出唯一的一个结论这一点就可能是真的。以这样那样的方式被限制的理性的人，将会选择一个，并且是唯一的一个分配的制度。但是促使得出这个唯一的结论的因素却是不易衡量的。同样的那些人，如果把他们转换成普普通通的人，有着对自己身份的强烈意识，有着自己所拥有的物品，有着日常的烦扰和困境，他们是否还会做出那个假设的选择甚或是以之为他们自己的选择，这肯定是可疑的。这里的问题最主要的不是利益上的特殊主义（**particularism**）的问题；哲学家们总假设他们能够安全地——也就是没有争议地——把这个问题排除掉。这是普通人也做得到的，比如说，为着公共利益之故。更大的问题乃是关于历史、文化与身份性的特殊主义。即便人们确实是无私的，则更加可能产生于一个政治社群的成员的心灵中的问题，不是处在如此这般的普遍化的条件下的有理性的个人会做出何种选择的问题；而是，像我们这样的人，有着我们这样的处境，共同持有一种文化并决定继续持有这种文化的那些个人，会做出何种选择的问题。这个问题也容易被变换成是：什么选择是我们在我们日常生活的过程中已经做出的，什么理解（**understandings**）是我们（实际上）所共同拥有的？

正义是一种人为的建构，它是否只能以一种方式被建构是很可疑的。不管怎样，我将始自对这种标准的哲学假设的怀疑，而又不止于对它进行怀疑。分配正义的理论所提出的种种问题容许有多种的答案，而在这些答案的领域内又有着容纳文化的多样性与政治的选择的空间。这不仅仅是在不同的历史环境中去实施某个单一的原则或原则的系列。没有人会否认道德上可允许的实施的范围是广阔的。我试图论证的不止于此，而是：正义的原则自身在形式上就是多元的；不同的社会物品应当出于不同的理由、依据不同的程序、由不同的决定者来分配；并且所有的这些不同都来自于对社会物品自身的不同的理解——而这些不同的理解乃是历史和文化的特殊主义的不可避免的产物。

## 物品理论

分配正义的理论关注的是通常以如下形式被描述的一个社会性的过程：

人们分配物品给（其他的）人们。

这里，“分配”指的是给予、调配、交换等，而被关注的焦点则是处于这些行为的两端的个人：不是生产者和消费者，而是进行分配的人和接受物品的人。在这种情况下，在特殊、有限的自我的形式下，我们就像给与取的人那样，只关心我们自己。什么是我们的本性？什么是我们的权利？什么是我们所需要、要求和应当得到的？什么是我们有资格获得的？在理想的条件下我们会接受什么？被认为是控制了物品的运动的分配的原则就由对这些问题的回答转变而来。抽象地加以定义的物品，被看成是在任何方向上运动的。

但这是过于简单地描述了现实的情况，也过于匆忙地让我们去作关于人的本性和道德机制的宏大论断了。而这些论断从来不可能得到普遍的认同。我想对这个核心的过程提出更加准确和复杂的描述：

人们构想（**conceive**）和创造物品，然后在他们自身中分配物品。

这里，观念（**conception**）和创造先于分配，控制分配。物品并不只出现在决定分配的人的手中，这些人依其所好来处置物品，或依据某种普遍的原则把物品分发出去。倒不如说，具有意义的物品——因为它们的意义——乃是社会关系的关键性的中介物；它们首先呈现于人们的心中，然后才出现于人们的手中；分配的模式化根据的是人们所具有的物品是什么以及物品的目的是什么的共同的观念。分配的决定者受到他们所持有的物品的限制；几乎可以说，是物品在人们中间分配了它们自身的。

“事物居于统治地位，

驾御人类。” [\[1\]](#)

但是这些事物总是特定的事物，这里的人总是特定的人的群体。当然，事物——即令是其统治地位——是由我们制造的。我不想否认人的机制的重要性，只想把我们的注意从单纯的分配转到观念与创造上去：物品的命名，意义的给予，集体的制造。我们需要对有关分配之可能性的多元主义加以解释和限定的，是一种关于物品的理论（**a theory of goods**）。为着我们当下的目的，这个理论可被总括为下列六个命题。

1. 分配正义所涉及到的所有物品都是社会性的物品。它们不是也不能私人地被赋予价值。我并不确定是否还存在着其他种类的物品；我是说，这个问题是开放的。某些家庭内部的对象（**domestic objects**）因为私人的和情感的因素而被珍视，但是只有在文化中，情感才规范地附着于这样的对象。优美的日落，新刈的干草的气息，乡村景致的动人：这些或许是私人认为有价值的物品，尽管它们同样是，并且更明显地，是文化评价的对象。即便是新的发明，也不以发明者的观点来评价，而是隶属于一个更广阔的观念与创造的过程。可以肯定，上帝的物品，是超脱于这个规则的——正如创世纪第一章中说的：“上帝看着所造的一切都甚好”

(1: 31)。这种评价并不要求人类的认同（人类或许会对此存疑），或是大多数人的认同，或是任何处在理想的条件下的人的认同（尽管伊甸园里的亚当和夏娃会赞同这一点）。但是我想不出还有其他的例外。因为观念和创造是社会的过程，所以世界上的物品有着公共的意义。出于同样的理由，物品在不同的社会中具有不同的意义。同一个“事物”为着不同的理由被赋予价值，或者在这里有价值在那里又是没有价值的。约翰·司徒亚特·密尔曾经指责到，“人在人群中有所喜好”。但是我不知道还有任何其他

其他的喜好或不喜好社会物品的方式。<sup>[2]</sup>一个孤立的人几乎不能理解物品的意义，也找不出喜好和厌恶它们的理由。一旦人们在人群中有所喜好，对个人来说就有可能离经叛道，指向潜伏的或反叛的意义，追求另类的价值——譬如说，“臭名恶声”和“奇怪癖”的价值。一种随心所欲的怪癖一度是贵族的一个特权：它就像贵族的其它特权一样是一种社会物品。

2. 人们因其构想和创造物品的方式而具有具体的身份（concrete identities），然后才对社会物品加以占有和使用。“什么是我的（me）与什么是我的（mine）之间的界线”，威廉·詹姆斯写道，“是极难划出的”。<sup>[3]</sup>分配不能被理解成在其心中或在其手中还没有特定的物品的人的活动。实际上，人们已经处于与一系列的物品的关系之中；他们有着进行交易（transactions）的历史，不仅在彼此之间，也在与他们所生活于其中的道德与物质的世界进行交易。没有这样的一个从出生就开始的历史，他们就不会是在任何可以被认可的意义上的人，他们也不会有如何从事给予、调配与交换物品的事情的最初的观念。

3. 没有跨越了所有的道德与物质世界的可构想的基本或基础性的物品（primary or basic goods）的单一的系列；或者说，任何这样的系列都必须如此抽象地被构想，以至于对思考特定的分配来说，它们几乎是毫无用处的。即便是必需品的领域——如果我们既考虑生存的必需品也考虑道德的必需品的话——也是非常广阔的，而其中的级别顺序也是千差万别的。单一的一种必需的物品，并且总是为人必需的物品——比如食物——在不同的地点也有着不同的意义。面包是生活的食粮，基督的肉身，安息日的象征，待客的方式，如此等等。可以设想的是，有一个有限的意义，在这个意义上面包作为生活的食粮是基本的。以至于，如果世界上只有二十个人，并且只有够二十人吃的的面包，则作为生活的食粮的面包的基本性就会导致一条充分的分配的原则。但这却是唯一可能如此的情况了；而且即便在这种情况下，我们也还不能确信就会如此。如果面包在宗教方面的用途与它在食用上的用途相冲突——如果众神要求烤并且烧掉面包，而不是食用的话，——哪一种用途是基本的，就决不清清楚楚的了。那么，面包又是如何被包括进一个普遍的系列（a universal list）中去的呢？如果我们从必需品，转向了机会、权力、声誉等等物品的话，这个问题甚至更难回答，而惯常的答复也是更少具有合理性的。仅当这些物品被抽象掉每一种具体的意义的时候，它们才能被包括进普遍性的系列中去，——因此对所有实际的目标来说，也就导致了无意义。

4. 然而物品的意义决定了它们的运动。分配的标准与措施并不内在于物品本身，而是内在于社会性的物品。如果我们理解了社会性的物品是什么，以及对于以之作为一种物品的人来说意味着什么，我们就理解了物品应当怎样、由谁、以及为着什么原因来分配。所有的物品都是关系到具有决定性的它的社会性的意义才是正义的或不正义的。很明显地，这是一条关于合法性的原则（a principle of legitimation），但它同样是一条批评性的原则（a critical principle）。例如，中世纪的基督徒在谴责买卖圣职罪的时候，他们是在断定一项特定的物品——即教会职位——的意义是拒斥对它的买与卖的。给定基督徒对职位（office）的理解，可以得出——我倾向于说，是必然地得出——拥有职位者应当出于他们的知识与虔信、而不是财富而得到选任。总有金钱能够购买的事物，但不是这一种。同样的，“卖淫嫖娼”与“行贿受贿”这两个词，与“买卖圣职”一样，描述的是对这类物品的买与卖，给定对它们的意义的确定的理解的话，它们是不应当被出卖或被购买的。

5. 社会意义是历史性的；因此分配，还有正义的与不正义的分配，是与时俱变的。肯定地说，一定的关键的物品，具有我们会认为是特征性的、规范性的结构。这结构跨越时间与空间的界限（但不是所有的界限）而重复地出现。正是因为这种重现，英国哲学家伯纳德·威廉姆斯能够论证说，物品总应当出于“相关的理由”（relevant reasons）来分配——这里的相关性似乎联系的是本质的而不是社会的意义。<sup>[4]</sup>比如说，职位应交付给合适的人选这个观念——尽管这并不是有关职位的唯一的观念——在极为不同的社会中，都是显而易见的；在这些社会中，买卖圣职和任人唯亲，不管有怎样的称呼，都同样被认为是罪的和不义的。（但是对什么样的地位和位置可以被恰当地看成是“职位”，却有很大的意见分歧。）再者，惩罚被广泛地理解为一种消极的物品（a negative good），它应当是基于司法审判，而不是政治决定，给予给被判定为应当受罚的人。（但是，是什么构成了司法的审判？是谁作出审判？简言之，对被指控的人来说，怎样做才是正义的？对这些问题一直存在着显著的异议。）这些问题需要做经验的研究。仅仅是直观的或思辨的程序把握不到相关的理由。

6. 当意义是独立的时候，分配必须是自主的（autonomous）。可以说每一个社会物品和物品的系列都构成了一个分配的领域，在这个领域中，只有特定的分配标准和分配措施是适用的。金钱在教会职位的领域中是不适用的，它是来自另一个领域的侵犯。就通常所理解的市场来说，虔信在市场中是无所裨益的。无论什么东西是能够正当地被出售的，都应当可以被出售给虔信之徒，也应当可以出售给渎神的、异端的、有罪的人（不然就无人愿做生意了）。市场对所有人开放，神职却不然。当然，在任何社会中，社会的意义都不是完全独立的。一个分配领域中发生的事影响着另一个；我们至多能够寻求相对的自主性（relative autonomy）。而相对的自主性，正如社会意义一样，是一个批评性的原则，——实际上，正如我将要藉本书而论证的，是一个基本的原则。它是基本的，即令它并不指示出可以衡量所有分配的单一的标准。并没有这样的单一的标准。但却有着（纵然是有争议

的，但却是大略可知的）就每一个特定的社会中的每一种社会物品和每一个分配领域而论的标准；而当权者经常破坏这些标准，掠夺这些物品，侵犯这些领域。

## 支配与垄断

事实上，破坏是制度性的。自主性关涉的是社会意义与共有的价值，但它更可能促成的是偶发的变革与反叛，而不是日常的分配。尽管有着它们的分配措施的全部的复杂性，大多数的社会还是以我们本以为是黄金标准的社会样式组织起来的：一种物品或一个物品的系列是支配性的并对所有分配领域中的价值起决定作用。并且，那种物品或那个物品的系列通常是被垄断的，它的价值为它的拥有者的强力所掌握。我称一种物品是支配性的，当拥有它的人，因为拥有它，就能够支配极为广泛的其他物品。这种物品是被垄断的，只要一个人、价值世界中的君主，——或一群人、寡头集团——成功地打败对手单独地拥有它。支配性描述的是一种使用社会物品的方式，这种方式不为物品的内在的意义所限制，或者，这种方式按其自身的形象塑造物品的意义。垄断描述的是拥有或控制社会物品以利用物品的支配性的方式。当物品是稀缺的、广为人需，如沙漠中的水那样，垄断自身就会造成物品的支配性。然而主要地，垄断是一种更为精致的社会的创造物，多人带来的结果，混合了现实与象征。体力的强健，家族的声望，宗教或政治的职位，地产，资本，技术知识：其中的每一种，在不同的历史时期，都曾支配性的；并且每一种都曾为某个群体所垄断。于是，所有有益的事物都为拥有最佳的事物那些人所有。拥有那一样，其他东西便接踵而来了。换言之喻之，一种支配性的物品被转换成别的物品，被转换成许多别的物品，其根据常常显得像是自然的过程，而事实上却是魔幻般的，是一种社会的点石成金的法术。

没有哪种社会物品曾经完全地支配过物品的全部领域；也没有哪种垄断是达到了极致的。我的用意，是只把支配和垄断的倾向性描述出来，但却是至关重要的倾向性。因为我们能够借助于建立于社会中的转换的模式（patterns of conversion）把整个社会的特征刻划出来。一些特征是简单的：在资本主义的社会中，资本是支配性的，并极易转换成名望与权力；在技术统治的社会中，技术知识也起到同样的作用。但是也并不难于设想或找到更为复杂的社会建制。其实，资本主义与技术统治较之它们的名字所表征的意思要远为复杂，即使它们的名字确实传达出了有关共有、划分和交换的最重要形式的真实信息。对一种支配性物品的垄断性的控制造就了一个统治阶级，其成员踞于分配制度的顶端——恰如宣称具有其所热爱的智慧的哲学家们所热衷于做的事情。但是既然支配总是不完全的，而垄断总是不完备的，每一个统治阶级的统治就总是不稳定的。它不断地遭到以别的转换模式为名的其他群体的挑战。

社会冲突所全部关系到的问题就是分配。马克思对生产过程的着重强调不应当在我们面前掩盖了这样一个简单的真理，即，争取控制生产资料的斗争乃是分配的斗争。土地与资本殊关重要，而这些物品是能够被共有、划分、交换并被无止尽地转换下去的。但是支配性的物品并不只有土地与资本；经由别的物品——军事或政治的权力，宗教职位与个人魅力，等等——来获得土地与资本是可能的（在历史上也曾经是可能的）。历史并没有揭示出单一的支配性的物品与自然的支配性的物品，历史揭示出的是种种不同的法术与互相竞争的不同团体的魔术师。

要求对一种支配性的物品加以垄断的论断，当它逐步发展为是为着公众的目的时，就构成了一种意识形态。其标准的形式是通过一个哲学原则的中介，而把某类个人的品质与合法的占有联系起来。因此贵族统治或贤人统治，就是宣称有教养和有智慧的那些人的原则：他们通常是地产和家族声望的垄断者。神权至上是宣称通晓圣经的那些人的原则：他们是神宠与职位的垄断者。能人统治或职务向有能力的人开放，是宣称有能力者的原则：他们最经常地是教育的垄断者。自由交换是准备或自称准备作风险投资的那些人的原则：他们是流动的财富的垄断者。这些群体，——还有其他的、也是由其原则和占有物而得到区分的群体——彼此竞争，争夺优胜。一个群体又一个群体竞相获胜，或者是不同的群体结成联盟，但胜利是不易被分享的。没有最终的胜利，也不应当有。但这并不是说不同的群体的断言就必然是错的，或他们所主张的原则作为分配标准来说是没有价值的；这些原则在一个特定的领域的范围内，常常是极为正确的。意识形态易被腐化，但腐化并不是有关意识形态的最令人感兴趣的事。

正是在对这些斗争的研究中，我探求到了我自己论证的主线。这些斗争，我想，具有一种模式化的形式。某种人群——阶级、种姓、阶层、等级、联盟、或社会组织——对某个支配性的物品享有垄断或近似地享有垄断；或者，一些群体联合起来享有垄断，等等。这个支配性的物品多多少少可以制度性地被转换成所有其他种类的物品——机会、权力、以及声誉。于是，权力为强力者占取，名誉为出身高贵者占取，职位为有良好教育者占取。或许确证了这种占取的意识形态是广泛地被信以为真的。但是仇恨和反抗（几乎）是像信仰一样强有力的。总会有一些人，而且经久历时，便为数甚众，他们会认为这种占取不是正义而是篡夺。统治集团并不拥有，或并不单独地拥有它所宣称的那些品质；转换的过程破坏了对得失攸关的物品的共同的理解。社会冲突是间歇性的，或是地域性的；而在某一刻，反对的论断就被提出来了。尽管反对的论断有着许多不同的种类，三种具有普遍性的论断是格外重要的：

论断1：支配性的物品，无论是什么，都应当这样再分配，使其得以平等的或至少是更广泛地为人所有：这等于是说垄断是不正义的。

论断2：所有的社会物品都应当自主地加以分配：这等于是说支配是不正义的。

论断3：为某个新的集团所垄断的某种新的物品应当取代现行的支配性物品：这等于是说现存的支配与垄断的模式是不正义的。

第三种论断，在马克思看来，乃是每一种革命意识形态的范型（model）——可能除了无产阶级的或最终的意识形态之外。因此，马克思主义理论中的法国革命是这样的：贵族出身与封建领地的支配性终结了，代之而起的是资产阶级财富的支配地位。伴随着不同的主体与对象，又一次产生了初始的状态（original situation）（这一点不是无关紧要的），阶级战争继之又起。我在此处的目的不是认同或批评马克思的观点。其实，我觉得，在每一种革命意识形态中无一不具有上述三种论断的成分；但这也不是我在此将为之辩护的立场。无论第三种论断有着什么样的社会学的意义，它都没有哲学上的意味——除非有人相信，存在着一种自然就具有支配性的物品，使得拥有它的人可以合法地要求统治我们其他人。在某种意义上，马克思的确相信这一点。生产资料是整个历史过程中的支配性的物品；而马克思主义，就其暗示出谁控制了主导性的资料，谁就合法地进行统治这一点来说，是一种历史主义的学说。经过了共产主义的革命，我们所有人都将控制生产资料：到那时，第三种论断就消解为第一种论断。同时，马克思的范型乃是一个不断进行的分配斗争的纲领。当然，它将关系到谁在此一时或彼一时取胜，但如果我们关注的只是一个继之一个的支配与垄断的主张的话，就不知道它为什么以及如何会是这样的。

## 简单的平等

我所考虑的是前两个论断，并且主要是第二个论断，因为对我来说这个论断最好地把握了社会意义的多元性与分配制度的真实的复杂性。然而第一个论断在哲学家中间是更为普遍的，它符合他们自己对统一性与单一性的追求；而我则需要较为细致地解释这个论断所遇到的困难。

作出第一个论断的人，是对一种特定的社会物品的垄断性而不是支配性进行挑战。这同样是对一般性的垄断的挑战；比方说，如果财富是支配性的，并广为人所有，则其他物品都不可能垄断。设想这样一个社会，其中每一物都可以出售，而每个人都有和别人一样多的金钱。我称之为“简单平等的体制”（regime of simple equality）。通过转换的过程，平等得到增加，直到社会物品的整个领域都实现了平等。简单平等的体制不会持续太久，因为进一步的转换的进展——市场中的自由交换——一定会接着带来不平等。如果有人想要一直维持简单平等的话，他就得要求一种“平均金钱的法令”（monetary law），好像古时平均土地的法令或是犹太人的安息年那样，周期性地回复到初始状况上去。只有一个中央集权和积极活跃的国家才能强大到促成这种回归；而如果金钱是支配性物品的话，国家的官员事实上是否能够这样做或愿意这样做，尚且是不清楚的。无论怎样，初始状况在另一方面也是不稳定的。不仅仅是垄断将会重现，支配性也会消失。

在实践中，打破对金钱的垄断就抵消了它的支配性。别的物品开始发挥作用，不平等以新的形式出现了。仍然考虑简单平等的体制。每一物都可以出售，每个人都有同等数量的金钱。因此每个人都有，比如说，为子女购买教育的均等的的能力。但是有的人这么做，有的人不这么做。结果表明这是一项有益的投资：其他的社会物品越来越多地只售给有学历的人。很快每个人都投资教育；或是更可能的，通过税收制度，使对教育的购买得到普遍化。但那样一来学校就变成一个不再受金钱的支配作用的竞争性的领域了。天赋的能力或是家庭的教养或是写作的技能代之具有支配作用，教育上的成功与学历为某个新的群体所垄断。让我们称他们为（他们也自称为）“有才能者的群体”。最后，这个群体的成员要求他们控制的物品在校园以外也是支配性的：职位，头衔，特权，还有财富，全都得由他们来占有。这就是向才能、均等的机会等等的开放之途。这就是公平（fairness）的要求；人们的才干大显；而且无论如何，有才干者将会扩大其他所有人皆可获得的资源。于是迈克尔·扬的能人统治产生了，伴着所有随之而生的不平等。<sup>[5]</sup>

现在我们该怎么办呢？可以对新的转换形式加以限定，承认但却限制有能力者的垄断作用。我以为这就是约翰·罗尔斯的差别原则的用意。依据这个原则，仅当不平等被用来产生——并且事实上也产生了——对最少受益的社会阶层的最大可能的利益时，才是可以成立的。更确切地说，一旦对财富的垄断被打破的话，差别原则就是施加给有才能者的限制。它以这种方式起着作用：设想一名外科医生，他要求在他所习得的技能和在大学和医学院的激烈竞争中所赢得的文凭的基础上，获得比他的均等份额还要多的财富。我们会认可这种要求，当且仅当，这个要求是以规定的方式起着有益的作用的。与此同时，我们会采取措施限制和规范外科治疗的售价，也就是外科技术向财富的直接转换。

这种规范必然地将会是国家所起的作用，如同平均金钱的法令与平均土地的法令是国家的作用一样。简单平等要求国家不断的干预，以打破或限制刚刚出现的垄断，压制新的形式的支配。但是那样一来，国家权力自身就会成为竞相争夺的对象。各个群体将会追求垄断，继之利用国家来巩固他们对其他社会物品的控制。或者，国家将被它自己的管理者用寡头政治的铁令加以垄断。政治总是最直接地通向支配，政治权力（而不是生产资料）可能是最重要的——并且肯定是最危险的——人类历史中的物品。因此就需要限制进行限制的管理者，需要建立宪政的制约与平衡。这些都是对政治垄断所施加的限制，而一旦各种社会的和经济的垄断被打破后，这些限制就愈益重要了。

限制政治权力的一种方式就是广泛地分配政治权力。但是考虑到得到深入探讨的多数人暴政的危险，这种方式可能不会起到作

用；不过这些危险可能不象人们经常认为的那样严重。民主政府的更大的危险在于，它会软弱得无力控制整个社会范围的再生（re-emerging）的垄断，以及财阀、官僚、专家、英才等群体的社会力量。理论上，政治权力是民主制国家中的支配性的物品，并能以公民选择的任一种方式加以转换。而实际上，又一次地，打破对权力的垄断削弱了它的支配性。政治权力不能广泛地为人分有而又不受制于公民已经拥有或试图拥有的其他物品的影响。所以民主制，如马克思所认识到的，在本质上是一种反映式的制度（a reflective system），映射出对社会物品的主导的和新兴的分配。民主的决策将是在决定或者认同了新的垄断的文化观念的塑造下形成的。要压倒这些垄断，权力就必须被集中，或许权力自身就必须被垄断。再一次地，国家必须是强权的，才可以实现差别原则或任何类似的干预主义的规则（interventionist rule）所指定给它的目的。

不过，简单平等的体制可能还是会起作用。可以设想一种多多少少带有稳定性的张力，存在于正在出现的垄断与政治的限制之间，存在于比如说有才能者对特权的要求与差别原则的推行之间，继之存在于推行差别原则的人与民主政体之间。但我怀疑种种困难会反复出现，并且在许多方面最终对私人特权的唯一的矫正都将是中央集权，而摆脱中央集权的唯一途径就是私人特权。我们将会集中起权力来制约垄断，然后又寻找某种方式去制约我们所集中起的权力。但没有一种方式不是向处于重要地位的人开放了攫取和利用重要的社会物品的机会的。

这些问题来自于把垄断——而不是支配性——当作了分配正义的中心问题。要理解哲学家（还有政治活动家）为什么一直关心的是垄断，当然并不难。近代的分配方面的斗争始自反对贵族独占土地、职位和荣誉的战争。这种独占看起来是为害甚烈的，因为它基于出身和血统，而不是财富或权力或教育。前者是个人与之无干的，而后者——至少在原则上——是可为个人获得的。而当一个人，在出身与血统的领域里好比是一个小领主，那他其实就大获胜利了。基于出身的权利不复是一种支配性的物品；从此以往，它的购买力微乎其微；财富，权力与教育大行其道。然而，对后者这些物品来说，简单平等要么维持不下去，要么只能在我刚才描述过的那种循环反复中得到维系。在这三种物品自己的领域里，正如它们时下被理解的那样，都易于产生自发的垄断。而这些垄断只能这样被制止，如果国家权力是自身是支配性的并且为负责制止垄断的国家官员所垄断的话。然而我认为，另有一条达至另一类平等的路向。

## 专制与复合的平等

我想要论证的是，我们应当关注的是减少支配性，而不是，或不主要是打破或者限制垄断。我们应当考虑的是，缩小特定物品可被交换的范围与确立分配领域的自主性会意味着什么。但是这样一条论证的路径，尽管不是素所罕见的，却也从来没有充分地展现于哲学著作中。哲学家们一直倾向于批评（或确证）现存的或新兴的财富、权力与教育的垄断。或者，他们一直是批评（或确证）特定的转换——财富到教育的转换，或是职位到财富的转换。而这一切最常冠以完全简单化的分配制度的名义。对支配性的批评则将建议一种对现实的分配的复杂性重行表述然后予以接纳的方式。

现在设想一个不同的社会物品都被垄断地持有的社会——它阻止不断的国家干预，此时如此，以后亦然——但在这个社会中所有社会物品的转换都不是普遍性的。随着讨论的深入，我将尝试对“可转换性”（convertibility）加以精确的定义，但是现在一般性的描述就足够了。这就是一个复合（复杂）的平等主义的社会（a complex egalitarian society）。尽管仍将存在着许多微小的不平等，但不平等将不会经过转换的过程而扩大。这不平等也不会跨过不同的物品累加起来，因为分配的自主性易于产生多种多样的垄断，各为不同的群体所掌握。我不想断言复合的平等就一定比简单的平等更稳定，但我倾向于认为它会带来更加分散的和特殊化的社会冲突的形式。对可转换性的拒斥，在很大程度上，也是由普通人在其能力与控制的领域内加以维持的，而没有大规模的国家行为。

我认为，这是一幅动人的图景，但对其所以动人之故，我还未做解释。对复合平等的论证开始于我们对多样的社会物品的理解——我指的是，我们现实的、具体的、实际的与特定的理解。然后这一论证进行到对我们通过那些物品而彼此联系的方式的说明。简单平等是一种简单的分配的条件，故而设若我有十四顶帽子而你也有十四顶帽子的话，我们就是平等的。如果帽子是支配性的话，好处就是显而易见的，因为那样一来我们的平等就会扩展到社会生活的全部领域去。

然而，按照我这里所持的观点，我们无非只是拥有同等数目的帽子，而帽子不可能总是支配性的。平等是人与人之间一种复杂的联系，由我们所制造、共有和在我们之间划分的物品为中介；它并不是占有物的等同。那么它所要求的乃是反映了社会物品的多样性的分配标准的多样性。

对复合的平等的论证在帕斯卡尔的一则沉思中得到优美的表述。

“专制就在于渴求普遍的、超出自己范围之外的统治权。

强力、美丽、良好的精神、虔诚，各有其自己所统辖的不同场所，而不能在别地方；但有时候他们遇到一起，于是强力和美丽就愚蠢地争执他们双方应该作另一方的主人；因为他的主宰权是属于不同的种类的。他们相互并不理解，而他们的谬误则在于到处都要求统辖。但什么都做不到这一点，哪怕是强力本身也做不到：它在学者的王国里就会一事无成……

专制。所以下述说法就是谬误的和专制的：‘我美丽，因此人们应该尊敬我。’‘我有强力，因此人们应该爱我……’‘我有……，等等。’

专制就是要以某种方式具有我们只是以另一种方式才能具有的东西。我们对各种不同的优点要尽各种不同的义务：对漂亮有义务爱慕，对强力有

义务惧怕，对学识有义务信任。”<sup>[6]</sup>

马克思在他早期手稿中也作了类似的论证，可能他也想到了这则沉思：

“如果我们设定着人类作为人类以及人类和世界的关系作为人的关系，那么，你只能把恋爱和恋爱交换，信任和信任等等交换。如果你想欣赏艺术，你必须成为一个在艺术上有修养的人；如果你想给别人一个影响，那么，你必须成为一个现实地激动并且促进地在别人身上起作用的人。……如果不引起对方的爱而恋爱着，换言之，你的恋爱作为恋爱并不生产对方的恋爱，如果你通过你作为恋爱着的人的生活表现没有把你弄成被恋爱的人，那么你的恋爱是无力的，是一个不幸。”<sup>[7]</sup>

这些论证是不易解的，而本书的绝大部分不过是就其意义详为阐释。而此处我要尝试某种更为简单和概要的工作：把这些论证转述成我已经并一直在使用的语汇。

帕斯卡尔和马克思的第一个论断是，个人品质和社会物品各有其作用范围，它们在其中自由地、自发地、合法地起着作用。有一些随即发生的或自然而然的转换是由特定物品的社会意义而来的，也因之在直观上似乎是合理的。其所诉求的是我们通常的理解，并且反对我们对不合法的转换模式的一致默许。或者说，这个诉求由我们的默许转向了厌憎。帕斯卡尔表明，强力转换成信仰是不对的。用政治学的术语来说，帕斯卡尔指的是统治者不能正当地出于其所行使的权力而决定我的观念。马克思补充道，他也不能正当地影响我的行为：如果统治者想要作到这一点，他必得是雄辩的、有助益的、激励人心的，等等。这些论证的力量依赖于某种共同的、对知识、影响力与权力的理解。社会物品有着社会性的意义，我们通过对那些意义的解释寻找到通向分配正义的途径。我们寻求的是内在于每一个分配领域内的原则。

第二个论断是，对这些原则的无视就是专制。把一样物品转化成另一样，当这二者之间没有内在的关联的时候，就是侵犯另一群人理所当然地统治的领域。垄断在这些领域内并不是不恰当的。例如，雄辩与助人者（政治家）建立在政治权力上的控制并没有什么不对。但是用政治权力获得其他物品就是一种专制的做法。因此，一种古老的对专制的描述是有普遍性的：王侯变作了暴君，中世纪的作家这样写道，一旦他们掠夺他们臣民的财产并侵入他们的家庭。在政治生活中——但也是更为广泛的政治生活——物品的支配地位也促成着对人的支配。

复合平等的体制是专制的对立面。它建立起一系列使支配变得不可能的关系。用形式化的术语来说，公民在一个领域中的或关系到一种社会物品的地位，不会被他在另一个领域中的、关系到另一种物品的地位削弱。因此，公民X可能被选任超越了公民Y的政治职位，则这二人在政治的领域中就将是不平等的。但是他们不会是普遍地不平等的，只要X的职位并不给予他在其他领域中的超越了Y的优势——优越的医疗、子女入更好的学校的途径、创业的机会，等等。只要职位不是支配性的物品，不能普遍性地被转换，持此职位的人就将处于——或至少是能够处于——与他们所管辖的人的平等的关系中。

但是如果支配性被取消了，各个领域的自主性得到建立，——而同一个人一个领域接着一个领域的取得成功，在每个群体中都得到优胜，无须非法的转换就累聚起种种物品的话，那又会怎么样呢？这肯定会促成一个非平等主义的社会，而它同样以最强的方式表明由平等者组成的社会并不是一种逼真的可能性。面对这样的证据，我疑心任何平等主义的论证都无法继续成立。这儿有一个人，我们自由地选他作我们政治上的代表（而不虑及他的姻亲或是私产）。他同样是一个富于胆略和创造性的企业家。他早年学习科学，每试皆获令人惊异的高分，还做出了重大的发现。战时，他无比英勇，赢得最高的军功。他满怀同情，极具魅力，凡认识他的人无不爱他。有这样的人吗？或许是有，但我很持怀疑。我们讲述类似的故事，但故事是虚构的，是把权力或财富或学术才能转述成了传奇般的声誉。无论怎样，这种人不会多到能够构成一个统治阶级并支配我们大家。他们也不会每一个分配领域都获得成功，因为总有一些并不包括成功这个观念的领域。在复合平等的条件下，他们的子女也不可能承继他们的成功。总而言之，最有成就的政治家、企业家、科学家、军人和爱侣将是不同的人；只要他们所占有的物品并不使其它物品随之而至的话，我们就没有理由惧怕他们的成就。

对支配性和支配的批评指示出一个开放的分配原则。社会物品X不应当分配给占有另一种物品Y的人，仅仅是因为他们占有了Y而无视X的意义。这个原则在不同的时期，对每一个一度是支配性的Y，可能都一再地被提出过。然而它并不常得到一般化的表述。帕斯卡尔和马克思建议运用这一原则于所有可能的Y，而我将试为此种运用。那时我关注的将不是帕斯卡尔的群体中的成员——强力者或孱弱者，仪容俊美的或相貌无奇的人——而是为这些人所共有和划分的物品。这一原则的目的是汇聚起我们的注意力；它决定的不是共有或划分。这一原则引导我们研究社会物品的意义，由内而外地审视不同的分配领域。

（Michael Walzer, “Complex Equality”, 原载 *Spheres of Justice*, Chapter One, pp. 3-20, Oxford: Basil Blackwell）

- [1] 拉尔夫·沃尔多·爱默生，“颂歌”，《全集与其他著作集》，布鲁克斯·阿特金斯编（纽约，1940年版），第770页。
- [2] 约翰·斯图亚特·密尔，《论自由》，见《约翰·斯图亚特·密尔的哲学》，马歇尔·科恩（纽约，1961年版），第255页。
- [3] 威廉·詹姆斯，转引自C.R.辛德尔与霍华德·弗罗姆金，《独特性：人类对差别的追求》（纽约，1980年版），第108页。
- [4] 伯纳德·威廉姆斯，《关于自我的问题：1956—1972哲学论文集》（英国剑桥1973年版），第230—249页（“平等的观念”）。
- [5] 迈克尔·扬，《能者之治的兴起，1870—2033》（英国哈蒙兹沃斯1961年版）。这是一本卓越的社会学小说。
- [6] 帕斯卡尔，《思想录》，J.M.科恩译，（英国哈蒙兹沃斯1961年版），第96页，（no.244）。这里的译文取自何兆武译《思想录》，商务印书馆1985年版。其中tyranny一词，何译“暴政”，已依本文译法改作“专制”。
- [7] 马克思，《经济学—哲学手稿》，见《早期著作》，T.B.Bottomore编（伦敦1963年版），第193—194页。译文取自何思敬译、宗白华校《经济学—哲学手稿》，人民出版社1956年版。