

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 分配正义和群体认同：社会正义在中国[justice of allocation and identity of group: social justice in China]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Preprint
Authors	徐, 贲
Publisher	中国社会科学院应用伦理研究中心
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-28 15:40:51
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/182352">http://hdl.handle.net/20.500.12424/182352</a>

# 徐 贲：分配正义和群体认同：社会正义在中国

## 徐 贲

徐 贲（美国加州圣玛利学院教授）

从上个世纪 90 年代前期开始，随着中国经济体制的改变和在这一过程中权金勾结、贫富悬殊和制度性腐败的日益加剧，社会正义越来越成为思想界的关注点，其中讨论的一个重点便是分配正义。在讨论中，人们对一些普遍性的正义原则，如 结果的公平 、 机会的平等 和 资源的公平 、 满足需要的公平 、 凭能力致富的公平 等等，表现出很大的兴趣，也产生了各种争论。 [1] 这一讨论大大丰富了人们对分配正义所涉及的一些基本问题的了解。在对正义问题极为陌生的中国，这方面的积极意义是不容轻视的。

但是，上述讨论基本上是建立在局限性颇为明显的 两极 三元 分析模式之上，这里的 两极 是指理想 正义 与现实 非正义 的对立， 三元 是指 个人 、 政府 和 金钱 ，其中个人是竞争者和接受分配者，政府是再分配者，而金钱则是再分配物品。两极化的正义与非正义之对立往往低估了介于这两者之间的 常识正义 ，即实际存在于群体中的正义观。而在社会群体日常生活中起作用的却恰恰是 常识正义 ，而不一定是理想正义。 理想正义 和 常识正义 都是否定性的，换言之，这两种观念提倡正义都是为了消除非正义，但它们对什么是非正义的认同往往却并不相同。例如，高等教育中所谓通过公平考试而 量才录取 ，常识将它视为正义，因为它否定了凭金钱、阶级、家庭关系入学的非正义；但是， 理想正义 则仍可能视其为缺乏正义，因为中等教育给所有考生提供的受教育机会并不相等，所以高考竞争的起点就实际上是不平等的。 常识正义 之所以重要，是因为在现实社会中正义与非正义的冲突往往是在 常识正义 和非正义间展开，而不是在 理想正义 与非正义间进行。

三元 模式把分配问题几乎完全限制于金钱和物质，因而忽略了分配正义的一些其它内容，如 赏罚 、 荣誉 、 天赋 和 才干 、 需要 等等。同时， 三元 模式的出发点往往是一些普遍经济原则，很难具体对待当今中国面临的一些严重社会问题（如滥用公权力、司法非正义、新闻受钳制、人际关系淡漠和缺乏同情心、普通民众的医疗和教育负担、民工在城市遭受的社会歧视和不公正待遇等）。若将这类问题统统归结或还原为经济问题，不利于我们认识分配正义对社会群体多方面的影响。对分配正义的讨论不只是关心如何在现存的社会各群体之间对非正义的分配作再分配，而是要通过对群体共同生活方式、理念和价值的批判来形成具有多方面分配正义的新群体环境。从这一角度去认识，就有必要比较深入全面地了解华尔泽的社群主义多元正义观。笔者将先介绍这一理论，然后在此基础上讨论中国目前的分配正义问题。

### 一、现代群体生活的社会区分和诸多领域

现代化社会的重要标志之一就是生活领域越来越分明的区分。韦伯的现代社会理论指出：

领域的区分不仅是现代社会的主要特徵，而且也是现代道德发生剧烈变化的主要原因。

[2] 在宗教、经济、政治、科学和文艺等领域各自区分的背景下，它们各自发展出相对独立的价值观，如信仰、利润、权力、客观知识、美和创新等等。华尔泽的多元正义论所依据的现代社会领域区分和韦伯的现代化理论是一致的。可是，华尔泽所强调的不是社会发展的自动趋向，而是自由主义政治意识形态在这一历史过程中所起的关键作用。他观察到的领域区别也比一般的现代化理论之观察更为具体、更为多样。

华尔泽认为，自由主义对现代社会的贡献不在于造就原子型的 个人 ，而在于它提供了

绘制 (现代) 社会和政治世界的地图 的工具。华尔泽强调，前自由主义时代的社会是一个有机的整体，尽管它也展现出不同的方面，如宗教、政治、经济、家庭等等，但这些都交织为浑然一体的世界。因此，教会和国家，教会国家和大学，公民社会和政治团体，王朝和政府，公职和财产，公共生活和私人生活，家庭和店铺等等，它们都见怪不怪地合二为一，不可分离。 [3]

自由主义者属于提倡和实行 区分的艺术 的人，他们在原先浑然不分的社会 中划分出不同领域之间的界限，逐渐绘制出我们至今仍在沿用的 社会政治地图 。这张地图上最重要的区分体现在教会和国家之间，这一区分造就了一个 宗教领域 (公共和私人礼拜、聚会和良心)，在这个领域前政客和官僚必须止步。 [4] 在宗教领域中，信徒享有不受外力强迫的自由。一个人的灵魂得救或不得救，或者根本不在乎是否得救，都是他自己的事。这就是信仰和良心的自由。

同样，教会国家 (或者国家教会) 和大学的区分造就了学术自由，教授在教育领域中就象信徒在宗教领域中那样拥有他自己的自由。在中世纪，大学和教会 (或教会国家) 浑为一体，大学里的学生和教授是特权群体，享有僧侣的身份，不受世俗惩戒的约束。正因为大学和教会 (或教会国家) 没有区分，中世纪的学者们也就不能享受异端思想的自由。进入现代社会后，大学成为知识领域的一部份，学生和教授失去了僧侣的特殊身份，但却获得了知识领域中的绝对自由 (至少在理论上可以这么说)。无论是在私底下还是在公开场合，学生和教授都可以自由地批评或质疑社会。

公民社会和政治团体的区分则造就了经济竞争、自由企业以及商品、劳动力和资本市场等领域。以商品市场为例，商品的买者和卖者都有自由讨价还价，以任何价格买卖任何物品。国家官员不得加以干涉。在这个领域中，不存在什么正义的价格，至少没有谁可以去强制规定什么是正义价格。同样，谁也不能禁止奢侈浪费或高利剥削，谁也不能强行规定物品必须品质优良或使用安全，谁也不能制定最低工资规定等等。 [5] 只要卖家不弄虚作假，不胁迫或引诱买家成交，以任何价格出售任何劣等商品皆不违反自由买卖原则。消费者协会 也不得规定商品的合理价格或必须达到怎样的质量，它只能为买家提供信息，帮助买家自己作出买或不买的决定。顾客一切都得自己当心、自己负责，这里体现的是 自由必有风险 的原则。

同样，家庭和国家的区分废止了王朝政府。政治权力不再是世代相袭的特权。以前，只有皇帝的儿子才能当皇帝；今天，在现代民主国家，具有被选举资格的任何人都可以竞选总统或总理。由于政治社会地位与祖传的身份、地位和财产之间有了界限，于是就产生了 公职 这个领域。在这个领域里，从事公职活动的人们可以竞争各类职位，也有发展个人专长的自由。个人的命运从传统的 龙生龙、凤生凤、老鼠的儿子会打洞 ，变成了一条可以选择、可以争取的成功之路。对民众来说，国事和家事的区分还造成了个人和家庭领域的自由 (它往往被过份狭隘地只当作是性自由)。个人领域颇为宽广，只要不强奸、不放火、不杀人，一个人有自由在家里会见任何朋友，读任何书，以任何方式谈政治、骂总统或者教育子女等等。没有这种自由，人们就是呆在家里，也会胆战心惊，生怕随时被人告发 (就象 文化大革命 时那样)。

区分的艺术 不仅造就了自由，而且也造就了平等。宗教自由消除了政治和神职官员的强制性权力，这既形成了由世俗信众主导的自由教会，也使人人能平等地为自己的灵魂负责。学术领域中任何人都必须以理服人，不得以暴力强制他人。学术自由造就了 学问、知识 或 真理 面前的人人平等。公职服务领域的自由同时确立了应以才德和能力，而非部属、门庭、裙带关系加入竞争的平等原则。私人或家庭生活的自由使得国家不得干涉任何人的私生活，而不只是权贵者的私生活，这就是人人私生活的平等。

由于现代社会生活领域的区分，自由和平等方能在每个领域中同步发展。因此，华尔泽强调：事实上，自由和平等是一个意思，我们可以说，(经过区分的) 现代社会既享有自由也享有平等，但条件必须是任何领域中的优势不能转化为另一个领域中的优势，也就是说，要讲区分就得坚守区分，政治权力不得左右教会，宗教不能牵制国家，以此类推。 [6]

每个现代社会中都会有许多自然形成的不同领域，但这些领域间却并不总是保持严格的区分。如果自然的区分就等于人为的区分，那也就无须实行“区分的艺术”了。区分是一种在社会实践中形成的传统，但维持和确保领域间的区分却是国家在管理社会时应尽的一项职责。

不同的社会会有不同领域间的区分。在不同的社会中，那些试图破坏领域区分，让某些领域对其它领域形成控制的主要力量也会有所不同。每个社会本身的发展历史和传统也会形成具有特点的领域区分和领域间影响或跨越。但这不应当影响坚守领域区分，坚持领域独立的基本原则。否则，当一些人在一个领域中的优势能够顺利转移成为另一个领域中的优势时，就必然会形成华尔泽所说的“宰制”（domination），宰制必然使得原本应当独立的领域正义遭到破坏。

从群体价值观、而非抽象正义原则来看，社会中并不存在某种统一的、行诸任何领域都有效的正义原则。每个具体的领域都有它自己约定俗成的正义，这就是华尔泽所说的“多元正义”。华尔泽认为，每个领域中都有某种主要的交换、授与或分配的物品，确定什么是某领域中的这种“特殊物品”，也就是确立对这物品的分配原则，即分配正义。例如，如果我们把“健康”视为医疗保健领域中的特殊物品，那么它的分配原则就是“需要”（健康是每个人的基本需要），得了病需要治疗，有钱没钱都得治。这就是领域分配物品包含分配原则的意思。如果金钱和商品的自由交换原则进入了医疗保健领域，把医疗当作“商品”，有钱的治病，没钱的等死，或者有钱的小病大治，没钱的大病小治，那么有钱人在金钱商品领域中的优势就顺利地转化为医疗保健领域中的优势，这就形成了一个领域对另一个领域的“宰制”，破坏了另一个领域中应有的分配正义。

华尔泽提出多元正义观时采用的是一种很现实的正义观。他看到现有社会中、各领域中都存在着许多现实的不平等。他认为，如果各领域能保持独立，不受其它领域的“宰制”，那么这些现实的不平等就至少不会加剧；而且，由于每个人都同时生活在不同领域之中，他在一些领域中的劣势至少可能由他在另一些领域中的优势所抵消，最后形成一种“不平等的平等”局面。华尔泽称之为“复合平等”。

## 二、多元正义和复合平等

几乎所有的正义概念都是与某种“平等”的概念联系在一起的。大多数从普遍理想原则出发的正义观都包含着某种单一的平等概念。与此不同的是，华尔泽从多元正义观出发，提出了“复合平等”的概念。单一平等观认为，如果一个社会能在某个关键点上平等地对待所有的人，就能实现一个平等的社会，这个关键点可以是财产、收入、机会、权利、资源、能力、福利等等。尽管不同的正义论者在“平等什么”的问题上有激烈的争议，但他们在设定某种平等理想的单一尺度上却是一致的。

当然，持单一平等观者往往并不试图将平等直接运用于每个具体议题。正如米勒观察到的，主张单一平等者在提出某种平等理想后，往往会同意为“有益的竞争”牺牲一些平等。

[7] 例如，在罗尔斯那里，“机会平等原则”就是与“区别原则”并列的。区别原则（尽量有利于所有人的尽量小的差别）和它的社会运用（如平权，即尽量为最弱势的群体提供最大的机会优势）就是接受某种程度的不平等。

复合平等观则认为，“平等”不是一种可以预先设立的总体理想。平等只能是一种“不平等的平等”，即许多领域中实际存在的不平等相互抵消、平衡后达到的“复合平等”。现有的许多分配领域内部都不平等，因为不同的人在这些领域中并不享有同等量的领域物品。因此，“平等”不是指某种物品的平均分配，而是指一系列社会关系形成的总体性质。[8] 一个人官场失意或做不成生意，可以改做学问，即使一个人在许多领域中都处于劣势，他至少在公民权利、安全、福利等领域中仍然与他人平等。华尔泽认为，各领域越独立，它们相互的关系就越能产生平等的公民身份，这种平等永远是一个社会实践的“副产品”[9]，不是一种说有就有、或者想要有就能有的东西。实现复合平等的根本条件是国家机器独立于特定政

治势力和保障人们政治自由的公民宪政。

尽管华尔泽认为自由主义推动了现代社会领域的区分，但他却并不是一个传统意义上的自由主义者。在许多具体问题上，他都表现出明显的社会民主主义的特点，尤其是他坚持国家在现代社会中必须发挥作用，必须尽力维持不同领域间的区分，以保证它们的独立和正义。华尔泽的这种主张与自由主义者要求尽量限制国家的作用是不同的。华尔泽认为，不同的社会有自己形成特定社会领域的传统和历史，领域的多寡和彼此间的区分也可能各不相同。他在《正义的领域》一书中，仅就美国的情况讨论了 安全和福利、金钱和商品、公职、苦累职业、闲暇、教育、亲属和爱、神的恩典、(社会)承认和政治权力等领域，涉及美国人关心的一些社会问题，如医疗保健、平权法、兵役制度、社会商业化等等。在美国特定的社会环境中，华尔泽特别关心金钱和商品对其它领域的宰制，但他也十分重视政治权力的宰制力量。

政治权力对社会正义造成破坏，问题是不是出在政治权力(即国家政府)本身呢?对这个问题，华尔泽和自由主义者的回答是完全不同的。自由主义把政治权力本身视为一种对自由个体的威胁力量，认为权力即腐败，绝对的权力即绝对的腐败。自由主义要求国家对社会的干涉越少越好。华尔泽不同意这种看法。他承认，自由主义为保护个人不受国家权力的侵犯作出过历史的贡献。但是他指出，在正义问题上，需要保护的不是个人，而是独立自主的社会领域，这包括政治权力领域本身：楷体 很清楚，政治权力自身就需要保护，以免遭国外和国内势力的篡夺。一旦权力被一些家族、僧侣、官僚、富豪篡夺并把持，国家(权力)就不再自由。自由的国家必定是不受家族、宗教派别、单一政党或少数技术官僚精英控制的国家，在复合社会中，自由的国家与其它的领域是分离的。自由的宗教掌握在信众手里，自由的大学掌握在学者手中，自由的公司掌握在工人和管理人员手中，同样道理，自由的国家必须掌握在全体公民手中。 [10]

华尔泽强调的是诸多社会领域的相对独立，而不是绝对隔离。由于人们同时生活在不同的领域中，不同的领域必然经由他们相互影响。国家权力是对其它领域影响最大、也最特殊的一个。国家的职责是保持和维护其它领域的独立，尽管每个领域的成员都应尽力保护自己，但当他们受到威胁时，他们最终还是得要求国家的保护。国家保护的重要性甚至表现在，即使在人们受到国家权力本身的威胁时，他们也得要求国家的保护。这时他们只能向政府的另一些部门申诉，或者以公民共同的声音来抗议政府。 [11] 即使在公开向政府部门申诉无效的情况下，一个公民的公开陈情，它本身仍然是一种向其他公民寻求正义的行为。 [12] 在中国屡见不鲜的各种民众的 上访 正是这样一种行为。

自由主义者习惯于把自由市场当作对抗政治专制、自动形成民主社会的力量。华尔泽对此告诫道：政治专制被废除以后，财富本身便会成为专制的形式，对此我们必须看清楚才行。 [13] 华尔泽指出，限制政府权力是领域区分的伟大成就，但是，正是这一成就却可能为金钱统治打开大门。金钱可以影响和控制政府官员，操纵各级政策和决策，让有钱人肆意剥削、压迫和凌辱无力保护自己的弱势阶层。华尔泽称此为金钱财富的三重高压统治。 [14] 华尔泽强调，只要存在这三重统治，就不可能存在有效的自由市场。自由市场不是让金钱财富为所欲为，它需要有一个积极的结构。自由交换并不能维持它本身。它需要由制度、规则、规范和习惯行为来维持。 [15] 自由市场领域中的正义所面临的威胁，不仅来自政治权力的宰制，还来自自由主义者所鼓吹的绝对私有制。华尔泽指出，无限制的财富威胁到一切领域体制和公民社会的所有实践，包括学术、教育、就业、公职等等。私人财富对社会的高压统治没有国家权力那么公开，但却更为害深重。 [16]

华尔泽对绝对私有制和个人财富无限膨胀的批评，体现了一种经济民主的思想。它包括两个方面，即市场生产的集体化和福利国家分配。所谓的市场生产集体化是社会主义的理想，它要求通过生产集体化而在普通公民中重新分配市场权力。福利国家则是共和的理想，它要求在政治群体中培养积极的、相互关心的公民特性。华尔泽所主张的生产集体化，不是我们所熟悉的工厂的国家所有制以及计划经济，而是工人和管理人员通过共同拥有企业(如参股或参与管理)而做到当家作主。这种包括感觉和现实的当家作主不是凭空设想，而是华尔泽自己亲身经历过的。

华尔泽在美国的一个钢铁工业城市中长大。在那里，工厂主和经理人曾一度操纵市政府；市长、官员、市议会与工厂主们沆瀣一气，听任工厂主和经理们在厂里作威作福，随意欺压工人。19世纪30年代，罗斯福总统的新政推行政经分离，市长和一些官员因受贿罪入狱。工厂成立了强有力的工会和工人申冤委员会，于是工厂的管理得以部份地民主化。在这种情况下，人们对社会关系的感受发生了彻底的变化。现实也的确发生了变化。工人们现在成了公民，他们的孩子在学校里（与富人的孩子）也比较平等了。他们在日常生活中也远不需要象以前那么畏缩惧怕了。这并不完全是因为工人收入有所增加的缘故。工人通过（工会的）集体斗争缩小了工厂里的收入差别。尽管工人和管理人员的收入和累积财富仍很不平等，但金钱已确实不象以前那样能收买一切。单凭这一点，实际收入的不平等对工人日常生活的压迫就已经受到了限制。 [17]

市场生产的集体化不但有利于市场权力的再分配，它还有助于建设一个更加牢固、更加认真投入的政治群体。这也是社会分配与群体建设的联系之所在。政治群体建设和认同，它本身并不就是分配正义问题，但它要求现实社会群体中的人们自问，如果我们还算一个群体，那么我们应当为彼此做些什么？ [18] 分配正义直接影响到群体存在的正当性和凝聚力。当一些人不能维持温饱，而另一些人却肆意挥霍的时候，当有权者可以随意压迫、凌辱无权者，或者甚至将他们置于死地的时候，我们这个群体将是一种怎样性质的群体？群体的优势者还能以什么资格自称代表弱势者？群体的弱势者又有什么义务必须自视为这群体不可分离的一部份呢？

### 三、经济民主、政治民主和公民平等

经济不民主和政治不民主是联系在一起的，分配非正义和社会非正义也是密不可分的。一个社会如果让一些人的基本温饱、居住、医疗和教育需要得不到满足，那么它所造成的便是一种双重危机。一个有病却无钱得到医疗的穷人，他面临的处境不仅是生命的危险，而且也是毫无尊严。 [19] 对这个穷人来说，他遭受的还是一种双重剥夺，他被剥夺了他的群体所共同承认的需要，他也被剥夺了保持群体成员尊严的起码条件。他事实上已经被排除在那个构筑在起码的公认需要和相互责任的我们之外。公民不只是一种形式身份，公民身份的体现并不只是一张必须随时携带备审的身份证，而是以一些最低限度自尊为条件的平等身份。

实现经济民主不能单单依靠经济本身的力量。私有制市场本身就是一种不平等结构，它的交换方式使得穷困的参与者被迫依赖于富有的参与者。它会造出三种形式的经济强迫：腐蚀政府官员，操纵政策和压迫劳工。强调国家权力保持独立（首先是不受金钱利益的控制），强调国家保护社会领域的独立（首先是杜绝经济宰制的操控），这些都是同步实现经济民主和政治民主的关键。政治民主不只是自由主义政治所强调的政府分权制衡、公平选举程序和法治，而更是公民的有效参与。这是公民共和的理想。华尔泽特别强调通过经济民主来加强政治公民的共和品质。在华尔泽那里，经济民主是一种必要的手段，而不是最终目的；经济民主不是实行大锅饭和绝对平均主义，而是让所有与企业生产有关的人员都能积极主动地参与产品的市场定向、合理管理、提高生产力、保障工人的福利等等。这和国家主义的命令经济、长官意志和不容工人实际参与是完全不同的。

在日常生产中的积极参与是一种培养公民参与的基本经验。只有具有参与意识和参与经验的公民才是共和理想的公民，才是能够掌握国家权力并限制市场不平等趋向的公民。在这种情况下，经济民主和政治民主是相辅相成、相得益彰的。改变私有制的社会主义可以让尽量多的人有尽量多的参与机会。与此同时，激励公民政治的共和则可以使公民的广泛参与能增进他们的实际社会福利。由此来看，社会主义理想在中国的失败，根由不在它的集体生产理想，而在于它的实践既缺乏政治民主，也缺乏经济民主。目前在中国实行的所谓市场经济同样存在着压制政治民主和经济民主的问题，同样不符合坚持要求全体公民有效参与的公民共和理想。

坚持公民共和理想决不只等于以自由市场经济代替社会主义。公民共和的民主观与纯自由主

义的民主观是不同的。公民共和比自由主义更强调民主对于提高群体素质的关键作用。华尔泽曾从不同的共和角度来强调民主的重要。在《激进的原则》一书中，他提出，为实现自由所作的道德努力必须有一个适当的行动环境，那就是民主的群体。[20] 在《哲学和民主》一文中，他援引了卢梭的观点：人民 受法管理，只有当自由的人设立了法，法才能约束自由的人。 [21] 在《正义的领域》中，他更是进一步从政治领域的自身性质来阐述民主的意义：政治领域的交换 物品 是权力，而民主辩论则是包含于这一交换物品之中的分配原则，民主讨论是政治领域的分配正义。华尔泽说： 我们一旦把 (财产) 所有制、专门学识和宗教知识安置在它们各自的领域之中，确保了它们的独立，那么在政治领域中便只剩下了民主。 民主是 分配权力的政治方式。每一种民主之外的理由都应遭摒弃。只有公民间的辩论才算数。 [民主的政治] 不得使用武力，不得滥用职权，不得用金钱收买，只能以讨论的方式来对问题发表意见。 [22] 华尔泽指出，政治领域的关键问题是 谁应当拥有和行使国家权力 ，对这个问题只可能有两种答案， 一是权力应当由那些最懂得运用权力者拥有；二是权力应当由那些最直接受权力影响者所拥有，或至少应由他们所控制。 [23] 前一种是各种王命神授、优等种族、先进政党和圣贤精英政治的回答，而后一种则是公民政治的回答。

无论是讨论民主还是讨论分配正义，华尔泽所着眼的都是群体成员而非抽象的集体。这种民主的群体观不同于专制下的集体主义。他提出的问题不是个人必须为集体作什么牺牲 (所谓 尽义务 )，而是同一群体的成员应当为彼此做些什么，才能使这个群体成为一个值得认同的、好的群体。这样的价值群体有别于功利主义或者自由意志论下的个人原子聚合体，也有别于民族主义的自然群合。

分配正义与群体认同的关系尤其集中地体现在基本的 安全和福利 领域中。华尔泽强调，分配正义最重要的一条就是 (由群体) 向 (群体成员) 提供安全和福利 [24]，包括 对患者、年迈者、体弱者、贫困者、失业者等等的照顾。 [25] 因此，群体必须为保护弱势群体提供 安全网 。安全网指的是， 社会福利对其最弱势成员有首要义务，只有当这些人的生活有了保障以后，才谈得上别的。 关键在于，构建安全网是为了保障每一个人都一定能满足那些由我们这个集体共同确定为文化价值的需要。如果我们要象公民同伴一样相互扶持，就不能不相互照应这些需要。 [26]

社会正义应当满足群体成员的哪些需要？满足到什么程度？如何评估不同需要间的主次先后？例如，如何在医疗和教育这两种不同的需要之间作出选择和平衡？个人自由功利主义对这些问题的回答是，让每个人按他自己对需要的理解去处理就行。家长式福利论的回答是，应当由经济、医疗、教育等专家来设置某种标准，以确定医疗和教育的最低需要是什么，然后按此实行。自由意志论会说，我们谁也没有义务去满足别人的需要。华尔泽则认为，我们不可能预先知道什么是需要满足的需要，需要满足的需要应当是群体成员集体认可的需要。华尔泽也不认为有任何现成的方法可以用来决定人们的基本生命需要应满足到什么程度。群体只有通过民主的政治程序才能达到对基本需要和满足程度的集体共识。至于一个群体通过民主程序会达到怎样的共识，那又取决于一个社会的基本价值观， 任何详细规定个人权利或资格的哲学努力都会对民主决策形成严重限制 [27]。因此，民主程序的意义不仅在于决定公正政策，而且在于形成大家能认同的生活方式，包括象 需要 (及它的反面 奢侈) 这样的基本观念。

每个群体在现有的基本需要共识范围内都必须对每个成员满足某些需要作出承诺并确有措施。做不到这一点，这个群体社会就称不上真正的民主。在民主社会中，群体的成员应当为彼此作些什么呢？华尔泽的回答是： 民主国家的目的 难道不是一视同仁地 (同等地) 维持所有公民的生命和最低程度的福利吗？ [28] 这是一切 好社会 的起码要求，不管它以什么意识形态为名号， 每一个政治群体都必须顾及其成员的需要 [29]，分配正义必须承认和维护的根本原则就是一切成员都相互平等。抽掉了平等， 成员 便成为一种没有意义的身份，成员既无须再认同群体，群体也无权再强求成员的忠诚。

在民主社会中，群体成员的平等从根本上说体现为宪法权利的公民平等。由于宪法建立在一切人平等权利的高度上，它必须尽量避免直接支持那些在经济和政治现实中显然有差别的情

况，如私有财产占有，优待某政党、阶级、种族、性别的权力或财产分配等等。在这一点上，美国宪法是相当有特点的。它在强调一切人平等的政治和公民权利的同时，特别排除了保护私人财产权利这一条。美国的宪法精神源自美国的《独立宣言》。美国的《独立宣言》极能体现社会契约的精神。它直截了当地宣称：政府建立在人民之中，政府的正当权力来自被治理者的同意。它进一步说明：当一个政府不能尽责时，人们不仅有权利，而且有责任来改变和更换政府。《独立宣言》也包含了对自然权利最强烈的陈述，它将人人生而平等强调为不言而喻的权利。在提到自然法则和自然权利时，《宣言》听起来象是洛克的语言，但它却并没有刻意提出洛克视为首要的私人财产权利。《宣言》是在经过激烈的争辩后才用人人都享有追求幸福的权利来代替私人财产权利的。在美国宪法的权利修正案中同样没有关于私人财产权利的条款，私人财产的权利只是其它权利（如住宅不受骚扰）的一部份。在美国这个自由市场最发达的国家，私人财产是由公民所拥有的其它权利所保障的。正因为美国《独立宣言》和宪法强调的是比占有私人财产更为普遍的公民权利，华尔泽所主张的带有社会主义色彩的民主才有可能成为一种对美国宪法精神的解释。

#### 四、 社会正义在中国

华尔泽的多元正义观对讨论今天中国的社会正义具有策略、方法和公民政治方面的多重意义。从策略上说，它可以让我们运用当今中国民族国家群体内部已经存在的正义价值资源来批评有关的社会问题，并将这种批评逐渐与世界其它群体的社会批评联系起来，最终形成一些关于普遍正义的原则。分配正义已经成为当今中国的一个突出问题，因为它特别存在于一个物质不算匮乏，但又不充份丰富的社会。[30]从方法上说，多元正义理论与从某种单一、抽象原则出发的正义理论几乎正好相反。它强调现有社会不同领域的划分，强调每个独立领域中的特殊分配物品及其内含的分配原则。例如，医疗保健领域中的特别物品是健康，其分配原则是 需要 ，金钱和商品领域中的特别物品是金钱和物质，其分配原则是 自由交换 等等。这样讨论分配正义，有利于直接切入具体的中国社会问题，因为中国的许多社会问题其实都首先是在某些特定领域中的问题，确定问题所在的领域往往也就是研究问题的性质。从公民政治的角度来说，在每一个具体的领域中，最初起作用的身份也许是某一物品的生产者或接受者，但最终起作用的身份必须是公民。这是因为，诸多正义原则间的调节力量是公民政治。政府维持不同领域间的区分，这种作用也是公民政治的结果。尽管各个领域中的常识正义容许存在某种不平等，但是其生活跨越诸多领域的公民却必须享有最终的 不平等的平等 ，这也就是公民的无条件的平等。

现有的多元正义理论是在民主国家环境中提出的，在民主环境中， 政治被当作独立的行为 ，而不是某一利益集团专制统治的工具。即便如此，华尔泽还是特别提出，他并不认为 多元正义理论就与其它类型的国家无关 。[31] 在中国的现实环境中，谈多元正义并不是要把美国的 领域物品 和 分配原则 直接搬到中国社会中来，尽管现代化和全球化的普遍进程确实使得许多领域（如司法、教育、医疗保健、社会福利、金钱和商品等等）具有很大的跨民族国家性。多元正义论为我们提供了一些观察和分析社会正义问题的方法，使我们可以避免从笼统印象去评价中国的社会正义现况。它能帮助我们去具体地确定每一个领域的社会正义状态，以便得出与当前时弊和问题有关的结论或者纠正方法。这一分析方式的关键就是坚持现代社会领域的区分，反对强势领域（权力和金钱）对其它领域的 宰制 。在当今中国社会中，一些具体的社会问题，如学校的学店化、医疗服务的商品化、公职权力的腐败、商界的金权勾结、社会等级的官本位制、权贵势力干扰司法和欺压平民等等，都是一些领域 宰制 另一些领域的结果。对这些社会问题我们可以用自己群体已经达成的价值共识去追问： 以我们自己的分配标准来看，我们有正义吗？

政治权力对其它领域的 宰制 仍然是中国社会正义的最大威胁。政治权力进入经济、司法、教育、文学艺术等等领域，成为这些领域中的宰制力量，加剧了这些领域中乃至整个社会的非正义或复合非正义。当前许多城市中的暴力逼迁就是一个例子。普通百姓的 居住 本应属于 安全和福利 领域，中国社会也把最低程度的 衣食住行 看成是一种起码的生存条件。既然如此，衣食住行的 住 应以 需要 为其分配原则，把人逼得流离失所是公认的不义（非正义）之举。在一般情况下，房产开发商要取得某个人的住屋，正当商业行为必须奉行自由交换的原则（这是商业领域的分配正义），必须是买卖双方都心甘情愿的交

易，若在卖方失去起码居住条件时，买方更有义务予以安置。在正当交易的情况下，国家权力应当保持中立，并且有责任不让房地产商在与散户不对等的经济力量关系中以强凌弱地对待普通百姓。这是政府对公民利益应有的保护。但是，现在中国的情况往往正好相反。政府权力进入了商业领域，不仅让一些有权者大获其利（让一些人把政治权力领域中的优势顺利转化为金钱领域中的优势），而且使得房产商可以随意逼迁百姓（让另一些人把金钱领域中的优势变成对基本福利领域中的宰制）。权金勾结使得开发商甚至不必在乎商界自己原本奉行的自由买卖原则，而是手握政府的红头文件，动用国家的法院和警察现场办公，强制性地对民房速判速拆。这种强暴行为包含着对包括政治权力本身在内的多个社会领域分配原则的破坏，成为具体领域的非正义和社会整体的复合非正义。

社会非正义和社会缺乏道德并不是一回事。当今中国存在的一个普遍倾向就是把社会非正义简单地当作社会道德沦丧和败坏，并以提高人民道德素质或提倡某某精神来作为诊治社会非正义的药方。这是不对的。道德基本上是一种个人责任，而正义所关系到的则是社会秩序。正义所涉及的不是个人道德，甚至不是集体道德，而是社会体制、政治制度和政府组织的正当性。要实现或维持具体领域中的正义，道德只具有最低程度的约束作用。例如，舍己为人是一种美德，但在自由交换的商业领域或公平竞争的高教领域中，我们并不要求人们成为《镜花缘》中争相让利的真君子。正义只要求这些领域的参与者按其一般的公正分配原则办事就行。

道德追究个人责任，而正义则不尽然。例如，司法领域的正义非常强调个人责任，一个人犯了刑法，就得自己担负起刑罚责任，不能牵连其家人，也不能以犯法的外在原因（缺乏教育、交友不慎、生活环境等等）来开脱。社会福利领域的正义则可以完全不顾个人责任，一个人失了业，即便是因为经常旷工或懒惰的缘故，该领的失业救济还是少不了他一份。医疗保健又似乎处于上述两领域之间，一个病人进了医院，无论他是欧斗致伤还是救人负伤，医生都得对他尽救死扶伤的责任。但是，吸烟和不吸烟者投保医疗险时却会有费用上的差别，这一差别的存在涉及了保险业领域正义。在讨论社会问题时，将正义与道德加以区分，是为了把注意力放在具体领域的制度规则上。

正义观比道德观更能切中许多社会问题的要害。例如，人们对于政治权力的宰制（如任何性质的单位和企业都有党委或党支部书记）早已习以为常，而只是当政治权力进入金钱商业领域时才变得特别敏感起来，并将之批评为腐败。这种情况说明，中国社会即使在痛恨腐败时，也未必就对腐败的性质和它在中国的滋生环境有彻底的认识。批判腐败但不涉及政治权力对所有其它领域的宰制（这里面当然还有一个在公共领域中批评受到政治的限制而言路不开的原因），这本身就是一个社会正义问题。如果不从社会领域的区分和独立，包括政治权力领域本身的独立着眼，单纯道德论的社会批评是不会有成效的。

不同的社会领域虽能加以区分，但它们之间存在着多重联系。某些领域中的正义得到贯彻，必定会有利于克服和纠正其它领域中的非正义情况。在这种情况下，尽可能坚持某些允许坚持的领域正义便具有特别的意义。例如，文革以后教育领域中的高考或考研实行不论出身、公平考试、量才录用的规则，就是一个例子。由于知识的重要性得到认可，这至少是对公职领域中受职、提升等机会的公正分配的一种正面影响（如干部专业化、知识化），当然这种影响究竟达到什么程度，究竟有多少实质意义则是另外一个问题。可惜的是，在当今中国，象教育这样本该尽量坚持独立的领域，它的直接参与者（首先是教授和学生）却并不都很珍视他们自己领域中的正义原则。教育界的许多腐败现象，从谋利性办学、向权贵发真的假文凭到教授的公然抄袭和为权势捧场，并不能完全归咎于外力的宰制。教育界迎合权金宰制，必然影响着其它领域（新闻、传媒、公职、司法、企业管理等等）参与者维持他们自己领域独立和分配正义的意愿和能力。反过来看也是一样。领域性非正义之间的相互多重影响是中国当今整体社会非正义的一个重要因素。

单单提倡中国本土共识的领域正义当然是不够的，但这却是必要的第一步。中国社会生活许多领域中的公共行为往往连现有的本土正义标准都达不到。象教育产业化、医疗产业化这样把本不应纳入金钱交易的特殊物品（知识和健康）商品化的做法，就可以用本土已有的正义观加以抵制。但仅仅抵制教育产业化还是不够的，对于教育正义的进一步探讨还可以

联系国外已有的关于教育的各种社会或文化批评，如杜威和布迪厄等人对公平考试不公平，客观能力不客观，学生才能受到社会限制等问题的讨论。这种联系是非常必要的。如果仅仅满足于本土共识，那么社会正义便很可能落入文化相对论和价值相对论之中。事实上，中国社会许多领域中今天的正义共识都是在与其它社会同类领域的参照中发展起来的。这是中国现代化的进程，也是中国社会正义要对全球正义有所贡献的一个条件。

中国社会正义的改善和在其它任何社会群体中一样，必须依赖公民政治的改善。这是因为，改变非正义总得先让公民能自由、公开地批评现实社会中的非正义。在中国，由于大量的社会非正义由政治权力对其它领域的宰制所造成，公民批评政治权力的权利也就越加成为一个突出的问题。多元正义论强调国家权力领域本身需要从家族、宗教、党派利益的宰制下独立出来，强调独立的国家权力维护其它领域独立的职能，并把一切公民的平等参与作为社会复合平等（不平等中的平等）的最终体现，这些都对中国有特别的现实意义。

强调国家权力的独立是为了避免专制极权。倡导社会多元也是为了保护社会不受专制极权的侵害。多元正义和社会多元是相辅相成的，倡导多元社会的根本原因是因为人类的好是多种多样的，不是因为人类的理性无法在不同的生活方式中作出判断。 [32] 多元正义在不同领域间的好之间不设置主次重轻的等级，但多元正义并不放弃好和不好之间的区别。多元正义不仅反对不同形式的社会非正义，它也反对所有形式的社会非正义。社会正义是社会成员对于自己群体环境所作出的理性判断。所谓理性，就是自由而公开地讲道理，顾名思义，正义就是证明正当性，也就是人们所说的理性。正义就是提供正当的理性说明或者用道理来证明正当性。 [33] 中国社会要有正义，正需要从创造和保证这个基本的理性条件着手才行。

#### 【注释】

[1] 讨论社会正义的一些文章请参见罗岗、倪文尖编的《90年代思想文选》（第三卷），广西人民出版社2000年出版。讨论者使用的公正概念也就是我在这里所说的正义。

[2] Agnes Heller, *General Ethics*. New York: Basil Blackwell, 1988, pp.148.

[3] Michael Walzer, "Liberalism and the Art of Separation," *Political Theory* 12:3 (August 1984): 315-330.

[4] 出处同上，第315页。

[5] 出处同上。

[6] 出处同上，第316页。

[7] David Miller, "Complex Equality," in David Miller and Michael Walzer, eds., *Pluralism, Justice, and Equality*. New York: Oxford University Press, 1995, p.198.

[8] 出处同上，第199页。

[9] 出处同上。

[10] 出处同注 [3]，第32页。

[11] 出处同注 [3]，第326页。

[12] Michael Walzer, "Response," in David Miller and Michael Walzer, eds., *Pluralism, Justice, and Equality*, pp.287.

[13] 出处同注 [3]，第32页。

[14] 出处同注 [3]，第32页。

[15] 出处同注 [3]，第322页。

[16] 出处同上。

[17] 出处同注 [12]，第285至286页。

[18] Michael Walzer. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983, pp.85.

[19] 出处同上，第89页。

[20] Michael Walzer, *Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat*. New York: Basic Books, 1980, p.13.

[21] Michael Walzer, "Philosophy and Democracy," *Political Theory* 9:3 (August 1981): 379-399, p.383.

[22] 出处同注 [18], 第 303至 304页。

[23] 出处同注 [18], 第 283页。

[24] 出处同注 [18], 264页。

[25] Michael Walzer, "Justice Here and Now," in Frank S. Lucash, ed., *Justice and Equality Here and Now*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986, pp.139.

[26] 出处同上, 第 142至 143页。

[27] 出处同注 [18], 第 66至 67页。

[28] 出处同注 [25], 第 142页。

[29] 出处同注 [18], 第 84页。

[30] John Rawls, "The Obligation to Obey the Law," in Robert M. Baird and Stuart E. Rosenbaum, eds., *Morality and the Law*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1988, p.127.

[31] 出处同注 [12], 第 288页。

[32] William Galston, "Equality of Opportunities in Liberal Theory," in Frank S. Lucash, ed., *Justice and Equality Here and Now*, p.94.

[33] Serge-Christophe Kolm, *Modern Theories of Justice*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996, p.8.

文章来源：<http://chinese-thought.unix-vip.cn4e.com/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=461>

/