

系絡、原則與社會正義 ——比較米勒及瓦瑟的多元主義正義論^{*}

梁文韜

國立成功大學政治系
E-Mail: mtleung@mail.ncku.edu.tw

摘要

當代政治哲學其中一個最核心關懷是社會正義，政治哲學家羅爾斯以至諾錫克建構其理論的目的是要尋找普遍性的正義原則；而米勒及瓦瑟發展出來的正義論則試圖反對普遍主義。本文針對米勒及瓦瑟兩人的正義論之共同特色及其各自的理論一致性作出探討與比較。兩人的正義論之特點是同時關切「分配什麼」、「如何分配」及「在什麼社會處境下分配」等三個層面。首先，瓦瑟及米勒認為社會中所要分配的東西是多種多樣的；其次，他們鼓吹正義原則的多元性，反對任何以單一正義原則為基礎的正義論，這是所謂多元主義的面向；最後，他們認定系絡是多重性的，這是所謂系絡主義的面向。透

投稿日期：94.1.31；接受刊登日期：94.5.30；最後修訂日期：94.6.15

責任校對：李俊達、黃錦香

^{*} 本文乃國科會專題研究補助計劃成果之一，計劃編號：NSC 91-2414-H-006-004。文章之部分內容曾於東吳大學舉行之「台灣哲學學會二〇〇四年」學術研討會(2004年11月27日)上宣讀，感謝多位與會者的意見。本文的初稿發表於義守大學舉行之「台灣政治學會二〇〇四年」學術研討會(2004年12月18-19日)，感謝評論人謝世民教授的精闢見解。兩位匿名審查人的寶貴意見，特此致謝。

過對這三個層面進行剖析，本文探討多元主義面向與系絡主義面向之間的理論張力，藉此指出兩人的理論所面對的困難。

關鍵詞：資源、人際關係模式、系絡主義、多元主義、社會正義

壹、引言

近三十多年以來，社會正義是英美分析政治哲學的核心議題之一。¹ 羅爾斯 (John Rawls) 於一九七一年出版的《正義論》(*A Theory of Justice*) 啟動了西方學界對社會正義及相關課題的議論。² 及至諾錫克 (Robert Nozick) 及海耶克 (F. A. Hayek) 於一九七四年及一九七六年分別先後出版《無政府、國家與烏托邦》(*Anarchy, State, and Utopia*) (Nozick, 1974) 及《社會正義的幻象》(*The Mirage of Social Justice*) 和其他著作進一步提昇各界對社會正義的關注 (Hayek, 1973, 1976, 1979)。³ 隨後英美政治哲學家如米勒 (David Miller)、阿肯曼 (Bruce Ackerman)、巴利 (Brian Barry)、瓦瑟 (Michael Walzer) 及德沃金 (Ronald Dworkin) 等相繼提出有關社會正義的論說。其中由米勒及瓦瑟發展出來的多元主義正義論 (“pluralist theory of justice”) 相當值得關注，乃本文探討的焦點。⁴

當代西方社會正義論的關切重點是如何分配社會資源 (Taylor, 1985)。分配正義的考量從一個基本的正義觀念出發：讓每個人得到屬於他／她的 (to each his/her due)，不同的正義論提出不一樣的正義考量來決定每個人該得什麼，並對於什麼好東西 (goods) 應該被列入分配範圍有不同的看法，而在這些議題上的分歧則反映出不同

¹ 關於較早期對「社會正義」概念的詮釋，請參閱Brandt (1962)。米勒亦有就「社會正義」的概念發展及範圍作出闡述，見 Miller (1999: 1-4)。

² 羅爾斯的理論造成了很大的迴響，單單是針對《正義論》的評論文章就數以百計之多，不勝枚舉。至於論文集，早期較有代表性的，可參考 Daniels (1975) 及Blocker & Elizabeth (1980)，近期的則有 Freeman (2003)。

³ 關於諾錫克的討論相當豐富，較有代表性的包括 Paul (1981), Wolff (1991) 及 Schmitz (2002)。至於海耶克對社會正義概念的質疑，請參考 Wilhelm (1972), Gamble (1996) 及 Kukathas (1990) 等。

⁴ 「多元主義正義論」 (“pluralist theory of justice”) 是米勒本人所用的描述 (Miller, 1999: 41)，意指從正義原則的多元性發展出來的正義論。

同理論的特色。⁵ 瓦瑟及米勒的理論特色除了堅持好東西之多樣性外，還包括正義原則的多元性及社會系絡的多重性。若要釐清瓦瑟及米勒的正義論，我們必須探討各種元素之間的關係在兩人的理論中有何差別。

正義原則的多寡及應用範圍乃社會正義論最重要的構成元素，社會正義理論家對此存在一定的分歧，第一方面的分歧是正義原則在數量上是一元的還是多元的，第二方面的分歧是正義原則在應用時是否需要考慮場境 (setting) 的差異性。

就第一方面的分歧來說，一元論提出單一項基要原則 (fundamental principle) 或一系列相關原則的組合 (an interconnected set of principles)。效益主義及平等主義提出一項基要原則，屬於一元論。⁶ 效益主義所主張的效益原則 (“the utility principle”) (亦即是「最大多數人的最大快樂」) 基本上是屬於匯聚性原則 (“aggregative principle”)，而不是分配性原則 (“distributive principle”)，故本

⁵ 嚴格來說，除了好東西 (“goods”) 外，壞東西 (“bads”) 亦是分配對象。將 “goods” 及 “bads” 分別翻譯成「好東西」及「壞東西」的做法也許難免引起爭議。另一個做法是將兩字翻譯成「善件」及「惡件」，但在考慮到 “goods” 及 “bads” 所指涉的不單單是具體的物件後，唯有放棄。另外，若將 “goods” 翻譯成「財貨」，要找到與 “bads” 相符的翻譯十分困難。最後，在選擇翻譯時，我們必須將兩字與其他相關組合作出區別，相關組合包括 “interests” (「利」) 及 “harms” (「害」)， “benefits” (「利益」) 及 “burdens” (「負擔」)， “advantages” (「好處」) 及 “disadvantages” (「壞處」)。或許我們可以將「好東西」及「壞東西」視為沒有更好選擇下的選擇。為了方便討論，我們只關注「好東西」的分配。

⁶ 在華人學界，“Utilitarianism” 一般的翻譯是「功利主義」(遠扶東，1994：第二十章；鄒文海，1989：412-419)，筆者建議以「效益主義」代之，理由有二。第一，由於「功利」一詞在華人社會帶有負面的意涵，以「功利主義」稱之很有可能造成先入為主的偏見，有礙持平的探研；第二，由於「功利」本身談及的是達到目標的工具價值，只談「功利」會忽略關於目的之討論。「效益主義」中的「效益」意即有效於利益的追求，可同時兼顧工具及目標。

文不會作出詳細討論。⁷ 至於平等主義方面，政治哲學家如德沃金 (Ronald Dworkin)、沈恩 (Amartya Sen)、羅默 (John Roemer)、拿爾遜 (Kai Nielsen) 及孔恩 (Gerald A. Cohen) 的理論焦點正是平等主義的立場。他們的分歧在於所要分配的是什麼，討論集中在幸福 (welfare)、資源 (resources)、才能 (talent) 及能力 (capabilities) 等的差別。⁸ 另外，羅爾斯及諾錫克的理論分別提出兩個包含一系列相關原則的組合，亦屬於一元論。在此我們不需詳細討論兩人的理論，只需了解雖然他們所分別提出的兩個組合內容相差甚遠，但是兩者有一共同特色，亦即是組合內的原則乃互相關聯的，而關聯的方式是建基在應用時的優先順序上。

相對一元論而言，多元論反對任何基要原則或一系列相關原則的組合，並提出多項不能互相化約的 (mutually irreducible) 正義原則。米勒反對平等主義論者將正義等同於平等的做法，並鼓吹正義原則的多元性，倡議應得、需要以至平等三項原則並重。⁹ 瓦瑟排

⁷ 效益原則所關心的是社會中的總體快樂，考慮的重點是快樂的總和而非其分配。關於此看法以及聚集性的原則與分配性的原則之間的分別，請參閱Barry (1990: ch.3)。米勒亦有提出類似的想法，見Miller (1976: 31-40)。當然，這並不是說效益主義完全不關心如何分配，只是效益主義優先考慮快樂的總和，假如三個人及其所得之快樂分別為A: 100, B: 50, C: 20, 若改變為A: 20, B: 50, C: 100, 效益主義會認為兩者有著相同程度的公平性。對批評者而言，效益主義最大的問題是忽略A及C作為不同個體的差異性及區隔性 (the separateness of persons)，關於效益主義的優缺點及近年的最新發展，請參閱Lyons (1965); Sen & Williams (1982); Goodin (1994); Feldman (1997); Bailey (1997)。值得注意，米勒在近期的一篇著作中總結當代政治哲學家對效益主義的批評，見Miller & Dagger (2003)。

⁸ 參見Nielsen (1979, 1982, 1985); Dworkin (1978, 1981, 1983, 1985, 2000); Sen (1973, 1982); Cohen (1986, 1989, 1993, 1995, 1997, 2000); Roemer (1985, 1986)。另外亦可參考Narveson (1983); Arneson (1989); Amsperger (1994)。

⁹ 就「正義即平等」的想法之較早期討論，請參閱Ake (1975)。關於「需要」概念的詮釋，請參閱Thomson (1987); Doyal & Gough (1991)。至於「應得」概念，見Sadurski (1985); Sher (1987)。在此必須強調，本文不會深入討論這些原則，而是在假定其合

除以簡單平等原則來處理社會整體的正義性，提出「複合平等」(“complex equality”)的觀念來建構其正義論。複合平等本身並非分配正義原則，自由交換、需要及應得三項原則才是複合平等論中的分配正義原則。

第二方面的分歧則指涉正義原則在應用時是否需要考慮場境的差異性。當今個別正義論之建構目的是要尋找普世性的正義原則。普世性有兩個層次的意義，第一，跨越社會之間的差異性(cross-societal)：同樣的社會正義原則適用於不同社會，第二，超越系絡(trans-contextual)，當中可再細分為兩種，其一是認為社會正義原則的應用無視社會內系絡的存在(non context-sensitive)，社會正義原則與具體的社會系絡無關，其二是認為社會正義原則的應用需要關注社會內系絡，但認為相同的社會正義原則適用於所有系絡(cross-contextual)。相對於普世性，也有所謂的特殊性，特殊性同樣有兩個層次，第一，非跨越社會差異性：認真對待不同民族及文化的差異性，第二，非超越系絡：認真對待社會內系絡的差異性。¹⁰

理性之情況下，探討如何應用這些原則。值得注意，米勒多年來都十分重視對平等及應得的詮釋(Miller, 1990, 1992, 1996, 1997)。

¹⁰ 在此必須先清楚說明，本文所關注的是個別社會內部的資源分配，所謂正義原則乃跨越社會或非跨越社會之間的差異性是就某一種社會內部分配的原則是否同時適用於其他社會的內部分配而言，因此，跟近年出現的有關世界主義(cosmopolitanism)與社群主義(communitarianism)就全球分配正義上的爭議並無直接關連。關於全球分配正義較有系統的討論，見Jones(1999)。米勒及瓦瑟近年亦有探討全球分配正義的課題(Miller, 1998, 2001; Walzer, 2004a)，兩人的想法被認為屬於社群主義，然有關的討論並不在本文探討的範圍。對個別社會內部的資源分配之關懷有別於對全球分配正義的關懷，全球分配正義所關注的是全球範圍內的資源分配，這固然是相當重要的課題，但卻非我們要探研的主題。當然這並不是說，在全球化迅速發展下，全球資源的分配考量並不會對各社會的內部分配產生影響。不過，從分析哲學的途徑出發，有必要區分社會內的分配及全球範圍的分配。事實上，羅爾斯早在一九七一年出版的《正義論》假設其理論是要應用在一個「自身滿足的國族社群」(“self-contained national community”)，其後在《政治自由主義》及一九九九年第二版的《正

羅爾斯前期的正義論亦是跨越社會差異性及超越系絡的理論，亦因其忽略場境的獨特性而受到社群主義及女性主義等論者的批評。羅爾斯的理論及後在其《政治自由主義》(*Political Liberalism*)中發展成只適合個別類型的社會，亦即是奉行資本主義及自由民主的西方國家，屬於非跨越社會差異性的正義論。不過，他後期的理論仍然是超越系絡的理論。我們稍後會就羅爾斯的理論多加說明。

身為社群主義左派人物，米勒及瓦瑟多元論發展出來的系絡主義面向就是在反對超越系絡的自由主義正義論之下而形成。¹¹ 系絡主義的特點是認真地對待場境的差異性，特別是系絡的多重性。兩人的正義論揉合了多元主義與系絡主義兩方面的主張，與其他理論相比別樹一幟，正是本文的主要研究對象，重點研究多元主義與系絡主義兩者之間的理論關係。

瓦瑟的早期作品有一九六五年的《聖賢的革命》(*The Revolution of Saints*)，及後他於一九七七年出版《正義與不正義戰爭》(*Just and Unjust Wars*)。¹² 針對社會正義議題，瓦瑟在一九八三年出版的《正義諸領域》(*Spheres of Justice*)一書提出「複合平等」概念，為多元主義及系絡主義正義論尋找理論基礎。¹³ 由於其理論被認為傾向相

義論》中仍然堅持相同的假設Rawls (1971: 457; 1993: 12; 1999: 401)。值得注意，米勒明確表示接受類似的假設並提出其理由 (Miller, 1999: 18-20)，筆者曾就其想法作出評論，在此不必重覆，請參閱 (梁文韜, 2005b: 131-133)。

¹¹ 瓦瑟因為其多篇質疑自由主義的文章而被歸類為社群主義 (Walzer, 1984, 1989, 1990a); 米勒雖然沒有直接批評自由主義，但是對社群的重視並不亞於瓦瑟 (Miller, 1989)。

¹² 按照瓦瑟本人的自白，其寫作背景是美國參與越戰所帶來的爭議，而目的是要從正義角度反省戰爭的合理性 Walzer (1977: xi-xvii)。瓦瑟對戰爭議題長期關注，並於二〇〇四年出版論文集《論戰爭》(*Arguing about Wars*)，記錄他十多年來對包括波斯灣戰爭、科索沃等戰爭的看法 (Walzer, 2004a)。

¹³ 中譯本在二〇〇二年由中國大陸的譯林出版社出版，考慮到行文上的一致性，本文作者將自己翻譯所需引用的部分。

對主義因而抹煞社會批判，於是瓦瑟在一九八七年出版《詮釋及社會批判》(*Interpretation and Social Criticism*)，提倡詮釋主義道德哲學以作回應，並試圖力證在地的社會批判之可能性。他更透過在一九八八年出版的《異見者的伙伴》(*The Company of Critics*) 展現不同民族中的異見人士如何拮取在地的道德資源來批判社會制度及獨裁者 (Walzer, 1988, 2002)。值得注意，瓦瑟於二〇〇四年底出版論文集《政治與激情》(*Politics and Passion*)，討論課題包括非自願團體、文化權利、審議式民主及公民社會等 (Walzer, 2004b)。由於《異見者的伙伴》及《政治與激情》中的論點與本文討論的社會正義議題並沒有直接關係，我們不會深入討論此書。

關於對瓦瑟正義論的研究，在外國文獻方面，早期的評論皆以書評為主 (Dworkin, 1983; Cohen, 1986)。這種情況出現在一個多產學者如瓦瑟的身上並不奇怪，原因是評論者要把握他不斷推陳出新的想法並不容易。直到一九九五年，瓦瑟本人與米勒共同編輯了《多元主義、正義與平等》(*Pluralism, Justice, and Equality*) 一書，專輯中邀請西方著名政治哲學家對《正義諸領域》(*Spheres of Justice*) 進行評論，其中不乏獨到的評論。當中來自米勒的內在批評將會是我們關注的焦點，透過探討米勒的批評及瓦瑟的回應，兩人之間如何求同存異就能得到釐清 (Walzer, 1995)。不過，專輯中的作者沒有機會討論瓦瑟於一九九四年出版的《厚與薄》(*Thick and Thin*)，另外，瓦瑟於一九八七年出版的《詮釋與社會批判》亦受到忽略。米勒曾提及《詮釋與社會批判》，但卻忽略了《厚與薄》。若要深入探討瓦瑟的理論，我們不能忽略此二書。事實上，及後相繼出現多篇研究瓦瑟理論的著作都將此二書納入討論範圍內 (van der Veen, 1999; den Hartogh, 1999; Orend, 2000, 2001)，本文將探究相關的論點來釐清瓦瑟的想法及評論者的批評。

米勒長久以來致力於建構多元主義正義論。相對於瓦瑟而言，米勒早在一九七六年就出版了《社會正義》(*Social Justice*)，書中透過探討休謨 (David Hume)、史賓塞 (Herbert Spencer) 及克魯泡特金 (Peter Kropotkin) 的正義論，為多元主義正義論尋找理論基礎。值得注意的是，米勒早期的理論並沒有發展出系絡主義面向，這顯示多元主義與系絡主義並沒有邏輯上的必然關係。不過，包括《社會正義》在內的早期著作已經不能完全反映米勒關於社會正義的思想，原因是經過二十多年的深刻思考後，米勒在一九九九年出版了《社會正義原則》(*Principles of Social Justice*)，¹⁴ 進一步展示多元主義的內容，並同時發展出系絡主義面向。米勒正義論的最大特色是同時兼顧正義原則的多元性及系絡的多重性。多元主義與系絡主義之間的理論關係是十分重要的議題，米勒認定多元主義與系絡主義是相容的，我們將對此作出的闡釋及批評，並與瓦瑟正義論的相關部分作出比較。

外國學者在研究西方社會正義論時，忽略了米勒的多元主義正義論。這個情況直至最近才開始改變，貝爾及狄沙烈主編的《正義的型態》(*Forms of Justice*)一書討論米勒的政治哲學 (Bell and De Shalit, 2003)，可是書中與米勒的正義論相關的討論都忽略了本文所關心的多元主義與系絡主義之間的關係以及其他相關的課題。

建構社會正義論的目的是為了打造正義社會，若要尋找西方思想在這方面的啟發，瓦瑟及米勒的正義論是不可或缺的。本地關於當代西方正義論的研究集中在羅爾斯的理論。¹⁵ 其他如德沃金及海

¹⁴ 中譯本由應奇教授翻譯，於二〇〇一年由中國大陸的江蘇人民出版社出版，考慮到行文上的一致性，作者亦將自行翻譯引用的部分。

¹⁵ 本地學界對羅爾斯的理論亦相當重視，從早年的戴華 (1991)、張福健 (1991) 及施俊吉 (1991)，到較近期的蔡英文 (1997) 及陳宜中 (2001) 等文章，以至最近刊登於《政治及社會哲學評論》第八、九期的「紀念羅爾斯專輯(一)、(二)」之多篇論文，

耶克的理論也受到注意，¹⁶ 然而，對米勒的多元主義正義論的研究，可說是絕無僅有；¹⁷ 另外，本地亦缺乏有關瓦瑟正義論的專著。¹⁸ 更重要的是，到目前為止，本地或外國都沒有直接比較米勒及瓦瑟理論的著作，本文試圖就此展開探索。在深入討論兩人的正義論前，有必要先扼要敘述本文的論點及論證步驟。

本文的一個主要論說是多元主義不必然跨越不同社會之差異性。文章第貳節探討多元主義正義考量在什麼程度上跨越不同社會的差異性，透過研究米勒如何詮釋與批評瓦瑟的理論，從而凸顯瓦瑟所要面對的困難。我們會指出，米勒誤以為瓦瑟的理論是跨越社會差異性的，也就是說，他認為在瓦瑟的理論裡，不同社會的**同類型系絡要運用同樣的正義原則**；不過，瓦瑟在這方面的想法並不如米勒所理解的一樣，其理論實質上意味不同社會的**同類型系絡可以運用不一樣的正義原則**。因此，雖然米勒的多元論屬於我們所說的一般主義，但是瓦瑟的多元論則屬於特定主義。米勒之所以誤解瓦瑟理論之意涵是他低估了瓦瑟對不同社會之間文化差異性的重視

在在顯示羅爾斯理論的重要性。羅爾斯的理論牽涉的議題甚多，當中包括公共理性（顏厥安，2004；林火旺，2004）、自由主義與社群主義（曾國祥，2004；周保松，2004）、國際正義（許漢，2004a，2004b；陳宜中，2004）、言論自由（張福建，2004）及其他議題（謝世民，2004；戴華，2004）。

- ¹⁶ 請分別參閱石元康（1991）；謝世民（1999）；錢永祥（2001）及何信全（1991）。
- ¹⁷ 余桂霖教授曾經對早期的《社會正義》這本書作出介紹（余桂霖，1997），然其論述屬於內容陳述，米勒的理論需要更深入而具批判性的討論。有關米勒的社會正義論述牽涉的範圍甚廣，當中主要市場社會主義的主張（Miller, 1980, 1981, 1987, 1989）。本文所談論的集中在多元主義的討論，筆者曾就其他課題作出深入的探討：市場社會主義（2003a, 2003b）、制度主義（2005a）、程序與結果正義（2005b）。
- ¹⁸ 江宜權教授曾經就瓦瑟的文化多元主義與國家認同作出詳細論述，但並沒有觸及正義論說中的多元主義，亦即是正義原則的多元性（江宜權，2001）。香港學者李翰林教授曾經探討瓦瑟的理論（李翰林，2001），焦點在於好東西的社會意義及其對正義論的意涵，但這並不是本文的重點。

程度。

另外，多元主義正義論必須處理如何運用多項正義原則，確立正義原則在應用上的簡便性，否則多元論會缺乏實用價值。發展系絡主義面向一方面是要認真對待社會內場境的差異性，另一方面則試圖保持運用多項正義原則時的簡便性。米勒及瓦瑟兩人的理論的最重要共同點是認真對待場境，不過，在與瓦瑟的理論比較時，米勒明確表示他本人提出與瓦瑟不同的多元主義（“a different kind of pluralism about justice”）(Miller, 1999: 25)。¹⁹ 兩人之最大分歧在於運用不同的系絡考量來建構其正義論，這反映兩人在正義原則應用範圍上的分歧。米勒關注在什麼人際關係模式下分配，瓦瑟則關注需要分配什麼資源。

本文的另一個主要論說是米勒及瓦瑟的理論都無法同時認真對待社會內場境的差異性，並保持運用多項正義原則時的簡便性。系絡主義的目的是能以簡便的方式使用多項正義原則，可是，愈認真對待社會內場境的差異性就愈難確立多項正義原則在應用上的簡便性。文章第參節及肆節就是針對此論說而寫。

文章第參節首先指出瓦瑟以需要分配的好東西來界定系絡，運用什麼原則及如何運用原則視乎需要分配的好東西之社會意義，瓦瑟理論的合理性預設了社會內的文化同質性，因此，瓦瑟一方面重視不同社會之間的文化差異性，另一方面卻低估個別社會內的文化差異性，這大大減弱其社會正義論的一致性。更嚴重的問題是，他無法清楚說明好東西的社會意義如何決定所要運用的正義原則。除非

¹⁹ 在此必須強調，本文所探討的多元主義是就正義原則的多元性而論，並非民主政治理論中的多元論，亦跟多元文化主義 (multiculturalism) 或文化多元主義 (cultural pluralism) 中所談的文化或種族多元性截然不同。當然，社會由多元的文化所組成之事實與社會正義的考量並非沒有理論上的關係，我們稍後討論瓦瑟的理論時將碰觸到這一點。

多元論找出其他元素來界定系絡，否則就要放棄發展系絡主義面向。米勒的理論正是要尋找另一個發展系絡主義的途徑。

文章第肆節指出米勒理論的一大特色在於他認為要決定採用什麼原則視乎大家身處的場境，我們嘗試研究米勒如何更進一步發展出其本身的系絡主義面向，繼而探析其理論本身所面對的問題。米勒認為正義論不能忽略「社會系絡」(“social contexts”)的差異，而所謂的社會系絡是人際關係。²⁰ 米勒認為所有的分配考量都要認真地探究資源是在那一種人際關係模式下分配。我們將指出單純探討大家身處在什麼人際關係模式無法決定運用什麼原則來作資源分配，而米勒本人似乎亦同意必須將「分配什麼」同時納入考慮的範圍。單就這一點而言，米勒的理論比瓦瑟的更為複雜，所要應付的理論困難亦更難處理。米勒引入人際關係模式作考量不單不能解決瓦瑟理論所面對的分配上爭議，反而讓其複雜化。

再者，除了人際關係模式外，米勒同意引入「分配什麼」來界定系絡，那麼他要解釋為何另外其他在分配場境裡的元素(如「誰分配?」、「透過什麼程序分配」以及「分配給誰?」等)不被納入來界定系絡。可是，若將所有元素都納入考量，那就等同放棄系絡主義，原因是根本就毋須劃分系絡，當每次考量如何分配時，都將場境裡的各種元素一併考慮並作出論證。

文章的結論指出，多元主義啟發關於社會正義的另類思考，值得深究；不過，除了正義原則的多元性、資源的多樣性以及人際關係模式的多重性外，多元主義正義論必須考量等其他在分配場境裡的元素，這大大增加其複雜性，亦減低其作為規範性理論的可用性。與瓦瑟一樣，米勒無法在認真對待社會內場境的差異性的同時

²⁰ 在《社會正義原則》的前言中，米勒清楚表明他的理論十分關注在什麼社會系絡應用他提出的正義原則 (Miller, 1999: x)。

保持運用多項正義原則時的簡便性。若要繼續發展多元主義正義論必須更深入思考社會系絡的理論角色。

貳、社會正義原則的場境性

一、普世主義與系絡主義

在近期的著作中，米勒提出「系絡主義」(“contextualism”)與所謂的「普世主義」(“universalism”)之差別 (Miller, 2002: 7)。米勒所謂的「普世主義」意圖尋找能夠及應該在所有系絡中指引我們判斷與行為的正義原則，每當要對一項決定或政策以至一個制度作出是否正義的判斷時，都必須運用相同的原則。²¹ 系絡主義則反對超越系絡的正義考量，並堅持考慮運用什麼正義原則時必須視乎不同的場境。可是，怎樣去界定系絡？米勒以至瓦瑟都沒有提出明確的定義，不過，米勒認為，分配正義關心的是「在什麼處境下，誰將什麼資源分配給誰？」(“Who is distributing what to whom and in what circumstances?”) (Miller, 2002: 7)，這似乎意味任何分配考量都包括四個元素，「分配什麼？」、「分配給誰？」、「誰分配？」、以及「在什麼處境下分配？」，以上每一個元素所牽涉的考量都是多方面的。需要分配的好東西是多樣的 (Miller, 1999: 7)；好東西的接受者是多不勝數的；好東西的分配並非只靠國家 (Miller, 1999: 11-12)；至於「在什麼處境下分配？」，米勒所關注的是在什麼人際關係下作分配，他將人際關係普遍化為三種主要模式。米勒以人際關係模式作為界定系絡的元素，人際關係模式決定運用什麼正義

²¹ 我們稍後會指出，米勒使用「普世主義」的方式十分獨特，因而造成混淆，故將建議以「普遍主義」代替米勒所謂的「普世主義」。為了清晰起見，當談論到米勒的「普世主義」時會特別指出是米勒所謂的「普世主義」，文中其餘地方出現的普世主義乃本文所理解的「普世主義」。

原則及其他分配考量。

瓦瑟則從好東西的多樣性出發，認定好東西的分配必須配合多樣的分配程序、行動者及原則。瓦瑟所關心的是「爲了什麼理由，誰透過什麼程序及原則將什麼資源作出分配？」(For What Reasons, Who is Distributing What by What Procedures and Principles?) 他認爲不同的好東西應該爲了不同的理由，按照不同的程序，由不同的行動者負責，並強調所有不同的考量都能從好東西不同的社會意義(“social meanings”) 推敲出來，而這些不同的社會意義乃歷史及文化特殊主義無可避免之後果(“the inevitable product of historical and cultural particularism”)(Walzer, 1983: 6)。透過對社會好東西普遍化爲多種主要類型，瓦瑟勾劃系絡的範圍，也即是他所說的「正義諸領域」(“spheres of justice”)。按照瓦瑟的看法，好東西的不同社會意義決定運用什麼正義原則及其他分配考量。

米勒及瓦瑟的正義論必須就如何決定運用什麼正義原則提出更具體的說法，我們稍後會回到這一點上，在此先探究米勒所謂的「普世主義」與「系絡主義」之間的最大差別。

按照米勒對「普世主義」的理解，正義考量訴諸基要正義原則以作爲討論基礎 (Miller, 2002: 9)。米勒所說的「普世主義者」會提出 $P_1 \cdots P_n$ 乃適用於所有系絡的原則，而系絡主義者則會指出，系絡本身讓某一原則發揮作用， P_1 適用在系絡 C_1 ， P_2 適用於系絡 C_1 ，如此類推， P_n 適用在系絡 C_n (Miller, 2002: 9-10)。可是，系絡主義者必須具體地提出及解釋個別正義原則與個別系絡的關聯性，亦即是說，必須解釋爲何 P_i 而非其他正義原則適用在系絡 C_i ，我們稍後將更深入討論這一點。

按照米勒的定義，系絡主義與他所謂的「普世主義」的分野在於正義原則是否跨越社會裡不同系絡，而並非在於相同的正義原則是否適用於不同社會。事實上，米勒在談論「普世主義」時似乎將

這兩個範疇混淆在一起，並指出有些「普世主義」正義論對系絡主義作出讓步。米勒以羅爾斯的理論為例並指出，雖然該理論擁有「普世主義」的形式（“form”），但是由於羅爾斯認為其理論只適用在自由民主社會，這無疑是將系絡主義元素滲入其中（Miller, 2002: 8-9），這是米勒所謂的「普世主義」正義論對系絡主義作出讓步。²²另外，在釐清系絡主義並非相對主義時，米勒強調系絡主義論者在正義原則的適用性上所作的評斷是客觀及普世的（“objective and universal”）；也就是說，不管在那一個社會，每逢遇到的是系絡 C 就得運用 P 作為分配原則。米勒認為，當我們考慮在兩個社會 S_1 及 S_2 的系絡 C 中如何分配時，即使最終的判斷也許不盡相同，這是由於 S_1 及 S_2 中的系絡 C 根本就有差異，而非 P 並不適用於系絡 C。那麼這不也是系絡主義正義論對米勒所謂的「普世主義」作出讓步嗎？米勒並沒有這個想法。然而，以上的兩種情況不應該被描述為米勒所謂的「普世主義」對系絡主義作出讓步或系絡主義對米勒所謂的「普世主義」作出讓步。

為了釐清上述兩個範疇，在區別正義原則是否一般地適用於各不

²² 羅爾斯的理論是否屬於米勒所謂的普世主義是值得商榷的，即使是在其早期的著作如《正義論》中，羅爾斯已清楚表示他提出的兩項正義原則所針對的是社會的主要制度。亦因為如此，羅爾斯的理論目前不能稱為系絡主義，他自己認定其正義原則並非針對個別種類的制度或組織。在二〇〇一年出版的《再述正義即公平》（*Justice as Fairness: A Restatement*）一書中，羅爾斯明確指出正義考量涵蓋三個層次：在地正義（“local justice”）—關注個別種類的制度或組織的正義性；本土正義（“domestic justice”）—關注社會基本結構的正義性；全球正義（“global justice”）—關注國際法所規範的全球秩序的正義性（Rawls, 2001）。其理論發展至今只針對本土正義及全球正義，個別種類的制度或組織的正義性並不在其範圍內。當然這並不是說羅爾斯不能發展這個層次的理論，若然羅爾斯已真的發展在地正義這個面向，那麼他的理論會帶有明顯的系絡主義元素，即便如此，其理論仍有別於米勒的理論，兩人的分歧會出現在何謂社會「基本結構」（“basic structure”）上，有關此分歧，請參閱拙作（梁文韜，2005a）。值得注意，米勒及瓦瑟兩人的理論之共同特色是沒有區分羅爾斯所說的「在地正義」及「本土正義」。

同社會文化時，我們可以用一般主義及特定主義來表達兩種立場（見表1）。一般主義認為適用於一個社會中的正義原則都一般地適用於其他社會；特定主義則認為應用在某一社會中的正義原則不一定適用於其他社會，社會應該及如何運用那些原則視乎各自的特定狀況。米勒認定多元主義正義論是屬於一般主義的，而他本人的理論正是如此。按照米勒的看法，由於多元主義必然屬於一般主義，而瓦瑟的理論屬於多元主義，因此，瓦瑟的理論亦同時屬於一般主義。我們將會反駁這一點，並指出米勒認為多元主義乃必然跨越社會的想法是值得商榷的，瓦瑟的多元論基本上是屬於特定主義而非一般主義，而米勒所忽略的正是兩人在這個面向的分歧。

表1 一般主義與特定主義（作者自行分析及整理）

一般主義	特定主義
社會正義原則的應用 跨越社會之間的差異性	社會正義原則的應用 並非跨越社會之間的差異性

米勒之所以那麼在意多元主義的正義考量適用於各種社會是因為他想迴避所謂的「習俗主義」（“conventionalism”）。根據米勒的說法，習俗主義認為正義原則實際上是傳統慣例，是特定社會環境下的產物（Miller, 2002: 12）。因此，對習俗主義者來說，正義論不外乎是用來描述社會中在某時某地所運用的正義原則及其他與正義考量相關的想法而已。按照這個想法，各國都有其正義原則，我們可以提出美國正義論、澳洲正義論、新加坡正義論等等，用以描述各社會的分配慣例。習俗主義屬於特定主義，原因是正義原則並非跨越社會差異性。然而，特定主義並不都是以習俗主義呈現，我們稍後會指出瓦瑟的特定主義是以詮釋主義型態出現。

值得注意的是，米勒使用「普世主義」的方式十分獨特，因而造成上述的混淆狀況。一般來說，「普世性」意味跨越社會差異性，正

如我們稍後指出，當瓦瑟談論「普世性」時，正是運用這個意思。但米勒卻用「普世性」來表達超越社會內的**不同系絡**之想法，亦因為這種比較獨特的用法，米勒所謂的「普世主義」並非與相對主義作對比，而是與系絡主義作對比。不過，為了清晰起見，我們將以「普遍主義」而非「普世主義」代表超越系絡差異性的理論（見表2），而「普世主義」則反而是用來指涉**同時跨越社會差異性及超越系絡**的理論，因此，我們所說的「普世主義」論乃同時是普遍主義及一般主義的理論，相對而言，「特殊主義」則是指非超越系絡及非跨越社會差異性的理論，也就是同時屬於系絡主義及特定主義的理論（見表3）。

表2 普遍主義與系絡主義（作者自行分析及整理）

普遍主義（即米勒所說的「普世主義」）	系絡主義
社會正義原則的應用超越系絡	社會正義原則在應用時認真對待社會內系絡

米勒的想法是他及瓦瑟的理論同屬系絡主義論，他本人認為 P_1-C_1 、 P_2-C_2 、 P_3-C_3 …… P_n-C_n 等原則與系絡的單對單關係是能夠確立的，這是米勒設想中多元主義與系絡主義的理論關係。但是，我們在第肆節將指出，米勒若認真考慮場境裡的各種元素，他的理論將朝向普遍主義發展，也就是說，多項正義原則同時適用在不同系絡。再者，當我們考慮分配正義時，必須考慮如何同時應用三項原則，既然米勒必須容許應得、需要及平等同時可以應用在不同系絡，他的理論沒有必要提出系絡來界定正義原則的應用範圍，米勒建議以人際關係為本的系絡劃分並沒有多大的幫助，其多元論實質上屬於普遍主義而並非系絡主義。相對而言，我們會指出，瓦瑟的多元論反而比較容易保持系絡主義面向，不過，由於其理論本身的困難，亦有可能必須放棄系絡主義。

按照上述的界定，羅爾斯前期及後期的理論都屬於我們所定義的「普遍主義」，原因是社會正義原則的應用乃超越系絡，亦即無視社會內系絡的存在 (non context-sensitive)，只關心社會整體的基本結構。²³ 不過，羅爾斯前期的理論屬於一般主義，原因是正義原則被認為適用於所有由理性行動者組成的社會，因而是跨越社會之間的差異性。除了屬於一般主義外，羅爾斯的前期理論同時屬於普遍主義，因而是我們所說的普世主義。羅爾斯的後期理論則屬於特定主義，原因是正義原則只適用於自由民主社會。綜合上述的分析得出四種理論，為了清晰起見，我們以下面的列表展示這些理論。

表3 四種正義論（作者自行分析及整理）

	普遍主義	系絡主義
一般主義	社會正義原則的應用 (1) 跨越社會之間的差異性 (2) 超越系絡	社會正義原則的應用 (1) 跨越社會差異性 (2) 認真對待社會內系絡的差異性
	簡稱 普世主義 例子： 1. 羅爾斯前期的理論 2. 我們所理解的「米勒多元論」	例子： 米勒本人所理解的「米勒多元論」
特定主義	社會正義原則的應用 (1) 並非跨越社會之間的差異性 (2) 超越系絡	社會正義原則的應用 (1) 並非跨越社會之間的差異性 (2) 認真對待社會內系絡的差異性
	例子：羅爾斯後期的理論	簡稱 特殊主義 例子：瓦瑟的多元論

²³ 如前所說，羅爾斯在《再述正義即公平》中提出，針對各種制度及組織的正義要求需要另外的討論 (Rawls, 1999: 11)。不過，對羅爾斯而言，「社會」正義所關注的是社會基本結構，只要西方民主國家社會基本結構符合他所提出的社會正義原則的要求，那麼這個社會就是正義的，整體社會的正義性跟個別組織的正義性沒有太大的關聯。

二、道德及正義的「厚」與「薄」

廣義上來說，分配正義在瓦瑟理論裡屬於道德議題；因此，若要理解瓦瑟的正義論，我們必須先分析「薄」(“thin”)與「厚」(“thick”)兩個面向的道德論說。「薄」道德面向是「極細的」(“minimal”)以及「接近普世性的」(“almost universal”) (Walzer, 1987: 24)，這些極細的道德律都是屬於負面的限制，如各種對謀殺、欺騙、背叛、殘酷、凌虐、壓迫及暴政的禁止 (Walzer, 1987: 24; 1994: 10)。「厚」道德面向則是道德極大主義 (“moral maximalism”)，當中有三大特點：(1) 有關道德的表達語言是慣用的 (“idiomatic”)；(2) 道德在文化指涉上是特定主義的 (“particularist”)；(3) 道德是具有場境性的 (“circumstantial”)。意思是指一方面其呈現方式取決於歷史 (“historically dependent”)，另一方面在事實上是仔細的 (“factually detailed”) (Walzer, 1994: 21)。

瓦瑟視「普世的」、「極細的」及「薄的」具有類似的意義，而「相對的」、「極大的」及「厚的」亦具有類似的意義。²⁴ 瓦瑟強調極細主義所包涵的不是客觀的道德真理，而是「重覆性的特定式」 (“reiteratively particularist”)，其意思是這些道德限制都在所有個別社會重覆地出現，因而讓人誤認為是存在於客觀世界的所謂真理。另外，這些限制是「具有在地意義的」 (“locally significant”)，其意思是這些道德限制在各社會中形式上雖相同但實質上的運用視乎文化差異性，換句話說，極細道德緊密地與存在於不同地方及時間的極大道德 (“maximal moralities”) 連繫在一起 (Walzer, 1994:

²⁴ 值得注意，瓦瑟所說的「普世性」與米勒的用法不同。根據瓦瑟的想法，普世的道德是跨越社會的，亦即是會在不同時空的地方一再反覆出現 (Walzer, 1994: 17)。不過，普世性的道德並不是存在於客觀世界有待發現的真理，而是必然嵌入於各社會的文化中 (Walzer, 1994: 10-11)。

7)。²⁵

可是，極細道德與極大道德之間的關係到底如何？瓦瑟認為極大道德事實上是「先於」極細道德的 (Walzer, 1994: 13)，他雖沒有解釋何謂「先於」，但似乎是指時間上的「先於」。首先，道德是特定的，意思是道德是從個別文化中孕育出來的；其次，大家逐漸確認各社會歷史發展過程的多樣性後；最後，各文化自然地找出相似的道德律，在分歧中確立共同點。極細道德從眾多國家與文化反覆出現的社會實踐中推敲出來 (Walzer, 1994: 15)。從這個角度出發，時間上的「先於」似乎亦意味邏輯上的「先於」，若沒有各文化的厚道德，就沒有薄道德。

在此必須強調，瓦瑟並不是說有兩種道德或兩種道德理論 (Cf. Walzer, 1994: 2)，他所說的是道德的兩種表達型態，這意味道德理論必須同時處理這兩個面向。道德同時是「普世的」(“universal”) 及「特定的」(“particular”)，這兩方面反映「人類社會」的必然特性。由於「人類社會」是指「人類的」社會，因此是「普世的」；由於「人類社會」是指人類的「社會」，因此是「特定的」(Walzer, 1994: 8)。瓦瑟認為，個別社會本身必然是特定的，原因是社會有成員及記憶，成員本身亦有記憶，而這些記憶不單是個人的記憶，也包括關於共同生活 (“common life”) 的記憶。這是為何瓦瑟認定道德是視乎歷史場境的，而在事實上是仔細的 (“factually detailed”)。相對而言，人類整體雖有成員但沒有記憶，它沒有歷史及文化，沒有習俗或生活方式，也沒有節慶或對好東西的共同理解。瓦瑟並不是說人類沒有歷史或文化，而是各社會沒有共同的歷史及文化。作為社

²⁵ 瓦瑟在一九八九年發表的演講中運用「重覆性的普世主義」(“reiterative universalism”) 來描述他的看法 (Walzer, 1990b: 515)。當時他並沒有提及「厚」與「薄」兩個面向的分野，然而，所謂的「重覆性的普世主義」實際上隱含這兩個面向。

會中的人，都有習俗、節慶，但不是只有一種形式。不過，由於不同社會中的人都是人類的一份子，我們因而可以理解及同情其他社會中的人民所承受的苦難、壓迫或不公。

瓦瑟宣稱分配正義乃極大主義道德 (“maximalist morality”) (Walzer, 1994: ch.2)。他認為，雖然分配正義乃極大主義道德，但是這並非意味不可以有論者提出以極細主義形式出現的正義論，只是任何關於如何分配社會資源的完整論說都會展示道德極大主義的特性，亦即是說正義的表達語言是慣用的，具體內容是特定的，在實質考量上則是具有場境性的。瓦瑟強調：「任何分配正義的實質論說都是在地的」，而「人民對地方、榮譽、工作及其他各種的東西構成一種共享的生活，正義就是紮根於此」(Walzer, 1983: 314)。

很顯然，瓦瑟並不接受我們所說的一般主義，原因是各社會的發展過程都有其獨特性。他清楚地指出，任何社會中的分配正義原則及程序是經過長期複雜的社會互動逐漸形成 (Walzer, 1994: 21)。過程中的社會互動包括各種社會衝突、政治角力、理性辯論以至各式各樣的文化及宗教因素。瓦瑟強調整個過程是不可能再重新構造的，這意味由於各社會發展的獨特性，某一社會有關分配正義的考量都不可能會與其他社會一樣。瓦瑟承認當然會有理論是以單一而全面的普世原則來概括分配正義的考量，可是任何單一而全面的普世原則都是抽象化及簡單化的結果，一旦加以研究便會發現其特定性及場境性。他以古希臘的格言「給予每個男人其應得」為例，指出若將該格言的實質內容充份展現出來，大家會發現其充滿階層性及帶有性別歧視。

米勒也認為概括性的正義原則本身沒有辦法展示正義實質內容，例如：「正義要求給予每個人一切屬於他們」 (“justice requires giving each person what is rightfully theirs”)(Miller, 2002: 13)。除非

我們能夠具體地說出如何決定什麼資源應該屬於誰，否則會是毫無實質意義的。假若我們提出，在某些場境中，屬於 A 君的東西乃應得原則來決定，而在另外一些場境中，屬於 X 的東西乃需要原則來決定，在其他的一些場境中，屬於 A 君的東西乃平等原則來決定，那麼我們所提出來的是系絡主義論。他認為系絡主義不會反對關於正義的一般和簡化的定義，但會堅持認真對待場境的差異性。瓦瑟與米勒在這一點上的看法是一致的。不過，系絡主義者對於如何界定系絡並不一致，米勒認為系絡的差異性在於人際關係的差異性，瓦瑟則認為系絡的差異性在於被分配的資源之差異性。

值得注意，兩人的理論之另一個重要分歧在於系絡主義是否同時是一般主義的。如前所說，米勒認為 $P_1-C_1, P_2-C_2, P_3-C_3, \dots, P_n-C_n$ 等原則與系絡的單對單關係能夠確立，而這種方程式是放諸四海皆準的，也就是不同社會之間的差異性。雖然瓦瑟本人沒有在米勒的討論框架中作出回應，但是由於他認為不能忽視各種不同社會文化的差異性，其理論是反對一般主義的。瓦瑟強調：

正義要求維護差異——不同的好東西以不同的理由分配給不同群體的人——正是這種對維護差異的要求令正義成為一個厚的或極大主義的道德意念，並反映特定文化與社會的厚度。²⁶ (Walzer, 1994: 33)

對瓦瑟而言，有關正義的考量非但不能超越系絡，亦不能跨越各國的社會文化。有趣的是，米勒認為瓦瑟的理論是跨越各國的社會文化，亦即是與米勒本人的理論一樣屬於一般主義。米勒低估他

²⁶ 原文：“Justice requires the defense of difference—different goods distributed for different reasons among different groups of people—and it is this requirement that makes justice a thick or maximalist moral idea, reflecting the actual thickness of particular cultures and societies.”

本人與瓦瑟在這面向上的分歧，若要了解此分歧，有必要探究為何米勒錯誤理解瓦瑟的理論。

米勒以瓦瑟就古希臘時代公民身分的論點為例，斷定瓦瑟認為多元主義是跨越各國文化的。按照米勒的解讀，瓦瑟之所以能夠指責古希臘人排除外來居民（“resident aliens”）享有公民身分為不正義的做法，是由於他認為所有永久居民都應該平等地享有公民身分（Miller, 2002: 12; Walzer, 1983: 52-63）。米勒對瓦瑟觀點的理解是值得商榷的。首先，瓦瑟的意思是原則上不能排除外來居民有機會成為公民，當然實際上並非意味所有外來人士都可以立刻成為公民。瓦瑟所質疑的是亞里斯多德等古希臘先哲反對外來居民原則上有機會成為公民的想法。瓦瑟正確地指出，亞里斯多德認為單單作為某社會的居民並不足以成為該社會的公民，原因是作為公民需要具備一些其他人沒有的優越特性，這些特性是參與政治的必備條件（Walzer, 1983: 54）。²⁷

根據歷史事實，瓦瑟認為確實有外來居民成為公民，這證明在概念上而言，公民身分是可以被分配的（Walzer, 1983: 55），但我們必須注意，這並不能否定只有貴族才能成為公民的想法。假如只有貴族才能擁有公民身分，而貴族毫無例外的都是世襲的，那麼公民身分就不可能被分配。不過，假如貴族並不一定是世襲的，那麼即使只有貴族才能擁有公民身分，公民身分是可以被分配的。例如，古希臘人可以將貴族身分授予護國有功的外來居民，但同時堅持只有貴族才能擁有公民身分，因此原則上外來居民是有可能成為公民的。

²⁷ 外來居民為了生計無法擁有這些特性，公民都是優閒的貴族，亦只有這些貴族才能成為公民。當然從現代的公民觀出發，大家會質問，為何貴族不用幹活？為何不用幹活的才能成為公民？瓦瑟質疑的方式並非如此，他嘗試理解古希臘人對公民身分的看法。

然而，討論重點並不應該在於公民身分是否可以被分配，而是在於是否只有貴族才能擁有公民身分。瓦瑟認為亞里斯多德有關公民身分的思考重點並非在乎是否貴族而是在於是否優閒 (Walzer, 1983: 54)，瓦瑟在這一點上對亞里斯多德的詮釋有值得商榷的地方，但為了方便討論，我們大可先接受這個詮釋。假如古希臘人接受這個想法的話，那麼原則上他們沒有理由堅持只有貴族才能擁有公民身分。若有優閒的外來居民，他們應該可以成為公民。可是假如古希臘人不接受這個想法的話，那麼瓦瑟會如何回應？米勒會認為，瓦瑟必然以簡單平等原則來批判只有貴族才能擁有公民身分的想法。假如瓦瑟對只有貴族才能擁有公民身分的想法作出批評，他是否以違反簡單平等原則為由？在討論古希臘的實踐時，瓦瑟並沒有直接提出這一點。

瓦瑟指出在人類歷史中，公民對非公民或共同成員對陌生人的管治或許是「最常見的暴政形式」(“the most common form of tyranny”)(Walzer, 1983: 62)。這個說法跨越時空，有著非常明顯的一般意涵。對瓦瑟而言，此種暴政是不道德和不正義的。反對暴政是屬於薄道德的範圍，這是為何瓦瑟會提出跨越時空的說法。可是，這跟平等原則有什麼關係？瓦瑟在《正義諸領域》中沒有清楚說明。不過，他在《厚與薄》中提出，「簡單而直接的平等是一個非常薄的意念，反覆以不同形式出現在(差不多)所有分配系統中，於批評某些重大不正義十分有用，但不能主導所有資源的分配」(Walzer, 1994: 33)。²⁸ 然而，簡單平等原則可以用來批評只有貴族才能擁有公民身分的想法。作為正義原則，簡單平等原則是用來分

²⁸ 原文：“Simple and straightforward equality is a very thin idea, reiterated in one form or another in (almost) every distributive system, and useful in the criticism of certain gross injustices, but quite incapable of governing the full range of distributions.”

配社會好東西，因此，若要了解簡單平等原則與公民身分的關係，我們先要理解公民身分在什麼意義上是一種社會好東西。

瓦瑟在這一點上的看法有矛盾的地方，一方面，公民身分乃政治社群中成員間相互分配的一種基本好東西（“primary good”）（Walzer, 1983: 31），另一方面，瓦瑟卻指出，公民身分作為社會好東西乃大家的理解所構成的，雖然大家共同主導其分配，但是並非將其分配給我們自己（它本來就是我們的），而是給予陌生人（Walzer, 1983: 32）。不能將其分配給我們自己的原因是公民身分並不是實實在在可分割的物件，而是一種身分。

廣義上用「分配」來處理公民身分並非完全不可接受，可是，更貼切來說，公民身分乃政治社群中成員間共同分享的好東西，意味大家同享一樣的地位。瓦瑟強調，公民身分不管對男或女之所以那麼重要，是因為只有在作為某政治社群成員之前提下，我們才可冀望能分享所有其他的社會好東西。瓦瑟指出，在談論安全或福利的分配時，他假設「所有夠資格的男或女擁有同一種政治地位」，而這個假設並不排除其他場域的不平等（Walzer, 1983: 62）。瓦瑟並沒有說否定某一位夠資格居民之公民身分會違反簡單平等原則，這有可能是因為簡單平等原則乃用來分配實實在在可分割的物件（如蛋糕）或相同種類但為數眾多的不可分割的物件（如船上的救生衣），而不是政治地位。

米勒或許會指出，廣義來說，若提出公民身分乃平等地分配予各社會成員並無不妥。當然，瓦瑟不一定會反對這個用法，事實上，在這一點上的爭議並非必要。我們所關心的議題是，即使瓦瑟運用簡單平等原則來批評古希臘只有貴族才能擁有公民身分的想法，亦並不會意味瓦瑟的理論是一般主義的。

對瓦瑟而言，無論是反暴政或是簡單平等原則，都屬於薄道

德，源自於各社會文化中的厚道德。瓦瑟強調：「沒有社會的出現就不可能有正義的社會」(Walzer, 1983: 313)。任何完備的分配正義考量都屬於厚道德，視乎各社會特定的文化及歷史而定 (Walzer, 1994: 21)。瓦瑟認為正義的相對性源自於古典的非相對性定義：「給予每個人屬於其所有的」；若能滿足這個要求，社會就是正義的。至於如何滿足正義的要求則視乎身處的文化以及其歷史。對不同的社會來說，滿足正義的要求有不同的模式，我們無法判斷那一個社會比較正義 (Walzer, 1983: 312)。瓦瑟特別指出其論說中最重要主旨是：「所有人都是締造文化的生物，營建及群居於不同的具有意義的國度裡。由於無法基於各國裡的人如何理解其社會好東西來為這些國度的優越性排序，我們只能尊重每個國度的營建以示公正」(Walzer, 1983: 314)。

對瓦瑟而言，即使 $P_1-C_1, P_2-C_2, P_3-C_3, \dots, P_n-C_n$ 等原則與系絡的單對單關係適用於社會 S_x ，這並不代表其適用於社會 S_y 。即使 S_x 與 S_y 兩個社會都有 C_1 到 C_n 等 n 個系絡，適用於社會 S_y 的有可能是 $P_3-C_1, P_1-C_2, P_2-C_3, \dots, P_m-C_n$ 等組合。相對來說，對米勒而言，假設 $P_1-C_1, P_2-C_2, P_3-C_3, \dots, P_n-C_n$ 等原則與系絡的單對單關係適用於社會 S_x ，那麼若然 S_y 擁有 C_1, C_2, C_3 以至 C_n 等系絡，則 $P_1-C_1, P_2-C_2, P_3-C_3, \dots, P_n-C_n$ 等原則與系絡的單對單關係也適用於 S_y 。米勒近期的理論屬於一般主義，其倡議的正義原則考量是跨越不同社會之間的差異性；相對而言，瓦瑟的理論屬於特定主義，適用於個別社會的社會正義原則在應用上可能完全不適合其他社會。若要進一步瞭解多元主義與系絡主義的理論關係，我們必須分析正義原則與系絡的關係在瓦瑟及米勒各自的理論中之角色。讓我們先探討在瓦瑟理論中社會正義原則的多元性。

參、多樣的好東西與瓦瑟的系絡主義

一、多元正義論及第二層次原則

如前所述，當代英美社會正義論中的一項重要分歧乃一元主義與多元主義之間的區別。一元論只接受一條基要原則或一系列相關原則的組合；多元論則採納多項正義原則，而這些不同的正義原則是不能互相化約的，當中亦不會有任何一項正義原則擁有絕對的優先性。多元論的基礎是正義原則的多元性，雖然不同的多元論提出不盡相同的正義原則，但是這些理論有一個共同的立場，那就是拒絕任何基要原則。

根據米勒的理解，需要、應得及平等是應用在評斷分配狀態的標準 (Miller, 1999: 93)。相對而言，瓦瑟認為需要、應得及自由交易是應該用於判斷社會正義的考量 (Walzer, 1983: 21-26)。兩人對於正義原則的理解不盡相同，當中最重要分歧在於對自由交易及平等的看法。米勒認為自由交易並不能算得上是正義原則 (Miller, 1999: 102-105)；²⁹ 瓦瑟則反而認為自由交易與社會正義考量有高度相關性。另外，瓦瑟提出「複合平等」的概念 (“complex equality”)，而平等本身並不是分配原則；米勒則接受平等原則，但其主要功用並不是用來分配物質上的好東西，而是分配公民權利與自由 (Miller, 1999: 30-32)。米勒提出在兩個情況下我們可以考慮平等分配好東西 (Miller, 1999: 236)，第一，當接受好東西的人之間沒有跟分配考量相關但不一樣的地方時，我們應該以平等為分配原則；第二，當我們沒有足夠資訊或證據或計算技術，無法決定如何分配時，平等分配是最接近正義的要求。兩人在分配原則上的分歧固然

²⁹ 筆者在另外一篇文章中曾經就米勒對自由交易應否成為正義原則作出深入的討論，由於這不是本文關注的要點，在此不必重覆，請參閱梁文韜 (2005a)。

是十分重要的議題，但我們的討論重點並不是在這個層次的差異，而是在於運用什麼樣的準則來決定如何應用這些不同的原則。

由於各項正義原則都是獨立的，不同的多元論必須提出合理的方式來決定在什麼情況下運用什麼正義原則。因此，若要了解這方面的分歧，我們必須探討第二層次原則 (second-order principle)，第二層次原則決定如何運用正義原則。為了凸顯米勒及瓦瑟兩人理論的差異性，我們有必要了解他們在第二層次上的分歧，並藉此對他們支持的正義原則之多元性及相關的背後信念有所掌握。

第二層次原則指定用來界定系絡的元素Y，其一般形式乃「指定Y原則」(principle of Y-specificity)。大致上來說，我們可以設想兩個第二層次原則並以此分析米勒及瓦瑟兩人的理論：「指定好東西原則」(principle of goods-specificity) 及「指定關係原則」(principle of relationship-specificity)。³⁰「指定好東西原則」指定「好東西」來界定系絡；「指定關係原則」指定「人際關係模式」來界定系絡。瓦瑟接受前者而米勒則接受後者。對瓦瑟來說，好東西的多樣性之事實不單是用來解釋為何應該要採納多項正義原則而非單一原則，而且更意味要「分配什麼」會決定該運用什麼分配原則。正如稍後的

³⁰ 此分野是受到艾爾斯達 (Jon Elster) 所啟發 (Elster, 1992: 11)，他在分析瓦瑟的理論時提出指定好東西原則，而我們所提出的指定關係原則是用來分析米勒的理論。當然，除了這兩項原則外，還有可能有其他合理的原則。事實上，除了指定好東西原則外，艾爾斯達提出另外一個原則來分析瓦瑟的理論，亦即是所謂的指定國家原則 (“principle of country-specificity”)。根據這個原則，我們用什麼樣的分配原則要視乎指定好東西的社會意義 (“social meaning”)，由於這個原則實質上所關注的是我們如何理解指定好東西，而不是國家的特質，以指定國家原則來談論好東西的意義容易誤導。我們應該將指定好東西的社會意義納入指定好東西原則中討論。要詳細討論這一點須另文論之，在此只要強調不能否定其他合理的第二層次原則的可能。另一點值得注意的是，艾爾斯達並沒有提出所謂第二層次原則，但為了清晰起見，我們有必要將指定好東西原則及指定關係原則定性為第二層次原則，與第一層次的應得及需要等原則作出區分。

討論顯示，米勒並不認同瓦瑟的做法，反而認為人際關係的因素才具有決定性。

另外必須關注的是每個系絡中所運用的原則之數目以至原則與系絡之間的關係。如前所述，根據米勒對系絡主義的定義，原則與系絡之間的關係乃單一關係，也就是說，每種系絡中只有一項原則適用。單一關係有兩種，其一是排他性 (exclusive) 單一關係，亦即是 P1 配 C1，P2 配 C2，…… Pn 配 Cn，如此類推，亦即是同一原則只可以應用在一種系絡。其二是包容性 (inclusive) 單一關係：Pa 配 Ci，Pa 配 Cj，Pb 配 Ck，Pb 配 Cl 等等，亦即是同一原則可以應用在超過一種系絡。我們將會指出瓦瑟的理論假設了包容性單一關係，而米勒的理論則假設了排他性單一關係。

單一關係對於區別普遍主義與系絡主義有著十分重要的意義，假如我們能夠指出，某一系絡主義理論沒有辦法堅持單一關係，那麼該系絡主義論將被推向成為普遍主義論，亦即是必須承認正義原則是超越系絡的。我們將要在第肆節指出，米勒本人的系絡主義的困難正是如此，原因是他無法完全抹煞所要分配的資源之多樣性會影響我們如何運用正義原則。我們會進一步指出，由於米勒理論的複雜性，他不能堅持正義原則與系絡之間的單一關係，而必須接受兩者之間的多重關係，亦即是對於某一種系絡 Ci，他所提出的三項分配原則 (即應得、需要和平等) 都適用於分配好東西。相對來說，正如我們接下來在下一小節指出，瓦瑟的理論反而更能堅持正義原則與系絡之間的單一關係。

二、「指定好東西原則」與好東西的多樣性

根據「指定好東西原則」，大家需要分配的是什麼決定大家需要運用什麼分配原則。假如某多元論接受「指定好東西原則」，提

出該理論的論者如瓦瑟必須能夠清楚回答以下的問題：

G-Q(1)：有沒有出現任何的組合 (G_i, P_i) ，好東西 G_i 應該是以 P_i 作為分配原則的？

G-Q(2)：對於某一種好東西 G_i ，有沒有任何一項分配原則 P_i 是不應該用來分配 G_i 的？

G-Q(3)：對於某一項分配原則 P_i ，有沒有任何一種好東西 G_i 是不應該用 P_i 來分配的？

G-Q(1)所關注的是系絡與原則之間的關係，但並沒有處理 P_i 以外的原則能否適用於分配 G_i ，或 P_i 是否只適用於分配 G_i 以外的好東西。G-Q(2)及G-Q(3)則是有關排他性及包容性的考量。若然 P_i 以外的原則都不適用於分配 G_i 及 P_i 不適用於分配 G_i 以外的好東西，那麼好東西與原則之間的**排他性**單對單關係就得以建立。若然 P_i 以外的原則都不適用於分配 G_i ，但 P_i 卻能適用於分配 G_i 以外的好東西，那麼好東西與原則之間的**包容性**單對單關係就得以建立。

瓦瑟的正義論之所以接受正義原則的多元性是因為被分配的好東西之多樣性。瓦瑟認為所要分配的好東西包括安全、福利、金錢、商品、公職、認同、閒暇、教育、愛、政治權力等。³¹ 值得注意的是，瓦瑟的清單包括愛，意指家庭中的愛 (Walzer, 1983: 232-239)；米勒雖然曾經簡略地談到家庭，但是他沒有提及愛的分配 (Miller, 1999: 27, 272)，如我們稍後指出，米勒所談到的是家庭裡的物質資源應該按照需要原則來分配，重點是在什麼人際關係模式中作分配，而不是要分配什麼。

如前所述，瓦瑟的理論屬於系絡主義，試圖認真對待社會內場

³¹ 瓦瑟自己並沒有像米勒明確地列出好東西的清單，這裡的清單是從瓦瑟的《正義諸領域》書中歸納出來的。

境的差異性。場境裡的主要元素乃「誰分配」、「分配給誰」、「分配什麼」、「透過什麼程序」、「爲了什麼理由」以及「在什麼處境下分配」，而瓦瑟的理論認定「分配什麼」在決定用什麼原則時乃最重要及最具有決定性的元素。他認爲若要決定如何分配某一種好東西必須了解該好東西的社會意義（“social meanings”）。每一種社會好東西的意義決定如何分配此種好東西。因此，只要了解該好東西的社會意義，我們就能知道要用什麼原則來作分配。另外，他意圖建立 G_i 與 P_i 之間的單對單關係。按照上列的問題 G-Q(1) 中的 (G_i, P_i) 來看，瓦瑟實際上認爲只要對 G_1, G_2, \dots, G_n 等的社會意義有正確的認識，我們則可以找出相關的 P_i 作爲分配原則。

當瓦瑟談論將要分配的好東西時，他所指涉的是好東西的類別而並非個別具體的好東西。另外，瓦瑟的理論屬於特定主義，該如何運用社會正義原則視乎不同民族與文化。整合這兩方面的考量，瓦瑟的特定主義確立不同類別的好東西在不同社會中有不同意義。這也是爲何他在《正義諸領域》中運用非常多具體的例子，指出不同歷史時空中各民族的實踐。不過，對瓦瑟而言，最具有相關性的是歐美民主國家。在這些國家裡，教育領域中的正義考量與機會平等及應得有關，基礎教育應以機會平等作分配，較高等的教育則以應得原則作基本考量 (Walzer, 1983: 197-226)。公職是以應得原則分配 (Walzer, 1983: 129-164)。在安全保障及福利領域內，正義考量是按需要原則處理 (Walzer, 1983: 64-94)。至於金錢及商品，則是以自由交換作爲分配原則 (Walzer, 1983: 95-128)。以上是多種社會好東西及相關的原則，瓦瑟意圖建立 (G_i, P_i) 等組合的單對單關係，如 (公職，應得) 的單對單關係。根據瓦瑟的理論，很顯然， P_i 以外的原則都不適用於分配 G_i ，但 P_i 卻能適用於分配 G_i 以外的好東西；因此，他的理論隱含了好東西與原則之間的**包容性**

單對單關係。

瓦瑟的「正義即複合平等」想法有兩個部分：(1)好東西要以適切的原則來分配 (Walzer, 1983: 8-9)，(2)在某個領域的好東西的分配不能跨越領域地影響到其他領域內的好東西之分配 (Walzer, 1983: 10-13)。對瓦瑟而言，在當代西方自由民主國家中，若以有別於應得原則來分配公職，就是違反「正義即複合平等」的第一項要求。若在自由競爭及交易中賺大錢的人可以用錢買官，那是違反正義即複合平等的第二項要求，只有在正義諸領域的自主性及獨立性得到尊重下才能達至複合平等。

「正義即複合平等」這個想法得到不少政治哲學家的重視，很多的討論集中在第二項要求 (Andre, 1995; Rustin, 1995; Waldron, 1995)。有關第二項要求的討論對複合平等論十分重要，但跟多元主義與系絡主義之間的關係等議題的相關性不大。我們所關注的是第一項要求。事實上，米勒對瓦瑟的評論著重第一項要求 (Miller, 1995a)，這方面的討論能讓我們在比較瓦瑟與米勒的理論時找到焦點，當中牽涉三項議題：(1)好東西的社會意義如何決定該用什麼原則？(2)為什麼好東西與正義原則之間是單對單的關係？(3)大家若對該用什麼原則有爭議，應如何處理？

瓦瑟指出分配原則及安排是內在於 (“intrinsic to”) 社會好東西 (“social goods”) 並非好東西本身 (“the good-in-itself”)。正義論所關注的好東西是「社會好東西」 (Walzer, 1983: 7)，對瓦瑟而言，社會好東西就是具有社會意義的好東西，而社會好東西的意義 (the meanings of the social goods) 也是好東西的社會意義 (the social meanings of the goods)。好東西的社會意義決定用以分配該好東西的原則。問題是：什麼是好東西的「社會意義」？瓦瑟所謂好東西的社會意義不只包括其字面的意義，亦包括其性質及用途，更重要

的是該東西在社會中的價值。瓦瑟強調同一樣的東西在不同社會中因為不同理由被賦予價值，也許亦會出現某一種好東西在某社會被珍惜的同時在別的社會被否定的情況 (Walzer, 1983: 7)。³²

瓦瑟主張，所謂的社會意義必須實質上在社會中共享的 (Walzer, 1994: 27)。這是為何瓦瑟認定分配原則及安排是內在於社會好東西 (“intrinsic to social goods”) 而非好東西本身。好東西本身沒有社會意義，只有當一種好東西與它所在的地方的人有價值上的關聯時，該種好東西才有社會意義，而社會意義能決定運用什麼正義原則，我們亦能瞭解「如何」並「透過誰」以及「爲了什麼」分配該種好東西 (Walzer, 1983: 8-9)。

然而，好東西的社會意義如何決定運用什麼正義原則？那就要視乎社會意義與正義原則的關係。米勒認為，瓦瑟並沒有提出社會意義與正義原則的關係是概念上的關係。若是概念上的關係，則任何人提出另類的看法都顯示她無法真正理解其意義 (Miller, 1995a: 6-7)。米勒將瓦瑟的想法理解爲，當看到某好東西如醫藥，這立刻觸發 (“triggers”) 我們認定用以分配所有該種好東西的某一分配原則，可是，米勒亦無法解釋為何會觸發相關的認定，這似乎是一種直覺主義 (institutionism)。

瓦瑟本人似乎提出比直覺上的觸發關係更緊密的關係，他用「意味」 (“entail”) 來表達兩者之間的關係，社會意義意味所要運用的原則及過程 (Walzer, 1994: 32)。瓦瑟實際上提出的是概念上的關係，他明確指出有關好東西的觀念及創建是先於並操控分配 (“the conception and creation precede and control the distribution”) (Walzer, 1983: 6)，世上好東西之所以分享共有意義是因為好東西的概念

³² 原文：“The same “thing” is valued for different reasons, or it is valued here and dis-valued there.”

及創建是社會過程，亦因為如此，好東西在不同社會有不同意義 (Walzer, 1983: 7)。即使概念是文化的產物而且有可能會慢慢變化，這並不代表社會意義與正義原則的關係不是概念上的關係。對瓦瑟來說，我們不必假設概念上的關係是永恆不變的邏輯關係。米勒嘗試弱化瓦瑟的立論，其主要理由是他認為我們沒有辦法理解正義原則與社會意義之間的概念上關係。可是，米勒自己所提出的直覺上觸發關係更難讓人理解。

另外，米勒指出，瓦瑟並沒有認定好東西的意義決定恰當的分配 (Miller, 1995a: 6)。可是，瓦瑟清楚地指出「所有的分配是正義還是不正義必須視乎好東西的社會意義」，他強調：「社會意義的性質是歷史性的，分配型態以至何謂正義及不正義的分配隨時間而改變」 (Walzer, 1983: 9)。對瓦瑟來說，我們不必假設什麼才是恰當的分配乃永恆不變的。

瓦瑟理論的另外一個困難是如何建立正義原則與好東西的單一關係。雖然瓦瑟沒有像米勒一樣明確地提出要建立正義原則與好東西的單一關係，但是按照社會意義與正義原則的概念關係，正義原則與好東西的單一關係是唯一的可能。若要理解這一點，我們不妨進一步探析社會意義與正義原則的概念關係。當瓦瑟發展其理論時，他忽略了十分重要的一點：由於他只提出三項原則，也就是自由交換、需要及應得，好東西的種類實質上就變成只有三大類別。第一類好東西是回應足可支撐個人持續生活 (individual sustainability)，一般稱為必需品 (necessities)，這些東西是用需要原則來分配。第二類好東西是回應個人所付出的努力及其對社會的貢獻，一般稱為對付出的獎勵 (rewards)，這些東西是用應得原則來分配，第三類好東西是回應個人物質上的偏好，一般稱為商品 (commodities)，這些東西是用自由交換原則來分配。據此推論，好東西

的社會意義在一定程度上視乎好東西作為必需品、獎勵及商品在社會上的價值。有關社會正義的爭議實際上是如何理解不同的好東西應該歸到什麼類別。即使我們同意好東西的社會意義可以決定該用什麼原則，並且正義原則與好東西之間存在著單一關係，可是，瓦瑟的理論不能排除好東西的社會意義是有爭議性的。

瓦瑟似乎忽略了文化多元性對其社會正義論的影響。既然正義的表達語言是慣用的，其具體內容是特定的，而在實質考量上則是具有場境性的，那麼瓦瑟不能完全忽略社會內的文化多元性，文化多元性意味不同種族文化很有可能對不同的好東西賦予不同的意義，同一個國家裡的不同種族文化會對如何分配某種好東西有不同的看法。這也凸顯瓦瑟在處理文化多元性與正義之間的關係時的矛盾，一方面，他認真對待不同國家之間的文化差異在社會正義論中的意涵，但另一方面，他卻忽略一個國家之內的文化差異對他的正義論之影響。除非瓦瑟假設他的理論只適用於文化差異性極少的社會，否則他必須處理個別社會中的種族文化多元性。有趣的是，瓦瑟身處的美國正是種族文化十分多元的社會，而他本人最關心美國的狀況。不過，我們必須懷疑瓦瑟的理論能否適用於文化多元的社會。

值得重視的是，儘管是文化同質性強的社會，在好東西的社會意義之議題上亦難免出現爭議。事實上，不少論者對瓦瑟理論的批評都集中在這方面的問題 (Miller, 1995a; van der Veen, 1999; Gutmann, 1995; den Hartogh, 1999)。這些論者並不是要去否定瓦瑟的多元正義論而是建議去修正它，不過，我們所關心的並不是這些建議的詳細內容，而是接受這些建議會對瓦瑟理論的系絡主義面向有何影響。

論者們提出三種處理爭議的方式，首先，哈托 (Govert den

Hartogh) 認為我們應該認真地對待正義原則的多元性，但這並不意味著要把個別原則生硬地規範在特定系絡內。他主張多項原則都可以應用在不同的場合中，至於運用什麼原則以至如何運用則要視乎具體的情況 (den Hartogh, 1999: 516)。據此，我們不必完全依賴所謂的社會意義來決定如何運用社會正義原則。

按照我們的分析架構，哈托所主張的是，假如我們有 $P_1, P_2, P_3 \dots P_n$ 等正義原則，在考慮要如何分配 G_i 時，單單考慮 G_i 是什麼或 G_i 的社會意義亦不能明確地解決我們應該用什麼原則。換句話說，我們無法建立 (P_i, G_i) 的組合，亦即是沒有正義原則與好東西的單對單關係。因此，若瓦瑟接受哈托的主張，就等於是放棄其正義論中系絡主義的面向。

其次，吉敏 (Amy Gutmann) 認為除了特定應用於系絡的原則外，我們不能忽略其他與正義考量相關的跨系絡原則如個人責任。按照我們的分析架構，吉敏所主張的是，假如我們有 $P_1-G_1, P_2-G_2, P_3-G_3 \dots P_n-G_n$ 等組合，但不能忽略可能有 P_a 或 / 及 P_b 適用於所有組合。因此，我們實際上有的組合是 $(P_a, P_b, P_1, G_1), (P_a, P_b, P_2, G_2), (P_a, P_b, P_3, G_3) \dots (P_a, P_b, P_n, G_n)$ ，因為 P_a 及 P_b 這些原則是跨系絡的，而在實際情況下， P_i 與 P_a 或 / 及 P_b 之間很有可能是充滿張力的。

按照吉敏自己提出來的例子，也許醫療基本上是按需要來分配，但卻不能忽略個人應付出的責任。根據吉敏的這種想法，我們無法建立 (P_i, G_i) 的組合，只有 (P_a, P_i, G_i) 或 (P_a, P_b, P_i, G_i) 等組合，亦即是沒有正義原則與好東西的單對單關係。因此，若瓦瑟接受吉敏的主張，也就等於是大大削弱了其正義論中系絡主義面向的作用。

最後，韋恩 (Robert Jan van der Veen) 提出一項超然原則以解決可能的爭議，那項超然原則是平等公民身分 (“equal citizen-

ship”)，他同意在決定運用什麼原則時應該先尋找社會上關於被分配的好東西的社會意義之共同理解，可是，若然大家的理解不盡相同，並指向互相排斥的方向，那麼我們只能求助於平等公民身分。當然，平等公民身分本身並不是分配原則，因此並不是要以平等公民身分原則來取代引發爭議的不同原則，之所以必須求助於平等公民身分原則是因為要在引發爭議的不同原則中間找出最恰當的原則，所謂最恰當的原則就是可以最適切地體現平等公民身分的原則。

按照我們的分析架構，韋恩的意思是，一般而言是可以排列出 (P_i, G_i) 的眾多單一關係組合。不過，假如我們有 G_j 需要分配，但單單探討 G_j 的社會意義無法在決定用什麼正義原則的問題上達成共識，那麼我們就必須引用平等公民身分原則來作最後裁量的參考。若瓦瑟接受韋恩的主張，並不會很大程度削弱其正義論中系絡主義面向的作用，原因是 (P_i, G_i) 等眾多單一關係組合仍然存在。

總括來說，哈托及吉敏的建議實質上在很大程度上保留多元主義，但卻嚴重衝擊了瓦瑟的系絡主義。吊詭的是，這兩種途徑不一定能減少就應該運用什麼原則及如何運用所引發出來的爭議，實際上，爭議似乎變得更多。若按照哈托的方式，差不多每一件需要分配的好東西都有可能引發爭議。若按照吉敏的方式， P_i 與 P_a 或／及 P_b 之間的張力實際上可能造成矛盾。相對而言，韋恩的方式也許可以解決爭議。可是，韋恩的方式看起來比較優勝的原因是他基本上就假定 (P_i, G_i) 等組合沒有爭議性，哈托正是挑戰這一點。更重要的是，韋恩提出以公民身分來解決瓦瑟的困難，但實際上變相否定以「指定好東西原則」發展出來的系絡主義。

綜合上述的討論，我們可以發現系絡主義的一項優點，由於場境的多變性，提出所謂的系絡可以在一定程度上創造正義原則在應用上

的簡便性，否則就像哈托的建議一樣，每個場境下的分配都要仔細討論。然而，瓦瑟所提出的想法充滿困難，但若接受哈托的想法，那就是在一定程度上必須放棄系絡主義面向，原因是根本就毋須劃分系絡。米勒受到瓦瑟的啟發，嘗試建構其自身的系絡主義面向。不過，我們在下一節指出米勒的理論面對更嚴重的困難。

肆、多重的人際關係模式與米勒的系絡主義

一、指定關係原則

若要探討米勒正義論裡多元主義與系絡主義之理論關係，我們首先要注意，他認定被分配的好東西是多樣的，亦堅持正義原則是多元的；不過，正義原則的多元性與好東西的多樣性並沒有必然關係，米勒並不願意像瓦瑟一樣從大家所要分配的好東西及其意義中推出相關的正義原則，他認為民眾採用什麼正義原則視乎大家如何理解各人之間的關係，故此，不同的原則運用在不同的「社會系絡」(“social contexts”)中 (Miller, 1999: 245)，而他所謂的社會系絡就是以人際關係來界定的。米勒選擇從「人際關係模式」(“modes of human relationship”)出發來推敲如何運用多項正義原則，因此，我們可以斷定他所運用的第二層次原則實質上是前面提到的「指定關係原則」。³³ 根據「指定關係原則」，大家在什麼樣的人際關係中作出分配決定大家應該用什麼分配原則。

假如多元正義論接受指定關係原則，提出該理論的論者如米勒必須能夠清楚回答以下的問題：

³³ 米勒認為關注人際關係模式等同於關注系絡，不過，系絡很顯然要比人際關係模式寬闊許多。在此我們不必深究系絡有多寬闊，只須指出系絡主義的發展空間要比米勒想像的大。

R-Q(1)：有沒有出現任何的組合 (R_i, P_i) ，在人際關係 R_i 中應該是以 P_i 為分配原則的？

R-Q(2)：對於某一種人際關係 R_i ，有沒有任何一項分配原則 P_j 是不應該運用在 R_i 關係中的？

R-Q(3)：對於某一項分配原則 P_i ，有沒有任何一種人際關係 R_j 是不應該用 P_i 分配原則？

R-Q(1)所關注的是系絡與正義原則之間的關係，但並沒有處理 P_i 以外的原則能否適用於 R_i 或 P_i 是否只適用於 R_i 以外的人際關係模式。R-Q(2)及R-Q(3)則是有關排他性及包容性的考量。若然 P_i 以外的原則都不適用於 R_i 及 P_i 不適用於 R_i 以外的人際關係模式，那麼人際關係模式與原則之間的**排他性**單對單關係就得以建立。若然 P_i 以外的原則都不適用於分配 R_i 但 P_i 卻能適用於 R_i 以外的人際關係模式，那麼人際關係模式與原則之間的**包容性**單對單關係就得以建立。

我們所關心的是「指定好東西原則」及「指定關係原則」兩項第二層次原則是否互相排斥。在此不妨嘗試從兩個角度剖析米勒的理論，第一，視「指定關係原則」為完全獨立的原則，亦即是說在決定應該用什麼分配原則時，大家只須要考慮人際關係。那麼問題是：在決定應該用什麼分配原則時，能否真的不須要考慮所分配的是什麼好東西？第二，我們視「指定關係原則」及「指定好東西原則」互不排斥，那麼要討論的問題是：在決定應該用什麼分配原則時，那一項第二層次原則比較優先。我們將會首先討論及批判米勒自己對這兩方面提出來的想法，繼而指出米勒不單無法解決他認為瓦瑟的理論所帶出來的爭議，反而讓爭議變得更複雜。

米勒的正義論最獨特的地方是在不同的人際關係中運用不同的正義原則。他將人際關係模式分為三大種類：團結性社群

(“solidaristic community”)、工具性聯合關係 (“instrumental association”) 及 公民聯合關係 (“citizenship association”) (Miller, 1999: 26ff)。讓我們逐一探討正義原則如何應用在不同的人際關係模式。第一個問題是 R-Q(1)：有沒有出現任何的組合 (R_i, P_i) ，在人際關係 R_i 中應該是以 P_i 為分配原則的？

首先，在團結性社群中，成員分享共同的身分及團結精神，人際關係靠緊密接觸建立，家庭是最明顯的例子。另外，很多不同類型的組織都屬於團結性社群，其中包括宗教團體、各種會社及專業組織等 (Miller, 1999: 26)。在這些團體裡，成員間建立友誼、付出忠誠及隨時願意互相協助。

其次，在工具性聯合關係中，每位參與者視其他人的貢獻為工具，具有利用價值，而各人的目標是要透過與其他人的合作才能達成 (Miller, 1999: 27-30)。一般的「經濟關係」(“economic relations”) 都屬於工具性聯合關係，米勒特別指出，市場正是工具性聯合關係的典範，各人以商品生產者或購買者的身分互相聯繫。根據米勒的定義，「經濟市場」(“economic market”) 是各人透過契約及交易的機制進行資源交換的程序，資源包括個人工作能力等 (Miller, 1999: 108)。另外，企業成員之間的關係及政府公務員之間的關係都是屬於工具性聯合關係。

最後，在公民聯合關係中，每個人都屬於政治社會的一份子，任何公民都有一系列的權利和義務。由於每個人都擁有公民的身分，故此應該擁有公民自由與權利以及享用政治社群所提供的各種服務 (Miller, 1999: 30)。

米勒認為這三種關係正好與他所提出的三項正義原則匹配。首先，適用在團結性社群的是需要原則。一般來說，在這種關係中，每位成員都會考慮其他成員的需要，各自根據其能力作出貢獻以滿

足彼此的需要，這似乎是與馬克思的明言「各盡所能，各取所需」吻合。³⁴ 不過，米勒似乎認為這只適用於少數場境中，如家庭裡的分配。

其次，適用在工具性聯合關係中的是應得原則，在這類關係裡，每位成員帶著她的技術、經驗及才幹自由地參與其中。各人貢獻其努力並期待獲得其應得的，由於各人所付出的並不一致，正義的考量讓參與者所得到的並不是平等的。

最後，適用在公民聯合關係中的乃平等原則，同樣作為公民，每個人應該得到平等的公民自由及權利，任何人的公民自由及權利若被侵犯或剝奪將淪為二等公民。

綜合米勒的想法，我們有三個 (R_i, P_i) 組合：(公民聯合關係，平等原則)、(工具性聯合關係，應得原則) 及 (團結性社群，需要原則)。米勒意圖建立正義原則與人際關係模式之間單對單的關係，但是三項正義原則為何分別適用在 (“appropriate to”) 三種人際關係模式？米勒訴諸於社會心理研究的實驗性結果，並認為社會哲學家應該更重視這些成果 (Miller, 1999: 34)。儘管米勒接受這些成果的真實性，但他自己亦承認從規範性的角度出發，這些經驗性結果並不具有決定性。不過，米勒指出若是要求個別人際關係模式與相關的正義原則有邏輯上的關係則是過高的要求。他希望找出一個比經驗性結果強，但卻比邏輯上的關係弱的聯繫。

米勒提出兩個理由去解釋三項正義原則為何分別適用在三種人際關係模式。第一，某一種人際關係讓某一項正義原則變得可用

³⁴ 關於馬克思對正義本身的看法，西方學者持有截然不同的立場。洪謙德教授對這場爭論做了一個扼要的概說，見 (洪謙德，1991)。不過，即使我們不能為馬克思對正義本身的看法下定論，我們仍然可以認定這個原則是馬克思所鼓吹的。當然對馬克思來說，這不一定是所謂「正義」原則。

(“feasible”) (Miller, 1999: 34)。米勒以平等原則為例，除非我們能夠就有關何謂社會成員找到一個具體的觀念以指定公民所擁有的權利及義務，否則平等就是一個空洞的概念。第二，某一項正義原則若是應用在某一種人際關係中會具有更直接的適切性 (“fitting in a more direct sense”) (Miller, 1999: 35)。在深入探討這兩點前，讓我們先透過研究前述的問題 R-Q(2) 來探討人際關係與正義原則之間的關係。前述的問題 R-Q(2) 是：對於某一種人際關係 R_i ，有沒有任何一項分配原則 P_i 不應該運用在 R_i 關係？

先就公民聯合關係作出討論，牽涉的議題是：有沒有任何一項分配原則 (應得、需要、平等) 是不應該運用在公民聯合關係中？米勒認為平等原則適用於公民聯合關係，亦即是每個公民有相同的公民權。因此，我們要關注的是應得及需要是否不應該運用在公民聯合關係中。關於應得原則，米勒本人同意對於建立軍功或其他對國家有功的公民，國家對她們所頒授的勳章或榮譽是其應得的 (Miller, 1999: 31)。至於需要原則，米勒指出醫療、住房及最低收入對某些人來說應該按需要原則來分配給有需要的公民 (Miller, 1999: 31)。

值得注意的是福利權與需要之間的模糊關係，假如米勒接受公民權，則他可以把公民對滿足基本所需的要求都放進福利權的保障範圍，並以平等原則作為基本考量，那麼就不必考慮需要原則。可是，米勒似乎認為，即使是在公民聯合關係中，需要原則亦是不可或缺的。不過，同時接受運用平等原則來分配福利權以及運用需要原則來滿足對基本所需的要求會產生理論上的不一致。不管這個不一致的情況對米勒理論的影響有多大，我們更在意的是，米勒本人並不願意否定需要及應得原則可以應用在公民聯合關係中。

接下來我們討論工具性聯合關係，有沒有任何一項分配原則

(應得、需要、平等) 是不應該運用在工具性聯合關係中？米勒認為應得原則適用於工具性聯合關係，因此，我們要關注的是平等及需要是否不應該運用在工具性聯合關係中。工具性聯合關係最典型的例子是企業中員工的關係，讓我們以有薪假期為例。一般來說，每位員工最少會有固定數目的有薪假期，在這個層面上是平等的。在基本有薪假期之外，一個員工的有薪假期是按照她的位階來分配，其背後理念是有薪假期按其貢獻來定奪。另外，分娩期間的有薪假期是按照需要來分配的，沒有分娩需要的女士不能投訴給予有分娩需要的同事適量的有薪假期是不正義的。據此而論，米勒不能否定需要及平等原則可以應用在工具性聯合關係中。

最後要探討的是團結性社群，有沒有任何一項分配原則（應得、需要、平等）是不應該運用在團結性社群中？按照米勒的想法，家庭是團結性社群典型的例子，而需要是這種關係中的分配原則。米勒指出給予孩子的東西應該是合理的需要，而不應該是沉迷的嗜好，他似乎認為音樂課程屬於前者而最新款的電子遊戲機則屬於後者 (Miller, 1999: 27)。然而，我們同時可以舉出平等及應得能夠適用在家庭裡的例子。負責任的父母親當然是不會完全按照小孩子們的要求購買最新款的電子遊戲機，但會以之為獎勵給予考試成績優異的小孩；只要這個承諾是在考試前一段時間提出來，成績不好的小孩當然不能投訴成績優異的小孩拿到獎勵。另外，假如父母買了小孩們都喜歡的巧克力蛋糕，若非有特別的原因，平等分配是合理的分配方式。如前面所指出，米勒同意當接受好東西的人之間沒有跟分配考量相關但不一樣的地方時，我們應該以平等作為分配原則 (Miller, 1999: 236)。由此看來，米勒不能否定平等及應得原則可以應用在團結性社群之中。

透過上述的探析，我們對 R-Q(2) 的答案是：不是只有某一項

正義原則才可以運用在某一種人際關係中，其他所有米勒提出的不同原則亦可以運用在任何一種他所列舉的人際關係模式上。以上對 R-Q(2) 的答案無形中亦解答第三個問題，亦即是 R-Q(3)：對於某一項分配原則 P_i ，有沒有任何一種人際關係 R_i 是不應該用 P_i 分配原則？按照我們對 R-Q(2) 的答案所推敲而來的關於 R-Q(3) 的答案是：沒有任何一種米勒所提出的人際關係模式是不應該用應得、需要或平等三項原則中的任何一項原則。接下來就這一點提出論證。

讓我們回到米勒本人用以解釋三項正義原則為何分別適用在三種人際關係模式的兩個理由。前述的第一個理由是：某一種人際關係模式讓某一項正義原則變得可用。然而，從我們以上的分析可以看到，這並沒有排除其他原則在某人際關係模式的可用性。換句話說，公民聯合關係模式讓平等原則變得可用，也讓應得及需要原則變得可用；工具性聯合關係模式讓應得原則變得可用，也讓需要及平等原則變得可用；團結性社群模式讓需要原則變得可用，也讓應得及平等原則變得可用。既然單單指出某一種人際關係模式讓某正義原則變得可用並不能排除其他原則在該人際關係的可用性，米勒必須提出正義原則與人際關係模式之間更強的關係，而這似乎是他提出的第二個理由所想要表達的。

前述的第二個理由是某一項正義原則應用在某一種人際關係模式中更具有直接的適切性 (“*fitting in a more direct sense*”)。不過，假若上述的分析是合理的話，我們看不到正義原則與人際關係模式之間存在單對單的直接關係。不過，我們可以設想米勒對這個質疑可能提出來的兩個回應。

米勒的第一個可能回應是：人際關係模式是所謂的理想型態 (“*ideal-type*”) (Miller, 1999: 27)，而在理想型態下，正義原則與人際

關係模式之間具有**排他性**的單對單關係。在理想型態下，團結性社群的成員是生命共同體，成員間互相支持，如米勒所說：「成員間的團結性衍生強化的彼此責任，這自然表現在運用需要原則在分配正義上」(Miller, 1999: 35)。可是，如前面所引用的家庭例子中，儘管我們認同成員間的團結性甚至一體性，但仍不能排除平等甚至應得兩項原則。至於理想型態下的工具性聯合關係，米勒提出各人都是陌生人，爲了利益的交換才合作，因此，應得是分配正義的原則 (Miller, 1999: 35)。在米勒的論述中，他並沒有提到公民關係的理想型態，但是我們可以設想，公民關係中的成員之間的陌生程度要比工具性聯合關係中的要高，那麼我們似乎也應該用應得原則而非平等原則作爲公民關係中的分配正義原則。總而言之，即使在理想型態中，米勒很難堅持正義原則與人際關係模式之間具有排他性的單對單關係。讓我們的焦點轉移到真實存在的關係，這似乎亦是米勒另外一個可能回應的焦點。

關於米勒的第二個可能回應，他似乎會指出，正義原則與人際關係模式之間具有**主導性**的單對單關係。亦即是說，在某一種人際關係模式中，某一個正義原則佔有主導的角色，其他的原則是次要的。在公民聯合關係模式中，米勒明確表示，相對於平等原則而言，需要原則及應得原則的角色是比較次要的 (“secondary”) (Miller, 1999: 32)。不過，特別要注意的是，他同時指出部分公民的需要若不被滿足，她們的平等地位就會受到影響。言下之意實際上是每位公民的基本需要得到滿足似乎要比得到相同的投票權來得重要，或最少不會比得到相同的投票權來得次要，因此，需要原則似乎要比平等原則來得重要，或最少不會比平等原則來得次要。另外，米勒同意應得是用來回報個別公民爲國家所額外付出的代價，保國禦敵與抓賊滅罪都是爲了社會的生存及健康發展，重要性似乎要比選舉

時投票來得重要，或最少不會比選舉時投票來得次要。因此，米勒認為需要原則及應得原則在公民關係中的角色是比較次要的想法是值得商榷的。

就這一點來說，米勒的可能反駁會是，在公民關係中，依靠平等原則所分配的好東西在種類上要比用應得原則及需要原則所分配的要多。可是，此回應等同於表示我們必須先行決定用什麼原則來分配什麼好東西，這是對米勒理論的一個嚴重破壞，原因是既然我們要決定用什麼原則要先看所分配的是什麼好東西，那麼我們似乎就毋須先討論在什麼人際關係模式下作分配，這亦即是等於是放棄「指定關係原則」而接受瓦瑟的「指定好東西原則」。

事實上，我們可以從另外一個視角去理解三項原則在公民關係中的角色。大家之所以同意三項原則都可以運用在公民關係中是因為所要分配的東西有別。基本所需如兒童補貼應該以需要原則來分配、選舉權及人身安全權應以平等原則來分配、而國家榮譽要以應得原則來分配。

剛剛的討論集中在公民聯合關係中三項原則如何分配三種好東西，在此必須指出，即使是同一樣的好東西（如前述的工具性聯合關係中的有薪假期），我們亦無法決定那一項分配原則比較優先，原因是運用什麼原則在很大程度上取決於不同的成員的不同訴求，一位責任重大並為公司賺大錢的總經理及一位負責打掃並將要分娩的員工之訴求並不一樣，因此，總經理因其貢獻及辛勞所獲得比其他員工更多的有薪假期是她所應得的，快要分娩的員工獲得比其他員工更多的有薪假期是她所需要的。這顯示人的因素是不能忽略的，亦即是說，在分配的考量上不能忽略「分配給誰」這個議題。

綜合以上的討論，即使我們能夠在個別的情況下將主導性賦予某一種人際關係模式中的某項原則，也不能將其主導性一般化，系

絡主義正義論無可避免地要認真對待場境中的特殊性及各項其他元素。不過，假如米勒認同這一點的話，他的系絡主義特色在很大程度上被削弱，原因是訴諸人際關係模式的重要性大大減少。我們甚至可以進一步指出，既然需要、應得及平等都可以應用在所謂的不同系絡，亦即是三種人際關係模式，那麼米勒的理論實際上是普遍主義的，也就是說，社會正義原則的應用是超越不同系絡，相同的社會正義原則適用於所有系絡。

當然，社會正義原則實際上如何應用要視乎具體的客觀情境，但人際關係模式只是要考慮的其中一種元素。除了人際關係模式外，若然米勒同意引入好東西來界定系絡，那麼他要解釋為何另外其他的分配場境裡的元素不被納入來界定系絡。可是，若將所有元素都納入考量，那就等同放棄系絡主義，原因是根本就毋須劃分系絡。

二、分配上的爭議

從米勒的角度看，其多元主義正義論的另外一個特色是在解決爭議上的優越性，以下的討論就這方面作出探討。多元論反對以單一原則來概括社會正義考量，而米勒及瓦瑟所分別建構的正義論意圖論證正義原則的多元性，眾多正義原則各自擁有指定的應用範圍。不過，如前所述，他們對於如何界定這些特定的應用範圍及其源起有不盡相同的看法。瓦瑟的做法是先界定什麼好東西是社會正義所要關注的，然後將其分門別類並找出用以分配不同類別的好東西之原則。瓦瑟認為我們可以從被分配的好東西在社會中的意義中推敲出恰當的分配原則。

問題是每個人對某些好東西應該以什麼原則來作分配可以有不同的理解，爭議之所以出現的其中一個源頭是私心。在分配好東

西 R 的時候，對某些人來說，以 M 原則來分配對他們有利；而對某些人來說，以 N 原則來分配對他們有利。不過，從瓦瑟的角度看，他的理論在某個程度上消除這類型的爭議，原因是某種利益在某一社會中的意思有其傳統，而不是少數人當下的意願可以隨意改變。

然而，米勒認為從私心而來的爭議並不是最重要的問題。很多時候，爭議的源頭不是私心，亦即是說，在分配好東西 R (如教育) 的時候，X 贊成用 M 原則並不是因為 X 會得益，Y 贊成用 N 原則並不是因為 Y 會得益。爭議可以是獨立於私人利益而真實存在的，這是米勒認定瓦瑟要面對的問題 (Miller, 1999: 25)。不過，瓦瑟的可能回應是，只要在謹慎及準確的詮釋下，應該可以找出恰當的原則。當然，由於不同社會對不同的好東西在社會中的意義有不同的詮釋，對社會正義的要求之理解在各個不同文化中是多樣性的。瓦瑟的理論背後的想法是正義考量的處境化，但從他的理論出發，能否一定可以找出恰當的原則確實是一個問題，原因是誰來決定什麼詮釋是準確的詮釋。

不過，對米勒來說，能否找出準確的詮釋並不是問題。米勒以教育為例，他認為我們對教育的意思及其價值的爭議性不大，但即使如此，我們仍然會在該用什麼原則來分配教育上出現實在的分歧 (Miller, 1999: 25)。某些人相信容許家長為子女購買更優質的教育是不正義的，另外的一些人會認為只要所有孩子都已經有受基本教育的機會，容許部分家長為其子女追求更優質的教育並不是不正義的。米勒認為這是實在的分歧，並容許理性的討論。面對這類爭議及分歧，米勒的處理方式能否更明快及得到更明確的答案？要研究此問題，我們可以提出下列的議題：

(1) 米勒本身以指定關係原則為基礎的理論在實踐上的爭議是

什麼？

- (2) 我們是否能夠訴諸米勒的理論就能解決他認為瓦瑟不能解決的爭議？
- (3) 米勒的理論是否帶出更多的爭議？

米勒本人承認關於團結性社群的正義考量及工具性聯合關係的正義考量會互相衝突 (Miller, 1999: 36)。為了清晰起見，我們將他所舉出的例子簡化。假設有兩個找工作的人 J 及 K 到同一間企業應徵同一份工作，J 是企業中很多員工的親屬，而 K 跟企業毫無特殊關係，J 及 K 都滿足該份工作的基本要求，但 K 比較能幹，那麼應該聘用誰？這個例子所展示的衝突是對 J 來說，她跟企業的關係是團結性社群關係，分配原則應該是需求原則，但對 K 來說，這是工具性聯合關係，分配原則應該是應得原則。

若要論證米勒自己的理論之優越性，他必須討論的是，企業是否必然是工具性聯合關係？但是這要面對大家對人際關係的不同理解，這似乎有可能沒法得到共識。在不少國家，家庭式工廠及農村企業都是團結性社群，或充其量是工具性聯合關係及團結性社群的混合體。因此，從米勒本身以指定關係原則為基礎的理論出發，實踐上的爭議確實會出現。

不過，值得注意的是，米勒並不是這樣的去理解他的理論所引發的爭議，他反而訴諸於我們對工作應該以什麼原則分配來處理爭議。不過，若要論證米勒自己的理論之優越性，他不能引入工作之所以成為好東西的性質來作討論。換句話說，按照指定關係原則，我們只須了解在分配時是在那一種人際關係模式中作分配，就能決定用什麼原則。可是，米勒在論證其立場時討論工作的性質，他認為根據對工作的定義，工作是在工具性聯合關係的範圍 (Miller, 1999: 36)。對他來說，這意味大家應該以應得原則來分配，亦即是

K 應該得到該份工作。可惜的是，這實質上是等於認為工作應該用應得原則來分配，那麼我們對人際關係模式的討論似乎變得多餘，而且「為何工作應該用應得原則來分配？」這個問題還是存在，我們不能夠訴諸他的理論以解決爭議。

米勒理論的唯一出路是同意我們在考慮應該用什麼原則時不能忽略要分配什麼。米勒似乎認同這個想法，當他指出一個人該有什麼視乎所要分配的是什麼及在什麼人際關係模式下分配 (Miller, 1999: 233)。可是，我們應該先考慮人際關係模式還是所要分配的是什麼？米勒沒有明確表示，不過，既然他認為引入人際關係模式的作用是讓其理論比瓦瑟的理論優勝，那麼他就必須認為我們要先考慮在什麼人際關係中分配。問題是這個看法有沒有辦法解決他認為瓦瑟理論所無法解決的爭議。

米勒之所以提出要考慮人際關係是因為他似乎想要建立一個事前推定(presumption)，意思是說，假如我們先斷定大家是在某一種人際關係，我們就可以對要用什麼原則來分配作出推斷，這是第一個步驟。例如：我們斷定大家所談論的是工具性聯合關係，那麼除非有特別的理由，否則我們應該以應得原則作為分配原則。然後，作出事前推定之後再探討要分配的好東西是否屬於這個人際關係模式中要分配的模式，如果答案是肯定的，那麼我們就用相關的原則作為分配原則，這是第二個步驟。例如：米勒的做法是將工作以定義的方式放在工具性聯合關係的範圍內，從而推斷我們應該用應得原則。

先談第一個步驟，正如之前的討論所顯示，我們要決定大家到底是在什麼人際關係中是有爭議的 (對 J 來說，企業 E 是團結性社群；對 K 來說，企業 E 則是工具性聯合關係)。即使大家對此沒有爭議，除非知道要分配什麼，否則亦不能決定要用什麼原則。

再來談談第二個步驟，首先，米勒將某一種好東西以定義的方式放在某一種人際關係的範圍是十分值得商榷的。以前述的例子作說明，農村企業並不是工具性聯合關係，將工作以定義的方式放在工具性聯合關係是有問題的。其次，即使我們能將某一種好東西以定義的方式放在某一種人際關係的範圍內，也不能說只有某一項原則才是該用的分配正義原則。再以前述的另外一個例子作說明，即使我們能將有薪假期以定義的方式放在工具性聯合關係的範圍中，也不能說只有應得原則才是該用的分配正義原則。簡言之，米勒以人際關係模式為基礎的理論，不但不能解決他認為瓦瑟理論所帶來的爭議，反而會引入更複雜的爭議。

伍、結論

瓦瑟與米勒的理論很顯然是充滿反一元論的色彩，兩人理論的共同特色包括三項主要元素：好東西的多樣性、正義原則的多元性及系絡的多重性。根據本文的分析，米勒的多元論屬於我們所說的一般主義，而瓦瑟的多元論則屬於特定主義。米勒誤解瓦瑟理論為一般主義，原因是他低估了瓦瑟對不同社會之間的文化差異性的重視程度，更重要的是，米勒完全忽略瓦瑟的詮釋主義道德哲學。事實上，多元論不必然如米勒設想都是屬於一般主義的。

瓦瑟及米勒認為他們所分別提出的多項正義原則不單在實踐上是合理的，而且是不會互相隸屬的。不過，正義原則在實踐上是充滿不確定性的，而以多項正義原則為基礎發展出來的多元論，有可能出現不協調的情況，除非我們可以確定所謂的「第二層次原則」，也就是發展系絡主義面向。

爲了儘量避免在應用上的可能衝突及確立應用時的簡便性，瓦瑟及米勒都認為，既然當考慮應該採用什麼正義原則的時候，要考

慮場境的差異性，那麼就必須清楚界定系絡。瓦瑟建議用好東西作為劃分系絡的元素，意思是大家要先詮釋好東西的社會意義，才能決定運用什麼正義原則。米勒則建議用人際關係模式來劃分系絡，意思就是人際關係模式決定運用什麼正義原則。

兩人的正義論同時包涵多元主義及系絡主義，從理論研究的角度出發，最值得探討的是：多元主義論能否成功發展系絡主義面向？假如本文的論說是合理的話，答案是傾向否定的。多元論發展系絡主義面向，試圖認真地對待場境，我們的討論展示多元主義的三條可能進路，第一條進路是假如堅持系絡主義理論的優越性，亦即是只要認定在那一種系絡作分配就能決定用什麼原則，那麼就要面對大家對系絡的不同理解，這似乎在很多情況下是沒有辦法得到共識。

就瓦瑟的理論而言，在眾多場境裡元素之中，他以好東西為基礎，認定我們只需了解好東西的社會意義，就可以知道其他與分配正義相關的元素應該如何安排。瓦瑟的理論必須面對大家關於好東西的社會意義之理解會出現基本上的分歧，特別是由社會內文化差異所造成的分歧。瓦瑟在處理文化多元性與正義之間的關係時出現了矛盾，一方面，他認真對待不同國家之間的文化差異在社會正義論中的意涵，但另一方面，他卻忽略一個國家之內的文化差異對他的正義論之影響。不過，即使我們對好東西的社會意義有共識，並能決定應該用什麼正義原則，亦難以決定其他的安排。因此，以好東西界定系絡是值得商榷的。

面對瓦瑟的困難，米勒自己試圖以人際關係模式作為界定系絡的決定性元素，但我們論證，米勒必須接受多項正義原則都可以同時運用在不同系絡。**即使米勒能夠堅持系絡的存在，他的理論實際上變成我們所說的普遍主義**，也就是說，正義原則與系絡無法建立

單對單關係，多項正義原則的應用是超越系絡的，相同的社會正義原則適用於所有系絡。

另外，米勒以人際關係作為基礎來劃分系絡，但大家關於人際關係之理解會出現基本上的分歧。更重要的是，既然我們所分配的是一些公認的好東西，在探討應該採用什麼正義原則的時候，不能不考慮要分配的是什麼。假如我們要考慮分配的是什麼，那麼問題是從人際關係模式推敲出來的正義原則，跟從要分配的好東西推敲出來的正義原則之間很有可能發生不協調的狀況。反觀瓦瑟的理論只考慮我們要分配的是什麼，米勒的理論比瓦瑟的要複雜許多，這複雜性削弱了米勒理論之說服力。

另外，假設米勒同意，在探討應該採用什麼原則時不能不管我們要分配的是什麼，那麼他的理論還有其餘的兩條進路。其中一條進路是在討論要用什麼分配原則時只關注要分配的是什麼而不必關注人際關係。若米勒接受這個立場，那就是等於否定以「指定關係原則」為基礎的論點，回到瓦瑟的進路。另一條進路是我們先關注在什麼人際關係下分配，然後再看要分配的是什麼，又或者是先關注所要分配的是什麼，然後再看在什麼人際關係下分配。若接受這個立場，跟以「指定好東西原則」為基礎的正義論相比之下，米勒的多元主義理論引發更多的爭議，後果是我們在考慮使用什麼分配原則上（應得？平等？還是需要？），更難作出明確及不具爭議性的判斷。

多元論發展系絡主義面向掉入進退維谷的困境，一方面，若不認真地對待場境，則不能找出運用多項正義原則的規範；另一方面，「分配什麼」或「在什麼人際關係下分配」是具體場境的其中兩個元素而已，若要認真地對待場境，更要考慮如「誰分配？」、「透過什麼程序分配」、「分配給誰？」以及「在什麼處境下分配？」

等其他元素，但米勒跟瓦瑟一樣面對相似的問題，亦即是沒法忽視其他分配場境內的元素。

米勒及瓦瑟認定多元主義必須認真對待分配場境，並試圖劃出明確的系絡，卻面對各種困難。假如兩人真的接受多元主義必須引入其他元素作為分配考量，他們將被迫放棄劃出明確系絡的企圖，結果是無法堅持系絡的存在，並必須認為正義的判斷要視乎每個不同的處境。認真對待場境反而大大增加理論的複雜性，降低多項正義原則在應用上的簡便性，亦減少作為規範性理論的可用性。另外，這種做法所要面對的困難，特別是在處理分配爭議上，似乎不會比瓦瑟甚至米勒原來的理論為少。

多元主義啟發正義論的另類思考，值得深究。多元論必須面對兩個層面的議題：(1) 不同社會的差異性（這牽涉一般主義與特定主義的對立），(2) 社會內部的差異性（這牽涉普遍主義與系絡主義的對立）。根據我們的分析，米勒及瓦瑟的理論實質上都有觸及這兩個層面的議題，但卻遇到本文所呈現的困境。多元主義正義論者能否找到更可行的進路有待進一步的思考。

參考文獻

- 瓦瑟 (Michael Walzer) (2002)。《正義諸領域》(褚松燕譯)。南京：譯林出版。
- 石元康 (1991)。〈自由主義式的平等：德我肯論權利〉，收錄於戴華、鄭曉時 (編)《正義及其相關問題》，頁 317-342。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 江宜樺 (2001)。《自由民主的理路》。台北：聯經出版社。
- 米勒 (David Miller) (2001)。《社會正義原則》(應奇譯)。南京：江蘇人民出版社。
- 余桂霖 (1997)。〈達維·彌勒社會正義之研究〉，《復興崗學報》，62: 27-53。
- 何信全 (1991)。〈海耶克對社會正義概念的批判〉，收錄於戴華、鄭曉時 (編)，《正義及其相關問題》，頁 239-255。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 李翰林 (2001)。〈沃爾澤的分配公正理論〉，《社會理論學報》，4, 2: 413-443。
- 林火旺 (1998)。《羅爾斯正義論》。台北：台灣書店。
- 林火旺 (2004)。〈公共理性的功能及其限制〉，《政治與社會哲學評論》，8: 47-78。
- 周保松 (2004)。〈自由主義、平等與差異原則〉，《政治與社會哲學評論》，8: 121-180。
- 洪鎌德 (1991)。〈馬克思正義觀的析評〉，收錄於戴華、鄭曉時 (編)，《正義及其相關問題》，頁 147-184。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 施俊吉 (1991)。〈論羅爾斯的差異原則〉，收錄於戴華、鄭曉時 (編)，《正義及其相關問題》，頁 305-315。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 陳宜中 (2001)。〈羅爾斯與政治哲學的實際任務〉，《政治科學論叢》，14: 47-74。
- 陳宜中 (2004)。〈羅爾斯的國際正義論與戰爭的正當性〉，《政治與社會哲學評論》，8: 181-211。
- 許漢 (2004a)。〈羅爾斯與全球正義中的人權問題〉，《政治與社會哲學評論》，9: 113-150。

- 許漢 (2004b)。〈全球化與疆界外的正義序論——合理政治多元主義〉，
《社會正義與全球化》，張世雄等 (著)，頁 103-163。台北：桂冠
出版社。
- 張福建 (1991)。〈羅爾斯的差異原則及其容許不平等的可能程度〉，收錄
於戴華、鄭曉時 (編)，《正義及其相關問題》，頁 281-304。台北：
中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 張福建 (2004)。〈政治言論自由與社會正義——羅爾斯觀點〉，《政治與
社會哲學評論》，9: 39-78。
- 梁文韜 (2003a)。〈當代市場社會主義所有制模式之理論分析〉，《政治
學報》，35: 223-258。
- 梁文韜 (2003b)。〈市場社會主義與社會正義：兼論達維米勒對市場的辯
護〉，《政治與社會哲學評論》，7: 41-85。
- 梁文韜 (2005a)。〈論米勒的制度主義社會正義論〉，《台灣政治學刊》，
9, 1: 119-198。
- 梁文韜 (2005b)。〈程序、後果及社會正義：論米勒的混合型正義論〉，
《人文及社會科學集刊》，17, 2: 217-269。
- 遼扶東 (1994)。《西洋政治思想史》，增訂八版。台北：三民書局。
- 鄒文海 (1989)。《西洋政治思想史稿》。台北：三民書局。
- 曾國祥 (2004)。〈自由主義與政治的侷限〉，《政治與社會哲學評論》，
8: 79-120。
- 蔡英文 (1997)。〈多元與統一：多元主義與自由主義的一項政治議題〉，
《人文及社會科學集刊》，9, 3: 45-85。
- 錢永祥 (2001)。〈自由主義為什麼關切平等〉，收錄於陳祖為、梁文韜 (編)，
《政治理論在中國》，頁 169-187。香港：牛津大學出版社。
- 顏厥安 (2004)。〈公共理性與法律理論〉，《政治與社會哲學評論》，8:
1-46。
- 謝世民 (1999)。〈論德我肯的資源平等觀〉，《人文及社會科學集刊》，
11, 1: 123-150。
- 謝世民 (2004)。〈羅爾斯與社會正義的場域〉，《政治與社會哲學評論》，
9: 1-38。
- 戴華 (1991)。個人與社會正義：探討羅爾斯正義理論中的「道德人」，收
錄於戴華、鄭曉時 (編)，《正義及其相關問題》，頁 257-280。台
北：中央研究院中山人文社會科學研究所。

- 戴華 (2004)。〈羅爾斯論康德「定言令式程序」〉，《政治與社會哲學評論》，9: 79-112。
- Ake, C. F. (1975). Justice as equality. *Philosophy and Public Affairs*, 5: 69-89.
- Amsperger, C. (1994). Reformulating equality of resources. *Economics and Philosophy*, 13: 61-77.
- Andre, J. (1995). Blocked exchanges: A taxonomy. In D. Miller & M. Walzer (Eds.), *Pluralism, justice and equality* (pp. 171-196). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Arneson, R. (1989). Equality of opportunity for welfare. *Philosophical Studies*, 56: 77-93.
- Attas, D. (2003). Markets and desert. In D. A. Bell & A. de-Shalit (Eds.), *Forms of justice* (pp. 85-103). Lanham, MA: Rowman & Littlefield.
- Bailey, J. W. (1997). *Utilitarianism, institutions, and justice*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Barry, B. (1990). *Political argument: A reissue with a new introduction*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Bell, Daniel A. & Avner de-Shalit. (Eds.). (2003). *Forms of justice*. Lanham, MA: Rowman & Littlefield.
- Blocker, H. G. & Smith, E. H. (Eds.). (1980). *John Rawls' theory of social justice: An introduction*. Athens: Ohio University Press.
- Brandt, R. B. (Ed.). (1962). *Social justice*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Cohen, G. A. (1986). Self-ownership, world ownership, and equality. In F. Luncash (Ed.), *Justice and equality: Here and now*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Cohen, G. A. (1989). On the currency of egalitarian justices. *Ethics*, 99: 906-944.
- Cohen, G. A. (1993). Equality of that? On welfare, goods and capabilities. In M. Nussbaum & A. Sen (Eds.), *The quality of life*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Cohen, G. A. (1995). *Self-ownership, freedom, and equality*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Cohen, G. A. (1997). Where the action is: On the site of distributive justices. *Philosophy and Public Affairs*, 26: 3-30.
- Cohen, G. A. (2000). *If you're an egalitarian, How come you're so rich?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cohen, J. (1986). Review of Walzer's *Spheres of Justice*. *Journal of Philosophy*, 83: 457-463.
- Daniels, N. (1975). *Reading Rawls*. New York: Basic Books.
- Den Hartogh, Govert. (1999). The architectonic of Michael Walzer's theory of justice. *Political Theory*, 27: 491-522.
- Doyal, Len & Ian Gough. (1991). *A Theory of Human Need*. New York: Guilford Publications
- Dworkin, R. (1978). *Taking rights seriously* (2nd ed.). London: Duckworth.
- Dworkin, R. (1981). What is equality? Part 1: Equality of welfare , Part 2: Equality of resources. *Philosophy and Public Affairs*, 10: 185-246 and 283-345.
- Dworkin, R. (1983). To each his own. *New York Review of Books*, 30, 6: 4-6.
- Dworkin, R. (1985). *A matter of principle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (2000). *Sovereign virtue*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Elster, Jon. (1992). *Local justice: How institutions allocate scarce goods and necessary burdens*. New York: Russell Sage Foundation.
- Feldman, F. (1997). *Utilitarianism, hedonism, and desert*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Freeman, S. (Ed.). (2003). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Gamble, A. (1996). *Hayek: The iron cage of liberty*. Cambridge, UK: Polity.
- Goodin, R. E. (1994). *Utilitarianism as a public philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Gutmann, Amy. (1995). Justice across the spheres. In D. Miller & M. Walzer (Eds.), *Pluralism, justice and equality* (pp. 99-119).

- Oxford, UK: Oxford University Press.
- Hayek, F. A. (1973). *Law, legislation and liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy, vol. I, Rules and order*. London: Routledge.
- Hayek, F. A. (1976). *Law, legislation and liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy, vol. II, The mirage of social justice*. London: Routledge.
- Hayek, F. A. (1979). *Law, legislation and liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy, vol. III, The political order of a free people*. London: Routledge.
- Jones, C. (1999). *Global justice: Defending cosmopolitanism*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Kukathas, C. (1990). *Hayek and modern liberalism*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Lyons, D. (1965). *Forms and limits of utilitarianism*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Miller, D. (1976). *Social justice*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Miller, D. (1980). Justice and property. *Ratio*, 22: 1-14.
- Miller, D. (1981). Market neutrality and the failure of co-operatives. *British Journal of Political Science*, 11: 301-329.
- Miller, D. (1987). Exploitation in the market. In A. Reeve (Ed.), *Modern theories of exploitation* (pp. 149-165). London: Sage.
- Miller, D. (1989). *Market, state and community*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Miller, D. (1990). Equality. In G. M. K. Hunt (Ed.), *Philosophy and politics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Miller, D. (1992). Deserving jobs. *Philosophical Quarterly*, 42: 161-181.
- Miller, D. (1995a). Introduction. In D. Miller & M. Walzer (Eds.), *Pluralism, justice and equality* (pp.1-16). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Miller, D. (1995b). Complex equality. In D. Miller & M. Walzer (Eds.), *Pluralism, justice and equality* (pp.297-325). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Miller, D. (1996). Two cheers for meritocracy. *Journal of Political*

- Philosophy*, 4: 277-301.
- Miller, D. (1997). Equality and justice. *Ratio*, 10: 222-237.
- Miller, D. (1998). The limits of cosmopolitan justice. In D. R. Maple & T. Nardin (Eds.), *International society: Diverse ethical perspectives*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Miller, D. (1999). *Principles of social justice*. Harvard: Harvard University Press.
- Miller, D. (2001). Distributing responsibilities. *Journal of Political Philosophy*, 9: 453-471.
- Miller, D., & Dagger, R. (2003). Utilitarianism beyond recent analytical political theory. In R. Bellamy & T. Ball (Eds.), *The Cambridge history of twentieth century political thought*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Miller, D., & Walzer, M. (Eds.) (1995). *Pluralism, justice, and equality*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Narveson, J. (1983). On Dworkinian equality. *Social Philosophy and Policy*, 1: 1-23.
- Nielsen, K. (1979). Radical egalitarian justice: Justice as equity. *Social Theory and Practice*, 5:209-226.
- Nielsen, K. (1982). Capitalism, socialism and justice. In Regan, T. & D. van de Veer (Eds.), *And justice for all: New introductory essays in ethics and public policy* (pp. 264-286). Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
- Nielsen, K. (1985). *Equality and liberty: A defense of radical egalitarianism*. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, state, and utopia*. New York: Basic Books.
- Orend, B. (2000). *Michael Walzer on war and justice*. Montreal and London: McGill-Queen's University Press.
- Orend, B. (2001). Walzer's general theory of justice. *Social Theory and Practice*, 27: 207-229.
- Paul, J. (Ed.). (1981). *Reading Nozick: Essays on anarchy, state, and Utopia*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. Columbia, NY: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *A theory of justice* (2nd ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). *Justice as fairness: A restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rescher, N. (1966). *Distributive justice: A constructive critique of the utilitarian theory of distribution*. New York: The Bobbs-Merrill.
- Roemer, J. (1985). Equality of talent. *Economics and Philosophy*, 1: 151-187.
- Roemer, J. (1986). Equality of resources implies equality of welfare. *Quarterly Journal of Economics*, 100: 751-784.
- Rustin, M. (1995). Equality in post-modern times. In D. Miller & M. Walzer (Eds.), *Pluralism, justice and equality* (pp. 17-44). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Sadurski, W. (1985). *Giving desert its due*. Dordrecht: D. Reidel.
- Schmidtz, D. (Ed.). (2002). *Robert Nozick*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Sen, A. (1973). *On economic inequality*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Sen, A. (1982). *Choice, welfare and measurement*. Oxford, UK: Basil Blackwell.
- Sen, A. & Williams, B. (Eds.). (1982). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Sher, G. (1987). *Desert*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taylor, C. (1985). The nature and scope of distributive justice. In *Philosophy and the human sciences: Philosophical papers 2* (pp. 289-317). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Thomson, G. (1987). *Needs*. London: Routledge & Kegan Paul.
- van der Veen, R. J. (1999). The adjudicating citizen: On equal membership in Walzer's theory of justice. *British Journal of Political Science*, 29: 225-258.
- Waldron, J. (1995). Money and complex equality. In D. Miller & M. Walzer (Eds.), *Pluralism, justice and equality* (pp. 144-

- 170). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Walzer, M. (1977). *Just and unjust wars: A moral argument with historical illustrations*. New York: Basic Books.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of justice: A defence of pluralism and equality*. New York: Basic Books.
- Walzer, M. (1984). Liberalism and the art of separation. *Political Theory*, 12: 315-330.
- Walzer, M. (1987). *Interpretation and social criticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Walzer, M. (1988). *The company of critics: Social criticism and political commitment in the twentieth century*. New York: Basic Books.
- Walzer, M. (1989). A critique of philosophical conversation. *The Philosophical Forum*, 21: 182-196.
- Walzer, M. (1990a). The communitarian critique of liberalism. *Political Theory*, 18: 6-23.
- Walzer, M. (1990b). Nation and universe. In G. B. Peterson (Ed.), *The Tanner lectures on human values* (pp. 507-556). Salt Lake City, UT: Utah University Press.
- Walzer, M. (1992). *Just and unjust wars: A moral argument with historical illustrations* (2nd ed.). New York: Basic Books.
- Walzer, M. (1994). *Thick and thin: Moral argument at home and abroad*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- Walzer, M. (1995). Response. In D. Miller & M. Walzer (Eds.), *Pluralism, justice and equality* (pp.281-298). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Walzer, M. (2002). *The company of critics: Social criticism and political commitment in the twentieth century* (2nd ed.). New York: Basic Books.
- Walzer, M. (2004a). *Arguing about war*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Walzer, M. (2004b). *Politics and passion*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Walzer, M. & R. Dworkin. (1983). *Spheres of Justice: An exchange*. *The New York Review of Books*, July: 43-46.

- Wilhelm, M. M. (1972). The political thought of Friedrich A. Hayek. *Political Studies*, 20, 2: 169-184.
- Wolff, J. (1991). *Robert Nozick: Property, justice and the minimal state*. Cambridge, UK: Polity.

Contexts, Principles and Social Justice
—A Comparison of Miller's and Walzer's
Pluralist Theories of Justice

Man-To Leung

Abstract

Social justice is one of the most hotly debated subjects in contemporary political philosophy. It is well acknowledged that theorists, such as Rawls and Nozick, have attempted to construct generalist theories of justice. In response, other theorists try to develop contextualist theories of justice. This paper compares Miller's and Walzer's theories and explores their respective characteristics and internal consistency. Contextualist theories take their differences in various settings seriously, and their main concerns are: "Distribution of what?" "Distribution by what principles?" and "Distribution under what circumstances?" They both believe that the goods and bads to be distributed are diversified in nature, the principles used to distribute are pluralistic, and the contexts of distribution are multiple. Through the analysis of these three dimensions, we can obtain a better understanding of the theoretical difficulties that a pluralist theory of justice should address.

Key Words: Resources, Modes of human relationships, Contextualism, Pluralism, Social justice