

公共哲学与政治思想系列

应奇 刘训练◎主编

厚薄之间的政治概念

——《政治与社会哲学评论》文选（卷一）

The Concept of Political: Thick and Thin

Vol. 1

应奇 张培伦◎编

本书以当代政治哲学中最具争议的政治概念为线索，从中文世界享有盛誉的《政治与社会哲学评论》中选取十余篇文章，组成一个专集。其中既有对于若干基本政治概念的系统而不乏原创性的探讨，又有对于罗尔斯政治哲学这一当代显学中涉及的根本问题以及引发的争论的见解，还有对于政治概念的历史演化以及自由主义内外对于政治概念的不同看法呈现。本书除了能够使读者对台湾地区政治哲学学者所主要关心的问题及其研究水准有一个初步的了解，还可手此一编，对于当代政治哲学的基本问题及其脉络有一个较为系统的认识和把握。


建议陈列类别：
学术·政治学·哲学

ISBN 978-7-80762-784-5



9 787807 627845 >

定价：26.00元

公共哲学与政治思想系列 
应奇 刘训练◎主编

厚薄之间的政治概念

——《政治与社会哲学评论》文选（卷一）

The Concept of Political: Thick and Thin

Vol. 1

应奇 张培伦◎编

吉林出版集团有限责任公司

出品人：周殿富
总策划：崔文辉
策划编辑：刘训练
责任编辑：王莹
封面设计：郑迪蔚

图书在版编目(CIP)数据

厚薄之间的政治概念：《政治与社会哲学评论》文选·
卷1 / 应奇，张培伦编. —长春：吉林出版集团有限责任公司，2008.10

(公共哲学与政治思想系列)

ISBN 978-7-80762-784-5

I. 厚… II. ①应…②张… III. ①政治哲学—文集②社会哲学—文集 IV. D0-53 B0-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 093546 号

书 名：厚薄之间的政治概念：《政治与社会哲学评论》文选·卷1
编 者：应奇 张培伦
出 版：吉林出版集团有限责任公司
地 址：长春市人民大街4646号(130021)
印 刷：北京东海印刷有限公司
开 本：700mm × 1000mm 1/16
印 张：15.75
版 次：2008年10月第1版
印 次：2008年10月第1次印刷
发 行：吉林出版集团有限责任公司北京分公司
地 址：北京市宣武区椿树园15-18栋底商A222号(100052)
电 话：010-63106240(发行部)
书 号：ISBN 978-7-80762-784-5
定 价：26.00元

(如有缺页或倒装，发行部负责退换)

出版说明

本书以当代政治哲学中最具争议的政治概念为线索,从中文世界享有声誉的《政治与社会哲学评论》中选取十余篇文章,组成一个专集。本书除了能够使读者对台湾地区政治哲学学者所主要关心的问题及其研究水准有一个初步的了解,还可手此一编,对于当代政治哲学的基本问题及其脉络有一个较为系统的认识和把握。

需要说明的是,本书入选论文的作者都是台湾地区学者,他们的立场和观点与我们未必一致,因此,文中的观点并不代表编者和出版者的立场和观点。另外,文中的一些词汇和表述与大陆的用法不甚相同,我们为了尊重作者,尽量保持作品原貌,除个别译名外,未予擅自改动,敬请读者谅解。

从“西化”到“化西”

——写在“公共哲学与政治思想系列”之前

应 奇

城邦之外，非神即兽。

——亚里士多德

周虽旧邦，其命维新。

——《诗经·大雅》

按照汉娜·阿伦特在《人类状况》中的叙事，自由主义现代性是通过颠倒古代世界的公私区分而崛起于近代世界的。在古典希腊时代，存在着与城邦和家庭的区分相对应的公和私之间的尖锐区分。在城邦的公共生活中，当人们在他们的同侪之前展现自己，并试图达致荣耀时，他们就是在从事最高形式的人类活动。但是，参与公共政治生活的一个前提是公民已经成为所谓生活必然性的主人，而对后者的支配则属于一个前政治的领域，亦即家庭的领域或私的领域。随着现代社会领域的出现，紧接着积极生活对于沉思生活的优先性的倒转的是行动、工作和劳动之间的古典等级被颠覆，并先被工作的心智，最终被劳动的心智所扭曲。于是希腊人视为人类活动的最低形式在现时代喧宾夺主，而真正的公共空间和公共自由的领域反而湮没不彰了。

无论阿伦特对古典希腊城邦的描述存在着怎样理想化和浪漫化的成分,但她这种通过行动、工作和劳动,公与私,以及政治与社会的区分对于现代社会病理的诊断及其解救之道的寻求确实产生了广泛深远的影响,并具有虽未必是一脉相承但却是有踪可寻的效果历史。

首先,从政治理论的角度,哈贝马斯曾坦承阿伦特是对他的思想产生重要影响的两位思想家之一。在对公共领域及其规范基础即交往行动理论的探索上,哈贝马斯都受到了阿伦特的公共空间理论及其对行动、工作和劳动的区分的影响。但是,与阿伦特悲叹公共空间在现代性条件下的衰落不同,哈贝马斯注意到了一种新的公共性形式在启蒙时代的出现和形成。与阿伦特把她的公共空间理论与她对表象这个空间中的行动的理解紧密联系在一起,从而模糊了公共空间概念在民主的合法性理论中的关键性地位不同,哈贝马斯通过对阿伦特概念的全面转换,使得重新确立公共领域与民主的合法性之间的联系成为可能。

其次,在政治思想史领域中,剑桥共和史学的宗师波考克把阿伦特对于公与私的区分和以赛亚·伯林对于积极自由与消极自由的区分结合在一起,作为他的基本的概念座架,一方面相对于自由主义的自我理解,重构了公民人文主义的历史谱系,强调公民人文主义的两个维度即以德性为中心的共和主义模式和作为自由主义现代性之前身的以法律为中心的范式是继续并行地得到发展的;另一方面以风俗作为整合公民人文主义和商业人文主义的中介,从而以德性、权利和风俗的三重奏提供了一种新的政治思想史模式,一幅迥异于自由主义范式和以古典共和主义面貌出现的前自由主义范式的崭新的政治思想史画面。

最后,我们还可以从几度兴衰但仍然余韵不绝的美国对公共哲学的探求中辨认出阿伦特的思想建构和历史叙事的凝重面影。其名肇端于李普曼的美国公共哲学一方面与阿伦特、弗里德里希和塔尔蒙以及德国战后的极权主义批判相呼应,首先关注的是自由民主在20世纪的沉沦式微以及极权主义的悚然崛起——而李

普曼视之为现代民主在非常时期无力阻滞极权主义之一大原因的屈从于大众压力的公共舆论虽不能与阿伦特所谓“恶的平庸”完全相提并论,但却也不无可比性。另一方面则开启和预示了后来在历史学界、法政学界、社会学界甚至哲学界蔚为大观的对美国立国原则的广泛诠释和深入解读——而阿伦特并未自外于这一大潮,《论革命》中对于美法革命的瑰丽的富有想象力的对比则更是与以贝林和伍德为代表的革命史学范式,以阿克曼、米歇尔曼和森斯坦为代表的共和法学范式,以克里斯托尔、诺瓦克和贝拉为代表的公民宗教范式呈相互呼应之势,甚至对后来者有极大的启示作用。例如目前似已接过美国公共哲学探求之旗帜的桑德尔则干脆直接以新阿伦特主义相标榜。

桑德尔诚然难说有多大的理论建树,但我们不要忘记,被视为深刻地刻画了美国民族和文明的气质的实用主义哲学在经过杜威对公共性的探索和米德对自我的社会构成的揭示后,已经充分地彰显出其激进民主的政治意涵。哈贝马斯更是视之为继青年黑格尔左翼之后对于民主问题的最有创造力的回答。更为重要的是,经过哈贝马斯的重构,实用主义已经从一种用传统欧洲的和我们的中国人的眼光看有些“粗俗”的“地方性”哲学“升格”和蜕变成了一种相当“精致”的“普世”哲学,并成为哈贝马斯和他的同侪们为之鼓与呼的“反思现代性”的构成性要素,而恰恰是这种“反思现代性”的观念为最终证成具有规范性内涵和普遍主义指向的“多元现代性”诉求奠定了基本的视域。

分别沿着历时和共时或纵向和横向的标轴分化和展开、调整和互动的公私二元区分对于我们观察中国近世以来的古今中西之争同样是一个既极具启示,而又有相当限制的概念架构。一方面,从清末民初的“私德”、“公德”之辨,“中国人自由多少”之争,经20世纪中期的“政道与治道”之辨,“以自由主义论政,以传统主义卫道”之争,到晚近对中华现代性和中华文明主体性的探索和寻求,都可以在看出上述架构或明或暗、或浅表或深层地起着支配性的作用。但另一方面,近代中国面临的问题的总体性和复杂性又

使得无论传统中国的体用模式还是现代西方的公私之辨都愈益显得捉襟见肘、不敷使用。

从西方自身的语境来看,阿伦特所描摹的现代社会领域的兴起对于古典的公私之辨的含义无疑是双重的。一方面当然是公私之间的古典区分被彻底模糊,例如出现了像“福利国家”这样在阿伦特看来“自相矛盾”的现代建制;另一方面,真正现代的私域概念又与古典的公私区分毫无关联,非复此种区分所能牢笼,例如卢梭的“私密”(private/intimacy)概念和密尔的“个性”(individuality)概念这种只有在基督教为西方世界永久性地贡献了“意志自由”之后才能出现的概念当然是古代的异教世界所完全陌生的。更为重要的是,在尚未发展出既能最大限度地包容古代智慧,又具最强烈的现实相关性的概念框架之前,不管一种概念框架对现状的诊断是多么入木三分,如果它是与既有的架构完全对立的,那么不但它的建设性将大成问题,而且它的破坏性将使它严重错失对于理解现时代至关重要的东西。哈贝马斯的公共领域对阿伦特的公共空间的改造和重构正是乘这一概念间隙而起,而对于公共领域的双重性——经验的维度和规范的维度——的强调则使得这种对于公共性的探究可以与社群主义和共和主义一样被理解为广义的自由主义现代性的自我救赎的内在组成部分。

从中国文化保守主义核心论述形成的背景来看,西方从二战结束前后到60年代初,从极权主义批判到意识形态终结这一阶段所呈现的“意识形态”板结化不能不说对前者产生了相当大的负面影响。这主要表现在,这一核心论述虽然把握住了康德哲学这一自由主义的理想主义之根(“西方的”新保守主义者斯特劳斯亦认为正是康德为自由主义奠定了道德基础),却仍然受制于战后西方“买椟还珠”、“壮士断臂”般的自我反省的浅表性,从而重新落入了“中体西用论”的旧径。例如,在作为“制度层”的“社会性实有”与作为“观念层”的“文化秩序”的关系问题上,用来支持新外王论以便“开出”民主与科学的“两重存有论”仍然不免有抽

象地并置理想与现实的简单化之嫌。而这主要还是由于此种论述一方面把注意力主要集中于“儒学出路”问题,而非更广泛的“哲学危机及出路问题”(劳思光先生语);另一方面则汲汲于“化西”(牟宗三先生语),“不是把儒家思想视为修正西方现代性的另一种可能性,而是当做西方主流的超越;不是为儒者在现代性中找到自己的立足之地,而是在儒学体系中给现代性划定位置;不是转向某种较为朴实的、致力于调和的努力,而是贯彻总体超越西方哲学的策略”。德人雷奥福(Olf Lehmann)于是把这种“力图将儒家的立场从讨论中的一方转变为整个讨论的框架”的“已成惯例的因应策略”称之为“此种道德形而上学思路在其纲领上的过度要求。”

正如现实社会主义运动的祛魅恰恰反过来为马克思主义解咒,并为后者重新恢复和焕发活力提供了契机,20世纪晚期在反思现代性前提下出现的实际上具有规范性内涵和普遍主义取向的多元现代性观念也为我们透视儒家传统的当代意义提供了一个新的平台。从这个视角回望中国近代自西学东渐以来从器物、制度到文化(心性)的变革历程,以及从“中体西用”到“西体中用”的论辩逻辑,都莫不提示我们公共哲学和政治思想之属对于当代中国制度建设和社会转型的不可取代的重要性。在这里,公共哲学和政治思想所对应的作为人类之“共法”的正式建制的框架和公共讨论的平台既非只是上述三步曲中的一步,也非体用模式中的单纯的“用”(如在“中体西用”论者那里)或单纯的“体”(如在“西体中用”论者那里)。在这里,所谓“制度”不再是可以与它所生长和植入其中的文化秩序中完全分离开来从而外在地“移植”的,也不是可以通过对传统的更具“独白”色彩的重新阐释从而内在地“开出”的。在这里,重要的是一种理性反思和对话原则所主导的集体学习过程:我们的“对话者”不但包括“他人”,也同样包括“前人”;我们所“反思”的不但有“前人”的世界,更有“他人”的世界,因为在我们置身的这个时代,“他人”的问题同时也是“我们”的问题——离开了“他人”,甚至都已经没有办法来界定“我们”。在这里,始终重要的

当然还有阿伦特所谓“自我开启”和“自我创造”，但是“开启”必其来有自，“创造”更非无中生有；“开启”是在“这里”“开启”，“创造”是在“这里”“创造”：

“这里”就是蔷薇，就在“这里”跳吧；

“这里”就是罗陀斯，就在“这里”跳吧！

于普林斯顿大学 Friend Center

2008年1月

编者简介

应奇 1967年生，浙江诸暨人，现为浙江大学哲学系暨外国哲学研究所教授、博士研究生导师，主要著作有《社群主义》（台北：扬智，1999年）、《概念图式与形而上学》（上海：学林，2000年）和《从自由主义到后自由主义》（北京：三联书店，2003年）；另有个人译著多种，并支持和与人共同主持多项编译计划。

张培伦 台湾大学哲学博士、台湾佛光大学专任助理教授，研究方向包括政治哲学、应用伦理学。主要著作包括：《秦力克论自由主义与多元文化论》（宜兰：佛光人文社会学院，2005年）、《马基维利》（译著，Patrick Curry著，台北：立绪文化，1997年）、《思想与言论自由——弥尔〈论自由〉第一、二章译注》（合译，宜兰：佛光人文社会学院，2003年），另有论文和专书章节若干。

本 PDF 电子书制作者：

阿拉伯的海伦娜

爱问共享资料首页：

<http://iask.sina.com.cn/u/1644200877>

内有大量制作精美的电子书籍!!!

完全免费下载!

进入首页，点击“她的资料”，你就会进入一个令你惊叹的书的海洋！

当然，下载完了你理想的书籍以后，如果你能留言，那我将荣幸之至！

目 录

政治权力、政治权威与政治义务	谢世民 /	1
一、政治义务		1
二、三种正当性		6
三、理论权威与实践权威		15
四、正当权威与自主		21
五、政治义务与正当性原则		27
六、结论		32
论权利的概念	许 汉 /	36
一、权利概念与其规范性意义		37
二、Hohfeld-Thomson 的权利概念		40
三、许可权利的依据		45
四、权利的规范性：再反省		50
五、拥有权利是占有道德地位		52
六、结论		61
价值中立：实然与应然之间的纠葛	郭秋永 /	65
一、引言		65
二、实然与应然		69
三、经验研究的价值中立		76
四、逻辑推论的价值中立		87
五、自由主义的价值中立		97
六、结语		107

罗尔斯与社会正义的场域	谢世民 /	116
一、前言		116
二、罗尔斯的政治性正义观		118
三、社会基本结构与差异原则		122
四、Cohen 的批评		127
五、个人的责任与社会的责任之合理划分		132
六、目的论式的诠释与合理契约论式的诠释		138
公共理性的功能及其限制	林火旺 /	147
一、前言		147
二、政治自由主义		149
三、公共理性的功能		153
四、公共理性和社会稳定		157
五、公共理性的限制		164
六、结论		168
罗尔斯与全球正义中的人权问题	许 汉 /	172
自由主义与政治的局限	曾国祥 /	202
一、政治与道德		203
二、自由主义的政治道德		208
三、政治的局限		219
四、松绑政治的局限？（代结论）		228
编后记		237

政治权力、政治权威与政治义务^{*}

谢世民^{**}

一、政治义务

以宪政民主国家这种政治组织来建立公共秩序的社会,对于重大事务的争议,通常以多数人的意见作为决定的基础。一旦决定确立,成为政策或法律,国家就会以强制的手段要求所有人遵守,不论你我是否反对。假设我们是少数,我们反对,因为我们不愿意去做这些法律要求我们做的,或我们认为这些法律在道德上是错的,或我们认为自己并没有理由去做这些法律所要求的。许多人相信,即使如此,宪政民主的国家强迫我们去遵守法律,仍然具有道德正当性。在这样的情况下,有一项问题值得身为少数的我们去思考:

* 感谢两位匿名审查人耐心阅读初稿,没有他们友善的批评和指正,本文恐怕还不存在。另外,台湾“清华大学”吴瑞媛教授在每一阶段都给本文非常有用的建议,中正大学许汉教授以及参与《政治与社会哲学评论》讨论会的朋友也曾经给作者许多意见,在此一并致谢。

** 台湾中正大学哲学系教授。

身为公民,我们是否有遵守法律的道德义务,即使我们认为有些法律在道德上是错的、即使我们有时候不愿意去做法律要求我们做的、即使我们事实上没有理由去做某些法律所要求的?

根据一般的用法,“遵守法律的道德义务”,如果存在,是人民对国家所负的道德义务,因此通常也称为“政治义务”(political obligation)。〔1〕 这项道德义务,如果存在,是一般性的,不是你我身为少数才有的,只不过由于少数是反对者,因此遵守的问题显得比较急迫。针对这项问题,试着去回想或想象下列这些情况:国家要求我们去牺牲(例如,政府决定把核能厂或核废料储存场或垃圾焚化炉建在我们的社区)、要求我们去做我们不愿意做的事情(例如,土地被征收、缴税、服兵役、戴安全帽)。在这里我们要问的,不是我们有没有理由去遵守这项或那项特定的法律或规定而已,而是遵守法律的道德义务是否存在。如果不存在,要确定我们有没有理由去遵守某一项特定的法律,我们必须知道这项法律的内容要求我们做什么,以及对我和他人的福祉有什么正面和负面的影响等相干的资讯。然而,如果我有遵守法律的道德义务,那么对任何行为 A,“法律要求我去做 A”便构成我去做 A 的理由,而且我应该把“法律要求我去做 A”当成搁置其他理由的理由:我应该仅仅因为“法律要求我去做 A”的考虑就去做 A。换言之,去做 A 也许对我

〔1〕 遵守法律的道德义务,如果存在,是一项消极的政治义务。广义的政治义务,如果存在,应该还包括积极参与政治的义务,也许还包括积极的义务去维持合乎正义的社会秩序,因此即使是合法的行为,我们有时候在道德上却不见得可以做,以免瓦解合乎正义的社会秩序:例如,如果社会秩序在一定程度上合乎正义,但有时候合法罢工却会让社会秩序因此逐渐崩解,那么我们罢工,虽然合法,在道德上便有商榷之处。Leslie Green(1988:222)注意到这个区分。本文暂时只处理“遵守法律”这项消极的政治义务。由于“政治义务”一词给人的联想不若“遵守法律的道德义务”清楚,因此本文通常使用后者而避用前者。

的福祉有正面或负面的影响,但如果我有遵守法律的道德义务,那么法律的要求本身便给了我理由去把这些福祉的考虑排除在外:仅仅因为法律要求我做 A,我就应该去做 A。如果有遵守法律的道德义务,那么当我是少数时,我必须要有够强的道德理由,才能正当化我去做违法的行为。^{〔1〕} 如果没有遵守法律的道德义务,那么即使国家可以正当地强迫我去遵守,我可以在没有额外的道德负担的情况下去思考自己是否要违法,特别是当我能避开国家的惩罚时。我是否应该遵守,可以完全从法律本身所具有的利弊来考虑。因此,从个人观点而言,我有没有遵守法律的道德义务,相当重要。然而,我们有这项一般的道德义务吗?在什么条件下,身为公民的我们有遵守法律的道德义务?

这是本文所要回答的问题。很少人会否认,人与人之间,存在道德义务:例如,避免伤害无辜、信守承诺、诚实、救助急难等等。这些是我们对他人的道德义务、是我们在道德上应该去做或避免去做的行为。^{〔2〕} 除了人际之间的道德义务之外,许多人还相信:人与国家之间也存在道德义务,其中之一便是遵守法律的道德义务。这是正确的,但只对了一半。更重要的,我们还必须进一步说:仅仅因为我是公民,国家对我也负有某些道德义务。正如人际之间的道德义务不需要彼此的同意才存在,人与国家之间的道德义务也不需要彼此的同意才存在。差别在于,人际之间的道德义务,有

〔1〕 一般所谓的公民不服从问题(the problem of civil disobedience),已经预设了公民有遵守法律的道德义务。公民不服从问题不在本文讨论的范围内。

〔2〕 要克尽这些道德义务,有时候我们必须不去做对自己有利的事(例如,满足自己的欲望、实现自己的目标和计划等等),因此对有些人而言,在心理上可能相当挣扎,但无疑地,他们并不否认这些道德限制的真实性。由于心理上有挣扎而去否认道德限制的真实性,类似“一相情愿”(wishful thinking)或自欺(self-deception),都是非理性的心理现象。如何去克服心理上的挣扎,以及如何去克服非理性的心理倾向,仍然是值得我们注意和学习的课题。

些很基本而且是无条件的,是单边的而非双向的:即使他人没有遵守,我们还是对他人负有这些道德义务。^{〔1〕}但是遵守法律的道德义务,却不是单边的,而是当国家克尽其道德义务到一定程度时,我们才有遵守法律的道德义务。换言之,遵守法律的道德义务是有条件的,非单边的。

国家对社会成员负有道德义务。这个想法并不特别。我们通常说,正义是一种美德(virtue)。具有这种美德的个人,我们称之为正义之士;具有这种美德的社会,我们称之为正义社会。正义之士,在实践思维上,赋予道德义务优先性,并且落实在具体的行为上。更准确地说,正义之士赋予人际之间的道德义务优先的地位:一项行为若会违反人与人之间的道德义务,正义之士不会考虑去做。或者说得更强一点,会违反道德义务之行为,不仅正义之士不会去做、不会在考虑了之后选择去做,而是根本不会想到这些行为是他的选项。同理,正义社会赋予道德义务优先性。不同之处在于,这里的道德义务指的是:社会对其每个成员的道德义务。

当一个社会以国家这种政治组织来建立公共秩序时,国家便对社会成员负有道德义务。在合乎正义(到一定程度)的国家里,公民有遵守法律的道德义务。要说明和辩护这些论点,本文必须回答一项关键问题,那就是:国家对社会成员到底负有什么道德义务?对这个问题,本文目前无法详细回答,在此仅能先以两项主张作为讨论的基础:(1)国家负有道德义务不去侵犯个人在自然状态(the state of nature)所具有的权利;(2)国家负有道德义务去公平地对待每个社会成员。本文假设,人在自然状态享有一组权利,这

〔1〕 根据功效主义(utilitarianism),即使他人没有去促进人类最大的福祉,我们还是有道德义务去促进人类最大的福祉。我们的道德义务(去促进人类最大的福祉),在这层意思上,就是无条件的,单边的而非双向的。功效主义是否掌握到我们的道德义务,是另外的问题。本文仅仅以功效主义所主张的道德义务来说明“无条件的、单边的而非双向的”之意思。

组权利包括(也许加起来之后不多不少就等于)广义的独立自主权(不受制于其他人、团体和国家的自主权)。〔1〕至于何谓“公平地对待每个人”,本文留在最后再处理。

以国家克尽其道德义务来证成为什么我们有遵守法律的道德义务,最大的理论优点在于它可以说明:为什么被统治者的同意并不是“遵守法律的道德义务”之唯一来源。

个人对国家所负的道德义务,一般认为可以由个人的同意而产生:例如,在自由的状态下,个人宣誓要遵守国家的法律。然而,如果同意是唯一的基础,那么全国大概只剩公务人员(和军人)有遵守法律的道德义务了,因为其他寻常百姓都不曾同意要遵守法律(一般人最多可能只曾答应过自己的老板要遵守公司的典章制度而已)。受到同意理论吸引的论者,为了避免这种结果,曾试图把“同意”做扩张性的解释:例如,“持续居住”、“接受国家的福利”、“投票”等等自愿性的行为都曾被算作个人“同意”要遵守法律。另外也有论者另辟蹊径,从国家本身的条件来切入,例如:国家的基本结构在一定程度上还相当合乎分配正义的要求、或为社会合作创造有利的条件、最大幅度提升人民的福祉等等。这些修补过的同意理论以及非同意理论所提出的条件,即使满足,是否能说明所有公民都有遵守法律的政治义务,一直受到质疑。〔2〕修补过的同意理论有一项无法忽视的困难,那就是:这些持续居住、接受国家的福利、而且也参与投票的人,在被询问是否同意遵守法律时,有可能明白表示拒绝同意。而非同意理论最大的问题则是无法说明为什么公民都有道德义务去遵守“自己国家”所制定的法律,而没有同样的道德义务去遵守其他国家所制定的法律,特别是当这些国家也满足这些理论所提出的条件时。

〔1〕 这项主张,虽然不是不证自明的,但目前我们似乎没有理由去质疑它的可接受性。本文假设这已是实施宪政民主国家的共识,虽然有时候大家的用字遣辞不太相同。本文的说法参考 Simmons(2001:vii)。

〔2〕 A. John Simmons(1979)对这些理论有相当深入的批评。

要解决非同意理论所遭遇的困难,我们似乎必须诉诸一种前提,那就是:我们与自己的国家之间有特殊的关系。例如,如果我们找出一些道德义务,是国家对自己的公民才有的、但对非公民却没有的,那么当国家克尽这些道德义务(到一定的程度)时,我们就用较强的基础去论证说,它的公民就都有道德义务去遵守法律。如果国家有这样的道德义务,那么公民是否同意就不是非常重要的因素,重要的是国家是否克尽对公民的这些道德义务。

如果同意对“遵守法律的道德义务”不是必要的,那么在缺乏社会成员的同意之情况下,“国家克尽对其社会成员的道德义务”这项条件是必要的吗?这是本文接下来所要讨论的问题。本文试图论证,我们有很好的理由认为这项条件确实是必要的。

二、三种正当性

不去诉诸“国家克尽对其社会成员的道德义务”这项条件,有些论者也许会说:

在实施宪政民主的社会里,当国家依据正当性原则行使政治权力(political power)时,我们就有遵守法律的道德义务,即使有些法律要求我们去做我们不愿意做的、甚至我们没有理由做的事情。

明显地,这项命题是否成立,关键在于这里的“正当性原则”所指为何。在政治哲学的论述里,“正当性”一直是个核心的概念,其意涵相应于道德哲学的论述里“对”这个概念。就如同道德哲学家长期关注和反省“行为对错的判准”一样,政治哲学家也不断去探讨和分析“正当性的基础和条件”。在以国家这种政治组织所建立起来的社会秩序里,我们注意到,国家具有凌驾于个人之上的政治权力(political power),而且主张自己有统治的权利(right to rule)(换言之,是在主张:人民有服从国家统治的义务)。针对这样的社会秩序,一般所谓的正当性问题,其实是一组问题,值得我们加以

区别。

假设在一个机关或组织里,张三的法定权力比李四大,例如,张三是李四的长官。这意谓说,在这个组织里,针对特定的事务,张三有权利强迫李四去做一些特定的事情:张三有权利向李四下达命令、要求或约束李四,并且在李四未遵从的情况下,以一定的方式惩罚李四。张三和李四之间的这种权力关系,由组织的规则所界定,所以是一种制度性的关系。换言之,观察这个机关组织,我们发现:在特定事务上,张三具有凌驾于李四之上的政治权力。在这层意义上,在以国家这种政治组织所建立的社会秩序里,政府(国家的代表)与人民之间也存在这种制度性的权力关系:一般而言,针对任何事务,如果国家(透过政府)有需要的话,它都可以透过合法方式制定法律来要求和约束人民,而使人民在法律上负有相应的义务,而且在人民未遵从时,施以一定的惩罚。由于国家的政治权力几乎没有界限,^[1]许多论者因此关心:以这种权力关系所建立起来的社会秩序,是否具有正当性?或在什么条件下,它会具有正当性?这是第一个正当性问题,我们称之为“国家存在的正当性问题”。

对这个问题,传统上有几种回应。无政府主义者说,这种社会秩序不可能具有正当性。对无政府主义者而言,任何的权力关系都是不正当的。这是一个极端。国家主义者则是另一个极端:以国家这种政治组织所建立起来的社会秩序,不管以什么形态出现(君主专制或宪政民主),必然是正当的,永远比无国家组织的社会秩序优越。^[2]在这两端中间,我们有洛克式的自由主义。根据洛

[1] 虽然国家实际上强迫人民去做的事情总是有限的,但国家的政治权力几乎是无限的,原则上,国家可以强迫个人去做任何事情。现代国家,透过行使它巨大的政治权力,为恶的纪录,无需在此重述。

[2] 实施宪政民主,在这个脉络里,是指国家对自己的政治权力所做的一种限制。实施宪政民主的国家,除非永久自我设限(例如,在宪法里设定某些不可修改的条款),否则仍可以透过修宪合法地变成君主专制的国家。

克,国家的政治权力必须自我限制才具有存在的正当性。更具体地说,仅当由国家这种政治组织所建立起来的社会秩序,和无国家状态相比较,更能够保障人民的生命、财产和自由、确保契约的有效性,这种社会秩序才具有正当性。换言之,根据洛克,要满足这些正当性的条件,政府与人民之间的权力关系一定不能毫无限制。政府必须时时刻刻限制自己的政治权力,使得在某些事务上,政府没有权利使用强制的手段去约束人民的自由。^{〔1〕}

假设洛克是对的。^{〔2〕}以国家这种政治组织所建立起来的社会秩序,可以具有正当性,关键的条件是,国家与人民之间的“权力关系”必须是有限的。这样的正当性有什么蕴含呢?我们可以想象,一个社会,在历史的某个阶段,并没有条件以国家这种政治组织来建立共同生活的秩序:也许在这个阶段里,许多人的生命和财产,在无国家状态,因为必须自力救济,反而有较多的保障。^{〔3〕}然而,当一个社会有条件以国家这种政治组织来建立共同生活的秩序,而且又能满足正当性的条件时,社会成员也许便有义务让这样的有限国家存在,也许还有义务去分担国家存在和履行这些功能的成本。至于这种正当性是否还蕴含其他义务,特别是在这样的社会里,所有人民是否都有遵守法律的道德义务,并不是非常明显。我们说过,一个人有遵守法律的道德义务,意谓说:对任何行为 A,“法律要求他去做 A”构成这个人去做 A 的理由,而且这个人应该把“法律要求他去做 A”当成搁置其他理由的理由:这个人应该仅仅因为“法律要求他去做 A”的考虑就去做 A。在此,没有遵守法律的道德义务,并不表示我们可以不遵守所有的法律,而是说我们

〔1〕 Locke(1988). 这些论点在 Simmons(1999)有详细的发挥。

〔2〕 有人则认为洛克所提出的这些条件,并不充分,必须加以补充,例如:由这种权力关系所建立起来的社会秩序,必须是社会成员(在理想的状态下)认为可以接受的。参见 Waldron(1987)。

〔3〕 例如,当一个社会由于缺乏足够的物质资源而使国家无法落实它所制定的法律时,这个社会就没有条件以国家来建立公共秩序。

是否应该遵守某一项法律,要由该项法律的内容(要求自己做什么)之正负面因素来决定。例如,那些要求我分担成本的法律命令,是我应该遵守的,因为分担成本是我的义务,但即使如此,如果我们没有遵守法律的道德义务,那么我还是应该去判断分担成本的法律是否恰当,才决定是否应该遵守。

对洛克而言,那些同意要服从国家统治的人有义务遵守法律,至于没有同意要服从国家统治的人,是否应该遵守国家所制定的某一项法律,则端视该项法律要求所具有的优缺点而定。换言之,根据洛克,有限国家的正当性,并不蕴含遵守法律的义务:社会成员的同意并非是“存在正当性”的必要条件,但遵守法律的义务却必须来自于每一位社会成员的同意。

假设洛克是对的:国家的政治权力,必须是有限的,才具有正当性,但这种正当性并不一定蕴含遵守法律的道德义务。^{〔1〕} 在洛克的架构下,我们现在可以把本文所关切的问题加以重述:

在以国家这种政治组织所建立的社会秩序里,除了国家的政治权力必须是有限的之外,在什么其他条件下,所有社会成员,即使没有同意要服从国家的统治,才有遵守法律的道德义务呢?

我们说过,本文的论点是:“国家克尽对其社会成员的道德义务”是一项必要条件。我们也说过,有些论者可能会拒绝这项必要条件,而主张说:

在实施宪政民主的社会里,当国家依据正当性原则行使政治

〔1〕 从张三和李四的例子也可以说明这一点。假设在特定事务上,张三具有凌驾于李四之上的政治权力。根据上面的定义,在这些事务上,张三有权利向李四下达命令、要求或约束李四,并且在李四未遵从的情况下,以一定的方式惩罚李四。由于想要避免惩罚,李四有理由服从张三的指示和命令。但从张三具有凌驾于李四之上的政治权力,我们无法推论说:李四有义务服从张三的指示和命令。

权力时,我们就有遵守法律的道德义务,即使有些法律要求我们去做我们不愿意做的、甚至我们没有理由做的事情。

假设现在我们都同意,在实施宪政民主的社会秩序里,国家的政治权力是有限的,符合了洛克的条件,也就是具有存在的正当性。然而,在实施宪政民主的社会秩序里,政治权力关系的存在虽然具有正当性,但这不表示说,政治权力的范围和行使方式都具有正当性。因此,这里有第二个正当性问题:

在宪政民主的社会里,政治权力的范围和行使方式,必须合乎什么原则,才具有正当性?

让我们称这个问题为“政治权力的正当性问题”,或简称“政治正当性问题”,这些原则就是我们所谓的(政治)正当性原则。对上述这些论者而言,关键的问题是:什么样的正当性原则足以证成“遵守法律的道德义务”?

在我们进一步去讨论正当性原则的可能内容之前,让我们介绍第三个正当性问题,以及另一种证成“遵守法律的道德义务”的途径。我们说过,国家主张自己有统治的权利,主张:相应地我们有服从的义务。由于国家主要透过制定法律来遂行统治(以建立和巩固它所规划的社会秩序),因此,如果我们有服从国家统治的义务,自然地,我们就有遵守法律的道德义务。问题是,国家的这项主张成立吗?

国家具有统治的权利,这意思是说国家是凌驾于个人之上的权威(国家具有凌驾于个人之上的权威)。国家是凌驾于个人之上的权威,这不同于国家具有凌驾个人之上的政治权力。这是个很容易被忽视的区分。后者的意思是“国家具有强迫我们的合法权利”,前者的意思是“我们有服从的义务”。如果国家只关切秩序之建立,那么当国家颁布法律要求我去做 A 时,我是否确实做了 A,才是关键,我是否承认法律具有权威,不是重点。因此,“国家具有强迫我们的合法权利”,并不蕴含“我们有服从国家统治的义务”。也许,在某些事务上,如果我们有义务遵守国家的指示和命令,那

么国家通常可以在这些事务上正当地行使它的政治权力,以确保我们遵守它的指示和命令。但也不必然如此。(例如,虽然有争议,但是我们还是可以有力地论证说,为了避免过度使用社会的医疗资源,我们有义务去遵守国家对于行车安全的指示和命令,但是国家不宜以惩罚性的手段强迫我们戴安全帽或系安全带,因为惩罚性的手段对于个人自主性也许有负面的影响。)国家具有凌驾于个人之上的政治权力,是必然的、是构成国家存在的一项制度性的事实。然而,某个国家具有统治的权利,即使是真的,也不是必然的:这个国家仍然可以存在,即使它在历史的某一点失去了统治的权利。重要的差别是,统治的权利(或权威关系),如果存在,必须建立在道德正当性之上,而政治权力的存在,则无此必要性。

权威关系所涉及的不纯然只是统治和服从的关系。再以张三和李四为例。张三是凌驾于李四之上的权威(或,张三具有凌驾于李四之上的权威),意谓说:张三有权利统治李四,李四有义务服从张三的统治。权威关系不是统治和服从的实然关系,而是由“统治的权利”和“服从的义务”所构成的规范性关系(normative relation)。在制度的脉络里,张三实际上统治李四,李四实际上服从张三的统治,并不蕴含说:张三是凌驾于李四之上的权威。张三是统治者,李四是被统治者,张三与李四之间具有统治/服从的关系,并不蕴含说:张三与李四之间具有权威关系。国家与人民之关系,可能不仅只是权力关系,而且还是统治/服从的关系,因为人民实际上把国家当成权威,实际上服从国家的指示和命令。然而,当(而且仅当)统治者具有统治的权利,或换言之,被统治者具有服从之义务,这样的统治/服从关系才是正当的。明显地,不论国家是否依照正当性原则行使它的政治权力,如果在某些事务上,国家具有凌驾于我之上的(正当)权威,^[1]那么我就有义务去遵守国家在这些事务上所制定的法律。这是遵守法律之义务的另一种来源。但

[1] 由于权威关系是规范性关系,因此“权威”和“正当权威”有时可以交换使用。

关键的问题是：

在什么条件下，国家具有统治的权利（人民具有服从之义务）？

在什么条件下，国家具有凌驾于个人之上的正当权威？

这是第三个正当性问题，我们称之为“政治权威的正当性问题”。到目前为止，我们的分析和区别是要厘清：不诉诸“国家克尽对其社会成员的道德义务”这项条件，我们是否可以证成“遵守法律的道德义务”。现在，我们可以问：不诉诸“国家克尽对其社会成员的道德义务”这项条件，对第二和第三个正当性问题的答案是否能证成“遵守法律的道德义务”？

以下让我们先从第三个正当性问题开始。我们将看到，在某些条件下，政治权威可以具有正当性，而且也能证成遵守法律的道德义务，但这种义务是有限的和个人化的，因此不足以证成一般的遵守法律的道德义务。虽然如此，由于事实上权威关系是否可能具有正当性，受到质疑的程度，并不下于权力关系的正当性受到质疑的程度，特别在理性当道的现代。我们也说过，尊重个人的自主权是国家的道德义务之一，而如果权威与自主之间有冲突，那么国家为了克尽其道德义务，似乎便不可要求我们把法律当成权威性的指示。然而，本文将论证，尊重个人的自主性，蕴含的不是国家不可以要求我们把法律当成权威性的指示，而是国家不可以制定某些法律。为阐明这些论点，让我们先来了解权威为什么受到质疑，以及权威与自主的关系。

许多论者指出，当一切经不起理性检验的权威不再被视为信念与行为的根据时，人类历史便进入了现代；当一切任意的、经不起理性检验的权威对我们都不再具有规范力（normative force）时，我们便是个现代人。现代社会，他们强调，是个思维和生活方式以理性为主导的社会：现代人只接受理性所颁布的指示和命令。^{〔1〕}

〔1〕 致力于厘清现代、批判现代的文獻，汗牛充棟。以理性刻画现代，似乎已成通說，Habermas(1987)是此一传统的代表。

然而,理性衍生多元价值:以理性为主导的思维和生活方式,并没有导致人在终极意义与价值认定上趋于一致。现代经验显示,在终极意义与价值选择上与我们南辕北辙的人,并没有比我们不理性:许多彼此所认定和选择的价值,虽然不同(甚至不相容),却都是理性可以容许的。^{〔1〕}理性的使用无法保证人在终极意义与价值的认定上会趋于一致,这虽然令许多人感到失望,甚至诅咒现代,然而,这并不表示我们应该回到前现代,重新回头去接受经不起理性检验的权威,而是我们必须时时告诫自己,对理性所主导的思维和生活方式,我们不可以抱持过于乐观的设想和期待,而必须时时意识到各种奠基在乐观主义上的政治大业所隐藏的危险。^{〔2〕}

换言之,在现代社会里,人们已经没有选择:理性自主已经是每个有能力使用理性的人必须谨守的诫命。因此,去厘清和反思这项诫命的内涵,特别是去厘清自主与权威的关系,是现代人必须面对的严肃课题:我们诚然必须以理性为主导,拒绝接受一切经不起理性检验的权威,然而,有经得起理性检验的权威吗?权威与理性自主必然冲突吗?理性如何检验权威的正当性呢?我们说过,遵守法律的道德义务能够透过国家具有正当权威来说明,但是,如果没有经得起理性考验的权威,那么这个说明便不可能成立。因此,我们最终必须问:现代国家所主张的权威,经得起理性的检验吗?

根据英国哲学家雷兹(Joseph Raz)的分析,人际之间的权威关系,虽然涉及“统治的权利”以及相应的“服从的义务”(因此被认为与自主性不相容),但权威性的指示是一种高阶的行为理由。^{〔3〕}雷兹强调,人的实践思维结构其实相当复杂,我们不仅只是把所有

〔1〕 这是当代自由主义者最重要的论旨之一。进一步的分析,请见 Rawls (1993) 以及 Larmore(1996) 所收录的各篇。

〔2〕 因此,Rawls(2001)指出,现代政治哲学的任务之一,便在于帮助我们面对现代经验,调整自己去接受“理性衍生价值多元分歧”这一事实。

〔3〕 Raz(1986:23,41)。权威性的指示是一种高阶的行为理由,具有“排除低阶行为理由”的特性。

相干的行为理由加以权衡之后,找出自己最有理由去做的行为选项而已。如果我们注意到高阶的行为理由在实践思维中的角色,雷兹指出,那么自主与服从权威之间可以相容并置,并不会冲突。^{〔1〕}以这项分析为基础,雷兹主张,要证成一个人具有凌驾于另一个人之上的权威(例如,张三对李四具有权威),我们通常必须证明一项条件,那就是:比起依据自己的独立判断而行动,一个人(李四)搁置自己的判断,服从权威(张三)的指示和命令更能使自己实现自己有理由去实现的计划、达成自己有理由去设定的目标、做到自己有理由去做的事情,或更能避免去做自己有理由不去做的事情。^{〔2〕}质言之,权威必须有能够提供这种“服务”,才具有正当性。雷兹对于“权威”的基本内涵以及证成条件的分析,继承了现代政治哲学中一支重要的论述传统。^{〔3〕}雷兹认为,现代国家所主张的权威,在某些事务上,完全不具正当性,在其他事务上,则对不同的人具有不同程度的正当性。换言之,根据雷兹,国家所具有正当权威只能是有限的、相对于个人的。为了能让雷兹的主要论点具有说服力,以下让我以比较简单的方式来说明“权威”的基本内涵,并

〔1〕 Raz(1986:57-69).

〔2〕 Raz(1986:53). 虽然理性无法保证人在终极意义和价值的认定上会趋于一致,但这并不代表人就不受行为理由和义务的拘束。直觉上,我们都会同意,自己有理由(甚至有道德义务)去做某些事情,有理由不去做某些事情。至于什么东西可以构成我们的行为理由,什么是道德义务的基础,则是实践哲学所要处理的核心问题。雷兹的权威观是他的实践哲学中重要的一环。对他而言,人有行为理由、有道德义务,是毋庸置疑的事实。请见 Raz(1990a)。

〔3〕 分析现代国家的正当性,一直是自霍布斯以降的现代政治哲学家所关注的核心问题。但自 Rawls(1971)之后,政治哲学家把焦点转移到“正义”、“平等”这些价值的探讨上。Raz(1986:6-8)和 Leslie Green(1988:2-5),虽然没有直接点明这个趋势,但是他们都(带着批判的口吻)指出这个趋势应该有所修正。除了 Leslie Green(1988)之外,Christopher Morris(1998)是近年来明显受到雷兹的权威观影响的重要著作。

且阐明一些值得我们注意的概念区别。

三、理论权威与实践权威

一般而言,权威可以区分为“理论”权威和“实践”权威。理论权威是信念的根据,实践权威则是行为的根据。政治权威是一种特殊的实践权威,是国家所主张的权威,有别于我们日常生活中必须依赖的各种专业人士(科学家、医生、律师、会计师、建筑师等)所具有的权威。政治权威与其他实践权威之差别,第一点在于:我们的医生会主张,如果身体健康是我们的目标,我们应该遵守他的指示和命令,但他不会主张,即使我们不要健康,我们还是应该遵守他的指示和命令,然而国家会。虽然国家做决定时会考虑我们要什么,但无论我们要什么或不要什么,国家都要求我们应该遵守它的指示和命令。简言之,国家所要求的服从是无条件的。第二,我们的医生不会主张自己有权利使用强制性的手段来迫使我们去遵守他的指示和命令,但是国家会。国家不仅有权利使用强制力去惩罚违反它所颁布的指示和命令者,而且会主张,这种政治权力的行使是正当的。

由于政治权威(国家所主张的权威)与日常生活中的实践权威(专业人士所具有的权威),对我们的主张差别如此巨大,所以无政府主义者坚称,政治权威不可能具有正当性,而即使具有正当性,我们也不应该去服从政治权威,因为服从权威有损人的自主性。^{〔1〕}换言之,无政府主义的挑战等于提出了两个问题:服从权威是否真的与自主不相容?政治权威是否不可能具有正当性?以下让我们直接面对这两个问题。先从理论权威的分析开始。

人在考虑是否要接受一项命题时,通常会衡量自己所掌握的证据是否充足。证据不足的命题,我们通常不会轻易相信。但相信证据不足的命题,如果在某些特定的脉络,刚好可以满足我们的

〔1〕 无政府主义者 Wolff(1970)的论证,最受人瞩目。

目的或避免不可欲的后果,却可以是理性的:例如,当一个信念得以让我们维持生活的平静,或避免严重的焦虑时,即使我们证据不足,这个信念仍然是理性的。但一般而言,不论一项信念暂时多有用,去相信证据不足的命题通常是不理性的认知态度,因为缺乏对真相的认识,我们的其他目的也将难以实现。因此,当我们在考虑是否要接受某项命题时,我们必须谨守“获知真相、避免错误”的原则。相信证据不足的命题,违背了“避免错误”的部分。然而,如果一项命题有专家背书,虽然我们自己的证据不足,我们仍然有理由去相信这项命题为真:专家的背书本身便是我们去相信这项命题的理由。这是因为专家背书某一项命题,表示专家握有充分的证据,表示确有相干的证据存在。针对任何命题,如果我们知道证据存在,即使我们没有直接的掌握,我们去相信这些命题,依然是理性的。换言之,专家的背书,等于给了我们理由去相信说“充分证据存在,已被专家掌握”,因此,在这个意思上,专家的背书,虽然本身不是直接的**证据**(evidence),但却是一项**根据**(justification):是一项我们去相信他所背书的命题之**理由**(reason)。^{〔1〕}

专家的背书是我们去相信一项命题为真的理由,在这个意思上,专家的背书对我们而言具有权威性。专家的背书具有权威性,因为专家具有权威。由于专家具有权威,我们有时也把专家本人叫做权威。例如,在日常的谈话脉络里,我们说:“张医师是骨科方面的权威”、“李教授在物理学界被奉为权威”。专家的权威来自于他们的专业素养、来自于他们提供可靠资讯的能力。专业素养不足者,不够资格成为专家,因此也就不具权威。许多人宣称自己是专家,但不会因此就成为专家。虽然不是专家者会宣称自己是专家,也有可能被奉为专家,但在某个领域里,一个人是否是权威,端赖他是否具有足够的素养,并不受他是否被奉为权威所影响,也独

〔1〕 所以,当我们问一个人他有什么根据断言说明天会下雨,如果他回答:“电视上报气象的人说的!”,我们不会认为不妥当。很少人真的掌握有关天气的证据,但专家的报告可以是我们的根据、理由。

立于他是否自称专家：质言之，权威是客观的。不仅如此，权威所具有的规范力（提供理由的能力）是客观的：专家的背书，不论事实上是否引起我们去相信，都构成我们去相信的理由。如前所述，自己的证据不足，但有专家背书的命题，我们去相信，并非不理性，因为专家的背书，本身就是一项强而有力的根据。专家的背书是否会引起我们去相信，虽然有赖我们是否承认专家的权威，但这并不妨碍专家的背书的确是我们去相信的理由，因为一个人是否是专家（权威），独立于我们的承认与否。

权威虽然是客观的，但它在范围上却是有限的、局部的，因为这世界上并不存在无所不知的全方位专家。专家的权威仅限定在他的专长领域内：在某个领域内的专家，未必也是另一个领域内的专家。同样值得注意的是，在某个领域内，专家通常不止一位。真正的专家之间，通常很难再分高下和层级。因此，当专家的意见发生冲突时，由于这些专家的意见都构成我们相信的理由，对我们而言，相信的理由之间也就有冲突。例如，当真正的专家对于核四的安全性有争议时，我们便不能仅诉诸专家的背书来形成信念。由于我们缺乏独立的证据来判定专家证词的真伪，在这个时候，我们应如何衡量、取舍以决定相信与否，则有赖诉诸其他理由。

到此为止，专家所具有的权威，是一种涉及“相信的理由”的权威：在某个领域内，专家对某一项命题的背书，本身就构成我们去相信这项命题的理由。“相信的理由”通常和“行为的理由”做对照。由于习惯上，凡涉及“相信”、“认知”的范畴，我们皆冠以“理论的”之名，而凡涉及“行为”的范畴，我们则冠以“实践的”之名。因此我们说，专家所具有的权威是一种“理论权威”。但事实上，专家不仅具有理论权威，通常也具有实践权威：专家的指示，本身也构成我们去行为的理由。例如，就我的牙齿而言，我的牙医就具有理论权威，这是因为他的专业素养、他对我的牙齿知之甚详……使然。因此，当他对我的牙齿做出诊断（例如，我患有牙周病）时，他做这样的诊断便构成我去相信我患有牙周病的理由。不仅如此，

我的牙医给我的指示,例如,要求我采取某些步骤去清洁我的牙齿,也构成我去采取这些步骤的理由。这是因为依照我的牙医的指示和建议去行为,而不是自己每次去发现、衡量自己是否有理由去做这些行为,我比较不会错过自己其实有理由做的行为(例如,保持牙齿的健康),也比较不会去做我其实没有理由做的行为(例如,过度刷牙伤害牙龈)。

理论权威的背书,构成我们去相信的理由;实践权威的指示和要求(或命令),则构成我们去行为的理由。在特定的领域里,专家可以同时具有理论权威和实践权威。在日常生活里,除了依赖自己的经验之外,我们需要各种专家。由于专家具有专业能力,我们依赖专家的知识以增广见闻,我们依赖专家的建议和指示来节省时间和精力,以提升自己的生活品质。凡事都要自己亲自收集、掌握直接的证据才去相信,我们的知识将极度贫乏;凡事都要自己亲自去发现、衡量行为理由之后才采取行动,我们将终日惶惶,不知所措,时常错过自己其实有理由做的事情,或者做了自己其实没有理由做的事情。质言之,在日常生活中,实践权威与理论权威同样重要。

在我们进一步分析实践权威之前,让我们把理论权威的另外一项特色,略做说明,那就是:专家的背书是一种排他性的理由。当专家说命题 P 为真时,这个论断背书本身便是我们得去相信命题 P 为真的理由,不仅如此,专家的背书也是去搁置我们已经掌握的正反理由而去相信命题 P 为真的理由。在这个意思上,排他性理由是一种高阶理由,是一种关于“如何对待理由”的理由。再以核四为例,如果专家们一致说核四安全(排除人为疏失的因素),那么我们就有理由去相信核四安全,不仅如此,我们有理由把自己所掌握到的正反理由搁置一旁,径自去相信核四安全。专家的背书,并不是另一项要和其他正反理由放在一起衡量的理由。不论其他正反理由是什么,一旦专家对命题 P 加以背书,我们便有理由把原先掌握的理由搁置一旁,而去相信命题 P 为真。这是因为:在专家所擅长的领域内,当我们把专家针对命题 P 的背书当成排他性的理

由去相信命题 P 为真,而不只是一项正面理由而已时,我们更能使自己获得有关这个领域的真理,避开错误。我们应该尊重权威、应该把专家的背书当成排他性的理论理由,这里的“应该”具有规范力,因为“获得真相,避免错误”是我们在正常的情况下都有理由重视的价值。

实践权威的指示和命令,就我们特定的目的而言,也是排他性的理由。^{〔1〕} 由于人都是有限的,实践权威也必然是有限的。没有人会完全知道我们有什么理由去做什么,因此,不可能有人可以在所有领域内对我们下指示和命令,而且这些指示和命令都还构成我们去行为的理由。虽然如此,在相干的领域内,就我们的目的而言,专家的建议、指示或命令,不仅是我们行为的理由,而且是一项排他性的理由。针对我的牙齿,如果我的牙医具有实践权威,那么,对于任何行为 A(如:用牙线清洁牙齿),“我的牙医指示我做 A”便是我去做 A(用牙线清洁牙齿)的理由,而且是很具有决定性的理由:如果我要牙齿健康,那么我就应该搁置其他相干的理由而去去做 A。换言之,如果我的牙医对我具有权威,那么我就应该把他的指示和命令当成权威性的指示和命令。

我的牙医是否具有实践权威,是一项客观问题。如果我的牙医具有实践权威(在牵涉到我的牙齿之领域内),我没有把他当成权威,是我的损失。如果我的牙医不具实践权威,但我却把他当成权威,我终将受害。虽然我的牙医由于专业而具有权威,但这不蕴含他可以任意对我下达指示和命令。正如当专家为一项命题背书时,他必须已经掌握了充分证据:缺乏充分证据,专家不可以行使他的权威去为一项命题背书。类似地,虽然我的牙医对我而言具有实践权威,但他可以行使他的权威,仅当他在考虑给我什么指示和命令时,他必须知道我有理由要什么(如:牙齿的整洁、健康),而

〔1〕 Raz(1986:46).

且完全以我的理由为基础去决定要给我什么指示或命令。我没有理由要的,我的牙医不可以要求或指示我去做。这是具有正当权威者在行使其权威时(下指示和命令)必须受到的限制。^{〔1〕} 一个人是否是专家、是否具有权威,和(如果他是专家)他是否恰当地行使他的权威,是两个问题,必须区分开来。同样值得注意的,我的牙医,即使具有实践权威,但由于我的无知,我没有把他当成权威,这确实是我的损失,然而,当我没有承认他所具有的权威时,我的牙医并没有使用强制力迫使我按照他的指示去行为的权利。我们在第一节说过,权威者使用强制力去迫使他人按照自己的指示去行为,不一定具有正当性,而且即使有正当性的话,这种正当性成立的条件,也会不同于权威成立的条件。

在日常生活里,实践权威的指示虽然构成排他性的行为理由,但这种实践权威并没有重要到一个程度,以致于不论我有什么目的我们都有服从的义务。专家会指示和命令我们去做某些事情,而且都会要求我们去做他们所指示和命令的事情,但并不主张我们无论如何都有服从之义务。仅相对于特定的目的,日常生活中的专家,才会要求我们应该把他们的指示和命令当成行为的排他性理由,即:对于任何行为 A,我们必须把“这个专家指示和命令我们去做 A”当成去做 A 的理由,而且必须把“这个指示和命令我们去做 A”当成搁置其他相干理由而去做 A 的理由。换言之,通常专家会有条件地要求我们把他们的指示和命令当成排他性的行为理由,但是不会要求我们无条件地把他们的指示和命令当成搁置其他相干理由而去做 A 的理由。权威的指示和命令确实对我有一种拘束力:我的牙医指示我用牙线清洁牙齿,是我去用牙线清洁牙齿的理由,不仅如此,如果我要牙齿健康,他的指示更是我“把其他相干理由搁置而去用牙线清洁牙齿”的理由。质言之,实践权威所主

〔1〕 Raz(1986:47).

张的规范性和排他性通常是有条件的。^{〔1〕}

我们说过,服从他人(把他人当成权威)之所以受到质疑,主要是因为我们现代人重视理性自主,而服从他人似乎等于跳过自己的理性。在说明了权威的特质之后,我们现在要问:服从权威与自主真的冲突吗?

四、正当权威与自主

一般而言,经过批判、反省、全盘考虑所得到的结论,对决策/行动者具有“权威性”:因为这已经是实践推理的最终一步了、决策/行动者已经把自己知道的、必须考虑的相干理由都检视过了,接下来的问题是如何去落实这个结论。例如,当一个人判断说:全盘考虑下,我应该选择 A 或我应该去做 A(或我最有理由选择 A. 我最有理由去做 A)。在这个阶段,这个结论提供了一项“高阶的”理由,让我排除以任何其他相干的理由来重新审视“我是否应该选择 A/我应该去做 A”这个问题。^{〔2〕} 换言之,这个结论让我有理由

〔1〕 我把我的牙医给我的指示当成权威性的指示,这意味说,我把他的指示当成排他性的行为理由。我应该把牙医给我的指示当成权威性的指示,因为我有理由维持牙齿的健康、我的知识和能力都不足、我的牙医却是这方面的专家,因此“把牙医的指示当成权威性的指示”作为规则来遵循,可以使我更能维持牙齿的健康。但这并不表示,我的牙医每次给我的指示,都真的有益于我的牙齿:因为他有时候可能误判而不知道自己误判,而我也缺乏能力分辨他是否误判。当他误判时,即使我们都不知道,但是客观而言,我并不应该遵守他的指示,虽然我还是应该把他的指示当成权威性的指示。换言之,假设张三具有凌驾于我之上的权威,因此,我有服从张三的义务。这蕴含说“我有遵守张三的指示和命令之道德义务”。从“我有遵守张三的指示和命令之道德义务”,我们可以推论说“我应该把张三的指示和命令当成权威性指示”,但并不能推论说“我有独立的理由应该去遵守张三给我的每一项指示和命令”。

〔2〕 这些论点受惠于审查人的指教。

不再基于相干的理由去问：我是否应该去做 A？在这个意思上，这种“全盘考虑下的”结论对决策/行动者具有“权威性”。〔1〕除了这种经过“批判、反省、深思熟虑、全盘考虑之后”所得到的结论，对自己具有权威之外，他人的命令和规定“如何可能”对我们具有权威？我们可以想象这个结论具有权威性，但我们如何去想象他人的命令和规定具有权威性？诚然，当我们在做全盘考量下的判断和结论时，我们也许应该把他人的命令或规定考虑进来。一般我们会说，当他人指示或命令我们去做 A 时，我们会把这个指示和命令当成一项理由而已。全盘考虑之后，我会停止考虑“我是否应该做 A？”这个问题。因此当他人的命令和规定与自己的结论不同或有冲突时，这些命令和规定对自己将不具有约束力，无法提供理由让我们不去考虑（甚至要排除）“全盘考虑下的判断”。反而由于这个结论具有权威性，因此它会提供一项高阶理由去排除考虑他人的命令和规定。权威的问题症结不在于我们去做别人想要我们去做的事情，因为这样并没有减损我们的自主：去做别人想要我们去做的事情，可以是我们经过全盘考虑之后的结论。问题在于：我们有什么理由应该要把“来自权威的指示和命令”当成搁置自己判断的理由？服从权威，等于我们放弃自己去衡量理由的责任，等于我们让权威来替我们思考，这有违“理性自主的人应为自己选择、行为负责”的原则。

由于服从权威与自主之间存在紧张关系，所以除非我们接受无政府主义，否则任何试图证成正当权威的理论都必须说明为什么服从正当权威与自主并不冲突。

让我们考虑“同意服从他人”是否可以调和权威与自主之间的紧张关系。如前所述，“自主”的意思是：我们只服从自己理性所颁布的原则或法则。人的道德责任系于人的自主：不自主的人，没有

〔1〕 至于这项结论是否在因果过程中事实上“驱动了”这个人去选择 A 或去做 A，是意志强弱的问题。“驱动机制常常发生故障”的人，就是一般所谓“意志薄弱”者。

道德责任可言。人具有为自己一生(所言所行)承担道德责任的义务,因此人有义务成为自主的人。我们说过,如果我们应该只服从自己经过全盘考虑之后的决定,那么服从权威似乎使我们丧失了自主性。因此,服从权威与自主之间似乎有冲突。然而,如果自主和服从有冲突,那么一个人“同意”去服从他人,并没有改变自主受限的事实。因此,以“同意”(不论是实际同意还是假设性的同意)来建立“权威的基础”和“服从之义务”似乎有问题。

雷兹否认“同意”具有同意论者所赋予的重要性。^{〔1〕} 根据雷兹的分析,我们去做他人要我们做的事,并不代表我们失去自主性:如果他人要我们去做某件事,只是我们的一项考虑,那么当我们把别的考虑也加进来,通盘想过之后,而决定去做那件事时,我们并没有失去自主性。仅当我们去做他人要我们做的事,只因为他人要我们那么做时,我们才是失去自主性。根据雷兹,如果服从张三的统治会使得我们更能做到我们有理由去做的事情,那么我们就有理由把张三当成权威,去服从张三的统治。这样的服从,是建立在理性之上的服从,失去自主性只是表象。因此重要的问题是:在什么情况下,服从权威会有这样的好处?

根据雷兹的权威观,权威可以帮助我们解决许多协调问题,因此在这个范围内,权威是正当的。雷兹指出,为了实现彼此都同意的目标,或为了实现彼此应该去实现的目标,有时候在决定行为选项时,我们必须知道别人会选择做什么。为了解决这个问题,我们必须找到一个办法让彼此知道对方会选择做什么、或会根据什么方式决定去做什么。例如,为了避免车祸,我们需要协调开车的方向、秩序、速度等等。由于我们知道需要彼此协调,因此我们以交通信号来解决这些问题。吊诡之处在于:这个办法不太可能会自动出现,除非我们彼此知道事实上有这个需要。换言之,如果一项目标已经是彼此同意需要协调才能达成的,那么当我们事实上有需要去找到一个办法让彼此知道对方会选择做什么时,我们通

〔1〕 Raz(1986:88-94).

常可以找到办法。^{〔1〕} 然而,在许多情况下,往往有些目标是我们有理由或应该去实现的,而且这些目标的实现需要彼此的协调合作,可是我们却不知道自已正处在需要协调合作的情况中。这时候,协调的办法就不太可能自动出现。我们所需要的,是一个有能力的人(或机构),能知道我们是否处在有必要彼此协调的情况。假设这个有能力的人,一旦知道我们处在需要彼此协调的情况,就会去指示每个人去做什么,那么去服从这个人的指示(换言之,把这个人当成权威),就会使我们比较能够实现我们有理由去实现的目标。换言之,对具备这种能力和意图的人,如果我们不去服从他的指示和命令,而以自己的判断为根据来决定行为选项,便是相当不智。雷兹对协调问题的分析,确实说明了在某些情况下服从权威的重要性。根据雷兹,我们需要权威来帮我们解决没有察觉到但事实上存在的协调问题,具有这种能力和服务诚意的权威便具有正当性,服从这种权威与自主并不冲突。^{〔2〕}

我们说过,无政府主义者认为,服从他人与自主相冲突,而由于权威(权威当局)往往主张(要求)我们应该服从它的指示和命令,因此无政府主义者否定权威的正当性。根据雷兹的分析,无政府主义者夸大了“服从权威与自主性”之间的冲突。如果服从权威

〔1〕 即使在这种情形中,我们并不必然可以找到办法。诚如一位审查人所指出的,当我们知道彼此需要协调时,我们有可能并不清楚“该如何”协调。这时候我们需要一位“知道”如何协调才能让我们达成共同目标的人。这个人不一定存在,但如果存在,我们去服从这个人的指示和命令、在这个问题上把他当权威,便是明智的。较常见的协调问题是我们根本不知道彼此需要协调。当我们不知道我们彼此需要协调时,我们不会随便就把某个人当成权威,除非我们知道这个人比我们有能力,能知道我们什么时候需要彼此协调。当然,实际的问题是,我们如何知道某个人比我们有更多的资讯,知道我们什么需要彼此协调? 不论这里的答案是什么,许多人会毫不犹豫地相信,在某些特定的事务上,国家的确具有这样资讯和能力。

〔2〕 Raz(1990b:6-11).

与自主性冲突,因此我们就不应该服从国家的统治,那么依同样的道理也可以推出:我们不应该服从日常生活中各行各业的专家(虽然这些专家没有像国家一样要求我们无条件地服从他们的指示和命令),因为我们的自主性一样会受损。确实,如果人有义务时时刻刻为自己的生命承担道德责任,那么我们确实不可以终生服从权威到底。然而,不可以终生服从权威,并不表示,我们不可以某些时候、在某些事务上不去服从权威。然而,我们说过,这世界并不存在全知全能者,因此关键的问题便在于:在什么事务上,国家具有权威?在什么事务上,我们有服从国家统治的义务?另外,国家在它具有权威的事务上行使权威时,应该受到什么限制?

根据雷兹,由于权威与自主的潜在冲突,政治权威的正当性必须是有条件的:国家在行使其正当权威时也必须受到个体自主性的限制。在国家无能的事务上(例如:灵魂的救赎),国家固然不可以行使政治权威,然而,即使在某些事务上,国家有能力而且很可靠(例如:医疗健康),但如果在这些事务上,自主性比正确决定还要重要(如个人是否有理由吸烟、喝酒与吃所谓的垃圾食物),那么国家也不可以行使政治权威,去下任何指示或命令(例如禁烟禁酒)。换言之,针对这些事务,国家无权统治。在什么事务上,个人自主具有这样的重要性?这个问题的答案与社会脉络有关。例如,就配偶选择而言,在传统社会里,“父母之命、媒妁之言”就是我们选择配偶的排他性理由,个人自主性并不重要,但在现代社会里,婚嫁自主性却非常重要:即使父母替我们挑选的对象其实是我们最有理由去嫁娶的对象,但我们不认为父母可以在这个事务上行使他们的正当权威。同理,国家在许多涉及个人福祉(所谓私领域)的范畴上,即使具有正当权威,也应该尊重个人自主。私领域不见得就是个人最知道自己有理由要什么、做什么的领域。人有时候很愚蠢,但由于在这些私领域里,自主性极度重要,国家即使比我们行,也应该松手。更重要地,在国家具有正当权威的领域里,国家在制定法律时,必须以受法律规范者的理由为理由。换言之,即使在这些领域里,国家的法律也还必须反映人民所具有的理

由,而非任意的。^{〔1〕}事实上,根据雷兹,国家的正当权威不仅是有限的,而且是相对于个人的。这是因为,明显地,在任何事务上,个人之间的资讯和能力可能并不相同,因此去服从国家的指示和命令,是否更能使自己做到本来就有理由做的事情,可能也会因人而异。

至此,回到“我们是否有遵守法律之道德义务”这个议题,雷兹的权威观蕴含下列两项结论:

1. 由于国家所具有的正当权威是有限的,因此并非所有人在所有时候、在所有事务上都有义务服从国家的统治。我们只在某些特定的事务上具有服从国家统治的义务:特别是那些我们彼此需要协调但又不知道自己有这样的需要的事务上,我们有服从之义务。因此,虽然国家的有限权威不足证成我们具有遵守法律的一般义务,但在国家具有正当权威的事务上,我们每个人确实都有遵守法律的道德义务,即使我们当中的有些人可能仍然会不喜欢国家在这事务上所制定的某些法律、或认为这些是错的、甚至是没有理由去遵守的(这是因为国家可能会犯错,但我们并没有能力去分辨国家的法律是否恰当之故)。
2. 再者,由于在特定的事务上,国家具有凌驾于某些人(而非所有人)之上的正当权威,因此,这些人在这些事务上具有服从国家统治的义务。因此,针对这些事务,国家所制定的法律,对这些人而言具有权威性。换言之,在这些事务上,这些人具有服从法律的道德义务,即使这些法律中,有些是他不喜欢的,或认为是错的,甚至是没有理由去遵守的。

如果雷兹的权威观具有说服力,那么当我们是少数时,我们每个人都必须问自己一个问题:在这些事务上,国家是否具有凌驾于我之上的正当权威?如果是,那么我们就有义务去遵守我们所反对的

〔1〕 Raz(1986:47).

决议,除非我们能证明国家在做这个决议时是在任意行使它的正当权威,例如,没有考虑我们在这些事务上有理由要什么或做什么。因此,关键的问题是:我如何知道在这些事务上,国家具有凌驾于我之上的正当权威?回到相干的脉络:在实施宪政民主的社会里,在什么事务上,国家(它的立法机关和行政机关)的确比我更知道我需要和他人彼此协调?的确比我更知道如何做到我有理由去做的事情?这些问题,并不容易回答,但我相信也绝非在我们认知能力的范围之外。经验的积累和冷静的推理还是我们最终必须依赖的。

根据雷兹的分析,只诉诸国家的正当权威,我们无法证成一般性的政治义务,虽然个人遵守法律之义务可以得到有限的、不同程度的证成。最后,让我们来考察我们是否可以诉诸正当性原则来证成一般性的政治义务。

五、政治义务与正当性原则

雷兹的权威观,以及他对“服从法律之道德义务”的说明,并没有特别去强调宪政民主在这个议题上的重要性。一般论者认为宪政民主的国家具有正当性,主要是基于两项考虑:第一,个人的基本自由受到宪法的特别保障;第二,法律是透过民主的政治过程制定出来的。^[1]民主的政治过程,作为一种解决争议的手段,由于体现了每个人平等的地位,因此,在个人基本自由得到保障的前提下,透过民主的政治过程所制定出来的法律,即使还是有人反对、有人不愿遵守,国家以这样的法律作为行使强制力的依据,或以强制的手段去迫使所有人遵守,很难说不具正当性。对这些论者而言,其实政治正当性是可以有程度之别的。宪政民主国家会更具政治正当性,如果在制定法律时,参与者所诉诸的价值和原则是大

[1] 参见 Thomas Christiano(1998)。

家都可以合理接受的,例如宽容、机会平等和分配正义等价值。^{〔1〕}这些论者也许会接着论证说,在实施宪政民主的社会里,一项法律是透过民主过程制定的,这项事实就使得我们有义务去遵守,即使我们反对、认为这项法律在道德上是错的等等。在此,我们必须注意:以宪政民主限制政治权力的范围和行使方式,也许可以说明政治正当性,但能否说明服从的义务则是另一回事。直接说可以,似乎并没有回答我们原先的问题:在宪政民主的社会里,当我是少数时,我有义务去遵守我所反对的、甚至是我原本没有理由去做的法律和决议吗?民主国家也许可以强迫我去遵守,但我有义务吗?我们说过,如果我没有义务遵守,那么我去违反这些法律,我并没有就因此做错什么事,也不需要特别的理由来证成自己的违法行为。因此,在宪政民主的社会里,我们是否有义务去遵守我们所反对的法律,对个人具有重大的规范意义。作为少数,我们关切的不只是国家是否可以正当地强迫我去遵守我所反对的法律,我们还关切当我们去反抗、逾越这样的法律时,自己是否做错了什么。

我们说过,不诉诸“国家克尽对其社会成员的道德义务”,而只诉诸正当原则,我们恐怕无法证成我们遵守法律的道德义务。现在我们也许可以悲观地说:如果宪政民主本身无法证成政治义务,那么加进任何针对“政治权力之范围和行使方式”的正当性原则,我们也无法证成政治义务。要检视这样的论点是否可信,也许我们可以用罗尔斯所提出的“自由主义式的正当性原则”为例:

[O]ur exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable

〔1〕 Rawls(1993:137).

to their common human reason.^{〔1〕}

罗尔斯的正当性原则,基本上是对宪政民主社会中的宪法,应该包含什么基本要素,提出原则性的纲领。这样的纲领,由于非常抽象,作为国家行使政治权力的正当依据,我们没有理由拒绝。然而,如果罗尔斯的原则是可接受的,那么我们就必须说明:为什么在满足这项原则的宪政民主社会里,所有人都有政治义务去遵守自己所反对的法律和决议?一个可能的答案是,罗尔斯的正当性原则之所以具有说服力,主要在于它体现了一种“平等主义”的精神:宪法的基本要素是根据所有人都能合理接受的原则来设定的。如果这是对的,那么关键的问题是:为什么这种“平等主义”足以说明政治义务的存在?同情罗尔斯的论者目前还欠我们一个回答。在我们有答案之前,我们的质疑,仍然有待解消。

也许我们应该考察更多的正当性原则,以确定这些原则确实无法为一般的政治义务提出稳当的基础。但也许我们应该改弦易辙,从另外的角度来分析政治义务与政治正当性的关系。德沃金(Ronald Dworkin)的进路是一个现成的例子,值得我们注意。德沃金认为,如果人民没有遵守法律的政治义务,那么国家以法律为依据去行使强制力(换言之,国家行使它凌驾于个人之上的政治权力),将不具有正当性。^{〔2〕}对德沃金而言,政治义务的证成,具有优先性,是政治权力正当性的基础,而不是反过来。然而,政治义务

〔1〕 Rawls(1993:137):“政治权力的行使是完全正当的,仅当其行使是根据一部宪法,而且仅当这部宪法的基本要素是自由而平等的公民,在他们可以接受的原则和理念之基础上,能合理地期望彼此去接受的。”又见 Rawls(2001:41)。

〔2〕 Dworkin(1986:191). 这个论点挑战了许多自由主义者的信念。自由主义者如 Waldron(1987)认为,虽然政治义务不存在,国家仍然可以正当地以强制的手段去建立和巩固它所规划的社会秩序,只要这样的社会秩序是大家(在理想状态下)可以同意的。罗尔斯的正当性原则似乎也有这样的意涵。本文目前无法详细处理这项理论争议。

的证成与政治权力的行使,并非毫无关系。要证成政治义务,德沃金认为国家必须以一定的方式来行使其政治权力,这个方式,德沃金称之为原则一贯性(integrity),简言之:立法机关在立法的时候必须去维持“能够最佳统合和证成整个法律体系”的原则一贯性,司法机关在解释法律的时候,必须顾及到整个法律体系的原则一贯性。^{〔1〕}当然,接下来的问题是:为什么当国家以保持原则一贯性的方式行使其政治权力时,人民就有遵守法律的政治义务呢?德沃金的基本说法是:政治义务,就如同友谊的义务、对家庭的义务,是一种社群义务(associative obligation),其存在并不依赖成员的同意,而是发生于成员彼此之间、社群与成员之间的互动过程中。德沃金认为,当国家以保持“原则一贯性”的方式来行使其政治权力、去体现“平等”的理想时,人民便在这个过程中产生了去遵守法律的政治义务,即使国家所体现的“平等”理想不尽完美、或不完全正确。简言之,国家以保持原则一贯的方式去体现平等的理想,足以使人民具有遵守法律的政治义务。

德沃金的说法是否值得我们接受呢?

让我们回到本文一开头所提出的主张:当国家克尽对其社会成员的道德义务到一定的程度时,社会成员便有遵守法律的道德义务。本文也主张说:国家对其社会成员负有(至少)两项道德义务:(1)国家负有道德义务不去侵犯个人在自然状态所具有的权利;(2)国家负有道德义务去公平地对待每个社会成员。然而,我们并没有详细分析什么叫做“公平地对待每个社会成员”。现在我们可以进一步说:“国家公平对待每个人”,蕴含说“国家把所有人的利益或福祉都视为同样重要”。当然,这仍然是一项抽象的原则,至少可以有两种理解:^{〔2〕}

〔1〕 原则一贯性(integrity)是德沃金法律政治哲学的中心概念,非常复杂,各方的批评也相当多,本文无法在此处理。请见 Dworkin(1986),特别是第六章。

〔2〕 这个区别,请参考 Dworkin(1981a)和 Dworkin(1981b)。

- 功效主义(utilitarianism): 国家把所有人的利益或福祉都视为同样重要, 若且唯若, 国家极大化个人利益或福祉的总和。
- 德沃金的资源平等观(Equality of Resources): 国家把所有人的利益或福祉都视为同样重要, 若且唯若, 国家允许每个人使用一样多的资源去追求自己的利益或福祉。

我们不能排除, 有人会有第三种甚至第四种理解。总之, 说“国家负有道德义务把所有人的利益或福祉都视为同样重要”, 并不能决定哪一种理解才最恰当。在宪政民主的社会, 我们应该预期, 讲理的人、严肃看待这项道德义务的人彼此会有争议。如果这是我们应该预期的趋势, 那么国家如何能克尽这项道德义务呢? 我们说过, 人与人之间负有道德义务。事实上, 我们对于这些道德责任到底要求我们做什么, 也是有争议的。我们有救助急难的道德义务。但是这项道德义务到底要求我们做什么? 我们应该牺牲自己的手臂, 去救一个陌生人使他免于死吗?^{〔1〕} 明显地, 我们不可能只是克尽这些道德义务, 而没有去诠释。同样地, 国家也必须去诠释它对社会成员的道德义务是什么。由于国家必须诠释, 德沃金的原则一贯性在此便非常重要。从客观的角度, 国家的诠释有可能是错的: 国家有可能错误地理解“把所有人的利益或福祉都视为同样重要”的道德义务。不过, 如果国家能依自己的理解来制定法律、解释法律而又保有原则一贯性, 那么在一定的程度上, 我们必须承认说: 国家确实克尽了它对社会成员的道德义务。^{〔2〕}

根据上面的分析, 我们可以把德沃金视为主张: 国家有道德义务去增进人民的福祉, 并把人民的福祉视为一样重要, 而当国家以具有原则一贯性的方式去克尽这项道德义务时, 所有的人民便有道德义务去遵守法律。由于克尽这项道德义务的国家, 不见得能

〔1〕 这个例子来自 Scanlon(1998)。

〔2〕 当然, 这里的“一定的程度”必须受到限制和诠释, 并非是任意的。在此, 我们必须参考彼此都没有争议的前提来进行论证。

得到所有人民的同意,因此德沃金并不认为,被统治者的同意是政治义务的唯一基础。如果这项道德义务存在,那么国家的统治,一方面必须受限于其对人民的道德义务,另一方面,一旦遵守法律的道德义务存在,国家在必要时也就可以正当地行使强制力去贯彻法律、落实政策。换言之,建立在德沃金式的平等主义之上的政治义务,也可以说明政治权力的正当性。当然,国家对其人民负有这项道德义务,并非是不证自明的,也许还需要进一步说明,但要否定这项道德义务,我们所诉诸的理由不能也足以让我们否定掉人际之间的道德义务,包括友谊的义务、对家庭的义务。而据我所知,目前,这种理由似乎并不存在。^{〔1〕}

六、结 论

本文将政治义务问题与三个正当性问题区分开来,对政治义务的基础,提出初步的说明。本文论证,以“国家克尽对其社会成员的道德义务”这项条件作为政治义务的存在条件,有其合理性。另外,本文从“政治权威的正当性”和“政治权力的正当性”来分析政治义务的可能基础。针对政治权威的正当性与政治义务之关

〔1〕 也许举个例子可以帮助我们接受国家对人民负有道德义务这回事。我们知道,厂商没有道德义务去生产任何商品,但一旦决定去生产某项商品,它就有道德义务去确保其商品的安全。这应该有助于我们想象:一个社会也许没有道德义务要以国家这种政治组织来建立社会秩序,但一旦开始这么做了,那么国家就有道德义务去增进社会成员的福祉,并把所有成员的福祉视为一样重要。最后,我们还必须注意,国家的道德义务最后会落在(分配到)具体的个人身上,因为国家(或社会)作为一个整体,只是一种理论上的拟人化,不是超越于个人之上的存有体。我们不可以把道德义务加给国家而且让这个义务停留在国家的层次:那等于逃避现实,而不是理论的成就。这些论点,请参看 Dworkin(1986: 167-171)。德沃金的理论并非没有批评者。请参见 Simmons(1996)。Simmons 的批评值得回应,但有待将来专文处理。

系,本文重新建构并且考察了雷兹的主要论点;针对政治权力的正当性与政治义务的关系,本文简略地分析了罗尔斯的正当性原则。本文论证,不诉诸“国家克尽对其社会成员的道德义务”这项条件,我们无法证成一般的政治义务。最后,本文讨论了德沃金的“原则一贯性”理论,指出他将政治义务的证成视为比较根本的任务,并以政治义务的存在来说明政治正当性。本文将德沃金的“原则一贯性”理论与“国家克尽对其社会成员的道德义务”这项条件接轨,来说明政治义务的基础,这也许还不能完全说服“政治义务的同意论者”,但至少指出一种政治义务的可能基础。本文在理论上说明政治义务的可能基础,但并没有主张说,在目前实施宪政民主的社会,每个人都有服从法律的道德义务。是否如此,端视这个社会的多数人(那些行使国家的政治权力者)在各种事务上以什么方式对待政治上的少数:如果政治权力的行使没有背离国家对每个人的道德义务,那么社会所有的成员就都有遵守法律的道德义务。

参考文献

Christiano, Thomas

1998 *The Rule of the Many*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Dworkin, Ronald

1981a “What Is Equality? Part I: Equality of Welfare,” *Philosophy and Public Affairs*, 10(spring).

1981b “What Is Equality? Part II: Equality of Resources,” *Philosophy and Public Affairs*, 10 (summer).

1986 *Law's Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Green, Leslie

1988 *The Authority of the State*. Oxford: Oxford University Press.

Habermas, Jürgen

1987 *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. by F. Lawrence. Cambridge, Mass. : MIT Press.

Larmore, Charles

1996 *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, John

1988 *Two Treatises of Government*, ed. by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.

Morris, Christopher

1988 *An Essay on the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, John

1971 *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

1993 *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

2001 *Justice as Fairness*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

Raz, Joseph

1986 *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

1990a *Practical Reason and Norms*. Princeton: Princeton University Press.

1990b "Introduction" in Joseph Raz ed., *Authority*. Oxford: Basil Blackwell.

Scanlon, Thomas

1998 *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

Simmons, A. John

1979 *Moral Principles and Political Obligations*. Prince-

ton: Princeton University Press.

Simmons, A. John

1996 "Associative Political Obligations," *Ethics* 106 (2).

1996 "Justification and Legitimacy," *Ethics* 109 (4).

2001 *Justification and Legitimacy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolff, Robert Paul

1970 *In Defense of Anarchy*. New York: Harper & Row.

Waldron, Jeremy

1987 "Theoretical Foundations of Liberalism" in *Philosophical Quarterly*, 37.

载《政治与社会哲学评论》，2002年6月，第1期，1-41页。

SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs. No. 1, June 2002, pp. 1-41.

论权利的概念

许 汉^{*}

权利是现代社会,尤其是自由民主社会、生活的基本要素。从政府与人民的关系、人与人之间的许多关系如借贷、亲属间的相互对待的关系,以及国与国、国际组织与个别国家的关系,经常涉及权利的确定与保障的议题。但,权利是什么?当我们说“张三拥有某一项权利”,这个陈述的意义何在?这篇论文要对权利的概念及其规范意涵提出一个哲学的反省。由哲学角度来看,对于权利的理论粗略可分为承认道德权利与不承认道德权利两派。前者可在 Judith Thomson(1990)的论述中发现,而 Rex Martin(1993)所提出的权利概念是属于后一派。Thomson 主张,权利,以严格的意义来理解,必然蕴含第二者负有相关的义务。这是相当通常而标准的理解,不过,我在本文将说明这样的理解并不適切。本文企图以检讨 Thomson 的理论来尝试提出一个多少不同于 Thomson、或许更为一般性的权利概念。至于本文所尝试提出的权利概念如何面对 Martin 这类理论的挑战,则只能在另外的机会再处理。

* 台湾中正大学哲学系副教授。

一、权利概念与其规范性意义

我们当如何来理解权利的概念？在台湾地区，对于权利的理解存在着一项很普遍的误解：权利与义务是相对的——要享有（享受）权利，必（先）尽义务。这个似是而非的说法蕴含，权利的拥有者必同时承担“相对的”（或相关的）义务。这其实是个错误的观念，因为权利的拥有者不必然（先）要履行相关的义务：一个人要享有基本的不被虐待的权利或受教育权，需要（先）履行什么义务？即使杀人犯也享有不受虐待的权利。稍后我会更深一层讨论为何这是个严重的误解。而且，我也将说明，有些权利并不关涉到任何的义务或责任。

在现代社会中，法律权利（包括宪法权利、公民权等一般权利以及因特殊职务而享有的特殊权利）是最为寻常可见的权利类型，不过，道德权利也是现代生活中常见的权利类型。观察这两类权利，一项共同的明显特性是，权利是一个具有规范性意义的概念。对于权利概念之规范性的一个功能性的理解是，凡是被指称为对某事态拥有权利的人，此权利拥有者、我们或任何人就可据之以评价他人对待此权利拥有者的方式或评价此权利拥有者的行为方式。换句话说，在一般的情形中，某人（T）拥有对于某一事态（S）的一项权利，这事实足以让当事人 T 或其他人对于另一个行为者（A）对于 T 在关于 S 上的行为做出评价性的判断。例如，张三拥有某一块土地的权利（所有权），如果李四不经张三的同意就在那块土地上倒垃圾，张三或旁观者可以做出如下的判断：“李四不应该这么做”。相较于李四，当张三在他的土地上盖一间小木屋，如果有人去干涉他，张三可以说“我，张三，可以这么做”或旁观者可以说“他，张三，可以这么做”。

权利的规范性功能（意义）可以让我们在做评价性判断时有适当的依据。这样的规范功能是独特于权利概念，其他的道德概

念,如价值或义务,虽也具有规范功能,但其规范性并不类于权利。我们用一个简略且一般性的方式来理解,S对于T是有价值的,那么,S的维持或追求就对T,而且只对T,形成规范的指导。T对于S有义务,那么,T且只有T受到维持S的规范要求。虽然,价值与义务的规范性也可以关涉到对于其他行为者的限制或指导,但却不直接为价值或义务概念所蕴含。不过,我将讨论,权利概念的关系性意涵是在“限定的”^{〔1〕}意义下有效。所以,权利概念,就限定的意义来说,就蕴含对于其他行为者的限制或指导。我们可依此对于限定意义下的权利概念提出一个初步的、功能式的理解:

(FR)一个存在者(entity)(T)对于某事态(S)具有一项权利,那么,我们对任何行为者(A)的作为,就A之作为相关到T对于S这个事态的维持而言,就可以做出像“A的作为是被允许的”、“A的作为是不应该的”这样的判断。

在上面的陈述中,权利拥有者T可以是个人或社团或政府,或甚至是无行为能力者(non-agent),而A则必须是有能力承担责任或义务的行为者。这个权利概念的表述(简称为FR)多少不同于一般的说法。^{〔2〕}例如,Judith Thomson依据Wesley Hohfeld对于

〔1〕 这里所谓的“限定的意义”约略相同于W. Hohfeld和Thomson所谓的“严格的意义”(in the strict sense)的说法,见以下的讨论。也有人以“强的意义”(in a strong sense)来指称,见Dworkin(1977: 188ff)。

〔2〕 这里和一般对于权利之规范意义的说法有些出入。较为常见的说法是以下如J. Thomson、H. L. A. Hart、R. Martin等的说法,大约是“that A has a right to S against B is tantamount to that B is under a duty as regarding S to A”。我所以采用不一样的方式主要是为了给权利的概念一些可以发展的空间,而不为这个传统的说法所限定。这点在本文将慢慢地浮现。

法律权利的分析以“相关之责任或义务^[1]”来分析限定权利(道德权利)或严格权利的规范性意涵(Thomson, 1990: 37-60)。Thomson认为,权利在严格的意义下要理解为一种“要求权利”(claim right)。这是说,当一个人或存在者(T)有一项对于某事或事态(S)的严格权利—要求权利(C),必有相关的行为者(A),就T之维持S而言,担负着相关的责任^[2](D)(Thomson, 1990: 40)。因此,A得以履行这项义务只有当T维持了S,而若因A的作为使得T不能维持S时,A就违犯了这项义务,也就是,侵犯了T对于S的这项权利。Thomson认为,严格权利的规范性意义就在于相关责任的确立。

FR和Thomson那类的标准陈述都有规范意涵,FR的规范意

[1] “责任”与“义务”两词在本文中相互通用。虽然如此,在严格的意义上,两者仍然有所区别。“责任”这个词是译“duty”,至于“obligation”则译为“义务”。这样的译法有相当的任意性,不过,以两个不同的词来翻译Duty和Obligation,主要的用意是在表达Duty和Obligation在哲学上的区别。John Rawls(1999a: 98-101)提出自然责任(natural duty)与社会正义义务(obligations of social justice)的区分,Rawls似乎认为,Duty是自然的,而Obligation则是经由制度(或社会实践)而来的义务。Duty和Obligation之区别的另一种理解大约可在康德的理论中找到线索:Duty是客观的道德要求,而Obligation则是Duty在人之心灵上所形成的强制性要求。这两种责任与义务之意义的区别,其重要性是较为理论性的,依赖理论的需求而有不同程度的重要性。但,由于这个区别在本文的讨论中关系不大,我在这篇论文中并不特意去表明这样的区别。

[2] Thomson对于责任概念的理解是,责任必定关涉到两关系者:责任的担负者和责任的对象(Thomson, 1990: 62-63)。例如,张三(责任的担负者)有责任不侵入李四的家,但是责任的对象可以是李四,也可以是王五或任何其他人或东西。Thomson的说法并没有表明,责任的对象必须是明确的。我们负担的道德责任经常是对不明确的对象,如全体人类或环境生态。Thomson或许限定她的讨论范围仅在人的权利,而不讨论其他的权利。不过,就本文的目的,我们不必特别讨论Thomson的责任概念。

涵就在于,权利让我们可以对行为者的作为做出应不应该或可不可以的判断。FR 所以不同于 Thomson 那种标准陈述在于,FR 并不截然的以相关之义务或责任来界定权利的规范意涵。然而,乍看之下,FR 似乎并没有如标准陈述那般明确告诉我们权利之所以有规范意涵的理由,况且 Thomson 的标准说法也可以引申出 FR。^{〔1〕} 因此,无可避免的问题是,采用 FR 是否比 Thomson 那样的标准理解有更大的好处? 答案是肯定的。这个更大的好处就在于,FR 允许我们去建构一个更为适当的权利概念,这是本文稍后要说明和论证的。简要地说,与 Thomson 之类的标准陈述相对照,FR 虽然是较弱的理解,我们却因为如此而在权利概念的理解上不必然关联到责任或义务的概念,可以借由 FR 来思考和建立一项更为一般的权利理论。这是我在这篇文章所要论证的。要说明这样好处,我们需要更为深入的检视以 Thomson 之说法为代表的标准说法。

二、Hohfeld-Thomson 的权利概念

Thomson 以 Hohfeld 的分析为基础所提出的说法可称之为 Hohfeld-Thomson 的权利概念或理论。Thomson 的理论意图基本上是要指明权利的道德(或规范性)的意义,也就是,以权利和责任或义务的关系来理解权利的规范性意义。不过,Thomson 认为,权利不只有严格权利而已,其他尚有非严格意义的权利如“许可权利”(privileges)^{〔2〕}、“自由权利”(liberty rights)、“能力权利”(pow-

〔1〕 在本文稍后,FR 对于权利的理解会被扬弃,此处提出 FR 的用意主要是就权利的直觉理解入手,进而检讨 Thomson 的说法,以引出我认为更为适切的权利概念。

〔2〕 将“privileges”理解成许可权利看起来与一般的翻译有颇大的差异。这主要是就这个语词的哲学意义来翻译。一般将之译为“特权”并不适用于此处。由于 Thomson 以 Hobbes 所提及的自然权利来例示这个概念的意义,而 Hobbes 的自然权利很重要的一项(如果不是唯一的)意义就是指“permission rights”(G. Kavka, 1986: 297-308)。

er rights)以及“豁免权利”(immunity rights)(Thomson, 1990: 37-60)。〔1〕 这些非严格意义下的权利并非没有争议的。〔2〕 Thomson所提的这些非严格意义的权利中的许可权利是争议颇大的,因为许可权利,粗略地说,就是不蕴含任何责任的权利。至于其他的非严格意义的权利都可以用要求权利(严格意义的权利)和许可权利(非严格意义的权利)来理解。〔3〕 在此不一一说明诸项非严格权利的意义,而将主要焦点摆在对许可权利的说明,以进一步探明Thomson所主张之权利概念之规范性意义。所以需要特别处理许可权利的理由是,Thomson既然以相关之责任来理解严格权利的规范性意义,那么,不蕴含相关之责任的许可权利的规范性意义会是如何?换句话说,许可权利如何是一项适当的权利?如何回答这问题关系到权利概念的陈述。

一如前述,Thomson认为,一项权利,若是严格的,会相关到相应的责任(义务)。但在某些条件下,一项权利也可以不关涉到任何责任或义务。Thomson认为,许可权利就是这样的一种权利。

〔1〕 其他非严格权利略述如下:自由权利——T对于S有自由权利(L),那么,T对于S有许可权利(P),而且任何的A有责任不去干扰T对于S的P;能力权利——T对于A,就关于S而言,有能力权利(W),这就是说,T有能力去改变A(或包括他自己)对于S所拥有的C或P(或L);豁免权利——T对于A有豁免权利,这就是说,A对于T没有W。

〔2〕 例如,Rex Martin(1993:chapter 2)及Ronald Dworkin(1977:chapters 4, 7)对于权利的种类有不同的说法。不过,Martin不承认许可权利,但,Dworkin(1977:189ff)谈到一种权利类似于许可权利的概念。在此,我不特别检讨这几种说法之间的优劣,我的目的是借由Thomson的说法来反省权利的概念。

〔3〕 Thomson一项颇强的主张是,权利分为四类:1. 要求权利,2. 许可权利,3. 能力及豁免权利,4. “丛集”权利(cluster rights)如自由权利(Thomson 1990:66-67),她声称,任何人若拥有任何权利必定是这四种之任一种。她并没有进一步论证这一项主张的适当性。本文不可能在此处理Thomson这个问题,毕竟这是她的问题,就本文的目的说,这问题也非基本的,虽然是重要的问题。

例如,张三买了一份沙拉,张三对这份沙拉拥有严格的权利——要求权利,也就是,他人(如李四)有义务不去吃张三的沙拉。不过,张三一旦对李四说,他可以吃张三的沙拉,李四就有了吃这份沙拉的许可权利,也就是说,李四不再有义务去维持“张三沙拉不被李四吃”的事态。^{〔1〕}所以,我们可以说,A拥有一项许可权利,意思是,

(PR-1)T对于S有一项要求权利(C),但同时,因为T的特殊行为——允许A解除对于S的相关责任(D),A就拥有关于S的许可权利(P)。

这也就是说,A对于T,就T对S的维持来说,并没有任何D。拥有许可权利就是不承担相关的责任。

PR-1似乎蕴含,许可权利是由要求权利衍生出来的,因为,PR-1中叙述了T对S的要求权利。不过,这并非恰当的。例如,张三有许可权利去搔他自己背部的痒处,因为,他并不对任何人负有义务不去搔他背部的痒处;但是,我们不能说,张三的这项许可权利是得自于任何人所许可的或衍生自任何人的要求权利。就此而言,PR-1的要点是在于,“A对于T,就S而言,具有许可权利”的意义是“A对于T,就S而言,并不担负任何义务”。所以,我们应将PR-1改写成:

(PR)A对于S具有一项许可权利,意义是,就任何T,A对于S的维持或发生并不担负任何责任(Thomson,1990:45-46)。

依据PR,要求权利并非理解许可权利的依据。许可权利是独立于要求权利而自为一类的权利。将许可权利当成独立于要求权利的另一类权利有一项严重的后果,那就是,如果许可权利成立的话,权利的规范性意涵不能以相关责任来理解。为此,势必要提出一项更为一般性的权利概念。本文将逐渐铺陈和论证这个更为一

〔1〕 虽然,因为张三的允许,李四不再担负那样的义务,不过,李四原来也不负担有“张三的沙拉不被王五吃掉”的义务,除非,李四身负特殊职务要担负着保障张三之权利的额外责任,例如,李四是张三所雇请的保全人员,负有保障张三之生命及财产的责任。

般性的权利概念。虽然如此, Thomson 仍指出以“A 不负担相关之责任”来理解许可权利的几项值得注意的后果(Thomson, 1990: 45-48), 其中较为特殊的有二: (1) 许多的许可权利具有“扩张性”, 也就是说, 由于一个人关于某个事态的维持或发生并未对任何其他人或东西负担有任何义务, 依据上述 PR 的表述, 这个人就有关于此事态之维持或发生的许可权利。(2) 许可权利因为不相关到任何他人的义务或责任, 许可权利因而不会被侵犯。许可权利这两项逻辑后果将危及许可权利作为适当意义之权利的妥当性, 兹分述如下。

许可权利这个扩张性的特殊处并不只是在它可扩张一个人的权利范围, 例如, 张三有搔背之痒处的权利, 张三有这项许可权利, 因为, 他不对任何人关于他不搔背之痒处这件事负有任何义务。这里的要点是, PR 是个独立的指派权利的原则。因此之故, PR 的一项严重后果是, 宇宙间的许多东西都能因 PR 这项原则而具有权利——虽然只是许可权利。例如, 路上的小石头因为对于许多(或甚至, 宇宙间所有的)的事态并不负担有任何的责任, 所以, 路上的小石头就具有许可权利。

如果拥有权利, 根据前述的 FR 是具有规范意涵, 那么, 许可权利的概念也蕴含规范性意义, 但 T 拥有一项许可权利如何具有规范意义? 这就有待进一步说明和回答。很明显的理由是, 拥有许可权利既然没有关系到任何其他行为者应担负相关的责任或义务, 这如何对其他行为者有任何规范意义? 或者, 我们如何说, 因为 T 拥有一项许可权利, 第三者或相关的人就可据之以做出适切的规范性判断? 显然, 此处问题的关键是规范性要如何说明。如果许可权利的概念可以成立的话, 规范性的指派不只来自或依赖相关的义务。

所谓规范性, 就较一般的层面来说就是, 凡是具有规范性的东西, 就是能对于当事人或任何其他相关的行为者或旁观者形成指导或限制其行为的“应然性的”决定或判断的东西。这里所说的“东西”可以指一个认定、性质或事实。而价值或义务的存在是规

范性的主要(直接)根源。^{〔1〕} 依此,伦理主观论者会认为,某事态经个人认定而具有价值或具有约束力。^{〔2〕} 而伦理客观论者会认为,某事态能够独立于主观的意愿或偏好是有价值的或是对的。^{〔3〕} 伦理实在论者则将价值和“对”(rightness)当成一种事实。^{〔4〕} 在此,我不特别讨论这些后设道德理论之主张之间的争议本身应如何解决,焦点将摆在这些主张能否适当的说明许可权利之规范性的问题上。

一如前面所述,义务或责任可以作为说明权利之规范意义的根据,因此,不论是伦理上的主观论、客观论或实在论,只要能提出一套义务理论,皆可因而说明权利之规范性^{〔5〕},不过,这只是局限严格意义的权利,仍无法说明许可权利的规范意义。除了义务或责任的概念,规范性也可来自价值的确定。由这个面向来看,许可权利的规范性的可能性就可以理解为关系到某一项价值。如果可以价值说明许可权利之适当性,这当然是一项重要的成果。关键是,我们要如何理解“以价值来说明许可权利之规范性”的意义?

〔1〕 依据上述“能对于当事人或任何其他相关的行为者或旁观者形成指导或限制其行为的‘应然性的’决定或判断的东西”都是具有规范性的,还有其他的東西也可以是规范性的根源,例如军队中高阶者对于低阶者的命令。不过,除了稍后将讨论的一种根源,这些其他来源的规范性对于我们此处的讨论并无直接而明显的影响,故不处理。

〔2〕 伦理主观论是以主观的决定作为价值或规范性之根源。伦理主观论不一定是个人主义式的,也可以是集体的。

〔3〕 伦理客观论将规范性之来源的说明独立于主观的认定,因而,个人或社会规约(social convention)并非适切的决定规范的依据。

〔4〕 伦理实在论不同于伦理客观论之处在于,实在论涉及特殊的形上学主张。实在论认为,事物或事态本身除了表现物理事实也表现规范事实。不过,客观论不一定要接受这样的形上学主张。

〔5〕 之所以如此,是因为依据 Thomson 的说法,权利是以相关义务来界定的,也就是,A 担负相关义务(或责任)就蕴含某东西是相关权利的拥有者。由此可见,Thomson 的义务概念是相关性的。这个说法有待商榷,不过,本文不拟进一步讨论。

我们可以这么说,有价值的东西是值得追求或实现的,因此,“T 拥有对于 S 的权利”可理解为“S 对于 T 是有价值的,T 应该去实践 S”(此处,“S 对于 T 是有价值的”可相容于主观论、客观论或实在论的理解)。若采主观论,则这并不是适当的。因为,“T 对于 S 有权利表示 T 必然对于 S 有正面的评价或欲求”这个陈述并不能适当的说明权利的意涵。例如,T 即使不认为自由旅行有何价值,T 还是有自由旅行的权利。而客观论或实在论的价值观,也不能适切的说明 T 对于 S 拥有权利的意义。因为,前述的 PR 给路上的石头某些许可权利,而这些权利所相关到的事态并不一定是客观上有价值的或有价值事实。例如,石头拥有打破玻璃的许可权利,“打破玻璃”一般说来不会是客观价值,也不会表现或蕴含任何价值事实。因而,价值的概念,不论是就伦理上的主观论、客观论或实在论的角度,皆不能适当的说明许可权利的规范意涵。

许可权利的规范性既然没有相关到任何责任或价值,那么,就此事实来说,许可权利凭什么还可被当成是适当意义的权利? 这问题引导我们深一层来思考权利的意义:规范性是否另有其他方面的考量可以和权利连结在一起? 这个问题的回答关涉到权利之道德或规范意义的理解,需要适当的澄清。稍后,我将试图说明和论证,权利的规范性意义不只局限在相关到相应的责任或义务而已,尚有其他的道德考量是適切相关的。既然许可权利的概念引出权利概念之规范性问题,我们应进一步来考察 Thomson 所提的许可权利的概念能否成立。因为,如果许可权利在直觉上没有成立的理由,那么,我们等于是浪费时间。以下,我想说明,Thomson 其实并没有適切指出许可权利所以成立的直觉理由,进而,我提出一些许可权利有成立的道德理由(虽然只是直觉性的)。在下一节中,我进一步论证许可权利的哲学理据。

三、许可权利的依据

Thomson 认为许可权利可以是适当意义的权利,虽不是严格

意义的权利。她引述 Hobbes 所提的自然权利来作为说明且引为支持的理由。Hobbes 主张,所有人在自然状态中享有为求自保而为所欲为的自然权利(Hobbes,1991:chapter 14),然而,Hobbes 又主张,自然状态中并没有正义与不正义、对与错的分别(Hobbes,1991:chapter13)。将 Hobbes 这两主张合起来看,Hobbes 似乎认为,一个人享有自然权利这个事实本身并不蕴含任何的正义义务或道德义务,也就是说,一个人拥有自然权利并不蕴含对任何其他行为者加上任何的义务。这个说法的另一个面向就是,T 拥有关于 S 的自然权利,然而,A 即使对 T(关于 S)采取任何的行动,都不会使 A 对 T 做了错事。A 即使违犯了 T 之生存权利而将 T 杀了,都不是对 T 做错了事,因为 T 所享有的自然权利并不蕴含对于 A 的限制。这样的说法实在让人无法理解 Hobbes 所谈的自然权利究竟有何规范意义。因而,Thomson 不能因为 Hobbes 所说的自然权利(许可权利)在其理论中扮演重要的地位,就因而将之当成许可权利成立的依据。

Rex Martin 以为,权利必定要对于相关的其他行为者加上“规范性的指导”(Martin,1993:29,30-32)。因此,Martin 不认为 Hobbes 所提的这种自然权利是适当意义的权利(Martin,1993:33)。〔1〕不过,Thomson 仍认为许可权利是适当意义的权利。这涉及许可权利的第二项后果。依照 Thomson 的说法,A 和 T 关于 S 都有一项许可权利,那么,如果 A 使用了这项权利使得 T 受到伤害,T 并不能抱怨说 A 错待了他。Thomson 说,这不是毫无意义的事。Thomson 的意思就是,A 以他所自认为理性的缘故(能够保命的手段)而使用暴力去控制 T,因为 A 有这项自然权利,所以 T 不能抱怨 A 这样对待他。如果不说 A 的行为是错的(不论 T 能否抱怨),我们当然可以问:这样的事有何积极的意义?然而,我们若

〔1〕 Martin(1993:33)认为,Hobbes 对于权利—自然权利以及公民社会中的权利—的说明陷入不一致或逻辑的矛盾,或者说,Hobbes 对于权利概念的说明有歧义。

回到沙拉的例子,既然 A 有吃 T 之沙拉的许可权利,若 A 吃了 T 的沙拉,T 就不能抱怨 A 侵犯了他的权利。这当然不是没有意义的,也就是,拥有一项许可权利使得 A 不必负担其他人所负担的义务。可是,以不负担义务来理解许可权利似乎不能适切的说明这项权利的规范意义。例如,战争时被敌军所俘虏的人,他们有“权利”设法逃离敌人的监禁,至少,这样做是对的;不过,敌军并不因此要对试图逃离的人担负相应的责任。^{〔1〕} 所以,敌军设法防止逃离并没有做道德上错的事。这样的权利,依照 PR 的陈述,就是一项许可权利。就概念的层面上说,有无这样的权利(设法逃脱俘虏营的权利)当然有差别。不论如何,我们前面所问的问题“许可权利的规范性意义如何?”仍然没有得到适切的说明。

许可权利的规范意义有另外的困难。如前所述,Thomson 以相关之义务之有无来说明各种权利的意义,不过,她并未讨论权利何以必须以相关义务之有无或改变来理解。就严格意义的权利来说,这样的说法不致有太大的争议。可是,以义务的缺乏来理解许可权利,Thomson 也自觉有不妥之处。其中最明显的难题就是,任何的人或东西(T),就 T 所不担负任何义务的对象(S)而言,都可以拥有对于 S 的许可权利。因此,由于路上的一颗小石头对于我或宇宙间任何东西的任何事态都不负担任何的义务,这颗小石头因而对宇宙间任何东西的任何事态都拥有许可权利。这样的后果当然是颇令人觉得怪异。更令人觉得不安的是,如果许可权利是适当意义的权利,那么,这颗小石头所拥有的权利就不是无意义的,这种许可权利是适当意义的权利。但,石头拥有权利的适当性何在? 就 Thomson 的定义看,石头拥有权利是适当的,只因为这石头不负担任何义务。不过,这纯粹是定义的演绎,这样来谈石头

〔1〕 这个例子是取自 Dworkin(1977:189),不过,并不完全依照他的说法,况且,Dworkin 并未明白的表示有许可权利这回事。他所讨论的是,“他有权利去做某事”(he has a right to do something)和“他做这件事是对的”(it is a right thing for him to do)之间的区别。

的权利并不会具有实质的意义。然而,一如 Thomson 所举的例子,在有些情况下(例如 T 是人),T 对于 A 关于 S 拥有许可权利,这如果是个事实,那么,这并非必然没有实质的意义,例如,一个人拥有使用公家资源的许可权利,这(如果是事实的话)的确不是没有实质意义的。^[1]通常,一般人并没有这样的权利。张三有使用公家资源的许可权利,就使用公家资源这件事来说,张三就不担负其他人所担负的相关义务。这是张三所拥有的一项特权。不过,因为许可权利并不蕴含任何相关的义务,张三使用公家资源的许可权利的维持或实现并没有道德上的保障。如此,我们很难理解 Thomson 所说的,许可权利是一种适当的权利,因为,我们还是无法理解,没有道德保障的许可权利究竟有何规范意义!

虽然,我们经过如此的讨论仍未得到我们欲求的答案,不过,我们并非毫无进展。稍微回顾我们到目前为止所进行的讨论,我们一步步挖深了对于权利概念的理解。从一开始以功能式的理解权利的规范意义,进而说明标准的权利概念的理解,由于许可权利概念的提出,我们开始反省比标准的说法更为一般性之权利概念的可能性,为此,我们讨论了几项后设伦理主张的说法,否定以价值来作为权利概念之一般说明的适当性,之后,我们借由讨论 Hobbes 的自然权利的理论,发现许可权利虽蕴含某种的道德利益(或优越地位),不过却没有伴随适切的道德保障或其他适切的道德意涵。

在此,我想借由 Hobbes 所提的自然权利的概念再来分析许可

[1] 有些人将这样的权利称为“自由权利”,例如, Hart, *op. cit.*, 认为, 这种的许可权利是一种自由权利。有了这样的权利就有自由去做(不被义务所约束)某一件事。这是一类重要的权利, 因为, 生活上许多涉及“竞争”的事物都需要预设这样的权利。也因为这样的权利而使得许多的竞争是道德上无可反对的。Thomson 的说法更为彻底, 自由权利在引申或间接的意义下, 也可以相关到义务, Martin 就持这样的意见 (Martin, 1993: chapter 4)。

权利所具有的道德的意涵。虽然, Hobbes 的自然权利一如 Thomson 所刻画的许可权利, 不过, Hobbes 赋予这项许可权利一项重要的特性, 那就是, 持有自然权利的人可以转移这项权利到另一个人身上, 使得不再拥有这项自然权利的人为自己加上一项义务: 不使用这项自然权利的义务 (Hobbes, 1991: chapter 14)。因而, A 本来有自然权利以暴力来控制 T, 如果放弃这项权利, 就表示, A 有义务不使用暴力控制 T。^{〔1〕} 不论 A 有何动机要放弃自然权利 (这是另外的问题), 我们所关切的问题是, A 放弃自然权利的行为如何带来新的义务? 这里, 我们可以将 Hobbes 的说法以简要的方式再陈述一次, 借以探明他这个说法的意义:

(H1) 当 A 放弃了他本有的做 S 的自然权利, 那么, 他就有义务不去做 S。^{〔2〕}

David Gauthier (1969: 41) 认为, H1 是简单有力的义务原则, 也就是, H1 可说明规范性之由来的原则之一, 至少它能说明 Hobbes 的自然状态如何由原来并无任何规范约束到义务的产生。H1 所以有如此的功能, 直接的理解方式是, 将“做 S 的自然权利”以“没有义务不做 S”来代替, 那么“放弃对 S 的自然权利”就等于是“取消没有义务不做 S”的状态, 也就是“给自己加上义务不做 S”。

〔1〕 Gregory Kavka (1986: 302) 对于 A 放弃一项自然权利的意义有不同的解释。他说: “To lay down a right... is to place oneself under a normative constraint not to interfere with certain of [other people's] possible action... To lay down a right is to surrender the permission to interfere with some possible acts of others...” 这个理解的不同处在于义务的内容。不过, 由于我们这里所关切并非诠释的问题, 这个差异并不重要。重要的是, 这两种解释都认为, A 放弃自然权利会为他自身加上本来所没有的义务。

〔2〕 Gauthier (1969: 41) 将放弃自然权利和承担义务相等同 (‘A has an obligation not to do X’ = ‘A laid down his right to do X.’), 此处, 我不采取这么强的理解, 在此略过我所以采取较弱之理解的理由。

因而，H1 可以改写如下：

(H2) 当 A 放弃了他原本的没有义务不做 S，那么，他就有义务不去做 S。^{〔1〕}

看起来，Hobbes 的自然权利或其否定是有某种的规范性——可以产生义务。可是，Martin 认为 Hobbes 的“放弃权利就带来义务”的说法并不相合于他的自然权利理论，因为 Hobbes 的自然权利的概念“并不蕴含规范性指导也不蕴含没有规范性指导”（Martin, 1993: 34），之所以如此，是因为，Martin 认为 Hobbes 的自然权利几乎没有任何规范性意涵（Martin, 1993: 35）。我认为，就带来规范性限制这个角度来说，Martin 的批评并非完全适当的，因为，Hobbes 的自然权利，不论是依照 Gauthier 或 Kavka 的解释，的确是为行为者自身加上规范性的限制。对处于自然状态的人来说，这件事的确是重大的。就此而言，Martin 的批评并不适切。不过，H2（以及 H1）即使是有意义的，它并没有为他人带来任何限制，这才是 Marin 之批评的要点，而且这也是公允之评。所以，我们的问题仍在。不过，以下我将说明，虽然 Martin 的批评是合理的，但是，我们并不需因而拒绝许可权利。我们要由另一个角度来反省这个问题，而后再说明许可权利的理据。

四、权利的规范性：再反省

权利之实质规范性意义的问题关涉到一个相当根本且困难的道德问题。在此，我的一项初步想法是，T 的某个状态（例如，T 的存在、T 拥有某项权利、T 具有某个性质，等等）是具有规范性意义，这是说，T 的这个状态是有造成“规范性差别”的效果。这个规范性差别可以就两方面来说，（1）拥有权利当然可以对别的行为者

〔1〕 用另外的方式说就是，A 原来可以做 S，而今他放弃这样的状态，也就是，他不可以做 S，也就是，他有义务不做 S。

的行为加上限制,或(2)权利的拥有者有“名分”去做一些没有这项权利的人不可以去做的事。基于(1)或(2),拥有权利可以让当事人或第三者,对于相关的他人或权利拥有者的行为,做出评价判断。这个规范性差别的概念是相当一般性的概念,可以应用在所有规范性的领域,而不局限在道德规范的领域(本文的讨论是局限在道德领域)。规范性差别这个概念可以帮助我们来讨论 Thomson 所说的许可权利。许可权利若是一项适当意义的权利,T 拥有这项权利就会造成规范性差别。Thomson 在这个许可权利上所遭遇的困难也可得到解决。我们可以做个简单的对照来说明。要解决 Thomson 的难题可以由以下这个问题入手:路上的一颗石头对于我手上的玻璃瓶的完整性是否拥有许可权利,是否会造成任何规范上的差别? 答案若是否定的话,赋予石头任何权利就没有实质的规范性意义。由上面我对规范性差别这概念的简略陈述,规范上的差别的有无对于一个东西是否具规范性意义的问题是个重要的试金石。若会造成规范上的差别,那么,T 的存在与否,或是否具有某种特性,会对于相关的行为或策略提供道德对错(甚至道德与非道德的价值)的判断基础。据此,“石头拥有权利”并不会让我们有意义的说“这颗石头击破我的玻璃杯(假设并非人为造成的)是被允许的(并没有对我做错什么)”,同样的,“石头没有这样的许可权利”,我也不能有意义的说“这颗石头击破我的玻璃杯(假设并非人为造成的)是不被允许的(对我做了错事)”。如果一个性质或能力的行使能够使得我们有意义的做出道德判断(或其他规范性的判断),那么,这个性质或能力是会造成规范性差别。T 拥有一个权利若不能够造成规范上的差别,“T 拥有这项权利”的说法至少在实质上是没有任何意义的。

就人而言,许可权利是否可以通过“规范上的差别”这个试验? 依据 Thomson 的说法,Hobbes 所说的自然权利并没有提供规范性差别之判断的根据,因为,T 拥有对任何 S 的自然权利并不因此使 A 可能对 T 做错任何事。不过,由于 Thomson 以相关义务来说明权利的理论并不適切,我们需要另寻理解 Hobbes 之自然权利的途径。

五、拥有权利是占有道德地位

以前面所谈论的“石头的权利”这个例子来看，“石头拥有许可权利”并不是适当的说法，依据直觉性的想法是，石头并非适当的权利拥有者。这个直觉的判断是正确的。由哲学的角度说，这项直觉信念的根据是所谓的“道德地位”。T 要拥有权利的一项条件是，T 占有一个道德地位。T 拥有道德地位，这会对于其他行为者的行为或策略造成规范性的差别。T 因具有道德地位会造成规范性的差别就是会对于其他行为者(A)加上某种的义务或规范性的指导，或使得关系者或第三者能对于 A 之对待 T 做出适切的道德评价。

如何设想一个东西 T 占有道德地位？在此，我的主张与假设是：道德地位的概念是伦理思考中的基础概念。这个意义是，如果 T 占有道德地位，那么 T 就是拥有道德上须被考量的分量。而 T 所以占有道德地位的必要条件是 T 具有某种“自然”性质。我们采取某个可以接受的道德观点而“赋予”T 某个道德地位，因为 T 具有某种自然性质。我这里所提的道德地位的说法有几项值得注意的特征：

(i) T 所具有的道德地位是被赋予的，虽然，这样的赋予是有客观实在的基础。这样来理解道德地位的概念当然是有别于将道德地位当成实在的、自然性质，也就是说，道德地位不是自然的性质。道德地位却能够是客观的，任何东西可被赋予道德地位必须有适当的自然性质^{〔1〕}上的依据，不是任意赋予的。似乎，这样可以将道德地位化约成自然性质？也就是，道德地位与自然性质的关系是否可理解为自然主义式的化约关系？在此，我不预设立场。不过，不论我们是否要采取自然主义的化约论的立场，我初步的思考方

〔1〕 “自然的”似乎是与一切“人为的”相排斥，但这并非这里所意图的意思。所以，这里所说的“自然性质”应理解为“非道德性质”较为妥当，非道德性质有自然的也有人为的(人造的)。使用“自然性质”只是为了较强烈的对照。

向是,我们的答案要肯定:(a)道德地位的赋予和自然性质有密切不可分的关系,道德地位不是独立于自然性质而被任意的赋予的;而且,(b)具有相同自然性质的两样东西,当两者所处的环境或情况是类似的,一定要赋予相同的道德地位。我们可以说,自然性质与道德地位间存在着某种近似于“先验关系”(a priori relationship)的关联:道德性质的赋予和自然性质间的关系是概念式的而非经验的,一个东西所以被赋予道德地位不是经由归纳来建立的,虽然,道德地位的赋予并非独立于自然世界的情况。^{〔1〕}此外,赋予某东西道德地位是要依据这个东西所从属之类所具的一般性质为依据,而不以个别成员的个别性质来作为赋予道德地位的依据。^{〔2〕}一个东西一旦依据科学的方式被认定为属于某类,具有一组性质,如果依据某道德观点而确定:凡具有此性质的就具有道德地位,那么,即使我们过去从未观察过任何这一类东西,我们仍应该赋予这种东西道德地位。

(ii)具有何种自然性质的东西可以且应该被赋予道德地位?概念上,这要先采取一定的道德观点才能决定。道德地位是被能采取道德观点者(或道德行为者)所赋予的,也就是说,在没有能采取道德观点的道德行为者的世界,道德地位的概念是无意义的。在概念上,人类不是唯一有能力采取道德观点的行为者,不过,如

〔1〕 这里所提的“先验关系”的概念是得自于 Michael Smith(1994:21-25),不过 Smith 并非讨论道德地位的赋予的问题,而是道德性质之实在意义。此外,我说两者间的关联“近似于”先验关系,主要是因为,我认为这样的关系并非严格必然,还是会有例外的可能(见本页注释〔2〕),可是,允许例外并因为两者间的关联是归纳来的。我们可以说,道德地位之赋予和自然性质间是一种近似于“如法则”(law-like)般的关联或“随附”(supervenience)关系。有些人,如 John Mackie 反对这样的说法,在本文我略过这些问题的进一步讨论。

〔2〕 以人类来说,一般成年人所具有的一些自然性质并不为婴儿、患有重症的人所具有,人所具有的道德地位是依据一般成人的自然性质来赋予,婴儿、重症者等的道德地位则需要特殊的考虑。

果我们有相当强的证据显示人是唯一能采取道德观点的行为者,那么,人一旦全然由这个世界消失了,道德地位的概念再也不具任何实践意义。目的论伦理学(teleological ethics)[其中以效益主义(utilitarianism)尤为众所周知]和本务论伦理学(deontological ethics)[其中以康德(I. Kant)的定言令式的道德理论(moral theory of the categorical imperative)为典范]是两个典型的道德观点。效益主义赋予能知觉痛苦与快乐或能感到满足的东西相同的道德地位,而康德的道德理论以理性存在者(或理性的道德行为者)为唯一具有相同道德地位的存在者。^{〔1〕}人在面对世界时会对这世界有所作为、有所影响,由于有些作为、影响是可欲的,有些则是不可欲的,我们需要分辨两者来决定我们行为的方向,这时需要道德思虑,道德思虑的目的就在于帮助决定行为的规范。我们行为所影响的对象如果具有道德地位,我们的道德思虑就可以用较为明确的方式来决定行为必须接受的规范。如果在进行道德考量之前就能够先确定哪些东西具有道德地位,就可以用直接而单纯的方式来表明我们行为的规范性——只考量道德上相关的那些对象。这里需要注意的是,任何道德地位理论,不论它会赋予什么东西道德地位,也必然赋予人道德地位。与此相关的一项事实是,当人在反省规范性问题时,所要确定的不只是义务或责任(应该与不应该的行为),也包括可以做的事。一般说来,这样的规范性反省只适用于人,而不及于其他动物。对大部分(或所有)其他非人的动物来说,它们的行为不能被判定为应不应该或可不可以^{〔2〕},只有拥有道

〔1〕 当然还有其他的主张,例如,A. Schweitzer 以为凡是生物就具有相同道德地位, Tom Regan 认为,有自我意识的生物就具有相同的道德地位。

〔2〕 许多动物也是社会性的生物,也有社会性的“规范”,例如,当狮群猎获一只不算大型的动物(如小野牛),狮群中有一定的进食顺序,领头的雄狮优先进食,较年幼的狮子“不可以”抢先进食。狮群中的“不可以”和人类行为中的“不可以”并不全然是同样的意思,人类的“不可以”不是以生物学或动物学就可全然说明。

德行为能力的东西其行为方可如此被判定。这一点可帮助正确理解许可权利的意义。我们可以说,只有具备道德行为能力的人才能适切的拥有许可权利,因为,只有具备道德行为能力的行为者,其行为才能被评判为“可以或不可以”。〔1〕

(iii)道德地位的概念是说明(道德)规范性差别的基本概念,本身不能进一步说明;道德地位的概念可以接受关系性的(例如,与某自然性质的关系)或功能性的描述,但不会有其他所谓的本质性的或要素性的说明。道德地位的概念在道德理论中是基本的概念。我们除了以它与自然性质的关系或它在道德考量中扮演的角色来理解,我们不能再问“道德地位是什么?”这样的问题。这点希望可以借由道德地位的概念在效益主义与康德的理论中所扮演的角色来说明。

以效益主义来说,当效益主义者要进行道德考量,他必须先先在概念上确定只有知觉者具有道德地位,这是说,当效益主义者在进行效益计算来决定某一(类)行为之对错时,所有相关的知觉者都要被纳入计算、考虑,这个思虑的过程(加上适当的规则和限定)就是道德考量。被纳入道德考量的对象必定是具有道德地位者,不

〔1〕 人有哪些许可权利?我无法在此详细回答这问题。不过我们可就一般的方向初步的来考虑这个问题。依据扩张性原则,当然有许多,不过,我的想法是,许可权利是特殊的,我们若要呈现拥有许可权利的特殊意义,那么只有那些具有约略如 John Rawls(1999b:11,17)所说之道德能力的东西(人)才能拥有。当然有些人因失去道德能力就不具有许可权利。我的想法(没什么论证)是“追求人生计划的实现”是一项许可权利,也就是说,其他人没有道德上的义务要对我这项追求的实现担负道德的义务。这项追求理想人生的许可权利是自由主义者所特别珍视的价值,依据自由主义的说法,公正的社会有义务提供环境让其成员去实现,但他们也不认为社会有责任要促成追求的实现。这项权利的有无当然有重大的差别,若没有这项权利,公正社会的概念就会有相当大的差异,至少在自由主义的脉络下是如此。感谢一位匿名审查者就这一点所提的问题与意见。

具道德地位的东西则是道德上不相干的。效益主义中的道德地位的理论决定了“谁”可被纳入道德考量,而效益原则决定如何考量这些具有道德地位者。效益原则是以计算可选择之行为对所有相关之具有道德地位者的痛苦或快乐的总量来决定行为的对错。就效益主义来说,凡是有知觉的就具有道德地位,效益计算的对象就是而且只能是具有道德地位者在不同行为影响下所感受的痛苦或快乐。易言之,在效益主义的理论中,具有知觉痛苦或快乐的就具有道德地位,是效益计算(道德考量)中应被纳入考量的。简言之,道德地位(的功能)是用来决定什么东西可作为道德思虑的基本单位。

对康德来说,所有而且只有理性存有者或理性的道德行为者是具有道德地位者。当我们进行道德考量时就是以具有道德地位者为对象来进行的,而康德所提的定言令式的理论则是说明如何进行道德考量的方法。康德以三种方式来说明将具有道德地位者纳入道德考量的方法,这三种方式分别是所谓的可普遍性(universalizability)原则、人为目的自身(humans as ends in themselves)原则以及自律(autonomy)原则(Kant 1997:31-51/AK 4:421-445)。简略地说,可普遍性原则要求,道德上对的行为必须是,这行为所依据的主观原则能普遍的适用于所有拥有道德地位者。人为目的自身之原则要求,道德上对的行为必须是,这行为不将具有道德地位者只是当成工具来对待,并且同时也将他们当成为目的自身来对待。自律原则要求,行为者是依据自身所订立的普遍法则(也就是,合乎前面两原则之要求的道德法则)来行为。如此来诠释康德当然不见得合于一般的理解,是否能行得通还要看更进一步的诠释工作。但是,此处所要表明的是,以道德地位作为道德理论的基本概念是可行的,多少是可以相当一致的说明这两种道德理论。另一方面,以道德地位的概念来理解上述两种主流道德理论,这或许多少显示,道德地位的概念及理论(或许)可以用以评价这两种理论的一个较为优越或高阶的理论。以道德地位来理解效益主义和康德的理论会呈现出新的理论兴趣,对于道德思虑的特性有更进一步的说明。无可置疑的,以上所提的道德地位的概念是需

要更多的说明和论证,不过,基于本文的目的和篇幅的限制,这个带有相当成分“宣称式的”简略的说明应该是适当的。^{〔1〕}

另外,直觉上,不同的东西因为所具有的自然性质不同而有不同的道德地位。不同类东西间道德地位上的不同可以是程度上的或种类的不同^{〔2〕},这其实就是说,不同类的东西因道德地位上的差异而对于我们的规范能够有所不同,我们可以有理由的施行差别待遇。这样的说法可以在我们的直觉信念中找到一些线索。在一般的想法中,人是显然具有道德地位的东西,而像路上的石头那样的东西则不具有任何道德地位。有些人认为动物具有某种的道德地位,至少,我们不可以如同对待路上的一粒石头那般来对待动物。Mary Ann Warren(1997:10)提出一个颇为不错的例子来指明这个对照。A 要去度假,临走前请他的朋友 B 来帮忙看家。可是, B 却擅自将 A 家里的电冰箱卖掉。显然 B 所做的这件事是道德上错的,不过,是对 A 做了道德上错的事,而不是对 A 的电冰箱做了道德上错的事。如果 A 同时也将他的宠物——牧羊犬“库洛”暂时交代 B 来照顾, B 却将库洛卖到香肉店,这时, B 当然是在道德上做了错事,毫无疑问的,对象是 A,可是库洛呢? B 是否也在道德上错待了库洛? 这虽然可能有不同的意见,不过,直觉上的信念是,库洛和电冰箱是不同的。这里我们再做另一个对照:如果 A 也同时托 B 照顾他的小孩——丹尼, B 却将丹尼卖掉了, B 所做的错事不只是对 A 而已,也包括对丹尼做了错事。从道德的角度说,我们不能总是以无差别的方式来对待他们。小孩和狗(在道德地位上)的差别会使得我们对待他们的方式在道德考量上有所区别。至于 A 所拥有的电

〔1〕 我在另一篇专门讨论道德地位的论文中会有较为详细的交代,即将发表。

〔2〕 这点我获益于与戴华教授的讨论。这里需要分辨的是,对不同类东西我们赋予不同的道德地位,这对于我们所形成的规范性差别会有所不同。而在同一类东西中,我们可以因为自然性质之表现的程度而负有不同程度的道德地位。

冰箱也可能会使得我们对待这个冰箱的方式必须受到规范性的差别。不过,理由并不相同于前面的例子。由于 A 的电冰箱是 A 的财产,因此,我们对于 A 的家电用品所以会有规范性的差别,这是因为 A 对于他的所有物有财产权或某种的权利。冰箱、电视本身并没有可作为道德要求的基础。有些人可能认为狗也如同冰箱电视一般,也没有可作为道德要求的基础。当然有些人不同意这样的说法。

这个争议中的问题不只是:我们是否应该采取某种的道德考虑观点来对待动物? 否定动物权的人也会接受肯定的答案。这个动物权的争论的重点在于动物是否有道德地位或权利。由权利而来的道德考量具有特殊性,这是一般性的道德考量(例如,慈爱)所缺乏的。小孩是人,凡是人都拥有一定的道德地位,这个事实使得我们对待他人的方式有所规范。而且,如果我们也相信狗具有道德地位,狗和小孩的道德地位并不相同,至少,有些时候我们必须要以不同的方式来对待他们,而这样的差别待遇是道德上站得住脚的。例如,我们可以买卖狗,但却不可以买卖人。^[1] 直觉上,道德地位的差异允许差别待遇,反过来说,有相同道德地位的就享有相同的待遇。这是人所享有之平等权利的基础,因为人(不论种族、性别、出身)都具有一样的道德地位。

拥有道德地位的,才能拥有权利。拥有道德地位是任何东西享有权利的必要条件。我们可以说,道德地位的概念似乎可用来作为权利概念的基础。在此,让我先对道德地位的概念提出一个一般性的界定如下:

(M)“T 占有道德地位”是说,T 具有某种的自然性质,而且因为某道德观点,T 能够被纳入决定道德对错的道德考量中。

[1] 有些相信动物权的人会说,狗也不可买卖,一如人也不可买卖一般。狗可不可以买卖不是争论的重点,所争论的是,人和(大部分)动物是否具有相同的道德地位。我的假定是,人和(大部分)动物的道德地位不同,因而允许差别待遇。这个问题是当今生命伦理学争议的主题之一,可参考 Warren(1997:part1)。

也就是说, T 因为具有道德地位, 这就蕴含了, 在适当的情形中, T 的存在、利益或福祉是道德上相关的, 会在我们对待 T 或 T 在决定自身的行为时造成规范性差别。

M 的陈述中最为困难的问题是: 具有这样或那样的自然性质为何就具有道德地位或者说会造成规范性的差别? 为何一个东西具有某自然性质就必须赋予它道德地位? 不同的道德观点或许会有不同的答案, 不过, 不论采取何种道德观点, 仍然必须回答相同的问题: 为何具有某自然性质的东西就会有且一定有道德地位? 依据前面(i)的说法, 不论采取何种道德观点, 道德地位的赋予和自然性质之间有近乎先验的关系, 但是, 由实然的性质到道德地位的赋予, 这中间似乎需跨越一道 David Hume(1978: III, i, i, 469)所指出的逻辑鸿沟。依照 Hume 的思路, 由实然的性质到道德地位的赋予并非基于推论而是来自感受(1978: III, i, ii, 470-471), Hume 认为这个感受是来自于一种特殊的激情——人类之爱或同情(1978: III, ii, i, 481)。另一方面, 康德认为道德责任的基础是理性。因而, 康德会认为, 我们依据理性而赋予一个东西道德地位, 不过, 康德虽然肯定理性行为者是唯一具有道德地位或尊严者, 但他似乎没有直接的论证来说明。^[1] 如果(i)所陈述的是可以接受的, 那么, Hume 的说法当然不是可接受的。我们不一定要采取康德的路线。但, 显然, (i)蕴含了道德客观主义, 或甚至道德实在论的立场。

就以上的讨论, 我们可以对权利概念的要素用以下的方式来表达:

(R) 一个东西(T), 因为原则 M 的缘故, 关于某个事态(S)针对某行为者(A)有一项权利。(An entity T has a right to S a-

[1] 至少就《道德形上学基础》中论及人为目的自身或具有尊严时, 康德的行文是颇为宣称式的: Now I say that the human being and in general every rational being exists as an end in itself, not merely as a means to be used by this or that will at its discretion(1997:37/AK 4:428).

gainst an agent A in virtue of the principle M.)^{〔1〕}

这个表述(R)主要是在呈现权利概念本身所包含的要素,也就是,权利的拥有者(T)、权利的内容(S)、关系到的行为者(A)以及权利的理据(M)。权利的概念必须有 T、S、A 三项要素,这是与 Thomson 的说法相一致的,但是,Thomson 的说法中提到的相关责任的概念则被 M 所取代。乍看之下,R 与 Thomson 的说法大同而小异。R 所陈述似乎仍然是 Thomson 所说的严格权利或要求权利,而不包括许可权利。不过,回顾我对于 M 及规范性差别的概念所做的讨论,我们应可发现,出现在 R 中的 M 使得 R 所指陈的权利概念的规范意义相当不同于 Thomson 的权利概念所蕴含的。在 R 中,并没有特别明示权利概念的规范性面向,但是,由前面的讨论,权利的规范性面向指的是能造成规范性差别这个特性,而能有规范性差别之效果的不一定是因为相关的义务,也可能是来自于名分或许可。因此,权利的这个规范层面的意义可表述如下:

(RN)T 对于某个事态 S,针对某行为者(A),拥有权利,这是说,因为原则 M 的缘故,就 T 之维持或获得 S,会在 A 的行为或策略的决定上造成规范性的差别。

依据本文前面的论述,RN 所叙述的权利之规范意义是由于原则 M,而 M 所确立的规范性差别却不一定是由相关义务而来的,也就是说,这个权利概念虽然接受许可权利为适当意义的权利,但是,R 和 RN 却是以一致的且一般性的方式来说明权利及其规范意义,如此解决了本来所要回答的问题。最后,虽有画蛇添足之虑,我以另一个例子再次说明 R 这个权利概念的规范性意义(RN)。一般说来,T 占有某东西(这可以是资格或地位等)这事实,如果具

〔1〕 这个表述是依据 Alan Gewirth 在“Are There Any Absolute Rights?”一文中的陈述。Gewirth 并没有指明原则 M,而且 Gewirth 的陈述也没明确表示是 T 是否可以不是人。不论如何,整个陈述(R)的外貌是和 Gewirth 的表述类似的。

有规范性意义,那么这事实会对于 A 的行为或政策形成一定的限制,也就是说,这会使得 A 对于 T 担负有某种的义务。这是一般都接受的意义,一般也是从这个角度来理解权利的规范性意义。不过,“T 占有某东西”这个事实的规范性意义也能由另一个角度来理解。这一个不同的规范性意义不只是针对他人 A,而且对于 T 自身也有规范性。这两种意义的规范性有着不同的规范性差别的效果。前者对于某相关的行为者会加上相应的义务,但后者没有。我们可以用个简单的例子来说明。我到嘉年华戏院买了一张“哈利波特”的戏票,这时我有权利在特定的时地去欣赏这部电影,而嘉年华戏院以及其他相关的行为者就有义务让我在特定的时地欣赏这部电影。可是在我买电影票之前,我身上若有足够的钱的话,我就有权利去买这张电影票。可是,这时,我虽然是有权利去买嘉年华的电影票,不过,没有任何人有义务要让我买到电影票。也就是说,我没买到票不一定是任何人对我做了任何道德上错的事。这样的权利就是 Thomson 所说的许可权利,是不相关到他人义务的权利。就这个例子看,当我买到了一张嘉年华的电影票,我的权利(进场看电影)同时是严格的,也是可变成非严格的。因为,我若决定不进场看,那嘉年华也不一定就违背了义务。这样的许可权利虽然不使得别的行为者担负义务,但,对于没拥有这项权利的其他人来说,这是有着明显而重要的规范性差别:我可以去做某一件事(进场看电影),但不会因而做了道德上错的事,可是,任何没有电影票的人偷进电影院就做了道德上错的事。这是权利概念的一个重要层面。拥有一项权利让我们有道德上的名分去做特定的事,虽然别的行为者不一定会因而担负相关的义务。因此,有些权利并没有相关的义务,但根据 R 和 RN,这样的权利还是可以有规范性差别的效果,所以也是适当意义的权利。

六、结 论

总结这篇文章的主张:以 Thomson 之陈述为代表的权利概念

并不適切,因为,在承认许可权利的前提下,这个通行的权利概念并无法为权利的规范意义提供一个一般性的说明。权利的概念具有规范性意义,但其规范意义却不一定是因为相关到第二者所担负的义务,我在本文中主张,权利拥有者拥有道德地位,因为拥有道德地位而使得拥有权利的事态具有规范性意义。这样来理解权利的规范意义颇不同于以 Thomson 之说明为代表的一种相当通行的权利概念,是以,我在本文中试图去说明和论证一个与通行的说法有些不同的权利概念。这个权利概念以道德地位的概念为基础,由于道德地位的概念是道德理论中基础的概念,这篇文章所提的权利概念将更具有一般性。此外,依据本文的论述看来,义务的概念也似乎和道德地位的概念有密切的关联,不过,这关联性的探讨只能在另一篇文章来进行。虽然,我在文中以相当的篇幅说明了道德地位这个概念的意义和角色,不过仍然有许多细节需要补充说明和论证,这不无缺憾,然而就本文的目的而言,我希望本文的说明多少是充分的。^[1]

参考文献

Dworkin, Ronald

1977 *Taking Rights Seriously*, Massachusetts : Harvard University Press.

Gauthier, David P.

1969 *The Logic of Leviathan*, Oxford: Oxford University Press.

[1] 我要感谢两位匿名审查人对于本文所提的珍贵批评。本文的初稿于“台湾哲学会 2001 年年会”发表过,多位与会者的意见提供了进一步修改的机会,撰写过程得益于与戴华、谢世民的讨论,也获益于与中正大学哲学系学生的讨论,尤其是苏哲平,此外,刘吉宴和林窈如两位同学也提供有益的意见。本文是“国科会”研究计划(NSC-91-2411-H-194-008)的部分成果,感谢“国科会”的赞助。

Hart, L. H. A.

1984 "Are There Any Natural Rights?" in Waldron, 1984.

Hobbes, Thomas

1991 *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hume, David

1978 *A Treatise on Human Nature*, ed. By L. A. Selby-Bigge, Oxford: Oxford University Press.

Kant, Immanuel

1997 *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, tr. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.

Kavka, Gregory S.

1986 *Hobbsian Moral and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press.

Martin, Rex

1993 *A System of Rights*, Oxford: Oxford University Press.

Rawls, John

1999a *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

1999b *A Theory of Justice*, revised edition, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

Smith, Michael

1994 *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell Publishers Inc.

Thomson, Judith Jarvis

1990 *The Realm of Rights*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

Waldron, Jeremy (ed.)

1984 *Theories of Rights*, Oxford: Oxford University Press.

Warren, Mary Anne

1997 *Moral Status : Obligations to Persons and Other Living*

Things, Oxford: Oxford University Press.

载《政治与社会哲学评论》，2002年12月，第3期，179-213页。

SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs. No. 3, December 2002, pp. 179-213.

价值中立：实然与应然之间的纠葛*

郭秋永**

一、引言

“价值中立”(“value neutrality” or “value freedom”)乃是人文、社会科学研究领域中一个争论不休的棘手课题。我们约可分从几个方面,略窥这个课题的棘手情况。

就争论的时间长短而言,有些学者将此一无休止的争论课题,追溯至 15、16 世纪意大利政治学家 Niccolo Machiavelli (1469—1527),有些学者回溯到 16 至 17 世纪英国哲学家 Francis Bacon(1561—1626)与意大利天文物理学家 Galileo Galilei(1564—1642),一般学者则溯源至 18 世纪英国哲学家 David Hume (1711—1776)(Morrisse, 1996: 135; Lacey, 1999: 2; Buckler, 2002:

* 感谢三位匿名审查人不吝惠赐高见,唯文责自负。本文初稿曾于 2006 年 6 月 23 日在“中央研究院”人文社会科学研究中心举办的“公民社会基本政治社会观念研究第五次 workshop”学术研讨会中宣读,并荣获江宜桦教授及诸位与会先进的指教,谨此敬申谢忱。

** 台湾“中央研究院”人文社会科学研究中心研究员。

173;吕亚力,1979,69页)。不论追溯到哪一个久远的世纪,一直到了数百年后的21世纪,有关“价值中立”的主张,就连一些入门的教科书,仍然各说各话而无定论。例如,Jeremy Holland and John Campbell(2005:7)断言:“科学家必须中立”,David Lazar(2004:15)更说:“透过社会科学家的严格超然,或经由科学社群的批判角色,价值能被连根拔除”。然而,Ted Benton and Ian Craib(2001:81)却说:“价值渗入社会科学或任何科学的核心”。除了正、反不同意见外,尚有一些模棱两可的见解。例如,Ellen Grigsby(2002:11-12)指出:“科学能够价值中立吗?……对于这个难题,政治学家的答案,通常互有出入。历史上的争议,依然活跃论坛”;Geoff Payne and Judy Payne(2004:154-155)也说:“多数社会学家承认,……价值能够且确实干预了所有的研究阶段,但这并不意味着我们不能趋近价值中立的理想”。在模棱两可的意见外,当然也有划清界限的明确见解,例如Peter Clough and Cathy Nutbrown(2002:19)曾经引述说,质化研究者强调“负载价值”(“value-laden”)的研究,量化研究者则在“价值中立”的架构内进行研究。

就争论的范围大小而言,几乎所有人文、社会科学的研究领域,都会(或都曾)涉及此一棘手课题。我们仅从《自由主义的中立》这一文选读本的章节名称,便可见微知著了:“自由主义与中立”、“国家中立的理想”、“市场中立”、“立法与道德中立”、“文官中立”、“教育中立”、“媒体中立”、“科技中立”以及“各种中立制度确可加总成为一个中立国家吗?”等(Goodin and Reeve,1989b)。

就争论的激烈程度而言,正、反双方都曾各营壁垒,针锋相对而相持不下。不过,最激烈的争论场面,莫过于20世纪初期德国著名社会科学家Max Weber(1864—1920),在1914年1月5日参加德国“社会政策协会”所举办的“价值判断研讨会”中,竟因“对手不了解其论旨”而中途愤怒离开会场(Dahrendorf,1968:4)。至于20世纪五六十年代美国政治学界掀起的“价值中立”的激烈争议,则属于势不两立的、全面性的、喧天价响的两军大会战。

就争论的混乱情况而言,参与论战的正、反双方面的主张,有

时未必前后一致,也可能模糊不清,甚至凌乱不堪。我们就以当今自由主义的中立主张为例,略述此种紊乱情况。“价值中立”虽然号称当代自由主义的“核心宗旨”(Farrelly, 2004: 83)或“核心前提”(Kymlicka, 2002: 245)或“界定特征”(Jones, 1989: 11),但介绍自由主义的一般中、英文著作,居然都对此一核心主张“语焉不详”,甚至“存而不论”,从而徒令“核心宗旨”之类的美称,沦为一个名不副实的空话。进一步说,即使在专门述及此一“核心宗旨”的著作中,各个自由主义者的说辞,依然不尽相同。例如,当前最著名的自由主义大师 John Rawls(1921—),虽然从未明确说出“价值中立”此一语词,但所有学者都断定他在国家层次上主张“中立”。依据 Will Kymlicka 的代笔(Kymlicka, 1989: 885-886, 2002: 277, n. 9; Young, 2004: 19-20, n. 17), Rawls 是为了避免“中立”字汇可能惹起的误解,因而使用“对错优先于好坏”(“priority of the right over the good”)的术语,来取代“中立”或“国家中立”语词。可是, Kymlicka 批评说,“对错优先于好坏”也是一个具有“多重意义而易于误导读者”的术语,因为该术语一方面既用来叙述“本务论优先于目的论”的见解,另一方面亦用来描述“中立论优先于完善论”的观念。此外,尽管所有学者相信 Rawls 主张“中立”或“国家中立”,但 Michael Pendlebury(2002: 362)特别指出, Rawls 在《政治自由主义》一书中不赞成“国家中立”; George Sher(1997: 31-32)也说, Rawls 原本主张“国家中立”与“架构中立”,但在《政治自由主义》一书中仅仅赞成“架构中立”; Colin Farrelly(2003: 113-114)与 Robert Churchill(2003: 71)则说, Rawls 在《政治自由主义》一书中区别三种中立观念,从而表明仅是赞成其中的“目标中立”的中立观念。不过,最令人感到突兀的,便是 Van Parijs 的批评; 他评说, Rawls“偏好工作者”的论述,违反了自由主义的中立学说(liberal doctrine of neutrality)(Farrelly, 2004: 83)。如此看来,自由主义或 Rawls 究竟主张何种“价值中立”,竟也成为尚待厘清的含糊课题。

事实上,我们可以举出一个最单纯的例子,而来凸显“价值中

立”论战陷入一团混战的轻易性。在 Edward Shils 与 Henry Finch 编译的名著中(Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*), 两位著名编译者将 Weber 所说的“Wertfreiheit”, 译为“ethical neutrality”。张旺山教授(1998:295, n. 4)断定这个英译“基本上是错误的”。然而, 著名政治理论家 Arnold Brecht(1959:227)虽曾批评此一编译本中含有四处翻译错误, 但并不认为“ethical neutrality”的英译乃是错误的翻译。Brecht 指出, “value-freeness”或“abstention from value judgments”是“直译”, 而“ethical neutrality”则是“意译”。此外, Roth and Schluchter(1979:65-66)则指出, “Wertfreiheit”一词并无适当的英文翻译; 有人喜欢译成“value neutrality”, 有人则喜好译成“ethical neutrality”、或“value freedom”、或“freedom from value judgment”。据此而言, 就连单纯的名词翻译, 都会惹起仁智之见, 遑论“价值中立”本身牵涉到的各种纠葛了。

就争论的策略运用而言, 论战双方时常有意无意地在术语上运用“偷梁换柱”的手法, 而微妙更动语词或论述的意义, 以期对手陷入百口莫辩的困境。例如, 至少从 20 世纪初期起, 抱持“价值中立”的学者, 就不曾在“选择研究问题”的层次上主张研究者可以保持“价值中立”, 但直到 20 世纪末期, 反对“价值中立”的学者, 仍然径行竖立此一稻草人而大加抨击, 例如 David Morrice(1996:143-146)。此外, Simon Caney(1991:458)也曾指出, 批判自由主义的学者, 常将自由主义者不曾主张的、不同意义的“价值中立”, 偷偷地安插在自由主义的信条中, 从而加以严词指责。难怪著名政治学家 Robert Dahl(1963:101)曾经叹说:“论战中常见的情况, 乃是对立见解屡被曲解与丑化, 而诬告则常被当作实情。”

依据笔者的浅见, “价值”与“事实”之间的关系, 或“应然”与“实然”之间的关系, 乃是“价值中立”主张的论述基础。诚然, “价值中立”沦为一个长期争论不休的棘手课题, 固然具有多方面的复杂原因, 但论战双方未能溯源探本地追究此一课题的论述基础, 则是其中一个主要理由。有鉴于此, 本文试图先就“应然”与“实然”

之间的纠葛关系(或“价值”与“事实”之间的纠缠关系),进行剥丝抽茧的解析工作,然后凭借这个解析结果,分从“价值中立是否可欲”与“价值中立是否可行”两个视角,逐一检视三种常见的重要争议。这三个常见而又重要的争议,就是“经验研究的价值中立”、“逻辑推论的价值中立”以及“自由主义的价值中立”等。

二、实然与应然

依据笔者的浅见,“价值中立”的主张,基本上奠定在 18 世纪英国哲学家 David Hume 的见解之上。Hume 曾经指出,人类理性的所有研究对象,可以分成“观念的关系”(“relations of ideas”)与“实际的事情”(“matters of fact”)两类。前者的特征,端在于分析性或“可证明的确定性”,以几何、代数及算数为其代表性的学科;后者则植基在感官证据之上,而以“不可能蕴含着矛盾”或“其反面都属可能”为其主要特征,物理学和化学乃是代表这类研究对象的学科(参见 Issac, 1987: 20-21)。^[1]

20 世纪初期的逻辑实证论者(logical positivists)传承 Hume 的见解,从而主张认知上具有意义的述句(statement),只有两种:

[1] 此处引述 Jeffrey Isaac 的诠释而来说明 Hume 的基本论点。对于本文引用二手资料的论述,一位匿名审查人感觉“有些许的困惑”,进而提出四点高见。除了十分感谢这位审查人的指教外,本人提出下述浅见,敬请审查人与读者谅解:关于 Hume 的“观念的关系”与“实际的事情”之间的区分意义,以及“实然”与“应然”之间的推论问题,向来便有一般论者所接受的“标准诠释”;Issac 的诠释就是属于“标准诠释”。然而,这一“标准诠释”,近年来备受挑战,从而引起激烈的争议。这些激烈的争议,不但涉及相当广泛的研究范围,而且牵涉 Hume 论著中一些文字(18 世纪的英文)的“说文解字”。本人虽曾翻阅过 Hume 的论著,但并未精读,也未探究过有关 Hume 论著之无数的、一再持续出现的期刊论文与专门著作,因而只敢引述 Issac 之类的二手诠释文字,而不敢直接引用并诠释 Hume 的原著。

一为分析述句(analytic statement),另一为经验述句(empirical statement)。所谓的“述句”,乃指具有真伪可言的语句;命题(proposition)系指述句所含的内容;判断(judgment)则指认识活动。至于“语句”(sentence),是指表达完整思想的一组语言,包含述句、疑问句、祈使句及感叹句等。^[1]

若且唯若一个述句的真值,端赖所含符号的意义,则该述句便是分析述句。例如,“昨天下雨或没下雨”或“单身汉都是没有配偶的男人”。分析述句未对经验作任何断言,独立在经验之外而缺乏事实内容;既不能借经验来加以印证,也不能借经验来予以驳斥,只靠符号意义的分析,就能确定它的真伪。由于它容纳或排斥所有可能的情况,因而它的真伪,乃是必然的真伪,违反一个真的分析述句,便会陷于自我矛盾。这就是说,它在任何可能的情况下,皆为真或伪。例如,若要确定“昨天下雨或没下雨”的真伪,只要知道“昨天”、“下雨”、“没下雨”、及“或”等的意义就可,不用调查昨天是否下雨。进一步说,如果昨天下雨,则该述句为真;如果昨天没下雨,该述句仍然为真,因此在任何情况下,该述句必然为真。这一述句的否定,亦即“昨天下雨且没下雨”,则为必然为伪的矛盾句;它也独立在经验之外,只借字汇意义的分析,便可断定它为伪。同样的,若要确定“单身汉都是没有配偶的男人”这一述句的真伪,则只要知道“单身汉”、“没有配偶”、“都是”、及“男人”等的意义就可,不必实地考察所有单身汉是否都是没有配偶的男人。同理,“无一单身汉是没有配偶的男人”,乃为必然伪的分析述句。根据逻辑实证论者的见解,数学与逻辑的体系,虽然十分复杂,但全由分析述句所构成。

若且唯若一个述句的真值,在原则上受到经验或事实的决定,则该述句便为经验述句或事实述句(“factual statement”)或“实然述句”(“statement of what is”)。例如,“昨天下雨”或“单身汉都是年轻人”。由于经验述句涉及经验世界,因此,除了知道字汇的意义外,还须借

[1] 有关逻辑实证论的主张,参见郭秋永(2002)比较详细的叙述。

经验或事实的考察,才能确定它的真伪。因为它述及经验世界,从而容纳某些情况又排斥另外一些情况,所以经验述句的真伪,仅是适然的(contingent)真伪。^{〔1〕}例如,若要确定“昨天下雨”的真伪,或“单身汉都是年轻人”的真伪,则不能仅靠“昨天”、“下雨”、“单身汉”、“都是”、“年轻人”等符号的意义来加以确定,还需实地考察昨天是否下雨、或单身汉是否都是年轻人,才能确定它的真伪。否定这类的述句,只不过得到另外一个经验述句(例如,“昨天没下雨”或“无一单身汉是年轻人”),而不会陷于自我矛盾。进一步说,经验述句容纳了某些情况(例如,昨天下雨或单身汉都是年轻人),又排斥了另外一些情况(例如,昨天没下雨或无一单身汉是年轻人),而提供一些特定的讯息,因此,它的真伪乃是适然的真伪。这就是说,如果它是真的,则只是“事实真”,而不是“必然真”;如果它是伪的,则仅是“事实伪”,而不是“必然伪”;其真伪的范围,介于必然性与不可能性之间。

依据逻辑实证论的主张,除了分析述句与经验述句之外,其他的所有语句,虽然具有某种意义,但却不具“认知上”的意义。这些认知上无意义的语句,通称为价值语句(value sentence)或“应然语句”(“sentence of what ought to be”)或“玄学的膺语句”(“metaphysical pseudo-sentence”)。例如,“昨天应该下雨”、“一点雨滴上至少可供十位天使跳舞”、“单身汉应该结婚”、“单身汉是好人”。这类语句不是用来指派字汇的意义,也非用来澄清语言的意义。不能凭借其所含的符号意义,而来断定它的真伪,例如不能凭借“昨天”、“应该”、“下雨”等符号的意义,而来断定“昨天应该下雨”的真伪。这类语句的否定,例如“昨天不应该下雨”,并不会陷入自我矛盾。进一步说,价值语句中的价值语词(或应然语词、或膺语词),例如,“应该”、“天使”、“好人”,并不指涉特定对象或物理过

〔1〕 战国时代政治思想家韩非子在《显学篇》中曾经指出:“故有术之君,不随适然之善,而行必然之道”。依据翼毳的注释,其中的“适然”,乃指“有时而然”,也就是“可以然而不必然”。基于这样的注释,笔者便将“contingent”翻译成“适然”;关于其意义的说明,请见下文。

程,也非可见、可闻、可触、或可摸的性质,因此它们的出现,并未添加任何事实内容;探究它们的真伪,也就徒劳无功。一般而言,价值语句(或应然语句、或“玄学的膺语句”)只是用来表达说者的情绪、进而激起听者的情绪,或仅用来表达“个人的一般生活态度”而已。

不过,值得注意的,诸如“张三说,‘昨天应该下雨’”的语句,则是价值语句(或应然语句)的“引号用法”,而作为一种“价值性的事实述句”(“value-fact statement”)。乍看之下,它似是一个价值语句(或应然语句),但实际上乃是一个经验述句。当张三说“昨天应该下雨”时,就张三而言,他正在陈述一个价值判断,但就探讨张三的价值判断的研究者来说,这是有关张三之价值观念的一项经验事实。简单说,“昨天应该下雨”虽是一个价值语句(或应然语句),但“张三说,‘昨天应该下雨’”则是一个经验述句。

如此说来,根据逻辑实证论的基本见解,认知上有意义的语句,只有两种:其一为分析述句,另一则为经验述句(或事实述句);前者所具有的认知意义,属于逻辑意义,而后者所具有的认知意义,则为经验意义(或事实意义)。^[1] 价值语句(或应然语句)不是分析述句,也不是经验述句,因而既不能靠符号意义的分析来确定它们的真伪,又不能借经验的考察来断定它们的真伪;它们只是用来表达个人的情绪或生活态度而已,探究它们的真伪,纯属缘木求鱼之举。逻辑实证论者对于“价值语句”的这种看法,学界特别称为“情绪说”(“emotivism”)。无论如何,从逻辑实证论的基本见解,我们至少可以引申出下述几个值得注意的论点。

第一,除了表达情绪作用或人生态度之外,价值语句(或应然语句)当真毫无其他意义吗?对于这种“情绪说”,当代许多哲学家甚不以为然。为了肯定并阐释价值语句的“其他意义”,Charles Stevenson 提出“修正的情绪说”(“modified emotivism”),Richard

[1] 关于分析述句与经验述句之间的区分判准的探讨,请见郭秋永,1988, 257-259页。

Hare 则提议“规约说”(“prescriptivism”)(详见郭秋永,1981,19-78页;1988,208-224页;Brandt,1996:7-8)。不论“修正的情绪说”与“规约说”之间的差异,依据这两种学说,价值语句不但具有诱导、推荐、赞许、忠告及劝导等评价意义,而且隐含着涉及真实世界的经验意义(或事实意义)。例如,当张三向李四说“我们应该实行民主政治”时,张三对于“民主政治”表达出十分正面的评价意义,而极力推荐或赞许“民主政治”,但张三说出此一价值语句时,实际上隐含着某些经验意义(比如,竞争性的定期选举),尽管张三并未明言。这就是说,一个价值语句实际上包含评价意义与经验意义两种。尽管这两种意义在一个价值语句中可能分占“主”、“从”的不同地位,但整个价值语句所表达的意义,绝非仅止于评价意义而已,此外尚有一个隐含而未明言的经验意义(或事实意义)。当李四继续追问张三为何应该实行民主政治时,张三理应说出一个“所以然”,而这个“所以然”就会包含一些经验事实(比如,竞争性的定期选举),不论这些经验事实是否指涉李四心中之“民主政治”的经验事实(比如,多数决或无产阶级统治)。当代著名政治学家 Dahl (1998:27-28;Dahl and Stinebrickner,2003:127-128)曾经举例指出,诸如“政府应该推行一套全民健康保险方案”之类的价值语句,实际上隐含两个假定。第一个假定是“对人类来说,健康是一个可欲目标,政府应该努力达成这一目标”,从而表达出我们的价值观念或生活态度。第二个假定是“全国性健康保险乃是政府达成该目标的一个手段”,从而描述出一个可以检证为真或伪的经验意义。如此说来,价值语句实际上包含着(至少隐含着)评价意义与经验意义(或事实意义)两种。

第二,在论述价值语句上,逻辑实证论者从未针对其所谓的“价值”,下过一个精确的或正式的界说,因而使得讨论中的“价值”语词的意义,显得十分宽松。它有时指涉个人的爱好或偏好。而个人的爱好或偏好,既可以是实际上的“所欲”,又可以是理想上的“可欲”。例如,“喜好喝茶甚于喝咖啡”、“爱看洋片甚于国产片”、或“争权夺利胜过轻物虑淡”等,也许就是个人实际上的“所欲”;而

“无自由毋宁死”、“生命诚可贵,爱情价更高”、或“杀身成仁”等,可能就是个人理想上的“可欲”。因此,对特定个体来说,实际上(或理想上)所偏好的事物或状态,便是“有价值的”事物或状态,或者,特定个体都将“价值”或“有价值”赋予实际上(或理想上)所偏好的事物或状态。当然,不同的个体,可能各有不同的偏好,或各有不同的价值观念。例如,有人漏夜赶科场,有人则辞官归故里。进一步说,除了个人爱好或偏好之外,所谓的“价值”,有时也指特定社群的爱好或偏好。同样的,特定社群的爱好或偏好,可指实际上的“所欲”,也可指伦理上(或道德上或理想上)的“可欲”。例如,“维持现状胜过独立或统一”、“风调雨顺,国泰民安”、或“各扫门前雪”等,可能就是某一社群实际上的“所欲”,而“君君臣臣”、“父慈子孝”、或“敦亲睦邻”等,也许便是该一社群伦理上(或道德上、或理想上)的“可欲”。同理,对特定社群来说,实际上(或道德上、或伦理上、或理想上)所偏好的事物或状态,便是“有价值的”事物或状态,或者,特定社群都将“价值”或“有价值”赋予实际上(或道德上、或伦理上、或理想上)所偏好的事物或状态。当然,不同的社群,可能各有不同的偏好,或各有不同的价值观念。例如,加拿大 Hutterite Church 社群爱好“共有的农业生活形态”,而美国 Amish 社群则坚持“不让儿童接受学校教育”的价值(Kymlicka, 2002: 237-238)。诚然,一般所谓的“社群”,既可小如俱乐部、或职业团体、或学术界,也可大到都会区、或国家、或地球村,从而使得“价值”语词的指涉范围,益形宽广、更加无限。依据 Oppenheim(1968: 8-9)的见解,价值语句约可分为广义与狭义两种。“狭义的价值语句”乃在陈述某种对象或事态的好坏、美丑、及可欲与否等。“广义的价值语句”则包含“狭义的价值语句”与道德语句(或伦理语句、或规范语句、或应然语句)。道德语句乃在陈述某一个或某一种行动之对错或公道与否,或在陈述人们采取某种行动的义务。除了特别指明的区分外,本文所谓的“价值”(或“价值语句”),将按照 Oppenheim 的分类,泛指“广义价值”(或“广义的价值语句”)。

第三,历来许多知名学者曾以“负载价值的事实”或“负载理论

的事实”(“value-laden fact” or “theory-laden fact”)的见解,而来谴责“事实”与“价值”之间截然划分的论点,或来批判“实然”与“应然”之间存在着一条不可跨越的逻辑鸿沟的论点。著名哲学家 Karl Popper(1969:46-47)曾经指出,当他在维也纳教书时,某天曾向课堂学生指示说:“拿起纸笔来,仔细观察,然后记下观察结果”。然而,这班学生闻讯后,个个茫茫然而无所适从。究竟是要报告教室内的人数?或是要记录教室内天花板的颜色?或是要描绘课堂同学的容貌?或是要勾勒窗外走过的那位妙龄少女?还是要报道室外天高气爽的气候?或是……显然的,一连串的问号,凸显出“观察”(或“观察到的事实”)总是具有选择性。这就是说,即使是最单纯的直接观察,仍须预设价值观念或理论兴趣等,绝无“纯粹的”观察或事实;或者,纵然是最直接的观察或事实,依然是“负载价值”或“负载理论”。美国著名政治学家 David Easton(1971:53)甚至将“事实”的意义,界定为“根据理论旨趣,对于真实所作的一个特殊安排”。Easton 虽然没有明确说明其界定项中“理论兴趣”一词的意义,但从其上下文可知,所谓的“理论旨趣”,泛指研究者认为有价值的“概念架构”。因此,其所谓的“事实”,就是“负载价值”的事实或“负载理论”的事实。大体而言,就在 Popper 与 Easton 这样的见解之下,许多学者便质疑“事实”与“价值”之间的截然划分的论点,或诘难“实然”与“应然”之间存在着鸿沟的论点。然而,依据笔者的浅见,在所谓“负载价值的事实”或“负载理论的事实”的一般论述中,“事实”这一语词通常隐藏着一些歧义:有时作为独立在人类知识之外的某种“真实本身”(或“事实本身”),例如地球的形状;有时则作为某种“真实本身”的某一人类描述,例如“地圆说”或“地平说”。进一步说,依据“批判实存主义”(“critical realism”)的见解,“真实本身”(或“事实本身”),乃是“不变的实存对象”;而“真实本身”(或“事实本身”)的人类描述,则属“变动的认知对象”。例如,地球本身的存在,独立在诸如“地平说”或“地圆说”之类的人类描述外,乃属“不变的实存对象”,或者,地球本身的存在,既不依赖“地圆说”,又不依靠“地平说”。至于特定时空中人

类坚信的“地平说”或“地圆说”，则是描述地球的人为产物，乃属“变动的认知对象”，而其变动性充分展现在“地圆说”取代“地平说”的变化上（参见郭秋永，2005）。据此而言，“事实”这一语词隐含着“事实本身”与“事实述句”两种用法；前者指涉“真实本身”，后者指涉特定陈述者对于“真实本身”的“特定见解”。值得注意的，在所谓“负载价值的事实”（或“负载理论的事实”）之类的一般论述中，或在批判“价值中立”的主张中，批评者通常并未分辨“事实”的这两种不同意义，从而常将后者视同于前者，使得“特定见解”的诉求，巧妙地转成“真实本身”的披露。

三、经验研究的价值中立

在经验研究（或科学研究）上，有关“价值中立”的各种纷争，基本上约可分从下述几个问题而来加以剖析：价值语句的真伪是否完全落在科学研究范围之外？各个研究阶段上保持“价值中立”的主张，是否可欲？是否可行？“价值中立”主张中的“价值”与“中立”的意义，究竟是什么？

依据本文上节的解析，价值语句实际上包含着（至少隐含着）评价意义与经验意义（或事实意义）两种，从而使得“价值”与“事实”之间截然划分的论点，似乎呈现出有待修正的必要性。不过，笔者要郑重指出，尽管价值语句包含两种意义，但其中隐含的经验意义（或事实意义）乃在整个价值语句中位居次要地位，十分可能因不同人而变动，也可能因不同时代而变异。例如资本主义者与共产主义者虽然皆曾宣称“我们应该实行民主政治”，但双方所隐含的民主政治的内涵（或外延）可能大相径庭。资本主义者可能引用“定期更换统治者”的经验意义，作为其宣称的佐证；共产主义者可能诉诸“人民专政”的经验意义，作为其声称的凭据。双方各以不同的经验意义，作为同一价值语句的佐证或“支持理由”，从而使得双方陷入难解的对峙困局，终而使得“我们应该实行民主政治”这一价值语句成为法无法判定真伪的语句。如此说来，价值语句

虽然包含经验意义,但其经验意义,可能随着不同人而变动,甚至可能会有“一人一义,十人一义”的情况。

除了可能随着不同人而变动外,价值语句所包含的经验意义,也可能随着不同时代而变异。例如,当说“这是一部好的汽车”的价值语句时,张三可能隐含该部汽车“载重量大”的经验意义,李四可能隐含“流线型车体”的经验意义,王五可能隐含“时速可达 200 公里”的经验意义。张三、李四、王五各以不同的“经验意义”,作为同一个价值语句的佐证。值得注意的,在百年之前,当赵六说“这是一部好的汽车”时,他可能隐含“时速可达 30 公里”的经验意义。赵六的这个经验意义,百年之后却可能成为“这是一部不好的汽车”的佐证。

价值语句所含的经验意义,既然可以随着不同人或不同时代而变动,那么整个价值语句就毫无真伪可言。当张三运用某一经验意义(或“事实理由”)来支持某一个价值语句时,李四仍然可以使用另外的、不同的“事实理由”来支持同一个价值语句,或者,李四仍然可以使用张三所提的那个“事实理由”来支持“正相反于”张三之原先价值判断的价值语句。就是在这种意义之下,主张价值中立者才会断定“价值语句的真伪完全落在科学研究范围之外”。据此而言,在此种意义之下的“价值中立”,其中所谓的“价值”,泛指本文上节引述的“广义的价值”:它不但包含个人的可欲与所欲,而且包括社群的可欲与所欲。而其中所谓的“中立”,则指“不做真伪的判断”。因此,此处所谓的“价值中立”,是指科学研究(或经验研究)不对任何价值语句进行真伪的判断;或者,任何价值判断(不论是广义或狭义的价值判断)的真伪证明,都落在科学研究(或经验研究)的范围外。实际上,即使拒斥“情绪说”而接受“修正的情绪说”或“规约说”,价值语句的真伪判断,仍然落在科学研究的范围之外。因此,当代著名政治学家 Giovanni Sartori(1987:13)虽然曾经断定,应然与实然“并未在两条永不相交的平行道路上各自前进”,但也坦承说:“即使我们不赞成价值的情绪说,但价值语句无认知地位,依然是一件明白的真理。”(Sartori, 1962: 167, 1987:

270)

诚然,对于十分珍视某一价值判断的经验研究者(或科学研究者)来说,这样的结论,不啻是一个悲剧。一些十分珍视民主政治的政治科学家,就是由于他们在“科学上”不能证明“民主政治就是最佳政府体制”之价值语句的真,才使得“政治研究注定悲剧收场”的感叹,从20世纪的50年代、经由80年代、直到90年代,依然叹声不绝(参见Brecht, 1959: 4-9; Ricci, 1984: 20-25; Zolo, 1995: 257-258)。不过,价值判断的真伪问题,实际上不同于价值判断的选择问题:两者之间并无逻辑关系。政治科学家虽在“科学上”不能证明“民主政治就是最佳政府体制”的真,但在政治生活上仍可基于一些“事实理由”来赞成民主政治,从而贬损其他政府体制。

值得一提的,有些研究者试图通过“手段与目的”的论述,而将某些价值判断包含在科学研究的范围内。依据这些研究者的想法,日常生活中的许多价值判断,都可化成一种“工具性的价值判断”(“instrumental judgment of value”),或者,都可化成一连串“手段与目的”连锁关系中的一种“手段”或“居间目的”(“intermediate end”),从而使得原先的价值判断,具有“延伸的认知意义”(“extended cognitive meaning”),以期裨益于经验研究。按照他们的见解,当我们说“甲是好的”或“甲是有价值的”时,我们十分可能是相对于“乙是好的”或“乙是有价值的”而下的价值判断;当我们说“乙是好的”或“乙是有价值的”时,我们十分可能是相对于“丙是好的”或“丙是有价值的”而下的价值判断……如此一直追究下去,以致于最后的(或最高的、或绝对的)“终极价值”(“ultimate value”)。“甲是好的”或“甲是有价值的”,因为甲可以达成“乙是好的”或“乙是有价值的”;“乙是好的”或“乙是有价值的”,因为乙可以达成“丙是好的”或“丙是有价值的”……手段与目的之间的判别标准,乃是“作用”;“好的”或“有价值的”语词的意义,就是“有用的”。例如,一张椅子是有价值的,因为可以坐着;坐着是有价值的,因为可以休息;休息是有价值的,因为可以保持健康;保持健康是有价值的,因为可享高寿等。达成一个目的,总是有用于另外一个目的,因而

导致一系列的“目的层级”或“手段与目的之链”：相对于低一层次来说，每一层次都可以视作“目的”；相对于高一层次来说，每一层次都可看作“手段”；但最高一层的目的，则为“终极目的”（“ultimate end”）；“终极目的”本身的价值，称为“终极价值”，而其判断则称为“范畴性的价值判断”（“categorical judgment of value”）或“绝对性的价值判断”（“absolute judgment of value”）。

依据这些研究者的见解，透过如此的转化后，我们可将价值语句减少到最低的程度，从而扩展经验领域的范围。因为“手段”或“居间目的”上的问题，乃是一种可以判定真伪的“作用”问题，而“终极目的”上的问题，则成为概念解析的问题。这就是说，科学研究者虽然不能判定我们所在追求目的之好坏或价值，但当各个价值判断可以转成一连串“手段与目的之链”后，我们便可分就“目的”与“手段”，进行经验研究（Oppenheim, 1968: 10-11; Brecht, 1959: 117-126）。

依据笔者的浅见，社会行动者的各种价值判断是否可以转成串串相连的“手段与目的之链”，或者，是否可以构成环环相扣的“工具性与范畴性的价值判断之链”，乃是一个尚待商榷的课题。即使历来的每一种政治哲学理论，都如当代政治哲学家 Will Kymlicka(2002: 2-3)所说，皆在诉求某一“终极价值”以期贯串其他各种价值，但依据笔者的管见，历来政治哲学家是否都在其理论中已将各种价值编织成环环相扣的“工具性与范畴性的价值判断之链”从而构成各擅胜场的政治哲学理论，依然是一个难以答复的问题。政治哲学家尚且不易编织环环相扣的“价值链”，何况是一般的社会行动者。诚然，若能将各种价值判断进行如此的环环相扣的转化，确可扩大经验研究（或科学研究）的范围。不过，笔者要特别指出，“手段与目的之链”或“工具性与范畴性的价值判断之链”的论述，实际上属于本文上节所叙述的“价值性的事实”或“价值性的事实述句”，根本上就是一种具有认知意义的“经验述句”（或“事实述句”，或“实然述句”）。

除了价值语句的真伪落在科学研究的范围之外，经验研究上

“价值中立”的主张,尚有研究过程中应否与能否保持“价值中立”的两种意义,亦即尚有“价值中立”是否可欲与是否可行的两种意义。大体而言,在这两种意义上,一般所谓的“价值”,泛指“广义的价值”,尤其指涉研究者本人或统治者的偏好;而所谓的“中立”,则指“祛除”(或“摒除”或“排除”或“豁免”)(魏镛,1971,368-369页;袁颂西,1995,146页)。

依据笔者的浅见,“整个研究过程中研究者应该保持价值中立”或“整个研究过程中研究者保持价值中立是可欲的”这一判断本身,就是一个价值判断。按照本文上节的分析,除了诱导、推荐、赞许、忠告及劝导等评价意义之外,价值判断还包含(或至少隐含)一些经验意义(或事实意义),借以作为支持其评价意义的“事实理由”。那么,在这一个价值判断中,作为支持的“事实理由”是什么呢?

这种意义之“价值中立”的支持者应会指出,经验研究(或科学研究)的目标,乃在于“客观地”描述、解释以及预测经验现象。为了达成这种目标,在整个研究阶段上,研究者本人、或统治者、或社群的“主观”价值(或“主观”偏好),都应该排除殆尽,以免扭曲研究成果的客观性。反之,假使研究者本人、或统治者、或社群的主观价值,左右了实际进行的科学研究,那么非但难以完成客观的研究结果,反而容易沦为“假科学之名、行价值判断之实”。最著名的例子,莫过于20世纪初期,纳粹当政后,德国生物学家便不能不同意希特勒的“种族理论”,以及苏共上台后,苏俄生物学家便不得不附和斯大林的“环境决定遗传基因理论”。最常见的例子,则是展现在“御用文人”的谴责中。显而易见的,在提倡者看来,“价值中立”的主张,一方面可以成为一面杜绝不当干预的盾牌,另一方面可以成为一支推进专业研究的利剑。一旦经验研究者(或科学研究者)不保持“价值中立”,则任何形式的主观偏好,便会分从四面八方,或隐或显地闯进每一研究阶段,终而摧毁学术研究的客观性。据此而言,“价值中立”应是科学研究的首要准则;无之,则无客观的科学研究。

值得注意的,当“研究者应该保持价值中立”这一价值判断中的“中立”意指“祛除”时,其中所谓的“价值”,应指“危害科学之客观性的价值”或“科学外的价值”(“extra-scientific values”),而不是指“认识作用的价值”(“epistemic values”)。按照著名逻辑实证论家 Carl Hempel(1983:73-74)的观点,“危害科学之客观性的价值”或“科学外的价值”,乃指那些因人而异或随社群而不同的主观价值,例如个人的癖好、道德规范、政治价值以及社会价值等。“认识作用的价值”则指研究者在检定假设(或理论)上十分珍视的一些价值,或属于科学活动内众所珍视的一些价值,例如“致知胜于无知”,或如研究者一向共同遵守的检定程序与逻辑推理。

在这样的诠释之下,“价值中立”实际上便等同于“客观性”;研究者应该保持“价值中立”的主张,就形同于应该保障“客观性”的呼吁。然而,一些学者指出,一旦如此等同,却会惹起另外一个问题:当研究者实际上不可能保持“价值中立”时,科学研究不但会丧失“价值中立”,而且也会失去“客观性”。这就是说,假使“价值中立”有别于(而非等同于)“客观性”,则当研究者实际上不能保持“价值中立”时,科学研究尚可保持“客观性”。Don Bowen(1977)就曾指出,在“价值中立”的论战上,正、反双方都误将“价值中立”等同于“客观性”,从而使得一场论战沦为一团混战。Bowen(1977:202)说:“双方太轻易接受(或太轻易假定)客观性等于伦理中立。严格说来,这两者正好相反。在科学(包含社会科学)是客观的范围内,科学不能价值中立;反之,亦然。我们可以十分明显地导致这个结论,因为客观性本身是一种价值。或者,更普遍地说,科学……一定是规范性的。”

不过,依据笔者的浅见,当在“应然”层次上主张“价值中立”时,“价值中立”本身已是一种价值判断,从而使得 Bowen 反对这两者等同的理由,亦即“客观性本身是一种价值,而价值中立则是排除价值”的理由,显得无足轻重。十分明白的,为了确保科学研究的专业性,科学研究者都应排除“科学外的价值”,或者都应保持“认识作用的价值”。这乃是一件理所当然之事,不论“价值中立”

是否或应否等同于“客观性”。因此,自笔者看来,不管“价值中立”是否或应否等同于“客观性”,历来经验研究上之“价值中立”的争论重心,与其说是“价值中立是否可欲”,毋宁说是“价值中立是否可行”。或者,历来正、反双方的分水岭,与其说是“研究者应否保持价值中立”,毋宁说是“研究者能否保持价值中立”。

在科学研究中,研究者实际上可能保持“价值中立”吗?显而易见的,假使“价值”泛指“广义的价值”、而“中立”则指“祛除”,那么诚如异议者的宣称,研究者在各个研究阶段上都不可能保持“价值中立”。大体而言,这些异议者的历来宣称,约可归纳成下述三大方面(详见郭秋永,1988,第八章;Morrice,1996:chapter 6;Lacey,1999:17-18):

一、研究者无法祛除本身的价值判断:研究者在研究题材的选择、研究现象的重要性判断、经验概念的制作、研究变项(variable)的筛选、研究架构(或理论架构)的建立、研究方法的选择、研究资料的搜集等方面,都会受到研究者个人价值的影响,而不能维持“价值中立”。在研究者无法祛除本身价值判断的这些林林总总的项目中,最著名的例子,莫过于 Steven Lukes 所谓之“权力概念的制作,隐藏着研究者本人固有的价值观念”的论述:单向度的权力概念,奠基在自由主义的价值观念上;双向度的权力概念,植基在改革主义的价值观念上;三向度的权力概念,建基在激进主义的价值观念上(详见郭秋永,1995,2004)。

二、研究者无法摒除其社会的价值判断:在研究资源的分配、研究问题的选择、量化或质化研究法的选用以及社会行动意义的理解等方面上,研究者通常受到社会价值的影响,而无法保持“价值中立”。例如,在极权社会中,由于整个社会的特定价值判断,从而使得某些问题完全成为“研究禁地”。事实上,即使在一个民主社会中,研究者依然难以摆脱社会价值的影响。政治学家 David Easton 曾经特别指出,经验研究者大体

上皆在其社会的“价值架构”内进行实证研究,从而无形中便接受了其社会的主流价值。因此,经验研究者通常不会针对这些“价值架构”进行深刻的省察,遑论提出尖锐的挑战了。简单说,即使民主社会中的经验研究,依然倾向于隐藏着“经验保守主义”,或仍然易于培养一种“社会保守主义的意识形态”(详见郭秋永,2002,504-505页)。

三、研究者无法排除学术界的价值判断:科学研究本身必须预设某些价值判断,例如“真理值得追求”、“致知胜于无知”、“真伪之辨是有价值的”、“宇宙应该具有法则性”、“言论自由”、“研究自由”、“诚实无欺”等,因而使得研究者在进行研究之始就必须维护这些价值判断,而不能保持价值中立。此外,特定的学术领域,通常也有特定的价值判断,而使得研究者无法保持“价值中立”。例如,在调查资料的统计假设检定中,研究者都依循学界固有的价值判断,选择“第一类型误差”而放弃“第二类型误差”,即使这两类误差实际上互为消长。

从上述三大方面的宣称看来,经验研究者(或科学研究者)实际上不能保持“价值中立”,或者,“价值中立”确实在实践上不可行。然而,于此一论述脉络中,笔者要特别提问:果真如同异议者的宣称,“价值中立”确属不可行(或研究者实际上不可能保持“价值中立”),那么科学研究便是充满价值判断的一种活动吗?或者,科学研究便是一种言人人殊的价值判断活动吗?或者,研究者就应在特定的价值判断下各说各话、或一味迎合特定的价值判断、或恣意容许特定的价值判断来污染科学研究、甚至放纵特定的价值判断来“捏造资料、伪造研究结果”吗?如果不是,那么如何安置众人素来向往的“价值中立”呢?

著名社会科学家 Max Weber 曾经试图透过“价值相干”(“value relevance”)与价值判断之间的区别,而来维护“价值中立”的可行性(参见 Morrice, 1996: 138-144; Lazar, 2004: 16)。依据 Weber 的见解,社会科学的研究对象,乃是“有意义的”社会行动;而社会

行动则因社会成员的价值观念而成为“有意义”。Weber(1949:76)指出:“文化事件的意义,预设这些事件的一种价值取向。文化概念就是一种价值概念。因为我们将经验真实(empirical reality)关联到价值观念,并且在我们将经验真实关联到价值观念的范围内,经验真实方才成为(对我们来说的)‘文化’。它包含这些部分,并且只有真实的这些部分,由于这种价值相干,方才对我们具有意义。”因此,社会科学家“透过所要处理之现象的价值相干,而来选择社会科学的问题”(Weber, 1949:21)。如此,按照 Weber 的解说,影响研究问题的选择,甚至左右分析架构的建立,乃是“价值相干”,而非研究者本人的价值判断;研究者素所向往的“价值中立”,因而依然可行。然而,Weber 所谓的“价值相干”,究竟意指什么呢? Weber(1949:22)说:“‘价值相干’的措辞,只是指涉该特别科学‘旨趣’的哲学诠释(philosophical interpretation of that specifically scientific"interest")。”那么,什么是“该特别科学‘旨趣’的哲学诠释”呢? 尽管 Weber 不曾说明,但却意涵它不是一种价值判断。

然而,David Morrice(1996:144)指出,Weber 虽对“该特别科学‘旨趣’的哲学诠释”含糊其辞,但实际上却直指价值判断,从而瓦解了“价值相干”与价值判断之间的区别。依据 Morrice 的举证,Weber(1949:84)曾经明白说:“研究对象的选择,以及这种研究企图渗入无限因果网络的广度或深度,都受到那支配研究者及其时代的评价观念所决定。”据此而言,左右研究题材的选择,以及影响分析深度或广度的,乃是研究者及其时代的“评价观念”。对照前引 Weber 之“价值相干”的言论,“价值相干”实际上就是研究者及其时代的“评价观念”或“价值判断”。Morrice 指出,Weber 透过“价值相干”与价值判断之间的区别而来维护“价值中立”的企图,因而便告失败。英国当代著名哲学家 Roy Bhaskar(1944—)也曾基于相同的理由,批判此一区别的误导(参见郭秋永,2005,598页)。

Hugh Lacey(1999:4,12-13,16)曾经借助 Hempel“认识作用的价值”的见解,而将价值判断分成“认知价值的判断”(“judgment

of cognitive value”)与“非认知价值的判断”(“judgment of noncognitive value”),以期维护“价值中立”的可行性。“非认知价值的判断”指涉个人的、道德的、伦理的以及审美的等主观判断;在假设检定与理论评估上,“非认知价值的判断”毫无任何角色可言。“认知价值的判断”则指研究者将“极有价值”赋予经验检证与逻辑推演,或十分珍视经验检证与逻辑推演;在假设检定与理论评估上,“认知价值的判断”扮演一个关键性的角色。如此一来,研究者虽在许多研究阶段上不能保持“价值中立”,但在最重要的假设检定与理论评估上,却可保持“价值中立”。值得注意的,此处所谓具有可行性之“价值中立”中的“中立”,仍然意指“祛除”或“摒除”,但“价值”则专指“非认知性的价值”,而非一般泛指的、包含“认知性的价值”的“广义价值”。因此,“价值中立”的可行性,便指“在假设检定与理论评估上,研究者祛除‘非认知性的价值判断’”。

Lacey 的这种观点,雷同笔者往昔提过的论点(郭秋永,1981, 162-174 页、1988, 355-368 页)。比起 Lacey 的观点,笔者的浅见,或许值得在此再次概述。大体而言,笔者探究“价值中立”是否可行的方式,乃是凭借“发现系络”(“context of discovery”)与“验证系络”(“context of justification”)之间的区别,从而在“验证系络”中说明“价值中立”的可行性。可是,什么是“发现系络”与“验证系络”呢?

依据逻辑实证论的基本见解,科学活动大体上可以区分为二:其一为“发现系络”,另一则为“验证系络”。当研究者构成一个或一组可以判定真伪的述句后,我们可以提出两种不同的问题:(1)如何想出这种述句?(2)支持这种述句的理由是什么?前一课题所涉及的范围,乃属“发现系络”,基本上关切研究者如何获得良好述句。后一课题所涵盖的范围,乃属“验证系络”,主要关切述句的保留或拒斥。在“发现系络”中,研究者如何获得良好述句,几无定则可寻;它可能来自上帝的启示、或别人的沉思结晶、或个人的偶现灵感等等。在“验证系络”中,支持述句的理由,端在于经验检定与逻辑考验。我们试以一件流传已久的轶事,略加说明此种区

别。据说 17、18 世纪英国大科学家牛顿,某天坐在花园里的一棵苹果树下,看到一个苹果掉落地上,突然之间灵光一现,顿悟行星所以依循轨道、物体所以掉落地面、潮汐所以涨落等等,皆受万有引力的支配。这是一件有关“发现”引力定律的迷人轶事,但却跟该定律的“验证”毫无关系。引力定律的成立与否或其真伪,端在于经验检定与逻辑考验,而不在于研究者本身的灵感或其他心理的、社会的、文化的、及天启的条件等。逻辑实证论者区别这两种系络的主要目的,乃在将述句的产生活动或发现活动,排除在哲学研究范围之外,从而将其注意焦点,集中在研究成果或理论成品的评估活动上。

依据这个区别,笔者一方面可将异议者曾经提及之研究者不可能排除的各种价值判断,归在“发现系络”内,另一方面则将“经验检定与逻辑考验”的各种程序,归在“验证系络”内。如此一来,我们便不必关切研究者在“发现系络”中是否可能保持“价值中立”的问题,而只关心研究者在“验证系络”中是否遵守“经验检定与逻辑考验”的各种程序。例如,在断定“就台湾地区选民而言,政党认同与教育程度呈现负相关”这一述句的真伪上,我们就不必在意这一述句的提出,是否出自研究者本人的价值判断,例如取得功名利禄、迎合执政党、造福桑梓、发现真相等等,而仅关切这一述句的验证,是否遵循统计假设检定的各种程序。进一步说,当这一述句与其他述句(例如“统独态度与社经地位呈现正相关”或“动员性政治参与和经济发展呈现负相关”之类的述句)组成一组述句(或一个理论架构)时,除了检定这些述句之间的经验证据外,还要考察它们之间的逻辑推演性。

显而易见的,透过这样的重新诠释,我们一方面可在“发现系络”中坦承异议者的各项价值判断的宣称,而不必如同往昔的一些提倡者一样,为了强行辩护“价值中立”而显露出左支右吾的窘态,另一方面可在“验证系络”中依旧主张一向向往的“价值中立”,而不会陷入穷于回应异议者的困境。诚然,“研究者应该遵守经验检定与逻辑考验的各种程序”这一主张本身,依然是一个价值判断,

但它是“发现系络”中的一个价值判断。在“发现系络”中赞同此一价值判断后,我们便可在“验证系络”中进行研究成品的评估。“在验证系络”中,评估研究成品的标准,端在于这些研究成品是否符合“经验检定与逻辑考验”的各种程序;研究成品的这种评估活动,显然是一种事实判断。值得注意的是,在这样的诠释下,研究者实际上是否能够保持“价值中立”的问题,便从自矜自是的“研究者本人的个人课题”转成自有公论的“研究社群的公众课题”。

总之,在“价值中立”是否可行的议题上,笔者的答复如下:研究者虽在“发现系络”中不可能保持“价值中立”,但在“验证系络”中却属可能。

四、逻辑推论的价值中立

在逻辑推论上,“价值中立”的纷争,端在于著名的“休谟铁则”(或“休谟障碍”、或“休谟刀叉”)(“Hume's Law” or “Hume's Hurdle” or “Hume's Fork”)是否成立的课题。所谓的“休谟铁则”,是指研究者在不夹带特定价值判断下(或在祛除任何价值判断下),单从“事实述句”(或“经验述句”、或“实然述句”)推论不出“价值语句”(或“道德语句”、或“规范语句”、或“伦理语句”、或“应然语句”)。此种“价值中立”主张中的“价值”,乃指“非认知性的价值”或“科学外的价值”,而“中立”则指“祛除”。那么,“休谟铁则”究竟经得起考验吗?

依据本文第二节的剖析,“价值语句”虽然可能包含着(或至少隐含着)事实意义,但毕竟不同于“事实述句”。因此,当“推论”意指“演绎推论”时,单从“事实述句”确实推论不出“价值语句”。^{〔1〕}假使单从“事实述句”推论出“价值语句”,那么便会违背下述的演

〔1〕 在“休谟铁则”的说明上,“推论”意指“演绎推论”的诠释,乃是众所接受的“标准诠释”。诚然,有些学者未必同意这个“标准诠释”,参见郭秋永,1988,266-268页。

绎规则：除非我们能够增加语句的界说力量，否则在一个有效的演绎推论中，诸前提未曾明示或暗示的事物，不得出现在结论中（参见 Hare, 1952: 32-33）。例如在下述的三段推论中：

凡人皆有死
孔子是人
因此，孔子有死

我们可从“凡人皆有死，孔子是人”的前提，推论出“孔子有死”的结论。结论中的“孔子有死”，乃是“凡人皆有死，孔子是人”之前提中“曾经明示或暗示的事物”，因而得以出现在结论中。反之，违反了这一演绎推论规则的推论，便是一个无效的演绎推论；而其中一种无效的演绎推论，便是夹带某种价值判断的无效推论。例如下述的推论：

秦始皇曾经统一古代中国
因此，秦始皇是一个伟大的帝王

我们单从“秦始皇曾经统一古代中国”这一事实述句，不得推论出“秦始皇是一个伟大的帝王”的价值语句；因为结论中的价值判断（“秦始皇是一个伟大的帝王”），并非前提（“秦始皇曾经统一古代中国”）中“曾经明示或暗示的事物”。实际上，若张三可从“秦始皇曾经统一古代中国”推论出“秦始皇是一个伟大的帝王”，那么李四也可从“秦始皇曾经统一古代中国”推论出“秦始皇是一个暴虐的帝王”之类的、完全相反的价值语句。显然的，单从“事实述句”推论不出“价值语句”。

然而，20 世纪 70 年代以降，著名的“休谟铁则”，遭受到一连串的质疑。这些形形色色的质疑，大体上奠基在下述的想法上：“价值语句”虽然不同于“事实述句”，但这两者之间具有“某种不可分离的关系”，从而容许我们可从“事实述句”推论出“价值语句”。可是，究竟什么是“某种不可分离的关系”呢？在形形色色的不同解说中，较受瞩目的，乃是 John Searle 与 Roy Bhaskar 的论述（详见

郭秋永,1981,第三章、1988,第七章、2005,第四节)。

依据 Searle 的见解,一般所谓的“事实”,可以分成“粗略事实”(“brute fact”)与“制度事实”(“institutional fact”)两种。^[1]“粗略事实”的述句,确实有别于“价值语句”,因此,单从“粗略事实”的述句,推论不出“价值语句”。然而,“制度事实”与价值判断之间却具有“某种不可分离的关系”。自 Searle 看来,此一“某种不可分离的关系”,实际上就是“蕴含关系”,因此,仅从“制度事实”的述句,便可推论出“价值语句”。

Searle 所谓的“粗略事实”,乃指不预设制度的事实,例如“张三戴眼镜”、“李四蓝眼碧发”、“王五是个胖子”、“赵六拿着一根木棒把一个圆形物体打到很远的地方”等等。“制度事实”则指预设制度的事实。例如,“张三在投票”、“国会通过劳工法”、“李四有十元”、“王贞治击出全垒打”等等。Searle 指出,在选举制度下,具有选民资格的张三,于指定的时间(当局所指定的投票时限)、地点(当局所指定的投票所)、及纸张(当局所印制的选票)上画了一个记号,则张三的这些“物理运动”(或“粗略事实”),才可被描述为张三在投票。若不预设选举制度,则相同的“物理运动”(张三在一张纸上画了一个记号),并不能被描述为张三在投票。再如,在货币制度下,我们才可说“李四有十元”,若不预设货币制度,则李四所拥有的,只不过是一张花花绿绿的长方形纸张罢了。又如,在棒球制度下,我们才可说“王贞治击出全垒打”,若不预设棒球制度,则王贞治的“物理运动”,只不过是以一根棍子,把一个圆形的东西打到某

[1] Searle 有关“粗略事实”与“制度事实”之间的区别,实际上植基在 John Rawls 的两种“规则概念”的见解上,请见郭秋永,1988,290-291页。此外,依据本文第二节的分析,Searle 在说明事实与价值之间的推论时,其所谓的“粗略事实”,实际上乃指“粗略事实”的述句,而“制度事实”则指“制度事实”的述句。诚然,Searle 未曾区别“粗略事实”与“粗略事实的述句”,也不曾区分“制度事实”与“制度事实的述句”。为了行文方便,下文中的相关讨论,沿用 Searle 原先未做如此区分的用法。希望这样的沿用方式,不致造成读者的误解。

一距离之外而已。显然的,投票行为、立法行为、棒球比赛等等,包含着各种“物理运动”,但单单这些“物理运动”并不足以描述立法行为、投票行为、棒球比赛等等;只在预设某种制度之下,这些“物理运动”才构成了“制度事实”。

尤须注意的,Searle 所谓的“制度事实”,包含着各种“拘束性”的规则,从而限定行动者的行动,并训示行动者应该采取的行动。例如,在棒球比赛中,当打击手李四打不到三个好球时,便应回到球员休憩处,而不能再打击或游荡球场。当然,李四更不可以向裁判争论说,从“拿着一根木棍挥动了三次”之类事实述句推论不出“应该回到休憩处”的应然语句。因此,在 Searle 看来,我们虽然不能从“粗略事实”的述句推论出“价值语句”(或“应然语句”),但由于“制度事实”包含着各种“拘束性”的规则,因而使得“制度事实”蕴含着“价值判断”(或“应然判断”)。“制度事实”与价值判断(或应然判断)之间既然具有蕴含关系,那么我们当然可从“制度事实”的述句推论出“价值语句”(或“应然语句”)。Searle 本人曾经举出下述推论例子,借以驳斥“休谟铁则”:^[1]

- (a) 在条件 A 下,讲出“李四,我承诺付你十元”的任何人,乃承诺付给李四十元。
- (b) 在条件 A 下,张三讲出这些字汇:“李四,我承诺付你十元。”
- (c) 张三承诺付给李四十元。
- (d) 张三承担了付给李四十元的一个义务。
- (e) 张三有了付给李四十元的义务。
- (f) 张三应该付给李四十元。

按照 Searle 的说明,上述的(a)是语言用法的描述,(b)是“粗略事实”,(c)、(d)、及(e)是“制度事实”,(f)则是“应然语句”或“价值语句”。(a)中的“条件 A”,乃指讲出某些字汇就可构成承诺行

[1] 此一推论例子的完整形式,请见郭秋永,1988,292-295页。

动的适当条件。这些适当条件大体上包含下述情况: 说者站在听者面前、两人都具清醒意识、皆未受到药物控制、都不在引用诗文、皆不在练习发音、都不在演戏、皆理解所说语词的意义、都无耳聋或失语症之类的生理障碍等等。Searle 指出, 首先, 由(a)与(b)可以推论出(c)。其次, 依据承诺制度, 一旦做了承诺, 便需承担义务, 而承担义务之人, 即是有了义务, 并且应该去做承诺之事。因此, 在“一旦做了承诺, 便需承担义务”之下, 由(c)可以推论出(d)、在“承担义务之人, 即是有了义务”之下, 由(d)可以推论出(e); 在“有了去做某事的义务, 就应该去做该事”之下, 由(e)可以推论出(f)。总之, 依据 Searle 的说明, 我们虽然不能从“粗略事实”的述句推论出“价值语句”或“应然语句”, 但却可从“制度事实”的述句推论出“价值语句”或“应然语句”。

然而, 尽管 Searle 指证历历, 但在其驳斥“休谟铁则”的整个推论例子中, 几乎每一推论步骤, 都曾引起尖锐的批判。这些各有巧妙的批判, 涉及十分细致的举证, 而不适于在此详细列举(详见郭秋永, 1988, 298-309 页)。不过, 这些十分细致的批判, 虽然形形色色, 但大体上指向一个共同论点: 由于“制度事实”隐含着价值判断(或应然判断), 所以 Searle 的论证不足以拒斥“休谟铁则”。

依据笔者的浅见, Searle 的论旨难以成立。笔者的批评, 可从下述一个简单的假设例子, 清楚看出来。首先, 设在一个具有承诺制度的极权社会中, 一位保安人员传讯张三, 要求张三承诺“提供反抗分子的名单”。其次, 再设张三向此位保安人员讲出这些字汇“我承诺提供反抗分子的名单”。再次, 又设张三虽然满口承诺, 但私底下却誓言保守秘密。最后, 更设众人(包括 Searle 本人)皆会谴责极权社会、并推崇张三的保守秘密。在这样的例子里, 若问笔者“为何张三不应该提供反抗分子的名单?”笔者可以答道, 只在隐含价值判断下讲出“承诺”等词汇的“粗略事实”, 方可成为承诺的“制度事实”, 进而才可从承诺制度推论出“张三应该提供反抗分子的名单”的价值结论; 但在本例中, 张三并未赞许承诺制度, 因此, 即使张三说出“承诺”等词汇, 张三仍然未在作承诺, 张三不应该提

供反抗分子的名单。

若以相同问题去问 Searle“为何张三不应该提供反抗分子的名单?”,那么 Searle 势必答道,由于(a)中的条件 A 未被满足,因此,张三虽然讲出“承诺”等词汇,但张三并未在作承诺,张三不应该提供反抗分子的名单。显然的,Searle 的答案,必定遭遇到一个难题:在张三讲出“承诺”等词汇的“粗略事实”下,我们究竟要基于何种理由来否认张三在作承诺呢?换句话说,这是否意谓条件 A 中包含了张三的“赞许因素”呢?若条件 A 中包含了张三的“赞许因素”,则 Searle 所举的推论例子,便隐含着价值判断。若条件 A 中未包含张三的“赞许因素”,那么,我们究竟要基于何种理由来否认张三在作承诺呢?依据笔者的管见,Searle 将会陷入进退维谷的困境。

Bhaskar 反对“休谟铁则”的论述,端在于宣称一种“正确的理论”可以使得“价值语句”与“事实述句”之间具有“某种不可分离的关系”,从而可自“事实述句”推论出“价值语句”。Bhaskar(1998b: 62)说:“我的论证……依赖在一个能够解释‘虚假意识’的理论上,尤其依靠在一个容许‘信念系统’被特征化为‘意识形态’的理论上。”

自 Bhaskar 看来,社会科学研究对象,包含社会行动者本身的“信念系统”或“意识”、理解社会中广泛接受的“信念系统”或“意识”,遂为社会科学家的一个重要工作。大体而言,在解释社会现象上,社会中广被接受的“信念系统”或“意识”,未必就是正确的解释凭据。例如,在 19 世纪的英国社会中,一般社会行动者皆相信“懒惰乃是贫穷之因”,从而在任何社会态度或行为的解释上,总是诉诸此一“信念系统”或“意识”。可是,按照一些社会科学家的研究,导致 19 世纪英国社会中多数人贫穷的原因,乃是产业革命、政府政策以及世界市场等结构因素。两相对照,在解释多数人贫穷的原因上,一般社会行动者的“信念系统”或“意识”,抵触了社会科学的“理论”。假使后者正确而前者错误、并且后者可以解释前者,那么可将社会行动者的“信念系统”特征化为“意识形态”,或可将

社会行动者的“意识”特征化为“虚假意识”。进一步说,假使广被接受的“信念系统”确属错误、而社会科学提出的“理论”诚属正确无误,那么社会科学家在提出其理论时无异于正在“批判”(“critique”)其研究对象,也就是正在批判社会行动者的“虚假意识”或“意识形态”,进而也突显出“从扭曲意识中解放出来”的观念。

进一步说,依据 Bhaskar 的见解,在批判研究对象所抱持的“虚假意识”或“意识形态”上,社会科学家通常追溯其成因至特定的社会结构或“机制”,从而发现两者之间存在着一种功能性的关系:特定的“虚假意识”(或“意识形态”)的功能,主要乃在保护特定的社会结构或“机制”,进而维持它的稳定性。例如,自马克思的理论来说,在一个资本主义社会中,劳工所抱持之“工资乃是劳动给付”的信念系统,乃是一种“虚假意识”;而造成这种“虚假意识”的主要原因,则是劳工与雇主之间所形成的基本结构。依据马克思的理论,在资本主义社会中,这种“虚假意识”发挥了自我防卫的功能,不但排除了劳工被剥夺的不满情绪,而且维护了劳工与雇主之间的基本结构。因此,当社会科学家提出“正确的”社会结构时,不但是在批判“虚假意识”,更在挑起劳工的不满情绪。据此而言,在诉诸社会结构以解释“虚假意识”的成因上,社会科学家不但批判“虚假意识”,而且贬损现实社会中的社会结构,甚至破坏现实社会中的社会结构。自 Bhaskar 看来,社会科学家所进行的这种批判工作,就是一种“解释性批判”。

诚然,在上例中,劳工的“虚假意识”,不是桎梏劳工的唯一锁链。当劳工透过社会学家的批判,而能去除这种认知上的“蒙蔽”后,他们虽然能够明白雇主的剥削、也能知晓工资水准的不公道,但他们未必能从雇主的奴役中解放出来。这就是说,认知上的启蒙,只是解放的一个必要条件,而非一个充分条件。除了排除认知上的“蒙蔽”外,劳工尚须从事许多“实践”活动,以期推动“结构的转化”,而非仅仅止于当前事态的改善。Bhaskar(1986:171)指出:“解放……既受解释性理论的因果预示,亦受解释性理论的逻辑衍递,但只在实践上才能奏效。在这个特别意义下,一种解放的

政治或实践,必然奠基在科学理论上。”显然的,在这种意义之下,“解释性批判”中的“批判”一词,便有 Alan How(2003:5)所说的进一步意义:“批判乃是力图将真实拉向应然、内在及应该变成什么。”

我们或许可将 Bhaskar 驳斥“休谟铁则”的整套论述,概括称为西洋版的“知行合一”的学说:“正确理论”的批判、“虚假意识”的觉醒以及“集体行动”的实践等三者,乃是一个不可分割的整体。这就是说,“正确理论”批判并解释现实社会中的“虚假意识”,从而唤醒群众的“真正意识”,或破除群众的“虚假意识”,进而促使群众诉诸行动以转化社会结构,使之迈向合理的社会秩序。Bhaskar 本人曾将其整套论述,简化成为下式的推论式:

$$T > P \cdot T \text{ exp } I(P) \rightarrow -V【O \rightarrow I(P)】$$

上一推论式中的“T”代表“理论”、“>”代表“优于”或“更正确”、“P”代表“信念系统”或“意识”、“·”代表“且”、“exp”代表“解释”、“I”代表“意识形态”或“虚假意识”、“I(P)”代表“信念系统(或意识)成为意识形态(或虚假意识)”、“→”代表“推论出”、“-”代表“负面的”、“V”代表“价值判断”、“O”代表“对象”。若以上述 19 世纪英国社会的贫因为例,那么此一推论式的整套推论便如下述。“T”指社会科学家提出的理论,此一理论乃从产业革命、政府政策以及世界市场等社会结构因素,解释 19 世纪英国社会的贫困状况。“P”指当时一般社会行动者皆相信“懒惰乃是贫穷之因”的信念系统。由于“P”是妄的,并且多多少少解释了当时英国人的社会态度与行为,因而成为一种“意识形态”而可用“I(P)”来表示。由于“T”是正确的、“P”是妄的,因此可用“T > P”来表示,意指“T 优于 P”。由于“T”的解释,追溯至社会结构而足以解释“I(P)”,因此可用“T exp I(P)”来表示,意指“T 解释了 I(P)”。“O”指那使得“懒惰乃是贫穷之因”成为风行一时的一些社会结构,因此“O → I(P)”是指,从这些社会结构可以推论出“懒惰乃是贫穷之因”的意识形态。那么,对于这种推论出来的现实结果,我们应该给予负面

的“价值判断”,此即“ $\neg V【O \rightarrow I(P)】$ ”。总之,于这个例子中,整个推论式的意思,便如下述:在说明 19 世纪英国社会的贫困上,由于社会科学家提出的理论,不但优于当时风行之“懒惰乃是贫穷之因”的信念系统,而且可以解释这个已成为“意识形态”的信念系统,因此可以推论出,我们应该对于那些导致此种“意识形态”的社会结构,给予负面的“价值判断”。简单说,自 Bhaskar 看来,“ $T > P \cdot T \exp I(P)$ ”纯属“事实判断”,而“ $\neg V【O \rightarrow I(P)】$ ”则属“价值判断”,因此此一推论式便是直接从“事实判断”推论出“价值判断”的一个推论式。

从上述例子的说明,我们可以看出此一推论式的几个要点。首先,当社会科学家提出“正确理论”时,无异于在批判当时风行的“虚假意识”(或“意识形态”)。其次,在批判此一“虚假意识”时,社会科学家势须追究那些衍生出此一“虚假意识”的社会结构,也就是必须追究现实社会中“错误的”社会结构,因为这种“虚假意识”与“错误的”社会结构之间维持着特定的功能关系。最后,正确理论所提示之“正确的”社会结构,当然应该取代“错误的”社会结构,或者,“错误的”社会结构,应该转化成为“正确的”社会结构。

就是这三个要点,使得 Bhaskar 能够宣称:“假使我们具有一个足以解释虚假意识为何不可或缺的理论,那么在不附加任何额外的价值判断之下,我们可以直接针对那些使得虚假意识成为不可或缺的对象(亦即社会关系的系统或社会结构等等),做出负面的评价。同时,在其他条件不变之下,针对合理排除虚假意识之源头的那些行动,给予正面的评价……在不增加额外的价值判断之下,这种批判使得我们能从事实直接通到价值,或者更精确地说,使得我们能从解释理论直接通到实践命令。”(Bhaskar, 1998b: 63, 160)

依据笔者的浅见,不论此一推论式是否站得住脚,实际上皆无关于“休谟铁则”的成立与否。换句话说,即使 Bhaskar 的推论式正确无误,依然不足以推翻“休谟铁则”。因为两者所用的“推论”语词,实际上各具不同意义。“休谟铁则”中所谓的“推论”,指的是“演绎推论”。可是, Bhaskar 推论式中的“推论”,则不是“演绎推

论”意义下的“推论”；或许就如 Collier(1994:170)的坦承，它较像“证据论证”(“evidential argument”)而较不像“演绎论证”(“deductive argument”)。

按照 Collier 的说明，在“演绎论证”中，若 P 蕴含 Q，那么 P 与 R 也蕴含 Q。设“P”是“羊在草地吃草”、“Q”是“羊不在羊栏”、“R”是“牛在耕田”，则其“演绎论证”的推论式便是：若“羊在草地吃草”蕴含“羊不在羊栏”，那么“羊在草地吃草”与“牛在耕田”也蕴含“羊不在羊栏”。可是，在“证据论证”中，当 P 蕴含 Q 时，P 与 R 却可能不蕴含 Q。设“P”是“有人看见张三拿着一支还在冒烟的枪械，从凶案现场跑出来”、“Q”是“张三可能犯了谋杀罪”、“R”是“受害者身上的子弹不是从张三枪械中射出”，则其“证据论证”的推论式便为：当“有人看见张三拿着一支还在冒烟的枪械，从凶案现场跑出来”蕴含“张三可能犯了谋杀罪”时，“有人看见张三拿着一支还在冒烟的枪械，从凶案现场跑出来”与“受害者身上的子弹不是从张三枪械中射出”却不蕴含“张三可能犯了谋杀罪”。Collier 指出，这种“证据论证”如同“道德推理”(“moral reasoning”)：当“从捐献箱中取出硬币，乃是偷窃行为”蕴含“张三不应该从捐献箱中取出硬币”时，但“从捐献箱中取出硬币，乃是偷窃行为”与“张三从捐献箱中取得硬币，乃是张三打电话给总统以阻止一场核战的唯一方式”却不蕴含“张三不应该从捐献箱中取出硬币”。

依据笔者的管见，在所谓的“证据论证”(或“道德推理”)上，假使我们将 Collier 所举例子中的“R”，改成“受害者身上的子弹‘是’从张三枪械中射出”或“张三从捐献箱中取得硬币，‘不’是张三打电话给总统以阻止一场核战的方式”，那么 P 与 R 仍然蕴含 Q：“有人看见张三拿着一支还在冒烟的枪械，从凶案现场跑出来”与“受害者身上的子弹‘是’从张三枪械中射出”仍然蕴含“张三可能犯了谋杀罪”；或者，“从捐献箱中取出硬币，乃是偷窃行为”与“张三从捐献箱中取得硬币，‘不’是张三打电话给总统以阻止一场核战的方式”依然蕴含“张三不应该从捐献箱中取出硬币”。据此而言，Collier 所谓“证据论证”(或“道德推理”)的推论效力，随着命题内

容而变动,显非逻辑上固定的推论形式。

总而言之,Bhaskar 推论式中的“推论”,不是“演绎推论”意义下的“推论”,因而不能推翻“休谟铁则”。即使将 Bhaskar 推论式中的“推论”,可以诠释为 Collier 所谓之“证据论证”(或“道德推理”)意义下的“推论”,Bhaskar 的推论式是否成为一种有效的推论形式,仍然疑云重重。

五、自由主义的价值中立

“价值中立”虽然号称为自由主义的“核心主张”,但是即使当代自诩为自由主义者的一些专家学者,对于此一“核心主张”的解读,依然不尽相同,甚至所用术语也互有出入。一般说来,历来标示此一“核心主张”的术语,约略计有“价值中立”、“政治中立国家”、“国家中立”、“政治中立”、“中立原则”、“中立国家”、“中立学说”、“中立论”等语词。专门术语上的一词多义或多词一义,隐含着一些尚待澄清的论点。

大体而言,在西方政治思想史上,自由主义乃是历时久远而迭经嬗变的一种学说,因此,长久以来便包含着不尽相同的“一些”自由主义,从而包括着不尽相同的“一些”核心主张(参见江宜桦,2001,3-22页,171-204;黄肇辉与黄竞涓,2005,1-8页)。然而,根据 Waldron(1989:62)的见解与 Goodin and Reeve(1989:1)的引述,“价值中立”成为自由主义之一个“核心主张”(或一个“界定特征”)的论述,始于1974年,尽管类似观念早已呈现在源远流长的自由主义的历史文献中。Waldron(1989:62)指出,在当代诸自由主义者之中,首先使用“中立意象”(“image of neutrality”)而十分贴切掌握到自由主义的核心主张,乃是 Ronald Dworkin。Dworkin(1985:191)曾说:

在可以称为好的生活(the good life)的问题上,政府必须中立……每人遵循一个或多或少清楚表达的观念——要将何种

价值赋予生活的观念(conception of what gives value to life)。将价值赋予冥想生活的一位学者,具有这一种观念;而畅饮啤酒的、观看电视节目的、嘴里爱说“这就是人生”的一个公民,也具有这一种观念,虽然他较少思维此种议题,也较不能描述或辩护此一观念……政治决定必须尽可能地独立在任何特定之好生活的观念(conception of the good life)外,或者,独立在要将何种价值赋予生活的观念外。一个社会的诸位公民,具有不同的这种观念。假使政府偏好其中一个观念甚于另外一个观念(因为官员相信其中一个观念内在地优于另外一个观念,或者,因为多数人或权势集团抱持了其中一个观念),那么政府并未平等对待诸位公民。

按照 Waldron(1989:62)的解读,在上述引文中,Dworkin 不但把捉到自由主义素所珍视的宽容、世俗主义、国家退出宗教、国家退出“个人伦理”等核心观念,而且运用崭新的“中立意象”,更加简洁地表达出自由主义的核心主张。简单说,Dworkin 的此段文字叙述,相当清楚地表达出当代自由主义的“价值中立”主张。可是,引文中的一些重要语词,例如“好的生活”、“好生活的观念”、“中立”等,究竟意指什么呢?

在英文中,“good”的内涵,常常随着名词形式、形容词形式、单数形式、复数形式、专有名词形式、经济理论、道德理论等而具有不同意义,从而使得它的中文翻译成为大费周折的一件苦差事(参见刘莘,2003)。然而,依据笔者的管见,在上述引文中,“the good life”、“conception of the good life”、“what gives value to life”、“conception of what gives value to life”诸词,明确指涉“生活”或“生活方式”,因而可将“the good life”与“conception of the good life”分别译成“好的生活”(或“好的生活方式”)与“好生活的观念”(或“好生活方式的观念”),并将“what gives value to life”与“conception of what gives value to life”诠释为“有价值的生活”(或“有价值的生活方式”)与“有价值生活的观念”(或“有价值生活方式的

观念”）。

在如此诠释之下，“政府必须保持中立”（或“政治决定必须保持独立”）的对象或议题，乃是公民之间各种不同的“有价值生活方式的观念”（或“好生活方式的观念”），尽管公民的这些观念可能随着时空而转变；或者，对于公民所抱持的各种不同“有价值生活方式的观念”（或“好生活方式的观念”），政府必须保持中立，不论公民的这些观念可能随着时空而转变。换句话说，不能因为政府官员相信其中一个观念内在地优于另外一个观念（例如相信“冥想的生活方式”的观念内在地优于“畅饮啤酒的、观看电视节目的、嘴里爱说‘这就是人生’”的生活方式的观念），也不能因为政府官员相信多数人抱持了其中一个观念（例如相信多数人抱持了“畅饮啤酒的、观看电视节目的、嘴里爱说‘这就是人生’”的生活方式的观念），亦不能因为政府官员相信权势集团抱持了其中一个观念（例如相信权势团体抱持了“冥想的生活方式”的观念），政府就偏袒该观念而不保持中立。简单说，政府必须保持“价值中立”，或政府必须在各种不同“有价值生活方式的观念”上保持中立。^{〔1〕} 显而易见的，自由主义的“价值中立”主张中的“价值”，乃指“有价值生活的观念”（或“有价值生活方式的观念”、或“好生活的观念”、或“好生活方式的观念”）。

诚然，在“价值中立”的论述上，自由主义者通常不明确区别“国家”、“政府”、“政府官员”等。然而，不论指涉“国家”、或是“政府”、还是“政府官员”，能够保持中立的，终究是具体的人物而非抽象的概念。因此，就自由主义的“价值中立”主张而言，应该（或必须）保持价值中立的，乃是“政府官员”，至少是具有决策能力的政务官与立法者。可是，在自由主义的论述中，“中立”并不是一个直

〔1〕 在“价值中立”、“政治中立国家”、“国家中立”、“政治中立”、“中立原则”、“中立国家”、“中立学说”、“中立论”等术语中，笔者选用“价值中立”。因为它既能突显出政府应该保持中立的对象（“有价值生活方式的观念”），又能标明出“价值”与“事实”之间的纠葛源头。

截了当的概念(Waldron, 1989: 63, 66, 69), 那么所谓“政府官员应该保持价值中立”, 究竟意指什么?

大体而言, 在日常生活中, “中立”一词的意义, 预设一种冲突或竞争的关系; 在这种关系里, 除了发生冲突或相互竞争的两造(或多造)之外, 尚有一个(或多个)第三造。当第三造的言行并不会帮助(或妨碍)其中一造的得胜时, 第三造的立场, 便是中立的; 反之, 则不是中立的。一般说来, 国际政治中的交战关系, 最能凸显出“中立”的日常意义。例如, 当甲、乙两国发生战争时, 宣布“中立”的丙国的行动, 便被预期不会帮助(或妨碍)甲国(或乙国)的战胜。丙国之所以宣布“中立”的一个主要原因, 乃是丙国的行动“可能”会影响甲、乙两国的战争胜负; 假使丙国的行动毫无影响作用, 则丙国就无宣布中立的必要了。可是, 即使在国际政治中, “中立”的意义, 也非全然一清二楚。例如, 在丙国宣布中立之后, 丙国的人民(甚至是丙国的国营机构)是否仍然可跟甲国(或乙国)从事固有的经济活动, 例如贩卖粮食、或石油, 甚至传统武器呢? 诚然, 当不致左右甲、乙两国的交战胜负时, 丙国的经济活动, 应当不算违反“中立国”的承诺; 一旦影响到胜负时, 便违背了“中立国”的允诺。值得注意的, 姑且不论谁来判定“是否影响了交战胜负”的问题, 当丙国的经济活动不算违反“中立”承诺时, 所谓“中立国”的行动, “并不是完全避开”甲、乙两国的行动。这就是说, 在日常生活里, “中立”一词未必完全等于“避开”或“不介入”。

从这个简单例子, 我们就可看出, 在日常生活里, “中立”一词至少含有两种主要的意义。第一个意义乃是“不介入”(或“避开”)正在发生的冲突或竞争。第二个意义则是“介入”正在发生的冲突或竞争, 但其介入不致影响双方的胜负条件。那么, 在自由主义主张的“价值中立”里, 所谓的“中立”, 究竟属于哪一种意义呢? 从上文引述 Dworkin 的一段文字看来, 亦即从“政府必须中立……政治决定必须尽可能地独立在任何特定之好生活的观念外, 或者, 独立在要将何种价值赋予生活的观念外”看来, 自由主义所谓的“中立”, 乃指“独立在……之外”, 也就是“不介入”或“避开”。据此而

言,自由主义的“价值中立”主张便是,政府官员应该“不介入”(或“避开”)公民间各种不同“有价值生活方式的观念”(或“好生活方式的观念”)的优劣判断(或争议、或竞争、或冲突)。显然的,这种“价值中立”主张本身仍是一个价值判断。

这样的诠释,实际上契合 Peter Jones 所谓自由主义的“国家观”:国家(或政府)仅在公民生活中扮演一个“本质上次要的”角色。Jones(1989:9)说:“规定公民追求任何一套的特定目标,不是国家的功能。说明白些,国家应让公民自行设定目标、自行建构本身生活。国家应该自限于一些安排的建立工作;所建立起来的这些安排,容许每位公民去追求其本身自认为适当的目标……国家仅在公民生活中扮演一个本质上次要的角色。在美式足球比赛中,裁判仅是执行比赛规则,其本人并不参与踢球或传球;在规则内进行球赛的,乃是两队的球员。同样的,国家本身并不追求好生活,不论‘好生活’是什么。国家仅是建立并维持一些基本规则,从而使得公民能在基本规则内追求好生活。因此,中立论者全神贯注于正义。我们对于国家的评判,不是根据国家是否促进了某种全面性的好生活观念……而是依据国家建制是否能使诸个体追求本身设定的好生活观念。这些建制应该展现出来的最重要品质,就是正义的品质。”

依据本文第二节的解析,除了诱导、推荐、赞许、忠告、及劝导等评价意义之外,价值判断还包含(或至少隐含)一些经验意义(或事实意义),借以作为支持其评价意义的“事实理由”。那么,如同本文前两节的评述,对于自由主义的“价值中立”主张,我们仍可进一步探究两个问题:支持它的“事实理由”是什么(亦即它是否可欲)?它是否可行?

事实上,根据本文第三节的解析,在论证“价值中立”的可欲性上,我们仅从“价值语句的真伪判断,落在科学研究的范围之外”的论点,就可直接推论“任何人(包含政府决策官员与专家学者)都应该避开公民间各种不同之有价值生活方式的观念(或“好生活方式的观念”)的优劣判断”的主张,也就是自由主义的“价值中立”的主

张。然而, Waldron(1989: 73)与 Kymlicka(2002: 214)却断定,这是“情绪说”(或“怀疑主义”)的“不可知性的论证”,而非自由主义的论证形式。姑且不论这种断定是否正确,他们所谓之正确的自由主义的论证形式,究竟是什么?

按照 Mason(1990: 433-434)、Sher(1997)以及 Kymlicka(2002: 212-218)的说法,自由主义支持其“价值中立”主张的可欲性,主要诉诸“自我决定(或自主性)的论证”。^[1]大体而言,此一论证约可成两个部分。第一部分的论证是:将人当做完全的道德存在而加以尊重的唯一方式,乃是允许人们在生活之中自行决定如何去过一种“有价值的生活方式”(或“好的生活方式”);或者,去否定人们在生活之中自行决定如何去过一种“有价值的生活方式”(或“好的生活方式”),就是不把人们当作平等者而来加以对待。一旦政府官员促进特定一种的“有价值的生活方式”(或“好的生活方式”),便会否定人们的自主性,即使政府官员声称其所促进的生活方式可使人们去过一个更有价值的生活方式、或可以阻止人们去过一种卑微的(或没有价值的、或不好的)的生活方式。

然而,第一部分的论证,遭遇到一些困难。在日常生活中,为数不少之人(例如未成年人)实际上不知道如何去过一种“有价值的生活方式”。另外一些人(例如意志薄弱之人)即使知道如何去过一种“有价值的生活方式”而能自我决定,也时常由于各种因素而屡屡后悔做了错误抉择。那么,在“有价值的生活方式”的抉择上,尊重这些时常犯错者或无行为能力者的自我决定,不是等于将

[1] 依据 Sher(1997: 15-17, chapters 5 and 6)与 Mason(1990: 433-434)的说明,除了“自我决定的论证”之外,自由主义还曾诉诸“预防性的论证”与“不可知性的论证”。然而, Mason(1990: 433-434)指出,“自我决定的论证”乃是其中“最有希望的、最广受自由主义者所接受的”论证形式,而如正文所示, Waldron(1989: 73)与 Kymlicka(2002: 214)断定,“不可知性的论证”乃是怀疑主义(或情绪说)的基本见解,而非自由主义的论证形式。有鉴于此,本文此处的说明,仅诉诸其中最重要的“自我决定的论证”。

之推向悲惨的生活方式吗？事实上，纵然是一些身心成熟之人，依然也有犯错而后悔之时。一般而言，去弄清楚什么是值得过的“有价值的生活”，通常不是一件轻易之事。例如，我们时常看见一些身心成熟的大学生，在其人生规划中自我决定去过某一种“有价值的生活方式”，例如医师、或律师、或会计师之类的生活，但成为医师、或律师、或会计师后，却常因生活单调而后悔不已。因此，纵然将上述第一部分论证中的“人们”改成“身心成熟的人们”，而使第一部分论证转成“将身心成熟的人们当做完全的道德存在而加以尊重的唯一方式，乃是允许他们在生活之中自行决定如何去过一种‘有价值的生活方式’”，依然无法排除人们可犯错的困难。如此说来，是否应由政府要求或鼓励人们去过一种政府认定的“有价值的生活方式”，从而阻止人们去做错误的或坏的自行抉择呢？例如，政府是否应该鼓励一种高文化水准的生活方式，从而补助“古典交响乐”之类的文化活动，并对“职业摔跤”之类的粗俗活动加以课税呢？

某些自由主义者或会指出，在“有价值的生活方式”的决定上，身心成熟之人虽有犯错的可能，但其错误程度可能远小于政府官员所犯的误差，因此政府不宜促进特定的“有价值的生活方式”。不过，无论如何，在“自我决定的论证”的第一部分中，确实包含了一种尚待解决的难题。

为了排除这种困难，自由主义者诉诸第二部分的“自我决定的论证”。“自我决定的论证”的第二部分，端在于区别“好的生活”与“当前相信为好的生活”（或“有价值的生活”与“当前相信为有价值的生活”）。Kymlicka(2002:214-215)指出：“去过一种好生活，不同于去过当前相信为好的那种生活。对于我们目前活动的价值，我们可能犯错。我们可能看出，我们一直在浪费生命、一直在追求原先误以为十分重要的、但实际上却是无足轻重的目标……在很大的程度上，自我决定就是去做这些困难的、潜在上可错的判断工作。我们的政治理论，应该考虑到这种困难性与可错性。”这就是说，去过“好的生活”（或“有价值的生活”），应有两个先行条件：首

先,“好的生活”观念,必须来自个体的内在省思;其次,我们应有质疑并检视“当前相信为好的生活”观念的自由。有了这种自由,便可检讨并修正“当前相信为好的生活”的观念,进而有助于发现“好的生活”。

如此一来,第二部分的“自我决定的论证”,不但可以排除其第一部分论证中所隐含的困难,而且可以扣紧自由主义一向高举的“自由”大纛,进而呼应当代自由主义一再宣扬的“正义”观念。这就是说,在这样的论证之下,国家的角色,仅在权利与资源上提供一种正义的分配,以期诸个体能够基于省思而去追求“好的生活”。国家不应该将实际上或理想上所有的“好生活”加以公开排列优劣等第,更不应从中择一来推行。因此,“国家的正当性基础,端在于共享的正义感,而不在于共享的好观念。自由主义者试图透过公众去采纳正义原则而来维持一个正义社会,但不要求公众去采纳某些特定的好生活原则……假使考察我们的社会历史,那么自由主义的中立主张,诚然具有很大的优点;这种巨大的优点,不但表现在它的潜在包容性,而且呈现在它的否定——否定附属团体必须迎合主流团体所界定的‘生活方式’”(Kymlicka, 2002: 253, 260)。

据此而言,在综合第一与第二部分的论证之后,整个“自我决定的论证”便如下述:将人当做完全的道德存在而加以尊重的唯一方式,乃是允许人们在生活之中具有质疑并检视“当前相信为好的生活”观念的自由,从而使人们自行决定如何去过一种“好的生活”(或“有价值的生活”);去否定人们在生活之中具有质疑并检视“当前相信为好的生活”观念的自由,从而否定人们自行决定如何去过一种“好的生活”(或“有价值的生活”),就是不把人们当作平等者而来加以对待。

然而,自由主义纵然在“自我决定的论证”下论证了“价值中立”的可欲性,但许多学者仍然深信“价值中立”不具可行性。这些反对者指出,不论我们如何诠释“政府”或“政治”,也不论我们如何界定“政治制度”,亦不论我们如何解说“政策”,任何政府的任何政

治制度或决策,都会涉及社会价值(或社会资源)的权威性分配,从而自动地有益于某一种“好的生活方式”甚于另外一种“好的生活方式”,因此政府官员根本无法保持“价值中立”。例如,警察与军队之类的制度,必须要求纪律、服从、勇敢等特性,从而有益于鼓励这些特性的“好的生活方式”,而不利于(或无助于)鼓励其他特性(例如自动自发、怜悯、温和)的“好的生活方式”。再如,保护自然环境或禁止林地开发的各种政策,明显裨益闲云野鹤的生活方式甚于汲汲营营的生活方式。简单说,对于各种“好的生活方式”,任何政策不但注定会有影响结果,而且更会造成大小不一的影响结果。假使自由主义的“价值中立”主张中的“中立”,乃指“不介入”或“避开”,那么在任何政策必对各种“好的生活方式”产生不同效果下,自由主义的“价值中立”主张,如何可能具有可行性呢? Sher (1997:4)就曾质问说:“不中立既是如此普遍而不可避免,那么中立论不是从一开始就注定失败了吗?”

为了化除这种质疑,或为了论述其“价值中立”主张确具可行性,自由主义者便将“价值中立”区分成“辩护性的中立”(“justificatory neutrality”)与“结果性的中立”(“consequential neutrality”)两种,进而指出其所主张的“价值中立”,乃是“辩护性的中立”,而非“结果性的中立”。〔1〕

所谓“辩护性的中立”,乃指“国家并不基于好生活观念的内在优劣性而来辩护它的行动,也不刻意影响人们对于这些不同观念

〔1〕除了“辩护性的中立”与“结果性的中立”之外,这两种“价值中立”尚有其他术语,例如“中立的政治关切”(“neutral political concern”)与“观念排除”(“exclusion of ideas”)、“辩护性的中立”与“效果性的中立”(“effect neutrality”)、“程序性的中立”(“procedural neutrality”)与“后果性的中立”(“outcome neutrality”)、“目标性的中立”(“neutrality of aim”)与“影响性的中立”(“neutrality of influence”)、“弱势中立论”(“weaker version of neutralism”)与“强势中立论”(“stronger version of neutralism”)(Kymlicka, 1989: 883; Pendlebury, 2002: 360, 374-375, n. 6; Churchill, 2003: 71-72, n. 20; Sher, 1997: 4)。

的价值判断”(Kymlicka, 2002: 245)。这就是说, 政府官员不应“为了”促进(或妨碍)某一“好生活方式的观念”而采取任何政策; 或者, 政府官员不应介入各种“好生活方式的观念”之相互竞争(或彼此冲突)的“意图”, 乃是政府官员辩护其政策的理由。所谓“结果性的中立”, 乃指任何决策所导致的结果, 对于各种不同“好的生活方式”, 必须是公平而无偏袒。这就是说, 任何政策必以“相同程度”来促进各种不同“好的生活方式”。

这样的区分, 实际上对应着笔者在上文中所做的分辨。于上文中, 笔者曾经指出, 在日常生活里, “中立”一词至少含有两种主要的意义。第一个意义乃是“不介入”(或“避开”)正在发生的冲突或竞争。第二个意义则是“介入”正在发生的冲突或竞争, 但其介入不致影响双方的胜负条件。两相对照, 我们就可看出, “辩护性的中立”中的“中立”意义, 乃是“不介入”(或“避开”)正在竞争或冲突的各种“好的生活方式”。“结果性的中立”中的“中立”意义, 乃是“介入”正在竞争或冲突的各种“好的生活方式”, 但其介入结果不致改变各造相互之间的原本状况, 或其介入乃是“无偏无私地平等促进了”(或“无偏无私地平等实现了”)各种好的生活方式。

诚然, 在“辩护性的中立”主张上, 引起了如何确定政府官员的决策“意图”的问题(Sher, 1997: 23-24), 而在“结果性的中立”主张上, “无偏无私地平等促进或平等实现”之类的语词, 更惹起了不易克服的测量难题与一些论证问题(Jones, 1989: 15-18; Waldron, 1989: 67; Caney, 1991; Kymlicka, 2002: 218)。不过, 无论如何, 在做了这样的区别后, “辩护性的中立”便仅指涉政府官员制定政策的“意图”或“理由”, 而“结果性的中立”则关涉政策的结果。因此, 原先的质疑, 亦即任何政策必定裨益某一“好生活方式的观念”甚于另一“好生活方式的观念”的异议, 就只能直指“结果性的中立”, 而无关于“辩护性的中立”了。据此而言, 在运用“辩护性的中立”来诠释“价值中立”后, 自由主义的“价值中立”主张便具可行性了。

六、结 语

在人文、社会科学的研究领域中,“价值中立”的主张,长久以来就是一个备受瞩目而极具争议性的课题。前人讨论此一课题的专著,虽然层出不穷,可是众说纷纭,至今依然没有定论。笔者不揣鄙陋,试图凭借前人的一些真知灼见,以期针对此一困难课题进行一个有系统的解析工作。在分别剖析“实然与应然”、“经验研究的价值中立”、“逻辑推论的价值中立”、“自由主义的价值中立”等争议后,笔者希望本文各节的论述,既能澄清论战各造的观点,又能提供一些暂时性的解答。大体而言,在这些暂时性的解答中,约有下列几个敝帚自珍的论点。

第一,除了诱导、推荐、赞许、忠告、及劝导等评价意义之外,“价值语句”还包含(或至少隐含)一些经验意义(或事实意义),因此“价值语句”虽然有别于“事实述句”,但并非如同“情绪说”所谓的“它们只是用来表达个人的情绪或生活态度而已”。

第二,历来许多知名学者曾以“负载价值的事实”或“负载理论的事实”的见解,而来谴责“事实”与“价值”之间截然有别的论点,或来批判“实然”与“应然”之间存在着一条不可跨越的逻辑鸿沟的论点。依据笔者的浅见,在所谓“负载价值的事实”或“负载理论的事实”的一般论述中,“事实”这一语词隐含着“事实”与“事实述句”两种用法;前者指涉“真实本身”,后者指涉特定陈述者对于“真实本身”的“特定见解”。值得注意的,在所谓“负载价值的事实”(或“负载理论的事实”)之类的一般论述中,或在批判“价值中立”的主张中,批评者通常并未分辨“事实”的这两种不同意义,从而常将后者视同于前者,使得“特定见解”的诉求,巧妙地转成“真实本身”的披露。

第三,在经验研究的领域上,“价值中立”的主张,约可分成三种:价值语句的真伪完全落在科学研究范围之外、研究者在各个研究阶段上应该保持价值中立、研究者在各个研究阶段上能够(或可

以)保持价值中立。当其中所谓的“价值”是指广义的价值、“中立”是指“不做真伪的判断”、价值中立的主体是指研究者时,第一种“价值中立”主张确实可以成立。当其中所谓的“价值”是指广义的价值、“中立”是指“祛除”、价值中立的主体是指研究者时,第二与第三种“价值中立”主张确实无法成立。当其中所谓的“价值”是指“科学外的价值”或“非认知性的价值”、“中立”是指“祛除”、价值中立的主体是指研究者时,第二与第三种“价值中立”主张也可成立。在第三种“价值中立”的议题上,笔者的浅见是:研究者虽在“发现系络”中不可能保持“价值中立”,但在“验证系络”中却属可能。

第四,在逻辑推论的研究领域上,当“价值中立”主张中的“价值”是指“非认知性的价值”或“科学外的价值”、“中立”是指“祛除”、价值中立的主体是指推论者时,Searle 有关“制度事实”的论证与 Bhaskar 有关“正确理论”的论证,都不足以推翻“休谟铁则”。不论是在“可欲性”上,或在“可行性”,“价值中立”均可成立。

第五,在自由主义的“价值中立”主张中,所谓的“价值”,乃指公民间各种不同的“有价值生活方式的观念”(或“好生活方式的观念”),所谓的“中立”,是指“不介入”或“避开”,而应该保持价值中立的“主体”,则指“政府官员”,至少是具有决策能力的政务官与立法者。因此,自由主义的“价值中立”主张便是:政府官员应该“避开”(或“不介入”)公民间各种不同“有价值生活方式的观念”的优劣判断(或争议、或竞争、或冲突)。

第六,自由主义者虽然基于“自我决定的论证”,而有效地论述了其“价值中立”主张的可欲性,但为了排除此一主张不具可行性的困难,却得分辨“辩护性的中立”与“结果性的中立”,进而运用“辩护性的中立”而来再次诠释其“价值中立”的主张:政府官员不应介入公民间各种不同“有价值生活方式的观念”之优劣判断(或争议、或竞争、或冲突)的“意图”,乃是政府官员辩护其政策的理由;或者,政府官员不应“为了”促进(或妨碍)某一“有价值生活方式的观念”而采取任何政策;或者,政府官员不应基于特定“有价值

生活方式的观念”的内在优劣性,而来辩护政府的决策。

参考文献

中文部分

江宜桦

2001 《自由民主的理路》,台北,联经。

吕亚力

1979 《政治学方法论》,台北,三民。

袁颂西

1995 《政治研究与价值问题:方法论上的探讨》,载《政治科学论丛》,第6期,145-170页。

张旺山

1998 《韦伯的价值多神论》,收入萧高彦与苏文流主编:《多元主义》,台北,“中央研究院”社科所,269-306页。

郭秋永

1972 《价值与政治科学》,载《东方杂志》,复刊第5卷第8期,35-40页。

1981 《政治科学中的价值问题:方法论上的分析》,台北,“中央研究院”。

1988 《政治学方法论研究专集》。台北,“商务印书馆”。

1995 《解析“本质上可争议的概念”:三种权力观的鼎力对峙》,载《人文及社会科学集刊》,第7卷第2期,175-206页。

2001 《当代三大民主理论》。台北,联经。

2002 《逻辑实证论、行为主义、及后行无主义:经验性政治研究的理论基础》,载《人文及社会科学集刊》,第14卷第4期,465-514页。

2004 《对峙的权力观:行为与结构》,载《政治科学论丛》,第20期,29-78页。

2005 《批判实存主义与价值中立原则》,载《人文及社会科学集刊》,第17卷第3期,565-614页。

黄肇辉、黄竞涓

2005 《“国家中立原则”之反思：女性主义与自由主义之对话》，发表于台湾政治学会年会暨“台湾民主的挑战与前景学术研讨会”。

刘 莘

2003 《中译本附录：关于“good”的翻译的哲学解释》，见 Will Kymlicka 著，刘莘译：《当代政治哲学导论》，台北，联经，637-645 页。

魏 镛

1971 《价值祛除》，载《云五社会科学大辞典》，第 3 册，《政治学》，368-369 页。

外文部分

Benton, Ted and Ian Craib

2001 *Philosophy of Social Science : The Philosophical Foundations of Social Thought*. New York: Palgrave .

Bhaskar, Roy

1986 *Scientific Realism and Human Emancipation*. London: Verso.

1997 *A Realist Theory of Science*. First published in 1975 by Leeds Books. This edition first published in 1978 by The Harvester Press. London and New York: Verso.

1998a “General Introduction,” in Margaret Archer, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson and Alan Norrie eds. , *Critical Realism : Essential Readings*. London and New York: Routledge, pp. ix-xxiv.

1998b *The Possibility of Naturalism : A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences* (3rd ed). London and New York: Routledge.

Brandt, Richard

1996 *Facts, Values, and Morality*. New York: Cambridge

University Press.

Brecht, Arnold

1959 *Political Theory: The Foundations of Twentieth-Century Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press.

Bowen, Don

1977 "Objectivity as a Normative Standard," *The Journal of Politics* 39: 201-210.

Buckler, Steve

2002 "Normative Theory," in David Marsh and Gerry Stoker, eds., *Theory and Methods in Political Science* (2nd ed). New York: Palgrave Macmillan, pp. 172-194.

Caney, Simon

1991 "Consequentialist Defences of Liberal Neutrality," *The Philosophical Quarterly*, 41 (165): 457-477.

Churchill, Robert

2003 "Neutrality and the Virtue of Toleration," in Dario Castiglione and Catriona Mckinnon eds., *Toleration, neutrality, and Democracy*. London: Kluwer Academic Publisher, pp. 65-76.

Clough, Peter and Cathy Nutbrown

2002 *A Student's Guide to Methodology: Justifying Enquiry*. London: Sage.

Collier, Andrew

1994 *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskars's philosophy*. London and New York: Verso.

Dahl, Robert

1963 *Modern Political Analysis*. N. J. : Prentice-Hall.

1998 *On Democracy*. New Haven: Yale University.

Dahl, Robert and Bruce Stinebrickner

2003 *Modern Political Analysis* (6th ed). N. J. : Prentice-Hall.

Dahrendorf, Ralf

1968 "Values and Social Science: The Value Dispute in Perspective," in Ralf Dahrendorf ed. , *Essays in the Theory of Society*. Stanford University Press, pp. 1-18.

Dworkin, Ronald

1985 *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press.

Easton, David

1971 *The Political System : An Inquiry into the State of Political Science* (2nd ed). New York: The Free Press.

Farrelly, Colin

2003 "Neutrality, Toleration and Reasonable Agreement," in Dario Castiglione and Catriona Mckinnon eds. , *Toleration, Neutrality, and Democracy*. London: Kluwer Academic Publisher, pp. 111-123.

2004 *Introduction to Contemporary Political Theory*. London: Sage.

Goodin, Robert and Andrew Reeve

1989a "Liberalism and Neutrality," in Robert Goodin and Andrew Reeve eds. , *Liberal Neutrality*. London and New York: Routledge, pp. 1-8.

Goodin, Robert and Andrew Reeve (eds.)

1989b *Liberal Neutrality*. London and New York: Routledge.

Grigsby, Ellen

2002 *Analyzing Politics : An Introduction to Political Science* (2nd ed), CA: Wadsworth/Thomason Learning.

Hare, Richard

1952 *The Language of Morals*. New York: Oxford University Press.

Hempel, Carl

1965 "Science and Human Values," in his *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: The Free Press, pp. 81-96.

1983 "Valuation and Objectivity in Science," in R. Cohen and L. Laudan eds., *Physics, Philosophy and Psychoanalysis*. Boston: Reidel, pp. 73-100.

Holland, Jeremy and John Campbell

2005 "General Introduction: Context and Challenges for Combining Methods in Development Research," in Jeremy Holland and John Campbell eds., *Methods in Development Research: Combining Qualitative and Quantitative Approaches*. UK: ITDG Publishing, pp. 1-18.

How, Alan

2003 *Critical Theory*. New York: Palgrave.

Isaac, Jeffrey

1987 *Power and Marxist Theory: A Realist View*. Ithaca: Cornell University Press.

Jones, Peter

1989 "The Ideal of Neutral State," in Robert Goodin and Andrew Reeve, eds., *Liberal Neutrality*. London and New York: Routledge, pp. 9-38.

Kymlicka, Will

1989 "Liberal Individualism and Liberal Neutrality," *Ethics* 99(4):883-905.

2002 *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (2nd ed). New York: Oxford University Press.

Lacey, Hugh

1999 *Is Science Value Free?* London: Routledge.

Lazar, David

2004 "Selected Issues in the Philosophy of Social Science," in Clive Seale ed., *Researching Society and Cultures* (2nd ed.). London: Sage Publication, pp. 7-19.

Mason, Andrew

1990 "Autonomy, Liberalism and State Neutrality," *The Philosophical Quarterly* 40(161): 433-452.

Morrice, David

1996 *Philosophy, Science and Ideology in Political Thought*. London: Macmillan.

Oppenheim, Felix

1968 *Moral Principles in Political Philosophy*. New York: Random House.

Payne, Geoff and Judy Payne

2004 *Key Concepts in Social Research*. London: Sage Publication.

Pendlebury, Michael

2002 "In Defense of Moderate Neutralism," *Journal of Social Philosophy* 33(3): 360-376.

Popper, Karl

1969 *Conjectures and Refutation: The Growth of Scientific Knowledge* (3rd ed). London: Routledge and Kegan Paul.

Ricci, David

1984 *The Tragedy of Political Science: Politics, Scholarship, and Democracy*. New Haven: Yale University Press.

Roth, Guenther and Wolfgang Schluchter

1979 *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*.

Berkeley: University of California.

Sartori, G. iovanni

1962 *The Democratic Theory*. Michigan: Wayne State University Press.

1987 *The Theory of Democracy Revisited*. New Jersey: Chatham House Publishers.

Sher, George

1997 *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Waldron, Jeremy

1989 "Legislation and Moral Neutrality," in Robert Goodin and Andrew Reeve eds., *Liberal Neutrality*. London and New York: Routledge, pp. 61-83.

Weber, Max

1949 *The Methodology of the Social Sciences*, translated and edited by Edward Shils and Henry Finch. New York: The Free Press.

Young, Shaun

2004 "Introduction: The Concept of Political Liberalism," in Shaun Young ed., *Political Liberalism*. Albany: State University of New York, pp. 1-23.

Zolo, Danilo

1995 "The Tragedy of Political Science," in K. Gavoroglu et al. eds., *Science, Politics, and Social Practice*. MA: Kluwer Academic Publishers.

载《政治与社会哲学评论》,2006年12月,第19期,153-214页。

SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs. No. 19, December 2006, pp. 153-214.

罗尔斯与社会正义的场域^{*}

谢世民^{**}

一、前言

罗尔斯在《正义论》里开宗明义说：“正义是社会制度的首要美德。”(Rawls, 1971: 3/3rev.) 由于罗尔斯的影响力, 当代论者对于社会正义的讨论几乎都以社会制度为对象, 把社会制度当成社会正义的

* 作者感谢“行政院”“国家科学委员会”在本文写作期间所给予的支持和补助, 也感谢研究助理张晨同学的各种协助。本文是“国科会”研究计划(计划编号: NSC92-2411-H-194-005)的部分成果。本文的几份初稿曾在台湾“清华大学”哲学所、“中央研究院”中山人文社会科学研究所、台湾哲学学会年会、东吴大学哲学系以及《政治与社会哲学评论》社与“中研院”社科所合办的纪念罗尔斯学术研讨会上宣读。吴瑞媛教授对每份初稿的准备和完成都给了我极大的鼓励和帮助, 我也非常感谢当时在场的许多参与者给我的批评和指教。两位匿名审查人在最后阶段所提出的指正和建议, 让我有机会避免了许多含混不清和错误, 也重新调整了论文结构和论证策略, 在此一并致谢。当然, 文中遗留的任何缺陷, 仍由作者负责。

** 台湾中正大学哲学系教授。

场域。然而,接受罗尔斯的这项论断,并不蕴含说,我们也必须同意,社会是否合乎正义,完全取决于它的制度。我们不应该因为强调社会制度,而忽视了制度赖以存在的社会条件,特别是社会的道德、风气和习俗,因为合乎社会正义的制度,一旦建立,是否可长可久,终究有赖于社会成员是否愿意遵从制度对自己的要求,不仅如此,社会正义所要求的制度改革是否具有可行性,有时候也取决于社会成员是否愿意调整自己的动机结构,而社会的道德、习俗和风气对于个人的动机结构往往有决定性的影响。我们都知道,即使人民有守法的意愿,政府为了达成某项目的而采用的社会制度是否可行(也就是说,是否真的能达成这项目的,不会无效或适得其反),在一定程度上,决定于人民的动机结构。例如,为了提升偏远地区小学的教育品质,政府将偏远地区的小学教师薪水加倍。这项政策是否真能提升偏远地区小学的教育品质,端视优秀的教师是否因为这项政策而改变他们的选择。如果他们不会因为薪水调整而选择去偏远地区任教,那么这项政策便达不到预期的目的。最后反而只是那些喜欢薪水高一点的、不介意在偏远地区生活的教师留在那里,但教育品质不见得有所改善。同样地,为了增加税收,补贴低收入户的所得,以缩小贫富差距,政府想要课征资本利得并调高累进所得税最高级距的税率,但这样的政策并不一定有效。这种政策在台湾地区社会目前的条件下大概会无效,因为我们可以预见,大企业家和高所得者将以合法的方式(例如,减少投资、甚至撤资,降低工时、甚至转业),让政府白忙一场,即使这些人没有(能力或意志)透过“国会”阻止行政部门实施这样的政策。这些改革的障碍应该是大家熟知的:这些政策无法使预期的(似乎比较合乎公平正义的)效果出现,不是因为有人违法或不遵从社会制度对他们的要求,而仅仅是因为社会缺乏一种相应的风气、个人缺乏相应的动机。

以社会制度作为社会正义的主要对象,虽然相当自然,但不应该让我们误以为社会正义对个人只要求遵从合乎正义的社会制度而已。主要的理由是合乎正义的社会制度并不一定存在,而当正义制度不存在时,社会正义会要求我们(特别是不义制度下的受益者)牺

牲个人利益去协助建立合乎正义的社会制度。虽然社会正义并不要求个人做无限度的牺牲,但是总会要求一定程度的牺牲,至于程度的高低,则取决于社会制度不义的严重性、个人在不义制度下受益的程度、个人所肩负的其他道德义务等相干的因素。上述两个例子(偏远地区的教育品质、缩小贫富差距的税制改革)让我们有理由相信,社会正义对社会的风气和习俗也是有所要求的。如果它们是社会正义未能落实的障碍,那么社会就应该设法加以调整。然而,根据罗尔斯的正义论,社会正义完全可以只透过改善社会制度来实现;也就是说,社会制度是否合乎正义,端视在现行的社会条件下,社会制度是否还有改善的空间,无需去考虑我们是否可以透过调整某些社会条件,而让原本不可行的改革成为可行。如果社会风气是自私自利,那么我们必须面对它,在自私自利的基础上去设计社会制度,落实正义原则。换言之,公民只有改善社会制度的义务,而无调整社会条件的义务。

罗尔斯的正义论对非制度性的社会条件不够重视、否认社会正义对社会道德、习俗和风气也有所要求,因此受到了 G. A. Cohen 的强烈批评。本文基本上同意 Cohen 的批评。本文将指出,罗尔斯对个人的责任与社会的责任之合理划分所提出的原则,使得他不能忽视社会道德、风气和习俗。本文论证,一旦罗尔斯把社会的道德、风气和习俗纳入社会正义的适用范围内,扩大了社会正义的场域,那么罗尔斯的差异原则(the Difference Principle)是否仍然具有合理性,或应该如何诠释才具有合理性,将是一个新的问题。针对这个问题,本文区别目的论式的诠释与合理契约论式的诠释,并且主张我们应该以后者来理解差异原则,才不至于让差异原则导致全盘主义。以下我首先扼要介绍罗尔斯的正义论和 Cohen 的批评,然后在其余各节逐步说明和辩护这些论点。

二、罗尔斯的政治性正义观

自 1971 年的《正义论》之后,罗尔斯便不断地以不同的方式

去定位、厘清、修正他称之为“正义即公平”(justice as fairness)的正义观。在这个过程中,大致从1980年出版的《道德理论中康德式的建构主义》开始,到1985年《正义即公平:政治性的而非形而上学的》,罗尔斯逐渐确定了一项命题,那就是:正义即公平乃是一个政治性的正义观。这项命题有几层意思。首先,罗尔斯指出,正义即公平建立在一个非常基本的社会观念之上,他说:“社会是自由平等的公民之间公平的合作系统。”(Rawls,1999a:306,365,394;1996:9,15-22;2001:5-8)罗尔斯强调,这个社会观念(以及正义即公平所使用的其他观念),不是他透过抽象思维、分析语词的意义所建构出来的,而是我们可以在宪政民主社会的政治文化之中发现的。以政治文化作为正义观的理论资源是他所谓“政治性的”一词的第一层意思(Rawls,1999a:306,390,427,480;1996:13f,175,223;2001:27,29-33,34-35,148)。对此,有些论者也许会认为,就这层意思上的“政治性的”而言,政治性的正义观具有局限性,不适用宪政民主以外的社会。罗尔斯接受这样的批评,承认自己的正义观确实只适用于宪政民主社会(Rawls,1996;2001)。罗尔斯是否在此让步太快,也许值得斟酌,但更值得注意的是另外一层意思的“政治性的”。

正义即公平是政治性的,另外一层意思是说,正义即公平的适用对象是特定的:它所倡议的正义两原则(the Two Principles of Justice)^[1]仅仅以社会基本结构为规范对象,并不适用于社团、公司、家庭、教会或大学,更无意被当成个人行动的最高纲领(Rawls,

[1] 正义两原则:(1)每个人都有不可剥夺的权利去享有一套相当适宜、相等而且相容的基本自由(basic liberties),其中政治自由的公平价值(fair value)必须得到保障;(2)社会和经济不平等应该满足两个条件:(a)这些社会经济不平等必须附着于职位和工作上,并且在公平式的机会平等(fair equality of opportunity)得到落实的情况下,对所有人开放;(b)必须让社会合作中的最不利者(the least advantaged)获得最大的利益。引自《政治自由主义》(Rawls,1996:5)。

1996:11-12)。^{〔1〕} 罗尔斯指出,正义即公平诚然要求社团、公司、家庭、教会和大学的内规满足某些限制(例如,不得侵犯个人的人身自由、信仰自由,不得歧视),但正义即公平并没有要求这些组织必须依据正义两原则来订定内部成员的权利义务、或分配资源(例如,正义即公平并没有要求教会的内部组织必须落实民主原则,并没有要求公司以差异原则分配利润)(Rawls, 2001:162-168)。虽然罗尔斯主张个人有正义的义务(the duty of justice),但是他也强调,正义即公平的正义两原则并不适用于个人及其行为。针对正义的义务,罗尔斯提出两项说明。第一,正义的义务是个人的一项自然义务(natural duties),这意思是说,不论我们同意与否、不论我们是否彼此曾经立约,个人有道德义务去支持合乎正义的社会基本结构,去遵守合乎正义的社会基本结构对自己的约束和要求,而如果社会基本结构尚未合乎正义,那么个人(在一定程度的代价内)有道德义务尽一己之力去改革社会基本结构(Rawls, 1971:115/99rev.)。虽然罗尔斯主张人有正义的自然义务,因此个人在设定自己的目标上、在行为的选择上,必须受到限制,但是他并没有主张个人要以正义两原则之实现为行动的最终理由或人生的目标,或把正义两原则之实现当成人生意义或一切价值的来源。^{〔2〕}

〔1〕 “政治性的”,在某些脉络的使用,意思应该是指“与暴力之使用或斗争有关的”,因此无关乎道德,甚至反道德。但这不是罗尔斯使用“政治性的”一词的含意。罗尔斯指出,正义即公平是具有道德内涵的理论(a moral conception),因为它建立在某些价值、理念和准则之上。以一般较为笼统的方式来说,正义即公平不是价值中立的。罗尔斯所要强调的是,正义即公平不是一般性的道德理论(not a general conception of morality),并没有试图处理社会基本结构之外的其他对象。再者,根据罗尔斯的界定,“政治性的”一词的第三层意思是指,正义即公平不是一种全面性的学说,无意以政治价值之外的价值和理念来说明、论证正义两原则的合理性(Rawls, 1996:12)。

〔2〕 不过,罗尔斯似乎同意康德的警告:如果正义不可能在人间实现,人类就失去了存在的意义(Rawls, 1999b:128)。

罗尔斯认为,在正义即公平的良序社会里,具有正义感(或相信自己有正义的义务)之公民,对于自己行为的最终理由、人生意义的来源、价值的基础等问题,也许会有非常不同但都合理的看法,更可能会基于各自认为恰当的前提去接受正义两原则。第二,根据正义即公平,公民在尽到正义的义务(去支持合乎正义的制度改革、遵守合乎正义的制度对自己的约束和要求)之后,他们可以自由地去追求自己的理想、实现自己有理由看重的目标。在此,罗尔斯的意思并不是说,这一部分的自由不应该受到任何限制,而只是说,公民(个别地或集体地)应该如何使用这一部分的自由、额外还应该受到什么限制,并不是正义即公平所关切的问题。正义即公平并不预设良序社会的公民会对这些问题有一致的答案,更没有主张良序社会的公民必须在这些问题上达成同意。对罗尔斯而言,社会基本结构的安排与个人行为的选择是两个不同的领域,由不同的原则所规范,而前者才是正义即公平所关切的对象。虽然罗尔斯主张正义的义务是个人的自然义务(相对于由契约或承诺而来的义务),但是以社会基本结构为适用对象的正义两原则并不是由这项自然义务演绎出来的,甚至正义的义务也不是由其他自然义务所演绎出来的。罗尔斯强调,别的正义观(如效益主义)也许是应用伦理学(applied moral philosophy),但正义即公平不是。

对于罗尔斯这样的自我定位,我们可以设想有人会批评说,正义即公平仅以社会基本结构为适用对象,是一个不够完整的正义观。这些论者也许会坚持说,一套完整的正义观,不仅必须提出以社会的基本结构为适用对象的正义原则,而且也必须提出以全球性的制度结构为适用对象的正义原则,或者至少也必须提出以国家之间(或民族之间)的互动(互助、武力干预、战争……)为适用对象的正义原则。也许还应该加上以各式各样的组织为适用对象的正义原则、以这些组织之间的互动为适用对象的正义原则、以个人的动机结构、行为选择或人际之间的互动为适用对象的正义原则等等。

罗尔斯诚然必须同意,正义即公平不够完整,不过,这是否构

成一项缺点,则还有待商榷。^{〔1〕}不完整并不等于不合理。就社会基本结构这个对象而言,正义即公平所倡议的正义两原则是否合理,才是关键,或者退一步说,由于罗尔斯希望自己的正义观能与效益主义抗衡(Rawls, 1971: vii-viii/xvii-xviii rev.),因此,就社会基本结构这个对象而言,正义两原则是否比效益原则(the principle of utility)合理,才是评断正义即公平的恰当角度。我们必须检视罗尔斯的实质论证来回答这些问题,而不是抱怨他没有给我们一套完整的理论。

然而,G. A. Cohen 认为,正义即公平不是不完整,而是不一致。在一系列的论文中(Cohen, 1992; 1995; 1997; 2000),Cohen 透过分析罗尔斯的差异原则来阐明他对罗尔斯的批评。为了更明确地掌握这项批评的效度,我们有必要先说明罗尔斯对社会基本结构以及差异原则的了解。我们也将看到,这些说明对本文考虑罗尔斯应该如何回应 Cohen 的批评至为关键。

三、社会基本结构与差异原则

(一) 社会基本结构

“社会基本结构”一词,在罗尔斯的著作里,并非没有歧异,^{〔2〕}但主要的意思还是清楚的,因为,毕竟罗尔斯不断重复地、明白地说:他所谓的“社会基本结构”,指的是“主要制度联合起来所构成的、一套课予义务、赋予权利、分配社会合作所产生之利益的方式”(Rawls, 1971: 7/6rev; cf. 1996: 11, 35, 201, 301; 2001: 4, 8-9, 10, 199)。根据这样的定义,社会基本结构并不是指特定的制度或规则,而是一套规则系统、一套对于社会基本财(如基本自由和权利、

〔1〕 罗尔斯从来就不否认,正义即公平并不是一套完整的正义观。见 Rawls, 1971: 7-8/7 rev; 2001: 10-12。

〔2〕 关于这个歧异,请参考 Pogge, 1989: 21-28。

机会、所得、财富等等)的赋予和分配,实际上起作用的规则所构成的系统。因此,宽松地来了解,任何公开的社会规则,只要有这种作用,就属于社会基本结构,而为了方便起见,我们再把这样社会规则做分类,区别为政治制度、经济制度、家庭制度、教育制度等主要制度,甚至必要时,可以更细分为,宪法、财产制度、契约法、大学法等等。由于对社会基本财之分配起作用的社会规则,可以增加、废除、调整、修正,因此,构成社会基本结构的制度并不是固定不变的:以社会基本结构为适用对象,其实并不是以一组固定不变的制度为对象,而是以分配社会基本财的方式为对象。

然而,更严格地说,由于公开的社会规则其实种类很多,包含法律规则、社会道德、礼仪习俗、语言规则等等,而根据罗尔斯对于正义两原则适用阶段(制宪阶段、立法阶段、司法裁判以及行政阶段)之说明,其实只有法律规则(政治、社会、经济制度和政策),而且是那些对社会基本财之分配起作用的法律规则,才属于社会基本结构。^{〔1〕} 社会道德、习俗和风气,^{〔2〕}即使对社会基本财之分配也起作用,根据罗尔斯的定义,并不属于社会基本结构。社会道德与法律规则之间的一项差别在于,法律规则可以透过一定的程序加以变更,但社会道德则不然。社会道德、习俗和风气的演变,一般而言,相当缓慢(Hart, 1961:171-173)。虽然缓慢,法律规则所构成的分配方式是否真的可行(是否真的会带来预期的效果),却在一定程度上决定于社会道德(习俗和风气),或者说,社会道德(习俗和风气)是决定一套社会基本结构是否可行的社会条件。

〔1〕 对于适用阶段的说明,请见 Rawls, 1971:195-201/171-176 rev. 根据 H. L. A. Hart 的分析,一条规则是法律规则,当且仅当,这条规则通过承认规则的测试而属于一个特殊的规则体系(法体系)。关于承认规则与法律,请见 Hart, 1961:97-107。

〔2〕 笼统地说,习俗和风气与社会道德之区别在于:习俗和风气是一种设定行为标准的公开规则,而不是课予义务的公开规则。根据习俗,我们应该做某些行为(例如,进教堂脱帽),但这些行为并非道德义务,并非是非做不可,否则会受到他人严厉批判或自己良心谴责的行为。

另外,相对于公开的社会规则(不论是法律的还是非法律的),罗尔斯特别指出,个人可以基于对社会规则的认识和了解,而建立行动策略、方针,由于这些个人的行动策略、方针,虽然也是规则,但并不是公开的社会规则,因此自然不属于社会基本结构(Rawls, 1971:56/49rev.)。同理,个人的行为动机(行为格准、动机结构),可能来自于个人的人生经验、伦理理想或宗教信仰,虽然也是以规则的形式出现,但也不属于社会基本结构。个人行为(例如,个别的商业交易、职业的选择、缴税等等),由于是个别的事件,不是规则,因此当然也就不属于社会基本结构。质言之,作为社会正义的场域,罗尔斯的社会基本结构,不包括社会道德、习俗和风气、个人的动机结构和行为,而是由具备三项特征的社会规则所构成的系统:第一,公开的;第二,对社会基本财的分配,实际上起作用的;第三,法律的。而我们将看到,正义即公平把社会正义的场域限定在社会基本结构,问题并不在于罗尔斯没有清楚地界定社会基本结构,而在于他没有考虑到某些非制度性因素对社会正义的相干性。不过,先让我们简要说明罗尔斯的差异原则。

(二) 差异原则

罗尔斯强调,由于社会基本财对我们实现自己的人生计划非常重要,社会基本结构会影响个人的人生前景甚巨。不同的社会基本结构对个人的影响差异也可能甚大。例如,其他条件相同的情况下,一个女性的人生前景,在一个性别平等的社会里,就优于她在一个歧视女性的社会里。同理,就人生前景而言,家庭经济背景不良者,在一个公费教育普及的社会里,就优于她在一个强调使用者付费的社会里;家庭经济背景和天资禀赋都较差者,在一个最低工资较高的社会里,就优于他在一个最低工资较低的社会里。由于在不同的安排里,个人的人生前景可能会有差异,因此每个人应该都会希望社会基本结构的安排(相较于其他可能的安排而言)是对自己最有利的:就自己的人生前景而言,此一安排不会亚于任何其他的安排,即使在这样安排的社会基本结构里,自己的人生前景仍然比其他人的人生前

景差。因此,对于社会基本结构的安排,社会成员之间免不了会有争议,而罗尔斯也指出,自然的物质条件、个人的天资禀赋之分布,无所谓正义不正义的问题,但是社会基本结构的安排就有正义不正义的问题(Rawls,1971:102/87rev.)。

对罗尔斯以及许多论者而言,社会基本结构的安排,如果让某些个人无法掌握的因素(例如如家庭背景、天资禀赋、性别、肤色、省籍等这些无法透过购买保险来弥补差异或缺陷的因素)去影响他的人生前景,而且人际之间也因为这些因素的差异而产生不平等的人生前景,那么受负面影响较大者,似乎可以对这样的安排提出合理的抱怨说:这样的体制安排对他们并不公平。相对而言,社会基本结构的安排,如果只允许个人可以掌握的因素去影响自己的前途,那么个人应该不能合理地对这样的安排有所抱怨,因为,既然个人可以掌握这些因素,那么如何去掌握这些因素以提升自己的财富和社会地位应该是个人的责任。例如,社会基本结构允许人享有自由以自己认为恰当的方式去使用他们的时间和所得(工作或休息、投资或消费、学习或休闲等等),因此所得相同的两个人,如果因为时间和所得的使用方式不同,而结果是一个人的财富和社会地位因而比另一个人的低,那么财富和社会地位较低者似乎不能合理地对这种差异有所抱怨。

在此,罗尔斯的正义第二原则(公平式的机会平等原则和差异原则),可以被看成是对上面所提到的合理抱怨的一种回应,因为它要求说:如果社会基本结构的安排允许个人无法掌握的因素去影响自己的人生前景时,那么这种安排必须落实公平式的机会平等(排除性别以及种族歧视、中立化家庭因素),并且必须让社会处境最不利者获得最大的利益。所谓社会处境最不利者,指的应该是受到这些因素的负面影响最大、人生前景最低的那一群人,而非实际上享有最少社经资源的那一群人。因为实际上享有最少社经资源的那一群人当中,有些人可能出生在优渥的家庭、带有卓越的天资禀赋,但因自己的偏好选择而落入社经地位的底层,而不是因为社会基本结构的安排不利于他们。不过,社会处境最不利者,有

很大一部分(如果不是全部)往往会成为实际上享有最少的社经资源者,正因为社会基本结构的安排不利于他们的人生前景。因此,在罗尔斯的理论里,社会阶层的流动性(social mobility),也许对衡量“公平式的机会平等”是一项相干的变数,但就差异原则而言,对界定“社会合作中最不利者”,并不相干(Rawls,1999a:364)。

根据罗尔斯的理论,一个社会里享有最少社经资源的人事实上是谁,对判断社会基本结构的安排是否合乎差异原则,并不重要。这些人当中也许有自己不够谨慎小心或者喜欢冒险而失败的人,因此他们必须为自己享有最少的社经资源这回事负责。重要的是,享有最少社经资源的人到底享有多少,因为这个额度是测量最不利者的人生前景之指标:最不利者非常可能一辈子都只担任最低工资的工作,因此最低工资加上全民医疗和教育方面的福利(如果有的话),就是最不利者的人生前景之指标。有些最不利者可能因为个人的坚持和努力,可以翻身,但是只要有人翻不了身,那么以上述的方式来作为测量最不利者的人生前景,就应该是恰当的。

总之,根据差异原则,社会基本结构的安排可以允许社会经济资源的不平等,仅当这样的不平等对最不利者最有利。但严格说,差异原则设定了一项限制,而不是设定了一项目标。它并不是说,去提升社会处境最不利者的利益是社会应该要追求的目标,因此可以用来界定社会成员对这项目标的贡献,然后论功行赏。对罗尔斯而言,社会,整体而言,不是社团或社群,并没有所谓存在的宗旨或目的,勉强要说目标,社会的目标是要给每个成员(公民)正义(Rawls,1996:276)。要合乎正义,社会基本结构所允许的社会经济不平等必须对最不利者最有利。根据差异原则,当社会基本结构所允许的社会经济不平等并非对最不利者最有利时,造成这种不平等的规则就必须被调整或修改,唯有如此,社会才算给最不利者正义。^[1]再者,作为一项限制,差异原则并没有要求,社会应该

[1] 我们必须注意到,有些规则的调整不会影响社会成员的人生前景,而即使有些调整会,这些调整也不会对社会成员的人生前景造(接下页注文)

时时刻刻尽一切力量透过行政手段,转移资源,不断让社会处境最不利者获利,否则我们的政府现在就应该挪用两厅院的预算去改善偏远地区的医疗设施。事实上,让政府有权力挪用资源随时去改善最不利者的处境,作为一项规则,是否会让社会基本结构所产生的不平等对社会处境最不利者最有利,非常可疑。我们可以设想,如果有这样规则,那么社会处境最不利者,在预期的心理下,也许会失去透过各种努力改善自身处境的动机,轻易放弃机会,因而(相较于没有这样的规则而言)获利更小。最后,而且对本文而言,也是最重要的,在罗尔斯的理论中,差异原则,作为一项限制,本身并没有要求说,社会成员应该改变他们的动机结构,使得原来不可行的社会基本结构,成为可行,即使这样的社会基本结构所允许的不平等才对最不利者最有利。而这正是 Cohen 认为正义即公平出问题的地方。

四、Cohen 的批评

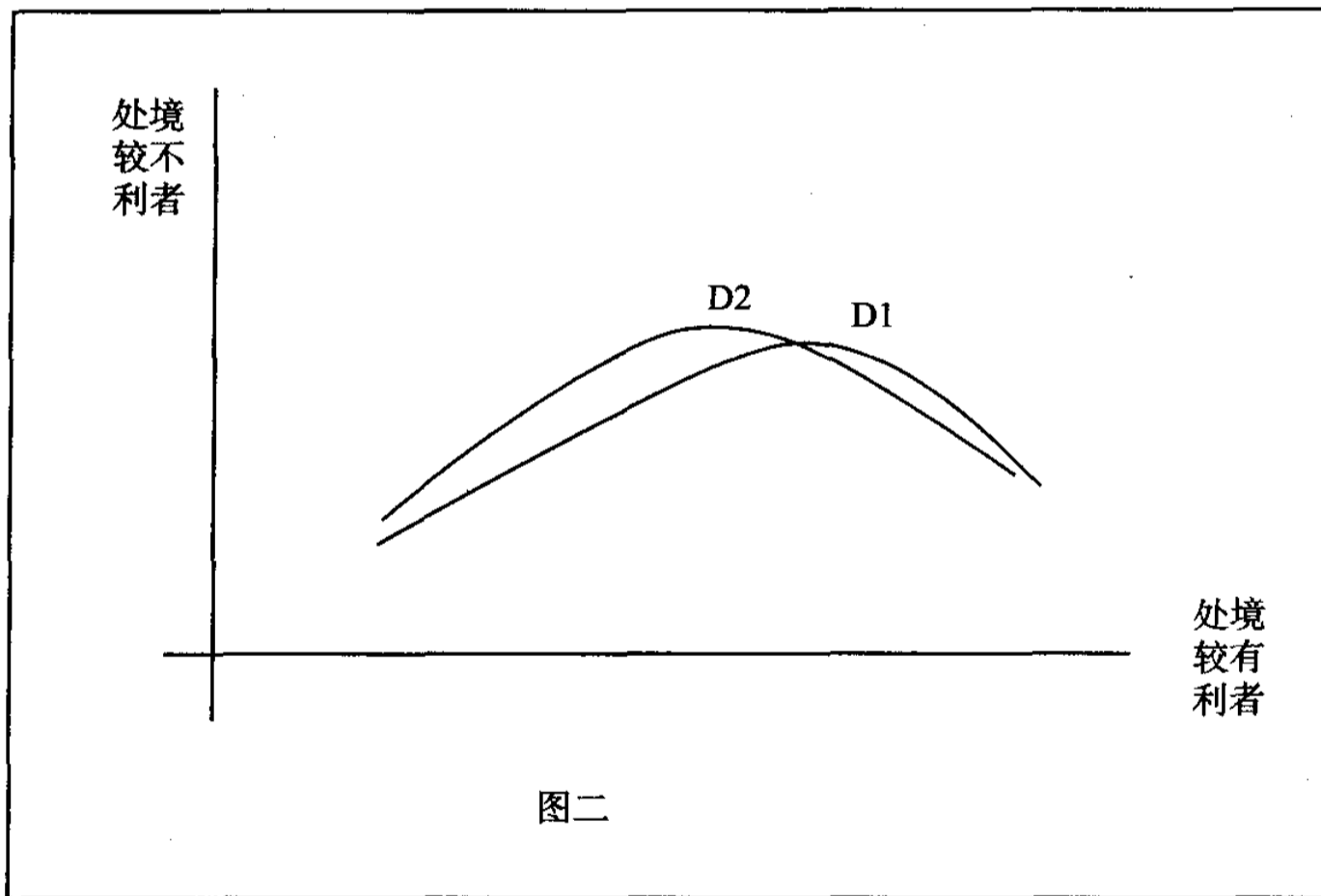
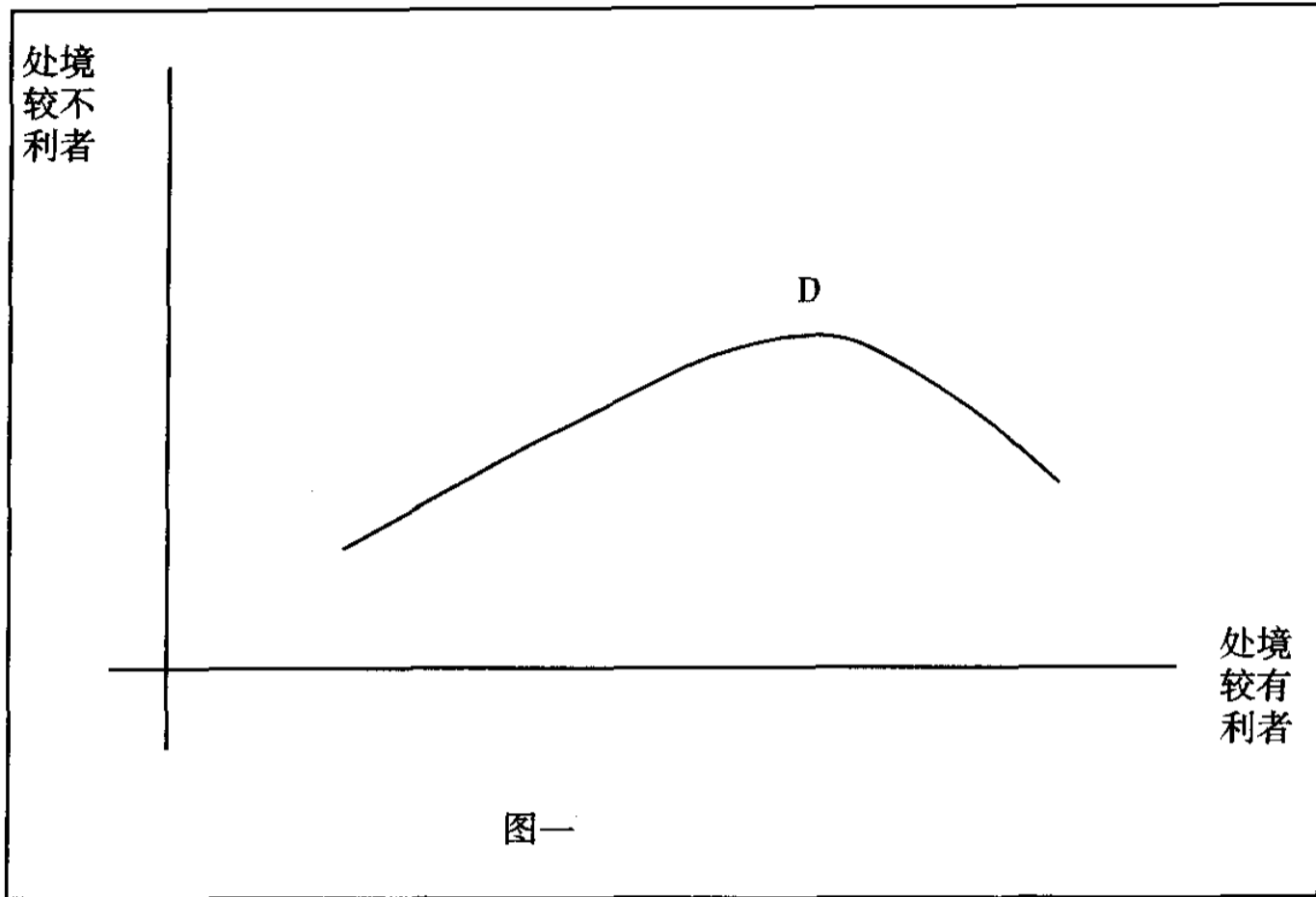
Cohen 首先注意到,由于偏好结构特殊,许多人不愿意在没有诱因的情况下去发展他们的才能或从事某些劳动,而有些这类的诱因会产生不平等。罗尔斯的差异原则禁止社会提供某些会产生不平等的诱因(inequality-generating incentives),但不禁止另外一些会产生不平等的诱因:差异原则是否禁止,取决于是否有助于最不利者获得最大利益。Cohen 指出,差异原则并不追究为什么这些人需要这些诱因才愿意去发展他们的才能和从事某些劳动,因

(接上页注文)成不平等的影响,也就是说:这些调整不会使某些成员的人生前景因而比其他成员的还差,或者如果有可预见的的不平等影响,这些可预见的的不平等是社会成员可以透过选择来避免和消除的。前者例如,我们可以调整高速公路的最高时速限制,把每小时 100 公里改成 110 公里;后者例如,政府调整投入环保(清除河川污染)的资源,从每年 GDP 的 1%调高成 3%、调整休假的天数和时段、鼓励休闲等等。

为这涉及个人的偏好,而个人偏好不属于社会基本结构,因此不在差异原则的适用范围内。差异原则所在意的是,这些会产生不平等的诱因是否使得最不利者获利最大。Cohen 指出,如果有才能者(生产力较高者)在缺乏诱因的情况下还愿意去发展他们的才能、去从事那些劳动,那么最不利者会获利更大,社会的财富分配会更趋近平等。身为一位同情罗尔斯的平等主义者,Cohen 认为,这些人应该改变自己的偏好,以让最不利者获利更大。虽然人的偏好不是说改变就能改变,但 Cohen 指出,如果这些人接受差异原则,那么他们应该看到自己有理由去慢慢调整自己的偏好。换言之,在正义即公平的良序社会里,如果接受差异原则的公民出于正义感,希望社会基本结构的安排对最不利者最有利,那么他们应该要尽可能地调整和改变个人的偏好和倾向,以让最不利者获利最大,否则就是不一致。同样地,Cohen 认为,公民也应该去调整社会习俗和风气,以增进最不利者的利益。Cohen 认为,正义即公平强调正义两原则仅以社会基本结构为适用对象,就等于允许了公民去采取不一致的态度:一方面,在可行的范围内,他们尽量让社会基本结构的安排以最不利者的利益为重,另一方面,他们却不担心社会习俗、社会风气以及自己的偏好和倾向是否使得社会基本结构的某些安排不可行,因而没有让最不利者获利更大。

用另一个方式来说明 Cohen 的论点,我们可以区分两种问题:(1)给定社会基本结构的可行性曲线(见图一),假设曲线上每一点代表社会基本结构一种可行的安排,正义即公平会要求我们选择哪一点?(2)由不同的社会道德、习俗和风气所决定出来的两条曲线(见图二),如果都可行,那么正义即公平会要求我们选择哪一点?^[1]

[1] “可行性曲线”是本文使用的词,意思等同于罗尔斯所用的“贡献曲线”“contribution curve”:可行性曲线上的每一点,代表较有利者所获得的较大期望对较不利者的期望所做的贡献。相关说明,请见 Rawls, 1971: 76f/65f rev。



明显地,在第一种问题上,正义即公平会要求我们选择 D 点,因为这点代表对较不利者最为有利的安排。Cohen 认为,针对第二种问题,强调以最不利者的利益为重的正义观应该要求我们选择 D2 点。在图二的情况里,选择 D2 点涉及了可行性曲线的选择:公民必须透过调整社会道德和习俗、社会风气,使得(相对于另一

条代表现况的曲线)不可行的安排成为可行,进而去选择 D2 所代表的安排。这等于说,公民同时要调整两种变数:社会基本结构之外的因素(社会道德、习俗和风气)以及基本结构本身。然而,罗尔斯的正义即公平,如果仅以社会基本结构为适用对象,将无法说明公民应该选择 D2,或反过来说,如果罗尔斯认为,他的正义即公平会要求良序社会的公民去选择 D2,那么正义即公平所倡议的正义两原则便不能仅以社会基本结构为适用对象了,因为公民被要求去调整社会基本结构之外的因素。

Cohen 指出,罗尔斯忽视了一项简单的事实,那就是:由于社会道德和习俗、社会风气(以及受这些因素影响而产生的个人偏好和倾向),在很大程度上会影响社会基本结构能有什么安排(或换个方式说,这些要素的调整决定了新的可行性曲线),因此也决定了最不利者最多能获得多大的利益。Cohen 不认为,罗尔斯有好理由可以把社会基本结构与这些要素区别开来,只考虑社会基本结构的安排是否使最不利者获利最大,而不管社会道德和习俗、社会风气是否使得社会基本结构的安排被局限在一定范围内,无法让最不利者获利更大。Cohen 认为,如果一个人相信提升最不利者的人生前景很重要,那么这个人不能说,他只在选择(或改变、调整)社会基本结构之安排时考虑这项价值,但在其他日常生活的选择脉络里却不考虑自己以及其他人的行为是否有助于改善最不利者的人生前景。^[1] Cohen 挪用女性主义的口号来彰显这个论点:罗尔斯的正义论正好与“个人事务之管理就是政治”(The personal

[1] 传统上有一项对规则效益主义(rule utilitarianism)的典型批评:如果有人相信说,极大化整体的福祉很重要,是道德对错的最后判准,那么他们不能说:他们只在评价行为规则的体系时考虑,但在个人日常生活的选择脉络里却不考虑整体福祉是否得到极大化。Cohen 对罗尔斯的批评类似于这项一般论者对规则效益主义的典型批评。这似乎也可以说明 Cohen 为什么会以效益主义所预设的、目的论式的架构去理解差异原则。这点容后申论。

is political.)背道而驰。^{〔1〕}

Cohen 的论证,如果成立,等于从内部松动了罗尔斯的正义观,因此格外受到同情者的重视,促使他们纷纷撰文回应,为罗尔斯的论点辩护。^{〔2〕} 例如,博格(Pogge,2000:156-157)就曾论证指出,接受差异原则者可以相信说,差异原则所设定的目标在评断社会基本结构的安排是否合乎正义时,非常重要,而无需同意说,它所设定的目标在任何脉络都很重要、应该成为个人调整动机、态度的最高纲领。因此,博格认为,罗尔斯的立场并非那么明显的有不一致之处。^{〔3〕}

本文以下将论证,这些回应虽然精巧,但并无法推翻我们从Cohen 的批判中所发现一项正确论点,那就是:社会道德、习俗和风气是社会体制的一部分,在很大程度上决定了分配机制(社会经济制度)是否可行,因此他们的内容也是社会有责任要形塑的,不应该落在社会正义的适用对象之外。更明确地说,本文在下一节将尝试论证:个人的责任与社会的责任应该有合理的划分,而在合理的划分下,由于社会道德(习俗和风气)在一定程度上受到社会制度的形塑,社会因此有责任去鼓励和维持使合乎公平的分配机制成为可行的社会道德(习俗和风气)。本文将说明,其实罗尔斯也注意到这项划分的重要性,因此罗尔斯也有理由将社会道德、风气和习俗纳入社会正义的适用范围内。不过,当社会正义的场域扩大时,罗尔斯的差异原则是否仍然合理,将会是个问题。因为可行性将不是

〔1〕 一般人接受孙中山先生的观察,认为:政治是管理众人之事,或众人之事的的管理才是政治。这项信念也反映了一般人对公/私区分的了解。女性主义者试图打破公/私领域的区分,拒绝接受政治只限于众人之事的的管理,因此提出 *The personal is political*。

〔2〕 Williams,1998; Wolff,1998; Estlund,1998; Pogge,2000; Cohen,2001; Daniels,2003。由于篇幅关系,本文不准备一一讨论这些回应。本文企图提出一些独立的论证来支持Cohen 的批评,进而考察罗尔斯应该如何修正或重新诠释他的差异原则,就这个目的而言,回应这些辩护并非必要,也许应该由另外一篇论文来进行。

〔3〕 其他还有:Estlund,1998; Williams,1998; Cohen,2001。

差异原则的自然限制:差异原则会要求社会不断调整它的道德、习俗和风气以提升社会处境最不利者的利益。但这样的差异原则是否合理,值得怀疑:符合差异原则的社会似乎将是一个全盘主义(totalitarianism)的社会,个人(选择职业、工时)的自由似乎会受到很大的限制。本文最后一节尝试为这个新问题提供一个解决。在此之前,让我说明为什么罗尔斯有理由重视社会道德、习俗和风气。

五、个人的责任与社会的责任之合理划分

一个人的人生,过得是好是坏,自己应该负责。这个观念对许多人而言相当具有说服力。它对身处逆境者具有激励作用,往往让他们走出一条康庄大道,或者具有慰藉和调解的作用,让人生不如意者停止怨天尤人,不再到处指责别人的不是,徒增人际的压力和紧张。可是细究起来,这个观念并不尽然合理。至少,如果它的意思是指个人必须为自己的人生负全部的责任,那么这种责任划分并不公平。我们会认为,个人固然必须为自己的人生承担责任(比例也许还有待确定),但个人所属的社会也应该承担一部分责任,似乎也不容置疑。^{〔1〕} 社会,作为一个集体的存在,应该为它的规范系统负责,即使这项责任,追究到底,仍然要由构成社会的成员和组织来分摊(也许以能力、地位、受益程度等为根据),因为除非我们愿意付出巨大的代价(移民),任何人都无法选择退出社会,不受社会规范的约束和影响而生活。^{〔2〕} 一个人通常会衡量自己有

〔1〕 也许有人会说,个人天生的资质禀赋是上天给的,因此上天也要为每个人的人生承担一部分责任。本文对此说法保持开放的态度。

〔2〕 本文的“社会”指的是自给自足的、独立的**政治共同体**,也就是惯常地依照自己过去所做的决定(而非其他主体的决定)来进行统治、建立**秩序**的群体。目前我们所熟悉的社会都以现代国家形式存在,而且有许多是**宪政民主国家**(或宪政民主社会)。**政府**是社会的政治组织(相对于社会组织,如教会、公司、家庭、大学、社团),行使统治的权利。这些都是我们熟悉的概念,因此除非必要,本文会直接使用这些概念,不另做额外说明。

什么选项而去设定人生中的各项目标和计划,而自己有什么选项,除了天生的资质禀赋之外,社会以什么规则或规范作为成员的行动和互动必须符合的公开标准或可以公开诉诸的依据,也扮演了关键的角色,而如果我们的人生际遇和前景,在很大程度上,决定于这些社会规则,那么毫无保留地主张说“社会对个人的人生没有责任”,似乎有违我们的判断。

社会的规范系统是相当宽广的概念,它的外延涵盖了法律规则(包括构成政经社会制度的规章、商业契约、刑法等等)、社会道德、社会习俗和风气。有时候为了行文方便,我们使用“社会体制”一词来代替“社会的规范系统”。^[1] 社会体制,更明确地说,是一套授予权利、课予义务(限制自由)或仅仅是设定行为标准的公开规则,是社会成员行动和互动必须符合的标准或可以诉诸的依据。破坏、违反或不尊重这些规则的人,会遭受指正、不同严厉程度的疏离、谴责和鄙视,或更实质的处分(如罚款、监禁)。在这些规则当中,有些义务和行为标准是个人无法选择不受其约束的;有些义务和行为标准只约束具备某些条件者,是个人可以选择不受约束的。同样地,有些权利是每个人都享有的;有些权利则是具备某些条件者才享有的。值得注意的是,社会体制本身也许保障了一定的选择范围,但社会成员,除非移民或死亡,并无法选择退出社会,不受社会体制的约束和影响。(个人无法选择退出社会,因此也就无法选择退出社会体制。)以台湾地区社会目前的体制为例,个人可以放弃某个政府公职,而不受某些规则的约束,但无法退出设有

[1] 一般所谓的政经和社会制度,终究而言,是法律体系的一部分,皆由有效的法律规则所构成。在法律体系与社会道德之间,我们可以发现许多相似点(例如遵守法律和道德都是理所当然的事,并不值得特别夸耀),甚至有重叠的内容(都禁止伤害无辜),但两者之间最值得注意的区别是,社会道德(以及习俗和风气)无法像法律一般可以通过**公开的程序**有意地、有计划地被改变。这个差别使得社会批判成为改变社会道德的一种重要手段。更进一步的区别和分析,请参考哈特(Hart,1961)第八、第九章。

这个职务的社会体制；个人可以不进入商业契约的关系，但无法退出这个授权社会成员订定商业契约的社会体制；个人可以决定不上大学，但高等教育制度依然存在；生病时，个人可以决定不看医生，但健保制度已是社会体制的一部分；个人可以选择不加入某个社团（台湾哲学学会），但无法退出一个允许人民集会结社自由（因此允许台湾哲学学会存在）的社会体制；个人可以不喜欢从军，但体制要求每个台湾地区成年男士都必须服役，男女也都有权选择成为职业军人，而选择之后就得受到“军法”的规范。每个生活在台湾地区社会的人，即使自己选择不受体制里这些规则的约束，但由于别人会选择受约束，因此仍然会受到这些规则的影响。

上面说过，既然社会体制影响个人的人生境遇和前景甚巨、而又不是个人可以选择退出的，那么说社会没有责任，个人要为自己的人生承担完全的责任，并不公平。比较合乎直觉的想法应该是，社会似乎有责任为个人建立和维持一个合理的社会体制，而仅当社会克尽了这份责任，它才可以公平地要求个人为自己的人生承担责任。无疑地，就这个脉络而言，一个社会体制是否合理，我们不仅看它的法律体系，而且还要注意它的社会道德、社会习俗和风气，因为正如密尔(John Stuart Mill)在《论自由》(Mill, 1859)一书中所强调的，社会道德、习俗和风气对个人的约束、压迫和影响往往不下于法律。

有人也许会指出，由于每一个社会成员都受同一套社会体制的约束和影响，因此就责任的划分而言，社会体制的因素可以被忽视。这显然是错误的，因为虽然大家都受到同一套社会体制的影响，但是有可能这套体制对某些人较有利，对另一些人较不利。^{〔1〕}而如果社会体制无可避免地会对某些人较有利，那么较不利的这群人应该不会同意说，社会可以公平地要求他们为自己的人生负完全的责任。不过，即使我们不去假设说，社会体制无可避免地会

〔1〕 另外一个理由是：即使相对而言，社会体制并没有对任何人较有利，但社会体制的改革有可能可以让每个成员都更有利，而社会也许有责任去进行这样的改革才能要求个人为自己的人生负责。

较有利于某些人、较不利于其他人,我们仍然可以问:个人责任与社会责任应该如何划分才合理?社会体制至少应该满足了什么条件,社会才能公平地要求个人为自己的人生承担责任?这个问题,虽然没有如此明白地被陈述出来,但一直是当代政治哲学界的核心问题。许多重要著作,都可以被看成是在为个人责任与社会责任的划分提出合理的、明确的原则,而同样值得注意的是,当今宪政民主社会的现实政治中,涉及意识形态左右之争的各方,归根究底,也都各自预设了对这个问题的答案。^{〔1〕}

罗尔斯也不例外。罗尔斯其实认为,他的正义论对“个人的责任和社会的责任之划分”提供了合理的原则。罗尔斯在《社会统合与基本财》(Rawls, 1999a: 359-387)一文中,对于个人在什么条件下应该为自己所选择的目标承担责任,提出一项论点说:^{〔2〕}

只有在某些假设成立下,要公民为自己所设定的目标负责才合理。(Rawls, 1999a: 370)

接着,他进一步将这些假设明确化:

社会,也就是作为集体的公民,有责任维持基本自由和公平性的机会平等、提供体制内的成员一份公平的资源;而公民,个别而言,面对自己在公平的合作系统内能够期望得到的资源,有责任去修正和调整自己的目标 and 计划。(Rawls, 1999a: 371)

这个有关责任划分的原则,罗尔斯称之为“社会性的责任划分”(asocial

〔1〕 例如,20世纪末受到注意、蔚为风潮的“第三条路”就是一种试图平衡或超越左右的答案,而美国哲学家德沃金(Dworkin, 2000: 7)也指出,第三条路的政治纲领吻合他称之为“资源平等”的政治哲学,而这套资源平等的政治哲学,正是他针对个人的责任与社会的责任之划分,所提出的一套原则性的说明和辩护。

〔2〕 罗尔斯在《正义论》之后的著作,除了成书的《政治自由主义》(Rawls, 1996)、《万民法》(Rawls, 1999b)、《正义即公平:重述》(Rawls, 2001)之外,大部分的论文都收集在《罗尔斯论文集》(Rawls, 1999a)。

division of responsibility)。对罗尔斯以及许多当代的道德哲学家而言, 一个人的人生, 过得是好还是坏, 很大程度上, 决定于自己所选择、订定的目标和计划是否获得实现(Rawls, 1971: 407-411/358-362rev.; Scanlon, 1998: 126-133)。因此, 在这个意思上, 要一个人承担责任去修正和调整自己的目标和计划, 就等于要这个人自己的人生负责。所以, 我们可以说, 罗尔斯的正义论就是针对个人与社会的责任划分, 为我们提出了一套(超越平等与自由之冲突、凸显公平的)原则。^{〔1〕}

如果罗尔斯认为社会有责任为体制内的成员提供一份公平的资源, 照理说罗尔斯就有理由去注意, 社会条件是否构成某些成员无法获得公平资源的障碍。但是, 为什么罗尔斯把社会正义的场域只限定在社会基本结构、而不是本文所谓的社会体制呢? 有一个可能的理由是, 罗尔斯以社会基本结构为正义的首要对象之用意, 是要我们去正视: 社会基本结构的安排(而不是别的因素)所衍生出来的人生前景不平等(Rawls, 1971: 7/7 rev.)。他并不认为任何对资源的公平分配有负面影响的因素, 社会都有责任加以调整或控制。对罗尔斯而言, 当且仅当一项负面因素是社会基本结构所产生的, 社会才有责任去消除这项负面因素。因此, 起因于身心条件之差异的人生前景不平等, 是否是社会正义的对象, 要视情况而定: 如果这些身心条件的差异是社会基本结构所导致的(例如, 允许环境污染、不严格管制工安……而让某些人有较差的身心条件), 那么这样的差异所蕴含的人生前景不平等也是社会正义所要关切的不平等; 而如果不是, 那么这种人生前景的不平等就不在社会正义的范围内(Rawls, 1971; 1996: 269-271)。^{〔2〕}

〔1〕 罗尔斯企图融合**着重自由**与**着重平等**两大政治思潮的说法, 请见 Rawls, 1999a: 307。钱永祥(2003)特别强调罗尔斯以公平来超越**着重自由**和**着重平等**这两大传统之不足。

〔2〕 博格(Pogge, 1989: 193-195)区分不平等的起源, 进而强调社会正义只关切社会制度所造成的不平等, 并不适用于自然因素或个人选择造成的不平等。这应该是对罗尔斯的一种主流诠释, 例如 Allan Buchanan (Buchanan et al., 2000: 63-75)也接受相似的区分和观点。

然而,这样的说明无法避开我们对罗尔斯的批评。因为根据这样的区别,如果社会道德(习俗和风气)使某些会让最不利者获利较大的分配方式不可行,那么这样的社会道德(习俗和风气)是否是社会基本结构所导致的,就相当关键,而常识告诉我们,明显地,社会道德、习俗和风气,不像个人的基因体,确实在一定程度上,受到社会制度的形塑(例如,资本主义的经济制度鼓励竞争、创新)。因此,如果社会道德、习俗和风气对资源的公平分配有负面的影响,那么社会必须承担责任。

有些人也许会强调,我们可以将社会的规范体系区分出两种规则:一种是社会以强制性手段去落实的规则,另一种是社会未以强制性手段去落实的规则。后一种规则是社会成员透过互动而形塑、改变彼此的批判性态度而产生的,不涉及强制手段之使用,也就是本文所说的一般所称的社会道德(习俗和风气)。社会以强制性手段去落实的规则,对自由主义者而言,是相当特别的领域,其正当性基础有别于社会道德(习俗和风气)的正当性基础,必须满足较为严格的原则(Larmore, 1996)。根据这样的区分,这些人会认为罗尔斯有理由把正义两原则的适用范围限定在社会基本结构,因为社会基本结构的特色之一,如前所述,由法律规则所构成,其落实涉及强制力之行使。然而,这样的论点是有问题的,因为这样的区分并没有真正掌握到自由主义的精神。比较恰当的区别应该是,个人的动机结构和格准,以及个人的行为,所应该满足的原则,可以分为两类:一类是社会可以用法律强制力或社会道德的手段去落实的原则;另一类是社会不可以用法律强制力或社会道德的手段去落实的原则。自由主义者所坚持的应该是:如果我们要用法律强制力和社会道德去落实一项规范个人动机、格准和行为的规则,那么我们必须要有较坚强的理由。法律强制力和社会的道德压力,从自由主义者的立场来看,两者之间并没有真正的差别,都是对个人自由的限制。或换个方式来说,法律所允许的自由和社会道德所允许的自由,如果会影响到社会成员之间的人生前景不平等,那么这样的自由是否应该受到限制,就是社会正义所关

切的议题。一旦要对个人的责任与社会的责任做合理划分,自由主义者应该会说,法律和社会道德的内容(他们所课予的义务、容许的自由)是社会应该负责的,个人的动机和格准以及具体的行为,则是个人自己应该负责的,而前者也就是社会正义的场域。

如果以上的分析是正确的,也就是说,如果社会道德、习俗和风气对社会正义是相干的、是任何一套个人与社会责任的合理划分原则必须考虑的,那么我们应该如何理解罗尔斯所提出的差异原则对社会的要求呢?

六、目的论式的诠释与合理契约论式的诠释

(一)Cohen 的诠释与全盘主义

我们在第四节结束前提到,如果社会正义的场域必须扩大,那么差异原则有导致全盘主义的危险。这是因为我们注意到,为了提高最低社经资源额度的社会基本结构是否可行,决定于社会成员的动机结构;各种提升最不利者的人生前景的“税收”以及某些所谓“钱坑法案”的福利政策是否可行,决定于社会处境较优者是否愿意配合。而 Cohen 也指出,会产生不平等的诱因之必要,是由于社会处境较有利者,对工作和报酬,有某种态度和偏好(动机结构)的缘故。如果有才能者,在没有特殊报酬的诱因下(不介意高所得税),还愿意提高自己的生产力,那么这将有助于提高最低所得,因此可以让社会处境最不利者获得较大的利益。Cohen 强调:如果你是差异原则的信仰者,而且也是较有才能者(社会处境较佳者),那么你应该支持任何提升较不利者的改革和政策才对,即使这意味你的可支配所得会因此减少。这种改革,最后应该会将社会基本结构导向相当平等的安排。换言之,差异原则得到支持的社会应该是一个所得分配平等的社会,因为为了提供诱因而产生的不平等,不应该在差异原则得到支持的社会里出现。再者,假设有才能者缺乏去支持这种改革的动机,社会是否应该想办法去调

整、改变社会道德、习俗和风气,以让个人改变他们的动机结构?^{〔1〕}就差异原则而言,答案似乎是明显的:社会有责任去鼓励这种动机的出现,而且如果逐步地调整社会道德、习俗和风气是有效的手段,社会也有责任这么做。^{〔2〕}更具体地说,涉及所得分配的个人动机,最关键的是个人的**工时规则和转业规则**:前者是决定工时随所得分配而调整的规则,后者是决定职业选择随所得分配而调整的规则。如果社会道德、习俗和风气使得多数人的工时规则和转业规则偏向**平等主义**(各尽所能,不求多得),那么社会合作中的较不利者将获利最大。因此,如果差异原则的适用范围也包括社会道德,那么差异原则会要求社会道德的内容要求平等主义式的工时规则和转业规则。或者,以更戏剧性的话来说,在差异原则彻底落实的社会里,有较高才能者将成为社会的奴隶,而这似乎是个会令许多人不安的结论。

针对 Cohen 的分析,Andrew Williams(Williams, 1998)曾指出,平等主义式的工时规则和转业规则,由于社会成员很难去验证彼此的行为选择是否遵循这两项规则,因此工时规则和转业规则不能成为“公开的”社会规则。如果这两项规则不能成为公开的社会规则,那么也就无法实际上成为社会道德所要求的规则,因此无法实际上成为社会体制的一部分;若然,那么也就无所谓“应该成

〔1〕 社会道德对个人的动机和格准以及行为选择有所要求。社会道德所要求之外,个人可能还应该有别的动机和格准则。但这一部分不是社会正义所关切的对象,而是个人伦理所关切的对象。如果一条规则 R 是社会道德,那么个人除了遵从之外,还要对透过他人采取批判性的态度去落实 R。如果 R 不是社会道德,而只是个人伦理,那么个人只要遵从就可以了。个人伦理不属于社会正义的范围。

〔2〕 由于社会的责任终究必须由个人来承担,因此有时候个人甚至为了加速社会道德、习俗和风气的改变,而应该主动调整自己的动机结构,使更合乎正义的社会基本结构早日具有可行性和稳定性。在目前的情况,政府(由于掌握最多的资源和权力)应该承担最大的责任。

为”社会体制的一部分。^{〔1〕} 另外,有人也许会指出,即使平等主义式的工时规则和转业规则可以成为公开的社会规则,但差异原则并不要求这两项规则成为社会道德,因为依循什么工时规则和转业规则去决定自己的行为 and 选择,属于个人的基本自由,不仅应该受到宪法的保障,也应该受到社会道德的容许。对于这些质疑,本文认为,威廉斯的论点有待商榷。工时规则和转业规则,固然不容易成为公开的社会规则,但也并非不可能,毕竟公开性是程度问题。再者,本文可以同意,个人应该享有宪法保障的自由,去依循自己选择的工时规则和转业规则,但这不蕴含这种自由应该也免于社会道德的干涉。关键的问题是干涉的程度可以到多大。当社会合作中最不利者无法享有合理额度的资源时,如果因素是来自于社会多数成员不愿意调整自己的工时规则和转业规则时,那么社会有责任对这样的情况进行调整,似乎相当合理。我们有理由相信,当最不利者所能享有的最大资源,仍然明显低于合理的额度时,我们应该把禁止某些诱因的规则当成社会道德。虽然这并不容易(毕竟社会道德不是说变就变),不过,这也不能排除一种也许笼统但似乎值得进一步明确化的想法:社会有责任调整它的社会道德,以使最不利者享有合理额度的资源之社会基本结构成为可行。^{〔2〕} 这样的想法也使我们我们有理由相信,当社会正义的场域扩大时,Cohen 对差异原则的诠释也许并不合理。以下我简短铺陈一个

〔1〕 Williams(1998)。威廉斯的论点要旨是说,平等主义式的工时规则和转业规则不能成为社会基本结构的一部分,但他并没有使用“工时规则”、“转业规则”这两个词。

〔2〕 这是合理契约论的立场。更详细一点说,合理契约论主张:社会可以公平地要求一个人为自己的人生承担完全的责任,仅当它的社会体制是一套这个人不能合理拒绝的社会体制。而一个社会体制若要通过合理契约论的门槛,至少必须满足以下几项原则:

(i) 除非有正当理由,社会体制不得任意限制个人自由(Gaus,1999)。

(ii) 社会体制不得容许任何表达歧视的差别待遇(Dworkin,1985; 2000)。(接下页注文)

我称之为“合理契约论的诠释”，作为对照，并说明差异原则如何可以避免全盘主义的理论后果。

(二)合理契约论式的诠释

我把上述 Cohen 对差异原则的诠释称之为目的论式的诠释，因为他把差异原则中“对最不利者的最有利”视为一个极大化的概念，而所谓以目的论的方式去了解价值，就是把“极大化的元素”、或“在最大程度上被保护、增进、落实、达成”内建到价值或目的之中，认为价值或目的本身就具有要求“在最大程度上被保护、增进、落实、达成”的规范性(Scanlon, 1998: 79-87)。Cohen 对差异原则的理解是目的论式的，因为对他而言，差异原则，若要彻底落实，则社会必须尽一切力量，不断提升最不利者的利益，直到人际之间(就社会经济资源的分配而言)趋近平等。然而，这是可疑的诠释，因为如上所述，一旦我们接受说，非制度性的社会条件对社会正义

(接上页注文)(iii)社会体制必须保障个人享有公平式的机会平等(Rawls, 1971; Pogge, 1989)。

(iv)社会体制必须保障社会合作中最不利者享有合理额度的资源。论者也许会注意到，这四项原则接近、但不完全等同于罗尔斯正义两原则。虽然本文无法在此对这四原则的内涵和合理性进行完整的说明和辩护，不过，如果罗尔斯的正义两原则具有一定的说服力，那么我们应该也不会排斥上面所列的四项原则。因为(ii)和(iii)就是罗尔斯的主张(2a)，而(i)等于将罗尔斯的基本自由原则(1)加以一般化。唯一有明显差别的是(iv)：合理契约论以“让最不利者享有合理额度的资源”取代罗尔斯的(2b)(也就是差异原则)。主张让最不利者享有合理额度的资源，合理契约论并不谴责“让最不利者获利最大”的社会经济不平等，但也不要求在任何情形下社会都要尽一切手段让最不利者获利最大。更值得注意的是，合理契约论主张，即使最不利者已经在差异原则的意义上获利最大了，但如果他们所享有的资源尚未达到合理的额度，那么社会仍应该调整它的体制，以让最不利者的获利朝向合理额度迈进。在谢世民(1999)中，我对合理契约论进行初步的分析和辩护，提出比(iv)更为明确的原则。

也是相干的,那么以目的论的方式去理解差异原则,就是等于要求社会尽一切手段,包括改造社会道德、风气和习俗,去增进最不利者的利益。这种无止尽的、无限制的要求,将导致类似效益主义所遭遇的困难,那就是:个人,作为社会的一分子,所必须肩负的责任将过于沉重,他只能忙着去遵从那些实际上会为最不利者带来最大利益的行为规则,而完全失去个人追求自己人生计划的自由。

本文认为,要一致地诠释罗尔斯的正义论,我们必须以他对目的论的批评作为起点,拒绝以目的论的方式来理解他的正义两原则。^{〔1〕} 针对差异原则,一种值得考虑的诠释策略是,我们也许应该把“让处境最不利者获得最大的利益”视为是一种安全措施,作为“社会允许人生前景不平等”的配套,而这种安全措施本身便内建了合理的限制。^{〔2〕} 在此,“社会允许人生前景不平等”被视为一种社会所允许发生的恶,特别是对那些人生前景最差的人而言。换言之,当社会允许某些偶然因素(家庭背景、天资禀赋)影响个人的人生前景时,等于制造了一种危险,等于让有些人会因为较差的家庭背景、天资禀赋而有最差的人生前景。恶固然不受欢迎,然而,社会并不是绝对不可以允许任何恶的发生。正如同废弃物清运计划所产生的危险一样,这种危险是一种恶,但这并不必然是可议的:是否可议,端视计划所要实现的目标是否重要,端视安全防护措施(包括个人是否可以透过选择而避开危险,包括急救措施等等)是否足够而定。同理,一个社会允许人生前景的不平等,是否可议,端视社会所要实现或鼓励的其他目标的重要性、受益者的普及性,端视社会允许什么因素去影响人生前景的不平等,以及所提供的安全措施之恰当性(包括教育机会、医疗机会、就业机会是否

〔1〕 以目的论的方式来理解差异原则的后果是:全盘主义(totalitarianism)。因此,社会应该运用一切的手段和资源去促进社会处境最不利者的利益(例如,把盖巨蛋球场、维持“两厅院”运作的预算移做改善偏远地区的教育和医疗设施)。

〔2〕 这个想法得自 Scanlon 对责任与选择的讨论(Scanlon,1998:256-267)。

公平和普遍以及救济措施如社会所提供的最低保障是否足以让人过起码的生活等等)。然而,就像任何安全措施,因为成本、可行性等等的考虑,本身也是受到合理限制的。人生前景的不平等所要求的安全措施,应该被了解为本身内建了合理上限:到了一定的程度,最不利者要求社会再去提升他们的利益,便会越来越不合理,而相对地,个人也就越来越可以正当地去追求自己的目标和人生计划,即使这些精力和资源还可以用来改善处境最不利者的人生前景。

我把以上对于差异原则的诠释称之为“合理契约论式的诠释”:提升最不利者的利益很重要(因为是一种保护最不利者的安全措施),但也有合理的限制(任何安全措施都不能无限上纲、不计代价)。然而,同样重要的是,一旦合理的安全措施是社会正义的要求,那么这些合理安全措施的建立与巩固,要靠每个人(作为社会的一分子)的努力,透过体制的设计和社会道德、习俗、风气的调整,使我们改变自己的动机结构以改善这些安全措施(以保护生态环境为例,我们所应该做的,不仅透过立法来禁止某些行为,而且也包括改变个人的生活习惯和态度,使环保意识得到社会公开的重视和肯定等等)。因此,我们可以同意 Cohen 说,坚持只以社会基本结构(而非社会体制)为社会正义的场域确实带有任意性,但这并不等于同意,我们必须以目的论式的架构来诠释差异原则,而如果我们同意,我们应该对差异原则采取合理契约论式的诠释,那么我们便更有理由接受本文上面所提到的论点:真正重要的,是社会合作中最不利者是否享有合理额度的资源。

参考文献

钱永祥

2003 《罗尔斯与自由主义传统》,载《二十一世纪》,二月号,第75期,4-9页。

谢世民

1999 《合理契约论与分配正义》,载《欧美研究》,第29卷第4

期,49-80 页。

Buchanan, Allan, Dan Brock, Norman Daniels, and Daniel Wikler.

2000 *From Choice to Choice: Genetics and Justice*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Cohen, G. A.

1992 "Incentives, Inequality, and Community," in Grethe B. Peterson, ed., *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 263-329.

1995 "The Pareto Argument for Inequality," *Social Philosophy and Policy*, 12: 160-185.

1997 "Where the Action is: On the Site of Distributive Justice," *Philosophy and Public Affairs*, 26 (1): 3-30.

2000 *If You Are an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cohen, Joshua.

2001 "Taking People as They Are," *Philosophy and Public Affairs*, 30 (4): 363-386.

Daniels, Norman.

2003 "Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism," in Samuel Freeman, ed. *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 241-276.

Dworkin, Ronald.

2000 *Sovereign Virtue*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Estlund, David.

1998 "Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls," *Journal of Political Philosophy*, 6 (1): 99-112.

Gaus, Gerald.

1999 *Social Philosophy*, Armonk, NY: M. E. Sharpe.

Hart, H. L. A.

1961 *The Concept of Law*, Oxford, UK: Oxford University Press.

Larmore, Charles.

1996 "Political Liberalism," in *The Morals of Modernity*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 121-151.

Mill, John Stuart.

1859 *On Liberty*, in *J. S Mill: Three Essays*, ed. by Richard Wollheim, Oxford, U. K.: Oxford University Press, 1975.

Pogge, Thomas.

1989 *Realizing Rawls*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

2000 "On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy" *Philosophy and Public Affairs*, 29 (2): 137-169.

Rawls, John.

1971 (Revised Edition, 1999) *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

1996 *Political Liberalism*, New York, NY: Columbia University Press.

1999a. *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Cambridge, MA: Harvard University Press.

1999b *The Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

2001 *Justice as Fairness*, ed. by Erin Kelly, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Scanlon, Thomas.

1998 *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Williams, Andrew.

1998 "Incentives, Inequality, and Publicity," *Philosophy and Public Affairs*, 27 (3): 226-247.

Wolff, Jonathan.

1998 "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos," *Philosophy and Public Affairs*, 27 (2): 97-122.

载《政治与社会哲学评论》，2004年6月，第9期，1-38页。

SOCIETAS: *A Journal for Philosophical Study of Public Affairs*. No. 9. June 2004. pp. 1-38.

公共理性的功能及其限制^{*}

林火旺^{**}

一、前言

罗尔斯(John Rawls)的《正义论》(*A Theory of Justice*)一书出版之后,引发许多的争议和讨论,尤其是所谓社群论(communitarianism)所提出来的挑战,^[1]使他不得不对其理论所面临的质疑提出辩解,为了澄清批评者的疑虑,罗尔斯在1980年以后发表了许多篇文章,内容除了回应上述的批评之外,也对原著中的观点作了适度的修正,在1985年发表的《正义即公平:政治的而非形上学的》(“Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”),罗尔斯将

* 感谢两位匿名审查人宝贵的意见,本文参考他们的建议作了一些修正。但是由于有些建议修正或补强的部分无法在短期内完成,因此本文难免还有缺陷,责任都在作者。

** 台湾中正大学哲学系教授。

[1] 一般认为当代社群论的主要代表人物包括:桑德尔(Michael Sandel)、麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)、泰勒(Charles Taylor)和沃尔泽(Michael Walzer)。

其正义理论的本质和适用性,重新界定为一政治性的理论,也就是说,它是为当代民主政治而设计的理论,而且只适用在公共领域,由于这个转变,他特别称此时期的理论为“政治自由主义”(political liberalism),^[1]所以具政治性格的自由主义是罗尔斯后期思想的特点。^[2]

罗尔斯宣称 1980 年以后的论著并没有脱离《正义论》的核心观点,但是许多学者并不以为然,^[3]事实上他也承认《正义论》一书确实有不足之处,^[4]因为在这本书中所呈现的正义理论,似乎是一个全面性学说(comprehensive doctrine),对罗尔斯后期的论著来说,全面性学说是无法为所有人所接受的,因为在多元是自由社会不可消除的事实之下,一个规范所有自由平等公民的适当政治原则,不可以是全面性的,它必须是所有不同却合理之全面性学说都能接受的,换句话说罗尔斯试图证明他的正义理论,可以在合理多元(reasonable pluralism)的前提下,为所有具有理性和合理性特质之公民接受,也就是说他的正义原则是合理多元之全面性学说的

[1] 拉摩尔(Charles Larmore)在 1990 年发表一篇文章,为罗尔斯的理论辩护,篇名就是《政治自由主义》(“Political Liberalism”),参见 *Political Theory* 18:339-360,1990。1993 年罗尔斯将 1980 年以后的著作整理成册,书名也叫《政治自由主义》(*Political Liberalism*, New York: Columbia University Press),显然罗尔斯也同意将其理论作这样的归类。

[2] 一般对罗尔斯思想前后期的划分,大都以 1980 年的“Kantian Constructivism in Moral Theory”(*Journal of Philosophy*, 77:515-572) 为分界线,前期的思想以 *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971) 为指标,而后期思想的代表作就是 *Political Liberalism* (Columbia University Press),在 *Political Liberalism* 一书中,大部分的论点都在之前发表的期刊论文中出现,只有公共理性这个讲次是不曾发表过。

[3] 盖尔斯敦(William A. Galston)就认为罗尔斯在 1980 年以后的论点,和其《正义论》中的主张有实质的差异,参见其 *Liberal Purposes*, 1991。

[4] 罗尔斯在 *Political Liberalism* 一书中承认《正义论》的论点有问题,尤其是“良序社会”(well-ordered society)这个概念不切实际。参见该书“Introduction”部分。

重叠共识(overlapping consensus),而公民接受此一主张的理由则是因为证成正义论的理由是基于公共理性(public reason),^{〔1〕}因此公共理性是证成其理论的关键。事实上公共理性在罗尔斯后期的思想中扮相当重要的角色,尽管有些学者认为,类似的概念早就出现在罗尔斯早期或后期的其他著作之中,^{〔2〕}但是不可否认的是,罗尔斯是在 *Political Liberalism* 一书中,才对这个概念作完整的论述。然而何谓公共理性?罗尔斯是否能利用它解决多元和统合的问题?这是本文所要探讨的重点。

二、政治自由主义

由于罗尔斯承认其早期的主张是一种全面性学说,而后期的思想则是政治性的,因此在探讨公共理性的角色和功能之前,必须先澄清这两种学说的差别。根据罗尔斯的说法,一个学说如果是全面性的,是指它包含人类生活的价值观、个人品格的理想、友谊、家庭及结社关系的理想,是以生活整体为其涵盖的范围。而这种全面性观念又可以分为两种:完全全面性(fully comprehensive)和部分全面性(partially comprehensive),前者将所有被认知到的价值和德行,全部涵盖在一个精确的体系之内;后者则只由一些而非全部的非政治(nonpublic)价值和德行松散地组成(Rawls, 1993: 13)。事实上罗尔斯认为传统的自由主义都是一种全面性的学说,因为传统自由主义的推论,根据姆恩(J. Donald Moon)的分析,是采用亚里士多德式的,也就是先提出一个有关人性的论点,这个人性观包括对人的基本需求和能力的解释,基于这个人性论的基础,再提出一套人类幸福的主张,也就是阐述在何种条件下,有助于具

〔1〕 将“public reason”译成“公共理性”有时候并不恰当,在有些脉络中译成“公共理由”可能较佳,所以本文将视文句情境有时用“公共理由”代替“公共理性”的翻译。

〔2〕 这个说法出自 Charles Larmore, “Public Reason,” 2003: 368-393。

有这样特点之人类实现其愿望,然后再依据这个论点,确立何种制度最能实现这些促进人类幸福的条件(Moon,1993:13)。契约论的自由主义者就是在这种模式下,引用一种人性的基本假设和对参与立约者之动机、能力的描述,企图借以证明在理想的契约情境中,立约者会接受某些权利体系和正义原则,以定义和管理公共领域中社会成员的互动。

即使是非契约论的传统自由主义者,也是以人性论的假设作为政治理论推论的前提,19世纪英国哲学家约翰密尔(John Stuart Mill)就是最佳例证。密尔认为个体性(individuality)是人类幸福的一个必要元素,所以他认为发展个体性是人类目的的实现和高度的社会发展的关键。而个体性的发展有两大要素:自由和处境的多样性,由于密尔认为人性并不是依据一个模型塑造的机器,而是像树木一样需要成长和向各方面发展,所以需要自由的空间从事自我选择(Mill,1978:54-57)。事实上密尔就是基于这样的人性论假设,开展其《论自由》(*On Liberty*)一书中对政府权威适度界限的论证。个体性是否确实是人类幸福的必要元素?一个合乎世俗标准却非自我选择的“美满人生”只是虚妄?对于这类问题,密尔似乎视为理所当然而缺乏论据。

至于康德的自由主义则是建立在“自主性”(autonomy)这个道德理想之上,对罗尔斯而言,不论是建立在个体性、自主性或其他有关人性论的假设之上的学说,都无法得到全体社会成员的支持,因为这些道德理想或人性论主张,本身就具有争议性。相对于全面性学说,罗尔斯的政治自由主义可以分析如下:

(一)政治的而非形上的

罗尔斯后期的论点特别强调其理论是政治的而非形上的,认为其“正义即公平”(justice as fairness)应被理解为一个政治性观念。根据罗尔斯的描述,此一概念至少有三点指涉:

(1)此一观念是为处理政治、社会、经济等特殊主题,所形成之一道德观念,它所关注的焦点是社会基本制度之架构和适用这些

架构之原则、标准、箴言,以及这些规范如何表现在社会成员之态度和人格中(John Rawls,1987:3)。

(2)说明其正义理论是实用的。罗尔斯不再主张其理论具有普遍性,而是从一个特定的政治传统出发,也就是说,他的理论所考虑的对象是当代民主社会的特殊情境,所以他只重视其理论对当代民主宪政社会的基本结构的适用性。而当代民主社会的特殊条件是:没有一个一般的道德观念可以作为社会成员共同认可的基础,所以一个可行的正义观念必须允许各种道德、宗教和哲学学说的多样性,并包容歧异甚至彼此不可通约的(incommensurable)价值观。换句话说,罗尔斯强调其理论是为多元的当代民主社会,寻找一个社会上各种对立主张和学说的信奉者,在不受强制情况下都能共同接受的正义原则(Rawls,1985:225)。所以它不是一个知识论或形上学的学说,也就是说,它不是一个真的(true)正义观念,罗尔斯认为哲学作为寻找一真的形上和道德秩序,无法为民主社会的政治正义观提供可用和共享的基础(Ibid.:230)。

(3)论证前提是基于社会文化的共识,所要寻求的结论必须是:民主社会中各种对立的哲学和宗教主张皆可以支持的观点。罗尔斯强调其理论是植基于民主社会的基本直观观念,所以其正义观念是从共识出发,而不是从真的前提推导出来,也就是说,其正义观念的内容,是透过隐含于民主社会之公共政治文化中的一些基本概念所表达(Ibid.:229,13)。而这个正义观念之所以为政治的,部分则是因为它是得到民主社会中合理之宗教、哲学和道德学说之重叠共识所支持。重叠共识是一种共识,它是由所有的合理对立之宗教、哲学和道德学说所形成的共识,这些学说指的是在一个接近正义之社会能持续好几个世代,而且拥有相当数量的支持者(Rawls,1993:15)。罗尔斯分别合理多元(reasonable pluralism)和简单多元(simple pluralism),前者强调合理的宗教、哲学道德主张是多而不是单一的,也就是说,在自由民主社会中,存在许多合理却不相容之学说;而后者只是表现学说的多样性。罗尔斯认为政治自由主义不只视简单多元为理所当然,而且是将合理多

元当成民主社会文化的当然现象,因此政治自由主义的课题是:在当代民主社会拥有合理却不相容之宗教和哲学主张的前提下,如何可能会产生一个使这些合理对立学说能共存、共同肯定宪政体制的稳定、正义的社会(Ibid. :xviii)。政治自由主义是由一个合理的前提出发,所以其理论应被理解为合理的,而不是真的。

(二)独立的而非全面的

政治自由主义学者认为,政治自由主义不同于康德或密尔的自由主义,因为后者是一个全面性的学说,而政治自由主义则是一个为政治此一特别领域而存在的独立主张,相对于全面性学说,政治自由主义有两个特点:

(1)它是一个抽离的观念,它的推论前提只包含社会共享的基本观念,这些基本观念正如经济学一般理论中完全竞争市场的观念一样,是从社会的某一个面向中抽离出来,对于社会的其他面向不予理会(Rawls,1993:154,45),罗尔斯正义理论最重要的两个基本概念就是:“人”是自由平等的公民,“社会”是自由平等公民之间的一个公平合作体系。姆恩认为罗尔斯理论中的良序社会(well-ordered society)、道德人(moral person)、原初立场(original position)等三个模式观念(model conceptions),^[1]就是抽离的观念,其目的不是为了解释社会和道德经验的全貌,而是为了掌握我们最深刻的共同理解,使大家能够认清一个彼此可以共同生活之正义观(Moon,47)。譬如自我的观念(conception of self),大部分的政治理论是建构在一个相当完整的人的观念之上,而政治自由主义虽然也必须假设某一种自我观念,但是它并不是将这个观念当成整体个人的适当呈现,而只是丰富复杂的人类实际生活中之个人的一个抽离,所以政治自由主义的人性论基础是一个薄(thin)的自我观念(Ibid. :45),把“人”定义为自由、平等公民,就是基于这样的想法。因此拉摩尔认为罗尔斯政治自由主义的特点,就在于将其

[1] 这三个模式概念最先出现在 Rawls,1980。

理论的应用范围局限于政治领域,而不是作为人类所有生活领域的道德理想,也就是说,其正义观念是政治事务的规范原则,而不适合作为政治领域以外的行为标准。^{〔1〕}

(2)政治自由主义不是一个涉及人生所有面向之全面性学说,但是它也不是一个全面性学说运用到政治领域的结果,它是为了处理政治或公共生活领域中的价值,所建构的一个独立自持的(freestanding)主张(Rawls,1993:12)。罗尔斯认为公民有两种主张,一种是全面性主张,一种是政治主张,将这两种主张分开,可以使我们在建构宪政体制要素和正义基本制度时,只以政治价值作为基础(Ibid.:140)。因此政治自由主义是为政治领域独立设计的理论,并不是从任何一个全面性学说推衍出来。

三、公共理性的功能

如果自由社会是充满差异和多样性,不同学说之间所产生的冲突和争议如何解决?在一个以正义原则所建构的宪政体制中,政治权力具有强制性作用,而罗尔斯承认只有政府可以使用武力执行其法律,此一权威的合法性基础是什么?合理多元的社会如何稳定?罗尔斯的公共理性概念,主要就是要处理这些问题。

根据罗尔斯的说法,公共理性是一个良序的宪政民主社会的一个观念,其形式和内容是民主这个概念本身的一部分,^{〔2〕}更精确地说,公共理性是罗尔斯为其政治性正义观建立公共证成(public justification)的一个重要元素,至于其理论需要一个公共证成的理由则是:为一个合理多元为特点的民主社会,确立一个适合于政治

〔1〕 有关这一点之论证详见 Charles E. Larmore, 1987: 51-52; 以及其 Larmore, 1990: 342-344。

〔2〕 Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," in his *The Law of People*, 1999: 131。此文原始的出版年代是 1997, 发表于 *The University of Chicago Law Review* 64: 765-807。

正义观的证成概念(Rawls, 2001: 26)。由于在这样的社会中,公民在许多哲学、宗教和道德的实质问题上,很难达成实质的共识,所以为了建构一个自由平等公民之间的一个公平合作条件,必须在涉及基本正义问题时,寻找一个大家都可以合理接受的理由,也就是说,建立在公共理性之上的正义原则,或由公共理性所支持的观点,是拥有不同而且合理的全面性学说之公民都能够合理接受的理由。

在《政治自由主义》中罗尔斯指出,公共理性是民主公民的特点,它之所以是公共的有三个面向:(1)它是公民本身的理性,是公共大众的理性;(2)其主题是公共大众的利益和基本的正义;(3)其本质和内容是公共的,是由社会的政治正义观之理想或原则所赋予的(Rawls, 1993: 213)。简而言之,罗尔斯的公共理性是以他对公民概念阐释加以说明,换句话说,公共理性其实就是公民的理性。^{〔1〕}民主社会的公民必须满足互惠性的标准,即当他们在进行政治辩论和政治决策时,必须能够对彼此解释,其所做的基本政治决定可以由公共理性本身所证成。至于公共理性的内容则包括基本结构的实质正义原则,以及推理原则和证据规则(Rawls, 1993: 224),值得注意的是,罗尔斯强调公共理性之政治观念的内容和研究指引必须是完整的,也就是说由此观念所描述之价值可以适当地排序或结合,使得这些价值本身就可以对所有或(几乎所有)涉及宪政要素和基本正义的问题,给予一个合理的答案(Ibid. : 225)。

从罗尔斯对公共理性的说明中,我们可以归纳公共理性至少具有三种功能:(1)公共理性是政治权威的合法性基础。根据政治

〔1〕 罗尔斯在《政治自由主义》一书中虽然以最高法院法官所提出的理由作为公共理性的范例,但是他也认为一般公民在公共论坛进行政治宣传时,也应该遵守公共理性的要求,同样的这也适用于政党成员、参与公职的候选人及其支持者。此外,公民在对涉及宪政要素和基本正义问题进行投票时,也要受到公共理性理想的管理(参见 Rawls, 1993: 215)。因此我们可以据此推论,自由民主社会中任何人在处理宪政要素和基本正义时,都要受到公共理性的规范,所以公共理性就是公民的理性。

自由主义的观点,只有当政治权力的运用是根据宪法时,才完全具有正当性,而这部宪法的基本要素是可以合理期待被所有自由平等公民共同认可,至于公民认可这部宪法的理由则是:其原则和理想是公民之共同理性所能接受的,罗尔斯称此为自由主义的合法性原则(the liberal principle of legitimacy)(Ibid.:137)。也就是说,政治自由主义认为政治权威的合法性最终是建立在公民的共同理性之上,而公共理性就是属于公民的共同理性,也是罗尔斯政治性正义观证成政府强制力的最终依据。(2)公共理性是民主多元社会稳定性的来源。罗尔斯在《政治自由主义》一书中明白指出,他要处理的基本问题是:在一个自由平等公民拥有合理且不相容之宗教、哲学和道德学说的社会中,如何可能存在一个长期稳定而且正义的社会?(Ibid.:xviii)因此稳定性的问题不但是罗尔斯从《正义论》以来持续关心的问题,也是其后其理论的重点。^{〔1〕}罗尔斯所要求的稳定不是暂订协议(modus vivendi),而是重叠共识,这种稳定就是诉诸自由平等公民的公共理性。^{〔2〕}(3)公共理性是公民合理性的指标。为了说明这一点,必须对罗尔斯所谓的“合理性”作较为完整的解释。

罗尔斯区分理性(the rational)和合理性(the reasonable),前者除了一般所谓工具理性对手段和目的之间的推论,借以衡量最终目的在其整体生命计划中的意义之外,还包括这些目的和其他目的之间的一贯和互补性。^{〔3〕}描述一个人是合理的则有两个面向:(1)愿意提出且尊重公平的合作条件,只要确证他人也同样会

〔1〕 罗尔斯一直认为稳定性是正义理论的一个很重要的价值,他甚至说:“如果一个观念是不稳定的,尝试去实现它就是徒劳无功的。”(Rawls, 1993:142)《正义论》的第三部分就是在处理其“正义即公平”的稳定性问题,后期著作不断强调的许多概念,譬如:重叠共识、政治性正义观、公共理性,都是为了证明其理论的实践可以达成社会稳定的功能。

〔2〕 Ibid.:143,有关暂订协议和重叠共识之差异的讨论,参见同书,147-149。

〔3〕 Ibid.:50-51,有关理性和合理性的区别,参见48-54页。

这样做；(2)愿意承认“判断的困境”(burdens of judgment),并为了在一个宪政体制中使用公共理性指引政治权力的合法运作,接受此判断困境的结果(Ibid. :54)。而所谓判断的困境是指:在一个多元的社会中所产生的问题,即使是合理性的人在合理的程序下,也不可能所有问题上都能完全达成共识,所以合理性的人必须承认有许多合理歧见的来源,譬如:证据的复杂和冲突令人难以评估、不同的人对某些理由的重要性有不同的评价、对证据重要性不同而产生不同判断、我们的概念模糊使合理的人也会产生不同的解释、有时候我们对证据和价值的评估会受过去经验的影响、每一个珍贵的价值因社会结构而不可能受到相等的重视(Ibid. :56-57)。换句话说,承认判断的困境等于承认有时候合理性的人所应有的目标只是:达成一个大家可以彼此拥有不同意见的协议(an agreement to disagree)。

承认合理多元的事实,就是承认他人的合理全面性学说和自己一样地合理,这不代表个人不能视自己的全面性学说为真,而是他必须同时承认他人也有好理由认定其学说为真,所以认定自己的全面性学说为真,并不是可以强制他人接受的充分条件。承认判断的困境,就是承认一个公平合作体系不能建立在某一个特殊的全面性学说之上,而是必须由公共理性决定,才能满足对所有公民都能公开证成的要求。由于民主政治中有关宪政基本架构和社会正义等问题的规定,就是呈现自由平等公民合作的具体条件,所以基于判断的困境这个事实,在涉及这些问题时,合理性的人必须从公民的角度、以公共理性进行最后的仲裁,^[1]换句话说,公民在思考公共问题时,必须受到公共理性的限制。所以每一个公民可以有自己的全面性学说,他可以依据这些全面学说所提供的理由,处理非关宪政或社会正义的基本问题,但是当他面对宪政和基本正义问题时,必须以民主公民本身所应有之共同且公共的理由作

[1] 罗尔斯只在涉及宪政要素和基本正义问题时,才要求公民以公共理性陈述其论点,参见 Rawls,1993:214。

为思考的基础,换句话说,身为民主公民每一个人都具有“公民性”(civility)的责任,即公民对其公共决策的解释,必须诉诸所有公民都可以接受的价值和考量。^{〔1〕} 所以公共理性是指每一个人能成为民主公民者所具有的理性,至于个人在市民社会中各种结社角色所具有的理性,则不是公共理性。因此一个人在涉及宪政要素和基本正义时,是否以公共理性作为其论述的依据,显然可以作为判断他是否是合理性的一个标准。

在《政治自由主义》一书中罗尔斯曾说:“非公共理由有许多个,而公共理由却只有一个。”(Ibid. :220)根据罗尔斯的论点,自由社会是在正义原则的规范之内,允许各不同的学说和差异主张,当差异主张在涉及宪政及正义等议题产生冲突时,争议者应该以民主公民的身份来寻找歧见的解决,而民主公民是以公共理性面对问题,而由于公共理性所提供的公共理由只有一个,所以民主公民可以合理接受此一理由所作的裁决,因此在宪政基本议题和有关正义问题上,罗尔斯似乎认为不会产生不可解决的冲突。所以公共理性在罗尔斯的学说中不只扮演公共证成的角色,单一公共理性的存在更是其理论可以确保自由多元社会稳定的证明。

四、公共理性和社会稳定

罗尔斯认为公共理性是单一,对多元社会的统合显然非常乐

〔1〕 罗尔斯曾经表示,当法官、立法者、政府官员和公职候选人依据公共理性的概念,向其他公民解释他们支持某一个基本政治立场的理由时,他们就是履行其所谓对所有公民的公民性责任。但是他也指出,公共理性的目标是公共证成,而公共证成不只是有效推论,而是对他人所提出来的论证,这个论证是从我们和他人都能合理接受的前提出发,正确地推到我们和他人可以合理接受的结论,罗尔斯称此合乎公民性的责任。可见依照公共理性推论的公民性责任,不只是对立法者、政府官员或法官的一个道德要求,也是对一般公民的一个道德要求。参见 Rawls, 1999:135,155。

观,然而学者却质疑其主张对消除差异冲突的成效。波曼(James Bohman)认为罗尔斯的论证根本无法解决自由社会所存在的深层冲突(deep conflicts),波曼指出,当前民主社会的许多歧见不只是利益的冲突,而是原则的冲突,如果利益冲突可以引用类似公正原则来裁决,原则冲突则无法用这种方式解决(Bohman,1995:253)。换句话说,自由社会的有些冲突,譬如该不该加税,是在相同的道德和政治构架内进行,尽管人们的主张不相同,但是对政治上如何解决这些差异的民主程序,仍然存在相同的意见。所谓深度的冲突,是当人们挑战这些解决冲突所依赖的道德假设和政治程序的基本假设时,所产生的争议。波曼认为,越来越多的政体面对这样的冲突,尤其有关少数文化的政治地位,而罗尔斯的政治自由主义没有办法解决这样的冲突,因为罗尔斯并没有考虑到:如果对于公共理性的标准本身引发冲突性的解释时,理性在这个思辨过程中应该扮演什么角色?(Ibid.:254)

波曼从文化多元主义(cultural pluralism)民主政治的角度,认为罗尔斯的公共理性会产生两种困境。第一种他称为社群论的两难,这种两难是因为一方面赋予文化社群不同的政治管辖权,虽然可以维持表面的政治统合,但是它所付出的代价是不同的文化社群各自而非一起思辨;另一方面如果不承认不同的文化权利,则会导致强迫整合,其代价是减少差异。第二种困境波曼称为自由主义的两难,此两难在结构上和公共善问题类似,即对所有人好的东西(较少污染),并不是对每一个人好的(便宜的汽油);对社会上所有群体好的东西(赋予政治平等和权利的政治包容),不必然对每一个群体好的(如果有些群体的目标还包括保障其少数文化和认同)。换句话说,以相同方式包容所有群体,会破坏每一个群体内文化社会化的条件;但若以不同的方法包容每一个群体,则会破坏对所有群体的政治平等(Ibid.:257-258)。

因此波曼认为解决的方式必须从两方面入手:(1)承认公共理性不是单一的而是多数;(2)公共理性是动态的、历史的。波曼强调民主政治的统合只要求参与者共同进入公共思辨,使所有公民

在同一个公共领域,在深层冲突的情况中这种政治统合不要求只有一个公共理性,而是要求一个真正的道德妥协,基于这个妥协,创造一个持续进行的公共共识过程,使多种不同的公共理性可以在其中运作,换句话说,这样的民主政治观念只要求公民能保有持续合作的意愿(Ibid. :263)。

波曼指出,罗尔斯理论对于合理的和不合理的缺乏明确的区分,不可能期待从事实和推理能力的共识,推出证成的公共基础,深层冲突涉及有些案例要求我们改变公共证成模式。历史事件证明公共理性是动态,而且在最基本的证据和推论层次都能转变。他认为哈贝马斯(Jürgen Habermas)对公共理性的论点,强调对话和沟通,比较可以处理深层冲突的问题,因为在哈贝马斯在公共领域中,允许对议题无限制的思辨,他不透过共享的政治观念定义公共理性,所以对深层冲突的解决更有效果。根据哈贝马斯民主思辨的概念,在思辨之前我们无法分别哪些理由是非公共的,借着将合理判断困境内容的扩大和更动态、开放,哈贝马斯强调反省和包容,使不同的公共理性能够对话和沟通。在对话中说话者可以公开反省欲达成共识之沟通情境,他们可以从两方面着手,改变和转换这些条件,使之变成更具包容性:(1)增加沟通成员人数;(2)因话题社群人数增加,话题也扩大。换句话说,要给予每一个人说话机会,并扩大可接受之理由和解释的范围,在这种包容性的政治沟通和解释的过程中,多种不同的公共理性或许可以达成相互尊敬和包容。以这种包容性和反省性,无限制的思辨成为可能,使公共理性的制度变成更动态,并开放给少数族群的挑战和抱怨,在此同时少数族群也反省地学习和改变其规范基础(Ibid. :265-266)。

然而波曼指出,虽然哈贝马斯的公共理性观念虽然是动态的,但是他和罗尔斯一样,认为有一个公正的公共理性,主张争论各方可以基于不同理由接受一个交涉过的妥协,但是由论证所达成的共识必须基于相同的理由,这些理由可以用相同方式说服各方。波曼认为假设这样的单一性,建立在一个太强的共识模式,这样的

结果会牺牲多元。波曼主张在多元思辨的脉络中,应该重视复数的同意,不必要求单一的同意,复数同意只要求争论各方即使有坚定的歧见,但仍然愿意在公共思辨中继续合作。因此复数同意所要求的共识是共同公民身份,此一共同公民身份的理想并不要求所有公民的同意都基于相同理由,只要求他们在相同的公共思辨程序中继续合作和妥协。波曼认为在深层冲突的情形下,这种持续合作和共同公民身份,才是真正重要的。^{〔1〕}

桑德尔也对罗尔斯的论点提出质疑,罗尔斯所谓“合理多元的事实”,指的是自由社会中宗教、哲学、道德学说等全面性主张的多样性,而罗尔斯政治自由主义核心主张是建立在:可以为合理多元的全面性价值学说找到一个重叠共识。换句话说,罗尔斯的理论对全面性学说和正义原则作了一个不对称的假设,这个假设是:尽管我们在道德、宗教上会有不同的意见,但是对于正义问题在深思之后,却不会有不同的想法。也就是说,政治自由主义必须假设:在自由的条件下,人类理性运作的结果,会在美好生活的主张上产生不可消除的歧见,但是却不会在正义问题上产生不同的看法。桑德尔指出,只要环视当代民主社会有关正义问题的争论,譬如:所得分配和税制公平、医疗照顾、同性恋权利、言论自由和歧视性语言等论辩,这些都涉及正义的争论,因此他认为上述的假设无法得到证成(Sandel,1998:203-204)。

桑德尔也预想政治自由主义者可能会如此回应:有关正义的冲突有两种,一种是正义原则本身的冲突,另一种则是正义原则在应用时所产生的歧见。譬如:我们对言论自由这个基本权利都有

〔1〕 Ibid. :267,波曼这个论点和拉摩尔(Charles Larmore)主张有点类似,他们都认为在多元的事实之下,自由主义所能要求的是最小的道德观,波曼要求冲突主张的各方都能保持其民主公民的共识,愿意在这个共识下继续思辨和合作;而拉摩尔则认为政治自由主义只要求政治社会成员能具有理性对话和平等尊敬的最小道德,参见 Larmore. 1990:339-360。

共识,至于言论自由是不是应该保障种族歧视性语言、色情的描述、商业广告,在这些方面显然存在强烈的争议,但是这和我们同意在原则的层次,一个正义的社会应包括言论自由这项基本权利是一致的。然而桑德尔认为事实并非如此,当代民主社会中有关正义问题的争论并不是只停留在应用的层次,他举出罗尔斯和诺次克(Robert Nozick)之间的差异,就是针对什么样的分配正义原则是正确之原则层次的争论(Ibid. :204-205)。

上述质疑公共理性单一性的论证,似乎被罗尔斯接受,他在1997年发表的文章中承认哈贝马斯的模式、天主教以政治价值方式所表达的共善和团结观点,都是可被允许的公共理性形式。虽然他仍然认为在这些合理的正义观中,他自己的正义理论有其特殊地位,但是他不试着以一种正义观最终地确立公共理性,因为他承认可被允许之公共理性总是有许多种形式(Rawls, 1999:142)。尤其当罗尔斯说:“合理的政治正义观不会总是导致相同的结论”时,(Ibid. :169)显然他同意桑德尔的观点,不只是合理的全面学说是多元的,合理的政治正义原则也是多元的,换句话说,合理多元的事实不只适用于美善人生的价值观,也适用于描述政治正义观念,这也正是拉摩尔对罗尔斯公共理性的评论,他说:“即使在自由主义的社会之内,正义不会比美好生活更不是持续争论的对象”(Larmore, 2003:388)。

尽管罗尔斯承认公共理性的内容不是固定的,也不是由任何一个合理的政治观念所定义(当然不是由“正义即公平”本身单独定义),而是由一群合理的政治正义观所决定,而这群观念会因时间而改变(1996:lii-liii)。但是对于波曼建议以道德妥协的方式维持公民持续合作意愿的作法,罗尔斯似乎不能同意,因为波曼的作法等于是一种暂订协议式的稳定,对罗尔斯而言,这是一种基于错误理由的稳定,因为这种稳定不是建立在公民对民主社会政治价值和理想的坚定忠诚之上(Rawls, 1999:150)。但问题是:如果公共理性是多而不是一,当不同的公共理性对于宪政要素和基本正义问题产生歧见时要如何解决?换句话说,多元社会的稳定如何

可能?

根据罗尔斯的论点,当不同的政治观念对某些议题(如:堕胎)产生激烈争辩,最后僵持不下时,由于一定要产生一个政治决定,这时候公民如果诉诸自己的全面性学说的理由来做决定,罗尔斯认为违反互惠性原则,因此从公共理性的观点,公民应该投票支持他诚实地认为最合理的政治价值之优先顺序(Rawls, 1996:lv)。也就是说,“只要一个合理正义的宪政体制中的所有政府官员,在合理公民的支持下,诚实地基于公共理性的概念去投票,投票的结果就是合法的。虽然这不表示其结果是真的或正确的,但它是合理且合法的法律,所有的公民都要受多数原则的束缚。”(Rawls, 1999:169)所以对罗尔斯而言,公共理性的多元并不会造成基本政治问题的不确定性,因为只要不同的意见都基于合理的公共理性,这表示其间的差异在于问题所涉及之许多政治价值,在不同的公共理性中具有不同的重要性,所以以多数决原则解决争议,不但合乎互惠性原则,也没有违反公共理性的要求。罗尔斯认为,合理的公民深知在政治生活中要达成一致的同意是很难期待的,因此一个合理的民主宪政必须包含多数决的投票程序,以达成决策(Ibid.:178)。

霍顿(John Horton)对于罗尔斯对僵局的处理方式提出质疑,他认为不能只是单纯地就假定:合理公民会接受以投票作为处理僵局的合法方式。此外,投票的合法性是建立在投票者诚实地相信其决定是最符合公共理性,霍顿认为这是一个极严格的条件,因为我们很难知道这个条件是否已经满足,因此在这种情形下投票受挫的少数可以真心地质疑:有足够的人真正地依据公共理性的理想投票,也就是说,他们可以否定投票结果的合法性(John Horton, 2003:13-14)。

为了社会的稳定和谐,霍顿主张不要将争论性的议题变成一个基本原则,他似乎认为以投票做成确定的决定,反而增加对立双方的敌意、升高冲突的温度,所以他建议针对这类议题,最适合采用有效的暂订协议方式。他不同意罗尔斯的是,他认为在某些情

形下, 暂订协议式的政治妥协比公共理性要求确立原则式的政治思考, 更能产生较大的接受度。尽管有些时候由公共理性所做的决定较能被对手所接受, 但有些时候一个包容各个面向、不精美但可应用、各种利益和意见折冲、所有立场都有取有舍的妥协结果, 反而更为重要, 因为这是各方都不满意却可以接受的结果 (Ibid. : 20)。霍顿强调暂订协议也有其道德面向, 它不必被理解成一个纯政治角力的不稳定状态, 而是道德与权力、原则和明智、伦理和利益的复杂混合体 (Ibid. : 21)。

霍顿对暂订协议的看法和波曼有些相似, 其目的都是希望在一个充斥深度冲突的民主社会, 建立一个对立各方仍然愿意继续维持和平共存的模式。桑德尔也有类似的想法, 他分别两种“相互尊敬” (mutual respect) 的观念, 自由主义的相互尊敬是: 为了政治目的, 我们尊敬其他公民的道德和宗教信仰的方法是: 忽视这些信念, 也就是说在政治辩论时不涉及这些信念, 如果在有关正义的政治辩论时引进这些信念, 就会侵蚀此一意义的相互尊敬。桑德尔称另外一种意义的相互尊敬为思辨的观念 (deliberative conception), 根据这个观念, 同胞公民的道德和宗教观点涉及重要的政治问题时, 我们参与其中, 有时候挑战它们, 有时候倾听它们并从中学习, 这就是这种意义的相互尊敬。桑德尔指出, 后者虽然不一定能达成共识, 但是它能提供一个比自由主义式观念更具包容力的公共理性, 所以它是多元社会更合适的理想 (Sandel, 1998: 217-218)。

然而不论波曼的以妥协争取公民持续合作的意愿、霍顿的暂订协议, 或者桑德尔的思辨观念的相互尊敬, 其实都只有口惠 (lip service) 而不具实际解决问题的功能, 因为有些问题一定要做出明确的决定, 譬如: 堕胎是否违法? 答案只有是或非, 一旦形成决策, 不可能产生对立各方有取有舍的状态, 即使政府在这方面不采取行动, 结果等于支持“堕胎不违法”那一方。因此在这类问题上, 罗尔斯以多数决的方式作为决策的依据, 似乎是民主国家唯一合理的选择。也许在这一点上我们会发现把罗尔斯视为“主要不是一位自由主义者或平等主义者, 而是一位民主主义者”的观点, 有一

定的可信度。^{〔1〕}

五、公共理性的限制

即使我们承认公共理性加上一些民主程序,可以解决不同公共理性形式对基本政治问题的争议,但是这也呈现出公共理性的一个限制:不完整性。虽然罗尔斯主张以投票的方式解决多元公共理性的僵局似乎合乎民主原则,但是只要有僵局存在,而解决僵局的方法只能诉诸投票,表示罗尔斯的公共理性并不如他所宣称的具有完整性,除非投票也是公共理性的一部分。然而从罗尔斯的论述中,他显然没有将投票视为公共理性的部分内容,更何况有学者指出,并不是自由民主社会的所有成员都对投票有相同的理解,因此投票并不属于共享的公共理性(Fred M. Frohock, 1997: 836)。

由于涉及基本正义和宪政要素问题时,罗尔斯只允许公民采用公共理性,任何全面性学说的介入都违反互惠性及公民性义务,但是公共理性在处理政治基本问题时所产生的不确定情形,似乎比罗尔斯想象中还要严重。赖迪(David Reidy)认为,公共理性的内容无法使所有公民对重要的政治问题达成确定的解答,他提出两类政治问题证明公共理性的不完整性:(1)有关竞争和冲突性政治价值的优先顺序;(2)有关背景问题的解决。第一类的例子如:有关色情或安乐死的法律、选区划分以改善少数族群候选人的政治职位等,这些都涉及重要的政治价值之间的竞争和冲突,而赖迪认为只依赖公共理性,无法找到理性的方法对相关的价值列优先次序(Reidy, 2000: 63-65)。第二类的例子如:动物权,由于这类问

〔1〕 这点参见 Anthony Simon Laden, 2003: 389。Laden 在这篇文章中对罗尔斯理论的解读,提出不同于一般制式的看法,他认为罗尔斯所要处理的问题比一般认定的小,他的论证是为多元的民主社会的正义问题提供一个公共证成,所以公共理性才是罗尔斯理论的核心概念和最高成就。

题必须先处理背景问题,但是这些背景问题是公共理性保持沉默或无法获致结论,因为动物是否具有权利这个问题主要是建立在:道德和政治语词中如何看待动物,而这个背景问题则不是可以从公共理性得到解答,因为有些人将野生动物看成是人类的公共财,人类可以完全宰制,但这样的观点必须诉诸非公共理性才能证成。尽管公共理性具有足够的理由禁止虐待动物的行为,但是对是否可以拿动物作医学实验则会涉及动物之道德位阶的深层问题,这是公共理性无法处理的(Ibid. :68-69)。

自由民主社会中确实存在一些基本政治议题,即使论战双方都同意相同的政治价值,都愿意以对方可以合理接受之理由进行讨论,也都诚实地表达自己认为最合理的公共理性,仍然无法达到一个确定的答案,堕胎就是最常被引用的这类例子之一。除了堕胎之外,公共理性所会产生的一种不具决定力来自于基本原则的解释和应用,葛林华特(Kent Greenawalt)以宗教自由和政教分离为例,认为即使公共理性明确支持这项基本原则,但是对于这个原则是否可以导致“政府不能提倡宗教真理”、“不能直接补助宗教学校”、“公立学校不能做宗教祈祷”则具有极大的争议。换句话说,公共理性只能在比较抽象的原则、或极明显的违规问题上提供确定解答,但对于这些抽象原则之运用所产生的歧见似乎无能为力,然而对这些应用问题的公共判断却会严重地影响一个社会之政治生活。因此葛林华特的结论是:对宗教自由和政教分离应该如何解释,公共理性似乎在许多争议处无法提供指引,人们不可避免地必须引用其全面性学说去解决这些问题(Greenawalt, 1994: 681-683)。

霍顿也举《撒旦的诗篇》为例,说明对于良心和宗教自由这项基本权利的应用,公共理性并不能给予太多的帮助。对许多自由主义者而言,显然基于言论和表达的自由,应该排除任何对该书作者的禁令和迫害,但是霍顿指出,英国大部分的回教徒要求处决《撒旦的诗篇》的作者,其理由不是“英国应该成为一个回教国家”,相反的,他们所提出来的大部分论证都合乎公共理性的要求,譬如

他们诉诸对人的尊重、公民性、集体名誉的中伤等,这些都是任何人可以合理接受的;他们也不反对艺术创作的自由,而是认为这样的自由价值不应该是毫无限制,而必须考虑它和其他价值和自由之间的关系;回教徒也不否认别人具有批判回教教义的权利,但是他们反对的是对其深刻信仰、生活方式和社群的蓄意攻击和污蔑,因为这样等于是攻击其自尊、鼓励对弱势团体的宗教仇恨和不宽容(Horton,2003:17-18)。霍顿认为,即使言论自由是普遍共享的原则,但是在这个例子上,要求排除具有争议性的全面学说,只能以公共理性观念进行政治论证的处理方式,并不能缩减冲突性主张的差异、解决争端(Ibid.:18)。

上述的争论主要并不是基于不同的全面性学说,而是对相同政治价值优先次序,或者对基本原则应用和解释的差异所造成,事实上公共理性不只在这方面显示出其不具决定性,有些争议涉及本体论的不同假设,公共理性在这方面更是显得无能为力。譬如:一般的医生和基督教科学派教徒(Christian Scientist)对医疗的争议,对后者而言,疾病是虚幻的,所以没有所谓的治疗或治愈的问题,因为根本就没有疾病,要消除疾病这样的幻觉必须靠祈祷和静思,使自己的思想和上帝创造的真实一致。但是对一般医生而言,疾病的存在是真实的,造成的原因有很多种,包括:细菌感染、营养不良、惊恐等。这两种不同见解的核心差异是本体论的,这种差异会使他们产生不同的“理性”概念,所以很难用任何形式的推理方式加以处理,因此公共理性不可能透过证据和论证的思辨中得到结论,因为这两个社会对什么东西可以被当成证据都有歧见,也由于对何谓真实的理解不同,推论规则和论证也会受到影响。如果政府在这种争论中必须确立一个决策时,其选择必然是强制执行某一种相对立的本体论(Frohock,1997:836-837)。

公共理性除了具有上述不具决定力的限制之外,它要求涉及基本政治问题的论证不能引用任何全面性学说,然而在这点上却造成公共理性的另一个限制。罗尔斯对全面性学说是否可以出现在公共讨论中,曾经作过一些修正,在1993年的说法是:在某些

情境下,公民可以基于其全面性学说认定什么是政治价值的基础,只要这样做可以强化公共理性,他称此为“包容观点”(inclusive view)(Rawls,1993:247)。到了1997年罗尔斯扩大全面性学说可以被引进的情境,他主张:不论宗教或非宗教的合理全面性学说,在任何时间都可以引进公共的政治讨论,只要在适当的时机可以呈现出正当的政治理由也支持该全面性学说所支持者,他称此为“但书”(the proviso)(Rawls,1999:152)。但是不论“包容观点”或“但书”,证成任何一个公共政策或主张的最终基础仍然是公共理性,因为一个基于全面性学说的主张可以具有合法性的必要条件是:这个主张也可以被公共理性所支持。换句话说,罗尔斯只允许和公共理性的精神相合的全面性学说,才可以进入公共讨论之中。

然而如果上述论证公共理性不具决定力是成立的,即使在这类情境下接受以投票的方式解决问题,但是如何保证个人在投票时不介入自己的全面性学说?如前所述,由于我们永远无法确知投票者是否诚实地只以公共理性进行投票,在僵局出现时大概只能依赖实际的多数作为决策依据,也就是说,一旦僵局出现,我们最后的诉求只能是合乎形式要求的投票,不可能以投票者基于何种理由投票决定投票的合法性,如果是这样,任何合乎形式要件的民主投票都是合法的,那这难道不等于承认全面性学说在投票者投票选择时介入也是合法的?

此外,有些学者指出,要求教徒讨论政治问题时放弃其宗教主张是不公平的,宗教人士通常会认为,对有关基本正义问题的决定建立在其宗教信仰之上,也是他们宗教信仰的一部分,因为他们的宗教并不是社会和政治以外的存在,任何宗教也会包含对社会和政治的看法(Audi and Wolterstorff,1997:104-105)。所以要求教徒在进行公共讨论时放弃其宗教主张,有时候等于要求放弃其宗教信仰。其实我们的宗教和道德信念不但很难和政治分离,而且会影响政治的定义,有学者指出,道德甚至也可以重塑政治空间的面向、改变包含和排除那些政治议题规则的标准,所以在政治空间的议题中我们不但很难区分道德和政治,而且在这种情形下搁置

道德议题,等于是也把政治面向一并排除(Frohock, 1997: 839-840)。

也有学者认为,全面性学说会影响个人对基本价值的应用,譬如如果根据某人的全面性学说,刚怀孕的胚胎和新生儿具有相同的道德价值时,必然会导致堕胎是谋杀、违法这样的结论(Greenawalt, 1994:684)。事实上这样的论点相当可信,罗尔斯承认公共理性是多元的原因,就在于他承认同样合理的人对政治价值的重要性会有不同的看法,如果我们深究何以合理人会有这样的差异?答案很难不是:合理人有不同的宗教或道德观,是这些差异的全面性学说,使得他们对于相同的政治价值赋予不同的重要性。譬如:一个对生命价值极为珍视的人,似乎比较会倾向于反对堕胎,一个对个人自主权比较重视的人,则比较容易支持堕胎,而以生命价值和自主权作为论证的理由,都是合乎公共理性的要求,但是影响其决定的却是个人的全面性信仰。事实上如果我们审视那些公共理性无法解决的基本政治问题,将会发现其无法得到共识的根本原因,都在于全面性学说的差异,而即使最后诉诸投票,全面性学说也是政策选择的决定性因素。因此,如果合理多元的事实不只适用于全面性学说,也适用于公共理性,则罗尔斯只允许合于公共理性的全面性学说进入公共讨论不但不合理,也不切实际。

六、结 论

罗尔斯强调公共理性是审议民主(deliberative democracy)的三个要素之一(Rawls, 1999:139),所以他的理论可以证成民主多数决的合理基础。但是以公共理性要求所有人,尤其是那些宗教少数,似乎对他们并不公平,有学者认为,以接受判断的困境作为合理人的标准是有问题的,因为对某些宗教而言,即使它们接受信仰自由的原则,仍然相信其信仰可以指向永恒真理,譬如:天主教的学说就明白否认判断的困境的真实性(Charney, 1998:108)。因此如果要求这样的教徒接受判断的困境,等于要求他们放弃其宗

教信仰。

公共理性也许应该可以解决大部分的基本政治问题,但是在一个深层多元的民主社会中,在面对深层冲突时,诉诸全面性学说似乎是不可避免的,即使罗尔斯自己也承认,当有人基于宗教主张,坚持某些问题重要到可以正当地证成内斗(civil strife)时,他最后只能引用部分的全面学说来否定它(Rawls,1993:152)。因此也许如某位学者所主张,合法性的强制不一定要建立在公共理性之上,只要能对所有被强制的个体都能提出其可接受的理由即可,不同的人可以给不同的理由(Brower,1994:12)。如果这样的论断是可信的,公共理性的要求不但不足,而且也过于严格。

参考文献

Audi, Robert and Nicholas Wolterstorff

1997 *Religion in the Public Square*. Lanham: Rowman and Littlefield.

Bohman, James

1995 "Public Reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflicts," *Political Theory* 23:253-279.

Brower, Bruce W.

1994 "The Limits of Public Reason," *The Journal of Philosophy* 91: 5-26.

Charney, Evan

1998 "Political Liberalism, Deliberative Democracy, and the Public Sphere," *The American Political Science Review* 92: 97-110.

Frohock, Fred M.

1997 "The Boundaries of Public Reason," *The American Political Science Review* 91: 833-844.

Galston, William A.

- 1991 *Liberal Purposes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenawalt, Kent
- 1994 "On Public Reason," *Chicago-Kent Law Review* 69: 669-689.
- Horton, John
- 2003 "Rawls, Public Reason and the Limits of Liberal Justification," *Contemporary Political Theory* 2:5-23.
- Laden, Anthony Simon
- 2003 "The House That Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls," *Ethics* 113: 367-390.
- Larmore, Charles
- 1987 *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1990 "Political Liberalism," *Political Theory* 18:339-360.
- 2003 "Public Reason," in Samuel Freeman ed., *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 368-393.
- Mill, John Stuart
- 1978 *On Liberty*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Moon, J. Donald
- 1993 *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflicts*. Princeton: Princeton University Press.
- Rawls, John
- 1971 *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 1980 "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77:515-572.
- 1985 "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical," *Phi-*

osophy and Public Affairs 14: 223-251.

1987 “The Idea of an Overlapping Consensus,” *Oxford Journal of Legal Studies* 7: 1-25.

1993(1996) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

1999 “The Idea of Public Reason Revisited,” in John Rawls, *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 131-180.

2001 *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. by Erin Kelly, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Reidy, David

2000 “Rawls’s Wide View of Public Reason: Not Wide Enough,” *Res Publica* 6: 49-72.

Sandel, Michael

1998 *Liberalism and the Limits of Justice*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

载《政治与社会哲学评论》，2004年3月，第8期，47-77页。

SOCIETAS: *A Journal for Philosophical Study of Public Affairs*. No. 8, March 2004, pp. 47-77.

罗尔斯与全球正义 中的人权问题^{*}

许 汉^{**}

人权似乎是全球政治或国际政治中相当广泛被接受的规范，似乎，许多非自由民主国家也接受人权的规范，人权似乎是全球正义规范的一环。然而，事实并非如此单纯。毕竟，人权也是国际政治里经常引发争执的议题。罗尔斯(John Rawls)认为，尊重人权是全球正义的一项要求(1993a;1999a)。〔1〕一个自由主义者如此

* 我要感谢两位匿名审查人对于本文所提的珍贵批评，内文多处针对评审人意见而有增修。本文初稿首于2003年“罗尔斯纪念学术研讨会”发表，修改后再于2003年“哲学的传承与创新：庆祝林正弘教授荣退学术研讨会”宣读，两场研讨会中多位与会者的意见提供了进一步修改的机会。完稿时得助于中正大学哲学系研究生林窈如同学的校对，免去一些文字上的错误。本文是“国科会研究计划”(NSC-91-2411-H-194-008)的部分成果。

** 台湾中正大学哲学系副教授。

〔1〕 顺带一提且值得注意的是，在《正义理论》罗尔斯简短的谈及国际正义，不过，在那里他并不认为(或未明白表示)人权原则是国际正义的规范(1999b:331-335)。

主张,在一般的理解下,这是理所当然的。但是,罗尔斯却是站在某种“国家主义”(statism)^[1]的立场来阐述其全球正义的想法。由于人权与国家主义两者之间有着一定的紧张性,^[2]这或许部分说明为何人权议题在国际政治中仍然引发争议,许多非自由民主国家仍基于国家主权的立场排斥人权规范。罗尔斯自述其全球正义的阐述是“现实主义式的乌托邦”(realistic utopia)(1999a:5-7,10-11)。现实主义指明全球正义中国家主义的现实,而乌托邦则是述说,尊重人权超越这个现实之可能性及状态。^[3]不论如何,罗尔斯这个国家主义式全球正义观要主张人权规范,其间有相当的困难。在这一篇论文中,我将讨论罗尔斯人权观的一些特性及难题。我将说明,罗尔斯对于人权规范的理解相当不同于一般的理解。

[1] Allen Buchanan(2000)认为如此。不过,罗尔斯的国家主义是有限的,国家主权并非绝对而且是受制于全球正义原则的规范,这也是罗尔斯为何用“民族”(peoples)而不是“国家”(states)来指称所谈论的良序全球社会中的成员。即使如此,这仍不会掩盖罗尔斯全球正义理论中以国家为主要行为者(agents)的立场。本文的一位审查人认为可以用“政治社会”或“共同体”来翻译“peoples”,对此建议,我也接受。事实上,在行文中我也使用“政治社会”。我以为,“民族”比较能显示罗尔斯重视个别政治社会因历史与文化的要素所显现之独特性,所以,我虽然不拘一格使用这些语词,但大多数我仍使用“民族”或“国家”。

[2] 人权规范与国家主权虽有某种紧张性,然而,就历史的角度看,人权概念似乎也是国家主义的产物,这一点或许并非偶然,参考 Jack Donnelly(2003:34-35),稍后本文也将由另一个观点讨论人权规范性与国家(政府)之义务(责任)间的关系。

[3] 罗尔斯对于“现实主义乌托邦”的直接而简洁说法是,“政治哲学是现实主义式的乌托邦,当它扩展了一般认为是可实践之政治可能性的限度,而且,在这样做的同时,也使我们与自身之政治社会条件相调和。”(1999a:11)国家主义式的多元主义是“可实践之政治可能性的限度”,罗尔斯所提的正义原则是要“扩展”这限度,这当然有理想主义的色彩,是乌托邦式的。所以国家主义式的多元主义来说明人权原则之为民族间的律法,这是“现实主义乌托邦”的一个面向。此项注解是依一位审查人的意见而添加。

罗尔斯所提的是一个对于人权的政理解解(a political conception of human rights),不同于一般对于人权的理解是道德的、哲学的。罗尔斯认为,相较于道德的或哲学的理解,以政理解的方式来说明人权规范更能适切说明人权规范的普遍有效性。这篇文章将反省罗尔斯这个主张,并提出一些个人对罗尔斯这项主张的批评与修正。

—

罗尔斯在《民族间的律法》(*The Law of Peoples*)中提出一个以政治自由主义之正义理论为范式的全球正义观,他自认,他所提的社会正义及全球正义中的正义观念都是基于相同的契约论理论架构及方法程序所建构出来的(1999a:4)。罗尔斯似乎仍然抱持着他所谓的“正义概念”(the concept of justice)及“正义观”(conceptions of justice)这个区分(1999b:5)。依据这个区分,我们之所以能够在众多的有关社会秩序的理论中指认哪些是讨论正义的理论,这是因为正义理论都试图对于权利与义务以及利益与负担之指派与分配有一定的说明。就此而论,罗尔斯的全球正义观必定对于理想全球社会中之权利与义务是如何指派及分配提出一套说明。罗尔斯以民族间的律法为架构所提出的全球正义观列出八项原则(1999b:37):

- (一) 诸民族自由且独立,其自由与独立应受其他民族之尊重;
- (二) 诸民族应遵守条约与承诺;
- (三) 诸民族平等,且是具约束力之协定的参与者(parties);
- (四) 诸民族应遵守不干涉之义务;
- (五) 诸民族有自卫的权利,但除了自卫外,没有以任何其他理由发动战争之权利;
- (六) 诸民族应维护人权;
- (七) 诸民族在战争中的行为应遵守某些特定限制;
- (八) 对于那些处于不利条件(因而不能有正义的或合宜的政治与社会体制)的民族,诸民族有扶助之义务。

这些是全球正义之领域中有关权利之分配与义务之指派的基本规范原则。罗尔斯的全球正义观所条列的这些原则,除了人权原则,权利与义务的承担者(或主体)都是“民族”(peoples),规定民族相互对待之关系中所应享有的权利及履行的责任。很明显的,罗尔斯之全球正义理论或构想所规定的权利及责任着重的是“群体”权利及责任(group rights and group duties),而非“个人”之权利及责任。不过,由于原则(六)是人权原则,罗尔斯的全球正义原则同时也指派个人一些权利,问题是,这样的主张理由何在?

这里必须对于罗尔斯理论中的权利拥有者(或权利主体)做个简略的辨明。

首先,在罗尔斯的全球正义观,民族(peoples)也是权利主体,但“peoples”似乎颇不同于“nations”或“states”,“peoples”比较是不具有政治意涵而“nations”和“states”则明显是政治的;我们或许可以这么说,state与nation是peoples组织其群体之政治生活的形态。不过,许多人认为,罗尔斯所说的“peoples”在实际上指称的是传统国际法中的政治群体,也就是“民族国家”(national states)或“主权国家”(sovereign states)。〔1〕虽然,罗尔斯明白表示,他使用“民族”(“peoples”)而不使用“国家”(“states”),其意图是为避免将传统上的绝对主权关联到他所认为的合理政治社会——民族,尤其是为避免赋予国家绝对的权利去使用战争作为达成国家目的的手段。不过,罗尔斯并不试图免除“民族”的政治意义,也就是,他仍然以国家(应该是有限主权的国家)来理解民族。其实,他将民族区分为自由民主的与阶层的(hierarchical)两类(1993a;1999a),由于这样的分类是政治的,将“peoples”理解为主权国家或民族国家,其实也颇合于罗尔斯的论说。

视国家为国际关系或全球事务上的权利以及义务的主体,这是17世纪欧洲制定威斯发利亚(Westphalia)和平公约之后,在国

〔1〕如 Allen Buchanan(2000)等多已指出,罗尔斯所谓的民族主要的是指民族国家(nation states),主权国家(sovereign states),因此,这里所谓的群体权利主要指的就是国家的权利。

际法及国际政治所逐渐形成的传统及实践。可是,“国家或民族有何道德上的理由可以成为权利的拥有者?”罗尔斯其实并没有直接而仔细的处理这个问题,他的全球正义观赋予国家权利,他之所以持这样的态度,他也不讳言他的思考基本上是依循国际法和国际关系实践的传统(1971:378;1999a:57;1999b:332)。对许多人(尤其是自由主义者)来说,“国家或民族有何道德上的理由可以成为权利的拥有者?”仍然是个问题(an open question)。也就是说,虽然,国际法的传统认定国家是权利拥有者,但,这样的实践并没有回答许多自由主义者的问题:除了国际政治的实践与国际法的规定,我们是否有道德上的理由来说明并证立国家乃权利主体?具体地说,是否有道德上的理由在国际法以及政治实践中赋予国家权利?罗尔斯对于国家或民族权利的说法,我认为仍需进一步思索其理据,虽然,我认为他的理路自有其吸引人之处。至于他的全球正义理论是否是可接受的或适宜的?我在这篇文章将不直接去处理,而只注意人权的议题。

二

在全球正义的架构下,个人拥有一些权利——人权。要说明人权概念,我们或许可以由说明更为一般性的权利概念入手。在相当的程度上,权利与人权(或道德权利或自然权利)的规范意义并没有差别。赋予张三对于事态 S 的权利,我们同时认定,必有其他行为者(A)对于张三享有 S 担负有一定的责任。^{〔1〕} 这是相当一般

〔1〕 以其他人担负相关的责任来理解张三拥有权利,这虽颇为常见,但这只是权利的一类,有些权利并不包含或蕴含其他行为者负担相关的责任,例如,豁免权。Rex Martin(1993:29-32)就认为,以其他行为者负担相关责任来理解权利,这过于狭隘,另外参考许汉(2002)。不过,在此,我们的说明并不依赖对权利概念的全面性考虑,需要的只是一个理解的方向来说明。因此,以其他行为者担负相关责任来说明权利与自然权利的对照,基本上仍可以满足我们的目的。

的说法。A 对于张三所负之责任的性质为何？一般说来可以分积极的与消极的责任，或区分强与弱的责任。A 对于张三之享有 S 所负的是积极的或强的责任，那么，A 不能轻易以其他理由（或者说没有多大弹性可以决定）不履行这样的责任。如果 A 对于张三之享有 S 所负的是消极的或弱的责任，那么，A 有较大的弹性决定是否要履行这样的责任。如果张三被认定对于事态 S 享有人权（自然权利），我们也是认定，必有其他行为者（A）对于张三享有 S 负有一定的责任，而且，视张三所拥有的人权之内容，A 的责任也可能是积极的或消极的。就此而言，“张三拥有权利”与“张三享有人权”，在规范意义上，至少有相当的重叠性。因此，指派权利与指派人权，就权利的规范意义来说，两者似乎并无重大的差异，也就是说，就相关责任这个面向来说，两者无大差别。

可是，“张三对于 S 拥有权利”与“张三对于 S 享有人权”这两者似乎是有重要差别的。认定张三对于 S 拥有权利，这样的认定并不蕴含这权利是人权，因为，他所拥有的可能只是法律权利，也可能是宪法权利，却不是人权。在一般的看法，“张三对于 S 有权利”跟“张三对于 S 享有人权”这两陈述所要表达、肯定或预设的确有不同之处，可是两者的规范意义既然无大的差异，我们如何说明这项差别？由一般人权论述的现象来考察会有相当的进展。似乎，当我们考察一般的人权论说，我们发现，自然权利或人权的概念承载着额外的规范意义。我们或许会发现，在“张三拥有对于 S 的权利”与“张三拥有对于 S 的人权”这两项肯定里，前者承载着前面讨论过的规范意义，而后者所蕴含的规范性除了前述的那种之外，后者还蕴含（甲）S 必须优先得到制度化的实践与保障，而且（乙）这样的实践与保障不可轻易地以集体的利益或其他的考量来取代。

由前述的（甲）和（乙）两点，我们得到：“张三对于 S 有权利”跟“张三对于 S 享有人权”这两种陈述的差异在于，前者并不蕴含张三必然拥有那样的权利，但后者则是。当我们说“张三对于 S 拥有自然权利”，那我们认为，不论实际的法律规定为何，也不管实际的政治实践所接受的，张三就是拥有对于 S 的权利，而且重要的是，

如果张三所处的社会没有保障这项权利,那么,借用罗尔斯的说法,这个社会的制度就要被改革或推翻。

依照 Joel Feinberg(1973:85)的说法,自然权利是先于或独立于任何制度规定而存在的权利。自然权利是具有优先性或基础重要性的道德权利,这与前述(甲)和(乙)的说法是相合的。如此,自然权利或人权是由道德原则或道德规范所界定的。这是关于人权概念的一般理解,大约有如下几个颇为显明的面向:

1. 个人仅凭着人的身份而不依靠任何其他政治、社会、文化条件而拥有人权;而且,

2. 个人而非群体是人权的拥有者;另外有些吊诡但却重要的一点是,

3. 个人拥有人权是独立于生物特性上的差异;最后,一般认为,

4. 人权是基于道德原则的界定而来的。

在一般的理解下,前两点大约没什么争议,这两点也点明了人权不同于其他宪法权利以及法律权利等制度性权利的根源。但是,第2与第3两点合起来就有些令人进一步讨论的空间:如果人不是因为生物上的界定特征而拥有人权,那会是什么样的特征?似乎第4点是要回答这个问题:是因为一些道德上重要的特征而拥有权利。但,什么是“道德上值得考量的重要特征”?就算可以辨认这些“道德上值得考量的重要特征”,这如何证立人权?或者说,有效的道德考量是否就足以证立人权?有些哲学家肯定,有些否定〔例如 Rex Martin(1993)〕,要独立地回答这问题,或许我们需要在较抽象也较为基础的层面上思索。这个抽象的思维涉及对于人的理解的哲学主张:人的本质特征为何?就这个面向来看,在一般理解下,人权的争议其实是对于上述四点主张有不同的回答。^{〔1〕}在此,本文不试图说明这些争议,因为这些不同的说法也承认人

〔1〕 关于这些争议可参考 Nickel(1987:82-106)。

权。困难的问题是,有些民族并不承认人权。^{〔1〕} 如果人权不是普遍有效的,那么,不承认人权或许并不是错的。边沁(Jeremy Bentham)反对人权的概念,他认为人权(自然权利)是架空的无意义的主张。边沁这一派的理论是,权利是制度性的,没有制度的认可与执行,所谓的“人权”根本就不是权利。^{〔2〕} 对边沁等来说,独立于制度之外,并不存在任何权利。姑且称这样的权利为“权利制度理论”。权利制度理论当然不承认普遍人权,除非有相应的普遍制度来认可及执行人权规范。因此,因为某些国家以具体的法律制度来认可及执行人权,人权还是具有地域的或区域的有效性。这样来理解人权当然否定前述一般理解下的人权观。

三

罗尔斯肯定人权,不过,他并不接受上述的“一般理解”,另外,他也不全盘支持制度性的理解。对于人权概念,罗尔斯的理解是“政治的”。罗尔斯对于人权采取政治的理解,这相类于他以政治的方式来理解自由民主社会中的正义原则。虽然罗尔斯并未明白如此述说,但有几个方面可以支持这个类比:全球正义的理论所肯定的民族间的律法是“一套特殊的对于正确与正义之政治的理解,

〔1〕 虽然有人主张人权是所有社会都有的信念〔例如 Adamantia Pollis 以及 Peter Schwab, 这两人的说法是引自 Donnelly(2003:71)〕,不过, Jack Donnelly(2003:71-88)反对这样的说法,他认为,非西方或非自由主义社会不但没有人权的实践也缺乏人权的概念。非西方社会或非自由主义社会究竟有无人权的实践或人权的概念? 这可以是经验事实的问题,我在此无法提出进一步的答案。不过,因为权利概念的规范性意义相当不同于其他道德或价值规范,依据我粗略的观察,我比较倾向 Donnelly 的说法。

〔2〕 这个以制度或实践的观点来理解权利(an institutional or practice conception of rights)以及人权的主张可在 Martin(1993:24-50,71-97)找到当代的阐述。

应用在国际法及(国际)实践之原则与规范”(1999a:3)。这里所谓“政治的”应依据罗尔斯的政治自由主义的理路来理解。的确,罗尔斯明白表示,民族间律法所依据的全球正义是“在政治自由主义的架构内发展的,而且是自由主义之正义观的延伸”(1999a:9)。

更深一层来看,自由民主社会所采行的正义原则必须以政治的方式来理解,依据罗尔斯的说法,因为这能够適切回答民主社会面临的一个基本问题:自由民主的社会中,其自由且平等的公民深刻的被道德、宗教或哲学主张所分割,这样的社会如何能维持稳定而正义的秩序?(1993b:4)政治的正义观具有三项特征可以适当解决这个问题:(1)这样理解的正义原则只是解决生活中有限的问题,也就是“社会基本结构如何是正义的?”这样的问题(1993b:11);(2)政治正义观并不结合任何“全面性的”(comprehensive)^[1]主张来陈述,而是将政治原则当成“独立的”(free-standing)、“不涉及”任何全面性主张的方式来陈述(1999b:12);(3)政治正义观的原则是以含藏在自由民主社会中之公共的政治文化中的基本观念来陈述(1993b:13)。罗尔斯的政治自由主义所要表达的其实是自由主义传统所主张的“中立”原则——正义秩序的规范是中立于任何合理的道德、宗教以及哲学的全面性主张。不过,罗尔斯的企图比传统的“中立观”还要更进一步:社会正义原则这样的公共规范不只是独立于全面性的主张,他更主张,正义原则可以以政治的方式来表述而为合理的全面性主张所接受(1993b)。

罗尔斯的政治自由主义可以延伸应用到全球正义的领域,类比的来看,良序的全球社会所采用的民族间律法也具有类似的特性。由先前所列举的八项民族间的律法来看,我们可以归结出,罗尔斯之政治的全球正义观具有类似的三项特性:(a)这些律法是要规范民族间互动的制度,如国际法及种种国际间的政治组织,也就

[1] 参考罗尔斯(1993:13,154-158)对于全面性主张以及政治的理解两者之分别的说明,另外可参考罗尔斯(1987)。

是,全球的制度,而不涉及民族在其他方面的行为的规范;(b)这些律法是独立于任何自由主义或非自由主义社会之政治正当性及社会正义的主张来陈述,同时也独立于任何全面性的道德、宗教或哲学主张;(c)这些律法的内容是以国际关系中传统上接受的基本观念来陈述。政治的全球正义的这些特征指出一项自由主义的基本主张:全球正义规范是中立的。这个中立性不同于自由民主社会中所实践的“价值中立”,而是“政治中立”——独立于自由主义与非自由主义之政治正当性与社会正义的主张。

就人权的议题来说,罗尔斯以全球正义秩序的架构所理解及说明的人权因而也是政治的。这是就整个理论的背景来理解其政治性,更进一步说,人权的政治性理解可由人权原则所具有的功能或作用来说明:(i)人权是政治正当性的必要条件;(ii)满足人权要求的政府不应受外来国家的干预;(iii)人权原则划定了民族间之多元性(或政治多元主义)^[1]的限度(1999a:80)。就人权原则的功能面来看,这当然很可以理解是政治的。不过,功能的政治性并不完全说明人权原则理解政治性。更为重要的是,以政治理解的人权必须满足前述政治理解的条件(b):人权可以独立于任何自由主义或非自由主义社会之政治正当性及社会正义的主张来陈述,同时也独立于任何全面性的道德、宗教或哲学主张。就这一点来说,罗尔斯所提的人权的政治性理解并不等同于人权的制度观。

罗尔斯明白反对我先前所提的“一般理解”来看待人权。他认为,人权概念并不依凭任何特殊“全面性的道德学说或哲学上对于人性的看法,例如,人是道德人且具有平等的价值,或,他们拥有某些独特的道德及理智能力因而有名分拥有这些权利”(1993a:68),这对于非自由民主社会或民族来说,他们不接受这样的全面性主

[1] 关于罗尔斯之全球正义理论所呈显之政治多元主义,可参考许汉(1999; 2004)。

张不见得是不合理的。^{〔1〕}其次,他认为,人权是自由民主社会以及非自由民主社会都能接受的原则,这如果成立,那么,人权就是“政治上中立的”(politically neutral)(1993a:69)。以下,我就这两点进一步讨论罗尔斯式的人权规范的政治理解。

四

罗尔斯认为,尊重人权是全球正义原则所要求于民族或国家(政府)的规范之一。这个说法大约合于一般对人权之特殊规范意义的理解。一般认为,人权的规范对象主要是国家(政府)(Donnelly 1985:6;2003:34-35)。^{〔2〕}因为人权具有这个独特的规范性,因此,批评一般人的行为违犯人权并无多大意义,政府的施政及作为才比较能适当的被评判为符合或违背人权规范。人权何以被赋予这样的规范特殊性?我们可以借由一个例子来说明。张三正处于饿死边缘,李四知道张三的处境且有能力可以救助张三。如果李四没有采取适当地行动来挽救张三的生命,那么,李四的无作为是不道德的,因为,李四违背了“帮助需要被帮助的人”这个道德义务。可是,人权作为一种权利应该可以很适当地理解为与义务相关,为何不能说李四的不道德也是由于违犯了张三所具有生存权?为何不能说,李四所以不道德在于他没有尽到张三之生存权所相关的义务?

人权的确相关到义务,但,这是否蕴含:张三拥有生存权这项人权就是加诸所有人某些相关的义务?我不认为如此。理由之一

〔1〕 罗尔斯区分合理的(reasonable)与理性的(rational)之间的不同,这是罗尔斯是自由主义的核心主张之一,我在此不能仔细讨论,罗尔斯的说法遍及1971年及以后的著作中,不同地方的说法有些出入,相当明确界定此一区分的地方可在Rawls(1980:316-317;1993b:48-54)找到。

〔2〕 James Nickel(1987:41-43)不认为人权规范只是针对国家(政府)。稍后,本文会讨论类似的主张。

是,以这样的普遍义务来理解人权会产生“过度负担”(overburden)的毛病,尤其是基本人权。所以会造成过度负担是因为这样的义务已经可以依据其他道德原则来说明,以人权来规范,是多一层的负担;不过,如果有些规范仅只由人权所规定,那么,这就不会有过度负担的弊病。但是,这似乎很难找到这么独特的规范,比较接近的或许是“不可奴隶他人”的规范,这似乎只是人权规范。如此,当然不能说只有政府不应该奴隶任何人,任何人当然有义务不将别人当奴隶。由人类经验及历史中,奴隶制度是相当普遍的。如果道德相对主义是合理的立场,那么,不只是道德规范的普遍性,尤其是人权规范的普遍性都是无法成立的。因此,人权规范蕴含某种的普遍主义。不过规范的普遍性不一定是独立的先于任何理论,相反的,依据罗尔斯之政治自由主义的说法,全球正义原则之规范的普遍性是必须由理论来说明与证立。如果全面性道德、宗教及哲学主张的多元性可以是合理的,也就说,不是任何这样的主张都是合理的,那么,我们还是有可能基于全面性主张来说明奴隶制度何以是道德上或价值上错的,这样的话,个人还是有义务不去奴隶他人,或许不同的人会以不同的全面性主张来说明这项义务。总的来说,加之于个人的规范或义务可以是普遍的,但这不蕴含有某一被普遍接受的全面性主张为其依据。具体地说,人权规范的内容可以全然由不同的全面性理论来说明,没有任何人权要求仅仅是独特于人权规范。既然如此,人权也就不需要也不应该是个人义务的来源,而且这是说明了以人权为个人义务(以人权作为要求个人)之依据会成为过度负担的理由。

其次,人权所要求的如生存权的要求并不是一般人(个人)有能力实践的,需要集体力量——政府的力量,才较能有效实践人权之要求。的确,任何个人都有权利生存下去,但是,如果以此为个人所应担负的义务,那么,因为不是任何人都有能力履行这样的义务,这将造成道德要求的不可行并且同时对所有个人加上无法达成的要求,结果,人权要求因陈义过高而形成一种的道德危机,毕竟,没有任何个人有能力担负所有人之生存的要求。而且,一旦人

权以普遍义务来理解,那么,因为人权要求是所有人的义务,这在实践上很容易演变成不是任何个人的义务,结果,没有人或很少人愿意承担或履行人权的要求,这是另一种道德危机。人权规范因而是特别规定国民与其政府之间的权利与义务关系。与此相关的,除了特别设立的国际组织,大多数国家或机构在大多数的情况下并不对于别国国民的人权负有义务。^{〔1〕}

第三,相关于前一点,既然人权的实践需借助政府的力量,政府因具有庞大的力量而比任何个人更容易对个人造成(更大)伤害,人权就是针对政府的规范。这是人权所具有的特殊功能或地位。人权要求政府履行相应的义务,人权规范就特别适用于对政府之一般立法、司法以及行政品质的批判。以人权来批判个人或团体的作为并非适当,因为,这样的个人与团体,如果违反人权规范,可以法律或道德的方式来批评,而且更见效果。

因而,人权所相关的不是普遍义务,而是特殊的义务——是对于国家(政府)所加诸的义务。人权的概念涉及额外的特殊的规范性,因此,不应该以人权作为对于一般人行为的道德评价原则,比较“李四没有对张三伸出援手”以及“政府没有采取适当作为拯救张三”,李四是不道德但这个政府则违背了人权要求。人权要求所具有的特殊规范性是要求特别的作为——以政治力量去建构适当的法律或制度安排来实践人权的内容。以相关到特殊义务来理解人权比用普遍义务的说法更能说明人权的特殊地位与功能。

五

是否所有的人都拥有人权?也就是说,人权是否是普遍的?依据先前提出的人权概念:人因其人的身份而拥有人权,这样的人

〔1〕 这一点涉及所谓人道干涉的问题,罗尔斯基本上并不支持广泛的人道干涉原则,就先前所列举的八项全球正义原则来看,只有第(八)条原则容许有限的人道干预。

权概念如果成立,答案自然是肯定的。不过,制度人权观并不全然认同,因为这需要由社会的或全球性的制度来认定与执行。罗尔斯以为,一般理解下的人权观是依凭特殊的道德或哲学学说来理解人,由于这样的一般理解蕴含或涉及以某个全面性的道德或哲学的理论来论述人权,因而具有特殊性,不能适当说明人权的普遍性。

此处,罗尔斯的说法是相当模糊。正义的主张或人权的主张是有关对/错,是规范性的主张。人权规范的有效性不会仅仅因为某人或某团体或甚至某民族不接受就因而终止或消失。罗尔斯当然清楚这点,他认为,人权的“政治的(道德的)效力遍及所有的社会,而且约束所有的民族与社会,包括不法的社会(outlaw societies)”(1999a:80-81)。那么,如果人权的要求是可证立的(justificable),为何罗尔斯还关心以一般理解来陈述的人权不会被某些社会接受?证立和接受是两个不同的概念,前者是规范性的,而后者则是心理的。被证立的主张不一定广泛被接受,被接受的也不一定是可证立的。不过,罗尔斯对于证立的说法并不如此截然区别接受与证立。他认为证立具有一种“公共性”(publicity):证立不是被当成仅仅由前提而来的有效论证,即使这些前提是真的。反而,证立是对他人以及那些不同意我们的人所提出的论述,因此,他们(证立)必是由一些共识为起点,也就是,由一些我们和他人公开(公共)承认是真的前提为起点(1985:394;参考 1980:324)。〔1〕

〔1〕 罗尔斯对于证立的看法颇为复杂,在正义论中,他以“反思均衡”(reflective equilibrium)为证立之方法,有时也说“原初位置”(the original position)也为正义原则提供证立。在政治自由主义中,他提出对于政治理解的正义原则的三种证立(1993b:385-387):(1)有限的证立(pro tanto justification)是可以因个人所持的全面性的理论而被凌越;(2)完全的(full)证立依据个人的全面性理论来证立,这样证立的正义原则可以不为其他人所接受,在此意义下,证立不等于被接受;(3)公共的(public)证立是关联到社会对于正义原则存在着一个合理地交集共识,这样的证立观说明了正义原则是被合理的接受的。

这个公共证立的说法当然并非天真地要求所有相关的成员都接受,这样的要求太天真或者因为普遍的同意是不可能的,或者因为普遍的同意也包含要求非理性的人同意,这是另一个实践的不可能而且也包含实践的荒谬(也就是,如果正义原则需要不尊重个人尊严的人也接受才算被证立,这是荒谬的)。罗尔斯所提的公共证立需要的是合理的交集共识(1993b:387),正是要将非理性或不合理^[1]的因素排除于证立之外。因此,人权的政理解或政治人权观并不以不法社会也接受人权为公共证立人权的要件,人权作为一项全球正义的原则正是要规范像不法社会等不正义或不合宜^[2]的社会。

因此,人权虽然有其特殊的规范性,但,人权的原则是普遍性的赋予人权,也就是,所有人,就其为人,就被全球正义的人权原则保障。虽然如此,为何所有人都拥有人权?也就是为何人权原则是普遍的会被自由民主与非自由民主接受?这个问题仍未处理。虽然,罗尔斯认为,人权原则是合理的社会或合理的民族都会接受的。不过,罗尔斯也不全然是接受制度权利观的说法——只有实践人权的国家其国民才有人权。他是以政治道德的观点来说明为何人权是所有人都应享有的权利,也就是,采行不同政治正当性观念及社会正义原则的社会都会接受人权原则。罗尔斯认为,他这样的理解不必诉诸任何全面性的理论但却又是规范理论——对于不接受人权的国家有所批判。如此,他所提的人权原则就不会是政治上偏狭的(1999a:65),而且是政治上中立的(1993a:69),而且也不落入道德怀疑主义或道德相对主义的难题中。^[3] 如果罗尔斯

[1] 有关罗尔斯对于“合理的”概念的说明,请参考 181 页注释[1]。

[2] 罗尔斯以“良序的”(well-ordered)来描述实践正义秩序的自由主义社会(1999b:4-5;1980:308-310),而以“合宜的”(decent)来描述实践正义秩序的非自由主义社会(1999a:63-97)。虽然如此,本文中有时并不完全依照罗尔斯的区分,而将所有实践正义秩序的社会都称之为“良序的社会”。

[3] 有关道德怀疑主义及道德相对主义对于人权规范所形成的难题之讨论可参考 James Nickel(1987:61-81)。

的说明成立,那么人权之普遍性的问题也得到正面的解答。

什么样的社会是合理的社会?依据罗尔斯的说法,合理的社会是能够接受全球正义原则的社会,这个答案似乎并未回答问题,为避免论文太过复杂冗长,我们可以简化的说,合理的社会必然是接受人权原则的社会。自由民主社会会接受人权原则,这应该是可以理解的,因为人权要求与自由民主社会的基本价值有相合之处,虽然,现实上自由民主社会不见得能完全落实人权要求。但非自由民主的社会不接受人权原则,这是事实的问题(Donnelly 2003:71-88)。不过,如果因而就断定这样的社会就不是合理的,罗尔斯不接受这样的说法。罗尔斯认为,如果人权必然以全面性的自由主义理论如康德式的自由主义理论来说明的话,那么,很可能非自由民主社会可以合理地不接受人权原则。可是,为何人权只能如此来理解?政治人权观的提议是,人权应理解为,在全球正义秩序的观点下用来规范国家(民族)之作为的原则,而且人权这个规范是具有政治正当性的国家(民族)能够合理接受的。这个回答能否成立的关键在于,政治正当性的看法。罗尔斯并不坚持满足自由主义之政治原则与价值是唯一能实现政治正当性的方式,他相信,非自由主义的政治价值也能作为政治正当性的根源。他所提的“合宜的阶层社会或民族”(decent hierarchical societies or peoples)(1999a:62-70)的说法正是要描绘不同于自由主义政治原则与价值所规范的良好社会。

如果罗尔斯的“合宜的阶层社会或民族”的主张可以成立,那么,政治正当性的判准以及社会正义的原则就不必然是自由主义式的。果真如此,如果人权原则也能被合宜的阶层社会所接受,那么,罗尔斯至少提供了说明人权之普遍性的可能性条件。然而,前面提及,非西方或非自由主义社会并不接受人权原则,这是事实。那么,罗尔斯要如何说明非自由主义社会也接受人权原则?要说明罗尔斯的论证,我们需先了解,人权理论是一种规范理论,其有效性并非可以单纯的被有些社会不尊重人权这样的事实所抹灭,这是规范理论不同于描述理论的重要面向。后者需要以世界来检

验有效性,而前者是要改变世界。以全面性的道德宗教或哲学主张为证立基础的规范性理论当然有这样的特性,罗尔斯的政治自由主义也是规范性理论。但是,两者对于如何改变世界的说法有着相当的差异。其中最大的差异在于,全面性理论并不承认多元性可以是合理的,而罗尔斯的政治自由主义严肃地对待合理多元主义的可能性(1993b:36,135-136)。就全球正义的规范来说,罗尔斯的政治自由主义就是要说明,政治多元主义可以是合理的(许汉,2004,1999),也就是说,任何社会可以合理地采行自由主义或非自由主义的政治正当性规范以及正义原则。我们不能进一步讨论合理政治多元主义的理据,关切到我们在这里的讨论的是,罗尔斯的合理政治多元主义必须说明,自由民主社会以及非自由民主社会都接受人权原则。罗尔斯的论证是,人权原则是以自由社会以及非自由社会都有“兴趣”(interest)接受的条件是,人权原则本来就是这两种社会之政治正当性及社会正义原则所要求的。自由主义的社会要求实践人权原则,而且非自由主义社会的政治正当性及社会正义也实践人权要求?罗尔斯的确如此认为。

在非理想的情况下,自由与非自由社会经常背离人权规范。但这一事实并不必然泯灭人权原则的普遍有效性。从规范理论的角度看,真正损毁人权原则之普遍有效性的是:在理想的情况下,非自由主义的阶层社会并不接受人权原则。罗尔斯因而试图说明,在其理想的理论中,非自由主义的阶层社会所采纳的政治正当性及社会正义原则也包括人权原则,这是罗尔斯在《民族间的律法》之“理想理论的第二部”所说明的(1999a:59-87)。

这里值得注意的是,罗尔斯认为,在自由民主社会中,其成员是被当成自由且平等的公民来对待。但是,在阶层社会中,其成员并不是自由且平等,而是“负责且合作的”(responsible and cooperating)(1999a:68)。在阶层社会中,其成员虽然不是自由且平等的,然而,阶层社会所采纳的正义原则仍然保障其成员享有人权,虽然这个正义观不同于自由主义的正义观。罗尔斯称阶层社会所合理采行的正义观为“共同善的正义观”(a common good concep-

tion of justice)——以实践社会之共同善来界定正义原则(1999a: 71-72)。

自由主义的正义观保障社会成员相当广泛的权利,共同善的正义原则也保障成员之权利,不过却是“低限度的”(minimal)(1999a:67)。罗尔斯认为,阶层社会之正义原则所保障的正是与他所提的人权相符的权利(1999a:65)。罗尔斯并不认同以“联合国普遍人权宣言”以及许多的权利公约所主张的人权清单作为全球正义原则所保障的人权,他认为,这些人权宣言或公约所列的权利清单预设了西方文化中所特有的对于人之全面性主张(1999a: 67,80n. 23),这并不适于作为阶层社会的人权观。不论如何,人权的证立与人权内容虽然有着紧密的关联,不过,两者还是有所差异。说明人权是不同形态社会会合理接受的,这可以独立于对人权内容的理解。因此,至少在概念上,罗尔斯对于人权内容的说法是可以独立于其政治多元主义的脉络下所提出的人权规范的政治理解。我在这篇文章所关注的是后一问题,而不处理人权内容的问题。

自由主义的正义观如何指派权利的问题已在罗尔斯的《正义理论》以及《政治自由主义》中得到相当的处理,但是,共同善的正义观如何指派权利?在政治自由主义的理论中,人权不是依据任何独立的、先在的道德或哲学理论来肯定的,而是经由一种合理建构的程序来决定的,罗尔斯以“原初位置”(the original position)的理论设计来说明这个建构的程序(1980)。不过,这个理论设计并不适用于说明共同善之正义观对于权利的指派,因为阶层社会的正义观并不将其成员看成是平等的,而“只有平等的成员才能对等的(symmetrically)处在原初位置中”(1999a:70)。因此,阶层社会中权利的指派不能以原初位置的设计来说明。阶层社会设定共同的善为社会所有成员应努力去实现的,不论这个共同目标或共同善的内容为何,阶层社会的正义原则也要求所有成员应负责任追求此共同目标的达成,这样的要求当然会预设一个社会合作的架构。罗尔斯认为,对于实践共同目标的社会合作架构或任何社会

合作架构“人权是必要条件”(1999a:68)。罗尔斯对于这个说法虽然并没有提供任何直接的证据,但我们可以设想,不尊重生存权利,不给予人民一定的自由权(例如不被奴隶的权利),不尊重财产权,不执行形式正义的社会,很难建立稳定而合宜的社会合作体系以及政治秩序。如果人权规范真的如罗尔斯所说的是社会合作体系的必要条件,那么,合宜的阶层社会当然也会尊重人权原则、落实人权规范。如此一来,罗尔斯所提的政治理解的人权观就不必诉诸任何全面性理论来陈述,而且这个政治的人权观也能说明人权规范的普遍有效性,不是政治上偏狭的。

六

就以上对于罗尔斯之政治人权观的论述来看,以政治的方式来理解人权规范似乎有相当的好处——不但避免了一般理解的问题也为人权之普遍性有了合理的说明。不过,罗尔斯对于共同善之正义观所以接受人权原则的说明似乎并不全然合理。在罗尔斯的政治自由主义的理论中,自由民主社会中的正义原则是以建构的方式来原因及证立,但,阶层社会中的正义原则(尤其是人权原则)则是以“目的—手段”的关系来说明。目的—手段的关系是经验的,并无必然性。但是,罗尔斯肯定尊重人权是实现共同善之正义原则的必要手段,理由是,正义秩序所预设的稳定的社会合作体系的必要条件是尊重人权。我认为后面这个有关稳定合作体系与尊重人权之关系的说法也是经验的,我们轻易可以在历史上发现,长期存在并有巨大成就的奴隶社会,这样的社会当然需要稳定的合作体系,但这并不包含人权的尊重来维持。例如古埃及、古印度和古希腊,这些存续了数百、数千年的文明社会,他们在许多方面的成就当然需要稳定的社会合作体系才能达成,但,古埃及、古印度和古希腊都是奴隶社会。

另一方面,共同善的正义理论必然以尊重人权才能实践社会之共同目的,这个说法以尊重人权为实践目的的手段面临目的论

的根本难题,也就是,当尊重人权的手段并不是达成目的的最好方法时,如果另外的方法需要违犯人权,那么,违犯人权不只是合理的作法,甚至是理所当然的(目的所要求的)。

共同善的正义观预设某价值是社会全体所应追求而且是社会正义必须成就的,这相当不同于自由主义的正义观所企求的价值中立,或者说,自由主义的社会正义原则及实践不应对于特殊的、实质的善有所取舍或评价。我们或可称非自由主义正义观为“目的论式的正义观”(a teleological conception of justice),由于罗尔斯式的或自由主义的正义观主张“正当”(right)优先于“善”(good),我们或可称之为“本务论式的正义观”(a deontological conception of justice)。

一般认为,本务论式的正义观可以适当的承认权利(尤其是自然权利或人权),而目的论式的正义观则无法做到这点。例如,依据效益主义而提出的正义观就面临这样的困难,密尔(John Stuart Mill)就试图克服既要承认效益原则的唯一性又要证立权利概念的难题。目的论所以面临这样的难题,其缘由在于权利(尤其是人权或自然权利)可以独立的作为证立或批判的基本原则,这于目的论者是个严峻的挑战。目的论者化解这个难题的方式是,将尊重权利当成是满足目的原则的必要且不可违背的手段。密尔似乎是以这样的方式来化解效益原则与权利间之冲突的难题。这样的处理方式如果是适当的,其必要条件为目的与必要手段之间的相容性。效益主义追求的效益极大化的目的是否总是与权利的尊重相容?在经验上,效益目的之追求与个人权利之尊重不见得总是相容。而且,在概念上,由于效益原则是一项集体价值的原则,而权利的实践则是对个人利益的尊重,因此,效益主义无法为这两者的相容性提出原则式的保证。而一旦两者有冲突,目的论者只得牺牲权利。可以因集体的考量而被牺牲的权利就丧失了权利的重要特性:优位性。如果正义理论必然处理权利的分配与保障,目的论式的正义理论对于权利分配的议题只是将这个当成达成目的的手段议题来处理,而这个手段既然有可能不相容于目的的达成,权利之

指派与保障只能被限定在相当有限的范围,以获得目的与手段之间最大的相容性,不过,目的论式的正义观仍然无法保证人权的必然有效性。罗尔斯以共同善的正义观作为阶层社会的正义观,可惜的是,他的说明并未直接处理这个难题。

此外,罗尔斯虽然主张,阶层社会的正义观也指派权利,但,这个说法并不是毫无问题的。我的想法是,权利概念的规范意义相当独特,颇不同于其他道德或价值概念所具有的规范意义。非自由主义式的、预设共同善的正义观或许也能成就罗尔斯人权概念的规范内涵,但不一定能指派并保障权利。所谓“权利的规范内涵”所指的就是相关的一组责任。但是,责任并不必定蕴含权利。责任不必然由权利而来,也不必然由权利来界定。价值、道德原则、宗教教训都可以规定责任。因此,一个非自由主义社会或其统治者有可能履行罗尔斯的人权的要求——责任,甚至将这样的责任实践为制度,但是,这些或许只被当成统治者的责任,而非基于人民的权利。

人权是权利,因而,人权也有特殊的规范意义。这种特殊规范意义的权利概念涉及自由主义一套特定的道德观或对人特质的理解。一个社会除非抱持这样的或类似的道德信念或对人的看法,否则,这个社会不太可能持有真正的权利概念。我认为,罗尔斯不是没意识到这点,但是,他却没能够直接说明非自由主义社会根据什么理由来指派权利。以下我对这点提出一些进一步的思索。

依照一般的看法,指派张三某项权利是要将规范性的来源(或其他行为者因此所担负之相关责任的来源)放在权利的拥有者身上,因此,“张三对于S拥有权利”的确蕴含统治者对张三之获得或维持S的内容负担一定的责任,不过,张三的统治者对张三之获得或维持S的内容负担一定的责任,这并不必然表示张三对于S拥有权利。例如,如果张三有生存权,那么,统治者R对于张三继续活着担起相关的责任。但是在另一个没有权利概念的社会,统治者在相关措施上设法让其子民活下去,这样的统治者可以出于“天命”或“圣人的教训”或“祖宗家法”而担负这样的责任。为此之故,

开明专制或慈善的父权主义下之统治者或许也对于被统治者负担相当广泛的责任,而且也尽心实践这些责任;但,这些责任的来源不是被统治者的权利,而是统治者的慈善或明理。在罗尔斯所提到的非自由主义的阶层社会,个人或统治者或许也可能得到罗尔斯之人权清单所提及的那些保障,但,他们可能不接受权利的观念,而是以统治者的圣明或慈爱来理解这样的责任。在阶层社会统治者的责任是统治者依据圣明君王的理想而自己加在身上的,或是秉承上天的训示而来的,但,不会是来自于认知并尊重人民的权利。这样的社会当然不是罗尔斯所说的“合宜的阶层社会”或“良序的社会”,因为,这样的社会并没有指派权利给人民。

不过,罗尔斯将开明专制或慈爱的君主制排除于良序社会之外,这样的作法似乎颇不恰当。因为,这样的社会之所以不是良序的,主要的理由不是尊重人权,而是不给予人民适当的参政机会或角色。^[1]可是,如果开明专制或慈爱的君主也能履行人权的内容,也就是,履行人权所相关到的责任。可是,由另一个面向看,如果因为这样的社会缺乏人权制度,就说开明专制或慈爱的绝对主义不合良序社会的要求,这样的说法并不具说服力,因为他以有待证明的主张(人权是非自由主义社会应该肯定的?)来证明自己的说法(人权的确是自由主义社会应该肯定的),这是丐题(beg the question)。^[2]

[1] 罗尔斯说“慈爱的绝对主义”或开明专制也尊重人权(1999a:4,63)。这是有待说明的。因为,仅凭着宣称这样的社会也尊重人权,这并未说明这样的社会的确会且有理由尊重人权。

[2] 没有人权制度(没有相关的法律订定人权条款)的社会是否尊重人权?是否就不是良序的?依据罗尔斯的判准,这样的社会不尊重人权、也不是良序的,之所以丐题,因为,这样的归类对于有争议的问题预设了答案,除非罗尔斯提出适切的说明与理据。不过,这正是罗尔斯人权理论有问题的地方,他并没有说明为何人权原则是非自由主义社会之政治正当性与社会正义的要素,他只是肯定而已。这里要感谢一位审查人提出的质疑,这让我可以对此做更为明白的陈述。

在自由主义的正义原则中,个人之所以被指派权利,依据罗尔斯的说法,这是因为自由主义社会中的“我们”共同认定人拥有权利。而自由主义社会中的人所以会这样认定,是因为历史的偶然使他们接受了自然权利的观念。但在非自由主义的政治理论中,个人为何会被指派权利?显然,很多非自由主义社会并不实践人权也不肯定人权,非自由主义社会中的人也并不必然如此认定,或者说,非自由主义社会的主流信念不见得接受人权的想法。前面说过,有人主张人权是所有社会都有的信念,Jack Donnelly(2003: 71-88)反对这样的说法,他认为,非西方或非自由主义社会不但没有人权的实践也缺乏人权的概念。因为权利概念的规范性意义相当不同于其他道德或价值规范,我比较倾向 Donnelly 的说法。因此,非自由主义的正义理论如果也指派权利给个人,其理据应当不同于罗尔斯在自由主义正义理论中所依赖的理由。由于罗尔斯所提的共同善之正义观在指派及保障权利上有重大的难题,在概念上,这个目的论式的正义理论无法作为权利的适当理论。如此的话,是否只能依据权利拥有者的某些特质为基础才能形成赋予权利?罗尔斯显然认为以某种的“人观”(a certain conception of persons)来理解权利,这是诉诸或涉及于某种全面性理论,并不是可行的。

虽然权利界定了其他行为者的规范(较狭隘的说,责任),但是,行为者对某人或所有人担负某些责任,这并不蕴含责任的对象就是权利的拥有者。以前中国的皇帝对天下苍生担负一定的道德责任,但,这并非由于人民有任何权利使得中国的皇帝担负这样的责任。圣明的皇帝或仁爱的君主应该担负并履行这样的责任,人民的生活应受到好的照料,这是圣明或仁爱皇帝的责任,却不是因为人民有这样的权利。问题是,如果人权的内容(例如生存、良心自由等)可以得到广泛的制度性的实践与保障,那么,这样的实践与保障的理据是否来自某种特殊的道德点(例如将人当成有尊严的、自主的),这似乎不是那么重要的。这样的思路——称之为责任思路,看起来,与权利思路有相当的差异。然而,仔细一想,如果

权利论述的意涵是责任的指明,那么,如果不用权利语汇也可指明同样的责任的归属,权利指派的议题就不是那么重要。似乎,一套能保障权利的制度,其意义就在于权利的内容能被这个制度有效实践与保障,也就是相关之责任会得到制度上落实的履行。就这一点来看,一个社会是否尊重人权,这要看这个社会是否确实履行相关的责任,而不是订立条文。

人权概念的意义既然在于相关责任确实被履行,看起来,人权论述与制度的实质意义是指派责任,也就是说,指派责任才是指派人权的实质。虽然如此,“张三对于 S 拥有人权”与“政府对于张三享有 S 负担如此如此的责任”,这两陈述的意义还是有相当的差异。指派人权虽然相关到责任的归属,但是,只是指明责任的归属不见得关涉到人权(或权利)的指派。或许,这个世界能真正落实人权规范的内容——也就是相应的责任被履行,这才是重要的,人权理论是否讲得通就不是那么重要。这个说法看似有道理,问题是:我们该如何确定这些责任?人权规范在概念上提供类似说明以及确定这些责任的基础,如果没有任何人权理论说得通,那么,似乎没有其他的规范能比人权规范更能界定这样的责任?罗尔斯的政治自由主义既然已经以国际平等为全球正义的基本原则,之所以加入人权原则,我认为正是因为没有其他规范能更適切而且普遍的说明民族或任何形式的政治社会对于其成员的责任。可惜的是,罗尔斯的政治人权观并未能适当的说明人权成立的理由。以下,我试图提出补足之道。

七

人权是权利,是特殊的权利。权利是规范性的,可以作为责任(义务)的来源。A 享有对于 S 的权利,那么,其他行为者 B 因而受到相应的规范,B 甚至担负相应的责任。然而,B 对于 A 在某事态上 T 担负有责任,这并不蕴含 A 对于 T 享有权利。就此,B 所以会负担责任,这可以是因为他人的权利或因为道德规范。在罗尔

斯的想法,道德规范的理论因为合理多元主义很难成为共同规范的依据,而人权则足以提供普遍的国家应如何对待其人民的规范。前面已说明,罗尔斯的政治人权观无法適切说明为何每一个人都享有人权。要说明这点,只由国家应担负的责任这个方式是不够的。能够適切说明人权的方式是说明人是国家行为规范的根源,是国家之责任的根源(当然,这里所谈的国家行为规范以及国家责任是相当限定的,不是广泛的包含对于国家的所有行为规范及责任)。罗尔斯的政治人权观寻求所有实现社会正义及政治正当性的民族对于人权规范的共识,这是他所提的“良序的民族间之原初位置”(an original position for well ordered peoples)之设计所要说明的(1999a:62-70)。罗尔斯这项人权原则以民族间之原初位置的建构并不成功,因为,之前,本文指出罗尔斯并未适当说明为何良序的非自由主义社会会且有理由接受人权规范。关键之处就在于,罗尔斯并未说明非自由主义社会的确会接受权利概念。不能说明这点,也就不能说明非自由社会会接受人权规范。如果非自由社会是接受目的论式的正义观,既然目的论以外在于人的价值作为责任(义务)的根据,如此,目的论要证立或接受权利概念有着根本的难题,因为权利本身是独立于那样的价值来界定责任。^{〔1〕}

在共同善之正义观中,共同善是整体性的价值,不是以所有个人的利益来界定的。在共同善正义观的社会里,共同善的概念与实践是先于且独立于个人利益,甚至压制个人的利益。如果权利的概念是要以独立界定相应责任的方式来保障个人利益,那么,共同善正义观的社会要接受或证立权利,的确有着概念上与实践上的难以克服的困难。而人权的概念似乎更为基本,如前所述,人权规范蕴含某些权利是必然的。这项必然性要求,需要预设一个普遍有效的基础,如此,非自由主义社会才有理由接受人权规范。本

〔1〕 这一点可参考 Martin(1993:329,335),需要注意的是,目的论或许也可以接受权利规范,不过权利只能是依附于(或在不抵触)目的论的价值而成立,不能优先的或独立的作为界定责任的根据。

文至此所论证的就是,罗尔斯的政治人权观没有提供这样的普遍有效的基础。要解决罗尔斯政治人权观之难题的一个方式是,放弃对人权采纳政治的理解而改以一般理解。不过,这当然就得面对罗尔斯式的政治自由主义的问难。另一个方式是接受政治自由主义所提的合理政治多元主义的主张,在这样的架构下去寻得一个合理的普遍性基础。我觉得后一种方式较为可行,以下,我试图约略论述这样一个补救罗尔斯政治人权观的想法。

八

社会正义的实现,其基本的概念是社会以合理的方式来对待其成员。自由主义的正义观以指派权利与责任以及分配利益与负担的合理性来说明社会应如何对待其成员。虽然共同善的正义观不是如此来对待其成员,它仍然视其成员为社会合作体系的参与者。社会合作体系与相应之政治秩序的稳定是重要的集体价值之一,要维持这样的稳定秩序,其所有或大多数成员需要对于社会对待他/她自身的方式感觉妥当。社会成员感受到妥当的对待,他们比较能以“参与”的方式去履行社会在实践共同善是所加诸的负担与责任。一旦社会相当多数的成员对于社会对待他们的方式失去妥当的感觉,他们或许仍然执行被交代的工作与责任,此时他们是被动的或冷漠的或甚至是带有反叛敌意的去“应付”或“交差”。如此,社会在达成共同善的效率当然减损,稳定秩序的维持要付出更大的代价。这样来描述社会合作体系之成员的感受以及反应,是基于一项普遍的人性预设:人有约略相同的情感与动机结构。不论是自由社会或非自由社会的人,当感受到被对待的方式是不妥当的,其履行社会要求与责任的动机自然会减损。

如果这项对人的看法大约是正确的,那么,每个社会对其成员的方式就有合理与不合理之区别,而这项区别也不必诉诸任何道德或宗教的全面性理论来说明。合理性是以社会合作体系之稳定性以及相关的情感与动机状态的考察作为说明的起点,而不限于

这两面向,因为,这两面向只是社会对待成员之合理性评估的部分根据。一个人是否被合理对待当然不纯粹是由主观感受来决定,合理对待的判准不全然以主观感受来界定。

社会对待之合理性还需依据社会正义来说明,如果我们接受合理政治多元主义以及合理的价值(或全面性理论)之多元主义,那么,一个一般性的社会正义理论将比罗尔斯式的政治自由主义之正义理论更为复杂。^[1]因此,我在此无法提供一个以一般社会正义理论,以作为依据来说明社会对待其成员之合理性。不过,本文仍试图提供部分说明,希望这个说明可以解决人权规范之普遍性的问题,也就是,解决为何共同善正义之目标的社会会接受人权原则的问题。

任何社会中的人对于被对待的方式会区分合理不合理,这个对待之合理性判断或感受是来自于人的社会生活,不论所处的社会是自由主义式的或阶层式的,这样的感受或判断依然都可能发生。就此而言,这个社会对待之合理与否的判断或感受是普遍的。被对待之合理与否是个规范性的问题,因此,“人应如何被对待”这是每个社会在建构稳定的社会秩序时,需要严肃且确实解决的问题。依据人所普遍拥有的情感及动机结构以及社会合作之价值,个人被对待的方式就蕴含合理性之要求,这合理性对待之要求背后所蕴含的一个主张就是:个人是规范性的根源。个人作为规范性的根源,这个主张所肯定的是相当低限度的,仅只是肯定个人被对待的方式不是任意的,且必须就个人来考量,而不是可以用独立于个人的任何考量来决定对待的合理性。这就是我这里所谓人作

[1] 罗尔斯虽然宣称阶层社会所实践的是以共同善为目标的正义观,不过,他并未说明这种目的论式的正义观如何证立,也就是,阶层社会的人如何会认为这样的社会正义观(包括一组原则与共同价值)是合理的。阶层社会对于合理性的理解是否约略等同于自由主义者所理解的合理性概念?这是个困难的问题。本文虽提出这个问题与初步的简略的思考,并未真正解决这个问题。

为规范性根源的初步意义。个人是规范性根源的肯定并不必然蕴含人具有罗尔斯所说的道德能力以及相应的最高阶的利益(Rawls, 1980), 也不蕴含康德的说法: 人有自主性(autonomy)。这个以人为规范根源的说法就是指明人拥有权利, 因为, 权利的概念正是说明这样的规范性差别(许汉, 2002)。合理对待是基于人为规范性根源的概念, 这也就是说, 社会应该依据人为规范性根源的概念来合理对待其成员, 如果这样的说法成立, 那么, 社会就是接受了权利规范。据此, 不论是自由主义社会还是阶层社会, 如果它们实践社会正义, 它们都接受权利的概念。由此, 要说明阶层社会如何会接受人权的概念, 就没有重大的理论上的困难。换句话说, 因为这样来谈论权利并不预设任何特定的、全面性的自由主义或非自由主义的价值观, 所以, 这样来谈权利是良序的阶层社会会合理的接受。如此, 良序的阶层社会也有理由接受人权规范。

九

综合前述, 人, 作为稳定秩序之社会合作体系之一分子, 有理由受到合理的对待。这一点如果成立(依据前面的论述, 我相信是成立的), 那么, 任何社会正义体系或理解就必须以合理的方式来对待其成员。罗尔斯也肯定阶层社会是如此来看待其成员, 不过, 罗尔斯并未明白说明这点。我的说法可以补足。人不论处在任何稳定秩序的社会, 如果这样的社会要实践社会正义, 那么, 个人如何被对待是合理的? 在自由主义社会, 赋予并保障个人权利是实现合理对待的重要方式。在阶层社会是否也能如此? 如果能够, 那么, 阶层社会也就可以采纳人权规范。前面说过, 要采纳人权规范涉及对人有一定的且是普遍的理解, 这样的人观的必要成分就是将人当成是规范性的根源。既然正义秩序必然预设稳定秩序之合作体系, 人为规范性之根源的概念必是所有正义观所会且有理由接受的, 因为, 这样就是接受权利(接受人权)规范, 所以, 以实践共同善为目标的良序阶层社会能够、也会接受人权规范。

参考文献

许 汉

- 1999 “Rawls’s Conception of International Toleration,” 载《“国立”政治大学哲学学报》，第5期(1999-1):143-162。台北，“国立”政治大学哲学系。
- 2001 《自由民主社会中的容忍问题》，载《人文及社会科学集刊》，第13卷第3期(2001年9月):345-381。
- 2002 《论权利的概念》，载《政治与社会哲学评论》，第3期(2002年12月):179-213。
- 2004 《全球化与疆界外的正义序论：合理政治多元主义》，即将出版。

Buchanan, Allen

- 2000 “Rawls’s Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World,” *Ethics* 110(July 2000):697-721.

Donnelly, Jack

- 1985 *The Concept of Human Rights*, London: Croom Helm Ltd. .
- 2003 *Universal Human Rights: in Theory & Practice*, Ithaca: Cornell University Press.

Martin, Rex

- 1993 *A System of Rights*, Oxford: Clarendon Press.

Nickel, James W.

- 1987 *Making Sense of Human Rights*, Berkeley: University of California Press.

Rawls, John

- 1980 “Kantian Constructivism in Moral Theory,” in Rawls (1999c: 303-358).
- 1985 “Justice as Fairness: Political not Metaphysical,” in Rawls (1999c: 388-414).
- 1993a “The Law of Peoples,” in Stephen Shute and Susan

Hurley (1993), pp. 41-82.

1993b *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

1999a. *The Law of Peoples*, Massachusetts: Harvard University Press.

1999b. *A Theory of Justice*, revised edition, Massachusetts: Harvard University Press.

1999c. *John Rawls: Collected Papers*, ed. By Samuel Freeman, Massachusetts: Harvard University Press.

Shute, Stephen and Susan Hurley, eds.

1993 *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*
1993, New York.

Thomson, Judith Jarvis

1990 *The Realm of Rights*, Mass.: Harvard University Press.

Warren, Mary Anne

1997 *Moral Status*, Cambridge: Cambridge University Press.

载《政治与社会哲学评论》，2004年6月，第9期，113-149页。

SOCIETAS: *A Journal for Philosophical Study of Public Affairs*. No. 9, June 2004, pp. 113-149.

自由主义与政治的局限^{*}

曾国祥^{**}

如果我们同意这种说法,认为形塑当代社群主义与自由主义之争的两大主题,分别是“行动性理论”(the theory of agency)以及公民资格和公共领域的争议,那么我们就不会否认,罗尔斯(John Rawls)为自由主义所留下的两部经典之作:《正义论》(*A Theory of Justice*, 1971)^{〔1〕}与《政治自由主义》(*Political Liberalism*, 1993),正是先后引燃这两波学术论战的导火线所在。^{〔2〕}换句话说,随着后期罗尔斯之哲学立场的修正,社群主义攻击自由主义

* 本文为作者“国科会”专题研究计划“社群式个人主义:民主与科学的方法论问题(1/2)”(NSC92-2414-H-110-008)的部分研究成果。本文初稿曾在“罗尔斯纪念研讨会”(2003年10月3、4日)上宣读,衷心感谢当时与会来宾的批评、指教;对于两位匿名审查人针对原文缺点所提出的宝贵修改意见,作者在此一并致谢。

** 台湾“中山大学”政治学研究所副教授。

〔1〕 关于《正义论》的简要介绍,请参考:石元康(1989)、林火旺(1998)。

〔2〕 无疑地,这两层议题时常是被撮合在一起的讨论。虽是如此,我们仍可发现,在《正义论》所引发的争论里,行动性概念才是主轴,政治实践议题只是从此所延伸出来的另一战场。而在《政治自由主义》所启动的辩论里,情况似乎刚好相反,政治领域与公民概念之争才是重点,而行动性问题则是退隐其后,成为背景知识。

的重心,已经从本来着墨最深、争执也最激烈的行动性理论或哲学人类学预设,移转到了攸关“政治领域”(the political domain)之划定的实践议题上。本文的研究焦点,主要即是锁定在社群主义与自由主义之争的晚近发展,尤其是两方阵营在构思、争辩政治领域的范围之时,所触及的一个典型的政治哲学问题。此即,政治与道德的关系。

一、政治与道德

一般而言,自由主义对此问题所采取的立场,是倾向将政治领域从我们社会生活的其他面向之中抽离出来,并试图在这个公共的政治领域与私人的道德领域之间,划出一条壁垒分明的界线(O'Neill, 1997:13, Frohock, 1997:841)。引述墨菲(C. Mouffe)的一段话:

在现代性降临之前,社群是围绕着一个实质性共善的单一观念而被组织起来的,在伦理(ethics)与政治之间,并未存在真正的区别,亦即政治是从属于共善之下的。随着个人观念、教会与国家的区别、宗教宽容原则的出现以及市民社会的发展,在政治与后来被称为道德(morality)的此一领域之间,于是出现一种区别。道德与宗教信仰如今是国家不能立法予以规范的私人事务,多元主义则是现代民主的重要特色,因为这种民主的特征即是一个实质性共善的消失。(Mouffe, 1993:46)

在形式的意义上,政治自由主义所陈示的政治观,依然具有上述自由主义的二分特征。一个显著的例证是:罗尔斯并未像社群主义者那样,企图把政治领域重新放置在(locate)市民社会之上,而是倾向将它压缩进宪政民主的法律与制度之内(Benhabib, 1996:75; Charney, 1998:97)。不过,在实质的意义上,罗尔斯倒也像社群主义者一般,致力于缝合政治与道德之间所出现的裂痕。而他独具匠心之处,则是拟以非公共领域取代私人领域之说,但求辨明诸如社团组织、教会、大学、家庭等社会建制的非政治特征

(cf. Rawls, 1993: 220)。

对罗尔斯而言,公共领域与非公共领域之间、或政治领域与非政治领域之间,固然是有所区别的,但此一区别,却非指向政治与道德的决裂状态;相对地,其重点毋宁是在于强调,政治自由主义所追求的政治道德(political morality),相对于其他非关政治的道德形态而言,具有实践上的优先性(practical priority)。换言之,政治自由主义的论述目标之一,即是在于确立政治的优先性(the priority of the political),或用罗尔斯自己的术语来说,铺陈宪政民主主体制之政治性正义概念(a political conception of justice)的优先性。

因此,与其说政治自由主义冲决了政治与道德的联系关系,还不如说它扭转了政治与道德的相对位置。按照政治自由主义的谈法,“政治与道德之间并没有被刻意设计出任何差别”,因为它所强调的,乃是攸关“平等尊重之规范形式(the norm of equal respect)的一种道德概念”,虽然这样的道德概念或许只称得上是“最低限度的道德概念(a minimalist moral conception)”(Larmore, 1996: 145)。然而,根据这个最低限度的道德概念的约束,人们却从而离开了“在道德的架构之中讨论政治”的传统观点,而进入到一个讲求“在政治的架构之中讨论道德”(Rorty, 1998: 125)的理论时代。

这也就是说,在对政治与道德之关系的探讨上,政治自由主义要求我们,先借由某个“合理的”(reasonable)政治性正义概念所规定的最低限度之道德规范,来判定那些特殊的善观是可被接受的,然后才接着思索个人要如何通过对殊异善观的追求,以实现自我之“理性的”(rational)人生计划(Rawls, 1993: esp. 28-34, 72, 140)。〔1〕在此,“合理的”,乃是我们认识社会之公平合作条件的基

〔1〕 换言之,为求满足建立社会整合之稳定性的政治目标,政治自由主义主张将“理性的”概念放置在“合理的”概念之下(subordinating the rational to the reasonable)(Mouffe, 1993: 48);这个意思就是要把每位公民都看成是关于政治问题的“有效陈述的自我确认根源”[the (接下页注文)]

本概念,并因而蕴含交互性(reciprocity)与相互性(mutuality)的理念在内;而“理性的”,则是指每一位社会成员所真正在意的理性利益而言(Mouffe,1993:58,n.19,Rawls,1980)。相对于合理的政治性正义概念之采取最低限度的姿态,来探问社会之公平合作条件的道德内涵,个人所追求的理性人生计划,如欲具体实现,则必须依赖较高限度之道德内涵的滋养,这也就是罗尔斯所称的整全性学说(comprehensive doctrines)及其相对厚实的善观。

由此可知,在罗尔斯的讨论里,政治性正义概念所刻画出的政治领域,虽不必绝缘于道德之外,却非得是一个有限的公共领域(a limited public domain);而这种承认政治的存在并非无远弗届、亦即肯定政治以外“别有天地”的想法,则充分地表露出了罗尔斯思想中的宪政主义特质,因其深藏有限政府与权利保障这两项构成宪政主义的基本精神。然而,恰恰由于罗尔斯极力反对从政治与道德的二元对立,来划定公共领域的特殊范围,政治自由主义的最主要任务,因而就是要另觅一组标准,以指明政治道德与非政治道德、或政治性概念与整全性学说的分野所在(Dreben,2003:318),进而彰显出构成政治之最低限度的道德规范,在它自身所规定的公共领域之内,具有哪些实践特征。

本文的研究目标之一,即是在于指出:依据政治自由主义的铺排,罗尔斯用以划分公共领域与非公共领域的准则,主要涉及个人之两种不同身份关系的区别:民主公民的特殊身份与文化成员的一般身份(Bohman,1995:254),以及从此衍生出来的三项道德价值上的区别:(1)政治价值(political values)与非政治价值的区别;

(接上页注文)self-authenticating sources of valid claims],以便先对宪政民主体制之基本结构产生合理的共识,并基于此一共识而对可被容许追求的善观加以限制,亦即,“各种可被容许的善观必须尊重政治性正义概念的限制,并且在其中扮演某种角色”(Rawls,1993:176);然后再去思考个人理性之人生计划的实现问题。如此,“一位政治自由主义者可以宽容其他非自由主义的价值,只要公民能够遵循刻画政治领域的治理原则,并接受维持政治秩序所需的实践机制”(Frohock,1997:837)。

(2)正当(the right)与善观(the good)的区别;(3)公共理性(public reason)与非公共理性的区别。以公民角色为论,这里所说的政治价值、正当观念与公共理性,即是界定罗尔斯之政治性概念的主要内涵。

循此论列,所谓的政治优先性,原则上是指:在公共领域之内,(1)当我们遭遇道德冲突之时,我们以公民身份所追求的政治价值,相对于我们以文化成员之身份所追求的其他社会价值而言,具有道德判断上的优先性;(2)因为,这些政治价值所体现的正当观念,相对于各种整全性学说所陈述的善观而言,具有这样的优先性;而且,(3)在宪法要素与正义基本问题构成争议之时,以这些政治价值为其内容的公共理性,相对于其他社会理性而言,也具有相同的优先性。

然而,从社群主义与自由主义之争的角度来看,本文的另一研究重点,同时是在侧写政治自由主义对社群主义原先批判《正义论》的论点,所做出的重要回应,^[1]以及社群主义对罗尔斯之政治观,所重予掀起的批评风潮。为了讨论上的集中,在对罗尔斯的政治观进行评述之时,作者将以桑德尔(Michael Sandel)的论著为主。^[2]在个人看来,隐含于桑德尔之批评当中的一条核心思路,实

[1] 学者对于社群主义的批判是否是罗尔斯着手翻修《正义论》之论证方式的关键因素所在,向来存有争议。在此一问题上,本文主要是接受 Mulhall and Swift(1991,2003)所持之肯定的观点。

[2] 选择桑德尔作为讨论重心,主要是鉴于在当代几位著称的社群主义学者当中,桑德尔算是与“罗尔斯研究”关系最为密切的一位:他企图揭开《正义论》之论证瑕疵的处女作《自由主义与正义的局限》(*Liberalism and the Limits of Justice*,1982),能够初试啼声就广受瞩目,多少是因为该书的付梓,恰巧躬逢了“新康德自由主义”(cf. Bell,1993:2, Avineri & de-Shalit eds. 1996:1)在七八十年代之际一度独领风骚的盛况;而他发展自80年代中期的共和思想新作《民主的不满:追求公共哲学的美国》(*Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*,1996),则又因为和《政治自由主义》的政治观形成另一尖锐的对抗,而备受论者的关注与讨论。

际上涉及罗尔斯区别民主公民与文化成员此二身份关系,所进一步依赖的某种二元的知识论前提(a certain dualist epistemological premise);质言之,桑德尔最为尖锐的攻击矛头,主要指向罗尔斯试图超越哲学怀疑论(philosophical skepticism)与价值相对论(value relativism)的双层论述目标之间,所存在的某种紧张关系。

这表明说,作者基本上是以知识论的角度,切入政治与道德问题,也就是支持政治性概念与整全性学说之分立状态的哲学预设,而这恰恰是桑德尔挑战罗尔斯最重要的着力点。^{〔1〕}若作者的理解无误,则支持罗尔斯整套政治观的知识论前提是:公民的认知能力仅止及于对政治性正义概念产生共识,而这种共识并无法形成于他们对整全性学说及其善观的思辨之中;所以,后期罗尔斯通过政治建构主义所诉求的政治优先性纲领,实际上无异于主张,我们应该先在政治领域里避开哲学怀疑论的陷阱,然后再于非政治领域里尝试跳出价值相对论的窠臼。然而,从桑德尔的公民共和主义立场出发,这种知识论预设(与方法论取向),并不足取,因其低估了公民的道德行动性(moral agency)在化解重大道德纷争上,所得以展现的积极能力,其结果是:政治自由主义依然具有道德薄弱化的缺点,无法顺利解开刻正困扰西方民主社会的价值相对论困局。

话虽如此,值得吾人回头反省的一个问题是:为何罗尔斯对于公民能否在公共领域中直接化解价值相对论危机的探讨,会显得如此的戒慎恐惧?在作者看来,这其中的缘故或许是:对罗尔斯而言,此举将十分容易导致霍布斯式的权力绝对论(power absolutism),换言之,罗尔斯在知识论上的退步,乃是对权力怀疑论(power skepticism)的一种表现。无疑地,罗尔斯所信守的这种权力怀疑论,即是构成其宪政主义思想架构的最深层基础,而宪政主义则是他替当代自由主义所搭建的最后一道防线。在这层意义上,罗尔斯为证成有限的政治性概念而所再三强调的正当性原则(the

〔1〕 作者必须感谢两位匿名审查人对此一诠释角度的肯定,并鼓励作者根据这个特定的问题意识,对原文的讨论进行必要的补强。

principle of legitimacy),不仅充分地显露出其政治哲学重视社会整合与政治稳定的自由主义目标,而且正好可以和桑德尔主张扩展政治版图以提升公民道德论述能力的古典民主理想,分庭抗礼、交互攻错。

经由罗尔斯与桑德尔的交叉辩论,当前(英)美政治哲学研究所面对的一项历史性课题,将可昭然若揭于我们的眼前,那就是政治自由主义与公民共和主义的哲学对峙与实践冲突。由于罗尔斯的宪政主义具有道德薄弱化的征兆,而桑德尔的激进民主^[1]却有掉入权力绝对论的潜在危险,是以,如何超越这两大理论流风的各自限制,预示了作者未来必须转进思考的一个方向。

二、自由主义的政治道德

后期罗尔斯思想的最大调整,或许就是承认在现代世界里,“政治不过是道德的部分领域”,而政治哲学家的独到之处,则是对多元社会的稳定性问题,有着深切的关注(Rawls, 2001: 16, 1993: xv, xvii, 39-40)^[2]。

(一)公共政治文化

换言之,现代民主国家之公共政治文化的一样永久特征,^[3]是人们因着判断上的负担(burdens of judgment)而所形成的合理异议(reasonable disagreement),将不可避免地促使合理多元主义

[1] 这是就推崇民主具有高于宪政秩序之道德目的性的古典共和理想而言,因此,与当代“基进民主论述”,并无直接关联。

[2] 就此而言,《政治自由主义》的集结出版,可以说即是为了修补《正义论》对稳定性问题的处理未臻周延的缺憾(Rawls, 1993: xvi)。

[3] 另外两项特征是:单一的整全性学说的出现,通常是国家的强制力予以支持的结果,以及持久的民主政体,必须获得公民之实质多数决的支持(Rawls, 1993: 37-38, 54)。

(reasonable pluralism)成为难以逆转的事实,进而限制了人们从各种整全性学说当中,寻获力排众议的唯一正确观点的可能(Rawls, 1993: II:1-3; cf. Larmore, 1996: chaps. 6-7)。是以,在众声喧哗的现代处境里,我们对社会整合问题的解决,应该朝着公民能否对一个合理的政治性正义概念形成交叠共识(overlapping consensus)的方向去做思考,而尽可能地独立于众说纷纭的哲学、宗教与道德学说之外。

事实上,这个合理的政治性正义概念的提出,本来就与这些整全性学说的正确与否无关,因为它是透过我们对隐藏于公共政治文化之中的一些根本性的直觉观念(fundamental intuitive ideas)进行解释,而所获得的一个最低限度的道德概念(Rawls, 1985: 225);^{〔1〕}其最大特点,就是倾向把社会看成是存在于自由与平等的公民之间的一套公平合作体系,就此而言,正义理论的任务即是在于探询:“实现自由与平等的最合适原则”(Rawls, 1985: 235)。总之,政治自由主义乃是兼具历史视野的一种政治哲学,而与《正义论》的普遍主义写作立场,有所差别。^{〔2〕}

基于上述考察,罗尔斯因而说,政治自由主义想要解决的一项

〔1〕 因此,不像《正义论》这种门户大开的谈法:正义即公平的原则,“是关注于促进自己利益之自由与理性的人们,将会在平等的原初境况里所接受的、界定他们组织之根本条件的原则”(Rawls, 1971: 11);罗尔斯稍后说:“证成正义概念的,不是它真实说明了一个先行于、既定于我们身上的秩序,而是它与我们自己之深层认识、我们之渴望以及我们之觉悟的相互一致;就根植于我们公共生活中的历史与传统而言,它是为我们所有之最合理的学说”(Rawls, 1980: 519)。

〔2〕 在几位社群主义学者当中,沃尔泽(Michael Walzer, 1983)对《正义论》之普遍主义立场的攻击,最为著称。另就主张个人之身份认同的二元分立,以及强调自由与平等的公民身份等构成政治自由主义的核心理念,都是深植于公共政治文化之中这点而言(e. g. Rawls, 1993: xxi, 8, 13),后期罗尔斯的确也沾染上一些社群主义的气质,虽然这种方法论上的社群主义,与桑德尔之目的论式的社群主义之间,存有重大差别。(接下页注文)

基本问题是：“在持续为各种合理的宗教、哲学和道德学说所深度分化的公民之间，如何可能互时地存在着一个由这些自由和平等的公民所组成之公平与稳定的社会”（Rawls, 1993: 4f），而其所提出的解答，则是以三项条件为据：^{〔1〕}首先，作为公平合作体系的社会，其基本结构^{〔2〕}是由一个政治性正义概念所规定；其次，这个政治性正义概念是我们在合理的整全性学说之间寻求交叠共识的焦点所在；再则，当宪法要素与正义基本问题构成争议的时候，公共理性或公共讨论之理由（public reasons）的展现，也是由这个政治性

（接上页注文）另外，虽然从稍早于《政治自由主义》的著述（e.g. Rawls, 1980, 1985）看，后期罗尔斯的思想特质似乎带有某种实用主义的征兆，好像不再想为民主制度提供哲学基础，而仅只着手于对美国自由主义政治传统进行历史叙述，而使其学说成为是“全然历史主义的与反普遍主义的”（see Rorty, 1991: 175-196）。但观诸《政治自由主义》与《正义新论》（*Justice as Fairness: a Restatement*, 2001）的思路发展，这样的诠释似乎已经站不住脚了。

在《正义新论》里，实用性充其量只是政治哲学的任务之一，此外，它还有康德式的定向（orientation）功能、黑格尔式的调和（reconciliation）作用，以及从此所蜕变出来的现实主义的乌托邦色彩（Rawls, 2001: 2-6）。而在《政治自由主义》里，罗尔斯也一再表明，交叠共识既不是不谈政治目标之定向的暂订协议（*modus vivendi*），也不是放弃对各种善观进行调和的怀疑论，更不是空谈整全性学说而漠视社会整合之历史条件的天真乌托邦主义（see Rawls, 1993: 144-168）。

〔1〕 我们或也可以说，后期罗尔斯对正义理论的开展，是采取两个阶段的论证程序，也就是先从原初境况中推出正义概念，然后思考其能否得到各种合理的整全性学说的支持，并有效规范公共讨论的实际进行（Rawls, 1993: esp. 64-65, 133）。亦即，先在第一阶段论证中，满足下述第一项条件，然后再于第二阶段论证中，进一步满足下述第二、三项条件。

〔2〕 罗尔斯所谓的基本结构，大体上是指社会的主要政治、社会与经济制度，以及经由世代传承而交融形成的一致合作系统（Rawls, 1993: 11, 35, 223, 257-288）。

正义概念所引导的(Rawls,1993:44,48)。^{〔1〕}

(二)原初境况

政治性正义概念是公民代表在原初境况(original position)^{〔2〕}里,所得到的构筑宪政民主体制的基本原则。由于政治自由主义所谈论的正义概念,乃是根植于公共生活传统之中,因此,随之而来的一项论述上的转折,便是允许罗尔斯可以不再根据某种康德主义的整全性人观,来对原初境况进行描述,并从而避开了社群主义的批判。^{〔3〕}相对地,罗尔斯现在明确地说,原初境况只是一种代表的设计,其功能在于为“公共反思与自我阐述”(public reflection and self-clarification)提供一个手段(Rawls,1993:26);而即便是参与原初境况的代表概念,其实也是一个政治性的概念,亦即,这些人实际生活在民主之公共政治文化里头的公民。

在此,我们作为民主公民的政治身份与作为文化成员的社会身份,于是被清楚地分割了开来:

〔1〕 相应上述三项条件,政治性正义概念的三层意涵分别是:首先,其指涉宪政民主体制中常见的若干基本权利、自由与机会,也就是一个攸关宪政民主体制之基本结构的道德概念(moral conception);复次,其赋予这些权利、自由与机会相对于社会共善与完善价值而来的优先性,所以这是一个独立于整全性学说之外而仅只牵涉基本结构的合理概念(reasonable conception);再则,其允许公民竭尽所能地对他们的权利、自由与机会做出最好的发挥,因为它本身即是构成公民所知晓的公共政治文化的根本理念(fundamental ideas)(Rawls,1993:6,11-15,175,223; cf. 1985:224-234,1987:3-8,1989:240)。

〔2〕 “原初境况”是石元康教授(1989)的译法,另有学者翻成“原初立场”(见林火旺,1998)。

〔3〕 这是桑德尔第一本著作(1982),对《正义论》的攻击重点所在。关于哲学人类学的进一步探讨,请另参考:麦金泰尔(A. MacIntyre,1981)以及泰勒(C. Taylor,1985,1989a)的著作。如一般所知,上列这些文献,加以沃尔泽的上揭作品(1983),正是掀起当代社群主义风潮的核心读物。

一位道德人(a moral person)^[1]的行动,是受到两种最高阶之利益的启动,此即,去实现与运用我们作为这种道德人之本性(moral personality)的两种力量。这两种力量即是追求正当与正义感的能力(推崇公平合作条件的能力),以及决定、修正和理性地追求善观的能力。(Rawls,1993:19)

而借着把公民代表对正当的政治性正义概念的合理决定,看成是原初境况之设计的首要工作,罗尔斯连带地松动了理性选择理论原来所扮演的角色:

正义即公平的概念,是在阐述代表自由与平等之人们的各造(parties)拥有哪些审思特质(deliberations)的合理条件之下,使用理性选择的讨论……我们没有必要尝试在一个以理性观念作为唯一规范观念的架构之内,去推导出正义的内容。(Rawls,1985:237,n. 20)

换句话说,个人之理性的选择,在一方面,固然可以为公民提供一些不涉及整全性学说、并可为全体所共同接受的政治价值清单,^[2]在另一方面,此一选择却又必须依循原初境况对公民代表之间公平地达成协议所设下的若干合理条件来进行,而无知之幕(veil of ignorance)则是确保此一选择过程不受其他非关政治之因素所

[1] “道德人”的说法,请参考:戴华(1991)。

[2] 主要包括“政治正义的价值和公共理性的价值”(Rawls,1993:64,139,223-224)两个部分。前者涵盖正义原则之于自由、权利与机会等社会基本财(social primary goods)的解释,例如,平等的政治与公民自由、公平的机会平等、经济互惠与公民之间的相互尊重等;后者则涉及公民在对正义原则进行同意时,也会一并认可的公共探究之指导方针(guidelines for public inquiry),诸如,对于判断、推理、证据之根本概念的正当使用,以及遵守常识性知识的标准与程序和争论不休时接受科学方法与结论的合理性与公平性美德(virtues of reasonableness and fair-mindedness)(Rawls,1993:139,VI. 2-4)。总之,组成政治价值的两大支柱是:平等尊重与理性对话(cf. Larmore,1996:134-141)。

干扰的一项配备。罗尔斯相信,一旦公民代表将他们自己看成是自由与平等的一群人,则他们将会同意,正是为了日后能在社会中竭力地追求自己属意的理性利益之故,我们在原初境况里必须先对一些基本的政治价值做出明确的决定,并因而进一步同意,要以对这些政治价值及其公平分配方式提出合理说明的正义原则,来作为铺陈社会之基本结构的最低道德规范。

事实上,正由于政治价值乃是公民代表在原初境况里所同意之不容他人任意侵犯的重大价值(great values)(Rawls,1989:244,1993:168-169,218),因此,在政治性正义概念所设定的政治领域中,若发生道德冲突的情况,则“政治价值理所当然地凌驾了任何与其冲突的非政治价值”(Rawls,1993:146,also 138,140,155-156,218)。这当然不是说,非政治价值在现代民主政治中无关紧要,而毋宁是说:那些为宪政民主体制所保障的权利、自由与机会等政治价值,乃是我们完成此一更为远大的目标:建立社会整合之稳定性,所不可或缺的最根本的道德基础。

借此场合厘清政治价值的基本范围,对我们理解罗尔斯的政治领域学说,十分重要。因为罗尔斯说:“一个良序的民主社会所确定的正义概念,必须是一个限定在我称为政治领域及其价值之内的概念”;“政治建构主义的范围,是被限定在为政治价值所勾勒的政治领域之中;它不是以对道德价值的一般讨论方式被呈现出来的”(Rawls,1993:11,38,125)。换言之,政治领域与非政治领域的区别,主要是维系于政治价值与非政治价值的区别,而政治价值与非政治价值的区别,则是基于罗尔斯对民主公民与文化成员此二者不同身份的道德行动能力,有着差异认知所致:“合理的”与“理性的”。因此,推至其极,罗尔斯对政治领域的划定,实际上是建立在某种二元的知识论前提之上,也就是假定公民之于政治价值所表征的正当理念与非政治价值所呈现的厚实善观,存有不同的认识能力。对此,我们可以经由交叠共识的讨论,得到进一步的印证。

(三) 交叠共识

交叠共识的提出,是为了要让公民进一步相互确认,政治性正义概念所列述的基本政治价值与道德规范,进而达到实现社会整合之稳定性的目标。^{〔1〕}但交叠共识如何可能呢?

罗尔斯认为,正义原则的内容,不会受到公民在社会中所持有的整全性学说之影响而有所改变,因为“在第一阶段里,正义即公平便抽离出了公民对既有善观的知识,并且是从我们应用实践理性之理想与原则所需的、攸关社会与个人之共同的政治性概念来进行讨论的”(Rawls, 1993: 141)。换言之,交叠共识的目标,是“政治的、而非形上学的”(political, not metaphysical),因此,基于“回避的方法”(the method of avoidance),我们可以摒除一切形上学与知识论的支撑(freestanding),而在不涉及“康德(I. Kant)的自律性概念或密尔(J. S. Mill)的个体性概念”,也不“论及一个政治性概念的道德真理”(Rawls, 1993: 98, 126)的前提下,尽量秉持宽容原则——甚至不惜把“宽容原则应用到哲学自身”(Rawls, 1993: 10, 154)——以便允让“各种合理的学说,能从其各自的观点,对政治性概念做出认可”(Rawls, 1993: 134)。

这样的说法,若要成立,显然必须因循前述的知识论前提,也就是承认民主公民与文化成员之道德行动能力在本质上确实是有所差异的。诚如罗尔斯所言,个人对于价值问题的判断,可以“拥有两种观点,整全性的与政治性的”(Rawls, 1993: 140);前者的重点,即是运用“理性的”概念,以追求个人之目的与利益的统一,而后者的要领,则是根据“合理的”概念,提出公平合作条件、并在别人遵守这些条件的情况下也欣然遵守之以及承受判断上的负担所带来的合理异议后果(Rawls, 1993: II: 1-2, cf. 81-82)。要之,对罗

〔1〕 诚如罗尔斯所言,稳定性的建立有赖正义感的生效(see Rawls, 1993: II: 7)与交叠共识的达成。

尔斯而言,交叠共识纯粹是一个涉及基本结构的合理概念。^{〔1〕}

进一步看,交叠共识的最终目标,无非是要以正当理念,充当铺设社会基本结构的指引,因此,所谓“合理的优先于理性的此一说法,几乎就等于正当优先于善观”(Brower, 1994: 10; Rawls, 1980: 532)。易言之,正如政治价值乃是凌驾于非政治价值之上,正当也同样是优先于善观的;此即标示本务论自由主义的正当优先论题(priority of the right)。在《正义论》之中,罗尔斯因倾向从原初境况中推出一个中立于(neutral to)任何善观的哲学人类学立场一个人是一位拥有理性选择能力的主体一来放置这个正当理念,而饱受社群主义的批评。^{〔2〕}但到了写作《政治自由主义》的时候,由于论证方式的改变,这种区别正当与善观所凭借的中立性原则(neutral principles),也就跟着被赋予了不同的解释观点。

首先,必须澄清的是:中立性原则并非是指正义概念可以“中立于道德”之外。这不仅是说,正义概念本身其实也是一个特殊的道德概念;同时更意味着说,正义概念与整全性学说之间并非毫无联系可言。刚好相反,对自由主义者而言,人类社会最宝贵的价值,同样也是那些驱使我们必须做出抉择的各种人生计划与目标,而不是自由自身;只不过,正因为这些价值是如此的值得我们珍惜,以致于自由主义者果决地断言:我们应该拥有从自己的内部观点(from the inside),来对它们进行选择、形塑、修正进而服膺之的自由(Kymlicka, 1989: 47-52)。为此之故,我们因而必须先行确定,个人自由可以不受国家权力的任意干涉,再于政治性正义概念之内“保留一个充足的空间给如此的生活方式”(Rawls, 1993: 174; cf. 175),以便促使公民的私人认同和公共认同,可以取得相互交融

〔1〕 此处,请容许我再次提醒读者:对罗尔斯而言,交叠共识的形成,是基于对现代性的深刻体察。换言之,正因为我们已然置身在一个强调价值多元的现代世界里,所以我们实际上只可能对政治价值形成合理的共识,而不可能对各种分歧的善观也协议出相同的结论。

〔2〕 详细的讨论,请参考桑德尔(Sandel, 1982),尤其是第四章的分析。

的机会。^{〔1〕}

其次,罗尔斯还进一步指明,中立性原则并不必然意味着对任何共善观念的拒绝。他说:

使得宪政体制成为可能的政治合作美德因此是十分重大的价值。对此,我是指:诸如宽容的美德和做好与他人妥协的准备,以及合理性的美德和公平感等。当这些价值在社会中广布开来,并维持社会的政治性正义概念,则它们等于是构成了一项非常重大的共善,并成为社会之政治资产(political capital)的一个部分。(Rawls,1993:157)

最后,尤其关键的是,中立性原则也与效益论对此一术语的特定用法无关,而是专指“我们可以不用对人们之间存有合理异议的那些善观做出假定就可以加以证成的原则”(Larmore,1996:125-126)。^{〔2〕} 罗尔斯说:

〔1〕 在《政治自由主义》中,罗尔斯为这个充足的空间配置了以下的善观:(1)作为理性之善(goodness as rationality);(2)涵盖了权利、自由、财富、自尊等在内的一份攸关社会基本财的清单;(3)可被容许的整全性善观(permissible comprehensive conceptions of the good);(4)包括公民性(civility)、宽容、合理性与公平感(the sense of fairness)等在内的政治美德(political virtues);以及(5)良序的政治社会之善(the good of a well-ordered political society)等(see Rawls,1993:176-206)。在第(5)项子题中,他并比较以马基雅维利(Niccolo Machiavelli)、托克维尔(Alexis de Tocqueville)为代表的古典共和主义以及亚里士多德主义或公民人文主义之间的差别;由于前者强调政治美德与基本自由和权利之间的关联性,并且不预设着一套整全性的学说,因此并不抵触政治自由主义的政治概念(Rawls,1993:205-206)。

〔2〕 中立性原则的另一层意涵,则是涵盖了两个互为表里的实践纲领:国家中立说与权利至上论。用德沃金(Ronald Dworkin)的话来说,国家中立是指“政治决定的做成、必须尽可能地独立于攸关良善生活或赋予生活价值的任何个别概念之外”(quoted in Beiner,1992:28;cf. Sandel,1996:4;MacIntyre,1981:195;Taylor,1989b);与此相合的另一政治主张因而即是权利至上论,也就是倾向视“权利为个人所持有的王牌”(Dworkin,1978:136)。

政治建构主义因此并不批判,涉及道德判断及其有效性之真理意涵的各种宗教、哲学或形上学的讨论。合理性是其正确性的标准,而且就其政治目标而言,政治建构主义并不需要跨出这样的标准界线。(Rawls,1993:127)

循此,《正义论》为中立性原则所搭建的形上学支架,于是被罗尔斯自己给卸除了下来。

(四)公共证成

为求社会整合之稳定性的持久发酵,公共证成将是在所难免的。公共证成的目的,是要在政治性正义概念与公民的公共理性之间,找寻一个规定社会之公平合作条件的共同根本理念(shared fundamental ideas)(Rawls,1993:101);换言之,公共证成所期望的,是公共理性对政治性正义概念的支持,而公共理性则是来自公共政治文化加诸公民身上的涵化作用(see Rawls,1993:223-224)。

公共理性是一种独特的理性模式,它的主要探讨对象,是宪法要素与正义基本问题,因此,公共理性的使用并不及于所有的政治问题;^[1]同时公共理性也不包括“我们关于政治问题的私人审议与反思,或从作为诸如教堂与大学等其他社会组织之成员身份,对于政治问题所做出的理性思考”(Rawls,1993:214-215)。换言之,公共理性不是一般的政治论述(political discourse);如果说,前者是以公共政治文化对公民之道德行动能力的形塑为主,那么,后者则是我们以文化成员的身份,在社会背景文化之中对自己之殊异善观所做出的表达(Rawls,1993:14,220)。

罗尔斯说,公共理性有两个主要的运用场域:公民从事政治议论的公共论坛和政府部门,尤以违宪审查为其典型(Rawls,1993:215-216)。而在一个宪政民主体制里,堪称为“公共”的这个活动领

[1] 例如税务立法、财产法规、环境保护与控制污染的条例、建立国家公园和保留野生动物区的政策、挹注博物馆与文艺事业的资金等,均非所问。

域,则具有实现自由主义之正当性原则的两项特征(Rawls,1993: IV:1.2-3,216-217):第一,它涉及社会之基本结构中的人际关系,而罗尔斯所谓的基本结构,并不是带有特殊目的的社团(association)、或吸纳整全性学说的社群(community),而是一个我们“经出生而加入、因死亡而退出”的、无法自愿选择的封闭性政治社会;亦即,并非奥克肖特(Michael Oakeshott)所称的企业组织,而更接近他所说的公民结社(Cf. Oakeshott,1975)。

其次,这样的公共领域还有一个特殊而重大的政治功能,那就是:在“政治权力终究是属于公共的权力”此一宪政精神底下,论断政治权力的正当使用问题。换言之,正是为了避免国家的胁迫性权力(coercive power)恣意地入侵非公共领域,从而危害个人之自由与权利的施展,所以,政治自由主义主张,公共领域的范围必须受到一定的限制,而这就指向了公共理性的限制(the limits of public reason)问题。

我们限制公共理性的标准何在呢?从政治目标来看,构成一个社会之基本结构的最合理原则,即是贯穿整个政治自由主义的政治性正义概念,因此公共理性的内容自然也应该以这其中所蕴含的基本政治价值为主。诚如学者所说的,在罗尔斯那里,“社会整合所着眼的公共面,恐怕才有理由称得上‘政治’”(钱永祥,2001:280)。就此而言,所谓的公共理性的限制,基本上是指当公民在对重大政治问题进行讨论与投票之时,其所诉诸的,“仅只是一个公共性(或政治性)的正义概念,而非整体真理(the whole truth)”(Rawls,1993:216),亦即,其所诉诸的,“除了真理之外,别无他物,但非整体真理”(nothing but the truth but not to the whole truth)(Cohen,1993:283)。

换言之,在公共领域之内,公民应该单从政治价值的考量,尤其是依据平等尊重或相互尊重(see esp. Larmore,1996:134-141)的原则从事公共讨论,而对整全性学说的真理意涵,采取“存而不论”(bracket)的态度。^{〔1〕}是以,罗尔斯说:以政治自由主义言,当

〔1〕 这也就是罗尔斯(1993:247-254)所谓的“exclusive view”。

宪法要素与正义基本问题形成争议之时,公民最好是“尽可能地仅只诉诸政治价值”(Rawls,1993:137-138,cf. 214),来加以解决。在此,个人之道德行动性的前述二元特征,再次成为罗尔斯区别公共理性与非公共理性的知识论前提。

三、政治的局限

经由以上的讨论,我们可以将罗尔斯回应社群主义稍早之批评的重点,大致整理如下:首先,政治自由主义所依据的公民、正义、自由与平等核心理念,乃是深植于一个宪政民主体制的公共政治文化之中,因此不再带有普遍主义的哲学写作企图。其次,原初境况及其公民代表的设计,也同样具有历史叙述的色彩,而不必进入康德之于自我的形上学层次的描述。再者,即便是中立性原则也可以依据政治建构主义而获得充分说明;这样一来,政治自由主义在松动正当理念与某种抽象的自我图像之关联的同时,也在政治领域之中替正当理念与各种合理的善观找到了相互对话的空间。

此外,我们也可以将罗尔斯政治观所涉及的各项主题:政治领域、政治性概念和政治优先性,重予摘要说明如下:对罗尔斯而言,政治领域即是由政治性概念或政治性正义概念所规定的公民行动场域,而所谓的政治性正义概念,一方面可被视为是公民代表们在原初境况里对宪政民主之基本结构所蕴含的政治价值进行诠释的结果,另一方面则是关系到公民之间能否对某一正当理念达成交叠共识而达成社会的良序状态,以及能否在公共领域当中通过公共理性之呈现以落实自由主义之正当性原则的实践指标。^{〔1〕}此一实践指标,或称政治优先性,基本上是指:在政治领域之中,(1)当我

〔1〕 引述罗尔斯的话说:“正义即公平的目标因而是实践的:它把自身表述成一个可以被公民共同理解为合理的、熟悉的、愿意接受之政治协定的正义概念”(Rawls,1993:9)。

们遭遇道德冲突之时，“政治价值理所当然地凌驾了任何与其冲突的非政治价值”；(2)此即正当优先于善观之谓；(3)在宪法要素与正义基本问题构成争议之时，则应“尽可能地仅止诉诸政治价值”予以解决。

进一步看，罗尔斯整套的政治观，乃是建立在一组涉及政治性概念与整全性学说之分野的命题上，若以公民身份作为分析线索，则这组命题包括：(1)政治价值与非政治价值的区别；(2)正当与善观的区别；(3)公共理性与非公共理性的区别。而且，这组区别的最高依据，终究指向一个知识论上的前提，那就是民主公民与文化成员之道德行动性的差别。以下，作者将扣住此一道德知识论的相关议题，来对罗尔斯的政治观提出检讨。

(一)哲学怀疑论与价值相对论

政治自由主义强调政治性概念与整全性学说的区别、或正当与善观的区别。在哲学上，我们若要论证这样一组命题，除了《正义论》所援引的康德建构主义之外，至少还有两种可能的论述策略可被采用：第一种论述策略，是从怀疑论的立场，径自否定善观的真实性，如此，我们便可放手将这些善观摒除在特定政治目标的考量范围以外。诚如桑德尔所察，霍布斯(Thomas Hobbes)即是采行此一论述策略的历史先行者(Sandel, 1994: 187, n. 41)。

另一种可能的论述策略，则是政治自由主义的作风，其特点是：先以历史的镜头，捕捉此一政治性概念所蕴含的诸如正义、宽容、公平、相互尊重、社会合作等特征，并说明它们是如何穿梭于吾人的政治实践过程里，而逐渐成为生活于当前历史条件之下的公民，所共同珍惜的重大价值，紧接着再对此一政治性概念的实践场所与实践纲领，进行深入的哲学阐述。

以罗尔斯的后期文本来看，其论述策略的确是接近于后者，并且带有超越怀疑论的浓厚意图。诚如他一再表明的，合理多元主义的事实并不意味着哲学上的怀疑论(Rawls, 1993: 62f, 2001: 36)，而公民必须面对善观分歧的现存实况，也不是一个暂时的处

境,而是“人类理性运作于自由制度里所产生的正常结果”(Rawls, 1993:xvi)。

进一步看,蛰伏于罗尔斯心中的哲学怀疑论,堪以休谟(David Hume)作为主要代表。简而言之,休谟的怀疑论并不是真正对物体或因果关系的存在持有疑惑,而是主张这个问题本身并不是我们理性可以探索的对象,而且不论外在世界果真存在与否,我们对一般经验的认识都不会受到影响。换言之,他认为,我们虽然可以借由某种非理性的心灵过程(mental processes)所累积起来的心理习惯,来学会认识事件之间的经常联系关系(constant conjunction),但却无法认识其间的必然关系(necessary connection)。表现在道德与政治思想上,休谟因而否定道德判断可以建立在理性基础之上的可能性,并进而假设所有的社会与政治制度也都不是从普遍人性,例如自然法或契约论,所推演出来的永久规则,而仅是对于人类处境所做出的部分回应,因此必然将会随着人类的习惯与教育的改变,而有所变动(Covell, 1986:196-197)。

由于这种怀疑论根本地否定了形成理性规则的可能,因此,在《正义论》中,罗尔斯对之提出某种本务论的答辩,而在《政治自由主义》中,他也明白表示,公民之间若要达成交叠共识,便必须避开它的诱惑(cf. Rawls, 1993:62)。无疑地,就这层意涵而言,罗尔斯规避怀疑论的目的,无非是要提出一套铺陈社会之基本结构的合理原则,亦即正义原则,也因此他极力撇清交叠共识与暂订协议(modus vivendi)的关系。

相对于哲学怀疑论,从罗尔斯试图保持正义概念与善观之间的对话关系可知,他同时也想要以政治自由主义,来克服一般对自由主义有掉入价值相对论之虞的批评。一个自由民主社会,若无视于价值相对论的侵蚀作用,或将有产生道德虚无主义的莫大危机,因为,当一切理性传统都成为众人鄙视的对象之后,我们就只得任凭知识与信仰遭受权力的宰割,这也就是麦金泰尔所谓的“情意论社会”的根本特征(MacIntyre, 1981:chap. 3)。准此而论,罗尔斯回避价值相对论的目标,即是要克服这种道德虚无主义。故此,

罗尔斯补充说,虽然善观的分歧乃是对某种历史经验的真切体现,但是

政治自由主义并不否认,关于若干特定问题的许多政治与道德判断乃是正确的,并且也视之为合理的。也并不否认,人们表达于信仰的确认之中的可能真理。更重要的是,政治自由主义并没说,我们应该对我们自己的信念,踌躇不前、左右不定或心存疑惑。(Rawls,1993:63)

乍看之下,罗尔斯对怀疑论与相对论的双重超越,似乎可以和谐地被摆在政治自由主义的论证架构中,而不会互起冲突。因为,在一方面,政治自由主义并未掉入虚无主义的陷阱里,诚如前述,罗尔斯实际上并不否认,市民社会里的许多道德与宗教思想,是值得公民信靠的正确理据;只是,从另一方面看,基于实现社会整合之稳定性的政治目标,我们必须在政治领域之中暂且搁置对整全性学说自身的真理意涵的探讨,但求具备合理特质的正义原则能够在它们之间顺利产生,并借而克服怀疑论所设下的理性障碍。

然则,作者认为,有一种可能的批评是:罗尔斯并未能在他反怀疑论与反相对论的双层论说目标之间,取得一个适当的平衡,而这样的结果,或将反过头来冲击政治自由主义对于政治性概念与整全性学说所做的区别。更清楚地说,观诸前文的分析可知,上述双层论说目标的区别,其实与罗尔斯之于政治性概念与整全性学说的区别,互为表里、密不可分:罗尔斯化解哲学怀疑论之理性疑虑的具体办法,即是试图为合理的政治性正义概念取得交叠共识,而罗尔斯突破价值相对论之道德危机的主要策略,则是强调实现个人之理性生活计划的重要性。

在此推导上,我们可以发现,贯穿政治自由主义的前述道德知识论前提,乃是政治建构主义此一方法学之运用下的必然后果。换言之,正是为了从政治建构主义来论证正义原则的优先性,所以罗尔斯不得不在政治领域之中,先对价值相对论做出让步,并转从某种二元主义的知识论立场宣称:公民的道德行动性,仅只可能对

正当理念达成共识,而无法进一步对善观做出相同的结论。

但令人质疑的是:罗尔斯实际上并不排除某些善观的真实性,如此,我们不禁要问:为何那些可能真实的善观,无法在政治领域中取得与政治价值等量齐观的地位?为何在政治领域中正当与善观之间会出现某种不对称性(asymmetry)?为何罗尔斯要从偏狭的(只谈合理性的)公民资格来局限政治领域的范围?这些问题,正是桑德尔对政治自由主义所提出的主要批评。

(二)政治价值与非政治价值

首先,桑德尔指出,既然罗尔斯并不否认,公民所面迎的许多道德与宗教思想,可能是正确的,为什么这些正确的善观,在进入政治领域之后,就无法继续保持它的重要性?

表面上,罗尔斯的理由可能是,自由与平等等重大的政治价值与善观的适用对象并不相同,前者关系到公共认同问题,后者则是属于私人认同问题。但进一步推敲,罗尔斯从来没有宣称,公共认同与私人认同是处于一刀两断的决裂状态,否则根本就不会有“政治价值理所当然地凌驾于任何与其冲突的非政治价值”的情况出现。因此,罗尔斯的意思,显然不是说,道德价值在政治领域中不存在或不重要,而是说,它们的存在,不及政治价值重要。

话虽如此,桑德尔的质疑是:纵使政治价值真如罗尔斯所说的那样重要,我们若基于政治目标就将善观理据存而不论,并非时常是合理的;因为,上述谈法意味着说,政治价值时常是撮合着道德价值的,然而,就一些具有重大争议的公共议题而言,其合理性在一定程度上,却恰恰取决于那些被隐蔽起来的相互竞争的整全性学说本身是否正确(Sandel, 1994: esp. 196)。换言之,面对深切困扰民主公民的许多价值冲突,我们最后仍“必须借由对其中所涉及之利益的实质性评价、或至少必须借着论及(政治)自由主义所试图回避的自我观,来加以解决”(Sandel, 1996: 102)。对此,桑德尔举了两个例子,以资说明(see Sandel, 1994: 197-202, 1996: 20-23, 98-103):

首先,关于堕胎的问题,最高法院在著名的 *Roe v. Wade* 一案,提出了一种典型的自由主义观点,亦即否决“德州法律以一套生命的理论,凌驾于孕妇(自行决定是否留下胎儿)的权利之上”(*Roe v. Wade*, 410 U. S. 113, 162)。而政治自由主义也有类似的想法,认为妇女所享有的、宽容的政治价值以及平等的公民资格,当足以提供其自由选择是否留下胎儿的权利基础。罗尔斯说:

我们(可以)依据这三项重要的政治价值来思考堕胎的问题:对人类生命的应有尊重、政治社会的规律繁衍,包括家庭的一些形式,以及妇女作为平等公民的平等权利……我相信任何有关这三项价值的合理平衡,将可赋予妇女一项适当的合格权利,去决定是否在怀孕的前三个月进行堕胎。理由是:在怀孕初期,妇女所享有的平等权利的政治价值,凌驾了其他价值。(Rawls, 1993: 243, n. 32)

在此,借着将怀孕的阶段纳入讨论,罗尔斯等于是将胎儿的道德地位,带进了他的政治性考量之中;同样地,即便是在 *Roe v. Wade* 一案里,“胎儿的存活力”(viability),其实也是构成两造争议的一项重点(see Siegel, 1998: 153-154; cf. *Roe v. Wade*, 410 U. S. 113, 163)。然而,于桑德尔言,虽然罗尔斯看到了政治价值与道德价值的关联性,但却忽略了,假如天主教会对于(三个月以下的)胎儿具有生命的观点是正确的话,那么堕胎无异于是一项杀人的举动,而个人的生命权,诚如自由主义所同意的,并不应为政治价值所抹灭。

当然,这并不等于说,我们应该为此理由而剥夺妇女的堕胎权利。刚好相反,这个例子所给予我们的启示是:非政治价值并非永远不及政治价值重要,因为公共生活的真正目标,是朝着公共议题去显露出民主之更为深远的道德目的性,以及提升公民的论述深度;而从这个角度去看,一个可以合理辩护妇女之堕胎权利的道德根据或在于指出:“在拿掉某个依然处于发展初期的胎儿跟杀害一个小孩之间,实际上是有着相对的道德差别存在”(Sandel, 1994:

198,1996:21)。^[1]

桑德尔所举的第二个例子是,1858年间,林肯(Abraham Lincoln)与道格拉斯(Stephen Douglas)在解放黑奴上所发生的争论。作为蓄奴的急先锋,道格拉斯的诉求是:将奴隶制度的道德属性问题交由各州政府自己去判定,以便让联邦政府可以基于人民主权的理想,主张各种国家政策的中立性。与此相对,林肯的反驳意见恰与桑德尔的理念不谋而合,那就是指出道格拉斯的政治概念的合理性,实际上是取决于其所不予置喙的道德问题的正确性。

今天的自由主义者当然会反对奴隶制度,但从罗尔斯的政治自由主义,却无法贴切地说明为何道格拉斯的国家中立说至少在当时是说得通的。因为不再像诉诸康德人观的《正义论》那样,得以“把奴隶看做手段而非目的”是违反道德律令为由,便径自否决奴隶制度的存在价值;政治自由主义的论述策略最多只得强调,奴隶制度应予废除的原因,是其有悖于潜藏在美国公共政治文化之中的平等公民理念:诚如论者所言,奴隶制度是不被政治自由主义所允许的,“因其无视于拥有公民资格之个人的政治地位,并且破坏了规范公民之公平合作条件的原则”(Siegel,1998:152)。但是,这种说法却有时空错置的盲点,因为倘使我们回顾19世纪中叶的美国公共政治文化,则将会发现,当时的宪法言说基本上是倾向于支持奴隶制度的。^[2]

[1] 当然,罗尔斯的观点,并不代表自由主义者试图从中立性原则赋予妇女堕胎权利的唯一可能。关于这方面的重要文献,Siegel(1998:154-157, 354)做了简明的评述,值得参考。

[2] 引述桑德尔的分析:“隐含在19世纪中叶美国政治文化当中的平等公民观念,对奴隶制度曾采取包容的态度。《独立宣言》宣告:‘所有人生而平等……由其创造者赋予了某些不可剥夺的权利’。但道格拉斯却认为:《独立宣言》的签署者只是说,移民者拥有不接受大英帝国统治的权利,而不是说他们的黑奴享有平等公民资格的权利。宪法本身,在当时,也并未禁止奴隶制度……(Article I, sec. 2, cl. 3, I, sec. 9, cl. 1, IV, sec. 2, cl. 3)。而且,在恶名昭彰的 *Dred Scott v. Sandford*, 60 U. S. (19 Howard) 393 (1857)一案中,最高法院更确立了雇主对其奴隶拥有财产权的见解,并明确判定非裔美国人不是美国的公民。”(Sandel, 1994:202)

(三) 正当与善观的区别

对于以上的谈论,政治自由主义或可反驳说,其之所以将正义理论的重点放在如何取得各种合理的整治全性学说的认可,而避免论及这些学说本身的真理意涵,其实与这些学说所表达之善观的重要性无关,而是根据合理多元主义的事实,即便有些人认为是正确的善观,也无法经由理性沟通的过程,在公民之间形成实质的共识。但问题是:我们对于正义问题的认定难道就是一致的吗?或反过来说,假定这种一致性是可能的,为何它无法出现在公民对于善观的决断上?换言之,罗尔斯主张正当优先于善观的知识论前提是:合理多元主义事实只会发生在公民对于善观的竞逐上,而不会产生在公民对于正义原则的确认上;然而,对桑德尔而言,只要上述两种情况之一可以成立的话,那么正当与善观的不对称关系即告瓦解,并因而动摇了支持正当优先论题的基石(Sandel, 1994:196, 202-210; cf. Brower, 1994:21)。

在自由民主社会中,人们喜欢从各种角度来看待正义问题,原是一件时而发生的事。但政治自由主义会说,这中间的多数纷争,只是涉及正义原则的应用范围而已,至于攸关如何划定正义原则的这个关键问题,例如自由派自由主义与平权派自由主义对于差异原则的对立诠释,却不属于一种合理多元主义的事实,因为前者其实是可以经由充足的反思而予以辩驳的。在《正义论》里,罗尔斯也的确花了许多心思说明,为何他的差异原则要比自由派自由主义的主张来得合理。不过,这将启动另一种疑问:如果经由理性反思以达成社会共识是可能的,为何这种情况不适用于善观的协调上。

以同性恋为例,我们最常听到的负面意见,就是以其无法发挥生育功能而贬抑之。但是,许多异性恋的性关系,例如刻意避孕的情侣、无法生育的配偶以及超过生育年龄的夫妻等,不都也不以生育作为主要目的吗?若然,我们能不能说,爱情与责任才是可以一体适用于同性恋与异性恋的人类性生活的较高目的呢?对此,

反对意见或许会说,同性恋者多数有杂交的倾向,因此不吻合爱情与责任的说法。但这项指控若要成立,便须提出进一步的证据,指出异性恋的人对于爱情的态度确实较为忠贞,也较有责任。如此,反复地推敲下去,桑德尔认为,我们终究可以在道德论争之中,获得与反思均衡同样合理的一致见解。

在这样的情况里,我们并不期待所有的道德争议将可消失殆尽,也不排除深一层的反思未来有一天会促使我们改变现在看法的可能。但不论如何,我们都没有理由说,我们关于正义与权利的反思可以不涉及道德或宗教理想。(Sandel, 1994: 210, see also 217-218)

(四)公共理性与非公共理性的区别

进一步看,根据政治自由主义所提出的公共理性的限制一说,在对根本的宪法与政治问题的讨论上,公民所秉持的道德与宗教观念,也应该被严格地加以限缩。然而,于桑德尔言,这无异于是在压缩公民的公共生活空间,并倡议某种善观隐蔽、道德稀释的政治;其结果是,社群主义对于自由民主社会可能导致公民从事道德思辨的话语日趋肤浅、议论范围也愈显狭窄的疑虑,犹未稍减。表现在现实政治的层面上,这则等于是宣告了一个彻底“解魅”时代的正式来临:

在一个政治论述缺乏道德回响的地方,我们对于富有较大意义之公共生活的渴望,根本无法寻获令人满意的(感情)表达。像道德多数主义(moral majority)和捍卫基督教权利(Christian rights)那样的团体,充其量只得替我们赤裸裸的公共空间,穿上一件偏狭的、令人无法忍受的道德主义外衣。各种基本教义派刻正趁势急攻猛进于自由主义不敢逾越一步的那个雷池。而这样的解魅过程还设想出了更多的世俗化形式。由于欠缺一个陈述公共问题之道德面向的政治议程,公共注意力遂变成是凝聚在政府官员的私德问题上。公共论述日益变

成是全神贯注在丑闻、轰动一时的新闻、小报所披露的公众人物的告白、脱口秀以及主流媒体等。(Sandel, 1994: 217)

推论至此,政治自由主义在政治领域中所暗藏的价值相对论危机,于是再一次地被披露了出来。所以,桑德尔归结地说,为了化解这种价值相对论以及由此而所引发的民主的不满,我们必须区分两种不同的相互尊重观念(two conceptions of mutual respect)。有别于政治自由主义的程序主义立场,认为“我们尊重其他公民之道德与宗教信仰的方式,是为了政治目标而忽视它们、是让它们各行其道不受干扰、是直接从事政治论争而不要引述它们”(Sandel, 1994: 217);共和主义的审议式的(deliberative)相互尊重观念则是主张:

我们尊重其他公民之道德与宗教信仰的方式,是参与或加入攸关这些信念的争辩之中,为此目标,我们有时候必须挑战与质疑这些信念,有时候则是聆听与学习别人的谈法,尤其当这些信念所装载的是重要的政治问题时,这种相互尊重方式,尤显重要……而且,这是更适用于一个多元主义社会的理想。在我们道德与宗教的信念分歧投射出人类目的的根本多元性质这点上,审议式的尊重模式更能允许我们去体会我们不同的生活方式所陈述出来的独特目的。(Sandel, 1994: 217-218)

四、松绑政治的局限? (代结论)

综观上述,桑德尔批评政治自由主义的主要火力,乃是集中于罗尔斯二元的道德知识论,对解决价值相对论问题的犹豫与踌躇。换言之,“深层的文化冲突将使得公共理性本身变成是在本质上可受争议的一个概念,尤其当道德与知识的标准,是盘根错节地纠葛在一起的时候”(Bohman, 1995: 255),妇女的堕胎问题,即是一个

最显著的例证。^{〔1〕}

但是,就好像桑德尔自己借着对共和主义的重塑,^{〔2〕}以超越休谟怀疑论的写作过程中,依然对自然主义与科学主义的当道,心存疑虑一样(曾国祥,2003a),罗尔斯之所以不在政治领域之中直接处理价值相对论的问题,其实也有一个担忧(fear),未被桑德尔所认真对待,那就是:害怕像霍布斯那样,因急于走出价值相对论的困境,而不幸掉进权力绝对论的泥沼里。

承袭文艺复兴后期的怀疑论思想,霍布斯认为人类不能看透外在物体的真实本质,而物体的运动与人心的经验之间的因果关系,也只是一种假设而已。在伦理学上,霍布斯因而认为,道德的歧异是在所难免的,而其调解之道,则在于找到所有人都会自愿同意的一组最低限度的自然原则,那就是每个人都有自保的权利。但纵使如此,每个人之间的独立判断依然会造成一定的冲突,所以,推至其极,超越这种价值相对论的最好方式,就是将个人的判断过渡给一个可以为大家做出共同决定的人,这个人当然就是主权者。就此而言,“霍布斯之主权者的力量,在最重要的意义上,因此是一种知识的力量(*epistemic power*),其目标在于决定公共语言中语句的意义,以及引导其臣民去商定他们所言的善与恶之意”(Tuck,1991:xvii)。

虽然,像霍布斯一样,罗尔斯的政治哲学也是从对人类理性的探讨出发,亦即是建立在人性假设的基础上(Laden,2003:371,374),但无疑地,霍布斯最后所得出的政治主权观念,却正是罗尔斯的担忧所在。这种因对权力绝对论的担忧,而所出现的权力怀疑论,可谓是构成宪政主义思想的最深层基础。从这个角度看,政治的局限,非但不是一种实践上的困境,反而恰恰是当代自由主义

〔1〕 Bohman(1995)个人认为,化解之道在于将公共理性予以多元化,而不再以其为单一的概念。

〔2〕 一般而言,共和主义是拒绝相对论与怀疑论的。请参考:Sunstein,1988:esp.1554。

所刻意搭起的最后一道理论防线(Charney, 1998)。换言之,罗尔斯主张有限的公共领域的真正用意,无非在于凸显为宪政主义所揭橥的有限政府与权利保障,这两项显著标示自由主义之思想特征的政治元素,摆在现代社会处境下,所具备的无比重要性。就此而言,落实自由主义的正当性原则,依然可为罗尔斯之政治观,提供一些难以为桑德尔所轻易撼动的证成理由。

对照于政治的局限一说,当桑德尔大谈“公民形塑计划”(formative project)(Sandel, 1996)之际,他因而必须面对包括忽视国家强制性权力的威胁、带有道德精英主义的色彩、容易压迫少数权利与意见以及具有较高的排他性等等,攸关权力绝对论的攻击。但这并不代表说,桑德尔的批判,不值得自由主义加以反省与检讨。至少,在哲学上,桑德尔提供了我们思考政治之本质的不同方式,并从而扩展了我们的政治想象空间,以及政治意识的版图;而在实践上,桑德尔则是清楚地指出了自由主义在司法实践上所面对的许多具有高度争议的复杂案例(hard cases),这些案例的确都是很难使用正当的单一道德概念,就可予以顺利化解的。因此,只要这些案例所投射出来的道德冲突情况,依然困扰着美国公民,我们就不能说,政治自由主义已经解决了所有它想解决的实践问题。

尤有甚者,从美国政治思想的发展来看,桑德尔对罗尔斯的批评,其实是延续了杰斐逊与麦迪逊之争的历史深意,亦即:一如杰斐逊般,桑德尔也倾向于把民主的道德性格从宪政制度之中释放出来,而罗尔斯则是追随麦迪逊的步伐,试图想把民主的政治性格压缩进宪政制度之内(曾国祥, 2003b)。然而,要如何化解宪政主义与民主之间的紧张关系,要如何超越政治自由主义与公民共和主义的各自缺陷,却不是作者在此所能探讨的问题。

参考文献

石元康

1989 《罗尔斯》,台北,东大图书公司。

林火旺

1998 《罗尔斯正义论》，台北，台湾书店。

曾国祥

2003a 《论桑德尔之行动性理论：一个哲学保守主义的重塑》，载《政治与社会哲学评论》，第6期，65-114页。

2003b 《宪政主义与民主的冲突：美国政治思想的一个侧面》，发表于“中央研究院”社科所主办“人民主权与宪政学术研讨会”，12月17-18日。

钱永祥

2001 《纵欲与虚无之上：现代情境里的政治伦理》，台北，联经图书公司。

戴华

1991 《个人与正义社会：探讨罗尔斯正义理论中的“道德人”》，收入戴华、郑晓时主编：《正义及其相关问题》，257-280页，台北，“中央研究院”社科所。

Avineri, S. and A. de-Shalit (eds.)

1996 *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press.

Bell, D.

1993 *Communitarianism and Its Critics*. Oxford: Oxford University Press.

Beiner, R.

1992 *What's the Matter with Liberalism*. Berkeley: University of California Press.

Benhabib, S.

1996 “Toward a Deliberative Model of Democracy,” in S. Benhabib ed., *Democracy and Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Bohman, James

1995 “Public Reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflicts,” *Political*

Theory(23):253-279.

Brower, B. W.

1994 "The Limits of Public Reason," *The Journal of Philosophy* (91): 5-26.

Charney, E.

1998 "Political Liberalism, Deliberative Democracy, and the Public Sphere," *The American Political Science Review* (92): 97-110.

Cohen, J.

1993 "Moral Pluralism and Political Consensus," in D. Copp et al. eds. , *The Idea of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Covell, C.

The Redefinition of Conservatism. London: MacMillan.

Dreben, B.

2003 "On Rawls and Political Liberalism," in S. Freeman ed. , *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dworkin, R.

1978 "Liberalism," in S. Hampshire ed. , *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Frohock, F. M.

1997 "The Boundaries of Public Reason," *The American Political Science Review* (91): 833-844.

Kymlicka, W.

1989 *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Clarendon Press.

Landen, A. S.

2003 "The House That Jack Build: Thirty Years of Reading

Rawls," *Ethics* (113): 367-390.

Larmore, C.

1996 *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

MacIntyre, A.

1981 *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd edn.
1985 London: Duckworth.

Mouffe, C.

1993 *The Return of the Political*. London: Verso.

Mulhall, S. & Swift, A.

1991 *Liberals and Communitarians*. 2nd edn. 1998 Oxford: Blackwell.

2003 "Rawls and Communitarianism," in S. Freeman ed., *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.

Oakeshott, M.

1975 *On Human Conduct*. Oxford: Oxford University Press.

O'Neill, S.

Impartiality in Context: Grounding Justice in a Pluralist World. Albany: SUNY Press.

Rawls, J.

1971 *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

1980 "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* (77): 515-572.

1985 "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs* (14): 223-251.

1987 "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies* (7): 1-25.

1989 "The Domain of the Political and Overlapping Consensus," *NYU Law Review* (64): 233-255.

1993 *Political Liberalism*. NY: Columbia Univ. Press.

2001 姚大志译:《正义新论》,台北,左岸出版社。

Rorty, R.

1991 *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.

1998 "Defense of Minimalist Liberalism," in A. Allen and M. Regan eds., *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Sandel, M.

1982 *Liberalism and the Limits of Justice*. 2nd edn. 1998 Cambridge: Cambridge Univ. Press.

1994 "A Response to Rawls' Political Liberalism," *Harvard Law Review* (107-7): 1765-1794; for a revised vision, see *Liberalism and the Limits of Justice*, 2nd edn. 1998, pp. 184-218.

1996 *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Mass. Cambridge: Harvard University Press.

Siegel, A. W.

1998 "Moral Status and the Status of Morality in Political Liberalism," in A. Allen and M. Regan eds., *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Sunstein, C.

1988 "Beyond the Republican Revival," *The Yale Law Journal* (97): 1539-1590.

Taylor, C.

1985 *Philosophical Papers*, vols. I & II. Cambridge: Cambridge University Press.

1989a *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1989b “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate,” in N. Rosenblum ed., *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Tuck, R.

1991 “Introduction” to Hobbes’ *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Walzer, M.

1983 *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Oxford: Blackwell.

载《政治与社会哲学评论》，2004年3月，第8期，79-120页。

SOCIETAS: *A Journal for Philosophical Study of Public Affairs*. No. 8, March 2004, pp. 79-120.

编 后 记

《政治与社会哲学评论》可谓当前中文政治哲学和政治思想领域水准最属上乘，而作者阵容又最为齐整的学术刊物之一。自2002年6月创刊，至去年3月刚好出满20期。当其时也，我正在宜兰佛光大学客座。应《评论》主要发起人蔡英文教授和江宜桦教授之邀，我和邀我访台的张培伦教授一道参加了刊物编辑部在台湾大学召开的读书纪念会。身临其境，台湾政治哲学社群的讨论氛围和作业方式给我留下了深刻印象。考虑到由于受各种因素制约，大陆读者还不易看到这份期刊，经与培伦兄商议，我们共同向该刊编委会和与会的远流出版公司总编辑陈巨擘先生提出，希望从已刊之20期中选出若干有代表性的篇目，总成一集，介绍到大陆出版，一方面旨在向同属中文写作圈的内地读者尤其是对政治哲学和政治思想有兴趣的青年学子较为系统地呈现台湾地区学者的工作成果，另一方面借此对其劳作和经营其实亦颇艰辛的办刊同仁略表敬意，而这虽不乏“自作多情”的成分，但或许在刊物的发展历程中亦不无小小的纪念意义。我们的设想得到了刊物编委会和出版方的支持。记得是4月下旬，刊物主要出资方“中央研究院”人文社会科学中心政治思想组执行长蔡英文教授专门为此事约请陈巨擘先生和我到南港聚谈，其间还“巧遇”政治所徐火炎研究员，在研究院路的一家特色小店我们一边享受着台湾风味，一边

品尝蔡先生“贡献”的陈年红酒，而《评论》选刊一事也就此确定了下来。

虽然文章都是现成的，但编选成书却也颇费思量。经反复考虑，并与培伦兄多次讨论，我们确定以政治概念的基本内涵、历史沿革以及相关论争作为遴选篇目的标准和尺度。首先是对于若干基本政治概念的系统而不乏原创性的探讨，然后以罗尔斯政治哲学为个案，集中展示台湾地区学者对于这一当代显学中涉及的根本问题以及引发的争论的见解，进一步从纵向和横向的维度分别呈现政治概念的历史演化以及自由主义内外对于政治概念的不同看法及其交锋，最后以对于哈贝马斯的程序主义政治法理观的探讨作结。希望此编除了能够使读者对台湾地区政治哲学学者所主要关心的问题及其研究水准有一个初步的了解之外，还可借由这一编选思路，对于当代政治哲学的基本问题及其脉络有一个大致的认识和把握。毫无疑问，有所见必有所蔽，有所取必有所舍，本编选文及其尺度并不足以完全体现《评论》已刊文章的全幅水准和丰富维度。此外，鉴于包括钱永祥、蔡英文、萧高彦等各位的大作已有大陆学者做了不少“引进”工作，为节省有限的出版资源，同时也是为了对读者负责，我们没有重复选入他们的文章，此点也征得了他们的赞同和理解。

需要顺便指出并表示感谢的是，编者访台期间，除在佛光担任一门课程，还曾应邀先后至东吴大学、“中央研究院”、辅仁大学、华梵大学、新竹“清华大学”、“中央”大学、中正大学、南华大学、成功大学、高雄“中山大学”、淡江大学、台湾大学、政治大学、花莲东华大学等校参访、演讲和交流，也由此结识了这一选刊的大部分作者，并蒙他们同意将其大作选入此书。特别要感谢：林火旺教授，他主持了我在台湾大学哲学系的讲演（遗憾的是我的讲演并不成功），并两次与他的弟子张培伦教授一起与我共餐；《评论》前主编张旺山教授，他通达洒落的古君子风给我留下了深刻印象，他和他的同仁对我在新竹“清华”的演讲的“体无完肤”的批评却使我受益匪浅；石元康教授和谢世民教授，他们邀我参加在中正大学举行的

德沃金思想研讨会并热情款待；梁文韬兄，他邀我到成功大学演讲，还陪我细览台南风物，并驱车与我南下高雄，我至今记得他与我一边品尝台南小吃“棺材板”，一边忧心国事的神情；曾国祥教授，我们有颇为相近的学术志趣和关切，他笑云已“为我”向他的学生“推销”了上百本我在扬智文化所出的《社群主义》一书，我在他任教的高雄“中山大学”的讲演是我自以为在台期间最为“成功”的演讲之一，高雄之旅的心情也颇为愉悦欢畅，特别是与他和他的弟子们在“打狗领事馆”一边欣赏高雄港的晚霞，一边畅论“共和的黄昏”的情景至今犹历历如在眼前。“人间四月芳菲尽，山寺桃花始盛开”，我用“渺远而又亲切，陌生却有温情”十二个字来概括台湾地区之行的感触和况味，我也把它们献给这个选本的读者，“纸上春秋，笔底乾坤”，希望在某种程度上，这个读本也会给你们带来类似的感受。

应 奇

2008年2月