

教育部 98 年度人文社會學科學術強化創新計畫

「正義」的多元對話與倫理教育

期中報告

年度成果總報告

補助單位：教育部顧問室

計畫類別： 經讀研讀課程

經讀研讀活動

執行單位：國立中興大學教師專業發展研究所

計畫主持人：國立中興大學教師專業發展研究所王俊斌副教授

執行期間：2009 年 8 月 至 2010 年 7 月

日期：中華民國 99 年 7 月 20 日

一. 計畫名稱: 正義的多元對話與倫理教育

二. 計畫目標:

本計畫擬針對 John Rawls 的正義理論, Martha Nussbaum 與 1998 諾貝爾經濟學獎 Amartya K. Sen 共同發展的「能力取向」(Capability Approach), 以及當代其他有關「正義」問題之相關文獻等做為研讀經典之核心。準此, 本經典文獻研讀計畫之目的如下:

1. 探討「正義」理念相關之學術思想脈
2. 探討「能力取向」相關之學術思想脈絡。
3. 釐清當前新興倫理議題與教育相對因應的必要性。
4. 深入討論《政治自由主義》(Political Liberalism)、《正義的疆界: 失能、國籍與其它物種》(Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership)、《經濟與倫理》(On ethics and economics) 以及其相關重要文獻論述與論辯之重要內涵。
5. 整合及促進國內教育理論研究者之跨校性的學術對話與流。
6. 建立網站公告閱讀成果資料, 匯集有關 John Rawls 政治自由主義與 Martha Nussbaum 正義疆界等研讀文稿與討論紀錄, 提供教育學術研究社群參考。

三. 導讀

1. 本經典閱讀計畫(「正義」的多元對話與倫理教育重要經典選讀(一): 在 Rawls 與 Nussbaum 之間)第一年度排訂共同閱讀 Rawls 的《Political liberalism》Nussbaum 的《Frontiers of justice: Disability, nationality, species membership》、Habermas 的《Political liberation: A debate with John Rawls》等著作, 據以對比相關義理論的論證與立場。

2. 每次經典閱讀的安排, 全程規劃為 9 次聚會, 而每學期末分別排訂 2 天的研讀活動。

3. 每次經典研讀的導讀程序設計包括含以下層面:

- a. 針對負責導讀的文獻, 主讀者必須就文本內容進行摘要性的說明與評論, 討論人則需同時閱讀 導讀文獻, 就主讀者報告內容與個人閱讀時疑異等提出問題並進行對話
- b. 主讀者選取導讀原典文本內容中的重要段落, 進行詳細原典逐句導讀
- c. 對照現有中文譯本, 評析譯文的正確性與恰當性
- d. 主讀者也應儘可能提出文本閱讀遇到的相關問題(如作者

引述的文獻問題或原典語句理解問題等)，透過讀書會共同討論的過程釋疑，期能對原典有更深度的掌握。

e. 擔任主讀者針對負責導讀的文獻，儘可能於會前轉寄成員參考，並在研讀討論修訂後逐次公告於本研讀會網站。

f. 預定研讀進度

| 序次 | 日期 | 研讀內容 | 主讀人 | 討論人 | 研讀與討論議題 |
|----|-------------------------|--|-----------|-----------|-------------------------|
| | | | | | 研讀地點 |
| 1 | 98.09.26 | Rawls, J. (2005).Introduction (pp.xiii-lx). New York: Columbia university press. | 郭實淪 老師 | 但昭偉 老師 | Political Liberalism(1) |
| | | Rawls, J. (2005).Lecture one: Fundamental ideas. In Political liberalism (pp.1-46). New York: Columbia universit press. | 蘇永明 老師 | | 台北市立教育大學 |
| 2 | 98.10.31 | Rawls, J. (2005).Lecture two: The powers of citizens and their representation (pp.46-88). New York: Columbia university press. | 王俊斌 老師 | 蘇永明 老師 | Political Liberalism(2) |
| | | Rawls, J. (2005).Lecture three: Political constructivism (pp.89-130). New York: Columbia university press. | 但昭偉 老師 | 王夕堯 老師 | 台北市立教育大學 |
| 3 | 98.11.21 | Rawls, J. (2005).Lecture four: Political liberalism: Three main ideas (pp.131-172). New York: Columbia university press. | 楊洲松 老師 | 莊勝義 老師 | Political Liberalism(3) |
| | | | | | 台北市立教育大學 |
| 4 | 98.12.26 | Rawls, J. (2005).Lecture five: Priority of right and ideas of good (pp. 173-211). New York: Columbia university press. | 黃藿 老師 | 但昭偉 老師 | Political Liberalism(3) |
| | | | | | 台北市立教育大學 |
| 5 | 99.1.30 ~ 99.1.31 | Rawls, J. (2005).Lecture six: The idea of public reason (pp. 212-254). New York: Columbia university press. | 李真文 老師 | 王俊斌 老師 | Political Liberalism(4) |
| | | Rawls, J. (2005).Lecture seven: Basic structure as subject (pp. 255-288). New York: Columbia university press. | 吳美瑤 老師 | 楊洲松 老師 | 國立中興大學 |

| | | | | | |
|---|---------|--|-----------|-----------|--|
| 6 | 99.3.27 | Rawls, J. (2005).Lecture eight: The basic liberties and their priority (pp. 289-371). New York: Columbia university press. | 李真文 老師 | 王俊斌 老師 | Political Liberalism(6) 台北市立教育大學 |
| 7 | 99.4.24 | Habermas, J. (2005). Political liberation: A debate with John Rawls. In C. Cronin, & P. D. Greiff (Eds.). The Inclusion of the other (pp.47-101) . | 張鏗焜 老師 | 王俊斌 老師 | Habermas 對 Rawls 的批評 台北市立教育大學 |
| 8 | 99.5.29 | Rawls, J. (2005).The idea of public reason revisited (pp. 435-490). New York: Columbia university press. | 陳延興 老師 | 張鏗焜 老師 | Political Liberalism(7) 台北市立教育大學 |
| 9 | 99.7.17 | Rawls, J. (2005).Lecture nine: Reply to Habermas (pp. 372-434). New York: Columbia university press. | 梁福鎮老 師 | 蘇永明老 師 | 1.Political Liberalism(8) 2. Rawls 回應 Habermas 的批評 台北市立教育大學 |

四. 研讀成果

第八講 基本自由及其優先性 (The basic liberties and their priority)

◆研讀資料：Rawls, J. (2005).*Lecture eight: The basic liberties and their priority* (pp.289-371). New York: Columbia university press.

導讀人：李真文－國立東華大學師資培育中心客座助理教授

【前言】：

- 1.此篇係為回應 H. L. A. Hart (1973) 〈Rawls on liberty and its priority〉 (見附件) 一文中指出的二點不足之處。分別是：
 - (1)原初立場中的各方代表採用了基本自由並同意了這些自由的優先順序，但其立論根據的說明仍不夠充分。
 - (2)一旦正義原則應用到憲法、立法及司法等階段，社會的各種條件狀況也都被瞭解時，基本自由之間如何進一步具體規定與相互調整，並未提出一個令人滿意的參考規準 (criterion) (上述二點是相互關連的) (p.289-290)。
- 2.回應簡述：Rawls 將再說明這些基本自由及其優先性是如何建立在自由平等公民觀念的基礎上，並對基本善的解釋有所修正。所提出的修正看法將指出，基本自由及其優先性是立基於自由主義傳

統的個人 (persons) 觀念之上，而不是像 Hart 所以為的，只單單依據理性的利益來考量而已。正義論提出的正義二原則，除了第一原則 (自由優先原則) 一些重要的字詞有所變化外，其餘內容與次序皆沒有改變。(p.290-291)

【第一節 公平正義的最初目的】 (The initial aim of Justice as fairness)

- 1. 正義二原則表述如下：
 - a. Each person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic liberties which is compatible with a similar scheme of liberties for all. (每個人都擁有平等的權利，享有一完備體系下(a fully adequate scheme)的各項平等之基本自由，而其所享有的自由與其他人在同體系下所享有的各項自由權相容)
 - b. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions. First, they must be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they must be to the greatest benefit of the least advantaged members of society. (p.291)
 - 用字變化主要在，「完整充分的體系」取代了原先使用的「最廣泛的基本自由」

• 補充：比對先前版本

1971 (ed.)

- First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. (每個人都擁有平等的權利，擁有與其他人類自由相容的最廣泛之基本自由)
- Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all. (p. 60)

1999 (ed.)

- First: each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others.
- Second: the same with 1970's. (p. 53)

2001 (ed.)

- (a) Each person has the same indefeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all; and
- (b) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society (the difference principle). (pp. 42-43)
- 2. (liberties v. liberty). 正義第一原則中所指的平等之基本自由可以具體表示為：思想自由、良心自由…。但若是以「自由」(liberty)來宣稱時，我並沒有賦予任何自由優先性。Hart 認為，在《正義論》中有時使用的論證與用法強調了某類自由(liberties as such)的優先性，但這可能是 Hart 的詮釋有誤。(pp.291-292)
- 3.有二種方式可以列出基本自由的清單。一種是歷史性的，即調查所有民主國家的憲法，將那些受保障的自由加以整理。另一種方式是考慮，對於充分應用與適當發展兩種道德人格的能力來過完整生活時，有那些自由是基本的社會條件。(3-6 節再談)

【第二節 基本自由的獨特地位】(The special status of basic liberties)

- 1.基本自由及其優先性的幾個特徵：
 - (1)自由的優先性，意指正義第一原則賦予了各種基本自由一種特殊的地位，在公共善及完善論價值的理由方面具有絕對的份量。(p.294)
 - (2)諸基本自由之間可能彼此衝突，各種對於基本自由加以界定的制度也必須相互調整，使之能融為一連貫的自由體系。…因為基本自由間可能在衝突時而有所設限，故沒有任何一種自由是絕對的。…在一融貫的體系中，不論自由如何地調整，它都要平等地確保所有公民享有基本自由(p.295)
 - (3) 限制(restriction)－規範(regulation)的區分。
 - 自由受到規範(regulated)，並不是它們的優先性受到侵犯。…我稱之為基本自由的「主要應用範圍」(the central range of application)，但它們同樣能實踐正義的原則。例如：議事規則(rules of order)基本上便是對自由討論加以規範。…(對於討論時)必要的規範不能與限制言論的內容混為一談。(p.295-296)
 - (4)自由的優先性並不適用於所有情況。…僅在「合理有利的條件」(reasonably favorable conditions)下適用。也就是說，它是在某種社

會條件底下才成立，這樣的社會條件是由現存的政治意志所支持，並允許這些自由能夠充分實踐與有效建立。（p.297）

- 2.小結－基本自由體系的特徵：
 - 每項自由都有所謂的主要應用範圍，對範圍內的自由給予制度性的保障是自由平等公民充分運用與適當發展兩種道德能力的結果。（p.297）
 - 基本自由可以使之彼此相容，至少在其主要應用範圍內是如此。換言之，可實踐的自由體系是每種自由的主要應用範圍都受到制度性的保障。（p.297）
 - 基本自由平等地重要或有價值，並不能假定說，它們有同樣的理由依據。…（p.298-299）

【第三節 個人觀念與社會合作的觀念】（Conceptions of person and social cooperation）

- 1.爲了對於第一點不足之處加以補充，此一不足處在於何以原初立場的各方會選擇第一原則優先於第二原則的立論依據是什麼。在此將介紹一種個人觀念及社會合作觀念。（p.299）
- 2.不同觀點對人的界定不同，如政治人（*Homo politicus*）、經濟人（*Homo oeconomicus*）、工匠人（*Homo faber*）。從一開始，個人的觀念便被視爲政治與社會正義觀念的一部分，也就是說，個人觀念是在基本架構下指公民如何看待其自身，以及與他人在政治與社會之間的關係。此觀念不能與個人生活的理想（像是友誼的理想）或某些團體成員的理想相混淆，更不應與像是斯多噶學派（Stoic ideal）所指的智者這類的道德理想聯想在一起。（p.300）
- 3.社會合作通常求取相互間的利益（mutual benefit），其有二個要素：
 - (1)合理的（the reasonable）要素，大家對於合作的公平條件（fair terms of cooperation）具有共識，其聯結了互惠性（reciprocity）與相互性（mutuality）。
 - (2)理性的（the rational）要素，它指的是每位參與者理性的優勢，也就是參與者想要從中有所獲益的。（p.300）
- 4.社會合作的能力被看作是基本的，…社會合作的公平條件具體規定了政治的與社會的正義觀念之內容。從這個觀點來看，則必須歸結到道德人格的二種能力，一是正當與正義感的能力，二是形成善觀念的能力。（pp.301-302）
 - (1)正義感的能力是瞭解、運用以及將平時受到欲望驅使的情況轉爲受到正義來引導的能力，以此做爲社會合作的公平條件。
 - (2)善觀念的能力則是形成、修改以及理性地追求一種大家公認值得一過的人類生活之能力。（p.302）

- 5. 下一步即是將這二種道德能力視為政治正義社會成員的必要與充分條件。那些能終生參與社會合作的人和願意尊重適當合作的公平條件的人，均可被視為平等的公民（p.302）
- 6. 社會合作的公平條件，是我們所有人終其一生願意在善的信念底下共同合作。或可說，在相互尊重的基礎上合作。（p.303）

【第四節 原初立場】（The original position）

- 1. 原初立場和兩個哲學觀念有關，也聯繫著個人觀念與社會合作觀念。
 - The capacity to be reasonable, the capacity to be rational 兩種能力構成個人觀念。
 - 當原初立場的各方是理性自由公民的代表時，他/她們代表的是理性的一部分。也就是各方代表同意那些原則是對他/她們所代表的對象最有利，如同是從受託對象所持的善觀念來看。
 - 合理的部分，或說是個人正義感能力的部分則是指，從原初立場中各方代表受到各種條件影響下要達成一致看法的種種限制。
- 2. 原初立場中的各方代表在二方面來說是理性自主的：
 - (1) 當他/她們慎思時，並未被要求要運用或遵照任何先前存在的善原則與正義原則的指導。
 - (2) 當正義原則被所有人同意採用時，各方代表僅受到他/她們各自認為對受託者有決定性善的資訊所引導。（p.307）
- 3. 問題是，在無知之幕的限制之下，各方代表要能確認受託對象所具備的善念並且代表他/她們做出理性的決定似乎不太可能。要解決此一問題，就要求助於基本善。（p.307）
- 4. 基本善（primary goods）可分為五大類：
 - (1) 基本的自由；
 - (2) 行動遷徙的自由與在多重機會的背景下有選擇職業的自由；
 - (3) 擔任要職者之權力、特權與責任。
 - (4) 收入與財富，一般視為萬用手段（all-purpose means）
 - (5) 自尊的社會基礎。

【第五節 自由的優先性（一）：第二種道德能力】（Priority of liberties, I : Second moral power）

- 1. 當各方代表要慎思他/她們的受託者個人的善觀念是什麼的時候，必須考慮三點。其中二點是由兩種道德能力所發展出來的，另一點則是與個人決定性的善觀念有關。（p.310）
- 2. 以良心自由為例（p.310-314），良心自由的三個基礎是：

- (1)善觀念是被給定的且是深植的，善的觀念又是多元的，各方在無知之幕後面肯認了正義原則是唯一可以採用來保障平等的良心自由。
- (2)另二個基礎，則是善觀念被視為是根據慎思理性來加以修正的，而那也就是形成善觀念能力的一部分，但因為充分運用這種能力必須仰賴於社會條件保障了良心自由，這些立論依據也獲得了和第一個基礎一樣的結論。（p.314-315）

【第六節 自由的優先性（二）：第一種道德能力】（Priority of liberties, II: First moral power）

- 1.三種立論根據，能促使各方採用可以確保基本自由及優先性的原則，並且都與正義感能力有關。
 - (1)第一種根據基於二點：
 - a. 每個人對於公平穩定的合作體系所具備的善觀念裡頭存有的著最大好處。
 - b. 最穩定的正義觀念是由二個正義原則所具體規定的觀念，此點之所以重要，是因為基本自由及其優先性是由這些原則所賦予的。（p.316）
 - 大家周知每個人都有一種有效的正義感並且值得社會成員們充分合作時加以依靠，便是每個人善觀念中最大的好處。這種公眾知識與共享的正義感是時間與養成的結果，它易毀難立。（p.316）
 - 正義的社會合作體系能提升公民決定性的善觀念，而由有效的公共正義感所建立起來的體系，也優於需要嚴厲而代價沈重的懲罰機制所形成的體系。（p.317）
 - (2)第二種根據與第一種根據無關，而是由自尊（self-respect）的根本重要性開展的。（p.318）
 - 自尊是受到正義二原則最大鼓舞與支持的，也正因為它堅持平等的基本自由及其優先性，並受政治自由的公平價值與差異原則的進一步強化與支持。…假設基本自由在支持人們建立自尊的過程中扮演著重要角色，各方就有了在這些自由基礎上來採用正義二原則的根據。（p.317）
 - 要言之，自尊根植於自信，當我們身為一個充分參與合作的社會成員能夠終其一生追求有價值的善觀念的自信。…自尊的重要性在於提供我們自身價值的可靠感，一種確信我們決定性的善觀念值得實踐。沒有自尊，任何行動似乎都沒有價值。（p.317）

- (3)第三個根據，建立在良序社會的觀念上，我稱之為諸社會團體之大集合體（a social union of social unions）。
 - 通過正義二原則而成立的民主良序社會，對每個公民而言，都是比他們憑借自身組成或屈身於的小規模團體中所擁有的決定性善觀念來得更為完備。參與這種較完備的善，能夠大大地擴展與維持每個人決定性的善。當每個人都能參與到這善當中，社會大集合體的善便最完整地實現。（p.320）
- 為了解釋社會團體的理念，以音樂家組成的群體（交響樂團）為例。（p.321）

【第七節 基本自由並非單純的形式而已】（Basic liberties not merely formal）

- 1.問題：公平正義如何能滿足「基本自由可能只不過是形式」的長久以來存在的問題？（p.325）
 - 區分基本自由與諸自由的價值
 - 基本自由是由各種制度規定公民有資格從事各種行動的權利與義務，並且禁止他人予以干涉。基本自由是一框架，用以合法保障生活方式與機會。（p.325）
 - 無知與貧窮會妨礙人實踐其權利，但那是會影響自由價值的東西，而非限制自由的東西。（p.325-326）
 - 公平正義中，平等的基本自由對每位公民都一樣，不會產生補償較少自由的問題，但對每個人來說，自由的價值或可利用性都不一樣。…當差異原則獲得滿足時…（p.326）
 -
- 2.政治自由的公平價值具有保證的幾點特徵：（p.328）
 - (1) 它確保所有人都能公平地使用公共設施（p.328）
 - (2) 公共設施的空間有限（p.328）
 - (3)將這種保證理解為要求某些被認為的特別重要的利益來分配基本善的要求（p.329）
 - 最後，我們應該清楚為什麼要用一種特別的方式來表示，以確保平等的政治自由之公平價值。並非因為政治生活和大家對民主參與視為最優越的善。…正義第一原則之所以包含了對政治自由之公平價值的保障，是因為它對於建立公正的立法來說至為重要，對於憲法規定的公平政治過程是否向大家開放也很根本（p.330）。

【第八節 完全適當的基本自由體系】（A fully adequate scheme of basic liberties）

- 1.針對第二項不足之處的補充說明。一旦有無數的自由必須進一步加以規定並相互調整，便需要一套規準來協助完成此項工作。

- 2.在正義論中提出的規準，一是純粹量化的（quantitative），二是理想的程序（ideal procedure）。但 Hart 針對前項，認為那並不能區別出那些自由比其他自由來得重要，也無法普遍適用並維持一致性。針對後項，Hart 則覺得這些利益的內容並沒有清楚描述，供作公民在決定正義原則時的參考知識內容。這二項規準似乎相衝突，而自由的最佳體系也不能說是最廣泛的自由。（p.331）
- 3.最大化的理念並不適合做為具體規定與調整自由的最佳體系的規準，理由有二：（p.333）
 - (1)我們無法使人的兩種道德能力發展與實踐同時達到最大化，又怎能依靠這兩種能力之中的一種來使其最大化呢？
 - (2)兩種道德能力並沒有窮盡個人道德能力的全部，因為個人還有一種決定性的善觀念。

【第九節 諸自由如何融為一連貫體系】(How liberties fit into one coherent scheme)

- 1.假定基本自由這樣的安排是既定的，某一自由的重要性（significance），也是需要補充說明的第二項不足處，可以如是解釋：一種自由重不重要，基本步取決於公民能否有效實踐兩種道德能力，且受到制度性的保障。（p.335）
- 2.補充說明的第二項不足處，正義第一原則是被應用到制憲會議階段（p.336）
- 3.僅管各方代表都有一種公正有效的立法概念，但正義第二原則卻不會融入憲法本身。（p.337）
- 4.總之，憲法具體規定正義的政治程序，並具體制定了保障基本權利及其優先性的各種限制，其餘事情就留待立法階段解決。（p.339）

【第十節 政治言論自由】（Free political speech）¹

- 1.基本自由不僅相互設限，它們本身也是自我設限（self-limiting）。…例如，…（p.341）
- 2.對於政治言論自由有三個堅持的觀點（fixed points）：
 - (1)不存在所謂誹謗政府罪（crime of seditious libel）
 - (2)除非特殊狀況，對於出版自由不得予以事先限制（prior restraints）
 - (3)鼓吹革命及顛覆的學說（revolutionary and subversive doctrines）受到充分的保障
 - 以上三點大致涵蓋了政治言論自由的主要應用範圍。（p.342）

¹ 第十~十二節，當中諸多的司法判例與見解主張，請諸位另參考張福建（2003）。政治言論自由與社會正義－羅爾斯的觀點。政治與社會哲學評論，9，39-77。

- 3.引述 Kalven 的看法說明「煽動造反的言論視為罪行」之有無，才是言論自由的真正指標。(p.342)他並不是說，煽動造反不被定罪便是完整的政治言論自由，而是說，這是一個必要條件。(p.342)
- New York Times v. Sullivan 一案 (p.343)
- 4.(美國)最高法院處理從 Schenck 到 Brandenburg 的一連串例子中，誕生了著名的「明顯而即刻的危險」準則。(p.343)

【第十一節 明顯而立即的危險準則】(The clear and present danger rule)

- 由 Schenck 的例子，Holmes 的立場見解談起。「每個案例中，問題都是，在這類的狀況中所使用的語言以及其在本身是否造成明顯立即的危險，以致於國家立法機關有權制止它們會帶來的實質性罪惡 (substantive evils)」。它是一個極可能性 (proximity) 與程度 (degree) 的問題。(p.349)

【第十二節 維護政治自由的公平價值】(Maintaining the fair value of political liberties)

- 1.從二方面補充前面對政治言論的討論：
 - (1)基本自由自成一家。便是這樣的族譜具有優先性需非單一自由本身。
 - (2)概觀一下幾種與正義第二原則相聯繫的自由，有助於澄清基本自由的概念及其重要性。(p.357)
- 2.滿足以下三條件，則安排與作為基本自由的政治言論自由和出版自由便是相容的：
 - (1)對言論內容不做任何限制
 - (2)制度化的安排不能給各政治群體有不適當的負擔
 - (3)為了達到政治自由的公平價值，必須合理設計各種各樣的言論規則。(p.357-358)

【第十三節 與正義第二原則有關的自由】(Liberties connected with the second principle)

- 1.廣告 (advertising) 為例，有三種廣告行為：有關政治、有關工作、有關產品 (p.363) 工作職缺廣告，包含著機會均等的重要訊息—與正義第二原則有關—可限制 (p.363-364)。產品廣告又有二：一有關價值和產品特徵的廣告；二是市場策略廣告 (p.364)
- 2.基本自由不可剝奪的意思是，公民之間彼此同意放棄或侵犯某一基本自由，不論這樣的同意是多麼理性且合意願的，自始都是無效的 (void *ab initio*²)。換言之，它是不具法效效力，且並不影響任一公民的基本自由。再者，基本自由的優先性意謂著，不能僅僅是以政治上多數人認為的欲

² *ab initio* =from the beginning

望、或集體偏好的理由來否定任何人、任何團體中的個體，乃至於全體公民的基本自由。自由的優先性是將這類的理由排除在考慮之外（p.365）

- 3.對於基本自由不可剝奪的解釋並不排除一種可能性，即是在良序社會中，某些公民也可能會限制或轉讓他們的某些基本自由，像是，他們可能投票給特定政黨或候選人，否則他們可能就是破壞了他們與政黨或候選人之間的互信。或者是，宗教團體中的成員可能認為自己已經全然歸皈於宗教權威裡頭，因此並不方便去質疑其所宣達的教義。這類的關係顯然既不應禁止，也不能說是不恰當。（p.366-367）
- 4.關鍵在於，公民即自由平等個人的觀念在良序社會中並不要求其作為個人的或團體的或道德的理想（見第3節第一段），反倒是，此一觀念是因為要建立有效的公眾正義觀念而被強調的政治觀念。因此，基本結構的各種制度並不強迫人們放棄或限制他們的基本自由，公民永遠都有依其意願投票、以及改變其宗教信仰的自由。這當然保障了他們去做那些他們認為錯的，或後來才了解可能錯的，且實際上也可能錯的任何事。（因此他們有自由可以不必遵守要怎麼投票的約定或是改變信仰）。這樣並不矛盾，而只是在政治正義觀念裡頭，基本自由發揮功能下的結果罷了。（p.367）

【第十四節 公平正義的角色】（The role of justice as fairness）

- 1.以下幾點評論為本講總結：
 - (1)前面四節（10-13節）對言論自由的討論並不是要針對憲政法官們（constitutional jurists）（或稱大法官）實際面臨的問題，我的目的只是在闡釋正義二原則在應用時各種自由彼此之間如何具體規定與調整。這些原則所屬的正義觀並不能看成回答大法官們問題的一種方法，而只是作為指導性的框架（guiding framework）。若是大法官們覺得值得參考，那麼可以引領他們反思，添加到其知識庫並幫助他們判斷。（p.368）
 - (2)公平正義提供給每個人的是一種方法，讓他們身為平等公民是有共同且有保證的身份，並試著將一種特殊的自由與平等的理解與一種特殊的個人觀念聯繫起來。這些內化成民主社會公眾文化中共享的觀念與基本信念。（p.369）
 - (3)尤須記得：個人的觀念是政治社會正義觀念的一部分。意即個人觀念刻劃了公民在政治關係和社會關係中如何考慮自身與他人，因此，對自由平等的個人來說擁有適當的基本自由才能夠終其一生在社會中當個充分合作的成員。（p.369）
 - (4)個人觀念在政治正義觀念中的作用，不同於其在一種個人的或團體的理想，或是在宗教、道德生活方式中的作用。若這樣的不同無法被認識，那麼民主政體中的寬容基礎和基於相互尊重的社會合作基礎就會發生危機。（p.369）

- 2.呼應與回應 Hart：
 - (1)Hart 對我在正義論中有關基本自由及其優先性的說明理由並不信服，他認為在我的論證當中有明顯的教條成分。這點可以由我在原初立場的各方置入了預藏的理想（latent ideal）來加以解釋。…這種理想固然是自由主義的主要理想，但困難在於「我對自由優先性的論證，卻意旨立基於利益，而非在理想之上，而且我證明自由的普遍優先性反映了自由優先於其他善的傾向，其他善卻是每個理性的自利者會有的」。（p.370）
 - (2)Hart 說得沒錯，論證自由的優先性時不能透過個人這個理想去表示原初立場中的各方，而他也假定在某些自由主義的意涵上個人的觀念可以做為自由優先性的論證基礎。但他的這種個人觀念不同於自由平等公民觀念，它並不能透過個人歸屬的各方而得到公平正義理論。相反地，只能透過對原初立場的各方理性約束，以及修正過的基本善等等的限制，才能成就出公平正義。（p.370）
 - (3)公民被認為是具有某種自然的政治德性（natural political virtue），沒有這種德性，建立自由政體的希望可能就成幻影。（p.370）

政治自由主義——與羅爾斯的討論（一）

透過理性的公共運用達成協調

Habermas 和 Rawls 是當代政治哲學的兩位重要學者。Habermas 主張「理想論辯情境」做為政治溝通的基礎，使眾人得以透過理性論辯來形成合理、正當與正義的決策；Rawls 則設計了「原初境況」（original position）、「反思均衡」（reflective equilibrium）等條件或進程，以發展出可以被眾人所接受的正義原則以及後續的憲法與法律。Habermas 認為他自己與 Rawls 的共同特色是以「理性的公共運用」為理論的基礎。不過，Habermas 認為 Rawls 的理論並不能促成完備的「理性的公共運用」。這篇論文即是從這個角度來討論羅爾斯的理論。

Habermas 首先指出，「正義論」是對康德的自律原則做了一種「主體際觀點的修訂（intersubjectivist version）：當我們遵守所有相關人士本於理性之公共運用而接受的法則，我們就是自律地行動。」（49）事實上，Habermas 自己的「論辯倫理學」也是對康德學說的「主體際觀點的修訂」。康德主張道德自律必須本於個人的理性，即個人應當運用理性以確定合乎道德的行動原則，並在面對道德情境時依道德原則而行動。但是這個理性運用的過程完全是在個人心靈內部中進行，可以說是理性的獨白式的運用。

Habermas 則主張在訂定各種規範時，應當由各個理性主體公開進行論辯，尋求眾人都接受的合理共識，以做為共同規範。在這個過程中，理性運作是發生在各個參與主體之

間的交互論辯，這種理性運用的方式就是他所謂的「理性的公共運用」。Rawls 的理論則強調正義原則和各層次法律須獲得「自由而平等之公民本於共同的理性而接受」，Habermas 認為這也蘊含了各個主體公開運用其理性，因此他認為 Rawls 與他有相同的基本取向，肯定其理論的方向、意圖和結果。

但是從 Habermas 的觀點來看，Rawls 正義論所蘊含的「理性的公共運用」並不徹底，因此會出現某些缺失。Habermas 的批評主要有三方面：(50-51)

(一)「原初境況」的設計並不足以確保能夠不偏不倚地判斷出義務論式的正義原則。
(二)在《政治自由主義》中 Rawls 似乎偏重正義觀如何被不同世界觀的人們所接受，而較不重視正義觀的證成問題；或者說他為了正義觀的中立性，而放棄主張正義觀的認知有效性。

(三) Rawls 的理論會導致偏重基本自由權 (liberal basic rights)，而相對輕忽民主的正當化原則 (democratic principle of legitimation)，因而無法達到原先期望的使「現代人的自由」(the liberties of the moderns) 與「古代人的自由」(the liberties of the ancients) 相協調。

一、原初境況的問題

Habermas 指出在 Rawls 的「原初境況」設計中，參與的各派別是自由的理性選擇者，他們對自己的社會境況只有最低度的瞭解，他們是基於自利，以自己的價值取向來進行選擇，而不涉及任何道德考量。然而 Rawls 卻堅持認為「原初境況」設計的運作最終會得出合乎最大正義的社會基本原則，體現道德觀點的意義。Habermas 對此表示懷疑。他的質疑有三：(52)

(一)「原初境況」的參與者僅依據理性的自利態度 (rational egoism) 來進行思考和選擇，恐怕無法涵蓋其委託者「最高興趣」(highest-order interests)。

(二)依 Rawls 的設計，「原初境況」的參與者所關注是「基本的善事物」(primary goods)，但其最後結論的正義原則卻屬於基本權利 (basic rights)，這兩者是否等同？

(三)「無知之幕」的設計是否能確保判斷的不偏不倚？

(一)

Rawls 一方面假定完全自主的 (fully autonomous) 公民是道德人，具有兩種能力：正義感 (sense of justice)、形成價值觀 (conceptions of good) 的能力，並以發展這兩方面的能力為自己的「最高興趣」。但是在另一方面，他所設計的代表公民選擇正義原則的「原初境況」參與者卻完全不具任何道德人的性質，並且缺乏完全自主性，必須受到原初境況所設計的各种限制，包括參與者必須是道德中立的，以及他們只被賦予最低限的資質 (minimum of properties)。然而在此設計中，參與者卻能理解公民們的道德人格和「最高興趣」。參與者並沒有建立正義原則的意圖，他們從自明的自我利益出發，進行自利的理性選擇，最終竟能選出一組正義的原則。

Habermas 認為這種設計並不合理。當參與者處於理性的自我中心態度 (rational egoism)，就無法體察他人的觀點，也就無法瞭解他們所代表者的利益。他認為自主公

民之理性不能化約為囿於主觀愛好的理性選擇，如果要讓諸參與者瞭解義務原則和所代表者的利益，他們的認知能力就不能僅止於無知之幕所規定的自利的理性選擇能力。

(二)

Rawls 提出「基本的善事物」(primary goods) 做為人們實現其生活計畫的通用工具 (generalized means)。雖然參與者知道這些基本善事物包含某種公民權利，但在原初境況限制下，他們只能把權利歸屬為諸多「善事物」的一種，對他們來說，正義原則的議題只能轉化為如何恰當分配基本善事物的問題。因此 Rawls 採取了一種屬於價值倫理學 (an ethics of the goods) 的正義概念，近似於亞里斯多德和效益論的途徑，而非本於自主性概念的權利理論 (a theory of rights)。然而，Rawls 又堅持公民的自主性來自於權利，因此其理論所採取的分配模式便給他帶來麻煩。

Rawls 為原初境況參與者設計了理性選擇的屬性，Habermas 認為這反而使他無法將基本自由建構為基本權利，而被迫將之詮釋為基本善事物。權利和善事物屬於不同的範疇，善事物是可以擁有的，權利則不能如事物般被擁有。權利是一種規範，規定著相關行動者的義務關係，必須透過相互承認，才能真正存在。若將權利視為分配性的善事物，就會失去其義務性意義 (deontological meaning)。Habermas 認為 Rawls 的作法是混同了規範的義務論意義和價值的目的論意義。他指出規範與價值有以下不同：

1. 規範指出什麼是應該做的；價值則指出什麼是最值得去做的。前者是規則管制的行動；後者是目的行動。
2. 規範是雙向的有效性認定—有效或無效，接受或不接受；價值則是比較性的、相對的好壞判斷，對於價值可以有不同的接受程度。
3. 規範是絕對的，要求普遍施行；價值是相對的，依個人選擇而定。
4. 規範體系中的各項規範必須有一貫性，不能相互矛盾；價值體系的各種價值則可以有不同的優先性。

Habermas 指出，Rawls 將沒有基本自由歸屬為權利，而歸屬為基本善事物，造成理論上的困難。所以 Rawls 必須加強義務面向的平衡，而提出第一原則對第二原則的優先性—同等自由對基本善的絕對優先。但是，這項優先性規定並無法從原初境況參與者的第一人稱觀點證成，它是在兩項正義原則形成之外的附加規定，而不是完全是來自原初境況。這顯示原初境況的設計是有缺失的。

(三)

為什麼 Rawls 要設計使原初境況參與者被剝奪實踐理性，並處於無知之幕背後？Habermas 認為 Rawls 是要以一種主體際式的程序來取代 Kant 的定言令式。Kant 的定言令式雖然已超越了「金律」的自我中心式的道德判斷，然而仍是依靠個人的孤立理性以獨白的方式進行普遍性檢驗。Rawls 的理論正是要避免這種獨白理性的狀況。

Habermas 指出 Rawls 設計原初境況的平等參與條件和無知之幕，是為體現一種主體際式的程序。但是 Habermas 認為這樣的設計使得原初境況參與者處於資訊匱乏狀態，並且是對參與者強加一種共同觀點。無知之幕自始即將參與者的視域限制在一些基

本原則，正義原則便是從這些有限的原則中推闡出來。但依 Rawls 的設計，正義原則確立之後，將以之為基礎進行立憲、立法、執法等後續工作，而這個過程也是無知之幕逐漸揭起的過程，匯入的資訊愈來愈多，與正義原則相衝突的可能性也愈來愈大。這是 Rawls 的設計無法避免的問題

Habermas 認為 Rawls 應當以真正的程序型態來開展實踐理性，而不必觸及實質內容。在此，Habermas 其實是主張其理性論辯程序的優點。理性的論辯程序是在理想言說情境下，讓自由而平等的參與者能相互進行包容而無壓迫的理性討論，在此，每個人都擁有豐富資訊和自我觀點，既可以自由表達自己的意見，也須去瞭解其他參與者的自我觀和世界觀。藉由諸參與者觀點的交融而形成「我們一觀點」(58)。

二、多元狀態的事實與交集共識的觀念

由於注意到社會與意識型態多元狀態的事實，Rawls 不希望其「公平性正義」只是諸多道德學說之一，而希望它可以做為維繫與包容多元狀態的基本原則，因此逐漸強調「公平性正義」的「政治」性質。另外，Rawls 也進一步論證幾個直覺概念，其中最重要的是與「道德人」相關的幾個概念：正義感、形成善觀念的能力。這些概念都須要優先證成，並須顯示它們相容於各種相爭衡的世界觀，而且在無知之幕揭去後仍保持中立。

在這一部分，Habermas 探討的問題有兩部分：(1) 交集共識是否具有知識性質，或只是具有工具性質：它是否有助於對正義論的進一步證成，或只是用來說明社會穩定的必要條件？(2) Rawls 所說的「合理的」(reasonable) 一詞是指稱道德判斷的有效性，還是指開明容忍的反省態度？

(一)

Rawls 採取了「反思平衡方法」(method of reflective equilibrium) 來重建幾個既有的直覺觀念，這些觀念是在民主社會傳統與實踐中形成的直覺。這些觀念包括道德人這一基本觀念，及其他相關聯的觀念，像政治自主的公民、公平合作、良序社會等。Rawls 並不只是想要探討特定政治文化的基本規範信念，他的目標是重構所處社會及其民主傳統的內在政治文化。這些觀念來自於民主社會人民對於相關正義性制度的經驗，並且沈積於政治文化中，而成為一般人的直覺經驗，Rawls 把它們抉發出來，重構為明確的觀念。這種重構不止是詮釋釐清的工作，而是更進一步檢驗這些與正義的觀念是否能在多元社會中被接受。

Rawls 想要檢驗他的正義觀是否屬於「可能之方」(art of the possible) 從而也是「可行之道」(practicable)。他的檢驗包括幾方面。首先，作為其理論之基礎的「人」的核心概念必須充分中立，而能被各種世界觀所接受。其次，必須證明「公平性正義」可以做為交集共識的基礎。

關於第一個檢驗問題，Habermas 認為 Rawls 所使用的方法是有問題的。Rawls 認定此一可接受性的檢驗和先前關於良序社會自我穩定能力的一致性檢驗是相同的。Habermas 則認為這兩種檢驗不能使用相同的方法。良序社會自我穩定能力問題可以在

理論內部進行探究，可接受性檢驗則須訴諸公開討論。要檢驗基本規範性概念是否中立於各種世界觀，不能只是透過對概念和不同世界觀交互辨析，而是要交付公開討論，在公共的理性領域讓公民進行批判。

對於交集共識的問題，Habermas 指出 Rawls 是基於「穩定」因素而提出社會必須形成交集共識以做為團結與合作的基礎。因此，交集的共識只是實用性的標誌，而不是理論正確性的確認。交集的共識並不具有真理性質，眾人共同接受並不意謂著這種交集共識的內容就是真理。亦即交集共識的關鍵不在於它的內容是不是具可接受性（acceptability）或有效性（validity），而僅僅在於它是不是被接受了。Habermas 認為 Rawls 應當明確區分可接受性和實際接受，設法讓交集共識的內容具有認知性質，或者說在正義論的有效性與中立性之間建立起認知關係（epistemic relation），這樣，交集共識的穩定效果才能用認知語詞來解說。

（二）

Rawls 希望將規範性主張（以及為正義理論）確立為一種以主體際承認為基礎的理性義務，而不賦予知識意義。因此他引入「合理的」一詞和「真實的」一詞成對使用。「合理的」一詞可以有兩種詮釋，一是從實踐理性的觀點來看，「合理的」等同於「道德上真實的」（morally true），是個可以類比於真理的有效性概念，和命題真理有相同位階。第二種詮釋是將「合理的」理解為類似於在面對爭議觀點時的「設想周到」（thoughtfulness）。Rawls 關於交集共識的合理性，採取的觀點近於第二種詮釋；Habermas 則主張應當從第一種詮釋來思考交集共識的性質。

Habermas 認為 Rawls 的問題在於把「合理的」與「真實的」對立起來，因此當他把「真實的」賦與各種世界觀，而將「合理的」賦予交集共識，就意謂著交集共識與真實性不相干，沒有知識意義。Habermas 認為從實踐理性的途徑，我們仍可以賦予交集共識「知識」的意義或「真理」的意義。

至於 Rawls 稱世界觀為真實的，Habermas 批評指出，形上學世界觀或宗教世界觀為了要反映集體的生活方式和認同，須要回應基本倫理問題，因此，衡量世界觀更要考量生活方式的本真性，而不是命題的真實性。再者，這類學說是「綜括性的」，因為它們從總體上解釋世界，所以它們不能像一般理論那樣被單純地理解為一系列命題陳述。質言之，世界觀不能僅僅分析為具有真實性的命題，而是要分別看待它所蘊含的不同類型命題（描述性、評價性、規範性）。所以，用「真實的」來指稱世界觀，並不盡然妥適。

三、私人與公共自主性

Habermas 指出，自由主義強調「現代人的自由」，主要是信念與良心的自由，以及保護生命、個人自由和財產，這些是主體私人權利的核心。相對的，共和主義則主張「古代人的自由」，也就是政治參與和溝通的權利，這些權利使公民能夠實現自我決定。盧梭和康德都志在追求從同一根源導出兩種成分——道德自主和政治自主。Rawls 的理論則是區分這兩種自由。

Habermas 指出 Rawls 的出發點是政治的自由主義，並且將道德人區分為兩種身分：公民的公共身分和私人的非公共身分。這兩種身分就形成兩個領域：一是由政治參與和政治交流權利所構成的；另一個則是自由人基本權利的領域。Habermas 認為這種公私區分違反了共和主義觀點，也與歷史經驗相悖。他主張私人自主和公共自主是交織在一起的：公民如果沒有主體的私人權利，就不會擁有法律主體地位；相對地，若沒有公共的自主地位，公民就不能藉自主立法來訂定實徵法和強制法以保障私人權利。

Habermas 指出，基本自由權利的內容可包含在主權公民之理性公共運用的法制化。他希望透過建立制度化的公共理性論辯，讓公民經由理性討論來形成政治共識，以保個人自由，並維繫社會穩定。

「合理的」對「真實的」—世界觀的道德性

在民主政制的自由制度架構中，隨著人類理性實踐的自然發展，現代社會處在諸多「綜括性學說」(comprehensive doctrines) 相互爭衡、人人各是其是的多元狀況(pluralism)。面對此一境況，政治上的關鍵問題是如何獲致一種與各個「綜括性學說」相容、而為眾人可接受的基本政治觀，以支持民主自由政制的持續發展，並維繫社會的穩定。這種政治觀相當於各個合理性的「綜括性學說」與自由平等公民的「交集的共識」(overlapping consensus)。

面對這一課題，Rawls 在《政治自由主義》提出新的理論架構下，將《正義論》所發展的「公平性正義」(justice as fairness) 從一種基本倫理觀念轉變為民主社會的基本政治觀念。在這新架構中，Rawls 主張其「公平性的正義」(justice as fairness) 觀念是立場獨立(freestanding)的觀念，運用於政治領域，而不涉及哲學。Habermas 認為 Rawls 這種作法是一種「迴避」策略——焦點集中，但迴避更普遍性的爭議問題。這種迴避策略的目標和可行性其實是連繫於對「政治」(political) 一詞的理解方式。(75)

Habermas 指出 Rawls 對於「政治」一詞有兩種用法：(1) 指政治理論的對象領域，處理現代社會的制度架構和基本結構。(2) 以政治對比於形上學，在此形上學是指合乎理性的綜括性學說，政治則是指對社會做合乎正義安排的基本原則或架構。Habermas 認為上述第二種關於政治的看法有許多問題值得討論。

Habermas 指出，Rawls 是以「政治」一詞突顯其正義觀的特點，這種正義觀念須要滿足自由主義的基本要求：即對所有相抗衡的世界觀或「綜括性學說」保持中立。中立性是「公平性正義」(justice as fairness) 的「政治」特性，也就是說「公平性正義」是中立的政治觀，或說是「立場獨立」(freestanding) 的政治觀。依據這一意義，「政治」並不是指特定的實質學術內容，而是指一種特別的知識立場，這種立場是政治的正義觀所企盼的：它們能夠與不同的「綜括性學說」相搭配。所有公民都會肯定一種「綜括性學說」，這個「綜括性學說」也是他們的政治觀的基礎。

由於當代社會處於宗教與文化多元狀態，為維繫社會穩定，需要建立一套人人共同

接受的具中立性、包容性的正義原則。促成這種正義觀共識的理論當然一定是「政治的而非形上的」。但這並不是說政治理論可以完全在政治領域中運作，而撇開各種艱難的哲學爭議。政治理論仍會涉及非政治性的理性與真實性問題，但這不表示我們要處理形上問題與爭議。

Habermas 質疑 Rawls 對「政治」的界定方式，也不同意他將「政治」與「形上學」對比的作法。依 Rawls 的理論，對綜括性學說的支持者來說，其綜括性學說是「真理」(truth)，而由諸多綜括性學說交集地形成共識的政治正義觀則只具有「合理性」(reasonableness)。政治正義觀是的合理性是以公共理性 (public reason) 為基礎；而綜括性學說的道德真理性則是以非公共理性 (nonpublic reason) 為基礎。Habermas 認為這種區分並不合理。

Rawls 只為政治正義觀賦與「合理性」，這可能造成兩種缺失：一是這個概念太過薄弱而不足以彰顯政治正義觀的有效性；二是可能無法區分「實踐上合理的」與「道德上正當的」。Habermas 認為 Rawls 應放棄這一途徑，而探討實踐理性 (78)。透過實踐理性而形成的政治正義觀共識會具有真理性質，或說是知識性質 (epistemic status)。

在這篇文章中，Habermas 討論了以下議題：

1. 正義理論所必須因應的現代境況的挑戰
2. 從霍布斯到康德的哲學演變，這是 Rawls 理論取徑的背景
3. Rawls 的理論取徑
4. 「合理的」正義觀和「道德上真實的」世界觀各自的證成負擔
5. 上述區分對交疊共識造成的困難
6. 提出論據以支持程序主義式的「理性的公共運用」(proceduralist conception of the "public use of reason")
7. 基於人民的自主立法 (democratic self-legislation) 已包含了政治自由主義的所主張的消極自由，因此強調康德式共和主義 (Kantian Republicanism) 的觀點

一、 現代境況

政治自由主義旨在回應當前多元狀況所帶來的挑戰，而關注如何達成對政治基本原則（賦予所有公民同等的自由）的共識。對政治正義課題的必要共識已無法依據傳統規範來形成，但社會成員仍希望在公平與和平合作的狀況下共同生活。儘管缺乏實質的價值共識，人們仍持續尋求共同認可的道德信念和規範。人們致力於日常生活方面和政治方面的道德論辯，特別是「憲政層次原則」(constitutional principal) 的論辯。公民們互相認定其他人都具有道德感或正義感，並學習容忍其他人不同的觀點。這些是當前民主自由社會的政治境況和基本政治文化。

Rawls 主張發展一種中立的正義觀來因應上述的現代境況。傳統社會中，道德規範是合理的「萬物秩序」(order of things) 的一環，這些規範是以真理宣稱式的斷言陳述型態 (the assertoric mode of statements expressing truth claims) 來為自己提出一種「實在論式」(realistic) 的解釋。而隨著宗教與形上學的褪色，道德規範已無法直接被視為

「真理」，在現代，人們在知識明確區分規範陳述和描述陳述，因而產生規範陳述是否含有認知內容這樣的問題。

Hobbes 面對這個問題的處理方式是將實踐理性化約為工具理性，以效用和利益來做為合理規範的標準。契約論傳統將道德理由視為合理動機，將道德判斷化約為合理選擇。社會契約是提供一個機制讓參與者本於自我利益而協調出一致方案 (agreements)。Habermas 認為契約論的途徑忽視了規範中的義務因素，也沒有闡明規範陳述的認知成分。

二、從霍布斯到康德

Habermas 認為 Rawls 的理論改造可以有兩種選擇途徑：

- (1) 順著從霍布斯到康德的路徑，發展實踐理性，而保留道德陳述認知成分。
- (2) 回歸傳統 (道德實在論) 和基於道德真實性的「綜括性學說」。

在康德式傳統中，實踐理性提供一種觀點 (perspective)，依此觀點人們可以用公正的方式來判斷各種道德規範和原則。Habermas 稱這種觀點為「道德觀點」(moral point of view)。這種「道德觀點」曾被闡釋為不同的原則或程序，如：定言令式 (categorical imperative) G. H. Mead 理想的角色取替 (ideal role-taking)；Scanlon 的論證法則 (rule of argumentation)；Rawls 的原初境況建構 (construction of original position)。這些設計均旨在產生共識。依照這些方式而選定的原則和規範均宣稱獲得普遍承認，支持這些原則和規範的理據 (reasons) 就必須具有知識性成分，而不能只訴諸個人愛好。

要掌握實踐審議 (practical deliberation) 的知識特性 (epistemic character)，可以透過描述在論證過程中個人利益所具角色和意義的變化，特定的利益最初可能某個人的主觀利益，但經過論辯，這種利益逐漸為諸參與者互為主體地認可，這種利益就成了普通化的價值方向 (generalizable value-orientations) (81)，而可獲得論證上的知識地位。依循實踐審議的途徑，我們可以為應然語句保留知識意義。

Rawls 最早也是循著康德傳統之策略。在《正義論》他試圖以原初境況來闡明「道德觀點」，公平性正義的建構是依據實踐理性 (體現於道德人的兩種高級能力) 來闡釋。然而到了《政治自由主義》，Rawls 提出出全新架構，理性不再居於核心地位，實踐理性被降格為合理性 (reasonableness)。正義觀的道德有效性不再基於實踐理性，而是諸多合理世界觀的會聚交集。而原來理論的其他部分並無法融入新理論中。(83)

三、康德式程序主義的的替代途徑

Rawls 提出了「政治的」與「形上學的」二分架構，即預設了 2 種觀點：參與者觀點和旁觀者觀點。旁觀者可以探究交集的共識如何產生，卻無法深入他人的世界觀，依他人的內在觀點去判斷其世界觀的真理內容。旁觀者只能侷限於事實性論辯，無法設身處地瞭解他人所宣稱 (其世界觀中的) 真實、正當和可貴的成分。他們必須轉移至參與者觀點，才可能瞭解這些成分。

在這個架構下，人們在證成道德陳述與價值判斷時完全是以個人所持有的世界為理據來源，這樣的道德理據其實是非公共性的 (nonpublic)。同樣地，在形成政治正義觀

的過程中，公民也是依據其世界觀或詮釋架構來使證成該正義觀的真理性。按照這個方式，交集共識的公共有效性和合理性必須仰賴非公共理性的會聚交集。據此，形上學領域仍保留了判斷道德正當與倫理良善之有效性的終極基礎，政治領域則被剝奪了自身有效性的根源。

Habermas 認為 Rawls 主張尋求公共共識必須藉私人、非公共理性的支持，這是 Hobbes 式契約論傳統的觀點。差別在於 Hobbes 式契約論的共識是基於不同個人愛好的協調，Rawls 的交集共識則是基於不同世界觀道德內容的交集。

四、關於「合理」的第三種觀點

被共同接受的政治正義觀應當顯示出合理性，這種合理性使諸多獨特而相互不透明的真理（綜括性學說或世界觀）獲得公共承認。Habermas 指出，從有效性的觀點來看，公共的正義觀只具有弱性的合理性宣稱，非公共的各種學說則具有強性的真理宣稱，這兩者間的不對稱令人不安。公共正義觀必須從非公共理性獲得其道德權威，這其實是違反一般直覺。任何有效的觀點應當都是能夠公共證成的，由論辯參與者以相同理由達成理性共識，亦即共同的、公共地達成的共識（jointly and public reached consensus），而不應當如 Rawls 所主張：參與者各本其世界觀所衍生的理由支持該正義觀，而形成交集的共識。

Rawls 對正義觀的證成方式似傾向於先分途依各世界觀檢驗，再綜合進行普遍性檢驗。Habermas 認為一切論證都要求理性的公共運用。雖然政治論辯性質複雜，但政治論辯愈是聚焦於憲政原則和基礎正義觀，就愈近似於道德論辯。在此可以看出 Habermas 主張以其論辯理論來修正 Rawls 的證成方式。

Habermas 認為世界觀或綜括性學說關聯於私人的人生計畫，政治正義觀則屬公共的領域。獨立個人以第一人稱立場來反思生活之道，這是一種存在的決斷（個人本於內真誠性為自己存在方式做決定），不同於公民參與政治意見與公共意志形成過程的可錯性意識（fallible consciousness）（意指承認自己的觀點是可能錯誤的，而願意依更好的理據而修改自己觀點）。

Habermas 認為 Rawls 是以如下的方式引入「合理的」這一謂詞：公民是理性的（reasonable），因此他們也會擁有合理的世界觀，而共識是來自合理的世界觀，則共識的內容便稱得是合理的（87-88）。因此，「合理的」首先是指人們的態度——(1)願意支持社會合作的公平條件；(2)承認論證的負擔（burdens of argument）並願接受其後果。接著，「合理的」一詞由態度延伸到理性人的信念。合理的世界觀會強化其支持者的容忍態度，這是因為人們可以預料在相爭衡的眾多世界觀間必然存在著歧見，因而在這種多元狀況下，各世界觀必須與其他觀點在公平的條件下競爭。這樣的反思便促進了容忍態度。

五、證成的最後階段

Rawls 主張政治正義觀的證成必須在公民社會的公民之間進行，也就是在一般人的觀點中進行。因此，一開始哲學家與一般公民的地位並無差別，他們都是以自己的正義

感來發展一種立場獨立的政治觀，並希望此政治觀能被所有理性公民所接受。這種共同政治觀的證成過程包括三階段：

- (一) 從自己的世界觀抽離出來，篩除依自己觀點看來不會被理性他人接受的成分。這一階段類似於「金律」(Golden Rule)。
 - (二) 將具有可能性的正義觀嵌入自己的世界觀或綜括性學說中，檢驗其是否與相容。
 - (三) 以「廣泛而一般的反思均衡」徹底地對備選正義觀進行普遍性檢驗 (universalization test)，以相互考量 (mutual accounting) 或相互注意 (mutual observation) 的方式，反思檢驗該正義觀是否能同時符合自己的綜括性學說和其他人的綜括性學說。
- 依 Rawls 看法，當政治社會的所有成員透過將備選正義觀嵌入其綜括性觀點以證成其共同政治觀，這就是在進行公共證成。Habermas 批評指出，Rawls 這種證成方式只能算是「含有公共—政治意圖的理性的私人運用」(private use of reason with public-politic intent)。Habermas 質疑：如果理性公民只能在自己綜括性學說的範圍內使自己確信正義觀的有效性，他們是否真的能達成共識呢？他認為要形成交集的共識，綜括性學說必須服從於實踐理性，而實踐理性的要件只能以訴諸知識權威 (epistemic authority) 而被證成。藉著實踐理性，真實性與合理性的內在關係就能公眾接受。

六、哲學家與公民

Habermas 再次強調：政治觀之合理性與綜括性學說之真理性之間存在著無法消除的緊張關係。一方面，政治觀的有效性須基於各綜括性學說的支持；另一方面，綜括性學說則符合實踐理性所規定的標準。他認為 Rawls 應當將這些限制條件植基於實踐理性，並回歸《正義論》的康德式立場，而放棄對「政治的」與「形上學的」的區分。

Rawls 在《政治自由主義》雖也採取了「公共理性」做為證成條件，但這些條件卻必須在「公平性正義」被公民接受之後才有效用，才能確定正當優先於善，及確定理性之公共運用的形式。而 Habermas 的論辯理論則主張必須在一開始便運用公共理性原則。

Habermas 指出，合理政治觀必須被以公正立場來接受，這種公正立場超越公民所持有的參與者觀點。只有當公民們從一種更具綜括性、主體際地共享的觀點（即道德的觀點）來參與「理念的建構」，他們才有最終裁定權，而普遍性檢驗才能成為備選政治觀之公共審議的必要條件。政治觀之所以可接受，不是仰賴公民們遵守既有共識，而在於它是否能通過公共理性的論辯，論辯的條件（或論辯過程的形式特性）是強迫參與者採取公正立場。

相對地，Rawls 所做的是對政治觀專家建構。哲學家首先提出其政治觀的證成，其次則檢驗其理論中的各基本概念（如道德人、做為自由平等人群組合之成員的公民、做為公平合作體系的社會）是否與現實民主社會所共有的規範性背景制度相一致。

七、自由主義的意義

Habermas 認為如果改以程序概念來理解政治正義，經過理性的公共論辯而成立的政治正義本身便具有道德性基礎，就不須再仰賴綜括性學說支持。

關於不同生活方式的價值爭議，我們期望的最後結果不外乎人們可以合理地各是其

是，每個人自主地決定什麼是對自己最好、最有價值的生活方式。但對於道德問題及政治正義問題，我們會希望形成具普遍約束力的答案。生活方式的問題可以訴諸個人持有的世界觀或綜括性學說；道德與政治問題則應訴諸實踐理性，透過公共論辯形成共識。

不同的政治正義理論始於不同的基本直觀。政治自由主義的出發點是保障個人及其生活方式免於國家權力干涉，使每個人享有同等的自由，並能決定自己的生活計畫。然而，個人自由必須以公民的公共自主性（public autonomy）為前提，當公民具有公共自主權而能參與立法，才能保障私人性的個人自由。

康德式的共和主義則始於另一種直觀：沒有人可以犧牲他人的自由來保持自己的自由。必須以公民共同立法來訂定對自由的限制。在自由平等社會中，每個人都應體認自己是法律的共同創制者，也是法律的承受者。因此，在民主社會業已法制化的「理性之公共運用」是保障平等自由的關鍵。

「正義」的多元對話與倫理教育

主讀文章：

Rawls, J. (2005). *The idea of public reason revisited* (pp. 435-490). New York: Columbia university press.

主讀人：陳延興

再論公共理性的理念 J. Rawls

本文背景

這篇文章首先被刊載在：*Chicago Law Review* (Summer 1997)，Rawls 認為本文是他對於公共理性與政治自由主義所做的最好陳述，特別是對於公共理性與宗教觀點相容的部分。

(p. 440)Rawls 認為公共理性的理念包含在良序的民主憲政社會(well-ordered constitutional democratic society)概念之中。這種理性的形式和內容——公眾對它的理解方式(p. 441)和它如何解釋他們之間的政治關係——是民主理念本身的一部份。因為民主政治具有一項基本特徵：就是「合理的多元主義之事實」，亦即依據以下的事實：一個由各種相互衝突的、合理而整全性的(comprehensive)宗教學說、哲學學說或道德學說所構成的多元樣態(plurality)，是這個社會之自由體制文化本身所形成的規範性結果。公民們意識到，若以那些無法調和的整全性學說作為基礎，他們無法形成任何一致的意見，甚至連相互理解也不可能。有鑑於此，公民應思索，一旦爭執的關鍵在於根本性的政治問題時，他們應該拿什麼合理的

理由來說服對方。因此，Rawls 提議在公共理性中，擱置整全性的真理學說或正當學說，而代之以一種可以對公民(以公民身份)陳述且在政治上合理的理念(an idea of the politically reasonable addressed to citizens as citizens)。

公共理性理念既不批評也不攻擊任何整全性學說，無論是宗教的還是非宗教的，除非那種學說無法和公共理性與民主政體的根本要素相容。一個合理的學說應當接受立憲民主政治及與其相伴隨的正當法律理念。雖說各個民主社會內部有各種具有影響力的特定學說——像在歐洲、美國、以色列和印度等西方式民主政治中各有不同的學說——但尋找適當的公共理性理念，卻是她們共同面臨的課題。

1.1 公共理性的理念

1.1 公共理性的理念在最深層次上，詳述了決定立憲民主政府與其公民之間的關聯性，以及公民之相互關係的基本道德價值和政治價值。(p. 442) 換言之，主要關注該如何理解政治關係。那些拒絕立憲民主及其互惠(相互性)判準的人，無疑也會拒絕公共理性這一個理念。對他們來說，政治關係要麼是朋友、不就是敵人，及那些屬於特定宗教或世俗群體者和不屬於該群體者之間的關係；或者是一場為他們的「完全真理」(the whole truth) 贏得世界的無休止的爭鬥。而政治的自由主義與上述的看法沒有關係。要使完全真理在政治中體現的這種熱忱，與那種屬於民主公民身分的公共理性理念是不相容的。

公共理性理念具有明確的結構，應用在背景文化(background culture)中，它包括五種不同的面向：(1) 所適用的根本政治問題；(2) 所適用的人(政府官員和公職候選人)；(3) 由一套合理的政治性正義觀之族系(a family of reasonable political conceptions of justice) 所給定的內容；(4) 這些概念在「有關以正當法律之形式為一群民主的人民，制訂強制性規範的討論」中的應用；(5) 公民對「這些源自他們的正義觀的原則是否滿足互惠(相互性)判準」之檢視。

而且，可以從三個面向或方式來談怎樣的理性是具有公共性的：(1)作為自由而平等的公民理性，它是公眾之理性(the reason of the public)；(2)它的主體是與根本政治正義問題有關的公共善，這些問題有兩種：憲政的根本要素和基本正義的問題；(3)以及它的性質和內容都是公共的，透過一套合理的政治性正義觀之族系(可以合理地認為它們滿足了互惠〔相互性〕判準)而被展現在公共推論(public reasoning)之中。

Rawls 進一步指出：公共理性的理念並非全部適用於所有關於基本問題的政治性討論(p. 443)它只適用於討論 Rawls 稱之為「公共政治論壇」(public political forum)之問題。論壇可分成三部分：法官在其判決中的「話語」(discourse)，尤其是最高法院法官；政府官員的話語，尤其是行政長官和立法者；最後是公職候選人及其競選活動操盤者的話語，特別是他們在公共演說、政黨活動場子，以及政治聲明中所使用的話語。Rawls 加以區分，因為公共理性理念在這三部分中的應用方式和在其它地方是不同的。Rawls 在討論廣義的公共政治文化(the wide

view of public political culture) 時，應知道比起一般人，公共理性理念應用在法官時要更為嚴謹。

Rawls 所說的背景文化 (background culture) 與公共政治論壇的三部分是不同的。它是市民社會的文化；在民主政治下，這種文化當然不會受到任何一種核心理念或原則所主導，無論是政治性的還是宗教性的。這種文化內有許多迥異的機構和結社組織，它們內部的生活都受到法律的規範，像人們所熟知的思想自由、言論自由及自由結社權等等，都在這個法律架構下獲得保障。(p. 444) 公共理性的理念並非用於帶有許多「非公共理性」形式的背景文化，也不適用於任何一種媒體。有時候，那些看來似乎拒絕公共理性理念的人，實際上卻堅持需要在背景文化中進行充分而公開的討論。而政治的自由主義也完全贊同這樣的看法。

最後，與公共理性理念不同的是公共理性的理想(ideal)。如果法官、立法者、政府首長、其他政府官員，以及公職候選人都遵行與信守公共理性理念，且用他們認為最合理的政治性正義觀，向其他公民解釋他們之所以支持某些根本政治立場的理由，那麼公共理性的理想也就可以得到實踐或滿足了。因此，Rawls 認為他們就完成了「公民素質之義務」(the duty of civility)，以此對待彼此及其他公民。因此，法官、立法者、政府部門首長與其他政府官員，以及公職候選人是否遵行並信守公共理性理念，會在他們的日常言行中不斷顯現出來。

但是，公共理性的理想如何被「並非政府官員的公民」所實現呢？在代議制政府中，公民投票選舉其代理人——政府長官、立法者及諸如此類等——而非為特定的法律投票，除了在州或地方這類層次上，他們可能會為公民複決(referenda)問題進行直接投票，但這些問題很少是根本性的問題。因此，理想的公民認為：彷彿他們自己就是立法者，並且反問自己，(p. 445)他們最能夠合理制定出來的規章有哪些。(這種規章是受那些能夠滿足互惠〔相互性〕判準的理由所支持?)一旦公民們的這種意向固定且受到宣傳：把自己看成是理想的立法者，並譴責那些違反公共理性的政府官員和公職候選人，這時，它就成了民主政治與社會的基石，有助於延續民主政治的力量與活力。於是，公民們藉著盡己所能地迫使政府官員遵循公共理性，以履行他們的公民素質之義務和支持公共理性。這種義務和其他的政治權利與義務一樣，是一種內在的道德義務 (intrinsically moral duty)。

1.2 公共理性理念源於立憲民主社會中的民主公民資格概念 (a conception of democratic citizenship)。公民資格的根本政治關係有兩個特徵：首先，它是社會基本結構中公民之間的關係；其次，它是身為一個集合體而行使最終政治權力的自由平等公民彼此之間的關係。因此，一旦憲法的根本要素和基本正義的問題成為重大爭執焦點，應該如何確保相關的公民一定會尊重他們的立憲民主政治並服從在這政治下所制定的規章和法律。合理多元主義之事實點出此問題，因為合理多元主義意味著從公民的(宗教的或非宗教的)整全性學說中產生出來的公民彼此衝突可能是無法調和的。(p.446)那些平等享有最終政治權力的公民應依據哪些理想和原則來行使這一權力，好讓每一個公民對所有人證成他或她的政治決定？

Rawls 的回答是：一旦公民們（他們認為，在一個跨世代的社會合作體系中，他們彼此是自由而平等的）準備根據他們認為最合理的政治正義之觀念向彼此提出公平的合作條款：一旦他們同意，只要別的公民也接受這些條款，他們就願意依據這些條款而行事，即使在特殊情況下這樣做會損害他們的自身利益；這時，公民們就是講理的。互惠（相互性）判準要求，若要把這些條款當成最合理的公平合作條款，那些提出這些條款的人就必須考慮到，這些條款對那些要接受它們的人來說，至少也得是合理的，那些人是自由而平等的公民，不是受到支配或被操縱的公民，也非身處於政治、社會地位低下而受到壓制的人。

因此，在憲法的根本要素和基本正義的問題上，如果所有稱職的政府官員都根據公共理性理念行動並加以遵循，如果所有講理的公民都把自己理想地想像成遵循公共理性的立法者，那麼表達出大多數人意見的法律立法就是正當的法（*legitimate law*）。它可能不會被每個人看成是最合理且最適當的法，但是，他卻對做為公民的他或她具有政治上或道德上的約束力。每個人都認為他們都已經講理地發言和表決過了，所有的人也都在此而遵循公共理性，並且履行他們的公民素質之義務。

因此，以互惠（相互性）判準為基礎的政治正當性之理念（*the idea of political legitimacy*）認為：只有當我們真誠地相信我們為我們的政治行動（p. 447）所提出的理由是充分的；只有當我們也合理地認為其他公民可能也會合理地接受這些理由時，我們對政治權力的施為才是適當的。這一判準適用於兩個層次：一是適用於憲法結構本身；另一則適用於根據這種結構而制定的具體規章和法律。政治觀念如果要成為合理的政治觀念，它們就必須證成「只有憲法才能充分滿足這些原則」這一點。

為了使在公共理性中所表達的互惠（相互性）判準更加精確，Rawls 提醒要注意，它的作用在於具體闡述在立憲民主政治中做為公民友誼（*civic friendship*）之一的政治關係。因為，如果政府官員在他們的公共推論中遵循這種判準，而其他公民也支持該判準，它就會形塑他們的根本體制的形式。例如，倘若我們主張應當否認某些公民的宗教自由，我們不僅要給予可以理解的理由，而且還要給出我們能夠合理地期盼他們身為自由平等之公民所能夠合理接受的理由。只要有任​​何基本自由被否認，通常就違犯了互惠（相互性）判準。有什麼理由既能滿足互惠（相互性）判準，又能為否認某些人的宗教自由、把他人當成奴隸、對投票權施加財產限制，以及否認婦女的選舉權等等提供證成呢？

既然公共理性理念在最深層次上列出基本的政治價值，並具體闡述該如何理解政治關係，那麼，那些相信「根本的政治問題應當由他們所認為最好的、根據他們的「完全真理」理念——包括他們的宗教的或世俗的整全學說——而得出的理由來決定，而不是由所有作為自由平等的公民所共享的理由來決定」的人，理所當然會拒絕公共理性的理念。政治的自由主義認為，在政治領域中，這種主張「全部真理」，是和民主的公民資格與正當法律的理念無法相容的。

1.3 源自古希臘且延續至今的民主制歷史悠久，而各種民主的理念也蓬勃發展。(p. 448) Rawls 只關心良序的立憲民主，這詞彙也被理解成一種「審議式民主」(deliberative democracy)。審議式民主這個理念的關鍵意義就在於「審議」這個理念本身。

當公民們進行審議的時候彼此會進行意見交流，並就他們支持公共政治問題的理由進行爭辯。公民認為，他們的政治觀點有可能因為與他其公民的討論而產生變動；因此，這些觀點不會只是他們當下的私人利益或非政治利益的僵化產物。因此，公共理性才至關重要，它描繪出公民們對於憲法根本要素和基本正義問題進行推理的特性。

審議式民主有三項根本要素。一是公共理性的理念，儘管這類理念並非一樣。二是立憲民主體制的架構，它為審議式立法機構具體設定所需要的場景。三是一般公民自身的知識和欲求，這樣的知識和欲求促使他們在政治行為中普遍遵循公共理性並實現其理想。這些根本要素的直接影響在於：以公費補助選舉，(p. 449) 以及提供公開的場合，對公共政策的各種根本問題和議題進行有序且嚴謹的討論。Rawls 認為我們必須促使公共審議實現的可能，且認可它是民主政治的一項基本特徵，並設法為它解除金錢的詛咒。否則，政治就會被法人及其他組織的利益集團所支配，且藉由大量捐助各競選陣營，以扭曲公共的討論和審議。

如果沒有廣泛地教育所有公民，讓公民瞭解立憲政府的各個基本面向，也沒有讓一般大眾明白他們所面臨的急迫問題，審議式民主清楚如此一來，無法作出任何重要的政治決定和社會決定。即使有前瞻的政治領導者企求能做出確切的改變和改革，他們也無法說服那些受到誤導且憤世嫉俗的公眾接受並追隨他們。比如說，針對未來可能產生的社會安全 (Social Security) 之危機，有人提出許多許多明智的提議，包括減緩增加救濟金的水平、逐一延長退休年齡、限制昂貴的臨終醫護 (它只能延長幾週或者幾天的生命) 之費用，甚至透過增稅，以免日後面臨大幅增稅。儘管事情理當如此進行，但那些玩著「偉大政治遊戲」的人卻心知肚明，這些明智的提議沒有一個會被接受。類似的情形也發生在：支援國際機構 (比如說聯合國) 的重要性、提供適當花費以對外援助，以及關注國內外的人權。在不斷競逐金錢以挹注競選的情形下，(p. 450) 政治系統的功能不僅喪失，且各項審議性能力全都無法運作。

§ 2. 公共理性的內容

2.1 一位公民投入公共理性，是指他或她就其誠心認為最合理的政治性正義觀點之架構進行審慎思議；像這種正義觀點是指所表達的政治價值，是其他人作為自由平等之公民也會被合理預期將會合理贊同的價值。因此，Rawls 指出每個人都必須有一些所訴求的原則和指導方針，而這些訴求方式必須滿足上述的判準。要運用怎樣的方法辨認出那些政治原則和指導方針，端視它們會不會像在《政治的自由主義》一書所言的原初狀態中獲得同意。但也有人認為還有別種能夠更合理的辨認這些原則的方式。所以，公共理性係是由一整套政治性正義相關的概

念所給予的，並非由某一項政治觀點所賦予的。就像自由主義有各式各樣的觀點，公共理性的形式也是多樣的，而每種公共理性之形式都是由一整套合理的政治觀念之相關概念所具體規定的。不管「作為公平的正義」的優點為何，它也不過是其中的一種。這些公共理性形式共同具有的一個特徵，就是互惠（相互性）判準，它被認為可以應用在自由而平等的、且被視為是講理與理性的公民身上。這些觀念的特性彰顯在下述三項主要特徵上：

- 首先，一系列特定的基本權利、自由和機會；
- 其次，它賦予權利、自由和機會以特殊的優先性，尤其是在涉及一般善與完美主義價值之主張的時候；以及
- 第三，用以確保所有公民都能擁有適用的方法，以便有效地行使自由的一些措施。

各種自由主義的觀點都贊同兩個根本的理念：把公民看成是自由而平等的個人，以及把社會看作一個長時間的公平合作體系。 (p. 451)由於這些理念可用不同的方式加以詮釋，我們因此藉由不同的正義原則之公式，得出了不同的公共理性之內容。政治觀念在它們對政治原則和政治價值加以排序和進行平衡的時候，是有差別的。Rawls 還認為，這些自由主義概念不僅涵蓋程序性的政治原則（procedural principles of justice），還包含實質性的正義原則（substantive principles of justice）。同時也必須詳細規定以下問題：身為平等的公民，有宗教與藝術表現的自由，以及具有機會均等，以確保具備適切的實質公平理念。

因此，Rawls 認為政治的自由主義不是試圖以一種受人愛好的政治性正義觀形式一勞永逸地確定下來，因為這是不明智的作法。像政治的自由主義也承認 Habermas 有關正當性的論述(discourse)概念，以及(p. 452)天主教對於共同善和政治鞏固（common good and solidarity）的觀點（當這些觀點以政治價值的形式表現出來）。即使只有相對少數幾種觀念可以長期佔居核心地位，但仍可允許各式各樣的公共理性。同時隨著時間轉換，各種新的形式仍會推陳出新，舊的形式則可能退出舞臺。發生這種情況是很重要的，不然各種團體的主張和隨社會變遷而興起的利益就可能受到壓制，因而無法適當地發出它們的政治聲音。

2.2 Rawls 認為我們必須區分公共理性和世俗理性（secular reason）、世俗價值（secular values）。因為 Rawls 把世俗理性定義成「依據整全性的非宗教的學說所進行的推理」，這樣的學說或價值過於廣泛，無法適用於公共理性的目的。政治價值並非道德學說，不管政治價值對我們的理性和常識反省來說有多有用或多麼容易取得。道德學說所位居的層次和宗教與第一哲學的層次是相同的。相對地，雖然自由主義式的政治原則和價值本質上屬於道德價值，但卻是自由主義式的政治性正義觀所標舉出來的，屬於「政治性的」範疇之內。這些政治觀念具有三項特徵：(p. 453)

首先，它們的原則適用於基本的政治、社會體制（社會的基本結構）；其次，它們可以不依據任何一種整全性學說而被表現出來（當然，儘管它們也可能為這些學說的一項合理的交疊性共識所支持）；以及最後，依據那些被視為隱含在立憲政制之公共政治文化中的根本理念，可以將它們推導出來，像是「公民乃作為自由平等之個人」的觀念，以及「社會乃作為一個公平的合作體系」的觀念。

因此，公共理性的內容是由符合這些條件的一套自由主義式政治性正義觀之相關概念的原則與價值所給定的。從事公共理性就是訴諸這些政治觀念當中的理想和原則、標準和價值，進行根本性政治問題的論辯。這種要求依舊准許我們可以隨時將宗教的或非宗教的整全性學說引入政治討論之中，只要我們能夠在適當時機，為整全性學說所支持的原則和政策提出適當的公共理由。Rawls 將這種要求稱之為但書（the proviso）。

因此，公共推理（public reasoning）完全是在一種政治性正義觀中所展開的。像在美國憲法前言中提到的政治價值，例如：更完善的聯邦、正義、國泰民安、共同防衛、公共福利，以及期許我們自身和後代所享有福祉與自由。此外，也包含其他價值，像是在正義之下，人們所享有平等的基本自由、機會均等、關於收入和稅收分配的理想等。

公共理性的政治價值與其他價值有所不同，原因在於：一方面它們是在政治體制中獲得實現的，(p. 454)另一方面，則是它們凸顯出政治體制的特性。這並未意味說類似的價值無法凸顯其它種社會形式的特性。「有效性」(effectiveness)和「效率」(efficiency)這類價值不僅可凸顯團隊和俱樂部等社會組織之特性，也可凸顯諸如社會基本結構的政治體制特性。然而，某項價值要成為適當的「政治性的」價值，只有當社會形式本身也是屬於「政治性的」時才行：換言之，得要這些價值已經在基本結構中以及在它的政治與社會體制中實現之後才行。然而，問題是：有很多政治觀念都是非自由主義式的觀念，包括那些貴族制、合作寡頭制以及獨裁、專制之類的觀念。這些觀念都還屬於「政治性的」範疇之內，然而那些對立憲民主政治來說是「合理的」的政治觀念，也是合理的自由主義式政治觀念所表達的理想和原則。

2.3 公共理性的各項政治觀念必須是完整的（complete），這是另一個根本特徵，這意味著每一項觀念都應該表達原則、標準和理想，以及探究之指導方針，如此可以讓這觀念所標舉的各項價值獲得合適的排列順序，或者加以整合，以便透過這些價值為所有涉及憲法根本要素與基本正義的問題，提供合理的答案。而所謂這些價值排序的依據，係指它們在政治觀念本身的結構和特徵，而非以它們如何在公民的整全性學說中產生為主。在排列政治價值的順序時，不可以個別孤立的情形來看待它們，不能認為它們彼此無關，更不可以將它們拉出明確的脈絡之外。公共理性確實可以認定政治價值的某項排列順序是否合理，因為任何人都可以觀察體制結構，而政治排序中的各種錯誤和裂縫也將會被暴露出來。因此，

我們有可能確信，政治價值的排列順序並沒有被任何特定的整全性學說所扭曲。(p. 455) (Rawls 強調，對於是否已遭扭曲，唯一的判準就是，政治價值的排列順序本身是否合理。)

完整性 (completeness) 的重要性在於：一項政治觀念除非是完整的，否則，它就不是一個適當的思想架構，不能用以展開對根本政治問題的討論。在公共理性中，我們無法從我們的整全性學說直接導出一種或幾種政治性的原則和價值，以及這些原則和價值所支持的特定體制。相反地，我們必須先依循一項完整的政治觀念之基本理念，從中詳細訂出這項觀念的原則和理想，然後運用這些原則和理想所提供的論據。否則公共理性所允許的論據會是過於直接且支離破碎的論據了。

2.4 Rawls 舉數個有關政治原則和政治價值的例子說明公共理性的具體內容，尤其是各種不同的、使互惠 (相互性) 判準既獲得適用卻又遭到踐踏的方式。

(a) 第一個例子是自主性之價值 (the value of autonomy)。這種自主性可以有兩種形式：一種是政治自主性 (political autonomy)，指的是：公民的法律獨立和受保障的尊嚴，以及他們和他人運用政治權力所共享的平等地位 (p. 456)；另一種純粹是道德性的，它凸顯了某種特定生活與反思方式的特性，並且批判性地審視我們最深層的目的和理想，比如 J. S. Mill 的個體性之理想 (ideal of individuality)。不管我們怎樣把自主性看成是一種純粹的道德價值，處在合理的多元主義這種情況下，它還是無法滿足互惠 (相互性) 這一限制條件，因為有許多公民可能還是不接受它，比如說那些抱持特定宗教信條的人。因此，道德自主性不是一種政治價值，而政治自主性卻是。

(b) 第二個例子是所謂好撒瑪利亞人 (Good Samaritan) 的故事³。難道這些價值所訴求的是合適的政治價值，而不是那些僅屬於宗教和哲學的價值嗎？雖然廣義的公共政治文化允許我們在提出計畫的時候引入福音故事，但公共理性也要求我們根據合適的政治價值來證成我們的計畫。

(c) 第三個例子是，當討論收入之公平分配時對「應得」(desert) 的訴求：人們常說，理想上分配應該根據應得來進行。但他們心裡所想的應得是什麼？他們是說處於不同職位的人該有必要的資格嗎 (比如說法官就該有則夠的裁斷能力)？是說所有人都必須有同等的機會獲得任職自己喜歡的職位的資格嗎？這確實是一種政治價值。但考量過所有因素 (包括整全性學說在內) 之後，以人格的道德價值作為根據的分配並非一種政治價值。

(d) 最後，就國家對家庭和人們生活的重要性 (interest) 而言，要如何方能正確且具體說明這一項政治價值呢？在民主政體中，政府非常關切公共的法律和政策應該支持和規定 (以一種有序的方式) 政治社會之綿延所需的那些體制 (p.

³源於《聖經路加福音》十章 25 至 37 節耶穌基督講的寓言：一個猶太人被強盜打劫，受了重傷，躺在路邊。曾經有猶太人的祭司和利未人路過，但不聞不問。惟有一個撒瑪利亞人路過，不顧隔閡，動了慈心照應他，在需要離開時自己出錢把猶太人送進旅店的故事。所以被稱為好撒瑪利亞人。(導讀者補充)

457)。這些體制包括家庭、有關孩童養育和教育的各種安排，以及一般的公共衛生機構。這種有序的支持和規定，係以政治的原則和價值為基礎，因為政治社會被視為會一代一代地維繫它自身與它的體制與文化。因此，政府對於任何特定的家庭生活形式或性別關係形式似乎就沒有其它重要性可言。是故，訴求一夫一妻制或是反對同性婚姻所將反映的（這些都還在政府對家庭的正當關切範圍之內），只會是宗教性的道德學說或整全性的道德學說。當然，還有其它政治價值，依據這些價值，這些具體說明也未必行不通：比如說，如果一夫一妻制對於婦女來說是公平的，或者是說贊成同性婚姻會對孩童的撫養與教育造成傷害。

2.5 這四個例子和 Rawls 前述的世俗理性形成對比。儘管各種宗教理由或是教派學說不應該被引用來證成民主社會中的立法，但健全的世俗性論據倒是可以用來證成。像是有些人把任何反思性及批評性的論據、公眾可以通曉的和理性的論據，都當作世俗性的論據；甚至還將這一類論據的各種不同類型，像是把同性戀想成是可恥而墮落(p. 458)。當然，這些論據中確實有一些是具有反思性的、理性的世俗論據。儘管如此，政治的自由主義的一個核心特徵是：它對所有這類論據的看待方式和對宗教論據的看待方式都一樣的，因此，這些世俗的哲學學說並沒有提出公共理由。這一類的世俗概念和論理屬於第一哲學和道德學說，它們的著落地點不在「政治性的」的領域之內。

因此，在考慮是否該將公民間的同性戀關係規定成刑事犯罪的時候，我們的問題不在於這種關係是否被某種有價值的、充分的人性善理念給排除在外（這種理念的特性是透由某種完善的哲學性、非宗教性的觀點加以凸顯的），也不是是否會被那些有宗教信仰的人看成是罪（sin）；而主要在於，對於這種關係的立法禁止是否會侵害自由而平等的民主公民的公民權利。要解決這個問題，就得要有一個可以指出那種一向屬於憲法根本要素問題的公民權利的政治性正義觀。

3 民主政治中的宗教和公共理性

3.1 在考察廣義的公共政治文化觀點（wide view of public political culture）這一理念之前，我們要問：如何才能讓那些抱持宗教信仰的人（其中的一些以宗教權威為基礎，比如說教會或聖經），同時也能抱持一種支持合理立憲民主政體的合理政治觀念？這些學說還有可能基於正確的理由而與自由主義式的政治觀念兼容並蓄嗎？欲達到這種兼容並蓄，這些學說就不能把民主政府只當成一種暫時協議來加以接受。要把那些抱持宗教學說的公民稱為有信仰的公民，我們就得問：對這些有信仰的公民來說，如何才能使其成為投注於民主社會的成員，(p. 459) 贊成這一社會的內在政治理想與價值，而不單只是默認政治和社會力量的均衡狀態？換言之，如何可能讓那些有信仰的以及非宗教的（世俗的）人贊同立憲政制，即是它們的整全性學說在這種政體底下可能無法興盛繁榮，甚至還會衰退？最後該問題重新帶出「正當性」該理念的重要性和公共理性的「判定何者為正當的法律」的角色。

為澄清上述問題，Rawls 舉兩個例子。第一個是在 16、17 世紀時的天主教

和新教，當時寬容原則只是作為一種受人奉行的暫時協議。這表示不論哪一派取得上風，就會強制推行它自己的宗教教義，作為唯一許可的信仰。要是一個社會中有許多信仰者都抱持這種態度，且認為日後他們的相對數量大致上還是保持優勢；因此，該社會最好要有一部像美國一樣的憲法，能夠充分保護那些極度分歧、或多或少擁有同等政治權力的宗教所享有的宗教自由。憲法，被尊奉為一種旨在維護公民和平的協定。在該社會裡，可以用政治理念和價值的方式討論政治問題，如此，宗教衝突與教派仇恨將不會發生。公共理性的作用在於減少分歧和促進社會穩定。只是在這種情況下，我們並沒有獲得基於正確理由的穩定，換言之，我們所擁有的穩定與保障並非來自於對民主社會的政治（道德）理想和價值的堅定忠誠。

第二個例子，某一種民主社會，一旦公民們對憲政原則忠誠非常有限，以致於他們當中沒有人願意看到他或她的宗教或非宗教學說喪失影響力和信奉者，這時，他們就會把種種保障宗教的、政治的和公民的自由的實質性憲法條款接受為政治（道德）原則，同時，這一類公民只要認為這些法律會瓦解他們的地位，還時常準備抵制或不服從某些法律。(p. 460)不僅如此，就算在各派宗教和其它自由一直獲得維護，而他們的學說也受到十分妥善的保障的時候，他們還是會採取上述作法。這是有條件的接受民主，而非基於正當的理由而接受。

上述例子的共同處在於，社會分裂成互不相干的團體，當中每一個團體都有自己的根本利益，這些團體的根本利益彼此不同且相互對立，為此，它們隨時準備抵制和違犯正當的民主法律。在第一個例子中，指的是宗教為建立一己霸權的利益，至於第二個，係指某一學說為維護其觀點（可以是宗教的也可以是非宗教的）中一定程度的成功和影響的根本利益。如果一個立憲政制能夠為所有可允許的學說之權利和自由提供充分的保障，並因而確保人們的自由和安全，那麼，民主政治就必然可以要求每一個人（以眾多公民中的一個平等公民的身分）接受正當法律所規定的責任。既然沒有人願意危害他或她的宗教學說或非宗教學說，那麼，每一個人就必須永遠放棄以下期望：期望改變憲法以確立我們宗教的霸權，或是期望限定我們的責任以確保它的影響力和成功。妄想保住這樣的期望和目標，就不可能不和「所有自由而平等的公民都享有的平等基本自由」這一理念發生矛盾。

3.2 進一步說：如何才可能讓那些有信仰的人與非宗教的（世俗的）人都對一個立憲政體表示贊同，即使他們的整全性學說在這種政體底下可能無法興盛，甚至衰退？Rawls 認為：宗教及非宗教的學說能夠理解並接受以下看法：除了贊同立憲民主制之外，否則，無法能夠既保障其追隨者的自由而又不會與其他講理的自由平等之公民的平等自由產生衝突。就贊同一個立憲民主政體而言，主張宗教學說者會說：這些是上帝對我們自由的限制；而非宗教者(p. 461)則會用別的方式闡述自己。然而在別的事情上，這些學說會以不同的方式進行闡述：在一個合理的民主社會中，良心自由和寬容原則要如何與所有公民所享有的公平正義相一致。是故，寬容原則和良心自由在任何憲政民主觀念中都需要佔有一席之地。

它們奠定了所有公民都會接受的公平且有規律的根本基礎，各種學說可以在這基礎上彼此競爭。

寬容理念有兩種，一種純粹是政治性的，透過各種權利與義務而表達出來，它們依據合理的政治性正義觀而為宗教自由提供保障。另一種則不是純粹政治性的，而是發自一個宗教或非宗教的學說之中(p. 462)，像前述「這些是上帝對我們自由施加的限制」的說法，就是一種 Rawls 所謂「在臆測中進行推理」(reasoning from conjecture) 的範例。亦即我們從我們所相信或所臆測的事物開始進行推理（可能是別人的基本學說，包括宗教或哲學的），不管別人怎麼想也要試圖向他們表示，他們仍可贊同一個合理的政治性正義觀。我們本身不是在肯定寬容的基礎，而是提出一個既受其他人肯定且又不會與他們的整全性學說相矛盾的基礎。

J4 廣義的公共政治文化觀點

4.1 Rawls 進一步檢視有關「廣義的公共政治文化觀點」的問題，並就兩個面向進行討論。第一，任何合理的整全的、宗教的或非宗教學說隨時都可以依照正當過程提供適當的政治理由，被引介到公共的政治討論中，而非僅是由整全性學說所提出的理由，藉由這些政治理由足以呈現整全性學說的看法，這是一種對現存之適當政治理由的限定條件，Rawls 稱它為「但書」(proviso)，它區分了背景文化與公共政治文化，說明這兩種文化並非同一事物。而第二個面向則是把整全性學說引進公共的政治討論，究竟是存在著怎樣的正面理由。

究竟要如何符合這樣的但書呢？時間？誰有責任加以實踐？重點是但書要能夠真正且確實地加以符合。然而，這個前提必須在實踐中產生，不能輕易地被一套事先給定的規則所支配。然而但書如何產生，係由公共政治文化的性質與藉由好的洞察與理解力加以決定(p. 463)。要言之，儘管達到但書的標準，將宗教的和世俗的學說引入公共政治文化，公共理性本身中證成之性質和內容仍然沒有受到改變。這種證成仍然是由一套合理的政治性正義觀點所給定的。但對於宗教或世俗的學說本身要如何表達，並沒有任何的限制和要求；根據某些標準來說，這些學說不必然是合乎邏輯的，或是經得起理性的評價，或是具有足夠的證據。

4.2 在廣義的公共政治文化中，公民對彼此的宗教和非宗教學說所表達出來的知識，係指在民主制度下，公民們之所以擁抱他們的政治觀念，其根源在於他們所各自信奉的整全性（宗教的或非宗教的）學說。如此，公民對於所抱持的公共理性的民主理念，會受到正確的理由而獲得強化。考慮到合理的整全性學說的力量和激情，我們可以把這些支持社會的合理政治觀念的學說看成是那些觀念的重要社會基礎。當這些學說接受這個但書且被引入政治討論的時候，就可以公開宣示對立憲民主政治的認同⁴。

(p. 464)意識到這樣的認同，政府官員和公民就更能認份地履行他們公民素

⁴ 有人批評政治的自由主義本身並未說明清楚民主之各種社會根源而受到批評。但 Rawls 認為的確知道且重視這些社會根源，但是處在任何一個不重視與珍視宗教自由的社會，政治性的寬容觀點與宗教自由將無法產生。換言之，公共理性的概念必須認同憲政民主的社會根源之重要性，以及瞭解到它如何強化制訂本身體制的重要性。(Rawls 補充)

質之義務，而他們對公共理性理念的遵循，有助於促進該社會所昭示的理念。公民對彼此的宗教和非宗教學說的相互瞭解，為引入這些學說提供了一個正面的立場，而非只是一個防衛性的觀點。

比如說，考慮一個引起高度爭議的政治問題——對教會學校提供公費補助的問題。那些立場不同的人可能會懷疑彼此對基本憲法和政治價值的忠誠。因此，讓各方都來介紹他們的整全性學說，無論是宗教的還是世俗的，這樣他們就可以開放向對方解釋他們的觀點是如何支持那些基本的政治價值。同時也思考過去在主張廢除黑奴者與爭取非裔人權之民權運動(the Civil Rights Movement)中的例子，Rawls 認為當時但書的作法獲得實現，無論他們多麼重視自己學說的宗教根源，因為這些學說堅定支持基本的憲法價值，也是支持合理的政治性正義觀。

(p. 465) 4.3 公共推理針對的是公共性的證成 (public justification)。我們訴諸政治性的正義觀，訴諸任何輿論觀點都可以檢視的確定證據和事實，其目的在於得到下面這一結論：我們所考慮的是最合理的政治制度和政策。公共性的證成不只是一種有效推理，還是一種對他人所提出的論點：它正確地從我們所接受的，且認為別人也會合理接受的前提開始，直到得出我們認為別人也會合理接受的結論。當但書在適當過程中獲得實現，這也就符合公民素質之義務。

另外還可提到兩種論述的形式，儘管它們均沒有表達公共推理之形式。其中一種是宣言：我們在此各自宣告我們自己的整全性（宗教或非宗教的）學說。我們並不期望別人共用我們的學說。實際上，我們每個人都試圖從我們自己學說的角度表明，我們能夠且確實贊成一種合理的公共的政治性正義觀及其原則和理念。這樣做的目的，是向那些和我們肯認不同整全性學說的人宣告，我們各自贊同一種合理的政治觀念，這項觀念屬於這一合理的觀念家族中。從廣義來看，那些有信仰的、引用福音書關於好心的撒瑪利亞人，進行比喻的公民將不止於此，他們進一步會以政治價值此一措辭來為這個比喻的結論提出公共理由。這樣，各持不同學說的公民的疑慮被消除了，而且它還強化了公民友誼的聯繫。

第二種形式是猜想，係指我們主張從我們相信（或者猜想）別人的（宗教的或者世俗的）基本學說的地方開始，並向他們表明，不管他們是怎麼想的，他們還是可以贊同能夠為公共理由提供基礎的合理的政治性觀念。(p. 466)因此，公共理性的理念得以強化。但是，重要的是猜想必須是真誠的，且不是受到操控的。我們必須公開解釋我們的意圖，並聲明我們並非強烈堅持我們的論證前提，而是為了澄清我們所認為別人的誤解，也許我們自己也有同樣的誤解。

15 論家庭作為基本結構之組成部分

5.1 為了描述公共理性的運用和範圍，Rawls 進一步考量一系列和家庭制度有關的問題。(p. 467)這樣的考量主要有賴於運用一種特定的政治性正義觀，並關注它分派給家庭在基本社會結構中的角色。因為公共理性的內容是由所有能夠滿足互惠（相互性）判準的合理政治性觀念所決定的，這種政治性觀念所涵蓋有關家庭的一系列問題，指出作為一個整體的公共理性所理解的爭論和論證空間。

家庭是基本結構的組成部分，因為它的主要角色是作為社會之生產與再製，以及文化的代間傳承的基礎。政治性的社會一直被看成是永無止境的社會合作體制。將來如果社會中所含括的事物消散不見，而社會也跟著解散，但這一種想法對政治性的社會的觀念來說，是不適合的。因此，生產勞動是一種社會必要的勞動。接受上述觀點，家庭的核心作用，就在於以一種合理而有效的方式養育與照顧兒童，以確保他們的道德發展和教育融入較為寬廣的文化中。公民必須有正義感以支持政治、社會體制的政治德性。家庭必須確保這類公民的發育和成長，並維持適當的人數，以維繫社會之延綿。

這些必須條件限制了基本結構的所有安排，包括為達到機會平等所做的努力。家庭對此一目標得以實現的方式施加了限制，而提出正義原則，就是為了將這些限制列入考慮。(p. 468)事實上當我們在孩提時候，是在一個小小的親密圈子中長大的，其中年長的人（通常是父母）有一定的道德權威和社會權威。

5.2 為了把公共理性應用於家庭，至少有部分必須被看成是政治正義的問題。此外，正義原則不適用於家庭，這些原則不能為女人和他們的孩子提供平等的正義保障。這是一個誤解，它的產生可能是這樣的：政治正義的基本主題是社會的基本結構，而所謂的基本社會結構，就是把社會的主要體制安排成一個長期的、統一個社會合作體系。政治正義的原則直接適用於這種結構，但它並不能直接適用於社會中各種結社組織(associations)的內部生活，家庭就是這種團體的其中之一。於是，有人認為，若那些原則不能直接適用於家庭的內部生活，他們就保障妻子與丈夫享有平等的正義。

所有的結社組織都會引發這樣的問題，無論這些組織是教會還是大學，是專業協會還是科學學會，抑或是商業機構還是工會。就此來說，家庭沒有什麼特別之處。澄清一下：很明顯地，自由主義式的政治正義之原則不要求教會的治理採用民主方式。主教和樞機主教不需要經由選舉產生；附屬於教會的職位層級的利益也不需要滿足某種特定的分配原則。這表明了政治正義的原則不適用於教會的內部生活，或者說，若把它們應用在教會上，將會和教會本應具有的良心自由和結社自由相互衝突。

另一方面，政治正義的原則施加了許多至關重要的限制，它對教會的治理產生重要影響。教會無法實行有效的不寬容行為，因為，如正義原則所要求的，公法不認為異端和叛教是犯罪，教會成員一直享有放棄他們信仰的自由。(p. 469)所以，儘管正義原則沒有直接適用於教會的內部生活，他們透過要求所有教會和結社組織都要遵守的種種約束，保護了信徒的權利和自由。這不是否認有某些適當的正義觀存在，這些正義觀即使不直接適用於所有的結社組織和團體，至少也適用於大部分的結社組織和團體，以及人際間的各種關係。但是，這些正義觀不是政治性觀念，在每一種情況中，適當的觀念到底為何，這個問題必須考量既有的相關結社組織、團體和關係之性質與作用，視具體情況而定。

政治原則不直接適用於家庭的內部生活，但政治原則係對家庭施加極為重要的約束，因此保障了家庭所有成員的基本權利與自由，自由與機會。Rawls 強調

它們藉助於標舉出作為家庭成員中平等公民之基本權利，而實現了這一點。家庭作為社會基本結構的組成部分，不能違反這些基本自由。既然妻子和丈夫是平等的公民，他（她）們就享有相同的基本權利、自由和機會；藉此足以保障他（她）們的平等和獨立。

換言之，Rawls 區別「身為公民的人民」和「身為家庭或別種團體成員的人民」的觀點。身為公民，我們有理由將種種由政治性的正義原則所具體規定的約束，施加於結社組織；而身為結社組織的成員，我們有理由限制這些約束，為結社組織所合適的內部生活留下自由且幸福開展的空間。在此可見各類原則進行分工的必要性。且不希望政治性的正義原則（包括分配正義）直接運用於家庭的內部生活。

(p. 470) 上述原則沒有告訴我們如何養育孩子，而我們也沒有被要求必須以符合於政治原則的方式來對待孩子。當然，父母在他們孩子的問題上應當遵循某些正義（或公平）觀與適當的尊重，在一定程度上，這並不在政治原則的規定範圍之內。顯然，不可虐待和忽視孩童，以及其他許多諸如此類的約束性規定，是家庭法的一個極為重要的部分。但是，在某種意義上，社會仍需要依賴家庭中成年成員的自然親情和親切感。

就像正義原則所要求的，妻子享有所有的公民權利，正義原則為了小孩的利益而對於家庭有所約束，因為孩子作為未來的社會，也享有一般的基本權利。歷史上婦女之所以長期遭受不正義對待，原因在於她們得生養小孩，主要由婦女承擔撫養、培育和照顧孩子等重責大任，這是不夠正義的。如果在與離婚有關的法律中，女性還要遭逢更多不利時，這種負擔就使得她們更形脆弱。這種不正義不僅對婦女產生影響頗深，也影響到她們子女；因為她們易於毀掉孩子們獲取政治德性的能力，這能力正是一個具有活力的民主社會對於未來公民的要求。Mill 認為在他那個年代，家庭是男人專制主義的學校：家庭反覆灌輸種種和民主制度絕不相容的思維習慣、感覺和行為方式。若真是如此，一個將合理的立憲民主社會指示出來的正義原則，將可直接了當引用並對家庭進行改革。

5.3 儘管政治的自由主義區分了適用於基本結構的政治正義，以及適用於結構內部各種結社組織的其它正義觀，但它沒有把政治領域和非政治領域看做兩個毫無關聯的空間，各自受其獨特的原則所統理。即使只有基本結構是正義的首要主題，(p. 471) 正義原則仍然對於家庭以及其他結社組織施加至關重要的限制。家庭以及其他結社組織的成年人員是平等的公民：這是他們的基本身份或立場。他們所參加的任何機構和結社組織都不能違反他們做為公民所享有的權利。

因此，一個所謂的「領域」(domain)或「生活界域」(sphere of life)，並非與政治性正義觀毫無關係。一個領域既非一個空間，也非一個處所，而是一個結果或結局，是政治正義的原則在基本結構中的直接應用方式與在結構內之結社組織中的間接應用方式所造成的。規定公民享有平等的基本自由和機會的原則在所有這些領域中都獲得堅持和貫徹。婦女的平等權利和做為未來公民的她們子女的基本權利，不能被剝奪且需要加以保護。任何對這些權利和自由有所限制的性別歧

視，都必須排除。所以，「政治性的」領域和「公共的」的領域、「非公共的」(the nonpublic)的領域和「私人的」(the private)領域，都是正義觀及其原則的內容和應用所造成的。

基本結構是一個單一社會體系(a single social system)，它的每個部分都會影響其它部分。它基本的政治正義原則標舉出它的所有主要部分和它的基本權利所及的範圍。家庭只是其中一部份(雖然是一個主要的部分)，它長期以來根據性別而形成了某種分工。有人說，在勞力市場中對女人的歧視，是家庭歷史中由性別因素所導致而成的。由性別差異所導致的薪資差異，使得我們可以從經濟上理解，何以母親比父親花更多的時間與孩子們相處。此外有人相信，家庭本身就是性別不正義的「關鍵」(linchpin)。但是，一個自由主義式的正義觀可能會認可家庭中的一些傳統的兩性分工，比如說，在宗教方面的分工，只要這種分工是完全自願的，既非不正義的結果也不會導致不正義。在這種情況下，(p. 472)這種分工是完全自願的，意味著人們根據他們的宗教採納了它(從政治的角度來看，這是自願的)，而非存在於社會體系中其他地方的各種歧視，而使得丈夫和妻子在家庭內的性別分工變成是理性的、較為符合經濟的行為。

有人希望社會中基於性別因素產生的分工能夠縮小到最低。但是，對政治的自由主義來說，它並不代表禁止這樣的分工。因為無法建議說，在家庭中需要強制推行平等的勞動分工，以致在某些方面，對這類平等之推行若執行不力將導致那些沒有採納這條規則的人受到刑事懲罰。這種規則是被排除在外的，因為這裡提到的分工和基本自由，包括宗教自由，是極其相關的。盡力減少由於性別因素而導致的分工，在政治的自由主義中意味著，盡量做到使社會中自願的勞動分工。這在理論上，存續就使得兩性間一定的分工是可以的。應該要消滅那些非自願性的分工。

因此，家庭是一個試金石，可用以檢視該單一體系的基本結構，是否對男人和女人提供了平等的正義。如果家庭內的兩性分工的確是完全自願的，那麼就有理由認為，這一單一體系實現了給予兩性公平機會的平等。

5.4 既然民主政治在於追求所有公民(包括婦女)的充分平等，因此即需要有一些為達致公平的安排。(p. 473)如果造成婦女不公平的一個基本原因在於，他們在家庭的傳統分工體制下，承擔過多對孩子的撫養、培育和照顧，民主政治即必須採取措施，促使男女雙方的任務平等，或給予女方一定的補償。如何才能在特定的歷史條件下以最佳的方式做到這一點，這不是政治哲學所要決定。但是，一個共同的提議是，作為一項規範或指導方針的法律，應當考量婦女的養育孩童工作，讓她享有取得她的丈夫在婚姻存續期間之收入半數的權利，要是離婚了，也可以平分婚姻存續期間所增加的家庭資產之價值。

若要背離上述規範，無論如何都必須提出一個具體且清楚的理由。如果丈夫遺棄了家庭，帶走了他掙錢的能力，任憑其妻小處在此前更遭的困境中，這種不正義將是不被容忍的。妻子要照顧自己和孩子並努力生活下去，她們的經濟地位常常是岌岌可危的。對這種情況視若無睹的社會根本不在乎婦女，更別提她們的

平地位了，更遑論罔顧未來是社會主人翁的子女。

關鍵點在於，以性別為基礎所架構出來的體制涵蓋哪些面向？它們的界限如何劃分？如果我們認為性別體系包括了任何一種對女人，以及對身為未來公民的小孩平等基本自由和機會產生不利影響的社會安排，那毫無疑問，這種體系就得被正義原則加以批評。因此，現在的問題變成是，對這些原則的遵守是否就足以矯正性別體系所造成的問題。這種矯正有部分得依賴社會理論和人類心理學，以及其他一些事物，不能光只依靠一個正義觀就能解決這個問題。

在結束對家庭問題的討論時，Rawls 強調他並沒有進行充分的論證以得出具體結論，主要只在於描述政治性的正義觀(p. 474)及其對政治價值的排序是如何應用到基本結構這個單一體制，以及如何能涵蓋到它的許多面向。而這些價值是在某一特定、亦即這些價值所附屬的政治性觀念中被加以排序的。這些價值包括婦女的自由和平等、做為未來公民的孩子的平等、宗教自由、家庭在確保有序的社會生產和再生產、及文化之代際傳承方面的價值。這些價值為所有的公民提供了公共理性。總言之，這部分主要闡釋作為公平的正義和合理政治性的觀念。

J6 有關公共理性的問題

Rawls 接著談論有關公共理性理念的各種問題和質疑，並試著平息這些問題和質疑。

6.1 首先，它可能遇到反對的說法是：公共理性的理念會不合理地限制政治爭論和辯論中可利用的話題和考量因素，因此，我們應當採用「不受限制的開放觀點」。Rawls 即舉出兩個例子加以反駁這種反對意見。

(a) 認為公共理性太具限制性的原因之一是，公共理性企圖不當地預先解決政治問題。透過思考「學校禱告」(school prayer)的問題，有助於進一步討論。一般認為，自由主義式觀點不會接受在公立學校進行學校禱告。但為何如此？我們必須考量所有可以用來解決這一問題的政治價值，並且思索決定性的理由將會落在哪一類價值上。1784-85 年，Patrick Henry 和 James Madison 針對維吉尼亞州是否該建立聖公教會 (Anglican Church) 的國家化宗教，以及宗教涉入學校等問題，進行了一場非常著名的辯論。它們在這場辯論中所引證的價值，幾乎都是政治性價值。Henry 贊成建立國家化宗教，他所依據的觀點是：「基督教知識具有這樣的自然傾向：可以校準人類的道德、約束人們的惡行、保證社會的安寧(p. 475)。如果不對卓然有學的教師們提供有力的條件，上述各項可能都無法實現。」看來，Henry 沒有說基督教的知識本身就是善，而是說，它是成就基本政治價值（即善以及公民的和平行為）的有效途徑。因此 Rawls 認為，當他說「惡行」的時候，他的含意至少有一部份，是與在政治的自由主義中看到的或者別的民主觀所表達出來的政治德性相反的種種行為。

祈禱者能否被組織起來以滿足政治正義所必須的各種限制，Madison 完全不理會這個難題，他對 Henry 所提法案的反對認為癥結點在於：為了支持一個有序的公民社會，是否有必要建立國家化宗教。他的結論是，不需要！Madison 的反

對意見還依賴於國家化宗教對社會和對宗教自身整合所產生的歷史效果。他對那些沒有國家化宗教卻繁榮起來的州的情況瞭若指掌，尤其是賓州；他引據了早期基督教在對抗羅馬帝國時所具有的強大力量，以及過去國家化宗教之建立所造成的腐化。上述論點中的大部分(p. 476)，都可以用公共理性的政治價值的語彙加以表達。

學校禱告這個例子中特別有趣之處在於，它表明，公共理性的理念並不是一種有關特定政治體制或政策的觀點。不如說，它是一種有關理由的觀點，公民以這些理由做為他們的政治依據，對比此提出政治性的證成，以說明他們何以支持那些援引政府強制力以處理根本政治問題的法案或政策。該例子還可以用來強調：用以支持政教分離的原則，必須是在存在著合理多元主義之事實的情況下，可以被所有自由而平等的公民所肯認的原則。

在其他條件相同的情況下，政教分離的理由是：它既保護宗教免受國家的侵犯，也保護國家免受宗教的侵犯；既保護公民免受教會的打擾，也確保教會免於公民的干擾。認為政治的自由主義是個人主義式的政治性觀念，這種說法是錯誤的，因為政治的自由主義的目標是保護存在於自由中的種種利益，包括結社組織的利益和個人的利益。認為政教分離主要是為了保護世俗文化，這種看法是有誤的；毫無疑問，政教分離不僅保護世俗文化，但也同樣保護所有的宗教。人們常提到，宗教在美國獲得蓬勃且廣泛被接受，彷彿是美利堅民族特殊德性的一項標誌。不過，它可能還和下述事實聯繫在一起：在這個國家中，各種宗教都受到憲法第一條增修條款的保護，使其免受各州的干涉，也沒有任何一個宗教可以透過掠奪與運用國家權力，來支配或壓制其他宗教。(p. 477)雖然，從共和國初期以來，無疑地曾經有人考慮過這種目標，但卻從沒有被認真地付諸嘗試。事實上，托克維爾(Tocqueville)認為，在美國民主政治之所以力量強大的諸多原因中，其中一個便是政教分離。政治的自由主義和其他許多自由主義式觀點都共同接受這一命題(p. 478)。一些有信仰的公民認為，這種分離和宗教是相互敵對的，而且試圖改變這種情況。Rawls 認為，他們這種作法沒有掌握宗教之所以在這國家力量強大的原因，且誠如托克維爾所言說，他們似乎準備要毀壞它，以便在政治權利中獲取短暫的好處。

(b) 還有一些人認為，公共理性太具限制性了，因為它會導致僵局，以致無法對爭議問題做出決斷。在某種意義上，僵局確實會發生，不僅道德推理和政治推理中會產生僵局，在所有的推理形式中，包括科學推理和嘗試推理在內，也都會產生僵局。不過，這些都不是重點。重點在於無論是立法者制定法律或是法官判決案件時都必須下決定的場景。在這些場景中，必須訂立一些政治的行動規則，而且，所有人都必須有能力對下決定之過程予以合理的支持。公共理性把公民該負有公民素質之義務這種公民職責，看成是類似於法官的斷案職責。正如法官在判案時，要依據法律判例、被認可的法定詮釋典則，以及其它一些相關基礎等，公民在任何憲法的根本要素和基本正義的問題遭受質疑的時候，也要根據公共理性進行推理，並受互惠（相互性）判準的指導。

因此，當發生雙方的論點僵持不下時，法官不能只訴諸自己的政治觀點來解決這類案件，不然就違背了他們的義務。這一點同樣適用於公共理性：在僵局出現的時候，如果公民們只是引證他們的整全性觀點的根本理由（grounding reason），那麼，就會違反互惠（相互性）原則(p. 479)。從公共理性的觀點看，公民必須以他們真心誠意認定的最合理方式，表決這些政治價值的順序。要不然，他們就無法以滿足互惠（相互性）判準的方式來施行政治權力。

特別是一旦出現激烈爭論的問題，像是墮胎這類可能使各種不同的政治性觀念之間出現僵局的問題，公民就必須根據他們完整的政治價值之排序，來進行投票。實際上，下述情形十分平常：別指望能夠有完全一致的意見。

合理的政治性正義觀並不總是能夠推導出相同的結論；抱持相同觀念的公民在某個特定議題上往往也會產生意見紛歧。不過，就如 Rawls 前面所言，投票結果會被看成是正當的，只要合理公正的立憲政制中的政府官員（受其他講理的公民所支持）是根據公共理性的理念真誠進行投票(p. 480)，不過，這不意味這種結果一定真確無誤，但它一定是合理而正當的法律，並透過多數決原則來約束所有的人。

當然，有人可能會拒絕一個正當的判決，就像羅馬天主教可能會拒絕承認墮胎權的判決一樣。他們可能會在公共理性中提出反對判決的理由，而且可能無法取得多數支持。不過，他們本身並不要親自執行墮胎權。他們承認這種權利屬於正當法律所管轄，而這些法律是依據正當的政治體制和公共理性所制訂的，所以他們不會以武力來反抗它。武力反抗是不合理的：因為這意味著企圖以武力強行推廣他們自己的整全性學說，而這些學說是其他大多數遵循公共理性且並非不講理的公民所無法接受的。當然，天主教仍可循著公共理性，繼續為反對墮胎權爭辯。和任何形式的推理一樣，公共理性中的推理也是會持續討論下去的。不僅如此，天主教會既可以依其非公共理性要求它的成員奉行其學說，亦可尊崇公共理性，這兩件事完全沒有矛盾。

Rawls 只是藉由討論墮胎問題，進而強調(p. 481)公共理性的理念並非總是導向一致同意的觀點。不過，就算一直得不出來，也不是什麼錯。公民在辯論和論證中學習、獲益，而且，只要他們的論證是遵循公共理性，他們即在指引社會的政治文化，並加深彼此的理解，即使他們一時還不能達成協議。

6.2 有某些以僵局反駁為基礎的考量因素，會導致一種對公共理性提出一般的反駁，即：公共理性賴以為根基的合理的政治性正義觀家族之內容本身過於狹隘。這種反對意見堅持認為，我們應該為自身觀點提出自認為是真實或者根基性的理由。換言之，這種反對意見堅定主張我們必須表達從我們的整全性學說來看是真實的或是正確的事物。

但是，正如 Rawls 在前言所說的，在公共理性中，以整全性學說為基礎的真理理念或正當理念，被一種以「身為公民的公民」為表達對象的「在政治上是合理的」理念所取代。這一步對於建立一種所有人都能以自由平等的公民之身分而共同享有的政治推理之基礎來說，是必要的。由於我們在尋找適用於政治與社會

體制——即政治與社會世界的基本結構——的公共證成，因此，我們將個人以公民身分看待。這就是派給每個人相同的基本政治位置。我們向所有公民提出理由時，我們不會去考慮他屬於哪一種社會階級，哪一群財產及收入的團體，或是支持哪一種整全性學說。我們也不訴諸那個人或那個團體的利益，雖然在某些時候我們是有必要考慮這些利益。質言之，我們認為人是講理且理性的、是自由而平等的公民，他具有兩種道德能力，而且任何時候都具有一種明確的善觀念，而隨著時間的流變，人們所擁有的善觀念有可能隨之不同。公民的這些特徵，隱含在他們參與一個公平的社會合作體系中(p. 482)，也隱含在他們對公共證成（他們依公共證成來對根本性的政治問題下判斷）的追求與表現中。

Rawls 強調，這個公共理性的理念和許多非公共理念形式是完全相容的。這是屬於公民社會眾多結社組織的內部生活，而且，它們當然並非全都一樣。不同的宗教結社組織各有其不同的非公共理性，這些被其成員所享有的非公共理性和各個科學協會的非公共理性是不一樣的。既然我們要追求一種社會所有公民都可以共用的公共證成之基礎，而用「向分居各處特定或甚至所有的個人或團體提供證成」這種辦法，是做不到的。「社會中的所有入」這種提法還是太寬泛了，除非我們假定他們本質上全都一樣。在政治哲學中，有關我們本質的理念，其作用之一，就是以一個根據標準的方式來設想人，以便於讓所有人都有可能接受同樣的理由。但是，在政治的自由主義中，我們力圖避免這種自然的、心理學的觀點，以及神學的或是世俗的學說。我們把關於人類本質的陳述擱置一邊，而是透過一種以公民身分呈現的政治性的人觀（a political conception of persons as citizens）。

6.3 正如 Rawls 所強調的，政治的自由主義之核心，在於自由而平等的公民同時對一種整全性學說和一個政治性觀念加以肯認。不過，整全性學說及其伴隨的政治性觀念兩者之間的關係，卻很容易遭致誤解。

當政治的自由主義談及各整全性學說之間的一項合理的交疊性共識時，係指所有這些學說，包含宗教的和非宗教的，都支持一個能夠給支撐立憲民主社會的政治性正義觀，(p. 483)而這個正義觀的原則、理想和標準都能滿足互惠（相互性）判準。是故，所有合理的學說都認可這種社會及相應的政治體制：所有公民都享有的平等的基本權利和自由，包括良心自由和宗教自由。相對地，對這類民主社會不表支持的整全性學說，就不是合理的學說了。它們的原則和理想不僅未曾滿足互惠（相互性）判準，而且在許多方面，它們也無法確立平等的基本自由。試想：許許多多基本教義派的宗教學說、國王的神聖權利與各式各樣的貴族制形式，當然，還有各種不同型態的獨裁與專制也不容小覷。

此外，合理的整全學說中的真確判斷，從來就不會和與相關的政治性觀念中的合理判斷產生衝突。政治性觀念中的合理判斷仍然必須由整全性學說來確認其真偽或正確與否。當然，公民自己的整全性學說還是得由他們來肯認、修正或改變。他們的學說有可能凌駕或輕忽立憲民主社會的政治價值。此時，這些公民就不能宣稱這些學說是合理的。既然互惠（相互性）判準是詳述公共理性及其內容的重要根據，所以，政治的自由主義把所有這類學說當成是不合理的學說，予以

拒斥。

在一個合理的整全性學說中，尤其是宗教學說中，對價值的排序可能不是我們所以為的那樣。因此，假定我們把救贖和永恆生命——上帝異象(*Visio Dei*)——這類價值稱為超驗的價值 (*transcendent values*)。如此一來，上帝異象這種價值高於，或者說優位於立憲民主社會的合理政治價值。這些政治價值是凡世的價值，和超驗的價值相比，它們處於一個不同的，而且較低階的層次上。不過，這並不意味說宗教學說的這些超驗價值就一定會凌駕於這些低層次但卻合理的價值之上；事實上，合理的整全性學說並不會凌駕於它們，只有那些不合理的整全性學說才會凌駕於這些合理的政治價值(p. 484)。這項結果，是由政治的自由主義所確立的「在政治上是合理的」這一理念所造成的。如同前述：一個宗教學說在對一個立憲民主政體表示贊同時，可能會說，這類事物就是上帝對我們的自由所施加的限制。

甚至有人更進一步的誤解宣稱：公共理性中的這項論證無法在 1858 年林肯與道格拉斯的大辯論中提供助力，讓林肯駁倒道格拉斯。但為什麼不能呢？毫無疑問，他們在爭辯「奴隸制是正確的還是錯誤的」這種根本性的政治原則。既然駁斥奴隸制顯然是保障平等的基本自由這類憲法的根本要素，那麼可以肯定地說，林肯的觀點是合理的（即使不是最合理的話）觀點，而道格拉斯則不是。林肯的觀點可以被任何合理的整全性學說所支持。因此，他的觀點之所以會和宗教性的廢奴主義學說以及民權運動站在同一陣線，就不足以為奇。還有什麼更好的例子可以用來證明公共理性在政治生活中所呈現的力量呢？

6.4 對公共理性理念的第三種一般反對意見是：公共理性理念是不必要的，在建構良好的立憲民主社會上，它一點用處也沒有。它的限制和約束要能派上用場，主要是在下述這種情況：(p. 485)社會已經嚴重分裂，各種相互仇視的宗教結社組織和世俗團體充斥其間，每一個都拼命讓自己成為掌控政治的力量。這類反對意見認為，在歐洲民主國家和美國這類政治社會中，這種擔心不過是杞人憂天。

但是，這種反對意見並不正確，就社會學意義來看也是錯誤的。因為，如果沒有公民對公共理性的認同和它們對公民素質之義務的尊崇，各種學說之間的分裂和敵意注定早晚會讓它們各自固化自己的意見，就算現在還沒有發生的話。不幸地，各種學說之間的和諧一致和一個民族對公共理性的肯認並不是一個永恆的社會生活情境。不如說，和諧一致有賴於公共政治文化的蓬勃活力，有賴於公民對公共理性理念的奉獻和實現。一旦當公民不再看重對公共理性的肯認，開始無視於它，他們就很輕易地會墮入憎惡與憤恨的深淵。

Rawls 指出他不知道該怎麼證明公共理性並無太具限制性，也不知道它的形式能不能被恰當地描述出來。他甚至懷疑這是一個無法完成的任務。不過他相信，只要絕大部分例子都能符合公共理性的架構，這並不是很嚴重的問題。進一步衍生的問題是：有沒有一種重要案例，顯示憲法的根本要素和基本正義並不符合公共理性的架構，而如果有的話，它們又為什麼為有這樣的困難。

17. 結論

7.1 這篇文章 Rawls 關注的是當代世界中一個難題：民主政治和宗教的、非宗教的整全性學說到底能不能相容？如果可以，又該如何相容？宗教和民主間目前的許多衝突引發了上述問題。因此，政治的自由主義區分了自我證立（self-standing）的政治性正義觀，以及整全性學說。以教會和《聖經》的權威為依靠的宗教學說（p. 486），當然不是自由主義式的整全性學說：它主流的宗教價值和道德價值並不是 Kant 或 Mill 所指出的那些價值。儘管如此，它還是有可能贊同立憲民主社會，承認它的公共理性。在這裡，根本的問題著落在：公共理性是一種政治性的概念，他座落於「政治性的」的範疇之內。他的內容是由滿足互惠（相互性）判準的一整套（自由主義式的）政治性正義觀之族系所給定的。不管任何宗教信仰與宗教禁令，只要它們符合種種最重要的憲法自由權，包括宗教自由和良心自由，公共理性就不施加任何干預。宗教和民主之間沒有戰爭，也不必有的戰爭。就此來說，政治的自由主義截然不同於啓蒙自由主義，也排斥啓蒙自由主義。啓蒙自由主義在歷史上曾經對正統基督教發動攻擊。

民主和合理的宗教學說之間的衝突，以及各合理的宗教學說之間的衝突，在立憲民主社會中合理的正義原則的界限內，相當程度被緩解與抑制了。這種緩解得益於寬容的理念，而 Rawls 也區分了兩種不同的寬容理念。一種是純粹政治性的，以權利和義務（依據合理的政治性正義觀來保障宗教自由）來表示。另一種並非純粹政治性的，而是藉由某個宗教的或非宗教的學說來表達的。不過，政治性觀念的合理判斷仍然必須由合理的整全性政治學說來確認其是否為真或是否正確。因此 Rawls 認為，（p. 487）一個合理的整全性學說會接受某些對寬容表示支持的政治論證形式。當然，公民們會認為，與其說對寬容與立憲民主社會之其它要素表示支持的根基理由是政治性的，不如說它們是在宗教和非宗教的學說中發現的理由。他們很可能會說，這些理由是真的理由或是正確理由；他們還可能會把政治理由看成是膚淺的理由，而根基理由則是深入的理由。但是，這裡還是不存在衝突，而是存在著一些協同一致的判斷，這些判斷一方面從政治性正義觀做出的，另一方面則是從整全性學說所做出的。

但是，透過公共理性所促成的協調一致是有限制的。有三種主要衝突導致公民們紛爭不斷：源於無法調合的整全性學說的所造成的衝突；源於社會地位、階級立場及職業之差異，或是源於族群性、性別及種族之差異所導致的衝突；以及最後，由於判斷的負擔所造成的衝突。政治的自由主義所關心的，主要是第一種衝突。它認為，就算我們的整全性學說是無法調解的、無法被妥協的，那些肯認合理學說的公民們還是有可能分享其他種理由，也就是那些以政治正義觀這一方式而給出的公共理性。Rawls 還相信這樣的社會有能力解決第二類衝突，它處理公民基於其在政治的、經濟的、社會方面的根本利益而產生的衝突。因為，一旦我們接受了合理的正義原則，承認它們是合理的（即使不是最合理的），並且知道（或合理的相信）我們的政治和社會制度已經滿足這些原則，那麼，第二類衝

突就不會出現，或者說，不會這般強而有力地湧現。政治的自由主義不會去如此精確地考量這些衝突，而是把它們擱下，讓作為公平的正義或是其他種合理的政治正義的觀念去考慮。最後，從判斷的負擔中產生出來的衝突一直都存在，還限制了可能達成之協議的範圍。

(p. 488) 7.2 合理的整全性學說不排斥立憲民主政體的根本要素。不僅如此，講理的人還在兩個面向上凸顯了他們的特性：首先，他們已經準備好在平等的成員間給出公平的條款，要是別人也是同樣作法，他們就會遵守這些條款，即使他們原本根據自己的利得是不打算這樣做的；其次，講理的人承認並接受判斷的負擔所產生的後果；這導出了民主社會中合理的寬容理念。最後，談及有關「正當的法律」(legitimate law) 這一理念，講理的公民對它的理解是：它適用於政治權威之一般性結構。公民們知道，在政治生活中，即使大家都期盼全體一致，但這件事是幾乎不可能實現的，所以，為了能夠做出決策，一部合理的民主憲法必須包含多數決（絕對多數）或其他相對多數決的表決程序。

當基本的政治問題面臨重大質疑時，就公共理性的目的來看，光運用「在政治上合理的」這一理念，就足以做出圓滿的回答。當然，基本教義派宗教學說和專制與獨裁的統治者將會拒絕公共理性的理念和審議式民主。他們會說，民主會導向一種和他們的宗教相對立的文化，或是拒斥那些只有獨裁和專制的規則才能保障的價值。他們斷言「在宗教上為真」(the religiously true) 或是「在哲學上為真」(the philosophically true) 推翻了「在政治上合理的」(the politically reasonable) 看法。在此只需要強調：這類學說在政治上是不合理的。從政治的自由主義內部來看，已經無須再言。

Rawls 在文章開頭提到這一事實：在每一個實際社會中，不管它講理的公民多麼具有主導性和控制力，總會有許多不合理的、與民主社會不相容的學說充斥其中——要麼是某些特定的宗教學說，比如說基本教義派宗教，要麼是某些特定的非宗教的（世俗的）學說(p. 489)，比如說獨裁、專制學說，我們這個世紀提供了許多臭名昭著的例子。至於不合理的學說在一個立憲民主政制中能夠活躍，以及被接受到多大程度，這件事並沒有提出什麼新而不同的問題，儘管在這項有關公共理性的說明中，我們已關注在「合理的（講理的）」這一理念以及講理的公民所扮演的角色。不能在對待合理的學說時，用一套寬容之解釋，而對待不合理的學說時，又用另外一套寬容之解釋。這兩種情況都可以透過適當的政治性正義原則和這些原則所允許的行為來加以解決。不合理學說對民主體制來說是一種威脅，原因是，除非把立憲體制當作是一種暫定的協議，否則，它們是不可能誠心順服的。它們的存在是一種限制，使我們無法充分實現一個合理的民主社會，以及公共理性的理想和正當法律的理念。但這個事實與其說是公共理性理念的缺點或失敗，不如說是他指出了公共理性所能夠達到的成功界限。它並沒有削弱「將這理想之實現延伸至極致」的嘗試的重大價值與重要意義。

7.3 Rawls 指出《正義論》和《政治的自由主義》之間的根本差異，來總結本文。《正義論》十分明確地想要從洛克、盧梭和康德等人所代表社會契約理念，

開展出一種正義的理論，一種不會招致一般所認為的致命的反駁，並且證明是優於長期佔據主導地位的功利主義傳統理論。《正義論》希望提出這種理論的結構特徵，使它能够最接近我們對正義的深思熟慮的判斷，從而提出最適於民主社會的道德基礎。再者，作為公平的正義在該書中被表現為一種整全性的自由主義學說（儘管在該書中沒有用到「整全性的」這個詞），而書中所指的良好社會的所有成員，都肯認上述那同樣一種學說。這種良好社會和合理的多元主義之事實有所矛盾。因此《政治的自由主義》認為那種社會不可能出現。

(p. 490)是故，《政治的自由主義》考慮另外一個不同的問題：對肯認某種整全性（宗教或非宗教）學說的人，尤其是那些肯認以宗教權威（比如說教會或是《聖經》）為基礎的特定學說的人來說，怎樣才能使他們同時也願意堅持一種作為立憲民主社會之支撐基礎的合理的政治性正義觀？政治性觀念被看成既是自由主義式的，也是獨立自持的，但不是整全性的，宗教學說卻是被看成整全性的，不是自由主義式的。這兩本書並不對稱，雖然它們都具有公共理性的理念。在《正義論》中，公共理性是由一種整全性的自由主義學說所賦予的，而在《政治的自由主義》中，公共理性則是一種關於政治價值的推理方式，而這些政治價值為自由而平等的公民所共享，只要公民的整全性學說和民主政體是一致的，這些政治價值就不會侵犯這些學說的領域。因此，《政治的自由主義》裡的良好立憲民主社會是一個這樣的社會：在這社會中，佔有主導地位和控制力的公民肯認種種無法調解但卻合理的整全性學說，並依之而行動。這些學說反過來支持了那些將社會基本結構中公民的基本權利、自由和機會都標舉出來的合理的（雖然不必然是最合理的）政治性觀念。

同時參考譯文

李國維、珂洛緹、汪慶華（譯）（2005）。萬民法。台北：聯經。

活動剪影





圖為會議現場，與會人士圍繞桌子討論，氣氛熱烈，大家均投入。

與會人士均投入討論。



五. 議題探討結論

1. 政治自由的公平價值具有保證的幾點特徵
 - 它確保所有人都能公平地使用公共設施
 - 公共設施的空間有限
 - 將這種保證理解為要求某些被認為的特別重要的利益來分配基本善的要求
 - 我們應該清楚為什麼要用一種特別的方式來表示，以確保平等的政治自由之公平價值。並非因為政治生活和大家對民主參與視為最優越的善。
2. 公平正義如何能滿足「基本自由可能只不過是形式」的長久以來存在的問題？
3. **Habermas** 討論了以下議題：
 - 正義理論所必須因應的現代境況的挑戰
 - 從霍布斯到康德的哲學演變，這是 **Rawls** 理論取徑的背景
 - Rawls** 的理論取徑合理的「正義觀和「道德上真實的」世界觀各自的證成負擔
 - 對交疊共識造成的困難提出論據以支持程序主義式的「理性的公共運用」，基於人民的自主立法（**democratic self-legislation**）已包含了政治自由主義的所主張的消極自由，因此強調康德式共和主義（**Kantian Republicanism**）的觀點
4. 對這些有信仰的公民來說，如何才能使其成為投注於民主社會的成員，贊成這一社會的內在政治理想與價值，而不單只是默認政治和社會力量的均衡狀態？
5. 如何才可能讓那些有信仰的人與非宗教的人都對一個立憲政體表示贊同，即使他們的整全性學說在這種政體底下可能無法興盛，甚至衰退？
6. 何謂公共理性？對公共理性理念的第三種一般反對意見是：公共理性理念是不必要的，在建構良好的立憲民主社會上，它一點用處也沒有。它的限制和約束要能派上用場，主要是在下述這種情況：社會已經嚴重分裂，各種相互仇視的宗教結社組織和世俗團體充斥其間，每一個都拼命讓自己成為掌控政治的力量。
7. 公共理性則是一種關於政治價值的推理方式，這些政治價值為自由而平等的公民所共享，只要公民的整全性學說和民主政體是一致的，這些政治價值就不會侵犯這些學說的領域

六. 目標達成情況與自評

我們的進度是配合計畫的行程，每個月一位主讀人員及一位主要討論人，其餘的參與人員包括教授、學生及社會人士皆是討論人。在討論的過程中經常會把作者原文之意翻譯探討，也因此常常延伸更多不同的見解及不同的角度去詮釋作者之意，因此參與人員彼此獲益良多。這是一個非常有意義的讀書會，藉由它的成立在同學術領域的老師及學生不但可以擁有更多面對面的思想交流，更可以提升個人在學術界更成熟及多元的思考能力，最重要的是可以將更深更廣的知識傳授給學生。如期中報告所示，唯一美中不足的是由於時間的關係往往無法讓所有的議題得到滿意的結論，再加上一個月僅一次的讀書會常常才剛熱烈討論的議題浮上檯面卻因時間的關係而得在等待下一個月的聚會。

七. 執行過程遭遇之困難

1. 經費上的不足無法提供交通的費用是我們覺得很抱歉之處。
2. 由於牽涉 John Rawls 政治哲學觀點的論證，討論的內容較細瑣，參與的人員人數亦多，主讀者雖認真呈現完整論述架構與細緻的分析過程，每章節討論時間雖拉長至 3 小時，然而時間上仍受到限制。
3. 學校網路系統作業之故，無法產生回應對話框。由於本計畫執行均詳細記錄所有影音與電子文件，然而總計檔案量較大，原先學校網路核可使用空間不足，以致部分資料無法分享。

八. 改進建議

1. 為能更細緻地討論文獻的內容，主讀者雖多能在討論就將文件傳給參與成員，而討論的時間仍然不足，為解決此一問題，讀書會的修正做法有二，一個是增加額外討論時間，然而延伸的討論就並不是所有成員皆能參加；另一個則是僅挑選重要的部分進行討論，不過這樣的方式，由於 Rawls 的論證有其邏輯性，故有精簡地挑選部分內容來談，這有可能使部分參與的學生在沒有閱讀完全文的狀態下，可能就無法較好地跟上討論的內容。因此，未來下一年度的讀書會改為閱讀相關重要議題的單篇系列文獻，每篇文獻大約在 20-30，期待可使討論能更順利進行。
2. 有關網頁空間的問題會請學校網路組給予較大空間以上傳完整讀書會資料。

九. 統計表

| 計畫主持人：國立中興大學教師專業發展研究所王俊斌副教授 | | | | |
|---|---------------|-------------------------------|--------------------------------|--|
| 計畫名稱：「正義」的多元對話與倫理教育 | | | | |
| 研讀經典 | 研讀次數 | 教師參與人數 | 學生參與人數 | 計畫助理 |
| <input type="checkbox"/> 中文經典 <input checked="" type="checkbox"/> 外文經典 | 共 <u>12</u> 次 | 男 <u>17</u> 人 女 <u>5</u> 人 | 男 <u>10</u> 人 女 <u>10</u> 人 | <input checked="" type="checkbox"/> 兼任助理 (女 <u>1</u> 人 女 <u>1</u> 人) <input type="checkbox"/> 無 |