

教育部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重要經典選讀（二）  
：在效益論、正義論與能力取向之間】

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： 經典研讀課程

經典研讀活動

經典講座

執行單位：國立中興大學教師專業發展研究所

計畫主持人：王 俊 斌

執行期程：2010年8月至2011年1月

日期：中華民國 100 年 02 月 24 日

# 目次

- 一、 計畫名稱
- 二、 計畫目標
- 三、 導讀
- 四、 研讀成果
- 五、 議題探討結論
- 六、 目標達成情況與自評
- 七、 執行過程遭遇之困難
- 八、 改進建議

一. 計畫名稱:「正義」的多元對話與倫理教育重要經典選讀  
——在效益論、正義論與能力取向之間

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. 釐清當前新興倫理議題與教育相對因應的必要性。
2. 探討「效益論—正義論—能力取向」相關正義思想之發展脈絡與轉折
3. 選擇《Utilitarianism: For and against》、《Utilitarianism and beyond》、《John Rawls: Collected papers》、《Women and human development: The capabilities approach》、《Love's Knowledge》、《The quality of life》、《The Idea of Justice》以及其相關正義理念論辯之重要文獻。
4. 整合及促進國內教育理論研究者之跨校性的學術對話與交流。
5. 建立網站公告閱讀成果資料，提供教育學術研究之參考。
6. 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。
7. 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（二）：在效益論、正義論與能力取向之間）第二年度排訂共同閱讀 Amartya Sen & Bernard Williams (eds.) (1982). *Utilitarianism and beyond*、Samuel Freeman (ed.). *John Rawls: Collected papers*、Martha C. Nussbaum (2000). *Women and human development: The capabilities approach*. Michael J. Sandel, (2009). *Justice What's the right thing to do?*、Amartya K. Sen (2009). *The idea of justice*. Cambridge 等著作以及其它重要期刊文獻，據以對比相關正義理論的論證與立場。
2. 每次經典閱讀的安排，全程規劃為 12 篇次導讀與討論。
3. 每次經典研讀的導讀程序設計包括含以下層面：
  - (1) 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的疑異等提出問題。
  - (2) 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。
  - (3) 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。

(4) 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。

(5) 研讀進度規劃

序次	預定研讀日期	主讀人	討論人	研讀內容 (書目章節或篇次)	備註
1	99.11.27	王俊斌 老師	蘇永明 老師	Sen, Amartya K. (1982). Equality of what. In Amartya Sen (ed.) <i>Choice, welfare and measurement</i> , pp. 353-369. Cambridge / London: Harvard University Press.	
2	99.11.27.	蘇永明 老師	王俊斌 老師	Sandel, Michael J. (2009). The greatest happiness principle: Utilitarianism. in Michael J. Sandel (2009) <i>Justice What's the right thing to do?</i> , pp.21-57. New York: FSG.	
3	99.12.25	楊洲松 老師	黃藹 老師	Pogge, Thomas (2007). The first principle of justice. In Thomas Pogge (2007) <i>John Rawls: His life and theory of justice</i> , pp.82-105. Oxford / New York: Oxford University Press.	
4	99.12.25	但昭偉 老師	蘇雅慧 老師	Bernard, Williams (1973). A critique of utilitarianism. In Smart, J. J. C. & Williams, Bernard (1973). <i>Utilitarianism: For and against</i> , pp.77-150. Cambridge: Cambridge University Press.	
5	100.01.15 9:00-12:00	湯梅英 老師	但昭偉 老師	Frankful, Harry (1987). Equality as a moral ideal. <i>Ethics</i> , 98(1): pp. 21-43.	
6	100.01.15 9:00-12:00	黃藹 老師	楊洲松 老師	Sandel, Michael J. (2009). The case for equality: John Rawls. in Michael J. Sandel (2009) <i>Justice What's the right thing to do?</i> , pp.140-166. New York: FSG.	
7	100.01.15 13:00-1600	李真文 老師	蘇永明 老師	Pogge, Thomas (2007). The second principle of justice. In Thomas Pogge (2007) <i>John Rawls: His life and theory of justice</i> , pp.106-134. Oxford / New York: Oxford University Press.	
8	100.01.15 13:00-1600	蘇永明 老師	李真文 老師	Rawls, John (1999). Kantian constructivism in moral theory. In Samuel Freeman (ed.). <i>John Rawls: Collected papers</i> , pp.303-358. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.	
9	100.01.16 9:00-12:00	許宏儒 博士	王俊斌 老師	Rawls, John (1999). The law of peoples. In Samuel Freeman (ed.). <i>John Rawls: Collected papers</i> , pp.529-564. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.	



10	100.01.16 9:00-12:00	王俊斌 老師	許宏儒 博士	Sen, Amartya K. (2009) .Rawls and Beyond. In Amartya K.Sen (2009) <i>The idea of justice</i> . Cambridge, pp.52-74.Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.	
11	100.01.16 13:00-1600	林建福 老師	王俊斌 老師	Nussbaum, Martha C. (2000) .In defense of universal values. In <i>Women and human development; The capabilities approach(pp.34-110)</i> . Cambridge: Cambridge University Press.	
12	100.01.16 13:00-1600	王俊斌 老師	林建福 老師	Cohen, Gerald Alland (1993) . Equality of what? On welfare, goods, and capabilities. In Martha Nussbaum & Amartya Sen (eds.) <i>The quality of life</i> , pp. 9-29. Oxford: Clarendon Press.	

#### 四、研讀成果

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（二）：在效益論、正義論與能力取向之間）第二年度排訂共同閱讀 Amartya Sen & Bernard Williams(eds.)(1982). *Utilitarianism and beyond*、Samuel Freeman(ed.). *John Rawls: Collected papers*、Martha C. Nussbaum (2000) .*Women and human development : The capabilities approach*. Michael J. Sandel, (2009) .Justice What’ s the right thing to do? 、Amartya K.Sen (2009) .*The idea of justice*. Cambridge 等著作以及其它重要期刊文獻，據以對比相關正義理論的論證與立場。各場次之研讀成果如下：

##### （一）平等是什麼？（Equality of what?）

報告人：王俊斌（中興大學教師專業發展研究所/副教授）

文獻資料來源：Sen, Amartya K. (1982) . Equality of what. In Amartya Sen (ed.) *Choice, welfare and measurement*, pp. 353-369. Cambridge / London: Harvard University Press.

道德哲學對「平等是什麼」討論已提供許多種的答案，一在這篇文章中，Sen 將討論的焦點集中在下列三種平等觀點之上：（1）效益平等（utilitarian equality）；（2）總體效用平等（total utility equality），以及（3）羅爾斯式平等（Rawlsian equality）。他指出這三種觀點各自存的嚴重侷限性<sup>1</sup>，然而當某個觀點可以對照出

<sup>1</sup>當 Sen 提出某種道德原則會有其理論侷限之論斷時，他認為自己有必從方法論角度做更清楚的

不同觀點的可能缺失，也就是說，這三種平等觀沒有一個會是完善的，縱使企圖把這三種觀點的基礎整合在一起，我們也不可能建構出一個更適當的理論。在本文的最後，Sen 則是嘗試提出另一種平等的構想（alternative formulation of equality）：即「能力平等」（equality of capability）。

### 1. 效益平等（utilitarian equality）

效益<sup>2</sup>平等源自效益論在討論分配問題時所依據之善<sup>3</sup>的概念而來，就此而言，有關同一群人分配同一種蛋糕的「純粹分配問題」（pure distribution problem），這可以說是最簡單實例。當每個人只能從他所分到的蛋糕中獲益時，那麼每個人所分到的蛋糕份額越大，這便意謂某人獲得的效益越多。然而，隨著每一個人所分得到的份額增大，他所獲之效益增加率卻是會呈現出遞減的趨勢。由於效益論的目標是不考慮分配，而只是追求在總體利益的最大化，因此它必需要求每個人從多得到的蛋糕份額中所能夠獲得之漸增利益是相同的，即假定邊際效用（the marginal utility）是平等的。按照一種解釋，邊際效用平等意即體現著對每個人的利益的平等對待。

但是當只有有限的蛋糕能夠被分配時，狀況就會變得複雜一些。基於總體效益最大化的考量，在考量各種利益分配的可能方式時，利益獲得者與利益損失者兩者之間的邊際效用必須是相等的。也就是在這種狀況之下，它反而更為突顯以效益論為平等基礎來分配有限資源的特殊之處。如果從滿足優先原則的普遍性要求的角度來看，這正如 Richard Hare 的說法：對於所有各種不同立場的平等利益給予平等的對待，而這也正是極清楚的效益論立場。同樣，John Harsanyi 對於非效益論的批判，（顯然 Sen 的主張也是被批評的對象），Harsanyi 認為當我們面對

---

說明。在先不考慮直接訴諸道德直覺批評的情形之下，我們仍可以用兩種不同方式來提供批評的論據。一種方式是舉出一些特殊個案，藉由這些個案觀察運用某種原則的結果，以便於對於應用這個原則所會推知的結果，緊接著再對違背我們直覺的推論加以考察。Sen 將把這種批評稱作個「個案推論批評」（case-implication critique）。另一種方式不是從一般性原則來對可能的特殊狀況，而是從一般性推論至到更一般性的抽象層次。透過檢視由一個原則比起另一個原則會具有更好的一致性時，那麼此一原則自然是更根本的。這類優先原則通常是極為抽象性或者是以程序性方式來加以闡述，例如 Rawls 的「原初狀態」（the original position）便是一個典型的例子。Sen 把這個方法稱之為「優先原則批評」（prior-principle critique）。在這篇文章中，他便是應用這兩種方法來對每一種平等之道德主張提出兩種不同角度的可能評價。

<sup>2</sup>在本次報告中，我將 'utility' 譯為「效用」，而 'utilitarian' 則是譯為「效益」。

<sup>3</sup>針對 Sen 在這篇文章中有關使用 'good' 一詞的中文翻譯是有其困難，像是在效益論的脈絡中提到 'good'，它顯然除了抽象價值的分配外，它更重要的則在於處理各種實質資源或利益分配的問題，因此，若譯為「善」自然無法涵括此一概念之完整內涵，若譯之為「善品」雖較不合中文的使用習慣，但在討論效益論的脈絡中仍暫時接受「善品」的譯法；至於 Rawls 正義理論所主張的 'primary good'，因為他強調的像自由權等是抽象價值的分配，故而譯為「善」或「基本善」應是較沒有疑異的。

兩個具有同等急迫需求的人，效益論顯然不會有因人而異的考量，也就是它較能避免可能的分配不公問題。在效用性的觀點之中，它自然是排除思考有關人們各種需求的道德重要性意涵的問題。因此，對於效益平等本質的檢視過程中，效用性的評估是植基於邊際效用規模大小的考量之上，它與一個真正能享有的總體效益無關，也就是說，一個事件或行為的道德意義是以其邊際效用大小做為評斷尺度的。只是，當效用大小考量把每個實際需求的脈絡原因完全摒除時，它雖能展現出 Harsanyi 所強調的效益論優點，然而一旦以非脈絡性描述的方式來討論人際之間的效用比較，它可能可以採取為某種方式來進行恰當的分配，它也可以採取含糊的方式來進行，即可以把與分配相關的不確定脈絡因素轉變為「讓任何人都可以具有相等的概率」之附加性假設，這雖有其特殊之處，但 Sen 認為這卻同時也是效益論的問題所在。

就傳統效益論觀點而言，效用其實仍包含著可在人際間進行比較的描述性內容。也正因如此，我們自然必須明確地處理道德意義應當如何與這些描述性特質相互聯繫的問題。這樣的問題是可以分別個案推論批評或者是優先原則批判等角度提出不同的觀察。首先，John Rawls 的正義理論可以說是優先原則批評的例證，他認為在原初狀態中人們由於受到無知之幕的限制，他們自然不會得出總體效用最大的化的結果，同時 Rawls 更討論效益論者對於自由與平等的扭曲。面對 Rawls 的批評，效益論者則是反過來指出當 Rawls 無法迴避「分配」(scaling) 的問題時，他自己就變成一個效益論者。Sen 雖然一方面認為這些對 Rawls 批評的回應是不恰當的，然而他另一方面卻仍認為「原初狀態」的理論性的吸引力仍是可以抗拒的，也就是在某種特定處境下可以選擇的內容仍然是不甚清楚時，而且，在不確定的狀況下，謹慎的選擇是否能為現實生活的處境提供適當的道德判斷基礎，這一點就是更不清楚的。

一旦討論與效用分配有關的問題，一般而言，效益論的說法是不太令人滿意的。縱使只是從總體效用總和中多分得一丁點的利益，它也會被認為是過多的不公平分配。效益論主張這個現象是可以避免，也就是我們可以假設每一個人的具有同樣的效用函數來避開這樣的問題。在純粹分配問題之中，效益論者最好的做法是接受每個人獲得總體效用是絕對平等之預設，但是，在每個人效用函數相等的狀況之下，當邊際效用能夠被視為是平等的時候，我們最後也才能得出總體效用平等的結果。換言之，這種結果的平等主義是偶然性促成的，亦即這是邊際因素影響總體效用分配的結果。更重要的是，這樣假設卻往往與實際的狀況不符，假若從某一種優先性原則來看待總體效用的平等分配，這是有價值的，那麼，當每個人從同等的分配中卻仍會得出不同程度的滿足時，效益論的邊際效用平等觀，它就會處於被責難的位置之上。

事實上，認識人類之間存在的根本差異，其中的差異性確會帶來各種深遠影

響的結果，它們不僅會影響效益論有關「社會善品」(social good) 的概念，它也會影響像是 Rawls 平等觀的看法。如果人與人之間是同一的，那麼我們便可以更爲簡化像是「對於各方的平等利益給予平等權衡」(giving equal weight of the equal interest of all parties) 之普遍性優先原則的應用。若是基於對各方邊際效用平等之考量，它會帶來了一種對需求的平等對待的解釋；若依總體效用平等的考量，它則會帶來一種對總體利益同等對待的解釋，這兩種平等的立場將會是相契合的。從差異性的事實來看，人們有可能會把這兩者完全擺在對立的位置，而「對於各方的平等利益給予平等的權衡」只考量這兩個可能參數中的一個而已。

若從個案推論的觀點也可以發展出另一種不同的批判，舉例來說，假如 A 是一個跛腳不良於行的人，B 是一個生活愉悅且具有才幹的人，A 所獲得的效用（或利益）是 B 在某一個給定收入水準之下所能獲得效用的一半，那麼在處理 A 和 B 之間純粹分配問題時，與 A 相較，效益論者就會認爲不應再給 B 更多的收入。這樣一來，跛腳人 A 的處境面臨雙重的惡化：由於他在同樣收入水準之下僅能獲得較少的效益，這使得他未來所能得到的收入將會被減少。效益論必然會導致這種情況，因爲它只關心效益總和的最大化。因爲生活愉悅且具有才幹的 B 在利益生產過程的卓越表現，這也將促使較不具效能跛腳者的收入流失。

然而，上述的例子仍應更仔細討論，首先，人們並未斷言，任何一個人如果在任何給定的收入水準上能夠獲得的總體效用比較低（例如跛腳者），他所獲得的邊際效用也必然比較低。對於某些收入水準而言，確實有總體效用較低則邊際效用也較低的情況，但這並不一定對任何收入水準狀況都是如此。事實上，當收入是平等分配時，這可能會出現相反的情況。真若如此，那麼當效益論分配給跛腳者的收入甚至可能比行動能力健全者還要多，所以在這種情況下，跛腳者就成了更有效率的效用創造者。其次，在這個脈絡中，效用的描述性內容是相當重要的。顯然，如果效用的分配反映出某種道德的重要意義，那麼，希望優先考慮跛腳者的收入，可能也只能視爲賦予跛腳者收入較高的「邊際效用」，這是一種具有特殊意涵的效用。最後，個案推理批評並非是藉由某種假設來論證效益論之問題，Sen 認爲我們應該正視那些處於不利地位者之增加收入要求，而不該只依循爲提高邊際效用而提出之要求。一種體系如果對這兩種要求都給予一定的重視，那麼仍無法滿足效益論的「社會善品」的準則，因爲這種準則要求只關心後一種要求。正是由於這種偏狹性使得效益論的平等觀有其局限性。

## 2. 總體效用平等 (total utility equality)

經濟學家通常傾向把邊際和總體看作是屬於同一討論層次的，但是它們之間仍存在著明顯的差異。邊際效用本質上是一個違反事實的觀念 (counter-factual notion)：邊際效用必須是當人的收入額外多了一份時才會產生的效用。然而總效

用則不是一種假設性違反事實的概念，如果能夠增加利益或幸福的事物被視是直接觀察到的事實，那麼總效用就不是違反事實的。因此，總效用平等是一個直接觀察的問題，而效益論平等則不然，因為後者需要有一些關於在不同的假設情況下事物會是什麼樣的假說。這種對比很容易追溯到這一事實：效益論平等是總和最大化的一個結果，而這種最大化本身是一種違反事實的觀念，總體效用平等則是某種直接觀察到的量的平等。

效益論為所有效用的分配提供完整的排序方式，這種排序反映著每一個人效用總和的排列，但是，總體效用平等其實卻隱含著絕對平等 (absolute equality) 的意涵。然，Sen 認為當我們在處理非平等分配問題時，顯有更多的情況必須被討論。總體效用平等即意指：詞典式排序之「最小值最大化」規則 (lexicographic version of max-min rule / lexmin rule)。首先、總體效用平等所主張的 'lexmin rule' 其實是類比編輯詞典時依照字母順序或拼音方式排列的「詞典式排序」(lexical order)。不過在總體效用平等的概念中，顯然詞典式排序之「最小值最大化」規則，我們可以說這種觀點是與 Rawls 的「差別原則」聯結在一起的。不過在《正義論》中是以「基本善」來規範價值的先後，然而總體效用平等對於先後價值排序標準則是以效用大小為標準的。對於一個狀態下事件的善之判斷，它是根據這種狀態下處境最差者的效益水準來判斷的；但是，如果在兩種狀態處境之下，最差的人分別有相同的效用水準，那麼，接下來就必須根據最差狀況排序第二順位的效用水準來排序。如果它們也相差無幾，那麼，就要根據最差狀況居第三順位的效用水準來排序，以此類推。如果兩種不同的利益分配，在從最差狀況依次向上的全部過程中的兩種分配的效用水準都彼此相當，那麼，這兩種分配就是相等的善。依循社會選擇理論 (social choice theory) 的說法，這可以稱之為「詞典式排序之最小值」(leximin)。(Sen, 1982: 360)

顯然，所謂詞典式排序之「最小值最大化」規則，它可以說是整合了「效用平等偏好前提」(utility equality preference) 與「Patrick Suppes 律則」等兩個不同概念：

#### (一) 效用平等偏好前提 (utility equality preference)

這就像是考慮四種效用水準 a、b、c、d，由於它們的量值是依次遞減的，因此，在兩端的兩點 (a, d) 比在中間的兩點 (b, c) 顯得更不平等。由於這完全是一個只以排列為基礎的次序比較，其中 a、b、c 和 d 的具體量值實質各是多少，這並不重要。因為在總體效用平等的比較中，它只關心是否平等的問題。換言之，我們從上述排序關係便可以論證：(b, c) 比 (a, d) 優越，或者至少不低於 (a, d)，也就是說，由於 (b, c) 的分配較能因縮小因選擇所造成的差異，這樣觀點即為「效用平等偏好」。

#### (二) Patrick Suppes 律則

在二個人分配利益的狀況中，Patrick Suppes 提出了利益分配的無差異則 (indifference rule)，他認為當兩個不同決定操作選項對於某一個人利益不會有差異，或者是同一操作選項對於兩個不同對象的福利分配不會有不同結果時，那麼這便是 Suppes 的無差異規則。若用形式語句的方式來解釋這個規則，我們便可以說如果當每個人處在狀態  $x$  時所獲得的利益，這至少與他本人在狀態  $y$  時相同；或者說，當每個人處在狀態  $x$  時所獲得的利益，這至少與另一個人在狀態  $y$  時相同，那麼就必須承認，狀態  $x$  至少不比狀態  $y$  差。此外，如果嚴格來說，他們之中有一個人獲得的利益更多一些，那麼當然可以斷言， $x$  嚴格來說更好一些（而不僅僅是不比  $y$  差）。

為能維持總體效用的平等分配，各種可能的分配方法，它必須符合以下兩種條件：(1) 各種分配方法選擇要以分配者之間最小利益差異為標準；(2) 若各種分配方法選擇不會造成同一對象實質利益的增減，那麼這些分配的方法才能被納入考量。形式上，我們不難看見總體效用平等已和 Rawls 「差異原則」的意涵相近，不過，Sen 仍清楚指出總體效用平等的缺點：

- (一) 它並未注意不同分配之間是反映著怎樣的程度的差異，若以前面討論過的  $(a, d)$  與  $(b, c)$  的比較為例，假設  $(b, c)$  為  $(3, 2)$ ，那麼效用平等偏好會斷定  $(3, 2)$  兩者較趨近平等，故而會比  $(10, 1)$  和  $(4, 1)$  都好。的確，總體效用平等質本上並不會對這深究不同效益分配實際上是反映多少效益程度的差異。
- (二) 除了不關心「程度」的問題外，詞典式排序之「最小值最大化」原則，如果說是從最差處理的狀況開始排序，顯然，它根本不注意攸關最差處境者下效益分配過程，顯然，它只說「最差狀況的排序順位」，至於到底有多少人的利益受到影響，這是一個人與另一個人的比較，還是與數百萬或數十億人的比較，在這樣效益分配比較之中並不重要。

如果說效益論倍受批評之處係在於它不關心效益分配的不平等問題；同樣的，「詞典式排序之最小值」(leximin) 則是因它缺乏對效用得失的實際程度的關心，甚至忽視分配所涉及的人數而受到批評。那麼，嘗試將這兩者相互結合這是否是一種正確的解決辦法呢？顯然，一旦觸及這樣的問題，效用與道德價值之間的關係就變成一個極為重要的課題，也就是非效用 (non-utility) 因素應被放入我們的問題思考範圍之內。Rawls 在《正義論》中便曾對於效益平等與總體效用平等這一類福利主義幾近漠視實際狀況的遲鈍性提出批評：

在滿足的最大平衡之計算中，除了可能的間接相關之外，欲望是什麼並不重要。為能了獲得最大程度的滿足，我們自然要對制度加以調整；我們不會對這些欲望的根源或性質提出疑問，而只問它們是否會對總體幸福的滿足是否會有影響……因此，如果人們相互歧視，或者把減損他人自由作為提高自己

的自尊的手段，並以此來獲得快樂，那麼，在我們的考慮中，對這些欲望的滿足就必須根據它們的強烈程度來權衡，或者，無論如何要與其他的欲望放一起來權衡……。另一方面，爲了作爲公平的正義，人們會預先接受某種平等的自由原則，而他們這樣做時，並不清楚是否還有更多的特定目的……。沒有人有權利要求他人處於一種自由權受到侷限的狀態。若企圖減損他人自由並以此爲樂，這種悅愉是奠基對他人的侵害之上的，這樣做本身就是一種錯誤：這種滿足違背了他處在原初狀態時可能會同意的原則。（Rawls, 1971: 30-31）

在對效益平等與總體效用平等這一類福利主義批評之中，有關非效用因素與道德判斷之間的關聯性顯然是一個關鍵性問題。自由主義的立場傾向採取某種特定非效用的資訊，而且這種態度甚至會拒絕所謂帕累托原理（Pareto principle）<sup>4</sup>，而它顯然仍是以效用控制爲基礎的。不過，還有一些不同類型的非效用資訊，人們認爲它們具有某種內在的重要性。Tim Scanlon 近來討論了「迫切性」（urgency）與效用（或偏好的程度）之間的對比。他認爲：我們實際用於道德判斷中有關幸福的標準是客觀的，而且一個人的幸福程度也應該被看成「與個人的品味和利益無關的」。因此，無論效用是被解釋成悅愉還是被解釋爲欲望的滿足，道德判斷都會與效益論道德觀或者是福利主義道德觀發生衝突。

### 3. 羅爾斯式平等（Rawlsian equality）

Rawls 以基本的社會善（primary social goods）來說明其「正義的兩個原則」之意涵並藉此描述人們對平等的需求。這些善像是「每個有理性的人都想要的東西」，其中包括「權利、自由和機會，收入和財富，以及自尊的社會基礎。與其它的基本善相較，各種基本自由權與眾不同之處在於它具有優先性的地位<sup>5</sup>，該原則要求：在獲得最廣泛的、與其他人類似的自由相容的基本自由方面，每個人都必須享有同等的權利。第二原則則是對此加以補充，它要求效率和平等，並要根據基本善的指標來判斷其優勢之處。除非不平等的做爲能對每個人有利，否則不平等會受到譴責。顯然，不平等的例外即體現「差異原則」（Difference Principle）的意涵。根據「差異原則」，應該優先考慮增加處境最差者之利益。因此，這就導致了不是以個人利益而是以基本善的指標爲基礎來定義的「最小值最大化」或 詞典式排序之「最小值最大化」。不過，在優先考慮自由原則時，並不允許拿基本自由權來交換經濟利益和社會利益。

Sen 認爲前述有關福利主義存在的理論問題的思考，如果想要從 Rawlsian

---

<sup>4</sup>帕累托原則的說法係指當改變效益分配足以使一些人的情況變好，同時又不損及其他人的效益時，這種分配結構看起便好像是有效率的。

<sup>5</sup>Herbert Hart 對 Rawls 關於自由的優先地位的論證提出極具說服力的質疑，不過 Sen 在這篇講演已說明他中並不討論這個問題。

equality 來找尋可能的解決方法，這樣狀況可能就會有些不同。有關幸福（well-being）的客觀標準可以直接應用於基本善的指標之中，像是 J. S. Mill 不認為同一資源會獲得同等悅也是如此，這正因為我們可以根據各種善的本質來區分這些資源。此外，雖然差異原則也屬於一種平等主義，這有點類似詞典式排序之「最小值最大化」等原則，但是它卻避免詞典式排序之「最小值最大化」會受到批評，如果為能給那些只能從昂貴消費（如香檳和魚子醬）才能獲得與一般人從日常消費（三明治和啤酒）中得到同等滿足，唯一的作法就只好給予奢華消費者較高的收入。既然優勢利益不應是完全根據效用程度來判斷，而是應該通過基本善的指標來判斷的，奢華的享受也就不再是爭取得到更多收入的好理由，Rawls 針對個人對其目的應負的責任的證明也說明了這一點。

對於前述有關跛腳者等處於效用劣勢者而，我們應如何處理才可以稱得上是平等的？若依據詞典式排序之「最小值最大化」等原則，我們會在純粹分配問題的思考之中決定增加其收入，而效益平等則會決定減少他的收入。至於差異原則而言，它既不會因為跛腳因素而決定增加減少他的收入。簡言之，他的效用的劣勢將與差異原則無關。顯然，這樣的立場反而會讓這一類的狀況變成是「棘手的個案」（hard cases）。不可否認，問題可能會「引導我們去思考那些命運令人同情和足堪憐憫者之境遇，進而迷惑我們的道德感知」，雖然「棘手的個案」確實存在，但是若因此把殘疾、特別的健康需要、身理或心理缺陷的需求看作是與道德無關的，或者因為害怕犯錯誤而不加以考慮，這樣反而會導致不正義的結果。

顯然，問題並沒有在那些「棘手的個」那裡就打住，問題癥結即於基本善平等似乎也不怎麼注意人類之間的差異問題。在評價效益論平等的範圍內，在效用函數之中，人基本上是看成是相似的，也正是如此，對於效益論對總體效用最大化的關注，這自然也會促使我們朝向各種效用水準平等的方向。因此，如果人們真的是相似的，那麼效益論也就非常具有吸引力。與之相同，對 Rawls 的差異原則也存在類似基礎。如果人們基本上是非常相似的，那麼基本善的指標也許就是一個非常恰當的判斷優勢的方法。只是事實上，不論在健康、壽命、氣候、地理位置、工作條件甚至身體體型（這會影響著人們對食物量和服飾的需求）等不同向，人們似乎會有截然不同的需要。因此，Rawls 理論所牽涉的問題並非僅僅是忽視少數「棘手的個案」的問題而已，而且還包括忽略了極為廣泛而實際的困難。簡言之，純粹根據基本善來判斷人們優勢條件，但是這仍會在某種程度上漠視有關道德平等的問題。

對於基本善平等而言，Sen 地批評 Rawls 的理論架構存在某種「拜物教」（fetishism）的因素。Rawls 把基本善看作是優勢的具體體現，而不把它看作是人與善之間的關係。效益論、詞典式排序之「最小值最大化」原則，或者，一般所謂的福利主義，它們沒有這種拜物教傾向，因為福利的利益是人與善之間關係



的一種反映。例如，按照效益論，不是把收入和財富作為有形物來估價的，而要根據它們能夠創造人類幸福或者滿足人們欲望的能力來評估的。與之相反，基本善平等之所會有「拜物教」傾向，用較簡單的話來說，這是因為 Rawls 是注重人們應該擁有各種「善品」，只是他不討論縱使讓人們擁有這些「善品」，他有沒有能去行使可能的權利？他有這些利益真正能做些什麼？，這些問題皆在 Rawls 正義理論的思維之外。

#### 4. 基本能力平等 (basic capability equality)

順著本文的思考，這裡導致更進一步的問題 我們是否無法把 Rawlsian 平等和兩種福利主義觀念之平等觀整合在一起，並在此一基礎建構某一種恰當的平等理論？Sen 運用個案推論論證方式來分析此一問題，他仍以處於邊際效用劣勢的跛腳者為例，就此而言，效益論不但不會為他做什麼，事實上，效益論所給他的收入將調低於以便和他的身體條件相稱；差異原則對他也不會有什麼幫助，同樣也只會擴大其劣勢。可是，在詞典式排序之「最小值最大化」原則之下，也就是在提升總體效用平等標準之下，他就會得到較優惠的待遇。其總體效用水準較低正是他得以提出要求更多分配的基礎。不過，現在設想一下，由於還存在著其他一些使人獲得滿足的要素，因此除了身體障礙外，他所能得到的效用並不會比其他人的處境較差。這可能是因為，他生性樂觀；也許是因為他的欲望水準較低，就連只是看到天空中的彩虹就會心情雀躍；或者是因為宗教信仰使他自己相信覺得會得到來世的回報，或者他會心甘情願地承認他所得到的正是因他前世作孽應得的懲罰。重要的是，儘管他在邊際效用方面處於劣勢，但他的總體效用不會再被剝奪。這樣，甚至詞典式排序之「最小值最大化」原則或任何其他注重總體效用平等的觀念，對他再也不會有太多幫助。如果我們仍然認為，跛腳者有些需求應當得到滿足，那麼這種主張的基礎顯然既不是邊際效用較高或總體效用較低，當然也不是因為基本善被剝奪。

在各種討論「平等是什麼？」的可能論證時，Sen 認為整個這討論的架構中明顯缺少某種「基本能力」的概念：即某人有能力做某一些基本的事 (a person being able to do certain basic things)。例如，就跛腳不良於者而言，行動能力就是一種與我們問題相關的能力。除此之外，我們還可以考量其他能力：像是滿足一個人的營養需求的能力，能夠有衣物蔽體並安全處所可住，甚至是參與群體社會生活的權力。上述各種與迫切需要相關的概念，它們既不完全受效用或基本善的掌控，也不受任何企圖將兩者整合在一起之平等架構所約制。基本善由於僅關注各種可能的「善」而成為一種拜物教的形式，儘管有關各種「善」的清單所劃定的範圍非常廣泛，它包括各種權利、自由、機會以及收入、財富和自尊的社會基礎等，但是基本善關心的仍然是「善」的本身，而不是這些基本善能對人類會有什麼影響。另一方面，效用所關心的是這些事物對人類會有什麼影響，但它所使

用的衡量標準仍也只關注個人的心理反應（如偏好）而不注重他的能力。基本善與效用的結合則是仍缺少某種東西，如果可以證明，即使找不到邊際效用的論據（因為開銷昂貴），即使找不到總體效用的論據（因為跛腳者存有爭議），即使不存在基本善被剝奪的情況（因為別人有的東西他也有），也應當把財力用於消除或實質性地減少跛腳者的障礙之，那麼，出現這種情況肯定是基於其他理由。因此，對作為基本能力的需求的解釋，這種對需求和效用的解釋即已隱含某種平等的要求，而這正是 Sen 的「基本能力平等」。

我們可以把基本能力的關注焦點理解為 Rawls 對基本善關懷的擴展，即把注意力從有各種善轉向了各種善所能給人們的實際作用。Rawls 自己還是要參照各種能力來對基本善的優點進行判斷，儘管他最終以下列態度來面對各種善：關注收入而不是人們的收入能夠做什麼、關注「自尊的社會基礎」而不是自尊本身。如果人類彼此的狀況非常相近，一般來說，這並不會造成多大問題，但是，在人與人之間，從各種善到能力之的實質性轉換，顯然，基本善的平等與基本能力平等之間存在很大的差距。

當一個人真正能夠選擇或者將某個功能運作付諸實踐時，這才是真正自由，而這樣的社會條件也才是符合正義的。換言之，基本能力平等即指跨越行使能力之基本門檻的保障。然而，「基本能力平等」卻也不足以已取得理論的優越性，甚至 Sen 更不認為我們可以找到一個整全性的架構來吸納各種平等觀點的優點。他主張應採取較務實的方式，一方面表明自己只是嘗試以「基本能力平等」來縮小不同平等觀的立場歧異；另一方面更是坦白指出與基本能力平等直接相關的問題：

- （一）與其他的平等相較，縱□基本能力平等具有十分明確優點，但這並不意謂基本能力平等就足以做為道德善的唯一指引。特別當其他平等觀並不是全然與道德無關時，基本能力平等充其量只能掌握部分與平等相關之善的概念。
- （二）我們可以運用許多種不同的方式（例如類似效益性觀點的 leximin of basic capabilities；或者是類似效益論的方式來使用可能的平等概念）來編排各種基本能力的索引（index），顯然到底哪些能力應該被涵括，這是一個需要認真對待的問題。<sup>6</sup>

除了上述兩個題之外，基本能力平等似乎存在一個未被 Sen 提及的嚴肅問題，這個問題是與能力基本門檻概念有關的。這是因為當我們對某個能力的發生作用與否僅設定一個最低的門檻概念來限制時，這是不是就有可能合理化效益的不平等獨佔？或者是允許有能力者對於過度使用資源？針對這個問題，Breena

---

<sup>6</sup>有關「核心人類能力清單」必要性，Sen 後來認為根本不存在一份可以超越不同時代或能跨越不同社會脈絡的清單，如果仍認定一個理論是可以與特定社會事實與不同社會面向向完全隔開，這顯然就是誤解了「純粹理論」的本質及其作用的價值。

Holland 就曾建議在所謂滿足能力需求的基本門檻之外，應該思考制定「能力」滿足上限 (capability ceilings) 的必要性；除此之外，基本門檻又該採取怎樣的判斷標準？針對這一個問題的討論，我認為它顯然又類似於純粹分配問題或差異原則對地位最不利者的界定，Sen 當時在「平等是什麼？」一文並未就此提出討論。

(二)

## Rawls 論康德式的道德建構論

新竹教育大學 蘇永明

研讀文獻：

Rawls, J. (1999) "Kantian constructivism in moral theory", in Samuel Freeman (ed.) *John Rawls: collected papers*. Cambridge: Cambridge University Press. 303-358.

Rawls 把自己的正義論認為是一種康德式的道德建構論，本文為求周延，順便將康德的道德建構論也做呈現，以便於比較。

### 壹. 建構論與唯實論和直覺論的對比

#### Constructivism vs. Realism

#### Constructivism vs. Intuitionism

建構論與唯實論和直覺論的對比在於後兩者預設了人可以直接從現象得到真善美的判斷，且唯實論相信所有人會看到相同的現象，所以也是一種客觀論。而直覺論也是訴諸於直接與現象的接觸，不必經過論證的過程，但它不是訴諸於認知，而是情感或直覺。例如情緒論(Emotivism)。但直覺又有主觀與客觀之分。此一分類與倫理的認知主義(cognitivism)和非認知論(non-cognitivism)有相似之處(歐陽教，1986:202)。前者有效益論和理論倫理主義，主要即程序論(歐陽教，1986:210)；後者有直覺論和主情論。

Realism 是建立在現象主義(phenomenalism)的假設之上。現象主義並非現象學(phenomenology)，它是指以對象在經驗上所顯現的為準，而不再去假設有另外的本質(高俊一譯，1988:3)。所有的具體的事物都會在感官上呈現，因此，有感官經驗就等同於有實物的存在。然而，感官經驗嚴格來講只能是一些物體的形狀、顏色等。表象即使相同，它可能仍具有不同的意義。就嚴格的客觀角度而言，當我們看到一張桌子時，只能說「有四條柱子支撐，上面有平台的東西」，也就是完全只能就其物理性質來描述。當我們說它是桌子時，已加上了文化的意義，

也就是已具有主觀的成份了，因為不同文化即使是類似的東西也可能有不同的用途！或許，只要把剛剛我們說的類似桌子的東西，當成是從陌生文化考古所挖出來的物品，那就更不敢說它是甚麼用途了。以上是強調可以客觀的認知，另一方面也預設了不證自明的結果。

倫理學的建構論主張善或正義的判斷必須經過相當的論證過程才能獲得。可是，其論證的基本假設可能還是會有唯實論或直覺論的假設。例如效益論訴諸於對幸福的計算，可是幸福仍需操作化成「快樂」，雖然在將「快樂」區分為量的和質的層面來計算，但對快樂的界定等於是訴諸直覺論，不再去質疑。因此，純粹的建構論相當難，其建構的基礎仍需以一些不證自明的直覺做開頭。

## 貳. 康德的道德建構論

如果用回溯的方式來探討，康德所建構出來的就是「無上命令」(categorical imperative)，也就是「道德律」(moral law)。而他的起點是甚麼呢？是善意(gute wille)所形成的道德律，這是一個先驗綜合。由於它是為理性所確認，所以又叫做「理性的事實」(fact of reason)。此一事實是一種先驗(a priori)的直覺，不是來自於經驗，這是經由分析的(analytic)方法得來，而「道德律」是一種先驗綜合(synthetic a priori)，這是經由綜合的(synthetic)方法得來，這是康德所要的穩固基礎，但卻是等於已經掉入了循環論證(circular justification)。因為他先肯定此一事實，然後又用論證來證明說是既「先驗」又「綜合」，講的還是同一個東西。這樣繞了一圈只是在證明人有實踐理性(practical reason)。但是，為了要證明人們具有這樣的能力，卻無法用建構的方式，所以，康德仍是訴諸理性的直覺論(rational intuitionism)與道德的唯實主義(moral realism)(O'Neill, 2003:356)。

## 參. 康德式的道德建構論

康德式的建構是一種理性的建構，即要人擺脫形而下情緒的影響，純由理性的思考來決定行為的方向。照理，建構只是程序性的，也就是理性不能有固定內容，他認為理性要超越國家、教會等既有的權威。在沒有固定內容的規定之下，與能用形式的標準來判定哪些內容可以成立。而康德在不願意承認現有的權威之下，訴諸所有人的「可普遍性」(universalizability)就變成是實踐理性的最高原則，也是道德律的要件(O'Neill, 2003:360)。

## 肆. Rawls 的道德建構論

Rawls 的道德建構論相當複雜，他預設了相當多的概念，他叫做「模範概念」(model-conception)，包括 a well-ordered society, moral person, original position

(Rawls, 1999: 308-09). 這些都算是預設，必須是要在一個有秩序的社會，是具有道德能力的，而且是在原初狀況中有能力去論證的人。而爲了要使得 original position 能發揮作用，還要設立無知之幕(veil of ignorance) (Rawls, 1999: 310)。這樣一層層的建構上去。可是，也越來越失真，實現的可能性越小！

他先建構了 original position，以用來導出正義的兩原則。基本上，Rawls 必須先做許多直覺上的假設，並賦予以理性的人相當的能力，才能進入到他的 original position，並進行道德建構。因此，在 original position 中的人必須是平等、自由的，這也代表是有理性的，如此一來就把不少人排除了，如精神障礙、兒童等，他們都無法成爲其正義論中的 agent！這些 agents 應具備的兩種道德能力，一種是有能力依正義原則來行動，另一個是有能力去形成善的概念(Rawls, 1999: 312)。不過，Primary goods 的建立不是建構，是靠直覺。

整體而言，Rawls 的建構是在個種不同的 comprehensive doctrine 之間，要找出交疊共識的領域，然後只有具備公共理性的人能進入他所設定的 original position 來論辯，並找出正義的兩個原則。之後其餘的公共事務也都能按著這兩個原則來處理。這就好像設計一個很複雜的 game，但只有一部份有能力去玩。因此，他等於事先就排除了不少人，這在實用性就大打折扣。再者，進入其 original position 的人是否真的能如他所願的導出正義的兩原則，這是還有疑問的。在與康德的差異上，康德所訴求的 public 是 metropolitan，是所有人；而 Rawls 則是在有限的公共領域(O'Neill, 2003:362)。可是，當他們都用這麼複雜的論證在玩時，比者懷疑有幾個人能做得到？

### (三)

#### 效益論最大幸福原則

導讀文獻：

Sandel, Michael J.(2009).The greatest happiness principle: Utilitarianism. In Michael J. Sandel (2009) Justice: What's the right thing to do? (pp.21-57). New York: FSG.

效益主義 (Utilitarianism)<sup>7</sup>的判斷設準，在於邊沁 (Jeremy Bentham, 1748-1832) 這句名言：「求得最大多數人的最大幸福」(the greatest happiness of the greatest

---

<sup>7</sup> Utilitarianism 一詞過去常被譯爲「功利主義」，但爲避免「功利」一詞所可能帶來的負面意義聯想，因而現今傾向譯爲「效益主義」，以符合此主義核心概念在於探討道德正當性並不來自於行爲本身，而是決定於行爲結果可產生多大效益 (utility)。見林火旺：《倫理學》，五南，2004，頁 99。

number)<sup>8</sup>，或簡稱為最大幸福原則 (Greatest Happiness Principle)<sup>9</sup>。米爾 (John Stuart Mill, 1806-1873) 繼邊沁之後，提出效益主義除了注重幸福「量」的計算，主張應加權幸福「質」的考量；例如，在價值上，精神上的快樂幸福應優於物質上的快樂幸福。不管是質或量的幸福利益計算，我們需要切記，效益主義不同於倫理利己主義 (ethical egoism)，所考量的不是行為者自己利益的最大化，而是「社會大眾」利益的最大化 (maximum of utility)。桑德爾在課堂上，喜歡講故事—提問—反駁—再提問的方式。下面是第一則故事：

【故事一】1884年，船上的4個成員在海上遇難，靠著一條救生船存活下來，分別是船長Dudley，兩名船員Stephens和Brooks，以及17歲的孤兒Parker。第二十日，Dudley和Stephens決定殺死Parker。Dudley拿著小刀插進Parker的頸靜脈。四天船員靠著Parker的肉體和血液活下去。殺死Parker的第四天早上，一艘德國船隻救起這三個人。回到英國後他們接受法庭審判。

桑德爾提問：如果你是陪審團成員，你認為這些活著的船員是否有罪？

【故事二】集中乞丐 (頁23)

【故事三】將基督徒丟向獅子 (頁25)

【故事四】酷刑正當化？ (頁26)

【故事五】快樂城市 (頁28)

依此，桑德爾總結了後人對效益主義的批評，第一，個人的權利。效益主義不尊重個人的權利，只關心社會滿意程度的加總，往往犧牲了少數人的偏好。不能以

---

<sup>8</sup> 邊沁在1776年《政府片論》(A Fragment on Government)文中宣稱：「最大多數人之最大幸福是衡量對錯之依據」(It is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong)。見McMahon, D. M. (2005) *Happiness: A History* (p.212). New York: Atlantic Monthly Press. 效益主義的幸福，基本上是考慮人的趨樂避苦的傾向。

<sup>9</sup> 參見Mill, J. S. (1998) *Utilitarianism* (edited by R. Crisp). New York: Oxford University Press.；或見Moore, G. E. (1903) *Principia Ethica* (pp. 106-107). Cambridge: Cambridge University Press. 然而，「最大幸福」與「最大多數人之最大幸福」二者內涵若仔細探究，可能引出不同結果而有衝突。前者是全體之最大幸福，所以可能看全體之平均效益 (average utility)；後者除全體最大幸福，還是顧及此幸福是落在最大多數人身上，所以還須注意分散或分配之問題。有關二者區別，可參見Lebacqz, K. (1986) *Six Theories of Justice: Perspectives from Philosophical and Theological Ethics* (pp.25-27). Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.

多數人的幸福凌駕於少數人權利之上。第二，不存在單一的測量幸福的標準。效益主義聲稱提供了一種道德科學，能夠測量、加總和計算幸福。政府企業盛行的成本-效益分析實際上體現了效益主義的邏輯，試圖把各種成本和效益都用貨幣來衡量，然後比較兩者得失，以資決策。然而，真的可以把一切轉化為單一貨幣標準嗎？

【故事六】一家叫 Philip Morris 的煙草公司，在捷克有龐大的生意，於是委託一家公司做研究，就吸煙決策進行成本收益分析。結果發現：如果政府鼓勵更多公民吸煙，因吸引患病的人增加，政府對醫療投入就要增多；但另一方面，也因吸煙而更多早死的人，政府不用支付他們醫療金、養老金，以及給老人的住房補貼等費用。捷克政府的公共財政將有 1.74 億美元的淨收益。考慮到節省下來的醫療金、養老金和住房費用，對於那些因吸煙而早病死的人，政府從每個人身上可以節省超過 1200 美元。

【故事七】Pinto 是福特公司一款小型車，當時十分受歡迎，但它的油箱設計卻有缺陷：油箱在車的背後，一旦被後面的車撞到，Pinto 容易爆炸。有不少人死且嚴重受傷。福特公司被告上法院。結果發現，福特公司早知道油箱設計有問題，公司還早做過成本收益分析，發現 Pinto 車上每增加一個零件，成本就要增加 11 美金。這麼做，總計 1250 萬輛車，共要花費 1.37 億美金。他們還計算另一種情況：對於 Pinto 車發生事故，假設死亡 180 個人，每個死者 20 萬美金賠償；180 人受傷，每人賠償 6 萬美金；加上公司更換 2000 輛車，每輛 700 美金維修，全部費用僅 4950 萬美金。依此，福特決定不為 Pinto 車油箱安裝保護裝置。

【故事八】老年人價值打折

【故事九】心理學家桑代克試圖證明統一價值之效益計算是可能的。即將所有商品，所有價值，人類所有的關注，都轉換成統一的度量。他通過問卷調查發現，人們對於那些痛苦的、難以忍受的事情都有個一個心理價格，比如給多少錢你願意敲掉自己的上顎前門牙（4500 美元）？給多少錢你才願意吞掉一條 6 英寸長的蚯蚓（10 萬美元）？給多少錢你願意終生待在堪薩斯的農場裏（30 萬美元）？他的結論是任何希望和滿意都有一個量，都可以加以衡量。

【故事十】限制女子宿舍留宿男生

米爾（John Stuart Mill, 1806-1973）試圖將效益主義演算擴大和修改，以容納人道主義關懷。面對上述兩種批評，米爾在《效益主義》一書中作出回應，試圖增加人性的考慮，減少算計，以挽救效益主義。米爾引入獨立於效益之外的人類尊

嚴和個性的道德理想，免於「把一切簡化為幸福和痛苦的粗糙算計」的指控。

首先，明確闡明個人權利是「道德最神聖且不可分割的一部分」，在不傷害他人前提下，每個人可以做任何他想做的事情——個人權利的獨立是絕對的，無論是他自己的身體還是他的思想。效益主義與個人權利並不矛盾。效益主義著眼於社會長遠的利益，而尊重個人的權利，長遠來看，最終會最大化人類的幸福。為著大多數人而壓制少數自由思考的異見者，可能會最大化今日的效益，但是長期而言，會惡化社會整體福利。理由如次：第一，異見者的觀點可能是對的，或者至少部分是對的，異見者的觀點可以糾正錯誤的主流觀點；第二，即使異見者的觀點是錯的，對立觀點的存在有助於防止教條主義或偏見的形成；最後，一個強迫所有人遵循統一觀點的社會會喪失活力和進步的動力。

關於幸福的測算，米爾與邊沁觀點不同。邊沁不判斷幸福的高下，聽 Mozart 還是 Madonna，讀柏拉圖還是 Penthouse，悉聽尊便，誰也沒權利判斷高尚還是低下。幸福的差異在於量而不在於質。米爾則認為幸福是有質的區別的，是有高低之分的，某些幸福更有價值更值得追求。儘管我們常常抵受不住誘惑，放縱自己沉浸於低級享樂之中。但是這並不代表著我們不知道幸福的高下，高級的幸福要求更高的智力投入，而對痛苦的感受則益發深切。每個人，不同程度地擁有，對自由的熱望，對獨立的追求，對尊嚴的嚮往。「作一個不滿足的人，勝過一隻滿足的豬；作不幸的蘇格拉底，勝過作一個滿足的傻子」。

對邊沁而言，效益主義者區分較高和較低的樂趣，依據強度及持續性。米爾提出效益主義除了注重幸福「量」的計算，主張應加權幸福「質」的考量；例如，在價值上，精神上的快樂幸福應優於物質上的快樂幸福。所以禁止將異教徒丟給獅子、禁止鬥雞鬥犬，不必是因為殘忍或違反受害者的權利，而可以解釋成是屬物質上、品質較低的幸福，不是一個文明社會所應提倡之娛樂。我們知道哪些幸福要加權其「質」的考量？米爾指出有個測試，那些對兩者都有體驗的人會偏好哪一個，那就是更為渴望的樂趣。

桑德爾課堂上做了一個測試，給出了三段視頻短片：《世界摔角》、《哈姆雷特》，以及《辛普森一家》。你最喜歡哪一個？大部分學生選擇《辛普森一家》，其次《哈姆雷特》。但問第二個問題，哪一個短片具有更高的快樂體驗。這一次是莎士比亞。

桑德爾認為米爾實際上已經偏離了效益主義最初的前提，人們真實的欲望不再是判斷幸福的唯一基礎。人類理想的尊嚴獨立於欲望成為標準。高級幸福之所以高級不是因為我們想要，而是因為我們認為它們更高級。哈姆雷特是高雅藝術不是因為我們喜歡哈姆雷特更勝於辛普森，而是因為哈姆雷特要求更高的智力投入，



使我們之為人更完整。

邊沁於 1832 年去世，享年 85 歲。在邊沁死之前，他留給自己的是一個關於效益主義的問題：一個死人對社會還能產生什麼效益？他說，一種用處就是把屍體捐到解剖學的研究中去；然而對於一個偉大哲學家來說，更好的效益就是保留他當時的容貌以激勵後代的學者們。如果現在你去倫敦，仍然可以拜訪他。按照邊沁的遺願，他的屍體被保藏並展示於倫敦 UCL 大學。他至今仍待在大學的一個玻璃櫥窗裏，蠟製頭像，身穿當時的服裝。

(四)

台北市立教育大學教育系 但昭偉  
讀書會摘要

#### 一、Introduction

1. Williams 反對效益論。由於效益論有不同的種類，他反對的效益論是結果論的效益論，直接的效益論及強調幸福的效益論。
2. 所有的 Utilitarian 均具結果論性質(consequentialist)，但效益論只是一種結果論(以幸福為核心的結果論)。結果論的定義(p.79)：結果論主張，所有行動的道德價值繫諸於行動的結果，我們的行動、社會組織、法律或有系統組織的社會活動(practice)的正當性全然繫諸於他們的結果。
3. 強調效益論是重視幸福的，主要是強調行動之價值在於行動能增加或強化幸福(幸福取得的最大化)，這裡的幸福(或效益，utility)主要是指欲望或喜好的滿足，而不是快樂的感覺(sensation of pleasure)。在 Williams 的用法中，Utilitarianism 就是 eudaimonistic consequentialism。(ideal utilitarianism 關心的就不完全是幸福，也關心其他價值，如真。)
4. 所謂直接的效益論(direct utilitarian)指的就是行動的效益論(act-utilitarianism)，與規則的效益論(rule-utilitarianism)有別，關注的是能產生效益的具體行動，而不是有效益結果的或有組織系統的社會活動(practice)。
5. Williams 認為，作為一種關照 human action 及 morality 的系統，效益論沒有辦法安置我們所看重的一些價值，如 justice 及 integrity，這是因為 utilitarianism 對 human desire 及 action 的看法流於短淺(superficial)。

#### 二、The structure of consequentialism

1. consequentialism 的核心理念是：唯一有內在價值的東西是事物的狀態(state of affairs)，所有其他事物(如 action)的價值繫諸於它們是否能引發或促成有內在價值的事物狀態。

如此的認定會有二個困難。一是所謂「有內在價值的事物狀態」可以涵括許多的東西，甚至 Kant 理論中的「基於義務所採取的行動所形成的事物狀態」都可被認定為有內在價值的事物狀態。另一是所有的「行動」都可能被排除於「有價值的事物狀態」之外，因為有些行動之所以被採行是它本身

有其內在價值，我們從事該行動是爲了它的本身。如此的認定可以讓我們更進一步的了解「正確行動的概念」(the notion of the right action)與內在價值的關係。對直接的效益論而言，「正確行動」是一個最大化的觀念，「正確行動」是能促成內在價值最大化的觀念。(行動之正確與否在於其之是否能促成內在價值的出現。)

2. **consequentialism** 與 **non-consequentialism** 最大的不同點在於前者認定行動之正確與否，繫諸於它所導致的「事物的狀態」是不是優於當事人可以達成的其他事物的狀態；後者則認爲一個「事物的狀態」之所以優於其他的事物狀態，正在於前一個事物狀態是由某一正確的行動所達成。
3. 假如行動之正確與否繫諸於該行動之是否能產生具有價值的事物的狀態，那麼行動者本人(之是否道德)就可與他(她)所採取的行動脫勾。因爲一個人也許在無知的狀態下採取的行動恰巧導致了有價值的事物的狀態，而他之所以採取了該項道德行動並不是源起於他的自我。相對的，一個人也許在深思熟慮、謹守所有道德規則之下的行動產生了惡果，那麼這個人與不好的事物的狀態也沒有關聯。**Williams** 試圖說的是：在 **consequentialism** 的架構中，我們的人格、自我或主體並不是「道德評量」的對象，「我們」可以與我們行動產生的結果完全無關。
4. **Williams** 認爲，**consequentialism** 忽略了 'the idea of the unthinkable' 也是一個道德的項度。在我們的生活中，不管是在什麼情況之下，有些選項絕不會納入我們的道德推理之中；若我們花心思去斟酌那在道德上根本就不應被視爲選項的事物，我們就根本是瘋了。

### 三、Negative responsibility: and two examples

**Williams** 在這裡用兩個例子來說明 **consequentialism** 忽略了道德行動者的 integrity。

1. **Williams** 先指出，由於 **consequentialism** 在意的是事物的狀態，而不是什麼樣的行動會導致那好的事物的狀態，所以 **consequentialism** 對於事物的狀態是否源自於我的作爲或源自於因爲我的緣故而引發出的他人作爲(包括因我的允許、鼓勵或給予機會而產生的他人的作爲)並不在意。**non-consequentialism** 就會在意行爲所導致的結果究竟是由當事人而發或因爲他人的干涉而發生。
2. 因爲上述的認定，**consequentialism** 就可以主張當事人對事物的狀態負有消極的責任(negative responsibility)。也就是說一件事的發生不管是因我主動作爲而發生，或因我的允許(或我的沒有作爲)而發生，我對這件事都負有責任。(p108 的說明。假如我知道我作了 X，O1 就會發生；而假如我不做 X，O2 就會發生；在 O2 比 O1 差的狀況下，假如我有意的不去做 X，我對 O2 的發生就負有責任。)
3. 兩個例子來說明 **consequentialism** 及消極的責任。

例一，George，倒霉的新科化學博士，工作難找，已靠太太多年，也有孩子須扶養，現在有位較資深的前輩某甲找上門來，要 George 到一家實驗室

做生化武器的研發，George 不想接受，因為他向來反對生化武器。某甲則回應道：George 的拒絕不會讓實驗室停止運作，何況如 George 不做，有一個 George 的朋友會做，他對生化武器的研究向來沒意見，甚至會比任何人都會有工作上的熱忱，也就是看到這一點，才找上 George。在 George 的太太對研發生化武器也不反對的情況下，George 該怎麼做？

例二，Jim 是個外國人，在南美做研究。他到了一個原住民部落，剛好碰到當地一場騷動後的場景。二十個印地安人站在牆邊，他們的前方站了幾個軍警。這些印地安人是在騷動之後隨便抓來的。軍警中的隊長向 Jim 說明，因為 Jim 是遠方來的客人，為了對他表示尊敬，可以讓他殺一個印地安人以示儆戒，然後放掉其他人，假如 Jim 拒絕，那麼所有現場被捕的印地安人都會被槍決。在別無轉圜餘地，許多村民又流露出央求眼神的情況下，Jim 應該怎麼做？

4. Williams 指出，效益論者面對這二個困境時，會認為 George 該接下那工作，而 Jim 該殺掉一個印地安人。對效益論者而言，這樣的答案很明顯的是對的。但 Williams 問，為什麼這樣的答案很明顯的是對的？另外一個問題是：效益論者在這裡沒有考慮到 integrity 的問題。Williams 指出，我們一般人會認為我們應為我們所做的負起責任，我們對別人的作為沒有責任，效益論卻不這麼想。效益論之所以忽視 integrity 的問題，是因為效益論在一個人在意的工作(project)及其行動的關係上沒有恰當的主張。

#### 四、Two kinds of remote effect

1. 在上兩例當中，Williams 提及效益論的答案：George 應該接受實驗室的工作；Jim 應該殺了那名印地安人。Williams 在此指出，若計算短期效益，效益論者的答案的確有些道理，但若去計算長期的效益或較不顯眼的效益，答案可能就不一樣了。如在 George 的案例中，其他可以放進效益計算的還有：接受那工作之後對 George 個人的影響為何？其他人知道了 George 的決定會以什麼眼光來看 George？接受了這樣的工作會不會影響到 George 而後的生涯發展.....
2. 除了上述各種長期效益的考量，Williams 指出，兩種理應是效益論者也經常討論或納入計算的。一是心理的效益(psychological effect)。在前面兩個例子中，George 及 Jim 的決定勢必會影響到他們的感受(feeling)，而他們的感受想必不好，若把他們的感受計算在內，他們最初的決定也許就不是正確的（但假如 George 及 Jim 是 utilitarian，他們在第一步根本不會有壞感受）。但 Williams 在此把心理的感受看作是一個特殊的東西(pp.103-104)。這種感受代表的是我們與這世界的道德關係，假如效益論者不看重這種感受，把他看作是外在於我們道德自我的東西，那麼我們也就會失去我們的道德的自我，我們做為人而有的 integrity 也就失去了。
3. 第二個該考慮的效應應是「前例效應」(precedent effect)，也就是前人的作為對後人有示範的作用，後人也會效法的效應。但這個效應在所述 George 及 Jim

的例子中都沒有什麼特別的意義。

#### 五、Integrity(人格的完整性)

有兩點值得注意。

1. 追求 happiness 固然是我們生活中重要的事，但我們人生還有其他重要的事，其重要的程度與追求幸福相當（如我們有政治上的信念，如反生化武器；道德上的信念，如反對死刑）。我們人生中有許多的作為也是基於如此的信念而來。效益論者很難否定我們有這樣的信念，也很難否定這些信念的實現是幸福的一部分（即使這些信念的實現與幸福沒有什麼關係）。效益論者的基本信念（促進最大的福祉）並不意味每個人的作為都是追求幸福的作為。
2. 在我們的生活中，我們有些強烈的信念(commitment)，(廣義的)幸福與否端賴這樣的信念是否會實現。這些信念不是可以用「量」來估計的，反應的是我們的道德自我，我們不可能把這樣的信念當作是可交換或可放棄的信念，這種信念也不能納入我們的效益計算。效益論者往往忽略人類生活的這個層面。

#### 六、The indirect pursuit of utility(略)

##### 七、Social choice

1. 效益論不僅是倫理學理論，也是一套政治主張，可以作為政治或社會決策的指導原則。作為政治或社會決策的原理原則，效益論的優點是它的單純(simplicity)，但 Williams 認為效益論忽略了「正義」的要求。
2. 作為一套決策的依據，效益論起碼有下列的問題：
  - 2.1 個人的福祉有測量上的困難。在面對二個政策能產生同樣的效益，但甲政策照顧到了所有被影響的人，乙政策卻只照顧到少數人，效益論者會認為兩個政策一樣好，一般人卻不會如此認為。
  - 2.2 每個人認定的福祉之間很難比較，很難放在同樣的量尺上來做量化的處理，也很難彼此替換(樂生療養院的住民在乎的是熟悉的生活環境，大家在乎的是交通的便利)。效益計算的困難，使得政策的決定會犧牲掉一些人所看重的福祉。
  - 2.3 一群人也可能會過著某種不看重幸福追求的生活方式(就像在第五小節中的個人一樣)，對他們而言，幸福的追求不是最重要的。他們的生活觀使得他們不會看重效益的計算。

(五)

## Equality as a Moral Ideal

Harry Frankfurt

導讀：湯梅英

P21

A：你的孩子好嗎？

B：要看和什麼比？

（作者藉此點出一般人所認為的好不好，多半經由比較而來。若是「比上不足，比下有餘」，就可能滿足自己既有的；但比較也可能陷入「別人有我也要有」的迷思，由相互比較產生不足感，而心生不平。）

## I. 前言

經濟平等主義者認為每個人都希望有相同數量的收入和財富（簡言之，即為「金錢」）<sup>1</sup>，無可否認，有些情況無法達到此種標準，大家也能接受；畢竟，防止或矯正不平等的差異，可能涉及過高的代價。但是，許多人認為經濟平等本身具有道德價值，因而致力於平等理想的達成，並視為重要的優位性<sup>2</sup>。

然而，Frankfurt 認為經濟平等並非具有特別的道德重要性。有關經濟資產的分配，從道德的觀點而言，重要的並非在每個人都要相同（the same）而是要足夠（enough）。如果每個人都足夠，就不會管誰多誰少的問題，也不會有道德的負擔。因此，Frankfurt 提出「充分原則」（the doctrine of sufficiency）替代平等主義<sup>3</sup>。

P22

Frankfurt 認為雖然經濟平等本身並無道德重要性，但不表示要迴避平等議題。實際上，不論政府或個人都基於良好的理由，處理經濟分配的問題，以符合平等標準，並關注如何增加經濟分配平等的程度，但並非直接規範人民擁有足夠數量的金錢。即使，平等並非具有如此的道德重要性，但是平等的社會政策，自會提升平等程度，讓人享有重要物品以避免不均。甚至，追求平等就可能達到充分的成果（the achievement of sufficiency）。

雖然不必然要反對平等分配，但誤以為關注平等具有強大的道德理由，並

---

<sup>1</sup> 經濟平等主義（簡稱平等主義）可視為在金錢分配上應無不平等的原則。「分配」一詞可指擁有的一種形式或是分配的活動，在這兩種意涵下，就評估分配的標準而言，會有明顯的差異。因此，可能接受金錢數量的不等，同時，卻不贊同金錢分配的不等。

<sup>2</sup> 因此，Thomas Nagel 認為：「為維護經濟平等，必須保障政治、法律和社會平等...[並不是]維護平等本身—泛指擁有利益的平等。然而，後者是重要的道德觀念，足以提供支持經濟平等的合理性。」

<sup>3</sup> 在此聚焦於金錢分配的平等標準，以便討論充分原則。當然，許多平等主義者認為經濟平等並不比其他事物的平等重要，如：福利、機會、尊重、需求滿足。實際上，我所討論的經濟平等主義及充分原則可應用於其他方面，但本篇重點不在其應用範圍及對平等主義的其他批評。

非全然無害。反對平等主義的論點，通常認為平等與自由相互衝突，例如：假設讓人自己決定，無可避免會引起收入、財富的不平等，因此，只有在壓迫下才能達到並維持金錢的平等分配。不論平等和自由之間的爭論如何，經濟平等主義已產生另一個關乎基本道德重要性的衝突。

由於對平等本身的關注，所以對收入或財富的滿意程度，並非基於自己的興趣或需求，而是在其他經濟利益強度。因此，平等主義忽視個別天性和個人對環境需求的差異，卻以無關自己生活特質的計算標準，做為經濟扶助的水準。畢竟，別人經濟資產的規模和某人是什麼樣的人，兩者之間毫無瓜葛。對於經濟平等的關懷，卻將其本身視為所欲達成的目標，使人無意探索自己真正在乎、滿足的事物，這卻是達成理性選擇的經濟目標核心。總而言之，誇大經濟平等的道德重要性，其實是轉移焦點，反而有害無益。<sup>4</sup>

別人的經濟條件可提供資訊，作為是否達到一般水準的判斷，更重要的是，可從經濟狀況瞭解個人對於自己認為合理、重要的經濟需求所作的努力。個人所需的金錢，可能會依據別人所擁有的金錢數量而定，而金錢又伴隨權利、聲望或其他利益。因此，多少錢財才算足夠，不能以滿足個人想要的種種欲望來決定，而應評估滿足個人所需的資源，以此觀點而言，重要的不在於富裕程度的比較。所以，只有關乎其他重大利益，是否平等的評估才顯得重要。

經濟平等主義的錯誤，在於對經濟慾望的過度關注，而不考慮此欲望是否合於自身的需求，對個人是否重要。此種只重視經濟地位的比較，使得平等議題在今日的世代失去道德的指引而流於膚淺。

P24

平等思想的盛行，還有另一種缺失。亦即，重視平等不僅忽略其他更重要的道德議題，更可能忽視一些複雜卻基本的哲學思考，因而無法深入了解平等的意涵，及所引發的觀念探索。畢竟，計算每個人享有相同的數量，比決定個人需求究竟多少才算充足要簡單得多。其實，充分的意涵並非一目了然、不證自明之理。因此，本文目的在於系統探究充分概念所引發平等主義在分析和理論上的爭議，而彰顯受到平等主義掩蓋的充分原則之重要性。

## II 經濟平等主義之誤謬

企圖建立經濟平等主義重要性的論點很多，有些認為社會成員的友善關係是必要的目標，而平等則是達成目標所不可或缺。有些則認為應避免經濟利益分配的不平等，因為可能導致其他許多不必要的差距，例如社會地位、政治影響力以及各

---

<sup>4</sup> 可能有人認為將平等視為重要的社會理想，並非無關乎個人平等的追求。實際上，個人致力社會平等的追求，不會比關注自己的經濟情況迫切，然而，不可否認，除非個人享有經濟平等，否則很難將經濟平等視為社會的重大成就。

種機會。以上兩種論述均重視經濟的平等，以確保某些非經濟條件的不平等。因此，平等成爲一種期待的社會良善，甚至平等主義超越其他而具有優位性。兩種論述皆將平等視作攸關其他不平等的根源，其實並非必然如此，也無法因此認定具有重大的道德價值。

針對經濟平等，另一種相當不同的論述係基於邊際效益遞減原則。認爲平等是必要的，因爲經濟資產平均分配會加大集體效益。<sup>7</sup>（依邊際效益遞減原則，既然多出來的效益已減低，不如分給其他人讓每個人都有，反而加大集體效益）。此論點的假設有二：（a）每個人使用金錢的邊際效益遞減並無差異（b）每個人運用金錢或金錢可購滿物品的效益都相同。所以，徵收那些邊際效益遞減的人分給較窮的人，可降低不平等並增加整體效益。

事實上，上述 ab 假設均爲錯。即使集體效益本身是重要的社會道德目標，也無法合理推論金錢的平等分配具有類似的道德重要性。

很明顯地，假設 b 的誤謬是，不同的人運用金錢的效益並不相同。有些人因爲生理、心理或情緒的問題，使其滿意程度受到限制，所以，每個人運用金錢所產生的效益各有不同。即使沒有特別原因，有些人就是會比他人容易滿足。如眾所周知，如果花費固定，所得到的效益也會因人而異。

P26

假設 a 認爲金錢邊際效益會持續遞減，實際上，某些物品的邊際效用趨於遞減，並非基於理性原則，而只是心理的推論，例如，人們常因感官重複受刺激而失去新鮮感。因此，許多事物一旦重複就成爲例行公事，而失去酬償的價值。

期待金錢邊際效益遞減其實大有問題。俗語說：金錢萬能。人們對於金錢並不會發生邊際效益遞減的現象，反而是多多益善。即使錢所購買的物品產生邊際效益遞減，並不表示對消費或金錢本身也失去興趣。因爲金錢可以買到未曾擁有的物品或所享有的新鮮感。

此外，對某些物品的使用效益而言，可能愈久愈好，愈用愈順手，並非在初期即享有歡愉之感，如此，邊際效益並非遞減反而增加。

### III 邊際效益遞減之誤謬

邊際效益遞減並非邊際單位所致，而是因爲這個單位在較後的順序。邊際效益增加也是一樣，因爲邊際單位所提供的效益大於之前所得到的。但金錢則非關順序。累積金錢，如同暖身，在順序過程中某個關鍵點會產生之前所沒有的能力或效益。

有時候，存錢可能比花錢更值得，因爲所存的錢可能讓人跨越「效益門檻」，而得到更大的效益。如果要存錢買東西，最後存的一塊錢，比之前存錢的效益更

---

<sup>7</sup> Nagel 認爲依邊際效益遞減原則會加大集合效益，基於此種論點而建立經濟平等的道德重要性。

大，因為跨越原有的效益門檻而產生巨大的變化。

（如原先只能買二手車，存夠了錢就可以買新車，最後存的一塊錢因跨越效益門檻，其效益大於前面所存的錢。又例如：搜集成套的物品，完成收藏的最後一項目跨越效益門檻，其效益大於前面所有項目，雖然所有項目對完成收藏都有效益，但完成收藏本身亦產生效益，這是最後蒐集的項目產生跨越效益門檻所致）

P28

對理性消費者而言，所購買的東西一定具有最大效益（所以貨比三家），所以 Abba Lerner 提出「收入邊際效益遞減原則」，個人會將收入花在使自己最滿意的物品，因此，即使收入增加，所購買的物品並不會比原先的更有效益。Lerner 以收入  $n$  元購買物品  $G(n)$  的效益和其他應買而未買的物品比較。理性消費者應認為  $G(n)$  會比其他物品帶來更大滿足。Lerner 因此推論，如果額外多的  $n$  元，消費者只能買其他比  $G(n)$  少效益的東西，如同邊際效用遞減原則，而產生收入邊際效益遞減。

作者駁斥 Lerner 的觀點，因為個人從某物品所得的滿足，可能因為其他物品而有相當不同的差異。例如：奶油與爆米花兩者，如果一個人的錢只夠買一樣，則有優先順序，如果消費者喜歡奶油爆米花，但他的錢只夠買爆米花或奶油，他決定選購爆米花，雖然爆米花似乎比奶油好，卻都不是消費者的最愛。如果收入增加讓他也許可以買奶油，不僅可以享用奶油和爆米花，更可享受兩者組合的奶油爆米花，因此所得的滿足大於二者分開的加總，也就是門檻效益。Lerner 假設收入增加所購買的額外物品  $G_i$  的效益會少於  $G(n)$ ，因為原先買  $G(n)$  時已考慮不買  $G(i)$ ，所以  $G(i)$  不會高於  $G(n)$  所帶來的滿足。但是如果收入是  $(n+i)$ ，消費者可以買當初無法買的東西，可能既非  $G(n)$  亦非  $G(i)$ 。只有  $n$  元，沒有買的東西，並非是消費者所排斥，可能因為太貴或其他理由，因此無法比較買  $G(n)$  或  $G(i)$  對此人的滿足、喜好或優先順序。

P30

應考慮以下兩種可能：1. 如果收入是  $n$  元，理性消費者寧可不買  $G(n)$  而存錢，等到存了  $i$  元去買  $G(n+i)$ 。顯然，暫緩購買  $G(n+i)$  並不表示消費者認為  $G(n+i)$  較  $G(n)$  差。2. 如果不存錢，而花光所有錢去買  $G(n)$ ，也不表示消費者比較喜歡  $G(n)$ ，也許他認為不可能存到足夠的錢，所以先買可以買的東西。

此外， $G(n+i)$  的效益可能不僅高於  $G(n)$  或  $G(i)$  的效益，也可能高於兩者效益的總和。亦即，消費者得到  $G(n+i)$  就可跨越效益門檻。因此收入增加  $i$  元確實大於  $n$  元的效益，即使  $i$  等於或小於  $n$ ，理性消費者的收入也不會降低邊際效益。

#### IV 平等分配原則的迷思

前述討論顯示平等分配並不會加大集體效益，甚至，因為門檻效益，平等分配原則還可能降低整體的效益。例如：有十個人生活，每人需要 5 單位物資才能存活，



但總共只有 40 單位，如果每人平分 4 單位，結果全部人都會死。在此情況下，如何堅持平等分配原則？將有限物資救活八人可能較為合理。

即使非關生死存亡，也會有效益損失的情境。平均分配資源會降低集體效益，只因許多人被迫降低效益門檻，卻不能保證此一補償舉動可以提高其他人的門檻。

P31

因此，在資源匱乏下，平等分配可能不符合道德原則。面對匱乏的另一種分配方式是盡量讓多數人足夠，此種替代方案尤其重要，當有限資源類似前例的食物或藥品，足夠資源卻不可避免產生損害。亦即，如果降低食物或藥品的門檻就會造成死亡。如果前例的物資有 41 份，提供八人足夠的資源外，還留有一份未分配應該怎麼做呢？

「只要有人不足夠，就不該有人比其他人多」這是前例留下一單位不分配的錯誤。當資源有限不可能讓每個人都足夠的狀況，平均分配將導致災難。另一種主張「只要有人不足夠，就不該有多於足夠」。如果這種主張正確，前例中多出的一單位，就應分給兩個未分配到的一人身上。但即使其中一人拿了多出來的一單位，也無濟於事，因為需要 5 單位才能活命。所以，不能說一個人擁有一定數量的生存資源，就比那些擁有較少數量的人過得好，有時甚至可能會更糟。例如，需要五劑量的藥物才能治病，只有一劑量則可能有害而無益。雖然有一份糧食可能比沒有的人活得久一點，但也可能要承受終將餓死的煎熬。

P32

當然，有必要設定優先順序，先協助那些需要的人，但是，將多餘資源分配給不足者，不一定能真正改善那些人的狀況。那些低於效益門檻的人，不必然受惠於額外的資源而接近門檻。重要的是達到充分足夠的門檻，而不是接近，否則不僅無益更可能有害。（如貧窮救助帶來的標籤效應）

雖然接近門檻也會累積效益，終究可能達到門檻。但是作者的論點在於，額外的資源並非必然有助於不足者。因此，道德上應接受有些人擁有多於足夠的資源，有些人則可能不足。

（即使個人使用物品的邊際效益遞減，分給別人，不一定能增加集體效益，因為所分配的可能並非其所需，甚至強迫其接受。例如：對於偏遠地區或弱勢族群的補助措施，不一定是他們所需。因此，依據邊際效益遞減原則，以增加整體效益，並不符合道德重要性。）

## V 平等主義的迷思

平等主義多半訴諸道德直覺而非理性論證，認為經濟不平等就是不對，許多人也視為理所當然。對於經濟不平等的現象，為何感到良心不安呢？其實，不在於那些人比其他人擁有的金錢少（less money），而是他們幾乎沒有錢（too little）。

實際上，經濟不平等並不在數量的差距，而是一種品質條件。那些經濟資

源較差的人，並不在數量的少，而是太窮困（so poor），所以小康和有錢之間不平等的差距，並不會引發道德困擾。

P33

如果有人覺得生命完滿實現，自己滿意所處的經濟狀況，不覺得難過、遺憾，我們就不會有興趣比較此人的財富是否多於他人。所以，如果個人擁有已經足夠，雖然可能不如人，在此情況下，並不會引發道德困擾。

平等主義和充分原則兩者在邏輯上各自不同，然而，平等主義的支持者卻常以充分原則作為其立場，而聚焦於貧富生活條件的差距。不可否認，以貧富差距的考慮，重新分配資源給貧窮者較具說服力，也會達到較高的經濟平等狀況。但是，從道德的相關性來說，貧窮（且是人之所不欲的狀況），並非只是經濟資產比別人差，而是還有其他狀況的差異。

P34

將充分原則與平等主義混淆的典型例子即為 Ronald Dworkin。他認為經濟平等必須「每個人都享有同等的分配，沒有人享有比別人多的資源」。但是，Dworkin 卻認為美國無法達到平等的理想，並非不平等而在於貧窮。許多人因為失業或工資低於貧窮線，如有機會和能力，他們會願意工作以維持像樣的生活。他所指的並非這些人享有的資源比其他人少，而是這些人沒有過像樣的生活。

他認為美國社會沒有提供個人機會過自己及社群視為有價值的生活。Dworkin 的論點不在美國經濟不平等的現況，而在於無法確保每個人足以過「有價值和選擇的生活」，換言之，美國無法實現充分原則的理想。他關心的並非是數量而是生活品質，重視個人的生活價值，但卻誤導為經濟資產相對數量的差距。

作者認為只有違反充分原則的不平等，才會產生道德困擾。就像平等主義宣揚的觀念和實際生活之間的差距所造成的困擾一樣。但作者並非指平等主義者虛偽接受高收入和特殊際遇，而是他們不曾認真考慮自己是否和其他人同樣的不虞匱乏。

## VI 急迫需求等同不足之誤謬

平等主義基本錯誤在於，不管擁有多少，一個人若比另一個人少，則涉及道德重要性。因為平等主義錯誤假設：經濟弱勢者未滿足的需求比那些優勢者的需求重要。實際上，兩者的重大需求可能都已滿足或都未滿足。一個人是否比別人錢多，完全是外在的事，這與兩人個別的經濟資產相關，但是經濟資產不僅無關乎數量及其所產生的滿意程度，更無關乎個人對資產和滿意程度的態度。總之，經濟的比較並不涉及所比較的人是否仍有未滿足的需求，以及是否滿意其所擁有的事物。

P35

此種平等主義的誤謬同樣出現在 Nagel 的發展原則，他引用 Rawls 的差異原則，認為應優先改善弱勢者的福祉，建立需求的優先順序，將最急迫的列於優

位，但他卻未提出論證基礎，說明劣勢者有急迫需求。實際上，低社經地位與急迫需求之間，並非有必然的關聯。

急迫的觀念其實與重要性息息相關，經濟劣勢者不一定會有未滿足的需求（如顏回）。實際上，即使經濟劣勢，也並不表示他們的境況不好或不能享受生活的豐富。

Nagel 認為平等「是每個人接受的理想」，據此，理性之人只有在關乎自己的利益，才會思考是否接受未達平等的差距。但是，如果分配不平等卻讓他已經足夠，也滿意既有的狀況，就不會在意是否平等。由此可知，理性之人一定會尋求最大利益，且不斷改善生活的假設，其實並無根據。某種未達平等的差距，可能無法引發某些人的關注，因為他們不會因此變糟。也就是說，一個理性的人若已完全滿足，就不須設想還有其他更好的可能。因此，只要沒有利益衝突，並且不阻礙個人發展機會，未達平等是可以接受的狀況。

此外，Nagel 說明平等的道德訴求，以家中兩個孩子為例：一個正常且快樂，另一個則受殘障之苦，如果舉家搬到城市，殘障兒可受益於醫療和教育機會，但健康兒的樂趣則會減少。如果搬到郊區，健康兒可享較大樂趣，殘障兒的需求卻被剝奪。

P37

Nagel 認為雖然搬到郊區對健康兒的效益高於都市對殘障兒（最大效益），但依據平等原則，這個家庭就要搬到都市，因為殘障兒處於劣勢，且需求較為急迫必須改善。也就是說，改善殘障兒的重要性高於健康兒。但是，作者認為幫助殘障並非因為這孩子情況較差，而是因為殘障。雖然，殘障兒的需求較重要，卻應基於殘障的情況不佳，而非兄弟之間的比較。況且，Nagel 認為應以殘障兒的需求為優先考慮，但此決定是基於急迫需求者的不足，因此重要的是不足而非急迫性。（urgent 不等於 not enough）

## VII 充分原則

當我們說已經夠了，一方面是指已達極限（a limit has been reached），多一分則太過；另一方面則是指已經達到某種要求或標準（a certain requirement or standard has been met），但並不表示再多一些就不好，而是仍有加多的可能性。充分原則所運用的「充分」（sufficient）概念，是指達到標準而非極限。說一個人有足夠的錢，是指他滿足於所擁有的金錢，或是他滿意既有的狀況是合理的。亦即，此人不認為自己錢太少，而對生活不滿或愁煩。因此，一個滿足於既有財富的人，可能有理由不快活，卻非金錢因素而不快樂<sup>24</sup>。

P38

然而，擁有足夠的錢，並非等同於僅夠過活的容忍範圍，因為人通常不會

---

<sup>24</sup> 在此所討論的其實是關乎個人態度或合理態度的重要問題。

滿足於此種境況。充分原則並非只以道德重要性作為分配方式，避免經濟困境者的不足。因此，依充分原則的標準，剛好夠並非充裕、充足。

一個人擁有足夠的金錢，一方面不會讓人生活困頓或不滿；另一方面，即使對生活不滿，也不會因更有錢而改變，此種情況多為非經濟因素，例如：愛、生命意義、自己的性格等，都不是金錢可以買的（金錢並非萬能）。當然，有錢較容易享受非經濟的事物（如，有錢才有閒情逸致），但對生活不滿的人，可能已有一定的經濟條件，所以再多錢而無濟於事。

一個人雖然滿足所擁有的金錢，但也會希望多多益善，因為足夠的錢並非指極限，太過則必然不佳。因此，認定一個人已有足夠的金錢，則邊際效益必然為負或零的假設並非正確。假設一個人沒有更多錢去買所缺的東西，有可能他仍想要其中若干，但並不會讓他不快樂，也不會改變他對人生的態度或快樂滿足的程度。在此情況下，有更多錢較好，所以金錢的邊際效益仍為正，而非遞減。

P39

一個人滿意自己所擁有的金錢，並非指他不要更多錢。一個人有足夠的錢，也可能樂於接受更多的經濟利益，因此，不能推論他不要更多；甚至，有可能犧牲他所珍惜的事物（如休閒時間），以換取更多錢。然而，也有人可能志不在此，而無意追逐更多金錢所帶來的利益。

因此，假設一個人滿意現有經濟狀況讓他達到人生的期望，基本上並非關乎各種活動或經驗所帶來的效益或滿足，而是他對那些事物的態度。所以，一個人覺得生活過得不錯，並非排除可以過更好生活的可能性。

實際上，個人缺乏主動追求事物的興趣，並不表示他不喜歡。換言之，滿意現況的人，仍會接受或願意改善其狀況，甚至願為此付出代價。滿意既有的事實，意味改善情況的可能性並非至關重要，也就是，個人對所處境遇並不會感到懊惱，而迫切或決意改善。

P41

滿足可能只是過於平庸或怯懦的表現，一個了無遺憾和抱負的人，可能因卑屈的個性或漫不經心的懶散而欠缺活力。有些人安於現狀，可能只是缺乏進取心（懶惰）。然而，一個人滿足於比其可能得到的資源還要少的情況，並不表示不負責任、好逸惡勞或缺乏願景。相反的，滿足既有是一種願意接受其所擁有資源的事實，可能是經過深思熟慮的評估，而非不理性的選擇。

此種評估不必然是外在各種可能情況的比較，也不是只有依據最大效益而得到的滿足才算合理。如果某人覺得生活滿意高於極盡富足的追求，他對生活可能是依據內在的評估。基於對自己的了解以及清楚何為重要，就知道所處情境並不會讓他悔恨、懊惱或被迫改變，而能坦然接受，滿足於事情的本然。此種狀況，並非因為徒勞無功，所以拒絕改變現況，而是即使有可能，也無法引起其注意或興趣<sup>26</sup>。（如果自覺活得精采、滿意，就無須追求更多，內在既已滿足，何須再

---

<sup>26</sup> 人經常因環境而改變欲求。為避免挫折、衝突，而讓人安於缺乏不足是一種危

外求。)

### 附錄

經濟平等主義是一種枯燥的形式主義原理。自己及他人追逐金錢數量的計算，並不考量個人特性或環境。在此形式下，平等主義者像是那種想要很有錢，卻不知錢要做什麼的人。就金錢而言，不應依據金錢實現其目標或重要性的理解，限制或評量個人的抱負。(錢只是實現目標的工具，並非結果或目標本身)

P42

無止盡的追求財富，是拜物主義的慾求，將工具視為目的。作者認為 John Rawls 認為的「primary goods」(權利和自由、機會和權力、收入和財富)具有拜物主義的意義。

(六)

## 第六章 羅爾斯的平等觀 導讀稿

### 一、全章重點摘要

1. 為何要守法？古典契約論：政府是個人簽訂社會契約組成，政府制定的法律也經過人民的同意，因此要守法。問題是：政府與法律是在眾人出生前就已存在，除少數歸化移民，多數人都不曾宣誓效忠，因此說政府的存在是基於被治者的同意，這樣的講法不能成立。
2. 洛克(John Locke)「默認說」(theory of tacit consent)主張，任何人只要享受政府的便利，譬如使用道路，就含蓄地同意國家法律的正當性，並且受其約束。但使用道路與承認憲法的正當性畢竟有距離。
3. 康德「假設同意說」(theory of hypothetical consent) 意謂，如某個法能受社會大眾一致認同，就是正當的。問題是假設性同意如何能取代真正同意的道德效力呢？
4. John Rawls 在《正義論》一書中提出的解答方式是：假設我們回到初始的情境中共同訂定契約，究竟會同意怎樣的一種原理來作為公平分配的基礎。在大家先天與後天的條件都不同的情況下，有貧有富；或有權勢，或否；還有種族、宗教，與族群的差異。或可訂出一個契約，但很可能偏袒強者，當然也不可能是公正的契約。因此他提出一項思想的實驗。假設參與訂定契約的眾人都蓋上一層「無知之幕」(veil of ignorance)，大家都不知在訂定契約後

---

險。我們不能只因一個人沒有抱怨，就假設他已實現其生命意義或已滿足。此外，如果一個人因所處環境而改變欲求，也不能因此認定會發生什麼差錯。

自己的情況，不知自己是貧是富，聰明或愚蠢，身強力壯或羸弱。處於這樣無知狀況下，就等於回到原初的平等狀態下作選擇。如此沒有人處於強勢的地位，這樣所認同的原理就是公正的。

5. 在這種情況下，Rawls 說我們既不會選擇**效益論**，也不會選擇**古典自由主義的自由放任原理**。我們既不當少數的弱勢者，也不想冒險在無法當上首富時，成爲一文不名的街友。如此衍生出兩項正義的原理：1) 爲所有人提供**平等自由的原理**，此一原理要比**社會效益與一般福祉的考量**來得優先。2) **社經平等的原理**，它並不需要收入與社會財富的重新平等分配，卻能容許社經地位的不平等，只不過要讓社會上最弱勢的一群人能過得最低度的起碼生活。問題是：是否 Rawls 的思想實驗是考量正義的正確途徑？正義原理何以能從實際從未發生的共識所導出呢？
6. **契約的道德限制**：我們一般認爲，當兩人訂定契約時，他們協議的條件必須是公平的。可是事實上你我間訂了合約，並不表示它一定公平。光憑合約本身並不能使合約的內容公平，我們需要某個獨立的公平標準。這樣的標準在哪？或許可以提到憲法，但是即使憲法是由人民批准的這一事實，也無法證明它的內容都是公正的。如 1787 年制定的美國憲法，其中容許了蓄奴制度，這項缺失到南北戰爭後才被改正。往往在人們討論合約時，有一方較強勢，使協商給對方帶來壓力。契約不爲其內容帶來公平，此一認知並不表示我們可以隨自己高興而爽約。我們經常將同意的道德效力與義務的來源相混淆。  
【爭議議題】**訂購龍蝦的例子**(113)義務的產生只因事前同意呢，還是回報利益的道德效力，亦或是對受委託工作的補償？如果甲方食用前，甚至乙方尚未付出勞力前，就通知取消合約，是否還須付費？我們經常忽略合約的**道德性**：實際合約只要實現自主(autonomy)與**互惠(reciprocity)**兩項理念，就帶有道德效力。
7. 同意不是**履行義務的充分條件**：作者先提出棒球卡的例子，兩個兒子收集並交換棒球卡，哥哥常佔弟弟的便宜，因爲弟弟不知道每張棒球卡的價值，兄弟間的交易是不公平的。另一個例子是一包工替老太太修馬桶，索取 5 萬美金酬勞，被銀行員發現報警，以詐欺罪逮捕了這名黑心包工。儘管兩廂情願，這還是不公平契約。這個例子顯示了合約有**兩項道德的限制**：1) 合約存在的事實並不保證協議的公平性。2) 同意不是造成道德約束力的充分條件。
8. 同意亦非**履行義務的必要條件**：作者提及 David Hume 的例子。他在愛丁堡的房子租給朋友，朋友將它轉租給二房客，後者雇工整修了房子，卻沒有知會 Hume。當包工修繕了房屋，將帳單寄給 Hume，他拒絕付款，因爲他事先沒有同意，而且包工不是他雇的。結果鬧上了法庭，包工知道沒有得到屋主的同意，但是房子確實該修了，他就修繕了房子。Hume 認爲光憑房子該修，這沒有道理。Hume 不喜歡**純粹利益導向的義務理論**。最後法庭判他敗訴。這個**利益補償義務說**，在沒有當事人同意下，仍然成立。這樣的判例受到了濫用，1980-90 年代的紐約市，出現許多擦車窗的小子，阻擋在等紅燈

的車前，開始擦車窗擋風玻璃，並強迫車主付費。這種游走在提供服務與強制行乞間的作法，後來被紐約市長朱利安尼下令取締。

9. **義務的基礎究竟是同意或利益？**修車的案例，修車師傅在沒有充分得到車主同意的情況下開始修車，而且無論最後是否修好，都要由車主付款。可是在第一時間當修車師傅開始檢查車子時，車主並沒有制止對方的行動，在這種情況下，究竟車主有沒有付款的義務？(116-118)
10. **完美契約的想像：**在現實生活中，大多數合約的訂定是不完美的，或者欠缺自主，或者不是互惠互利。當我們與一個強勢者打交道時，常在壓力下，或強制下，不得已同意；或者在資訊不對等的情况下作成了交易，很可能不僅沒有互利，而且是上當受騙。只要在討價還價的能力與知識上有差異，合約就無法保證協議的公平。Rawls 在原初平等的情境中假設性協議的理念就是完美契約的想像，大家的知識與能力都相仿，無知之幕保證原初情境所要求的知識與能力的平等，沒有人偷跑，也沒有人能佔便宜。(118-119)
11. **正義的兩項原理：**在原初狀態與無知之幕下，Rawls 說我們都不會選擇效益論。因為我們都不知道，無知之幕拿開後，我們在社會中的地位如何，但我們都會追求自己的目標，並希望受到尊重。如果我們是少數的弱勢者，我們不希望受到壓迫，也不希望受到歧視。我們會選擇一個保障全民的平等的**基本自由原理**，包括良心自由與思想自由的權利。這項原理將優先於一般福祉最大化的嘗試。我們不會爲了社經利益犧牲這些基本權利與自由。第二項原理是 Rawls 所謂的**差異原理(the difference principle)**：容許社經地位的不平等，以使社會上最弱勢的一群人能得到好處。Rawls 關心的不是像 Michael Jordan 或 Bill Gates 這樣個別的巨富，他關心的是社會的基本結構，而是它分配社會財富、權力、機會、權利與義務的方式。Rawls 相信除非賭徒，一般人都不會選擇一個有可能產生富貴與貧賤有極大落差社會的原理，而會選擇風險較小的差異原理，這樣即使他不幸落入社會的最底層，他仍然得到生活最起碼的保障。
12. **出自於道德武斷性(moral arbitrariness)的論證：**Rawls 認爲當今沒有人會爲封建貴族制度或印度的種性制度辯護，因為它們是不公平的。在這樣的社會分配財富、收入、機會與權力都是根據出生時的機遇。這個出生的環境並不是個人的選擇或努力可以左右，根據這樣無常的事實來決定個人的命運是不公平的。自由市場制在某種程度上糾正這樣的武斷性，在提供法律之前的平等下，個人可憑自己的天賦與努力去賺取自己的財富。公民擁有平等的基本自由，收入與財富的分配由自由市場來決定，這套制度符合古典自由主義的(libertarian)正義理論。它較前面的封建社會進步，而且在法律上它允許每個人人力爭上游與競爭。可是實際上，機會可能遠遠不平等。家境富裕者顯然比那些家境差者機會多，而且也佔較多便宜。讓所有的人都能參與賽跑，固然是好事，但是他們卻不是在同一個起跑點上，競賽就不公平。古典自由主義制度最明顯的不平等就在於：它允許分配不恰當地受到那些偏離道德觀點的

無常因素的影響。矯正這種不公的一種方式是為社經弱勢者進行改革。一套公平的功績制(a fair meritocracy)設法超越純粹形式上的機會平等來達成目標。它以提供平等的教育機會掃除達成目標的障礙，因此貧困家庭出身的學生也能與那些權貴子弟站在平等的基礎上來競爭。根據功績制度，只要每個人都有相同機會發展自己的天賦，源自於自由市場的收入與財富分配就是公正的。Rawls 認為，即使功績制度矯正了某些道德上的缺點，它仍然不算是公正，因為它仍容許財富的分配由天賦才能的自然分配來決定。這樣的分配無異是由自然樂透(natural lottery)所決定，從道德的角度來看，這個結果還是武斷的。

13. 平等主義的夢魘：Kurt Vonnegut, Jr.寫的一篇短篇小說“Harrison Bergeron”述說一個 2081 年人類所建立的一個絕對平等社會的故事，每個人都被迫戴上無線電干擾耳機，以確保大家智力上的平等。Rawls 並沒有採行這樣的一種制度，他提出的差異原理，糾正天賦才能不平等的分配，卻沒有限制天賦才能的發展。鼓勵有天賦者發展運用其才幹，可是讓他認知他在市場上所獲得的報酬歸屬於整個社會。不去限制最佳的跑者，讓他盡量跑並創佳績。要讓他預先認知最後的勝利並不屬於他個人，而是應與其他沒有相同稟賦者來分享。此一原理引發兩項質疑：1) 如何激發有天賦者的誘因(incentives)？2) 為何要努力(effort)？
14. 揚棄道德應得說(Rejecting Moral Desert)：Rawls 認為分配正義不是一種道德應得的獎勵。他承認這個結論和我們對於正義的日常想法是相衝突的。一般認為，收入與財富，人生中一般而言美好的事物，都應該根據道德上的應得來分配。然而這並不表示，凡是努力並遵守規矩的人對他們努力的成果沒有支配權。Rawls 提出「合理期待的權利」(entitlements to legitimate expectation) 與道德應得的不同。前者只有在某種遊戲規則存在時，才能成立。二者間的衝突潛存於許多有關正義的辯論中。

(七)

Pogge, Thomas(2007), The first principle of justice. In Thomas Pogge(2007), *John Rawls: His Life and theory of justice*, pp.82-105. Oxford: Oxford University.

導讀人：楊洲松

## 第五章、正義的第一個原則

第一個正義原則：每個人擁有對有關基本權利和自由的足夠充足安排之平等主張權，這一安排與對所有人的同樣安排相容；在此安排中，同等的政治自由權、且僅有這些自由權才可保證其公平價值。基本自由權包括：1.政治自由權；2.良心自由和結社自由；3.人的自由和安全；4.法治所包括的權利。

### 5.1 基本權利的結構

如何判斷一個生活在某種制度、秩序下的人是否、以及在何種程度上擁有 Rawls



所要求的那些基本權利與自由？答案有三：

- 1.以正規方式思考權利，且僅是狹隘地看待由憲法文本或相關法律所明確規定之任何基本權利的方式。
- 2.會以承認現實的方式來思考權利，且更加廣義地看待任何明確規定基本權利的保障，看待該權利之行使在事實上如何有效地保護公民免受官員和個人的干涉。
- 3.會以這些權利的價值或用途來思考，然後更廣義地看待享受或利用每一種基本權利的可手段之可得性。

Rawls 選擇第二個答案：範圍(extent)和保障(security)

2-1.範圍是由規定的法律權利按照標準的司法實踐所保證的東西來決定。其中對一種制度的評估是通過該秩序所保證的法律權利涵蓋其所應該涵蓋之範圍來進行。

2-2.保障是由一個權利的物件實際上得到保障的程度來決定。但在多種權利情形下，整體保障是無法實現的。

Rawls 的意思是：當已經保證的每種權利之實際保障達到了對所有公民是確定的、相當程度上可實現之門檻水平時，有關基本權利和自由的一種安排才可能是充分滿足的。

保障門檻(security thresholds)這個觀念使得第一個原則有可能得到充分滿足。當一個已保證的基本權利之保障程度尚未達到門檻的水平時，將這種保障程度提升到門檻水平，就可看做是比任何其他社會善的分配方式之改進都要重要。但當一個已保證的基本權利之保障程度已經達到或高於門檻時，則實現更大保障就與正義無關。

## 5.2 所要求的基本權利和自由的安排

一個足夠充分的安排必須是足夠不變和精確地規定其平等的基本權利，以致就其合理性而言，能夠事先防止在看似有理的基本權利的主張之間發生衝突。

因此應當將第一原則理解為：要求一種關於所列舉出的基本權利和自由（仔細地界定以便相互很好地適應）的安排，而不是某種特定的、與每個社會之特定條件無關的安排。第一原則包括認識到存在許多種闡述一個足夠充分的安排方式，其途徑是仔細地相互調整所列舉的各種基本權利和自由。

第一原則還要求，就其合理性而言，必要的相互適應也應該讓所列舉的權利和自由實質上是完整的。其必須要求這種相互適應應當通過剔除所列舉的基本權利和自由意義較小(**less significant aspects**)的方面來保護其意義較大(**more significant aspects**)的方面免受衝突和分歧的困擾。

而意義的概念，Rawls 提議將其理解為給前兩種基本利益規定了權利和自由的意義。第一原則要求根據社會的傳統和條件，將所列舉之基本權利和自由規定，相互調整為將其闡述為保護公民之前兩項基本利益(**fundamental interests**)的安排。

第一個基本利益：基本的政治自由：為了形成和行使一種正義感，特別是在基本結構設計方面的正義感，一個人必須能夠參與其社會的政治生活並自由地表達自己的觀點。

第二個基本利益：良心自由和結社自由：爲了形成善的觀念，一個人必須可以自由地選擇和改變自己的價值觀和目標。

Rawls 爲何不根據第三四種利益理解意義：

1.第三種利益太難決定：鑑於厚重之無知之幕，各方對其公共標準將適用之特定社會知之甚少，特別是對於該社會公民會有怎樣之善觀念知之甚少。

2.一旦援引依公民而異的利益旨趣和價值觀，對意義之評估本身就變成依公民而異了。而若將有關基本自由的安排是否足夠充分的判斷，建立在無數個可能的善觀念考量之上，將會是極其複雜的。

Rawls 對於第一原則有關如何指導基本自由的一個充分足夠的安排闡述，他相信這樣的基本原則：平等的公民權規定了一個總體的觀點。在基本權利之間做出判定的問題，可以通過參照這個總體觀點來解決。

然而，還是可以質疑其可行性的其他理由：從公民們各種自然屬性和社會經濟地位中產生理由。一個非常重要的屬性是性別，其對於基本自由安排的具體闡述上的利益旨趣有可能是不同的。若將第三種利益包括進來，更會如此。社會經濟上，例如大眾傳播媒體的消極權利與積極權利，從窮人觀點，包括在政治自由權中，比從富人觀點更有意義。

爲了滿足第一個原則，一個社會的基本結構必須對於所有公民都是平等地之法律保障權利，這些權利被規定並且相互調整爲一個在保障和範圍上足夠充分的、不變得安排。部分地以較不重要的自由權爲代價來保障比較重要時，才是在範圍上足夠充分。「一種自由權的意義之大小取決於其在多大程度上實質性地捲入、或者作爲一種必要制度手段用來保護道德力量恰當的、資訊充分的行使。」

各方在同意第一個原則時，希望促進其委託人的基本利益：每個公民從一套得到法律保護的良好主張、選項和豁免權的保障中得益。且每個公民還以另外的方式從其他公民或的的類似保障中得益。

### 5.3 基本政治自由的公平價值

一個有關基本權利和自由安排的充分性判斷是從三個面向而來：

- 1.官方解釋所保證的法律權利涵蓋基本自由權的範圍。
- 2.這些權利通過制度化保護其享有和行使的實際保障。
- 3.涵蓋基本政治自由的法律權利價值。

政治自由所保障的東西即政治參與，對於平等公民權的地位是高度象徵性的。

Rawls 考慮確保政治自由的公平價值的兩種方式：對經濟不平等的限制、有關金錢對於政治和立法之影響的限制。在「正義論」中，他比較強調第一種方式，後期著作則關注將政治領域與金融利益隔離。

### 5.4 基本自由可允許的減少

當不平等的安排有利於那些配置條件最不充分的人時，處於原初境況中的各方應當偏向於就主張基本自由不平等安排的第一原則達成協議。若非如此，是因爲下列兩種原因的結合：爲維護詞典式次序並使之真正行之有效，第一個原則只涵蓋最重要的權利和自由中比較有意義的部份。Rawls 的公共標準僅適用於「合理的

良好狀況」(reasonably favorable conditions)下的社會，使得公民在心懷政治意願時有可能滿足第一原則。

一個社會雖然有合理的良好狀況，但可能因三種障礙而仍不滿足第一個原則：

1. 佔據立法、司法或行政高位的人阻礙了所需要的基本結構改革。
2. 公民團體未遵從現行的社會制度。這不會影響政治自由的範圍，卻可能影響他們的安全或基本政治自由的公平價值。
3. 暫時的外部現象破壞基本自由的保障。

所有三類障礙提出了這樣的問題：當環境使得對任何一種基本結構的設計來說，都不可能確保所有公民獲得足夠充分的平等權利和自由的安排時，為克服這些障礙以減少某些或全部基本自由權的方式來調整基本架構，可以得到辯護嗎？

第一優先性規則(the first sentence of the priority rule): 將正義諸原則按照詞典式順序排列，因而只能訴諸基本自由權的理由來限制一種基本自由。有兩種情況：

1. 對一種自由權的普遍限制必須能夠加強所有人共用的基本自由的整個體系。
2. 不平等的基本自由權必須有利於那些擁有較小基本自由權的人們。

只有當寬容者真誠地且有理由相信，他們自身的安全以及自由制度的安全處於危險之中時，該團體的自由才應該受到限制。

對 Rawls 為減少基本自由做辯護的推論的反對意見：

1. 政府授權包含其自身的危險。
2. 官方減少基本自由與代表性公民作為自由的較小損失而可接受，兩者並不可同日而語。這直接挑戰了 Rawls 純粹接受方導向的進路，其理由堅持認為：一個社會的正義不僅取決於法律對於作為接受方導向(recipient-oriented approach)的公民所產生的效應，且取決於公民如何借助所頒佈的法律而相互對待。國家所造成的基本自由的減少，僅當它阻止了其他機構造成的基本自由上大得多的減少時才是正當的。

### 5.5 不可允許的基本自由減少

對基本自由的減少只能是為了基本自由，而不是為了任何其他「社會基本善」(social primary good)的緣故。為了社會經濟的基本善而減少基本自由，在任何和所有良好的合理狀況下，總是不公正的。

問題是：擁有基本自由是否真的比基本社會經濟需求的滿足都無可比擬的重要？

Rawls 公共正義標準限制在僅適用於理想的理論與相當可取的社會。「合理的良好的狀況」，即保障其所有成員都充分配置基本自由權，且滿足其基本社會經濟需求。

But，某些社會成員的基本需求有可能實際上得不到滿足，因為：

1. 佔據立法、司法或行政高位的人阻礙了所需要的基本結構改革。
2. 公民團體未遵從現行的社會制度。
3. 暫時的外部現象干擾基本必需品的生產或分配。

Rawls 因而提出附加條件：「涵蓋平等的基本權利和自由的第一個原則有可能輕易地被一個詞典式優先的原則所超越，該原則要求滿足公民的基本社會經濟需

求，至少是指這些需求的滿足對於公民們理解並能富有成果地行使這些權利和自由是必要的。」

Rawls 因此將基本自由與基本社會經濟需求放在同等地位。可以通過擴大第一個原則來做到，即讓其涵蓋一個人作為公民參與其社會的社交和政治生活在最低限度上必須的所有手段：基本自由、基本教育和某種基本的收入水平。

Rawls 的標準仍然絕對地禁止為了滿足超出基本需求層次的需求和利益而減少基本自由。如此，其標準就比允許在所有社會基本善上進行權衡的其他相競爭候選標準，更適合清晰而透明的公共應用。

(八)

### Rawls 的正義第二原則 (The second principle of justice)

◆研讀資料：Pogge, Thomas (2007). The second principle of justice. In Thomas Pogge (2007) *John Rawls: His life and theory of justice*, pp.106-134. Oxford / New York: Oxford University Press.

導讀人：李真文－國立東華大學師資培育中心

我們業已看到 Rawls 區分了基本結構的兩個部分：一個是社會的政治和法律秩序，另一則為它社會和經濟制度。後者由 Rawls 的第二個正義原則來支配，其意為：「社會和經濟的不平等應當滿足兩個條件：第一，在機會公平公正的條件下，職位和公職向所有人開放；第二，這樣的安排必須最有益於社會中最弱勢地位成員」(PL 6, JFR 42-3)。這兩個條件被視為機會公平原則與差異原則，並且以詞典式優先順序排序(TJ 77, 264-267)：機會公平原則對於社會經濟制度的要求優先於差異原則。儘管如此，我的討論將從差異原則開始。

#### 【6.1 差異原則概述】(The Difference Principle in First Approximation)

- 差異原則對社會的基本結構如此要求：社會和經濟的不平等應該最有利於社會中最為弱勢的成員(PI 6, JFR 42-43)。這並不是指特定的某些人，像是那些在現存制度中最為不利的人。若真的是這樣的話，那麼每個基本結構都違犯了差異原則，因為有利於現有最不利者的制度改革總是可能的。
- 差異原則必須從匿名(anonymity)的條件的解釋：一個製造出社會經濟不平等的基本結構，必須給處於最低社會經濟地位者帶來最有可能的利益。
- 其基本結構是必須是這樣的：任何替代方案都不能只帶來一種比最弱勢者社會地位稍好些的結果。這種解釋完全符合在原初立場時所運用到的最大最小規則(maximin rule)：考慮到最差的狀況，各方從可能產生的最差社會經濟地位的立場去評價每一個經濟制度方案。從這樣的概觀來看，差異原則支持這樣的社會經濟制度方案：它們將產生最弱勢社會經濟地位中盡可能好的狀況。

- 社會經濟地位和不平等是由後三個社會基本益品來定義：與職業地位相繫的權力與特權，收入和財富，以及自尊的其他社會基礎。我們可以稱之為指標益品（index good），因為這些基本益品的指標被用來比較有代表性的社會經濟地位。
- 對於差異原則的一個普遍反對意見是，它給了最差境況太多的權重。我們以簡單的二個階段社會來說明這點：反對意見辯稱，偏好 $\langle 15, 12 \rangle$ 的分配而捨棄 $\langle 100, 11 \rangle$ 的方案看起來沒什麼道理。Rawls 則不以為然。若產生 $\langle 100, 11 \rangle$ 的分配方案是可行的，那麼對它進行修正，使之能將最弱勢者的地位提高到 12，而不去將較優勢者的地位往下降到 15 或更低。
- 讓我們再舉一個簡單的例子。設想一群人通過勞務分工來開墾一座島嶼。擱置其他指標不用，採時薪工資（income per hour of work）作為個人指標益品個人所分得的部分。以這種方式，我們間接地考量了休閒時間：一個人因為選擇從事比另一個人多一倍的工作時間而得到多一倍的收入，兩者可視為在社會經濟上是同等好的。
- 初看起來，差異原則會偏好這樣的一種社會經濟制度的設計（ $D_0$ ），其中所有參與者均得到同樣的時薪；畢竟，只有讓某些人領取低於平均值工資，才能讓其他人領取高於平均值的工資。只有當生產率是固定的，或者至少不能通過工資差別來提高生產率時，這樣的論點才能成立。而這種先決條件幾乎很難成立。
- 舉一個  $D_{20}$  的例子，其中，全部生產的百分之廿用來獎勵生產率最高的工人，剩下的百分之八十統一分配給所有的工人作為工資。這樣一來，就每小時工資而言， $D_{20}$  中境況中最差者（那些得不到獎金的人）只獲得了每小時平均產量的百分之八十的某部分，相較於與  $D_0$  下每個人獲得百分百收入的情形相比較的話就有差了。
- 一旦我們詢問這個孤島社會將執行這樣的獎勵制度多久，以差異原則為基礎的判斷變得有爭議了。根據差異原則，其答案取決於經驗事實—取決於這個獎金制度的不同方案如何影響每小時平均生產率。下面的表格呈現了有關這些事實隨意的、但卻合理的假設。

設計	獎金份額	最低份額	生產率	最低工資率
$D_0$	0%	100%	10.00\$/h	10.00\$/h
$D_{20}$	20%	80%	20.00\$/h	16.00\$/h
$D_{24}$	24%	76%	21.50\$/h	16.34\$/h
$D_{25}$	25%	75%	21.80\$/h	16.35\$/h
$D_{26}$	26%	74%	22.00\$/h	16.28\$/h
$D_{30}$	30%	70%	22.70\$/h	15.89\$/h
$D_{40}$	40%	60%	25.00\$/h	15.00\$/h

$D_{50}$	50%	50%	27.00\$/h	13.50\$/h
----------	-----	-----	-----------	-----------

- 以這些實徵事實和評估數為基礎，差異原則會選擇  $D_{25}$  作為社會經濟制度的設計，其理由是它為最弱勢者（這理以最高可以實現的最低工資來加以標識）創造了可以實現的最高的社會經濟地位。在此例子中，差異原則偏好一種產出僅是中度不平等的社會經濟秩序：最弱勢者的工資率至少平均是工資率的百分之七十五。但若是以不同的實徵假設為前提，該差異原則可能要求有更大不平等的社會經濟制度。事實上，差異原則可能會偏好那一種型態的社會經濟不平等，並沒有明確的界限。如果當某一制度方案不能透過一種降低最低指標境況的絕對數值來降低不平等的話，差異原則便可以任意地為大規模的不平等做辯護。

以絕對值表示的最小指標地位

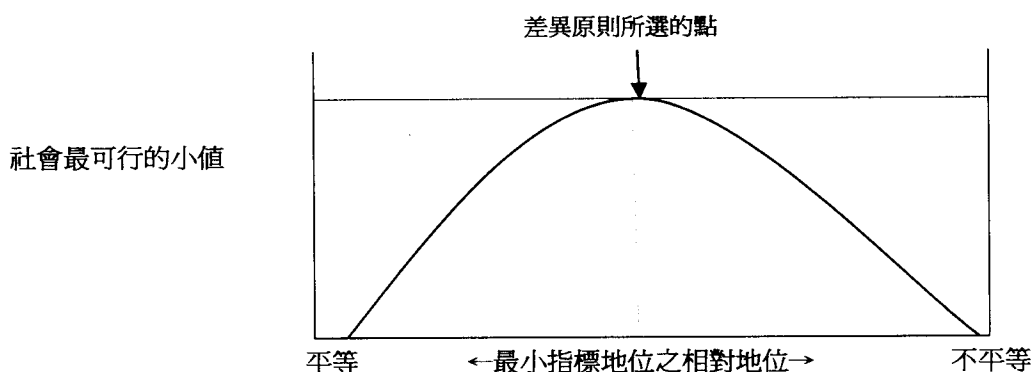


圖 6-1 不平等對於最低指標地位的影響

- Rawls 從這樣的假定開始：社會經濟制度的各種實際可行之設計，相仿於上述表格中所描繪的某種方式相互關聯。透過稅率的逐步的改革，可以持續調整這樣的設計，且塑成最優化的經濟分配。也就是盡可能地提高最低的絕對指標地位。Rawls 以圖表來傳達此一理念，在此複製為圖 6-1。

### 【6.2 差異原則細述】（The Difference Principle in Detail）

- 有必要提出三個進一步的詳細規定以便更精確地理解差異原則。第一，指標地位是由人的一生活當中所擁有的指標益品而來界定的。最低指標地位因此是由最艱困時刻個人所獲取的指標益品所決定的。比方說，最低收入的位置不是由某個特定時刻擁有最低工資的人所占據，而是由那些一生都只掙得最低工資的人所占有。為了確認每個基本結構設計下的最弱勢者，把所有這些不同設計下的最弱勢境況進行比較，差異原則就集中關注人們整個的一生，而不是生活的各各片段。

- Rawls 對人的一生活所占份額的關注，要求採用一種計算每個人生活中各個片段的總和方法還沒有想出好的解決方法。它至少面臨三個困難。
  - 一是，它應當通過把一個人在其一生各個年份的工資率加以平均，計算其一生的總收入值。這個困難是工資率的時間橫跨太長。
  - 二是，人的死亡年齡不同。以時間來取平均值，一個人也許也是因為某人比另一人早死，而難以置信地認為前者境況較佔優勢：兩人的職涯相同，即逐漸遞減的實際小時工資率，但是其中一位較早死亡，而另一位工資的終身平均值則持續遞減著。
  - 三是，有這樣的事實：有些人可以輕易地找到高報酬的工作，卻仍然選擇了較低報酬的工作。考量一下二位仁兄”安”、”鮑伯”，分別做店員和花匠工作，各自得到每小時 12 元及 9 元。若鮑伯明知自己也可以當店員從而取得 12 元的工資，但他仍選擇當花匠，那就沒理由認為他處於劣勢。困難在這，當人們的工作選項受到其早期職業選擇的影響。比方，店員按年資增加而提高了待遇，但花匠仍然維持著每小時九元的實際工資。往後的歲月裡，鮑伯也仍可改當店員，但到那時，他的工資會一直比當店員的來得低。在這種情形下，人們或許會因為鮑伯生命中較後段的時日領到較少的薪資而認為他一生處於較於劣勢的情況。
  - 也許有人會認為安和鮑伯兩人的境況相同的，其理由是，鮑伯從職業生涯開始，就能獲得像安那樣較優越的終身工資率的軌跡。鮑伯若能在輕易得到關於長期就業結果的完整資訊時做出了決定，那麼這個判斷也許顯得有道理。然而，任何一個實際的社會，關於各種職業的未來工資等的資訊，即使是可得的，其可靠性也很令人懷疑。
- 因此，任何一種將整個一生的各片段加總起來的方法都有這樣的困難：如何把工資率資料相加，以及考量到人們在作出了不同的選擇後可得到的較高工資率，讓如何修改一個基本結構實際會產生的工資率軌跡的方案。
- 再談第二個詳細規定，最小指標境況並不代表一個確定的個人之終身指標境況。因為不可能在某個實際的或可能的特定的社會經濟制度設計下確認誰是最劣勢者。而且，如果人們真的能確認實際的和可能的制度裡頭最差的社會經濟境況，境況本身也會受到許多偶然因素的影響，而不適合作為這些制度設計的基礎。Rawls 如此來理解差異原則，以便某個特定社會經濟制度設計所產生的最低指標境況是一個代表性群體的境況。我假設他這樣便可以把一個基本結所產生的最差社會經濟境況定義為這個最劣勢者群體中的代數（或更好地表達為幾何）平均值，但 Rawls 並沒有論及這點。
- Rawls 自己亦未承諾採一確認最劣勢者代表性群體的統一方法。他所提出的建議（中等收入的一半、非熟練工人或更低，TJ 84）表明，此群體的規模可能依不同的候選制度設計方案而變動，在某些情形甚至等於零。

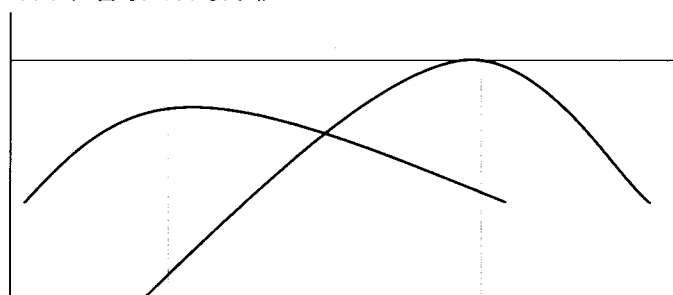
- 爲了說明這點，考慮兩個不同的方案  $D_x$ 、 $D_y$ 。它們所產生的最低代表性指標境況分別是 21 和 20。若 21 是代表  $D_x$  方案中最低百分之三人口的平均值，而 20 是代表  $D_y$  方案中最低百分之一人口的平均值。那麼，差異原則對於  $D_x$  的偏好就會不可信。如此來應用的話，差異原則甚至可能破壞帕累托最佳條件（Pareto condition）（因爲  $D_x$  裡最弱勢者的最低三分之一人口的社會經濟境況很容易落到廿以下），這顯然與 Rawls 的意圖（TJ 12）相抵觸。爲了避免這一問題，看來最好是以固定比例的人口來界定最弱勢群體—例以終身指標境況的最低百分之二來界定。
- 再談第三個詳細規定，差異原則選定了那種會產生最高可能的最低指標境況之社會經濟制度設計，而此僅作爲一開始的近似事項而成立。一個社會可能藉由制度性上禁止研究、自然保育、各種奢侈品和休閒活動，或是禁止國家支持藝術來提高其最低指標境況。
- 差異原則會做出這些禁令嗎？不必如此。差異原則僅要求社會和經濟的不平等對社會中最弱勢的成員有利。因此，它只限制制度設計中導致指標不平等的某些部分—或表述爲：影響了相對指標境況的分配方面。
- 將社會動員起來投入資源於研究、自然公園與博物館，或是致力於環保、刺激資本形成，一個社會可阻止最低指標境況落入更低的水平。但是，如果這種設計決策也成比例地減少了其他指標境況。那麼，它就沒有導致社會或經濟的不平等，也沒有受到差異原則涵蓋和禁止。
- 資本形成會受到正當儲蓄（just savings）此一原則的限制。原初境況中的各方準備建立起這樣的儲蓄計畫，即爲每一個財富繁榮層級確定一個恰當的最低儲蓄率。如此做時，他們考慮了所有各代人的利益—他們雖知自己所代表的一方是屬於同一代，卻不知這是那一代人（PL 273-74）。Rawls 沒指出他們會同意怎樣的儲蓄計畫，只說了，一旦足以確保基本權利和自由的中等社會繁榮程度實現，他的公共正義標準就不用進一步追求經濟增長了（CP 275-78, JFR 159-60）。
- 在貧窮的、滿足了差異原則以後，可是不平等仍然高度存在的社會，情況也許不同。在這，工資率降低百分之五，也許對於較富裕的人是可以輕易容忍的，但對於最窮的人來說，卻是相當嚴酷的（例如嚴重地影響到他們的營養）。這一設想表明（與這看起過於寬容的差異原則相反），關於經濟成長和環境保護的決定，即便同比例地影響到所有指標境況，也可能造成社會經濟正義上的一個問題。
- 還有另外一種方式使這樣的決定有可能不同程度地影響社會不同階層。很可能出現這樣的情形，如：由稅收支持的藝術事業給予弱勢者實惠也較少，這些弱勢者也買不起票，即便是得到高補貼的歌劇演出票。在此情形下，政府支持的藝術事業不僅在絕對值上，且在相對值上降低了最弱勢者的指標境況。



- 我們遇到更為普遍的問題。備選的社會經濟制度之可行方案不必依據前面 6-1 圖表建議的那樣。例如在不同的經濟制度或不同的稅收方法之間，也許存在間斷點。正如本章所討論的，Rawls 認為，私有權的民主政體與自由的社會主義都符合他公共正義標準，他建議以消費稅完全取代所得稅。
- 在我們這個孤島的簡單例子中，我們只在不同的社會主制度設計方案間進行比較，其中的全部社會產品只在生者當中進行分配，而不是同時在土地、建築物和機器的擁有間進行分配。若也考慮到資本主義的制度設計方案，也許會得出更加複雜的圖像，比如像圖 6-2 所顯示的幾個不同的鐘形曲線。

以絕對值表示的最小指標地位

私有權民主制下社會最可行最小值



自由社會主義下社會最可行的小值

平等

←最小指標地位之相對地位→

不平等

圖 6-2 不同的制度不平等對於最低指標地位的影響

### 【6.3 原初立場中的差異原則主張】（Advocating the Difference Principle in the Original Position）

- 原初境況中的各方真的會同意把差異原則作為評估不同的社會經濟制度設計的一個公共標準？（詳見第四章）各方如果運用最大最小規則，就要他們所接受的公共標準導致這樣的基本結構設計之運用，在此方案下，盡可能高地實現最低層次的基本利益滿足。
- 但是，公民基本利益得滿足的程度，不僅取決於他們獲取社會益品的手段，而且取決於他們的自然稟賦。獲得最低程度基本利益滿足人是屬稟賦較低且是（社會性上）最弱勢者的那樣的公民。各方也許會同意一種要借助於恰當的社會手段來彌補稟賦較差的公共標準，用以避免低的滿足。
- 若各方像 Rawls 所指，只關心社會益品的分配，他們就會特別注最低社會經濟境況。但他們或許在達成一個以絕對值來評估最低指標境況的原則時會猶豫不決。最窮的人能買多少東西是重要的問題，但他們比其他公民少買多少的問題也很重要。

- Rawls 在為他關心的最低指標境況的絕對值作法辯稱時說，嫉妒是非理性的。窮人只為了減少自己與較富有的人間的距離而要求較小的份額，這是非理性的 (TJ 123-125, 80-81)。嫉妒很難成為關注自己相對指標境況的唯一理由。一個人當獲得各種益品時是取決於更多的相對財務而非絕對財務時，他會合理地關注自己取得各種益品的方式，像是關注一個人能否買得起海邊的房子，得到較好的醫療，或是給自己的孩子買別人孩子所擁有的玩具。
- Rawls 可通過他的第三個指標益品來計入這點，這個益品就是把一個人的相對收入和財富計算為自尊的一個社會基礎。然後，差異原則所要求的最高可行之最低指標境況 (the highest feasible lowest index position)，並不簡單地等於最高可行的最小收入率 (the highest feasible minimum income rate)。對最弱勢者的境況而言，自尊的剩餘基礎上的所得超過財務上的損失時，差異原則可接納較低的收入率。
- 儘管有這二種複雜的情況，差異原則與各方所持的最大最小規則搭配得很好 (TJ 26)。這種搭配讓人覺得各方是把差異原則視為其協議的一部分。Rawls 逐漸理解到事實如此 (JFR 132-133)，在後期著作亦有意淡化這種聯繫，且試圖在兩方面支持他的理論根據：
  - Rawls 在考慮第一個成對的比較中，他試圖表明各方會偏好他的兩個正義原則，而非平均效益原則 (這要求設計的社會制度是要平均幸福最大化)。在此論證過程，最大最小規則扮演了要角：平均效益原則有可能導致完全不能容忍的最差境況情形。…由於平均效益原則在公共應用的能力上比兩個正義原則要差得多，故不適會當公共標準，各方一致否認了平均效益原則。
  - 第二個成對比較中，Rawls 試圖表明各方會偏好他的公共標準，而不是有限的效益論 (restricted Utilitarian) 的標準。這樣的標準接 Rawls 所提的公共標準優先排列的某些或全數要求：必須滿足基本的需要，第一原則和機會的 (形式的和公平的) 平等。有限的效益論標準包含了平均效益論原則而非差異原則。因此，第二個成對比較的意義在於，通過顯示各方將加入他們的協議中的理由特別地支持了差異原則。
- Rawls 如是論辯：如果社會按其公共標準來組織，則這個社會的優勢和弱勢的成員，比其按有限的效益論標準所組織的成員之境況要好。這種形式的論辯，使 Rawls 表明，差異原則擁有獨立於最大最小規則的重要支持依據。
- 第一項考量是，作為公共正義標準的一部分，差異原則優於平均效益原則的地方在清晰而透明的公共可用性 (public applicability)。…差異原則著眼於一個基本益品指標，一旦指標獲得界定，就可以進行精確的衡量和有

把握的評估。再者，差異原則對資訊的要求並不高：要比較不同的基本結構設計方案，一個人只需關心最弱勢者而非全部公民單的序數資料即可。

- 透明的公共可應用性減少了應用上的錯誤。更重要的是，它還限制了分歧出現的頻率和重要性。這些分歧可能導致互不信任，且可能妨礙大眾對於社會秩序的道義忠誠。
- 第二項考量是，從心理上來看，道義忠誠的要求決不能過於嚴苛。…公民愈是處於弱勢，就愈容易在其中產生麻木不仁和不忠心的感覺。由於一些人的冷漠和不忠背離了所有人的利益，每個人就對減緩弱勢感興趣。差異原則通過提出最高可行的最低指標境況的要求而在此方向上走得最遠。
- 在有限的效益論支配的社會中，較弱勢的公民們有可能不確信讓原則是正義的。他們可能會被告知：「與任何需要的人相比，你們的確較為弱勢，但其他人享受到比其他方式獲得更大幸福，這比你們的損失更為重要。」但弱勢者又怎會覺得他們的幸福不重要呢？
- 當遵照差異原則、按著使最低社會經濟境況最優化要求來設計制度時，這個困難就免了。…這個理由強硬的多：社會的基本結構必須以一種或另一種方式設計，且若有不同的設計，則在此體制下的最弱勢者會有至少是同樣強烈的理由提出抱怨。
- Rawls 提到，差異原則詳細闡述了一個有關境況惡化者與改善者之間互惠的誘人觀念：境況惡化者接受境況改善者取得的較大優勢，而境況改善者則同意，只有當不平等在絕對值上提高了境況惡化者的地位時，這種不平等才是可以接受的。
- 第三個考量是，…在原初境況中，為什麼會有一個以上代表？Rawls 以多個代表來描述原初境況，因為他要其導致不只是一個公共正義標準的選定，並且還是有關它的一個協定。…各方只有在他們能夠有充分信任時，才能夠就一個公共標準達成協議，這個信心就是相信他們的委託人可以通過支持產生的社會秩序而實踐此一協議。

#### 【6.4 機會原則】（The Opportunity Principle）

- 現在讓我們考慮機會原則及其對於差異原則的詞典式優先性。設想這樣的基本結構設計，它使得出生於貧窮家庭、具有突出才能和企圖心的人難以接受良好的教育並且據有領導地位。當能預期差異原則可以提高總體的生產率、從而提高最低指標境況時，差異原則也許會允許或要求這樣的制度設計。
- 從某方面來說，這種設計由於將領導的職位給予出自富裕家庭、才能不太突出的人且降低了生產率，從而浪費了被強有力排除在外的人當中的當眾才能。
- 當高等教育的費用由較富裕的家庭私人，而不是大多數的社會大眾來承擔時，當公民們被他們的孩子的機會至關重要地取決於他們自己的社會經濟

境況此事實所激勵而勤勉工作時，最低指標境況就提高了。因此，差異原則本身也許就相當強烈地支援這樣一種區別對待的社會經濟制度的設計。

- 差異原則評估的是一個具體的社會經濟制度設計有可能會產生指標益品的分配案。機會原則評估的是規範著獲得較高指標境況的機制。由於這些機制的差異影響著分配方案，機會原則的限制就有可能對分配方案和具體的最低指標境況產生負面的影響。
- 機會原則要求基本結構如此設計，即對任何社會和經濟的不平等附加上職位和官職在公平的機會平等條件下向所有人開放。機會的形式平等或事業向人才開放這條限制要求「所有人至少擁有，獲得所有優勢社會境況的同等法律權利」（TJ 62）。Rawls 的意思不僅要求法律不得歧視，且必須禁止其他機構的歧視性規則，比如一個公司只雇用男性的政策。不得阻止任何人競爭教育或就業機會。且機會的形式平等也意謂著排除競爭職位上的歧視。
- 所有公民不僅有權申請職位，且必須有權在平等的前提下這些職位。因此，當公司為婦女保留一定比例的管理職位時，或給予黑人獲得大學入學的優勢時，就違反了機會的形式平等。然而，Rawls 認為，有可能把這樣的積極行動作為處理過去不公正的歧視結果之最佳方式而視其為正當的。
- 機會的形式平等並不要求以抽籤方式來充實各種職位。機會的形式平等也不排除接受高等教育的高學費，這對窮人不利於競爭。最後，我認為，Rawls 把機會的形式平等理解為並不禁止「年齡歧視」。禁止 35 歲以上的人就讀醫學院，把 40 歲以下的人排除在總統候選資之外，或是要求人們在 70 歲時退休—諸如此類的規則並不會導致不平等的人生機會。可預期的，這樣的規則所造成的不平等，對於所有公民在其一生當中同等地有利或不利的。
- 機會的形式平等適用於公司…乃至於整個公共領域，但不適用於宗教團體—在擔任天主教教會的主教職位時，排除掉佛教徒、同性戀者及婦女是合法的。
- 某些群體或社會階級的成員也許並不知悉某些誘人的育或就業機會，因為這樣的資訊只能讓圈內人知悉，這些人再把相關資訊傳播給親朋好友。這有違職位向人才開放的觀念。
- 即使所有人都有資格申請並能輕易找到有關教育和就業機會的資訊，競爭本身仍可能是不公平的。例如，窮人家的孩子可能因高學費而被排斥在大學之外，以及被排除在需要高學歷才能勝任的職位之外，婦女也會因為文化障礙與偏見而被排斥在外。Rawls 以他所說的公平的機會平等的限制來處理這些社會障礙：「擁有同等才華和能力以及運用這些才能的同等意願的人們，無論在社會體系中的最初地位如何，都應當具有同等成功前景。獲得文化知識和技能的機會不應取決於一個人的階級地位，學校體系的設計也應該是為了掃除階級障礙（TJ 63; 參 JFR 44）」。

- Rawls 區別了四類因素，這些因素可用以解釋公民占有領導地位的機會上之不平等：自然因素（才能）、社會因素（一個人成長年月裡的家庭與社會階層）、個人素質（激勵、企圖心、創造力）以及運氣。公平的機會平等要求基本結構要如此設計，即社會因素不得影響通往生涯的進路。是否應當允許、以及在多大程度上允許其他類型的因素影響職業上的成功，這一問題將由差異原則來解決。有可能這樣來設計社會經濟體制，即如果允許這樣的不平等傾向於提高最低指標境況，且僅就此而言，這些體制就賦予比較有才能、勤勉或幸運的人們以優越的生活前景。
- Rawls 在說明公平的機會平等時很少注意到種族和性別問題。…其中一個原因之一是，Rawls 在理想理論中進行論述，其中的種族和性別並不特別突出（JFR 65）。…Rawls 具體地集中關注與階層相關的機會不平等，因為社會經濟分層甚至在他所設想的完全正義的社會也會存在，也是因為未加限制差異原則也許可以為這些不平等進行辯護。
- 的確，若出身於較多特權的家庭但才能與企圖心較差的人佔了領導地位，而出身較少特權家庭但才能和企圖心較高的人們卻無法擔任領導工作，就此而言，與階層相關的不平等會降低經濟效率。但這種經濟上的損可以被更大的收益所超越：一些特定報酬差距的激勵效應取決於金錢可購買什麼。金錢可買的東西愈多，這些激勵效應就愈大，可以通過這些效應而獲得的總體生產率和最低指標境況的收益就愈大。當公民知道金錢能買的不是普遍的商品和服務，而是他們子女在起跑點上的一大截優勢時，許多人將會為了賺更多的錢而做出提高生產率的更大努力。由此來看，一個不加限制的差異原則可以為通向高等教育的財務障礙作辯護。
- Rawls 把公平的機會平等理解為只集中關注社會經濟階層。此猜想與我就基本政治自由的公平價值所提出的猜想形成了對比。可以用兩個相關差別來解釋此一對比：Rawls 認為，避免政治領域的總體不平等，要比避免社會經濟領域的不平等來得重要。社會制度實現基本政治自由的公平價值所要求的大致平等，比實現機會公平平等所要求的同等的成功要容易得多，代價也少得多。

#### 【6.5 原初立場中的機會原則主張】（Advocating the Opportunity Principle in the Original Position）

- Rawls 所提的正義公共標準，機會原則在詞典順序上優先於差異原則。各方同意此原則時，允許禁制這樣的社會經濟不平等，即一些有利處於最低指標境況的人們的不平等。各方能給出怎樣的理由來允許這點，以這優先的機會平等而對差異原則加以限制？
- 各方都有好理由透過機會形式平等來限制差異原則。要實踐此要求的社會成本低，顯然比違反機會的形式平等或未廣泛告知機會而將有資格的人排除在外的社會成本來得低。

- 的確不容易明白何以訂約的各方會同意以公平的機會平等來加以限制差異原則。在運用最大最小規則時，他們為何應爲了各社會群體職業前景統計值的均等化而接受較糟的最小指標境況？
- 設想這樣一個社會，其基本結構符合第一個原則和機會的形式平等，且其他情況由差異原則支配。此社會有二個階層：上層（U）、下層（L）。個人出身於其中且成長於其中。如此便有四種可能性：UU、UL（出身於上層但成年後屬於下層）、LU和LL。自然能力、企圖心與運氣在二層的孩子中大致均等分布。但在下層，只有極少數孩子在其家長的經濟支持下接受教育。然而，很多人出身於上層，且在家長的支持下接受教育，以便有能力維持其占有所有上層的職位—包括領導職位。在良好的教育之外，這些還要求許多才能且需要辛勤工作。基於此事實，把資源轉移到教育額外的下層孩子，就不符合經濟效用。以公平的機會平等名義來做，不會顯著提高最低指標境（不會透過把更有能力的人往較高的職位上送，而提高總體的生產率）。但這樣做的話，會實質性地降低最低指標境況（LL）：它會把部分社會產物轉移到用於教育下層的孩子。且爲了排除那種爲了讓孩子不會輸在起跑點上而大量投資於孩子上的情形，將會減少財富的獎賞以及這些獎賞的激勵作用。在這樣的情形下，和階層相關的機會不平等（毋須公平的機會平等）便得到了證成。
- 這裡描述的制度設計  $D_1$ ，可由以下的表格來表示：
- 顯然， $D_1$ 並不能保證公平的機會平等。出身於下層的人與上層的人相比，其在日常生活中所擁有的機會要小得多（九十分之一對十分之九）。
- 給予下層孩子提供類似於上層孩子可獲得的教育和訓練，就有可能消除這種機會上的不平等。這樣的改革可以促進社會流動，擴大LU群體（以及UL群體）。但它也會造成質性的社會代價，會使所有的指標境況，包括最低指標境況惡化。這樣一來，改革了的社會經濟制度設計  $D_2$ 也許就像：
- $D_2$ 的確保證了公平的機會平等。出身於下層的人，同上層的人一樣，在其日後生活中歸屬於上層的機會都是十分之一。
- 訂約的各方在運用最大最小規則時，假設他們代表的是將處於最低指標境況LL的某個人。理性地代表此一委託人，他們會選擇偏向於  $D_1$ 而非  $D_2$ 。
- 理由是， $D_2$ 爲了機均等化的緣故而把最低終身指標境況降低百分之十，而機會均等化對於最弱勢者（即使他們有教育機會也不會升到上層）並無用處。
- 下面是一個較好的答案。教育和訓練以及由此帶來的資格，即使一個人沒機會在職涯上運用它們，其本身也是一種價值。因此，所提的改革影響是比較複雜的。一個影響是消極的：LL的指標境況降低了。另一個影響是積極的：LL的成員受到較好的教育，有資格擔任更多的職位。他們即使沒獲得這樣的職位，仍然擁有更多的機會。

- 在《正義論》中，我們的確在社會基本益品的清單中找到了「機會」(TJ 54, 79)。但各方鑑於其委託人的三種基本利益而採納一個將此機會置於指標益品之上的公共標準，這做法真的能成立嗎？當一切機會都只意味著有資格擔任更高職位時，這些機會為什麼會如此重要？
- 「不應當只從經濟效率和社會福利的角度來評估教育的價值。同樣重要的是育所擔當的這種角色：使人能夠欣賞社會的文化，參與其事務，並且由此來為每個人提供有關其自身價值的堅定意識」(TJ 87)。Rawls 在此基礎上獲得結論：「教育資源不應只是、必定甚或主要根據其收益（像評估生產培訓能力那樣），而且要根據其豐富公民個人和社會生活上的價值來進行配置」(TJ 92)。
- 然而，把機會當作一種基本社會益品，會導致另外一些困難。比如，不太清楚為何應當平等地分配這一益品，即使當這種益品不平等地分配可為社會中教育程度最低的成員提高教育機會的時候。Rawls 在兩處作了讓步，他說，為了證成機會的不平等，一個人必須能「宣稱克服這些不平等的努力會如此地干涉社會體和經的運作，以致長遠來看，不利者的機會無論如何都會更加受到限制」(TJ 265；參見 266)。
- 大概是意識到困難，Rawls 後期放棄了作為獨立基本益品的「機會」，在正式清單中以「遷居自由和選擇職業的自由」(PL 76, 181; JFR 58)來代替。…但是他從未試圖以一個公平的機會平等的優先來限制差異原則，從而提出一個新的原初立場的原理。
- 然而，我們對於正義的直覺意識反對無差別狀態。大多數人認為，人們的階級背景，尤其是種族和性別會影響其教育和就業機會，這就是不正義的。因此，我們揭示了我們的審慎判斷與原初立場的思想實驗間的緊張關係：我們把公平的機會平等看作是社會經濟正義的一個重要組成部分，即使各方會合理地同意這一要求不應當脫離差異原則的要求。
- 這種緊張關係對 Rawls 而言是個問題…這個問題不必是契約論觀點中的一個缺陷。它也許還是我們有關正義的直覺意識中的一個缺陷。這一共同的正義感顯然在很大程度上由這樣一些比較聰明且受過良好教育的公民們所塑造，這些公民儘管同情那些雖有強烈企圖心卻因天生智力及其他才而被排除在外的公民，但願意同情由於貧困、性別或膚色而被排除在高等教育之外的公民。一種偏見較小的正義觀也要求，獲得教育的途徑應該只是決於動機，以致每個願意辛苦工作的人都能取得最佳的教育機會。如果有人把另一個基本益品（即機會）設定為在詞典次序上優先於指標益品，然後又以相對的術語來界定機會。…這一更廣的要求會堅決主張同等企圖心的公民，無論才能、種族、階級、性別如何，都應該在同等程度上擁有其社會可得的知識與技能的支持手段。教育制度將必須給予（同等企圖心的人中）低才能與高才能的個人以及同等的資源投入—儘管高才能的人仍然會在獲得知識和技能方面遠勝於低才能者。

- 我的結論是，原初境況中的各方不會同意把 Rawls 公平的機會平等看作是對差異原則的一個限制。如果各方認為較差的機會對於個人的自我價值感是特別有損害性的話，那麼，他們也許會同意把公平的機會要求從社會因素再擴展到自然因素這樣廣義上的設限。有了關於自尊的實際社會基礎之較為合理的假定，各方也許會完全放棄公平的機會平等，並同意去考量在差異原則中「自尊的剩餘基礎」的標題下，較差的機會有可能對個人的自我價值感造成的任何傷害。

#### 【6.6 私有制的民主政體】（A Property-Owning Democracy）

- 在《重申作為公平的正義》（JFR 136）一書中，Rawls 區分了五種類型的體制或社會秩序：放任自由資本主義、福利國家資本主義、中央控制經濟的國家社會主義、私有制的民主政體、自由的（或民主的）社會主義。前三種體制不符合他的正義標準。…只有剩下二種類型的體制才能符合他的標準。<sup>10</sup>

（九）

“The law of peoples” 導讀

Rawls, John (1999). The law of peoples. In Samuel Freeman (ed.). *John Rawls: Collected papers*, pp.529-564. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.

導讀者：許宏儒

（法國盧昂大學 CIVIIC 教育學研究中心博士後研究員）

「The law of peoples」，這篇文章首先是於 1993 年刊登在 *Critical Inquiry* 第 20 期。在 1999 年，Rawls 以這篇文章作為基礎，深入探討、分析與論述他所謂的 The law of peoples，並加上一篇研究文章「在論公共理性的理念」（The Idea of Public Reason Revisited）<sup>11</sup>，出版成書，全書書名為《The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"》<sup>12</sup>（中文有譯本：李國維、珂洛緹、汪慶華（譯）（2005）。萬民法。台北：聯經）。不過，本文雖然另有《萬民法》<sup>13</sup>之翻譯本，但《萬民法》實是本文的擴充版，而且兩者在內容上，實有許多差異（尤其是在論述細目的架構安排與段落文句論述上，完整版常將 1993 年的版本重新打散，加入許多概念並重新論述，不過具體而言，完整版並沒有遺漏 1993 年版本的主

<sup>10</sup> 本文除翻譯外，並參閱顧肅、劉雪梅譯（2010）。羅爾斯與《正義論》。台北市：五南。

<sup>11</sup> 這篇文章的內容，可詳見陳延興教授於讀書會中的導讀資料。

<sup>12</sup> Harvard University Press

<sup>13</sup> 李國維、珂洛緹、汪慶華（譯）（2005）。萬民法。台北：聯經。



要論述核心)。因此，本文還是以英文版本作為主要閱讀的文獻，遇有名詞翻譯上的問題，或是概念理解的問題，再行參考中譯本。

在《正義論》中，Rawls 所論述的是關於社會正義的問題。The law of peoples<sup>14</sup> 一文，Rawls 進一步針對，不同社會之間的正義問題該如何處理，提出其論證。他發展 The Law of Peoples 的方式，如同《正義論》一樣，仍是以社會契約論 (social contract) 的作為基礎，並且特別強調「人權」的重要性。

文末，我試著作一些簡單的評論。並且，以法蘭西學術院院士 Michel Serres 的「自然契約論」(le contrat naturel)，試著找尋一條重新將人與人（與自然）連結起來的可能之路。（當然，也包括環境教育）

### 三、文章內容

Rawls 陳述，本文的探討核心為，如何發展 The law of peoples：

這篇文章主要是在探討如何才能從某種近似於我在《正義論》(1971) 中提到的，justice as fairness 的自由的正義理念 (liberal idea of justice) 中，發展 the law of peoples。藉著 the law of peoples，我所討論的是應用在國際法與實踐 (international law and practice) 的原則與規範上的權利與正義的政治概念。(Rawls, 1993: 529)

而這樣的 The law of peoples 仍會與社會契約有關連 (Rawls, 1993: 530)。更進一步，The law of peoples 是他的政治自由主義的延伸。特別是，其中，對於非自由社會的「容忍」又該如何處理呢？尤其是，不應該強求每一個政體都應該是自由的政體，因為若強求之，這不是政治自由主義的容忍原則。如同自由社會中的成員必須尊重每個成員不同且合理的宗教、哲學與道德，自由社會也必須尊重其他不同社會其合理的信念或政策 (Rawls, 1993: 530)。

他更進一步問：我們的容忍能到什麼樣的限度？產生的問題是，自由社會以其角度會視人權為重要的考量，並引以為傲；但一個非自由的社會也可能滿意於他們自己的運作良好的層級社會 (well-ordered hierarchical society)。這裡就引出 Rawls 對於 The law of peoples 的重要定位：「即便任何一個社會都必須實踐基本人權，但這社會不一定是自由的。這也指涉著，人權的角色是作為合理的 law of peoples 的其中一部份」(Rawls, 1993: 530)。

#### I. 社會契約如何在其可及範圍之內是普遍的

每個社會都有自己與其他社會關聯與互動的概念。如自由民主社會中的 justice as fairness 的概念。但問題是，如何延伸這個概念，到其他的社會，讓其他社會也同意接受合理的 The law of peoples，不然，The law of peoples 這樣的政

---

<sup>14</sup> 由於對於「The laws of peoples」有許多翻譯，或譯萬民法，或譯民族間的律法，或譯政治民族間的律法。願本文先暫時以英文原文來統稱之。

治正義的概念，只能發生在自由民主的社會之中（Rawls, 1993: 530-531）。還有一個問題是，關於如何將 The law of peoples 延伸到未來的世代的問題，也就是正義的儲蓄（just savings）問題。當然還有一個問題，是關於動物與大自然的正義問題（Rawls, 1993: 531）。

對於這些問題，能有一個圓滿的答案可以回答上面的所有疑惑嗎？Rawls 不這麼認為。但他說，我們至少可以這樣指出：The law of peoples 可以延伸到其他的社會、未來的世代以及關於健康照護的層面。但政治正義的概念並無法涵蓋所有的事物，我們也不應該期望它能回答所有的問題，（Rawls, 1993: 531）。

接下來 Rawls 論述關於如何擴展自由正義的概念的問題。他指出 Leibniz 與 Locke 的學說，在其可及範圍之內也都是普遍的：其權力來源是上帝之權（God's authority）、他們學說的原則可以普遍的應用在有理性的存在上。Leibniz 的學說是種上帝所造之物的倫理（an ethics of creation），是種仿效上帝（imitatio Dei）的倫理概念。Locke 的學說則是談到，上帝之律（God's law）的自然律（the nature law）約束著所有的人類（Rawls, 1993: 532）。

但相對的，以建構主義的角度所出發的，如 justice as fairness 或是其他自由的概念，並不是由作為上帝的第一原則來開展其學說。justice as fairness 並非應用在所有的事物上，也不能完全的等於 The law of peoples。Rawls 指出，建構主義者的自由學說，必須審慎的處理好每一個個別情境脈絡下所發生的問題。而一旦它延伸成為所有和政治相關主體的原則（包含成為最廣泛的人類政治社會的 law of peoples），在其可及範圍內，它是普遍的。（Rawls, 1993: 532-533）。

當然，乍看之下，建構主義者的原則似乎沒什麼系統可言。這些應用在不同的個案上的原則，如何結合起來？又結合的順序是什麼？Rawls 說明，沒有一個最合適的順序，當然也得在試誤（trial and error）中摸索（Rawls, 1993: 533）。進一步的，The law of peoples 的制訂，重點在這些原則是否合乎正義，是否適合於每個不同的民族（peoples）<sup>15</sup>其社會結構與其特有的角色。至於 The law of peoples 的原則規劃與制訂，是由理性的公正代表（rational agents fairly）逐一共同制訂的，而不是僅根據任何一種主義或是單一原則（Rawls, 1993: 533）。

## II 三個初步的問題

Rawls 首先先要分析關於 justice as fairness 的兩個部分。一個是關於在民主社會區域內（domestic）制度當中應用 justice as fairness 的問題；一個是關於 justice as fairness 應用到不同政治社會（如民主社會與層級社會）的問題。因此，Rawls 的 The law of peoples，必須是各種社會都可以同意的，且不是依照任一西方傳統發展出來的 law。並且，在正義原則被應用在區域內正義之後，原初立場（original position）將再一次被使用在更高的層級之中。從前，各方是（parties）代表制的

---

<sup>15</sup> 在 Rawls 的理論當中，關於 peoples，到底要譯為「人民」、「人民們」、「人類」或是「民族」，實也是翻譯上的困擾。暫且以具有相近血統、語言、文化與價值觀的「民族」概念，加以譯之。

(representatives)，現在，他們更是各民族的代表，並且這些民族的基本制度，是合乎於一開始他們所做的正義原則選定 (Rawls, 1993: 534)。

Rawls 進一步討論關於區域內之正義的問題—國家與戰爭的問題。如爲了追隨國家的政策而發動戰爭的權利—Clausewitz 的以其他手段來尋求政策，以及根據國家理性明智的利益所擬定的政治目的。這裡他使用了原初立場的概念。因爲原初立場的社會是封閉的，因此不需要武力，也沒有所謂政府有擁有軍隊權力與否的問題。即便一個民族社會的區域內原則與有限的戰爭權一致，但它們本身無法站得住腳。因爲這些原則成立與否，還得以我們正要去制訂的 The law of peoples 來評估。更重要的是：「這個法律將會限制一個國家之中的內部主權，限制一個國家在其區域內意欲對其人民為所欲為的權利」(Rawls, 1993: 535)。近二戰以來，國際法越來越謹慎小心的處理關於戰爭的問題了，尤其是，它傾向限制國家出於自衛而行使戰爭的權利，以及對於其內部主權的權利。當然，這與「人權」(human rights) 有很大的關係 (Rawls, 1993: 535)。

第二個問題是：爲什麼我們要從那些由自由主義的觀點來看，「秩序良好」的社會來開始呢？將世界視爲一個整體，或說是一個全球的原初立場的觀點來出發，以及討論是否要有國家或是民族，以及是何種形式的國家或是民族，從這些問題來開始不是比較好嗎 (Rawls, 1993: 535)？Rawls 沒有正面回答。他只是說，對於 The law of peoples 所提出的所有原則與標準，必須證明它們能夠被各民族與各政府，其考量與反省的公共意見所接受才行 (Rawls, 1993: 536)。所以，假設我們是秩序良好社會的成員。我們對於正義的概念與其他的自由社會的成員對於正義的概念相接近。他們也能認可我們的治理形式。這種自由社會的共同性理解提供了一個發展 The law of peoples 的起始點 (Rawls, 1993: 536)。

第三個問題是，The law of peoples 與國家法 (the law of nations) 或是國際法之間的關係：

後者是一個現行的或是確實的、法律的命令，但在一些方面也許是不完整的，舉例而言，像是缺少有效的約束方案 (如有慣例特性的國內法)。相反的，The law of peoples 是有著權利、正義與共同善 (common good) 原則的政治概念家族 (family)，它具體延伸與應用到國際法上，關於自由的正義概念的內涵。它提供了概念與原則，藉著這些概念與原則，法律是得被檢驗的。(Rawls, 1993: 536)

接下來，便進入關於 The law of peoples 在自由社會與層級社會的開展。

### III. 擴展至自由社會

Rawls 指出，在這裡，正義概念應包括三個主要的元素：(i) 某些基本權利、自由、機會的清單 (近似於憲政民主政體)；(ii) 這些基本自由的高度優先性，特別是關於共同善與至善論者 (perfectionist) 價值的宣稱；(iii) 爲所有的公民保障，他們有適切且全面的方法來有效的運用其自由。justice as fairness 是其中的代表，除了它帶有很強烈的平等主義 (egalitarian) 特性之外。一般越自由的

概念越會缺少下面三個平等主義的特徵，公平的政治自由價值、公平的機會均等以及差異原則。Rawls 說，不考慮這三個特徵，會更容易讓 The law of peoples 普遍化 (Rawls, 1993: 537) (按：這也許是爲了要建立 The law of peoples，針對層級社會的稍稍讓步)。

關於 The law of peoples 的延伸有兩個階段，而每個階段包含兩個論證步驟。第一個延伸階段，Rawls 稱之爲理想的、理論的。這意味達成共識的所有人必須嚴格遵守相關的概念與原則，並且意味著，自由或是層級的制度都會同意的有利條件。首要目的是爲了要看看在這種情況下，什麼是一個合理的 law of peoples 需要的，一個合理的 law of peoples 又會建立起什麼 (Rawls, 1993: 537)。

爲了要讓假設方便處理，Rawls 預設只有自由與層級兩種秩序良好的區域內社會。在第一階段的第一步，秩序良好的自由社會即民主的社會。第二步，他轉而分析秩序良好且合宜 (just) 的宗教社會 (非正教分離)。這種社會的政治制度特殊化一種合宜的協商層級 (consultation hierarchy)，而這種社會的基本社會制度是合乎於正義的共同善的概念。總之，以上兩種社會都能接受 The law of peoples (Rawls, 1993: 537)。

第二階段是 The law of peoples 的非理想理論 (nonideal theory) 的論證。第二階段的第一步是分析非順從理論 (noncompliance theory)，這裡談的是當民主與層級社會遭遇不願遵從 The law of peoples 的社會的困境。第二步驟是分析不利條件的情況，這裡指的是那些因爲貧窮與科技落後而無法建立一個良好的公平與運作良好的制度的國家。Rawls 認爲，非理想理論是我們今天所最常碰到且最爲重要的問題之一 (Rawls, 1993: 537)。

Rawls 先論述其基本的假定。The law of peoples 要進行延伸，得先確立自由社會中有著無知之幕 (the veil of ignorance) 的原初立場。原初立場中重要的三個條件：公民都是公正的或是講理的公民、他們都是理性的 (rational) 公民、在各種可行的原則中，他們能夠做出合宜的決定。我們必須檢驗：1. 在原初立場中，因爲他們的代表性狀態的均衡與均等性，他們是否確實是公正的或是講理的公民，2. 因爲他們作爲公民的代表，他們能爲其所代表的公民，盡心盡力的爲其身爲人類的利益而努力，他們才是有理性的；3. 他們能夠做出合宜的選擇。爲了要讓公民都能成爲自由且平等的人民，無知之幕則確保這些代表性的公民免於被不適宜的理由所干擾 (Rawls, 1993: 538)。

接下來，原初立場將成爲採行 The law of peoples 的各方，一個重要的代表性設置 (a device of representation)。「做爲民主社會民族的各方代表，處境相當 (symmetrically situated)，因此他們所代表的民族也是合理的被對待」(Rawls, 1993: 538)。再者，「爲了制訂 The law of peoples，藉由對照是否符合或是預設有疆域內自由正義的原則的民主社會基本利益，各方代表在各種可行的原則中，審慎的做出選擇」(Rawls, 1993: 538-539)。最後：「各方代表都在無知之幕之中，他們不知道疆域的大小、人口的多寡，或是他們所代表的民族其基本利益相對的強弱關係。」(Rawls, 1993: 539)。他們雖然知道有利的情況下，利於民主發生的

可能，但他們不知道他們到底擁有多少資源、他們經濟發展狀況到怎樣的地步或是其他相關的資訊。在自由的正義概念中的社會成員，這些條件能塑造出各方自由且平等的社會的成員，彼此在合作制訂 The law of peoples，此時此刻會接受的公正 (Rawls, 1993: 539)。

接下來，Rawls 開始論述第一階段理想情境。在民主國家裡的 The law of peoples 會發生在彼此採用相近的正義概念的民主社會中。更且，The law of peoples 是基於不同的民主社會民族彼此相互協同合作的社團 (association)，而非世界國家 (world state)。他採用 Kant 在《論永久和平》(Perpetual Peace, 1795) 的論點：世界政府不是變成全球性的專制統治，要不就是因為不同的民族想要奪取政治權力，接連不斷地發動戰爭的內戰，而變成搖搖欲墜的帝國。當然，另外還有一個情況是，有許多不同種類的組織會受民主〔社會的〕民族，其法律的裁決 (the judgment of the law of democratic peoples)<sup>16</sup> 所限制，會被要求彼此之間的合作要有所規範，以及必須盡其所承認的義務。如聯合國可以對於其疆域內那些有損人權的組織進行譴責甚至是以經濟制裁或武力干涉的方式進行懲罰 (Rawls, 1993: 539-540)。

但 The law of peoples 也不等同於是聯合國的法律。他繼續進一步論證，自由民主的民族其正義原則，其中有許多也含括在 The law of peoples 的原則之中，如：

1. (由政府組織) 的民族是自由且獨立的，別的民族也必須尊重他們的自由與獨立。
2. 各民族在其協議上，是平等的且是其中參與的成員 (parties)。
3. 各民族有權自衛但無權開戰
4. 各民族遵守不干預的義務
5. 各民族會遵守條約與協定
6. 各民族需遵守某些對於戰爭行為 (假設是因自衛而需打仗) 的具體約束
7. 各民族會遵守並實踐人權 (Rawls, 1993: 540)

這些原則當然並非是完整的。有些原則必須加入，而有些原則也必須再加以考量與說明。比方說，第六項與第七項原則，早已存在於民主社會當中。關於第四項，在秩序良好、尊重人權的民主正義社會當中，不干預的義務是適宜的。但是，對於處於戰爭、迫害人權的非良好秩序的社會，顯然第四項原則就得審慎的再加以考慮了。另外，包括獨立權 (the right to independence) 或是自決權 (the right to self-determination)，只可以依照 The law of peoples 所規定的限制來行使。尤其是：「沒有人有權以犧牲他人為代價，來求取自決權或分離權 (a right to

---

<sup>16</sup> 李國維、珂洛緹、汪慶華 (2005: 50) 在其《萬民法》譯本中，將 the judgment of the law of the law，延伸翻譯成 The law of peoples (萬民法)。但可否這樣做延伸翻譯，還得再行審慎討論。

secession)，當一個疆域內的制度損害到他們之中某些少數的人權時，也沒有人可以對世界社會對其譴責表示反對」(Rawls, 1993: 540-541)。

還有一些原則是拿來規範民族間的聯邦 (federations) 或社團 (associations) 的，以及作為貿易與合作的公平標準。當然也還應有在自由社會中滿足人們基本需求的、相關各民族對於飢荒與乾旱相互援助條款 (Rawls, 1993: 541)。

一個民族政府的重要角色是作為一個民族的代表與有效的代理者，在處理領土、人口數量與環境的完整性的事情上，負起責任來。不論是以戰爭奪取或是以強制移民的方式來彌補一個民族未能好好維護其領土與自然資源的損失，其結果都是無法挽回的 (Rawls, 1993: 541)。

這就指出良好秩序的自由社會的理想理論與其責任。既然民族間的疆界經常產生暴力與攻擊的後果，或是那個民族被那個民族所支配，非理想性的 The law of peoples 就必須盡可能的包含許多原則與標準來處理這些問題 (Rawls, 1993: 542)。

接下來 Rawls 更指出，良好秩序的民主社會應該穩定的在正確的方向上行進。這樣，其中的成員慢慢瞭解到法律中正義的概念，隨著時間將越來越能接受這些原則與判斷，對於這些正義原則為自由的民族所帶來的好處，更會心存感謝。而所謂良好秩序的民主社會應該穩定的在正確的方向上行進，這意味著它穩定持續的尊重正義，即便社會情境的改變，各民族的制度與實踐都能依循著正義的原則。這指的是，民主的正義社會隨著其機運 (fortune) 的分配而穩定。這裡的機運不是有沒有軍備的問題，而是「政治與社會自由的成就、其文化的完善性與表現性以及所有公民的經濟福利」(Rawls, 1993: 542)。

Rawls 接下來談到民主和平論學者 Michael Doyle 的論述。自從 1800 年來，有穩固基礎的民主社會彼此之間不再交戰。二次世界大戰民主國家也都是同一陣線。於是，Rawls 假設，其基本制度是藉著自由的正義概念所形成的良好秩序的民主民族的社會，將會穩定的朝向對的方向行進 (Rawls, 1993: 543)。當然，Rawls 也指出，這些有著穩固基礎的民主民族，也有其不正義的行為：他們會因為經濟因素去干預那些民主制度尚未建立完全的國家的內政。如美國所推翻的智利 Ailende、瓜地馬拉的 Arbenz、伊朗的 Mossadegh 以及尼加拉瓜的 Sandinistas 等民主體制。因為寡頭利益所驅使，科層政府不顧公共的意見或評判，秘密行動來推翻這些政體。以捍衛國家安全的名義，視那些民主為危險的政體，加以推翻。Rawls 指出，對於這種情況，我們必須審慎地反省這些民主社會的法律 (Rawls, 1993: 544)。

#### IV. 層級社會的延伸

在理想理論中，把自由主義的正義概念延伸至 The law of peoples 會以兩種階段來進行。我們剛剛才論述過，關於第一階段的第一步驟，也就是 The law of peoples 延伸到秩序良好的自由社會上。第二個步驟顯然困難的多：要延伸到秩序良好的層級社會上。Rawls 要論證的是，兩種社會都會接受同樣的 The law of

peoples，而且，這種非自由社會一樣會重視人權（Rawls, 1993: 544）。

接下來，Rawls 要分三個部分論述：

第一個是，他將陳述對於層級政體的三項必要條件（requirements）。合乎這三項必要條件並不一定要求它必須是自由的政體。

第二，具備無知之幕的原初立場，秩序良好的層級政體的代表會是合理的被對待、是理性的且依適當的理由來行動。

第三，在原初立場的層級社會與自由社會的代表，都將會採行相同的 The law of peoples。（Rawls, 1993: 544）

他開始從第一點詳細分析。第一個必要條件是，秩序良好的層級社會是透過外交、貿易以及其他和平手段的方式，來獲得其合法的目的。即便宗教因素影響這整個社會，但這個社會不是種擴張主義式的社會，它仍完全尊重其他社會的秩序以及整全性。這樣以宗教來支持其和平態度的制度，使其有別於 16、17 世紀宗教戰爭期間那些具領導地位的歐洲國家（Rawls, 1993: 545）。

第二個必要條件所使用的是學者 Philip Soper 的概念：

1. 層級社會系統的法律會使其境內所有的人民負起該負的道德責任與義務。
2. 它的法律系統是由共同善的正義概念所引導。
3. 法官或是其他官方從法人員一定要有（must be）真誠的與合理的信念，相信法律確實是由共同善的正義概念所引導，並且捍衛由此法律所證成的國家命令。

第二必要條件還需加上，良好秩序的層級社會的政治制度組成合理的協商層級。其中包含有照看整個社會所有成員重要的利益的代議體或是其他的議會。（Rawls, 1993: 546）。而雖然不若民主體制的方式，不過協商層級社會依其宗教與哲學的價值角度，仍然讓不同聲音能夠有被聆聽的機會。在協商過程中，人民有權表達其政治異議，而植基於真誠的信念，政府會慎重聆聽這些意見，也有對於這些異議回應的義務。因此這樣的社會不會是溫和專制主義式（paternalistic）政體的協商層級社會<sup>17</sup>（Rawls, 1993: 546）。

層級社會符合第三必要條件：他尊重基本人權。因為其共同善的正義概念，確保所有人都有最為基本的權利：生命權—存在與安全的權利；自由權—脫離奴隸制度、農奴制度、被脅迫的工作；個人財產權；自然正義規則所表達的形式平等（Rawls, 1993: 546-547）。

（接下來這一段--p.547 第一段，Rawls 又重述第二個必要條件，因此不重複贅述）

還有一個疑問是關於宗教寬容（religious toleration）的問題。雖然在層級社會裡，國教（state religion）可能是社會當中的終極權威，在某些事務上，也會

---

<sup>17</sup> 這樣的理想的層級社會，在 Rawls 於 1999 年擴充完整版的 The law of peoples. With The Idea of Public Reason Revisited. 他舉了一個例子，即伊斯蘭民族的 Kazanistan。詳見中譯本李國維、珂洛緹、汪慶華（譯）（2005）。萬民法。台北：聯經。第 105-109 頁。

掌控政府的政策。但此權威並沒有政治性的延伸到其他的社會中。它們承認良心的自由 (liberty) 與思想的自由 (freedom)，即便這樣的自由 (liberty) 並沒有如同自由社會裡的自由情況一樣。這個社會會有宗教上的特權，但沒有任何的宗教會受到迫害，也不會拒絕接受那些讓人們能夠和平且無懼的行動的公民與社會條件。人民也有移民權 (Rawls, 1993: 548)。

Rawls 陳述，以上的三項必要條件可以以不同的社會形式呈現出來。他並無企圖舉出所有的可能，因此他只舉了良好秩序的宗教社會例子，以勾勒出他的 The law of peoples 的正義概念，在層級社會中可以以道德來規範，並證明這些情況並不一定只存在在自由社會中 (Rawls, 1993: 548)。接下來，他要討論在層級社會中的人權的問題。

他再次使用了原初立場的概念。層級社會因其自身的正義概念而成爲秩序良好的社會。他們在原初立場中的代表也會採用與自由社會的代表相同的原則。而層級社會的代表十分瞭解關於他們社會當中符合其正義概念的利益問題。原初立場在層級社會也是代表性的設置 (a device of representation) (Rawls, 1993: 548)。有兩個原因可以確認：

1. 因爲層級社會中有著共同善的概念，他們的代表會十分重視關於他們所代表的社會的善的問題，以及能確保他們不受戰爭與攻擊所侵略的法律問題。他們也會關心在需要時，民族之間的貿易與援助的問題。這些都有助於人權的保障。因此，我們可以說層級社會有理性的。
2. 他們不會以戰爭或是侵略的方式來擴展他們的宗教與哲學思想，他們更會尊重其他社會的公民秩序與整全性。他們會接受使民族間公正的原初立場，在與其他社會的政治合作上，他們也會同意其代表所採行的 The law of peoples，因爲這法律確保了政治合作上的公正。(Rawls, 1993: 548)

Rawls 提醒我們他的假設。各方代表都會被平等的對待。而即便層級社會的正義概念允許其成員有層級之不平等的地位，但一個非自由的正義概念的民族仍會思考，他們的社會在一部 law of peoples 中，需被平等的對待 (Rawls, 1993: 549)。

這裡就出現了兩個重點：

1. 原初立場最初第一層次的設計所體現的是自由社會的文化。但在最爲普遍的 The law of peoples 中，原初立場不預設各方的社會狀況一定要體現爲自由社會的文化。這意味著，Rawls 的 The law of peoples 是一個更爲普遍的 law of peoples，它並不會預先就排斥了非自由社會的存在。
2. 是由世界當中所有人的代表，位於一個全部都容納進來的 (all-inclusive) 的原初立場內，來制訂 The law of peoples，那麼是否要有分開來的社會以及這些社會之間的關係，就交由無知之幕中的各方來決定。(Rawls, 1993: 549)



全部都容納進來的 (all-inclusive) 的原初立場最爲棘手的就是它所使用的自由概念的問題。假使我們不管各個民族的社會與文化，而把每個民族都視爲是自由且平等的、合乎自由概念的，那麼會讓 The law of peoples 的基礎太狹窄 (Rawls, 1993: 550)。

Rawls 提出，人們可能會懷疑，自由主義的社會契約與建構主義的正義概念能否延伸應用在非自由社會中，它們能否成爲構成 The law of peoples 的概念。他指出，我們在前面已經針對自由主義的正義概念所必須要有的前提與條件。那麼，我們就會同意，層級社會若也符合這些條件，再加上，若層級社會將會如同自由社會尊重 The law of peoples 的理由一樣，意欲彰顯 The law of peoples，那麼它們就可以成爲構成 The law of peoples 的概念。而 Rawls 指出，他相信這是可以的，因爲秩序良好的層級社會不是擴張主義者，它們的法律是由彰顯人權的共同善正義概念所引、肯認和平、重視其人民利益。(Rawls, 1993: 550)。

現在我們可以說，這個更爲寬廣的 The law of peoples 是可以宣告且成立的。也可以說在《正義論》中，爲疆域內情況所設的 justice as fairness，與爲更爲普遍的自由正義概念所設的 The law of peoples，不會有相對性的不同了。我們所使用的是相同基礎的合理建構程序：

1. 公平的被對待的具有理性的代理人 (agents) (各方包括做爲公民的代表；與作爲民族或是社會的代表) 選擇正義原則。
2. 各方代表均由在無知之幕中的適宜的理由所引導。
3. 義務與責任不是由一個社會強加到另一個社會，而是大家都同意的義務與責任。

一旦我們確認這兩種由相同的正義原則所規範的社會，均穩定的崇尚理性，且我們仔細確認過那些我們經過反省的原則，那麼，在兩個社會中的正義原則與法律也是以相同的方式證明其成立 (Rawls, 1993: 550-551)。

## V. 人權

接下來 Rawls 陳述他所描述的人權特徵：

人權並不依賴任何特別對於人類本質整全的道德學說或是哲學思想，如人類都是道德人，有平等的價值；或是因爲他們有特別的道德或智識的權力而讓他們能有享有這些權利。因爲許多層級社會會認爲這只是自由民主社會的哲學觀念，或是對於其他文化有預設的傳統西方政治傳統 (Rawls, 1993: 551-552)。

在良好秩序政治組織中，應當有著基本人權的最低標準。無論在自由或是層級社會中，任何企圖損害這些權利的事情，都被視爲是件大事 (Rawls, 1993: 552)。Rawls 回溯之前他的假定：法治社會必須加諸道德義務與責任在其所有成員上，而且由持著共同善的正義概念的法治人員來維持秩序。因此法律必須維護基本的生命與安全權、個人財產權、良心的自由與結社的自由、移民的自由。這些都屬於人權 (Rawls, 1993: 552)。

因此，在這裡的自由概念，並不是要求一定得是自由社會的公民 (citizens)。

最重要的是社會的人民肯認他們的道德責任與義務，並且願意依其而行。那麼，共同善的正義概念與從法人員對於法律的良好信念，這些要求，對於最低限度的正派（decent）政體，並不為過（Rawls, 1993: 552）。

接下來 Rawls 談到，許多社會的政治傳統與西方個人主義的形式不同。這些傳統首先並不將人視為公民，而是視為團體的成員（members of groups）：社群（community）、社團（associations）與法人（corporations）。那麼，這些社會的政治權利可能是如同 Hegel 所反對的一人一票的概念。相對的，如 Hegel 在《The Philosophy of Right》所說的，合理的層級社會的人民，首先是作為社會層級（estates）、法人與社團的成員。Rawls 他說：

因為這些社會形式代表的是在 Hegel 的觀點裡，一個公正的協商層級中，他們的成員的合理利益，在協商過程中，有些人會做為這些利益的政治代表，但他們是以作為社會層級和法人的成員來參與的，而非是以個人的名義，並非所有人都會參與其中（Rawls, 1993: 553）。

Rawls 仍以人權的概念作為回應。人權這一特別的權利類別在當代的 The law of peoples 扮演特殊的角色。除了自衛以外，戰爭不再是被允許的國家政策。國家內部的統治權現在也被限制，這也是人權的其中一個角色。人權不同於憲政權（constitutional right）、民主社會的公民權或其他各種政治制度的權利。人權具有普遍應用的特性。人權是合理的 The law of peoples 的一部份，為一個合格的公正民族社會明確劃定可以接受的國內法的範圍（Rawls, 1993: 554）。人權有如下三種角色：

1. 人權是一個政體正當與否與其法律秩序正派與否的必要條件。
2. 人權足以排除任何其他民族〔聲稱〕正當且強力的干預，如經濟制裁或更嚴重的武力干預。
3. 他們為各民族的多元主義（pluralism）設下了限制。（Rawls, 1993: 555）

## VI. 非理想理論：非順從

迄今 Rawls 討論的是理想理論，也就是在良好秩序民族的範圍內討論 The law of peoples。但是，這種討論並不完整。The law of peoples 還需面對的問題就是：在我們的世界當中還流竄著不正義與社會的惡，這種高度非理想狀態。非理想理論問的是：良好秩序民族的理想概念應如何循序漸進的達成？要回答這一個問題，非理想理論必須預設有一個理想理論來回答此一問題。當然，重要的是，無論在何時何地，我們的世界有著特別的條件，即我們無法決定到底什麼是良好秩序的社會的理想概念，但是，這樣的條件，或多或少影響了對於非理想理論所問的問題。這些是過渡（transition）<sup>18</sup>的問題：一個社會尋求 The law of peoples 所允許的方法來朝向有些遠離我們理想目標的社會來前進（Rawls, 1993: 555）。

非理想理論可區分兩種：一種是非順從狀態，某些政體拒絕承認合理的 The

<sup>18</sup> 中譯本翻為「轉型」。可討論之。

law of peoples。這些可稱之為流氓政體 (outlaw regime)。另一種處理的是不利條件，即這些民族的歷史、社會與經濟環境的條件不利於讓他們成為秩序良好的社會 (Rawls, 1993: 555)。

Rawls 先提醒：如同先前提到的，秩序良好的社會面對流氓政體時，是依合理的法律而行 (Rawls, 1993: 556)。而後，他開始分析流氓政體的情況。流氓政體有很多種：完全不承認權利與正義、依高壓與恐怖行動法律的納粹是一種；另一種是，統治者聲稱一種無所不包的教條，這教條認為他們的宗教與哲學觀點的正當性權威，是沒有無遠弗屆的。如西班牙、法國與奧地利的 Hapsburgs 王朝<sup>19</sup>都曾希望無止盡的擴張其宗教與文化版圖 (Rawls, 1993: 556)。

不論是自由或是層級的法治社會 (law-abiding societies) 都必須能夠打造出應付擴張主義政體的可行協議模式 (modus vivendi)，並且依 The law of peoples 所許可的，起而捍衛他們社會的完整性。在這樣的情況下，法治社會與流氓政體處在一個自然狀態 (a state of nature) 之中，法治社會對自己、對其他民族以及對被流氓政體所控制的人民與民族，有其責任。合法的戰爭權，是爲了用來保護良好秩序民族的人們以及流氓政體的無辜人民的人權。這與 Kant 的想法一樣：我們的首要政治責任是遠離自然狀態，並且讓我們與他人一同遵從一個合理且公正的法律所治理 (Rawls, 1993: 556)。

另一個長遠目標就是讓所有社會都確實尊重且遵循 The law of peoples 以維護人權。如何做，Rawls 說這是外交政策的問題，需要政治智慧與一點運氣才能成功。因爲要達成這個長遠目標，良好秩序民族必須爲它們的聯邦中心與公共論壇，以及它們的共同意見與政策，建立起新的制度和實踐，來與其他的政體進行溝通與互動。也許可以靠組成聯盟，如聯合國，來處理這些事情。這些聯邦中心可以系統地闡述與表達良好秩序社會的意見。這樣他們可以揭露擴張主義政體不公不義的殘酷行爲及其對人權的迫害。逐漸的良好秩序社會會迫使流氓國家改變，但更重要的是要堅持拒絕給這些流氓國家〔的主宰者〕任何軍事上的支援抑或經濟與其他層面的援助。當然也不能把流氓國家當成爲了利益而可以合作的伙伴 (Rawls, 1993: 557)。

## VII. 非理想理論：不利條件

不利條件指的是缺乏政治和文化傳統、人力資本與實際知識，也欠缺形成良好秩序社會所需的物質與技術資源。但流氓國家可就不是這種情況了。他們可是盡全力在發展他們自己 (Rawls, 1993: 557)。對於不利條件，什麼是非理想理論的目標？Rawls 說答案很明顯。一個社會正處於不利條件的水深火熱之境，就必須拉他一把，幫助他朝向可能成爲良好秩序社會之路來前進 (Rawls, 1993: 558)。

接下來 Rawls 談到分配正義 (distributive justice) 的問題。有些人會提出分配正義來處理這種資源不均等的情况。但他認爲這種「差異原則適用於民主社會

---

<sup>19</sup> 歐洲歷史上疆域最廣的王室。

的國內正義，但它並不是處理各個社會之間關於不利情況問題的可行方法」（Rawls, 1993: 558）。因為並不是每個社會都能夠接受這種自由主義社會的分配正義原則。每個社會都有自己管理社會的一套原則<sup>20</sup>，況且不同的自由社會所採行的差異正義原則也都不完全一樣。在制訂 The law of peoples 時，自由社會的差異的正義原則並不適合回應關於不利條件的問題。既然根據不同的狀況會有許多種不同的問題，制訂 The law of peoples 的程序與原則就必須審慎處理每個不同的情況（Rawls, 1993: 558）。

即便自由社會的差異的正義原則並不適合回應關於不利條件的問題，但這並不意味著良好秩序社會對於條件不利的社會沒有責任與義務。他們必須盡可能幫助這些社會有成為良好秩序社會的可能。這意味著人權是與基本人類生活的需要，是必須被確認與維護的。但幫助的基本責任並不是從自由的分配正義原則出發，而是必須從上述對於秩序良好社會的三個基本條件（見註解）來要求<sup>21</sup>（Rawls, 1993: 559）。

Rawls 說，他並不打算要細談如何幫助。因為如何進行經濟與技術的援助是因國家而有所不同。而且：

許多不利條件的社會並不缺乏自然資源。良好秩序社會自然資源也並不充足，他們的財富是在其他地方：政治與文化傳統、人類資本與知識、政治與經濟組織的能力。問題毋寧是公共的政治文化與宗教及哲學傳統所引起的。在貧窮社會裡最大的惡應該就是暴政（oppressive government）與腐敗菁英（corrupt elites）；被不合理的宗教所唆使的女性的區從（the subjection of women），以及隨之而來，社會的經濟無法適當承受的人口過剩的問題。

---

<sup>20</sup> 而且不平等並不意味著一定不正義

<sup>21</sup> 第一個必要條件是，秩序良好的層級社會是透過外交、貿易以及其他和平手段的方式，來獲得其合法的目的。即便宗教因素影響這整個社會，但這個社會不是種擴張主義式的社會，它仍完全尊重其他社會的秩序以及整全性。

第二個必要條件所使用的是學者 Philip Soper 的概念：

1. 層級社會系統的法律會使其境內所有的人民負起該負的道德責任與義務。
2. 它的法律系統是由共同善的正義概念所引導。
3. 法官或是其他官方從法人員需有（must be）真誠的與合理的信念，相信法律確實是由共同善的正義概念所引導，並且捍衛由此法律所證成的國家命令。

第二必要條件還需加上，良好秩序的層級社會的政治制度組成合理的協商層級。其中包含有照看整個社會所有成員重要的利益的代議體或是其他的議會。（Rawls, 1993: 546）。

第三必要條件：他尊重基本人權。因為其共同善的正義概念，確保所有人都具有最為基本的權利：生命權—存在與安全的權利；自由權—脫離奴隸制度、農奴制度、被脅迫的工作；個人財產權；自然正義規則所表達的形式平等（Rawls, 1993: 546-547）。

( Rawls, 1993: 559 )

這些都是關於公共的政治文化的問題來源及其深植於社會結構的問題。較為富裕的社會，無權減少幫助這些條件不利社會改變現狀的義務 ( Rawls, 1993: 560 )。

## VII. 結論反省

在結論中，Rawls 將重點放在人權對於發展 *The law of peoples* 的重要性的討論上。人權是自由與層級的良好秩序社會都會接受的自由概念。因此，作為各民族公正的政治社會的成員，就有義務要遵守人權。一旦我們確立這個概念，且一旦我們理解一個合理的 *law of peoples* 是如何從自由的正義概念中發展出來，以及這個概念的可及範圍，那麼我們就能知道，為何那些權利必須有著跨越文化與經濟疆域、國家疆界或是其他政治體的地位。更且，這些權利決定容忍的界線 ( *the limits of toleration* ) ( Rawls, 1993: 561 )。

關於界線問題，Rawls 他論述到，一旦我們從良好秩序社會中的自由社會，它的平等正義概念 ( 如 *justice as fairness* ) 出發，自由社會的成員還是會接受在各民族社會中，其他那些沒有那麼平等的社會的政治制度。這裡就隱含有這樣的想法：我們這裡所談的自由概念會比 *justice as fairness* 再普遍些。不過秩序良好的社會他們的公民 ( *citizens* ) 還是會認為，那些社會的政體與自己的，其實不太相同 ( Rawls, 1993: 561 )。

那麼，這就涉及到了容忍界線延伸性的問題。但是，界線在哪裡呢？Rawls 說，很明顯的，暴虐與獨裁政體必定是不合法的，西方宗教戰爭的擴張主義政體也是不允許的。這三種良好秩序的政體的必要條件—遵守和平原則且非擴張主義者、他的法律體系合乎他們人民對於構成合法性所必須的要素的觀點、他尊重且會實踐人權，可以回應上述關於界線的問題。超過這界線，就不是可以被容許的範圍 ( Rawls, 1993: 561-562 )。

接下來 Rawls 談到，若我們是從自由的正義概念出發來制訂 *The law of peoples*，那麼 *The law of peoples* 會不會有是種族中心的 ( *ethnocentric* ) 或是西方式的 ( *Western* ) ？Rawls 回答：不，不必然。這得要取決於自由社會所擁抱的、用來制訂 *The law of peoples* 的政治概念的內容 ( *content* ) ( Rawls, 1993: 562 )。

*The law of peoples* 的自由概念並不會要求良好秩序的層級社會放棄他們的宗教制度而改採自由社會的制度，也不會迫使其他社會區從於自由社會。*The law of peoples* 在其可及範圍是普遍的：一旦其他社會預備好要與其他社會維持平等的關係，一旦他們的政體接受依其民族人民的角度來看，是為合法的標準，*The law of peoples* 只對這些社會要求這些社會都能夠接受的事物。有什麼其他的關係可以讓一個社會和其政權去合理的期待呢 ( Rawls, 1993: 562 ) ？

更進一步，倘若秩序良好的階層社會尊重和平規則，且遵守之前我們所分析過的基本要求的政治制度，自由的 *The law of peoples* 並不允許對於秩序良好的階層社會處以經濟制裁或是武力壓迫，迫使他們“棄暗投明”。當然，若發生剝

奪或違犯這些必要條件之情事，某種對其依情節輕重與情況的外在壓力是可以成立的。人權的關懷應該是自由與層級社會外交政策具決定性的一部份（Rawls, 1993: 562）。

接下來 Rawls 談到政治自由主義的問題。對非自由社會的容忍，到底是如何呢？即便暴虐與獨裁政體不能夠成為合理的民族社會的成員，但並非所有政體都可以合理的被要求必須要是自由的。若是強迫其他合理的民族社會，都要是自由民主的社會，則對於其他合理的層級社會，The law of peoples 所表現的，就不是自由主義式（liberalism's）的容忍原則了。一個自由社會必須尊重其他的社會，特別是這些社會是由能讓其社會遵守 The law of peoples 的政治與社會制度，這些整全規範所組織起來的（Rawls, 1993: 563）。因此自由社會對於這些社會，不會進行任何的經濟制裁或武力干預。因此自由社會有著完全的公民自由，與其他社會彼此也有著完整性（Rawls, 1993: 563）。

那麼，The law of peoples 所要表達的對於其他社會的容忍到底是什麼？它如何與政治自由主義產生關連？也許會問，自由社會就是比層級社會要來的好，如果所有社會都是自由社會，世界不就更完美了？但，我們不能宣稱要把非自由社會從世界當中除去。非自由社會在某種程度上也能讓其社會文化蘊含深度且豐富。斷定一種特別的整全性觀點是最優越的，這就等同於宣稱一種「沒有政治自由主義」的政治正義概念（Rawls, 1993: 563）。

政治自由主義認為，在自由民主政治中，整全性的學說仍必須要被限制。基本憲法問題與關係到基本權利與自由的事務，必須放在一個公共的政治正義概念底下來討論，而不是更為廣泛的學說。因為民主社會的多元主義前提（pluralism）—多元主義是在自由制度下人類理性運作的結果，而且只會因不公的國家權力使用而被破壞—那麼申明這樣的公共概念，其有著能實現公共概念的基本政治組織，是我們在社會整合（social unity）上所能取得的最合理的基礎（Rawls, 1993: 563-564）。接下來，Rawls 說了這一段話作為結尾：

如同我上面所概略敘述的，The law of peoples 僅是將這些相同概念延伸到良好秩序民族的政治社會中。這部當諸民族社會產生基本的憲法問題與基本的正義事務時，前去處理它們的法律，必須根植於一個公共的政治正義概念上，而非植基於無所不包的宗教、哲學或道德學說上。我概略分析了這樣的政治概念的內涵，我並試著概略分析了這樣的政治概念的內涵，並試著解釋它為何會被自由與層級的良好秩序的社會所接受。（Rawls, 1993: 564）

## 五、提問

1. 對於非理想理論的流氓國家與不利條件的情況的討論並不多。但對於非理想理論的分析，應該是很重要的一個部份。因為既然要制訂一個大家都能同意的 The law of peoples，流氓國家與不利條件的情況的國家，應是推動與制訂過程，最為棘手的問題之一。在這篇 1993 年刊登在 Critical Inquiry 第 20 期的「The law

of peoples」，對於非理想理論的分析並不深入。不過，後來在 1999 年的 *The law of peoples*，才有較深入的論述。可參閱：李國維、珂洛緹、汪慶華（譯）（2005）。*萬民法*。台北：聯經。

2. 第二個問題是：為什麼我們要從那些由自由主義的觀點來看，「秩序良好」的社會來開始呢？將世界視為一個整體，或說是一個全球的原初立場的觀點來出發，以及討論是否要有國家或是民族，以及是何種形式的國家或是民族，從這些問題來開始不是比較好嗎（Rawls, 1993: 535）？Rawls 沒有正面回答。他只是說，對於 *The law of peoples* 所提出的所有原則與標準，必須證明它們能夠被各民族與各政府，其考量與反省的公共意見所接受才行（Rawls, 1993: 536）。所以，假設我們是秩序良好社會的成員。我們對於正義的概念與其他的自由社會的成員對於正義的概念相接近。他們也能認可我們的治理形式。這種自由社會的共同性理解提供了一個發展 *The law of peoples* 的起始點（Rawls, 1993: 536）

→然而，這樣還是沒有回答到上述的問題：為什麼我們要從那些由自由主義的觀點來看，「秩序良好」的社會來開始呢？將世界視為一個整體，或說是一個全球的原初立場的觀點來出發，以及討論是否要有國家或是民族，以及是何種形式的國家或是民族，從這些問題來開始不是比較好嗎？Rawls 的立場顯然還是站在「秩序良好」的自由民主社會這邊，來擴展其 *The law of peoples*。並且，既然如同以前所討論過的（如蘇永明老師所導讀的 Rawls 的政治自由主義第一講導讀），在一開始 Rawls 發展《正義論》時，所使用的無知之幕的原初立場，是種對人的形上概念（a particular metaphysical conception of the person），本身就是個「理想的預設」，甚至是很難達成的預設。那麼，首先，今天「秩序良好」的自由民主社會本身就有許多的問題存在（境內自由民主已不是在無知之幕之中制訂，自由民主常為權勢者壓迫他人的工具；境外，自由民主社會為其利益，對於他國的政治、經濟與武力干預），如何由其出發，並擴展到其他的社會，仍有其困難；再者，在制訂 *The law of peoples* 時再次使用的無知之幕的原初立場，依然可能會有這樣的問題發生。

更且，Rawls 說（本文 p.5），*The law of peoples* 要進行延伸，得先確立自由社會中有著無知之幕（the veil of ignorance）的原初立場。原初立場中重要的三個條件：公民都是公正的或是講理的公民、他們都是理性的（rational）公民、在各種可行的原則中，他們能夠做出合宜的決定。那麼，這些代表性公民，有沒有包含弱勢者（如殘障者、新移民）？若無，這些代表性的公民真能體會弱勢者的立場？在進行民族「共同」制訂 *The law of peoples* 的過程時（本文 p. 6），這些各方代表真能彼此理解彼此的社會背景以及文化脈絡？這些仍然都是可以繼續討論之處。

3. 本文 p.6(Rawls 文章 p. 539)。李國維、珂洛緹、汪慶華 (2005: 50) 在其《萬民法》譯本中，將 the judgment of the law 的 law，延伸翻譯成 The law of peoples (萬民法)。他的翻譯如下：「將會有許多不同的組織機構受制於萬民法的裁斷……」。但接下來 Rawls 說道：The law of peoples 也不等同於是聯合國的法律，因此，《萬民法》可否這樣做延伸翻譯，還得再行審慎討論。

4. 秩序良好的層級社會，在 Rawls 於 1999 年擴充完整版的 The law of peoples. With The Idea of Public Reason Revisited. 他舉了一個例子，即伊斯蘭民族的 Kazanistan。(詳見中譯本李國維、珂洛緹、汪慶華 (譯)(2005)。萬民法。台北：聯經。第 105-109 頁)。

→不過，針對秩序良好的層級社會，Rawls 也只找出一個 Kazanistan 而已。最為困難的非理想狀態 (如流氓國家)，Rawls 對他們的論述，以及如何與他們共同發展 The law of peoples，Rawls 論述的實在不多。但是，非理想的狀態顯然是發展 The law of peoples，最難突破的點之一。

5. Lyotard 說「回歸大敘述的路途已被排除……但我們將會看到的，是「小敘述」(petit récit) 所展現的更具有想像力及創造力的良好形式」(Lyotard, 1979: 98)。當然，小敘述的破碎性，也常是當代哲學經常探討的問題。顯然，Rawls 意欲在眾多破碎的島嶼之間尋找連結之渡，其初衷甚佳。但是，若欲尋求人與人、民族與民族之間在「法律」上的「渡」，從任何一種既存的人類社會制度出發，發展與制訂一個大家都同意的法律，顯然還將可能只是產生在人與人之間、民族與民族之間的猜忌與爭鬥。

也許，必須回到更為根本性的問題：人是什麼？人類與自然是不同的、相對的生命體嗎？在今天人類正面臨環境的噩耗，地球上的人類必須面臨更艱困、更須「一同」面對的命運。那麼，「社會契約」是足夠的嗎？也許，從環境教育開始，我們正有著能夠改變這破碎的島嶼並將彼此連結起來的契機。

法蘭西學術院院士 Michel Serres<sup>22</sup>從 1990 年代開始，研究論述的重點，就是

<sup>22</sup> 以下簡稱 Serres (1930-) 畢業於著名學府巴黎高等師範學院。事實上，筆者在巴黎 Serres 的家中與 Serres 有過直接面對面的對話與請益。法蘭西學術院 (L'Académie française)，「Française」這個字在這裡應是指稱法語，但若是直接翻譯成法語學術院，則會忽略它的另一項重要工作，對於法國藝術文化的支持。這個學術院在國內與另一個較為人熟知的、Foucault 在四十三歲時被選為教授的 Collège de France 同樣被翻譯為「法蘭西學院」(法漢字典亦是如此)。但兩者有所不同。法蘭西學院為一研究與教學之機構，但不是一般的教育機構，也不授予任何學位。其中的教授定期將其研究公開講演，也不限聽眾為何人，是法國十分獨特的研究與教育機構。Collège 與 Académie 在法文都可稱為學院，筆者之所以



與自然的和平共處。討論此議題最力的，就是他的《自然契約論》<sup>23</sup>一書。在 1998 年的一月四號，Serres 在「法國國家圖書館」演講「重返自然契約論」<sup>24</sup>，向大眾說明他意欲在人與自然之間尋渡<sup>25</sup>與尋求和平共生<sup>26</sup>和連結的企盼<sup>27</sup>。《自然契約論》談的就是「土地、村莊、法律、正義與地球」<sup>28</sup>。他說：「由於要掌控地球，我們竟變得難以主宰地球.....因為它，與它以及在它之中，我們現在共享著相同的命運」<sup>29</sup>。Serres 反思著：「《自然契約》問的幾乎是一個從前不曾被問到的問題：誰有權利變成法律的主體<sup>30</sup>」。「《自然契約》處理的是「權利的哲學」.....然而我發現.....從前我的老師應該教我的，以及我應該自動教我的後進的：最傳統的哲學，至少是西方的哲學，旨在奉獻給終極的目的，卻經常不知道、卻沒有談到.....自然的規定和契約的規定」(Serres, 2000: 7)。地球事實上已經對我們的惡行做出回應了，不趕緊重視環境的問題，那麼死亡的將會是廣大的是全人類與全物種。如同從前為了人類自己的福祉而提出社會契約一樣，提出一個想像的、假設的，卻又有宣誓與警醒意味的「自然契約」，其迫切性勢不可容緩。因為，時至今日，我們越來越感受到，我們與地球相繫在一起的命運。我們早就已經在全球化的場景中，我們的行動反映著地球的未來，而自然的行動也反映著我們與

---

區分二者的翻譯，是因為法蘭西學院負有教學工作，故將翻譯為「學院」，而法蘭西學術院並無教學之實，故翻譯為「學術院」。法蘭西學術院為法國學術地位十分崇高的學術機構之一，法國著名的人類學家 Lévi-Strauss 也是此學術院的院士（法國並無什麼大學或研究機構的排名，故它與法蘭西學院一樣是屬於重要的學術組織）。

<sup>23</sup> 《Le contrat naturel, 1990》

<sup>24</sup> 《Retour au Contrat naturel, 2000》

<sup>25</sup> 「尋渡」(seeking passage) 主要是來自於 Martusewicz, Rebecca A. 在 2001 年所出版的《Seeking Passage: Post-Structuralism, Pedagogy, Ethics》一書。在這本書中，她引用了許多 Serres 的理論，尤其是在「知識的吟遊者」這個概念。之所以翻譯為「尋渡」，則是因為她引用了許多 Serres 在《西北航道》中，致力尋找那可能存在但又常常關閉、狹小崎嶇的、自然科學與人文科學之間、人與人以及人與大自然世界之間的「通道」或是「渡」(passage)。所以，加入「尋」在「渡」前，也代表了一種永無止盡的漂流與追尋之路。

<sup>26</sup> Symbiose(Serres, 1990: 67)

<sup>27</sup> 這篇文章在 2000 年以 31 頁的小書方式由法國國家圖書館出版。當然，Serres 並不只有在這兩本書才談論自然。事實上，在《博學的第三者》(Le tiers instruit, 1991)一書中還有其他的論著中，他也論述了許多關於人與自然之間尋渡的概念。

<sup>28</sup> Serres, 1994: 244

<sup>29</sup> Serres, 1990: 61

<sup>30</sup> Serres, 2000: 20

地球的未來。而且，更可怕的是，今天我們人類，竟然還沒有意識到問題的嚴重性，依然還再問：

我們應該怎麼樣裝備我們的武力？我們經常會聽到政府一直在問這個令人吃驚的問題。但應該還有比這重要的問題：有必要再重新檢視與重新簽訂當初的社會契約。這新契約因為最好的事物以及最壞的事物，將我們聚集在一起，因為社會契約當中沒有世界；現在我們已經知道我們共同面對著危險了，必須要著手規劃進行另一項契約，一項與世界一起簽署的新條約：自然契約。<sup>31</sup>

最壞的事物為，我們與世界現在處在了危機之中，甚至能說，是慢慢地走向滅亡之路。但最壞的事也是最好的事，因為，這最壞的事，讓人類開始發現，他們忘了自然。這最壞的事，將人類與世界重新繫在一起。人與人之間連結對於 Serres 來說是不夠的，因為：「喜歡人類，這可能會對於自然這鄰居進行剝削……這第一條規定對於山岳和湖泊噤不作聲，因為它對人類談論人類，但似乎沒有世界」<sup>32</sup>。Serres 要提出第二條規定：「它請求我們喜歡世界。這契約的義務分成舊的局部規定，它將我們與我們的前人的靈魂連結起來，以及分成新的全球的規定，這規定要求我們要普遍地去愛這自然的地球」<sup>33</sup>。第二條規定就是自然契約。因此，Serres 他說：

因而這兩條規定必須是合而為一的，它與自然的且是人類的正義結合，它要求每個人從局部到全球，這是條困難且難以行走的道路，但我們必須要開疆闢土之……喜歡結合了你的土地與地球、讓鄰人與陌生人更為親近的聯繫<sup>34</sup>。

自然契約除了以自然為名之外，事實上它也包括著人類<sup>35</sup>。這兩種合約會接合在一起並彼此延展下去<sup>36</sup>。

Serres 也問，面對這個問題，到底教育能做什麼：「必須要教什麼？……什麼經驗是我認為必須要教的，如何教和為什麼要教。應該是在我們的時代中形成了苦難的象徵，我們的時代中所形成的重要災禍，所觸及的是浩劫的範疇」<sup>37</sup>。現在我們所處的巨大苦難狀態，也包括著因為生態環境的破壞而使得人類以及其他生物將面臨空前的浩劫甚至是毀滅的危機。面對環境與人類所共同面臨的浩劫問題，那麼教育就應該教這個問題。對於 Serres 來說：

在我的書中，我試著要呈現的是，所有的教育存在於讓孩子成為一種就起源來說，無法不成為寄生蟲或是寄生植物……均衡或是公平交換共生體或是伙

---

<sup>31</sup> Serres, 1990: 33

<sup>32</sup> Serres, 1990: 82

<sup>33</sup> Serres, 1990: 82-83

<sup>34</sup> Serres, 1990: 84

<sup>35</sup> Serres, 1990: 41

<sup>36</sup> Serres, 1990: 33

<sup>37</sup> Serres, 1998: 2

伴。他獲得也必須要付出。以某些方式來說，產生了必須要與環繞他四周之物簽署契約，正是在人類與公民生活的一開始，就有一個未寫明的學習權……所有的教育開始於這個契約。<sup>38</sup>

如何與自然和平共生，這雖然是近來所興起的環境教育的議題，但是與環境和平共生的問題事實上應該如同 Orr 說的一樣，也就是：「所有的教育都是環境教育」<sup>39</sup>。Serres 也說道「所有的教育開始於這個契約」。

更且，在我與 Serres 在他的家中所進行的談話，他告訴我，今天，人類彼此爭鬥，越來越缺乏連結，即便是在全球化（mondialisation）的今天，更是嚴重。但現在，機會來了。人類正面臨一個空前的危機，這個危機會將人類「重新」聯繫在一起。人們將可能得拋開各自的利益，一同攜手合作去面對這個問題。不然，人類只有走向滅亡的那一天。

那麼，容許我僭越他的話，人們將可能得拋開各自的利益，這可能意味著人們得，也將得回到最「原初的立場」，彼此合作，與自然且在自然之中，共同制訂一個屬於地球共同命運的 The law of planet。

（當然，人類還是有可能，在科學上競逐，前去外星球尋找另一個可居住的星球，繼續勘天役物。不過，這也許就是電影《阿凡達》所要談的環境哲學的問題了：人類還是得學習與大自然共同呼吸與共生共榮才行！）

（十）

## 什麼樣的平等？—論福利、善與能力

報告人：王俊斌（中興大學教師專業發展研究所/副教授）

文獻資料來源：Cohen, Gerald Alland (1993). Equality of what? On welfare, goods, and capabilities. In Martha Nussbaum & Amartya Sen (eds.) *The quality of life*, pp. 9-29. Oxford: Clarendon Press.

位於 Helsinki 的世界經濟發展研究所（World Institute for Development Economic Research / WIDER）曾於 1988 年 7 月曾召開一場國際會議，這個會議當時是由 Martha Nussbaum 與 Amartya Sen 共同籌備，該會議著眼於人類生活品質提升之目的，他們邀請經濟學者與哲學家共同參與跨領域的對話：首先、經濟學者往往傾向以人均所得（per capital income）之粗略尺度來表示鉅觀層次的人類福利狀況。相對的，個人效用最大化概念同時也成為微觀層次之傳統需求理論的重要基礎。但是這兩個層同時指出共同的問題癥結：效用

<sup>38</sup> Serres, 2000: 23

<sup>39</sup> Orr, 1992: 90

可以測量嗎？當我們關注有關人類生活品質的問題，效用本身是不是一個測量的合適概念？其次、哲學家顯然從不同角度來看待前述問題：像是哲學家會批判人均收入尺度的單一性與粗糙化，堅持應考量財富與收入之分配，並評估不同人在其生活領域中之實際狀況。前述有關不同立場及其對於人類生活品質的不同看法，即為該場會議中各篇論文討論的焦點，後來，該會議論文更集結為《生活的品質》（The quality of life）一書。該論文集共分四個部分（即「生活與能力」、「傳統、相對主義與客觀性」、「婦女生活與性別正義」以及「政策評估與福利經濟學」等），藉此相關主題我們不難想見他們討論的面向或議題。

本次報告之文獻即為 Gerald Alland Cohen 在該場國際會議發表之文章，就評估人類生活品質的恰當性標準而言，Cohen 雖然主要在於討論並批評 Sen 的「能力取向」觀點，除此之外，他也同時批評效益論的效用計算、Rawls 的基本善以及 Dworkin 的資源使用（use of resources）等觀點。Cohen 在評論各種不同立場後，他轉而集中討論自己所提出的”midfare”概念，而這個”midfare”的說法顯然是與「功能作用」（functionings）相近的。由於能力是指一個人可以選擇之功能作用的之各種組合，而且個人更可以透過選擇的行動來實踐其中某種能力。就某種意義而言，能力的概念是與某人為能過某種生活之自由概念是相當的。Cohen 在這篇文章中討論了我們必須朝此一方向發展的必要性，而非沿襲傳統僅關注收入、效用、資源與基本善等做法。但是，他最後卻仍是對能力的自由型式概念（freedom-type idea）是否可以是一種明確的替代性方案？他就此則是提出質疑。在同一本論文中，Sen 則是藉由「能力與幸福」（Capability and well-being）一文力圖回應 Cohen 的批評，不過在本次報告並不論及 Sen 的回應。

## 1. Introduction

Sen 在 1979 年於哈佛大學 Tanner 講座中發表「什麼樣的平等？」（Equality of what?）之演講，在這份不算長的講稿中，他問道：應該採取何種平等的尺度來評估其在一個既定的社會中能夠被實現的程度？何種個人之條件應被視為平等議題思考的基礎？針對這些問題，Cohen 評述當時回應 Sen 的相關哲學文獻。像是 Rawls 在 1971 年出版的《正義論》（A theory of justice）可以說是對於平等問題討論的重要分水嶺，在此之前，政治哲學完全由效益論所主宰，效益論宣稱社會政策的目標即在於追求福利的最大化（the maximization of welfare），但 Rawls 卻清楚指出效益論的嚴重理論問題：它只重視效用加總（aggregation）的問題，因而忽略福利分配形式的問題，也就是說效益論並沒能處理分配過程中有關不平等問題的論證。除此之外，Rawls 也反對效益論的理論假設，因此主張應該以平等來取代加總，以基本善（primary goods）取代

福利 (welfare)。

縱使 Rawls 對於福利尺度 (welfare metric) 的批評無疑是強而有力的，不過他企圖以基本善取代福利尺度的做法卻不具有同樣說服力。簡單來說，Rawls 反對的只是福利平等 (equality of welfare)，而他卻未能真正區辨福利平等與福利機會平等 (equality of opportunity for welfare)。Sen 注意到「機會」這樣的概念，他認為人們所享有的不只是純粹福利本身而已，而是要進一步把注意力放在每一個人的狀況 (例如每一個人所能獲得的營養水準)。但是，這種狀況既不是個人所獲得的善 (例如他所獲得的食物供應)，也不是他的福利水準 (例如從食物攝取過程中獲得欲望的滿足或愉悅)。簡言之，Sen 超越並進一步推進 Rawls 的觀點：即從實際的狀態到機會，從善與福利到他所說的「各種功能作用」(functionings)。雖說 Sen 對於前述問題的回答，他給出的答案可以說是當代對於此一議題反思的巨大跳躍，不過 Sen 卻仍錯估「能力取向」的實際理論成就。原因在於如果 Rawls 和福利主義者完全將視野侷限於僅能從福利或善所能得到的東西而已，那麼 Sen 所關注的焦點則是企圖在福利與善之間 (從各種善的供應中得到滋養，它則是能夠產生福利) 能得出不同的東西。Sen 藉由「能力」這個語詞來描述這一種介乎福利與善的中介性概念，但是，問題卻是「能力」一詞過於模糊，致使其可能的效果被打折扣。有鑑於此，Cohen 認為應以“midfare”來修正「能力」概念的曖昧性，而這正是本文核心論旨。

## 2.Rawlsian Criticism of Equality of Welfare

就「福利」一詞而言，在經濟學與哲學領域之中存在著各種不同的解釋，Cohen 認為在「福利」一詞的各種解釋中，它可以被區分為兩種重要的界定：一種認為福利本身即一種愉悅 (enjoyment)，或者是更廣義的說，做為一種可欲的 (desirable) 或合意 (agreeable) 的意識狀態，這一種福利的界定可以被稱為享樂的福利 (hedonic welfare)。另一種則是做為偏好滿足 (preference satisfaction) 的福利，各種偏好反映著面對實際狀況的各種選擇的排序，像是當某種狀況條件符合時，不論個人是否察知到這一點，我們皆可以說個人的偏好是被滿足的。Cohen 在本文對於「福利」一詞的使用，若他未說明時，這便同時意謂「福利」同時包含這兩個不同層次。

Cohen 認為 Rawls 從兩個角度提出對於福利平等的批評理據，而這兩個批評其實也正足以反駁「享樂的福利」與「偏好的滿足」的說法。Rawls 的兩個批評即為「侵害性品味」(offensive taste) 與「昂貴品味」(expensive taste)。首先、Rawls 在對於效益論的批評中曾論及「侵害性品味」的問題，不過就如同 Sen 的觀察，Rawls 批評的是那一種僅將公平分配視為個人福利或某種功能之觀點。顯然，就邏輯而言，對於「侵害性品味」的批評也同樣適用於反對福利平等的正義概念之

上。所謂的「侵害性品味」係指：一個人的愉悅有可能來自藉由分配的操作因而侵害他人利益，或者透過剝奪他人的主體性使之處於更少自由狀況。若是從正義的觀點來看，藉由「侵害性品味」得到愉悅，這不但要被譴責，顯然也沒有人有權利是追求這一類滿足。就此評論看來，福利平等主義不但完全站不住腳的，顯然更應該被放棄。

其次、就「昂貴品味」的批判而言，Rawls 藉由基本善的概念指出放棄福利平等主義的必要性，在各種有關基本善的陳述中，Cohen 基本認為若以狹義的定義來解釋「善」，那麼所謂的「善」自然是屬於經濟學的意涵或者是指人們得以獲得各種善的消費能力。不過，Rawls 認為在批評福利並支持基本善的各種陳述之中，他曾說：相像有兩個人，一個人雖然只有牛奶、麵包與豆子等食物，他卻仍可以從中獲得滿足。另一個人則是因為沒有名酒與珍饈與心煩意亂。在這樣的狀況下，一個人是有「昂貴品味」，另一個人則是沒有。如此一來，在其它狀況相同的條件下，福利平等主義就必須提供喜歡醇酒美食者較高的所得收入，否則他可能無法獲得滿足。針對這樣樣的狀況，Rawls 對福利平等主義的原則提出強而有力的批評：

做為道德人之公民，在形成和涵養其最終目的（final ends）與偏好的過程之中，將公民視為道德人之概念是會發揮一定作用的，像是基本善根本就不會遷就那些有昂貴品味的人。除此之外，若要求一個人應為自身的偏好負責並且量力為之，人們可能就此仍有爭議，縱使這樣的要求可能不合理，不過它也不會是不公正的。但是這樣的爭議似乎預設偏好係為一種容易發生卻又會超出控制能力之外的習性或渴望，公民似乎被視為是被動的欲望載體。對於基本善的使用……應取決於我們對於目的負責的能力。（Rawls, 1971: 62）

具有「昂貴品味」者原可有其他選擇，不過若因他的品味無法滿足而要求補償時，別人自然也有權利因其「缺乏遠見或自律」而要他自負後果。針對福利平等的問題，在此被轉變為福利機會的平等（equality of opportunity for welfare）的觀點。簡言之，如果一個人因為賭上自己所擁有的福利期能獲取更大的好處，不過他卻因此讓自己的福利水準低下，在機會形式的原則之下，這個自然也就無權要求補償的。這種狀況就像是 Rawls 舉出的美食家例子，假設這個人也能自制並維持更為素樸的品味時，如果因為他的昂貴品味而使其福利低於標準，就福利機會平等而，他自然沒有權利抱怨的。不過，Cohen 認為 Rawls 這裡的問題是他錯誤的將拒絕福利平等之理由視為接受基本善平等之理據。

就 Rawls 本身立場的存在著如下的問題：如果認為每一個個體必須負起左右個人品味之責任，這顯然很難和 Rawls 在其他地方表述的平等主義說法保持一致。這些說法顯然是左派的懷疑論觀點，即不應以某人之特殊努力而給予額外報償之理由。下面 Rawls 這段文字顯然充分反映出某種懷疑論立場：

the effort a person is willing to make is *influenced* by his natural abilities and skills and alternative open to him. The better endowed are more likely, other things equal, to strive conscientiously, and there seems to be no way to discount for their greater good fortune. *The idea of rewarding desert is impracticable.*(Rawls, 1971: 312)

關於這一段文字的解讀，Cohen 認為 Rawls 的本意是與 Robert Nozick 的解釋完全不同。當 Nozick 藉由這段文字提出對 Rawls 的強烈批評之際，Cohen 認為 Nozick 明顯誤解了 Rawls 的意思。不過，這樣的誤讀卻也是構成社會主義者與平等主義者對於「努力」(effort) 的正確解讀。上述這段原文，顯然它難以與 Rawls 對於遠見、自主性和昂貴品味的說法保持一致，不過，Cohen 認為 Rawls 本意與 Nozick 解讀之間的差異即在於“influenced” 一字的理解。就 Cohen 而言，他認為 Rawls 在這一段文字中的“influenced” 一字是指「受到影響，但不一定是整個都被決定」，然而 Nozick 對這段文字的解讀則是「受影響即意味著整個被決定」。不管我們用那一種角度來理解 Rawls 這一段話，它們顯然各自會遇到不同的困難。簡言之，Cohen 認為「受影響」就是「受影響」，Rawls 並沒有說毫無保留全力以赴的努力其中有那些努力是屬於不應被獎賞的努力部，亦即，他的意思是說我們不能斷定有多少努力的程度是高於他們的正常標準而且是不該被獎賞的。更進一步來看，如果 Rawls 真的是這樣想，認為並非所有努力都是值得的，那這便意味並不是所有努力都值得獲得回報。(若所有努力皆可以其投入程度而給予不同的報償，那這就不是左派社會主義的立場，而是自由主義的看法了。)

### 3.Sen and Capability

a. 就 Sen 而言，他雖未直接討論福利機會平等的相關概念，不過他批評福利平等的論證卻等於間接支持了福利機會平等的觀點。Sen 反對基本善平等的論點雖然簡潔卻是很很有力道，由於每一個人不同的處境，他們必須主張不同基本善來滿足相同的需求。因此，藉由基本善來判斷可能帶來的好處，在一定程度上這將會造成盲目的道德 (blind morality)。這如同 Sen 所指出的：這類似「一種拜物論式的殘缺 (fetishist handicap)」，即它只關心基本善本身，而不關心基本善「能對人做什麼 ( what goods ‘do to human beings’ )」。後來 Sen 也說人們能夠從各種善 (或資源) 之中得到什麼，這受到許多因素的影響，若僅藉由個人獲得的各種善 (或資源) 與服務的程度來判斷個人利益，這會造成誤導。因此，把關注的焦點從善轉移到各種善 (或資源) 能夠對人有何做用，這種說法似乎是很有道理的。平等原則反對給予四肢健全與肢體癱瘓者同等的善 (或資源)，為了能夠使肢體癱瘓者能夠同樣具有自由行動的能力，這樣的人是需要更多資源的。不過，有關財富儲備的尺度卻無視此一問題。

當由於平等主義者對於福利的判斷不受殘障者身處困境的影響，也正因如

此，Sen 便得以藉由殘障者的例子提出對基平善福利觀的有力批評。或許，身障者因個人樂觀的性格而未讓自己陷入困境；也許也可能是他自己沒有太高的自我期望，縱使只是天邊的彩虹就足以讓他心情雀躍。所以，不論是享樂福利主義與偏好滿足的福利主義不見得就一定會掉入拜物教忽略善（或資源）所能給予人們的實際效用，但是 Sen 所批評的正是一種過於狹隘的拜物教論點，這個論點的看法「並不是放在人們的各種能力，而是他的心理反應」，舉例來說，「問題的焦點不在於人們能夠從食物獲得何種營養，而是他能夠從這些食物得到多少效用（這自然是一個人的心理反應或態度問題）。當一個人會調整自身期望來面對其處境時，效用尺度便會是政策評估的不恰當指標。事實上，一個人可能學會在逆境中求生存，可以微笑以對，但是我們也不能因此就漠視他請求補償自身利益的權利。因此，當某人因其處境艱難仍能奮發向上，或因其極度陽光的氣質而能坦然以對，給予他們高福利值就不會是援助與否的決定性因素。也就是說，不論基於何種因素的考量，給予不利者應有的補償是有其必要的。像是 Tiny Tim 雖既窮又跛但卻又極富陽光氣質的人而言，若以任何福利主義的標準來看，Tim 是真正幸福的。而且我們也可以假定，他也有很多機會且不用花費太大力氣就可以獲取幸福。在這樣的情形下，福利主義者並不會就將他從可以享有免費輪椅福利的名單中剔除。簡言之，給予輪椅的福利並不會以個人對於福利機會的要求為唯一考量。

b. Cohen 認為 Sen 對於 capability 這個字的使用是過於模糊的，像是他不但只以 capability 這個字來指涉有關人之處境的兩種不同面向，他顯然更未關注 capability 這個字的雙重意涵，他仍在後續的著作中一直延用這個概念。在「什麼樣平等？」一文之中，Sen 企圖尋求建立一種能在效用與基本善之間保持中立之福利（或幸福）衡量標準，Cohen 認為 Sen 顯然過度簡化效用與各種基本善之間聯結，而他的能力平等這個概念又無法含括所有狀況，致使他想建構的標準並無法真正達成。認為一個人所擁有的各種基本善對其產生的全部相關效力，這必須視其如何看待這些基本善之作用的心理反應而定。福利主義者顯然忽略：姑且不論關於基本善作用的心理反應或個人評價，這些基本善能為他們做些什麼，以及他們能從中得到什麼，這兩點是被忽略的。Cohen 把各種善的非效用性效果（non-utility effect）稱之為 midfare。在某種意義上，它是介於善（或資源）於效用之間。Midfare 是由那些善（或資源）所產生的個人構成狀態，而效用程度則是指某種善（或資源）之作用的評價。因此，midfare 是處於「擁有基本善之後（posterior）」以及「擁有效用之前（prior）」。其關聯如下：

having goods → midfare → having utility

midfare 是一種異質性的集合，因為善（或資源）提供人們可以做各種事的可能條件：（1）善（或資源）賦予人們嚴格意義上的能力，人們可以使用它們也可以



選擇不使用它們；(2) 通過人們對於各種能力的使用，各種善（或資源）促成價值性活動的開展以及可以維持各種狀態是可欲的；(3) 善（或資源）直接引起更進一步的欲求狀態，相關的受益者可能不需要應用任何能力，例如用來撲滅引起虐疾害蟲的善（或資源）便是一例。顯然，嚴格意義上的能力，它就是 midfare 一部分，它肯定無法從善（或資源）提供給人們的東西中被排除出去，這個層面所涉及的可能也沒有被窮盡。

從平等主義的觀點來看，「善（或資源）－midfare－效用」這一序列的每個環節都是評價一個人處境的恰當點，Rawls 注意的是這個環節的前端起點，而福利主義則是放在它後結果的終點。福利主義者認為 Rawls 的尺度太過客觀點，它對於個體之間區分性事實之說明太少。相反的，Rawls 則認為福利主義太過主觀，它又太過關注享樂或偏好的個體之間的差異，即福利主義者並不關心善（或資源）本身而關心它所能提人們的效用。從這序列性聯結關係來看，Cohen 認為能力以及能力的使用，它們只是中介性 midfare 狀態的一個部分而已。善（或資源）能對人們做什麼（what goods do to people），它既不同於人們能夠用它來什麼（what people are able to do），也不同於人們實際能夠用它來做什麼（what people actually do with goods），而且也不可以把它等同於這兩者的總和或部分的結合。顯然，Cohen 認為我們應該把 what goods do to people 與 what people are able to do 區分開來，因為並非所有 midfare 都是一種能力、能力的應用，或者是能力應用的結果。而且，許多能力應結果會是 midfare 狀況的一種（非效用）價值，這一種價值是與它們作為能力應用的結果狀態不相關的，Sen 顯然沒有明確說明價值與能力的真正不相關性。

舉例來說，有關食物（或糧食）的問題，這一直是 Sen 長期關注的議題，由於食物的主要功能就是提供人們營養。一般來說，人們透過養份攝取或飲食來得到營養，也就是說透過取得食物並使食物賦予他們攝取營養的能力能夠發揮作用，經由這樣的過程，他們才讓自己真正得到的營養。但是，事實上，食物賦予某人滋養自身的能力，這不能被等同於食物直接讓人得到營養。食物能夠讓人得到營養的意思應該是說食物使人能夠被滋養成爲可能，至於這一個人是不是讓這樣的可能性付諸實現，這自然就是另外一回事了。如果稍微留意小嬰兒的例子，小嬰兒並不通過能力運作來使自己獲得生存。但在小嬰兒的狀況中，僅說藉由善（如獲得食物）來產生效用，而其它的可能性一概不提，這樣的說法顯然是不正確的。食物若不是供給小嬰兒就是供給成人食用，兩者都能夠從中獲得營養。事實上，成人雖能夠真正滋養他們自己，但這不並意謂就只有成人才能得到 midfare，小嬰兒顯然也可以得到。因此，由善得出 midfare，而 midfare 進而得以導出各種效用，這樣的一種 midfare 顯然不是與能力同時擴展的。換言之，Sen 的「能力」自然是 midfare 的錯誤名稱。

c.

Sen 對於「能力」概念的解釋，他大部分是以某一個程度內能夠獲得的「功能作用」(functioning) 來加以描述，但他在別的地方卻又有不同的解釋，這些不同的表述反而使他的觀點更不精確。根據他最初對於「能力」說法，他是將之解釋為「能夠做某些基本事情」，這是與「功能作用」的一般意含相符的，也就是說，「功能」被界定為一種活動，即一個人所做的某種事情(例如能夠讀書識字)。然而，在別的地方，「功能作用」卻不是個人的某種活動而是與人們的欲求狀態有關，像是「能夠有好的營養」、「能夠避免得到虐疾」與「免除疾病」等，這些都是以 free from……的方式來描述，它們也成為「功能作用」的例子，顯然，它們根本不是一般意義的「功能作用」。

Sen 指出「功能作用是……個人特質，它們告訴我們一個人正在做什麼？」，不過，他真正關注的焦點顯然是在於人們生活匱乏，而這個匱乏狀態應是 midfare 的匱乏而非嚴格意義上的「能力」匱乏，他關心的是營養不良、無安身之所以及疾病纏身的人。然而，當我們可以看出「能夠有住處 (being able to be housed)」與「讓某人能夠有房子住 (being able to house oneself)」根本不是同一件事時，這即意謂只有得到行使善(或支配資源)的權力時才能使人們滿足欲求的狀態成為可能。因此，Sen 真正憂心應是人們生活匱乏的問題，這應是 midfare 的問題，至於他的「能力」說法只是隨著匱乏狀況才衍生的問題。

d. 根據 Sen 的想法，他顯然將自由的概念置於 midfare 的概念之中，這種做法的錯誤在於他將一個人的 midfare 狀況等同其實際的自由程度。他把所有欲求狀況錯誤地描述為 functioning 的結果或者是將之描述為反映為實踐某種能力的傾向，這些描述都在於反映 Sen 對自由的看重，不過，它顯然不同於從效用與善(或資源)到 midfare 的推移，Sen 顯然沒有清楚區分其間的差異。若照 Sen 的說法，「各種能力的範疇是可以恰當地反映行動自由的理念」，這是因為「發揮功能的能力反映一個人所能做的」，也就是說「能力」就是一種自由的類型概念，而一個人可以獲得的功能作用向量 (functioning vectors)，這便決定其追求「福祉自由」(well-being freedom) 的程度大小。從他所謂的嚴格意義下「能力」概念的界定來看，所有的說法應是正確的，不過若從介於 goods 與 utility 之間的 midfare 面向來看，「能力」的說法就不見得是對的。

e. 在「基本能力平等」的說法之下，Sen 第一次使用「能力」的概念，「能力」的基本意義在於：一旦我們認為某人缺乏某種能力，這便是說某人無法滿足個人的基本需要。這種需要的滿足儘管是與欲求獲得某些福利有關，然而需要的滿足不能被化約為後者：一個人可能需要 (need) 某種東西，然而他可能對這個東西沒有欲求 (desire)；相對的，一個人可能欲求某物，但這可能不構成一種需要。到底什麼才是人們真正需要的？就此，我們應可以根據重要性程度而非人們的品

味來進行不同需求的排序。但是，正如 Sen 自己所說，一旦超出人們維持正常生活所需的水平時，能力排序的問題就有很多爭議：

當人們存在著各式各樣的品味時，我們便較難根據應得之結果來推測與之相關的能力。赤貧問題是較不嚴重的，而看重較好的營養、較少的疾病和較長的壽命等，它們雖可各不相同，它們卻是較普遍而且目標也大體一致的。但是在與較富裕國家相關的其他情況下，與能力相關的資訊問題可能是相當重要的。（Sen, 1984: 87）

若就超出需要滿足之各種能力而言，我們實際上很難不根據相關狀態的效用評估來進行能力排序。這像是 Richard Arneson 對於較高價值的偏好（preference of the value of “higher capabilities”）之分析，他認為是否存著某種全套的能力功能作用組合（full set of functioning capabilities）就是一個問題。另外，對於較高價值的偏好（如橫越南極或到 Omsk 的高檔餐廳用餐），我們可能根本也沒有欲望去做些事。簡言之，需求與欲望的區別？哪些能力該被列入？不同能力之間的優先順序該如何排訂？這些問題顯然都是 Sen 必須面對的問題。

f. 若取得利益方法（access to advantage）會是平等的，除非相關的當事人能夠真正選擇，否則給與不同當事人差異化的利益會變成是不公正的。然而取得利益方法的平等並不意味就一定存在所謂真正的選擇。相反的，如果不存在所謂真正的選擇（例如 hard determinism 本身是真的），那麼所有差別化的利益都會是不公正的。Cohen 認為自己的觀點允許如下的可能性：真正的選擇是一種幻想（chimera），而這也是他與 Sen 的區別被凸顯出來。

（十一）

## 普遍性價值的辯護

(Nussbaum, Martha C. (2000) .In defense of universal values. In *Women and human development; The capabilities approach*(pp.34-110). Cambridge: Cambridge.)

### I. 對泛文化規範的挑戰

一旦要提出泛文化規範以正當地進行跨國之間的比較，詢問這些國家相較之下多麼能夠提昇人類生活品質時，就會遭遇一些挑戰。譬如，有沒有需要理論？是否這種描述及比較是某種西化（Westernizing）及殖民化（colonizing）？Nussbaum 提出討論與反駁。

### II. 三個論證：文化、多樣性、家長主義

當提議一項普遍架構以評價女性的生活品質時，要面對三個更值得正視且更可敬的論證。

#### 一、文化的論證

二、多樣性之善的論證

三、家長主義的論證

### III. 盛行之經濟途徑的缺點

假使要能在多元的社會中真正表現對所有公民的尊重，不僅普遍性價值是可以接受的，而且是極為需要的。這裡可以從另一個方面來探討此一問題，即審視三個國際發展工作中評鑑國家或區域生活品質的三個最重要途徑，這些途徑的缺點提供了更多的理由，為何要對基本政治原則的哲學基礎進行普遍規範性說明。

首先，生活品質評鑑最顯著的途徑就是詢問每人 GNP，以這個數字的最大化作為最適當的社會目標，及泛文化比較的基礎。

其次，採取效益論 (utilitarian) 途徑，詢問全體居民整體的或平均的效益，如以滿足的表現來加以衡量。

最後，第三種主要的途徑看的是一群基本資源而接著詢問他們的分配，提出公平社會分配的標準，J. Rawls 的途徑就是這種途徑當中最有名的。Rawls 提出了「基本善」(primary goods) 的清單，所有理性的個人們不管其更具有廣茅性的生活計畫，會欲求這些清單中的項目，以作為完成這些計畫的必要條件。Rawls 的異質性清單包括自由、機會、權力、自重、財富、收入等。不管公民另外所追求的是什麼，在有關這些基本資源的核心重要性、如何公平分配他們的粗略標準上，公民們應該要獲致可以運作的政治共識。

### IV. 人類重要的能力

這個途徑的背後有兩個直覺的理念：其一，某些功能在人類生活中特別重要，意思是說該功能是否出現典型上被當作是決定是不是人類生活的一項標誌；其二，其中存在著一種細膩的差別，即能夠以真正人類的方式來運作這些功能，而不是以純粹只是動物的方式。譬如，如 Marx 在 Aristotle 之中找到這些而指出，飢餓的人只為了生存而抓取食物，這並不是以完全人類的方式來享用食物，尤其實踐推理及社會性 (sociability) 並沒有融入其中而表現出來。

此一途徑使每個人成為價值的承載者及目的，相對地，剝削則是把個人視為只是他人操作的物件。在此途徑所追求的社會中，人們都被視為值得敬重的個人，是每個人處於以真正人類的方式過活的位置。這裏可以改寫前述「每個個人作為目的的原則」為「每個個人之能力的原則」(principle of each person's capability)：所尋求的能力是每個個人的，而不是一開始是為了團體、家庭、國家或其他法人團體。所以，最終的政治目標總是在增長每個個

人的能力。

接著得以列舉真正人類發揮功能的重要成分，不過，可先交代幾點。第一、提出核心能力清單時，具有類似於 Rawls 提出基本善之清單的政治自由主義精神，也就是人們對於人的完美幸福人生具有不同的看法，但在政治目的上共同贊同此一清單。第二，對於具現在憲法上種種保證之中的基本政治原則來說，此清單提供了基礎。當然，共同贊同此一清單的人們可運用這些基本能力進行其它的追求或抉擇，但這些核心能力並不只是其他進一步追求的工具而已，其本身即具有價值，使能含有這些能力的生活具有完整的人類意義。第三，核心能力清單並非一個完整的正義理論。此能力清單得以提供這些人類能力的門檻層級，而社會或政治機構的組織當致力於至少提昇此能力的門檻層級，但是光如此可能尚稱不上正義。第四，此清單代表多年泛文化討論及新舊版本比較的結果，它呈現出某種類型的重疊共識（overlapping consensus）。第五，清單中的某些項目可能比其它項目固定，譬如身體的完整（bodily integrity）相對於其它項目的固定性。這個清單是開放性的，得以不斷地加以爭論與重製，當然，清單中各項目在不同社會中會有某種程度不同的建構。

底下爲此一清單的現今版本：

發揮人類功能的重要能力（CENTRAL HUMAN FUNCTIONAL CAPABILITIES）

項目	內涵
1. 生命	<b>Life.</b> Being able to live to the end of a human life of normal length; not dying prematurely, or before one's life is so reduced as to be not worth living.
2. 身體健康	<b>Bodily Health.</b> Being able to have good health, including reproductive health; <sup>83</sup> to be adequately nourished; to have adequate shelter.
3. 身體的完整	<b>Bodily Integrity.</b> Being able to move freely from place to place; having one's bodily boundaries treated as sovereign, i.e. being able to be secure against assault, including sexual assault, child sexual abuse, and domestic violence; having opportunities for sexual satisfaction and for choice in matters of reproduction.

4. 感官、想像、思想能力	<p><b>Senses, Imagination, and Thought.</b> Being able to use the senses, to imagine, think, and reason – and to do these things in a “truly human” way, a way informed and cultivated by an adequate education, including, but by no means limited to, literacy and basic mathematical and scientific training. Being able to use imagination and thought in connection with experiencing and producing self-expressive works and events of one’s own choice, religious, literary, musical, and so forth. Being able to use one’s mind in ways protected by guarantees of freedom of expression with respect to both political and artistic speech, and freedom of religious exercise. Being able to search for the ultimate meaning of life in one’s own way. Being able to have pleasurable experiences, and to avoid non-necessary pain.</p>
5. 情緒	<p><b>Emotions.</b> Being able to have attachments to things and people outside ourselves; to love those who love and care for us, to grieve at their absence; in general, to love, to grieve, to experience longing, gratitude, and justified anger. Not having one’s emotional development blighted by overwhelming fear and anxiety, or by traumatic events of abuse or neglect. (Supporting this capability means supporting forms of human association that can be shown to be crucial in their development.)</p>
6. 實踐推理	<p><b>Practical Reason.</b> Being able to form a conception of the good and to engage in critical reflection about the planning of one’s life. (This entails protection for the liberty of conscience.)</p>
7. 締結關係	<p><b>Affiliation. A.</b> Being able to live with and toward others, to recognize and show concern for other human beings, to engage in various forms of social interaction; to be able to imagine the situation of another and to have compassion for that situation; to have the capability for both justice and friendship. (Protecting this capability means protecting institutions that constitute and nourish such forms of affiliation, and also protecting the freedom of assembly and political speech.)</p> <p><b>B.</b> Having the social bases of self-respect and non-humiliation; being able to be treated as a dignified being whose worth is equal to that of others. This entails, at a minimum, protections against discrimination on the basis of race, sex, sexual orientation, religion, caste, ethnicity, or national origin.<sup>84</sup> In work, being able to work as a human being, exer-</p>

	cising practical reason and entering into meaningful relationships of mutual recognition with other workers.
8. 與其他種屬共存	<b>Other Species.</b> Being able to live with concern for and in relation to animals, plants, and the world of nature. <sup>85</sup>
9. 遊戲	<b>Play.</b> Being able to laugh, to play, to enjoy recreational activities.
10. 掌握自己的環境	<b>Control over One's Environment.</b> <b>A. Political.</b> Being able to participate effectively in political choices that govern one's life; having the right of political participation, protections of free speech and association. <b>B. Material.</b> Being able to hold property (both land and movable goods), not just formally but in terms of real opportunity; and having property rights on an equal basis with others; having the right to seek employment on an equal basis with others; having the freedom from unwarranted search and seizure. <sup>86</sup>

關於這個重要能力的清單，有幾點重要說明。第一、清單中的各個成分都是不同而自主的，即不能經由給予其中一者較大的數額以滿足另一者，所有項目都是性質獨特而相當重要的，不能相互交換或加以量化成成本效益分析。第二、清單中項目以許多複雜的方式相互連結。譬如，提升女性讀寫能力是促進女性掌控其環境及實際政治參與權的又有效方式之一。第三、要獲得清單中的有些項目，運氣是相當重要的，這正如同 Rawls 所提「自然的善(natural good)」。在這些領域中，政治智利的目標是這些能力的社會基礎。例如，在女性的情緒健康這一項目中，除了彌補自然所造成的起點差異之外，經由家庭法、強暴法及公共安全等領域合適的公共政策之外，政府可以協助增進女性的情緒健康。第四、這些能力之中，實踐推理及締結關係因特別重要而尤其顯著，因為他們組織遍佈在所有其他項目，使他們的實際運作具有真正人類的意味，但不是說其他各項目都能化約成這兩項而以這兩者為目的。第五、人生而具有某些較低層級的能力(或基本能力)以執行這裏所討論的功能，給予適當的教育支持與物質支持，可以完全勝任展現所有這些人類的功能。

在這個分析之中，有三種不同類型的能力存在，即基本能力(basic capability)、內在能力(internal capability)及協合能力(combined capability)。基本能

力是個人天生的配備，是發展更高階能力的必要基礎，也是道德觀懷的根據。這些能力多少準備產生功能，但是非常初步而未能直接轉換而發揮功能。譬如，新生幼兒所具有的語言能力、愛與感恩的能力等。

內在能力是某人就其個人而言已發展的狀態，是運作此等必要功能的充分必要條件，相對於基本能力，這可說是成熟的預備狀態。如同個人學習與他人一齊遊戲、學習愛、學習進行政治的抉擇，內在能力的發展需要有週遭環境的支持。另外，協合能力是指與運作該功能之外在條件相互結合的內在能力。當個人發展出一種能力，但可能受阻礙而未能發揮運作此能力的功能。譬如，雖未切斷性器官但守寡而未能再婚的女性，所具有的是表達性的內在能力而非協合能力。在壓制的非民主政權中，公民在依其良心以表達思想與言論上，具有的是內在能力而非協合能力。要國家的公民實現清單中的項目，蘊含著不只是一要促進其內在能力的適當發展，也要準備有利於運作實踐推理與其他主要功能的環境。當然，儘管有內在能力與協合能力這種區分，這並非是極為明確的區別。個人在物質或社會環境劇變之下，會內在能力仍然完全存在，但協合能力卻消失不見。此外，要發展內在能力通常需要有利的外在條件，相當必要有演練該實際功能的情境。當個人遭受到終身長期的剝奪時，要找出內在能力與協合能力的區分並非易事。

## V. 功能與能力

在和成人有關的情況中，適切的政治目標是能力而非發揮功能。當然，公共政策不能自滿與培養內在能力而已，不過，個人當受尊重而決定是否把內在能力轉換並發揮為功能。

要培養出具有所有清單上這些能力的成人，相當需要要求兒童能夠發揮某些功能。換言之，兒童期發揮功能對成年期的能力是必要的。人們是無法一板一眼地命令小孩遊戲，然而，是可以要求比較多的時間花在遊戲上，課程中要有說故事及藝術。而且，當某項功能在獲得及維持其他能力上愈加重要時，在適當尊重公民抉擇的限制下，人們是越有權在一些情況下促進實際功能。

## VI. 能力與人權

能力的語言 vs. 權利的語言

## VII. 證立與實施: 民主的政治

(本章的論證是邁向此一反思平衡的第一步)

## VIII. 女性生活中的能力: 公共行動的任務

在許多重要的人類功能上，世界上大部分的女性都缺乏支持，但他們是有潛能展現這些人類的功能。他們能力上不平等的此種失敗是正義的問題，所有人類有責任加以解決。



## 五、 議題探討結論

根據本讀書會選讀文獻的編排以及 Sen 在「平等是什麼？」一文中的立場，不論是效益論、正義論或者是「能力取向」，它們皆只是體現人類社會公平與正義的可能視野之一，因此，歸結不同理論立場，我們目前應對於「平等的多元視野」賦予更多的關注，更期待透過未來的報告與對話，能對不同正義理論有更深入的體會與更恰當的把握。

表：平等論述的多元觀點、判斷標準、分析方法論比較與倫理學基礎

平等的觀點	平等的判斷標準	倫理學基礎
I. 效益性平等 (utilitarian equality)	邊際效用 (marginal utility) 的平等	效益論倫理 (福利經濟學의 平等主義)
II. 總體效用平等 (total utility equality)	詞典式編序之「最小值最大化」規則 (lexicographic version of max-min rule)	
III. 羅爾斯式平等 (Rawlsian equality)	基本善 (primary goods) 的保障	Kant 義務論
IV. 基本能力平等 (basic capability equality)	平等即跨越行使能力之基本門檻	Aristotle 德行論

## 六、 目標達成情況與自評

經典閱讀的進度是配合計畫的行程，第一年度之計畫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。然而，本次因計畫期程縮短為半年，而閱讀的量卻沒有減少，為避免與會者囫圇吞棗，故決定將 4 篇文獻安排與期中，而 8 篇文獻安排於期末，一方面除了讓參與者有更充裕的時間閱讀文獻，另外一方面也類似工作坊的方式，保留更充裕討論與對話的時間，期能藉此調整維持讀書的品質。經過本之的研讀社群的運作，本計畫各項目標達成之自評如下：

- 1、透過經典的研讀，本讀書會參與學者皆支持當前新興倫理議題與教育相對因應是一項亟待努力的重要工作。
- 2、完整讀完「效益論－正義論－能力取向」等相關正義思想文獻，已能充分反

映理論發展脈絡與轉折。

- 3、達成整合並促進國內教育理論研究者之跨校性的學術對話與交流之目的。
- 4、建立網站公告閱讀成果資料，提供教育學術研究之參考。

## 七、執行過程遭遇之困難

由於參與讀書會成員（包括教師與學生）各自有其研究與課業之負擔，再加上遠道者的交通問題，故參與者較難完全投入，致使讀書會的效益受到影響。為提高讀書會所能得到的投資成效，故部分教師已嘗試結合課程並調整未來可的研究議題，一方面期待能引導修習課程學生（特別是研究生）有機會參與此一讀書會，另一方面更藉此讓「正義哲學」與倫理學研究能受到更廣泛的關注。