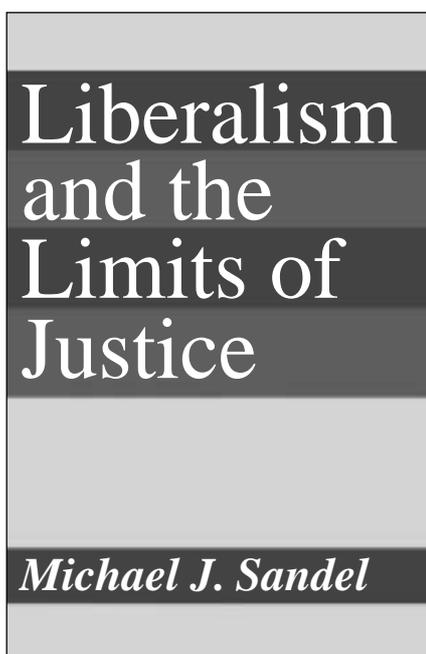


桑德爾對羅爾斯《正義論》的批評

- 韓水法



羅爾斯在《政治自由主義》一書中重新詮釋《正義論》的原始狀態理論，以圖澄清其批評者的誤解。在眾多的批評中，他認為最重要的觀點是由桑德爾的《自由主義與正義的限制》提出的。

Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

在《政治自由主義》(*Political Liberalism*) 第一講，羅爾斯 (John Rawls) 重新詮釋《正義論》(*A Theory of Justice*) 的原始狀態理論，以圖澄清其批評者的誤解。在眾多的批評

中，他認為最重要的觀點是由桑德爾 (Michael J. Sandel) 的《自由主義與正義的限制》(*Liberalism and the Limits of Justice*，以下簡稱《正義的限制》) 提出的。羅氏說，原始狀態只是一個表述的手段，必須區分原始狀態中的三種觀點：原始狀態中的諸造、秩序井然社會中的公民和精心構造作為公平的正義並將它作為正義的政治概念來檢視的你我。前兩者僅僅是理論假設，而非現實的人。他們的性質取決於構思這個理論的人。對於諸造的深思熟慮以及賦予他們的動機，如果被誤解成現實的人或秩序井然社會裏的公民的道德心理的說明，就大錯特錯了^①。《正義的限制》以此為箭靶大做文章，乃是混淆了方法、理論與現實。

羅爾斯的辯解至少在方法論的意義上不適用於《正義的限制》，因為桑德爾所說的自由主義和正義的限制，不是實踐上的，而是概念上的破綻。在第一章〈正義的環境：義務論的反駁〉一節中，桑德爾還擬設了羅氏可能的反駁，羅氏用來替自

己辯護的理由與作者擬設的何其相似。

桑德爾現執教於哈佛大學政府系，出身於牛津，《正義的限制》也是在牛津這個政治哲學名師眾多的精神殿堂裏面，在師生與朋友之間深入討論，相互批評的精神氛圍之中完成的。桑氏選擇了自由主義的核心概念，也是羅氏《正義論》的核心概念「自我」入手，以「自我」與其共同體的關係作為分析的中心線索，通過論證羅氏自我概念的抽象和困難，力圖掏空羅氏正義理論的基礎，由此向濫觴於康德而今日以羅氏為代表的主流自由主義理論挑戰。

以正義、公平和個人權利概念為核心的自由主義在當代道德、法律和政治哲學盡得風流，而這種自由主義學說的哲學基礎泰半是由康德建立起來的，桑德爾稱這種自由主義學說為義務論自由主義 (deontological liberalism) ②。它首先是一種關於權利的理論，就是在道德和政治理想之中正義優先的理論，其核心命題可以表述如下：社會是由眾多個人組成的，每一個人都有其自己的目標、利益和善的概念，只有當它受一些其自身並不以任何特殊的善的概念為前提的原則支配時，才會得到最好的安排。證明這些支配原則乃正當的東西，首先不是它們使社會福利最大化或促進了善，而是它們符合權利的概念——一個先於並且獨立於善而被給出的道德範疇③。

桑德爾要論證正義的限制，也就蘊涵着論證自由主義的限制。但是，桑氏在提出這個大膽的論斷之

後，馬上謹慎地加以限定：他的觀點並不是說，正義無論在原則上多麼崇高，是永遠不可能在實踐中完全實現的，而是說，這類限制位於理想本身之中，因而自由主義在承諾一種正義社會的時候，他們的視野總是有欠缺的，對於個人權利在實踐上神聖不可侵犯這一點，桑氏無意也不敢加以非難。

在桑德爾看來，正義優先可以有兩種各不相同而相互關聯的方式。第一種徑直就是道德意義上的：正義之所以優先，乃因為正義的要求壓倒了其他道德的和政治的關切。根據這種觀點，正義是一切社會美德之中最高的美德；如果現世的幸福只能以正義的手段求得，那麼不是幸福而是正義應當佔上風；如果正義發現了某些個人權利，那麼甚至一般社會福利也不能壓制它們④。第二種方法是完全的義務論意義上的方式，正義優先不僅涉及道德，而且也涉及道德的基礎；不僅涉及道德法則的重要性，而且還涉及道德法則導出的手段。就此而論，正義優先還規定了其正當性證明的地位特殊的形式，其原則是獨立地導出的⑤。密爾 (John S. Mill) 和洛克 (John Locke) 是採用前一種方式來論證正義優先的代表。他們認為這種正義優先無需後一種方式就可以得到辯護，正義優先的正當性證明就是其社會功利；而建立後一種方式的康德則認為，兩者是緊密地聯繫在一起的：正義的道德優先是因其基礎的優先才成為可能和必然的⑥。康德所規定的主體，是建立這一觀點的關鍵。桑氏說，康德的主體概念是獨立於經驗

桑德爾選擇自由主義的核心概念，亦即「自我」的概念入手，通過論證羅爾斯的自我概念的抽象和困難，力圖掏空羅氏正義理論的基礎，由此向濫觴於康德而今日以羅氏為代表的主流自由主義理論挑戰。

羅爾斯的正義論包含着一個嚴重的困難：它一方面稟承康德實踐哲學的理論形式，要為社會確立一種普遍的正義原則，另一方面卻拒絕康德哲學的理論基礎，認為一般主體的唯心主義先驗理論無法接受。

的，並且是自我認識和自由的前提條件；這個主體是先於其目的而被給予的，為我們將自己理解為自由選擇的、自主的存在所必不可少。

羅氏、德沃金 (Ronald Dworkin)、弗里德 (Charles Fried)、阿克曼 (Bruce A. Ackerman) 等繼承康德的現代義務論自由主義者所強調的就是基本權利的優先性，但迴避有關人性、人的基本欲望與人的稟性等規定。桑氏認為，其實自由主義包含着某種關於人的理論。它不關涉人類欲望的對象，而是關涉欲望的主體以及這個主體是如何構成的^⑦。現代義務論自由主義之所以堅持正義的優先性，是因為他們認為人能夠獨立於環境，並與之保持一定的距離來理解自己。桑氏說，這是不可能的，由此就可以發現正義的限制^⑧。《正義的限制》要解決如下重要問題：關於人的義務論理論在甚麼地方出錯？它的欠缺如何掏空正義的優先性基礎？正義優先性的限制若經發現，會出現何種與之相匹配的美德^⑨？

政治哲學的基本主題就是個人與社會的關係，一切自由主義的基本態度就是將個人視為這種關係的核心。羅爾斯的正義論包含着一個嚴重的困難：它一方面稟承康德實踐哲學的理論形式，要為社會確立一種普遍的正義原則；另一方面卻拒絕康德哲學的理論基礎，認為一般主體的唯心主義先驗理論無法接受。與現代其他經驗主義哲學家一樣，羅氏必須將自己的理論基礎建立在經驗之上，依照自然程序從人類現實的生活環境中獲得正義的基本原則^⑩。桑德爾認為羅氏此舉是

欲賦予義務論以休謨 (David Hume) 的面目，結果並不太妙：或者休謨面目的義務論不復為義務論，或者在原始狀態中重塑它原本力圖避免的虛無飄渺的主體。這就是羅氏的現代義務論自由主義出錯的根由。

《正義的限制》分別討論了正義與道德主體，佔有、應得和分配的正義，契約理論與正當性證明，正義與善這樣四組問題，但分析的中心是羅爾斯的主體概念 (或個人和自我概念)。羅氏用來取代康德關於道德主體即純粹實踐理性的唯心主義先天理論的，是他的原始狀態假設。桑德爾認為這個假設可能遭到兩類反駁。第一，原始狀態無法與實際的需求相分離。正義的兩原則需以原始的善為前提，但是這些原始的善並不像羅氏所說的那樣為人所普遍共享，而是深深地紮根於西方自由資產階級的生活計劃之中；第二類反駁剛好相反，原始狀態太脫離人類環境，以致其中的諸造根本無法具備產生結果所必須的動機^⑩。不過，桑氏的批評集中在自己所說的經驗主義反駁，這意味着羅氏的理論具有形而上學的性質。

羅爾斯在《正義論》裏認為正義有其環境條件：彼此公正無私的人，在中等匱乏的條件下對於社會提出相互衝突的要求。除非這些環境存在，不然就不會有任何正義美德的起因，正如沒有傷害生命和肢體的威脅，就不會有軀體的勇敢^⑩。這樣一來，羅氏就對原始狀態做了經驗的理解。如果正義就其美德而言依賴於某種經驗的條件，就不清楚其先天性是如何無條件地被斷定的。羅氏關於正義環境的說

明是從休謨那裏借用來的，但休謨所說的環境並不能支持義務論意義上的權利優先性，因為它們畢竟都是經驗的條件。如要建立羅氏所聲稱的定言意義上的正義優先，他不僅應當表明正義的環境在一切社會都是頭等重要的，而且還要表明它的頭等重要性達到這個程度：正義之美德總比其他美德更為充分或廣泛地被保證^⑩。但是經驗的解釋顯然無法提供這樣的保證，因為根據經驗的解釋，正義只有對那些為一片傾軋所困擾的社會才是優先的，以便為相互衝突的利益和目的提供一個壓倒性的道德和政治考量。在這種情況之下，正義之為社會制度的第一美德，並非像真理之於理論那樣是絕對的，而是像軀體的勇敢之於戰場，僅是有條件的^⑪。這意謂着正義優先的基礎被原始狀態的經驗解釋掏空了，正義在這個意義上只是一種功在修補的美德。

另一方面，正義理論總是涉及個人的理論。「原始狀態必定不僅產生道德理論，而且也產生哲學人類學」^⑫，羅爾斯的著作只以前一個問題為重，把道德主體看作是既定的（實際上是不清楚的）、通過原始狀態證明正義的原則。桑德爾反其道而行，將正義原則看作是給定的，進而論證道德主體。桑氏從哲學人類學的角度解釋道德主體：所謂哲學的角度是指通過反思，而不是通過經驗的一般化；所謂人類學的，是指它涉及到在其各種可能的認同形式之中的人類主體的性質。在這個基礎上，桑氏重建羅氏關於道德主體的論證，以揭明羅氏正義理論和原始狀態學說的內在缺陷。

義務論自由主義既然將正義看作第一美德，那麼對於何種主體來說，這才是可行的？任何能夠實施正義的造物的第一個特徵就是，他們是多數。「契約」一詞就意味着「多數」；而那裏要求正義，那裏就有相互衝突的要求；那裏有相互衝突的要求，那裏就必定有一個以上的要求者^⑬。這是桑德爾重建羅爾斯主體理論的第一要點。第二，根據羅氏的理論，自我是先於目的而被給予的；首先揭示我們本性的不是目的，而是選擇目的的能力。在桑氏看來，這樣的自我就被設想成了自有的主體 (a subject of possession)。桑氏這裏用自有的自我來詮釋羅氏的主體或自我，大有引起誤解的危險。因為這個由十七世紀英國哲學家奠定的自由主義術語，僅在其所包含的主體的意志對於自身以外的一切東西，包括社會或其他人或神的意志，具有獨立性這一層意思上，才可能用於羅氏所理解的主體。如果超出這個意義範圍，就會將羅氏所反對的觀點加於他頭上：因為個人的能力在羅氏看來並不完全是個人的東西。羅氏將主體或自我與外在的目的、利益及與他人的關係分離開來，是要強調主體乃是一個自願的自為者 (agent)，這一點對義務論的倫理學來說至關重要。

桑德爾認為，在羅爾斯那裏，個人的價值和目的始終只是屬性，不是自我的構成成分；據此推理，共同體的意義只是屬性，永遠不是秩序井然的社會構成成分。因為自我先於其確定的目標，所以由正義規定的秩序井然社會先於其成員承認的目標。這就是正義乃是社會制

正義理論總是涉及個人的理論。桑德爾認為，在羅爾斯那裏，個人的價值和目的始終只是屬性，不是自我的構成成分；據此推理，共同體的意義只是屬性，永遠不是秩序井然的社會構成成分。這個結論構成了桑氏進一步分析的出發點：羅氏的人的概念既不能支持他的正義論，也不能令人信服地說明我們之自為和自我反思的能力。

桑德爾以應得問題為主題，以自有的主體這個自由主義傳統的核心概念為背景，揭示羅爾斯的差別原則，亦即分配正義的不可信。羅氏的差別原則是其正義理論反對功利主義的關鍵內容，也是其理論中最易受攻擊的部分。

度第一美德的倫理和認識論意義^①。這個結論構成桑氏進一步分析的出發點：羅氏的人的概念既不能支持他的正義論，也不能令人信服地說明我們之自為 (agence) 和自我反思的能力；正義不可能按義務論所要求的方法而成為原初的，因為我們不能前後一致地將自己看作義務論倫理學所要求我們所是的那種存在^②。

隨後，桑德爾以應得 (desert) 問題為主題，以自有的主體這個自由主義傳統的核心概念為背景，揭示羅爾斯的差別原則，亦即分配正義的不可信。羅氏的差別原則是其正義理論反對功利主義的關鍵內容，也是其理論中最易受攻擊的部分。羅氏為了證明其第二正義原則而實現分配的正義，不僅認為由歷史的和社會的運道而帶來的收益和財富屬於重新分配之列，而且由自然稟賦不同造成的收益和財富也在重新分配之列。對於個人來說，歷史和社會的運道或自然的稟賦都是偶然的幸運。羅氏並不否認這種幸運的事實，只是認為個人不是這種運道和才能的所有者，而僅是其看守者或儲存處。個人對於由運用他們的才能而得到的果實並無提出特殊要求的道德權利，於是羅氏就將才能和品質看作公共財產而非個人所有物^③。這樣一來，個人不僅同他的社會和歷史的屬性剝離開來，而且也同其自然的屬性剝離開來了。一個非常古老而困難的哲學問題就登場了：剝離了一切屬性的主體還是一個獨立的存在嗎？如果不是，那麼自由主義的個人主義基礎就崩潰了。

桑德爾非常機智地引用諾齊克

(Robert Nozick) 來對付羅爾斯，將思路引到較易澄清的問題上去。諾齊克反駁羅氏說：將人的自然才能看作公共財產，恰恰與義務論自由主義在強調個人權利不可侵犯和人與人之間差別時所肯定的東西相矛盾^④。諾齊克指責羅氏將人們的才能或能力作為他人的資源，乃是對於康德道德理論不恰當的重建，因為將個人屬性或才能用作別人福利的工具，這無異於將人作為工具。與諾齊克不同，桑氏並不著意捍衛某種理論，只是專心致志地揭示羅氏理論的矛盾。桑氏說，羅氏尚有另外一種選擇，這就是將自我理解為共同的、自有的主體，而後者訴諸自我的主體際概念。自有的自我便不復是「我」，而是「我們」。這樣，羅氏的理論明顯依賴於他正式拒絕的主體際的概念^⑤，與羅氏正義論的個人主義方法相矛盾。

原始狀態是羅爾斯設計出來的理想程序，桑德爾通過解析主體在這種狀態中的行為，即同意與協議的可能條件，得出原始狀態中的主體並不是通過自願的選擇，而是通過被迫的選擇即認知的選擇達成協議的。原始狀態中的原初同意在羅氏那裏本來就是一種假設，通過程序達成的協議或契約也至少是理想的東西。現實的契約是不完善程序正義的典型例子，而即使有純粹的程序正義，也很少出現在世界上。原初同意具有雙重假設的性質：它設想了從未現實地發生過的事件，涉及到一種從未現實地存在過的人。如果這種契約是假設的，它怎麼能夠用來證明由它而產生的原則是有效的呢^⑥？

如果桑德爾的反駁僅限於此，當然就沒有新鮮的東西；他的透徹之處在於揭明，即使這個理想的程序本身也有破綻。任何契約的道德性都是由兩個相關但有別的理想構成的：第一就是自主的理想，而自主將契約視作意志的行為，後者的道德性就在於交易的自願特點；第二便是互惠的理想，而互惠將契約視作互惠的工具，後者的道德性依賴交換的公平²³。原始狀態之中的諸造不僅應當有一個選擇的過程，還應當有可供選擇的餘地。但這兩個方面在羅爾斯的契約論裏面都是成問題的。原始狀態之中的諸造如何達到道德原則，桑氏認為可以有兩種詮釋：第一，自願的詮釋：即選擇的行動或同意；第二，認識論的詮釋：即通過發現或集體的洞見。但是，自我和契約的優先性以及程序的優先性，需要自願的概念²⁴。羅氏說：「原始狀態的觀念是要建立一種公平的程序，以便任何一致同意的原則都將是公正的」²⁵，但是桑氏認為羅氏的這種觀點蘊涵着如下意思：儘管原始狀態之中的諸造可以選擇任何原則，但他們所在的狀態卻是以如下方式被設計出來的：他們一定會「願意」選擇那幾條原則。在原始狀態中達到的同意，其所以都是公正的，並不是因為程序證實任何結果是正當的，而是因為這個狀態保證某個特殊的結果。於是，為人們同意的原則是公正的，恰是因為只有公正的原則才能被同意，那麼自願的層面就沒有原先所顯示的空間那麼大了。純粹的程序與完善的程序之間的區別消失了，程序是否將其公平轉移到結

果上，或者程序的公正是不是由它必然導致正確的結果這一點所給定，就變得不清楚了²⁶。這樣，羅氏實際上就弱化了契約的自願特點。

這裏還有一層邏輯矛盾。契約原本包含利益等各不相同的人之間的討價還價，但是諸造在原始狀態中由於置於同一狀態而失去了在利益、喜好、權力與知識方面的差別，討價還價就不復可能了²⁷。桑德爾指出，如果沒有討價還價，依然會出現是否發生任何辯論的問題。如果連辯論都沒有，那麼羅爾斯說的各方的「深思熟慮」就沒有任何意義，還有甚麼同意的基礎呢²⁸？同意也有兩層意思：第一，就某一建議、計劃、生意或事業，某人與另一人達成一致，這就是契約的同意；第二，同意是單個人的行為，即承認某種東西的合法性或有效性。這裏涉及的是認識而非意志，因而是認知意義上的同意²⁹。於是，具有諷刺意味的是，關於正義即公平的康德式詮釋突出了從自願的詮釋向認知的詮釋的轉換。當原始狀態的自願詮釋讓位於認知詮釋時，多數性的假定於是成了問題。因為無知之幕具有剝奪原始狀態中諸造各自不同的特徵的作用，於是就難以明白他們的多數性能夠存在於甚麼東西裏面。在無知之幕的背後原來並沒有若干個人，而只有一個單個的主體。只有這樣才能說明為甚麼既沒有討價還價，也沒有辯論發生。沒有多數性，也就無所謂契約，也就無所謂正義的問題³⁰。

羅爾斯認為，一個完整的道德理論既要給出權利的說明，也必須給出善的說明，因此桑德爾也要

契約原本包含利益等各不相同的人之間的討價還價，但是諸造在原始狀態中由於置於同一狀態而失去了在利益、喜好、權力與知識方面的差別，討價還價就不復可能了。在無知之幕的背後原來並沒有若干個人，而只有一個單個的主體。沒有多數性，也就無所謂契約，也就無所謂正義的問題。

桑德爾的結論相當清楚：正因為正義要依賴於某種經驗的先決條件，正義之善並不像真理之於理論那樣是絕對的，而是有條件的。於是，在抽象而普遍的自由主義話語與變動不居的自由和自為之間便橫互着一條巨大的鴻溝。

通過分析羅氏的善的正義來完成對羅氏的批判。桑氏關注的中心依然還是主體及其在自由主義和一般道德理論中的規定性，即自為。主體的自為是一切道德行為和道德評價的前提，對於自由主義來說，尤其如此。桑氏認為，羅氏的善的理論是自願論的，我們的基本目標、價值和善的概念是供我們選擇的，在這個選擇之中，我們實現了自己的自為^②。像權利一樣，善也是從自願的角度來設想的，也是以選擇為基礎的。但是，兩者在羅氏那裏有區別，權利的原則是原始狀態之中集體選擇的產物，善的概念是真實世界之中個人選擇的產物^③。羅氏的這個觀點在《政治自由主義》裏面有充分的發揮，這是筆者另文要講的後話。

但是，羅爾斯並沒有為這種選擇留出餘地。所謂我們最終必須自我選擇，就是說我們的選擇通常依賴於我們不僅對於自己的欲望，而且對於我們欲望的程度有直接的了解^④。桑德爾指出，這種選擇所涉及的不是自願的行為，而是對人們的現實需要的實際計算，一旦我憑直接的了解查清了這種欲望程度的心理學信息，也就沒有甚麼東西可由我去選擇了^⑤。計算代替了選擇，而計算又依賴於既存的經驗事實，桑氏這裏的分析並不完全令人信服。因為在既有的欲望或需要裏面進行選擇，依然是一種選擇，而不單單是對它們的估價。人的需要實際上是無限多樣的，人既然不可能實現所有這些需要和欲望，就得有所取捨。當然，道德選擇包含着實現某種尚不存在的東西，但這涉及到根本意義上的意志

自由。這一點正是桑氏所要否定的：當自為者只能與其先前存在的需要和欲望相一致而選擇時，極端自由的選擇是不可能的。這樣，桑氏就把羅氏的「選擇」一說給否定了，這等於使在義務論自由主義話語中極為關鍵的「自為」詮釋陷於崩潰。

桑德爾的結論相當清楚：正因為正義要依賴於某種經驗的先決條件，正義之善並不像真理之於理論那樣是絕對的，而是有條件的^⑥。這也就是他在《自由主義與正義的限制》一書導言裏已經挑明的基本結論：自由主義和正義無法掙脫經驗的限制。羅爾斯與桑氏的爭論自然主要體現在方法和語言上面，自由主義在理論上遇到的困難比現實的為大，因為現實比理論具有更大的張力。於是，在抽象而普遍的自由主義話語與變動不居的自由和自為之間便橫互着一條巨大的鴻溝。

註釋

① John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 28.

②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press), 1; 1; 2; 2; 6; 10; 10-11; 11; 27; 30; 30; 48; 50; 64; 65; 70; 78; 80; 150; 106; 121; 127; 129; 129-30; 131; 161; 154; 162; 168.

⑩⑫⑬⑭⑮ John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 289; 128, 159-60; 136; 139; 416.