

**INTERNATIONAL CONFERENCE ON
POLITICAL PHILOSOPHY
BEIJING 2001**

李 强

**国际政治哲学学术研讨会
北京 2001**

中文发言全文

APRIL 27-29, 2001

2001 年 4 月 27-29 日

BEIJING, CHINA

中国 · 北京

Sponsoring & Organizing Bodies:

主办单位:

Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences

中国社会科学院哲学研究所

Philosophy Summer School in China: China Britain Australia

中英澳暑期哲学学院

Co-sponsoring & Organizing Bodies:

协办单位:

School of Public Administration, Soochow University

苏州大学公共管理学院

School of Public Administration, Yunnan University

云南大学公共管理学院

Funding Body:

资助单位:

The Ford Foundation

福特基金会

桑德爾的公民共和主義與羅爾斯的政治自由主義

關啟文

香港浸會大學宗教及哲學系

在西方，主流的政治哲學可說是自由主義(liberalism)了，它傾向個人主義，維護人權，提倡民主和有限的政府等等。然而近年無論是在理論界或社會人士中，都有很多人對自由主義不滿。新保守主義(neo-conservatism)對自由主義的批評最為激烈，但較能有效地挑戰自由主義的論述霸權的，則首推近年異軍突起的社群主義(communitarianism)，其代表人物有泰拿(Charles Taylor)、桑德爾(Michael Sandel)、麥金泰爾(Alasdair MacIntyre)和華沙(Michael Walzer)。在這問題上，著名自由主義者羅爾斯(John Rawls)與桑德爾的爭辯很有代表性，也橫跨近三十年：羅爾斯在 1971 年出版了《正義論》，可說帶動了接著十年的討論和爭辯，也更加鞏固自由主義作為主流論述的地位。桑德爾在 1982 年的《自由主義和正義的限制》對羅爾斯的自由主義作出深入的批評，不少自由主義者都奮起回應，羅爾斯對桑德爾的直接回應不是很多，但 80 年代開始他詮釋自由主義的方向已有改變(參 Rawls 1980, 1985)，這重新演繹的成果就是 1993 年的《政治自由主義》(Rawls 1993)。

早期的羅爾斯較傾向從普遍主義的角度維護一種平均主義的自由主義，²⁵因此桑德爾認為羅爾斯已假定了一種「無拘無束的自我觀」(unencumbered self)：自我的本質是抽象、普遍的理性主體，可以完全自由選擇其目的(包括是否去認同某社群)。桑德爾指出這是一種富爭議性(且有缺陷)的形而上學，和自由主義宣稱的中立論(neutralism)背道而馳。今天羅爾斯強調他的自由主義並非一種形而上學，而純粹是政治的概念(political conception)。羅爾斯宣稱他在《正義論》中不是企圖去論證平等權利的存在，而只是將已存在的自由民主制度背後的理念闡釋。他提倡要避開任何整全性的理論(comprehensive doctrine)，而只是透過達成交疊共識(overlapping consensus)，就能建立一個公正的政治體系。很多人認為羅爾斯的政治自由主義(political liberalism)可避免了桑德爾早期的批評。

然而桑德爾仍然對羅爾斯窮追猛打，在 1996 年出版的《民主的不滿—美國對公共哲學的追尋》(Sandel 1996)，他從歷史角度深入地分析美國的政治傳統，指出自由主義的流弊，並正面提倡公民共和主義(civic republicanism)。自由主義認為自由基本上是指個體能照自己喜好行事，不受干擾。共和主義則認為自由的精粹在於自我管治(self-government)。在 1998 桑德爾的《自由主義和正義的限制》發行新版，裡面有新的一章，就是對羅爾斯的政治自由主義的批判，主要有三方面。第一，他認為為了政治的目標而把一些整全的道德和宗教教義的主張放在括弧內，並非永遠都是合理的。當我們關注的是一些嚴重的道德問題時(如墮胎和奴隸制度)，在互相競爭的眾多道德和宗教教義中，那一個是真的，也是重要的問題。第二，羅爾斯的政治自由主義的一個基石，就是關於道德和宗教問題，存在著合理的多元論這事實。然而關於正義的問題，其實也同樣有合理的多元論，那在這方面，對或正義的問題(the right)與善的概念(the good)是一樣的，那如何能說對優先於善呢？桑德爾的第三個批評則指出，若在公眾的政治論述中，我們只能訴諸所有合理的公民都能接受的政治價值，這只會使政治論述貧乏，及排斥了公眾思考的一些重要向度。

桑德爾的《民主的不滿—美國對公共哲學的追尋》引起不少回響，這些都收集成書(Allen & Regan 1998)，裡面有不少學者對桑德爾的回應，也有桑德爾的回覆。本文會介紹桑德爾對羅爾斯的政治自由主義的批評，及他與批評者的精采論爭。

²⁵雖然羅爾斯後來否認這點，但他給很多學者的印象的確是這樣。

羅爾斯：由《正義論》到《政治自由主義》

羅爾斯在 1971 年出版《正義論》一書，以前正義及權利的概念多建基於功利主義，但這種證立的方法很視乎人的喜好，這令正義的基礎只有偶然性而沒有必然性。羅爾斯希望為對正義的共識提供更穩固的基礎，及為他的正義論辯解。他提出兩個正義原則：

「甲、每一個人對一種平等的基本權利和基本自由之完全充分的圖式都有一種平等的要求。它是一種與所有人的相同圖式相容的圖式；在這種圖式中，平等的政治自由且只有這些自由，才能使其公平的價值得到保證。

乙、社會的和經濟的不平等要滿足兩個條件：第一，它們要各種崗位和職位在機會公平平均等條件下對所有人開放；第二，它們要最有利於那些最不利的社會成員。」（羅爾斯 1998，頁 242）²⁶

這些原則表達了一種平均主義的自由主義，而第二個原則叫「差別原則」(difference principle)。透過「原初狀況」(original position)的構想，羅爾斯嘗試論立這兩個原則。原初狀況代表一種公平的狀況，讓人們進行一個社會契約(social contract)，在其中每個人都披上「無知面紗」，並不知道自己的智慧、能力、財富等條件，羅爾斯相信在這狀況下有理性的人都會同意以上兩個正義原則，所以它們是合理的。

羅爾斯這論證困難重重，阿倫·格維爾特(Alan Gewirth)就指出在原初狀況中設定人人皆有無知面紗，實已將「平等原則」放在論證的前提中，這是循環論證。(Gewirth 1984, p. 9)另外我們也很難說有理性的人一定會如羅爾斯所說的去選擇，假若當中有些是天生的冒險家，那他們未必會選擇強調公平權利的社會，因為這種社會雖然較保險，但也對權與利的爭取有較大限制。

一些自由主義者也承認原初狀況的設想不是中立的，如古特曼(Amy Gutmann)說：在原初狀況中，人們會同意甚麼正義原則，「很視乎一些偶然性的事實：我們有某些共同價值（如收入和自尊等基本美善），而不是另外一些（如某特定宗教或家庭生活）：我們珍惜能選擇美好生活的自由（至少我們珍惜能擺脫政治權威強加『美好生活』於自身的自由）。假若我們並非如此，我們不會接受原初狀況的限制。」(Gutmann 1992, pp. 124-5)貝拉美(Richard Bellamy)也同意在原初狀況中，人們會否把自由看得那麼重要，實在視乎他們的氣質和慾望，例如他們不一定這麼看重良心自由，為何他們不會為了其他利益出賣自己的宗教或道德信念呢？(Bellamy 1999, p. 54)另一個常見的批評，就是羅爾斯並沒有充分說明，原初狀況既然是純粹虛構的，為何現實生活的人要關心在這種情況下作出的契約呢？(Kukathas and Pettit 1990, p. 112)況且人若只從私利出發，假若那些正義原則與自己的利益衝突，有何理由一定要遵守在原初狀況作的協議呢？

早期的羅爾斯似乎想藉著原初狀況為他的正義原則提供普遍性的論證：「原初境況中的每一點都可以得到一個支持它的說明。……因此，從這個境域的觀點來看我們在社會中所處的位置時，就是從永恆的相下(sub specie aeternitatis)來看它。它不僅是從所有的社會的觀點，而且也是從所有時間的觀點來看人的處境。」(Rawls 1971, p. 587；譯文引自石元康，頁 143。)

雖然羅爾斯後來否認，但他那時的確好像假定了一種形而上的自我觀：「『（在原初境況中的）參與者把道德人格而不是會承受快樂及痛苦的能力視為自我的最根本的部分。……這裡主要的觀念是，對的優先性既被給予了，我們對於價值思想體系的選擇被限於一定的範圍之內。……自我的本質上的統一已經由對的思想體系所提供了。』」(Rawls 1971, p. 563)

²⁶這是羅爾斯近年的陳構方式(Rawls 1993, pp. 5-6)，但大致與他早期的陳構一樣(Rawls 1971, p. 302)。

「我們不應該先注視著獨立被界定的價值而從那裡來嘗試給我們的生命賦予形式。主要顯示我們本性的並非我們的目標，而反倒是那些我們會承認用來統御背景條件的那些原則。在這些背景條件下，這些目標被構築起來，也在它們之下，我們才來追求這些目標的完成。自我是先於那些被它所肯定的目標的，甚至一個統制性的目標也是在眾多的可能性中被選出來的。」(Rawls 1971, p. 560)」(譯文引自石元康，頁 168-169)

桑德爾就針對這種自我觀作出批評，²⁷而他的批評是公認為詳盡和有利的，如石元康便認為「到目前為止，沈岱爾(Michael Sandel)的《自由主義與公正的諸種限制》一書是對於洛爾斯的理論最深刻及徹底的批評。」(石元康，頁 135)桑德爾認為把自我與其所有經驗特性分離，會導致一種完全脫離處境的自我(unsituated self)的概念，但這是站不住腳的一它本質上是與我們的道德經驗矛盾的抽象概念而已。用這種自我作為道德理論的基石也是行不通的，因為一個脫離了他的目的和目標的自我，如何能作理性抉擇呢？在那個情況他作的任何抉擇都必然是完全任意的。桑德爾認為自我至少部份由他的社群和價值觀所構成的，「國家形成聯合或同意形成聯合的條件的個人的存在本身，就預先假定了某一社群的存在。任何一個對社群的說明，如果企圖把社群證明為前社會個體(pre-social individuals)的協議產物，都不可能是連貫一致的，因為以這種方式所理解的個人，必將是沒有慎思、反省及選擇的能力的。」(庫卡塔斯和佩迪特，頁 119)

不少自由主義者起來維護羅爾斯，他們或許會質疑社群主義者的自我概念，²⁸但他們大多承認，一個完全無拘無束的自我這概念，縱使不是不融貫，也是不切實際的。然而他們認為羅爾斯的自由主義並沒有假設這種主體概念，如庫卡塔斯和佩迪特指出，「在其杜威系列講座(Dewey Lectures, p. 1980)中，羅爾斯就明確指出，他所關心的並不是要提供一個普遍的正義標準，而是要發現那些能夠最好地服務於他自己所主張的社會的道德原則。」(頁 122)事實上羅爾斯在 1980 年的一篇文章這樣說：「一種正義概念得以證立，不是因為它吻合某種先於我們且給予我們的秩序，而是因為它吻合我們對自我和我們的希冀更深刻的理解，亦是因為我們覺察到，我們的歷史和蘊藏在我們的公共生活的傳統既然是如此這般，那這種正義概念對我們來說就是最合理的教義。我們並不能為我們的社會找尋到更好的憲章。」(Rawls 1980, p. 519)²⁹羅爾斯在 1985 的文章進一步循以上方向發展，其標題便旗幟鮮明表明他的正義觀是政治性而不是形而上的。他 1993 年的《政治自由主義》則系統地闡釋他最新的立場。³⁰

首先要解釋何謂「整全性理論」(亦有譯作「完備性學說」)，它「是指一種理論它包含人生的價值是甚麼、個人的德性與性格的理想以及類似的東西，這些東西告訴我們所應該採取的行為(最整全的理論告訴我們整個人生應該怎樣作安排)。」(石元康，頁 149)羅爾斯認為就整全性理論而言，合理多元論(reasonable pluralism)的事實是一個嚴重的問題：「現

²⁷羅爾斯認為桑德爾的解釋是錯誤的(Rawls 1992, p. 204, n. 21)，他現在否認他曾經是普遍主義者。桑德爾誤解了，是因為他不明白原初狀況只是一種代表的方法。(Rawls 1993, p. 27)然而他仍認為桑德爾的作品是重要的。(羅爾斯1998，頁236，註29)

²⁸如庫卡塔斯和佩迪特便強調，「自我似乎至多也只是部分地由它的背景以及它的目標或目的所構成，它的確能夠主動地參與對它的身份的決定過程。」(頁123)

²⁹或許桑德爾真的忽略了羅爾斯在1980的文章，然而當桑德爾在1982年出書時，羅爾斯是否真的改變了方向仍是未知之數，例如上面的引文可以是一種額外的論據，用來說服不接受普遍主義的批評者。假如他那時仍未明言要放棄普遍主義，那桑德爾的批評仍然合理。無論如何，我相信桑德爾針對早期羅爾斯的詮釋不是不合理的。

³⁰在這期間，拉摩爾(Charles Larmore [1987, 1990])也發展出一種類似的政治自由主義。

代民主社會不僅具有一種完備性宗教學說、哲學學說和道德學說之多元化特徵，而且具有一種互不相容然而卻又合理的諸完備性學說之多元化等徵。這些學說中的任何一種都不能得到公民的普遍認肯。任何人也不應期待在可預見的將來，它們中的某一種學說、或某些別的合理學說將會得到全體公民或差不多所有公民的認肯。」（羅爾斯 1998，頁 224）在這情況下，政治自由主義要處理的問題就是：「一個因各種儘管互不相容但卻合理的宗教學說、哲學學說和道德學說而產生深刻分化的自由平等公民之穩定而公正的社會如何可能長期存在？」（羅爾斯 1998，頁 225）若依循任何一個整全性學說去決定基本的政治問題，就會對其他合理地持守不同整全性理論的公民不公平。所以「在各種合理完備性學說的觀點之間，它[正義原則]必須保持公正無偏。」（羅爾斯 1998，頁 227）而且羅爾斯強調這種公平的正義觀「可以作為一種合理、明智而又代表公民意願的政治一致之基礎而為公民所共享。它表達了他們共享的和公共的政治理性。但是，要獲得這樣一種共享理性，正義觀念就應該盡可能地超脫公民們所認肯的各種相互對立和衝突的哲學學說與宗教學說。……政治自由主義將寬容原則運用到哲學本身。」（羅爾斯 1998，頁 245-255）這種自由主義就被稱為政治性而不是形而上的，它裡面的善概念也同樣是政治性的，應與整全性理論的善概念區別開來。

所以「要建立一個社會的統一，唯一的辦法是把這些有爭議性的理論放在括弧中，在我們建構公正理論的過程中，完全不使用到它們。」（石元康，頁 160）從這個意義來說，

「政治的正義觀念是作為一種獨立的觀點表現出來的。」（羅爾斯 1998，頁 248）羅爾斯認為，正義原則應從隱藏在立憲民主的文化中為大家所接受的一些觀念，引伸出來：「這些基本理念被看作是隱含在民主社會的公共政治文化之中的。此種公共文化由一立憲政體的各種政治制度和它們的解釋之公共傳統（包括那些法解釋傳統）以及作為共同知識的歷史文本和文獻所組成。」（羅爾斯 1998，頁 249-250）然後我們再整理這些概念，使它們與我們關於正義的確信結合起來，最後「一種可為人們所接受的政治正義觀念在恰當的反思或在我於其它地方稱之為的『反思平衡』（Reflective Equilibrium）中，必須在所有普遍性層次上符合我們所考察的這些確信。」（羅爾斯 1998，頁 244-245）

在立憲民主的文化蘊藏的概念中，最重要的就是：「作為一種自由而平等的個人——他們被看作是終身都能合作的社會成員——之間的公平社會合作系統的理念。」（羅爾斯 1998，頁 245）羅爾斯相信這理念能幫助我們系統地整理公平的正義觀中蘊藏的思想與原則。現在「原初狀態被看作是一種代表設置。…它鑄造了我們此時此地視之為公平的條件…作為一種代表設置，原初狀態的理念是作為公共反思和自我澄清的手段來起作用的。」（羅爾斯 1998，頁 259-260）「它把各派——每一派都對一自由平等的公民之根本利益負責——描述成處於公平地位、並按照適當限制他們可以提出充分理由的那些條件達成一致。」（羅爾斯 1998，頁 259-260）這並不是企圖去論證平等權利的存在，而只是將已存在的自由民主制度背後的理念展露出來。

然而羅爾斯明白人們仍很受他們所接受的整全性理論影響，所以他雖強調他的正義原則從證立(justification)的角度是獨立於整全性理論，但他希望他的正義原則「能夠獲得各種合理的宗教學說、哲學學說和道德學說的重疊共識的支持。」（羅爾斯 1998，頁 246）「甚麼是交疊共識呢？由於在一個民主社會中人們有不同的宗教信仰、哲學主張及人生理想，要在這樣一個多元的社會中建立起一種統一(unity)，只能靠一個政治上的公正思想體系，而這公正思想體系必須要得到不同的宗教、哲學及人生理想的主張者支持，這就需要有一種共識才能達到。但是不同宗教及人生理想的人不可能在所有事情上都有共識，因此，他們的共識只能是限於政治公正方面的。所以洛爾斯把這種共識叫做交疊共識。」（石元康，頁 145）若這交疊共識存在，我們便能確保一個穩定而有良好秩序的自由社會。

然而當整全性理論與公共理性衝突時，羅爾斯認為讓路的應是整全性理論：「我們在有

爭議的基本政治問題的討論中，習慣於使用的那些完備性哲學斷定和道德觀點應該讓位於公共生活。公共理性——公民在有關憲法根本和基本正義問題的公共論壇上所使用的推理理性——現在最好由一種政治觀念來引導，該政治觀念的原則和價值是全體公民能夠認可的。這也就是說，該政治觀念將是政治的，而不是形上學的。」（羅爾斯 1998，頁 246）這是用另一種形式表達自由主義的主要觀點：「對(right)是優先於善 (good)的。」(The priority of the right over the good)換另一個說法：「公正的價值要高過於其他價值。」羅爾斯的正義原則「指定權利、自由和機會的特殊優先性，尤其是它們對於普遍善和完善論價值要求的優先性」（羅爾斯 1998，頁 243），用政治自由主義的術語，有優先性的是大家必須有共識的政治價值，而對於整全性理論的價值觀，人們可以有分歧的看法。為了避免別人指控政治自由主義只是偽裝的世俗主義霸權，羅爾斯說政治自由主義是特別為了立憲民主而建構起來的一個政治思想體系，它的觀念只「適用於...社會『基本結構』的領域」（羅爾斯 1998，頁 247），像財產制度及婚姻制度等，而不適用於私人領域。

桑德爾對後期羅爾斯的批評

桑德爾對羅爾斯的政治自由主義提出三大批評。第一，他認為「為了政治的目標而把一些整全的道德和宗教教義的主張放在括弧內或棄置一旁，並非永遠都是合理的。當我們關注的是一些嚴重的道德問題時，為了達成政治協議而把道德和宗教爭議括弧起來，這樣作是否合理有部分是視乎，在互相競爭的眾多道德和宗教教義中，那一個是真的。」(Sandel 1998a, p. 196)他可以同意在互相尊重的基礎上達成合作是一個有價值的目標，然而桑德爾指出除非羅爾斯已假定了有關的道德和宗教思想都是錯的，他不能由這一點推論出「在所有情況下道德和宗教的思想都要讓路」。因為若某些宗教或道德思想是對的話，可能有某些道德價值比政治寬容的價值更高。

以墮胎的爭論為例，（官方的）天主教是堅定反對墮胎的，因為她認為胎兒自精子和卵子結合開始，便是一個人(person)，所以墮胎與殺人無異。自由主義者通常以婦女有控制自己身體的權利為理由，反對任何禁止墮胎的法例。但這樣作是中立的嗎？桑德爾指出，若天主教的想法是對的話，那容許墮胎就等於容讓每年有一百五十萬市民死亡，在這情況下自由主義者們仍然可堅持他的政治價值的優先性嗎？（桑德爾自己是支持婦女自決權的，他只是承認這立場不是中立的。）所以若自由主義者堅持容許墮胎的立場，其實已假定了天主教的想法不是對的了！這並不是中立的。

桑德爾另外舉了奴隸制度的爭辯為例。在 1858 年，杜格拉斯(Stephen Douglas)指出究竟奴隸制度是否錯誤，實在爭論不休。既然如此，我們應將這爭論括弧起來，讓每個地域自行決定是否保持奴隸制度好了。但林肯(Abraham Lincoln)卻認為關於奴隸制度的政府政策應表達一種實質的道德判斷，只有當奴隸制度並非如反對者認為是那樣邪惡時，去將道德判斷放在括弧內才是合理。(Sandel 1998a, p. 199)若依從羅爾斯的政治自由主義，那不是說廢除奴隸制度(甚或不惜引發內戰)不一定是對的嗎？

桑德爾的第二個批評是：羅爾斯的政治自由主義的一個基石，就是關於道德和宗教問題，存在著合理的多元論這事實。然而關於正義的問題，其實也同樣有合理的多元論，在這方面，對或正義的問題(the right)與善的概念(the good)是一樣的，那如何能說對優先於善呢？(Sandel 1998a, p. 203)他列舉一大堆關於權利的爭議：那種收入的分佈和稅制才是公平？仇恨言論(hate speech)是不可褫奪的言論自由嗎？此外還有關於衛生的福利、同志權利、死刑、私隱權、宗教自由等的爭議。在這些問題上，連美國最高法院的法官也沒有共識。(Sandel 1998a, p. 204)

不單是具體的問題，在正義的基本原則上也有分歧，羅爾斯與諾錫克(Robert Nozick)的

分歧就是最好例子。前者認為政府去重新分配財富不違反正義，相反，容讓貧富懸殊而不理會最窮困的人的死活才是不正義。諾錫克則認為這樣做是侵犯個人權利，他也有不少支持論點。桑德爾設想羅爾斯或許會這樣回應：「我們是有分歧，但這並不是合理的分歧，因為我已提出有力的論證支持我的正義概念，並反駁諾錫克的觀點。」我們要指出羅爾斯相信道德論證是採取尋求反思平衡的方法，而不是百分百的邏輯証明，桑德爾也接受這種較溫和的論證方法(Sandel 1998a, p. 209)，而且他相信羅爾斯的論據是合理的，所以用他的理念指導公共政策和法律也是可接受的。桑德爾接著問：既然尋求反思平衡的方法可處理關於正義的爭辯，那為何不可用同樣的方法解決某些關於美善的爭論呢？假若我們能用理性支持某些善概念，那也不用要求政府在所有善的問題上都保持中立。(Sandel 1998a, p. 207)

桑德爾的結論是：「一種更加謙遜的證立概念是合宜的」(Sandel 1998a, p. 209)，若接納這種概念，我們可以同樣用理性處理關於正義和善的爭議，所以對與善的不對稱並不存在，政治自由主義的「對比善優先」或「政治價值比非政治價值優先」等觀點是不能成立的。(Sandel 1998a, p. 210)

桑德爾的第三個批評。根據羅爾斯，在公眾的政治論述中，我們只能訴諸所有合理的公民都能接受的政治價值，所有不能經過這測試的道德或宗教理由，都要排斥於公共領域之外。投票也應使用這原則。(Rawls 1993, p. 215)桑德爾認為這種限制過分嚴厲了，「這只會使政治論述貧乏，及排斥了公眾思考的一些重要向度」(Sandel 1998a, p. 196)。桑德爾認為在公共空間應多一些關於道德理想的討論和思量，這樣才可測試出不同整全性道德理想的合理性，及讓不同人遊說別人接受他的道德理想的優點。政治自由主義只會扼殺這空間。(Sandel 1998a, p. 211)他再次以在十九世紀的三四十年代的廢除奴隸派為例，指出他們的精神根源在於新教福音派，他們要求立即解放黑奴，因為他們認為奴隸制度是違反上帝心意的罪行。

桑德爾也同意公共理性的限制或者可促進寬容等政治價值，但桑德爾質疑是否放鬆了公共理性的標準，這些價值一定不能實現。他認為不應一刀切地處理這問題，而應該在特殊的情況下審情度勢，衡量這種限制的得與失。(Sandel 1998a, p. 215)羅爾斯認為這種比較是不需要的(Rawls 1993, p. 157)，但桑德爾卻認為這是不可避免的。(Sandel 1998a, p. 216)

桑德爾認為在公共領域完全禁止道德和宗教的理據，只會使它變得空洞，這不是民主政治長遠生存之道。這種道德真空只會令一般市民失望，也為宗教的右派留下可乘之機。不然公眾的注意力便轉向官員的醜聞等。(Sandel 1998a, p. 217)政治自由主義的「公共理性的遠象太稀薄了，並不能包容有生命力的民主生活的道德能量，」所以它會製造「道德真空，為那些不寬容行為、瑣碎事情和其他錯誤的道德主義開路。」(Sandel 1998a, p. 218)

桑德爾也認為公共理性的限制與羅爾斯所強調的尊重並不吻合：「假使我們尊重其他市民的道德和宗教信念，就應注意他們、與他們打交道—有些時挑戰他們、和他們角力，有些時聆聽他們、向他們學習。」(Sandel 1998a, p. 217)當然我們不能保證能達成共識，但重視道德對話，「對多元化社會來說，是更合宜的理想。某程度上，道德與宗教的歧見反映人類美善的終極多元性，所以用共同思量的方式去表達尊重，更能幫助我們欣賞不同人生所表達的獨特美善。」(Sandel 1998a, p. 218)

不少人這樣批評社群主義：「就社群主義目前的貢獻而言，它的批判性遠遠超過建設性。它可以振振有辭地批判自由主義的不足，卻無法提出任何替代自由主義的模式。」(李強，頁 253)這批評對早期的社群主義來說比較適切，但進入九十年代，社群主義者已逐步將他們的理論系統化，及應用到具體的政治政策和社會事務上。(如 Tam 1998)特別是愛茲安尼(Amitai Etzioni)的努力令人注目，除了編寫了好幾本書(Etzioni 1996, 1998, 1999)，他更在1990年創辦了《應和的社群》(The Responsive Community)這期刊，讓社群主義者在上面發表分析公共政策的文章，一群社群主義者更曾聯名發表了一個宣言：〈應和的社群主義

綱領—權利與責任》(Etzioni 1998, pp. xxv-xxxix)，表達他們的基本立場。我們見到桑德爾也不單停留在批判的層面了，他的《民主的不滿》除了是對程序自由主義的批判，也較正面提出他的政治哲學：公民共和主義(雖然還有很多方面需要進一步發展)。

公民共和主義與程序自由主義

所謂「民主的不滿」是指一種時代的焦慮，如「一種個人或集體的恐懼，害怕我們不能控制管理我們生活的力量。又如一種感覺，就是由家庭、鄰舍到國家，我們身邊的社群的道德骨架正在解體。」(Sandel 1996, p. 3)桑德爾認為自由主義不能充分處理這些問題，因為它的公共哲學並不重視自我管治和社群，它認為「公平的程序總是比特殊的目的有優先性。」(Sandel 1996, p. 4)這種理念缺乏資源去維持自我管治。(因著以上特點，桑德爾愛稱贊成中立論的自由主義為程序自由主義(procedural liberalism)，而所提倡的社會為程序共和國(procedural republic)。)

自由主義者「假設自由就是人能選擇自己的價值和目的的能力。」(Sandel 1996, p. 5)桑德爾認為這種理解只是在最近四十至五十年才成為主流，在美國政治文化中，共和主義是一個悠久的傳統，它對自由的理解就不一樣：「自由就是有份於自我管治...這意味著與其他公民一起思量何為共同的善，並協助去塑造政治社群的命運。但能良好地思量何為共同的善，不單需要能選擇自己目的的能力和對別人的選擇權的尊重，也需要對公共事務的知識，與及歸屬感、對整體的關懷、和與命運悠關的社群的道德紐帶。」(Sandel 1996, p. 5)換句話說，去實現自由，公民需要一些公民德性，所以政治不能對市民的價值觀保持中立。桑德爾相信今天的美國很需要公民共和主義的傳統，去糾正貧乏的公民社會。

對自由主義者來說，責任「不是一些普遍的責任，就是一些自願承擔的責任。」所以並沒有對其他公民的特殊責任，如除了有不去做一些不公正的事的普遍責任，並沒有責任去促進他們的利益。因此自由主義「很難解釋一些我們大都認可的公民責任與及道德和政治的連繫。有一些忠誠和責任的道德力量，部份繫於這個事實，就是我們對我們特殊的自我身份的了解——我們是這家庭、城市、國家或民族的成員，我們是這歷史的繼承者，我們是這共和國的公民——與活出這些忠誠和責任分不開。自由主義並不能涵蓋這些責任。」(Sandel 1996, p. 14)

對羅爾斯那類平均主義的自由主義者，問題特別嚴重，因為以上那種對責任的理解太薄弱了，甚至不足以支持現代福利國家期望公民對社群履行的責任。(Sandel 1996, p. 16)再者，它很難回應古典自由主義的批評：把經濟資源強行重新公配，正是利用某些人達成其他人的目的，這是在侵犯個體的尊嚴。「假使我被要求與其分享命運那些人，從道德角度看真的是他者，而不是一種生活方式的共同參與者(這種生活方式與我的身份息息相關)，那自由主義的分享倫理與功利主義面對一樣的反駁：它對我的要求並不是我所認同的社群的要求，而是一任意定義的集團對我的要求——這集團的目標不一定是我分享的。」(Sandel 1996, p. 17; 斜體是原文所有的。)假使自由主義者說分享的責任是建基於對每一個人的平等尊重，那桑德爾會問：為何羅爾斯的差別原則只應用到同一個國家的人呢？假使真的每一個人都有同樣價值，那對外國的資助就應與本國的福利同樣重要。「平均主義的自由主義需要一個方法去界定那一個是互相分享的社群，它需要一種視角，能從開始就把參與者看為互相虧欠和道德上相連的人，但它不能從自己的思想提供這種方法和視角。」(Sandel 1996, p. 17)

共和主義則似乎能提供這種視角，它從某種美好社會(即自我管治的共和國)的角度去詮釋權利，所以它提倡的是公益的政治。「功利主義考慮人們現存的喜好，無論它們是甚麼，

都設法去滿足它們。共和主義不是這樣，它考慮要達成自我管治的共同善，公民所需的品格質素是甚麼，然後試圖培育這等質素。」(Sandel 1996, p. 25)所以道德品格是公眾而不是純粹私人的事情，而自由與自我管治和所需的公民德性有內在關係。

桑德爾完全明白從自由主義的角度，「共和主義對自我管治的重視可能會令個體權利受大多數人的暴政危害。再者，共和主義認為自由倚賴公民德性，因此國家對公民的品格是關注的，這或會為強制與壓逼開路。」然而桑德爾從共和主義的角度回應：「把公民首要地看為要對待的客體（無論如何公平），而不是能自我管治的主體，是從開始就承認某種...主體性的喪失。假使公民自由意味著公民身份部份由公民責任界定，那中立論的國家的公共生活不會確保，而是侵蝕，我們作為自由人的主體性。」(Sandel 1996, p. 27)我在下面討論一些對桑德爾的幾個批評的回應。

中立的不可能

桑德爾認為有時我們不能把有爭議性的道德或宗教教義括弧起來，西格爾(Andrew Siegel)對此作出回應。他認為政治自由主義有充足理由反對奴隸制度，因它與羅爾斯的平等公民概念衝突(Siegel 1998, p. 153)。同樣，羅爾斯對這個批評有點大惑不解：「有一種誤解宣稱公共理性的論證不能在 1858 年的爭論中，站在林肯那邊反對杜格拉斯，但為何不可呢？他們肯定是在辯論關於奴隸制度的是與非的基本政治原則，由於否定奴隸制度很清楚是確保平等的基本自由，這也是憲法的基礎，當然林肯的看法是合情理的（縱使不是最合理的），所以林肯的看法也受到任何合情理的整全性理論所支持。所以他的看法與廢奴主義者和民權運動的宗教教義吻合，是並不出奇的。作為公共理性在政治生活的力量的例證，能找到更佳例子嗎？」(Rawls 1999, p. 174)

其實在 1993 年的書，羅爾斯已多次說否定奴隸制度是政治自由主義的一個定點：「我們可滿有信心地，暫時接受某些判斷為基本事實和定點，如奴隸制度是不公正的。」(Rawls 1993, p. 124)他認為作為自由與平等的人的代表，在原初狀況會同意的原則，沒有可能會容讓奴隸制度的，這事實與奴隸制度的不公義相關，也是「滿有啟發性的講法。」(Rawls 1993, pp. 124-125)究竟桑德爾是否完全忽略了這些篇章，並曲解了羅爾斯的立場呢？

或許並非如此，西格爾與羅爾斯都似乎不能準確把握桑德爾反對意見的精義，奴隸制度當然與當代美國的公共理性和政治概念不符，但問題關鍵在於它是否與當時的公眾政治文化不符。以上的回應其實已在桑德爾的意料之中，他指出這種回應在當時是無效的，因為政治自由主義的精神不是去提倡超越時空的普遍價值，而是去發掘隱藏在**此時此地**的政治文化的價值，但十九世紀中期的美國政治文化對「平等公民」的理解卻未必與奴隸制度矛盾，杜格拉斯甚至在當時指出，奴隸制度與美國獨立宣言也並不衝突，因為宣言主要是提出在美國殖民的人有脫離英國管治的權利，而不是說黑奴有平等的公民權。(Sandel 1998a, p. 202)事實上美國立國之父並沒有提出要廢除奴隸制度。

此外，說奴隸制度會在原初狀況被否決，究竟有多大啟發性呢？除了要問為何奴隸主要關心這個決定，我們可以提醒羅爾斯，原初狀態作為一種代表設置只表達「了我們**此時此地**視之為公平的條件」(羅爾斯 1998, 頁 260; 粗斜體是筆者加的。)所以以上的說法其實只是說「當代美國人認為奴隸制度是不公正的」，不多也不少。所以政治自由主義在當時仍然沒有足夠的理據去反對奴隸制度，這已經是令自由主義者感到尷尬的後果，桑德爾似乎是對的。

以上的討論帶出政治自由主義的一個基本問題：方法論與實質內容的張力。一方面羅爾斯把「社會是由自由與平等的人所組成的合作系統」視作基本公理，另一方面為了不倚賴整全性理論，他提出「這觀點的基礎在於公共政治文化所蘊藏的基本理念，及公民所共

享的原則和關於實踐理性的概念。」(Rawls 1993, p. 97)那我們要問：究竟政治自由主義是因為自由與平等蘊藏於美國的公眾政治文化，才肯定自由與平等的理念；還是因為美國的公眾政治文化肯定自由與平等的理念，才認可美國的公眾政治文化？那一個是證立的方向呢？當兩者不謀而合時，以上問題大可束之高閣，但當兩者背道而馳時，問題就無可逃避。有時羅爾斯似乎說他的方法論是首要的(參上面他 1980 年文章的引句)，若然如此，那在其他時空的政治自由主義就會有截然不同的實質內容，如在 1800 年的美國或在古代希臘的政治自由主義者可能會支持為公民而設的民主制度，但又同時贊成把非公民當作奴隸，而在當代亞洲的政治「自由主義者」甚至可能支持威權式的政府。

然而這樣做會將政治自由主義變成文化相對主義，把其實質內容淘空。我懷疑假使羅爾斯回到 1858 年的美國，他一旦認為當時的公眾政治文化不一定決絕地否定奴隸制度，他就不會訴諸當時的公眾政治文化。或許政治自由主義真的只為此時此地的美國人而設，去談論在其他時空的政治自由主義是沒有意思的。³¹ 若這樣詮釋，桑德爾所用奴隸制度的例子，不一定會對羅爾斯的政治自由主義帶來傷害，然而這一來，政治自由主義也對那些希望在其他文化爭取自由與民主的人用處不大，如中國或亞洲的民運人士就不會對這種政治自由主義感興趣。

墮胎的例子對羅爾斯的政治自由主義有更大挑戰性，因為這問題在當代美國仍有很大爭議性。就這問題羅爾斯持守典型的自由主義立場：「討論這問題時，我們考慮三種重要的政治價值——對人命的合宜尊重、政治社會在未來有秩序的延續（包括某形式的家庭）和女性的平等公民權...任何合理地平衡這三種價值的方法都會賦予婦女在懷孕首三個月(有某些合宜的限制的)權利，選擇是否終止懷孕... 在這懷孕的初期，婦女的平等的政治價值高於一切」，而任何否定這種權利的整全論說就「是不合情理的...甚或是殘忍和壓逼性的...去依循某些整全性理論否定這權利，是違反公共理性的。」(Rawls 1993, pp. 243-4)這註腳招來不少批評。³²批評者認為這清楚顯示，羅爾斯宣稱對整全性理論的中立態度是虛假的，因為他對墮胎的立場明顯排斥了天主教關於胎兒的看法。

羅爾斯在另一個註腳這樣回應：「一些人很自然地把那註腳看為，支持在懷孕首三個月的墮胎權的論證，我原意並非如此。(這的確是我的意見，但意見並不是論證。)」雖然羅爾斯似乎承認有誤導之嫌，但他接著說：「假使...公共理性能提供合理的論證支持墮胎權，而無論如何平衡或排列公共理性的政治價值，都沒法合理地否定墮胎權，那在這情況下，但亦只有在這情況下，否定墮胎權的整全性理論才違反了公共理性。...當然一個整全性理論可以在一個或幾個問題上不合理，但本身仍不是不合理。」(Rawls 1999, p. 169)

羅爾斯似乎誤解了對他的批評，批評者不是說羅爾斯錯誤地認為(或沒有提供充足論證支持)，公共理性一定會肯定墮胎權，他們是說若單靠公共理性便肯定墮胎權，這仍然是假定了天主教的立場是錯的，所以政治自由主義試圖把所有整全性理論都放在括弧的企圖是不成功的。然而羅爾斯一直只是重申他公共理性的理念，從來沒有嘗試從天主教徒的角度考慮，為何公共理性的政治價值必然高於胎兒生命的價值。很明顯，平時羅爾斯用來支持政治價值的優先性的價值（如互相尊重、良好秩序的社會），在這情況都派不上用場——假使天主教的看法是對的。羅爾斯沒有考慮這問題的關鍵，只給天主教徒兩個安慰獎：等一，³³雖然天主教對墮胎的立場是不合理(甚或是殘忍和壓逼性的)，但天主教整體而言並非如此。

³¹ 這似乎接近羅蒂(Rorty)對政治自由主義的理解。

³² 除了桑德爾外，參Haldane (1996, p. 68)。

³³ 羅爾斯這種做法似乎甚有問題，假設某一整全性理論在很多方面都與公共理性矛盾，羅爾斯仍可說它整體而言是合理的，仍與公共理性吻合，這一來他交疊共識的概念不是變得空洞嗎？

「可以依循公共理性繼續提出論據反對墮胎權。」(Rawls 1999, p. 170; 粗斜體是筆者加的。)

我相信墮胎的例子仍然顯示羅爾斯的政治自由主義難以完全迴避爭議性的假設。讓我們先考慮人們在原初狀況下會如何決定墮胎權的問題，我先假設他們可同意當母親的生命受威脅時，墮胎是可以容許的，但在其他情況他們亦會同意墮胎權嗎？不一定。他們都知道他們都經過作為胎兒的階段，縱使他們與那些胎兒不是同一個人，但他們能否存在仍直接取決於那胎兒是否生存下去。然而他們不一定是女性。此外，容許墮胎的後果是非常嚴重的，會對他們的存在直接構成威脅，但禁止墮胎的後果可能只是某些不便，頂多是生活艱難而已。羅爾斯提倡的一個理性抉擇原則(maximin rule)是這樣的：「假使某選擇的最壞結果比其他選擇的最壞結果都優勝，我們就應採納前者。」(Rawls 1971, pp. 152-53)根據這原則，似乎原初狀況的人應禁止墮胎，因為這樣做的最壞結果比容讓墮胎的最壞結果優勝，而且他們經歷前者的機會只是經歷後者的一半。

以上論證看起來挺合理，但我相信羅爾斯會找到一些理由，解釋為何原初狀況最終仍是肯定墮胎權，《正義論》出版後無休止的複雜論爭(參 Richardson 1999a, 1999b)顯示原初狀況可用很不同的方法詮釋和修正。假使原初狀況真的與女性自主權的首要性矛盾，我猜想羅爾斯會放棄的是前者，而不是後者。雖然羅爾斯說他把寬容原則應用到哲學上，但他事實上對與自由主義人觀矛盾的宗教和哲學理念並不寬容。他的確強調所有人都是平等的，但怎樣才算得上是人呢？羅爾斯這樣解釋人的平等價值的基礎：「個人憑借他們的兩種道德能力(正義感和善觀念的能力)和理性能力(判斷能力、思想能力以及與這些能力相聯系的推論能力)而成為自由的。擁有這些能力，使他們在所要求的最低程度上成為充分參與合作的社會成員，這一點又使每一個個人成為平等的。」(羅爾斯 1998, 頁 254)當然胎兒(和嬰孩)都還未有充足的能力使他們成為「充分參與合作的社會成員」，所以胎兒(和嬰孩)並不像成年的男性和女性有同樣的價值。這種概念或許是對的，但若單單根據這概念處理道德問題，其實是在否定某些宗教概念，如「所有人都是照著神的形象所造，所以擁有無限價值。」羅爾斯認為他不用比較政治價值和超越性價值，這說法是令人困惑的。(Rawls 1999, p. 173, n.89)

西格爾也論到墮胎的問題，但這一次他卻站在桑德爾那邊。他指出另一些自由主義者也嘗試把有爭議性的信念放在括弧內，然後論立墮胎權。如德我肯(Dworkin)便以宗教自由的名義維護墮胎權：因為對墮胎的反對往往基於宗教信念，所以禁止墮胎就是違反宗教自由。西格爾認為這樣維護墮胎權會導致自由主義者不能接受的結果，他設想有一種宗教相信把初生嬰孩獻祭，才可保證成員的救恩。這等行為自由主義者也會認為是應禁止的惡行，但這樣做不是在強加某種關於神聖的概念於他們，及違反他們的宗教自由嗎？(Siegel, p. 156)若說禁止的理由是因為嬰兒有感覺(或有發展成人的潛能)，那不是也應禁止殺害動物(或胎兒)嗎？

西格爾這樣作結論：「為何自由主義者反對殺嬰呢？更合理的解釋是她相信嬰兒有不可侵犯的內在價值。大多數自由主義者會願意干預那設想的宗教組別的行徑，似乎是因為它與他們關於神聖的概念南轅北轍。這也意味著自由主義對墮胎權的維護，事實上是假定了，擁護生命派關於胎兒價值的觀點，是錯的」(Siegel, p. 156)他提出一個折衷的解決辦法：讓每個州去自行決定，但西格爾相信「假使不接受自由主義的形而上學真的意味著，不應再以憲法去保障墮胎權，那時自由主義者毫無疑問會堅持他們的形而上學。」(Siegel, p. 157)

羅爾斯處理天主教對墮胎的立場的方法叫人困惑，他雖然從來都沒有認真看待這種立場，但他還好像已對它非常尊重、非常忍讓。干諾尼(William Connolly)說得好：「去宣稱對待這等問題的立場完全沒有假設有爭議性的形而上理念，很快被其他人看為一種掩飾，今天學術界的世俗主義者差不多是唯一有立場的人，但又同時說他們把他們的宗教和形而上的包袱留在家裡。所以若宣稱自己是後形而上的了，會招來虛偽或虛假意識的指控：『你們

世俗主義者告訴其他人把他們的宗教和形而上的包袱放在櫃裡，但又靜悄悄把自己的包袱帶進公共論述中。」(Connolly 1999, p. 37; 斜體是原文所有的。)

對比善優先？

雖然羅爾斯的政治自由主義同樣肯定對比善的優先性，但他並沒有用爭議性的理論（如價值相對主義和康德主義）去論證這點。他的論證最後可以如此歸納：公共政治文化的共識支持權利與自由的優先性，但因著合理的多元論，善的概念本質上是可質疑的。然而桑德爾指出正義與權利的概念同樣可質疑，那政治自由主義便沒有基礎肯定對比善的優先性了。羅蒂回應這批評時，認為對比善的優先性也應從政治角度去理解，與政治自由主義的精神吻合，支持對比善的優先性的論證是歷史性，而不是哲學性的：「在我們所曾嘗試過的政權中，程序共和國的表現有最佳的紀錄。」(Rorty 1998, p. 119)

這說法很明顯有一個問題，歷史論證真的可以與哲學論證分開來嗎？羅蒂的歷史論證無可避免要對那種表現是「最佳的」作出判斷，這很難脫離哲學前設。以香港與星加坡的比較為例，大部份人都會同意香港比星加坡更重視權利和自由，但究竟香港是否就因此比星加坡更佳，他們仍會激烈爭論。或許羅蒂想說的是這個事實：嘗試把單一的善概念強加於人民的極權政府，在過往大多產生災難性結果。這一點我同意，但這只表示把善概念看作絕對地優先，而完全忽略權利，是不能接受的。然而政權可以用複雜的方法結合善概念與權利，例如它們縱然否定對比善優先，也不用說善比權利優先，他們可同時強調善概念與權利，並嘗試平衡二者。這正是當代政治社群主義的發展方向（參 Etzioni 1996, 1999; Lehman 2000; Frazer [1999]對此作出批判。）羅蒂認為有最佳表現的政權，是否完全是程序共和國，是很成疑問的。

事實上，桑德爾的《民主的不滿》的論證是歷史性的，他試圖顯示美國的民主有自由主義和共和主義兩種傳統，所以美國民主政權的成功（這可是羅蒂的基本前提），不能單歸功於程序自由主義的傳統。桑德爾認為羅蒂根本忽略了他書的主線：「他沒有討論那有歷史特定性、對程序自由主義的內在批判——這佔了書的大部份。有些人維護對比善的優先性，因為這更吻合『我們的歷史和蘊藏在我們公共生活的傳統。』《民主的不滿》對此的回應是：故事比這說法複雜得多」(Sandel 1998b, p. 321)，因為「自由主義的概念...並非我們的政治文化和立憲傳統本質性的特徵，人作為可自由選擇、無拘無束的自我的形象，只是在近年才影響我們的憲法實踐。無論它多吸引，它並不是整體而言的美國政治傳統的基礎，更談不上是『民主社會的公共文化』本身。」(Sandel 1996, p. 103)「使用美國的自由傳統作論據，並不是訴諸共識，而只是產生爭議。」(Sandel 1998b, p. 322)所以羅蒂的回應犯了乞求論點的謬誤。以上討論同樣在羅爾斯的政治自由主義的基礎上加了一個問號。

當然，否定對比善的優先性，無可避免會使自由主義者焦慮（甚或恐慌），古特曼(Amy Gutmann)的有力回應是很典型的，她再次強調現代社會的困境：對美善生活的理解的分歧，她相信像桑德爾等社群主義者「忽略了自由主義政治的吸引力，在於它能調和而不是壓制，大多數互相競爭的美善人生概念。」(Gutmann 1992, pp. 130-1)她指出公民共和主義有不寬容的傾向，如對女性和少數族群的排斥。桑德爾曾這樣說：「當生活方式被錯置、連根拔起，當傳統被破壞，不寬容便最為興盛。」(Sandel 1984, p. 17)古特曼回應：「若桑德爾是在說，當社會的成員都有安穩的根和堅固的傳統，他們就會寬容少數人的言論、宗教、性和結社的取向，那歷史根本不支持他的樂觀主義。不少社會的自我就是因為如此『信任他們置身的處境』，所以他們肯定壓制會達成更崇高的目的，很多不寬容就是如此產生。」(Gutmann 1992, p. 132)如活在沙林(Salem)的清教徒對公共善的信念便導致他們對女巫的逼害。古特曼

認為「社群主義的批評者希望我們活在沙林，但卻不相信女巫的存在。」(Gutmann 1992, p. 133) 因為她不相信這是可行的，所以認為否定對比善的優先性是危險的。

金力加(Will Kymlicka)也有類此的投訴：社群主義者「沒有提到那些[社群]實踐過往只由一少撮人來定義，他們也沒有討論這排斥性的歷史如何影響關於不同生活方式的價值的辯論的政治化...用強制性力量逼使從屬的組別去維護他們的生活方式，是本質地排他的。社群主義者就是忽略了這種危險，和忽略了會使他們難以迴避問題的文化歷史。」(Kymlicka 1992, p. 182)干諾尼也指控桑德爾的《民主的不滿》是一部經過清理的共和主義歷史。(Connolly 1998, p. 206)

古特曼和金力加都觸及一個要點，自由主義的確是在處理一個真實問題：多元主義，但我們要指出羅爾斯的自由主義不單是用來避免衝突那麼簡單，如高特茲(Steven Kautz [1995])便論證像羅爾斯和德我肯等自由主義者也希望建立一種自由主義正統。(高特茲嘗試建構一種自由主義，其目的單單是避免衝突。此外，尼爾[Patrick Neal{1997}]也提倡一種承認只是權宜辦法的通俗自由主義[vulgar liberalism]。)試然任何有別於自由主義的選擇都要能為多元主義提供合理的答案，及接納寬容的價值，但這不就表示自由主義就是唯一或最好的解決方案。例如我們不一定給予權利最優先地位，在基本的權利和自由受保障的大前提下，我們可給予社群中有悠久歷史的善概念某種優先性，只要大多數人接受這安排，社會也可成功避免衝突。

古特曼也沒有充份明白桑德爾的論點：道德或社會秩序的解體也可導致不寬容，很多不寬容行為的動機就是自私自利那麼簡單，自由主義所促進的相對主義也可能產生新形式的不寬容(參 Kautz [1996])。(我另有更詳細的討論，參關啟文[2001]。)最重要的問題是如何建立寬容的社群，或許活在沙林而不相信女巫是可能的，古特曼太快把這可能性抹殺了。面對批評，自由主義者的標準回應就是搬出過往非自由主義政權的暴行，但這種回應不一定適用於當代的社群主義，如桑德爾便清楚明白有時不寬容是以社群的公益等名義作出來的：「共和主義政治是有危險性的、是沒有保證的。它的培育[公民的品格的]計劃內蘊著危險，若政治社群關心公民的品格，就會有『壞社群培育壞品格』的可能性...這就是自由主義者對共和主義政治的投訴所蘊涵的真理。」(Sandel 1996, p. 321).

然而他認為共和主義不用假定德行的能力是不會腐化，和與固定的角色或身份掛鉤，事實上過往的共和主義者並非都是這樣想。(Sandel 1996, p. 319)雖然他寄望於培育計劃，但他不贊成去排他。培育靈魂的任務不一定透過強制性措施實現，也可透過「遊說與習慣化的複雜組合。」(Sandel 1996, p. 320)也沒有需要假設公共善是單一性和不可爭議的，共和主義的自由觀指向一種進行政治討論的道路，而不是說可以完全超越政治討論。

其實桑德爾明白表示他並不贊成專制的社群：「自我管治的希望不是在於主權的轉移，而是主權的擴散... [我們需要]多重社群和政治組織—有些比國家更廣泛、有些沒有那麼廣泛。」(Sandel 1996, p. 345)他強調共和主義不是否定權利的重要性，他與羅爾斯所爭論的，「不是究竟權利重不重要，而是究竟能否不假設某特定美善人生的概念，便能辨別和證立權利。問題不是究竟個人或社群的要求有更重分量，而是管治社會的基本結構的正義原則，能否對公民所擁戴、且相互競爭的道德和宗教確信，真的保持中立。」(Sandel 1998a, p. x)否定對比善的優先性也不就是說正義原則要臣服於某特定社群或傳統的善概念：「某些實踐被某特定社群的傳統所贊許這事實，不足以令它們成為公正的。」而是說「權利能否被證立，視乎它們所服務的目的有否道德重要性。」(Sandel 1998a, p. xi)

雖然共和主義的培育計劃有危險，但自由主義迴避培育計劃的企圖也有危險，甚至可能更大。自由主義的人觀的問題一樣在實踐上顯示出來，如不滿、道德真空、主體性的喪失等，而自由主義的自由觀不能很好地處理這些問題，「程序共和國...不能保證它所應許的自由，因為它並不能激發自我管治所需的道德和公民參與。」(Sandel 1996, p. 323)社群的失

落也是敘事的失落，而這「最終導致人類主體的權力的喪失，因為沒有了敘事，現在與過去的連續性也喪失了，也沒有責任，也因此不可能用共同行動去自我管治。」(Sandel 1996, p. 351)

以上討論環繞著對桑德爾就「對比善的優先性」的批評，自由主義的一種標準回應：否定這觀點會導致不寬容，和培育計劃有內蘊的危險。金力加對《民主的不滿》的回應卻另闢蹊徑：自由主義也可包容培育計劃。他區別「提倡德性」和「提倡美善人生概念」，³⁴「對與善的區分是指兩種公眾政策的證立方法之別，而不是指兩種公共政策的對象之別。」(Kymlicka 1998, pp. 137-8; 斜體是原文所有的。)雖然自由主義對公民德性沒有本質性的委身，但自由主義能否提倡公民德性，仍是一個開放的問題，假使某些德性有助公民履行公義的責任，自由主義者便能以這為理據倡導那些德性。(Kymlicka 1998, p. 136)如互相尊重、公共理性的態度、正義感、對政府的批判態度等。這樣做與「對比善的優先性」並不矛盾。

所以桑德爾認為提倡德性或社群身份，就意味著在提倡美善人生的概念，是錯誤的：「美善人生概念就是論到甚麼令人生值得活的概念...而那些[自由主義]德性或身份並沒有告訴我們美善人生在那裡，它們只是告訴我們對自己美善人生的追尋，可以去到甚麼地步。」(Kymlicka 1998, pp. 138-9)金力加因此相信桑德爾的公民共和主義的優點，不足以令我們否定正義是政治架構的首要美德。(Kymlicka 1998, p. 141)他也懷疑當正義與社群利益衝突時，桑德爾的抉擇會和他不同，其實公民共和主義與程序自由主義應是盟友而不是敵人。(Kymlicka 1998, p. 131)

桑德爾回應時承認自由主義與共和主義都可有培育計劃，但兩者的範圍不盡相同：「從共和主義的自由觀的角度看，因為高舉消費主義的實踐提倡私人化和物質主義化的習慣、削弱公民德性和導致罔顧公益的自私態度，所以不鼓勵那些實踐是可以維護的。」(Sandel 1998b, p. 329)但對自由主義而言，「要緊的是人們能公平地享用消費的成果。」(Sandel 1998b, p. 330)所以兩者的公民觀和公共領域的遠象仍是不同的。

以上並非對金力加完整的回應，桑德爾似乎還應論證共和主義的培育計劃的優越性，和自由主義的培育計劃的不足之處，當然我們可參考他其他相關的言論。讓我們看看金力加列舉的自由主義德性：互相尊重、公共理性的態度、正義感、對政府的批判態度，桑德爾或許會說單靠這些德性不足以維繫一個理想的社群—即有充夠道德能量進行自我管治的社群。一個個體可以永遠以尊重和合理的態度對待他人，但他一生都在不傷害他人的大前提下，埋首追逐自己的利益。再者，一個人對政府持批判態度，若不妨礙愛國心或肯為公益犧牲的態度的培養，也肯定不會有幫助。如哥斯頓(William Galston)觀察，很多美國人熱衷權利，卻不肯履行義務，如「堅持有使用陪審團作審訊的權利，但卻不願意作陪審團。」(Galston 1998, p. 76)就提倡社會公平而言，桑德爾的確是金力加的盟友，但或許桑德爾會質疑單靠金力加所提倡的自由主義德性，是否足以維持福利國家所需要的社群歸屬感。³⁵

我們也注意到金力加的德性系列多是與人的理智有關，這與干諾尼的觀察吻合：現代的自由主義常常以公共領域的名義，高舉理性、道德與寬容，卻忽略主體和主體際的感性能量(visceral register)，然而這樣做正正放棄了有助建立寬容的多元主義的一個方法，因為若能正確地使用感性能量，「可以加強截然不同的成員之間慷慨地交往的主體際氣氛。」(Connolly 1999, p. 3)

金力加亦可能再次回應：一種稀薄的社群身份已經足夠了。社群身份的基礎不一定是

³⁴ 他也嘗試結合國家中立論(state neutralism)與社會完美主義(social perfectionism)，在不少方面，金力加的自由主義與桑德爾的公民共和主義的確分別不大，參 Kymlicka (1992)。

³⁵ 去進一步澄清金力加的自由主義與桑德爾的共和主義的分別，或許金力加可評論桑德爾在《民主的不滿》裡，對色情問題、家庭法律、言論自由等的分析。

共同分享的善概念，也可以是一種感覺，就是大家同屬於代與代相接的社會。(Kymlicka 1998, pp. 136-7)為了維持正義的社會架構和糾正不公義，更應提倡較稀薄的國家身份，和其他較少社群的本土身份。再者，另一些自由主義者認為，弔詭的是，稀薄的自我身份，正是構成美國社群的特色。如奧榮(Clifford Orwin)同意「美國人一直希冀構成一個社群，但這社群正正是由自我倚賴的個體所構成的。... 桑德爾的『有擔當的自我』完全由社群環境所構成，並非本土的產品。... 我們自少就被培育成為自由主義者社群的一員。」(Orwin 1998, p. 90)所以奧榮認為我們需要的是個人主義的更新，這也是自由主義的社群成份：「直至我們再次願意為自己作為個體去負責任，我們並不適宜成為一個社群。」(Orwin 1998, p. 91)如古特曼這精警之言：「無拘無束的自我...正是現代社會情況的包袱。」(Gutmann 1992, p. 129)

亦有一些人認為在後現代的處境下，社群主義對身份的理解是不足的：「共和主義對過往自給自足的政治行動的小島有懷鄉病，但在今天是不能實現的。這種理想只會產生憂鬱，又或者傳統的共和主義美德在憤怒之下化為文化戰爭的武器，用來攻擊一些脆弱的社會成員，因為他們被認為要為達不到那不可能的理想負責任。」(Connolly 1998, p. 210)相反，「當代的公民多元主義需要一些公民，他們能肯定他們身份中偶然和可爭議的元素。」(Connolly 1998, p. 210)總而言之，自由主義者反駁桑德爾，說自由主義對身份的理解更適合當代生活和社會。

首先，我們要指出奧榮誤解了桑德爾，他從來只說自我身份只是部份由社群所構成，他很明白在當代社會中，自我往往屬於多種社群。(Sandel 1996, p. 345)他意識到「我們的時代獨特的公民德性，就是在時而重疊、時而衝突的責任中遊移的能力，和面對多重效忠對象所產生的張力的能力。」(Sandel 1996, p. 350)桑德爾不用否認美國人希冀一個由自我倚賴的個體所構成的社群，他也可同意某程度無拘無束的自我是現代社會的包袱，但假設單靠個人主義或無拘無束的自我的理念，能構組成一個社群，是難以理解的，在這點上桑德爾仍是對的。只要想想在現代社會中，所謂自我倚賴的個體其實無時無刻都在倚賴他人的幫助。

桑德爾也會質問否需要把自我身份的可爭議性進一步加劇：「第一，從道德心理學來看，擾亂或粉碎一個人的自我身份的理解，不一定令他對別人的實踐和信念更加開放。相反，對自我身份有信心的自我，比那些經常要面對自我身份的偶然性和可爭議性的人，更可能顯出慷慨的精神。等二，干諾尼所懼怕的教條主義和基要主義，可能就是對當代生活[令我們自我身份]錯置的力量，一種病態式的反應。」(Sandel 1998b, p. 334)

公共理性的限制

桑德爾批評羅爾斯的公共理性過份限制道德討論與思量，回應的自由主義者則重新強調道德在公共論述中的限制，如西格爾便認為桑德爾無視道德分歧的深刻，所以看不到在討論憲法裁決等問題時，道德論證帶來的害處不會少於好處(Siegel 1998, p. 157)。西格爾承認自由主義的中立論嚴格來說是不可能的，但公共理性的限制仍有助保護個人權利。他也不認為一定要在憲法法律的論壇中容讓道德論證，才可培養人們對不同生活方式的欣賞。(Siegel 1998, p. 158)例如可在非國家性的論壇中進行道德論證。同樣，佩迪特(Pettit)也不接受自由主義的中立論，他提倡一種共和主義，但卻只容許一種價值於公共空間——自由作為不去支配(freedom as nondomination)——就已經足夠了，因為他不希望「把道德狂熱的狗隻釋放出來。」(Pettit 1998, p. 55)

我不認為以上的講法很有說服力，假若西格爾和佩迪特都同意公共論壇不能完全中立，那原則上它應對所有道德論證開放。去堅持權利或不去支配的言論的首要性（甚或排他

性)，似乎只反映一種先入為主的立場。這看法不一定沒有道理，但是否如此，不是也應由公開的道德討論與對話決定嗎？起碼提倡者應提出更強的論據。桑德爾這樣回應佩迪特：他「想驅逐走的難以確定的東西，其實對共和主義政治的爭議性、民主性的特質是必需的，不去支配是一個很有價值的政治目標，但它不應是唯一目標...人們對甚麼是支配有分歧...如何辨別和對付支配的根源，是一個極為政治性的問題，但在我們的政治裡卻往往沒有處理。把它放在政治議程的一個方法，或許正是『去把所有現在被邊緣化的不滿和道德主義的聲音，迎進公共論壇。』假使我們要動員公民去與經濟不平等和特殊利益的勢力抗衡，我們所需的道德和公民能量，是現在的美國政治所缺乏的。...把『道德狂熱的狗隻』縛得太緊，正是程序自由主義的缺點。佩迪特的溫和共和主義沒有提供甚麼去補救這情況。」(Sandel 1998b, p. 327)

其實最近羅爾斯已進一步放寬公共理性的限制。第一，他澄清「公共理性觀念並不適用於所有根本問題的政治討論，而只適用於...法官在做決定時所使用的話語...政府官員的話語」等等。(羅爾斯 2000, 頁 3) 區別於公共政治論域的他稱為背景文化(background culture)，而「公共理性觀念不適用於帶有許多非公共理性形式的背景文化，也不適用於任何種類的傳媒。有時看來，那些反對公共理性觀念的人們確實有意堅持在背景文化中進行開誠布公地討論。政治自由主義完全同意這種看法。」(羅爾斯 2000, 頁 4) 第二，「假如我們最終能夠提供完善的公共理性，以支持我們全整論說所可以支持的原則和政策，那麼承諾公共理性的要求在任何時間都仍能夠讓我們把自己宗教性或非宗教性的全整論說引入政治討論。我稱這種要求為必要限定條件(*the proviso*)」(羅爾斯 2000, 頁 13; 粗斜體是筆者所加的。)而且這必要限定條件怎樣才算履行了，是不能夠有清晰的規則的。(Rawls 1999, p. 153) 第三，「宗教或世俗論說如何自我表達的問題上是沒有任何限制與要求的；例如，這些論說不必去按照標準在邏輯上加以篡改、不必接受理性評鑒、甚至也不必證實自己屬於支持性的論說。」(羅爾斯 2000, 頁 22) 或許桑德爾仍不完全同意羅爾斯的公共理性概念，但現在這概念已弄得相當稀薄，在實踐上桑德爾所提倡的道德思量可能很大程度上與公共理性相容。

結論

雖然我認為桑德爾對政治自由主義的批評基本上是正確的，但我同意他的公民共和主義也不是沒問題。奧榮說得不差：「桑德爾指出問題時，比尋找答案時，更有說服力。」(Orwin 1998, p. 87) 佩迪特這樣說也不是沒道理：桑德爾「沒有解釋如何實施自我管治，特別在像當今美國那樣複雜而龐大的社會。他也沒說甚麼告訴我們如何保證自我管治不會變成傑佛遜所言的大多數人的暴政。」(Pettit 1998, p. 47)

再者，桑德爾並未成功解決大政治社群與地區性社群的張力，他自己也承認他的模稜兩可：「我是同情地區主義的...共和主義的自由需要一種歸屬感，一條與特定政治社群的道德紐帶。...然而自我管治也需要政治社群有能力有效地操控自己的命運，今天資金、資訊和工業生產都有超級的流動性，在這情況下，我不能肯定地區性社群能滿足上面的要求。」(Sandel 1998b, p. 330) 然而我們「難以把更多資源重新分配的呼聲，與主權的『擴散』調和起來... [桑德爾] 面對難以解決的難題，一方面他希望公眾有足夠能力去鉗制大企業，不單在國家的層面，也在國際的層面。另一方面他又希望這種公眾的權力是擴散而不是集中的。」(Orwin 1998, p. 88)

雖然有以上的問題，我相信桑德爾的公民共和主義很值得進一步發展，也相信它會繼續成為當代自由主義的重要挑戰。假若自由主義與公民共和主義不是如金力加所言，談得

上是盟友，至少它們是一場很有意義的對話中的對話者。

REFERENCE

- Allen, Anita L. and Milton C. Regan, eds. 1998. *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Avineri, Shlomo and Avner de-Shalit, eds. 1992. *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Bellamy, Richard. 1999. *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*. London: Routledge.
- Connolly, William E. 1998. "Civic Republicanism and Civic Pluralism: The Silent Struggle of Michael Sandel." In Allen and Regan, pp. 205-211.
- Connolly, William. 1999. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Etzioni, Amitai. 1996. *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*. New York: Basic Books.
- Etzioni, Amitai, ed. 1998. *The Essential Communitarian Reader*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Etzioni, Amitai. 1999. *The Limits of Privacy*. New York: Basic Books.
- Frazer, Elizabeth. 1999. *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- Galston, William A. 1998. "Political Economy and the Politics of Virtue: US Public Philosophy at Century's End." In Allen and Regan, pp. 63-91.
- Gewirth, Alan. 1984. "The Epistemology of Human Rights." *Social Philosophy and Policy* 1(1984).
- Gutmann, Amy. 1992. "Communitarian Critics of Liberalism." In Avineri and de-Shalit, pp. 120-136.
- Haldane, John. 1996. "The Individual, the State, and the Common Good." In Paul, Miller and Paul, pp. 59-79.
- Kautz, Steven. 1995. *Liberalism and Community*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kautz, Steven. 1996. "The Postmodern Self and the Politics of Liberal Education." In Paul, Miller and Paul, pp. 164-189.
- Kukathas, Chandran and Philip Pettit. 1990. *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Kymlicka, Will. 1992. "Liberal Individualism and Liberal Neutrality." In Avineri and de-Shalit, pp. 165-185.
- Kymlicka, Will. 1998. "Introduction: The Quest for a Post Liberal Public Philosophy." In Allen and Regan, pp. 131-48.
- Larmore, Charles. 1987. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larmore, Charles. 1990. "Political Liberalism." *Political Theory* 3: 339-60.
- Larmore, Charles. 1996. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lehman, Edward W., ed. 2000. *Autonomy and Order: A Communitarian Anthology*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair. 1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. London: Duckworth.

- Patrick, 1997. *Liberalism and its Discontents*. Washington Square, New York: New York University Press.
- Orwin, Clifford. 1998. "The Encumbered American Self." In Allen and Regan, pp. 86-91.
- Paul, Ellen Frankel, Fred D. Miller and Jeffrey Paul, eds. 1996. *The Communitarian Challenge to Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, Philip. 1998. "Reworking Sandel's Republicanism." In Allen and Regan, pp. 40-59.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory." *Journal of Philosophy* 77:515-72.
- Rawls, John. 1982. "Social Unity and Primary Goods." In Amartya Sen and Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 159-85.
- Rawls, John. 1985. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical." *Philosophy and Public Affairs* 14:223-51.
- Rawls, John. 1987. "The Basic Liberties and Their Priority." In Sterling M. McMurrin, ed., *Liberty, Equality, and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy* (Salt Lake City: University of Utah Press), pp. 1-87.
- Rawls, John. 1992. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical." In Avineri and de-Shalit, pp. 186-204.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 1997. "The Idea of Public Reason Revisited." In *The University of Chicago Law Review*, vol. 64 no. 3 (Summer 1997): 765-807.
- Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited."* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Richardson, Henry S., ed. 1999a. *Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice*. New York: Garland Publishing.
- Richardson, Henry S., ed. 1999b. *Opponents and Implications of A Theory of Justice*. New York: Garland Publishing.
- Rorty, Richard. 1998. "A Defense of Minimalist Liberalism." In Allen and Regan, pp. 117-125.
- Sandel, Michael J. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, Michael J. 1984. "Morality and the Liberal Ideal." *The New Republic*, 7 May 1984, pp. 15-17.
- Sandel, Michael J. 1994. "Review of *Political Liberalism*." *Harvard Law Review*, 107(1994): 1778-1782.
- Sandel, Michael J. 1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sandel, Michael J. 1998a. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, Michael J. 1998b. "Reply to Critics." In Allen and Regan, pp. 319-335.
- Siegel, Andrew W. 1998. "Moral Status and the Status of Morality in Political Liberalism." In Allen and Regan, pp. 149-158.
- Taylor, Charles. 1985. *Philosophical Papers*, vol. 1: *Human Agency and Language*; vol. 2: *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1990. *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tam, Henry. 1998. *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*. Washington Square, New York: New York University Press.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.