

政治哲學的限度 ——論柯恩對建構主義的批評

曾瑞明

香港大學哲學系

摘要 羅爾斯的“差異原則”容許以不平等動機來提高社會生產力，只要這是對最差狀況的人最有利。柯恩對此提出了異議。本文作者對柯恩的觀點進行了重構，指出柯恩的後設倫理學論斷能幫助我們對政治哲學的功能和限度進行反思，認為政治哲學和倫理學不是純粹數學的公理，而是對一些人類生存事實和狀態的回應和超越。作者也透過批評柯恩接受的幸運平等主義，指出柯恩把正義原則看作是純粹規範性、脫離事實的做法是不可以成立的。

柯恩在2009年8月6日因逝世，終年68歲。他的最後一本重要著作是《拯救公義與平等》（*Rescuing Justice and Equality*）。¹ 本書前半部探討平等主義者（egalitarian）都會面對的問題：究竟一個平等主義者會否接受以不平等動機（unequalizing incentive）作為提高社會生產力的手段？如果這樣做是對所有人都有利，包括最差狀況的人（the worst off）的話，平等主義者又是否沒有理由反對呢？柯恩的答案是否定的。很明顯，他的矛頭是指向羅爾斯的差異原則（The difference principle），因為差異原則容許以不平等動機來提高社會生產力，只要這是對最差狀況的人最有利。

而在本書下半部，柯恩則討論後設倫理學（meta-ethics）的一些問題，如事實（fact）與規範性原則（normative principle）



的關係，建構主義（constructivism）能否找出正義原則等問題。柯恩的主要攻擊對象仍然是羅爾斯。他指出羅爾斯把他的正義原則建基於原初情景（the original position）之類的「事實」是行不通的。柯恩認為這是混淆了正義原則（principle of justice）與規管原則（rules of regulation），前者並不訴諸事實，純粹是規範性。

我在本書評中首先希望重構柯恩以上的論點，即何以正義原則最終不能訴諸事實。然後，我會提出一些相關的批評。最後，我要指出柯恩這後設倫理學的論斷能幫助我們對政治哲學的功能和限度進行反思。我認為政治哲學和倫理學不是純粹數學的公理，而是對一些人類生存事實和狀態的回應和超越。我會透過批評柯恩接受的幸運平等主義（luck egalitarianism），指出柯恩把正義原則看作是純粹規範性、脫離事實的做法是不可以成立的。

一 規範性原則先於事實的論旨

柯恩「規範性原則先於事實」的論旨指出原則是規範性的，它告訴我們應該怎樣做或者不應該怎樣做，而事實則是和真理（truth）符合。柯恩認為一原則可以對一事實作回應（response），但它同時其實是對更根本的原則加以回應，而這原則本身並不是事實。即：如果一些原則回應事實，那麼這些原則後面的最根本的原則並不回應事實。²

在繼續討論以前，有兩點先要澄清。一、柯恩並不是說每一個原則都不回應事實，他只是說不可能所有原則都回應事實。只有存在一些不回應事實的原則，那些回應事實的原則才能回應事實。二、他並沒有把他的論旨規限於那些正確的原則。論旨只要求某人對她／他的原則有一個清晰的掌握，並且知道自己為



何會接受那些原則。他稱之為「心靈清晰原則」(clarity of mind requirement)。³

柯恩舉了一個例子說明：假設某君接受了我們應該守諾的這一個原則(p)，原因是只有當承諾被遵守時接受承諾者才可以成功地追求他們的計劃這一事實(f)，那麼，他為何相信f可以支持p呢？柯恩認為這是因為有另一個更基本的原則，那就是人們應該幫助他人去實現他們的計劃(p1)。而(p1)的效力則不建基於(f)，即使(f)不再是事實，(p1)仍然生效。⁴

柯恩針對的是那種把原則建基於一些有關人類的事實，比如休謨(David Hume)指出的「正義的環境」(circumstances of justice)。休謨認為如果資源無限多(空氣便沒有分配公義的問題)和人類的善心無限，正義的問題便不會出現。因此，正義是建基於資源不是無限多，也不是少得不能分配(moderate scarcity)和人類善心有限(limited benevolence)這兩個事實。正義其實是回應這些有關人類生存處境的事實。但柯恩會認為這不過是一些社會規管的原則，而不是正義原則。正義原則應與這些事實無關。

二 對建構主義的批評

柯恩先指出了最基本的原則並不回應事實，然後展開對建構主義的批評，但他指出後者的成立並不建基於前者。即使最基本原則訴諸事實，他仍然認為建構主義是有問題的。這繫於他的重要劃分，即「基本的規範性原則」(fundamental normative principles)和規管原則(rules of regulation)。他認為前者是純粹的(pure)而後者則是應用的(applied)。後者是我們創造的



(create)、採用的(adopt)，是關乎社會學的問題(sociological question)。但前者則反映我們深信的東西，而我們無需決定我們相信什麼，是我們深信的東西讓我們不得不相信，而這關乎哲學的問題(philosophical question)。⁵

建構主義認為公義的原則是由一些「特定的選擇者」(specially designed choosers)去選出最基本的規範性原則。比如在羅爾斯的原初情景中，人們在無知之幕(the veil of ignorance)中選出正義的兩條原則。柯恩對建構主義的批評並不是認為人們在原初情景中不能回答「什麼基本規則(fundamental rules)作為調節社會和政治生活」這問題。他的批評是，即使人們能夠回答這個問題，他們也並不能找出正確的公義原則。這是因為以上的問題並不是以公義為唯一的考慮作為回答的標準。它會受正義以外如事實的規限所影響，因此，如果我們把「什麼是正確的公義原則」這問題誤以為「什麼基本規則(fundamental rules)作為調節社會和政治生活」這問題來考慮，是徒勞無功的。

柯恩舉了一個例子說明。一條法律如果是由民主制度裏產生的，它可以是合法和正義的，但它卻也可以是不正義的，這就是合法的原則可以是正義的原則(just principle)，但不是正義原則(principles of justice)的意思。而後者決定前者，這是因為前者作為同意原則(the consensus principle)只是指出了那一種統治權力(ruling power)是正義，而非什麼是正義。⁶

柯恩舉了一個比喻來說明他的看法：

我最喜歡的雪糕是雲呢拿和草莓的混合味道，但Haagen Dazs雪糕店的化學家告訴了我這是不可能被製造的。但我最終極的選擇並不會因這事實而有所改變，正如我最終極的原則。



柯恩把原則與能夠（can）和事實（fact）徹底區分，對他來說，政治哲學家的任務並不是找出什麼規則來落實，而是找出什麼原則是對的。對的，不一定能落實，能落實的，也不一定就是對的。

三 幸運平等主義（luck egalitarianism）與事實

在評價柯恩以上的論點前，我們先介紹他的幸運平等主義。柯恩提出的幸運平等主義，其要點是把選擇（choice）和幸運（luck）區分，前者列入應得（deserved）的範圍，而後者則列入不應得的範圍，對於我們不應得的東西，其他人有理由把這些東西（無論是好還是壞）分配給其他人。只有我們應得的東西，我們才有理由擁有。因此，所有由幸運造成的不應得後果，無論是好的，還是壞的，我們都沒有理由承受或擁有該後果，因此有理由作出修正。⁷

不少學者對幸運平等主義的批評是，這種平等主義根本無法在現實中實現。首先，誰能判斷那行為是屬於幸運還是選擇？如果一個人因自己的選擇而導致極其不幸的後果，例如選擇高速駕車最後釀成車禍，醫院是否可以「這是自招的」來拒絕救援？⁸因此，幸運平等主義如在現實落實，只會造成災難性的後果。但柯恩認為幸運平等主義是關心分配公義的特質，不是一個社會在考慮各方面後，該採用什麼原則的不同的問題，他說：⁹

幸運平等主義嘗試給道德直覺一個更細緻的形式，透過完全適當的了解那是什麼問題，反例的方法、修正的要求，新的反例，和有其他的方法，企圖直達它的核心。它



們因此不是去處理那些考慮所有事情的社會生活原則（例如分配正義和其他東西）（即使他們有時候錯誤地以為這就是它的工作），這有兩個原因：一，因為如果這關於分配公義的直覺只集中為用作組織社會，那會是瘋狂的。二、因為即使那是被滿足的唯一規則，它不能任何決定什麼，除非很粗糙地，因為知識上和其他限制。比如不能斷定那些決定我們應該如何生活的原則的規限的正確影響。

很明顯，柯恩不認為幸運平等主義是一社會規範原則，這是因為幸運平等主義是純粹的正義原則。但問題是這個區分是否足以讓幸運平等主義免於批評？我認為這非但不能讓幸運平等主義免於批評，反而我們透過對幸運平等主義的批評，我們會明白為何不能接受柯恩對純粹正義原則和規管原則的截然二分。

四 對幸運平等主義的批評

不能安置責任一觀念

對於幸運平等主義的一個批評，是它不能夠安置責任（obligation）這觀念。正如上文介紹幸運平等主義時指出，對於我們不應得的東西，我們有理由把這些東西再分配。只有我們應得的東西，我們才有理由擁有。所有由幸運造成的後果，無論是好的，還是壞的，我們都有理由修正。但問題是由誰修正？如果是政府的話，政府的責任固然很大，相應的權力也會很大，很容易導致濫權。但如果不是政府來做話，誰來負責？如果負責修正的是需要付出自己的東西，甚至犧牲自己性命的話，我們又是否有理由這樣做？



讓我們做一個思想實驗。設想地球人和火星人兩不相干，不相往來。如果火星人因為不幸運而令其自身福利受損，例如火星發生地震，地球人是否有道德責任施以救援或補償？有道德責任的意思是指地球人如果不施以救援或補償，在道德上是錯誤的或者可以譴責的。但如果真是的話，我們會質疑這樣是否對地球人的要求過苛？例如要地球人放棄自己的生活方式去幫助火星人，那又是否合理？又如果每個星球都有不同的人，哪為什麼是地球人負責而不是木星人？

柯恩那「純粹的正義觀」並不能容納責任等概念，一個沒有責任概念的正義觀念，是純粹，還是不完整？我認為是後者。

我認為一個正義觀和道德觀必須和責任劃上關係，否則它根本沒有規範性。因為我們可以對純粹的道德觀作以下的質難：即使這樣做是對的，但我並沒有責任去這樣做。即使它是錯的，但我並沒有責任去這不這樣做。對和錯顯然對我沒有規範性。要麼我們容許這種情況，要麼我們要接受那純粹的道德觀是有問題的。道德上的對和錯必須與責任緊扣。而責任則是與事實有關的。例如我與某君有親屬關係，或者某君是我的同胞，因而有責任去幫助他/她。

應得或不應得的劃分的隨機性

另外，柯恩把正義理解為應得或不應得的劃分，這點是建基於什麼？如果它是建基於我們道德直覺的話，我們很難不質疑為何是應得與不應得的劃分而不是需要或不需要的劃分。根據人一個的需要來分配，不也是我們經常使用的分配原則嗎？

米勒（David Miller）在其《國家責任與全球公義》（*National Responsibility and Global Justice*）一書中，便區分了兩種意義的道德隨機（morally arbitrary）。第一種意義是指人們只由那些他們不是



道德上該負責的特徵區分。第二種意義是指我們不應以不同的方式對待他們。他指出需要的分別是第一種意義的道德隨機，不過不是第二種意義的。¹⁰ 即使「需要」往往不是一個人道德上該負責的（第一種意義），但不代表我們不應以不同的方式對待他們（第二種意義）。

我們如何判斷那種道德隨機應該以不同方式對待，那種不應該，並不能單單以是否道德隨機來決定。我們需要更多的道德理由去判斷。我們有什麼理由接受需要而不接受道德隨機的指導？如果不是純粹依道德直覺的話，那就必然有其他根據。

這些根據是不是可以完全和事實抽離呢？人有特定的需要是不是與事實相關的？我們判斷一個純粹的道德直覺是否合理，其實是要考慮它是否與一些事實相乎。把原則與事實截斷，只會導致獨斷的情況出現，你的道德原則是純粹的，我的道德原則也是純粹的，但以什麼其他客觀標準去分辨那一種原則有更強的規範性？

最後，柯恩應得或不應得的劃分，其依據究竟是什麼？他其實是把人的選擇（choice）看成是人之為人的必要條件。但這其實也是一個關於人的事實。如果人根本不能作選擇，或者命定論是真的，這道德直覺還生效嗎？柯恩已假設了決定論不能是真的。可見，柯恩其實是建基於一個假定的事實，即人是自由的，可以去做選擇，以去支持他的純粹道德直覺。如果這事實不成立，人之所以為人的規範性解釋亦不能成立，即使這是一個假定，我們也是假定它為事實。這就像康德所說的設準（postulate）。

原則R：我們應把人的選擇視為他要付的責任。

事實Q：人有選擇的能力。

如果事實Q不成立，原則R也不成立。



五 事實與原則的關係

如果一個正義理論只是建基於一些事實，它就不過是現況的描述，但理論不但只是規範性，它更應是把解釋我們各種人類活動，容納各種道德直覺，並符合我們一些人類的的基本事實，例如資源和人的利他心是有限。這種正義原則並不可以控之以不純粹，相反，那只說明了該原則能和現實協調。但能和現實協調也不一定是對的，這建基於我們認為該事實是否可以改變和應否改變。

事實應否改變要視乎該事實是否可以改變，例如我們並不把地心吸力的存在放在是否改變的考慮範圍，這不一定是因為我們不可以改變，而是因為我們認為沒必要改變。但對於我們活在民族國家中這些事實，我們既不認為這是必要，也不認為這是不可以改變，那麼，我們便有理由思考如果一個道德原則或者正義理論建基於此的時候，它會不會是不穩當的。因為這種道德原一旦遇上事實的改變，整套理論便會隨之而崩潰。另一方面，它也會容不下變革，形成保守主義的格局。羅爾斯的《萬民法》（*The Law of Peoples*）中的自由民主社會的國際關係理論（Foreign relations of liberal democratic societies），便有把民族國家視為理論前提的這個問題。¹¹ 例如，他沒有說明國家是如何可能的。這便成了他理論的缺失。又例如效益主義沒考慮人的心理性向的事實，要求個人只考慮整體效益，因而有過份要求（overdemanding）的問題。難道效益主義可以它們的道德觀是純粹，因而忽略如何落實，忽略責任等問題嗎？

政治哲學提出的公義理論，既不能只將現實視為必然，它應讓我們對現實作出批評或超越。但它也不能於抽離於現實網絡，因為一些事實會模塑了不同的公義理論，例如自然資源有限，人



們有不同的文化和價值體系等。如果我們漠視這些事實而去說有一種純粹的公義原則，我們有理由相信這種公義原則不是純粹，而是偏頗。政治哲學的限度，在於我們有沒有把握那些事實可以作為理論的根基，也在於我們的原則能否照顧到現實的種種限制。哲學家不是考慮如何落實的問題，但如果不把事實放在考慮當中的公義原則，只恐怕所謂的公義原則陷入極度抽象之中，是空中樓閣，人言人殊。

注釋

- 1 G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Harvard University Press, 2008).
- 2 Ibid, p. 229.
- 3 Ibid, p. 233.
- 4 Ibid, p. 234.
- 5 Ibid, pp. 276–277.
- 6 Ibid, p. 298.
- 7 G. A. Cohen, 'On the Currency of Egalitarian Justice,' *Ethics*, 99(1989), pp. 906–944.
- 8 Elizabeth Anderson, 'What is the Point of Equality,' *Ethics*, 2(1999), pp. 287–337.
- 9 G.A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, p. 301.
- 10 David Miller, *National Responsibility and Global Justice*, (Oxford University Press, 2008), p. 33.
- 11 John Rawls, *The Law of Peoples* (Harvard University Press, 1999).

