

## 合理契約論與分配正義\*

謝世民

國立中正大學哲學系

### 摘要

合理契約論主張以「合理同意」作為政治道德 (political morality) 的基礎。它的基本要旨是說：政治共同體用來證成 (justify) 其基本制度的原則，必須是大家合理同意的對象，或更準確地說，必須是所有成員 (在具有誠意的情況下) 都不能合理拒絕的原則。在合理契約論的基礎上，本文論證，一個民主憲政的社會經濟資源之分配，原則上應該提供每個成員某種最低保障。這我稱之為「在鐸肯式限制下的社會最低保障原則」。本文將合理契約論定位在民主憲政的脈絡中，解釋了什麼是「為民主憲政社會建構的政治哲學」之含意，尤其最重要的，它回答了一個對「在鐸肯式限制下的社會最低保障原則」的根本詰難：它透過考察「在鐸肯式限制下的社會最低保障原則」與「分配正義」之原始意義的關係，論證「在鐸肯式限制下的社會最低保障原則」的確是社會實現「分配正義」的重要條件。

**關鍵詞：**合理同意、鐸肯式的限制、社會最低保障、分配

---

投稿日期：民國八十八年二月十九日；接受刊登日期：民國八十八年五月二十五日。

責任校對：蔡穎君

\* 作者十分感謝戴華教授建設性而又深入的批評，以及另一位匿名審查人諸多寶貴的意見。雖然有些修正無法在本文進行，但這些批評和意見減少了作者原來所犯的許多錯誤。

正義、程序正義

## 壹、前言

有些政治哲學家，企圖超越現存社會體制的形式框架，思考人類可能有的、最佳的政治制度，例如：柏拉圖 (Plato, c.428-347 BC)、馬克斯 (Karl Marx, 1818-1883)。這種政治哲學是基進的、帶革命性的。但另外也有一些政治哲學家，他們的工作是以現存的社會政治體制為思考的出發點，發展出一套原則或理念，然後再反過來規範、指導、改革既有的政治安排，解決他們那個社會所面臨的爭議與危機，例如：馬凱維尼 (Niccolo Machiavelli, 1469-1572) 的君主論 (*The Prince*)<sup>1</sup> 可以看做是君主專制社會的政治哲學，而當代美國哲學家羅爾斯 (John Rawls) 的正義論 (*A Theory of Justice*)<sup>2</sup>，則是為民主憲政社會而建構的政治哲學。

為民主憲政社會而建構的政治哲學，其出發點與為專制社會所建構的政治哲學有很大的不同，所面臨的問題也大不相同。認同民主憲政社會的人士，大都會相信：(1) 規範他們之間互動、具有強制性的「政治決定」——更具體地說，法律、或依據法律所制訂之命令、政策、規定、或由其所形成之制度——都必須受到憲法之約束；(2) 沒有超越憲法之外的任何原則，可以 (合法地) 推翻前人所做的政治決定，也就是說，憲法是判定政治決定是否合法的最終基礎。認同民主憲政社會的人士時常必須面對的一個問題是，我們在做政治決定時，除了要考慮是否合法 (即：合於憲法)，是不是也應該考量，我們的政治決定不能違反道德原則？就這個問題，有些 (但並非所有的) 民主憲政的信徒會相信：(3) 在任何時候，「政治決定」之形成，可以是大家在憲法的規範下各憑本事、互相折衷、鬥爭妥協的結果。這也就是說，所做的決定只要

---

<sup>1</sup> Machiavelli (1984).

<sup>2</sup> Rawls (1971).

是符合憲法，背後就不一定要有什麼更高的道德原則，來作為額外的支持，至於合法的政治決定違反道德原則與否，並不重要。上述的三個信念，可以稱為是「憲政形式主義」。以「形式」主義稱之，主要是因為它們只是說到憲法的位階，特別是它對政治決定所具有的規範力，而沒有說到憲法本身必須要有什麼特定具體的內容。事實上，大部份的民主憲政信徒之所以會接受憲政形式主義，特別是(3)，往往是因為他們也同時堅持，憲法必須體現一些根本的道德原則，向每一個人做出一些根本的保障。更明確地說，除了相信憲法的特別位階，他們通常還會主張，憲法必須包含一套規範「政治過程」與「政治決定」的實質原則。最重要的，比如說，憲法至少必須規定：(4)「政治過程」本身不得背離「政治平等原則」，以及(5)「政治決定」不得侵犯個人的「基本自由與權利」。換句話說，如果憲法本身的內容已經明白地包含了根本道德所要求的(在政治上的)平等與自由，如(4)及(5)所示，那麼似乎就不太需要額外的道德原則來規範政治過程與決定——這是主張憲政形式主義者背後的一般想法，否則憲政形式主義將有嚴重的理論缺陷。

事實上，不管我們是否同意憲政形式主義對憲法位階的看法，大部份人對於憲法應該保障政治平等、基本自由與權利，幾乎沒有什麼爭論。會引起爭論的，不是憲法是否要保障政治平等、基本自由與權利，而是到底「政治平等原則」的含意是什麼？個人的「基本自由與權利」的範圍如何確定？選舉過程中的「一人一票」，就算政治平等嗎？每個人，不管貧富，都有參選的機會，都有花錢拉票的自由嗎？原住民、婦女保障名額，限制了一般人政治參與的權利，還是出自政治平等的要求？類似的問題，不勝枚舉。這些問題，逼得我們不得不去問更基礎的哲學問題：我們應該在什麼原則上，來闡明「政治平等原則」之意義、來確

定「基本自由與權利」的範圍呢？更進一步地問，我們又有什麼理由，採用某個、而不用另外一些原則，來闡明政治平等原則之意義、確定個人基本自由與權利的範圍呢？釐清「政治平等原則」之意義，絕對不僅僅是一個語意分析的演練，而是一套規範理論的建構。此種建構定有其基礎原則，而不同的基礎原則會對如何理解、以及如何具體落實「政治平等原則」有不同的結論；相同地，確定個人有哪些基本自由與權利及其範圍，也是如此。我們可以說，在民主憲政的社會中，政治哲學的主要工作、或所面臨的議題之一，就是在 (a) 提供一套規範性理論或原則，來作為闡明「政治平等原則」的意義、以及確定個人「基本自由與權利」範圍的基礎，並且 (b) 對這一套理論，提出它值得被我們接受的理由。

這樣的政治哲學有許多。舉例來說，除了羅爾斯的正義論之外，功效主義 (utilitarianism)<sup>3</sup>，就是民主憲政社會的政治哲學中另一個相當重要、有吸引力的立場：(1) 它的「最大功效原則」(the principle of utility)，就為我們提供了一個看似簡單、但應用範圍很廣的基礎原則，(2) 它並對這個最高原則，提出其成立的根本理由。首先在原則方面，依功效主義的看法，「政治平等」之闡釋與落實、或個人的「基本自由與權利」之保障，應該以促進最大的人類福祉為考量。而至於這個原則成立的理由，也就是我們為什麼必須接受「最大功效原則」的理由，目前功效主義者提供的最佳說法是：(一) 個人福祉是道德上最終相干的考慮；(二) 每一個人的福祉都是一樣重要的。本文不打算檢討功效主義這個政治哲學的立場，是否站得住腳。這裡需要指出來的重點是：如果一個民主憲政的信徒接受了功效主義，那麼除非他把「最大功效原則」

---

<sup>3</sup> Bentham (1789); Mill (1861); Sidgwick (1907).

明白地寫在憲法上，否則他就必須放棄「憲政形式主義」的(3)：即在任何時候，「政治決定」之形成，可以是大家在憲法的規範下各憑本事、互相折衷、鬥爭妥協的結果——換句話說，政治過程，不只受制於憲法，也同時受制於憲法外的道德原則。從功效主義的角度而言，政治決定不可以只是政治家、利益團體、公民們各憑本事、互相折衷、鬥爭妥協的結果；他們必須受到「最大功效原則」的限制。<sup>4</sup>

從一般人對民主憲政的信念，我們認識到政治哲學中的一大課題：即如何為平等、自由與權利等基本政治價值，提出更一般性的基礎，並且為這個基礎，找到成立的理由。然而，在民主憲政的社會裡，還有另外一個重要的課題，也應該是政治哲學的焦點：那就是，社會經濟資源應該如何分配？而這也是本文將要討論的課題。這個問題的重要性可以從兩方面來說。首先，落實憲法所保障的「政治平等原則」與個人的「基本自由與權利」，需要社會經濟資源之充分配合，例如：如果要保證每個人的政治參與權是真正地平等，而不是假平等，就不能讓某些人窮到連飯都吃不飽，沒有力氣關心政治，而讓政治參與成為富人的專利；換言之，政治平等之實現，若要可能，貧富差距便不能太大。其次，不僅民主憲政社會中被強調的政治價值，會對社會經濟資源的分配，做出一些要求與限制，分配正義的問題本身，就有許多爭論。「如何分配社會經濟資源」的爭論，對民主憲政的社會一直是個隱憂，它的激化可能導致社會合作的崩潰。所以，民主憲政社會的政治哲學，必須嚴肅地正視這個爭論。

---

<sup>4</sup> 至少，功效主義者會主張，大家必須根據一套符合「最大功效原則」的政治程序來形成政治決定，因為唯有如此，在「各憑本事、互相折衷、鬥爭妥協」之下的政治決定才有正當性可言。憲法所制定的那一套政治程序，不一定就是符合「最大功效原則」的政治程序。

但是，探究分配正義的問題，應該如何進行呢？在民主憲政社會的政治哲學中，有不少對平等、自由與權利的基礎探討；除了上述的功利主義立場，還有源自霍布斯 (Thomas Hobbes, 1588-1679)<sup>5</sup> 而流傳至今的契約論 (contractualism or contractarianism)。對照於功利主義的立場，契約論在闡明政治平等、基本自由與權利所引用的原則是：任何政治原則，必須是大家同意的對象；至於契約論對此原則所提出的成立理由，則依不同種的契約論，而有所不同。因此，一個有意義的問題是：用以闡明政治平等原則之意義、確定個人基本自由與權利的原則與基礎，是不是也能對社會經濟資源分配的問題，提出一些原則上的限制呢？我相信，一個民主憲政社會的政治哲學不僅要為「政治平等原則」和「個人之基本自由與權利」提供一個更深的基礎，而且也必須要能為「如何分配社會經濟資源」的爭論找到原則性的解答。更重要的是，我認為對政治平等、基本自由與權利的基礎探討，也應該可以作為討論分配正義問題的依據；也就是說，功利主義與契約論——這些原來用來闡明政治平等、基本自由與權利的理論——也都可以對社會經濟資源的分配問題，提出一些原則性的建議，例如，對功利主義者而言，最大的公共福祉，不只是闡明政治平等的最終依據，也是我們在分配社會經濟資源時最重要的考量。從民主憲政的信徒都會同意的「政治平等原則」和「個人之基本自由與權利」出發，進而探究其基礎，本文試圖為社會經濟資源的分配問題，找到部份原則性的答案。更確切地說，本文試圖提出一個有別於功利主義、並且也異於許多現行的契約論的立場：合理契約論 (reasonable contractarianism)<sup>6</sup>，並企圖進一

---

<sup>5</sup> Hobbes (1991).

<sup>6</sup> 政治哲學的合理契約論脫胎於史侃冷(Thomas M. Scanlon)的道德哲學的契約論；關於後者，請見其傑作Scanlon (1982)。另外，內格藕(Thomas Nagel)以及貝律

步為合理契約論發展出一條分配社會經濟資源的正義原則，即我底下所謂的「在鐸肯式限制之下的社會最低保障原則」。

第二節中，我將先介紹「合理契約論」的基本主張，比較這種契約論與其它種契約論的不同，特別是和羅爾斯的契約論之不同。然後，第三節將介紹我從「合理契約論」的基礎上所建構出的一條有關社會經濟資源分配的原則，並進一步提出論證，來說明這條原則的確是一條「分配正義」的原則。

## 貳、合理契約論

合理契約論是一種規範性的政治哲學，它的基本主張是說：一個政治社群 (political community) 的基本制度應該滿足其成員彼此之間都能「合理同意」的原則；或者說，規範社會制度的「最高原則」應該是大家「合理同意」的結果。合理契約論的基本主張，在許多人看起來應當很熟悉，因為它明顯有別於傳統契約論的地方，主要在於它在「同意」之前加上「合理」這個限制條件。這個新的限制條件似乎是無害的、甚至可以說是正面的，因為在待人處事上，凡是合理的，似乎對我們就有一定的規範力量；因此，我希望任何已經接受契約論的人會覺得合理契約論更有道理，而以前對契約論感到懷疑的人也發現他們可以接受合理契約論。依合理契約論之見，「政治平等原則」之含意與「個人基本自由與權利」範圍之確定應該是大家合理同意的結果。本文不打算將細節鋪陳出來。我相信合理契約論能給「政治平等原則」之含意與「個人基本自由與權利」的範圍之確定做出不錯的釐清。<sup>7</sup>

---

(Brian Barry) 亦可被視為在發展政治哲學的合理契約論。前者請參見Nagel (1991)；後者請參見Barry (1989)及(1995)。

<sup>7</sup> 依合理契約論之觀點對「政治平等原則」做詳盡的討論，請參見Charles Beitz (1989)。



對本文目前較重要的工作是解釋清楚什麼是「合理同意」以及爲什麼我們要接受合理契約論的理由；最重要的更是將合理契約論擴展到分配社會經濟資源的議題上。

合理契約論規範的對象是政治社群的基本制度；政治社群與非政治社群對照(如教會、學校、或扶輪社)，其最大的差異是政治社群具有強制性：政治社群必要時會使用武力來促使其成員遵從它的程序與規則、貫徹它對違規者所裁定的懲罰。<sup>8</sup> 這種強制性，在一方面，對於維持政治社群的秩序，似乎是必要的：它保證了其基本制度的穩定性、它使人類集體生活成爲可能；可是，在另一方面，這種強制性卻是把某些人當工具，特別是那些認爲其基本制度的安排對他們不利、而不願遵從它的程序與規則的人：因爲他們的理性被利用來作爲政治社群計算迫使他們遵從所需的懲罰之依據。由於後面這一項理由，政治社群的強制性落入了「平等尊重」(equal respect) 這個康德式的道德規範的應用範圍內：根據這個規範，強制性的政治社群必須同時把人當目的，才能獲得其道德正當性、或合法性。<sup>9</sup> 本文的論旨之一是，合理契約論爲強制性的政治社群提供了一個道德正當性的基礎：爲了同時把人當目的，政治社群的基本制度必須滿足其成員彼此之間都能合理同意的原則。

我們說，基本制度的安排是政治決定的結果，而政治決定是有強制性的，因此，如果政治決定所根據的原則不是某個人可以同意的，我們把他僅當手段。但是我們要問，爲什麼「人是目的」所蘊涵的是「大家都合理同意的原則」、而不僅是一般契約論所說的「大家都同意的原則」呢？差別在那裡？「合理同意」到底增加了什麼實質？

---

<sup>8</sup> 一個政治社群也許允許移民，但是，其移民法規的執行也還是強制性的。

<sup>9</sup> 關於康德式的平等尊重在政治領域上之意涵，請參見Charles Larmore (1990).

一般契約論的主張之所以吸引人，是由於它表達了一個道德上相當基本的信念。但是，關於什麼樣的同意才是「對的同意」，卻可以有許多說法。理性契約論認為，規範基本制度的最高原則，應該是大家「理性同意」的結果；最有名的理性契約論者，可以說是霍布斯，在當代則是以高提耶 (David Gauthier)<sup>10</sup> 為其最有力的辯護者。與此相對照的，有羅爾斯的「公平即正義」(justice as fairness)：規範基本制度的最高原則應該是大家在公平的情況下理性同意的結果。<sup>11</sup>「公平即正義」與理性契約論的差別在於，前者強調「進行談判的各方在公平的情況下」而達成理性的同意才是對的同意。所謂「在公平的情況下」，羅爾斯指的是，談判的各方不能以「由道德上看來是任意的優勢」來促使他方與之達成同意。一個人較佳的社會背景與天資，依羅爾斯之見，在道德上看來，就是一種任意的優勢，因為這些都不是一個人努力的結果。在這個「契約論」的基礎上，羅爾斯建構出大家現在所熟悉的「正義兩原則」(the Two Principles of Justice)。合理契約論有別於理性契約論及羅爾斯「公平即正義」，在於前者的核心概念是「合理性」；「理性」，對合理契約論而言，是次要的，只能在特定脈絡下有規範性；公平性與合理性則有較複雜的關係，在我對這兩者做進一步對照之前，讓我再進一步解釋為什麼我要提出「合理契約論」的理由。

我們說過，契約論的主張之所以吸引人，是由於它表達了一個道德上相當基本的信念：那就是，每一個個人都應該被視為目的，而不只是手段。對這個所謂康德式的道德信念，<sup>12</sup> 很少有人會加以反對；通常的抱怨是：我們很難弄清楚這個信念到底是什

---

<sup>10</sup> Gauthier (1986).

<sup>11</sup> Rawls (1971), p. 12.

<sup>12</sup> Immanuel Kant (1993), G/428.

麼意思。但是，在政治的脈絡裡，它卻有一個相當清楚的意思。我們的社會制度，因為是政治決定的結果，是具有強制性的；因此，當我們的政治決定所根據的原則是他無法同意的，我們把他只當手段：他之所以遵從社會制度的規範是由於其強制性以及他自己的理性；而我們則是算準他會基於理性而服從我們所設計的各项強制性的措施。換句話說，我們用他的理性僅僅來滿足我們的目的而不管、甚至違反他的目的。<sup>13</sup> 如果這是對的，那麼，一個有誠意把人不僅僅只當手段的人就會覺得契約論的主張很有道理。

然而，為什麼「理性同意」不夠呢？

首先，我們必須注意到，「當我們安排、決定社會制度所依據的原則是某一個人無法同意的，我們是把他僅當手段」，這是說「同意」是一個「沒有把人只當手段」的必要條件，而不是充分條件。另外，「理性同意」是一個複雜的概念。它涉及「不同意點」、「談判破裂」這類的情況：達成理性同意的各方一定認為他比在「談判破裂」的情況好。而這正是我認為「理性同意」出問題的地方。那些在「談判破裂」時還不錯的人通常會有較大的議價空間，而那些沒有談判籌碼的人，根本無所謂「同意」或「不同意」，但我們也可以說他們會「理性同意」某個原則。（舉個粗糙的例子：奴隸所生的子女長大後都會理性地同意去作奴隸，假如主人以不虐待他們的父母親為條件。）只是，我們不清楚，以這樣的「理性同意」為基礎的契約論，是如何算是把人當目的。

「理性契約論」的缺點似乎是這樣的：它允許一些我們認為會影響「同意」的品質的東西進入談判的過程，這使得我們不認為，根據「理性同意」的原則所做的政治決定就是把人當目的。針對

---

<sup>13</sup> Larmore (1990).

這一點，羅爾斯的契約論，「公平即正義」，是一個明顯的改進。羅爾斯保留「理性同意」這個特點，但排除了那些影響「同意」品質的要素、那些使「理性同意」變成「不公平同意」的要素。他主張，我們在「公平的原初情境」所共同選擇、或同意的原則就是規範社會基本制度的最高原則。

羅爾斯的契約論是否掌握到「我們應該把人當目的」的想法呢？這個問題的答案，對我而言，並不是那麼清楚。因此，羅爾斯的契約論，如果有問題的話，也許不會那麼明顯是錯在它沒有掌握到「人是目的」這個道德信念。它的問題，依我的看法，出在以之為基礎所導致的原則上。羅爾斯的契約論並不能如他自己所宣稱地導到他的「正義兩原則」；<sup>14</sup> 另外，我認為，即使羅爾斯的契約論能導到他的「正義兩原則」，其第二原則還是有困難的：特別是，其第二原則中所謂「最不利之人」指的是一個「團體」或「一群人」而非「個人」，因此，一個對「社會上最不利之一群人」最有利之基本制度並不排除其中有際遇相當窘困之個人。<sup>15</sup> 在這個地方，我們可以說，羅爾斯的正義第二原則其實並沒有真正地把每一個人都當目的；我提出「合理契約論」的原因之一就是要避免羅爾斯的契約論所會允許的這個情形，也就是要確定「人是目的」這個道德信念在政治領域內的意義。<sup>16</sup>

什麼是「合理契約論」中的「合理同意」呢？「合理同意」是要有別於「理性同意」和「在公平的情況下的理性同意」。但「合

<sup>14</sup> 對此點做詳細的論證，請參見Thomas Pogge (1995).

<sup>15</sup> 對羅爾斯如何定義「最不利之人」之討論與批評，請參見Shei (1995), ch. 3.

<sup>16</sup> 合理契約論與羅爾斯的契約論之差異，作者在Shei (1995) 的第一章有大體的討論；更詳細的比較與批判則有待後日。就其「原始立約情境」(the original position) 的設計而言，如果我們以「人的理性能力」是否受到傷害作為指標的話，嚴格說，羅爾斯的契約論並沒有違反康德式的「把人當目的」的理念。顯然，我心目中所謂的「人是目的」，比「人的理性能力」沒有受到傷害還要豐富。

理同意」到底是什麼呢？這個問題的答案對瞭解「合理契約論」相當重要，而我們一直還沒有一個定義或解釋。爲了要解釋什麼是「合理同意」，首先讓我們回到契約論的基本主張。我們記得，一般契約論主張說，規範社會制度的「最高原則」應該是大家「同意」的結果。我們又說，這個「同意」是用來表達「人是目的」這個道德信念。因此，有誠意把人當目的的人會依照別人也能同意的原則來安排他們的社會制度；讓我們稱有這種誠意的人爲正義之人。又，人是目的，在某個意義是說，人是有目的性的動物；不僅如此，每一人都可以說有一個基本的關懷或目的：他們都非常在意是否能夠去發展、以及追求一個關於什麼是美好人生的理想。如果一個人僅就一條原則是否增進、實現他的美好人生的理想來考量他是否同意、或接受它，這種同意是獨立於「不同意點」、「談判破裂」之外的；因此，這就不同於「理性同意」，也不同於「在公平的情況下的理性同意」。問題是：即使大家都是正義之人，我們是否可能同意、或接受相同的最高原則？

我相信許多人會承認，這種可能性，在民主憲政所必然會導致的多元社會裡，是微乎其微的；「理想的」同意似乎是不可能的。合理契約論是針對這個情況而來的。這是什麼情況呢？情況似乎是這樣的：如果正義之人沒有辦法選擇相同的最高原則，他們將不可避免地要把某些人只當手段。情況似乎是這樣，但是「真的」如此嗎？

「合理同意」是用來取代理想的同意。一條原則是合理同意的結果，如果那是大家在假設「都有要去發展、追求一個美好人生理想的根本關懷」，而且「都有誠意要找到規範其社會制度的最高原則」的情況下，無法「合理拒絕」的原則。<sup>17</sup> 當正義之人以「合

---

<sup>17</sup> 因此，一個人不可能同時「不能合理拒絕」原則P，而且又「不能合理拒絕」原則P的反面。否則，一個人必須「合理同意」原則P和其反面。

理同意」的原則來安排他們的社會制度時，他們會把某些人只當手段嗎？我的答案是否定的。「合理同意」是在「理想的」同意為不可能的時候，最接近「把人當目的」這個道德信念的要求了。

當然，我們還沒有解釋什麼是一個人，具有根本關懷之下和找尋最高原則的誠意，可以「合理地」加以拒絕的，什麼是不可行的。在這裡，我先簡單地說，一個人不能合理地拒絕一條原則 P，如果他用來拒絕 P 所訴諸的任何理由 R 具有下列性質：對於任何其它原則 P\*，至少有一個人也可以訴諸 R 來拒絕 P\*。當我們把人視作具有誠意去找到大家不能合理拒絕的原則，以上的論點應當是相當明顯的，因為那樣一來，沒有任何原則是大家不能合理拒絕的。另外，當我們把大家視作具有目的性的個體，一個人可以合理地拒絕一條原則，當且僅當，在這條原則之下，他的根本關懷和根本利益沒有受到合理的保障。這個想法很自然，因為我們相信只有在社會提供合理的保障下，每個人才應該完全為自己的人生理想之實現負責。當然，這還是一個不夠詳細的講法，因為這裡涉及到「合理保障」這個條件。為了更進一步的說明，我必須介紹我想辯護的有關社會經濟資源分配的正義原則。在這個過程中，也許我們更清楚看到我所建議的「合理拒絕」（「無法合理拒絕」）的判準。

### 參、社會最低保障原則

這一節我的目標是為合理契約論建構一條社會經濟正義原則，即我所謂的「社會最低保障原則」(the principle of social minimum)。這個原則包含兩部份：(一)「極大化社會最低保障原則」(“the optimal social minimum principle”)，它主張一個民主憲政社會的基本結構，必須在滿足「鐸肯式的限制」(the Dworkinian

constraint) 下，被安排到足以提供最高水平的社會 (最低) 保障；(二)「合理的讓步原則」(或「極小極大化相對而無偏見的讓步原則」，“the principle of minimax relative unbiased concession”)：在不幸的情況下，如果社會的條件無法提供「在鐸肯式的限制下」最高水平的社會保障，則在選擇一個較低水平的社會保障時，大家所達到的同意，必須符合「極小極大化相對且無偏見的讓步原則」的要求。簡而言之，在無偏見的談判情況下，彼此達到的同意必須滿足底下這項條件：這項同意所要求的最大讓步必須是(與其它同意所要求的最大讓步比較起來) 最小的。<sup>18</sup>「極大化社會最低保障原則」要求社會最低保障必須提到最高的水平，即使不能，我們也必須以「合理的讓步原則」從幾個較低的水平當中來做選擇。

根據合理契約論的立場，政治的最高原則必須是大家可以合理同意的。因此，要辯護「社會最低保障原則」，我們必須說明這個原則如何可以成為大家合理同意的對象。所以在這一節裡，我們必須說明：生活在一個以「社會最低保障原則」來安排基本結構之社會裡的任何一個人，如果他關心自己如何發展、追求一個美好人生理想，而且有誠意把別人也當目的，則他是無法合理地拒絕「社會最低保障原則」。這裡，我們的問題不是去問，生活在「社會最低保障原則」底下的人會不會拒絕這一條原則，而是這些人是否能夠合理地拒絕這條原則；因為，一個人雖然能夠合理地拒絕某一條原則，但他不一定會去拒絕；反之，他會拒絕，這並不表示他能合理地拒絕。

---

<sup>18</sup> 在談判的情境裡，任何同意的達成，都需要各方的讓步。當可能的同意點有多個時，「極小極大化相對且無偏見讓步原則」要求，以各個同意點中需要讓步最大者為比較基礎，選取有最小的「最大讓步」之同意點。相干的討論，請參見 Gauthier (1986).

## 一、社會保障

要辯護「社會最低保障原則」，首先要將所謂的「社會(最低)保障」(the social minimum)解釋清楚。在分配社會經濟資源的脈絡裡，「社會最低保障」指的是「被社會所保證的、每個成員最起碼都有管道獲取的社會經濟資源」。因為政治社群的賦稅制度與就業、教育、醫療、社會福利政策都是人為的設計，而非必然如此的，我們似乎會假設說，在一定程度內，「社會最低保障」之水平是可以調整的；不僅如此，我們似乎可以再進一步假設，我們可以將所有可行的「社會最低保障」加以排列，而知道最高水平的「社會最低保障」在那裡。當然，一個沒有提供「社會最低保障」的政治社群是可能的；若是如此，則對任何一項社會經濟資源而言，其成員有或沒有獲取之管道，僅從其基本制度面加以分析，將是一件不確定的事情；在這種政治社群裡，「哪些資源是有些成員沒有管道去獲得的？」是個沒有底線的問題，因而有些成員獲得社會經濟資源的管道可能非常窄，以至於他們的生存完全依賴在他人偶然的善心幫助之上。舉例來說，一個完全以自由市場作為分配機制的政治社群，便是一個沒有提供「社會最低保障」的政治社群。對大部份的人而言，一個政治社群若沒有提供「社會最低保障」是不具正當基礎的。然而，問題是，如果完全沒有提供「社會最低保障」是不對的，我們應該將「社會最低保障」設定在最高的水平嗎？

除了這個問題之外，談社會最低保障還有另一個問題。社會最低保障保證每個人都會有管道獲取的一組(設定在一定層次或數量的)社會經濟資源，以用來避免一些不利於個人發展、追求美好人生理想的根本利益之狀況，或來減低這些不利狀況的影響。但是，到底什麼樣的社會經濟資源，才可以包含在社會保障中呢？讓我們暫且說，某種社會經濟資源算是社會保障的一個元素，當



且僅當，每一個人對這個種類的資源，都需要擁有管道獲取到一定的數量或水平，才能有效地避免不利狀況或減低其影響。舉例來說，身受重大傷害、或缺乏知識，都是對個人發展、追求美好人生理想的根本利益與關懷，有所不利的狀況；所以相對地，醫療與教育就都可以算是社會保障所包含的元素。

有人可能不會關心他的健康是否嚴重受創，因為他有一個很特別的人生理想或宗教信仰。但是我們仍然認為，健康嚴重受創是對他的根本利益與關懷是有害的。這個根本利益與關懷，不僅只是追求一個特定的價值觀與美好人生的理想，而更是要去發展一個價值觀與美好人生的理想；發展一個美好人生的理想與價值觀，必須有機會能去修改自己對美好人生的想法；若一個人健康嚴重受損，雖然也可以再修改自己對美好人生的想法，只是修改後自己很可能無法去追求，在這種情況下做出的修改，往往是受到限制的。因此，健康嚴重受損不符合他要發展、追求一個理想人生的根本利益。如果有人真的不關心他的健康是否嚴重受損，那麼較恰當的說法是這個人缺乏要發展理想人生的根本關懷，而不是說健康嚴重受損不是對他的根本利益有害。因此，即使有人持特別的人生理想或宗教信仰，而看輕健康的重要性，這並不能構成將醫療排除在社會保障之外的理由。

根據我提出的判準，對任何一種社會經濟資源  $x$ ，在沒有判斷錯誤的情形下，如果有一個人，他是具有發展、追求一個美好人生的理想之根本利益，卻不把沒有管道獲得  $x$  這件事，當作是一個有害的條件，那麼  $x$  就被排除在社會保障之外。反過來說，如果每一個人，都把沒有管道獲得  $x$  這件事，視為有害的條件，那麼  $x$  就被包含在社會保障之中。某一個意思上說，在決定什麼資源應該包含在社會保障之中，這個判準給每一個人否決權。依這個道理，教育與訓練應該包含在社會保障之中。有人可能比別

人需要更多的教育與訓練，才能達到相同的知識水準，有人則不需太多，但是完全沒有管道去獲得教育與訓練，對任何人而言，都是一個有害的條件。

至於收入是否是社會保障的要素之一，問題比較複雜。因為收入只具有交換性的價值，所以如果一個人有管道去獲得任何其他發展、追求人生理想所需要的東西，那麼他也許會說，沒有管道獲取收入並不是什麼有害的條件；果真如此，收入就不列入社會保障。但是這種情況不太可能，因為通常的情況是，總有人會否決一些我們認為對發展、追求人生理想相當必要的東西，而依據我的判準，這些東西就因此被排除在社會保障之外。這時候如果我們也沒有管道去獲取收入，我們就沒有任何管道去獲取被排除在社會保障之外的、但對我們而言相當重要的那些東西。因為上述這種情況會發生在任何人身上，所以獲取收入的管道必須被保障；也就是說，收入必須包含在社會保障之中。

至此，我們看到了醫療、教育、收入三項社會經濟資源，都屬於社會保障的元素。也許根據相同的推理，有人會建議我們應該把食物、衣服、住宅納入社會保障裡面；這個我並不反對。但在通常的情況，收入可以很容易交換到這些東西，因此，如果收入受到保障，我們可以為了簡單起見，只以醫療、教育、收入這三項主要的社會經濟資源來做討論。

明顯地，要讓生活在「社會最低保障原則」的人，不能合理地來拒絕這個原則，僅當社會保障中的元素，是不能被合理地拒絕。給定上述對於社會保障包含什麼的判準，我們要進一步問醫療、教育、收入這三項社會經濟資源，是不是生活在「社會最低保障原則」底下的人，可以合理地拒絕？就剛才的說明，缺乏管道去獲取醫療、教育、收入，都會對一個人的根本利益或關懷有害，因此將他們放入社會保障中，沒有人可以合理地加以拒絕。

但是，有人會問：「社會最低保障原則」把大部份我們一般人視為重要的東西排除在社會保障之中，僅僅是因為某個「怪異」之士不重視它們，難道就真的沒有人可以因此合理地來拒絕「社會最低保障原則」嗎？對這個問題的完整回答，必須等到我們考量「社會最低保障原則」是否要求太強的時候，尤其是對那些需求特定資源，而這些資源卻被排除在社會保障之外的人。在下一節裡，我們將處理這個問題。我的回答是否定的，因為「社會最低保障原則」必須滿足鐸肯式的限制：在這此一限制下，「社會最低保障原則」的要求是我們都能合理同意的。

## 二、鐸肯式的限制

首先，讓我們回到前面提到的一個問題：假如我的判準是可接受的，社會保障到底要保障到多高？說  $x$  是在社會保障裡，並沒有告訴我們社會應該提供獲取  $x$  的管道有多高。而「社會最低保障原則」給我們一個特定層次：在鐸肯式的限制下，社會保障要設在最高的層次。明顯地，從什麼東西應該放在社會保障之中，我們還不能得到「社會最低保障原則」這個特定的原則。

將社會保障設在最高的水平、層次，是一個羅爾斯式 (Rawlsian) 的想法：社會最底層的人應該受到最高的保障。合理契約論為什麼要加上鐸肯式的限制呢？什麼是鐸肯式的限制呢？為了說明為什麼需要加上鐸肯式的限制，讓我們看看如果不加的話會怎麼樣。

「社會最低保障原則」要求：沒有任何資源應該被用在其它方面，如果這些資源可以被用來提高社會最低保障的水平。提高社會最低保障的水平似乎並不需要太高的代價；我們似乎認為，這些代價，如果有的話，是可以承受的。為了分配正義之實現，我們以為這些代價是必要而且值得的。但問題是，這個代價比我們

想像的高。因為，如果我們可以透過加稅，例如：汽油稅、菸酒稅，來提高社會最低保障的水平，依據無限制的「社會最低保障原則」，我們就必須那麼做。我們可以想像，外在於社會最低保障的所有物品都因此會非常貴，以致於活在這樣的社會可能沒有太大的樂趣。大多數人所喜愛的東西，在「社會最低保障原則」的社會裡，不僅有很低的優先性，更是無限制地處於優先性很低的情況：除非增加獲取它們的管道可以同時提高社會最低保障的水平。這個其實還是較小的問題，更嚴重的問題是：最高層次的要求會有令人意想不到的後果。社會保障中的某項元素可以無止境被提昇，而將其它元素拉低，因為結果仍然是某個意思上「最高的」(optimal)。這是一個非常嚴重的困難，因為要求最高的社會保障的整個要點就在於保障每一個人有管道獲得某些重要的社會經濟資源。沒有管道獲取這些資源，對他們根本利益是相當有害的。但是，沒有任何限制地去強調「最高水平」(optimality)將把整個原先的設計都破壞掉。比較好的作法似乎是，社會保障的每一個元素都被平均地加以提高，而不是有一項元素獨大。所以，如果社會保障必須被限制，那應該怎麼樣來限制呢？

從合理契約論的角度看來，這個限制必須是沒有任何人可以合理地拒絕的。以下我將論證，鐸肯式的限制滿足合理契約論的要求。

什麼是鐸肯式的限制呢？

首先，讓我粗略地介紹鐸肯 (Ronald Dworkin) 的分配正義論，<sup>19</sup> 他稱之為「資源平等」(equality of resources)。對社會經濟資源之分配，鐸肯的正義論有兩條原則：<sup>20</sup>

第一：人應該依其對社會之貢獻而有不同的財富；貢獻是以

---

<sup>19</sup> Dworkin (1981).

<sup>20</sup> Dworkin (1985), p. 207.

滿足別人的需要欲望來衡量。

第二：人不應該因為有天生不同的能力去生產別人要的，或運氣之好壞而有不同的財富。

這兩條原則很難真的被實現，鐸肯也承認這一點。「自由市場」似乎對滿足第一條是必要的。但是，許多偶然因素造成我們在市場表現的差異，如果這些偶然因素沒有被釐平，第二條原則勢必會被違反。鐸肯的分配正義理論所面臨的困難是：要更正、補償自由市場所造成的不義，我們必須知道，一個人的財富有哪些是由他的決定而來的，有哪些是由偶然因素造成的；不幸地，我們無法知道這些細節。<sup>21</sup>

面對這個自由市場帶來的困難，鐸肯發明了一個新辦法。這個辦法是用來補償在自由市場蒙受不利的人，並調整在自由市場蒙利的人的獲益。這些補償、調整的標準是以我們會在一個假設性的保險市場如何買各種保險來決定的。在自由市場裡，有些人蒙受不利，是因為他們受害於他們沒有選擇的各種不利於競爭的弱點。在自由市場獲利的人，有時候不是他們選擇的後果，而是因為他們天生下來就具有利於競爭的特點。鐸肯的辦法是讓「自由選擇」在決定補償、調整之標準時扮演重要的地位。

有人也許會對鐸肯的兩條正義原則，提出反對意見；有人也許會對將一套調節公平分配的稅制建立在假設性的保險市場所得到的標準感到懷疑。但這不是本文的重點。在我看來，對於我們應該如何限制社會最低保障的水平的問題，假設性的保險市場是相當不錯的解決。更具體地說，我是用假設性保險市場的辦法，來提出所謂的鐸肯式的限制：每一個社會保障的要素之水平，不得高於一般人平均會在假設性市場投保的額度。

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 207-208.

在鐸肯式的、假設性的保險市場裡，每個人都有相同的機會缺乏管道去獲取任何層次或數量的某一資源。他們有機會去購買保險，來防備這種情形發生。在這裡，值得提醒的是：鐸肯式的限制是以「一般人平均」會在假設性的保險市場購買的額度來計算的。因為，他認為，每一個人在公平的情況下所決定的保險額，必須都被視為同等的重要。這裡的公平情況，是指一種類似受羅爾斯的無知之幕所限的選擇情境，或是說，是一種無偏見的選擇情境。當每個人在無偏見的情況，自願決定購買保險去防備缺乏管道獲取某一層次的資源，而且其決定都受到一樣尊重時，我們得到一個平均水平層次；這個平均水平層次就是鐸肯式的限制。

雖然合理契約論主張說，社會最低保障的最高水平必須受到鐸肯式的限制，但這裡我們需注意，合理契約論是將鐸肯的「假設性的保險市場」這個辦法拿來用，而沒有預設或接受他較具爭議性的兩條原則。要辯護鐸肯式的限制，必須在合理的契約論的架構下來進行。也就是說，我們必須論證，「社會最低保障原則」，在鐸肯式的限制底下，是沒有人可以合理地拒絕的原則。

當然，我們現在對鐸肯式的限制，還不是很清楚，因為我們不知道假設性的保險市場是如何運作、也不知道如何決定保險額與投保層次的高低。因此，讓我在此再補充說明鐸肯是如何用假設性的保險，來決定補償及調整的標準。

首先，鐸肯描述一個理想而簡單的情況，以及在那裡「資源平等」的意義。這個理想而簡單的情況，是大家都沒有非自願性的差異。鐸肯主張透過一個理想的拍賣來分配原始資源。這樣的結果，沒有任何人會羨慕其他任何人在拍賣市場中所得來的那一份。這個結果，雖然每個人分到的東西可能都不一樣，但是這卻

是平等的分配，因為沒有人會偏好別人所得的那一份。<sup>22</sup>

鐸肯在這個「自由市場」的分配模型上，考慮如何補償「殘障」的問題。對鐸肯而言，人的心智能力與身體都是「資源」，因為人是以他的心智能力與身體去利用外在物質資源，來滿足他的各種願望、計畫與目的。因此，即使透過理想的拍賣市場，大家有「相等」的外在資源，這並不表示，人有「同等」的資源去追求他們人生的理想與目的。我們在心智能力、身體上本身的差異並不一定需要補償、調整；鐸肯認為，如果大家都有一樣的機會成爲一個殘障之人，而且有一樣的條件與機會去買保險來預防萬一，那麼，殘障並不是一個問題。對他而言，問題是，大家的機會不一樣，有人是天生的，他根本沒有機會去買保險。有些人不是天生就殘障，但是比其他人更有機會得某種疾病，對這些人，精明的保險公司會要他們付比別人更多的保費。這些情形，使得殘障成爲「資源平等」的一項問題：如何補償殘障？<sup>23</sup>

明顯地，我們無法完全補償殘障，我們無法盡其所能地補償：因爲我們也需要資源用來做其他一樣有意義的事。因此，補償需要限制，但如何限制呢？鐸肯的辦法是讓我們去想像，在殘障總數不變的情況下，任何人在一定年紀的時候，都有相同的機率發生不幸；然後他問說：我們一般人平均會買多少保險來補償那樣的不幸？鐸肯主張，對這個問題的答案，就是我們應該補償的數目，而保費即是我們向身體健康的人徵收的稅。<sup>24</sup>

從合理契約論的角度而言，對殘障之補償，應該是屬於社會最起碼保障中醫療保健的一部份。因爲，按照鐸肯的看法，我們可能也要補償有錢但殘障的人。這似乎有點不公平，這也是我爲

---

<sup>22</sup> Dworkin (1981), pp. 285-287.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 298.

什麼只用鐸肯的「假設性保險市場」而不接受其分配正義論的理由之一。再來，讓我們看看鐸肯如何用假設性的保險市場來決定社會保障中收入的水平。這裡，有人也許會建議，我們應該假設大家都不知道自己的才能與本領，大家都有一樣的機會缺乏某些才能與本領，而且缺乏這些才能與本領的後果是很慘的。在這樣的情況底下，我們一般人平均所買的保險，就決定了社會保障中的收入水平。鐸肯認為這個建議行不通。他說，把一個人對他自己的才能與本領的知識排除掉，不讓他知道，是把他個人重要的特點遮蓋掉太多，以致於我們沒有基礎去想像他們會買什麼樣的保險。鐸肯自己的建議是，我們不遮蔽一個人對他自己的才能與本領的知識；我們讓每個人知道這件事。人不應該知道的反而是，他的才能與本領可以為自己在自由市場裡帶來什麼樣水平的收入。假設我們知道，在這樣的自由市場裡，收入的結構是公開的：每人都知道有多少人賺多少錢。每個人面對的問題現在是：哪一個水平的收入是他願意用多少保費來保證他的才能與本領不會缺乏管道賺到的？同樣地，依鐸肯之見，這個問題的答案，提供了社會所得分配的基礎。

鐸肯利用「假設性保險市場」來決定最低收入及稅收之原則；他的理論比這裡所描述的還詳細。但由於篇幅的關係，我省掉這些細節。這裡的重點在於說，鐸肯的「假設性的保險市場」不僅可以用來解決他自己正義論中補償、調整之上限問題；依同樣的辦法，我們可以大略決定，社會最低保障中健康醫療、教育、及收入的最高水平。

接下來，我將綱要式地解釋，為什麼「社會最低保障原則」，在鐸肯式的限制之下，是任何生活在此原則底下的人，無法合理地拒絕的原則。



### 三、論證

我們說過，一個人可以合理地拒絕一條原則 P，當且僅當生活在依 P 而安排的社會裡，他的「發展、追求一個自己的價值觀」的根本關懷沒有受到合理的保障。我也說過，這個標準並不清楚，因為當時我沒有解釋什麼是合理的保障。現在，我們應該可以看到，我所謂的「合理的保障」會是什麼意思：滿足鐸肯限制下「社會最低保障原則」提供了一個合理保障。為什麼滿足鐸肯式的限制下的「社會最低保障原則」提供了一個合理保障？

首先，這條原則說，對任何一項社會經濟資源，如果沒有任何管道獲取它構成對我們根本關懷的傷害，則它是屬於社會保障之列。其次，沒有滿足以上條件的社會經濟資源，則不屬於社會保障之列。當我們有了這組社會經濟資源（醫療、教育、收入）之後，關鍵在於，社會應該保障多少才是合理的保障的問題。當然，合理的保障是沒有人可以合理拒絕的保障。它不僅必須是社會最不利的人無法合理地拒絕，它還必須是社會最有利的人也無法合理拒絕的保障。鐸肯式的限制為他們之間的爭論提供了一個合理解決：因為不管是社會上最不利的人，或是最有利的人，每個人，在公平的情況下，對社會應該提供多大的保障的意見都被視同一樣的重要。這裡，假設性保險市場中的公平性，使得鐸肯式的限制成為沒有人能合理拒絕的限制。有人也許會指出，這個合理觀其實各與羅爾斯的公平契約論及功效主義背後的理念重疊；但我相信，這對合理契約論來講應該是件正面的事：因為至少功效主義者與羅爾斯的信徒們都有理由來接受我的合理契約論。

完整地論證「社會最低保障原則」，我們還必須接著探討它的第二部份：「合理的讓步原則」(the principle of reasonable concession)。這是在我們社會無法提供「在鐸肯式限制下，最高的社會

最低保障」時，我們應該採取用以解決衝突的原則。因而，我們也必須論證，這個部份也是大家都能合理同意的原則；但是由於篇幅的關係，我必須在此略過。<sup>25</sup>

本文的最後，我想以處理一個對合理契約論的詰難作為結束。有人也許會問：即使「社會最低保障原則」是大家都能合理同意的、或是不能合理拒絕的原則，但有什麼理由說這條原則是一條「分配正義」的原則？一個政治社群，如果其基本制度滿足了「社會最低保障原則」，分配正義就跟著被實現了嗎？對這個問題，從我們為「社會最低保障原則」所做的綱要式論證，我們無法明顯地給與肯定的答案。為了回答這個詰難，我們必須回到「正義」(justice)這個概念的原始意義。

正義，是個道德理想，<sup>26</sup> 抽象而言，是指一種「人各得其宜」的理想狀態 (each getting what he or she is due)<sup>27</sup>；在分配的脈絡裡，指的則是公平分配，一種人各得其所「應得之份」的理想狀態；或在不理想的情況下，指一種各人皆得「相稱於」其所應得之份的狀態。<sup>28</sup> 所謂「不理想的情況」就是任何無法使「各人皆得其所應得之份」這種狀態實現的情況：比如說，所分配之物，剛好在量上不夠讓各人得其所應得之份，這便是一種不理想的情況。舉個具體的例子：假設在某一套醫療保險體系裡，尿毒病患

---

<sup>25</sup> 細節請參見Shei (1995), pp. 141-158.

<sup>26</sup> 把正義說成是一個「道德」理想，是要強調：在我們的價值系統中，我們賦予正義相當重要的地位；正義若不是我們一生積極追求的最高的目標，也是我們一生積極追求其他目標時不願違反、偏離的規範。當然，這世界上不是完全沒有不義之人。因此，這裡的「我們」不是毫無界線地指稱任何人。若是如此，我們應該如何對待「不義之人」呢？這是一個值得我們進一步探究的問題，本文暫不處理。

<sup>27</sup> 引自Robert Audi (1995), p. 395. 這是西洋傳統自亞里斯多德以降對「正義」(justice)這個概念的一貫理解；對於這一點，請參見John Rawls (1971), p. 10.

<sup>28</sup> Broom (1992).

有換腎的權利，那麼當可用的腎臟數量少於尿毒病患時，情況便是不理想，因為一定有某些尿毒病患不能得到他們所應得的治療。在不理想的情況下，如果各人之所得，雖不足於其所應得之份，但也還相稱於其所應得之份，那麼這種分配狀態也算是合乎分配正義或公平分配。當然，關鍵問題是，(一) 我們如何判定什麼是各人所「應得之份」？(二) 所謂「相稱於」是什麼意思？(三) 當情況不理想時，我們可以用什麼辦法讓各人確實得到相稱於其所應得之份？

這些問題都很難回答。對第一個問題，一般直接的反應會說：分配不同的東西，決定各人所應得之份的判準亦不同；有時候，要看每個人的貢獻或功績而定；在另一些時候，每個人的需要卻是最重要的因素；而更有些時候，貢獻、功績、需要三者都相干。<sup>29</sup> 頭腦稍微複雜一點的也許會進一步想到，對很多東西來說，其實並沒有獨立於分配過程的判準，用以判定各人應得之份。因為，公平不僅可以用來形容、描述分配的結果，也可以用來形容、描述分配的過程。分配過程是公平的，一般而言，如果在此一過程中，每個人皆得其所應得的「對待」；也就是說，分配的過程也許會牽扯各種狀態之變化，但在「公平的過程」中，有一種狀態不變：那就是，相關的每個人皆得到其所應得的「對待」。如果對一項利益(或負擔)的分配，只要過程是公平的，其結果不論誰得多少一定也是公平的，則對這項利益(或負擔)的分配，我們缺乏獨立的原則來判斷分配的後果是否公平；也就是說，只要每一個人在分配的過程中皆得其所應得的「對待」，則其所得的「利益(或負擔)」一定是他(她)所應得的那一份。

在分配的脈絡裡，說沒有獨立於「公平的分配過程」之外的「應

---

<sup>29</sup> Rescher (1966).

得判準」，似乎是個很吸引人的想法，因為它等於說：公平的分配過程一定保證分配結果的公平。但有什麼理由讓我們更容易接受這個想法呢？理由可能有、可能沒有，但類比卻很多。舉個例子來說，賭博的過程與賭博的結果之間的關係就是如此：任何公平的賭博過程所產生的結果就是公平的，因為不管賭到最後誰輸誰贏，誰輸多少、贏多少，如果在賭的過程中沒有人耍詐，各人桌面上所剩的就是其所應得的。換句話說，因為在一場公平的賭局中，每位賭徒都受到了其所應得的對待，而公平的對待似乎保證了結果的公平性。<sup>30</sup>

然而，公平的分配過程真的一定保障分配結果的公平嗎？或者換句話問：在分配的過程中，如果相關的每個人皆得到其所應得的「對待」，是否在分配的結果上，每個人皆會得到其所應得的那一份？我們之所以有疑，因為過程中各人「應得之對待」與結果中各人「應得之份」似乎是兩件事，而我們也有例子來支持這個感覺。在一項司法判決裡，其司法過程是公平的，一般我們會說，僅當被告得到了其應得的「對待」，像是審判公開、免於被迫提供對自己不利的證據、定罪之前應被視為無辜、免於受到來自輿論不利影響等等。另一方面，司法過程的結果（判決本身）是公平的，當且僅當真正的犯案者被判有罪、無辜者無罪。清楚地，司法過程的公平性並不保障其結果的公平性：程序無論如何公平，司法誤判的可能性永遠存在。也正因為如此，我們通常希望：越公平的司法過程的確越能夠產生公平的司法結果。

分配公平性的問題，比較像賭博的公平性問題一樣，我們需要的就只是找到公平的過程，還是比較像司法的公平性問題一樣，不僅公平的過程很重要，我們還要找到決定分配結果公平性

---

<sup>30</sup> Rawls (1971), pp. 85-86; Pogge (1989), pp. 151-153.

的獨立原則？我們會覺得是後者，因為很多時候，一些公平原則，如依貢獻(或努力、或需要)而分，其公平性很明顯地是獨立於過程之公平性，而我們關切的只是：是否有一種分配過程，其分配結果能滿足這些獨立原則而又不違反過程本身應有的公平性？但是，我們似乎又多多少少相信，在分配的脈絡裡，分配過程的公平性確實與分配結果的公平性分不開，也就是說，分配結果的公平性並非完全獨立於分配過程的公平性。要充分尊重這個信念，契約論的辦法其實是一個解決：公平的分配過程如果又同時是所有相干的人無法合理地加以拒絕的過程，那麼分配結果的公平性就不能獨立於分配過程的公平性。為什麼呢？在這裡，我們無法詳細解釋，只能簡單說說。在判定「某一公平的分配過程是否沒有任何人可以合理地拒絕」時，我們在某個程度上必須考慮其分配後果的形態模式，並且這種分配的形態模式必須是不記名的：沒有人能事先知道，當過程結束時，自己最後會確實得到多少。再者，如果有一種公平的分配過程，其分配後果的形態模式是沒有人能合理地加以拒絕的，則這個公平的分配過程也同時就是沒有人能合理地加以拒絕的過程。而這也就使我們可以說，對任何一項利益之分配，如果其過程是公平的——各人皆已得其所應得的對待——而且就其分配後果之一般形態模式加以考量，它又是沒有任何人可以合理拒絕的過程，則分配的後果，無論誰最後得到什麼，都應該是公平的。最後，在這套契約論的架構裡，關鍵的問題當然是：對任何一項利益的分配，當我們知道公平的分配過程應該如何對待每一個人之後，我們如何知道什麼是沒有人可以合理拒絕的、不記名的分配的形態模式？

這個問題的答案，非常可能要視何種利益而定。以社會經濟資源的分配為例，我們現在應該看到，合理契約論者的答案是，沒有人可以合理拒絕的、不記名的分配的形態模式應該滿足「社

會最低保障原則」。

古今中外，以「分配正義」為題的理論著作可謂汗牛充棟。如果我們相信，思想的突破、與新觀念的湧現往往必須建立在對過去成果的理解與不滿上，分析、比較過去各種分配正義理論，則是一項相當重要的工作：它系統地回顧過去，為任何願意更進一步思考、有興趣成一家之言的人提供了有用的參考座標。但是一則由於篇幅不允許，再則力尚有未逮，本文在這裡所嘗試的是另外一種工作。它是建構性的，而不是回顧式的：其主要目的在於為「合理契約論」建立它的分配正義理論，並且在最大可能的範圍內為這套理論辯護、論證它的恰當性。不過，我們知道，由於任何這類的工作都是累積性的，都留有以待來日修正補強的空間，作者必須承認，本文有些地方的解釋與論證只是暫時性的、初步的；本文絕對沒有意圖為合理契約論、或其分配正義理論提供一個滴水不漏的「證明」。在這個階段，無論我們相不相信合理契約論者的主張，我希望它至少挑戰了許多人對「公平分配」這一議題的各式各樣的信念，同時也希望它能成為任何嚴肅的思考者不能忽視的立場。

謝世民先生現職國立中正大學哲學系副教授，美國哥倫比亞大學哲學博士。研究領域為道德政治哲學、法律哲學。最近發表之著作：〈論德我肯的資源平等觀〉，《人文及社會科學集刊》，第十一卷第一期（民國 88 年 3 月）。

## 參考書目

- Audi, Robert. 1995. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barry, Brian. 1989. *Theories of Justice*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Justice as Impartiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Beitz, Charles. 1989. *Political Equality: An Essay in Democratic Theory*. New Jersey: Princeton University Press.
- Bentham, Jeremy. 1789. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: Athlone University Press.
- Broom, John. 1992. "Fairness." *The Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 93, pp. 87-102.
- Dworkin, Ronald. 1981. "What is Equality? Part II: Equality of Resources." *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, No.4, pp. 283-345.
- \_\_\_\_\_. 1985. "Why Liberals Should Care about Equality." Pp. 203-213 in *A Matter of Principle*. Edited by Ronald Dworkin. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gauthier, David. 1986. *Morals by Agreement*. New York: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas. 1991. *The Leviathan*. Edited by R. Tuck. 1651. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1993. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Translated by James W. Ellington. 3rd ed. 1785. Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. Co.
- Larmore, Charles. 1990. "Political Liberalism." *Political Theory*, Vol. 18, pp. 339-360.
- Machiavelli, Niccolo. 1984. *The Prince*. Edited by P. Bondanella. 1513. Oxford: Oxford University Press.

- Mill, John Stuart. 1861. *Utilitarianism*. Cambridge: Hackett.
- Nagel, Thomas. 1991. *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Pogge, Thomas. 1989. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Some Problems for Contractarian-Consequentialist Ways of Assessing Social Institutions." *Social Philosophy and Policy*, Vol. 12, pp. 241-266.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press
- Rescher, Nicholas. 1966. *Distributive Justice: A Constructive Critique of the Utilitarian Theory of Distribution*. Indianapolis: Bobbs-Merril.
- Scanlon, Thomas. 1982. "Contractualism and Utilitarianism." Pp. 103-128 in *Utilitarianism and beyond*. Edited by A. K. Sen and Bernard Williams. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shei, Ser-Min. 1995. *Contractarianism and Socioeconomic Justice*. New York, N.Y.: Columbia University Dissertation.
- Sidgwick, Henry. 1907. *The Methods of Ethics*. 7th ed. New York: Macmillan.



# Reasonable Contractarianism and Distributive Justice

*Ser-Min Shei*

## Abstract

Reasonable contractarianism, as a conception of political morality, insists that a political community should be able to defend the arrangement of its basic institutions on the basis of those principles that no one, when properly motivated, could reasonably reject. In this paper, I put forward the thesis that in a constitutional democracy, social and economic resources should be distributed in a way that provides the highest level of social minimum for all, subject to the Dworkinian constraint. Further, I argue that this thesis is consistent with the precept of justice that one ought to get what one is due.

**Key Words:** reasonable agreement, the Dworkinian constraint, social minimum, distributive justice, procedural justice