

正義或者公正的遊戲

歐崇敬*

摘要

正義真的是社會首要的價值嗎？首先，「正義」可能在同一語言區中即已出現各種不同的解釋，亦即使用同樣語言者都可能對「正義」有不同的內涵認定；其次，在物質層次及精神層次，或者二者混合而產生比例不同的組成所構成的概念認定，也可能造成不同的理解。再者，卻有社群或族群在某些特定的社會脈絡中不以「正義」為首先價值之際，如台灣的河洛民族主義者，以尊嚴及權力為最高價值，又當如何？

再者，當「理性」或「道德形上學」式的康德哲學基礎被加以瓦解之際，或被證明「正義」論述亦只是一種意識型態之言時；「正義」又還可以是社會的首要價值嗎？本文從「後解構」¹的立場瓦解新自由主義²的洛爾斯正義觀³，進而走向公民共和主義，提出新的政治哲學觀。

關鍵字：權力、正義、後解構、洛爾斯、自由

* 環球技術學院全球趨勢與創意產業研究中心主任。

¹ 「後解構」由筆者於《後後現代的存有學》中提出，見台北，洪葉，2000。

² 洛爾斯，《正義論》，北京，中國社會科學，1988。

³ 此指洛爾斯、諾齊克、德淦金等學者的新自由主義理論發展。

Justice or Just Gaming

Chung-Ching Ou

Abstract

Is justice really the primary value of a society? First of all, the term “justice” can have different interpretations in language. That is, a language can define different connotations for “justice.” Second, the concept from levels of material and spiritual (or a combination of both) can derive different interpretations as well. Furthermore, some community in some society does not respect “justice” as the primary value. For example, Helouism treats dignity and power as the highest value.

Moreover, when the philosophical foundation of Kant, “reason” or “moral metaphysics,” were deconstructed, or being proved that “justice” discussion was just a ideological language; can “justice” still be the primary value of a society? This article deconstructs the Rawls’ justice in neo-liberalism. Then a new political philosophy perspective was offered from views of civic republicanism.

Key Words: Power, Justice, Post-Deconstructionism, Rawls, Liberty

正義或者公正的遊戲

歐 崇 敬

(一)

倫理學家、政治哲學家、法律哲學家、經濟學家總是把存有學擱置在一旁，以為問題可以單純形而下的處理；事實上當我們深究問題的本質之際，即會發現，表面上看來十足「人間化」的「正義」問題，其實乃與存有學問題息息相關。如果，「正義」真是首要社會價值，那老牌民主國家如美國，為何女性結婚後仍要冠上夫姓，何以天主教神父就只能是男性，修女的地位遠不如神父，何以女性當不上教宗；而阿拉伯世界的女人被視為男人財產，且必須蒙面；華人社會的媳婦死後也需安置在夫家的牌位系統之中。凡此種種難道我們都視而不見嗎？正義為什麼從不為他們說話？恐怕「正義」只是一群學者所熱衷的「主流論述」吧！

「正義」在大多數社會向來不存在，了不起只是一塊「很少」到來的貞潔牌坊。

歷史上有許多的倫理學上的目標只屬於理論上的思想家社群追求之物，例如：「至善」、「兼愛」、「博愛」。了不起，我們的社會只能在二十一世紀中追求一點「分配的公平性」。

正義理論是一種繼承康德哲學所發的啓蒙思想、現代主義的集大成信仰。這和卡西勒所表述的《國家的神話》⁴還有很大的差別，相信社會中會實現「正義」與相信知識文化脈絡中有「真理」或相信「國家」是人類的必須一樣，都只是一種倫理教徒的表現罷了。

「正義」只能在人類各民族社群中局部地因其內部文化脈絡而各自被定位；就整體人類而言，只有在少數的共同價值項目上被遵守，我把它稱之為「消極的普世價值」。但康德、洛爾斯、盧梭等契約論者，或自由主義論者乃是相信人仍可以主張「積極的普世價值」之存在。某種程度上，這和特定神職人員主張特定教派的唯一性或絕對性態度沒有什麼差別。

我們只要問，台灣人民與中國人民遵守著相同的正義原則嗎？有多少法律規範及道德信條是共同的呢？再問，民進黨的基本教義派人士與國民黨的終極統一者又有多少共同正義價值呢？

⁴ 見卡西勒著，《國家的神話》，台北：桂冠，1992。

別忘了，「槍桿子出政權！」⁵以及「本土執政就是最高的道德！」⁶還有辜顯榮的「寧為太平犬，不為亡國奴」等代表三個政治社會環境的關鍵命題嗎？

在這三個關鍵命題裡，連「存在/生命」的價值都沒有辦法找到一個共同的正義標準，更遑論財產及社會秩序了。《正義論》⁷的暢銷及廣泛被討論現象，只說明了它背後所代表的共同信徒之分布區塊大小而已。我們真正可以學習的是各種不同的政治宗教的信徒，即使在十足對立的狀態下，如何「和平地」生活在一起，卻仍沒有辦法討論「正義/公正」的議題；了不起，我們只能討論「物質資源分配的平均或公平性」，還有一些「公民社會」權力的平等性而已。

由於「公民社會」，不只是「社群社會」，這可說是一種後現代返璞歸真式的主張，也是解決「社群主義」與「新自由主義」對立的可能辦法。因為，人們要共同在各個城市生活下去。共同的社會生活公約的學習建立即使在高級知識份子所居住的一棟大樓裡，可能都極為不易，或者永遠達成不了共識。它只是透過各種「溝通/折衝/權力角力/對話/威脅/退讓/攻擊/揶揄/防守/漠視」的手段及過程才能建立。試想賓拉登的武裝軍隊之社群倫理適用於美國軍隊嗎？

日本的神風特攻隊倫理適用於中國古代的儒家社會嗎？在神風特攻隊的社會裡，任何契約論、效益論都是失敗的。他們上升到了存有論，其目的論及義務論其實都連結到了他們心目中的「神」或者「民族/國家/社群」的不同定義及價值標準、意識形態。

「差異永遠是差異」！才稱為「差異」，會成為「同一」的「差異」就無法稱之為「差異」。存有著一種內含：差異在世界上，「它/它們」永遠不共同、不同一。什麼是「對(right)」及「善(good)」在各個社會、同社群裡不也一樣總是莫衷一是嗎？倫理學的終結了，倫理秩序的終極解決只能停留在「公民社會」的共和建構，而不是「溝通行動」，是「正視差異的永恆」及「永遠不同一性」，只有共同規約的被規訓遵守，而沒有普通的善或對的行為方式。

審美的差異被論證已預告了：社群主義者必定穿透了新自由主義者的心臟。但社群主義成為虛無主義者的鄰居之問題卻一直無法解決。返璞歸真吧！我們被迫活在一個社區、一個城市、一個國家、一個社群、一棟大樓。由於彼此都得活下去是唯一的共同規則，我們被迫地協商，被迫地接受規訓，被迫地接受某些生活公約、法律、格言。但我們仍可以不相信國家的神話，我們仍可以不接受「統一」的神話，我們當然認識了「真理/正義」絕對的「是/善」是虛假的。

⁵ 語出毛澤東，見《毛澤東文集》，北京人民出版社。

⁶ 語出辜寬敏，發表於《自由時報》，2006年，12月15日。

⁷ 出處同註3。

從這個角度來說，似乎顯然較傾向於效益主義及目的論。其實不然，我的意思是，在社群裡，契約論、義務論依然有效。但在全球化的時代裡、世界數以千計的城市及市民社會、社群中的義務論卻難以普遍，而只能成爲另一種少數人的宗教、信仰、教條、教派、幫派。對於非其教徒者總是受到排斥或格格不入。

每一個人所面對所可以抵抗的誘惑，如此千差萬別，每個人身體中所展現的慾望也總如此差異巨大；對於身體、慾望中的「對」與「善」在不同民族、不同體質的基礎下如何共同呢？何來先天的善？單純的相信「理性」作爲唯一判準不也只是天主教徒態度嗎？

我們已經進入連「追求永生」與否都不共同的時代，連「靈魂的純化」是否爲「善」都不共同的時代。這是一個存在著「撒旦教」邪靈也可以被信仰且浮上檯面的時代。我們可能連「國家」意識都不能取得共識。我們的確只剩「公民社會」的共和！我們剩下「市場法則」、「商品物質體系」、「流行體系」、「慾望與誘惑」體系的要共同面對。以及每個人都要面對的「命運」、「財富」、「未來」、「意義」等問題。

於是基於市民、市場、身體存在的共同性，各種應用倫理上的討論會追隨社會及市場與人體欲望發展而有所改變。

一言以蔽之，無論是洛爾斯之《正義論》的現代主義式主張或社群主義的後現代主義式主張，都還是太「古典式」了。我們沒有必要被古典主義的社會道德及宗教信仰所侷限，在古典之前的純樸社會，一種可以游牧於各個城邦，或者今天的千百個城市的「公約」於各城市之中，雖然千差萬別。但人類最終的關鍵項目之道德的普世性還是被保持住了。

普世的道德不再是教條的，而只能是存有學的，基於存在是最終不可退後的精神。

（二）

洛爾斯《正義論》⁸的第二章第五十八頁論述了公民的基本自由有：1.政治上的自由—選舉與被選舉擔任公職的權利；2.言論自由；3.集會自由；4.良心（或意識）上的自由；5.思想的自由；6.個人（人身）的自由；7.保障個人財產的權利；8.依法不受任意逮捕和不受剝奪財產的自由。

這樣的社會也不普遍存在於地球，即使在二十一世紀的全球化時代，活在這

⁸ 出處同註3，P.58。

個公民權利的世界中之人口也不到全球三分之一的數目。而僅有約四分之一左右的人口單在第一項的被選舉之自由對於大多數的中低收入戶，也只是積極意義的，只中看不中用。對於沒有錢請律師的中低收入者，也未能有效保障個人財產的權利；而國家的徵稅所剝奪財產，對於大財主而言卻能逃稅，就這一點來說，第八項保障也是有限的。

對於公民社會而言，幾乎沒有其他種類社會可以完整地給予上述公民權利於積極層面。之於這些約四分之一的人口在各城市之中而言，也只可以由市場法則與財產、物質、資源分配公平性中去加以努力；由於社會階段在財產上所造成絕對不平等，使得《正義論》的主張只是一場空話。百分之九十九的人在資本主義社會所擁有的資源不及於那百分之一的富人，連基本的資源、物質分配平等都無法主張，遑論其他的正義。

《正義論》應該改個名字叫：《正義作為一種可能必要的策略》，洛爾斯的確是依案奉行的，由於必須依案奉行於是依照康德哲學的理性與知識學之基礎，加以發展關於「自由」、「平等」、「制度」、「民主」、「善」、「權利」、「正當」、「法治」、「合理」、「正義感」等概念以界定。也就是，如果不信仰洛爾斯對正義在社會結構中之不可動搖的基礎，則《正義論》的主張並無必然性可信賴。關於正義的道德學說之推論，若已無不可動搖之基礎，則一切只是生活策略，對於世人而言是要不要「依效奉行」，要不要信仰此教戰守則。是另一套規訓、規範策略，只不過躲在倫理學、道德哲學的大傘下而已。

如此一來，「自由」何以界線飄浮不定，何以會有兩百多種定義也就不言而喻；「自由」的給予在一個社會總有理想與現實的兩個層次；不管是哪一個層次都必定取決於其社會結構與其社會各主流社群所信奉的理念體系。

《正義論》還有一個要不得的缺點：體系化。洛爾斯基本上相信可以建構一套道德哲學體系，來解決人間的倫理問題，這種錯誤主要是義務論者及契約論者和規範倫理學論者較易犯的習性所致。應用倫理學及效益論者、目的論者則可以躲過這個問題。要知道人間、世界不是任何教條體系可以指涉、支配、範指、指述的。

這種錯誤自柏拉圖、亞里斯多德到孔子、孟子乃至康德、黑格爾、西季威克、朱熹、王陽明都犯了這種錯誤。洛爾斯相信康德的「道德立法」及「倫理王國」，我卻簡單指出在「差異」原則下，只要由「槍桿子出政權」及「文化大革命」的案例，立刻顯現：康德、洛爾斯只是毛澤東、馬克思的另一面向，當然我們還可以多舉幾個面向。也就是他們連居於二元對立都談不上，只是眾聲中的一種體系論述。人總是被各種結構決定著，包括身體、物質、欲望、語言、誘惑、能力、教育、家庭、社會編制等。自由、平等、正義、公正等內涵都基於人所面對上述

條件的結構內涵之不同而不同。如果說，自由已有兩百多種定義，也就說明了有兩百多種屬性的社會結構可能或曾經存在或且存在著。人並不依於道德律而行動，人是依於社會結構所給予的可能項，配合自我身體與欲望及受誘惑的結構而行動。

「至善」則如同白雪公主的童話一般，對於了解差異原則者而言，是十分神幻的。我們發現真正對人類具有最大約束力量的倫理規範，是來自於市場交換秩序的相關會計、商務法律、服務體系、信用原則、信用卡、銀行制度、消費回饋、消費者使用須知與遵行規則。這是一個自亞當史密到米塞斯、海耶克、費利曼、布坎南的道德情操。

這主要是效益主義的倫理學道路獲得了實踐，並且佔領了全世界一百五十個以上的國家社會之市場秩序。然而，我們並不滿意市場秩序所造成的不正常財富分配，而只能承認效益主義結合了自由主義經濟學產生了最廣大的影響力；然而一點兒也不公正。

於是，修正效益主義，修正自由主義經濟學絕對必要，我們必須有一套新的經濟哲學、新的貨幣哲學、新的價格理論，也就是非自由主義的[經濟/貨幣/價格]哲學。這應該是後解構的、後差異的⁹，包含社群主義式的[經濟/貨幣/價格]哲學。這個工作在歷史上並沒有出現過。連解構與差異哲學也一直尚未進入[經濟/貨幣/價格]哲學的世界。

市場上的善乃是「活下去就是尊嚴，就是善」，或是「滿足慾望，滿足誘惑就是善」、「過癮就是完美，最高尚」，如此是瑪丹娜、史蒂芬史匹柏、阿諾史瓦辛格、莎朗史東、法國大餐、王建民、亞洲天后張惠妹、五星級飯店、五克拉鑽戒、名牌包包、名筆、名錶、名車。但全球化之後的世界道德已進入返璞歸真、環保主義、簡樸主義；富比士、比佛利式的價值觀被打破了。

世界開始有了普世不變的道德基礎，「保護環境的關鍵」以及新市場秩序與法則。它將實現在公民共和主義的世界中。

在我看來，某些時局只有市場秩序上的公平，而沒有所謂的正義可言；只有事件處理的完美或市場行動的良善，而沒有「至善」可言。只有活下去：存活的最高原則，而沒有道德之國。是市場秩序與公民文化共同建構了城市文明。

我實際上主張的是：多元文化的公民共和主義，一種綜合義務論與目的論；綜合效益主義與契約論的正義、平等、分配的政治哲學。一種以「德性」為訴求的公民人文理念，不再是訴諸康德那種形而上立場，也不是黑格爾那種絕對精神

⁹ 此理論亦由筆者所創，出處同註 1。

的起點。「德性」作為市民、公民所共和的國度在效益尚無庸置疑是強大的。如此，「風俗、權利、德性及法律」為中心的公民共和主義是不需要道德形上學作為基礎的。而是一種「後形而上」¹⁰及後後現代存有學¹¹的立基點。

公民的任務不管對於城市及國家都要有其積極性：權利並非自然的產品，權利是社會、制度、國家、城市、社會政治所交織下的產品。權利必然與時代的變遷而相改變，權利永遠成為協商下的產品了，所以是多元文化的公民共和所擁有的，不是道德形而上所決定的，也不是上帝的目的所創造的。於是，「風俗、權利、德性、法律」四者之中作為公民共和主義的最終基礎將是協商的「正義」與協商的「法律」。進而形成了普世價值於「城市文明」之中。

特別是晚期資本主義時期¹²，全球化、後現代、後後現代的時代觀，普世協商下蔓延在全球的「正義」與「法治」之公民共和多元文化價值中於行程於二十一世紀裡了。由於基礎不是保障權利，故不是自由主義¹³的；不是權利，而是善，並且是協商後之共同的善，所以是公民共和與多元文化主義的結合。當然，這裡也不是如儒家、新儒家「至善主義」式的社群主義主張。公民共和主義的協商與善，用不著符合每一個人的利益，也用不著超越個別或某些團體的利益，如商業、政客，亦不用凌駕於特殊型態的效忠精神（如：賓拉登、神風特攻隊）。

公民社會應以「對話」、「溝通」、「程序正義」為基礎，才能融合多元文化，以此才能保障：各個公民社會所判定之正義、自由、平等；並使得社會可依公民社會可保持其商榷可能屬性與可改造屬性。此外，更沒有「先天共識」的善或正義，如此可包含政治發展中的各種對抗力量以及交互排斥力量或支配性導向，乃至於非對稱的對抗關係。「協商」一語更包含了政治角力與政治鬥爭；民主永遠是「爭議與協商」的民主。「自由」在此應是「無支配」，而非無干預的狀態；公民共和主義當然是反極權、反權威主義、反共產主義的。一種不十分積極、溫和卻不消極的自由觀，即存在於多元文化公民共和主義中；亦即存在著一種非控制的干涉之自由觀。一種沒有依附性的存在，一種不脆弱的存在。

要在城市中享受完整的自由權無疑地必須具備公民身分，外來者當是不夠完整的；具有無支配性的自由；相應的則應該有「無支配性的法律」，才能建設一個合格的公民共和主義社會，這是一種標準的城市自由，城市公民之無支配的自由也就代表著公民的權利型態；這當然也就與中國那種干預的、專斷、那種連基本新聞的自由都不存在的政體完全不同。公民共和主義的自由必須是具有安全形

¹⁰ 使用此語包括哈伯瑪斯於 1986。

¹¹ 出處同註 1。

¹² 詹明信即有此一著作，見《晚期資本主義的文化邏輯》。台北，時報，2002。

¹³ Hayek, F. A. *The constitution of liberty*, Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999.

態和獨立自主性的自由。

當然，中國人民的自由是不具安全感，也不具獨立自主性的，這個政體無論在自由主義的角度亦或公民共和主義的角度都是差距非常遙遠的。

無支配的自由與法治下的正義乃是公民社會中最重要的一項社會所屬之倫理優點。而無支配的自由之定義必定地要在每一個不同公民社會之構造中去加以定義。

自由（無支配的）、正義（法治的）兩項德性之外，人類社會尚追尋著公正與平等（分配的）及群體存在的完善（國家或民族或城市或社群）。我們很難找到比這五者更重要的公共德性；後兩者對於自由主義、社群主義¹⁴而言，一樣追求。無支配的自由則是僅屬於城市的，仍是獨屬公民的自由，它當然不是農業社會或游牧社會，也不是原始社會的，或者說它不是純自然的，不是天賦，也不是天生的自由。

它需要透過「法治」¹⁵與制度的規劃及設計，參考「風俗」、「德性」、「正義」、「分配」、「公正」的社會公民需要而加以制定。任何國家型態的組織都只是努力達成或增進對每個公民之無支配的自由，而不是成就其他的德性。

一個國家應具備的功能包括：1. 社會環境的改善及舒適化努力，這是公民共和主義的重要主張之一；2. 最適切干涉公民生活，趨向非支配性的法制設計；3. 非依賴化的社會福利體系規劃；4. 非統治性的規劃；5. 完善的對外防禦；6. 完整保障公民生命財產安全；7. 個人獨立行使合法之一切自由意志下的行動；8. 保護環境均衡發展的經濟繁榮及執行；9. 法治公正，非支配之自由的公民公共生活；10. 遏止犯罪；11. 公民擁有一切的公共政策之決策權。

權力只不過是用來保護公民有不受支配的自由；並且，權利須通過憲法、法律與民主制度的完善而有所發展。如是，我當然反對古典自由主義及個人主義的許多主張；公民共和主義當然不是個人主義，而且也反對個人主義社會。因是，以個人主義而建立的市場經濟及資本主義體系在此也就必須受到批判。這一點在下段中加以表述。如此，我當也就不支持霍布斯、洛克到海耶克的契約論成分與個人主義域分。

在資本主義市場中大者恆大，如美國人口佔世界三十分之一，但卻用了世界

¹⁴ 如麥金太爾的《追尋德性》等社群主義作品。

¹⁵ Hayek, F. A. *Law, legislation and liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy*, Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999. 其中海耶克已思考了法律與自由的相關關係。

百分之四十的資源，。霍布斯所認為人們本存在著平等的自然關係根本不可能實踐在資本主義社會中。權力的角力一職是人類社會的本質，而財富、資本累積越巨大也就具有越大的權力；人們總存在著不公正的競爭關係，如共產黨在中國，國民黨在台灣與同國度的其他政黨之競爭關係依樣。如此，讚美資本主義背後的契約論及自由主義，並以之為正義、公正會在體系中自然地存在，顯然是癡人作夢。

說穿了，在資本主義社會裡，去說明《正義論》只不過是一種理論的遊戲。一旦進入了社會，霍布斯所設想的「人類天然自由」就不會存在。「自由且平等」是古典的自由主義者及契約論者不明究理的幻想。社會契約被認為是各個行為個體間之關係上的核心模式。這裡是因為契約論者全然漠視了「權力」在人類社會的各種變化及支配關係。

霍布斯強調「所有人之事實上的平等」根本無法在資本主義的任何階段中獲得落實。後解構的研究正是揭穿這個荒謬點。充其量古典自由主義者，只成就了個人主義的歷史階段風潮而已。當我們認識到人的無意識內涵後，所謂的「自律的個人」對於社會大眾而言，事實上是難以存在的。對於云云大眾來說，幾乎只有少數人可以在任何時刻裡皆保持自律。

個人主義¹⁶、古典自由主義、契約論者那邊的「單獨立約者」十分荒謬的相信有一種：彼此分離、孤立的、天然自由、天然平等的市場經濟參與者。現實的世界只要有社會、人生在社會中就沒有天然自由、平等可言，可就不可能就此分離、孤立。只要人進入「交換體系」之中，就不可能分離或孤立。

在解構主義的世界中，一九六〇年代「主體」已死亡，如此一來，根本沒有社會契約論者的「權利主體」。如是，由此而建立「政治權威」，其基礎就被本文摧毀。那麼所言「生的權利主體之自由」及「權利主體之平等」都是不存在的。所謂從事貿易與經濟行為之財務交換之自由與平等當然是虛假的，因為被父母及家庭經濟困住的年輕人，一長大開始就已不平等地進入社會職場，就已不自由地困在其物質缺乏的結構。社會契約建立之基礎的「孤立」，根本不存在，「權力」總是無所不在地在人一出生開始就做了多層次的支配與反之配發展。財產不可能自由或平等地被取得，因為連受教育及知識的擁有能力在知識經濟體系中都沒有辦法平等或全然自由。

只要有政府型態，就有不同的社會階級（或地位）存在於公民或被統治者之間；於是某種程度上，政府就可能成為上層階級的統治工具。但社會契約論者卻

¹⁶ Hayek, F. A. *Individualism and economic order*, London: Routledge & Kegan Paul LTD., 1949.此著作可代表海耶克的經濟個人主義。

對此視而不見，於是本人當然不是契約論的支持者。

在公民共和主義中契約論者的「政治權威」根本不需要。社會契約論者這種規範倫理學、或政治學、政治哲學是失效的，這也是自霍布斯、洛克、康德到麥克佛森、海耶克、洛爾斯失敗。從早期資本主義到晚期資本主義貧富差異，及百分一的人口控制了世界百分之八十以上的資源之現象從來沒有改變過，換句話說，上述的一連串哲學家們只是說明著他們自己的遊戲規範慾望及想像，並設計了一套遊戲規範與說明而已。

個人主義式的市場經濟：資本主義在二十一世紀裡已可以看出弊端多點，毫無疑問地，必須有改變之道。如此放棄契約論、放棄個人主義就是必要的。因為個人主義使得慾望、誘惑在資本主義裡可以無窮地消費世界能源、資源，並且可以不斷地自我擴大，而且累積出少數個人永遠無法使用完畢的財富與物質資源，乃至個人的富可敵國，如比爾蓋茲可形成的個人邪惡帝國。

錯誤的契約論與個人主義所主張的道德法則終而導致錯誤的市場交換規則，以致形成了地球與人類文明的災難。當然，其必然也伴隨著一套套錯誤的法律規則。西中北南歐洲與北美洲自十九世紀到二十一世紀的核心意識形態，正是這套愚不可及的契約論、個人主義及自由主義。這種意識形態使人變成「限定」的存在。

人類的貪婪及慾望無盡與自私的本性擊敗了契約論者、自由主義論者、個人主義論者。自由主義的政治義務或社會義務反成了海耶克自己所批判的《到奴役之路》¹⁷。洛爾斯作為「當代契約論者」的復興與建造者，雖然以對過往的古典契約論有所修正，但自由主義的基本面仍然存在，市此也就使其《正義論》成為一種公正的論述遊戲。

此外，自由主義的經濟學家，布坎南（Buchanan）在《自由的限度》¹⁸中努力要重建契約論，這個新契約論、新自由主義論者，並沒有成功地完成對我們提出批判的抵抗術，不過他的「理性選擇」論確有值得參考之處。雖然洛爾斯與布坎南已經不再努力保護「政治義務」與「政治權威」之合法性，但他們仍然保障不了其所著重的資本主義社會制度及資本主義社會結構中的正義或社會正義原則，甚至是基本權利或社會義務之間的合理分配也保障不了。因為，理想的社會契約從來沒有出現在歷史上，從來不是事實。

洛爾斯之「公平的原初狀態」也從來不是事實。相互的利益衝突只能從「溝

¹⁷ 見海耶克著，《到奴役之路》，台北：桂冠，1984。

¹⁸ 見布坎南著，《自由的限度》，台北：聯經，2005。

通行動」¹⁹或者公民社會的共和法治來交換、溝通，而不是社會契約所可以解決的。當然，洛爾斯的「基本之社會善」也就不存在了。事實上，不存在著普遍的正義觀念只要看看中國與台灣在二十一世紀八〇年代到二十一世紀初的政治發展即可知道。

只要涉及到資本主義中的交換公證問題或交易問題，我們就會發現連洛爾斯的新契約論也失效了。洛爾斯解決不了解構主義的「差異」問題，因為「理性」的效力對抗不了「無意識/慾望/誘惑/感性」所在於資本主義中旁若無人地發展狀態。其理論實無任何有效性。契約論這種盛行於十七、十八世紀，並且後活於二十世紀的新自由主義之論述，無怪乎擋不住「社群主義」者的批判連新自由主義的經濟學家布坎南，在海耶克、弗利德曼之後的諾貝爾獎之自由主義的經濟理論建樹中也擋不住契約論及個人主義所造成的缺陷；那麼，「正義」與「公正」之於公民社會暨經濟體系、市場交換法則，似乎等待著我們在二十一世紀中，重新以公民共和主義且多元文化主義的立場來重建了。以下則由經濟、貨幣、交換的焦度來加以討論。

二十一世紀也的確需要一套新的公民共和主義且多元文化的經濟哲學、社會哲學、政治哲學、法律哲學。這將不是海耶克、洛爾斯、布坎南、佛利德曼、諾齊克、康德、盧梭、洛克所能再支撐的了。

（三）

經濟體系乃是透過價格體系²⁰而產生各種調節作用，而經濟體系本就會自行運轉，問題在於當時代進入數位網路世代之際，數位式的經濟體必定影響了原有價值體系，而逐步呈現了新價格體系。台灣以及華語世界的各個城市及各個國家正在走向更深入的數位化狀態，所以整個價值體系與價格體系仍處於變動狀態。

數位、網路成爲了新的生產要素，使得人類社會的一切物件，甚至人際關係有了新的配置，於是當然會出現新的價格機能。這是一個跨國度、跨東西與跨越南北半球、跨民族、語言、文化的新流通體系。

價格的變動會引發整個網路數位世界作出生產要素的各種新組成。各個廠商在數位、網路世界中交易成本被降到最低狀態。廠商可將組織降到最小，甚至沒有組織的情況下，也可以從事生產活動。網路站主將一定程度取代了企業家。世界的過度生產（例如太多的手錶、家具、衣服）會因爲網路的深入化而逐步降低

¹⁹ 指哈伯瑪斯之《溝通行動的理論》。

²⁰ Hayek, F. A. *Prices and production*, Paris: Calmann-Lévy, 1985.其中海耶克已注意到價格與經濟體系核心問題。

多餘生產。最明顯的就是網路書店可降低書的多餘印製，也降低了庫存量及庫存空間。網站主取代了廠商，也取代了價格機能。

公民共和主義與自由主義者皆共同遵守著七項基本價值：平等、正義分配、多元文化、自主但自由主義或新自由主義無法消解：社群主義、社會主義及解構主義、後現代主義四者的需求與批判，或說理論攻訐，但後解構的公共和主義卻可以克服上述四者形成的挑戰，而有了一套具有存有學價值得政治經濟、法律、社會之哲學論述。可以同具有差異哲學、慾望哲學的需求特質。

最大的問題在於：自由主義相信「真理觀」、「至善觀」、「先天義務」²¹，而公民共和主義則沒有這三項理論的需求，如此方可融合上兩項哲學，並超越前四個主義的批判。自由主義對於邪惡的某些個人，或某些人的某些邪惡本質也一樣難以抵抗，它總預設著大家都出自於上帝的王國，而從來沒有想到模櫃或撒旦使者也在人間又如何是好。自由主義總像小說中一樣是個愚昧的唐三藏，是過度的樂觀主義者。

試問毛主席的人民公社不邪惡嗎？公民共和主義有時也把：繁榮、健康、秩序、文明、和平、環保、安全、快樂當作與政治及自由、公正同等重要的價值，但自由主義則仍只堅持上述七者。

事實上，單是在自由主義自身內部即有太多矛盾之處，這使我們不得不走向自由主義之外。例如：自由主義的積極及消極同樣互相矛盾。又如自由主義中的「平等」主義精神在自由主義中相互抵觸。在公民共和主義中並不強調平均主義的平等。所以，公民共和主義仍透過權力的分配協商、法治的公正執行、社會地位取得管道的人人暢通話、經濟競爭入場條件的放性與非壟斷、非保護性等，來確保在一個公民社會中的「平等」。如此，「平等」、「公正」才是公民共和社會最重要的價值，也就是說，「公正/平等」是一種政治協商、政治權力遊戲的價值。

說穿了，我反對洛爾斯的兩個正義原則：「第一，每個人對於一切乃擁有之最大的平等基本自由架構相容之相似的自由作息都應有平等權利。」這點根本不可能達成，單是企業主要奴役員工，員工基於飯碗，不敢抵抗的事實，就不是洛爾斯所說的那般。

第二正義原則：社會及經濟之不平等僅在兩種情況下許可：1.在與正義各原則一致時，適用於少數受惠者的最大利益；2.在機會公平的條件下職位與地位向所有人開放。

這裡的第一項包藏了可使上層結構不斷具大專權的基礎；第二點只要教育起

²¹ 見 F.A. Hayek, 鄧正來譯,《自由秩序原理》,北京,三聯,1997。在本書中,海耶克表明了他的真理觀和先天義務觀。

點不均等其開放職位與地位根本是假的，同時處處可見的世家大族在起點對於多數人而言永遠不平等，所有的開放最有利的，仍是世家大族而已，打擊世家大族的成功案例只有集權台灣的白色恐怖時代，如耕者有其田、三七五減租。

如此，正義與公正的理論像不像只是一場遊戲²²？於是我們需要重建一套新的論述。

(四)結論

世界進入了一切學問都只是協助人間某方面生活 DIY 的時代，在人文學科領域裡僅存「靈魂」、「命運」、「存在意義」三項是嚴肅的；而在社會科學僅存「未來」、「趨勢」、「策略」是非票友性的。在自然科學上僅「藥醫學」、「天文學」、「物理學」、「化學」還維持著經典莊嚴性。其餘的一切知識全數進入技術化的角度。「正義」、「政治」、「經濟」或者「氣象」、「數學」都或成爲技術性的關懷，或是意識形態的堅持，或是生活的需求。人類的存在就社會的終極而言回到了「權力」、「財富」、「生存」的基本樣貌，於是所有的人文、社會、藝術、然科學理論九成以上進入到只是技術性角色或是票友服務的地位之中了。「正義」或者「公正」也就如實地成爲一種遊戲罷了。

²² Jean-Francois Lyotard and Jean-Loup Thebaud, *Just gaming* . translated by Wlad Godzich ; introduction by Samuel Weber ; translated by Brian Massumi. Minneapolis : University of Minnesota Press, c(1985).

參考書目

- 毛澤東，《毛澤東文集》，北京，人民。
- 卡西勒，《國家的神話》，台北，桂冠，1992。
- 布坎南，《自由的限度》，台北，聯經，2005。
- 洛爾斯，《正義論》，北京，中國社會科學，1988。
- 洛爾斯，張國清譯，《道德哲學史演講錄》。台北，左岸，2004。
- 洛爾斯，萬俊人譯，《政治自由主義》。南京，譯林，2000。
- 海耶克，《到奴役之路》，台北，桂冠，1984。
- 詹明信，《晚期資本主義的文化邏輯》，台北，時報，2002。
- 歐崇敬，《後後現代的存有學》，台北，洪葉，2000。
- F.A. Hayek，鄧正來譯，《自由秩序原理》，北京，三聯，1997。
- Hayek, F. A. Prices and production, Paris: Calmann-Lévy, 1985.
- Hayek, F. A. The constitution of liberty, Beijing : China Social Sciences Publishing House,1999.
- Hayek, F. A. Law, legislation and liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy, Beijing : China Social Sciences Publishing House,1999
- Hayek, F. A. Individualism and economic order, London : Routledge & Kegan Paul LTD.,1949.
- Jean-Francois Lyotard and Jean-Loup Thebaud, Just gaming . translated by Wlad Godzich ; introduction by SamuelWeber ; translated by Brian Massumi. Minneapolis : University of Minnesota Press, c(1985).
- John. Rawls ,1971 A Theory of Justice. Cambridge: Harvard University Press. 5. John. Rawls ,1996 Political Liberalism, paperback edition, New York: Columbia University Press.
- John. Rawls, Collected Papers. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001b.

John. Rawls, (1985), *Justice As Fairness: Political Not Metaphysical*, Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.

John. Rawls, (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press.

John. Rawls, 1993b. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.