

# 公共理性的功能及其限制<sup>1</sup>

## 一、前言

羅爾斯(John Rawls)的《正義論》(*A Theory of Justice*)一書出版之後，引發許多的爭議和討論，尤其是所謂社群論(communitarianism)所提出來的挑戰，<sup>2</sup>使他不得不對其理論所面臨的質疑提出辯解，爲了澄清批評者的疑慮，羅爾斯在 1980 年以後發表了多篇文章，內容除了回應上述的批評之外，也對原著中的觀點作了適度的修正，在 1985 年發表的〈正義即公平：政治的而非形上學的〉(“Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”)，羅爾斯將其正義理論的本質和適用性，重新界定爲一政治性的理論，也就是說，它是爲當代民主政治而設計的理論，而且只適用在公共領域，由於這個轉變，他特別稱此時期的理論爲「政治自由主義」(political liberalism)，<sup>3</sup>所以具政治性格的自由主義是羅爾斯後期思想的特點。<sup>4</sup>

羅爾斯宣稱 1980 年以後的論著並沒有脫離《正義論》的核心觀點，但是許多學者並不以爲然，<sup>5</sup>事實上他也承認《正義論》一書確實有不足之處，<sup>6</sup>因爲在這本書中所呈現的正義理論，似乎是一個全面性學說(comprehensive doctrine)，對羅爾斯後期的論著來說，全面性學說是無法爲所有人所接受的，因爲多元是自由社會不可消除的事實之下，一個規範所有自由平等公民的適當政治原則，不可以是全面性的，它必須是所有不同卻合理之全面性學說都能接受的，換句話說羅爾斯試圖證明他的正義理論，可以在合理多元(reasonable pluralism)的前提下，爲所有具有理性和合理性特質之公民接受，也就是說他的正義原則是合理多元之全面性學說的重疊共識(overlapping consensus)，而公民接受此一主張的理由則是因爲證成正義論的理由是基於公共理性(public reason)，<sup>7</sup>因此公共理性是證成其理論的關鍵。事實上公共理性在羅爾斯後期的思想中扮相當重要的角色，儘管有些

---

<sup>1</sup> 感謝兩位匿名審查人寶貴的意見，參考他們的建議本文作了一些修正。但是由於有些建議修正或補強的部分無法在短期內完成，因此本文難免還有缺陷，責任都在作者。

<sup>2</sup> 一般認爲當代社群論的主要代表人物包括：沈代爾(Michael Sandel)、麥肯泰爾(Alasdair MacIntyre)、泰勒(Charles Taylor)和華徹(Michael Walzer)。

<sup>3</sup> 拉摩爾(Charles Larmore)在 1990 年發表一篇文章，爲羅爾斯的理論辯護，篇名就是〈政治自由主義〉(“Political Liberalism”，參見*Political Theory* 18: 339-360, 1990. 1993 年羅爾斯將 1980 年以後的著作整理成冊，書名也叫《政治自由主義》(*Political Liberalism*, New York: Columbia University Press)，顯然羅爾斯也同意將其理論作這樣的歸類。

<sup>4</sup> 一般對羅爾斯思想前後期的劃分，大都以 1980 年的“Kantian Constructivism in Moral Theory”(Journal of Philosophy 77: 515-72)爲分界線，前期的思想以*A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971)爲指標，而後期思想的代表作就是*Political Liberalism* (Columbia University Press)，在*Political Liberalism*一書中，大部分的論點都在之前發表的期刊論文中出現，只有公共理性這個講次是不曾發表過。

<sup>5</sup> 蓋爾斯敦(William A. Galston)就認爲羅爾斯在 1980 年以後的論點，和其《正義論》中的主張有實質的差異，參見其*Liberal Purposes* (Cambridge: Cambridge University Press), 1991.

<sup>6</sup> 羅爾斯在*Political Liberalism*一書中承認《正義論》的論點有問題，尤其是良序社會(well-ordered society)這個概念不切實際。參見該書“Introduction”部分。

<sup>7</sup> 將“public reason”譯成「公共理性」有時候並不恰當，在有些脈絡中譯成「公共理由」可能較佳，所以本文將視文句情境有時用「公共理由」代替「公共理性」的翻譯。

學者認為，類似的概念早就出現在羅爾斯早期或後期的其它著作之中，<sup>8</sup>但是不可否認的是，羅爾斯是在*Political Liberalism*一書中，才對這個概念作完整的論述。然而何謂公共理性？羅爾斯是否能利用它解決多元和統合的問題？這是本文所要探討的重點。

## 二、政治自由主義

由於羅爾斯承認其早期的主張是一種全面性學說，而後期的思想則是政治性的，因此要探討公共理性的角色和功能之前，必須先澄清這兩種學說的差別。根據羅爾斯的說法，一個學說如果是全面性的，是指它包含人類生活的價值觀、個人品格的理想、友誼、家庭及結社關係的理想，是以生活整體為其涵蓋的範圍。而這種全面性觀念又可以分為兩種：完全全面性(fully comprehensive)和部分全面性(partially comprehensive)，前者將所有被認知到的價值和德行，全部涵蓋在一個精確的體系之內；後者則只由一些而非全部的非政治(nonpublic)價值和德行鬆散地組成。<sup>9</sup>事實上羅爾斯認為傳統的自由主義都是一種全面性的學說，因為傳統自由主義的推論，根據姆恩(J. Donald Moon)的分析，是採用亞里斯多德式的，也就是先提出一個有關人性的論點，這個人性觀包括對人的基本需求和能力的解釋，基於這個人性論的基礎，再提出一套人類幸福的主張，也就是闡述在何種條件下，有助於具有這樣特點之人類實現其願望，然後再依據這個論點，確立何種制度最能實現這些促進人類幸福的條件。<sup>10</sup>契約論的自由主義者就是在這種模式下，引用一種人性的基本假設和對參與立約者之動機、能力的描述，企圖藉以證明在理想的契約情境中，立約者會接受某些權利體系和正義原則，以定義和管理公共領域中社會成員的互動。

即使是非契約論的傳統自由主義者，也是以人性論的假設作為政治理論推論的前提，十九世紀英國哲學家約翰彌勒(John Stuart Mill)就是最佳例證。彌勒認為個體性(individuality)是人類幸福的一個必要元素，所以他認為發展個體性是人類目的的實現和高度的社會發展的關鍵。而個體性的發展有兩大要素：自由和處境的多樣性，由於彌勒認為人性並不是依據一個模型塑造的機器，而是像樹木一樣需要成長和向各方面發展，所以需要自由的空間從事自我選擇。<sup>11</sup>事實上彌勒就是基於這樣的人性論假設，開展其《論自由》(*On Liberty*)一書中對政府權威適度界限的論證。個體性是否確實是人類幸福的必要元素？一個合乎世俗標準卻非自我選擇的「美滿人生」只是虛妄？對於這類問題，彌勒似乎視為理所當然而缺乏論據。

至於康德的自由主義則是建立在「自主性」(autonomy)這個道德理想之上，對羅爾斯而言，不論是建立在個體性、自主性或其它有關人性論的假設之上的學

<sup>8</sup> 這個說法出自Charles Larmore, "Public Reason," in *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman, ed., 368-93, 2003.

<sup>9</sup> Rawls, 1993, p.13.

<sup>10</sup> 參見J. Donald Moon, *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflicts*(Princeton: Princeton University Press, 1993), p.13.

<sup>11</sup> John Stuart Mill, *On Liberty* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1978), pp.54-7.

說，都無法得到全體社會成員的支持，因為這些道德理想或人性論主張，本身就具有爭議性。相對於全面性學說，羅爾斯的政治自由主義可以分析如下：

(一) 政治的而非形上的

羅爾斯後期的論點特別強調其理論是政治的而非形上的，認為其「正義即公平」(justice as fairness)應被理解為一個政治性觀念。根據羅爾斯的描述，此一概念至少有三點指涉：

(1) 此一觀念是為處理政治、社會、經濟等特殊主題，所形成之一道德觀念，它所關注的焦點是社會基本制度之架構和適用這些架構之原則、標準、箴言，以及這些規範如何表現在社會成員之態度和人格中。<sup>12</sup>

(2) 說明其正義理論是實用的。羅爾斯不再主張其理論具有普遍性，而是從一個特定的政治傳統出發，也就是說，他的理論所考慮的對象是當代民主社會的特殊情境，所以他只重視其理論對當代民主憲政社會的基本結構的適用性。而當代民主社會的特殊條件是：沒有一個一般的道德觀念可以作為社會成員共同認可的基礎，所以一個可行的正義觀念必須允許各種道德、宗教和哲學學說的多樣性，並包容歧異甚至彼此不可通約的(incommensurable)價值觀。換句話說，羅爾斯強調其理論是為多元的當代民主社會，尋找一個社會上各種對立主張和學說的信奉者，在不受強制情況下都能共同接受的正義原則。<sup>13</sup>所以它不是一個知識論或形上學的學說，也就是說，它不是一個真的(true)正義觀念，羅爾斯認為哲學作為尋找一真的形上和道德秩序，無法為民主社會的政治正義觀提供可用和共享的基礎。<sup>14</sup>

(3) 論證前提是基於社會文化的共識，所要尋求的結論必須是：民主社會中各種對立的哲學和宗教主張皆可以支持的觀念。羅爾斯強調其理論是植基於民主社會的基本直觀觀念，所以其正義觀念是從共識出發，而不是從真的前提推導出來，也就是說，其正義觀念的內容，是透過隱含於民主社會之公共政治文化中的一些基本概念所表達。<sup>15</sup>而這個正義觀念之所以為政治的，部分則是因為它是得到民主社會中合理之宗教、哲學和道德學說之重疊共識所支持。重疊共識是一種共識，它是由所有的合理對立之宗教、哲學和道德學說所形成的共識，這些學說指的是在一個接近正義之社會能持續好幾個世代，而且擁有相當數量的支持者。<sup>16</sup>羅爾斯分別合理多元(reasonable pluralism)和簡單多元(simple pluralism)，前者強調合理的宗教、哲學和道德主張是多而不是單一的，也就是說，在自由民主社會中，存在許多合理卻不相容之學說；而後者只是表現學說的多樣性。羅爾斯認為政治自由主義不只視簡單多元為理所當然，而且是將合理多元當成民主社會文化的當然現象，因此政治自由主義的課題是：在當代民主社會擁有合理卻不相容之宗教和哲學主張的前提下，如何可能會產生一個使這些合理對立學說能共

<sup>12</sup> John Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies* 7: 3, 1987.

<sup>13</sup> Rawls, "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs*, 14: 225, 1985.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.230.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.229 & Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p.13.

<sup>16</sup> Rawls, 1993, p.15.

存、共同肯定憲政體制的穩定、正義的社會。<sup>17</sup>政治自由主義是由一個合理的前提出發，所以其理論應被理解為合理的，而不是真的。

## （二）獨立的而非全面的

政治自由主義學者認為，政治自由主義不同於康德或彌勒的自由主義，因為後者是一個全面性的學說，而政治自由主義則是一個為政治此一特別領域而存在的獨立主張，相對於全面性學說，政治自由主義有兩個特點：

（1）它是一個抽離的觀念，它的推論前提只包含社會共享的基本觀念，這些基本觀念正如經濟學一般理論中完全競爭市場的觀念一樣，是從社會的某一個面向中抽離出來，對於社會的其它面向不予理會，<sup>18</sup>羅爾斯正義理論最重要的兩個基本概念就是：「人」是自由平等的公民，「社會」是自由平等公民之間的一個公平合作體系。姆恩認為羅爾斯理論中的良序社會(well-ordered society)、道德人(moral person)、原初立場(original position)等三個模式觀念(model conceptions)，<sup>19</sup>就是抽離的觀念，其目的不是為了解釋社會和道德經驗的全貌，而是為了掌握我們最深刻的共同理解，使大家能夠認清一個彼此可以共同生活之正義觀。<sup>20</sup>譬如自我的觀念(conception of self)，大部分的政治理論是建構在一個相當完整的人的觀念之上，而政治自由主義雖然也必須假設某一種自我觀念，但是它並不是將這個觀念當成整體個人的適當呈現，而只是豐富複雜的人類實際生活中之個人的一個抽離，所以政治自由主義的人性論基礎是一個薄(thin)的自我觀念，<sup>21</sup>把「人」定義為自由、平等公民，就是基於這樣的想法。因此拉摩爾認為羅爾斯政治自由主義的特點，就在於將其理論的應用範圍局限於政治領域，而不是作為人類所有生活領域的道德理想，也就是說，其正義觀念是政治事務的規範原則，而不適合作為政治領域以外的行為標準。<sup>22</sup>

（2）政治自由主義不是一個涉及人生所有面向之全面性學說，但是它也不是一個全面性學說運用到政治領域的結果，它是為了處理政治或公共生活領域中的價值，所建構的一個獨立自持的(freestanding)主張。<sup>23</sup>羅爾斯認為公民有兩種主張，一種是全面性主張，一種是政治主張，將這兩種主張分開，可以使我們在建構憲政體制要素和正義基本制度時，只以政治價值作為基礎。<sup>24</sup>因此政治自由主義是為政治領域獨立設計的理論，並不是從任何一個全面性學說推衍出來。

## 三、公共理性的功能

如果自由社會是充滿差異和多樣性，不同學說之間所產生的衝突和爭議如何

---

<sup>17</sup> Ibid., p.xviii.

<sup>18</sup> Rawls, 1993, p.154, 註釋 20。

<sup>19</sup> 這三個模式概念最先出現在Rawls, 1980.

<sup>20</sup> Moon, p.47.

<sup>21</sup> Ibid., p.45.

<sup>22</sup> 有關這一點之論證詳見Charles E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*(Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp.51-2; 以及其Larmore, 1990, pp.342-4.

<sup>23</sup> Rawls, 1993, p.12.

<sup>24</sup> Ibid., 140.

解決？在一個以正義原則所建構的憲政體制中，政治權力具有強制性作用，而羅爾斯承認只有政府可以使用武力執行其法律，此一權威的合法性基礎是什麼？合理多元的社會如何穩定？羅爾斯的公共理性概念，主要就是要處理這些問題。

根據羅爾斯的說法，公共理性是一個良序的憲政民主社會的一個觀念，其形式和內容是民主這個概念本身的一部分，<sup>25</sup>更精確地說，公共理性是羅爾斯為其政治性正義觀建立公共證成(public justification)的一個重要元素，至於其理論需要一個公共證成的理由則是：為一個合理多元為特點的民主社會，確立一個適合於政治正義觀的證成概念。<sup>26</sup>由於在這樣的社會中，公民在許多哲學、宗教和道德的實質問題上，很難達成實質的共識，所以為了建構一個自由平等公民之間的一個公平合作條件，必須在涉及基本正義問題時，尋找一個大家都可以合理接受的理由，也就是說，建立在公共理性之上的正義原則，或由公共理性所支持的觀點，是擁有不同而且合理的全面性學說之公民都能夠合理接受的理由。

在《政治自由主義》中羅爾斯指出，公共理性是民主公民的特點，它之所以是公共的有三個面向：(1)它是公民本身的理性，是公共大眾的理性；(2)其主題是公共大眾的利益和基本的正義；(3)其本質和內容是公共的，是由社會的政治正義觀之理想或原則所賦予的。<sup>27</sup>簡而言之，羅爾斯的公共理性是以他對公民概念闡釋加以說明，換句話說，公共理性其實就是公民的理性。<sup>28</sup>民主社會的公民必須滿足互惠性的標準，即當他們在進行政治辯論和政治決策時，必須能夠對彼此解釋，其所做的基本政治決定可以由公共理性本身所證成。至於公共理性的內容則包括基本結構的實質正義原則，以及推理原則和證據規則，<sup>29</sup>值得注意的是，羅爾斯強調公共理性之政治觀念的內容和研究指引必須是完整的，也就是說由此觀念所描述之價值可以適當地排序或結合，使得這些價值本身就可以對所有或（幾乎所有）涉及憲政要素和基本正義的問題，給予一個合理的答案。<sup>30</sup>

從羅爾斯對公共理性的說明中，我們可以歸納公共理性至少具有三種功能：(1)公共理性是政治權威的合法性基礎。根據政治自由主義的觀點，只有當政治權力的運用是根據憲法時，才完全具有正當性，而這部憲法的基本要素是可以合理期待被所有自由平等公民共同認可，至於公民認可這部憲法的理由則是：其原則和理想是公民之共同理性所能接受的，羅爾斯稱此為自由主義的合法性原則

---

<sup>25</sup> Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," in his *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p.131.此文原始的出版年代是 1997，發表於*The University of Chicago Law Review* 64:765-807.

<sup>26</sup> Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly (ed.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, p.26.

<sup>27</sup> Rawls, 1993, p.213.

<sup>28</sup> 羅爾斯在《政治自由主義》一書中雖然以最高法院法官所提出的理由作為公共理性的範例，但是他也認為一般公民在公共論壇進行政治宣傳時，也應該遵守公共理性的要求，同樣的這也適用於政黨成員、參與公職的候選人及其支持者。此外，公民在對涉及憲政要素和基本正義問題進行投票時，也要受到公共理性理想的管理。（參見Rawls, 1993, p.215）因此我們可以據此推論，自由民主社會中任何人在處理憲政要素和基本正義時，都要受到公共理性的規範，所以公共理性就是公民的理性。

<sup>29</sup> Rawls, 1993, p.224.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.225.

(the liberal principle of legitimacy)。<sup>31</sup>也就是說，政治自由主義認為政治權威的合法性最終是建立在公民的共同理性之上，而公共理性就是屬於公民的共同理性，也是羅爾斯政治性正義觀證成政府強制力的最終依據。(2) 公共理性是民主多元社會穩定性的來源。羅爾斯在《政治自由主義》一書中明白指出，他要處理的基本問題是：在一個自由平等公民擁有合理且不相容之宗教、哲學和道德學說的社會中，如何可能存在一個長期穩定而且正義的社會？<sup>32</sup>因此穩定性的問題不但是羅爾斯從《正義論》以來持續關心的問題，也是其後其理論的重點。<sup>33</sup>羅爾斯所要求的穩定不是暫訂協議(modus vivendi)，而是重疊共識，這種穩定就是訴諸於自由平等公民的公共理性。<sup>34</sup>(3) 公共理性是公民合理性的指標。為了說明這一點，必須對羅爾斯所謂的「合理性」作較為完整的解釋。

羅爾斯區分理性(the rational)和合理性(the reasonable)，前者除了一般所謂工具理性對手段和目的之間的推論，藉以衡量最終目的在其整體生命計劃中的意義之外，還包括這些目的和其它目的之間的一貫和互補性。<sup>35</sup>描述一個人是合理的則有兩個面向：(1) 願意提出且尊重公平的合作條件，只要確證他人也同樣會這樣做；(2) 願意承認「判斷的困境」(burdens of judgment)，並為了在一個憲政體制中使用公共理性指引政治權力的合法運作，接受此判斷困境的結果。<sup>36</sup>而所謂判斷的困境是指：在一個多元的社會中所產生的問題，即使是合理性的人在合理的程序下，也不可能在所有問題上都能完全達成共識，所以合理性的人必須承認有許多合理歧見的來源，譬如：證據的複雜和衝突令人難以評估、不同的人對某些理由的重要性有不同的評價、對證據重要性不同而產生不同判斷、我們的概念模糊使合理的人也會產生不同的解釋、有時候我們對證據和價值的評估會受過去經驗的影響、每一個珍貴的價值因社會結構而不可能受到相等的重視。<sup>37</sup>換句話說，承認判斷的困境等於承認有時候合理性的人所應有的目標只是：達成一個大家可以彼此擁有不同意見的協議(an agreement to disagree)。

承認合理多元的事實，就是承認他人的合理全面性學說和自己一樣地合理，這不代表個人不能視自己的全面性學說為真，而是他必須同時承認他人也有好理由認定其學說為真，所以認定自己的全面性學說為真，並不是可以強制他人接受的充分條件。承認承認判斷的困境，就是承認一個公平合作體系不能建立在某一個特殊的全面性學說之上，而是必須由公共理性決定，才能滿足對所有公民都能公開證成的要求。由於民主政治中有關憲政基本架構和社會正義等問題規定，就是呈現自由平等公民合作的具體條件，所以基於判斷的困境這個事實，在涉及這

<sup>31</sup> Ibid., p.137.

<sup>32</sup> Ibid., p.xviii.

<sup>33</sup> 羅爾斯一直認為穩定性是正義理論的一個很重要的價值，他甚至說：“如果一個觀念是不穩定的，嘗試去實現它就是徒勞無功的。”(Rawls, 1993, p.142)《正義論》的第三部分就是在處理其「正義即公平」的穩定性問題，後期著作不斷強調的許多概念，譬如：重疊共識、政治性正義觀、公共理性，都是為了證明其理論的實踐可以達成社會穩定的功能。

<sup>34</sup> Ibid., p.143.有關暫訂協議和重疊共識之差異的討論，參見同書pp.147-9.

<sup>35</sup> Ibid., pp.50-1，有關理性和合理性的區別，參見pp.48-54.

<sup>36</sup> Ibid., pp.54.

<sup>37</sup> Ibid., pp.56-7.

些問題時，合理性的人必須從公民的角度、以公共理性進行最後的仲裁，<sup>38</sup>換句話說，公民在思考公共問題時，必須受到公共理性的限制。所以每一個公民可以有自己的全面性學說，他可以依據這些全面學說所提供的理由，處理非關憲政或社會正義的基本問題，但是當他面對憲政和基本正義問題時，必須以民主公民本身所應有之共同且公共的理由做為思考的基礎，換句話說，身為民主公民每一個人都具有“公民性”(civility)的責任，即公民對其公共決策的解釋，必須訴諸於所有公民都可以接受的價值和考量。<sup>39</sup>所以公共理性是指每一個人能成為民主公民者所具有的理性，至於個人在市民社會中各種結社角色所具有的理性，則不是公共理性。因此一個人在涉及憲政要素和基本正義時，是否以公共理性作為其論述的依據，顯然可以作為判個他是否是合理性的一個標準。

在《政治自由主義》一書中羅爾斯曾說：“非公共理由有許多個，而公共理由卻只有一個。”<sup>40</sup>根據羅爾斯的論點，自由社會是在正義原則的規範之內，允許各不同的學說和差異主張，當差異主張在涉及憲政及正義等議題產生衝突時，爭議者應該以民主公民的身分來尋找歧見的解決，而民主公民是以公共理性面對問題，而由於公共理性所提供的公共理由只有一個，所以民主公民可以合理接受此一理由所作的裁決，因此在憲政基本議題和有關正義問題上，羅爾斯似乎認為不會產生不可解決的衝突。所以公共理性在羅爾斯的學說中不只扮演公共證成的角色，單一公共理性的存存更是其理論可以確保自由多元社會穩定的證明。

#### 四、公共理性和社會穩定

羅爾斯認為公共理性是單一，對多元社會的統合顯然非常樂觀，然而學者卻質疑其主張對消除差異衝突的成效。波曼(James Bohman)認為羅爾斯的論證根本無法解決自由社會所存在的深層衝突(deep conflicts)，波曼指出，當前民主社會的許多歧見不只是利益的衝突，而是原則的衝突，如果利益衝突可以引用類似公正原則來裁決，原則衝突則無法用這種方式解決。<sup>41</sup>換句話說，自由社會的有些衝突，譬如該不該加稅，是在相同的道德和政治構架內進行，儘管人們的主張不相同，但是對政治上如何解決這些差異的民主程序，仍然存在相同的意見。所謂深度的衝突，是當人們挑戰這些解決衝突所依賴的道德假設和政治程序的基本假設時，所產生的爭議。波曼認為，越來越多的政體面對這樣的衝突，尤其有關少

---

<sup>38</sup> 羅爾斯只在涉及憲政要素和基本正義問題時，才要求公民以公共理性陳述其論點，參見Rawls, 1993, p.214.

<sup>39</sup> 羅爾斯曾經表示，當法官、立法者、政府官員和公職候選人依據公共理性的概念，向其他公民解釋他們支持某一個基本政治立場的理由時，他們就是履行其所謂對所有公民的公民性責任。但是他也指出，公共理性的目標是公共證成，而公共證成不只是有效推論，而是對他人所提出來的論證，這個論證是從我們和他人都能合理接受的前提出發，正確地推到我們和他人可以合理接受的結論，羅爾斯稱此合乎公民性的責任。可見依照公共理性推論的公民性責任，不只是對立法者、政府官員或法官的一個道德要求，也是對一般公民的一個道德要求。參見，Rawls, 1999, p.135 及p.155.

<sup>40</sup> Ibid., p.220.

<sup>41</sup> James Bohman, "Public Reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflicts," *Political Theory* 23: 253, 1995.

數文化的政治地位，而羅爾斯的政治自由主義沒有辦法解決這樣的衝突，因為羅爾斯並沒有考慮到：如果對於公共理性的標準本身引發衝突性的解釋時，理性在這個思辨過程中應該扮演什麼角色？<sup>42</sup>

波曼從文化多元主義(cultural pluralism)民主政治的角度，認為羅爾斯的公共理性會產生兩種困境。第一種他稱為社群論的兩難，這種兩難是因為一方面賦予文化社群不同的政治管轄權，雖然可以維持表面的政治統合，但是它所付出的代價是不同的文化社群各自而非一起思辨；另一方面如果不承認不同的文化權利，則會導致強迫整合，其代價是減少差異。第二種困境波曼稱為自由主義的兩難，此兩難在結構上和公共善問題類似，即對所有人好的東西（較少污染），並不是對每一個人是好的（便宜的汽油）；對社會上所有群體好的東西（賦予政治平等和權利的政治包容），不必然對每一個群體是好的（如果有些群體的目標還包括保障其少數文化和認同）。換句話說，以相同方式包容所有群體，會破壞每一個群體內文化社會化的條件；但若以不同的方法包容每一個群體，則會破壞對所有群體的政治平等。<sup>43</sup>

因此波曼認為解決的方式必須從兩方面入手：（1）承認公共理性不是單一的而是多數；（2）公共理性是動態的、歷史的。波曼強調民主政治的統合只要要求參與者共同進入公共思辨，使所有公民在同一個公共領域，在深層衝突的情況中這種政治統合不要求只有一個公共理性，而是要求一個真正的道德妥協，基於這個妥協，創造一個持續進行的公共共識過程，使多種不同的公共理性可以在其中運作，換句話說，這樣的民主政治觀念只要求公民能保有持續合作的意願。<sup>44</sup>

波曼指出，羅爾斯理論對於合理的和不合理的缺乏明確的區分，不可能期待從事實和推理能力的共識，推出證成的公共基礎，深層衝突涉及有些案例要求我們改變公共證成模式。歷史事件證明公共理性是動態，而且在最基本的證據和推論層次都能轉變。他認為哈柏瑪斯(Jürgen Habermas)對公共理性的論點，強調對話和溝通，比較可以處理深層衝突的問題，因為哈柏瑪斯在公共領域中，允許對議題無限制的思辨，他不透過共享的政治觀念定義公共理性，所以對深層衝突的解決更有效果。根據哈柏瑪斯民主思辨的概念，在思辨之前我們無法分別那些理由是非公共的，藉著將合理判斷困境內容的擴大和更動態、開放，哈柏瑪斯強調反省和包容，使不同的公共理性能夠對話和溝通。在對話中說話者可以公開反省欲達成共識之溝通情境，他們可以從兩方面著手，改變和轉換這些條件，使之變成更具包容性：（1）增加溝通成員人數；（2）因話題社群人數增加，話題也擴大。換句話說，要給予每一個人說話機會，並擴大可接受之理由和解釋的範圍，在這種包容性的政治溝通和解釋的過程中，多種不同的公共理性或許可以達成相互尊敬和包容。以這種包容性和反省性，無限制的思辨成為可能，使公共理性的制度變成更動態，並開放給少數族群的挑戰和抱怨，在此同時少數族群也反

---

<sup>42</sup> Ibid., p.254.

<sup>43</sup> Ibid., pp.257-8.

<sup>44</sup> Ibid., p.263.



省地學習和改變其規範基礎。<sup>45</sup>

然而波曼指出，雖然哈柏瑪斯的公共理性觀念雖然是動態的，但是他和羅爾斯一樣，認為有一個公正的公共理性，主張爭論各方可以基於不同理由接受一個交涉過的妥協，但是由論證所達成的共識必須基於相同的理由，這些理由可以用相同方式說服各方。波曼認為假設這樣的單一性，建立在一個太強的共識模式，這樣的結果會犧牲多元。波曼主張在多元思辨的脈絡中，應該重視複數的同意，不必要求單一的同意，複數同意只要求爭論各方即使有堅定的歧見，但仍然願意在公共思辨中繼續合作。因此複數同意所要求的共識是共同公民身分，此一共同公民身分的理想並不要求所有公民的同意都基於相同理由，只要求他們在相同的公共思辨程序中繼續合作和妥協。波曼認為在深層衝突的情形下，這種持續合作和共同公民身分，才是真正重要的。<sup>46</sup>

沈代爾也對羅爾斯的論點提出質疑，羅爾斯所謂「合理多元的事實」，指的是自由社會中宗教、哲學、道德學說等全面性主張的多樣性，而羅爾斯政治自由主義核心主張是建立在：可以為合理多元的全面性價值學說找到一個重疊共識，換句話說，羅爾斯的理論對全面性學說和正義原則作了一個不對稱的假設，這個假設是：儘管我們在道德、宗教上會有不同的意見，但是對於正義問題在深思之後，卻不會有不同的想法。也就是說，政治自由主義必須假設：在自由的條件下，人類理性運作的結果，會在美好生活的主張上產生不可消除的歧見，但是卻不會在正義問題上產生不同的看法。沈代爾指出，只要環視當代民主社會有關正義問題的爭論，譬如：所得分配和稅制公平、醫療照顧、同性戀權利、言論自由和歧視性語言等論辯，這些都涉及正義的爭論，因此他認為上述的的假設無法得到證成。<sup>47</sup>

沈代爾也預想政治自由主義者可能會如此回應：有關正義的衝突有兩種，一種是正義原則本身的衝突，另一種則是正義原則在應用時所產生的歧見。譬如：我們對言論自由這個基本權利都有共識，至於言論自由是不是應該保障種族歧視性語言、色情的描述、商業廣告，在這些方面顯然存在強烈的爭議，但是這和我們同意在原則的層次，一個正義的社會應包括言論自由這項基本權利是一致的。然而沈代爾認為事實並非如此，當代民主社會中有關正義問題的爭論並不是只停留在應用的層次，他舉出羅爾斯和諾次克(Robert Nozick)之間的差異，就是針對什麼樣的分配正義原則是正確之原則層次的爭論。<sup>48</sup>

上述質疑公共理性單一性的論證，似乎被羅爾斯接受，他在 1997 年發表的

<sup>45</sup> Ibid., p.265-6.

<sup>46</sup> Ibid., p.267.波曼這個論點和拉摩爾(Charles Larmore)主張有點類似，他們都認為在多元的事實之下，自由主義所能要求的是最小的道德觀，波曼要求衝突主張的各方都能保持其民主公民的共識，願意在這個共識下繼續思辨和合作；而拉摩爾則認為政治自由主義只要求政治社會成員能具有理性對話和平等尊敬的最小道德，參見Larmore的“Political Liberalism,” *Political Theory*, 18: 339-360, 1990.

<sup>47</sup> Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2<sup>nd</sup> ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp.203-4.

<sup>48</sup> Ibid., pp.204-5.

文章中承認哈柏瑪斯的模式、天主教以政治價值方式所表達的共善和團結觀點，都是可被允許的公共理性形式。雖然他仍然認為在這些合理的正義觀中，他自己的正義理論有其特殊地位，但是他不試著以一種正義觀最終地確立公共理性，因為他承認可被允許之公共理性總是有許多種形式。<sup>49</sup>尤其當羅爾斯說：“合理的政治正義觀不會總是導致相同的結論”時，<sup>50</sup>顯然他同意沈代爾的觀點，不只是合理的全面學說是多元的，合理的政治正義原則也是多元的，換句話說，合理多元的事實不只適用於美善人生的價值觀，也適用於描述政治正義觀念，這也正是拉摩爾對羅爾斯公共理性的評論，他說：“即使在自由主義的社會之內，正義不會比美好生活更不是持續爭論的對象”。<sup>51</sup>

儘管羅爾斯承認公共理性的內容不是固定的，也不是由任何一個合理的政治觀念所定義（當然不是由「正義即公平」本身單獨定義），而是由一群合理的政治正義觀所決定，而這群觀念會因時間而改變。<sup>52</sup>但是對於波曼建議以道德妥協的方式維持公民持續合作意願的作法，羅爾斯似乎不能同意，因為波曼的作法等於是一種暫訂協議式的穩定，對羅爾斯而言，這是一種基於錯誤理由的穩定，因為這種穩定不是建立在公民對民主社會政治價值和理想的堅定忠誠之上。<sup>53</sup>但問題是：如果公共理性是多而不是一，當不同的公共理性對於憲政要素和基本正義問題產生歧見時要如何解決？換句話說，多元社會的穩定如何可能？

根據羅爾斯的論點，當不同的政治觀念對某些議題（如：墮胎）產生激烈爭辯，最後僵持不下時，由於一定要產生一個政治決定，這時候公民如果訴諸自己的全面性學說的理由來做決定，羅爾斯認為違反互惠性原則，因此從公共理性的觀點，公民應該投票支持他誠實地認為最合理的政治價值之優先順序。<sup>54</sup>也就是說，“只要一個合理正義的憲政體制中的所有政府官員，在合理公民的支持下，誠實地基於公共理性的概念去投票，投票的結果就是合法的。雖然這不表示其結果是真的或正確的，但它是合理且合法的法律，所有的公民都要受多數原則的束縛。”<sup>55</sup>所以對羅爾斯而言，公共理性的多元並不會造成基本政治問題的不確定性，因為只要不同的意見都基於合理的公共理性，這表示其間的差異在於問題所涉及之許多政治價值，在不同的公共理性中具有不同的重要性，所以以多數決原則解決爭議，不但合乎互惠性原則，也沒有違反公共理性的要求。羅爾斯認為，合理的公民深知在政治生活中要達成一致的同意是很難期待的，因此一個合理的民主憲政必須包含多數決的投票程序，以達成決策。<sup>56</sup>

霍頓(John Horton)對於羅爾斯對僵局的處理方式提出質疑，他認為不能只是單純地就假定：合理公民會接受以投票作為處理僵局的合法方式。此外，投票的

---

<sup>49</sup> Rawls, 1999, p.142.

<sup>50</sup> Ibid., p.169.

<sup>51</sup> Larmore, 2003, p.388.

<sup>52</sup> “Introduction to the Paperback Edition,” in Rawls’s *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), pp.lii-liiii.

<sup>53</sup> Rawls, 1999, p.150.

<sup>54</sup> Rawls, 1996, p.lv.

<sup>55</sup> Rawls, 1999, p.169.

<sup>56</sup> Ibid., p.178.

合法性是建立在投票者誠實地相信其決定是最符合公共理性，霍頓認為這是一個極嚴格的條件，因為我們很難知道這個條件是否已經滿足，因此在這種情形下投票受挫的少數可以真心地質疑：有足夠的人真正地依據公共理性的理想投票，也就是說，他們可以否定投票結果的合法性。<sup>57</sup>

爲了社會的穩定和諧，霍頓主張不要將爭論性的議題變成一個基本原則，他似乎認爲以投票做成確定的決定，反而增加對立雙方的敵意、升高衝突的溫度，所以他建議針對這類議題，最適合採用有效的暫訂協議方式。他不同意羅爾斯的是，他認爲在某些情形下，暫訂協議式的政治妥協比公共理性要求確立原則式的政治思考，更能產生較大的接受度。儘管有些時候由公共理性所做的決定較能被對手所接受，但有些時候一個包容各個面向、不精美但可應用、各種利益和意見折衝、所有立場都有取有捨的妥協結果，反而更爲重要，因爲這是各方都不滿意卻可以接受的結果。<sup>58</sup>霍頓強調暫訂協議也有其道德面向，它不必被理解成一個純政治角力的不穩定狀態，而是道德與權力、原則和明智、倫理和利益的複雜混合體。<sup>59</sup>

霍頓對暫訂協議的看法和波曼有些相似，其目的都是希望在一個充斥深度衝突的民主社會，建立一個對立各方仍然願意繼續維持和平共存的模式。沈代爾也有類似的看法，他分別兩種「相互尊敬」(mutual respect)的觀念，自由主義的相互尊敬是：爲了政治目的，我們尊敬其他公民的道德和宗教信仰的方法是：忽視這些信念，也就是說在政治辯論時不涉及這些信念，如果在有關正義的政治辯論時引進這些信念，就會侵蝕此一意義的相互尊敬。沈代爾稱另外一種意義的相互尊敬爲思辨的觀念(deliberative conception)，根據這個觀念，同胞公民的道德和宗教觀點涉及重要的政治問題時，我們參與其中，有時候挑戰它們，有時候傾聽它們並從中學習，這就是這種意義的相互尊敬。沈代爾指出，後者雖然不一定能達成共識，但是它能提供一個比自由主義式觀念更具包容力的公共理性，所以它是多元社會更合適的理想。<sup>60</sup>

然而不論波曼的以妥協爭取公民持續合作的意願、霍頓的暫訂協議，或者沈代爾的思辨觀念的相互尊敬，其實都只有口惠(lip service)而不具實際解決問題的功能，因爲有些問題一定要做出明確的決定，譬如：墮胎是否法違法？答案只有是或非，一旦形成決策，不可能產生對立各方有取有捨的狀態，即使政府在這方面不採取行動，結果等於支持“墮胎不違法”那一方。因此在這類問題上，羅爾斯以多數決的方式作爲決策的依據，似乎是民主國家惟一合理的選擇。也許在這一點上我們會發現把羅爾斯視爲“主要不是一位自由主義者或平等主義者，而是一位民主主義者”的觀點，有一定的可信度。<sup>61</sup>

<sup>57</sup> John Horton, "Rawls, Public Reason and the Limits of Liberal Justification," *Contemporary Political Theory* 2: 13-4, 2003.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.20.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p.21.

<sup>60</sup> Sandel, 1998, pp.217-8.

<sup>61</sup> 這點參見Anthony Simon Laden, "The House That Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls," *Ethics* 113: 389, 2003. Laden在這篇文章中對羅爾斯理論的解讀，提出不同於一般制式的看法，他

## 五、公共理性的限制

即使我們承認公共理性加上一些民主程序，可以解決不同公共理性形式對基本政治問題的爭議，但是這也呈現出公共理性的一個限制：不完整性。雖然羅爾斯主張以投票的方式解決多元公共理性的僵局似乎合乎民主原則，但是只要有僵局存在，而解決僵的方法只能訴諸投票，表示羅爾斯的公共理性並不如他所宣稱的具有完整性，除非投票也是公共理性的一部分。然而從羅爾斯的論述中，他顯然沒有將投票視為公共理性的部分內容，更何況有學者指出，並不是自由民主社會的所有成員都對投票有相同的理解，因此投票並不屬於共享的公共理性。<sup>62</sup>

由於涉及基本正義和憲政要素問題時，羅爾斯只允許公民採用公共理性，任何全面性學說的介入都違反互惠性及公民性義務，但是公共理性在處理政治基本問題時所產生的不確定情形，似乎比羅爾斯想像中還要嚴重。賴迪(David Reidy)認為，公共理性的內容無法使所有公民對重要的政治問題達成確定的解答，他提出兩類政治問題證明公共理性的不完整性：(1) 有關競爭和衝突性政治價值的優先順序；(2) 有關背景問題的解決。第一類的例子如：有關色情或安樂死的法律、選區劃分以改善少數族群候選人的政治職位等，這些都涉及重要的政治價值之間的競爭和衝突，而賴迪認為只依賴公共理性，無法找到理性的方法對相關的價值列優先次序。<sup>63</sup>第二類的例子如：動物權，由於這類問題必須先處理背景問題，但是這些背景問題是公共理性保持沈默或無法獲致結論，因為動物是否具有權利這個問題主要是建立在：道德和政治語詞中如何看待動物，而這個背景問題則不是可以從公共理性得到解答，因為有些人將野生動物看成是人類的公共財，人類可以完全宰制，但這樣的觀點必須訴諸非公共理性才能證成。儘管公共理性具有足夠的理由禁止虐待動物的行為，但是對是否可以拿動物作醫學實驗則會涉及動物之道德位階的深層問題，這是公共理性無法處理的。<sup>64</sup>

自由民主社會中確實存在一些基本政治議題，即使論戰雙方都同意相同的政治價值，都願意以對方可以合理接受之理由進行討論，也都誠實地表達自己認為最合理的公共理性，仍然無法達到一個確定的答案，墮胎就是最常被引用的這類例子之一。除了墮胎之外，公共理性所會產生的另一種不具決定力來自於基本原則的解釋和應用，葛林華特(Kent Greenawalt)以宗教自由和政教分離為例，認為即使公共理性明確支持這項基本原則，但是對於這個原則是否可以導致「政府不能提倡宗教真理」、「不能直接補助宗教學校」、「公立學校不能做宗教祈禱」則具有極大的爭議。換句話說，公共理性只能在比較抽象的原則、或極明顯的違規問題上提供確定解答，但對於這些抽象原則之運用所產生的歧見似乎無能為力，然而對這些應用問題的公共判斷卻會嚴重地影響一個社會之政治生活。因此葛林華

---

認為羅爾斯所要處理的問題比一般認定的小，他的論證是為多元的民主社會的正義問題提供一個公共證成，所以公共理性才是羅爾斯理論的核心概念和最高成就。

<sup>62</sup> Fred M. Frohock, "The Boundaries of Public Reason," *The American Political Science Review* 91: 836, 1997.

<sup>63</sup> David Reidy, "Rawls's Wide View of Public Reason: Not Wide Enough," *Res Publica* 6: 63-5, 2000.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp.68-9.

特的結論是：對宗教自由和政教分離應該如何解釋，公共理性似乎在許多爭議處無法提供指引，人們不可避地必須引用其全面性學說去解決這些問題。<sup>65</sup>

霍頓也舉《撒旦的詩篇》為例，說明對於良心和宗教自由這項基本權利的應用，公共理性並不能給予太多的幫助。對許多自由主義者而言，顯然基於言論和表達的自由，應該排除任何對該書作者的禁令和迫害，但是霍頓指出，英國大部分的回教徒要求處決《撒旦的詩篇》的作者，其理由不是「英國應該成爲一個回教國家」，相反的，他們所提出來的大部分論證都合乎公共理性的要求，譬如他們訴諸於對人的尊重、公民性、集體名譽的中傷等，這些都是任何人可以合理接受的；他們也不反對藝術創作的自由，而是認爲這樣的自由價值不應該是毫無限制，而必須考慮它和其它價值和自由之間的關係；回教徒也不否認別人具有批判回教教義的權利，但是他們反對的是對其深刻信仰、生活方式和社群的蓄意攻擊和污蔑，因爲這樣等於是攻擊其自尊、鼓勵對弱勢團體的宗教仇恨和不寬容。<sup>66</sup>霍頓認爲，即使言論自由是普遍共享的原則，但是在這個例子上，要求排除具有爭議性的全面學說，只能以公共理性觀念進行政治論證的處理方式，並不能縮減衝突性主張的差異、解決爭端。<sup>67</sup>

上述的爭論主要並不是基於不同的全面性學說，而是對相同政治價值優先次序，或者對基本原則應用和解釋的差異所造成，事實上公共理性不只在這方面顯示出其不具決定性，有些爭議涉及本體論的不同假設，公共理性在這方面更是顯得無能爲力。譬如：一般的醫生和基督教科學派教徒(Christian Scientist)對醫療的爭議，對後者而言，疾病是虛幻的，所以沒有所謂的治療或治癒的問題，因爲根本就沒有疾病，要消除疾病這樣的幻覺必須靠祈禱和靜思，使自己的思想和上帝創造的真實一致。但是對一般醫生而言，疾病的存在是真實的，造成的原因有很多種，包括：細菌感染、營養不良、驚恐等。這兩種不同見解的核心差異是本體論的，這種差異會使他們產生不同的「理性」概念，所以很難用任何形式的推理方式加以處理，因此公共理性不可能透過證據和論證的思辨中得到結論，因爲這兩個社會對什麼東西可以被當成證據都有歧見，也由於對何謂真實的理解不同，推論規則和論證也會受到影響。如果政府在這種爭論中必須確立一個決策時，其選擇必然是強制執行某一種相對立的本體論。<sup>68</sup>

公共理性除了具有上述不具決定力的限制之外，它要求涉及基本政治問題的論證不能引用任何全面性學說，然而在這一點上卻造成公共理性的另一個限制。羅爾斯對全面性學說是否可以出現在公共討論中，曾經作過一些修正，在 1993 年的說法是：在某些情境下，公民可以基於其全面性學說認定什麼是政治價值的基礎，只要這樣做可以強化公共理性，他稱此爲「包容觀點」(inclusive view)。<sup>69</sup>到了 1997 年羅爾斯擴大全面性學說可以被引進的情境，他主張：不論宗教或非

<sup>65</sup> Kent Greenawalt, "On Public Reason," *Chicago-Kent Law Review* 69: 681-3, 1994.

<sup>66</sup> Horton, 2003, pp.17-8.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p.18.

<sup>68</sup> Frohock, 1997, pp.836-7.

<sup>69</sup> Rawls, 1993, p.247.

宗教的合理全面性學說，在任何時間都可以引進公共的政治討論，只要在適當的時機可以呈現出正當的政治理由也支持該全面性學說所支持者，他稱此為「但書」(the proviso)。<sup>70</sup>但是不論「包容觀點」或「但書」，證成任何一個公共政策或主張的最終基礎仍然是公共理性，因為一個基於全面性學說的主張可以具有合法性的必要條件是：這個主張也可以被公共理接所支持。換句話說，羅爾斯只允許和公共理性的精神相合的全面性學說，才可以進入公共討論之中。

然而如果上述論證公共理性不具決定力是成立的，即使在這類情境下接受以投票的方式解決問題，但是如何保證個人在投票時不介入自己的全面性學說？如前所述，由於我們永遠無法確知投票者是否誠實地只以公共理性進行投票，在僵局出現時大概只能依賴實際的多數作為決策依據，也就是說，一旦僵局出現，我們最後的訴求只能是合乎形式要求的投票，不可能以投票者基於何種理由投票決定投票的合法性，如果是這樣，任何合乎形式要件的民主投票都是合法的，那這難道不等於承認全面性學說在投票者投票選擇時介入也是合法的？

此外，有些學者指出，要求教徒討論政治問題時放棄其宗教主張是不公平的，宗教人士通常會認為，對有關基本正義問題的決定建立在其宗教信仰之上，也是他們宗教信仰的一部分，因為他們的宗教並不是社會和政治以外的存在，任何宗教也會包含對社會和政治的看法。<sup>71</sup>所以要求教徒在進行公共討論時放棄其宗教主張，有時候等於要求放棄其宗教信仰。其實我們的宗教和道德信念不但很難和政治分離，而且會影響政治的定義，有學者指出，道德甚至也可以重塑政治空間的面向、改變包含和排除那些政治議題規則的標準，所以在政治空間的議題中我們不但很難區分道德和政治，而且在這種情形下擱置道德議題，等於是也把政治面向一併排除。<sup>72</sup>

也有學者認為，全面性學說會影響個人對基本價值的應用，譬如如果根據某人的全面性學說，剛懷孕的胚胎和新生兒具有相同的道德價值時，必然會導致墮胎是謀殺、違法這樣的結論。<sup>73</sup>事實上這樣的論點相當可信，羅爾斯承認公共理性是多元的原因，就在於他承認同樣合理的人對政治價值的重要性會有不同的看法，如果我們深究何以合理人會有這樣的差異？答案很難不是：合理人有不同的宗教或道德觀，是這些差異的全面性學說，使得他們對於相同的政治價值賦予不同的重要性。譬如：一個對生命價值極為珍視的人，似乎比較會傾向於反對墮胎，一個對個人自主權比較重視的人，則比較容易支持墮胎，而以生命價值和自主權作為論證的理由，都是合乎公共理性的要求，但是影響其決定的卻是個人的全面性信仰。事實上如果我們審視那些公共理性無法解決的基本政治問題，將會發現其無法得到共識的根本原因，都在於全面性學說的差異，而即使最後訴諸投票，全面性學說也是政策選擇的決定性因素。因此，如果合理多元的事實不只適用於

---

<sup>70</sup> Rawls, 1999, p.152.

<sup>71</sup> Robert Audi and Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square* (Lanham: Rowman and Littlefield, 1997), pp.104-5.

<sup>72</sup> Frohock, 1997, pp.839-40.

<sup>73</sup> Greenawalt, 1994, p.684.

全面性學說，也適用於公共理性，則羅爾斯只允許合於公共理性的全面性學說進入公共討論不但不合理，也不切實際。

## 六、結論

羅爾斯強調公共理性是審議民主(deliberative democracy)的三個要素之一，<sup>74</sup>所以他的理論可以證成民主多數決的合理基礎。但是以公共理性要求所有人，尤其是那些宗教少數，似乎對他們並不公平，有學者認為，以接受判斷的困境作為合理人的標準是有問題的，因為對某些宗教而言，即使它們接受信仰自由的原則，仍然相信其信仰可以指向永恒真理，譬如：天主教的學說就明白否認判斷的困境的真實性。<sup>75</sup>因此如果要求這樣的教徒接受判斷的困境，等於要求他們放棄其宗教信仰。

公共理性也許應該可以解決大部分的基本政治問題，但是在一個深層多元的民主社會中，在面對深層衝突時，訴諸全面性學說似乎是不可避免的，即使羅爾斯自己也承認，當有人基於宗教主張，堅持某些問題重要到可以正當地證成內鬥(civil strife)時，他最後只能引用部分的全面學說來否定它。<sup>76</sup>因此也許如某位學者所主張，合法性的強制不一定要建立在公共理性之上，只要能對所有被強制的個體都能提出其可接受的理由即可，不同的人可以給不同的理由。<sup>77</sup>如果這樣的論斷是可信的，公共理性的要求不但不足，而且也過於嚴格。

---

<sup>74</sup> Rawls, 1999, p.139.

<sup>75</sup> Evan Charney, "Political Liberalism, Deliberative Democracy, and the Public Sphere," *The American Political Science Review* 92: 108, 1998.

<sup>76</sup> Rawls, 1993, p.152.

<sup>77</sup> Bruce W. Brower, "The Limits of Public Reason," *The Journal of Philosophy* 91: 12, 1994.

## 參考文獻

- Audi, Robert & Nicholas Wolterstorff  
1997 *Religion in the Public Square*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Bohman, James  
1995 "Public Reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflicts," *Political Theory* 23: 253-79.
- Brower, Bruce W.  
1994 "The Limits of Public Reason," *The Journal of Philosophy* 91: 5-26.
- Charney, Evan  
1998 "Political Liberalism, Deliberative Democracy, and the Public Sphere," *The American Political Science Review* 92: 97-110.
- Frohock, Fred M.  
1997 "The Boundaries of Public Reason," *The American Political Science Review* 91: 833-44.
- Galston, William A.  
1991 *Liberal Purposes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenawalt, Kent  
1994 "On Public Reason," *Chicago-Kent Law Review* 69: 669-89.
- Horton, John  
2003 "Rawls, Public Reason and the Limits of Liberal Justification," *Contemporary Political Theory* 2: 5-23.
- Laden, Anthony Simon  
2003 "The House That Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls," *Ethics* 113: 367-90.
- Larmore, Charles  
1987 *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larmore, Charles  
1990 "Political Liberalism," *Political Theory* 18: 339-360.
- Larmore, Charles  
2003 "Public Reason," in Samuel Freeman ed., *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 368-93.
- Mill, John Stuart  
1978 *On Liberty*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1978.
- Moon, J. Donald  
1993 *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflicts*. Princeton: Princeton University Press.
- 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

1985 "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs*, 14: 223-51.

Rawls, John

1987 "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies* 7: 1-25.

Rawls, John

1993&1996 *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, John

1999 "The Idea of Public Reason Revisited," in John Rawls, *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.131-80.

Rawls, John

2001 *Justice as Fairness: A Restatement*. Erin Kelly ed., Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Reidy, David

2000 "Rawls's Wide View of Public Reason: Not Wide Enough," *Res Publica* 6: 49-72.

Sandel, Michael

1998 *Liberalism and the Limits of Justice*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press.