

# 族群差異與社會正義

台大哲學系教授 林火旺

## 一、前言

羅爾斯(John Rawls)的《正義論》(*A Theory of Justice*)使自由主義再度成爲討論和爭議的焦點，它不但使自由主義的政治論述更加豐富，同時也招致相當多的批評，八十年代有所謂社群論(communitarianism)對自由主義的質疑，而當前自由主義最重要的對手則是來自女性主義(feminism)、基進民主論(radical democracy)和多元文化論(multiculturalism)的挑戰。女性主義和多元文化論者認爲，自由主義的基本前提是個人主義(individualism)，所以在自由主義的政治設計中完全忽視群體的概念，舉凡性別、種族、民族、階級等族群，在自由主義的理論中都屬於次要地位，也就是說，自由主義認爲個體(individuality)在本體上優先於任何的集體(collectivity)，所有的集體都是個人在自由權利受到保障之後所形成的結社，因此是屬於私領域(private sphere)而不是公領域(public sphere)，所以族群問題不屬於政治領域所要處理的問題，其結果是造成少數族群受到宰制和壓迫。而基進民主論者則認爲，自由主義的論證前提忽視權力關係(power relations)，以及政治領域中對立(antagonism)的不可消除性，所以自由主義期待建立一個理性、統一的政治原則，而忽略公共領域的爭議和多元性，因此自由主義的理論會造成附屬關係(relations of subordination)，無法圓滿處理多元的問題。<sup>1</sup>

許多學者認爲，不將族群因素放入政治領域考慮的正義理論是不足的，而且這樣的正義理論也不能真正包容多元。本文將針對這些挑戰以及自由主義可能的回應，作一簡略的討論。

## 二、對自由主義正義理論的挑戰

女性主義和多元文化論雖然有很多不同的派別，但是他們對自由主義共同的批評是：自由主義並沒有重視差異(difference)，諷刺的是自由主義就是在差異中誕生，自由主義的論述始於承認人們對美善生活的歧異性，而且認爲這個歧異是不可化約的，事實上自由主義者是在肯定差異的前提下，建構其政治理論。譬如古典自由主義者約翰彌勒(John Stuart Mill)不但重視差異，而且頌揚差異，他認爲差異是培養個體性的溫床，而個體性則是人類幸福和高度社會發展的關鍵。<sup>2</sup>而羅爾斯更一再表示，除非採取強制手段，否則多元(pluralism)是一個不可改變

---

<sup>1</sup> 這是Chantal Mouffe在批判羅爾斯理論時所提出的論述，參見其“Democracy, Power, and the ‘Political’,” in Seyla Benhabib (ed), *Democracy and Difference* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996), 245-56.

<sup>2</sup> John Stuart Mill, *On Liberty*(Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1978), pp.54-57.

的事實，他在《政治自由主義》(*Political Liberalism*)一書中區分簡單多元(*simple pluralism*)和合理多元(*reasonable pluralism*)，而且將合理多元當成其論證的起點，他稱爲“the fact of reasonable pluralism”。<sup>3</sup>羅爾斯和另一位政治自由主義的支持者拉摩爾(Charles Larmore)<sup>4</sup>都認爲，政治自由主義比古典自由主義所包容的差異性更大，因爲政治自由主義的論證前提，並不預設任何具爭議性的觀點(如彌勒的個體性、康德的自律自主)，事實上對差異包容度的增加，是政治自由主義者認爲其理論較優於古典自由主義的一個重要理由，儘管有學者否認這一點，認爲兩種自由主義在包容社會差異上並無不同，<sup>5</sup>但是由政治自由主義重視社會差異的包容度，可見差異在自由主義的理論假設中具有核心的地位。

但是自由主義對待差異的方法，是採取政治中立的態度，以超越差異的方式，希望建立一個位階高於各種差異、而且也能爲所有差異所能共同接受的政治原則，莫夫(Chantal Mouffe)認爲這樣的期待是一種烏托邦。根據莫夫的觀點，羅爾斯區分簡單多元和合理多元，而且希望其正義原則被所有合理卻不相容之學說所接受，事實已經事先排除那些“不合理的”主張，而所謂不合理的主張其實就是那些和自由主義的基本論點相左者。所以莫夫認爲羅爾斯的簡單多元和合理多元的區別，就等於是接受自由主義原則和反對自由主義原則者的區別，換句話說，政治自由主義的“政治”性格，就是只有接受自由主義基本原則(即將不同的宗教、道德、哲學主張都歸爲私領域)才是可被允許的多元，而那些在公領域會危及自由主義原則優先性的學說，則是不可被允許的多元。這等於說任何違反羅爾斯正義原則的人就是非理性或不合理，所以合法的反對者已經被羅爾斯從公共領域中預先排除。<sup>6</sup>

莫夫似乎認爲自由主義過度相信人的理性，以爲不同學說的人可以透過理性建立一個超越彼此差異的公共規則，所以羅爾斯的立約者在最初的契約情境

---

<sup>3</sup>有關羅爾斯對多元事實的強調，一再出現在其 1980 年後所發表的文章中，他早期的說法是闡述“多元的事實”(the fact of pluralism)作爲其論證的起點，而在《政治自由主義》一書中才採用“合理多元的事實”一詞，所謂合理多元是指民主社會存在許多不相容但卻合理之宗教、道德、哲學學說，羅爾斯認爲人類理性在民主政體之自由制度內運作，必然會產生合理卻不相容的全面性學說(*comprehensive doctrines*)，這個事實就是其政治自由主義的基本假設。而所謂簡單多元則是指在經驗上實際存在許多相對立的價值學說和主張這個簡單的事實。有關於簡單多元和合理多元的區別，參見其 *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

<sup>4</sup> 有關拉摩爾的論點主要參見其“Political Liberalism,” *Political Theory*, 18: 339-360, 1990.

<sup>5</sup> 政治自由主義和全面性自由主義對社會差異的包容度上，古德曼有相當深入的論證，她認爲儘管政治自由主義在理論層次和全面性自由主義有不同的假設，但是在實踐層面上，只要政治自由主義的公民教育不只要求公民具有容忍的德行，而且要求教導公民相互尊敬，則它和全面性自由主義所能包容的差異並沒有不同。參見其“Civic Education and Social Diversity,” *Ethics*, 105: 557-579, 1995.

<sup>6</sup> Mouffe, 1996, 249-252.

中，只被理性的自我利益(rational self-advantage)所引導，好像公民作為自由平等的人，其所需求的基本善(primary goods)都是一樣，所以只要基本善的分配原則一旦確立之後，政治領域的衝突就完全消失。莫夫認為，這樣的結果是將情感的因素完全排除在政治之外，忽視政治領域所存在的權力、對立的面向，因此政治領域所有可能存在的差異，都假“理性”之名加以排除。<sup>7</sup>但是人類是否具有如羅爾斯所謂相同的公共理性？不止莫夫持否定的看法，波曼(James Bohman)也不以為然，他指出當代許多的爭議主要不是利益的衝突，而是有關基本假設的深層衝突，譬如羅爾斯所謂的理性本身就具有衝突性的解釋，因此自由主義將所有差異局限在非公共領域，似乎是錯誤的。<sup>8</sup>

近十年來從多元和差異的角度，對自由主義理論進行徹底檢討的，應該是泰勒(Charles Taylor)的肯認政治(politics of recognition)和楊(Iris M. Young)所提倡的差異政治(politics of difference)，其重點主要都是批評自由主義忽視族群差異，缺乏對少數文化的肯認，在泰勒和楊的論述中，文化和族群的被肯認與個人的認同和自尊有不可分的關係，因此自由主義的個人主義預設是錯誤的。由於這兩位學者對差異和認同的論證，我已經在另一篇文章討論過，<sup>9</sup>本文擬針對楊從差異政治觀點批判自由主義的正義原則這方面探討。

根據楊的分析，主流自由主義正義原則是屬於一種分配性的典範(distributive paradigm)，也就是說，它將社會正義定義為社會成員對社會利益和負擔的一個正當分配，認為財富、所得等物質性的資源，以及權利、機會、權力、自尊等非物質性資源的適當分配，就是正義問題的全部，換句話說，社會正義可以化約為資源的分配是否平等，社會正義和分配是兩個指涉相同範圍的觀念。<sup>10</sup>楊認為這種分配模式的正義理論有兩大問題：(1)只關注物質性資源的分配，尤其是工作，而忽視決定這些資源分配的結構和制度內涵，如決策權力和過程、勞力分工和文化等因素，對分配所造成的影響；(2)即使將分配對象包含非物質性的，如權利、權力、自尊等，但是由於只從分配的觀點出發，這些非物質性資源被當成靜態的事物，而不被看成是社會關係和過程的產物，也就是說，分配式的邏輯將這些資源錯誤的呈現。<sup>11</sup>

針對以上兩點，楊進一步深入分析，對於第一點她指出，當代許多有關正義的要求並不是和物質資源的分配有關，譬如：黑人批評電視上對黑人形象的描

---

<sup>7</sup> Ibid., 252-253.

<sup>8</sup> James Bohman, “Public reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict,” *Political Theory*, 23: 253-279, 1995.

<sup>9</sup> 參見林火旺，〈公民身分：認同和差異〉，收錄在蕭高彥、蘇文流主編之《多元主義》一書中，此書正由中央研究院中山人文社會科學研究所出版中。

<sup>10</sup> Iris M. Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990), 16.

<sup>11</sup> Ibid., 15-18.

繪是不正義的，因為電視節目中的黑人，幾乎都是扮演罪犯、傭人、皮條客等卑賤的角色；電腦公司的職員組織論稱，一整天的工作時間都在電腦終端機前從事不花心思的打字工作是不正義的，他們在乎的不是薪資，而是勞力分工的結構，以及從事有意義工作的權利。這些問題都不是資源分配的問題，由於分配模式只在乎資源的分配，會傾向於忽視和模糊了決定分配結果的制度內涵，在此楊討論三種分配模式所忽視的非分配性問題，即決策結構和程序、勞力分工和文化。決策結構和程序涉及誰有權作決定、以什麼規則決定等問題，楊認為，剝削和邊緣化等不正義會在決策過程中一再產生，所以決策結構和程序攸關社會正義。至於勞力分工也具有非分配性的一面，女性主義質疑最有聲望的工作中女性所佔的比例極小，而且許多職業和工作有意或無意的是以男女特質作為區分，這些都是非分配性的正義問題。文化也會涉及非分配性的正義，譬如賦予某些族群特別的表情、動作等符號性意義，通常會影響這些族群的社會位階和機會，如上述電視上所描繪之黑人，會造成黑人給人們卑賤的刻板形象，這都不是分配式正義模式所關注的問題。

即使分配正義可以將非物質性的資源納入正義的分配之中，但是楊認為，將這種分配邏輯運用到非物質性資源是一種誤導，是不完備的社會本體論，因為分配模式只在乎人們最後擁有什麼，而不在于人們做了什麼、依據什麼樣的制度規則。楊以權利、機會、自尊為例，說明這些非物質性資源不適合以分配的概念加以理解，因為資源是社會關係而不是事物。<sup>12</sup>

基於對分配正義模式的不滿，楊認為分配的概念只適用在物質性的資源，所以社會正義所包括的範圍不只是分配，因此她指出，社會正義所關心的是：社會制度能否使人們實現人生的價值，這些價值可以分為兩類，即（1）發展和運作一己的能力和表達一己的經驗；（2）參與決定一己的行為和行為的條件。這兩項都是普遍性的價值，因為它們假設所有人都具有平等的道德價值，因此楊心目中所謂的正義，就是為每一個人提升這些價值，而所謂不正義，楊定義為：壓迫(*oppression*)和宰制(*domination*)，前者是指對自我發展的制度性限制，後者則是指對自我決定的制度性限制。<sup>13</sup>

楊也分析五種被壓迫的類型，簡述如下：

- 1．剝削(*exploitation*)：這是一種結構性的關係，透過這種關係使某些人是在他人的控制之下運作自己的能力，以達成他人之利益，因此規則性地增強他人的權力。在楊的論述中，剝削不僅產生在馬克斯所謂的階級關係中，也會以性別和種族的特殊性呈現。
- 2．邊緣化(*marginalization*)：指被排除在勞力體系和有用地參與社會生活的情境。楊認為老人、殘障、單親家庭、低階的少數族群等，都遭到邊緣化的壓迫。邊緣化所造成的傷害不只是物質上的缺乏，也包括公

---

<sup>12</sup> Ibid., 20-30.

<sup>13</sup> Ibid., 37.

民權利的縮減和發展機會的喪失。

- 3 · 無權力(powerlessness)：指受到他人權力的指使，而自己卻不能指使他人，也就是說，只能聽從他人的命令，而自己卻不能給他人命令。這種沒有權力的處境，也表示一個人在勞力分工的地位中，沒有機會發展和運作技能，同時由於其職業地位低，所以也無法受到尊敬。遭遇這種壓迫的主要是沒有專業技能的工人。
- 4 · 文化帝國主義(cultural imperialism)：這是指宰制族群以其經驗和文化作為普遍性的規範，其結果是使被壓迫族群的觀點完全消失，而且將這些族群刻板化為“非我族類”。女人、非裔美人、美國的原住民、同性戀、和其它許多社會族群，都遭受文化帝國主義的壓迫。
- 5 · 暴力(violence)：這是指某些族群成員易於受到任意、非理性卻是社會所容忍的攻擊，這些攻擊包括身體的傷害，也包括性騷擾、威嚇、嘲諷等。這類的壓迫和文化帝國主義密切相關，受到文化帝國主義侵害的族群，也是受到暴力侵犯的對象。<sup>14</sup>

從以上的分析，可見楊所關心的正義問題不是靜態的、結果狀態(end-state)的分配，她重視歷史和社會的脈絡，尤其是文化的生活形式，在她心目中，社會族群並不只是許多追求共同利益之個人的加總，而是具有共同成長之生活形式的一群人所組成，一個族群和另一個族群的區別就在於其擁有不同的文化形式、實踐、或生活方式，因此她重視文化、族群的異質性，意識到弱勢族群所遭遇到的系統性、制度性、結構性的壓迫，所以她認為消除不正義的最佳方式就是差異政治，也就是正視和肯定不同文化、族群的特殊性，這種特殊性不能被理解為劣等、不正常或“非我族類”。<sup>15</sup>換句話說，楊的差異政治的基本精神和泰勒的肯認政治相同，都是反對主流文化的同化、普遍性標準，要求對弱勢文化和族群不只是自由主義式的寬容，而且要肯定其獨特的價值，所以多元文化論者認為，賦予弱勢族群特殊權利才是解決社會不正義的根本之方。

### 三、自由主義者的回應

上述這種從肯認的角度解決不正義的問題的取向，已經成為最近十多年來最熱門的話題，雖然不同的學者之間仍存在不同的論點，但是我們可以把這種強調肯認和差異的論述，總稱為多元文化論的挑戰，多元文化論和自由主義在處理社會正義問題時，確實有根本上的不同，因為自由主義所強調的平等公民概念基本上是以個人為單位，族群或文化等集體性的概念，並不在自由主義的政治論證之中，在自由主義的架構中，任何的集體結社都是因個人所享有的基本自由而產生，所以是屬於私領域的範圍，因此典型的自由主義並沒有集體權利的概念。

但是由於新社會運動的風起雲湧，使得自由主義者不得不正視差異和肯認

---

<sup>14</sup> Ibid., Chapter 2.

<sup>15</sup> 有關楊對差異政治的討論參見林火旺，〈公民身分：認同和差異〉。

的問題。目前已經有許多自由主義者試著修正或補強自由主義論述，以包容多元文化論的觀點，其中最有意義的當推秦力克(Will Kymlicka)，秦力克站在自由主義的立場，他修正羅爾斯原初立場的假設，認為文化是個人從事有價值選擇的必要元素，所以文化應該包含在羅爾斯的基本善之中，如此原初立場的立約者在選擇正義原則時，就會將文化存活的因素考慮進去。<sup>16</sup>

秦力克面對多元文化論述的解決方式顯然是自由主義式的，因為在他的理論中，文化集體權利的獲得仍然是個人選擇的結果，而且他也沒有改變分配式的模式，只是將文化權當成考慮正義分配的一項指標而已。而最能突顯其自由主義精神的是他分別內在限制(internal restrictions)和外在保障(external protections)，後者是保障族群或文化不受外在主流社會之決策的影響，以確保族群或文化特殊性的存續；而前者則是文化或族群對其內部成員的限制。秦力克認為自由主義可以接受外在保障，卻不能接受內在限制，換句話說，族群或文化的特殊性雖然應該受到保障或肯定，但是族群或文化卻不能限制其內部成員選擇其它文化形式的基本權利。由此可見，在秦力克的理論中，個人基本權利仍然優先於集體權利，當這兩者產生衝突時，個人的基本權利不能被逾越。所以秦力克不但包容了多元文化論者所強調的文化權，也維持自由主義的基本精神，即個人權利的優先性。

除了秦力克之外，蓋爾斯敦(William A. Galston)也對多元、差異的問題提出反省，他批評羅爾斯的政治自由主義過分簡化差異，和莫夫的論點一致，蓋爾斯敦認為羅爾斯所能的容忍的差異是合理多元。此外，羅爾斯對公共理性的概念也過於樂觀，對許多宗教信仰而言，羅爾斯認為“沒有爭議”的科學結論，可能是具有爭議性的。政治自由主義最嚴重的問題是：將政治領域的價值永遠置於其它價值之上，蓋爾斯敦指出，當一個宗教的價值和政治價值衝突時，宗教團體是否必須受到政府的強制？他認為，只要這個團體不想透過國家的機制強制他人接受其宗教信仰，它至少可以不受到國家的約束。<sup>17</sup>

蓋爾斯敦認為他所論述的自由主義，比羅爾斯的政治自由主義對差異性更有包容力，這兩種自由主義都可以在自由主義的傳統中找到根源。檢視自由主義的哲學傳統，事實上存在兩種不同的自由主義思潮，分別建立在兩個不同的原則之上，蓋爾斯敦稱這兩個原則為自主性原則和差異性原則。標準的自由主義觀點會認為這兩個原則是互補的，因為自主性會促進差異性，但是蓋爾斯敦並不如此樂觀，他認為在實踐上這兩個原則常產生衝突，譬如如果以國家的力量提升個人的自主性，這會侵蝕那些不建立在自主性原則之上的個人和團體的認同來源。<sup>18</sup>

根據蓋爾斯敦的觀點，羅爾斯和秦力克的理論都是從自主性原則建構出來

---

<sup>16</sup> 秦力克的論點參見其*Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989)，以及*Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press, 1995)這兩本書。由於我在〈公民身分：認同與差異〉一文中也討論過秦力克的論點，所以在此僅作簡略地介紹。

<sup>17</sup> William A. Galston, “Two Concepts of Liberalism,” *Ethics*, 105:519-520, 1995.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 521.

的自由主義，而他自己則認為差異性才是自由主義所關心的。蓋爾斯敦指出，秦力克在論述對少數文化的保護時，其立足點是：文化構成個人能夠從事有意義選擇的環境，所以保障少數文化是提升個人自主性所必需，換句話說，保障少數族群的文化只是達成個人自主性的必要手段。但問題是：有許多文化和族群，並不認為自我選擇具有如此高的價值，也不鼓勵其成員進行自我選擇。如果政府以強制的手段，要求這些文化社群重視個人選擇的價值，等於是政府在強制所有的少數文化變成自由主義式的。<sup>19</sup>

因此蓋爾斯敦認為，將自主性理想置於自由主義的核心，事實上是減少自由社會包容可能的差異性，而且自主性原則假藉保障差異之名，實際的結果是要求一致性，因為它不允許一種不接受自主性原則的生活方式。蓋爾斯敦認為，自由社會所謂的容忍，主要的精神是：拒絕透過政府的力量將自己的生活方式強加在他人身上，所以自由社會可以容忍人們過不經反省的生活，因此自由主義應該正視差異而非自主性。<sup>20</sup>基於這樣的觀點，蓋爾斯敦試圖描繪一個自由主義差異政府的架構，其目的主要是論證自由主義可以是一個更能包容差異的理論，他以宗教為例，說明自由政府對宗教特殊觀點的干涉是有限制的，所以一個私立學校可以因為宗教的理由，不續聘一位懷孕的教師。<sup>21</sup>總而言之，在蓋爾斯敦的自由主義政府中，可以包容內部結構是非自由主義的族群和文化，惟一的條件是國家必須保證其成員的自由進出，尤其是保障有意義的退路(exit)，當然蓋爾斯敦也意識到這方面可能產生的問題。<sup>22</sup>

另一個回應多元文化論的自由主義者是瑞茲(Joseph Raz)，瑞茲從自由主義的觀點為多元文化論辯護，其論證和秦力克相似，認為自由依賴選項(options)，而選項則建立在構成這些選項的規則，這些規則就是共享的意義和共同的實踐，也就是說選項預設了文化，由於選項賦予個人的生命一個意義，所以文化成員身分對個人極為重要。此外，相同的文化也有助於社會關係、豐富個人的人際網路，更重要的是，對多數人而言，文化成員身分是決定其自我認同的要素。<sup>23</sup>基於以上的論點，瑞茲支持多元文化論，由於這樣的主張是基於自由主義的精神，所以他稱之為自由主義的多元文化論(liberal multiculturalism)。

但是瑞茲對於差異文化的尊敬並不是沒有條件的，他的自由主義多元文化論對包容差異有兩個條件：(1)由於多元文化的理想是鼓勵不同社群維持其不同的文化，所以每一個社群都應該享有公平的機會和資源去實現這個理想，因此社會中不同的族群應該意識到其它文化的存在，除了彼此容忍之外，並學習欣賞

---

<sup>19</sup> Ibid., 522.

<sup>20</sup> Ibid., 524.

<sup>21</sup> Ibid., 532.

<sup>22</sup> Ibid., 533-534. 蓋爾斯敦強調差異政府(diversity state)必須保障結社成員有意義的退路，這和秦力克反對文化的內在限制精神相同，也是自由主義之個人主義的核心觀點。

<sup>23</sup> Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 176-178.

和尊敬彼此的差異。(2)和蓋爾斯敦一樣，瑞茲主張個人擁有退出的權利，也就是允許個人可以放棄其文化團體。<sup>24</sup>

#### 四、肯認？重分配(redistribution)？

上述自由主義者對差異的處理方式，不論秦力克的反對內在限制，或是蓋爾斯敦和瑞茲的個人退出群體權，可見自由主義的政治原則仍然有一個普遍的標準，即個人的優先性。而差異政治似乎不能接受這樣的同一性，因為差異政治所要求的正義不是對每一個人都採取相同的(same)條件，而是對不同的需求採取等值的(equivalent)的條件，所以正義導致肯認和對相關差異的考慮，但這並不只是在自由主義的正義理論中，加上一項非制式的利益（如弱勢族群的利益），而是要將差異建構在正義的基本要求之中。<sup>25</sup>也就是說，自由主義處理差異的正義問題時仍然是分配式的模式。

但是以肯認為基礎所建立的正義原則也有其困難，由於肯認政治也不可能肯認所有的差異，<sup>26</sup>因為不是所有的差異都和個人的認同相關，所以肯認的正義原則必須分辨相關性差異和非相關性差異。在這點上，多元文化論者似乎有其分辨標準，楊的差異政治所要肯認的對象是被壓迫族群，莫夫也認為民主政治的多元是挑戰附屬關係，但是如果依據楊的五種被壓迫的類型，在美國社會幾乎除了歐裔白領男性之外，所有其他的人都是被壓迫的對象。而且要求肯認差異也會產生矛盾，如果某一個差異的文化要求被肯認，但是在這個文化之內也存在不同的次團體，這些次團體是否也可以要求其差異也被肯認？而次團體又有次團體，如此下去，最後變成每一個人都和別人不同，肯認政治似乎回到自由主義的原點上。菲利普(Anne Phillips)指出，事實上當前的肯認政治是處在一個奇特的發展情境中，多元文化的差異性和全球性的同質性過程同時進行，強調族群差異的重要性是表達一種複雜的雙重變動，在這個變動之中人們變得更不同也更相同。<sup>27</sup>

如果自由主義是從“同”的觀點處理政治，希望“同”中有“異”，肯認政治則是從“異”的觀點出發，期待“同”其“異”，這種“同”和“異”的辯證關係也許可以說明這兩種理論各得其是，但也各有其不足之處。弗雷哲(Nancy Fraser)指出其中的關鍵，她提出所謂“重分配－肯認的兩難”(the redistribution-recognition dilemma)概念，說明肯認政治和自由主義的分配正義的不足。她分別兩種不正義：(1)社會經濟的不正義，這是根源於社會的政經結構，如剝削、經濟邊緣化、被剝奪適當的生活水準。(2)文化或符號的不正義，這

---

<sup>24</sup> Ibid., 181-182.

<sup>25</sup> Carol C. Gould, "Diversity and Democracy: Representing Differences," in Seyla Benhabib (ed), *Democracy and Difference* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996), 180.

<sup>26</sup> 莫夫稱對差異完全不做分辨的觀點為極端的多元主義(extreme pluralism)，她批評這種多元主義無法分別那些存在的差異是不該存在、那些不存在的差異是應該存在。(Mouffe, 1996, 247)

<sup>27</sup> Anne Phillips, *The Politics of Presence* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 11.

是根源於代表性、解釋、傳播的社會類型，如文化宰制、不被肯認、不受尊敬。但是她特別強調，這樣的區分是分析性的，因為在實踐上這兩種不正義是分不開的，即使最具體的經濟制度也有文化面向，最抽象的文化實踐也有其政經面向。

針對這兩種不正義，也可以分別兩種補救措施：（1）對經濟不正義所採的措施是某種政經制度的重建，如所得重分配、勞力分工的重組、投資以民主決策進行，這些措施總稱為「重分配」。（2）對文化不正義的方式是某種文化或符號的改變，如提升對不受尊敬者的認同、全面改變代表性和解釋的社會類型，以改變每一個人對自我的意義，這類的措施總稱為“肯認”。同樣的，這個區分也是分析性的。根據弗雷哲的分析，這兩種措施會產生互相干擾，因為肯認的主張通常會提升族群差異性，而重分配的策略通常會要求取消以族群特殊性為基礎的經濟設計，所以會促進“去族群差異性”（group dedifferentiation），結果是這兩種政治會導致矛盾的目標，這就是“重分配－肯認的兩難”。<sup>28</sup>

弗雷哲以馬克斯的工人階級和同性戀團體為例，認為工人階級所蒙受的不正義，需要透過重分配或消除階級的方式加以解決；而同戀性遭遇到的歧視，則需要肯認政治。但是在介於這兩種極端之間的大部分群體，它們可能同時遭受到社會經濟的不當分配和文化的不被肯認，所以弗雷哲認為，對於這些團體，只透過重分配或只經由肯認，並不能解決其不正義，譬如由性別和膚色所產生的不正義，就具有這重二元性。然而由於重分配和肯認在消除不正義上，是兩種對立的方式，所以在解決性別和膚色所產生的不正義時，也會產生矛盾。

以性別為例，女性基於性別的勞力分工，在經濟上受到剝削、邊緣化的不正義對待，解決這種不正義的方式是從分配正義的觀點補救分配的不正義，所以性別正義在此要求的是消除性別結構，也就是說，要消除因性別特殊性所產生的剝削和邊緣化，就必須消除性別差異。但是性別不只造成經濟上的差別待遇，也是造成文化評價上的差異，男性中心主義就是女性在文化上所遭受的不正義，在以男性價值為中心的社會，所有和女性相關的特點，都具有“劣等”和“貶抑”的意涵。糾正這類的的正義，和同性戀相似，必須透過肯認政治，也就是承認女性的特殊性，而且肯定這種特殊性和男性的特點一樣，並不是劣等的。<sup>29</sup>

從以上的分析我們可以發現，在消除女性所蒙受的不正義時，一方面需要消除性別差異，一方面卻需要肯定差異，弗雷哲認為，這種兩難的情形正足以說明只從肯認政治或只從分配正義模式，並不能完全解決不正義的問題，因此她希望建立一個能包容分配正義的肯認政治。她提出跨越“分配－肯認”這種區別之外的另一種區分，她稱為“確認”（affirmation）和“轉形”（transformation），前者是指在補救不正義時所採行的措施中，只糾正不平等的結果，而不影響產生此一結果之基礎結構；後者則是以重構此一基礎結構的方式，糾正其所產生的不平等

---

<sup>28</sup> Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition* (New York & London: Routledge, 1997), 13-16.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 17-20.

結果。這兩種措施加上前述“重分配”和“肯認”兩種策略，可以形成四種處理不正義的手段，（1）確認式的重分配，這是自由主義福利國家的作法，將現存的分配進行表面上的重新安置；（2）確認式的肯認，這是主流多元文論的主張，就是對既存團體的認同給予尊敬；（3）轉形式的重分配，這是社會主義的措施，強調對生產關係深層結構的重建；（4）轉形式的肯認，這是解構的作法，對肯認關係進行深度的重構。弗雷哲並論稱，最能處理前述“重分配—肯認”兩難情形的策略就是採取“轉形式的重分配”和“轉形式的肯認”這個組合，因為轉形式的重分配可以模糊族群差異，而轉形式的肯認可以顛覆族群差異。雖然“確認式的重分配”和“確認式的肯認”的組合也不會產生兩難，因為兩者都是強化族群差異，但是由於它們都不處理形成不正義的深層結構，不正義的結果會持續產生，而這種表面上的糾正也必須持續的進行。以性別為例，如果不改變男女勞力分工的深層結構，補償女性所遭受之不正義的措施必須一再重覆，這不但強化男女的差異性，也使女性被標示為“有缺陷的”、“不滿足的”，其結果反而強化對女性錯誤的刻板形象，有害於對女性的肯認。<sup>30</sup>

雖然弗雷哲承認她的理論有其困難，以女性為例，她的解決方式和當前文化所建構之多數女性的直接利益和認同相去太遠。但是更重要的問題是：這種解構主義和社會主義的組合如何在實踐上可行？也就是說，在實際政治中，如何建立一套可行的制度，使得族群差異模糊或解體？弗雷哲似乎無法提供一個具體的答案。

## 五、結語

綜合以上的討論，儘管“差異”和“肯認”宰制了當前的政治哲學的話題，而在這樣的論題中自由主義是被攻擊的主要目標，但這並不表示從自由主義的理論中完全無法回應肯認的要求。差異應該受到重視、尊敬和肯認，似乎已經是大多數學者接受的論點，但是所有的差異政治支持者也意識到，並不是所有的差異都值得肯認，分辨的標準是什麼？當然大家都會接受，具有壓迫他人之差異者應該被排除在肯認政治之列，然而在實際政治中，這只是一個宣示性的主張，如何化為一個可行的制度或規定才是關鍵。如果自由主義的不足是因為它的基本預設是無差異、普遍的人觀，所以它所包容的差異不夠廣泛、深刻，並允許不該存在的差異、排除應該存在的差異，那麼弗雷哲的解決方式，希望透過結構的改變消除族群差異，這是否又回到自由主義對人的假設？如果差異所造成的不正義必須透過結構的轉變消除差異，為什麼不在理論建構時就預設無差異的公民？這些問題值得肯認政治主張者深思。

---

<sup>30</sup> Ibid., 23-30.