

1 第九屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會

The 9th Symposium of Confucianism/Buddhism Communication and Philosophy of Culture

第九屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會

人權的哲學反省

The 9th Symposium of Confucianism/

Buddhism Communication and Philosophy of Culture

Philosophical Reflections on Human Rights

2006/3/11 第二場A

覺照樓 101

13:20-15:10

反省 Rawls 由假設的契約推出權利之合理性

淡江大學歐洲研究所 林 立教授

反省 Rawls 由假設的契約推出權利之合理性

— 由「出於自利的人道制度」走向「被人道信仰支持的人道制度」 —

淡江大學歐洲研究所 林 立教授

0. 緒論

0.1 權利分際乃永恆的難題

「什麼是正義」是難解的哲學問題之一。它和其它千古以來的哲學難題一樣，至今仍舊是各說各話，沒有誰能說服一切人。

古希臘有所謂的「七智者」，他們替「如何造就一個正義的社會」提出了一個定義，此定義被視為大智大慧而廣受讚美，那就是：「給予每個人他應得的一份」¹。換句話說，「正義」就是「讓每個人實現他應得的權利」的意思。

但是這個被認為大有智慧的定義，卻被Hans Kelsen批評為只是一個毫無用處的「空的公式」而已²。同理，「給予相同者相同的對待」(Treat the Equal equally) 這樣的原則，也是一句空言。因為，每個人都是不一樣的，世界上沒有完全相同的兩個人。人們在性別、年齡、外表、品德、收入、智能、體力、健康狀況、家庭成員數目、對社會的貢獻、有無前科...都會顯出不同。一個社會不可能不顧這一切差異而都給予每個人一樣的權利及義務。至於要給一個人什麼、不給一個人什麼(例如男人當兵、女人不用，富人抽高比例的稅，男人要不要也放育嬰假)，便要依其差異性來做一番立論。在這裏就會產生爭論，因為，「**哪一些差異應該作為差別對待的根據，哪一些差異不足以作為差別對待的理由、而應加以忽略**」，對價值觀不同的人們來說，看法一定是分歧、甚至是南轅北轍的。

Kelsen又說：「沒有利益之爭，就沒有正義問題」³。換句話說，他認為正義問題說穿了只是利益之爭的掩飾。而人們經過先天及後天因素的作用，必然處於不同的位置，則利益必然衝突。而利益影響價值觀，因為芸芸眾生是以「自我利益中心」的方式在思考的；「換了位置就換了腦袋」，很正常。

那麼，正義問題也就注定是各執一詞、永遠沒有交集了嗎？而每一種號稱正

¹ Hans Kelsen, Was ist Gerechtigkeit?, Wien 1953, 頁 23.

² 同上，頁 23.

³ 同上，頁 6.

義的現存制度只不過是當下強勢者的意志展現嗎？

Kelsen 雖然道出了尋常百姓在爭吵「什麼是正義」時所表現出來的真實態度，但是許多哲人卻不認為這種「實然」是「應然」的。自古以來，除了一派哲人認為正義只不過是強勢者貫徹一己利益的藉口之外，卻出現更多企圖賦予正義客觀、普效基礎的哲人。

0.2 內容綱要

本文首先把想替正義提出客觀、普效性奠基的主要學說，區分為三大類型，而 John Rawls 的學說屬於第三類。然後集中全力分析他的奠基方法是否合理。其它兩類的奠基方法只被簡短提及；因為，每篇論文只應有一個焦點；況且 — 本文也將簡短指出 — 另外的兩種方法都距離「嚴謹」的標準太遠了，只是訴諸某一種宗教或「天賦人權」的「信仰」，雖然聽起來崇高悅耳、很符合當代的意識形態，但在學術上卻無法證明；而且筆者在其它幾篇論文中已經詳細批判過這些學說，也會將這些論文列在本文的註解之中，可供有意探討者進一步尋找參閱。

再來，本文將分析 Rawls 建構學說的推論過程，指出其關鍵手法是「無知之幕」，藉此消除人類個人私欲的作用，以便達成共識。但本文將指出 Rawls 虛擬的「無知之幕」之設計，存在著種種的不合理。

接下來，筆者將指出，雖然 Rawls 的學說也沒有能力為權利提出適切的奠基，但是我們會發覺，近似 Rawls 所主張的權利保障制度，事實上卻在世界上越來越多的地方實現了、且被許多人視為是一種進步的社會型態。為什麼它在事實上能夠被實現？本文將採取根本上是基於 H. L. A. Hart 法理學的解釋（一種社會事實式的解釋）；也就是去解釋，人類其實是基於自私現實利益的考量，最後卻走向一種人道型態的制度。

最後則要關切，這種人道型態的制度，既然只是源於自私的考量，則一旦某一方人力量足夠強大，是否將立即加以推翻、奴役另一方；換句話說，要探討這種制度的「穩定性」問題。

在此，本論文將指出，耐人尋味的是，一個原本只是基於自私自利的動機而形成的人道制度，卻因為在其中適合滋養人性之中的人道一面，而形成了「對人道的信仰」，從而鞏固了這種制度。「信仰」是否是真理，學術上無法論斷；但是信仰的事實（成為普遍被授受的意識形態的事實），畢竟在現實上鞏固了制度。這種「人道的環境滋養善性、再反過頭來鞏固人道的環境」的想法，在 Rawls 的「正義論」的第三篇中早已存在；只是 Rawls 堅持他的契約論奠基是有效的，因此沒有給予這種想法正確的定位，只認為是附屬的功能而已。

藉著對各種人權理論之批判，本文的企圖是指出：至今各種為人權奠基的學說，皆是失敗的，尊重人權的社會制度既不是以他們所描述的方式形成的、也無

法根據其論證來被要求實現。

最後，本文要說明，今日尊重人權的社會制度究竟是怎麼樣被造就出來的。

1. 至今人權奠基的主要方式

1.1 人權立基於「客觀秩序」

第一種企圖為人權奠基的進路，筆者稱之為「客觀秩序」思想，不論這客觀的基礎是「宇宙的道」、「神的理性之計畫」、或「特定人性之事實」。

例如斯多亞學派由一種泛神論思想出發，肯定宇宙大自然界之中有一個永恆不變的「道」、「世界理性」、「宇宙魂」的存在。此「道」不僅是法則，同時也是構成萬物的原質。「道」生萬物，萬物只是「道」的諸種不同存在型態。人類之理性乃是此「宇宙理性」之縮影。基於這種泛神論的立場，世間一切人無非皆為同一個「道」所生，人人皆分受、參享同一個「宇宙理性」；因此該派主張人人平等，且人人可認識同樣的自然法則。

又如Thomas Aquinas 提出「永恆法」(lex aeterna)，指的是神在其睿智中，所構作的宇宙秩序及計畫之全體。整個宇宙全體完全依循此一秩序法則而行⁴。此一計畫之全體在神智中，也只有神本身知悉。另外有「自然法」(lex naturalis)：即在整個由神之無限理性所構作的計畫及宇宙秩序中，能夠被人類理性所探求、知曉到的部分⁵。

功利主義者認為人性趨樂避苦，如近代功利主義的奠基者 Bentham曾以優美的筆調表述：「自然已經將人類置於兩個至高無上的主人之統治權下，即痛苦與快樂。我們被指示應該做什麼、以及被決定應該做什麼，都是單單為了他們的原故。一方面，正確與錯誤的標準，另一方面，因果的環鍊，都被繫於其王座上。他們在我們所做的一切事情中支配我們。...效用的原則承認這個臣服，...任何思想體系若試想質疑他們，將是從事...奇想而非理性、將陷入黑暗而非光明」⁶。儒家主性善，也是想由此推論出某種秩序是應該被實現的。

上述這種「客觀秩序」的思想，都不免含有下列兩種缺點之全部或其中之一：

1. **難以證明**：斯多亞學派的「道」、上帝的存在及其計畫，如何證明？「性善」

⁴ 參閱 Thomas Aquinas, 神學大全，九十一問，一答。

⁵ 參閱 同上，神學大全，九十一問，二答。Thomas Aquinas在論述人的理性能認識到的宇宙秩序時，卻指的都是認識到人性的事實；因此他的論述，雖是奠基於神的理性之計畫，但實則立基於人性的事實，因為人性也是神所創造的宇宙秩序之一部分。他認為，理性知曉到的自然法則，第一為不證自明的自然法原則，也是人類實踐的第一原則，那就是「追求善、逃避惡」。至於人類會把哪些對象視為善而加以追求呢？多瑪斯在此顯然訴諸心理事實，提出「自然傾向」說。人類所傾向的自然法事，最首要、也是最至尚的目的就是要活下去，並因此排除生存上的障礙。其次則是想要生殖、教養後代。第三是會想要認識自己的原因－神。多瑪斯的自然法，只限於一些抽象性的大原則而已（參閱 林立，古典自然法思想，在：輔仁法學 十六期 1997年6月，頁1-21；頁16）。

⁶ 引自Howard Davies/David Holdcroft, Jurisprudence, London/ Dublin /Edinburgh 1991, 頁206.

是作為儒學心性論體系之圓滿而必須被提出的「設準」(postulate),但怎麼被證明?

2. 不論其主張能不能被證明,其所主張的內涵太少,不足以充分地推論出哲人所主張的某種特定的、詳細的社會制度或正義原則:例如斯多亞學派的「平等」,如本文緒言所言,仍難推出究竟應實施何種特定的制度。功利主義的人性「趨樂避苦」,似乎具有直接的顯明性,但是同樣難以推出究竟應實施某種特定的制度;因為,首先,連「樂」與「苦」的意義都不夠明確。再者,雖然功利主義由此導出了「一個行為,只有、而且也僅僅只有在行動者所可能做的其他任何替代的行為都不會帶來更高的效用之情況下,才是正確的行為」的原則⁷,但是在現實各種錯綜複雜的利害衝突下,這個原則仍然太抽象,若無再隱含其它的價值觀,難以決定特定制度及特定情形下該如何做⁸。

1.2 人權立基於「天賦人權 — 契約論」

第二種企圖為人權奠基的進路,筆者稱之為「天賦人權 — 契約論」思想,例如 Locke、Rousseau、Nozick。這類思想家先提出人天生擁有某些權利,然後再構作一套社會契約論,指向某種特定社會制度;而顯然,人類在立約時,其思考、要求,必須受到天賦人權的約束、不可逾越。

這種「天賦人權 — 契約論」的思想,含有下列三種缺點:

1. **難以證明**: 如何證明人類天生擁有某些特定的權利?如果不能證明,那任何思想家都可以隨心所欲地提出人擁有這些、或全然不同的另外某些權利。

2. **大公無私的人性的預設**: 這些思想家在主張其理想的制度時,顯然現存的制度是不符合其理想的;也正因如此,他們才要提出其學說、鼓吹理想。這就蘊含了人性具有某些特質(例如自私、為求己利不惜侵犯他人),會導至在現實上,不應該被實現的制度(即違反天賦人權的制度)往往在現實上存在。

然而,這些思想家在構作契約論時,卻認為人們會達成一個符合天賦人權的協議。這顯然是預設人們在討論立約的過程,是能夠放棄自私的思慮(否則各顧己利、無法達成共識)。但事實上,「放棄自私的考慮」是不可能的。

3. **特定人性的預設、及契約結果與天賦人權矛盾的可能性**: 再來,就算姑且假設人們在討論立約的過程,是能夠放棄自私的考慮的,但又怎麼保證一定是達成符合天賦人權的框架的社會制度?顯然這些思想家預設了某種人性,使得「民

⁷ Fred Feldman, *Introductory Ethics*, 1978, 頁 26.

一般認為功利主義的終極原則是「給予最大多數最大的幸福」,但這其實是一個誤解(參閱 林立, *波斯納與法律經濟分析*, 台北 2004, 頁 155)。

⁸ 功利主義顯然還預設了「平等」及「利他」或至少是「大公無私」的價值觀;而功利主義者並未對此給予論證(參閱 林立, *波斯納與法律經濟分析*, 同上, 頁 158-159)。

Thomas Aquinas 也試著處理更細部、更具體的社會規範如何被推導而出的問題(參閱 林立, *古典自然法思想*, 同註五, 頁 16)。

之所好」自然會符合（不逾越）天賦人權的框架；否則，如果大眾自願協議所贊成的社會制度，竟然不符合天賦人權的內涵，則要如何解釋？就像 Nozick 強烈反對財富重新分配，認為這嚴重違背了私有財產權神聖不可侵犯的天賦人權；但是如果實施社會福利國家制度是老百姓歡喜自願的結果，則 Nozick 作何解釋？

除非這思想家認為，在立約的過程中，人們自始都已經認知到天賦人權的內容是什麼，因此不可能在討論社會契約的過程中提出有違天賦人權內容的構想。

但是這就回到原本的問題：如何證明人天生擁有某些特定的權利、並讓每個人都認知到、同意之？

1.3 人權立基於「純粹人性論— 契約論」

第三種企圖為人權奠基的進路，筆者稱之為「純粹人性論 — 契約論」思想。這種思想不訴諸天賦人權，而是讓權利純粹出自社會契約，Hobbes、Rawls 屬於這一類的思想家。而當代倍受矚目的 Rawls 之學說，正是這類型思想的一種精煉的模式，企圖超克過去為權利奠基的學說之種種困難、一舉成功。

但究竟他達到其目的了嗎？以下就以解析 Rawls 的權利理論之推論過程，斷定 Rawls 的嘗試之成敗，並藉此指出造就一個尊重人權的社會之唯一可能途徑。

2 Rawls 之社會契約論的推理困難

2.1 「純粹人性論— 契約論」之說服力在於對人性之描述是否切合

上述的第三種人權奠基的進路，拋棄神秘、或難以證明的預設，企圖讓論證步步只立基於明顯的人性事實。但如此一來，思想家在推論中所敘述的人性、人之所欲，是不是能夠讓讀者有同感，便是其學說有沒有說服力的關鍵。

過去，有些思想家對人性「唱高調」，結果是陳義越高、越缺乏說服力、越有爭議性。例如正如亞里斯多德說人生的最終目的是「對理智不計利害地開發」（disinterested cultivation of intellecture），多瑪斯則直說是想認識神⁹。

因此，Rawls 也採取了「不唱高調」、「人性不崇高」的描述，他自信這樣的訴求能得到人人的共鳴¹⁰。例如，他描述位於「原初狀況」中的人們訂立社會契約時

⁹ Hart 批評許多哲人對人性陳義過高了，那些或許是哲人自己的人性，但並非芸芸眾生的。Hart 表示，他只敢講人生不爭的目的是想「活下去」而已 (Herbert Lionel Aldophus Hart, *The Concept of Law*, 2. ed., 1972, 頁 187)。

¹⁰ 何懷宏教授指出，Rawls 在從事理論建構時，最吸引他的「...看來還是一種屬於現代合理選擇理

的心態，認為大家彼此是「相互冷漠的」，「他們的理性所遵循的是工具主義和經濟理論，而不是道德學說和準則」¹¹。而且在面對分配的問題時，Rawls也知道、也很生動地指出人的自私自利心態：「..人們對於他們所多生產出來的利益應如何分配並不是無動於衷的，因為每個人爲了要實現他人生的目的，每個人都希望多分一點、而非少分一點」¹²。

2.2 對 Rawls 的推論之解析

Rawls 選擇了一個描述人類心理事實的路徑來展開其漫長的理論建構歷程。我們現在就可以實際由跟隨一段 Rawls 的理論鋪陳路徑，來檢視、評論其論證是否是那般的自明、無可異議：

他指出，人人都想自我實現、也都了解合作會比獨居更能讓人實現自我、享受到生命的樂趣，故承認合作的必要性、也知道合作關係必須是穩定的，也就承認需要有拘束力的規範、即得到眾人一致同意、被一致認為是公正的、願遵守的規範，其作用是對權利及義務做恰當的、不武斷的分配¹³。

如果要建立一個穩定的合作體系，則必須達成共識，也就是達成一個眾人一致且自願同意、被共同遵守的契約。而達成一個自願的契約的形式先決條件，是給予每一個人平等的身分來參與締約。

儘管如此，而在面臨人性的自私之下，要平順地達成共識是不可能的，因為每個人站在不同的位置、有不同的利益，彼此的利益必然衝突；強者也不會願意賜給弱者平等締約的機會，然後自願遵守這個紛來綁自己的手腳。所以，要達成契約，除非將「個人特定利益的認知及考量」排除掉。這使得 Rawls 興起了「無知之幕」的構想。

我們先將上述的述做一如下整理，以方便後面的分析反省工作：

A：人都想要自我實現，也知道只有透過群居、合作才有可能自我實現。但她也了解在群居中有分配的問題，因爲人極爲關心一己能分到多少，都想多分到一點好處，因此若照這樣，社會將衝突不斷、即社會將是不穩定的。

論範疇的博弈論〔Game Theory〕(何懷宏, 公平的正義, 山東濟南 2002, 頁 31)。

¹¹ 趙敦華, 勞斯的《正義論》解說, 台北 1988, 頁 133.

¹² John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Massachusetts) 1971, 頁 2.

¹³ 人人認爲社會上應存在一套決定權利義務分配的制度, 即Rawls所稱的「正義的概念」(concept of justice), 這是人人共有的想法, 但只是一個空的概念。但是對於這套正義的制度應該具備什麼具體內容, 即「正義的構念(詮釋)」, 則可能是人人不同的; 一個穩定的社會應尋求一個共同的對正義之「構念」, 否則張三認爲古典自由主義意義的資本主義是正義, 李四認爲社會主義才是正義, 則社會衝突必然劇烈。

有關“concept”與“conception”意義的說明, 請參閱拙著《法學方法論與德沃金》(第二版, 台北 2002) 第 5.3.3 段起、到 5.3.4 段。

B：人人同意社會應有一把決定應該如何分配的尺，認為一切應一貫地、普遍地依此尺度來分配，此可謂人人皆有一「正義的概念」(concept of justice)。但是對如何分配之細部(詳細具體的原則)則又見仁見智，此即對正義的不同「構念」(conceptions of justice)。因此人們願意看到有一個決定性的尺度(單一個終極的「構念」)來作為被公認之分配原則，此如此可成就人人安居滿意、可盡情追求自我實現、穩定的社會。

C：為了達成一個眾人一致且自願同意的契約作為正義的「構念」，Rawls 提出「無知之幕」的構想。在此情境下，人是平等參與協商地，並且不知其特定身分，則協議才有可能達成。

D：而依 Rawls 所描寫的，基於人追求自利、又渴求無論如何能規避風險的人性，將會選擇其正義的兩原則作為社會的基本架構。

2.3 「無知」(遺忘私利)乃達成共識的關鍵及其作為「道德勸導」

現在我們可以分析 Rawls 的立論之合理性。關鍵的問題出在「原初狀況」。「原初狀況」根本不是「歷史事實」，即它不是在歷史上某一個、或幾個時空下真正發生過的事實。任何形式的「社會契約論」都會遭受這個質疑。

但是筆者認為這不是問題。我們不應該把「契約」理解得太狹隘了，「契約」不一定要形式堂皇的書面簽約儀式；在民法乃至國際法上「契約」或「條約」都不一定需要以書面為之；而「社會契約」更不必想像為所有人在某特定時空下一起開群眾大會並在協議文件上簽名；吾人甚至可以把「社會契約」想像為社會上的人們「在沈默中有默契地以一致的行為方式所表達之同意(協議)」。只要有這種方式所達成的協議，也是社會契約。

然而，問題是人類從來也沒有以和平、平等討論、或沈默中有默契的一致行為之方式去達成協議(社會契約)。本文將指出，歷史上的民主、人權制度的肇建，是打出來的，是某種利益的人打倒另一種利益的人，然後再藉著壓制舊勢力的反撲而造成的。但是，歷史上的諸思想家不願意承認這個事實，總喜歡描述一套和平的社會契約程序。但事實上，用和平的方式，人類根本走不到這一境地，因為社會上眾人的利益相互衝突，怎可能只憑討論就能夠達成共識呢？

Rawls 看準了這一點，於是在推論的過程中，提出了「原初狀況」、「無知之幕」，企圖讓人們不受私人特定利益掛慮的影響，而能夠達成共識。

但問題是，「原初狀況」、「無知之幕」並非事實，人已經活在上、知道自己是誰了。人類根本不可能進到一種無知於自己的特定身分的情境中，然後哲人們可以去簡單地觀察驗證人類在其中達成了什麼樣的協議。

那麼「原初狀況」、「無知之幕」的提出，有何意義？怎麼能用「無知之幕」

來做為理論中的一個環節呢？

依筆者之見，「原初狀況」、「無知之幕」只代表一種「道德勸導」，也就是在眾人因為掛念私利而爭執不下時，Rawls 提醒我們：「換成你站在別人（不利者、弱勢者）的位置，你還會堅持你現在的看法嗎？可見你現在的想法是不對的、只是顧及私欲的。如果你大公無私，將心比心、己所不欲、勿施於人，己所欲之、施之於人、設身處地替他人著想，則一定會贊同如何如何...」。這個勸導加進來作為締約過程的一個步驟，眾人經這麼一反省，為私利各持己見的困境就被超克了，共識就出來了。

解消了個人特定身分、特定利益之掛念、干擾，共識才有可能達成。而 Rawls 認為，人性追求自利、又渴求無論如何能規避風險，將會選擇其正義的兩原則。這就是上述 A..B. C. D.的推論過程。Rawls 顯然想說：「每一個人在必須擔心自己也可能成為弱勢者時，其想法 — 至少在大原則上 — 都會是一樣的。在那種情境下，人是憑良心說真話、大公無私，因此這時的共識，就是正義的」。如果眾人在回復到「有知」（顧慮私利）的立場時，又抱持和自己在大公無私的狀態下所同意的原則相左的各式各樣的價值觀，那這些價值觀都是不正義的、都是私利罣礙下的產物而已，不是憑良心說的、是不能算數的。同理，人們若在回到「有知」（顧慮私利）的狀態下，不願意實踐自己在「無知」狀態時所贊同的正義原則，這是「實然」、而非「應然」；換句話說，可以要求人們實踐自己在「無知」狀態時所贊同的正義原則。

2.4 「無知」並無法達成對社會基本結構的共識 — 對 Rawls 「共通人性」思想的批判

Rawls 的手法，乍看之下相當犀利。儘管如此，筆者認為 Rawls 的論證仍是失敗的。

第一，即使眾人在Rawls的勸導下，願意「將心比心」、「己所不欲、勿施於人，己所欲之、施之於人」、「設身處地替他人著想」，仍不能保證人們此情境下會做什麼樣的追求、選擇。Rawls的學說的建構企圖訴諸「心理事實」(psychological facts)、「普遍的人性動機之事實」(general facts of human motivation) 為基礎¹⁴；但這種方法將遭遇世上和Rawls不具備相同秉性之人之嗤之以鼻。固然，每個人都想自我實現，但其渴望的方式仍未必相同，「一樣米養百樣人」；即使是沒有私欲的掛念，不同的人仍有可能有不同的偏好、做不同的選擇。如學者Schwartz所評述的：「人

¹⁴ Adina Schwartz, Moral Neutrality and Primary Goods, in: Ethics, Vol. 83. (1973), 頁 294-307; 頁 301 & 306.

的動機之諸種模式顯得如此地分歧，以致於任何運用有關動機的『事實』去抵達某一個實質的人類的善的物資的主張，看起來都包含了一種對人性分歧而仍讓人爭執不休的觀點」¹⁵。一位賭徒個性的人或極端保守的人，在「無知」的情境下，當然不會做出和Rawls相同的選擇，前者會傾向自由放任的經濟體制，後者會傾向更平等化的社會主義。

如果 Rawls 要辯稱「至少，明顯的大多數人會做某一種選擇」。那首先，這仍只是猜測、無法驗證。再者，如果只是大多數人，則 Rawls 的學說就要經歷一個大修正，他必須解釋，對於少數異議者，這大多數人同意的結論為什麼也可以加諸於少數人？

第二，如果願意「將心比心」、「己所不欲、勿施於人，己所欲之、施之於人」、「大公無私地設身處地替他人著想」的情境下，眾人的選擇仍然分歧、依舊沒有共識，那麼 Rawls 恐怕要指責那些和他意見相左的人是：「你們一定沒有真正忘掉私利，所以才會這樣想」！而那些則會反駁說：「不！我們是大公無私的，只是我們仍然認為這樣做才對」。Rawls 則又會回答道：「騙人！我不相信。你們一定是沒有忘掉私利、沒忘掉自己的身分，你們摸摸良心，不要說謊」。而那些又會反駁說：「不！我們沒有說謊，我們真的已經憑良心說了，我們真的認為應該這樣做，這是我們的天性，即使我們處在弱勢者的位置，我們也不會改變我們目前的價值觀」。

如此爭執不下，到底和 Rawls 的意見不同者，是真的沒有忘掉私利？還是天性真的和 Rawls 不同？沒有辦法驗證！因為現實上不可能讓每個人都有機會變成各種他人的情境；有些大老闆有一天會淪為殘障的乞丐，但不是每一個大老闆都會變成那樣。則 Rawls 的學說推演，只是一種自己的臆測，沒有可驗證的真理價值，也沒有辦法消除各執一詞的情形繼續存在。

總而言之，關鍵的困難在於無法保證經過道德的勸誘，人們會達成一致的結論。但是契約論的思想家卻必須要主張必會有一致決，否則眾說紛云、契約根本沒訂成；或者，這大多數人同意的結論為什麼也可加諸於少數不同意的人？

但是筆者已指出，根本無法保證在經過道德的勸誘，人們會達成一致的結論。於是必會陷入上述第二點的爭執。而這種爭執是永遠沒有結果的。

歸根究底而言，古今的契約論者都走了一個充滿理想、幻想、臆測的錯誤道路，他們的理論都要依賴一種「特定、而且一致的人性」之預設；但這根本無法證實。也就是說，以追求「契約」（共識、一致決），來鼓吹或詮釋重視人權的體制的存在，根本就是錯誤的理論進路。真正的現實是：沒有一致決¹⁶。

¹⁵ 同上，頁 301.

¹⁶ Rawls在後期對《正義論》的思想做了修正，這修正是否有助於解決筆者所批判的困難？筆者認為是沒有的。Rawls 於 1985 年在“Justice as Fairness: Political not Metaphysical”一文中，放棄了正義兩原則是放諸四海皆準、永恆普效的原則的想法，認為共識只是在某一特定社會、特定文化之下的人們，為了規範現實共同生活而達成的實用性準則，用來規範社會的最基本結構，而不必

那麼，在這種情形下，到底，今日尊重人權的社會制度究竟是怎麼樣出現的呢？以下便說明之。

3. 對人權社會之形成的解釋

3.1 求取自保之「無奈的妥協」乃人權社會形成的原因

由上述可知，我們無法探知人在超克自私之後，是否真的會一致選擇 Rawls 的正義兩原則。人永遠不能超克自私；或者，不管能不能超克自私，我們也無法去驗證每一個人的心是否超克了自私；即使是把每個人接上測謊器，然後問：「你這種主張真的是沒有自私的考量的嗎」？測謊仍可能發生誤差。

所以走 Rawls 這種理論建構之路，是永遠沒有最終解決問題的可能性的。

重點毋寧是，我們以現實上，一般而言人類或多或少是自私的事實，去解釋或多或少自私的人類，如何走到人權已經有相當成果的現狀¹⁷。

雖然「原初狀況」不是歷史事實、人在現實世界中也不可能無知、也不會在無知之幕下訂契約，但是我們看見，現實世界上，已經實際存在了許多像 Rawls 所描繪的那樣的實現兩個正義原則的制度了。它們是怎麼誕生的？

問它們是不是（永恆普遍的）「真理」；只要個別的社會中的人們喜歡這一套、能用，就好了。換句話說，不同文化下的人們可能有不同的社會基本規範。

筆者認為，Rawls 還是犯了迷信有「共識」、「一致」的老毛病，他還是在迷信（同一文化、同一社會的薰陶下）會有「共通的人性」。

事實上，即使出自同一個家庭的兄弟姐妹，如果他們處在「無知」下，也未必選擇相同的社會制度。Rawls 後期學說和《正義論》所遭遇的困難，是完全一樣的。

這麼說來，Rawls 的奠基方法，其實也犯了本文提到的第一種奠基類型（「客觀秩序」）的武斷性，因為 Rawls 預設了某種特定的人性，成爲一種「特定人性信仰 — 契約論」。同理，本文提到的第二種奠基類型（「天賦人權 — 契約論」），也一樣犯了本文提到的第一種奠基類型（「客觀秩序」）的武斷性，即預設某種特定的人性，成爲一種「天賦人權 — 特定人性信仰 — 契約論」。

¹⁷ 這並不是說，人性是一片漆黑惡濁的。如 Hart 秉承英國哲人對人性看法的一貫傳統，認爲，「如果說，人不是惡魔的話，人也不是天使，他們是介於這兩個極端之間的中間者」（Hart, *The Concept of Law*, 同註九，頁 191-192）。

當然，有極少數人真的就是天使，也有少數人就是魔鬼！但絕大多數都是介於中間的（但較接近魔鬼一點）！因爲基本上人是明顯自私的，人通常只有在不損害自己本質性利益的前提下，部分的人才會有同情心的發露而願爲他人付出力氣或金錢。所以 Hart 歸結地說：「..人的利他主義的範圍是有限的、而且是有間歇性的，而侵犯的傾向卻是長存的，如果不加以限制，就足以導至社會生活的毀滅」（頁 192）。對這種利他的有限傾向，Hart 稱之爲「有限的利他主義」（limited altruism）（頁 191）。

李天命教授也認爲對人性無法要求太多，其實人只有在不影響自己本質性的利益時才會助人而已，人絕對不會時刻發出光芒，對比，李教授稱之爲「有時發光主義」（梁沛霖 戎子由 合編，李天命的思考藝術，臺北 1992，頁 40）。故即使某人本身就是一位悲天憫人的天使、也希望每個人都成爲天使，但他仍舊必須認識到其他的人並不是和他一樣的；故在建構理論時不能將他自己的一廂情願和事實混爲一談。

沒錯，它們絕對不是因為強勢者們能簡單地克服私欲而自動放棄壓迫他人的特權而讓正義的制度誕生；而是基於更多重、複雜因素共同作用才能夠產生這樣的制度。今日，世界上在許多地方實際存在了這樣的制度（讓強勢者必須自我克制、並將自己的部分所得分給弱勢者以保障他們起碼有尊嚴的生活），依筆者之見，是基於下列三個因素的綜合作用而成的：

1. 的確有少數懷抱人道主義的人（包括強勢者之中也有極少數的這種人）自願贊同、且實際追求這樣的制度，他們在奉獻中得到喜悅的情感。
2. 生命的不確定性，使得即使是處在目前無憂且風光的生活情境的人，不得不恐懼、考慮人生無常、有一天淪為弱勢者；因此必須留一條保險的、萬一不幸發生時的退路。因此也就願意支持這樣的體制，這是一種無奈。
3. 弱者抗爭的結果。歷史上弱者的反撲、甚至革命成功，給今日的強勢者內心有所戒懼；而弱者也繼續在現有時空的條件下進行鬥爭。強者不能自以為穩如泰山、也不能低估弱者反抗所可能帶來的破壞力。強勢者面對反抗者的力量，姑且、不得已的接受某種制度。或者從雙方面來說，此制度是雙方可能都不完全滿意之下，在互相牽制中，雙方不得不做出的「無奈的妥協」。

總之，在走向人權社會的過程中，主要是剛剛上述的 2. 3. 兩點，即「非道德的因素」起了決定性的作用。換句話說，重視人權的社會主要不是由為了實踐道德的動機而促成的，而是起於相互牽制、無奈的妥協。

但是這種「無奈的妥協」的心態和Rawls的契約之達成不同。首先，未必所有的人都做出此「無奈的妥協」，也就是說，不排除有一部分堅持不妥協者，轉入抵制、甚至暴力反抗的活動，成為法律制裁的對象。再者，也不排除一部分的人只是因為懼怕法律的制裁而姑且守法者，但內心並不認同；一旦有機會逃避法律的制裁，就不會守法；甚至是等待時機，只要用和平或武力的方式能順利改變體制，他們就會加入反抗的陣營、想翻轉體制；這就是Hart所說的，對法律持「外在觀點」者，他們是一種潛在的（內心）反抗者，會伺機變成實際外在行為的反抗者¹⁸。

¹⁸ Hart, *The Concept of Law*, 同註九, 頁 86. 哈特已看透了一個雖然在社會中實際起了作用的法律體系，但其背後的現象仍可以是極端複雜的；原因是一個法律體系很難說能夠得到所有人的認同支援，而毋寧大都只是支持者的力量大於反對者。為了揭露法制能存在及運作的複雜現象，哈特提出了遵守法律時「內在的觀點」（internal point of view）及「外在的觀點」（external point of view）兩種態度。對法律抱持內在觀點的人自認為有義務遵守法律，他們打從內心接受法律，即使不問會不會得到制裁，其自己的良心仍感到一種壓力感，例如三更半夜即使闖紅燈、超速也不會被抓的情形下，他們仍覺得這樣做是不對、違反義務的，用Weber的話來說是他們對法律有一種「正當性的信仰」（Legitimitätsglaube）（Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, 3. Aufl., hg. von Johannes Winkelmann, Tübingen 1971, 頁 507-508）。而這些人之所以如此認同法律，大致是因為相信其道德性、正當性，即基於如果大家不遵守的話，則社會如何能生存下去的看法；正如我們常看一個守法的美國人用神聖嚴肅又認真的表情與語氣說：「This is law！」時，他絕對不僅僅是想表達說你若不遵守會有被罰的結果而已，而是在訴說法規內容的道德正當性，因此人人都應有遵守的義務感；就像大家在一起下棋或打球，某人偏偏不照規則來時，別人用憤怒的表情看著他；因為如果某人要如此胡鬧，大家怎么再玩下去、這個戲局勢必崩解。對法律抱持「內在的觀點」的人，基於法律是人類共同生活之所必須這種信念，因此覺得法律對他有「拘束力」，這裏所謂的「拘束力」是根源於一種存在于主體心理的「義務感覺」。

但畢竟，大多數人從事了這個「無奈的妥協」，而自願支持某種尊重人權、甚至財富重新分配的制度。這種社會上大多數人（或力量總合較大的人們）所支持的體制，就會成為該社會的體制（法秩序）。Hart 的法律哲學以「法律雙層結構說」、即「法律是『主要規則』（primary rules）與『第二層規則』（secondary rules）之結合」闡釋法律的現象，並且推出一個特定法秩序之所以能夠存在，是存在於人民自願支持、實踐的「事實」之上¹⁹。

體制的內容由持不同立場的各方之力量拉扯而決定，在時間中也隨著各陣營力量的消長，而有體制內容上的變動。某一特定時空下的某種特定制度，反映出當下持不同理念的人所組成的各陣營之力量較勁之結果。

重要的是，就算一個社會中，未必人人都支持，但一個法律體系要存在能運作，至少多數法官、軍警、公務員要遵守、支援，且其力量要勝過不接受的人造成的反抗力，或簡言之，社會中自願接受且能貫徹此法制的人之總合力量，要大於反抗者（或潛在反抗者）之力即可；但未必是「人數」決定勝負，而是那一群人所能發揮出來的力量的總合，例如少數人若是擅長組織或掌握有高科技，便也可勝過多數人，而實行這少數人所欲的法制。支持者的力量總和若遠勝於反對者的，這個體制就會很穩定，若是雙方力量接近，則社會將相當動蕩。當然，若是反對者的力量勝過支持者時，那麼就是革命成功了。

今日的人權制度，正是人類在飽經歷史的慘痛教訓之後，知道強者壓迫弱者，並非高枕無憂，而是最終強者仍將付出慘重代價（例如兩次世界大戰、資本主義與共產主義世界的幾次區域性戰爭及冷戰對峙）；因此在強者與弱者之間達成了妥協。

這種妥協的穩定性，繫於是否有足夠多的人願意繼續支持這樣的體制。換句話說，只有越多的人出於人道去真心認同、支持這個體制，它才能夠越趨於穩定。但並不是要全體人民一致同意，一個體制才能夠存在、運作。

而筆者認為，促進人性悲憫面的提昇，對於鞏固人道的制度是有幫助的！而這就要由 Rawls 《正義論》一書的第三部分之思想談起。

3.2 由善的生活發展出認同人性尊嚴的道德情感並鞏固人權體制

反之，對法律持「外在的觀點」者，他的心態首先只是一個站在社會之外而後觀看社會法律現象的「觀察者」。他機敏的觀察到什麼樣的行為會招致法律上不愉快的後果，有多少機率被逮到、受多嚴重的處罰。他們只是為了不想受到不愉快的制裁才避免觸犯法律；但是當他們符合法律去行動時，並不是因為其感受到有一種義務感的壓力（拘束力），而僅僅是為了不討苦吃而「被迫」不觸法而已。如果違法的不愉快後果是守法的唯一理由，則當違法又有可能逃避制裁時，顯然這些人毫不猶豫地會違法；或甚至有一天（如果他是對整個法體系、而不是僅對部分法規都抱持外在觀點的話）全面的反抗既有體制是有希望成功時，他就會起來革命了。

¹⁹ Hart, *The Concept of Law*, 同註九，頁 107.

在《正義論》的第三部分Rawls認為：「善」(good)即追求盡量的自我實現。「...一個人的善就是一項合理的生活計劃的成功實現」²⁰。而在為了追求自我實現(即追求善)的過程中，人會發現，他需要擁有一些「基本善」(primary goods)，而能擁有越多的「基本善」，則越容易自我實現；所謂「基本善」，即「自由和機會、收入和財富，以及最重要的自尊...」²¹。而“goods”在此，當作名詞，即有「善」，而同時又有「利益」及「物品」的意思，即「有利於幫助人實現善的物品」，就是「建構和實施一項理性的人生計劃所必需的」²²。換句話說，就是在一個依照兩個正義原則被建立起來的社會制度中能提供給人們的東西。亦如Kukathas 與 Pettit所說的：「原初狀態的人們選擇這兩個正義原則，就是為了增進他們對這類基本善的分享」²³。

當一個「正義」的社會制度被建立、沒有奴隸階級、沒有被棄置不顧永無希望的弱勢階級，而是人人都有自我實現的希望、人人都可以追求其合理的生活計劃，而且都能獲得充分的「基本善(物品)」以供其自我實現。此時，人們就會更相信、更熱愛、更支持這個制度，也不會生起破壞或背叛這個制度的念頭，甚至會制止他人對這個制度的破壞；則這個體制將會更加穩定。如Rawls所言：「...一個被良好地組織的社會也是一個由它的公開的正義詮釋來被規範的社會。這個事實意謂著，它的成員們有一種按照正義原則的要求來行動的強烈的、且通常是有效的慾望。...當制度...是公正時，那些參與著這些社會安排的人們就會獲得一種相應的正義感、和參與貢獻己力去維護這種制度的慾望。...而更能制服破壞性的傾向」²⁴。

Rawls 在此的論述，一來是要論述有「正義」的制度才能確保人人的自我實現之可能；而個人的自我實現欲望的滿足，強化了個人對社會制度的相信與支持。二來是指出，藉此，正義制度之「穩定性」將被確保。

依 Rawls 的詮釋，人一開始只是為了顧念自利自保而選擇了正義的兩原則，人之所以這樣考慮，就是為了要確保能夠自我實現，而自我實現需要依靠獲得「基本善(物品)」，而依照正義的兩原則所被建立的社會，提供了獲得了「基本善(物品)」的保證。因此《正義論》的第一部分、討論兩個正義原則在「原初狀況」中的被推出，只是源於個人自私地關心自己合理的人生目標能否實現，和崇高的動機無關，故被 Rawls 稱之為「善的單薄理論」(thin theory of the good)。即人類不是藉由崇高的動機、而是基於無奈、自保...，但卻達到建立正義社會的結果。

到了人由正義的制度中，享受到了實現生命計劃的樂趣之後，人對此正義制度的正確性深信不移，因而衷心擁護這個體制，同時也不容許社會其他成員破壞

²⁰ Rawls, 同註十二, 頁 433.

²¹ 同上, 頁 433.

²² 同上, 頁 433.

²³ Chandran Kukathas, / Philip Pettit, 羅爾斯, (姚建宗/高申春 譯), 哈爾濱 2002. 頁 62.

²⁴ Rawls, 同註十二, 頁 454.

這個體制。是故，人會有一種視遵守此體制的行為舉止為道德、而視危害此體制的行為舉止為不道德的「道德情感」(moral sentiments)出現。「由於正義原則已被人們所選擇，...每一個人人都了解，在社會中他將要求別人具有支持這些尺度的道德情感。因此，我們也可以換一種說法，一個善人具有良好地被組織的社會中的成員們可以合理地要求於其同胞的那些道德品性之特質」²⁵。總之，我們將依此正義體制的價值建立起道德觀並要求他人也嚴格遵守，對於違背此體制加諸的義務的行動者，我們在情感上必將厭惡之、並將視之為不道德而起身制止之、懲罰之。發展至此，Rawls所稱的「善的充分理論」(full theory of the good)已告完成。

筆者認為，人追求自我實現，而意識到某種體制有利於自我實現，因此人認為此體制乃是可欲的、是道德上之善、正義；並將其對反的行為或體制，視為道德上之惡、不正義。又在理想實現之後，更加信仰此體制乃是道德上的善。

3.3 Rawls 思想中之道德情操開顯思想

Rawls 學說的真正偉大創見，是在《正義論》的第三部分，雖然它是被忽略的。被忽略的原因是因為 **Rawls** 本人及學者們都認為第一部分既然已經完成奠基了，則第三部分只是補充。

然而，如前所述，筆者認為，《正義論》第一部分的契約論奠基是失敗的，而第三部分才是 **Rawls** 哲學最有見地之處。

另外，就中國哲學重視道德心開顯的傳統來看，西方哲人能寫出這第三部分，亦是一個清新的手筆。因為《正義論》的第三部分中，提到了「仁愛」、「悲憫」的道德情感在講究人道的社會之環境下發展的可能性。但是，很可惜，坦白說，**Rawls** 本人對「仁愛」、「悲憫」的情感之發展的可能性，頂多能說是「點到為止」，沒有更進一步地用輝煌的文字鋪陳發揮，原因可能是他畢竟是一位西洋人，其做道德論述，也僅僅止於冷靜沈悶的系統性概念推理陳述而已（要像 **Kant** 那樣在冷靜的概念推理陳述中，還偶爾會發出震人心弦的崇高清新言語者實不多見矣），也不會很敏銳地去把握善心「開顯」的問題。

筆者認為，「仁愛」、「悲憫」的情感之發展的這個問題是極為重要的，因為如前所述，雖然人性是如此的自私不堪，但最後人基於其它理由還是進入了一個人道的社會（雖然主要是靠著被壓迫階級在歷史上血淚斑斑的犧牲奮鬥）。但是重點是，我們希望：從此之後，在這樣的社會中不需要再持續艱苦的抗爭才能夠繼續獲得人道的對待，也希望更多的人宣揚這樣的理念讓尚未實行這種理念的社會也跟進，就能達成正義的制度擴張於世的目的。而如果世界上有更多人信仰人道主義、更多人被培養出「仁愛」、「悲憫」的情感，這樣的目標就能被更輕易地實現，

²⁵ 同上，頁 437.

而減少許多的抗爭！

4 結論 — 嚴密學詮釋「非道德的人道制度」走向「被人道之意識形態信仰所支持的人道制度」

筆者的總結意見乃是：尊重人權的社會之建立，並不是透過 Rawls 所主張的社會契約的推論方式，而毋寧是 Hart 的社會學式之詮釋才是切中事實的。但是 Rawls 有一點講得沒錯：尊重人權的社會之建立，原初不過源於人類自私的動因所做出的無可奈何的選擇而已。

但是一旦人類生活在其中，享受到一種人道的制度所提供的善的生活，則會發展出對此制度的價值之真正熱愛與擁護、認同其價值。也就是說，人類發展到一個類似 Rawls 所描寫的社會，其中許多人固然當初是心不甘、情不願地在「無奈的妥協」下進去的，但是無論如何終歸是進去了。一旦進去之後，道德情感將得到進一步的發展，轉而「信仰」、認同這樣的體制、鞏固了這一個正義的制度。而筆者認為，最重要的，是它的「擴散作用」，一個社會的人實行這種制度而得到其人民的支持後，也得到其它社會的嚮往與學習，並獲得越來越多的認同者。社會福利制度在世界的傳播就是例證。就算是在經濟蕭條時，基於財政的現實理由而對福利制度有修改之議，也並不是要根本否認這個制度的意思。

而正義人道的社會，正是培養人道主義情操滋長、讓人性向上的溫床；反之，沒有具備人道關懷、保障基本生存安全感的社會，將是最不利於仁愛的道德情操發展的社會：一個過著暗淡無望的悲慘日子的弱勢者可能憤世嫉俗、鋌而走險；就算是目前暫時並沒有生存危機的人也會擔心，因為不知道自己哪一天會出任何意外、或是年老之後是否會孤苦無依，因此現在有機會的時候盡量索賄貪污、或自私自利，不惜害人以利己。而受害者心有不甘，將來輪到他有機會時，又復次以此不平衡的憤恨心態去凌虐別人，以發洩其被前人凌虐的報復欲望。可見若沒有建立一個良好的社會制度來解決人類對自己淪為弱勢的憂心或已經成為弱勢者對社會的憤恨不滿，則將會對社會的良好運作及人性良知的健全發展造成嚴重的負面影響。

也就是說，一個無法確保人性最基本渴望生存安全、尊嚴、及希望的社會制度，將會造成人性的向下墮落；而同情心、友愛等高貴的情操都將被詐欺、冷酷、甚至剝削所取代；人人為求自保、或者是已經陷於絕境的人，將做出加害於他人的事，這種社會將不是一個祥和穩定的社會，而是惡性循環、充滿著殘酷冷漠、暴戾之氣、人與人處處互相提防、也互相加害的社會。幾十年前，台灣的社會若聽到病人被抬到醫院門口，因為沒錢而死在醫院門口，也不算是什麼新聞，而在

那個時代氛圍下，「你付不出錢所以我何必醫你，任你死活」，有些醫師也不會覺得羞恥，甚至覺得天經地義，他人的死活怎會跟自己有關呢？我開醫院就是要作生意的！難道要我賠錢？今日中國大陸黑心貨品充斥、犯罪手法殘忍...之種種現象，也是如此。而這在先進國家，則令人覺得不可思議。

仁愛的氣氛一旦播散，就會形成一個良好的環境。人們高貴的人性面向，都易於在人道樣的環境中成長，而讓這個社會的確顯示出較高的文明氣息。人道、悲憫、慈愛的道德情操在這樣的環境中發展，是極其自然的。「道德意識的培養需要一定的社會條件和環境，包括教育的手段；...道德意識不是從外部強加於人的，而是人們自身所具有的屬性在和諧、公平和正義的環境中的自然流露」²⁶。

「因為蒙受恩惠而相信施恩是自己的喜悅、義務」的道德情感的發展，可以使得正義兩原則由源於「無奈妥協」下而成的「道德」義務，變成由普遍悲憫之心而自我加諸的道德義務（而非只是個人自利自保考慮下的產物）。當普遍的人性都這麼感受、這麼認為時，就發展到「善的充分理論」的階段，即人類接受人道社會的恩惠而熱烈信仰其價值之後，其悲憫、慈愛的道德情感發展完全，他不再是因為自利自保考慮而贊成這樣的社會，而是被悲憫、慈愛的道德義務感所推動。則這將是一個人性已被本質性地向上提升了的社會。是故，Rawls 在《正義論》第三部分提出由「善的單薄理論」發展到「善的充分理論」，才是他的學說空前的、清新的創見。

則這是儒家式的思想嗎？或許有些外貌的相似；但筆者並不想把它比附到儒家。如本文註解十七所說的：人非惡魔、也非天使，而是介於兩端之間。有極少數人真的就是天使，也有少數人就是魔鬼！但絕大多數都是介於中間的（但較接近魔鬼一點）！因為基本上人是明顯自私的，人通常只有在不損害自己本質性利益的前提之下，部分的人才會有同情心的發露而願為他人付出力氣或金錢。所以 Hart 說：「..人的利他主義的範圍是有限的、而且是有間歇性的，而侵犯的傾向卻是長存的，如果不加以限制，就足以導至社會生活的毀滅」。對這種利他的有限傾向，哈特稱之為「有限的利他主義」。所以筆者不想去附和一個無法證明、只是為了體系的自我圓滿所提出的「性善論」之「設準」；這是不必要的。

儘管不必言「性善論」，但人性在滿足基本生存安全及自我實現的可能性之環境下，其人道的那一面會被發揚、卑鄙的那一面會遭到克制，是一個廣泛可見的事實。在此情境下，會有較多人興起助人、尊重別人的精神，並且在相互幫助與中得到喜悅；進而相信一個重視人權的制度是正確的，人權會成為越來越多人所「信仰」的價值、意識形態，而使得這種社會制度更加得到鞏固。

哲人習慣上喜歡聽起來崇高的理論、並且要求一種絕對性的「奠基」、證明某種價值為普效的善，而情感上不能接受對人權制度的形成之社會學式分析解釋、並僅僅是中性地「描述」為一種社會事實上存在的信仰、意識形態。

²⁶ 趙敦華，同註十一，頁 142.

然而，對筆者而言，真正的哲人唯一的義務，只有服膺真理、清晰精確的推理、絕對的嚴密學精神。這項分析哲學留給人類的寶貴遺產，是我們不可須臾棄守的。

而如果我個人認為某種特定的制度最有利於自我實現、我個人因此認同它、在情感上信仰其為善，就為了實現它而結合同道、實際上去奮鬥就是了。如果有社會多數的力量也被我說服、也認同這種特定的制度最有利於自我實現、甚至也在情感上信仰其為善，則我就成功了。

我提出的「應然」（「要求」），是表達我特定的個人情感上認同之善、所信仰之善。但絕不是像契約論哲人藉著捏造「客觀上某種共通人性存在之事實」，將此「要求」視為是超乎個人情感或信仰之上的宇宙客觀秩序真理；契約論者從事無法成功的理論性「奠基」、並幻想藉此能毫無例外地迫使全世界每一個人都必須承認它是善；這種思路是古老形上學思維的殘餘、是一條錯誤的道路²⁷。

而今日大致如 Rawls 所主張的這一類型的人權社會之實現及擴張，正是現實上多數人感覺它是有利於一己的自我實現、甚至信仰其為善，因而願意擁護之的結果。

²⁷ 在此，人們會問：如果大家的意見（特別是倫理價值上的意見）相左時，那我們還能不能企圖說服對方、還能不能向對方說「你是錯的、我是對的」？即倫理問題有無「唯一正解」？對此，請參閱拙著《法學方法論與德沃金》（同註十三），4.5 段。