

社會正義、差異政治、以及溝通民主*

郭秋永

中央研究院人文社會科學研究中心研究員

「公民」原本就是超越「差異性」而邁向「普遍性」的一個概念。然而，「公民」概念所在標榜的「普遍性」，實際上隱藏著其所要超越的或其所要拋棄的「差異性」，從而常使一些社會運動人士陷入「普遍性的弔詭」或「差異性的弔詭」：在一方面，爲了求得公平對待，必須否認差異性（或強調普遍性）；在另一方面，爲了能夠矯正不利處境或獲得補償，則需強調差異性（或否認普遍性）。顯而易見的，這種「普遍性的弔詭」或「差異性的弔詭」，密切關連著社會正義與民主政治的重要議題。民主政治中的社會正義，究竟意指執政者應該依據「普遍性」的公民觀念，「平等而無差異地公平對待所有公民」，還是意指執政者應該根據「差異性」的公民觀念，「濟弱扶傾地差別對待所有公民」呢？本文企圖透過 Iris Marion Young 倡議的「差異政治」，評述社會正義與民主政治之間的密切關連。

關鍵字：分配典範、差異政治、社會正義、民主政治、溝通民主

壹、引言

「公民」原本就是超越「差異性」而邁向「普遍性」的一個概念。二百年前，歐洲的資產階級，透過每位公民都有平等權利的「普遍性」宣稱，剷除了許多依據「出身差異」而生的貴族特權。從此以後，這種「普遍性」

* 本文初稿發表於中央研究院人文社會科學中心政治思想研究專題中心與政治大學選舉研究中心主辦的「公民意識與社會正義」學術研討會（2011/06/17）。研討會中承蒙評論人蔡英文教授和許多與會學術先進的不吝指教，謹此敬申謝忱。

收稿日期：100年8月25日；接受刊登日期：101年5月10日

的權利訴求，更沿循著兩種演化方式而益加普及。

第一種演化方式，乃是「權利項目」的逐漸增加，例如，每位公民享有平等或相同的人身自由、言論自由、遷徙自由、思想自由、信仰自由、契約自由、財產權、司法權等的民權（civil right），進而也享有平等或相同的選舉權、罷免權、創制權、複決權、競選權、助選權、被選舉權等的政治權利（political right），甚至還享有平等或相同的呼吸新鮮空氣、飲用乾淨水源、免除地球暖化等的環境權利（environmental right）；這些逐漸添增的「權利項目」不會因為公民的不同階級、出身、性別、性向、種族、社會地位等差別而有所差異（Erman, 2005: 26-27; Marshall, 1992: 8-13）。第二種演化方式，就是享有「權利人數」的日漸提高，例如，西方選舉權的歷史，便是逐漸取消經濟條件、教育程度、種族、性別等差異限制，從而促成全體公民共享的一部演化史（Nie and Verba, 1975: 31; Verba, Nie and Kim, 1978: 2-5）。據此說來，西方民主政治的演進過程，大體上環繞著「普遍性」的公民概念而沿循兩種演化方式逐漸展開。

然而，時至二十世紀中葉以後，這種「普遍性」的公民概念，除了受限於國家差異而不能超越特定國界之外，逐漸面臨兩種「差異性」的挑戰。第一種「差異性」的挑戰，是指法規與行為之間的差異。這就是說，每位公民雖在法條規定上都享有平等的或相同的各種政治權利，但是各種調查研究報告一再顯現出，社經程度愈高的公民，愈常運用政治參與權利、愈常採取政治參與行為，而社經程度愈低的公民，則愈少運用政治參與權利、愈少採取政治參與行為。在政治參與行為時常左右政府決策人選及其決策的情況下，社經程度愈高的公民就會愈得利，社經程度愈低的公民便會更不利。這種強者更強而弱者更弱的「累積性差異」，不就是社會不正義（social injustice）的一個顯著標記嗎？¹ 第二種「差異性」的挑戰，乃指各種社會運動所掀起

1 依據筆者的理解，在中文裏，「正義」或「不正義」既可指涉個體的特質，例如「張三乃是一位正義之士」，又可指涉社會成員之間的一種相互關係，例如「不侵犯他人利益，也不讓自己利益受到他人侵犯，謂之正義」，還可指涉正當的道理，例如「苟非正義，則謂之姦邪」。在本文中，「正義」或「不正義」，專指社會成員間的一種相互關係。基於這樣的用法，在本文中，「正義」乃是「社會正義」的同義詞，「不正義」則是「社會不正義」的同義詞。

的各種「團體差異權利」(group-differentiated right)的主張及其落實。例如，女權運動者抗議職場的性騷擾與同工不同酬，同性戀者抱怨政府偏袒異性戀婚姻制度，原住民控訴政府侵佔他們的土地，回教徒不滿騎機車必戴安全帽的規定，殘障團體呼籲無障礙空間與特別工作機會等。晚近以來，這些社會運動所主張的一些「團體差別權利」，多多少少已經明訂在法規上，而且也或多或少地落實運行了。

如此說來，「公民」概念所在標榜的「普遍性」，實際上隱藏著其所要超越的或其所要拋棄的「差異性」，從而常使一些社會運動人士陷入「普遍性的弔詭」(dilemma of universality)或「差異性的弔詭」(dilemma of difference)：在一方面，爲了求得公平對待，必須否認差異性(或強調普遍性)；在另一方面，爲了能夠矯正不利處境或獲得補償，則需強調差異性(或否認普遍性)。這種「普遍性的弔詭」或「差異性的弔詭」，密切關連著社會正義(social justice)與民主政治的重要議題：民主政治中的社會正義，究竟意指執政者應該依據「普遍性」的公民觀念，「平等而無差異地公平對待所有公民」，還是意指執政者應該根據「差異性」的公民觀念，「濟弱扶傾地差別對待所有公民」呢？

顯而易見的，晚近一些學者倡議的「差異政治」(politics of difference)，既是社會正義的核心課題，又是民主理論必須處理的當務之急。大體而言，在「差異政治」的各種論述中，Iris Marion Young的論證，相對上比較井井有條而備受矚目。因此，本文試就Young所提出的「差異政治」與「溝通民主」(communicative democracy)，評述社會正義與民主政治之間的密切關連。²

貳、分配典範

根據Young的見解，當代政治哲學中最風行的、最典型的正義理論，就是「分配典範」(distributive paradigm)。

2 Young有時將「溝通民主」稱爲「強勢的溝通民主」(strong communicative democracy)或「涵蓋性的溝通民主」(inclusive communicative democracy)或「涵蓋性的民主」(inclusive democracy)(Young, 2000: 83, 107, 119)。

眾所周知，在人文社會科學中，「典範」(paradigm)一詞的廣泛使用，源自當代著名科學哲學家 Thomas Kuhn 的大作 (Kuhn, 1970a)。Kuhn 的「典範」論述，雖然頗具啟發性而備受矚目，但也惹起一連串的激烈爭執。「典範」一詞的意思，就是其中一項爭議。值得注意的是，雖然 Kuhn 本人曾經坦承它確實是一個「嚴重含糊」的語詞 (Kuhn, 1970b: 234)，甚至在其晚期著作中 (e.g., Kuhn, 2000) 已經盡量避免使用它 (Morgan, 2007: 50)，但在現今的人文社會科學中，它依然是一個廣被使用而饒富意義的一個術語。那麼，我們不免要問，所謂「分配典範」中的「典範」一詞，究竟意指什麼？

Young 曾將「典範」一詞的意思，正式界定如下：「一種界定諸研究元素與諸研究實踐的輪廓：玄學預設、無疑術語、獨特問題、推理路線、特定理論、以及典型的應用範圍與應用方式」(Young, 1990: 16)。依據筆者的淺見，這樣的「典範」界說，似乎需要進一步澄清，方才比較容易瞭解。或許，我們可以透過一位社會科學方法論家 David Morgan 的整理，進一步瞭解「分配典範」中「典範」一詞的意思。

依據 Morgan 的耙梳，在人文社會科學的研究領域中，一般學者皆將「典範」等同於「一套共享的信念體系」，進而可以按照這套信念體系之涵蓋範圍的大小，區分出四種最常見的「典範」用法 (Morgan, 2007: 50-54)。第一，「典範」是指研究者的世界觀。這是「典範」最廣泛的用法，泛指研究者對於世界的一切思維方式與經驗方式，包含道德、價值、美學等的信念。第二，「典範」乃指人文社會科學研究者的認識論立場。這就是說，在「有關研究什麼與如何研究」或「知識性質與如何致知」上，所有人文社會科學研究者具有共同的一套信念體系。對照第一種用法，第二種用法已從最廣泛用法（一般研究者的世界觀）限縮至人文社會科學研究者的一套信念體系。第三，「典範」是指特定研究領域內諸成員共享的一套信念體系。這就是說，在何種問題是最有意義的問題與何種程序最適於解答問題上，這群研究者具有共同的一套信念體系。所謂的「特定研究領域」，乃指人文社會科學中各個次級領域，例如政治哲學。對照第二種用法，第三種用法已從廣泛用法（人文社會科學研究者）限縮至特定研究領域內諸成員的一套信念體系。第四，「典範」乃指特定研究領域內的研究範例。一般說來，在特定的研究領域中，都具有

一些眾望所歸的研究範例。這些珍貴稀少的研究範例，不但是研究者時常翻閱的參考範本，而且是新手必讀的入門經典。對照第三種用法，第四種用法已從略廣用法（整個特定領域內的所有研究者）限縮至特定領域內的少數研究範例。

按照 Morgan 的說明，Young 所謂的「典範」，應指第三種的「典範」用法。因此，我們可以根據 Young 的「典範」界說，進一步表示如下：「典範」乃是泛指當代一群政治哲學家共享的一套信念系統；這套界定並促成特定學術研究的信念體系，包含一系列相互關連的基本預設、眾所使用的一些核心術語、所要解決的一些重要問題、所在運用的推理方式、已被接受的一些理論、以及這些理論的應用範圍與應用方式等幾項重要特徵。

「分配典範」中的「典範」一詞，既然泛指當代一群政治哲學家共享的一套信念系統，那麼「分配典範」究竟包含怎樣的重要特徵呢？依據 Young 的檢視，當代一群政治哲學家的正義理論，包含自由主義者的、批評自由主義者的、社會主義者的、以及馬克斯主義者的正義理論，雖然立論不盡相同，但卻共享一個核心的預設與術語。這個共享的核心預設與術語，就是「社會正義」即為「道德上的適當分配」。Young 說：「正義的當代各種哲學理論，都傾向於將社會正義的意義，限於社會成員間益處與負擔之道德上的適當分配……正義關乎分配，多數理論家將之視作當然。對正義的所有分析，典範假定一個單一模型……諸正義理論家都認定，正義範圍等同於分配」(Young, 1990: 15, 18, 24)。

所謂「社會成員之間的益處與負擔」，也就是所在分配的益處與負擔，主要是指各種物質資源、收入、財富等物質性的社會貨財 (material social goods)。然而，在一些正義理論中，所在分配的益處或負擔，有時也包含權利、職位、權力、機會、自尊、榮譽等非物質性的社會貨財 (nonmaterial social goods)。可是，不論所在分配的社會貨財，究竟是物質性的或是非物質性的社會貨財，社會正義的概念範圍，幾乎等同於「分配」的概念範圍。³ 例如，

3 Young 並未分辨「概念」(concept) 與「觀念」(conception) 之間的差別。因此，「正義的概念」與「正義的觀念」之類的語詞，乃是可以交換使用的同義詞。

John Rawls 將「正義」的觀念，界定為「評估社會基本結構之分配面向的標準」；W. C. Runciman 把正義的課題，界定為「如何評估社會中諸社會貨財之分配的倫理標準」的問題；William Galston 認為「正義」包含擁有關係，從而將「正義」界定為「對的擁有」(rightful possession) 或指出「正義關切適當的分配模式」；David Miller 將「正義」的題材，界定為「人際間益處與負擔的分配方式」；Edward Nell 與 Onora O'Neill 則斷定，社會主義的正義與資本主義的正義之間的首要差別，端在於不同的分配原則 (cited by Young, 1990: 16-17)。

不同立場的這群政治哲學家，既然不約而同地將「社會正義」的概念範圍，等同於「分配」的概念範圍，那麼當代多數正義理論的首要議題，便都聚焦在社會貨財的分配問題上：社會中的物質資源、或財富、或收入的分配，是否合乎正義原則呢？假使不合乎正義原則，那麼是否要求某些再分配的矯正措施呢？事實上，在正義原則的應用討論中，通常聚焦在社會貨財的分配上。例如，醫療照顧的正義討論，大都環繞著醫院數目、病床數量、醫療器材等醫療資源的分配課題。再如，公共政策的辯論，通常聚焦在所得的差異、財富的懸殊、社會福利的多寡、公共資金的大小、課稅的項目、稅率的級距、矯正或補償措施的幅度等社會貨財的分配議題。

自 Young 看來，除了「社會正義就是道德上的適當分配」的核心預設之外，這樣的「分配典範」，也預設一種「社會原子論」(social atomism) 或「個體主義的社會本體論」(individualist social ontology)，從而隱含一種「靜態的社會觀」(a static conception of society) (Young, 1990: 18, 27-30, 45)。Young 指出，將「社會正義」看成諸社會成員間社會貨財的適當分配，不但意涵諸社會成員如同各個分離的社會原子 (social atom)，而且意涵社會成員分離於社會貨財。這就是說，所在分配的社會貨財，乃是獨立於各個社會成員之外的「存貨」，而社會成員之間的相互關係，只在於他們分得「存貨」之多寡或大小的比較，而無其他任何密切關係，如同各個原子的存在與比較一樣。在這樣的意涵之下，所謂的社會判斷，乃是有關各個社會成員擁有什麼社會貨財、擁有多少數量的社會貨財、以及如何比較其所擁有的社會貨財的一種判斷。這種意義的社會判斷，阻止社會成員根據制度化關係去構成其所擁有

貨財的思維，也忽視成員能力與身分乃是社會過程或社會關係的產物。如同「原子」的社會成員，遂在邏輯上先於社會關係或社會制度，從而構成了一種「社會原子論」。值得注意的是，當所在分配的社會貨財，擴展到權利、職位、權力、機會、自尊、榮譽等非物質性的社會貨財時，這群政治哲學家仍然堅持「分配」概念，從而認為任何「非物質性」的社會貨財，如同各種「物質性」的社會貨財，仍是量化的、從而也是可以比較的事物或「事物的加總」(aggregates of things)。一旦權利、職位、權力、機會、自尊、榮譽等非物質性的社會貨財，也是一種可以擁有而又可以比較數量多寡的「存貨」時，「分配典範」便依然固守著「社會原子論」或「個體主義的社會本體論」。

進一步說，在「社會原子論」的基本預設之下，「分配典範」中的諸社會成員，如同特定領域中各個分離的「原子」，都在等待如同包裹似的社會貨財的分配派送。在分配派送社會貨財之後，我們便可透過諸社會成員所配得之社會貨財的多寡或大小的比較，來評估貨財分配是否合乎正義原則。正由於所在比較的對象，都是各個社會成員已經分配得到而業已完成分配之「終止狀態」(end-state)的社會貨財，因而所謂符合正義原則的社會，乃是屬於一種靜止狀態的社會，從而隱含一種「靜態的社會觀」(Young, 1990: 18)。這種靜態的社會觀，顯然忽視了那些創造社會貨財與產生分配模式的社會過程，從而也可以稱為「靜態的社會本體論」(a static social ontology)或「狹隘的靜態社會本體論」(a narrowly static social ontology)(Young, 1990: 28)。

然而，即使它預設一種「靜態的社會本體論」，但在完成分配之前，如同包裹似的社會貨財，仍然需要某種「分配者」或「分配單位」去分配派送。因此，為了符合正義原則，「分配典範」便訴諸「公平無私」(impartiality)的道德推理方式，也就是「等同邏輯」(logic of identity)。依據「公平無私」的道德推理方式，分配者超然於任何特殊的利益、情境、觀點等之外，冷靜而平等地權衡所有特殊的利益、情境、觀點，從而依據一個符合正義的普遍原則，將社會貨財公平地分配給各個社會成員。Young說：「現代倫理學將公平無私建立為道德理性的標記。這種道德理性作了如下的假定：為使行動者跳脫利己主義而獲得客觀性，行動者必須採取一種普遍性的觀點；對所有理

性行動者來說，普遍性的觀點，完全相同而無絲毫差異。公平無私的理想，就是追求普遍性的、客觀性的『道德觀點』的結果。它的理性觀念，表達出等同邏輯……公平無私意指任何理性人都能採取一個超然的、普遍的觀點，而將所有的特殊觀點，平等地考慮在內」(Young, 1990: 99-100, 112)。

由於「公平無私」的理想，乃在超脫任何特殊性之外而去追求普遍的客觀性，因此其所運用的邏輯，就是要將各種的「差異性」化約成「一致性」(unity)的邏輯。這一種的邏輯，就是 Young 所謂的「等同邏輯」。Young 說：「等同邏輯乃是表達理性意義與運行的一個建構：去將諸事物放在一起思維而將之化約成一致性的一種催促。對於現象提供一個理性的說明，乃是去發現那涵蓋該現象的普遍性、原則、定律。理性追求單一公式的本質(essence)，從而將各種具體的特殊事物，分類為範疇之內或範疇之外……等同邏輯傾向於根據實質(substance)而非過程或關係，來概念化實體(entity)；實質乃是支撐變異的同一實體(self-same entity)，從而可被指認、計算及測量」(Young, 1990: 98)。

誠然，「分配典範」必須落實，方才富有意義。因此，理論上所謂的「分配單位」，就是指涉實踐上的政府機構，而理論上的「分配者」，便是指涉決策者或官僚。為了確保社會貨財的「實際分配」合乎正義原則，「分配典範」便在實踐上引入「中立國家觀」(idea of the neutral state)，從而期許決策者或官僚成為「中立的」分配者。

依據筆者的淺見，「中立」一詞至少含有三種主要的意義。第一個意義乃是「不介入」(或「避開」)正在發生的衝突或競爭；第二個意義即是「介入」正在發生的衝突或競爭，但其介入不致影響雙方(或各方)的損益；第三種意義則是運用普遍原則去「介入」而影響到雙方(或各方)的損益。這就是說，「中立」一詞預設一種衝突或競爭的關係；在這種關係裏，除了發生衝突或相互競爭的兩造(或多造)之外，尚有一個第三造。「中立」的第一個意義，是指第三造「不介入」(或「避開」)正在發生的衝突或競爭。例如「採菊東籬下」的山林生活方式是否優於「車水馬龍」的都市生活方式，決策者保持中立而完全避開價值判斷。「中立」的第二個意義，是指第三造雖然「介入」正在發生的衝突或競爭，但第三造的言行，並不會幫助(或妨礙)雙方(或

各方)的損益,例如籃球比賽中保持中立的裁判,雖然介入球賽但不會幫助(或妨礙)其中一方的得勝。「中立」的第三個意義,則指第三造本著客觀的普遍原則,「介入」正在發生的衝突或競爭而影響到雙方(或各方)的損益。在「分配典範」裏,所謂「中立分配者」中的「中立」,就指第三個「中立」意義:中立的「分配者」,本著普遍性的正義原則,超然而冷靜地去監督並仲裁各種特殊利益或觀點的衝突或競爭,從而影響到雙方(或各方)的損益。例如,中立的決策者,秉持「調整社經不平等,使之最有利於那些處於最不利地位之人」的正義原則,制訂並執行某些「矯正行動」(affirmation action)的措施,比如編列經常預算設立原住民電視台,或在民意機關中保障婦女代表名額。

「矯正行動」的措施,目的在於矯正或補償既往不正義的分配,因而乃是「分配典範」中一個十分重要的應用範圍與應用方式。Richard Wasserstrom說:「目前,在一部份的社會結構中,權力與權威兩者都沿循著種族路線與性別路線而存在著十分不正當的分配狀況。在諸如大學、法庭、行政機關、私人公司等的主要政治制度與社會制度中,絕大多數的職位,都為白人與男人所佔據。透過優先對待計畫(programs of preferential treatment)的執行,可以提高婦女與非白人擔任這些權力職位與權威職位的人數,從而直接改變這些主要制度的組成元素。優先對待計畫本身乃是可欲的,因為它以重要職位的再分配方式,創造了一個新的社會真實。這個新的社會真實,更近似良好社會觀念中的社會真實……對這些團體成員來說,貨財與服務的目前分配狀況,乃是不公允的;分配的改變,則是理所當然,這只因改變後它是一個更正義的分配」(cited by Young, 1990: 198-199)。

上文已經根據 Young 的論述,耙梳出其所謂「分配典範」的幾項重要特徵。總而言之,「分配典範」的這幾項重要特徵,可以簡單列舉如下:在玄學預設上,它預設「社會正義就是道德上的適當分配」、「社會原子論」、「靜態的社會觀」等;在術語上,它引入「分配」、「社會貨財」、「中立國家觀」、「中立分配者」等;在推理路線上,它訴諸「公平無私」的道德推理方式或「等同邏輯」;在獨特問題上,它主要在於解決如何分配社會貨財才合乎正義的問題;在理論上,它包含自由主義者的、批評自由主義者的、社會主義者的、

以及馬克斯主義者的正義理論；在應用上，它涵蓋所有公共政策的討論、制訂、及執行，尤其是「矯正行動」的措施。

社會貨財的分配理論，雖然貴為社會正義理論中的「典範」，而號稱為「分配典範」，但自 Young 看來，它至少具有下述四項缺陷。

第一，「分配典範」僅是聚焦在社會貨財的適當分配上，從而忽視了那些決定分配模式的社會結構或社會制度 (Young, 1990: 15, 198)，或者，從而將那些決定分配模式的社會結構或社會制度，當作不必探究的、理所當然的前提或「已知條件」(Young, 1990: 8, 198)。尤其值得注意的是，不論是忽視之或是將之當作前提，都是等於正在堅持一個「特定的」社會結構或社會制度 (Young, 1990: 22)。我們試以「矯正行動」為例，進一步說明「分配典範」的這一項缺陷。

在社會正義的討論上，「矯正行動」的措施，曾經惹起正、反雙方的激烈討論。自反對者看來，「矯正行動」違反了社會正義理論中的首要原則。這項首要原則就是「無歧視原則」或「平等機會原則」，亦即，不論性別、種族、階級、地位、以及肢體等的差異，每人都應有平等機會去擁有最大程度的基本自由。若將某些優惠給予特定人士，則顯然違反了「無歧視原則」。例如，假使將高職位的工作機會，特別給予婦女，那麼就明顯違背了「無歧視原則」。在「無歧視原則」之下，職位的分配及其升遷，應該根據中立的能力標準或中立的績效標準，將高職位給予最有能力或最有績效之人、而將較低職位給予較低能力或較低績效之人，不應由於特定的差異而偏袒特定人士，例如偏袒婦女。然而，自贊成者看來，「矯正行動」可以矯正或補償既往的一些不正義分配，從而正是「無歧視原則」的一項延伸，或者，從而相容於「無歧視原則」。例如，若將某些高職位給予婦女，那麼便可矯正或補償過去歧視婦女所惹起的一些不正義分配，從而正是「無歧視原則」的一項延伸，或相容於「無歧視原則」。上述 Wasserstrom 所謂的「優先對待計畫」的正義效用，正是贊成「矯正行動」之人的主要論據。

然而，Young 指出，在「矯正行動」是否違反「無歧視原則」的辯論上，正、反雙方雖有「符合與違反」的互異見解，但是雙方都忽視或都不追問既有之「中立的能力標準或績效標準」是否合乎正義的課題。雙方都忽視或都

不追問而將之當作辯論前提或已知條件，這無異於正、反雙方實際上都在維護既有之「中立的能力標準或績效標準」的社會制度，進而隱含著此一社會制度契合正義觀念。可是，既有之「中立的能力標準或績效標準」的社會制度，合乎正義觀念嗎？Young 指出，一般所謂的「中立的能力標準或績效標準」，乃指評判者必須使用一種規範上或文化上「中立的」能力標準或績效標準，去認定、測量、比較、以及等第排列個人的工作履行狀況。然而，自 Young 看來，社會上大多數的工作，並不存在著這種「中立的」能力標準或績效標準。Young 指出，現代的大多數工作，由於下述四個主要理由而不存在著「中立」的績效標準 (Young, 1990: 202-203)。首先，現代的大多數工作，太複雜、太多面向，以致於難以精確測量工作績效或所需能力。其次，在現代複雜的工業組織與公職機構中，通常採取團隊合作的工作方式，因而不大可能去認定「每位」個體之精確的工作貢獻度。再次，在作什麼與如何最佳完成工作上，通常要求廣泛的自由裁量，從而十分缺乏中立的測量尺度。最後，在現代的多數組織機關中，能力評定者或績效評定者時常不太熟悉被評價者的工作過程或工作的精要所在。Young 進一步指出，既有之「中立的能力標準或績效標準」的社會制度，實際上出自社會中優勢團體的設定與推行，亦即出自男性白人的設定與推行；它非但「不中立」，反而維護著或反映出既有優勢團體（男性白人）的優勢現狀。據此而言，社會正義的首要問題，端在於探究「誰」在主宰「中立的能力標準或績效標準」的課題，而不在于於追問職位的能力分配或績效分配的問題。Young 說：

雖然明確的歧視政策，不再合法了，並且許多制度確實剔除了實踐上的種種歧視，但是婦女與有色人種仍然繼續遭受決策者的定型化、抗拒、排擠；決策者還是白人與男性，並且通常是男性白人 (Young, 1990: 194)。

即使美國多數制度中存在著強烈的矯正行動計畫，但在改變團體特權與團體壓迫的基本結構上，它們仍然只有小小的作用。因為這些矯正計畫不但要求一定資格，並且通常要求高資格……然而，對黑人、婦女、拉丁美洲人來說，獲得一定資格或高資格的機會，通常

十分微小……若要提高機會，勢必要求經濟結構、工作分派過程、社會分工性質、學習訓練等制度的巨大改變（Young, 1990: 199）。因為矯正行動的議題，限於職位的分配與再分配，所以職位界說中有關正義之更廣泛的結構問題，很少被提起……矯正行動的辯論，都將公共的注意力，限於某種早已給定之架構內的一些相當狹窄的、膚淺的再分配議題，從而發揮了支持現有結構的作用（Young, 1990: 200）。

第二，依據「分配典範」，所在分配的益處與負擔，主要是指各種物質資源、收入、財富等「物質性的」社會貨財，但有時也包含權利、職位、權力、機會、自尊、榮譽等「非物質性的」社會貨財。值得注意的是，不論所在分配的社會貨財，究竟是「物質性的」或是「非物質性的」，在「分配典範」中它們都是可以擁有、量化、及比較的社會貨財。

然而，對於「非物質性」社會貨財也能被「擁有」、「量化」、以及「比較」的觀念，Young 全然不贊同。Young 鄭重指出，一些「非物質性」的社會貨財，例如「權利」，不是社會成員可以擁有的「事物」或「事物的加總」，而是依據制度規則所制訂的一種社會關係。這種限定行動又促成行動的社會關係，設定社會成員在彼此相互關係上能作什麼，而不指涉一種能被分發或扣留的、能被增加或減少的、能被分配或再分配的「擁有之物」。即使日常用語中常有「擁有權利」的說法，但這種用法中的「擁有」，依然不同於「擁有食物、衣服、工具、土地、機械等物質」中的「擁有」。「擁有權利」中的「擁有」用法，指涉一些引導行動的規則、社會關係中彼此的對待方式、以及相干的社會結構。誠然，有些可分配的社會貨財，可能就是「非物質性」的社會貨財的條件，例如，財富可能就是「自尊」的一個條件。然而，在社會成員擁有或缺乏「自尊」的說法中，除了包含一些可以根據「分配」來概念化的條件（例如財富）之外，還包括如何界定自尊、彼此如何看待、自主程度等不能根據「分配」來概念化的元素。這些不能根據「分配」來概念化的元素，至少是文化的一個函數。如此說來，「自尊」的所有條件或元素，不能全部化約成可分配之「物質性的」社會貨財。Young 說：「將分配邏輯應用到一

些不是物質事物或不是可測量數量的社會貨財……對於所涉及的正義議題，產生了一種誤導性的觀念。它具體化社會生活中的一些面向，但這些面向被理解為規則與關係的一個函數，會更優於被理解為事物的一個函數。此外，它主要根據終止狀態的模式，來概念化社會正義，而不聚焦在社會過程上。這個分配典範蘊含一個誤導的或不完全的社會本體」(Young, 1990: 24-25)。

第三，「分配典範」中的各種正義理論，大體上都是從少數幾個有關人類性質、社會性質、以及理性性質等的普遍前提，去推演出根本的正義原則。例如，從自利、工具理性、有限資源、以及知識與信仰上的「無知之幕」，去推演出「每人都有同等權利去擁有最大程度的基本自由」的正義原則。這就是說，為了正義原則能夠應用到所有的或多數的真實社會，這些正義理論的理論建構，都是採取一種廣全的觀點 (comprehensive view)，也就是採取一種獨立在真實社會之外的客觀而普遍的觀點，藉以提供一套可靠而客觀的規範標準，去評估真實社會中的各種社會制度或社會關係，並去分辨出其中的正義與不正義的分配模式。

然而，自 Young 看來，這種廣全式的理論建構，一方面太抽象而無益於評估真實社會中的各種社會制度或社會關係，另一方面則將科學知識與道德反思合併在一起而喪失正義論述的要點。就太抽象的批評來說，為了能夠應用到真實社會中去分辨正義與不正義的分配模式，正義理論必須紮根在真實社會中某些實質的社會生活上，並將之當作理論建構的實質前提。可是，「分配典範」中各種過分抽象的正義理論，缺乏這種實質前提，因而無益於真實社會的評估工作。就喪失正義論述要點的批評來說，科學知識的精要，端在於「看」或「觀察」；致知者乃是創始者，也是研究對象的掌控者。可是，正義原則不是一個自我封閉系統中的定理；正義的道德反思，不是來自「看」或「觀察」，而是來自社會生活中的「傾聽、呼喚、請求」，道德反思者更不是研究對象的掌控者。Young 說：『成爲正義』的呼喚，總是座落在具體的社會實踐與政治實踐中；它先於哲學家。去超越具體實踐而邁向普遍理論的傳統努力，由於規避了真實社會中的各種具體實踐，而淪爲一種有限的建構體罷了……建構一種普遍性的規範體系，乃是一種幻想……規範性的反思，必須始於特定的歷史環境……它來自苦難吶喊的傾聽、或來自悲痛本身的感

覺」(Young, 1990: 5)。去建立普遍性的理論體系，既是徒然無益的幻想，那麼可以普遍而客觀應用的「中立國家觀念」或「公平無私的理想」或「公平無私的官僚」，便都是一種神話了(Young, 1990: 103, 104, 114-115)。

雖然 Young 曾經屢次批評 Benjamin Barber 倡議的「強勢民主」(strong democracy) 或「無基民主」(nonfoundational democracy)(Young, 1990: 116-121, 228-230; 1998: 407-409; 2000: 42-43)，而 Seyla Benhabib 也曾斷定，在論述認識論與政治之間的密切關係上，Young 十分不同於 Barber (Benhabib, 1996: 15)。然而，依據筆者的淺見，Young 批判「分配典範」的認識論理路，完全同於 Barber 批判「淺薄民主」(thin democracy) 或「弱勢民主」(weak democracy) 的認識論理路；兩者的批判理路，如出一轍。如同上述，在批判「分配典範」的認識論上，Young 斷定道德反思「先於哲學家」，進而宣稱哲學家的哲學討論，至多是「實質社會議題與規範議題的一個打岔」(Young, 1990: 8)，從而力主一種著重特定情境的「立場分析」(situated analysis)(Young, 1990: 5)。同樣的，在批判「淺薄民主」的認識論上，Barber 斷定自由主義者的民主理論，奠基在普遍性的「牛頓式的民主理論」、「笛氏假定」、及「非政治人的人性觀」等哲學基礎上，從而建立起一種「先於政治」的民主理論，終而造成「傲慢的哲學，擄掠了政治」的局面 (Barber, 1984: 3-114; 1996; 郭秋永, 2001: 78-92)。兩相對照之下，Young 從道德反思的正面角度，主張「先於哲學」的理論建構，Barber 則從批判性的負面角度，指責「先於政治」的理論建構；然而，不論從正面或是負面角度來論述，兩者都排斥普遍性的理論建構。

第四，依據 Young 的見解，由於「分配典範」預設一種「社會原子論」，因而在其各種正義理論的論述中，只見「個人」與「國家」，而不見重要無比的「社會團體」，從而注定隔靴搔癢的結局。Young 說：「這一種原子論的社會本體論，忽視了或遮蔽了社會團體在理解正義議題上的重要性」(Young, 1990: 27)。「社會團體」在正義議題上的重要性，正是的「差異政治」一個論述重心，請見本文下一節的討論。

參、差異政治

Young 既然批評「分配典範」至少含有四大缺陷，那麼是否另外提出一個更為健全的正義理論，以期取而代之或補偏救弊呢？Young 指出，她批判「分配典範」的目標，「不在於另外建立一個有系統的正義理論，而在於澄清重要概念的意義、釐清正義議題的蘊含、描述社會關係、解釋社會關係、陳述並辯護一些理想與原則」（Young, 1990: 5）。爲了達成這些目標，Young 分別引入「宰制」（domination）、「壓迫」（oppression）、「差異政治」、「社會團體」、「不正義」等相互關連的一些重要概念。

在聲稱「正義」的概念範圍、遠遠大過「分配」的概念範圍之下，Young 沿循「物質性的」社會貨財與「非物質性的」社會貨財之間的固有區分，從而指出，「分配」概念仍可運用於「物質性的」社會貨財，但是有關「非物質性的」社會貨財的正義課題，則需改用「宰制」與「壓迫」兩個重要概念，進而宣稱正義概念始於「宰制」與「壓迫」。Young 說：

我主張，不應該將注意焦點集中在分配之上，一個正義觀念應該始於宰制與壓迫的概念。這一種的轉變，帶出決策、分工、文化等的議題，從而展現出社會團體差異的重要性。決策、分工、文化等的議題，雖然影響到社會正義，但在哲學討論中卻常被忽略（Young, 1990: 3）。

我堅持主張，分配概念應該被限於物質性的貨財，並且正義的其他重要面向，包含有決策的制訂過程、勞力的社會分工、以及文化等。我極力主張，壓迫與宰制乃是概念化不正義的首要語詞（Young, 1990: 8-9）。

我提議，社會正義的意思是，去剔除那些已經制度化的宰制與壓迫……社會正義觀念的起點，乃是宰制與壓迫的概念，而非分配的概念（Young, 1990: 15-16）

我力主，不正義的界定，應該根據壓迫與宰制，而非憑藉分配

(Young, 1990: 192)。

值得注意的是，「分配典範」雖然含有四大缺陷，但是仍然屬於言之有理的一家之言。Young 承認，任何的社會正義概念，都需處理「物質性的」社會貨財的分配課題，尤其在貧富懸殊或資源壟斷的社會中。然而，Young 指出，在決策過程、社會分工、以及文化等「非物質性的」社會貨財的議題上，仍然浮現出十分重要的正義訴求。例如，在美國 Ohio 州的一個城市中，曾有一家大工廠突然宣佈關閉而使得城市中多達半數之人頓告失業，從而惹起市民質疑私人公司之決策權力的正義課題。市民的質疑要點，「不僅在於多數人突然失業而無收入，而且在於私人公司是否有權力去屠殺地方經濟……社區成員與原有員工仍有接管工廠的選擇……這個例子明確指出，社群公民所在關切的對象，與其說是物質性社會貨財分配的正義問題，毋寧說是決策權力的正義議題。」(Young, 1990: 19-20)。再如，在美國電視劇與電影片中，黑人、亞洲人、阿拉伯人、拉丁美洲人等有色人種，通常被呈現為罪犯、恐怖份子、妓女、龜公、女僕、煙毒犯、狡猾小人、猥賤工人等，而較少扮演一些擁有權威、美德、或魅力的角色，因而時常惹起有色人種的抗議。顯然的，傳播媒體上這些刻板的負面呈現，就是「文化意象與符號的不正義的議題，而不是物質分配的不正義問題」(Young, 1990: 20)。又如，美國社會中的「文書工作協會」成員，時常呼籲更改既有的社會分工方式，希望他們「不再終日埋首電腦終端機前去輸入一大堆不用腦筋的數字文件」(Young, 1990: 20)。這樣的呼籲，無關於「物質性的」社會貨財的分配課題，而是在追究社會分工本身的正義問題，從而涉及「稀少而多報酬的職位與眾多而少報酬的職位之間的分工本身，是否公道？在社會分工中，應該如何界定任務與責任？誰在決定分工？透過何種程序來決定分工？……在今日世界中的多數社會裏，都具有專業與非專業之間的層級性分工，或工作設計與工作執行之間的層級性分工。我將力主，這種分工隱含宰制與壓迫，因而不公道」(Young, 1990: 215)。綜合上述三個簡單例子，便可看出，在決策過程、社會分工、以及文化等「非物質性的」社會貨財的議題上，仍然浮現出十分重要的正義訴求，而需慎重處理。

如此說來，在社會正義的論述上，Young 實際上並未放棄「分配」概念；她只不過是將「分配典範」中物質貨財的擁有者與消費者，放在一個更寬廣的脈絡中，從而在物質貨財的擁有者與消費者的概念之外，添加非物質貨財的宰制者、被宰制者、壓迫者、被壓迫者等的概念，以期引出社會團體在決策過程、社會分工、以及文化等非物質貨財上的正義議題。那麼，關鍵所在的「宰制」與「壓迫」兩個概念，究竟意指什麼呢？由於 Young 批評「分配典範」忽視了那些決定分配模式的社會結構或社會制度，或「分配典範」不當地將那些決定分配模式的社會結構或社會制度當作不必探究的、理所當然的前提或「已知條件」，所以「宰制」與「壓迫」的界定，都從社會結構或社會制度來著手。Young 說：

所謂的宰制，我用來意指，排除人們去參與決定其行動或行動條件的結構性現象或系統性現象。宰制必須被理解為結構性的，這是因為人們所經驗到的限制，通常都是多數行動者的意圖產物或非意圖產物……宰制乃是針對自我決定的制度限制（Young, 1990: 31, 37）。壓迫乃是針對自我發展的制度限制……壓迫實際上指稱一個包含一些概念與條件的家族式概念，我將之分成五個範疇：剝削、邊緣化、無權力、文化帝國主義、暴力（Young, 1990: 37, 40）。

我已將正義界定為一種制度化的條件。這種制度化的條件，使得所有人在社會所確認的環境中，能夠去學習並使用一些滿意的技術，能夠去參與決策的制訂，以及在他人能夠聽到的脈絡中去表達他們對於社會生活的感覺、經驗、見解（Young, 1990: 91）。

自我發展與自我決定這兩個普遍價值，對應不正義的兩個普遍條件：壓迫（對自我發展的制度性限制）與宰制（對自我決定的制度性限制）（Young, 2000: 31）。

我將社會正義界定為促進社會成員之自我發展與自我決定的制度條件（Young, 2000: 33）。

從上述引文可以看出，Young 雖然宣稱正義概念始於「宰制」與「壓迫」，

但是「宰制」與「壓迫」兩個概念，實際上都是用來界定「不正義」，而非「正義」；因此，Young 一直強調「不正義的界定，應該根據壓迫與宰制」或「壓迫與宰制乃是概念化不正義的首要語詞」。不過，不論如何界定，「正義」與「不正義」的界定方式，實際上乃是一體二面之事。從正面來界定，除了「分配」意義之外，「正義」乃是使人能夠學習技術和運用技術、參與決策過程、表達社會見解等的制度化條件。這就是說，Young 的「正義」觀念，乃是「使之能夠的正義觀念」(an enabling conception of justice) (Young, 1990: 39)。依據 Young 的進一步說明，這種制度化的條件，體現了良好生活 (good life) 中的兩個價值：(1)發展並表現我人的能力與表達我人的經驗，意即「自我發展」的價值；(2)有關我人行動與我人行動條件的決定，我人能夠參與決定，意即「自我決定」的價值 (Young, 1990: 37)。這兩個價值的反面，就是「不正義」的兩種制度化條件，也就是「使之不能夠的兩種限制形式」(two forms of disabling constraints) (Young, 1990: 39)。因此，從正面來界定，「正義」就是體現「自我發展」與「自我決定」兩個價值的制度化條件，而「不正義」便是阻礙「自我發展」與「自我決定」兩個價值的制度化條件。當制度化條件阻礙了「自我發展」價值的體現時，亦即當制度化條件阻礙了「所有人能夠去學習並使用一些滿意的技術，以及在他人能夠聽到的脈絡中去表達他們對於社會生活的感覺、經驗、見解」時，便稱為「壓迫」。當制度化條件阻礙了「自我決定」價值的體現時，亦即當制度化條件阻礙了「所有人能夠去參與決策的制訂」時，則稱為「宰制」。當界定了「宰制」與「壓迫」之後，「正義」便可另行界定為「剔除那些已經制度化的宰制與壓迫」。不過，「宰制」與「壓迫」雖在分析上有所區別，但是兩者通常重疊在一起，或者，「壓迫」時常隱含著「宰制」(Young, 1990: 38)。

「宰制」既然意指社會制度限制了行動者的「自我決定」，那麼它是否就是政治學者常說的「權力」呢？在權力現象的經驗研究上，政治學者時常參考著名學者 Robert Dahl 的一系列權力研究，從而也將「權力」，界定為「在甲能夠促使乙去作一件原本不願作之事的範圍內，甲對乙行使了權力」(Dahl, 1994[1957]: 290)。若對照「宰制」與「權力」兩個界說，則「限制了行動者的自我決定」似乎等同於「促使行動者去作一件原本不願意作之事」，也就是

「宰制」似乎就是「權力」。那麼，「權力」是否就是「宰制」呢？

Young 指出，政治學者常用「分配」概念來論述「權力」，著名政治學家 William Connolly 就是此種論述方式的主要代表人物。Connolly 曾經指出：「當我人說到權力結構時，我人傳達了四種信息。第一，至少在某些領域中，權力乃是不平等地分配；第二，在一個領域中擁有較多權力者，可能也在許多領域中擁有權力；第三，這一種分配頗具持久性；第四，在所探的系統之下，權力分配與所得、地位、特權、財富分配之間的關連，多過於隨機」(cited by Young, 1990: 31)。在「權力」似乎就是「宰制」的肯定之下，兩者便同樣都是屬於分配性的社會貨財。

無庸置疑的，Young 反對這種分配概念的「權力」或「宰制」。她的反對理由，共計有三個 (Young, 1990: 31-33)。首先，Young 引述 Peter Bachrach 與 Morton Baratz 兩位權力學者的研究，認為「權力」乃是一種「人際關係」的概念，從而包括權力主體(甲)、權力客體(乙)、以及懲罰性的促使行爲。例如，一位老師(甲)運用「成績不及格」的手段(懲罰性的促使行爲)，去促使一位學生(乙)閱讀一本原先不願翻閱的書籍(例如《韓非子》)。在這樣的情況下，老師(甲)與學生(乙)便有了權力關係。⁴「權力」既是一種「人際關係」的概念，那麼它便非個體所能擁有的物質貨財。Young 說：「將權力視為諸個體的擁有或屬性，傾向於遮蔽了權力是一種關係而非事物的事實。有時，權力的行使，可能依賴在某種資源(金錢、軍事設備等)的擁有，但是這種資源不應跟權力本身混淆在一起」(Young, 1990: 31)。「權力」既非個體所能擁有的社會貨財，「宰制」當然也非個體所能擁有的社會貨財。其次，即使當那些支持「分配典範」之人也認定「權力」是一種關係概念、從而聚焦在有權者與無權者的角色或行動上時，他們的視野，仍然限於有權者與無權者之間的「二元關係」，以致於忽視了有權者與無權者之間的中介結構或中介制度。例如，只在監獄典獄長、警衛、記錄保管員、行政人員、假

4 事實上，所謂「權力」乃是一種「人際關係」的概念，至少在政治學家 Robert Dahl 的著作中，早有條理井然的精彩論述。Peter Bachrach 與 Morton Baratz 兩位權力學者的研究旨趣，端在於批評 Dahl 忽視權力的「內隱面貌」，而不在於揭示「權力乃是一種人際關係」的要點 (郭秋永, 2010: 272-326)。

釋官、律師等中介的結構或制度下，法官與犯人之間才有權力關係。Young說：「要行使法官的權力，許多人必須克盡職守，並且這些人不跟法官或犯人發生直接的互動關係……在權力與宰制都具有結構基礎之上，我並不否認有權者與宰制者乃是個體」(Young, 1990: 31-32)。如此說來，除了二元關係之外，「權力」與「宰制」都還有十分重要的中介結構或制度。最後，Young指出，「宰制」雖然雷同於「權力」，但在今日世界中存在著一種社會；在這一種的社會中，權力廣泛分散，但其社會關係充滿著「宰制」與「壓迫」。一旦「宰制」完全等同於「權力」，則難以指認這種社會中的「宰制」與「壓迫」的性質，甚至以為它毫無「宰制」與「壓迫」。據此而言，「宰制」雖然類似「權力」，但是兩者確有區別。然而，不論是完全相同或是不盡相同，兩者都具有中介的結構或制度。簡單說，Young 雖然主張「宰制」有別於「權力」，但是認定兩者都具有結構基礎或制度基礎。

依據筆者的淺見，Young 在論述「權力」的結構基礎時，並未提起「權力結構觀」的一個重要分辨。大體而言，權力結構觀者認為「權力」包含「有權力去作」(power to) 與「行使權力」(power over) 兩個部分 (Haugaard, 2002: 4; Morriss, 2002: xiii)。「有權力去作」的部分，指涉一種必然存在於結構之中的傾向性能力；「行使權力」則指此種傾向性能力的展現。值得注意的是，按照這樣的分辨，「有權力去作」在分析上先於「行使權力」；或者，「行使權力」寄生在「有權力去作」之中 (郭秋永, 2010: 299-307)。例如，在「師生結構」中，老師具有設計教學大綱、指定作業、引導課堂活動、評定成績等權力；老師的這些權力，屬於「權力」中「有權力去作」的部分。當老師要求學生明天早上繳交某些家庭作業、並且威脅說「若未繳交，則需打掃廁所一週」時，老師所在展現的權力，就是「權力」中「行使權力」的部分。值得注意的是，老師的「權力」(「有權力去作」的部分)，「必然」存在於師生結構中。可是，社會結構乃是多重的，並不僅限於一種結構。因此，社會行動者的角色 (或職位) 也是多重的，並不限於單一的角色 (或職位)。例如，張三既是師生結構中的一位學生，也是家庭結構中的一位子女。當我們說老師的權力「必然」存在於師生結構中、但其實際行使未必總是成功之時，乃指師生結構之外的其他社會結構可能發生作用，從而抵銷了或凌駕了師生結構的作

用。一旦其他社會結構的作用，抵銷了或凌駕了師生結構的作用，老師就難以成功行使其權力了。例如，當家庭結構起了作用、從而抵銷了或凌駕了師生結構的作用時，某位學生可能由於幫忙家計，而不會在今早按時繳交老師指定的家庭作業。總之，不論「權力結構觀」的論證是否成立，Young 在論述「權力」具有重要的結構基礎或制度基礎時，非但未提起這個重要分辨，反而引述兩位忽視權力結構之學者 Peter Bachrach 與 Morton Baratz 的見解。

上文曾經指出，Young 所謂的「不正義」，除了「宰制」之外，尚有「壓迫」。自 1960s 年代至 1970s 年代，美國社會中的婦女、黑人、墨西哥裔美國人、波多黎各人、西語系美國人、印地安人、猶太人、女同性戀者、男同性戀者、阿拉伯人、亞洲人、老人、工人、身心殘障者等等的社會團體，掀起一系列的社會運動，從而號稱為「新社會運動」。在歸納並整理這些「新社會運動」的團體訴求後，Young 認為這些社會團體所在抱怨的、所要去除的「壓迫」，乃是一種「家族式」的概念，從而可以分成五個範疇或五種面貌：剝削、邊緣化、無權力、文化帝國主義、暴力（Young, 1990: 48-63; 1998: 412-413）。

所謂的「剝削」，乃指某一社會團體轉移另一社會團體的勞動成果而使其本身獲益的一種穩定過程；主要包含階級、性別、以及種族等的剝削。「階級剝削」是指，資本家轉移工人勞動成果而使本身獲益的一種穩定過程。因此，除了少數資本家獲得巨大財富而多數工人取得微薄工資的懸殊分配事實之外，階級性的不正義，還在工作內容、工作報酬、工作分工、成果銷售等規則的決定上，呈現出不平等的結構性關係。「性別剝削」是指，男人將婦女的勞動成果與養育子女的成果，轉移到男人身上而使男人獲得益處的一種穩定過程。不論在性別不平等的職場結構中，或在男性家長式的家庭結構中，婦女的努力工作，非但使得本身一直處於不利狀態，反而促成男人獲得更大的自由、更高的地位、更多的自我實現、更強的權力。「種族剝削」是指，白人轉移有色人種的勞動成果而使白人獲益的一種穩定過程。在這種穩定過程中，白人一直佔據高技術而多薪資的職位，有色人種則一直從事低廉的勞動工作。

所謂的「邊緣化」，是指某些社會團體被排除在勞動市場的雇用與社會生

活的參與之外，從而成為社會的「邊緣人」。這些「邊緣人」包括老人、殘障者、單親家庭者、低階有色人種、長期失業者等。「邊緣人」或可獲得社會福利的救濟，但長期依賴救濟，意涵尊重、自由、選擇、發展能力等的終止。

所謂的「無權力」，乃指某些社會團體一直接受另一社會團體的工作指令，從而缺乏工作自主權。無權力者所從事的工作，不太需要創造性的判斷能力、專業性的技術能力、公開性的表達能力，因而時常缺乏權威性、高地位、自信心，以及體面的生活方式。有權力者與無權力者之間的區別，通常展現在專業人士與非專業人士、中產階級與工人階級、工作設計者與工作執行者之間的分別。

所謂的「文化帝國主義」，乃指社會上優勢團體的文化、見解、以及經驗等，廣被傳播而成為普遍性的規範，弱勢團體的文化、見解、以及經驗等，則被定型化為非我族類的「他者」，甚至消失殆盡。社會上優勢的文化產物，展現出優勢團體的價值、目標、成就、以及詮釋觀點等，並且一再廣泛而又深入的重複歌頌。弱勢團體所呈現出來的「差異」，例如，婦女有別於男人、印地安人有別於白人、猶太教徒有別於基督教徒、同性戀者有別於異性戀者、工人有別於專家等等的「差異」，都被建構成為一種脫離正規常態的「偏差」與「低劣」。

所謂的「暴力」，乃指某些社會團體易受任意的、無緣無故的、屈辱性的、但卻為社會所容忍的人身攻擊。這些人身攻擊包括性騷擾、戲弄、嘲諷、威嚇等。Young 指出，在美國社會中約有三分之一的婦女，經歷過意圖的與成功的性騷擾；戲弄同性戀者的事件，時有所聞；亞洲人、阿拉伯人、波多黎各人等有色人種，也常因「身分差異」而易受無緣無故的羞辱與騷擾。這類司空見慣的「暴力」攻擊，通常不受懲罰或只受輕微懲罰，從而形成某種程度的社會容忍，進而造成一種「社會實踐」：無庸置疑的，它在過去與現在時常發生，在未來仍會再次屢屢發生。

上述五種的「壓迫面貌」，乃是判定社會團體是否被壓迫的五個相互關連的標準。值得注意的是，Young 所謂的「社會團體」(social group)，乃是根據「關係邏輯」(relational logic) 而非「實質邏輯」(substantive logic) 來概念化 (Young, 2000: 86-102; 1998: 401-402; 1993: 132; 1990: 42-44)。

根據「實質邏輯」來概念化，主要在於找出一套「本質的屬性」(a set of essential attributes) 來認定社會團體，而各個個體能夠成為社會團體成員，端在於具有這套「本質的屬性」。例如，要去概念化華裔美國人的社會團體，則需找出某種「本質的屬性」，例如語言、或特殊節慶、或民族記憶、或生物關連性等。然而，Young 指出，「實質邏輯」的概念化方式，面臨下述三種難題。第一，它在團體成員與非成員之間建立起截然的嚴格區分；成員具有某種「本質的屬性」，非成員則無。這種「非此則彼」的概念化方式，排除了一些團體認同者，從而凍結了社會關係的流動性或完全否定了團體之間的類似性。第二，在成員共享「本質的屬性」之下，它意涵所有團體成員都有相同的價值、利益、政策偏好，完全否定成員之間的差異性。然而，在實際上，一個社會團體中的各個成員，通常呈現出分歧的、甚至矛盾的價值、利益、政策偏好。第三，社會上的各個體，可能同時隸屬於多種團體，例如，張三可能同時隸屬於工人團體、種族團體、宗教團體、性別團體、年齡團體等等。在多種團體成員身分之下，如何憑藉「本質的屬性」來說明呢？張三的「本質的屬性」，究竟是工人、或是黑人、或是猶太教徒、或是男性、或是青年呢？或者，是否就是工人、黑人、猶太教徒、男性、青年等「本質的屬性」的「加總」嗎？顯而易見的，在個體同時隸屬多種團體的情況下，難以透過「實質邏輯」來加以分辨說明。

根據「關係邏輯」來概念化，則所謂的社會團體，乃是「人們組成的集體 (collective)；這些人們由於文化形式、實踐、或生活方式而至少有別於一個其他團體」(Young, 1990: 43)。這就是說，某些個體成為某種社會團體的方式，主要透過相互關係的比較，較少依賴某種共享的屬性。因此，根據「關係邏輯」來概念化的社會團體，並未設定明確的團體界線去區分成員與非成員的身分。例如，在清朝時代，台灣人中本有閩南人、客家人、原住民之間的明顯區別，但在日治時代，從日本人的視角看來，閩南人、客家人、原住民之間沒什麼差別，都是被殖民的台灣人，而有別於日本人。Young 強調說：「將團體差異視為關係、比較、以及互動的函數，容許團體內諸成員之間以及團體與團體之間的重疊、點綴、及相互依賴」(Young, 2000: 91)。如此說來，社會團體既不同於「總體」(aggregate)，也有別於「結社」(asso-

ciation)，又不是「利益團體」，更不是「意識型態團體」(ideological group) (Young, 1990: 42-44, 186; 1993: 132)。

依據 Young 的見解，「總體」乃是一個外在者依據各個個體的一種或多種屬性而組成的集體。例如，保險人員依據是否抽煙的屬性而將某些個體組成抽煙者的「總體」。「總體」的組成，來自外在的觀點，從而並未表達各個個體相互之間的確定關係，因而不同於「社會團體」。「結社」乃是各個個體爲了達成某種目標而組成的集體，例如籃球俱樂部、工會、政黨、畢業旅行籌畫委員會等。「社會團體」不是根據某種明確目標而構成，而是來自各個個體相互之間的互動方式，因此它不同於「結社」。「利益團體」乃指「追求某一特殊目標、或欲求某一相同決策、或座落一起而受到相同社會作用的任何總體或結社」。「利益團體」既是一種「總體」或「結社」，當然不同於「社會團體」。「意識型態團體」乃是「各個個體分享政治信仰的一個集體」，例如社會主義者、女權主義者、反墮胎者、納粹等。一個「意識型態團體」可能轉成一個「社會團體」，但政治信仰本身並未構成「社會團體」。總之，根據「關係邏輯」來概念化，「社會團體乃是透過差異關係而建構出來的，它本身並無實質屬性的一致身分」(Young, 2000: 99) 或者，「社會團體通常分享某些利益，但分享利益本身不足以構成社會團體。一個社會團體乃是人們的一個集體，這些人們因爲一套實踐或生活方式而彼此密切關連在一起；他們根據這些文化形式而不同於其他團體」(Young, 1990: 186)。因此，「社會團體」既不同於「總體」，也有別於「結社」，又不是「利益團體」，更不是「意識型態團體」。

根據上述，「不正義」既指某些社會團體遭受「宰制」與「壓迫」的狀態，那麼如何去除而達成「正義」的狀態呢？Young 指出，剔除「宰制」與「壓迫」的最佳方式，就是提倡「差異政治」，也就是正視並肯定社會團體的差異性，而不將之視爲異常的、劣等的、非我族類的特性，進而優惠對待那些被「宰制」與被「壓迫」的社會團體，或給予他們特別對待。值得注意的是，Young 主張的「差異政治」，乃指特別優惠那些被「宰制」與「壓迫」的社會團體，而非特別優惠那些未受「宰制」與「壓迫」的任何團體，更不是特別優惠那些「宰制」與「壓迫」其他團體的優勢團體。換句話說，Young 主張

的「差異政治」，有別於一般所謂的「團體自利政治」(selfish interest group politics)。一般所謂的「團體自利政治」，是指任何團體要求特別優惠待遇的一種政治，不論這些團體本身是否就是優勢團體或是弱勢團體，也不管這些團體本身是否遭受「宰制」或「壓迫」。

進一步說，自 Young 看來，傳統政治中所謂的「差異」，乃指「本質主義式的差異」，假定社會團體的差異，就是天生而成的「不同天性」，從而根據人們的團體屬性而來排斥或貶抑。「差異政治」中的「差異」，則是社會過程的產物；它具有流動性與關係性，而非注定的「不同天性」。

誠然，在今日的許多社會之中，公民都不會由於「不同天性」而被排斥或貶抑。然而，團體的差異，繼續存在；某些團體持續享有優勢，另外一些團體則繼續處於不利的劣勢。Young (1990: 163-168) 指出，若不正視並肯定社會團體的差異，則至少會在下述三個方面顯現出「壓迫」狀態。第一，無視於社會團體的差異，則繼續不利於劣勢團體。當政府推行同化政策而企圖消弭團體差異、或試圖將某些邊緣團體帶進主流社會時，那被當作中立的、普遍性的、一體適用的同化標準，都是優勢團體本身固有的一些標準，從而進一步惡化或持久化劣勢團體的不利處境。第二，容許優勢團體忽視其團體本身的特殊性，進而將其特殊性呈現為中立的普遍性。第三，劣勢團體本身的一些標準，通常偏離於所謂的中立而普遍的標準，因而易使劣勢團體成員產生一種「內化的貶低」或「自我厭惡」或「表裏不一」的被壓迫意識特徵。當政府推行同化政策時，劣勢團體成員便需「配合」優勢團體的價值、目標、行為等。一旦「配合」不了，原本的「差異」，就被標記為「偏差」，從而進一步產生一些被壓迫意識特徵。從上述三個方面的反面看來，正視並肯定團體差異的「差異政治」，便有下列三個優點：救濟或矯正劣勢團體的不利處境；凸顯優勢團體本身標準的特殊性，從而弱化或降低普遍標準的壓迫程度；使得劣勢團體不會由於本身的「差異」而自我貶抑。

值得注意的是，依據 Young 的正義概念，物質性社會貨財的「分配」，忽視了那些決定分配模式的社會結構或社會制度。若果如此，那麼撥亂反正之道，是否必須改變「整個」社會結構或社會制度呢？同理，「壓迫」既然指涉「自我發展」之社會結構性的或制度性的限制、「宰制」既然指涉「自

我決定」之社會結構性的或制度性的限制，那麼撥亂反正之道，是否必須改變「整個」社會結構或制度呢？

無庸置疑，上述的問題，涉及了「結構對行動」(structure-agency)的既有爭論。大體而言，在探討結構與行動之間的關係上，歷來計有三個值得重視的理論立場：結構論者的立場 (structuralist position)、意志論者的立場 (voluntarist position)、雙重論者的立場 (dualist position)。結構論者完全偏重「結構對行動」論題中的「結構」，企圖根據不可觀察的社會結構或政治結構，來說明可觀察的社會或政治的事件、過程、及結果。因此，其所謂的「結構」，乃是一種外在於行動者的、幾乎完全限定人類行動的決定項目，而行動者只是「結構的承載者」(bearers of structures)，本身並無多少的「自主性」。意志論者全然偏重「結構對行動」論題中的「行動」，強調社會或政治現象的理解，必須憑藉行動者的意志或意圖。自意志論者看來，所謂的「結構」，只是意志行動或意圖行動的結果，而非預先限定行動結果的決定項目，因此行動者面臨選擇時具有十足的「自主性」，完全可以憑藉本身的意志或意圖，而幾無任何的外在限制。雙重論者所謂的「社會結構」，乃指「在履行明確的社會實踐中，諸行動者之間相當持久的社會關係」。社會結構既指諸行動者間相當持久的社會關係，而不獨立在諸行動者的行動之外，那麼社會結構非但未跟社會行動截然分立，反而密切關連著社會行動，從而展現出「雙重性」：社會結構不但是社會行動的「常在條件」(ever-present condition)，而且是社會行動的「再生結果」(reproduced outcome)。就社會行動的「常在條件」而言，社會結構雖然「限制」社會行動，但並不「決定」社會行動。如同文法規則雖然「限制」言說行動，但並不「決定」言說行動。值得注意的是，除了限制行動者的行動外，社會結構還具一種使得行動者能夠採取行動的作用。例如，金融結構不但限制行動者開立支票的行動，而且使得行動者能夠據以開立支票。正如文法規則一方面限制說者的言說行動，另一方面則使說者能夠進行言說行動。就社會行動的「再生結果」而言，社會結構雖是社會行動的「常在條件」，但社會行動通常無意識地「再生」(甚至「轉換」)社會結構，或者，社會行動的進行過程，通常無意識地維持(甚至改變)社會結構。例如，美國大學畢業生進入就業市場，大抵上無意識地「再生」了資本

主義的經濟結構，即使他們不是爲了「再生」資本主義的經濟結構而進入就業市場。正如說者的言說行動，「再生」了文法規則，縱然不是爲了「再生」文法規則而採取言說行動。

那麼，在「結構對行動」的論述上，Young 究竟是一位「結構論者」、或是一位「意志論者」、還是一位「雙重論者」呢？若她是一位「結構論者」，則社會不正義的撥亂反正之道，可能就是「必須改變『整個』社會結構或社會制度」了。

大體而言，Young 不是一位「結構論者」。Martha Nussbaum 曾在 Young 遺作的「導讀」中明白指出：「她注意到，遠離社會理論中的一個古老辯論，乃是一件好事；這一個古老的辯論是，少數社會結構理論家否認諸個別行動者產生結構」（Nussbaum, 2011: xiv）。進一步說，Young 不是一位「意志論者」，而是一位「雙重論者」。Young 曾經指出：「結構也意涵較爲廣泛的社會後果，這些社會後果源自特定制度關係內許多個體行動的匯合，其集體結果通常並未標誌著任何個體的意圖或任何團體的意圖」（Young, 2005: 20）。由於她是一位「雙重論者」，因而在其遺作中一再強調，去探究社會不正義之最有助益的概念，端在於持久社會關係中所有相關行動者的「共享責任」（shared responsibility）。從這種共同負擔或分享的責任，Young 推出一個應當行諸所有相關行動者之間的「責任的社會關連模型」（social connection model of responsibility）。Young 說：「依據責任的社會關連模型，所有相關的人們，共同分擔著不正義的責任；這些相關的所有人，參與了那促成不正義後果的結構過程。這一種的責任，基本上不是向後看的，而是往前看的；它不同於罪惡或過錯的歸屬。在關係到結構不正義上，成爲負責任的意義是，爲了轉換結構過程而使其後果較少不正義，我們有義務去結合那些共享責任的其他人……諸個體對於結構不正義負有責任，因爲他們的行動有助於產生不正義後果的過程」（Young, 2011: 96, 105）。顯而易見的，社會不正義的撥亂反正之道，不能單單憑藉「個體的責任」（individual responsibility），而要依賴所有相關人士關連在一起的「共享責任」。

總括上述，依據筆者的淺見，Young 倡議的「差異政治」，雖然不失爲「一家之言」，但是其中仍有三個相關要點，值得進一步商榷。

首先，Young 宣稱，在其核心概念的指涉範圍上，「正義」大過於「分配」，進而主張「分配」概念仍可運用於「物質性的」社會貨財，但是有關「非物質性的」社會貨財的正義課題，則需改用「自我決定」與「自我發展」（或「宰制」與「壓迫」）兩個重要概念。這就是說，Young 所謂的「正義」，包含「分配」、「自我發展」、「自我決定」等三個向度。然而，這三個向度之間究竟呈現出何種關係呢？例如，「分配」向度與「自我決定」（或「自我發展」）向度之間究竟呈現出「正的」或「負的」關係？進一步說，這三個向度之間是否含有不同權重的關係呢？例如，在社會正義的觀念中，「分配」向度是否最重要、「自我決定」向度是否次之、「自我發展」向度是否更次之呢？對於這兩個進一步的課題，Young 都存而不論。

其次，「差異政治」的精義，基本上繫於「社會團體」的界說。然而，Young 所謂的「社會團體」，不但含糊不清，而且太過廣泛。就其含糊不清而言，「社會團體」的界定項，端在於可以比較的「社會關係」。然而，「社會關係」意指什麼呢？Young 或許假定讀者都知道「社會關係」的意義，可是筆者相信讀者的瞭解，未必相同也未必清楚。Young 自詡其「社會團體」乃從社會關係的視角來界定，從而並未設定明確的團體界線去區分成員與非成員的身分，因此具有流動性、重疊性、關係性等優點。可是，依據筆者的淺見，正是缺乏明確界線的特徵，方才突顯出界說的含糊不清。進一步說，在含糊不清的「社會團體」之下，便易於造成前後不一的說詞。例如，Young 一方面指出政黨乃是一種「結社」，而不是一種「社會團體」，另一方面則將納粹之類的政黨，視為「意識型態團體」，而不視為「結社」（Young, 1990: 44, 186）。就其太過廣泛而言，儘管 Young 指出「社會團體」不同於「總體」、「結社」、「利益團體」、「意識型態團體」，從而限縮了「社會團體」的指涉範圍，然而，依據上述五種「壓迫面貌」的判準，美國社會中遭受壓迫的人數，仍然多到不可勝數。Young 本人列舉了一大串名單：「在今日的美國中，至少計有下述團體在一個或多個方面上遭受壓迫：婦女、黑人、土著美國人、墨西哥裔美國人、波多黎各人、西班牙語系美國人、亞裔美國人、男同性戀者、女同性戀者、工人階級、窮人、老人、心智殘障者、身體殘障者」（Young, 1989: 261）。根據著名學者 Will Kymlicka 的估計，Young 所列舉的被壓迫人

數，高達美國人口的百分之八十，「除了相對上富有的、相對上年輕的、身體健康的、異性戀的男性白人之外，任何人都是」(Kymlicka, 1995: 145)。

最後，在概念化「社會團體」上，Young 高舉「關係邏輯」而極力反對「實質邏輯」。然而，一旦「社會團體」的界定，確有含糊不清與太過廣泛的疑慮，那麼，就難以分辨「關係邏輯」與「實質邏輯」，從而容易促使「差異政治」淪為另一種形式的「團體自利政治」。例如，就 Young 所列舉之「社會團體」的一連串名單而言，亦即就「婦女、黑人、土著美國人、墨西哥裔美國人、波多黎各人、西班牙語系美國人、亞裔美國人、男同性戀者、女同性戀者、工人階級、窮人、老人、心智殘障者、身體殘障者」等而言，Young 說它們建基在「關係邏輯」上。可是，若說它們奠基在諸如語言、或特殊節慶、或民族記憶、或生物關連性等「本質的屬性」的「實質邏輯」上，似乎也言之成理，甚至更合乎普通常識。兩相對照之下，在這一長串名單之社會團體的建構上，即使「實質邏輯」未必優於「關係邏輯」，至少也不見得相形見绌。正由於難以分辨「關係邏輯」與「實質邏輯」，「差異政治」就易於淪為另一種形式的「團體自利政治」。大體上說，這種只顧本身利益而爭吵不休的「團體自利政治」，計有破壞公共利益（或共善）、削弱民族認同（或國家認同）、以及損壞階級團結等的缺點。Young 雖然再次運用「關係邏輯」與「實質邏輯」之間的區別，去為「差異政治」大力辯護，進而指出這些社會團體之社會運動的訴求，大都訴諸「正義」而非「自利」，但是仍然承認他們有時透露出「團體自利政治」的言行。Young 坦承說：「在婦女、黑人、原住民、殘障人士、移民等社會運動的行為與論述中……可以發現到團體認同之本質主義的型式……以團體為基礎的社會運動本身，有時也展現出這些本質主義的傾向……假使差異政治要求這種內在統一性，從而結合著社會團體的清楚界線，那麼批評者的批評，乃是正確的；批評者批評說，這種差異政治劃分人們而使之支離破碎，進而鼓勵衝突與偏狹主義……無庸置疑的，這些團體有時僅在主張本身利益或偏好。然而，他們有時也在作正義與不正義的宣稱而不運用分離主義的、只顧本身的方式來行動，即使聚焦在本身的特殊情境上」(Young, 2000: 86, 109-110)。

肆、溝通民主

儘管政治學者 David Held 曾經論述過古往今來共達十餘種的「民主模型」(Held, 2006)，但是根據 Young 的見解，在當代的政治理論中，主要存在著兩個「民主模型」：「民主的加總模型」(aggregative model of democracy) 與「民主的審議模型」(deliberative model of democracy or model of deliberative democracy)；前者也稱為「以利益為基礎的民主理論」(interest-based theory of democracy) 或「以利益為基礎的民主模型」(interest-based model of democracy)，或簡稱為「加總模型」(aggregative model)，後者也稱為「以討論為基礎的民主理想」(discussion-based ideal of democracy)，或簡稱為「審議民主」(deliberative democracy or discursive democracy) (Young, 2000: 18-26; 1996: 120; 1993: 124-127)。⁵ Young 指出，這兩種「民主模型」都因忽視「差異政治」而不足取，所以她提出第三個選項，也就是「溝通民主」。

根據 Young 的說明，「加總模型」大體上具有兩大特徵。第一，它將公民的偏好或利益，視為「已知條件」。這就是說，公民乃在政治系統之外形成他們的偏好或利益；一旦形成偏好或利益，則在政治系統之內便固定不變，並且毫無優劣、或高下、或強弱的區別。各個政黨為了迎合最大數量之公民的固定偏好或利益，而提出其公職候選人與公共政策。公民則根據其本身的偏好或利益，投票給候選人。第二，在選擇公職人員與公共政策上，這種固定而無優劣之別的公民偏好或利益，可以透過「一人一票、票票等值」的投票機制，精確計算出「多數的公民偏好或利益」。這即是說，在公職人員與公共政策的選擇上，雖然不同公民各有不盡相同的偏好或利益，但因這些偏好或利益都是固定而無優劣之別，所以可以透過秘密投票而將它們一一「加

5 在本文中，依照 Young 的術語用法而將「discursive democracy」與「deliberative democracy」視為同義詞。事實上，著名審議民主理論家 John Dryzek (2000: v-vi) 雖然曾經列舉三個理由表明「discursive democracy」優於「deliberative democracy」，但也坦承眾人皆將這兩個術語交換使用。他說：「絕大多數的人（包含本人在內）交換使用這兩個語詞」(Dryzek, 2000: vi)。

總」起來，從而精確計算出「多數的公民偏好或利益」，藉以擇定公職人員與政策。因此，在此一模型之中，民主政治的精義，就是「加總公民偏好或利益的一個過程」。這樣的民主過程，只管精確計算公民之固定偏好或利益的數量多寡，而不顧公民偏好或利益的可變性、也不問那些支撐公民偏好或利益的理由、更不管少數人「唯有屈服於多數偏好之下而別無選擇的困境」(Young, 2000: 19-21; 1996: 120-121)。

從上述兩個特徵看來，在「加總模型」的政治過程中，公民不需拋棄或擱置私利的追求，更不必訴諸「正義」來辯護本身見解，從而可能使得公民陷入一種弔詭情況：在一方面，公民愈介入政治參與活動，便愈不可能遭受不正義；在另一方面，多數公民可以宰制或壓迫少數公民，而使愈介入政治參與活動的少數公民，遭受不正義，例如，在美國某些白人占大多數的中、小學校裏，學區內大多數家長曾經投票贊成「種族隔離計畫」，從而使得積極參與校務的少數有色人種的家長，陷入「唯有屈服於多數偏好之下而別無選擇的困境」(Young, 1990: 93; 1993: 124)。

Young 所謂的「審議民主」，大體上也有兩大特徵。第一，民主過程乃是創造「公眾」(public) 的一個討論過程。在這個討論過程中，公民集合在一起去討論集體的問題、目標、理想以及行動，從而運用理性方式去決定公共政策與公共目標。不同於「加總模型」，這一種的民主過程，旨在尋求共同的理解或共享的「共善」(common good)，而非每位公民各就私利而展開相互競爭。第二，在民主的討論過程中，每位公民根據「共善」來審議公共問題、提出最佳解決問題的建議、提供言之成理的建議理由、提示建議的嚴謹論證等，以期誘導他人接受而轉變了他們的固有偏好。這就是說，在自由而開放的對話中，每位公民盡可能避免情緒化，或盡可能排除言詞性的鼓譟，從而秉持著冷靜而超然的態度，去理性地檢驗並辯論所提出的各種主張及其理由，進而分辨出有效的論證，直到「最佳的論證，促使所有參與者接受一個結論為止」(Young, 2000: 21-26; 1996: 120-126; 1993: 124-130)。

Young 指出，兩相對照比較之下，「審議民主」由於下述幾個理由而明顯優於「加總模型」：不強調金錢與人數的作用，從而更具包容性與平等性；不受制於既有權威，而以更開放心靈去處理政治議題；不是原子化的各個公民，

而是對話溝通的互動公民；不侷限於固定不變的私利或偏好，而以理性論證去建議與批評各種見解主張，以致於轉變某些公民的偏好而使之支持公共利益，進而達成共識或多數決；當未達成共識而需投票表決議案時，其所做成的多數決，不是一一「加總」公民偏好之後得到最大多數贊成票的計算結果，而是決定哪一提議獲得最佳理由支持的「集體判斷」(Young, 1996: 122-125)。

然而，「審議民主」雖然明顯優於「加總模型」，但在社經不平等或不正義的現實社會中，「審議民主」十分可能強化既有的社經不平等或不正義，甚至永久化不正義狀況。Young 說：「在真實的世界中，某些人與某些團體擁有顯著的更大能力去運用民主過程來實現本身的目的，其他人與其他團體則被排除或被邊緣化……實際的民主政治，在社經不平等與政治不平等之間，呈現出一再強化的循環，從而使得有權者運用形式上的民主過程，去永久化不正義或去保持特權。我力主，打破這個循環的一個方法，乃是擴大民主的涵蓋性……我的理論起點，乃是這個審議民主模型」(Young, 2000: 17-18)。因此，在以「審議民主」作為理論起點之下，Young 提出「溝通民主」，一方面企圖保留「以討論為基礎」的民主過程，另一方面則試圖運用「差異政治」來擴大民主的涵蓋性，以期彌補「審議民主」的缺陷。

Young 為何企圖保留「以討論為基礎」的民主過程呢？從上一節的評述可知，除了既有的「分配」概念外，Young 的「正義」概念，乃指「自我決定」與「自我發展」兩項價值的實現，亦即「所有人在社會所確認的環境中，能夠去學習並使用一些滿意的技術，能夠去參與決策的制訂，以及在他人能夠聽到的脈絡中去表達他們對於社會生活的感覺、經驗、見解」。「正義」概念中的「能夠去參與決策的制訂，以及在他人能夠聽到的脈絡中去表達他們對於社會生活的感覺、經驗、見解」，正指「以討論為基礎」的民主過程。據此而言，「以討論為基礎」的民主過程，既是社會正義的一個元素，又是社會正義的一個條件。就社會正義的一個元素來說，「以討論為基礎」的民主過程，乃是界定「正義」的主要元素；除了能夠孕育一些表達、推理、勸導等相干能力之外，它尚有確保公民表達本身需求或利益而不受其他利益者的「宰制」的作用。就社會正義的一個條件來說，政策的正義與否，繫於公民能夠自由表達需求與觀點之後所達成的決議，因而「以討論為基礎」的民

主過程，可以促成一種符合正義的決策。

我們試以「績效標準」為例，進一步加以說明。本文第二節曾經指出，在「矯正行動」是否違反「無歧視原則」的辯論上，Young 認為正、反雙方雖有「符合與違反」的互異見解，但是雙方都忽視或都不追問既有之「中立的績效標準」是否合乎正義的課題。雙方都忽視或都不追問而將之當作辯論前提或已知條件，這無異於正、反雙方實際上都在維護既有之「中立的績效標準」的社會制度，進而隱含著此一社會制度契合正義觀念。可是，既有之「中立的績效標準」的社會制度，合乎正義觀念嗎？Young 指出，一般所謂的「中立的績效標準」，乃指評判者必須使用一種規範上或文化上「中立的」績效標準，去認定、測量、比較、以及等地排列個人的工作履行狀況。然而，自 Young 看來，社會上大多數的工作，並不存在著這種「中立的」績效標準。可是，我們不免要問，既然不存在著這種「中立的」績效標準，那麼是否完全需要依靠「偏頗的績效標準」呢？或者，被評價者是否必須迎合評價者的個人偏好呢？此類問題的答案，當然是「否定的」。依據 Young (1990: 212) 的說明，在「否定的」答案之下，化解這類質疑的關鍵，端在於被評價者全部可以參加「績效標準」的討論與決定。這就是說，假使議決的「績效標準」滿足下述四個條件，那麼它就符合正義概念：(1)資格條件與服務目標，均需明確而公開；(2)不排擠任何社會團體成員，不論是明或是暗的排斥；(3)應該根據公布的程序，考察所有人員與選項；(4)在降低「壓迫」或補償既有不利情況之下，可以偏好某些社會屬性之人。就是基於這樣的論述，Young 方才強調說：

正義要求公共討論與民主決策過程。所有人應該都有權利與機會去參與審議和決策……這種民主的結構，不但應該行諸政府制度，而且應該見諸大學、生產業、服務業、及自願組織等集體生活。民主乃是社會正義的一個元素與一個條件。若將正義消極地界定為宰制結構的剔除，則正義意涵民主的決策制訂……唯有民主過程符合正義。作為正義的一個元素，亦即作為極小化宰制的一個元素，民主具有工具性與內在性的兩種價值……民主也是公眾達成一種最佳促

進正義結果之決策的一個條件 (Young, 1990: 91-92)。

我主張，建立並使用資格判準的決定，應該民主地做成……民主的決策過程，乃是社會正義的一個必要條件：它既可作為自我發展與極小化宰制的一個手段，又可作為達成實質正義決策的最佳方法 (Young, 1990: 212)。

進一步說，除了保留「以討論為基礎」的民主過程之外，Young 提出的「溝通民主」，如何運用「差異政治」來擴大民主的涵蓋性，以期修正「審議民主」呢？依據筆者的解讀，Young 運用「差異政治」來擴大民主的涵蓋性的方式，可以分就「理性論證與感性表達」和「審議公眾與民主公眾」(deliberative public and democratic public) 兩個向度，分別加以說明。

首先，依據「理性論證與感性表達」的向度，來說明「民主的涵蓋性」的擴大方式。根據 Young 的見解，在西方政治理論史中，審議民主中的「審議」，常被理解為「不動感情的、秩序井然的論證過程」，從而所謂的「審議者」(deliberative man)，就是秉持超然立場的態度，公平無私地根據「共善」或「公益」來審議議案之人 (Young, 2000: 40; 1993: 127)。這種冷靜的、超然的、無私的、井然的審議與論證，源自科學論證、議會議事、法院辯論等社會制度，從而使得這些社會制度的論述規則、論述形式、論述風格，界定了「理性」的意義。然而，在科學論證、議會議事、法院辯論等社會制度中，所謂的「審議過程」，乃是所有「審議者」以贏得勝利為目標的爭論過程，而不是達成相互理解的論述過程。審議的民主過程，既然限於「輸贏」的競爭，那麼自然使得那些擁有優勢之人傾向於排斥其他人。因此，「審議民主」中的「審議」，通常隱含著優勢團體成員（或高社經地位的理性之人）主宰整個討論過程，從而排斥「非論證」型式的其他溝通表達方式而不利於弱勢團體成員（或低社經地位的感性之人）。Young 說：「作為一個概念，『審議』帶有主宰與排斥的內涵……這一種的審議文化，若你願意的話，這一種受到『可敬的』、有資產的男性白人主宰的文化，常被用來排斥公眾中某些團體成員，或者，時常促使某些團體成員成為沈默不語或處於不利情境……窮人、低教育程度者、非專業人士等，常被正式組織的論述規則所脅迫，並且他們

的言論，通常不會受到這些組織的認真對待，也不會被認為是理性的言論」（Young, 1993: 127）。因此，在民主的討論過程中，應將社會團體的文化差異或見解差別，視為民主討論的一種資源，而非一種必須克服的障礙。這就是說，在民主的討論過程中，除了理性的論證之外，尚須重視社會團體的各種差異，從而包含致意（greeting）、修辭（rhetoric）、敘述（narrative）等感性表達的溝通方式（Young, 1996: 128-133; 2000: 58-77）。⁶

所謂「致意」的溝通方式，包含「早安」、「您好」、「感謝」、「歡迎」、「寒暄」之類的潤滑討論的語言形式，也包括握手、擁抱、微笑、傳遞飲料、供給食物之類的非語言形式。它不作任何事實或見解的論述，而是以逢迎方式、或問候方式、或尊敬頭銜方式去稱呼他人、或去迎合他人、或去肯定他人的成就，期望取得他人的信任。Young 說：「旨在達成理解的溝通互動，通常需要撒點禮貌與尊重的胡椒粉；少了它們，會讓人覺得冷酷、漠不關心、侮辱。討論也要運用非語言方式來裝飾，以期令人感到親切友善，例如微笑、握手、擁抱、傳遞食物與飲料等。然而，對於關切、尊重、禮貌性承認他人的他性（Otherness of others），審議民主理論家並未留下空間。因為多數民主討論通常充塞著異議、憤怒、衝突、反駁、以及批判，所以間歇性地採取奉承、問候、尊敬、撫慰的方式，確實有助於緩和憤怒與異議強度而使討論繼續下去」（Young, 1996: 129-130）。所謂的「修辭」，乃指溝通者運用比喻、俏皮話、幽默言詞、甚至煽動語詞之類的言詞，來引人注意或使人關注的一種溝通方式。Young 說：「蘇格拉底譴責修辭家，認為修辭家的目的，僅在取悅聽眾，而非告訴確實的真理。然而，柏拉圖指出，在蘇格拉底說服他人與達成理解的溝通中，也有重要的煽情向度與慫恿成分。修辭的作用，就是引人注目與使人保持關切。假使最精緻的與最真的論證，令人索然無味，那麼它們就不能贏得認可。言談的幽默、俏皮話、印象、及比喻，使得論證具體化而增色不少」（Young, 1996: 130-131）。所謂的「敘述」，乃指對話者透過特殊的主觀經驗，特殊的價值、文化、符號意義，以及特殊的集體立場知

6 Young 也將「敘述」（narrative）稱為「講故事」（storytelling），請見 Young, 1996: 131-132; 2000: 53, 70-76。

識 (collective situated knowledge) 等的揭示，企圖化除誤解而達成相互理解的溝通方式。Young 說：「從敘述溝通的角色說明，可以得到兩個一般性的結論。第一，敘述能對論證……扮演一個輔助性的重要角色。第二，敘述也透過社會知識而有助於政治論證。敘述所提供的社會知識，展現了不同社會團體之間如何看待對方的方式，以及呈現出相關政策與行動對於不同境遇者可能造成的影響」(Young, 1996: 132)。總之，自 Young 看來，「審議民主」唯重「論證」的溝通方式，而其提倡的「溝通民主」，除了「論證」之外，還包括「致意」、「修辭」、「敘述」等感性表達的溝通方式，從而涵蓋了多元視角、多元對話風格、多元情境等差異性。

其次，依據「審議公眾與民主公眾」的向度，來說明「民主的涵蓋性」的擴大方式。上文曾經按照 Young 的說明，指出審議民主中的「審議」，常被理解為「不動感情的、秩序井然的論證過程」，從而所謂的「審議者」，就是秉持超然立場的態度，公平無私地根據「共善」或「公益」來審議議案之人。至於此處提及的「審議公眾」，根據 Young 的見解，其中的「公眾」，乃指「特殊的、局部的、各個差別的社會片段」的反面；換句話說，「一致性」(unity) 乃是「公眾」的主要界定特徵 (Young, 2000: 111)。那麼，去將「審議」與「公眾」結合在一起，則所謂的「審議公眾」，乃指一群集合在一起的理性公民；這群公民排除各自的特殊性或差異性，走進一個共同空間去集體討論議案，從而共同分享一個「共善」，或共享一種普遍而無私的見解。Young 說：「贊成審議民主模型的許多學者，訴諸共和主義理想的共善，而使審議民主模型有別於民主加總模型。在這一種的闡釋中，去組成一個審議公眾，公民必須將其偏執的地方忠貞與特殊的密切關係，置諸一旁。審議中的公民，一起合作去追求他們的共同目標，去尋求他們之間的相似性……從事理性討論的公民，以一種分享共同利益的見識，統合一起而去指定政策」(Young, 2000: 81)。值得注意的是，這一種的「審議公眾」，實際上假定一個「單一的公眾」(a unified public) 或一個「同質的公眾」(a homogeneous public)，亦即「所有公民皆因身為公民而相同」(Young, 1990: 94, 183)。

不同於審議民主理論家的詮釋，Young 倡議之「民主公眾」中的「公眾」，基本上包含兩種意思。就作為一種場所來說，「公眾」乃是不同見解之人相

互審議的場所，而不是共享語言、假定、以及見解的一個舒適場所；就作為一個集體來說，「公眾」乃是抱持多重歷史與多樣見解之人所組成的一個集體；簡單說，「公眾」的主要界定特徵，乃是「多元性」(plurality) 而非「一致性」(Young, 2000: 111)。若將「民主」與「公眾」結合在一起，那麼所謂的「民主公眾」，是指一群不同立場的公民集合在一起，在尊重彼此不同的利益、經驗、見解、文化等差異之下，根據眾所接受的民主程序，針對集體問題提出議案，相互詰問、探究、批評、傾聽、勸導，期能達成相互理解。Young 說：「我主張下述原則：民主公眾應為其組成團體中一些被壓迫團體或處於不利團體的不同聲音與見解，提供一些有效的確認機制與代表機制」(Young, 1990: 184)。對照於「審議公眾」所假定的「單一的公眾」或「同質的公眾」，「民主公眾」乃是「多元的公眾」或「異質的公眾」。

自 Young 看來，一旦對照比較「審議公眾」與「民主公眾」的涵蓋範圍，就可明白看出後者遠大於前者，或者，就可明確獲知「多元性」遠大於「一致性」。Young 說：

一個民主過程的涵蓋性，不僅在形式上以相同方式包含所有潛在受到影響的各個個體，而且注意到那些差別定位人們且制約其經驗、機會及社會知識的社會關係 (Young, 2000: 83)。

涵蓋不應僅指所有組織成員的形式上的與抽象上的平等……它還承認社會差異與區分，並鼓勵立場各異的各個團體，透過滿足合理性與公開性的方式，去說出他們的需要、利益及社會見解。更為濃厚的這個涵蓋意義，照亮了民主討論中珍視不同溝通模型的重要性 (Young, 2000: 119)。

依據筆者的淺見，除了運用「民主公眾」來代替「審議公眾」、以期擴大「民主的涵蓋性」之外，我們尚可在這兩者的對照上，耙梳出 Young 主張的二個獨特要點。第一，「共善」與「私利」之間的區分，或「公共利益」與「特殊利益」之間的區別，乃是虛假的二分。大體而言，審議民主理論家主張，在審議過程中，公民常因「有效的論證」而將其「私利」(或「特殊利益」)

轉成「共善」(或「公共利益」)，也就是放棄「私利」(或「特殊利益」)的差異性而達成「共善」(或「公共利益」)的一致性。眾所接受或達成的「共善」，就是「一致性」的最佳範例。然而，Young 指出，審議民主理論家所謂的「一致性」，有時被他們視為「審議的前提」，例如公民在分享「共善」之下去集體討論議案；有時則被他們作為「審議的目標」，例如公民審議旨在達成「共善」的目標。然而，不論被視為「審議的前提」或是被作為「審議的目標」，自 Young 看來，在分享「共善」之類的一致性下，劣勢的社會團體的要求，例如工人提高工資或窮人增加社會福利的要求，通常被認定為「私利」(或「特殊利益」)的追求，而「共善」(或「公共利益」)的界定或認定，通常掌握在優勢的社會團體手中，從而使得優勢團體本身的「私利」(或「特殊利益」)搖身一變而成為「共善」(或「公共利益」)。據此而言，既然大公無私之「共善」(或公共利益)的界定，以及偏袒一方之「私利」(或「特殊利益」)的認定，都掌握在社會上的優勢團體，那麼「共善」與「私利」之間的區分，或者「特殊利益」與「公共利益」之間的區別，就是一種維護既有狀況的虛假二分。Young 說：「所謂的政治，不是私利之間的競爭、就是一個共善的追求……我相信這是一種虛假的二分」(Young, 2000: 108)。

第二，不正義的首要概念，端在於「壓迫」，而非「歧視」。Young 指出，許多學者主張社會正義的首要原則，乃是「無歧視原則」，也就是要剔除或超越社會團體的各種差異性。在「無歧視原則」之下，「平等」就是「相同」，例如每位公民都有平等的選舉權，意指每位公民都有相同的選舉權；而以團體為基礎的不正義，或因為團體差異而造成的「不正義」，便是一種「歧視」，例如「種族隔離政策」就是一種不正義，也就是一種歧視。因此，她所倡導的社會平等，端在於剔除或超越社會團體的各種差異。進一步說，依據現行法令，曾經有過的各種歧視言行，現今都是不合法的言行。這就是說，現行法令已經禁止歧視言行，也就是已經剔除了以團體為基礎的「不正義」，或已無因為團體差異所造成的「不正義」。可是，在現實的社會中，以團體為基礎的「不正義」，或因為團體差異所造成的「不正義」，卻是所在多有，至少含有五種「壓迫」的不正義情況。一般而言，民主政府皆採「矯正行動」來化除或減緩不正義狀況。然而，在「無歧視原則」之下，「矯正行動」陷

入了一種無論如何都是一種歧視的弔詭困境：在一方面，爲了化除或減緩既有不正義的歧視狀況，政府採取了差別對待的「矯正行動」，例如民意機關中的婦女保障名額，在另一方面，「矯正行動」本身，例如民意機關中的婦女保障名額，就是一種差別對待，也就是一種歧視；因此，不論是否採行「矯正行動」，歧視依然繼續存在。Young 鄭重指出，一旦不正義的首要概念，端在於「壓迫」而非「歧視」，那麼可將「矯正行動」詮釋爲化除或減緩「壓迫」的政策，而非化除或減緩「歧視」的政策，因而不會陷入「不採取矯正行動，歧視繼續存在；採取矯正行動，歧視依然繼續存在」的弔詭困境。這就是說，聚焦在「壓迫」而非「歧視」上，雖然也會使得我們承認「矯正行動」確因優惠特定團體成員而成爲一種歧視，但是這樣的「歧視」，可能是錯誤的，也可能是正確的。「歧視」的對錯與否，端在於是否強化或減緩既有的「壓迫」。例如，所有政務官都是男性，乃是錯誤的，因爲這會強化男性既有的特權網絡；所有婦聯會成員都是女性，則不會是錯誤的，因爲這會抵銷婦女固有的社會疏離。如此一來，雖然承認「矯正行動」乃是一種「歧視」，但它是用來化除或減緩既有的「壓迫」，而非用來化除或減緩既有的「歧視」，因而無關於「歧視」是否繼續存在的難題，也就是沒有左右爲難的弔詭困境。Young 說：

假使放棄無歧視乃正義之首要原則的假定，並拋棄種族不正義與性別不正義必須置於歧視概念之下的假定，那麼弔詭就會消失 (Young, 1990: 195)。

歷史上的多數歧視，乃是錯誤的……這不是因爲它們根據團體屬性來區分人們，而是因爲它們助長壓迫或施行壓迫……矯正行動政策的主要目標，既非補償過去的歧視，亦非彌補先前排除某些團體的缺憾。代替的，矯正行動的主要目標，乃在緩和制度與決策者之當前的偏見作用與盲目影響 (Young, 1990: 197-198)。

總而言之，Young 提出的「溝通民主」，一方面企圖保留「審議民主」中「以討論爲基礎」的民主過程，另一方面則試圖運用「差異政治」來擴大

民主的涵蓋性，以期彌補「審議民主」的缺陷。這就是說，在指涉範圍上，「溝通民主」包含「審議民主」。那麼，「溝通民主」是否包含「審議民主」的優、缺點呢？「溝通民主」既然建基在「以討論為基礎」的民主過程上，同時也包含「論證」的溝通形式，因而確實包括了「審議民主」的固有優點。進一步說，「溝通民主」是否包含「審議民主」的固有缺點呢？大體而言，一般學者對於「審議民主」的主要批評，約略計有下述三個：(1)當涉及一個包含高度價值判斷成分的複雜議題時，公民審議的討論過程，時常產生「兩極化的作用」，從而驅使兩種不同立場朝向更加極端的對峙立場；(2)一些勢需立即處理的複雜議題，會因冗長的審議過程而喪失處理良機，甚至淪為反對者之拖延策略的犧牲品；(3)事關國家安全或外交政策之秘密而複雜的議題，不能成為公開討論的審議議題 (Farrelly, 2004: 150-152; Sunstein, 2003)。據此而言，我們不免要問，「溝通民主」是否避免了同樣的批評呢？或者，是否加重了同樣批評的力道呢？或者，是否另外添增了更多的批評向度呢？可惜，對於這類的疑問，Young 一概存而不論。

伍、結語

從古至今，學者曾經倡議的民主理論模型，即使談不上「多如牛毛」，至少也是「成群結隊」。不過，就當今風行的民主理論模型而言，主要存在著兩個對立模型之說，或許不失為一個尚可接受的中肯之論。這兩個對立的民主理論模型，就是「加總模型」與「審議民主」。在兩相對照比較之下，Young 提出「溝通民主」，企圖作為可供選用的第三個選項。實際上，Young 提出的「溝通民主」，基本上是以「審議民主」作為理論起點，一方面企圖保留「以討論為基礎」的民主過程，另一方面則試圖運用「差異政治」來擴大民主的涵蓋性，以期彌補「審議民主」的缺陷。

俗話雖有「失之毫釐，差以千里」的論點，但是所謂的「差異」，究竟意指什麼呢？仔細思考，似乎任何人、事、物，皆可從不同「視角」切入而會有「差異」的說詞；縱然我們通常視為相同的人、事、物，依然存在著「差異」。例如，在「今日之我常跟昨日之我奮戰」的說法中，同樣的「我」，可

依時間視角而有「今日我」與「昨日我」的差別。再如，在「抽刀斷水，水已非前水」的說法中，同樣的「水」，可按抽刀斷水之視角而有「刀未入水之水」與「刀入水之水」的差別。顯而易見的，似乎任何人、事、物，皆可從不同「視角」切入而會有「差異」的說詞。然而，對任何學術研究來說，關鍵所在的分辨，與其說是「從某一視角」切入，毋寧說是「從重要視角」切入，或者，與其說是「任一差異」，毋寧說是「相干差異」。那麼，就社會正義的學術研究來說，分辦社會正義與否的「重要視角」或「相干差異」，究竟是什麼呢？例如，為什麼實施性別分開的體育比賽或性別隔離的公廁設備，沒有正義與否的問題，而種族隔離政策就有呢？或者，更一般性地說，為什麼某些差別對待政策合乎正義概念，而其他差別對待政策則不合乎呢？或者，為什麼某些實際上存在的「差異」，乃屬不應該存在的「差異」，而某些實際上並不存在的「差異」，則是應該存在的「差異」呢？誠然，不同的理論家各有差異的見解。對 Young 來說，分辦社會正義與否的重要視角或相干差異，端在於「差異政治」及其伴隨而來的「溝通民主」。

依據 Young 的見解，自 1960s 年代至 1970s 年代，美國社會中的婦女、黑人、墨西哥裔美國人、波多黎各人、西語系美國人、印地安人、猶太人、女同性戀者、男同性戀者、阿拉伯人、亞洲人、老人、工人、身心殘障者等等的社會團體，掀起一系列的「新社會運動」。在這些「新運動社會」的訴求中，浮現出一連串不可忽視的「差異議題」，例如語言權利、區域自主權、教育課程權、土地歸屬權、特別代表權、節慶假日權、新住民權、原住民權、以及移民權利等有關差異對待的議題。這一連串的「差異議題」，都是環繞著社會團體而要求「以團體差異為基礎」的權利，有時統稱為自治權利、多族裔權利、特殊代表權利等三種權利。無論如何，這些惹起不斷衝突或爭議的「差異議題」，乃是「重要視角」之下的重要議題，從而正是當代建構任何民主理論的當務之急。Young 提出的「溝通民主」，就是從這個「重要視角」切入，進而批判社會正義的「分配典範」與民主討論的「審議民主」，都失諸「太狹隘」而不足以處理這些「差異議題」。基於「太狹隘」的批判，Young 所謂「差異政治」中的正義概念，以及「溝通民主」中的溝通概念，都是在既有的指涉範圍之外，另行添增新的指涉範圍。

這樣的理論建構策略，在批判既有理論上，當然容易促成鏗鏘有力的論述，但在建構本身理論上，自然易於添增另外的難題。這就是說，Young 的理論建構，雖然可以自成一家之言，但是仍有一些尚待商榷之處。大體而言，依據本文的主要剖析，這些鏗鏘有力的論述與另外添加的難題，可以依次分別列舉如下：

第一，社會正義的「分配典範」，僅是聚焦在社會貨財的適當分配上，從而忽視了那些決定分配模式的社會結構或社會制度，或者，從而將那些決定分配模式的社會結構或社會制度當作不必探究的、理所當然的前提或「已知條件」。尤其值得注意的是，不論是忽視之或是將之當作前提，都是等於正在堅持一個「特定的」社會結構或社會制度。

第二，「分配典範」所在分配的益處與負擔，主要是指各種物質資源、收入、財富等「物質性的」社會貨財，但有時也包含權利、職位、權力、機會、自尊、榮譽等「非物質性的」社會貨財。不論所在分配的社會貨財，究竟是「物質性的」或是「非物質性的」，在「分配典範」中它們都是可以擁有、量化、及比較的社會貨財。可是，Young 鄭重指出，「非物質性」的社會貨財，不是社會成員可以擁有的「事物」或「事物的加總」，而是依據制度規則所制訂的一種社會關係。這種限定行動又促成行動的社會關係，設定社會成員在彼此相互關係上能作什麼，而不指涉一種能被分發或扣留的、能被增加或減少的、能被分配或再分配的「擁有之物」。

第三，Young 宣稱，在其核心概念的指涉範圍上，「正義」大過於「分配」，進而主張「分配」概念仍可運用於「物質性的」社會貨財，但是有關「非物質性的」社會貨財的正義課題，則需改用「自我決定」與「自我發展」（或「宰制」與「壓迫」）兩個重要概念。這就是說，Young 所謂的「正義」，包含「分配」、「自我發展」、「自我決定」等三個向度。然而，這三個向度之間究竟呈現出何種關係呢？例如，「分配」向度與「自我決定」（或「自我發展」）向度之間究竟呈現出「正的」或「負的」關係呢？進一步說，這三個向度之間是否含有不同權重的關係呢？例如，在社會正義的觀念中，「分配」向度是否最重要、「自我決定」向度是否次之、「自我發展」向度是否更次之呢？對於這兩個進一步的課題，Young 都存而不論。

第四，Young 主張的「差異政治」，乃指特別優惠那些被「宰制」與「壓迫」的社會團體，而非特別優惠那些未受「宰制」與「壓迫」的任何團體，更不是特別優惠那些「宰制」與「壓迫」其他團體的優勢團體，因而有別於一般所謂的「團體自利政治」。這樣的論述，確實就是 Young 的「自成一家之言」。然而，在概念化「社會團體」上，Young 雖然高舉「關係邏輯」而極力反對「實質邏輯」，但其「社會團體」的界定，確有含糊不清與太過廣泛的疑慮，從而容易促使「差異政治」淪為另一種形式的「團體自利政治」。

第五，在指涉範圍上，「溝通民主」包含「審議民主」。那麼，「溝通民主」是否包含「審議民主」的優、缺點呢？「溝通民主」既然建基在「以討論為基礎」的民主過程上，同時也包含「論證」的溝通形式，因而確實包括了「審議民主」的固有優點。進一步說，「溝通民主」是否包含「審議民主」的固有缺點呢？一般學者曾經批評「審議民主」至少包含下述三個缺點：驅使兩種不同立場轉向更加極端的對峙立場、曠日耗時而緩不濟急、不能審議國家安全與外交機密議題。那麼，「溝通民主」是否包含了同樣的缺點呢？或者，是否加重了同樣缺點的度呢？或者，是否另外添增了更多的缺點呢？可惜，對於這類的疑問，Young 一概存而不論。

參考資料

A. 中文部分

郭秋永

2001 《當代三大民主理論》。台北：聯經出版社。

2010 《社會科學方法論》。台北：五南圖書出版有限公司。

B. 外文部分

Barber, Benjamin

1984 *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.

1996 “Foundationalism and Democracy,” pp. 348–359 in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. New Jersey: Princeton University Press.

Benhabib, Seyla

- 1996 "Introduction: The Democratic Moment and the Problem of Difference," pp. 3-18 in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. New Jersey: Princeton University Press.

Dahl, Robert

- 1994[1957] "The Concept of Power," pp. 288-309 in John Scott (ed.), *Power: Critical Concepts, Vol. I*. New York: Routledge. (Reprinted from 1957, *Behavioral Science, Vol. 2*. pp. 201-215.)

Dryzek, John

- 2000 *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: Oxford University Press.

Erman, Eva

- 2005 *Human Rights and Democracy: Discourse Theory and Global Rights Institutions*. Burlington: Ashgate.

Farrelly, Colin

- 2004 *An Introduction to Contemporary Political Theory*. London: Sage Publications.

Haugaard, Mark

- 2002 "Introduction," pp. 1-4 in Mark Haugaard (ed.), *Power: A Reader*. New York: Manchester University Press.

Held, David

- 2006 *Models of Democracy*, 3rd edition. Cambridge: Polity Press.

Kuhn, Thomas

- 1970a *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press.
- 1970b "Reflections on My Critics," pp. 231-278 in Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. London: Cambridge University Press.
- 2000 *The Road since Structure*. Chicago: University of Chicago Press.

Kymlicka, Will

- 1995 *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.

Marshall, Tomas

- 1992 "Citizenship and Social Class," pp. 3-51 in Tomas Marshall and Tom Bottomore (eds.), *Citizenship and Social Class*. London: Pluto.

Morgan, David

- 2007 "Paradigms Lost and Pragmatism Regained: Methodological Implications of Combining Qualitative and Quantitative Methods," *Journal of Mixed Methods Research* 1(1): 48-76.

Morriss, Peter

- 2002 *Power: A Philosophical Analysis*, 2nd edition. New York: Manchester University Press.

Nie, Norman and Sidney Verba

- 1975 "Political Participation," pp. 1-74 in Fred Greenstein and Nelson Polsby (eds.), *Handbook of Political Science, Vol. 4, Nongovernmental Politics*. MA: Addison-Wesley.

Nussbaum, Martha

- 2011 "Foreword," pp. ix-xxv in Iris Marion Young (ed.), *Responsibility for Justice*. New York: Oxford University Press.

Sunstein, Cass

- 2003 "The Law of Group Polarization," pp. 80-101 in James Fishkin and Peter Laslett (eds.), *Deliberative Democracy*. MA: Blackwell Publishing.

Verba, Sidney, Norman Nie, and Joe-on Kim

- 1978 *Participation and Political Equality: A Seven-Nation Comparison*. New York: Cambridge University Press.

Young, Iris Marion

- 1989 "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship," *Ethics* 99(2): 250-274.
- 1990 *Justice and the Politics of Difference*. New Jersey: Princeton University Press.
- 1993 "Justice and Communicative Democracy," pp. 123-143 in Roger Gottlieb (ed.), *Radical Philosophy: Traditions, Counter-Tradition, Politics*. Philadelphia: Temple University Press.
- 1996 "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy," pp. 120-135 in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. New Jersey: Princeton University Press.
- 1998 "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship," pp. 401-429 in Anne Phillips (ed.), *Feminism and Politics*. New York: Oxford University Press.
- 2000 *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- 2005 *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. New York: Oxford University Press.
- 2011 *Responsibility for Justice*. New York: Oxford University Press.

Social Justice, Politics of Difference, and Communicative Democracy

Chiu-yeoung Kuo

Research Fellow

Research Center for Humanities and Social Sciences, Academia Sinica

ABSTRACT

‘Citizenship’ is originally a concept of surmounting the idea of ‘difference’ and marching toward the idea of ‘universality’. However, the idea of ‘universality’ implies the idea of ‘difference’, thus it often makes some social movements fall into the ‘dilemma of universality’ or the ‘dilemma of difference’: on the one hand, in order to try to achieve fairness, they must deny the idea of difference (or emphasize the idea of universality), but on the other hand, in order to correct some unfavorable situations of the oppressed, they need to emphasize the idea of difference (or deny the idea of universality). Obviously, this dilemma is closely connected to the important topics of social justice and democracy. Does the concept of social justice in a democracy mean that the authorities should equally treat all citizens, or that the authorities should differently treat all citizens and create the greatest benefit for the least advantaged? This article seeks to present a systematic interpretation of the relationship between social justice and democracy by examining Iris Marion Young’s theory of ‘politics of difference’.

Key Words: distributive paradigm, politics of difference, social justice, democracy, communicative democracy