

國立臺灣大學社會科學院政治學系



碩士論文

Department of Political Science

College of Social Sciences

National Taiwan University

Master Thesis

自由主義之爭：拉茲對自由主義中立性之完善論批判

A Debate in Liberalism : On Raz's Perfectionism

Critique of Liberal Neutrality

鄭楷立

Kai-Li Cheng

指導教授：葉浩博士和蕭高彥博士

Advisors: Hao Yeh, Ph.D. & Carl K.Y. Shaw, Ph.D.

中華民國 103 年 7 月

July, 2014





國立臺灣大學碩士學位論文  
口試委員會審定書

中立與完善：自由主義之爭

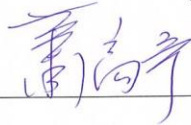
**Neutrality and Perfectionism: The Debate in Liberalism**

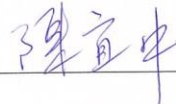
本論文係鄭楷立君（學號：R00322053）在國立臺灣大學政治學系完成之碩士學位論文，於民國 103 年 7 月 28 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

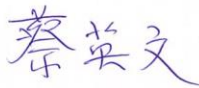
口試委員：

 (簽名)

(指導教授)







\_\_\_\_\_



# 謝 辭



若非世界各地的人們辛勤勞動生產我生活所需一切，我便無法專注於碩士學位，更遑論完成這本論文。就這層意義上，這本論文在多大的程度上能回應世界各地不停勞動的人們，我很是懷疑。此論文的完成絕非我一人之力可及，特別感謝系辦的辰元助教，總是認真的回應大家的要求和問題；圖書館的工作人員總是能如神一般的找到我要的資料，若非這些默默付出的人們，本文絕無法完成。若誤以為學術論文僅由一人之力完成，進而要求論文付費下載，便未能看見學術寫作的社會前提。據此，本文無償（又或早已被支付）提供所有對此議題感興趣者下載。

感謝兩位口試委員，蔡英文老師對論文架構的建議，以及陳宜中老師建議細緻標示幾位思想家在光譜上的位置，都讓論文得以更加清晰。感謝蕭高彥老師願意擔任我在台大的指導老師。在政大旁聽蕭老師的西洋政治思想專題，由老師帶領閱讀《理想國》、《利維坦》、《論人類不平等起源》和《社會契約論》等等政治哲學經典，讓我對這些鉅作有完整和深刻的理解。而蕭老師在擔任政治思想研究專題中心的執行長時，邀請劍橋學派大師史金納來台演講，並舉辦史金納政治思想的工作坊，都使我受益良多。

另外要感謝陳思賢老師容忍我碩一時在課堂上諸多不成熟的發言。修習社會所劉華真老師的古典社會學理論給了我震撼教育，時時警惕自己要更加努力。在小林老師的中國寓言課堂上，老師風趣幽默、滔滔不絕的講授，是一大享受。嘉銘老師開設國際正義與社會正義的兩門課，不僅學習如何閱讀文本和學術寫作。嘉銘老師輕鬆隨合的態度，讓人得以從放肆的提問中釐清自己的思路。

郭立民老師是我政治哲學的啟蒙者，老師在中西政治思想的造詣令人敬佩。我知道的政治哲學多半是由葉浩老師和孫善豪老師而來。葉浩老師是個隨興、智識廣博、思慮快速縝密的自由主義者。不論是課堂或課餘的對談，都可以感受老師宛如一個思想的行動庫，什麼都懂，同時可以清晰的定位各個理論家和立場。孫善豪老師是個馬克思主義者，孫師犀利的思想批判，兼有氣勢磅礴的理論框架和細膩的概念分析。在跟孫師隨堂閱讀各個思想家的過程中，也訓練了思考批判的能力。若用柏林的話來說，我兼習於狐狸與刺蝟的教導。兩位老師惠我良多，學生受教了。

讀政思是寂寞的，所幸政大有許多戰友。麗菁、小比爾和大軍是自大學便認識的同學兼好友，上了研究所更是學術歷程中的良師益友。與又升學長、政

宇、翊夫、智傑、咪神、宜謙、畢誠和元寧，還有老師們在課堂課後不論是認真嚴肅的學術討論或是天南地北的閒話家常，是人生中難得可貴的寶藏。

在台大開始就認識正直的方隅和風趣的瑞慶；翊軒學長、育和學長和阿亮學長的學識和丰采是我所景仰的。同屆的飛帆、彥廷、鈺如、志舜、玉珍、佳韻、安琪、羽詩、柔翡、卓穎和子歡，不論是學術討論和社會實踐上，都啟發了我許多思考和行動。以及在不同的課堂和場合所認識的芄萱、愷伶、卓排、姁均、舒安、韋杰、冠吾、博瀚、亞緒、弘毅、瑜茜、奐君、婷心、榮欣、若寧、泱泱，都豐富了我的碩士生涯，萬分感激。104 研究室的玉珍、立欣、乃華和郁亭，以及不時串門子的涵綺、圓媛和慶萱，在 104 室時間總是飛快，愉快。自碩二下開始熟識蔡志舜和傅鈺如，和蔡志舜無時不刻在練肖話，傅鈺如總是細心體貼的照顧身旁的人們，和兩位相處的碩士生涯後半，無處不在歡笑中渡過。與諸君有緣在這短短三年內相識互動，無數的垃圾話，對此我只有滿滿的喜悅和感激。

感謝君儀一路的支持與陪伴，我不是個好相處的人，說話尖銳又沒耐心，能和我長久相處之人定非常人也。路阻且長，不忘初心，方得始終。

最感謝的是我的父母，我常讓他們生氣擔憂，但願沒使他們蒙羞。

美好的日子總是過得很快，每一次我都很享受又帶有些許哀傷，體會那些即將消逝的美好時光。我因渴求知識而來，如今這個渴，止了，又多飲了許多。

鄭楷立 謹誌

寫於三重埔 米粉寮

一零三年七月

## 國立臺灣大學102學年度第2學期碩士學位論文提要

論文題目：自由主義之爭：拉茲對自由主義中立性之完善論批判

論文頁數：130

所組別：政治學系政治理論組 (學號：R00322053)

研究生：鄭楷立 指導教授：葉浩博士

關鍵字：自由主義、自由主義中立性、完善主義、拉茲、價值多元論

### 論文提要內容：

當代社會之價值多元處境，使得政治社群的正當性備受質疑。面對政治秩序正當性的崩解，部分自由主義者（以羅爾斯為主）認為國家必須在眾多善觀念之中，保持中立，如此才能公正地對待每一位公民。這樣的立場也稱作反完善論，亦即國家不應該基於某個特殊善觀念的內在優越性而採取政治行動。但另一方面，在政治場域中排除善觀念的中立途徑遭受諸多批評。

英國自由主義者和多元論者的拉茲便批判中立國家，拉茲期望建立一套以社群為主的自由主義理論。拉茲認為自由主義必須在政治場域中提倡自由主義的價值，這樣的立場稱為（國家）完善論或是自由主義完善論。拉茲的自由主義完善論以個人自主和價值多元為核心，個人自主要求充分的選擇範圍，基於自主的義務要求國家提供個人充分的選擇範圍，據此，個人自主要求價值多元。相對於自由主義中立論，自由主義完善論要求在政治場域中提倡自由主義的理念。

國家保持中立和國家基於自由主義價值而行動，是兩種彼此矛盾的理念。金里卡將中立論與完善論的語彙轉化為社會完善論與國家完善論的爭議，完善論本身沒有錯誤，問題在於政治場合中該不該採用某個完善論作為國家行動根據；金里卡認為社會完善論與國家完善論之間不分軒輊（雖然他偏向前者）。而本文認為，國家行動與否的爭議是虛假的，兩種矛盾的理念出自於雙方自主觀的差異，根據不同的自主觀會得出不同的國家行動主張。而本文認為，強調個人選擇優先的自主觀和社會完善論（或國家中立論）是一致的，而強調社會論題的自主觀和國家完善論（或自由主義完善論）是一致的。

回到當代社會價值多元處境來檢視自由主義中立論和自由主義完善論，本文認為中立論未能作到國家中立，因為中立國家的理據在價值多元處境中備受質疑。據此，兩種試圖回應當代社會價值多元處境的自由主義理論，本文認為自由主義不得不走向完善論那方。



# ABSTRACT

A Debate in Liberalism : On Raz's Perfectionism Critique of Liberal Neutrality

by

Kai-Li Cheng

July 2014



ADVISOR(S): Hao Yeh, Ph.D.

DEPARTMENT: POLITICAL SCIENCE

MAJOR: POLITICAL THEORY

DEGREE: MASTER OF ARTS

KEY WORD: Liberalism, Liberal Neutrality, Perfectionism, Raz, Value Pluralism

Contemporary plural societies have shaken the legitimacy of political community. Facing the collapse of legitimacy of political order, some liberals advocate that state should be neutral among many conceptions of good in order to treat every citizens fairly. The idea is also called: anti-perfectionism, which means state should not act due to the inner superiority of a particular conception of good. However, the neutrality approach which excludes the conception of good in political fields has arisen many critiques.

Joseph Raz, a British liberal and also a pluralist, criticizes the idea of neutral state, and he endeavors to build a non-individual liberalism. Raz thinks liberalism has to advocate liberal values in political fields. This position is called: state perfectionism or liberal perfectionism. Personal autonomy and value pluralism are central ideas in Raz's liberal perfectionism. Personal autonomy requires adequate choices and opportunities. The autonomy-based duty asks state to provide its citizens with adequate choices and opportunities. Therefore, Personal autonomy requires value pluralism. Contrary to liberal neutralism, liberal perfectionism advocates liberal values in political fields.

Liberal neutralism and liberal perfectionism are contradictory to each other. Will Kymlicka transfers the debate between liberal neutralism and liberal perfectionism into the debate between social perfectionism and state perfectionism. The crucial point is not about perfectionism but whether we should adopt perfectionism for the reasons of state actions. In kymlicka's opinion, there still left a decisive point for favoring each of them. Nevertheless, in my view, behind the false controversy

between social perfectionism and state perfectionism, the real conflict is the divided conceptions of autonomy. Also, the conception of autonomy which emphasizes the priority of self-determination is coherent to social perfectionism, while that emphasizes the priority of social thesis is coherent to state perfectionism.

Backing to contemporary plural societies to examine liberal neutralism and liberal perfectionism, both of them fail to resolve the issue of value pluralism. Especially, liberal neutralism fails in justifying itself in neutral ground forces liberals to adopt the perfectionism approach.

# 目錄



|                            |           |
|----------------------------|-----------|
| 口試委員會審定書 .....             | I         |
| 謝詞.....                    | III       |
| 中文摘要.....                  | V         |
| 英文摘要.....                  | VII       |
| <b>第一章 緒論 .....</b>        | <b>1</b>  |
| 第一節 前言 .....               | 1         |
| 第二節 自由主義：中立論與完善論之爭.....    | 4         |
| 第三節 文獻檢閱.....              | 7         |
| 第四節 主旨與章節安排.....           | 8         |
| <b>第二章 自由主義國家中立論 .....</b> | <b>15</b> |
| 第一節 羅爾斯的反完善論立場 .....       | 16        |
| 第二節 中立性種種 .....            | 25        |
| 第三節 中立性的論證.....            | 35        |
| 第四節 自由主義傳統.....            | 41        |
| 第五節 結論 .....               | 46        |
| <b>第三章 拉茲的國家完善論 .....</b>  | <b>49</b> |
| 第一節 關於完善論的三個抗辯.....        | 50        |

|            |                      |            |
|------------|----------------------|------------|
| 第二節        | 個人福祉與社會形式 .....      | 53         |
| 第三節        | 自主與多元主義 .....        | 59         |
| 第四節        | 基於自主的自由原則 .....      | 68         |
| 第五節        | 結論 .....             | 76         |
| <b>第四章</b> | <b>虛假與真實對立 .....</b> | <b>81</b>  |
| 第一節        | 應用層次 .....           | 82         |
| 第二節        | 國家中立論與國家完善論 .....    | 87         |
| 第三節        | 自主觀與自由觀 .....        | 93         |
| 第四節        | 結論 .....             | 107        |
| <b>第五章</b> | <b>價值多元處境 .....</b>  | <b>109</b> |
| 第一節        | 價值多元論 .....          | 109        |
| 第二節        | 一種合併的可能和延伸討論 .....   | 120        |
| 第三節        | 總結 .....             | 123        |
| 參考文獻       | .....                | 126        |



# 第一章 緒論



所有的事情都已經被想通了，除了如何生活的這件事。

——Jean-Paul Sartre

當對優良生活方式的評價是在公民社會的文化市場中進行的時候，他們是否更有可能確立自己的較大價值？或者相反地，藉由國家行動或政治倡導來對不同的生活方式進行評價時，他們是否更有可能確立自己的價值？

——Kymlicka (2003 : 329)

## 第一節 前言

沙特的引言想探究的是：有沒有一種最好的生活方式，以至於所有人都應該照這樣的方式去過活。這是纏繞西方「現代性」(modernity)的主要課題之一。當代(以西方為主的)社會的普遍共識是：關於該如何生活的問題，沒有一個最好的答案；人們彼此對價值與信仰少有共識，甚至差異甚大(Gray, 2002 : 4)。價值之間，彼此「互不相容」(incompatible)或是「不可化約」(irreducible)甚至是「不可共量」(incommensurable)的情況，是當代社會隨處可見的事實。如果「價值不可共量」的事實讓我們承認一個線性發展的、目的論式的價值觀是不可得的，那「價值多元論」(value pluralism)便是需要被承認和接受的處境。

但是多元並非專屬於現代社會的特徵，早在古希臘的多神教便相信價值的根源絕對是多元的；不只是古希臘人接受多種不同價值之根源，古猶太教規定的普遍責任極少，印度教承認不同階層所應負擔的義務有所不同。社會擁有不同形式的倫理生活並非現代才有的，晚近現代社會生活方式的多樣性，與古代

世界之間不無共通之處。但現代社會不同於古代世界之處不在於他接受了分歧的生活方式，而是它對「等級結構」(hierarchy)的敵視。古代社會遠比現代社會更能尊重差異，部分原因是因為古代社會少有或缺乏平等的觀念；現代性之開端不在於承認差異而是要求「統一性」(uniformity)(Gray, 2002: 4-5)。

但現代社會所展現之多元性又較古代社會更為深刻繁雜。「多元社會意味著分歧的忠誠。我們肯認各種彼此競爭的意識形態、種族劃分、性別、信仰和地方性(locality)。我們在處理外貌上不同於我們的人們和制度時，面對這樣的分歧。當對家庭和公民乃至於朋友和陌生人的義務，將我們分開時，我們便在自身中體會分歧的忠誠」(Bellamy & Hollis, 1999: 1)。在現代社會中，個人身上可能雜揉了超乎想像的多重義務和身分認同。更為便利的全球交通和全球移民現象，官方及非官方的跨國文化交流，通婚和族群融合，以及跨國媒體播報全球各地新聞，都造就了相對穩定的古代社會所不能想像的社會變動和價值衝擊。

但由此而來的處境是，這些「不可共量」的價值之間，可能會造成柏林(Isaiah Berlin, 1909-1997)所說的悲劇性衝突。這裡引發的狀況類似於霍布斯(Thomas Hobbes)的「自然狀態」(state of nature): 人人相互為敵、互不信任，同時每個人都有能力殺害對方的平等狀態(1996, 86-90)。由這樣的圖像來類比現代社會的分歧忠誠，不論是個人之內的分歧衝突，或是個人與社群，社群之內或不同社群之間的衝突問題，便類似霍布斯所說的「戰爭狀態」(state of war)。由此發想的問題是：分歧的忠誠所衍伸之衝突下，如何建構一套共通的秩序來化解現代社會之衝突？

更明確的說，一個政治社群必然鑲嵌了一套秩序用以規範底下的人們。但是彼此相互衝突、相互競爭的價值多元的處境，如何建立一套共同並正當的秩序來規範眾人？這套秩序如果不能為每個個人所正當地接受，便不可避免的壓迫了不接受這套秩序的人們，並且異議者的主張在多元社會中被視為合理正當

的。如此一來，政治秩序的正當性仍就備受質疑。於是，該如何制定一套合理正當的秩序藉以維繫政治社群，便是政治理論家的主要課題。

在不同時代裡，對於政治社群有極為不同的看法。如古典共和主義者：古希臘哲學家亞里斯多德（Aristotle）乃至於古羅馬哲學家西賽羅（Marcus Tullius Cicero）和波利比烏斯（Polybius），便主張公民所共享者為統治與「政制」，目的為追求最高且最廣的共善，即在法律架構中通過自治而培養德性（蕭高彥，2013：5-8）。中世紀的奧古斯丁（St. Augustine），區分了上帝之城和世俗之城；他認為現世的生活都是不值一提，相較於上帝對天國之城的統治，塵世中最好的統治者與最壞的統治者簡直沒有差別（McClelland，2000：111-121）。

而自馬丁路德（Martin Luther）提出宗教改革，挑戰羅馬天主教庭的權威後，遂有新教教派和羅馬教廷倚靠不同的世俗權威進行的宗教戰爭。一個教會（各個新教教會之間或是新舊教之間）與國家相互控制，藉以消滅不同信仰的時代（許國賢，2002：221-222）。原因無他，每個教派皆自認是代表真理的一方，因此要除去其它的教派及異議者。但宗教戰爭使人們認知到一件事：用武力無法解決信仰的問題，信仰是關乎個人內心的問題，不是世俗權威可以改變的（Luther，1991：25）。而自由主義便是以一種寬容和尊重個人自由的方式，來解決宗教衝突的問題。將政治與道德兩者分立，彼此隸屬不同的管轄和責任，道德要完全退出政治領域，遁入私領域之中。

霍布斯便是基於「暫定協議」（modus vivendi）而非「共善」（common good）來建構政治社群（Gray，2002：171）。身處「自然狀態」的個人之所以能結合成政治社群的原因是：「自保」（self-preservation），一個純粹務實的理性考量，是為了「自保」並脫離「戰爭狀態」下的不得不為之勢。霍布斯呈現了一種道德退出政治場域的論述，而這樣「政教分立」的立場，為當代（美國）自由主義者用來解決價值多元之衝突。這些自由主義者期望能設計一個政治與道德分立的架構，讓彼此衝突和競爭的價值，可以和平共處在一個政治社群之

中。

然而「政教分立」的理念自政治思想史的角度看來是十分特殊的價值，不論在前現代或中世紀的歐洲思想中，在政治場域中談論德性或價值都是一件在正常不過的事。自由主義將道德思量自政治場域中排除的作法，不但招致社群主義者和共和主義者的批判，也在自由主義內部掀起一股批評聲浪。當代自由主義者在這個議題上的爭論分為兩派：一派主張在價值多元處境下，藉由中立原則來建構政治秩序，價值判斷之問題僅能在公民社會中進行；另一派認為自由主義國家需要依據自由主義的核心價值諸如：寬容、尊重個人自由等等，作為政治社群的準則。何者更能讓一個人追求更好的價值呢？由此展開了自由主義內部就回應當代社會價值多元之衝突的兩種途徑：中立途徑與完善論途徑。

## 第二節 自由主義：中立與完善之爭

自由主義中立論和自由主義完善論的論爭，掀起了自由主義內部近二三十年來主要的爭論（應奇，2008：6；Wall & Klosko，2003：vii）。本文以羅爾斯（John Rawls）的中立論和拉茲（Joseph Raz）的完善論為主，探討兩種不同的自由主義就在政治的場域中，國家該不該依據「完善論」的理由來行動，審視兩種自由主義的回應，並於文末探究兼容兩者的可能。

「自由主義中立性」（liberal neutrality）是（美式）自由主義者設計的一種政治與道德分離的架構。在價值衝突的困境中，中立論者認為國家要在不同的善觀念之間，保持中立。當國家在憲政層次（或立法和行政層次）上保持中立，對中立論者而言，便是公正地對待每位公民。因此，這樣的架構是最能解決價值多元衝突的方法，同時也最能代表自由主義數百年來的一貫立場。「中立」立場的發想很直觀，面對彼此衝突的兩造或是多造，若要迴避偏私不公的非議，最好的方式便是保持中立。但這樣的發想在當代的討論中，遭遇四面八



方的攻訐。

如自由主義者高爾斯頓（Galston，1982）便認為，中立論者想要維持一種形式的中立立場，一種不基於任何特殊善觀念為前提的理論架構。如此，自由主義中立論便可以容納就理論而言任何一種類型的善觀念，即便這些善觀念彼此相互競爭，在中立原則的架構下，皆可被收納其中。但自由主義中立論真能不預設一種特殊善觀念為前提嗎？若不能，中立論便無法完成他的承諾。又或如社群主義者所批判的，自由主義中立論預設了人們在政治領域中，要先排除自身善觀念後，才能進入。然而排除自身善觀念之後的人，所具備的理性也只能是空有形式毫無內容的理性。社群主義質疑在於，如果人類生活是一體且連貫的，為何獨獨在政治領域中，要排除人的善觀念；這樣的排除使得人們失去實踐其公民身分、公民德性和政治參與的場域。

除卻高爾斯頓和社群主義者的攻訐之外，自由主義內部也掀起了對中立途徑的批判：以英國哲學家拉茲為首，採取中立途徑之外的「完善論」途徑的自由主義者們。<sup>1</sup>Thomas Hurka（1993：4）對“perfectionism”的廣義定義是：

「建立在人性本質之上的道德理論」；而陳祖為（2012：2）認為

“perfectionism”在政治哲學中的廣義定義是：「一個強調國家應促進市民美好人生的理論」，本文暫時先採取Hurka的定義，但隨著本文進展會進入更深層的討論。<sup>234</sup>在政治上採取「完善論」的途徑通常不為自由主義者所青睞，係因兩個考量：如果國家應該促進市民的美好人生，便有國家使用強制力壓迫人民的

---

<sup>1</sup> 如 Thomas Hurka, George Sher, Steven Wall 和 William Galston.

<sup>2</sup> 關於“perfectionism”的定義有「完善論（主義）」，「圓善主義」和「至善論（主義）」，而本文採用「完善論（主義）」作為譯名。因「至善論」可能和“summum bonum”相混淆，但錢永祥（2014）便採用「至善論」的譯法；而「圓善主義」如陳祖為（2012）指出，可能會和牟宗三用於指稱康德「福德一致」的用語混淆，所以本文採用「完善論」之譯法。

<sup>3</sup> 本文之所以採用 Hurka 的定義，乃因這樣的定義是自由主義中立論和自由主義完善論之爭所統一使用的語彙。而陳祖為的定義，則適合在已經熟悉兩者論爭的討論中使用。因此本文在使用「完善論」統一指稱 Hurka 的定義，唯並陳「中立論和完善論」時，則特別指稱：自由主義中立論和自由主義完善論。

<sup>4</sup> 按照 Hurka 的定義，似乎每一位理論家皆是完善論者，因為他們都有一套人性論的假設。但在中立論與完善論的爭論中，關鍵點在於在政治的場域中，該不該依據一套建立在特定人性論之上的道德理論而行動。

疑慮；又「完善論」依據Hurka的定義是建立在某種人性本質之上的道德理論，那是否代表僅有一種道德生活是被允許的？而其它的生活方式便會被禁止，以至於「完善論」不但侵犯個人自由，也無法解決價值衝突的問題。

面對這樣的困境，拉茲提出了一種自由主義式的完善論。但詭異的是，拉茲是個自由主義者，這意味著他尊重個人自由並且肯認價值多元處境：若「完善論」對人類的發展有一套規定，施行「完善論」便意謂著壓迫那些不同意這套「完善論」的人們。自由主義者的拉茲該如何主張一種「完善論」途徑？是本文第三章之論旨。

自由主義中立論與自由主義完善論之爭，關鍵點在於：國家到底可不可以依據某個特殊善觀念的內在優越性而行動？可以，或是不可以，兩個完全悖反的選擇迫使論者必須在兩者中擇一，似乎沒有妥協的空間。人們可以主張：因為某些緣故，國家不能依據某個特殊善觀念的內在優越性而行動；或是因為某些緣故，國家要依據某個特殊善觀念的內在優越性而行動。不論背後所依據的理由是什麼，最後的要求不是可以，就是不行，沒有折衷妥協的空間。這樣的衝突性和矛盾使得這場自由主義的內部論爭延燒不斷，定要另一方至死方休。

除卻國家行動的背反之外，這場論爭冠上的名稱是自由主義，亦即不論中立也好，完善也罷，都必須和自由主義緊密連結。不論是中立原則或完善論原則，背後的理由必須要能捍衛自由主義的核心價值，諸如：個人自由，寬容，平等。因此這場論爭便關乎到底自由主義的核心價值是什麼？或是關於人要如何生活的問題，特別是人要怎麼才能活出好的生活，一個自由主義式的回答是什麼？要回答這個問題，就免不了要回到思想史中，去回顧自由主義的由來。不過另一方面，自由主義一直是個核心內容不斷轉變的思想，因應不同的時代論題給予不同的主張。因此，自由主義中立論與完善論之爭也是在當代社會的處境中，自由主義者的兩種不同回應。若要檢視中立論與完善論之爭，便不能不放置在當代社會的特殊處境中去檢視。這些議題都將在本文中一一處理。

### 第三節 文獻檢閱



「自由主義中立性」可以只談論中立性概念，也可以和諸如「價值多元論」，以及自由主義中立論與完善論的爭議，一併討論。Goodin & Reeve

(1989) 聚焦在「自由主義中立性」的概念和實際操作上，不僅談論「自由主義中立性」之意涵，同時也論及「自由主義中立性」如何運用在包含：市場、立法、公共服務、教育、媒體、科學與科技和組織架構上。Bellamy & Hollis

(1999) 討論「自由主義中立性」和「價值多元論」之關係，包括「多元文化論」和身分認同之論題。而Wall & Klosko (2003) 則是目前對中立論與完善論之爭最好的整理。Mulhall & Swift (1996) 在論及自由主義和社群主義之爭的同時，其中一個切入點便是國家中立與否的爭議。

批判「自由主義中立性」的文章很多，在諸多與之無關的書籍中也可以略見對「國家中立」之陳述與批判。拉茲 (1986) 不單整理了中立性概念，也批判了中立論。又如高爾斯頓 (1982) 區分形式和實質的中立性，並論證形式的中立性實則蘊含了理性主義的人道主義，所以未能在眾多善觀念之間保持中立。阿克曼 (Bruce Ackerman, 1991: 29-43) 則認為，中立性和任何單一的概念是無法解決政治理論的全部問題，自由主義中立論是不足的。而以完善論觀點來批判「自由主義中立性」者，除了拉茲 (1986) 之外，尚有Hurka

(1993), Sher (1997) 和Wall (1998) 等完善論者批判羅爾斯的反完善論立場。Sher (1997) 聚焦在羅爾斯和拉茲的論爭上，Wall (1998) 主要在探究自主性的概念。另外，目前關於「完善論」的爭議在於：極端完善論和溫和完善論之間的討論，參見陳祖為 (2012)。

除了「自由主義中立性」的批評者之外，尚有許多支持「自由主義中立性」論者。德沃金 (Ronald Dworkin, 1997) 的文章〈自由主義〉是公認對

「自由主義中立性」最好的詮釋。<sup>5</sup>Waldron (1989b) 清楚細緻的談論「自由主義中立性」的各個面向。Larmore (1990) 認為自由主義應該轉為政治上的自由主義。Jones (1989) 對「自由主義中立性」有深入的整理與探討。

對拉茲的《自由的道德》一書，有許多書評和批判的文章，但探究拉茲理論內部的不連貫和相互矛盾之處並非本文論旨。Waldron (1989a) 是批判拉茲理論的主要文獻，他對拉茲的批判在於：一是好的選擇之於「個人自主」是沒有影響的；二是對國家各類非強制性和操控的作為，會傷害「個人自主」；三是拉茲對個人主義之批判，有打稻草人之嫌，亦即拉茲誤解了個人主義的定義，從而打錯對象。<sup>6</sup>各方對《自由的道德》之批判，拉茲 (1990) 回應了幾個主要的批評者，包括Waldron的批判。

金里卡 (Will Kymlicka, 1989; 2003) 藉由國家與社會之區分來詮釋中立論與完善論之爭，使這場論爭更加明朗化，也是本文主要的切入點。金里卡的立場實為「哲學上的完善論」(philosophical perfectionism)，但「哲學上的完善論」者不必然要支持「國家完善論」(state perfectionism)。<sup>7</sup>Hurka (1995) 便批判金里卡的立場，他稱呼金里卡的立場為「間接的完善論」(indirect perfectionism)，Hurka並認為一旦在哲學上接受「完善論」，便無法將「完善論」的主張排除在政治之外。

唯「自由主義中立性」以及「中立性與完善論爭議」的相關文章和討論極多，本文僅陳列較有代表性的文章和書籍。近年來的發展多為替自由主義中立論或自由主義完善論進行連貫的辯護。

## 第四節 主旨與章節安排

---

<sup>5</sup> 德沃金後期離開了政治自由主義的陣營，卻也同時採取「反完善論」的立場，參見 Mulhall & Swift (1996: 276-308)。

<sup>6</sup> 參見 Mulhall & Swift (1996: 335-341) 類似的批評。

<sup>7</sup> 參見 Wall & Klosko (2003: 17-18) 相關的討論。

## 壹、主旨



自由主義中立論與自由主義完善論，一者要求國家保持中立，一者要求國家依據特定善觀念來行動，看似矛盾的國家行動主張，背後其實是兩者在自由觀乃至於自主觀上的不同主張所致。因為羅爾斯和拉茲在自主觀上的不同主張，進而在國家行動上一者主張中立論，一者主張完善論。雙方在自主觀上的不同主張，系因雙方對人該如何過生活的問題有著不同的答案所致。羅爾斯（或多數的中立論者）強調將價值選擇的問題交由個人，拉茲則認為除了尊重個人選擇之外，社群和共同體是個人選擇的前提，這個前提必須經由國家行動來保障。同時，自由主義中立論和完善論之爭乃是自由主義者嘗試回應當代社會處境的解答，因此有必要討論當代社會處境，並檢視兩種途徑的可能與侷限。因此本文的論旨有三：

- 1、雙方的爭論不在國家中立與否上，而是自主觀上的差異，國家中立與否決定於自主觀。
- 2、重視社會前提的自主觀和「國家完善論」是一致的，與「國家中立論」相悖。
- 3、在當代社會處境下，自由主義中立論的挫敗使得自由主義必須採取完善論途徑；另一方面，自由主義完善論可以兼採中立原則，反之則不行。

既然要討論中立論與完善論的爭論，勢必要將自由主義中立論和自由主義完善論的論述和主張說明清楚，本文有一半的篇幅在澄清和爬梳雙方的主張和立論；並且本文聚焦在開啟了兩種不同路徑之爭的理論大家：羅爾斯和拉茲，作為雙方論述的主要依據。原因無它，羅爾斯作為當代自由主義大師，不但復甦了對政治哲學的討論，也開展了當代政治哲學的絕大多數的討論。當代政治哲學的討論中，不論接受或否定羅爾斯，都不能跳過羅爾斯理論。另一方面，英國價值多元論者的拉茲，和英國的當代主要幾位哲學家像是：柏林、歐克秀

(Michael Oakeshott, 1901-1990)，威廉斯 (Bernard Williams, 1929-2003) 等人齊名。而拉茲在 1986 年的作品《自由的道德》確立了一種自由主義的完善論立場。

除卻清楚完整的陳列中立論和完善論之主張外，本文以金里卡的分析來突破雙方的矛盾，並試論拉茲的自由主義完善論較中立論更為優異。金里卡依循自由主義對國家與社會的區分，來詮釋中立論與完善論之爭；他認為雙方的差異在於：「完善論」該施行在國家層次，還是只施行在社會層次。自由主義中立論認為「完善論」僅能施行在社會，而自由主義完善論便認為「完善論」要施行在國家層次；同時金里卡認為雙方的爭議尚未有解，「社會完善論」與「國家完善論」之間尚未給予一個誰優於誰的決定性論證。但本文認為，這是因為金里卡未能探究雙方真實的衝突點，亦即雙方在自由觀乃至於自主觀上的衝突所致。

在本文的歸納中，羅爾斯和拉茲在自主觀上有個重要的差異：拉茲多了強調「作為能力的自主」，也是在這點上雙方主張不同的國家行動原則。但問題不僅在於雙方主張不同的自主觀從而有不同的國家行動要求，金里卡認為羅爾斯其實也重視個人自主所需要的社會條件，簡言之，羅爾斯也主張「作為能力的自主」。而本文一個次要的論證在於：「作為能力的自主」和國家中立論是相悖的；因為不但在經驗（實踐）層次上無法維護公共文化和集體善，在本體論上，也誤解了「社會論題」之意義。

在結論方面，自由主義中立論與完善論之爭乃自由主義者嘗試回應當代社會的兩個答案，因此第五章將兩者置於當代社會價值多元處境之下檢視，檢視中立論與完善論何者可以代表自由主義回應當代社會之處境。而本文認為當代社會的價值多元處境已無法為自由主義所完全解決，自由主義中立論的挫敗使得自由主義不得不採取完善論的立場。

這裡的重要意涵是，自由主義無法以完全迴避善觀念（形式中立）的方式

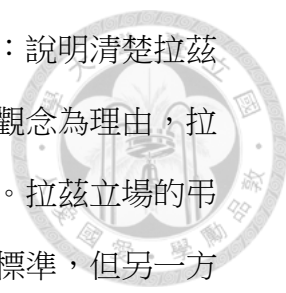
來回應價值多元處境，亦即自由主義中立論必須採取以自由主義核心價值為原則作為理論依據。這意謂著：自由主義中立論本身也是嚴格定義下的「完善論」。如果連自由主義中立論都不得不以某個特殊原則作為基礎，那麼完善論途徑便是自由主義共通的趨勢。中立原則本來被期待為一種迴避價值多元衝突下的途徑，若失去了這樣的效用，在所有的政治場域中絕對施行中立原則的要求便沒了理據。

自由主義中立論的挫敗不表示要全面放棄中立原則。自由主義完善論可以在某些政治層次上採取中立原則，當在政治層次採取中立原則更能維護自由主義背後的核心價值時，便可採用中立原則。中立原則作為工具性手段，可以視不同的情況使用，如此便開啟了自由主義完善論兼採中立原則的可能。

## 貳、章節安排

本文主要分為四個部分：第一部分是說明自由主義中立論，第二部分是拉茲的自由主義完善論，第三部分說明中立論與完善論之衝突，釐清兩者理論背後預設的自由觀及自主觀，並回頭檢視雙方在國家行動上的不同主張。最後一部分將兩者置於「價值多元論」的問題意識中，檢視雙方如何理解和回應當代社會價值多元處境，並探究一種合併兩者的可能。

本文的第二章是：自由主義中立論。主要的論旨有三：一是整理當代自由主義大師羅爾斯，在其鉅作《正義論》中的「反完善論」立場。二是整理當代自由主義中立論的主要立場，包括：誰要保持中立，對什麼保持中立，以及保持什麼樣的中立。同時說明自由主義中立論背後的主要論證，並爬梳自由主義中立論所承載的自由主義傳統。三是說明，羅爾斯的「反完善論」立場，在什麼意義下和中立論者是一致的，亦即說明羅爾斯的中立性意涵。總的來說，便是歸結以羅爾斯之自由主義中立論的立場。



本文的第三章是：拉茲的自由主義完善論。主要的論旨是：說明清楚拉茲的理論內涵。若自由主義中立論要求國家行動不能基於特殊善觀念為理由，拉茲的政治自由理論反倒要求國家依據自主原來作為行動的準則。拉茲立場的弔詭之處在於：他是一個完善論者，對於什麼是良善生活有一個標準，但另一方面他是一個自由主義者。其弔詭之處在於，「完善論」常常被視為強加一套善觀念到那些不同意的人們身上，這便侵犯了自由主義者所重視的個人自由；那麼拉茲怎麼可能既是完善論者，又是個自由主義者？說明拉茲的自由主義完善論的立場，便是第三章的主要論旨。

本文的第四章是比較羅爾斯的中立論和拉茲的完善論之間的差異。自由主義中立論者要求國家不能偏好某些道德理由而行動，而自由主義完善論者卻偏偏要求國家採取特定的道德理由來行動，兩者在國家行動的要求上相互矛盾。第四章試圖揭露雙方在國家行動上的衝突，乃是雙方理論背後所預設之自由觀乃至於自主觀之衝突下，所導致的結果。若是如此，雙方真實的衝突不在於中立原則和完善論間的衝突，而是背後所企圖捍衛的價值不同所致。另外本文要接續論證的是，自由主義完善論較自由主義中立論更能維護「個人自主」之前提的社會條件和公共文化，並且完善論途徑和強調「作為能力的自主」更為一致。

第一節首先說明兩者原則的應用層面為何，雙方皆要求國家依據某些理由和原則來行動，但國家一詞過於概略，因此有必要說明中立原則和完善原則各自應用在哪個政治層次上：基本憲政要素，各類的組織或機關的設置，或是各類法律和政策的制定。審視兩者在什麼樣的政治層面上對話，抑或雙方其實是各說各話，在不同的政治層次上主張各自的原則。

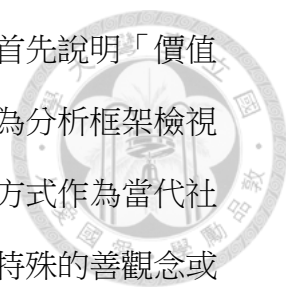
其次將自由主義中立論和自由主義完善論的「完善論」層次說明清楚。總的來說，「完善論」是對人類卓越有一套標準和想望，自由主義中立論者看似否定「完善論」，但明確而言，中立論者反對的是在政治場域中採取「完善論」為

國家行動原則。因此有必要說明清楚各是在什麼場域中施行「完善論」。藉由金里卡的分析讓自由主義中立論和自由主義完善論的爭議得以明朗化。金里卡將中立論與完善論之爭轉化為「社會完善論」與「國家完善論」之爭，中立論者要求在社會層次施行「完善論」，而拉茲便要求在國家層次施行「完善論」。這樣的區分乃是自由主義傳統對國家與社會之區分。

然而金里卡卻認為要求在國家或社會任一方施行「完善論」，都未能給予一個決定性理由。但本文仍然呈現拉茲和金里卡對國家行動與國家中立的幾個理由。同時本文認為在國家行動上的衝突僅是表面上的衝突，雙方真正的衝突點在於自由觀及自主觀上的不同，若僅爭論「完善論」究竟該施行在國家層次和社會層次，注定不會有任何決定性的進展。

第三是釐清兩者的自由觀和自主觀，並將自主觀的討論扣回「社會完善論」與「國家完善論」上。國家要依據什麼樣的行動，絕對不是憑空或單純依據某種對國家或社會之本質化定義來決定的，背後潛藏雙方在自由觀，乃至於自主觀上的不同。中立論和完善論有其各自對「自由」的看法，以至於兩者對國家有不同的行動要求。自由主義的另一個核心概念是：「個人自主」，雙方在自主觀上的不同，導致了雙方在國家行動上的不同主張。由拉茲的自主觀，可以看到拉茲對社群的重視，「個人自主」必須取決於「社會形式」或公共文化。自由主義往往為社群主義批評是沒有社群的一群個人，拉茲在這個意義上要建立一套重視社群的自由主義理論。待釐清兩者在自由觀和自主觀上的不同後，本文扣回雙方在國家行動上的爭議。若羅爾斯（如金里卡所言）和拉茲都肯認社會條件和公共文化之於「個人自主」的重要性，本文認為，「社會完善論」不但不能確保公共文化之存續，也悖於「作為能力的自主」。

第五章為本文結論。本章將兩者置於「價值多元論」的問題意識上討論，並論證自由主義中立論的挫敗，使得自由主義不再能完全解決當代社會價值多元處境，必須採取完善論途徑；同時自由主義中立論的挫敗不表示中立原則是



錯誤的，自由主義完善論可以在某些政治層次採取中立原則。首先說明「價值多元論」以及「不可共量」之意涵。接續將「價值多元論」作為分析框架檢視自由主義中立論是否能如其所宣稱那般，以迴避善觀念衝突的方式作為當代社會的政治基礎。另一方面，在一個多元社會中，採取任何一種特殊的善觀念或整全性原則作為政治場域的核心原則，免不了遭受正當的異議者的質疑和衝突。自由主義完善論開宗明義便主張在政治場域中採取一個特定的善觀念或整全性原則，便已經位處爭議之中。解釋拉茲在面對價值多元處境下，採取完善論立場的意涵，是本章要說明的另一個論旨。

價值多元處境使得自由主義不得不承認自身的特殊性，種種的討論都一再解消了國家中立與國家依據完善論原則行動的對立；開展了在不同的政治層次中，依據適合的方式採取中立原則或是完善論原則的兼容作法。

## 第二章 自由主義國家中立論



最初自由主義自宗教戰爭的經驗中，提出了宗教寬容和「政教分立」的理念，用來解決不同宗教觀之間，藉由國家機器對個人宗教信仰進行檢視和迫害的問題。依據不同時代、脈絡和其所對話的對象，自由主義在核心概念上有不同的轉換和變化。因此，想藉由界定本質或是條列原則來指稱自由主義的一致性和連貫性，注定是失敗的；也忽略了自由主義在不同歷史和地區中，各自展現的差異性和斷裂性。面對自由主義的變化不定，Larmore（1990：339）建議：「最好的辦法是牢記自由主義思想試圖解決的基本問題」。要理解自由主義中立性原則，最好的方式是牢記自由主義中立論要解決的基本問題。那什麼又是自由主義中立論試圖解決的基本問題？柏林在其《自由四論》一書中，明確指出，當代的基本問題便是人類生活方式多元繁雜的事實。各種價值之間不但是「不可共量」，彼此更是相互衝突和競爭，而「自由主義中立性」便是因應價值多元衝突的處境下，自由主義思索人們仍然能夠一起生活在政治社群中的條件。

在進入自由主義中立論前，必須先說明一件事：自由主義中立論有許多不同的論證方式和細微的差別，而本章將以當代美國最重要的自由主義者：羅爾斯為主，歸結出特定版本的中立論。在接下來的章節中，本章會明確的說明自由主義中立論的具體內容，以及自由主義中立論的論證。雖然這是以羅爾斯為主的自由主義中立論，仍然是主流的自由主義者（以美國為主的自由主義者）所支持的自由主義中立論。

自由主義以「中立性」（neutrality）概念作為核心概念僅是近三十年左右的事。在1970年之前，自由主義者的著作中未曾出現「中立」這樣的字眼；而在1974年之前沒有任何自由主義者使用「中立性」的語彙來表達自由主義的立場。這樣的表述方式對傳統自由主義來說是新穎的，也是近三四十年來，自由

主義者嘗試去清楚表達幾個世紀以來的立場的方式（Waldron，1989：61-62；Gray，2002：31）。


Waldron（1989：62）認為，在自由主義中立性的討論中，德沃金的文章〈自由主義〉被認為是對中立原則最清楚的陳述，作為理解中立原則是個不錯的起始點。德沃金認為自由主義是建立在一種平等理論上：

*政治決定必須盡可能地獨立於任何一個特殊的良善生活觀，或是，政治決定必須盡可能地獨立於什麼東西賦予生活以價值的任何特殊觀點。因為一個社會的公民在生活觀上有所歧異，假如政府珍視某種生活觀優先於另一種生活觀，那麼政府就無法將公民作為平等的人來對待，這要不是因為政府官員們相信一種生活觀是內在優越的，就是因為某種生活觀為更大的團體或更有權勢的團體所持有（Dworkin，1977：191）。*

這段引文認為：政府如果要平等的對待其人民，就不能依據任何一種特殊的良善生活觀來行動，不然就未能視其人民為平等的個體給予同等的尊重。但是，這一簡短的引文卻未能將自由主義中立論說明清楚；具體而言，德沃金的說法似乎為政府行動設下某種限制，政府不能依據某種特殊的生活觀來行動；之所以不能的原因是，社會公民的生活觀歧異，以至於國家以一種特殊生活觀來行動時，就未能平等的對待每個公民。然而單就德沃金的引文，實在很難完整的理解自由主義中立論的內容為何？而羅爾斯在《正義論》中，一樣未曾使用任何「中立」的詞彙，那麼羅爾斯又是在什麼意義上，表現了自由主義中立論的立場？這是本章接續要回答的問題。

## 第一節 羅爾斯的反完善論立場

雖然羅爾斯未曾在《正義論》中，明確的使用「中立」的詞彙，也並未提



倡任何國家中立的原則，但他確實具備了自由主義中立論的意涵。羅爾斯在選擇正義理論的情境中，排除了「完善論者概念的正義原則」(perfectionist conception of justice)。為了使每一位立約者都可以公正的參與正義原則的制定，且為了確保正義原則是公正的原則，位於「原初位置」(original position)的每位立約者必須在「無知之幕」(veil of ignorance)之後來思考正義原則。位於「無知之幕」後的立約者，對其性別、種族、自然稟賦、社會位置，乃至於個人特殊的價值觀和生命計畫完全一無所知。羅爾斯認為只有忘卻原先在社會中的所有一切，才能設想出最公正的正義原則。<sup>8</sup>在羅爾斯的思想實驗中，立約者必須排除自身的「善觀念」(conception of the good)或對良善生活的想像，不僅是因為每位立約者若不將自身的善觀念排除的話，將無法達成一致的正義原則；更重要的一點是，規範社會基本結構的正義原則是不能預設任何特殊的善觀念。由「原初位置」中得出的正義原則，並不預設任何特殊的善觀念作為前提，也因此羅爾斯的理論被認為表述了某種中立原則(林火旺，1992；Jones，1989：10；Wall & Klosko，2003：2-3)。

由此可知，羅爾斯之所以是個中立論者，是因為在設想一個正義原則的境況中，個人善觀念被排除在外，而「完善論」的正義原則也同樣未能作為共同的正義原則被選擇。在這兩個意義上，制定正義原則的程序中排除個人善觀念，以及經過該程序所得出的正義原則不是基於個人善觀念，使得羅爾斯和自由主義中立論的立場一致。所以應該這麼說，因為羅爾斯的「反完善論」(anti-perfectionism)的立場，使他和自由主義中立論的立場是一致的。本章要接續說明的是，在什麼意義上羅爾斯是「反完善論」的。至於「反完善論」的立場為什麼可以和中立論的立場一致，待說明清楚自由主義中立論的立場後，會回頭過來說明兩者的關係。

---

<sup>8</sup>當每位立約者都不知道自己在社會所身處的位置時，因為害怕掀開無知之幕後自己會是最弱勢者，立約者便會依據小中取大的原則，採取對最弱勢者最有利的正義原則。

## 壹、「善觀念」及「對優先於善」<sup>9</sup>



在進入羅爾斯「反完善論」的立場之前，有必要說明什麼是「善觀念」，因為這是一個重要的基礎概念，也是自由主義中立論主要的關懷對象，有必要先說明清楚這個概念。另外，羅爾斯區分了「對」（right）和「善」（good），並且主張一個「對優先於善」（right is prior to good）的立場。這對理解羅爾斯的立論，以及之後討論中立性議題時，有重要的幫助。

### 一、何謂善觀念

「應該特別說明，我對各方的善觀念沒有嚴格的限制，除了這些善觀念必須是理性的長程計畫。雖然這些計畫決定了自我的目標和利益，這些目標和利益並不被預設是自我的或是自利的。這些目標和利益是或不是自利的和自我，端看人們追求的目標而定」（Rawls, 1971: 129）。由這段引文可以看到羅爾斯對於個人善觀念所言不多，只需要是理性的長遠計畫即可。這麼寬鬆的定義是因為這本就是自由主義要保障的個人自由，加諸過多定義上的限制，反而是對個人善觀念的侵害。然而還有許多對善觀念的討論，留待本章後半再行深入討論。僅需知道的是，這個是一個人對於什麼是好的生活，以及長遠來說他對人生的理性規劃為何的看法。

### 二、「對」優先於「善」

「社會中的每個成員，基於正義或是有些人所謂的自然權利，擁有不可侵犯性；即便是每個人的福利也不能踐踏過去。正義否定為了一個他人所共享的巨大善，而犧牲自由的作法是正當的」（Rawls, 1971: 28）。不論一個行為背後能滿足多少人的慾望，如果它是以其他人的自由為代價時，正義原則否定這樣的交換。「因此，基本自由在一個正義的社會中，是理所當然的；而權利為

---

<sup>9</sup>也作「權利優先於善」或「正當優先於善」，本文採用的「對優先於善」來自郭立明老師之見解。

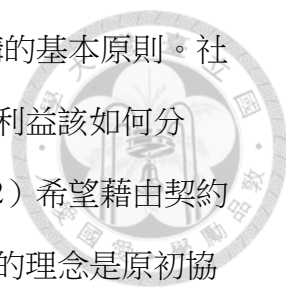
正義所保障，不屈服於政治議價或是社會利益的計算」（Rawls，1971：28）。基本的自由和權利，是無法為任何利益或是善的集合所取代。這樣的想法便是「對優先於善」的理念。

正義即公正，是一個「義務論」〈deontology〉的理論：認為「善」需要受「權利」的限制，也認為「權利」不等於「善」的極大化。因為在原初位置中的人，會選擇平等的自由，並限制經濟和社會不平等作為每個人利益的原則沒有理由認為正義制度將會極大化善（Rawls，1971：30）。反之，便是一種依據個人的偏好滿足來決定社會福利的原則。「另一方面，在正義即公正中，人們在先便接受了一個平等自由的原則，並且他們這麼作不需要知道關於他們特殊目的的知識」（Rawls，1971：31）。在正義原則中，人們擁有平等的自由，而平等的自由並不需要以任何人特殊的善觀念為前提。在正義論中，所有立約者的善觀念要服從於正義原則的要求，不能違反正義原則。權利和正義的原則會限制什麼樣的滿足才是有價值的，他們會限制什麼才是合理的個人善觀念。在正義即公正中，不將人們的愛好和傾向視為給定的，並試圖用最佳方式去滿足他們：反之，他們的慾望和激情為正義原則所限制，人們的不同目的必須要尊重這樣的限制。這便是：對（權利）優先於善（Rawls，1971：31）。

人擁有平等的基本自由，而這樣的個人權利不能為任何集體或社會的善所交換，不論犧牲他人的基本自由權可以換得多巨大的社會集體利益和滿足，在正義原則中，都是不被允許的。以往「目的論」（teleology）的定義是：

「善」是獨立於「權利」，或是「善」不受「權利」的限制；以及將「權利」定義為「善」的極大化。而正義原則作為一個「義務論」原則，便否定了「目的論」原則。由原本的「善優先於對」，轉換成「對優先於善」的原則。採用「義務論」途徑來捍衛自由主義的作法，是當代自由主義一個共同的特點。

## 貳、原初位置與無知之幕



羅爾斯（1971：3-6）要設想一套正義原則，作為社會結構的基本原則。社會作為一個互利的合作旅程，每個人都關心社會合作下產生的利益該如何分配，卻因為各自不同的考量產生了衝突。羅爾斯（1971：11-12）希望藉由契約論的傳統來設想一個普遍且高度抽象的正義觀。引領正義原則的理念是原初協議：在初始位置的平等狀態中，作為自由且理性的人思索如何進一步追求利益的時候，會接受的原則。這是一個理性人在平等自由的假想契約中，會作的選擇。「原初位置」的作用是：作為一個純粹假想的情境，藉以導出一個特定的正義觀。而在原初位置中最重要的特徵是，立約者將位於「無知之幕」，藉此消除特殊的資訊內容。這是為了確保正義原則的選擇，不是基於任何自然機遇或社會環境的偶然性而制定出來；每位立約者將無法選擇那些偏好特定狀況的原則，因此在這個情境下將會導出一個基於公正協議下的正義原則。上述的簡介已是耳熟能詳，羅爾斯期望藉由一套公正的程序來制定出，作為平等且自由的人會選擇的一套正義原則。藉由對「原初位置」和「無知之幕」的描述，理性的立約者將會共同得出一套正義原則。而正是對「原初位置」和「無知之幕」的描述及限制，標示出羅爾斯的「反完善論」的立場。

「原初位置」是合適的起始狀態，確保能得出一套公正的基本協議。但隨著對「原初位置」的不同描述，會得出相應的不同的正義原則，那麼該以什麼樣的條件去描述「原初位置」？羅爾斯認為由那些廣為接受的前提作為描述的基礎，分別是：在選擇原則的時候，沒人受到自然運氣和社會情境影響而處於優勢或劣勢地位；不該根據每個個人的例子量身訂做一套原則，採用的原則不該受特殊的傾向、渴望或個人的善觀念影響。排除個人特殊資訊的理由很簡單，如果不排除每個人都會理性地依據這些資訊來思索一套有利於自己的原則。富人和窮人便會依據他們的利益，得出完全相反的正義原則。排除基於偶然性而產生的資訊，是為了不讓他們為偏見所引導（1971：17-19）。這便帶出「無知之幕」的作用；同時也初步看到羅爾斯在制定正義原則時，個人特殊資

訊：包括對於什麼是善的觀念，也要一併排除在外。

對羅爾斯（1971：19）來說，「原初位置」的人是平等的。因為他們在選擇正義原則的程序中，每個人擁有一樣的權利。這是為了表現三個面向上的平等性：在人類作為道德人，作為擁有各自善觀念的生物，以及擁有正義感的能力上，立約者是平等的。在另外兩點上，也有相似的平等基礎：一是目的無法以價值來評斷高下，二是每個人都擁有能力去理解和採行任何他們所選取的原則。這裡需要特別注意的是：「作為擁有各自善觀念的生物」和「目的無法以價值來評斷高下」。在「原初位置」的人都擁有各自的善觀念，但系統的目標不是依據價值來排序的。這透露了個人的善觀念是排除在選擇正義原則的情境之外的，也是羅爾斯「反完善論」立場的初步樣貌。

在「原初位置」中每個人都將位於「無知之幕」，以消除自然機遇和社會情境下的偶然性。位於「無知之幕」後面的人，不知道不同的選擇會如何影響他們自己的特殊個案，他們有義務藉由普遍的判斷單獨地評價不同的原則。他們所不知道的特殊事實是：他在社會的位置，所深處的階級位置或是社會地位；他依據運氣所分配到的自然天賦，包括能力、智識和力量等等；他不知道自己的善觀念是什麼，對人生的理性計畫，以及他特殊的心理狀態；甚至，他們不知道自身社會的特殊情境，政治與經濟的程度以及文明及文化的等級；他也不知道身處的世代為何（Rawls，1971：136-137）。排除了這些特殊資訊的人，依然擁有普遍的事實，讓他們得以選擇正義原則的基礎事實。這裡的重點是，立約者只是不知道關於自己特殊善觀念的內容，以及長遠的理性計畫是什麼；但是，他們並非對於什麼是善觀念的沒有普遍的概念，雖然內容上一無所知，但形式上立約者知道善觀念的概念為何。並且，每個人都知道其他立約者不但有屬於他們特定的善觀念和人生計畫，並且這些計畫之間可能是毫不相同，彼此衝突的。

這個重要的限制所代表的意涵是：在制定正義原則的程序中，每個人特殊

的善觀念和人生計畫，是要排除在這個程序之中。在這個意義上，羅爾斯和德沃金的說法是類似的，亦即政治決定是不能根據特殊的善觀念來行動的。由此所揭露的原則是：善觀念要排除政治決策之外，而在「原初位置」得出的正義原則也不能以任何特殊的善觀念為基礎。這兩個粗略的原則總結了羅爾斯的立場，但是在什麼意義上這是「反完善論」的？這必須先確立什麼是「完善論」的立場，才能說明羅爾斯的立場。下一節便要將兩者的關係說明清楚。

## 參、完善論與反完善論

### 一、完善論

羅爾斯（1971：325）對「完善論」的定義是：「它是種單獨的目的論原則，指引社會安排制度並定義什麼是個人的義務和本分，藉以最大化人類在技藝、科學和文化上卓越的成就」。<sup>10</sup>更口語的說，「完善論」對於何謂人類卓越有一個明確的定義，並盡可能的追求卓越。不過光是如此，是不會造成任何問題。每個人或是每個文化和宗教都有一套關於何謂人類卓越的標準，有一套這樣的標準並不會造成任何問題。那「完善論」所造成的問題是什麼？以及羅爾斯為什麼反對「完善論」？

在「原初位置」中，「完善論」會被採用嗎？羅爾斯認為「完善論」要能給予明確的標準，才能引導關於基礎結構的主要決定，但這就是「完善論」的單門所在。因為在「原初位置」中的人們雖然對「彼此的利益互不關心」

（mutually disinterested），但他們知道他們有特定的道德或宗教的利益，以及文化目的，是他們不能置於危室之中的。另外，他們被假定委身於不同的善觀念，並且他們有權利去主張或促進各自不同的目標。更重要的是，各方並未共享同一種善觀念，他們沒有一致同意的完善標準，用作在不同制度中抉擇的標準（Rawls，1971：327）。羅爾斯在此的說法反映了多元論的想法，每個人的

---

<sup>10</sup> 參見 Wall 和 Klosko（2003：13）對羅爾斯定義的完善論之批評。

善觀念都不一樣，所以不可能有一套共享的標準作為正義原則。這既是假設，也是事實。同樣的說法可以在羅爾斯設想「正義情境」（the circumstances of justice）得到補充。

所謂「正義情境」便是在問：在什麼常規條件下，人類合作既是可能也是必須的。當中羅爾斯（1971：126-127）區分了客觀環境和主觀環境，所謂的主觀環境便是：因為各方有類似的需求和利益，所以互利合作是可能的，但是人們有不同的生命計畫，而正是因為這些計畫或善觀念使得他們有不同的目標和目的，因此在自然和社會資源上產生彼此衝突的主張。另外，人在知識、能力和判斷上的缺陷，導致了一個結果：個人不僅擁有不同的生命計畫，並且存有在哲學和宗教信念，政治和社會原則上的分歧。每個人追求的人生計畫和善觀念皆不相同，以至於人們未能共享一個一致同意的完善標準。

如果承認這樣一個共同的完善標準，在結果上便是接受一個可能導致宗教或其他自由更為稀少的原則。如果關於卓越的標準是合理的清楚，各方無從得知他們的主張會不會在追求社會目標的極大化完善下，而「失落」（fall）。因此，在「原初位置」的人們唯一能達成的理解是：每個人都應該有和他人一致的最大的平等的自由。平等的自由原則拒絕「完善論」的原則，因為擁有不同目標的各方，在「原初位置」中沒有理由採用「完善論」的原則（Rawls，1971：327-328）。稍稍歸納羅爾斯的說法，「完善論」之所以排除在選擇之中，是因為每個人歧異的生命計畫和善觀念，使得一個一致的「完善論」原則不可能在「原初位置」中為各方採用。或者可以這麼說，價值多元的處境下，使得「完善論」原則不可能成為眾人共同同意的正義原則。這也呼應了上一節所說的個人善觀念要排除在制定正義原則的程序之中。

## 二、反完善論

但上述所說的僅是：「完善論」原則不可能在「原初位置」中被各方採用，並不是反對「完善論」。羅爾斯（或自由主義）不是在技術層次上達不到

一致的價值標準所以才反對「完善論」。他們有更進一步的理由需要被挖掘。

「儘管正義即公正同意：在一個良序社會中，肯認許多不同的卓越價值，人類的完善僅能在自由結社的原則限制中追求」（Rawls, 1971: 328）。羅爾斯同意在一個良序社會中人們會肯認許許多多歧異的卓越價值，但是「人類的完善」（human perfections）只能在自由結社的原則中，進行不同的追求。這意味著：有一個場域是不能追求「人類的完善」。「他們不基於他們的行動有更多的內在價值的緣故，而使用國家的強制手段去為他們自己贏得巨大的自由或是更多的分配資源。『完善論』被拒視為一個政治原則。」（Rawls, 1971: 329）。在政治的場域中，人們不能基於他們的行動有更多內在價值的理由，使用國家強制力去取得更多的自由或是資源分配。

「完善論」原則被羅爾斯否定的三個理由是：一是「完善論」原則無法為平等的自由提供堅實的基礎；二是沒有任何基礎可以認可「完善論」原則作為社會正義的標準；第三（或許是最主要的原因），卓越的標準無法精確的作為政治原則，即便它們可能在一個狹隘的思想傳統或社群中被援引或接受，在公共問題的應用上必定是無解和特異的。在卓越的概念上，人們可能受到細微的美學偏好和個人對於何謂適當的感受，所影響；而個人、階級和團體的不同常常是尖銳和不可調和的。這些不確定性都侵蝕著完善主義者的標準，並危害個人自由（Rawls, 1971: 330-331）。第一個理由是羅爾斯採用義務論立場的要求；第二個原因是因為在制定正義原則的過程中，「完善論」原則沒有被採用的理由；第三個理由是「完善論」原則無法成為人們在解決公共議題上的共同原則，因為任何「完善論」原則必定是特殊的原則，來自某些特定的傳統和社群，以至於無法解決現代社會中價值多元的衝突。這便是羅爾斯反對「完善論」的立場：他並非反對每個人有自己的完善標準或是善觀念，他支持並鼓勵人們在社會中經由自由結社來傳播這些完善的價值觀；而他所反對的是，在政治場域或政治行動中，人們經由某個完善標準，也就是每個行動的內在價值的

優越性作為理由而行動。羅爾斯反對的「完善論」，是在政治場域中使用國家強制力的「完善論」。

「正義原則並不允許基於的內在價值的優越性，去補貼大學和組織，或是戲劇和電影院這些單位；甚至那些參與其中的人們之所以能得到支持，是以其他人為代價，而這些人並未收到任何補償」（Rawls，1971：332）。要強調的是，羅爾斯（1971：329）反對基於每個行動的內在價值之優越性來從事政治行動，這並不是說每個完善標準的價值都是一樣的，所以基於他們都是平等的價值，不能採取任何一種作為政治行動的理由。在契約論原則中，有擁平等自由的公民們，並不預設：不同人的目的之間有同樣的內在價值；也不是說他們的自由或「福祉」（well-being）有同樣價值。這毋寧是說，在政治場域中，不該基於某種完善價值來行動；政治行動不能基於道德理由。

## 第二節 中立性種種

上一節總結了羅爾斯反對「完善論」的立場，這節將要說明自由主義中立論的立場。因為羅爾斯在《正義論》並未使用任何關於中立的字彙，所以必須說明自由主義中立論的立場後，才能知曉羅爾斯在什麼意義上是個中立論者。因此，此節便是對自由主義中立論作個概略的說明。但必須強調的是，自由主義中立論看似有個一貫的主張，其實每位中立論者在不同的論題上會有些微的不同，所以本節描述的自由主義中立論僅是個概略的定義，也未曾想要替自由主義中立論界定一個一致的立場。

粗略而言，自由主義中立論要求國家（或政府）要保持中立，但是「中立」是一個複雜的立場，通常保持中立的前提是有兩個或多個人發生衝突，而人們再經過複雜的利益或道德判斷後，決定採取一個中立的立場。這是一個慎重考慮後的立場。但中立的立場乍看之下很清楚，卻是個十分複雜和細緻的立

場，像是誰要保持中立（為什麼這個主體要保持中立）？對什麼保持中立（為什麼要對這個客體保持中立）？以及那是個什麼樣的中立性？中立性的概念本身是個複雜的概念，中立性概念隨著不同的脈絡會有不同的意義，也因此，探究中立性概念是必要的。只有掌握中立性的概念後，才能對自由主義中立論的內容有精確的理解。

## 壹、誰必須保持中立性

自由主義中立論要求國家在個人彼此相互競爭的善觀念中，保持中立，國家就是需要保持中立的主體。然而，「中立」並非是每個人都必須擁有的德性，自由主義中立論要求中立的對象是政府和政府官員，他們在制定政策的時候，對於政策內容保持中立。<sup>11</sup>但是對於一般人或是社群而言，不需要對什麼是良善生活的問題保持中立，反之，他們必須積極的尋求自己的價值和良善生活觀。這便是說，自由主義中立論是專屬政治的道德，在其他的場域中，「中立」則不必然是個美德（Waldron，1989：70-71）。概括而言，國家中立或是政治中立是自由主義中立性要求的主體。

然而不只是「立法」（legislation）需要遵守中立性原則，舉凡具有和立法相同特徵的人類行為皆須如此。Waldron（1989：71）便認為「這項特殊性不僅限於立法，人類任何的行為，只要分享著那些能將立法行為與其他普通行為區分開來的特徵，便具有和立法相同的特殊性」。然而，是什麼樣的特性使自由主義者要求和立法相關的人類行為皆要保持中立？

多數自由主義者將這個特徵集中在立法與暴力（force）或是立法與「強制」（coercion）的關係（Waldron，1989：71）。長久以來，自由主義者認為在

---

<sup>11</sup> 不同的中立論者和論證方式會影響到要保持中立的主體是誰的問題，待第四章會有明確的說明。

道德領域中，任何的強制力、暴力或是威嚇的手段，是無法達成目的。因為對自由主義者而言，道德和信仰是無法藉由強制力、暴力或是威嚇去改變，或是使人信奉。基於這樣的理由，自由主義中立論要求國家（政府）或是政治（具有絕對暴力和強制力的主體），在個人的道德領域中，保持中立。

要求國家保持中立便是因為國家是個強制性和暴力的主體，所以國家才需要對個人善觀念保持中立。但這樣的國家觀並非是不證自明；另外暴力和強制力不必然不能使人信奉某個東西，一個人可能在暴力脅迫下就轉換了價值觀。自由主義必須說明為什麼國家就必然強制性和暴力的主體，以及為什麼強制和暴力無法改變或不適合用在個人信仰的範圍上。只有爬梳自由主義的歷史才能確知這兩個立場之於自由主義的必然性。

## 貳、對誰以及什麼內容保持中立

即便中立論者在不同的議題上有不同的立場，但他們所有共享的理念是：眾人之間具有平等的價值，沒有任何人或任何階級的人種，可以向國家要求較好或較差的對待（Jones，1989：11）。這是自由主義一直以來的立場，不論是採用目的論的「古典自由主義」（classic Liberalism），如邊沁（Bentham），或是採用義務論的「新自由主義」（new liberalism），如羅爾斯和諾齊克，個人之間皆被視為彼此平等，毫無內在優劣區分的個體。基於這樣的理念，中立原則要求國家要公正的對待每一個公民，在什麼是良好生活的問題上，不偏好任何一種特殊的良善生活方式。

對中立論者而言，個人（individuals）才是中立性的客體，至於文化或是團體則不是國家要保持中立的對象。舉例來說，如果在一個文化中，女性位居劣勢的地位，政府便會在平等的提升個人的機會和尊重文化自主的兩難中，產生衝突。然而，自由主義中立論沒有這樣的憂慮，因為中立原則要求每個人被平

等對待，不論他的種族或性別，亦即在個人之中保持中立（Jones，1989：12）。因此在這個例子中，提升女性的平等機會便優先於尊重文化自主。<sup>12</sup>但自由主義中立論並非在所有的議題上，都要求國家對個人保持中立。羅爾斯的正義原則便是國家或政府乃至於立法者和行政單位必須採用的最高原則，在正義原則上沒有中立的問題。那自由主義中立論要求對個人的什麼保持中立呢？

自由主義中立論更明確的主張是：國家應該在眾多彼此相互競爭的善觀念中，保持中立。那就必須說明什麼是「善觀念」。「善觀念」可以指稱一種深切省思和肩負道德承諾的生活方式；然而在中立原則裡，善觀念的定義不需要如此高標，它可以簡單的涵蓋一個人的偏好排序（Jones，1989：12）。德沃金（1985：191）便認為沉思是一種善觀念，而看電視或喝啤酒也同樣是種善觀念，即便後者對於該議題所知不多，也無力為之辯護。

德沃金對善觀念的定義很寬鬆的，但這樣的解釋會造成一個問題：國家之所以要在個人善觀念中保持中立，是因為這些善觀念彼此會相互競爭和衝突；但如果連看電視和喝啤酒都可以宣稱是一種善觀念，很難想見這樣的善觀念之間會產生競爭和衝突，那麼國家也就沒必要保持中立，因為國家可以既允許看電視的善觀念，一方面也同意喝啤酒的善觀念，也就不需要保持中立。更具體的說，中立，指的是在衝突或競爭的雙方或多方之中，不支持或偏好任何一方的作法；如果沒有相互衝突競爭的兩造或多造，也就不存在中立與否的問題或選擇。<sup>13</sup>因此，德沃金對善觀念的定義便未能觸及中立論所要面對的處境。另一個要澄清的是，「中立國家」（neutral state）不需要在所有可能的善觀念中保持中立，僅需要在它的公民們所擁有或可能擁有的善觀念中，保持中立（Jones，1989：14）。<sup>14</sup>

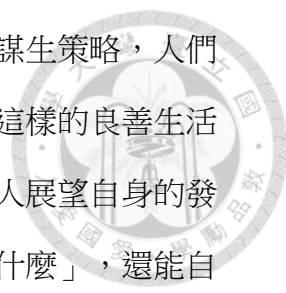
Waldron（1989：76）對個人善觀念（或個人的良善生活觀）的看法較德沃

---

<sup>12</sup>當然，個人自願接受某種劣勢的地位時，自由主義是完全尊重這樣的選擇。

<sup>13</sup>「衝突」應該是「中立」的前提。

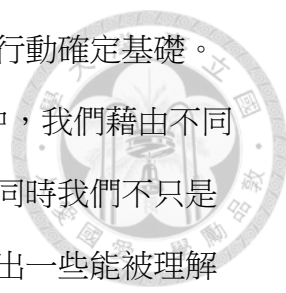
<sup>14</sup>這個細微的不同會在中立理論中產生影響，在中立性概念操作化的過程會產生不同的結果。



金來的嚴格，他認為：「個人的良善生活觀是一種生活計畫或謀生策略，人們基於它而作出重要決定並反思其決定以及區分享樂與挫敗」。這樣的良善生活觀的理念不必然是個可以實踐的計畫，但它包含了三件事：個人展望自身的發展，以至於個人不僅可以自問：「作了什麼」，和「未來要作什麼」，還能自問「大體上我正在做什麼」。個人的良善生活觀還會隨著時間產生變化，依據不同的時間和事件改變。當人們以這種方式來自我省事，便是將自身視為「持久的存在物」。在對「存在價值」進行反思統一性的意義上，個人將不是片段的行動者，由每個獨立時間的決定所連結而成的組合，而是將生命視為整體的方式行動（Waldron，1989：76）。Waldron對個人良善生活觀的看法，大體上，呼應了「德性倫理學」（virtue ethic）。

德性倫理學視生命為一個統一的整體，而品格（character）將提供德行一個完整的目的（telos）。作為一個整體的，連續性的生命體，一方面我們是個行動者，在某個時刻理性的抉擇；另一方面，如同麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）所說，我們是自身敘事的作者，在每個抉擇的當下，無法脫離對過去歷史的依賴。而在整體長遠的生命故事中，經由失敗和練習，我們學習如何以具有德性的方式生活。這樣的過程是需要學習的，而非一瞬即知。德性倫理學以連續整體的方式來思考生命，這樣的方式包含對過去事情的理解，對未來的期望，並自問自己在作什麼。這便是說，思考的當下不是獨立片段的理性抉擇，而是將生命作為敘事來省思。這樣的看法和 Waldron 是相似的。另外，Waldron 將自身作為持久的存在物，進行反思統一性的看法，和麥金泰爾（1981：127）認為：「自我概念的一致性，寄託於從出生到死亡的整體敘事（narrative）中，如同從開始到中間到結束的敘事」，是完全一致的。

對 Waldron（1989：76-77）來說，一種良善生活觀並不是偏好的極大化滿足，而是一件更具有反思性的事情。個人可以抽離當前的慾望，並自主地決定是將這些欲望作為行動的動機。透過動機的選擇，個人將生活合併成一個整體



的這件事與一個評價過程結合了起來，嘗試為他自己認為好的行動確定基礎。而麥金泰爾（1981：133）也認為，人無可避免的活在敘事之中，我們藉由不同的敘事來理解自我，而敘事也是我們理解他人最適當的方式。同時我們不只是個行動者，也是個作者。作為一個行動者我們能作的，以及說出一些能被理解的話語，這兩件事深刻的和我們是自己敘事的作者息息相關（1981：135）。麥金泰爾所說的是，一方面我們在敘事中被他人理解，一方面我們也在敘事中自我理解，並藉由這樣的自我理解決定下一步的行動。

個人生命計畫或善觀念，在這樣的定義下，每個人便有與眾不同的內容。而這個內容是不可與喝啤酒、看電視相提並論。這樣的個人善觀念是深刻的，和個人生命、自我認同相連。正因為它是如此嚴肅和深刻的事，當擁有相對善觀念的人出現時，衝突便不可避免的出現；特別是人們不可避免的生活在一個政治共同體之中，衝突的出現便會造成共同體的危機。為了消弭內部衝突危機，往常的作法是鎮壓少數或非主流的聲音，像是異性戀之於其他性傾向，一神論之於無神論和多神論，白人種族主義之於其他種族。因為價值信仰不同而產生的屠殺和戰爭，在歷史上不勝枚舉，貫穿東西文化。而自由主義中立論便是因應這個問題，自由主義者提出的解答。

自由主義明確的拒絕以暴力的方式，特別是國家暴力，來解決這類的問題。國家暴力介入個人善觀念不單是不對的，也是沒有用的，更重要的是個人生命計畫將因這樣的介入，一去不復返。因此，自由主義中立論要保持中立的是：在道德領域中，對於各種不同的善觀念的衝突，保持中立，國家並不偏好任何一種特殊的善觀念，而是將抉擇不同善觀念的權利交給公民自行決定。亦即在價值多元的處境下，國家對於不同的善觀念不作排序，並採取中立立場。公民對於什麼樣才是良善生活的問題，有各自不同的答案，國家不該對此置喙。所以自由主義中立論是國家或政府官員對公民，在評價什麼是良善生活的價值上，保持中立。



## 參、何種中立性

但國家有可能對個人善觀念保持中立嗎？除非理解自由主義中立論所要求的是什麼樣的中立性，不然不可能理解中立學說所指涉的內容是什麼。而此節將說明自由主義中立論採用什麼樣的中立性。

國家有可能在眾多競爭衝突的善觀念中保持中立嗎？舉例來說，國家可能在異性戀者、雙性戀者、同性戀者和其他性傾向者當中保持中立嗎？又或者，在支持和反對墮胎的雙方保持中立嗎？這類的問題可以不斷的延伸到當代許多道德兩難的議題中：死刑存廢，安樂死，毒品或槍枝管制等等。國家有可能在這些爭鋒相對的議題中保持中立嗎？很明顯的不能。因為這些議題是沒有中立的空間，國家如允許人民擁有槍枝，便是對另一方的否定；又如國家如果只接受異性戀之間的婚姻，便是對其他性別的否定。再次，這些議題可以近乎無限的類推，而當中，並不存在中立的立場。因為對於爭議雙方來說，除若支持自己的立場，其他的立場，不論是反對、冷漠或是任何試圖在兩者中定義出第三種路線的作法，都是站在對立面的。而拉茲便認為自由主義是無法在這些爭鋒相對的議題中，保持中立。

拉茲首先引述Montefiore（1975：5）對中立的定義：「中立……就是盡力在平等的程度上幫助或者阻撓相關的各方」。根據這個定義，一個人僅當他可以影響各方的命運，並且在平等的程度上他幫助或阻撓了他們，且他所依據的理由是，他相信這種行為對各方的命運有著同樣的影響。在這樣的情況下，他才是中立的（Raz，1986：112）。但中立性的概念還包括一些複雜的情況，通常中立地行動和公正地行動很相似，所以中立往往被視為一件好事。然而中立地行動等同於公正地行動，只有在衝突兩造或多造處於勢均力敵的狀態中，才有可能。在一個強弱關係明顯的衝突中，明明已經預見了強凌弱的結果，卻依舊堅

持一個中立的立場，此時的中立立場便是默許強者獲勝的結果，也就稱不上是公正的立場。拉茲（1986：114）舉例，律師代表當事人在法庭上確保審判的公正性，然而律師卻不是中立的。這便是說，在一個強弱明顯的關係中，並不是說沒有中立的立場，而是中立就等同不公正。這並不是說中立的意義是：創造一個公平競爭的條件，雖然公平競爭確實是某種中立的立場，但中立卻不等同於公平競爭。

接著，拉茲區分了「廣義的中立性」和「狹義的中立性」，他先說明了一個中立困境。假設紅軍和藍軍在戰爭，而我方和藍方並沒有商業或其他關聯，但我方提供紅軍必要的食物以幫助他們繼續戰爭。那麼，在這樣的關係中，我方如果想要保持中立，是要繼續提供紅軍食物，還是要停止提供食物？在這個例子中，如果繼續提供紅軍食物，我方對紅軍的幫助就會多於藍軍；但如果終止供給食物，便是阻撓紅軍甚於藍軍，這個例子形成了一種特殊的類（class）：此時，不幫助等同於阻撓。在這個例子中，「廣義的中立性」便是在兩造衝突的所有問題上，同等地幫助或阻撓他們；而「狹義的中立性」便是，在那些因為衝突而成為各方需要的資源或行動上，同等地幫助或阻撓他們（1986：121-123）。因此，停止供給紅軍食物便是「廣義的中立性」，因為我方要在所有問題上給予同等的幫助或阻撓；而繼續提供食物則保持了「狹義的中立性」，因為食物的重要性，並不因為衝突與否產生影響；然而武器或是軍用品卻是戰時的必需品，我方就需要給予雙方同等的供應，藉以保持「狹義的中立性」。<sup>15</sup>

依據這樣的分類，諾齊克（Robert Nozick）和羅爾斯的理論都將失敗。因為他們的理論無法維持他們所承諾的中立立場，他們的理論所允許的政治行為會導致在實現善觀念的手段上的分配不均。不論是羅爾斯的差異原則，或是諾齊克的財產權至上，皆會造成分配上的差異，即是一種社會競爭中無可避免的優勝劣敗的結果。<sup>16</sup>但諾齊克（1974：272-273）對此有所回應，他認為國家施

---

<sup>15</sup> Michael Walzer 在其著作《義戰論》中，也有類似的概念區分。

<sup>16</sup>兩者的差別或許只在於國家要不要給予社會中的弱勢，某種程度的保障。

行禁令，因而造成人們無法平等的受益，並不代表國家就不中立。只要那項禁令有一個獨立論證的理由，即便在結果上有著不同的影響，這並不是指責國家不中立的理由。然而，拉茲（1982：95）認為諾齊克的說法是在斷言：中立地行動便是基於充分的理由而行動。諾齊克似乎認為某人在有關他人利益的事情上基於充分的理由而行動，並且只要他自身的偏好或利益不受影響，或是可以忽略這些影響，便是公正的行動。由於國家沒有自身的利益或偏好，因此是公正的。但諾齊克的最小國家頂多稱得上是公正的，卻不是廣義的中立，因為在結果上國家的確偏愛了某些人。

那麼，諾齊克可以聲稱他的國家是「狹義的中立」嗎？拉茲（1982：95-96）認為完全不可能：「國家被認為應該對之保持中立的那種衝突涉及到人們選擇和成功地追求善觀念（並且他們包括美好的社會和世界的理想）的能力。因此，它是一種全面的衝突。沒有任何外在於它的東西是對它有用但又並非它特別需要的。可以說，對於良善生活的追求涉及整個生命」。

拉茲（1982：96）所言便是在全面衝突的個人善觀念中，沒有什麼東西是無關於衝突的。也就是「狹義中立性」允許持續供應的那些無關衝突的東西，在彼此競爭的善觀念中，是不存在的。即便有對個人追求善觀念來說有用，卻又與衝突無關緊要的東西存在，國家維持「狹義的中立性」也毫無意義。又或者如諾齊克所說，國家並非有意的偏愛某些人甚於其他人，這也稱不上是「狹義的中立性」。因為中立性並不依賴於「意圖」（*intend*）。

引述這段論爭是為了讓中立性的概念得以更加清晰，對拉茲而言的，中立性判準是「結果」（*effect*），「意圖」是什麼則一概無關。<sup>17</sup>也就是國家不論在廣義或狹義的中立性概念中，都是依據它能不能在結果上，給予同等程度的給予幫助或阻撓，決定它屬於何種中立性概念。如果自由主義中立論是：國家或政府官員對公民，在評價什麼是善觀念的問題上，保持中立；亦即：在公民彼此

---

<sup>17</sup> 但在《自由的道德》中，拉茲卻刪除了中立性不依賴於意圖的說法。

競爭的個人善觀念中，平等的幫助或阻撓了他們。不過要如何測量出國家行動對不同善觀念的影響，或是預測國家行動正確的後果，這在實務上都是件困難的事。Waldron (1989: 67) 認為，如果照拉茲的方式來理解中立性，便會對立法者保持中立的合理性提出質疑。

然而自由主義中立論所指的並非「結果的中立」(neutrality of effect)：對於不同的政策在最後的結果上的中立，而是「意圖的中立」(neutrality of intention) (Waldron, 1989: 67)。「意圖的中立」指的是：政府官員不應該有介入眾多相互競爭的良善生活方式的「意圖」。而「意圖的中立」另一方面也可以說是「辯護的中立」(neutrality of justification)：國家並不基於好生活觀念的內在優劣性而去辯護它的行動，也不刻意影響人們對於這些不同觀念的價值判斷 (Kymlicka, 2003: 286)。立法者不應干涉私人的評價過程，甚至不能使用權力使人們可能是正確的評價而不是錯誤的評價。即便這是一個錯誤的決定，都比別人強迫給他的價值來的好。<sup>18</sup>

至此，關於自由主義中立論所指稱的主體、客體和中立性都有明確的對象。所謂自由主義中立論指的是：國家或是政府官員對任何立法和政策保持辯護和意圖的中立，因為在競爭的多元價值的狀況下，國家或政府官員在制定政策或立法上，如果獨尊任何一種良善生活的方式，那對於其他抉擇不同良善生活方式的公民來說，便是國家對其的暴力壓迫。據此，自由主義要求國家或政府官員，必須在制定政策時不偏好或抉擇任何特殊的良善生活觀；在各種或衝突或不衝突的良善生活觀中，保持中立。並且將何謂善觀念（或良善生活觀）的問題，完全交由個人自己決定。

在確認完自由主義中立性的主體（誰要保持中立），客體（對誰保持中立），和方式（哪種中立）後，弄清楚的不過是自由主義中立論是什麼東西而已。至於，為什麼我們要支持這樣的立場，以及以什麼方式去為這個立場辯

---

<sup>18</sup> 「結果的中立」在實際上有它的操作限制，但「意圖的中立」卻看不出這個問題在多大的程度上被解決。依然會面臨到如何測得立法者是否在意圖上有保持中立的問題。

護，都尚未清楚。如果國家或是政府官員知道什麼是對的價值，那為什麼不可以作為政策執行？為什麼必須交由公民來抉擇不同的善觀念？又自由主義將善觀念或良善生活觀的問題都交由公民個人來決定，這是不是懷疑論的立場？這些都是自由主義中立論必須回答的問題。下一節要說明的是支持自由主義中立論的論證是什麼。

### 第三節 中立性的論證

自由主義該怎麼證成？這個部份針對的主要是為什麼要將善觀念（或良善生活觀）交由個人來決定，而不是國家來決定的理由進行說明。如果國家知道什麼是對的行為，為什麼不能讓它的公民直接遵守對的規則，而要讓個人去定義什麼是好的生活。不同的自由主義中立論者有不同的論證方式，本文並非要窮盡所有的論證方式，主要針對兩個論證進行探討：「不可知性的論證」和「自我決定論證」。並說明「不可知性的論證」為什麼不能成為自由主義中立論的基礎，以及「自我決定論證」如何證立將善觀念（或良善生活觀）交由個人來決定的理由。至於目前自由主義中立論對於該如何證立中立原則的爭論，本文並未參與，但這是一個持續爭論中的議題，本文主張的「自我決定論證」僅是當中一個較為可能一致的論證。

#### 壹、不可知性的論證

自由主義中立論是一套明確的規範性學說。如同Waldron（1989：72）所說：「中立性本身就是一種價值，它是一種規範立場，一種關於立法者和政府官員應該做什麼的學說」。而這種立場要求國家不能介入個人善觀念的問題之中，並對此保持中立，這是自由主義者所堅信並推廣的價值。並不因為這個學說的

內容要求的是中立性，就使它脫離規範性學說的範疇（因此是種價值立場），或是讓自由主義者能對中立性保持中立。因此，「自由主義的中立性學說不能通過任何對於道德懷疑論的普遍訴求——即任何對於價值本身的相對主義或情感主義的訴求——而得到連貫的辯護」（Waldron，1989：73）。懷疑論質疑一切的價值，但自由主義中立論卻是一個自由主義者所堅信的立場，也因此懷疑論和自由主義中立論是不相容的。

自由主義中立論，不能為道德懷疑論所證成的另一個原因是：道德懷疑論沒有辦法替立法者在立法過程中支持一種良善生活觀而非另一種提供理由；同樣地，也無法為公民為什麼選擇特定的良善生活觀提供堅實的理由，而一個公民通常必須能向他人指出支持特定良善生活觀的理由是什麼（Waldron，1989：73；Larmore，1990：341-342）。不論是就國家或政府官員對個人善觀念保持中立的理由，或是將個人善觀念或良善生活觀交由公民來決定的理由，懷疑論皆無法提供一個堅實的基礎。懷疑論也許在第一眼和自由主義中立論，在將善觀念交由個人的作法是相似的。<sup>19</sup>但懷疑論本身並不支持任何一種特定的價值或道德觀，而自由主義中立論將善觀念交由個人並不是因為自由主義者否定任何價值，而是因為他們相信將善觀念的問題交由個人會比較好，和懷疑論那種否定並質疑一切價值的立場不同。因此，懷疑論無法成為自由主義中立論的論證基礎。<sup>20</sup>

## 貳、自我決定論證

即便自由主義中立論有幾種不同的論證方式，「自我決定論證」還是有最

---

<sup>19</sup> 或許有一種由懷疑論推導出將價值交給個人決定的可能，但本文認為從懷疑論中，無法推導出任何必然的演繹。

<sup>20</sup> 石元康（2002）卻認為價值主觀主義和懷疑主義是中立論論旨的必要條件，收錄於《「中國近現代思想的演變」研討會論文集》，第二卷，3-35。

希望，並且廣為自由主義者所接受的論證方式（Mason，1990：433-434）。「自我決定論證」約略可以分為兩個部分，第一個部分是：如果我們要將人當作完全的道德存在，加以尊重，那就要允許人們自行決定什麼是良好生活的方式；若非如此，便不把人們視作平等的個體。

但另一方面，自由主義者卻對兒童、無行為能力者或是精神障礙者、身體障礙者，採取家父長式的管制。明明說好要將人作為完全的道德存在的唯一方式便是讓他自行決定什麼是良好的生活方式，卻對特定的族群施以限制，是矛盾和偏頗的。雖然上述的特定族群直觀來看，是沒有能力進行自我決定的。然而在日常生活中，一個成年、身心健康的一般人也會發生決策錯誤，或是無法有效的活出一個令他人覺得不錯的好生活；而相反的，一個國高中生或是大學生，也許會在某些方面展現過人的智慧判斷。在扣除兒童、無行為能力者或是精神障礙者等群體後，事實上，要定義什麼樣的人可以有自我決定的資格，而什麼樣的人沒有這樣的資格是一件十分困難的事。因為不論依據年齡或是心智成熟來定義，都是不完備的。一個社會經歷完備，心智成熟的壯年人，也同樣會作出不恰當的選擇。明知道人們容易做出錯誤的決定，卻依然堅持讓他們自我決定，不啻為放牛吃草，是一種漠不關心的作法。因此，是否應該由政府來決定什麼是對公民來說好的生活方式呢？

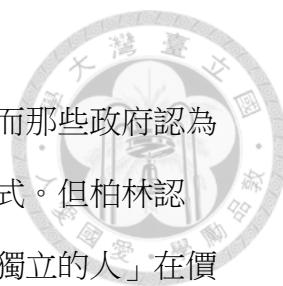
這麼作會有許多的好處，像是人們就不需要浪費成本嘗試那些早已被證實是錯誤的生活方式；或是到書店中，經典的文學書和學術書籍將大量取代那些言不及義的暢銷書；又或者可以立法以刑罰來禁止那些不好的生活方式：酗酒、吸菸、亂丟垃圾等等，雖然並未對他人造成巨大傷害，但大體來說不是個值得推薦的生活方式。在日常生活中，有許多人的生活方式是令人擔憂，並引以為鑑：有人過著日夜顛倒的日子，有人沉迷於網路遊戲，有人砸下重金四處追星，有人則夜夜笙歌酒醉金迷。然而，這些直觀來說不值得推薦的生活方式，都可以用一句話來回應所有的質疑：「這是我的生活方式，在不侵犯別人的

前題下，你沒有理由管我這麼多」。這是典型的自由主義者的回應：「自由，以不侵犯他人的自由為限」。只要個人行為沒有侵犯到其他人的自由，他想作什麼就作什麼，不應該受到限制。而這需要對「自我決定」進行第二部分的說明，才能釐清自由主義者為什麼會支持這類不被讚賞的生活方式，即便它們是那樣的墮落。

金里卡（2003：280）承認：「就目前行為的價值，我們可能會做出錯誤的判斷。我們也許會意識到，我們其實一直在浪費自己的生命，一直在追求一些微不足道的、但我們卻曾經錯誤的以為具有重大價值的目標」。的確，人無可避免的會犯下錯誤，並在某個時刻對過去的決定懊悔不已。因此區分兩個概念是相當重要的：「好的生活」和「當前相信是好的生活」。過一種好的生活，而非當下認為是好的生活，才是人生的根本利益。但我們不可避免的擔憂自己此刻作出的決定，會不會在未來的某一刻成為錯誤，因為我們的生活不能立基於錯誤的價值信念。而金里卡（2003：282）認為：「在很大的程度上，自我決定就是去做這些困難的、潛在上可錯的判斷工作。而政治理論應該考慮到這種困難性與可錯性」。金里卡要說的是，政治理論要讓個人有某種程度的犯錯和學習的空間。因此他拒絕國家來決定什麼是善觀念和良善生活的問題，因為當國家定義了什麼是好的生活方式後，這麼作便是不允許個人有犯錯學習的空間，完全忽略個人善觀念部分建立於生命歷程（包括錯誤的判斷）中學習省思後的轉變。讓一種良善生活觀成了死的教條。

而柏林認為家父長式的保護主義侮辱下述的概念，即：

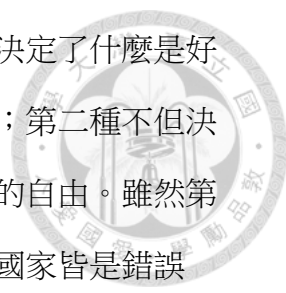
*我作為一個人，有權利決定照我自己的目的去生活，這目的未必是合理的、或有益的，但畢竟是我自己的目的，尤其重要的是，別人也應承認我有如此生活的權利。因為，如果沒有得到這樣的認可的話，我就可能無法承認自己的地位，我就可能會懷疑『我是一個絕對獨立的人』這樣的主張，是否真實（Berlin，1969：157；柏林，1986：275）。*



家父長式的保護主義也許會讓公民省去很多無謂的錯誤，而那些政府認為好的生活方式，可能同時是公民在嘗試後也會覺得好的生活方式。但柏林認為，這會讓人懷疑自己是不是一個獨立的人；如果「成為一個獨立的人」在價值排序上，優先於「過一個良善的生活」，那麼，即便公民可以毫不費力的就過一個別人給的良善生活，對注重「獨立性」的那些公民來說，這樣的生活也不值得過。

「原因在於，由外在的力量按照當事人並不支持的價值去支配當事人，並不會使其生活變得更好。只有在我遵從內心的價值信念的時候，我的生活才會變得更好」（Kymlicka，2003：282）。這句話道盡自由主義的核心立場，如果個人不是真心相信某些價值，再怎麼樣的強逼都無法使他真的相信某個價值。這是個不言可喻的立場，家長常常在孩子小的時候給他們上許多家長認為好的才藝，但多數都是小孩子沒有興趣的才藝。最後不是徒勞無功，就是即便孩子熟練了那項才藝，卻因為沒有熱情而無法轉換成生命的志業。柏林認為：「不論別人的意見如何睿智、如何具有善意，我也不願意接受他們的指使；我的行為是我自己的行為，而不是別人強逼我去作的行為，僅由這一項事實，就足以使我的行為，產生一種不可替代的價值」（Berlin，1969：xliii；柏林，1986：45）。

「自己決定自己的行為」有其特殊的價值，不是任何就結果論來說是好的生活方式可以取代的。基於「自我決定」的不可替代性，金里卡（2003：283-284）認為要過「好的生活」應該有兩個條件：「第一個條件是，要根據自己關於生活價值的內在信念而選擇自己的生活方式；第二個條件是，在我們的文化能夠提供相應資訊、先例和論據的基礎上，我們要有質疑和考問那些信念的自由」。在此，金里卡認為「好的生活」有兩個條件：一是自己選擇，二是檢視自身文化的信念的自由。若非如此，便稱不上是好的生活。在這樣的定義下，國



家如果替公民決定何謂好的生活會有兩種不同的形式：第一種決定了什麼是好的價值，並給予充足的自由去檢視「當前的價值」是不是好的；第二種不但決定了什麼是好的價值，並且限制檢視「當前的價值」是不是好的自由。雖然第一種較第二種更為寬容，但是在自由主義者眼中，兩種形式的國家皆是錯誤的。自由主義者只贊成一個不但給予充足的自由去檢視「當前的價值」是不是好的，又不決定什麼是好的價值的國家。

對自我決定的這種解釋，構成了羅爾斯自由原則的基礎。按照羅爾斯的觀點，之所以需要選擇的自由，正是為了發現生活中有價值的事物——去形成、檢查和修正我們關於價值的信念（Kymlicka，2003：284）。「好的生活」的第二個條件（檢視的自由）無疑是第一個條件（自己選擇價值）的基礎。如果沒有足夠的自由去檢視不同的善觀念（良善生活觀），也就沒有選擇何種價值的問題。因此，提供足夠的自由給予公民去檢視不同的善觀念對一個自由國家來說是非常重要的。如同金里卡（2003：284）所言：「由於我們的根本利益就在於確定這些信念的正確性並基於它們而行動，因此，透過向每個人提供用以檢察這些信念和據這些信念而行動的自由和資源，政府就履行了對人的平等關心和尊重」。為了讓公民得以確認他們所過的生活是「好的生活」而非「當前相信是好的生活」，國家需要提供充分的資源和自由讓公民得以檢視信念的正確性，

自由主義者之所以不讓國家來決定什麼是好的價值，以及堅決反對家父長式的管制，皆因「自我決定論證」告訴我們：只有當個人真心相信一個價值的時候，才能讓他過一個好的生活。因此，即便國家擁有一套良好的生活方式，而這套生活方式也普遍被視為是良善的，還是不能強逼個人去接受這套生活方式。因為只有個人真心相信這樣的價值，才能使他過一個好的生活。而要使個人能真心接受這樣的價值，就要給予他檢視這些價值的自由，以及自己選擇價值的自由。而國家的責任便在於：既不決定什麼是好的價值，同時給予充分的自由去檢視信念的正確性。

而「中立國家」便要求國家行動不能基於任何特殊的善觀念為理由，也不介入何謂善觀念或良善生活方式的問題，將這個問題交由公民個人來決定。就不同的善觀念而言的國家中立，「並不是指：存在著關於內在價值或滿意程度有種獲得公認的公共尺度，按照這種公共尺度，所有這些善觀念都是平等的；而是指：根本不能從一種公共的立場去評估各種善觀念」（Rawls，2001：373）。這是一種公私之分，政治不介入個人道德的學說，而自由主義中立論便是一種專屬於政治道德的論述。

## 第四節 自由主義傳統

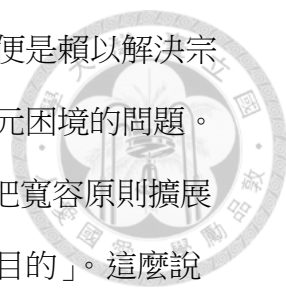
自我決定論證，在上述的說明中支持了中立原則。但關於自由主義中論的論證有兩個進一步的問題：一是，我們能為中立原則提供一個中立的論證嗎？如上述所見，中立原則至少也可以由「不可知論」來證立，雖然會面臨立場前後一致性的問題，但確實有自由主義者是這麼論證中立原則的。那麼，採取何種論證去證成中立原則，都是一種價值立場的選擇。這個立場本身便有其特殊的傳統和社群價值，自由主義中立論，在提供中立原則的論證上，似乎無法逃離價值判斷。<sup>21</sup>Wall & Klosko（2003：12）建議，在論證中立性原則的時候，應該盡力的訴求共享的理念和價值。

那或許就該詢問自由主義的傳統是什麼？在什麼樣的歷史脈絡下，自由主義堅持政治不介入個人道德的立場，自由主義中立論和自由主義的歷史傳統有什麼樣的連結和呼應，使得自由主義中立論成為近數十年來最能代表自由主義立場的學說。

自由主義的傳統和寬容是緊密相關的，而宗教寬容是自由主義所依據的根源。自「宗教改革」（Reformation）之後，羅馬教廷和新教間（或是新教內部之

---

<sup>21</sup> 這個議題留待第五章的第一節會有詳盡說明。

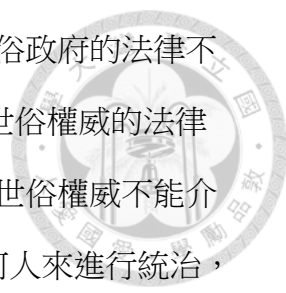


間) 產生了無窮無盡的宗教戰爭，宗教寬容和政教分立的原則便是賴以解決宗教戰爭的方法。這樣的方法被自由主義者拿來解決當代價值多元困境的問題。如羅爾斯(2001: 412; 2005: xxviii)所言，自由主義者只是把寬容原則擴展到其他容易引發爭議的問題上，如「意義、價值和人類生活的目的」。這麼說來，自由主義中立論是將自由主義的寬容原則加以擴展應用的結果。本文無意詳盡陳述宗教改革史和宗教寬容史，而是約略的敘述「宗教改革」所產生的問題，而這個問題如何發展出一套對於政治與道德相互分立的原則，以及洛克(John Locke)如何承續這套原則，和信仰無法藉由暴力來改變的原因。

「宗教改革」起因於馬丁路德在維騰堡教堂門口張貼九十五條論綱，挑戰當時羅馬教廷作為解釋基督教教義的唯一權威。但路德所挑戰的不只是羅馬教廷的權威，亦是在中世紀就已確立的歐洲的權力秩序(許國賢，2002: 221)。更明確的說，羅馬教廷區分了神甫和平民的階級，前者被視為在聖禮儀式中據有神聖且不可替代性；而路德要打破的便是神甫和平民的階級區分，並免去羅馬教廷作為基督教教義的唯一權威。路德神學的要旨在唯賴聖經，只有聖經才是上帝話語的最終依託。而不論路德以聖經為主的方式，和羅馬教廷以聖禮和善功為主的方式，究竟哪一個才是正確的。關於如何才能得到救贖，已經處於一個爭論未定的狀態，而這樣的狀態便是往後百年間動亂和紛擾的序幕。挑戰一個古老的權威是需要付出代價的，路德隨後遭受各方的圍剿，因此不得不仰賴世俗權力的保護，但隨後路德及其它的改革者便發現，世俗權威是不可倚靠的，某些世俗權威甚至會敵視宗教改革的思想(許國賢，2002: 221-222)。這樣的際遇讓路德對於世俗權威有所敵意，遂有〈論世俗權威〉一文。

該文主要的論旨便是世俗權力和宗教信仰的領域區分，換句話說，也可以是政治與道德的區分，或是用奧古斯丁的話來說：上帝之城和世俗之城的區分，屬世和屬靈的區分。

「亞當的小孩分成兩個部分：一個是上帝之城，屬於基督的，其它的是世



俗王國，屬於世俗權威的，而他們各自有自己的法律……而世俗政府的法律不能超過身體、物品以及地表上物質」(Luther, 1991: 23)。當世俗權威的法律只能限於人的身體和外在水質，內在的或是心靈的部分，便是世俗權威不能介入的部分。「至於靈魂，上帝不能同時也不願允許祂以外的任何人來進行統治，因此，倘若世俗權威要擅自為靈魂制定法律，它就侵犯了屬於上帝的政府的事務，從而只會誤導及毀滅靈魂」(Luther, 1991: 23)。兩者分屬不同的管轄，以至於世俗權威如果想要干預或介入個人靈魂的事務，便是種愚蠢行為。「<使徒行傳>第十五章第八節說：『上帝知道人心。』<耶米利書>第十七章第九節說：『人心壞到極處，誰能識透呢？上帝我鑒察人心、試驗人肺腑。』法院對於所欲裁判的事必須有確切的知識，但人的思想和意念只能為上帝所知，故而要以命令或強制來使一個人信這或信那，都將是不可能的及徒勞的。」

(Luther, 1991: 25)。世俗權威不能介入個人信仰的原因不只是因為靈魂是屬於上帝的管轄，另一個原因是，只有上帝才知道人的內心在想什麼。世俗權威想要強制的使他們改宗換教，不但是錯誤的，因為那不是世俗權威的管轄範圍；而且是無用的，因為世俗權威無法知道人內心的想法。

路德認為宗教信仰不容干預的想法，為洛克所接收。洛克在替宗教寬容辯護時，採用的便是和路德相近的觀點。洛克在<論寬容書簡> (A Letter Concerning Toleration) 中，開宗明義提到「對所有人而言，只有他們自己的信仰才是正統：因為這些事和所有類似的事，使得人們努力搶奪權力，統治他人，而無心於教會的基督之上」(1990: 13)。因為每個人都認為自己是對的，所以想盡辦法用武力消滅那些和自己信仰不同的人。但隨後，洛克指出，如果武力就可以使人改信，那麼上帝早就派出天兵天將和他的龍來讓我們改信，而不會是教會(1990: 17)。隨後，洛克如同路德一般，區分了「官長」(civil magistrate) 和上帝的職責。「對靈魂的關懷不可能屬於官長，因為他的權力僅由外在武力組成；但真實和救贖的宗教是由對心的內在說服力所組成，

若非如此，便沒有什麼東西可以為上帝所接受」，而洛克（1990：20）再度強調，「就是基於這樣的理解，不論任何的信仰皆無法由外在武力強迫而成」。要言之，信仰不屬於官長的職責，而任何信仰皆無法由外在武力所逼迫而成。為了解決宗教衝突的問題，洛克（1990：29-30）認為不同的教會的地位是相同的，無人可以判斷誰是正統。而教會無權干涉世俗事務，更別說是用火和劍作為工具來改正人們心中的錯誤，並告知他們真理。即便是教會也不能使用武力來改變他人信仰。

除了外在武力無法改變信仰之外，洛克問道：「我們可以這樣說，有上千條通往財富的道路，但到天堂的路只有一條」（1990：35），「在這麼多條路之中只有一條路是通往永恆的幸福，但是在人們遵循的這麼多不同的路之中，我們仍然疑惑哪條才是對的」（1990：37）。洛克在問的是，關於如何救贖的問題有這麼多不同的方式，我們要怎麼才知道哪條是對的？這樣的提問是向那些自恃為正統信仰者的質疑。藉由這樣的提問，洛克（1990：38）另一個打擊的對象是官長。如果君主指錯天堂路，世俗的力量是無法修補我的損失，減輕我的傷痛，以及在某個程度上修復我至一個良善的位置，那麼，關於天堂，君主能給予什麼保障嗎？

但洛克接續要說的是，這不單是一個對於哪條路能上天堂的未可知論，即便能有一條明確指向天堂的道路，重點在於個人是否真心相信與否。「即使官長的意見在宗教上是周全的，他所指向的那條路是真實的福音，然而，若在我的心中尚有未能被完全說服之處，我便無法安心地跟隨這條道路」（1990：40-41）。洛克在此點出了一項重要的原則，重點不在於這條路是否真的通往天堂之路，即便它真得是通往天堂之路，若我無法完全相信這個指示，便是無效的。「我不可能被一個我所不相信的宗教所救贖，以及一個我所厭惡的禮拜所救贖」（1990：41）。至此，洛克說明了一個重要的原則：只有當某個人真心相信某個信仰的時候，他才能得到救贖；即便一個信仰是真的或對的，若個人

無法真心相信，那人便無法得到救贖。這便是自由主義中立論背後的自我決定論證的思想史由來。

一個信仰之所以有效，係因個人真心相信他才有效；利用任何外在的強制力去逼迫或改變一個的信仰，不但是錯誤的，也注定是徒勞的；而一個信仰即便真的就是通往天堂的道路，若個人無法真心相信，那人也無法藉由一個它所不相信的信仰而得到救贖。換言之，國家之所以不能介入個人信仰的領域，係因個人信仰並非國家或強制力的管轄範圍，且個人信仰不能為任何一種外在的強制力而改變，即便能改變也是無效的，因為那並非是個人真心相信的信仰。

基於這樣的認識，自由主義要求道德要退出政治的場域之中，並且將信仰的問題交由個人來決定。任何的強制力，特別是國家的強制力，不能介入個人道德的領域；因為這樣的介入不但是錯誤的，也是無效和徒勞的。由此可知，自由主義中立論要求將何謂良善生活的問題交由個人來決定的原因，是因為如果這不是你真心相信的生活，即便在好的生活都是無效的；另外，國家之所以要在彼此衝突和競爭的善觀念之中，保持中立，是因為國家若基於任何一種特殊善觀念為前題而行動時，便可能以國家強制力介入個人對於何謂良善生活的問題之中，這不但是錯誤的（因為那並非國家或世俗權威的管轄範圍），也是無效的（因為關於何謂良善生活的問題無法藉由強迫而真心相信）。

至此，自由主義中立論所承繼的特定的寬容觀，被爬梳完畢。吾人得以對自由主義中立論有更加清楚的理解，爬梳自由主義中立論背後寬容觀的思想史，便可以知道何以自由主義採用一種特定的寬容觀，這樣的思想史回顧有助於理解自由主義中立論的某些主張，像是：政治與道德分立，自我決定論證等等。自我決定論證，有其自由主義傳統的精神。透過回溯自由主義寬容精神，自我決定論證的確彰顯了自由主義寬容觀的主要精神。但隨之而來的問題是，這是不是說，基於自我決定論證的自由主義中立論，是那些擁抱自由主義為核心宗旨的社群所獨有的；以至於，自由主義中立論無法成為現代社會中的基礎

哲學論述？這個問題留待第五章再行討論。



## 第五節 結論

回到本章一開始的問題，羅爾斯在什麼意義上和自由主義中立論的立場是一致的？

自由主義中立論要求：國家或是政府官員對任何立法和政策保持辯護和意圖的中立，因為在彼此競爭和衝突的個人善觀念中，國家或政府官員在制定政策或立法上，如果獨尊任何一種良善生活的方式，那對於其他抉擇不同良善生活方式的公民來說，便是國家對其的暴力壓迫。據此，自由主義要求國家或政府官員，必須在制定政策時不偏好或抉擇任何特殊的良善生活觀；在各種或衝突或不衝突的良善生活觀中，保持中立。並且將何謂善觀念（或良善生活觀）的問題，完全交由個人自己決定。

羅爾斯的立場可以歸結為：在制定正義原則的時候，個人善觀念要排除在外；另一方面，任何人不能基於他們的行動有更多內在價值的理由，使用國家強制力去取得更多的自由或是資源分配。羅爾斯的立場是：「反完善論」，這並不是說羅爾斯反對所有認為人類有一套卓越或完善標準的想法，毋寧是：在政治場域中，不能基於「完善論」來制定一套正義原則；所謂的反完善論：即是反對任何人基於某種完善的價值觀，使用國家強制力來行動，或國家的行動是基於任何關於人類的完善價值觀的內在優越性而行動。

自由主義中立論和反對完善論，這兩個立場是近乎一致的，只是藉以表達的核心概念不同。如將羅爾斯的反完善論的立場轉化成「中立」的語彙，便會有二種不同的中立意涵：一是，在制定正義原則的「原初位置」中，消除了個人善觀念（同時也不知道別人善觀念）的個人，便是對自己和他人的善觀念，

保持中立；二是，由此得出的正義原則，對所有的個人善觀念保持中立。<sup>22</sup>

制定正義原則的程序，和得出的正義原則，如果是國家或政府在制定憲法或法律政策時，所必須遵照的程序和原則。那麼，要求程序和原則都對個人善觀念保持中立，便和自由主義中立論要求國家或政府官員對個人善觀念保持中立，是一致的。保持中立，便是說：國家不會基於某個完善論的內在優越性，而行動。就自由主義中立論和反對「完善論」的立場而言，是一致的。兩者都要求國家（或在政治場域中）不能基於某個「完善論」理由，使用國家機器行動。

金里卡（2003：287）將這個語彙的問題說明清楚：「由於『中立』這個術語可能會產生各種混淆，用『反完善論的國家』（state anti-perfectionism）來取代『國家中立』，也許更為適當。『反完善論的國家』這個術語突出了真正的問題——有關於國家決策的完善論理想——並且還澄清了：與之相反的國家形式，就是完善論的國家」。這是即便羅爾斯未曾在《正義論》使用任何「中立」的語彙，卻依然被視為具有中立意涵的原因。

上述所總結的自由主義中立論（或反完善論）的立場，雖然不能呈現不同思想家之間細微的差異，不過總的來說，自由主義中立論的核心立場便是反對國家依據「完善論」的標準行動。而下一章，要論述的拉茲的「自由主義式的完善論」（liberal perfectionism），以「完善論」的途徑來論證自由主義的原則。兩者所揭示的是對國家使用強制力上不同的限制與要求。背後更隱含對「自主觀」的不同看法，這不同的看法並不是指兩者對於「自主觀」定義不同，而是拉茲進一步的追問，「個人自主」的前提是什麼。在這點上的差異便造成兩者在要求國家保持中立和追求完善之間的不同。下一章將說明拉茲的「自由主義完善論」的立場。

---

<sup>22</sup> 這兩點羅爾斯的中立意涵是在和葉浩老師的讀書會中，由葉浩老師提出的。老師提出三點中立的意涵，但我作了些修改並提出兩點。在此感謝葉浩老師的提點。



### 第三章 拉茲的國家完善論



上一章，說明了自由主義中立論和反對完善論的立場，拉茲（1986：136）稱呼這樣的立場是「排除理念」（the exclusion of ideas）：「將善觀念自政治中排除在其最簡單和完備的意義上，代表不論這些善觀念是真的、有效的、或充分和合理的事實，都不應該作為政治行動的理由」。也就是說，不論善觀念的內容是好是壞，有效無效與否，充分不充分與否，以及合理與否，政治行動都不能基於這些善觀念來行動。

相反地，「完善論」便是依據特殊的善觀念要求國家展開行動。如果一個政治共同體中，人們一致同意某些德性或善觀念，那麼要求國家依據這些全體同意的德行來行動，並沒有問題。但全體一致同意的德性只能是可遇而不可求，現代社會的特徵之一便是：異質和歧義，每個人或團體對於何謂好的德性或是良善生活觀，有著即便不是天差地遠的想法，也是大體上極為不同的立論。那麼在一個政治共同體中，國家如依據一種特殊的善觀念來行動，便無法同等尊重每個公民，更可能對持有其他不同善觀念的人們造成壓迫。若是如此，那完善論的政治行動就違背了自由主義所推崇的德性，諸如：寬容、自主和個人自由等等；因此，注定無法和自由主義相容不悖。

但是，拉茲是一個「完善論」的自由主義者。試想，自由主義肯認價值多元處境的事實，尊重個人自由和自主性，寬容異議者並限制國家對個人自由的侵犯；這些價值無一可以和「完善論」毫無衝突的牽扯一起，「完善論」似乎和上面四種自由主義價值相悖。那麼，拉茲作為一個自由主義者，同時也是「完善論」者，要如何有一個連貫一致的立場，是本章主要的論旨。要注意的是，「完善論」的定義，可以有極為不同的內容，而拉茲（相對於中立論者）之所以是個完善論者，係因他否定「國家中立」的要求。以什麼樣的原則要求國家行動，是區分自由主義中立論者和自由主義完善論者的主要區別。

## 第一節 關於完善論的三個抗辯



自由主義中立論認為：強加某個善觀念到人們身上便是侵犯他的尊嚴，並且不尊重那個人。如在上一節中，德沃金的引文裡便認為未能平等的對待其公民，就是不尊重他。因此，自由主義中立論要求國家不能基於善觀念來行動，這樣的訴求便是要求將道德排除在政治行動之外。但拉茲認為：「在我們和他人的關係中，哪一種方式才是尊重他人的作法：是以周全的道德法則去對待他人，還是完全忽視道德？」（1986：157）。拉茲（1986：157）隨即就回答了自己的提問：如果一個人在對待他人時忽略道德思量，便不尊重他人。

但是這樣的立場適用在國家上嗎？國家以道德的方式來對待公民是可以接受的立場，如果那樣的善觀念是為眾人所肯認的，即便在自由主義國家中，也沒有理由拒絕一個全體一致同意的善觀念。但完善論的政治行動似乎要求一種道德上的專制主義，單方面的決定什麼是道德上好的生活方式，然後強加這套生活方式在那些不同意的人們身上；同時除了這套生活方式外，不允許其他的良善的生活方式。以這樣的方式來理解「完善論」，注定得不到眾人的偏愛。拉茲所進行的第一個工作便是祛除「完善論」的專制印象，騰出巨大的空間，以便能採用「完善論」的方式來論證自由主義。

### 壹、完善論就是將特定團體偏愛的生活強加給他人

完善論的政治行動，常常被假定是由某個團體所規劃，企圖去強施某個的習慣或生活方式。但完善論的政治行動不必然如此。當完善論的政治行動享有社群全體一致的同意時，便可以用來支持社會制度。為了給予形式上的肯認，將法律和行政安排入內，讓冀望如此的社群成員能促進使用這些社會制度，並鼓勵將信念的價值傳給下一代。像是在許多城市中，對一夫一妻制的法律肯認

(Raz, 1986: 161)。當社會中，存在著許多有意義的重要價值，並且這些價值為社群全體一致的同意時，藉由政治行動來維護這些重要價值，便沒有強加某個團體偏愛的生活方式於其他人之上的問題。

這裡的重要意涵是：完善論的政治行動，並沒有定義什麼是好的生活方式，並將這樣的生活方式強加在別人身上；反之，完善論的政治行動給予了社會中重要的價值，形式上的保障，讓這些重要的價值能持續的維繫社群的連帶。完善論的政治行動，在此並沒有給予價值內容，僅在形式上給予保障。因此，決定何謂良善價值的並非國家，而是社會。完善論的政治行動不必然就是不同的團體之間競逐利益，然後將特定的團體所偏好的生活方式強加在其他不同生活方式的人們身上。當然，完善論的政治行動到了一個極端的程度，必然是喬治·歐威爾在其著作《1984》那樣高度壓迫性的專制形態；但同時，完善論的政治行動也可以以溫和的形式來支撐社會的主流價值，後者便是「完善論」的另一種可能的面貌。

## 貳、所有完善論者的行動都是強制施加一種生活方式

第二個澄清是，並非所有的完善論政治行動都是強制施加一種生活方式。多數的完善論政治行動，可以是鼓勵或促進人們所希望的行為，或是阻止那些人們所不希望的行為（Raz, 1986: 161）。像是頒獎給傑出的藝術家，借貸給人們從事各類活動，或是課徵奢侈稅。這些完善論的政治行動，都和那些因為宗教因素、言論審查、或是某些合意的但不見容於社會的活動，而抓人入獄的印象完全不一樣。

完善論的政治行動，不必然是那種當人們的行為和國家的道德標準不一致時，就會被國家檢視或深陷牢獄之災。它可以是單純的促進或阻止某些特定的行動，像是管制特定藥品和毒品，對香菸或奢侈品課予較高的稅額等等，對個

人自由侵害較小的方式來進行。不論具體的限制為何，在這個意義上，每個國家或多或少都是施行完善論的國家。因此，完善論的政治行動並非就是強制施加一種特定的生活方式在他人身上。



### 參、完善論僅允許一種在道德上被證明的生活方式

第三個對「完善論」的誤解是：「完善論」僅允許一種在道德上被證明的生活方式。似乎只要追求不同的生活方式，就會受到迫害。「然而，完善論是和道德多元論一致的，也就是允許許多道德上有價值的生活方式，而這些生活方式之間是不可相容」（Raz, 1986: 161）。這是拉茲論述中，最有意思的地方，「完善論」如何可能與道德多元論相容。換句話說，一元論的「完善論」，如何可能和道德多元論是一致的？不過如果拉茲對「完善論」的想像是上述的形式：亦即不強制施加單一一種道德上可接受的生活方式，那麼這樣的一致性似乎是可能的。

經過上述三種對完善論的政治行動的抗辯後，「完善論」似乎不是在美蘇冷戰中，人們對於極權國家的想像。完善論不必是強加某種特定團體偏好的生活方式到那些偏好另一種生活方式的人們身上；而在拉茲的定義下，每個國家或多或少都是「完善論」的國家：以鼓勵或罰鍰的方式來支持或阻止不同的選擇；同時「完善論」甚至可以和道德多元論是相容，允許眾多道德上可接受的價值存在。至此，僅是祛除「完善論」那令人害怕的既定印象，卻尚未說明拉茲的理論內容。拉茲反對國家保持中立，亦即拉茲要求國家依據某個善觀念來行動，但中立論者最害怕的便是國家偏好一特定善觀念來行動；那麼一個提問便熊熊湧現於此：即便完善論的政治行動並非就是人們對極權國家的想像，有什麼好的理由讓我們請求完善論的政治行動？完善論之政治行動理由，至少必須是自由主義者可以接受的價值，而接續要說明拉茲的「自由主義完善論」。

## 第二節 個人福祉與社會形式

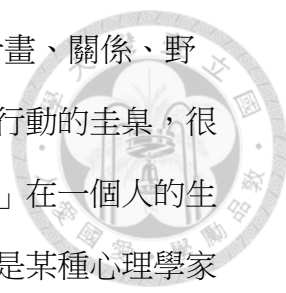


本節主要說明兩件事：一是什麼是「個人福祉」(personal well-being) 條件，二是「社會形式」(social forms) 之於「個人福祉」的關係是什麼。

### 壹、個人福祉與目標

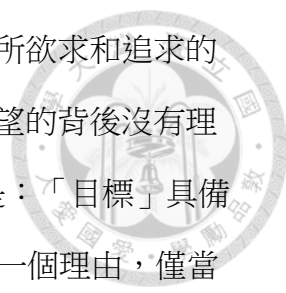
「個人福祉」是拉茲理論中的核心概念，「個人福祉」在問的是：從個人的觀點來說，他的人生有多成功或有多好？要評判一個人的福祉時，只評判他的人生成功與否，而不問成敗的手段。「個人福祉」並不包括對於他人福祉、文化或是生態系統的貢獻。「個人福祉」也不是透過追求「審慎」(prudential) 的理由或是自利的理由來保障 (Raz, 1986: 289)。在評價「個人福祉」的時候，拉茲侷限在一個小的範圍，不問成敗的手段為何，只問成功與否；只問個人，而不擴展到他人或是自然界；另一方面，「個人福祉」也不是透過追求自利理由來保障。

在評斷自己人生的成功與否時，可以依據許多不同的方式來比較。但普遍來說，一個人在不同情境下的價值，很大的部分，依賴於那些已經穿透或將要穿透他人生的實際目標。對拉茲 (1986: 290) 來說，「目標」(goal) 是評斷一個人福祉的重要標準。但一個人可以單純的以吃飽穿暖為人生的終極目標，這樣的目標卻不是拉茲主要要討論的對象。拉茲區分了「生理地決定的需求」，這些生理上的需求和渴望，對「個人福祉」毫無疑問的重要，但並非是唯一重要的決定因素，更多是取決於他的其他目標。拉茲在這裡將「生理地決定的需求」排除在「個人福祉」的討論之外，「個人福祉」不只有「生理地決定的需求」還有其他的部分，拉茲要討論的便是這些部分。在「個人福祉」的這些部分中，「目標」更是評判一個人福祉的重要標準。



拉茲（1986：290-291）對「目標」定義很廣，包括他的計畫、關係、野心、承諾等等，通常指的長期計畫。而「目標」是一個人所有行動的圭臬，很大的部分決定了他看代世界的方式，影響甚鉅。如此，「目標」在一個人的生命中扮演著「有意識」的角色。它並非一種不知名的強力，或是某種心理學家或社會科學家所臆測的價值。重要的是，這些目標是他的目標。如果一個人未曾想過成為小提琴家，那麼未能成為小提琴家對他一點影響都沒有；但如果他立志成為小提琴家，卻未能達成，那便會損害他的福祉。人們是有意識的選擇自己的目標，追求目標對一個人的福祉有重大的影響，目標之於「個人福祉」影響力是不言可喻。在「個人福祉」中，除卻生理決定的需求或欲望之外，「目標」是評斷（不論自評或由他人評比）「個人福祉」的另一個重要因素。

拉茲（1986：292-293）認為，人類的「目標」有一個重大特性：他們通常「嵌套在階層化的結構群之中」（*nested within hierarchical structures*），不同人的目標都可以嵌套在他自己複雜的目標結構群之中。一個人即刻或片段的行為，都可以放置在一個更大的計畫之中理解。如同一位記者選擇媒體業的同時，並不只是想找一份工作，也想藉由記者的工作來關懷他認為重要的議題，而這個議題可能是他人人生目標的一部分，像是對人權、環境或貧富差距的終極關懷。當然拉茲不否認有獨立的目標、理由和欲望，可能僅是喝一杯水之類的生理需求，這些獨立的行動和目標可能無法放置到更大的目標之下，但相對來說這些行動和目標所佔的重要性便相對輕微。當一個立即的目標首要地依賴於更大目標的重要性時，便代表一個行動的重要性並不在於該行動能達成幾個目標，而是行動對它所服侍的最高目標能有多少貢獻。一個目標如果滲透一個人的生命，相較於其他的目標而言，這類的目標便是最重要的。「目標的嵌套性」（*the nestedness of goals*）是「個人福祉」的另一個重要特徵。拉茲將行動放置在一個更巨大的目標和計畫之中來理解，這樣的作法和「德性倫理學」將生命視為一個整體且連續的對象來審視，是類似的。



人們追求目標和擁有欲望是有理由的。通常人們相信他們所欲求和追求的目標是有價值的，而不僅僅是手段。當人們認為一個追求和欲望的背後沒有理由，便會放棄他們（Raz，1986：140-141）。拉茲提出的論點是：「目標」具備「理由依賴」（reason-dependent）的特徵。「目標」需要給予一個理由，僅當我們同意這些目標是我們目標的一部分，他才是我們判斷的對象。

對於目標的「理由依賴」有兩個意涵：一是，不論我們需要一個什麼樣的理由，都希望在某種程度上這個理由能有助於目標的推理。例如：一個人為了要增加就業而入學，但他不僅是為了入學而入學，支持他入學的理由是為了增加就業前景，如果入學未能幫助他就業，對他的福祉便一點幫助都沒有。只有當入學能服侍於這個人所在意的理由時，入學的目標才有理由。二是，只有在理由是有效的和有價值的時候，一個人才稱的上有目標。未能達成一個不好的事，對個人福祉沒有影響。但奠基在虛假理由之上的目標滿足，對「個人福祉」毫無貢獻，並會使人們的生命較為失敗（Raz，1986：300-303）。人們的目標需要理由來支撐，而這個理由必須是他所在意的；而目標必須建立在有效或有價值的理由之上，如建立在虛假的理由之上，便會減損「個人福祉」。

「一個人的福祉取決於他所選擇的目標和職業的價值」（Raz，1986：298）。因此，「個人福祉」並不是取決於這些目標和職業是他選擇的，而是取決於目標和職業的價值為何。例如，一個終身賭博的人，即便是個成功的賭徒，相較於一個全心投入生產的農場主，賭徒的生活是較不成功的。理由在於，他們之所以投入到他們所從事的事情之中，是因為他們認為這是重要並值得作的行為。因此，他們在意在這個基礎上他們所作的事。在一定的程度上，如果他們的評價被誤導了，便會影響他們生活的成功（Raz，1986：298-299）。價值是透過他的有效與否，而不是個人相信與否來決定的。

這裡的小結是：目標要依賴理由，這個理由要是個人所在意的，同時要是有效和有價值的理由。拉茲在此作出一個重要的區別，不是個人主動選擇目標

就是有意義的。在「個人福祉」主觀條件上，個人主動有意識的選擇的確有益於「個人福祉」（如同拉茲之後會提到自主是個人福祉重要的構成要素之一），但不僅僅是個人選擇就有了意義。在「個人福祉」客觀條件上，選擇必須基於理由，而且還必須是有效和有價值的理由才能有益於「個人福祉」。因此，拉茲不是那類強調個人選擇至上的自由主義者。對拉茲而言，個人選擇僅是充分條件，個人選擇的目標還必須基於有效和有價值的理由（必要條件），才能有益於「個人福祉」。

拉茲（1986：308）對「個人福祉」的條件可以歸結於三點：

- (1) 由生理因素決定的「個人福祉」的許多方面幾乎構成了他成功追求的目標或者應該追求的目標。但除卻生理決定的因素之外，「個人福祉」只有通過他願意接受的目標和追求才能得到提昇。
- (2) 由於人們相信他們具有獨立的價值，所以他們採納和追求某些目標，也就是說，他們的價值至少在某種程度上被其認為是他們能夠選擇和追求的獨立事實。
- (3) 如果沒有個人由生理因素決定的需求和欲望，那麼他的福祉在最深的層面上依賴於其行為的理由和在隨後行動中的成功。

上面歸結了拉茲認為「個人福祉」的三個條件，在下一段要繼續說明「個人福祉」的第四個條件。

## 貳、社會形式

「一個人能擁有一個『整全性目標』（comprehensive goal）僅在這個整全性目標立基於現存的『社會形式』<sup>23</sup>，例如奠基於實際在社會中廣泛運作的行為

---

<sup>23</sup>共享的信念、民間傳說、高等文化和集體共享的隱喻和想像等等（Raz，1986：311）。

模式之中」(Raz, 1986: 308)。「整全性目標」依賴於「社會形式」，這是拉茲不同於自由主義中立論最主要的論點之一。不過要先稍稍定義「整全性目標」：首先「整全性目標」不是個長程的目標，「整全性目標」最關鍵的特色在於，他遍佈在個人生命中的重要層面的分支之中，只單純重複同一個行動稱不上是「整全性目標」。而一個人的「整全性目標」的成功是一個人福祉最重要的要素(1986: 308-309)。「整全性目標」是一個人生命計畫的整體性目標，遍佈在生命中各個重要的層面之中。因此，計畫的長短和重複同一個行動都不是「整全性目標」。「整全性目標」是複雜的行動，牽涉各個不同方面的旨趣，並且在不同的時刻也存在不同的重要意義。

因此拉茲(1986: 309)要為「個人福祉」加入第四個條件：

(4)「個人福祉」在很大程度上取決於由社會所闡明和決定的追求和行為。

「個人福祉」取決於「社會形式」是什麼意思？拉茲(1986: 309)以結婚為例，傳統的婚姻可以告訴我們婚姻是什麼，婚姻是廣泛共享的「社會形式」，但是並非所有的婚姻都是傳統的婚姻。婚姻來自對一個「社會形式」的共享感知，但在某些部分卻產生偏離；他們之所以可以自一個共通的論題中偏離出來，是因為「社會形式」肯認各式不同的存在。例如：一對情侶的開放式婚姻，可能對社會來說是陌生的，但當中依然混合了傳統婚姻的要素和保持兩性追求自由戀愛的關係。「整全性目標」不可避免的立基於現存的「社會形式」，意謂著：允許實驗，以及對共同論題的變化。

我們對於何謂婚姻有一定的理解，但是在這個理解之上，可能在內容或表現的形式上，都有別於傳統對婚姻的共同認識。像是現代華人社會的婚姻型態，在衣著和儀式上都有別於過去常見的長袍紅紗和三拜儀式。又如在日本和韓國社會中，共通的婚姻形式不論在衣著禮儀上，也不同于其他亞洲或西方國家。可見，在同一個社會中，人們對各類「社會形式」享有共同的認知，但另

一方面「社會形式」又允許了變化和詮釋：而在不同的社會中，對同一種的「社會形式」又有著不同的共同認知，使得身處不同社會的人們，其「個人福祉」取決於所處社會下之「社會形式」。

拉茲所想像的「社會形式」是：共同的社會行動模式的公共概念，這種公共概念在每一個方面的內在豐富性和複雜性，都使它能進入每個可能的「整全性目標」。但這並不是「墨守成規者」(conventionalist)：認為所有社會同意的實踐都是有價值的；而是一個人認為有價值的「整全性目標」是以「社會形式」為基礎的，不論這些「社會形式」是不是社會所認同的。只有「整全性目標」成為他的目標，它們才有價值；只有「整全性目標」在「社會形式」中被發現，它們才可能成為他的目標。兩個重要的理由是：一是，「社會形式」的存在，才能使個人行為具備重要性；二是，除非透過持續去親近「社會形式」，個人無力獲得和維持目標(1986：310)。在這個意義下，「社會形式」是「整全性目標」的前提。

拉茲(1986：311)進一步的說明，如同一些「整全性目標」需要社會制度才有可能性。一個人不可能從事法律工作，除非在一個法治的社會下；不可能行醫，除非在一個行醫被肯認的國家裡。一個人可能出生在沒有醫療知識的社會之中，卻依然能治癒疾病，但這都不能使他成為我們社會意義下的醫生。醫生參與複雜的「社會形式」包括：對行醫的普遍肯認，它的社會組織和社會地位，對醫生的規範和習俗，對合適的醫病關係的習俗等等。另一個例子是：賞鳥人的例子。單純的觀看鳥是無法成為賞鳥人的，除非他身處在一個追蹤動物的活動受到肯認的社會，並且對自然生活有某種普遍態度的社會中，才能成為賞鳥人。上述的例子都在說明，同樣的活動之於個人生命的重要性扮演不同角色，具備不同的意義，這都依賴於社會實踐和社會對這些活動的態度為何。這並不是說「整全性目標」的重要性是由適當的「社會形式」的生活所決定，而是個人要抉擇或實踐任何「整全性目標」，都必須在社會中去認識和理解這些

不同的價值。

「整全性目標」的實踐必須取決於「社會形式」。不論是在決定「整全性目標」，理解他的意義和實踐「整全性目標」上，都必須放進共同文化的豐富內容之中，才能得到進一步的深化並取得成功。所謂的「整全性目標」並不是我決定後便可立即達成的目標，至於這個目標在什麼意義上才是成功的標準，或是要怎麼才能深化或完成目標所要求的技藝，都是社會在引領個人目標的開始與進展。在決定自己的「整全性目標」時，並不是空想就可以知道各種目標間的意義和差異，而是必須始於對公共論題的理解，搭配自己的觀點和抉擇，才能決定一個屬於自己的「整全性目標」。拉茲所言的「整全性目標」依賴於「社會形式」，不外乎在問：在決定目標的時候，必須的前提是什麼？對拉茲而言，一個人在思索目標的時候，並不是毫無依託的思考。他必須和身處的文化及社會持續的理解和對話，才能取得思考的內容。認為人類可以無依憑的思考，並以自由意志毫無限制地作決定，便忽略了「社會形式」的前提，這是拉茲所要批判的。

「所有我所爭論的不過是：個人無可避免的，從他們能獲的社會形式的庫存，和基於其上的可能的變化形式中，驅動那些構成他們生活的目標」（Raz，1986：319）。拉茲生動的描述說明，要驅動構成生活的目標，只能由那些能取得的社會形式中去取得並嘗試變化。「個人福祉」取決於「整全性目標」，而「整全性目標」取決於「社會形式」。建立起這樣的聯結之後，下一節要討論的是自主與多元論。

### 第三節 自主與多元主義

本節要作三件事，一是說明「自主」（autonomy）的概念，著重在「自主」作為一種「能力」（capacity）的部分；二是說明「自主的條件」

(conditions of autonomy)，要過一個「自主」的生活需要什麼樣的環境和條件才有可能；三是，說明「道德多元論」以及和自主的關係。「自主」和「道德多元論」是自由主義的核心概念，拉茲將推論出，追求「自主」的價值將導出對「道德多元論」的追求。如果追求「自主」的價值可以導出「道德多元論」，那麼，自由主義所肯認的價值多元的事實便可以藉由追求「自主」來維護。這背後更深的爭論是自由主義中立論和自由主義完善論之間，對價值多元處境的回應。

## 壹、自主性

在西方工業社會中，「個人自主」(personal autonomy)<sup>24</sup>是一個受到多數歡迎的關於「個人福祉」的特殊概念。「個人自主」的理想堅信，自由地選擇目標和關係是組成個人福祉的本質成分，其背後的理念是：人們應該創造他們自己的生活。一個自主的人是他自己生命的(部分)作者，人們可以透過成功的決定來掌握自己的生命(Raz, 1986: 369)。雖然只是稍稍提醒，拉茲在此指出「個人自主」是一種西方社會(尤其可能是當代社會)中，主流的價值理念，因此不具有普遍性。而「個人自主」要求人們成為自己生命的作者。

一個自主的人的「個人福祉」要能成功的追求自己選擇的目標和關係。個人具有「嵌套的目標」，以及其中較為重要的「整全性目標」。自主並不要求「整體性」(unity)，自主的生活由分歧和異質的追求所組成。另外，自主反對一種被強制選擇的生活，沒有選擇的生活，以及未能使用「能力」去作選擇的生活。再者，自主的生活要求某種程度的「自識」(self-awareness)，他必

---

<sup>24</sup> 「個人自主」不該跟「道德自律」(moral autonomy)混淆。「道德自律」起源於康德式自我立法的概念，而「個人自主」本質上是關於個人選擇他自己生命的自由。不論是康德或是其他版本的「道德自律」都關於道德本質的學說，而「個人自主」是一種特定的理想，如果有效的話，可以成為道德學說的一個部分(Raz, 1986: 370)。

須能夠理解不同選擇如何劇烈和持續的影響他的生活。以生命作為整體來反思的態度，使「個人自主」的理念看似是高度知識分子的概念。但對生命計畫的反思和知性思量並非必要條件，「個人自主」能和眾多不同的生活方式相容，並不要求高度省思的智識思維（Raz，1986：370-371；1989：119）。上述是「個人自主」的幾個要求：能追求自己選擇的目標，有意識的知道自己選擇的意義是什麼，並且這個選擇要多要異。

但是自主常常被確認為是：一個人擁有特定能力的狀態。對自主而言，「能力」是次一級意義上的自主，或者稱作是：「自主的條件」。「自主的條件」包含三個部分：適當的心智能力，充分的選擇範圍和「獨立性」（independence）。心智能力包括：形成足夠複雜的意向，並能規劃意向的實現；這需要最低限度的理性，用以理解那些實現自己目標的必要手段，以及籌劃行動的心智能力。另外，可供他選擇的選項必須是充足的。最後，他的選擇必須不受他人「強制」或「操控」（manipulation）<sup>25</sup>，因此是獨立的（Raz，1986：371-373）。拉茲在此規定了「自主的條件」，也就是能力的問題，將拉出一條自由主義中立論沒有討論的路徑。

本段大致論述是：「個人自主」是西方工業社會中受到多數人接受的一種特殊的「個人福祉」概念，以至於在其他社會和歷史中，「個人自主」可能只是一種不受眾人注目的「個人福祉」概念。沒有重要的地位，也未受到眾人簇擁。其二，「個人自主」便是能作自己生命的作者，要能有意識的在不同選項的影響之中，作出選擇。其三，自主需要特定的能力，或稱為「自主的條件」，下一段要深入討論「自主的條件」。

## 貳、自主的條件

---

<sup>25</sup>「操控」並不干涉人們的選擇，反之「操控」使人們做出決定，形成偏好，卻使目標偏離正確的方向，因此「操控」同樣侵犯自主（Raz，1986：377）。



## 一、充分的選擇範圍

要作個自主的人不能只給予單一一個選項，而必須有充足的選擇範圍；另外，如果他的每個決定都是被強制的，那便稱不上是一個自主的人；同樣，一個癱瘓在床的人，即便給予充分的選擇，他也無能為力，也稱不上是一個自主的人（Raz，1986：373）。這段話標示了自主的三個要件：要有充分的選擇，不能被強制選擇，以及要有能力去使用。

拉茲（1986：373-374）藉由兩個例子來說明：第一個例子中的男性掉入深坑中，等不到救援，卻也餓不死凍不著，僅能在坑中過上如監獄中獨居房的生活；另一個例子是，有一個人發現受困在荒島上的女性，她終日都在想盡辦法逃離猛獸對他的追殺，無暇分神思慮其他的事。對拉茲來說，兩者都不是自主的人生。因為，雖然兩者都有一定的選擇，卻都不充分。男生所能抉擇之事都是無關痛癢之事，而女生正好相反，每個選擇都隱含恐怖的結果。

而評判一個人具有充分選項的標準是：那些短期且影響較小的選項，和那些長期且影響較大的選項，以及介於兩者之間的選項，他都要能掌握才行；因為這才證明他能控制自己生活的各個方面。另一個考量是：各種可資利用資源的充足性。問題不在於數量而是多樣性，在數百間麥當勞之間作出選擇等於只有一個選擇。拉茲認為人有一種「內驅力」（innate drives）的稟賦，要成為一個自主的人，就必須擁有充足的選擇，使其一生都可以在「內驅力」的驅使下，實現或放棄發展他的各種稟賦。而在第二個例子中，僅存在生死之間的選擇等於是沒有選擇（Raz，1986：374-376）。在缺乏充分的選擇之下，她未能使用「內驅力」來發展自己的稟賦，也就稱不上是自主的人。

另外，不該將自主和「自我實現」（self-realization）混淆在一起。「自我實現」要求發展一個人所具有的全部或所有有價值的能力，但一個自主的人可以選擇「自我實現」也可以拒斥它。一個自主的人必須具備充足的選項，使他能夠充分地發展各方面的能力；同時他也可以只關注發展其中部分的能力。能

自由的選擇過一種「自我實現」的生活，才稱的上是自主的人（1986：375-376）。「自我實現」是自主能自由選擇的價值，而不是自主本身。



## 二、獨立性

人們的福祉很大程度上依賴於他生命所涉及的計畫和關係，妨礙這些追求的成功便是侵犯「個人福祉」。「個人福祉」取決於「整全性目標」，因此如果一個選擇中包含了要他犧牲「整全性目標」，便是一個「強制」的選擇。不論何時，如果一個人是在強逼下作出選擇，即便他最後屈服了，那也是不正當的，因為這把一個人的生命作為權衡選擇的砝碼。例如：要求鋼琴家服從命令，不然就砸毀他的手指（Raz，1986：376-377）。這便是要求鋼琴家犧牲他的「整全性目標」，若鋼琴家屈服於該強制的選擇，即便他屈從了也是不正當的行徑。

另外，一個人的生活不只取決於事業的成功，同時也取決於他如何實現這些成就。威逼的手段也可以使一個人成就事業，但自主要求從歷史來評估個人成就，不只考慮他作了些什麼，而是這些成就如何被完成的過程（Raz，1986：371）。因此，自主的生活不是只看結果如何，更多的是在多大的程度上，這些成就是你自己選擇的結果。

「強制減少一個人的選擇」（Raz，1986：377）。但「強制」之所以傷害自主，並不是因為他減少了一個人的選擇，「強制」也可能帶來更多不一樣的選擇。「強制」之所以傷害自主，係因經由「強制」而喪失的選項，比起其他手段，被認為會讓我們喪失極大的自主。因「強制」和「操控」使我們注意到自主的另一個條件：「獨立性」。「強制」和「操控」要求一個人服從於其他人的意志，因此破壞「獨立性」，也和自主不一致。「強制」之所以侵犯自主不是因為結果，而是它對待他人的方式侵犯了自主。因為「強制」將他人視作物品而非自主的人來對待，而「強制」和「操控」會限縮人們的選擇，或扭曲人們做出決定、形塑偏好的正常方式（Raz，1986：377-378）。「強制」使人

不自主，因為他的意志屈服於另外一個意志之下，因此自主要求免於「強制」和「操控」的「獨立性」。

### 三、以善為目標<sup>26</sup>

「自主要求許多道德上可接受的選項可供使用」（Raz，1986：378）。自主要求人們在各種善之間作選擇，僅是善惡之間的選擇是不夠的。生死間的選擇，以及除若成為道德的人就別無選擇，兩種選擇的類型皆非自主。自主的價值僅體現在對善的追求中，自主的理念要求具備各種道德上可接受的選項（Raz，1986：380-381；1989b：120）。如同選擇「整全性目標」需要基於有效和有價值的理由才行，同樣的，自主要求追求良善的價值。拉茲再次否定一種只關注個人選擇而不考量內容的論述。

不過有兩個進一步的問題需要說明：一是，當自主被濫用時，自主本身是否還具有價值？自主的犯錯者，是否在道德上較非自主的犯錯者來的好？拉茲認為自主地去做壞事是更加邪惡可鄙的。自主的犯錯比非自主的犯錯，來得更加邪惡。另一個提問是：如果我們故意提供各種惡劣和悖德的選項，讓人們能自由地拒斥它們，是否更有價值？如果一個人能主動抵制渾渾噩噩、無所事事的生活方式，而另一個人沒有機會接觸這樣的選擇，前者是否比後者更可取？拉茲認為，有三種理由支持這樣的論述：人需要藉由「棄惡從善」來檢視自我，藉由道德選擇來培養道德判斷，而邪惡的出現提供了培養美德的機遇。但拉茲不認為前者比後者更可取。他認為：道德善，不僅在於人們能按照道德規範來安排自己的生活，同時還體現於：當環境極其惡劣、充斥著各種邪惡的誘

---

<sup>26</sup> 如果拉茲要求「個人自主」必須以善為目標，那麼，一個迫切的問題是：誰來決定什麼是善？在這個議題上，如果認為有一個全體一致的共善，便是共和主義的主張；另一方面，如交由個人自主選擇，不強調選擇好的價值或共善之重要性，便是中立論者的立場。而拉茲介於兩者之間，既承認「個人自主」選擇的重要性（所以是個自由主義者），另一方面，拉茲也認為選擇需要有理由，並且只有在選擇好的價值時，自主才有價值。那誰來決定善？拉茲認為是市民社會。但 Waldron（1989a）便認為自主不需要以善為目標，見拉茲（1989a）對 Waldron 的回應。唯個人自主該不該以善為目標，或是拉茲的理論是否有內在矛盾之處並非本文要詳細處理之處。

惑和壓力時，依舊向善如故。因此，即使不存在施行悖德行為的機會，也不會對個人自主造成什麼影響（Raz，1986：380-381）。自主要求我們追求各類的善，這樣看似嚴肅的道德要求，其實不然。他允許大量不同的追求供個人自由選擇，這便支撐了多元論的觀點。

#### 四、自主的價值

那自主有價值嗎？還是它只是眾多價值中的一種？還是說自主是良善生活的一個本質上的組成部分，以至於任何人的自主如果是不完全的，便會損害他的福祉？這些提問，將自主視為一種籌劃或計劃，因此如果人們拒斥自主的計劃，自主便沒有價值也對他的福祉沒有影響。但拉茲對自主的定義是：有意識的作選擇，環境提供充足的選項以供使用，以及身處的環境尊重他的獨立性，等等。自主並不取決於他是否能獲得「自由選擇」的這一選項，而是取決於個人身處的環境和文化的一般特徵。如果他的環境支持自主，他便別無選擇只能實現自主。拉茲（1986：390-391）認為：人們的福祉取決於他們有能力在環境中找到自己的位置，包括擁有自主生活所需的一切。自主並不是眾多價值之一，放在那裡供人們選取，而是一種環境的基礎要素。因此如果環境或文化是支持自主的，也就是人們必須在眾多充分的選項之中，有意識且獨立的作出選擇；那麼，個人不論如何拒斥，也或多或少身處在自主之中。<sup>27</sup>

這是不是意味著在一個提升自主的文化中，非自主的生活注定失敗？拉茲（1986：391-392）認為這是一種誤解，一個支持自主的環境透過提供個人充分的選擇來達成，但這不會影響各類「選擇」的性質。不論是傳統社會中，職業、居所和婚姻，或是在一個支持自主的文化中，支持自主的選項和拒斥自主的選項只是程度上的差異，絕少有完全沒有支持自主選項的社會；反之亦然，只是哪種選項佔優勢，哪種選項居於劣勢的問題。例如在現代社會中，媒妁之

---

<sup>27</sup> 個人對自主環境的拒斥，反倒彰顯他的自主性；一個真正非自主的人，反倒應該是迷迷茫茫、渾渾噩噩之人。而不會主動有意識地，拒斥自主（的環境）。

言的婚姻，和子承父業的職業傳成，已是少之又少；但另一方面，依然存在一些不是建立在自由選擇之上的關係，像是親屬關係。

對拉茲（1986：394）來說，自主的價值基本上不取決於選擇。當然他預設了：人們普遍同意一個自主的生活本身不必然是邪惡或沒有價值的。拉茲要對話的對象是那些承認自主的價值，卻又認為自主只是眾多選擇之一的那些人。他們的錯誤在於忽略了「自主的條件」涉及了社會各種價值的整體體系的一個核心面向，這影響了該社會的一般特徵。「自主的條件」並不是在社會的生活形態上增添一個單獨的要素，而是大部分社會生活形態的共同特徵中的一個核心內容。

拉茲認為自主不是一種獨立的價值，和其他眾多的價值擺在一起，供人們選擇或拒斥。而是一種鑲嵌在社會價值體系的核心之中，是社會生活形態的共同的核心特徵之一。如此來看，自主就不是個人可以任意決定的對象物，相反的自主是一種結構性要素，個人只是或多或少的活在一個自主的社會之中。因此，在一個擁戴自主的環境之中，那些不擁戴自主價值的人依然可以好好的過著非自主的生活。拉茲在許多地方都強調自主是個程度的問題，在這個定義下，看似自主和非自主的生活，其實只是自主程度的區別，而不是有自主跟無自主的區別。

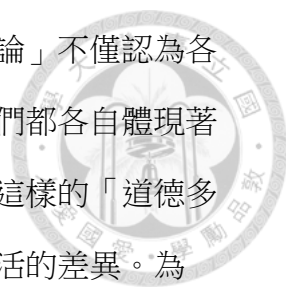
釐清了拉茲對自主和「自主的條件」的要求之後，下一段將連結自主和「價值多元論」的關係。

### 參、自主要求多元

「道德多元論」（moral pluralism）認為：存在著多種多樣的生活形態和樣式，他們各自代表著不同和彼此不相容的德性。<sup>28</sup>生活的諸種型態和樣式是互

---

<sup>28</sup> 在此所使用的「道德」囊括所有的價值（Raz，1986：397）。



不相容，他們通常不能一起體現在同一生活之中。「道德多元論」不僅認為各種不相容的生活樣式，在道德上都是可接受的；同時也相信他們都各自體現著獨特的德性，皆能因其自身的價值而成為人們追求的目標。但這樣的「道德多元論」常受到質疑和挑戰，例如如何判定一種生活和另一種生活的差異。為此，拉茲補充了三個論述：一是，相對於每個人而言，彼此不相容的德性是無法完全排序的；二是，不能藉由某種非個人的道德價值標準，去將彼此不相容的德性完全排序；三是，不相容的德性之間體現了多樣的基本考量（Raz，1986：395-397）。這三個補充將支持一種「強勢多元論」（strong pluralism）留待下一節討論。

自主的實踐是透過選擇來完成的，而選擇要求具備多種不同的選項以供選擇。要能滿足充分的選擇範圍這一條件，這些選項必須在某些方面上不同，並且這些不同的方面按照推理會對選擇產生影響。不同的選擇必須有各種不同的行動理由。另外，選擇必須包括多種不同的在道德上可接受的選項。這些選項各自的意義必須不同，才能滿足充分的選擇範圍的要求。這些要求說明自主預設了存在多種彼此相互衝突的觀點。人們不能同時擁有的所有德性，追求某些德性意味著放棄其他的德性；因為各種善具有不同的特性，它們代表著不同的品性和利益，要實現這些善就要具備不同的德性。善的紛亂繁雜說明了人們不可能擁有的所有德性，便也肯定了「價值多元論」的存在。這便是說，如果我們認為自主是一種理想，那麼我們就肯定會同意這樣的道德觀點：推崇自主導致了對「道德多元論」的認可（Raz，1986：398-399）。

拉茲的推論是：自主要求一個多樣的並且在道德上可接受的選擇範圍；而充分的選擇範圍不能只是數量的多寡而已，必須是具有不同德性的善；而這些德性之間，彼此不相容並具有不同的品性和利益，以至於紛亂繁雜的善多過人們能選擇的範圍，如此才稱的上是充分的選擇範圍。「自主是有價值的，僅當那人在多元和有價值的選擇中，透過每次重要的選擇來引導他自身生命的過

程」(Raz, 1989b: 119)。而自主的條件之一是充分的選擇範圍，這便認可了「道德多元論」：存在著多種多樣的生活形態和樣式，他們各自代表著不同和彼此不相容的德性。因此，可以這麼說，自主要求「道德多元論」。



## 第四節 基於自主的自由原則

上一節拉茲認為追求自主的價值要求打造一個價值多元的環境，而此節，拉茲要打造一個奠基在「自主」和「多元論」之上的政治自由原則。將自主原則置於自由原則的核心位置，並藉由基於自主的自由原則轉化自由主義傳統的「傷害原則」(harm principle)之道德基礎，以及結合兩者所推導出的完善論的政治行動。一個依據自主原則行動的自由主義完善論。

### 壹、基於自主的自由原則

#### 一、競爭型的多元論

在進入基於自主的自由原則之前，拉茲談論了「競爭型的多元論」(competitive pluralism)。在一定的範圍之內，尊重個人自主要求人們寬容某些不好或壞的行為。因為人們某些具有意義的傾向，本身並不寬容他人符合道德的愛好和追求。因此，當寬容被用來抑制這些不寬容的傾向時，寬容也就是善的和有意義的。而所謂的「競爭型的多元論」不僅承認各具特性、互不相容的道德德性的合理性，同時也認可在人的天性之中，有些德性往往傾向對其他德性採取不寬容的態度(Raz, 1986: 404)。這便是說，「競爭型的多元論」同時接受那些對其他德性採取寬容態度的美德，以及那些對其他德性採取不寬容態度的美德。拉茲(1986: 404-406)認為如果我們對他人的行為有不寬容的傾向，在「競爭型的多元論」之中是肯認這些傾向的；並且人們在作道德判斷

的時候，所伴隨而來的情緒反應：如感激、憎恨、憤怒和懊悔、甚至是冷漠等等，而對拉茲來說這樣的情感對立是真實且不可抹滅的。

大多數一般形式的「多元論」是「競爭型的多元論」。「多元論」之所有可行的形式可能都處於競爭關係中，若非如此，自主的理想所要求的各種有價值選擇就只能通過「競爭型的多元論」來滿足。人們通過道德的途徑實現自主，他們不同的生活形式對應著不同的德性；另一方面這些不同德性可能取決於人們各自不同的性格特徵，其中有不少特徵是對他人可接受的生活形式表示不寬容。但所有這些生活形式不僅是道德上正當的，而且為了確保所有人都能實現自主，他們都是不可或缺的。因此，在「競爭型的多元論」下，為了實現自主就有必要確立起寬容原則（Raz，1986：404-406）。這是為了處理在尊重自主之下，不具備寬容特性的德性依然能為拉茲的自由原則所肯認，同時拉茲認為這樣不寬容的道德情緒或判斷，是真實的並且和其他德性是互補的，因此是自由原則下的「多元論」所必須寬容接受的。

## 二、基於自主的自由原則

在「競爭型的多元論」中，衝突是不可免的；為了保護自主，人們需要寬容原則來規制自己的行為和態度。而寬容的義務和廣泛意義上自由學說的部分內容，都是維護自主的責任中的一個部分。為此，有必要確定自主的責任範圍和限制。

既然自主是道德上有價值的，人們似乎有理由使自己和他人成為自主的人。不過自主的特性在於：你沒有辦法讓別人成為自主的人，一個人是自主的，僅當他自己決定自己的人生；而其他人能作的，僅是確保一個人處在具備自主條件的環境之中，以及擁有實現自主的能力。但除此之外，還有兩個進一步的對於他人的（基於自主的）義務：一是幫助他人培養實現自主的實所需要的「內在能力」（inner capacity），包括認知能力、情感和想像力的形成、和一些身體上的能力，最後是一些穩定性、承諾以及他人發展關係的能力。二

是，創造足夠的選擇範圍共他人選擇。所有這些義務都是為了確保一種作為能力的自主（Raz，1986：407-408）。拉茲在此呈現的自主觀，可以上升到對消極和積極自由觀的爭議之中，在下一章當中將可以看到拉茲和自由主義中立論在自由觀，乃至於在自主觀上的差異。

另一方面，基於自主的自由學說，也有明確的限制。第一：雖然自主要求充足的選擇範圍可供使用，他並不要求其中必須具備某些特別的選項。個人或政府不能要求禁絕英式足球，以美式足球取而代之。第二：基於自主的自由不會延伸至道德上壞的或另人厭惡的價值上。既然自主僅當在追求好的價值得時候才有意義，便沒有理由保護那些無意義甚至是壞的選項。自主本身不顧及選擇的品質，但是提供、保存或保障壞的選項不能使人享受有價值的自主（Raz，1986：411-412）。社會中能取得的機會隨著社會、經濟和科技進步不斷變遷，當中的新舊汰換不見得就需要政府介入這樣的發展過程，但同樣地，自主的價值也有理由要求政府介入這樣的過程之中。而第二個限制，並不保護那些道德上壞的或另人厭惡的選項，因為只有在追求好的價值下自主才有意義。這似乎招致了家父長制的擔憂。<sup>29</sup>

拉茲（1986：412）對此的回應是：無論國家認為任何事物是有價值或無價值的，都無法成為任何事物的理由；只有事物自身具備價值與否，才能成為理由。另一方面，以自主為基礎的自由學說主要繫於自主和「價值多元論」的重要性。自主要求自由的創造生活，而「價值多元論」意味著有許多選擇供人們使用，應許多樣性。這樣看來家父長制的擔憂似乎是多慮了。不過這顯示了拉茲對自主的要求著重在條件之上，主體能力的條件和外在環境的條件之上，因此可以免於家父長制的責難。

下一節拉茲便要將基於自主的自由原則，轉化成「傷害原則」的道德基礎。作為國家行動的正當性基礎。

---

<sup>29</sup> 參見拉茲（1996：113-129）對強制力、家父長制和權威的進一步討論。



## 貳、自主與傷害原則


### 一、傷害原則

「傷害原則」強調只有在防止某人傷害他人時，才能使用強制力干涉他人。「傷害原則」禁止任何人或是國家可以強迫人們從事某些活動，不論這些活動本身在道德上是好是壞（Raz，1986：412）。「傷害原則」認為使用強制力介入他人自由的正當理由是，防止某人對其他人的傷害，除卻個人間自由的侵害問題之外，是不能因為道德的理由而使用強制力去介入個人自由的行動。

但對於什麼才稱的上是傷害，是「傷害原則」面臨的重大挑戰。拉茲認為，只有當痛苦、犯錯和苦惱等影響了人們的選擇或事業時，才具有傷害性。「傷害」具有一種關注未來的視角，所謂「傷害」一個人便是損害他的前途，並對未來造成不利的影響。這些「傷害」會使人們喪失能力，影響一個人利用已有機會的能力。這樣一來，「傷害原則」和自主價值便存在某種關係。尊重他人的自主很大程度上要確保他擁有足夠多的選擇，也就是擁有足夠多的機會以及利用這些機會的能力。剝奪一個人的機會或利用機會的能力，便對他人造成傷害（Raz，1986：413-414）。

何謂「傷害」的判斷，本身便是一個規範性的概念，其具體的意義來自於它所涉及的道德理論。如果失去與道德理論的這種關聯，「傷害原則」就缺乏具體特定的內容，而僅僅是一種形式化的原則（Raz，1986：414）。拉茲對「傷害原則」的分析，說明著當使用「傷害原則」時，不可避免的會遵循某一套道德理論作為判斷何謂「傷害」的依據。「傷害原則」看似不介入個人自由的範圍之內，除非個人自由為他人所侵犯時，才能使用強制力去介入；背後其實隱含了一套道德理論。拉茲的分析，讓「傷害原則」得以有空間與基於自主的自由原則相結合。

對「傷害原則」分析有助於回答對「傷害原則」的兩種反對意見：一是



「傷害原則」似乎會禁止通過稅收，以及禁止在非自願基礎上使用公共基金來供應公共物品；二是，為了防止傷害而強制性干涉他人的唯一理由就是引起這類的傷害是錯誤的，不過如果這樣的強制性干涉是正當的，那麼這些干涉就會被利用來推行道德觀念。拉茲是支持第二個反對意見的，他認為促進道德進步是政府的職能。雖然人們普遍認為「傷害原則」的目標和功能就是要減少政府在推行道德觀念上的自由，但拉茲希望提出一個與此不同的理解，它將成為一個關於正確推行道德觀念之方法的原則。拉茲要從以下的道德觀念中推導出這一原則，即：它是以「個人自主」作為良善生活的基本組成部分，並且認為自主原則是最重要的道德原則之一，它賦予人們確保實現自主的所有條件的責任（Raz, 1986: 415）。這便是說，拉茲要將「傷害原則」建立在一個以確保自主為核心的道德觀念之上。

## 二、奠基在自主原則上的傷害原則

為了從自主原則中推導出傷害原則，就必須建立：當不存在傷害，「基於自主的義務」（autonomy-based duty）就永遠不能正當化強制的使用。那麼，政府必須服從「基於自主的義務」，為缺少自主條件的人提供自主的條件，這似乎超出了防止缺失自主的義務範圍？但拉茲認為，如果以為「傷害原則」僅僅是確認政府有義務要防止自主的缺失，那就錯了；因為有時候，如果不能提高和改善他人境況，也是對他的傷害。一個人可以藉由拒絕給予他人他應得之物來傷害他。如果一個人負有改善他人境況的責任，即使未能履行該責任也不至於使他人的境況便得更糟，然而這個人未能履行該責任的行為，仍然對他人造成傷害。例如，如果你欠我五元，拖了一個 month 才還，雖然對我生活處境沒有影響，仍然對我是種傷害（Raz, 1986: 415-416）。將自主原則鑲嵌入「傷害原則」之中，所推導出的政府的行動義務，並不只包括防止他人缺少自主（有無的問題），而是進一步的提升自主的品質。

不過，往常對傷害的看法是：一個行動直接地影響到某個特定的人時，才

算對此人造成傷害。譬如，某大財團的逃漏稅不能說是對弱勢者的傷害，因為造成弱勢者傷害的決定性因素是其他的行為。但拉茲稱呼這類的傷害為：「不確定個人的傷害」（harm to unassignable individuals），即：如果一個人沒有履行對他人或某個社會階層的義務時，而最後的結果是他人或該階層受到損害，那麼這個人就引起了傷害。如政府未能履行增加老人年金的道德義務時，那麼政府便傷害了領取老人年金的階層，即便它並未明確傷害某個具體的老年人（Raz, 1986: 416-417）。

這便回應了對「傷害原則」的第一個反對意見，即：認為「傷害原則」似乎會禁止通過稅收，以及禁止在非自願基礎上使用公共基金來供應公共物品。如果一個人沒有履行對他人「基於自主的義務」時，那麼即使這些義務是為了促進他人自主而不是為了防止他人自主被削弱，這也傷害了他人。同理可證，政府有責任促進其公民的自主，只要法律體現了具體明確的公民（基於自主的）責任時，政府就有權對資源進行再分配，提供各種公共物品，等等。強制力在此被用來確保，對反映了自主義務的法律的服從（Raz, 1986: 417）。基於政府有提升人們自主的義務，因此政府對公共資源的分配或提供公共服務，都是建立在自主原則之上的「傷害原則」所允許的。「如果政府有義務要促進人們的自主，那麼『傷害原則』便允許政府在下列兩個目的下使用強制力：一是為了阻止傷害他人自主，二是為了強迫人們採取必要的行動以增進他們自己的選擇和機會」（Raz, 1986: 416）。

不過，自主原則是一個「完善論」的原則。<sup>30</sup>自主的生活是有價值的，僅當追求可接受和有價值的計劃和關係時。自主原則允許並要求政府創造許多道德上可接受的機會，並消除那些令人厭惡的選擇（Raz, 1986: 417）。因此，建立在自主原則之上的「傷害原則」，會不會反而擴展了「傷害原則」原本要限制的對國家強制力的使用？要求政府創造道德上可接受的機會，並消除令人

---

<sup>30</sup> 也就是對何謂人類完美有個目標和進程的標準，因此在這個意義上，拉茲是個完善論者。

厭惡的選擇，便和「傷害原則」反對使用強制力去排除那些非傷害性的機會相衝突。那自主原則和「傷害原則」會不會有不一致性的問題？

首先，「完善論」的目標不需要使用強制力來達成（如同第一節所說的）。政府可以用補助、獎勵和宣傳的方式來鼓勵某些活動，而不必使用強制力來要求人們依照政府的想法行動。至於排除那些非傷害性的機會和令人厭惡的選項，在實際上沒有方法能確保強制力僅僅限定在當事人對不良行為的選擇，而不會妨礙其他選擇。即便存在著不良的選項，甚至個人可以輕易自由地選取它們，這也不會減損人們的自主價值，並不能用強制手段來抑制這類不良的社會條件。拉茲認為「基於自主的義務」和「傷害原則」是一致的，它要求使用公權力以促進自主條件的實現，並確保人們享有足夠多的選項；同時，「個人自主」並沒有規定哪個選項需要被促進。一種奉自主為圭臬的道德理論，可以為了他人更大的自主或是自己未來更大的自主而證明限制他人當下的自主是正當的。這就是為什麼該理論可以證明使用強制力阻止傷害具有正當性，因為傷害妨礙了自主的價值，但該理論不能接受因為其他的理由而使用強制力。（Raz, 1986: 417-419）。

自主原則要求提供充分的選擇範圍以供使用，並要求政府鼓勵那些道德上可接受的選項，消除那些令人厭惡的選項。這都和「傷害原則」產生某種緊張關係。拉茲以「未能促進人們自主的條件便是傷害」來調合兩者，因此政府有義務要進行資源的再分配，並提供公共服務等等。另一方面，自主不僅要求充分的選項，而且還要是道德上可接受的選項，因此，政府就必須消除那些令人厭惡的選項。如果「傷害原則」是基於這樣的自主原則的要求而行動，那就是一種完善論的政治行動，就必須接受他人質疑使用國家強制力的正當性。拉茲的兩個回應是：「完善論」的目標不需要使用強制力來達成，政府可以用補助、獎勵和宣傳的方式來鼓勵某些活動。另外，拉茲認為在實際操作上，僅是排除道德上令人厭惡的選項卻不影響個人充分的選擇範圍是不可能。不過更重

要的是，即便存在著不良的選項，甚至個人可以輕易自由地選取它們，這也不會減損人們的自主價值。



### 三、完善論的政治行動

不論如何，完善論的政治行動總是令人擔憂的。為此，拉茲（1986：420）加上重要的限制：「在人們應當追求自主生活的前提下，國家不能強迫人們成為道德的人。國家所能作的就只有提供自主的各種條件。在使用強制力上，除非是為了防止傷害、增進自主，否則就會侵犯自主，並阻礙人們追求和促進自主的目的」。拉茲之所以是個完善論者，係因他以自主原則為核心理念來建構完善論的政治行動，因此和自由主義中立論者（反完善論者）要求國家行動不能基於任何特殊的善觀念來行動，大相逕庭。而且，拉茲很直白的承認自主原則是西方現代工業社會中的一種對於「個人福祉」的特殊理念。自主原則乃一特殊善觀念是不爭的事實，要求國家依據自主原則來行動的拉茲，毫無疑問的是個完善論者。

不過依照自主原則行動的政府，能作的僅是提供和促進自主所需要的條件，在這個範圍之外的強制力的使用，便不為拉茲所接受。拉茲（1986：423）另外替國家完善論的政策加上兩個限制：一是完善論的政策必須與「尊重自主」相符；二是這些政策必須遵守「傷害原則」所確立的強制力的使用限制。即便拉茲的國家要求一種鋪天蓋地的自主原則，但弔詭的地方在於：拉茲要求自主原則的完善論政治行動，卻也同時要求將價值抉擇的部分交由個人來決定。「完善論」的國家（或家父長制的作風）往往是要要求人們遵從某種特殊的價值觀，而不從者便會受到強制力的威逼，也因此是侵犯個人自由的行動。但拉茲的完善論國家雖然建立在自主原則之上，要求國家提供自主的環境，個人卻有十足的空間選擇自己想要的生活計劃。如此，一種既尊重個人自由又限制國家行動範圍，卻同時擁抱自主原則的自由主義完善論便出現眼前。

## 第五節 結論



自由主義中立論要求國家不能基於任何特殊善觀念來行動，其背後的理據繫於兩個擔憂：一是在價值多元處境之下，國家如依據任何特殊善觀念來行動，注定壓迫了不同意此一善觀念的某些人和團體；二是，即便強迫人們接受一套良好的善觀念，也是不被允許的，因為自我決定的價值才有意義。國家不能基於任何特殊善觀念來行動，係因這樣的行動會使個人無法決定自己想要的價值。直觀來說，這便是支持「個人自主」的價值。而在支持「個人自主」之下，也會支持由此衍伸的價值多元處境。<sup>31</sup>既然自由主義中立論要的就是「個人自主」和「價值多元論」，那麼我們可以直接以「個人自主」和「價值多元論」為核心理念來建構自由主義理論嗎？拉茲便是這麼主張。

拉茲的論述從「個人福祉」與「社會形式」開始。「個人福祉」取決於他所決定的「整全性目標」為何，人的行動是「嵌套性」，任何大大小小的行動和目標大體上都可以被整合入「整全性目標」之中。另一方面，「整全性目標」取決於背後的理由，不能依據錯誤的信念來行動。不過最重要的是，「整全性目標」取決於「社會形式」。個人不論在決定自己的「整全性目標」或實踐這樣的目標，都必須存在一個「社會母體」（social matrix）。一個目標必須為社會所肯認，並且對於該目標有一定的實踐技藝的要求和評估。這便是說，人不能無由來的空想就能決定自己的「整全性目標」，決定「整全性目標」的前提是「社會母體」供給思索和實踐的可能。

而「個人自主」的理想堅信：人們應該創造他們自己的生活。「個人自主」要求：要能追求自己選擇的目標，並且有意識的知道自己選擇的影響是什麼，以及這個選擇要多要異。另一方面自主是：一個人擁有特定能力的狀態，

---

<sup>31</sup>究竟是因為價值多元處境作為一個事實前提，才尊重個人自主；抑或尊重個人自主，才導致了價值多元處境。孰因孰果，有待討論。

或者稱作是：「自主的條件」。「自主的條件」包含三個部分：適當的心智能力，充分的選擇範圍和「獨立性」。自主要求一個多樣的並且在道德上可接受的選擇範圍；而充分的選擇範圍不能只是數量的多寡而已，必須是具有不同德性的善。而自主的條件之一是充分的選擇範圍，這便認可了「道德多元論」：存在著多種多樣的生活形態和樣式，他們各自代表著不同和彼此不相容的德性。因此，可以這麼說，自主要求「道德多元論」。然而自主只有存在眾多不同的「集體善」（collective goods）<sup>32</sup>才有可能。

「唯有存在各種不同的集體善，自主才是可能的。組成這樣或那樣的家庭、發展友誼關係、尋求多種技能、職業與工作、欣賞小說、詩歌和藝術，參加多種共同的休閒活動：所有這些以及其他活動，都要求有一種合適的公共文化使它們變得可能而且具有一定的價值」（Raz, 1986：247）。自主要求眾多有效的有價選項，而有價值的選項依賴於「集體善」。「許多集體善的供給是構成自主之所以可能的要件」（Raz, 1986：207）。若非他人有義務提供個人過一個自主生活所需要的社會環境，個人是無法有自主的可能。

「一個維護自主的共通文化是個人及眾人自由的前提。人們關切自身自主的同時，也需要考量共通文化的繁盛與否」（Raz, 1989b：122）。而維護一個公共文化和「集體善」的存續，便是完善論國家的行動理由。國家需要確保其公民可以過一個自主的生活，並保護自主所需要的「社會形式」。國家的義務是提升其公民的福祉，除若國家的幫助，「個人自主」所需要的共同文化和社會論題，便無法存在。拉茲的「自由主義完善論」，要求國家依據自主原則來行動，為其公民提供眾多不同道德上可接受的選項以供選擇，也就是提供自主所需要的條件。如此，便需要形塑一個道德多元的環境，並且國家需要去保護自主所需要的公共文化和社會環境。

回到本章一開始的問題：拉茲作為一個自由主義者，同時又是完善論者，

---

<sup>32</sup> 「集體善」便是天然的公共善，而一個社會普遍受益的特徵，便是天然的公共善。

這樣衝突的立場怎麼可能？

如果這樣來理解「自由主義完善論」，即：讓使用完善論的理由來論證偏好「有限政府」的說法具有一致性（Wall & Klosko，2003：17）。以「完善論」的理由來論證「有限政府」，或是說，以「完善論」的理由來限制政府行動的準據。「有限政府」認為國家會對個人自由造成威脅，因此限制政府在合適的道德基礎上使用權力。拉茲不否認政府能夠並且常常威脅個人自由，但他認為有另一種概念的可能將國家視為某個自由的可能來源（Raz，1986：18）。如果這麼來理解「自由主義式的完善論」，那拉茲毫無疑問是個完善論的自由主義者。

「自由，在這裡理解為政治自由，是我們透過所居住社會中的政治機構的運作和結構下，所享有的自由」（Raz，1996：115）。拉茲的政治自由原則，要求國家依據自主原則來行動，超出這個範圍之外的國家強制力的使用，便不被允許。另一個意義上，拉茲以兩個自由主義的核心概念：自主和「價值多元論」為材料，打造一個以自主原則為行動準則，創造價值多元環境為義務的政治自由原則。拉茲是個完善論者，因為國家要依據自主原則來行動；同時他也是自由主義者，因為他尊重個人自主，致力創造和維護價值多元的環境，這在在都是自由主義的核心價值。而拉茲（1989b：120）認為他所主張的「價值多元論」將成為自由主義的防波堤，對抗「一致性」（uniformity），乃至於對抗一個社會透過政府或其他方式，強施單一版本的理想生活於其人民身上。

拉茲以自主原則為核心的自由主義完善論，是個細緻的主張，處於兩種不同思想の間隙之間。其一是本章第一節力圖劃清界線的極權式的完善論，對於何謂好的生活方式有一個特定的想法，不顧個人接受與否強加這套善觀念到他人身上；另一者是中立論者，以「個人自主」為先，一個善觀念或價值不論有多少人贊同，不論背後的理由有多麼好，若個人不同意便不能強加在個人身上。極權式的完善論代表對個人自由的侵犯，並認為好的生活只有一種；中立

論者則代表著對個人自由完全的尊重，對於何謂好的生活方式不作判斷，而拉茲的自由主義完善論則介於兩者之間。

拉茲是個自由主義者，所以他尊重「個人自主」的價值判斷，因此和極權式的完善論大相逕庭，可以稱作是「溫和的完善論」（*moderate perfectionism*）。另一方面，拉茲是個多元論者，所以他認為有許多好的生活方式，許多種好的生活方式不能為同一把矩尺所衡量，在這點上拉茲再次與極權式的完善論劃清界線。另一方面，拉茲並非中立論者，他不認為個人選擇的價值就是好的，價值的好壞和社會及共同體息息相關。以白話的方式描述拉茲的立場，他認為：存在許許多多不同的（好的和壞的）生活方式，拉茲將選擇何種生活交由個人決定，並冀望個人從中選擇好的生活方式。所以，拉茲不只重視「個人自主」的重要性，個人在眾多好壞的生活方式中，根據理由作出好的選擇，也是一件重要的事。拉茲的自由主義完善論在極端完善論和中立論之間，開展出開闊的道路。

若中立論者以迴避彼此衝突的善觀念（保持中立），也就是實質上任一特殊善觀念都不會是國家行動的理由，以間接的方式來保障個人自主和自由的空間；那麼與之相反，拉茲則明確規定「個人自主」和「道德多元論」作為政治道德的標準，這是完善論卻僅是形式上的完善論（相較於中立論迴避實質內容），拉茲以直接的方式保障個人自由。國家中立是為了個人自由（或自我決定），而拉茲要求的完善論，卻恰恰是中立論者要保障的個人自由和價值多元的環境。

至此，便是拉茲的「自由主義完善論」。本文的下一章，要對雙方的論爭進行說明和比較，並嘗試揭露兩者真正的衝突點。中立論和完善論看似在國家行動的層次上彼此衝突的主張，然而雙方真正的衝突點來自於自由觀乃至於自主觀上的差異。國家中立與否的命題，掩蓋了自主觀上的差異，下一章要揭露這層面紗。



## 第四章 虛假與真實對立



前兩章揭示了當代兩種自由主義的路徑：也可作「政治自由主義」（political liberalism）和「整全性自由主義」（comprehensive liberalism）之爭（Gardbaum，1996：385-386）。簡言之，在政治場域中，該不該依據一種特殊善觀念作為政治行動的理由之爭論。本文以金里卡的分析作為主軸切入論爭，並進一步批判金里卡對這場論爭的結論，作為論旨。

國家保持中立或國家依據「完善論」理由行動，看似完全矛盾的兩個主張，迫使論者僅能在二者中擇一。然而，人們可以依據各種理由要求國家保持中立或是依據「完善論」理由行動，各種國家中立的要求背後，可能都有著不同的理性依據，如同完善論者依據不同的人類完美的理論要求國家行動。探究中立論與完善論所依據的理由才能揭露雙方的真實矛盾。

在進入爭論之前，本文先將中立原則和完善論原則各自應用在政治場域中的何處說明清楚。另外本章將論證：國家中立與國家完善論之間看似矛盾、不可妥協的原則衝突，實乃虛假對立；羅爾斯和拉茲看似衝突的國家行動要求，乃是雙方在自由觀乃至於自主觀上不同的主張所致，自主觀上的不同主張才是雙方真實的差異。國家中立與否的爭論，掩蓋了雙方在自主觀上的不同立論。金里卡未能看見雙方的真實差異，使得論爭淪為國家與社會的本質之爭。

忽略社會條件和共同體，其實是當代自由主義在1980年代與社群主義展開的論爭下，為社群主義所攻訐的理論缺陷之一。自由主義常被批評具有「個人主義」（individualism）的傾向，而忽略了社群或共同體對個人的限制與規定，「中立國家」便是這種「個人主義」傾向的推論結果。而本文的次論題是：若自由主義否定「個人主義」的傾向，便再沒有理由堅持中立國家的立場；反而應該主張「自由主義完善論」作為國家行動的原則，（國家）完善論才能和重視社會條件和「作為能力的自主」相容不悖。

# 第一節 應用層次



羅爾斯的中立論和拉茲的完善論都限制國家行動的依據。但國家是一個泛稱，究竟兩個原則該應用在國家的哪個層次，是必須說清楚的；以免兩個不同的原則間其實是在不同的政治應用層次上交手，以至於兩者根本沒有衝突甚至可以分進合作。這些不同的國家層次可以區分為憲政基本架構，各類的制度或機構組織，以及最直接具體的特別法規和政策等等。基於不同的論證，中立論會有不同的應用層次；而羅爾斯和拉茲基於不同的方法論，使得兩者的應用層次有所不同。

## 壹、中立論的應用範圍：「狹義原則」和「全面原則」

在應用層次上，中立論者如同他們在中立原則上的歧見一樣，存在兩個不同的立場。當中立論者說「國家」應該如何如何時，指涉兩個不同對象：一個是該社會的基本憲政架構，二是該社會的政府。分別代表「狹義原則」（the narrow principle）和「全面原則」（the comprehensive principle）。「狹義原則」認為只有在國家的憲政結構或基本框架上，國家才需要在不同公民的善觀念之間保持中立，而國家的政策則不需要。另一方面，「全面原則」則認為憲政結構和國家政策都應該對公民的善觀念保持中立（Wall，1998：43；Wall & Klosko，2003：6）。一個認為只要適用基本憲政架構即可，一個則認為憲政架構和國家政策皆須適用中立原則。

「狹義原則」主張中立原則只適用在基本憲政結構的理由是：因為社會的憲政結構對個人追求善觀念的能力影響甚大，而較於次級的國家政策則沒有這樣的影響力。支持「狹義原則」大多認為要求基本憲政架構的中立便已經足夠，適用到次級的國家政策上便要求太多了。不過這樣的狹隘主張面臨很多挑

戰，像是如何區分憲政基本要素和其他政治事務的區別，以及根據什麼樣的理由作出兩者的區分；另外，支持「全面原則」的中立論者認為，將中立原則限縮在憲政架構上是恣意的；即便一個國家的憲政架構是中立的，仍然能使用巨大的力量去偏好某些的善觀念（Wall，1998：41-42；Wall & Klosko，2003：6-7）。但主張「全面原則」的中立論者也面臨一些挑戰。

當問及中立原則該適用哪個範圍的時候，「全部」是一個很自然的回答。<sup>33</sup>如果將國家切割成許多部分：行政、立法、司法和憲政結構等等，要求立法委員要保持中立，另一方面卻認為非民選的公務人員可以依照他們的善觀念來行動，是恣意的和沒有道理的。主張「全面原則」的中立論者的回應是，某些版本的中立論並非可以有效的應用在所有政治層次上。如果是基於懷疑論的中立論者，便認為中立原則將應用在所有政治層次上；但如果是基於避免多元社會產生的衝突和不穩定的中立論者，便只要求將中立原則應用在那些不中立的決策便會產生不穩定之處；那如果是基於自主價值的中立論者，便只會禁止那些會威脅到自主的非中立決策（Sher，1997：33）。這透露了中立行動的要求只是手段，要適用在哪個部分端看中立原則背後的論證為何，不同的推論可以推導出不同的適用範圍的要求。

在此有兩個重要的結論：一是自由主義中立論有許多不同的論證和細節上的要求，以至於只要邏輯連貫、概念一致，都可以成為某種中立論的主張。這是在檢視不同的中立論時，一個基本的標準：論述的連貫性。另一個觀察是，只要論述一致，便可以存在許多種不同的自由主義中立論，這會形成一個問題：「中立」本來被視為最能代表自由主義精神的核心概念，如今這個傳統卻有許多的繼承者，哪一種中立論才最能代表自由主義的精神呢？這需要回到自由主義的歷史中去探問何謂自由主義的傳統。這不僅扣回了中立論和完善論之間的爭議，也必須回到如何理解和處理價值多元困境的議題上，留待本章第

---

<sup>33</sup> 若非在所有的政治層次上都使用中立原則，便表示某些層次是可以採用完善論原則，那麼，這便是個兼採中立原則和完善論的國家，也是嚴格定義上的完善論國家。

三、四節和第五章來處理。

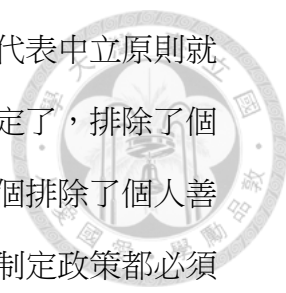


## 貳、羅爾斯理論的應用範圍

「正義的首要對象是社會的基本結構，更精確的說，那些主要的社會制度如何分配基本權利和義務，以及決定社會合作下利益分配的方式。這些主要制度包括：政治組成和經濟社會的首要安排」（Rawls，1971：7）。羅爾斯的這段引文似乎說明他支持的便是「狹義原則」，在國家的憲政結構或基本框架上，國家需要在不同公民的善觀念之間保持中立，而國家的政策則不需要。但羅爾斯在《正義論》中實則主張的是「全面原則」。

在正義原則的應用範圍上，羅爾斯（1971：199）區分了幾個層次，因為這些不同的層次處理不同的社會正義問題；而不同的層次能取得的資訊也有所不同，當某個層次能取得很詳細的個人資訊時，便是中立論所不適用的範圍；因為「無知之幕」在很具體的情況中便失去了作用，以至於無法保持中立。例如第一原則要求平等的自由，是憲法規範需要依據的標準。政治過程整體作為一個公正程序需要保障自由，憲法建立在平等的公民身分上以實現政治正義。第二原則主要用在立法院，社會和經濟政策要能從長程來看使社會中最不利益者最有利，並且每個人都有平等的機會。第一原則先於第二原則表示了憲法規範先於立法階段。不過在最後的階段：法官或行政機關將法規適用在特殊案例，以及公民一般所遵從的法規上，所有人都完全地接觸到所有的事實。在資訊最具體的階段，中立原則便無法以排除善觀念的方式來保持中立。但羅爾斯認為即便在資訊完全曝露的階段上，中立原則依然可以適用。

羅爾斯（1971：200）區分三種不同的事實：第一類是社會理論和其結果的原則；第二類是一般的社會事實，像是經濟規模的大小，他的制度結構和自然環境等等；最後一類是特殊事實，像是個人的社會位置、自然稟賦和特殊利益




等等。雖然最後一個應用階段，所有的資訊都被揭露了，並不代表中立原則就不適用最後的階段。因為在第一個層次上，正義原則已經被制定了，排除了個人善觀念的資訊後制定了正義原則。而後的正義制度也是在這個排除了個人善觀念的正義原則下所組成的，因此第三個階段不論是立法或是制定政策都必須在被選擇的正義憲法和原則所接受的前提下，才能被允許。另外，羅爾斯（1971：332）認為：「正義原則不允許基於的內在價值的優越性，去補貼大學和組織，或是戲劇和電影院這些單位；甚至那些參與其中的人們之所以能得到支持，是以其他人的為代價，而這些人並未收到任何補償」。即便在最後的層次，僅能依據第一原則和第二原則的理由，去立法或制定政策。中立原則即便在第三個資訊完全透明的層次，依然可以適用。

這樣說來，羅爾斯在《正義論》中所支持的是「全面原則」而不是「狹義原則」，也就是中立原則要應用到所有政治層次之中。不過如同上述所說的，中立原則的適用範圍決定於背後的中立論證為何，而羅爾斯的中立論證是建立在自我決定論證上。這是不是說，只有在那些威脅到自主的非中立決策上，才需要保持中立，以至於羅爾斯要求中立原則應用到全部政治層次的要求，在某些對自主沒有威脅的決策上是多餘無效的？這或許是羅爾斯（1993：235）在其後期的著作《政治自由主義》中更換這部分立場的原因：「當確定了憲政基本要素和基本正義後，公民和立法者可以更適當地依照自身的整全性觀點來投票」。不論如何，在《正義論》中，羅爾斯所支持的是將中立原則應用到所有政治層次的「全面原則」。

## 參、拉茲的政治行動

拉茲（1986：3）在《自由的道德》中，反覆的使用「國家」、「政府」和「政治行動」（political action）作為自主原則要求的對象。拉茲認為，政治道



德是用來規定「政治機構」(political institution)的特徵性質；政治道德也同時為這些「政治機構」制定目標並限制他們的行動，政治道德同時也用來支配「政治行動」。「政治行動」所指涉的是：「政治機構」的行動，或是任何其他會影響到「政治機構」設立、構成或者行動的行為。至於拉茲對「政治機構」定義是：主要是「政府」(the state)和它的「機關」(organs)，或是更廣泛地說，所有的「公共權威」(public authority)。在這個定義下，政黨不是「政治機構」。

接續拉茲(1986：4-5)談到「公共權威」的特徵。他比較「公共權威」和私人企業之間的差異來說明兩者的不同。許多的私人組織和貿易聯盟擁有許多和「公共權威」一樣的權力，拉茲並不否認這點。但兩者的差異在於，「公共權威」擁有普遍的權威，規範著生活中所有的面向。一些私人組織能影響許多人的命運，因此在行動的時候必須考量這些個人的利益，他們的責任僅在於他們行動的結果或成員的要求。但另一方面，議會在其權限之內有監督所有個人和組織行動的責任。而其他的「公共權威」在履行這普遍的管理職責的過程中，都被賦予了部分或有限的責任。「公共權威」在某個程度上對其他人的行為負有責任。

由此可見，拉茲想藉由政治道德來規範「政治機構」的種種作為。因此拉茲的理論並不是用來建構一套憲法架構，更不是牽涉分配基本權利和義務，以及決定社會合作下利益分配的方式，或是政治組成和經濟社會的首要安排。而比較像是對「公共權威」的規定和限制，這和拉茲想要轉化「有限政府」的立場是一致的。羅爾斯以傳統契約論途徑來設想一套上位的正義原則，依據這套正義原則來制定各類的「正義機構」(just institution)。但拉茲並不是個契約論者，想像一套高度抽象和上位的政治自由原則，並非拉茲要作的事。「政治道德原則是從一個有著自身機構的特定社會的具體經驗中生長起來的，政治道德原則的有效性便為他們的背景所限制」(Raz, 1986：3)。無疑的，作為一

個完善論者，拉茲從自由主義社會所擁抱的核心原則出發來建構理論，因此拉茲並不訴求該價值的普遍性。

羅爾斯的中立論和拉茲的完善論，雖然未能在憲政基本組成的層次上對話；但是在「政治機構」即「政府」和它的「機關」，或是所有的「公共權威」上，是兩者主要的對話場域。這些場域可以包括法院、立法者或所有的行政單位等等，也包括法律和政策的部分。藉用拉茲的話，政治道德是用來支配「政治機構」或所有的「公共權威」。那麼羅爾斯和拉茲便使用不同的政治道德來約束「政治機構」，羅爾斯要求「政治機構」要在不同公民的善觀念之間保持中立，而拉茲要求「政治機構」要依據自主原則來行動。在限制國家行動的理由上，兩者表現出不同的態度。

在對比兩者的應用層次之後，下一節便要討論兩者對國家行動的不同要求。一直以來自由主義認為國家的強制力必然會侵犯個人自由，拉茲並不反對這點，但他不認為國家僅僅是個需要時刻防範的利維坦。在進入兩者的國家論述之前，藉由金里卡對兩者的整理，讓論爭的範圍和層次得以更加的清晰。

## 第二節 國家中立論與國家完善論

經過第二章和第三章對羅爾斯的自由主義中立論，以及拉茲的自由主義完善論的討論後，可以知道兩者的主要差異在於：在政治的場域中要不要以某個善觀念的內在優越性作為行動理由。所以不是對人類卓越有個目標和想法的「完善論」是錯的，而是在政治的場域中該不該依據「完善論」的理由來行動。本文由金里卡的分析 and 討論切入論爭，金里卡區分了國家與社會兩個層次，來討論中立論與完善論的爭議。本文一方面同意這樣的觀點，但另一方面，不滿於金里卡所作的結論。本文嘗試在金里卡的分析之上，進一步突破他的結論。

## 壹、國家完善論與社會完善論



結至目前為止的討論，雙方在爭執一件事：在政治的場域中，國家該不該依據「完善論」的理由來行動。「完善論」意謂對人類的卓越發展有一套特定的標準和目標，「完善論」對什麼才是人類卓越的型態，有一套想望和論述。而這套價值想望該不該成為國家行動的理由，是自由主義中立論和自由主義完善論的爭議所在。換言之，兩者，皆同意「完善論」的理念是人類發展所必須的。不論作為某個宗派的信仰者或是愛國主義下作為政治共同體的公民，人類發展自身價值和能力終究必須置身的群體之中，才有可能。但支持國家行動的拉茲認為，只有藉由公共行動才能保存個人發展所需要的「社會形式」。

支持有價值的生活方式不是個人的事，而是社會的事。像是一夫一妻制便是不能由個人來實踐，需要借由公共文化的肯認來支撐，透過公共態度和正式的制度來支持。「完善論」的理念需要公共行動來確保它的發展能力（Raz，1986：162）。由此的推論是，自由主義中立論是自我否定的，因為「完善論」的理念需要公共行動來確保和肯認它的存續；而自由主義中立論要求的「中立國家」將無法維繫個人抉擇的重要前提：社會條件，因此是自我否定的。

但金里卡（1989：894-895；2003：327-328）認為，拉茲的論述有兩種可能的方向：一是，政府對那些按照自己「完善論」理想支持文化建設的個人提供稅收優惠，國家的行動旨在確保存在夠多夠廣的選擇方案，但這些選擇的評價是發生在市民社會，不在強制的國家機器之內；二是，對各種善觀念的評價成為一個政治問題，而政府干涉的目的不僅在於確保夠多夠廣的選擇方案，還促進了某些特定的選擇。金里卡認為拉茲沒有說明兩者之間如何取捨，也沒有給予決定性的理由。金里卡要說的是，自由主義並不否認確保足夠多的選項是國家的責任，但他認為評價的問題或是促進特定方案的問題，不能由國家來決



自由主義和社群主義者都希望保障個人在進行自主的選擇時，享有夠多夠廣的選擇方案。他們的分歧則在於，完善論的理想應該體現在什麼地方。當對優良生活方式的評價是在公民社會的文化市場中進行的時候，他們是否更有可能確立自己的較大價值？或者相反地，當藉由國家行動或政治倡導來對不同的生活方式進行評價時，他們是否更有可能確立自己的價值？因此，這個爭論也許應該被視為一種選擇，不是在完善論與中立之間的選擇，而是在「社會完善論」與「國家完善論」之間的選擇——因為，國家中立與對公民社會的完善論理想的支持，不過是一枚錢幣的兩面（Kymlicka，2003：329，黑體字為作者強調）。

金里卡認為，問題不是自由主義（以羅爾斯和德沃金為主）否定「完善論」，也就是對人類卓越和價值觀有一套排序和標準是錯的；而是這件事情不應該由國家遂行。因此他認為，問題是在「社會完善論」（social perfectionism）和「國家完善論」（state perfectionism）之間作出選擇，保障文化結構的義務和國家中立之間並不衝突。如果是在市民社會中，人們經由同意的方式自行結社或支持特定的文化技藝，是自由主義所接受的。但相較於社群主義者認為充分的文化環境必須由國家來保障，自由主義中立論則懷疑這樣的必要性。「社群主義者很少就集體行為與政治行為作出區分。的確，對共有語言和文化常規的參與，正是使得個人對良善生活作出有意義決策的前提。但為什麼這種參與應該透過國家？」（Kymlicka，2003：331）。

金里卡（1989：899）點出了有趣的問題，國家行動的必要性何在？「正如中立的批判者未能成功捍衛他們對於政治論壇和程序的信心，自由主義者也未能成功捍衛他們對於非政治論壇和程序的信心，雙方都沒有對關鍵性的主張提供充分的辯護」。這便說，不論是要求國家一定要中立，或是要求國家一定要

<sup>34</sup> 拉茲在金里卡的區分下是第二種，要求國家促進好的價值選擇，消除那些不好的價值選擇。

行動，都是沒有道理的，或是說沒有絕對必要性。雙方都沒有辦法給予一個決定性的論證說明國家行動或不行動的理由。

這個結論似乎是必然的結果，因為國家要依據什麼樣的原則來行動是兩者論爭的末端結果，以至於單就「國家」的特徵作為依據來彼此攻訐，都失之偏頗。要求國家作為與不作為不僅僅是兩者對國家本質的不同看法而已，雙方是基於什麼樣的理由要求國家作為與不作為，才是兩種自由主義路徑的真正衝突點。要能深掘雙方真正的衝突點才能為這場論爭劃下休止符。即便「國家完善論」與「社會完善論」在金里卡眼中，尚無法給予一個決定性的論證來贏得論爭。本文認為拉茲提出的幾點說明國家行動之必要性的理由仍然十分有力。

## 貳、拉茲對國家的看法

「有限政府」的原則認為政府會威脅自由，自由的保障便是將國家限制在合適的道德範圍。拉茲不否認政府能夠並且常常威脅個人自由，卻認為政府是另一種自由的可能來源。政府可以創造讓它的公民們享有更大自由的條件，雖然政府常會濫用權力或是踐踏個人自由，但是在很多情況下，政府常常是不作為以及避免干預自由，更多的時候有助於提升自由（Raz，1986：18-19）。國家到底是不是個壓迫性組織，是個經驗性的命題，總的來說，國家可以是也可以不是個侵犯個人自由的實體。對國家壓迫性面向的體認，無疑是重要的；但如果將國家壓迫性的一面給本質化，以至於忽略國家有助於個人自由的一面，便有失偏頗。

拉茲（1986：428）認為基於自主的自由學說開啟了一種理想，它尋求政府採取積極行動用以增進人民的自由。但這個想法不能和某些危險相互混淆：權力集中在少數人的危險，腐敗的危險，官僚主義的虛假做作和麻木不仁，或是政府核心部門的資訊扭曲與不足等等。對拉茲來說，這是屬於政治制度理論的

範圍，取決於一國政治文化、憲政歷史和政治菁英的問題。但這些問題影響了人們對政府職能的信任，迫使人們妥協於自由學說的理想性。這些問題使人們不信任政府，進而要求約束和防範權力。

基於對個人自由和自主價值的關注，人們認為要對政府的弱點進行制衡，但拉茲認為這樣的認識將引出一種不受政府行為影響的自由。這種不受政府行動影響的自由，對拉茲而言，是未能獲得作為「自主能力的完全自由」下的失敗結果。這不受政府行動影響的擴展的自由，是基於以下的認識：在實踐上，政府沒有能力履行它服務「人民自由」的責任。如此，在多數的情況下，自由依舊闕如。如果政府的行為不能實現全部社會成員追求自主的完全能力，那其他任何主體或任何社會方法也都不能（Raz, 1986: 428-429）。拉茲認為將國家視為對個人自由的威脅，背後預設一種完全免於國家威脅的自由。而這種完全免於國家威脅的自由，其實是未能獲得作為自主能力的完全自由下的結果。

而國家行動之必要性的理由是：如果政府的行為不能實現全部社會成員追求自主的完全能力，那其他任何主體或任何社會過程也都不能。要能實現自主所需要的能力和條件，除了國家行動之外，是任何其他主體或社會過程所不能之事。之所以要求國家提供自主所需要的環境，係因只有國家能達成此一任務的要求，因此便有了必要性。

拉茲（1989a: 1230-1231）在其後的著作中，針對國家根據「完善論」的理由來行動給予三個主張：第一個是邏輯上的主張，一個行動是好的，便是從事這個行動的理由，一個國家的事務是好的，便是導致它的理由。評價是依據背後的理由。當然，一個事務是好的不代表就應該實現它，或是在同一時刻，可能有不同好的事務供我們實現等等。但如果某個國家事務是好的，卻說這不論如何都不能作為從事任何事情的理由，這樣的說法是沒有道理的。如果某個東西是有價值的，那麼便有理由去實現或保存它。拉茲的第一個主張再直接不過，如果某個國家事務是好的，那為什麼不能去實現它？如果國家提供教育是

好的，卻認為不論如何都不能這麼作，是沒有道理的。

拉茲（1989a：1231）的第二個主張是：那些應該用來引導政府的理由，也應該是用來引導他們人民的理由，而政府特別需要遵守和理解這些理由。拉茲對權威的兩個限制是：除非權威的介入有可能帶來更多的服從，不然他們不該介入；另外，權威不該介入那些留給人民自己決定會比較好的議題上。如此，政府應該依據完善論者的理由來行動，除非有什麼特別的理由認為這些事是政府沒有能力作到的事，或是某些重要的議題該留給一般人作決定，即便他們會作出錯誤的決定。「社會完善論」完全否定權威的判斷，甚至否定國家作為「公共權威」的角色。對拉茲來說，所有的權威，即便是正當的權威，依據功績來作決定，依賴理由來行動，來介入人民的生活以確保人民更多的服從。如果這便是將人民是為小嬰兒，或是操控他們，那麼所有的權威都是不正當的（Raz，1989a：1234）。如同之前討論過的，不同的論證會使中立論適用的範圍不同。基於自我決定論證的中立論，便應該要能接受將那些不影響個人自主的決策交由政府來決定，如此才是前後連貫的論述。

拉茲（1989a：1231-1232）第三個主張是：（國家）完善論並不等於政府總是應該不惜代價追求所有的道德思量。而是針對某個特殊的道德目標應不應該由法律手段來追求，這依據不同的功績和類別來判斷。像非歧視原則或是廢除種族隔離，便是法律介入的成功例子。再次，「社會完善論」完全排除國家對價值進行排序的作法，便否定了國家對個人自由的正面幫助。以至於在各個政治面向都採用中立原則的作法，毫無道理的。

金里卡（1989：900-903）對「國家完善論」的擔憂主要在於：邊緣或從屬性團體為主流或支配性團體所歧視和壓迫，「國家完善論」會造成少數團體為主流社群所排斥的問題。不過同樣的問題一樣會發生在「社會完善論」之中，「文化市場」（cultural marketplace）並不能保證排斥和歧視的問題不存在。金里卡的說法似乎認為在市民社會或是「文化市場」中，不存在任何支配和壓

迫，乃至於權力關係。即便個人可以免於國家強制性的歧視或排斥，市民社會難道就是一個個自由的個人嗎？

不過如果雙方持續在國家和社會的效用上糾纏，將「國家」作一本質化的定義，例如「社會完善論」認為國家乃一強制性實體，是不會有任何決定性的進展。若要理解雙方在國家行動上的衝突，必須回頭問的是：雙方在國家行動上的對立是真實的衝突嗎？或是，表面上雙方在國家行動上的對立，其背後隱含著更深層的對立：自由觀和自主觀的對立。下一節將進入自由主義中立論和自由主義完善論之間不同的自由觀和自主觀，再扣回「國家完善論」與「社會完善論」的爭論。

### 第三節 自主觀與自由觀

羅爾斯和拉茲的一個主要差異在於自由觀，乃至於自主觀上的不同。本節先要回顧自由主義中立論的自由觀，隨後是拉茲對中立論的自由觀之批判。其次是兩者自主觀的不同，羅爾斯和拉茲的自主觀是相似的，只是拉茲更強調作為能力的自主之重要性。說明兩者的自由觀和自主觀之差異後，要接續討論「國家完善論」與「社會完善論」的爭議。

#### 壹、自由觀

##### 一、中立論的自由觀

當代對自由概念的討論中，柏林的（兩種自由的概念）是最關鍵的一篇文章。在文章中，柏林區分了兩種自由的概念：「消極自由」（negative freedom）和「積極自由」（positive freedom）。「消極自由」所要回答的問題是：「在什麼樣的限度內，某個主體可以被容許，做他所能做的事，或能成為的角色，而不

受到別人的干涉」；而「積極自由」要回答的問題是：「誰或什麼東西，可以決定某人該做什麼或成為什麼？」（Berlin, 1969: 121-122; 柏林, 1986: 229-230）。這兩種自由：以「作自己主人」（self-mastery）為要旨的自由，和「不讓別人妨礙我的選擇」為要旨的自由，對柏林來說不必然衝突，只是同一件事情的不同表述；然而，在歷史上，兩種自由的衝突卻屢見不鮮（Berlin, 1969: 131-132; 柏林, 1986: 242）。

借用柏林的話來描述兩種自由的話，當一個人面前展開的「門」越多，他就有越多「消極自由」；而「積極自由」則是當一個人選擇了越正確的「門」的時候，他才是自由的人。但誰來決定哪個「門」是正確的？這便是柏林的憂慮之處。

他認為「積極自由」實以暗示了自我分裂交戰之意，將人格一剖分為二：其一是先驗的、支配的控制者，另一個是需要加以紀律、加以約束的一堆經驗界的慾望與激情（Berlin, 1969: 134; 柏林, 1986: 245）。而當先驗的、真實的我和某個集體性的存在合一的時候，像是：部族、民族、國家、歷史精神等等，這個「共同體」便等同於「真實的我」。而當共同體的意志強加在反抗的個人身上時，這個個人反而得到了更高層次的自由。這是一個極其弔詭的事。

這樣的弔詭體現為某個狀態：「把X實際上追求並選擇的東西，和假如X是另一種人或X還未發展成的那一種人，可能會去選擇的東西之間，畫上等號，是一種可怕的作為，是一切主張『自我實現』的政治理論的核心」

（Berlin, 1969: 133-134; 柏林, 1986: 244-245）。「積極自由」不僅是「作自己主人」的概念，更多的是「自我實現」和「自我完善」（self-perfection）的概念。要成就「自我實現」和「自我完善」需要依附理性的導引才能成功。理性主義認為世界只有單一樣貌，如果不是以理性的方式去理解世界，便是非理性的奴隸。在「理性的必然」（rational necessity）的規律下，只要你具有理性，便不能要求你所知道的事理便成另外一種樣子。柏林認為，這類「理性解放」

(liberation by reason) 的學說是當今許多民族主義、共產主義、權威主義，以及極權主義教條的中心概念 (Berlin, 1969: 141-144; 柏林, 1986: 255-258)。

基於對「積極自由」的顧慮，柏林支持的是消極的自由觀。他認為：「自由的基本意義，是免於枷鎖、免於囚禁、免於被別人奴役。其餘的意義，則是此一意義的推廣或擬喻。力爭自由，即是力求除去障礙；為個人的自由而奮鬥，即是力求消除他人的干預、剝削與奴役」 (Berlin, 1969: lvi; 柏林, 1986: 62)。引文所說的限制或障礙並非指涉所有種類的「不能」 (inability)，柏林明確的指出對於我們沒有能力作到的事情，就不在這個範圍內。像是一個盲人無法閱讀，便不能說他被「強制」了。「強制」所指涉的是：「某些人故意在我本可以自由行動的範圍內，對我施加『干涉』 (interference)」 (Berlin, 1969: 122; 柏林, 1986: 230)。當外在力量對我施加限制，使我無法作出那些我原本能作到的事情，或是減少我可能行動的範圍時，我便失去自由。而這樣限制，只能是外在的力量或是物理性的力量，而非任何內在的力量。因此，柏林對於自由的理解是：「干預的消失」 (absence of interference)。

柏林的看法和霍布斯在其鉅作《厲威也憚》中對自由的想法是一致的。<sup>35</sup> 一個自由人的定義是：「在其力量和智慧所及之處，可以不受阻礙的作他想作的事」 (Hobbes, 1996: 146)。這個定義有兩個要件：第一是，必須在個人能力所能到達的範圍內，才有自不自由的問題；至於個人能力所不及之處，便無自由或不自由的問題。第二個是對阻礙的定義，霍布斯以物理性的概念來定義自由的概念，自由便是沒有阻礙的狀態，而這個阻礙只能是外在的阻礙。也因此霍布斯強調，將自由概念應用在身體之外的作法，都是對自由概念的濫用。阻礙只能是對身體的束縛或禁錮，而內在性的阻礙則是另一個範疇的問題。霍布斯舉例，就靜止的石頭或臥病的人來說，他們的阻礙是來自內在，此時他們缺乏

---

<sup>35</sup> 此處採用孫善豪老師的翻譯，原文為 *Leviathan*.

的不是運動的自由，而是缺乏運動的力量。基於這樣的定義，霍布斯認為自由與恐懼是一致的（1996：145-146）。人因為恐懼而作出的任何行為都是自由的，因為他的不自由只能來自外在的物理性限制。因此即便一個人被歹徒持槍要脅交出財物，基於恐懼這個人交出他的財產，在霍布斯眼中，他依然是個自由的人。

霍布斯的自由觀為古典自由主義者所承繼下來成為一脈傳統，自休姆（David Hume）、邊沁、彌爾（John S. Mill）乃至於Henry Sidgwick都採用這樣的觀點（Skinner，2002：247）。而在二十世紀下半葉，這樣的政治自由觀也成為主流的觀點，這樣的觀點有兩個部分：一是「積極自由」只是種妄想，任何連貫的自由觀都必然是「消極」的；自由只能被理解為：「限制的消除」（absence of constraint）。二是，當談及帶走自由的「限制」時，只能是可以辨識的干預行動。失去自由所指涉的是，介入產生了某種效果，而這個效果是：限制我去運用力量（Skinner，2003：24）。

如此說來，中立論者所支持的是「消極自由」，完全不顧「積極自由」的部分？Gerald MacCallum（1972：176）在他著名的論文〈消極與積極自由〉中，認為所謂的自由一定是種「三拼式」（triadic）的關係：「自由必然是某個東西（一個行動者或是多個行動者），離開某個東西，並且作或不作，成為或不成為某個東西」。亦即：一個或多個「主體」（agent），在免於某個東西的限制（干預或障礙）後，去從事某個行動。MacCallum認為自由一定包含免除某個東西的限制，然後去達成某個行動或目標，也就是說自由一定是同時包含「消極」和「積極」的部分。

但柏林在討論的是行動者和限制的關係，將「目的」的部份除去在「自由」概念的討論中。柏林認為自由是種雙拼式（dyadic）的關係；當一個人要求自由的時候，不見得有什麼目的要去達成，而僅僅是要求消除某個限制。自由不必然包含積極（達成目的）的部分，可以僅是消極（免除限制）的部分。

這麼說來，自由主義中立論所要求只是「消極自由」：消除某種限制嗎？

中立論要求國家在何謂善觀念或良善生活的問題上，交由個人去決定，國家不介入這個問題之中。這句話包含了兩個部分：一是國家不要介入個人善觀念的問題，國家作為一個「巨大的限制」，需要被消除。如果僅是如此，那中立論的確是十足消極自由的概念，和柏林認為自由是二拼式關係的看法是一致的。但基於自我決定論證的中立論的另一個要求是：將何謂善觀念或良善生活的問題交由個人去決定。「交由個人去決定」本身即是對「積極自由」的規定，只有交給個人來決定才是對的。這麼看來，中立論者並非不在乎目的的問題（或「積極自由」的問題），而是認為這個問題需要從政治領域中移除，完全交由個人決定。中立論不只要求消除國家對個人的限制，並且將目的的問題交由個人來決定，同時兼具「消極自由」與「積極自由」兩個部分。

## 二、拉茲的自由觀

拉茲的自由觀和自主觀是連結在一起的。拉茲（1986：408-409）認為一個自主的人就是有能力控制和創造他自己的生活的，一種作為能力的自主。而這個能力包括：擁有特定的心理和身理能力，以及有足夠多的選擇範圍供他選擇，而拉茲認為這個能力有時候指稱為：「積極自由」。「積極自由」在和自主一同理解下，是有內在價值的，因為它是自主生活的一個基本成分和必要條件。拉茲將「積極自由」等同於自主能力，因此當一個人自主生活的能力增加了，那他的「積極自由」也增加了。

拉茲（1986：409-410）接續提問：那麼「消極自由」：免於強制的自由，是否能視為是「積極自由」的一個面向，也就是「作為能力的自主」的一個面向？這樣的看法其實是個誤解，因為「積極自由」和自主，主要和人們普遍接受的目標、計畫和社會關係有關。如果他未能和某人講話，或是不能獲得砍倒某棵大樹的機會，也絲毫不影響他的自主。這便是說，自主和「積極自由」直接與社會普遍的目標和關係有關，同時由於它只影響人們追求較普遍的目標和

關係的能力，它只會影響人們非常有限的選擇。和普遍的目標或是社會關係無關的影響，是不會減少一個人的自主的。

「消極自由」：免於強制性干預的自由，只有在服侍於自主和「積極自由」時才有價值。這表現在幾個方面：強制他人便表示自己的輕蔑和不尊重他人的自主，或是強制減少了人們的選擇，因此對他人不利。通過這些行為強制可能減少他人的自主，但事情不必然如此。例如：當一個人狀況改善了，就不再需要某些選擇，或是當他失去某些選擇卻同時增加了某些選擇。在評價「消極自由」時，不應該忘記「消極自由」的價值來自於對自主的助益（Raz，1986：410）。不論是「消極自由」或是「積極自由」，他們的價值都來自於對自主的貢獻。在拉茲的理論中，「消極自由」不再是自由主義所唯一追求的自由，並且「消極自由」也不再是無條件好的價值，它的價值取決於對自主的貢獻。羅爾斯的中立論背後的自我決定論證，便是一種強烈的「消極自由」取向。但一個完善論者的自由觀，必然和他所支持的完善論價值相連，而這便是柏林等人定義下的「積極自由」，它告訴我們什麼才是「自我實現」和「自我完善」的標準。

「這是一種完善論觀點的自由：視個人政治自由為良善生活的一個面向。這樣的自由觀來自於個人自主的價值和價值多元論。自由是有價值的，因為在某個程度上，它伴隨在自主的人創造他們自己生活的理念，透過在一個多樣的有價選擇中作出進步的選擇」（Raz，1986：265）。以「個人自主」和「價值多元論」為核心概念的自由觀，不論是「消極自由」或是「積極自由」都必須依附於這樣的完善論原則之下。

基於自主的自由學說的不同之處在於：它尋求政府採取積極行動用以增進人民的自由。基於對個人自由和自主價值的關注，人們認為要對政府的弱點進行制衡，但拉茲認為這樣的認識將引出一種不受政府行為影響的自由。這種不受政府行動影響的自由，對拉茲而言，是未能獲得作為「自主能力的完全自

由」下的失敗結果（Raz，1986：428-429）。拉茲在此所說的「不受政府行為影響的自由」，便是中立論所要求的「消極自由」，免於國家強制的自由。

但拉茲（1986：429）認為這樣的自由學說有一個問題，它依賴於某種「理想」自由的學說，它預設了一種關於自由的理想學說，它告訴我們在什麼時候以及如何進行妥協；這和由於政府沒有能力完成「理想」學說所設定的要求，從而凸顯出政府的不可依賴是一樣的。這些自由學說經歷困難和妥協後，帶給我們一種「不完美的自由」（the freedom of imperfection）以及免於政府行動的自由，所有這些往往要告訴我們「完美的自由」（imperfect freedom）是不可得的。

如果自由主義捍衛的是「消極自由」：免於強制的自由，外於個人的限制越少越好的自由。那麼基於對「消極自由」的理念，中立論告訴我們國家完善論是危險的，不論所追求的完善原則為何。這一理想的自由學說，將永遠排除國家對個人自由的任何助益，以至於即便出於好的理由，國家也不能依據那一良善理由來行動。為什麼即便有一個好的理由，國家也不能依據這個好理由來行動，「社會完善論」或自由主義中立論者，未能給予一個好的解釋。

## 貳、自主觀

「社會完善論」背後的潛台詞是：將價值選擇交由個人來決定才是最好的；想當然爾，「國家完善論」便認為將價值選擇交由個人不見得比較好。這兩種不同的看法便是自主觀上的差異。

### 一、羅爾斯的自主觀

「在原初位置中，各方的目標是為了建立公正和有利的條件，讓他們能夠形塑自身的一致性。他們在自由，以及公正使用自由手段上的基本利益是，表達他們視他們自身為首要的道德人，並且擁有選擇他們生活方式的平等權利」


(Rawls, 1971: 563)。在「原初位置」中的各方，在自由上的基本利益是，能夠擁有選擇自己生活方式的平等權利。這便是說，在「原初位置」思索正義原則時，關於自由最首要的基本利益是，每個人皆能擁有選擇自己生活方式的平等權利；也就是說，自由地形塑自己的生活方式是羅爾斯正義原則中，關於自由權最重要的原則之一。所謂形塑自己生活方式，換句話說，便是他們擁有平等的自主權。這裡的自主指的是，個人生命是他自己的成就。

由羅爾斯對生命計畫和善觀念的看法，可以進一步的理解他的自主觀。羅爾斯（1971：408）認為一個人的理性計畫決定了他的善觀念。所謂的人，便是根據一個計劃來過活的人類生命。個人藉由描述他生命的計畫和行動理由，以及他預計要作什麼，來說明他是誰。羅爾斯的想法跟拉茲在描述「個人福祉」與「整全性目標」的部分很類似。一個人的生命計畫（或用拉茲的話來說「整全性目標」）可以用以理解這個人的善觀念，以及他認為自己是誰。

*一個人的善觀念取決於，在合理且有利的環境下，對他來說什麼是最理性的長程生命計畫……簡單來說，善觀念便是理性慾望的滿足。我們假設每個個人都有個生命的理性計畫，面對自身處境下規劃的理性計畫。這個計畫被設計來使他的利益達到和諧性的滿足。它規劃行動以便各種不同的慾望能不受干預的滿足。藉由排除那些較不可能成功或是未能提供涵括其他目標的計畫，來得出這樣的理性計畫 (Rawls, 1971: 92-93)。*

想辦法整合自己的理性慾望和利益，並從中選取最有可能成功並且能涵括最多目標的計畫，作為自己的生命的理性計畫。這依據自身慾望和利益得出的理性計畫，決定了一個人的善觀念。這便是羅爾斯的自主觀，和「自我決定論證」強調個人理性決定自己的價值是一致的，強調個人理性的優先位置。個人理性計畫決定了他的善觀念，而不是他的善觀念決定了一個人的理性計畫。

這樣強調個人抉擇的理性人觀點，是社群主義者對羅爾斯（或自由主義



者)的批判所在。如社群主義者：泰勒 (Charles Taylor) 便認為許多自由主義理論都基於「原子主義」(atomism)，個人在社會之外是「自足的」(self-sufficient)。「原子主義」的觀點認為，個人為了發展和實施自我決定的能力，不需要任何共同背景。泰勒卻認為，他們只能在社會中發展他們特殊的人類能力。生活在社會之中是發展理性的必要條件，不論是這個意義上的性能，或是成為一個完全意義上的道德行動者，或是成為負責、自主的存在，都依賴於社會 (Taylor, 1985: 190-191)。這樣的立場認為，發展理性必須依賴於社會條件；或者可以說，(社群的)善觀念構成了個人理性能力。而泰勒認為自由主義者或契約論者，往往忽略了自主所需要的社會條件。

但金里卡 (2003: 324) 卻不認為羅爾斯忽略了泰勒所說的「社會論題」(social thesis)。羅爾斯 (1971: 563) 在這裡主張，即便給予了權利的優先性，善觀念的選擇被框架在明確的限制之中。正義原則和它在「社會形式」中的實現，規定了我們能進行審議的範圍。羅爾斯看似在某些地方提及了社會條件的限制，但是在他建構正義原則的理論架構中，「社會論題」卻完全不列入羅爾斯理論的主要考量之中。在形塑正義原則的程序之中，皆是個人追求自己的利益，並排除自己特殊的善觀念。在羅爾斯的理論中各方要盡可能的追求「基本善」，但是在這樣的架構中「個人主義」的善，較非個人主義式的善更容易被追求。因此，那些較高的品味，在羅爾斯的理論中便不容易被滿足 (Raz, 1986: 119)。拉茲精確的批判了羅爾斯論述中忽略了個人選擇所需要「社會論題」，而這是拉茲的自主觀較羅爾斯更前進一步之處。

## 二、拉茲的自主觀

「拉茲注意到『自主』有時候指的是成就，有時候指的是能力。就前者而言，人們是自主的當他們的生活多數是由他們自己的成果……就後者而言，稱呼一個人是自主的僅表示，當他們想的時候他們能決定他們生活的過程，並且他們生活在一個自我決定是可能的環境之中」(Waldron, 1989a: 1114-

1115)。在Waldron的分類下，羅爾斯的自主觀是前者，當一個人的生活是由他自己決定形成的時候，他就是自主的人。但拉茲不僅認為自主是一個人的生活，在多大的程度上是自己的成就，同時他也注意自主作為能力的部分。

對拉茲（1986：154）來說，一個自主的行動者便是在最低的程度上能擁有或成為「重要的自主」（significant autonomy）。他們不僅是那些能在評估相關資訊後，在不同選擇中作選擇的理性行為者；更能採用個人計畫、發展關係以及委身於目標，透過他們個人正直，以及對尊嚴和自重的理解。簡而言之，重要地自主的行動者是他們道德世界的部份創造者。自主的人不只是在不同的選項中作出效益排序，更重要的是在拉茲的定義中，自主的人能委身於那些有價值的計畫、關係或是目標。

另外，自主要求行動者有能力形塑充分且有效的判斷；同時作為他自己生命的作者，他不能臣服於他人的意志，並且行動者能作的選擇必須是有品質的，他的選擇不能被「個人需求」（personal need）所規定（Raz，1986：155）。自主的人必須有能力作出好的判斷，不能臣服於他人的意志，並且他所面對的選擇必須是有品質的。所有這三個要求便是拉茲所謂的「自主的條件」：適當的心智能力，充分的選擇範圍和「獨立性」。在第三章中，本文已經詳細的討論過「自主的條件」的詳細內容，便不在此贅述。

## 參、由自主觀再論「社會完善論」與「國家完善論」

回到開始的引文，「社會完善論」認為：將價值選擇交由個人來決定才是最好的；「國家完善論」認為將價值選擇交由個人不見得比較好。這裡隱含一個重要的自主概念的差異：對羅爾斯來說，自主是個有無的問題；一個人是自主的，當他能理性地規劃自己的生命計畫。但對拉茲來說，自主是個程度的問題。「重要的自主是一個程度的問題。一個人可能或多或少是自主的」（Raz，

1986：154）以及拉茲（1986：155）：「完全自主的人是一件不可能的事」。

<sup>36</sup>自主是個程度的問題，而不只是有無的問題。

的確，自主要求人們的生活是由他自己決動創造的，更重要的是別人不能干預他的決定，或幫助他過一個自主的生活。這是羅爾斯和拉茲都會同意的事，所以強制才會傷害自主，因為他讓一個人臣服於他人的意志之下。在這層意義下，只要一個人是自己決定生命計畫，不受他人干預或受到強制力的影響，便是個自主的生活。這便是「社會完善論」所認為「將價值選擇交由個人來決定才是最好的」的意義所在，或用拉茲的話來說，這樣的自主符合「獨立性」的要求。羅爾斯和拉茲都同意「獨立性」是自主的必要條件，據此，自主便是個有無的問題。

當拉茲（1986：155-156）說「完全自主的人是一件不可能的事情」的時候，他要說的不是我們永遠不可能成為自己生命的作者，或是不可能掌握生命的過程。而是，自主的人格只能在那些決定某些個人需求的背景下得以發展或繁榮。那種脫離了確定的生物與社會本質，自我創造、獨來獨往的完美存在主義者的理想，不過是虛妄的夢境。完全的自主之所以是不可能的，係因人類受限於生理需求和社會環境，以至於不能不談這些限制。而這些限制對個人自主的傷害跟強制之於自主的傷害是不分上下。「要說明一個人有著自主的生活我們不能只是看著他，還需要看他身處的環境。一個人是自主的，僅當那人生活在一個充斥著各種可能的環境。關切自主便是關切身處的環境」（Raz，1989b：121）。

拉茲（1986：156）認為嚴苛的自然環境以及非強制性的「干預」，所減少的「個人自主」的程度或傷害，和系統性的強制「干預」是一樣的。也就是說談論自主不能只考量「獨立性」的問題，其他自然或社會環境所造成的非強制性因素，也必須納入自主的考量之中。而這些因素使得自主是個程度的問題，

---

<sup>36</sup> 但完全不自主的人是可能的，見拉茲（1986：373-374）。

而不是個有無的問題。這是兩者在自主概念上，一個主要的差異。<sup>37</sup>

拉茲討論了生理需求和自主所需要的心智能力等等，物質限制的問題。但在他對「自主的條件」中，有個重要的要求是：需要有眾多道德上可接受的選擇範圍可以選取。在上一章的討論中，選擇不能只是單一選項的重複，例如在十間麥當勞之間作選擇，等於沒有選擇。另外生死之間的選擇，或是極端的善惡之間的選擇，也等於沒有選擇。因此，若要達成充分選擇範圍的要求，便需要盡可能多樣且歧義的價值存在的環境，才能滿足條件。但一個具有充分選擇範圍的環境要如何可能？

這個問題也是泰勒（1985：206 n.7）對自由主義的提問：「具有創造性和產生多樣性的自由的條件，彷彿是從天而降的」。選擇當然不是從天而降的，這麼說便是未能徹底批判人類存在的前提為何。「許多選擇的存在部分取決於特定社會條件的存在」（Raz，1986：205）。譬如在台灣社會裡，法律並未肯認同性戀婚姻作為合法的婚姻形態，那同性戀者便無法享有社會意義上的承認。當然同性戀者可以繼續同居或生活在一起，但他們必須獨自發展這樣的關係，無法從現存社會架構的選項中受惠。「至少某些構成這種選擇的社會條件是集體善。一個具有合法職業或是同性戀婚姻得到肯認的社會，這個社會的存在便是一種集體善，因為他的利益分配是由任何人自發地控制而不是由潛在受惠者控制的」（Raz，1986：206）。社會的「集體善」提供是許多選擇存在的要件。若非社會的「集體善」肯認了眾多不同的選擇和機會，充分的選擇範圍是不可能存在的。

「然而選擇依賴於公共善，對眾人有效且服侍於眾人。公共善繫於眾多選擇的基礎之上。而選擇在很大的程度上是由社會定義的」（Raz，1989b：

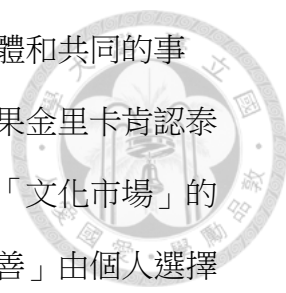
---

<sup>37</sup> 羅爾斯正義原則的第二原則認為社會和經濟不平等是可以接受的，當這樣的安排對最不利者最有利，並且每個人有平等的機會接觸所有的職業和位置。這當然是因為物質條件會限制「個人自主」，所以羅爾斯的第二原則便是用來彌補社會和經濟對「個人自主」的「干預」，因此羅爾斯當然重視「個人自主」所需要的社會和物質條件。但羅爾斯就「個人自主」需要的道德條件，並未如拉茲那般深入探究。

121)。自主要求眾多有效的有價值的選項，而有價值的選項依賴於「集體善」。這便是說如果一個社會能肯認越多越廣的「集體善」，這個社會所擁有的選擇範圍越是廣闊。因此，維護「集體善」以及保護公共文化便是一個人能過更好自主生活的必要條件。據此，拉茲要求政治行動來維護和保存「集體善」以及公共文化。

由此可以看到羅爾斯和拉茲在自主觀上不同的差異，特別是，拉茲視「自主作為能力」，因此將自主轉換成程度上的問題，而不只是有自主和沒自主的差別。由這個視角，讓我們再次回到「社會完善論」和「國家完善論」的爭議上，「社會完善論」認為將「集體善」和公共文化的維護交由「文化市場」即可，不需要政治行動介入。

不過「市場」運作的邏輯是供給和需求，在這個邏輯之下，能存續的文化便是那些為所眾人喜愛的，而那些逐漸被淘汰的文化，便是沒有人在意或需要的文化。以「文化市場」的方式來維護「集體善」和公共文化會導致兩個問題：一是在市場中，何種文化該被保存或淘汰取決於多少人需要它，想當然爾，一個越多人喜愛的文化越容易被保存下來。但許多有意義的文化常常不為眾人所喜愛或需要，以至於這些重要的文化和選擇便在文化市場中漸漸淘汰。例如在台灣文化中，傳統戲劇或音樂和民俗習慣，又或者是少數族群的文化和語言，便因為得不到多數人的喜愛而逐漸消逝。而這些台灣文化獨有的音樂或戲劇，對於某些人要過一個自主的生活來說是不可或缺的。但在文化市場中，這些傳統技藝和儀式若未能得到多數人的喜愛，便無法獲得保存。此時，若沒有政府（或公共）的力量介入，這些重要的文化技藝便隨風凋零。特別是在一個不重視文史哲和傳統文化技藝的社會中，更是如此。簡言之，「文化市場」在經驗層次上，不能維護多樣且彼此歧義的「集體善」或公共文化，「文化市場」並未具備它看似隱含的多元傾向；這同時也是因為「集體善」或公共文化的特性所致，使得「文化市場」不適合用於這類的事物上。



「文化市場」的另一個問題是，個人的理性偏好形構了集體和共同的事物，或如金里卡所說：由社會中的個人決定價值的排序。但如果金里卡肯認泰勒的「社會論題」：社會條件是個人選擇的前提，便應該否定「文化市場」的做法。因為在本體論上「文化市場」的運作反而是說，「集體善」由個人選擇決定，什麼是有價值該保存的文化，是由個人選擇來決定的。但社群主義不斷再說的是，個人選擇依賴於「社會母體」，將「集體善」或公共文化交由「文化市場」來維護文化或選擇的作法，便是將社群主義的論述顛倒過來。在本體論上，交由「文化市場」便是說：「社會母體」是由個人選擇所構成的；這和社群主義所強調的：「社會母體」限制個人選擇的主張，在本體論上是不同的。<sup>38</sup>

金里卡認為羅爾斯（和德沃金）都同意要保障「個人自主」所需要的社會條件（公共文化和「集體善」），如此一來，羅爾斯和拉茲在自主觀上便該是一致的。但是雖然羅爾斯和拉茲都強調一種作為自己生命計畫的作者的自主觀，拉茲卻多了「作為能力的自主」的面向，是羅爾斯所沒有或至少不是其理論的核心部分；以至於雙方在國家行動上有不同的要求。即便假設羅爾斯和拉茲有一致的自主觀，一種重視公共文化和「集體善」作為自我決定前提的自主觀，也無法主張「社會完善論」的立場。因為「社會完善論」所倚賴的「文化市場」無法確實保障「社會論題」，將公共文化和「集體善」交由「文化市場」也悖於「作為能力的自主觀」。<sup>39</sup>

因此，要不是羅爾斯等人所主張的，其實是強調個人選擇的自主觀，金里卡誤解了他們的理論；要不是羅爾斯等人確實和拉茲一樣重視「作為能力的自主」，但是交由「文化市場」的作法，卻反而無法保障個人選擇所需要的社會

---

<sup>38</sup> 本文在此概稱社群主義，但社群主義者彼此的主張有所不同，這裡描述的社群主義立場是本文的歸納和判斷。

<sup>39</sup> 金里卡偏愛「文化市場」，要不「文化市場」在實踐上確實擁有維護公共文化之效用，要不支持「文化市場」隱含一種保守傾向，以至於不論在市場中留存什麼樣的文化，都是合理的（或好的）文化。金里卡看似論證的是「文化市場」的效用，但卻隱含著支持任何「文化市場」運作下之結果的保守傾向。

條件，並且誤解了「社會論題」的意義，所以不該支持中立原則。若羅爾斯和拉茲都重視個人選擇的社會前提，那麼，支持「國家完善論」較「社會完善論」更為合理一致。



## 第四節 結論

在此章本文嘗試說明自由主義中立論和自由主義完善論的立場，並提出理解雙方論爭的方法。首先說明雙方所主張的原則各是在什麼樣的政治層次上應用，是憲政基本組成，組織和制度的規範，或是法律和政策的制定。若雙方各自在不同層次上主張自己的原則，便是雞同鴨講，沒有交集，沒有衝突，甚至可能相互合作。其次，雙方皆同意對人類卓越有一個標準和想望的完善論，但自由主義中立論主張在政治層次排除完善論，而自由主義完善論則主張政治層次要採用完善論：因此雙方實乃「社會完善論」和「國家完善論」之爭。

但若將雙方的論爭聚焦在國家行動和「文化市場」的效用和必要性上，便掉入了死胡同。若將國家或社會作一本質化的定義後進行對抗，便使論爭進入了無解的狀態，同時不論雙方支持的是國家行動或是「文化市場」，都無法給予一個絕對排除另一方的充分理由，亦即無法給予國家行動或「文化市場」的必要性。雙方在國家行動上的衝突，僅是表面上的差異，雙方真正的差異在於自由觀和自主觀的不同。唯有分析並理解雙方在自由觀，以及重要的自主觀上的不同主張，才能解決在國家行動上的衝突。

中立論主張一種「消極自由」以及強調個人選擇優先的自主觀，另一方面拉茲則以「對自主的貢獻」來調和「消極自由」與「積極自由」的衝突，並且在強調個人選擇優先的自主觀之外，拉茲更強調「作為能力的自主」。將雙方在自由觀和自主觀上的不同，拉回「社會完善論」和「國家完善論」之爭上。如果羅爾斯和拉茲一樣，也強調一種「作為能力的自主」，這樣的主張和「社

會完善論」是不一致的。因為「文化市場」無法保障個人選擇所依賴得社會條件，同時主張「文化市場」的立場便是強調一種個人選擇優先的自主觀。因此，羅爾斯要不是主張一種和拉茲不同的自主觀，進而導致雙方在國家行動上分採中立原則和完善論原則；要不是羅爾斯和拉茲主張同一種自主觀，卻誤認「社會完善論」可以維護這個自主觀。而本文認為，羅爾斯確實主張一種個人選擇優先的自主觀，進而要求國家不能依據任何特殊的善觀念作為行動理由，如此才是一個一致的立場。

金里卡將中立論與完善論之爭轉化為「社會完善論」和「國家完善論」之爭，統一使用「完善論」來詮釋讓爭論明朗化；但隨後卻將國家（政治行動）與社會（文化市場）本質化後對立起來，便掩蓋了背後雙方在自主觀上的不同主張，讓「國家中立與國家完善」的矛盾成了「國家與社會」的矛盾，未能進一步的探究差異。另一方面，金里卡強調泰勒批評羅爾斯忽視社群的重要性，是種誤解，羅爾斯也強調社群之於個人的重要性；但強調社會條件的自主觀，和「社會完善論」或文化市場是相悖的。因此，金里卡的兩個結論是錯誤的。

在原本自由主義中立論與完善論的爭論中，爭議在國家能不能因為某個善觀念的內在優越性作為政治行動的理由；當中隱而未顯的是中立國家與市民社會的關係，以及完善論國家與市民社會的關係，金里卡將這個層次帶入。中立論者想像中的市民社會是一群自由人的集合，甚至是個價值多元眾生喧嘩的社會，以至於國家不需要也不應該多做些什麼；拉茲想像的市民社會則多了集體和社群的存在，而拉茲力求國家肯認市民社會中的多元價值，並藉由國家之力來維護「集體善」和「公共文化」的存續。

市民社會是兩者共通的出發點，政治原則後於市民社會而生，那就必須追問社會中的人們的關係。市民社會的不同描述，造就了不同契約論者的政治哲學，那到底市民社會的真實境況究竟為何？這已經超出本文的論題。下一章將以價值多元處境作為分析框架，解析中立論與完善論的自由主義爭議。

## 第五章 價值多元處境



本章便要檢視自由主義中立論是否能如其宣稱那般，以排除善觀念，迴避善觀念的方式來擱置價值多元處境的爭議；以及身為多元論者的拉茲，開宗明義便宣稱他理論核心的「個人自主」是專屬於當代西方社會的特殊價值，而他又以「個人自主」這個特殊價值作為理論核心，該如何解釋拉茲的意圖，也是本文嘗試說明的問題。

自由主義中立論或自由主義完善論，皆是自由主義者嘗試回應當代社會特殊處境的解方，因此，談論中立論與完善論之爭便不能不回到價值多元處境來解析。若不置於當代社會價值多元的脈絡下談論，中立論或完善論就只是兩種不同的自由主義理論，無從理解甚至是判斷雙方的優劣；若任一方能解決價值多元處境，便能成為當代自由主義的主要論述；若中立論與完善論皆無法完全解決價值多元處境，那是否代表著自由主義已經無法回應當代社會之境況，自由主義又該何去何從呢？

### 第一節 價值多元論

自由主義本是期望藉由寬容的理念來解決宗教戰爭中不同宗教觀之間相互衝突的問題。而當代社會的眾生喧譁，繼而相互衝突的問題，乃自由主義者共同的問題意識。自由主義中立論，期望藉由迴避個人善觀念的爭議，藉由一個中立的立場，來處理多元世界下價值衝突的問題。與之相反，自由主義完善論者的拉茲則明確主張要維護一個價值多元的環境。兩者皆肯認了道德價值多元的世界，使得價值多元成為檢視兩種不同自由主義路徑最好的矩尺。若其中一方較另一方更能有效處理價值衝突的處境，便無疑地在這場論爭中處於領先地位，問題是：現代社會中價值多元處境，能為中立論和完善論所解決嗎？

## 壹、價值多元主義



「在當代社會與政治理論的文獻中，『多元論』通常用來指稱多樣的信念和生活方式，此乃現代社會之特徵」（Crowder，1999：2）。更精確的說，

「價值多元論」意指：人們對價值的偶然信念，但那些真正對人類來說，有價值並且好的事物，是獨立於他們的信念。「價值多元論」在這個意義下，意味著：不論人們信不信與否，有某些對人類是好的事情。而這些客觀的善，是不可相互化約的多樣，因為「不可共量」的緣故，他們無法用同一個尺度來理解。在這之中沒有所謂最高善，而其他所有的善皆服侍於它；這些基本的人類善具有獨立的價值和其倫理爭議的來源。這便是說，這些善沒有一個絕對或最終的排序（Crowder，1999：2）。人類事會有很多不同的德性或善是無庸置疑的，而不同的「完善論」以不同的理由和方式來排序這些不同的善。但「價值多元論」認為，無法藉由一個單一的尺矩來規定價值的順序，或是說，這些善之間是「不可共量」。「良好生活的種類繁複，它們其中大部分往往無法相互估量其價值；各種不同的良好生活彼此不分軒輊，也難以共量價值的高低，這即是所謂價值之不可共量」（Gray，2002：48）。

「不可共量性」是個複雜的概念，簡單來說，如果兩個選擇是「不可共量」的，那麼便無法依據理性來判斷兩者的相對價值。檢測「不可共量性」的方式是：「傳遞性的失敗」（failure of transitivity），兩個有價值的選項是「不可共量」的，僅當沒有一方優於一方，以及可能存在第三種選項，它優於其中一方，卻劣於另一方（Raz，1986：324-325）。也就是說，在A和B兩個選擇之間，沒有誰優於誰；另一方面可能存在C的選擇，C可能優於A，但C卻劣於A，此時A與B便處於「不可共量」的狀態。

舉例來說，一個人必須在兩個選項中作選擇，一是不可取消地委身於法律事業，一是不可取消地委身於演奏家。兩個選擇他都可以處理得很好，並且擁

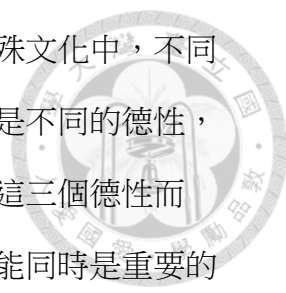
有同樣的機會成功。這是一個重要的選擇，所以這個人不會漠不關心或是不加思慮的作決定。在這個例子上，這個人可以有很好的理由委身於法律事業或是演奏家，他可以說出為什麼選擇法律事業的理由，但卻不見得判斷出兩者的相對價值。在這樣的狀況下，兩者便是「不可比較」（incomparability）。這標示了理性在這樣的狀態下無法引導我們的行動，要注意的是這不是說他的選擇不重要，或是兩種選擇一樣好或一樣壞，或者是他對這個選擇漠不關心。「不可共量性」所說的不是什麼避開了理性，而是何者必須迴避理性。這證實了「理性不足以決定」（indeterminacy of reason）（Raz, 1986: 332-334）。<sup>40</sup>在這個例子中選擇其中一者都不是否定另一者的價值，這並不是在兩個選擇中作出兩者相對價值的判斷，而是理性無力指引我們作出行動。

自多元論者的觀點來說，在「不可共量」的價值衝突中，並沒有共同的準據，在結果上也沒有一個立即清楚和最終方案的可能。在「不可共量」的價值中作選擇是個「難題」（hard case），選擇一方意味著犧牲一方，並且沒有一個更高的論證可以撫慰這樣的犧牲；另一方面，作這樣的選擇沒有一個共通的價值作為依據。「多元論」意謂著：人類事務總是且必然是遭受悲劇性的權衡，它的悲劇性不在於會有損失或收獲，而是無法藉由一個共通的論證來撫慰這樣的損失（Crowder, 1999: 4-5）。在上面的例子中，選擇法律事業意謂著要放棄演奏家事業，不論怎麼作選擇都免不了遺憾，因為兩個選擇都可以有好的理由，並且對這個人來說都是重要的選擇，不論選擇哪一方都是個痛苦的選擇。

葛雷（2002: 49-50）為「不可共量性」作了三個層次的分類：一是，不可共量之善來自依特殊文化中道德生活的常規；二是，不可共量之價值源自同樣的善在不同文化脈絡中有相異的解釋；最後，相異的文化各自標榜不同的善與德性，這也帶來了「價值之不可共量」。

---

<sup>40</sup> 「理性不足以決定」的翻譯來自葉浩（2011: 70）。



詳細的說，第一個層次的「不可共量性」是說，在一個特殊文化中，不同的善（或價值）之間是無法比較的。像是誠實、勇氣和仁慈便是不同的德性，但我們無法依據某個理由或標準定義這三者的價值排序。單就這三個德性而言，都有其適用的領域和境況，在一個特殊文化中，這三者可能同時是重要的德性。因此，這些德性相互間無法轉化替換或是區分高下。一個有勇氣的人，可能缺乏誠實和仁慈的德性，我們不會因為他有勇氣，就認為這個人不需要誠實或仁慈的德性。第二個層次的「不可共量性」是說，同樣的善在不同文化間的不可共量。就勇氣的德性而言，有些文化認為面對恐懼是勇氣，有些文化認為作自己能力所及之事，便是勇氣；同樣是勇氣卻有不同的定義，但吾人無法裁定兩個定義間，何者為優何者為劣。

最後一個層次的「不可共量性」是說，不同的文化間標榜不同的善和德性。像日本文化要求合作服從，壓抑個體性；南美洲文化信仰天主教，卻又給人熱情奔放的民族印象。不同文化所推崇的皆是極為不同的德性，即便是相同的德性落到不同的文化脈絡中，便有了不同的內容。最後一層的不可共量性，即是不同價值體系間的差異。除非干犯理性主義的錯誤，認為在人類理性思考下只能有一種生活方式或善的定義，不然就必須承認在這三種不同層次的不可共量性下，所呈現的人類生活價值多元的經驗事實。「價值多元論」認為，理性不必然導向一種終極、絕對的共同價值；同樣在理性思考之下，人類可以有多元的生活方式和價值觀。這些不同的生活方式和價值觀，是具有理性的人也會同意的生活方式和價值。不同於理性主義認為好的生活方式或正確的價值觀只有一種，「價值多元論」深知，理性不蘊含單一的價值觀，同樣具有理性的人，可以有各式各樣美好的生活方式和價值觀。

假設「價值多元論」已經被說明清楚了，接下來便要討論自由主義中立論和自由主義完善論如何面對價值多元的處境。不過必須說明的是，本文未曾想要介入「價值多元論」與自由主義之間的爭論，主要是從「價值多元論」中能

不能推論出自由主義的爭論。<sup>41</sup>本文要作的僅是，自由主義中立論能不能如其所宣稱的以一種不採用任何特殊善觀念的方式，處理價值多元處境的問題；以及自由主義完善論在這個議題上的立場。



## 貳、自由主義中立論之於價值多元處境

自由主義中立論要求國家不依據任何特殊個人善觀念來行動。在羅爾斯的理論中，身處「原初位置」的各方，雖然擁有各自不同的善觀念，但在制定正義原則的時候必須排除自身的善觀念。據此，正義原則並不奠基於任何偶然的善觀念，這便是羅爾斯理論中的中立性意涵。之所以要排除參與制定正義原則中各方的善觀念，係因羅爾斯要排除偶然性因素，另外一個原因是如果參與制定正義原則的各方帶著自身的善觀念來到「原初位置」，可以想見各方會依據自身的善觀念來競逐自身利益，因此無法達成一個一致的正義原則。這個推論的前提是，各方的善觀念是不一樣的，所以才要排除「原初位置」中各方不同的善觀念。而（美國的）自由主義之所以推崇中立性的理念，乃因中立原則在價值多元的社會中，對彼此對立相互競爭的善觀念，保持中立。中立原則是面對價值多元處境，自由主義最令人想望的原則。

如果，自由主義中立論能如其所宣稱的在不同善觀念之間保持中立，便似乎可以處理當代社會價值多元衝突的處境。<sup>42</sup>而自由主義中立論的挫敗便在於，它的中立原則出自於某個社會中的特殊善觀念，以至於它無法達到它所宣稱的中立性。若中立原則是奠基於某種特殊脈絡下的善觀念，便無法解決價值多元衝突的問題，它注定是偏頗且不周全的。並且會招致對中立原則的批判和質疑，這是多元社會的正常反應。而羅爾斯的中立論若有缺陷，那個阿基里斯

---

<sup>41</sup> 參照葉浩（2011：59-113），對這個議題的整理及回應。

<sup>42</sup> 不論是「結果的中立」或「辯護的中立」。

腱會在哪兒？

中立原則的論證便是羅爾斯的阿基里斯腱。中立原則必須說明基於什麼樣的價值所以要採用中立原則，這是中立論者不能逃避的問題。不過如果自由主義中立論採用一個違背中立原則的論證，便是前後矛盾，那便要問說自由主義中立論能採用一個中立的論證嗎？這樣的中立論證可以由兩個方式來完成：一是阿克曼所提倡的，中立論證可以藉由不同的「論證途徑」（argumentative paths）推論出同一個中立原則。這便可以迴避哪種特殊的論證方式最能證成中立原則的問題，此為「普遍性途徑」（ecumenical approach）。另一個方式是 Lamore 所提倡的，中立原則可以自某種最低的實質道德考量導出，這是不同善觀念所依附的共同基礎，此乃「演繹式途徑」（deductive approach）（Wall & Klosko, 2003：11）。光是對於中立原則的中立論證就有兩個途徑，這會不會也是兩種「不可共量」的論證途徑？暫且不論這個問題，「普遍性途徑」和「演繹式途徑」都無法給予一個中立的中立論證。

Waldron（1989：68-69）認為不同的自由主義論證方式會產生不同的中立性概念，並可能在立法實踐的層次上產生互不相容的要求。而我們對我們深層的價值觀和辯護論證的珍視，勝於對任何特殊中立觀的珍視。因此，是我們所偏愛的論證決定了對概念的詮釋。Waldron 是對的，如同第四章第一節看到的，不同的論證方式使得中立原則在應用層次上會產生不同的要求。據此，「普遍性途徑」期望藉由不同的論證方式導出同一個中立原則，藉此來形成一個中立的論證的企圖，是失敗的。

同樣的，「演繹式途徑」也是失敗的。「演繹式途徑」期望藉由最低限度的實質道德考量推導出中立原則，在一個多元社會中是不可能的。任何這方面的嘗試最終都偷渡了具爭議性的道德主張進入論證之中（Wall & Klosko, 2003：11）。如果真的有最低限度的道德共識，便不再需要中立原則，反而可以大方的擁護那項道德共識，採取「完善論」的立場；或是反過來說，「完善

論」理由也可以作為中立原則的依據。

兩種企圖說明中立的中立論證是可能的途徑都宣告失敗。而Waldron認為不同的中立論證會產生不同的中立原則，如果他是對的，便說明自由主義中立論（至少現階段看來）僅能根據特殊的善觀念為基礎來論證中立原則。那麼，羅爾斯的自由主義中立論便也宣告失敗。羅爾斯的中立原則採用的是「自我決定論證」，「自我決定論證」認為：只有當個人真心相信一個價值的時候，才能讓他過一個好的生活。不論一個價值本身就是好的善的，若非一個人真心相信這個價值，強逼他選擇這個價值也是無用的。根據這個理由，國家不能使用強制力灌輸一種特定的價值，因為即便那是好的價值，如果那個人未能真心相信這個價值，這麼作也無法使一個人過上好的生活。並且，在回顧自由主義寬容史後，更可以發現「自我決定論證」源自於自由主義獨特的歷史和寬容觀。這些特殊性都在說明，基於「自我決定論證」的中立原則採用的是一種西方自由主義傳統所特有的善觀念，以至於在當代社會中，不論是採取其他論證的中立原則，或是具有不同寬容觀的社群，都不會同意基於「自我決定論證」的中立原則。

羅爾斯在《正義論》中所推導出的正義原則宣告失敗。但這樣的失敗其實毫不意外，因為羅爾斯後期轉向政治的自由主義便是因為在《正義論》，羅爾斯基於一種整全性學說作為正義原則的推論基礎，而在多元社會中這麼作便是偏好了某種特殊的哲學或整全性的價值觀。因此，在羅爾斯後期的《政治自由主義》中，便轉向為一種組織政治社會的原則，對於什麼是良善生活的問題，自由主義並沒有特定立場。<sup>43</sup>這樣的轉向是否能讓羅爾斯成功採用一種中立論證來推導出中立原則，不是本文論述的焦點。<sup>44</sup>接續便要討論拉茲的自由主義完善論對價值多元處境的立場。

---

<sup>43</sup> Mulhall & Swift (1996: 231-240) 認為羅爾斯的《政治自由主義》依賴於特殊的善觀念。

<sup>44</sup> Wall & Klosko (2003: 13) 認為羅爾斯在《政治自由主義》中，兼採「普遍性途徑」和「演繹式途徑」。見拉茲 (1990) 對羅爾斯後期改採政治自由主義的批評，他認為羅爾斯採取一種「知識論的節制」(epistemic Abstinence) 以放棄宣告論證真偽的方式，來回應價值多元處境。

## 參、自由主義完善論之於價值多元處境



在多元社會下，中立論者還企圖在各種相互競爭的善觀念之中，尋求解方。但拉茲的「國家完善論」，開宗明義便擁抱了自主原則，這是個很弔詭的狀況。其弔詭體現於，在多元社會中，採用一種「完善論」立場注定不為其他「完善論」立場所接受，其結果便是衝突或國家強制力對個人自由的侵犯，而這是自由主義者所不能接受的。在第三章的第一節，已經對這樣的「完善論」印象進行抗辯，便不在此重複。即便自由主義完善論如同拉茲所認為的，可以採用非強制的手段來鼓勵好的價值和消除壞的價值，價值多元的處境依舊無法解決。

葛雷（2002：130）明確的批判了拉茲的自主原則：

*「有許多相互對立的自主性，沒有一致的觀點可以告訴我們什麼時候達成了最佳的自主性。每一個人皆各有其不同的、有關人之福祉的觀念。他們依此而不同地評估相對之自主性。他們限定不同的事態——譬如，個人的生活或整體社會可能的選擇項——以作為最能落實自主性的對象。但是，這不只是一種衡量的問題而已。就如同通常的情況，當個人自主性的某些層面或者運作互不相容實，自主性便具有實踐的意涵」。*

葛雷認為光是在衡量自主性上便有許多不同的觀點，沒有一種統一的自主性標準可以為眾人所接受，或合理的解決。這些不同的自主性概念之間便處於「不可共量」的狀態，如同羅爾斯和拉茲的自主觀便有所不同。


而葛雷（2002：133）進一步對自主性的批判在於：自主性不是一種優先於其他價值的善，自主性不可能決然分離其他價值，無論自主性如何被理解，他都不可能囊括所有善的事物。另一方面，某些善的概念是否定自主性的，如同「基本教義論者」（fundamentalists）、神祕主義者，以及快樂主義者。對他們來

說，自主性無關乎良善生活，甚至是一種妨礙。拉茲的國家完善論擁抱自主原則，在一個多元社會中，自主原則在政治層次的優先性，定會遭受質疑。簡言之，當代價值多元處境使得拉茲的國家完善論，遭受不同自主性主張以及對自主原則優先性的質疑。

不過這樣的情況是可以想見的，因為拉茲較葛雷所想像得更加體認價值多元處境的問題。他在不同的地方皆主張自主價值之特殊性：

「在西方工業社會中有個特殊的個人福祉概念獲得眾人的歡迎。那便是個人自主的理念……這種理想尤其**適合工業時代**，以及隨後出現的各種快速變革的科技，或是自由移工的條件。個人自主要求人們有能力應對各種科技、經濟和社會條件的不斷變化……自主觀念之於**我們生活處境的合宜性**，以及自主**深植於我們文化根源**的緣故，都使它成為一個強而有力的理念。但如果把這種觀念等同於人們對現代社會快速變換節奏的應對能力，那就是錯的」(Raz, 1986: 369-370, 黑體字為作者強調)。

這段引文說的很清楚了，拉茲不只認為強調「個人自主」是「個人福祉」中一個重要因素的想法，是西方社會進入工業社會後才有的思潮；並且自主的理念深植於拉茲所處的西方社會的文化根源之中，所以「個人自主」才會成為現在社會一個盛行的理念。不論就歷史脈絡或文化脈絡，拉茲都很清楚地指出，自主性是個特殊的概念，以至於在其它時代或其他文化中，這樣的自主觀便沒有什麼重要的。葛雷（2002：126）認為拉茲論證：除非能自主地生活，否則無法在現代社會中過著良好的生活。這很明顯是種誤讀，引文的最後一句拉茲便說明了，自主並不同於人們因應現代社會快速變換節奏的能力，所以一樣是現代社會的其他國家，諸如日本和韓國，也不見得要推崇自主性。拉茲認為即便沒有自主性也可以過一個成功的生活：



「我認為那些沒有壓迫之社會是可能存在的，這些社會讓人們尋求值得追求的事物，儘管他們所追求的，以及開放給他們的選擇可能性不一定經由他個人的選擇。一個人的職業生涯可能受習俗所決定，婚姻可能受父母的安排，生兒育女可能受性欲與傳統所支配，或者兼職可能稀少而且具傳統成分，從事這種工作不是選擇性的，而是被要求的。在這樣的社會中，少見社會流動，甚至朋友也不是個人選擇的……但是，我不認為缺乏選擇之自主性就會減損人際關係的價值，或者表現不出優良的工藝技術、體能、精神與娛樂，以及非凡的領導能力、創作力與想像力，**舉凡這些皆有可能體現於這樣一種缺乏個人自主性的社會**」（Raz，1989a：1227，黑體字為作者強調）。

即便是缺乏個人自主性的社會，也可以過一個成功的良善生活。可以看到，拉茲是有意識的主張一個以自主原則為主的自由主義完善論，他清楚明白自主性概念的有限性和特殊性。在《自由之道德》的第一頁，拉茲（1986：1）便開宗明義地說：此書主要是給那些生長在擁抱自由主義傳統之下的人們，或是那些至少感受到自由主義的迷人之處，並且期望將自身定位在這一傳統之中的人們。所以，那些不同意自由主義傳統或是不喜歡自由主義的文化或人們，便可以不理會他的作品。他放棄了自由主義作為普遍性價值的可能，並限縮在那些同意自由主義傳統的人們身上。即便如此拉茲身處的社會或文化依然存在著價值多元的問題，移工問題、分離主義和族群文化問題，擁抱自由主義傳統的地區內部也會有價值衝突的問題。

拉茲的自由主義完善論能解決這些問題嗎？即便在一個自由主義傳統的社群內，依然存在著不比全球性的價值衝突來的緩和的衝突問題，可能存在許多非自由主義文化的問題，而採取「完善論」立場的拉茲便需要處理社群內部衝突的問題。拉茲在《自由之道德》的後面便討論了如何處理非自由主義文化的作法，在拉茲之後的著作《公共領域的倫理》的第七章接續處理了「多元文化論」（multiculturalism）的問題。



## 肆、中立論挫敗之意涵

自由主義中立論無法以一個中立的中立論證來支持中立原則，意謂著一件事：在政治場域中，想不依據某個特定善觀念採取政治行動，似乎是一件無可避免的事；在理論中如此，實際政治場域如此，民主政治更是如此。自由主義中立論的挫敗不但意謂著：價值多元處境以無法為自由主義所完全解決，另一個重要意涵是：自由主義不得不採完善論途徑。未能在論證上保持中立的中立原則便是嚴格定義下的「完善論」，兩者的爭議便成了兩種特殊「完善論」之爭。

本文認為自由主義採取完善論途徑有兩個好處：一是，中立論僅是消極的規範國家之不作為，但「完善論」可以給予自由主義者積極回應價值多元處境的可能；二來，「國家完善論」較「社會完善論」更能維護「個人自主」所依賴的集體善和公共文化。在民主政治中，便可藉由國家行動來保障重要的公共文化之存續，像是原住民族文化、傳統民間技藝習俗，冷門卻重要的學科和古文物和古蹟之存續等等。反之，在市民社會或文化市場中，便沒有民主可言。長期維繫一個集體善和公共文化所費不貲，不是幾個個人可以長久持續，文史工作者或傳統技藝的繼承者往往連安身立命都有問題，更別說在閒暇之於持續的從事公共文化之存續；而有能力維護公共文化和集體善的大資本或大公司，往往著眼於商業利益，如近年來古蹟維護是建立在古蹟作為文化創意產業的販賣場所，未能想見沒有政府如何能有國家音樂廳和戲劇廳、歷史博物館、人權文化園區等等維繫技藝所需之場所的存在。

再次，若缺乏國家之力，很難想見市場之利，能以回饋社會之心完成這些工作。金里卡對國家侵犯個人自由之擔憂，是自由主義者最主要的憂慮之一；不過國家之所以會反過來侵犯個人自由，最主要的原因可說是不夠民主，而非

國家在本質上太強大，因為社會或市場中的大資本一樣會有過於強大的問題，對個人自由之侵犯也不會少於政府。因此，不夠民主才是政治場域中的問題，而不是國家或政府的本質惡造就了什麼問題。若能在政治場域中反映「差異政治」，或是市民社會中所擁有的多元價值，或如拉茲所言，國家必須依據自主原則和價值多元論來行動，這樣的「國家完善論」難道不好嗎？

如果有，那也是不夠尊重個人自主，不夠多元，不夠民主而不是國家本質上有什麼錯誤。

## 第二節 一種合併的可能和延伸討論

本節要談論一種合併中立原則和完善論原則的可能，不過在開始之前必須強調，若國家中立與國家完善之間可以輕易合併，這場論爭自始至終就是個假議題。本文所談論的僅是一種合併的可能，而不是說雙方的對立或差異不存在。自由主義中立論無法完全解決價值多元處境之難，但自由主義中立論的挫敗不表示要將嬰兒連同洗澡水都倒出，中立原則依然有他的作用。而本文要接續討論這種合併的可能。

### 壹、一種合併的可能

價值多元處境解消了自由主義中立論的企圖，而拉茲則清楚理解到價值多元處境之困難。如果自由主義中立論必須在眾多的論證中作選擇，致使中立論注定成為一種特殊學說，便開啟了一條自由主義完善論兼採中立原則的可能。

中立論可以基於不同的論證理由，決定中立原則的應用層次。因此，特定論證下的中立論是可以和拉茲的自由主義完善論兼容的。例如：基於自主論證的中立論，便和拉茲基於自主原則的國家完善論十分相似。基於自主論證的中

立論要求在侵犯自主的政治行動上要採取中立原則，而拉茲的自由主義完善論則認為政治行動要遵從自主原則，兩者皆同意自主是檢視政治行動的標準。但是拉茲沒有明確的指出那些不涉及自主原則的政治行動該如何規範，中立原則便可以補足這個缺口。如果保障個人自主和尊重多元價值是兩者的共識，那麼只要能達到自主原則的標準，不論是中立原則或是完善論的政治行動都可以被承認。<sup>45</sup>不過若是雙方能簡單的整合，便不存在兩種自由主義的路徑之爭。

在自由觀和自主觀上，中立論和完善論所採取的立場有待調和。中立論採取「消極自由」的立場，柏林甚至否定談論自由一定要涉及「積極自由」的部份。在自主觀上，中立論主張個人選擇優先的立場，不重視社群主義所強調的「社會論題」和拉茲所強調的「作為能力的自主」。「社會論題」和「作為能力的自主」，簡言之，就是個人自主和個人選擇的前提。保障「社會論題」，以及提供「作為能力的自主」，如果由政治行動來達成的話，對中立論者來說便有「積極自由」的疑慮。在自主觀和自由觀上的差異，會使得中立論者無法兼採完善論者的作法。

相較之下，自由主義完善論兼採中立原則便毫無罣礙，如果這麼作不會違反自主原則，甚至有利於保障個人自主，那在某些層次使用中立原則對拉茲來說是更好的選擇。而本文認為自由主義完善論在某些政治層次中，兼採中立原則是一種合併雙方的可能；反之，則存在許多問題。

金里卡認為「社會完善論」和「國家完善論」之間尚沒有一個決定性的論點可支持其中一方。若由上述的討論看來，金里卡的結論乃理所當然。國家行動與否，所牽涉的是背後要捍衛的價值。國家行動或是國家中立，僅僅只是維護該價值的手段而已，當然沒有一個決定性的論點可以絕對支持「社會完善論」和「國家完善論」之必要性。金里卡將自由主義與社群主義的論爭拉至國家行動與國家中立之爭上，卻使得他無法回應一種兼採自由主義與社群主義的

---

<sup>45</sup> 但從嚴格的定義來看，這便是採取國家完善論的立場。

自由主義完善論的立場。

## 貳、延伸討論



這仍須確認中立論者是不是認為價值多元處境已經無法由一個普遍的、薄（thin）的中立原則來解決；本文認為，Waldron 和金里卡便認為自由主義中立論乃一特殊性學說，所以無法完全解決價值多元處境。從而回過頭來，要追問自由主義中立論的最佳論證究竟為何？從自主性出發，抑或從「價值多元論」出發，又或者從懷疑論出發，哪種方式最能代表自由主義的立場？尚待探究。不過有趣的是：究竟是承認自由主義僅是一種特殊的整全性原則，才是真正肯認價值多元處境之難，或是堅持自由主義能作為社會的普遍基礎，才是真正肯認價值多元處境？

若自「價值多元論」出發，「個人自主」便無法作為自由主義理論的核心論證，如同葛雷對拉茲自主性的批判一般。而從「個人自主」出發，則可以導出「價值多元論」的結論，如同拉茲的政治自由學說所推論的那般。若採用前者的方式，當代社會的多元歧異，又較宗教戰爭時來的更加複雜深刻，自由主義是否能再次作為當代多元社會的基礎哲學呢？本文多有疑義。如採取拉茲的作法，將「價值多元論」作為結論，則問題便轉化成在多大的程度上價值多元的處境能被消解。自「價值多元論」出發，抑或將「價值多元論」作為終點，是羅爾斯和拉茲在政治理論上的主要差異；也是兩者在政治哲學上不同的途徑差異。<sup>46</sup>

羅爾斯在《正義論》中以排除善觀念的方式來制定正義原則，但葛雷（2002：120）認為「不可共量」之價值的衝突來自於善觀念本身，也來自這些善觀念之間的關係。那麼迴避價值多元的衝突來源，可以真正解決問題嗎？另外，對羅爾斯以迴避衝突的方式來解決衝突，一個主要的批評是：基於不同的

---

<sup>46</sup> 參見拉茲（1990：61-84）對政治哲學的意義和方法的討論。

善觀念，人們會得出不同的正義原則，但近乎多數的社會成員可能會同意採取次佳的正義原則，作為一致的共識（Raz，1986：128）。Bellamy & Hollis

（1999）也認為「妥協」（compromise）是美國自由主義的傳統，例如在解決南北蓄奴問題和墮胎問題上所採用的方式。這都突顯了另一種以實用主義的方式來處理當代價值多元衝突的問題，的自由主義路徑。人們在善觀念上的歧異和衝突，不代表在政治場域中就不能提及和討論這類衝突性的問題。這是自由主義在面對價值多元處境下，第三種可能的路徑。

最後，中立論者該如何面對當代民主政治中政黨輪替的問題？當代民主政治的特徵便是政黨政治，不同的政黨主張不同的政策讓人民經由選舉投票來決定哪一黨的政見勝出，勝出的政黨取得政權後便會貫徹當初選舉時提出的政見。所謂的政黨政治，便是將「完善論」主張帶入政治場域中實踐，中立論者該如何回應當代民主政治的常態？中立論者若接受了政黨政治的運作模式，便是接受國家法律政策依據「完善論」而行動；若不接受政黨政治，便是否定了當代民主政治的運作方式。或許該問的是，中立論者能主張什麼樣的民主理論？

### 第三節 總結

關於人們該如何生活有一個一致的想法嗎？沙特的提問是有趣的，回答這個問題必須小心謹慎，一不小心便可能站在完全不同的立場上。當這個問題拉到政治社群的層次時，又加深了論題的複雜度。

這涉及了個人與社會結構，國家與市民社會的關係，而不僅是交由個人選擇便可交待完畢之事。若僅僅是魯賓遜隻身一人生活在荒島上，便僅是他自己的問題（self-regarding），但人是群體的動物，便有許多和他人相處的問題（other-regarding）。另一方面，社會不僅是一個個單獨的人所組成的群體，眾

人的組成會發生「聚現」(emergence)<sup>47</sup>。因此，社會不僅僅是個人累積的加總，而是表現在不同層次上的另一種存在。社會，會反過來規定個人，僅要求將如何生活的問題交由個人決定，便未能看見社會先於個人的存在。對社會條件的批判，便是自由主義者長期以來未能深究之處。

拉茲的「自由主義完善論」，便力求捨棄一種個人主義式的自由主義，改以一種社群主義式的自由主義。由一種對個人和社會之間的省思出發，是拉茲的「自由主義完善論」之所以不同於羅爾斯乃至於其他美式自由主義者的優異之處。僅由一種單純的社會預設出發的政治理論，在多大的程度上能回應現代社會之複雜性，備受考驗。兩種自由主義之爭，不僅是雙方在國家行動上，在自由觀和自主觀上，在價值多元處境的理解和處理上之不同。更是在個人與社會的關係上極度不同的本體論和互動關係，所導致的論爭。因此，不只是兩者主張不同的規範性內容，或是雙方僅是美式自由主義和非美式自由主義的爭論，位處不同社群所導致的結果，而是理論出發點的爭議。

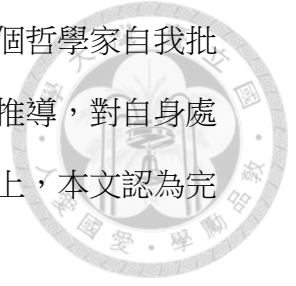
若兩種自由主義的爭論背後是個人與社會之關係的爭論，就必須說明清楚個人與社會的關係是什麼，這需要輔以大量的社會科學研究和社會科學哲學的討論。另一方面，若羅爾斯等人的自由主義有一種個人主義的傾向，便需要在思想史的途徑下加以批判，而不是作為無條件前提來接受。人們應該如何生活的問題，雜揉了經驗性和規範性的論題，僅由一種哲學式的途徑來思索這個問題，注定是空泛的。要回應這一論題，便需要對個人與社會的關係有更加深刻的認識。

不論是羅爾斯或拉茲都同意社群主義的主張，個人選擇取決於社會條件。但在這點上，拉茲的自由主義完善論較羅爾斯的自由主義中立論，在個人與社會的關係上，有更為深刻和切實的理解。拉茲雜揉了自由主義對個人自由的重視，和社群主義強調的共同體之於個人的重要性，更重要地，拉茲十分清楚自

---

<sup>47</sup> 當兩個或兩個以上的物體聚合時，便成了全新物體，新物體具有它自己的結構與機制，不能被化約成它原來的組成部分。而「聚現」在不同的層次也會有樣態。

主性概念的特殊性（時間和空間上之殊性）；這再再顯示了一個哲學家自我批判的功力，而不僅僅由一個不知從何而來的概念出發進行理論推導，對自身處境的反思和批判是傑出理論家所必備的能力。也是在這個層面上，本文認為完善論較中立論更能回應當代社會之喧嘩。



# 參考文獻



## 壹、中文部分

石元康，2002，〈政治自由主義之中立性原則及其證成〉，《「中國近現代思想的演變」研討會論文集》，第二卷，3-35。

林火旺，1992，〈自由主義與政治中立〉，《美國月刊》，7:74-83。

陳祖為，2012，〈為溫和圓善主義辯護〉，《普遍與特殊的辯證：政治思想的探掘》，臺北市，中央研究院人文社會科學研究中心。

陳曉林譯，1986，《自由四論》，台北：聯經出版社。譯自Isaiah Berlin. *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press. 1969.

許國賢，2002，〈寬容理念的形塑及其當代問題〉，《政治科學論叢》，17:219-248。

彭淮棟，2000，《西洋政治思想史》，台北：商周出版社。譯自J. S. McClelland. *A history of Western political thought*. London: Routledg. 1996.

葉浩，2011，〈價值多元論與自由主義—兼論伯林的政治理論方法論〉，《政治與社會哲學評論》，39:59-111。

蔡英文譯，2002，《自由主義的兩種面貌》，台北：巨流出版社。譯自John Gray. *Two Faces of Liberalism*. Cambridge, UK: Polity Press. 2000.

劉莘譯，2003，《當代政治哲學導論》，台北：聯經出版社。譯自Will Kymlicka. *Contemporary Political Philosophy: an introduction*. Oxford: Clarendon Press ; New York: Oxford University Press. 2001.

應奇，2008，《自由主義中立性及其批評者》，南京：江蘇人民出版社。

蕭高彥，2013，《西方共和主義思想史論》，台北：聯經出版社。

## 貳、西文部分

Berlin, Isaiah. 1969. *Four essays on liberty*. Oxford [Oxfordshire]: Oxford University Press.

Crowder, George. 1999. "From Value Pluralism to Liberalism." In *Pluralism and Liberal Neutrality*, edited by Richard Bellamy and Martin Hollis. London; Portland, Or. : Frank Cass, 2-17.

Dworkin, Ronald. 1985. *A matter of principle*. Cambridge. Mass.: Harvard University Press.

Galston, William. 1982. "Defending Liberalism." *The American Political Science Review*, Vol. 76, No. 3 (Sep., 1982): 621-629.

Gardbaum, S. 1996. "Liberalism, Autonomy, and Moral Conflict." *Stanford Law Review*, Vol. 48, No. 2 (Jan., 1996): 385-417.

Goodin, R. E., & Reeve, A. 1989. *Liberal neutrality*. New York: Routledge.

Gray, John. 1986. *Liberalism*. Milton Keynes, Open University Press.

Hobbes, T. and R. Tuck, 1996. *Leviathan*. New York, Cambridge University Press.

Höpfl, Harro. 1991. *Luther and Calvin on secular authority*. New York, Cambridge University Press.

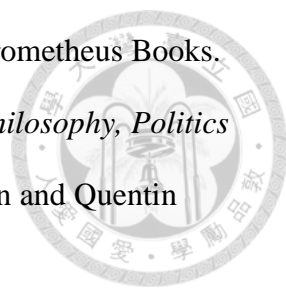
Hurka, Thomas. 1993. *Perfectionism*. New York, Oxford University Press.


Hurka, Thomas. 1995. "Indirect Perfectionism: Kymlicka on Liberal Neutrality." *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 3, Issue 1(March., 1995): 36-57.

Jones, Peter. 1989. "The Ideal of Neutral State." In *Liberal Neutrality*, eds. Robert Goodin and Andrew Reeve. London and New York : Routledge, 9-38.

Kymlicka, Will. 1989. "Liberal Individualism and Liberal Neutrality." *Ethics* 99(No. 4): 883-905.

Larmore, Charles. 1990. "Political Liberalism." *Political Theory*. 18(No. 3): 339-360.

- 
- Locke, John. 1990. *A letter concerning toleration*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.
- MacCallum, Gerald C. 1972. "Negative and Positive Liberty." In *Philosophy, Politics and Society (4th series.)*, eds. Peter Laslett, Walter G. Runciman and Quentin Skinner. Oxford: Oxford University Press, 174-193.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. "On the obsolescence of the concept of honour." In *Liberalism and its critics*, eds. Michael J. Sandel. New York: New York University Press, 125-148.
- Mason, Andrew. 1990. "Autonomy, Liberalism and State Neutrality." *The Philosophical Quarterly*. 40(No. 161):433-452.
- Montefiore, Alan. 1975. *Neutrality and Impartiality: The University and Political Commitment*, London, Cambridge University Press.
- Mulhall, S., and A. Swift, 1996. *Liberals and communitarians*. Cambridge, Mass., USA: Blackwell.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, state, and utopia*. New York: Basic Books.
- Rawls, John. 1971. *A theory of justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J., and S. R. Freeman, 2001. *Collected papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John. 2005. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Raz, Joseph. 1982. "Liberalism, Autonomy, and the Politics of Neutral Concern." *Midwest Studies in Philosophy*. 7:89-120.
- Raz, Joseph. 1986. *The morality of freedom*. Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press.
- Raz, Joseph. 1989a. "Facing Up A Reply." *Southern California Law Review*. 62:1153-1236.
- Raz, Joseph. 1989b. "Liberalism, Skepticism, and Democracy." In

- 
- Ethics in the public domain: essays in the morality of law and politics*, ed. Joseph Raz. Oxford: Clarendon Press ; New York : Oxford University Press, 1994, 97-124.
- Raz, Joseph. 1990. “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence.” In *Ethics in the public domain: essays in the morality of law and politics*, ed. Joseph Raz. Oxford: Clarendon Press; New York : Oxford University Press, 1994, 60-96.
- Raz, Joseph. 1996. “Liberty and Trust.” In *Natural Law, Liberalism and Morality*, ed. R.P. George. Oxford, UK: Clarendon Press; New York : Oxford University Press, 1996, 113-129.
- Bellamy R., and M. Hollis, 1999. “Consensus, Neutrality and Compromise.” In *Pluralism and Liberal Neutrality*, edited by Richard Bellamy and Martin Hollis. London; Portland, Or. : Frank Cass, 54-78.
- Sher, George. 1997. *Beyond neutrality: perfectionism and politics*. New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 2002. “A Third Concept of Liberty.” In *Proceedings of the British Academy*, eds. Quentin Skinner. Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprint, 117:237-268.
- Skinner, Quentin. 2003. “States and the freedom of citizens.” *States and Citizens History, Theory, Prospects*. Cambridge, UK; New York, USA : Cambridge University Press, 11-27.
- Steven, W., and G. Klosko, 2003. *Perfectionism and neutrality: essays in liberal thoery*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Taylor, Charles. 1985. *Philosophy and the human sciences*. New York: Cambridge University Press.

- Waldron, Jeremy. 1989a. "Autonomy and Perfectionism in Raz's Morality of Freedom." *Southern California Law Review*. 62:1097-1152.
- Waldron, Jeremy. 1989b. "Legislation and Moral Neutrality." In *Liberal Neutrality*, eds. Robert Goodin and Andrew Reeve. London and New York : Routledge, 61-83.
- Wall, Steven. 1998. *Liberalism, Perfectionism and Restraint*. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press.

