

新華書店
出版
1974
2014

動情的理性

政治哲學作為道德實踐

錢永祥

本書榮獲

科技部人文社會科學研究中心

補助出版

序言

本書志在探討政治哲學領域裡的一些棘手學術議題。這些議題雖然屬於學院中專業的學術研究，不過筆者之所以注意它們，卻是源於難以自己的現實關懷。在政治哲學這個領域中，這種學術與實踐交織互動的情況並不足以為異。政治哲學密切關注、介入社會生活的現實，即使最抽象的概念分析，其結論也可能「像鐵軌的轉轍器一樣」（韋伯語）影響到無數人的真實生活。何況從事政治哲學的學術工作，思考者必然要時時進行價值立場的釐清與反思，生命的各種安排方式也就不時呈現在眼前，逼使你去有所認定與有所拒斥。政治哲學其實涉及了「如何進行公共生活」這個問題，而這個問題顯然是一種在公共意義上的生命哲學。它的實踐面向是很突出而無可迴避的。

不過政治哲學的實踐意識並不是明朗俐落的現成成品，等著我們取用；相反，它會隨著我們對於身處的歷史脈絡與時代環境的不同理解，而呈現不同的面貌，從而造成各種政治哲學之間的分歧，有待思考者自行尋索與梳理。筆者在本書中對於政治哲學及其實踐意涵的理解，傾向於當代以平等為根本價值的自由主義。在筆者看來，這並不是宣示性地擺出某種立場，而毋寧是來自一種認知性兼評價性的判斷（因此有其是非對錯可言）。在認知層面，筆者認為人類在一路歷經無數血腥的教訓之後，通過反思與調整逐漸走向了一種崇尚人道與平等的方向；在評價層面，

筆者相信這種走向構成了一種「進步」，代表人類的意識（即使實踐還遠遠落在意識後面）在道德意義上走向了一種更好的境界。在筆者的心目中，在今天從事政治哲學的思考，必須先肯定這個大方向，並且設法鋪陳這個大方向所呈現、所依據的幾項基本的原則（或者說關於公共生活的基本信念）。這些原則包括：

1. 每個個人在現實生活中的命運與遭遇都具有最高的道德分量；
2. 每個個人對自己生活的觀點、利益判斷、與嚮往是不容輕忽抹煞的；
3. 每個個人之間的平等地位是必須尊重的；
4. 政治正當性的終極基礎必須來自共同體的成員自主的認可。

政治哲學的職責，便是證明這些原則在認知的層面上具有明確的內容與理據，在評價層面上則體現了一些不容迴避的價值。人類懷於歷史上充斥著殺戮、殘酷、壓迫、剝削與歧視，不得不標舉這幾項關鍵的道德原則，避免再蹈覆轍。平等主義的自由主義，比較完整、自覺地表現了這些關於歷史脈絡與時代環境的判斷。本書的學術取向與實踐意圖，便是由這些判斷所引導、促成的。

用這種方式去理解今天的時代狀況與政治哲學的處境，當然祇是眾多的可能理解方式中的一種。針對今天——特別是在中文世界——的歷史脈絡與時代環境，不少人提出了大異其趣的理解與判斷，從而發展出與自由主義大相逕庭的——甚至於根本否定自由主義所推許、珍惜的一些價值的——政治哲學。這種情形不足為奇：「只要人類的理性會犯錯誤，只要人類擁有自由去使用

理性，就會出現不同的意見。」¹一如哲學有傳統卻沒有正統；政治哲學同樣有其傳統可言，其間卻並沒有一個正統來規定政治哲學一定要設定什麼價值或者原則、一定要遵循哪一種典範。不過，雖然大家對於時代的處境會有不同的詮釋方式，但在選擇我們的價值認定的時候，思想者有責任維持倫理上的作人本分要求，以及理知上的認真、誠實，首先去正視歷史中的犧牲者與受苦者，關注身邊人們的生活狀況，避免耽溺於花俏的理論，蹈空的理想，需要高昂代價的烏托邦，或者只歡呼強者、能者、勝利者的道德競技場，只看重集體光榮而不見個體渺小命運的歷史觀、價值觀。政治哲學所推敲出來的觀念與價值，攸關無數人的切身權益，容不得心態上絲毫的奢侈縱欲或者輕浮虛無，尤其要警惕思考「若有所得」時難免的道德優越感。為了善盡自己在倫理上與理知上的責任，筆者在書中針對當代中文世界傳播較廣的一些觀點提出了檢討與批評。我並不好辯，不過應該辯論的時候，我更願意以認真的說理表達自己的信念，同時也借由認真的批評對於不同意見者表示尊重。

幾年前，筆者應命為周保松先生的《自由人的平等政治》一書作序，其中說到：

政治哲學乃是一種道德性的實踐、一種面向現實的介入。正是由於政治哲學著眼於個人所受待遇的是非對錯，也就是認為每一個人被社會所決定的待遇與命運是有是非對錯可言的，它的道德意義才更清朗突出。它肯定個人的自主與平等，關心個人的遭遇和命運，對社會現狀提出檢討批判，同

1 《聯邦黨人文集》第十篇。

時又對社會生活抱持著即使高遠卻多少可行的道德期待，期待每個人的一輩子能夠活得成功、如意，也期待社會可以趨於公平、穩定。一個人若是對於這些事物缺乏關懷，沒有追求的熱情，難免會視政治哲學為概念遊戲、高頭講章，即使能帶來知性的挑戰、卻缺乏道德的緊迫張力。

這種對於政治哲學及其實踐含意的認知，我在當年與今天都服膺不疑；因此我很願意如一位年輕朋友所提議的，把當年書序的標題移來作為本書的副題。但必須強調，政治哲學完全是一種理性的活動；惟其說理，才能趨近於更妥當的認知，也唯有靠說理自身內建的普遍主義性格，我們才能平等地考量所有相關者的利害。不過這種理性必然源自「情」的鼓動，也就是因為人間的種種艱辛與苦難令我們感到不忍與不甘，動情之後發為關懷與在意，才能構成實踐的介入。因此，本書以「動情的理性：政治哲學作為道德實踐」作為書名²，一則標舉政治哲學情理兼顧的雙重性格，但也交代作者自己在寫作中所積鬱的個人心境，請讀者明鑒。

2 若用英文來表達，我願意寫作 *The Impassioned Reason: Political Philosophy as Moral Intervention*。

目次

序言.....	i
誌謝.....	v

導論	把道德關懷帶進政治生活.....	1
	一、自由主義的價值認定及其涵蘊	3
	二、道德觀點如何介入政治	6
	三、扭轉道德觀：從道德成就轉向關懷苦痛	14
	四、結語	20

第一部：自由主義的道德認定

第一章	道德人與自由社會：從林毓生先生對中國自由主義的一項批評說起.....	25
	一、前言	25
	二、自由主義論述的三個組成部分	26
	三、個人的尊嚴與價值：以康德和密爾為例	31
	四、個人的尊嚴與價值：以殷海光和徐復觀為例	37
	五、從個人尊嚴與價值到制度的要求：羅爾斯	45
	六、結語	49

第二章	自由主義的價值意識與社會想像.....	51
	一、前言	51
	二、自由主義的當前處境	52
	三、政治自由主義	55
	四、更強韌的價值意識	59
	五、自由主義的道德秩序與社會想像	63
	六、結語	68
第三章	道德平等與待遇平等：試探平等概念的 二元結構.....	69
	一、前言	69
	二、平等概念的思想史	72
	三、平等概念的哲學分析	82
	四、結語	100

第二部：公共說理

第四章	羅爾斯論公共性：公共理性或公共論述.....	105
	一、前言	105
	二、羅爾斯的公共理性觀	107
	三、公共理性的限制	110
	四、從公共領域到公共論述	114
	五、結語	123
第五章	公共領域在臺灣：一頁論述史的解讀與借鑑.....	125
	一、前言	125
	二、「公共領域」的現身史	126
	三、關於政治衝突與政治合作的概念分析	137

- 四、公共領域的分析：問題脈絡與理論架構 141
- 五、公共領域與民主：概念與歷史 147
- 六、台灣當今的政治觀對公共領域的障礙 152
- 七、結語 154

第三部：說理與普遍主義

- 第六章 認同與說理：試論普遍主義的批判作用..... 159
 - 一、前言 159
 - 二、普遍主義作為問題 161
 - 三、普遍主義的關鍵作用 164
 - 四、普遍性與相互性 168
 - 五、從說理的普遍主義到身分認同的普遍主義 171
 - 六、結語 175

- 第七章 「承認」是一項憲政價值嗎？——論承認的政治性格.. 177
 - 一、前言 177
 - 二、承認的概念分析與道德涵蘊 180
 - 三、泰勒論承認：權利與評價 186
 - 四、傅瑞澤論承認：參與的對等 191
 - 五、洪內特論承認：身分的成形 197
 - 六、羅爾斯論承認：道德人與民主公民 204
 - 七、結語 207

- 第八章 主體如何面對他者：普遍主義的三種類型..... 209
 - 一、前言 209
 - 二、普遍主義的根本問題：說理如何可能？ 212

- 三、自我意識與承認：黑格爾的一個議題 215
- 四、承認他者的普遍主義與超越他者的普遍主義 223
- 五、否定他者的普遍主義：文化政治 226
- 六、結語 233

第四部：對話與質疑

- 第九章 演化論適合陳述自由主義嗎？——對哈耶克式論證的反思..... 237
 - 一、前言 237
 - 二、演化論的基本主張 239
 - 三、演化論與自由主義 246
 - 四、自由主義與演化論的差異 249
 - 五、結語 256

- 第十章 多元論與美好生活：試探施特勞斯政治哲學的兩項誤解..... 259
 - 一、前言 259
 - 二、價值多元論與普遍主義 263
 - 三、美好人生、社會正義、多元論 274
 - 四、結語 285

- 第十一章 如何理解儒家的「道德內在說」：以泰勒為對比.....287
 - 一、前言 287
 - 二、道德內在說：徐復觀、牟宗三與余英時的詮釋 289
 - 三、道德內在說的兩個前提：天道的地位與道德實踐的意義 297
 - 四、泰勒如何處理這兩個問題 301

五、表達論與多元論：泰勒如何與儒家分道揚鑣 311

六、結語 314

第十二章 社會主義如何參考自由主義：讀曹天予..... 315

一、前言 315

二、馬克思主義：修正與堅持 317

三、批判「所有制決定論」 319

四、社會主義的根本目標（勞動者獨享勞動的果實）是不是
妥當？ 321

五、科學社會主義還是自由主義？ 326

六、結語 331

第十三章 伯林論歷史與個人 333

一、前言 333

二、伯林論如何藉歷史推卸個人責任 337

三、個人與歷史 348

四、自由主義如何看待歷史 353

五、結論 358

引用書目..... 361

索引..... 373

導論

把道德關懷帶進政治生活

爭論一般性的哲學問題，不可能是政治的日常課題，但是這不表示這些問題無足輕重，因為我們認為答案是什麼，會塑造公共文化與政治實務背後的各種態度。如果我們認為，正義而且秩序妥當的民主社會之不可能，乃是理所當然的常識，那麼這些態度的品質與格調就會反映該一常識。威瑪憲政體制之所以敗亡，一個原因就是德國的傳統菁英竟然沒有人支持該一憲法，或者願意合作讓該體制運作。他們不再相信一個像樣的自由主義的國會體制有其可能。這種體制過時了。從1930年到1932年，這套體制先是只能指望接連幾任威權主義取向的內閣政府。但隨著這些政府由於缺乏民意的支持漸入頹勢，興登堡總統終於被迫求助於既擁有民意支持、又被保守派認為可以控制的希特勒。……

20世紀的幾場戰爭，以及其極端的暴力與節節上升的破壞性……尖銳地提出了一個問題：政治關係是不是只能聽命於權力與強制？如果一種在合理的意義上正義並且能夠馴服權力為己所用的社會並無可能，而人類雖然不是無可救藥地犬

儒、自我中心，但大體上並無所謂道德，我們大可以借康德的話追問：人們在這個世界上活著值得嗎？我們的假定必須是：一個在合理意義上正義的政治社會是可能的，而這種社會要可能，人類必須要具備一種道德本性，當然不是完美的道德本性，但是這種本性要能夠了解、遵行，並且在足夠的程度上認同一套關於權利與正義的合理的政治觀，願意支持由這套政治觀的理想與原則所引導的社會。……本書行文在許多讀者看來抽象而且不食人間煙火，部分原因在於我的這種關注……。

對此，我無意辯解致歉。*

本書收集了筆者在過去十年之間所寫的十幾篇論文。這些文章原本都是獨立的單篇，但是這次重新整理它們以供結集出版時，我發現這些文章之間的呼應與聯繫尚稱完整，各篇所探討的主題也前後接續。雖然寫文章的當時只想到當下面對的具體題目，但是我會去關注、思考這些題目，畢竟反映著自己的視野與關懷是什麼面貌，因此即使當時並沒有充分的自覺，但是作者心裡的所信與所惑，自然會形成或多或少的一貫性與整合性。我希望這種一貫性與整合性，能將這些文章組合成一個整體，構成本尚稱主題完整、論證持續的專書。

這篇〈導論〉由三個部分組成。在第一節，對於本書所關注的主題，也就是自由主義所依據的價值觀點以及其一部分的延伸涵蘊，我想提供扼要的綜述；在第二節，我想說明這個主題背後

* John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. lxi-lxii.

的道德關懷何在，以及這種道德思路與「政治」這件事的關係是什麼；在第三節，我想談一下這種道德關懷所體現的道德意識，以及這套意識對「道德」這件事的獨特理解方式。本書是一種理解的探索，但貫注著實踐的關懷；我希望這篇〈導論〉能幫助筆者自己以及讀者理解本書背後的道德動力所在。

一、自由主義的價值認定及其涵蘊

這些年來，我所關注的議題觸及了幾個方面。這些議題之間的關係，反映在本書的結構與內容上。這些議題的內容、關聯性，以及我的大致想法，可以撮要綜述如下。

(1) 自由主義所認定、追求的價值。自由主義的整個思想傳統，認定了個人具有自成一格的、最高的價值。為了說明在什麼意義上個人具有這種價值，傳統的理論要靠一些宗教性質的、形上學性質的，或者關於人的特定品質與能力的預設作為支撐，可是這些都會面對難以克服的挑戰。筆者認為，所謂「個人具有最高的價值」——因此不能換算或者化約為其他的價值，在其間作兌換——意思是說個人乃是「價值之源」。這並不是說價值僅是主觀的，事物本身不可能具有獨立的內在價值，只能由人來賦予；而是說，任何價值（包括毫無疑義的諸般內在本有價值）都不是個人需要無疑義地接受或者拒絕的。相反，個人可以對事物的價值進行論證、反思、否定或者接受。個人的這種「主體」地位，代表個人才是價值的終極認定者，即使個人的認定並不一定是正確的，不能、不會檢討修正甚至於改弦易轍的。在這個意義上，個人具有一種凌駕於其他價值的獨特價值。

(2) 個人的價值選擇需要評價性的理由。但是個人並不是任

性、恣意地拒絕或者認可某種價值的。所謂「我喜歡」即構成了價值，顯然是一種卡通化了的自由主義。筆者在本書中再三著意強調，個人對於價值的認可（或者否定），其實是一種評價，而評價一方面可以回溯到個人的自我界定、自我認知¹，另一方面也必須援引是非好壞的評價標準，同時這些標準勢必超越了個人視野以及當下的脈絡、情境。這類標準不一定需要具有終極的權威，自我之界定也不是不能變動修改的。可是無論如何，這類評價需要獲得理由的支持。如果我們接納一項價值，只是因為認定該一事物具有某種內在本有價值，卻不能提供更一般性的理由去證明該一價值，我們便不啻受制於該一價值，不再具有主體的身分，我們的判斷也只是成見，並沒有足以說服他人的理由。如果接受一項價值居然與自我認同、與一般性的評價標準毫無關係，該評價其實只構成了突來的衝動，無足以稱為具有評價含意的我的選擇。

（3）理由涵蘊著公共理性與普遍主義。進一步分析「理由」的概念，自由主義的兩個關鍵的想法——理由的普遍主義，與說理的公共性格——便可隨之導衍出來，這兩個主題的真正含意也才明朗浮現。我強調說理必然有其公共的面向，特別表現在「他人能夠視為合理」這個基本的要求上。因此，公共領域、公共理性，其實都是必要的制度，讓個人能夠按照說理原則證明自己的價值觀。我也指出普遍主義不僅並不與價值多元論衝突，並且在現代的價值多元的情境裡，普遍主義（而不是相對主義）才是說理的自然結果。關於普遍主義，在今天的中文知識界、言論界，

1 評價涉及了評價者如何理解自己、想像自己、投射自己，源自泰勒發展的「強評價」理論。請參見本書第十一章的相關說明。

流行著一些因為簡化故而流於偏狹的錯誤觀念，本書的分析或有澄清的效用。在這方面，我進一步強調兩點：一方面，「承認」這項重要的訴求並不牴觸普遍主義，二方面，妥當理解之下的普遍主義（相對於出於誤解的「超越他者的普遍主義」與「否定他者的普遍主義」），其實是一種主體與他者合作締造的成果。

（4）個人追求理想生活所需要的制度與資源條件。自由主義認定個人具有最高的價值，這裡所謂的「個人」當然不是抽象的意志或者人格，而是正在具體生活的血肉人，企圖把生活過得「好」的、有嚮往但是也會遭遇挫敗的現實中人。從這種個人的生命實況出發，自由主義在論述、要求各項個人權利以及基本的政治、社會制度時，眼中關注的對象，並不是某種縹緲的自由意志、道德人格，而是「個人實現一己的人生安排」這個陳義至為強勁、具體的目標：這種肉身而能思考與感受的個人，不僅必然需要各種人身的安全、自由與公民權利，並且必然需要各類生活資源（食衣住行、醫療、教育、養老）、社會的平等尊重（參與人際關係與社會生活），以及文化的支撐（自我的肯定、精神生活）。由於這種思路考慮到了一個個生命的生活實況，所以在一方面，它所要求的社會制度更能照顧到具體人生的需求與差異，在另一方面，也有助於締造人們相互同情、關懷的民胞物與的相通基礎。

（5）發展在當代中文思想環境中的批判立場。以上的幾個議題，雖然都是西方自由主義傳統——尤其是近幾十年來發展出來的「平等主義的自由主義」——的主要論述所在，但本書的討論往往以當今中文世界的思想狀況作為脈絡與背景。根據以上的幾項想法，我針對這十餘年來在中文世界流傳較廣、影響比較大的幾種政治思想的不足之處提出了質疑，這包括了馬克思主義關於

資源分配的主張、哈耶克的自發秩序觀、施特勞斯的美好人生觀、新儒家關於「天」以及「道德實踐」兩個概念的理解，以及施密特對政治的界定。此外，在釐清「承認」概念的過程中，我也對於流行的多元文化主義作了分析與批評。最後，我還以伯林為實例，檢討自由主義傳統本身面對個人與歷史之間緊張關係時的一些困擾。

必須承認，本書對這些議題的處理並不全面，不僅忽略了一系列接踵而至的重要問題，即便是處理到了的問題，探索也不夠深入。這些缺失，期待新一代的批評者來指正彌補。不過接下來，我想離開本書所探討的議題本身，退後一步，探討另一層次的兩個問題，那就是本書為什麼要強調從道德訴求來思考政治哲學，以及我所強調的這種價值認定，背後預設了什麼樣的道德意識。

二、道德觀點如何介入政治²

賦予個人最高的價值，顯然是一種規範性的訴求：除了在道德意義上之外，我們很難想像個人在其他的意義上能取得如此崇

2 周保松先生對於本節初稿提出了許多批評。他認為任何政治秩序都具備內建的正當性要求，也就是說，每一種政治的支配方式，都同時必須設法向被支配者提出關於自身正當性的說法。而一切正當性訴求，終極都要訴諸某些道德理由、道德原則。因此他並不相信政治可能脫離道德考量。我與他的分歧，似乎在於我認為這種正當性要求可以訴諸許多非道德性的價值或者理由，包括民族主義、經濟發展、宗教、歷史哲學、權力本身的邏輯等等。用道德考量要求於政治，並不是人類歷史的常態，即使在今天這個民主時代也往往難以落實。顯然，問題在於我們對於「道德」的理解不同，同時對於「正當性」的期待也不一樣。

高的地位。問題是，在政治領域中，這樣的道德訴求能夠發揮什麼作用、扮演什麼角色？

就此而言，政治哲學跟道德哲學都處在一種尷尬的處境裡。一方面，它們都是規範性的思考，也就是關切「應然」；但另一方面，它們的思考所得必須適用於現實生活裡的制度與人，這些卻都是真實具體的「實然」，自有其實然的規律與來自現實的動機在發揮作用，不見得接受應然的指揮。終極而言，政治哲學、道德哲學的存在理由就是用應然指導甚至於節制實然。那麼如果這個理由本身只是虛幻的願望，政治哲學、道德哲學豈不是就喪失了存在的理由？

當然，我們深信道德對於個人是適用的，但即使就個人而言，道德也有其局限。第一，道德本身並不是一套一元的、統一的、明確的規則；面對同一個情境，兩種互不相容的做法可能都可以稱為道德；道德不一定能為行為提供決定性的指導與評價。第二，道德規則本身的正當性難免受到挑戰，尤其是歷史與文化相對論的挑戰；如何抉擇或者調和「他們的道德」與「我們的道德」，確定某一種道德確實更符合道德的本質，是很棘手的問題。最後也是最重要的，即使在個人的生活中，道德也只是一個面向或者說一種視角。真實的生活包括了道德之外的其他各種面向與視角，會提出不同於道德的考慮與理由，因此，在某些情況之中，當事者必須忽視甚至於違反道德的要求。即便在同一個人的生命操持中，道德也難免與其他的價值或者考慮發生衝突，至少構成兩難，嚴重時甚至造成撕裂。偉大的文學作品中，不乏對這種人生實況的動人描述。有人認為道德優先於其他考慮，認為道德上的失敗即是整個人的失敗，這種道德上的一元絕對想法，多少流於天真，而過分的道德絕對主義，可能蛻變為道德上的狂

熱，形成一種泛道德主義（moralism）。

那麼把道德應用於政治——也就是政治哲學——算不算一種泛道德主義呢？政治當然是人類生活中的一個重要領域，很多人認為它自成一個價值—倫理範疇，擁有自己的價值與規則，並不是一般意義下的道德所能管轄指揮的。馬基亞維利、霍布斯、韋伯以及所有接受「國家理由」的思想家均持這種觀點³。可是當代政治哲學——特別是英語的自由主義政治哲學——所自許的任務卻正是演繹出一套「政治道德」，也就是從道德視角出發，為政治原則、政治體制、政治價值提供一套凌駕在上的規範，藉以保證政治生活體現了道德上的正當，彷彿從而方能取得政治上的正當性。

自從羅爾斯發表《正義論》迄今逾四十年，這一型態的政治哲學一直居於從哲學角度去思考政治的主流。但它所受到的批評也一直不斷，尤以晚近為甚⁴。批評者指出，自由主義的政治哲學以為在現實的政治過程之外或者之先，可以獨力找到道德原則，為政治過程的進行與結果提供規範與評價，但這是注定失敗的。

3 在光譜的另一端，激進的革命者援引階級革命的「理由」，同樣反對用一般的道德去規範政治上的必要手段。見托洛茨基，《他們的道德與我們的道德》；讀者如果有意思考這整個問題在個人生命中的複雜面向，可以讀 György Lukács, *Tactics and Ethics: Political Writings 1919-1929* (London: New Left Books, 1972), pp. 3-11. 這篇短文應該是盧卡奇對他的師友韋伯的回應兼挑戰。

4 在這裡我指的是新起的「政治現實主義」，代表人物應推威廉斯，見 Bernard Williams, *In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005); 也可見 Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008). 這一種新觀點的綜合評論，可以參考 William Galston, "Realism in Political Theory," *European Journal of Political Theory*, 9(4), pp. 385-411, 2010.

他們指出自由主義的缺陷在於，它的思考並沒有介入政治現實，它誤解了政治行動者的動機、目標、處境，以及所需要面對的各種問題，它忽視了作為政治本質所在的權力運作自有其邏輯，更無視於政治的主體乃是組織、群體而不是個人，決定性的作用力量來自結構而非意志，以及「可行性」和「及時性」在政治決策中的關鍵分量。更激烈的批評者會說，自由主義所推導出來的道德原則，雖然務求具備普遍性，超越特定歷史階段、特定社會、特定立場的局限，並不是當下情境的產物，但實際上這種假想的抽離往往掩蓋了事實存在的權力關係，徒然美化現狀而已。

這些對自由主義政治哲學的批評涉及了複雜的問題，無法簡單地回應和處理。但是由於政治與道德的對比確實很明顯，本書卻強調道德原則與道德價值在政治生活中的重要角色，顯然需要作一些說明（如果不是辯解）。我的想法是：企圖為政治生活注入一些道德思考的成分，並不是因為道德這件事居於政治之上位的尊崇地位，足以移除（displace）、取代（replace）政治，也不是因為道德有意指點政治的實際運作⁵。政治哲學之所以企圖從道

5 當然，著重道德的自由主義看重政治參與的重大道德意義，更沒有所謂「去政治化」的企圖。在今天，不少人受到了施密特的影響，認為自由主義代表一種「去政治化的政治」。但施密特界定自由主義的方式是取民主（即政治參與）作為對立面；既然去除了公民的政治行動，自由主義當然只剩下程序（形式規則與經濟利益）。這是藉著定義本身的片面性來指責被定義事物的單面性。他對於政治這件事的理解，也是單向度的，只看見政治中的敵我衝突一面，卻忽視了在衝突之外政治尚有調和衝突的職責。畢竟，政治與敵我鬥爭在概念上是兩回事，請參見本書第五章。其實，自由主義可以說正是意圖讓公民（而不是敵我）的政治生活成為可能。這一點，在中文世界提出「去政治化的政治」概念的汪暉，反而看得清楚，直接指出政治民主和言論自由乃是「現代社會的不可或缺的政治價值和政治權利」，認為文革正是因為派

德的角度探討政治生活所應該遵循的原則、不能違背的價值，正是因為政治的確自有其追求的目的與運作的邏輯，可是它的目的（無論多麼宏偉）與邏輯（無論如何強大），注定忽視人之所以為人的一些特色，而這些特色卻是道德的關懷所在。簡言之，道德之所以企圖介入政治，並不是因為道德優越感或者來自對政治的獨立性不夠理解、尊重，而是因為道德本身自有其**人本主義**⁶的關懷，出於這種關懷，出於維護個人尊嚴的責任，政治哲學必須從道德的視角來要求政治人（主要是公民，以及正在要求公民權利的人）提高自己的道德意識，避免讓個人淪為政治運作的芻狗⁷。

性鬥爭壓制了結社自由、言論自由、社會自治等等，才導致「去政治化」，造成了文革的悲劇。見汪暉，《去政治化的政治：短20世紀的終結與90年代》（北京：三聯，2008），頁35-36。至於汪暉對「政治」的理解是不是自相融貫，他心目中的真正政治又需要設定什麼**道德預設與制度條件**，則尚待他的進一步說明。

- 6 「人本主義」並不等於「人類中心主義」。如下文所言，人本主義所關注的是人類這種生命型態；這種生命「是一場有始有終的現實血肉生命，必然有生老病死、有感受有需求、會嚮往與追求、會受到挫敗與傷害、當然也會欺壓與傷害其他個體」；它並不是「一種抽象單薄的人格、意志、或者能力」。在這個意義上，其他許多物種（動物）與人類（the human animal）一樣應該納入道德考量的範圍；他們的生命一樣需要受到高度的關懷。至於高到什麼程度，與人類的權利、利益如何比較，都是動物倫理學的課題，在此只能擱置。
- 7 有必要說明，本文這種「從人本主義的立場要求政治去尊重、實現某些道德價值」的想法，與林毓生先生所檢討、批評的「道德與思想意圖的謬誤」，所處理的乃是兩類問題，並不相互抵觸。按照林先生的分析，「道德與思想意圖的謬誤」，指的是一種「認為道德與思想的意圖（intention）可以直接有效地導致政治秩序的建立的觀念」。（林毓生，《政治秩序與多元社會》[台北：聯經出版公司，1989]，頁40。）林先生所關注的問題是：中國自由主義的先驅人物雖然肯定政治秩序必須維護個人的尊嚴與個人的自由，但他們

在政治哲學的各個取向之間，自由主義的道德色彩尤其明顯，也最充分表達了這種人本主義的關懷⁸。自由主義特別強調個人的無上價值，作為政治、經濟、社會各方面思考的前提。這不啻從個人的道德屬性、道德地位出發，對制度思考設定限制：制度的探討必須顧及制度對於個人所負的道德義務。自然法傳統、契約論傳統，或是更強調主體的自主地位的康德、密爾等傳統，都遵循著這樣的思路，不同則僅在於如何說明個人的這種地位與價值。

沒有認識到這樣的秩序只能寄身於法治，由法治所構成，卻誤以為人們的良知與道德意圖可以直接產生這樣一套自由主義的秩序。本文所發展的道德意識，則是要求政治秩序必須體現某些人本主義的道德價值。本文所關注的問題是：從人本主義的角度看，有一些價值必須堅守，才不會導致不公平地犧牲一些個人；由於只有自由主義關於人的認識充分掌握了這些價值認定，所以梳理與重申這些價值認定，既有助於澄清自由主義的制度應該具備什麼內容，也有助於指出各種反對自由主義、用其他價值壓倒個人價值的想法，是會以個人的尊嚴與利益（甚至於生命）為代價的，違背了人本主義的基本價值觀。林先生所檢討的「道德與思想意圖的謬誤」的思路，至少肯定了自由主義所追求的諸項價值，只是對如何實現這些價值的路徑有所誤解；但在今天的中文世界中，有不少思想取向已經不再肯定自由主義所追求的價值，質疑何必追求這些價值。我所憂慮的是，從林先生所關注的中國自由主義先驅一代，到21世紀的中文知識界，時事推移，不少人的價值意識已經愈來愈遠離自由主義的基本價值觀，也就是遠離了人本主義的道德立足點。

- 8 其實，政治的所有「理想」思維，包括保守主義、無政府主義、社會主義，尤其是馬克思主義，都有抗拒政治、揚棄政治的烏托邦傾向。這些政治思想都設想讓政治從屬於某個更高的規範性的權威，例如經過時間沉澱考驗出來的傳統、自發的秩序、自由人的結合、「社會力量」，到最後是國家的消亡（馬克思眼中的巴黎公社、列寧在《國家與革命》中所描繪的「郵政一般的」行政國家）。但是它們不一定從道德觀點出發，更不一定由某一種道德人本主義所驅動。

其實，個人價值作為一種正面的主張，並不容易證明或者說明。歷代的自由主義思想家提出了多種關於個人地位與價值的說法，並沒有形成完全妥當的定論。在本書中，我試著從「價值之源」這個想法著手，說明個人的獨特地位之所在：任何價值最後都要由個人來認定。但是後退一步，離開理論上的論證，我們更想知道：為什麼我們要如此關切這個問題？如果我們（以及任何政治哲學包括自由主義）不再堅持關於個人價值的道德認定，所放棄的是什麼？

簡單地說明一下這個道德直覺所包含的內容，就可以看出它的否定是多麼的嚴重。「個人具有最高的價值」這句話聽起來平淡乏味，像一句空洞的口號，因為我們總是可以追問，個人基於什麼特色取得這種價值？傳統的說法是個人具備理性、自由意志、自我意識、語言能力、道德感等等，不過為什麼這些特色或者能力就能賦予個人某種價值？如果有人缺乏這類能力，就喪失了這種價值嗎？其實，「個人」並不能想像成一種抽象單薄的人格、意志，或者能力，而是有其明確的內容，並不空洞：每個個人都是一場有始有終的現實血肉生命，必然有生老病死⁹、有感受有需求、會嚮往與追求、會受到挫敗與傷害、當然也會欺壓與傷害其他個體。這些內容共同構成了每個個人的生活，也就是一場生命的整體過程。這樣看「生命」，生命便說得上成敗、好壞、承受了多少利與害、遭到了多少正與負的影響、結局又是什麼程度的精采豐富（flourishing）還是虛擲糟蹋（waste）。簡單言之，

9 「生老病死」這四個字已經變成輕飄飄的口頭用語，其實這四件事不僅是人生中的重大事件，並且是**範疇性**、**構成性**的事件，決定了每個生命的面貌與結構，也決定了其中大多數的其他事件的內容與意義。

每個人的生命，都在直接、具體的意義上，說得上過得如何。

關鍵的倫理問題是，我們認為「個人的生命過得好與不好」這個問題有多重要？當我們說「個人具有最高的價值」時，我們並不是在描述一件事實，而是在表達一種關切，認為這個問題具有最高的重要性；否認「個人具有最高的價值」，不啻否認個人過得如何是最重要的議題。所謂最高的重要性，意思是說如果為了追求其他崇高、急迫、重大的價值、目標，必須以某些個人的生命過得不好為代價，我們多少會感到不安，甚至於認為不對。各種制度政策，各種社會習慣與文化的成規，也必須接受這個問題的追問。當然，事實上各個社會經常否定個人的最高價值，認為還有其他價值，其重要性凌駕於某一些¹⁰個人的生活與遭遇，為了這些價值可以不惜對他們的人生造成傷害或者剝奪。宗教信仰、傳統的維繫、文化的繁榮、民族的興亡、某些菁英價值的存廢、偉大的事功、崇高的理想、宏偉的集體建設、「多數人」的福祉、公共利益、集體安全等等，都不時被視為足以壓倒個別個人的理由。人類歷史的巍峨成就與暴行血跡，經常是由犧牲一些個人所鑄造的。但是，到了今天，這種對個人價值的否定，我們的道德意識還願意接受嗎？我們不想以道德的名義表達抗議嗎？

這種道德意識並不是自由主義所獨有，不過自由主義的政治哲學完全是由這種道德意識所鼓動的。我稱這種視個人生命之興盛、個人生活過得好為最高價值的道德意識為「人本主義」。這是一種對人性、對世界的特殊看法，也是一種對於價值之間的高下如何做判斷的抉擇；而下一節會談到，它更是一種對於「道

10 以某一種更高的價值否定個人地位的說詞，通常並不會否定所有個人的地位，而總是心照不宣地挑出某一些人作為追求該一價值的代價。

德」的特定理解方式。出於這種人本主義，自由主義對於政治的價值與制度提出要求。而由於這種人本主義是一種出於道德觀點的價值觀，它的要求也具有明確的道德性格。這種道德要求與政治運作的原則會有嚴重的衝突，道德要求往往會落空，自由主義想要用道德馴服政治的意圖經常失敗。不過，自由主義的人本主義沒有選擇，只能期待時代的道德意識能夠發展出更多的人本主義成分。在這個意義上，自由主義是一種抗議的聲音，為個人的尊嚴站出立場，即使它的訴求往往像是曠野中的呼喚。

三、扭轉道德觀：從道德成就轉向關懷苦痛

既然這種人本主義的道德意識，除了企圖排除政治對於個人的壓制與犧牲之外，它對於什麼是「人生」也有著特別具體、現實的理解，那麼它對於「道德」的理解也會有相應的調整。這一點值得正視，因為這種對於「道德」的特定理解，有助於釐清自由主義應該用什麼方式表達對於個人生命的關切。筆者認為，在這個問題上，自由主義的自我認識可能還有待進一步的調整與轉化。

什麼是「道德」？在一般的理解之中，道德是一些規範，指示我們如何做對的事情、成為好的人。這種理解道德的方式，不僅符合一般的常識，也構成了西方道德哲學的主流。

麥金太爾在《德性之後》一書中，對於西方道德哲學傳統所理解的道德這件事，提出了一個很有啟發性的說法¹¹。他指出，西

11 Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984), ch. 5, 特別見 pp. 54-55。

方道德思想的傳統體現了一套由三個部分所組成的架構，在一頭設定一個「人性的實然狀態」，在另一頭設定一個「人性的應然狀態」，道德則位於中間，幫助人們從實然狀態過渡到應然狀態。麥金太爾強調，這個架構預設了一套目的論的人性觀，也就是用「目的」(telos)的觀念去證明人從實然狀態向應然狀態的移轉為什麼是一件應該做的事情，從而為道德的功能與依據提供了明確的基礎。如果拋棄了目的論，那麼就只能靠道德本身來為應然狀態提供內容及其理據，結果道德會變成「為了實現道德而實踐道德」，麥金太爾認為這是不可能成功的。由於他認為「啟蒙計畫」的核心目標就是祛除目的論布下的迷魅，所以他的結論是：整個啟蒙計畫注定失敗，啟蒙時代之後的道德哲學都無法為道德這件事找到合理的說明。

在此，我所關心的並不是麥金太爾對近代道德哲學的批評是不是成立，而是想循著他所提供的三段架構，在缺乏明確的目的論支持的情況之下，為道德尋找功能與依據。道德的功能顯然在於把人從某一種狀態帶到另外一個狀態，並且在某種實質的意義上，後面的狀態必須要好於前面一種狀態。否則，道德豈不只是一種形式的繁文縟節（「穿鞋子的時候，先繫左腳的鞋帶！」）而已？因此，我們的確需要設定一種「人性的應然狀態」，跟「人性的實然狀態」對比。但是，如果不仰仗某種目的論，這種「應然的人性」（「好於」）是不是只是憑空設定呢？而如果無法詳述「應然的人性」是什麼內容，我們要根據什麼衡量的尺度去說某一個狀態比另一個狀態來得好？並且這裡所謂的「更好」，既要具有實質內容，也要說得上具有道德意義，至少不是經濟意義、文化意義、宗教意義上的「更好」。

對這個問題我並沒有完整的答案。不過我想提出一種看法，

那就是對道德這件事的宗旨發展一種特定的理解；我們會發現，這種理解跟現代道德意識的走向一致，也跟自由主義的道德觀點（自由主義原本就是這種現代道德意識的產物）相吻合。這種道德意識，不再關注如何借助於道德把人們帶入某種**道德成就**意義上的應然狀態，而是以減少傷害與苦痛為其主要的著眼點，把人的應然狀態理解為盡量減少了**非應承受**的苦痛、傷害的狀態¹²。換言之，我們可以探索另外一種理解道德這件事的路徑，那就是著眼於減輕不應承受的苦難，增加生活的能力，並且強調這指**日常生活**意義下的苦難與能力。我認為，與其關懷彼岸世界、成聖成賢，或者讓人生過得更為「美好」，我們是不是應該更期待道德用心在保護與幫助弱者、減少不公平的苦痛上面？

這個想法，與一般對於「道德」的理解背道而馳。在一般的理解中，所謂道德幫助人進入一種較好或者理想的境地，必定假定了個人具有相應的道德能力，並且也假定了道德所關心的是當事人如何發揮這種道德能力，以便取得某種道德品質，進入某種道德境界，這包括了成為「好」的人，或者做「對」的事情。可是行為的「對」與人格的「好」要根據什麼來界定呢？顯然，「對」與「好」不可能只訴諸當事人的德性、當事人身上的道德成就，好像這些德性、這些成就，本身便具備了完整、獨立的道德意義，無須涉及當事人對於身邊世界、對於其他個體所造成的

12 請見我的兩篇小文章：〈「道德進步」：一本書與一種歷史觀〉，《政治與社會哲學評論》40期（2012年3月），頁203-217；〈為什麼道德要關注「受苦」？關於「道德進步」的一項補充〉，《政治與社會哲學評論》41期（2012年6月），頁207-213。下文的一些段落，直接引自後面一篇文章。如這兩篇文章所示，Steven Pinker, *The Better Angels of our Nature: Why Violence has Declined* (New York: Norton, 2011) 給了我很大的啟發。

利與害的衝擊。其實如前面所說的，「對」與「好」根本不可能只從道德這件事的本性來推出，彷彿道德的目的即在於實現道德，跟道德之外的事態無關。事實上，這種對於道德的理解，把注意力集中在道德主體的身上，正好忽視了受到其影響的他者。

不難發現，在道德哲學的傳統中，苦痛並不是一個突出的主題。一些道德哲學家例如斯多亞學派、康德，尤其以尼采為代表的菁英（英雄）倫理學，便不見得會認為受苦與道德有直接的關係，其舒緩減少也並沒有明顯的道德意義。而一向居道德哲學主流的至善論（perfectionism）（包括儒家在內）、本務論，或者各類強調彼岸救贖的宗教倫理，多數並不很在意日常的平凡苦痛，更不會強調其道德意義¹³。受苦當然不好；但是若要說明受苦在道德意義上也是不好的，我們得針對道德思考的主流提出更實質的論證。

讓我們回到麥金太爾的三段架構。道德需要預設人的實然狀態；但是要談人的實然狀態，我們能不把苦痛放在核心的位置上嗎？如果如此，道德不是便應該去正視個體生命本質上的脆弱（vulnerability）嗎？「受苦」並不只是某種生理感受；它是生命的狀態，展現了受苦者會受到傷害這個最根本的性格。一旦道德意識以受苦為焦點，一切受苦者共通的脆弱性質、特色也會跟著進入我們的道德意識。受苦的可能性，奠立在一件明顯的事實

13 這些學派，甚至於認為在某些情況之下——例如幫助人們完成修鍊，確證信仰，確證「選民」或者得救的地位，擺脫肉身的動物性以及女性文化因素的汙染——苦痛具有正面、積極、不可褻瀆的價值。孟子給「天將降大任於斯人也」所施加的條件；肉體痛苦帶給宗教苦修者的狂喜出神狀態（參見威廉詹姆士的《宗教經驗之種種》相關章節）；Ernst Jünger, *On Pain* (New York: Telos Press, 2008)一書對於痛苦的歌頌，都是生動而雄辯的例證。

上：一切有生之物（包括所有的人類與動物），正因為他是生命，所以都是脆弱無助、能力有限、隨時會受到摧殘傷害以至於死亡的。生命的生物性與動物性凝聚在肉體之上，具體而懾人地體現了這種軟弱、逃不開傷害的處境；「動情」則是在感情上脆弱與會受到傷害的明證。（也許只有超越的神與佛才能自外於這種命運；不過他們也掛念眾生，這種牽掛勢必會導致受傷。）人性的這種實然極為明顯無可爭議，如果道德思考沒有考慮到它，反而讓人覺得意外。可是不少道德理論在設想（人類）道德主體的時候，卻正好忽視、鄙視，或者試圖克服、擺脫這種與生俱來的生物的、動物的肉體與情緒因素，寄道德希望於理性、意志、信仰的獻身、養浩然之氣、勇敢堅毅的性格、權力意志（超人）、聖人等等。它們假定，必須要克服人性平庸軟弱的情緒與欲求，擺脫肉體的耽溺與拖累，才能躲開身心苦痛的侵襲與騷擾。但是這些理論，只顧要求主觀的努力，卻不願意設想，一個生命，既然**必然**受制於殘疾、病痛、老化，既然生理的需求注定不能一勞永逸地滿足，既然身體的各項功能經常退化、失調、敗壞，既然各種欲求與情緒的騷擾不斷，既然情感的波動有如海上浪濤、有如風中的殘枝一般無法靜止：這樣的生命，從道德角度來看應該是什麼面貌？對這樣的生命，道德又會要求我們如何自處與對待？這些道德理論認為道德旨在幫助人進入一種獨立、掌握了己身意志，不為情欲、身體與外在橫逆命運所左右的自主狀態；進入這種狀態，是道德所要求的**義務**，也是一種道德意義上的**成就**。但若生命的實然真相反而接近上面的簡單描繪，道德理論該如何把這種實然納入考量呢？其內容應該包含著什麼樣的關懷與要求呢？

當然，道德並不是宗教，並不負責協助人類解脫此生此世的

苦難。但是許多苦難與傷害並非來自自然的生老病死，而是由人力與制度所造成，並且並不是當事人所應當承受的，道德難道不用理會嗎？可是多數道德理論，由於寄希望於道德聖人、道德能人、道德強人，想從他們的境界來理解道德所要追求的應然，忘記了具體生命本身原是脆弱而本質上就隨時會受傷害的，結果反而忽略了無處不在的人造苦痛，貶抑了苦痛在道德上的分量，阻礙了同情憐憫之情的發展；甚至於由於苦痛反映著受苦者的脆弱無助，有失人性的體面，會發展出各種對於受苦者的鄙視。更進一步，由於生物性、動物性所帶來的生命的基本狀態往往表現在膚色、性別、性傾向，尤其是年齡等範疇的某些生物、生理、心理的特色上，結果經由文化成見的建構，會演變成根深柢固的歧視與壓迫。相對於此，另外一些人，著迷於上述居然擺脫了生物性、動物性的道德主體，取為理想的自我形象，以為自己真是擺脫了「本質」局限的絕對自由人，結果衍生了各種菁英意識，甚至於演變成種族、性別、文化上的優越感。最後，暴力、殘虐的存在與瀰漫，也無法成為道德思考的焦點¹⁴。

這樣看來，改變我們對道德的理解方式，把道德的焦點從追求道德主體的道德成就，轉移到關懷個人的生活遭遇，關懷一切個體蒙受的不公道的傷害與苦痛，是有很重大的意義的。道德所要求的應然狀態，當然不是解除人類實然狀態中的所有苦難。但

14 這些議題，請參考納斯鮑姆（Martha C. Nussbaum）的一些著作，包括 *Hiding From Humanity: Disgust, Shame, and the Law* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004)；方佳俊譯，《逃避人性：噁心，羞恥與法律》（台北：商周出版社，2007）。她的 *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 315-327, 342-350, 對於筆者有很大的啟發。

是道德確實可以採取積極的態度，把「減少不必要的苦痛與壓迫」視作它所追求的應然。這種道德意識，也可以為自由主義的價值認定提供踏實的內容。這樣的自由主義，我願意稱之為以關懷為旨的自由主義¹⁵。

四、結語

本書志在澄清自由主義政治哲學的一些基本問題。在這些基本問題之列，我認為它的價值認定最屬根本但也最難以充分說明。畢竟，只有在價值意識上釐清自己的信念之後，我們才能進一步發展出政治上的訴求。不過，在這個「不知有神，也不見先知」的時代，特別是在徹底的祛魅與幻滅之後，價值認定雖然是無所逃避的問題，卻也可能是人類最無力處理的問題之一。筆者並不認為自己已經找到答案。不過，目睹政治勢力挾著排山倒海的力量決定著無數生靈的命運（無論正面負面），我們不能不追問，在人之所以為人的特色之間，難道沒有足以與政治力量抗衡

15 寫完這篇〈導論〉之後，我有機會讀到唐小兵先生的新著《十字街頭的知識人》，其中援引阿倫特檢討「關注苦難」在政治上的負面意義，與本文的思路似乎背道而馳，但是實際情況可能要更複雜。我的想法是：「關懷」是自由主義政治道德的原則與義務，卻並不構成自由主義政治本身的原則或者義務；道德觀點介入政治時，乃是希望政治的體制與運作，能從關懷的角度去將每個個人的遭遇與命運列入考量。阿倫特所批評的則是把「憐憫」直接化為政治原則，結果個人消失，憐憫變成一種必備的情緒或者德性，反而轉成一種誅心的理由，「大恐怖」、「清洗」（或許可以加上「整風」）皆由此而起。見 Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Penguin Books, 1977)，特別是第二章〈社會問題〉。阿倫特的觀點值得詳細分析，希望來日我有機會深入討論。

的資源嗎？既然對人們命運的關懷只能歸諸我們堅持人性尊嚴的義務，這種以關懷為主軸的道德意識為什麼不能作為資源，供我們守住最後防線？

必須承認，「道德意識」同樣是一個晦暗模糊的概念。它的內容有一部分來自一個時代瀰漫的感覺方式，尚有待沉澱；也必定有一部分來自哲學的反省，來自我們吸取歷史教訓之後的痛定思痛，需要冷靜的思考；但還有一部分，需要由個人去發掘與培養，特別是發展自身的道德情感（moral sentiments），尤其是同情與關懷這兩種能力。本書的觀點與論證在很大的程度上依賴著某種道德意識，但是在各個章節中，我卻幾乎完全沒有觸及這個重要的問題。這個缺失，顯示了筆者自身的局限，花了很長的時間才開始緩緩憬悟心中問題的全貌。在此藉著這篇〈導論〉，大略說明什麼樣的一種道德意識引導、驅動著作者在本書中的思考，希望來日我能對這種道德意識的相關問題有更深入的探索與交代。