

正義

一場思辨之旅

哈佛唯一公開課

JUSTICE

WHAT'S THE RIGHT THING TO DO?

雅
言
非
文
學

邁可·桑德爾
MICHAEL J. SANDEL

正義

一場思辨之旅

JUSTICE

What's The Right Thing To Do?

[美]邁可·桑德爾

Michael J. Sandel

樂為良 譯

推薦辭

作者也許是全美國最知名的大學教授。

——《華盛頓郵報》

第一次，各派思想家的理念被呈現得這麼躍然紙上。晦澀嚇人的康德哲學經過桑德爾巧妙的抽絲剝繭，不到四十頁就解釋得清清楚楚，光這一章就值回票價。

——《紐約時報》

讀這本書就不難理解，為什麼哈佛學生擠破頭要進桑德爾的「正義」課。桑德爾顯然有教學天才。只要有興趣開口討論是非公義，即使是哲學的門外漢，也讀得懂這本書。

——《經濟學人》

《正義：一場思辨之旅》是一部道德推理的示範之作。Justice是西方道德哲學中一個最複雜難解的中心觀念，自古迄今，論者無數。作者桑德爾以有限篇幅處理這一難題，對每一重要學派的理論都進行了透闢的分析和闡釋。作者深入淺出，筆下如行雲流水，又「能近取譬」，運用眼前事例說理。他的思辨方式也引人入勝：時而「周道如矢」，直貫而下；時而峯迴路轉，蜿蜒以出。這本書可以大大提升讀者思維和判斷的能力。

——余英時

目 錄

第1章 福祉、自由、美德 / 三個出發點

什麼纔是正義之舉？哄擡物價、紫心勳章、華爾街紓困案，這些都是引發辯論的真實案例。在案例與原則之間，如何來來回回再思考，「電池問題」即一例。

第2章 最多數人的最大幸福 / 功利主義

邊沁思想體系好像少了點人性，其邏輯在今天的政府、企業決策卻俯拾皆是。彌爾試圖加以挽救，大力標榜自由，併為快樂區分高低級。

第3章 我身我命歸我有 / 自由至上主義

經濟學界有海耶克、傅利曼，哲學界有諾齊克。支持小政府，主張人民有權選擇安樂死和器官買賣，反對有錢人多繳稅，反對強制騎機車戴安全帽。

第4章 募兵制與代理孕母 / 市場的角色

民意不支持徵兵，認為違反自由，魯索卻看法相反，主張募兵才腐蝕自由。在「世界是平的」時代，懷孕就像服務業，也外包到印度了。

第5章 人權是普世價值 / 康德的自由主義

挑選冰淇淋口味不算真自由。人是目的，不可被當作手段，所以自殺與殺人同樣不道德，一夜情是互相侮辱。克林頓偷腥雖然不對，有一點卻符合道德。

第6章 為底層爭平等 / 羅爾斯的自由主義

不必均貧富，但是輸贏差異應該要以有利於社會底層為前提。贏家只能有「合法期望」，不能主張「道義應得」，因為天賦、努力、生逢其時都有運氣成份。

第7章 特定族羣的大學門坎 / 優惠待遇

如果說，進榜資格與「道義應得」無關，大學何不乾脆把新生名額拿來競拍，爸媽多捐錢小孩就能進大學？爭議正顯示，正義問題有時很難不牽涉到美德。

第8章 適才適性適本質 / 亞里士多德

長笛吹最好的人應該拿到最好的長笛，因為長笛之目的就是吹奏好音樂。語言能力的目的就是道德審議，所以人必須成為公民，才能邁向良善。

第9章 有歸屬就有責任 / 社羣主義

如果自由主義是對的，人具有自由獨立之自我，日本、德國的戰後世代就不必為二戰罪行道歉了。

第10章 從美德到共善 / 重建公民意識

只說尊重他人選擇，不對道德爭議表態，就不足以構成同性婚姻合法化的理由。只說幫助弱勢，不談公共領域空洞化，亦難以說服有錢人多繳一點稅。

作者謝辭

中文版編者識

第1章 福祉、自由、美德 三個出發點

2004年夏，查理颶風從墨西哥灣虎虎撲向佛羅里達，橫掃全州進入大西洋，造成22人死亡，財物損失高達110億美元。風雨過去，緊接就颳起一場「物價哄擡」大辯論。

冰塊一袋平時只賣兩元，颶風過後，奧蘭多的加油站卻開價十元。當時是八月半，冰箱與冷氣機停電都不能用，許多人爲了買冰塊，只好乖乖多花幾倍錢。樹木倒塌一大堆，電鋸和屋頂修理工雙雙需求遽增。屋頂上有兩株倒下的樹需要移走，包商開價兩萬三。平時賣兩百五的小型家用發電機，這時哄擡到兩千。爲了躲風災，七十七歲老太太帶着老伴與身障女兒到汽車旅館投宿，平時一晚四十的房價這時竟然飆到一百六。

高漲的物價激起佛州民怨。《今日美國》的標題說：「颶風纔去禿鷹就來」。受訪的居民說，要清掉一株倒在屋頂上的樹，費用竟然高達10,500美元，這是不對的，是「發災難財」。州檢察長克里斯特（Charlie Crist）也同意：「我覺得不可思議，人的靈魂到底要貪婪到哪種地步，纔會想要去佔苦難鄉親的便宜！」

佛州本來就有「反哄擡法」。災後，州檢察署接獲兩千多件投訴。有些有成案，像西棕櫚灘就有一家戴斯旅館，不只必須退還超收的錢，還必須繳罰款七萬。

不過，就在檢方出動，準備拿法律向商家問罪時，經濟學界卻冒出一種聲音，說「反哄擡法」與民衆之怒都於理無據。在中世紀，哲學家和神學家認爲商品交易應該憑着「公道價格」（just price），至於價格公不公道，則是由習俗或商品內在價值去決定。經濟學家卻認爲，在市場社會，價格應該全憑供需決定。根本沒有「公道價格」這回事。

利伯維爾場派學界大老托馬斯·索維爾（Thomas Sowell）投書佛州《坦帕論壇報》，說哄擡物價「是強烈情緒用語，經濟學上不具任何意義，學者嫌麻煩不去碰這個議題，是怕淌渾水。」他在文中振振有詞，說「物價哄擡」如何有益佛州人民。「每當物價超出平時習以為常的價格，哄擡的指控就會冒出。」但是「平時習以為常的物價水平」在道德上卻非神聖不可侵犯，既不比他種市場條件（包括風災後的市場條件）所促成的價格更「特殊」，也沒更「公道」。

索維爾主張，漲價有漲價的好處。冰袋、瓶裝水，屋頂修理，發電機和旅館房間變高價，既可抑制其消費使用，又可增加外地廠商的供應動機。冰塊在佛州停電的炎炎八月天既然賣價高達每袋十元，冰商就會加緊產製運來。索維爾解釋，這種價格不能說不公道，它只是反映買賣雙方在交易當下的價值選擇而已。

市場派健筆傑夫·傑克比（Jeff Jacoby）亦在《波士頓環球報》的專欄中提出反對「反哄擡法」的類似理由：「凡是市場可以承受的物價，就不算哄擡物價。這種物價既不貪婪也不無恥。這是自由社會對商品和服務的處置方式。」他承認「物價飆漲激起民怨，尤其是對災民。」但是，民怨卻不構成政府幹預利伯維爾場的正當理由。看似離譜的高價既然能獎勵供貨商生產更多急需品，其實就是「利多於弊」。結論：「妖魔化商家是不能加速災後重建的，放任其買賣纔可以加速重建。」

共和黨籍州檢察長克里斯特（後來選上佛州州長）投書《坦帕論壇報》，捍衛「反哄擡法」：「災民在奔波逃命，在為家中老小尋個基本溫飽之際被索求無理高價，政府在這種緊急時期不能袖手旁觀。」克里斯特亦駁斥這種「無理高價」反映的是真自由的交易：

這不是利伯維爾場的正常情況，買家進入市場並不是自己甘願，並不是憑着供需原則與有意願的賣家談成一個雙方同意的價格。在緊急時期，受迫的買方沒有自由。他們是情非得已纔去購買安全住宿這種生活必需的。

查理颶風后的「反哄擡法」大辯論，碰觸到道德與法律上的許多難題：賣方視市場承受能力，利用天災為商品和服務提高價格，這樣有什麼不對嗎？如果不對，法律應該有所因應嗎？怎麼因應？政府是否該禁止物價哄擡，即使這樣會干預到買賣雙方的交易自由？

除了利弊之辨，還有義憤

這些問題牽涉的，不僅是人與人之間的對待方式，也涉及法律的功能為何，社會該如何組成。這些是涉及正義與公理的問題。要回答問題，就必須探索正義與公理的意義。其實，我們的探索已經開始。仔細檢視「反哄擡法」大辯論，就會發現正反雙方的主張都圍繞三種理念：增進福祉、尊重自由、提升美德。每一出發點都指向正義思考的不同角度。

「市場不該管束」的標準立論有二：一是市場增進社會福祉，因為市場提供誘因，讓民衆願意努力供應別人所需之物。（「福祉」（welfare）指的不只是經濟面，也包括非經濟面的福利安康。）二來，市場亦尊重個人自由，不強加特定價值於產品和服務之上，讓交易民衆自己選擇其價值。

果然，「反哄擡法」的反方援用的正是以上兩種立論。正方怎麼迴應？第一，他們不認為在困難時期拉高物價有助於社會整體福祉。即使高價帶來更充足的物資供應，這種好處卻必須拿來和「窮人變成負擔不起」這種壞處做權衡。一加侖汽油、一晚旅館住宿必需多花許多錢，對富人來說只是不爽而已，對收入微薄者卻是真艱困，可能讓他們因此打消逃往安全地帶的念頭，乾脆滯留危境。「反哄擡法」的支持者認為，禍福利害的評估必須把經濟弱勢所承受的苦難也算進去，他們在緊急狀況下可能連身家安全所需也無力負擔。

第二，「反哄擡法」支持者也認為，在某些狀況下，利伯維爾場並沒有真自由。就像克里斯特寫的，「在緊急時期，被迫的買方沒有自由。他們是情非得已纔去購買像安全住宿這種生活必需的。」假如你家為了躲颶風，花高價購買汽油或旅館住宿，這絕非心甘情願的交

易，而是近乎敲詐。因此，「反哄擡法」是否合乎正義公理，正反雙方彼此相左的福祉觀與自由觀都需要好好評估。

需要考慮的還有另一種主張。「反哄擡法」之所以擁有高人氣，有個比福祉與自由都更直觸肺腑的理由。發災難財的「禿鷹」激起公憤，大家希望見到他們受到懲罰，而不是賺得鉢滿盆滿。專家常斥這種情緒為落伍原始，不該拿來干預政策或立法。正如傑克比所言：

「妖魔化商家是不能加速災後重建的。」

但是哄擡物價所激起的公憤卻非胡亂發火。這種公憤指向一種值得嚴肅以待的道德主張。它是一種義憤，是因為看見有人發不義之財而生氣。為沒正義、沒公理而怒，是為義憤。

克里斯特寫道：「人的靈魂到底要貪婪到哪種地步，纔會想要去佔苦難鄉親的便宜！」這種措詞觸到的正是公憤的道德根源。他雖然沒有明白將顯惡揚善拿來和「反哄擡法」相提並論，言下之意卻正是一種美德出發的正義觀，吾人不妨陳述如下：

貪婪是一種缺德，是惡劣的為人處世之道。貪婪使人漠視他人痛苦，這點更是特別糟糕。不僅在個人的層次是缺德，也違背公民應有的品德。發生災難，美好社會應該同心協力。大家應該彼此照應，而不是搶佔最大便宜。民衆趁危向鄰人斂財取利的社會不是美好社會。因此，過度貪婪是美好社會若有能力就應該予以抑制的一種缺德。

「反哄擡法」雖然無法掃除貪慾，卻至少可以約制其最無恥的表現，並標示社會對貪慾的不齒。對貪婪反賞為罰，社會等於是褒揚了為共善而共患難的公民美德。

美德出發的正義觀要具備道德力量，前提就是不可以拿美德無限上綱。有的時候，災區也許應該「接受魔鬼的條件」，付出貪婪獲得肯定的道德代價，讓物價上揚，藉以從遠地引來大批的屋頂修理工和承包商。社會凝聚力擺一邊，先修好屋頂再說。不過重點是，「反哄擡法」的正反之辯不只涉及福祉、自由，也關乎美德，也就是要怎麼去培養一個美好社會所繫的態度、氣質、性格。

有些人不太能接受美德出發的正義觀，包括「反哄擡法」的支持者在內。原因，是美德比福祉、自由都更牽涉到主觀好惡。政策能否加快經濟復甦，能否刺激經濟成長，這種問題不必牽涉到主觀好惡。背後的假設是大家都喜歡收入多多愈善，別人想要怎麼花錢也不需你去評斷。同理，問災民在緊急時期有沒真自由，也不必幫災民的選擇做是非判斷。重點是自不自由，有沒受迫，以及到什麼程度。

偏偏「美德出發的正義觀」卻是建立在「貪婪是缺德，政府應勸阻」這種是非判斷上面。但是，誰能決定何為美德何為惡行？多元社會中，公民對這種問題不應該各持己見嗎？立法把主觀判斷強加人民頭上，不是很危險嗎？基於這些顧慮，許多人認為政府在中立美德缺德的判斷上面應該保持中立，既不宜出手去培養好態度，也不該對壞態度加以勸阻。

因此，探索我們對哄擡物價的反應，就會發現心裏其實很矛盾。義憤填膺，因為有人賺到不該賺的錢，靠災難發財的貪婪應該受懲，不該得到獎勵。同時，又怕美德缺德的主觀判斷被寫進法律。

這種兩難凸顯了政治哲學的一個大哉問：正義社會應不應該設法為其公民提振美德？還是說，法律應該在形形色色的不同美德觀之間保持中立，由公民去自主選擇最良善的為人處世之道？

根據教科書的說法，政治思想的古典與現代正是被這種大哉問一刀切開。就一個重要層面，教科書說對了。亞里士多德告訴我們，正義是人人各得其應得。決定誰得多得少，就必須決定哪些美德值得推崇獎勵。亞里士多德堅信，不先思考什麼是最佳的為人處世之道，就無從得知什麼是正義。對亞里士多德而言，法律在良善人生的問題上是不可能保持中立的。

不同於亞里士多德，現代政治思想家從十八世紀的康德到二十世紀的羅爾斯，都認為界定個人權利的正義原則不該建立在特定的美德觀或最良善的處世之道上面。尊重人人對良善人生的自主選擇，纔是正義社會。

因此就有一種說法，古典正義論是源於美德，現代正義論則從自由出發。未來幾章將深入探討兩種出發點的優劣。但是有一點要先點出來，這種一刀切是有誤導之虞的。

因為，如果我們把眼光移轉到當代，檢視一般男女（而不是哲學家）有關正義公理的政治辯論，就會發現很難把美德切割出去。沒錯，爭辯的重點多半是如何促進富裕，怎樣纔算尊重個人自由，至少乍聽是如此。但在福祉與自由的論述之下經常有另一套信念乍隱乍現，關於何種美德值得推崇獎勵，美好社會又應該提倡哪種處世方式。這套信念有時與福祉、自由若合符節，有時卻又分道揚鑣。好像吾人再怎麼專心致志，只問福祉自由不問美德，還是很難擺脫正義的主觀判斷成份。正義一定會涉及美德與選擇，這種信念是根深蒂固。什麼纔是最良善的為人處世之道，這彷彿是正義思考無法迴避。

紫心勳章

在某些議題上，美德與榮耀的可商榷之處實在太明顯，想回避都回避不了。一例就是最近的紫心勳章之辯。從1932年起，在戰鬥中被敵方打傷或打死的美國軍人都可獲頒紫心勳章。這個勳章不只代表榮耀，還讓受勳者在退伍軍人醫院中享有特別待遇。

美國攻打伊拉克與阿富汗之後，有愈來愈多的退伍軍人被診斷出「創傷後壓力症候羣」（PTSD），並接受相關治療。症狀包括連夜惡夢、重度憂鬱、自殺。據報告，飽受創傷壓力與重度憂鬱症所苦的退伍官兵至少三十萬。他們的代言團體提議，政府應該頒授紫心勳章，因為心理受創之苦至少並不亞於身體受創，心理受創的戰士當然也有資格獲得紫心勳章。

美國國防部請一個顧問團研究過後，於2009年宣佈：紫心勳章依然還是隻頒贈身體受創者。精神失調與心理創傷的退伍軍人雖然有資格享有公費醫療與殘障給付，卻還是不能獲頒紫心。國防部提出二個理由：一是創傷症候羣並非敵軍故意造成，二是精神病症難以客觀診斷。

國防部這個決定對不對？兩個理由本身就有點牽強。伊戰中獲頒最多紫心的傷害就是耳膜震破，通常是因為近距離炮彈引爆。但不像子彈炸彈，這種爆炸亦非敵軍意圖傷人或殺人之舉所引發，就像創傷後心理壓力，也只是戰鬥的連帶副作用。受創後心理失調也許不如斷手斷腳那麼好診斷，傷害卻可能更嚴重更持久。

爭論一直下去，透露真正的癥結是勳章與它所表揚的美德意涵。到底什麼纔是值得表揚的美德？紫心不像他種勳章，表揚的是犧牲而非武勇，並不需要什麼英雄事蹟，只需為敵所傷就算。問題是哪一種傷纔算數。

有個叫「紫心軍團」的退伍軍人組織就極力反對贈勳給心理受創者，主張這種贈勳無異貶低勳榮。該組織發言人說，受勳的基本條件應是「流血」。他並未解釋為何無血之傷不算受傷。力挺心創者的前陸戰隊上尉波德魯（Tyler E. Boudreau）分析得一針見血。他認為，反對聲浪是來自軍方根深蒂固的一種看法，認為創傷後壓力等於脆弱。他說：「要求戰士堅忍不拔的文化，骨子裏是質疑戰爭暴力傷得了心理健全者……真可嘆，只要我們的軍事文化對戰爭的精神創傷依然暗中歧視，這羣退伍軍人就不可能獲頒紫心。」

因此紫心之辯絕不僅是一場真傷假傷的臨牀醫學之辯。核心其實是有關品德與武勇的各種南轅北轍的看法。堅持流血之傷纔可獲勳的人相信，創傷後壓力代表脆弱，不值得表揚。力挺心創者的一派認為，飽受長期創傷與重度憂鬱所苦的退伍軍人也是為國犧牲，就跟斷手斷腳一樣值得表揚。

紫心之辯正好是亞里士多德正義觀背後道德邏輯的一個顯例。不問清勳章到底表揚何種美德，就無法決定誰可以獲勳。要回答勳章表揚何種美德，就必須好好評斷有關性格與犧牲的各種歧見。

也許有人會說，勳章是特例，是古老榮譽觀的迴光返照。現代有關正義的大多數辯論則不同，都是涉及繁榮果實或困境負擔該如何分配，公民基本權利又該如何界定。在這些領域，福祉自由纔是主要考

慮。但是，經濟安排的是非對錯也難免要回到亞里士多德，去問誰的道義應得是多少，以及何故。

華爾街紓困案

2008到09年間金融風暴引發的公憤正是一例。股市房市連漲數年。房市泡沫一破，末日就降臨了。華爾街銀行與金融機構曾把房貸包裹成五花八門的複雜投資，海撈數十億，如今房貸價值瞬間化為烏有。一度光鮮耀眼的華爾街業者瀕臨崩潰。股市狂跌，不只害慘大戶，也殃及尋常百姓，把市井小民的退休帳戶價值腰斬。2008年，美國家庭總財富流失了11兆美元，相當於德日英三國加總的一年生產毛額。

2008年10月，小布什總統請國會撥款七千億美元，金援大銀行與金融機構。好日子自己吃香喝辣，歹時機就要納稅人買單，看起來太不公平了。美國卻無其他選擇。金融業者已經成長太過，與經濟的每一環節都盤根錯節，一倒可能會拉整個金融體系一起陪葬，等於已「大到不能倒」。

沒人主張金融業者是憑功德應該拿這筆錢。法令督導不足，讓他們可以膽大妄為賭紅了眼，才搞出這一場危機。但紓困案正是整體經濟禍福凌駕公平考慮之上的一例。國會盡管不情不願，還是同意撥款。

接着是紅利。紓困金開始流進，就有報導揭露，拿政府錢的幾家業者正準備以數百萬紅利犒賞主管。最叫人震驚的莫過於保險鉅子美國國際集團（AIG），它正是被旗下金融商品部門的狂賭害慘，是靠政府大筆金援（1,730億美元）才活下來，如今竟然要賞一億六千五百萬的紅利給釀禍部門主管。紅利過百萬的員工多達73位。

這則新聞掀起一場抗議風潮。這次公憤不是爲了十元冰袋或什麼高收費旅館房間，而是爲了納稅人的大筆錢憑什麼用來獎勵金融風暴禍首部門的員工。這太不對勁了。雖然美國政府持有80%股權，執行長亦由政府派任，財政部長卻勸不動他撤回紅利。執行長回說：「如

果員工相信其工作報酬必須受制於政府持續且隨意的增刪，公司就留不住一流人才。」他說，公司需要一流人才幫忙清理不良資產，這樣對納稅人比較好，畢竟絕大多數股權是在納稅人手上。

民憤一發不可收拾。一向走聳動路線的《紐約郵報》以斗大標題「慢着，你們這些死貪心鬼」抓住人民情緒。衆議院通過法案，要對所有紓困對象企業的員工紅利徵收90%的超高稅率，想把付出去的紅利搶回來。在紐約州檢察長安德魯·科莫（Andrew Cuomo）的施壓之下，領到AIG局紅利的前二十人中有十五人同意繳回，讓政府收回五千萬美元。此舉雖有緩和一些人憤，也讓超高稅法案在參院所獲的支持大減，卻也讓人民不想再花更多公款清理金融業者留下的爛攤子。

紓困案引發的民怨核心是不正義之感。在紅利的新聞爆出來之前，民意對紓困案就頗有疑慮，也有反對聲浪。人民覺得兩難，一方面既需要預防經濟災難殃及全民，一方面又覺得撥大錢給失敗的金融業者是太不公平。爲了防災考慮，國會與人民還是決定讓步。但在道德上，紓困案卻從頭到尾都很像敲詐。

民憤背後是一種對道義應得（moral desert）的信仰，拿紓困金的企業與拿紅利的主管都沒資格拿。爲什麼沒資格，細想想理由卻沒那麼明顯。兩個可能的回答，一是貪婪，一是失敗。

民憤的源頭之一是紅利憑什麼用來獎勵貪婪，如《紐約郵報》標題所示。人民認爲這簡直可鄙。不只是紅利，還有整個紓困案都予人變態之感，貪婪竟然不必受懲，而且還有獎金可拿。衍生性金融商品交易員爲了追求更高獲利，投資不顧風險，陷公司與國家於險境。賺錢時錢放自己口袋，虧錢虧到破產竟然還有臉領百萬紅利。

痛斥貪婪不只是小報，連官員也在罵，只是措詞比較得體。參議員布朗（Sherrod Brown：俄亥俄州選出，民主黨籍）說AIG的行爲「予人的觀感是貪婪傲慢，而且還更糟。」奧巴馬總統則說AIG「就是因爲膽大妄爲，貪心不足，纔會陷入財務困境。」

「貪婪不該受賞」的說法有個問題，就是沒辦法將紓困之賞與市場多頭之賞做出一刀切。貪婪是缺德，是壞態度，是對獲利過度一心

一意的渴欲，難怪大家不太想予以獎勵。但是，難道就有任何理由認定如今紓困金紅利的領取人有比當初意氣風發賺更多錢之時還要貪婪嗎？

華爾街的交易員、銀行家、避險基金經理是沖沖衝型的人。其維生之道就是追求金錢。且不管其志業有沒污染其品性，這些人的道德水平應該不可能隨股市起伏纔是。那麼，如果以紓困金獎勵貪婪是大錯特錯，市場更慷慨的獎勵難道不也是大錯特錯嗎？2008年，華爾街的業者（其中不乏靠納稅人的錢而得以存活的）總共發放160億美元的紅利，老百姓很生氣。這個金額卻不到2006年（340億）與2007年（330億）的一半。如果如今沒資格領紅利的理由是貪婪，當年又憑什麼有資格？

一個明顯差別是紓困金的紅利是納稅人的錢，前幾年的紅利則來自公司盈餘。但是，如果民憤是基於「貪婪憑什麼受賞」，資金來源就不該構成道德上的決定因素。但是「納稅人的錢」這點的確拉出一條線索：紅利之所以由納稅人買單，是因為這些公司是失敗者。這下道破了民怨是為哪樁。人民反對的不是紓困金用來獎勵貪婪，而是紓困金用來獎勵失敗。

美國人一向對失敗比對貪婪更敵視。在市場驅導的社會，企圖心旺盛的人本來就應該孜孜求利，自利與貪婪之間界線一向模糊，成功與失敗之間則可以一刀切。美國夢的核心，就是成功者有資格坐享其成。

奧巴馬總統雖然曾在發言中對貪婪略帶一提，卻很清楚「失敗竟然有賞」纔是歧見與民憤的更深層原因。他在宣佈紓困對象將承受主管報酬上限之時，為民憤的真正來源做了以下闡述：

這是美國。我們不貶抑財富，不對成功心生嫉妒。我們絕對相信成功應該受到獎勵。如今人民之所以不悅，也有十足理由不悅，是金融界主管竟然憑其失敗獲得獎勵，而且獎勵還是納稅人出錢。

有關紓困案的道德是非，發言最怪異的是參議員格瑞斯里（Charles Grassley：愛荷華州選出，共和黨籍），來自中西部的財政保守派。在紅利吵得最不可開交之際，他接受愛荷華州電臺訪問時說，他最惱的是金融界主管憑什麼搞砸了還死不認錯。他說：「如果這些人能學學日本人，向美國人民深深一鞠躬說聲對不起，再來個辭職或自殺，我對他們的觀感可能會好一點。」

格瑞斯里後來解釋，他並不是要催誰自殺，而是要金融界主管為失敗負責，表示悔過，並公開道歉。他說：「都沒聽到半個執行長道歉，要我選區的納稅人繼續源源不絕鏟錢出門實在很難。」

格瑞斯里的評論佐證了我的一種直覺，民憤的重點並不是貪婪。紓困案激起民間義憤，是爲了人民繳的稅憑什麼拿來獎勵失敗。

如果民憤的重點是失敗，就應該追問，「失敗者不該拿紓困金」這種觀念是否合乎公義。金融危機真的是被那些執行長與投資機構高階搞出來的嗎？他們本人可不這麼想。他們在國會中做證，都堅持自己已經依據當初信息做了最大努力。2008年倒閉的投資業者貝爾史登，執行長就對調查委員會說，他也想過能否做得更好，結論是他已盡了力：「我只是一籌莫展，我無力扭轉局面。」

其他失敗公司的執行長也都這麼說，都堅持自己是金融海嘯的受害者，海嘯在他們掌控之外。年輕交易員的態度也差不多，不太能懂自己領紅利爲什麼應該引起公憤。有一位跟《浮華世界》雜誌說：「誰也不同意我們，但我們又不是沒打拼過。」

「海嘯」比喻變成紓困案用語的一部份，金融圈尤其喜歡掛在嘴邊。如果這個比喻有理，這些金融機構不是敗在決策錯誤，而是更大的經濟狂瀾來襲，就能解釋爲什麼這些人沒露出格拉斯里參議員想看到的悔意。但是，「海嘯」比喻也指向另一個牽連廣泛的問題，關於成敗與正義。

如果，2008、09年的慘痛損失應該以龐大、系統性的力量來解釋，早幾年的天大利潤不也該認定是由同樣力量所推動？如果歹年冬

要怪天氣，陽光普照時的大豐收怎能說是多虧了銀行家、交易員、華爾街主管的才能、智慧、努力？

面對民憤，華爾街主管辯解，投資盈虧並不全靠他所作所爲，也要受他掌控外的力量所左右。這麼說也許不無道理，但如果是事實，景氣好時這些主管有沒資格大賺特賺，就頗堪玩味了。當然，九〇年代與二十一世紀初，金融業的表現之所以如此亮麗，原因的確不一而足：冷戰結束，貿易與資本市場的全球化，個人計算機與網絡的興起，等等。

2007年美國大企業執行長的薪酬是一般勞工的344倍。執行長到底是憑什麼拿得比員工多那麼多？執行長大多很努力，在工作上發揮才智。但是想一想：在1980年，執行長薪酬也纔是員工的42倍而已。1980年的執行長難道是在才智與投入程度上不如今天的執行長嗎？還是說，薪酬懸殊反映的其實是無關才智技能的其他因素？

或者拿美國與其他國家比一比。美國一流企業的執行長平均年收入是1,330萬美元（2004到06年的數據），歐洲執行長則是660萬美元，日本150萬美元。美國執行長的功績難道是歐洲執行長的兩倍，是日本執行長的八倍嗎？還是說薪酬懸殊其實反映出心血與才能之外的因素？

紓困案在2009年初在美國激起的公憤傳達一種普遍看法：走險路把企業搞垮的投資者不配坐領百萬紅利。這種「貪婪者怎能分紅」的觀點卻衍生出另一問題：景氣好時該怎麼分紅？難道成功者就有資格坐享市場大禮？還是此一大禮既來自他不可控的因素，當然也非他能獨享？這對歹時機與好時機的公民義務有何意義？金融風暴會爲這些大哉問帶來什麼樣的公開討論，讓我們拭目以待。

本書的結構

看一個社會正不正義，就要問它如何分配人民所珍視之事物：所得、財富、權力、機會、職位、榮譽。正義社會的分配一定合乎正

道，人人皆得到他應該得的。問題的棘手處卻在「應得多少」還有「爲什麼」。

本書已經探問這些問題好一會兒了。物價哄擡是否該禁、精神受創可否獲頒紫心、紓困金可否用來分紅，我們思考這些問題之際，同時也爲通往正義之路界定了三個出發點：福祉、自由、美德。三種理想，各指引出一條正義思考的不同道路。

上述辯論的癥結，有一些是有關如何增進福祉、尊重自由、培養美德的種種歧見。另一些癥結則涉及不同理想相牴觸時該如何解決。政治哲學是不可能把種種歧見一口氣做個解決的，但它卻能爲辯論付予內涵，併爲吾等民主公民所面臨的種種選項帶來清楚的道德條理。

本書將仔細探討正義思考三條路的各自優劣。先從增進福祉開始。美國既爲市場社會，福祉當然成了正義思考的最佳起點。當今最熱門的政治辯論，大多是關於如何促進經濟繁榮，提高生活水平，刺激經濟成長。爲什麼這麼重視經濟？最明顯的回答，就是對個人，對社會，我們都認爲繁榮比不繁榮好。換言之，繁榮很重要，正在其增進福祉之效。本書將以功利主義（又譯效益主義）來探討福祉出發的正義觀，這是有關最大福祉之如何增進與爲何增進的頭號重要學派，套句其用語，念茲在茲的正是「最多數人的最大幸福」。

接着，本書將討論多種將正義與自由連結的學說。此類學說大多強調個人權利，只是不同權利之孰重孰輕卻是衆說紛紜。在當今的公領域討論中，「正義即尊重財產，尊重個人權利」這種觀念至少就像「正義即最多數人的最大幸福」一樣不讓人陌生。例如，美國早在建國之初就標舉〈人權法案〉，明言宗教、言論等爲不可侵犯的自由權，就算多數人同意亦不可從少數人奪走。「正義即視人權爲普世價值」的觀念在全世界愈來愈被認同，實踐上也許參差不齊，理論上卻至少都認同。

自由出發的正義觀包羅卻很籠統。學派分爲放任（laissez-faire）與公平（fairness）兩大對立陣營。事實上，當代某些最爭執不下的公領域辯論就是在兩方之間。放任陣營的主將是堅持市場自由的自由至

上主義者，他們相信正義即尊重成年人的自主選擇，並予以維護。公平陣營的論述則較傾向平等，主張毫無約束的市場既不正義也不自由。他們認為，社經弱勢必須得到政策彌補，讓人人有機會成功，這樣才合乎正義。

最後，本書將探討正義不可能從美德與良善分離的理論。在美國，美德出發的正義觀常被貼上文化保守派與基督教右派（編按：即反墮胎、反同志婚姻）的標籤。道德立法在自由社會惹多數人反感，因為一不小心就很容易變成迫害異己與強人所難。但是，正義應該肯定某些美德、某種良善，這種想法卻也掀起過一些運動，搭起過一些跨學派的討論平臺。不只塔利班（神學士），其實十九世紀的廢奴運動家、二十世紀的民權領袖金恩博士，其正義觀都有道德與宗教的影子。

要為林林總總的正義觀做評析，就要先確定哲理辯論的形式。畢竟道德哲學與政治哲學都是百家爭鋒的領域，我們尤其應該小心。在反哄擡法、紫心勳章、金融紓困案的討論中我們就已經看到，道德或政治上的思考往往產生歧見。歧見經常是存在於公領域的不同黨派或不同意見團體之間。有時歧見卻是存在於內心，當棘手的道德難題讓我們不知如何是好，心中充滿矛盾之時。

但是，針對某個具體狀況的判斷要怎麼經過理性思辨，變成一體適用的正義原則？簡言之，道德思辨應具備何種形式？

要把道德思辨的形式搞清楚，讓我們看看兩種情況，一是哲學家已經討論很多的虛構故事，另一個是真實發生過的兩難困境。

以下這一則就像哲學課常用的所有故事，也刻意拿掉真實世界的複雜性，才能用來專注討論其中呈現的哲學議題。

電車問題（Trolley Problem）

假設你是電車駕駛員，以時速一百公里在軌上行駛，看到前方軌道有五名工人在施工，手持工具。你卻停不了，煞車壞了。你發慌，知道向前撞過去，五名工人保證通通沒命。假設這一點你很確定。

突然你注意到，前面鐵軌有個分岔，分岔的軌道上也有人施工，但只有一人。你知道可以把電車轉向這一條支線，這樣只會撞死一人，卻會讓五人活命。

怎麼辦？多數人會說：「當然要轉！撞死一名無辜者是很悲哀沒錯，撞死五人卻更糟。」犧牲一條命以留住五條命，看起來是正確之舉。

同一則故事換個版本。這次，你不是駕駛員而是路人甲，站在軌道之上的天橋。這次軌道沒分岔。你在天橋上看到電車隆隆開來，前方有五人在施工。煞車又失靈。電車就要撞到五名工人了。你本以為無力扭轉即將發生的慘劇，這時卻注意到，身旁有一名大胖子。把胖子推下天橋，讓他掉到軌道上擋電車，胖子會死沒有錯，但五名工人都會活下來。（假設你也有考慮犧牲自己，但你個子太小，跳到軌上也無濟於事。）

把胖子推下去是正確的嗎？多數人都會說：「當然不，大錯特錯。」

把人推下天橋致死的確很糟糕，即便可以挽救五條無辜性命。但這就是道德謎題了：為什麼第一案例中的正確原則「死一救五」，到了第二案例就大錯特錯呢？

如果，從吾人對第一案例的反應，可知人命多寡有決定性，救五條命強過救一條，為什麼同一原則到了第二案例就不適用，不該把人推下？推人下去給車撞死當然很殘忍，即使是為了正當的理由。但是開着電車把人撞死難道就沒那麼殘忍嗎？

也許，大錯特錯的原因，是這樣等於是在違背胖子意志的情況下利用他這人。胖子並沒選擇介入，他只是剛好站天橋上而已。

但是，岔路上單獨工作的工人也一樣，他也無意介入。他在那裏只是工作，並不是自願要在電車煞車不靈時犧牲小我。有人也許會說，鐵道工人本來就自願選擇了一種可能會被火車撞死的工作，天橋上的人卻沒做過類似選擇。姑且假設，鐵道工人的職務需求並沒有

「緊急狀況必須犧牲小我救人第一」這一項，鐵道工人並沒比橋上看客更同意犧牲小我。

也許，兩種案例之間的道德歧異並不在於被犧牲的那人身上發生了什麼，而在於抉擇者心中的企圖。身為電車駕駛，你可以用「我的企圖並不是要致誰於死」來捍衛自己轉彎的決定，雖然致一人於死是可預見的後果。你的企圖是要救五人免於一死，如果運氣奇好，搞不好第六人也能活。

問題是同樣邏輯也可以用來推胖子下去。胖子之死也不是出於出手者的企圖。出手者只需要胖子擋住電車。如果車勢能被擋住，胖子又得以不死，出手者一定很開心。

這樣想過，或許兩案應該運用相同原則。都涉及一故意選擇，都取一無辜者之性命，都是為了保住更多人命。或許不願出手推胖子純為多慮，是必須克服的心理障礙。出手推人致死看來雖然比駕車轉彎更殘酷，但是正確之舉本來就不是一直都很容易。

要測試「出手推胖子也一樣正確」這一觀念，不妨把故事再稍做修改。假設你這個路人甲這次不必出手推，這次胖子是站在一個井蓋活門上，你只要扭動一個機關就可以讓他掉下去。不用出手推，同樣的結果。這是正確之舉嗎？還是跟出手推一樣，也不如車轉彎那般道德正確？

為什麼車轉彎是對的，出手推卻是錯的，其間的道德歧異其實一言難盡。我們尋求兩者之差異，會感到壓力，如果尋求不到，就必須考慮為先前的是非判斷翻案。可別以為道德思辨只是為了說服他人。道德思辨也可以讓我們做個自我整理，釐清自己到底有哪些信念，為什麼有這些信念。

有時，道德上會有兩難，是因為不同的道德原則彼此衝突。以失控的電車為例，一個原則是人命救愈多愈好，另一個原則卻說目的再崇高也不該害死無辜。面對保五命必須殺一無辜的狀況，就陷入道德困境。必須想清楚兩種原則孰輕孰重，或者特定情況下哪一種原則較適合。

另有一種道德兩難，起因是對後果的不確定性。失控的電車因為是假想，真實人生選擇中往往難免的未定之數就整個被排除在外。假想中，若不轉彎，不出手推胖子，我們確知會死幾人。就因為少了未定之數，哲學上的假想故事頂多只是不完美的行動指導。擱下一大堆「如果」不予理會，「如果那五名工人發現電車來了，實時往旁一閃」之類的，哲學故事才讓我們可以專注於其中的道德原則，檢視其說服力。

阿富汗牧羊人

這一則道德兩難是真人實事，雖然有些類似電車問題，卻因為後果的不確定性而更加複雜：

2005年6月，在阿富汗境內，美國海軍士官魯特爾（Marcus Luttrell）等一行四名海豹特種兵前往巴基斯坦邊界附近進行祕密偵查任務。他們的目標是一名很接近賓拉登的塔利班領袖。根據情報，此人帶領一百四五十名火力強大的民兵，藏身險惡山區的村落裏。

四人在山脊找到俯瞰村落的制高點後，不久就給兩名帶着百來頭咩咩叫山羊的阿富汗牧羊人撞見，同行還有一名約十四歲的男孩。三人都未帶武器。美軍把槍對準他們，要他們坐地上，接着就爲了要拿人怎麼辦爭論起來。一方面牧羊人看來是手無寸鐵的老百姓。另一方面，把他們放走就要冒着有人會給塔利班通風報信的風險。

四名美軍在斟酌之際，發現都沒帶繩索，沒辦法把牧羊人先綁起來換取時間，自己再另尋藏身之處。只有兩種選擇，殺或放。

魯特爾的戰友之一主張殺：「長官派我們來敵後執行任務。我們有權做一切自保之舉。軍事上應該怎麼決定是很清楚的。放人鐵定不對。」魯特爾很爲難：「我的靈魂很清楚他說的沒錯。」他事後在《單一生還者》一書中寫到：「放人根本是不可能的。但問題是，我還有另一個靈魂，一名基督徒的靈魂，在當時把我團團圍住。我腦後有個竊竊私語，說把手無寸鐵的人冷血殺掉是大錯特錯。」魯特爾並未解釋何謂基督徒的靈魂，但最後，良知不允許他殺牧羊人。他投出

決定性的一票，放了牧羊人。（四人中有一票棄權）。事後魯特爾後悔不已。

放人後一小時半左右，四名美軍就被八十到一百名拿着AK-47半自動步槍與火箭筒的塔利班包圍。魯特爾的三名弟兄在激戰中喪命。一架趕來營救的海豹直升機也被塔利班射下，機上十六人全數陣亡。

魯特爾身受重傷，跌到山腳下，爬了整整11公里到一處帕希頓人的村莊，拜村民保護之賜，纔沒讓塔利班抓走，終於獲救。

魯特爾憑着後見之明，咒罵自己為什麼投下那不殺的一票。他在書中寫道：「這是我一輩子做出最蠢、最意識不清、最腦殘的決定。我一定是失了魂。我竟然投下明知會讓大家都送死的一票……至少，我現在是這樣看當時狀況的。決定性的一票是我投的，這一票會永遠折磨我到進墳墓為止。」

投票時之所以如此兩難，一部分是因為後果是未定之數。牧羊人是繼續放他們的羊，還是去給塔利班通風報信？假使魯特爾當時就知道，放人會造成一場苦戰，袍澤喪命，總共十九名美軍陣亡，他自己也會重傷，任務失敗，預知這些會讓他做出不同的決定嗎？

對魯特爾來說，後見之明的答案再清楚不過了：他應該要殺掉牧羊人。憑着事後的慘劇，很難不同意他現在的看法。在人命多寡上面，魯特爾的決定與電車問題相似。殺三名阿富汗人，可以挽救三名袍澤以及前來拯救的十六名美軍。但是，這個案例到底是像電車假想的哪個版本？轉換軌道還是推胖子下去？如果危險可以預見，而魯特爾依然沒辦法冷血殺手無寸鐵的老百姓，這個案例就比較像推胖子下去。

但是，殺牧羊人的理由看起來卻比推胖子下去更正當一點。原因可能是憑結果來看，牧羊人並不是無辜的路人甲，而是塔利班同路人。試想一個模擬：如果我們有理由相信，煞車失靈根本就是胖子搞的，他想害死那五名工人（也許跟他們有仇），把胖子推下去的道德理由好像就充足了不少。我們還是應該知道是什麼深仇大恨，為什麼他想致工人於死。如果我們知道，軌上工人是法國反抗軍，天橋上的

胖子是納粹，破壞電車是爲了殺害抗暴志士，這樣把胖子推下去在道德上就太說得通了。

當然也有可能，阿富汗牧羊人並不是塔利班同路人，也許是中立，甚至是塔利班反對者，他們是在槍口逼迫下才泄露美軍蹤跡。假設魯特爾一行確知牧羊人雖不想傷害美軍，卻會在塔利班的嚴刑拷打下供出美軍藏身處。這樣美軍爲了任務與自身安全，還是可能殺掉他們。但這種決定就會更痛心，道德上也更可疑。

介入街巷的道德省思

真實人生中我們所面臨的選擇，很少有像電車失控或阿富汗牧羊人那麼生死交關的。但兩種案例中的天人交戰卻可以爲我們指點一二，讓我們知道人生與公領域中的道德辯論應該採取何種形式。

民主社會總是充斥着是非對錯、義與不義的各種辯論。有人支持墮胎權，有人視墮胎爲謀殺。有人相信公平就是富人多繳稅來濟助窮人，其他人卻認爲人民自己辛苦賺來的錢被政府強迫徵收實在很不公平。有人認爲，爲了糾正歷史錯誤，黑人上大學的門坎應該可以放低，有人則認爲這對努力向學的孩子很不公平，逆向歧視也是歧視。有人反對向恐怖份子嫌犯嚴刑逼供，視之爲自由社會所不容之可鄙行爲，卻也有人爲虐囚辯護，視之爲防恐之萬不得已。

選舉輸贏常是由種種歧見所左右。美國常聽到的「文化戰爭」（編按：墮胎權、同志權、學校是不是一定要教演化論等等）爭的就是歧見雙方誰是誰非。因爲公領域的道德問題總讓雙方辯得面紅耳赤，劍拔弩張，很多人就會以爲一個人的道德觀不管是源自家庭背景還是宗教信仰，一定是養成後就永遠固執下去，很難再因爲理性思辨而動搖。

但是，道德觀如果真的很難動搖，道德勸說就很難展開了，而有關公義公理的辯論也不過是一場教條互嗆，一場理念的丟果屑大戰而已。

民主政治的最低層次，就是歧見雙方只能打一場丟果屑大戰。但民主政治卻無需淪落至此。有時，一種主張的確可以扭轉人心。

要如何靠着理性思辨，在義與不義、平等與不平等、個人權利與共善之間的紛擾地帶找出一條路？這是本書打算回答的問題。

一種切入點，是去注意在道德難題之前，我們是如何自然而然展開道德思考。我們從「把電車轉彎」是正確之舉開始，繼而省思殺一救五背後的道德準則：「爲了保住更多人命，寧可犧牲一人。」接着，遇到違背同一原則的情況，就陷入疑惑：「本以爲保住人命愈多愈好，怎麼把胖子推下去（或殺掉手無寸鐵的牧羊人）看來卻大錯特錯？」疑惑令人煩憂，搞不懂就覺得難受，這是哲學思考的一大驅動力。

爲這種煩憂所苦，我們也許會自我修正原先判斷，或重新思考原來尊奉的準則。不同的情況一個接一個，原先的判斷與準則經過一再反芻，隨情況調整。這種真實世界與理性領域之間的來來回回再思考，就是道德思辨。

在特定狀況的判斷與省思出來的準則之間反覆辯證，這種形式其實源流甚久，可追溯到蘇格拉底與亞里士多德。雖然傳統悠久，卻仍引起以下質疑：

如果，道德省思不過就是要在是非判斷與信奉原則之間找出契合之道，我們怎能透過這種省思邁向正義或道德真理呢？就算窮一生之力，總算把自己所有的直觀判斷與信奉原則全湊成相契相合，這樣又如何能認定，結果不過是一束可以自圓其說的偏見？

答案，是道德省思不可能是一人孤單追尋，也必須公共參與努力。省思的過程必須要有個叩問者，也許是友人、鄰居、同志、同胞。這位叩問者也可以出於想象，是自己與自己辯論。光從自我內在掏答案，是不可能發現正義真諦或至善人生之道的。

柏拉圖《共和國》中有一則「洞穴神話」。蘇格拉底將普通公民比喻爲困於洞穴的一羣囚犯。他們只能見到穴壁上的幢幢暗影，造成投影的形體卻全在意想之外。只有哲學家能走出洞穴，親睹天日，見

到形體的真貌。蘇格拉底認為，只有哲學家能見到太陽，才適合做洞穴人的統治者，當然前提是他還願意回到洞穴中的黑暗世界。

柏拉圖想說的是，要領略正義真諦與良善本質，就必須跳脫日常的偏見與窠臼。這一點我認為他是對的，但只對了一部分。洞穴人的見解並不能全擺一邊。如果道德省思需要辯證，需要在特定情況的判斷與依據原則之間來來回回，就必須把形形色色，不管多麼偏頗無知的意見信念都納為素材。全不把穴壁暗影考慮進來的哲學，充其量只是個生意枯槁的烏托邦而已。

一旦道德省思介入了公共事務，探究起社羣生活需要何種立法，就必須介入街巷喧囂，介入攪動民心的爭論與事件。紓困案、反哄擡法、貧富差距擴大、弱勢族羣加分進大學、募兵還是徵兵、同志婚姻合法化等等，都是政治哲學的題目。這些題目促使我們把自己的道德觀、政治信念說清楚，說出道理，不只向家人友人，還要向與我們同屬一社羣的其他公民。

更考驗我們思辨能力的，卻是從古至今的政治哲學家。公民生活的不少觀念，諸如正義與權利、責任與同意、榮譽與美德、道德與法律，他們都曾思索出個所以然來，不時是以激進與出人意表的方式。亞里士多德、康德、彌爾、羅爾斯都是本書要角，出場順序卻無關年代先後。本書不是一本思想史，而是一趟道德與政治上的省思之旅。目的不在誰影響了誰，而是邀請讀者做個自我檢視，搞清楚自己抱持的是哪些信念，又何以抱持這些信念。

第2章 最多數人的最大幸福 功利主義

1884年夏，四名英國水手被困在南大西洋的一艘救生艇上，距陸地千里之遙。他們的船「木犀草號」（Mignonette）在暴風雨中沉沒，四人逃到救生艇，只剩下兩個醃蘿蔔罐頭，沒有清水。杜德利是船長，史迪芬斯是大副，布魯克斯是船員。根據新聞報導，三人都品性良好。

第四人是十七歲的帕克，是艙房雜役。他是孤兒，第一次出遠洋。他不聽朋友勸，堅持報名上船，懷着「少年雄心壯志的憧憬」，以為此行可以使他成為男子漢。不幸的是，事與願違。

在救生艇上，四名受困的水手眼睜睜望着海平線，巴望有哪艘船會經過，救起他們。三天過去，吃掉部分的白蘿蔔。第四天捕到一隻海龜。靠着海龜肉與剩下的蘿蔔撐過幾天。然後整整八天，什麼都沒得吃。

此時帕克躺在救生艇一角。別人叫他別喝海水，他偏要喝，果然病倒，看來活不成了。船難後第十九天，船長建議抽籤決定誰死，好讓其他人活命。布魯克斯不同意，所以這天沒抽籤。

第二天依舊不見船影。杜德利要布魯克斯把頭轉開，並向史迪芬斯示意，非殺帕克不可。杜德利禱告了一下，告訴男孩時候到了，以小刀刺進他的咽喉血管，殺了他。布魯克斯不再秉着良知抗拒，也吃了幾口可怕的人肉餐。接下來四天，三人靠着帕克遺體的血肉維生。

接着援助出現。杜德利在日記中以難以置信的宛轉用語描述三人獲救那一刻：「第二十四天，我們正用早餐，」終於有船出現。三名生還者被搭救上船，一回到英格蘭就被捕受審。布魯克斯變成政府的污點證人。杜德利與史迪芬斯接受審判，坦承把人殺來吃，並說是情不得已。

你是法官要怎麼判？讓事情簡單點，且不談法律，只評判殺雜役來吃在道德上是否可以允許。

辯方最有力的理由是，在那種悲慘的狀況，殺一救三是必要的。如果沒人殺來吃，四人都會死。帕克已經奄奄一息，反正也活不了多久，順理成章成了物件。他不像杜德利與史迪芬斯必須養活妻小。沒人因他的死而生活失去依靠，也不會留下哀傷的孤兒寡母。

這種說法至少招來兩種反對聲浪。一，殺人來吃的整體利益真的高於代價嗎？即使把拯救的人數、生還者及其家人的快樂都算進去，允許這種殺人還是會為整個社會帶來種種不良後果。例如削弱了反謀殺的規範，鼓勵人民自己執法，或者讓將來的船長很難找到艙房雜役。

第二，就算一切都計算在內，利益的確大於代價，但是我們難道不會心裏不安，暗暗覺得在社會損益算計之外，還有其他不該把一名無助雜役殺來吃的理由嗎？趁人病弱之際，未經其同意取其性命，以這種方式利用一個人，就算對他人有利，難道沒什麼不對嗎？

認為杜德利與史迪芬斯的行為簡直令人髮指者，卻認為第一種反對理由像是無關痛癢的抱怨。這種反對理由接受功利主義的假設，把道德當作損益評估，反對只是為了把社會後果做出更完整的計算。

如果把殺人來吃之舉值得引起義憤，第二種反對理由就比較切中要害了。這種理由並不把是非對錯當作成本效益的問題，認為道德必須有更大的考慮，必須涉及人與人之間正確的相待之道。

思考這一案例的兩種方式，正代表正義論對立的兩派。第一派認為，某一行為的是非對錯完全取決於後果；無論何種行為，只要能促成最佳後果就是正確之舉，前提是要把所有後果都考慮進去。第二派則認為不該只關注後果，有些權利義務本來就必須得到尊重，而且是基於無關社會後果的理由。

為了解決這一案例之是非，也為了解決我們尋常遭遇的難度較低的兩難，我們必須探討幾種道德哲學與政治哲學上的大哉問。道德難道只是人命多寡與成本效益評估嗎？或者有些道德義務與人權是十足

基本，根本凌駕於這種計算之上？如果有些權利是如此基本，不管是自然、神聖、不可剝奪還是至高無上，這種權利要如何界定？其基本又是基本在哪裏？

傑里米·邊沁

邊沁（Jeremy Bentham，1748-1832年）在這些問題上立場明確。他對自然權利嗤之以鼻，稱之為「踩高蹺的胡扯」。他所造就的哲學體系曾經風起雲湧好一陣子。事實上，它對決策者、經濟學家、企業經營者、一般市民的思考方式，影響至今不衰。

邊沁是英國的道德哲學家兼司法改革者，他創立的功利主義，其主要觀點聽起來很簡單，憑直覺亦很吸引人：道德的最高原則就是幸福的最大化，就是追求快樂扣除痛苦的最大總和。凡是能把功利最大化的，就是正確之舉。所謂「功利」（utilily）泛指一切能添樂減苦之事物。

邊沁的原則來自以下推理：人都受制於苦樂之感，苦與樂是我們的「主人」，主宰我們的一言一行，決定了我們什麼應該什麼不應該。對錯的標準是「綁在苦樂的王座之上」。

人都喜歡快樂，討厭痛苦。功利哲學把它當作事實，並以之為道德與政治的根本。功利最大化不僅是處世準則，也是立法準則。政府在斟酌立法與施政之際，應儘可能為社羣全體帶來最大幸福。何謂社羣？照邊沁的說法，社羣是個「假想的團體」，是組成個人的加總。公民與立法者因此應該問問自己：把政策將會帶來的所有好處相加，再扣除所有代價，會比他種做法帶來更大幸福嗎？

邊沁為該原則辯護，方式是提出一種大膽斷言：反對是不可能站住腳的。他說，所有的道德主張骨子裏一定都會用到幸福的最大增進此一概念。大家嘴裏也許會說自己相信某些絕對、至高的權利義務，但若不相信這些權利義務得到尊重會帶來人類幸福的最大增進（至少在長期），這些權利義務根本就沒有任何捍衛基礎。

邊沁寫到：「如果有人打算反對功利原則，一定會不自覺地從功利原則本身去找反對理由。」所有的道德爭論在某種層面，爭的都是增樂減苦的功利原則應該如何應用。他問：「人可以移動地球嗎？可以，但必須先找到他可以站在上面的另一顆地球。」而目前現有的唯一地球，唯一前提，道德爭論的唯一立足點，根據邊沁，就是功利原則。

邊沁認為他的功利原則提供了一種可做政治改革基礎的道德科學。他提出數個在效率與人道上改善獄政的方案。其中之一為「潘諾普提康」（Panopticon，邊沁自鑄的新詞，取希臘文pan全部，opticon視景），是座圓形監獄，監控塔在中央，囚徒看不到獄吏，獄吏卻能把囚徒一覽無遺。他建議，這座全觀監獄應交由民間經營（最好是他自己）。犯人一天工作十六小時，經營者善盡經營之責，換取犯人勞動帶來的利潤。邊沁的計劃雖然未獲採用，卻只能說是跑在時代太前面。近年，英美兩國都已經有監獄交由民間企業經營了。

叫化子通通關起來

為了改善「乞丐管理」，邊沁還設計了一種財務自足的貧民勞役所。這個計劃以減少街上乞丐為目的，正是功利主義邏輯的生動範例。首先邊沁發現，街上遇到叫化子，在兩方面會為害路人的幸福。心軟者感受到惻隱之痛，心硬者則萌生厭惡之苦。不管何者，碰到乞丐都有損公眾之功利。因此，邊沁就提議應將叫化子自大街小巷移走，羈留在勞役所內。

有人可能認為這樣對乞丐很不公平。但邊沁亦不忘乞丐可從中獲取的功利。他承認，有些乞丐的確在街頭行乞會比在勞役所中工作還要開心。但他注意到一點，悲慘的乞丐比幸福富足的乞丐多很多。結論是，乞丐被強拉進勞役所不管會感受多少不快，也比不過公眾遇到乞丐所承受之痛的總和。

或許有人會擔心勞役所的建造經營會造成納稅人負擔，減少人民幸福並降低勞役所的功利。邊沁卻想出让乞丐管理完全自給自足的辦法。任何遇到叫化子的公民都有權把他逮進最近的勞役所。一旦受到

羈留，乞丐全得付出勞力，以維持其個人生活開銷，開銷全記在一本「自我解放帳」（self-liberation account）的各人名下。賬目上包括飲食、衣服、牀具、醫療，再加壽險，以備償債前死亡之需。爲了提供誘因，要公民不嫌麻煩把乞丐逮進勞役所，邊沁還提議逮進一名就發二十先令（編按：一英鎊）獎金，帳當然記在乞丐身上。

勞役所的房間分配，邊沁也運用功利主義邏輯，想辦法把與人同房的不適減到最低。他說：「每一種有可能造成他人不便的類別，都應該被安排與無感於該種不便的類別同房。」例如「大吵大鬧的瘋子或嘮叨奇多的劇談者應該與聾啞同房，妓女蕩婦則應與老婆子同房。」至於「畸形駭目者」則應該與瞎子同房。

提議聽起來雖然殘酷，邊沁的目標卻不是懲罰，純是爲了解決一個有損社會功利的問題，以增進公共福祉。這個乞丐管理計劃雖然從未獲得採納，但貫穿其間的功利主義精神卻活躍至今。在檢視現今的幾則功利思想實例之前，不妨先問問，邊沁哲學是否可議，如果可議，又是可議在哪裏。

反對理由一：個人權利

許多人認爲，功利主義的最明顯缺失就是不尊重個人權利。只關注增樂減苦的總和，可能會把個人踐踏在腳下。其實功利主義者也是看重個人的，其看重方式卻是把個人的偏好都計算在內，無一掛漏。但是這一點，就意謂功利邏輯推演下去，是有可能會允許某些違犯常規、損人尊嚴的待人方式的。下面是幾個例子：

基督徒喂獅子

在古羅馬，把基督徒在競技場上拋給獅子，是一種大眾娛樂。想象功利主義者會如何計算：是的，基督徒被獅子撕咬吞噬當然痛苦萬分，但想想觀眾席上人山人海普天同慶的樣子。如果有足夠的羅馬人民從暴力演出中得到足夠歡樂，功利主義者憑什麼譴責這種娛樂？

功利主義者也許會擔心，此舉可能敗壞民風，在街頭滋生暴力；也可能使民戰慄，怕自己哪一天也會被丟去喂獅子。如果後果夠嚴重，便可能壓倒喂獅秀帶來的歡樂，為禁絕表演提供一個功利主義的理由。不過，如果這種計算是免除基督徒為娛人而橫死的唯一理由，你不會覺得遺漏了什麼道德上很重要的東西嗎？

嚴刑逼供

類似的疑問也出現在當代：在偵訊恐怖份子嫌疑犯時，到底可不可以嚴刑逼供？想想有一顆定時炸彈正滴滴答答等着引爆，你是中情局某分局的負責人，你逮到一名恐怖份子嫌疑犯，據報當天稍後將有個核子裝置在曼哈頓引爆，你相信他知道內情。事實上，你根本就有理由相信他本身就是炸彈客。時間一分一秒流逝，他卻拒絕承認是恐怖份子，也堅持不吐露炸彈地點。對他動刑，直到他招出炸彈地點與拆彈方法為止，這樣有錯嗎？

主張沒錯，出發點正是功利主義的計算。酷刑為嫌犯帶來痛苦，大幅減少他享有的快樂與功利。但炸彈一爆，就會有數以千計無辜者送命。因此，就功利主義的立場，強加劇痛於一人，以避免千萬人之死傷苦難，這樣做可以是合乎道德的。美國前副總統錢尼主張，對凱達組織嫌疑份子使用嚴酷偵訊技術，將有助預防美國領土再遭恐怖攻擊，正是根據功利主義邏輯。

這不等於說，功利主義必然支持嚴刑逼供。反對者也有運用功利主義邏輯的。理由是在實踐上，嚴刑逼供很少奏效，因為暴力強逼出的情資通常靠不住。痛苦是製造了，國家卻沒因此更安全，等於沒增加任何集體可享的功利。這種反對者也擔心，如果美國對俘虜嚴刑逼供，美軍在外被俘也會受到更多凌虐。因此從全面考慮，嚴刑逼供所產生的整體功利將會大減。

不管考慮對不對，這些反對理由是完全符合功利主義思維的。他們不斷言酷刑在本質上有何不對，只說它在實際上將產生不良後果，整體考慮將是弊多於利。

有些人是在原則上反對嚴刑逼供，認為它侵犯人權，對人的基本尊嚴也有失尊重。他們不從功利考慮出發，主張人權與人格尊嚴具有某種無關功利的道德基礎。如果他們是對的，邊沁哲學就有錯了。

表面上，炸彈即將引爆的場景好像是支持邊沁陣營的論點。人命多寡是應該要影響道德考慮的。寧失同舟三條人命也不該冷血殺一無辜是一回事，但這次卻事關數千無辜人命，那又當如何？數十萬人命呢？功利主義者會說，只要人命多到某一程度，連最徹底的人權捍衛者也會很難再堅持，在道德上寧願損失大批無辜性命，也不願對一名可能知情的嫌疑份子動刑。

然而，作為功利主義道德思辨的一種測驗，炸彈即將引爆的案例卻有誤導之虞。本來是想證明人數多寡有其意義，只要涉及人命夠多，尊嚴與人權的顧慮就應該放下，並以此推斷，道德到頭來總歸是成本效益的計算。

但這個案例卻沒有顯示，拯救衆多人命的可能後果可以正當化嚴拷一無辜這種行為。酷刑對象畢竟是恐怖份子嫌疑犯，而且還是我們認定的炸彈客本人。挺逼供的一方其道德說服力很大程度是在此一假設：這名酷刑對象要對我們正想避免的危險負某種責任。就算他本人不是炸彈客，也一定從事過其他恐怖行為，所以活該成為酷刑對象。此一案例要求的道德直覺並不只是成本效益，還牽涉到恐怖份子活不活該受罰這個非功利觀念。

案情略為修改，拿掉罪嫌深重的成分，問題就會更清楚。假設逼嫌犯招供的唯一方法是拷打他的小女兒，這名小妹妹對爸爸的恐怖惡行完全不知。道德上這是允許的嗎？恐怕連死硬的功利主義者也不敢苟同。這種案情纔是功利主義原則的真考驗。判斷時撇開恐怖份子活該受罰的直覺，不管希望取得的情資是何種價值，逼着我們純從功利計算着手。

勒吉恩的歐梅拉斯

無辜小女兒的版本讓我們想起美國科幻作家厄休拉·勒吉恩（Ursula K. Le Guin）的短篇〈從歐梅拉斯出走的人〉（The Ones Who

Walked Away from Omelas），其中的歐梅拉斯是個幸福洋溢、城民同慶同歡的小城，沒有國王，沒有奴隸，沒有廣告與股市，也沒有原子彈。爲了不讓讀者覺得它太不真實，簡直無法想象，作者又告訴我們一件事：「在歐梅拉斯城某棟美麗的公共建築的地下室，也許是在一棟寬敞私宅的地窖裏，有一個房間，房間有一扇上鎖的門，沒有窗戶。」房內坐着一個小孩，是低能兒，營養不良、沒人照料，在房裏度過悲慘歲月。

所有的歐梅拉斯人都知道它在那兒……他們都明白它必須待在那兒……所有人都清楚一個道理：他們的幸福生活，他們的都市美景，他們之間親愛和睦的關係，他們孩子的健康……甚至連他們天地裏的風調雨順、五穀豐登，一切全有賴那孩子受苦受難……如果將孩子弄出那個悲慘地方，讓它重見天日，幫它洗澡，把它餵飽，給它舒適，當然是好事一件。但只要那麼做了，歐梅拉斯的一切繁榮氣象、美麗景色、歡樂生活都會頃刻化爲烏有。這是約定好的條件。

這種條件是道德上可接受的嗎？以基本人權爲理由反對邊沁功利主義的，會說當然不行，就算帶來快樂城也不行。侵犯一無辜小孩的權利就是不對，即使是爲了衆多人的幸福。

反對理由二：不同價值之間有單一度量衡嗎？

功利主義標榜是一種道德的科學，並以幸福多寡的衡量、聚合、計算爲其基礎。個人偏好只需衡量其禍福得失，不需評斷其是非輕重。人人偏好都是同等輕重。這種全不做主觀評斷的精神，正是功利主義最吸引人之處。它承諾將道德選擇轉化爲一種科學，至今指引當代經濟學界的思路。但是要把不同的偏好聚合起來清點，就必須用到單一度量衡。邊沁的功利觀正爲此提供一種通行貨幣。

但是，所有的禍福利害得失，其價值難道都可在毫無損失的情況下轉換成單一貨幣嗎？反對功利主義的第二種理由正是質疑這一點。

根據這一派，並不是所有價值都能換算成單一通行貨幣。

要探討這一派的思路，不妨想想政府與企業決策經常用到的本益分析，其中就充滿功利主義的邏輯。這種分析爲了在錯綜複雜的社會選項取捨之中尋求合理性與嚴謹度，往往將所有的成本效益悉以金錢度量，然後再進行比較。

肺癌的好處

菸草巨頭菲利普莫里斯在捷克生意很好，抽菸在捷克依然很流行，癮君子亦不會被社會排擠。2000年，政府擔心抽菸造成的醫療成本將會節節升高，就考慮提高菸草稅。菲利普莫里斯爲了阻止增稅，就委外製作一份國民抽菸對政府預算的本益分析。在這份研究中，政府從國民抽菸所獲得的利益大於損失。理由：雖然老煙槍活着的時候會對預算造成較高的醫療花費，但會比較早死，幫政府省下一大筆醫療、勞退、老人住房的費用。根據此研究，只要算進國民抽菸的「正面效果」，如菸草稅、因爲早死而節省的花費，國庫一年淨益是1億4,700萬美元。

這樣的本益分析，在公關上無異是拿石頭砸自己的腳。《波士頓環球報》上就有一篇評論，說：「吸菸會害人性命，這一點菸商過去是否認，現在則拿來炫耀。」也有反煙團體在報上登廣告，圖像是停屍間某遺體的一隻腳，腳趾掛着1,275美元的價碼牌，表示每一名因煙致死的捷克國民替政府省下的錢。面對羣情譁然與冷嘲熱諷，菲利普莫里斯執行長只好道歉，說這一份研究「徹底無視於人的基本價值，是不能接受的。」

有人會認爲，這一份研究正好顯示本益分析及背後的功利思維爲什麼在道德上簡直胡鬧。視肺癌致死爲財政利多，根本是棄人命如敝屣。任何道德上可以辯護的煙管政策，要考慮的絕不可止於財政，也要納入公衛與人民福祉。

然而，功利主義者卻不會質疑後果有輕重大小之別。喪失生命、哀悼親人、傷心難受，功利主義都不會加以漠視。邊沁之所以提出功利概念，就是要以單一度量衡，囊括人人的南轅北轍各種關切，包括

人命價值。對邊沁信徒而言，前述「抽菸有益國庫」研究對功利主義原則並不算丟臉，只能算錯用。更完整的本益分析，會把折壽對吸菸者本人及其家人所造成的耗損也進行估價，加入道德計算之中，再扣抵國庫省下的金額。

這就帶我們回到「是否所有價值都能換算成金錢」這個問題。有幾種本益分析都做過這種換算，還當真標出一條人命值多少錢。以下就是本益分析引起公憤的兩例，引起公憤不是因為漏掉人命價值，而是把它算了進去。

爆炸的汽車油箱

在七〇年代，福特Pinto車款是在美國銷售前幾名的小型車。不幸的是，它的車尾若被後方來車撞上，油箱就容易爆炸。五百多人在車中被活活燒死，更多人嚴重燒傷。有一位燒傷者控告福特公司應該為設計失誤負責，案情發展卻發現，原來福特內部的工程師老早就知道油箱可能造成的危險。但公司高階做過本益分析，卻認定改正的利益（拯救人命與預防傷害）並不值得每輛車11美元的油箱安全裝置成本。

為了算出改正之利，福特先估計，不改正的話會造成180人死亡，180人受傷。接着再為每一起燒死燒傷都標上金額，燒死一人20萬美元，燒傷一人67,000美元。再加上可能起火的車輛數總價，如此得出改正的整體利益為4,950萬美元。但是幫1,250萬輛Pinto改油箱，每輛11美元，總共要花1億3,750萬美元。結論是改正的利益抵不過成本。

陪審團大怒，判福特必須付給原告250萬美元的損失補償，另外還要付1億2,500萬的懲罰性賠償（後減為350萬）。也許陪審團認為企業不該把人命換算成錢，也許他們認為一條命20萬實在低得離譜。然而，這個數字並不是福特自己提的，他們只是採用美國政府的數字。七〇年代初，美國公路交通安全局就算過車禍奪走一條人命要耗費多少成本。把未來經濟減產、醫療、葬儀、受害者的傷痛苦楚都計算在內，得出結果是一條命20萬美元。

如果陪審團反對的是價碼而非原則，功利主義者沒話說。沒有人會情願為20萬美元死於車禍。多數人都喜歡活命。要為車禍奪走一條人命做功利增減的完整衡量，就必須算進受害者無緣享受到的未來幸福，而不僅僅止於未來收入減少與葬儀費用。那麼，怎樣才能為人命的金錢價值做更真實的估算？

老年人命折扣

美國環保署回答過上述問題，同樣也引起羣情激憤，只是性質不同。2003年，環保署為新空污標準提出本益分析。這次的人命估價比福特慷慨多了，但卻加上年齡修正一項：空氣更清淨可挽救的人命一條值370萬美元，七十歲以上的老人卻價格另計，一條命只值230萬。老少不同值，背後是功利主義概念：拯救一老比拯救一少產生的功利較小。（年輕人還有更久時間可活，還有更多幸福可享。）銀髮族的維權團體卻不這麼想，他們抗議這種「老人折扣」，主張政府不應該把年輕人的性命看得比老人更有價值。迫於抗議，環保署很快宣佈廢止折扣，並收回報告。

功利主義的反對者指出，此事正足以說明本益分析本身就方向錯誤，替人命貼上金額根本就是道德遲鈍。本益分析的捍衛者卻不同意。他們認為，許多社會選擇都有拿人命換取財物或便利之實，只是沒明講而已。人命本來就有價，他們堅持，不管你承不承認。

例如，汽車通行是一定會死人的，多寡還能預測，美國是一年四萬多條人命。但社會並不會因此放棄汽車。事實上，連要降低法定速限都很難。1974年石油危機，美國國會曾規定55英里的時速上限，目的雖是為節能，副作用卻是車禍奪走的人命因此減少。

八〇年代，國會取消全國性時速上限，多數州都把州內上限提高到65英里。開車族省了時間，車禍死亡率卻提高了。當時沒人做本益分析，看看開快車之利是否值得丟人命之害。數年後，分析卻被兩位經濟學家算了出來。提高速限的利益是上下班較快，以20美元時薪來算，將節省下的時間換算成金錢，再把它除以新增死亡人數。兩位學

者發現，爲了開快車的便利，美國人等於是把一條人命看成價值154萬美元。這是速限加10英里的情況下，每死一人的經濟利得。

本益分析的支持者指出，以時速上限65英里取代55英里，等於是沒明說地把一條人命當成154萬美元的價值，遠低於美國政府機構在設定污染標準與健康安全規定時通用的數字（一條人命600萬美元）。那爲什麼不乾脆打開天窗說亮話呢？

如果，某種程度的「安全換便利」是不可避免，在換的時候就應該睜大眼睛，並儘可能有系統地做本益比較，就算因此必須爲人命標價。

一碰到要爲人命訂價就感到下不了手，這種下不了手在功利主義眼中只是一種衝動，一種有礙清晰思維與社會合理選擇的禁忌，必須加以克服。反對派卻以爲這種遲疑指向某種道德重要性更高的理念：所有價值是不可能放在單一量度衡上做測量比較的。

痛苦值幾文錢？

兩邊爭議顯然不易解決，但有些滿腦子實證思維的社會學者卻想要解決。在三〇年代，哥倫比亞大學的社會心理學家愛德華·桑戴克（Edward Thorndike）就想要證明功利主義的假設：人類彷彿南轅北轍的喜惡愛慾，是全都可以轉換爲苦樂單一通行貨幣的。他針對救濟金申領青年做調查；問他們願意收多少錢去承受各種痛苦。例如：「拔你一顆上門牙，你收多少錢？」或「砍你腳上一根小趾頭」，或「吃一條六英寸活蚯蚓」，「要你空手掐死一隻貓」，「在堪薩斯州某農場過完餘生，農場離任何城鎮至少十英里」。

您認爲，哪一項要價最高？要價最低？以下是調查結果的價目表（以1937年的美元計價）：

拔門牙4,500美元

砍腳趾57,000美元

吃蚯蚓100,000美元

掐死貓10,000美元

堪薩斯300,000美元

桑戴克認為，這個發現可以用來支持「所有禍福都能以單一度量衡做計算比較」的觀念。他寫道：「凡是存在的愛慾喜惡，其存在必有多寡，因此皆可測量。一狗一貓一雞的一生……其組成無非其胃口、渴欲、想望、滿足，決定因素也是這些……人的一生亦然，只是胃口與想望更繁多、更微妙、更複雜而已。」

然而，桑戴克這個價目表實在可笑，反而透露這種比較的荒謬之處。難道可以憑價目表就認定，調查對象真覺得堪薩斯田園生活的可厭程度是吃活蚯蚓的三倍嗎？還是，風馬牛不相及的經驗根本就不能比出個所以然？桑戴克坦承有三分之一的調查對象說，其中有些項目是不管開什麼價他們都不願意的，可見是認為它「無法計量的噁心。」

牛津女生夜渡資

道德利害有沒單一度量衡這個問題，也許正反雙方都沒辦法提出個一拳打倒的論述。但以下還有另一個案，可提供一些斟酌餘地：

七〇年代我在牛津讀研究所，當時還是男女不同學院。女子學院規定，宿舍房間不準男生過夜。規定很少執行，也常有人犯規，至少別人是這麼告訴我的。多數的校方管理人員不再覺得自己需要扮演捍衛傳統道德的角色。呼籲規定放寬的聲浪漸增，在聖安納女子學院變成一大辯論題目。

有些教授是傳統派，反對規定放寬的理由是基於通俗道德。她們認為，未婚女子與男人過夜就是不對。但時代已經變遷，傳統派實在不好意思說出真正的反對理由，就轉而使用功利主義語言：「如果讓男人過夜，學院的支出就會增加。」怎麼會增加？「男人總得洗澡吧，這樣會消耗更多熱水。」此外，她們還主張：「牀墊也必須更頻繁更換。」

爲了迴應傳統派，改革派做了以下妥協：每位女生一週最多可有三夜讓男生留宿，前提是每一名來客必須付給學院一夜50便士的過夜

費。次日《衛報》就出現以下這則標題：

「聖安納女生50便士一晚」。美德語言一轉換為功利語言就走了樣。沒多久規定就廢除，當然過夜費也一併免了。

約翰·彌爾

我們已討論過邊沁「最大幸福」原則的兩種反對意見：一是嫌它不尊重人權與人格尊嚴；二是具道德重要性之一切事物絕不可能被減化為單一度量衡上的比較目標。這樣的反對理由有多少道理？

彌爾（John Stuart Mill，1806-1873年，或譯穆勒）相信有答案。他比邊沁晚一世代，他試圖挽救功利主義，方法是把它轉型為更添人性的學說，減少一些計算。他爸爸詹姆士是邊沁的朋友兼門徒，在家自己教他讀書，把他教成神童。他三歲學希臘文，八歲學拉丁文，十一歲就寫了一本羅馬法制史。二十歲卻罹患神經衰弱，從此消沉數年。之後遇到哈莉葉·泰勒（Harriet Taylor）女士，她已婚，育有兩子，但兩人還是成為密友。二十年後她丈夫過世，她才嫁給彌爾。彌爾認為她是絕佳的智識伴侶兼合作伙伴，對他着手修改邊沁學說是一大助力。

挺自由的理由

在彌爾的著述中可以讀到，他為了在個人權利與功利主義之間尋求和解，花了不少力氣。他的功利主義是承襲其父，把邊沁之說再加變化。他的《自由論》一書（1859年）是英語世界為個人自由辯護的一大經典。書中精髓，就是隻要不礙到別人，人人皆有為所欲為的自由。政府不可以為了保護人民免於受自己傷害，就干涉個人自由，亦不可將多數人民的人生處世信念強加於全民。彌爾認為，個人只有在影響到他人的時候，才需對社會給個交代。只要不礙到任何人，我的「獨立自主是一種絕對權利。一個人對自我，對自己的身與心，都具有無上權利。」

像這種毫無退讓餘地的「個人權利至上論」，其正當化的依據好像不能只憑功利一項。請想想：假如社會中絕多數人都很鄙視某一小小的宗教，都想看它被禁，難道把它禁掉不會帶給最多數人最大幸福嗎？搞不好可能性還相當大哩。沒錯，宗教被禁的少數人會很不快樂，很挫折。但如果多數這邊人數夠多，厭惡異教的程度也夠強烈，多數人的集體快樂是有可能超過少數人痛苦的。只要這種情境可能成真，功利看來就無法為宗教自由構成一穩定可靠的基礎。邊沁的功利原則要給彌爾的自由原則當道德靠山，看來是不夠堅固。

彌爾卻不這麼認為。他在《自由論》中堅持，他的理論靠山正是功利考慮：「這麼說沒錯，我放棄了無關功利之抽象權利可帶給本人論述的一切好處。我把功利視為所有倫理問題的最後要求；但我指的是意義最恢宏的功利，必須基於人類作為一種進步動物的恆久利益。」

彌爾認為，我們要追求的功利最大化，不應該每一個案分開看，而應該看長遠。他主張時間一久，個人自由受到尊重就會帶來最多數人的最大幸福。允許多數人鉗異議者之口，或審查思想者之文字，或許可以帶來一時的功利最大化，長期卻有害社會，反而有損人民幸福。

為什麼假設從長期看，維護個人自由與異議權利可以提升社會福祉？彌爾提出以下理由：異議觀點搞不好是對的，或一部份是對的，對流行意見有改正之功。即便不對，迫使流行意見接受不同觀念的嚴酷競爭，亦可防止它僵化為教條或偏見。最後，一個強迫成員緊擁世俗窠臼的社會可能會把人變笨，變得都樂於從眾，喪失社會向上提升的氣魄與活力。

彌爾的「自由有益社會」論是很言之成理沒錯，卻沒能為個人權利提出一堅若盤石的道德依據，理由至少有二：首先，如果尊重個人權利是以促進社會進步為理由，就等於是把人權與某種特殊狀況綁在一起。假如有一社會，已經透過專制手段達到某種長期的萬民康泰，功利主義者難道不應該得到「個人權利在這裏並非道德上的必要」此

一結論？其次，以功利挺人權，也會忽略掉一個層面：侵犯一人之權利，不論社會整體禍福如何，對其人本身就是不義。如果多數人迫害某種可厭信仰的信眾，這對信眾本人難道不是一種不公不義，不管排斥異己長期是否會給社會帶來任何壞影響？

這些質疑彌爾都回答了，其回答卻跨出純功利的道德考慮。他解釋，逼迫任何人在為人處世上面必須遵循世俗窠臼、流行意見，這就是不對，因為這樣會有礙他達到人生最高目標，也就是人類智能完全且自由的發展。就彌爾來看，從眾是最佳處世之道之敵。他在《自由論》中說：

感知、判斷、分辨之情、心智活動、甚至道德偏好，種種人類智慧都只在選擇之際纔算有被運用到。因習俗而行事，就等於沒做選擇。這種人在好壞的分辨或喜惡上面都沒有作為。而人的心智與道德智慧就像肌肉一樣，要有鍛鍊纔有改善……凡是允許世界或其周遭替自己做人生規劃的人，只需要具備猿類的模仿能力即可。唯有自己替自己選擇，纔算有用到全人智慧。

彌爾坦承，遵循習俗也許可以把人帶向美滿人生，可以趨吉避凶。他卻問：「但是身為人類，這種人在比較上有多少價值？除了作為，作為背後的心態也真的很重要。」

這麼說來，重要的就不僅僅是行動及其後果。性格也是重要的。對彌爾來說，把人當作個體，其意義不在於帶來快樂，而在於反映性格。「如果一人的愛慾衝動皆非自有，這人就沒有性格可言，就好像蒸汽機也沒有性格一樣。」

彌爾大力標榜人的個體性，這是《自由論》的最突出貢獻。但這種標榜也有其異端之處，因為他所要求的道德理想已經超越功利。像個性與人生進境，這些理想其實已經不是邊沁學說的推敲斟酌，而是把它擯棄在後，雖然彌爾本身不承認。

快樂有無高低級之分？

功利主義的第二種反對理由，指它將所有價值簡化成單一度量衡上的比較值，彌爾亦有響應。再一次，彌爾又是倚靠無關乎功利的道德理想。寫完《自由論》之後不久，他撰一長文《功利主義》（1861年），主張功利主義者可以為快樂區分高低級。

就邊沁而言，快樂就是快樂，痛苦就是痛苦。判別體驗好壞的唯一基準，就是產生苦樂的強度與長度。所謂的更好的樂趣或更高的美德，就是產生更強或更長久快樂的體驗。邊沁不認為快樂有本質上的差異。他在〈報酬的合理性〉（The Rationale of Reward）一文中寫道：「只要產生的快樂是等量的，推針戲就與詩一樣好。」（編按：push-pin是英國舊時兒戲，因這一名句而在哲學上傳世。）

邊沁學說的一大魅力，就是這種不做主觀判斷的精神。它接受人類形形色色的各種偏好，不為其道德價值打分數。所有偏好一視同仁。視某一樂趣在本質上就比較高級，邊沁認為這樣好唐突。有人喜歡莫扎特，有人喜歡瑪丹娜，有人喜歡芭蕾舞，有人喜歡保齡球，有人讀柏拉圖，有人讀《閣樓》雜誌。邊沁也許會問，誰能說哪種樂趣特別崇高，特別寶貴，特別尊榮？

拒絕為快樂區分高低級，與邊沁對苦樂單一度量衡的信仰有關。如果體驗之間只有造成苦樂的數量差，而無本質差，以單一度量衡來計算苦樂就說得通。但有些人就是拿這點來反對功利主義。這種人相信某些樂趣「高於」其他樂趣。他們說，如果有的樂趣高級，有的樂趣粗鄙，社會憑什麼所有偏好一視同仁？更別說，偏好加總憑什麼就等於功利最大化？

再想想古羅馬人拿基督徒喂獅子的例子。一種反對理由是侵犯受害者的權利。卻還有另一種反對理由，說這種表演是低級娛樂，不高貴。改變觀眾的偏好不是比滿足其偏好更好嗎？

據說，清教徒反對羣犬鬥熊（編按：十六到十九世紀之間的英國大眾娛樂），原因不是熊受苦，而是觀眾獲得樂趣。如今鬥熊不流行了，鬥狗鬥雞卻依然有人愛看，有些地方立法禁止鬥狗鬥雞，理由是

避免虐待動物。但這種立法也反映一種道德觀：看鬥狗取樂簡直令人髮指，文明社會應該加以勸阻。你不必是清教徒，也可以有同感。

邊沁卻不管高低級，認為立法應該把所有偏好都計算在內。但是，如果鬥狗的愛好者比林布蘭畫作的愛好者還多，社會為什麼不把博物館補助金拿來轉撥給鬥狗場？如果某些樂趣就是比較低俗粗鄙，立法時憑什麼把它計算在內？

彌爾想要在這點上面解救功利主義。彌爾不像邊沁，他認為樂趣區分高低級是可行的，人的欲求也能分辨質的好壞，而不只是量的多寡與程度強弱。他還以為，質的分辨可以全憑功利，不必外借其他道德理念。

彌爾起步是先向功利主義教義宣示效忠：「比例上更易於促進幸福的行動是正確的，更易於產生幸福反面的行動是錯的。所謂幸福就是有快樂，沒有痛苦；所謂不幸福就是痛苦，而快樂又被剝奪。」彌爾所肯定的人生論也是「立足於以下道德論：求樂免苦是人生唯一可向往的目標……其值得希求之處，或者在其內含之快樂，不然就是作為添樂減苦之手段。」

彌爾雖然堅持苦樂是唯一重要價值，卻承認：「某些樂趣是比其他樂趣更值得嚮往，更寶貴。」要如何知道哪些樂趣比較崇高？彌爾提出一種簡單測試：「兩種樂趣之間如果有一種，是二種皆體驗過的所有人或幾乎所有人都斷然偏愛的一種，其偏愛又完全無涉道德義務，這一種就是更可向往之樂趣。」

這種測試有個明確優點，就是完全沒偏離功利主義獨尊欲求的道德觀。彌爾寫道：「能不能造成可欲可求之效果的唯一跡證，就是有人真的心嚮往之。」但要在不同的樂趣之間做質的分辨，這種測試看來卻有個明顯可質疑的一點：大家不是經常舍高級樂趣而就低級樂趣嗎？大家有時不是情願躺沙發看情境喜劇，而不願去讀柏拉圖或看歌劇嗎？喜歡一些不花腦筋的經驗，卻不考慮它值不值得花時間，這樣難道不是很可能嗎？

莎士比亞vs《辛普森家族》

我在課堂上提到彌爾的樂趣高低之分，會把他的測試用在全班學生上面。我的版本是要學生在三種流行娛樂之間三選一：第一種是摔角秀場面（胡打亂摔那種，所謂的摔角手拿摺疊椅互毆），第二種是莎劇演員表演《哈姆雷特》獨白，第三種是電視卡通《辛普森家族》。看完影片我問兩個問題：一是「最喜歡哪一種，覺得得到最多樂趣？」二是「覺得哪一種最高級最寶貴？」

每次都是《辛普森家族》得到最好看的最多票，第二是《哈姆雷特》。（只有少數勇者願意供認自己對摔角的喜愛。）但是問到哪一種他們認為最高級，學生壓倒性的都選莎劇。

我的課堂實驗結果將了彌爾測試法一軍。許多學生愛看《辛普森家族》，但仍舊認為《哈姆雷特》獨白比較高級。

無可否認，說莎劇較好的有些人也許是因為坐在哈佛課堂上，不想被看成沒水平。有些學生則主張《辛普森家族》巧妙地融合了諷刺、幽默、社會評論，與莎劇藝術可說旗鼓相當。但如果多數二者都看過的人都較喜歡《辛普森家族》，彌爾便難以歸結說莎劇比較高級。

但彌爾依然堅持，某些處世之道比它種更高貴，就算其中的實踐者不見得輕易感到滿足。他寫道：「智慧高者比起智慧平平者，達到幸福的所需條件當然比較多，經受的折磨也可能比較苛刻。但就算要承擔這些，他也絕不希望沉淪到他心目中較低一等的生存方式。」為什麼不願拿高等智能去交換低等滿足？彌爾認為原因涉及「對自由與個人自主的熱愛」，並歸結說：「最適合的名稱是尊嚴感，所有人類莫不具備某一型式。」

彌爾坦承，「偶爾，為誘惑所動，」就算是第一流人也會把高級樂趣暫延，先享受低級樂趣。人人偶爾都有做個沙發馬鈴薯的衝動，這卻不表示我們不能分辨林布蘭與回放連續劇的好壞。彌爾有一名言：「寧為不快人，莫做痛快豬。寧為不痛快的蘇格拉底，莫做個痛快呆瓜。假如呆瓜與豬不同意，只怪他眼界有限。」

這種話是對人類高等智慧之感召力的信心表示，是強而有力沒錯，卻已偏離功利主義的前提。事實存在的欲求不再是分辨高低的唯一基準。如今標準是來自於無關渴望欲求的一種理想，也就是人格尊嚴。樂趣高級不是因為我們偏愛，而是倒過來，偏愛是由於我們認為它高級。評斷《哈姆雷特》是偉大藝術，不是因為喜歡它勝過低級娛樂，而是它運用到最高智慧，讓我們成為更完整的人。

不管是個人權利還是高級樂趣，彌爾都在幫功利主義闢一生路，讓它不再像別人罵的那樣，把一切都簡化成苦樂的粗糙計算。只是，其論辯卻援引到人的尊嚴與性格，這些都是無關功利的道德理想。

功利主義兩大支柱，彌爾是比較有人情味，邊沁則比較始終如一。邊沁死於1832年，享年八十四。你今天去倫敦，還可以去拜訪他。他在遺囑中聲明，其遺體應該要妥善保存防腐，並做公開展示。展示地在倫敦大學學院（University College London），穿尋常衣服，坐在玻璃櫃內狀若沉思。

他在過世前不久，問自己一個符合自己思想的問題：死者對生者能有何種用途？一種是捐出遺體供學術解剖。至於偉大的哲學家，更好的用途卻是保存肉身，以振作未來世代思想家的靈感。邊沁自認是第二類。

其實，謙遜從來就不是邊沁外顯的性格特質之一。他不僅明訂其遺體的保存展示之道，也建議友人與門徒應該年年聚會，「以紀念道德法律之最大幸福體系的開山祖師。」還吩咐在聚會時必須把他帶出來參加。

仰慕者遵照其意。一九八〇年代國際邊沁學會成立，他自封的「自我聖像」（auto icon）就親臨現場。在倫敦大學學院的校董會議，做成標本的邊沁據說也都會被推過來與會，會議紀錄上寫他都是「出席但未投票」。

雖有邊沁的萬全計劃，他頭顱的防腐卻沒做好，只好改成蠟像頭，繼續其守夜。真頭顱有一度是置於盤子上，展示於兩腳之間。學

生卻把它偷去，向校方勒索一筆慈善捐款才願歸還。如今，真頭顱改藏於地窖。

即使在死亡中，傑里米·邊沁依然在提倡最多數人的最大福祉。

第3章 我身我命歸我有 自由至上主義

每年秋天，《福布斯》雜誌都會發表一份美國有錢人四百大排行榜。有十幾年，微軟創辦人比爾·蓋茨年年都是榜首。2008年，《福布斯》估其身價為570億美元。名列第二的投資家巴菲特有500億美元。榜上還有沃爾瑪創辦人的四名小孩、谷歌與亞馬遜的創辦人，形形色色的油商、避險基金經理人、媒體大亨、房地產鉅子，還有電視知名主持人歐普拉（155名，27億美元）以及洋基球隊老闆史坦布瑞納（墊榜，13億美元）。

美國經濟頂端實在錢淹腳目，十億身價連在不景氣時也擠不進《福布斯》四百大。事實上，全美最有錢的1%所掌握的財富竟然超越全美三分之一，比底層90%的家庭財富總和還要多。最有錢的10%，其家庭所得佔全美總所得的42%，其財富則佔全美總財富71%。

美國的貧富差距比其他民主國家都嚴重。有人認為，貧富差距這麼大就是不公不義，支持富人應該多繳稅，補貼窮人。其他人則不同意，他們說，只要沒強迫沒欺騙，全然透過市場經濟中的自由選擇，貧富差距並沒什麼不公平。

誰對？如果你認為正義就是幸福的最大化，可能就會支持財富重分配，理由如下：如果拿走比爾·蓋茨的一百萬美元，分給一百位需要的人，每人分一萬，整體幸福應該會增加。蓋茨少個一百萬並不會難過，分到一萬的一百人卻全會喜出望外。百人新添的集體功利將多於蓋茨所損失。

同樣的功利主義邏輯可以再做延伸，生出一種相當激進的財富重分配方案：不妨拼命從富人拿錢轉給窮人，拿拿拿，直到從蓋茨拿走一元對他本人所造成的傷害，與領受者所得到的幫助相等為止。

這種「羅賓漢」情境至少會遭來兩種反對理由，一種來自功利主義之內，另一種則來自功利主義之外。第一種是擔心高稅率，尤其是

高所得稅，會減少工作投資的誘因，造成產能下滑。經濟大餅縮小，可用來重新分配的財富就跟着減少，拉下整體功利水平。在要求蓋茨與歐普拉多繳稅之前，功利主義者會先問，這樣會不會讓他們減少工作，少賺點錢，到頭來還是減少了窮人可分到的錢。

第二種反對理由覺得這些計算不是重點。逼富人多繳稅來幫助窮人，這就是不公不義，因為侵犯了一種基本權利。未經蓋茨與歐普拉同意，就拿走他們的錢，就算是為了做好事，也是一種強迫。這樣是侵犯兩人支配個人財產的自由。持這種理由反對財富重分配的，我們稱之為「自由至上主義」（libertarianism）。

自由至上主義者喜歡市場放任，反對政府管制，出發點不是經濟效率，而是人的自由。他們的中心要求：自由是一種基本人權，人人對自有財物皆享有支配權，前提是我們也必須尊重他人的相同權利。

最小功能的政府

如果自由至上主義的理論是對的，那麼現代政府的很多作為就都是侵犯自由，不具正當性了。政府必須把功能減到最少，只剩下強制契約執行、保護私有財產免於盜竊、維持和平，纔算符合自由至上主義的理論。政府做的若超過這幾項，就是不公不義。

自由至上主義反對現代政府常有的三種作為：

1.父母官主義：自由至上主義反對立法保護人民免於自作自受。強制系安全帶是一例，強制騎摩托車戴安全帽是另一例。騎車不戴安全帽是很魯莽沒錯，強制戴安全帽也保住許多條命，預防許多重大傷害，這種法律卻侵犯了個人願意承擔多少風險的決定權。只要沒礙到第三方，只要醫療費用是騎士自己支付，政府沒有權利指定他可以拿自己身體生命冒多少險。

2.把道德寫進法律：自由至上主義者反對運用法律的強制力，去促進某些美德觀或去表達多數人的道德信念。賣淫也許讓很多人反感，但這卻不表示法律就應該防止你情我願的成年人從事性交易。某

些社羣的多數成員可能不贊成同性戀，但這卻不表示法律就可以剝奪男女同志的性伴侶選擇權。

3.重新分配財富或所得：自由至上主義的權利理論反對硬性規定人民必須幫助他人，連重新分配財富的稅率亦反對。富人出錢補貼窮人的健保、住房、教育，這雖然是好事，但做不做應由富人本身去選擇，而不是政府強制。自由至上主義者認為財富再分配的稅制是一種脅迫，甚至盜竊。政府沒有權利強迫有錢的納稅人支持窮人社福，就好像俠盜沒有權利劫富濟貧一樣。

在美國，自由至上主義在黨派政治的光譜上並沒有清楚位置。保守派最主張放任經濟，但遇到文化議題，例如公立學校可否制定祈禱時間、墮胎合不合法、色情書刊應否查禁等等，保守派就與自由至上主義背道而馳了。而經濟上福利國家的支持者，遇到同志人權、生育權、言論自由、政教分離等議題，就站到自由至上主義這一邊。

在八〇年代，美國總統里根與英國撒切爾夫人雙雙高舉親市場、反政府干涉的大纛，自由至上主義曾在二者言論中得到最突出的闡述。但作為一種思潮，它的出現時間其實更早，是為了解反抗福利國政策而起。奧地利出生的經濟學兼哲學家海耶克（Friedrich A. Hayek, 1899-1992年）在《自由的憲章》（1960年）一書中主張，任何試圖拉近貧富差距的舉措勢必都會淪為強制，對自由社會一定會造成破壞。美國經濟學家傅利曼（Milton Friedman, 1912-2006年）也在《資本主義與自由》（1962年）一書中主張，許多大家都接受的政府作為，其實對個人自由都是不正當的侵犯。一例即美國的社會安全制，也就是政府主導的強制性勞退金計劃。傅利曼問：「有人就是明知後果也只想活在當下，現賺現享受，故意選擇要貧窮過晚年，我們有什麼權利不讓他這麼做？」可以從旁勸他未雨綢繆，「但我們有權用脅迫的，不讓他把自己的選擇付諸實踐嗎？」

傅利曼也以類似理由反對最低工資。只要工人願意接受，不管再低的工資，政府也無權不準僱主支付。立法禁止就業歧視，也是對個人自由的侵犯。如果僱主高興憑種族、宗教或其他因素挑選員工，政

府無權阻止。就傅利曼而言，「這種立法明確干涉到個人的契約自由。」

專業資格認證制度也有礙到人民的選擇自由。如果有個沒學過理髮的人要以三流技術幫人理髮，也有客人看在便宜份上願意冒險，政府就沒有立場禁止這種交易。傅利曼甚至將同樣邏輯延伸到醫師。如果我想要個便宜的割盲腸手術，我應該有權選任何人幫我動刀，管他有沒有醫師執照。誠然，多數人都希望能確定醫生的醫術沒問題，但這方面的信息卻可以由市場提供，不必非政府發照不可。患者可以使用民間評鑑服務，例如《消費者報告》與《好管家》雜誌推薦之類的。

利伯維爾場哲學

羅伯·諾齊克（Robert Nozick，1938-2002年）在《無政府、國家與烏托邦》（1974年）一書中，為自由至上原則提供了哲學辯護，把分配正義的某些熟悉概念將了一軍。他一開始就聲明，個人權利在他眼中「份量實在太重，觸角實在太廣……政府到底可以做什麼而不侵犯到個人，就頗值得玩味。」他的結論：「只有功能最小，僅限於合約執行，保護人民免於暴力、盜竊，詐騙之害的政府，才符合正義。功能再多一些，就會侵犯到人民免於做事不情願的權利，就會淪為不公不義的政府。」

誰也不該不情願做的事項中有個最突出的一項，就是幫助他人。要求富人繳更多稅來幫助窮人，等於是在強迫富人。這樣侵犯了富人支配自有財物的權利。

在諾齊克看來，貧富差距本身並沒有什麼不妥。僅知道《福布斯》四百大家財萬貫，有些人則身無分文，並不表示你就有能力得知這種差距正不正義。諾齊克完全不相信分配正義具有某種模式，不管是所得均分、功利均分，還是基本需求的供應均等，他通通不信。他只看多寡是怎麼分配出來的。

諾齊克拒絕「正義有模式」論，只認同那種看重利伯維爾場個人選擇的正義論。他主張分配正義只需要看兩點：一是初始獲得正義，一是移轉正義。

初始獲得原則是問：你用來賺錢的資源當初是你正當持有的嗎？（如果靠賣贓發財，就不配享有收益。）移轉原則是問：你的錢是否從市場自由交易賺來，或別人自願給你的贈予？如果兩個問題的答案都是肯定，你就有權享有你的財富，政府未經你同意不得拿走。除非起頭就是不義之財，不然自由市場所造成的任何分配都符合正義，不論造成的貧富差距是大是小。

諾齊克承認，造成今日貧富的初始獲得當初到底正不正義，的確很難判定。怎知道今天的所得與財富分配，有多少是反映幾世代之前的巧取豪奪？如果可以證明，富貴人家是過往不義的受益者，這不義也許是奴役黑人，也許是強佔印地安人土地，那麼諾齊克就認為，透過稅收、賠償等手段去糾正不義就說得通。但重點是爲了糾正歷史錯誤，而不是爲了均貧富而均貧富。

諾齊克舉年薪二十萬美元，在七〇年代初算是很高的籃球名人張伯倫爲例，來解說財富重分配（在他眼中）的愚蠢。既然最近最有名的籃球明星是飛人喬丹，我們就拿他做諾齊克舉例的更新版。飛人喬丹在芝加哥公牛隊最後一年的年薪是3,100萬美元，平均每場球的收入就比張伯倫一整季還要高。

飛人喬丹

暫且不談初始獲得，諾齊克要我們想象，就假設初始分配是某種你覺得公正的模式，你高興的話就說是徹底均貧富好了。現在賽季開始，想看喬丹打球的人每次買票，就投五元到盒裏。盒裏的錢全給喬丹。（現實中的喬丹工資當然是球隊老闆支付，錢來自球隊收入。諾齊克簡化成球迷直接付錢給喬丹，是爲了讓我們專注於自願交易這個哲學重點。）

許多人都想看喬丹打球，票賣得奇好，盒裏滿滿是錢。賽季結束，喬丹拿到3,100萬美元，遠遠超過任何隊友。結果，你覺得公正的初始分配已經走樣，喬丹錢變比較多，其他人比較少。但是，新的分配是出於完全自願的選擇。誰會抱怨？絕不會是那些付錢看喬丹打球的人，去買票是他們的自由選擇。也不會是那些留在家裏不想去捧場的人，他們一毛也沒給喬丹，沒任何損失。當然也不會是喬丹，是他自己選擇拿打球交換大筆錢的。

諾齊克認為，這個情境指出，分配正義的模式理論有兩個問題。一，自由是會讓模式走樣的。一旦相信貧富不均是不公不義，就必須干預利伯維爾場，反覆且不斷地干預，去取消個人選擇的作用。二來，要求喬丹繳稅來支持扶貧計劃，這種干預不但會推翻自願交易的結果，也侵犯到喬丹的權利，強迫他拿錢出來分，等於是逼他做不樂之捐。

要求喬丹多繳稅到底哪裏不對？根據諾齊克，其中的道德得失並不只是金錢，其重點絕不容小覷，正是人的自由。諾齊克推理如下：「強迫勞動所得應該拿來繳稅，與強迫勞動無異。」政府有權徵收我的部分所得，等於是擁有權徵用我的部分時間。拿走我30%收入，另一種作法就是指定我用30%的時間為政府工作。但是如果政府可以逼我為政府工作，等於是對我本身行使某種財產權。

奪走某人的勞動所得，等於是奪走他的時間，在期間指揮他做這做那。如果有人強迫你必須在某段期間內做特定工作，或無酬工作，工作內容及目標都由他決定，由不得你。這樣……就把他變成你這人的部份擁有者，等於是把你變成一種財物，擁有權在他手上。

同一條思路就帶到自由至上主義的道德核心：自我所有權。如果我擁有自我，我一定也擁有我自己的勞動。（如果有誰可以命令我工作，他就會是我的主人，我會是奴隸。）但如果我擁有自己的勞動，我必然有權得到我的勞動成果。（如果他人有權得到我的收益，他就會擁有我的勞動，因此也就等於擁有我的人。）這就是為什麼，要喬

丹把3,100萬美元的一部分拿出來濟貧，是在侵犯喬丹的權利。這樣等於是確認，政府或國家是喬丹這人的部份擁有者。

自由至上主義在徵稅（取走收入）、強迫勞動（取走勞動）、奴役（我不擁有自我）三者之間看到道德連續性。

擁有自我 取 走
人 身 奴 役
勞 動 強迫勞動
勞動果實 徵 稅

當然，最高的累進稅率也不會要誰上繳100%所得。因此，政府並不會向納稅人索討100%的人身所有權。但是諾齊克卻認為，政府的確是有向我們索討部分的人身所有權。這一部份是任何部份皆可以，其對應正是超過最小功能的政府必須從我們多徵的部分收入。

我們擁有自我嗎？

1993年喬丹宣佈退隱，公牛隊球迷如喪考妣。後來他又復出，帶領公牛隊再奪三次冠軍。但是不妨假設，1993年，芝加哥市議會或美國國會爲了減輕公牛隊球迷的痛苦，表決要求喬丹在下季必須出賽三分之一場次。多數人會認為這種法律不公不義，侵犯了喬丹的自由權。但是，如果國會不能強迫喬丹重回球場（哪怕只是賽季三分之一的場次），那國會憑什麼可以強迫喬丹放棄打籃球的三分之一收入？

支持透過稅收進行財富重分配的陣營，爲了反駁自由至上邏輯，曾提出多種理由。針對這些理由，自由至上陣營也大多數都可以再反駁回去。

反對理由一：稅收與強迫勞動不能相提並論。

納稅人隨時都可以選擇少做點工，少繳一點稅；被迫勞者則無類似選擇。

自由至上陣營反駁回去：你說的是沒錯，但是政府憑什麼可以強迫人民做這種選擇？有人喜歡看日落，其他人則喜歡花錢買娛樂，如看電影、上餐館、駕遊艇。憑什麼閒散度日的人應該要比花錢買活動的人少繳稅呢？

不妨做個模擬：小偷闖進你家，他可以搬走價值一千元平面電視，也可以取走藏在牀墊裏的一千元現金。你可能比較希望他偷電視，因為這樣你就可以選擇要不要花一千元再買一臺。但如果偷現金，你就無此選擇（假設電視已超過全額退款的期限）。但寧丟電視也不想丟錢（減少工作）並不是重點，無論受害者爲了減輕損失做出什麼調整，反正都是小偷（政府）不對。

反對理由二：窮人更需要這筆錢。

自由至上陣營反駁回去：也許你說的沒錯。但這一點應該是用來規勸富人心甘情願出錢扶貧的理由，而不是用來合理化任何逼迫行爲（逼喬丹或蓋茨做不樂之捐）。劫富濟貧還是偷，無論是羅賓漢還是政府。

不妨做個模擬：洗腎病人比我更需要我的一顆腎（假設我有兩顆健康的腎），這並不表示他就有權得到我的腎。政府亦無權向我索討一顆腎去幫助他，不管其需求是何等迫在眉睫。爲什麼不行？因爲那顆腎是我的。別人需求再怎麼大，也大不過我支配自有財物的基本權利。

反對理由三：喬丹並不是靠自己一人打球的，許多人都對他的成功有貢獻，喬丹欠他們一筆債。

自由至上陣營反駁回去：沒錯，喬丹的成功有依賴他人的成份。籃球是團隊運動。大家不會花3,100萬美元看喬丹在空蕩蕩的球場一人丟罰球。少了隊友、教練、訓練師、裁判、播報員、球場維修工等等，他不可能賺到3,100萬。

但是，這些人已經拿到等同市值的勞務所得。賺的雖然比喬丹少，卻是心甘情願接受工作所獲得的補償，因此沒有理由假設喬丹的

部分收入是欠他們的。就算喬丹有欠隊友和教練什麼，也看不出這筆債為什麼能合理化他的高稅率，為什麼饑民的食物券與遊民的收容所就應該由喬丹付錢。

反對理由四：喬丹的高稅率並非真的未徵得他同意。身為民主國家的公民，喬丹對自己必須遵守的稅法也是有一票同意權的。

自由至上陣營反駁回去：民主制的一票同意權是不夠的。假設喬丹投反對票，但稅法還是通過了。國稅局難道不會依然對他大課一筆嗎？當然會。你可能辯稱，既然在民主社會中生活，喬丹等於已經（至少不言自明的）同意服從多數，並遵守法律。難道這就意味，身為公民就等於開一張空白支票交到多數手上，在立法前就同意遵守所有法律，不管多麼不公不義？

如果是這樣，多數人便可以大大課少數人的稅，還可以違背其意願，沒收其財產。這樣，個人權利怎麼辦？如果票票等值的一票同意權就足以合理化侵奪財產這種事，剝奪自由是不是也可以合理化呢？多數人可以剝奪我的言論自由和宗教自由，主張我既為民主社會的公民，就等於已經同意多數人的一切決定，這樣可以嗎？

以上四種反對理由，自由至上陣營都能一一反駁。下一個卻沒那麼好打發：

反對理由五：喬丹運氣好。

喬丹很幸運擁有籃球天份，也很幸運生活在一個重視空飛與灌籃能力的社會裏。喬丹花再怎麼多心血鍛鍊技能，也不能說他天賦異稟又生逢籃球當紅正賺之時是自己一人的功勞。他的天賦與生逢其時都不來自他的付出。因此並不能說他在道德上有權保有其天賦所帶來的所有財富。社會為了公共利益而課他大筆稅，並不算對他不義。

自由至上陣營如此答覆：這樣是在質疑喬丹的天賦是否真屬於他自己。這條思路有一潛在危險。如果喬丹無權擁有天賦之行使所帶來的利益，就不算真擁有其天賦。如果喬丹不擁有其天賦技能，就不算

真擁有其自我。但如果喬丹並不擁有其自我，是誰才擁有喬丹之自我？你是要把公民視為財物，擁有權在政治社羣手上嗎？

自我所有權是個吸引人的概念，意欲為個人權利尋一堅實基礎的人尤其會覺得窩心。我屬於我自己，不屬於國家或任何政治社羣，這正是為什麼不該強迫我犧牲以造福他人的一種解釋。想想「推胖子下去」的例子。我們不願把他推下天橋去擋住失控的電車，不正是因為我們知道他的生命屬於他自己？如果胖子自己跳下去，犧牲自我救五條命，很少人會反對。畢竟，那是他自己的性命。但是，他的性命卻由不得我們拿來使用，就算理由正當。「木犀草號」上不幸的雜役也是。如果他選擇犧牲自我來給飢餓的同伴一條生路，多數人都會說他有權這麼做。但是他的同伴卻無權使用一不屬於他們的生命來自救。

反對放任經濟的許多人經常在經濟以外的領域援引自我所有權這個觀念。這或許可以解釋自由至上理念為何一直有其吸引力，即連福利國的同情者也常會站到自由至上這一邊。在涉及生育自由、性道德、隱私權的辯論中都會提到自我所有權。常聽人說，政府不應該禁止避孕藥或墮胎，因為怎麼處理自己身體應該是婦女的自由。很多人主張，法律不應懲罰通姦、賣淫、同性戀，因為你情我願的成年人應該擁有選擇性伴侶的自由。有人贊成腎臟移植買賣，理由是我擁有自己的身體，當然就擁有出售自己器官的自由。同一原則被有些人延伸去為協助自殺辯護。我既然擁有自己的生命，當然就擁有結束它的自由，也應該擁有請一位願意的醫師（或他人）協助我自殺的自由。我高興怎麼使用自己身體或處理自我生命，政府沒權阻攔。

挺選擇自由的陣營經常舉起自我所有權的大纛。如果我擁有我的身體、我的生命、我的人，要拿它們幹嘛就是我的自由，只要不傷害到別人。觀念是很吸引人，其連帶意涵卻讓人不好完全接納。

如果自由至上主義打到你心坎，你想知道你對它有多認同，不妨想想以下個案：

賣腎

多數國家都禁止器官移植買賣。美國人可以捐出一顆腎，但不能在市場公開販賣。有人認為應該修法。他們指出，年年都有數千人等不到腎移植就死去，如果腎可以自由買賣，供應就會增加。他們也主張，缺錢的人應該要有賣腎的自由。

挺腎買賣的論點之一就是自我所有權這個自由至上理念：如果我擁有自己的身體，就應該擁有販賣自己器官的自由。正如諾齊克寫的：「對X擁有財產權的概念核心.....就是對於如何處置X擁有決定權。」但是器官買賣的支持陣營裏，把自由至上整套邏輯照單全收的卻很少。

原因，是腎買賣的支持者普遍強調的都是拯救生命的道德重要性，還有大多數人剩一顆腎也能活這個事實。但是，如果你相信你身你命歸你有，這些考慮就是多餘的。如果你擁有你自己，你隨意處置身體的權利就足以構成允許你賣腎的理由了。救人與行善都不是重點。

要了解為何如此，不妨想想兩個非典型案例：

首先，假設買主身體健康。他出價8,000美元，向你（較可能是某一窮國貧農）買腎，不是因為他迫切需要腎移植，而是因為他是個走偏門的藝品商人，專賣人類器官給有錢客戶做妝點客廳閒談的擺設。這種目的的腎買賣應該合法嗎？如果你認為我們擁有自己，就很難說不。重點不在目的，而在財產的處置權。當然，你可能覺得器官濫用很討厭，只願意支持以拯救生命為目的的器官銷售。但是，如果你持此觀點，你挺器官買賣就不是以自由至上為前提。這時你就要承認，我們對自己身體的財產權並不是無限。

第二個案例：假設印度農村有一位耕種僅足以餬口的貧農，一心想送孩子上大學。為了籌錢，他把自己的一顆腎賣給需要換腎的美國富人。幾年後，老二也屆上大學之齡，另一位買家來了，出高價要買他的第二顆腎。沒剩半顆腎非死不可的他，應該擁有販賣第二顆腎的自由嗎？如果挺器官販賣的道德依據是自我所有權，答案當然是應該。若說這位爸爸只擁有第一顆腎，卻不擁有第二顆，這說法太奇怪

了。有些人可能不准他賣第二顆腎，原因是誰也不該在金錢引誘下放棄生命。但是，如果我們擁有自己的身體和生命，這位爸爸當然有權販賣第二顆腎，即使這等於賣掉性命。（這種情境並非完全虛構。九〇年代加州就有一位坐監服刑人，想捐第二顆腎給女兒，被醫院倫理委員會拒絕。）

當然器官買賣合法化可以只限於救人性命又不危及賣方生命的情況。但是這種政策依據的就不是自我所有權了。如果我身我命真的歸我有，要不要販賣器官，出於什麼目的，甘冒何種風險，就應該全由我決定纔是。

協助自殺

供應致命藥物給求死的臨終病患而坐牢了八年牢的凱沃基恩醫師（Dr. Jack Kevorkian），在2007年以七十九高齡從密執安州監獄出來，假釋條件是他同意不再協助病患自殺。在九〇年代，凱沃基恩醫師（有「死亡醫生」之稱）鼓吹立法允許協助自殺，並親自實踐，幫130人結束生命。他之所以會被起訴、審判、裁定二級謀殺罪，是因為他自己給哥倫比亞廣播公司《六十分鐘》一段自拍影帶，顯示他正替一名患有魯蓋瑞氏症（編按：全身無法動彈）的男子做致命注射。

協助自殺在凱沃基恩醫師的本州島密歇根並不合法，美國五十州里只有俄勒岡和華盛頓不禁止協助自殺。在其他國家也是，立法禁止的很多，明確允許的很少。安樂死合法化最有名的國家是荷蘭。

第一眼會感覺，挺協助自殺的主張正是自由至上哲學最正統的運用。對自由至上主義來說，禁止協助自殺是不公不義的，原因如下：如果生命屬於我，我就有放棄生命的自由。如果我與人達成你情我願的協議，請他助我求死，政府無權干涉。

但是真講出來的理由卻不見得繫於自我所有權或生命自屬權之上。挺協助自殺的陣營許多人都沒有引用財產權，反而訴諸尊嚴和慈悲之名義。他們說，痛苦難熬的臨終病患應該要有權快點了斷，而不是拖着受苦。即使相信保存生命是一種共有責任的人，也可能認為一旦病患的痛苦到達某一點，慈悲心就變得比維生責任更重要。

對臨終病患來說，協助自殺的自由至上理由與慈悲理由很難劃分為二。爲了評估自我所有權在道德上有多站得住腳，不妨想想協助自殺的另一實例，這次完全不涉及絕症患者。無可否認這是個極盡荒誕的個案，其荒誕卻讓我們得以好好審視自由至上邏輯本身，視野不再被尊嚴或同情等考慮所遮蔽。

你情我願人吃人

2001年，德國小村羅滕堡（Rotenburg）發生一場奇怪的相遇。四十三歲的軟件工程師布蘭德斯響應一則網絡廣告，廣告徵求願意被殺來吃的人。廣告主叫邁韋斯（Armin Meiwes），是四十二歲的計算機技師。邁韋斯不給任何金錢補償，只給體驗本身。廣告大約吸引來二百人迴應。四人前往邁韋斯的農舍面試，但最後決定不感興趣。但是，當布蘭德斯過來會面，邊喝咖啡邊考慮邁韋斯的提議，布蘭德斯表示同意。邁韋斯接着殺死來客，把屍體切塊，用塑料袋分裝放進冰箱冷凍室。被捕時，這名「羅滕堡食人魔」已經把自願的受害人遺體吃下四十多磅，以橄欖油和大蒜烹飪。

邁韋斯受審時，聳人聽聞的案件讓民衆嘖嘖稱奇，法院也不知所措。德國沒有法律禁止吃人。辯方稱，不能判當事人謀殺，因爲受害者是自身死亡的自願參與者。律師主張，邁韋斯的罪過只在「受託殺人」，協助自殺的一種，最高可判五年。法院爲了化解難題，就判邁韋斯犯的是過失殺人罪，八年半徒刑。兩年後上訴法院卻推翻原判，嫌判太輕，改判終身監禁。據報導，食人兇手在獄中已經改吃素，理由是工廠式養殖對豬雞太不人道，算是這件噁心奇聞的一個奇怪收場。

你情我願人吃人正是自由至上原則的終極考驗。你可以透過這個案例，來檢驗自我所有權及其衍生出的正義觀。這是一種極端的協助自殺。因爲沒有要爲臨終病患減輕痛苦，其正當性只能有一種理由，就是我身我命歸我有，要死要剮我高興。如果自由至上的主張是對的，禁止你情我願人吃人就是不公不義，違反了自由權。政府既不該懲罰邁韋斯，也不該向蓋茨與喬丹課徵大筆稅去濟貧。

第4章 募兵制與代理孕母 市場的角色

圍繞着正義的公共辯論，許多都會辯到市場的角色：利伯維爾場公不公平？有沒有什麼東西，是金錢無法買，或不應該用錢買的？有的話是哪些？買賣這些東西有那裏不對？

挺市場的一派通常依據兩種要求，一是自由，一是福祉。自由至上主義者挺市場，標榜的是自由。他們說，放任人民參與自願交易，就是尊重人民自由；干預市場對個人自由是一種侵犯。功利主義者挺市場，標榜的則是福祉。他們說，利伯維爾場促進整體福祉；兩人進行買賣，雙方各取所需。只要沒害到別人，交易又對雙方有利，整體福祉當然有增無減。

持保留態度的人則懷疑以上說法。他們主張，市場選擇往往不像表面看起來那麼自由。他們還主張，某些東西和社會作為若透過金錢買賣，將有辱格或貶值之虞。

本章將針對兩種很不一樣的花錢請人代工做道德探討：上戰場打仗與懷孕生子。想想市場在兩種爭議中的是非對錯，將有助於我們把各大正義論之間的分歧看清楚。

徵兵制還是募兵制？

美國南北戰爭剛開打幾個月，北部各州出現不少鼓號歡騰的街頭運動，愛國情緒高漲，萬千男兒紛紛踊躍從軍。沒想到北軍在牛奔河之役大敗。翌年春天，麥克萊倫將軍進攻南方首府理查德蒙又出師不利，北佬開始懷疑，衝突可能沒法很快結束。兵員還需要增加，林肯總統於是在1862年7月簽署美國聯邦最早的兵役法。而南軍更早就已經是徵兵制。

徵兵制有違美國的個人主義傳統，聯邦最早的兵役法因此對個人主義做了一種奇特讓步：收到徵召令卻不願服役者，可以花錢請槍手

瓜代。

尋找槍手的役男在報紙上刊登徵人啓示，槍手費高達1,500元，當時是筆可觀的數目。南方的兵役法同樣允許花錢請槍手，「富戶起干戈，窮人上戰場」之說不脛而起，北方亦出現類似的抱怨。爲了平息民怨，國會在1863年3月通過新版兵役法。不只沒有廢除役男僱槍手的權利，還規定任何役男收到徵召令，只要付政府300美元就可以免役。這筆錢相當於非技術工人的一年工資，用意是要讓普通工人也負擔得起免役費用。有些城市與縣郡替役男出錢。保險公司也提供一種月繳保單，被保人收到徵召令，300美元就由保險公司出。

用意雖然是要把免役費壓低，公訂免役費卻比私人找槍手更不得民心。原因也許是公訂價好像是替人命（或戰死的風險）標價，標價還經過政府認可。報紙標題宣佈：「三百元或納命來」。徵兵與三百元免役費激起民怨，民衆公然對徵召官動粗。最嚴重的一次是1863年7月紐約市的役男暴動，歷時數天，一百多人喪命。次年國會再頒新法，取消免役費。然而直到終戰，北方（但不是南方）一直保留請槍手代役的權利。

到頭來，北軍的受徵召役男相對就比較少了。（即使在推行徵兵之後，兵員還是以志願役爲大宗，入伍是爲了求厚賞或不入伍就會被徵召的威脅。）被抽到者許多都逃之夭夭，或申請殘疾免役。真接到徵召令的有大約207,000人，付免役費的有87,000人，花錢僱槍手的有74,000人，只有46,000人入伍。花錢僱槍手的有鋼鐵大亨卡耐基、金融鉅子摩根、大小兩位羅斯福總統的父親、將來的第21任總統阿瑟、第22任總統克利夫蘭。

這種制度是符合正義的分配兵役之道嗎？我在課堂上問學生，幾乎所有學生都說不。他們說，允許有錢人花錢請槍手，是不公平的。跟南北戰爭期間的抗議者一樣，我的學生也覺得這是階級歧視。

我再問學生，贊成徵兵制還是美國如今使用的募兵制。就像大多數的美國人，幾乎所有學生都支持全募兵制。但這樣就冒出一道難題

了：如果僱槍手幫忙服兵役是不公平的，爲什麼不以相同理由去反對全募兵制？

當然，兩者間聘僱的方式並不一樣。鋼鐵大亨卡耐基必須自己找槍手，自己付他錢。今天在伊拉克、阿富汗作戰的阿兵哥則由美國軍方出面招募，由美國納稅人集體買單。但有一點卻沒變，不願入伍的我們花錢請別人，冒他的生命危險，替我們打仗。道德上，兩者有何不同？如果南北戰爭那種制度不公不義，全募兵制是否也同樣不公不義呢？

爲了檢驗這個問題，先把南北戰爭擺一邊，只考慮補充兵員的兩個標準管道：徵兵與市場。

最簡單的徵兵，就是規定所有合格公民都要服兵役，如果不需要那麼多，就抽籤決定。美國在兩次世界大戰都是用徵兵。越戰也是徵兵，只是辦法較複雜，允許在學學生與許多行業從業人員接受緩召，爲許多人打開免戰之門。

徵兵制的存在對當時的反戰風潮是火上加油，特別是在大學校園。也是爲了弭平學潮，尼克松總統就提出廢除徵兵制之議。1973年，就在美國陸續從越南撤軍之際，美國以全募兵制取代了徵兵制。兵役不再是強制，軍方於是改善軍人薪資及福利，以吸引新血。

募兵制就是透過勞動市場補充人力，就像餐廳、銀行、商場等民間行業。說是志願役，其志願卻不比義消或慈善義工之志願。義消救火無薪可領，義工濟貧則必須捐出時間。募兵制的志願役是具有作戰專業，有薪水可領的。這些官兵若可稱作「志願」，任何行業的支薪員工也可說是志願。沒有誰進入行業是因爲接到徵召令，工作者都同意用工作換取薪資福利。

民主社會應該如何補充兵員，這種爭論在戰時總是特別激烈，南北戰爭期間的徵兵暴動和越戰學潮都是顯例。美國採全募兵制之後，兵役分配的正義問題便不再受到公衆關注。但是，美國發動伊拉克和阿富汗戰爭之後，民主社會以市場募兵是否正確的問題，在國內再掀辯論。

大多數美國人都支持全募兵制，很少人想恢復徵兵制。（2007年9月，伊拉克戰爭期間，蓋洛普民調顯示80%反對恢復徵兵，只有18%贊成。）但是募兵徵兵的辯論再起，讓我們有機會面對一些政治哲學上的大哉問，一些有關個人自由和公民義務的問題。

爲了探究這些問題，讓我們比較上述的三種兵役分配方式，看看哪一種最符合正義。

- 1.徵兵
- 2.徵兵但允許花錢請槍手代役（南北戰爭）
- 3.市場體系（募兵制，志願役）

全募兵制的正當性

如果你服膺自由至上主義，答案太明顯了。徵兵不公不義，因爲是強制，是一種奴役。弦外之音即國家擁有公民，可以拿公民爲所欲爲，包括逼公民冒死上戰場。共和黨籍衆議員隆·保羅（Ron Paul）是自由至上陣營大將，聽到恢復徵兵打伊戰的呼籲，就大表反對，他說：「徵兵是奴隸制，簡單明確。根本就違憲，因爲憲法第13條修正案已經禁止強制奴役。徵兵可致人於死，所以是很危險的一種奴役。」

即使你不認同徵兵等同奴役，也可能會反對徵兵制，理由是限制人民選擇，因此降低整體幸福。這是功利主義反對徵兵的理由。他們認爲，不允許花錢僱人代役，等於是阻止互相獲利的交易，這種徵兵制有損人民福祉。如果卡耐基和代役槍手雙方都想達成交易，政府幹嘛擋？交易的自由權似乎只會增加兩方的功利又無損任何人。因此，就功利考慮，南北戰爭那種兵役制優於純徵兵。

明白易見地，功利主義的假設可以用來挺募兵制。如果你情我願的交易對雙方都有利，又不傷任何人，透過市場募兵就有了很好的功利主義理由。

拿南北戰爭的兵役制與全募兵制做比較，就能明白這一點。允許役男僱人代役的邏輯，也可以用來爲全市場方案背書。既然要允許役

男聘人代役，一開始幹嘛發徵召令給任何人？爲什麼不乾脆透過勞動市場募兵？看看人數多寡與人力質量的需求，應訂多少工資福利就訂多少，讓人民自己選擇要不要來從軍。沒有誰是被迫，志願者可以綜合考慮，決定軍職是不是比其他工作更投他所好。

因此，從功利主義的角度來看，三選項中最好的就是全募兵制。讓人民自己視報酬多寡，自由選擇要不要入伍，等於是讓人民只在本身功利最大化的情況下才來從軍，不想當兵的人也不需蒙受強迫兵役之功利損失。

可以想見，反對募兵制的陣營也舉得出功利主義的理由，就是募兵比徵兵更花錢。爲了募到所需的人數多寡和人力質量，薪酬福利一定要高於義務役。如此，官兵因收入豐厚所新增的幸福，可能會被新增軍費帶給納稅人的不幸給抵消掉。

但這個反對理由卻不太說得通，尤其在替代方案就是徵兵的情況下，不管這種徵兵允不允許花錢找槍手。這在功利主義看來實在太奇怪了，就好像警察和消防等公共服務，也以減少納稅人負擔爲由，其人員乾脆改以低於市價的報酬從公民抽籤徵召。或說，爲了降低公路養護費用，乾脆用抽籤的，決定該由哪些納稅人親身去做養護工，或出錢僱人代勞。強制所造成的不幸，恐怕將超過節省公帑帶給納稅人的好處。

因此，不管是從自由至上主義還是功利主義去推論，全募兵看來都是最佳，徵兵但允許替代是次佳，純徵兵則最糟糕。但是類似條理的主張卻至少遭遇到兩種反對意見。一是關於公平和自由，二是關於公民品德和共善。

反對理由一：公平和自由

第一派反對者主張，對選擇有限的人來說，利伯維爾場並「非全然自由。一個極端例子：有些遊民睡橋下可能是出於選擇，我們卻不該就此認定其選擇一定是出於自由，更沒理由假定這遊民一定高興睡橋下，不喜歡睡公寓。要知道其選擇是基於喜歡戶外過夜，還是住不

起公寓，需要對他情況做進一步瞭解，到底他睡橋下是出於自由，還是不得不？

同樣的問題也適用於一般性的市場選擇，包括就業選擇。要怎麼適用在兵役上面呢？如果沒有對社會上形形色色的背景條件做進一步瞭解，就無從斷定募兵制公不公義。社會是否具備合理程度的機會均等？是否有人的人生選項實在太少？人人都有機會上大學嗎？還是有人若不先當幾年兵，就付不起大學學費？

市場派覺得募兵制吸引人，因為避開徵兵制的強迫性。募兵制把服役當作是需要本人同意的選擇。但是有些軍人說是志願役，他對當兵的厭惡搞不好並不低於沒當兵的人。貧窮和經濟劣勢如果在社會擴散，選擇入伍搞不好只是反映選項匱乏而已。

從這個角度看，志願役可能並沒表面看起來那麼貼近志願。事實上，可能有幾絲強迫。如果社會存在着沒有更好選擇的族羣，入伍選擇就等於是受經濟需求所徵召。這樣，徵兵和募兵之別就不能說是一強制一自由選擇，而是前者以法律施壓，後者以經濟需求施壓。人民手上不算糟的就業選項必須範圍夠廣，才能說選擇當兵拿餉反映的是個人偏好，而非選項受限。

當今美軍在身家背景上的組成比例至少相當程度證實了以上說法。軍中佔比超越實際人口占比最多的，正是中低收入家庭（平均家庭收入為30,850到57,836美元之間）。人口中最窮的10%（許多人可能學力技能不足）和最富的20%（平均家庭中間收入在66,329美元以上）則在軍中佔最小比。最近幾年，有超過25%的新兵沒有高中畢業。美國平民受過大專教育的佔比是46%，軍中18至24歲的官兵卻只有6.5%上過大專。

近年來，美國社經條件最優越的年輕人都不選擇從軍。最近有一本講美軍階級組成的書，書名就取得很傳神：《擅離職守》（AWOL，absent without leave的縮寫），講的就是上層階級在軍職中不可原諒的缺席。普林斯頓大學1956年的750名應屆畢業生中，多達450人在畢業後從軍。2006年的應屆畢業生有1,108人，只有9人從軍。

其他名校甚至還有國會議員第二代也差不多。只有2%的國會議員有子女從事軍職。

紐約市哈林區選出的民主黨籍眾議員蘭格爾（Charles Rangel）是受過勳的韓戰老兵，他覺得很不公平，極力呼籲恢復徵兵。他2006年在《紐約每日新聞報》中撰文：「只要美軍還要赴海外打仗一天，百姓就應該有人人都無法倖免的心理準備，而不僅是那些被豐厚薪餉和退伍後學費補助所誘的經濟弱勢。」他指出，在紐約市，「兵源不成比例都來自弱勢的情況十分明顯。2004年，紐約市70%的志願役是非裔或拉美裔，都出身低收入社羣。」

蘭格爾反對伊拉克戰爭，認為倘使決策者的孩子也必須上戰場，美國絕不可能發動戰爭。他還認為，由於人民的機會太不均等，市場分配兵役對選擇最少的族羣太不公平：

為美國在伊拉克執干戈絕大多數男女，都是大都市貧民窟或偏遠窮鄉的子弟。在那種地方，四萬美元入伍金以及數千美元的升學補助是非常有吸引力的。付得起大學學費的人對這種可能致命的金錢誘因根本不屑一顧。

因此，挺募兵制的市場派理由所遭到的第一種反對就是不公平和脅迫。不公平是階級差異化的不公平，脅迫是年青人被窮困所逼，冒生命之險換取大學教育等福利的脅迫。

請注意，這種反對理由反對的並不是募兵制本身，它只反對在貧富差距夠大的社會中實施募兵制。一旦貧富差距縮小，反對理由就沒有了。不妨想象一個完全平等的社會，人人教育機會均等。在這種社會裏，誰也不能抱怨入伍選擇是受到經濟需求的不公平施壓，因此不夠自由。

當然，沒有社會是完全平等的。就業市場上的個人選擇總存在着被脅迫的風險。要平等到什麼程度，才能確保市場選擇是自由而非強迫？基於個人選擇的社會制度（例如募兵制），其公平性在哪些情況下會因為背景條件的不平等而動搖到？在什麼條件下，利伯維爾場纔

算有真自由？要回答這些，必須檢視圍繞着自由（而不是功利）的其他幾種正義論。等本書討論到康德與羅爾斯，再來回答這些問題。

反對理由二：公民品德和共善

此時，不妨繼續考慮反對募兵制的第二種理由，這次是以公民品德和共善（common good）的名義。

這一派主張當兵不是普通工作，而是公民義務。所有公民都有責任為國服務。同一陣營中有些人認為，服兵役纔算完成這種義務，其他人則認為替代役也算，如和平團（Peace Corps：美國政府單位，送技術人員去海外做農漁、環保、創業輔導等等）、美國志工團（AmeriCorps：政府單位，撥款給國內志工組織）或「為美國而教」（Teach for America：民間單位，招募名校畢業生去貧困中小學做兩年老師）。但是，只要當兵（或其他服務役）是公民義務，就不該在市場出售。

不妨以陪審團為例。做陪審員在美國是公民義務，沒有人會因為盡這種義務而死，但被傳喚去擔任陪審員有時的確很煩，尤其在礙到工作或其他重要承諾的時候。然而，我們卻不允許有人花錢請槍手，也不透過勞動市場打造出支薪、專業、「全是志願役」的陪審團制度。為什麼不？從市場角度看，志願役陪審團很說得通。反徵兵制的功利主義理由同樣可以拿來反對徵召陪審制。允許大忙人花錢請槍手，代行陪審職責，對雙方都有利。整個廢除徵召制則最好，讓勞動市場去招募足夠數量的合格陪審員，有志以陪審為業的將如願以償，不喜歡的則省掉麻煩。

為什麼要放棄市場可為陪審制新增的社會功利？或許是擔心，到時候可能會有太多支薪陪審員是來自弱勢家庭，司法質量將因此受損。但是，你又沒有理由假設，有錢人比窮人更適合出任陪審員。何況，薪資福利本來就可以調整（就像軍方），來吸引學力技能足夠的人。

陪審員之所以採徵召制，而非招募制，是因為我們把司法審判視為所有公民都應承擔的義務。陪審團不只是投票表決，還要就證據和

法條進行交互審議。審議中的不同觀點來自陪審員走過的不同人生道路與累積出來的不同人生體驗。陪審義務不只是斷案的一種方法，也是一種公民教育，一種民主公民身份的體現。陪審義務不見得一定有教化功能，它是公民義務這個觀念卻有助於維護法院與人民之間的聯繫。

同理也適用於服兵役。挺徵兵制的公民義務派主張，兵役就像陪審，是公民應盡之責，既是民主公民身份的體現，其實踐也能更深化這種身份。從這個角度來看，把兵役變成商品，變成花錢請人執行的勤務，就辱沒了背後的公民理想。根據這一論點，募兵打仗之所以不對，不是因為對窮人不公平，而是放任我們拋棄公民義務。

歷史學家甘乃迪（David M. Kennedy）的論點很類似。他主張「當今美軍在很多方面都很像傭兵」，傭兵就是拿薪餉的專業軍隊，與需要它幫忙打仗的社會相當隔閡。甘乃迪無意貶低入伍美軍的動機。他只是擔心，僱用少數同胞去為全民打仗，等於是放過其他人的應盡之責。這樣會切斷多數民主公民和出戰官兵之間的關聯，儘管出戰是以全民名義。

甘乃迪指出：「在人口占比上，今天的現役美軍大約只是打贏二戰時的4%。」這讓決策者可以輕易把國家帶入戰爭，卻無需取得廣泛堅定的全民同意。「如今，有史以來最強的軍隊可以憑全民之名，被送去戰場，全民卻絲毫不覺痛癢。」募兵制免除了多數人民的共赴國難之責。雖然有人覺得這是優點，這種自外於分擔犧牲的免責權卻必須付出腐蝕政治責任的代價：

絕大多數的美國人完全不必曝露在兵役風險之下，他們等於已經花錢請某些最弱勢同胞，幫忙處理大家的最危險事務，而多數人本身則能毫髮無傷又心無旁騖地過自己的日子。

挺徵兵制的公民義務派裏，最知名的論述來自日內瓦出生的啓蒙時代哲學家魯索（1712-1778年）。他在《社約論》（1762年）一書中主張，把公民義務變成商品，不只不會增加自由，還會動搖自由的基礎。

一旦公共服務不再是全民之務，國民寧願出錢而不是出力去完成，國家離淪亡就不遠了。要打仗時，人民付錢給部隊，自己待在家……在一個有真自由的國家，國家一切事都是國民出力去做，沒一件是國民出錢做。在這種國家，國民不只不會想要花錢買輕鬆，還會爭着付錢爭買親身完成國事的特權。我與一般看法不同，我認為強迫勞動還不如課稅那麼違反自由。

魯索頗費力氣的公民觀念，還有他對市場的保留態度，與當今看法似乎相去甚遠。現代的傾向是把國家視為公權力的領域，因為有約束性的法律規章；市場則被視為自由的領域，因為有自主性的交易買賣。魯索卻說正相反，至少在涉及公民財（civic goods）的時候是相反。

市場派可以藉由否決魯索的嚴苛公民觀，或排除它對兵役制的適用性，來為募兵制辯護。但是，他高唱的公民理想在今日卻還是可以找到一定的共鳴，即使是在市場導向的美國。募兵制大多數的支持者都會氣呼呼地否認募兵制等於傭兵制。有一點他們講得很對，就是許多人從軍是基於愛國心，而不僅是為薪餉福利。但是這一點是哪裏重要？只要官兵做好本職，我們何必在乎其動機？即使已經把招兵工作拋到市場，還是很難把軍職與愛國之類的舊有公德觀做出一刀切。

不妨想想：募兵制和傭兵制到底是哪裏不一樣？兩種都是花錢找人幫全民打仗。兩種都使用薪餉福利的承諾來引人入伍。如果市場是招兵組軍的適當管道，那麼傭兵制是哪裏不對？

有人也許會說，傭兵是為錢而戰的外籍人士，募兵是隻募本國人。但如果勞動市場是招兵組軍的適當管道，就不是很清楚募兵幹嘛要有國籍歧視。幹嘛不積極從外國招募合格的有志從軍者？美國幹嘛不成立一個外籍軍團，到工資低又缺乏優質工作機會的開發中國家去找兵源？

一種說法是外籍官兵的忠誠度不如本國人。但是，國籍在戰場上卻不是忠誠保證，募兵官也可以對外籍申請人做篩選過濾，確定其可靠度。一旦接受官兵募集應透過勞動市場這種想法，原則上就沒有國

籍限制的理由，除非一點，就是你相信當兵畢竟是一種公民責任，是公民身份的體現。但是這麼一來，就有理由質疑市場方案在招兵上面的適用性了。

徵兵制在美國已結束了兩世代，美國人卻依然裹足不前，不願在招兵組軍上面完全套用市場邏輯。不像法國，其外籍軍團老早就有招募外人為國打仗的長遠傳統。法律雖然禁止外籍軍團赴海外積極招募，網絡卻已化限制為無形。它的網站以十三種語言向全世界募兵。團中如今約有四分之一來自拉丁美洲，來自中國等亞洲國家的佔比也正在增加。

美國一直沒建立外籍軍團，卻已經在類似方向跨出一步。伊拉克和阿富汗的戰事拖延日久，美軍面臨兵源青黃不接的難題，於是改向境內持臨時簽證的外籍子弟廣開大門。給的誘因除了優渥薪餉，還有入籍美國的快捷方式。如今美軍約有三萬兵員並不是美國公民。新計劃將把從軍變公民的資格也對暫時移民、留學生、難民開放。

找外國人來幫國家打仗並不是發揮市場邏輯的唯一方式。只要把當兵當作許多工作中的一種，就沒理由假設僱主必須是政府。事實上，美國已經把本身軍務大規模發包給民間。民間軍務業者已在全球各地的大小衝突扮演日漸舉足輕重的角色。美國在伊拉克的很大一部分軍力，其實就是民間包辦。

2007年7月《洛杉磯時報》就報導，美國政府花錢請的民間軍務人數在伊拉克已達18萬，已經超過美軍官兵人數（16萬）。許多民間軍務人員在伊拉克執行的都是非戰鬥勤務，例如基地營建、車輛維修、物資運送、提供伙食等。其中卻有五萬人左右是武裝維安人員，負責基地、車隊、外交人員的維安工作，經常要被捲入戰火。已經有一千兩百多名民間軍務人員在伊拉克喪生，其遺體卻不會以覆蓋國旗的棺木送返美國，其傷亡也不列入美軍傷亡數字。

最有名的民間軍務企業就是黑水全球（Blackwater Worldwide），執行長普林斯是美軍海豹特種部隊退役，對利伯維爾場堅信不疑。他反對別人說他旗下戰士是「傭兵」，認為那是「惡意中傷」。普林斯

解釋：「我們為國安機構提供的服務，就好比聯邦快遞替郵政提供的服務。」在伊拉克戰事中，黑水已經從美國政府拿到十億多美元的委辦合同，卻經常引發爭議。2004年，黑水有四名員工在費盧傑（Fallujah）遇伏被害，兩具遺體被吊在橋下，這是黑水第一次成為媒體焦點。小布什總統因此派遣陸戰隊進入費盧傑，與叛軍一場激戰，所費不貲。

2007年，六名黑水維安人員在巴格達某一廣場向人羣開槍，殺死17位平民。他們聲稱是自己受到槍擊在先。由於美國入侵之後強加給伊拉克的規定，這六名黑水員工在伊拉克免受起訴，後來是由美國司法部起訴，罪名過失殺人。因為這一事件，伊拉克政府要求黑水必須撤出伊拉克。

美國民間與國會中都有聲浪，反對把戰事委託給黑水這種營利企業去執行。大部分的批評都是質疑營利企業的可靠性，以及他們涉及虐待。黑水槍殺平民事件前幾年，其他企業亦有員工捲入阿布格萊布虐囚案。涉案美軍都有受到軍事審判，民間人員卻沒受懲。

不妨假設，美國國會加強法規，提高民間軍務企業的責任要求，並以等同美軍的行為標準加以約束。這樣，把戰務委託民間是不是就沒什麼好反對了？還是，花錢請聯邦快遞送郵件與花錢請黑水上戰場用武，在道德上是有差異的？

要回答以上問題，必須先解決一個更早的問題：兵役（或一般性的國家勞務）是全民皆應盡之義務，還是像採煤或打魚，只是另一種應該讓勞動市場去安排的高難度高風險工作？要回答這個問題，必須先思考一個範圍更大的問題：在民主社會中，哪些是公民對彼此應盡的義務？這些義務是怎麼來的？不同的正義論會提供不同的答案。本書稍後幾章纔會探討到公民義務的基礎和範圍，屆時我們就有更好的立場去決定徵兵制與募兵制之間的良窳。現在，讓我們且再考慮勞動市場運用的另一個爭議。

代理孕母

史坦夫婦是紐澤西州特納夫萊（Tenafly）的專業人士，先生威廉是生物化學家，太太伊莉薩白是小兒科醫師。他們想要孩子，但沒法自己生，伊莉薩白患有多發性硬化症，懷孕生產可能有風險。他們找的不孕症中心於是幫忙安排「代孕」，登廣告徵求「代理孕母」，也就是願意拿錢替人懷胎十月的婦女。

前來應徵的婦女有一位是瑪麗·懷赫女士，二十九歲，育有兩子，是清潔工之妻。1985年2月，威廉·史坦與懷赫女士簽訂合同。瑪麗同意使用威廉的精子做人工受孕，孩子生出來就交給威廉。她還同意放棄親權，好讓伊莉薩白·史坦領養。威廉則同意支付瑪麗一萬美元（移交孩子才付錢），加上醫療費用。（他還付了7,500美元的代孕手續費給不孕症中心。）

瑪麗做了多次人工受精，有喜了，於1986年3月生下一名女嬰。史坦夫婦一直在等待他們即將領養的女兒，替她取名梅利莎。瑪麗卻發現自己捨不得，想留下寶寶，就帶着寶寶逃到佛羅里達州。史坦夫婦卻申請到法院強制令，要她交出孩子。佛州警方找到瑪麗，把寶寶交給史坦夫婦，雙方的撫養權官司就此進入紐澤西州法院。

主審法官必須決定合約是否應該執行。你覺得呢？爲了簡化問題，讓我們且只着眼於道德，不看法律。（事實上，紐澤西州當時的法律對代孕合約是不允許也不禁止。）雙方簽了合約。道德上，這合約應該執行嗎？

支持履約的最有力論據是，合約就是合約。兩位合意成年人簽了一份有利於雙方的自願性協議，威廉得到一名基因親傳的女兒，瑪麗憑九個月勞務獲得一萬美元。

不可否認地，這不是普通的商業協議。因此，你有兩個理由猶豫它是否必須履行：首先，你可能會懷疑，代孕婦人在簽約之際是否充分知情？孩子生出來要送人時媽媽會怎麼感覺，她當時能預知嗎？如果不能預知，就能幫她辯護說，當初的同意是被缺錢與知情不足所矇蔽，因爲當時她還不知道與孩子分離是什麼情況。第二個理由，你也可能認爲嬰兒買賣是不應該的，婦女的生育能力也不應該出租，就算

雙方你情我願也不應該。你可以主張，代孕契約是把兒童變成商品，把懷孕生育商業化，等於是在剝削女性。

兩種反對意見，主審「嬰兒M」案的索柯法官通通不為所動。他支持代孕協議，援引契約的神聖性。協議就是協議，生母無權因為改變主意，就撕毀契約。

索柯法官對兩種反對意見都有響應。第一，他不同意生母簽約是不全然情願或其同意雜有外力的說法：

沒有一方擁有談判優勢。每一方都擁有對方想要的東西。

各方應盡力的代價已經談妥併成交。沒有一方強迫對方。

沒有一方擁有置對方於劣勢的技術知識。沒有一方擁有高高在上的談判優勢。

第二，他不認為代孕等於販嬰。法官認為，生父威廉並不是向瑪麗買嬰兒。他是付錢從她買一個服務，請她懷他的胎懷九個月。「誕生時，這位父親並沒有買孩子。孩子本來就是他的基因親傳。本來就屬於他，不能說他是用買的。」依據法官的推理，既然嬰兒是受精自威廉，本來就是他的孩子，因此本案無涉販嬰。一萬美元買的是服務（懷孕），不是成果（兒童）。

索柯法官也不同意代孕是剝削婦女。他把收費代孕比做收費捐精。既然男人可能售精，女人當然也可以出售生殖能力：「如果男性有權提供生殖手段，女性當然也必須擁有相同權利。」他說，不給女性相同權利，就是沒給兩性平等保障。

瑪麗上訴到紐澤西州最高法院。二審無異議推翻前判，並裁定代孕合約無效。二審還是把「嬰兒M」的監護權判給威廉，理由是為了孩子最大利益。二審認為，即使撇開合約，也是史坦夫婦更有能力好好撫養梅利莎。但是二審卻恢復瑪麗的母親身份，並要求下級法院做出探視權的裁定。

二審的首席法官威倫茨在判決書中不承認代孕合同的正當性。他認為，合同並非出於真自願，並且還構成賣嬰。

首先，同意有瑕疵。瑪麗同意懷孕完交出小孩並非真自願，因為知情不足：

根據合同，生母是在知道母子之情的強度之前就做出不可撤銷的承諾。她從沒做出過一個全自願、全知情的決定。顯然，胎兒出生前的任何決定，嚴格說都不算知情。

嬰兒一出生，母親才較有立場做出知情的選擇。這時其決定卻已無法自由，「既在訴訟的威脅之下，又為一萬美元所誘，」因此此時的決定「亦沒達到全自願。」此外，缺錢讓貧困女性很可能「選擇」幫富裕人家代孕，富裕女性卻不可能「選擇」幫貧家代孕。威倫茨法官認為，這一點也讓人質疑代孕協議到底可以多自願：「本庭懷疑低收入的不孕夫妻會找到較高收入的代孕者。」

因此，宣佈契約無效的一個理由是同意雜有外力。不過，威倫茨法官還提出了另一個更根本的理由：

撇開她如何迫切需要金錢，或她簽約時有多知情，本庭還是認為她的同意並不是重點。在一個文明社會，有些東西是不應該用錢買的。

威倫茨法官主張，商業代孕就是販嬰，販嬰就是不對，不管自不自願。他不接受錢是買代孕服務而不是買孩子這種說法。根據合同，生母必須交出撫養權，並自願終止親權，纔可拿到一萬美元。

這是賣小孩，至少是賣母親對孩子的權利，唯一的緩和因素是買方即父親……其中有中間人為了利益而促成交易。不管各方的動機是什麼理想色彩，利潤動機都有主導、滲透並在最後統領這整個交易。

代孕契約與正義

「嬰兒M」這一案件是誰有道理，是強制執行合約的初審法庭，還是推翻前判的二審？要回答問題，就需要評估契約的道德約束力，

以及反對代孕契約的兩種意見。

支持代孕契約效力的論點，依據的是我們討論過的兩種正義論：自由至上主義與功利主義。自由至上主義者認為代孕契約有效力，因為契約反映了自由選擇，承認你情我願的兩名成年人之間的契約有其效力，就是尊重契約人的自由。功利主義支持契約，則是因為契約可提高整體福利。雙方同意達成一項協議，雙方想必都從協議得到利益或幸福，否則就不會簽約。所以，除非有證據顯示這一場交易有損到第三方之功利，其損失還超過雙方所得，互利的交易當然都具有效力，包括代孕契約在內。

至於反對理由呢？多有道理？

反對理由一：雜有外力的同意 (Tainted consent)

第一種反對意見質疑瑪麗是否出於真自願，等於是在問：人是在何種條件之下做出選擇的？這一派認為，只有在沒有不當壓力（好比說缺錢），而且對替代方案又足夠知情的狀況下，自由的選擇纔可能。究竟什麼纔算不當壓力或知情不足的同意，這一點是眾說紛紜。但重點是要界定，表面上你情我願的協議在什麼時候是真自願，什麼時候不是。這在「嬰兒M」一案中是很大的問題，在徵兵募兵之辯中也是。

第一章提到過，正義觀有三種出發點：福祉、自由、美德。撇開案例，辯論「有意義的同意應該具備哪些條件」其實是單一門派裏的爭吵，就是正義即尊重自由的門派。此門派的成員之一是第三章討論過的自由至上主義，它認為正義就是尊重人的任何選擇，只要不礙到別人。其他成員雖然也尊重自由，卻認為選擇的條件應該設限。他們就像「嬰兒M」一案中的威倫茨法官，也認為雜有外力或知情不足的選擇並非真自願。像羅爾斯，其自由主義就是對自由至上正義觀的反駁。本書在第六章會討論到羅爾斯，屆時我們就可以更完整地審視真假自願之辯。

反對理由二：辱格與更高規範

代孕契約的第二種反對理由，說有些東西不應該用錢買，包括嬰兒和女性生育能力。這種買賣到底哪裏不對？最有力的回答，是把嬰兒和懷孕變成商品，是一種作賤，是缺乏尊重。

這種回答的背後有個意義深遠的理念：事物的價值衡量並不是隨人高興。有些價值衡量剛好適合某些事物。就物品而言，如汽車和烤麩包機，其價值衡量就看其用途、製造與營銷。但是，卻不是一切東西都可以被當作商品。例如，人就不應該被當作商品，不應被市場買賣。因為人有人格，值得尊重，不應被當成可用之物。尊重和用途是價值衡量的兩種不同模式。

在美國的代理孕母論戰中，密歇根大學的道德哲學教授伊莉薩白·安德森（Elizabeth Anderson）提出的就是類似論點。她認為，代孕契約把兒童與妊娠當成商品，對婦孺是一種辱格。所謂辱格，她的定義是對待方式「依據的是比適當更低等的價值衡量模式」。「我們看事物並不只有價值高低，亦有對待之道的性質優劣。愛一人或尊敬一人，就是在對待之道上面比利用更崇高的意思……商業代孕對小孩實在太辱格了，等於只當小孩是商品。」小孩變成獲利工具，而非值得愛與關心的人。

安德森教授主張，商業代孕對女性也是辱格，把女體變成工廠，付錢請她不許與親生小孩母子連心。它拿「管轄一般生產的經濟規範去取代懷胎通常的人母規範。」安德森教授在《哲學與公共事務》期刊中撰文道，要求代理孕母「壓抑母愛，等於是把女性懷胎分娩變成一種疏離的勞動。」

在代孕契約裏，母親同意心中不抱親子之情，亦不做絲毫嘗試。其懷胎分娩被疏離化起來，因為她必須把懷胎分娩導向別處，偏離社會所認為應該增進的目的，也就是母子之情。

安德森主張的核心，就是事物有種類之別，價值衡量的方式不能一體適用，不可以把事物只當作獲利工具或有用之物。如果這是對的，就可以解釋為什麼有些東西不應該用錢買。

但這也是將功利主義一軍。如果正義就是快樂減痛苦的結果最大化，就需要單一旦一體適用的貴賤苦樂衡量方法。邊沁發明功利概念，正是爲此。安德森卻主張，以功利（或金錢）衡量萬物，對小孩、懷孕、母親身份等適用更高規範的人事物來說，是一種辱格。

但是，更高規範有哪些？要如何知道何種事物適用何種衡量模式？一種回答是從自由出發。既然人具有自主能力，就不該被當作物一般使用，應該受到尊嚴與尊重的對待。這條思路強調人物之別，人值得尊重，物隨人使用，這是道德上的基本差異。這種思想的頭號捍衛者是康德，本書將在第五章討論。

界定「更高規範」的另一方式則是先認定，價值衡量必須取決於事物的目的宗旨。像安德森教授反對代理孕母，就主張：「懷孕之務在社會的認可下，本應增進」某一目的，也就是母子之情。要求母親不可生出母子之情的契約是侮辱人格，因爲要求她偏離目的。這種契約是以「商業生產的規範」替代「爲人母的規範」。規範的界定必須藉由目的或宗旨的釐清，這正是亞里士多德正義論的核心。本書將在第八章討論亞里士多德。

不審視過羅爾斯、康德、亞里士多德等人的道德觀和正義論，就沒辦法決定哪些事物可透過市場交易。但是代理孕母就像募兵制，兩種辯論都讓我們得以一窺牽連面有多廣。

懷孕外包到印度

一度被稱爲「嬰兒M」的梅利莎·史坦（Melissa Sterne）2008年從喬治華盛頓大學畢業，主修宗教。距紐澤西州那場萬方矚目的監護權之爭已經二十年了，代理孕母的爭論卻是方興未艾。許多歐洲國家都禁止商業代孕。美國則已有十幾州予以合法化，另有十幾州明文禁止，其他州則法無明文。

生殖科技日新月異，已經改變代孕的經濟因素，但也使道德困境更加尖銳。瑪麗·懷赫同意收費代孕，卵子和子宮都是她提供。她是嬰兒的基因生母。但是後來出現了體外受精（IVF）技術，變成可以一

名女性出卵子，另一名女性出子宮懷胎。哈佛商學院的企管教授戴博拉·史巴爾（Deborah Spar）是代孕新商機的專家。本來，代孕契約「基本上必需卵子子宮包裹購買」，現在卻可以「從一人取卵（許多時候是將來被叫媽媽那位），再向另一人借子宮。」

史巴爾教授解釋，供應鏈的「包裹拆解」已加快代孕市場的成長。「拿掉卵子、子宮、母親三者間的傳統聯繫，純懷胎的代孕已把困擾傳統代孕的法律情感風險降低不少，讓新市場蓬勃發展。」「卵子與子宮不必再綁在一起，」代孕經紀人現在選擇代孕者時「就可以眼光更精準……出卵子的需要特定遺傳特徵，出子宮的也需要特定性格。」準父母不必再擔心代孕者的基因好不好，「因為可以從別處取得他們要的遺傳特徵。」

他們不在乎長相，也不太擔心代孕者把孩子生出來後會說孩子是她的，也不必再擔心法院可能會把孩子判給代孕者。他們只需要代孕者身心健全，願意懷胎九月，並遵守一些行為準則，比如孕期內不酒不煙不嗑藥。

雖然純懷胎的代孕增加了代孕者供應，需求也有增無減。現在美國境內的代理孕母懷一個孩子收費約在二萬至二萬五千美元之間。再加上醫院和法律費用，總花費通常在七萬五到八萬美元之間。

價格如此高昂，難怪有些準父母開始尋求較廉價的選擇。就像全球經濟的其他產品和服務，收費代孕如今也已經外包到低價供應地。2002年，印度就把商業代孕合法化，希望吸引海外客戶。

阿南德（Anand）在印度西部，可能很快成為全球代孕重鎮，就像班加羅爾已經是電話中心重鎮一樣。2008年3月《紐約時報》報導，阿南德有五十幾名婦女正在幫美國、臺灣、英國等地的夫妻代孕。當地一間診所提供住宿給客戶遍及全球的十五位代孕者，外加女傭、廚師、醫生一整套服務。代孕者收費從4,500到7,500美元不等，她們賺十五年搞不好也賺不到這種錢，夠她們買房，給子女唸書。對準父母來說，來阿南德找代孕者非常划算。醫療、代孕者、兩趟的往返機票加旅館住宿，花費大約兩萬五，是在美國找代孕者的三分之一。

有人認為，目前這種商業代孕比「嬰兒M」那種少了許多道德困擾。既然代孕者不出卵子，只出子宮與懷胎生產之苦，孩子在基因上並不是她的。沒有販嬰之實，孩子將來歸誰也較不可能引起爭議。

但是，純懷胎的代孕卻沒有解決道德困境。比起有出卵子的代孕者，沒出卵子的代孕者對生出來的孩子或許真的會較少母子之情。但把母親角色一分為三（養母、卵子捐贈者、代孕者），而不是一分為二，並沒解決孩子應該歸誰的優先級問題。

要是有什麼區別，就是拜體外受精之賜而成爲可能的代孕外包已經把道德難題變得更凸顯。富國的準父母省下大筆費用，代孕費又比印度工資高一大截，帶給代孕者巨大的經濟利益，在在都不可否認，商業代孕的確可以提高整體福祉。因此，從功利主義的角度看，付費代孕成爲全球新興產業並不太有值得商榷餘地。

但是，代孕全球外包也激化了道德不安。美聯社在2007年12月有一則報導，說26歲印度女子蘇曼·多迪亞本爲女傭，月領25美元，現在替一對英國夫婦代孕。對她來說，九個月就賺4,500美元想必是太難拒絕。她自己在家生過三個孩子，過程都沒有醫生，這一點使她的代孕者角色更叫人心酸。談到代孕，她說：「我比懷自己的骨肉更小心翼翼。」她選擇成爲代孕者，其中的經濟利益是無庸置疑，我們卻不太能確定那是自由選擇。此外，代孕成爲全球規模的產業，居然還成爲窮國刻意選定的政策，分明就是把女體與生殖能力都工具化，這也加深了代孕有辱女性人格之感。

難以想象還有哪兩種人類活動，會比懷孕生子與上戰場更天差地遠。但是在印度代孕者與鋼鐵大亨卡耐基花錢找來的代役男之間，的確有某種共同點。想想他們處境的是非對錯，我們就會面臨把不同正義觀切分開來的兩大問題：人在利伯維爾場中所做的選擇到底有多自由？有沒有一些美德與更高規範是市場沒辦法賦予價值，是不該用錢買的？

第5章 人權是普世價值 康德的自由主義

如果你相信人權是普世價值，大概就不是個功利主義者。如果所有人都值得尊重，不管是誰或住哪裏，就不應該有任何人被當作集體幸福的工具。（回想一下短篇〈從歐梅拉斯出走的人〉中那位餓着肚子關在地窖的小孩。）

你捍衛人權的理由也許是爲了長遠的功利最大化。這樣你尊重人權，就不是爲了尊重其人，而是爲了大家好。爲了整體功利減少而譴責虐待孩子是一回事；爲了虐待就是不對，爲了這樣是對孩子不義而譴責，是另一回事。

如果人權的依據不是功利，其道德基礎何在？自由至上主義提供了一個可能答案：人不應被當作造福他人的工具，如此便是侵犯基本的自我擁有權。我命我力我身皆歸我有，且只歸我一人所有，其處置不應看社會整體高興。

但是第三、四章已討論過，自我所有權的觀念一旦所有情況一體適用，其連帶意義恐怕只有死硬派纔可以接受：沒有安全網保護弱勢的放任市場；把均貧富與增共善的措施都排除在外的最小功能政府；允許人格自辱的同意權無限上綱，包括你情我願人吃人或自賣爲奴之類。

英國的約翰·洛克（John Locke，1632-1704年）是財產權與政府功能限制的理論大師，他也不支持無限的自我所有權。他不認爲人可以隨意處置自己的生命與自由。但是他在論及人權的不可剝奪性時卻是援引上帝之名。對那些想要在宗教之外賦予人權某種道德基礎的人來說，洛克等於是給他們製造一個問題。

兩大革命的理論基礎

伊曼紐·康德（Immanuel Kant，1724-1804年）所提出的權利義務觀，其論據之精湛與影響在哲學史上很少人能出其右。其依據並不是人擁有自我，也不是天賜生命與自由。人有尊嚴，因為人是理性動物，這纔是康德立論的依據。

康德1724年生於東普魯士的哥尼斯堡（編按：Konigsberg今已改名加里寧格勒，屬俄羅斯），八十年後歿於同一小鎮。他出身清寒，父親打造馬具為生，父母都是虔信派（Pietist），重視內在虔修與親身行善。

康德16歲進入哥尼斯堡大學，表現優異，一度擔任私家教師，31歲有了第一份學院工作，擔任無薪講師，報酬全視學堂出席學生多寡。他是受歡迎的講師，也勤於講學，一星期二十堂課，主題包括形上學、邏輯、倫理、法律、地理、人類學。

1781年，時年五十七，他出版第一本重要著作《純粹理性批判》，挑戰休謨、洛克的知識實證理論。四年後的1785年再出版《道德的形上學基礎》，是他有關道德哲學的第一本書。這是在邊沁發表《道德與立法原理》（1780年）的五年後，康德這本書可說是把功利主義批得體無完膚。康德主張，道德並不是為了幸福最大化或其他任何目的。道德就是尊重人，就是把人視為目的。

《道德的形上學基礎》出版於美國革命（1776年）之後，法國大革命（1789年）之前。這本書在精神和道德感上與兩大革命若合符節，為十八世紀革命家高舉的人權，也就是今日所稱的人權普世價值，建立一堅實基礎。

康德哲學有其艱澀之處，但千萬別心生畏懼。搞懂康德就可以搞懂許多，所以康德是很值得你投入心血的。《道德的形上學基礎》提出一個大哉問：什麼是道德的最高原則？在回答的過程中，還探討另一個舉足輕重的大哉問：什麼是自由？

康德對兩個問題的回答，兩百多年來在道德哲學和政治哲學的發展上一直是個巨大存在。但是歷史影響卻不是關注他的唯一理由。康德哲學乍看難懂，其哲思在當代思潮卻處處開花結果，就算我們沒發

覺。因此，搞懂康德並不僅是哲學功課，也等於是檢視公共領域中幾個沒明說的關鍵假設。

今天我們說人權是普世價值，很大部份即來自康德對人格尊嚴的強調。更重要的是他的自由論，當前有關正義的辯論都有其身影。本書第一章提過，正義思考有三條路。其中一條路是功利主義，說正義就是福祉或社會集體幸福的最大化。第二條路是把正義與自由做連結。自由至上主義只是走這條路的途徑之一。他們說，物品與服務在一放任市場中自由交換，無論形成何種財富分配，都是正義分配。他們堅稱，規範市場就是不義，因為會侵犯個人的選擇自由。第三條路則是看道義應得，財物分配應該要獎勵並促進美德。第八章討論到亞里士多德，我們就會看出，從美德出發的正義一定會連結到良善人生的反思。

康德既不接受福祉最大化，也不覺得正義需要促進美德。他認為兩者都不尊重人的自由。他擁護的是第二條路，拿正義和道德去連結自由。但是，他所提出的自由觀卻很嚴格，比市場買賣的那種選擇自由更嚴格。康德認為，一般認知裏的市場自由或消費選擇並不是真自由，因為那只是在滿足本來即非自選的慾望而已。

待會兒，我們就會討論到比較崇高的康德自由觀。但是首先我們先看看，為什麼他認為功利主義是錯的，為什麼他認為正義不應該是幸福的最大化。

幸福最大化到底錯在哪裏？

康德反對功利主義。他認為，藉由幸福最大化的計算來「決定人權多寡，功利主義是陷人權於危境。而且這樣還有一個更嚴重的問題：從一時之慾望推得道德原則，是道德思考的錯誤方式。衆皆樂之，不見得就是對的。多數人皆愛某一法律，不管這多數多麼人多勢衆，不管這愛多麼山高海深，也不構成這法律的正當性。

康德主張，道德並不能只憑經驗考慮，例如一時的利益、渴望、愛慾、偏好。他指出，這些都會變，會隨情況而定，根本不能成為普

世原則（如普世人權）的基礎。但是康德更根本的重點是，以喜好慾望，即連是對幸福的慾望，來做道德原則的依據，都是搞錯了道德真諦。功利主義的幸福原則「根本無助於建立道德，因為幸福與良善根本就是兩回事；謹言慎行精打細算以求出人頭地，與美德根本天差地遠。」把道德建立在利益偏好之上，適足以毀掉道德的尊嚴。這種道德不教人明辨是非，只教人工於算計。

如果愛慾渴望不可以作為道德的基礎，什麼可以？上帝或有可能。但這並不是康德的回答。他雖然是基督徒，卻不拿神權作道德基礎。他認為，要達到最高道德原則，可以藉由發揮他所謂的「純粹實踐理性」（pure practical reason）。要怎麼像康德主張那樣，藉由理性達到道德律，我們就來探討一下理性與自由，人這兩種能力在康德眼中的緊密關係。

康德主張，人人皆值得尊重，不是因為人擁有自我，而是因為人是理性動物，能思考；人也是自主動物，具有行動和選擇的自由。

康德並不是說，人的所有行事都是理性，或所有選擇都是自主。人有時理性，有時不是。康德只是說，人具有理性與自由的能力，這種能力是人生在世所共有的。

康德明快坦承，理性並非人的唯一能力，苦樂也是人的能力。人不只是理性動物，也是情感動物。這裏「情感」指的，是人會響應自己的感官與感覺。因此邊沁是對的，但只對一半；人莫不趨樂避苦，這個觀察是對的；邊沁卻錯在認定苦樂為「我們的主人」。康德主張，理性也可以是主人，至少在有些時候。當理性支配意志，人就不會一味趨樂避苦。

理性與自由，人這兩種能力是密不可分。整體而言，兩種能力使人脫穎而出，異於一般禽獸。理性與自由把人變得不再停留於食色性也的等級。

購物選擇不是真自由

要搞懂康德的道德哲學，就必須瞭解他的自由觀。我們通常以為，自由就是行事不受阻礙，康德並不同意。他把自由定義得更嚴格更苛刻。

康德思路如下：人在像動物一樣趨樂避苦之時，其行動並非真自由，而是成為食色愛慾之奴隸。為什麼？因為在尋求慾望滿足之際，人之舉手投足莫不是為了某一自身外在之目的。往東是為了解飢，往西是為了解渴。

假設：我正在挑選冰淇淋口味，我該選巧克力、香草，還是酥脆咖啡太妃糖？我可能會覺得自己是在做自由選擇，但我真在做的，卻只是要想出哪一口味最能滿足我的偏好，而這偏好根本自始就不是我自選。康德並不是說滿足偏好有什麼不妥。他只是指出，滿足偏好並不是自由行動，而是根據一種外在決定。畢竟，我並不沒做出過愛巧克力不愛香草的選擇，我就是愛巧克力口味的冰淇淋。

幾年前，雪碧在美國有句廣告詞：「服從你的渴望」（Obey your thirst）。這句廣告詞（無疑是無心插柳）包含了一個康德式洞見。當我拿起一罐雪碧（或百事可樂或可口可樂），這種行為是出於服從，而不是自由。我只是響應一個並非我自選的慾望。我是在服從渴望。

人的行為是來自天性還是教養，大家常常爭執不下。對雪碧的渴望（或其他含糖飲料）是深植於基因還是廣告誘導？在康德看來，這種辯論毫無意義。凡是受到生理決定或社會制約的行為，都不是真自由。行動要自由，就必須自主，而自主就是按照自定義法律，而不是按照天性指揮或社會習俗。

要了解康德所謂的自主（autonomy），一個方式就是與其反面做對比。康德發明一詞「他律」（heteronomy）來做自主的相反。他律就是依外在決定而行事。以下是一例：丟下一顆撞球，球會落地，但球之墜落卻不是一種自由動作，而是受制於自然法則，也就是地心引力。

假設我從紐約帝國大廈的頂端往下掉（或被推下）。當我往地面俯衝，沒人會說我是自由的，因為我的運動受制於地心引力，就像往

下掉的撞球一樣。

現在，假設我掉在另一個人身上，把他撞死了。道德上我不必為這起不幸事故負責，就好像撞球掉下來打到誰的頭，球在道義上也不必負責一樣。我或撞球的下墜都不算是自由行動。二者都受制於萬有引力。既然沒有自主，道德上就沒有責任。

這裏，就是康德的自由觀與道德觀的連繫點。自由不是為了達成特定目標而作出最佳手段的選擇，而是自己選擇目標，而這目標本身即終極目標，而非通向其他目標的手段。人可以選擇目標，撞球（與多數動物）卻不能。

自主VS他律

你室友問你，為什麼半夜三點還不睡，還在思考失控電車道德難題。

你答：「想要在倫理課作業拿高分。」

室友問：「但是，為什麼要在倫理課作業拿高分？」

「學期末想拿高分。」

「但是，為什麼那麼在意高不高分？」

「想進投資銀行。」

「但是，為什麼要進投資銀行？」

「有一天想成為避險基金經理人。」

「但是，為什麼要做避險基金經理人？」

「可以賺很多錢。」

「幹嘛要賺很多錢？」

「賺很多錢就能常常吃龍蝦，我超喜歡吃龍蝦。畢竟我身為情感動物，會響應自己的感官感覺。所以我半夜還在想失控電車的難題！」

康德會說，這就是典型的他律，做一事是為了要做另一事，而做另一事又是為了另另一事，另另另下去。當行事出於他律，為的就是外在給予的目標。人成了追求目標的工具，而非追求的發動者。

康德所謂的自主就完全不同了。當行事出於自主，其依據就是自定義的法律，做一事就是爲了做這件事，這件事本身就是目的。人不再是用來追求外在目的之工具。人有尊嚴，正是來自這種自主能力。這種能力標示了人與物之別。

對康德來說，尊重人尊嚴，就是把人看成目的。功利主義就是錯在把人當作促進整體福祉的手段。把胖子推下天橋，把他當作擋住電車的工具，就是沒把他當作目的本身來尊重。開明的功利主義者，例如彌爾，也許會拒絕推胖子下去，其考慮卻是擔心間接會造成長期的負面影響，例如擔心大家將來不敢再使用天橋，之類的。康德卻堅信這種理由大錯特錯。這種理由還是把胖子看成一種工具，一種物品，一種達成他人幸福的手段。留他一命，目的卻不是爲他，而是爲了其他人將來可以安心過橋。

隨之而來的問題，就是什麼纔算有道德。我們必須從康德特別嚴謹的自由觀，過渡到他同樣嚴謹的道德觀。

道德的關鍵是動機

根據康德，行事的道德價值並不由其後果決定，而要看意圖。道德的關鍵是動機，而且只限於某種動機。你去做正確的事，出發點必須是這事本來就該做，而不是別有用心。

康德寫道：「善意之善並不在於其可造成善結果和善影響。」善意是善在其本身，不管可否開花結果。「就算此一善意完全沒有實現之能力，就算使盡力氣依舊一事無成……這時善意依然曖曖內含光，因爲全部價值皆在其內。」

行事要具備道德上的善，「符合道德律是不夠的，還必須要出於道德律。」而具有道德價值的動機，必須是出於義務。康德的意思，是不只要做對的事，還必須是爲了對的理由。

當康德說只有義務動機具有道德價值，他還沒指明是哪些義務，也還沒講出道德最高原則有哪些指示。康德在此只是指出，要評估某一行動的道德價值，就要評估其動機，而非其後果。

如果行動是出於義務以外的動機，如利己，此行動就沒有道德價值。康德堅信，不僅利己沒有道德價值，所有滿足自我需求、渴望、偏好、胃口之嘗試，也都沒有道德價值。康德拿義務動機與這些動機做對比，並稱之為「喜好動機」（motives of inclination）。他堅持，只有出於義務動機的行動才具有道德價值。

精打細算的店家

康德在《道德的形上學基礎》中舉了好幾個例子，闡明義務與喜好之別。第一例是「識時務的店東」。一名菜鳥客戶，好比說孩子，進店買麪包。店東可以揩他油，故意賣得比較貴，孩子不會察覺。但店東明瞭，如果有人發覺他佔孩子便宜，話傳出去，可能會害到生意。為此他決定不揩油，麪包只賣尋常價錢。這樣店東雖然做對了，理由卻是錯的。他老實對孩子，唯一理由是保護自己商譽。其童叟無欺是出於利己，並不具道德價值。

幾年前紐約市的優質商家會（Better Business Bureau）曾在《紐約時報》登過整版的募集廣告，其標題「童叟無欺是上策也帶來最大利潤」，與康德「識時務的店東」正好古今輝映。廣告文案講得更是清楚，店家應該爲了哪一種動機而童叟無欺：

童叟無欺的重要性不下於任何資產。誠實坦蕩、價格公道的商家，生意一定興隆。這是爲什麼我們支持優質商家。請加入我們行列，廣開財路。

康德不會譴責優質商家會，提倡童叟無欺的確值得讚揚。但是爲了童叟無欺而童叟無欺，與爲了廣開財路而童叟無欺，中間卻有天大的道德差異。前者是固守原則，後者是識時務者爲俊傑。康德主張，只有固守原則才符合義務動機，唯一具有道德價值的動機。

另一個當代的例子：1997年，馬里蘭大學爲了打擊作弊猖獗，要求學生簽署承諾不作弊。爲了吸引學生響應，簽署者都可以拿到一張折扣卡，在學校附近店家可享七五折到九折之間的優惠。沒人知道到底多少學生是爲了披薩優惠而承諾不作弊。但是大部份人會同意，用

錢買的誠信是沒有道德價值的。（店家優惠能否降低作弊是一回事，道德上的問題是：「爲了覬覦優惠或金錢報酬而作出的不作弊決定，是否具有道德價值？」康德會答沒有。）

以上個案爲康德獨尊義務動機的道德觀注入幾分可信度。而義務動機，就是隻問一件事本身該不該做，而不是爲了功用便利。但以下兩個例子卻點出康德主張亦有其棘手處。

活着是義務

第一個例子是珍惜自我生命，這在康德眼中是一種義務。既然絕大多數人都對自我生命具有強烈喜好，這個義務就不太有其揮灑空間。人爲了珍惜自我生命所做的種種小心，也就無道德內涵可言。在車內繫好安全帶，壓低膽固醇，都只能算是審慎，不算道德。

康德承認，行動有何動機，經常很難搞清楚。他也承認，行事亦可能兼具義務與喜好兩種動機。他的觀點，是隻有義務動機才具有道德價值，做一事是因爲那件事該做，而不是圖其功用、樂趣或便利。他以自殺爲例，說明這一點。

大多數人活着，是因爲熱愛生命，而非出於義務。康德卻舉出一個爲義務而珍惜生命的情況。他想象有個走投無路、潦倒落魄的漢子，已經萬念俱灰，不再有任何生存慾望。如果這樣的人竟能振作活下去，不是出於喜好而是爲了義務，其生存就具有道德價值。

康德並不是說，只有潦倒落魄者才能履行生存義務。既熱愛生命又以正確理由（珍惜自我生命是一種義務）活着，要做到並非不可能。生存慾望並不會動搖生存的道德價值基礎，前提是人必須體認到這個義務，並在生存之際懷着這個理由。

有道德的憤世嫉俗

康德的道德觀最令人難以消受的，也許就是他對助人義務的定義。有人天生熱愛助人，他們有慈悲心，因助人而得到快樂。康德卻認爲，出於慈悲心的行善，「不論如何正確或如何溫柔敦厚，」都沒有道德價值。這似乎違反一般見解。助人爲快樂之本不是很好嗎？康

德會說沒錯，他當然不覺得憑着慈悲心行事有何不對。他只是把助人的兩種動機做出區別，一是讓自己快樂，一是義務。康德堅持，只有義務動機才具有道德價值。助人為快樂之本的慈悲心「是值得稱讚和鼓勵，卻不值得尊敬。」

那麼，什麼樣的善行纔有道德價值？康德描繪一個情境：假設這位助人為快樂之本的老兄橫遭不幸，從此變得討厭全世界所有人。他變得憤世嫉俗，不再有絲毫同情慈悲之心。但這位冷酷心腸的老兄卻有辦法從無動於衷抽離，向他人伸出援手。心中對助人已不存一絲喜好的他，這時助人就「純是出於義務」。這樣，他的助人就首次有了道德價值。

康德這種判斷似乎有點不對勁。難道康德是要高舉憤世嫉俗為道德模範？也不全然。助人為快樂之本不見得會動搖助人的道德價值。康德說法的關鍵，是行善應是為了行善是應該，而不是為了自己快樂。

拼字小英雄

1983年，全美少年拼字比賽在華府舉行，一名十三歲男孩拿到的題目是「echolalia」這個字，字義是「回聲狂」，也就是耳中聽到什麼話都禁不住嘴裏也講一遍。男孩拼錯了，評審卻沒聽清楚，說他拼對了，讓他晉級過關。男童後來意識到自己拼錯，就去找評審自首。他在晉級後雖然也是淘汰，第二天的報紙卻大誇這少年是「拼字小英雄」，他的照片登上《紐約時報》。他對記者說：「評審說我有品德。」他還說，他去自首有部分動機是「不想覺得齷齪。」

我讀到這句話時，不禁好奇康德會作如是想。不想覺得齷齪當然是一種喜好。如果這就是男孩說實話的動機，其行為的道德價值似乎有減損之虞。但這又好像太嚴苛了。這豈不是意味只有鐵石心腸，纔有可能做出有道德價值的舉動。我不認為康德是這個意思。

如果男孩說真話的唯一理由是避免內疚，或只是不想在東窗事發之際出乖露醜，其誠實就不具道德價值。但如果他誠實是因為他知道

說實話本來就是應該的，其行為不管有否帶來趁心如意，都會有道德價值。只要理由是對的，趁心如意並無損道德價值。

康德眼中的助人為快樂之本亦是如此。如果助人光是為了快樂，就沒有道德價值。但如果這人體認到助人是一種義務，並本着義務去助人，那麼他從中得到的快樂就不會給道德扣分。

當然，在實踐上，義務和喜好經常同時並存。我們往往連自己的動機都搞不清楚，遑論他人的動機。康德不否認這點。他也不是以為只有心腸冷酷、憤世嫉俗纔有可能做出道德之舉。他舉憤世嫉俗為例，是為了把義務動機單獨挑出，顯露其未受同情慈悲心所掩的面目。一旦我們瞥見義務動機之真面目，便可以認出善行之道德價值是來自哪些特質，也就是道德之原則，而非道德之後果。

道德的最高原則

如果道德就是出於義務而行善，還要一點需要解答，就是義務應具備哪些條件。要知道義務的條件，對康德而言，就是要認識道德最高原則。什麼是道德最高原則？這正是康德《道德的形上學基礎》要回答的問題。

我們要了解康德的答案，不妨先看看他把道德、自由、理性三者串連起來的方式。康德以一系列對比（也就是二元論）來解釋這三者。他有用到一些硬梆梆術語，但如果你注意到三種對比之間的平行關係，離搞懂就不遠了。以下是你要記住的三種對比：

對比一（道德）：義務vs喜好

對比二（自由）：自主vs他律

對比三（理性）：定然律令vs假然律令

前面已探討過第一種對比，義務與喜好。只有義務動機的行動才具有道德價值。現在來解釋第二、三種對比。

第二種對比指的是決定意志的兩種方式，自主和他律。根據康德，只有在意志是自主決定，受制於自定義定律的時候，人才是自由

的。一般理解的自由就是從心所欲，不受阻礙。康德對這種自由觀卻猛猛將了一軍：如果你的慾望一開始就不是自己的自由選擇，你憑什麼在從心所欲之際認定自己是自由的？康德以自主與他律之間的對比，提出他的質疑。

當意志是他律決定，決定是發生在自我之外。但是棘手的問題來了：如果自由不僅止於從心所欲，自由怎有可能？人的一舉一動不都出於某種慾望喜好嗎？慾望喜好不都有外在影響的決定嗎？

康德的回答一點也不簡單明瞭：「自然一切運作皆依定律，」例如自然定律、物理定律、因果定律。人類亦然，畢竟人也是自然生物，並不能免於自然定律。

但是，如果人有能力自由，就有能力在行動時遵循他種定律，也就是物理之外的定律。康德主張，一切行動莫不遵循某種定律。如果人的行動只遵循物理定律，人就與撞球沒有兩樣。因此，如果人能自由，就一定有能力在行動時不遵循外在強制的定律，而遵循自定義的定律。但是，自定義的定律要來自哪裏？

康德回答：來自理性。人不僅是情感動物，不僅受制於苦樂之感，也是理性動物，具有理性的能力。如果理性決定意志，意志就能成為一股選擇力量，獨立於自然或喜好之外。（請注意：康德並不是說理性永遠支配意志，他只說，只要人能自由，行動能夠依據自定義定律，理性支配意志就是一種必然。）

當然，康德並不是第一位提出「人有理性能力」的哲學家。但他的理性觀就像他的道德觀與自由觀，定義也特別嚴謹。對於功利派在內的實證主義者，理性只有工具性。理性讓人找到追求某些目的之手段，這些目的並不由理性提供。霍布斯稱理性為「慾望的探子」

（scout for the desires）。休謨則稱理性為「激情的奴隸」（slave of the passions）。

功利主義者認為人類有理性能力，但只限於工具性的理性。在功利主義者心目中，理性的作用並不在於決定要追求哪些目的；理性的工作是要弄清楚如何藉由滿足人剛好有的慾望，做到功利最大化。

康德卻不受理性的次等地位。對他來說，理性不僅是激情的奴隸。如果這就是理性的全部，康德說，人還不如靠本能算了。

康德心目中的理性，也就是實踐理性，涉及道德的理性，並非工具性那種，而是「純粹實踐理性，其制訂定律是先驗的（編按：a priori並非基於經驗或實證），亦無關任何實證目的。」

定然律令vs假然律令

理性如何能辦到？康德把理性指揮意志的方式分成兩種，稱之為兩種律令（imperative）。其中「假然律令」（hypothetical imperative 又譯假言令式）是比較尋常的一種。

假然律令運用的是工具性理性：欲X則Y。想要商譽卓著，就童叟無欺。

康德拿「定然律令」（categorical imperative）與「假然律令」做對比，假然律令是有條件的，定然律令則無條件。康德寫道：「如果一行動之所以是善行，只爲了它能成全另一行動，其律令即是假然。如果一行動之善是善在本身，是意志遵詢理性之所必然，其律令即是定然。」「定然」一詞聽起來硬梆梆，卻與一般理解相差不遠。康德之「定然」就是無條件的意思。例如，當一政治人物對涉弊指控提出「定然」（categorical）否認，這否認就不僅是被強調而已，而且還無條件，沒如果也沒例外。同理，「定然」義務或「定然」權利也是不管任何狀況都存在的義務或權利。

就康德而言，定然律令是絕對要遵循的，不牽涉也不依附任何其他目的。「它不關注行動之目的及其可能結果，只關注行動的形式及其依循原則。行動之善是存在於心態，無關後果。」康德認為，只有定然律令纔有道德。

平行的三種對比，其間的關聯在此浮現。要自由，也就是自主，行動就不能受制於假然律令，而必須是定然律令。

這樣還是有一個大問題：定然律令到底是什麼？定然律令要我們做的是什麼？康德說，要回答這個問題，可以從以下觀念着手：「一

種本身就是無上命令，又不帶其他動機的可實踐定律。」也就是要想出一種定律，讓身為理性動物的所有人不問目的，皆能遵循。好了，定然律令到底是什麼？

康德給定然律令提出了幾種版本或形式，他認為是同一件事。

定然律令一：放諸四海皆然

定然律令的第一個版本，康德稱之為「普世定律公式」：「只把你認為應該成為普世定律的準則，當作你的行動準則。」康德所謂的「準則」（maxim），是賦予行動背後理由的規範或原則。康德等於是在說，行事應該只依據放諸四海皆無矛盾的原則。這個測試無疑很抽象，要搞清楚康德的意思，不妨考慮一個具體道德問題：明知做不到還信口開河，有沒可能並不算錯？

假設我迫切需要錢，伸手找你借。我知道得很清楚，短期沒法還。為了借到錢而佯稱一定馬上還，等於是做出明知做不到的承諾，這在道德上是允許的嗎？假承諾符合定然律令嗎？康德說不，顯然不。要看出假承諾之何以不符合定然律令，就是在行動之前把背後準則放諸普世看看。

這個案例中的準則是什麼？類似以下：「凡是有人亟需用錢，就應跟人借，並承諾還錢，儘管自知還不了。」康德說，如果把準則放諸普世看看，並同時把它付諸行動，就會發現有矛盾：如果人人需錢孔急時都做假承諾，從此就不會有任何人再相信這種承諾。事實上，連承諾這種東西都不會再有。普世皆做假承諾，整個守諾機制都會動搖。到時憑着承諾去跟人借錢就會變成不管用，甚至不合理。由此可知，假承諾在道德上是錯的，不符合定然律令。

有些人認為，康德為定然律令給的這個版本很沒說服力。「普世定律公式」有點像陳腔濫調，大人在罵小孩插隊插嘴時常掛嘴邊的那種：「大家都像你怎麼辦？」如果人人都說謊，就沒人的話可信，大家都變慘。如果這是康德的意思，他到頭來還是不脫後果論，他並不是在原則上反對假承諾，而是為了它可能的壞影響、壞後果。

以這一點來抨擊康德的，正是堂堂大思想家彌爾。但彌爾卻誤解了康德。對康德來說，看看我能否把行動準則放諸普世並繼續行動，並不是爲了猜測可能後果，而是爲了考驗我的準則是否符合定然律令。假承諾並不是錯在於普及起來會破壞社會信任（儘管很有可能），而是錯在我做假承諾時，把自己的需求慾望（要錢）擡高到他人的需求慾望之上。放諸普世的考驗指向一個擲地有聲的道德主張。它讓人明辨自己眼前的行動是否置自身利害禍福於他人之上。

定然律令二：把人當作目的

定然律令的道德力量在康德給的第二種版本中變得更加清晰，也就是「人即目的公式」。康德講解如下：道德律不可以建立在任何特殊利益、用意、目的之上，不然道德律就只會屬於懷抱該目的、利益的那些人。「但假設有一樣東西，其存在本身即具有絕對價值，」其本身即是目的。「那麼從它自身，僅僅它自身，就可以建立起一個可能的定然律令。」

到底什麼纔可能具有絕對價值，本身即目的？康德答：人。「我說人就是目的，所有理性動物亦然，不是此意志或彼意志可任意差遣的手段。」康德提醒我們，這是人與物之間的根本差異。人是理性動物，人不只具有相對價值。如果世上有什麼東西具有絕對價值或內在價值，那就是人。也就是說，理性動物具有尊嚴。

這條思路把康德帶到定然律令的第二種版本：「待人之道，不管對你自己還是對別人，就是絕不可把人當作手段，永遠把人當作目的。」這就是「人即目的公式」。

再想想假承諾的案例。定然律令的第二種版本讓我們從另一角度，明瞭假承諾到底錯在哪裏。當我明知辦不到還說會還你錢，我是在玩弄你。我利用你做解決我財務問題的手段，而沒把你當成目的，本身即值得尊重。

再來談自殺。康德道德觀有一點很有意思，殺人和自殺都違反定然律令，而且理由一樣。我們通常認爲殺人和自殺具有截然不同的道德層次。殺人是剝奪他人生命，違反他人意志，自殺則是當事人自己

的選擇。但是康德的人即目的觀，卻把殺人與自殺一視同仁。殺人是爲了利己而取人性命，就跟搶銀行、政治奪權、找人泄憤一樣，都是把受害人當手段，沒有把他人當作目的來尊重。這就是爲什麼殺人違反定然律令。

對康德而言，自殺之違反定然律令也是同理。結束生命以求解脫，是把自己當作免除痛苦的手段。但康德卻提醒我們，人不是物，「不可被當成手段。」我並不比他人更有權利處置我身所繫的人性人格。就康德看來，自殺之錯與殺人之錯並無不同。兩者皆把人當物，不把人當作目的來尊重。

自殺之例可以看出康德道德觀的一明顯特色：尊重人是一種義務。對康德來說，自重和尊重人都是基於同一原則。尊重是我們對人的應盡義務，只因爲人是理性動物，是人性人格的載負者，哪個人則無關緊要。

尊重不同於其他情感。愛、同情、團結心、認同感，這些都是把我向小撮人拉近的道德情感。但是人的尊嚴應該得到尊重，理由卻與對象無關。康德的尊重不同於愛，也不像同情，不像團結心也不像認同感。關注他人的其他理由都是看對象。我們愛配偶與家人，同情我們可以認同的對象，對朋友和袍澤感到團結心。

但康德式的尊重，卻是對人之爲人的尊重，是爲了人人皆有且無異的理性能力。因此，違反尊重的對象不管是自己還是他人，都一樣不可取。這也是爲什麼，康德的尊重原則可以導向人權普世價值。對康德來說，正義就必須維護所有人的人權，不論遠近親疏，只因爲他是人，有理性，他就值得尊重。

道德與自由

現在可以看出康德爲道德與自由之間所設想的連結。道德是出於義務的行動，是爲了道德律。道德律則由定然律令所構成，其原則是人人都應得到尊重，人人皆應被當作目的。唯有符合定然律令的行動纔算自由行動。若是符合假然律令，這行動爲的就是某種來自外在的

利益或目的。這時我就沒有真自由，意志取決並不在我，而在外力，這外力也許是情勢使然，也許是我剛好擁有的需求慾望。

要逃過自然和環境的支配，唯有憑自主，唯有遵循我的自定義定律。這定律必須全不受我的需求慾望所限制。因此，康德嚴謹的道德觀和自由觀彼此息息相關。自由即自主，道德即符合定然律令，兩者是一體兩面。

康德會對功利主義發出嚴厲批判，出發點就是這樣的道德觀和自由觀。把道德建立在特定利益或慾望（幸福或功利）之上，註定會功虧一簣。「這樣發現的一定不是義務，而是為特定利益而行動的必要。」任何利益基礎的原則，「必然是有條件的原則，不可能作為道德定律。」

四個問題

康德的道德哲學雖然擲地有聲引人入勝，卻不好懂，特別在初接觸時。你讀到這裏，也許已想到幾個疑問。以下四個問題特別重要。

問題一：康德的定然律令要求我們尊重人人，把人人都當作目的。這不是有點像「黃金規則」嗎？（編按：許多古代哲人、宗教家都講過：「己之所欲，亦施於人。」這句話到了十七世紀就有了「黃金規則」之稱。）

回答：不像。「黃金規則」全憑「人之所欲」而定，而人所欲為何卻是看情況。定然律令則是要求我們從情況抽出，尊重人之為理性動物，不管他在特定情況下所欲為何。

假設你得知哥哥死於車禍。母親年老體弱，住在療養院中，問你哥哥的狀況。你進退維谷，不知該告訴她真相，還是不要讓她又驚又痛。怎麼辦纔對？黃金規則會問：「你遇到類似情況，會希望別人怎麼跟你講？」答案當然是看情況。有人會在脆弱時刻不想知道殘酷事實，有人會再怎麼慘的真相也想知道。你可能會得出結論，如果你處於令堂的情況，你不想知道真相。

但是，對於康德，問「如果我遇到類似情況」就錯了。重點不是你（或令堂）在這種情況會怎麼想，重點是把人當作理性動物一樣來對待，給人尊重。這個案例中，慈悲心與康德式尊重可能指向不同方向。從定然律令的角度，關心母親感受而欺瞞她，也可以說是利用她做舒坦她本人心情的手段，並沒當她是理性動物來尊重。

問題二：康德似乎認為，恪守義務與自主行動是同一件事。但是怎麼可能呢？行事符合義務就是遵守定律的意思。屈從定律與自由怎能相提並論？

回答：義務與自主只有在一種情況下可以相提並論，在我有義務服從的定律是由我自定義的情況下。我身為自由人的尊嚴，並不來自我對道德律的服從，而是來自於「此道德律（是出自我之手筆）……我對它的服從也必須基於此一條件。」遵守定然律令，就是遵守自選的法律。「人有能力制訂普世定律，這正是人的尊嚴所在，雖然也只有在他願意服膺自定義定律的情況下。」

問題三：如果自主就是行事符合自定義定律，要如何保證人人都會選擇相同的道德律？如果定然律令出自我的意志，難道不會人人都想出不同的定然律令？康德似乎以為人人都會接受相同的定然律令。但是他怎能確定大家不會腦袋不同，因此想出各式各樣不同的定然律令？

回答：在決定道德律之時，我們的身份不是你或我，而是身為一理性動物，身為康德所謂「純粹實踐理性」的參與者。因此千萬別以為道德律是取決於個人。當然，如果從特殊利益、慾望、目的出發，大家會想出形形色色各種原則，但無一會是道德原則，只會是識時務原則。只要我們行使的是純粹實踐理性，便能從特殊利益抽離。也就是說，人人行使純粹實踐理性都會得到同樣結論，都會達成單一（普世）定然律令。「因此，自由意志與道德律下的意志是一體兩面。」

問題四：康德主張，如果道德不僅僅是識時務的計算，其形式必然是定然律令。但是要怎麼知道，道德可以獨立於權謀利益之外？我們有辦法確定，我真的有辦法憑自由意志去自主行動嗎？如果有一

天，科學家發現（例如透過腦掃描或認知科學）人根本沒有自由意志，康德的道德哲學是不是就完了？

回答：意志自由不是科學可以證明或反證的，道德也不是。沒錯，人居於自然領域，人的所作所為都有物理學或生物學上的說法。舉手投票，這個動作都可以用肌肉、神經元、突觸、細胞這些字眼去解釋。但它也可以用思想、信仰等等字眼來解釋。康德說，我們非得從這兩種不同立足點去認識自我不可，一是物理學、生物學的實證領域，一是人類自由行動力的「理智」領域。

爲了更回答得完整，我需要把兩種立足點講得再多一點。這是瞭解人類行動力及其背後定律的兩種不同角度。康德對兩種立足點介紹如下：

理性動物.....看自己並瞭解自己一切行動背後的定律，是憑着兩種觀點。首先，他可以當自己是感官世界的一員，受自然定律所擺佈（他律）；第二，只要是理智世界的一員，其行動背後的定律就獨立於自然之外，不受經驗影響，純粹基於理性。

這兩種觀點延續前三種對比，形成第四種對比：

對比一（道德）：義務VS喜好

對比二（自由）：自主VS他律

對比三（理性）：定然律令VS假然律令

對比四（立足點）：理智領域VS感官領域

身爲自然動物，我屬於感官世界，行動受制於自然定律與因果定律。這是物理學、生物學、神經科學可以描述的人類行爲面向。身爲理性動物，居處於理智世界，我在這裏獨立於自然定律之外，有能力自主，行事可以依據自定義定律。

康德認爲，只有在第二種（理智）立足點，我才能自認自由，「不受感官世界之肇因所擺佈（這必然始終歸因於理性），就是自由。」

如果我只是經驗動物，就不具自由的能力。意志每有發揮，勢必受制於某種利益或慾望。所有的選擇都是他律，都是爲了追求某種目的。意志無法成爲初始因，只是某種前因之果，只是某一衝動或喜好的手段。

只要我們自認自由，就不可當自己只是個經驗動物。「自認自由，就等於是變成理智世界之一員，也等於是承認意志之自主性及其後果，也就是道德。」

因此，回到定然律令怎麼可能的問題，答案是只因爲「自由這個觀念把我變成理智世界的一員。」我可以自由行動，爲自己所作所爲負道德責任，也要求他人對所作所爲負責，這種觀念讓我們必須從這個角度看自己，從行動者的角度，而非客體（物）的角度。如果你真的想抗拒這套說法，你想要主張人的自由和道德責任全是子虛烏有，康德說法並不能證明你錯。但是，若不對道德和自由抱持某種概念，想要了解自我與人生，就算不是不可能，也會難如登天。康德認爲，任何這類觀念，都一定會把我們放在兩種立足點，即行動者與客體（物）的立足點。一旦看清這一點就會明白，爲什麼科學對自由的可能性是既不能證明也不能反證。

記牢，康德承認，人不僅是理性動物，人亦不只是居處於理智世界。如果人只是理性動物，不受自然定律和生理需求擺佈，那麼所有行動就都「必然符合意志的自主性。」因爲人是同時立足兩種領域，需求領域與自由領域，在人的所作所爲與正確作爲之間，在現狀與理想之間，永遠存着可能落差。

同一個道理的另一套說法，是道德不是靠實證經驗。道德與世界總保持一定距離。它給世界判是非。科學徒具解釋力和洞見，卻不能觸及道德問題，因爲科學只在感官領域中運作。

康德寫道：「要強辯自由不存在，最深奧的哲學與最尋常的人類理性都同樣辦不到。」康德也許還可以補充，無論神經科學怎麼精進也辦不到。科學可以研究自然，可以探求經驗世界，卻不能回答道德問題，也不能反證自由意志。因爲道德和自由並非經驗領域概念。我

們不能證明道德和自由存在，但也不能在不假設它存在的狀況下去理解道德生活。

性、謊言與政治

要探討康德的道德哲學，一種方式是看他本人如何把自家學說做具體應用。我會舉三個領域為例：性、謊言、政治。哲學家本人經常不是應用自家學說的最佳權威。但是康德自己想出來的應用卻很有意思，也可以讓我們對他整個哲學有進一步瞭解。

一夜情

康德的性觀念既傳統又保守。他反對所有的婚外性行爲。他的性觀念是否完全出自其道德體系沒那麼重要，重要的是其背後理念：人既沒有自我擁有權，也不能拿自我隨意處置。他反對露水緣（泛指所有婚外性行爲），不管怎麼兩廂情願他都反對，理由是它對雙方都是一種降格，一種物化。婚外性行爲是不對的，康德認為，因為其宗旨是性慾之滿足，而非對伴侶人身人格之尊重。在一篇學生課堂筆記整理成的文章〈對身體應盡之責，關於性衝動〉中，他說：

一男對一女有情慾，並非針對彼女之爲人，而是針對彼女之爲女性：彼女之爲人並非此男之關切所在：彼女之牀第風流方爲此男之情慾所鍾。

即使露水緣讓雙方都心滿意足，「雙方都侮辱到另一方的人性。雙方都把人身人格當作性慾和喜好的滿足手段。」（康德認為婚姻可以昇華性行爲，讓性交超越肉體滿足的層次，並與人格尊嚴產生連結，理由且稍後討論。）

談到性交易是否道德，康德問，在什麼條件下，人類性功能的發揮才符合道德。他的回答與其他情況一樣，也是不能把他人或自己當作客體（物）。自我不是我們可以隨意處置的。康德完全反對自由至上主義的我身我命歸我有，他堅持，人並沒有自我擁有權。人必須被

當成目的，不是手段，這種道德要求限制了我對我身與自我的對待方式。「人不能處置自我，因為人不是物，不是自己的財產。」

有關性道德的當代辯論，高舉性自主權的一派主張，個人要拿自己身體幹啥，其選擇應在個人。這卻不是康德心目中的自主。康德的自主觀有一點矛盾，就是這種自主反而限制了人的自處方式。原來，康德的自主是就是受制於自定義定律，也就是定然律令。而定然律令又要求我必須把所有人（包括我自己）當作目的來尊重，不可當作手段。所以，對康德來說，自主就必須尊重自我，不可將自我物化（客體化）。我們不能拿自己的身體高興怎樣就怎樣。

康德的年代並沒有腎臟買賣，卻有牙齒買賣，富人爲了植牙，會向窮人買牙齒。（十八世紀英國的諷刺畫家羅蘭森（Thomas Rowlandson）就有《牙齒移植》一作，畫面中的外科醫生正在給一名煙囪清掃工拔牙，闊太太則在旁等植牙。）康德認爲這種牙齒買賣侵犯到人格尊嚴。個人「無權出售肢體，連牙齒也不行。」這是把自我當作客體（物），當作手段，當作獲利工具。

康德反對賣淫，理由也相同。「爲謀利而將己身提供他人做滿足性慾之用，讓自己淪爲被需求之客體（物），等於是把自己變成一種滿足胃口的東西，好比牛排可用來飽飢。」人「無資格爲謀利而把自己當作東西，賣給他人做性滿足之用。」這樣是把人當作東西，當作可用之物。「背後的道德原則：人不是自己的財產，不能拿自己身體隨興使用。」

康德反對賣淫和露水緣的理由，把他心目中的自主（理性動物的自由意志）與個人同意權二者之間變得涇渭分明。我們透過意志行使而得的道德律，要求我們絕不可把人（包含自己與他人）當作手段，而必須當成目的。雖然這種要求的依據是自主，卻不允許你情我願成年人之間的某些行爲，即違背尊嚴與自重的那種行爲。

康德的結論，是唯有婚姻可以讓性行爲不至淪爲「貶低人格」。只有兩個人把完整自我交給彼此，而不是僅交出性功能之用途，這種性行爲纔不會把人物化。只有夫妻分享彼此「整個人，身與心，不論

禍福，在人生的每一層面」，這種性行爲才能實現「人與人之間的結合」。康德沒說每一婚姻都能實現這種結合。他認為婚外不可能有這種結合，婚外性關係只純爲滿足性慾，這點他也許有錯。但他的性觀念卻凸顯了當代辯論經常混爲一談的兩種理念：一是無拘束的同意權，一是對自主與人格尊嚴的尊重。

向兇手說謊

康德強烈反對說謊。在《道德的形上學基礎》一書中，說謊是不道德之舉的頭號顯例。但是，假設你有個朋友藏身你家，有兇手找他找到你家門前。你對兇手說謊難道不對嗎？康德說，不對。說真話是不管任何後果都應盡的一種義務。

與康德同時的法國哲學家班傑明·貢斯當（Benjamin Constant，1767-1830年），對康德的這種不妥協很有意見。貢斯當主張，說真話的義務只適用於對方值得你說真話的情況下，兇手當然不值得。康德卻回覆，對兇手說謊不對，不是因爲謊言有傷到兇手，而是說謊違反了正義原則：「說真話是人對所有人的應盡義務，無論這麼做會給說話者本人或其他人帶來什麼不利。」

誠然，爲兇殺提供助力的確是一大「不利」。但請記住，對康德而言，道德不是看後果，而是看原則。你不能控制自己行爲（在本案是說實話）的後果，因爲後果如何還要看狀況。也許就你所知，朋友已經趕在兇手到來之前從後門溜之大吉。但是康德說，必須說真話並不是爲了兇手有權瞭解真相，也不是爲了說謊會傷到兇手什麼，而是爲了天底下所有謊言「都會敗壞到正義之本源……因此，永遠說真話是一種神聖且無條件必須服從之理性定律，沒有權宜之計。」

這似乎是個不太對勁又極端的立場。我們在道義上不可能有義務跟納粹講安妮·法蘭克及全家正藏在閣樓上吧。康德堅持向門外兇手說真話，看來不是定然律令的錯用，就是正好證明它很蠢。

康德的論點儘管聽起來很離譜，我卻想替它辯護幾句。雖然我的辯護和康德自己的不一樣，卻符合他的哲學精神，也許能幫他做些澄清。

想象一下兇手就在門口的困境，這時你朋友就躲在你家衣櫃。你當然不要助兇手一臂之力，這是確定的。你不想說出有助於兇手找到你朋友的任何話。問題是：要怎麼說？你有兩個選擇，一是睜眼說瞎話：「她不在我這裏。」二是說出有誤導效果的真話：「一小時前，我在另一個街頭看到她，在雜貨店裏。」

從康德的觀點，第二種說法在道德上是允許的，第一種則不行。你可能會覺得吹毛求疵。在道德上，誤導的技術性真話的與睜眼說瞎話有什麼區別？兩種情況中，你都希望誤導兇手去以為說朋友沒藏在你家。

康德卻認為，兩者區別可大了。想想「白色謊言」，我們有時爲了禮貌或顧及對方感受而說的小小言不由衷。假設朋友送你禮物，你打開發現是條難看的領帶，你絕不可能打在脖子上。你能說什麼？可能是一句「好好看呦！」這是白色謊言。或者：「你太客氣了！」或「我從沒見過這種領帶呢，謝謝。」這種話跟白色謊言一樣，也會讓朋友誤以為你喜歡，但卻不失是真話。

康德會反對白色謊言，因為它是爲了看後果而要道德定律破例。顧及對方的感受當然是個值得嘉許的目的，但要追求這種目的，其方式卻必須符合定然律令，而定然律令的必要條件就是我們願意把原則放諸普世。如果一看到目的很棒就破例，這個道德律就不算定然了。相形之下，誤導而不失真的話就不會對定然律令造成同樣威脅。事實上，康德自己遭遇類似困境時，就曾把這種差別派上用場。

克林頓偷腥

康德與貢斯當打筆仗的幾年前，曾惹毛過普魯士王腓特烈·威廉二世。國王及其文字審查官認為康德的宗教著作毀謗基督教，要求他保證不再對宗教發表任何意見。康德回以措辭謹慎的聲明：「身為陛下的忠實子民，未來本人將停止一切有關宗教的演講或論述。」

康德知道，他寫這些話時，王上已經日薄西山。幾年後國王駕崩，康德就自認不必再受約束，因為他的保證有個前提：「身為陛下的忠實子民」。他後來解釋，當初他的選詞用字「可是小心翼翼，爲

了不想失去自由到永遠，只想限定於先王有生之年。」如此高招搪塞，這位普魯士的誠正楷模不說謊而成功誤導了文字審查官。

鑽牛角尖嗎？或許。但在睜眼說瞎話與巧妙搪塞之間，其區別好像真的具有某種道德意義。想想美國前總統克林頓。幾十年來的美國政治人物沒有比他措辭更小心，比他更擅於巧妙否認了。第一次選總統時，有人問他是否嗑過藥，克林頓答說，他從未違反過美國或本州島的禁毒法律。他後來承認，在英國牛津念研究所時吸過大麻。

克林頓這種否認最令人拍案叫絕的一次，是爲了迴應他在白宮中曾與二十二歲實習生魯文斯基有染的報導：「我想在此告訴美國人民，我要你們聽我說……我和那個女人魯文斯基女士並沒有性關係。」

後來真相浮現，克林頓與魯文斯基確實有性接觸，醜聞啟動了彈劾程序。在彈劾聽證會上，共和黨衆議員英格利斯（Bob Inglis，南卡州選出）與克林頓的律師克雷格（Gregory Craig）爭論，總統否認「性關係」是不是說謊：

衆議員：克雷格先生，當他說「我和那個女人並沒有性交（sex）」算不算向美國人民說謊？他說謊了嗎？

律師：他一定有誤導和欺瞞……

衆議員：等一下，你說，他有沒有說謊？

律師：對美國人民他是有誤導，沒有當下說出真相。

衆議員：好好，我想你應該不至於要倚靠法理或技術操作來掩蓋簡單的道德真相。總統個人是有堅持過這一點的。當他說「我和那個女人並沒有性交」，這樣算不算是向美國人民說謊？

律師：他不相信他有說謊，因爲那樣的方式，呃，請讓我解釋，衆議員，讓我解釋。

衆議員：他不相信他有撒謊嗎？

律師：沒錯，他不相信他有說謊，因爲他心目中的性交就是字典定義那種。你也許不同意他的定義，但在他心目中，他的定義並不是……

衆議員：好好好，我明白這種論點。

律師：OK。

衆議員：這實在太不可思議了，你就坐在我們大家面前，你把總統所有的道歉都收回去了。

律師：我沒有。

衆議員：你把總統的道歉都收回去了，不是嗎？

律師：沒有，我沒有。

衆議員：因爲你可以舉出許多不同主張，結果你竟然回到總統沒和她性交那種主張。口交不是真性交，這就是你今天在這裏要告訴我們大家的嗎，他和魯文斯基沒有性交？

律師：他對美國人民說的是，他和她並沒有性關係。我明白你不喜歡這種說法，衆議員，因爲那樣，你會認爲是技術性辯護或鑽牛角尖搪塞過去。但是，性關係在所有字典中都具有某種定義，他與魯文斯基並沒有那種符合定義的性接觸……因此，他有沒欺瞞美國人民？有的。他有沒做錯？有的。是否應該被譴責？應該。

總統的律師承認，克林頓本人也早已承認，總統與實習生的關係是不對的，不恰當，應當受譴責，總統的聲明也有「誤導和欺瞞」民衆。律師唯一拒絕承認的，是總統有說謊。

這個否認到底有什麼關係？解釋不可能是在法理，不可能是說，若克林頓被抓到是在宣誓證詞中或在法庭上說謊，就可以被控僞證罪。他發表「沒有性關係」的聲明前並沒宣誓，那是針對美國大眾的電視講話。然而，共和黨質問者還有幫克林頓辯護的律師都認爲，克林頓到底是說謊，還是僅止於誤導欺瞞，其差別是天大地大。雙方爲了「他有沒有說謊」卯起精神一來一往，等於是在支持康德在謊言和不失真的誤導之間所看到的是非之別。

但是，這種是非之別是差別在哪裏？二者的用意可說完全一樣。不管是對門口的兇手說謊，還是以高明的搪塞之辭打發他，用意都是要誤導他，要他以爲朋友沒藏在我家。而康德的道德理論不是最重視用意，也就是動機嗎？

我想出的差別如下：高明搪塞是向說真話之義務的一種示敬，睜眼說瞎話則不是。任何人在撒個小謊就能了事之際，不厭其煩去炮製出技術上不算謊言的誤導之辭，都是在向道德律表達敬重，不管是多麼迂迴的敬重。

符合事實的誤導之辭有兩個動機，不是一個。對兇手說謊的動機只有一個，就是不想讓朋友受害。但如果告訴兇手，剛剛在雜貨店看到朋友，我就有兩種動機，一是保護朋友，一是堅守說真話的義務。我在兩種情況都在追求值得嘉許的目標，就是保護朋友。但是只有在第二種情況，我纔是以符合義務動機的方式在實現目標。

有人可能會反對符合事實的誤導之辭，說它跟謊言一樣，放諸普世也一定會產生矛盾。但是，二者之放諸普世卻有以下差別：面對門口的兇手或尷尬的性醜聞時，如果人人都撒謊，就不會再有人相信類似的聲明，等於把這種聲明全變成沒用。符合事實的誤導之辭卻不同。如果人人在危險或尷尬場面都小心巧言搪塞過去，大家不見得就不再相信這種言詞。反之，大家只會學律師把耳朵放尖，聽得字字仔細。當年，美國的媒體與人民一旦對措辭謹慎的克林頓式否認變熟悉，在聽他講話時就耳朵變很尖。

康德並不是說，與其沒人相信政客說什麼，還不如大家把政客的否認之辭聽得字斟句酌。這也會是後果論。康德的重點只是，符合事實的誤導之辭並不會以同樣方式，像睜眼說瞎話那樣地脅迫聽者或玩弄聽者。總有細心聽者能聽出弦外之音。

因此，我可以得出一個合理結論：在康德的道德理論中，符合事實的誤導之辭，對門口兇手、普魯士的文字審查官、調查性醜聞的特別檢察官，在道德上具有睜眼說瞎話所沒有的可接受度。你也許會覺得我爲了從離譜立場把康德救出，有點強說辭。對門口兇手撒謊是不義，這種主張到頭來可能根本無法辯護。但是，睜眼說瞎話和符合事實的誤導之辭兩者間的涇渭之別，卻直指康德道德論的精髓。同時它也凸顯出克林頓和這位一板一眼的哥尼斯堡道學家之間，竟然有個出人意表的相似之處。

想象的社會契約

康德有一點與亞里士多德、邊沁、彌爾不同，就是他在政治理論上並沒有寫過大書，只有幾篇文章。然而，其倫理學論著所傳達的道德觀和自由觀，卻在正義上面意義非凡。雖然康德對延伸意義沒多着墨，他所傾向的政治理論卻是對功利主義的駁斥，與基於社會契約的正義論才比較契合。

首先，康德反對功利主義，不僅是反對它作個人道德基礎，也反對它作法律基礎。在他看來，正義政體應該旨在為個人自由與他人自由之間尋求和諧，而不在功利最大化。功利「是任何狀況皆萬萬不可干預」基本人權界定的。既然人人在「幸福的實證目的及其內涵」上面是看法不同，功利不能成為正義和權利的基礎。為什麼不能？因為把權利建立在功利上，社會就必須肯定或贊同某一種幸福觀，而排斥別種。把政體建立在某種（例如多數人那種）幸福觀上面，就會把某些人的價值觀強加在別人頭上。這種政體沒辦法做到尊重人人追求自我目標的權利。

康德在〈論俗語「理論或許為真，實際卻不可行」〉一文中寫道：「沒有人可以強迫我幸福地去配合他人的福祉觀，人人皆可憑自認合適的方式去追求幸福，只要不侵犯到他人的自由」。

康德政治理論第二個特點，就是其正義和權利是來自社會契約，但是這個社會契約又有個費解的獨特之處。早期的契約論者如洛克曾主張過，具有合法性的政府是來自一份社會契約，也就是男男女女曾於某一時大家講好一些原則，來治理全民的集體生活。

康德的社會契約卻很不一樣。在他眼中，具有合法性的政府也必須建立在原始契約之上，「卻絕無必要假設此契約為實際存在，因為那是不可能的。」康德主張，這個原始契約並非實存，而純屬想象。

為什麼正義政體應來自想象的契約，而非實存的契約？有個實際原因：要證明國史上某個久遠年代曾經講好一個社會契約，這根本很難。第二個原因則是哲學上的：道德原則不可能只來自實證的事實。正如道德律不能建立在個人的利益慾望之上，正義原則也不能建立在

社羣的利益慾望之上。過去曾有某一羣人講好一種政體，這一事實並不足以構成該政體的正義。

哪一種想象的契約纔會沒有這個問題？康德在〈論俗語〉只稱之為「一種理性的理念，雖只是理念，實踐起來卻具有無庸置疑的真實性，因為它可以迫使立法者只能立出彷彿出自全民意志之法律，」並要求每一公民「彷彿曾親身同意」這些法律一般地予以遵守。康德結論道，這個想象的集體同意「正可以考驗所有法律之正不正義。」

想象的契約有何樣貌，衍生出的正義原則又有何內涵，康德則沒多着墨。要過將近兩個世紀，纔會由美國的羅爾斯來回答這些問題。

第6章 為底層爭平等 羅爾斯的自由主義

我們大多數人都沒有簽過什麼社會契約。在美國，如果不算公職人員，只有歸化公民纔有同意過要遵守憲法，也就是移民在入籍時必須唸的效忠誓詞。其他美國人則從來沒有被規定過，或被要求過要表示同意。這樣，人民憑什麼有義務要遵守法律？又憑什麼能說，政府是立基於人民的同意？

洛克在《政府第二論》中說，人民給過默然同意。凡享受政府之益處的人民，即使只是上公路，就是心照不宣地承認法律，並受其約束。但是默然同意卻是真同意的蒼白版。很難想象只是路過城鎮，就在道德上具有等同於批准憲法的意義。

康德則訴諸假想的同意。法律制定得彷彿經過全民同意，就有正當性。然而，這也是一種令人費解的替代方式。假想同意怎能具備等於真同意的道德意義？

美國政治哲學家約翰·羅爾斯（John Rawls，1921-2002年）提出一個睿智的答案。他在《正義論》（1971年）一書中主張，思考正義的方式就是問：在平等的初始狀況，大家會同意哪些原則？

羅爾斯思路如下：假設大家聚集起來寫一份社會契約，也就是集體生活的規範原則，大家會講出什麼樣的原則？身份各異的人人可能很難看法一致。不同的人青睞不同的原則，反映出行行色色的利益、信條、信仰、地位。有些人富，有些人窮，有些人有權有勢，人脈好，其他人則不然。有些人屬於膚色、種族、宗教上的少數，其他人不是。大家可能妥協，但這妥協卻可能反映出一部份人的談判優勢。沒有理由認定這樣產生的社會契約會符合正義。

現在來做個思想實驗：假設大家聚集起來選原則時，都還不知道自己將來在人海中會浮沉出什麼結果。想象大家是在「無知之幕」之後做選擇，大家在幕後暫時不知自己是誰。不知自己的階級、性別、

種族、膚色、政治見解、宗教信仰，也不知自己的優缺點、健康狀況，是博碩士還是高中沒畢業，來自融洽家庭或破碎家庭。如果大家都對這些一無所知，就等於是在平等的初始狀況做選擇。既然沒人具有談判優勢，這樣講好的原則就會符合正義。

這就是羅爾斯理想中的社會契約，在平等的初始狀況所達成的假想協議。羅爾斯要我們自問，身為理性的自利者，在這種狀況下會怎麼選。他並不假設人在現實中只憑自利行事，他只是假想大家都暫把道德和宗教信仰擱一邊，只爲了這個思想實驗。大家會選出什麼樣的原則？

首先，羅爾斯認爲大家不會選出功利主義。隔着「無知之幕」，大家都會想：「搞不好我會淪爲受壓迫的少數。」

沒有人願意試膽去做丟向獅口取樂羣衆的基督徒。大家也不會選出全然放任的自由至上主義，市場中賺多少就放口袋多少的原則沒有辦法讓大家接受。大家會想：「我可能成爲比爾蓋茨，但也可能無家可歸。所以，我還是別選一個可能讓我潦倒無助的制度。」

羅爾斯相信，這個假想契約會衍生出兩種正義原則。第一種會賦予全民人人平等的基本自由，如言論自由、宗教自由。這個原則會比任何社會功利、全民福祉的考慮都更優先。第二種則是有關社會經濟上的平等。雖然不必收入平均，不必達到均貧富，它所允許的不平等卻只限於有辦法讓社會最底層往上進取的那種。

在假想的社會契約中，締約各方是否真會選出羅爾斯說的這些原則，這一點是衆說紛紜。待會兒本章就會討論到，爲什麼羅爾斯想出的是這兩種原則。但在那之前，不妨先想另一個問題：羅爾斯的「無知之幕」思想實驗是思考正義的正確方式嗎？正義原則怎可能來自實際從未發生的協議呢？

契約的道義極限

要看到羅爾斯假想契約的價值，不妨先注意一下實際契約的道義極限。我們有時以爲，當兩人達成協議，其條件想必是公平的。換句

話說，我們假設契約本身就是內容條件的合理化。但實際並非如此，至少合約本身並不足以使內容合理。實際契約並非自給自足的道德工具。你我達成協議，單憑這個事實並不足以構成公平。任何實際契約都可以被檢視：「雙方同意的內容算公平嗎？」回答時不能只看協議本身，還需要獨立的公平標準。

標準從何而來？你可能會以為是來自一個更大更早的契約，憲法之類的。但是，憲法就跟其他協議一樣，也存在相同的難題。事實上，人民的批准不能證明憲法條文的公正。想想1787年的美國憲法，儘管優點很多，卻承認蓄奴制，這個缺陷一直存續到南北戰爭結束。憲法經過批准，先是由費城的制憲代表，再由聯邦各州，這個事實並不足以構成條文的正義。

有人或許會說，美國憲法的缺陷應該要歸因於其同意過程中的一個錯誤。制憲會議沒讓黑人蔘加，也沒讓女性蔘加，所以婦女要等到二十世紀才爭取到投票權。代表權更均分的制憲會議當然可能會制定出更有正義的憲法，這當然是可能的。但這隻能隨人猜。所有實際的社會契約或制憲會議，不管代表權如何均分，都無法保證產生社會合作的公平條件。

同意至上主義者也許很難接受這種說法，其中卻沒有太多爭議。我們對許多協議的公平性本來就常有質疑，也知道哪些狀況可能會造成壞協議，例如一方當事人可能更懂談判，或更有優勢，或更知道交換物的價值。《教父》中的柯里昂教父（編按：電影第一集馬龍白蘭度演的那位）有句名言：「我會提個他無法拒絕的條件」，暗示（以極端方式）大多數的談判多少都夾帶壓力。

知道契約本身並不足以構成其內容之公平，並不表示人就可隨時毀約。即使不公平，人可能還是有義務履行，至少到某個程度。同意是重要的，即使同意不等於正義。同意只是沒有我們想的那麼能決定是非而已。我們經常把同意的作用與義務的他種來源混為一談。

假設你我達成交易：你給我一百隻龍蝦，我付你一千美元。你去捉了龍蝦，送來我這兒，我大快朵頤了，拒絕付錢。你說我欠你錢。

我問爲什麼？你可能拿出協議，也可能指出我已經享受到的好處。你很可能說，我有義務償付拜你之賜我才享受到的好處。

現在假設你我達成同樣的交易，但是這一次，你完成捉龍蝦並送來我的工作之後，我改變主意了，不想再要什麼龍蝦。你還是想收錢。我說：「我不欠你，我這次沒得到好處。」這時，你可以拿出協議，也可以指出你自己因爲聽信我的購買承諾而做的捕龍蝦辛苦工作。你可以說，光憑你爲我付出的心血，我就必須付錢。

現在再看看，我們能不能想出一個情況，光憑同意本身就必須付錢的，這次既不需償付好處，也不需補償心血。這次你我也達成同樣交易，但片刻後，你都還沒去捉龍蝦，我就打電話給你說：「我改變主意了，不想要龍蝦了。」這樣我還欠你一千美元嗎？你會說「交易就是交易」，並堅持我當初的同意已形成一種義務，就算事後沒好處，也沒信賴所造成的損失，你會這樣嗎？

法理專家在這個問題上已經辯論很久。同意本身就能形成義務嗎？還是還需要好處或信賴損失？這種辯論告訴我們契約常被忽略的道德規範：實際契約必須實現兩種理想，自主和互惠，才具有道德份量。

契約作爲自願行爲，是自主的表現；契約所造成的義務有其份量，因爲它是自找的，是締約者自由選擇要去負擔的。契約作爲互利工具，是向互惠理想靠攏，對方給我好處，我的履約義務就來自回報義務。

實際上，自主和互惠這兩種理想往往不是完美實現。有些協議雖然自願，卻不太互利。有時基於互惠，我們應該履行回報好處的義務，就算沒有合約。這就凸顯出同意的道義極限：在某些情況，同意可能不足以構成具有道德約束力的義務，在其他情況，義務則無需經過同意。

同意不足以構成義務之例一：棒球卡

我在此舉兩個同意不足以構成義務的例子。我兩個兒子還小時，喜歡收集棒球卡，彼此互換有無。哥哥對球員及球卡價值有較多瞭解，有時向弟弟提議做很不公平的交換，拿兩名多功能內野候補換弟弟的傳奇名將葛瑞菲二世（Ken Griffey, Jr.）之類的。我就訂出規則，沒有我批准，交易不算完成。你們可能認為我是搞父權，沒錯，但這本來就是父權主義的功能。如果我不介入，兄弟間的自願交易顯然不會公平。

同意不足以構成義務之例二：故障馬桶

幾年前，我在報上讀到一則極端案例：芝加哥有位守寡的老太太家裏馬桶壞了。她找來水電工，對方要價五萬美元（160萬臺幣左右）。她簽了合約，同意先付兩萬五的頭期款，其餘分期付款。她到銀行提領兩萬五，出納問她為什麼要提領這麼大筆錢，老太太說是要給水電工，這件事才東窗事發。出納去報警，獅子大開口的水電工才以詐欺罪名被捕。

除非是最熱血的契約至上主義者，大家都承認，五萬美元修馬桶實在太不公平，就算雙方同意。從這個案例可看出契約道義極限的兩點：第一、協議之實並不保證協議之公平。其二、同意不足以建立具道德約束力的權利義務。水電工這份契約不僅不算是互利的工具，對互惠理想還是一種嘲弄。因此，沒人會主張老太太在道義上有責任付這種離譜的修理費。

我們可以主張，說這個修馬桶敲竹槓根本不是真自願的契約，而是剝削，是獅子大開口的水電工佔矇昧老婦的便宜。我不知道詳細案情，但是為了論證，姑且假設她在同意之際並沒受迫，她也心智健全（只是對修水電的行情一無所知）。協議出於自願，這個事實絲毫不保證其交易是平等或相對互惠。

在此之前我講的都是同意不足以構成義務，一面倒的交易因為離互利太遠，就算是自願也救不了。現在我想進一步提出一個更挑釁的

觀點：義務亦不需要以同意為必要條件。互利之實如果一清二楚，基於互惠的索償請求在道義上就站得住腳，即使沒經過同意。

義務不需經過同意之例：休謨的房子

我想到的案例是十八世紀蘇格蘭哲學家戴維·休謨（David Hume，1711-1776年）的親身遭遇。休謨年輕時寫過《人性論》一書，嚴厲批判洛克的社約觀。他說那種社會契約是「從未實現也永遠不可能實現的哲學虛構」，是「可以憑空想象出的運作之中第一神祕又第一難解者」。沒想到幾年後，他自己就有個遭遇，考驗他同意並非義務之本的立場。

休謨在愛丁堡有棟房子，租給友人鮑斯威爾（James Boswell），鮑斯威爾做起二房東，轉租給另一名房客。這位租戶認為房子需要修理，沒問過休謨，就請人來施工。修屋工完工，把賬單寄給休謨。休謨拒絕付錢，理由是他又沒同意。他從沒僱用過這名修屋工。案子進了法庭。修屋工也坦承沒取得休謨同意。不過，房子的確需要修理，他也把它修好了。

根據阿提亞（P. S. Atiyah）的《契約自由的興衰》一書，休謨認為這種論點很糟糕。他在庭上說，修屋工的索費理由只是「工作是需要做的」。但這「不是好理由，不然依據同理，修屋工不就可以在愛丁堡挨家挨戶，修理他覺得該修的房子，問都不問屋主一聲，並以同一理由向每一屋主收費，就說這工作是必要的，修過的房子也有變更好。」休謨堅稱，這「論調太鮮了，完全站不住腳。」

牽扯到他的房子維修，休謨就不喜歡以好處為基礎的義務理論了。他卻打輸官司，法庭下令他付錢。

付款義務並不需要同意，這在休謨房子的案例中好像有點言之成理。但這種論點卻很容易變調，衍生出強迫推銷及其他濫用。從八〇年代到九〇年代初，「刮刷男」是紐約街頭常見的威脅。他們一手拿橡皮刮刷，一手拿水桶，總在紅燈時走到車子前面，通常未徵求車主准許，就開始刷洗車子的擋風玻璃，刷兩下就要求付款。「刮刷男」

的運作原理正是休謨的修屋工那種，你既然得到好處就有義務付錢。但未經同意就提供服務卻與沿街討錢有點界限模糊。後來朱良尼當上紐約市長，就決定嚴打「刮刷男」，要警方通抓。

義務來源很難講之例一：拋錨巧遇修車工

另一個案例，義務到底來自同意還是好處則很難分清楚。許多年前我還是研究生時，曾與幾位朋友開車橫越美國。我們在印第安納州哈蒙德的休息站停下，光顧一下便利商店。回到車上，車子無法啟動。我們沒人懂修車，正不知如何是好，旁邊就停下一輛麪包車，車身上有「山姆行動修車」字樣，車上出來一人，大概就是山姆。

他過來問是否可以幫忙。他解釋說：「這樣，我一小時收五十美元。如果五分鐘內修好，你付我五十。如果過一小時還是沒修好，你也付我五十。」

我問：「你能修好的把握有多少？」他沒有直接回答，便探進轉向機柱下方做檢查。我拿不定主意，只能看着朋友尋求意見。一會兒，男子從轉向機柱之下爬出來，說：「點火系統沒什麼毛病，你還剩四十五分鐘。要我看看引擎嗎？」

我說：「且慢，我並沒有僱用你。我們還沒達成任何協議。」男子非常生氣，說：「你的意思是說，如果我剛纔有在轉向機柱下面找到問題，把你的車修好，你是不付錢的？」

我說：「那另當別論。」

我沒費口舌去跟他討論同意基礎與好處基礎兩種義務的差別。不知怎麼我覺得講那些沒用。但是我與山姆修車工的這段尷尬，卻凸顯了一般人對同意常常搞不清楚之處。山姆認為，如果他東探西探幫我把車修好，我就欠他五十元。這我同意。但是，這樣我欠錢是因為他有帶給我好處，也就是修好我的車。從這裏他推斷，既然修好車我就會欠他，可見我一定有（心照不宣地）同意請他修車。但這推論卻不通。凡存在義務，事先必有協議（某種同意之舉），這是錯誤的假設。這種假設忽略了義務不見得需要同意的可能性。如果山姆修好

車，我欠他錢是看在互惠份上。說聲謝謝就把車開走，那是不公平的。但這並不意味我已經僱用他。

在課堂上講這個故事，多數學生都同意，據當時的情況，我並不欠山姆五十美元。但許多學生的理由都和我不同。他們主張，既然我沒明言說要僱用，我什麼都不欠他，即使他修好車，我也不欠他。如果我付了錢，那就是慷慨，是慰勞不是義務。因此，學生替我辯護，是根據嚴謹的同意觀，而不是我這種擴大解釋的義務觀。

義務來源很難講之例二：婚外情

儘管大家喜歡在所有的應履行義務中尋找同意，但你要是不承認互惠有其獨具一格的重要性，就很難理解人生的道德意義。以婚約為例。假如二十年來我都對妻子忠心如一，卻突然發現妻子鬧不倫。我要義憤填膺有兩種不同立場。一是搬出同意：「我們有協議。你發了誓，你撕毀自己的承諾。」第二是搬出互惠：「我一直對你忠實。我應該得到更好的對待。你不該這樣回報我的忠誠。」諸如類此。第二種抱怨全未提及同意，也不需要。即使從未結婚互許終身，只是同居多年，第二種抱怨在道德上也站得住腳。

完美契約：初始狀況

關於契約的道德內涵，以上幾種不幸例子說明了些什麼？契約的道德約束力來自兩種不同理想：自主和互惠。但是，多數的實際契約卻都沒那麼理想。如果我的對手較有談判優勢，我同意簽約可能就沒那麼自願，而是受到壓力，在極端情況可能還是被迫。如果對手比我更懂交易物，交易未必是互利。在極端情況，我可能還是上當或中了圈套。

現實中，人人處境不同，彼此間的談判地位與知識總是存着落差可能。只要這個可能還在，協議本身並不足以保證其公平性。因此，實際契約纔不是自給自足的道德工具。「但是，他們這協議算公平嗎？」這麼問總是合理的。

但想象一個狀況，締約各方的權力和知識都平等，處境也相同。再想象，契約主題不是修馬桶等普通工作，而是集體生活的治理原則，是公民權利義務的界定。這樣的契約，在這樣的平等各方之間，就不會有脅迫、欺騙等等不公平優勢的空間。這樣講出來的條件，無論是什麼條件，光憑協議本身就一定足以構成正義。

如果你能想象這種契約，你就已經領略到何謂「平等初始狀況的假想協議」。「無知之幕」確保初始狀況所必備的權力平等與知識平等。「無知之幕」讓人人皆不知自己的社會地位、長處短處、價值觀、人生目的，當然就不讓任何人可以利用優勢，自覺或不自覺地，談出較有利的條件。

如果大家對人生細節略有知曉，其結果就會受到各種任意偶然所左右，而偏向不公……如果原始狀況是要達成正義協議，各方就必須處境相等，受到同是道德人的平等對待。人間世的任意性必須有所矯正，藉由初始締約狀況的調整。

諷刺的是，「無知之幕」背後的假想協議並非實際契約的蒼白版，道德約束力並沒比較弱。正相反，它應該是實際契約的純粹版，因此道德約束力反而更強。

「無知之幕」背後

假設羅爾斯是對的：思考正義的方式就是自問，在平等的初始狀況，在「無知之幕」背後，我們會怎麼選原則。這樣，會選出什麼樣的原則呢？

根據羅爾斯，我們不會選出功利主義。在「無知之幕」背後，我們不知道自己在人海中將如何浮沉，但是卻都想追求人生目標，並受到尊重。如果成為族裔或宗教少數的一員，我們會不想受到打壓，即使這會帶給多數快樂。一旦「無知之幕」拉起，展開現實人生，我們不想發現自己成為宗教迫害或種族歧視的受害者。為了防患未然，我們會拒絕功利主義，並同意接受全民皆享有某些基本自由的平等原

則，包括良知自由與思想自由。我們會堅持把這個原則看得比全民福祉最大化更優先，不會爲了社經利益而犧牲基本權利、基本自由。

至於社會與經濟上的不平等，我們會選出什麼原則來規範？爲免發現自己淪爲赤貧，第一眼我們可能會偏好平均收入，均貧富。但隨後就會想到，也許我們還可以更好，即連社會最底層也可以。假設存有某些不平等，例如允許醫師薪酬比公交車司機高，這樣搞不好可以改善社會最底層的生活，讓窮人有更好醫療之類的。只要承認有這種可能，我們就會採取羅爾斯所謂的「差異原則」：唯有可爲社會最底層帶來利益的社經不平等是可被允許。

差異原則究竟能帶來多少平等？很難說，因爲薪酬差異會製造何種效應，全憑社經情況而定。假設醫生薪酬較高，能帶給貧困農村更多更好的醫療照顧。這種薪酬差異就符合羅爾斯的原則。但是假如醫生高薪對阿帕拉契山區的醫療全無影響，卻只讓比佛利山莊聚集更多整容醫生，這時的薪酬差異就很難從羅爾斯的觀點得到正當化。

要怎麼看飛人喬丹的天價高薪或比爾蓋茨的巨大財富？這種貧富差距符合差異原則嗎？當然，羅爾斯的理論並不是要用來評估誰誰誰賺多少算不算公平，羅爾斯關注的是社會的基本結構，是權利和義務、收入和財富、權力和機會的分配方式。對羅爾斯來說，要問的是：比爾蓋茨的大賺特賺，是否是整體運作上可爲社會最底層帶來利益的制度之一部份。舉例，比爾蓋茨的財富是否要被課累進稅，把富人的錢徵去做窮人的醫療、教育、福利之用？果若如此，這個制度就可以讓窮人活得比嚴格均貧富更好，那麼這種貧富差距就符合羅爾斯的差異原則。

有人質疑，初始狀態的締約各方會選出差異原則。羅爾斯憑什麼知道，在「無知之幕」背後大家不會賭性堅強，看在爬上金字塔頂的指望上，願意一試高度不平等的社會？搞不好還會有人選擇封建，爲了賭自己可以當上國王，願意一試淪爲無地農奴的風險。

羅爾斯不相信大家在選擇社會基本原則時會這麼賭性堅強。除非當時已經知道自己熱愛冒險（這一點被「無知之幕」擋着），大家對

大利大害是不會下險棋的。

但是，羅爾斯挺差異原則，理由卻不完全是假設大家在初始狀況會賭性瑟縮。使用「無知之幕」其實是基於一種不透過思想實驗也可以被理解的道德主張。這主張的重點，即收入分配與機會分配不應該建立在道德上的任意因素上面。

道德上的任意因素：出身、天賦

羅爾斯提出這個主張，先從比較數種互別苗頭的正義論著手，第一種是封建世襲制。現在沒人會為世襲制或種姓制辯護了。羅爾斯觀察，這種制度不公平，因為它根據出身這種偶然去做收入、財富、機會、權力的分配。出身富貴，就擁有農奴終身無緣的權利和力量。但是，出身卻與努力無關。因此，以此任意事實決定人生前途是不公不義。

市場社會至少在某種程度上糾正了這種任意。各種職涯都用人唯才，法律之前人人平等。公民皆擁有平等的基本自由，收入和財富則交由利伯維爾場去分配。利伯維爾場再加形式上的機會平等，這種制度正呼應自由至上的正義論。市場制不承認一出生就尊卑固定，與封建制與種姓制比起來是一大進步。法理上，人人可力爭上游。然而實際上，機會卻可能不太均等。

出身美滿家庭並受過良好教育，會比出身破碎家庭及三流學校的人更有明顯優勢。人人有權參賽是好事，但如果起跑點不同，比賽就談不上公平。因此羅爾斯認為，憑着利伯維爾場，再輔以形式上的機會平等，所做的收入及財富分配也是不公不義。自由至上最明顯的不公不義，「就是任由道德上純屬任意的因素對分配發揮不當影響」。

補救不公平的一種方式，就是把社經弱勢糾正過來。公平的才能至上制（meritocracy）想做的就是這個，它想達到的機會平等不僅止於形式上。才能至上制藉由提供教育機會平等，掃除追求成就的障礙，讓貧困子弟可以在平等的立足點上與富貴子弟一較長短。提供學前課程、營養及保健計劃給弱勢兒童，種種助學計劃或職訓課程，有

需求就儘量提供，爲的就是讓人人不分貴賤與家庭背景，都能有相同的起跑點。以才能至上者的觀點看來，自由市場所造成的收入及財富分配是正義的，但前提是人人應該要有發展天賦的同等機會。只有人人都從同一起跑線起跑，比賽的優勝者纔有資格享有報酬。

羅爾斯相信，才能至上觀念是有把某些道德上任意的優勢糾正過來，卻仍不足以構成正義。因爲，就算設法把人人都放到同一起跑線，還是多少可以預測誰會贏，速度最快的跑者。但腿快卻不完全是我的努力。腿快是一種偶然，就好比出身富貴是一種偶然一樣。羅爾斯如此描述才能至上制：「即使把社會偶然條件的影響去除得乾乾淨淨，仍然允許由天生的智愚巧拙去決定財富及收入的分配。」

以羅爾斯看來，即使教育機會平等，自由市場所造成的財富分配也無法達到正義。理由是：「財富分配將取決於自然樂透彩，從道德看來這種結果也很任意。任由天生智愚來決定財富分配，並不比讓出身貴賤去決定更合理。」

羅爾斯的結論，是才能至上的正義觀之所以有瑕疵，與自由至上有瑕疵是道理相同（只是才能至上程度較輕）。兩者都依據道德上的任意因素來決定分配多寡。「社會偶然與天生運氣，二者中只要有一者讓我們不以爲然，認爲不該影響分配多寡的決定，再多想想，我們必然也會對另一者的影響感到無法接受。以道德觀之，二者似乎是同樣任意。」羅爾斯主張，一旦注意到自由至上與才能至上的正義論同樣受到任意因素所困，我們就非選擇一個更平等的正義觀不可。但這個正義觀到底是什麼？糾正教育機會不平等，與糾正天賦條件不平等，是兩碼子事。不滿有人跑得比較快，難道就要求這位飛毛腿穿鉛鞋嗎？平等主義的批判者相信，才能至上之外若有替代方案，唯有齊頭式平等，強加障礙於天才身上。

馮內果的平等噩夢

美國作家馮內果（Kurt Vonnegut, Jr.）有一反烏托邦科幻短篇〈哈里森·伯吉朗〉（編按：收錄於《歡迎到猴子籠來》一書）就點出這種

擔憂。故事開始，「2081年，終於人人平等……沒人比別人聰明。沒人長得比別人好看。沒人比別人力氣更大或跑更快。」美國政府中有一位障礙總長，手下專在全國強力推動這種徹底平等。智力高於平均的公民必須載着心智障礙無線耳機。每二十秒，政府的發報裝置便發出一次尖銳噪音，爲了不讓他們「靠腦力贏得不公平的優勢」。

哈里森·伯吉朗十四歲，異常聰明、英俊、稟賦過人，所以必須比別人多配備許多沉重障礙。他戴的不是耳內小小無線電，「而是全罩式大耳機，還有凹凸凸凸的厚眼鏡。」爲了掩藏俊美外表，他「鼻子必須戴着紅橡皮球，剃掉眉毛，並以參差不齊的黑牙套蓋住整齊白牙，」爲了抵消體力，他必須穿戴着沉重廢鐵走動。「在人生的競賽場上，哈里森身攜二百磅重量。」

有一天，哈里森受夠了平等主義的暴政，決心英勇反抗，就把身上障礙通通拔除。故事結局我姑且不講。到此應該已經夠清楚，這篇故事正是平等主義正義論所引起頭號詬病的寓言版。

然而，類似詬病卻傷不到羅爾斯的正義論。他表明，在才能至上的市場社會之外，齊頭式平等並不是唯一的替代方案。羅爾斯的替代方案即他所謂的「差異原則」，既能爲天生的智愚不均提出糾正，又不會爲才智人士設障礙。怎麼做到？答案是鼓勵高才能人發揮所長，但要有個共識，他們在市場上收穫到的報酬是屬於整個社會。別讓飛毛腿穿鉛鞋，讓他跑到最快。只要事前確認，獎金不是他獨享，而應拿出來與無才者分享。

雖然差異原則並不要求均貧富、均收入，但背後的理念卻表達出一種對平等境界的想象，擲地有聲甚至發人深省：

實際上，差異原則代表一個協議，就是把天生智愚之分配當成一種共同資產，並分享此分配所帶來的一切好處。自然所青睞者，無論是誰，只能在改善輸家情況的條件下，享受自己好運的好處。得天獨厚者能斬獲較多，不是因爲較有才華，而是爲了攤付培訓和教育的成本，而且也是爲了以有助於弱者的方式發揮自己才華。較好的天生才華與社會起跑點，都不是任何人理應有資

格享有的。但這並不是說智愚差異就應該消除。有另一種處理辦法。我們可以安排出一種社會基本結構，讓種種偶然可以有助於社會最底層。

想想四種互別苗頭的分配正義論：

- 1.封建制或種姓制：出生即固定的貴賤尊卑。
- 2.自由至上：利伯維爾場，並輔以形式上的機會平等。
- 3.才能至上：利伯維爾場，並輔以立足點公平的機會平等。
- 4.平等自由主義：羅爾斯的差異原則。

羅爾斯主張，前三種之分配依據都是道德上純屬任意的因素，也許是出身、社經優勢，或天生智愚。只有差異原則才能免於把分配多寡建立在種種偶然上面。

雖然「道德上任意」的論點並不倚賴「初始狀況」論，二者卻有一點神似：兩者在思考正義時，都想抽離或擱置個人條件、社會地位等這些偶發事實。

反對理由一：誘因

羅爾斯的差異原則引來兩種反對意見。首先，怎麼看誘因？如果才能人士只能在有助於弱者的條件下獲利於本身才能，那他們乾脆減少工作怎麼辦？或一開始就不想發揮天賦？如果稅率太高，或薪酬差距太小，有能力當外科醫師的才智人士難道不會找份輕鬆工作嗎？喬丹不會少花一點心血練跳投，或提前退休嗎？

羅爾斯答覆，差異原則就是看在誘因份上，才允許收入不均，前提是這種誘因為改善弱勢生活所必須。提高執行長薪水，減少富人稅，只爲了提高GDP，這是不夠的。但如果誘因所刺激出來的經濟成長，可以讓最底層的生活比貧富較接近的狀況下更好，差異原則就允許這種高薪或減稅。

有一點必須要注意，爲了誘因而允許薪酬差距，與成功者有資格享有勞動成果，是兩回事。如果羅爾斯是對的，收入不均只有在刺激

大家更努力，到頭來有助於弱勢的情況下，纔算符合正義。其正義並不是因為執行長或體育明星本來就應該比工人更賺錢。

反對理由二：努力

這一點就引來針對羅爾斯的第二種反對意見了，這個更難辯駁：努力呢？羅爾斯不接受才能至上，理由是天賦無關自我作為。那麼投入天賦養成的心血呢？比爾蓋茨也曾歷經千辛萬苦，才為微軟打下一片江山。喬丹磨練出籃球神技，也曾曠日費時。儘管天賦是與生俱來，難道這些人就沒資格享受努力的成果嗎？

羅爾斯回答，即連努力也可能是小時候優越環境的結果。「即連付出心血一試的意願，也就是尋常意義上的有資格享受，可能也要靠幸福家庭和社會環境。」就像成功的其他因素，努力也受到某些本人無功無勞的偶發事件所左右。「看來很清楚，人願意投入的努力多寡，是會受到天賦才能與選項空間所左右。如果其它因素都相等，天賦一流者較可能有努力意識……」

我課堂上的學生聽到羅爾斯對努力的說法，許多都大力反對。學生主張，他們自己的成績，包括可以進哈佛，靠的都是自己努力用功，而非自己不能控制、道德上任意的因素。敢說人沒資格享有努力果實的任何正義論，都會引來眾人的懷疑眼光。

在課堂上辯論過羅爾斯的努力觀，我常會做一種非科學調查。我指出，心理學家說，出生順序影響人的努力和奮鬥，例如進哈佛所需要的努力。老大據說都會更努力，賺更多錢，更功成名就。這些研究有爭議，我也不知道正不正確。但純為好玩，我就問一下學生，多少是排行老大。約75到80%舉手，每年結果都差不多。

沒人會說，排行老大是自己的作為。如果連出生順序這種無關道德的任意因素都可以影響我們努不努力，那麼羅爾斯的論點也許就有可取之處。即連努力也不能做道義應得的基礎。

人有資格享有自己的努力果實，這種主張值得商榷還有另一理由：儘管才能至上制的支持者往往搬出努力的種種優點，卻不是真的相信收入和財富可以單憑努力去決定。想想兩名建築工人。一人孔武

有力肌肉發達，一天不流滴汗就可以蓋好四面牆。另一人軟弱無力骨瘦如柴，一次搬不動兩塊磚。雖然他努力以赴，肌肉男一天完成的工作，他卻需要一星期。才能至上的支持者絕不會說，瘦弱男既然更努力，有資格比肌肉男賺更多。

再以飛人喬丹為例。沒錯，他努力練球。但有些技不如他的選手比他更努力。沒人會說這些選手應該拿到比飛人喬丹更好的合約，以回報他們投入的時間。因此，才能至上者儘管嘴裏說努力，真正相信值得獎勵的卻是貢獻或成就。不管工作倫理是否出於人的作為，人的貢獻至少有部分是靠天賦，本人無法居功的天賦。

道義應得vs合法期望

如果羅爾斯的主張是對的，天賦從道德看是一種任意因素，就會帶出意想不到的結論：分配正義不是為了獎勵「道義應得」（moral desert）。

他承認，這種結論不符合一般的正義思考：「常識習於假定，收入、財富以及種種人生福報，其分配應該看道義應得。本來，正義即符合美德之幸福……如今正義即公平，卻推翻前論。」

羅爾斯動搖才能至上的基礎，是藉由質疑其基本前提，也就是一旦掃除社經上的成就阻礙，就能說人有資格享有自己的才智成果：

人對自己的天賦分配既然是無功無勞，就好像人對自己的社會起跑點也無功無勞一樣。至於天賦養成之努力所賴的一流性格，人是否有功有勞也不無疑問。因為這種性格很大部分是取決於早年的富裕家庭和社會環境，這也不是本人可以居功。說道義應得是不通的。

如果分配正義不在於獎勵道義應得，是否意味努力工作守規矩，也不配享有努力的成果？不完全對。這裏羅爾斯在道義應得與他所謂的「合法期望之權益」（entitlements to legitimate expectations）二者之間做了重要且微妙的區分。不同於道義應得，「合法期望」只能在遊

戲規則都制定好後才產生。「合法期望」並不在開始就告訴我們規則要怎麼制定。

當今許多最不可開交的正義辯論，其癥結都涉及道義應得與合法權益之間的衝突：有人說，要富人多繳稅就是剝奪他們的道義應得，或者爲了增進學生族裔多樣性（編按：給黑人降低大學門坎），等於是剝奪成績優異學生的道義應得優勢。其他人則說不對，這些優勢並非道義應得，要先決定遊戲規則（稅率、新生錄取規範），才能說誰有什麼權益。

不妨想想機會遊戲與才技遊戲之間的差異。樂透彩開出我的號碼，我就有權益得到獎金。但我不能說獎金是我的道義應得，因爲樂透彩是機會遊戲。我的輸贏與美德和技術無關。

現在想象波士頓紅襪隊贏得美國職棒大聯盟的世界大賽。贏了球，就有權益抱走獎盃。贏球是否道義應得，要另當別論。答案取決於球是怎麼打贏的。是僥倖（裁判在關鍵時刻誤判）或者真的技壓對手，贏得漂亮又有品（好投、及時安打、無瑕防禦），完全符合一流棒球賽的該有樣貌？

不同於機會遊戲，在才技遊戲中，獎的權益歸屬與應該是誰贏可能並非同一件事。因爲才技遊戲獎勵的，是某些美德的發揮與表現。

羅爾斯主張，分配正義不在於獎勵美德或道義應得，而在於響應遊戲規則確立後的合法期望。一旦正義原則確立了社會合作條件，大家就有權益享有自己依規則賺取的利益。如果應稅制要求，他們必須繳交部分收入以救助弱勢，就不得抱怨這是剝奪他們的道義應得。

正義響應的是誰享有何種權益，滿足人民在體制內的合法期望。但人民的權益多寡卻不與個人內涵成正比，也不視個人內涵而定。規範社會基本結構的正義原則……既不指涉道義應得，分配多寡也不向它看齊。

羅爾斯反對以道義應得做分配正義之基礎，有兩種立場。第一、正如前述，讓我出人頭地的一流才智並不完全歸功於我。還有第二個偶然條件也同樣有決定性：社會此一時彼一時剛好看重哪種特質，道

德上也是任意。就算我的才智完全可以歸功我一人，毫無疑義，但我可以收穫的報酬多寡，依舊取決於供需的偶然環境。在中世紀的托斯卡納，壁畫家地位崇高。在二十一世紀的加州，程序設計師很搶手，依此類推。我的技能可帶來多少生產，取決於社會當時需求。什麼算是貢獻，取決於社會當時正好看重什麼。

想想這些工資差距：

- 美國中小學教師一年平均收入約為43,000美元。深夜脫口秀主持人戴維萊特曼一年賺3,100萬美元。

- 美國最高法院首席大法官羅伯茲（John Roberts）年薪217,400美元。電視法庭秀的茱迪法官則年賺2,500萬美元。

這種工資差異公平嗎？如果是羅爾斯的答案，就要看產生這種差距的，是不是個在稅收與再分配上面有照顧到最底層的制度。如果是，戴維萊特曼與茱迪法官就有權益享受高收入。但不能說茱迪法官享有首席大法官羅伯茲一百倍的道義應得，或戴維萊特曼享有教師七百倍的道義應得。他們剛好活在一個重金禮聘電視明星的社會，是他們運氣好，不是道義應得。

成功者往往忽略自己成功的偶然面。我們有很多人夠幸運，至少某種程度上，剛好擁有社會看重的特質。在資本主義社會，優點是敢衝敢闖的創業精神。在官僚社會，優點是與上司處得輕鬆愉快。在大眾民主社會，優點是外貌適合上電視，擅於把話說得簡短膚淺又好記。在好興訟的社會，優點是擁有邏輯和推理能力，有辦法在法學院入學考拿高分。

社會重視什麼並非我們的作為。想象我們才智一樣，卻不是活在像美國這種技術先進並且好興訟的社會，而是活在狩獵或勇士社會，或是把最高的重賞殊榮給體魄雄武者或虔敬信教者的社會。我們的才智會怎樣？顯然幫不了我們什麼。有些人毫無疑問會去發展其他專才。但這樣我在個人價值或美德上會不如現在的我嗎？

羅爾斯的回答是不會。收入可能少了些，而且少也沒錯。我只是合法期望變少了，但我的個人價值卻沒減低，道義應得也沒比他人

少。同理也可以應用在我們社會中的地位低下者，他們只是缺乏社會剛好看重的才智。

那麼，就算我們有權益拿到遊戲規則所保證的合法期望，享有發揮才智的好處，但是如果就因此以為，重視此才智的社會本來就是我的道義應得，那是大錯特錯。伍迪艾倫在電影《星塵往事》中也有類似觀點，他演像他自己的諧星桑迪，搭出租車時竟然發現很不開心的運匠是同年玩伴傑裏。

桑迪：那麼你現在幹哪一行？有些什麼計劃？

傑裏：你要知道我幹哪行？我在開出租車嘛。

桑迪：不過，你看來挺好的。你，呃，開出租車也沒什麼不對嘛。

傑裏：是嗎。但是拿我和你比比看……

桑迪：你要我說什麼好呢？我小時候本來就是咱街頭最會說笑話的，不是嗎？

傑裏：是呀。

桑迪：那，那，你知道嘛，我們生活在一個重視笑話價值的社會，你知道嘛？如果你這麼想（清清嗓子），萬一我是阿帕拉契印地安人，他們完全不需要諧星，我就沒頭路了。

傑裏：所以呢？唉，別扯了，我一點也不覺得好過。

諧星說名利在道德上純屬任意，這個笑話聽在運匠耳裏卻一點也不好笑。拿時運不濟解釋歹命並不能減輕痛苦。也許是因為，在才智至上的社會多數人都認為，功成名就反映的是道義應得，這種想法很難動搖。分配正義是否能脫離道義應得，未來幾章會繼續探討。

天地不仁

1980年裏根競選美國總統期間，經濟學家米爾·傅利曼（Milton Friedman）出了一本暢銷書《選擇的自由》（Free to Choose），他的妻子羅絲是共同作者。全書可說是在幫利伯維爾場經濟做一場熱血無愧的辯護。它成為里根年代的教本，甚至時代頌歌。為了捍衛市場放

任原則，駁斥平等主義的反對理由，傅利曼做了個頗出人意表的讓步。他承認，讀名校的富家子弟的確較佔優勢，對中低家庭子弟很不公平。他也承認，不靠自我作為，天生就資質過人者，享有的優勢對其他人也不公平。但傅利曼卻不像羅爾斯，他堅持我們不應該設法糾正這種不公平，反而還要學着接受，享受它帶來的好處：

人生並不公平。大自然之所生成，政府能予以糾正，我們如果這麼相信一定會覺得好過。但是有一點我們也必須體認，我們所悲嘆的不公平，其實也帶來極大好處。拳王阿里天生就有過人稟賦，這很不公平……阿里一晚就可以賺好百萬，當然也很不公平。但是，如果爲了某種尋求平等的抽象理想，把阿里的一晚收入變成跟碼頭雜工的一天工資一樣多，這樣對喜歡看他打拳的民衆不是更不公平嗎？

在《正義論》中，羅爾斯駁斥傅利曼所反映的接受現狀之議。在以下這段感人文字中，羅爾斯道出一個人們很熟悉卻常忘掉的真理：狀況如此，並不代表應該如此。

這是我們一定要反對的主張：因爲天賦分配與社會偶然條件本來就不公不義，其不公不義一定會蔓延至人事安排，所以體制安排必有缺陷。這種想法不時會成了忽視不義的藉口，彷彿拒絕默許不義就像不能接受死亡。自然分配既不正義也不是不正義，人出身社會某一地位也談不上不正義。這些只是自然事實。所謂的正義與不正義，是體制處理這些事實的方式。

羅爾斯提議的處理方式，是大家應該同意「分享彼此的命運」（作者注：1999年《正義論》新版已刪除此語），並「只在可造福公衆時才利用自我碰巧擁有的天賦與社會條件」。無論他的理論最終成功與否，這絕對是美國思想界爲伸張平等而做，迄今最撼動人心的一次申辯。

第7章 特定族羣的大學門坎 優惠待遇

雀兒·霍普伍德（Cheryl Hopwood）家裏並不富裕。單親母親帶大，從高中、小區二年制學院、加州州大沙加緬度分校一路都半工半讀。大學畢業後搬到德州，申請全州最好，在全美也屬一流的德州大學法學院。雖然大學平均成績三點八（編按：約等於百分制的九十分），全國性的法學院入學考也考得不錯（落點在前面第十七個百分點），卻沒被錄取。

霍普伍德是白人，認為自己沒被錄取很不公平。有些被錄取的申請人是非裔和墨裔，在學成績和入學考分數都低於她。德州大學在選擇新生時採用「積極平權措施」（編按：affirmative action因為簡寫是「AA」，口語也經常簡稱「double A」），名額優先給少數族裔（編按：大學錄取的「少數」通指非裔、拉美裔、北美原住民，不包括亞裔或華裔）。事實上，所有成績與霍普伍德不相上下的少數族裔都有獲得錄取。

霍普伍德一狀告到聯邦法院，主張自己是種族歧視的受害者。德大回答，德大法學院的使命之一，就是要促進德州法律界的族裔多元化，不僅是法律事務所，還包括立法與司法機構，都應該注入更多少數族裔的新血。德大法學院院長邁可·夏洛特說：「在公民社會裏，法律要發揮力量很大程度必須倚賴社會接受其裁判的意願。如果在司法的執行中，不是所有族羣都有參與，法律要取得社會信任就會變很難。」非裔、墨裔佔德州總人口的四成，但在法律從業人員中的佔比卻太低。霍普伍德申請時，德大法學院一開始就設定要達到少數族裔佔比15%的錄取目標。

爲了達成目標，德大把少數族裔的入學門坎訂得比非少數低。校方表示，獲得錄取的少數族裔，其程度來念德大法學院都沒問題，幾

乎也全都能念畢業，並考取律師資格。霍普伍德卻依然不服，她還是覺得自己遭到不公平待遇，應該被錄取。

霍普伍德對「積極平權措施」的挑戰，在美國並不是進入司法程序的第一例，也不會是最後一個。三十多年來，美國法院一直在為少數族羣入學優待在道德和法律上所造成的難題傷腦筋。在1978年的「加大董事會vs巴克」案，最高法院就以些微差距，裁定戴維斯加大醫學院招生時的「積極平權措施」並不違法。2003年，正反人數接近卻看法兩極的最高法院，又裁定密歇根大學法學院可在錄取新生時把族裔列入考慮。近來，加州、華盛頓州、密執安州都舉行過公投，要在公立大專招生和公家機關聘僱中全面禁止族裔優待。（編按：「積極平權措施」在美國不是法律，只是個別大學或工作單位自己決定要不要實行的措施。）

法院傷腦筋的，是「積極平權措施」有沒違反美國憲法的「法律平等保障」條款。但是，姑且先擱置憲政不論，把焦點直接放在道德上面：在聘僱或招生中考慮族羣因素，是否不公不義？

要回答這個問題，先想想支持弱勢優待的三種理由：一是矯正考試中的文化偏差，二是補償歷史錯誤，三是促進多元化。

贊成理由一：考試有文化偏差

把族裔列入考慮的理由之一，是矯正標準化測驗中可能存在的文化偏差。SAT等標準化測驗對學業、職涯有多少預測能力一直很有爭議（編按：SAT是美國大學招生使用的標準化測驗，GRE用於研究所招生，LSAT用於法學院招生，MCAT用於醫學院，GMAT用於商學院）。1951年，波士頓大學神學院博士班有一位申請人，GRE成績很糟。這名年輕人馬丁·路德·金恩後來成為美國史上最偉大的演說家，當年GRE考出來的語文能力竟然低於平均。幸運的是，波大還是錄取了他。

一些研究顯示，黑人和拉美裔在標準化測驗中平均分數低於白人，即使經過貧富因素的調整。但是分數落差不管是什麼原因，要用

這種測驗分數來做學業預測，都必須把考生的家庭、社會、文化、教育背景列入考慮。例如，紐約市貧民區拮据公立中學的學生在SAT考七百分，一定比曼哈頓東區貴族中學的學生考七百分更了不起。把考生的族裔、經濟背景列入考慮，意思並不是大學就不應該錄取最有學術潛力者，而是設法為人人都找出準確的潛力衡量之道。

「積極平權措施」的真正辯論還涉及另外兩種理由：補償歷史錯誤和促進多元化。

贊成理由二：補償歷史錯誤

這種主張把「積極平權措施」當成歷史錯誤的彌補，既然少數族裔是被過去的種族歧視所害，才變成社會弱勢，給他們子弟入學優待就是一種彌補。這種主張把大學名額看成一種利益，並希望其分配方式可以彌補過去的不公不義及種種遺害。

這種論點卻有個棘手問題：批評者指出，這種補償的受益者並不見得是當年歧視的受害者，支付者也很少是錯誤的責任歸屬者。許多受益者都是少數族裔中的中產階層子弟，都市貧民區的非裔、拉美裔吃的那種苦，這些受益者根本沒吃過。霍普伍德在經濟上面臨過的掙扎也許比德州休斯頓富裕郊區的非裔子弟還辛苦得多，加分優待憑什麼給後者而不是給她？

重點如果是幫助弱勢，批評者以為，優待也應該是看貧富，而不是看族裔。如果加分優待是為了彌補歷史上的不公不義，如蓄奴制和種族隔離，要霍普伍德這種並沒參與錯誤的人付出代價，怎會是公平的呢？

「補償歷史錯誤」之主張能否反駁以上質疑，取決於「集體責任」這個困難概念：我們有道義責任為上一代犯的錯誤提出救濟嗎？要回答這個問題，就必須對道德義務的形成有更多瞭解。義務之承擔到底是隻能以個人身份，還是身為羣體一份子就必須承擔羣體的歷史共業？本書將以另一章討論這個問題，這裏姑且暫擱一邊，繼續討論「積極平權措施」的第二種贊成理由。

贊成理由三：促進多元化

這個理由完全不倚賴高爭議的集體責任觀，也完全不需要證明加分優待的受益者有沒遭受過歧視，或是不是社會弱勢。它不那麼把入學名額看成一種給考生的報酬，而比較把它當作一種手段，為的是促進某個有利於社會的目標。

這個理由以「共善」為論證依據，不只是大學本身的共善，也是整個社會。首先，校內學生族裔多元纔好，這樣比起全部背景相似，會讓學生從彼此學到更多東西。學生如果都來自單一地區，就會限制他們在智識、文化上的觀點範圍。族裔、階級的同構型太高，也會有相同問題。二來，把弱勢族羣子弟造就成各界俊彥，也是在推動大學的公民養成目標，對社會之共善有所貢獻。

美國大專院校在為「積極平權措施」辯護時，最常主張的理由就是促進多元化。德大法學院長遭到霍普伍德的挑戰，搬出的就是該措施意欲促進的公民養成目標。德大法學院的使命之一就是提升德州法界的多元化，並幫助政界法界多培養出幾個非裔、拉美裔俊彥。他說，以此衡量，該校的「積極平權措施」是成功的：「本校的少數族裔畢業生有不少都當選公職，或在一流事務所內工作，成為州議會和聯邦法官的一員。在德州擔任重要公職的少數族裔多半是本校畢業生。」

美國最高法院為「加大董事會VS巴克」案開庭時，哈佛學院曾遞交庭友意見書，從教育立場替「積極平權措施」辯護。裏面說，成績與分數從來就不是哈佛錄取新生的唯一標準。「如果哈佛以功課優異為唯一或最重要的錄取標準，本校的生命力與一流學風就會大有損失……全體學生的受教質量都會因此受害。」過去，多元化是指「學生來自加州、紐約州、麻州，來自城市和農村，有小提琴家、畫家、足球員，有生物學家、歷史學家、古典學者，未來的股票經紀人、學者、政治人物。」現在，哈佛變得也關心族裔多元化。

愛達荷州農場子弟可以帶給哈佛的，波士頓子弟無法提供。同理，黑人學生通常也可以帶來白人無法提供的。全體學生的受教質量有部分是取決於學生所帶來的不同背景與觀點。

這種理由的批判者提出兩種反駁，一為實際性，一為原則性。實際性的論點質疑「積極平權措施」的實行成效。這一派主張，族裔加分優待並不能提升社會多元化，不能減少偏見，不能拉平族裔之間的不平等，反而還會傷害少數族裔學生的自尊，讓各方的族裔意識都有增無減，讓族裔關係更形緊張，並挑起白人不滿，覺得自己怎麼老吃虧。這種論點並不說加分優待不公不義，而是說它不太可能實現目標，搞不好弊大於利。

有沒侵權？

原則性的反駁是說，不管多元校園或平等社會這種目標是多麼值得嚮往，也不管「積極平權措施」在實現目標上是多麼成功，反正把族裔當作錄取因素就是不公平。理由：這樣侵犯了霍普伍德這種考生的權利，她又沒犯錯，卻被迫處於競爭劣勢。

對功利主義者來說，這種反對意見毫無份量。「積極平權措施」應不應該，只需把它帶給教育與公民養成的好處，拿來與霍普伍德這些被犧牲白種落榜生的失望做權衡比較。但是，「積極平權措施」的許多支持者都不是功利主義者，他們是康德派或羅爾斯派的自由主義信徒，堅信再怎麼可向往的目標也不可凌駕人權之上。對他們來說，只要把族裔當成錄取因素有侵犯到霍普伍德的人權，就是不公不義。

隆納·德沃金（Ronald Dworkin）是當代知名的法律哲學家，對法律的解釋經常從權利出發。他1977年曾在《紐約書評》撰文，主張以族裔做大學錄取考慮並未侵犯任何人權。他問，白種落榜生有什麼權利被侵犯嗎？也許這種落榜生認為，人人都有權不被以種族這種非自我控制因素來打分數。但是，美國大學的新生錄取標準中，本來就有用到許多非自我控制因素。是麻州人而不是愛達荷州人，美式足球球

技很糟，五音不全，都不是學生本人的錯（編按：麻州學生要進哈佛的分數比愛州學生高）。SAT沒辦法拿高分，也不是學生的錯。

也許，白種落榜生真說被侵犯的，是隻能憑學科做錄取標準的權利，只看學科不看足球球技、是不是愛達荷州人、有沒在救濟院做過義工。如果我的在學成績、入學考分數及其他學業潛力評量排名都在前面，就應該被錄取。換句話說，純用學科來決定錄不錄取，是我的應享權利。

不過，正如德沃金所言，在美國，大學的申請者根本從來沒有過這種權利。有些大學可能純以課業表現做新生錄取標準，多數卻不是。每家大學對自我使命各有一套界定方式。德沃金主張，大學怎麼去界定使命，怎麼設計招生政策，要特別看重那些特質，是學業、運動還是其他，申請者根本無置喙餘地。一旦大學確立了使命與錄取標準，最符合標準的前幾名申請者就能對錄取抱着合法期望。這些標準不管是學業、族裔或地域的多元化、運動、課外活動還是小區服務，分數加起來名列前茅的申請者就具有被錄取的權益，不錄取就是對他們不公平。但是，卻沒有人一開始就有權只憑特定條件被打分數。

這裏就可以看出，以多元化為理由為特定族羣加分其實有個深入其核心卻頗具爭議的主張：申請到大學並不是一種榮譽，不是對優異才德的一種獎勵。考高分也好，屬於弱勢族羣也好，其錄取都不是一種道義應得。其錄取的正當性，不過就是可為大學的社會性宗旨帶來貢獻而已，並不是為了獎勵學生的本身才德。新生取捨在德沃金看來，其正義並不是獎不獎勵的問題。新生名額分配到底公不公平，只有在大學確立使命後才知道。是使命來決定取捨，而不是由取捨來決定使命。德沃金有關大學新生錄取的說法，與羅爾斯的分配正義觀如出一轍，都是撇開道義應得。

種族隔離和猶太名額限制

難道，美國的高等學府就可以憑高興界定自己的使命，什麼招生政策只要符合宣告的使命，就一定公平嗎？果真是，大家記憶猶新，

從前南方許多大學都不收黑人，這怎麼說呢？真巧，曾經爲了不收黑人而被告違憲的最知名案例，也是德大法學院。1946年，赫曼·斯韋特（Heman Marion Sweatt）因爲身爲黑人而未獲德大法學院錄取，一狀告上法院，這個「斯韋特vs佩因特」案（1950年）後來變成最高法院的里程碑判例之一，對許多州「白人唸白人大學，黑人唸黑人大學」的種族隔離政策是一大打擊。

但是，如果符合學校使命是招生公不公平的唯一標準，那麼德大法學院當時所提的論點有什麼錯呢？它的使命是爲德州的律師事務所培養律師。當時的德州律師事務所都不僱用黑人，德大法學院認爲，收黑人新生就是偏離使命。

有人也許可以主張，德大法學院是公立學校，其使命選擇應該比私立受到更大制約。事實上，目前因爲幫弱勢降低門坎而被告違憲的知名訴訟，也全是公立大學，如戴維斯加大（巴克）、德州大學（霍普伍德）、密歇根大學（格魯特爾）。但是，如果我們問的是正不正義，而不是合不合法，大學是公立私立就無關緊要了。

只要是不公不義，機構不管是公私立，都應該被批判。回想當年美國南方實施種族隔離時，許多午餐小店不服務黑人，黑人爲了抗議，就故意成羣坐在櫃檯前要求服務。這些午餐小店都是私人擁有，但是種族歧視就是不公不義。（要等到1964年聯邦通過民權法案，這種歧視才變成非法。）

在二、三〇年代，有些常春藤名校也爲猶太學生訂出正式或非正式的名額上限。能因爲這些名校都是私立，不是公立，這些名額上限道德上就站得住腳嗎？1922年，哈佛校長洛威爾曾建議將猶太新生名額上限訂在12%，名義是爲了降低反猶情緒。他說：「學生的反猶情緒正在上漲，猶太學生變多，其他學生就會愈反猶。」三〇年代，達特茅斯大學有位校友抱怨校園內猶太人怎麼越來越多，招生部主管回信道：「很高興收到閣下對猶太問題的來信，如果下屆新生超過5或6%是猶太人的話，本人一定會痛心到無言以對。」1945年，達特茅斯

大學校長爲了替猶太新生名額上限辯護，搬出學校的使命：「達特茅斯是一所基督教大學，成立宗旨是爲了把學生教成更好的基督徒。」

如果，擁護「積極平權措施」的多元化主張是對的，大學可以憑使命自設任何錄取標準，那還可以譴責當年那些大學不收黑人或是設猶太名額上限嗎？當年的南方大學不收黑人，和今天的「積極平權」大學爲黑人降低門坎，兩者之間有原則性區別嗎？最明顯的答案，是當年德大法學院把黑人當作劣等標籤，今天爲黑人降低門坎則沒侮辱或污名化到誰。霍普伍德覺得德大不收她很 unfair，她卻不能指責這拒收是仇恨或蔑視表現。

德沃金的回答如下：從前大學不收黑人，其依據是「一種族可能先天就比另一種族更優異之可鄙理念」。現在大學給弱勢族裔降低門坎則沒涉及類似偏見。它只是肯定一點，因爲某些關鍵行業的促進多元化很重要，身爲黑人或拉美裔「也許是一種具社會用途的特徵」。

像霍普伍德這種落榜者可能不滿意這種區別，但道德上這種說法卻相當說得通。德大法學院並沒說霍普伍德比較差，也沒說取代她位置的少數族裔其進榜是一種道義應得。它只說，課堂與法庭上的族裔多元化符合該校的教育目的。除非追求這種目的有侵犯到哪些落榜者的權利，失望的落榜者不能名正言順，說自己受到不公平待遇。

優待白人

多元化主張曾碰過一個考驗：可以爲了促進族裔多元，來爲優待白人合理化嗎？一例是小星城（Starrett City 現已改名春溪閣[Spring Creek Towers]）。它位於紐約市布魯克林區，有二萬居民，是全美聯邦補助的最大社會住宅羣。它在七〇年代中期落成，宗旨是要建立一箇中等收入、族裔融合的小區。爲了族裔組成平衡，管理者使用「住戶控制」，爲黑人與拉美裔居民設有四成上限。簡單說就是配額制。配額並不是有種族偏見或歧視，其依據只是「引爆點」一說，就是在美國的城市發展經驗中，只要小區中少數族裔達到某一比例，白人就

會紛紛遷離。小星城的管理階層想避免觸及這個破壞種族整合的引爆點，因此才透過族裔平衡，希望維持一個穩定而且族裔多元的小區。

這種設計發揮效果。小星城變得很搶手，許多人家都希望遷入，就有了輪候名單。因為有配額制，分給黑人的單位比白人少，黑人家庭只能比白人等更久。到八〇年代中期，白人家庭只要等三四個月，黑人家庭卻必須等兩年之久。

這麼說來，這是個有利白人的配額制，不是基於種族偏見，而是為了維持小區的族裔整合。有些黑人申請者認為這種帶種族色彩的政策不公平，提出歧視訴訟，由「美國有色人種協進會」（NAACP）代打官司。這個協進會是捍衛黑人權利的最重要團體，一向支持「積極平權措施」。雙方最後達成和解，小星城還是維持配額制，但州政府必須在其他的社會住宅多撥一些配額給少數族羣。

小星城這種帶種族色彩的配樓方式算是不公不義嗎？如果你接受「積極平權措施」的促進多元化理由，就會覺得不算。在社宅配樓與大學招生兩種狀況中，族裔多元化分別優待了不同族裔，二者分配的品項也不同。但是，從公平的角度來看，二者卻是同類。如果多元化有利於共善，而且也沒有誰因為仇恨輕蔑而受歧視，族裔優待就沒侵犯到任何人的權利。為什麼沒有？因為，從羅爾斯的道義應得觀點往下推，社宅或大學新生配額只看才德打分數，這本來就不是任何人的道義應得。要怎麼打分數，要在社宅或大學當局決定其使命之後才決定。

正義能和道義應得脫鉤嗎？

分配正義不再以道義應得做基礎，聽起來是很吸引人，但也令人不安。吸引人的是因為它推翻了才能至上社會常聽到的一種想當然爾，成功是美德的王冠，有錢人有錢是因為他比窮人更應該有錢。正如羅爾斯提醒我們：「較好的天生才華與社會起跑點，都不是任何人理應有資格享有的。」社會剛好重視我們的特殊能力，也不是我們自己的作為。只是我們運氣好，不是美德過人。

將正義與道義應得切割，為什麼令人不安並不好說清楚。相信工作和機會是一種獎勵，應該給值得獎勵的人，這種觀念根深蒂固，美國搞不好特別嚴重。政治人物不斷宣稱「辛勤守法的老百姓」出頭是理所當然，並歡迎美國夢的實現者相信，白手起家事業有成正反映才德。這種信念再怎麼棒也是兩面刃。觀念不改對社會團結是一大障礙。愈相信成功是自己作為，就愈不覺得需要為弱勢負責。

也許，視成功為獎勵才德，這種根深蒂固的觀念根本就是錯誤，是應該破解的迷思。羅爾斯指出機運在道德上純屬任意，就大大動搖到這種觀念的可信度。然而，要像羅爾斯和德沃金建議的那樣，將正義與道義應得切割得一乾二淨，卻可能是不可行的，政治上與哲學上皆不可行。我姑且解釋如下。

一來，正義有榮譽的一面。分配正義的辯論，辯的不僅是誰該得到什麼，也是何種特質應該得到勳榮與獎勵。二來，先決定使命，後決定才德，這種看法有個棘手之處：最常被捲入正義之辯的機構，如學校、大學、職業、專業、官職，其使命都不是高興怎樣就怎樣。這些機構的角色，至少有部分是來自它的獨特功能。法學院、軍隊或者樂團在某一時刻的使命也許有爭論餘地，其使命卻絕不能天馬行空。有些功能就是隻能由某一機構提供，分配名額時若忽略機構功能，就是墮落。

霍普伍德的個案就是正義與榮譽糾纏難解的實例。假設德沃金是對的，榜上有名不是一種道義應得，德大法學院寄給霍普伍德的拒絕信就應該措詞如下：

親愛的霍普伍德女士：

在此很遺憾地通知你，本校決定拒絕你的入學申請。敬請理解，此決定毫無冒犯之意。本校毫無看不起你的意思。事實上，本校甚至不認為你的資格有哪裏不如那些進榜者。

你來申請就讀時，社會正好沒那麼需要你身上的一些特質，這不是你的錯。取代你進榜的那些人，其進榜並不是憑才德或其

他值得讚揚的因素。他們還有你，都是本校用來追求遠大社會目標的工具。

本校理解這個消息帶給你的失望。但是你的失望卻不應該上綱上線，好像這次拒絕反映出你的內在才德似的。本校很同情你，你的不幸只是在申請就讀本校時，並不具社會想要的特質。祝下次好運。

德州大學法學院敬上

至於那些進榜的申請者，接到的錄取通知也不應有絲毫榮譽之意，哲學上的坦率措詞應該如下：

親愛的成功進榜者：

在此很高興通知你，本校決定接受你的入學申請。原來，你正好具備社會此時需要的某些特質，因此本校錄取你，讓你進來讀法律，等於是看在社會進展份上，要對你的資產做開發利用。

該向你恭賀，並不是讓你被錄取的特質有什麼應該歸功於你，其實沒有。你值得賀喜，就跟任何樂透贏家值得賀喜一樣。你只是幸運，剛好在正確的時候憑着正確的特質來申請入學。如果選擇接受本校提供的名額，願意以這種方式被本校利用，到頭來就有權享有被利用的附加好處。這些，是值得你慶祝的。

你，或更可能的令尊令堂，也許會忍不住想更進一步慶祝，把這次錄取看成是你稟賦過人，或至少你會刻意用功於稟賦養成。但是，要說撐持你用功的優異性格是你當之無愧，這麼說也一樣有問題。你的性格是拜各種有利環境所賜，無一你可居功。道義應得在此並不適用。

儘管如此，今秋依然期待在本校看到你。

德州大學法學院敬上

以上的拒絕函也許可稍減落榜者心中之痛，錄取函也可以挫挫進榜者的銳氣。那麼，為什麼大學發出的錄取函還是（申請者也如此期待）滿紙的祝賀榮譽之辭？或許是因為，大學的角色並不僅在使命之推動，也在於美德之表彰獎勵，這種想法是高等學府無法完全拋開的。

何不乾脆競拍新生名額？

這就引出第二個問題了：大學可以隨意制定使命嗎？暫且不論族裔優待，想想「積極平權」的另一個爭議，「校友子女優待」（legacy preference）。美國許多大學都優先錄取校友子女。一個理由是爲了建立校友對母校的長期認同感，另一個理由是希望身兼家長的校友能對母校慷慨捐輸。

爲了把吸引捐錢的理由孤立起來看，不妨再想想所謂的「發展性錄取」（development admits），也就是錄取者並非校友子女，但其父母卻捐了大筆錢給學校。許多大學都有錄取這種新生，即使其成績分數未達標準。把這種方法發展到極端，不妨想象一下，有大學乾脆決定把10%的新生名額拿出來競拍，誰出價高就是誰的。

這種入學制是否公平？如果優異條件就是對大學使命的貢獻力，不管是哪種貢獻，這種入學制就是公平的。無論大學使命爲何，要實現總需要錢。

從德沃金對優異條件的從寬解釋，靠一千萬美元捐給校園蓋新圖書館而被錄取的新生，他當然條件優異，他的錄取可以造福大學整體。被捐款大戶子女擠出榜外的學生可能會抱怨不公平。但是，德沃金有關霍普伍德的說法也可以送給他們。公平的唯一必要條件，就是沒人落榜是因為偏見或蔑視，所有申請者都必須用大學自定義任務所決定的標準來打分數。新生名額競拍也是同理。落榜學生並非偏見的受害者，只是運氣不好，沒有出錢蓋新圖書館的富爸媽。

但是，這個標準未免也太弱了。富爸媽拿錢就可以幫孩子在常春藤名校買到位置，似乎很不公平。但它到底是不公不義在哪裏？不會

是爲了中低收入家庭子女因此處於自己無從控制的劣勢。正如德沃金所言，大學選擇新生，其合理因素中本來就有許多是申請者無從控制的。

或許，新生名額競拍之所以不對勁，理由並不在於申請者的機會，而是大學的品格。賣位置給最高出價者，比較像在賣搖滾音樂會或體育賽事門票，而不像是大學名額。財物分配之正義，可能必須視該財物性質爲何，目的爲何。「積極平權」論戰反映出完全不同的大學理念：什麼程度應該追求學術卓越，什麼程度應該創造「公民財」

（civic goods），二者又該如何兼顧？大學教育的好處之一，雖然是幫學生預做準備，打造將來成功事業，大學的主要目的卻不是在商業。因此，把教育當成消費財一般出售，是一種墮落。

那麼，什麼纔是大學的目的？哈佛不是沃爾瑪，也不是布明黛爾（Bloomingdales）百貨。其目的並不是利潤最大化，而是經由教學研究，爲共善服務。誠然，教學研究很花錢，許多大學都花很大力氣籌款。但是，把找錢看得太重要，變成凌駕於招生方式之上，大學便偏離了其存在的主要目的，也就是學術財與公民財的創造。

大學名額的分配正義牽涉到大學的宗旨，這一點解釋了新生名額競拍爲什麼公不義。它也解釋了，正義及權利的問題爲什麼很難與榮譽美德做切割。大學頒贈榮譽學位，往往是在領受者身上看見它想要提倡的美德。但在某種程度上，大學頒贈的所有學位其實都是榮譽學位。

將正義論戰與榮譽、美德、財物性質的各持己見綁在一起，似乎只能引來無解的分歧。美德觀與榮譽觀人人不同。各種社會機構的正確使命，無論是大學、企業、軍隊、專業資格還是政治社羣，都是公說公有理，婆說婆有理。因此，想要爲正義與權利找一個遠離這類爭議的基礎，有其引人之處。

現代政治哲學有極大部份，想做的就是這個。第五、六章已討論過，康德、羅爾斯的哲學可說是在不同的良善觀之間不選邊站，爲正義與權利另尋基礎的大膽嘗試。現在可以來看看他們算不算成功了。

第8章 適才適性適本質 亞里士多德

卡莉·史馬特（Callie Smartt）是德州西部安德魯斯高中的一年級生，是校內人氣極旺的拉拉隊員。事實上她患有腦性麻痺，靠輪椅行動，但這並沒影響到她為足球賽帶動氣氛的能力。每次校際球賽，她都在場邊生龍活虎地加油。但是球季接近尾聲，她卻被踢出拉拉隊。

校方是在某些隊友及其家長的敦促下，告訴卡莉明年想再入隊，必須跟別人一樣做嚴格的體操甄試，包括劈腿、翻筋斗。帶頭反對卡莉留在拉拉隊的，是隊長的爸爸。他聲稱自己是為卡莉的安全着想。卡莉的媽媽卻懷疑，這位爸爸的真正動機，是對卡莉的高人氣感到憤憤不平。

卡莉的故事讓人想問兩個問題。一是公平問題。卡莉加入拉拉隊，是否必須做出體操動作？還是說，這種要求對身障的她是一種不公平？一種回答是搬出「非歧視原則」：只要她能夠扮演好拉拉隊員角色，就不能把她排除在外，因為不具體操肢體能力並不是她的錯。

「非歧視原則」在此卻幫不了忙，因為它只是指向爭議核心的問題：扮演好拉拉隊角色究竟是什麼意思？反對留住卡莉的一派聲稱，好的拉拉隊員必須會翻筋斗，會劈腿。拉拉隊帶動氣氛，一向靠的都是體操動作。支持卡莉的一派則說，這是把拉拉隊的存在目地與達成方法混為一談。拉拉隊助陣的真正焦點是激勵學校士氣，同時帶動球迷氣氛。當卡莉坐着輪椅，在場邊上上下下，揮舞花球喊口號，笑容燦爛，正是把拉拉隊員的工作做到最好，也就是帶動氣氛。因此，在決定拉拉隊員資格之前，必須先決定什麼是拉拉隊員的主要條件，什麼是偶發條件。

卡莉的故事讓人想問的第二個問題，則牽涉到憤憤不平。隊長的爸爸幹嘛要憤憤不平？幹嘛要介意隊裏有卡莉？不可能是擔心多一位

卡莉就會把他女兒擠出隊外，因為卡莉已經在隊內了。也不是單純嫉妒有誰的體操動作太好，把他女兒比下去，卡莉當然不會。

我猜，這位爸爸憤憤不平，可能是卡莉贏得的榮譽根本不應該屬於她，卡莉的榮譽在某種程度上，對這位爸爸為女兒身手感到的驕傲是一種嘲弄。如果坐輪椅也可以做好一流拉拉隊，那麼擅於筋斗劈腿者所贏得的榮譽就會有所失色。

如果卡莉有資格留在拉拉隊，是因為身障也阻礙不了她展現拉拉隊員該有的適當才能，這種說法的確會對隊友的榮譽構成一定威脅。隊友的矯健身手不再是一流拉拉隊的必要條件，只是帶動氣氛方式中的一種。隊長的爸爸雖然有失厚道，倒是有抓到關鍵。本來宗旨已經固定，榮譽歸屬也很明確的一種社會行為，如今拜卡莉之賜，變成要重新界定。卡莉證明了拉拉隊不只有一種方式。

注意，前面兩個問題，一是公平，二是榮譽和憤憤不平，其中是有相關性的。要決定拉拉隊員名額的公平分配方式，就必須先決定拉拉隊的性質與目的，否則就訂不出必要條件。但拉拉隊的本質為何卻會導向紛爭，因為搞不定何種質量才值得殊榮。拉拉隊目的為何，有部份要取決於何種優點在你心目中值得肯定獎勵。

這個案例告訴我們，像拉拉隊這種社會行為，不僅有其工具性目的（帶動氣氛），也有其榮譽性或表率性目的（肯定某些才德）。學校在挑選拉拉隊員時，不僅是推動學校認同，也等於是在表揚它要學生見賢思齊的某些特質。因此，雙方纔會辯得面紅耳赤。已經在拉拉隊中的女生（及其家長）都把卡莉的資格問題看成是自己個人利害，這是很費解的。但只要把榮譽考慮進來，就迎刃而解了。這些家長都希望拉拉隊資格所代表的榮譽是傳統那種，是女兒身上有的那種。

正義、目的、榮譽

這麼看來，這場為拉拉隊而起的論戰其實是亞里士多德正義論的一堂短課。亞里士多德政治哲學的核心有兩大概念，二者都出現在這場爭論中：

1.正義要問目的。在決定誰有什麼權利之前，要先把該種社會機制之目的（telos：又譯成宗旨、本質）搞清楚。

2.正義有榮譽性。要問某一功能之目的為何，至少有部分一定要問它所獎勵的美德是什麼。

要理解亞里士多德的倫理學與政治學，其關鍵就是把以上兩點的道理搞明白，並看出二者之間的關聯。

現代的各種正義論在看待公平與權利時，都想把榮譽、美德、道義應得的紛爭切割出去。新起的正義原則都不對目的表示意見，認為目的應留給個人去選擇、去追求。亞里士多德（公元前384-322年）卻不認為正義可以在目的上維持中立。他認為，要為正義而辯，不可避免一定會辯論到榮譽、美德、良善人生的本質。

明白了亞里士多德為什麼認為正義和良善人生不可分割，就有助於我們理解，分割的話會牽涉到哪些問題。

在亞里士多德看來，正義就是把人應得的給他，人人所得皆等同其應得。但什麼是應得？才德貢獻與應得有何關係？這要看分配的是什麼。正義涉及兩種因素：「分配物與分配者。」一般說來：「同等之人應分配到同等財物。」

但這裏棘手的問題出現了：哪方面同等？這要取決於所分配之物，及該物所涉及的才德。

假設分配的是長笛。誰該得到最好的？亞里士多德的回答：長笛吹最好的人。

正義是要在分配物的相關領域，看才德高低決定分配多寡。在吹長笛的領域，相關才德就是吹奏技巧。分配多寡如果是憑別的，不管是財富、出身、美貌還是運氣（抽籤），都是不公不義。亞里士多德在《政治學》第三卷中寫道：

好出身及美貌也許比吹長笛更可貴。擁有出身或美貌者整體說來其特質也許勝過一流長笛手之吹笛功夫。但事實依舊，一流長笛手就是應該拿到最好長笛。

拿不同領域的卓越做比較是有點好笑。以下問題也許根本不通：「我的英俊有沒勝過她的曲棍網球（lacrosse）身手？」或「貝比魯斯的棒球身手有沒比莎士比亞的編劇功力更偉大？」這類問題只適合做腦筋急轉彎。但亞里士多德想說的是，分配長笛時不該去看誰最富或最美貌，甚至誰整體最優秀。只要看誰是最佳長笛手就好。

這種想法很熟悉。許多交響樂團在徵樂手時，應徵者試奏都是隔着屏幕，評審打分數纔不會被別的因素分心。但是亞里士多德的理由卻沒那麼熟悉。把最好長笛分給最好長笛手的最明顯理由，是這樣才能吹奏出最好音樂，造福聽眾。亞里士多德的理由卻不是這樣。他認為好長笛給好笛手，為的是長笛的目的，就是被吹奏出好音樂。

長笛的存在目的就是為了產生動聽音樂。誰最能實現這個目的，就應該擁有最好長笛。

這也是事實，把最好樂器分給最優秀演奏者，會演奏出最好音樂，造福所有聽眾，為最多數人帶來最大幸福。但亞里士多德的理由卻不是功利考慮，這一點很重要。

他的思考方式，從分配物目的去推論恰當的分配方式，是一種目的論（teleological）思考。亞里士多德宣稱，分配正義必須先了解分配物有何目的。

網球場與小熊維尼

用目的論來思考正義似乎很奇怪，其實卻有一點道理。假設你必須為校園中的最佳網球場做使用分配。一種方式是高收費，付最多錢者優先使用。也可以把優先權給校內最有頭有臉的人物，如校長、諾貝爾獎科學家。但是，假設現在球場上兩位著名科學家在打球，球技遜極了，發球還不見得過網，這時來了網球校隊，希望用球場。你難道不會說，科學家應該轉移陣地，到次等球場去，把一流球場留給校隊？理由難道不是，一流球場給一流好手才能物盡其用，給三流球手就是暴殄天物？

或者假設，一把斯特拉迪瓦里小提琴正被拍賣，某富豪收藏家出價勝過大師伊扎克·帕爾曼（Itzhak Perlman）。收藏家想把名琴放在客廳展示。難道我們不會覺得這是損失，甚至是不公不義？不是因為拍賣不公平，而是結果太不對勁？這種反應背後可能就是目的論思考：斯特拉迪瓦里小提琴是用來拉的，不是用來炫富。

古時候，目的論思維比較普遍。柏拉圖和亞里士多德都以爲，火往上竄，因為天是火的自然歸屬，火想到達天；石往下落，因為地是石的歸屬，石要努力接近地。自然在古人眼中具有一種意味深長的秩序。要了解自然，以及人在自然的地位，就必須瞭解其目的與要旨。

隨着現代科學出現，自然在我們眼中已不再具有意味深長的秩序。人對自然的認識變成機械式，認爲自然受到物理法則的管轄。誰再以目的、意義、宗旨去解釋自然，會被當成太天真，擬人式思考。儘管有此轉變，把世界看成目的導向的井然有序，看成萬流歸一的整體，這種念頭卻沒從人心消失。念頭依然存在，尤其是兒童，必須透過教育，才能拿掉這種看世界的眼光。我是在讀米恩（A. A. Milne）的兒童文學名著《小熊維尼》給我小孩聽時，注意到這一點。這則故事中的童眼在自然一動一靜中都看到神奇的意義與目的。

故事起頭，小熊維尼在森林裏走到一棵大橡樹下。樹頂「傳來響亮的嗡嗡聲」。

小熊維尼在樹下坐着，雙手抱頭開始思考。

首先，他對自己說：「嗡嗡聲一定有什麼意義。除非有什麼意義，是不會聽到這種嗡嗡聲的，只是嗡嗡個不停。有嗡嗡聲，就表示有誰正發出聲音，而發出嗡嗡聲，據我所知的唯一理由，就是你身爲蜜蜂。」

接着他又想了很久，然後說：「身爲蜜蜂，據我所知的唯一理由就是製造蜂蜜。」

然後他站起身來，說：「製造蜂蜜的唯一理由，就是給我吃。」於是他開始爬樹。

小熊維尼有關蜜蜂的童腦思考是目的論的好例子。大人多半不會再以這種眼光看自然，不會再把自然看成那麼神奇不失妙趣。目的論既然已被排除於科學思考之外，我們也會想把它排除於政治和道德領域之外。但要把目的論排除於社會制度與政治行為之外，卻沒那麼容易。今天，科學家已經不可能把亞里士多德的生物學或物理學當真了。然而，倫理學者與政治學者卻依然在努力鑽研亞氏的哲學論著。

大學之目的

大學招生該不該為弱勢族裔降低門坎，如今可以用亞里士多德看長笛的角度，再重新辯論。首先，要問分配的正義標準何在，也就是誰有權被錄取，就必須先問（至少要暗問）：「大學目的（telos）何在？」

跟常見狀況一樣，大學之目的其實沒那麼明顯，而且莫衷一是。有人說，大學之目的是追求學術卓越，學生的學術潛力應是唯一錄取標準。也有人說，大學亦具有公民養成之目的，在多元社會晉身俊彥的能力也應納入錄取標準。釐清大學之目的，看來是確定招生標準的必要條件。可見大學招生的正義思考也難免目的論。

辯論大學之目的為何，緊接就會碰到榮譽的問題：大學應該推崇獎勵哪種美德或優異表現？相信大學是純為學術卓越而存在者，就會排斥「積極平權」，相信大學也為公民理想而存在者，就會擁護「積極平權」。

有關大學（還有拉拉隊、長笛）理念的論戰往往要走過這種過程，正好證實亞里士多德的觀點：正義和權利的辯論往往就是某一制度之目的（telos）的辯論，而目的辯論也往往是何種美德應該獎勵的辯論。

大家如果對某一活動的目的莫衷一是，怎麼辦？一制度之目的，有可能靠理性思辨做結嗎？還是說，一制度之目的，就說大學好了，是創辦者或董事會說了算？

亞里士多德相信，一制度之目的可以憑理性思辨得出。其本質並非一次敲定就永遠搞定，也不能見仁見智。（如果哈佛大學之目的是創辦者說了算，那麼哈佛今天的主要目的就是培養公理會[congregationalist]牧師。）

那麼，在莫衷一是的狀況下，大家要怎麼靠理性思辨得出一制度之目的？榮譽觀和美德觀在這裏要怎麼發揮作用？亞里士多德在《政治學》一書中為這些問題提出他最千錘百煉的回答。

政治之目的

當今討論到分配正義，關切往往是收入、財富、機會的分配。亞里士多德關心的分配正義主要卻不是金錢，而是官職與榮譽。誰有權統治？政治權力應如何分配？

乍看答案似乎顯而易見，當然是平分，一人一票，其他都是差別待遇。亞里士多德卻提醒我們，分配正義的所有理論都帶有差別待遇。問題是哪種差別待遇才合乎正義。答案取決於該活動之目的。

那麼，在進行政治權利分配之前，必須先問政治之目的何在。必須問：「為什麼要有政治結合？」

似乎無法回答。不同的政治社羣關心不同的事。長笛或大學之目的是一回事，儘管存有莫衷一是的邊緣空間，其目的卻多少是在一定範圍內。但是，政治活動定義那麼大，其目的難道可以確定嗎？

今人並不認為政治應當具有某一特定實質目的，而是交由公民挑選各種目的。這就是舉辦選舉的理由，讓人民無論何時都可以選出意欲集體追求的目的。事先就為政治社羣訂好目的，似乎是在剝奪公民的自決權利，也可能會把並非人人認同的價值強加在人民頭上。不願賦予政治一既定目的，是為了尊重個人自由。今人把政治當作程序，讓人民有能力自己選擇目的。

亞里士多德卻不這麼看。就他看來，政治的目的並不在於樹立一權利架構，不對目的表示意見。政治的目的是要培養良好公民，養成良好品格。他在《政治學》中寫道：

名副其實而不是虛有其名的城邦，都必須致力於提倡善德。不然，其政治結合就會淪為純結盟……不然，其法律也會淪為純約定……淪為「人民權利互不相侵的一紙保證」，而不是它的本來面目，把城邦成員帶向善與正義的生活準則。

亞里士多德對他眼中的兩大政治分權主張都提出批判：一是寡頭制，一是民主制。他說，兩種都有道理，但都只是部份有理。寡頭派堅持統治權應在有錢人手中。民主派堅持，出身是否奴隸纔是公民權和參政權的唯一標準。但兩者都是誇大其辭，都曲解了政治社羣之目的。

寡頭派不對，因為政治社羣並不只是保護財產、促進繁榮。如果政治只要做到這些，有產者便應該拿到最多參政權。民主派不對，因為政治社羣並不是任多數為所欲為。亞里士多德所謂的「民主」，是今天所謂的多數至上（majoritarian）。他不認為政治之目的在於滿足多數之喜好。

雙方都忽略了政治結合的最高目的，在亞里士多德心目中，就是培養公民品德。國家的目的不是「為共同防禦、促進經貿、提振經濟交流而做的結盟。」對亞里士多德而言，政治有更高的意義；學習良善人生。政治的目的，是要讓人民能夠發展自我的能力和美德，審議何為共善，取得實踐上的判斷，分享自我治理，關照社羣的整體命運。

亞里士多德承認，次要的各種結合形式亦有其用處，如防禦協議、自由貿易協議。但他堅認，這類結合並不構成真正的政治社羣。為什麼不呢？因為目的有限。像北約（NATO）、北美自由貿易協議（NAFTA）、世貿組織（WTO），其關切只限於安全或經貿，並不構成共同生活方式，來塑造成員品德。只關心安全與貿易，漠視公民品德養成的城邦或國家也是同理。亞里士多德寫道：「如果結合之後的互動精神依然沿襲以前各自生活之時，」其結合就不算是城邦，不算是政治社羣。

「城邦不是爲了同地共處、避免互害、方便交易所形成之結合。」這些雖是城邦的必要條件，卻還不夠。「城邦的宗旨與目的是良善人生，社會機制只是實現此目標的手段。」

如果政治社羣的存在是爲了促進良善人生，這對官職與榮譽的分配有何意義？長笛如此，政治亦若是：亞里士多德是從分配物的用途去推出適當的分配方式。「對這種結合能做出最多貢獻者」，就是公民品德最佳者，最擅於審議共善者。不是最有錢，不是最多數，不是最英俊，而是公民品德最優異者，才應該具有最高的政治權位與影響力。

既然政治之目的是良善人生，最高職位和榮譽就應該屬於伯裏克里斯（編按：Pericles雅典知名領導者，與蘇格拉底同時）之流，身具最佳公民品德，又最擅於界定共善。有產者可以有發言權，多數羣衆的想法也應該被關注。但是，最大影響力應該屬於最有德、最能判斷者，讓這種人來決定雅典應不應該與斯巴達一戰，何時一戰，怎麼戰。

伯裏克里斯（和林肯）這種人應該居最高位，並獲得最高榮譽，理由不僅是爲了賢政利民，也是爲了政治社羣至少有一部分，本來就是爲了表彰公德而存在。公德卓越者受到公開讚譽，良善城邦纔可發揮其教化功能。這裏，正義的目的面與榮譽面又再次結合爲一。

語言與道德審議能力

如果亞里士多德的說法是對的，政治之目的是良善人生，很容易就可以得到結論，公德最大者應居最高位，獲最高榮譽。但是這個說法真的對嗎？政治真是爲了良善人生嗎？怎麼說都很有爭議。今天，一般看法是把政治當作必要之惡，不是良善人生的要素。想到政治，我們想到的是妥協、裝模作樣、特殊利益、貪腐。即使是最理想的政治運用，把政治當成社會正義的工具，當成改善世界的方式，也只是把政治當成一種手段，當成衆多行業中的一種，絕非人生良善的要素。

那麼，亞里士多德為什麼以參政為良善人生不可或缺？沒政治，就不能積善養德嗎？

答案存在於人的天性。只有生活在城邦，並參與政治，才能充分發揮人的天性。亞里士多德把人看成「比蜜蜂等羣居動物更適合政治結合」。理由是：自然不會白做工，人異於蟲獸，在於具備語言能力。其他動物能發聲，以聲音宣示苦樂。但是人獨有的語言卻不只是表達苦樂。語言還能宣佈正義與不義，區分是非。人並不是在沉默中理解事理，再形諸語言。語言正是分辨審議的媒介。

亞里士多德主張，人只有在政治結合裏面，才能行使人獨有的語言能力，只有在城邦，人才能與他人商議正義與不義，討論良善人生的本質。他在《政治學》第一卷中寫道：「因此城邦是存在於天性，存在於個人之先。」這裏的「先」是功能、目的之先，不是時間先後之先。個人、家庭、宗族當然存在得比城邦早，但只有在城邦，人才能實現天性。人孤立不能自給自足，因為沒辦法發展語言與道德審議能力。

孤立者，無法分享政治結合之好處者，或已經自給自足所以沒感到分享需求者，這種人不屬於城邦，因此他不是禽獸，就一定是神。

因此，只有善用語言能力，也就是必須與他人商議是非善惡、正義與不義，纔是實現人的本性。

但是，你可能覺得奇怪，為什麼只有參政，纔算行使語言與審議能力？在家裏、宗族中、俱樂部內為什麼就不算？答案在亞里士多德《尼各馬科倫理學》一書的美德和良善人生概念中。這本書講的雖然是道德哲學，卻有呈現美德養成與身為公民是一體兩面。

道德生活是為了幸福，但亞里士多德所謂的幸福卻與功利主義不同，不是快樂減去痛苦的結果最大化。亞里士多德的有德者，其苦樂必須來自對的事物。例如，以鬥狗為樂就是一種必須克服的缺德，鬥狗不該是幸福之源。美德不來自苦樂加減，而是來自苦樂調適，才能

做到爲高山景行而樂，爲卑污劣跡而苦。幸福不是心智狀態，而是一種生活方式，「一種符合美德的心靈活動。」

但是，爲什麼要生活在城邦纔能有美德？爲什麼在家、上哲學課、讀倫理學著作，就沒辦法把良好道德原則學以致用？亞里士多德說，美德是沒辦法這樣養成的。「美德是習慣的結果，」是透過實踐才能學到的東西。「美德就像才藝，要先有練習才能學習。」

美德需要練習

就這一點，美德養成就很像吹長笛了。沒人學會演奏樂器是靠讀書或聽講的。你必須練習。聽名家演奏，注意其技法，當然有幫助。但你不動手拉，就不能成爲小提琴家。美德也是如此：「行正義之事，才能成爲正義之人；行中庸之事，才能成爲中庸之人；行剛毅之事，才能成爲剛毅之人。」

他種才藝與行爲也是如此，例如烹飪。烹飪書汗牛充棟，卻沒有人是讀烹飪書變成大廚的。你必須親手做過一大堆羹湯菜餚。講笑話也是。光靠收集笑話和趣事，不足以成爲笑匠。也不能靠喜劇原理的學習。你必須反覆演練，學會拿捏節奏、長短、動作、語調，並觀摩一大堆名家說笑，如傑克本尼（Jack Benny）、錢寧卡森、埃迪墨菲、羅賓威廉斯。

如果美德是實行而學來，就必須先養成正確的習慣。對亞里士多德來說，這就是法律的要務：培養一流人品的習慣。「立法者爲公民培養正確習慣，使其向善，這是立法者都有的願望，做不到就是有虧職守，好體制之不同於壞體制，正是在此。」品德教育不在於宣揚法規，而在於習慣養成與人格塑造。「年輕時養成何種習慣，可不是一點點差別……是大大差別，簡直是所有差別。」

亞里士多德強調習慣，並不表示美德在他眼中只是制式舉止。習慣是品德教育第一步，如果一切順利，習慣養成了，我們自然會明白箇中道理。專欄曾被兩百份報紙定期刊登，又名「禮儀小姐」的作家朱迪絲·馬丁（Judith Martin）1984年曾在《新共和》雜誌撰文，感嘆

一般人不再習慣寫感謝函。她觀察，現在大家都以為情感比行為重要，只要心存感激，何必在意形式。她卻不同意：「我倒認為是正相反，比較安全的指望，是正確行為做着做着纔會激發出善心，謝函要寫夠多，你纔會感到一絲謝意。」

亞里士多德也是這樣看美德。浸潤於美德之行為，才有助於養成美德之性情。

一般想法總以為，有品德就是守規矩。亞里士多德卻認為，這是沒抓到美德的最大特點。你就算記住一大堆正確規則，仍不知道要怎麼運用，何時應該運用。品德教育就是要教人分辨，哪一種狀況該用此一規則，而非彼一規則。「操行之事與好壞之辨就像身體健康，不可能拘於一式……行動者本人必須視情況而定，就像行醫或航海一樣。」

美德若有常規，亞里士多德說，就是要在極端之間取得中庸。但是他馬上坦承，這話沒什麼用，任何情況要辨識中道都不容易。困難就在於行正確之事，「對正確之人，到正確之程度，當正確之時，憑正確之動機，以正確之法。」這表示，不管習慣多麼重要，也不能成為美德之全部。狀況一直翻新，就需要知道何種習慣適合何種條件。因此美德需要有判斷力，也就是亞里士多德稱之為「實用智能」的一種知識。科學知識關注的是「普世且定然之事物」，實用智慧卻不同，關注的是如何行動，必須「辨別特殊之事物，因為實用就是實際各種特殊情況的運用。」亞里士多德把實用智慧界定為「具有向善行動力的一種理性且真實的狀態」。

實用智慧是一種具有政治意義的美德。擁有實用智慧，就能審議何者為善，為自己為同胞，甚至為全人類。審議不是空談哲理，因為要顧及變因和特殊情況，是導向此時此地適合的行動。而審議亦不只是計算，而是試圖找出現有狀況下有可能達到的人類至善。

公民意識和良善

現在我們就比較明白，爲什麼參政在亞里士多德眼中不是衆多行業中的一種，而是良善人生之必要。首先，城邦法律是爲了培養良好習慣，塑造善良人格，使人民邁向公民美德。其次，公民生活讓我們的審議能力和實用智慧得以發揮，否則就投閒置散。這些不是在家能做的事。我們可以坐一旁，斟酌如果給我決定我要那一種政策。但這卻不同於實際參與，用肩膀去分擔社羣整體命運的責任。只有加入審議，權衡替代方案，爲自己的見解而辯，治理人也被治理，簡言之，就是成爲公民，才能變成擅於審議。

亞里士多德的公民觀比今天的看法層次更高，要求更多。對他來說，政治並不是另一種手段的經濟學，其目的高於功利最大化，也高於提供個人利益追求的公平規則。政治之目的應在於展現人類天性，是發揮人類潛能的一種場合，是良善人生之不可或缺。

爲蓄奴制辯護

亞里士多德所高舉的公民大纛並沒把所有人都包含進去。婦女沒有資格，奴隸也沒有。根據亞里士多德，渠等天性都不適合成爲公民。這種排除在今天是不公不義。但值得一提的是，這種不公不義在亞里士多德寫完《政治學》後，還整整持續了兩千多年。美國的蓄奴制是1865年才廢除，婦女則是1920年才贏得投票權。當然，也不能因爲不公不義持續如此之久，就說亞里士多德接受它並不算錯。

亞里士多德對蓄奴制不僅是接受，還給予哲學上的正當化。一探其擁蓄奴論的究竟，可以增進對他政治體系的理解。有人把他的擁蓄奴論看成目的論本身必有的瑕疵，其他人則把它當作目的論的誤用，是受當時偏見所矇蔽。

我不認爲他的擁蓄奴論是一粒老鼠屎弄壞他政治體系的整鍋粥。但是，還是應該看看他對蓄奴的徹底擁護是道理何在。

對亞里士多德來說，正義就是適不適合的問題。權利分配就是要辨別社會功能之目的，適才適所，使人人居於發揮天性的角色。給人

人予其應得，就是讓人人都得到自己應得的官職、榮譽，或符合天性的社會角色。

當代政治理論很難接受適合這個概念。從康德到羅爾斯，自由主義者都擔心目的論有違反自由之虞。對自由主義者來說，正義無關適不適合，而是一種選擇。分配權利，不是把人放進符合天性的角色，而是讓人自選角色。

從這個角度看，目的與適合的概念都很可疑，甚至危險。誰可以說什麼角色適合我，適合我天性？如果我不能自選社會角色，可能就會被迫接受我不願意的角色。因此，適合的概念很容易淪為奴役，只要當權者認為某一類人就是適合從屬角色。

自由主義看到這種顧慮，就主張社會角色應該憑選擇來分配，而不是看適不適合。不是把人安置於我們認為符合其天性的角色，而是讓人有能力自選角色。依此觀點，蓄奴制的錯，是錯在逼迫人接受不是自選的角色。解決之道就是摒棄目的論與人適其性的倫理觀，代之以選擇與同意。

但是，別太快下結論。亞里士多德的擁蓄奴論並不足以當作推翻目的論的反證。其實，在他自己的正義論裏面，就可以找到反駁其蓄奴觀的充分素材。其實，比起選擇和同意，他所標榜的人適其性在道德要求上反而更高標，對當今的職業分配也更具批判力。怎麼說，就讓我們來看看他的擁蓄奴論。

依據亞里士多德，蓄奴要符合正義，必須滿足兩個條件：一是必要，二是符合天性。他認為，蓄奴是必要的，公民出門開會審議共善，總得有人操持家事。城邦需要分工。除非發明機器代勞，總得有人去做必要的生活雜務，其他人才能用空出來的時間去參政。

因此，蓄奴是必要的。但必要還不夠，要說蓄奴符合正義，還必須論證有人天性就適合為奴。因此《政治學》第一卷中就問：是否有「一種人，奴役對他來說比較好也比較正義？還是一切奴役都違反天性？」除非有這種適性之奴，不然單憑政經必要性一項並不足以讓蓄奴正當化。

亞里士多德說，確有這種適性之奴。有人生來就是要做奴隸。這種人不同於一般人，就如肉體不同於靈魂。這種人「憑天性就是奴隸……有個主人管他，對他才比較好。」

「一人如果有能力成為他人財產，而這也是他變成他人財產的理由，且如果他在理性上的參與程度，是即使理性缺缺也足以理解他人的蓄奴理由，那麼這人憑天性就是奴隸。」

「有人憑天性就是自由人，有人憑天性就是奴隸。對後者來說，奴役既有益又正義。」

亞里士多德似乎也覺得這種說法有問題，因為他馬上做了修正：「看法相左者某一方面也是對的，這點是顯而易見。」他放眼當時雅典的蓄奴制，也承認反對者講得有理。許多奴隸之所以為奴，純是偶發性理由，是戰爭中被俘的自由人，其奴隸身份與適不適性毫無關係。對他們來說，奴役不是天性使然，而系歹運。據亞里士多德的標準，這種奴役是不公不義：「不是所有的奴隸憑天性皆應為奴，也不是所有的自由人憑天性皆應該自由。」

要怎麼知道誰適合為奴？亞里士多德問道。原則上，必須看到有誰為奴是容光煥發，如果有的話，也要看到有誰為奴是怒火中燒或試圖逃跑。需要強迫看管，是不適性的一個很好指標。在亞里士多德看來，強迫是不公不義的徵候，原因不是所有角色皆可從同意尋得合法性，而是外力逼迫正凸顯出不合天性。人適其性是不需強迫的。

就自由主義理論來說，蓄奴之不公不義，是因為強迫。就目的論來說，蓄奴之不公不義是因為違反天性，強迫只是不公不義的一種徵候，而非其來源。要憑目的論與適性說去解釋蓄奴之不公不義是綽綽有餘。而亞里士多德在這方面也有一點貢獻，只是未竟全功。

其實，對職場來說，目的論與適性說的正義標準反而比自由主義的選擇和同意更為嚴格。想想一種重複且危險的工作，如雞肉處理廠的在線漫長工時。這種勞動形式正不正義？

對自由至上主義者來說，答案取決於工人是否自由選擇，同意以勞力換取工資，如果是，工作就符合正義。至於羅爾斯，則會問這自

由選擇是否發生在條件公平的背景下。但在亞里士多德看來，即使同意是發生在條件公平的背景下，也還不足以構成正義，還必須問適不適性。有些工作是過不了適性這一關的。這種工作太危險，太重複，太有害身心，根本不適合人類。在這種情況下，正義是必須把工作做適度調整，纔有適性可言。否則，這種工作就跟奴役一樣不公不義。

卡西·馬丁的高爾夫球車

卡西·馬丁（Casey Martin）是一位職業高爾夫球手，一隻腳不良於行。由於血液循環障礙，在球場上走動對他來說相當痛苦，並有出血和骨折之虞。儘管行動不便，高爾夫球技卻一直很好。大學時是全美冠軍的史丹福校隊之一員，後來轉入職業。

馬丁要求美國PGA（職業高爾夫協會）允許，讓他在比賽時從一個擊球點去另一個擊球點可以坐車。PGA回絕了，理由是依照規則，重要球賽都禁用球車。馬丁告上法院，主張依據1990年的《身障人法案》，有關單位必須為身障人提供合理的便利，前提是改變並不會「更動到該活動的本質」。

高爾夫球界的一時之選都有提出證詞。帕爾默（Arnold Palmer）、尼克勞斯（Jack Nicklaus）、溫圖利（Ken Venturi）都支持禁用球車。他們認為，疲勞是高爾夫球賽的一個重要因素，坐車而不必走路會讓馬丁享有不公平優勢。

案子上訴到最高法院，這個看來有點蠢的問題，既有失大法官之格，又非大法官之專業，必須讓大法官來為難了：「在球洞與球洞之間坐車行動，這樣算是高爾夫球手嗎？」

事實上，這個案子所引起的正義問題，正是經典的亞里士多德：要決定馬丁是否有權坐球車，必須先確定高爾夫的本質。在球洞與球洞之間用雙腳行走，這對高爾夫到底是一種必要還是視狀況而定？如果像PGA聲稱，走路對高爾夫是必要，讓馬丁坐車就會「更動到該活動的本質」。要解決權利之爭，法院就必須先確定比賽之目的或本質何在。

大法官後來以七比二，裁定馬丁有權使用球車。大法官史蒂文斯（John Paul Stevens）在他撰寫的多數意見書中，從高爾夫球史引申說，坐車並不會違背球賽本質。「從最早開始，高爾夫球賽的本質就是擊球，用球杆把球從開球區打出去，打向遠距的球洞，杆數愈少愈好。」至於步行考驗球員體力，史蒂文斯引用生理學教授證詞，說步行十八洞只耗大約五百卡，「營養低於一份大麥克」。因為高爾夫是「一種低耗能運動，比賽的疲勞主要是心理現象，壓力與鬥志纔是關鍵。」最高法院認定，讓馬丁在球場坐車，為其身障提供便利，並不會改變球賽本質，也沒給他什麼不公平的優勢。

大法官史格里亞（Antonin Scalia）卻不同意。在文情並茂的異議意見書中，他不認為法院可以決定高爾夫球有何本質。他的重點不是法官並非高爾夫權威，或判斷力夠不夠。他挑戰的是裁定背後的亞里士多德前提：一種球賽的目的或本質可以憑理性思辨得出：

要說某元素為「要素」，通常是指它乃某一領域達到成就之必要條件。但是，球賽本質就是除了娛樂別無其他目的（這正是球賽不同於生產活動之處），要說球賽的諸多任意規則中何者為「要素」，根本不太可能。

史格里亞寫到，由於高爾夫球規「（就跟所有球賽一樣）全屬任意」，要去對PGA訂的規則做出批判性評估，根本毫無根據。如果球迷不喜歡這些規則，「大可不捧場」。但沒有人有資格說哪一條規則與球賽考驗的技能無關。

史格里亞的觀點有幾個值得商榷之處。首先，他貶低了運動。沒有真球迷會這樣說運動，規則全屬任意，沒什麼實值目的。如果大家以為，自己最喜愛的運動賽事其規則只是任意，而不是設計來激發並表彰某些值得推崇的技能，大家就很難去關心賽事結果。這樣賽事就會黯然失色，變成只是一場熱鬧，一種餘興，而不是美技欣賞。

二來，要為賽事規則爭論優劣，質疑哪一條規則對賽事是增色還是幫倒忙，這是絕對可能的。這種爭論不絕如縷，不論在電臺扣應節目，或主管賽事的聯盟高層。例如，棒球可否有指定代打就引起爭議

不斷。有人說，多個一流打擊手上場揮棒，讓不善打擊的投手免去麻煩，球賽會更精彩。也有人說，這是過度強調打擊，犧牲掉戰略佈局的複雜因素，會害球賽失色不少。各種立場都自有一套對美好棒球的想象：該考驗何種技能，該對哪種技能才德提供讚賞和獎勵？指定代打所造成的爭論，到頭來爭的就是棒球到底目的何在，就好像「積極平權」爭的其實是大學之目的。

三來，史格里亞因為否認高爾夫球的目的面，也就完全忽略掉這場辯論的榮譽面。馬丁有沒權利坐球車，四年爭論到底是為什麼？表面上爭的是公平。美國PGA與眾家球星認為坐球車前往擊球點會贏得不當優勢。馬丁則回答，自己既然行走不便，坐車只是把立足點變公平而已。

如果問題只是公不公平，解決之道就太容易又明顯了：讓所有球手都可以坐車。如果人人可以坐車，不公平的反對理由就消失了。但是，這套方案卻不見容於職業高爾夫球，比為馬丁網開一面更難以想象。為什麼？因為重點並不是公不公平，而是榮譽與賞識，明白講就是PGA和一流球星都渴望這項運動能被當作體育賽事一般的賞識與尊重。

我且把話講到儘可能細膩：高爾夫球員十分在乎高爾夫球的地位。人不必跑或跳，球停着不動。高爾夫很難打，這點沒人懷疑，但是偉大球員能得到多少榮譽賞識，卻要看高爾夫有沒被當作一種鍛鍊肉身的體育競賽。如果他們精益求精的運動竟然允許場上乘車，球員所贏得的運動家地位就會有遭疑或失色之虞。這或許能解釋，在馬丁申請用車一事上，為什麼某些職業球員的反彈會那麼激烈。職業球齡二十五年的凱特（Tom Kite）在《紐約時報》投書，就有以下兩句話：

在我看來，支持馬丁有權乘車的一方都忽略了一個事實，這是一種體育競技……一種運動賽事。不把職業高爾夫當作運動競技的，根本就是人沒去過，也沒親身體驗過。

且不論誰主張的高爾夫本質纔是對的，這起聯邦訴訟案正是亞里士多德正義論的一次生動演出。正義和權利引起的爭論，往往難免要觸及社會制度之目的為何，財物應該如何分配，哪種美德值得推崇獎勵。法律在這種問題上再怎麼維持中立，可能也無法在不為良善先做辯論的情況下，就說出什麼纔算正義。

第9章 有歸屬就有責任 社羣主義

道歉從來就不容易。代表國族公開道歉，更是難上加難。近幾十年，爲了歷史上不公不義的公開道歉問題，就爆發過多場脣槍舌劍。

道歉和賠償

複雜的道歉政治學許多都涉及二戰期間的歷史罪行。德國爲大屠殺所做的賠償已高達數十億美元，有的是支付給個人倖存者，有的給以色列。多年來，德國多位領袖都爲納粹罪行發表過道歉聲明，表示接受責任，只是程度不一。1951年，西德總理艾德諾（Konrad Adenauer）在聯邦議院中演講：「德國人中的絕大多數都對猶太人所受到的暴行深惡痛絕，也未參與其中。」但他承認：「滔天罪行被犯下，是以德國人民的名義，因此道義與物質上的賠償是有必要的。」2000年，德國總統勞爾（Johannes Rau）在以色列國會演說，爲大屠殺道歉，請求「寬恕德國人的所作所爲。」

日本對戰時暴行就比較不情願道歉。三、四〇年代，成千上萬的韓國等亞洲國家女性被強迫去做日軍慰安婦。九〇年代以後，要求日本正式道歉並做出賠償的國際壓力越來越高。九〇年代，一筆私人基金成立，付錢給慰安婦受害者，幾位領導人也陸續發表有限度的道歉。近在2007年，首相安倍晉三卻又堅稱，日本軍方不必替強迫性奴役負責。美國國會還爲此通過一項決議，敦促日本政府正式承認軍方在奴役慰安婦之事所扮演的角色，並做出道歉。

其他的道歉爭議則涉及原住民承受過的不公不義。近年，澳洲爲了政府對原住民應負擔何種義務，就吵得不可開交。在二十世紀的一〇年代到七〇年代初，原住民與白種混血的兒童（多數是母親原住民，父親白種人）被強行從母親身邊帶走，送到白種寄養家庭或移居營中。這種政策是要讓混血兒融入白人社會，讓原住民文化快點消

失。這等於是政府批准的綁架，2002年電影《孩子要回家》（Rabbit-Proof Fence又譯《末路小狂花》）講的就是三名少女在1931年逃離移居營，跋涉1,200英里尋找母親的故事。

1997年，澳洲某一人權委員會發表了一份「被擄的一代」原住民遭受暴行的調查報告，提議訂立國家道歉日。當時總理霍華德（John Howard）卻反對正式道歉。道歉問題於是成了澳洲朝野攻防一大熱點。2008年，新當選的總理陸克文向原住民正式道歉。雖然沒說要對個人賠償，卻有承諾對原住民的社經弱勢做出改善措施。

在美國，有關公開道歉和賠償的辯論也是近幾十年愈演愈烈。1988年裏根總統簽署法案，向二戰期間關押在西海岸集中營的日裔美國人正式道歉。除了道歉，還向每位集中營倖存者賠償二萬美元，並撥款宣揚日裔在美國的文化和歷史。1993年，美國國會亦向更遠的另一樁歷史錯誤致歉，即百年前推翻夏威夷王國那樁。

也許，美國最大的道歉問題是蓄奴制之遺緒。南北戰爭期間，聯邦政府曾承諾每一名解放黑奴可獲得「四十畝地和一匹騾」，後來卻從未兌現。在二十世紀的九〇年代，黑人獲賠一事重獲關注。1989年之後，眾議員科尼爾斯（John Conyers）年年提議成立委員會研究非裔獲賠問題。儘管賠款之議得到許多非裔組織、民權團體的支持，一般美國人卻無動於衷。民調顯示，雖然多數非裔贊成賠償，贊成的白人卻只有4%。

賠款之議雖然可能已經後續無力，正式道歉卻在近年陸續涌現。2007年，弗吉尼亞州，也就是南北戰爭前的最大蓄奴州，變成爲蓄奴公開道歉的第一州。阿拉巴馬、馬里蘭，北卡羅來納、紐澤西、佛羅里達等州也接着發表正式道歉。2008年，聯邦眾議院通過決議向非裔美國人道歉，不只爲蓄奴，也爲1965年之前的「吉姆克勞法」（編按：Crow是烏鴉，「Jim Crow吉姆烏鴉」是對黑人的蔑稱，南方各州惡整黑人的法律就叫Jim Crow Laws）時代的種族隔離。

國族應對歷史錯誤正式道歉嗎？回答之前，必須先想清楚兩個棘手問題：何謂集體責任？社羣對其成員可以有何種義務索求？

政治社羣必須為過往不義（出自其手或只是憑其名義）公開道歉的最主要理由，就是要向受害者的記憶表示尊重，並承認不義對受害者及其後代的深遠遺害，並對加害者或未加阻止的旁觀者的錯誤做出補償。正式道歉作為一種公共姿態，有助於癒合歷史傷痛，為道義上和政治上的和解提供基礎。同理，賠償金及他種經濟補償則是道歉和贖罪的具體表現，而且還可以減輕不義對受害者或後代的深遠遺害。

以上考慮是否足以構成正式道歉的理由，則要視情況而定。某些時候，正式道歉或賠償搞不好會弊大於利，煽動舊恨，強化史仇，加深受害者意識，生出新怨。反對者經常舉出這些擔憂。綜合各種因素，道歉賠償對政治社羣到底是療傷還是傷害，是一種複雜的政治判斷。每個案例都不太一樣。

前人罪，後人贖？

不過，這裏我想先探討一下反對者的另一論點，一種無關情況的原則性論點。這一派認為，今人既不應該也不可能為前代人的錯誤道歉。道歉就是承擔部份責任的意思。你無法替自己沒做的事道歉。那麼，你怎可能為自己誕生前發生的事道歉？

澳洲前總理霍華德拒絕向原住民正式道歉，講的就是這個原因：

「我不認為當代澳洲人應該為前幾代的行為正式道歉，承擔責任。」

美國應不應該賠償黑奴後代，也有人提出類似觀點。共和黨眾議員海德（Henry Hyde）對賠償之議提出以下批評：

「我沒蓄過奴，沒壓迫過任何人。我不知道我為什麼要為前好幾代以前某人的蓄奴付出代價。」經濟學家威廉斯（Walter E. Williams）是非裔，但也以類似觀點反對賠償：「如果政府的賠款是來自仙女或聖誕老人，那就太好了。但這筆錢會來自公民，如今又沒有活着的公民該為蓄奴負責的。」

拿當今公民的納稅錢為過去的錯誤做賠償，似乎是個特殊問題。但是，在即使是不涉及金錢賠償的道歉也有類似問題。

道歉的重點是誠心，是體認責任。人人都可以為不義感到扼腕，但是隻有與不義之舉具有某種牽連者才能為它道歉。反對者正是抓住這個道德要害。他們不接受當今世代應該要為先人罪行負什麼道義責任。

2008年，紐澤西州議會為這個問題展開辯論，有位共和黨議員就問：「今天哪個活人犯過蓄奴之罪，所以可以為蓄奴道歉的嗎？」他認為答案很明顯，就是沒半個人：「目前的紐澤西居民，即使是祖先可追溯到奴隸主的那些，全都不必為個人沒參與過的不義之舉，擔負任何集體罪咎或集體責任。」

聯邦眾議院爭論要不要為蓄奴制和隔離制道歉，快要投票前，反對的共和黨議員就把議案比喻成是替你的「曾祖父的祖父」做過的事道歉。

道德個體主義

反對後人為前人道歉的原則性理由並不好推翻。其基礎理念，是人只替自己的所作所為負責，既不替他人的所作所為，也不替自己無法控制的事情負責。父輩或祖輩的罪咎不能要求我們承擔，同胞的罪咎也不能。

但是，這種表述太負面了。反對正式道歉的原則性理由之所以有其份量，是因為背後有個宏大且動人的道德理念，不妨稱之為「道德個體主義」（moral individualism）。這種理念並不是假設人皆自私，而是直探自由真諦。對道德個體主義者來說，自由就是隻承擔我自願招來的義務。我的一切義務都來自某種同意之舉，或者是一次選擇，一項承諾，或一份協議，明說暗示皆可。

我的責任只限定於我的所作所為，這是個解放的觀念。其假設是人身為道德行動者，是自由且獨立的自我，不羈於任何先設的道德拘束，有能力為自我選擇目的。不羈於習俗、傳統、原生地位，唯有個體的自由選擇，纔是我們應盡道德義務的來源。

你可以看出，這種自由觀是容不下集體責任的，容不下後人爲前人不義的道德承擔。如果我答應過祖父要替他償債請罪，那是另一回事。這時的償罪之舉就成了一種出自同意的義務，而非出自一種延伸數代的集體身份。如果沒做過類次承諾，道德個體主義者就看不出今人憑什麼有責任要替祖先贖罪。罪咎是在先人，又不是我。

如果道德個體主義的自由觀是對的，正式道歉的批判者就言之有理，先人罪咎之道德負擔並不在我。但是，這種自由觀牽涉到的並不僅是正式道歉和集體責任的問題，當代政治多種最熟悉的正義論都有這種自由觀的影子。如果這種自由觀有其缺失，包括我就認爲它有，公共生活的某些基本特性就有必要重新思考了。

之前已討論過，同意和自由選擇都是舉足輕重的概念，在當代不僅對政治，對正義論也是。在此不妨做一回顧，看看有關選擇和同意的各家論述如何影響當代假設。

自我選擇觀的最早版本來自洛克。他在《政府第二論》中主張，具有合法性的政府必須建立在同意之上。爲什麼？因爲我們是自由獨立的人，不受制於君父權威或天賦王權。既然我們「依本質全都自由、平等、獨立，沒人可以在未經本人同意的狀況下，被剝奪其中任一項，而受制於他人的政治權力。」

百年後，康德爲自我選擇提出一個更擲地有聲的版本。康德看法與功利主義和實證主義相左，主張人不應把自我想成只是喜好和欲求的集合體。自由就必須自主，自主就是隻受制於自定義法律。康德式的自主比同意更嚴謹。自定義道德律之際，人不只是憑偶然的欲求或忠誠做選擇，而是從特殊的利益和情感往後退一步，變成純粹實踐理性的參與者，來發揮意志。

到了二十世紀，羅爾斯把康德的自主概念納入自己的正義論中。他跟康德一樣，也認爲人的種種選擇往往只是反映道德上純屬任意的偶然。例如，有人選擇到血汗工廠上班，反映的可能只是經濟困境，絕不是自由選擇。因此，如果希望社會是一種尊重意願的安排，就不能把社會建立在實際的同意之上。應該做的，是問大家都放下個人利

益與優勢，在一「無知之幕」之後做選擇時，會協議出什麼樣的正義原則。

康德的「自主意志」和羅爾斯的「無知之幕背後的假想契約」，二者之間有個共同點：都把道德行動者想成獨立於個人目標與情感之外。在發揮意志自定義道德律（康德）或選擇正義原則（羅爾斯）之時，我們並不參照自己在世間獨具一格的角色和身份。

如果說，思考正義必須擺脫一己的特殊身份，要主張當今德國人對大屠殺有補償之責，或當今美國人對蓄奴和種族隔離等不義有彌補之責，就說不通了。爲什麼？一旦放下德國人或美國人的身份，自視爲自由獨立之自我，我於歷史不義之補償義務就不比其他人來得大了。

把人想成是自由獨立之自我，影響到的不僅是跨代集體責任之有無而已，而且相當茲事體大。把道德行動者想成是自由獨立之自我，對正義思考會帶來許多後果。例如，界定權利的正義原則就不應該以任何特定的道德觀或宗教觀爲依據。在各式各樣莫衷一是的良善人生想象之間，正義原則應該維持中立。

自由主義：正義不該對良善有預設立場

政府於良善人生之真諦應該保持中立，這種想法並不符合古典政治學。亞里士多德認爲政治之目的不只在促進經貿、鞏固共同防禦，也必須培養一流人品，塑造好公民。因此，有關正義的辯論一定也是有關良善人生的辯論。亞里士多德在《政治學》中寫到：「探討理想體制之本質，必須先辨明最值得嚮往之人生。不明白最值得嚮往之人生，理想體制的本質就依然無解。」

今天說政治是爲了培養美德，許多人都會覺得不對勁，甚至危險。美德可以誰說了算？大家看法相左怎麼辦？如果法律推崇特定的道德觀、宗教觀，難道不會造成排斥異己和脅迫？提到促進美德的國度，先想到的不是雅典，而是想到古今各種基本教義派：通姦要遭受投石刑，女性出門必須罩起全身只露兩眼，沙崙女巫審判（編按：沙

崙是美國麻州小村，十七世紀曾虐刑逼供數十名女性，把她們當作巫師絞死或重石壓死）。

對康德與羅爾斯來說，凡是建立於良善人生概念的正義理論，無論宗教還是世俗，都與自由相牴觸。把一部份人之價值觀強加於他人身上，等於是沒把人當作自由獨立的自我，沒把人看成具有自選人生目標的能力。因此，自由獨立之自我與道德上中立之政府是一體兩面：正因為人民皆自由獨立，才需要一個對人生目標不置可否的權利架構，在道德和宗教的爭論上不偏袒任何一方，由公民自選其價值觀。

有人可能反對，認為正義和權利理論絕不可能在道德上不置可否。某個層面顯然沒錯。康德與羅爾斯都不是道德上的相對主義者。人應該有自選目標的自由，這概念聽起來是很道德，卻沒告訴你要怎麼做人。只要求你無論追求何種目標，都要尊重他人的類似權利。對美德不置可否的權利架構，其吸引力正是它拒絕去肯定某種人生道理或良善概念。

康德與羅爾斯並不否認自己也在推動某些道德理想。兩人反對的，是用美德觀去界定權利的正義理論。像功利主義就是，它把善設定為快樂或福祉的最大化，再問什麼權利體系能實現這種善。亞里士多德對善另有一番論述。他的善不在於快樂最大化，而在於實現本性，並發展人類的獨有能力。他的出發點是某種概念的善，這種思考是目的論。

這種目的論思考正是康德與羅爾斯要推翻的。兩人都主張「正當優先於良善」，也就是界定權利義務的原則不應該取決於良善人生的任何概念。康德曾在《實踐理性批判》中寫道：「哲學家在道德最高原則上沒搞清楚。」古代哲學家錯把「倫理探究專注於界定至善，」再將此一至善「設定為道德律之根本。」康德卻覺得這是順序顛倒，違反自由。如果人有自主，就必須憑意志自選道德律。只有自選道德律，並把界定權利義務的原則確立，才能問哪種美德觀能與這些原則兼容。

羅爾斯在正義原則上也表達類似看法：「平等公民的自由若是建立在目的論之上，就會朝不保夕。」建立在功利計算之上的權利會危如累卵，這點是顯而易見。如果我的信仰自由之所以受到尊重，純是爲了促進整體幸福，萬一哪天我的宗教惹來絕大多數人蔑視，人人皆曰禁，那我還有信仰自由嗎？

但是，羅爾斯和康德要推翻的卻不只是功利主義的正義觀。如果正當（the right）優先於良善（the good），亞里士多德的正義思考也就有誤了。亞里士多德的正義思考是從目的或本質去思考。要思考何爲正義的政治秩序，就必須先思考何爲良善人生的本質。先辨明最良善的做人方式，才能訂出符合正義的體制。羅爾斯卻不苟同：「目的論教條的結構從根本就是大錯特錯。一開頭就搞錯正當與良善的關係。一開始就把正當拿開只看良善，再用這種良善來指導人生，這是不對的。」

自由主義：自我是義務的唯一始作俑者

這場辯論的重點並不僅是如何思考正義這種抽象問題。爭辯正當是否優先於良善，到頭來其實爭的是人類自由的真諦。康德與羅爾斯不接受亞里士多德的目的論，因爲其中似乎不留自我擇善的空間。亞里士多德的理論會予人這種擔憂是顯而易見。亞里士多德的正義就是人生目標與財物分配都只問適不適性。今人看正義卻不傾向問適不適性，而只問是否自由選擇。

羅爾斯的「正當優先於良善」反映一種信念：「道德人應該是個主體，其人生目的是自選。」人作爲道德行動者，其本質應該由選擇能力去界定，而不是由人生目的。「最能顯露吾人本質的，不是人生目的，」而是萬一有辦法從人生目的抽離的話，我們會選擇什麼樣的權利架構。「因爲自我應該先於目的，目的是自我所選定的。即使是主要目的也是從諸多可能中選出……因此我們應把目的論所設的正當、良善二者倒轉關係，把正當放在前面。」

正義應該對良善人生沒有預設立場，這種概念的另一面就是人是自由選擇的自我，不受之前道德約束所羈。這些概念正是當代自由主義的特色。我這裏指的自由主義，不是美國尋常指的與保守主義對立的那種。美國總以保守派的相反為自由派。其實，美國意識型態的一大特色，就是不分左右，都認為政府應對美德保持中立，人人有權自由選擇。美國的保守派與自由派如果為政府和市場的角色吵得不可開交，吵的往往是要怎麼賦予個人追求自己目標的能力。

支持平等的自由主義者力挺各種公民自由（編按：言論、集會、宗教等），還有社會和經濟上的各種基本權，如醫療、教育、就業、收入保障等等。他們主張，要讓個人具備追求自己目標的能力，政府就必須為自由選擇的實質條件提出保障。從三〇年代「新政」開始，美國的福利國家擁護者搬出的理由就一直是個人權利、選擇自由，反而不太講社會團結、社羣義務。小羅斯福總統1935年推行「社會安全」，並沒把它當作公民之間相互義務的表現，反而是把它設計成好像是買保單，財源從薪資「提撥」，而非一般稅收。1944年，他為福利政策提出綱領，就說這是「經濟的人權法案」。他不講社羣，卻說這些權利是「真正個人自由」的要素，並補充：「為匱乏所苦的人是不自由的。」

自由至上主義者（作者按：美國俗稱為保守派，至少是經濟上的保守派）也主張政府於個人選擇應該保持中立。諾齊克（Robert Nozick）就在《無政府、國家與烏托邦》一書中寫道：「政府應該要小心翼翼.....在公民之間保持中立。」但要怎麼箇中立，自由至上派與平等派就看法相左了。自由至上派是福利國家的批判者，支持放任，捍衛利伯維爾場，就認為人民自己賺的錢，自己有權保留。1964年共和黨總統候選人高華德（Barry Goldwater）就問過：「如果一個人的勞動果實被當作公共財的一部分，不能自己處置，這樣他怎能算真正自由呢？」自由至上派心目中的政府中立，就是保障公民自由，私有財產權得到最嚴格的尊重。他們心目中，福利國家不讓個人自選目的地，等於把部份人的善強加在其他人身上。

無論是支持平等還是自由至上，追求中立的正義理論都有其引人之處。既帶着希望，讓政治和法律可以避免捲入多元社會常見的道德和宗教紛爭，於人類自由也表達出一種直率概念，把人當成自身道德義務的唯一始作俑者。

引人歸引人，這種自由觀卻有其瑕疵。要正義原則在各式各樣莫衷一是的良善觀之間全不取捨，這種期望也大有問題。

至少，這是我到達的結論。與前述各家論述都做過思考角力，也觀察過這些論述如何影響公領域，我如今並不認為自由選擇是正義社會的適當基礎，即連條件公平的情況也不是。而且我還認為，尋找中立的正義原則是用錯力氣。有時不面對實質性的道德問題，就沒辦法為權利義務做出界定。就算有辦法好了，搞不好只會界定出糟糕的權利義務。以下就是我的解釋。

無羈絆自我vs情境自我

自由主義的自由觀，其弱點與其引人之處正綁在一起。如果把自我當作自由而獨立的個體，不羈於並非自選的道德約束，那麼許多大家公認甚至共同尊崇的道德和政治責任就會說不通。包括團結與忠誠之責、歷史記憶、宗教信仰，這些道德要求都源自於形塑我們身份的社羣與傳統。除非把自我當成有所羈絆，對並非自選的道德要求保持開放，否則我們的道德和政治經驗裏有某些層面就難以理出頭緒。

在羅爾斯以《正義論》為美國自由主義建構出最完整體系的十年後，八〇年代突然冒出一批自由主義的批判者（我是其中之一）。這批哲學家沿着上述思路，對自由選擇、自我不受羈絆的理想提出挑戰。他們拒絕接受正當先於良善，主張正義思考不可能抽離目的與情感。這批哲學家被稱為「社羣主義者」（communitarian）。

這批哲學家都不太喜歡「社羣主義」卷標，這個卷標似乎在暗示一種相對主義，正義就是社羣說了算。這種憂慮倒是碰到一個重點：社羣羈絆可以壓得人喘不過氣。之前有太多理論把人套入種性、階級、地位、官階、習俗、傳統、繼承身份等等釘死的命運，自由主義

發展至今，就是要解這些理論之毒。因此，既要承認社羣的道德份量，又要給人類自由一定空間，這怎麼可能？如果自願至上（voluntarist）觀念實在太簡陋，如果義務並非全部源於自我意志，自我要如何既歸屬於情境（situated），又保持自由？

說故事的人

針對以上問題，出生蘇格蘭的哲學家阿拉斯代爾·麥金太爾（Alasdair MacIntyre，1929年生）提出一個擲地有聲的回答。他在1981年出版的《追尋美德》（After Virtue）一書中，對道德行動者尋求人生宗旨和目標的方式，提出一套說法。麥金太爾心目中的人不是自願者，而是敘事者。人是講故事的動物。人生就好比一趟敘事的求索之旅。「唯有先回答過『什麼故事中有我的角色』這個問題，才能回答『我要做什麼』。」

麥金太爾認為，所有生命敘事都帶有某種目的論性格。不是指生命敘事一定有固定的、外在權威強加的宗旨或目的。目的論也可以帶着不可預測性。「就像小說中的人物，我們也不知道未來會發生什麼，但是我們人生仍具有某種形式，向我們未來投射。」

生命進程就是踏在敘事的求索旅途之上，憧憬能找到某種圓滿和諧。遭遇叉路，我想的是哪一條路能為我的人生、我的關切帶來最大意義。道德審度的較多成份是放在解析我的人生故事，而不是展現我的意志。人生需要選擇，這選擇卻是故事解析的產物，不是意志的獨立行動。在任何時候，前面哪一條路最適合我的人生途徑，都可能是旁觀者清。以後見之明，我可能會說朋友比我更瞭解我自己。用敘事來看道德行動，是允許這種可能性的。

這種說法也顯示，道德審度怎麼會牽涉到更龐大的、我生命也含括在內的諸多生命故事。麥金太爾寫道：「身為純個體，我是絕無可能尋求良善、發揮美德的。」我必須與含有我角色的那些故事達成和解，才能理解自己的生命敘事。對麥金太爾來說（一如對亞里士多德來說），道德反省的敘事（目的論）層面，一定脫離不了社羣歸屬。

吾人面臨的本身處境，一定都揹負着某種社會身份。我是某人子女、某人叔表、某市公民、某從業公會或業界之成員。我屬於宗族、部落、國族。因此，對我是良善的，對角色雷同的某人也是良善。既然如此，我從我的家庭、城市、部落、國族的過去繼承了各種債務、遺產、正當期望、正當義務。這些構成我的人生已知，我的道德起點。某種程度上，正是這種繼承，賦予我生命其道德特殊性。

麥金太爾坦承，敘事之說與當代個體主義相牴觸。「從個體主義的立場，我是我自選成為的人。」要做到個體主義的道德反省，就必須抽離我的各種身份羈絆：「除非我曾明說暗示，選擇承擔責任，不然就不能要求我替國家的古今作為負起責任。拒絕為蓄奴遺害負責，說『我又沒蓄過奴』的當今美國人，表現的就是這種個體主義。」

（麥金太爾寫下這些話的近二十年後，眾議員亨利·海德（Henry Hyde）果然就在反對蓄奴賠償時說出「我又沒蓄過奴」這種話。）

麥金太爾再給一例：「德國青年認為，1945年之後出生，就意味納粹惡行對他與當代猶太人的關係沒有任何道德意義。」麥金太爾認為這是道德上的膚淺，錯以為「自我可以與其在社會、歷史上的角色地位做切割。」

這種看法與敘事觀的對比是很明顯的。我的生命故事總是嵌入我身份來源的社羣故事裏面。我出生就有一段過去，試圖把我自己與那段過去做切割，像個體主義那樣，是扭曲我的現有關係。

麥金太爾把人看成敘事中的角色，這與自由選擇、無羈自我的自願至上觀點是南轅北轍。二者要如何取捨？我們不妨自問，何者更能抓住道德審度的經驗？但這麼問太抽象了，很難回答。另一種評估方式是問，何者對道德和政治上的義務更能提出個圓滿說法？有沒有一些道德義務，既非我們自選，也無法溯及某種社會契約？

超乎同意之外的義務

羅爾斯的回答會是沒有。就自由主義來看，義務只有兩種，一是人類彼此之間的自然責任，一是因同意而起的自願義務。自然責任是普世的，人與人之間，身為理性人，都必須承擔自然責任，包括尊重、正義、避免殘酷等等責任。自然責任的來源是自主意志（康德）或假想的社會契約（羅爾斯），因此不必經由同意。沒人會說，除非我承諾過不殺你，我纔有責任不殺你。

不同於自然責任，自願義務就有特殊性，不具有普世性了，其來源是經由同意。我同意幫你漆房子（也許是爲了換工資或還人情），我就有義務要說到做到。但我卻沒有義務幫大家漆房子。在自由主義看來，我們必須尊重所有人，其餘就只有我們同意過的義務。要做到自由主義的正義，就必須尊重人的（由中立架構界定的）權利，但不把人推向良善。要不要去插手別人的良不良善，必須取決於我們同不同意，向誰同意。

這種觀點有個顯著的弦外之音，就是「嚴格來說，一般公民是不揹負任何政治義務的。」出馬競選公職者雖有自己招來的政治義務（當選就要戮力從公），一般公民卻沒有。正如羅爾斯寫的：「必要的約束行動到底是什麼，到底是誰執行，都不清楚。」因此，如果自由主義的義務觀是對的，一般公民對同胞是沒什麼特殊義務的，除了普世的、不行使不義的自然責任。

把人看成敘事中的角色，自由主義的義務觀就嫌太單薄，無法爲公民彼此之間的特殊責任給個說法。而且，某些忠誠和責任，其道德力量一部分是因爲如果與之切割，我們就無從理解自己的特殊，也許是身為某家、某國、某民族的成員，某種歷史的承載者，某個共和國的公民，但自由主義卻無法抓住這些忠誠和責任。把人看成敘事中的角色，這些身份就不是正義審思之際應該放一邊的偶發條件，而是我們的一部分，應當放在我們的道德責任之上。

因此，要在自願與敘事兩者之間做個取捨，一種方式就是自問，有沒有第三種義務，無法以契約解釋的，不妨名之爲團結義務或成員義務。這種義務具有特殊性，不像自然責任具有普世性。這種道義責

任的對象不是理性人，而是與我們具有共同歷史的人。但是這種義務不同於自願義務，並不需要經由同意。其道德份量是來自道德反省裏的情境層面，來自我的人生故事必受他人故事牽連的認知。

三類道義責任

- 一、自然責任：有普世性，不需經由同意
- 二、自願義務：有特殊性，需要經由同意
- 三、團結義務：有特殊性，不需經由同意

團結與歸屬

以下是團結義務或說成員義務幾種可能的例子。想想其中選擇是否帶着道義份量，有的話，再想想其道義來源是否算是一種契約。

家庭義務

最基本的例子，就是家庭成員之間的特殊義務。假設兩個孩子溺水，你只有時間救一個。一個是自己的孩子，另一個是陌生人的孩子。救自己的孩子錯了嗎？擲硬幣會不會更好？多數人會說，救自己的孩子並沒有錯，為公平起見而擲硬幣反而不對勁。這種反應背後是父母對子女禍福負有特殊責任的想法。有些人主張，親職責任的來源是同意，既然選擇生小孩，父母等於是自願同意要給孩子特別關愛。

姑且不談同意，換做是孩子對父母的責任。假設有兩個老太太需要照顧，一是我媽，另一個是別人的媽。多數人會同意，兩個我都一手包辦當然最了不起，但是我卻只對我媽負有特殊的照顧之責。這種責任好像不太能用同意來解釋。我媽又不是我選的，我甚至沒選過要有媽媽。

有人也許可以主張，照顧母親之責的來源是我小時受過她照顧。我是她帶大養大的，如今就有義務回報。接受母恩，就等於是默示同意要在她來日有需求時予以報答。有人可能會覺得，把家庭義務看成同意互惠的計算實在太冷酷。但是，假設你覺得可以接受，倘若是爹不疼娘不愛的小孩，他需要奉養爹孃嗎？你覺得奉養父母餘年的道義

程度，應該取決於小時候獲得什麼樣的養育質量嗎？只要你覺得子女即使對壞父母也有扶助之責，這種道義就可能已超出互惠與同意的自由主義倫理。

法國反抗軍

姑且從家庭轉移到公共義務。二戰期間，法國反抗軍負責開飛機到納粹佔領的法國進行轟炸。瞄準的雖然是工廠及其他軍事目標，仍難免傷及平民。有一天，某位飛行員接到命令，發現要炸的是他家鄉。（故事可能是杜撰，其中的道德問題卻很有意思。）他要求這個任務別由他來執行。他充分認同，對解放法國的目標來說，轟炸該村就跟他昨日完成的任務一樣，是同等必要的手段，他也知道不由他來炸，會有別人去炸。但他拒絕的理由，是投彈的人不可以是他，不然他可能會炸死自己人，自己的鄉親。即使目的是正義的，他認為，由他去執行，就會是一種特殊的背德之舉。

你如何看飛行員的立場？欽佩還是當他懦弱？「解放法國應該死多少平民」是更大的問題，這裏且撇開不論。這位飛行員並沒質疑任務的必要性，也沒質疑人命損失數字。他的重點只是，這羣特定的人命不能由他去取。你要說他的裹足不前只是斤斤計較，還是反映了某種道義？如果欽佩他，必然是看出他體認到自己身為村民的受羈身份，其裹足不前所反映的品德是值得欽佩的。

埃塞俄比亞猶太人

八〇年代初埃塞俄比亞發生大饑荒，難民近四十萬涌入鄰國蘇丹，在難民營悲慘度日。1984年，以色列政府發動「摩西行動」，祕密派飛機去把「法拉沙人」（Falashas），也就是猶太裔埃塞俄比亞人，接來以色列。才救走七千人，計劃就進行不下去，因為好幾個阿拉伯國家都向蘇丹施壓，不許配合撤離行動。當時的以色列總理裴瑞斯說：「要等到我們在埃塞俄比亞的兄弟姐妹都平安返鄉，我們纔會休息。」1991年，埃塞俄比亞境內戰亂饑饉再起，這次以色列以更大的空運計劃，把一萬四千名法拉沙人接去以色列。

以色列這麼做正不正確？很難不視空運為英勇之舉。法拉沙人身處絕境，都很想去以色列。以色列是在大屠殺之後建國，建國宗旨就是要給猶太人一個家。但是，假設有人這麼質疑：數以十萬計的埃塞俄比亞難民都瀕臨餓死。如果以色列資源有限，只能救出一小部分人，為什麼不用抽籤，決定誰是要救的埃塞俄比亞七千人？只救法拉沙，不救其他埃塞俄比亞人，難道不是不公平的歧視嗎？

如果你認為團結和歸屬也會產生義務，答案就太明顯了：以色列對法拉沙人的特殊責任，是有超過它（還有所有國家）對一般難民的救濟之責的。每個國家都有尊重人權之責，都應該盡己之能，對全世界飽受饑荒、迫害、無家可歸之苦的生靈提供幫助。這種普世責任可以在康德學說中找到正當性，是人類之間應盡的責任（第一類）。如今的問題，是國族對自己人民有沒有更進一步的特殊照顧之責。裴瑞斯稱法拉沙人為「我們的兄弟姐妹」，用的是很熟悉的團結比喻。不接受這種特殊責任，就很難解釋為什麼以色列不應該抽籤決定救誰。也很難捍衛愛國心。

愛國是美德嗎？

愛國心是一種頗有爭議的道德情感。有人認為愛國是無懈可擊的美德，有人則覺得愛國只是愚忠、沙文、戰禍之源。我們的問題比較特殊：國民之間的義務，是否不僅止於人與人之間的責任？如果有這種義務，其基礎是來自同意嗎？

愛國心最熱誠的捍衛者是魯索，他在《政治經濟論》中主張，社羣情感認同是普世人道關懷的必要補充。「似乎，把人道情感擴大到全世界，就會有消失減弱之虞，我們不可能像感受歐洲人受災一樣，去感受韃靼和日本的災難。關注與憐憫必須範圍有所限制約束，才能發揮力量。」他認為，愛國心就是一種可以強化夥伴感情的限制性原則。「把人道情感集中在同胞身上，透過相見之習、共有之利而情感力量愈增，這是好事。」但是，如果一國之公民是被忠誠與共利綁在一起，這意味他們彼此之間的責任比外人更大。

我們希望人有美德嗎？首先就讓他愛自己國家。但是，如果國家對人民的意義並無異於對外人，如果國家給人民的都是不能拒絕給任何人的，人民怎會愛國？

國家給自己國民的，的確比給外國人更多。例如，美國公民享有的許多公共服務，如國民教育、失業補償、職業培訓、社會安全、老年健保、福利、食物券等，外國人在美國就沒資格享有。事實上，最反對放寬移民限制的美國人，都是擔心新來者會佔社會福利的便宜。但這樣問題來了：美國納稅人對美國窮人，為什麼要比對外國窮人負更多責任？

有人不喜歡一切形式的公共救濟，覺得社會福利應該縮減。也有人認為，美國援助窮國應該更大方。但是幾乎所有人都承認，社福是社福，外援是外援。多數人也都同意，我們對需要幫助的同胞負有特殊責任，這種責任是沒延伸全世界的。這種區別道德上站得住腳嗎？還是它不過是肥水不落外人田，是胳膊向內伸？國界到底有什麼道德意義？如果只看需要幫助的程度，世界上約有十億人每天靠不到一美元生活，比美國窮人慘多了。

德州拉雷多（Laredo）和墨西哥華雷斯（Juarez）是比鄰兩個小鎮，中間只隔一條格蘭德河。出生拉雷多的小孩可享美國福利政策的所有社經優惠，適齡後可在全美就業。出生對岸的孩子則無權享有這一切。她也沒有權利過河。兩個孩子的前途迥然不同，無關所作所為，只因為生在河的不同岸。

一國自成一社羣，其合理性因為國與國之間的貧富落差而更形複雜。國與國如果貧富相近，同時如果人人皆為某國公民，同胞之間的特殊義務就不構成問題，至少就正義而論是不會。但是，在富國窮國天差地遠的世界，社羣的道義要求就會牴觸到平等的道義要求。移民議題在富國往往是燙手山芋，反映的正是這種緊張。

邊境巡邏

移民改革在美國是政治地雷區。唯一廣獲支持的移民政策，就是強化美墨邊防，限制非法移民入境。德州警察新近開發出一種網絡新用途，幫助政府巡邊。他們在非法越境的幾個熱點裝上攝影機，把及時影像上傳網站。有心幫忙監看的公民可以上網，擔任「虛擬德州警官」。看到有誰闖邊，就通知警長辦公室，由警長採取行動，有時請美國邊境巡邏隊協助。

我在公共廣播聽到這個網站，很好奇那些坐自家計算機前的監看者是什麼動機。想必相當乏味，盯着大半天都毫無動靜，還沒有報酬。記者採訪的南德州某位卡車司機是上萬名登入者之一。這位司機開完整天卡車，「回到家，把身高六英尺六、體重250磅（198公分、113公斤）的身體坐到計算機前面，打開一瓶紅牛提神飲料.....就開始保家衛國起來。」記者問他為什麼要這樣，他答：「讓我感覺良好，好像在為執法機關和自己國家盡一份心力。」

也許是一種奇怪的愛國表現，卻直指移民辯論的核心：國家拒絕外人加入，憑的是什麼正當理由？

限制移民的最好論點是訴諸社羣。美國當代哲學家麥可·瓦瑟（Michael Walzer）在《正義諸領域》一書中就寫道，「社羣獨立的核心」就是管理成員資格的能力，為接納與拒斥設定條件。否則「就不會有獨具一格的社羣，眾男女形成長期穩定且持續進行中的結社，彼此之間存在着特殊承諾，和某種共同生活的特殊感受。」

然而，對富國來說，移民政策從嚴也有保護特權的功能。許多美國人擔心，收太多墨西哥人進來，對社會服務會造成太大負擔，對現有公民的生計會有損害。這種擔憂是否合理尚不明確。但是，純為論證之故，就假設開放移民真的會降低美國生活水平好了。這樣足以構成限制移民的理由嗎？除非，你認為好運是格蘭德河的富裕之岸出生者本來就該享有的權益。但是，既然出生地不該構成權益根據，維持富裕就很難是限制移民的正當理由了。

限制移民有個更強而有力的理由，就是保障美國低技術工作者的就業和工資水平，移民大量涌入，願意拿更低薪工作，最容易受害的

就是現有低技術工作者。但這樣我們又回到老問題了：爲什麼要保護最弱勢的美國工作者，如果這等於不給更慘的墨西哥人一口飯吃？

就幫助弱勢而論，開放移民可以說是理據充足。然而，即使最挺平等的人士也不太願意爲它背書。這種不情願有其道德基礎嗎？有，只要你同意，看在共同生活和歷史共業份上，我們對同胞禍福負有特別義務。而你要不要同意，就要看你接不接受人是敘事者。只有這種觀點，才把人的道德行動者身份與他所處的社羣綁在一起。就像瓦瑟寫的：「除非愛國心具備某種道德基礎，除非社羣凝聚可以形成義務和共識，除非成員與外人是內外有別，這樣政府官員纔有理由要特別照顧自己人民……要特別關心自己文化和政治的成敗。」

要求政府「買國貨」不公平嗎？

就業機會流向外人的原因並不只是移民。近來，資本與貨物比人更容易跨越國界。這也讓愛國心的道德性引起新的疑問。美國近年流行「買美國貨」（Buy American）的口號。買福特而不買豐田，就是愛國嗎？汽車等製品，如今透過全球供應鏈生產的已經越來越多，什麼纔算美國製的汽車已經越來越難搞清楚。但是姑且假設，可以辨認出替美國人創造就業機會的商品。這算購買的好理由嗎？爲什麼我應該更有心爲美國人創造就業機會，而不是爲日本人、印度人或中國人？

2009年初，奧巴馬總統簽署了一項國會已通過的，金額共7,870億美元的經濟刺激法案。其中規定撥款補助的公共工程，如道路、橋樑、學校、公共建築，都必須使用美製鋼鐵。這個「買美國貨」條款的捍衛者有一位是北達科他州選出的民主黨籍參議員多根（Byron Dorgan），他解釋：「我們本來就應該儘量刺激自己經濟，而不是去刺激他國經濟。」反對者擔心這會刺激別國對美國商品展開報復，爲經濟雪上加霜，反而對美國就業造成傷害。但是，刺激法案是爲了創造美國就業機會，而不是海外就業機會，這個假設卻沒人質疑。經濟學家馬上用起「外漏」（leakage）一詞，來描述政府的錢去幫別國製造就業的風險，更凸顯出「美國錢只應製造美國就業」這個假設。美

國《商業週刊》有一期封面就是在探討外漏問題：「奧巴馬的巨無霸財政刺激方案會有多少『外漏』，去創造中國、德國、墨西哥的就業，而不是美國的就業？」

到處都有人失業之時，決策者把保護美國就業當成首要之務，這是可以理解的。外漏一語卻把我們帶回到愛國算不算道德的問題。就人溺己溺而論，只幫本國失業者，不幫外國失業者，是說不通的。然而，美國人應該幫助自己的受困同胞，這種特殊義務卻很少人反對。

這種義務很難解釋成是源自同意。我從來就沒同意過，要幫助印第安納州鋼鐵工人或加州農夫。有人會說，我有默示同意過，美國經濟既然是一種複雜的互相依存結構，我既然從中獲益，我對同一經濟體中的其他參與者就負有互惠之義務，儘管是素未謀面，儘管我與他們大多數人都沒做過實質的商品或服務交易。但這樣扯太遠了。把當今全球經濟交流的脈絡追溯到遠處，我們也許會發現，要說我們對誰依存程度較深，地球另一端搞不好與印第安納州旗鼓相當。

所以，如果你認為愛國有其道德基礎，如果你認為吾人對同胞負有特殊責任，那你就必須接受第三種義務，不是源於同意的團結義務或成員義務。

團結只是獨厚我類的偏見嗎？

當然，我們對家庭、同志、同胞負有特殊責任，這點並非人人同意。有人主張，所謂的團結義務其實只是一種集體自私，是獨厚我類的偏見。批評者承認，我們通常比較關心家人、朋友、同志。但是，這種對自己人的厚愛，難道不是我們應該克服的小家子氣、小鼻子小眼睛嗎？怎麼反而是拿愛國心、兄弟愛的名義予以表揚呢？

不，不見得。成員義務、團結義務不只有內向性，也有外向性。我因為歸屬某一社羣而負有的特殊義務，其對象可能是社羣的其他成員，也有可能是外人，這裏義務是來自所屬社羣的歷史共業，如德國人之於猶太人，美國白人之於非裔美國人。為歷史不義做出集體道歉和賠償，就是團結可創造對外道義責任的好例子，對象不再是自己社

羣，而是其他社羣。對自己國家的歷史錯誤做補救，也是對效忠國家的一種宣示。

有時，團結心反而可以更有理由批評自己人或政府作為。就因為愛國，所以才非提出異議不可。舉例，當年的反越戰抗爭，有兩種不同理由。一是相信越戰不符合正義，一是越戰有損美國國格，違反美國價值。任何一國人民都能以第一個理由反對越戰。但只有必須為越戰負責的國家，其國民纔可以感受到第二個理由。瑞典人可以反對越戰，覺得它不符合正義，但只有美國人能夠以之為恥。

光榮和恥辱都是以共同身份為前提的道德情緒。美國人出國，撞上行為粗鄙的美國遊客，儘管素昧平生，也會覺得臉被丟光了。非美國人也許覺得難看，卻不會覺得丟到自己的臉。

因為家人和同胞行為而產生的榮譽感，與集體責任的感受力有關係。兩種情況中，我們都必須自視為情境自我（situated self），揹負着並非自選的道義責任，被牽連到許多形塑吾人身份的敘事之中。

國族榮譽之感既然與集體責任習習相關，政界保守派（如前述的美國眾議員海德、澳洲總理霍華德）竟然以個體主義的理由拒絕做出集體道歉，就很令人費解了。堅持人是個體，只需要為自己的選擇與作為負責，要人民為國家的歷史和傳統感到光榮，就說不通了。任何一國的人民都可以覺得美國獨立宣言、美國憲法、林肯蓋提茲堡演說、阿靈頓公墓的殉國英雄很了不起。但要從中感受到愛國者的光榮，就必須先具備連貫古今的社羣歸屬感。

有歸屬就有責任。如果你不承認把國族敘事承載至今的任何責任，如果你不願解決其中可能夾帶的道德包袱，你是不可能真的為自己國族及其歷史感到光榮的。

忠誠可以凌駕普世原則嗎？

前面考慮過的大多數案例，團結義務之於自然責任都是一種補充，而非競爭。因此也可以主張，這些案例只是印證自由主義者都樂於承認的一點：只要沒侵犯到人權，我們大可藉由幫助親近，家人或

同胞之類的，來爲人與人之間的一般性責任盡一份力。救自己小孩而沒救別人小孩並沒有錯，只要沒爲了救自己小孩而撞死別人小孩。富國爲國民提供一大堆福利也沒有錯，只要有尊重他國國民之人權。團結義務只有在違反自然責任的時候，纔要加以反對。

但是，敘事人的概念如果站得住腳，團結義務也可以比自由主義要求更多，甚至到了與自然責任競爭的地步。

南軍主帥李將軍

以美國內戰的南軍主帥李將軍（Robert Lee）爲例。戰前他是聯邦軍官。他反對南方脫離聯邦，視之爲叛國。戰事一觸即發之際，林肯總統請他統帥聯邦北軍，他拒絕了。他認爲，他對家鄉弗吉尼亞州的義務凌駕於他對聯邦的義務，也凌駕於他據稱對蓄奴的反對之上。他在給兒子的書信中解釋其決定如下：

我對聯邦雖有一片赤誠，卻橫不下心來與自己的親族、小孩、家鄉爲敵……如果聯邦解體，而政府瓦解，我會回到州鄉，與鄉親共赴苦難。除非是爲了捍衛州鄉，我將不再拔劍。

就像前面那位法國反抗軍飛行員一樣，李將軍也無法容忍自己去扮演一個傷害親族、子女、鄉里的角色。但是他於家鄉之忠卻跨得更遠，還去領導鄉親爲他所反對的理由打仗。

由於南軍打仗的理由並不只要脫離聯邦，還爲了捍衛蓄奴，因此我們很難幫李將軍的選擇做辯解。不過，陷他於兩難的那種忠誠卻是我們很難不感到欽佩的。但是，那種忠誠的對象既然是一種不義，我們幹嘛要欽佩？你搞不好會想，這種情況下的忠誠到底還算不算是道德。你搞不好會問，憑什麼把忠誠當作美德，而不僅是矇蔽道德判斷，有礙正確行事的一種情緒、一種感受、一種心理牽扯？

這就是憑什麼：如果不視忠誠爲一種道德，就看不出李將軍的兩難在道德上到底兩難何在。如果忠誠只是一種情緒，不具任何道德份量，李將軍的困境只不過是道德與偏見之間的衝突。但是，這種理解是誤解了李將軍困境其中的道德意涵。

把李將軍困境做純心理學上的解讀，就會忽略一點：大家對李將軍這種人不僅只有同情，還有欽佩，但不見得是欽佩他的選擇，而是欽佩其兩難審度之中所反映的人格。我們欽佩的，是以反思上屬於情境之人生（a reflectively situated being）去承擔個人處境的那種性情，這個特殊人生既受到歷史牽連，必須承擔歷史共業，又對其特殊性具有自我意識，因此才能敏銳體察到難以兩全的道義責任，視野也更加寬廣。活得有人格，就是要活着體察自己（有時彼此矛盾）的各種羈絆。

兄弟情義一：巴爾傑兄弟

忠誠到底算不算美德，最近有兩則實例，裏面都有一對兄弟。第一對是巴爾傑兄弟（Bulger brothers），兄弟倆出身南波士頓的貧民住宅，家中九個兄弟姊妹。弟弟威廉苦讀向學，大學唸的是希臘羅馬古典，後來取得波士頓學院法律博士學位。哥哥詹姆斯中學沒念畢業，在街頭盜竊廝混，綽號「白麪」。

兄弟倆在各自的世界嶄露頭角。弟弟進入政壇，成為麻州參議院主席（1978-1996年），後來當上麻州大學校長，校長做了七年。哥哥搶銀行，在聯邦監獄關好幾年，後來竄升為「冬山幫」頭目，該幫以手段殘酷著稱，掌控波士頓的敲詐、販毒等許多非法活動。哥哥白麪1995年被控十九項謀殺罪，從此通緝在逃，目前仍名列聯邦調查局「十大通緝犯」名單之中。

做大學校長的弟弟雖然偶爾與哥哥通上電話，卻堅持不知道哥哥下落，並拒絕協助警方找人。2001年弟弟在大陪審團前出庭作證，聯邦檢察官問了半天也沒問出白麪的下落，就質問道：「請問，你對令兄的忠誠有超過你對麻州州民的忠誠嗎？」

巴爾傑校長（編按：他的薪水來自麻州州民）回答：「我沒這樣想過，但是我對哥哥的確是發自內心的忠誠，我關心他……我的希望是不要協助想對付他的任何人……我並沒有協助逮捕他的義務。」

在南波士頓的酒館，顧客都對巴爾傑校長的忠誠表示欽佩。有位居民告訴《波士頓環球報》：「我不怪他不泄哥哥的底。兄弟就是兄

弟。你會密告自己家人嗎？」主筆和記者就沒那麼客氣。專欄作家勒海（Scot Lehigh）寫道：「正義之路他不走，他選擇了街頭規矩。」因為拒絕協助誘捕其兄，威廉雖然沒被以妨礙調查罪起訴，但仍在輿論壓力下於2003年辭去麻州大學校長一職。

在多數情況下，正確做法就是協助逮捕謀殺嫌疑人。家庭忠誠可以凌駕這種責任之上嗎？威廉·巴爾傑顯然這麼認為。幾年前卻有另一例，也有一位走偏鋒的哥哥，弟弟卻做出截然不同的決定。

兄弟情義二：大學炸彈客

有十七年的時間，美國當局一直想抓境內一名恐怖份子，他製造的一系列包裹炸彈一共造成三死二十三傷。因為目標都是科學家及學院人士，這名身份不明的恐怖份子就被稱為「大學炸彈客」（Unabomber）。為了解釋自己的行為，大學炸彈客在網上發表一篇三萬五千字的反科技宣言，並承諾只要《紐約時報》和《華盛頓郵報》都全文照登，他就停止再寄炸彈。兩報於是註銷那份宣言。

46歲的戴維·卡辛斯基是紐約州斯克內克塔迪的社工人員，他覺得這篇宣言讀起來怪熟悉的。裏面的措詞與意見與54歲的哥哥泰德十分神似。泰德是哈佛出身的數學家，後來過着隱居遁世的生活。他蔑視現代工業社會，當時住在蒙大拿州的山中小屋。戴維十年沒見到他了。

戴維掙扎過一番，在1996年告知聯邦調查局，懷疑大學炸彈客是他哥哥。聯邦幹員監視泰德一陣子，將他逮捕。儘管戴維曾被告知，檢察官不會求處死刑，檢察官後來求處的卻正是死刑。戴維想到自己可能害哥哥一死，痛苦萬分。最後，檢察官同意讓泰德以認罪換取終身監禁，不得假釋。

泰德在庭上不認弟弟，在獄中寫作稱戴維是「猶大」。此事對戴維是不可磨滅的人生印記，他必須做點什麼來重建人生。奔走促成兄長免於死刑之後，他開始替廢死刑組織代言。他曾對聽眾形容自己的兩難：「兄弟應該相互保護。我的所作所為搞不好是把我哥哥送上死

路。」他接受司法部協助破案的百萬美元賞金，並把大部分都捐給其兄犯行的受害者家屬。他代表家人為哥哥的罪行道歉。

你怎麼看威廉·巴爾傑與戴維·卡辛斯基處理自己兄長的方式？威廉把家庭忠誠看得比協助司法制裁犯罪的責任還大，戴維則剛好相反。也許，在逃的哥哥是否會持續危害社會，也是道德上的考慮重點。這似乎正是戴維的心頭大石：「平心而論，我覺得我非通知警方不可。我想到可能還有別人會遇害，能加以阻止的正是我，不做會讓我良心難安。」

不論你如何判斷兩位弟弟的選擇，兩則故事很難不帶到一個結論：若要說兩位所面臨的兩難是一種道德兩難，就必須承認忠誠義務、團結義務也可以與他種義務具有同等份量，例如協助司法制裁犯罪的義務。如果一切義務若非基於同意，即基於人與人之間的普世責任，這種兄弟情義的困境就說不通了。

正義和良善

契約至上觀把自我當作道德義務的唯一制訂者，本章所舉的實例，如國族性的公開道歉賠償、歷史不義的集體責任、家人之間與國民之間的特殊責任、同志之間的團結、忠於鄉、忠於社羣、忠於國家、愛國心、國家榮譽感、孝悌之道種種，都是在挑戰這種契約至上觀。這些例子中，源自團結的道義要求是吾人道德及政治經驗中的常見特色。少掉這種道義要求，人生就會生出許多難處，人生意義就會難以理解。但同樣難的，是以道德個體主義的語言給這類義務一個說法。這類義務是沒辦法說是來自同意的。而這一點，在某個程度上，正是這類義務的道德力量所在。這類義務是來自羈絆。它反映我們身為「敘事中人」的本質，具有「情境自我」（situated self）。

這和正義有什麼關係？想想一開始的問題：所有的責任義務都可以追溯到意志，都可以說是源自選擇嗎？我的論點是不可以。團結或成員身份加諸我們身上的道義要求，其理由就可能與選擇無涉，這些理由也許是在我們解析自我人生或社羣的敘事裏面。

敘事觀與意志同意觀二者之間的爭論，爭的到底是什麼？一是自由的概念。前面幾個我用來說明團結義務、成員義務的例子，可能讓你心生抗拒。如果你跟我的許多哈佛學生一樣，聽到我說人必須揹負並非自選的道義責任，可能也會不以爲然，不信爲真。這種不以爲然可能讓你排斥愛國、團結、集體責任等的道義要求，或把它重新解釋成某種同意的結果。這麼做令人寬心，因爲可以把前述道義要求都裝進我們熟悉的自由觀。我們已經習慣以爲，我沒有任何非我自選的道義責任，自由就是自己的道義責任自己制訂。

我在本書舉的許多例子，就是要顯現這種自由觀有其瑕疵。但是，敘事觀之有別於自由主義，重點並不只是自由觀，還有思考正義的方式。

回想一下，本書討論過的思考正義的兩種方法。一種是康德與羅爾斯，正當優先於良善。這一派認爲，界定權利義務的正義原則應該在莫衷一是的良善觀之間保持中立。康德認爲，人在制定道德律之時，必須抽離自身碰巧有的利益與目標。羅爾斯認爲，要做正義審議，人應該撇開自身的目標、情感、良善觀。「無知之幕」的用意，正是要在正義思考之中撇開這些。

亞里士多德的方式則是另一種。他不認爲正義原則應當不觸及良善，或可以不觸及良善。他認爲，正義體制的宗旨之一，正是要養成一流公民，培養良善品格。他不認爲正義審議可以不去審議分配物，諸如官職、榮譽、權利、機會，其宗旨爲何。

康德和羅爾斯反對亞里士多德正義觀的理由之一，就是不認爲其中有自由的空間。有心於培養良善、肯定某種良善觀，可能就會把一部份人的價值觀強加到其他人頭上。這種體制沒辦法尊重人民的自由獨立，不認爲人民有能力自選目標。

如果康德與羅爾斯的自由觀是對的，其正義觀應該也是對的。如果我們具有自由選擇、獨立自我，不必揹負選擇之先的任何道義之責，就需要個對目標不置可否的權利架構。如果自我優先於人生目標，正當就必然優先於良善。

然而，如果「敘事中人」的說法比自由選擇更說得通，亞里士多德的正義觀就值得重新考慮了。如果思考我本身的良善，也連帶要反思到我身份所繫之社羣的良善，那麼要求正義不去碰良善，恐怕就錯了。審議正義時不去審議良善，搞不好是不可能，甚至不可取的。

把良善概念引入有關正義、權利的公共對話，你可能光用想得就覺得不太對，甚至可怕。畢竟，像美國這種多元社會，對於最良善生活是不可能共有共識的。自由主義理論出現，就是爲了不讓政治、法律捲入道德宗教紛爭。康德、羅爾斯學說是代表這種企圖的最完整體系。

但是，這種企圖卻不會成功。許多吵最兇的正義、權利議題，如果不去碰道德和宗教上的爭議，根本無法展開辯論。在決定公民的權利義務應該如何界定之時，並不是每次都能把莫衷一是的良善觀擱置一旁。就算辦得到，也未必可取。

要求民主社會的公民在公共領域之中放下道德宗教信念，似乎可有利於彼此包容、相互尊重。實踐上卻也可能相反。既要決定重要的公共議題，又要裝出不可能達到的中立，搞不好只徒生反彈與怨慰。拿掉政治上的實質道德參與，只會把公民生活變貧乏。也會邀來一大堆狹隘、不容異己的嘴皮道德。自由主義者不敢碰的，基本教義派正好趁虛而入。

如果正義辯論難免要涉及實質道德問題，如今就必須探究：這種辯論應該怎麼進行？共善思考可以不至於陷入宗教戰爭嗎？加入道德參與的公共論述應該具有什麼樣貌？與我們習以爲常的政治辯論有何不同？這不僅是哲學問題。想要爲政治論述加入新能量，讓公民生活重新出發，這些問題都是核心。

第10章 從美德到共善 重建公民意識

1960年9月12日，民主黨總統候選人肯尼迪在德州休斯敦發表一場演說，談政治中的宗教角色。宗教對肯尼迪是選情一大罩門，他是天主教徒，從前是沒有天主教徒選上美國總統的。有的選民對天主教暗懷偏見，有的選民則明說，擔心肯尼迪選上，其治國將唯教廷馬首是瞻，可能會把天主教義注入政策之中。爲了消除疑慮，肯尼迪同意在新教牧師集聚的場合發表演說，解釋如果當選，宗教會對其總統職務有何影響。回答很簡單：沒有影響。信仰是私人領域，不會影響他處理公務。

肯尼迪說：「我相信，總統應視其宗教信仰爲私人事務，身爲總統的我無論面臨什麼議題，不管是避孕、離婚、言論審查、賭博或其他，決定都會根據良知，只考慮國家利益，不理外界宗教的壓力或指示。」

肯尼迪沒提他的良知有沒受到宗教影響，怎樣的影響。但他似乎是說，他的國家利益認知與宗教是不相關的，宗教只是「外界的壓力或指示」。他想要新教牧師與美國人民放心，不管他信什麼，反正他不會把自己的信仰強加到大家頭上。

這場演說公認是政治上一大成就，肯尼迪也順利當選。一代史筆白懷德（Theodore H. White）曾把多次大選的選局始末寫成暢銷書，在1960年大選那本就對這場演說讚譽有加，說它界定了「一位現代天主教徒在民主社會中的安身立命信條」。

四十六年後的2006年6月28日，尚未獲得民主黨提名的總統候選人奧巴馬就同一個主題，也發表一場演說，看法卻截然不同。他首先回顧，自己在兩年前競選參議員，也面臨過宗教問題。他支持同志平權和女性墮胎權，對手卻是嚴以律人的宗教保守派，對他這點大大抨擊，說他不是好教徒，耶穌不會票投給他。

「我當時的回答，是這類辯論的典型自由派響應。」奧巴馬在演說中回顧那一段：「我當時說，生活在多元社會，我不可能強加自己的宗教觀於別人頭上，何況我是在選參議員，又不是在選教會會長。」

他雖然輕鬆贏得參議員席次，兩年後卻覺得當時的回答並不恰當，「對於信仰在價值觀與個人信念上是如何指引我，沒有恰當說明。」

他接着描述自己的基督教信仰，並主張宗教在政治辯論之中應該要有一席之地。他認為，開明派做錯了一件事，就是在政治論述中「棄宗教領域於不顧。某些開明派只要一聽到宗教暗示就渾身不自在，這一點讓我們的論述無法有效闡釋道德觀點。」如果宗教內容在自由派論述中是付之闕如，他們等於是「把數百萬美國人藉以理解私德公義的意像用語拱手讓人。」

宗教不僅是可以引起共鳴的用語來源而已。某些社會問題的解決方案也需要發揮宗教提供的那種道德提升。奧巴馬說：「太擔心對人『說教』，就會對價值和文化在某些社會急症中的扮演角色有眼不識。」要處理「貧困與種族主義、無健保和失業」這些問題，就必須「換一副心腸，換一顆腦袋。」堅持政治法律之中不該有道德和宗教的成份，是不對的。

世俗主義者要求信徒在進入公共領域時把宗教留在門口，這是不對的。事實上，美國史上的歷代大改革者，如道格拉斯（Frederick Douglass：十九世紀的廢奴運動領袖）、林肯、布萊安（William Jennings Bryan：十九、二十世紀之交的反帝、反托辣斯運動領袖）、多蘿西黛（Dorothy Day：關心底層人尊嚴的二十世紀天主教社工領袖）、金恩博士，其背後動力不僅來自信仰，在為使命辯護時也頻頻使用宗教語言。所以，說我們不該把「個人道德」帶進公共辯論，實踐起來簡直是一種荒謬。根據定義，我們法律本來就是道德的法典化，其道德大部分來自猶太基督教的傳承。

許多人說過，肯尼迪和奧巴馬之間有極多相似之處。兩位都年輕、辯才無礙、擅於鼓舞人心，其當選都是領導世代交替的標誌。兩人都想帶動公共參與的熱情。但是，對於政治中的宗教角色，兩人看法卻是南轅北轍。

自由主義的不沾鍋理想

肯尼迪認為宗教純是私領域，不涉公共事務，這種話不僅是因為有必要化解大家對天主教徒的偏見，其實也反映出六、七〇年代曾一度大鳴大放的公共哲學見解，認為政府在道德、宗教問題上應該不沾鍋，讓人人自由選擇自己的良善觀。

美國兩大黨都在政見中搬出中立政府的概念，但中立的地方卻不一樣。一般而言，共和黨是要政府在經濟政策上不沾鍋，民主黨則是要政府在社會、文化上不沾鍋。共和黨反對政府幹預利伯維爾場，理由是人人應該擁有經濟選擇的自由，隨心所欲花自己的錢；政府爲了公共目的去花納稅人的錢，或規範經濟活動，都是在把一種並非人人共有，卻獲得政府認同的共善觀強加到人民頭上。共和黨認為政府開支不如減稅，因為減稅讓人民自由決定目標，決定自己的錢怎麼花。

民主黨不同意利伯維爾場在目標上有任何中立可言，認為政府對經濟應干預多一點。不過，在碰到社會、文化問題時，民主黨也說政府應該中立。在性行爲或生育決定的領域，不該有「道德立法」，不然就是把某些道德觀、宗教觀強加到別人頭上。政府不該去限制墮胎或同性親密行爲，在這種涉及道德觀異同的問題上應該維持中立，由人民自選。

1971年羅爾斯出版《正義論》一書，爲肯尼迪演說中已經流露出的自由主義中立概念提供哲學論據。八〇年代，所謂的社羣主義者如麥金太爾、瓦瑟、泰勒（Charles Taylor），還有我本人，對自由主義的這種中立概念紛紛揭竿而起。這批哲學家質疑羅爾斯理論核心的自由選擇、無羈絆自我。他們認為社羣和團結都是有待加強的觀念，也認為在道德、宗教的問題上應該進行更熱絡的公共討論。

1993年，羅爾斯接着出版《政治自由主義》一書，某些方面有修正自己的理論。他承認，人生中的確有些「情感、奉獻、忠誠是人們認為自己不會，不可能，也不應該切割的。要人們與某些宗教、哲學、道德信念做切割，或拿掉自己的長久感情和忠誠，大家會覺得難以想象。」到這個程度，羅爾斯對構成厚重、道義羈絆的自我是認同的。然而他卻堅信，這種忠誠和情感不應該影響到公民身份。在正義和權利的辯論上，我們應該放下自己的道德和宗教信仰，純從「政治人」的立場發言，不受任何忠誠、情感、良善觀的影響。

為什麼大家不應該把道德和宗教信仰帶進正義、權利的公共討論？為什麼公民身份應該與廣義的道德人身份做切割？羅爾斯說，是爲了尊重當代良善觀的「合理多元事實」。現代民主社會的道德觀、宗教觀往往莫衷一是，這種莫衷一是本就再合理不過。「理性完備的良知者，即使在自由討論之後，也是不可能得到相同結論的。」

根據這種說法，自由主義的中立是出於包容異聲的需求。羅爾斯寫道：「全盤考慮，政治自由主義是不管哪一種道德判斷爲真的。」爲了對百家紛紜一視同仁，政治自由主義並不對「教條歧異背後的道德議題提出說法。」

把公民身份從道德和宗教信仰脫離，就表示大家在爲正義、權利進行公共討論時，必須接受自由主義給公共理性思辨的設限。不僅政府不可爲特定良善觀背書，公民自己也不可在公共討論中引進自己的道德宗教信念。如果引進自己的信念，其主張又在公共領域佔上風，就等於是有效將自己的教條強加在全民都要遵守的法律上面。

要怎麼知道的政治論述是否符合公共理性思辨，不帶任何道德或宗教上的個人意見？羅爾斯提出頗有新意的一種測試：「要檢查自己追隨的是不是公共理性，不妨自問：這種論述如果寫進最高法院的裁決意見書，好嗎？」羅爾斯解釋，這是一種確認方式，看看某一論述是否符合自由主義公共理性的要求，在價值觀上維持中立。「法官當然不能搬出自己的個人價值觀，不能搬出尋常的理想美德。這些都必須被看成與案情無關。法官也不能搬出自己或他人在宗教或哲學

上的看法。」公民參與公共討論，也應如此自制。就像大法官，公民也應該放下自己的道德和宗教信念，提出的論點應是可以合理期待所有公民都能接受的那種。

奧巴馬排斥的，正是肯尼迪搬出的這種自由主義中立理想。六〇年代以降，直到整個八〇年代，民主黨一直在向政府中立的理想靠攏，在論述中將道德和宗教論點幾乎悉數排除。明顯的例外有幾次。金恩博士推動黑人民權，就大談道德和宗教；反越戰運動風起雲湧，也是拜道德和宗教論述之賜；羅伯·肯尼迪在1968年爭取民主黨提名選總統，也是以更嚴格的公民道德理想作為號召。但是，一到七〇年代，自由主義者就接受了中立和選擇，把道德宗教論述拱手讓給新興的基督教右派。

隨着1980年裏根入主白宮，基督教保守派變成共和黨主流。福爾韋爾（Jerry Falwell）的「道德多數」與羅伯森的「基督教聯盟」都想幫「赤條條的公共廣場」穿上衣服，對抗他們眼中美國生活的道德放任。他們贊成學校應有專設的祈禱時間，公共場所可以展出宗教圖騰，並支持立法限制色情出版品、墮胎、同性戀。自由派反對，但卻不是就個別狀況提出道德判斷上的挑戰，而是說政治不該涉及宗教和道德判斷。

這套論述模式正好幫基督教保守派一把，還搞壞自由主義的名聲。從九〇年代到二十一世紀初，被迫還手的自由派說自己也有一套「價值觀」，通常指寬容、公平、自由選擇。（2004年的民主黨總統候選人凱瑞為了尋求共鳴，在接受提名的演說中竟然硬生生提到「價值」多達三十二次。）這些價值卻都牽涉到自由主義的中立性，還有公共理性的制約，既不能連結道德和精神上的民之所欲，也不能迴應公共生活應具備更大意義的民之望。

奧巴馬不同於其他民主黨人，他理解這種渴望，並形諸於政治演說。光這一點他的政治觀點就與當代自由主義截然不同。他演講動聽的關鍵不僅是他擅長遣詞造句，也因為他語言加入了道德精神層面，跨出自由主義的中立性。他在同一篇演說中還說：

成千上萬的美國人從事例行活動，送孩子上學、開車上班、搭機赴業務會議、商場購物、節食，日復一日，好像逐漸感到少了些什麼。美國人開始覺得，人生不是隻有工作、財物、消遣、忙碌。他們希望人生有個目標，有個敘事的弧……如果我們真正希望把話說進人民心坎，用能夠引起關心的方式傳遞我們的希望和價值，那我們開明派就不能放棄宗教論述的領域。

奧巴馬要開明派擁抱一種更寬廣、對信仰更友善的公共理性，顯示他具有紮實的政治直覺。其建議也是良好的政治哲學。要把正義權利論述與良善觀做切割，這種做法有兩點不對：首先，有時不解決道德上的實質問題，就不可能決定權利與正義；第二，即使可能，也未必可取。

墮胎和幹細胞研究

墮胎和胚胎幹細胞就是兩個例子，二者在美國都是大家熟悉的政治難題，若不過問背後的道德宗教紛爭，二者根本無解。有人認為墮胎該禁，因為不該奪走無辜生命。其他人則不同意，認為法律不該在生命何時開始這種道德神學爭議上面選邊站；這一派主張，肚子裏胎兒的道德地位是茲事體大的道德問題兼宗教問題，政府應該保持中立，由婦女自己決定是否墮胎。

第二種立場是自由主義挺墮胎權最常聽見的論點，出發點是以中立和自由選擇做墮胎問題的解決基礎，不涉及道德宗教爭論。這種論點卻不可能服人。如果肚子裏胎兒在道德上相當於嬰孩，墮胎在道德上就等同殺嬰。很少人會認為，政府應該讓爸媽自行決定要不要殺嬰。因此，墮胎辯論中的「挺選擇」立場根本沒在道德問題與神學問題上真正中立，而是暗中假設天主教會關於胎兒道德地位的教誨，人生始自卵子受精之際，是不對的。

承認有這個假設，並不等於反對墮胎權，只是等於承認中立和自由選擇並不足以構成贊成墮胎權的理由而已。婦女終止妊娠自決權的捍衛者，應該先面對胎兒是否等同一條人命的論點，並加以反駁。光

說法律應在道德宗教問題上保持中立，根本不夠。允許墮胎並沒比禁止墮胎更中立。二者都對背後的道德宗教爭議已先有個預設回答。

胚胎幹細胞可否拿來做實驗用途，這個爭議也是同理。反對者認為，不管會帶來多少醫學進展，爲了實驗而破壞人類胚胎，道德上就是不對。這一派認為，人生起始於卵子受精之際，因此摧毀早期胚胎在道德上也是等同殺嬰。

胚胎幹細胞研究的支持者指出這種研究可以造福醫學，可能帶來糖尿病、帕金森氏症、脊髓損傷的新療法。這一派認為，科學不應該受宗教或意識形態干擾；拿出宗教性反對理由的那些人，不應該透過立法禁止極有前景的科學研究，強迫大家遵守他們觀點。

然而，如同墮胎權一樣，你不在道德宗教爭論上表態，講你認為人生始自何時，你就無法爲胚胎幹細胞研究做辯護。如果早期胚胎等同人，反對胚胎幹細胞研究就有道理。再怎麼造福醫學的理由，也不能合理化活人肢解。很少人會說，從五歲兒童取出器官來做救人性命的研究，這種事應該合法。因此，胚胎幹細胞研究的支持者在道德宗教爭議上並不算中立。這些人對「人生始自何時」其實是有預設回答的。他們不認為那種體外人工受精，還沒被放進母體的「植入前胚胎」算是人。

墮胎和胚胎幹細胞，都是不在背後的道德宗教問題上面表態，就無法解決的法律問題。二者都人命關天，所以法律根本不可能做到中立。當然，多數的道德政治爭議都不會涉及生死。因此，挺中立的自由派可能會說二者是特例，他們會說只要沒碰到人的定義，正義和權利上的爭議是無需做道德宗教表態也可以解決的。

同性婚姻合法化

但是這也不算對。想想同性婚姻。要決定政府該不該承認同性婚姻，怎可能不先爲婚姻之目的、同性戀的道德地位，來一場道德辯論呢？有人說可以，他們挺同性婚姻，理由是尊重自由，不對他人選擇做主觀判斷。不管你贊不贊成同性戀，人人應該都要有自選婚姻伴侶

的自由。只讓異性戀結婚，不讓同性戀結婚，是嚴重歧視，不讓同志享有法律之前的平等權。

如果這樣就算是承認同性婚姻的充分依據，問題便可以在自由主義公共理性的範圍內得到解決，不必爲了婚姻目的爲何、是爲了推崇哪種價值這些爭議去吵得不可開交。然而，如果不做主觀判斷，根本不能爲同性婚姻辯護。這個判斷取決於你對婚姻目的（telos）的看法。而且，一如亞里士多德所言，要分辨一社會制度之目的，就等於是分辨它應該推崇獎勵哪些美德。這場辯論基本上辯的是，同性結合在我們社會配不配享受到政府認可婚姻所賦予的榮譽和肯定。因此，背後的道德問題是躲不掉的。

要知道爲什麼，請注意，政府對婚姻其實不只有兩種可能政策，而是有三種：

一、傳統那種，只承認一男一女的婚姻。

二、不僅承認男女婚，也承認女女婚和男男婚，就像美國好幾州已經在做的。

三、任何形式的婚姻都不承認，由民間機構扮演這個角色。

除了婚姻法，政府可以制定民事結合法或同居關係法，讓同住的未婚伴侶經由某種法律安排，可以享有法律保障、繼承權、醫院探視權、子女監護權。美國好幾州已經提供這種安排給同志伴侶。2003年，麻州經由州最高法院裁決，成爲法律上承認同性婚姻的第一州（政策二）。2008年，加州最高法院也做出類似裁定，幾個月後卻在公投中被推翻。2009年，佛蒙特州則成爲靠立法而不是靠司法，承認同性婚姻的第一州。

政策三純粹是假設，至少在美國，還沒有一州放棄承認婚姻這項政府功能。但是這種做法仍然值得一究，因爲有助於說明同性婚姻合法化的正反意見。

政策三是自由至上主義的最佳解決之道。它沒有廢止婚姻，只是廢止婚姻由政府承認之必要。最好的說法，可能是婚姻的「去建制化」（disestablishment）。就好比宗教「去建制化」是指不再有官方

國教（政府之外卻仍有教會存在），婚姻去建制化也只是把婚姻從政府正式功能中拿掉而已。

評論界名筆金斯利（Michael Kinsley）2003年就曾在《華盛頓郵報》撰文，支持廢除法定婚姻，說它給不可能有解的同性婚姻紛爭一條出路。挺同性婚姻的人抱怨只允許異性戀結婚是歧視。反同性婚姻的人說政府承認同性婚姻，對同性戀就不僅是包容，而且還是認可，替它蓋上政府批准的章。金斯利寫道，解決方案就是「結束政府認可婚姻的制度」，讓「婚姻私有化」。讓人民隨意結婚，不用政府認可和干涉。

讓教堂等宗教機構繼續提供婚禮。百貨公司與賭場高興的話也可以.....伴侶要怎麼慶祝結合都可以，要隨時認定自己已婚也可以.....。沒錯，如果想結三人婚，或自己與自己的一人婚，只要有人主持儀式，宣佈禮成，都由他們去。

金斯利解釋：「婚姻如果變成私人事務，同性婚姻合法化所有爭議就會化為烏有。同性婚姻不會得到政府認可，但異性婚姻也不會。」金斯利建言，只要有同居關係法，大家同住一起養兒育女的財務、保險、撫養、繼承等種種問題就都可以得到法律解決。他的提議，等於是要用民事結合（civil union）取代政府認可的所有婚姻，不管同性異性。

就自由主義的中立性而論，金斯利之議明顯優於兩個標準選項（政策一和二）：法官或公民從此不需為了婚姻目的與同性戀道不道德這些問題吵得不可開交。由於政府不再把婚姻這個榮譽頭銜頒給任何家庭單位，公民從此可以避免為了婚姻有何目的，同性戀能否勝任該目的再進行爭論。

同性婚姻的正反雙方都很少人接受去建制化之議。但這個提議點了出來，這場爭論爭的到底是什麼，還有為什麼正反雙方都非要碰到道德與宗教上的爭議不可，必須為婚姻之目的而辯，必須為界定婚姻的價值而辯。若侷限於自由主義的公共理性範圍之內，政策一和政策二都站不住腳。

當然，反對派毫不掩飾其出發點是道德或宗教，他們認為同性婚姻合法化等於包庇罪孽，讓婚姻蒙羞。贊成派卻往往回避對婚姻的道德意義做出判斷，只說政府應該維持中立。想以不做道德評斷為由，支持同性婚姻合法化，主要依據是非歧視和自由選擇的理念。但是，這些理念本身並不足以構成同性婚姻的正當化。原因，不妨就想想麻州最高法院首席法官瑪格麗特·馬歇爾（Margaret Marshall）2003年為同性婚姻合法化的里程碑判例（Goodridge v. Dept of Public Health）所寫，考慮細密又有層次的意見書。

馬歇爾首先承認，社會對同性婚姻該不該合法化有很深的歧見，並表明法院不會在道德與宗教的紛爭中選邊：

許多人在宗教、道德、倫理都有根深蒂固的信念，認為婚姻應只限於一男一女的結合，而且同性戀行為是不道德的。另有許多人在宗教、道德、倫理上持有同樣強烈的信念，認為同性伴侶有權結婚，同性戀者應該得到與其異性戀鄰居同等的待遇。兩者都無法回答本庭的問題。「本庭的義務是界定人人應享的自由權，而非將自己的道德準則化為號令。」（編按：最後一句話引自聯邦最高法院1992年關於墮胎權限的Casey案之複數意見書。）

好像是要避開同性戀之道德宗教爭議似的，馬歇爾以自由主義的語言，諸如自主權和選擇自由，來陳述同性婚姻合法化的道德問題。她寫，不準同志合法結婚，不符合「個人自主應享有的尊重和法律之前人人平等的原則。如果政府能「阻止個人自由選擇一對一互許承諾的對象」，結不結婚、與誰結婚這種選擇自由「就會變空洞」。馬歇爾認為，重點不在於選擇的道德價值，而在於個人到底有沒有選擇權，也就是原告「與自選伴侶結婚」的權利。

但是，自主權和選擇自由並不足以構成同性婚姻的正當化。如果所有自願的親密關係，政府對其道德價值都做到真的不置可否，那麼政府就沒有立場限制重婚，一夫多妻或一妻多夫也都可以合法化了。事實上，如果政府真想維持中立，真想尊重個人選擇，就應該要採取金斯利之議，別再去承認任何形式的婚姻。

同性婚姻是否應該合法化，真正的重點不在於自由選擇，而在於同性伴侶配不配得到社羣的名份與認可，在於他們是否有實現婚姻作為社會制度之目的。用亞里士多德的語言，問題是職位與榮譽要怎麼得到正義分配，是社會應該認可哪些價值。

儘管強調自由選擇，麻州最高法院卻明確表示無意替一夫多妻或一妻多夫開道。它也不質疑政府有權把社會認可只送給某種親密關係，但不送給他種親密關係。它也沒呼籲要廢除婚姻，或把它「去建制化」。

正相反，馬歇爾法官在意見書中還對婚姻大加讚頌，說它是「我們社羣中帶給人最多幸福，也最為人珍視的制度之一。」意見書說，廢除政府認可的婚姻，「將會瓦解社會命脈所繫的組織原理。」

馬歇爾主張的，不是廢除婚姻由政府認可制，而是把傳統定義擴大到同性伴侶。這樣，她跨出自由主義中立性的約束，去肯定同性婚姻的道德價值，併為婚姻目的提出她心目中的適當觀點。她認為，婚姻並不僅是兩名合意成年人之間的私人安排，它也是一種公共承認、公共許可。「其實，所有的法定婚姻之中都有三個夥伴：情投意合的配偶只是其中兩位，另一位是許可婚姻的政府。」婚姻的這項特色帶出它的榮譽面：「法定婚姻不只是兩人之間的深厚承諾，也是具有高度公共性的一種慶賀，慶賀攜手、陪伴、親密、忠誠、家庭等理想。」

如果婚姻是帶有榮譽性質的制度，推崇的美德是哪些？這就問到了婚姻作為社會制度之目的。同性婚姻合法化的許多反對者聲稱，婚姻的主要目的是傳宗接代。根據這種論點，同性戀生不出小孩，所以無權結婚。也就是說，他們缺乏婚姻應有的美德。

這種目的論思考正是反對同性婚姻合法化的核心，馬歇爾直接還以顏色。她不在婚姻目的之上假裝中立，而是提出不同的解釋。她堅持，婚姻的本質並不在生育，而在於一對一伴侶之間獨佔且相愛的承諾，異性戀同性戀皆然。

現在你可能會問，關於結婚之目的或本質，既然有這兩種對立觀點，要如何做出裁決？像婚姻這種充滿道德爭議的社會制度，要辯論其意義與目的到底何在，有可能用理性思辨嗎？還是隻能以大膽斷言硬碰硬？一邊說是爲了生育，一邊說是愛的承諾，根本沒辦法顯示誰的理由較能服人。

辯論應該如何進行，馬歇爾的裁決意見書就是很好的實例。首先，她駁斥婚姻之主要目的在生育這種主張。她指出，以目前的做法和規範，政府並不要求具備生育能力者才能結婚。請領結婚證書的異性戀伴侶並無需告知政府「自己是否具有交合生子的能力或意願。生育力既不是婚姻的條件，缺乏它也不構成離婚的理由。既不圓房也不打算圓房的伴侶可以結婚，其婚姻亦能持續。臥病不起者也可以結婚。」馬歇爾總結說，雖然「許許多多，也許佔大多數的夫妻都有生小孩（以有受助或沒受助的方式），法定婚姻的必要條件卻不是生兒育女，而是一對一的永久承諾。」

馬歇爾的論述有部分是在詮釋現存婚姻制的目的或本質。一種社會機制如果有截然不同的兩種詮釋，一邊說婚姻是爲了生育，一邊說是互許終身，要怎麼決定哪邊較說得通？一種方式是探究哪邊較符合現有婚姻法規，另一種方式是探究哪種詮釋纔有表彰到值得表彰的美德。結婚之目的何在，答案有部分取決於我們心目中，婚姻應該表彰肯定的質量是哪些。如此一來，就難免碰到爭議背後的道德宗教問題了：同性戀關係具有什麼樣的道德地位？

在這個問題上，馬歇爾並沒有不沾鍋。她主張，同性戀就跟異性戀關係一樣，同樣值得尊重。只讓異性戀享有合法婚姻，「等於是在給一種刻板印象做官方背書，一種有破壞性的刻板印象，說同性戀關係本身就不穩定，比不上異性戀，所以不值得尊重。」

仔細檢視同性婚姻合法化之例，我們就會發現，非歧視與自由選擇並不足以構成贊成理由。要決定誰具有合法結婚權，就必須思考婚姻目的何在，推崇的是哪些美德。這就把我們帶進道德上的紛擾地帶，讓我們在莫衷一是的多種良善觀之間沒辦法不選邊。

我個人的正義主張

思索之旅進行到此，本書已經探討過通往正義的三條道路。一條是功利或福祉的最大化，也就是最多數人的最大幸福。第二條是尊重自由選擇，也許是利伯維爾場上的實際選擇（自由至上），也許是初始平等地位的假想選擇（顧及平等的自由主義）。第三條是培養美德和思辨共善。你大概已經猜到了，我本人偏愛的是第三條。讓我來解釋看看爲什麼。

功利主義有兩大缺陷：一、它把正義和權利變成算計問題，而不是原則問題。二、它把人事所有產耗代謝都換算成單一度量衡，把一切價值來個大鍋煮，不考慮其中的性質差異。

建立在自由上面的正義論雖有解決第一個問題，卻沒解決第二個。這一派把權利看得很認真，堅信正義不僅是算計。哪些權利應該大於功利考慮，這些學者雖然衆說紛紜，卻都同意有些權利是太基本，必須受到尊重。但是，挑出必須予以尊重的權利之後，他們對各種偏好就全盤接受了。他們不認爲我們需要質疑公民帶進公共領域的個人喜惡。根據這種正義論，目標的道德價值、人生的宗旨意義、社羣生活的性質品格，都無涉正義。

我個人認爲這是錯的。只靠功利最大化或保障選擇自由，並不足以邁向正義社會。要邁向正義社會，大家必須一起理性思辨良善人生之真諦，一起思辨總難免產生歧見，所以也必須打造出一種善待歧見的公共文化。

有一種追尋的確很誘人：追尋一種原則或程序，讓收入、權力、機會上的分配正義都一次拍板定案。萬一找得到這種原則，關於良善真諦的難免爭吵便可通通安靜下來。

但是，這類爭論本來就是難以避免。正義一定逃不過主觀判斷。不管是華爾街紓困案還是紫心勳章、代理孕母、同性婚姻合法化、弱勢族羣加分進大學、募兵徵兵、執行長高薪、高爾夫球車，不管我們爭辯哪一項，正義問題都一定會與名份、美德、光榮、認可上面的莫

衷一是綁在一起。正義不僅是財物名份的正確分配，也是價值的正確評估。

一起思辨共善

如果正義社會需要公民一起思辨良善，現在的問題，就是什麼樣的政治論述可以把我們帶往這種思辨。我沒有現成答案，卻可以提供幾種說明建議。首先我有個觀察：今天，多數的政治爭論都圍繞着福祉和自由兩項，不是怎麼提高經濟產出，就是哪些人的權利沒受到尊重。政治上談論美德，許多人只會聯想到宗教衛道人士對別人的生活說三道四。然而，這卻不是美德和共善可以啓迪政治的唯一方式。要迎向的挑戰，應該是想象出一種政治對話，對道德精神問題的正視不再侷限於性與墮胎，也納入廣泛的經濟和公民事務。

在這個方向上，我這輩子所聽過最能燃起希望的聲音，是1968年爭取民主黨提名選總統的羅伯·肯尼迪。對他來說，正義不僅是國民生產的大小與分配，也涉及更崇高的道德目的。1968年3月18日，他在堪薩斯大學演講，談到越戰、街頭暴動、種族不平等、他在密西西比和阿帕拉契山區親眼目睹的貧窮慘況。講完這些涉及正義的實例，他話鋒一轉，說美國人已養成錯誤的價值觀。羅伯·肯尼迪說：「就算我們有辦理消滅物質上的貧窮好了，也還有個更大的任務要完成。我們要去面對滿足上的貧窮……人人都被這種貧窮所苦。」美國人已經拜倒在「財物的積累攢聚」之下。

我們的國民生產總值已經超過八千億美元。這個數值卻包括了空氣污染、香菸廣告、奔走運送公路車禍傷員的救護車。家戶防賊還有監獄關賊的特殊門鎖都在這個數值裏。紅木森林遭到的大舉砍伐、城鄉胡亂擴張所造成的自然奇觀耗損也在這個數值裏。汽油彈、核彈頭、對抗街頭暴動的警用裝甲車也在數值裏。還算進了爲了賣玩具而宣揚暴力的兒童電視節目。然而，國民生產總值卻不把兒童的健康、他們受的教育好壞、他們玩耍的喜悅歡笑算進來。也不算進詩的優美、婚姻的質量、公共辯論的智識

水平、公職人員的操守。它也不測量我們的風趣或勇氣，不算進智慧或學習，不算進慈悲心或愛國心。總之，除了能增添人生意義的，不然它都算進去了。它可以透露美國的一切，只是說不出美國人為什麼感到自豪。

聽到或讀到這段話，你可能會覺得，他所批判的自滿心態和物慾追求，與他所指出的貧窮、越戰、種族歧視等等不義，好像是八竿子打不着。他卻認為有關聯。他認為要扭轉不義，就必須挑戰他舉目所見的安於現狀。他毫不客氣地做出主觀判斷。還有，搬出國家光榮感，也是想激起美國人的社羣意識。

發表過這場演講之後三個月，羅伯·肯尼迪就遇刺身亡。如果他沒死，他所高舉的道德共鳴政治能否實現，也只能留有後人推測了。

四十年後，在2008年總統大選，輪到奧巴馬喚起美國人對提升公共生活層次的渴望，用語言清楚表達出一種有志於道德精神提升的政治視野。金融危機和嚴重衰退的當務之急，是否會有礙他把競選時的公民道德號召轉換成一種共善新政治，仍是未定之天。

共善的新政治可能具有什麼樣貌？以下是某些可能的主題：

一、公民精神、犧牲、服務

如果強烈的社羣意識是正義社會所必備，政府就必須在公民心中養成關切社羣、奉獻共善的精神。這樣的政府對公民帶進公共領域的態度和性情，也就是「心性習慣」（habits of the heart），不可以再置可否。政府必須找個方式鼓吹良善觀不該屬於純私人領域，並培養公民品德。

傳統上，公立學校是個公德教育的場所。有好幾個世代，軍隊是另一個。我指的，不是把公德當作上課內容，而是指實踐上不刻意的那種公德教育，讓不同貧富階層、宗教背景、族裔社羣的年輕人共聚一堂的共同機制。

如今，許多公立學校的教育質量已經岌岌可危，入伍服役的又只有一小撮人，像我們這樣幅員廣大，組成又複雜的民主社會，要怎麼

培養出正義社會所必備的同舟意識與相互責任感，就變成棘手問題。這個問題最近已在美國的政治論述重新浮現，至少在某種程度上。

2008年大選期間，奧巴馬指出，九一一曾在美國掀起一片愛國心、國家光榮感和報國新熱誠。他批評小布什總統不趁機號召國人做出某種共同犧牲：「不只沒號召報國，還叫我們去購物。不只沒號召共同犧牲，還在戰時給有錢人減稅，這是美國史上第一次。」

奧巴馬提議，爲了鼓勵國人投身國家服務，政府應該提供年輕人機會，以一百個鐘頭的公共服務換取學費補助。他告訴年輕人：「你投資美國，美國就投資你」。這是他最受歡迎的政見之一。2009年4月，已選上總統的他簽署法案擴大美國志工團（AmeriCorps），並提供學費補助給小區服務的大學生。儘管他曾大聲疾呼國家服務役，更大刀闊斧的強制役提案卻尚未納入政治議程。

二、市場的道德限制

當代一大趨勢，就是市場功能與市場思考已經擴大到傳統上的非市場範疇。第三、第四章討論過，國家把軍務發包給民間企業、夫妻去印度找代理孕母、市場買賣腎臟都有種種道德問題。其他實例不勝枚舉：囚犯審訊可否發包給民間企業？學業落後的學校，學生可不可以用考試成績換取現金獎勵？提升學生平均分數的教師能否獲得獎金？監獄可以發包給民間企業嗎？美國應不應該接受芝加哥大學經濟學者兼諾貝爾獎得主貝克（Gary Becker）在部落格發表的提議，用十萬美元出售入籍美國的權利，來簡化移民政策？

這些不僅是功利與同意的問題，也是各種關鍵社會作爲的評價問題：從軍入伍、生兒育女、教育學習、刑事懲戒、接納新公民，等等。社會實踐的市場化有可能會造成其背後規範的降格或貶值，這時就必須問，有沒有什麼非市場規範是應該受到保護，不該讓市場入侵的。這個問題是需要公共辯論，因爲大家在事物評價上面一定會莫衷一是。市場是組織生產活動的有效工具。但是，除非我們想讓市場爲社會機制重訂規範，不然就必須進行市場道德限制的公共辯論。

三、貧富差距、團結、公民品德

近幾十年來，美國貧富差距一直擴大，已經到了三〇年代以後未有的水平。然而，貧富差距卻沒變成政壇重視的議題。奧巴馬在2008年競選時只提議要把所得稅率恢復到九〇年代水平而已，立即引來共和黨對手一片抨擊，稱他是社會主義者，想要挖富填貧。

貧富差距在政壇雖然得不到重視，在學界卻是另一光景。七〇年代以降，財富與收入的分配公義就一直是政治哲學界的一大議題。但是，學者總是習慣以功利或同意的框框來談分配正義，往往反而錯失最可能引起政治關注、最可能推動公民道德重建的論述方式。

有些學者想徵富人稅去幫助窮人，背後的依據是功利。從富人拿一百元給窮人，富人的幸福減不了多少，窮人的幸福卻可大幅增加。羅爾斯也支持重新分配，背後依據卻是假想同意。他認為，想象有個初始平等地位訂立的假想社會契約，人人應該都會同意某種財富重新分配的原則。

貧富差距值得擔憂，卻還有第三個而且是更重要的理由：貧富差距太大會破壞民主社會維繫公民意識所需要的團結。差距拉大，貧富二者的生活圈就會日益脫鉤。富人子女上私立學校（或富裕小區的公立學校），把其他公立學校留給沒有選擇的尋常人家子女。其他的公共機構和設施也有類似的富人脫鉤趨勢。公立休閒中心、游泳池本來在美國很普遍，私人健身房興起，就取代公立設施。高檔小區僱用私人保安，就不再依賴警察保護。有錢人家買得起第二、三輛私家轎車，就不再需要公共交通工具。諸如類此。財力雄厚者脫離公共場所、公立設施，把它留給負擔不起他種選項者。

這有兩個壞處，一是在財政上，二是在公民意識上面。公共服務質量惡化，停用者將不再情願繳稅予以支持。二來，學校、公園、遊樂場、小區中心等公共場所將不再是公民不分貴賤皆可能相遇的場所。可以衆聚一堂，具有非正式公德教育功能的機構，現在已變得寥寥無幾。公共領域一旦空洞化，要培養出民主社會公民意識所仰賴的團結心和社羣感，就會變得難上加難。

因此，且不論於功利或同意上的影響，貧富差距還會腐蝕公民品德。這種損失，迷戀市場的美國保守派與關心財富重分配的自由派都忽略了。

如果公共領域消失是問題，該如何解決？共善政治會以公民生活基礎設施的重建為主要施政目標。向富人課稅，不再是為了擴大民間消費的財富重分配，而是為了重建公共設施和服務，讓不分貧富都會想使用這些設施與服務。

美國在五〇年代曾在聯邦高速公路網投下大筆資金，讓美國人享有空前的個人行動自由，但公路建設也造成美國對私家轎車的依賴，讓城市蔓延擴大，環境惡化，生活型態不再有利於社羣發展。這一代美國人可以投資去打造另一種影響深遠的基礎設施，這次是為了重建公民意識：不分貧富都願意送子女就讀的公立學校、質量足以吸引高級上班族的大眾運輸系統、公立醫院、遊樂場、公園、休閒中心、圖書館、博物館。至少在理想上，這些設施應該會吸引有錢人跨出豪宅小區，進到共享民主公民權的共同空間。

關注貧富差距對公民意識所造成的傷害，及如何扭轉頹勢，可能會比財富重分配本身的討論更有政治吸引力。而且，這樣還可以點出分配正義與共善之間的關係。

四、互相尊重的道德對話

有些人認為，公共參與探討良善會有侵犯民權之虞，會跨到自由主義公共理性範圍之外。我們常以為，政治和法律不應牽扯進道德宗教糾紛，因為這種牽扯搞不好會導向脅迫和排斥異己。這種擔心有理。多元社會的公民對道德宗教本就看法不一。然而，如我之前所說，如果政府要在這些分歧中保持不沾鍋根本是不可能，難道公眾就不可能在相互尊重的基礎上參與討論嗎？

我想，答案是可能。但是，這樣我們就需要一種比當今習慣更花費心力也更多參與的公民生活。幾十年來，我們已經假定，尊重別人的道德宗教就是別理它（至少就政治目的），就是讓它不受干擾，就是儘可能在公領域別去碰觸它。但是，這種逃避可能造成一種假尊

重。通常，道德分歧只是被壓抑，而不是真避免。這樣也會激起反感與民憤，公共論述變得了無新意，只是在一個接一個新聞熱潮中隨波逐流，不是羶色腥、八卦，就是瑣碎小事。

為道德分歧引進更用心用力的公共討論，不只不會弱化互相尊重的基礎，還可以予以強化。對於別人帶進公領域的道德宗教信念，我們不但不應迴避，還要直接面對，有時予以挑戰駁斥，有時則是傾聽學習。硬梆梆的道德問題交由公共審議，有沒可能在什麼狀況得到共識，或對不同道德宗教觀點產生欣賞，這點是無法保證。對不同道德宗教懂越多，也有可能只會更不喜歡而已。但不試一試，也沒辦法知道。

道德參與作為一種政治理想，不僅是比避而不談更激發熱情而已。對正義社會來說，道德參與也會是一種前景更好的基礎。

本書由「行行」整理，如果你不知道讀什麼書或者想獲得更多免費電子書請加小編微信或QQ：491256034 小編也和結交一些喜歡讀書的朋友 或者關注小編個人微信公眾號id：d716-716 為了方便書友朋友找書和看書，小編自己做了一個電子書下載網站，網址：www.ireadweek.com QQ羣：550338315

作者謝辭

本書脫胎自我在哈佛教的一堂課。近三十年來，我有榮幸在哈佛對大學生講授政治哲學。其中多年，我都有開一堂正義課，讓學生接觸古今大師有關正義的哲學寫作，並一起從哲學面切入，討論當今某些法律或政治上的論戰。

政治哲學是個百家紛紜的領域。正義課的樂趣之一，就是學生也可以提出自己見解，與古今哲學家擡擡槓，與同學彼此擡槓，也和我擡槓。所以，我首先要對多年來一萬多名參與過這趟思辨旅程的年輕學子表示感激。他們曾積極迎向各種正義問題，我希望他們的熱情參與，在精神上有反映在本書裏頭。我也感激數以百計擔任過我助教的研究生與法學院學生。我每週與他們一起開會備課，是他們的深入發問，幫助我在講臺上站穩腳步，幫助我對自己傳授的哲學主題有更深刻的思考。

不管主題如何類似，寫書都和教課很不一樣。很多方面，寫這本書都好像是平地起樓。我要謝謝哈佛法學院的「教師暑期研究工作坊」給我的寫作支持。我要謝謝紐約的Carnegie Corporation，是他們的「卡耐基學者計劃」，支持我研究市場的道德極限。我要特別感激Vartan Gregorian、Patricia Rosenfield、Heather McKay等人給我的體貼、耐性、支持。我還欠他們一份計劃，本書有關市場與道德的部份，正是那份計劃的開頭。

FSG優秀的出版團隊讓我受益良多。和Jonathan Galassi、Paul Elie、Jeff Seroy、Laurel Cook合作，從頭到尾都是如沐春風，和我的文學經紀人Esther Newberg合作也是。他們的所作所為，在在都散發出他們對書與出版的熱愛。他們把我的寫作變順利。我很感激有他們協助。

我的兩個兒子Adam與Aaron打會拿湯匙開始，就常常在餐桌上被我抓來進行正義問答。他們在道德上的認真、聰明、熱情總是讓我覺

得不容小覷，也讓我的生活豐富不少，給我不少樂趣。有疑問時，我們就求助Kiku，她是我們父子在道德上與精神上的試金石，是我的精神伴侶。懷着愛，我將本書獻給她。

中文版編者識

近年美國名校紛紛將自家的名師名課在網上公開，始作俑者應該是麻省理工學院2002年啟動的「開放課程計劃」（MIT OCW）。各大學紛紛跟進，一來是拿出自家教授的教學看家本領，大大有益招徠一流學生；二來是高等教育既受人民供養，當然也應該走出象牙塔，直接供人民取用；三來是爲了增進交流創新。

幾年來，在YouTube.Edu、Academic Earth等網站，還有iTune U上面，已陸續出現不少點閱率超高的明星教授。本書作者桑德爾是一位，其他尚有麻省理工的Walter Lewin，這位七十五歲老先生在課堂上又盪鞦韆，又騎三輪車，教大一物理。另一位網上名師是個八十五歲老太太Marian Diamond，在柏克萊加大講授解剖學。

耶魯、史丹福、麻省公開的整學期課堂錄像都有好幾十種。哈佛卻只選擇公開桑德爾的正義課，而且時間比其他名校名課都晚。爲了求好心切，哈佛選擇和波士頓WGBH電視臺合作，使用專業的剪輯，專業的三機攝影（其他公開課往往只有一機），而且還是HD高畫質。所以，它的畫面質感與師生互動精彩度，非目前其他公開課可望其項背。

這堂課在哈佛課程目錄上的全名是「Moral Reasoning 22: JUSTICE」，全學期共24堂課，每堂50分鐘。網上流傳的十二集，一集55分鐘，是WGBH剪輯的結果。拍攝時間是2005-06年，哈佛於2007年先對校友公開，2009年又透過美國公共電視播出，同時上傳YouTube等網站，向全世界公開。

YouTube上有哈佛提供的完整英文字幕。許多中國大陸的入口網站都有網友自譯的簡體字幕。除了網友轉寄，許多國家的電視頻道，包括日本的NHK、英國BBC、韓國EBS，也應觀眾要求，在頻道公播。不過因爲它是公開課，任何機關學校要從網絡下載，做非商業性放映（但不是頻道播出），都沒有版權問題。哈佛爲它專設的網站

www.justiceharvard.org上，有為每一集提供討論指南，歡迎教學者與讀書會使用。

書與YouTube比較

這本書的內容與YouTube上的十二集有何不同？首先，許多課堂上的笑點，或桑德爾過人的風度翩翩，當然較難躍然紙上。例如克林頓偷腥那一段，在YouTube上（第七集）是直接呈現電視畫面，讓觀眾直接看到克林頓表情的義正詞嚴、眾議員的咄咄逼人、律師的左支右絀，效果就很難用紙頁複製。

但是，課堂上的思辨過程主要是倚賴師生互動，不像寫書是作者可完全掌控，所以本書在邏輯上的完整度、緊密度，也非YouTube可比。舉例，本書「康德」章中精彩的四問四答，YouTube上就沒有。

另外，書中引用的許多故事，例如勒吉恩〈從歐梅拉斯出走的人〉、馮內果〈哈里森·柏吉朗〉、羅伯·肯尼迪的「國民生產總值」演說，在YouTube上也是沒有的。因為這些是給學生的閱讀作業（桑德爾指定的閱讀作業很大量），是分組討論（助教主持）和學生寫報告的素材，因此在大禮堂授課之中就沒有出現。

如果你不知道讀什麼書，

就關注這個微信號。



公眾號名稱：幸福的味道

公眾號ID：d716-716

小編：行行：微信號：491256034

爲了方便書友朋友找書和看書，小編自己做了一個電子書 下載網站，
網址：www.ireadweek.com QQ羣：550338315 小編也和結交一些喜歡
讀書的朋友

「幸福的味道」已提供120個不同類型的書單

- 1、 25歲前一定要讀的25本書
- 2、 20世紀最優秀的100部中文小說
- 3、 10部豆瓣高評分的溫情治癒系小說
- 4、 有生之年，你一定要看的25部外國純文學名著
- 5、 有生之年，你一定要看的20部中國現當代名著
- 6、 美國亞馬遜編輯推薦的一生必讀書單100本
- 7、 30個領域30本不容錯過的入門書

8、這20本書，是各領域的巔峯之作

9、這7本書，教你如何高效讀書

10、80萬書蟲力薦的「給五星都不夠」的30本書

.....

關注「幸福的味道」微信公眾號，即可查看對應書單

如果你不知道讀什麼書，就關注這個微信號。

Justice: What's the Right Thing to Do?
by Michael J. Sandel
Copyright © 2009 by Michael J. Sandel
Chinese Complex Edition © 2011 by Ars Longa Press
Published by arrangement with International Creative Management,
Inc.
Through Bardon-Chinese Media Agency, Taiwan
ALL RIGHTS RESERVED

For Kiku, with love
正義：一場思辨之旅

譯 自：Justice: What's the Right Thing to Do?
作 者：邁可·桑德爾（Michael J. Sandel）
譯 者：樂為良
出版公司：雅言文化出版股份有限公司
書 號：978-986-82712-6-5（平裝）
出版日期：2011/03

打破哈佛375年校史所有紀錄的一堂課

在高等教育，桑德爾教授的「正義」課堂是一則傳奇。1980年第一次開課，學生只有15人，近年則每每破千，總是比第二熱門課還多出四五百人，累計學生人數已超過一萬五，桃李遍及各界菁英。

2009年，哈佛決定把這門課向全球公開。作者不只把教學內容寫成這本書，上課實況還被剪輯成12個鐘頭，在美國公共電視播出。大學課堂整學期實況向公眾播放，這是美國電視史上第一次，也是至今唯一僅有的一次。

書名雖然標榜正義，重點卻是思考力的訓練。作者有教學天才，新聞事件信手拈來都是正義思考的案例。要解釋康德，他使用柯林頓倫腥案。要解釋羅爾斯，他搬出伍迪艾倫。

要把理性帶進公領域，公民必須把自己的正義觀說出道理，不能只是「我說我對就是我對」。本書目的正是邀請讀者做個自我檢視，搞清楚自己抱持哪些信念，何以抱持這些信念。有了理性思辨，民主對話才能向上提升，不會一直停留在互嗆叫陣的層次。

ISBN 978-986-82712-6-5



9 789868 271265

00320



ARS LONGA

非文學 I4

NT\$320

Table of Contents

[扉頁](#)

[推薦辭](#)

[目錄](#)

[第1章 福祉、自由、美德 三個出發點](#)

[除了利弊之辨，還有義憤](#)

[紫心勳章](#)

[華爾街紓困案](#)

[本書的結構](#)

[電車問題 \(Trolley Problem\)](#)

[阿富汗牧羊人](#)

[介入街巷的道德省思](#)

[第2章 最多數人的最大幸福 功利主義](#)

[傑里米·邊沁](#)

[反對理由一：個人權利](#)

[反對理由二：不同價值之間有單一度量衡嗎？](#)

[約翰·彌爾](#)

[第3章 我身我命歸我有 自由至上主義](#)

[最小功能的政府](#)

[利伯維爾場哲學](#)

[飛人喬丹](#)

[我們擁有自我嗎？](#)

[第4章 募兵制與代理孕母 市場的角色](#)

[徵兵制還是募兵制？](#)

[全募兵制的正當性](#)

[代理孕母](#)

[代孕契約與正義](#)

懷孕外包到印度

第5章 人權是普世價值 康德的自由主義

兩大革命的理論基礎

幸福最大化到底錯在哪裏？

購物選擇不是真自由

自主VS他律

道德的關鍵是動機

道德的最高原則

定然律令vs假然律令

道德與自由

四個問題

性、謊言與政治

第6章 為底層爭平等 羅爾斯的自由主義

契約的道義極限

同意不足以構成義務之例一：棒球卡

同意不足以構成義務之例二：故障馬桶

義務不需經過同意之例：休謨的房子

義務來源很難講之例一：拋錨巧遇修車工

義務來源很難講之例二：婚外情

完美契約：初始狀況

「無知之幕」背後

道德上的任意因素：出身、天賦

馮內果的平等噩夢

道義應得vs合法期望

天地不仁

第7章 特定族羣的大學門坎 優惠待遇

贊成理由一：考試有文化偏差

贊成理由二：補償歷史錯誤

贊成理由三：促進多元化

有沒侵權？

種族隔離和猶太名額限制

優待白人

正義能和道義應得脫鉤嗎？

何不乾脆競拍新生名額？

第8章 適才適性適本質 亞里士多德

正義、目的、榮譽

網球場與小熊維尼

大學之目的

政治之目的

語言與道德審議能力

美德需要練習

公民意識和良善

爲蓄奴制辯護

卡西·馬丁的高爾夫球車

第9章 有歸屬就有責任 社羣主義

道歉和賠償

前人罪，後人贖？

道德個體主義

自由主義：正義不該對良善有預設立場

自由主義：自我是義務的唯一始作俑者

無羈絆自我vs情境自我

說故事的人

超乎同意之外的義務

團結與歸屬

愛國是美德嗎？

團結只是獨厚我類的偏見嗎？

忠誠可以凌駕普世原則嗎？

正義和良善

第10章 從美德到共善 重建公民意識

自由主義的不沾鍋理想

墮胎和幹細胞研究

同性婚姻合法化

我個人的正義主張

一起思辨共善

作者謝辭

中文版編者識

書與YouTube比較

版權信息

封底