

# 福利權與使用他人的政治

許國賢\*

福利權在本質上涉及了使用他人，涉及了使用某一部分人的財產和勞動成果來援助另一部分人，因此，除非證成了某些對於他人的使用的正當性，否則福利權將無法被合理化。本文旨在討論福利權該如何被合理化，就論述的展開路徑來說，本文先行分析諾吉克（R. Nozick）所堅持的不得使用他人的規範，在理論上及實踐上所暴露的侷限。隨後本文又對於福利權所涉及的使用他人的類型進行釐清，並以「所有的人都能自由的平等權利」為基核，來證成福利權。最後則探討福利權如何能協助透顯「社羣」的具體影像。

- 一、前言
- 二、政治哲學與不得使用他人
- 三、福利權的正當性的基礎
- 四、結語

## 一、前言

在權利的近代演化過程中，被稱為第二代權利的福利權(welfare rights)的浮上檯面，可謂具體表徵了權利思維的重大轉折。在此之前，權利主要是以排除他人做為其基本質性，例如一個人之保有其生命、維護其自由行動的空間，以及支配其財產等權利，不得為他人所侵犯。權利擁有者所要求於他人者，乃是他人的消極的不干涉的義務。而福利權則要求來自於他人的積極的援助，亦即相對於福利權的擁有者而言，他人的義務已不在於消極的不干涉，而是在於以其勞動成果或財產的一部分來成全另一些人的權利宣稱。這當中無可避免地就涉及了使用他人(using others; use of others)，然而，使用

---

\* 國立中興大學公共行政系副教授

他人似乎又違反了將他人視為是目的而非僅僅只是手段的道德要求，在這種情形下，福利權該如何被證成或合理化呢？這就是本文試圖來進行論證的核心課題。

當然我們也承認，福利權所應涵蓋的範圍在今天仍存在著諸多爭議。<sup>1</sup>不過，比較不引起爭議的是，它基本上乃是一種從消費的角度而非從生產的角度去考量的權利( Nickel, 1987: 160f)。再者，福利權之所以被宣稱，在最初則是導源於經濟資源分配的嚴重不均衡，有論者就曾指出，福利權(或者稱為社會與經濟權利)乃是「被給予為了減輕嚴重的經濟困頓和不安定所需的食物和其他財貨的權利。」(Gewirth, 1982: 64)當前的一般狀況是，福利權在內容上至少涵蓋了失業保險、急難救助、老年年金、公共醫療及教育保障等等。本文的重點並不在於檢討福利權所應涵蓋的範圍或細部內容，相反地，本文旨在討論福利權所涉及的邏輯上最優先的問題，那就是福利權的正當性該如何被確立，福利權該如何被合理化。

一個不容輕忽的事實是，自十九世紀末葉以降，自由主義逐漸衍生出兩股支流，其中之一試圖去調解及緩和古典自由主義的基設所可能促就的弱肉強食的境況，<sup>2</sup>另一則堅持不計後果地捍衛個人自由。後一種立場在當代自然以諾吉克(Robert Nozick)為典型之代表，諾吉克之徹底反對使用他人已成為他自成一格的標記。因此，要論證福利權的正當性，無可避免地就必須正面面對諾吉克，這也是本文第一節的課題。本文第二節則進一步討論使用他人的類型區分，並試圖確立一套使某些對於他人的使用能夠被合理化的初步的論證體系。就福利權所涉及的諸多問題來說，本文當然不可能做到全方位的觀照，不過，本文的基本企圖乃是為了要去增進我們對於此一現實問題的新的理論認識與理解。在二百多年前，柏克(Edmund Burke)曾經質問：「討論一個人的獲得食物或醫護的抽象權利又有什麼用呢？」(Burke, 1968: 151)希望本文能有效答覆柏克的質疑。

## 二、政治哲學與不得使用他人

如眾所知，政治哲學不能脫離對於具體的政治生活的理解與評估。如果柏拉圖(Plato)不是對於當時希臘城邦的政治運作有深入的理解和深沉的省思，他就不可能著手去構築反現狀的美麗城邦(Kallipolis)。如果馬西流(Marsilius of Padua)不是對於教會領導當局與皇室之間的權力爭奪有著剴切的認識與感觸，他也不可能發展出略具雛形的人民主權的主張(Klosko, 1993: ch.10)。不過，政治哲學的本質仍在於合理化(justification)，亦即，在於為特定的政治判斷(political judgement)進行使其言之成理的說服論述，不管其論述的基礎是關乎人性的特徵、對於人所抱持的觀念、理性的展望及限制、知識論、道德的可能性，抑或善的概念的保留或迴避。

當代激進自由主義(libertarianism)的重要代表人諾吉克曾經指出：「政治哲學僅在於關注人們不得去使用他人的某些方式(certain ways that persons may not use others)。」(Nozick, 1974: 32)這一段對於政治哲學的精要的表白，一方面可以說是諾吉克得以逐步去論證某些個人權利的絕對性，以及與此相應稱的最小限度的國家(the minimal state)的正當性所寓基的理論信條，另一方面則有力地透顯了消極自由的傳統的核心信念。諾吉克自承他是接續了康德(Immanuel Kant)的將他人視為是目的而非僅僅只是手段的洞見，不過，我們不難理解的是，他是有意識地將康德的洞見做有利於他的論證的應用。這也就是說，從康德的上述洞見出發，其結局是開放式的而非封閉式的，亦即，當我們信守著將他人視為是目的這項命題時，我們並不能得出唯一的理想的政治生活樣式。在本節裡，我們的重點在於檢討「不得使用他人」的相關問題，因為福利權在本質上恰恰涉及了使用他人來成全及掖助另一些人。

首先我們必須承認的是，不得使用他人之成為政治生活的核心規範，可謂明白標誌了人類政治生活的重大躍進。用諾吉克的術語來說，不得使用他人意味著承認每一個人都擁有他人的行動所不得干涉介入的周邊限制(side constraints)，亦即他人的不可被侵犯性(Nozick, 1974: 30f)。回溯地看，洛

克(John Locke)的用語雖然不同，然而，他之企圖證成國家的目的在於確保每一人的生命權、自由權及財產權，其所傳達的正是類似的理念。在很大的程度上，正如同伯林(Isaiah Berlin)是消極自由的總結者，諾吉克亦可謂是個人的不可被侵犯性的總結者。我們似乎可以說，西歐從專制國家轉進到自由主義國家(liberal state)的分界，正是不得使他人這項規範在政治上被逐步的落實。在此一分界之前，君王和貴族們可以任意使用其人民來累積權力、擴增財富和滿足個人野心；在此一分界之後，至少在政治面向上統治階層去使用他人的正當性已大為銷損，同時，一般人民的不可被侵犯的空間則逐漸獲得有效的確認。

從歷史的進程來看，不得使用他人這項規範在政治面向上的落實，固然是進步的癥候，固然確立了諾吉克所強調的人的離立性(separateness of persons)，從而使每一個人的個別性獲得了尊重。<sup>3</sup>但是，我們必須注意的是，類似諾吉克那種對於不得使用他人(或者更貼切地說，不得被他人所使用)所做的極端的推衍，卻嚴重阻撓了福利權的存在空間。我們雖然同意某位論者所指出的，「諾吉克的主要成就在於將權利的概念堅實地回置到政治哲學的論辯的核心位置。」(Wolff, 1991: 140)不過，我們依舊認為諾吉克的成就是得失互見的。在以下的部分，我們並不想全面地探究諾吉克權利理論的漏洞及缺失，而是試圖以福利權為主軸，來考察不得使用他人這項規範能否有效地涵蓋政治哲學的研究旨趣。如果不能，那麼諾吉克權利理論的受到撼動，也就不言而喻了！我們要探討的問題有二：第一，政治生活可以完全排除使用他人嗎？第二，不得使用他人適合做為指引政治生活的最高規範嗎？

讓我們先來探討第一個問題。無疑地，不得使用他人意味著應該永遠視他人本身為一個目的，而不能視之為只是實現自己的好處或利益的手段。自康德以降，此一規範在倫理學裡的優位性已很少受到質疑(Kant, 1981: 39)。但是，值得注意的是，在現實的政治生活裡，這項規範卻無法被普遍適用，即使在人權保障最具成效的西方民主國家亦是如此，尤其在諾吉克的特殊轉化之下，其困難更是明顯。舉例來看，當一羣選民(譬如說是一羣強烈主張

生態保育的選民)爲了更有效地實現他們的主張，而在國會大選中支持一位以強調生態保育著稱的候選人，試問這一羣選民能夠完全擺脫將這位候選人視爲是手段的指控嗎！事實上，在任何的選舉制度底下(無論是比例代表制或多數制)，選民都間接地把候選人或政黨視爲是實現他們所渴盼的價值的手段，而即使這些候選人或政黨本身是出於自願，也無損於此一事實。雖然柏克明白地向他的選民宣示，「你們的代表所虧欠你們的，不僅僅只是他的勤奮，更是他的判斷；如果他犧牲了他的判斷來屈從你們的意見，那麼他就是背叛了你們，而不是在服務你們。」(Burke, 1987: 109)不過，選民之視代表爲實現其目的手段，恐怕才更符合實情。

又例如警察存在的目的在於打擊犯罪、維護治安，但爲了達成這些目標，警察往往以自己的生命做賭注。也就是說，他們必須冒著生命危險來達成社會大眾所託付的使命，而對社會大眾來說，警察所必須承擔的風險乃是他們的職業身分所必然隱含的。就此而言，社會大眾不正是透過納稅(他們所繳納的稅額之中的一部分被用來支付警察的薪給)，來間接使用他人(警察)，而將警察視爲是維護其生命財產安全的手段嗎！再例如假設甲乙兩國正處於交戰狀態，甲國的軍事指揮官研判爲了贏得戰爭的勝利，必須在某一地區佈署一支誘敵部隊，而將主力部隊配置於該地區側翼，俾進行夾擊殲滅敵方主力之任務。在甲國軍事指揮官的戰術構想裡，縱令誘敵部隊全數犧牲，若能誘敵深入而成籠中之鳥，其之犧牲亦有利於求勝之目標。當然，在理論上來說，凡是投入戰場之軍人皆冒著生命危險，不過，不難想見的是誘敵部隊的危險性遠高於隱伏於側翼的部隊。準此以論，此一誘敵部隊的犧牲不也成了保全甲國的手段。

以上所舉諸例或許不夠周延，不過，應足以否定政治生活可以完全排除使用他人這項命題，亦即，應足以顯示政治生活不可能完全排除使用他人。也就是說，政治生活內在地隱含了對於完全不得使用他人的抗拒性。如果以上的討論尚可被接受，那麼，我們就可以說諾吉克對政治哲學所做的精要表述儘管極具創意，但卻不足以全盤涵蓋政治哲學的研究旨趣。

接下來讓我們繼續討論第二個問題，那就是不得使用他人適合做為指引政治生活的最高規範嗎？對諾吉克來說，政治社會的首要之務在於盡其所能地屏障每一個人的財產權，此一權利的保障乃是個人自由的基石。是故，每一個人所合法取得的財產是不容被剝奪的，政府若去干涉每一個人合法取得的財產，即侵犯了每一個人利用其合法擁有的資源去主導其生活的空間。換句話說，透過自由交換所形成的財產關係，被賦予了絕對的神聖性。雖然諾吉克並不是完全不同情那些無法靠一己之力來維生的人，然而在上述的理論認識底下，他認為福利救濟只能以自發的私人慈善的方式為之，只能由行有餘力者自願地從事，而不能由政府來強制執行。因為若由政府來強制執行，其結果就形同要求那些被政府課稅來濟助他人者去進行非自願的強迫勞動 (forced labor)。在這種情形下，被濟助者和政府就等於是「你的局部所有人 (part-owner of you)，這使得他們在你身上擁有了財產權。」 (Nozick, 1974: 172) 此外，海耶克 (F. A. von Hayek) 雖然不反對社會應存在著一個安全保障的底線 (Hayek, 1976: 87)，不過他仍然鄭重地指出：「我們這個時代的最大的弱點之一，就是我們缺乏去建立自願性組織 (voluntary organizations)，來促成我們所珍視的目標所需的耐性和信心，反倒是樣樣祈求政府透過強制……來實現對大多數人來說是可欲的事物。」 (Hayek, 1976: 151) 就其背後的思考邏輯來說，海耶克可謂與諾吉克同出一轍。

激進自由主義的另一位代表人蘭德 (Ayn Rand)，則斥責社會福利的要求乃是建築在不可取的「倒置的利他主義的道德」 (the inverted morality of altruism) 之上 (Rand, 1989: 276)。事實上，蘭德、諾吉克和海耶克所反映的，就是以最頑強的方式去理解不得使用他人這項規範。更進一步說，他們是立足在每一個人的「不被他人所使用」來理解「不得使用他人」，他們是要先確立「我」的不可被侵犯性之後 (亦即固守了「我」的周邊限制之後)，才藉著互惠原則引申出「不得使用他人」。換言之，不被他人所使用是原始命題，而不得使用他人只是由此引申出來的衍生命題。這裡的關鍵在於，每一個人的不可被侵犯性要優先於人與人之間的互惠關係。當這兩者處於衝突

狀態時，則每一個人的不可被侵犯性就得以否決任何形式的互惠關係。在這種頑強的理解底下，很明顯地，個己所有權(self-ownership)被提昇到第一順位，凡是侵犯到個己所有權的任何舉措，皆在禁制之列。某位當代著名的權利理論研究者曾努力去論證，如果有所謂的絕對權利(absolute right)存在，那麼，這極可能就是所有的無辜的人都得免於淪為殺人計劃的受害者這樣的權利(Gewirth, 1982: 233)。我們似乎可以這麼推論，對諾吉克等人而言，這種理解絕對權利的方式是過分低調及保守的，因為對他們來說，個己所有權以及不被他人所使用恰恰正是不容棄守的絕對權利。

然而，我們的疑問是：當個己所有權和不被他人所使用成了一種在任何情況下都不容踰越的絕對權利之後，會導致什麼樣的社會關係？即使我們儘量克制自己的想像，我們仍不難揣測那將是每一個人都成了一個原子式的堡壘，同時任何的人與人之間的互動都取決於彼此所議定的契約這樣的關係。當每一個人都固守其不被他人所使用的絕對權利，則每一個人只能在自食其力的基礎上去追求自利，並為他自己的行為負全責，而不得期望來自於他人的積極協助。因此，諾吉克明確地宣稱，某些人之為其他人去犧牲，是不能夠被合理化的(Nozick, 1974: 33)。同樣地，蘭德也直言不諱地指出：「資本主義並未教導人們去服務和犧牲，而是(教導人們)去生產和獲利……資本主義不允許任何人去期望或要求、去給予或去取得(他本身)所未賺取者(the unearned)。」(Rand, 1989: 94)無疑地，諾吉克和蘭德自然認為依據上述原則而去建構的社會，既是可能的，也是可欲的。不過，在我們看來，如果他們構想中的社會要能夠被實現，而且還能夠滿足最起碼的人道要求，則至少必須符合下列兩項條件：

- (1) 只要每一個人肯努力勞動，皆能取得其生活所需。
- (2) 社會成員當中若有人為不幸(misfortune)為困，以致無以維生者，應存在著協助補救之道。

先就第一項條件來看，姑且不論每一個人的偏好的差異，例如某甲所渴盼的可能是完整版四個樂章的布魯克納(Anton Bruckner)第九號交響曲，或

完整版五個樂章的馬勒(Gustav Mahler)第十號交響曲這一類的唱片，某乙需要的可能是一個具有迴力內墊的真皮棒球手套，某丙期盼的可能是一罐道地的藍山咖啡。無論如何，一個人必須先能夠擁有足以存續的基本物質條件，才可能去進行各自不同的人生計劃的選擇，乃是極其明白的事實。而在諾吉克和蘭德構想中的理想社會裡，其經濟活動樣式乃是純粹的自由競爭，但歷史經驗告訴我們，當政府只在確保自由競爭的環境時，有高度意願去努力勞動者並不必然就有勞動之機會，同時，努力勞動者並不必然得以取得維生之所需。狄更斯(Charles Dickens)筆下的市場競爭的邊緣人，並不僅僅只是虛構的人物和情境，而是客觀事實的縮影。在十九與二十世紀之交，新自由主義者(new liberals)例如格林(T.H. Green)、霍布豪斯(L.T. Hobhouse)等人之要求透過社會福利政策，來補救自由競爭所帶來的殘酷後果，決非空穴來風(Green, 1991; Hobhouse, 1964: ch.7)。就此而言，諾吉克和蘭德走的是逆反的道路，其原因則出於他們對於不被他人所使用這項絕對權利的堅持，這種堅持所可能造成的結果是，即使一個人肯努力勞動，也未必能取得其生活所需。

如果以上的疑慮是真確的，那麼，這就促使我們去面對第二項條件，那就是社會應存在著協助補救之道，俾使那些為不幸所困的人，仍得以維生。對諾吉克和蘭德而言，此等協助補救之道只能以私人慈善方式為之，而不得由政府來從事，因為若由政府來染指，則形同以公權力為後盾來竊奪不需被救助者的財產。但是，我們不應忘記的是，諾吉克還強調某些人之為其他人去犧牲是不能被合理化的。在這種認識底下，那些出於自發意願的私人慈善行為只能算是自願去讓渡部分的個人利益，只能算是自願去讓別人擁有自己的某些勞動的所有權。而這種行為本身乃是違反理性計算的邏輯的，因為你並不能期望當你自己遭逢不幸時，別人也會表現出相同的私人慈善行為(為什麼呢？因為某些人去為其他人犧牲是不能被合理化的，同時，不被他人所使用乃是一項絕對權利)。因此，我們認為在諾吉克所鋪陳的烏托邦裡，私人慈善行為只是一種虛幻的假象，任何人都不能對它抱持著肯定而明確的預



期，那也就是說，為不幸所困的人並不必然能獲得協助，使其擁有維生的基本條件。

準此以論，從諾吉克式的不得使用他人或不被他人所使用的規範出發所建構的社會，其可能性和可欲性都是令人懷疑的。試問如果諾吉克的最小限度的國家能夠讓價值取向不同的人各自去進行其不同的生活實驗(Nozick, 1974: Ch.10)，但是卻不能確保每一個人都能擁有基本的維生的條件，這樣的烏托邦會是可欲的嗎？從更寬闊的政治視角來看，我們似乎可以說，社會主義是由試圖去消弭不幸這樣的激情所觸發，相對地，以不被他人所使用為基核而展開的政治論述，則傾向於將不幸排除於政治思索之外。如果處處都要去遷就不幸的避免，則必須仰賴兩個要素，那就是公共權威的集權化，以及高度的、甚至是超出人性的正常可能性的利他主義道德，這所可能引發的問題自不待言。同樣地，完全排除對於不幸的考量而任令自由競爭與交換來決定社會關係，其所可能造就的結局也很難圓滿。我們並不是要迂腐地濫用中庸之道，不過，在思考不幸這項人類情境時，避兩極而取中庸似乎是合理的選擇。

總結地說，諾吉克從不得使用他人這項規範所展開的政治論述，其動機固然是為了堅篤地護衛個人的主體性，為了不讓個人在組成政治社會之後，即喪失了他去支配自己的生活的自主權。<sup>4</sup>然而，即使我們同情地理解諾吉克同時在兩條戰線上進行搏鬥的理論企圖(他一方面要抗拒無政府主義的誘惑，另一方面則要去駁斥任何超出最小限度的國家這個範圍的政治結合形式)，我們仍然必須嚴肅地指出，不得使用他人這項規範在理論上與實踐上，皆面臨了難以排解的困難和侷限。

### 三、福利權的正當性的基礎

如前文所述，福利權涉及了使用他人，涉及了運用一部分人的財產和勞動成果來援助另一部分人，因此，除非我們能夠證成某些對於他人的使用的正當性，否則福利權就無法被合理化。在上一節裡，我們處理了使用他人的

對立命題(亦即，不得使用他人)，我們的用意並不在於否定不得使用他人所表徵的莊嚴意義，而是在質疑該項命題的絕對性。事實上，保守地說自十七世紀以降，當人類越來越自覺到個人本身存在的價值及獨特性之後，不得使用他人或不被他人所使用的理念，在人類生活意識的大潮裡基本上是佔據了主流的地位。這意味著一般的不得使用他人的理念並不需要額外的辯護，相反地，特定的使用他人的主張則必須被證成。

那麼，做為一種使用他人的形式，福利權該如何被證成呢？在就此進行討論之前，讓我們先來區別福利權和私人慈善行為的本質差異。雖然福利權和私人慈善行為同樣都是為了協助某些人，使其可以獲得基本生活條件的保障，但是，私人慈善行為係出於從事者本身的自發意願，不管其意願是源自於宗教信念、同情心、設身處地的思維、功利的計算(例如可獲得課稅的減免)，或企業形象的考量，無論如何，這當中並不涉及施予者的責任或受惠者的權利。任何潛在的施予者並不因他之拒絕施予而受譴責或處罰，同時受惠者亦不得宣稱他之受惠是理所當然。相對地，福利權既然是以權利的形式存在，就必然隱含了相對應的責任和義務。福利的受惠者乃是正當地享有社會所給與的特殊待遇，而福利條件的直接或間接供給者則有義務去進行供給。因此，私人慈善行為所涉及的使用他人之情事，在被使用者來說是出於其自發意願而去讓渡其部分的勞動成果或財產，其之被他人所使用係出於自願，而非公共權威的強制。此外，在使用他人者來說，其之使用他人是在他人自願被使用之後方才發生，因此乃是被動的使用他人(*passive use of others*)，他們並不能直接宣稱擁有特定的使用他人的權利，換言之，他們和被使用者之間並不存在著必然的施與受的關係。而每一件個別的私人慈善行為本身則構成一個孤立的事件，嗣後發生的不幸情境的受難者，並不能肯定地預期他們必然可以獲得常規化的同等的濟助。在這裡另一個相關的問題是，究竟是常規化的社會福利政策抑或是私人慈善行為才能夠更有效地紓解不幸的情境呢？關於此一問題，論者之間爭議頗多，尤其採取類似諾吉克之立場者，根本就否定了常規化的社會福利政策的正當性，更遑論去比較這兩種途徑的有

效性。本文旨在討論福利權該如何被合理化，而此一問題在邏輯上乃是優先於前述的相互比較的問題，因此，還是讓我們再回到討論的主軸。

在以上的部分我們已經確立了這樣的論點，那就是使用他人必須被證成。為了使問題更為明確，我們要先來釐清福利權所涉及的是何種形式的對於他人的使用。首先，當我們提到使用他人時，似乎就意味著使用他人者是利用被其使用者來達成自利的目標。然而在這種一般的理解底下，我們還必須進一步去區分兩種不同的類型或範疇。第一類讓我們稱之為「增益式的使用他人」(additional use of others)，這指的是使用他人者本身在基本生活條件上並無匱乏之虞，其之使用他人因而只是在進一步提高他的生活情境的質量同水平。與此相對的第二類讓我們稱之為「維生式的使用他人」(life-sustaining use of others)，這指的則是使用他人者本身單單靠其一己之力，已無法獲致基本生活條件的滿足，因而必須透過使用他人才能獲致之。<sup>5</sup> 在我們看來，福利權所涉及的使用他人在性質上應該是維生式的使用他人。理由在於如果福利權被落實為實證權利(positive rights)，那麼，它就必須由公共權威透過實證法來確保其效力，來強制相應稱的義務的履行；然而，若由公共權威來確保增益式的使用他人的行為的正當性，則無異於在政治社會的軀殼裡維護霍布斯式的(Hobbesian)自然狀態，而這明顯違反了近三百年來逐步明確化的對於個人存在價值的認識與理解。

接下來我們要問的是：基於什麼樣的論證，我們可以說維生式的使用他人是能夠被合理化的？一個可能的候選人是功利主義所持的論點，亦即某一項宣稱(claim)之能夠被視為是權利，乃是因為它之被轉化成權利能夠促進最大多數人的最大幸福，能夠促進效益的極大化。不過，誠如不少論者所指陳的，功利主義做為一種單一原則的道德和做為一種後果論，最明顯的弱點就是為了達成最大多數人的最大幸福而可能去嚴重損害某些人的權利或利益(Plant, 1991: 162ff; Williams, 1973: 98f and 132f; Gewirth, 1982: 225f; Mackie, 1977: 137f)。舉例言之，假設某一個社會因為一連串的爆炸案而陷入人心惶惶、社會失序的狀態。為了使社會恢復到正常狀態並安定人心，檢警

單位便去逮捕一名曾有多次爆炸案前科但卻與當前案情無關的無辜者，並指稱他極可能是這一連串的爆炸案的主謀，其結果是驚惶的人心獲得了平靜，社會也恢復原有的秩序。在此一過程當中，無疑地，最大多數人的最大幸福是獲得了確保，但其代價則是以無辜者的人身自由做為犧牲。事實上，功利主義做為一種單一原則的道德，的確很容易陷入上述的困境，邊沁(Jeremy Bentham)甚至這麼寫道：「如果廢除某一項權利是有利於社會的，那麼，沒有任何權利是不可以被廢除的。」(Bentham, 1987: 53)要言之，功利主義(無論是行為功利主義或規則功利主義)在本質上就不是一個為權利做辯護的恰當的基礎。如果說在特定的社會背景下，維生式的使用他人可以促成效益的極大化，它就是可以被合理化的。但是，當社會情境發生變化，維生式的使用他人反而成為效益極大化的障礙或絆腳石時，它就必須被禁止或排除。因此，從功利主義的立場來證成維生式的使用他人，其基礎並不牢固，因為它的存廢在最終仍取決於效益的極大化，它的地位始終只是漂移浮動的依變項。

既然功利主義做為候選人的可能性已經被排除，那麼，維生式的使用他人該立足於何處呢？哈特(H.L.A. Hart)在他的一篇著名的文章裡曾指出，如果有所謂的自然權利存在，則「所有的人都能自由的平等權利」(the equal right of all men to be free)應是其中之一(Hart, 1967)。<sup>6</sup>哈特的這項歸結具有下列的優點：第一，它有效表徵了十七世紀以來的不同的政治理論的共通的訴求，試問洛克、邊沁、約翰·彌爾、盧梭、馬克思等人的理想的政治社會，不都是試圖去體現所有的人都能自由的平等權利嗎？第二，此一範式同時能適用於消極自由和積極自由，或者用密勒(David Miller)的術語來說，同時能適用於自由主義的自由觀以及觀念論的自由觀(Miller, 1991: 3f)。第三，此一範式並未僵硬地限定平等的指涉(而第二項及第三項優點則協同確保了一種開放式的理解的可能性)。第四，此一範式標示了一項用來評估現實社會的倫理判準。因此，本文將以哈特的這項自然權利做基礎，來展開進一步的論述。設若我們要去嚴肅地面對所有的人都能自由的平等權利，而非只把它當

做是抽象的、唯美的宣稱，則我們就必須去設想及考察可能妨礙這項平等權利的原因，並加以防範。總的來說，這些構成妨礙的原因主要來自於自由的資源的不平等分配(the unequal distribution of the resources of freedom)。當一個人不能擁有選舉權，不能表達其思想言論，不能依其意願選擇職業及居所，不能參與集會結社，則其所掌握的自由的資源就大受限制。所謂的第一代的權利(first-generation rights)就是在消弭這一類的不平等分配，或者說就是在擴大做為一個公民的自由的資源。不過，晚近的歷史經驗向我們表明，做為一個公民所能擁有的自由的資源，並不能有效確保所有的人都能自由的平等權利。尤其，當以市場為核心場域的自由競爭與交換，成為主導的經濟生活樣式之後，固然卓有成效地擴大了人類的選擇的空間與多樣性，同時也熾烈地加速了物質的全球性流通。然而，由於諸如繼承權、能力、運氣和不同程度的努力等等因素的複雜作用，也造成了雖然每一個人在形式上都擁有進入市場搏一搏的自由，但卻在物質財貨的實質掌握上存在著重大的差異(持平而論，不論馬克思的理論能夠讓一個人同意到什麼程度，上述的解說應該是可以被接受的)。而這種重大的差異則構成了自由的資源的不平等分配，從而阻撓了所有的人都能自由的平等權利的體現。

在這裡我們所關注的問題是：姑且不論社會成員彼此之間所能掌握的物質財貨的重大差異是何種因素所造成，當一個人已經陷入無以維持基本生活條件的困境時，也就是當他的上述自然權利已岌岌不保時，他能不能正當地要求維生式的使他人呢？<sup>7</sup> 很明顯地，如果不能，則他的上述自然權利將形同具文。因此，如果我們至少要在最低限度貫徹所有的人都能自由的平等權利，那麼，他就必須被給予去遂行維生式的使用他人的權利，俾使他能夠從他所身陷的不幸之中脫困。這項論點我們稱之為在所有的人都能自由的平等權利底下，來實現「不幸的有限避免原則」(principle of the limited avoidance of misfortune)。此一原則的目的在於確保最低限度的所有的人都能自由的平等權利，在我們看來，恰恰正是為了這樣的目的，才使得維生式的使用他人可以被合理化。確立了這項論證基礎之後，我們還要進一步來考察下列兩個

問題：(一)當我們承認了在某些情況底下的維生式的使用他人的正當性之後，被他人所使用者的財產或勞動成果的損失，應該如何被理解？(二)對他個人來說，被他人所使用者是不是只有失而沒有得？基本上，對於這兩個問題的回答雖不直接涉及福利權的證成，但是卻能間接地協助強化我們的論證。

就第一個問題來說，毫無疑問地，類似諾吉克所採行的將被他人所使用者的財產或勞動的損失視為是強行加諸的強迫勞動，委實是一種極其簡明的認定方式。但是，即使我們不必像柏克那樣刻意去突顯社會的有機性和歷史連續性，我們也不難理解下列的事實，那就是如果任何的非自願的財產的讓渡(同時也不去追究讓渡所欲促就的目標)，都被視為是對當事人的不正當的剝奪，那麼，在這樣的社會裡，個人與個人之間的交互關係就只能奠基在互蒙其利的契約上，凡是對某一方不能產生利益的契約就不可能被議定。我們特別要加以討論的是，互蒙其利的契約在履行的過程中，對人的心理所可能造成的影響。

讓我們假設下列的情況：某甲和某乙皆出於自願而訂立了一項契約，規定某甲在某乙出外旅行期間，負責維護某乙財物產業之安全，而某乙則支付三倍於某甲平日所得的報酬。但是當某乙家裡遭竊時，某甲必須全數賠償，並不得向某乙要求原先協定之報酬。對某乙來說，這項契約並無不利之處；但對某甲而言，只有當某乙家中財物毫無損失時，他才能從中獲利，亦即，某甲必須承擔很大的風險。儘管如此，我們也不能否認這是一項以互蒙其利為本質的契約。而這項假設情況所顯示的是，某甲為了從中獲利就必須日夜處於內心懸宕不安的狀態，並不斷憂慮著足以令他蒙受重大損失的情事發生。

我們當然不是說上述的假設情況完全表徵了所有的互蒙其利的契約，不過，我們要強調的重點有二：(1)互蒙其利的契約並不像它表面所呈現的樣貌那麼單純，相反地，它經常使得契約的相關各造必須為了非道德的理由而去背負心理重擔。(2)如果人與人之間的連繫完全是以互蒙其利的契約為基

礎(這正是諾吉克所希望看到的),則整個社會關係的網絡將形同一面相互施加心理重擔的網羅。而我們看不出這種非道德性的心理重擔的網羅,能夠去促進每一個人的自我實現,或去提高每一個人的道德價值。假使以上的分析還具有一定程度的參考價值,那麼,我們就不必臣服於諾吉克的推論。相反的,我們的建議是,被他人所使用者的財產或勞動的損失,也可以從社會的基點而非純粹只是從個人的基點來被考量,這意思是此等損失也可以被視為是讓渡給社會「匿名的濟助」(anonymous assistance)。就讓渡者而言,他所讓渡的對象是社會,而就受惠者來說,他則是從社會獲得特定的匿名的濟助,社會成爲進行轉移的中介。這種理解方式的好處是:(1)可以避免強迫勞動這種理解方式所隱含的非道德性的心理重擔的網羅;(2)可以揚昇讓渡者與受惠者的共同的社羣歸屬感,從而在規制化的轉移中呈現社羣的正面意義。再者,我們所建議的理解方式,已然涉及了不同的個人權利的衝突。不過,我們的立場是很明確的,那就是我們並不否定個人財產權,只是當社會成員之中,有人唯有透過維生式的使用他人,方能保有最低限度的所有的人都能自由的平等權利時,個人財產權必須對此項優先權利做出讓步。

接著讓我們來回答第二個問題:對他個人來說,被他人所使用者是不是只有失而沒有得?一種慣常的回答方式是,被他人所使用者焉知他不會成爲使用他人者,因此,承認福利權的正當性,在不可預知的未來或許仍會對自己有好處。事實上,當克蘭斯頓(Maurice Cranston)以福利權在適用對象上並不滿足普遍性的原則(因爲它只適用於福利的受惠者),因而指稱福利權並非人權(Cranston, 1973: 67),前述的慣常的回答方式,往往被用來回應克蘭斯頓的詰難。<sup>8</sup>不過,我們則要從另外一個層面來省視此一問題。

基本上,諾吉克和其同路人在考量個人和羣體的相互關係時,乃是奠基於一項預設上,那就是每一個他人都是「我」的潛在的威脅。因此,爲了有效地護衛「我」的個體性,就必須被給予層層的權利的護網,以隔絕來自於他人的可能的威脅和侵犯。我們當然承認這項預設有其不容輕忽的正面意義,自十七世紀以降,權利學說之所以能夠昌盛綿延,正是扣緊同洞察了這

項時代脈搏。然而同樣值得注意的是，在這項預設底下，個人的意義的創造就只能在層層護網的屏障下獨自而孤寂地展開。從積極的角度來看，這固然強化了每一個人對其自身責任的擔當，但從反面來看，卻也大大阻絕了個人透過裨益他人來豐富自身的生命意義的渠道，阻絕了藉著顯現自己對他人的有用性( usefulness)而來深化自我關注( self-regard)的可能性。某位論者曾極富創見地指出，「去培養自我關注的重要途徑，就是去養成那些比僅僅只關注我們自己還更能給予我們去活著的理據的關注」，此外，「我們的生命的泰半的意義係源自於我們對他人的重要性……在成全他人的利益的過程中，我們發展了我們自己的潛在生產性，並賦予其價值。」(Schmidtz, 1993: 57)準此以論，被他人所使用者並非僅僅只有損失而一無所得。相反地，被他人所使用者不僅紓解了為不幸所困者的苦境，更進一步體現了對他人的重要性，從而更加豐富了自身的生命意義。

總之，將被他人所使用者的財產和勞動的損失視為是讓渡給社會的匿名的濟助，以及被他人所使用者失之於物質利得，卻收之於生命價值的深刻化，這兩項論點的陳述，至少可以間接地協助鞏固本文對於福利權的正當性的論證。

#### 四、結語

就某個角度來說，當代政治哲學的內在糾葛，在很大的程度上乃是反映了利己主義和利他主義的交鋒對峙。透過關於福利權的正當性的討論，我們所獲致的啟示是：利己主義和利他主義並不全然是互斥的，至少就福利權所隱含的利他主義而言，在最終仍然有助於利己的目的，而維生式的使用他人正是連結利他主義和利己主義的鎖鏈。當然，類似諾吉克那樣的立場頑強的論者或許仍會質問：我並不需要藉著我對於他人的重要性，來彰顯我的生命意義。對於這樣的質問，我們的回答是：政治哲學所涉及的倫理規範，不能全然脫離具體的歷史情境。如果諾吉克可以不在乎資本主義的存續，可以不在乎自由競爭底下的不幸者對資本主義所構成的挑戰，那麼，他自然可以繼



續主張不得使用他人和不被他人所使用，以及與此相應稱的倫理立場，那就是不需要透過對於他人的重要性來豐富自己的生命意義。但是，問題就在於諾吉克恰恰正是自由放任式資本主義的當代的首要辯護者。這也就是說，除非諾吉克的理論想像可以完全不沾染現實的塵埃，否則他的背負著雙重使命的烏托邦，將永遠只是烏托邦。

再者，我們所採取的證成福利權的途徑，表徵了一種嘗試去具體地企近社羣的可能性。當社會被視為是試圖去維護所有的人都能自由的平等權利的結合，當社會被視為是進行匿名濟助之移轉的中介，則社會將不再僅僅只是個人的偶然的聚集或進行市場交換的場域，相反地，它具體地在踐履倫理的連繫，從而使生活在其中的個人逐漸意識到社羣的影像。<sup>9</sup>

(收稿日期：1994年10月28日；接受刊登日期：1994年12月8日)

## 註釋

- 1 事實上，福利權所應涵蓋的範圍的爭議，在最終仍取決於不同的意識型態體系對於權利的評判。而對於不同的意識型態體系所隱含的權利觀，陸克斯(Steven Lukes)晚近的一篇文章〈關於人權的五個寓言〉，則有極具啟發性的分析，詳見Lukes, 1993。
- 2 這第一股支流包括了格林(T.H. Green)、霍布森(J.A. Hobson)、霍布豪斯(L.T. Hobhouse)、杜威(John Dewey)等人，而在當代則以羅爾斯(John Rawls)最具代表性。曾有論者以「福利式自由主義」(welfare liberalism)來稱呼此一支流，參見Kleinberg, 1991: ch.8。
- 3 如果說功利主義所表徵的是一種單一原則的道德(single principle morality)(Plant, 1991: 141)，那麼諾吉克也可被視為是另一種單一原則的道德的鋪陳者。功利主義所顧慮的是效益的極大化，而諾吉克則著眼於個

人的不可被侵犯性。

- 4 拿霍布斯(Thomas Hobbes)和諾吉克做比較，我們就不難發現，在思考建構政治社會的目的這個面向上，理論家們在很大的程度上乃是反映了他們所最關注的時代課題。就霍布斯來說，英國內戰的紛擾促使他去渴盼安全與秩序。而主要生活在二十世紀後半葉的美國的諾吉克，則比較不必去憂心安全與秩序的問題，相反地，官僚體制和政府的干預對個人自由的侵犯，才是觸發他去立論的時代課題。
- 5 我們必須承認，就如同約翰·彌爾(John Stuart Mill)所區別的涉己行爲和涉人行爲只是一種概略的區分(Mill, 1974: ch.1)，我們這裡的「維生式的使用他人」和「增益式的使用他人」的分類，也不能完全排除其間的曖昧地帶，因而只是一種爲了便於討論的片面的強調(partial accentuation)。
- 6 無疑地，羅爾斯的第一項正義原則(Rawls, 1971: 60)，在實質內容上可謂無異於哈特的這項自然權利。
- 7 對某些社會主義者來說，貧窮和經濟困頓的現象，根本就是握有生產工具者的強制所造成，因此，福利權只是以另一種強制來矯正原先就已經存在的強制，故而並不需要額外的合理化。不過，就如同瓦爾德隆(Jeremy Waldron)所指出的，這種方式等於是將福利權的正當性建築在造成貧窮和經濟困頓的原因之上(Waldron, 1993: 236-237)，基本上這並不是一種穩妥強固的論證策略。本文在這方面的立場則和瓦爾德隆相同。
- 8 克蘭斯頓所提出的人權的判準除了普遍性之外，還包括了特定權利的可行性(practicability)和至上的重要性(paramount importance)等兩項，詳見(Cranston, 1973: 66f)
- 9 本文建議將社會視爲是進行匿名濟助之移轉的中介，可能會面臨下列幾項責難：(1)事實上進行移轉任務的是政府而非社會；(2)一個社會是否非得存在著倫理的連繫？(3)如果匿名的濟助是源自於強制，則如何使

社會成員表現出具有社羣意涵的歸屬感？首先，就第一項來說，即使實際進行匿名濟助之移轉的是政府，但是，從勞動成果的讓渡到受惠者的紓解其困境，都是在社會這個範圍裡展開的，因此政府（或公共權威）在這整個動態流程裡，仍可以被理解成廣義的社會的一個環節。在這種理解方式底下，並不妨礙社會的中介性。其次，就第二項而言，本文並不認為只有存在著倫理的連繫的社會，才足堪被稱為或視為是「社會」，而是說在本文所建議的構圖底下，社會內部可以蘊生出一種倫理的連繫關係。再者，此一關係的存在決不指涉著政治衝突及社會衝突的全然消失。最後，就第三項來說，強制（coercion）確實是政治生活裡的一項恆永的難題，即使是那些以解除強制現象為主要考量的理論，例如諾吉克所構想的烏托邦或無政府主義（無論是集體主義式的無政府主義或個人主義式的無政府主義）所設想的理想狀態，至少在理論上都很難完全排除強制的現象。我們也不難體會到，當盧梭（Jean-Jacques Rousseau）在書寫「強迫而自由」這樣的論點時，其內心亦不無傍徨之處。事實上，任何的法律或規範都內含著強制，當然這並不是說強制只有一種單一的面貌，至少像「出於自願的被強制」與「非自願的被強制」就有著不容輕忽的差別。本文的初步見解是，強制和歸屬感並不必然互斥，這涉及到強制的不同類型及性質。筆者將再針對強制與政治生活的複雜關係，另行撰文討論。在此特別感謝兩位匿名審查人之卓見。

## 參考資料

Bentham, Jeremy

1987 (1796) "Anarchical Fallacies," reproduced in J. Waldron (ed.), *Nonsense upon Stiles*, London: Methuen.

Burke, Edmund

1968 (1790) *Reflections on the Revolution in France*. ed. by C. O'Brien, Harmondsworth: Penguin.

1987 (1774) "Speech to the Electors of Bristol on <sup>B</sup>being Elected," reproduced in I. Hampsher-Monk, *The Political Philosophy of Edmund Burke*, London: Longman.

Cranston, Maurice

1973 *What Are Human Rights?* New York: Taplinger Pub. Co.

Gewirth, Alan

1982 *Human Rights: Essays on Justification and Applications*. Chicago: The University of Chicago Press.

Green, T. H.

1991 (1888) "Liberal Legislation and Freedom of Contract," in David Miller (ed.), *Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Hahn<sup>t</sup>, H. L. A.

1967 (1955) "Are There Any Natural Rights?" in A. Quinton (ed.), *Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Hayek, F. A. von

1976 *Law, Legislation and Liberty, Vol.2: The Mirage of Social Justice*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hobhouse, L. T.

1964 (1911) *Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Kant, Immanuel

1981 (1785) *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Indianapolis: Hackett.

Kleinberg, Stanley

1991 *Politics and Philosophy*. Oxford: Blackwell.

Klosko, George

1993 *History of Political Theory*. Vol.I, Fort Worth: Harcourt Brace.

Lukes, Steven

1993 "Five Fables about Human Rights," in S. Shute & S. Hurley (eds.),  
*On Human Rights*. New York: Basic Books.

Mackie, J. L.

1977 *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.

Mill, John Stuart

1974 (1859) *On Liberty*. ed. by G. Himmelfarb, Harmondsworth: Penguin.

Miller, David(ed.)

1991 *Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Nickel, James

1987 *Making Sense of Human Rights*. Berkeley: University of California Press.

Nozick, Robert

1974 *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.

Plant, Raymond

1991 *Modern Political Thought*. Oxford: Blackwell.

Rand, Ayn

1989 *The Voice of Reason*. ed. by L. Peikoff, New York: Meridian Book.

Rawls, John

1971 *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Schmidtz, David

1993 "Reasons for Altruism," in Ellen Frankel Paul et al. (eds.), *Altruism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Waldron, Jeremy

1993 "Welfare and the Images of Charity," in his *Liberal Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Bernard

1973 "A Critique of Utilitarianism" in J.J.C. Smart & B. Williams (eds.), *Utilitarianism: For & Against*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolff, Jonathan

1991 *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*. Cambridge: Polity.

## Welfare Rights and the Politics of Using Others

Kuo-hsien Hsu

### Abstract

Welfare rights and using others are intrinsically connected. Yet, some theorists, among whom Robert Nozick is the most typical, stoutly deny the legitimacy of using others in political reasoning. This article contends that political life by its very nature cannot completely exclude use of others, and by further classifying different kinds of using others, tries to justify the legitimacy of a certain kind of using others, that is life-sustaining use of others. The basic belief behind the justification is that misfortune as a human condition should not be casted away unreflectively for the sake of the inviolability of self-ownership. In discussing the foundation of welfare rights, the author also argues that welfare rights can be taken as a concrete way of visualizing the desirability of community, which occupies a core place in contemporary debate in political philosophy.