

對依賴者的道德責任： 另一種詮釋「福利依賴」的觀點*

洪惠芬

國立中正大學社會福利研究所博士班學生

對於「福利依賴」，人們一向都依循新右派的思考路徑，將它看待成一個用來打擊福利國家體制的重要概念。本文即在擺脫這種討論「福利依賴」的傳統路徑，不再著重於「福利依賴」現象背後因果機制的探究，而將焦點置於「福利依賴」概念本身的詮釋與意涵。新右派在建構「福利依賴」這個概念時，他們的意圖並不僅止在指出福利國家體制是一種誘發人們逃避對自己行為負起責任的「誘因結構」；我們認為，這種指責的背後其實隱含著一種深沈的、關乎自我與他人份際的焦慮：對於依賴者的「道德責任」界限到底有多大？就這個意義而言，新右派一九八〇年代與九〇年代在英美兩地發起的「福利改革」，其實是一種對「道德責任」的重新劃界。然而，這種重新劃界所依據的基本預設並不完全站得住腳。因此，本文在呈現出批評者對「道德責任」重新劃界的根本侷限之後，最後也嘗試著指出另一種更能關照「福利依賴」問題全貌的詮釋觀點、與解答線索。

關鍵詞：福利依賴、福利國家、新右派、道德責任、依賴關係、
搭便車

* 非常感謝中正大學社會福利研究所張震東教授對本文所作出的指正，以及本刊兩位匿名審查人在初稿修改時提供許多深具啟發性的意見。惟文中若有任何錯漏，責任當由筆者自負。
收稿日期：90年11月23日；接受刊登日期：91年8月19日

壹、前言

不可否認地，「福利依賴」算是當代福利國家論述中最受人注目的議題之一。之所以如此，當然與這個概念最初的建構者——也就是新右派——打從開始便企圖利用這個概念作為攻擊當代福利國家體制的最重要理據的作法，脫離不了干係。¹ 這箇中的原由，得提及「福利依賴」這個概念最常用來引涉與指責的對象：「底層階級」(underclass)。「底層階級」原先是一九七〇年代末期美國大眾媒體用來詮釋當時都市社會問題的一個概念。它指稱的是一群長期固著在社會底層，而且價值觀、行為模式也與主流社會有著相當程度區隔的人們。按大多數媒體的描述，黑人未成年媽媽與黑人無業年輕人構成了一般人對「底層階級」的主要想像內容；對這群人來說，「不工作已成了常態，犯罪是家常便飯，依賴福利更是一種生活方式」(*New York Times*, December 20, 1987: 26；引自 Katz, 1989: 195)；他們被歸罪成都會市中心(inner city)生活條件之所以日益惡化的罪魁禍首。儘管媒體對「底層階級」

1 這裡所謂的「新右派」(New Right) 泛指的是 G. Gilder、L. Mead 和 C. Murray 以及 R. Regan 與 M. Thatcher 等對福利國家持批評態度、甚至在執政期間試圖刪減福利供給的英美理論家與執政者。雖然這些人批評福利國家或者刪減福利供給所依據的理由不見得完全一致，比方說 Murray 較著重福利國家對於工作是一種不當的「誘因結構」，而 Mead 則著重強制福利領受者去工作的解決之道。但由於我們的重點並不在他們之間的差異處，因此，本文對於這群人全以「新右派」一詞來涵蓋。不過，值得注意的是，新右派對福利國家的批評取向、與改革福利國家的途徑似乎也開始為某些乍看之下應不被歸類為「新右派」的人所採用。例如，美國民主黨籍的總統 B. Clinton 在一九九六年所提出的福利改革法案 (Welfare Reform Act) 中，就有相當大的成份是在落實 Mead「憑工作換福利」(workfare) 的主張。關於這部分，本文稍後將有較詳細的討論。最後，我們必須承認：對福利國家持批評態度的人並不限於新右派。新右派的觀點只是各式福利國家批評論述的其中一支。即便在思想光譜上皆泛屬右派陣營的批評者當中，libertarians 批評福利國家所依據的理由就絕對不同於 Gilder、Mead 與 Murray 所訴諸的理由。更遑論那些在思想光譜上不屬同一陣營的理論家——無論是那些將民間社會 (civil society) 視為不可偏廢的人類連結形式的群體主義者 (communitarians)，或是那些堅持人類的理想社會形式與市場社會絕對不相容的西方馬克思主義者，還是那些相信性別平等應當是人類美好生活不可或缺的元素之一的女性主義者——他們批評或批判福利國家的理由，就某種程度而言，甚至與新右派所依據的基本價值背道而馳。

的定義與詮釋一直是模稜兩可的，不過到後來，「底層階級」這個概念也開始為學界所襲用，並被賦予更豐富的意義。這些對「底層階級」進行更進一步探究的學界人物裡頭，思想光譜偏左與偏右的人都有。前者包括那些將自己歸類到「社會民主」標籤下的學者，如 W. J. Wilson 便強調社會結構因素對「底層階級」的形成具備影響力量 (Katz, 1989: 205-209)²；但最具代表性、並對當代福利供給政策產生深遠效果的還是以後者，也就是新右派所提出的論點居首。在新右派對「底層階級」的論點當中，黑人未成年媽媽與黑人無業年輕人依賴福利供給為生的行為特徵，成了倍受關注的焦點。對新右派來說，要解決「底層階級」這樣的社會問題，關鍵在於他們的福利依賴習性：只要打破他們的福利依賴習性，他們便能脫離「底層階級」，融入主流社會。那麼，是什麼原因讓這群人養成福利依賴的習性呢？新右派找到的答案便是戰後越來越慷慨的福利供給體系：太過慷慨的福利供給體系成了一種誘使人們染上了福利依賴習性的「誘因結構」(incentive structure)。倘若對新右派來說，優渥的福利供給體系是讓人們淪落成與主流社會格格不入的「底層階級」的首要元兇，那麼新右派所提出的解方自然是去對既有的福利供給體系進行改革，讓福利供給體系不再成為誘使人們耽溺於福利依賴習性的誘因結構。總的來說，一九八〇年代之後英美新右派執政下所發起的「福利改革」(welfare reform) 背後所依據的，大致是這樣的主張。

由於「福利依賴」一開始便被設想成一種批評福利國家的概念，因此，對那些或多或少也算是擁護福利國家的人來說，「福利依賴」成了一種具負面意涵的概念；於是，為了捍衛福利國家體制的生存價值，他們理當反駁「福利依賴」這個概念的妥當性。可想而知地，最有力的反駁應是從實然層面出發，指出根本就不存在「福利依賴」這樣的現象。關於這樣的反駁，福利國家的擁護者算是成功了大半。從實證資料來看，福利領受者當中，最後真正陷入「福利依賴」習性的比例其實沒有新右派原先所設想的那樣多——多到足以構成一種獨特的「階級」——大多數的福利領受者往往在兩年之內就會脫離領受者的身份，重新回到工作人口的行列。確實，倘若陷入「福利依賴」

2 有關 Wilson 對「底層階級」的探討，細節請參照 Wilson (1987)。

的福利領受者比例並不多，那麼純就實然層面，新右派以「福利依賴」作為攻擊福利國家體制的理據，似乎顯得有些薄弱。但更進一步思考，雖然福利依賴人口比例不多，但只要真的有這樣的人口存在，新右派對這些人作為背後與福利國家體制間的因果關聯的推論、以及由這推論伴隨而來的道德評價，就是有意義的。換言之，福利國家捍衛者的反駁欲竟全功，有必要更進一步地探究福利依賴人口形成背後的原因。也因此，對「福利依賴」這個概念的討論，到最後往往淪為福利依賴這種現象的成因到底是個人因素、還是結構因素的爭議，以及戰後福利供給體系作為一種社會制度對這成因的貢獻到底有多大的爭議。

在這篇文章，我們雖然同樣站在批評新右派「福利依賴」論述的立場，但卻無意繼續涉入這樣的爭議。本文想將焦點放在「福利依賴」概念本身的詮釋與意涵。因此，不同於福利國家的捍衛者，我們首先必須承認：新右派對福利依賴人口所作的道德上評價，是可以理解的，並且有它的道理可循。新右派在建構「福利依賴」這個概念時，他們的意圖並不僅止在指出福利國家體制是一種誘發人們逃避對自己行為負起責任的「誘因結構」。我們認為，這種指責的背後其實隱含著一種深沈的、關乎自我與他人份際的焦慮：也就是，對於依賴者的「道德責任」界限到底有多大？而這樣的焦慮並不是新右派獨有的，後文將會指出：這是人們不得不將對他人的道德責任向前擴展至回應一般他人的「脆弱」處境後，必然產生的焦慮；因為人們還找不到什麼樣明確的途徑來對這擴展之後的道德責任劃界。按這樣脈絡來看，新右派一九八〇年代與九〇年代在英美兩地發起的「福利改革」，算得上一種對「道德責任」的重新劃界的嘗試。然而，這種重新劃界所依據的基本預設並不完全站得住腳。因此，本文在呈現出批評者對「道德責任」重新劃界的根本侷限之後，最後也嘗試著指出另一種更能關照「福利依賴」問題全貌的詮釋觀點、與解答線索。

另外，必須澄清的是，儘管新右派「福利依賴」論述當中所謂的「福利」概念比較是一種由賦稅所支持，並且需經類似資產調查的行政程序的救助式給付，但在這裡，基於分析的需要，我們並不打算延續這種侷限性的定義。在本文，「福利依賴」這個概念當中所謂的「福利」泛指：所有由國家所提供

的福利給付，包括由賦稅所支持的救助式給付、或普遍式給付，以及由保費所促成的保險式給付。這樣的定義不見得妨礙我們對新右派「福利依賴」論述的理解。以長期失業者來說，在失業保險給付相當優渥的國家，長期失業者所依賴維生的福利給付仍是一種保險式的給付，但新右派並不會因他們依賴的給付是保險式的給付就不將他們歸納成「福利依賴」的人口。當然，必須承認的是，這樣的定義有時會讓本文的論述顯得不夠細緻，但這也是本文試圖從較大的理論框架——包括對他人的道德責任底限、以及福利國家作為一個道德共同體——去分析「福利依賴」這個概念，必然面臨的限制。

貳、「福利依賴」作為一種批評福利國家的概念

就像本文一開頭就說的，要談「福利依賴」(welfare dependency)，絕對不能不提及那些對福利國家最嚴厲的批評者——新右派(New Right)。可想而知的理由當然是：「福利依賴」這個概念本身，向來就是他們用來打擊福利國家體制的最重要理據之一。

新右派將「福利依賴」診斷成當代社會的病癥，導致這病癥的根源就是福利國家體制。他們最常使用的診斷方法就是引用大量的統計數據與實證資料，指出當代社會中某些令他們感到憂心的變遷，如不工作人口的增加、人們工作時間的減少、甚或非婚生子比例的上升等現象，與政府福利給付的提供、以及福利支出的成長兩者間的正向關聯。有趣的是，他們雖然以這種看似科學而客觀的方法，企圖在福利供給、與某些社會變遷之間作出某種程度的因果解釋，但他們最後提出的結論與解決方法卻相當具「道德」色彩：

福利現在侵蝕掉工作與家庭，於是窮人只好繼續窮下去。伴隨福利而來則是這樣一種——雖然讓整個聯邦與各州官僚體系得以維繫下去，但——運作到最後，也會毀掉窮人命運的意識型態。這意識型態對歧視有著錯誤的理論建構，它荒謬地宣稱種族歧視與性別歧視是宰制窮人生命的主要力量(Gilder, 1981: 127)。

亞伯拉罕·林肯完全明白平等所遭遇的根本兩難。他寫道：「因為

我不要當人家的奴隸，所以我也不當人家的主子。這就是我對民主的觀念。」他的意思是：要達成平等，只剷平那些外在的壓迫是不夠的。窮人所依賴的主子也必須被廢除，而且要達成這個目的，窮人就得能獨力地好好活下去 (Mead, 1986: 257)。

也就是說，是福利國家所提供那些慷慨的給付與服務，讓越來越多人喪失了去工作賺錢養活自己及家人、並為自己的所作所為負起責任的動機，而寧願讓自己和家人長久地陷入依賴福利供給維生的「奴隸」狀態。在新右派看來，福利國家代表著一種誘使人們逃避對自己人生負責任、養成依賴習性的不良體制。因此，可以猜想到的，他們所提議的解決之道，當然是從福利供給這個引發依賴文化的「誘因結構」(incentive structure) 著手。首先，福利供給的縮減絕對是必要的。整個一九八〇年代到一九九〇年代初英美新右派執政的那段期間，在「福利改革」(welfare reform) 的口號底下，政府的福利供給預算的確被大幅度地緊縮，影響所及的，包括許多重要福利供給的給付水準均遭到刪減 (Sainsbury, 1996: 200-212)。從「誘因結構」的角度來看，給付水準的刪減當然有助於緩和福利供給相較於薪資的吸引力。但是「福利改革」的企圖並不僅止於調降給付水準而已；縮減福利供給除了可以從給付水準進行外，新右派更偏愛、而且更具「教化」(cultivation) 意味的手段則是：裁減福利供給領受者的名單——也就是，讓福利供給更精確地落到那些「值得幫助」(deserving) 的人身上。

一、「值得幫助」與「不值得幫助」

那麼，那些人是「值得幫助」的人？在這裡，「殘補」(residual) 的概念扮演關鍵的角色。³ 對新右派來說，政府福利供給的最理想形式應當是「殘補」

3 通常，我們會以為新右派是以工作能力的有無來區分那些人是「值得幫助」或「不值得幫助」(deserving/undeserving)。但實際上，這樣的區分並不怎麼適用在女性身上。因為，新右派反對福利國家的理由除了基於「工作倫理」的考量外，「家庭倫理」也是一個重要的思考憑據。說明白些，在新右派的心目中，一個理想(男性)公民在作為奉守「工作倫理」的工作者(worker)之外、也必須是不違背「家庭倫理」的養家者(breadwinner)。工作與養家

的，也就是：國家必須退守到最後一道防線，只有當市場、社會或家庭的供給不足、或者均失去作用時，國家才能出手。因此，勢必要有一套措施來衡量領受者是不是處於這種市場、社會或家庭均供給不足的狀態，才能確保國家在提供福利供給時沒有踰越「殘補」的份際。就實際的狀況來說，那些需經資產調查、所得檢定、或者工作能力檢定等行政程序才提供的福利供給，是很典型的作法。從個角度來看，歐陸國家常見的那種僅依人們的公民身份(citizenship)而普遍提供的福利供給，按新右派的標準，似乎是最不理想的福利供給形式。在這樣的福利供給形式中，國家的福利供給角色顯然太過積極，凌駕了原本它在家庭、市場與社會之外最後一道防線的「殘補」份際。

不過，這麼說並不意味著：那些設有資產調查等行政程序的給付就必定是符合「殘補」概念的福利供給。資產調查、所得檢定或者工作能力檢定等行政程序只是確保國家福利供給契合「殘補」份際的手段而已。它們均只是方便國家篩選出比較符合「殘補」份際的福利領受者的行政工具，也有失靈的可能性，與「殘補」的概念並不存在著什麼必然的內在關係。事實上，從新右派對理想福利供給形式的設想來說，若要「殘補」概念真正地落實到對福利領受者的資格要求的話，領受者是不是除國家福利供給外就別無選擇的事實，才是新右派最在意的衡量標準。換句話說，如果一個失業的男人可以在勞動市場找到工作，那麼他就不是「值得幫助」的失業者；如果一個單親媽媽可以找到一個男人來養活自己與小孩，那麼她也不是一個「值得幫助」的母親。

當新右派將國家福利供給的份際侷限在「殘補」的角色時，他們已經設

的責任是相關聯的：(男)人們是藉著工作所賺取的薪資，來完成養活自己、與一家大小的責任。不過，這些看法都是針對男性而言。在新右派的理想公民描繪中，女性的角色其實是模稜兩可的。以男性作為養家者的角色規範而言，新右派似乎視女性的「依賴」為常態，他們在乎的是她們依賴的對象是誰——是丈夫、還是國家。那些未婚生子長期依賴給付過活的(黑人)「福利媽媽」(welfare mother)之所以被新右派看待成「不值得幫助的人」，並不是因為她們有工作能力、卻不思勞動、甘願成為依賴人口；而是她們搞錯了依賴的對象與順位——她們不該在她們的男人還在的時候，就選擇依賴國家。由此看來，我們認為：「殘補」的概念較能適切地捕捉新右派區分「值得幫助者」、或「不值得幫助者」的意涵。關於這部分，本文將有更詳盡的討論。

想出一種個人主義式的「責任」界定：每個人均應當對自己的人生負起責任。「工作倫理」就是這種個人主義式責任界定的具體呈現：凡有工作能力者皆應投入勞動市場賺取薪資養活自己，負起維持自身生計的責任。不過，必須加註的是，由於新右派對傳統性別角色、與「核心家庭」(nuclear family) 的信念，因此這裡所謂的個人主義是一種以男性養家者 (male breadwinner) 為基本單位的個人主義。也就是說，就算新右派再如何強調「工作倫理」，他們仍將它的主要規範對象放在男性養家者身上。那些囿於既有傳統而被侷限在家庭領域中的女性照顧者 (female caregiver)、以及其他那些因未成年、生病、失能、或年老體衰等種種原因需要旁人照料的家庭成員，並不在新右派「工作倫理」的主要規範對象裡頭。⁴ 就某種程度來說，他們生計的維持，並不是他們自己的責任，而是男性養家者的責任。這就是所謂的「家庭倫理」。從這個觀點來看，男性養家者投入勞動市場賺取薪資這回事，不僅是在對他自身的生計維持負責任，也是在對那些依賴他糊口的家人負責任。藉著對男性養家者的責任界定，新右派將「家庭倫理」的落實、與「工作倫理」的落實巧妙地連結起來。

所以，對新右派來說，一個該工作的人因為不工作而陷入經濟困境，不僅意味著：他放棄了他維持自身生計的責任，而且透過福利給付 (失業給付)，他也將這原先該由他承擔的責任轉嫁給國家。倘若這個不去工作的人是養家的人，那麼，這還代表著：連那群原先依賴他過活的家庭成員的生計維持責任都必須移轉到國家身上。D. Schmitz 將這種作為稱之為「責任的外部化」(externalized responsibility)。因為，養家者和那群依賴他薪資維生的人之所以陷入經濟困境，全是他自己不去工作的行為造成的；他自己就是他、與他家人落入貧窮處境最直接的肇事者。但這肇事者卻可以藉著福利給付的提供，讓國家以及一群和他、與他家人貧窮處境不相干的納稅人承擔起他不工作所衍生的成本。就某種程度來說，這些不工作、陷入貧窮、最後得

4 不過，就美國 AFDC 給付在一九八八年家庭支援法案、以及 Clinton 一九九六年的福利改革法案後所呈現出的轉變而言，「工作倫理」的適用對象也開始擴及到那些因家庭照顧責任而必須待在家庭領域中的女性照顧者。關於這點，本文在「憑工作換福利」的部分會有更細緻的討論。

依賴福利給付維生的養家者，就好比是那些製造公害的工廠：藉著把產品製造過程所產生的污水直接排放到河川，工廠將原先該由它來承擔的廢棄物處理成本轉嫁到那些與污水製造不相干的河川下游居民、甚或社會上其他的人身上。也就是說，他們的作為都產生所謂的「外部成本」(negative externality) (Schmidtz and Goodin, 1998: 8)。

不過，按新右派對責任的界定方式，「責任的外部化」不只來自於養家者對「工作倫理」的違背。「家庭倫理」本身的瓦解也有可能造成「責任的外部化」。對新右派來說，單親家庭的成長便是「家庭倫理」瓦解所導致的結果。無論單親家庭形成的原因是什麼，它的家庭組成形態都不可能像所謂的「核心家庭」一樣，男性養家者、與女性照顧者兼具。如果缺席的一方是女性照顧者，那還好；如果是男性養家者，那麼，新右派那套以男性養家者為中心的責任界定方式，就失去作用了。而這意味著：單親家庭的生計維持責任，尤其是單親家庭兒童的扶養責任將成了問題。不幸的是，就實際的狀況看來，似乎後者缺席的組成形態居多。

的確，不管單親家庭的成因是配偶死亡、離婚、或者未婚生子，單親家庭兒童的扶養責任——不管是物質需要的滿足、或是實際照顧的提供——往往是落在母親身上。由於女性在經濟上的弱勢處境，她們要獨立承擔養活自己以及子女的責任，並不容易；當她們承擔不來時，她們只好向福利供給求援。「貧窮女性化」(the feminization of poverty)的事實顯示這種狀況發生的頻率不算小。以英國社會為例，一九七九年時，有超過 30 萬的單親因自己的處境、以及他們所扶養的 50 萬個兒童的處境，接受資產調查式的補充性給付 (Supplementary Benefit)；他們佔了全部單親人數的二分之一。到了一九八九年，這數字成雙倍成長到超過 60 萬的單親與超過 100 萬的兒童；他們佔掉三分之二的總單親人數。結果，英國政府提供給單親的所得相關給付所要耗費的成本，在整個一九八〇年代間的成長卻不只兩倍：從一九八一與八二年間的 14 億英鎊，到一九八八與八九年間的 32 億英鎊（以一九九一年的幣值為準）(Land, 1999: 110)。

原本在「核心家庭」當中，是父親來承擔養活母親、與孩子的責任。現在，由於「核心家庭」的瓦解，使得那位負有養家責任的人「不見了」(absent)。

於是整個養家的責任就透過提供給單親媽媽的福利供給，移轉到國家身上。倘若「核心家庭」的瓦解是人力所不能抗拒的因素導致，比方說配偶的死亡，那麼這樣的移轉，對新右派來說，或許還能接受；假使是離婚這樣的因素，可能就得再三思量。但，在這樣的移轉過程中，最令新右派不能忍受的是：那些因未婚生子而形成的單親家庭竟未被完全排除在外，

如果一位年輕人的女友不需要他來幫忙扶養小嬰兒，那麼我們就瞭解找一點樂子所代表的意義了——接著，走偏門、與犯罪會因此變得更吸引人，而婚姻卻變得更不讓人感興趣（Murray, 1990: 31）。

換句話說，單親家庭也有所謂「值得幫助」、與「不值得幫助」之分。那些因丈夫去世而生活陷入困境的孤兒寡母，屬於所謂「值得幫助」的單親家庭。不僅是新右派這麼認為，它也相當符合一般人的看法；而且實際上，大部分政府提供給寡婦的給付也總優於提供給其他單親媽媽的給付，此外針對寡婦福利供給所設定的條件限制往往亦較寬鬆。至於，另外那些因離婚、甚或未婚生子而落入貧窮的單親媽媽，則被新右派歸類為「不值得幫助」的人。在新右派看來，這些單親媽媽與孩子之所以身陷困境，完全是因為孩子的生父在缺乏婚約的束縛之下，逃避他身為養家者的責任。太過慷慨的福利供給體系只是在為這種不負責任的行為收拾殘局，讓那個原先該擔負扶養子女責任的男人得以順利地將責任「外部化」。

就「誘因結構」的觀點而言，倘若一個人逃避責任，無論是不去工作、或是丟下那些該他扶養的子女就一走了之，不但沒遭受懲罰，國家反而透過福利供給的提供，無條件地承受他不負責任所衍生的成本；這對逃避責任的行為來說，無異是一種默許，就某種程度而言，它甚至成了一種消極的鼓勵。因此，如果國家要繼續堅守「殘補」的福利供給份際，那麼，改變福利供給體系這種默許逃避責任的「誘因結構」性格，絕對是必要的。新右派所發起「福利改革」就是在扭轉這樣的性格。他們所採取的途徑就是教那些逃避責任的人——也就是所謂「不值得幫助的人」——重新承擔起那些他們原本就該負的責任。

假使在新右派對「責任」的界定脈絡當中，那些將責任外部化的人就像製造公害的工廠一般，是在讓國家、以及其他不相干的人（納稅人）來承擔他們作為所衍生的外部成本；那麼，國家當然也可以透過類似事後「過失責任」追究的行政過程，強制他們償還國家——以及其他的納稅人——為了處理他們不負責任行為後果因而耗費的成本，來要求他們負起該負的責任。

英國於一九九一年通過的兒童支援法案 (Child Support Act) 即在落實這樣的理念：由國家出面，以「兒童利益」為名，要求那些依賴給付的兒童的父親負起子女扶養的責任。在該法案的授權之下，英國政府不再無條件地承受扶養單親家庭兒童的成本，它開始以龐大的行政力量，強制那些「找完樂子」就「一走了之」(run-away)、或離婚後就「不見人影」(absent) 的生父，清償國家為替代他們盡扶養子女的責任所支出的費用 (maintenance payment)。在任務執行的過程中，單親媽媽也有配合的義務。倘若單親媽媽不願意配合，比方說，在提不出「正當理由」的情況下拒絕透露生父的姓名，導致強制清償扶養費用的任務受挫，那麼，她將受到一種影響經濟安全甚大的懲罰：她和孩子們賴以維生的福利供給將遭到相當程度的刪減 (Land, 1999: 115)。

二、憑工作換福利

要求逃避責任的人負起責任，不只可以透過上述那種類似事後的過失責任追究的方式；對新右派而言，還有更積極的方法：假使大多數的人都是憑著工作來養活自己與家人的話，那麼，那些想倚靠福利養活自己或家人的人，只要具備工作能力就該去工作，才有資格像勞動者領取薪資般地領取給付。也就是說，福利供給的領受者其實可以「憑工作換福利」(workfare)，脫離「福利依賴」的處境、祛除「不值得幫助」的污名。「憑工作換福利」的理念，當然不只是新右派對福利供給領受者生活方式選擇的一種建議而已；在新右派的設想中，它是——而且也必須是——具強制性的：唯有強制這些領受者去工作，他們才有機會改掉那種依賴他人的不良習性，成為一個能獨力養活自己的負責任公民。對新右派而言，「憑工作換福利」這個理念的最核心意義，在於它提供福利依賴者一個「公民」教育的機會，

就像我們要求兒童上學校一樣，所以，如果成年人有能力就業卻倚靠福利維生，那麼我們也應該要求他們去從事某項工作，以求上進 (Mead, 1989: 166)。

若循著新右派那套以養家者為中心的責任界定方式，可想而知地，這種類似「公民」養成教育的「憑工作換福利」安排所訴求的對象理當集中在：那些被界定為擔負著養活自己與家人責任的男性養家者。再周延些的話，另外那些有工作能力、但還未成家、卻又不被賦予家庭照顧任務的失業年輕人也應該被涵蓋在內。至於，其他那些囿於照顧責任而無法外出工作養活自己的女性照顧者，則擁有豁免的權利。因為，在新右派對「公民」、與對「工作倫理」最初的構想當中，女性所扮演的照顧者角色從來就不是這些理念所要關照、與規範的對象。也就是說，即便她們具備工作能力，但如果依新右派對「責任」的界定來看，她們仍被容許去過那種**依賴**他人維生的生活。

然而，新右派這種對「依賴」的包容態度（雖然是基於傳統性別分工的意識型態）最後卻因他們企圖將「工作倫理」的理念加諸到依賴給付過活的單親媽媽身上，而逐漸消融。美國於一九八八年通過的家庭支援法案 (Family Support Act) 便是這種企圖下的產物；而它所著眼的對象，則是那些領取 AFDC (Aid to Families with Dependent Children) 給付的單親媽媽。

最初，AFDC 是設計來幫助那些得待在家中照料子女的單親媽媽的福利供給；給付的提供是在解除單親媽媽的養家重擔，使得單親媽媽不必透過勞動市場的薪資求得自己和孩子的溫飽，而能將全部的時間與心力都投注到照顧子女的活動上 (Abramovitz, 1996: 27)。從某個角度來看，國家其實是想藉由 AFDC 的供給，填補掉缺席父親在「核心家庭」的養家者角色、好讓單親媽媽在「核心家庭」所扮演的照顧者角色得以繼續延伸。不可否認地，這作法背後確有相當深遠的性別意涵——AFDC 的確是一個依據傳統性別分工而設計的福利供給。但是，從另一個面向來說，這企圖所展現的又何嘗不是一種肯定無酬照顧者、以及被照顧者依賴福利維生的正當性的精神（儘管，這樣的肯定並不適用所有的性別）。不過，就如我們所見的，隨著 AFDC 支出的逐年升高、那些領取 AFDC 的單親媽媽成為新右派最關切的「福利改

革」對象後，這樣的精神終究在家庭支援法案的「憑工作換福利」要求中慢慢流失。

甚至，在新右派執政者下台後，這種要求單親媽媽去工作、以換取福利給付領受資格的理念仍繼續為民主黨的 Clinton 政府延續下去。一九九六年的福利改革法案之後，AFDC 給付被廢止，那些落入貧窮的單親家庭改領取一種名為 TANF (Temporary Assistance for Needy Families) 的給付。它同樣是一種強制領受者去工作的福利給付，而且影響更深遠的是，這項給付就如同它名稱所彰顯的意義，是一項暫時性的給付：領受者每次領取給付的時間只能持續兩年，一生當中，領取給付的時間總數以六十個月為限。可以想像地，將福利給付限定為「暫時性的救助」，最主要的目的當然是在控制成本。當時，據美國國會預算局 (Congressional Budget Office) 的推算，在五年之內，相較於舊制，新的給付制度至少能夠節省下 15% 的公共支出 (Abramovitz, 1996: 43)。而這也意味著：國家原先透過福利給付來維持那些貧窮單親家庭生計的責任又向後撤退了一步。

三、小結

到這裡，我們發現：在新右派發起的「福利改革」之下，國家的力量並沒有隨著福利預算的縮減而撤退；相反地，為了要求那些逃避責任的人負起責任，國家的力量反而成了新右派矯正人們不負責任行為最常憑藉的手段。倘若先不論新右派「福利改革」的正當性，單就新右派在「福利改革」中對國家角色的設想來說，這裡頭似乎存著某些吊詭：一方面，新右派發起「福利改革」的目的就是要國家在福利供給上重新回到消極的「殘補」角色，但另一方面，在「福利改革」的過程中，新右派卻又相當倚重國家的行政力量，容許國家透過類似事後過失責任的追究、或者福利供給的資格限定，去強制那些將責任外部化的人重新承擔起他們該負的責任，用一種符合「家庭倫理」、與「工作倫理」的方式來生活。換言之，對新右派來說，國家的福利供給角色就目的而言，應當退守在市場、家庭與社會之外的最後一道防線，不應踰越最小干預 (minimal intervention) 的原則；然而，就手段而言，國家在處理那些「不值得幫助」的人依賴福利維生的行為，卻被允許放棄最小干

預的原則，它甚至被賦予類似父親的權威，教導那些逃避責任的人如何做一個負責任的「公民」。

那麼，接著我們要問的是：新右派這種對國家角色在目的層次、和手段層次上不一致的態度，背後是不是有什麼更深沈的考量在作祟？

參、從濟貧法改革到「福利改革」

要就上述的問題作出解答，去對福利供給起源的某部分歷史進行回顧，或許是有幫助的。因為，就某種程度而言，這樣的問題並不是一個新的問題。早在百年多前，當效益主義 (utilitarianism) 嘗試憑藉著「最大化總體效益」的原則，建構出一種能與自由放任 (laissez-faire) 的市場體系相容的濟貧途徑時，它對人爲干預力量既保留、最後卻又寄予重任的吊詭態度，也引發了人們相同的迷惑，使它陷入兩面夾攻的窘境——對古典的經濟學者而言，這種容許人爲干預力量存在的社會體系設計，無疑是對 Adam Smith 理論的背離；但對人道的社會改革者而言，整個社會體系設計當中那種「最大化總體效益」(the maximization of aggregative utility) 思考下的濟貧策略，卻是對窮人的不人道統治。

一、Bentham 對「自由」的理念

從某個角度來看，效益主義之所以陷入這種兩面夾攻的窘境，與它對人性的特殊見解有著密切的關聯。沒錯，以效益主義的重要代表人物 Jeremy Bentham 來說，他和 Adam Smith 一樣，均視「自益」(self-interest) 爲人類本性、及人類動機的基本原則。而且，在這種「自益」人性原則的依據之下，他所構築出的經濟理論甚至比 Smith 更爲自由放任——比方說，有許多 Smith 都能同意的干預措施，包括航海法、免費享用的公設道路、通行全國的貨幣制度、公共郵政系統、以及規定利率上限的立法等，都被 Bentham 以自由放任的理由給駁斥掉了。在某些時候，Bentham 顯得比 Smith 更嚴格地奉守自由主義的格言「每一個個體都是對自己利益最清楚的人」(Barry, 1999: 21)。但若據此認定 Bentham 是較 Smith 還徹底的自由主義者，那不但誤解

了 Bentham 對「自由」的評價，也錯估了「自由」在 Smith 心中的份量。

在 Bentham 所建構的效益主義中，「自由」從來不是一種具內在價值的理念。「自由」之所以值得珍視，是因為效益主義者相信，當社會容許 (permit) 個體自由行動時，整個社會的效益是向上提升的、甚至可以達到極大化 (Barry, 1999: 22)。換句話說，是「自由」這個理念對效益的工具性價值，讓它得以在效益主義的思維系統中找到安身之處⁵ 而且，絕對要注意的是：這裡所謂的「自由」是一種「容許」(permission) 的概念。這意味著：在「自由」之前還有一個更高的價值，作為判斷個體能否被容許自由行動的標準。當然，對效益主義而言，這個更高的價值以及判斷的標準，就是效益；此外，以效益主義的集體主義傾向來說，這裡的效益還不是單就個體而言，它必須是個體效益加總而成的總體效益、是最大化的總體效益。因此，只有當個體的自由行動帶來總體效益的增加時，社會才能容許它的存在；反之，倘若個體的自由行動會導致總體效益減損的話，那麼社會也該對它有所限制。

這種出於工具性的考量，恰恰與 Smith 擁戴「自由」所訴諸的理由形成對照。沒錯，就某種程度來說，Smith 也算是位效益主義者，而且他同樣相信：比起任何一種可以想到的經濟安排，自由放任市場所創造的社會福祉——或者說社會效益——是最大的 (Barry, 1999: 23)。不過和正統效益主義者不同的是，在 Smith 的思考脈絡中，整個社會福祉從來不可能透過人為刻意的規劃而達成，它其實是人們在淋漓盡致展現「自益」本性時無意中促成的結果。只要在不受干預的「自然自由」(natural liberty) 狀態底下，每一

5 當然，這樣的說法用在同樣被人們歸為效益主義陣營的 J. S. Mill 身上，並不十分妥切。相較於 Bentham，「自由」對 Mill 而言，其實有著更深沈的意義。雖然，Mill 仍舊將效益當作一切道德議題——包括自由在內——最終訴求，但他卻試著將效益的概念擴大成人類的永久利益，期望藉此推論出一個社會不得隨意以善的理由干預個人自由的原則：人類只能基於自我防衛的理由，才可以對其中任何成員的行動自由進行干涉 (Mill, 1987[1859]: 10-12)。從這個原則，我們可以強烈地感受到 Mill 那種想要將「自由」提升到超越工具意義層次的企圖心——事實上，這種對「自由」的觀點也是生活在現今社會的人們比較熟悉與接受的。不過，值得注意的是，原則當中的「自我防衛」與古典自由主義者的「消極自由」(negative freedom) 概念並不全然相同。對 Mill 來說，一個人對他人可能造成的危害，不能僅就他積極的行動而言，也應將他消極不行動所導致的後果涵蓋進來 (Mill, 1987[1859]: 12)。也因此，一個依據道德原則而對生產結果進行分配的政府，在他的思想脈絡裡，是站得住腳的。

個看似貪婪、只按自己利益行事的個體，就能巧妙地結合成一個能意外促成社會福祉的集體。從某個角度來說，這裡所謂的「自由」代表著某種還沒有任何人為干預力量進駐的「自然狀態」(state of nature)。這是 Smith 在洞悉人類「自益」本性、並承認人類知識的極限後，所設想出的最理想社會模型。一個不受人為干預的市場經濟，正是這理想社會模型的具體展現：每一個極盡滿足自身欲望之本能的個體，用不著任何的外力干涉與引導，就能像有支「看不見的手」(invisible hand) 從中運作一樣，在追求自我利益的過程，自然導致一個更美好的社會。換言之，「自由」對 Smith，是有著超出工具性價值之外的份量。

也就是說，Bentham 雖然和 Smith 一樣也深信「自由」是在達成更美好社會過程中一個不可或缺的成份，但是「自由」之於他、與之於 Smith 的意義，並不全然相同。「自由」之於 Smith，是一種自然的、還未受人為干預所污染、而且本身就能展現一股「看不見的手」的力量的狀態；但「自由」之於 Bentham，卻是某種類似「仁慈獨裁者」(benevolent dictator) 的人為力量為了總體效益的最大化所刻意營造出的環境。那麼回過頭來看，那個比 Smith 理論中更為自由放任的市場經濟當然也是人為刻意規劃的安排。而它所根據的理由仍舊是總體效益的最大化：容許那些汲汲於追求自身利益的個體盡其可能地為自己創造最大的福祉，到最後，這些對個體而言是最大的福祉是可以加總起來，對整體社會的福祉有所貢獻。依循這樣思考方式，那個和最自由放任的市場經濟並存的不人道窮人統治，反倒不令人感到迷惑了。倘若，那個以提升總體效益為己任的人為力量，能因著整體社會福祉的考量而縱容人們無限制地追求財富的累積，那麼，它當然也可能以同樣的考量，剝奪某些人的行動自由。只有當一個人自由行動的結果能對整體社會福祉有所助益，他的行動自由才有存在的價值。因此，如果某些窮人們自由行動的結果會導致整體社會福祉的減損，那麼，他們的行動自由就必須被剝奪。

二、濟貧法改革

是的，就如 Smith、以及 Bentham 所期待的那樣，自由放任的市場經濟體系的确讓人類體驗到前所未有的富足與繁榮；但同時，那伴隨著富足與繁

榮而來的嚴重貧窮問題，卻也迫使人們不得不認真地面對貧窮現象對整個社會所帶來的衝擊。一方面是出於對窮人處境的同情，另一方面是出於對「飢寒起盜心」的恐懼，消解貧窮終究成了大多數人的共識。然而，對效益主義來說，共識之後，是一個更棘手、更值得思索的問題：究竟該透過什麼的途徑來消解貧窮，才不會對市場經濟所累積成的社會福祉造成傷害？

至少，在效益主義看來，當時的史比南連體系 (Speenhamland system)⁶ 就忽略這樣的問題 (Barry, 1999: 25)。對效益主義而言，史比南連體系所犯下的最致命錯誤就是：它竟形塑出一個比勞動市場還要吸引人的濟貧體系，威脅了人們透過市場經濟創造最大化總體效益的動機。效益主義承認：窮人裡頭，的確存在著「真正的赤貧者」；但更要緊的是，當中也朦混不少四肢健全 (able-bodied)、卻不努力工作的「懶惰冒牌貨」。而史比南連體系卻對所有的窮人一視同仁；不僅僅是沒有工作能力的赤貧者，即便是四肢健全的失業者、甚或低薪的勞動者，全都能領到給付。這樣的一視同仁再配合上一七九五年後施行的「戶外救濟」 (outdoor relief) 給付方式，簡直讓濟貧體系成了一個比勞動市場裡的雇主還要慷慨的供給者——在勞動市場中，一個人必須要努力工作，雇主才勉強付出一份可能還不足以維持生計的薪資，可是一旦成了窮人，卻什麼也不用做，就有救濟的食物和現金可領，而且救濟的水準還不一定比雇主提供的薪資差。按效益主義對人性的觀點，這種慷慨的濟

6 十八世紀末，英國因境內穀物收成不佳造成食物短缺、以及戰爭導致的流離失所，使得濟貧法面臨嚴重的危機。鑑於此，當時有人提議那些擁有工作、卻因食物短缺而陷入貧困的人也應納入救助的範圍。這樣的提議並沒有透過國會的修法而被落實。最後，反而是各地方當局目睹問題的嚴重性，陸續地以薪資補助津貼的形式補充勞動者收入不足處之後，這種有工作卻貧窮的人才開始被承認為濟貧的對象。要提醒的是：這套由地方發展出的新濟貧體系之所以被稱作「史比南連體系」 (Speenhamland system) (當中的 h 不發音)，係根源於一七九五年時人們曾聚集在史比南連這個地方針對這種新的濟貧方式召開一次著名的會議。換句話說，所謂的史比南連體系從未被涵括入濟貧法當中。而且，由於它是地方所發起的計劃，因此雖被冠以「體系」之名，但實際上它並未發展成一個制度化的濟貧體系，給付的方式與標準往往隨著不同時期與地區而有變動。不過即使如此，整體而言，它至少彰顯這樣的精神：共同體應盡力讓所有成員都能過著衣食溫飽的生活，無論這個成員是否四肢健全、有沒有能力投入勞動市場賺錢養活自己 (Fraser, D., 1984: 35-37)。而這正是它與效益主義發生衝突的起始點。

貧體系必然會誘使那些有工作能力、卻好逸惡勞的人自願退出勞動市場、矇混入窮人的行列，成為損害社會總體效益的害群之馬。

人類自益的本性，在自由放任的市場體系中被轉化成對總體效益的貢獻，但在那太過慷慨的濟貧體系下，卻被導向成對總體效益的損害。癥結便在那太過慷慨的濟貧體系讓身為窮人比投入市場還要具吸引力。對 Bentham 來說，要扭轉這樣的情勢，粉碎濟貧體系對那些有能力投入市場的人的吸引力，是重要關鍵：

倘若那些沒有財產而倚靠其他人的勞動來養活的人，生活的狀況比起那些憑自己勞動養活自己的人，還要舒適宜人 (eligible)，那麼……那些沒有財產的人將長久地從那些憑自己勞動養活自己的人的階級中撤離開來，加入那些倚靠他人勞動養活的人的階級 (引自 Fraser, D., 1984: 45)。

一八三四年，Bentham 的追隨者 Edwin Chadwick 在《濟貧法報告》(Poor Law Report) 中所提出的「更不適宜」(less eligibility) 原則，便在落實這樣的關鍵。⁷ 不過，「更不適宜」原則並不只在給付水準的高低上作文章。在 Chadwick 的設想中，它還得和「勞役所檢定」(workhouse test) 的措施結合起來，才能發揮效果。所有戶外救濟形式的給付發放都得被廢除，窮人要接受救濟，唯一的管道就是進入勞役所，接受機構式的救濟。執法者並不須花費時間去揪出那些是矇混在真正赤貧者裡的懶惰冒牌貨。勞役所本身的設計就能自動地形成一種篩選機制：勞役所內的環境會被刻意營造得比「最低階級之自立勞工的條件」更差、更不吸引人，而且所有進入勞役所的人都必須遵照勞役所內的規定——比方說有工作能力的人可能必須從事某些勞動——才有資格領受「營養足夠但較簡便的餐飲」。在這樣的情況下，那些四

7 我們必須承認 Bentham 的效益主義並不是一八三四年濟貧法修正案成形的唯一思想源頭。本文之所以選擇 Bentham 的思想作為探究新濟貧法的主軸，是因為我們認為他的效益主義觀點最能有系統地解釋：為什麼一個對自由放任市場如此看重、對國家如此戒慎恐懼的時代會創造出一個容許國家力量對窮人生活進行強烈干預的濟貧體系？

肢健全的窮人自己有沒有進入勞役所的意願，就自然而然地成了一種篩選機制 (Klein, 1999[1984]: 19-20)。

Chadwick 所構思這套新的濟貧體系引發相當大的爭議，尤其是勞役所的設計，簡直是對窮人的不人道統治，「猶如巴士底監獄的翻版」。⁸ 的確，這些措施在今天看來是有些殘忍。但，如果我們真以為這種殘忍對待福利依賴者的行為，只是十九世紀的英國還未完全脫胎換骨成「現代世界」的一個症狀，那麼，我們實在太高估「現代世界」的高尚。回頭看看新右派面對「福利依賴」現象時，那種區分「值得幫助／不值得幫助」的思維方式、以及對福利誘使人們逃離責任的恐懼、還有最後「憑工作換福利」(workfare) 的解決途徑；我們會發現：那所謂的「福利改革」有某部分，其實是與一八三四年濟貧法修正法案對窮人所作的設想如出一轍的。

三、小結

陳述這項歷史關聯的最大目的並不是在「藉古諷今」。本文的目的並不是在藉著突顯過去的殘忍，指責今日「福利依賴」論述的不當。而且，從某種程度來說，新右派關於「福利依賴」現象的觀察的確有它的說服力：不可否認地，確實存在這麼一群長期依賴福利供給為生的人。只不過，我們並不認為這現象的成因，就如新右派所說的那樣簡單，**僅僅是**福利國家不當的「誘因結構」使然；當然，在構想讓福利依賴者負起責任的解決途徑時，他們那種寄望國家力量、卻只能薄弱地用傳統的「工作倫理」、與「家庭倫理」來證立這力量背後所涉及的「強制」意涵的作法，也是我們無法全然接受的。

我們要說的是：這樣的歷史關聯並非偶然。正如前面所呈現的，當代的

8 除了 K. Marx 「巴士底監獄」的比擬外，C. Dickens 在小說 *Oliver Twist* (1993[1846]) 中，對於兒童在勞役所中所遭遇的飢餓處境也作了相當生動的描述。舉個例子，由於「更不合宜」原則，因此勞役所供應給的餐飲都只是營養足夠、但吃完後卻很可能有飢餓感的份量，即便兒童，也是如此對待：「那碗根本不需要清洗。男孩子們光用湯匙就能將它清理得乾乾淨淨，讓它又變得晶亮無比；當他們清理完後（這用不著花掉太長的時間，因為湯匙幾乎跟碗一樣大），他們就坐著，用飢渴的眼神乾瞪著那個大鍋子，好像他們可以一口氣將包覆在大鍋子外面的那些磚頭全吞下肚似的；過一會兒，他們又拚命地吸著指頭，盼著自己可以吃到那些可能不小心被灑出來的麥片粥 (Dickens, 1993[1846]: 26)。」

新右派在構思所謂的「福利改革」時，他們的目標是要縮減戰後不斷上揚的福利預算，其訴求則是要人們對自己的人生負起責任；十九世紀效益主義者思考濟貧法改革時所依據那套「總體效益極大化」或者「最大多數人的最大快樂」的思維體系，對新右派來說，並沒有太大的相干。倘若當代的「福利改革」與十九世紀的濟貧法改革，背後各有不同的理論作為依據，那麼，到底還有什麼因素在作用，讓這個相隔百餘年的「改革」發生了微妙的歷史關聯呢？

在探究這個歷史關聯之前，我們想再回過頭思索我們在第貳部分所提出的問題，也就是：在「福利改革」中，新右派對國家角色的不一致態度背後有什麼更深沈的考量在作祟？在簡略地回顧完十九世紀效益主義者對理想濟貧制度的想法之後，我們發現，新右派對國家角色吊詭態度背後的考量，或許就某個程度來說，與效益主義者當時心中所掛念的問題是類似的：倘若去幫助那些生活陷入匱乏狀態的人，已經成為一個社會大部分人的共識，那麼，究竟要透過什麼樣的方式去幫助這些人，才不會對市場經濟所累積的社會福祉造成損害？

就現實層面來說，幫助人是要耗費成本的。雖然，無論是就十九世紀的濟貧體系，或是就當代的福利國家體制而言，都是國家承擔起提供經濟匱乏者援助的主要責任，但是透過國家的賦稅制度，提供援助的成本仍由那些向國家納稅的人來承擔。從某個角度來看，納稅去維繫濟貧制度、或者福利供給體系的運作意味著：人們必須捨棄對自己可使用資源的部分支配權利，將自己部分的資源投入那些需要幫助的人身上。如果就像之前我們反覆強調地，這種將自己所擁有的部分資源移轉到其他經濟上有匱乏的人的作為，已成了大多數人可以接受共識，那麼接下來的問題是：這樣的移轉到底要到一種什麼樣的程度？

對效益主義者、與新右派而言，這樣的移轉不可能毫無限制地擴張，它絕對必須有個限度。就像前面所說，儘管他們要求限度各自依據的理論不全然相同——比方說，效益主義可能是基於社會整體效益的考量要求移轉必須所有限制，而新右派憂心的則是太過慷慨的移轉會摧毀「工作倫理」與「家庭倫理」——但到最後，他們界定移轉限度所循的途徑卻幾近相同：在那些

需要經濟援助的人當中，篩選出「真正的赤貧者」、或「值得幫助的人」，至於所謂「不值得幫助的人」、或者「懶惰的冒牌貨」則要求他們「憑工作換福利」。

從那些投入資源到需要援助者的人的觀點來說，這種「移轉限度」的問題是一種對他人責任的界限問題，也就是：對所有需要幫助的人，難道我都該任他們予取予求嗎？就某種程度來說，這是一種深沈地、關乎自我與他人份際的焦慮，或許，也就是出於這樣的焦慮，於是新右派的「福利改革」與十九世紀的濟貧法改革之間產了微妙的歷史巧合：究竟，一個人對他人的責任該有多大？

肆、對他人道德責任的界限

倘若純粹從需要幫助的角度來看，那麼，就如前面所說的，一個人對他人的責任很可能變得沒完沒了。儘管我們不一定贊同新右派的「福利改革」、與一八三四年濟貧法修正案對待福利領受者、或對待窮人的方式，但我們還是能夠理解這對待方式背後所隱含的那種關乎人我份際的焦慮。即便人們承認目睹一個人生活陷入困境而置之不理是一件在「道德」上站不住腳的事，但這也不意味著：人們在對他伸出援手時，就該任他予取予求。也就是說，如果我們同意一個人對於他人的確具備一種就「道德」而言**非做不可**的責任，即所謂的對他人的「道德責任」(moral responsibility)，而且我們也相信這種對他人的道德責任不可能永無止盡地擴張；那麼，接下來的問題就是：這種對他人的道德責任的界限到底該怎麼劃才妥當呢？它該起於何處？又該終於何處？

要對這樣的問題進行探究，自由主義⁹似乎是一個很好的切入點。僅就

9 我們在這部分所說的「自由主義」係以古典自由主義為主要指涉對象；它與當代美國社會對「自由主義」的界定是兩回事。就某種程度來說，本文的自由主義仍舊是一種相當堅持「消極自由」理念的自由主義，而當代美國社會所謂的自由派、或者自由主義是一種經集體主義轉向的自由主義，有人或稱之為「福利自由主義」(welfare liberalism)，兩者間對於道德責任的界定，存在著某種程度的對照。

邏輯來說，像這種關乎個體與他人之間關係及份際的規範性問題要成爲一個有意義的問題，它的前提必然是：「個體」的概念是存在的。對現在的人來說，「個體」的概念彷彿是一種既定事實，沒有所謂存在與否的問題。但我們必須指出：現在的人之所以能對這樣的概念習以爲常，完全是因爲他們活在「現代」。「個體」的概念是人類社會——或者更精確地說，是西方社會——從「前現代」邁入「現代」時，逐漸蘊釀而成的東西。而且不可否認地，關於它的形成以及意義建構，自由主義的確扮演相當關鍵的角色。自由主義傳統中許多重要的觀念，比方說「自由」、或「權利」，往往也建立在「個體」這樣的概念基礎上；甚至，這些觀念也會反過來賦予「個體」概念更豐富的意義。

換言之，我們所關注的問題之所以能爲問題，是有社會條件與歷史脈絡的。而自由主義則與這社會條件與歷史脈絡的形成有著相當緊密的關聯。從自由主義去切入這個問題，讓我們更能看清楚這問題背後所隱涵的社會意義、與時代意義。此外，我們也可以進一步地看到自由主義思想本身在解答問題上可能遭遇的限制，以及它爲回應這樣的限制所作的轉折。

一、原型

從表面看來，自由主義一向將個體視作法定權利的承載者 (bearer of formal rights)，它關注的是個體自由權利是否遭到他人侵害與干預，也就是「消極自由」的理念 (negative freedom)，似乎不太談論個體對他人該承擔什麼樣非做不可的道德責任。不過，即便這所謂免於他人侵害與干擾的自由權利是個體身爲一個人的「天賦權利」 (natural right)；但就現實的層面來說，這個承載自由權利的個體仍舊要與他人共同組成一個社會，他與其他人的自由權利難免因各自處境與利益的不同而陷入相互衝突的困境，因此，這意味著：自由權利如果要平等地落實到社會的每個成員身上，還必須有一種相對應的責任。說得具體些：假使一個社會裡頭的所有成員都要擁有不遭受他人干涉的自由權利，那麼反過來看，這也表示，每個人都必須相當程度地約束自己的行動，不讓自己的行動對社會上其他成員所擁有的自由權利造成侵害。換句話說，倘若自由主義最核心的「消極自由」要成立的話，一個人對他人的道德責任至少是：自己的行動不可以對其他人的自由權利造成傷

害。在這樣的道德責任中，人我間的份際清清楚楚。只要我的行動與他人的利害沒有相干，在這範圍之內，我的行動是自由的，而我對他人的道德責任就是去約束自己、儘量不讓自己的行動對他人的利害造成影響。就某種程度來說，這種由「消極自由」推衍出來的道德責任是一種「不作爲」的消極性責任 (negative responsibility)，它所澤被的對象遍及所有擁有自由權利的人，因此也是一種一般性責任 (general responsibility)。

那麼接著，除了這種一般性的消極不作爲責任，一個人對他人還有沒有一種需要有所「作爲」的、更積極性的道德責任 (positive responsibility)？對自由主義而言，這得視這個人對他人存不存在一種出於允諾 (promise)、協定 (accord)、基於合作而同意相互約束 (mutual restriction) 的契約關係。如果有這麼一層契約關係，這意味著他之所以對他人具備需要積極作爲的道德責任，是因為他事前透過允諾、協定、與合作安排的參與，而自己決定、選擇、或同意去履行這樣的責任，雖然這樣的決定、選擇與同意不見得全都出於深思熟慮，但至少它們相當程度地確保了：對他人履行積極責任這回事不至於成了違背自己「意願」(voluntariness) 的事。換言之，那種對他人必須有所作爲的積極性責任能不能成立，責任承擔者的「意願」是關鍵。¹⁰

或許，我們可以這麼說：在自由主義的思想脈絡中，人們對他人的積極

10 關於自由主義對積極性道德責任的分析，本文係參照 Hart (1955) 對特別權利 (special right) 的界定。在原文中，Hart 將權利區分成一般權利 (general right) 與特別權利 (special right)。一般權利是指所有個體皆擁有免於他人侵害的自由權利，特別權利則是因個體與他人間的特定關係 (special relationship) 而衍生的權利。特定關係成立的原因除了本文所提到的允諾、協定、與基於合作而同意彼此約束等事件外，還包括那種基於血緣、如親子的特定關係。在 Hart 的陳述脈絡中，基於允諾而成立的特定關係是最核心的例子，基於血緣而成立的特定關係則屬最邊陲的例子 (Hart, 1955: 183-187)。在這裡，我們基於文章鋪陳的目的，暫先將這最邊陲的特定關係排除掉，並把其他因於允諾、協定等事件而成立、或多或少有權利被聲稱者的「意願」在其中運作的特定關係視同一種廣泛意義下的契約關係。另外，還必需注意，在本文裡頭，我們參考 Goodin (1985: 13) 的看法，逕將 Hart 的觀點擴大為啓蒙以來那些強調「意願」的思想家 (voluntarist) ——在本文，我們用傳統的说法，將他們統稱為自由主義者——對「道德責任」的觀點。我們必須承認：這樣的擴大很可能過份同質化、甚至簡單化自由主義這個概念所涵蓋那些存在著歧異、與複雜關係的理論與主張。這也是本文將「自由主義」當作一個用來指涉各式各樣理論與思想的概念無可避免的限制。

性道德責任必須是一種自己甘願承受的責任 (self-assumed responsibility)。¹¹ 因此，它所澤被的對象亦不可能像消極性的責任一樣遍及社會上所有擁有自由權利的成員，而必須由責任承受者的「意願」來界定，也就是說，它是一種限於與責任承受者有（廣泛意義下的）契約關係的成員的特殊性責任 (special responsibility)。那麼，再接下來呢？除了與「消極自由」相對應的一般性消極責任，以及與責任履行者「意願」相連結的特殊性積極責任外，人們對他人還有什麼樣的「道德責任」呢？面對那些與自己不存著契約關係的成員，我對他們除了他們作為一個自由權利的承載者的一般性消極責任之外，難道不必有更積極性的作為，即便他們的處境顯然需要有人有所作為來協助他們脫離困境？¹²

在自由主義看來，這樣的問題並不算是那種關乎就道德上「非做不可」的責任的問題。向那些與自己不存在契約關係、但卻需要幫助的人伸出援手，雖然不在自由主義對「道德責任」的界定內，但它卻**不**是一個不被允許的舉止。自由主義是容許這樣的作為；但容許並不表示它就成了一個就道德而言非履行不可的責任。說具體些，自由主義者將這樣的作為歸類到「慈善」的範疇當中：對需要幫助的人伸出援手，的確是一種高尚的行為；但不伸出援手也不代表這樣的人就該遭受某種具實質意義的非難：

出於慈善的責任 (duty) ……要求我們去對那一大群符合資格的領受者中的某個人作出貢獻，但是，這群人當中沒有任何一個人有資格宣稱我們對他所作的貢獻是他應得的 (Feinberg, 1980: 144；引自 Goodin, 1985: 16)。

就慈善而言，所謂有資格的領受者也許是根據領受者的需要而來；但就那些就道德而言是非做不可的責任而言，領受者的需要並不是關鍵的要素。

11 這個概念係 Goodin (1985) 針對 Hart 論點裡頭，以「意願」作為特定關係當中權利與責任主要界定依據的作法，所作的評價。

12 本文有關一般性消極責任、特殊性積極責任、以及一般性積極責任的觀念除了受 Hart (1955) 權利觀點的影響之外，也參考自 Goodin (1985: 18-27) 對道德責任的界定。

對他人的某些作為或者不作為之所以是就道德而言非做不可的責任，並不是因為這樣的作為、或者不作為的後果讓他人受惠。¹³ 對自由主義來說，那些同「消極自由」相對應的一般性消極責任、以及因契約關係而成立的特殊性積極責任之所以能被界定為「道德責任」，是因為這些責任能夠與「自由」的理念相容。

正如我們前面反覆地強調，如果他人的道德責任具備某種「非做不可」的涵義，那麼，當一個人對他人的某些作為或不作為被界定為「道德責任」時，它也意味著：這個人如果沒盡到對他人的那些作為或不作為的責任的話，他是站不住腳的，他未盡責任的行為必然招致譴責——而且這樣的譴責不只來自良心上的、也包括制度上的。比方說，倘若這未盡責任的行為涉及對他人自由權利的侵害，這可能引發刑事上的懲罰；若是不履行契約關係中約定的責任，這也會衍生出民事上的損害賠償責任。換言之，「道德責任」的成立與落實，就某種程度而言，頗有「強制」(coercion) 成分在作用著。但這麼說，並不表示：「道德責任」與「強制」是同一回事。¹⁴ 對自由主義來

13 依照古典自由主義對道德責任的說法，對他人的道德責任可略分為兩個範疇，一是出於「公正」的責任 (Justice)，另一則是出於「慈善」的責任 (Charity)。所以對古典自由主義來說，出於「慈善」的責任是該被納進對他人的道德責任當中。不過，由於本文要探究的是福利國家對依賴者的「道德責任」，所以我們所關照的「道德責任」是那種需要憑藉國家公權力才能落實的道德責任，因此在第肆部分一開頭時，我們便很明白地將本文所謂的「道德責任」界定成對他人「非做不可」的責任。換言之，這裡所謂的「道德責任」是一種較狹隘的道德責任界定，僅僅涵蓋古典自由主義「道德責任」界定中出於「公正」責任的範疇，並不包含那種不具強制意涵的「慈善」責任。值得注意的是，本文這種較狹隘的道德責任界定方式並不是在貶抑「慈善」責任的重要性，我們只是基於論述的需要，特別著重於具強制意涵的道德責任，因此不得不將出於「慈善」的責任暫時排除在外，但這並不表示這樣的責任就不是一種人們對他人該具備的責任。後文轉折的部分會有更詳盡的討論。

14 不過，如果是在最極端的相對主義看來，具強制意涵的「道德責任」與「強制」間根本不存在著一道界限。本文並不贊同這樣的論點；在這樣的論點之下，所有事都是相對的，「道德責任」的界定根本成了一件不可能的事。當然，在歷經過後現代思潮的洗禮後，我們明瞭：的確沒有什麼道德信仰是不證自明的 (self-evidence)，那所謂最基本、最能放諸四海皆準的道德原則，往往有不少社會建構的成份在裡頭運作著。但是，缺少了所謂不證自明的基本道德原則作為判斷「道德責任」與「強制」的基礎 (non-foundational)，不代表「道德責任」與「強制」兩個範疇的區分就成了不可能的事。就像 T. Kuhn (1989[1970]) 以「典範」(paradigm) 的轉移來描繪科學觀念的變遷後，原本用來衡量科學知識基礎雖被打

說，道德責任雖然隱含強制的成份，但是，這樣的強制卻可以透過「自由」的理念來加以證立。

首先，以一般性的消極責任來說，它雖然透過刑罰來強制人們履行不侵害他人自由權利的責任，但就像我們曾說的，由於這樣的責任所涵蓋的對象遍及所有擁有自由權利的個體，因此那些履行責任的人同樣也是他人責任履行的對象，他們的自由權利也會因他人的責任履行而免於遭受侵害。似乎可以這麼說：一般性的消極責任是那些自由權利有可能相互衝突的個體們爲了讓自己、與他人的「消極自由」均平等地獲得保障而必須加以承受的道德責任底限。其次，以特殊性的積極責任來說，它同樣會透過民事上的損害賠償責任來要求人們履行責任，不過由於這種責任的成立是起因於責任履行者的允諾、協定與合作安排的參與，因此責任履行者往往可以透過自己「意願」的表示，某種程度地否定、排除或拒絕那些自己不願承受的責任。所以，這種道德責任所隱含的強制力量，是一種徵詢過責任履行者的「意願」、責任履行者甘願承受的強制力量。換言之，具強制成份的「道德責任」與真正的「強制」之間是有一道界限的。對自由主義者而言，這道界線就是「自由」的理念。

當然，界定責任的方式，不見得要循著自由主義的途徑。除了自由主義的訴求外，還有各式各樣的理念或原則可以作為責任界定的理據。倘若按別的理念或者原則，一個人對他人應該負的責任也許會遠遠地超過自由主義對就道德而言「非做不可」的責任的底限。前面提到的出於「慈善」的責任，就是最鮮明的例子。自由主義從未反對人們用別的理念或原則來定義自己對他人該負的責任。因爲，平心而論，一個人對他人責任的界定方式涉及到他自己的價值、以及生活方式的選擇。就自由主義對「自由」價值的珍視而言，它必須包容這種涉及個人主觀偏好的責任界定。自由主義唯一的要求是：這

破了，但知識與常識並沒因此而淪爲一回事。對 Kuhn 來說，科學與不科學的區分依舊在，只是區分的標準從過去那種絕對、客觀的、外在的（「真理」）標準，轉化成另一種**相對主觀的、內在的、社會學式**的標準——科學共同體的共識。鑑於此，我們相信，即便是「道德責任」之所以「非做不可」的絕對基礎不存在了，我們仍有可能透過其它的途徑爲「道德責任」與「強制」劃界。

種因一個人價值與生活方式選擇而來的責任界定，僅能適用作這種選擇的那個人而已；對其他的人來說，這些被界定的責任並不一定是那種就道德而言「非做不可」的責任。對他人的責任中可以被要求為「非做不可」的，就像我們之前反覆強調的，只有那些能透過「自由」理念加以證立的部分。

這種對道德責任底限的界定，與道德責任對他人的**後果**並沒有直接的關聯，也就是說，責任的內容與責任之所以「非做不可」並沒有內在的邏輯關係；關鍵在於責任的成立能不能為「自由」所證立——無論就自由權利的確保、或就責任承受者的意願而言。就某種程度而言，這是一種抽離了具體內容、只餘框架的界定；依著這樣的界定，對他人就道德而言非做不可的責任僅僅是一個市場交易社會運作時所必備的「文法規則」(rules of grammar)。而且，也就在這種「文法規則」式的道德責任界限之下，那種致力於保障個體的消極自由、讓個體間的契約關係得以維繫、然後就什麼事也不做的「夜警國家」(night-watchman state)成了最理想的國家形式選擇。

以理念層次而言，自由主義對他人道德責任的看法的確有它的說服力；尤其，是對十八世紀時那些剛剛從君主專制的國家、封建的地主統治、集權的教會組織等種種象徵的古老強制力量掙脫出來的「現代人」來說，這種能以「自由」加以證立的道德責任，正是「道德責任」與古老強制力量劃清界限，邁向「現代」的契機。然而，這樣的說服力若搬到實際層面，卻極不穩固。

二、轉折

首先，自由主義對那些就道德而言「非做不可」的責任的底限當中，最令人感到不安的部分是：基於對「自由」理念的堅持，人們對那些跟自己毫無契約關係的一般人的積極性作為 (general positive responsibility)，全被歸到「慈善」的範疇。換言之，對自由主義來說，一個人面對那些需要自己伸出援手的一般人要不要有所作為，完全視他自己的偏好而定：倘若他想成為有悲憫之心的人，那麼他盡可以採取這樣的作為；相反地，如果他認為花費心力去幫助那些自己不曾允諾過什麼的人不是他對人生規劃的一部分，那麼他並不會因為拒絕從事這樣的作為，而遭受某種制度上的非難。就像前面

我們反覆強調的，對有需要幫助的一般人提供援助，是一種「慈善」的責任，而不是一種道德上「非做不可」的責任。

我們很可以理解自由主義這種不賦予一般性積極責任「強制」意涵的作法；然而就實際的狀況來說，這樣的作法若徹底落實，卻很可能與大部分人對道德的直覺（moral intuition）相背離。¹⁵ 舉最極端的例子來說：如果前面所提到的那些需要旁人伸出援手的一般人之所以需要幫助的原因是一種生命維繫遭受立即性威脅的原因——比方說溺水——那麼，人們還能如此坦然地同意那個被求援的人有拒絕的權利嗎？恐怕，就大部分人的道德直覺來說，這樣的拒絕是站不住腳。這種在道德直覺上的站不住腳意味著：一個人對那些同自己毫無契約關係的一般人不應只有消極性的道德責任而已；即便他不曾對這些人許下什麼允諾，在某些情況下，當他們向他要求援助時，這樣的要求對他也具備某種就道德而言非做不可的意義。說得更精確些，就是：按絕大多數人的道德直覺來說，一般性的積極責任不能完全被劃入「慈善」的範疇；至少以我們方才所列舉的那個最極端的例子來看，的確有**某部分**的一般性積極責任必須被涵蓋進「道德責任」的範疇當中，才算妥當。

也就是說，自由主義原先的道德責任底限必須再加以擴展。當然，這樣的擴展無可避免地必定會對自由主義所堅持的「自由」理念造成衝擊。僅僅就上面所陳述的例子來說，面對一個自己的「意願」從未表示過要給予什麼的人，人們對於他生命陷入危難時所提出的救援要求，竟然沒有拒絕的權利，這顯然違背了自由主義的「消極自由」理念：那些需要他人伸出援手的人只要用他的生命陷入危難之名，便可以在被求援者沒有同意的情況下，干預被

15 這裡的意思並不是說：道德原則的建構必須完全合乎人們的道德直覺。假使是如此的話，那麼「道德」與所謂的文化規範或社會慣例，就沒什麼兩樣了。的確，「道德」作為一種「應然」（ought）層次的概念，是得呈現出它超越「實然」的地方。然而，這麼說並不表示一個背離人們道德直覺的道德原則，是站得住腳的。道德所約束的還是「人」的行為；一個完全無法與人們日常生活的道德經驗銜接上的道德原則，可行性勢必是問題。就這點而言，道德直覺仍舊是道德原則建構時一個很重要的參照點。當然，一個以直覺為起始點的道德原則建構，最後還是可以推導出一種超越直覺的道德立場；就某個程度而言，J. Rawls (1971) 構思公正理論時所採用的「省思均衡」（reflective equilibrium）途徑，即在達成這樣的目標。

求援者的行動自由，要求被求援者必須對他的求援有所回應。不過，換個角度來看：就算自由主義原先並不以責任履行對他人所導致的後果來決定該責任的「道德」地位，但是，當某些一般性積極責任不履行的後果很可能是某個人生命的損害時，自由主義也無法輕易地以「消極自由」的原則來說服人們相信這樣行為就「道德」而言，毫無可議之處。¹⁶ 不可否認地，往往在很多時候，人們因他人不履行積極性作為所受到傷害，遠大於他人不履行消極性責任所造成的傷害。這樣的傷害並不僅止於有人目睹他人溺水卻束手不理這種最極端的例子。依循同樣的邏輯，這樣的傷害可以是更廣泛的，更具社會意義的。

例如，十九世紀的市場經濟雖為人類社會造就了前所未有的豐饒，但它同時卻讓某群人在脫離土地與親族的庇蔭之後，陷入三餐不繼的貧困日子；倘若整個社會就這麼消極地放任貧窮對這群人的折磨，那麼可以想像地，這種折磨所造成的傷害很可能不下於這些窮人某部分自由權利遭受不當干預所衍生的傷害。就某種程度來說，「朱門酒肉臭，路有凍死骨」這樣的景象，在大部份人的道德直覺看來，是站不住腳的——即便這些凍死骨之所以凍死路邊，完全不是那些任憑酒肉腐臭也不施捨的富人們直接動手謀害他們的生命所造成的。當時這種同自由市場所創造的榮景構成強烈對比的嚴重貧窮問題，迫使某部分的自由主義理論家開始對「消極自由」的理念進行反省：對那些吃飽穿暖都成問題的人來說，消極的自由權利保障很可能淪為一種形式上的意義。想想看：一個因貧困瀕臨餓死、凍死的人，即使他的財產、行動與言論等基本自由權利未遭到任何人的侵害，他也無法利用這些受法律所保障的基本自由權利去創造財富、去實現自己想法、去表達自己的見解。這樣窘境相對照於某些擁有財富、教養良好的人因基本自由權利的保障而展現出

16 這麼說，並不表示我們認為「道德責任」的界定方式應當像效益主義一樣採取後果論的途徑 (consequentialism)。我們只在指出：自由主義對「道德責任」原先那種純粹不考慮具體內容的框架式界定，僅就抽象的「自由」理念來說，雖具備一定程度的說服力，但到最後，卻很可能衍生出某種與大部分人的道德直覺相背離的後果。倘若，「道德責任」界定是要落實在具體的、有血有肉的人身上，那麼它對人實際發揮的後果如何，也必須是「道德責任」界定的重要考量因素之一。

的成就，讓某些自由主義者不得不承認：他們所珍視那些自由權利若要對所有人發揮**實質**的意義，僅僅要求人們履行消極不作爲的道德責任是不足夠的，還需要一定的社會條件作爲基礎。於是，這意味著：必須要有人來履行創造這種社會條件的積極性責任。

從歷史的發展來看，最後是國家出面來承擔這樣的責任。不過，就國家透過向人民課稅、與徵收保費的方式來籌措創造這種社會條件所需要的資源來說，這種從個體「積極自由」概念推衍出來的一般性積極責任到底還是著落到全體公民身上；而且就國家所獨佔的合法強制力量來說，這樣的責任亦是一種「非做不可」的責任。這種透過國家的財稅制度強制人們承擔起對一般人的積極性責任的作法，在戰後的福利國家體制當中，獲得了最極致的發揮。當然，我們這麼說並不代表著：戰後的福利國家體制是「自由」的概念從純粹消極的意涵擴展到積極的意涵後，自由主義所設想的最理想的國家形式。從「自由主義」作爲一種思想標籤所涵蓋的理論與主張之廣泛與複雜來看，可想而知地，並不是每個被標籤上自由主義的理論家對當代福利國家都抱持全然肯定的態度。在這裡，我們無意細究自由主義各家間對福利國家看法上的歧異，這並非本文的重點。我們要表達的只是這樣的看法：就是，當一個社會開始去回應人們因市場經濟運作而遭受的傷害，前述那種與「文法規則」式的道德責任底限相對應的「夜警國家」將不再是最理想的國家形式。說得更具體些，就像我們在第參部分所討論的，即便像 Bentham 這種對市場經濟有著非常自由放任態度的人，當他企圖利用某種人爲的制度來承擔救濟窮人的責任時，他心中所預設的國家形式絕對不是「夜警國家」所能滿足的。

事實上，就現實而言，「夜警國家」這樣的國家形式也真的只是一種理想而已。我們幾乎可以這麼說：這樣的國家形式從未在每一個社會中徹底地落實過。這似乎意味著：自由主義最初將一般性的積極責任完全排除在非做不可的「道德責任」範疇之外的作法，純粹只是一種抽離了具體社會脈絡的理想而已。或許，一個社會要能順暢地運作，人們對於所有社會成員除了消極性不作爲的道德責任外，也必須承受某些需要有所作爲的積極性道德責任——包括伸手去援救溺水的人、去救濟窮人。

三、新的難題

換言之，積極性道德責任所要履行的對象不只限定在那些與自己存在著廣泛契約關係的人。對於自己所承受的那種需要有所作為的道德責任，人們不可能再像原先自由主義所設想的那樣，可以充分地透過允諾、協定與合作安排的參與，憑自己的「意願」去左右該責任的成立與否。就拿我們之前反覆引用的溺水例子來說，伸手去援救向自己求援的溺水者這樣的積極性道德責任之所以落在那個被求援者的身上，並不是那個被求援者所能掌控；他會成為這個積極性道德責任的承受者，完全是因為在溺水者生命陷入危難的當下，他正好遭遇。也就是說，這樣的道德責任之所以成立，是因為有人陷入困境，需要旁人作出適當的回應，若按 R. Goodin (1985) 的說法，就是基於一個人的「脆弱」處境 (vulnerability) —— 這樣的「脆弱」處境代表著：如果沒有任何人對他作出適當回應，那麼他將因此而受到傷害。顯然地，責任承受者的「意願」不再是所有積極道德責任成立與否的關鍵；因此，很有可能地，這些責任當中會有某部分並非責任履行者自己甘願承受的。

按自由主義最初的看法：只要對他人必須有所為的積極性責任不是自己甘願承受的，那麼，這樣的責任若要納入非做不可的道德責任範疇，當中所涉及的「強制」意涵必定是站不住腳的。就像我們前面反覆強調的，自由主義原先是用「消極自由」的原則來證立「道德責任」背後隱含的「強制」意涵。所以，當人們嘗試使用「有沒有人陷於需要被回應的『脆弱』處境？」這樣的事實來決定積極性道德責任的成立與否，亦代表著：人們捨棄了自由主義對道德責任的「強制」意涵的證立方式。

當然，這並不意味著：這種轉折後的道德責任界定方式就不對道德責任所隱含的「強制」意涵作任何的反省。首先，再拿前面的例子來說，即便對一個生命陷入危險的溺水者伸出援手是一種就道德而言非做不可的責任；但如果伸出援手的後果很可能對援助者的生命造成嚴重的威脅，被要求援助的人因此而拒絕履行這樣的責任；那麼，這種拒絕從大部分人的道德直覺來看，是可以諒解的。去回應他人「脆弱」處境的人的確有可能在作回應的過程中，自己也陷入了需要被回應的「脆弱」處境。其次，「一個人是否陷於需

要被回應的『脆弱』處境？」這樣的事實並沒有表面上看的如此客觀與單純。倘若我們不將「脆弱」處境只限定在生命遭受威脅的事態，那麼，就同「需要」(need) 概念一樣，它的界定總脫離不了一個人的主觀感受（欲望與偏好）、以及他所置身的社會價值體系的影響。因此，據此而衍生的積極性責任，很有可能只是在滿足某個人貪得無厭的欲望與偏好，或者只是在因循某種未經理性反思的社會慣例 (social convention)。某些親子關係就是最鮮明的例子：例如子女對父母予取予求、或者父母以「孝」為名要求子女事事順從己意。單單憑直覺來說，硬要為這樣的積極性責任賦予「非做不可」的地位，的確是說不過去的作法。換句話說，即便人們對一般他人的**某些**脆弱性，有著就道德而言不得不作回應的責任，但這也不代表著：這種一般性的積極責任就可以任意地隨著「脆弱」處境的發生而漫無止盡的擴張。它還是該有個底限。

我們要說的是：無法用「自由」加以證立的「強制」、與站不住腳的「強制」並不全是同一回事。沒錯，按自由主義原先的推論，將那些無法與「消極自由」理念相容的責任全都排除在就道德而言非做不可的責任之外，的確可以有效地杜絕任何人或者任何人為力量**任意地**以「道德」之名強制人們去承受他們不願承受的責任。就某種程度來說，這是自由主義得以將「道德責任」自那種由人際互動而逐漸形成、卻未經理性反思的社會慣例區隔出來的憑藉。但是，這種區隔所付出的代價是：某部分就直覺而言應當非做不可的一般性積極責任也將因此而被排除在「道德責任」的範疇之外。所以，在人們為了將救援溺水者、甚或救濟窮人這樣的一般性積極責任重新納入「道德責任」範疇，不得不越出原先自由主義用「自由」這個理念所劃定的「道德責任」底限之後，人們也面臨一個新的難題：接下來，該用什麼的方式來證立「道德責任」的強制意涵，為擴展後的「道德責任」重新劃下底限（圖 1）。

對他人非做不可的道德責任向前推展後所面臨的新的難題，並不單單是一種抽象的、玄想式、或學理上的推論。從前面反覆引用的溺水例子，還有親子關係的例子來看，這新的難題真的存於人們所生活的真實世界裡，它不但實際、而且具體；更重要的是，它與每個人對生活的規劃息息相關——這樣的相關有時會以一種分散的、個別存在於道德判斷者心中、及純粹侷限於

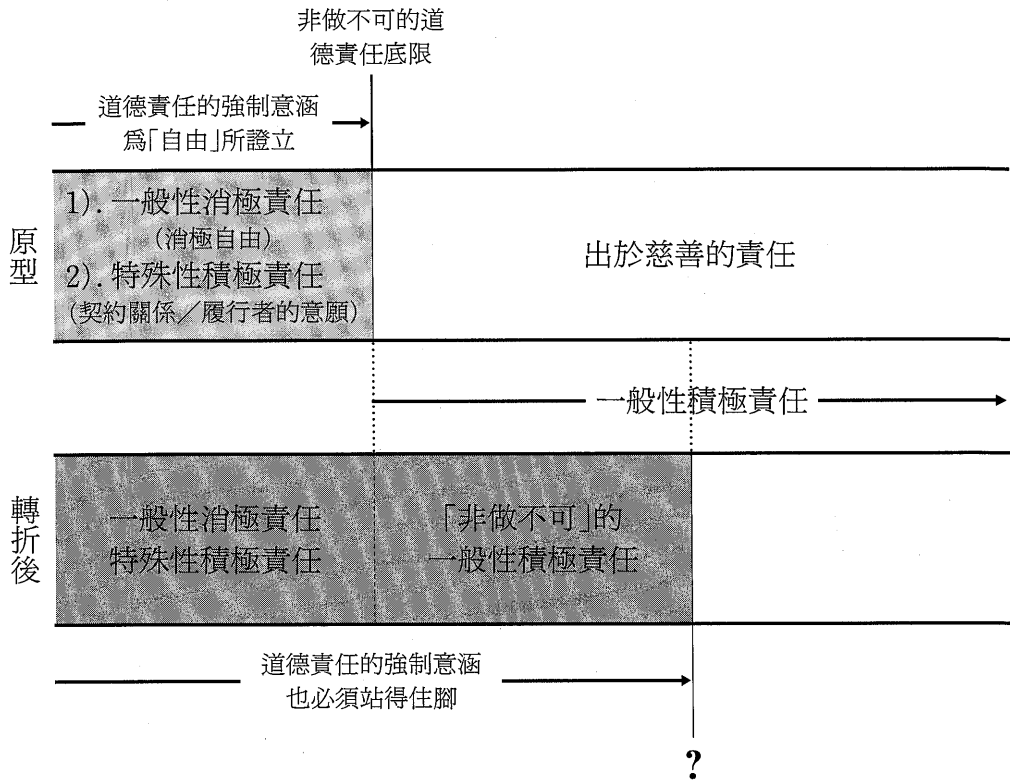


圖 1：國家的道德責任界限

私的生活領域的方式呈現出來，不過，最令當代人熟悉與爭論不休的，卻是另一種有系統的、道德判斷者必須集體面對、並涉及公的生活領域的呈現方式：也就是「福利國家」的呈現方式。

伍、福利國家作為一個道德共同體

就某個層面而言，我們可以將福利國家看待成一個龐大的「道德共同體」(moral community)。在這龐大的道德共同體中，不僅僅是「國家」擔負著對整個共同體成員的道德責任；透過財政上課稅 (taxation) 與繳納保費 (contribution) 的方式，每一位共同體成員也承擔著對其他共同體成員的道德責任。

一、去商品化：福利國家對男性養家者的貢獻

這個由「福利國家」概念所涵蓋的龐大道德共同體，落實到實際層面時，衍生出不少版本。若按 G. Esping-Andersen (1990: 26-29) 的分類，有三種版本：北歐國家那種以成員身份 (membership) —— 在國家的脈絡下，就是公民身份 (citizenship) —— 為依據的普遍福利供給形式，是社會民主的版本 (social democratic version)；而奧地利、法國、德國、義大利等歐陸國家那種刻意維繫核心家庭為成員**首要**福利供給來源的企圖，並以成員所屬階級及地位為依據的公共福利供給形式，是保守的組合主義版本 (conservative-corporatist version)；另外，美國、加拿大、英國、澳洲等英語系國家那種一方面依據成員的需要 (合不合乎資產調查 (means-test))、另一方面又以保費繳納為依據的救助與保險雙軌供給形式，則是自由主義的版本 (liberal version)。

在不同版本的道德共同體中，成員對於其他成員的責任分擔程度與方式也有所差別；在這裡，根據 Esping-Andersen (1990: 22) 的說法，「去商品化」(de-commodification) 的程度是一個觀察版本差異的重要面向。所謂「去商品化」是指：道德共同體的成員可以不透過勞動市場來維持生計的可能性。在「夜警國家」底下，這樣的可能性幾乎不存在，每個人 (man) 都必須到勞動市場賺錢養活自己，除此之外，沒法透過別的途徑來維持生計；但在「福利國家」所涵蓋的道德共同體底下，這樣的可能性是存在的，而且隨著道德共同體的版本變化，這樣的可能性也以不同的方式呈現出來。

社會民主的版本表現得最為慷慨，在這個版本中**所有**的道德共同體成員，都能因為普遍的福利供給，而在某種程度上掙脫掉對勞動市場的完全倚賴。相較之下，自由主義的版本對於福利的提供則顯得謹慎多了，在這個版本裡，並非所有的道德共同體成員都能享受到福利供給。福利提供的成員分兩個層級。其一是有「需要」的成員：唯有那些合乎資產調查、或者通過所得檢定 (income-test) 的成員才有資格脫離對勞動市場薪資的依賴，不過這樣的脫離得付出代價，因為這種基於需要而提供的給付水準往往只夠勉強維生；其二則是有繳納保費的成員：唯有那些繳納足夠保費的成員才有資格享

受這種相對於前者優渥許多的福利供給；因為這是一種互助色彩較濃厚的保險式福利供給，因此成員的貢獻（contribution）（也就是，繳納保費）是成員遭遇保險事故時——包括失業、生病、失能、年老——能否脫離對勞動市場薪資的依賴的依據。至於保守的組合主義版本，在某個層面上，就同自由主義的版本一樣，亦非所有的道德共同體成員都能理所當然地掙脫掉對勞動市場的完全倚賴。在這個以社會保險為主要福利供給的道德共同體版本中，繳納保費與否、以及保費的水準依舊是保險事故發生時成員對勞動市場薪資依賴的脫離程度的重要依據。換言之，成員那些與工作表現相當的社會特徵，包括階級、與地位，對於他們脫離薪資依賴的程度是有決定性的影響。

也就是說，是公共的福利供給，讓福利國家這個龐大道德共同體的成員得以在某些時候或多或少地掙脫掉對勞動市場薪資的完全依賴。就 Esping-Andersen 的「去商品化」概念而言，公共的福利供給的確提供成員們除了勞動市場外另一條維持生計的途徑。

不過，單單以「去商品化」的概念來解釋福利供給、與勞動市場間的關係，並不夠透徹。這當然與 Esping-Andersen 對「去商品化」這個概念的定義本身不無關聯。在 Esping-Andersen 的定義當中，「去商品化」是一個無法獨立於「商品化」而存在的概念，「去商品化」這概念要有意義，得先有「商品化」這個事實，用更具體的話就是：一個人要能夠脫離對勞動市場薪資的依賴，前題必須是他原本就是個到勞動市場出賣（即商品化（commodify））勞力、依靠薪資為生的人。或許，在 Esping-Andersen 設想中，福利國家這種道德共同體中的每位成員都是依賴勞動市場薪資為生的人。¹⁷ 但實際的情況並非如此。那些未被商品化的成員並非只佔全體成員的極小部分，他們佔了將近一半的比例，而且幾乎集中在某一種性別——女性。即便是在所謂的「夜警國家」理念底下，那些人也擁有不依賴勞動市場的豁免權。她們之所以擁有這樣豁免權，與男性養家女性持家的傳統性別分工安排有著密不可分的

17 雖然在 *The Three Worlds of Welfare Capitalism* 一書中，Esping-Andersen (1990) 觀察福利國家體制的面向並不侷限在「去商品化」的概念上頭，還包括階層化 (stratification)、以及國家與市場間的關係。但這兩個面向，就同「去商品化」一樣將焦點放在國家與市場間的關係，它們所觀照的仍是那些在勞動市場營生的人。

關聯。說得明白些：就是這樣的傳統性別分工一方面將她們禁錮在家庭領域中，另一方面又讓她們擁有養家者的薪資可以賴以為生，使得她們長久地置身在勞動市場之外，不能、也不必到勞動市場出賣勞力養活自己。我們發現，Esping-Andersen 的「去商品化」概念其實是一個具性別意涵的概念；在傳統的性別分工安排下，這個概念只能涵蓋到那些被賦予養家責任的男性成員。因此，倘若我們全將觀察福利國家的面向集中在「去商品化」的概念，那麼，我們所看到的，就只是這樣的事實：透過福利供給對男性養家者勞力的去商品化，福利國家這個道德共同體的成員們集體地分擔了男性養家者養活那些賴他們為生的成員的責任。這樣的觀察並未違背真實，但卻沒有關照到真實的全貌。因為，它遺漏掉福利供給對於那些未經商品化的女性成員——也就是男性養家者以外的成員——的影響。¹⁸

二、福利國家對女性照顧者的貢獻

如果那些未經商品化的女性成員沒有脫離勞動市場依賴的問題，那麼藉由福利供給，福利國家的成員們能對她們有什麼樣的貢獻？首先，就女性身為依賴養家者為生的角色而言，福利供給幫助她們脫離對養家者薪資的依賴。不過，並非所有形式的福利供給都能達成同樣的效果；那種以成員身份（公民身份）為依據的普遍福利供給形式最具效果，而效果最不好的則是那些必須透過養家者而輸送到其它家庭成員的福利供給形式。¹⁹ 值得注意的是：這當中有某部分的福利供給的意圖，與前述的「去商品化」理念是背道而馳的；某些福利供給是藉著促使她們進入勞動市場賺取薪資來達成幫助她們脫離依賴養家者的目的。

其次，就女性被賦予的家庭照顧者（持家）角色而言，福利供給部分地

18 也是基於這樣的理由，Esping-Andersen 的福利國家跨國比較研究招致許多女性主義者的批評。目前有許多女性主義者試圖在「去商品化」的概念之外，建構出另一個能容納福利供給與家庭間的關係的比較面向。關於這部分的討論，請參照 Bussemaker & Kerbergen (1994) 與 Sainsbury (1996)。

19 Sainsbury (1996) 分別用個體模式 (individual model)、與男性養家者模式 (male breadwinner model) 來指稱這前者、與後者的福利供給形式。

承擔了她們照顧那些需要她們照料才能活下去的成員的責任。供給的形式可以是照顧費用的補貼，也可以是直接照顧服務的提供。兩者的最大差別在於：前者是藉著費用的補貼，讓照顧者有足夠的經濟能力到市場上購買照顧服務，來減輕她們所承擔的照顧責任，也就是說，共同體成員們是透過類似照顧津貼這種福利供給的提供，集體地分擔私有照顧服務替代家庭照顧服務所需的費用；相較之下，在後者，共同體成員卻以那種透過納稅集資設置的公共照顧服務，直接替代家庭照顧服務。雖然兩種供給形式的階層化效果可能不完全一樣，但就某種程度而言，它們皆對女性原本被賦予家庭照顧者角色發揮了替代性的影響。更重要的是，它們還在勞動市場裡頭為女性成員們開拓了一大片版圖——事實告訴我們，無論是私有的、或者是公共的照顧機構，它們最後都僱用了大量的女性員工來提供照顧服務。

從這裡看來，我們發現：福利供給對女性成員所作的兩個層面貢獻是相互連結的。當福利供給透過照顧津貼形式或者公設照顧服務的形式，開始替代長久以來在家庭領域實施的照顧服務時，這意味著：過去家庭照顧責任這個羈絆住女性成員進入勞動市場的龐大障礙正慢慢在消失當中，女性脫離對養家者依賴的可能性增加了。此外，就私有與公共照顧供給在女性就業機會的拓展來說，共同體成員們集體地分擔家庭的照顧責任，對於女性脫離養家者依賴的可能性也是有助益的。但，若就這麼下結論說這兩個層面貢獻間的關聯是「正向」的，未免將福利供給對女性成員的可能貢獻想像得太過單純。

E. Kittay (1999: 45) 在分析照顧者與養家者²⁰ 間的關係時，指出：照顧者為了照顧其他家庭成員時，往往必須依賴養家者來維持她與被照顧者的需要以及提供維繫照顧關係所必備的外部資源，因此，她與養家者很容易陷

20 在 Kittay (1999) 的原文中，是用照顧工作者 (dependency worker) 與供給者 (provider) 這樣的詞彙。相較於照顧者 (caregiver) 與養家者 (breadwinner)，Kittay 所使用的詞彙是比較中性的；比方說，供給者一詞所涵蓋的就不僅止於傳統性別分工安排底下的男性養家者，就福利國家提供維繫照顧關係所需的資源而言，它也是一個供給者。本文基於分析的需要，仍保留與傳統性別分工安排相對應的照顧者及養家者詞彙，暫不採用 Kittay 原文所用的詞彙。

入一種處境不平等 (inequality of situation)²¹ 的位置。也就是說，照顧責任的重擔往往限制了女性進入勞動市場賺取薪資養活自己與被照顧者的機會，而陷入那種必須藉由養家者薪資來維持自己與被照顧者生計的「間接依賴」(secondary dependency) 境遇 (Kittay, 1999: 46)。

對於此，福利供給所能做的並不僅止於幫助女性成員卸下照顧者的角色，讓她們和所有男人一樣，到勞動市場賺錢養活自己與家人，好脫離間接依賴的處境——也就是達到讓每個人都成為養家者的境界 (universal breadwinner)。²² 這是立基於「平等」的女性主義者對福利國家這個道德共同體的期望。然而，對於那些考量到性別「差異」的女性主義者而言，這樣的期望毫不反省地將男性長期扮演的角色，即養家者的角色，看待成所有共同體成員的生活方式典範，並不妥當。要幫助照顧者脫離對養家者薪資的依賴，並不一定得藉由消除「間接依賴」這樣的事實。就如 Kittay 所強調的，照顧者所陷入的「間接依賴」只是一種處境上的不平等，它與那種具宰制性的不平等 (inequality of domination) 並非完全為同一回事 (Kittay, 1999: 34)。當然，不可否認地，在某些條件下，「間接依賴」這種處境上的不平等很容易淪為宰制性的不平等——家庭暴力就是最好的例子。所以，對於「間接依賴」，福利供給所能做的，並不只是透過消極地揚棄照顧者的角色，讓「間接依賴」這個事實完全消失；福利供給還可以更積極地防範那些可能導致「間接依賴」從處境不平等淪為宰制性不平等的社會條件。比方說，倘若照顧者在照料被照顧者時，共同體成員們還能集體地提供一份供給，取代養家者的薪資，供照顧者、與被照顧者賴以為生、並維持照顧關係的品質；那麼，當照顧者與養家者間的依賴關係淪落成具宰制性的不平等時 (如具暴力成份的關係)，照顧者也就可以沒有顧慮地選擇離開這段關係。換言之，福利供給也可以藉著

21 Kittay (1999: 44-46) 在分析依賴關係時將不平等區分成兩類：一是能力上的不平等 (inequality of capacity)，照顧者與被照顧間的關係即屬之；另一則是處境上的不平等 (inequality of situation)，上述照顧者與養家者間的關係就是一個例子。

22 讓所有人都成為養家者 (universal breadwinner) 的概念係借自 N. Fraser (1997: 51-59)。Fraser 認為：福利國家面對即將來的、新的性別秩序，到現在為止提出的答案有兩個版本，一個就是本文在上面所提到的普遍養家者模型，另一個則是照顧者均等模式 (caregiver equity)。

在幫助照顧者脫離對養家者的依賴，讓照顧者更沒有後顧之憂地維繫她與被照顧者間的關係。從某個程度來說，AFDC 這項福利供給的最初用意也是如此的，雖然它運作到現實的後果也背離了這樣用意。

三、從依賴特定個體到依賴福利

也就是說，在福利國家這個道德共同體裡頭，透過福利供給的財務與輸送體系，那些在傳統性別分工安排之下原本應落在特定性別、及單獨個體肩頭上的責任，開始由共同體成員集體承擔。這麼說並不為過：生活在福利國家底下，每個人其實都對養活別人的妻小與照顧別人的家人的任務盡了一份心力。

這種責任集體分擔的後果，並不單單是「去商品化」這個概念所能涵蓋的。就如前面所描述的，「去商品化」只適用那些在傳統性別分工中原先被派任到養家責任的成員，因為最初僅有他們是依賴勞動市場的薪資養活自己與家人的；只有在這背景下的成員裡頭談論脫離對勞動市場的依賴，才有意義。至於，那些起初不需要依賴勞動市場養活自己的成員，責任集體分擔後所造成的影響則是：她們終於有了機會掙脫掉長久以來對養家者薪資的完全依賴——這無論是就養家責任的集體分擔、或是就照顧責任的集體分擔而言，都是如此的，有差別的反而是照顧關係。

就共同體成員集體地扮演傳統養家者的替代角色來說，這代表著：照顧者與被照顧者生計的維持以及良好關係的維繫再也不必全然仰賴於某個特定性別的單獨個體，照顧者及被照顧者陷入那種具宰制性的「間接依賴」關係的危險性減緩了。不過，如果是就照顧責任的集體分擔而言，情況就完全不一樣。如同之前討論過的，當共同體成員集體地提供傳統家庭照顧的替代服務，照顧責任終於從特定性別的單獨個體肩上卸下來時，這也意味著：原先扮演照顧者角色的人開始有機會（或者必須）到勞動市場出賣勞力養活自己與家人。以女性勞動參與率不斷向上攀升的趨勢而言，傳統男性養家者社會模式的確有逐漸被普遍養家者的社會模式（universal breadwinner）取代的傾向。（當然，我們必須注意的是：這只是就勞動市場的參與程度看，倘若細究女性勞動參與的品質，那麼女性養家者在勞動市場所遭遇到的對待及獲致

的成果，與男性養家者相比還有一段相當大的落差——也就是說，「普遍養家者」這個概念的「普遍」只是就量上面來說。）而這樣的變遷將使照顧關係經歷轉換。所謂轉換並不僅止於這樣的事實：被照顧者也有機會脫離過去那種對特定性別、並由單獨個體所扮演的照顧者的倚賴。隨著照顧服務實施的場域從家庭移轉至公領域中的公共照顧機構或私有照顧機構，照顧關係也從一種純粹私人的、照顧者及被照顧者雙方皆無從選擇的（unchosen）、並涉及情感的依賴關係，轉變成另一種公的、藉由契約而形成的、受集體所監督的依賴關係。

至此，我們發現：當養家與照顧責任透過福利供給被共同體成員集體分擔後，人們也開始捨棄了傳統性別分工安排底下所預設的依賴關係。在福利國家之前，男人們依賴雇主提供的薪資養活自己與家人；在福利國家之後，男人們開始某種程度地透過福利供給，和其他人一起維持自己、與家人的生計。在福利國家之前，女人們依賴丈夫出外賺得的薪資養活自己與她所照顧的家人；在福利國家之後，女人們與她們照顧的人開始有機會走出對丈夫的間接依賴，她們甚至可以透過福利供給的協助與鼓勵，學習自己賺錢養活自己、與被照顧者。連被照顧的人，就同上面所描述的，也是如此。換言之，無論在福利國家之前或之後，人們都免除不了依賴狀態：從前依賴某個特定的個體——包括雇主、丈夫、母親——現在則透過福利供給依賴福利國家的全體成員。從表面上看來，有人可能會以為這只是被依賴的對象數量多寡的問題——從前是依賴特定個體，現在是依賴福利、也就是集體。但在我們看來，這種走向集體的傾向其實蘊藏著相當豐富的社會意涵。

歷史告訴我們：面對特定、個別的被依賴者，依賴者其實是相當「脆弱」的。在十九世紀工人保障的立法還未形成之前、以及二十世紀初期福利國家的共識尚未形成之前，那些身負養家重擔的男性工人面對雇主、與勞動市場需求的波動，有多麼地脆弱，K. Marx 對當時工人生活的描述、以及兩次大戰間經濟蕭條時所引發的失業問題皆可作見證。同樣地，在性別與照顧的議題尚未成為福利國家的關照點時，那些被禁錮在家庭中、得靠人養活的女性照顧者面對養家者時的脆弱，以及在某些時候被照顧者面對照顧者時的脆弱，我們也都可以在家庭暴力的案例中得到證明。

如同之前我們引用 Kittay (1999) 的論點並反覆強調的：依賴關係是一種權力不平等的關係，無論這不平等是出於處境上的（如照顧者之於養家者、以及養家者之於雇主）或出於能力上的（inequality of capacity）（如照顧者之於被照顧者）；但它與具宰制性的不平等還有一段落差，雖然在某些條件下，兩者是會發生關聯的。就實際的經驗而言，一個集中於特定個體的依賴關係，依賴者對於被依賴者的不合理對待，往往因為處境上或者能力上的因素而沒有脫離的可能（no exit option）；如此，一段依賴關係很容易就向下沈淪為一種具宰制性的不平等關係。對此，福利國家所做的貢獻是藉著賦予依賴者有退出既定依賴關係的機會（exit option），減低依賴關係淪為宰制關係的可能性。也就是，透過福利供給的提供，依賴者所依賴的對象部分地分散到福利國家的全體成員；於是，當依賴者面對那個原先他們完全依賴的特定對象可能作出的不合理對待時，他們可以選擇脫離這樣的依賴對象，然後走入另一種形式的依賴——依賴集體或依賴福利。

換句話說，依賴關係的集體轉化後，不僅僅是依賴的對象在量上面增加的問題，更重要的是：對於依賴者的命運，再也不是任何單一個體能完全操控的。這意味著：依賴者不再像過去一般，那麼容易受被依賴對象的任意傷害（arbitrary）。就像權力分立能抑制權力的任意施展一樣，當被依賴的對象透過福利供給而分散到集體時，被依賴者對於依賴者也無法任意妄為。我們認為：這正是福利國家這個龐大道德共同體所促成的新形式依賴關係，相較於傳統的依賴關係，呈現出的可貴之處。

不過，上述的說法，有很大的程度是就理念層次而言。從實際層面來看，福利國家這種由所有成員集體地分擔對依賴者的責任的道德共同體運作方式，往往不是那麼順利。最明顯的例子：以福利供給作為一種集體的責任分擔行動來說，「搭便車」（free rider）的問題，絕對是福利國家這個道德共同體的成員們無法避免的嚴重困境。此外，隨著成員為了有效率輸送福利供給，開始視「國家」為整個道德共同體理所當然的代理人（state as an agency）後，人們對福利供給的依賴關係當中那種「集體」意涵，往往被代表「國家」的福利官僚與專業人員所抹煞，而這意味著：依賴者對福利的依賴關係，很有可能又重蹈福利國家之前、那種依賴者容易遭受單一行政或專業人員任意

操弄的覆轍。²³

就某種程度而言，上述這兩個困境，都與新右派所謂的「福利依賴」現象脫離不了干係。因此，最後，再回到福利依賴問題。

四、再論福利依賴

就如我們在上一小節討論過的，福利供給之所以可能，完全得力於福利國家成員的納稅、與繳交保費。但是，納稅與繳交保費並不能憑空而來。在福利國家這個道德共同體裡頭，成員們必須憑藉著「工作」²⁴ 所賺得的薪資或者利潤，才得以納稅與繳交保費。當然，這麼說，並非意味著：所有的道德成員都必須是投入工作的人。至少，那些尚未長大成人的、年紀老邁的、以及因為其它理由而暫時或永久失去工作能力的被照顧者，還有那群爲了專心照料他們而選擇留在家庭中的照顧者（包括女性、與男性），就能力上或就處境上而言，都是無法投入工作的成員。不過，不管怎麼樣，總得有部分的成員投入工作，維繫福利供給的財政基礎，如此，福利國家這個道德共同體才能長久地順利運作下去。

這當中涵蓋的，是一種環環相扣的依賴關係（nested dependency），²⁵ 而非嚴格定下的相互依賴關係（inter-dependency）——也就是說，成員間的依賴並不是有來有往的，彼此互助的。比方說，那些投入「工作」的成員就不可能期待透過福利供給的財政以及輸送體系，從那些在能力上或在處境上無法投入「工作」的成員那裡，獲得什麼立即性的回報。同樣地，那些照顧者也不會期待從被照顧者那兒得到立即性的回報。但，這並不表示：他們是不處於依賴狀態的。正像前面所描述的，除了擔負著支撐福利供給財政基礎的責任外，那些投入「工作」的成員同時也是福利供給的領受者；作爲一個

23 AFDC 申請者的遭遇就是最鮮明的例證。

24 基於分析的需要，這裡所謂的「工作」是一個比薪資勞動還要大的概念，包括商人作買賣賺取利潤的行爲。因爲，本文所稱的投入「工作」的人，是一個與納稅人、以及保費貢獻者的角色相連結的概念，所以並不限於受僱者。

25 「環環相扣的依賴關係」（nested dependency）這個概念引自 Kittay（1999）。在本文，我們將它用來和「相互的依賴關係」（inter-dependency）作區別。

領受者，他們亦置身在一個依賴其他納稅人與其他保費繳付者的關係當中。對照顧者來說，亦是如此；儘管男性養家的模式逐漸式微，但在處境上，照顧者仍得依賴一個能提供外在資源，維繫她或者他與被照顧者的生計及關係品質的供給者。換言之，在福利國家這個道德共同體中，成員們並非透過一種純粹有來有往的互助方式（reciprocity），而是藉由一種環環相扣的連結（nested connection），被嵌植進依賴關係裡頭：整個道德共同體的成員集體地透過福利供給承擔對依賴者的責任，但就某種程度而言，所有的共同體成員也都是依賴福利供給的人。當然，我們必須承認的是，這樣的說法仍有很大的抽象成份。實際的狀況往往是：不同版本的福利國家所呈現的環環相扣的依賴關係也不一樣：在強調成員身份（公民身份）的社會民主版本中，成員間環環相扣的連結絕對就比那種以需要及保費為依據的自由主義版本，要穩固得多。儘管有這樣的差異，但至少在每個版本中，沒有任何成員會被刻意地排除在這環環相扣的依賴關係之外——即便是在對福利供給提供最為謹慎的版本中，共同體成員們也無法坐視其他成員挨餓受凍而束手不管。

倘若，就某種程度來說，每個成員都是依賴福利供給的人，那麼新右派所謂的「福利依賴」又意味著什麼？

相較於其他或多或少對福利供給有所依賴的人們，那些長期依賴福利供給維生的人——也就是，新右派口中的「福利依賴者」——的不同之處，不僅僅在於他們對福利供給的消耗量較一般人要大；更重要的是：他們的行為會對福利國家這個道德共同體的持續運作，構成莫大的威脅。當然，這裡指的「行為」，並非「依賴」的行為。（事實上，就新右派最初對「核心家庭」形式的擁護程度而言，「依賴」並非完全不可容忍。）而是那種類似 Bentham 所說的「長久地從那些憑自己勞動養活自己的人的階級中撤離開來」（引自 Fraser, D., 1984: 45）的行為——說明白些，就是該工作的、卻不去工作；若套用新右派的話來說，就是違背「工作倫理」；倘若，這個該工作、卻不去工作的人還是個該養家的人，那麼這還涉及對「家庭倫理」的違背。

這是一個相當實際的問題。福利國家這個道德共同體的持續運作，的確得倚靠部分成員投入工作。而且，可以想像地，這群投入工作的成員，在人數上勢必不能太少；否則使用福利供給的人多，但維繫福利供給財政基礎的

人卻少，整個道德共同體的運作將陷入困境。換言之，福利國家中那個環環相扣的依賴關係，其實是憑藉著共同體成員的集體行動在支撐的，它容不下太多「搭便車」的成員，否則集體行動的成果勢必遭受威脅。在新右派看來，那些無論在能力上以及在處境上都可以工作、但卻不去工作的人，就是那種威脅共同體成員集體行動成果的搭便車者。²⁶

倘若如此，那麼圖 1 裡頭，那道新的道德責任底限該怎麼劃？或者更精確地說，人們對一般他人的積極性責任中到底有那些部份該被歸入「非做不可」的範疇？似乎有了線索。也就是說，我們其實可以將一九八〇年代之後新右派所發起的「福利改革」視作一種對「道德責任」重新劃界的作為：在「道德責任」不得不越出自由主義最先所劃下的界限，並開始觸及那種與「自由」理念可能不相容的一般性積極責任之後，對他人「非做不可」的責任仍然必須維持在「殘補」的底限。而「殘補」的底限首先意味著：福利國家這個道德共同體中的福利領受者，也就是人們一般性積極道德責任所澤被的對象，都應當是「值得幫助」的人。換言之，這群人之所以成為人們需要進行回應的對象，就同我們在第貳部分討論過的，並不是他們刻意作出的選擇：他們本身就是沒有工作能力的人，而且，他們也沒有任何養家者可以依賴。否則，他們就是刻意逃避身為福利國家這個道德共同體的成員該負責任的搭便車者，就是「不值得幫助」的人。

其次，就算他們是「不值得幫助」的，面對他們所身陷的困境，共同體

26 我們必須承認：並非每個被劃歸為新右派的理論家，均用「搭便車」的概念來詮釋「福利依賴」現象（此派以 Murray 為代表）。例如，Mead 就比較從文化的層面來解釋窮人為何不投入工作、卻養成依賴福利給付為生的習慣；因此，在 Mead 看來，窮人的福利依賴習性，並不純粹是一種窮人理性計算下所作的選擇。不過，因為本文將福利國家看待成一種合作安排，因此任何只想從合作安排拿到好處（領取給付）、卻不願意盡義務的行為（去工作、與納稅），都可能對福利國家這合作安排的運作產生威脅，它們皆可以被廣泛地理解成一種威脅集體行動成果的「搭便車」行為。從這個角度來看，無論人們不去工作、依賴福利的原由是文化層面的因素在作祟，或是福利供給體制的不當誘因結構使然，用「搭便車」這樣的概念泛以詮釋，都不致顯得太離譜。有關新右派各家對「福利依賴」概念的詮釋請參考 Gilder (1981)、Murray (1984) 以及 Mead (1986)。另外，若想更進一步瞭解新右派的發展、與各家思想間的關係以及當中所涉及的爭議，請參考 Barry (1987) 與 King (1987)。

的其他成員依舊不能眼睜睜地目睹他們的生活因為貧困而遭受嚴厲的折磨，然後卻拒絕給予任何回應。因為，正如我們在前面反覆強調地，目睹人們身陷困境而不予理會，就道德而言不全是一件站得住腳的事；而且，就現實而言，福利領受者無論如何地「不值得幫助」，國家也不可能放任他們挨餓受凍，這樣的放任就國家權力的正當性來說，亦是站不住腳的。但是，即便人們對於所謂「不值得幫助者」所身陷的經濟困境仍有著就道德而言「非做不可」的責任，這也不意味著：這些就道德而言「非做不可」的責任就必須包容「不值得幫助者」的搭便車行爲。對新右派來說，要那些努力工作、按規定納稅、與繳交保費的人，**毫無條件地**承擔扶養這些有工作能力卻不工作的人的責任，同樣是種「道德」而言不全是站得住腳的作爲。因此，在新右派的「福利改革」中，對於這些「不值得幫助者」的搭便車行爲，共同體成員們也必須給予某些懲罰與矯正——包括透過扶養費用的徵收，強制缺席的父親承擔起扶養子女責任，以及藉由「憑工作換福利」，強制福利依賴者投入工作——要求他們重新承擔起整個道德共同體運作中自己本該有份的責任，以將他們引導回「值得幫助」的人口行列（圖 2）。換言之，那些有工作能力的福利領受者對其他的共同體成員，同樣具備某種「非做不可」的責任。按新右派的說法，這某種「非做不可」的責任，就是身爲一個負責任的「公民」該盡的工作與養家責任，也就是所謂的「工作倫理」、與「家庭倫理」。而新右派「福利改革」便企圖憑藉國家的強制力量與行政手段，要求他們重新履行這樣的責任。

然而，這種對「道德責任」看似有說服力的重新劃界，並非完全沒有問題。首先，是關於「搭便車」概念本身。不可否認地，「搭便車」這個概念，是一種在理性選擇理論（rational choice theory）的人性觀點底下作成的分析結果。這麼說，並不表示它與真實背離。就某種程度而言，它是指向真實的：的確，在那種人際間關係越泛薄（thin）的狀況底下，人們越是依循理性行事，人們與他人的集體行動就越容易陷入「搭便車」困境——就個體而言是理性的選擇，卻成就出集體的不理性。然而，這只是**部分**的真實。畢竟那種人們能單憑理性作選擇的泛薄關係並非人類關係的全貌。但是，在新右派對「福利依賴」的論點當中，這種指向部分真實的人性觀點卻被當作成唯一

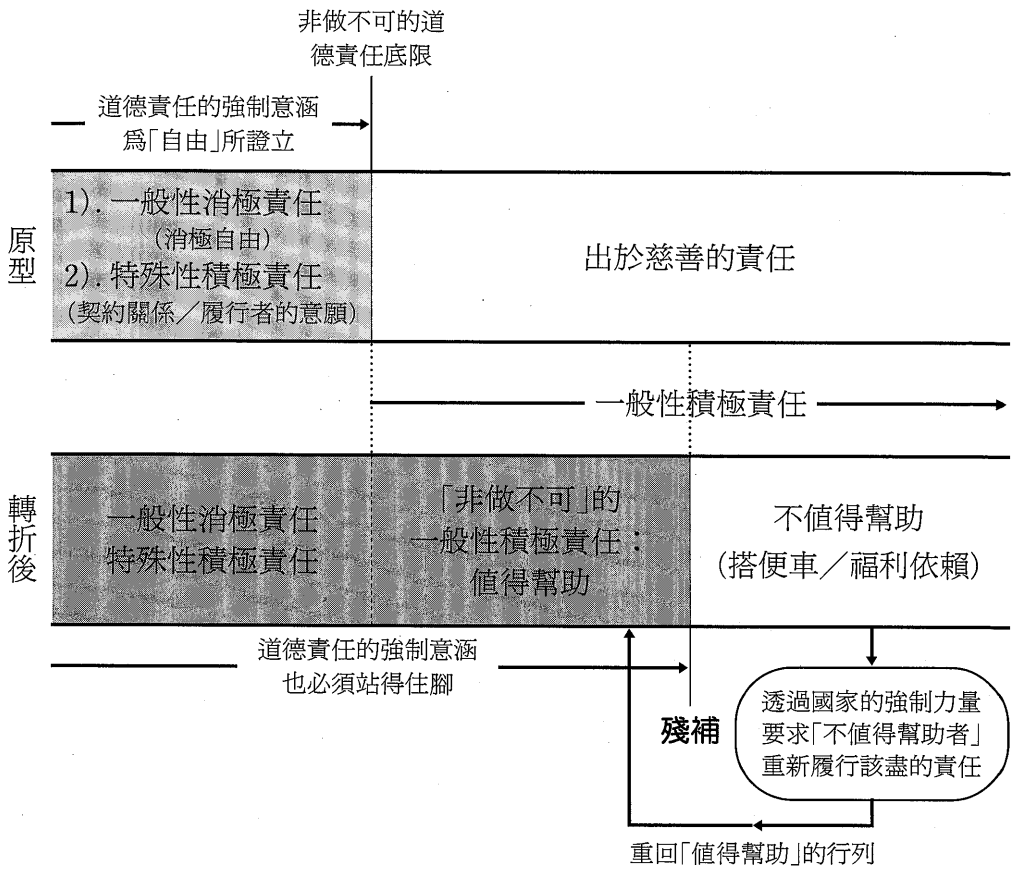


圖 2：「福利改革」對道德責任的重新劃界

的人性觀點。

於是，在這樣的人性觀點侷限下，新右派只能將所有有工作能力卻未去工作的福利依賴者**全部**歸類成那種威脅整個道德共同體成員集體行動成果的「不值得幫助者」；然後，依此而設想出的出路也就只有使用國家的「強制」力量一途：透過透過扶養費用的強行徵收與「憑工作換福利」的強迫工作，將「不值得幫助」的福利依賴者轉化成「值得幫助」的人。而且，更具爭議的是：儘管，就像我們在第貳部分反覆呈現的，新右派也用嘗試用「工作倫理」、「家庭倫理」、「公民」、以及「責任內部化」等概念來證立這樣的「強制」力量，試圖說明那些他們強行加諸在福利依賴者身上的任務，都是就「道德」而言非做不可的責任，但仔細探究，他們所謂的「道德責任」無非是一種立

基於既有社會慣例下的「責任」界定結果。比方說，向單親家庭兒童的生父追討扶養費用的作為，雖被美其名為「教不見人影的父親負起責任」，但這當中的「責任」認定，就某種程度來說，根本是植基於一種男人養家的既有依賴關係。同樣的狀況也發生在「憑工作換福利」的強迫工作措施中——它係植基於憑出賣勞力維持生計的既有依賴關係。沒什麼道理，既有的依賴關係，一定比福利供給的依賴關係還站得住腳。

其次則是關於「搭便車」作為一個標籤的適切性問題；而這與新右派對人性的觀點也脫離不了干係。當新右派將慷慨的福利供給體系視為福利依賴行為的「誘因結構」時，這背後透露的訊息是：人們不工作而依賴福利是理性選擇的結果。也就是說，人們是自願成為福利依賴者。同前面所說的，我們承認理性選擇理論在詮釋福利依賴行為上的說服力；不過，只是部分的說服力。人並非純粹的理性選擇者，完全生活在一個他能夠盡可能地最大化自身效益的經濟學世界；身為社會的一份子，他也生活在一個對於許多遭遇，往往是他無從選擇的社會學世界——這些遭遇包括該工作、卻不去工作，包括長期地依賴福利供給為生。從這樣的角度來看，福利依賴這個現象裡，絕對有不少「無從選擇」的成份存在其中。當然，我們無法清楚地比較出理性選擇的成份多、還是無從選擇的成份多。但是，單就「無從選擇」的成份而言，我們認為：「搭便車」這樣的標籤不見得適用所有的福利依賴者。對此，或許新右派會以更精確的篩選「值得幫助者」機制作為回應。然而，就像我們在第貳部分、與第參部分討論到的，所謂更精確的篩選機制，往往到最後衍生出對福利供給領受者最不人道對待的非預期效果。

陸、結語

換言之，新右派那種憑藉「搭便車」概念而劃出的新的道德責任底限，並不全然妥當。對於某些共同體成員不去工作、純粹依賴福利供給為生的「福利依賴」作為，我們似乎得跳脫出新右派理性選擇理論下的人性觀點，才能關照問題的全貌。

一、福利依賴作為一種權宜之計

首先要澄清的是，我們並沒有要完全地否認「福利依賴」這樣的行為對福利國家這個道德共同體的運作可能產生的威脅。新右派的憂慮當然是可以理解的。只不過，這樣憂慮就某種程度來說，是過份誇張了。因為，就實際而言，整個共同體中，那些該工作、卻**長時間地**處於純粹依賴福利供給維持生計狀態的成員只佔極少的比例。或者，這麼說更清楚：市場需求的變幻莫測、以及世事的無常，的確讓不少該去工作的人丟掉工作，而不得不成為純粹依賴福利供給的領受者，然而，對絕大多數的領受者來說，這樣的情況並不會持續太久。根據對貧窮的長期追蹤調查資料（panel data），大部分的領受者都會在兩年之內就脫離純粹依賴福利供給的狀態（cf. Goodin et al., 1999）。換言之，對大多數的人來說，純粹依賴福利供給維持生計的生活方式，只是他們時運不濟時的「權宜之計」，而不是新右派所設想的那種理性計算下的生存策略；

……因為他們的機運往往是起起伏伏，所以，大多數某一年成為福利領受者的人在下幾年就會恢復成（持續）具生產力的納稅人。在這樣的情況下，政府救助比較像是「急難救助」、或者「臨時性貸款」，一旦領受者的機運又好轉了，透過稅的貢獻，這些救助或貸款又會好幾倍地被償還回去（Goodin et al., 1999: 264）。

而這正是福利國家這個道德共同體對它所有成員所作的「去商品化」貢獻：藉由福利供給，人們至少可以暫時不用透過勞動市場薪資來維持自己與家人的生計。而且，這樣的「去商品化」貢獻之所以可能、並不斷地延續下去，是因為大多數接受這樣好處的人往往在難關度過之後，又迅速地投入勞動市場「商品化」自己勞動，對福利國家的「去商品化」貢獻盡一份心力。

二、福利依賴作為一種生存策略

上述這種最普遍的、出於權宜的福利依賴行為，顯然不是新右派的「福

利依賴」論述最想關照的對象。不過，換個角度來看，儘管新右派所要關照的對象沒有他們原先所設想的那麼常見，但不可否認，的確有這樣的人存在著。確實有些該去工作的人長期地處於純粹依賴福利供給為生的狀態；而且，就像新右派「福利依賴」論述所預期的那樣，這種長期而且純粹地的福利依賴行為，對這些人來說，已經類似一種生存策略，而非單純的權宜之計。雖然就如我們前面所說的，這樣的人口比例尚不多到足以對福利國家這個道德共同體的運作造成實然的威脅，但是，純就應然層面而言，只要有這樣的人口群存在，就意味著福利國家作為一個道德共同體的理念已經遭到挑戰：倘若其他該去工作的成員都能努力地投入工作，並透過工作所賺得的部分薪資與利潤，集體地承擔起所有共同體成員的養家、與照顧被照顧者的責任，那麼，這些同樣具備工作能力的人似乎也沒有理由該例外於這樣的責任承擔之外。畢竟，就像我們之前反覆強調的，福利國家這個道德共同體的運作之所以可能，是建立在這樣的事實基礎之上：至少要有成員投入工作，貢獻自己部分的薪資與利潤來支撐福利供給所需的財源。換言之，「去工作」這回事並不只是去賺錢營生而已，對一個福利國家道德共同體的成員來說，「去工作」亦代表著他承擔起對其他共同體成員的生計維持與照顧責任；從某個層面來看，「去工作」的確就像新右派所說的那樣，是一種「公民」責任。

但是，這樣說法並不必然意味著：新右派「福利改革」中，那種將那些該工作卻不去工作的成員貼上「不值得幫助」的標籤、並透過「憑工作換福利」強制他們去盡「公民」該盡責任的作法，是站得住腳的。

(1)純粹依賴者的「福利依賴」

首先，就算「去工作」是一種公民責任，這也不全然表示：那些不去工作的人因為未盡這樣的責任，就該被看待成「不值得幫助」。事實上，福利國家這個道德共同體的運作儘管是一種廣泛意義下的合作安排，但嚴格來講，它並不是一般人所設想的那種置身於一種成員間彼此有來有往的互賴關係中的合作安排（inter-dependency）；就像我們在第伍部分所呈現的那樣，它是那種嵌植在環環相扣的依賴關係裡的合作安排（nested dependency）。也就是說：雖然人們是透過集體行動的方式來維持福利國家這個道德共同體的運

作，但並不是共同體的每個成員都該對這樣的集體行動盡心力：至少，家庭領域中的照顧者、以及被照顧者因處境上與能力上的限制而無法對這樣的集體行動盡份心力的情況，就該被包容。總之，像福利國家這種嵌植在環環相扣依賴關係當中的合作安排，勢必得容許某些成員不作任何財政上的貢獻，完全處於純粹依賴他人的供給為生的狀態——無論這樣的供給是養家者提供，還是國家提供。

不過，按新右派「福利改革」中所謂的「殘補」底限來說，這種就能力上、與處境上不得不處於純粹依賴他人為生的行為，不見得全站得住腳。這些純粹的依賴者必須循著正確的順位去依賴他們該依賴的對象，才算「值得幫助」；說明白些，就是他們只有在沒有養家者可供依賴之後，才能依賴國家供給維持生計，否則就算是「不值得幫助」的人；「福利媽媽」就是最好的例子。很清楚地，這是一種以男性養家的「家庭倫理」為依據而作出的判斷。如果新右派這樣的訴求算是對「道德責任」的劃界，那麼，就像我們第五部分結束前所說的，這樣的劃界所憑藉的不過是一種既定的傳統依賴關係。憑什麼道理，傳統的依賴模式得優先於福利供給的依賴模式？

就某種程度而言，傳統的依賴模式與福利供給的依賴模式，都是人們用來回應依賴者維持生計需要的方式。不同的是：前者承擔責任的是那些與依賴者共同生活、關係親近的養家者；後者，則是另外那些必須透過福利國家的賦稅與供給體系才能與依賴者產生連結的納稅人與保費繳納者。以實際來說，前者，由於承擔責任的人與依賴者共同生活、關係較親近，他們對依賴者維生需要的察覺與回應也較為容易，因此人們往往也基於方便的理由而將這些親近依賴者的人視作**首要**回應依賴者維生需要的責任承擔者 (*primary responsibility taker*) (Goodin, 1985: 134)。但這樣的指派往往是社會慣例下的產物，不見得根據什麼道德上的理由。而且，更重要的是：這樣的指派也不意味著福利國家這個道德共同體中的其他成員就能因此卸下他們對依賴者維持生計需要該有的責任。Goodin (1985) 用溺水的例子很生動地說明其他成員對依賴者應負的責任。當一群人同時目睹一個人溺水時，按照慣例，人們會以為：距離溺水者最近、或者泳技最好的人因為能夠最迅速地、並且以最有效率的方式回應溺水者求援的要求，所以他們理當最先作出援助的動

作。但，即便那個離溺水者最近、或者泳技最好的人被看待成援救溺水者的首要責任承擔者，其他旁觀的人也不能因此就撇清他們對這溺水者該有的責任。「他們也有一種持續性責任去監控整個情況，看看是否有需要他們幫忙的地方（Goodin, 1985: 134）。」因為，「責任並不是像一桶水，當有人被指派了，其他人的責任就變少了（Nozick, 1974: 130；引自 Goodin, 1985: 135）。」如果由於一群人共同地推卸責任而釀成了溺水者死亡的悲劇，那麼不只那些被賦予首要救援責任的人，而是全部的人，都該因這樣的悲劇而遭受譴責。

這樣的例子擴大到福利國家這樣的道德共同體，則意味著：整個道德共同體的成員都不該自外於那種對依賴者維生需要作適度回應的責任，無論這個依賴者周遭存不存在一個和他共同生活、或關係親近的首要責任承擔者。從這樣的角度來看，新右派的「殘補」概念若還有意義的話，那麼，它只是在指出一個能對依賴者的維生需要作出**最好**回應的成員，並不在解除其他共同體成員對依賴者的責任。因此，就依賴者維生需要必須被回應的事實來說，傳統的依賴模式、與福利供給的依賴模式間，並不存在著何者比較站得住腳的問題。更具體地說，這兩者的關係就像第一道安全網與第二道安全網間的關係，當第一道安全網無法及時地回應依賴者的維生需要時，還有第二道安全網可以作補救。這兩道安全網在對依賴者作回應時雖有先後順序，但這樣的順序只是功能上的，它的目的是在讓依賴者維持生計的需要能獲得最完善地回應，並不具備道德上的意涵。人們不該因為依賴者跳過第一道網，直接向第二道網求援，就譴責他們是「不值得幫助」的。此外，就像我們第伍部分第三小節中討論過的，這第二道網的存在，也讓依賴者在傳統的依賴關係向下沈淪為具宰制性的關係時，有了逃脫的可能。換言之，依賴者不用為了維持生計的需要而忍受既有依賴關係中可能有的不合理對待。

(2)該去工作者的「福利依賴」

從上述的說法，我們發現：福利國家這種嵌植於環環相扣依賴關係裡的合作安排對純粹的福利依賴行為，似乎有很大的包容力。那麼，接著我們要問的問題是：這樣包容力該不該擴及到那些無論就能力上、或就處境上都可以去工作、但卻**長時間**不去工作的人，即便這些人所佔的人口比例並不大？

就某個程度來說，這些人被稱之為「搭便車者」，恐怕是最不冤枉的。就像我們前面反覆強調的，倘若其他該去工作的成員都投入工作來支撐福利國家這個道德共同體運作所仰賴的財政基礎，那麼同樣具備工作能力的他們憑什麼不這樣做呢？從這樣的角度來看，新右派「憑工作換福利」的要求，似乎是合理的。但是，就像我們在這個部分一開頭便說的：我們必須逃離新右派理性選擇下的人性觀點，才能關照到「福利依賴」這個現象的全貌。

雖然，或許就像新右派所設想的，對於這些該去工作、卻長期不投入工作、或者斷斷續續投入工作的人來說（如，長期失業者與低度就業者），純粹依賴福利供給為生的行為，已經不是一種權宜之計，而類似一種生存策略。但是，這些人之所以會用「福利依賴」作為他們的生存策略，新右派理性選擇下的人性觀點只能解釋他們作出這種選擇表面上的因果機制而已——在福利給付與「爛工作」(lousy job) 之間，他們往往寧願選擇前者——它沒法解釋這選擇背後更深沈、更無可奈何的原因：因為，這些人經常就是被勞動市場所排除的一群人，儘管他們在能力上與處境上都有參與勞動市場的條件。換言之，就福利國家這個道德共同體的運作來說，「去工作」可能像新右派所說的是一種「公民」責任，但是，同樣重要的是，要盡這樣的責任也是需要條件的。長久以來，照顧者與被照顧者就是因為能力上、或處境上的限制而欠缺盡這種責任的條件，現在看來，要盡這樣的責任，顯然只具備能力上與處境上的條件，還不足夠。

因此，我們最後要問的是：倘若人們都願意包容那些照顧者、與被照顧者因為能力上與處境上的限制而無法對福利國家運作所仰賴的財政基礎作貢獻，那麼，人們又為什麼不能包容那些因某種社會性的條件而被勞動市場排除在外的「搭便車者」的純粹福利依賴行為呢？當然，這樣的質疑並不是在否定「去工作」這回事的重要性，畢竟就像我們反覆強調的，它攸關福利國家這個道德共同體的存亡。我們要說的是：如果「去工作」也是需要條件的，那麼新右派「憑工作換福利」的解決之道似乎過於一廂情願了。在強調「去工作」作為一種道德責任的同時，人們是不是也該認真地反省：為什麼這個關乎福利國家存續的勞動市場領域，會將某群成員系統性地排除在外，讓他們不得不成為純粹依賴福利供給為生的人？

於是，這似乎意味著：人們對依賴者的責任應不僅止於去回應他們維持生計的需要而已。還包括更多，包括幫助他們參與勞動市場，幫助他們自主。這樣的幫助如果可能的話，當然也會反過來減輕人們對他們的責任。

參考資料

Abramovitz, M.

1996 *Under Attack, Fighting Back: Women and Welfare in the United States*. New York: Monthly Review Press.

Barry, N.

1987 *The New Right*. London, New York and Sydney: Croom Helm.

1999 *Welfare*, 2nd edition. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bussemaker J. and K. van Kerbergen

1994 "Gender and Welfare States: Some Theoretical Reflections," in D. Sainsbury (ed.), *Gendering Welfare States*. London, Thousand Oaks, and New Delhi: Sage Publication.

Dickens, C.

1993[1846] *Oliver Twist: Authoritative Text, Backgrounds and Sources, Early Reviews, and Criticism*, F. Kaplan (ed.). New York and London: W. W. Norton & Company.

Esping-Anderson, G.

1990 *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press.

Feinberg, J.

1970 *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Fraser, D.

1984 *The Evolution of the British Welfare State*, 2nd edition. London: Macmillan Education.

Fraser, N.

1997 "After the Family Wage: A Postindustrial Thought Experiment," in *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Conception*. New York and London: Routledge.

Gilder, G.

1982 *Wealth and Poverty*. New York: Basic Books.

Goodin, R.

1985 *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Goodin, R. E., B. Heady, R. Muffels and H. Driven
1999 *The Real World of Welfare Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, H. L. A.
1955 "Are There Any Natural Rights?" *Philosophical Review* 64:175-191.
- Katz, M. B.
1989 *The Undeserving Poor: From the War on Poverty to the War on Welfare*. New York: Pantheon Books.
- King, D. S.
1987 *The New Right: Politics, Markets and Citizenship*. London and Hampshire: Macmillan Education.
- Kittay, E. F.
1999 *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York and London: Routledge.
- Klein, R.
1999[1984] 〈愛德恩·恰維克〉, 見 P. Barker (編), 洪惠芬、簡守邦 (譯), 《福利國家的創建者: 十六個英國社會改革先驅的故事》, 頁 13-28。台北: 唐山出版社。
- Kuhn, T. S.
1989[1970] 《科學革命的結構》, 程樹德、傅大為、王道還、錢永祥 (譯)。台北: 允晨。
- Land, H.
1999 "Families and the Law," in J. Muncie, M. Wetherell, M. Langan, R. Dallos, and A. Cochrane (eds.), *Understanding the Family*. London, Thousand Oaks, and New Delhi: Sage Publications.
- Mead, L.
1986 *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship*. New York: The Free Press.
1989 "The Logic of Workfare: The Underclass and Work Policy," *Annals of American Academy of Political and Social Science* 501:156-69.
- Mill, J. S.
1987[1859] 《論自由》, 程崇華 (譯)。台北: 唐山出版社。
- Murray, C.
1984 *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980*. New York: Basic Books.
1990 *The Emerging British Underclass*. London: IEA.
- Nozick, R.
1974 *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- Rawls, J.
1971 *A Theory of Justice*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sainsbury, D.
1996 *Gender, Equality, and Welfare States*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmidtz, D. and R. E. Goodin

1998 *Social Welfare and Individual Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson, W. J.

1987 *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass and Public Policy*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

The Moral Responsibility for Dependents: An Alternative Interpretation of “Welfare Dependency”

Huifen Hung

Ph.D. Student, Institute of Social Welfare,
National Chung Cheng University

ABSTRACT

“Welfare dependency” is usually approached from the perspective of the New Right, using this notion to attack the welfare state regime. In this article, we try to eschew the traditional approach that explores the causation of the formation of “welfare dependency” as a phenomenon, and put the focus on the interpretation and implications of “welfare dependency” as a concept. We suggest that in constructing the concept of “welfare dependency”, the intention of the New Right is not only to accuse the welfare state regime of an “incentive structure” which attracts people to escape their responsibilities, it also implies an anxiety, which is closely related with the division between self and others: where is the boundary of the “moral responsibility” for dependents? In this sense, the “welfare reform”, which during 1980s and 90s the New Rights undertook in US. and Britain, may be seen to be a redefinition of the boundary of the “moral responsibility” for dependents, but we cannot accept all the presumptions upon which their redefinition is based. Thus, we will also try to show the limitation of their redefinition, and then point out an alternative view and possible solutions that should provide a more comprehensive account of the problem of “welfare dependency”.

Key Words: welfare dependency, welfare state, new right, moral responsibility, dependency relation, free rider