

自主與民主¹

陳瑤華

東吳大學哲學系副教授

本文探討自主概念的歷史緣起，而且關聯於民主的意涵，來探討其系統的意義和價值。自主始於爭取強權下的獨立性，並且認同自身自由人的身份和價值，不容他人以次等公民的方式來對待，避免權益被強權所壟斷。由於衝突點在於自我認同的分歧與價值的不可通約共量，衝突不一定有和解的可能性。但真正的困難並不在於衝突無法協調和一致，而在於如何防止強權介入溝通的程序，阻礙自我認同與價值融貫的認知。在保存自主價值方面，民主最重要的意義即在於程序具備認知的功能，而且透過合理的程序，能夠達成整體共善之目標。

關鍵字：自主、民主、自主原則、衝突、融貫、審議性

一般以自主 (Autonomy) 表述特定族群或社會政治上的自治，教育哲學或心理學通常也以自主作為人格成熟的標記。很多道德與政治哲學家透過意志之自由和人格的自主，解釋人的行動不同於機械因果所決定的物理事件 (event)，而且認為人這種獨特的能力，是人類建立社會規範和政治制度的重要依據。政治哲學家，如羅斯 (John Rawls)、德我肯 (Ronald Dworkin)、史肯能 (Thomas Scanlon) 及沃爾夫 (Robert P. Wolff)，在論及正義原則的特性、言論自由之保障、法治國家之理念時，都提出人格自主的概念，作

1 這篇論文是國科會 NSC 89-2411-H-031-010 第一年研究計畫的成果。謝謝王仁宏、蔡瑩瑩及黃宇琴同學的協助。也謝謝研討會的評論人、與會學者與三位匿名審查人之不吝指正，給予修改上建設性意見。本文文責一概由作者自負。

收稿日期：91年3月7日；接受刊登日期：92年3月19日

為理論的基本預設。(Dworkin, 1988: 3-6) 另一方面,在醫療倫理的討論中,個人生命和健康的自主權利,通常用來對抗醫療體系中的家長制(paternalism)來證成醫病關係中,病人的自主權。(Dworkin, 1988: 5) 自主概念作為生命倫理議題的重要依據,甚至是解決價值衝突的必備原則。(Engelhardt, JR., 1986: 58) 專業的社會公共團體,如法律、社工、醫療、學術等,提供社會專業性的服務,通常也會訴諸專業倫理的自律,建立專業的權威,以獲得一般大眾之信賴。葉寧斯(Bruce Jennings)認為生命倫理作為自由主義之子(Ein Kind des Liberalismus),完全建立在自主的文化及價值之上。(Jennings, 2000: 51-75) 在價值多元、專業分工繁複的現代社會,自主作為一種價值原則,已經成為現代化民主社會的必要條件。從專業組織之自律,弱勢者之權益,到社會少數、邊緣族群之維護,都必須以自主原則作為先決條件,議題本身才有正反雙方討論的必要性。如果沒有正視價值與規範的自主意義,如何能在平等的基礎上,做公開的討論和協商呢?

雖然大部份的學者都同意自主作為民主社會的基本原則,但這並不表示他們同意自主概念可以充分建構自由民主社會的基本架構。很多女性主義者甚至於自主原則對於解決種族、階級和性別的不平等並不充分這件事,反對它作為現代化民主社會的必要條件。理由即在於自主的價值並非有至高不可逾越的終極價值,而且通常相對地受到其他價值,如:平等、仁慈、不傷害等之限制,而減低其規範力。而且,自主的價值之維護,受制於基本的生存條件,根本無法擺脫社會政治、經濟權勢之操弄,與他人平等地競爭。試想:對於真正的弱勢,瀕臨倖存之邊緣,怎麼可能獲得操作的權勢和知識,維護自身之權益?

儘管如此,自主似乎仍然是現代化社會不可或缺的根本原則,因為相對而言,其他的基本價值,亦不可能在違反自主原則的情況下,成為制度的建構性原則。例如保護個人生命財產固然重要,但如果這樣的保護措施,以犧牲個人表達意見或參與公共決策為代價,那麼,這樣的保護,就只是一種外在的管束而已。而且,自主的價值落實為政治制度與社會組織,雖然需要以最低限度的社會權力為條件,但這並不表示自主之價值並不重要。相反地,僅當認同自主是執行政治和社會政策不能違背的要件,主張增強或賦與社會

最弱勢者權力 (empowerment) 才有穩固的理論基礎。

爲甚麼自主作爲一種政治與人格的概念，會發展成爲現代化民主社會必須遵守的基本原則？自主和原本就作爲德行的仁慈、不傷害等概念相比較，似乎並不是行爲的準則和依據，也不具備直接作爲德行的條件，如何可能作爲政治和社會的規範性價值？甚至以不違反個人或社群的自主，作爲解決社會上倫理、道德和政治紛爭的重要依據？

最近有很多英美文獻開始對於自主概念發生興趣，並且開始研究這個概念的歷史淵源和發展。² 相關的文獻不只是針對它在十七和十八世紀的概念發展，也開始回溯它的由來，並且進一步比較概念使用上的差異。這方面的德文文獻其實從八〇年代就已經開始，而且成果非常豐碩，尤其在研究古希臘時期自主概念的緣起方面，有很多斬獲。³ (von Ungern-Sternberg, 1990: 9-24)

本文嘗試以概念探原的方式，獲得有關自主概念使用的脈絡，來解釋自主對於構作現代化民主社會的必要性。同時，透過這個必要的意義，顯示出民主的意涵。論文以探討下面這兩個問題爲核心：一個是關於自主概念的意義，另一個則是關於它如何成爲一種政治與社會的基本價值。範圍涵蓋自主概念在希臘時期之緣起，以及它在美國獨立運動的運用。其他部份則在論述自主對於民主社會的必要性，說明自主爲甚麼是達成民主政治與公民社會的基本價值，同時以這樣的立場來界定民主的意涵。希臘緣起部份的說明，主要顯示這個概念當初在甚麼樣的脈絡中提出來，有助於我們理解自主的意義。至於關聯美國獨立運動，則試圖顯示自主概念如何結合人生而自由平等的理念，成爲民主共和的基石。後半部則在顯示：無論是個人或集體的社會、國家之自主，都有必要透過建立民主制度，來保障這樣的自主，甚至國家與

2 如 Jerome B. Schneewind(1998): *The Invention of Autonomy. A History of Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 主要探討 17 世紀初到 18 世紀末自主概念的發展。另外，如 Karl Ameriks (2000): *Kant and The Fate of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press 則在探討康德及德國觀念論對於康德自主概念的繼承與背叛。

3 Von Ungern-Sternberg 特別推崇 E. Bickerman、M. Ostwald 和 K. Raaflaub 對於自主概念的希臘背景之研究。

國家之間，亦不能缺少正當的程序，保障社群間的正義。而另一方面，若沒有維持不同族群或個人追尋自我與價值規範的可能性，所謂的民主也只是強者為王、贏者照單全收的另一種手段。至於自主對於建立民主制度是否充分的問題，並不在本文主要探討的範圍之內。

一、「自主」之起源

字源上「自主」由「自我」(autós) 與「法則」(nómos) 所組成，中文可譯為「自主」、「自治」或「自律」，理論上可以應用於道德、政治和教育哲學，也可以應用在法律科學、社會學或心理學的領域。字面上「自主」可以被理解為一種「自己訂定法則的權利」或「按照自己所訂定的法則而生活的權利」(Von Ungern-Sternberg, 1990: 9)。所以從字面上來看，它涉及個人或集體性的自我，如不同的個人、族群、性別、階層和國家，如何以自己想要的方式，合理地建立自己想要的生活。

這個字的出現可以回溯到西元前七世紀賀西歐得 (Hesiod) 神話中，關於「Dysnomia」(仇恨之女) 與「Eunomia」(正義之女) 兩位女神的對比。Dysnomia 象徵社會的變動和混亂，Eunomia 則象徵豐饒與正當的公共秩序。文獻中祈求恢復 Eunomia，來解決 Dysnomia 之狀態。對於「Eunomia」之期待，表達對於恢復好的(合理)秩序之盼望，而且對於社會的混亂狀況，表達無法接受和不滿。認為好的法則可以解決混亂的局勢，帶來社會的繁榮和安定。到了西元前六世紀之後，對於「Eunomia」(「正當法則」) 之訴求，逐漸轉變為對於「Isonomia」(「平等法則」) 之要求，部份文獻不但表現出對於正當法則的期待，亦要求平等參與公共法則之訂定，來達成社會的和平與安定之目的。這些觀念的形成和轉變，對於西元前五世紀之後的雅典民主，有決定性的作用，也影響後來城邦提出自主的概念。

根據 Von Ungern-Sternberg 之研究，「自主」概念的產生與希臘城邦所建立的希臘聯盟 (Hellenenbund) 有關。西元前四八一年，很多希臘城市面對外有波斯政權，內有斯巴達強大武力壓境的處境，為求自保，這些城市與雅典結盟，以對抗內部與外部的威脅。在這樣的局勢中，雅典也為了鞏固自

身海防的勢力，利用海島居民排斥斯巴達最高指揮官的機會，在西元前四七八和四七七年成立 Delisch-Attischen 海上聯盟 (Seebund)。這個聯盟聯合各個海島的小城邦，成為新的海上強權，雅典的海上勢力也因而擴張。雖然雅典形式上為海上聯盟所推的共主，共同對抗外來的威脅，但雅典卻對其他海島的聯盟的成員，採取領導的高姿態。當 Kykladen 島的 Naxos 脫離聯盟，雅典便以「統治者」自居，出面譴責 Naxos 違反聯盟的協定。接著，Thasos 島又因為在 Thrakien 商業和礦業的利益而與雅典發生衝突，雅典便以武力迫使 Thasos 島拆除城牆、解散船隊，而且必須無條件放棄在 Thrakien 的所有利益，作為對於他們的「懲罰」。雅典宣稱這樣的作法是為了「鞏固聯盟」、「發展民主制度」和「訓練人民參與公共事務」。但是，其它聯盟的成員卻越來越感受到，雅典政權其實在壯大和鞏固自身勢力，與當初結盟的目的，對抗外來的波斯政權，完全沒有關係。這些城邦的成員對於雅典的專斷獨行，感到憂心，因而要求雅典必須尊重城邦的「自主」。

當時城邦提出自主，主要在要求雅典必須尊重城邦自身的法則，以及尊重城邦按照這樣的法則，能夠維護自身的權益。後來當雅典或斯巴達攻打城邦成員時，為了維護彼此的均勢，都會宣稱「城邦自主」，以要求對方不對城邦的內部秩序做出干預。城邦最初提出自主，目的在於防止權益為雅典所壟斷。而雅典或斯巴達提出城邦自主，目的則在防止對方勢力之壟斷。城邦在強權籠罩的生存環境下，為求生存，必需聯合雅典或斯巴達的勢力。但這樣的結盟若以取消城邦自身所認定的生活方式為代價，那麼，原先結盟的意義對城邦而言就蕩然無存了。

觀察這些字源上同源的概念之發展，從「正當法則」(Eunomia) 的出現到「平等法則」(Isonomia) 和「自我法則」(Autonomia)，我們可以發現捍衛法則與生活方式的取向，而且開始針對法則本身是否合理、是否平等或是否出於自己，提出質疑和反思。平等法則與自我法則概念的產生，與強權的興起、強權勢力之壟斷，有密切的關係。為了避免強弱不均、強權利益之壟斷，自主成為城邦成員的重要訴求和目的 (Von Ungern-Sternberg, 1990: 11-12)，一方面宣示自身有按造自己所訂定的法則生存之權利，另一方面則顯示聯盟勢力的拓展如果以取消城邦自身的權益為手段，不可能達成希臘城邦社

會的和平與均勢。

Von Ungern-Sternberg 認為自主概念的產生至少有下面兩重意義：一是自主作為公共團體的要求，為確保自身的獨立性（Eigenständigkeit）不受到強權的併吞或侵害。另外則是作為與兩個強權，雅典及斯巴達相互間協商、談判及承諾的籌碼，當其中的一個強權威脅到聯盟中的一個城邦時，另一方可以透過協商，要求保證該城邦的自主性，以達到強權勢力的平衡。自主的作用其實在表達「身處於強權勢力範圍之內的獨立性」（1990: 13）。通常提出自主的一方強調自身獨立性的合法意義，要求這樣的合法性必須受到保障或容忍。如此看來，自主至少有兩種不同面相的作用：一是宣示自身不容忽視的獨立性，而且肯定此獨立性具有無可替代的價值。其次是限制其他強權的干預，而且宣示強權干預的不正當性。

從自主字面上的意思，以及提出自主概念的作用，不難理解到：城邦的自我認同完全建立在城邦對於自身獨立性之認同，而且肯定這種獨立性具有不可取消的價值。這種獨特性的認同有可能來自於共同的歷史記憶、生活習慣和區域性的共同生活的組織關係。雖然以上這些因素可以解釋城邦對於自身獨立性的認同，但若忽略掉外部的因素，也就是雅典的強權作風，可能很難解釋為甚麼城邦與雅典結盟，卻不認同雅典，和雅典統一或完全接受它的統治？我們如果接受 Von Ungern-Sternberg 說法，同意提出自主之作用，在於捍衛身處於強權勢力範圍之內的獨立性，那麼，探討身處弱勢的城邦如何產生自身獨立性的認同，就是另一個有趣的問題。而要釐清這個問題，顯然不能忽略雅典以一種強權和不對等的關係，來對待聯盟的成員這件事。

如果更進一步反思 Von Ungern-Sternberg 的說法，我們可以發現：城邦對於自身獨立性的宣示和認同，與認識到自身權益的獨特性和價值有密切的關聯，尤其在相互衝突，無法達成和解，而且對方以強權威嚇的情況下，意識到自身所創造的生活方式和價值，有可能被取代或取消，會使原來並不一定清楚的自我認同，更加具體，分離主義和獨立意識，更為劇烈。雅典試圖壟斷聯盟所有的權益，擴大自身的勢力，這不但使衝突更加白熱化，而且使城邦感受到作為「他者」的危機意識：聯盟的目的是在對抗波斯政權的侵略，而非接受雅典法則或為雅典人的權益效力。雅典人的法則城邦並不一定

需要遵行，雅典人的權益亦不等同於城邦成員之權益。因此，雖然同為聯盟的成員，非常需要透過這樣的結盟，以求自保，但這不表示必須放棄自我所認定的價值，也不表示雅典人所認定的價值才是真正的價值。城邦承認權勢有極大差別，也承認自身的力量與雅典和斯巴達之間有很大的差距，但都不構成理由，使雅典人所認定的價值，可以取代城邦自身的價值。「自主」之緣起，已經充分顯示希臘人觀念中的正當法則，與強權之法則有所區隔，強權所認定的法則和秩序，並不因為那是強權之認定，而取得正當與合理性。因此，當強權僅以武力為後盾，來要求其他成員服從它所主張的正義時，其他成員其實感受到自身合理權益不受尊重，自然無法認同這種只以強權武力為後盾的壓迫，反而凸顯自身的獨立性，認為自身所堅持的正義，必須與強權區隔開來。

不過，城邦的其他成員對於自己必須與斯巴達或雅典結盟，以對抗外來的波斯政權，的確有難得的共識。根據 Von Ungern-Sternberg 的說法，波斯之所以被理解為「外來政權」，與波斯實行的君主獨裁有關。對於城邦的成員而言，波斯的政權，完全服膺於君主之意志，而且以君主一人的意志，作為證成法則正當性的唯一來源，統治的力量不在於建立合理的法則和秩序，而在於君主之任意。Von Ungern-Sternberg (1990: 15) 認為希臘人將城聯盟合作對抗波斯這件事，理解為對抗君主專制與暴政，甚至表述為「正當法則」(Eunomia)，對抗「無秩序」(Dysnomia)，理由即在於君主專制，不必訴諸法則，來衡量政治、社會秩序是否合理的問題，也無須考慮自身所認同的價值，是否與他人有所區隔。這時君主的任意性等於法律，君主的強權就等於正義。基於這樣的想法，君主專制的體制幾乎就等於一種現實的混亂和無秩序。

城邦抵抗波斯政權與城邦對立於雅典的勢力，在出發點上面，完全不一樣。處於一種混亂和無秩序的狀態中，人完全沒有任何安全和保障可言，如同奴隸一樣。抵抗波斯，目的在捍衛自身之自由，與對抗雅典政權，追求自主，概念上不完全相同 (Von Ungern-Sternberg 主張自由概念之形成較自主來得晚)。自由與不自由的區別根源於公民與奴隸的區分。奴隸處於不受法則保障、完全聽命於人的狀態，完全不具有公民的政治和社會權利。公民或自

由人才有自主可言，具有社會認可的身份，追求正當法則和合理秩序。城邦已經蘊含區隔這兩種不同意義的對抗，而且將爭取自主視為自由人爭取公民的正當權利，意義上與對抗波斯以捍衛自由人身份，完全不同。前者蘊含平等法則之觀念，後者則否。

從思想的脈絡和發展來看，自主概念能夠發展為重要的觀念，蘊含「平等法則」(Isonomia)之理解其實佔有重要地位。可惜 Von Ungern-Sternberg 並沒有特別注意到這一點。平等不但消極防範權益的不平等，同時積極表達公民的參與公共事物的平等關係，使公共事務的參與，能夠跳脫權勢、財富、階層的決定模式，建立除了上下、高低之外的另一種關係的模式。這個關係的引入，並不直接涉及權益完全取得與失去的分野，而在考慮如何針對不同個體的獨特性，做出合理分配的問題。平等關係的重要意義在於跳脫以權勢的強弱作為權益多少的依據，作為分配的基礎，而且承認和容忍弱勢者的權益。這種承認的政治可以跳脫主奴關係辯證 (Hegel, 1986: 145-155) 的內在侷限，使非強權式的公平與正義成為可能。

城邦認為自己擁有自由人之地位，與雅典人一樣具有平等參與公共事物的機會，卻因為居於弱勢，而必須在強權左右的狀況下求取生存。既然強權勢力激盪、夾縫中求生存的衝突不可免，城邦不願淪為奴隸，所以必須與雅典結盟，對抗波斯政權；城邦也不願意自身自由人的身份受到貶抑，淪為二等公民，因而要求保住自身的獨立性。城邦最重要的資源在於自我意識（對於自身身份與權利的意識），以及對於自身法則與價值的認同，而要求與強權有平等對待和對話的權利。城邦不但訴諸雅典所開創強權並非正義的民主文化和精神，而且在這樣的文化孕育之下，開花結果。自主之提出，一方面歸功於希臘民主精神「正當法則」與「平等法則」之發明，另一方面則歸因於城邦的自我認同，在面對強權勢力時對於自身身份與尊嚴的堅持。

平等關係可說是古代希臘人在倫理思想方面最偉大的發明，它不但影響到不同公民、家庭、族群、社會、文化和國家的關係，也促使弱勢一方，有機會顯示自身獨特的權益和價值，使不同的價值認知和發展成為可能。反之，如果缺少平等法則之概念，宣示自身法則與價值之認同具有正當性，就不一

定能夠有機會和強權所認知的權益和價值產生對話。⁴ 雖然當時平等的政治、經濟關係實際上並不普及於奴隸，但這樣的思想在啓蒙與人文主義興起之後，卻發揮了極大的影響力。

二、「自主」之應用

自主概念在人類歷史中，結合啓蒙以來人人人生而自由平等的理念，貫徹為現實中民主共和的憲政體制，而且展現實力，建立新的政治實體和身份，以美國的獨立運動最為著稱。

一七七六年六月四日的美洲的獨立宣言以十八個具體的罪狀，控訴英國國王喬治三世對於北美的獨裁暴政，妨礙人追求幸福之權利，因此基於人生而自由、平等無可替代的普遍權利，必須脫離英王的統治與管轄而獨立。雖然北美這十三個殖民地（在法軍的協助下）在維吉尼亞與英軍決戰獲勝兩年後，到了一七八三年九月三日才獲得大英國協放棄統治的正式簽署協定，但一七七六年獨立宣言的內容，不但推動了一七八七年的聯邦憲法之制訂，也建立了一七九一年基本法的基本架構。由於這份文件提供了美國獨立運動的正當性，同時也激發美洲殖民地的拓荒者起來對抗英軍，因此，從概念的建立和發展來看，美洲的獨立宣言其實才是發動獨立運動的奠基者（Guggisberg, 1990: 85）。⁵

這個宣言的內容不只在控訴殖民地的人民受到英國經濟、稅收、司法等干預和壟斷，而且控訴殖民地公共事務的決策過程，完全沒有徵求當地人民的參與和同意，而由英王和英國議會單方面議決，而且蠻橫地要求殖民地的人民必須遵守。這些決策不但要求殖民地的拓荒者繳交各種貨物稅，並且必

4 以較現代的角度來看，不同的家庭、社會和政治關係，如長官與部屬、父母與子女、資方和勞方、醫生與病人、男與女、官與民等等，處於弱勢的一方，如果除了生存的基本權益之外，完全無法為自己發言，顯示自身的獨特性和價值，那麼，勢必只有強勢一方具有發言，主導權益的分配，弱勢的一方，只能任由人擺佈。即使並不淪為奴隸，但一再被消音，導致弱勢者失去為自己發言的能力，幾乎與奴隸無異。參與公共事務的平等權之達成，亦需以能夠為自己發言為條件，使自身認同的價值，不會被解消掉。

5 參考 Guggisberg, 1990: 79-91。

須供養英國軍隊，對於殖民地人民的意願和感受，置之不理。文件因此明白宣告大英帝國政府的政策為「獨裁暴政」，罔顧殖民地人民的權益，而且違反人生而自由與平等的自然權利。由於這些決策的過程都和君主憲政體制相關連，因而強烈主張：只有人民平等參與政治決定的共和主義（Republikanism），才能保障殖民地人民的平等與自由。概念上，文件認為殖民地的人民不只是自由人的身份受到屈辱，而且被貶為奴隸。

從要求脫離強權之干預、保有自身之獨特價值的意義來看，美洲的獨立運動是非常典型的自主和爭取自由的運動。對於這個當時即將誕生的政治實體而言，脫離大英帝國之統治，不只是擺脫經濟方面的不公平待遇和限制而已，而且更是脫離一個對大多數人而言，不管是在文化血緣及價值方面，都關係密切的傳承體系。放棄過去榮辱與共的歷史傳承，建立自身新的身份和前所未有的政治現實，沒有歷史傳統的庇蔭，對外也沒有強權撐腰，對於殖民地的人民而言，是很大的冒險和賭注（Guggisberg, 1990: 85）。Guggisberg認為這個運動與當時人民的共識，建立保障人權的共和新秩序，無法與君主憲政體制相容，有密切的關聯。果真如此，那麼與其說因為認同共和主義，不如說是反對君主憲政體制所代表的保守主義之精神，妨礙了殖民地人民平等參政之權利。因此，當時殖民地的有志之士不但強烈認同自身自由人的身份，而且基於這樣的自我認同，鼓吹殖民地的人民組織政府，能夠不受他人干預而自治（self-rule）。根植於這樣的認知和共識，當時的有志之士不但鼓吹原先十三個殖民地政府作為公共團體的獨立性，而且認為有必要聯合起來，一方面與大英帝國的軍隊做軍事方面的對抗。另一方面則需要整合為共和的政治實體，在外交上積極運作，以獲得其他國家（當時都是君主專制政體的國家）的承認或友好關係。自主和自治被視為當時政治、經濟和社會的基本原則和目標，雖然很多人意識到代價非常高，但人生而自由平等的信念已深植人心，認同自身自由人的獨立身份，已經不容許他人以高壓手段，強迫這些追求自治的公民團體，遵循他人訂定的統治規則。概念的發展上，自主結合人生而自由平等的理念，成為個人與國家（政治實體）權利的理論基礎和權利的證成依據。

一七七六年六月四日的美國獨立宣言之所以具有革命性的意義，在於這

個文件清楚地列出民主共和體制的基本條件在於基本人權之保障，以及人民平等參與，而且率先肯定這是政治上不可替換的普遍權利。可惜這在當時僅適用於白人的男性公民，並沒有實際上普及於女性，而且奴隸制度亦尚未廢除，公民平等參政的權利並未落實。但這個基本法的明確宣示已經深入人心，而且逐步貫徹這樣宣示於法律和社會的結構之中。自主和平等作為人生存最基本的價值，有機會融入舊有的家庭、社會、經濟和種族之中，普遍存在於人際間的主、奴、上、下、優、劣關係，才有可能逐步受到質疑，進而發展為廢除奴隸制度與肯定女性的公民權。

三、個人觀點與集體觀點的「自主」

從「自主」的起源和應用來看，都涉及一個社群自主（Gemeindeautonomie）和這個共同體的獨立性。至於自主作為一種自我認同的基本價值，這是否亦適用於個人在面對強權時，提出類似於社群自主的自主概念，以維護自身的獨立性，相當值得討論。

Von Ungern-Sternberg (1990: 16) 曾經提到希臘文獻中，唯一一次使用於個人脈絡下的「自主」是在 Sophokles 的悲劇「Antigone」。悲劇的女主角 Antigone 選擇違反國王的命令，為她的兄弟收屍。國王問她為甚麼膽敢違背法律，Antigone 以不成文的神諭：人們埋葬已死之親人，來為自己的抉擇辯護。悲劇中的合唱隊稱讚 Antigone「依自己的法則」（autonomos）作出選擇，雖然受到懲罰，仍不失其忠於自己的目標。

在這個使用的脈絡中，字面上看起來，個人式的自主被理解為出於自願而作出選擇，有相當的意義和價值，但由於觸犯當時已經頒佈的法律，所以必須接受法律之懲罰。但 Sophokles 讓 Antigone 的答辯訴諸不成文的神諭，顯示這樣的抉擇並非個人的任意妄為。悲劇中的合唱隊以「自主」來形容 Antigone 的選擇，表示 Antigone 的決定之審議性：明知國王的命令具有強大的公權力作為後盾，卻仍然保有其選擇的獨立性，不受權力之左右。Sophokles 的悲劇情節其實想塑造：無論如何抉擇，都無法兩全的悲劇宿命。其中，難以兩全的抉擇在於：國王的命令不容許 Antigone 做這樣的抉

擇，而 Antogone 的自我認同卻也不容許她作出不同的抉擇。劇中 Antigone 不願意違背自己想法，認為自己應該去埋葬兄弟，甚至願意以生命來保有這樣的自我認同，在於她無法接受不這樣做的自我。藉著 Antigone 的審慎抉擇，Sophokles 不經意地透露出自主有可能必須付上很高的代價：按照自己所訂定的法則而生活，的確能夠與他人所認同的價值相區隔，然而若選擇忠於自我身份的認同，卻可能產生價值權衡方面無法化解的衝突和矛盾，⁶ 導致自身之毀滅。

然而這種價值權衡方面不能化解的衝突和矛盾並非個人式的自主所獨有，對於集體而言，亦有同樣的狀況。對於十八世紀的大英帝國而言，美洲十三個州歸它所有，如果任由它們獨立，大英帝國還是大英帝國嗎？對於美洲十三個州而言，它們的目標和理想並不容許它們作為大英帝國的附屬品，怎可能違背自身認同的目標和理想？雅典與希臘城邦的關係亦非常類似。⁷ 如果不同的立場都認同一些共同的價值，那麼，衝突和矛盾如何產生？如果衝突的雙方都承認對方價值與身份認同的正當性，衝突和矛盾是否就能因此解消呢？⁸

一般將這樣的衝突單純地理解為個人與集體之衝突，或者將這樣的衝突視為雙方愛好與意願的衝突。不過，這兩種觀點都有見樹不見林的偏頗之處，前者忽略衝突點是自我認同的不相容性，不一定指向個人與集體相衝突，它亦可能發生於不同的個人之間或集體與集體之間的不一致。後面這種觀點則忽略自我認同是透過價值方面的審議抉擇而產生的，涉及做出抉擇者的審議

6 Von Ungern-Sterberg 認為合唱隊認為自主具有負面的意義，是因為 Sophokles 站在雅典人的立場，反對集體的法則之尊嚴，受到危害（1990: 18）。Von Ungern-Sterber 的詮釋似乎忽略了合唱詠唱出 Antigone 因不屈服於國王的命令，而邁向死亡，其實強化了法則衝突的問題，更凸顯衝突無法真正化解的宿命。Sophokles 所呈現的其實是悲劇發生的無可避免性，而非以其中任一法則的正當性，消解無法兩全的困境。

7 Von Ungern-Sterberg 曾經提到一些城邦在保有自主後，仍不免於遭受攻擊而滅亡，如希臘的 Samos（1990: 18）。

8 一般容易將衝突理解為一種單純因為沒有溝通或沒有平等互信的溝通才產生的衝突，所以認為只要有共同承認的基礎點，或者相互承認對方作為合法的對手，就能化解衝突。這樣理解下的衝突其實太簡單，甚至有取消衝突的實質意義之傾向。文本這兩個問題即在反思這種理解的問題。

考慮，並非僅僅是偏好或意願的單純對立關係。

Sophokles 所塑造的悲劇宿命，其實與 Antigone 處於弱勢，缺少強大武力作為後盾有關。通常個人若與一個集體產生衝突，個人很容易被塑造為單獨對抗巨獸形象，而看不見這樣的「衝突」，無論是多數暴力或者單純地執行正義，與衝突的雙方是個人或是集體，沒有直接的關係，反而和勢力的大小和強弱較有關係。由於執行的過程都以脅迫的方式，恐嚇奪取對方的自由，企圖透過暴力威脅，使另一方放棄反抗，因此解除了真正衝突的可能性。所以，我們若肯定有真正有衝突存在，那麼無論相互衝突者是個人與個人、個人與集體、集體與個人或集體與集體，都可能同時擁有正當的法則為依據，卻仍因為自我身份的認同，而有價值上不同的抉擇，到最後彼此都不妥協。

以安樂死的議題為例，如果案例顯示病人因為年老、必須倚賴呼吸器來維持生命而要求醫生讓她自然死亡，但醫生若認為這樣做不應該，那麼站在醫生的立場，可能因為認同醫生的身份在於積極地醫療和挽救生命，主張不應該使病患死亡。但對於這個以呼吸器維持生命的老年人而言，無法認同醫療所維持的一種生命型態，認為以這種方式活著有失個人尊嚴。這兩者分別做出反對和支持安樂死之決定，卻有不同的理由為依據：醫生認同救助生命的天職，病人則認同生命尊嚴之價值。看起來，這的確是兩個個人之間的衝突，但它牽涉到的卻是醫生作為一種行業的倫理和價值，以及人作為人的普遍權利。所以，它不再只是個人對抗個人、個人對抗集體或集體對抗集體的問問題，而是兩種不相容的身份與價值無法通約共量的問題。如果具有權勢的一方，不以獨斷或暴力的手段，強迫另一方放棄身份和和價值的認同，那麼，兩種不相容的抉擇就並不必然一定要以悲劇收場。如何在肯定身份和和價值的認同都具有一定的合理性和正當性的情況下，建立恰當的機制，讓雙方找出審議的解決之道，才是最重要的問題所在。

另一方面，如果將類似安樂死這樣的衝突理解為是個體偏好 (preferences) 的衝突，那麼，終極而言，衝突在於互不相容的偏好，只要訴諸不同的任意性，那麼無論衝突的雙方，只是一再強調自己的偏好，沒有甚麼道理可說。這不但否定雙方所認同的法則與價值之公共意義，(Schwan, 1992:

272)⁹ 同時也否認自我認同可能具有的認知和審議性意義。¹⁰ 果真如此，衝突的雙方並不涵蓋各自的信念與合理化的解釋，而只是雙方任意做出不同抉擇的差異，那麼，衝突沒有甚麼道理或意義可言，也就沒有甚麼合理解決與否的問題。剩下的只是任由情境的偶發性，就算強權和武力來介入衝突，強凌弱、大欺小，也不需要有任何的理由和正當性之限制。這麼一來，就算有真正的「衝突」，也不是真正的衝突。因為一旦解消了衝突的實質意義，衝突只是力量運用和角力的一種假象而已。Antigone 之訴諸於神諭，美洲獨立運動訴諸於人權與共和主義都顯示這樣的衝突包含信念與認知內容方面實質的衝突，而且是涉及自我自由人身份的認同和價值所產生的衝突。就算可以透過意志和目的來理解雙方的衝突，解決衝突的方式也不能不受到價值合理性的考慮之限制。

四、自我認同與法則的衝突

如果承認這樣的衝突涉及不同法則之認知和信念的差異，一般會認為這樣的衝突雖然涉及實質上的矛盾與不相容的立場，但這種不一致是可以消解的。因為一方面，身份的認同和信念本身，都具有公開性和客觀意義，可以透過價值的高低、優先次序的釐定，來解決彼此之間的差異。另一方面，持類似立場的人會認為相互衝突的論述，可以訴諸層次更高的理由、更高等級的價值，來解消這樣的衝突。以上這兩種過度樂觀的主張其實有下面幾方面的問題：

第一、它們預設自我與價值的認同是透過審議衡量不同的信念與價值的最後結果，而非從一開始就出現。它們認為自我認同是在解釋不同的信念與價值，而且結合不同的信念與價值之後，才完成的最後結果。它的錯誤在於：如果缺少一個對於自我的一種自然的、初步的和直接的肯定與把握，如何可

9 Alexander Schwan 提到個體的自由同時是與其他人與共 (mitmenschliche) 的自由。社會與政治的自由並不能離開個人而實現，就像個人的自由無法離開集體一樣。

10 以 Antigone 的例子而言，認同於為兄弟收屍的自我，不但涉及自身縝密的考慮，認為自己有理由接受親情倫理之價值，而且有理由自居為這個價值的護衛者。

能有立足點和出發點去衡量不同的信念與價值。這個立足點和出發點是以未曾反省的、自然給予和社會文化所提供的方式內涵 (implicit) 於一個自我的直覺。個體在審議衡量不同的信念與價值時，有可能排斥這個自我所受到的影響與塑造，甚至可能受到挑戰，而產生新的認知，一方面極力排斥舊有的自我信念與價值，另一方面藉著自我批判，塑造自我。但這並不表示這個過程存在一個沒有任何立足點和出發點的自我，也不代表自我一定到最後才會現身。Susan Hurley (1989: 322) 認為自我與價值的認同「並不依賴與眾不同的最後一步，而是依賴不同的第一步，個人開始形成。在我們逐步後退（反省不同的信念與價值）之前，自我已經隨之而在。個人是自我解釋的動物 (self-interpreting animals)，既然他們是動物，立足於自然和文化世界的建構關係；他們的個人性 (personhood) 本身是一個自然的事實，是自然與社會世界的產物，並且立足於與自身（個人）如此之份位而不會察覺（與自己）有任何緊張（的關係）」。(Hurley, 1989: 322)

第二、身份的認同和信念本身具有公開性和客觀意義，並不保證它的一致性和不矛盾性。一般之所以會認為有這樣的保證，是因為這個差異和衝突被視為不同個體間的差別，只要雙方相互溝通瞭解，就可能化解。反而忽略不同的價值不一定是因人而異，個人本身就有可能因觀點和使用的差異，而因時空差異，產生不相容或不一致的結果。¹¹ 以悲劇為例，國王可能易地而處，亦認同 Antigone 所認同的神諭。但在國王當時的理解和考慮之中，依然作出不許收屍的命令。換句話說，人在特定時空背景下，如何解釋和形構自我的身份？如何解釋和形構價值？會影響他所做的抉擇。價值可能共通，但易地而處卻有可能有極大的分野。如何融貫價值，做出解釋，都可能影響人際間和自我理解上的差異。訴諸不同的社會背景、信仰、文化、風俗和習慣固然可以解釋了個人認同的差異，但這並沒有解釋到內在於共同的社會之中，一方面，個人處於多元的社會價值、信仰、文化、風俗和習慣，如何在這當中做出抉擇，會有內部的差異。另一方面，不同的個人，也會因為不同

11 同一自我昨是今非的不一致狀況並不令人特別驚奇，甚至人可能一直處於自我矛盾，自身無法抉擇之處境。

的立足點和自我觀，而彼此有所區隔。Hurley (1989: 317) 稱前者為平面的區分，後者則為垂直的區分。¹² 後者者顯示出自我與他人個體性不同的區別 (distinction between agents)，前者則顯示出面對多元價值時，價值取向不同而有的差異 (distinction within agents)。不同的個體可能因為不同次序的價值排列，而與他人有相互的重疊和不重疊的地方。價值的選取本身，就可能蘊含衝突和對立。作出最終抉擇的理由並非解決不同的自我與不同價值之衝突對立，因為提出理由而作出某種決定，雖然個別都有可能產生合理化這項決定的作用，但不表示能夠完全排除另一對立決定之理由的合理性。

第三、就算個體可以跳脫偏好、任意性，進入更高一層次的反省和批判，對於自身的慾望和偏好採取認可與不認可的態度，而訴諸更高一層的理由和價值來證成自身的立場和結論，但為甚麼可以確定更高一層的理由和價值自就是真正的我身份和信念的認同？Hurley 認為審議的決定其實涵蓋一種「認知的實踐」(cognitive exercise)，人並非理所當然地接受某種慾望、品行和人格特徵所具有的個人同一性，而是主動地從這些特性中形構出自我的同一性。因此，這個過程涵蓋自我與自我尋求具體價值的認知意義，包含面對價值相互衝突時的自我解釋與決定 (Hurley, 1989: 316)。透過第二序或更上一層的理由，是理由反省的後退 (regress of higher-order)，訴諸更上一層的理由和理論，它真正的作用只是將衝突對立提升到理由或理論之間的衝突對立 (Hurley, 1989: 318) 而已，並沒有真正解決它。¹³

承認衝突具有無法和解的可能性，等於承認不同的價值與不同的自我認

12 Hurley (1989: 317-8) 認為政治哲學中可以區分出「垂直理論」與「平面理論」，前者只是單純地強調垂直區分，後者平面的區分。極端的垂直理論無視於評價的區別與真理，極端的平面理論則無視於個體之價值，兩種理論都有化約論之傾向。

13 Hurley 的看法源於一種反中心主義 (centralism) 的立場，否認抽象的普遍概念，如「正當」、「應該」等概念，相對於具體的特殊概念，如「公平」、「不友善」等，具有概念上的獨立性與優先性，提供其核心意義作為行為正當的基礎。Hurley 提出非中心主義 (Non-centralism) 的不同立場，主張辨認事情的具體價值，如「不友善」，作為有待修正的始點，其實解釋了普遍概念與提供特定理由之間的相互依賴關係。按照這樣的說法，說某一件事應該做，等於在說明這個行為受到理論的支持，而這個理論提供特殊價值與特殊價值關係的最佳解釋 (Hurley, 1989: 11)。

同，具有無法和解的可能性。如果承認在無法和解的狀況下，有必要保障強權勢力範圍之內的獨立性，那麼肯定自主原則，根本上就必須承認雙方對立的合法意義。實際上處於這樣的衝突中，如果任何一方試圖以強權壟斷的方式，來「解決」這樣的衝突，它只能以剝奪對方之自由和自主之可能性，來達成自己想要的目的。如果雙方面都承認對方自由人的身份，而且承認這樣的身份不容剝奪，那麼，就算雙方的信念和價值並不一定能夠和解，也可以在這樣的條件下，藉由認清價值重疊與分歧之處，進行溝通。然而，前提必須是強權勢力範圍之內的獨立性不容取消。

另一方面，合理的溝通建立在雙方以相互融貫的自我解釋，而且以相互融貫的方式，作為自我解釋之所以能夠做出審議決定的依據。這樣的過程容許不同的自我解釋可以在衝突中，達成自身充分的認知和理解。所以，即使承認衝突無法保證和解的可能性，並非排除衝突具有重要的認知意義，反而是承認：必須在更審議的認知程序中，透過與他人溝通，提出更開放、更自我融貫之理解。

在前面所提的安樂死例子中，假設醫生提出有關醫師職責之認同，也提出融貫的價值之解釋，認為雖然追求生命尊嚴具有極高的價值，但這不必然推論出病人應以毒針或終止醫療救助來結束生命之結論。那麼，如果病人認為生命尊嚴受損，醫生所提供的醫療只是延長病人死亡的時間，而非醫療疾病或解除病人痛苦，那麼這樣的衝突的確無法避免。然而，可以確定的是，雙方越提出各自相互融貫的解釋，就越能顯示雙方如何融貫不同的價值，擴大相互間可理解和融貫的範圍。依據的原則雖然不同，但基於它的可接受度，依然能夠提供社會和法律系統，做為決策的依據。在這樣的過程中，有可能終究必須訴諸公權力，賦予不同的立場特定的權威，做出最後的決定。但這樣的過程，可以保留不同的決定，即使不被接受，亦能夠被尊重和理解。而且，宣示不同層面的法則和價值，都有作為依據的權威之意義，促使審議決定的程序成為不斷累積知識及自我學習的機制。不被採取的法則和價值雖然並不在單一的案例中顯示它決定性的意義，但這完全不排除在另一個案例中，它有可能開放地成為下一次決定的依據。

五、民主與自主

一般會認為民主就是在追求民意，決策有愈多的民意基礎，就代表這個決定有更多的權威。因為有這樣的想法，很多參與政治決定者，紛紛訴諸民意，作為決定之所以合理的依據。然而這個想法不但過份簡化不同意志與價值的複雜關係，而且容易將民主的概念，誤認為不同任意性相互角力與競爭的叢林法則，民主的程序，淪為自私自利者相互鬥爭的工具。Hurley 非常反對這樣的民主之理解。她引用 Edmund Burke 有關民主意義的主張，指出政府並非受制於意志，而是受制於理性與判斷。政府的議會和立法機關並不是不同利益角力的場所，而是國家作為一個整體，共同審議討論整體事務之處。因此，它真正的目標是整體的共善，基於整體共善的普遍理性，來尋求這樣的共善。¹⁴ 民主的程序，包括選舉與投票，並非是一種表達個人的偏好的機制，而是顯示甚麼是應該去實踐的事 (Hurley, 1989: 325)。民主最可貴之處，就在於它的程序能夠提供我們獲得有關「甚麼是應該去實踐的事」之知識，使我們有機會發現：甚麼是社會發展最需要建立的實質理想和目標。基於這一點，在民主的架構之下，權威的產生就不在於民意的多寡，而在於決定所依據的法則和價值之審議性和融貫性：發現我們為甚麼這樣做或那樣做的依據，並能夠衡量不同依據可能的限制。

若不仔細閱讀 Hurley 的民主觀點，很容易誤以為 Hurley 為保守主義辯護，甚至誤以為 Hurley 主張在貫徹保守主義之立場。Hurley 的主張其實奠基於下面這樣的自主概念：1. 自我自由人（與他人在參與公共事務決定權方面為平等）身份的認同；2. 價值和價值具有無法相互一致的可能性；3. 在價值無法相互一致的狀況下，不容強權取消獨立性。綜合來看，以自主概念為

14 Hurley 似乎有意抨擊將民主制度理解為價值中立、只具有程序和形式的說法。在理解民主概念時，形式與實質內容並不需要絕對地對立。在 Hurley 看來，我們不需要因為一些獨裁者追求某種任意的實質價值，而否認實質價值作為民主程序追求的目標。這裡所說的追求整體之共善，並不蘊含集體共善大於個人之意含，而是指制度必須涵蓋整體性的考量，釐清客觀上可以公開討論的實質標準，即使這些標準不斷有修正的必要性。

基礎的民主制度具有認知的意義，不但透過公共訂定的程序，建立價值相互溝通和競爭的合理管道，而且在相互衝突對立的情況下，保證弱勢者的權益，不因爲弱勢者之地位，而受到壟斷。

由於民主制度讓不同、甚至相互對立的價值相互溝通和競爭，它的程序必須能夠讓不同的價值能夠充分發展和相互融貫，也就是讓不同的自我解釋與自我認知，以公開的方式，反映不同的訴求和價值。制度上透過代議士或代理人的選舉，作公開地辯論或競爭，以達到價值審議的目的。價值的審議性不能建立在消除特定或少數人的價值上，而是必須建立在如何保存這些價值的獨立上。換句話說，基於這樣的制度認知功能，也基於這樣的制度追求整體的共善，因而必須透過保存特殊或少數人的價值來完成。

有關民主的目標是國家整體共善的說法，以及民主程序在獲得有關「甚麼是應該去實踐的事」的知識，Hurley 的主張其實清楚地呈現原來自主爲甚麼在聯盟的前提之下，仍然有自主的訴求，也解釋了在希臘式的民主概念中，爲甚麼自主具有核心的地位。根據 Hurley 的說法，這個理念最重要的部份即在於理解到不同的法則與價值，無法通約共量的特性，並且認爲基於這樣的特性，有必要透過合理的自我融貫之解釋，在不任意解消衝突的情況下，建立穩定的共善認知之程序。

希臘城邦提出自主的訴求，顯示城邦已經有獨立於強權主張的合理法則之概念，而要求雅典不應干預城邦的秩序。另一方面城邦認爲應該連結雅典以對抗波斯政權，就是在認同自身價值與雅典民主制度的獨特意義，共同肯定追求合理的價值與對抗君主獨裁。很多解釋，包括 Von Ungern-Sternberg 的解釋，會認爲希臘人重視集體的權益，忽略個人，才會以整體共善爲目標。這樣的解釋很容易忽略整體共善的概念，並非直接與個人的權益相對立，整體共善其實是個人權益實現的必要條件。真正產生衝突和對立之處，其實是不同的法則與價值，如何成爲不同決定的依據，證成不同的決定和政策。如果肯定強權並非等於正義，那麼有可能個人或少數人所堅持的法則和價值，才是正義。

自主概念出現的過程，清晰地顯示法則和價值作爲依據，不容以強權消滅其他的法則與價值作爲依據的概念。不同的、甚至是相互衝突且無法和解

的法則和價值，雖然無法同時作為產生決定的依據而同時擁有最高的權威。但這並不表示衝突的其中一方必然不正當或不具價值，可以完全取消它的價值意義。反而基於自我解釋和認知的必要性，必須訴諸審議和融貫的決定，才是達成決定的權威。Antigone 的例子不但顯示她做出最後決定的審議性，也顯示她護衛自身獨立價值的融貫意義。外在的政治和社會體制，若不提供政治決定審議的程序，來達成法則與價值融貫，得到充分的認知，反而消弭不同的聲音和價值，才是悲劇發生的真正原因。

認清以上這點，西元前七世紀賀西歐得神話中，「Dysnomia」（仇恨之女）與「Eunomia」（正義之女）的對立關係一點也不偶然。以雅典為首的希臘聯盟對抗波斯、北美十三州對抗大英帝國、Antigone 與國王的紛爭，真正的困境不只是法則與價值的衝突而已，而在於強權的力量之介入，影響到政治、社會決定的審議性。提出自主概念，除了宣示自身的獨立性之外，同時亦宣示政治、社會決定不應以權勢為依歸，而應以價值的審議性和融貫性為依據。因此，這些例子中所使用的自主概念，除了提出自我與價值認同的自我解釋之外，間接要求這樣的自我解釋，必須在合理的程序中，平等地接受審視與公斷，而不會因為外在的武力因素，被曲解或消除。民主程序最重要的部份就在於承認人具備提出自我與價值認同的自我解釋之能力，而且接受不同的自我解釋，有可能在自我與價值認同上，無法相互一致或通約共量，必須在自由、平等的基礎上，公開接受審視和認知。就以上這點而言，民主的程序是以保障人的自主能力作為它的出發點。

另一方面，自主概念亦作為政治、社會的基本原則，在限制獨斷的自我解釋和霸權之宰制。希臘城邦的例子顯示：遠在城邦提出自主的宣示和要求之前，城邦內部其實已經開始有關於自身法則之意識，而且開始區隔自身的法則與雅典的法則。在面對雅典的強權威脅時，反而促使城邦的成員更強烈地反映對於自身法則之意識與認同，同時，亦對於雅典有可能以武力取消自身法則這件事，感受到壓力。城邦必須提出自主，用來限制雅典囊括所有的權益。目前醫療倫理所提倡的自主原則，對抗醫療體系的家長制；少數族群應用自主原則，對抗主流社會在政治社會體系建立上的主導權；主張保護動物和環境生態者援引自主原則，對抗不合理的動物、生態和環境之剝削

等，¹⁵ 作用非常類似。

另外，自主概念亦對於民主社會權威的成立，有建構性的積極意義。如果價值的審議性和融貫性才是政治和社會抉擇和決定的條件，那麼，權威的產生，並不單純倚賴個人或集體的政治、社會和文化地位，而是必須考慮個人或集體所認同的價值之融貫意義，而且會因為議題和情境的差異，產生不同的權威。因此，表面上，社會或國家認可前面例子中醫生之決定，不應允病人安樂死之要求，但這並不表示醫生在安樂死的議題上具有絕對的權威，而是這位醫生所提出的解釋，在這樣的情境條件中，較具價值的融貫意義，有可能在其他情況，她的解釋並不具備這樣的權威。自主概念所建構權威，不但不會固定在特定的個人、集體、性別和族群，也不會固定在特定的價值取向和系統。

由以上的分析可知，自主概念不但是民主政治、社會的限制性原則，亦是不同權威的建構原則，同時它亦是民主程序作為一種價值認知的必要條件。

六、結語

主張自主概念做為民主的基本價值，並不表示自主可以充分地建構民主之價值。作為其中一種基本價值，限制強權者的自我解釋，不能單單透過強權來證成，開放不同自我和價值的自我解釋和理解之可能性，的確對於民主的認知程序和共善目標，有積極重要的意義。但自主的確不是民主唯一的基本價值，它有可能必須受到其他基本價值之限制，如人性尊嚴、仁慈、寬大等原則。例如在解決特定的生命醫療倫理的問題時，自主的原則會讓位給其他的原則，所以本身並非一種絕對不可超越之原則。但本文最重要的目標不在於探討自主概念和原則對於建構民主的政治、社會是否充分的問題，而在

15 尤其是傾向以反對人類中心 (Anti-Anthropocentrism) 為核心的環境倫理學，主張不同的生物與非生物，都是構成生態不可或缺的成員，不容其中最具掠奪性的生物——人類，任意予取予求。因而主張每一生態中的一份子，皆有其「獨特且無可取代」的自主份位，而反對人類之剝削。

闡釋自主概念的意義，以及這個概念為甚麼是民主上會的基本價值，以及它作為基本價值的意義。

民主之所以容易被理解為一種利益分贓和權利妥協的政治型態，在於一般將民主所蘊含的價值和目的的認知程序，完全化約為一套單純的機制和程序，使它無法具備尋求正當價值之能力。主張程序正義者只強調程序本身所具備的工具價值，卻無法反思這個工具價值所要達成的目的。主張實質正義者常常容易忽略程序本身的認知功能，沒有注意到權威之建立，並不是單純地依於價值之普遍性即可成立。而這兩種片面的主張最常見的問題即在於誤認民主程序為一種工具，可以利用它達到任意的目的。

自主概念對於民主社會最重要的意義即在於釐清民主程序的認知意義，並且作為必要的基本原則，限制政治、社會抉擇和決定的合理性，以及顯示權威產生的多元和多層次之意義。換句話說，一個未經溝通或抹煞社會當事者不同的價值取向，所建立的政策或決定，不可能具有正當性和真正的權威。

訓練和強化民主社會的個人和團體自我解釋之能力，對於民主社會的運作，十分關鍵和基本。而且是強化融貫不同取向價值之解釋能力，特別在不同的議題，產生相互衝突或爭論不下的情況時，更需要具備這樣的能力，能將價值和原（法）則的關聯性提出來，和不同的價值和原則做溝通。這時必須認清價值和原則的溝通，不可能不受正當性、審議性和融貫性的考量之限制。如果強權者，無論它是單一個人、集體和國家，單單訴諸強權和武力，不受正當性、審議性和融貫性的考量之限制，甚至不受人權、道德和其他基本價值之限制，那麼，它所要挑戰的對象，就不只是一個單一的個人、集體和國家，而是人類作為一個整體，一向珍惜的各種價值。無論這些價值的傳遞者是少數民族或邊緣的族群，也無論這樣的價值如何受到主流價值的衝擊，它們作為自我認同的依據，以及它們作為一種獨特價值的合理性，在不被接受的情況下，理應受到合理之尊重。

參考資料

蕭高彥、蘇文流主編

1998 《多元主義》。台北：中研院中山人文社會科學研究所。

Ameriks, Karl

2000 *Kant and The Fate of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Christiano, Thomas

1996 *The Rule of The Many*. Colorado: Westview Press.

Dahl, Robert A.

1982 *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy versus Control*. New Haven and London: Yale University Press.

Dworkin Gerald

1988 *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Engelhardt, Tristram JR.

1986 *The Foundations of Bioethics*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Guggisberg, Hans R.

1990 “Autonomie, Republikanismus und Demokratie: Zur Entstehung der USA,” in *Menschliche Autonomie*, Hrsg. von R. Battegay/U. Rauchfleisch, 79-91. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hegel, Georg W. F.

1986 *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hill, Thomas, E. Jr.

1991 *Autonomy and Self-Respect*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hurley, Susan, L.

1989 *Natural Reasons*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Ingram, Attracta

1994 *A Political Theory of Right*. New York: Oxford University Press.

Jennings, Bruce

2000 “Liberal Autonomie und bürgerliche Interdependenz: Politische Kontext angewandter Ethik,” in *Angewandte Ethik als Politikum*. Hrsg. von M. Kettner, 51-75. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lindley, Richard

1986 *Autonomy*. Houndmill, Basingstoke, Hampshire and London: Macmillan Education Ltd.

Mele, Alfred R.

1995 *Autonomous Agents*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Schneewind, Jerome B.

1998 *The Invention of Autonomy. A History of Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schwan, Alexander

1990 "Die philosophische Begründbarkeit freiheitlicher Politik," in *Der Begriff der Politik*. Hrsg. von Volk Gerhardt. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.

1992 *Ethos der Demokratie: Normative Grundlagen des freiheitlichen Pluralismus*. Paderborn; München; Wien; Zurich: Schöningh.

Spector, Horacio

1992 *Autonomy and Right*. New York: Oxford University Press.

Stratenwerth, Gunter

1990 "Autonomie als Rechtsprinzip," in *Menschliche Autonomie*. Hrsg. von R. Battegay/U. Rauchfleisch, 39-51. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Taylor, Charles

1988 *Negative Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

von Ungern-Sternberg, Jüger

1990 "Entstehung und Inhalt des Begriffs 'Autonomie' in der griechischen Antike," in *Menschliche Autonomie*. Hrsg. von R. Battegay/U. Rauchfleisch, 9-24. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Autonomy and Democracy

Jau-hwa Chen

Associate Professor

Department of Philosophy, Soochow University

ABSTRACT

This paper is about the historical origination of “autonomy” and its systematical meaning related to the idea of democracy. The concept of autonomy is raised for the independency of the communities in which people identify themselves as free and equal citizens, but under the threat of other powerful states. Afraid of being treated as inferior and second-class citizens, they have to defend their rights and interests. The conflict between communities is related to their identity and belief, who they are and what they ought to do, sometimes, it may not possible for them to reconcile with each other. But the problem is not how to reconcile their incommensurable positions, but how to defend their autonomy, not being overridden by other unjustified power. For the need of keeping the value of autonomy, the procedure of democracy has a cognitive function through which the citizens can figure out what they should and should not act.

Key Words: autonomy, democracy, conflict, coherence,
deliberation