

政治民主之後的人道任務*

許國賢**

國立臺北大學公共行政暨政策學系特聘教授

本文旨在探討現代國家之跨過政治民主的基本門檻之後，倘欲朝更人道之社會邁進，在社會面向及經濟面向所應承擔之改革任務，即「包容的政治」和「福祉的政治」。包容的政治關注的是使採行非主流生活方式者的權利能獲得承認及保障，而其關鍵則在於釐清民主社會所仰賴的數量優勢原則的適用範圍與界限。福祉的政治則著眼於經濟福祉的更普遍的分享，並強調一定程度的制度化的利他主義是緩解及修正市場機制之弊端的關鍵，亦是節制做為一種社會德性在經濟面向上之必要的體現。而包容的政治和福祉的政治之目標，即在於協助人類朝「人道的時代」邁進。

關鍵字：民主、包容的政治、福祉的政治

壹、前言

自二次世界大戰結束之後，追求政治民主可謂是一項長期持續的全球性進程。時至今日，越來越多的國家已然跨過了政治民主的基本門檻，從而有效改變其政治體質。此一政治民主的基本門檻至少包括了：第一，必須存在著使被統治的多數人得以有效節制遂行統治的少數人的政治安排；第二，必須存在著足以防範專斷的權力的憲政體制；第三，一般公民應能和平地參與決定集體決策權的歸屬，亦即一般公民應得以透過手上的選票直接或間接參

* 感謝匿名審查人之深入批評，並感謝科技部之補助（NSC 102-2410-H-305-041）。

** E-mail: gossens@mail.ntpu.edu.tw

收稿日期：104年7月3日；接受刊登日期：105年2月19日

與決定掌握政治權力者之去留。一個政治社會能夠跨過政治民主的基本門檻，固然已是一項可貴之成就，但現實經驗向我們表明，跨過了政治民主的基本門檻之後，並非就是從此一勞永逸，而是仍然長路漫漫，仍將面臨諸多有待調解之內在難題。諸如民主與效率、庸俗化的且具內部分裂性的選舉競爭、政治領導能力的貧弱化、公民的公共意識能否獲得更具理性內涵的提高等等，即是顯例。¹

本文所欲探討的並非上述的政治面向的內在難題，而是那些必須透過政治手段來調解及介入的非政治面向的問題。本文將從包容的政治（politics of inclusion）和福祉的政治（politics of well-being）等兩個角度，來探討政治民主大抵獲得初步落實之後的後續的人道任務。² 這兩個角度亦分別對應社會生活和經濟生活。包容的政治涉及的是對於非主流的生活方式的包容與承認；福祉的政治涉及的是社會成員在經濟面向上的更實質的保障和安定感，以及福祉的更普遍的分享。要言之，如果已然跨過政治民主的基本門檻的社會，要積極改善及豐富其實質內容，以及消極地避免禍端，那麼，包容的政治和福祉的政治即是值得審慎加以考量的改革方向。回溯地看，如何使人活得更更有尊嚴，可謂是群體生活長期遞變過程中的一項彰顯著人道主義精神的理想。而在此一追尋的過程中，曾經起到積極作用的某些機制及原則，在一定程度上已逐漸形成了新的障礙，從而必須務實檢討其適用範圍，並對其進行改良式的調整與修正。包容的政治所欲檢討的是多數決所仰賴的數量優勢原則，福祉的政治所欲匡正的則是市場機制，而其共同的目標乃是朝著使人活得更更有尊嚴這項人道的理想邁進。

本文志不在提出一個嚴密的理論體系，而是試圖提出考察群體生活的新的框架或視角，更確切地說，一個在各細部之間具有內在關聯和統一的核心關懷的框架或視角。而此一統一的核心關懷即為如何使人類的群體生活得以更趨人道，這亦應是政治理論彰顯其存在價值的一種體現方式。

1 關於民主過程中環繞著政治參與所出現的諸種內在難題，可參看（郭秋永，2001）。關於民主社會中群體生活之本質與侷限的問題，可參看（陳思賢，2006）。至於政治競爭所涉及之內在糾葛，可參看（許國賢，2005）及（許國賢，2014）。

2 這些後續的人道任務，無疑地仍應和民主體制內部政治過程的改善攜手並進。

貳、包容的政治

非主流的生活方式（例如同性戀、自發性的公社組織）能否獲得政治上的承認與法律上的保障，應是二十一世紀人類政治的重要課題。亦即，非主流的生活方式能否被承認及被包容，將是檢視一個民主社會的人道水平的參考判準。在帝國主義和殖民主義的擴張歷史中，殖民者慣常使用的手段就是將一種落後的、低下的、理所當然地應該被宰制的形象，強行灌輸給被殖民者，俾讓被殖民者在此種自卑意識中喪失反抗的意志，甚至認同殖民者遂行殖民統治的合理性和正當性。應該說在現代國家中，採行主流生活方式的多數人在一定程度上也運用類似的手段（儘管手段明顯較為收斂），來對採行非主流的生活方式的少數人遂行某種內部的殖民統治（domestic colonial rule）。

人之希望其身份與存在受到他人的承認，是近代以降的一項顯明的癥候。如泰勒（Charles Taylor）所指出的，西方漫長的封建時代係奠基在榮譽（honor）這一不平等的觀念之上，在封建體制底下，只有極少數的人（亦即貴族）才配享有榮譽式的尊崇，從而擁有高人一等的自我認同，而其餘的絕大多數人皆不可能、也不敢奢望其身份能夠獲得公眾的承認。一直要到封建秩序瓦解之後，一種平等主義傾向的、人人皆能擁有的尊嚴的觀念（notion of dignity）才逐漸誕生，同時，一個人之期盼獲得他人之承認的需要亦漸趨明確，亦即，承認的政治（politics of recognition）終於浮上檯面。而在自由主義的傳統之中，則存在著兩種不同的因應承認的政治的路向。其一為普遍性尊嚴的政治（politics of universal dignity），此一路向著重的是人與人之間共同性，其立足點是所有人都同樣值得被尊敬，並據此追求每一個人皆應平等享有而且一體適用的權利和其他的正當宣稱。另一則為差異的政治（politics of difference），此一路向側重的則是人與人之間的差異性，其立足點是每一個人的獨特的認同必須確實獲得承認，並據此保障抱持不同的文化認同或團體認同者的獨特權利。在泰勒看來，普遍性尊嚴的政治對於人與人之間的認同與身份差異往往視而不見，它所關注的是如何實現無歧視的普遍權利，而差異的政治則要求我們必須將人與人之間的差異（例如主流族群與少

數民族之間的差異) 視為是給予不同待遇的基礎, 並以此來重新界定無歧視, 因此, 不僅應該承認而且還應促進差異性及特殊性 (Taylor, 1992: 37-43)。儘管泰勒並不否定普遍性尊嚴的政治之價值及歷史貢獻, 但他無疑是較為傾向差異的政治, 這也是他從加拿大當今的具體背景中所體認到的唯有透過差異的政治才足以真正落實多元文化主義的理想這項事實。

泰勒關於差異的政治的析論, 所設想的雖然主要是少數民族的處境及其調解之道, 但亦可延伸應用在採行非主流生活方式者的處境。以同性戀來說, 將同性戀視為是不道德甚至主張以嚴酷手段對待的人, 往往將性行為和繁衍後代或生殖作用相連結, 因此, 得以導引至繁衍後代之結果的性行為 (即異性戀的性行為) 才是合乎自然的。相反地, 同性戀的性行為由於全然不能有助於繁衍後代, 故而乃是違反自然的以及不道德的。然而, 不難理解的是, 異性戀的性行為中可能僅有幾千分之一 (甚至還更少) 是懷抱著繁衍後代的目的, 因此, 繁衍後代這種結果論的論證方式並不能有效證成同性戀性行為的不正當。有論者即指出, 「異性戀者或許覺得同性戀這一觀念極其令人噁心, 因而無法理解他人身上的同性戀愛的渴慾, 但如果說這顯示了什麼, 那就只會是缺乏想像, 畢竟同性戀者也可能對異性戀關係抱持相同的看法。」 (Nuttall, 1993: 87-88) 拒絕承認同性戀做為一種性傾向所隱含的特殊性和差異性, 並企圖予以汙名化, 一直是同性戀做為一種非主流的生活方式所面臨的難題。

當然, 同性戀做為一種非主流的生活方式所陷入的困境, 亦有源自於宗教的原因。對基督教衛道人士來說, 同性結合悖離了神為人設下的正道, 並違背神的創世秩序。《舊約》曾謂: 「人若與男人苟合, 像與女人一樣, 他們二人行了可憎的事, 總要把他們治死, 罪要歸到他們身上。」 (《利未記》第二十章) 《新約》亦謂: 「你們豈不知不義的人不能承受神的國嗎? 不要自欺! 無論是淫亂的, 拜偶像的, 姦淫的, 作變童的, 親男色的, 偷竊的, 貪婪的, 醉酒的, 辱罵的, 勒索的, 都不能承受神的國。」 (《哥林多前書》第六章) 再者, 「因為律法不是為義人設立的, 乃是為不法和不服的, 不虔誠和犯罪的, 不聖潔和戀世俗的, 弑父母和殺人的, 行淫和親男色的, 搶人口和說謊話的, 並起假誓的, 或是為別樣敵正道的事設立的。」 (《提摩太前書》第一

章) 值得注意的是, 基督教經書所欲禁絕者, 似僅專以男同性戀為目標, 而未特別觸及女同性戀。但無論如何, 在這樣的解讀框架底下, 同性戀無異於犯下違逆上帝命令之重罪, 且永不可能獲得救贖, 永無資格承受神的國。顯而易見, 這種來自於宗教的神學式譴責, 對於社會公眾確實構成極大之心理負荷。尤其對信眾來說, 這更是關乎能否獲得救贖之至深至大之事。必須承認, 只要生活的規範與禁忌係源自於神學的理由, 就很難透過理性論理來進行不同意見的交互勘照。因此, 我們不想膠著在此一信者恆信、不信者恆不信的領域。我們要指出的是, 因為宗教原因而對同性戀抱持上述定見之人, 如果能承認教外的(即該宗教以外的)同性戀者有資格保有並發展其差異性, 無疑就是一個有意義的新起點了。

從俗世的科學觀點言, 同性戀的成因最主要地應係基因中的某組配對異於多數人(亦即, 異於占大多數的異性戀者)所致, 故而其主要成因係為基因之原因。而基因之原因則是個人自身無法選擇及控制的原因, 因此, 某人在到達了知曉情愛為何物的年紀之後, 究竟是以異性或同性為其投注情愛之對象, 即一如其膚色髮性一般, 並非其所能自加控制之事。在此種情況下, 倘若社會公眾不能直面彼等之差異性與特殊性, 甚或以法律遂行懲罰, 這不啻是強橫入罪於人無以選擇及控制之行爲。再者, 如果我們承認性愛之欲望乃是人生而有之的欲望, 則僅只認可異性戀者性愛欲望之正當性, 卻否認同性戀者性愛欲望之正當性, 實為欠缺同理心的不人道作為, 亦是以人數之優勢遂行黨同伐異之專制之舉。本身即是同性戀者的傅柯(Michel Foucault)曾指出, 自中世紀以降, 異性戀經驗大致上是由兩條主線所構成, 其一為男人對女人的求愛(courtship), 另一則為性行爲本身。但在同性戀被強力壓制之後, 同性戀者之間的求愛空間幾乎被剝奪殆盡, 「在古希臘人之間, 男人之間的求愛比男人和女人之間的求愛還更為重要。(試想蘇格拉底和阿爾西比亞德斯。)但在西方的基督教文化底下, 同性戀被禁絕, 因而不得不將其所有精力集中在性行爲本身之上。同性戀者不允許去發展出求愛的體系, 因為做出這種發展所必須的文化表述方式已被徹底阻絕。」(Foucault, 1997: 149-150) 這正反映了否認差異性並且拒絕包容所造成的嚴酷局面。當異性戀者得以自在地在各種公共空間進行其求愛行爲, 甚至被美化為值得讚許的浪漫

之舉，同性戀者卻往往只能在明顯標誌著其邊緣處境的閉鎖空間（如同性戀酒吧）半封閉地進行其求愛行爲。而從範圍更大的戰略來說，傅柯更認爲，規訓身體和調整控制人口乃是手段日益精密的生命政治或生命權力的兩條主軸，「這表明了權力的最高功能也許已不再是殺戮，而是徹頭徹尾地包圍控制生命。」（Foucault, 1978: 139）³ 做爲一個以驚人的宏觀解釋力著稱的理論家，傅柯所呈現的病理式圖像（從監獄、醫院、精神病院到生命政治）經常令人感受到千斤萬擔般的心理重荷，然而，如果不先存在著即使不免有極端化之嫌的病理分析，我們往往就難以看出問題的真正癥結之所在。而這正是傅柯所表徵的重要意義。

在更宏觀的架構下，賢恩（Amartya Sen）指出，只以單一的身份來定位一個人（例如某人是一個回教徒），從而忽略了他事實上亦同時具有的其他多重身份（例如某人除了是一個回教徒，同時也可能是一個專業會計師、衍生性金融商品及其所反映的極度貪婪的質疑者、室內樂的業餘愛好者、支持同性戀權利的異性戀者、博爾赫斯文學作品的熱愛者、民主改革的支持者、綠色能源的支持者等等），並否認了他在多重身份之間進行理性思考與不同的優先選擇的可能性，乃是現今世界之所以紛擾動盪的重要原因之一。⁴ 在

3 傅柯進而認爲，性在現代社會裡並未被壓抑，而是一再被激發出來。主要原因在於，性乃是權力機制對於身體的控制和利用的一個重要的環節，性乃是管理生命的工作的一個重要的環節。在《性經驗史》第一卷裡，傅柯寫道：「我們大家都生活在『性』社會裡，或者更確切地說，都生活在『有性意識』的社會裡。權力的機制告誡身體及生命，告誡繁衍生命的東西，告誡增強人種的東西，要注意自己的精力、掌控能力，以及供人使用的能耐。透過健康、後代、種族、人類的未來、社會體的生命力等等主題，權力對性談論性。性不是什麼標誌或象徵，它是對象和目標。」（Foucault, 1978: 147）亦即，性本身就是現代社會必須去利用、介入和管理的對象和目標。當然，儘管同樣受到監管，但同性戀者的性處境又甚異於異性戀者。

4 賢恩因而猛烈抨擊杭廷頓（Samuel Huntington）的頗引起側目的文明衝突之說。賢恩認爲，杭廷頓的立論一方面將個人視爲必然地從屬於他身處及據以成長的文明，另一方面又假設了不同文明之間的必然的衝突（尤其是西方文明與伊斯蘭文明），故而乃是典型的「單一身份的幻象」的論述形式。此種忽視人的自由與選擇的可能性的論述，更多地是在擴大而不是在解決當今世界所面臨的問題（Sen, 2006: 40ff）。杭廷頓雖然自詡在客觀現實中發現了一種重大的衝突對立（即文明衝突），但在賢恩看來，這類理論的後果卻是進一步助長了對立，而這正是惟暴力是尚的基本教義派所最樂見者，「人爲地將人類貶縮至某種單一身份將帶來分裂性的後果，並使世界變得更容易被煽動。」（Sen, 2006: 178）

賢恩看來，這種單一身份的幻象（*illusion of unique identity*）或單一性的幻象（*illusion of singularity*）既貶損了一個人實際上具有的多樣的內在豐富性，亦使人類世界更瀕臨災禍一觸即發的危險境地，因此，「在我們的災禍橫生的世界裡實現和諧的主要希望在於我們的身份的多重性，這種多重性既使我們相互交織，又足以對抗按照某項單一的僵硬且情緒激切的界線劃分所形成的、據說是不可克服的尖銳分野。當人類的差異被窄化到一種刻意設計的單一旦強而有力的分類之中，我們的共享的人性就面臨著凶險的挑戰。」（Sen, 2006: 16-17）賢恩所欲提醒的是，狹隘且唯一地以宗教信仰或文明歸屬來對人進行區分，既忽視了同一宗教信仰或文明歸屬內部真實存在的複雜性，⁵ 並且也形同蠻橫地要求人們向（據說是他們必然歸屬於某個單一的團體這樣的）命運屈服，然而，「生活並不僅僅只是命運」（Sen, 2006: 39），生活是由一個人在他的多重身份之間的選擇所構成。賢恩尤其關注的是，以文明歸屬或宗教族裔來對個人進行單一身份的確認與定位，在現今世界實際造成的危害與分裂性後果。而我們在此要指出的是，以性傾向這樣的單一身份來定位一個人，並遂行歧視性的、壓制性的差別待遇，無疑是單一身份的幻象的一種拙劣的複製。此種拙劣的複製在平時可能隱而不發，但在其所涉及的差異浮上檯面或成為公共議題的焦點時，潛藏的惡意就明白顯現了。

從同性戀之事例可看出，其求愛的表現的權利的被剝奪以及被壓制，可謂極大地限制了他們的情感的自然的外在表達，並進而迫使其遁入刻意隱匿而晦暗的情感世界，更遑論同性婚姻或多元成家等等需要法律予以積極支持方得以落實的相關權利。這裡所涉及的根本問題是，多數人究竟要如何對待異於多數人的少數人。長久以來，多數人已習慣於以各種污名化的方式對待不同於他們的少數人，並以法律的阻撓來強化污名化行動的正當性。其所仰賴的邏輯乃是，多數人的特徵（在此則為性傾向）即為唯一合理且正當的特

5 雖然印度約有百分之八十的人口是印度教徒，但以印度教文明（*Hindu civilization*）來籠統地概括印度人，則極其武斷。賢恩即指出，在 2006 年時，印度總理是錫克人，印度總統是回教徒，執政黨（國大黨）主席則是基督徒。這反映了除了宗教族裔之外，還存在著別的身份認同實際影響著一個人的自我認識，以及他和其他同胞之間的相互連繫（Sen, 2006: 167-168）。

徵，而與此相悖者即屬離經叛道。因此，數量的優勢（superiority in quantity）遂是其正當性的基礎。我們當然不否認，民主過程所倚賴的多數決其基礎正是數量的優勢，再者，在審議式民主尙未能成爲民主決策之主要方式之前，數量的優勢這一要素勢必是民主決策所不可或缺者。⁶ 不可否認，民主過程往往面臨著時間限制（temporal limitations）的壓力（相較之下，知識真理的探索則不背負此種壓力），亦即，無論如何「決策必須被做出，行動必須被採行」（Manin, 1997: 189），否則，後續的集體行動就缺乏準則和方向，社會就難以運轉。因此，在全體意見一致不可得的情況下，只能以多數意見來因應時間的限制，俾採取必要的行動。但是，我們必須進一步追問並釐清的是，哪些情況並不適合以數量的優勢做爲判準。此一問題直接關係到一個民主政體能否成爲一個更人道的體制。也就是說，民主政體不能不重視數量的優勢，然而，僅僅只倚賴數量的優勢，亦會使民主政體陷入作繭自縛、甚至難以繼續進行內部改善的困境。

主流生活方式與非主流生活方式之間的相互對待，可謂最能凸顯數量優勢原則該否受到限制之問題，而非主流生活方式最具代表性的例子無疑就是同性戀。倘若過著主流生活方式的大多數人全然不能容忍與他們不同的生活方式，例如以貶抑的方式看待及評價非主流生活方式，並且透過法律手段加以封殺，那麼，其結果只會是非主流生活方式的地下化、隱匿化，這也是同性戀長期面臨的命運。在此情形下，數量優勢原則扮演的角色即形同是抹滅非主流生活方式之正當性的機制。但我們必須進一步追問的是，首先，這種壓制的合理性何在？其次，壓制非主流生活方式真的會使採行主流生活方式的大多數人過得更好嗎？或者，會使社會更和諧嗎？就這種壓制的合理性言，事實上，以數量優勢原則來壓制非主流生活方式，只直接表明了多數人有權決定其他人該如何生活。無疑地，在民主社會裡任何公共政策的制定與變更（如利率的調整、高速公路收費方式的改變、健保繳費級距及費率的調整、高中入學考試方式的改變），都會在一定程度上影響每一個人的生活。這裡

6 人們往往預設，按數量的優勢或多數決所做出的政策決定或選舉裁決，必定會產生多數人原先所期望的結果，但事實上卻不必然如此。再者，此一預設也不是民主程序本身所具有的主要價值之所在（Barry, 1991: 59-60）。

所謂的影響人們的生活，更明確地說，涉及的乃是由於客觀條件的改變所牽動的生活裡的權宜選擇（*expedient choices in life*）的調整，例如由於央行升息以致房貸利率調高之後各項生活開銷的重新配置，又如退休給付制度改變之後對於老年生活的重新規劃，再如實施全面募兵之後原具役男身份的年輕人對於自己的短程生涯規劃的再修訂。而我們必須詳加區分的是，「生活裡的權宜選擇」與「生活方式」（*way of life*）在本質上的不同。異性戀和同性戀關乎的就是生活方式的不同，而絕不單單只是生活裡的權宜選擇。涉及生活方式的議題，若仍須服膺數量優勢原則，就是在使多數專制法制化，也是在使多數意見坐上不可挑戰的王座。在多數統治成為常規的年代，數量優勢原則往往被視為擁有對於全體意見一致的正當的代理權（*legitimate proxy*），但這其實是一種逾越和扭曲，因為就其本質而言，數量優勢原則至多只是全體意見一致的一種「形式上的且不完全的替代項」（*formal and incomplete substitute*），是一種爲了使政治社會得以運轉的妥協。以數量優勢原則來裁定勝負，固然比以暴力來裁定勝負要來得更爲人道，但若不對其適用範圍加以必要的範限，則其本身仍潛藏著不容輕忽的危險。

進而言之，賦予多數意見以這種不當的份量，在學理上或許可以追溯至盧梭（*Jean-Jacques Rousseau*）。盧梭主張一個理想的政治結合、一個能夠從當前的墮落狀態破繭而出的真正自由的政治結合，必須由人民親自參與批准用來統治他們的法律。因此，當同時代的歐陸自由派知識份子對英國政治體制大加誇讚之際，盧梭則極不以為然，因為英國人民從來就不會親自參與批准用來統治他們的法律。⁷ 但人民之親自參與批准用來統治他們的法律，並不能率性爲之，不能只考量個人利益而爲之，而是必須服膺全意志或普遍意志（*general will*）之指引，必須以全意志做爲行動的圭臬，亦即，應以理性地思索整個政治體的利益和好處做爲個人及集體行動所應奉行的首要準則。凡與此相悖者，皆係有害之行動，而行有害之行動者，係是不自由之人（這也反映了盧梭的積極自由觀點）。只有服從全意志之指引而去親自參與批准

7 盧梭直白地指出，「任何不是由人民親自批准的法律是無效的，那根本就不是法律；英國人民自認是自由的，其實他們是大錯特錯，英國人民僅僅在國會議員選舉期間才是自由的，一旦選出了議員，他們就陷入被奴役的狀態，他們就毫無份量了。」（*Rousseau, 1968: 141*）

用來統治他們的法律的人民，才真正是自由的人民。再者，對盧梭而言，主權指的就是服膺全意志之指引的得以支配政治體的所有成員俾保全其自身的一種「普遍的且具有強制性的力量」（Rousseau, 1968: 74），而他的人民主權思想又強調，主權只能屬於全體人民，而不能被讓渡，也不能被代表。由此可見，全意志這一概念乃是盧梭的政治理論體系之礎石，如果沒有了全意志這一概念，則其整個理論體系就無以成立了。既然如此，盧梭遂不得不面對全意志如何展現或呈現的問題。盧梭並強調，「全意志始終是公正的，並且永遠是以公共福祉為宗旨。」（Rousseau, 1968: 72）⁸對他而言，全意志永遠正確，永不出錯，永遠代表著整個政治體的利益和好處，而政治體或政治結合存在的目的「就是為了其成員的保障與繁榮」（Rousseau, 1968: 130），這只有通過服膺全意志的引領，亦即服膺全體的共同利益的引領，才可能辦到。

在盧梭看來，組成政治結合的社會契約必須獲得每一個人的同意（當然，不同意該契約之人則被排除於政治結合之外），但是，關於特定問題或議題的全意志只須透過多數決來呈現。也就是說，如果每一個人都僅僅只理性地考量整個政治體的利益和好處（或公共福祉），並依此來表達他的意見及判斷，那麼，所得出來的多數意見即是這一問題或議題的全意志。至於有人質疑，在投票表決中處於少數地位者，等於是被迫去服從多數人的意志而非自己的意志，在此情況下，他們怎麼能夠是自由的呢？盧梭認為這種提問方式可謂全然錯誤。正確的理解方式應該是，投票表決是爲了判定被提議的法律是不是符合全意志？當我的意見是屬於少數意見，只證明了我所理解的全意志並不是真正的全意志，因此，當我透過投票的結果而認識到我自己的錯誤，並轉而接受真正的全意志（亦即多數意見），則我當然還是自由的，因爲我已經被強迫獲得自由，「當一項法律在人民大會被提出來時，向人民提問的問題確切地說並不是他們究竟贊成或反對這項提議，而是這項提議是不是符合全意志，此一全意志即他們自己的意志。每一個人在投下他的票時

8 《社會契約論》第二卷第三章論及全意志“est toujours droite”（Rousseau, 1995: 193），Maurice Cranston 譯作“is always rightful”（Rousseau, 1968: 72），Donald Cress 譯作“is always right”（Rousseau, 1987: 155），G. D. H. Cole 則譯作“is always upright”（Rousseau, 1993: 203）。而衡諸該卷前後文意旨，盧梭亦有全意志永不出錯、永遠正確之意。

都陳述了他對這件事的意見，而從投票的計算中就得出了全意志的宣告。因此，當和我相反的意見占了上風，這只證明了我是錯誤的，只證明了我所認為的全意志並不是全意志。」(Rousseau, 1968: 153) 要之，盧梭形同是認為，任何一項公共議題或議案肯定存在著一個正確的答案，而此一正確的答案是由以公共福祉為考量的多數意見來代表及顯示的。

必須格外注意的是，盧梭在此已明顯地將道德優越性附加在多數意見（或者更準確地說，以公共福祉為考量的多數意見）之上，從而使多數意見的性質產生了巨大的質變。盧梭雖曾概略提及界定多數通過之門檻的兩項準則（其一為討論的議題或事項愈是重大，則其門檻就應越接近全體意見一致；其二為涉及之事項若有其時間上的急迫性，則其門檻就應降低，甚至在極其迫切的情況下，僅以一票勝出的多數，即可立即生效）(Rousseau, 1968: 154)，⁹但這已改變不了他賦予了多數意見以道德優越性的事實。此種道德優越性是和全意志的崇高性相連繫的，既然全意志始終是公正的、永遠正確，並且永不出錯，因此，彰顯出關於特定議題的全意志的（以公共福祉為考量的）多數意見，也因而繼受了永遠正確、永不出錯的性質。而這種繼受或遞移，卻令人生疑。再者，是否服從全意志，是否聽從理性而非欲望的教導，在盧梭來說又關係到一個人是否自由，故而盧梭之自由觀原本即是一種具有道德內涵的自由觀。並且，這種道德內涵在最終則是由多數意見來予以確認及鞏固的。我們當然不否認，以公共福祉為考量的多數意見在意義上明顯不同於以私人利益為考量的多數意見（後者即盧梭所稱的「眾意志」）(Rousseau, 1968: 72)，但是，問題始終在於，以公共福祉為考量的多數意見就足以具有道德優越性嗎？舉例來說，如果每一個人都真正基於公共福祉和良知來表達他的意見，那麼，關於死刑之存廢爭議中的多數意見，繼續使用核電或廢除核電爭議中的多數意見，就得以或應該具有道德優越性嗎？而盧梭的政治魔術卻使其成為可能。以多數意見來裁定勝負的多數決，原本只是在全體意見一致不可得的情況下的一種使政治社會得以行動的妥協手段。但在盧梭手中，在全意志這一樞紐概念的作用下，多數意見卻不當地繼受了始終公正、永遠正

9 就此而言，盧梭可謂開啓了絕對多數、相對多數等概念之分野的先河。

確、永不出錯的性質，因而被給予了它本身承擔不起的地位和重量。我們之拆解盧梭的（用意始終是良善的）政治魔術，是爲了還原多數意見以其本然面貌，從而釐清數量優勢原則在適用範圍上的限制。

總之，在不涉及生活方式的問題上應用數量優勢原則來解決爭議（例如，決定垃圾掩埋場的興建地點、房屋稅稅率及徵收方式的調整、升學考試方式的改變、國際條約或協定的認可等等），乃是在時間限制的壓力下使政治社會得以運轉的決策手段。再者，在應當以數量優勢原則來解決爭議的範圍裡，如果由於少數意見的一而再的暴力式議事杯葛，使國會無法依照多數意見做出決策及相關立法，這一方面就扭曲了由公民的選票所形成的國會裡的多數和少數的原始意義，另一方面則使政治社會無法做出必要的行動，因而乃是對於數量優勢原則與民主過程的一種破壞性的抵觸。無論如何，被癱瘓的國會絕非民主社會之幸事。在其適用的範圍裡，數量優勢原則就必然隱含著少數必須服從多數，否則，數量優勢原則就全然無法起到解決爭議的作用了。¹⁰ 這是我們在檢討數量優勢原則的同時，必須明確予以承認的。然而，在涉及生活方式的議題上，即不宜以數量優勢原則來進行裁決。如某位論者所指出的，「用來衡量民主的一項常用的判準是，在關乎基本權利的問題上做出和多數人的期望相對立的決策的能力。」（Touraine, 1997: 140）的確，這一判準如果用在面對非主流的生活方式上，將最爲貼切。無疑地，除非多數人在保有他們的不贊同的同時，仍願意包容非主流的生活方式，並進而承認及給予其相應的權利，否則，就難以符合上述判準的要求。

借用前述的泰勒的用語來說，只有當普遍性尊嚴的政治認識到了自身的侷限，並逐漸讓出部分的空間給予差異的政治，才能使民主政體的進一步人道化真正露出曙光。就其立論基礎言，普遍性尊嚴的政治確實適合以數量的優勢來調解問題，因爲當人與人之間共同性及其所隱含的平等訴求成爲了政治的出發點，那麼，以數量的優勢來調解（被視爲平等者彼此之間的）歧

10 而原先國會裡的少數意見應亟思如何在下次大選中獲得多數公民的認同，俾成爲新的多數意見。否則強力杯葛不斷惡性循環，以致幾無立法效率可言，絕非國會應有宜有之常態。國會的內在僵滯（the inner stagnation of Parliament）在未臻成熟的民主體制頗爲常見，故而乃是必須嚴肅面對並思所改善之課題。

見自是合理之道。洛克（John Locke）所謂的「朝具有較大力量的那個方向去移動」，即是以數量的優勢來調解歧見俾能有所行動的典型論述。¹¹ 而差異的政治主要關注的係是不同的團體認同之間的共存，其所必然涉及的是多數人能否承認和他們有所差異的少數人的特殊性，以及為保障此一特殊性所需要的相關權利。¹² 這是不同的團體認同彼此之間能否有意義地共存的前提。因此，差異的政治在本質上就是例外於數量的優勢的場域。相反地，倘若一味堅持數量優勢原則，只會使差異的政治淪為空談。

在此，我們要進一步提出的是，以包容的政治來取代差異的政治，可能還更具積極意義。我們所抱持的理由如下。第一，差異往往是以多數人為參照基準而被訂出，亦即，差異是相對於多數人的特徵而被區別與述說的。因此，差異這一提法看似中性，實際上則已隱含了多數人的本位主義。儘管包容的政治所要因應的亦是如何面對及對待差異的問題，但它更試圖在新的高度上辯證地超越並包容既存的差異。舉例言之，包容的政治並不僅僅只是要辨別奇數和偶數的差異，而更要以整數這個新高度來超越並包容奇數和偶數的差異。再者，在此一過程中並不滯囿於奇數的本位主義或偶數的本位主義，而是以整數（the integral）為新本位來辯證地調和及保障奇數和偶數的分野。第二，包容的政治可謂是差異的政治的改良式延伸，是從承認差異到以正面行動包容及改善差異承載者（difference-bearer）的處境。故而包容的政治係在合理地承認非主流生活方式的特殊性與差異性的基礎上，進一步要求以積極協助行動（affirmative action）改善其社會空間及相關的法律地位。第三，包容的政治一方面更明確地要求多數人以及數量的優勢原則的自我克

11 共同體概念是洛克論證從自然狀態邁向國家的一個關鍵的中介概念。在共同體階段，若每一件事都須得到全體一致的同意，則共同體就難以有所行動，因此每當有歧見時，每一個人就必須服從多數意見。洛克謂：「當某些人基於每一個人的同意而組成一個共同體，他們因此就使該共同體變成一個整體，並且具有做為一個共同體而去行動的權力，而這只有透過多數人的意志和決定才辦得到……因此，就有必要使整體朝具有較大力量的那個方向去移動，而這就是多數人的同意，否則它就不可能做為一個整體、一個共同體而去行動，或繼續做為一個整體或共同體……故而每一個人都應該受到多數人所表達的同意的約束。」（Locke, 1988: 331-332）

12 關於少數權利的證成及其相關問題，可參看（許國賢，2001）。

制，另一方面則應在必要情況下積極承擔協助改善差異承載者之處境的責任，並在此種自我克制與相應的責任之間建立一種必然的聯繫，是故，包容的政治所著眼的乃是更具有實質內容的多數尊重少數的落實。無論如何，只有當可被正當地辯護的少數權利或非主流生活方式的權利獲得承認及保障，才真正能顯示社會裡的多數人的氣度，同時也才能使民主政體在諸多情況下不得不仰賴的數量優勢原則避免鑄下專橫的錯誤。第四，包容的政治比起差異的政治更能凸顯其內部構成單位的平等。如上所述，差異通常是以多數人為參照基準而被訂出，也就是說，差異是相對於多數人的特徵而被區別與述說的（以美國為例，只要是和白種人不一樣的就是差異承載者，亦即，白種人係是基準項，而一切的非白種人則是對照項）。這就使得差異的政治極容易糾結於以數量為判準的比較關係，從而使多數人的價值易於凌駕在其他價值之上。因此，差異的政治雖然志在承認及保障差異，但由於它的思維邏輯始終擺脫不了多數人的本位主義，致而使多數人的價值形同具有基準項的地位。而包容的政治就是試圖取消社會關係和價值世界中的基準項。在其理想狀態下，包容的政治的考量基礎是彼此之間的不相似（*unlikeness among them*），而不是以多數人為基準項而訂出的差異。唯有揚棄一個獨大的乃至於具有侵略性的基準項，才較可能在更平等的基礎上謀求不同的生活方式的共存。

採行主流生活方式者如何對待採行非主流生活方式者，正是包容的政治的最佳檢驗場域。顯而易見，採行非主流生活方式者當然必須先有力地宣揚及論證他們的訴求，並不懈地進行說服及爭取，然而，如果得不到多數人的認可及成全式的退讓，其處境亦無以真正獲得改善。在二十一世紀，衡量人類群體生活是否更為人道的重要檢測標準之一，就是非主流生活方式的處境有否得到有效的改善，而這正是包容的政治所欲致力之所在。應該說，倘若沒有包容的政治來做為必要的補充，則自由主義所訴求的普遍性尊嚴的政治定將暴露嚴重的缺憾。要言之，包容的政治不是要來徹底否定或推翻差異的政治，而是要來進一步改善差異的政治，尤其是使其擺脫它在理論上應該擺脫但卻仍然泥陷其中的數量優勢原則。從承認差異走向更平等地包容不同的生活方式，也意味著要來更理性地以及更堅決地限制數量優勢原則的適用範

圍和場域。人類的群體生活從仰賴武力的強度走向仰賴數量優勢原則，無疑已是一大進步；然而，在不應當仰賴數量優勢原則的情境裡卻繼續仰賴數量優勢原則，可謂是當前人類情境的內在難題的肇因之一。而包容的政治應可做為正面面對此一肇因的一種積極匡濟手段。

參、福祉的政治

世界貿易組織（WTO）架構下的世界經濟體系，象徵著資本主義真正以全球為單一市場的時代的到來，也象徵著史上最嚴峻的競爭形勢的到來。在強調自由貿易的整體框架下，強者恆強以及弱肉強食的景況，無論是在全球範圍或個別國家裡都已是明顯的事實。愈是在這種貧富兩極化的情況下，一般人的經濟處境就更是受到高度關注的課題。此外，在承平時期的當代民主國家的選舉的勝負，經常取決於參與競爭的政黨在選民心目中究竟有否處理經濟問題的能力，或者說是否擁有使人民在經濟上過得更為寬裕的行政能力，顯見經濟因素之至關重大。當然，經濟因素之日趨重要，係與市場經濟的日漸成熟以及其影響範圍的不斷擴大有關。從近代政治理論的發展過程中，亦不難看出經濟因素之逐漸從邊緣地位向核心地位轉移。為了凸顯這一轉移的政治意涵，以及為了闡明當代政治理論所不能迴避的新任務，我們首先將扼要回顧及省察近代以降的代表性政治思想家們面對經濟因素的態度。大抵而言，在政治尚未全然掙脫宗教的束縛與制約之前，西方近代政治思想家的重要任務乃是在於論證及建立政治的優先性，此一工作係以霍布斯和馬基維利功績最大。而在政治的優先性獲得確立之後，洛克等人遂對政治與經濟因素之間的交互關係有較多之探討。這一遞變軌跡也反映了政治理論在真正取得了亞里斯多德所謂的實踐科學裡的冠冕地位之後，亦不得不對必須由政治加以規範及維繫的經濟要素進行更深入的省思。

先就霍布斯（Thomas Hobbes）來說，霍布斯的個人是被自我保全的需要和對於自我保全的遭到威脅的恐懼所驅策的，因此，經濟因素在霍布斯的政治理論裡並無明顯的重要性。相較之下，霍布斯更關注的是有效解除宗教對於世俗國家的桎梏，從而讓世俗國家真正取得不容挑戰的對內的政治最高性

(political supremacy)。他在駁斥宗教人士所可能有的各種異議之後，得出的一個簡潔又明白的結論是：「我將教會定義為信奉基督宗教並結合在一個主權者的人格之中的一群人，他們應當在主權者的命令下聚會，若沒有主權者的權威為其依據，就不應當聚會。」(Hobbes, 1991: 321) 是故，在國家之中只能有一個統治者，即世俗國家的主權者，否則各種內部爭端就無法獲得有效的調解，而教會與國家之間、正義之劍和信仰之盾之間就無法避免對立和內戰。應該說霍布斯是以更激進的步伐走完馬基維利 (Niccolò Machiavelli) 所開闢的讓世俗國家掙脫宗教之束縛的新道路。如馬連 (Pierre Manent) 所析論的，馬基維利的特殊性是敢於直面政治裡的惡 (evil in politics) 以及惡的繁殖力 (fecundity of evil)，亦即，敢於坦率面對現實政治裡無所不在的陰謀、暴力、背叛、謀殺、變節、政變等等殘酷的事實。而這種強調政治裡的惡的立場，則是要對於基督教會長期以來對國家和政治的干預，進行強力的顛覆和反抗。對馬基維利而言，基督教涉及的是對於上帝的崇拜以及人們的精神上的完善，但國家或政治體乃是一個建築在暴力之上的封閉的整體 (a closed totality founded on violence)，國家或政治體是一個和宗教截然不同的領域，因此，將宗教價值強行加諸在國家之上，只會毀滅國家而不是使國家更趨完善 (Manent, 1994: 13-16)。無疑地，近代西方之能夠逐漸脫離中世紀的宗教干預政治的格局，在政治思想的面向上來說，正是由馬基維利所啟動的。但馬基維利是以內部邏輯的差異來迂迴證成國家的獨特性，而霍布斯則更果決地從個人的最大的善 (即自我保全的要求) 來證成政治權威在國家中的絕對性與最高性。馬基維利和霍布斯都是政治性最濃烈的政治理論家，相對地，他們對經濟因素就欠缺探究的熱情 (當然，這不免有其時代的原因)，或者其意見大體只是反映了經濟必須為政治服務的基本立場。例如在論及共和國時馬基維利即主張，「在一個享有自由的國家裡，最有效用的制度就是使公民保持貧窮。」(Machiavelli, 1970: 475) 因為貧窮遠比富裕更能為國家帶來光榮，貧窮使一個人更不會去腐化自己和腐化別人，而富裕往往會使人民喪失樸實的根性，進而導致國家的毀滅。這典型地是為了政治目的而壓抑經濟需求的看法。而霍布斯尤其要強調的則是，只有國家才能真正保障所有權，這也是他用以凸顯政治權威在國家中的絕對性與最高性的一個環節。霍

布斯指出，如果沒有國家存在，則某物是你的、另一物是我的這一類的說法皆毫無意義，因為一切皆只能仰賴強力來保有，一切皆處於不確定的動盪狀態之中，「既然私有財產的確立是建立國家的結果，而國家除了通過其代表人之外不能做任何事，因此，確立私有財產只能是主權者的一種行為，具體表現在法律中，而不具有主權的人是不能制定法律的。」（Hobbes, 1991: 171）要之，對馬基維利和霍布斯來說，確立政治的優先性才是他們在動盪的時代裡的首要關懷，而經濟領域的正當性也只能由政治來賦予及加以規定。

到了洛克（John Locke），則開始有了明顯的變化。除了反擊費爾默（Robert Filmer）的奠基於父權論上的君權神授說，洛克的《政府論兩篇》的另一項重要任務就是為萌芽茁長中的資本主義的核心要素（亦即私有財產的正當性）進行辯護。更詳細地說，洛克對經濟因素的關注可謂包括了三個層面。第一，從勞動價值論來論證私有財產的正當性。亦即一個人所投入的勞動使自然物品脫離共有狀態，勞動使某件東西成為自己的財產。¹³ 第二，從照顧原則和延續原則來論證子女的無限的財產繼承權。在洛克看來，基本自然法強調所有的人都應該盡可能地被保全，這是任何人對其他人都具有的一種義務，而對於有著血緣關係的家庭成員來說尤其如此。故而當子女尚未能獨立營生時，子女就擁有被供養保全的權利，「我的子女既然是我所生，就擁有依靠我的勞動或資財來維生的權利。」（Locke, 1988: 390-391）再者，洛克還認為為人父母者不僅在生前有供養保全子女之責任，在其死後此一責任仍未消失，而是依然存在。¹⁴ 在父母亡故之後，其生前之財產之所以不再還原

13 洛克謂：「只要一個人使任何東西脫離大自然所供給的和所留下的狀態，他就已經在這件東西上摻入了勞動，並加入了他自己所擁有的某種東西，從而使這件東西成為他的財產。既然是他使得這件東西脫離大自然所安排的共有狀態，他因此就透過勞動而在上面加入了一些東西，從而排除了其他人的共有的權利。」（Locke, 1988: 288）

14 洛克指出：「由於自然的程序，兒童生來孱弱，同時也無法自己供養自己，而上帝既然如此設定了自然的程序，他就親自給予了兒童，被其父母養育和扶持的權利，不，這項權利不僅僅在於能夠生存而已，尚且還包括在其父母能力所及的範圍之內的生活的便利與安適。因此，當父母離開人世，以致對其子女應有的照顧完全停止時，這種照顧的效果應盡可能地使其長遠延續下去。而父母生前所準備的東西，應該被理解成如同自然所要求的那樣，是為其子女而準備的。子女是父母在自己身後，還有責任去供應照顧的。」（Locke, 1988: 207）

爲人類的共同財產，而是應該由其子女優先獲得繼承之權利，乃是因爲「儘管父母去世時，沒有以明白的話語對其財產做出宣布，自然的旨意乃是指定了由其子女來承襲其財產，子女因此對其父親的財貨享有繼承的資格與自然權利，這是其餘的人所不能妄想的。」(Locke, 1988: 207) 第三，洛克雖然間接認可財富的不平等，但仍主張富人對窮人具有慈善救濟之義務。洛克曾謂：「但我們知道，上帝從來沒有讓一個人處於唯別人之命是從的境地，以致別人只要高興，就可隨便將他餓死。做爲所有的人的上主和父親的上帝，並沒有給予他的任何一個兒女對於世界上的特定的一部份東西，享有這樣一種財產權，而倒是給予了他的貧困的弟兄得以去享有他的剩餘財物的權利，以便一旦他的弟兄有迫切需要的時候，才不致遭到不當的拒絕。因此，沒有人能藉著對於土地或所有物的財產權，而來對別人的生命擁有正當的權力。因爲任何擁有財產的人，如果不肯從他的豐足的財物中給予他的弟兄以救濟，而任他飢餓致死，這將永遠是一宗罪惡。就如同正義給予每一個人去享有他誠實勤奮的成果的權利，以及去擁有他的祖先們傳承給他的正當的獲取的權利一樣，同樣地，仁慈也給予了每一個人在他沒有任何其他方式可以維生時去分取他人的豐足財物中的一部分，以使他免於陷入極度貧困狀態的這樣一種權利……。」(Locke, 1988: 170) 這表明了洛克仍然堅守基督教的愛你的鄰人以及慈悲爲懷的信念，因此，擁有龐大財產者遂具有慈善救濟的義務，而不能讓你的弟兄因缺乏足夠之財產來維生以至於飢餓致死。由上述可知，相較於馬基維利和霍布斯，洛克已經處在一個經濟條件影響日深的時代，從而表現出更爲敏銳的對於經濟因素的嗅覺與關注。在《政府論兩篇》這樣的書名之下，卻以極大的篇幅探討及論證私有財產（以及子女對其父母之財產的無限繼承權）的正當性，本身即說明了經濟因素已更明確地進入政治理論的討論範疇。

時序進入托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 的時代之後 (亦即十九世紀)，政治理論對於經濟面向的注目又走向了新的階段。托克維爾無疑地是以觀察美國的民主以及預見貴族社會終將被民主社會所取代而著稱。但除此之外，托克維爾亦是很早就注意到經濟因素的先驅之一。1833 年托克維爾造訪英國，考察英國在 1832 年通過〈貧窮法〉之後的後續影響，從而在 1835 年撰

著出版《貧窮現象備忘錄》。托克維爾在該書中指出，英國無論在文明水平及產業發達程度皆屬全球之翹楚，但英國之乞丐和接受救濟者之人數，卻數倍於發展程度明顯落後的法國、西班牙和葡萄牙等國，以致整個英國約有六分之一人口係依賴公共慈善（public charity）維生。在他看來，英國這種富裕中的貧窮的現象，最主要的成因乃是英國係仰賴由政府主導的公共慈善，而非私人慈善行為，來因應貧窮問題。在托克維爾看來，由政府強制推行的公共慈善或法律化的慈善（legal charity），其結果只是助長怠惰，並且使接受救濟者繼續沉陷於依賴的心境。托克維爾以先行於諾吉克（Robert Nozick）一個半世紀但卻極其相似的口吻寫道：「任何在永久的基礎上確立法律化的慈善並給予其以行政的形式的法案，只會因此而創造一個犧牲了產業與勞動階級之怠惰而慵懶的階級。這如果不是其即刻的結果，至少也會是它的不可避免的後果。它複製了修院制度的所有罪惡，但卻少掉了高遠的道德理想以及往往與其相伴隨的宗教。這樣一種法律乃是種植在法律結構裡的一顆壞種。」（Tocqueville, 1997: 58）¹⁵ 托克維爾認為，人皆有怠惰之天性，促使人工作的誘因恐僅有兩項，其一為生存之需要，其二為改善生活條件之欲望，「而經驗顯示，絕大多數的人只能被第一項誘因驅使而去工作，第二項誘因則只對極少數人有效。」（Tocqueville, 1997: 55）因此，公共慈善只會摧毀真正能驅使大多數人去工作的第一項誘因，並使人更加陷溺於怠惰之天性。此外，公共慈善所承認的接受救濟的權利，更會腐蝕接受救濟者之內心，「窮人得以獲取社會之協助的權利的獨特之處在於，它非但沒有提昇行使這項權利的人的內心，反而是降低了他。」（Tocqueville, 1997: 59）其最終結果只會使接受救濟的窮人活得越來越像是文明社會裡的禽獸和野蠻人，他活得沒有希望也沒有恐懼，「他像禽獸一樣看待自己的未來；全神貫注在當下以及當下所給予的不光彩的及短暫的歡樂，他的野獸般的天性渾然不知造成其命運的決定因

15 反對一切社會福利政策並堅決主張最小限度的國家的諾吉克即謂：「最小限度的國家將我們視為是不可侵犯的個人，亦即不可被他人以任何方式當作是手段、工具、器材或資源而去使用的個人。」（Nozick, 1974: 333-334）托克維爾雖然不具備諾吉克所強調的「周邊限制」這一哲學概念，但他之反對公共慈善，以及反對一個人之被他人所使用，則和諾吉克全然一致。

素。」(Tocqueville, 1997: 61) 再者，公共慈善形同是政府強行干預富人的財產，這種重分配也將善行所可能具有的道德內涵剝奪殆盡，「這種法律不經徵詢就剝奪了富人之盈餘當中的一部分，並使富人認定窮人無非只是由立法者邀請前來分享他的財富的貪婪的陌生人。」(Tocqueville, 1997: 60) 是故，公共慈善絲毫無助於調解富人和窮人的矛盾，「一個階級（即富人）以恐懼和反感看待世界，而另一個階級（即窮人）則以絕望和嫉妒看待自己的不幸。」(Tocqueville, 1997: 60) 相較之下，私人慈善的好處則遠非公共慈善所能及，最主要地，「個人式的救濟在富人與窮人之間建立起一種可貴的聯繫，此一善行本身使施予者融入了他曾著手解除其貧困的人的命運之中。」(Tocqueville, 1997: 60) 托克維爾尤其看重的是，私人慈善能使被救濟者對救濟者心生感恩，亦能在往往處於對立情境的富人和窮人之間建立一種可貴的道德連結，而這絕不是強制式的公共慈善所能促就的。總之，在托克維爾看來，在仰賴制度化的公共慈善的國家裡，「只會滋生比它想治癒的還更多的不幸，只會讓它想幫助和安慰的人們變得墮落，只會及時地將富人降級為不過是窮人的佃農，只會乾涸儲蓄的資源，只會終止資本的累積，只會阻礙貿易的發展，只會使人類的勤奮和活動變得麻木，而當接受救濟者的人數變得大致和施予者的人數差不多時，就會以在國家裡爆發暴力革命來收場。」(Tocqueville, 1997: 70)

無疑地，托克維爾早一個半世紀之前，就幾乎已經完整地陳述了諾吉克、蘭德 (Ayn Rand)、海耶克 (F. A. Hayek) 等反對福利國家體制的新式自由主義者的基本論點。此外，這也充分顯示了托克維爾在社會心理分析上的天分，他對於民主社會裡的個人心理的總結，例如「在民主時代，在一切事態都不穩定的局面中，最不穩定的就是人心」(Tocqueville, 1994: 188)，又如「民主社會使人永遠地只能依賴自己，而最終則使人完全陷入內心的孤寂之中」(Tocqueville, 1994: 99)，一直被認為是極具洞見的觀察。而在《貧窮現象備忘錄》中，他更在他的既有定見下展開對於接受公共慈善救濟者的社會心理分析。托克維爾是第一個嚴肅面對公共慈善與私人慈善之間問題的近代政治思想家。從較友善的角度來看，托克維爾之強烈反對公共慈善，其考量的是憂慮個人將因此喪失其自立精神與獨立性（而這正是托克維爾所認為的民

主時代裡的重要質素)。然而，以現今的資本主義市場經濟的形勢言，托克維爾式的態度可謂全然低估了市場機制的負面效應。當一個現代人淪為市場競爭的失敗者及邊緣人，從而在貧窮線痛苦掙扎之際，自立精神與獨立性這樣的提法，無疑乃是空中樓閣。或許在托克維爾的時代，只要肯於勤奮工作，自有營生之機。但在高失業率已成常態的現代世界，整體形勢早已截然不同。

大致上來說，托克維爾顯然已具有仰賴市場機制來進行調節的心態，而年代稍晚於他的約翰·彌爾(John Stuart Mill)和馬克思(Karl Marx)，則從截然不同的立場看待貧富差距之問題以及其調解之道。在面對市場機制的立場上，如果說《貧窮現象備忘錄》是處於光譜的右端(故而乃是右派的立場)，那麼，約翰·彌爾的《政治經濟學原理》和馬克思的《資本論》就分別代表著向光譜左端的不斷遞移。以約翰·彌爾為例，他雖然不反對自由放任應是一般之通則，但他亦強調仍存在著許多不適用自由放任的例外情況。例如，像公共慈善這種係是為了他人之利益而採取的行動，政府即應主動介入，而不能抱持自由放任之態度，因為「人類應該相互幫助，需求迫切之人(即窮人)尤其需要幫助，而最需要幫助的莫過於正在挨餓之人。」(Mill, 1987: 967)再者，儘管消費者大致最能判定特定商品對其自身之效用，「但仍有另外一些東西，這些東西的價值是絕不能以市場的需求狀況來衡量的，……那些主要係用來提高人的素質的東西，即屬此類。」(Mill, 1987: 953)而教育(尤其是初等教育)即是彌爾所認為的不應任由市場法則來決定的東西。不難看出，托克維爾和約翰·彌爾面對公共慈善的對立態度，也一直延續到我們的時代。由以上之回顧與分析可知，當市場經濟愈是發展，政治理論就愈顯現出對於經濟因素的重視。時至今日，不對經濟因素進行深刻省思與積極回應的政治理論，已是不可能之事。

本文所主張之福祉的政治，係是對於經濟因素的政治省思，尤其是貧富差距已達人類歷史上最嚴峻局面下的經濟生活的保障的問題。我們的省思是在下列的基本認識下展開的：第一，二十世紀共產革命的實驗經驗表明，廢除私有財產和揚棄市場機制，既不可行，亦不可欲；第二，過激的齊頭式經濟平等亦非可欲的方向；第三，經濟問題固然有其必然的內在邏輯，但涉及分配的經濟問題的調解不能僅仰賴市場法則的內在邏輯，而是必須透過政

治手段來解決。在上述的基本認識下，福祉的政治係主張透過更進一步介入市場或矯正市場法則，俾造就一種使人們在經濟面向上獲得更穩固保障的整體環境。以下將從利潤的分享式分配及失業問題之紓解等兩方面，闡論福祉的政治的基本主張。

首先必須指出，市場法則從來就不是不受到政治力量之干預的。各國普遍皆存在的最低基本工資規定是一例，反托辣斯法律及管制併購的法律又是一例，為發展特定產業而給予租稅減免的獎勵投資條例亦是一例，美國政府之為了防止關鍵技術的外流而不核准中國企業之併購特定的美國企業又是另一例。但問題就在於，除了最低基本工資等勞動條件的保障外，這些干預和介入泰半是為更好地維護競爭秩序或者增強某些產業的國際競爭力，也就是說，競爭始終是首要的考量。福祉的政治則強調，政府應更多地基於福祉的分享（sharing of well-being）而對市場進行介入。這其中的差別在於，基於福祉的分享的介入所關注的是以更積極的作為，要求資方將利潤和（通過他們的勞動而使利潤的創造成為可能的）勞方分享。當今世界之所以貧富差距日甚一日，就是因為企業之盈餘絕大多數皆歸入資方手中，尤其在政府政策長期袒護資方的國家，更是如此。因此，除非適度進行觀念上及實踐上的調整，否則，只會使 M 型化趨勢更為嚴峻，更暴露其危險性。在這樣的大方向下，倘若企業主本身即深明大義，樂於和員工分享利潤，自當列為典範予以表揚。否則，就應透過立法，以強制性手段明訂透明的會計準則和財務報表規範，使企業主不得獨攬利潤，而是必須提撥一定比例，以分紅、獎金、配股或加薪等方式與員工分享。至於其強制提撥之比例究竟應為多少（例如百分之三十或百分之四十），則可再討論。試比較下列情境，造就一個十億富翁，或者同樣以這十億造就一個兩億或三億富翁外加數十個千萬富翁以及數百個另有額外的百萬收入之人，何者更足以扭轉 M 型化趨勢呢？何者更能有效縮小貧富差距呢？此一福祉的分享的立足點在於，即使再雄才大略的企業主也不可能僅憑一己之力即足以完成龐大利潤之創造，相反地，其利潤之創造肯定是通過其員工之共同努力和參與方有以致之。因此，讓員工分享福祉只是更積極地確認利潤之創造的實際過程。而對於利潤的強制性提撥分享，可謂是在保留市場機制以及承認企業主的獨特地位的前提下，以利潤的分享

式分配 (partaking distribution of profit) 取代資本主義底下長期存在的利潤的壟斷式分配 (monopolistic distribution of profit)。準此以論，近來臺灣的退休給付爭議，固然涉及之層面頗為複雜，但為數最多的勞保投保人應明白的是，在其退休之前的在職歲月，如何為其勞動投入向企業主爭取更合理的回報俾為未來的退休生活積蓄更周全的基本準備，才是真正關鍵的開源之道。

在表面上看來，採行利潤的分享式分配似乎會降低經營企業的意願，但實則未必如此。即使強制提撥比例為百分之四十，企業主及股東仍保有百分之六十的利潤，對於志在商業雄圖者仍有其吸引力，更何況透過利潤的分享式分配而使員工對企業更具認同感和投入之熱情，兩相權衡之下，企業主失之東隅，收之桑榆，其企業之整體競爭力或許將更形強大。此外，若企業為公開上市公司，在利潤的分享式分配規範之下，持有其股票之股東定會因其利益遭分食而有異議，但一個極其明白的事實是，一般個人股東的股票持分通常不會多過企業主，而在利潤創造的過程中，身兼大股東的企業主其貢獻亦明顯高過僅僅只在資本市場購買股票之一般股東，因此，僅持有股票者之發言權自不應大過身兼大股東並實際參與利潤之創造的企業主，故而亦當以參與分配強制提撥比例之外的利潤為滿足。¹⁶ 要言之，利潤的分享式分配並不試圖徹底顛覆市場機制，亦不擬否定企業主的獨特地位，而是試圖以強制性的法律手段，矯正企業利潤的分配模式，俾扭轉 M 型化趨勢，並使更多的人能透過其勞動獲得財富的分享，從而促進其福祉。¹⁷ 如二十世紀初的社會自由主義的重要代表人霍布豪斯 (L. T. Hobhouse) 所指出的：「以犧牲他人為代價而獲得的自由不是好的自由，所有生活在一起的人都能享有的自由才是好的自由。」(Hobhouse, 1994: 44) 應該說利潤的分享式分配，即是邁向更

16 以強調「功能的社會」(functional society) 著稱，並極力批評「尚得的社會」(acquisitive society) 的譚尼 (R. H. Tawney)，甚至認為在一個強調有益的功能之履行的社會裡，不在場的股份持有人 (absentee shareholder) 只是一種寄生式的存在 (Tawney, 2004: 86)。譚尼的此一批評或有過激之嫌，但至少也顯示了在生產現場者的不容否認的貢獻。

17 可以預見，在此強制提撥制度之下，法人投資機構必將認為企業的每股盈餘已被侵蝕，甚至必須向下調降企業的本益比，進而下修其股價。但這種投資氛圍與準則的改變，或許是為了實現福祉的政治的必要代價。相較於極左式的廢除私有財產之主張來說，此種代價可謂甚是微小。

多的人皆能享有的自由（即他所稱的好的自由）的必要的經濟配套。歸結地說，利潤的分享式分配具有下列特徵：第一，它注重的是將生產與分配相連結，並將在廣義的生產過程中做出貢獻之人視同是「在場的股份持有人」，從而使利潤分享的受益者的人數得到有效擴增。第二，它所欲改變的乃是當今的利潤的倒金字塔式分配（亦即，利潤的壟斷式分配），這種分配模式固然製造了許多鉅富之人，但卻極度偏頗所有權所延伸的權利，亦極度低估了員工的勞動投入所產生的價值，故而也隱藏著極大的社會風險。第三，在馬克思主義看來，利潤的分享式分配可能只是一種投降式的工會主義。的確，它實際上乃是以節制私有財產的不當外延為手段的一種對於資本主義的體制內的改革。二十世紀的幾次極左式共產主義實驗已經向人們表明，它以最激進的手段所進行的變革，在最終只是製造了更難因應的、更可怖的難題。雖然我們面對資本主義的態度明顯不同於卡爾·巴柏（Karl Popper），但他所倡導的零星式社會工程（piecemeal social engineering）（Popper, 1961: 64f & 92），則是利潤的分享式分配所採行的改革模式。唯有不斷進行體制內改革，資本主義的不人道的面向才可能被逐漸緩解，而這正是二十一世紀的人類的責無旁貸的要務。

福祉的政治所關注之另一問題，則為失業問題。面對失業問題，現今各國的主要解決方案不外乎以失業救濟等等社會福利手段，來給予市場競爭的失敗者及弱勢者以短期性的濟助，故而只是市場機制的消極彌補手段。此一消極彌補手段當然有其不容否認之意義，但如何透過政府的力量邁向更實質的充分就業的理想，則是必要的積極作為。就世界經濟秩序言，當原先處於低度發展階段的國家藉著外資的投入以及本身的投資和生產環境的改善而開始急起直追，從而能夠以較低廉的成本生產出更具競爭力的商品，則原先處於中度發展階段的國家就備受威脅，甚至在其國內造成特定產業的歇業倒閉風潮，進而引發失業等一連串的后續問題。此外，現代世界日益常見的一種景況是，當一個經濟體步入蕭條階段，失業率勢必大幅攀升，不過，當此一經濟體逐漸邁向復甦，卻仍然會由於「職缺毀滅」（job destruction）現象（亦即，某些原有的工作崗位已永遠消失），從而使得失業者遲遲無法復工，甚至被迫提早結束職場生涯，這在中高齡失業者中尤其明顯（Posner, 2010: 214）。

而失業這一經濟學名詞的社會及政治意義，更不容低估。賢恩曾指出，失業不僅僅只意味著所得的不足和所得來源的喪失，「它同時也是一個使個人自由、進取心和技能嚴重衰弱化的根源。」（Sen, 1999: 21）亦即，失業還可能對失業者造成明顯而負面的心理和社會影響，例如「心理傷害、喪失工作動機、技能和自信、病痛和罹病情況甚至死亡率之增加、家庭關係及社會生活的裂解、社會排斥的惡化，以及族群緊張和性別不對等的加劇等等。」（Sen, 1999: 94）如果高失業率和長期性失業成了常態，就意味著國家裡的相當一部分人，將陷入物質上的貧窮以及身心能力的衰弱化的雙重危險之中。即使一個國家有著再高的平均國民所得或經濟成長率，這都會是一種極不人道的諷刺和極殘酷的內在反差。這種困境不僅在歐美發達國家已存在多時，在發展勢頭向來迅猛的亞洲國家也逐漸浮現。

因此，福祉的政治主張國家必須正視人民的工作權或就業權。霍布豪斯在一百年前即強調，國家的職責是為每一位國民創造使其頭腦和個性得以發展的條件，而工作權就是其中的一項條件，「在一個社會裡，如果一個具有正常能力的老實人，明顯地無法找到透過有用的工作來維生的手段，這樣的社會就已經到了為組織不良所困的地步了。它的社會制度肯定出了毛病，它的經濟機器肯定是故障了。」（Hobhouse, 1994: 77-78）再者，國家或社會有責任為個人提供使其得以維持文明的生活水平的必要手段，此乃一個自由國家裡的公民與生俱來的權利，因此，如果社會「僅僅只是讓一個人在市場的討價還價中盡其所能地爭取（使其得以維持文明的生活水平的）工資，並不算盡到責任。」（Hobhouse, 1994: 79）也就是說，市場機制不能被視為是生活秩序的最終制訂者，它所造成的不人道後果，必須透過介入及干預市場機制來予以修補及扭轉。遺憾的是，如今一百年過去了，但人類還繼續見證著失業以及隨之而來的貧窮和身心能力的衰弱化的不人道境況。

福祉的政治則強調，國家除了必須以失業救濟等手段進行暫時性的濟助之外，還應該透過靈活的訊息掌握從而在失業者 and 有人力需求的企業之間進行積極媒合，並應提供職訓機會培訓失業者學習新的技能。除此之外，尚可包括兩方面的更積極的作為。第一，政府應提供非生產性的社會服務約聘職缺供失業者選擇，例如社區安全之守護、電腦操作及上網教學、偏遠地區外

語教學、獨居老人之協助照護、協助低收入戶子女的課業輔導、山林巡守（這在原住民族聚居地區尤其合適）、公立托育中心的幼兒照護、區公所的社區服務、基層派出所的文書事務助理等等。這些社會服務約聘職缺或許在待遇上不及正式職缺，但至少能使失業者解除失業狀態，並透過具有社會意義的勞動來重新確立自己的尊嚴，從而擺脫社會福利收受者的消極地位。而對社會來說，這也是朝充分就業邁進的手段之一。¹⁸ 第二，在政府握有大部分股權的國營或半國營企業，亦可考慮在不影響效能的前提下，專以失業者為對象開辦具可行性的新部門，例如在全臺各地的精華地區皆擁有車站的臺鐵，即可參酌日本 JR 分拆後之轉型，利用此一優勢開發多角化經營的新部門。在這方面，重要的是，除了核心骨幹外應專以失業者為招募之對象，如此才能構成邁向充分就業的另一環節。總之，在福祉的政治的架構下，失業問題不能繼續被單純地視為是市場經濟的必不可免的現象，而是應該嚴肅地以積極行動加以匡濟，因為任何的失業都極可能意味著特定的個人及其家人的無以維持基本的文明生活水平。而對於三餐不繼的人來說，憲法所保障諸種自由與權利，更多地只是不切實際的空談。¹⁹ 儘管市場機制無疑仍是決定就業狀

18 無疑地，社會福利政策在實踐上也面臨了一個經常令人垢病的問題，此即總是有人不思努力工作，而是想方設法以各種名義不當地申領超額的社會福利津貼的問題，亦即所謂的福利皇后（welfare queen）的問題。這一問題一方面涉及了福利資源的使用效益，另一方面也反映了人性的陰暗面。雖然不同的人對於何謂生活之所需有著不同的理解，但以消費者物價指數的數據變動，再輔以個別的申領人的實際家庭狀況，應不難確定什麼樣的補助額度是足以維持其基本生活之所需，從而防範特定申領人的過度申領。而執行面的貫徹與後續追蹤，則是防止福利資源之不合理耗損的重要關鍵。不過，更重要的則是社福措施所引發的某些申領人的怠惰問題。無疑地，如果不必工作而只仰賴社會福利資助即得以安穩度日，確實對某些人的人性裡的陰暗面是一大誘引的力量。而在社福規模和範圍都更大的北歐斯堪地那維亞國家，這類問題尤其明顯。此即典型的立意良善的政策卻導致未預期之不良後果的現象。顯而易見，若因有這類怠惰者存在而徹底否定社福體制，自是過當之反應。歸根結柢，這恐怕只能仰賴社會對其成員的人格教養的影響來產生正面的激勵作用。無論如何，福祉的政治並不樂見怠惰成為福祉受益者的心理常態。相反地，福祉的政治在試圖墊高社會成員的經濟立足點的過程中，更期盼看到的是社會成員能培養出約翰·彌爾所謂的積極自助的性格（active, self-helping character）（Mill, 1991: 252f），俾能將社會的扶持視為是自我改善與提升的契機。

19 有論者指出，之所以必須賦予充分就業以政治優先性，主要原因即在於，一個長期失業的人很難將自己視為是（同時，也很難被社會認為是）一個真正具有實質意義的公民，故而

況的重要因素，但如何竭盡所能地提高就業、降低失業，並以充分就業為追求之目標，應是政治民主之後的一項重要任務。而這涉及的就是必須對現今流行的經濟觀進行政治性的扭轉。史威卡特（David Schweickart）曾謂，在市場機制及諸種改善手段皆已竭盡所能，但仍無法實現充分就業的情況下，「政府就應扮演做為最後依靠的雇主，俾保障有能力工作的人皆能獲得公共服務類的職缺；失業是一個極其嚴肅因而乃是不能被容忍的問題。」（Schweickart, 1993: 110-111）相反地，不帶感情地看待失業的相關數字，或僅僅視之為必然存在的經濟數據，則形同是要求人們向市場機制屈服的投降主義心態。無論如何，市場機制是要來為人類服務的，倘若市場機制的某些弊端已經嚴重到妨礙相當部分人的基本的生活機會，那麼，就沒有理由任其不受節制地繼續構成危害。

始終對社會主義充滿高度熱情和期待的前牛津大學齊契里講座教授柯恩（G. A. Cohen），曾區分出三種不同的機會平等觀：資產階級式機會平等（bourgeois equality of opportunity）、左翼自由主義式機會平等（left-liberal equality of opportunity）、社會主義式機會平等（socialist equality of opportunity）。資產階級式機會平等所欲排除的是社會所加諸的身份限制，例如阻撓農奴或有色人種去擁有特定的參與及選擇的機會，其目標是使任何人不致因為其先天的社會身份而被剝奪了某些對其他人開放的機會。但資產階級式機會平等所可能產生的問題是，即使某一項身份限制已被取消（例如已取消了涉及種族歧視的法律），人們仍可能在心理上依舊抱持固有的歧視或種族意識，而刻意不將某些機會（如工作機會）給予有色人種（Cohen, 2009: 14-15）。左翼自由主義式機會平等觀則進一步注意到了一個人的出生與成長背景可能使其陷入的不利處境，因而主張給予處於不利的成長環境者必要的輔助及補救措施，例如對於低收入家庭的兒童特別進行免費的輔導教學，以彌補其在起跑線上的落差。因此，「當左翼自由主義式機會平等被充分實現，人們的命運將由其天生的資質及其選擇所決定，而不是由其社會背景所決定。左翼自由主義式機

長期失業形同是剝奪了他去擁有更深刻意義的政治成員身份的可能性（Beiner, 1992: 156）。此外，失業亦易於產生負面社會後果，以美國來說，失業的年輕人群體中犯罪率往往高於整體的平均值（Etzioni, 1993: 113）。其他國家的狀況恐亦如此。

會平等矯正了社會性的不利因素，但並未矯正本身的或天生的不利因素。」(Cohen, 2009: 17) 社會主義式機會平等則試圖矯正一切未能選擇的不利因素 (all unchosen disadvantages)，亦即當事人本身所陷入的並且是他無從選擇的所有的社會性的及天生的不利因素 (例如生於困頓之家或天生資質魯鈍)。柯恩強調，「當社會主義式機會平等盛行之後，收入的差異只反映了品味和選擇的差異，而不是天生的以及社會性的能力和權力的差異。」(Cohen, 2009: 18) 也就是說，有些人之所以收入較高，係因為他們在工作和休閒的選擇中，更多地選擇了工作；另一些人之所以收入較為不高，則是因為他們更看重休閒，因而較少投入工作。不同的人的收入差異，就只是他們的各自的偏好和選擇的配置所造成。不難想見，除非徹徹底底翻轉人類既有的生產模式和生產關係 (但這在實際上如何可能呢?)，並且還必須使毫無保留的利他主義蛻變成人類行為的首要動機，否則，柯恩的社會主義式機會平等是斷然不可能被實現的。再者，柯恩的社會主義式機會平等是否如實地彰顯了社會主義的真正精神，以及能否獲得所有的社會主義者的贊同，亦不無疑義。

我們所主張的福祉的政治，則可謂是介於左翼自由主義式機會平等和社會主義式機會平等之間的一個中間項。它比左翼自由主義式機會平等更左，但又要避免陷入社會主義式機會平等的過激的烏托邦傾向。當然，對於福祉的政治的主張及其所揭櫫的立場，並不是沒有異議或對立意見存在。例如終生為自私的美德和不容妥協的個人主義辯護的蘭德 (Ayn Rand)，即是最典型的代表。蘭德強調：「只有個別的個人有權決定他們在何時或者他們是否願意幫助他人；社會做為一個組織化的政治體系，在這種事情上根本就不具有任何權利。」(Rand, 1964: 93) 在她看來，如果有人假定社會應該為窮人做些事以紓解其苦，這樣的人就是把個人貶低為是屬於社會的，並且妄自尊大地主張可以以他人為代價來紓解某些人的困苦，這樣的人就是受制於「利他主義式及集體主義式訓令的獨裁式自以為是以及道德的同類相殘。」(Rand, 1964: 94) 對蘭德而言，「政府乃是將暴力的報復性使用置於客觀的控制之下 (亦即，客觀地規定的法律的控制之下) 的手段」(Rand, 1964: 128)，因此，任何逾越這個範圍的政府的作為，都是不正當的，都是侵犯個人權利的，「政府對經濟的管控，無論出自於誰的名義，向來都是我們的產業史裡的一切罪

惡的源頭；而其解決之道只能是自由放任的資本主義，亦即，廢除政府對於生產與貿易的任何以及一切形式的管制……。」（Rand, 1967: 109）對蘭德而言，只有貫徹自由放任的資本主義才可能造就自由的社會，自由的社會只能奠基在個人權利之上，而利他主義則會「腐蝕人們對於權利概念或個人生命的價值的掌握能力。」（Rand, 1964: 94）進一步來說，只有個人權利才是正當的權利，「事實上，並不存在著『經濟權利』、『集體權利』，也不存著『公共利益的權利』；『個人權利』一詞是一個冗贅之詞，（除了該權利之外），並無其他任何權利，……那些倡導自由放任資本主義的人，才是人的權利的唯一倡導者。」（Rand, 1967: 328）這無疑正是自由至上主義（libertarianism）的最強硬的宣告。要之，蘭德認為人類世界已經被一種錯誤的價值觀所綁架，她稱之為「神秘主義·集體主義·利他主義軸心」，而當務之急則是回歸到她所堅信的正確的價值觀，亦即「理性·個人主義·資本主義軸心」（Rand, 1989: 189-190）。在她看來，歡欣、樂觀、勇敢無畏地追求他們理當享有的利潤的商人，為了改善人類生活，為了滿足人類需要和欲望而不斷奮鬥，他們才是人類社會的真正的英雄。然而，這些英雄卻被利他主義者加諸於他們身上的罪惡感而裹足不前，甚至動搖了自我肯定的信心與意志。無論如何，人類的未來將屬於「一種新型態的知識份子，一種新的激進派，此即資本主義的鬥士。」（Rand, 1989: 99）只有他們才能自我凱旋地為人類不斷創造福祉。

我們必須指出，蘭德以及所有的自由放任資本主義的倡導者，顯然都過度高估了市場機制的無上能力。顯而易見，如果完全仰賴市場機制所形成的結果是人人皆滿意並欣然認可的，則自無質疑市場機制之必要。但是，事實顯然不是如此。完全不受干預的市場機制只會造成強者恆強、弱者恆弱的結果（倘若再加上世代繼承這一層因素，則此一結果就更為明顯）。而在此一過程中，相當一部分人之生活機會已明顯受到嚴重擠壓，以致由於物質條件的匱乏而弱化了其做為社會成員的實質意義。因此，問題就變成是，讓看不見的手繼續製造（相當一部分人的）悲劇，並仍認為這是人類自發地形成的秩序所必須付出的代價，這會是一種令人感到坦然安適的合理態度嗎？²⁰ 就某

20 海耶克即強調，市場乃是一種由個人的相互調適所形成的自發的秩序（Hayek, 1960: 159-

個角度言，人類群體生活的嬗變史亦可謂是在探尋各種不同機制及原則的節制界限（boundary of temperance）的歷史。某些新生的機制及原則在經歷了理論上的說服與證成之後，逐漸蔚為實踐上的主流，進而以更大的力道進行自我貫徹，但歷史經驗向我們表明，再有效的機制及原則，如果逾越了一定的範圍並且不受到某種限制，就很容易產生原先未曾預期的不良後果，市場機制自不例外。是故，探尋居於主流地位的機制及原則的節制界限，向來都是不同時代的群體生活的重要任務。而探尋市場機制的節制界限，無疑是我們這個市場機制的滲透力空前強大的時代的要務。再者，蘭德等自由放任資本主義的倡導者所迷信的市場的中立性，始終只是一項神話。在表面上，市場機制雖然看似中立地透過供給和需求來決定各種商品和勞務的價格，但逐漸地那些透過資本的累積而能在商品生產的諸多環節中進行某種操控的人，就能夠使市場機制表面上的中立性成為自己的利益的幫手。而此一被自由放任資本主義的擁護者所謳歌的虛假的中立性，甚至被視為自由之表徵的虛假的中立性，卻使得相當一部分人在企業主的利潤的競爭與追逐過程中（無論是為了保全他的競爭力，或為了擴大他的利潤）淪為被捨棄的一群人。因此，頑固地執著於這樣的中立性，會是一種令人感到坦然安適的合理態度嗎？

自由放任資本主義以及新式自由主義的倡導者的盲點之一，就是過度敵視利他主義。以蘭德來說，她即直言，利他主義「是一種可鄙的邪惡理念」（Rand, 1989: 150），激發利他主義者的並不是對於苦難之人的同情心，「而是對於成功者的忌恨」（Rand, 1989: 151），「利他主義並不意味著和藹或為別人考慮；利他主義是一種教導人應該為他人而犧牲自己，教導人必須將他人的利益置於自己的利益之上，教導人必須為他人而活的道德理論。」（Rand, 1989: 151）因此，在蘭德看來，利他主義一方面和她所極力捍衛的自由放任資本主義互不相容，另一方面則代表了一種反理性的仇他式道德觀，「利他主義是一種怪誕的觀念，它是相互吞噬的食人族的道德，它是一種對於人、對於理性、對於成就、對於任何形式的人類成功或世上的幸福懷抱著深刻仇恨的

160)，他並堅信：「不是被刻意設計出來的秩序，遠勝於那些人們有意識地去謀定的計畫。」（Hayek, 1988: 8）

道德。」(Rand, 1989: 151) 應該指出，蘭德這一類的論者其世界觀可謂是竭盡所能地追求不容被覬覦的個人利益的經濟鬥士的遊樂場，在此一世界觀之下，首先突出的是人的占有性與排他性（甚至任何對於他人的關注式的考量皆被視為是一種軟弱的偽善），而政府的責任即在於穩固地確保人對於外在事物的不容置喙的占有。然而，此一世界觀的可怕之處在於，它似乎以為僅僅只倚賴人的占有性與排他性就足以造就普遍的繁榮與和平安定的秩序。這種無視於歷史現實的童駭，無視於導源於經濟原因的革命、內部分裂與抗爭（本世紀的反全球化運動、占領華爾街運動只是較受注目的例證）的童駭，絕不可能是因應當前難題的出路。此一世界觀在本質上是一種有著熾烈的經濟競爭能力崇拜情結的世界觀，它試圖貶抑及懲罰的是那些缺乏經濟競爭能力的人，以及缺乏經濟競爭熱情的人（亦即那些不打算將主要的生命精力投注於經濟競爭的人）。相反地，本文所倡導的福祉的政治，其所訴求的恰恰是一定程度的制度化的利他主義。亦即，將對於他人的關注，制度化地納入經濟秩序的重整之中。福祉的政治認為，以社會為中介的制度化的利他主義並不會貶低個人的尊嚴和存在價值，反之，如果嚴格奉行蘭德的不給予體制性的利他主義絲毫存活空間的苛刻路線，那麼，在世界貿易組織架構下的全球經濟秩序，極可能只會以不願受壓迫的人們的起而激烈抗爭或革命收場。蘭德所謂的「利他主義是一種教導人應該為他人而犧牲自己，教導人必須將他人的利益置於自己的利益之上，教導人必須為他人而活的道德理論」，只是一種極其狹隘的對於利他主義的理解，這樣的觀點是試圖以表面上抬舉利他主義方式來扼殺利他主義。試想如果完全沒有任何的利他式考量，則人類社會將會是何種局面？人與人之間是更能和諧共處，還是更可能出現更多的內在矛盾？蘭德（及自由至上主義者）的根本問題在於試圖取消對於占有性的一切節制機制。然而，如果人類不想淪為不受節制的占有性所操控的木偶，那麼，就應該對蘭德等人的論點保持高度警戒。

要之，一定程度的利他之舉並不必然意味著完全罔顧自身的需求與利益，而關心他人如何活著也絕不等同於要求一個人必須全然為他人而活。一定程度的制度化的利他主義是極端的個人主義的一種救贖，是對於市場機制的不人道後果的一種匡濟，也是節制做為一種社會德性在經濟面向上的必要

的且無可逃避的體現。如果我們不努力探尋居於主流地位的機制及原則的節制界限，並做出相應的調整與修繕工程，那麼，我們就不是在勇敢且誠實地面對現實，而是使自己淪為特定機制及原則的自我噤聲的囚徒。無疑地，福祉的政治也彰顯了對於結果的關注。倘若在「對優先於善」的信條下，罔顧了或輕忽了對於善和結果的關注，亦將會是一種存在著明顯缺陷的議論方式。試圖尋找完美的正義（perfect justice）的基本原則固然反映了論證的雄心，但務實地消除明顯的不正義，以及扣緊現實生活並且一點一滴地促進正義，仍有其莊嚴之意義（Sen, 2009: ix）。政治理論必須經常檢視特定的信條及信念所造成的結果（當然包括福祉的政治這一信念在內），並持續進行再省思、再調整及再改善，這是政治理論無可迴避的人間性。進而言之，當經濟大國可以仰賴貨幣手段（量化寬鬆）及匯率手段（強迫其貿易對手國升值其貨幣）將其國內的經濟難題轉嫁給其他國家，資本主義世界經濟體系就已步入了一個更詭譎的階段。在此種詭譎且專橫的形勢下，個別國家內部之朝福祉的政治這一方向進行調整，才是使其人民得以強化其經濟生活基礎俾因應難以預期之外在詭譎變化的有效手段。

肆、結語

政治民主是人類群體生活改良過程中的重要標竿，它意味著在政治面向上已初步跨過了人道要求的門檻，因為它容許了以較和平的方式而非傳統的暴力手段，來決定集體決策權的歸屬。但僅就政治面向言，建立了以較和平的方式來決定統治者之去留的機制之後，若期盼民主體制的進一步優質化，仍有賴對於政治過程的諸多內在難題的有效改進。這些已然浮現的內在難題的調解，無疑是當代政治理論必須有所因應的迫切課題。

相形之下，本文所關注的則是，為了使群體生活更趨人道化，而必須透過政治手段來介入的非政治面向的問題。此即，以包容的政治來調解社會面向的問題，以及以福祉的政治來應對經濟面向的問題。如果非主流的生活方式被擠壓到只能在昏昏晃晃裡閃躲地存在，如果經濟過程在製造一小部分人的富裕的同時，卻要使相當一部分人陷入極不安定甚至難以維生的苦境，這

樣的人類情境就遠離了人道的理想。當蘭德憤怒地指責利他主義使人類陷入了「嫉妒的時代」(Age of Envy)，一種全然背棄啓蒙時代、理性時代之理想的黯淡時代 (Rand, 1999: 130f)，我們則認為一定程度的制度化的利他主義，乃是邁向「人道的時代」(Age of Humanity) 之所必須者。此外，如果讓數量優勢原則在其不宜適用的範圍依然暢行無阻，絲毫不受到限制，則多數尊重少數的儒雅意境就會淪為紙上空談，而社會生活也不可能呈現多元的面貌。包容的政治和福祉的政治所致力的，即是排解邁向更人道的人類情境的障礙。政治理論所應關注的，始終是如何使人活得更有尊嚴，這也是政治理論最首要的存在理由。關於人類社會該朝哪一方向前進會更為良善這樣的大哉問，並不存在著一個唯一正確的答案，抱持不同價值主張者自有不同之看法，故而關注這類問題者遂必須不斷進行說服的競爭，本文所主張之包容的政治和福祉的政治亦屬此種說服的競爭的參與者。本文所秉持之說服的基準始終是人道，或者說一種對於永遠不會是天使的存在（亦即人）的一丁點天使式微光（angelic light）的期待。

參考資料

A. 中文部分

許國賢

- 2001 〈少數權利與民主〉，《政治科學論叢》15: 63-82。(Hsu, Kuo-hsien, 2001, "Minority Rights and Democracy," *Taiwanese Journal of Political Science* 15: 63-82.)
- 2005 〈民主的政治成本〉，《人文及社會科學集刊》17(2): 271-297。(Hsu, Kuo-hsien, 2005, "The Political Cost of Democracy," *Journal of Social Sciences and Philosophy* 17(2): 271-297.)
- 2014 〈好的政體與民主〉，《行政暨政策學報》58: 1-44。(Hsu, Kuo-hsien, 2014, "The Good Polity and Democracy," *Public Administration & Policy* 58: 1-44.)

郭秋永

- 2001 《當代三大民主理論》。臺北：聯經。(Kuo, Chiu-yeoung, 2001, *Three Major Modern Democratic Theories*. Taipei: Linking Books.)

陳思賢

- 2006 《西洋政治思想史：現代英國篇》。臺北：五南。(Chen, Sy-shyan, 2006, *History of Western Political Thought: Modern Britain*. Taipei: Wunan Books.)

B. 外文部分

Barry, Brian

1991 *Democracy and Power: Essays in Political Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Beiner, Ronald

1992 *What's the Matter with Liberalism?* Berkeley: University of California Press.

Cohen, G. A.

2009 *Why Not Socialism?* Princeton: Princeton University Press.

Etzioni, Amitai

1993 *The Spirit of Community*. New York: Touchstone Book.

Foucault, Michel

1978 *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*. New York: Vintage Books.

1997 *Ethics: Subjectivity and Truth (The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984, Vol. 1)*. Robert Hurley et al. (trans.). New York: The New Press.

Hayek, Friedrich

1960 *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.

1988 *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. W. W. Bartley III (ed.). London: Routledge.

Hobbes, Thomas

1991 *Leviathan: Revised Student Edition*. Richard Tuck (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Hobhouse, L. T.

1994 *Liberalism and Other Writings*. James Meadowcroft (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, John

1988 *Two Treatises of Government*. Peter Laslett (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Machiavelli, Niccolò

1970 *The Discourses*. Harmondsworth: Penguin.

Manent, Pierre

1994 *An Intellectual History of Liberalism*. Princeton: Princeton University Press.

Manin, Bernard

1997 *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mill, John Stuart

1987 *Principles of Political Economy*. Fairfield: Augustus M. Kelley Publishers.

1991 *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.

Nozick, Robert

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

Nuttall, Jon

1993 *Moral Questions: An Introduction to Ethics*. Cambridge: Polity Press.

Popper, Karl

1961 *The Poverty of Historicism*. London: Routledge.

- Posner, Richard
2010 *The Crisis of Capitalist Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rand, Ayn
1964 *The Virtue of Selfishness*. New York: Signet.
1967 *Capitalism: The Unknown Ideal*. New York: Signet.
1989 *The Voice of Reason*. New York: Meridian Book.
1999 *Return of the Primitive: The Anti-Industrial Revolution*. New York: Meridian Book.
- Rousseau, Jean-Jacques
1968 *The Social Contract*. Maurice Cranston (trans.). London: Penguin.
1987 *The Basic Political Writings*. Donald Cress (trans.). Indianapolis: Hackett.
1993 *The Social Contract and the Discourses*. G. D. H. Cole (trans.). London: Everyman's Library.
1995 *Du Contrat Social*. Robert Derathe (ed.). Paris: Gallimard.
- Schweickart, David
1993 *Against Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, Amartya
1999 *Development as Freedom*. New York: Anchor Books.
2006 *Identity and Violence: The Illusion Destiny*. London: Penguin Books.
2009 *The Idea of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Tawney, R. H.
2004 *The Acquisitive Society*. Mineola, NY: Dover Publications.
- Taylor, Charles
1992 "The Politics of Recognition," pp. 25-73 in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press.
- Tocqueville, Alexis de
1994 *Democracy in America, Vol. II* (The Henry Reeve Text). London: Everyman's Library.
1997 *Memoir on Pauperism*. Chicago: Ivan R. Dee.
- Touraine, Alain
1997 *What Is Democracy?* Boulder: Westview Press.

Humanitarian Missions after Political Democracy

Kuo-hsien Hsu

Distinguished Professor

Department of Public Administration and Policy, National Taipei University

ABSTRACT

Crossing the threshold of political democracy is undoubtedly an achievement for any modern society. But a society still has to face knotty and multifarious problems if it aims to attain more humanitarian social goals. And the missions ahead can be accomplished only through political means whose legitimacy and desirability must be defended by political arguments. This essay focuses on two such missions, i.e. politics of inclusion and politics of well-being, to probe into respectively the social and economic aspects that obstruct humanitarian advancement. Politics of inclusion asserts that the rights of those who practice non-mainstream ways of life are necessary consequences of the recognition and inclusion of difference. And the politics of well-being proposes a more universal sharing of economic welfare in order to reverse the inequality that contemporary capitalism has pitilessly brought about. In brief, democracy cannot achieve humanitarian goals without the politics of inclusion and politics of well-being.

Key Words: democracy, politics of inclusion, politics of well-being