



國立中山大學政治學研究所碩士在職專班
碩士論文

從德性到權利：
一個思想史的考察

研究生：劉永明撰
指導教授：曾國祥博士

中華民國 九十五 年 六 月

國立中山大學
政治學研究所

(碩在職班)碩士論文

從德性到權利

研究生：劉永明

撰

2006



國立中山大學政治學研究所碩士在職專班

碩士論文

從德性到權利：
一個思想史的考察

研究生：劉永明撰

指導教授：曾國祥博士

中華民國 九十五年 六月

Graduate Institute of Political Science

National Sun Yat-Sen University



From Virtue to Rights :

An Historical Perspective

Graduated Student : Liu,Yung-Ming

Guided Professor : K.S. Roy Tseng *Ph.D.*

Jun 2006

摘要

德性是在教人「做人」的道理，更是引領古代、現代、未來的人們實踐道德的發展指南及行為方針，為善、幸福、快樂等等是人所追求的終極指標，也是人類探討行為及用以擬定行為的標竿，所以透過善行使人成為道德人，原因是善本身就是真理，就是最高存在亦是最高價值；因為善本身就如柏拉圖所說是觀念中的觀念，在理型世界是屬靈的，因為人在追求價值時，應該避免落入肉體或物質價值中，而應把追求定位在靈性生命及精神快樂中。但亞里斯多德卻認為自然人走向道德人的同時，個人的至善應該定位在群體之善之下。

而當代自由主義勝出後；霍布斯視人的倫理為弱肉強食，而人際關係的惡，必需組織強而有力的社會來保全自己及求其發展，並以此來破傳統的倫理學，而現代的倫理學；洛克雖然視倫理德行是風格習慣與法律符合，但風俗習慣與法律不是基本，更基本的應該是利益和自然權利，因為利益和自然習慣才是形成風俗習慣以及法律的基礎，而這些道德原理最後的基礎是奠定在自由意志之中，由於人的自由，才產生倫理行為，社會責任，才會締造公益；康德卻認為德性主要發自善意而且定位在至善，而其它所有價值都在至善之下。道德法則是無上的命令，是絕對的、普遍的、無條件的；康斯坦的古代人自由與現代人自由，雖有所不同，但亦不能全否決古代人的自由，或是嚮往古代人的自由，同現代是開放社會時代，古代自由與現代自由同等重要；彌勒認為快樂不僅有量的差別，是有質的不同，也就是說精神快樂比肉體快樂還要來的高，精神快樂較不容易滿足而肉體快樂容易滿足，因此追求精神快樂的因自善心比較強，不希望沉淪；海耶克說社會秩序是一種自生、自發的生成秩序，而不是建構的組織秩序，所以每個人應該服從於普通正當行為之規則，而這個制度規則是社會制度的第一德行，也是社會的指導原則，如果倫理不符合真理就必須拋棄或修正，而正義的原則，必須從純粹

程序正義來建構。

由此可見，從本文中所列的哲學家的倫理德性中可發現，無論任何德性，沒有自由就沒有道德可言。

關鍵字：柏拉圖、亞里斯多德、奧古斯丁、霍布斯、康斯坦、古代人的自由與現代人的自由、彌勒、正義論、羅爾斯。

Abstract

Virtue is the way to conduct oneself and is the develop guidance and the behavioral principle that lead the people of the past, present, and future to fulfill morals. Decency, well-being, and happiness are the ultimate goals that people seek and are the standards for people to discuss and define behaviors. Therefore, the reason that the becoming of moral people through fulfilling decency is that decency is itself the truth and the highest value among all existences. Decency itself is the concept for all concepts described by Plato, and is spiritual in the rational world. Mankind should avoid being blinded by physical or material values when pursuing values, and should position such pursuing within the spiritual life and mental happiness. Aristotle, however, believes that while a natural person transforms to a moral person, individual' s utmost decency should be dominated by group' s utmost decency.

After modern liberalism has prevailed, Hobbes sees human ethics are based on jungle justice, and the evil among interpersonal relationship requires organizing a strong and powerful society to protect oneself and development. Organizing of such society shall break the traditional ethics to establish modern ethics. Despite Locke sees ethics and decency are social customs and compliance of laws, but social customs and laws are not the base, which should be interests and natural rights because interests and natural rights are the foundation, on which the developments of social customs and laws are based. These fundamental base for moral principles is established under free will, and because of mankind' s freedom, ethical behaviors, social responsibilities, and public welfare are developed. Kant, however, believes that virtue comes from primarily good will and sets its position on utmost decency and all values are under utmost decency.

Moral principles are, on the other side, unparalleled order, which is absolute, pervasive, and unconditional. Constant says that despite there is difference between freedom of the people of the past and the freedom of the people of present time, but the freedom of the people of the past may not be denied entirely or yearned for because the era now is an open society. Freedom of the past and freedom of present time are equally important. Miller believes that there is not just quantitative difference in happiness, but also qualitative difference. That is, spiritual happiness is far beyond physical happiness. Spiritual happiness is difficult to satisfy and physical happiness is easier to satisfy. Therefore, people who seek for spiritual happiness have stronger pride and do not wish to perish. Hayek says social order is a self-initiated and volunteer order, rather than constructed organized order. Therefore, every person should obey rules for common and righteous behaviors. Such system rules are formed naturally while people interact with each other. Rawls sees justice as the priority decency for social system and is the guiding principle for a society. If ethic does not match with truth, then it must be abandoned or revised. Principles of justice must be constructed from pure procedural justice. Thus it can be seen that the moral and decency of the philosophers listed herein can be concluded that there will be no moral if there is no freedom.

Keywords: Plato, Aristotle, Augustine, Hobbes, Constant, freedom of the people of the past and freedom of people of present time, Miller, Theory of Justice, Rawls.

致 謝 辭

滔滔洪流滾浪人生，人生最美有夢相隨，一千多個日子在奔走、忙碌中悄然流逝、無聲無影、日日夜夜、行流不止、涓涓滴滴，冀盼匯成一股清流甘美回味。生也有涯，知也無涯，知識就是力量惟有？日不斷追求成長的契機才能展現旺盛的生命力，而知識的充實正是不二法門，由於這股動力的驅使讓公職生涯的我後職場之餘，再度重拾往日學子生活時光。

聆賞西子灣柔美的藍天碧海剎而日暮斜陽的蒼穹、佈滿彩霞的餘暉、停泊的輪帆、岩岸間拍打的浪花，沙灘上潮來潮往的水紋，轉見搖曳生姿的椰影、疊翠的山巒中堆砌著亙古的紅牆建築，當鳳凰花開時迎送著一批又一批的學子，這樣令人美不勝收駐足流連的學習殿堂，對我這生活在紅塵擾攘，公私？忙的人是多麼奢侈與幸福的視覺享受，感謝上帝的恩典和大自然的恩賜，相信學術研究俾能與此相得益彰。

在政研所專業學術領域中，聆聽師長精闢入裡的宏觀大論，專業潛心研究的心得體驗，悉心指導關懷，讓我得以快速邁進學術殿堂之門一窺堂奧，益覺如沐春風。許同窗友好切磋琢磨、相互勉勵共譜生活點滴，亦為生活添增許多歡笑與樂趣。學習過程盡管艱辛、忙碌，但有良師益友相伴卻也甘之如飴。

此研究論文能夠順利完成付梓，要感謝的人真的很多，首先要感謝指導老師曾國祥教授，從論文主題構思、取材、擬定、資料蒐集、閱讀集錦至撰寫；瓶頸的突破、困惑的啟發，讓我抽絲剝繭習得論述的方法與要領，更引導以宏觀的思維、縝密的辨思讓論文擁有？廣的格局與豐富的內涵，內？而外中，更具慧心遠見。其次要感謝黃競涓教授提供許多具體寶貴的意見及悉心指導與關懷，另感謝曾怡仁教授、前所長陳文俊教授，對本論文提供深湛建言費心精創斧正。

其後更感謝廖所長？琪教授在政研所期間對我學究過程耐心指正，提供獨到精湛的真知卓見使本論文益臻嚴謹與完善。

最後要感謝我的家父對我再次向學的支持及先慈在世對我進修的關懷與鼓勵同時感謝服務於教育局的家兄劉永元先生更不吝於公務繁忙之餘對我的指

導，奉獻所知傾力相挺；尤其要特別感謝內子在我進修學習期間除上班外尚需照顧家庭及三名年幼孩子，無怨無悔的付出及精神的支持鼓舞，讓我無後顧之憂，專心的學習以？進德修業、韜光養晦。

謹以此論文用虔誠謙恭的心呈現給愛護我的師長、家人、親友和關懷我的人，特別是家父的期盼，並告慰先慈在天之靈，幸無忝所生。

劉 永 明 書於西子灣中山校園

中華民國 95 年仲夏

從德性到權利：一個思想史的考察

目次

| | |
|------------------------------|----|
| 第一章 緒論 | 02 |
| 第一節 研究動機與目的 | 02 |
| 第二節 研究範圍與章節安排 | 08 |
| 第二章 古典時期德性觀 | 10 |
| 第一節 遠古時代德性觀：荷馬時代..... | 10 |
| 第二節 古代德性觀：柏拉圖、亞里斯多德..... | 15 |
| 第三節 基督教德性觀：奧古斯丁..... | 23 |
| 第三章 民主社會特徵之轉化：自由主義之體現 | 26 |
| 第一節 契約論：霍布斯、洛克..... | 26 |
| 第二節 道德意志論：康德..... | 32 |
| 第三節 古代人自由與現代人自由：康斯坦..... | 38 |
| 第四章 當代民主社會特徵：權利自由主義之勝出 | 43 |
| 第一節 功利主義：彌勒..... | 43 |
| 第二節 自由秩序：海耶克..... | 47 |
| 第三節 正義論：羅爾斯..... | 53 |
| 第五章 結論 | 59 |
| 參考書目 | 66 |

第一章緒論

第一節 研究動機與目的

一、 研究動機：

德性是人類思想家的主題，是一切人行為活動的指南，也是一切人生活的指導方針。它指引文明進步發展趨勢，是所有人類的圖騰符號，是社會變與不變的核心價值。人處於自然之中，是一個複雜而矛盾的存在，按其行為有所別、按其理性有所差，他處於自然中，身份是多重的，既是自然生物，又是文化動物和政治動物，而且有思想有意識。這種多重身份，決定他必須在自然有序的秩序中，來建構一種內在秩序與自然相呼應。因為個人處在自然有序的環境中，難免有理性不及之處，唯一出困之局，就是建構一種道德秩序，來潛移默化、默化及填補理性不及的缺陷，至於如何填補理性的不及，簡單的方式就是每個人盡心盡力在其工作崗上善盡職責，儘管大家的靈魂是零散的，每個人的行動是零碎的「對人而言，再也沒有比他用盡全心全力所做的事更有價值」。¹顯而易見，德性是一種普世價值，是一種硬核，它為古今所用，且一系列的貫穿古今，是前現代與現代不可或缺的一門學問，也是傳統與現代所應具備的原素。

所以前現代與現代的德性是不容當代人們分開來理解，就如韋伯所說，世界的除魅引發了傳統世界的崩潰，分散了許多特殊的領域：特別是科學、道德和藝術。這些領域的相關問題與價值不再受限在一個至高無上的信仰系統，且導致「專家沒有靈魂，感官主義者缺乏心靈」²，也就是說科學越進步，分工越細密，衍

¹ 洪謙德著，從韋伯看馬克斯（台北：揚智文化事業股份有限公司，初版，1999年1月）頁120。

² Nigel Dodd 著，張君玖譯，社會理論與現代性（台北：巨流圖書有限公司，初版，2003年5月）頁49。

生了許許多多的專家，使專家文化壓倒了道德、社會關係和人際行為領域中的傳統權威，專家就像工具一樣沒有人性，因此除魅的後果，使現代人脫離了精神價值，越來越不能夠針對自己生活中或週遭的問題做出清楚的、有道德認知的選擇，顯然現代人生活逐漸知識化與理性化，但是理性與知識並沒有提供現代人任何指導原則，反而消失的是促成現代社會興起的價值與理想，並切斷了與自身歷史的一切連繫。³

顯而易見，韋伯以斷裂方式來闡釋前現代與現代，認為傳統不再是傳統，自然不再是自然。除魅是傳統的式微。但近代社會學大師紀登斯認為現代是後傳統。他有別於韋伯的前現代與現代是分化的。紀登斯說前現代的公民特徵是：「在地性信任的絕對重要性」它是以親屬、血緣、部落取向的公民特徵，而現代的公民特徵在於：「根植於抽離化的抽象系統的信任關係」⁴它是把社會關係，從地方性的場景中挖出來，並使社會關係，在無限的時空地帶中「再聯結」⁵。

因此不同的時代、不同的環境，有著不同的德性。但並非德性的本質產生了質變，歷史的進程是千變萬化的，並非一成不變的，所有的東西就像原子一樣變來變去，只有規模之異，本質是不變的，它是一種量變而非質變。也就是說，當時的環境所產生的德性，經過數代之後，可能又被某種德性取代，這種取代是整個結果中的一環，是一種必要的過程。自然的有序，現代人應該認同，不同時代有不同的德性，什麼時代必須由什麼德性來適應，這就是自然巧妙的安排。人既然是理性動物，當然所作所為會因時空之變而變，最後？到大家共同的期許及願望，否則世界按其不變常態運作，不經過種種失敗，不經過種種試錯，文明可能還在遠古時代，人類亦可能墮落成類人猿。所以德性不論在前現代或現代，它是聯結人與人之間行為行動必備的條件因素，是一切人符合社會秩序的不二法門，更是人類所要追求良善生活的最高道德標準。

³ Nigel Dodd 著，張君玖譯，前揭書，頁 48 - 58。

⁴ 曾國祥、許家豪〈前現代公民意識台灣法治困境保守主義解析〉收於，江宜樺、李強，華人世界的現代國家結構（台北商周出版，初版，2003年3月）頁 77。

⁵ Anthony Giddens 著，趙旭東、方文譯，現代性與自我認同（台北左岸文化事業有限公司出版，初版，2002年4月）頁 17。

二、 研究目的：

本文主要探討前現代與現代的公民特徵，如何轉化成為自由主義，再演變成為權利自由主義的勝出，這一系列的轉化、勝出是一種危機或是轉機，是現代人應共同面對問題，而這種危機是否如馬克思所說的異化及韋伯所說的除魅後果所造成，我們知道德傳統與文化傳統是社會進步持久的必要條件，每個人要在這個社會制度結構中要過著美好生活，先決條件就是在人與人之間的行動中所實踐的目的，必需以德性來做為最高指導原則，原因是德性不但可以豐富人的本性外，亦是人類不可或缺的營養。否則拋棄了古代文化傳統的指導，人類可能造成精神上的危機，而導致生活秩序失靈，是以，現代人的時代課題，就是從前現代與現代人之間找出一個平衡點，也就是說，現代人除了找出新調子外還要繼續唱老調子，如此才能相輔相成。

再說前現代的公民特徵，總是根植於本身的生活傳統。而當時的社會內部組織架構簡單自然，血緣與氏族或部落是社會的基本結構，人與人的信任關係僅源於私人情誼的建立與面對面的承諾，這種承諾是沒有契約做為承諾依據，他們彼此之間以關係取向，部落主義式的公民意識，並以在地性信任來作為運作基礎。而史詩中的英雄就是那個時代的產物，英雄是界定社會秩序者，是維持公共秩序的唯一人選，也是前現代公民所信任承認的。然而社會進化到了一個階段後，人們發現群體生活的安定不一定與英雄主義能共存，於是另一種新的道德觀浮現，傳統的簡單結構轉化到了城邦，城邦成為公民生活及社會秩序安定的場域，群體生活為求安定，又必需要有法律才能維繫，所以文明進入到制度化國家型態時，國法取代舊的部落習俗或家規，而成為規範人與人之間的互動及社會生活規約。

城邦的發展呈現規律性時，有識者開始反省社會生活的意義及改進之道。西元前第四世紀的柏拉圖，首先就從個人正義開始，繼而轉向城邦正義的探討，在

論證中認為《理想國》中的正義是不尋常的美德，是整個城邦中的核心美德，它觸及到各行各業的人，也是各階級賴以維繫的美德，所以要使城邦完全體現正義就是由哲君來領導每個人，而每個人按其才能的不同，予以分工，相互合作，並且每個成員都為別人服務，也接受別人服務。然而亞里斯多德卻認為，中產階級的統治才是城邦可貴的「中庸」立場，可平衡兩極的擺盪，使城邦穩定。但奧古斯丁卻認為階級在教會中毫無意義可言，每個人認定是偶生的並帶有原罪，他把世人置於同一水平線，人的善與不善，完全取決於是否敬愛上帝。上帝之城的出現，使得前現代的巫術轉化成為宗教，宗教經過強化、修正後再過渡成為倫理宗教，並經歷數世紀到 16 世紀文藝復興，政教分離後，宗教在政治、社會的認可及世俗化的發展之下一夕崩潰，教會失去道德性的權威，而被轉化成為道德個人主義。

民主社會特徵的轉化，發軔於 16 世紀，自 17 世紀第一位現代個人主義霍布斯代言發聲後，自由主義始體現出來，而其完善的現代型態標誌著與柏拉圖和亞里斯多德傳承給中世紀基督教時代社會哲學的根本決裂。霍布斯認為自然狀態中所有人是平等自由的，沒有誰強過誰，支配他人自己也可能被支配，唯一脫困之局，就是個人進入公民社會，訂定契約，制定法律，服從主權者來執行法律保障個人的生命安全。而洛克卻認為自然狀態是一種自由狀態，人人都可以用自己認為合適的方式來決定自己的行動。同時人人又是平等，沒有人享有比別人更多的權力，任何人不可侵犯他人的生命、自由和財產，因為這些是自然法為人類規定的基本權利，是不可讓渡及不可剝奪的自然權利，因此權利自由可說因洛克的天賦權利而茁壯勝出。

由此可見，現代自由主義的出現，其基本論述特徵包括個人主義、平等主義、普世主義，與向善主義。而基進個人主義確認為「個人在本體上與道德上乃是獨立於所屬的社會團體與制度，而且社會制度的觀念僅是一種本體上的虛構」⁷原因是自由主義所假定的「人的觀念」，乃是立基於「自由意志論」之上，而自我

⁷曾國祥、許家豪，前引文，頁 81。

解放與平等尊重是當時所要求的兩項道德。

在自我解放方面，自由主義認為個人應免於受到習俗、傳統與文化繼承關係的牽制，因為因襲規範本身就是有害於自由，它限制了自由的自我，而平等尊重對自由主義而言「自由存在於我們選擇目的的能力之中」⁸，每個人有自由選擇的能力，在自由的意義上，個人的權利應該受到法律平等保障。

是以，自由主義的現代性精神可以從現代政治義務中發現，義務取代前現代的道德與政治哲學。就如，查普曼（J.W. Champman）所說：道德功能主義變成道德個人主義，而自然法的觀念變成為自然權利的觀念⁹。順著這個觀念，我們可發現前現代的德性完全受制於自然和傳統的束縛，是神啟理性的一種由上而下的道德功能主義，而當代在自然不是自然，傳統不再是傳統之下，個人完全取決於自己的決定，是由下而上的應世道德個人主義，且個人生命史亦被迫向世界性開放¹⁰。因此隨著時代的變遷導致前現代的道德功能主義、自然法轉變成個人道德主義、自然權利。

可見在現代性的條件之下，我們可從康斯坦那裡得知，權利的觀念將取代德行與公善的觀念。因為政治與社會事務之範圍的不同將導致不一樣的自由與公民身份之理念，則我們對於公民共和主義所堅持的公善觀念的認識，自然也會隨之而有所不同，來因應價值多元的社會。然而自由主義並不否認道德對現代社會是十分重要的，但現代性的邏輯還是免不了堅持權利優於良善。如同羅爾斯（John Rawls）所說的：「自我優先於由其所確認的目的；即便是一種支配性的目的也必須是由自我在許多可能性中做出選擇」¹¹由此可見，自由主義轉化成為權利自由主義，經過三百多年的歷史發展中，自由民主政體以「自由」、「平等」為根本價值之立場是不變的。

本文研究目的是在探討前現代與現代的公民特徵，首先從西方的倫理學史的

⁸ 曾國祥、許家豪，前引文，頁 82。

⁹ 曾國祥、許家豪，前引文，頁 85。

¹⁰ Nigel Dodd 著，張君玖譯，前揭書，頁 252。

¹¹ 江宜樞、李強譯，前揭書，頁 89。

發展過程中來看，西方倫理學可分為古希臘羅馬、中世紀、現代等不同時期的倫理學，而這些不同時代，不同環境中的不同哲學家所提出的倫理學是否對當時的環境具有說服性或是經過爭辯而產生共識。而傳統德性是否經過一系列的轉變，有了一個質的提升，也是值得觀察的重點。例如羅爾斯的《正義論》是建構在洛克、康德等為代表的契約論基礎上的社會正義觀。而麥金泰爾的《德性之后》所提倡的是一種亞里斯多德主義的德性倫理，這兩位哲學家的立論在當代權利自由主義議題中如何尋找出一個可能的定位。

第二節 研究範圍及章節安排

一、研究範圍：

作者是從荷馬時代的英雄主義的勇敢為起始，歷經城邦時代、柏拉圖的哲君、亞里斯多德的中產階級、奧古斯丁的神啟理性把國家分為天堂之國與塵世之國的政教二元分立到 17 世紀霍布斯的契約王國及洛克的自然權力的轉變到最後自由主義，個人自由主義的勝出，以一系列的探討闡釋德性在當代時空背景，環境中如何做為指導原則及對人類的啟示。

二、章節安排：

其內容簡述如下

（一）第一章緒論：

簡述研究動機及目的，研究範圍與內容，研究方法與限制。

（二）第二章古典時期德性觀：

本章係對遠古時代英雄社會的主要德性到柏拉圖、里斯多德及奧古斯丁的政治神學做文獻探討，並對當時的環境所產生出來的德性，如何引領人民，讓人民認同來闡釋。

（三）第三章民主社會特徵之轉化自由主義的體現：

本章以霍布斯的契約論及洛克的天賦人權來點出前現代與現代的德性的不同，從前現代的功能道德主義、自然法過渡到個人道德主義、自然權利的賦予，並把康德的「責任」加附在個人社會、經濟或政治上，視道德責任為是普遍性的，

所以每個人都受到道德的約束。而康斯坦確認為現代人的自由不是天賦的，他形成於特定的歷史背景與社會條件下，所以建議我們在前現代與現代之間求一個適當的平衡，不可盡信傳統或現代。

（四）第四章當代民主社會特徵權利自由主義的勝出：

密爾認為自由原則是法律責任問題，是對錯問題，錯就會受到法律懲罰，而功效原則是關注於道德責任問題，每個人必需努力達到道德標竿，達不到亦不受到懲罰，然而羅爾斯認為正義兩原則比「功效原則」更加合理並揭櫫「民主社會的公民是自由而平等的道德人」，他們以一套正義觀共同評價、選擇和改革社會基本制的社會，使社會成為良序社會。但海耶克確認為社會主義只有在組織性的秩序中才有意義，在自發性秩序中沒有意義，因為自由民主社會是長成的秩序，也是自發性的秩序，它是自動自發的由內部產生的秩序。

（五）第五章結論：

就前面各章所論作一總評。試圖瞭解不同時代，如何把德性轉化成為當時的核心價值。

第二章 古典時期德性觀

第一節 遠古時代德性觀

一、 荷馬時代的德性觀 - 勇敢

勇敢是荷馬時代英雄社會的主要德性之一，勇敢是經公眾承認的，它不僅是個人的品質，還是家庭、社會所必需的品質，也是維持公共秩序的中心德性。當時的社會內部組織架構簡單自然，血緣與氏族是社會的基本結構，每個人必需經過這個系統來認識到他在這個社會環境中所處的地位，也就如芬利 Finley.M.I) 所說；社會的基本價值標準是既定的，早已確立了的，一個人在社會中的位置以及來自於他的社會地位的權利和責任也同樣如此¹。因此在古代荷馬社會背景環境中，每個人要用什麼行為來履行這些權利和責任，而什麼行為才能合乎當代的要求，唯有在當時環境中以具體行為彰顯個人與他人的行為是相同的。所以在當時的環境中，勇敢就是唯一德性，它是判斷個人或他人的行為準則，而且還是個人在社會地位上所擁有的品質。勇敢就是道德，道德與當時的社會結構是同時存在的。

然而，英雄社會的德性如何踐行呢？他必需要有特定的人，在特定的環境中才能體驗。英雄社會裡，個人的身份包含有特殊性和責任性，英雄既是界定社會秩序者，他必須對個人應負有某種責任及一定的回應，而這種責任又必須直到死才能告終，這種責任是具體的，不得不做的，這是一個特定的人對處於一個共同

¹Alasdair MacIntyre 著，龔群、戴揚毅譯，德性之后（北京：中國社會科學出版，初版，1995年1月），頁154，186。

體中的成員所必須做的，是英雄的責任，是他的義務，也是顯現英雄所特有成就的普遍價值，但英雄卻不希望把自己普遍化。²

但是，荷馬時代的社會秩序是由誰來維持，顯而易見，是經過公眾承認的英雄來界定，在古代社會系統中英雄被確定擁有高人一等的社會地位，是維持公共秩序的唯一人選，而英雄本身又必須俱有道德觀念，也就是要有某種程度的各項能力，才能追求權利和榮耀，才能構成其生命意義。生命是英雄社會中的價值標準，是英雄與雜眾所不同的能力與氣質，他是特定的社會結構所產生的特定人，自我完完全全滲透在他的社會地位上。他是社會的創造物，而不是個人的創造物³。

二、 城邦時代的德性觀

新的道德觀浮現 - 城邦的出場。艾德金斯 (W.H.Adkins) 說；荷馬時期的英雄社會是競爭性德性，而雅典城邦民主政體是合作性德性⁴。因此當社會進化到一個階段以後，人們逐漸發現群體生活的安定是一切發展的基礎，是一個新的道德的到來，城邦的出場，伴隨而來的是城邦德性的誕生。城邦的場域限定了英雄到此為止，注定英雄退場，英雄舞台讓位給公民，英雄被社群也就被公民所稀釋、溶化。帶有神性的英雄完完全全被納入城邦系統中，成為城邦組織的一份子。以往傳統的家庭、氏族所組成的血緣社會結構被更強更大的城邦所吸納。隨著城邦的運轉，荷馬時代的權威中心已經從傳統的簡單結構轉化到了城邦。顯然，荷馬時期的德性仍被認為是德性，但其價值標準不再能界定道德領域，因為存在從英雄社會傳承而來的德性和現實城邦生活所產生的德性發生了衝突而不相容，新舊

² Alasdair MacIntyre 著，龔群、戴揚毅等譯，前揭書，頁 159。

³ Alasdair MacIntyre 著，龔群、戴揚毅等譯，前揭書，頁 163。

⁴ Alasdair MacIntyre 著，龔群、戴揚毅等譯，前揭書，頁 168。

併存的德性，導致雅典城邦的緊張。傳統英雄主義的德性 - 勇敢，也從私領域過渡到公領域中。一切德性的實現必須在城邦這個環境中才能體現，德性才能界定。⁵

城邦是公民的思想中心，在社會上城邦把人分為三個主要階級，不同的階級在政治上和法律上各有不同的差別待遇。處於社會最低層的是奴隸，奴隸制度在城邦時代是普遍制度，是天經地義的，他們雖然是城邦內的經濟特徵，但全然無政治地位可言，生命更是岌岌可危，他們被排除在城邦之外，是社會的邊緣人，他們只盡義務無權利可言。

外僑雖被城邦所接納，是自由人，可以自由經商或貿易，雖不被公民排斥，但他們卻像奴隸一樣不能參與城邦的政治生活。

公民團體是城邦中有資格參與城邦政治生活的公民，他們是與生俱有的特權，享有政治活動及公共事務的一種最低限度的參與，公民身分是城邦社會所確定的身分地位，是國家得以管理及存在的一種特徵，他們只享權利義務，也就是說代價由奴隸出。⁶

在政治上，雅典是一個民主政治制度國家，凡具有公民身分的人，在具體環境中的具體行為就是以城邦為榮，熱愛其衷心參與公民生活，把城邦本身作為他們最有價值的財產，作為他們可心甘情願獻身的最高利益。城邦是公民生命共同體，人民的利益很少被分割，很少切割出完全不相關的部份，因為他們的一舉一動與城邦息息相關，城邦是公民的思想中心，人民藝術就是城邦藝術，人民的宗教就是城邦宗教，宗教節日也就是城邦慶典。既然，城邦是公民的思想中心，城邦的運轉如何結合個人參與公共生活，它的秘密大概就如伯里克利斯（Pericles）所說：

雅典公民不會因為照料自己的家事而忽略國家，即使我們之中忙於工作的人也有鮮明的政治觀念。對於公共事務沒有興趣的人，唯獨我們不認

⁵ Alasdair MacIntyre 著，龔群、戴揚毅等譯，前揭書，頁 170。

⁶ George H. Sabine 著，李少軍、尚新建譯，西方政治思想史（台北：桂冠圖書股份有限公司出版，初版二刷，1997年10月），頁 20，21。

為他是無害而是視其無用之人，？使我們之中少有創作者，但我們都是政策的可靠批判者。⁷

對伯里克利斯（Pericles）時代的雅典來說，城邦政治是全民運動，關心城邦公共事務是常態，每個人不可能自決於城邦之外，否則一切生活就失去重心，會感到不快。

城邦與法律關係；法律乃是團結城邦社會的唯一力量，它是遠古傳統的延續，遠古以來一直存在著習俗來治理，擁有權威的人通常是村中或部落的長老 - 他們運用社會行為的傳統規則，也就是習慣法來維繫社群成員團結的力量，用時也是合法權力的源頭。而在文明初進入制度化國家型態時，原始的法治，總是隨著文明的進步而衰微，原始的社群被國法所取代，成為規範人際互助、社會生活的規約。他們相信法律是團結人心最基本紐帶。國家的形成是突破傳統部落與地方社群，唯有制定新制度以適應新需要外，傳統習俗制定的不成文法典，只能在靜態的原始社會中存在。⁸

城邦在公民積極參與公共事務，廣泛從事海上貿易上，人民的生活型態，受到各種不同的影響及衝擊之下，城邦不得不在內政及外交上修正各種政策來因應當前多元社會生活型態，唯有法律的形成功能維持更大的城邦秩序，也就是說法律沒有城邦什麼都不是，相對的，城邦沒有法律什麼都不是，有鑑於此，時代的不同，相對社會德性的結構亦往往有所變化，例如：英雄社會與城邦國家及現代國家之間，也顯現了不同時代，不同環境所衍生出的不同德性觀；在英雄社會，英雄可挑戰社會結構，英雄社會地位來自於個人的勇敢及公眾承認來尋求定位，英雄成為原始社會秩序的維持者，也是法律的制度及執行者；而城邦國家是公民積極參與公共事務及全民集體生活的場域，他們之間不需要英雄來分派社會地位。城邦法律為城邦整體生活中的每個人找到他們的身份、職位和功能。公民享有種種權利，但這些權利不屬於私人，它們屬於他的職位，他有義務，義務來自

⁷ George H.Sabine 著，李少軍、尚新建譯，前揭書，頁 26 - 28。

⁸ Frederick Watkins 著，李豐斌譯，西方政治傳統（台北：聯經出版事業公司，初版，1999 年 6 月），頁 4。

於個人潛力的需要。所以說城邦與法律是相輔相成的，是團結城邦的德性；而現代國家是以法律來保護公民權利，相對的，也強制公民承擔義務。即使足夠的權利使國家得以有效運轉，同時以足夠的自由使公民成為一種自由人狀態。⁹

⁹ George H.Sabine 著，李少軍、尚新建譯，前揭書，頁 30。

第二節 古代德性觀

一、柏拉圖（Plato）德性觀

（一）柏拉圖時代的德性觀：

柏拉圖的《理想國》開宗明義首要彰顯的就是正義。他首先從個人正義開始繼而轉向對城邦正義的探討，從論證中得到合乎正義的城邦基本原則，描繪出城邦的基本結構及城邦生活。因此，柏拉圖把理想國中的正義視為異於尋常的美德，也是城邦中的核心美德。它是全面的觸及到每個人，它是統攝一切的原則，也是各階級賴以彼此相繫，統制者賴以統一的。是以正義在理想國的分配中人人有其適當位置的某種安排，也就是說公平正義的城邦就是現成體系了至高的「善」的城邦。¹⁰

城邦正義完全實現在社會分工上，柏拉圖認為，人的天賦才能各有不同，每個人按照其才能從事適合自己的工作才能做得最好。但是人們有各種不同的需求，沒有人能夠自給自足，這就產生了個人才能的單向性與生活需求的多面性矛盾。為了解決這方面的矛盾，柏拉圖把社會想像為一種服務體系，而這個體系又必須是人們需求要過共同生活，且彼此在物品的生產及交換上相互分工合作，且社會中每個成員都為別人服務，也接受別人服務。並使每個人的需求得到最大的滿足，使服務與交換達到最和諧的程度。

社會分工是國家的基礎，因社會分工的必要性產生了國家，而國家的基礎又劃分為三個不同階級來實現正義美德。起初，人們為了滿足最基本的物質需求，就需要農民、商人等，他們構成生產階級，為國家社會提供物質生活資料及執行

¹⁰ George H.Sabine 著，李少軍、尚新建譯，前揭書，頁 32。

經濟職能。後來，城邦生活不斷擴充，人的欲望與需求不斷增長，城邦在資源及生活資料的匱乏之下，彼此之間為爭奪有限資源，而出現了城邦之間的戰爭。根據社會分工的原則，城邦就需有一個從事戰爭的階級，來保衛國家，即衛國者產生。最後是統治者，他是經過教育訓練，千挑萬選中篩選出來的哲學家，其職責就是執掌國家權力、管理國家。

柏拉圖認為這三個階級，各安其位、各司其職、各盡其力、分工合作，國家正義就重現了。

（二）哲學家的統治是柏拉圖理想國的核心內容。

根據柏拉圖所設計的政治結構，哲學家最有智慧，他的智慧就是美德，代表著國家的理性。對柏拉圖而言，哲學家身上摻有黃金，是最高貴的人，是統治者，也是挽救城邦危機不可或缺的人。¹¹因為哲學家擁有城中所有權力，可以對城邦的政治、社會及道德全盤改造。而其他階級因為沒有政治權力，完全被排斥在城邦權力體系之外。所以柏拉圖認為唯有哲君的治國才能改造現實的國家和理想國家的實現。

由哲君治國是最理想的，他指出，現實城邦政治可分為四種不同類型，即榮譽政體、寡頭政體、平民政體、暴民政體，這四種政體都是壞的，且一個比一個還壞。柏拉圖認為這四種政體會帶給城邦分裂和混亂，加上統治者的無知無能及人性的墮落等方面。其中，他特別指出，人的品性是政治的基礎，而人的品性的墮落又是政治敗壞的根源，要改造現實的不良政治，必須從改造人的品性入手，柏拉圖相信唯有哲學家才能擔任這個使命。

而解決城邦危機之道，根據柏拉圖專業分工原則，統治國家是一種專門技術，只有哲學家才能清楚的掌握它，也唯有哲學家知道認識國家的理想，知道國家如何組織、如何治理，只有哲君才有資格執政。同時柏拉圖受了蘇格拉底「道德即知識」的信念，柏拉圖相信知識就是道德權力與政治權力。善是出於知，惡

¹¹ 逯扶東著，西洋政治思想史（台北：三民書局股份有限公司，2002年10月）頁34。

是出於無知，沒有人願意作惡或不願意為善。人一旦認識善的真知識，就是具備了完善的德行，也就是符合正義的完整的人，哲學家是最有智慧的人，是唯一能掌握真知識的人，必然是德行最完美最有理性的人，是最佳的領導，統帥者激情（軍人）控制欲望來導正國人惡劣的品性。

而哲學家如何對個人與城邦徹底改造呢？柏拉圖認為，人類具有先天的和內在的社會性，而國家的最大利益即意味著公民最大權益，因此，目標就是進行完善的調節，使每個人得到國家提供最有意義的工作，解決個人與城邦問題。柏拉圖概括地說，只有兩種方法：消除使公民不能表現良好品德的特殊障礙或發展使公民表現良好品德的積極條件 - 第一種方法，衍生出共產主義的理論，第二種方法，則衍生出教育理論。¹²

衍生出的共產主義理論有：

（1）廢除私有財產。

柏拉圖為了國家的統一和強盛，國家內部的團結和諧以及培育出公民優良的道德品質，他認為，私有財產是人們自私與貪欲心的根源，它使人們追求一己之私利，而漠視國家和他人利益，甚至為了個人利益而不惜損害他人與國家利益，它還會造成貧富的分化，使城邦分裂為富人的城邦和窮人的城邦，雙方相互仇視相互對立，讓國家動盪不安。因此，柏拉圖的共產主義，就是作為統治者，必須要視國家利益為自己利益，把個人完完全全獻給國家，不得佔有任何私有財產，且個人必須住進營房，並在公共餐桌上吃飯，其生活所需物品全部一律由國家提供。

（2）廢除家庭。主要廢除哲學家及軍人不能娶妻及有自己的子女。

柏拉圖認為，家庭感情會妨礙哲學家及軍人完全獻身於國家，並且造成人與人的紛爭。尤其佔全國半數的婦女成為家庭動物，若廢除家庭制度，婦女可以走出廚房走出家庭，可以訓練成合格的哲學家及軍人，使婦女從私領域解放出來，

¹² George H.Sabine 著，李少軍、尚新建譯，前揭書，頁 70。

成為國家有用的人才。再則婚姻制度使男女隨意結合，不利於優生學，即不利於為城邦生育下一代哲學家及軍人。所以柏拉圖的共產主義就是要徹底的把哲學家及軍人階級內部徹底廢除家庭，妻子和兒女一律公有，男女必須居公共之屋，食公共之食，一切食衣住行、結婚生子、養兒育女，皆被視為公共問題，而不是私人問題，城邦成為大家的，沒有你、我的紛爭，大家利益一致，過著集體主義生活，一等於全體，全體等於一。

(3) 教育制度，是柏拉圖理想國裡總的目的。

他認為要培育出優秀的公民，從而建立一個理想和諧的國家，必須從教育著手。他認為，教育是唯一重大事情。如果公民受到良好的教育，經過教育的薰陶，很容易知道問題的困難在何處，並能夠應付各種突發事件。如果道德即知識，哲學家的理性就是美德，他是完整的人實踐正義的德性，那教授道德的教育制度，是城邦不可或缺的一個完美教育制度，任何進步、任何秩序、任何階級和諧皆是可能的；忽視教育，國家的任何事情都無足輕重。因此，柏拉圖理想國的宗旨，國家不但負有保養之責，還負有提供教育的義務。¹³

(三) 統治型態的改變：

次等國家是柏拉圖理想國思想發展方向的改變；他清楚的認識到政治生活的現實，並非如理想國所描述的，廢除了財產家庭，掃除了政治障礙後，每個人過著集體生活，在理性的哲君領導教化之下，城邦就能富強，統一理想的國家就實現。但理想終歸是理想，就如柏拉圖所說，因為他太過完美，所以無法與人性結合，相對的也背離了希臘人關於法律之下享有自由的道德價值，以及公民參與自治工作最深刻的信念，有鑑於此，柏拉圖不得不遷就人性的弱點，以法律來強調對「次等國家」的重要性。沒有法律，人就「與最野蠻的動物全然沒有區別」。

¹³ George H. Sabine 著，李少軍、尚新建譯，前揭書，頁 12。

¹⁴顯然，柏拉圖相信現實的政治生活，可以總歸上帝無法統治而假手於人(哲君)，而人無法統治假手於法，法治政府優於人治政府是正確的統治型態。

道德秩序轉變為法律秩序，由尋求一致幸福而成為尋求共同之幸福，法律成為國家的本質，支配政治不再是知識，而是由行動與協定出的共識。公民從此不再是一群被動的人，從領導階級接受指令，或是在早已確定的社會角色與功能實現其職責。相反的，他們現在已是一群互動積極公民，享受同等權利並共同負擔義務，共同的擁有這個國家，共同的管理這個國家。每個人的角色是「公民」，可以在公共領域中從事政治行動，並且直接或間接與其他公民共同組織政府，監視政府及法律之執行，共同創造他們自己的「政治世界」。¹⁵

總之，法律此時可以說取代了理性，雖然柏拉圖仍然十分強調知識的重要性，但是他認為權力與知識結合在一起的情況是少見的，而人性又是自私，國家又不可能如此靈活地適應每個人，所以把法律置於至高無上，實行法治，在總體上是最可行的。在沒有哲王的條件下，良好的政體根本原則應該城邦受法律的支配，而不應該受限於個別統治者或特殊階級支配。因城邦是個人的縮小，個人最高的美德，必然是在法律秩序內克己和自制，意味著個人一種守法及尊重國家制度的精神，並意味著一個人願意使自己服從於國家的法定權力。¹⁶

二、亞里斯多德的德性

(一) 亞里斯多德認為：

善有許多種，一切的技術，一切的規劃及實踐與抉擇都是以善為目的，因為宇宙萬物是向善的，都有一個善的目的。而各種技術無非是追求各種目的，這些

¹⁴ George H.Sabine 著，李少軍、尚新建譯，前揭書，頁 13。

¹⁵ 陳思賢，西洋政治思想史（台北：五南公司出版，初版，1999 年 10 月）頁 80。

¹⁶ George H.Sabine 著，李少軍、尚新建譯，前揭書，頁 89。

目的中，又以政治學為最高目的善，顯然政治學是實踐科學的一種，是研究人和城邦「至善」的科學，因為個人的善與城邦的善是統一的，也唯有個人的善只有在城邦中才能完全，所以說倫理學是政治學的組成部份，而且是它的起點。

而政治學為何是最高善，因為政治所關懷的主體是城邦的體制，是整個城邦的興衰，而倫理情懷與道德成就只是個人的體現，有時還會受限於整體，而無法完全？到個人善的目的，因此倫理學對人的要求與期待是無法儘全的被照拂，也就是說倫理學是個人修身成德的面向。而政治是建立一個人理想的政治秩序優先於一個理想個人的權限。鑑於此，亞里斯多德認為政治涉及的範圍是整體城邦生活模式及秩序，它是有先天的群性。而倫理學所討論的是「個人」。政治學所討論的是城邦公民，城邦的共善涵蓋個人的至善，至善被城邦共善所取代，也就是城邦的公民道德取代了倫理道德，原因乃在於道德人必須立基於社會脈絡下才能存在。¹⁷

（二）在人的方面

亞里斯多德認為「理性」是人實現本性的目的，要使理性圓滿成熟，必須歸結於人的潛能發展，就像一顆種子有發展成為一顆大樹的可能，而石頭就無法發展其潛能，因為石頭缺少潛能及發展的元素，所以石頭還是石頭不可能成為大樹。所以蘊涵內存於內的理型如何引導而發展，便是亞里斯多德所關懷的焦點。他認為人類自然是趨向於城邦生活的動物，人按照其本性的要求必須過城邦生活，只有通過城邦生活，人的本性才能實現，根據他的觀點自然所造成的每種事物都有一個目的，人類目的是實現某種善，也就是良好道德，即靈魂善為本質。人有別於其他的生物乃在於植物只有生魂，動物只有覺魂（會感覺到痛），而人有靈魂，靈魂就是理性，理性就是道德，是其他動植物所沒有的，也唯有人才能實現靈魂的善。¹⁸

¹⁷ 陳思賢，前揭書，頁 111 - 112。

¹⁸ 孫振青著，亞里斯多德的倫理學（台北：台灣書店出版，初版，民 85 年）頁 35。

至於任何個人的倫理情懷與道德成就都不能完成城邦的共善，城邦是有機的整體，個人是有機的組織部份。個人的價值需要依賴城邦，社會結構是道德人存在的基礎，離開了城邦人無法完善自身。

家庭是城邦組織不可或缺的基础，人的本質是不斷趨向完善的歷程，社會組織是由下往上，也就是從低級向高級演進。人天生是合群的動物，必須過共同的生活。起初，是男女的結合，而一戶之長，統治妻子、兒女及奴隸，目的是在造成一個社會單位，這個單位與同樣如此構成的單位互為行動，彼此橫向聯繫，構成了經濟自足的部落共同體，它是社會的基本形式。後來，人類為滿足更大的需求，再由若干部落聯合起來組成城邦，至此，城邦就進化到高級完備的境界。¹⁹

所以，在亞里斯多德的思想中，城邦基礎是家；基本要素是公民。他認為城邦的政治結構是若干公民的組合，公民的本質就決定了城邦的本質。而家庭與部落是倫理與親情，經濟與文化等賴以維生的私領域，因此，家是城邦的基礎，私領域是公領域（公民）的前提。對亞里斯多德來說，家不但是人生息場域，他還肩負了城邦生、養、育公民的責任，而城邦則是保護家，而目的是至善的公民優良的生活。

另外，亞里斯多德正視家的存在，有別於柏拉圖視家庭、財產為樹立國家觀念的障礙。柏拉圖認為家與城邦是對立，要對國家有所認同，必須打破家所給予的侷限 - 例如：血緣關係，可能導致人的個別「徇私」而阻礙國家的發展。亞里斯多德卻把家賦予正面的使命，他認為家是人與城邦之間的橋樑，也是經濟與政治的連繫，沒有家，城邦的公民何來？沒有家支撐，經濟結構及政治場域無從建立。

城邦常見的政體不外君主、貴族、平民政體，然均容易生弊腐化以致傾頹，傾頹之結果，導致政體惡性循環。柏拉圖認為解決之道在於相互制衡，彼此牽制，權力由不同階級分掌，才能打破政體循環動盪之宿命，使城邦趨於穩定。但亞里

¹⁹ 徐大同著，西方政治思想史（天津：天津教育出版社，二次印刷，2001年8月），頁40。

斯多德卻認為最優可行的國家政體是混合政體，它是寡頭制及民主制的明智結合。它的社會基礎是由一個龐大的中產階級實體組成，構成這個階級的人不是非常富有也不是非常貧窮，也就是說他們是由稍有財產的自由人所組成，而且中間階級代表可貴的「中庸」立場，可避開貧民與富人所難免的兩極，因為貧民及富人階級往常是緊張而零和關係，中間階級出現於政治舞台，可平衡兩極的擺盪。

第三節 奧古斯丁 (St , Augustine) 的德性觀

一、 政治神學的建構

古代柏拉圖 (Platon) 政治學的政治舞台主角是哲君，哲君領導城邦決定城邦一切公共事務，城邦中有貴族、平民、奴隸等不同階級，階級中又把人類分類，如智愚、賢不肖、貧富、貴賤等等，只有貴族才是城邦的核心人物，享有一切權利，平民及奴隸為城邦的邊緣人，是無足輕重的，但自基督教的普世教會的降臨，政治神學家奧古斯丁，打破傳統分類區分世人，他認為階級在普世教會中毫無意義可言。他把世人置於同一平台上，即真心崇奉上帝，敬愛其教訓遠勝於愛上帝者，就歸於「天堂之國」。貪戀世俗者就歸於「塵世之國」，他把古代的一元社會轉變成有教階之分的二元形式社會。而塵世之國只不過一群罪人之集合，這些墮落及沈醉於現世欲望的罪人，注定是偶生的、短暫的，在時間的發展中亦不過是逆旅，他們的終極歸宿乃是上帝之城。無論好人、壞人皆是上帝之城的子民。

然而，罪人欲進入永恆至福的上帝之城，又必須經過一系列的挑戰及教化，例如：精神上必須由教會來教化，否則救贖一事將無所成。而屬世的政府組織，乃是節制罪惡天性的人，不致繼續墮落，雖然國家的設置是對人類的一種懲罰，但某種程度也是一種「矯治」措施²⁰，這種制度是人類的一種需求，也是人生事實您得要。

二、 政教合一

²⁰ 陳思賢，前揭書，頁 86 - 92。

國家與宗教的合一，有如靈魂與肉體一樣，雖然二者有不同元素，有不同的獨立系統，但總是穩定地結合在人生之中，彼此相輔相成，互為幫助為條件，而教會可以假借世俗權力來強迫導正異端，因為異教徒是迷途羔羊，教會的強制宗教與國家都是神所任命的，是現世與來世管理人生的代理機構。而且政教合一作為是懷著愛來治癒他們，並非懷著恨意來傷害這些人。由此可見，宗教與國家是一體兩面相互滲透，是人類社會中不可或缺的。若失前者，則基本秩序無由產生，同時墮落的罪人亦得不到矯正及補救，每個人可能生活在霍布斯所謂的「原始狀態」，在弱肉強食環境中，你爭我奪，造成脫序的恐怖社會。若失後者，則救贖一事將不可能，人類屬靈的精神無從寄託，且難以認識上帝及祂的福音。況世俗秩序的建立及持久，又必須有賴精神秩序的同時存在，所以，人類欲享真正的幸福快樂，就同時需要屬靈及屬世二者，且必需並存互補。

在奧古斯丁的思想中，真正的共和國必須是體現正義，體現正義就是崇敬上帝，真誠的愛上帝，否則，一個沒有正義作為內部基礎的國家與一群強盜是一樣的，只是規模不同罷了。所以，他認為異教國家不可能成為一個真正的共和國；古亞述，波斯、巴比倫、羅馬等雖然強盛，有光輝強盛的王國，但乃是短暫不真實的榮輝。一個異教國家是無法長久存在於歷史中，因為他的本質立基於欲望佔有的塵世之城，並且遠離了上帝的指引與恩寵，而無法長久維持內部的和諧與和平。他認為真正的共和國應該擁有兩種不同的權威，一是屬世，一是屬靈，屬世是政府組織，屬靈是教會，由二種組織互補運作，來共同服務社會上的人群。²¹

在基督教化的共和國中，處於兩種不同的權威組織的支配管轄下，人要如何自處呢？奧古斯丁明確的表示：人的本質是雙重的；既是精神又是肉體，同時是世界是公民和天國之城的公民。人生的基本事實就是人類利益的劃分，以肉體為中心的世俗利益和特屬於靈魂的來世利益。²² 另一方面基督徒同時肯定服從世俗

²¹ 陳思賢，前揭書，頁 90。

²² George H.Sabine 著，李少軍、尚新建譯，前揭書，頁 206。

權威是信徒的義務，君主本人雖然不是神而是人，但他掌握的世俗政府的權力卻來自於上帝，其性質是對人的墮落本性的一種控制與彌補。

第三章 民主社會特徵的轉化：自由主義的體現

第一節 契約論：霍布斯、洛克

民主社會公民意識的轉化：自由之體現，應該起源於城市興起之後；而漸次發展為資本主義社會，當時市民對自由的要求主要體現在經濟領域，轉到人的本身。希望個人能在封建神權時期爭取人的解放，所以自由就在文藝復興及宗教改革兩歷史事件中體現出來。

原因是文藝復興是一種觀念革命，更重要是求得人身的自由，所追求的是自由，首先是個性自由，崇尚的是個人主義並且認識到自我作為一個個體生命的重要。因為前現的人類沒有個人主義的認識，他們皆依附於城邦或是依附於領主，個人完全沒有個人的自由和權利覺醒，所以他們對自由的觀念是欠缺的、不完全的，個人完全被城邦所吞沒。是以，文藝復興的到來影響每個人對生活的追求及個性才能的全面性發展，並且打破了基督教的封建神權及禁欲主義。

而宗教的改革亦是啟迪自由主義的體現之一，因為宗教改革牽涉到全體信徒，從而導致整個社會觀念的變革，原因是教會的最高權力落入君王手上，並把教會的不寬容主義修改，不再視異教為異端，允許新教的成立，允許人民信教的自由。把一個唯一至尊至高的上帝，轉變成許多上帝，每個人可以用自己的理解來信奉，個人可以自己直接並隨時地與上帝聯繫不用經過教會的聯繫，也不用因為要得救，在贖罪時買贖罪券，所以宗教改革徹底摧毀了教會方方面面的壟斷及《聖經》的闡釋。信仰由自己作主，個人的整個人生觀、價值觀、是非觀產生了巨大的變化，不再有教士與凡人的區別，沒有階級佔有真理的內容，一切真理泛

個人生活化溶入個人精神上，成為他自己的真理，也因此無形中培養了人民的自由和自由精神。

十五世紀前的黑暗，經過一段時間的動盪到十七世紀第一位現代個人主義的代言人霍布斯（Thomas Hobbes）的出現，始出現黎明。霍布斯認為在自然狀況中，每個人都無可避免地與其他一切人處於交戰狀態，所以人人為了自保必需訂立契約，擁護一位主權者來執行法律，而且每個人又必需服從效忠主權者，如此社會秩序在？對的權力維繫保障之下，個人或個體才有可能開始發展的空間。

霍布斯說：在無政府的狀態，自然人在自然狀態下，每個人的能力自然平等，沒有誰強過誰，縱然有誰強過他人，都有可能被偷襲喪命，沒有人甘願冒險與他人打交道。人人彼此陌生相互不了解，人與人之間各心懷鬼胎，人對人就像狼一樣，沒有愛心、沒有公德心，只有爭奪與兇狠。所以，為了免於時時刻刻擔心自己性命的上計，就是少跟他人接觸或是能支配他人。但人的能力是平等的，支配他人自己可能也被他人支配，人人互疑彼此居心叵測，要侵我謀我奪我僵局再現，個人的生命（自然權利）未來可能比過去更加危險。而在這自然狀態中，百業蕭條，一切經濟文化停罷，最糟的是人人時時刻刻恐懼，惟恐命朝不保夕，隨時命喪黃泉，導致人生活在孤獨、貧乏、卑鄙、野獸般的殘忍而短命。¹

自然狀態的恐怖及種種不堪，人要如何奮起自拔，霍布斯認為；要使人畏懼不敢相互冒犯，必須要有法律，使人人服從法律，受法律的約束，但法律由誰來定？由誰來執行？又是人人的困境，每個人又害怕吃虧，害怕別人對自己不利。因此，脫困之局，就是由大家的集體意識挑選一個制定並執行法律的人，賦予他最高的主權，而人人放棄保護自己的權利，將權利交給主權者，由主權者保護大家。²

因此，主權者身上佩有尚方寶劍，是個位高權重的人，他是不跟臣民訂約的，人人進入了公民社會，而主權者在自然狀態中，他不受公民社會制約，只有他制

¹ J.S.McClelland 著，彭懷棟譯，西洋政治思想史（台北：商周出版社出版，初版，2000年2月），頁227 - 229頁。

² J.S.McClelland 著，彭懷棟譯，前揭書，頁229 - 230。

約人人。原因無它，主權者是制定及執行法律者，人人有義務服從他，因為自然狀態，個人的抉擇就像原子一樣混亂。今人人將自然權利讓渡於主權者，主權者代表每個人，公民社會才能以統一身分行動。而統一不是自動發生的，而是互不相屬的個人意志刻意共同創造的，反過來，主權者提供了一個法律平台，供理性利己主義者在法律範圍內競爭。

再說主權者的權力至高無上，所有的公民都是臣民，都得絕對服從主權者，具體的說

- (一) 主權者有權處罰甚至處死任何人。
- (二) 主權者不受契約的約束，任何人不得有任何的藉口解除主權者的權利。
- (三) 違背主權者的意志，就是非我族類，人人得而誅之。
- (四) 主權者所做所為，一切都是正確的，臣民沒有理由懷疑他的判斷與行為是
否正當。
- (五) 主權者的權力不能被剝奪，更不能傷害主權者身體，用霍布斯自己說的話：
主權者的權力，不得其允許不能轉讓給他人，他的主權不能被剝奪，任何臣民都不能控訴他和侵害他，更不能懲罰他。和平所必需的事務由他審定，學說由他審定。他是唯一的立法者，也是爭執的最高裁判者。他是戰和問題的時間和時機的最高決斷人。地方長官、參議人員、將帥以及其他一切官員與大臣都由他甄選，榮耀、勳級與賞罰等也由他決定。³

由此可見，自然狀態下的人人是被強迫而進入公民社會，若不進入公民社會，處境更堪憐，而且危機四伏，處處寸步難行。所以，理性利己主義者不得不識時務為俊傑，進入公民社會以求保障。但公民社會亦非安全堡壘，危險處處可見，生活還是在恐懼之中。所以，訂定契約是唯一脫困之局。惟有讓擁有主權者掌握國家絕對的，無條件的權威才能維持最低限度的人類生活秩序就如霍布斯所說：訂定契約的先決條件，必需要出於恐懼，不恐懼所訂的契約無效。

³ 啟良，西方自由主義傳統（廣州：廣東人民出版社，初版，2003年1月），頁163 - 164頁。

二、洛克

洛克(John Locke)的自由主義學說與霍布斯同樣是以「自然狀態」為起點，他的政治學著作主要是政府二論，政府一論為破，政府二論為立；破的是菲爾默的君權神授說，立的是他自己的自由主義主張，他在自己的思想闡述中寫道：

為了正確地了解政治權力，並追溯它的起源，我們必須考究人類原來自然地處在什麼狀態。那是一種完備無缺的自由狀態，他們在自然法的範圍之內，按照他們認為合適的方法，決定他們的行為和處理他們的財產和人身，而毋需得到任何人的許可或聽命於任何人的意志。這也是一種平等的狀態，在這狀態中，一切權力和管轄都是相互的，沒有一個人享有多於別人的權力。極為明顯，同種或同等的人們即毫無差別地生來就享有自然的一切同樣的有利條件，能夠用相同的身心能力，就應該人人平等，不存在從屬或受制關係。⁴

在此，很容易看出，洛克與霍布斯的「自然狀態」有很大不同之處，霍布斯的自然狀態以恐懼為出發點，他的自然是人人交惡，是人吃人的恐怖世界，人人岌岌可危。而洛克的自然狀態就和平多了，他認為自然美麗多嬌，大地一片祥和，人人平等，自然狀態是自由狀態，不是特權狀態⁵，市民社會即是自由人組成的社會，在這種社會中，法律統治之下人人平等，人們不受共同目的束縛，但相互尊重他人的權利。⁶

在自然狀態下洛克從五個方面來解析政府的存在。

⁴ 啟良，前揭書，頁 174 - 175。

⁵ J.S.McClelland 著，彭懷棟譯，前揭書，頁 273。

⁶ John Gray 著，傅鏗、姚欣榮譯，自由主義（台北：桂冠圖書股份有限公司，初版二刷，1997年9月）頁 21。

(一) 洛克說：人不必太感激政府，沒有政府並非不可思議的。不是任何國家強過沒有國家。沒有國家只不過是有些不方便之處。也不是如霍布斯所說沒有政府會重返恐怖的自然狀態。洛克的意思，則是國家寧缺勿濫。

(二) 社會與國家不同，社會是自動而自然發生的，國家不是上帝給的是人造的

，理性的人可以討論要不要在這個國家生活。國家是人發明的機器，可以改善甚至拆掉。人當然不會為「輕微且一時的理由」而拆掉機器，但拆機器的可能性永遠存在。

(三) 國家作為一部機器，就像其他機器一樣，是有目的，人從自然狀態進入公民社會的目的，就是希望國家保護他的自然權利，政府存在的唯一功能就是保護自然權利，反之，就是自棄統治權。

(四) 自然權利不可讓渡，只能有條件的「借」給政府。凡是有理性的人都不會

放棄其生命，自由權及財產權交給政府，更何況政府的審判權還是人民信託的，政府的正當性是人民同意的。

(五) 社會出於自然，國家則屬人為。社會在邏輯與歷史兩方面都先於國家而生

，故應該社會決定要什麼樣的國家，而非由國家來決定社會應該是何模樣。也就是說，要什麼樣的國家，是可供反省與選擇之事，而社會是既定的，人對之無可選擇。

洛克同樣認同霍布斯所說，人進入公民社會不是為了改變他們的天性，而是為了實現他們的天性。洛克認為人的社會性先於政治性，因此人的社會性格甚少拜國家存在所賜的成份。實踐的道德獨立於政府而存在，政府的正當性在於保障維護這道德。⁷

⁷ J.S.McClelland 著，彭懷棟譯，前揭書，頁 275,276。

國家出現後，個人必須放棄他原有的自由，以便通過國家保護自己的權利。洛克所謂的權利，最根本的是財產權，他認為，人們進入公民社會最重大的和主要的目的，就是國家能保護他們的財產，能保護他們財產的政府就是正當性政府。所以，洛克非常看重財產權，他怎麼看的：

土地和一切低等動物為一切人所共有，但是每個人對他自己的人身享有一種所有權，除他以外，任何人都沒有這種權利。他的身體所從事的勞動和他雙手所進行的工作，我們可以說是正當的屬於他的。所以只要他使任何東西脫離自然所提供的個東西所處的狀態，他就已經摻進他的勞動，在這上面參加他自己所有的某些東西，因而使它成為他的財產。既然是由他來使這件東西脫離自然所安排給他的一般狀態，那麼在這上面就由他的勞動加上了一些東西，從而排斥了其他人的共同權利。因為，既然勞動是勞動者的無可爭議的所有物，那麼對於這一有所增益的東西，除他以外，就沒有人能夠享有權利，至少在尚有足夠的同樣好的東西給其他人所共有的情況下，事情就是如此。⁸

洛克如此清楚的描述財產權，主要的目的是財產為人們自由勞力所得，亦是人類自然權利之一，它具有神勝不可侵犯的特性，是人人基於生活所需以雙手之勞動加諸自然的結果。

⁸ 啟良，前揭書，頁 76。

第二節 道德意志論：康德

康德 (Immanuel Kant) 是德國啟蒙時期最偉大的哲學家，他生活簡單嚴謹，寧靜而淡泊，一生致力於教書及著作，視個人道德為普遍道德律，始終把人看作是目的而不是手段。曾因盧梭的 (愛彌兒) 使他生活發生很大的改變。他視盧梭是第一個提出人真正本質的思想家，是道德領域的牛頓，並給他指出一條認識人、尊敬人的道路。康德認為道德本身就是價值，透過理性可以找到一個無法逾越的道德原則，道德真理不是在經驗中證成的，道德真理是必然的、絕對的、普遍的，一個道德行為的價值不是工具的是有價值的。

對康德而言，所謂自由是把個人特殊的欲望和喜好，從屬於普遍的道德律下的能力。⁹人的財富、資質、享受雖然不同，各有所差別，但是道德不是以人的天賦、財富、職位、社會階級和成就來衡量人的價值和尊嚴。康德說：每個人的尊嚴有被尊重的權利，每個人之所以有他的尊嚴，並不是他的社會地位，也不是他的才智，也不是他的成就，而是他自己的天生理性能力，也就是個人有思考、選擇的能力，這種能力不但可以創造自己的生活，也能制定法律來保障及提升相互尊敬。這種發自內心的理性力量就是一種責任，一種自律或自主性。所以康德強調自律的基礎不在情感，因為欲望是偶然的，會因人因時而異，而不能維持社會機制。社會制度不能訴諸外在於人的理性，否則就是他律，而必須基於理性所形成的法則才能保障自由與正義。

基於「道德責任」對每個理性人都具有規範作用。是以康德視「責任」為道德核心價值，它不同於傳統上，把責任加附在個人社會、經濟或政治職位而有所要求，而是一種普遍的道德要求。康德認為道德是普遍性，對每個人都是一視同仁，對任何人都沒有區別，每個人都有受道德的約束，所以有理性的人，不可能

⁹林火旺，倫理學（台北：台灣書店出版，初版四刷，2001年11月），頁107。

不知道自己應盡的義務，也就是自己應負的責任，道德就像法則一樣，客觀獨立於人而存在，對每個人都有效，可以必然且普遍的規範每個人。

何以道德法則是康德的倫理思想中心，康德認為人們唯有遵循「道德法則」，行動才是合乎道德，因為道德不能建立在經驗上。即人們通常所說的幸福或快樂之上，這些快樂與幸福是不確定的善，它是有條件的、有價值的善。例如：屬於自然稟賦的機智、聰明、勇氣及屬於後天的機緣的財富、健康、權力、榮耀等，都是人世間有價值的東西，但是這些有價值或善都是有條件的。

他認為，不論在世界之內或之外，唯一無條件的善，就是善意志，也就是說人有善良的意志，就是有道德。他把道德法則歸納為不論做什麼，總應該做到使你的意志所遵循的準則永遠同時能夠成為一條普遍的立法原則。個人的行為不能只根據個人意願與愛好，而要與普遍道德法則一致去行動才有道德。這是人們道德行為的最高準則。它是絕對的、無條件的，所以也叫做「絕對的命令」。然而這些道德法則得以成立的保證，又必須透過人對自己行為所設立的法則，它必須以意志自由為前提，是以按照康德的觀點，凡人都有意志自由，都知道什麼是人的道德行為的最高法則，並按照它去行動。這樣道德法則與意志自由便成為一體的東西。人愈自由愈能遵循道德法則去行動，道德就愈發展；一個人愈按道德法則去行動，道德愈發展，他就愈加自由。¹⁰

此外，有條件、無條件善和內在價值、外在價值是有所不同有所差別。譬如：快樂或幸福，我們追求幸福就是為幸福之故，換句話說，追求幸福並不是為了追求其他的東西。因此，無條件價值不同於內在價值，即使快樂或幸福具有內在價值，它並不是無條件的善，因為康德認為，不論快樂或幸福的心靈狀態，只有當這種狀態值得存在時才是善的。¹¹例如：一個人因為偷了錢而沒被發現，他的心裡也會產生快樂的心靈狀態，但是他的行為不值得擁有快樂狀態，所以這種快樂對康德而言並不是有價值的。

¹⁰ 徐大同，前揭書，頁 226。

¹¹ 林火旺，前揭書，頁 110。

鑑此，善意志的目的，在於行善，縱然，因為行善而造成極大的苦難，善意志還是善的，也就是說一個人的動機如果是善的，即使有某些疏失而無法達成目標，甚至造成不好的結果，也不會減損其道德價值，所以不應該得到責備，因為這些不好的結果並不是他的意圖所要達到的。只要，個人的行為動機是善的，結果好壞應不會影響這個善意的道德價值。例如：在我們日常生活的道德直覺中，往往欲達成的結果與實際結果相差很大，原因在於行為者在實踐該行為過程中，會有許多不是他所能控制的因素而影響預期的結果，是為這些因素並非他所能控制掌握的。所以他不必負責。也就是說，只要行為者在實踐某些行為時是基於善念，該行為所產生的惡果，雖然我們會對這惡表示遺憾，但是我們還是會稱讚其行為的初心。

康德的政治哲學也是從自然狀態出發，自然狀態是那個時代思維習慣的共性。但是康德對「自然狀態」看法亦有所不同，他注重自然狀態向法治社會的過渡。他認為人與人生活於相互間的和平狀態，並不是一種自然狀態，那倒像是一種戰爭狀態，雖然人人不一定相互仇視，但社會秩序卻不斷受到敵視狀態的威脅，於是人們為了安全起見，便訂立契約，建立國家。此種契約就是康德所說的「原始契約」。國家產生於原始契約，故最早的國家應該是「共和制」。而專制政體和貴族政體都與自然法相違背的。

然而，根據康德的看法，道德法則是普遍適用的，政治服從道德是必然的。他認為法律和政治都受到道德法則的指示，要符合道德的要求。法律作為社會生活的普遍必然性，使個人自由與他人自由相互一致。是以法律是個人自由與他人自由共存的條件和制度。法律與道德不同在於，法律是外在的、強制的，它限制人們去做某事，強調行為與普遍道德法則協調一致，必須靠國家的強制力量，調整人們外部行為的，具有強制力；而道德是內在的、自覺的，它推動人們應該這樣行動。所以法律的完善是社會進步的標誌，是以理想的政治制度，必須通過道德的不斷完善來實現的。雖然道德並不是在政治裡製造生產的，但是它在政治裡

起作用，而且政治愈是不把道德當作手段，道德的作用就愈強。¹²

因此，康德不僅反對直接民主政治，更厭恨君王專制。在他看來，君主專制的國家裡，公民是沒有任何目的，一切都得聽從專制君主的安排。臣民一無所有，而君主可以擁有一切。而直接民主也不一定是好的，在康德看來，一個國家是須要權威的，而此權威亦應有相對的權力，人民服從這一權威和權力的時候，才能使自己的權利得到保護，如果人人都擁有國家權力，並把權利和權力等同起來，那必定使國家的體制陷入一片混亂。所以，康德反對這兩種體制乃是因為這兩種權力的體現與自由主義的基本精神相違背。由此可見，康德認為，自由與權利，必須在法律的強制性規範之下。因為自由與權利密不可分，而權利又可分為個人權利與公共權利兩種。在個人權利而言，每個人都必須遵照一定的規則行事，而非隨心所欲，為所欲為；就公共權利而言，同樣要求每個公民遵守法律規章。兩者是相輔相成的，任何人權利都必須以公共權利存在為條件，沒有公共權力，個人權力是無以實現的。所以任何人為保障自己的個人權利，就必須在法律制度限制下。

康德說「大自然的歷史，是從善而開始的，因為它是上帝的作品；自由的歷史，則是從惡而開始的，因為它是人的作品。」¹³所謂自由的歷史，就是人的歷史，但康德卻不是從歷史的角度而是從人性的角度討論自然狀態，從而得出，雖自由的歷史是從惡而開始，但康德卻不認為整個人類的歷史過程就是一個惡化的過程。相反的，人類歷史是一個進步的過程，惡的發展只是人類自私的本能，歷史的辯證法表明歷史的進程恰恰是人性之惡把整個人類歷史推向善，所以人類歷史是由惡而出發，但目的卻是善的目標。

「非社會」的惡是如何帶來社會性的善？康德認為可以從個人同社會關係維度面向來思考。在他看來，社會之所以會進步，人類會有正義的可能，全在人性之惡所帶來的強制狀態，他說唯有在社會裡，並且唯有在一個最高度的自由，因

¹² Erhard Eppler 著，孫善豪譯，重返政治（台北：聯經出版事業公司出版，初版，2000年10月）頁122。

¹³ 啟良，前揭書，頁208。

此他的成員之間也就具有彻底的對抗性，但同時這種自由的界限卻又具有最精確的規定和保證，而這一自由便可以與別人的自由共存共處的社會裡； - 唯有在這樣的一個社會裡，大自然的最高目標，亦即它那全部秉賦的發展，才能在人類的身上得到實現。大自然還要求人類自己本身就可以做到這一點，正如大自然所規定的外界法律之下的自由與不可抗拒的權力這兩者能以最大可能的限度相結合在一起的一個社會，那也就是一個完全正義的公民憲法；因為唯有通過這依任務的解決和實現，大自然才能夠成就他對我們人類的其他目標。需要迫使得人類進入了這種強制狀態，不然的話，他們就格外要喜愛沒有限制的自由了，並且這確實是一切需要之中的最大需要，也就是這種人類自己相互之間加之於她們自己身上的需要，因為她們的傾向性使得他們不能長時期地野蠻的自由狀態中彼此共處。唯有在公民的結合這樣的一種場合之下，上述的這種傾向性才能由之開始產生最良好的作用；猶如森林裡的樹木，正是由於每一株力求獲取別的樹木的空氣和陽光，於是就迫使得彼此雙方都要超越對方去尋求，並獲的美麗挺直的姿態那樣；反之，這些在自由的狀態之中彼此隔離而任意地在滋蔓著自己枝桠的樹木，便會生長得殘缺、拘攣而又彎曲。一切為人道增光的文化和藝術、最美好的社會秩序，就都是這種非社會性的結果。他由於自己本身的迫使而在約束自己，並且通過強制的藝術而使大自然的萌芽得以充分發展。¹⁴

康德雖是把人性看成是惡者，但對人類的政治生活卻是一種樂觀主義的看法。他認為，公民社會的基礎在強制性的法律，而不在於公民道德修養怎樣。因為一個法治的公民社會，一個人即使不是一個道德良好的人，也會被強制而成為一個良的公民。¹⁵

人是一種動物，當他和他其餘的同類一起生活時，就需要有一個主人。因為他對他的同類必定會濫用自己的自由；而且盡管作為有理性的生物他也希望有一條法律來規定大家的自由界限，然而他那自私自利的動物傾向性卻在儘可能地誘

¹⁴ 啟良，前揭書，頁 209 - 210。

¹⁵ 啟良，前揭書，頁 205 - 211。

使他要把自己除外。因此，他就需要有一位主人來打破他那自己所固有的意志，並迫使他去服從一種可以使人人都得以自由的普遍有效的意志。然而，他向哪裡去尋這位主人呢？除了求之於人類之中，就再沒有別的地方了。但是，這位主人也同樣是一個動物，他也需要有一個主人。因此無論他可能想要如何著手，但總歸是看不出他怎麼才能夠找到一位其自身乃是公正的、正直無私的首領來；不管他是求之於一個個別的人也好，還是求之於為此而選出來的由若干人所組成的集體也好。因為其中的每一個人，當其沒有另一個領導者對他自身依法行使權力時，總是要濫用自己的自由的。然而最高首領卻既須其本身就是正直的，而又得是一個人。所以這個問題成為一切問題之中最為棘手的一個問題了。¹⁶

¹⁶ 啟良，前揭書，頁 212。

第三節 古代人的自由與現代人的自由：康斯坦

自由是人類獨有的精神寶物，亦是人類同一切生物的分水嶺。人以外的世界萬物只能處在必然狀態，惟有人類可以超越必然而步入自由王國，因此自由在民主思想演變過程中，康斯坦（Benjamin Constant）認為前現代自由與現代自由必須取得一個平衡點，也就是說，我們既要古代式的自由，更要現代式的自由，兩者缺一不可。沒有國家政治的民主，個人不可能獲得自由的私人空間，反過來說，沒有個人的私人空間，國家民主政治也是不可能的。雖然古代人欠缺自由，但畢竟體現了當時人們對自由的嚮往，並在自由的追求當中帶來民主政治。十七世紀的法國大革命，以集體自我導向的積極自由，摧毀了許多當時他認為神聖不可侵犯的消極自由，導致了個人自由受到嚴重限制的結果，所以康斯坦要我們現代人認識到，舊體制已走入歷史，而繼起的時代乃是商業貿易時代。這種商業社會中，人們必須享有不同於古人之自由權利為滿足，切不可試圖顛倒時空，追求城邦秩序中的政治權利。因為古代自由則是參與集體決策的自由，現代自由是保護獨立的自由。

而現代公民所理解的「自由」涵義是什麼。康斯坦說：

自由是只受法律制約而不因某個人或若干人的專斷意志受到某種方式的逮捕、拘禁、處死或虐待的權利，它是每個人表達意見、選擇從事某一職業，支配其至濫用財產的權利，是不必經過許可、不必說明動機或理由而遷徙的權利。它是每個人與其他人結社的權利，結社的目的或許是討論他們的利益，或許是信奉他們以及結社者偏愛的宗教，甚至或許僅僅是以一種最適合他們本性或幻想的方式消磨幾天或幾小時。最後，它是每個人通過選舉全部或部份官員，或通過當權者或多或少不得留意的代議

制、申訴、要求等方式，對政府的行政施加某些影響的權利。¹⁷

這是康斯坦演說中對現代自由涵義的描述。而這種自由與古代人的自由差別又在那裡，康斯坦接續的說：

古代人的自由在於以集體的方式直接行使完整主權的若干部份；諸如在廣場協商戰爭與和平問題，與外國政府締結聯盟，投票表決法律並作出判決，審查執政官的財物，法案及管理，宣召執政官出席人民的集會，對他們進行批評、責或豁免。然而，如果這就是古代人所謂的自由的自由的話，他們亦承認個人對社群權威的完全服從是和這種集體性自由相容的。你幾乎看不到他們享受任何我們上面所說的現代人的自由。所有私人行動都受到嚴格的監視，個人相對於輿論、勞動，特別是宗教的獨立性未得到絲毫重視。我們今天視為彌足珍貴的個人選擇自己宗教信仰的自由，在古代人自來簡直是犯罪與褻瀆。社會的權威機構干預那些在我們看來最為有益的領域，阻礙個人的意志。在斯巴達，特潘德魯斯不能在他的七弦琴上加一根弦，以免冒犯五人長官團的長官。而且，公共權威還干預大多數家庭的內部關係。年輕的斯巴達人不能自由的看望他的新娘。在羅馬，監察官密切監視著家庭生活。法律規制習俗，由習俗涉及所有事物，因此，幾乎沒有哪一個領域不受法律的規制。因此，在古代那裡，個人在公共事務中幾乎永遠是主權者，但在私人關係中卻都是奴隸。作為公民，他可以決定戰爭與和平；作為個人，他的所有行動都受到限制、監視與壓制；作為集體組織的成員，他可以對執政官或上司進行審問、解職、責、剝奪財產、流放或處以死刑；作為集體組織的臣民，他也可能被自己所屬的整體的專斷意志奪身份、剝奪特權，放逐乃至死。¹⁸

所以康斯坦認為兩種自由各有其優點；古代人的自由使公民充分感受到統治

¹⁷ Constant.B. 著，閻克文、劉滿貴譯，古代人的自由與現代人的自由（上海：上海人民出版社 2003 年 1 月），頁 46 - 47。

¹⁸ Constant.B. 著，閻克文，劉滿貴譯，前揭書，頁 47 - 48。

國家的樂趣。每個人經由這種政治自由的行使，體驗到效能感與愛國的情操。現代人的自由則使公民，享有追求個人幸福的快樂。在不涉足他人利益的前提下不可以實現最大程度的自我滿足。前者比較、踏實，屬於一種行政的愉悅，後者比較欠缺權力效能感的享受，但卻是一種「反思的愉悅」。¹⁹

從康斯坦的這段描述中，我們可以非常清楚的得到如下幾點啟示：

- (一) 古代人所言的自由，乃是在公共領域充分享受民主與平等的權利，而根本忽視了他們在私人領域的基本權利。他們的所謂的自由目標是在城邦的公民中間分享社會權力。而現代人的目標是享受有保障私人快樂，他們把對這些私人快樂的制度保障稱作自由。也就是說古代人雖然熱愛自由，但其自由同現代人的自由完全是性質不同的自由。
- (二) 古代人對於國家的職能認識不清，雖為當時的特定的歷史環境所決定，但由於過份依賴國家，所以不能享受真正的自由。而且他們的命運與城邦共同體息息相關，把國家的利益看作高於一切利益，個人的利益視為無足輕重。
- (三) 古代人的自由是以城邦為中心，所強調的是集體主義，個人的價值與權利非但不受重視，而且有時還被認為與城邦利益相衝突，而現代人以個人為中心，強調的是個人主義，以個人為本，不但受到國家保障外，個人的利益亦國家利益不發生衝突。
- (四) 古代人雖然有城邦規範的道德生活方式，但城邦與集體生活是一體的，城邦同時扮演凱薩與上帝，既要管理世俗事務又有控制公民的精神生活；而精神生活一但由國家統一管理，勢必是專制的統治，公民沒有真正意義上

¹⁹ 江宜樺，自由民主理路（台北：聯經公司出版，初版，2001年9月），頁67。

的自由，而現代是政教分離，人民的道德規範有多種選擇，宗教的信仰是自由的。

(五) 古代社會的普遍現象是以城邦為體系。個人在所有的私人領域都沒有自己的第一要求：因此，任何人決不能要求現代人作出任何犧牲以實現政治的行為自由，至高無上的國家對個人的私生活全面控制。個人獨立是現代自由。當然，現代人也有危險之處，當我們享受個人的獨力以及追求各自的利益，我們可能過份容易放棄分享政治權力的權利。

總之，現代人的自由不是天賦的，他形成於特定的歷史背景與社會條件下。沒有近代民族國家的格局或商業資本的推動，今人不可能要求種種，以追求一己私利為主旨的現代自由，更何況現代國家是多元自由的開放社會，套句格林的話：古代文明與現代文明的差別，在於國家為一切人開放了那種在古代只屬貴族享有的利益。²⁰ 所以我們今日反思古代人的自由，不可因其是封閉的城邦而懷疑其追求自由的價值。問題的關鍵在於，古代自由與現代自由是同等重要，兩者缺一不可。沒有國家政治的民主，個人不可能獲得獨立的自由，反之，個人沒有獨立的自由，國家民主政治是不可能的。古人對追求自由，實行民主政治是正確的，唯一失當的只是沒有重視個人的獨立和價值，導致對自由的追求而得不到真正的自由的目的。所以，我們既要理解古人，又要出走古代，這樣才能了解現代自由的真諦。

因此康斯坦在其「古代自由/現代自由」演講稿中說，他並不是要貶抑古代人的自由，而是建議我們在兩者之間求一個適當的平衡，因為個人自由是真正的現代自由，而政治自由則是其保障，因此政治自由也是不可或缺的。政治自由之所以為市民自由的保障，理由若每個人不關心政治，則最終都會成為暴君施虐的對象，因為暴君看到臣民各逐其利，安於服從而不造反，每個人都沉浸於私人自主

²⁰ George H. Sabine 著，李少軍、尚新建譯，前揭書，頁 715。

事務之享受，完全只想追逐特殊利益時，我們就很容易放棄分享政治權力的權利，而當政者都巴不得每個人都這麼做。他說政治參與至少具有一種工具性價值，可以保障市民自不受政府的侵犯。

所以康斯坦顯然對政治自由懷有更多期待，他說「幸福並不是人生唯一的目標」。²在人性高尚的部份會激勵我們、要求我們開發潛能，擴展知識，並要求自己發展，而政治自由就是促進我們自我發展的最有效手段。雖然現在已經不是古代社會，但他相信古代式的參與自由可以替現代人帶來一些重要的精神力量，可以幫我們自我實踐，也可以在國家中培養出純潔、深遂、真誠的愛國情操。政治參與並不只是工具價值，它也成為一種人生活動的目的。

² 江直樺，前揭書，頁 70 - 71。

第四章、當代民主社會特徵：權利自由主義的勝出

第一節、功利主義：彌勒¹

權利自由主義的勝出，通常可以追溯到像洛克（John Locke）等思想家身上。在自然權利的觀念背後；自然法觀念是美麗的服飾，以及把世界看做是根植在人類理性的上帝法則所統治的樂觀自然神教思想。這些權利是存在於人性中的以自我為中心的普遍的、不可讓渡的主張。擁有並尊重這些權利，乃是人類得以繁榮的先決條件。²

而自然權利的觀念，尤其是自然財產權，在十九世紀末被一些自由主義者給巧妙地轉化了。格林認為與社會無關的自然狀態是空幻的。人類生來就是社會產物，沒有什麼自然權利與社會存在權利總是意謂著社會中對規範的認知，因此，格林把自然權利視為那些有利於個人的善和有利於社會的共同的善之各種權利的簡寫而已。對格林來說自然權利乃是重現個人才能的積極條件。

而一些新自由主義都卻認為自然權利並不是與社會無關的要求，而是共同善的一致要求。自然權利意識者規範性的社會認可，我們不能因自己的自由而妨害到別人的自由。如果財產是自由的先決條件，社會中所有的成員就應獲承認，透過共同的善，他們有責任給同類提供享受自由的工具。

財產也與自由相連結 - 「除非擁有某些財產權，否則沒有一個人是完全自由的」，自由並不是一抽象的自由主義自由或是不受限制，不受壓抑的行動權利，而是以既有的制度性生活為前提。就以保守主義來說，自由所關心的是對個人及

¹彌勒，又譯穆勒，密爾。個人自由，又稱公民自由或稱社會自由。

² Andrew Vinceny 著，羅慎平譯，當代意識型態（台北：五南圖書出版有限公司 88 年 2 月，初版一刷）頁 64 - 65。

財產的保障。³

權利自由主義作為歷史性的思想史，曾經有過幾度的論述轉變卻沒有中斷，自由主義思想史的發展，相對的為權利與自由在編述中有基本論述主題，而有其共通性或相容性，所以權利自由主義隨著西方世界歷史性的鉅變，配合新的思想與社會局面而發展出來的幾個「宏大論述」而勝出。⁴

彌勒（John S. Mill）的政治思想理論師承邊沁的功利主義哲學，他同樣把趨樂避苦視為人的行為的唯一動機，把最大多數的最大幸福看作根本的道德標準，而以功利原則出發來探討人類政治問題。

首先，功利主義者邊沁認為，不管什麼樣的快樂都是快樂，快樂只有量的差別沒有質的不同。彌勒則認為，快樂不僅有量的差別，而且還有質的不同，也就是說，不同快樂之間存著高低之分和優劣之別。就像我們估計東西的價值，都把質與量一同考慮。他認為精神快樂的價值比肉體快樂還要來的高。雖然追求肉體快樂的人滿足的機會較大，而追求精神快樂的人則往往感到不滿足，主要原因乃在於，追求精神快樂的人比追求肉體快樂需要較多的東西才能夠使他快樂，因為追求精神快樂的人不希望自己沉淪，而自尊心又比較強，他寧願做一個不滿足的蘇格拉底而不願做滿足的豬。

再則，邊沁的最大幸福原則是建立在個人幸福的基礎上，他完全忽略了個人利益與社會利益是有矛盾不相容的。彌勒卻注意到個人利益與社會利益有所不同，並且認為追求自己的快樂，雖然是人自己的本性，但是人應該限制自己無限的需求，必要時為了他人和社會的利益可以犧牲個人的利益。他說「功利主義的道德標準肯定承認為他人利益而作出自我犧牲是善的」⁵，因為功利主義判斷行為的準則，並非行動者自身幸福而是公眾的幸福。行為者必須以不偏不倚，採客觀仁愛立場「己所不欲，勿施於人」，愛憐人如愛己，這兩條原則才能構成理想

³ Andrew Vinceny 著，羅慎平，前揭書，頁 120。

⁴ 瞿海源、顧忠華、錢永祥主編，自由主義的發展及問題（台北縣：桂冠圖書股份有限公司 2002 年 2 月初版一刷），頁 22。

的功利主義。⁵

維護和實現個人自由是彌勒政治思想的核心。所謂的自由，他認為自由是在個人與社會中，它不是在社會之外的天賦權利。人進入了公民社會，就一直處在文明社會狀態之中，不復有自然狀態。所以，他說人總是要生活在社會之中，因此，人需要服從某種權力以維持社會的存在和福利，而每個人的自由又是社會發展的條件和動力，所以合理的劃分個人與社會的權力是至關重要的，因為社會的發展必定會出現強而有力的社會權力，減弱的個人權利。這種社會權力運用立法力量擴張自己，控制個人的發展，而導致多數暴力，這種壓迫比政治壓迫更加可怕，它雖然甚少使用刑罰，卻使人更加難以逃避，因為它滲透在生活細節中，它已經奴役到靈魂本身，因此，彌勒認為，要保障個人自由，除了防患官府暴力還不夠，還必須防患多數的輿論，得勢的意見等造成的社會暴力。所以，彌勒擬出了兩條原則做為劃分個人與社會權力界限的基本依據。

- (一) 個人的行為只要不涉及自身以外的他人利害，個人就不必向社會交代，他人若為著自己的好處而有必要時，可以對他忠告、勸說或是遠離他，這些就是社會對他的行為表示不喜歡或為難時所採取的正當步驟。
- (二) 基於對他人利益有害的行為，個人必須負責交代，假如社會認為應該接受法律的懲罰，個人必須接受。

彌勒說，人有思想言論的自由，有按照自己的意見去行動、去生活的自由。只要這種自由不妨礙別人的自由，那麼個性自由的發展可以對整個人類的福祉都有利。所以彌勒認為，個性自由是個人幸福的泉源，因為人類的快樂與痛苦，存在著很大的差別。同樣的生活，對個人是一種幸福，對別一個人可能是一種痛苦。只有讓每個人自由選擇自己喜歡的生活方式，才可能實現自己的幸福。反過來說，真正的自由就是能按自己的意思去追求的自由。再則，個性自由有助於人類

⁵徐大同著，西方政治思想史（天津：天津教育出版社，2000年8月，初版二刷），頁288。

知識水準的提高，更有利於人的發展。因為人類有自由的選擇，在選擇中才得到提高，理智跟著豐富起來，社會跟著進步起來，唯有自由才是推動社會進步的不二法門。

既然自由有如此重大的意義，所以，彌勒極力的反對政府對個人自由的任意干涉。進一步的指出，即使政府的某些干涉活動若有直接侵犯到個人自由，個人也應該加以反對。彌勒以三種理由來反對政府擴大權限，來干涉人民的生活。

- (1) 有許多事情由個人來做，可能會比政府做的更好，因此政府可以不必插手，例如：經濟活動。
- (2) 有些事情由個人去做，未必比政府做的好，但為了培養人民做事的能力及主動性，最好還是由人民去做，例如：慈善事業、工會、地方性產業等等。彌勒認為，政府放任人民自由從事這些活動的結果，將可以增進他們的活動能力，增加他們的判斷力，增加他們的知識，這是一種對公民的特別訓練，也是自由公民政治教育的實踐。
- (3) 反對政府職權擴大的最重要理由，是唯恐政府變成強而有力的中心，吸收了全國最優秀、最理想的人才，而民間反而失去活力，無法與政府抗衡。因為政府職能的擴大，可能造就了一個萬能政府，但是實際上削弱了民間社會的活力，同時讓政府變成無效率的官僚組織。

因此，彌勒在「不侵犯他人自由」的大原則下所主張的政府，比較接近古典自由主義所說的自由放任政府，這種政府本身並不需要太強勢、太能幹，它只要盡量保留多些空間給民間組織去活動，如此政治自然就會上軌道⁶。但他在《代議政府論》中，對政府功能的看法顯然是相反的，他希望政府要能幹一點，否則如何能增進多數人最大幸福，要積極一點，否則人民如何自動變成有種種德性的公民。

⁶江宜樺，前揭書，頁 154。

第二節 自由秩序：海耶克

海耶克（Friedrich A.Hayek）1899年生於維也納，去世於1992年，享年92歲，他是20世紀最偉大的古典自由主義學者，雖然他在1974年獲得諾貝爾經濟學獎，但他對學術的貢獻卻遠遠超出其經濟學範圍，他畢生發表了130篇文章和25本專著。其學術領域涵蓋經濟學、心理學、政治學、法律學等各種領域。海耶克就讀維也納大學時，曾師從費邊社會主義者威塞爾，後由米塞斯在1922年出版的徹底批判社會主義的著作，把海耶克從費邊社會主義思潮中拉了出來。

1920年海耶克在《貨幣論》中敗給凱恩斯，從此喪失了一流經濟學家的地位。但這一經歷卻使他轉向政治哲學、法律學、思想史的研究，並在這些領域獲得了極大的成就，他不但是位偉大的經濟學家，還是一位偉大的大思想家。從他無數的著作中最引人重視的著作有：

1944的《通往奴役之路》，文中他探討計畫中的福利國家不是為個人自由戰鬥在和平時期永續經營，而是朝著極權主義的方向邁進。1960年任教於芝加哥大學期間，曾在那兒著有《自由憲章》，代表著海耶克對古典自由主義政治經濟學的系統闡述。1973 - 1979年在《法、立法與自由》三卷本中，他認為法律是傳統歷史過程中不斷試錯所獲得的知識。法律如同市場一樣，也是一種自發秩序，是人類行為的結果，而不是人類設計的東西。

由此可見，海耶克無論是作為經濟學家，還是作為政治學家，都一直處於至高無上最輝煌的地位，而且他的新自由主義觀點，不但受西方思想的重視，而且影響也越來越大。

一、 論自由，就有形形色色不同的自由主義論。

有些思想家認為個人自由是天賦的是人最基本的（人性的法則）。自由主義

的主張是當前和未來的趨勢，合乎現代的「歷史發展和進步規律」彌勒即持這一觀點。⁷另有思想家認為，政府和社會的自由法則是靠社會契約建立的等等，每一派思想家都對自由有不同的闡述及定義，無不希望從不同的自由理念中尋找於之四海而皆准的單一的、普遍的法則。但思想家們往往忽略了歷史和現實環境的複雜及多元，也忽視了時空背景及地域的差別，導致自由論在不同時空及環境中，發展出不同的自由理論。

但在這不同理論的自由中，我們不難發現自由主義的核心價值萬變不離其宗是個人自由和個人選擇。誠如，海耶克所說，自由不是別的，乃是人的一種存在狀態，在此狀態中，有些人對另一些人施以強制，在社會中被減至最小可能之限度。為此，海耶克認為國家的職能絕不是萬能的，對於個人的私人空間，國家應該尊重和維護，亦是憲政的職責。他極力主張個人自由和反對國家權力的擴大及國家權力干預個人自由。海耶克寫道：

私域內部的行為是否道德問題，並不是國家進行強制性控制的恰當對象。使一個自由的社會區別與一個不自由的社會最為重要的特徵之一，很可能就是在那些並不直接影響他人確獲保障的領域行為方面，大多數人所實際遵循的規則，不僅具有一種自願的特性，而且不能通過強制予以實施。晚近，全權性政權的經驗表明，絕不將道德價值的目標同國家的目標等而視之的原則具有極為重要的意義。的確，與那些專做惡事的人相比，那些決定使用強制性權力以消除道德罪惡的人，是則導致了更大的損害及災難。⁸

由此可見，海耶克一語道出了自由主義學說的真諦，也道破了極權主義統治個人思想的根底。大凡極權專制的社會，統治者最為關心的乃是對公民思想上的滲透馴化，使全體公民成為臣民、成為奴隸的人格，利用手中的權力來改變每個

⁷ Razeem Sally 著，秋風譯，哈耶克與古典自由主義（貴陽：貴州人民出版社，初版，2002年10月），頁49。

⁸ 啟良，前揭書，頁307。

公民的價值觀、是非觀，並將這些價值觀、是非觀同質化。

二、 知識論

是海耶克為解釋自由經濟秩序在市場社會中如何發揮作用，因為在整個市場運作過程中必須運用大量的知識，而這些知識並不是集中在任何個人腦中的知識，而是在不計其數的不同個人分立的知識而存在的。社會經濟秩序需要運用各種不同的知識來建構，而知識永遠不可能以集中的、整合的形式存在，相反，這些知識是分散在個人手裡，不完整的，並且是相互矛盾的。

因此，海耶克認為，每個人都有理性不及之處。在社會要進步、要有秩序，必需突破個人的侷限性，就必需？集個人的不同所知，經過溝通、交流，彼此之間的行動來達成偉大社會的成就。也就是說，把個人的隱性知識化為顯性知識，再把顯性知識化約為常識，並把常識制定為典章、規則、法律，而成為一種標準的作業程序。⁹而這種典章、制度、法律的衍生是一種進化的、是自生自發的，它不是人為建構或是政府強制命令形成的。社會本身就是複雜多元的，要使社會更有活力，必須摒棄生活泛政治化和對每個人的意識控制。

鑑此，社會的進步及文明，並非說文明就文明、說進步就進步，進步就到來，它是從傳統經驗與知識累積，經過無數人、無數次的試錯而積累而成的。這種有序的進步是自然生成，是從傳統習慣、風俗、法律，經過無數代的永續傳承，慢慢點滴進化而成的，是從呱呱墜地的嬰兒期到兒童期、青年期，再到成人期等一系列的，有機的緩緩的進化而來。也因此，海耶克非常反對現代的文明進步，不需要傳統、不需要經驗的累積，好像一切的文明進步是理性的人所建構而成，是有組織、有計劃的人造秩序。

⁹ Peter F. Drucker 等著，張玉文譯，知識管理（台北：天下遠見出版，2000年10月第一版第10次印刷），頁29 - 34。

三、秩序論

海耶克認為：自生、自發的秩序是生成的，是一種個人理性不及而？集無數分散的個人知識所形成的，它是一種規則統治，？人僅服從於普遍的正當行為之規則，它是整個社會核心價值理論。而人造秩序是建構的，是組織秩序，它源於人類於人類的意圖和意願所創造的，是一種命令統治個人屈從於權威的具體結果，而二者的主要區別可歸納為三點：

- (一) 海耶克指出，自生自發的秩序乃是個人追求目的之間自發生成的，它意謂著每個人都不知道他的行動與其他人的行動相結合會產生什麼結果。然而，人們在相互互動中，無形之中就會產生一系列的制度的生成，這些過程是極其複雜多元的，但它並非雜亂無章、無序的，也不是設計的結果，更不是發明的結果。而是產生於諸多未明確意識所作所為會有如此結果的人各自行動，是一種非意圖、非設計的結果；然而組織秩序是一種泛政治化，個人在有序的同質化進程中建構的，因此，組織中的合作與和諧是集中指導的結果。
- (二) 這兩種社會秩序類型所依賴的協調手段不同，海耶克認為自生自發秩序必定涉及到一般性規則的問題，換言之，要達到社會的自我協調，就要社會秩序的參與者必需要有共同的規則，並嚴格遵循這些行為規則，屆時自生自發的原素就可回應當時環境所應遵循的某些規則結果；相反，在社會結構中協調一個組織中的勞動分工是一種命令與屈從的等級關係，這種命令限制了每個成員的具體活動。
- (三) 自生自發秩序為不同的個人實現了其各自的目的提供了有助益的條件；相反，組織秩序則是一種有助於實施某個先行確定的具體目的的集體工具。顯而易見，自生自發秩序與人造秩序的區別主要突顯在各自的運作中所使用的不同協調手段上，在自生自發秩序上行為規則是「否定性的」，它的過程是自由的，僅界定個人行動的合法領域，並允許社會活動參與者在這個限度內自由的根據自己的計劃選擇和決定他們的活動；反之，組織秩序

是命令的等級關係，是整齊劃一，不自由且僵化的，它盡可能的規定每個成員的具體活動方式來推動先行計劃的集體目的。¹⁰

然而，對海耶克來說，最普遍的自生自發秩序是市場秩序，他認為市場秩序是一種交換過程，而不是經濟過程。在此交換過程中，沒有人負責整體進行規劃，因為人們的認識是理性不及的、片斷的、局部的，是談不上完美的。也就是說，人性的不完美正是它可愛之處，正符合了市場秩序的需求，因為市場不需要完整總體的認識：每個人都不可避免的會對決定市場秩序的大多數特定事實一無所知，而市場秩序的目標恰恰就是應付這一種情況。人們通過自己所不能了解的過程，使自己的行為創造了一種廣泛的全面秩序。人們對這種秩序並不理解，但卻完全依賴這種秩序。¹¹可見市場秩序也是自生自發最好的例子，原因是市場可以把分散的知識或信息收集在一起，從而可以被普遍利用。

在自由憲章裡，海耶克解釋說：法律一詞有兩種截然不同的用法，一是指導政府機關實現具體目標所使用的特定命令，一是規範公民行為的一般性原則。令他感到困惑的是：把發佈一般性原則和向行政機關發佈命令這樣的任務交給不同的代表機關，使各代表機關的決策分別置於不同的司法監督下。這樣任何一方都不會越過各自的職權界限。這樣的做法會造成兩種類型的決策的混亂。

但是人們是否真心希望阻止這種混亂的發生呢？這是海耶克在自由憲政思想傳統中發現國家干預所衍生出來的不當之處，因此得出了上述的結論。

在《法律、立法與自由》書中，他重申民主政治是目前為止所發現的，進行和平政治改革的唯一有效方法。在當代民主政府中，很容易因某些因素而形成極權主義，因為極權主義政府會不斷在干預市場的運作，而市場正是個人自由和經濟進步的基礎。¹²

海耶克堅信要用自由主義式的憲法來捍衛個人自由，但是憲法又必須是一種

¹⁰ F.A.Hayek 著，鄧正來譯，自由秩序原理上冊（北京：三聯書店，初版，1997年2月），頁17-18。

¹¹ Andrew Ganbble 著，王曉東、朱之江譯，自由的鐵籠（江蘇：江蘇人民出版社，初版，2000年10月），頁50。

¹² Andrew Ganbble 著，王曉東、朱之江譯，前揭書，頁181-184。

新形式的憲法。他認為用傳統憲法來限制國家強權會以失敗告終。任何政府都希望以憲法為手段來獲取憲法原本不打算賦予的權力，其原因在於立憲思想與現代民主思想之間的不協調性。立憲的目的在於政府權力應當在有限範圍內行使。而民主的目的在於任何事情上應當服從大多數人意見。在當代環境下，後者經常使立憲變得不合時宜，使立憲變成政府在執行選民政策時的阻礙。

因此，海耶克認為傳統的民主政治結構存有缺陷，必須重組一種新類型的民主政治。所以他著重於劃分代表大會的兩種職能，一是思考有關規範個人之間溝通的一般性原則的問題，一是思考從政府運作中產生出來的問題。

他主張，這兩種職能應該由兩種不同的代表大會來完成，以不同方式選舉出來的，具有不同職能的代表大會或議院，緣於這兩種職能之間的差別對立憲的成功至關重要。他所希望標準憲法是一個立法代表大會和一個政府代表大會。立法代表大會的作用是在監督政府行為的正當與否等問題上代表人民的意見，而政府代表大會則是在立法代表大會所制定原則範圍內，由人民的意願來決定採取何種措施。在政府代表大會上，黨派可以存在分歧，但在立法代表大會上黨派不能有分歧。

而在選舉制度上，海耶克側重簡單多數，而不認同比例代表制。他認為，選舉出一個強而有力的有效政府的迫切性超過選舉票公平分配的需要。而公務員及依靠國家作為收入來源（領老人年金）的人都應該排除在選舉之外；排除公務員及領年金收入者選舉，原因在於這些人在組織秩序中可能摻入個人情感的選民。

最後，海耶克還是回到他自己的信念上，即自由主義思想，由於優於集體主義思想而會最終取得勝利。但是，他的憲法模式有可能會帶來一系列的社會秩序的自生自發秩序，導致這些社會形態會符合海耶克保護個人自由，限制國家強制力的標準。

第三節 正義論：羅爾斯

羅爾斯（John Rawls）是當代最重要的哲學家之一，執教於哈佛大學。1971年，他將其集20年心血的《正義論》付梓出版後，不僅此書造成洛陽紙貴，而且引起世界性的震動。自此，西方自由主義進入了「羅爾斯的時代」，而羅爾斯本人亦因此成為「新自由主義」的代表性人物。而他的自由主義理論同樣帶有強烈的批判，筆鋒所指的是現代極權主義。他的批判主要是自由主義內部的理論批判，確切說，他批判的對象是以邊沁和密爾為代表的自由主義理論。因為美國社會在冷戰之後出現一系列不盡人意的政治現象，皆同功利主義的思想傳統有關，他寫《正義論》，目的就是在倫理學和政治學方面為世人提供一種比功利更為合理的理論體系。¹³

羅爾斯開宗明義指出，正義是社會制度的第一德行，正如真理是思想體系的第一德行一般。當代自由主義勝出以來，其政治設計的目的，就是冀望在多元自由的前提下，包容各種不同的生活方式和價值主張，並在差異中建立統合，使不同的哲學、宗教和道德主張融合和諧理性，彼此相互合作，生活在同一個社會。而這個社會規範制度的設計，必須依據各種不同主張都能接受的指導原則，這個指導原則就是羅爾斯所說的社會正義指導原則。¹⁴

羅爾斯說，一個社會制度無論多麼具有效率，只要被認為它違反社會正義，就必須加以修正或廢除，除非是為了避免更大的不正義，否則，正義是不可能妥協的。所以，社會制度的設計需要一套正義原則作為分配權利和義務的適當標準。例如：收入、財富以及生活中一般美好事物都應該按照道德上應得的來分配。正義與道德是相符的快樂。雖然人們承認這種理想是不可能實現，但卻是關於分配正義的正當觀念，至少是一種不證自明的原則，只要制度允許，社會應該努力

¹³ 啟良著，前揭書，頁310。

¹⁴ 林火旺著，倫理學，（台北：五南圖書出版股份有限公司，2001年11月，初版四刷），頁227。

的實現它。

因此羅爾斯聲稱要確立一個適當的正義原則，必須從純粹程序正義來建構。

完全程序正義有兩點特點：

1. 對於公平分配存在一個獨立的標準，而且這個標準的定義獨立先於程序。
2. 有可能發明一個運作程序，此一程序可以保證？成所要的結果。

譬如，有八個人要分配一個蛋糕，前提是八個人對這蛋糕沒有任何優先或特殊分配權利，在此情形下，雖可確定分配標準是八等份，而程序上的公平分配是讓切蛋糕的人拿最後一塊，這就是完全程序正義，也就是公平正義。相對不完全程序正義，雖然對於正確的結果有獨立的標準，但是缺少可行的程序來保證實現結果。

例如：法官審判罪犯為例，對於「正義的審判」，其標準是明確的，即有罪者判有罪，無罪者判無罪，但是目前的司法審判制度中，我們無法找到一套正當程序，經由這套程序就必然可以實現司法正義，事實上所有法律條文的制訂都是一種不完全程序正義，雖然法律的制訂是為了確保正義，但是法律無論制訂多麼週延，永遠都可以找到漏洞，所以社會上有些人就利用這不完全程序正義，鑽法律漏洞，圖人利益，造成許多「沒有違法」卻違法一般人的正義直覺，雖有條文但無正當程序，所以是不完全程序正義。

而純粹程序正義，除了要正當依照這個程序外，最重要的是程序必須要實際被執行，譬如，一群戰敗撤退的士兵，被敵人追殺時，大家都知道如果有一個人在此斷後，其他的人就有生還的機會，但誰該留下來拯救大家呢？假設大家都想活命，而且每個人也沒有理由要別人留下來，因此，如果用抽籤的方法來決定誰來負責斷後；只要沒有人作弊，抽籤就是公平的，抽中的留下斷後負責掩護其他人逃生，則是一種公平的要求。

由此可見，社會基本結構會影響每一個人權利，所以基本制度的設計，必須

得到社會全體一致的同意。不能像功利主義多數決定。可以在最大多數幸福之下？牲少數人的利益。羅爾斯之意，正義的社會是不容許有最大多數幸福建立在少數人的痛苦之上，而且最大多數人幸福，不僅缺少正當程序外，還欠缺「正義即公平」，嚴格地說「正義」與「公平」並不是兩個完全相同的語辭「以牙還牙，以眼還眼」是公平，但不一定是正義，在這裡所謂的「正義即公平」並不是指正義就是公平，而是強調：正義原則的內容是由一個公平的程序所決定，而所謂公平程序，並沒有對任何一個人特別有利或特別不利。¹⁵

羅爾斯說，公平程序是從原初立場概念來設立，立約者必須在無知之幕之後，進行正義原則的選擇。無知之幕的用意是要取該某些特殊偶然所造成的影響，因為這些偶然可以使人藉以剝削社會和圖利自己，立約者處於無知之幕後。根據羅爾斯的推論，原初立場的立約者會選擇兩個正義原則，作為社會結構的指導原則，這兩個原則分別是：

- 一、每個人所擁有的最大的基本自由權利，都和他人相等。
- 二、社會和經濟上不平等的制度設計，必須同時滿足以下兩個條件：
 1. 對每個人都有利。
 2. 地位和職位對所有人開放。

簡單地說，第一個原則是「自由的平等原則」，它強調每個人都「平等」地享受政治自由等各種權利。如：選舉、被選舉、言論、信仰、私有財產等等。第二原則是「差異原則」，它強調社會經濟的不平等，必須能夠讓社會中「處境最不利

」的弱勢成員獲得最大利益。在社會正義兩原則中，還設定了原則的次序等級之分。兩者並非並行關係，而是以「詞典式次序排列」先後關係，亦即只有滿足了第一正義原則所處理的平等基本自由之後，才能滿足第二正義原則所處理的社會

¹⁵ 林火旺，前揭書，頁227 - 282。

經濟利益分配。不能多因為較大的經濟利益而侵害到公民對上述基本自由的平等權利。在基本權利與功利這兩者之間是不允許交換的。財富和收入的分配方式，以及權利地位的差異制度，必須同時符合平等公民的自由和機會的自由。¹⁶

羅爾斯提出了「優先原則」，第一優先原則是指正義的第一原則先於第二原則，他要求每個人的自由平等，權利要優先得到保護，不能為第二原則或其他目的而破壞第一原則，他要求正義所保障的自由權利決不能受制於政治交易和社會利益的驅使，不管不當的利益有多大，自由只能對自由身體進行限制。第二優先原則是指導第二原則中的公平機會優先於差異原則。如此可以看出羅爾斯在堅決維護個人自由權和機會平等的基礎上，首先，必須通過第一原則「差異原則」的設定，來儘量限制社會不平等，使社會中處境最差者的經濟利益得到一定的改善。

因此羅爾斯認為第一正義原則與第二正義原則之間的區別，是非常重要的。第一正義原則涵蓋了憲政核心要素。第二正義原則要求公平的機會平等，也要求用差異原則來調節社會和政治的不平等，所以羅爾斯說我們不能排除機會平等與差異原則，視機會平等與差異原則不屬於憲政核心要素。也不能把兩項正義原則之間的差異：第一原則表達了政治價值，第二原則表達的則是不是政治價值。這兩項原則表達的其實都是政治價值。原因是社會基本結構具有兩種同等重要的角色，第一原則適於其中某中角色，第二原則適於另外一種角色。在前一種角色中，它的基本結構確保了公民之平等的基本自由，並建立了一種正義的立憲政體。而後者，它提供了對自由和平等的公民而言最適合的社會正義和經濟正義的背景制度。¹⁷

由此可見，個人權利或自由是羅爾斯新自由主義正義倫理學的核心問題，也是政治自由主義的本質要素。在《正義論》中，他用以限制個人權利或自由的是公平差異原則，但這種限制並不改變自由權利之於公平差異的詞典式優先性。在倫理學意義上，這一詞典式順序意謂著對個人的權利（自由）或行為正當性考慮

¹⁶ 何懷宏著，公平的正義（濟南：山東人民出版社，2002年1月初版），頁82。

¹⁷ John Rawls 著，姚大志譯，作為公平的正義：正義新論（台北：左岸文化事業有限公司，200210初版），頁54。

要優先於平等或行為善性的考慮。羅爾斯的回答是，我們需從權利（正當）與善這兩個價值概念的關係著手，它與一種倫理學的解釋不同，政治自由主義哲學所強調的不是用道德意義上的公平觀念來限制權利或自由的觀念，而是用政治的正義觀念反過來限制道德善的觀念。具體的說，就是通過明辯政治正義與道德善這兩個概念的實質性範圍來限制道德善的觀念。

原因是政治的正義觀念與道德的正義觀念有著不同的內涵規定和特點：雖然我們仍然可以把政治正義觀念視為一基本的道德觀念。但是政治正義在政治哲學的意義上不再只限于道德公平的層次，而是為立憲民主政體的基本結構所制定的道德觀念，所以接受政治觀念並不以接受任何特殊的完備性宗教學說、哲學學說、和道德學說為前提。反之，該政治觀念本身表現為僅僅對於基本結構來說才是理性的觀念，因為它不是按照任何完備性學說建立起來的，而是按照某些潛存予民主社會之公共政治文化中的基本理念而建立起來的。更直接的說，作為政治觀念的公平正義不是依據任何一種形上學說推導或論證的，而是依據民主社會之公共理性而建立起來的。當然，政治的正義觀念與道德的正義觀念有著相互補充的關係，甚至可以說，一種政治觀念必須從各種各樣的善理念中抽離出來。

而政治的正義觀念與其他道德觀念的區別，主要是在一個觀念範圍的問題，因為觀念所含內容的廣泛性決定了該觀念主題應用範圍的普遍性，反之亦然。當一個觀念用於一個廣泛的主題範圍時，我們便說它是普遍的，例如，它包括人類生活中的價值、個人美德和品格的理想時，我們便之完備性的，而當一學說是由部份（非全部）非政治的價值和美德所組成，並以不完整的加以解釋時，它只是部份完備的。按照這一觀念的分辨方式，政治觀念主要是從兩個方面來限制善觀念；第一任何一種善觀念必須為或能夠為所有自由而平等的社會公民所分享，而不能只屬於某些團體；第二它們以任何特殊的完備性學說為先決條件。換句話說，在政治觀念的架構內，合理的善觀念必須具有其社會普遍性或學說的中立性，否則將為政治觀念所不容。由於這兩方面的限制是通過權利的優先性來表的，因此，在普遍形式上，這種優先性意謂者，可以接受的善觀念必須尊重該政

治的正義觀念的限制，並在這種政治的正義觀念的範圍內發揮作用。如果我們把羅爾斯的這一主張與其重疊共識理念聯繫起，那麼就不難發現，該主張的具體要求是在政治哲學架構，各種善念或道德學說只能進入政治共識的重疊面的那一部才能獲得一種政治善的意義，才能在民主社會的政治生活中發揮作用，而不能進入重疊面的善觀念或善學說，則只能作為特殊的非政治性道德觀念而存在於社會政治理論系統外。

第五章 結論

從政治思想史的角度觀察前現代與現代德性的變革，可以發現前現代在城邦未形成前血緣關係是社會組織的基礎，調整社會關係依賴於輿論和風俗習慣，社會秩序是一種天然秩序，人類社會秩序及個人關係，是以在地性信任關係為取向、私人情誼的建立在於彼此面對面的口頭承諾，他們沒有契約做為依據，是一個簡單鬆散的結構。而國家形成後，人民的生活以城邦為中心，城邦成為公民的生命共同體，人民的一舉一動與城邦息息相關，一切自然權利以公民義務為根據，公民在城邦只盡義務。而公民所享有的種種權利，例如身份、職位等這些權利不屬於私人，一切權利都是由城邦最高領導人指派，是一種由上而下的統治型態。

部落過渡到國家，國家經過為時不短的震盪後，社會秩序及社會組織更趨完善。政治自由、民主制度相應而生。其中又以雅典城邦伯里克利時代，可說是城邦全盛時期，他帶給雅典無論政治，經濟及文化的文明，更是那個時代繁榮昌盛的歷史時期。空前的民主政治，就如伯里克利所說，制度所以被稱為民主制度，因為政權是在全民手中，而不是在少數人手中，法律在對每個人是平等的，公職是開放的，只要有才能一定能被國家所用，不會因為個人的貧窮，而被埋沒。由此可見，雅典人不但熱愛自由，還有一種自由平等之精神。雖然自由與民主並不同，可是沒有自由就沒有民主，一樣沒有民主就沒有自由。所以雅典民主政治能夠建立起來，無非是城邦公民都有機會參與城邦政治生活，並且每個人對自己私人事務的關心和參與公共生活結合起來視城邦為一個有機共同體，個人是有機的組成部份。個人價值依存城邦，離開了城邦人不能實現其價值，不能過正當生活，不能完善自己。

然而，雅典城邦的民主政體，經過伯羅奔尼撒戰爭的洗禮檢測後，民主制出現危機，整個希臘城邦民主制走向衰落時期。柏拉圖認為雅典實行民主政治是城

邦法律與道德墮落的關鍵，理想的國家應該由哲學家掌握政權，哲學家最有智慧，代表國家的理性，只有哲學家才能？到對國家理念的認識，知道如何組織理想國家，怎麼治理。哲君是德行最完美的人，唯有他才能指導人民，唯有他才有資格矯正國人惡劣的品性。致於，如何矯正國人惡劣的品性呢？柏拉圖認為，廢除私有財產和家庭，因為這兩種元素是人們自私與貪欲的根源，它會使人自私自利，而漠視國家利益，導致國家動盪不安，所以理想國中的統治階級應該摒棄一切私欲，應該以國家利益為重，視國家利益為自己利益，視他人痛苦為自己痛苦，如此才能培養出真正的軍人和哲學家，才能塑造人性，養成優秀的公民，而建立一個理想國家。

相對的亞里斯多德卻認為，統治國家最好是由中產階級來統治，他說：中產階級的人卻不會過多或過少，而財富介於富有與貧窮之間，統治國家會用中道力量，不會過於偏向一方，對國家來說中產階級會平衡每一方，使國家均衡發展。雖然智慧是核心德性，非如柏拉圖所言，是哲學家的美德，僅哲學家擁有。因此，亞里斯多德認為智慧是一種理智德性，它是實踐品性中的任何德性，同時是經過教育訓練而獲得的，致於品格德性是來自於習慣行為的實踐，所以人會在理論及實踐上變的有理性，完完全全是系統教育的結果。

再說，實踐理智與品格德性是每個人的一切德性，是人類實現善的共同目標，是人類共同體內對善與德性的一致看法，正是共同體內的一致看法，使得公民之間的聯結成為可能，這種聯結最後構成城邦。這種聯結就是友誼的聯結，它是城邦的構成元素，是城邦不可或缺的德性。原因是友誼是共同體所認同與追求的善。就如亞里斯多德所說，立法者似乎把友誼當作一個比正義更為重要的目標，其理由非常清楚。正義是一個已經建立起來的共同體裡進行賞罰和在賞罰中補救過錯的德性；友誼則是剛建立起來的共同體所必需。

而另一位偉大的哲學家奧古斯丁，卻把國家與階級降到無關緊要的共同水平之上，他認為富人和窮人、希臘人和野蠻人、自由人和奴隸、公民和外國人、出身富貴和出身低賤的人全部都是平等的，是無足輕重的。人唯一的不同，乃是本

質雙重的，既是精神又是肉體，同時也是這個世界的公民和天國之城的公民，社會就是由這兩個精神與肉體的競爭所支配，並且始終受到這種支配。塵世之國的建立是反映人類較低本性的世俗，以肉體為中心的世俗利益，而上帝之城則是建立在人類對天國和平與精神救贖的盼望上。前者是魔鬼之城是一切惡人的城市，每個人都帶有「原罪」；而上帝之城則屬今生與來世已得救贖之人所共有，因此，信仰基督教就能得永生兼永久。

致於國家的存在，奧古斯汀認為，國家是暫時的，國家的功能主要是維持社會秩序。但並不碰觸秩序中應該追求什麼目的。國家應該關心的是行為，而非行動，是外在的一同，而非內在的信服，國家與內在生命拉不上關係，也就是說國家沒有辦法使盜賊成為誠實人。塵世國家與塵世皇帝是上帝計劃的一部份，目的是塵世皇帝利用上帝命定的權力來掃除塵世之國的罪惡，使社會安定，讓靈魂能方便達到上帝之城。

現代自由主義體現後，前現代的公民義務以城邦為主，並由城邦分配權利，已經成為歷史。而現代則變成個人主義取代前現代的公務義務，現代是以國家法律來維公民權利，相對的也強制公民承擔義務。也就是說，個人被賦與的權利是獨立的且優先於任何的公民義務。自由表示在法治下得到保護而不受到干涉，且是獨立的。由此可鑑，現代人不但打破傳統「差序格局」的統治，並把個人置於同一水平線上，按照自己才能來展現自己的能力，講究的是個人主義，保障的是個人權利的自由主義。原因是現代社會並不是差序階層化的人群組合，而是多元平等的人際組織，每個人有他的天賦人權，有權參與各項政治活動這些就是現代人的權利。

十七世紀後，霍布斯從個人的角度出發，系統的解釋政府的形成與人的政治活動。他斷定人都是依照自身利益而行，人都有趨吉避凶的本性。他率直的否定古代至高、至善、神聖的生活目的。霍布斯把政府視為人們為滿足自身需求的理性設計。它之所以存在是為了維持秩序、保障自然權利，而非什麼終極神聖的意義。雖然霍布斯仍是不折不扣的王權鼓吹者，但是他的思想無疑地是現代的，透

過理性分析，排除超自然的迷信，揭開萬事萬物神秘的面紗。

然洛克與霍布斯不同，雖然兩者都從自然狀態出發，但洛克認為自然狀態是人人平等的，是自由狀態，不是恐怖或特權狀態。他說，沒有政府並非不可思議的巨變，沒有國家只不過有些不方便，國家就像機器一樣，存在的目的是在保護自然權利，但自然權利不可讓渡，只能有條件的「借」給政府，政府的正當性必須經過人民的同意，因為國家是人為的，社會是出於自然的，社會先於國家而生，社會是既定的，國家是可供選擇的。國家要有正當性先決條件就是要能多保護他們的財產、生命、自由等自然權利。

十八世紀啟蒙思想家康德說：大自然的歷史是由善而開始的，因為它是上帝的作品，自由的歷史是由惡而開始，因為它是人的作品。而人的行動要合乎道德唯一的條件就是遵循「道德原則」。他說，道德不能建立在經驗上，也不是我們通常所說的幸福或快樂之上，因為這些東西不是真正的道德本質，真正的「德性」或「道德」乃是「意志」本身。有了善意志就是有道德，它是人們永遠遵循的一條普遍立法原則，也是人們道德作為的最高准則。它是絕對的，無條件的，所以也叫做「絕對命令」。而人做為目的本身，其行為上所設立的法則，又必須以意志自由為前提，兩者之間是一體的。人愈自由便愈能遵守道德法則去行動，道德就愈發達，而一個人按道德法則去行動，道德越發展，他就越自由。

而在政治哲學家方面康德與霍布斯及洛克一樣，都是從「自然狀態」為出發點，自然狀態作為思維、習慣乃是那個時代的共性，但三者對自然狀態卻有不同解讀，在康德認為，社會上人與人生活於相互間的和平狀態，並不是一種自然狀態，倒像是一種戰爭狀態。雖然那時候不一定是人人相互仇視，但社會秩序卻不斷受到敵視狀態的威脅，人們便訂立契約，放棄自己外在的自由，從而獲得法律主權下的自由。每個人的意志聯合成一個「公共意志」國家就建立起來了。可見在康德看來，雖然契約是國家建立的基礎，事實上並不是真實存在的結果。國家建立在自由、平等、獨立的原則上，即每個社會成員，作為人都是自由的，作為臣民是平等的，作為公民都是獨立的，這些自由、平等、獨立是每個公民在國

家中承擔政治義務的根本依據。

康斯坦見證到法國大革命的起伏動盪。集體「自我導向」的「積極」自由摧毀了許多神聖不可侵犯的「消極」自由。例如全民主權，可以輕而易舉的摧毀個人的主權，這些特有集體「自我導向」觀念的人，無非想要的是權威本身。但康斯坦卻認為「舊體制」已走入歷史，取而代之的時代乃是商業貿易時代。在這商業社會中，人們必須以享有不同於古代人之自由權利為滿足，切不可試圖顛倒時空，追求城邦秩序中的政治權利。所以康斯坦認為古代人的自由與現代人的自由是有所不同的，所謂古代自由是人們可以「集體、直接地行使完全主義的諸多部份；在國家中分享社會權利、在公共領域中充分分享民主與平等的權力」。個人完完全全依賴國家，國家是城邦公民的生活中心，城邦公民經常的、積極的、自由的參與城邦政治，康斯特稱之為「政治的自由」。相對的，現代人的自由是指民主國家公民所享的種種權利，他們每個人都有權利只服從法律的規定而不被任意的逮捕，拘禁，處死或凌虐。每個人都有言論自由、結社自由、信仰自由、選擇職業、處分財產或甚至濫用財產等等的自由，這些自由都是我們大家所熟知的權利，其本質是在於「平靜的享受個體的獨立性」。因為這些權利與近代市民社會形成息息相關，康斯坦稱之為「市民自由」。

因此，康斯坦認為這兩種自由各有其優缺點；古代人因此充分參與國家統治，每個人在城邦場域中「自我實踐」。而現代人的自由公民是在追求個人的幸福快樂，以重現最大的「自我滿足」。是以，康斯坦建議我們在古代自由與現代自由之間應該取得一個適當的平衡點，他說：「個人自由是真正的現代自由，而政治自由則是其保障，因此政治自由也是不可或缺的」。

在西方自由主義發展史上，彌勒被稱為「自由主義之聖」其「論自由」一書被視為自由主義宣言，雖然他師從邊沁，卻是以一種批判地繼承來接受邊沁的功利主義的基本原理原則。他認為邊沁的功利主義是從個人私利出發，把人類的一切行為視為私利的動機，每個人都只為了自己的幸福而生存和奮鬥，而人性的體現在人類為個人利益計劃的那一方面。但彌勒卻批判的說，人有多種角色，他是

個體之人同時是社會之人。而作為社會之人，他所尋求的功利動機是多方面的，例如，尋求自我完善、榮譽，甚至為全人類利益而努力等各種不同的動機，很難說只是為了尋求感官的快樂，是以，彌勒否同邊沁的「功利人」就是「經濟人」。尤其現代的道德生活中，「社會人」的內涵比「經濟人」更豐富。

所以在彌勒看來，人做為自由的個人和自由的社會人，他的身份是雙重的，所追求的個人利益與社會利益是不同的，在追求個人快樂上是人的本性，但是還要限制自己的無限要求，必要時為了他人和公眾利益可以？牲自己的利益。因為功利主義的道德標準就是肯定承認他人利益而作出自我？牲是善的，它判斷行為的正確或錯誤是取決於行動者自身的幸福，還是公眾的幸福。而追求公眾的幸福又必須體現在個人自由之上，因為每個人的自由又是社會發展的條件和動力。

海耶克認為自由不是別的，乃是人的一種存在狀態，在此狀態中，一些人對別人所施的強制，在社會中被減至最小可能之限度。為此目的，海耶克主張個人自由和反對國家權力的擴大。他說自由的要義及憲政的職責，是在維護和尊重個人的私人空間。國家的職能絕不是萬能的，對個人的私人空間，國家權力不能介入。私人空間是否存在道德上的問題，並不是國家進行強制性控制的理想對象，國家權力不能泛生活化，為整個社會作道德立法。

而且自由可帶給文明創造力，賦予社會進步的能力，因為只有人自由的運用其知識去實現他們自己的目的時候，進步才會發生，由此可見，自由是自生自發社會秩序之存在的必要條件。

羅爾斯的「正義論」開宗明義的指出，正義是社會制度的第一德行，就像真理是思想體係的第一德行一般，他希望在承認多元的前提下，包容各種不同的價值主張和生活方式，在各種差異中建立統合，使不同的哲學、宗教、道德主張，能理性和諧相互合作地生活在同一社會，並設計一套基本制度，使不同主張者都能接受社會正義原則為其指導原則。他認為社會正義是社會的基本結構。正義就是公平，是一種完全程序正義，而這種程序正義並非如一般人想像的正義就是公平。羅爾斯的正義原則內容是在一個公平的程序所決定，這種決定可以避免產生

不平等。

顯而易見，羅爾斯在《正義論》一書，憑藉公平正義論的理論預設對西方現代自由主義理論進行了一種政治倫理學的改建，其要義就是在改造社會契約論的倫理學前提預設，重新設定一個公平的原初狀態作為正義倫理的前提條件，並且重新制定和解釋自由主義的基本倫理原則，希望建立並證明的合理性社會政治憲法和操作性制度，以確保公平正義原則的具体實現。因此，他為證明上述正義倫理系統的正當合理，建構新的道德論倫理學理論，即在學理方法上實行變革，並且希望從社會性公平正當之道德秩序的前提下確認證明社會基本正義倫理的正當觀念與作為個人道德生活計畫之基本德性的善觀念之間的關係，從而為社會正義倫理提供必要的道德心理學解釋支援。

因此本文作者認為，無論是前現代的部落在地信任，城邦的差序階級，做成的秩序，模式化的分配，還是現代的個人主義，天賦權利，自發的秩序，非模式化分配都是自然之內的道德秩序，聰明的人應該視當時的環境相互為用，能讓自己過著幸福美好的生活，如此自由才能進展，才顯現最高道德自由主義。

參考書目

1. Alasdair MacIntyre 著，龔群、戴揚毅，1995，德性之后。北京：中國社會科學出版。1月初版。
2. Andrew Gamble 著，王曉東、朱之江譯，2002，自由的鐵籠。江蘇：江蘇人民出版社。10月初版。
3. Andrew Vinceny 著，羅慎平譯，當代意識型態（台北：五南圖書出版有限公司88年2月，初版一刷頁64 - 65）。
4. Anthony Giddens 著，趙旭東、方文譯，2002，現代性與自我認同。台北：左岸文化事業有限公司出版。4月初版。
5. Constant.B.著，閻克文、劉滿貴譯，2003，古代人的自由與現代人的自由。上海：上海人民出版社。11月初版。
6. Erhard Eppler 著，孫善豪譯，2000，重返政治。台北：聯經公司出版。10月初版。
7. F.A.Hayek 著，鄧正來譯，1997，自由秩序原理上冊。北京：三聯書店出版。2月初版。
8. Frederick Watkins 著，李豐斌譯，1999，西方政治傳統。台北：聯經出版事業公司。6月初版。

9. George H.Sabine 著，李少軍、尚新建譯，1997，西方政治思想史。
台北：桂冠圖書股份有限公司。10月初版二刷。
10. J.S.Mccllland 著，彭懷棟譯，2000，西洋政治思想史。台北：商周圖書出版。2月初版。
11. John Gray 著，傅鏗、姚欣榮譯，1997，自由主義。台北：桂冠圖書股份有限公司，9月初版二刷。
12. John Rawls 著，姚大志譯，2003，作為公平的正義：正義新論。
台北：左岸文化事業有限公司。10月初版二刷。
13. Nigel Dodd 著，張君玟譯，2003，社會理論與現代性。台北：巨流圖書有限公司。5月初版。
14. Peter F.Drucker 等著，張玉文譯，2000，知識管理。台北：天下遠見出版，10月第一版第十次印刷。
15. Razeem Sally 著，秋風譯，2002，哈耶克與古典自由主義，貴陽：貴州人民出版社，10月初版。
16. 江宜樺，2001，自由民主理路。台北：聯經公司出版。9月初版。
17. 江宜樺、李強，2003，華人世界的現代國家結構。台北：商周圖書出版。3月初版。
18. 何懷宏，2002，公平的正義。濟南：山東人民出版社，2002年1月初版。
19. 林火旺，2001，倫理學。台北：台灣書店出版。11月初版四刷。

20. 洪鎌德，1999，從韋伯看馬克斯。台北：揚智文化事業股份有限公司，1月初版。
21. 孫振青，1996，亞里斯多德的倫理學。台北：台灣書店出版，初版。
22. 徐大同，2001，西洋政治思想史。天津：天津教育出版社。8月第二次印刷。
23. 陳思賢，1999，西洋政治思想史上冊（古典世界篇）。台北：五南圖書出版有限公司。10月初版。
24. 逯扶東著，2002，西洋政治思想史。台北：三民書局股份有限公司10月。
25. 啟良，2003，西方自由主義傳統（西方反自由至新自由主義學說追索）。廣州：廣東人民出版社。1月初版。
26. 瞿海源、顧忠華、錢永祥主編，自由主義的發展及問題。台北縣：桂冠圖書股份有限公司2002年2月初版一刷。