

正義穩定性、道德情感與共同生活 ——一個平等主義未來生活的想像

陳嘉銘

中央研究院

葉明叡

國立臺灣大學

摘要

約翰·羅爾斯在《正義論》中提出了一個常被忽略，但是值得深入探究的問題：如何維持正義價值的穩定性？羅爾斯很有說服力地指出，道德情感是維持正義價值穩定性的關鍵力量。可惜羅爾斯主張支持正義穩定性的道德情感只有康德意義的正義感。這樣的正義感不會被任何偶然的社會關係影響。他忽略了其他道德情感也是支持正義穩定性的重要力量，而且這些情感的維繫需要依賴社會關係。

我們的論文因此試著回應這個問題：如果我們對平等主義的分配理念有大致的共識，一個平等主義社會可以透過什麼社會關係產生什麼道德情感，維持平等主義理念的穩定性？我們將先說明我們對道德情感的一些基本想法，然後將藉由分析、評論和利用羅爾斯的正義穩定性論述，發展我們稱之為「關係依賴的道德情感論」。接下來，我們將從我們的理論評估兩個社會道德情感論，一是大衛·米勒的民族主義，二是我們提出的共同生活。我們主張平等主義的公共服務構成的共同生活，蘊含了平等主義理念以及豐富的相互依賴關係，提供了成員重要的道德情感去支持平等理念。

關鍵詞：羅爾斯、正義感、道德情感、穩定性、社會關係

陳嘉銘 中央研究院人文社會科學研究中心副研究員，研究領域為盧梭、民主理論、權威、公民不服從、團結、社會正義和國際政治理論。

葉明叡 國立臺灣大學健康政策與管理研究所、公共衛生碩士學位學程助理教授，研究興趣為公共衛生倫理、社會健康保險、比較福利體系、政治理論。

(收件：2019/8/19，修正：2020/1/3，接受：2020/2/20)

壹、研究問題^①

美國已故政治哲學家約翰·羅爾斯(John Rawls)在他1971年出版的名著《正義論》(*A Theory of Justice*)的第一章分析,除了正義之外,一個有活力的社會還要處理三個基本社會問題:協調、效率和穩定性。其中穩定性指的是「社會中的成員或多或少自願、規律地遵守基本的社會安排和規則,當破壞規則的狀況發生時(包括外來的干擾),穩定的力量能夠阻止進一步的敗壞,並回復原來的社會安排。」羅爾斯主張,雖然一個正義概念的基本功用在於敘明基本權利、義務、以及適當的分配額度,但是當我們在評估某個正義概念時,我們也應該評估它與穩定性的關聯性(Rawls, 1971:6)。

影響社會基本安排穩定性的因素很多,例如:制度誘因設計、財富分配、認同衝突、移民衝擊、高齡化、少子化和國際環境因素等等。但是在《正義論》的第八章,羅爾斯深入討論穩定性時,顯然他並不全面考慮這些影響穩定的因素。他只探討一個關鍵因素:某個正義概念本身是否能帶來足夠的穩定性。更具體來說,他要探討在某正義概念有效規範基本制度的社會中,參與這個社會的成員,是否能培養出「強烈而且通常有效的慾望去依照這些正義原則的要求行動(to act as the principles of justice require)」。羅爾斯稱這個遵循正義原則的慾望為正義感(sense of justice)(Rawls, 1971:454)。

正義感屬於道德動機,和它相對的是自利動機。^②多數研究社會福利制度的學者主要從自利動機著手研究穩定性。^③為何羅爾斯特別強調道德動機的重要性?我們分析有兩個理由:第一、羅爾斯認為,被某一個正義概念規範的社會,成員將會因為該正義概念同時產生支持和破壞基本社會規則的慾望(Rawls,

^① 本研究感謝科技部專題研究計畫補助。計畫編號: MOST 107-2410-H-001 -072 -MY3。

^② 我們對道德動機與自利動機的區隔,請詳見第參節的討論。

^③ 例如 Esping-Anderson (1990:33)、Goodin (1990:532)、Baldwin (1992)、Kluegel 與 Miyano (1995)等重要著作都以自利行為者的觀點分析穩定性。

1971:454-55)。自利相關的動機也可能是支持性或破壞性的慾望。他試圖說明，他提出的正義概念所產生的正義感，既不違背合理自利的動機，也能壓倒破壞規則的慾望。正義感的發展正是在互利的環境下才能形成（Rawls, 1971:471, 474）。換句話說，羅爾斯以他的方式考慮了自利動機。第二、更關鍵地，羅爾斯關心的是正義概念的穩定性，亦即政治社群信奉的正義價值的穩定性，而不是制度本身的穩定性。隨著環境改變，我們常常需要改變制度，以維持某個正義概念或價值的穩定性。制度本身的穩定性最終並不真正重要，真正重要的是——一個政治社群信奉的核心價值的穩定性。羅爾斯認為，道德動機扮演了維持社會信奉的正義價值穩定性的基本和必要角色（Rawls, 1971:457-58）。

我們這篇論文的出發點同意這兩個理由，因此接受道德動機對正義價值的穩定性有關鍵重要性。但是我們認為，如果只考慮正義的穩定性，而不為了動機本身的道德價值，我們應該擴大考慮正義感以外的其他道德動機，特別是友誼、信任、同情心、驕傲感、崇敬感、自我尊敬等等道德情感。

羅爾斯界定的正義感其實僅屬於康德式的道德動機。康德在《道德形上學基礎》中區分了兩種行為，第一種是出於道德義務的行為（*from duty*），第二種是符合道德義務的行為（*in conformity with duty*）。前者的動機是出於道德義務而生的動機，對康德來說，這樣的行為才具備道德價值。後者的行為，如果僅僅出自滿足個人同情、快樂和利益等動機，就缺乏道德價值（Kant, 1997:10-18）。羅爾斯很明確地主張正義感是「出於權利和正義的概念而行動的慾望」（the desire to act from a conception of right and justice）（Rawls, 1971:475，斜體為我們所加）。這正是康德所謂出於道德義務的動機。但是考慮正義的穩定性時，似乎不應該只局限於純粹出於道德義務的道德動機。因為這樣的動機即使存在，常常不夠強烈到能壓倒每個人生活中的各種欲求。在一個被正義規範的社會中，能夠產生有助於正義穩定性的道德情感，不只有正義感。

在自由民主社會的脈絡下，我們這篇論文的目標是規範基本社會安排的平等主義分配正義理念的穩定性。當代許多主流的自由主義思想家或多或少接受

平等主義 (egalitarian) 的分配正義理念 (以下簡稱平等主義理念或平等理念)，其中包括了偏左的自由主義 [如羅爾斯、德沃金 (R. Dworkin) 和阿馬蒂亞·森 (Amartya Sen) 等人的主張]、社會主義、左派、人權、進步主義等等。各思想派別對平等主義的分配正義理念提出不同的證成理由，但是就實際運作的分配理念來說，雖然有些差別，但就以下關鍵理念來說沒有根本差別：平等主義理念認為私有財產權和自由市場機制對正義的保障不足，而且教育體制也無法確實保障每個人足夠平等的社會機會，基本社會安排的規劃因此需要更重大地朝向平等分配。我們不像羅爾斯在《正義論》要去細究不同正義概念的不同穩定性，而是要去探討：如果我們對平等理念有大致上的共識，當代社會可以產生什麼道德情感來協助 (規範基本社會安排的) 平等主義理念的穩定性？

我們擴大考量道德動機的想法，其實更符合羅爾斯後期作品《政治自由主義》的精神。在《政治自由主義》中，他放棄了《正義論》第九章中公民能夠把正義當本質性益品 (intrinsic good) 的人性詮釋，他轉而認為為了穩定性，我們必須接受當代社會合理的多元主義的事實 (Rawls, 1993:xvii-xviii)。各種不同、但合理的整全性學說，可以基於不同的理由，支持作為交疊性共識的正義原則。我們認為，如果我們接受不同的整全性學說可以共同支持平等主義的分配理念，我們應該更廣泛地去探索支持平等主義理念的道德情感來源。也就是說，羅爾斯在《正義論》中提出的正義感，不需要是支持公平社會最強烈的道德情感。

當代有關道德情感如何支持正義穩定性的兩個主流論述是羅爾斯的正義感和大衛·米勒 (David Miller) 的民族主義。我們的論述策略將會處理這兩個論述，它包括以下步驟：我們將先解釋我們的研究取徑，接下來說明我們對道德情感的一些基本想法。然後我們將藉由分析、評論和利用羅爾斯的正義穩定性論述，發展我們稱之為關係依賴的道德情感論。接下來，我們將從我們的理論評估兩個社會道德情感來源，一是米勒的民族主義，二是我們提出的平等主義的共同生活。我們主張平等主義的公共服務構成的共同生活，蘊含了豐富的相

互依賴關係，因此提供了成員重要的道德情感去支持平等理念。

最後我們要先坦承我們論文的不足之處。基於篇幅的限制，我們提出的關係依賴的道德情感論和平等主義共同生活兩個想法，還只是初步的哲學輪廓，希望可以做為未來研究的啟發。

貳、研究取徑

這篇論文不是針對羅爾斯核心或整體理論的內部批評。羅爾斯在《正義論》中，首先透過他的建構論，推導出正義的兩個原則。他說接下來他要說明，在正義兩原則已經實現的良序社會，正義兩原則能夠持續穩定。我們無意採納羅爾斯在《正義論》中的建構論方法。因為我們接受不同的整合性學說可以支持平等主義理念。我們只針對他關於正義穩定性這個《正義論》後半段的主題進行討論。

換句話說，我們認為羅爾斯關於正義穩定性的討論，和他的建構論可以分開看待。羅爾斯的建構論對道德性（morality）有一個特殊主張，他認為道德性不是來自我們在社會世界發現的一組道德事實，而必須被理解為透過同意的程序而建構的結果。這個同意的程序是一個規範社會合作的理想程序，其中具現了參與者的平等地位和他們的理性能力。更具體地說，建構的程序再現了我們兩種實踐理性的能力，一是我們有能力擁有善的概念：我們有能力去形成、修改和理性地追求我們理性的利益或善的概念。二是我們擁有正義感：我們有意願講理，這是一種能力去理解、應用和根據正義的公共概念行動，這個概念界定了社會合作的公平條款。這兩個道德能力是羅爾斯建構論的基礎，它們不是建構出來的，它們也不是心理學事實，它們表達了實踐理性對我們的要求。

但是羅爾斯在討論正義穩定性時，他要說明在良序社會中正義感這個道德能力能夠穩定存在，他需要去討論正義感在良序社會中的實現和穩定條件。他說，因此他必須涉入心理學或者社會理論的討論。他要說明人的自然態度

(natural attitudes) 在適當條件之下會發展成正義感 (Rawls, 1971:489)。他倚賴了心理學和一些社會機制去解釋在良序社會中培養的正義感足以帶來穩定性。我們的論文專注在這個部分的討論。這個部分可以和他的建構論分開來看，因為它涉及了建構論本身不會涉入的心理學和社會理論。

這裡要稍微討論羅爾斯對心理學和社會理論的看法。羅爾斯在 1975 年發表的〈道德理論的獨立性〉(The Independence of Moral Theory) 一文中說：

道德理論的目標在提供一個深沉的理解：對道德概念的結構和它們和人的感性 (sensibilities) 的關聯性……我們不該避開這樣的任務，即使它們 [有關於人的感性、情感和動機的理解] 看起來屬於心理學 (psychology) 或社會理論 (social theory)，而不屬於哲學。因為事實是人們不是被哲學的慾望驅使去追求道德理論。因此了解人的動機 [即了解人的感性和情感] 是必要的，因為沒有它的話，我們的追尋就只有錯誤的焦點。(斜體是我們所加。重印於 Rawls, 1999:302)

我們同意羅爾斯，一個道德理論不能迴避去涉入心理學或者社會理論的討論，它們甚至是道德理論的核心，因為我們無法迴避討論人的動機。羅爾斯的正義理論中的心理學，他稱為道德心理學。在《正義論》中，他討論道德心理學的目的就是為了討論正義的穩定性。他的道德心理學的內容就是我們論文的第肆節討論的他提出的三個道德發展階段，每個階段都涉及了一個經驗心理學的法則 (psychological law)。

我們的論文將試著提出「關係依賴的情感」以及「平等主義共同生活」的概念。我們這些分析並不是針對任何現存社會做的社會學分析，而是針對平等主義價值穩定性需要的「道德情感」的理想社會條件分析。我們提出的分析，也就是羅爾斯所謂的社會理論 (social theory)。根據羅爾斯的理路，我們的論文仍然是政治哲學的討論，屬於道德理論的討論，而不是社會學式的討論。

在有關正義穩定性的討論中，我們肯定和採納了羅爾斯的兩個立場。

第一、「道德動機（特別是道德情感）對正義價值的穩定性有關鍵重要性。」我們要討論的也是價值的穩定性，只是我們針對的是平等主義價值的穩定性（而不是羅爾斯正義的兩原則的穩定性）。而且我們也認為維持平等主義穩定性的關鍵因素是道德情感，只是我們討論的道德情感是多元的（而不只是羅爾斯的正義感）。

第二、羅爾斯強調他的正義穩定性不是暫定協議，穩定性必須基於正確的理由而穩定（*stability for the right reason*）。我們同意這個主張。在《正義論》中，羅爾斯特別強調他的心理學是道德的。他討論的心理學法則運作的制度環境，是一個正義已經實現的理想社會。這些制度環境蘊含了正義的原則，成員也信仰正義的概念。正義的相關道德概念、制度環境和心理學法則，共同解釋了每個道德階段的道德情感的出現。人們在參與制度中認知的正義的相關道德概念也擁有解釋力。

這也是為什麼羅爾斯不斷強調他的穩定不是暫時共識，而是基於正確的理由而穩定。因為成員對正義概念的信念已經參與了維持正義穩定的道德情感的出現的解釋。

我們提出的社會理論扮演的角色，和羅爾斯的道德心理學類似。我們的社會理論也是道德理論的一部分。我們也認同羅爾斯，穩定性必須基於正確的理由而穩定。因此我們提出的社會理論，並不是訴諸人的自然情感帶來的穩定性，也不是訴諸沒有蘊含正義原則的社會制度帶來的穩定。我們討論穩定性的出發點是一個平等主義價值已經實現的社會，因此各種社會制度已經蘊含了平等原則，人們也抱持平等主義的信念。我們問這樣的社會是否能夠穩定？

我們提出的道德情感都預設了這樣的社會。平等主義的社會制度、人們對平等價值的信仰，以及心理法則和社會機制，一起解釋了七種道德情感的出現。這些情感維持了平等主義價值的穩定性。因此，我們主張的穩定性也是基於正確的理由（平等主義價值）而穩定。

參、自利動機與道德動機

我們要擴大考慮支持正義規範的道德動機，但是什麼是道德動機？我們要如何區隔自利動機和道德動機？滿足同情心的道德情感，算不算是一種自利動機？如果實踐德行，例如公正這樣的德性，最終目的是個人美好或快樂的生活，那實踐德行的動機是不是自利動機？如果上述兩者都是的話，我們怎麼區隔自利和道德動機？

美國當代哲學家 Paul Bloomfield 最近在他編的 *Morality and Self-Interest* (2008) 一書做了一個很有用的區隔。他區分了兩種類型的道德理論，一種是「不包含自利的道德」(morality without interest)，一種是「在自利內的道德」(morality within self-interest)。前者「不包含自利的道德」的代表理論是康德主義和後果論，他們主張道德問題的出發點是「我該如何對待他人」，而且道德不能涉及個人或特殊團體的特殊觀點，必須採取完全不偏不倚(impartial)的普遍觀點，決定什麼該做、不該做。後者「在自利內的道德」的代表則是亞里斯多德倫理學，他們主張道德問題的出發點是「我該如何生活」，這也包涵了我該如何對待他人，因為我該如何對待其他人，也是我追求的美好、快樂生活的一部分。依據這類觀點，極端的自利行為也可以說是道德行為，因為自利也是屬於我該如何生活的考量。而實踐那些「關切他人」的德行(例如公正)，因為最終目的是個人的美好生活，也算是一種廣義的自利。

Bloomfield 的這個區隔可以做為我們分析的起點。如果採取的是第一類「不包含自利的道德」的觀點，所有為了情感滿足(即使是同情心、團結感或者尊敬)、或者追求個人美好、快樂生活的動機，都不屬於道德動機。因為道德必須不是出自特殊自我的任何滿足，必須來自不偏不倚的觀點。羅爾斯的正義論屬於第一類觀點的修正，他雖然同意行動者個人正義感的重要性，但是認為正義感的對象和強度最終可以被理性完全決定(Rawls, 1971:476, 1993:82-84)，所以正義感可以完全不偏不倚，不再被特殊自我影響。

如果採取第一類觀點，我們會像羅爾斯一樣，傾向貶抑其他道德情感的地位，認為它們缺乏充分道德價值（不夠不偏不倚），而忽略了其他道德情感支持穩定性的重要性。但是如果採取第二類「在自利內的道德」觀點，所有的道德情感都可以是道德的，但也都是廣義的自利情感。這樣道德和自利的區隔就過於籠統，對我們的分析沒有幫助。

因此，我們主張在第二類觀點下更細緻的定義「嚴格意義的道德」。研究古希臘哲學的英國哲學家 Julia Annas（2008）晚近對德行倫理和自我主義（egoism）討論很有啟發性。她主張新手在學習德行時，資深者一開始會和他解說德行的最終目的是個人美好生活，學習者也會刻意為了做個有德行的人去實踐德行，可是當他真正成為有德行的人時，他在實踐德行的當下（例如果敢地犧牲自己的時候），他就不再特別意識到他自己，他全心關切的只是回應當時的狀況，例如：有人陷入危機需要幫忙。但是如果他要教導新手時，他還是可以說明德行和個人美好生活的關係。因此，Annas 主張德行論可以抵禦自我主義的批評。

我們認為 Annas 對德行的說明也可以適用在滿足「道德情感」的行為。當某個人在考慮應該如何對待他人的當下，只考慮回應當下的情況，例如：瘦弱小孩瀕臨餓死、歹徒將侵犯受害者，他全心關切的是他人（或者普遍利益），而沒有特別想到自己，他的道德情感就可以視為「嚴格意義的道德情感」。而他還是可以在有機會完整反思自己的道德行為時，同意他是基於滿足某種道德情感才這麼做。因此我們可以這樣界定「嚴格意義的道德」：如果行為者在決定該怎麼做的當下，只專注於他人利益或者普遍利益，而沒有特別意識到為了他的美好生活或者道德情感滿足，他的動機就是可以說是（嚴格意義的）道德動機。他就不是自利的。

我們在區分道德和自利動機時，不需要在兩類道德理論之間採取立場。我們採納的道德動機的界定，既可以包括第一類理論的完全不偏不倚的道德動機（如果存在的話），也可以包括上述的「嚴格意義的道德動機」。如此相對而言，

我們採納的（狹義的）自利動機指的是在行為的當下，有意識地主要基於「關切自己」的意圖，才決定什麼該做、不該做。

因此我們主張這樣理解道德情感（嚴格意義）：可以驅動行為者在行為的當下，主要為了他人或普遍利益行動的情感。它們可能包括正義感、同情心、驕傲感、崇敬感、自我尊敬等等。它們是可以和自利動機區隔的道德動機，即使它們不是完全出自不偏不倚的普遍理性觀點。

我們這篇文章特別考慮的道德動機主要是道德情感。自柏拉圖以來，多數哲學家認為理性是最重要和可靠的道德知識和行為來源，情感的對象和大小可以、也應該被理性完全形塑。羅爾斯也屬於這個理性主義傳統。挑戰這個理性主義傳統的知名哲學家是大衛·休謨（David Hume），他雄辯地主張：「理性是也應該只是激情的奴隸，除了服務和服從它們，永遠也無能假裝它能扮演別的職能（Hume, 1960/1777:462）。」

當代道德心理學的發展讓我們再重溫了一次理性主義者和休謨主義者的辯論。道德心理學一直到 1980 年代，都是發展心理學的一支，被瑞士心理學家尚·皮亞傑（Jean Piaget）和美國心理學家 Lawrence Kohlberg 等人的理性主義心理學觀點支配（Piaget, 1965/1932; Kohlberg, 1968）。他們認為只要小孩有足夠的生活經驗去輪流、交換、分享、遊戲等等，不需要上對下的道德教育，小孩自然會從遵循大人規範的階段，發展到學會抽象和系統的道德思考階段，學會運用更高層次的善的規則（例如公平），去挑戰比較低的規則。對這些理性主義心理學家來說，道德情感的重要性遠比不上道德抽象思考能力的發展。

然而道德心理學在 1990 年後開始轉向注意道德情感的重要性。其中的代表人物之一是美國道德心理學家 Jonathan Haidt。他自承是當代的休謨主義者，他從文化人類學家 Richard Shweder 的研究獲得靈感，和一些學者發展出「道德基礎理論」（Moral Foundations Theory）（Haidt and Joseph, 2004; Haidt and Graham, 2009）。Haidt 在他的名作 *The Righteous Mind* 中同意人的道德判斷有兩種理性模式，一種是「直覺認知」，一種是「反思認知」。個人的日常生活

主要倚賴的是「直覺認知」。「直覺認知」在「看到的當下」(‘seeing-that’), 就做了判斷。它幫助個人每天作出數以百計、快速、不費力、幾乎是自動的道德判斷。對日常生活來說,「反思認知」總是為「直覺認知」服務,幫助已經作出判斷的直覺尋找理由,而不是挑戰或改變「直覺認知」。他形容我們的「直覺認知」是有既定行走方向的大象,「反思認知」只是大象上被動的騎士,幾乎無法改變大象的走向。人的道德情感則是「直覺認知」的一部份。他並主張人有五種道德直覺的模組,分別是照顧/傷害、公平/欺騙、團結/背叛、權威/顛覆、神聖/貶抑。這五種模組相對應的道德情感是同情心、憤怒(感恩、內疚)、驕傲、尊敬(恐懼)、崇敬(噁心)(Haidt, 2012)。

Haidt 等人的理論非常有啟發性。我們同意我們的日常生活判斷主要被大象般的道德直覺和情感決定,當下的反思認知很少能改變它們。但是我們這篇論文不試圖在理性主義和休謨主義之間選擇立場。因為我們仍然能想像,某些時候、某些人的反思認知,可能透過社會制度的重新規劃,改變人們的道德直覺和情感(這是許多理性主義傳統的政治哲學家的設想和嚮往)。不過即便如此,因為道德直覺和情感主導了我們每日生活數以百計的道德判斷,因此我們需要仰賴穩定的道德情感才能達成道德規範的穩定性。同時,我們也認同 Haidt 在討論道德直覺和情感時,採取多元主義的道德情感觀點,而不獨尊正義感。我們將在下面試圖說明在適當的社會條件下,多種道德情感可以像有穩定方向行走的大象一樣,共同支持平等主義規範的穩定性。

肆、對約翰·羅爾斯的正義感主張的批評^④

羅爾斯在《正義論》第八章中主張如果人們在一個正義有效規範的制度體

^④ 我們這節將批評羅爾斯的正義感論述沒有適當處理多種道德情感和社會關係。過去許多女性主義者也批評羅爾斯的正義論缺乏對情感和社會關係的關注。例如: Held 和 Nussbaum 批評羅爾斯的反思性均衡忽略了以情感為基礎的判斷 (Held, 1993; Nussbaum, 1990:168-

系（羅爾斯也稱爲良序社會）中成長，會經歷三個階段的道德發展過程，每個階段基於互惠（reciprocity）的原則發展，最終成員將會發展出正義感，基本社會安排的正義因此能夠穩定（Rawls, 1971:453-512）。羅爾斯承認他藉助了皮亞傑和 Kohlberg 等人的理性主義發展心理學（Rawls, 1971:460-61）。爲了說明他的論述的優缺點，我們需要花費一些段落說明這三個心理發展階段。

在第一階段，兒童發展出「權威的道德」（morality of authority）。在良序社會的家庭，父母親明示的無條件的愛、持續的鼓勵和支持、親身道德示範以及對道德禁令的解釋，這些作爲使得兒童了解他是因爲他自己本身而被愛，從而確認自己的人格價值（the worth of his own person）。在這樣的環境中，他對父母產生信任（trust），因此得以去發展出許多能力，因此得以確認自我尊嚴（self-esteem）。在這些過程中，他對父母發展出不是基於自利和工具理性的愛（love）。因爲父母親值得尊敬的言行和權能（power），他們會想要模仿父母親，並以他們對他的評斷來評斷自己。因爲對父母親的愛與信任，即使他們不完全理解父母的禁令，仍會對逾矩產生罪惡感（出於愛與信任的罪惡感），因此會對父母承認過錯和尋求和解（Rawls, 1971:462-67）。

第二個階段發展的是「結社的道德」（morality of association），這個階段的道德內容是人們在結社中擔任各種角色適用的各種道德標準，例如：好兄

94)。Alison Jaggar 認爲原初情境不僅假設了自我主義，也帶有抽象個人主義的形上學預設（Jaggar, 1983:30-31）。影響女性社群主義甚鉅的 Michael Sandel 批評原初情境的參與者被想像抽離各種社會關係，因而對他們的善的概念無知（Sandel, 1982）。Seyla Benhabib 和 Marilyn Friedman 批評原初情境的對話是獨白式的（monological），參與者只是抽離出社會關係的抽象思考者，只從相同的心靈推导出結論（Benhabib, 1992:148-77; Friedman, 1993）。Nussbaum 批評羅爾斯忽略了其他支持正義穩定性的輔助性來源（Nussbaum, 2003）。我們批評的著手點和這些女性主義評論不同。女性主義大多集中在對原初情境的批評。我們承認原初情境原本就是一個刻意抽離社會關係的道德觀點的推理設計，因此羅爾斯有理由迴避人性的討論。但是當羅爾斯考慮實現正義原則穩定性的正義感時，他必須要認真考慮具體社會關係中的人們的道德情感。我們的批評是即使羅爾斯考慮具體的社會關係和道德情感，他還是沒有適當處理道德情感和社會關係。而 Nussbaum 對正義感輔助來源的討論（包括詩歌、故事、笑話等），也缺乏對社會關係的關注。

弟姊妹、好學生、好老師、好競賽對手、好同事、好社員、好公民等等。在結社活動中，人們學會從他人的觀點看事情以及合作系統的概念。當結社被認可是公正的，因此確保所有成員都能從中獲利，此時每個人做好他的角色就被視為對每個人都有利。結社的共事者做好他們自身角色的意圖，因此被視為一種善意，這樣的認可帶來了其他人對他們的友誼和信賴（friendship and mutual trust）。每個人做好本份的互惠效果，相互強化而達成一種平衡。同時，如果有人展現出他所承擔的角色的卓越道德理想，便會引起其他成員的傾慕和模仿。因為友誼和信任，當某位成員沒有做好他的角色，他會感到罪惡感（基於友誼和信賴的罪惡感），因此想要補償受害者、道歉，並接受被懲罰是適當的。最終這個結社的道德應用到整個社會，社會成員視彼此平等，彷彿是朋友和共事者，共同參與一個大家都知道對每個人都有利、而且被共同正義概念規範的合作系統。在第二階段，人們已經瞭解正義原則的內容以及平等社會成員的角色理想，但是他們遵守正義原則的動機主要還是來自友誼和同胞情感，以及社會對他們的贊同或否定（Rawls, 1971:467-72）。

第三個階段，人們發展出「原則的道德」（morality of principle）。羅爾斯主張，當愛與信任、友誼與信賴在前兩個階段而生，同時我們認可到我們以及那些我們關心的人們都是正義制度的受益者，這樣的認可傾向在我們內心產生「出於正義概念本身而去行動的慾望」。這樣的正義感不再只和具體的個人和群體的福祉有關聯，而且獨立於愛、信任、友誼和信賴這些社會偶然性的情感。正義感最終只被正義概念所形塑。如羅爾斯說：

一旦「原則的道德」被接受了，道德態度不再只與其他具體個人和群體的生活福祉和贊許相聯繫，而是被權利的概念所形塑，這個概念的選擇無關於這些[具體個人和群體的福祉和贊許的]偶然性。我們的道德情感展現出一種獨立性，獨立於我們世界的意外偶然性。這個獨立性的意義來自於對原初情境的描述以及它的康德主義詮釋（Rawls, 1971:475）。

羅爾斯認為在第三個階段，我們對多數公民沒有友誼和信賴感，這可能是因為沒有機會看到他們在盡本分乃至於感受到他們的善意，也可能是因為制度體系過大而無法建立起廣泛的特殊臍帶。但是我們仍然會想要盡我們的本分去維持和促進正義的制度安排。在當代社會，多數人互不相識，無法產生友誼，公民是基於接受公開的正義原則凝聚在一起，而不是因為同胞情感（Rawls, 1971:474）。

當我們讀完上述《正義論》的第八章內容，進而翻到第九章，多半會感到困惑，既然羅爾斯自認為這三個階段已經展示良序社會可以產生正義感，為什麼他還要在第九章做一個更有野心和爭議性的論點：他主張在良序社會中，個人追求生活益品（good）的慾望和規範社會的正義概念（conceptions of justice）的義務可以合而為一。他稱這個「合一性」（congruence）命題是康德主義對人性的詮釋。

所謂的益品（good），也可以稱為美善的事物，對哲學家來說，一般指的是當個人有適當認知後，會被吸引去追求的事物，它們是人快樂或擁有蓬勃生命（flourishing life）的基本條件。舉例來說，健康、智力、收入、基本自由、自我尊敬等等都是我們渴求的益品。但是自康德後，許多哲學家認為權利（right）或者正義（justice）等道德原則，對人的要求是無條件的，不管對個人是否有吸引力、也不管是否是快樂生活的必要條件。^⑤ 羅爾斯在推論正義原則時，也主張權利（right）是比益品（good）更優先的道德要求。

但是為了考慮正義的穩定性，羅爾斯卻在第九章提出「合一性」命題，主張在理想的良序社會中，正義也會是人會被吸引去追求的益品，如此益品和正義（權利）就合而為一了。羅爾斯認為，在良序社會中，每個公民因為要表達自由與平等的天性，將把正義視為他個人蓬勃生命的必要益品來追求。又因為

^⑤ 關於益品（美善事物、good）和權利（right）區隔的最好的討論，可見 Charles Larmore（1996:19-40）。

正義這個益品具有終局性（finality），它將會規範其他的益品的追求，因此當其他慾望和正義衝突時，個人會選擇遵循正義原則。

這個「合一性」命題提出後，廣被學者批評，不是認為不必要，就是認為沒有說服力。^⑥ 問題在為什麼羅爾斯需要在第九章提出「合一性」命題？我們認為，羅爾斯意識到他雖然在第八章成功展示正義感是可能產生的行為動機，不過他沒有展示，當正義感和其他慾望相衝突時，正義感會成為個別公民主導和充分的行為動機，因此他才需要在第九章進一步提出「合一性」命題。^⑦ 不過，在《正義論》出版後，羅爾斯理解到康德主義對人性的詮釋，無法說服各種多元意見，他說自己為了穩定性的考量，放棄了「合一性」命題，繼而陸續發展出《政治自由主義》中的概念（Rawls, 1993:xix）。

在《政治自由主義》中，他也將穩定性分成兩個部分討論（Rawls, 1993:141）。第一部分一樣要展示在良序社會中成長的個人能夠培養出正義感支持正義制度，他說《正義論》第八章的三階段心理發展論仍然是很好的說明（Rawls, 1993:143, footnote 9）。在第二部分，他則轉而主張，為了說明他的正義原則可以帶來穩定性，他需要說明，在一個合理的多元主義作為事實的當代社會，他提出的正義原則相關的政治概念可以成為各種不同的整全性學說的交疊性共識。

羅爾斯的交疊性共識等概念對我們思考多元社會的穩定性有相當大幫助。可是這些概念並沒有真正處理「合一性」命題原來要處理的問題：人們經歷三個心理階段發展出正義感，是否充分到可以成為個人行為的主導性動機支持正義的制度？如果放棄「合一性」命題，政治自由主義中的交疊性共識等概念無法說明這些階段發展出來的正義感是充分的。反之，信仰不同整全性學說的人們各以不同的理由和情感支持正義原則。我們似乎難以確定這些情感能夠穩定

^⑥ 例如 Brian Barry 認為，一般來說，良序社會的人們已經有充分的正義感可以提供穩定性，因此 Rawls 不需要「合一性」命題（Barry, 1995）。

^⑦ Samuel Freeman 也有類似的看法（Freeman, 2003）。

支持正義原則。

我們不贊同「合一性」命題，因為康德主義對人美好生活的詮釋，確實忽略了當代社會多元的事實。同時我們也不認為羅爾斯的後期轉向成功說明了，他構思的良序社會能夠產生足夠的正義感。我們接下來需要說明為何羅爾斯上述的道德情感發展論無法充分支持正義的穩定性。

羅爾斯的道德發展論述充滿有趣的洞見。尤其是前兩個階段—「權威的道德」和「結社的道德」階段—充滿豐富的情感發展和複雜的依賴關係。可是這兩個階段和第三階段有明顯落差。在前兩個階段，成員間的相互依賴關係是維持這兩個階段道德規範穩定性的關鍵因素。可是羅爾斯卻主張在第三個「原則的道德」發展階段，這些依賴關係都可以歸諸偶然性的範疇，因為公民已經發展出可以單獨由正義概念決定和驅動的充分正義感，不再必然需要這些「偶然的」依賴關係。

也許有人會如此為羅爾斯辯護：前兩個階段發展的愛、信任、友誼、信賴與罪惡感等道德情感不會消失，它們會繼續和正義感一起支持正義概念的穩定性，因此我們不需要憂慮正義感本身是否單獨構成充分的動機。但是這樣的辯護並不成立。因為，第一、前兩個階段發展出來的道德情感，對個人正義感的發展，雖然是必要的，可是意義主要在於對個人道德發展的階段重要性。當個人的正義感發展出來之後，這些情感並沒有支持正義概念穩定的功能。第二、當羅爾斯討論到前兩個階段的情感在第三階段的「適當位置」(appropriate place)時，他說這些情感會因為牽涉正義概念而變得更強，因此我們可以從這些情感的強弱，推理出一些道德排序原則。換言之，它們的適當位置在幫助我們進行排序的認知推理。羅爾斯完全沒有提到它們對維持正義穩定性的重要性(Rawls, 1971:475-76)。

追根究柢，羅爾斯相信，當我們理性推理出某些道德原則具有優先性，思想上，這些道德原則也會產生相對應的強烈道德情感，因此我們不需要仰賴(前兩個階段)道德優先性低的相關道德情感。

羅爾斯在《政治自由主義》中表達得更為清楚。他另外採用了三種慾望分類：「物件依賴」的慾望（object-dependent desires）、「原則依賴」的慾望（principle-dependent desires）和「概念依賴」的慾望（conception-dependent desires）（Rawls, 1993:82-84）。「物件依賴」的慾望包括了各種身體的慾望、愉快的活動、以及各種情感、忠誠、地位、權力、榮譽和財富的慾望。「原則依賴的慾望」則發生在當人們必須以原則去闡述某些活動，他們開始發展依據原則去行動的慾望。而當許多道德原則可以共同被一個概念闡述，例如公民這樣的概念，人們最終可以單純為了一個概念而行動。正義感即屬於「概念依賴的慾望」。羅爾斯說：

強調這件事是重要的：原則依賴的慾望的強度和重量，完完全全被這些慾望依附的原則所給予，而不是被這些慾望的心理強度所給予……有善良意志的人，讓我們使用康德的語言，是這樣的人：他的原則依賴的慾望的強度完全等同於它們所依附的原則的力量或優先性。這個解釋說明也同樣適用在概念依賴的慾望（Rawls, 1993:82-83 note 31）。

在理想的情況下，「原則依賴」以及「概念依賴」這兩種慾望的強度，完全被理性推理出的原則和概念的優先性所決定，而不需要仰賴任何其他心理機制。為什麼羅爾斯會主張公民需要具備如此完全獨立的道德能力？他的理由可能有三：

第一、他可能認為他想要確保的是正義概念的穩定性，因此需要完全仰賴正義概念本身驅動的慾望，如果我們依賴其他的制度和關係產生的動機，這些制度和關係的變動將會造成正義概念的不穩定。但是這樣的想法是多慮了。如果我們透過制度和關係的設計，培養其他支持正義概念的道德情感，例如友誼、驕傲感或同情心，當制度和關係產生變動時，我們當然也要在制度變革上同時關注這些道德情感的轉變和維繫。

第二、羅爾斯可能認為和正義概念有內在相關的情感只有正義感，其他的道德情感不是盲目、要不然就和正義概念無密切關係。可是這並不正確。舉例來說，當重大不義事件發生在某同胞群體身上時，我們被驅動的不只有正義感，也包括同情心、友誼和榮譽感等等，而且這些情感的強度，也會隨著我們對該事件的義與不義的價值判斷而改變，它們也是和正義概念相關的慾望。我們的認知和情感之間的關係，不是像「正義相關的判斷」只對應了「正義感」的一對一關係，而是有更複雜的交錯關係。一個被正義概念規範的基本社會安排，不只會產生正義感，還會產生其他重要的道德情感，這些情感同樣和正義概念有密切關係。再舉例來說，「不參與容易傷害脆弱群體的社會體制」，這樣的正義概念，既和正義感，也和同情心，以及公民榮譽感有內在關係。

第三、結社的道德仰賴了我們對具體的個人或團體的友誼和信賴，但是羅爾斯認為在當代社會，每個公民無法見證到大多數公民的善意，因此沒有這樣的友誼和信賴，當代社會能夠團結成員的只有公開的正義原則(Rawls, 1993:474)。這個想法的說服力不高。如同 Benedict Anderson 知名的分析，現代社會中的人們雖然無法和其他成員直接互動，但能夠透過許多社會媒介「想像」彼此為一個共同社群的成員，這些媒介包括了報紙、小說、廣播媒體、地圖、博物館、學校等等。透過這些媒介，人們可以去想像同一個社會的其他人在同一個時間在做類似的事情，分享類似的認知、感受、作為和反應(Anderson, 2016)。如此即使在現代大型社會沒有具體和直接的互動，成員間仍然有可能分享普遍化的同情、友誼和信賴感。

綜上所述，因此我們不同意羅爾斯的公民完全獨立性論點。然而有趣的是，羅爾斯在「權威的道德」和「結社的道德」這兩個道德發展階段的論述，卻提供了我們重要的線索去理解社會依賴的重要性。我們將在下一節試著擷取和進一步發展羅爾斯在這兩個階段的洞見。

伍、一個關係依賴的道德情感論

羅爾斯論述的前兩個道德發展階段涵蓋了當代社會的主要群體合作生活，它們包括了：家庭、學校、社區、運動、社團、工作和整個社會的合作體系。我們建議稱呼這些群體合作生活為合作群體。其中對每個人都具有重要性的是家庭、學校、工作和社會合作體系等基本合作群體。

現在讓我們設想一個平等主義理念已經實現的理想社會，平等主義有效規範了這個社會的基本社會安排。上述基本合作群體也被平等主義規範。以學校為例，雖然功績主義讓表現好的學生獲得相對應的獎勵，可是學校也會致力於讓所有學生獲得實質平等的教育資源。例如，分配更多資源給弱勢學生或者特殊教育學生。而工作屬性的合作群體，例如公司，雖然以市場和利潤為導向，但是薪資差距、上下級關係以及下層員工的向上流動機會也被平等主義規範。

在這個平等主義社會中，基本合作群體不只是工具性結社，而且帶有倫理意涵，具有道德規範和道德情感。^⑤ 這些合作群體的規範穩定性從何而來？合理的推理是這些合作群體中成員之間豐富的相互依賴關係，提供了穩定的道德情感去支持穩定的道德規範。只要這些依賴關係存在，維持穩定的道德情感就存在，我們不需要去設想完全獨立於這些依賴關係的道德慾望，扮演維持穩定的角色。羅爾斯論述中的前兩個道德發展階段，其實可以幫助我們了解道德規範的穩定性。

以下讓我們試著從羅爾斯論述中的前兩個階段，擷取和進一步發展，在一個平等主義有效規範的社會，基本合作群體普遍存在的八種相互依賴關係：

1. 日常交換 (daily interchange)。在合作群體中，成員基於需求、能力發展、利益、興趣等目標，發展出有特定內容的日常互動關係。在家庭、學校、社團、

^⑤ 我們的合作概念採用了芬蘭哲學家 Raimo Tuomela 對「合作」的「集體模式」(group-mode) 的分析。這和博弈理論中常見的「個體模式」(individual mode) 的合作概念不同 (Tuomela, 2000)。

工作、乃至整個社會合作體系等等，成員需要扮演角色、完成角色的工作，遵循角色蘊含的標準，接受規則，採取行動，接受他人的行動及後果，反應和溝通。遵循規則進行日常交換是這些合作群體的生活文法。〔參照羅爾斯強調在各種結社中遵守自己的角色的權利、義務和標準（Rawls, 1971:467-68）〕

2. 互惠獲益（reciprocal benefit）。每個成員都能從合作中互惠獲益，沒有人需要承擔不合理的負擔。互惠獲益是個有高度爭議性的概念。一方面，如 Robert E. Goodin 批評，互利似乎不該作為公正制度的基礎之一，因為如果弱勢者沒有貢獻，其他成員因為無法和他們有互利關係，會選擇排除他們（Goodin, 1988）。但是另一方面，完全否認互惠獲益的重要性卻也是對人不切實際的道德期待。我們認為互惠獲益是必要的，如果我們把社會合作關係看得比較長遠，在階級不再涇渭分明的現代社會，至少每個人關切的親友都可能在潛在未來淪為弱勢者（即使是富人也有弱勢親友）。〔參照羅爾斯強調每個成員都知道他能從合作關係中獲益（Rawls, 1971:471）。〕

3. 相互支持（mutual support）。因為現代社會的高密度生活，在上述日常的交互活動中，每個成員能夠獲益的條件，高度倚賴其他成員日常作為的支持，這些支持可能是成員有意或者無意（unintended）促成。更重要地，現代社會的合作群體的規範普遍具備權利的概念，例如家庭中的兒童權利、學校的教師權、工作中的平等權。權利蘊含了「行為者自己能夠行使權利」的意涵，也就是說權利的規範體制要保障行為者在權利被侵犯時，有能力自己去行使權利，捍衛自己的權利。^⑨當然，孤零零的每個人無法自己去行使權利。因此權利規範的體制包括了合作群體有適當的社會反應機制，協助權利被侵犯的當事人去行使權利。明顯的例子包括公設辯護人、各種有效的上訴管道及充分的言論和集會自由進行倡議。當代蘊含權利的合作群體規範，仰賴群體成員的相互支持，以實現權利的行使。權利的賦予和行使，維護了規範的存在，讓合作群體的規範變得更穩定。

^⑨ 可見人權學者 Jack Donnelly 對權利的分析（Donnelly, 2013:12）。

4. 習慣遵守 (habitual obedience)。欺騙和投機永遠存在，任何人可能短期間破壞某個合作群體的規範，但是如果我們可以穩定預期大多數成員會穩定遵守這些規範，我們也會傾向穩定遵守。一方面，如果別人有很高可能性不遵守規範，遵守的人就會成爲最倒楣的人，就博弈理論來說，我和其他人陷入囚徒困境。但是如果每個人都能預期大多數成員會遵守，就可以形成大多數人都遵守的穩定平衡。更重要地，一開始遵守規範可能是出於計算個人利益，可是穩定的遵守帶來習慣，習慣回過頭再強化穩定，而習慣是幫助穩定的重要因素。習慣是人日常行爲的強大驅力，當遵守合作團體的規範成爲個人習慣，個人的理性計算反而會爲習慣服務。

以上四種相互依賴關係在平等主義的合作群體成員之間培養出友誼和信任感。因爲平等主義的規範，每個人（包括弱勢者），都能從合作群體中獲益，每個人把其他人盡忠職守、遵守規範、扮演好自己的角色，當作是對自己表達善意，因此感受到友誼和信任感。每個人也願意遵守規範，扮演好自己的角色，回應予善意。如此持續相互強化友誼和信任感。

除此之外，同情心也最容易發生在平等主義的合作群體成員之間。同情心 (sympathy) 是對他人苦痛的回應。它需要行使同理心 (empathy)，亦即我要有能力去識別他人的情緒，想像自己在他人處境下可能產生的痛苦，感同身受，因此驅使我去援助他人的苦難。¹⁰ 在平等主義規範的合作群體，每個成員的社會處境差距被限制，成員比較能不費力地想像自己可能遭遇類似處境，迅速理解和感受其他成員的痛苦。而且，因爲同情心隱含著我要去幫助受苦他人的判斷與行動，所以如果透過改善合作群體的制度援助他人痛苦，未來也對我自己有利的話，我的同情心就更容易被觸發。

5. 道德認同 (moral identification)。也許一開始我們從個人利益的角度出發，從合作群體中穩定地互惠獲益、相互支持，從而養成遵守合作群體規範的

¹⁰ 晚近對同情心最好的討論，可見 Solomon (2004:57-61)。

習慣。在習慣中，我們繼而意識到這些合作群體的角色蘊含的標準以及合作規則，背後的平等主義價值，從而發現自己或多或少已經產生道德認同。我們支持這些標準和規則的動機，不只是出於個人利害考量，而且也出於認同背後的平等主義理念。〔參照羅爾斯對生命中扮演各種結社中的適當角色與道德發展的討論（Rawls, 1971:467-68）。〕

6. 制度理念（institutional ideas）。上述的道德認同蘊含了一個前提，這些合作群體對成員公開、明確、有效地傳達它們主要訴求的平等主義理念。〔參照羅爾斯說明各結社的基本道德規範必須被成員們公開認可是適當的（Rawls, 1971:471）。〕

7. 社會認可（social recognition）。如羅爾斯所說，其他成員盡本分，對我來說是對我表達善意，對我的正面肯定，我的持續努力倚賴他們對我的臧否。我們也會譴責不遵守規範的人。社會認可的重要性，除了在於人有追求他人認可的渴望之外，也因為社會認可對個人的自我尊敬的形成和維持有關鍵必要性。如果沒有自我尊敬，人就會失去道德性，不再能道德地遵守規範。^⑩〔參照羅爾斯（Rawls, 1971:471）。〕

以上三種相互依賴關係帶來成員對平等主義合作群體的榮譽感或驕傲感。這個驕傲感和他們的自我認同和自我尊嚴密切相關。平等主義價值成爲他們自我認同的一部分。成員對於自己和其他成員一起守護、維持和實現平等主義價值，好像父母親培育兒女一樣，感到驕傲。^⑪

而且因爲認同合作群體的平等主義價值，這個概念認同本身產生了正義感。這個正義感既是獨立的、也是關係依賴的情感。一方面，當人們在概念上理解平等主義的理念，他們確實會被平等主義概念驅使追求正義。另一方面，對社會中多數人來說，如果他人都不遵守平等主義的規範，他們自己也難以持續遵守。

^⑩ 參考 Charles Taylor 對人作爲對話存有的經典討論（Taylor, 1995:230-42）。

8. 不對稱性 (asymmetry)。在合作群體中，成員雖然互惠獲益，但互惠獲益包括對稱和不對稱的互惠獲益。不對稱互惠其實是平等主義合作群體的常態。在平等主義的合作群體，為了實現平等主義的公正理念，我們將更多資源分配給弱勢成員，成員的受益是不對稱的。除此之外，父母與未成年的孩子的關係也是不對稱的互惠關係，父母在能力、道德和付出上都扮演上位者的角色。在其他結社當中，我們也需要那些展現理想光芒的上司、老師、同事、同業、同胞或者年輕新血等等道德英雄。絕大多數的人是有缺陷和脆弱的動物，容易散漫和怠惰，但是上述這些道德英雄捍衛平等主義的言行，讓我們產生崇敬感，激勵我們在挫折和怠惰時能夠堅持下去。我們信賴因為有這些卓越、寬大的人，即便我們偶爾犯錯和怠惰，這些人仍然會支持這個系統在那裡協助我們。我們因此願意制度性地給予他們更高的榮譽。〔參照羅爾斯對道德模範的重視 (Rawls, 1971:471)。〕

以上八種平等主義合作群體的依賴關係，產生了友誼、信任感、同情心、自我尊敬、驕傲感 (榮譽感)、正義感和崇敬感等七種道德情感。這些情感不是盲目的情感，而是生活在平等主義的依賴關係中產生，它們內含了合作群體的平等主義規範和判斷。¹² 平等主義的價值和合作群體，解釋了這些情感的出現。這些情感也維繫了平等主義理念的穩定性。

在這些平等主義合作群體中，每個人遵守道德規範的能力，需要依賴他人的各種協助，沒有人可以只靠自己就成為道德人。這些情感既不是「物件依賴」的慾望，也不只是「原則依賴」或「概念依賴」的慾望，它們來自平等主義的依賴關係。我們應該稱如此關係中的成員的道德情感為「關係依賴的慾望」 (relation-dependent desires)。這些「關係依賴的慾望」同時也是「概念依賴」的慾望，因為它們依賴的是平等主義關係，內含了平等主義的概念。

¹² 這樣驕傲感產生的過程類似托克維爾談的反思性愛國主義 (Tocqueville, 1966/1835:235-37)。

¹³ 當代許多哲學家對情感有類似的看法，情感內含理性判斷，是理性判斷後的反應。見 Robert C. Solomon (1993/1976) 和 Martha Nussbaum (2001)。

或許人類根本上是一種相互依賴的存有，我們追求的自主、自由、獨立人格、自決、自我治理、理性等等自我依持的主體道德理想，必須基於我們和其他人深層依賴關係才能夠實現。我們遵循各種道德規範的情感和動機，需要依賴他人才能夠持續湧現。這些依賴關係構成的生活方式，賦予參與者穩定的情感、實踐理由和行動慣習。或許我們可以借用黑格爾的概念，稱呼這樣的合作群體為「倫理生活」(ethical life 或 *Sittlichkeit*)。

接下來我們要去問，如果相互依賴關係對維持正義的穩定性如此重要，在現代社會中有什麼主要制度可以成為維持正義穩定的依賴關係基礎？在下一節中，我們先將探索當代另一個主要回應—民族主義。

陸、大衛·米勒的民族主義論述

正義感和民族主義是當代兩個主流的支持正義原則的道德情感論述。在這一節中，我們一方面主張民族主義不是適當的支持正義原則的道德情感，為我們自己下一節的共同生活論述鋪路。另一方面，我們從上一節發展的道德情感作為「關係依賴的慾望」的觀點，分析民族主義的問題，這將幫助釐清我們的論點。更具體地，我們將以大衛·米勒(David Miller)的民族主義論述為主要分析對象。米勒主張英國民族主義是英國國民健康服務(National Health Service, NHS)能夠屹立不搖的基礎，他給予了民族主義為何能支持社會福利最好的哲學闡述。

許多當代學者根據民族成員的效忠對象區分「公民民族主義」(civic nationalism)和「族裔民族主義」(ethnic nationalism)。^④前者效忠的對象是權利、平等、自由和憲法等公民價值，後者是語言、文化、族裔和歷史。前者常被稱讚為好的民族主義，後者被批評為壞的民族主義。但也有學者批評我們無

^④ 支持這個區隔的外國學者如 Tamir (1993)、Ignatieff (1993)、Barber (1996)、Ingram (1996)、Viroli (1997)。臺灣學者如：蔡英文(1997)、蕭高彥(1997)、江宜樺(1998)。

法真正做出這樣的區隔。我們這裡無法討論這些困難的爭辯。但是我們可以依據這個爭辯初步界定米勒闡述的民族主義。

米勒認為民族認同包含五個基本特性：一、成員主觀相信和相互應允民族存在；二、民族具有歷史連續性，跨越世代；三、民族認同是一種積極的認同，成員設想他們是一起行動、做決定、達成結果，因此共享羞恥和榮譽；四、民族往往和特定地理位置有關係；五、成員相信他們分享某些共同特徵，而且這些特徵將他們與其他民族區隔開來（Miller, 1995:27, 2000:28-31）。如果這些共同特徵是種族、宗教或族裔這些排他性認同，民族認同就是族裔式認同。

不過米勒強調這些共同特徵也可以是民族文化，而且在民主國家，公民有權利透過民主平等地參與討論和改變民族文化。民族文化因此在民主國家必須是所有公民可以接受的公共文化，具有涵容性（inclusive）。民族文化的優點在它具有模糊性和可塑性。公民可以決定要捨棄或者強調那些人事物為民族文化。比如說，他們可以拒絕某些無法被全民分享的朝代政治史為民族文化，轉而去強調科學、藝術和文學等可以被全民（包括移民）分享的成就為民族文化（Miller, 1995:68-70, 150）。值得注意的是科學、藝術和文學雖不是族裔文化，但也不是基本公民價值，米勒的民族公共文化的內涵不一定是公民文化。或許我們可以稱米勒構想的民主國家的民族主義為公共民族主義。

米勒認為民族像家庭、學校和地方社區等關係一樣是一種倫理共同體（ethical communities）。所有倫理共同體有三個特性，一、「寬鬆的互惠性」（loose reciprocity）：相較於共同體外的人，我們認可對共同體成員肩負更多義務，對他們的利益給予加權考量，我們同時期待其他成員也對我們如此。不過倫理共同體成員的相互性關係只要求「鬆散的互惠」，不需要嚴格的互惠，成員對我們的回報不需要在價值上等同於我們的付出。例如在師生關係中，老師的付出不預期學生的對等回報。¹⁵ 二、公利也是個人目標：因為我認同這個共同體，

¹⁵ 米勒在他有關社會正義的著作提出一個很有趣的多元正義原則的主張，他認為三種不同的群體模式對應了不同的正義原則，團結共同體對應「鬆散的互惠性」，工具型結社對應績效原則，公民社群對應嚴格對等的公平。民族屬於第一種團結共同體，因此最適合做為社會福利的政治社群，因為社會福利蘊含了鬆散的互惠性原則（Miller, 1999:25-41）。

所以這個群體的利益也是我的個人目標之一，因此儘管我的利益還是會和群體利益衝突，但不是完全互斥的關係，私利和公利的衝突會較為緩和。三、成員付出獲得共同體支持：每個成員幫助他人的行為可以持續，因為他能夠期待未來也是他支持的倫理關係的獲益者（Miller, 1995:65-67）。

但是米勒承認雖然民族有時可以呼喚人們為它捨生取義，人們也承認對民族同胞有特殊義務，但是我們往往說不出民族義務的具體內容是什麼。米勒認為這個空白可以由民族文化來填補，有些民族文化強調個人責任，因此對同胞的義務鮮少分配正義，可是也有些民族文化重視民族集體財，認為同胞有義務提供各種形式的公共服務。雖然民主國家的民族文化被政治辯論形塑，可是仍然有一定程度的客觀性，不可被任意詮釋，也具有相當韌性。以英國的國民健康服務（NHS）為例，即使保守黨執政了十一年也無法改變它作為英國民族文化的一部分。民族的具體義務內容在政治辯論中產生和反覆確認，英國人有義務支持國民健康服務的理由，正是在第一次辯論國民健康服務時提出，而之後辯論時不斷再被確認的理由（Miller, 1995:70）。

米勒解釋為什麼純粹的公民身分無法充分動員人民支持社福體系，但是民族認同可以。第一個原因是沒有民族內涵的公民身份限制了成員互惠的範圍。公民在他們參與的身份中實踐的原則是權利與義務的嚴格平等互惠，他們預期他們的付出獲得完全對等的獲益。因此只單純從公民身分的觀點，我們無法理解為何社福體系要分配機會和資源給弱勢如身心障礙者，這屬於不完全對等的互惠。我們之所以認可社福體系這麼做是因為我們已經把他們視為民族同胞，民族認同形塑了我們的公民身分，而且民族義務的具體內容包括了提供同胞需求（Miller, 1995:70-72）。

第二個原因是公民身份本身無法產生足夠的信任感支持現代國家公民大規模的自願合作。信任的功用有二：一、當我守法時我信任其他成員也會守法，二、當有些成員因為遭遇某些困難被國家特別照顧時（例如天災或產業變遷），我相信如果我遭遇相似困難也會被這樣照顧。民族認同可以產生信任，因為這

就是倫理共同體的特性。只有民族可以提供現代國家大規模的社會合作足夠的信任感（Miller, 1995:91-92）。

接下來是我們對米勒的分析與評論。米勒勾勒的倫理共同體相當有趣，寬鬆的互惠性尤其是精彩的洞見。在家庭、師生、朋友等等倫理關係中，我們的相互關係確實比較接近「寬鬆的互惠」，而不是嚴格的公平。社福體系因為要關照許多無法對等互惠的弱勢群體，同時我們又要考慮人性的現實性，「寬鬆的互惠」是非常有幫助的概念。我們在上一節提出的倫理生活的八個依賴環節中的互惠獲益和不對稱性也涵蓋了這樣的想法，倫理生活的特色正在它可以支持不對等、但仍是互惠的付出。

但是從我們上一節提出的倫理生活的八種互相依賴關係來看，米勒的民族共同體，缺少了一些必要的環節。純粹就民族這個概念來說，它缺乏成員之間具體的日常交互關係，因此缺乏可以共同遵守的道德規則內容，如此我們也無法確定它支持的道德認同和制度理念的內容。一個民族可能支持平等主義的福利國家，也可能支持完全自由放任主義，可能採取民主政體，也可能採取威權政體。米勒也承認民族雖然是一種倫理共同體，但是和其他小型倫理共同體（例如家庭、學校）相比，沒有具體道德規則的義務。因此需要倚賴每個民族經過民主辯論產生的不同民族文化才有明確的義務內容（Miller, 1995:70）。

我們同意民族的義務具有高度不確定性，然而只靠民主辯論是否就能產生具體的義務？如果我們觀察其他的倫理生活，它們產生具體義務內容的原因並不主要透過討論，而是透過具體的日常互動和依賴關係。例如親子關係的義務，或許有部分來自家庭會議的結果，但是主要源頭仍是來自於懷胎、生產、父母教會小孩每件單純小事的喜悅（包括教會翻身、喝水）、小孩第一次接觸每件事情的驚喜（譬如第一次吃到副食品、看到貓狗的驚奇）、小孩對父母完全和甜美的依賴等等具體的互動關係。師生關係也是如此，學生從老師引介的知識獲得驚奇與喜悅、老師在課堂上流露追求知識的理想、學生的成長帶給老師喜悅。這些具體互動關係的形成，部分來自人性、部分來自社會慣習、部分被社

會的討論和反省影響。但是無論如何，義務的特性、內容和根源必須回溯到這些具體互動關係。這些具體互動關係解釋了道德規則的內容和不對稱的互惠性。

相對來說，米勒構思的民族性或民族認同缺乏這些其他倫理生活具備的具體互動內容。他闡述的五個民族認同的特性都缺乏日常互動的元素。米勒對民族的定義其實非常準確：民族成員分享認同認知、歷史敘事（包含了英雄和地理連帶），想像和支持共同行動、共享驕傲和羞恥，具備和其他民族不同的共同特徵。事實上，這些民族認同的特性帶來的確實就是為了民族捨生取義的衝動情感。但是，歷史英雄的敘事及其帶來驕傲和羞辱的共同行動，都是相對例外的事件。民族未必能帶來穩定的情感連帶支持現代社會大規模的社會合作。

事實上，倫理關係常常是雙面刃，如我們熟知，最傷人的關係常常是家庭、師生和朋友等倫理關係，一來、期待愈深，傷害愈深，二來、愈是被自己人傷害，傷害愈深，倫理成員常常因此被傷害而疏遠距離。民族的倫理關係恐怕也是如此。民族內的許多群體在過去有被其他群體傷害的歷史經驗，過去的黑暗歷史往往在不知何時又因為政治衝突被帶出來，轉型正義和集體責任問題往往極難處理，民族認同常常是歷史敘事衝突的暫時平衡。因為民族認同很大程度上仰賴歷史敘事，而不像其他倫理生活可以依賴日常的互動和依賴關係，因此民族的倫理關係特別不穩定。

米勒可能會回應說明確的民族文化可以解決道德規則和制度理念不確定的問題，以及情感連帶不穩定的問題。但是民族文化是一個曖昧的詞彙，如果它無所不包，就失去了解釋力。在社會福利的部分，米勒指的民族文化是民主辯論之後被持續確認採納社福的理由，這裡文化意指人民信仰的社福價值原則。問題在於如果其他的倫理生活的義務（例如上述的家庭和師生）需要回到具體的互動和生活關係中去解釋義務的特性、起源和內容，為什麼民族共同體的義務可以僅由民主辯論產生？好像美國和北歐社福體系的不同，只是因為民主辯論結果的價值信仰差異。

事實上民主辯論中的義務內容必須奠基在人民已經分享的某種日常互動關係，不然不會有說服力。因此真正解釋社福義務內容的不是民族文化的辯論和結果，而是人民的某種生活互動關係可以被怎麼詮釋而產生社福義務。立即的問題是，這種互動關係是否應該被攏統歸類為民族文化？這需要對民族主義作更進一步的區辨，我們將在下一節結尾作進一步討論。

柒、一個平等主義共同生活的未來想像

我們將在這節試著初步提出一個重要的道德情感來源。這裡必須要強調，基於篇幅的限制，我們只能提供一個初步輪廓，主要在展示除了正義感和民族主義之外，我們還有另一個豐富的道德情感來源，這是我們可以共同努力耕耘的對象。

讓我們設想一個平等主義有效規範基本社會安排的理想社會。成員分享了一個由許多平等主義服務形塑的共同生活。這個共同生活是由國家提供或者規範的各種平等主義服務孕育而生。這些服務包括了：食品安全、國民教育、國民健康、交通、安全、基礎設施（水、電、下水道等）、各級公園、運動場所、天災救助、媒體、圖書館、生育和托育、長照、身心障礙平權空間、環境永續等等服務體系。這些平等主義服務涵蓋了這個理想社會從幼兒、學校、工作、家庭、生育、生病、老齡和死亡等等每個階段的生活，而且涵蓋了不同階級和群體。圍繞著每個平等主義服務的參與者們形成一個個共同生活圈。

比如說，參與平等主義交通體系的成員，共同參與了通學、通勤的公車、捷運、火車或高鐵的生活，也參與了為了年節、出差或休閒，來往不同城市的巴士、火車、高鐵或飛航的生活。參與者們經常談論和辯論這些交通工具的服務、設施、價格、便利性、必要性、傳統、故事等等。地震和颱風等的天災經驗也讓參與者有著休戚與共的感受。這些參與者共享了一個交通的共同生活圈。

再比如說，參與平等主義醫療體系的成員在住家附近的診所看病，診所的開業、營運、經營者和受雇醫師身分等，背後都有衛生局的管理。用健保卡看診只需繳交少許部分負擔及掛號費，也是由所有健保納保人共同分攤的醫療財務風險。甚至，住家附近有一間或多間診所可供我們選擇，也是受惠於健康體系確保就醫可近性的效果。成員參與了健保體系、醫院、診所、醫師、護理人員、醫療行政人員等等所構成的醫療共同生活圈。

在平等主義的理想社會中，都市叢林中的大小公園綠地，使得忙碌的人們有喘息舒展的空間，在高齡化社會，也是許多長者休憩交際的場所。公共圖書館豐富館藏和便捷的館際預約取書系統，使得不論身處在何處的讀者，較能夠負擔知識的成本，幾乎沒有身分限制；且夏季開放冷氣的閱覽環境，也是學子和考生在酷暑之中埋首的好地方。成員參與了公園和圖書館形塑的共同生活圈。

在良好的安排之下，這些共同生活圈在我們的生活中相互疊加和交錯，合起來組成了一個平等主義的共同生活（egalitarian common life）。這個共同生活具備了我們提出的八種相互依賴關係。

首先，就日常交換來說，這些平等主義服務體系提供了規範和規則，創造了參與者日常互動的社會空間。參與者在這些服務體系裡進行日常互動，用水、用電、通勤、上學、就醫、照顧家人、運動、出遊等等，滿足每個人的需求和目的、扮演角色、遵循規則、並對彼此的行為作出反應、進行溝通。

就互惠獲利來說，參與者認知到這些平等主義服務對每個成員都有利。即使富人都可以設想，這些服務不只帶來穩定性，而且帶來更舒適的生活環境和社會氛圍，他的廣大親友圈也需要依賴這些服務。

就相互支持來說，在這樣的社會中，參與者的每個行動都仰賴無數參與者的支持才能完成，例如：成功使用一次健保卡是經過藥師、護理師、醫師、行政人員、警衛、志工以及無數不知名的保費支付者等等的支持。就權利的互相支持系統來說，因為共同生活是國家提供或規範的平等主義服務體系形塑而

成，國家通常賦予每個成員權利享有這些公共服務，因此權利的維護是成員的共同關懷，爲了維護每個成員能力去自己行使權利，成員也會形成關注權利的支持系統。

就習慣遵守來說，參與者的行動需要依賴無數成員可預測的遵守規則和規範的行爲才得以可能。例如：某個成員今天早上能夠順利通勤或通學，不僅是因為維持交通體系的工作人員的支持，也因為每位參與者都沒有過度疏忽而影響到交通體系的運作。一開始成員遵守規範或許是爲了避免彼此不便，但久了就養成了遵守規範的習慣。習慣是主導日常行爲的強大力量。而當成員們知道別人有這樣的習慣，就能更安心地遵守規範。

就道德認同和制度理念來說，平等主義服務體系乘載著各自制度的道德理念，例如醫療體系承認就醫的平等性和普及性、圖書館推動知識的普及性、各種生活安全和緊急救助體系注重平等的基本生存保障、國民教育體系力行平等的教育權等等。這些服務理念強調平等性和普遍性的理念，致力於讓參與者有平等近用（equal access）這些服務的機會和權利。

就社會認可來說，成員的每個行動常常帶來不可預見的間接和集體後果：車子在高架橋上拋錨、小孩玩壞了公園的遊樂設施、親人得到了某種人畜共通傳染病。此時，每個人遵守共同生活中規範和規則，做好他的角色，對每個人都有利。也因此人們遵守規範的意圖和努力，可以被視爲一種對彼此的善意，也就是對彼此作爲共同生活的參與者的肯定。當然，成員也會對不尊重規範的人投以譴責和鄙視的眼光。在共同生活中的社會認可蘊含了基於平等主義規範的認可，因此廣泛的社會認可維持了每個人能夠遵守平等主義規範的自我尊敬。人們常常忽略這類型微小但重要的自我尊敬。舉例來說，排隊蘊含了平等主義的規範。如果某個社會即使在酷暑、深夜或者高度競爭情境，仍然可以看到井井有條的排隊人群，我們可以設想，這個社會中的人會把其他人的排隊行爲，視爲是對其他人和平等規範的社會認可，也會對自己能夠在不舒適和競爭情境下依序排隊有一種自我尊敬感。

就道德模範的不對稱性來說，參與者崇敬那些扮演他們的角色時，展現卓越的角色道德品質的人們。特別是當他們願意付出耐心、傾聽困難、主持平等、維持熱情、協助弱勢以及尊敬自己專業時。成員會崇敬這樣的社工、幼兒園老師、國小老師、警消人員、護理師、醫師、長照人員、行政服務人員、車站服務人員、食品安全負責人等等。他們對合作的付出多過許多其他人。在他們活躍的生活圈，受到他們的感染，參與者會對群體有一定的信心，願意一起去維持生活圈的道德規範。

可以預見這八種平等主義依賴關係，將在成員之間產生友誼、信任感、同情心、自我尊敬、驕傲感、正義感和崇敬感等七種道德情感。以同情心為例，共同生活帶來了成員之間相似的基本生命處境。我們每個人的生活都深度依賴各種服務體系，任何環節的差錯都給我們帶來相當大不便，這樣的深層依賴導致我們分享了共同脆弱性。也因此，我們能夠迅速理解、想像和感受他人在共同生活中的痛苦遭遇。同時，同理心是一種判斷和行動，共同生活也帶來了互惠獲利的制度結構，改善他人的處境對我未來也會有利，如此更容易觸發我的同理心。所以共同生活成員之間分享著比共同生活外的人更深切和穩定的同情心。

成員在這個共同生活中也逐漸感受到驕傲感。參與者一開始可能僅因自利動機參與和支持這個共同生活。但是在習慣性地支持和付出之後，長久下來，對自己和其他成員能夠成功維持這個共同生活圈的持續和成長感到光榮，尤其是對於自己作為親手灌溉者感到驕傲。例如，參與者可能因為自己擁有一個舉世羨慕的全民健保和便利就醫體系感到驕傲、為自己城市的垃圾處理感到驕傲、為便利和普及的公園和公共休憩場所感到驕傲。這樣的光榮和驕傲感，幫助參與者更願意去維持共同生活背後的平等主義規範的穩定性。當自己或其他成員破壞規範時會感到丟臉。

七種道德情感在相互依賴的關係中持續產生和再生產，而它們也轉過頭來協助維繫平等主義規範的穩定性。因為這些道德情感、對共同生活的道德認同、

以及穩定的互利關係（即使不對稱），參與這個共同生活的優勢群體，願意持續對弱勢群體做出重大的平等分配。

這裡我們也要再檢討民族主義和平等主義共同生活的關係。民族主義的現象多元多面，不同學者對民族主義常有不同定義。也許有人會主張，平等主義服務體系及其產生的規範、道德情感和社會關係，可以攏統稱為文化。如果一個國家可以實現這樣的平等主義共同生活，這就是這個國家共享的文化。我們不妨也稱之為這個國家的民族文化。畢竟對成員的友誼、信任感、同情心、以及對社會成就的驕傲感和自我尊敬，似乎都是民族文化的一部分。

或許我們可以學習托克維爾區分兩種愛國主義的方式來區分民族主義。托克維爾區分了「本能性愛國主義」（instinctive patriotism）和「反思性愛國主義」（reflective patriotism）。前者出自對古老習慣的愛好、對祖先的尊敬以及過去的記憶。成員幾乎是無私的，未經太多理性思考就愛他們的國家，彷彿愛他們從小生長的房子。但是他在美國觀察到的卻不是這種愛國主義。美國人來到這塊土地不久，沒有古老習慣和記憶，他們不認識彼此，可是卻對地方公共事務和國家事務充滿興趣。美國人的愛國主義是一種反思性愛國主義，來自於法律制度的協助、權利的行使、和個人利益相混雜，以及對自己參與建立的社會產生驕傲感。在美國這個民主國家，法律允許人們行使權利參與政府，他們理解到社會的繁榮對他們個人有利，因此積極參與政府促進社會繁榮，最後認知到這個社會的制度是他們創建而產生驕傲感。托克維爾認為本能性愛國主義雖然可以讓人們偶爾付出重大犧牲，但是持續性不佳，而且隨著時間演變，人們會對古老事物的正當性產生爭議，反思性愛國主義才更有創造力和更持久（Tocqueville, 1966:235-37）。

平等主義的共同生活，如同反思性愛國主義，也是因為法律制度、權利的行使、對個人利益的助益，以及成員的驕傲感而生。我們這篇文章沒有特別討論民主扮演的角色，如果加入民主制度的運作（很難想像沒有民主制度，可以落實平等主義共同生活），人們也會因為參與了平等主義共同生活的建立而感

受到加倍的驕傲感。但是即使我們不加入民主制度的因素，平等主義服務體系需要每個人共同付出才能維繫，驕傲感也會隨之而生。或許我們也可以稱平等主義共同生活的文化為一種「反思性民族主義」。這種民族主義不是來自米勒強調的歷史敘事或者可以區隔其他民族的特殊文化。而是來自於制度的參與、權利的行使以及和成員間的互動。它也因此和上一節所論基於歷史敘事產生的民族主義不同，著重歷史敘事的民族主義，沒有當下的社會參與，比較接近「本能性民族主義」。

即使我們做出這樣的概念區隔，就民族主義來說，現代社會的人們似乎需要自我理解為一個具有歷史連續性的集體行動主體，也因此我們無法避免歷史敘事去爭奪民族文化的詮釋。一個社會的民族認同重心可能在一個世紀前的戰爭榮辱（歷史敘事型的民族主義），也可能在人們在實際的制度參與中，獲得的好處、認同的價值和產生的實在道德情感（反思性民族主義）。有時候，對抗專制、爭取民主、制定人權憲章的民族歷史敘事也不是壞的。在現代社會，民族主義的場域顯然是一個永恆競爭的場域。一方面，我們要負起責任持續地以我們的核心價值去爬梳歷史敘事，另一方面，來自平等主義服務體系的反思性民族主義也是我們必要的詮釋力量。

捌、結語

和羅爾斯一樣，我們提出的是一個理想理論（ideal theory）。我們假定了一個平等主義服務體系良好運作的理想體系。我們主張在理想服務體系的運作之下，共同生活可以培育多種道德情感，協助這個社會平等主義價值的穩定性。

在現實的自由民主社會，有些國家離這個理想比較近，如北歐，有些國家比較遠，如美國。然而即使在一些相對上比較接近平等主義服務體系的當代社會，良好規劃的服務體系本身，也不會自動帶來能夠產生多種道德情感協助維持平等主義價值的共同生活。政府不能認為平等制度設計好了，而且也考慮了

利益誘因，制度和價值就能夠穩定。他們必須要了解道德情感的重要性，不管在公開演說、制度設計和日常規劃，都要著力培養友誼、信任感、同情心、驕傲感、正義感、崇敬感和自我尊敬感等道德情感。

例如：我們需要講述和累積共同生活中的個人經驗和故事，例如職業道德英雄的故事、成員彼此深層相互依賴的生命經驗故事。或者提倡一些簡單、集體有效又能帶來自我尊敬的個人倫理習慣。或者重視以榮譽為導向的讚揚、獎勵、譴責和懲罰。在當代資本主義社會，公開的金錢獎勵也是一種有效的榮譽。

而且即使我們做了上述努力，許多內外部因素都會對平等主義服務體系和道德情感持續造成衝擊，例如高齡化、全球化、產業變遷、移民、財富差距擴大等因素。在我們提出的關係依賴的道德情感論中，道德情感依賴於一個穩定互利的合作關係（即使成員不對稱獲利）。可是當這些衝擊嚴重到某些階級或群體感受到明顯被剝奪，他們支持穩定的道德情感就會受到威脅。這些成員不再能從中感受到同情心、驕傲感、崇敬感和自我尊敬感。在這樣的情況下，政府的當務之急是積極調整制度和政策，讓各個階級和群體不要有明顯被剝奪的感受。政府和意見領袖也要在公共論述和政策中，反覆表達出對友誼、信任、同情心、自我尊敬、驕傲感、正義感和崇敬感等道德情感的重視和發揚。

這些道德情感在危急的時候，也許可以挽救嚴重受創的民主社會。以 2020 年初開始流行的「2019 冠狀病毒肺炎」（Coronavirus Disease 2019）為例，義大利受創慘重，在短短一個月內，至 3 月 25 日為止，已有 74,386 人感染，7,503 人死亡。義大利是擁有全歐盟最好的健保和醫療體系的國家之一，但是他們的醫療體系仍然無法承受瞬間爆發的疫情。醫院無法容納數量以指數級數增加的肺炎病患，因為呼吸器不足，許多醫院必須選擇性放棄治療病患。2019 冠狀病毒肺炎對中低階級和老人的衝擊最深。在疫情緊繃，政府禁止非必要原因出門，各種產業面臨暫停營業或者倒閉的情況下，沒有存款的中低階級立即面臨生存危機。他們多無法像白領階級可以在家工作、照領薪水。他們常需要冒險出外工作，他們常從事和人需要密集互動的醫護、長照、餐飲、零售、保

全、快遞或交通服務業。因為他們容易有心臟、糖尿病和肺病等慢性病，他們也是染病後容易致死的群體（McCartin, 2020）。他們也最常延遲去看醫生，因為他們需要長時間工作、或者家裡條件不容許他們生病、恐懼去看醫生。老人則是因為各種慢性病，死亡率最高的群體。

但是義大利在大亂陣腳兩周後，全國逐漸齊一心志對抗疫情。在這個關卡，多種道德情感扮演了重大的角色。許多年輕人基於強烈的同情心，組成自願團體幫老年人在鄰近超市購買生活必需品，放在老人家門前。老人在窗內以目光取代雙手擁抱這些年輕人（Gostoli, 2020）。這樣的互動引發了全民的友誼和信任感。醫務人員救治病患可歌可泣的犧牲和奉獻行爲，引發全民的崇敬感。在各國的目光之下，義大利人產生一種我們一定要把事情做好給世界看的自我尊敬感和驕傲感。在這些情感全數動員下，義大利對疫情的反應，根據義大利媒體報導：「從阿爾卑斯山到蘭佩杜薩，我們面對的是共同的敵人；從貝加莫道克雷莫納，你的痛苦我們感同身受（BBC 中文網，2020）。」我們可以觀察到這種全民動員起來的情感和行動，似乎也平等主義地關注到每個人。這些情感動員出義大利人如美國十九世紀最大工人團體勞動騎士高貴神聖團（The Noble and Holy Order of the Knights of Labor）的平等主義箴言：「對一個人的傷害就是對所有人的傷害」。雖然這些道德情感是在危急中才動員起來，但這也是一個契機。政府應該抓緊這個機會，利用這些道德情感，不僅在這次紓困時傾全力協助中低階級，也建立一個更平等主義的公共服務體系，讓中低階級不再是歷次傳染病中最脆弱的群體。

臺灣目前的防疫表現可算稱職，3月25號爲止，僅235人確診，2人死亡，或許因爲死亡人數低，全民還沒有發展出強烈的舉國一體感。每個人對自保的強烈關切，可能讓個人更關注自身資源，對他人更疏離，對各種染病嫌疑群體更歧視和排拒。正確面對2019冠狀病毒肺炎理想上可以建立起全民的互助情感和通念。他人感染對自己就是風險，因此爲了我自己，我必須幫助每個人不受感染。平等地幫助每個人，就是幫助我自己。此外，爲了強化一體感，我們

需要對全民揭露更多中低階級的收入和生活被政府和人民集體的防疫作為嚴重打擊的資訊，也需要更多中低階級從事高染病風險的工作以維持社會運轉的感人故事。如果我們能注意到這些關係依賴情感的重要性，或許更能獲得全民的支持，採取平等主義防疫措施以及建立平等主義服務體系。

在這篇文章，我們爲了提出一個關係依賴的道德情感論，花了許多心思分析和評論羅爾斯，因此基於論文的篇幅和研究的限制，我們只能在第柒節初步描繪一個平等主義共同生活想像的輪廓。我們建議三個未來研究方向。第一、透過思想史的考察更細緻化共同生活這個概念。蘊含關係依賴情感的共同生活，在近代歐洲思想史上最早可以追溯到孟德斯鳩和盧梭筆下的道德慣習 (*mores*)，黑格爾則明確地展開倫理生活 (*Sittlichkeit*) 這個概念。黑格爾批評康德的普遍性原則具備不確定性，無法產生明確的倫理規範，也沒有考慮到社群成員是否有足夠情感動機去遵循具備普遍性的規範。因此在他《法哲學》中的第二部分提出從家庭、市民社會到國家的倫理生活。我們的主張可以看做是黑格爾主義思維的延續。第二、經驗研究。雖然我們提出的是理想體系，可是未來研究可以試著針對實際存在的社會去檢驗這些情感是否或多或少已經存在，或多或少支持現在的平等主義服務。比如說，什麼道德情感在支持臺灣的全民健康保險制度？¹⁶ 第三、我們也建議未來研究對每種道德情感做個別深入的討論。不論是同情心、驕傲感或崇敬感等等，都需要單獨做深入的哲學和經驗討論。

¹⁶ 本文作者曾從臺灣的健保體系分析健保的共同生活帶來的團結感 (Yeh and Chen, 2020)。

參考書目

- BBC 中文網 (2020)。〈肺炎疫情—意大利從一盤散沙到眾志成城的封國路程〉，《BBC 中文網》，3月17日。<https://www.bbc.com/zhongwen/trad/world-51928581>。2020/06/15。
- (BBCChinese.com [2020]. “The Coronavirus Pandemic: Italy’s Journey of Lockdown from Little Cohesion to Solidarity.” *BBCChinese.com*, March 17. <https://www.bbc.com/zhongwen/trad/world-51928581> [accessed June 15, 2020].)
- 江宜樞 (1998)。《自由主義、民族主義與國家認同》。臺北：揚智。
- (Yi-huah Jiang [1998]. *Liberalism, Nationalism and National Identity*. Taipei: Yang-Chih.)
- 蔡英文 (1997)。〈認同與政治——一種理論性之反省〉，《政治科學論叢》，第8期，頁51-84。
- (Ying-wen Tsai [1997]. “Identity and Politics: A Theoretical Reflection.” *Taiwanese Journal of Political Science*, Vol. 8:51-84.)
- 蕭高彥 (1997)。〈國家認同、民族主義與憲政民主——當代政治哲學的發展與反思〉，《臺灣社會研究季刊》，第26期，頁1-27。
- (Carl K.Y. Shaw [1997]. “National Identity, Nationalism, and Constitutional Democracy: Development and Reflection in Contemporary Political Philosophy.” *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies*, Vol. 26:1-27.)
- Anderson, Benedict (2016). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Revised edition*. New York: Verso.
- Annas, Julia (2008). “Virtue Ethics and the Charge of Egoism.” In Paul Bloomfield (ed.), *Morality and Self-Interest* (pp. 205-21). Oxford: Oxford University Press.
- Baldwin, Peter (1992). *The Politics of Social Solidarity: Class Bases of the European Welfare State, 1875-1975*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barber, Benjamin (1996). “Constitutional Faith.” In Martha C. Nussbaum and Joshua Cohen (eds.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (pp. 30-37). Boston, MA: Beacon Press.
- Barry, Brian (1995). “John Rawls and the Search for Stability.” *Ethics*, Vol. 105, No. 4:874-915.
- Benhabib, Seyla (1992). *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.
- Bloomfield, Paul (2008). “Introduction.” In Paul Bloomfield (ed.), *Morality and Self-Interest* (pp. 3-9). Oxford: Oxford University Press.
- Donnelly, Jack (2013). *Universal Human Rights: In Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Esping-Andersen, Gøsta (1990). *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- Freeman, Samuel (2003). "Congruence and the Good of Justice." In Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (pp. 277-315). Cambridge: Cambridge University Press.
- Friedman, Marilyn (1993). *What Are Friends for? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*. Ithaca: Cornell University Press.
- Goodin, Robert E. (1990). "Stabilizing Expectations: The Role of Earnings-Related Benefits in Social Welfare Policy." *Ethics*, Vol. 100, No. 3:530-53.
- _____. (1988). "What Is So Special about Our Fellow Countrymen?" *Ethics*, Vol. 98, No. 4:663-86.
- Gostoli, Ylenia (2020). "Coronavirus in Italy: Solidarity in the Time of Disease." *Deutsche Welle*, March 18. <https://www.dw.com/en/coronavirus-in-italy-solidarity-in-the-time-of-disease/a-52823023> (accessed June 15, 2020).
- Haidt, Jonathan and Jesse Graham (2009). "Planet of the Durkheimians, Where Community, Authority, and Sacredness Are Foundations of Morality." In John T. Jost, Aaron C. Kay, and Hulda Thorisdottir (eds.), *Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification* (pp. 371-401). New York: Oxford University Press.
- Haidt, Jonathan and Craig Joseph (2004). "Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues." *Daedalus*, Vol. 133, No 4:55-66.
- Haidt, Jonathan (2012). *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon House.
- Held, Virginia (1993). *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hume, David (1960/1777). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. La Salle: Open Court.
- Ignatieff, Michael (1993). *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*. New York, NY: Noonday Press.
- Ingram, Attracta (1996). "Constitutional Patriotism." *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 22, No. 6:6-18.
- Jaggar, Alison (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.
- Kant, Immanuel (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Trans. and Ed. by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kluegel, James R. and Masaru Miyano (1995). "Justice Beliefs and Support for the Welfare State in Advanced Capitalism." In Bernd Wegener, David S. Mason, and James R. Kluegel (eds.), *Social Justice and Political Change: Public Opinion in Capitalist and Post-Communist States* (pp. 81-105). New York: Aldine Transaction.
- Kohlberg, Lawrence (1968). "The Child as a Moral Philosopher." *Psychology Today*, Vol. 2, No. 4:24-30.
- Larmore, Charles (1996). *The Morals of Modernity*. New York: Cambridge University Press.

- McCartin, Joseph A. (2020). "Class and the Challenge of COVID-19." *Dissent Magazine*, March 23. https://www.dissentmagazine.org/online_articles/class-and-the-challenge-of-covid-19 (accessed June 15, 2020).
- Miller, David (1995). *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1999). *Principles of Social Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____ (2000). *Citizenship and National Identity*. Boston, MA: Polity Press.
- Nussbaum, Martha C. (1990). "Perceptive Equilibrium: Literary Theory and Ethical Theory" In Garry L. Hagberg and Walter Jost (eds.), *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (pp. 168-94). New York: Oxford University Press.
- _____ (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2003). "Rawls and Feminism." In Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (pp. 488-521). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Piaget, Jean (1965/1932). *The Moral Judgment of the Child*. Trans. by Marjorie Gabain. New York: Free Press.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____ (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- _____ (1999). *Collected Papers*. Ed. by Samuel Freeman. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sandel, Michael (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Solomon, Robert C. (1993/1976). *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*. 2nd Edition. New York: Hackett Publishing Company.
- _____ (2004). *In Defense of Sentimentality*. Oxford: Oxford University Press.
- Tamir, Yael (1993). *Liberal Nationalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1995). "The Politics of Recognition." In Charles Taylor (ed.), *Philosophical Arguments* (pp. 225-56). Cambridge: Harvard University Press.
- Tocqueville, Alexis de (1966/1835). *Democracy in America*. Trans. by George Lawrence. New York: Harper & Row, Publishers.
- Tuomela, Raimo (2000). *Cooperation: A Philosophical Study*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Viroli, Maurizio (1997). *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Yeh, Ming-jiu and Chia-ming Chen (2020). "Solidarity with Whom? The Boundary Problem and the Ethical Origins of Solidarity of the Health System in Taiwan." *Health Care Analysis*, Vol. 28, No. 2:176-92.

Stability of Justice, Moral Sentiments and Common Life: Envisioning an Egalitarian Future Life

Chia-ming Chen and Ming-ji Yeh

Abstract

In *A Theory of Justice*, John Rawls raises a question which deserves our close attention: How to maintain the stability of the conception of justice in a well-ordered society? He insightfully argues that moral sentiments, instead of self-interest, play a critical role in maintaining that stability. However, the only moral sentiment he endorses is the sense of justice, which is shaped and determined by a rational conception of justice. Its content and forces, once shaped, are beyond the influences of contingencies of social relations. Rawls curiously ignores that other moral sentiments are also significant in maintaining the stability of justice. And he also overlooks that social relations are crucial to reproduce and maintain such moral sentiments.

Therefore, this essays purports to answer this question: Suppose we have a consensus on an egalitarian idea of just distribution, what moral sentiments can maintain the stability of such idea in an ideally egalitarian society? We will first clarify our concept of moral sentiments. We then analyze and criticize Rawls's theory of stability of justice. We adapt his theory and develop what we call a theory of relation-dependent moral sentiments. Two discourses will then be evaluated, David Miller's nationalism and our proposal of an egalitarian common life. We argue that an egalitarian common life, brought about by egalitarian public services offered or regulated by the modern state, will provide the proper moral sentiments to support the stability of the egalitarian idea of justice in an egalitarian society.

Keywords: Rawls, sense of justice, moral sentiments, stability, social relations.

Chia-ming Chen is an associate research fellow, Research Center for Humanities and Social Sciences, Academia Sinica. His research area includes a variety of issues from the perspective of East Asia, including Rousseau, democratic theory, authority, civil disobedience, solidarity, social justice and international political theory.

Ming-ji Yeh is an assistant professor, Institute of Health Policy and Management, and Master of Public Health Program, National Taiwan University. His research interests include public health ethics, social health insurance, comparative welfare systems, and political theory.

