

邊緣人的政治理論

—論史珂拉 (Judith Shklar) 的懷疑主義式自由主義*

沈明璉

中央研究院

摘要

作為一名總是以「邊緣人」角度來看這世界的政治理論家，史珂拉 (Judith Shklar) 提出了自己的不正義理論。相較於多數自由主義者總是汲汲營營地尋找政治中的最大公約數，史珂拉反其道而行，關注被排除在這最大公約數外的弱勢者或團體。而這樣的不正義理論背後，其實是帶有濃濃的懷疑主義氣味。本文即是要透過史珂拉的懷疑主義，探討如何建構其不正義理論，進而能理解她的自由主義思想。筆者將透過四個部份來解析史珂拉的思想，首先從她對重法主義的批評，帶出她對於追求確定性和尋求標準的理論的質疑，開啓她對不正義的關注。接著第二部份，再由此來觀察史珂拉的恐懼的自由主義來衍生出她的不正義理論，並說明這樣的不正義理論不會是消極無作為的，反之，是積極的，是要我們對受害者更有敏感度，使得我們必須重新反思正義理論。第三部份則是對於殘酷的重視，以及她如何藉由說故事和心理學的方式來將殘酷置於首位，關心受害者處境，進而發展她的恐懼的自由主義。最後一部份，則是探討史珂拉對於烏托邦思想的想法，這也帶出她對於政治理論的看法，希望與恐懼是可以共存的，只要我們記得過去的殘酷與不正義的記憶。

關鍵詞：史珂拉、不正義、重法主義、殘酷、恐懼的自由主義

沈明璉 中央研究院人文社會科學研究中心博士後研究，研究領域為西洋政治思想史、當代政治理論、政治哲學。

* 本文之完成需感謝兩位匿名審查人，以及科技部赴國外博士後補助 (106-2917-1-564-033)，與倫敦政經學院政府系所提供的學術資源。

(收件：2018/10/8，修改：2019/1/2，接受：2019/3/20)

壹、前言：一個來自邊緣人^①的觀點

當代自由主義學者羅爾斯（John Rawls）承襲了康德（Immanuel Kant）為現代民主國家提出一種政治的正義觀。多元性是現代社會的事實，人們有各種彼此衝突且不可相通的「對於善的觀念」，因此，做為一種政治的正義觀，它必須要獨立於那些具爭議性的哲學與宗教之外。羅爾斯認為他的正義理論不僅能提供一個公平的公共基礎來證成政治社會與經濟制度，還能有助於確保世代之間的穩定，因為此種正義是由某種人類的基本直覺觀念來闡明的，而這些直覺觀念是隱含在民主社會的公共文化之中的（Rawls, 2005:xviii）。因此，作為一個義務論的理性（rational）人，是能接受這個正義觀的合理性（reasonable），並在此正義觀所構成的原則與公平體系下，追求各自的善和利益。對此，威廉斯（Bernard Williams）和 Raymond Geuss 等政治現實主義者，^② 就反對羅爾斯及其之後的政治哲學發展將政治理論視為應用道德哲學，使得規範性理論化凌駕在批評評價和理解之上，並以一種由上而下的方式，透過理論和抽象化來解

^① 感謝審查人 A 於提出的疑問，為何筆者在英譯上使用 edge people，而非 outsider（圈外人）？特別是身為一名經濟條件優渥的哈佛大學教授，能否稱上是「邊緣人」呢？筆者於此的用意有二：第一，「邊緣人」的政治理論主要意指那些處於社會邊緣的人們，如低端人口、難民、或社經條件低劣的移工……等，可是多數的政治理論的焦點總是放在「政治共識」上的形成，而此共識的形成卻總是由那些社會上的「成功人士」或「菁英」來決定，而忽略了那些「輸家」。因此，本文標題使用 edge people 的主要用意即是欲透過史珂拉的不正義理論，來表明她的理論並非是主流下的政治理論，反之，是對於社會邊緣人的重點。第二，Andreas Hess 認為史珂拉過去的流亡經驗與求職上的處境，使得她總是關注那些被排斥在主流焦點之外的人們，也因此，她在選擇研究議題上總是有自己的想法，不願追隨當下主流的研究議題與方法（2014:13-14）。是故，要將史珂拉的政治理論視為是一種邊緣人的政治理論，其實也不為過。

^② 2009 年英國伯明翰大學政治學系所舉辦的「自由主義與政治現實主義」（Liberalism and Political Realism）研討會中，英國政治思想界劃分了兩種研究政治的理論與途徑，即「政治現實主義」與「美式自由主義（Anglo-American Liberalism）」，後者主要指的是如 John Rawls、Ronald Dworkin……等美式自由主義者的正義理論。政治現實主義筆者認為美式自由主義是一種理想主義（idealism）的展現，並以一套外在道德框架來看待政治，如此作法忽略了人類實際的政治運作（North, 2010:384）。

決政治衝突。因此，政治現實主義強調一個由下而上的途徑，強調政治理論是關於對政治生活的現有條件與限制之理解（Mantena, 2012:456），他們認為以羅爾斯為首的自由主義是一種「政治道德主義」（political moralism），亦為「高的」自由主義（high liberalism），欲以倫理學或道德哲學來涵蓋政治領域裡的規範性問題，並企圖建構一個理想的自由主義憲政制度來解決政治衝突的問題。如此一來，政治道德主義將政治限縮在制度上，並依此建立起共識與合作，進而保障個人權利。然而，現實主義並非認為政治中沒有道德，而是另有道德，個人的道德與政治上的道德是不同，亦即我們不能以個人的道德標準來評斷國家行為的良窳。

政治現實主義對政治道德主義的批評，可以促使我們重新思考政治的本質與政治理論應所扮演的角色與工作，而這些在史珂拉（Judith Shklar）的思想裡也都可瞧見：她反對政治理論抽象化，她也不從追求「共識」的角度出發相反，而是從「被排除在共識之外」的人們來思考。對她而言，其所關心的，是誰的聲音沒被聽見，且無法進入到政治場域當中。

據此，筆者認為，史珂拉的思想是值得我們深入研究的，雖然她不是一個有體系的政治理論家，但卻能提供我們不同的角度思考政治理論的任務。她不願讓政治理論的討論只躲在象牙塔裡自己開心，但有時她又與現實保持一些距離。她的懷疑主義是特別的，因為這並不是一種保守主義，反之，她希望政府能更積極地預防殘酷的產生，而非消極地阻止。因為極端的懷疑主義對她來說，無疑也是一個武斷的愚蠢信徒。這些思考特色的形成，當然與她的成長背景息息相關。史珂拉與柏林（Isaiah Berlin）一樣，都是里嘉（Riga）人，也同樣因猶太血統而必須離開自己的國家（拉脫維亞），^③ 而幼時所經歷的這些流亡

^③ 但相較於柏林前往英國避難，史珂拉的處境又更波折了些。她們首先逃往至瑞典，卻被瑞典的排外主義者所反彈，在八個月後只能穿越西伯利亞大陸，到當時蘇聯的另一端尋求庇護。之後，史珂拉的父親透過種種關係取得了加拿大的土地所有權，以便日後逃亡該國後有所居住，然而，在從日本抵達北美時，美國宣布所有入境旅客的簽證全部無

經驗，埋下史珂拉日後作為「圈外人」(outsider)思想的種子。或許是因為這人生經驗，也或許是她的懷疑主義性格使然，在她就讀哈佛期間及畢業後，她從未表示隸屬於哪個團體當中(不管是社會團體或學術團體)，她不願被貼上任何標籤。也因此，史珂拉發現自己是一個很特別的流亡者，且在某種程度上來說，是以一個「圈外人」的角度來觀察她生活週遭，以及這個社會和國家，這也形成具有個人風格的政治理論(Hess, 2014:46)。^④筆者認為，這樣的圈外人角度是重要的，因為過往流亡者的經驗，使得她明白民主權利與價值是必須要透過爭取和捍衛才能獲得的，這與那些天真的北美人士所強調權利是自然的、是上天所賦予的，有著顯然的不同(Hess, 2014:47)。而這樣的角度也可為我們這些並非來自歐洲或北美的國家的人，重新思考民主及權利的本質究竟為何。

然而，史珂拉的思想並未受到太多關注，或許是因為她是以一個圈外人的角度和懷疑主義的思維方式，來進行觀察與思考，加上又不是一個在研究主流學術主題(如正義、自由、平等.....等等)內的學者，^⑤因此並未受到太多注意。但是，這不意味她的思想沒有啟發性。相反地，正是因為她以圈外人角度和懷疑主義思維，不斷地刺激我們重新思考什麼是正義、自由與平等，進而反思我們對於「政治」的本質與範圍。因此，本文即是想探討史珂拉的懷疑主義，透過她對重法主義的批評，以及對殘酷與恐懼的強調，闡釋她的不正義理論。

關於史珂拉的自由主義思想，有人稱之為「去烏托邦的自由主義」(dystopic liberalism)、「骨架的自由主義」(barebones liberalism)、「永遠少數派的自

效，此時史珂拉一家人就成了非法外來者，並且遭到逮捕和監禁。後來在美國的一群猶太拉比(Rabbi)的協助之下，總算脫離監禁到了紐約，接著也才順利抵達加拿大的蒙特婁，並於該地定居(Hess, 2014:30-31)。

^④ Andreas Hess 的 *The Political Theory of Judith N. Shklar* 一書中詳盡地介紹了史珂拉思想成長過程，若各位讀者有興趣想更了解她的思想背景，建議可閱讀此書。

^⑤ 這並不意味她脫離學術圈的討論，但她的確刻意維持在這圈子邊緣看待這些主流議題是如何被討論的。

由主義」(liberalism of permanent minorities)、「恐懼的自由主義」(liberalism of fear)、「皮婁主義式自由主義」(pyrrhonic liberalism)、「爭議式的自由主義」^⑥(agonistic liberalism)，^⑦ 這些描述詞彙所著墨的焦點各有不同，但也都直指史珂拉思想的核心，亦即「恐懼」。史珂拉在幼小時閱讀莎士比亞的《泰特斯·安洛尼克斯》(*Titus Andronicus*)，書中描繪了許多殘酷的情節，讓她直直無法忘記那悲慘情節(Shklar, 1998b:263)，這也滋生了她對恐懼的擔憂。加上自己本身流亡的經驗，使得她對於因不正義而產生的恐懼更具敏感度，也因此，史珂拉的思想也就圍繞著這恐懼和不正義開展出來。

史珂拉之所以關注恐懼，主要就是她的懷疑主義思想。早期她批評當時西方學界在面對蘇聯共產黨與極權主義，指責對方乃是一種「意識型態」，而自己則是不偏不倚，具有確定性與普遍性的科學研究。然而，對她來說，西方的科學主義論述也與他們所要批判的意識型態並無不同，只不過是以一種意識型態來對抗另一種意識型態。此外，西方國家爲了批評極權主義，也喪失了探討和追求烏托邦的理想，人們不再討論烏托邦了。這對史珂拉來說，更是一大危

^⑥ 此詞的翻譯是參考蔡英文教授在《自由主義的兩種面貌》中的導讀而來(蔡英文[譯]，Gray[原著]，2002:xvii)。

^⑦ 在這六種描述史珂拉的自由主義思想中，前面四種是最爲常人所提及(尤其是「永遠少數派的自由主義」和「恐懼的自由主義」是史珂拉自己所稱的)，而「皮婁式自由主義」是James Miller(2000)所提，不過筆者不完全認同他的觀點，史珂拉的懷疑主義和皮婁主義仍是有許多不同，詳細理由將於文中所述。另外，Giunia Gatta(2018)也以「爭議式自由主義」來描繪史珂拉的思想，其主要目的是要呈現她將「殘酷置於首位」的概念能開啓更多的政治討論(political discussion)，亦即打開agon(Gatta, 2018:115)。就像她的「永遠少數派的自由主義」所指，各種聲音都只是這爭辯場域中的其中一支，永遠少數派自由主義的提出並非是要終結爭辯。筆者不反對Gatta如此詮釋史珂拉，但是引用葛雷的「爭議式自由主義」一詞，卻可能會造成讀者的誤會。在葛雷的爭議式自由主義裡，正因為啓蒙式自由主義無法回應多元價值之間衝突的問題，遂強調透過「暫訂協議」的方式，在各種不同的價值與生活方式中，尋求彼此相容的，或是和平共存的條件。這是一種「新霍布斯式」的暫訂協議，葛雷認爲此方更能貼切於現在與未來的社會。然而，霍布斯所追求的和平共存也正是史珂拉所要批判的，因爲和平並不同於正義，也不代表不會有不正義(Shklar, 1990:118)，而且它很有可能政府或執政者帶來絕佳的理由，來忽略社會中弱者與邊緣人的處境。據此，筆者不認爲以「爭議式自由主義」的名稱，能恰如此份地呈現史珂拉的政治思想。

機，因為政治理論已經失去其任務與功能了。史珂拉的懷疑主義於此展露無疑，但不意味要如皮婁主義般擱置判斷、追求平靜。是故，她對政治理論的角色與任務是很明確的，它是在對抗我們日常生活中所出現的矛盾與不一致的政治概念（Rosenblum, 1996:27），而非服膺在某個政治角力的鬥爭上。

據此，史珂拉專心於探討人類被不平等地壓迫與暴力之情事，即使後來的她專研美國政治思想，也是從奴隸制度來探究美國公民權的起源。她關心不正義，也從這不正義推導出自己的規範政治理論，對史珂拉來說，這很重要，因為規範性政治理論能帶給我們一些希望，只是要注意到，這希望一定要有「記憶」（memory），這回憶並不是要我們回想起過去美好時光，而是曾經出現的殘酷不堪歷史教訓。^⑤ 沒有回憶和歷史，如此的規範性政治理論就真的只是純粹烏托邦，也就忽略日常生活中可能出現的殘酷。

因此本文即是要探討史珂拉的政治思想：她如何透過懷疑主義，來批評西方對於意識型態的誤用、如何透過一個邊緣人、圈外人的角度來看待殘酷與不正義，進而建構不正義規範性政治理論。因此，以下的篇幅首先就從史珂拉的懷疑主義出發，觀察如何批評當時的意識型態，以及對自然法和實證法的批判。這個批判是重要的，因為做為一名懷疑主義者，她點出了自然法傳統和實證法學派為了追求確定性與普遍性，而忽略了法律與道德和政治的關係。第二，以懷疑主義作為起點，我們要討論的也就是「不正義」。相較於羅爾斯等人的正義理論，史珂拉反過來關注不正義，並藉由不正義來發現到正義理論的不足之處。最後，史珂拉的懷疑主義讓我們關注到殘酷和不正義，但這並不意味是種消極作為。相反地，史珂拉更是藉由不正義來強調政府必須要更積極地不讓不正義發生。第三，藉由懷疑主義觀點，以及史珂拉對不正義的著墨，我們可以

^⑤ 審查人 A 於此提出疑問：史珂拉所著重的「記憶」是否就是「過去殘酷不堪的歷史教訓」？George Kateb 認為史珂拉之所強調記憶，就是因為她發覺到這世紀是有計畫地在施行著惡，這惡是頑固地存在著。因為它是人類的傾向，且一直被永恆被記下來。也正因為如此，史珂拉才會屬於是 John Adams 的「記憶派」（Kateb, 1998:viii）。

看到她是如何在蒙田（Michel de Montaigne）的影響下，將「殘酷置於首位」（put cruelty first），並探討其他尋常之惡彼此間，以及與政治之關係。這樣的討論，能讓我們明白史珂拉為何刻意使用散文的寫作方式表達她的觀點，且此種方式，反而可以讓我們對於人類世界看得更透徹。而這也說明，對史珂拉來說，烏托邦思想仍有討論之必要，我們仍需要希望的存在，只是這希望不能沒有過去殘酷和不正義的回憶。

筆者希望透過這四個部份，來勾勒出史珂拉懷疑主義，進而呈現出她思想的樣貌，雖然她並不是要建構一套大的理論，也不是為未來提供一個偉大美好藍圖，但卻是要我們時時警惕自己，多關心那些遭受不正義之人。雖然是避免最大惡的出現，但也意味期待一個美好的世界的誕生。

貳、追求確定性？非得有標準存在嗎？

在電影「好萊塢的黑名單」中，鼎鼎大名的電影編劇達頓川波（Dalton Trumbo）^⑨因在冷戰期間撰寫一部關於反戰的小說，被美國政府列為共產主義黑名單，並因此入獄服刑，且在出獄後，因此黑名單之故，也無法找到工作，甚至其妻小都受到鄰居的霸凌。而後，川波只能隱姓埋名，以假名繼續他的編劇工作。直到十三年後，他才獲得平反。

這樣的故事在當時的美國其實處處可見，如麥卡錫主義（McCarthyism），這在當時造成大家人心惶惶，深怕一個不小心就被認定為共產黨員或共產黨支持者，進而遭受牢獄之災或失去工作和自己的生活。在面對號稱自由民主的美國，史珂拉對此也早提出她的看法。她的懷疑主義早在她第一本著作《烏托邦之後》（*After Utopia: the Decline of Political Faith*）就已展現出來。在那本書中，

^⑨ 川波是一名美國電影編和小說，其所撰寫的著名電影劇本有《羅馬假期》、《出埃及記》、《莫夫莫敵》等。

史珂拉討論了二戰之後政治理論角色的問題，並揭示二戰意識型態真空的歷史根源，批判當時的思想家，如史特勞斯（Leo Strauss）、波普（Karl Popper），無法反思何為正義。然而，這又是政治哲學中最主要的課題，這些思想家為了批判冷戰時期蘇聯的意識型態，已不再思考什麼是烏托邦與正義。如果我們不再思考這些東西，我們就不會有關乎未來的政治思想，也就不會再有政治思想的存在了（Forrester, 2011:595-96）。

因此，史珂拉在《重法主義》（*Legalism*）^⑩的導論〈法與意識型態〉中，主要就是在說二次大戰後，因美蘇冷戰之故，西方國家提出所謂的「意識型態的終結」，強調事實與價值的區別，進而將焦點放在實證社會科學的發展，而這背後的源頭即是西方國家為了區別他們與蘇聯的共產主義的不同，亦即蘇聯所代表的是「意識型態」，而西方國家所代表的是「科學」。史珂拉正是批評這樣的觀點，即西方學者試圖確立西方不同於蘇聯共產主義的地方，是在於它們的科學客觀性與去「意識型態」的努力。這對史珂拉而言，也就是以一種意識形態來反對另一種意識型態。此種西方的「科學」觀點，背後就是她所謂的「重法主義」。因此，史珂拉就從這重法主義出發，進一步地點出自然法學派和實證法學派的問題所在。

因此，所謂的重法主義，史珂拉指的是一種倫理態度，這態度意味著能否遵循規則，並當作判斷道德行為的標準，且也將道德關係視為是由規則所確定的權利義務關係（Shklar, 1986:1）。^⑪ 在二次世界大戰之後，自由主義出

^⑩ 關於 *legalism* 一詞的翻譯，彭業楠在其譯本中將此詞譯為「守法主義」，他主要的目的在使用「法」一字可以使我們擺脫僅對於「法律」或「法條」的狹隘意義，而「守」一字更可以有守護、固守之義，他認為此譯法能更貼切表達出史珂拉的 *Legalism*（彭業楠〔譯〕，Shklar〔原著〕，2005:3）。然而，筆者認為一般大眾對於「守法」的理解就是遵守法律，反而無法突顯史珂拉在 *Legalism* 中所要呈現的批評與論點。據此，筆者認為使用「重法」一詞，可以貼切地指出法律在自然法傳統和法實證主義下如何被僵固地使用。

^⑪ 要注意的是，史珂拉並不認為這「重法主義」能找到一個「準確」的定義，因為它是一個歷史現象，並無法透過簡單的文字就能定義。因此，要明白什麼是重法主義，就必須觀察各種表現出來的形式，以及在不同環境條件下，人們怎麼使用它。如此，才能明白重法主義的真正涵意（Shklar, 1986:1）。

現了兩種不同「追求確定性」的理論聲音，一是實證主義（行為主義），另一則是理性主義，兩者都企圖建立政治知識，以追求確定性（Nardin, 2015:2）。這確定性是很重要的，就像是在這茫茫大海當中，我們能唯一抓住的浮木一般。據此，史珂拉在《重法主義》這本書中，就是剖析美國憲法學界與政治學界關於確定性的問題，此書分成兩部份，一是「法律與道德」，另一則是「法律與政治」，亦即就是探究法律與道德和政治的密切關係，而這部份的討論主要是美國在1950、1960年代法學界的爭論。因此，在本書的第一部份（法律與道德）基本上是回顧法實證主義與自然法學派的辯論，特別是哈特（H. L. A. Hart）與富勒（Lon Fuller）。但是在這辯論過後，到七、八〇年代時，法學界的辯論就集中在法律和政治的關係，而這關係基本上就是自由主義與保守主義之爭。因此，如果我們能理解這書背後的脈絡線索，也就能明白史珂拉為什麼要寫這本書了。

不管是自然法學派或實證法學派，他們都認為有必要對法和道德的關係進行嚴格的區分，而且這是可能的，因為這是兩種不同的規則體系，並且就「在那裡」（there）。如果我們不去把它們區隔開來的話，就會危及到法律的清晰性或確定性。基於此，諸如早期自然法學派，他們都主張我們的道德是從先驗規則中所推演出來的規則，進而有的認為，如果政治秩序想要穩定，就要忠於自由主義的價值，或是可以被理性所證成的價值，又或者是邏輯一貫的規則體系。如此一來，重法主義的價值也就是他們唯一所信奉的道德了（Shklar, 1986:40-41）。

因此，在法與道德的關係裡，這兩種不同的說法，一種是從日常語言的用法出發，如哈特區別法律規則和道德規則，以避免形上學或哲學人類學中的模糊不清。但史珂拉認為哈特忽視了政治承諾常常形塑我們的語言，而哈特的區別遠遠無法反映我們使用語言的中立性和無爭議事實。另一種說法則是富勒作為代表，他認為法律是具有其「內在道德」（inner morality of the law）的，亦即傾向將法的關係導向道德，而非政治。如此做法，接續的德沃金（Ronald

Dworkin)更將平等權利視為是某種意義上「在那裡」(there)的道德規則，為的是追求一個完美、非政治、超然中立的法律裁決之聖杯(Shklar, 1986:xii-xiii)。這對史珂拉來說，是以「法」來取代政治，如此重法主義(legalism)作為自由主義風氣的一部份，只是在證明自己是有負責任的，但卻失去了面對政治現實的勇氣。因此，我們必須要體認到，法作為政治行動的一種形式，它不是政治的一種答案，也無法逃脫政治目的的鬥爭。更重要的是，法並不是「在那裡」，而是像任何形式的政治信仰與行為，這是一個在程度上細微差別的問題(Shklar, 1986:142-43)。

因此，我們可以這麼理解重法主義，它是一種遵循規則的倫理，是一系列態度來衡量行為的對錯，而不是一套普遍的規則或原則。重法主義形塑判決時的道德與政治推理，我們能於其中(各個案例中的實踐判斷)找到相關的普遍法則與正義的暗示。這樣的自然法傳統，既使到了當代的美國，也只是從古典中的「智者」變成現實生活中的「專家」，其思維仍舊相同：法就是「在那裡」，也「在那裡」我們可以找到確定性和合意(agreement)，而這也是對個人自由的最佳保證(Shklar, 1984:94)。

是故，這樣的重法主義，對史珂拉來說，律師和法學者都將它視作是職業的準則，他們的道德與政治判斷都傾向把各種自由主義實踐背後的具爭議性政治目的給模糊化，如法治。她強調，我們必須考慮到如紐倫堡大審這種特殊情況下的政治目的和潛在後果。正是如此，史珂拉批評法律與政治區別的這個概念，從紐倫堡大審和東京大審來看，自由憲政國家的政府動用法院充當壓迫的工具，使得法律和政治難以區隔。法律不可能單獨存在，它不會如形式主義所言的那樣「純粹」(pure)和「中立」(neutral)，超脫於政治，所以將法律和道德、政治區隔開來是無意義的。這並不是說制度和程序本身有問題，但如果太過強調它們的中立性和重法主義特徵，就會產生誤導了。再者，重法主義將法治與政治隔來，這很可能會產生一種悲慘的後果，即制度性的壓迫(procedural repression)，如希特勒時的德國。簡單地說，重法主義產生出制度性的壓迫是

可能，且也可以相容的，因為重法主義所追求的價值是秩序，而非自由。正是如此，重法主義更強化了自身的權威（Forrester, 2012:250）。

史珂拉認為懷疑主義可以在法律與政治的分野中，點出了重法主義能否成功地解決戰爭罪和危害人類罪行的問題，法律上的判斷是無法擺脫政治上的目的，但這也無礙於法治的意義。關於法治概念，自由主義理論者很容易受到法學家的影響，特別是遇到社會上的衝突或爭議時，所以有些自由主義理論者就會循著重法主義在政治判斷上的判決模式，試圖透過尋找或建立普遍原則（如十八世紀所帶來的自然權利和理性原則），以成為他們的理論根基（Yack, 1996:6-7）。

綜上所述《重法主義》是史珂拉懷疑主義下的著作，抨擊重法主義的意識型態（自然法傳統與法實證主義），以及輕忽歷史的重要性的政治的複雜性。法律之間的衝突基本上就是政治性的，若將它硬放在「普世的」、「自然法的」或「求助實證法」，都會是徒勞無功的。在此書中，史珂拉已說明無論是形式上的、法條上的、先驗上的正義模型，在針對紐倫堡大審此種具有獨特性的案件時，都是無能為力的。更進一步地說，史珂拉發現到政治理論有嚴重的形式主義問題，許多自由主義者輕易把政治概念簡化為定義問題，為了就是追求確定性和清晰性，因為他們害怕「偏見」（bias）所帶來的影響。是故，哲學做為一門專注於「定義」的活動，很可能會忽略現實，而重法主義思維的形式主義，是將抽象模型和「以規則為基礎」的程序道德置於優先，並與歷史事實中的不確定性分離。

在此章節中，筆者透過史珂拉對自然法學派和實證法學派堅持遵守重法主義的態度進行批評，她發現法律根本無法如他們所言，能將道德與政治分開。不過，史珂拉並沒有要為這問題提出解決之道，她並不是要建立一套法學理論，而是引導大家重新思考。她不僅發現法律學界有這樣的問題，連政治理論都是如此。是否非得要有標準存在呢？對史珂拉而言，並不是說這標準不重要，而是這標準的本質與內容才是我們所關心的地方。更清楚地說，史珂拉所呼籲的

對象不只是法律的從事人員和法學界學者，也是針對政治理論家，使他們重新思考法律、道德與政治三者之間的關係和邊界（Hess, 2014:70）。所以史珂拉敦促自由主義者放棄尋找政治原則共識，反要多傾聽各種不同意見。衝突是不可避免、是需要容忍的，且在某種程度上是要自由的。但這會出現一種質疑的聲音，如果說任何追求確定性的理論都有問題，那麼，我們要如何在這世界判別對錯呢？我們會不會就此走入相對主義的泥沼呢？史珂拉對此是有所回應的，她對不正義的看法與殘酷的重視，其實也反映出她對政治的看法。下面的章節，筆者正是要藉由史珂拉對不正義和殘酷的論述，來傳達她的「正義理論」。

參、懷疑主義就會無所作爲嗎？關注正義會比較有用？

在第二章節中，筆者透過史珂拉對重法主義的批評，描述出她的懷疑主義。不過，這是否代表懷疑主義就無法有所行動呢？本章節將探討史珂拉如何批評所謂的「正義理論」，進而開展出她的不正義觀，並藉由對不正義的重視，重建我們對於正義一詞的看法。

綜觀整個西方政治思想史，追求正義的理論早從亞里斯多德時就有，特別是在當代的羅爾斯之後，「分配正義」更是正義理論的最佳典範。史珂拉一直認為政治理論是介於歷史學科和倫理學的研究之間，但不正義卻沒有得到過多關注的概念，因此認為我們若能多思考它，透過心理學和說故事的方式，^⑩ 就可以讓倫理學不要那麼形式，也讓歷史能多一些分析，可以使政治理論能更掌握現實一些，進而縮小理論和實踐的差距。因此，在《不正義的面貌》一書中，史珂拉認為程序性的、並以規則為基礎的道德無法反映出我們日常的道德經驗、政治選擇與衝突。她進一步地批評「正義的常規模式」（the normal model

^⑩ 關於史珂拉對心理學與說故事的方式將於第肆部分中討論。

of justice)，延續她對重法主義的看法，認為我們無法找到一個單一規則來定義「不正義」，或在不正義與正義和不幸之間，能找出一條又薄又有彈性的界線。

在正義的常規模式底下，任何政治社會都需要規則來治理（又稱「分配正義」），但規則就需要穩固的權威，這也是正義的常規模式所追求的（Shklar, 1990:17）。因此，史珂拉稱分配正義又為「最初正義」（primary justice），是一種更為中立、更加專注於維持規則的執行的正義，亦即政府基於中立性來執行法律。因為如果沒有正義消除那些違法之事，不正義就會蔓延開了。當然，有各種學說可以論證出這種正義的常規模式，但史珂拉於此質疑的是，並不是這模式中法律基本原則，而是它們對不正義的自滿態度，以及他們對其制度的信心（Shklar, 1990:18）。

通常我們對於不正義一詞的理解，總是視之為正義的偏離。也就是說，是先有正義的標準後，才会有不正義的情形出現，但對史珂拉來說，不正義不應該是在我們分析正義概念時首要排除的意義。更確切地說，不正義並不是一個不道德的情況下或在前自然狀態下，又或是在政治秩序完全崩毀的狀況中所出現。反之，是在我們的日常生活當中，在具有法律運作體系的政體的框架內不斷發生的，尤其是當那些掌握權力的代表政府的人，並沒有預防或阻止不正義的情事發生，加上也沒有多數公民反抗（Shklar, 1990:19）。

因此，史珂拉認為懷疑主義^⑬^⑭是可以發揮作用的，對懷疑主義者而言，正義的常規模式不僅無法解決不正義，甚至也無心去解決（Shklar, 1990:21）。懷疑主義不僅質疑我們的認知能力能否設計出完美規則，也質疑我們是否會為

^⑬ 史珂拉並不是徹底的懷疑主義（Misra, 2014:77），Hoffmann（1998:xxiv）也說她並不是徹底的懷疑主義，她的懷疑主義是不受犬儒主義（cynicism）的影響，而史珂拉本人也說過，「即使是質疑者和懷疑論者都可能像是最愚蠢的信徒那樣般的武斷（Shklar, 1998a:348）」。

^⑭ 史珂拉認為政治理論的傳統從柏拉圖時就是擱置（abeyance），因此，一個合理的懷疑主義（reasoned skepticism）是現今最嚴肅的態度，因為即使懷疑主義，也都比在政治上和文化上的絕望與宿命論更為合理（Shklar, 1957:272-73）。

了規則反過來傷害到自己（蒙田就是最佳代表），因為每個個人的經驗太過多樣化且難以放入單一個行為通則，^⑮ 這甚至會得到反效果，亦即規則可能沒有減少殘酷，反倒激起我們的暴行。甚而，我們的思想和感覺被規則的語言給扭曲，我們的記憶被規則的詮釋給交替，我們的道德傾向被社會規則給蒙蔽。所以，懷疑主義才會關注不正義，因為它明白我們的判斷都是在黑暗中所形成的，也質疑這判斷的結果是否正確。這樣的質疑並不是懷疑我們沒有自己治理的能力，而是加強我們對不正義的反思（Shklar, 1990:26-28）。

因而，我們應當把「不正義之感」（the sense of injustice）放在「對沒有預防不正義或不幸的事的發生上」，或者是沒有保護受害者的事情上，而不是去找究竟是誰做的。不正義之感是對抗壓迫的最好的保護，我們必須記得那些曾經發生的不幸，以免陷入那種「無所不能」和「整體安全」的幻想之中。故此，焦點應當在政府及其官員身上，因為他們要做的，是防範未然，而不是過去曾做了什麼（Shklar, 1990:56）。即使說自然災害是不可避免的，但政府也應該做到警示的保護。我們常認為，責怪政府的聲音總是不理性、不公平的，但其本身並非全然如此。不正義，更確切地說，是對權勢者的攻擊，政府官員不應被鼓勵因「必要性」（necessity）^⑯ 而顯得無能為力，無所行動可能會像行動

^⑮ 史珂拉認為人性是很複雜且變化莫測的，我們很難找到一個「人性本質」來說明。這是一個很強烈的「反普羅克汝斯特主義」（anti-procrusteanism）氣味（Benhabib, 1996:57），亦即沒有認真看待多元主義與多樣性的事實，並硬放在單一理論中解釋。

^⑯ 史珂拉反對馬基維利（Niccolo Machiavelli）的必然性說法，她認為馬基維利並不是要在榮譽和必然性之間擇一，而是在道德顧忌與政治之間。亦即馬基維利的政治必要性並不是在命運或公共福祉，而是如何在競爭的政治世界裡擴張君主的權力（Shklar, 1990:72）。另外，她也批評海耶克的自發秩序，對海耶克而言，真正的敵人只有政府和壟斷者，因為他們會破壞我們的自由。簡單地說，雖然自由市場裡這隻看不見的手可能會造成不幸，但不會是不正義的，因此，我們的不正義感不僅與自由市場無關，我們也能清楚地分辨不幸與不正義。對此，史珂拉提出她的看法，她批評海耶克的做法就是一種「被動的不正義」，我們應當要傾聽受害者的聲音，不只是他們對外公開所說社會期待落空，也要理解他們的處境。如果受害者的不幸並沒有讓政府官員有所補救，那這就是不正義了。亦即當一個有效的期待被忽略時，而不正義感被表達出來，我們就應當去抗議，而這才是一個真正的民主下的公民。簡單地說，檢視受害者的主張是能推動民主的（Shklar, 1990:81-82）！

一樣的濫用權力，當國家承擔一項重責而忽視它時，壓迫就有可能產生（Shklar, 1990:48, 65）。倘若此時，人民也對於不正義之事視而不見，那麼，「被動的不正義」（passive justice）就會跟著出現。也就是說，當人民故意忽視受害者，只願搭便車（free rider），甚至見到有詐騙或暴力情況卻仍置身事外，這樣做為一個公民就是失敗的（Shklar, 1990:40-42）。

作為一名懷疑主義的流亡學者，過往的經歷，使得史珂拉關注少數群體、流亡者、被排除者與受害者，而這關注可再延伸出兩點：1. 政治不正義：她區別不正義與不幸，以便專注於人們對他人所造成的傷害，而不是所有可能不公正地影響我們生活的殘酷事件。接下來史珂拉也出不正義的兩種面貌：「有所作為」與「無所作為」，前者指的是蓄意殘忍的不正義，即邪惡公民的主動不正義（the active injustice of the evil citizen），而後者指的是未能幫助實際的和潛在的受害者的不正義，即壞公民的被動不正義（the passive injustice of the bad citizen）。史珂拉之所以特別關注後者，就是因為不正義不只是正義的反面而已，這更說明「正義的常規模式」是無法令人滿意的，它無法消除不正義。對史珂拉來說，要解決這問題就是「建立一個有效且持續的公民參與體系，並於其中沒有人會贏得或失去全部。2. 另一個則是「恐懼的自由主義」，史珂拉能同意羅爾斯要以政治原則（正義原則）作為社會的準則，而非整全性學說，但她無法贊同這原則是「交疊共識」的抽象原則表現出來。她對抽象性規則的不信任，並且深信衝突是無所不在。這樣的自由主義不僅適用在西方政治文化，更是能具有普遍性的，因為它是基於歷史記憶（特別是二十世紀受害者）的心理上與政治上的結論，進而能成為重建自由主義的基礎（Hoffmann, 1996:86）。

就此來說，史珂拉的不正義理論並不是一個追求「消極」政府的理論，她將焦點放在不正義上是政治理論的重要任務，但著重於受害者的受苦經驗並不是道德的負面性的唯一功能，道德的負面性還能限制或塑造政治中的道德優先性，也能協助我們對道德理想的理解（也能使我們知道這道德理想的侷限在

哪) (Allen, 2001:344)。

是故，關於政治生活的圖像，如果沒有分析受苦難、殘酷、羞辱、妒忌、背叛、自私、腐敗這些惡，就不夠完整，也就無法提供完整的道德理解 (Allen, 2001:345)。因為，史珂拉的不正義理論並不意味著一個毫無作為、消極的理論，反而能轉換我們的觀看的角度，重新理解我們的道德社會，作為一個積極作為的論點。Jonathan Allen 對此進一步說明如下：

第一，如果沒有這種分析，我們就會缺乏對人類情感和目標的完整認識。道德的負面性 (negative morality)^⑩ (對惡的解剖)，能完備我們對美德與積極目標的理解。解剖邪惡可以提供我們關於人類傾向和動機的資訊，這有助於我們分辨在政治中的心理上力量，也能讓我們處在一個較佳的位置來理解邪惡的行為，因為它可以提供我們在所預想的社會理想與消極傾向之間，一個心理上的連結。黑格爾和尼采都建議道德哲學和政治哲學應藉由道德心理學來解析人類的積極和消極傾向及其相似之處 (Allen, 2001:347)。

第二，政治理論若沒有好好分析道德的負面性，將會缺乏「對社會邪惡是如何分配」的敏感度。第三，關於社會邪惡的形式與運作方式不能化約為「缺少善」之緣故，而是要從受害者角度來看，才能看清社會邪惡的輪廓與特徵。要政治理論採取受害者的觀點並不是說要全然接受他們的論點，而是提醒要注意這些因惡的受害者的主張究竟是什麼。再者，受害者的觀點是主觀的，且是心理學式的，若要讓社會的人認可，那就必須接受他人的審視，進而能反思、測試他們的可靠性、觀念清晰度、一致性與道德有效性 (Allen, 2001:347-49)。

第四，政治上的審慎判斷會認為檢視受害者的主張很重要，因為它可以使

^⑩ 關於 negative morality 一詞的翻譯，筆者採用「道德的負面性」來指稱，這是因為由於 Allen 所要強調的僅從道德的正面性 (如正義) 無法對政治理論提供有效且完整的圖像，故此，需從對殘酷與惡的角度出發，我們才能對人類的道德與政治世界有更清楚的理解。因此，筆者將 negative morality 譯為道德的負面性，指的即是諸如人類的殘酷、邪惡……等等。

我們了解那些社會理想的侷限在哪裡，我們也能更明白這些社會之惡的細節，及它們對人類生活的影響。檢視受害者的觀點可以提供可能的挑戰與轉變的社會和道德觀點，所以如果我們欲持續反思所有的道德觀點，就要一直維持著懷疑論的視界（Allen, 2001:349）。

據此，道德的負面性可以更容易讓人們有道德和政治敏感度，而這敏感度可以使我們更明白消極的傾向、經驗與積極道德之間的關係。再者，也能試著理解社會裡的分配邪惡的體系，甚而明白受害者眼中的邪惡觀點及回應。這預設了一種務實的思考道德模式，它對經驗更加敏感，但也增加了對積極道德概念、理想、抉擇程序在分析上的深度（Allen, 2001:349）。不過我們也別忘了，這並不是要批評積極道德建構的道德判斷基礎，而是道德的負面性所產生的敏感度可讓我們更注意到積極道德所忽略的邪惡與受害者，因此，道德的負面性和積極道德之間並不是對立的關係，而是能相容的。

道德的負面性並不是悲觀的懷疑主義或虛無主義，Allen 認為要理解道德的負面性，不能將其視為如義務論或效益論等的道德學說，而是要理解為一種敏感度或精神，這樣才能預防這些道德學說變成僵化的意識型態。道德的負面性的懷疑主義是一種對於某種道德主張的效度與結果的不安感，並不是想要取代它們，而是我們不能保守地拒絕將道德理想帶入政治場域，這種實踐是有其必要性的（Allen, 2001:359）。

因此，讓我們回到〈恐懼的自由主義〉一文當中，史珂拉區別了兩種不同的自由主義派別，一種是洛克（John Locke）的「自然權利派自由主義」（liberalism of natural rights），其預設了一個正義的社會，每個公民願意，且能夠支持自己與他人的權利要求；另一種則是彌爾（John Stuart Mill）的「個人發展派自由主義」（liberalism of personal development），強調我們因為自由才能發展潛能、因為選擇，道德才有可能。因此，道德與知識唯有在自由開放的社會中才能成長（Shklar, 1998a:8）。這兩種自由主義都是希望派，而非記憶派，這也使得恐懼自由主義此一傳統難以承襲。不過史珂拉的懷疑主義讓我們回到

自由主義的原點，她的不正義之感讓我們理解到自由主義¹⁸所考量的就是強者與弱者，而它所要保障的自由，乃是防止權力濫用的自由，乃是為了避免對毫無防備者恐嚇的自由。這不是只有針對極權主義而已，還包括各種制度下的制度化暴力。恐懼的自由主義把政府各層級官員的濫權視為恐慌，因為這些官員的過度行動，很容易讓弱勢陷入更沈重的負擔。史珂拉透過歷史，發現到這種菁英和窮人的顯著對照，而政治史的每一頁也都揭示著，政府總是會有蠻橫或非法的行為出現(Shklar, 1998a:10)。據此，有限政府和控管著不平等的權力劃分，構成了最低限度的條件，若沒此條件，自由不會在任何政治社會中出現，這是一個必要的先決條件。恐懼的自由主義不是要追求正義，而是要避免不正義與被動的不正義的發生。如此的主張是具有普世主義的，因為這在歷史中我們都能看到。

不過有人認為史珂拉的思想，在前後期是有所不同(Rosenblum, 1996:25)，因此，Amy Gutmann 試圖重新安排史珂拉的思想，讓她的思想能更加一貫且一致。不過這樣的做法，筆者不甚認同：首先，Gutmann (1996:65) 不認為懷疑主義可以證成對消極自由的捍衛，所以她在詮釋史珂拉的思想時就避開懷疑主義。然而，懷疑主義如前所述，並不代表著無所作爲，反而給予我們在政治上與道德上的敏感度。道德的負面性與積極道德並非是對立的，相反地，它們彼此間還可能是相容的。這樣的相容，能讓我們理解到史珂拉的恐懼的自由主義並非只是以一種消極的方式在進行，更是要我們去注意到，且避免

¹⁸ 史珂拉在探討自由主義時，是將它視為各種歷史因素下的產物，對她來說，自由主義是一種政治上的學說，而非關於宗教或世界觀的哲學生活，而其有一個壓倒性的目標，即確保個人自由所需的政治條件。它是一個政治概念，是因為政府會透過正式或非正式的方法來約束自由(進而有恐懼和恩惠的出現)(Shklar, 1998a:3)。對於史珂拉來說，自由主義除了禁止干涉他人之自由外，它沒有任何關於人們應當如何生活的或選擇的學說或理論。此外，自由主義也不等同於現代性(modernity)，因為現代性所含涉的範圍是很廣泛的，它是一種關於自然科學、科技、工業化、懷疑主義、正統宗教的遺失、祛魅、虛無主義與原子式個人主義的混雜物，上述之名單還不及於完整，我們只能說，自由主義也是在這個現代性混雜物的其中一環(Shklar, 1998a:4)。

「主動的不正義」與「被動的不正義」的發生。

再者，筆者不反對 Gutmann 將史珂拉的自由主義分作「消極自由主義 (negative liberalism)」、「積極自由主義 (positive liberalism)」和「民主自由主義 (democratic liberalism)」三類，而這三種類型分別在〈恐懼的自由主義〉、《不正義的面貌》與《美國公民權》(American Citizenship) 中出現。Gutmann 進一步說，這三種是一個由消極到積極的成長進行：在消極自由主義中，政府能做的就是杜絕殘酷的出現，而到了積極自由主義，政府就需要更積極防止不正義（此時「有限」的程度就比較小），最後到了民主自由主義，更是強調積極自由主義中的民主成份，即保障每個公民的社會地位 (Gutmann, 1996:64)。的確，從這角度來說，史珂拉的自由主義是有一個擴張且深化的發展。然而，若就出版順序來說，《不正義的面貌》(1990) 還早於〈恐懼的自由主義〉(1998)，若因此要說消極自由主義到了《不正義的面貌》時，就進展為積極自由主義，以時間序列來說，似乎沒有那麼合理。更重要的是，這三種自由主義類型，在史珂拉的思想裡本來就是無法分開來討論，Gutmann 沒有關注到史珂拉對於殘酷和不正義的重視，也沒有理解到消極與積極兩者之間其實是相容的，更沒有意識到主動的不正義和被動的不正義其實是無法分開來看。因為不正義的發生，可能有主動的，也有被動的，而這不管是在〈恐懼的自由主義〉、《不正義的面貌》和《美國公民權》，都是史珂拉一再強調的。

最後，Gutmann 說道，政治權利不能只是表面，如果公民不明白，也不使用它，那它也只是虛假的，甚至也喪失代表公民尊嚴和社會地位的價值。民主若只有程序來限制實在不足，這無法保障其他自由主義價值，Gutmann 認為需有（理想的）自我限制，這包括了政策決定的公民，如立法者、法官或行政官員。因此，除了消極的和積極的自由主義外，還具有審議的、憲政上的自我管理，即有意識的自我約束，且尊重每個人的基本權利與機會 (Gutmann, 1996:77)。筆者不反對史珂拉會認為民主如果只有程序是不足的，但是 Gutmann 進一步將焦點放在可以「審議的」公民、可以自我約束、管理自己。

甚至，這樣的公民是能進入到公共場域進行討論，他能夠為自己發聲，進而取得共識。但是在史珂拉的想法裡，正是弱勢者無法順利地進入公共場域和他人討論，更不用說最後能否形成共識。此外，史珂拉就是反對共識的存在，因為只要有共識，就一定有人被排除在外。

更進一步說，史珂拉的民主平等的重點不是在追求更多的政治參與（但並不是說政治參與不重要），而是要更加保護弱勢者。她拒絕民主集體主義的出現，任何聲稱建立在共識上，並以此運作的社會，都可能產生壓迫。若此共識只是交疊而來的話，優勢者或掌權者就有可能在道德上（對待不幸者）感到自滿。然而，史珂拉的懷疑主義並不是徹底地懷疑，其基於兩個經驗上的確定性：1. 我們可以感受到痛苦（殘酷）；2. 有權力（或力量）之人會壓迫弱者（不正義）。這兩點是構成她的「恐懼的自由主義」基礎，即視殘酷為首要之惡。再者，也就是她對不正義的堅持，因此我們有義務去傾聽、留意那些因不正義的受害者（Misra, 2014:89）。因此，對筆者來說，史珂拉的積極自由主義與公民自由主義是來自於對「受害者處境」（victimhood）的思考，Gutmann 試圖重構史珂拉的自由主義，究竟是她心中理想的民主自由主義，還是史珂拉所認為的自由主義呢？

筆者透過對 Gutmann 的詮釋的批評來讓我們能更明白史珂拉的自由主義精髓，史珂拉認為關注正義並不會為我們帶來更多美好的人生，但不正義可以讓我們更敏感地發現周遭的弱勢者。她絕非是個悲觀的自由主義者，即使認為這世上仍不斷有受害者，但我們若能持續關心那些因為不正義而受害的人，我們仍舊是有希望的。史珂拉批評自由主義以正義作為社群的基本規則和原則（就是帶有重法主義的特徵），他們將不正義視為是偏離了正義的標準。如果沒有任何偏離這正義標準的行為出現，那就代表沒有不正義，所以我們辨別不正義的能力就是依據這些模式，而這模式的來源，就是前面所講的共識和對正義的理解。以這樣的方式看待不正義，會使我們忽略不正義的來源、忽略受害者的角度。自由主義者並沒有認真看待受害者的恐懼或公共殘酷的經驗（Yack,

1996:9)。在此，懷疑主義不僅不會讓我們無所作為，反而讓我們要求政府更加積極；關注正義不一定會比較好，但思考不正義可以讓我們知道有誰被忽略、被排斥在外。史珂拉的不正義理論，實際上就是一個「正義理論」（Dunn, 1996:46）！

肆、說故事會比較有效？心理學現實主義的應用

在第二章節與第三章節中，史珂拉透過懷疑主義，來批評法學界爲了追求確定性和清晰度，死守重法主義的原則，忽略了法律和道德、政治之間關係的錯綜複雜。此外，她發現政治理論也有相同問題，變得愈來愈抽象化，也離真實人類處境愈來愈遠。也因此，這使得她對於大理論保持距離，¹⁹ 也讓她關注在不正義上，而非追求正義。因此，史珂拉進一步地批判自由主義對於不正義的自滿態度，認爲一味地追求正義並不會爲社會帶來更多的公平和解決問題，反之，如果我們能多關注社會中的弱勢與邊緣人的處境，或許能會有一個較好的生存條件的社會。而這也是她的恐懼的自由主義的主要論點。

在此章節裡，筆者要來探討史珂拉思想裡的另個重點：「殘酷」。她對殘酷的闡釋是很重要的，因爲這使得她的懷疑主義不會落入極端。不過她闡釋殘酷的方式和其他當時的思想家很不同，史珂拉並不是以一種哲學體系的方式去推導，也不是透過歷史事件去佐證，而是以一種接近心理學的方式來表達（Shklar,

¹⁹ 柏林與史珂拉都對那種大理論或包山包海的體系學說充滿不信任，但他們的懷疑主義仍有些不同，史珂拉的懷疑主義讓她看透冷戰時意識型態的爭辯，但也不意味她因此而失去希望，她仍是保有希望政治（日常生活的民主）。亦即史珂拉雖然有很強烈的道德懷疑主義，但另一方面，她卻又樂於表達強烈的道德主張。簡單地說，史珂拉的恐懼的自由主義是基於她的消極普遍道德標準：「殘酷」。而正是這個標準，使她擺脫如蒙田那樣的極端懷疑主義（Forrester, 2011:609-10）。但柏林的懷疑主義是針對理性主義的獨斷論而來的，而他的多元主義也是從浪漫主義的同情共感與歸屬感而來，所以史珂拉也對這樣看法表達不同意之處。她認爲柏林這樣其實是以某種懷舊主義的思維在進行，也沒有關注到那些不願或無法在那族群或團體中的人（Forrester, 2011:609）。

1984:6)。透過說故事的技巧，來讓讀者能更快地融入她所要表達的，並與之共鳴。

史珂拉喜歡蒙田的無系統化推論與他的說故事的敘事方式（Hoffmann, 1996:88），經由說故事（或重說）的方式進行，針對小說、戲劇，而不是對哲學家來進行詮釋。她比較傾向研究那些說故事的人，藉由他們言說的角色與場景，把她所想的說出來。而在這些故事中，有些並沒有闡明出什麼，但它之所以被提出是爲了揭示某些意義。亦即它們的目的並不是爲了要證明某事，或是讓我們更容易掌握一些普遍概念，而是爲了讓我們知道我們所知的是不完美的。簡單地說，史珂拉認爲這些作家或思想家並不是告訴我們要如何思考，而是去思考什麼，並讓我們看到事物的本質（Shklar, 1984:229-30）。

因此，說故事最大的優點在於它不會把在歷史中或現實中所出現的非理性給理性化。如優柔寡斷、不一貫、不一致等，這在故事當中是不一定會被解決的，我們所有衝突都保留在不一致裡面。透過場景或角色的安排，可以讓我們更加明白這些衝突。說故事的目的是在揭露，而不是創造秩序，如此的做法可以使很多不顯著的事變得明顯，並能將私人經驗轉化成公共意義（Jackson, 2003:34）。有許多重要的習慣和態度是不容易辨別的，因爲它們只在行爲、儀式和隨意的對話之間表達出來，因此，說故事的方式可以讓我們把一些事件活化起來，透過想像力，在讀者和作者之間產生心理上的交流和對話（Jackson, 2003:34）。對史珂拉來說，我們的歷史，和我們的生活一樣，充滿了殘酷、僞善及背叛，但我們若要找到這些惡的本質，那就必須去閱讀文學（Shklar, 1984:230）。

說故事能到什麼程度呢？最佳的方式就是把政治看作是微妙互動的場景，因此，它成爲了一個附加物，而不是分析下抽象模型中的組成份子之一。建立普遍法則或模型是必要的，它主要來說明及判斷某些政治行爲是否必要，以評估一些特定政策或決定的理性一致性與結果。而說故事的方式能給予更多豐富解釋力的理論，因爲在政府與人民之間有許多禮俗、社會交換和行動於公共場

合當中 (Shklar, 1984:231)。簡單地說，說故事能讓社會性 (sociality) 成為可能 (Jackson, 2003:34)。

因此，史珂拉相當讚賞柏拉圖和孟德斯鳩，特別是後者，《法意》一書是一個接著一個故事，其品質很大程度歸功於他身為小說家的技巧。說故事型態具有適應性，這在哲學上有相當好處。也就是說，如果我們以史珂拉所重視的「殘酷」為例，正因為殘酷本身的特質（下面篇幅會解釋），所以當我們在書寫它時，會迴避將它理性化，反而以故事的方式來捕捉到它的意義。²⁰ 當我們在書寫惡或壞的性格時，無須在各學派中選擇，且在大多數的故事當中，只要提到政治時，我們很容易就會聯想到惡（如孟德斯鳩所說）(Shklar, 1984:231)。

以說故事作為闡釋惡的方式，其所訴求的乃是我們的想像力和閱讀下的心理狀態，也因此，史珂拉認為我們若要關注政治行為，就必須從心理學著手，據此，關注性格與政府如何交互形塑。關於自由主義體制，史珂拉將其焦點放在平常百姓、日常的受害者及其問題，而非僅有那些政治精英或中央體制 (Hoffmann, 1996:89)。是故，史珂拉對於各種描繪人類處境的途徑或政治理論是抱持著更寬廣的態度，但相對地，她也反對那種超越人類現實處境，或只認定自身的理解途徑乃是唯一的政治理論。這也是為何她一再強調道德心理學的重要性，因為道德心理學能夠說明最重要的、普遍的人類動機、情感及欲望，並且闡明這些動機、情感和欲望是如何影響與塑造生活當中的實踐與行為，並且又如何相互衝突、相互強化，甚至彼此轉化。於是，史珂拉認為，關於社會解釋 (social explanation) 是需要心理學的，亦即我們必須了解社會行動者的動機，如此才能準確地理解。但是，這並不意味心理學就能了解人類的全部，只是如果少了它，我們也就無法回答「為什麼」這種問題了 (Shklar,

²⁰ 在《平庸之惡》(1984)中，史珂拉即是以各種故事或寓言來說明殘酷、偽善、勢利與厭世等惡。而此書也在2018年年末出了中譯本，由上海人民出版社出版，由錢一棟〔譯〕。

1984:89)。基於此，政治理論不可脫離心理學，史珂拉利用歷史和文學作品來喚起政治思想背後的心理事實，因為文學雖然無法說出所有事情，但卻能直接顯示出某些東西，而歷史事件則是讓我們明白我們所知的關於自身與彼此的事（Rosenblum, 1996:27）。

事實上，在與史珂拉同時期的思想家，有些也都會強調這樣的道德心理學，如韓蒲夏（Stuart Hampshire）、²¹ 威廉斯（Bernard Williams）²²……等，認為這是我們理解人類行動的一種較為完整的方式，而在談論這樣的心理學時，「想像力」（imagination）和「記憶」（memory）也是扮演著舉足輕重的地位。在〈顛覆性的系譜〉（“Subversive Genealogies”）裡，史珂拉從 Hesiod 的《神譜》、盧梭（Jean-Jacques Rousseau）以及尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）的《道德系譜學》（*On the Genealogy of Morals*）中探討了系譜學所扮演的角色，最主要的關鍵即是它能喚起人們心裡深層的記憶，也勾起我們的想像力。創世神話訴諸著我們的回憶，它所喚起的並不是我們曾遭遇過什麼事，而是我們「記得」（remembered）和「考慮過」（considered）的事情。因此，透過對其根源的回溯，現實將獲得揭示、展露，這並不是經過詳細記述各種原因，而是描述這世

²¹ 韓蒲夏認為記憶在人類心靈是一個沈重且緊密的角色，它是經由反思及語言使用表達出來的。記憶不只是每個人獨有的過往經驗而已，也會在有意無意間逐漸累積，進而形成某種精神資本。記憶不像石堆那般具體，而是比較像有機體的混合物聚集體，彼此相互滲透，進而變形，前後成份的交織，成為不同的混雜體（Hampshire, 1989:121）。因此，當我們學習語言都是以一種整全式的記憶在學習，而非機械式，也非觀念的組合，大多數人在學語言時，都是從他人之間的言談中學的，這種記憶是有意無意中存下來的。因此關於語言的學習，都是要構成一個整全性的體、一個有各種元素交織其中的網絡。是故，我們須有大量的語言字詞、語句和脈絡的記憶，才能真正理解與使用（Hampshire, 1989:122）。依此，我們可以解釋人類心靈是怎麼透過自己的歷史來連接過去的，這是一個整全性的工作，而不是像電腦記憶體一般。且不只是語言的學習，還包括我們的傾向、能力，都是像這樣整全性系統下逐漸累積起來，而每個人在不同的成長階段，都有不同的生活方式和經驗，與他人往來的交涉，這些模式都不會全然複製與他人相同，進而形塑出各種獨特性與表現方式。此外，再加上每個人的音調、姿勢、表情、眼神、使用的字詞都不盡相同，也使我们區別出你我（Hampshire, 1989:123）。

²² 威廉斯也是抱持著相同看法，認為我們在理解道德時，透過小說或說故事的方式，反而比較嚴謹的推論來得更有說服力（Forrester, 2012:258）。

界的可怕特性的起源。這樣的書寫形式，不是嚴格意義下的歷史學研究，也不是科學，但卻能夠召喚我們的心理，透過熟知的記憶，讓我們夥同其他人接受一幅共同的圖景（Shklar, 1984:154）。哲理寓言同樣也是利用回憶，讓我們明白其中的道理，因為我們擁有「聯想群」（associate clusters），所以對古老神話的重新講述能夠有所理解，這就如同黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）所說的「記憶重組」（memory re-members），亦即是一種整合思想的能力。記憶能使我們原先處在內心深處的混亂或鬆散的意識、心理狀態等喚起，而當我們被動地從哲學角度來喚起記憶時，這些藏在深處的理念就被解放和重組了（Shklar, 1998a:154-55）。

因此，從上述的段落中，我們可以明白史珂拉的方法論有別於那些體系型的思想家或哲學家，她運用如蒙田的散文寫作方式，²⁸ 以心理學的方式來研究殘酷。她不是針對哪個特定思想家或是哪個關於惡的理論，而是以一個「人類心理層面」來理解殘酷的本質。史珂拉認為思考惡可以讓我們更清楚地看見文化底下的各種次文化、各種古老宗教、禮俗、階級族群的敏感度和方式。是故，史珂拉的方法不全然是歷史，也不是哲學的，而是較接近心理學，與那種正反論點交叉論證的哲學論述大大不同（Shklar, 1984:6），所關注的也不是那些統治術或政治制度。因此，Forrester（2012:252）又稱她的心理學是一種「心理學式的現實主義」。

那麼，為什麼是殘酷呢？為什麼是把殘酷置於首位呢？殘酷一詞在政治思想中極少人討論，多數思想家或哲學家總是試圖找到大家都能接受的共識，或是思考要如何統治，但卻忽略那些被殘酷對待的人們，反而是歷史學家、劇作家或小說家對它比較有興趣。就此來說，史珂拉是承襲蒙田和孟德斯鳩而來的，對蒙田來說，殘酷完全是心理上的問題，它是一種摧毀人類性格的邪惡，這不

²⁸ 其實史珂拉的寫作方式與柏林頗為相似，兩者都不願建構一個體系的理論，而是藉由散文方式進行，這樣的方式能有效表達出自己的情感與經驗，進而拉近和讀者之間的距離。

是單純地違反神聖法或是人類法律而已 (Shklar, 1984:9)。史珂拉藉由這兩位思想家來闡釋殘酷的可怕，進一步說明恐懼²⁴的可能後果。史珂拉再接再著補充，這是一種強者施加在弱者（或團體）的生理與心理上的痛苦，為的是取得某些目的（無論是有形或無形的）。這種殘酷並不是那種變態殺人魔所為的殘忍，而是一種公共的殘酷，是由公共權力所引起的，是政府想要完成某些基本目標，所建立的強制力體系。因此，我們若能好好研究它，並將這殘酷置於首位，撰寫關於受害者與施害者的歷史，就能明白且幫助我們在任何時候決定受害者是誰，而不會處在質疑或不確定當中了 (Shklar, 1984:22)。

因此，從上述的定義來看，殘酷的出現乃是因為不平等所造成的，但史珂拉同蒙田和孟德斯鳩一樣，並不因此而把追求社會平等視為是積極的善，反倒是支持一種「消極的平等主義」(negative egalitarianism)。這是因為他們害怕由於不平等所造成的殘酷，進而對這結果感到恐懼，亦即是對毫無限制的權力擔憂 (Shklar, 1984:29)。政治常常會激起人類的邪惡與不道德的行為，或是將此傾向系統化，所以我們必須維持著一種「限制或中立化」的政治，George Kateb 稱之為「憲政主義」(constitutionalism)，即史珂拉的政治理論其實是對憲政主義的捍衛，以避免、減少或阻止人們彼此之間出現最糟糕之事。而〈恐懼的自由主義〉一文正是對憲政主義的擁護，因為將殘酷置於首位，正面對決殘酷，並關注著如何擺脫政治社會的災難 (Kateb, 1998:xv-xvi)。由於史珂拉的懷疑主義，使得她的憲政主義是一種消極的平等主義 (negative egalitarianism)，其目的僅僅是為了避免或減少導致生理或心理的痛苦的環境，讓生活對個人更少的壓力，而不是要促進人們幸福或自我實現。

不過，John Kekes 對於這樣把「殘酷置於首位」的說法表示不認同。對他

²⁴ 此處需提醒讀者，史珂拉的「恐懼」和霍布斯的「恐懼」是不同的，後者指的是因自然狀態下，因為沒有一個仲裁者，人人為己而互相殺戮所造成的恐懼，但史珂拉指的是因政府的無做為或有意所造成的殘酷，而使人民感到恐懼。兩者有很顯著的不同。此外，史珂拉也批評霍布斯的自然狀態理論，亦即在霍布斯的想法裡，如果我們沒有保護好自己，就會回到沒有正義的自然狀態，那裡只有為了存活的爭戰。可是有多少的戰爭是如此呢？史珂拉對此提出她的質疑 (Shklar, 1990:73)。

來說，殘酷指的是施暴者對受害者施行嚴重和不合理的痛苦的行為，進而獲得樂趣或漠不關心之傾向。因此，這就有三個主要原素：「施暴者的心理狀態」、「施暴者的行動」與「受害者的受苦狀態」。義務論者（如康德主義）總是忽略受害者的受苦狀況的道德重要性，但經驗主義（如休姆主義者）的方式，²⁵ 以受害者的角度來思考殘酷也是有問題的：他們只在乎受害者的心理狀態，而忽略施暴者的心理狀態和行動也是重要的（Kekes, 1996:838-39）。所以對Kekes來說：第一，殘酷不一定是非得使受害者殘廢或毀壞；第二，若忽略施暴者的心態，就無法區別殘酷和諸如手術截肢、告訴痛苦的真相……等等的不同之處；第三，為什麼殘酷是最大之惡，其他的也很可怕，如家父長制、宗教上的教條主義、驕傲、貪婪、烏托邦思維、自私……等，都是會使人受苦難，為何獨有殘酷呢？（Kekes, 1996:840）

因此，Kekes進一步地說，既然殘酷不是至惡，世上也無至善或至惡，那史珂拉的論點也就不成立了，Kekes並不是反對殘酷是很糟糕的事，但它不是至惡，至惡指的是何種原因導致邪惡出現。所以Kekes認為自由主義主要是能讓人民去選擇自己想要的生活，亦即運用其「自主性」（指的是有多少可用的關於良善生活可以選擇）。如果殘酷妨礙了這自主性，那它就會是最大惡了。然而，不是殘酷會導致這結果，也尚有其他惡可能會產生這樣的結果，如此一來，也沒有理由認定殘酷是至惡了（Kekes, 1996:843）。除此之外，若把殘酷作為對自主性的最大威脅，那解決之道似乎只能限縮殘酷之人的自主性，即他能選擇的範圍、限制他的權利、自由……等等。如此一來，國家也就滑向了保守主義了（Kekes, 1996:844）。

筆者認為Kekes的批評似乎忽略了史珂拉對於殘酷所引發的恐懼心理狀態此一部份。首先，施暴者的心理狀態和行動並不是史珂拉的重點，她所強調的是日常生活中政治上的殘酷。今日甲會對乙或某團體進行暴力或令他（們）心

²⁵ 對Kekes來說，史珂拉透過心理學的方式來理解殘酷是一種經驗主義的方式在進行，仍究會有些問題存在。

理上折磨，也只有當施暴者是擁有比受害者大的力量或權力，才會發生。這與 Kekes 所講的手術截肢和告訴痛苦的真相並無關聯。

再者，殘酷的確也未必要使受害者殘廢或毀壞，但是對史珂拉而言，只要在心理上讓受害者產生恐懼就構成了殘酷，如黑人不敢上白人專用的洗手間、也不敢上白人的學校。而這因殘酷而衍生出來的恐懼正是 Kekes 所忽略的，筆者將於下面段落更清楚說明恐懼在史珂拉思想裡所扮演的重要角色。

在史珂拉的思想裡，因為殘酷而產生的恐懼是普遍的，它是生理上的，也是心理上的，只要人活著，就會有恐懼，我們所擔心害怕的乃是他人殺害或傷害我們。因此，她說：「在任何時刻和地點，要知道什麼是殘酷，去問受害者就知道了 (Shklar, 1998a:17)^⑥。」若我們從政治的角度來思考恐懼的話，我們所擔心的不只是自身而已，還包括了我們的同胞，意即我們所害怕的，乃是一個由充滿懼怕的人組成的社會。因此，恐懼的自由主義將殘酷置於首位，是一個首要的原則（而非政治自由主義的充份基礎），是基於觀察下的道德直覺。^⑦ 正由於這樣的恐懼是普遍的，依此而產生的道德要求也無須太多爭議而能獲得多數的認同。所以，如果對於殘酷的禁止可以被普遍化，並被視為是個人尊嚴的必要條件，那這禁止也可以一項政治道德原則 (Shklar, 1998a:11)。^⑧

因此，自由主義所需的是如何使殘酷和恐懼之惡成為政治實踐和規則，而要有例外的情況，除非是為了防止更大惡的出現。這也是為什麼政府能擁有執行懲罰權力的原因，因為這是必要之惡，也正是如此，政府的此項權力是需要

^⑥ 據此，Kekes 認為應當也要關注施暴者的心理狀態和行動就不是史珂拉所要強調的。

^⑦ 感謝審查人 B 提供的補充，認為史珂拉的不正義理論其實是一種「治療性 (therapeutic)」的說法，如維根斯坦 (Ludwing Josef Johann Wittgenstein) 曾舉過的「搔癢」比喻，意指搔癢就像哲學，最好的治療就是不再癢了。因此，史珂拉的不正義理論就是要消除「癢」而已。

^⑧ 正是因為如此，筆者認為史珂拉的政治懷疑主義在這這項原則上取得一個最低限度，而非毫無止境地懷疑，也和皮婁主義的懷疑主義大相逕庭。在皮婁主義的理論裡，他們認為這世上任何信念都是對的，我們無法於其中判別對錯，因此我們要擱置判斷，以求心靈上的平靜 (Brunschwing, 2000:941-42)，所以筆者並不認同 Miller 將史珂拉的懷疑主義視為是「皮婁式自由主義」。

被控制的、是必須透過合法的公平規則來約束的。而這也就是史珂拉最著名的「恐懼的自由主義」(the liberalism of fear)。因此，關於恐懼的最低限度，並不奢望出現一個公共的、強制性政府的目的，反之，這恐懼所要避免的，是那些獨斷的、無預期的、無必要的、沒經過同意的武力行爲，以及警察、國會、軍隊所會出現的習慣性、普遍的殘酷行爲 (Shklar, 1998a:11-12)。

據此，Kekes 的批評並沒抓到史珂拉對於殘酷的核心，史珂拉所針對的恐懼乃是公共空間中的恐懼，該擔心的是公共領域中的「集體決定」(collective decisions)，因為這些決定的形成與執行的背後都有一套既存規則（如重法主義），或是如沃爾澤所說的「共享理解」(Hoffmann, 1996:85)。如果我們能持續關心受害者，並深深地懷疑那些聲稱自願組成的團體或國家，是如何對待少數團體，我們也就能真正地面對現實來解決問題。正因如此，恐懼的自由主義並不會走向保守主義，道德的負面性並不是無所作為，而是希望政府能夠積極作為，預防任何殘酷或不正義之事發生。這也是筆者於下一章主要討論的部份。

此章節中，筆者透過史珂拉的方法論，亦即以說故事的方式，走在一個既不是哲學，也不是歷史的途徑，訴說殘酷的可怕，也闡明我們需把「殘酷置於首位」。這樣的一種方式，可以讓我們更容易明白史珂拉的想法，以及她的論點。下面將從史珂拉的懷疑主義，以及對殘酷的重視，來敘述她的恐懼的自由主義，並且進一步說明她的自由主義並非如 Kekes 那樣批評般地滑向保守主義，相反地，而是一種積極作為的論述。

伍、恐懼與希望的並存？烏托邦的追求？

筆者於第一章節已提及，冷戰時的氛圍是一種去意識型態的氣氛，但史珂拉不認為這是好事。首先，意識型態²⁸的本質並非如他們所想的那樣；再者，

²⁸ 意識型態一詞對史珂拉來說，它是一種個人或團體的政治偏好，一種試圖解釋這偏好的分析工具，以中性的角度來說，它就是一種社會學論述 (Forrester, 2011:601)。

美國政治行為科學[®]所普及的自由主義共識是立基在一個枯燥乏味，又是那種和諧的政治世界想象上，這遠離現實太遠了。筆者在第一部份談論到史珂拉如何批評當時西方社會爲了反蘇共，將對方說成是意識型態的盲從，而自己則是代表著準確且普遍的科學標準，也間接使得烏托邦一詞失去討論空間，也變得只有烏托邦與反烏托邦兩種說法而已。烏托邦在史珂拉的思想裡也扮演著重要角色，尤其她第一本著作就是在談論它（雖然她主要的目的是在批評當時西方社會的問題）。對她而言，我們必須要重新思考什麼烏托邦，再者，也要避免落入簡單的分類當中。

早期的史珂拉無意捲入烏托邦與反烏托邦的爭辯當中，因爲她從歷史上發現這兩者的區別並不大，她將烏托邦的歷史分成三個時期：古典烏托邦（the age of classical utopias）、意識型態時期（the age of ideology）與當代後意識型態心理狀態時期（post-ideological state of mind）。這種歷史敘述挑戰了烏托邦與反烏托邦的簡單二分，也說出她對烏托邦的看法。

當史珂拉仔細檢視烏托邦主義理論後發現，在摩爾（Thomas Moore）的《烏托邦》（*Utopia*）裡，烏托邦是「我所渴望，但並不是希望看到實踐」的性質，它不存在於我們的地理和歷史上，也不存在於我們的過去或未來。這是一種引發我們去反思和評價的模式，並不需要任何的實際行動，透過想像力將這烏托邦描述出完美性（Shklar, 1998a:164）。但是摩爾並沒有想要影響政治行為，只是想確定什麼是理性，以及我們身爲理性的人類與此的差距多大。作爲一種文學作品，其目的更有可能是要娛樂大眾，也有可能是傳遞一種人文主義式的哲學信息，簡單地說，他們提供我們的是「反思的精神」（Shklar, 1998a:178）。

[®] 雖然史珂拉於此對美國政治科學的發展頗有微詞，但她不否認政治科學在美國扮演著相當重要的角色，因爲它所關心的，是日常生活中的人們，而非那些政治上的重要人物或重大事件，並且政治理論與政治科學兩者是相輔相成的，只是她也認爲當時美國科學都忽略歷史，這是必須要注意的（Shklar, 1998b:93）。若讀者有興趣，可以閱讀史珂拉在擔任美國政治科學協會（American Political Science Association）主席時的演講稿，收錄在《拯救美國政治思想》（*Redeeming American Political Thought*）一書中。

而盧梭的《社會契約論》(Social Contract)卻是體現出另一種烏托邦的精神，雖然他與摩爾一樣，都想要透過虛構的社會來展現現實社會的缺陷，也不指望會有所改變。但盧梭卻是執意揭露近代歐洲的陋習與邪惡，並超越政治領域來揭示對於人類處境的絕望。因此他的烏托邦掀起了這一心理上的不幸，也突顯我們無法脫離這樣的不幸狀態。史珂拉認為盧梭並不是一個對未來充滿希望的哲學家，而是歐洲頹廢時期的哲學家，《社會契約論》所啟發我們的，是當我們一旦能理解理性的正義要求是什麼時，我們能明白要將其規則內在化是不可能的，特別是在當時的近代歐洲(Shklar, 1998a:179-81)。

因此，古典烏托邦主義的目標是在於告訴我們應當能有什麼樣的生活，與現在實際生活的差距，據此，烏托邦主要攻擊兩種論述：自然的原罪與現實社會。古典烏托邦主義要我們體認到我們生活中的悲慘並非是來自於上帝、或命運、或自然，而是來自我們人類本身。因此，我們必須接受、體認到這點，再做判斷，而這就是古典烏托邦的作用。烏托邦無關乎時間和空間，它的出現乃是為了引導讀者心中的道德肯認(moral recognition)(Shklar, 2009:2)。

而在「意識型態年代」中，史珂拉的批判與柏林有些類似，但她的目標並不在一元論上的批評(這是柏林的關注)，相反地，她區別了「以過去為導向」和「以未來為導向」的兩種烏托邦概念，她的戰場是在對抗完善主義中的隱晦殘酷，她認為殘酷就是來自於那些尋求完美，且忘記他們因權力而有一些好處的人。對她而言，所有預言式(prophetic)的思想，都很容易傾向有殘酷的情況出現。因此，她就認為伴隨法國大革命的轉型性政治思想，都還比烏托邦中的一元論形式來的可怕。簡言之，史珂拉的批判對象並非是一元論，而是那些預言式的政治思想(Forrester, 2011:602)。所以，古典烏托邦時期的烏托邦根本就不是在讓人有希望的，或是給予政治計畫，而是帶著一種悲劇情感。這些烏托邦思想家深刻地意識到「可能」與「可行」的差別，而這也像是一個失序粗暴的歐洲與古代美德和秩序的悲傷對抗。古典烏托邦是部份的懷舊歷史，他們所呈現的烏托邦是如此的完美，因此，我們要被動地接受這世界的不完美。

不過，史珂拉爬梳古典烏托邦主義的同時，其實也為她的「希望政治」埋下基礎。可是在意識型態年代中，這群烏托邦主義卻是取消了烏托邦，以希望取代記憶：早期社會主義所想像的社會是種帶有希望呼籲的行動，並提供社會在未來應有樣子的藍圖。因此，烏托邦終結的文學作品並不意味希望的終結，相反地，它與歷史樂觀主義的誕生相吻合。因此，史珂拉並不認為烏托邦都是恐怖的，她反對如保守自由主義對極權主義的觀點，那太過粗糙了。她對於大歷史理論是基於這些思想家對道德與政治生活的系統化感到質疑，也一再強調我們不能草率地將二十世紀極權主義和十九世紀的歷史哲學掛在一起看（Forrester, 2011:600-1），並認定所有的烏托邦都是危險且不可追求的。

然而，到了史珂拉的思想後期，她放棄了原先希望政治的分類，部份原因除了在於她不願被歸類在簡陋的反烏托邦、反極權的陣營當中。更重要的是，史珂拉後期將烏托邦的研究集中在十九世紀的美國烏托邦實驗。她想要點出某些烏托邦思想的問題：重點並不在於烏托邦思想家的希望本身，而是「他們在傳遞這希望及伴隨而來可能的殘酷」的確定性為何，所以當完善主義致力於他們所想像的理想未來時，他們會忽略日常現實所出現的殘酷。更重要的是，烏托邦如果缺少歷史記憶，那這樣缺少記憶的樂觀主義者就會忘記如此的轉型政治所導致的殘酷。過度的烏托邦會忘記過往的教訓，只著眼於可能的未來生活，因為他們忽略實際人們生活處境及他們所處的社會是什麼樣的模式（Forrester, 2011:603）。

因此，我們可以在這裡看到記憶對史珂拉來說，扮演了何等重要的角色。除了在心理學上的關鍵地位外，如果沒有歷史記憶，我們就會忽略在日常的政治互動中的殘酷。她認為規範性政治理論若能多注意「記憶」，可以使他們明白到其理論中所設定的去歷史化標準的限制在哪裡（Forrester, 2011:606）。因此，歷史必須要注意到殘酷的記憶，但這並不意味我們就此沒有希望，對史珂拉來說，歷史可以做為民主思想的樂觀附屬物，就如同政治希望也能為記憶提供一個平衡。

所以，記憶的主要功用是在提醒我們殘酷的存在。高尚的行為很可能容易讓人忘記，且這行為能給我們在現實上指導甚少，可是殘酷不一樣，它能成為人類行動的基礎，且關於殘酷的知識也是我們理解公共生活的重要來源（Forrester, 2011:606）。歷史記憶是恐懼自由主義所著墨的心靈能力，它能集結過去出現的公共殘酷回憶，打破了我們對自由文明的進步的幻想像，也激發了史珂拉的恐懼自由主義。然而，以自然權利為基礎的自由主義與個人發展的自由主義卻不願面對歷史，即使曾經歷經過殘酷的惡夢，仍堅信自然權利與個人成長才是自由主義的精髓，如洛克與彌爾，他們都沒有認真看待歷史記憶（Yack, 1996:10）。所以，如果我們沒有重視殘酷的歷史記憶的話，就會自滿於自由主義政治當中，並忘記民主是如此的脆弱不堪（Yack, 1996:10）。

正是這個原因，史珂拉反對羅爾斯的去歷史化、抽象化及系統化的方法論（雖然她並沒有認真指責規範性自由主義與羅爾斯的現實烏托邦及其追隨者），但不包括他對烏托邦的看法，因為這也包含了某些樂觀主義，也是展現了某種希望。據此，她也會區別「變革派政治的務實式希望」（the prophetic hope of transformative politics），她對激進政治的態度也有別於同時期的反烏托邦、反極權思想家（二戰後）（Forrester, 2011:595）。因此，史珂拉區別預言與希望，這作法讓她和當時戰後拒斥政治希望的流亡者思想家有所不同。她從烏托邦的概念中把希望給分出來，並嚴格區別烏托邦理論和規範性理論。「向前看的規範性理論」（forward-looking normative political theory）是希望政治的範例，它並不像以過去為導向、懷舊的古典烏托邦主義，也不像十九世紀的藍圖烏托邦，擁有過度的希望。反之，它是一種溫和的改革式政治理論最佳範本，這種理論是有可能實現的，因為它並不是急欲改變，而是一個最佳政府的理念不僅不是烏托邦的，且與一套烏托邦理論的批判觀點相一致（Forrester, 2011:604）。

史珂拉試圖分辨各種不同類型的希望政治，對她來說，這是一個從「過度希望」到「僅為改革」（simply reformist）的光譜（她將羅爾斯放在改革那端）。捨棄烏托邦並不意味不需要政治希望，規範性政治理論雖然不關心歷史，但他

們仍保有希望，這是相當值得的。史珂拉反對那些批評烏托邦的反極權主義者，因為他們認為有希望是件危險的事，可是他們的批評有時卻帶著懷舊的思維在進行（Forrester, 2011:605）。^①

烏托邦的危險之處不在於更好社會的夢想，而是那些急欲傳遞這美好社會想像的信念，所可能帶來的殘酷後果。因此，若要理解史珂拉如何評估規範性政治理論，要從她如何看待希望政治歷史的興衰。而正義論之所為鉅著，不僅是因為內容本身，它更是喚起哲學沉靜中的讀者（Forrester, 2011:603）。史珂拉試圖為政治希望找出一條路，擺脫烏托邦的糾纏，並將其修補為改革政治理論。她認為羅爾斯做到了，因為他拒斥了歷史中的決定論，並建構了規範性模型，因此規範性自由主義允許政治理論從意識型態衰敗中存活下來（Forrester, 2011:604）。

我們可能無法達到烏托邦的境界，但總是有政治精力來認真對待我們所處的狀態並思考如何精進。她認為烏托邦理論化中的希望導向政治理論的必要部份。於是她仔細思考是什麼樣的政治希望是能認真考慮滿足「弱者」的需求，以求改善失敗者的生活（Forrester, 2011:594）。

烏托邦思想對於史珂拉來說是重要的，她看到冷戰時期人們為了批評對手，而不再討論烏托邦，也喪失追求希望。筆者認為史珂拉對於烏托邦的看法並不會與她的恐懼的自由主義相衝突，雖說恐懼的自由主義所代表的是記憶派，但不代表不抱持希望，相反的，它是一個積極的學說，是一個積極憂心的政治，而非被動的內疚感。因此，在某種程度上來說，史珂拉是個保守主義者，只是對政府的不信任，並不意味就是保守的傾向。恐懼的自由主義是一種非個人化的見證，並帶著深刻的教育意涵與經驗（Dunn, 1996:50），而烏托邦主義給了我們一個未來會不一樣的希望，也給我們一個在現今判斷的規範性

^① 據此，史珂拉對於社群主義，尤其是泰勒（Charles Taylor），並沒有太多好感，主要原因有二：一是她認為社群主義多是帶有懷舊主義的色彩；二是她認為社群主義忽略了那些不想留在原生的傳統文化當中的人。

模型（一種分類與設定標準的方法）。道德的負面性並不反對這樣的烏托邦思想，它所反對的，是那種帶有預言色彩的烏托邦思想（又稱「烏托邦理想的實現」），這種預言式烏托邦思想接受長期的結果論，鼓勵我們無視現今所出現的惡和短期的結果，因為它們認為歷史是站在它那邊的，總有天會實現的。據此，史珂拉的道德的負面性與恐懼的自由主義，正是反對左右派天真的烏托邦思想（Allen, 2001:357）。烏托邦仍需存在，但它必須要有對過去殘酷與不正義的記憶，並依此建構出一個平等的、理想的社會，如果人們也喪失討論這樣的社會，也失去追求這樣的理想，那麼我們應該何去何從呢？對史珂拉而言，恐懼與希望是可以並存的！

陸、結論

必須認真對待恐懼（Dunn, 1996:46）！恐懼的自由主義的目標並不是要消滅恐懼，而是降低恐懼的規模，讓人們不會因為害怕而限縮選擇的空間。史珂拉的自由主義就是把焦點放在至惡與殘酷，以及因這兩者所引起的恐懼，簡言之，這是「一個充滿恐懼的人們的社會」的恐懼，因此，其政治核心就在於充斥在人類生活中的邪惡，我們要如何與之抗衡。也正是如此，它懷疑各種形式、範疇下的信任：如任何溫和的實踐、傳統價值的群體、教育型的國家、教會、性別團體、意識型態團體等（Dunn, 1996:47）。

鄧恩（John Dunn）精準地說出史珂拉思想的核心，他認為史珂拉的著作是帶著教育的目的，但並不是「說教性質」（didactic exercise）的類型，她是把「教授」（teach）擺第一，作家為第二。也就是說，史珂拉的政治理論是一種真正的政治教育，而不是一系列可分離的標準化結論。她教導我們進行思考，訓練我們的判斷力與敏感度，在自信與自我懷疑之間取得平衡，要我們敏銳、耐心、恆心、有清楚的思路和開放的心靈。因此史珂拉閱讀那些思想家不僅是為了知道他們要傳達什麼，也包括能從他們身上學習到什麼，即他們所要教什

麼，他們所要傳的並不只是那些短暫的關注，更包含關於人類政治處境下的真理，且此真理也濃縮在恐懼的自由主義當中（Dunn, 1996:48, 51-52）。

本篇文章中，筆者首先藉由史珂拉早期對保守主義的批評，帶出她的懷疑主義，這種懷疑主義讓她不輕易接受任何訴求「共識」與「標準」的理論和論點，且也開啓她對不正義的關注（第二章節）。第三章節是延續懷疑主義，將焦點放在史珂拉的不正義理論上，懷疑主義和恐懼的自由主義並不會讓我們無所作為，相反地，它讓我們反思正義理論的問題，讓我們對讓我們對政治生活中的壓迫有敏感度，還有受苦之處境和邪惡。這樣的自由主義其實是積極的，而非絕望的。

第四章節則是探討史珂拉對殘酷的看法，這是一種從心理學和說故事的方式來理解的方式，它既不是哲學建構性的系統，也不是歷史性的敘事，但其所帶給讀者的衝擊和靈感，卻是可以大於哲學和歷史。史珂拉藉由這樣的方式將「殘酷置於首位」，說道我們必須關注那些被壓迫的人、邊緣人、失敗者的處境，從他們的角度來思考政治。而這也衍生出她最著名的「恐懼的自由主義」，恐懼的自由主義專注在人類心理上，尤其是受害者身上，但史珂拉並沒有提供任何關於恐懼自由主義在實踐上有獨特見解。相反地，如理性選擇理論或賽局理論還能給予更多協助。不過史珂拉的政治觀是獨特且微妙的，她別關注壓迫是如何滲透到人們的生活當中，以及受害者的立場。但是她在某些方面是於保守的，畢竟她是記憶派，對於那些迫切、野心大的希望是戒慎恐懼，並極力避免自我欺騙的圈套裡（Dunn, 1996:53）。

最後，在第五章節裡，筆者處理了史珂拉對於烏托邦的看法，對她來說，記憶優先於希望，這是在認識論上討論的，而不是在實踐上。史珂拉認為希望就只能是適度的，這是歸於意志上的範疇，而不是知識份子的庇護所。恐懼也是一樣，它是知識份子的指引，而不是一個為人類推薦的姿態。烏托邦有其存在的重要性，不能因為過去極權主義所帶來災難，就全盤推翻烏托邦在現代能帶給我們的意義。

史珂拉的思想是很有延展性的，就如同本文的標題「邊緣人的政治理論」，過往政治理論的焦點總是放在菁英或政治上多數派的領導者的聲音上，對於近年來有許多學者透過她的理論來做出延伸，如 Jacob Levy (2000) 就藉由恐懼來談論多元文化主義，另外 Ruth Abbey (2016) 也透過「將殘酷置於首位」來拓展動物倫理，而國內學者楊貞德 (2015)^② 更是透過史珂拉的恐懼的自由主義來探討近代中國思想史的部份思想特徵和相關問題，進一步地來進行文化對話。筆者認為過去史珂拉的自由主義一直被忽略，雖然她的恐懼自由主義不斷地被提及，卻不是主要談論她的思想，甚而有時會出現無法精確掌握恐懼的自由主義的意涵。^③ 據此，筆者希望能透過這篇文章，粗略地描繪出史珂拉的思想架構及其旨意，希望讀者能更明白掌握她的思想，也希望讀者在閱讀之後，能重新反思現今正義理論的問題，另從這社會上邊緣人的角度來思考政治。

^② 楊貞德老師分別在《人間思想》和《全球與本土之間的哲學探索—劉述先八秩壽慶論文集》中處理了史珂拉的恐懼的自由主義，楊教授不僅精確地掌握了史珂拉的自由主義的精髓，更是進一步地開展到中西文化對話層次。若讀者有興趣，筆者於此推薦楊教授的作品。此外，李豫宜博士生也翻譯了史珂拉的〈以殘酷為首惡〉(‘Putting Cruelty First’) (2016)，史珂拉的文字有時難以掌握，加上又是以說故事或散文的型態進行，筆者對於李小姐的翻譯深感佩服。

^③ 比方 Jan-Werner Müller 在一篇文章(“Fear and Freedom: On ‘Cold War Liberalism’”)中說到，史珂拉的恐懼的自由主義為冷戰自由主義帶來一種「極瘦的自由主義」(barebones liberalism)，將恐懼放在首要，認為自由主義主要是指在心理層面和傾向之上，並透過觀念史，來理解二十世紀的惡是如何產生(Müller, 2008:57)。此外，他們也強調衝突的重要性，而多元主義也因此孕育而生。人類在面對衝突時，會有傾向去妥協，而非依靠積極地追求善的體制來解決(Müller, 2008:58)。的確，恐懼的自由主義是把恐懼放在首位，但並不代史珂拉會去認同「妥協」，相反地，她是為那些被排除在妥協之外的人和團體發聲，我們必須從這個角度來理解她的思想，才能較為精準地掌握。

參考書目

- 彭業楠(譯), Shklar, Judith N. (原著)(2005)。《守法主義—法、道德和政治審判》。北京：中國政法大學出版社。
- (Shklar, Judith N. [2005]. Ye-nan Peng [trans.]. *Legalism: Law, Morals, and Political Trials*. Beijing: Cuplpress.)
- 楊貞德(2014)。〈以殘酷為首惡—恐懼、自由主義與普世倫理〉, 鄭宗義、林月惠(編), 《全球與本土之間的哲學探索—劉述先八秩壽慶論文集》, 頁 669-710。台北：學生書局。
- (Chen-te Yang [2014]. “Putting Cruelty First: Fear, Liberalism and the Universal Ethics.” In Zong-yi Zheng and Yue-hui Lin [eds.], *Quánqiú yǔ běntǔ zhī jiān de zhéxué tànsuǒ: Liúshùxiān bā zhì shòu qìng lùnwén jí* [pp. 669-710]. Taipei: Studentbook.)
- _____ (2015)。〈以殘酷為首惡—「恐懼的自由主義」及其跨文化意涵〉, 《人間思想》, 第三輯, 頁 296-337。
- (_____ [2015]. “Putting Cruelty First: the Liberalism of Fear [and the Meaning of Cross-Cultures.” *Renjiansixiang*, Vol. 3:296-337.)
- 蔡英文(譯), Gray, John (原著)(2002)。《自由主義的兩種面貌》。台北：巨流圖書公司
- (Gray, John. [2002]. Ying-wen Tsai [trans.]. *Two Faces of Liberalism*. Taipei: Liwen Publishing Group.)
- Abbey, Ruth (2016). “Putting Cruelty First: Exploring Judith Shklar’s Liberalism of Fear for Animal Ethics.” *Politics and Animals*, Vol. 2, No. 1:25-36.
- Allen, Jonathan (2001). “The Place of Negative Morality in Political Theory.” *Political Theory*, Vol. 29, No. 3:337-63.
- Benhabib, Seyla (1996). “Judith Shklar’s Dystopic Liberalism.” In Bernard Yack (ed.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar* (pp. 55-63). Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Brunschwing, Jacques (2000). “Skepticism.” In Jacques Brunschwig and Geoffrey E. R. Lloyd (eds.), *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge* (pp. 937-56). Trans. by Catherine Porter. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Dunn, John (1996). “Hope over Fear: Judith Shklar as Political Educator.” In Bernard Yack (ed.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar* (pp. 45-54). Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Forrester, Katrina (2011). “Hope and Memory in the Thought of Judith Shklar.” *Modern Intellectual History*, Vol. 8, No. 3:591-620
- _____ (2012). “Judith Shklar, Bernard Williams and Political Realism.” *European Journal of Political Theory*, Vol. 11, No. 3:247-72.
- Gatta, Giunia (2018). *Rethinking Liberalism for the 21st Century: The Skeptical Radicalism of Judith Shklar*. New York and London: Routledge.

- Gutmann, Amy (1996). "How Limited is Liberal Government?" In Bernard Yack (ed.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar* (pp. 64-81). Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Hampshire, Stuart (1989). *Innocence and Experience*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Hess, Andreas (2014). *The Political Theory of Judith N. Shklar*. New York: Palgrave MacMillan.
- Hoffmann, Stanley (1996). "Judith Shklar as a Political Thinker." In Bernard Yack (ed.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar* (pp. 83-91). Chicago & London: The University of Chicago Press.
- _____ (1998). "Editor's Preface." In Stanley Hoffmann (ed.), *Political Thought and Political Thinkers* (pp. xxi-xxvi). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Jackson, Michael (2003). *The Politics of Storytelling: Variations on a Theme by Hannah Arendt*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Kateb, George (1998). "Foreword." In Stanley Hoffmann (ed.), *Political Thought and Political Thinkers* (pp. vii-xix). Chicago: The University of Chicago Press.
- Kekes, John (1996). "Cruelty and Liberalism." *Ethics*, Vol. 106, No. 4:834-44.
- Levy, Jacob T. (2000). *The Multiculturalism of Fear*. Oxford: Oxford University Press.
- Mantena, Karuna (2012). "Another Realism: the Politics of Gandhian Nonviolence." *American Political Science Review*, Vol. 106, No. 2:455-70.
- Miller, James (2000). "Pyrrhonic Liberalism." *Political Theory*, Vol. 28, No. 6:810-21.
- Misra, Shefali (2014). "Doubt and Commitment: Justice and Skepticism in Judith Shklar's Thought." *European Journal of Political Theory*, Vol. 15, No. 1:77-96.
- Müller, Jan-Werner (2008). "Fear and Freedom: On 'Cold War Liberalism'." *European Journal of Political Theory*, Vol. 7, No. 1:45-64.
- Nardin, Terry (2015). "Introduction: Michael Oakeshott's Cold War Liberalism." In Terry Nardin (ed.), *Michael Oakeshott's Cold War Liberalism* (pp.1-20). New York: Palgrave Macmillan.
- North, Richard (2010). "Political Realism: Introduction." *European Journal of Political Theory*, Vol. 9, No. 4: 381-84.
- Rawls, John (2005). *A Theory of Justice: Original Edition*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rosenblum, Nancy (1996). "The Democracy of Everyday Life." In Bernard Yack (ed.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar* (pp. 25-44). Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Shklar, Judith (1957). *After Utopia: The Decline of Political Faith*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- _____ (1984). *Ordinary Vices*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- _____ (1986). *Legalism: Law, Morals, and Political Trials*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1990). *The Faces of Injustice*. New Haven: Yale University Press.

- _____ (1996). "A Life of Learning." In Bernard Yack (ed.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar* (pp. 263-79). Chicago & London: The University of Chicago Press.
- _____ (1998a). *Political Thought and Political Thinkers*. Chicago: Chicago University Press.
- _____ (1998b). *Redeeming American Political Thought*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- _____ (2009). *Men & Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yack, Bernard (1996). "An Introduction to Judith Shklar's Political Thought." In Bernard Yack (ed.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar* (pp. 1-13). Chicago & London: The University of Chicago Press.

Edge People's Political Theory: On Judith Shklar's Skeptical Liberalism

Ming-cong Shen

Abstract

As a political theorist, Judith Shklar constructed her injustice theory with reference to skeptical thinking and focused on the underprivileged minority who are excluded from the majority in society. Shklar's theory differs from other liberals in that she is against the idea that a systematic theory of justice should be built. In this article, I will elaborate on Shklar's political thought in four parts: (1) Shklar's criticism on legalism brings out her doubts on the idea of pursuing certainty and criteria among morality, politics, and law; (2) following Shklar's skeptical thinking, readers will come to understand why her injustice theory should be perceived as positive rather than negative. She inspired us to become more sensitive to victimhood and allow us to reflect on the justice theories; (3) I then demonstrate how Shklar interpreted cruelty with story and psychology in "Putting cruelty first"; (4) Finally, I will explore Shklar's views on utopianism, which lay out her perspectives toward political theory and political philosophy. We can be optimistic if we keep the memories of cruelty and injustice in our minds.

Keywords: Judith Shklar, injustice, legalism, cruelty, the liberalism of fear.

Ming-cong Shen is a Postdoctoral Fellow, Research Center for Humanities and Social Sciences, Academia Sinica. His research interests include western political thought, contemporary political theory, political philosophy.

