

國立政治大學政治學系

碩士學位論文

從制度邁向文明：約翰彌爾的完善效益論

From Institution to Civilization: J. S. Mill's Perfectionist Utilitarianism

指導教授：陳建綱 博士

研究生：李璿 撰

中華民國 110 年 7 月



謹將此文獻給長久以來支持我的家人們





# 謝詞

如果將時間回溯到七年前我剛進到政大的那天，我也無法相信七年後的我能夠完成一篇學位論文。

首先要感謝的就是我的家人，父親、母親、奶奶及妹妹，長久以來都支持著我任性的夢想，從不給我過多的壓力，但總是給予我充足的信心。謝謝你們相信我所做的選擇，並毫無保留的成為我的靠山、我的後盾；我是何其有幸，能夠擁有如此包容的家人們。

感謝我的兩位口試委員，葉浩老師與曾國祥老師。在研究所的課程中修了許多葉浩老師的課程，葉老師的講學風趣，內容深厚；除了課堂上的教學之外，課餘之間與葉老師的對話也激發我許多關於論文的想法。大一對政治哲學仍懵懂時，曾聽過曾國祥老師的演講，而人生的第一篇學術論文也深受曾老師的提點與指教。兩位老師對學術志業的追求不懈，與對研究嚴謹的精雕細琢，皆是我景仰的對象；兩位老師對我的砥礪與勉勵，不只讓我在學術上更加成長，也讓我對下一階段的求學更加自信。謝謝葉浩老師與曾國祥老師，我也期許自己有朝一日能夠成為像你們一樣學識淵博且又風度翩翩的學者。

同樣感謝政大政治系的每一位老師及助教。老師與助教們的親切、認真，給了我在政治系難忘又不捨的七年。老師與助教幾乎可以記得所有修過課的學生，且不斷鼓勵著我們；整個學校，乃至於全國，或許都找不到一個氛圍如此友愛的同時，教學與研究又如此認真的系所。在你們的照顧下，我在政大政治系成長茁壯；而今我羽翼既豐，能夠自豪的振翅高飛。此外也要感謝政治大學政治系項昌權獎學金對此研究之部分補助。

尤其感謝我的摯友，育德、南華、奐揚、郁恆、律言及嘉汶。我記不清有多少個我毫無生氣的日夜，是你們聽我發牢騷，跟我一同消遣，也激勵我繼續向著自己的目標努力；你們總是陪伴我，在我自信過度時壓低我的氣焰，也在我苦無

動力時成為我的推手。我相信還能夠跟你們相處好長一段時間，能夠好好表露我對你們的感激之情。所以請原諒我不多說其他感謝，只有一句，謝謝你們都在。

此外，感謝我為數不多的好友們，柏鈞、益和、富睿、品瑩、佑鎧、偉智、朱易、佑晟、昀陽、宏階、以理、柏廷、學承、亮廷、俐安、詩懿、天宇；你們對我有諸多的包容，有對我在學術上的幫助，也有學術之外的照顧。結交到你們這些志同道合的朋友，並與你們共享許多快樂的時光，是我在求學階段一段難能可貴的回憶，我也無比希望與你們的友誼能夠長存。

還要感謝曾與我共同擔任研究助理的夥伴，亭潔、佑安、傳升、泰鈞學長、李煒學長，與你們共事的期間，從你們身上學到了許多；不只是助理工作而已，還有當我們一起討論學術相關的事情時，你們所展現出來的學識，都加深了我在學術上更進一步的渴求。而其中，尤其感謝同窗畢鎔，我總是打趣說叫你不用回中國，而我也如此期盼；你是我在這條路上的勁敵，但更多是夥伴。不只工作細心，研究也嚴謹，在以你為目標，追逐著你的高度的同時，我也從中成長許多。

最後，我將所有的感謝獻給我的恩師，陳建綱老師。我學術的啟蒙導師，也是人生旅途的導師；是良師，也是益友。你陪伴，也見證了這一路跌跌撞撞走來的我；是你鼓勵了我開始這條道路，也激勵我爬上巔峰，更是每每在我陷入低谷時將我拾起。師恩重如山，沒齒難忘，你的照顧與指導，遠不是扣謝師恩四個字能夠道盡的，若沒有當初的你，不會有現在的我。我不知道如何，或甚至說不可能有辦法，回報你對我的付出與照顧，但我會謹記你的教誨，盡我所能的達成你的期許，用最微薄的方式回報這份恩情。七年之前，我是一無所知的新鮮人；今日，我是昂首自信的畢業生；七年之後，我希望成為讓老師你自豪的學生。

## 摘要

本文為約翰·彌爾的政治思想提供了全面性的解析與討論。在自由主義與效益主義傳統的調和上，筆者從完善論的角度切入，提供了高貴情操與同情共感的理論線索，以此兼顧彌爾快樂主義與完善論的思想二元性；並從完善論的基礎出發，論證了個體性的欲求與達成即為最大幸福。這樣的關懷源於彌爾對於社會專政壓迫個體性的擔憂，尤其考量到商業文明與公共輿論對邪惡利益的助長；保障個體性進而確保最大幸福的達成也反映在他對政治制度的設計中。另一方面，彌爾長久以來被學界忽略的階段性史觀也深刻影響他對政治的想法；透過政治制度排除邪惡利益，並為人民提供道德教育，文明發展得以擺脫遲滯問題，邁向下一階段的進程。

關鍵詞：約翰·彌爾、效益主義、個體性、完善論、文明



## Abstract

This article offers a comprehensive interpretation and discussion of John Mill's political philosophy. On the reconciliation of utilitarianism and liberalism tradition, I take a perfectionist point of view, offer the account of nobleness and sympathy to balance the binary of Mill's hedonism and perfectionism; and from the perfectionist foundation, I argue that the desiring and achievement of individuality is maximizing happiness. The concern of individuality stems from Mill's worry about social tyranny and the oppression it caused, especially the aggravation of sinister interest by commercial society and public opinion; securing individuality to achieve the maximum of happiness also reflects in his plans of political institution. On the other hand, Mill's conception of history contains the idea of phases, which is long-neglected by the academic community, also deeply affects his thoughts on politics; excluding sinister interest and providing moral education for people via political institution, civilization would be able to cast off the stagnation, moving on to the next stage of development.

Keywords: J. S. Mill, Utilitarianism, Individuality, Perfectionism, Civilization



# 目錄

第壹章	緒論.....	3
第一節	研究動機與問題意識.....	3
第二節	文獻回顧.....	7
第三節	研究架構與章節安排.....	17
第貳章	效益與完善.....	19
第一節	同情共感與高貴情操.....	20
第二節	高貴情操的具體內涵.....	29
第三節	快樂主義與完善論的調和.....	35
第參章	昂揚的個體與壓迫的社會.....	43
第一節	文明與商業社會的病徵.....	43
第二節	個體與自由社會的調和.....	49
第三節	責任與道德義務.....	56
第肆章	政治制度的雙元面向：教育及保障.....	64
第一節	代議政府的職責.....	65
第二節	政治菁英的審議.....	72
第三節	公民道德的養成.....	80
第伍章	文明帝國.....	89
第一節	世界的邊陲與角落.....	89
第二節	文明的遲滯與落後.....	94
第三節	帝國的輝煌與榮光.....	98
第陸章	結論.....	106
	參考文獻.....	110



# 第壹章 緒論

## 第一節 研究動機與問題意識

約翰·彌爾(John S. Mill)的學說相當宏觀與複雜，影響遍及了倫理學、政治哲學、政治制度論、民主理論、經濟學、國際關係與文明理論等領域，尤其政治哲學上的貢獻更是卓著，其思想統合了當代政治哲學兩大最重要的思想傳統，自由主義(Liberalism)傳統與效益主義(Utilitarianism)傳統。也因此，在面對當代的政治問題時，很難跳脫彌爾的政治思想以及論述；可以說，約翰·彌爾基本上主宰了自十九世紀至當代的政治哲學論戰。但當代對於彌爾的詮釋，尤其是這位思想大師所關注的核心究竟是以幸福為道德基準的效益主義傳統，還是以個體性為主的自由主義傳統，這兩者之間的內生性矛盾讓當代許多學者對於彌爾的詮釋產生了重大分歧，彷彿讀到的都是不同的彌爾(Himmelfarb, 1974: xii-xiii; 江宜樞, 2001: 頁 139-143)。

在當代，規範性權威的真空往往被歸咎於效益主義的出現，道德的絕對權威轉化為效益的相對取捨，而效益主義的個體也被視為是「利益計算的機器」(陳建綱, 2017: 頁 557-558)。但這對效益主義的起源來說，是相當大的誤解，從邊沁(Jeremy Bentham, 1748-1832)以降的效益主義論述，其目的並非瓦解道德的權威，而是為了化解自啟蒙運動之後，歐洲傳統的自然法不再是唯一道德依歸的規範性真空狀態，同時為了對抗天主教會壟斷道德詮釋權而出現的哲學反思。換言之，效益主義的目的是將「效益」(utility)作為道德的原則，建構出以效益為依歸的道德權威，並非抹去社會對個體之道德能動性(moral agency)的培養。以台灣當前的

政治情境來說，雖然自由、民主、平等、人權等價值似乎為公民社會中的多數成員所肯認，但在缺乏如同西方一般的自然法傳統之語境下討論上述價值，會讓這些價值失去根源依歸，結果是，當這些價值落實在台灣對公民社會與公共事務的論述中時，帶來的並非實質的道德對話，而是斷裂、失根的政治齟齬。而效益主義，作為一門反對以自然法與自然權利為基礎的政治哲學，加之其濃厚的普世性思想，是有機會作為台灣公共事務與政治論述的道德基礎的；因此，本文的研究目的將聚焦於對彌爾的政治思想進行系統性的梳理，透過檢視彌爾的文本與重要的研究文獻，深入理解彌爾的效益主義之民主與道德意涵

依循著這樣的研究宗旨，本文的第一章首先將梳理及論證彌爾以效益原則(principle of utility)建立的公民社會中，同情共感(sympathy)是公民與社群間對效益的共同認知的重要黏著劑，對於個人性格的完善(perfection)有著不可或缺的重要性；而至於個體性、正義等原則都是因為同情共感作為效益原則的先決條件，才能夠完善落實，並賦予效益原則完整、實質的內涵。對於同情共感這項本能的應用，在彌爾述及如何完善公民道德的制度設計以及文明觀時，除有凝聚個體與群體共同價值的作用，對於形塑社會風俗與道德規範更是有著舉足輕重的功用。同時，同情共感的作用在彌爾的理論當中也不僅限於社會性的黏著劑功能而已，更賦予了個人對提升、培養自身性格時的牽引力，是具備高貴情操(nobleness)性格的個體不可或缺的要素。而培養個人的高貴情操，筆者認為，對彌爾而言，正是其效益觀中最核心的關懷。

之後，本文的第二章接著析論彌爾如何從效益主義的角度證成自由的價值，並嘗試勾勒出彌爾所想像的自由主義者在政治生活中應當呈現的樣貌。彌爾在《論自由》(On Liberty)一書中相當強調，一個良善的公民社會當是具備能夠讓公民在其中自由表達言論與促進個體性(individuality)，並且從事自我試驗(self-

experiment)的場域(CW XVIII: 257-263 )，<sup>1</sup>彌爾關注的是能夠讓公民擺脫多數輿論的桎梏(CW XVIII: 271-273)。但這與彌爾在《效益主義》(*Utilitarianism*)中論述的「養成完善的公民道德」似有衝突之處：若社會提供公民自我試驗的場域，為何需要對良善道德的預設，對公民有「完善論」(perfectionism)的目的與想像？這同樣也是當代學界爭辯已久，且有諸多看法的問題，也因此，本文將試圖統合彌爾的自由主義以及效益主義兩個思想側面，以及學界的諸多看法，建構出彌爾對公民社會如何培養良善公民道德的理論，並剖析彌爾如何統合思想中的完善論與效益原則。

在關注完自由主義與效益主義兩個傳統的連結之後，本文繼而從制度面討論彌爾如何透過政治制度的規畫結合公民社會與效益原則。此處也將重點回顧彌爾在菁英政治與民主政治的掙扎中，流露出對於社會專政的擔憂並討論彌爾提出的防治之道。Inglehart 與 Norris 指出，當代的民粹主義主要源於「經濟上的不安全感」(2016: 1-3)，而這與彌爾所身處的 19 世紀英國正處於工業化初期大量農民失去經濟依賴有相似之處，或許早在近兩百年前，彌爾便已預言到商業文明的核心問題，並試圖提出拯救文明的作法。但彌爾所提倡的選舉制度有著濃厚的菁英主義色彩，這該如何與他強調公民自主性的觀點相互調和，並且對民主政治的發展有所啟發？對此，本文的第四章將探討《代議政府論》(*Considerations on Representative Government*, 1861)與《議會改革之思考》(*Thoughts on Parliamentary Reform*, 1859)這兩本重要著作，揭示彌爾在制度設計上對於政治教育及公民參與、審議公共事務的期望，並為上述功能如何培養公民社會的同情共感提供線索。

本文的第五章將探討彌爾對於國際政治的觀點，主要聚焦在其對於大英帝國

---

<sup>1</sup> 引自 *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991), 33 vols。本文下稱“CW”，並以羅馬數字標示所引自之冊數，以阿拉伯數字標示所引之頁數。

殖民統治的辯護上。彌爾曾經是英國東印度公司(British East India Company)的僱員，有處理印度殖民地政治事務的經歷，對於印度文化有獨到的見解。且在愛爾蘭問題上，曾於 1865 到 1868 年擔任國會議員的彌爾也有提出相關的論述及法案，這些參與殖民地政治的親身經歷使得彌爾在殖民問題上的觀點有不同於其他思想家的特別之處。尤其在彌爾已經認知到不同文化間的異質性之後，他仍然有將文明優劣排序的傾向(Pitts 2003: 222-225)，並認為較進步(progressive)的文明有啟蒙野蠻(barbaric)文明的責任，這與當代自由主義對文化多元性的詮釋是相互違背的。而從彌爾對於這些未開化的殖民地如何進步成為共同體的論述中，就可以窺探彌爾對文明如何演化的看法。因此在本文中，承接在彌爾關於政治制度的觀點之後，會論證彌爾如何透過制度的安排，如何透過效益主義的道德觀點調解自由主義以及殖民政治之間的矛盾，而這樣看似矛盾的想法其實在彌爾透過制度連結兩者的想像及論述當中並無相悖之處。

整體而言，本文的問題意識會先從效益主義的傳統出發，嘗試建構出彌爾的效益原則中，同情共感如何塑造公民間對於身處共同體的連結，並論述彌爾對養成個體性格的注重，尤其聚焦在高貴情操所應具備的要素(第二章)；在這之後會關注彌爾的自由主義對公民社會的看法，及他的思想如何同時涵蓋兩個政治哲學傳統，有何矛盾或調和之處，以及自由的政治社會中公民如何產生相應的道德責任與權利(第三章)。處理完這兩者的連結後，接著便會討論彌爾如何透過政治制度穩固政治社會的發展，並且讓公民在政治教育中培養出以效益為原則的道德觀，和維繫共同體的紐帶(第四章)；而政治社會與制度規劃的進步雖然帶動了文明與歷史的進展，但各個文明彼此之間是否面臨了相同的阻礙與挑戰，又該如何透過制度去帶動自身與其他社會的文明進程(第五章)。第六章則是本文的結論。

## 第二節 文獻回顧

以彌爾繼承的效益主義傳統而言，他的《效益主義》一書是最核心的文本，經由探討《效益主義》可以引領我們觀察彌爾與其他古典效益主義者的異同。首先，關於當代學界對於彌爾的效益主義的討論，同 Lyons(1976: 104, 116-117)認為的，彌爾的效益理論最重要的是以幸福作為最終目的，因此筆者認為，在詮釋彌爾的思想時，因該要回歸到他對於道德及效益等議題的思考。關於這個問題，本文會參酌學界對於彌爾的效益主義所提出的諸多論辯與各種面向，如 Brink(1992: 67-103)強調彌爾的效益原則是建立在審議(deliberation)基礎上、Lyons(1994: 3-11)則從道德情感的角度，關注彌爾的道德原則如何接續了邊沁的仁慈(benevolence)，衍生出正義(justice)與權利等觀念。

但在討論彌爾的幸福觀之前，彌爾如何將行為動機與結果相結合同樣是個重要的議題。在彌爾大部分的著作及其《自傳》(Autobiography)中，都可以看出其將「連結律」(law of association)視為人類行為學(ethology)的解釋基礎。彌爾從人類自身的生命經驗著手，認為每一次行動的結果(consequence)都會為行為人帶來愉悅(pleasure)或痛苦(pain)的感受，從而產生對特定行為的好惡評價。換言之，對於行為結果的想法是來自經驗上的，愉悅與痛苦的感受會與對行為結果的想像相互連結(Crisp, 1998: 25-26)。

Ryan(1987: 59-66)認為這套哲學方法的體系是強烈的個人式歸納主義(individual inductive)，同時也昭示了彌爾的哲學觀點具有原子式個體(atomistic individual)的面向。但 Berger 則認為，彌爾所關注的幸福觀具有強烈的社會性。他以同情共感為道德基礎去論證彌爾的效益原則，認為人類具有同情共感的天賦，也因此會與其他社會成員的感受有所連結，而由於同情共感的存在與運作，他人

的痛苦或是愉悅都會影響個體自身的感受。這些感受在多數人經年累月的運作後便成為了存在於多數社會規範中的道德原則，這也是彌爾的效益主義所應具備的道德原則之立論基礎(Berger, 1984: 10-21)。從 Berger 的解釋也可以看出，彌爾的效益觀並非如多數人對效益主義所批判的，單純只有理性計算的面向，而是具備濃厚的道德情感基礎在其中，且能夠透過同情共感的連結讓道德感受在社會中紮根。

縱然彌爾以同情共感的基礎強化了個體與群體間的情感紐帶，然而，個人對於愉悅的感受在彌爾的方法論當中是高度主觀的，尤其彌爾強調愉悅之間有品質(quality)之間的差異，低品質的愉悅不管再怎麼累積，其所能帶來的幸福都不如高品質的愉悅(U: 8-10)。<sup>2</sup>對於要如何評斷何謂更高品質的愉悅，彌爾引入了「適格仲裁者」(competent judge)的概念：在評斷何種愉悅具有夠高品質時，只有兩者都體會過的適格仲裁者才能透過經驗做出判准(U: 11)。亦即，適格仲裁者們雖對經驗的回饋不盡相同，但若要建立嚴明的愉悅體系，經驗之間的交流便成了彌爾的道德觀中重要的議題。

而為何彌爾特意強調愉悅之間的品質差異，適格仲裁者是否又能有效解決個體之間的經驗分殊性，在學界的詮釋上則有兩種主要的側重面向。Ryan(1987: 215-219)從生命藝術(art of life)的角度切入，認為彌爾的道德觀核心關懷在於對自我偏好的道德證成；Brink(2013: 67-70)則提供了另一個角度的思考方向，認為對高品質愉悅的欲求是從屬於讓個體性格完善的客觀工具。雖然兩者對彌爾愉悅觀點的詮釋有所歧異，但都緊扣住了對人類在內在文化(internal culture)的養成上之重要性，也就是對特定性格的欲求所培養出的高貴情操。從養成內在文化的重視

---

<sup>2</sup> 本文對《效益主義》之引用引自 Sher, George (ed.) (2002). *The Utilitarianism*. Hackett Publishing Company. 本文下稱 U。

為基礎，也能夠導引出彌爾的政治哲學中濃厚的完善論面向。

但更進一步而言，彌爾的思想當中雖兼具完善與效益的關懷，卻難以跨越完善論與快樂主義在最終目的上的矛盾(Beaumont, 2019: 556-557)。關於彌爾的完善論關懷，學界有諸多詮釋：Arneson(2000: 37-63)從彌爾菁英主義(Elitism)的觀點為基礎，認為其完善論的色彩更為濃厚；Semmel(1984: 1-16)、Nussbaum(2004: 64-68)與 Devigne(2006: 91)則同樣認為彌爾對社會以及自由的觀點是有古典德行(classical virtue)的共和色彩的。另一方面，Cavell(2004: 94-98)則認為彌爾的效益主義主要仍是快樂主義為核心，並不能完全稱之為完善論。但綜觀上述，筆者認為皆無法妥善調和彌爾在完善論快樂主義在目的衝突的矛盾，並且未從彌爾將高貴情操的培養視為幸福提升的角度進行切入。也因此，本文會從彌爾的《邏輯系統論》(*A System of Logic*)、《自傳》、《效益主義》、《論自由》等著作中找尋能夠支持這個論調的證據。

另一方面，Brink 對彌爾完善論觀點詮釋也帶出了另一個學界關於彌爾的爭辯，也就是關於彌爾對幸福(happiness)及道德情感的想法，彌爾的立場是否屬於快樂主義(Hedonism)的思想傳統(Schmidt-Petri, 2003: 102-104)，還是有其他的關懷，這個問題在學界也是研究者爭論的焦點。檢視彌爾的政治思想研究之發展可以發現，在效益主義的思想傳統中，對於彌爾屬於「何種」效益主義者就已經存在諸多的論爭，例如 Urmson(1953: 35-39)認為彌爾是一位規則效益主義者(Rule-Utilitarian)，而 Smart(1973: 10-12)、Lyons(1965: 8-9)則認為所有效益主義的論述最終都會推導回到行為效益主義(Act-Utilitarianism)。但 Riley(2015: 791-796)、Brink(1992: 68-94, 103)、Himma(1998: 455-472)以及 Lyons(1976: 107-119)都認為彌爾的效益主義不能適用於行動—規則的二元區分，而是將其視為一種獨立於兩者之外的學說。在本文中不會以歸類的方式將彌爾政治哲學上的關懷侷限住，而是盡可能的回歸到彌爾的文本中，梳理並統整彌爾在幸福上的關懷。

但彌爾如何將《論自由》中的個體自由及多元性與《效益主義》中的公民道德與效益做連結，如同 Ryan 所強調的，這一直是彌爾的理論中最重要的一環 (Ryan, 1987: 254-255)。關於個體性方面，Gray(1996: 65-69)、Berlin(1969: 185-190) 與 Ten(1969: 47-68)都著重考察彌爾對「自我試驗」此一概念的看法，並將彌爾視為一個積極捍衛個體性，強調個體應該在社會中多元發展且能夠透過自我試驗達到自主的個體自由主義者，但這是否會與 Berger、Simmel 以及 Nussbaum 等人所刻劃的，對群體社會性連結同樣重視的彌爾有所衝突？

進一步而論，有關《論自由》中強調的個體自主以及《效益主義》中強調的群體關懷這兩個乍看之下矛盾的價值該如何調和？其中一個角度或可從彌爾在涉己行為(self-regarding conduct)上的論述出發。Riley (2006: 120-126)論證了彌爾涉己行為的邊界，並將彌爾的效益原則視為排序諸多價值的評斷基準，將自由視為效益階級(hierarchy of utility scale)內的其中一個核心價值，而自由在這個階級當中有著極高，難以撼動的地位。Hoag(1986: 188-199)、Clor (1985: 3-26)大致上也採取相似的立場，都認為彌爾是將效益視為政治社會的目標，自由是必須的手段；江宜樺(2001: 頁 145-153)及林火旺(2017: 頁 32-37)也都認為彌爾將個體自主(self-autonomous)視為達到效益的關鍵。但 Gray(1981; 82-83, 110-112)則認為彌爾的理論更近似於激進多元主義(radical pluralism)的論點，自由原則與效益原則都是社會中多元道德觀的其中一環，兩個原則之間並不存在從屬的關係。關於自由與效益的層次關係與如何調和兩者間的緊張性，Ryan(1987: xxix-xxxiv)、Berger(1984: 4-5)、Donner(1991: 5-7)、Lyons(1994: 3-6, 12-14)都在專書中對於這兩個看似矛盾的價值如何連結作出深刻的論證。對此，本文的觀點是，或許能夠從另一個角度，透過探討彌爾在《論自由》與《效益主義》的書寫中是否有著共同想要對話的對象與對抗的目標，調和彌爾的政治哲學中個體性與群體性之間的緊張。

這可以從彌爾所關注的「社會專政」(social tyranny)問題出發，彌爾所關注的社會專政與托克維爾的「多數專政」(tyranny of majority)大致相符，但也有細微的差異，兩者同樣聚焦於受商業文明影響後的社會價值逐漸趨同、扁平，且讓社會主流意見呈現具有壓迫少數的「同質化」(homogeneity)現象。托克維爾更注重在多數凌駕少數後的問題，而彌爾則更關注政治被人數佔多數的階級所綁架的狀況(李西潭，1995: 頁 39、蕭高彥，2020: 頁 522-525)。另外，由於商業文明對於社會以及文化塑造了高度的同質性與一致性，使得民主政治缺少向前的動機，形成了階級對自身以及對異己的壓迫，進而讓民主失去讓人類心智進步的可能，淪為集體平庸(collective mediocrity)(CW XVIII: 158, 269-275)。Gartforth 更是進一步指出認為民主會淪為平庸的五個理由，包括沉默螺旋、認同壓力、壓迫個體原創性、交通與傳媒的助長以及商業主義的過度興盛 (Gartforth, 1980: 26, 轉引自李西潭，2000: 頁 131)。

此處的彌爾流露出了對於商業文明發展的擔憂，當與佛格森(Adam Ferguson, 1723-181)的觀點相互對應之後，可以發現兩者都認為商業文明雖為物質發展帶來進步卻也為人類心智發展帶來桎梏(1980: 195-196, CW XVIII: 122-124)。蕭高彥(2020: 頁 542-544)也認為彌爾大致上繼承了佛格森以後蘇格蘭啟蒙運動的文明史觀，但卻陷入了進步本位的僵固化意識形態。相似的論點也可見 Pitts(2005: 142-143)的考察，她同樣認為彌爾失去了蘇格蘭啟蒙運動之後對文明最核心的關懷而陷入進步本位主義。

這個進步本位主義的觀點也影響了彌爾對殖民主義(colonialism)與帝國主義(imperialism)的看法。這延伸出了為何彌爾一方面擁護自由主義，另一方面卻支持英國保有殖民地之間的矛盾，這也是本文關注的問題。長久以來，彌爾被視為自由主義者的典範與標竿；在《論自由》一書中，彌爾為個人自由此一概念奠下許多論述的立基點，也成為當代對個人自由論述的濫觴。然而，在彌爾所身處的

英國維多利亞時代，也有諸多關於英國海外殖民地的爭辯，彌爾做為當時英國東印度公司的公務員並曾經擔任國會議員，同時是以政治著作富有盛名的人物，自然也對當時的國際局勢與大英帝國的外交、政治與前景提出許多評析，其中，最引人注目與爭議的便是為何彌爾長久以來都支持英國繼續保有海外殖民地。

以效益主義的思想脈絡而言，Sullivan 整理了從亞當斯密以來，效益主義者，無論是邊沁或是老彌爾，對於殖民地都有類似的看法：殖民地貿易要對母國有經濟上的效益可言，必須要能夠確保母國在貿易市場上的獨佔，而獨佔則需要透過極高的資本來維持，否則一旦失去了對於市場的獨佔性，所投入的資本便會盡數流失。另外，殖民地本身的管理以及營運，加上前面提過的大量資本的需求，會對殖民母國本身帶來軍事以及經濟上的負擔。然而，彌爾卻與其他古典效益主義者的看法大相逕庭，認為英國有外國殖民地能夠提供英國過剩的勞工落腳之地，除了解決英國本身的人口與工資問題之外，也能夠促進殖民地的經濟發展 (Sullivan, 1983: 599-606)。彌爾曾多次公開表態支持大英帝國繼續保有海外殖民地，且應該對這些殖民地實行仁慈專政 (benevolent despotism) (Bell, 2010: 34; Sullivan, 1983: 606; Zastoupil, 1983: 709)。

這些論點在彌爾的《文明》(Civilization)及其對愛爾蘭(CW VI)與印度(CW XXX)的相關論文如 “*What is to be Done with Ireland? 1848?*”、 “*A Constitutional View of the India Question*”之中也顯而易見。乍看之下，這與彌爾長久以來所捍衛的自由主義立場出現了重大矛盾，但葉浩(2014: 頁 257-259)認為，彌爾的自由帝國主義(imperial liberalism)其實貼合了彌爾一直以來的論述一致性，是出自於英國公民的身分，對殖民地社會中受壓迫的公民有普世性的關懷。

若從史學角度考量彌爾對殖民問題的想法，亦可回顧愛爾蘭以及印度的經濟以及政治局勢。Zastoupil 便從史學角度重構了當時愛爾蘭及印度在政治、經濟及社會的局勢。首先在當時的愛爾蘭以及印度都是以農業為主的經濟模式，但是愛

爾蘭在飢荒後(1845-1846)大量農業勞動人口死亡，剩餘的農業勞動人口也外移去都市。且在面對愛爾蘭的民族情緒時，彌爾不希望透過武力併吞愛爾蘭，但也不希望愛爾蘭脫離英國的控制，且英國須秉持著對於殖民地的責任，不能放任愛爾蘭獨立，也因此為了能夠穩定大英帝國的發展，應該藉由良善的統治，使愛爾蘭自願的成為英國的領土(Zastoupil,1983:715-717)。

另一方面，印度則由於長時間處於蒙兀兒帝國(Mughliyah Saltanat)底下的諸多專制酋長國的統治，土地產權混亂，稅收制度不統一；再加上英國本土大量的向印度傾銷產品與東印度公司開始發展加工，也使印度面臨農業勞動人口不足的問題 (Black, 1968: 323-329; Zastoupil, 1988: 35-37)。彌爾更進一步認為是因為大量的酋長國浪費了寶貴的印度資源，並且使印度的政治社會處於停滯不前的狀況，而正由於印度的人民尚未培養足夠良好的政治底蘊，因此需要仁慈專制來推進公民在政治能力及道德上的養成(Zastoupil, 1988: 33-35)。

從政治層面考察彌爾的國際關，Steele(1970: 419-431)認為彌爾的帝國觀點是基於愛國心(patriarchy)的考量，為了捍衛大英帝國的利益，同時為了壓制愛爾蘭日益高漲的民族主義因此被視為帝國主義的擁護者。Kymlicka(1995:53) 批評彌爾的國族觀雖塑造了更宏觀的國族認同(national identity)，但也犧牲了弱勢國族的文化個殊性，彌爾開創的傳統其實是更加壓迫的。這也能呼應 Pitts(2005: 133-134)的詮釋，她認為彌爾雖然為效益主義開創從性格上認識國族與個體的傳統，但卻陷入把性格以野蠻一進步二分切割的思維。但另一個論點可以參考 Varouxakis，他對彌爾如何建構民族性格(national character)另有論述，認為彌爾所述之民族性格的形塑多來自歷史偶然性並加入了人類學觀點。由於民族性格的殊異性，必須透過適性制度的形塑，以確保共同體內每個公民的自由。他也強調彌爾之所以支持帝國主義的論述主要源於自由主義帝國對殖民地的制度設計有益於形塑民族性格；且制度設計並非一概而論，將英國制度移植，而是必須以民族在何種程度

的文明階段而定(stage of civilization)，且以民族性格的昂揚為目的(Varouxakis, 2002: 29, 54-55)。Arneil(2012: 491)與 Pitts(2003: 222-225)則認為彌爾的論述關注在較進步文明對野蠻文明的啟蒙義務，讓殖民地內的個體能夠達到自主發展。

上述的論點都呈現了彌爾文明階序論的進步史觀，也往往讓彌爾在國際關係理論研究中被詮釋為家父長主義(paternalism)的立場(Pitts, 2003: 224)。彌爾做為自由主義卻在殖民問題上抱持著家父長主義的論點，這兩個近乎矛盾的立場，有學者認為，更多的是出於英國必須作為自由社會的領導者，讓愛爾蘭脫離天主教會獨裁(despotism)的把持(Zastoupil, 1983: 712)(Kinzer, 1984: 113)。但對於彌爾是否將英國視為文明的燈塔，葉浩(2014: 頁 258-260)則從自我試驗的命題出發，提出截然不同的論點，認為彌爾作為效益主義者與經驗主義者，之所以提倡自由帝國主義(Liberal Imperialism)，是為了提供殖民地自我試驗的空間，並讓殖民地透過試驗的過程成為進步的文明。

在是否對殖民地實行獨裁統治的觀點上，儘管彌爾曾言對於愛爾蘭而言，最適合的政體是仁慈獨裁，但這個前提也是先以政治手段培養愛爾蘭社會的公民道德，以抗拒教會的權威(Zastoupil, 1983: 707-709; Kinzer, 1984: 113-114)。抗拒獨裁這個論點也一直圍繞在彌爾對於印度的看法上，同樣是支持仁慈獨裁，但彌爾更加強調的是先培養印度社會的公民道德，再逐步轉型成為民主社會(Zastoupil, 1988: 44-46)。這兩者上，彌爾雖然都是以看似反自由的仁慈專政為手段，但目的都是以養成具有道德底蘊的自由社會，為日後足以培養公民道德的代議政府之建立而準備(CW XIX: 394-397)。這與彌爾作為自由主義者的初衷並無相悖，同時也呼應了彌爾注重個體道德發展的完善論觀點(Pitts, 2003: 224)。

從彌爾對落後文明的關懷與對社會專政的反思，可以看出彌爾的政治哲學理論相當重視社會中個體性無法最大化的問題。Berger(1984: 236-237)與 Rosen(2013: 126-127)認為彌爾期望透過具備高度自主性的社會，培養公民對公共

事務的積極性格。這個詮釋大致捕捉了彌爾對公共事務之思想精髓，然而兩者都並未特意對制度面有更進一步的詮釋。考量到彌爾將政治制度的安排與公共事務的實踐視為對人民的道德教育(CWI: 178)，筆者認為應該依循公民積極性格的線索，但更加聚焦於彌爾對制度安排的論述上，同時也能從中思索彌爾是否嘗試透過制度，將效益原則與自主原則相連接。

在公共事務的實踐上如何達到彌爾對個體自主與道德原則的連結，彌爾繼承了效益主義的傳統，將政治視為對公民參與公共事務與承擔道德責任(moral duty)的教育手段。從邊沁以降，效益主義對政治的看法都是將政治視為完善公民道德及維繫公共精神的手段(陳建綱，2017: 頁 559)，彌爾也承繼了這樣的立場。關於《代議政府論》的詮釋上，Thompson 強調彌爾在代議政府中所要呈現的參與(participation)即才能(competence)，且最能彰顯參與的場合是地方政府(Thompson, 1976: 9-11)。Urbanati 大致循著 Thompson 的思路，並認為彌爾的政治場域呈現雅典式的審議與集會(agera)，且彌爾的選舉制度，如個人代表制、複數票，以及公開投票，都表現出彌爾對於西塞羅(Cicero)式的演說家(orator)的想像(Urbanati, 2002: 104-110)。這兩個說法都指向彌爾的思想為具有共善精神的共和主義(republicanism)思想。

關於彌爾在政治上的共和主義式論點，張福建同樣認為彌爾在制度上的安排是透過政治參與以實踐對人民的公民教育，藉由賦予投票權能夠激勵個體的昂揚性格，進而建立符合效益原則的道德化政府(張福建，2005: 頁 56-58)。Ryan 也認為複數票其實是對公民參政的一種鼓勵，透過給予公民更多投票權能夠讓公民更樂於參與政治事務，並在實踐中達成對道德及人格的養成(Ryan, 2011: 654-655)。但儘管彌爾提出應該要讓菁英階級有更多的投票權以解決社會專政的問題，不可否認的是，對於何人能擁有複數票以及何人來認定誰該擁有複數票，彌爾並未提出很完善的解釋。由此觀之，彌爾確實對政治菁英抱持相當樂觀的看法，並未如

同邊沁一般擔憂貴族專政形成的「邪惡利益」(sinister interest)的問題(CW XIX: 441, Bentham, 1989: 31-41)。從上述角度來看，彌爾的共和式政治觀並不如同 Schumpeter(1987: 235-302)菁英主義的詮釋一樣，將政治視為利益交換的場域，而是期望透過政治制度培養公民社會的道德底蘊，以養成能夠完善化公民道德的社會境況。<sup>3</sup>除此之外，這個制度的安排某種程度上達成了彌爾對階級之間權力平衡的設想，制度的穩固仰賴於政治菁英專業化與遵循效益原則的治理，但當菁英陷入腐敗問題時，彌爾也留下了多數革命的可能性。

據此，本文試圖建立彌爾的政治制度與公民社會的連結：彌爾期望透過複數投票、個人代表制、以及公開投票等選舉方式所建立的穩固的代議政府，並讓政府由制度所培養出的具備高度專業化與完善道德的政治菁英統治，進而維持公民社會中的審議空間以促進對個體的道德與智識的培養，其益處是政治制度本身具有牽引公民向善的動力，並且強化公民對共同體的凝聚力。

除了上述與本文特定章節相關的參考文獻外，還有一些綜論性的文獻也梳理了對彌爾的效益主義與完善論的脈絡，例如 Brink(2007: 3-41)便對彌爾的道德責任做了完整的爬梳，馬仲民(2000)的學位論文則同樣是以道德情感為基礎，但在論述中並未特意強調彌爾的選舉制度對於公民社會效益的重要性。而黃培維(2011)的學位論文與本文的架構安排類似，但是主要以自主性為出發的公民參與作為論證核心，並未對彌爾如何透過制度形塑文明與自由社會做深入論述；Rosen(2013: 127)同樣關注公民積極特質(active character)及自由原則作為公民自主性的保障(security)，但並無特別討論彌爾關於制度的論證。

---

<sup>3</sup> 轉引自 Thompson, 1976: 21。

### 第三節 研究架構與章節安排

本文的章節安排，論述的方向會從個人到社會，再從國家到世界。而整體層次的安排上，會先建立以效益為最終目的的道德原則，再論述為達成目的所需的條件，即彌爾相當重視的個體性的昂揚，以及為造就個體性之昂揚，需要何種道德規範與政治制度，來協助落實與保障，最後回歸到對筆者所身處的社會的反思。

首先，在個人層次上，本文著重討論彌爾如何透過同情共感連結個體與他人對愉悅的想像，並經由共同形塑出的道德情感與社會活動，逐漸的隨著時間與歷史修正社會中的風俗習慣及道德原則。同時也會探討同情共感在彌爾的高貴情操中所扮演的腳色，而高貴情操的培養，對彌爾而言便是人類性格提升之目的，也是通往最大幸福原則的必經之道(第二章)。

其次，在社會層次的論述上，本文會先側重彌爾對於他的時代與社會的關懷與對於個體性的重視，包括言論自由、思想與表現自由等等，而這些自我展現的個體性是欲實現效益原則不可或缺的條件；必須仰賴這些條件，公民社會才有可能實現對道德完善的欲求，並且最大化公民社會的幸福(第三章)。

再次，國家的制度設計是確保公民能夠展現其個體性的條件，不論是(政治參與對於個體效益與集體效益的保障，抑或是透過同情共感的經驗交流多元所培養的公民智識，都是為了確保公民在國家中透過與制度的互動，培養出人民的道德意識，進而指向效益原則的實踐(第四章)。而制度的設計，除了在國家中的應用之外，也能做為普世原則擴及其他文化截然不同的民族與地域中，讓以效益原則為目的完善論不被侷限於特定的歷史語境與文化土壤，而是在各地都能生根開花的政治理論(第五章)。



## 第貳章 效益與完善

長久以來，彌爾的效益觀(utility)與他的幸福觀(happiness)的具體內涵一直是學界所爭辯不休的問題，自從 Urmson(1953: 35-39)將彌爾的學說界定為規則效益主義(Rule-Utilitarianism)的一支後，學界對於彌爾的效益主義該如何分類便爭辯不休。<sup>4</sup>但對於彌爾的效益主義該如何分類，筆者同 Lyons(1976: 104, 116-117)的看法一致，不應該因爭辯該如何分類而侷限了彌爾這位思想巨擘其理論中豐富的內涵，而應該追本溯源的關注彌爾如何看待道德對人類進行社會活動時所造成的影響。

關於彌爾如何看待人類道德的形成，與對社會造成的影響，本文將著重探討彌爾對同情共感(sympathy)的看法，並從中梳理出彌爾的同情共感如何形塑人類的行為，且在社會與集體的薰陶下，可以透過對同情共感的培養進而讓人類的性格(character)有所成長，且個體性格的昇華更是有助於集體效益的提升。

本文的第一小節會先梳理在彌爾的思想中，同情共感作為道德情感的根基，如何扮演著至關重要的紐帶，維繫並強化個人與集體之間的關係，同時在個體層次上循此孕育出高貴情操(nobleness)；在第二小節，本文側重在彌爾對於個體性格的關懷，探討高貴情操在彌爾的思想中之具體內涵，及高貴情操的培養與個體性格的完善(perfection)之間的關聯性；第三小節則著重探討完善論與效益主義之

---

<sup>4</sup> 關於彌爾的效益主義該如何分類，除了 Urmson 將彌爾歸類於規則效益主義之外，Ryan(1987: 124)對彌爾的解讀呈現出了行為效益主義(Act-Utilitarianism)的色彩；Riley(2015: 791-796)、Brink(1992: 68-94; 103)、Himma(1998: 455-472)以及 Lyons(1976: 107-119)認為彌爾的效益主義不能適用於行動一規則的二元區分，而是將其視為一種獨立於兩者之外的學說。

間可能的衝突與調和，兩者在最終目的上的不一致是否能夠在彌爾的政治思想中彼此共生。

## 第一節 同情共感與高貴情操

在探討彌爾對於同情共感的看法之前，必須先釐清彌爾的理論中，在行為學與社會心理學上對於動機(motivation)、情感(passion)與行為(action)之間的關聯性。彌爾在探討人類行為與情感之間的關聯性時，一向相當重視聯結律(law of association)，「我們愛一事而憎另一事，因某種行動或思考感到愉悅(pleasure)而對另一種感到痛苦(pain)時，是由於我們的教育或是經驗，而對這些事物抱持著可悅的或可惡的想法。」<sup>5</sup>也因此彌爾(特別是早年的彌爾)相當強調透過經驗的歸納以及分析觀念彼此之間的因果聯結，能夠更加全面的，有系統性的了解自然秩序與人類心理(CW I: 141-142)。

與邊沁有所不同的是，彌爾認為如果只以行為人對預期結果的好惡做為行動的考量，則必然仰賴所有行為人都能有深慮(deliberation)的能力，那便大幅度限縮了聯結律在目的論上的作用，因此在行為前之動機是可能造成行為人的好惡之情，進而影響行為人的考量，並在心中生成了關於此行動的喜好或是厭惡(CW X: 12-13)。在這個論調上，彌爾認為自己對比邊沁，更加關心人類行為的動機，而非單考量結果。

---

<sup>5</sup> Berger(1984: 13)與 Ryan(1987: 99)都對彌爾的聯結律提出更進一步的解釋，我們的行動或思考本身不會直接的帶來愉悅或痛苦，而是由於經驗法則告訴我們行動或思考會帶來愉悅或痛苦的結果(consequence)，因而我們根據過去結果的經驗選擇了趨樂避苦的行動或思考。

對於這樣的方法論基礎，Ryan 認為這樣的彌爾同時呈現出了經驗主義與理性主義的色彩，也抗拒了純然的道德直覺學派(moral intuitionism) (Ryan, 1987: xxxi-xxxii, 59)。<sup>6</sup>而筆者認為，彌爾之所以會在晚年的著作，如《效益主義》(Utilitarianism)中特別著重於描寫人類間情感的深刻表現與共鳴，與他在晚年時所遭遇的精神危機息息相關；在精神危機後，彌爾從純然的理性分析轉向關心情感對於人類性格的塑造與其在聯結律中所扮演的重要角色，並且思索人類內在文化(internal culture)的養成與幸福的關聯性(CW I: 147-148)，這些轉變讓彌爾的哲學方法論在分析一直覺的光譜上更加向直覺的方向靠攏。

也因此，在探討彌爾的思想時，不可忽視其晚年對於道德情感以及培養個人性格的重視；尤其彌爾不斷強調，性格(character)的科學是行為學(ethology)的研究範疇，用以剖析人類行為的傾向(tendency)(CW XVIII: 869-870)。這其中，又以同情共感(sympathy)最為核心，也在彌爾的理論中扮演著無可取代的地位，提供了人類社會的規範性來源與道德基礎(U: 51-52)。關於同情共感與道德情感之間的關聯性，彌爾指出同情共感雖是人類與生俱來的本能，但本身並非道德的一環，只有在這種情感從屬於社會，並涉及他人時才會使之具備道德性(U: 52)。Berger 認為彌爾之所以將同情共感的個人性與社會性做出區分，是由於前者僅涉及了好惡之情，而後者由於具備了是非判斷與關懷公共福祉的特質，因此被賦予了規範性，也才能被稱之為道德情感。然而，同情共感對於人類社會性也同樣至關重要；同情共感所訴諸的是，出於對他人有所連結，並相互依賴，將他人的情感視為自身的感受時，便會建構出人類的社會性。也由於同情共感本身有社會紐帶的作用，個體透過生活中與他人產生的連結與羈絆，會在生活中逐漸強化自身對他人的同

---

<sup>6</sup> 彌爾認為道德直覺學派在道德哲學上過度看重美學與同情共感面向，而非透過理據(reason)去建構道德原則(CW X: 112-113)。

情共感，進而將自身或他人皆視為同一個共同體，由此衍生出將重視他人感受如同重視自身感受的道德情感(Berger, 1984: 21-26, 58)。Berger 的這番論證，既能夠呼應彌爾對於人類內在文化的養成，也能夠側證彌爾對於全然從分析角度解構道德哲學的反駁。<sup>7</sup>

關於同情共感在彌爾的道德觀中所扮演的重要角色，除了提供規範性來源並形塑人類社會性之外，另一方面也扮演了人類良知感(*conscientious feeling*)的依據。對比來自法律或是社會的外在規約(*external sanction*)，內在規約(*internal sanction*)可能來自同情共感、愛、恐懼以及諸如生命經驗或是外在眼光等社會性的因素，但真正為內在規約一槌定音的根源，仍是人類的良知(U: 29-30)。

然而，根據上述，同情共感本身似乎不對人類良知的形塑具備特別優先的地位，僅只是與其他的情感與經驗共享了良知感的組成；對於這個疑問，或可從彌爾接下來的段落以及其他著作中找到線索。首先考量的是關於聯結律的延伸，彌爾認為人類能夠在他人面對愉悅或痛苦時同樣讓自身感受到相應的情感(Berger, 1984: 20)，<sup>8</sup>而透過同情共感的本能，人們能夠藉由想像建構出真實的感受，因此同情共感也是構成個人幸福的最大要素(CW I: 143)。另一方面，彌爾認為效益主義的幸福觀，仰仗於人類皆有一個原始的本能，也就是「與同胞聯合的欲求」，而為達成這樣的欲求，便需要仰賴同情共感的作用，向社會中的他人展示自己的社會性，亦即具有同情共感他人情感的能力，能夠感同身受社會中的他人所感受

---

<sup>7</sup> 彌爾對於純粹道德直覺主義的反駁同時對效益主義道德觀的辯護可見其論文“Bentham”：「不管幸福是不是道德所訴諸的最終目的—確實是訴諸了某種目的，而非流於虛無飄渺的感覺或不可言說的內在規約，確實是源於理據與計算，而非僅是情感，這正是道德哲學最真切的精髓。」(CW X: 111)

<sup>8</sup> 此處引自彌爾對其父親詹姆士·彌爾的著作 *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*，所做的註解；但由於筆者苦無彌爾註解版的全文，因此轉引自 Berger 的著作。

到的愉悅與幸福，並能在同胞彼此之間透過同情共感的傳遞而擴大成為社會外在規約的基礎(U: 31-33)。

除此之外，彌爾也強調同胞之間強烈的社會性連結，若沒有對同胞的愉悅有所同情共感，則個體的幸福感受便不夠真切：「每個個體心中根深蒂固的概念是，他自身是社會性的生物(social being)，具有讓他的感受和目標與他的同胞一致的傾向。」(U: 34)。而在此脈絡下，與愉悅及幸福相應的，便是與同胞連結斷裂的痛苦。Nussbaum(2013: 70-72)更認為，彌爾意圖透過這種同胞連結之間強烈的道德情感塑造出一種「人性宗教」(religion of humanity)，用以破除人性的自私，建立對更大集體的爱。結合上述的線索與論證，可以推測，被良知感捍衛的內在規約是源於若個體違反了社會規範，除了可能失去與同胞的聯合之外，更顯著的危機是由於違反社會規範可能損及他人的幸福。而在同情共感與聯結律的作用下，讓自己也同樣感受到相應的痛苦；這樣的痛苦基於效益主義對人類趨樂避苦的人性觀描繪，是最首要的敵人。因此人類出於社會生活中所培養的同情共感，為自身設定了避免他人遭受苦痛的良知感，其用意除預防他人的愉悅被損害，同時也能防止自身面對這樣的痛苦。這也能夠呼應彌爾設想的，良知感在內在規約中的主宰地位。

關於良知感與同情共感間的連結，彌爾也將聖經中黃金律「行你希望被對待的事」與「愛鄰如己」視為效益主義倫理最完美的實踐(U: 17)。而從上述彌爾對同情共感與良知感的強調，也能顯現出筆者在前面段落中所提出的，彌爾晚年，或至少在《效益主義》一書中，雖然拒絕了全盤將道德直覺視為規範性的基礎，但在道德哲學的方法論上確實比起純然的分析學派，更加靠近直覺學派一些。

縱然同情共感所衍生的社會性提供了人類生活的規範性依據，並為效益主義的道德觀奠定了堅實的基礎，但彌爾也認知到，人類同情共感的疆界是有其侷限性的，不論是範圍、強度、或偏頗性；多數時候人類的同情共感僅限於個人所關

心的身邊一小部分的人(U: 19, Skorupski, 2006: 20, Brudney, 2006: 488-489)，在彌爾所擘劃的人性觀中，要如何將對身邊少數人的同情共感擴及到社會中的多數成員，讓個體能最大化與社會中其他人的連結，視他人利益同自身利益以達到社會的最大福祉？且每個不同的個體對於愉悅或是痛苦也非完全一致的，則該如何決定何種愉悅才是最值得追求的(U: 11)？

首先，在何種愉悅才是值得追求的問題上，彌爾提出了唯有適格仲裁者(competent judge)才能調和上述的問題(U: 11)。<sup>9</sup>關於適格仲裁者的界定，Skorupski(1999: 305-306)指出此人應當是飽受教育，富含生命經驗且具備活躍的想像力，足以展現自身同情共感的個體。彌爾是如此的堅信，透過經驗或是教育，人們能夠逐漸在愉悅與效益形成聯結(CWI: 147)。這其中，又以豐富的生命經驗最為重要，對彌爾的聯結律而言，每個人的經驗以及感受都是真實、恆久的存在，我們對於外在世界的感受便建立在來自內心感受的經驗上(Ryan, 1987: 93, 97)。而適格仲裁者們在衡量自身經驗後判斷何謂能夠真正促進公共福祉的愉悅，決定適合社會集體的道德原則。

依循著 Skorupski 的詮釋，他為彌爾的適格仲裁者提供了兩個層次的思考方向。首先在第一個層次上可以參考 Schmidt-Petri(2003: 102-104)與 Riley(2003: 410-417)對彌爾如何看待「愉悅的品質」(quality of pleasure)的爭辯。Schmidt-Petri(2003: 102-104)認為彌爾在愉悅品質的高低差異是適格仲裁者們對愉悅評價的加總；而 Riley(2003: 410-417)認為彌爾所稱的「高品質的愉悅」(higher quality pleasure)並非只是單單重視適格仲裁者對於特定愉悅的評價之總和，而是在勢必做出愉悅間的取捨時，多數的適格仲裁者會基於自身的生命經驗，決定如何排序愉悅間的取

---

<sup>9</sup> 關於彌爾所稱的適格仲裁者，會在本章的第二節對其特質做更深入的論述，此處僅就適格仲裁者與社會規範的連結進行討論。

捨順序，並由此決定何為更高品質的效益。關於彌爾是否如他自己所稱的，對愉悅抱持著質化而非量化的看法，筆者認為，Riley 的解釋更能體現彌爾對「愉悅品質」的重視(U: 8-10)，也更能夠凸顯彌爾強調的人類生命經驗與內在文化的培養。

第二個層次的思考方向則是為何彼此間生命經驗歧異甚鉅的人需要共同遵從適格仲裁者所定下的道德原則。關於這個問題，究其根本或許便是為何學界會爭辯彌爾是行為或規則效益主義者的主因。在回應對效益主義的批評時，彌爾指出效益主義的兩個道德原則，首要原則便是最大多數人的最大幸福，次要原則是透過經驗的傳承而流傳至今的規則(rule)與習俗(habit)；大多數的時候，人們僅須依循著次要原則行事便能符合對公共效益的追求，只有在數個次要原則彼此之間產生衝突時才需要訴諸首要原則(U: 23-26)。<sup>10</sup>

Himmelfarb 認為，彌爾排序道德原則的論述方向似乎暗示了他在道德觀上頗有些家父長主義(paternalism)的味道，將特定的道德原則施加於生命經驗迥異的他人，忽視了個體間自我立法的可能性，與彌爾在《論自由》一書中所重視的，富含創造力與生命力的個體之論調背道而馳(1990: iv-v)。對此，Arneson(1989: 416)給出的回應是，彌爾的家父長主義只展現在阻止被普世經驗所譴責的行為而已，其餘的時候人們仍然是依循個體的生命經驗建立自我的道德原則。<sup>11</sup>此處彌爾直接點出了其所倡導的效益原則在當代所面臨的批評與其他道德哲學既存的問題並無二致，效益主義對道德問題的解決方法雖前衛，但也並非顛覆性的。這種為效益主義道德觀辯護的手法，在彌爾的《效益主義》中確實屢見不鮮。

---

<sup>10</sup> 在訴諸次要原則的途徑上，彌爾的道德觀確實符合 Brandt (1959)對規則效益主義的定義：透過設定道德原則，達到最大多數人的最大幸福。但彌爾在其他著作中仍有類似行為效益主義者的論調。這已是學界爭辯已久的話題，但憾於與本文論述主軸關聯性較小，故在此不擬處理這個問題。

<sup>11</sup> Arneson 的論點亦可參考彌爾對限制特定行為是否限制個體性的論述(CW XVIII: 281)

但 Arneson 的回應似乎讓人不甚滿意，尤其彌爾仍然並未直接的回應關於適格仲裁者與效益原則最直接的道德問題：適格仲裁者自身的個殊經驗，就算以 Riley 的解釋途徑，將多數適格仲裁者對愉悅的排序作為愉悅的衡量標準，但適格仲裁者們訂立的愉悅位階何以能夠做為社會中其他人的標準？

關於上述問題的線索，或許在彌爾對邊沁的批評中找到。彌爾論及了人類行為的三個面向：由理據(reason)及良知感判斷是非的道德面向、由想像力判斷尊鄙(admire or despise)的美學面向，以及由感受判斷好惡的同情共感面向。彌爾認為，多數的情感論者過度重視後兩者，而邊沁則恰恰相反，忽視了後兩者(CW X: 112-113)。又如同本文前述所提及的，在良知感對道德形成的內在規約中，對周邊同胞所感受之苦樂的同情共感在彌爾的理論中有著至關重要的地位；我們可以有理據的相信，彌爾的效益原則是藉由「幸福」的概念，將每個行為人對不同道德行為間主觀感受的差異，以愉悅品質的高低為判準，體系化的道德哲學。

除此之外，彌爾將以次要的道德原則為判斷多數行為的依據，結合前述彌爾對經驗的重視與適格仲裁者的論述，我們可以推論，彌爾認為這些次要原則都是源自社會中的適格仲裁者們的評判而傳承下來的經驗，且是能夠被社會同情共感的道德原則；而這些經驗結合先天條件各不相同的社會，形成能夠因時因地而制宜的有機體，經過多個世代的驗證與修正，流傳保存至今，讓同情共感的經驗以道德原則的面貌呈現在社會中。

若將這個推測放回前文中提到的第一個問題，也就是同情共感的疆界以及如何從少數人的同情共感擴及到更廣的社會層面，同樣也可透過適格仲裁者們所傳承下來的經驗來回應這個問題。同情共感的經驗原先在較小的社群中，藉由成員彼此間的社會性活動，建立了因應社群的風土而生的次要原則：例如有一社群甲，崇尚人類體態之美，但鄙夷靡靡之音，因此倡導每年要舉辦運動會並禁絕舉辦音樂會。而隨著社群成員的擴大，加之與其他社群的交流，不同社群對彼此間同情

共感的想像力改造了次要原則，使之能夠貼合較大群體的社會活動，進而從部族、村落等小範圍衍生成城市、國族等較大界域的同情共感：承上例，社群甲透過商業、政治等活動，與崇尚人類創造力但鄙夷逞凶鬥勇，而每年要舉辦音樂會但禁絕舉辦運動會的社群乙結合之後，兩者結合彼此的風俗與道德觀，去異求同，認為人類的體態與創造力之美都應該被榮耀，因此決定一年舉辦運動會，隔年舉辦音樂會，如此往復類推。而在這個過程中，如何基於不同社群成員的經驗建立新的道德原則，便是透過適格仲裁者們，如社群中的耆老，或是政治領導人，依循著自身對首要原則的看法，取捨與修正次要原則間的衝突。這也能呼應 Berger(1984: 108-109)對彌爾的兩個道德原則所做出的統整，效益原則作為首要的道德原則，是所有道德原則的尺度。

若前述論點已回應了關於彌爾的同情共感如何延伸的問題，至於疆界的部分，同情共感的範圍有沒有盡頭，或是否存在最小單位？對於最小單位，彌爾的答覆是只關心純然自身愉悅的個體，但同情共感作用的範圍極限呢？Skorupski(2006: 22-24)提出彌爾的效益原則必須寄託於公正性(impartiality)，而由於每個個體彼此間的自我利益的衝突，普及全人類的公正性在實踐上是難以達成的。<sup>12</sup>但此處 Skorupski 顯然是混淆了彌爾對於正義(justice)與效益原則的看法。確實彌爾強調正義有賴於司法的公正性 (U: 61-62)，但正義也只是道德情感中的一個分支且僅是從屬於效益原則的其中一個次要原則而已，且彌爾更是認為正義多數時候只是人們對於效益原則的濫用而便宜行事的結果(U: 42-43, 63-64)。但 Skorupski 所提

---

<sup>12</sup> Skorupski 對彌爾的詮釋或許是由於彌爾確實宣稱「效益主義需要盡可能的如同毫無關聯且仁慈的觀察者一般無私」(U: 17)。然而在稍後的段落中，彌爾補述了其無私的概念是將自身利益與整理利益連結，讓行為人自身成為社會整體的一部份，並非如 Skorupski 所理解的，個體間的利益是衝突的。同時，就筆者所知，彌爾在書寫中也未提及將整體利益或公正性擴張解釋至全人類的範疇。

出關於公正性的議題，若與亞當斯密在《道德情感論》(*The Theory of Moral Sentiment*)中所提到的「公正觀察者」(impartial spectator)一同討論，則不禁讓人浮想聯翩。

Devigne(2006: 48-49, 80)敏銳的觀察到，斯密所論及的公正觀察者，為了秉持一致的公正性，不應該與涉及自身的議題有直接的關聯；<sup>13</sup>但相對的，彌爾在培養個體社會化的觀點上從來不過度擴張到自身經驗所及範圍之外。這也正是 Skorupski 的論證中極其細微但卻危險的失誤，將彌爾無比重視的個人經驗從道德判斷的依據中抽離，替換成全然不同脈絡語境下的正義概念，讓人產生彌爾的理論存在著巨大割裂的假象。

因此，考量到彌爾對於個人經驗的重視、經驗的交流對於次要原則的建立，以及同情共感對於維繫社會活動的重要性，彌爾的道德觀與幸福觀在此浮現一個鮮明的輪廓，用 Berger(1984: 63)的話描述是：個體追求至高幸福最好的機會在於能夠讓自身與他人的幸福密切相關。出於對最高幸福的欲求，人類需要培養自身的內在文化，讓自身的經驗與同情共感的想像力足以透過聯結律產生對他人情感的感受，進而讓彼此間的幸福產生連結，達到公共的最大效益。

但在藉由上述條件達到最大公共效益之前，要如何讓人類具備上述的特質？彌爾如何看待人類性格的養成與昇華？而除幸福以外，是否有任何的欲求是能夠增進公共效益的？本文的下一個小節將會延續本節的論述，探討彌爾思想中的高貴情操之具體內涵。

---

<sup>13</sup> Devigne (2006: 48-49)對於公正觀察者的論述雖然強調觀察者不該直接的涉入，而是應該將自身置於他人的立場以達到對自身最適切的評估；但 Devigne 並未進一步提及斯密在論證時，同樣要求公正觀察者具備同情共感的想像力(Smith, 1984: 24-26)。本文在此特別補充。

## 第二節 高貴情操的具體內涵

書接前文，Skorupski 已經為我們建立了彌爾的適格仲裁者所應具備的幾項特質並且描繪出了清晰的圖像，他們應當是飽受教育，富含生命經驗且具備活躍的想像力適足以展現自身同情共感的一群人。但成為適格仲裁者與具備高貴情操，是否是相同的概念，這兩者彼此間的因果關係，以及含涉關係又是如何？對於這個問題，或許可以從彌爾所重視的「愉悅的品質」中找出興許線索。

彌爾對於愉悅的品質相當重視，這是許多人都已了然於心的。而效益的品質該如何決定，便是透過適格仲裁者以自身的經驗判斷，面對多種愉悅不能同時獲得的困境時，哪些種類的愉悅是能夠被捨棄的；在追求某種愉悅時，可否適度的犧牲其他種類的愉悅來滿足所欲追求的愉悅；由此，透過不同愉悅之間不能同時共享，必得有所排序的取捨，愉悅的位階被建立了。要完成位階的建立，仰賴於具備更高官能(faculty)的個體，對彌爾而言，即為經歷過多種不同愉悅間相互取捨的個體。他們能夠透過對於自身經驗的反思，評斷哪些愉悅更能夠為心智帶來富足，這個評斷標準主宰了適格仲裁者自身的行為(U: 10-11)。而當行為標準涉及社會整體幸福時，便發展為前文提及的次要道德原則間的取捨，此時便是以適格仲裁者對於愉悅的位階作為衡量，用以判斷何種規範原則對於整體幸福的提升更有助益。

此處，彌爾也認知到，對於愉悅，每個人出於好惡的差異，主觀感受是不一致的(U: 3)，這似乎也讓彌爾在愉悅的品質的論證上稍顯薄弱；對此，彌爾也多次強調：純粹物慾上的滿足，與心靈上的富足不應該等同視之，若一個人選擇物慾的滿足而非心靈的富足，則他必定未曾體驗過心靈富足的愉悅(U: 13-14)。結合本文前段對適格仲裁者的論析，不具備更豐富生命閱歷因而不曾體驗過不同種愉悅的人，是絕無可能成為適格仲裁者的。

但以美食、詩歌與音樂三者為例，若適格仲裁者甲在取捨時，認為詩歌最高，音樂次之，美食最末；而適格仲裁者乙同樣認為美食的次序最末，但在詩歌與音樂的愉悅排序上相反，則在此情況下，我們即便能夠確立美食是在三者中愉悅品質最低的，但又該如何評斷詩歌與音樂何者在愉悅品質上的位階更高些？

對此，Devigne(2006: 115)認為彌爾給出的答案是透過適格仲裁者們彼此間的經驗交流與想像；而 Smart(1973: 17)所設想的彌爾對此的回答則是，由於每個行為人對愉悅的看法不同，因此所謂對不同愉悅間的取捨亦只是單純內在偏好 (intrinsic preference) 的取捨而已。

Devigne 與 Smart 的詮釋歧異，並不代表彌爾的思想有斷裂或邏輯不一之處，而是因為兩位研究者對彌爾思想側重的關懷不同；Devigne 更關注於經驗的交流，而 Smart 更關注於個體偏好的差異。但若偏好有所不同，經驗的交流勢必窒礙難行，那麼彌爾的理論中是否存在調和兩者的可能性？對此，可以從 Ryan(1987: 207, 215-219) 的觀點來探討，他認為，彌爾的道德觀是一種「生命藝術」(Art of Life)，<sup>14</sup>透過道德、慎思(prudence)與美學，形成了判斷行為是否具備正當性的系統性標準，而這些標準都是以效益原則作為判斷基準，讓我們能夠回答「如何為自我偏好提供道德證成」的問題。

Ryan 對彌爾的觀點引出了一個明確的方向，但在主觀的自我偏好下，彌爾的效益觀是否有更嚴謹的階序體系？在這方面 Brink 也提供了詳細的見解，他認為彌爾的幸福觀，並非如邊沁的效益主義所強調的，對特定欲求的喜好決定了滿足欲求時所獲得的愉悅強度，這種完全取決於個人主觀偏好的快樂主義式 (hedonism) 觀點，而是具備高度的客觀性(objectivism)。<sup>15</sup>除了將幸福的側重面從

---

<sup>14</sup> 黃培維(2011: 10)認為 Ryan 是將彌爾的生命藝術詮釋成一種對生命成長階段的反思與檢視，但筆者認為，Ryan 對此的解釋更趨近於自我偏好與道德原則的論證。

<sup>15</sup> Brink(2013: 65-69)在詮釋彌爾的愉悅觀時，認為物理上的愉悅，即彌爾所稱的「滿足」

個人對多種不同愉悅的態度轉移至對公共福祉的關注之外，該如何判別何種愉悅具有更高位階則取決於特定愉悅的達成是否能夠激發出行為人的更高官能 (capacity)，<sup>16</sup>而行使更高的官能便能達到幸福。<sup>17</sup>這個見解為彌爾如何看待何為更高品質的愉悅建構了紮實的體系，也引出了彌爾對於個人道德能透過文化的培養，進而趨向進步的完善論線索(Brink, 2013: 63, 70-76)。

雖然 Brink 為彌爾的效益品質刻劃了清晰而嚴明的界線，但筆者無法完全贊同 Brink 的見解，將彌爾的效益觀著重在客觀性與公共性忽略了彌爾在建構個人道德觀時所強調的，個體經驗的個殊性，<sup>18</sup>也無法呼應本文所擊劃的，彌爾對於同情共感的重視。對此，筆者認為 Brink 所忽略的主觀感受可與 Ryan 論述的證成自我偏好相互結合：出於生命經驗的個殊性，個體在官能上有所差異，因此對何謂愉悅的感受也有所不同，因而造就了偏好的差異，但愉悅的品質對每個個體都有其客觀性，即取決於可否最大程度促進個體官能的成長。若採取上述的論述方向，除了能夠呼應本文前述的，彌爾的效益主義是將「幸福」的道德主觀感受體系化的道德哲學，透過同情共感所交流的多元生命經驗也有了規範性來源：為個體提供愉悅的不同想像以激發官能的成長。

---

(contentment)是基於快樂主義的主觀愉悅，而心智上的愉悅與官能上的提升則是基於完善論的，客觀上的愉悅。

<sup>16</sup> 在原文中，彌爾與 Brink 兩者分別使用了 faculty 及 capacity 兩個不同的詞來表述行為人能力，但筆者認為在兩人的論述中，上述兩字所欲表達的概念都指向「彰顯個體間對經驗的感受能力有高低差異」，而筆者考量到中文的行文順暢，因此將兩詞都譯為「官能」。

<sup>17</sup> Brink 在此處並非直接引用彌爾的原話，而是加入了自己的理解。在原典中，彌爾的論證強調的是擁有更高官能的個體會因為自身的官能無法被刺激而感到痛苦(U: 8-9)；Brink 則結合彌爾在書中的其他部分，即避免自身的痛苦便是追求愉悅的其中一種(U: 7)的論述做了延伸解讀。Brink 對彌爾的理解雖有迂迴，並未失真或超出脈絡，亦精確地捕捉到了彌爾在官能與高品質愉悅兩個概念間的連結，筆者在此僅是對讀者可能的疑惑補充與釋疑。

<sup>18</sup> 關於 Brink 所忽略的經驗反饋，也可見 Beaumont(2018: 472)。

至此，本文為彌爾的效益體系建立了以官能作為愉悅品質的衡量判准，儘管個體在主觀的愉悅偏好上有所差異，但透過愉悅達到官能的成長對於個體性格的提升與效益最大化是有所助益的。這個論述方向也導引出了彌爾對於個體成長的重視，且 Brink 真切地捕捉到了兩個關於彌爾如何看待個體進步的精髓，並為我們提供了線索：首先，更高的官能有助於個人內在文化，即性格的養成；其次，培養理想化的性格本身就具有內在價值(intrinsic value)。對於何謂理想化的性格，彌爾稱之為高貴情操：

培養具備高貴情操的意志與行為，應該是每個人類個體的目的，乃至於對關乎自身或是他人的特定幸福之追求(除非被包含在前者中)，應該在(與培養高貴行操)發生任何衝突時讓道。但我要強調，達到這類性格昇華時，應該要以幸福作為衡量的標準。性格本身應該，對於個人而言，是至高目的，純然因為性格所具備的高貴情操，或是嘗試建立這個(性格)，便足夠超越任何會讓人類生活更幸福的事物；不論是相較之下最基本的，趨樂避苦，以及更高意義上，讓生命不再是如今舉世皆然的幼稚與微不足道—而是讓有著高度發展官能的人類能夠在乎。(CW VIII: 952)

由上述這段摘自《邏輯體系》的引文可以一窺，彌爾對於高貴情操的培養呈現出高度的關懷，甚至可與追求幸福相提並論；這是否暗示了彌爾捨棄邊沁與快樂主義的效益觀，不將愉悅視為唯一的內在價值，進而使得彌爾的效益觀產生不一致性(Brink, 2013: 55, 59)？又或是說，彌爾所提倡的效益原則僅是為了創造具

備高貴情操的人而產生？彌爾在《效益主義》中的一段論述或許提供了另一個方向的思考，也就是將高貴情操視為整體幸福最大化的前提：<sup>19</sup>

(效益)這個標準並非行為人自己的最大幸福，而是將最大幸福的總量一併考慮；儘管可能會懷疑具備高貴的性格是否會因為高貴情操而更幸福，這確是無庸置疑的會讓其他人更幸福，而世界整體而言會因此深受其益。效益主義，因此，只能透過培養高貴情操的性格來達到其目的，儘管每個個體都只是因為他人的高貴情操而受惠，而他自己，關乎自身的幸福，僅只是這等利益的連帶受益。(U: 11)

透過這兩段分別來自不同著作的引文，我們可以為彌爾如何連結效益與高貴情操描繪出大致的輪廓：具備高貴情操的個體，縱使不必然因自身的高貴情操而幸福，卻能讓社會整體的效益提升。這個輪廓為彌爾的論述留下了兩個耐人尋味的地方；首先，效益的集合是否是將個體的幸福進行「加總式」的運算方式？再者，若為加總式的運算方式，為何不感到幸福的個體能夠為整體帶來效益？

對於上述兩個問題，可以結合前一節筆者對於彌爾如何看待同情共感，與本節所討論的官能如何達到性格提升的論證一併討論。如同前述，官能的成長對同情共感具有規範性意義，在這個規範性下，同情共感的能力不單是為了同胞間的聯合，將他人的愉悅視為自身的延伸，更是一種能夠促進個體官能成長的高品質愉悅，具備了賦予個體對殊異生命經驗更遼闊的想像的特質。這樣對彌爾的詮釋方式使其效益觀並非只是數學運算上的加減乘除等公式，追求總和的最大化；而

---

<sup>19</sup> 關於彌爾如何看待快樂主義與完善論在目的上之矛盾，會是本文下一小節所關注的核心問題，因此在此處僅先提出這個問題，會在本文稍後做更詳盡的論證。

是更趨近於生物學的理解，將效益視為一種應運個體差異與社會環境而有所變動的有機體，而彌爾所關懷的個體成長，在這個脈絡下便可理解為一種「有目的的演化」。

由此角度觀之，生命的演化皆是為適應環境而產生的偶然性，正如個體由於先天條件的差異、後天社會環境中所接收到的刺激有所不同，因而產生對性格成長的不同想像；與此同時，生命亦有其目的性，透過對於特定生命樣態的欲求，個體會藉由高品質愉悅的刺激以達到官能的提升，進而讓性格的成長更趨近於自身的想像。至此，彌爾的高貴情操便有了清晰的樣貌：首先，是在道德情感層面上，個體需培養同情共感的能力，能將自身對愉悅的感受推己及人，並對不同樣態的生命途徑有想像力與感受力；再者，是在官能層面上，個體會透過愉悅的刺激，促進自身官能之成長；最後，則是對特定性格的欲求。

之所以個體會有不同的欲求，是由於每個具備高貴情操的適格仲裁者將其生命經驗的結果展示在眾人之前，提供了各種愉悅如何促進官能成長的證據，讓個體對生命樣態的選擇與性格的成長方向有所依據；而適格仲裁者對尚未培養出高貴情操的普羅大眾而言，便提供且引導了性格提升的途徑，可視為一種半神(demi-god)的存在(Green, 2003: 164-166)。<sup>20</sup>

透過這樣的詮釋，彌爾的倫理學將同情共感、享受並沉醉於高品質的效益與性格的成長收束成高貴情操的概念，並將這個概念視為調和個體差異性與實踐效益主義的根基；彌爾的效益主義也並非純然快樂主義式的觀點，將愉悅本身視為唯一具備內在價值的事物，而是具備完善論的特質，同時重視個體的成長與性格的昇華。但這個詮釋方向仍需要探討兩者在最終目的上的矛盾，而個人生命與性

---

<sup>20</sup> 此處關於 Green 對彌爾的詮釋主要參考自 Brink(2013: 57)的理解。

格的完善又該如何連結社會最大效益？本文的下一個小節將會對這個問題做更深入的解析。

### 第三節 快樂主義與完善論的調和

行文至此，本文將彌爾的幸福觀刻劃為兼具快樂主義與完善論色彩，同時兼顧了對愉悅的追求與對個體成長的關懷。然而，快樂主義與完善論在最終目的上卻存在不相容的矛盾，究竟個體所追求的是愉悅抑或是性格提升？就本文目前的脈絡而言，彌爾對愉悅的觀點似乎更趨近於工具性的，是為提升官能而有所追求，而官能的成長又是高貴情操的構成性要素；但如 Brink(1992: 76)所刻劃的，官能的刺激在彌爾的理解中不僅是工具性的為促成個體的成長，也包括了本身便能使人感到愉悅的內在價值；如此詮釋彌爾的愉悅便不會使其背離邊沁以降的效益主義將愉悅與痛苦視為生命主宰的核心主旨，也能呼應彌爾不斷的強調快樂是唯一目的(U: 6)。不過，彌爾對個體成長的疾呼也是同樣不容忽視，也因此關於彌爾所看待的個體成長與追求愉悅這兩者在唯一的最終目的上勢必有所取捨；因此本小節會更深入的檢視並梳理彌爾的快樂主義與完善論之理論脈絡，並調和兩者在最終目的上之矛盾。

首先在完善論的觀點上，Hurka(1993: 4-5, 17, 48)為廣義與狹義的完善論個別下了明確的定義。廣義而言，完善論所重視的是對官能的開發以達到卓越(excellence)的理想境界；而狹義的完善論更注重人類天性的開發：「是一種人皆應該追求的理想，無論是現在想要或僅是在假想情況中想要，且無論是否能帶來愉悅」。<sup>21</sup>且這樣的理想狀態不應該是因為能適應環境的偶然，而是出於本務的，

---

<sup>21</sup> Hurka 所強調的人類天性指涉的是，對人類這個生物而言，有哪些特質(property)是必要的且獨

在任何環境下都應該追求的必然。以這個定義為核心，則本文目前對彌爾完善論的攷劃並不符合 Hurka 所定義之「狹義的完善論」，但在廣義上仍然具備完善論的特質。另外，本文中對於完善論的討論也僅限於道德完善論(moral perfectionism)的層次，並不會牽涉到 Arneson(2000: 38-39)所關心的，透過政治介入私人生活並以公權力安排社會境況的政治完善論(political perfectionism)。

Brudney(2008: 486, 512-515)則認為彌爾的完善論有著兩個面向，首先是擴大對同情共感的疆界，包括廣納對象、加強感受以及增幅範圍；同時也包含著個體能夠自由選擇自身發展的目標，讓自身欲求的性格得以實踐。但 Brudney 卻認為這兩者有其衝突的本質，個體在對性格選擇上會受制於社會，而同情共感的擴大也會隨著個體性的發展而被解消。這個說法確實與前一小節中提到的觀點有所相仿，但 Brudney 卻沒考慮到彌爾直接將個體性與性格發展鑲嵌於社會脈絡中的可能性；若將特定性格與生活樣態視為社會演化的一部份，則兩者並不會遷就於彼此。

Brink(2013: 77)對彌爾的完善論與快樂主義的結合做了更擴充的解釋：「因為欣賞價值本身就是對價值合適的回應，我們能夠將欣賞完善論的價值理解為其本身便具備完善論的價值。這種觀點的快樂主義本身就是一種完善論」。透過這個解釋，Brink 將彌爾在完善論與快樂主義的天平上更推向完善論的一端，同時亦保有彌爾的思想中對性格提升的關懷。但對此詮釋方式，Beaumont(2019: 556-561)便質疑 Brink 的論證方向只是巧妙的透過主客觀愉悅切割(見註腳 15)，將彌爾詮釋成名義上的快樂主義者(nominally hedonist)，也從彌爾的原典中指出這不足以反駁彌爾對快樂主義信條的信服。<sup>22</sup>

---

特的(essential to and distinctive of humans)。(Hurka, 1993: 13-15)。

<sup>22</sup> 此處 Beaumont(2019: 560)引用彌爾設想與蘇格拉底的對話錄：「愉悅與善是同樣的事物，痛苦則與惡同」(CW XI: 59)。之所以特意引用自對話錄是 Beaumont 為強調彌爾在其他著作中同樣抱

但 Beaumont 的反駁雖然強化了彌爾與快樂主義之間的連結，但無法解釋彌爾對於性格提升與培養高貴情操的關懷；與此同時，Brink 以官能為核心的詮釋方式卻有辦法回應這個問題。雖然彌爾自己的書寫，尤其是在《效益主義》一書中，確實再三重申「效益主義信條是指幸福是可欲的，作為目的，也是唯一可欲的；其餘所有可欲的事物只是為達到此目的而已」(U: 35)。但彌爾在其他著作中亦將幸福視為可為提升高貴情操而割捨的次要價值(CW VIII: 950-952)。<sup>23</sup>或許彌爾在寫作時並未特意探討兩者間的牴觸與衝突；<sup>24</sup>又或者，彌爾是透過將兩者並提，隱晦的引導讀者，性格提升即為幸福。

但此處，彌爾對於幸福的理解仍需更縝密的審視。彌爾對行為動機的理解，並非純然接受快樂主義的行為觀，將愉悅與痛苦視為唯一目的；而是肯認趨樂避苦確實是一切行為的基礎，但透過長期以來聯結律的運作，我們的行為本身便產生了達到愉悅之目的，而非只是獲取目的之手段。舉例而言，每個人在孩提時期上學時都會因為聽到下課鐘聲而開心，但下課鐘聲只是讓學童下課的手段而已，在聯結律作用以前，真正令學童愉悅的事物是下課時間；但在聯結律長期的作用下，就連聽到下課鐘聲這件事也成為了可欲的事物了。

此時的行為本身已然成為可欲的事物；再經由對長久以來的欲求，使得意欲的成習(habit of will)得以超脫純然的喜好或厭惡，演變成自身的性格(CW VIII: 842-843)。<sup>25</sup>透過這個連結，可以更加深入的理解為何彌爾會宣稱有事物是「本身

---

持著快樂主義的信條。

<sup>23</sup> 「我不意在斷言提升幸福本身是所有行為的目的，或甚至是所有行為的規則。幸福是對所有目的之證成與調節，但其本身並非唯一目的。」(CW VIII: 952)

<sup>24</sup> Sturgeon(2010: 1728-1729)認為彌爾並未對目的間的衝突做太多的解釋，為讀者留下太多曖昧的詮釋空間，這是彌爾在寫作效益主義時並未考量的問題。

<sup>25</sup> Devigne(2006: 103)將彌爾對個體自我發展的看法詮釋為「因有意識的欲求與韌性(fortitude)而被賦予特色」。這個詮釋方向更加強化了彌爾在動機上的關注。

被欲求且可欲的；除它們的手段外，也是目的之一部份。」(U:37)。在這層意義上，彌爾對欲求的看法並非純然快樂主義式的將愉悅視為唯一具備目的性的內在價值，而是同是兼具手段性的外在價值；同時也可想見，性格的塑造本身便與欲求的滿足有著緊密的關聯性。

回到彌爾將性格提升視為幸福的詮釋方式，首先可以從彌爾在《自傳》中提及他如何看待 Wordsworth(1770-1850)的詩來尋找一些線索：<sup>26</sup>

之所以 Wordsworth 的詩能夠成為我心靈的藥方，是因為它們呈現了；不單只是外在之美，亦有感覺的狀態，以及透過美的激發，而受感覺渲染的思想。它們似乎就是感受的文化，也就是我的追求。在它們之中我汲取了內在歡愉的泉源，關乎同情共感及想像的愉悅，能夠被全人類共享的；與掙扎或不完善毫無相關，只會因人類物理或社會條件的進步而變得更加完滿。藉它們我似乎學習到何謂長遠的幸福來源，即所有生命中的惡都被去除之時。而我能立刻感受到在它們的影響下我變得更加幸福。(CW I: 153)

這段引文對彌爾的思想最為重要的彰顯是，彌爾在道德情感的層面將感受的培養視為幸福。結合早前本文的論述，情感面的培養是彌爾的高貴情操中不可或缺的一環，便能夠呼應這個詮釋方式，確立了在道德情感層面，彌爾確實將情感的昇華視為幸福。而關於高貴情操在官能層面的提升是否直接等同於幸福，彌爾則認為無法刺激自身官能成長的心靈，不會感到滿意，而無法滿意的心靈是絕無

---

<sup>26</sup> William Wordsworth，英格蘭浪漫派詩人。彌爾認為他與另一位詩人兼哲學家 Samuel Taylor Coleridge(1772-1834)共同對自己的思想造成了重大的影響。(CW I: 150-157)

可能幸福的(U: 14)；結合前述 Brink 從彌爾的理論當中提取出如何看待官能與幸福間的關係(見註腳 17)，也能夠驗證彌爾的確將高貴情操的官能層面的提升與幸福並論。

本文目前已論證了，在高貴情操的前兩項要件中，<sup>27</sup>彌爾的確將官能與情感的提升與幸福相提並論，但彌爾是否同樣將達到欲求的生活樣態等同於幸福本身，或可從彌爾如何看待德行著手。德行對彌爾來說，原先並非一種被欲求的愉悅，只是因為與苦樂有所連結，同時也是意欲的成習，因而能夠被視為愉悅的一種；另一方面，彌爾也在書中持續的嘗試想要說服讀者，德行之所以在效益主義道德觀中被欲求，並非單因德行能夠顧全社會最大效益而已，而是將德行的達成與對音樂、詩歌等的愛好相提並論，認為除德行外亦存在許多偏好，這些偏好本身即是欲求對象的一部份，個體若能達成對這些欲求的滿足便能感到愉悅(U: 20, 37-41)。

由此觀之，彌爾在書寫中有意識地將成為有德行的人詮釋成生活樣態與性格的一種，在如何看待幸福與性格的觀點上亦有著高度的一致性：「任何可欲之事除非做為達到自身目的之外的手段，且最終會達到幸福，是因為本身被當作幸福之部分而欲求，且直至成為幸福為止都不會被欲求。」(U: 38)；<sup>28</sup>Nussbaum(2004: 65)也認為，彌爾確實追隨著亞里斯多德(Aristotle, b.c.384-b.c.322)的腳步，將對特定生活樣態的規畫，與在達成欲求的活動中視為愉悅的一種。結合目前的論證，彌爾以德行為例探討了他對於性格提升與生活樣態的欲求之看法，並將這些欲求

---

<sup>27</sup> 此處本文所論證的，彌爾的高貴情操中的三個要件分別為：1. 對他人的同情共感；2. 對自身官能的提升；3. 對特定生活樣態的欲求。

<sup>28</sup> Ryan(1987: 202)為彌爾的這段論述做了更淺白的解析：「我們所對任何事的欲求是他本身，我們欲求是為了幸福。」

與幸福本身建立直接又鮮明的連結；這個論證也可呼應本文前段所提及的，彌爾將性格提升視為幸福。

從個人層次著手，本文已論證了在高貴情操的三個構成性要素當中，彌爾認為這三者個別的提升就是對欲求的滿足，性格的昇華不是達成幸福的手段或他本身是幸福之目的，而是個體在上述三者的成長中就能達到幸福。而從社會層次的角度著手，也可以得到相同的結論。首先在本文先前的引文(第二節)中，可以看到彌爾認為高貴情操可以因其本身而讓整體社會連帶得到效益的增長(U: 11)，這個論證能從兩個角度為其提供解釋。其一是由於社會的最大效益能夠透過具備高貴情操的行為，尤以同情共感的發軔，讓個體與同胞有所連結，達到愛鄰如己的效益主義倫理，由行為達到欲求的滿足與效益的最大化；<sup>29</sup>其二則是具備高貴情操的個體因其樹立了性格的典範，讓社會當中的其他個體得以經由聯結律，想像對特定生活樣態與培養高貴情操所帶來的幸福。上述兩者都能夠從社會面的層次強化筆者對彌爾的詮釋，讓幸福等同於性格提升的論證有更厚實的基礎。

若用更為白話、當代的例證，也可以將彌爾看待幸福與高貴情操的關係理解為電玩遊戲中常見的角色扮演類遊戲(Role Play Game, RPG)。<sup>30</sup>選定了一個所欲將遊戲角色培養而成的目標之後，儘管所有的提升等級、獲取裝備、破解任務都是為了讓角色盡可能的成長為玩家理想中狀態的手段，但在遊玩的過程中，這些手段本身已然成為了玩家從中得到愉悅的方式，也成為了玩家遊玩的目的；只要

---

<sup>29</sup> Semmel(1984: 89)也採取了類似的看法，認為對幸福或道德完善的企望建基於內在的進步及對德行有助於社會利益的信念之上。但與筆者不同的是，Semmel 並未特別論述完善與幸福之間可能的目的衝突。

<sup>30</sup> 知名的遊戲如魔獸世界(War of Warcraft)、暗黑破壞神(Diablo)等遊戲，標誌性的遊玩方式是玩家扮演遊戲中的主角進行遊戲中的故事，角色亦會隨著故事的發展而成長。

對遊戲內容仍保有欲求，遊戲角色便會有所成長，也會在過程中逐漸適應遊戲生態，並保有玩家的遊玩歷程與所培養角色的特殊性。

#### 第四節 小結

在本章中，筆者對彌爾的道德哲學進行細緻的探討與深刻的解析。首先是從同情共感的角度，解釋了同情共感的元素對於形塑社會規範的必要性，勾勒出彌爾的思想中對道德情感的關懷及重視，強化個體與社會間的連結，並反駁了將彌爾的道德觀視為原子式(atomist)個體的想法。其次，本文延續了彌爾對道德情感與同情共感的論述，將之與高貴情操連結，剖析出彌爾在其思想中重視培養個人性格的一面，並對高貴情操的具體內涵，即三個構成性要素：同情共感、官能提升與對特定生活樣態之欲求做了深入的詮釋。最後，本文回應了對理解彌爾目的論上可能產生的矛盾，將幸福與成長兩個概念直接的連結，調和快樂主義與完善論的衝突，解釋為何彌爾並未背離效益主義在欲求上的重視，但同時仍保有提升高貴情操的完善論之可能性。

在思想史的地位上，彌爾極力捍衛其父親與邊沁的效益主義，目的是為了告訴讀者，其實效益主義視為道德判斷之基礎的苦樂並非如反對者們聲稱的一樣不堪，而是如同其他道德哲學一般，有其判准與根源，更有深厚的脈絡能夠站得住腳。而在方法論上，彌爾接受了 Hartley(1705-1757) 的經驗歸納主義，<sup>31</sup>與休姆(David Hume, 1711-1776)推論因果關係的聯結律與對周邊事物同情共感的關懷，

---

<sup>31</sup> David Hartley, 1705-1757, 英國在經驗歸納學派上的重要思想家，彌爾在其論文中自認深受其影響(CW X: 13)。

<sup>32</sup>並某種程度上回應了佛格森(Adam Ferguson)的道德直覺主義，<sup>33</sup>更加強調同胞間的道德情感對於道德規範的重要影響。

確實，在理解與詮釋彌爾的道德哲學時，大可採取簡單的途徑，將行為人的道德與行為本身的道德分論(U: 17)，但這樣的詮釋未免將效益主義看得太過冷血、漠然，失去彌爾在思想中對個體培養的刻劃與精髓，也不免讓效益主義淪為「養豬的哲學」，否定了人類在性格可能的上升空間。對此，筆者認為，在閱讀《效益主義》一書時應該要思索彌爾所欲對話的對象；也就是在過去受到良好教育，自己擁有一套對於性格、道德觀與政治哲學成熟判斷體系的精神貴族，彌爾要讓他們理解，效益主義能夠做為一套完善英國民主與道德發展，並讓效益主義能夠與他們一同對抗市民社會日益繁榮之後，透過商業社會興起的中產階級。



---

<sup>32</sup> 可見休姆著作 *An Enquiry Concerning Human Understanding*(2000: 18-21)

<sup>33</sup> 可見佛格森著作 *An Essay on the History of Civil Society*(1995: 38)

## 第參章 昂揚的個體與壓迫的社會

在上一章中，本文爬梳了彌爾對培養個體高貴情操的重視，同時亦討論了彌爾如何將快樂主義與完善論結合，將個體性格的昇華視為幸福本身。而在前一章節的末尾，筆者提出一個觀點，認為彌爾的《效益主義》(*Utilitarianism*)一書所欲對話的對象是在商業社會(*commercial society*)蓬勃發展下，影響力日益式微的英格蘭精神貴族，目的是為了對抗中產階級(*middleclass*)在道德思維及行為標準上對普羅大眾的高度同化能力；而彌爾對於來自中產階級的壓迫之擔憂在《論自由》(*On Liberty*)一書中更是表露無遺。

在這個章節中，首先會先聚焦探討彌爾如何看待商業社會，以及作為其中堅力量的中產階級在彌爾眼中為何會造成民主精神的腐敗，使文明走向萬劫不復的墮落，而彌爾為何要會以「個體性」(*individuality*)做為對抗集體壓迫的手段。本章的第二個部分會聚焦在彌爾如何看待個體性，個體性的疆界又該如何設立，該如何明辨涉己(*self-regarding*)與涉他(*other-regarding*)行為。本文的最後則會回歸政治哲學的核心問題，爬梳彌爾在政治哲學中如何看待道德義務與道德權利，而彌爾的效益主義又如何影響了他對於權利及義務的觀點。

### 第一節 文明與商業社會的病徵

在討論商業社會與個體間的關係時，早年的彌爾一直依循著邊沁學派中在政治經濟學上的個人主義，鼓吹個體在社會中從事私人活動時免於政府干涉的自由

放任主義(*laissez-faire*)，<sup>34</sup>也堅信這是多數政府(*popular government*)的要素；但在1835年閱讀了托克維爾(*Alexis de Tocqueville*)的《民主在美國》(*Democracy in America*)之後，<sup>35</sup>彌爾對商業社會的看法出現了明顯的轉向，開始關心商業社會對於社會可能造成的壓迫(*Schwartz, 1966: 71-72*)。<sup>36</sup>

在商業社會的史觀上，彌爾與洛克(*John Locke, 1632-1704*)對成因的理解大致相仿，都認為商業行為是鑲嵌於社會之中的，是人類基於本能上的行動，只要存在人際互動，就會基於供給與需求出現商業與交易活動(*Locke, 1980: 18-28; CW XVIII: 120-125*)。但不同於洛克以社會契約論(*Social Contract Theory*)的角度解析政府的形成是為了保障人民的財產與做為商業行為間的仲裁，彌爾更加重視商業行為中的分工(*division of labour*)與合作對文明帶來的進步。

這個關懷所側重的觀點其實更近似於佛格森(*Adam Ferguson, 1723-1816*)的論調，兩者都同樣相信商業行為與個體在活動之中密切的競合關係能夠為文明帶來長足的進步，促使文明豐饒、強盛(*Ferguson, 1995: 176, 193; CW XVIII: 122-124*)。佛格森指出了當商業行為蓬勃發展之後，便會使人們因為財富的富足而失

---

<sup>34</sup> 自由放任主義是來自蘇格蘭啟蒙運動的重要概念，在亞當斯密(*Adam Smith, 1723-1790*)的《國富論》(*Wealth of Nations*)中得到了最完滿的概念詮釋；在政治上強調全能有限的中央政府，只負責國防、個體間的正義問題，以及流於私人之手可能產生的教育問題。而在經濟上，則相信個體間具備道德情感如同情共感與仁慈之心，讓個體間從事商業行為時能彼此遵守溝通正義，進而促成國家經濟效益的最大化(*Viner, 1960: 59-60*)。

<sup>35</sup> 亞力希·托克維爾(*1805-1859*)，法國政治思想家，代表作包括《民主在美國》、《舊制度與大革命》(*L'Ancien Régime et la Révolution*)。其中彌爾曾替《民主在美國》一書寫作評論，此書也激發了彌爾對於商業社會與多數壓迫的想法。

<sup>36</sup> 此處 *Schwartz* 的原文是「民主政府」，但筆者在考察彌爾原典時，發現彌爾特意指出並批評托克維爾將現代商業社會的結果混淆成民主的結果；彌爾確實肯認此二者是高度相關的，但商業文明才是個體影響力衰退與大眾壓迫的根本原因(*CW XVIII: 191-194*)，在此補充說明。除此之外，關於彌爾特意指出的，商業精神與民主精神之差異，更詳細的論述亦可見 *Himmelfarb(1974: 81-83)*。

去了對其他價值的渴求，讓個體的價值被限縮於對財富與奢華(luxury)的追求，造成心智的腐化(corruption)，進而演變成公共的漠然；這將促使特定階級因而興起，在政治權力的推波助瀾之下，殘害個體的獨立性與公共生活，使人們只剩下動物般的慾望與對財富渴求的焦慮，並困囿於迂腐的繁文縟節和用以包裝特定階級無能的儀規(politeness)(Ferguson, 1995: 196, 239-244)。

在關於對財富的追求使得個體失去了更高的追求上，彌爾的論述與佛格森並無二致。他認為文明的道德效應有二：文明對個體直接的影響，即個體相較於大眾的影響力劇烈的減少了；在第一個效應上，彌爾承繼了佛格森的觀點，個體為追求更高的財富而焦慮，限縮了個體發展出更有生命力的性格的可能性(CW XVIII: 129-130)。而在第二個效應上，亦可參照佛格森對儀規的觀點，彌爾在此關懷的出發點上更進一步地指出這直接的結合了公共輿論(public opinion)的效應，<sup>37</sup>讓個體的影響力變得無足輕重：

當大眾(mass)變得更有權力，個人，或一小群個人的集合，除了影響大眾之外(甚麼也不是)無法達成任何可觀的成就；而要達成這件事變得日益困難(且需要更大的權力)，其正源於彼此之間爭奪著吸引公眾注意力的人們的數量持續增加。……如若大不列顛的憲法保持如此不變，我們並不亞於被宰制，對公共輿論，變得日益無法抵抗。(CW XVIII: 126-127)。

38

---

<sup>37</sup> 蕭高彥(2020: 頁 528-529)同樣認為彌爾與佛格森在文明的政治效應上的觀點近似，而彌爾之所以特別重視公共輿論是由於新時代需要全新的政治科學；新的時代背景出現了如公會等新結社型態，而這些型態的結社反而弱化了個體性，促成同質性。

<sup>38</sup> 括號內的內容為彌爾的註腳，此處以括號補述。

截至目前，彌爾對於商業社會的文明效應之擔憂已然明瞭：社會的同質性(homogeneity)壓迫了個體的昂揚與性格的發展。<sup>39</sup>由於工商業、交通、大眾媒體的傳播技術日益進步，過往的差異不再，大眾只是「閱讀著同樣的事物，耳聞著同樣的事物，眼見著一樣的事物，去向同樣的地方，他們的希望與恐懼都導向同樣的源由，還有同樣的權利與自由，並有著對此同樣的主張方式。」，且同質性只會隨著輿論的傳播而更加的根深蒂固(CW XVIII: 274-275)。而由於同質性的關係，少數的個體懼於展現自身的個殊性，進而形成了「社會專政」(social tyranny)(Rappaport, 1978: xiv-xv)。<sup>40</sup>

彌爾之所以如此的憂慮社會專政帶來的同質性，則可以連結回本文前一個章節所論證的，個性的自由發展即為幸福，如若個性受制於社會專政而無法自由的發展，嶄露個體的個殊性，便是壓抑了個體所能追求最大幸福的可能性，這就與彌爾所提倡的效益主義相互違背了：

既言個體性與發展是同一件事，而也只有個體性的培養創造了，或才能創造，良好開發的人類，我大可在在此結束我的論證：比起讓人類成為自己能夠成為的最美好的模樣，還有甚麼是在人類事務的條件上更好更重要的？或者是比起抑制這件事，有甚麼是對於善的更大阻撓？(CW XVIII:

---

<sup>39</sup> Gartforth(1980: 26)將彌爾對同質性壓迫的論點大致整理出五個原因：1. 多數意見對自由本身的危害。2. 多數意見壓迫個體原創性。3. 思想的停滯。4. 工具與技術的發展增強多數意見的傳播。5. 商業主義上不具備高貴情操的薰陶。上述五個原因在本文中都有提及，然為方便讀者理解，因此加入 Gartforth 的歸納與整理。

<sup>40</sup> 李西潭(1995: 頁 39-40)整理對比托克維爾用的「多數專政」(major tyranny)，彌爾用的社會專政更能表達社會同質性的壓迫，不單只是大眾透過政治壓迫少數而已，而是更聚焦於社會同質性本身即箝制了個體的發展性，而這個危險性更駭於政治上的壓迫。

在討論同質性時，Ten(1980: 68-71)強調彌爾對此最核心的反駁在於對習俗一致性的盲目服從，<sup>41</sup>Ten 認為彌爾論述中的「習俗的專制」(despotism of customs)(CW XVIII: 272-273)直接導致了兩個結果：一是習俗被強加於多數人，所有人都必須表現得如同他們都有一樣的信仰；二是儘管人們自願但不加思索地接受了習俗，也僅只是他們從未加以設想有其他另類的可能性，也侷限了自身的天性。參照彌爾對洪堡(Wilhelm Von Humboldt)的引用：<sup>42</sup>個體性有賴兩個條件「自由，與千差萬別的情境」(CW XVIII: 261)，此處 Ten 對彌爾的詮釋可謂相當的貼切。

對彌爾而言，社會專政之駭然是因為這如同文明的病徵一般，是隨著公共輿論傳播而推波助瀾的，不只強化了公眾對單一價值觀的「信仰」，更集體的鄙視不符合此一價值觀下的「標準」的個體，抑制了個體對特定性格的欲求；這樣的時代趨勢只會使得個體對理想性格的想像千篇一律，毫無差異，使得人類天性中優秀的少數無法脫穎而出(CW XVIII: 271)。在此處，回顧彌爾對文明發展的批評，認為商業行為讓人類的思維受限，個體鬆懈之後只追求公共所提倡的價值而不再思考具備更高價值的更高可能性(CW XVIII: 129-130)，可以顯而易見的看出，彌爾將文明高度發展的結果與來自同質性的社會專政幾乎畫上了等號，都是經由公共輿論的強化及推濤作浪，形成另類的「風行草偃」，因而抹除掉個體的發展性。

---

<sup>41</sup> Habibi(2001: 245)批評 Ten 忽略了彌爾重視傳統與習俗的部分，確實彌爾的思想中有重視傳統與習俗的關懷，但 Ten 認為彌爾批評的是盲從，因此筆者認為 Habibi 的批評並不公允。

<sup>42</sup> 洪堡(Friedrich Wilhelm Christian Carl Ferdinand von Humboldt, 1767-1835)，德國政治家，教育改革家，彌爾在《論自由》一書中大量引用他的作品，可見洪堡對彌爾思想影響之深。此處彌爾引用自其著作《政府的權限與責任》(*The Sphere and Duties of Government*)(CW XVIII: 261)。

彌爾認為歐洲之所以在今日能夠強盛，並非由於先祖們更加優秀，而是因為他們更加勇於創新、獨樹一格，有著多樣的性格與內在文化的結果(CW XVIII: 274)。在彌爾論述個體殊異性的基礎上，Ryan(1987: 218-219)從生命藝術的觀點認為個體都是基於自身對美學觀點的差異，配合自身的慎思而產生不一樣的欲求；這與 Gray(1996: 41, 83)所指出的，彌爾的個體幸福觀由於個體間天性的不一，「人只有因其本身對特定事務有所依戀時才會成為自身與他人的幸福來源」能夠相互呼應。而這個論點也能結合本文前一章所提到的，對特定性格的欲求除了能夠讓個體自身因為性格昇華而幸福之外，也能夠更進一步地說，具備高貴情操的適格仲裁者讓受到社會專政與同質性壓迫的個體看到有其他的可能性存在可供選擇，而適格仲裁者的性格亦可做為多樣性的典範，讓個體基於自身的欲求，抉擇甚麼樣的生活樣態才是最適自身的。

社會專政的問題還體現在政治的層次上，由於高度同質且一致的社會是深入細節且奴役人心的，並不亞於極權政體帶來的危害，李西潭(2000: 頁 130 到 131)與黃俊龍(2003: 頁 232)都指出彌爾的憂心在於平庸的問題。對彌爾而言，同質化的社會不只無法完善人民的道德，反而在社會及知識上箝制著人民智識的發展，容易讓人民無法更進一步的思考道德與智識上更高層面的問題且陷入不理性的情境，而使文明社會墮入平庸：

隨著能夠被人們託付後而對多數意見的置若罔聞的多樣化社會賢達，逐漸趨同；隨著抵抗公眾意志的想法，當他們有意志這件事被確實的知悉時，逐漸消失在實際從政者的想法中；不一致性的社會支持便會消散——社會中任何實質力量，即，不屈服於數量優勢，而願意將與公眾不同的意見與傾向納入保護的力量。(CW XVIII: 275)

而具備高度同化力量的公共輿論，被彌爾視為個體性最首要之敵，這種趨同的傾向已經在商業社會當中過度的壯大，幾乎消弭了每個個體的歧異性，但對彌爾而言，對同質性力量的反抗時機「正是此時，仍不足以完成強迫性的同化之時」(CW XVIII: 275)。本文前一章對彌爾的詮釋，認為《效益主義》的寫作目的是呼籲過往的精神貴族起身對抗這種壓迫性的社會力量，也能夠呼應彌爾在此處的訴求。因此，本文接下來會聚焦彌爾對於個體性的論述，探討如何在社會專政下保有個體性。

## 第二節 個體與自由社會的調和

在前一節中，本文針對彌爾如何看待社會專政對個體性的壓迫作了深入的論證，涵蓋了商業社會興起所導致的社會同質化，進而造成個體喪失對特定欲求之生活樣態的選擇權，並結合這段連貫的脈絡與本文前述的結論，筆者提出了彌爾對個體性的重視仍然是基於其效益原則。但此處留下了兩個重要的問題：個體性要如何對抗社會專政的壓迫？而個體性的疆界又是否有止盡？

在如何保障社會專政下的個體性上，Rosen 從彌爾早年的著作《政治經濟學原理》(*Principles of Political Economy*, 1848)出發，認為彌爾是欲透過自由放任主義的制度，讓個體在經濟活動中藉由彼此的合作磨練公民的積極性格(*active character*)，促使公民能夠開發出自身的意見來對抗武斷的習俗；而為了使公民能夠在社會場域不受侵害，彌爾承襲並修正了邊沁的保障觀(*security*)，<sup>43</sup>認為透過個體間的合作可以達到自由的保障(Rosen, 2013: 25, 135-136, 167)。但此處，彌爾的行文脈絡是著重於討論政治經濟學上人民的勞動成果不應受政府任意侵害的

---

<sup>43</sup> Rosen(2013: 135-136)認為彌爾對邊沁保障—自由觀最大的修正在於邊沁強調保障從屬於政府，而彌爾的保障則是建基於積極的社會活動，由此分立於政府，並免於政府侵害。

問題(CW II: 113-114)，而 Rosen 將財產權的保障等同於政治哲學上的自由議題則已將洛克從財產權出發的自然權利論(Locke, 1980: 42-44)嫁接到彌爾的論述上了；<sup>44</sup>對此問題，Rosen 並未對彌爾的財產權與權利觀兩者的連結做出縝密的梳理。在公民的積極性格方面，Berger 則從更為個體的角度，認為彌爾的個體性要求了公民不應單只是消極地避免社會的壓迫與宰制而已，而是應該積極自我發展(self-development)，讓每個個體足以自決(self-determining)。<sup>45</sup>而個體自由的核心在於將自身官能(如想像力、判斷力、同情共感等)全面的開發，且他更進一步地認為，未經過自決的生活模式不足以被稱作個體的性格(Berger, 1984: 236-237)。

然而，Rosen 與 Berger 對彌爾的個體積極性格的看法都面臨的一個問題是，即使用他們所強調的公民積極性格，仍然無法根源上的解決同質性的公共輿論壓迫個體性的問題。社會同質性仍然會在公共輿論的助長之下使得價值觀逐漸趨同，即便透過公民自身培養積極性格，社會專政的壓迫性仍然會如同彌爾所說的，讓個體對社會整體的影響力越來越有限(CW XVIII: 275)。筆者肯定彌爾在思想中確實有意在培養公民積極性格，然而這部分是否為彌爾對抗社會專政的核心論點，仍待商榷，對比之下，筆者更認為培養公民積極性格是目標，而非手段。

但 Rosen 與 Berger 確實分別為梳理彌爾的論述提供了從保障與自我發展切入的觀點。Gray 認為每個個體皆有不可侵犯的核心利益(vital interest)，對彌爾的自由觀來說，個體的核心利益在於自主(autonomous)與保障，每個人都是自己至高的主權體(sov​er​eign)，「不是在保全自由之後，就能有自由人組成的社會；而是，

---

<sup>44</sup> 彌爾確實肯認了在當代，私有財產與繼承權是將立法問題一錘定音的關鍵；然而，彌爾此處的關懷主要聚焦於繼承權與財富差異導致的社會不平等(CW I: 239)，與洛克的自然權利論仍有脈絡上的差異。

<sup>45</sup> Berger(1984: 238)認為彌爾在看待自我發展完成的個體時包含了四個概念：1.個體的欲求是發自自身而非社會壓力；2.性格發展反映了個人判斷、經驗與選擇；3.個人獨特的能力與潛力應該要被完整開發或至少窮盡其可能性；4.個人擁有對抗社會壓力的力量。

他提倡一個由自由人或自治人組成的社會」。個體由於天性各異，對於何謂愉悅有不同的需求，為找到最適的需求，需在多元環境的保障下，接納生命的容錯性(fallibility)，讓每個個體透過自我試驗(self-experiment)的方法，不斷地試錯(trial and error)，尋求最合乎自身天性的幸福觀。<sup>46</sup>據此，彌爾的自由觀大致呈現出激進多元主義(radical pluralism) 的樣貌(Gray, 1996: 52-53, 77-83)。<sup>47</sup>

從彌爾在方法論上的個人主義來看，筆者同意 Gray 在彌爾的核心利益上及自我試驗的詮釋，這個看法也能最大程度的統合彌爾的自由觀；同時，Gray 對彌爾自由社會的描述也能側證本文稍早所提出的，彌爾的書寫目的是呼籲舊時代留下的精神貴族們共同對抗中產階級。透過這樣的理解，彌爾近似於伯里克利斯(Pericles) 的社會觀，<sup>48</sup>透過自由原則的保全，社會才有辦法培養出富有創造力、能夠引領社會規範前進的個體(Devigne, 2006: 171)。然而在 Gray 對彌爾的理解中，若如他所說的將彌爾的論述套用在價值多元主義之後，彌爾的個體觀更趨近於原子式個體，這與本文前述所論證的，重視同情共感與個體間連結的彌爾有著不小的出入。

Riley(2006: 118, 133-134)認為價值多元主義的核心論點是「核心利益間的衝突無法共量(incommensurable)」，確實彌爾在論述愉悅彼此之間的質量差異時呈現出了效益主義的多元性，但價值多元主義強調的不可共量性與彌爾將效益原則做為衡量道德原則之間的尺度的論述顯然是不相容的。結合 Riley 的說法，儘管 Gray 忽略了彌爾以效益原則做為解決原則間衝突的衡量基準，但 Gray 的詮釋確

---

<sup>46</sup> 最早提出彌爾的自由觀重視自我試驗的是柏林(1970: 188)，但 Gray 對這個概念的詮釋更加的細緻入微。

<sup>47</sup> 價值多元主義的核心論點是個體互動時，由於自身核心利益(如生活方式、信仰等)的原則不相容(incompatible)且無法共量，造成個體間無法有效地透過論理(reasoning)來解決衝突。(Gray, 2000: 90)

<sup>48</sup> 伯里克利斯(Pericles, b.c.495 – b.c.429)，雅典政治家。

實貼和彌爾所說的：「他就是最自知自己幸福生活的人」(CW XVIII: 277)，也緊扣彌爾的自由觀中最核心的傷害原則(harm principle)：

這篇文章是為了要樹立一個非常簡單的原則……不論是用法律制裁手段執行的物理強力，還是來自公共輿論的道德脅迫。這個原則是，人類只在唯一目的上有充分理由，個體的或集體的，去干涉他們一員的行動自由，是自保。這是力量被施加於任何文明社群成員僅有的目的，違背他的意願，是防止其他人受傷。他(即被干涉者)的利益，無論是物理的或道德的，都不是充分的理由。他不能正當的被強迫或寬恕因為他這麼做會比較好，因為這會讓他更幸福，因為，在他人看來，這樣做很睿智，或甚至是對的。…任何人的行為唯一部分，要向社會服從的，是當其與他人相關時。當只有涉及他自己的部分時，他的獨立性是，想當然耳，絕對的。對他自己，對他的身體與心智，個體即主權。(CW XVIII: 223-224)

彌爾的自由觀，在傷害原則所形成的保護之下，個體除了免於受物理暴力的侵害，更重要的是杜絕了公共輿論及同質化帶來的壓迫。在這個原則下，彌爾將個體性在自我抉擇上的可能性極大化，只要是涉己事務，個體自身擁有最高裁決權，但值得注意的是，個體在任何情況下，都是禁絕賣身為奴，斷棄自身此後重享自由的可能性(CW XVIII: 276-277, 298-301)。更具體而言，「表面來看(prima facie)個體行動的自由應被干涉若且唯若干涉能避免對他人的傷害」(Lyons, 1994: 127)。

從彌爾的這段論述可以看出，之所以要一再的強調個體性的重要，第一個層次是為了確保社會的歧異性足夠充分，能讓個體自由發展自身的性格；而緊扣著上述脈絡的第二個層次是，儘管個體擁有對自身的最高主權但禁絕賣身為奴，則

是因為個體在賣身為奴之後便捨棄了發展自身性格的可能性，而這會使得社會專政對個體的壓迫愈加張狂。大致而言，彌爾的在自由—社會的觀點上呈現出了「覆巢之下豈有完卵」的態度，只有在涉己行為上擁有全面的自由，才能讓個體揉合成對抗社會專政的力量。

儘管每個個體都是自身的至高主權，但主權運作的範圍止於何處，個體性的疆界又該如何劃定，便是涉己行為最核心的問題。面對這個問題，彌爾首先確立了涉他行為之所以會對社會的整體造成傷害不單是因為有所做為而已，亦包括了無所作為(CW XVIII: 224-225)。但關於自身主體的運作範圍，彌爾巧妙地採用了標準效益主義道德判斷的方式，以行為的結果是否涉及他人，而非其行為的善惡來進行評價：

再申，在頻繁的示例中一個人因其沾染的惡習而對其家庭造成悲劇，他值得因他的不善之行與忘恩負義而受到責備；或可因養成了不至罪大惡極的習慣，卻造成與他共度一生之人，或與他有著個人連結並仰仗於他以獲致安適的人之痛苦。任何人失於考量他人利益與情感，若非受迫於更重要的責任，或允許範圍內的可證自我偏好，都應該因此失敗而成為道德非難的對象，但非因其肇因，亦非其失誤，僅關乎他個人，這關聯微乎其微。同理，當一個人因完全涉己的行為失能，造成他無法對他在公共職務上無法躲避的責任有所表現，他便因社會傷害而有罪。(CW XVIII: 281-282)

彌爾便以醉酒而怠職的軍警為例：喝醉實屬涉己行為，但軍警肩負公共責任，因行為對社會造成傷害，這便不屬於他們自身自由的範圍了。而若是自身對他人行為的厭惡上，彌爾認為我們或可引以為戒，或可道德勸說，亦可不與之為伍，

這皆是個體性的展現(CW XVIII: 277-280)；至此，彌爾的涉己原則若以個人主義的角度觀之可謂十分嚴明。

然而，如同本文前一章所刻劃的，彌爾的思想中涵蓋的大部分也包括了社會間道德情感的連結與社群性的羈絆；換言之，個人的涉己行為也有可能因道德情感而對他人造成傷害的。<sup>49</sup>而彌爾也在其論述中對傷害社群間道德情感的問題表現出了擔憂，對於自身性格的頑劣、惡毒，彌爾認為最大的受傷者便是抱有這些頑劣性格與惡毒行為的人，我們不需敵視他們，也無須矯正其性格，大可諄諄善誘，亦可任憑他們自生自滅，他們的行為必終將有著相應的結果，也向旁人證明了他們不值得與其來往(CW XVIII: 277-281)。由這個觀點出發，個體性的展現固然可貴，但若招致他人的厭惡，則個體遭遇的問題便是喪失與社群間的連結，面臨著孤立的絕境。結合本文前章所論述的同情共感角度觀之，就算集體不將個體視為敵人，個體也會因此間接的失去社群所提供的一切好處，產生與社群格格不入的離群感，進而招致自身內在規約的懲罰。<sup>50</sup>

乍看之下，彌爾對群己關係的描述似乎正落入他所擔憂的社會專政的壓迫危險中，但在第一個層次上，彌爾從未贊同群體對離群的個體做性格上的矯正，他認為「我們所能設想到最糟糕的合理行為是放任他不管」(CW XVIII: 280)；而第二個層次，社會專政最嚴重的問題在於對個體性的壓迫與干涉，這也正是彌爾的核心關懷所要駁斥的，即公眾以「社會權利」(social right)的宣稱，對自身不喜聞樂見的事物大加撻伐，以道德與權利之名，脅迫所有從事這些行為的人改正，鼓

---

<sup>49</sup> Riley(2006: 124-125)在批評 Gray 將彌爾的思想詮釋的過度個人主義時同樣遭遇了這個問題，他強調彌爾的思想中道德情感的部分，但卻對涉己行為的疆界沒有仔細的著墨，因此使他的論述脈絡有所矛盾。

<sup>50</sup> Lyons(1994: 53-55)認為每個社群都有自身不成文的社會規約(informal social rule)，而社群對特定行為的價值判斷早已內化在群體中，做為群體的一員，個體的性格確實可能受到內在規約的影響而潛移默化對特定行為的看法。

吹這些行為的根除，這都是在濫用自由；而彌爾也用了許多例證來闡明這些對他人個體性的矯正有多麼的荒謬與可笑(CW XVIII: 284-291)。若為彌爾對涉己行為的主張做一個簡扼的詮釋，那便是：涉他的干涉行為不能因為個人的好惡而有所正當性(Ten, 1980: 40-41)。

但此處另一個問題是，如若成年人因自身性格的放縱，而無法做出增進整體社會效益的行為，那是否該矯正其性格？彌爾對此的回答相當精要，真正應該被譴責的是對個體在孩童時期有絕對宰制力的社會本身。<sup>51</sup>明明對於個體性格的養成有著千絲萬縷的關聯性，但卻未曾善盡職責，致使社會遭受效益的減損；而在這些個體成年後的性格，自然可以做為樣本讓後代做為示例(CW XVIII: 282-283)。此處彌爾表現出的態度絕非家父長主義(paternalism)的道德觀，認為未成年人無法自行抉擇而需由更有智慧的其他人代替決定。考量到彌爾在教育上主張教育的內容應該要盡可能涵蓋多種觀點(CW XVIII: 303-304)，我們更有理由相信，彌爾希望的是社會對未成年人提供足夠開放、自由的環境供他們自行探索並培養自身的性格。

結合前些段落所提及的，關於彌爾如何看待何為實際社會傷害的論述，我們或可從更當代的角度舉例：假若一個政治人物終日花天酒地，在政策上空口說白話，我們或可在下次選舉時不投票給他，或可提出罷免，然而這都屬於他的涉己行為，公眾萬不可因他展現個體性而宣稱他損害了公共利益進而要求他必須修改這些行為；但若此政治人物因花天酒地而怠忽職守，又或因他在政策上的空口說白話而讓政府空轉，這就構成了他應當被唾棄、被定罪的理由了。

---

<sup>51</sup> 筆者認為彌爾與洛克在提供孩童教育上的觀點極其相似，都認為對子女的教育是家長的義務，若未能達成這項義務是對子女及社會其他人造成權利上的損害(CW XVIII: 301-302、Locke, 1980: 30-39)。

至此，我們可以看到，彌爾的自由觀並非將自由視為與生俱來的權利，任憑社會中的個體以自由為號召，使得原子式的個體在衝突與碰撞時產生混亂。更合適的詮釋是，彌爾的自由觀雖然高度重視個體性，但個體性仍然伴隨著涉己原則與傷害原則的限制，並受經驗牽制，融於社會之中，不可將之與社群的連結拆分為論，個體雖具有權利，但更重要的是應運社會連結而生的責任(duty)與義務(obligation)。因此，在下一個小節中，本文會從個體的道德責任與義務角度，對彌爾如何看待個體—社會的脈絡做更深入的探討。

### 第三節 責任與道德義務

如本文第二章節所述，彌爾的道德觀是呈現有機體的形式，不論是群體自身內部的規約，亦或是群體的規範與其他群體間碰撞、對話時，特定群體間的內在規範並不是本務論式的一成不變，而是隨著時空背景的變更，與內部成員的變動，而呈現出演化的型態。換言之，彌爾思想中的道德責任與義務並非僵化的，甚至可謂是動態的。然而，彌爾的自由觀中是否存在對道德責任與義務的絕對標準？

若單論彌爾的個體性，涉己行為不存在任何道德問題，無關乎對錯，僅關乎喜惡，而不論性格的樣貌，都只屬於個體性的展現；行為只有在牽涉到涉他事務時方會衍伸出關於何謂對錯的問題，也在此時進入道德問題的範疇。許多學者都指出，<sup>52</sup>彌爾的道德觀絕不會是行為效益主義(act-utilitarian)的觀點，因為從行為效益主義的脈絡來看，若一個行為無法產生最大效益，則該行為便是錯的；因此

---

<sup>52</sup> 包括 Himmelfarb(1974)、Ten(1980)、Berger(1984)、Semmel(1984)、Donner(1991)、Lyons(1994)、Gray(1995)、Habibi(2001)、Devigne(2006)與 Brinks(2013)。

若將彌爾對涉己行為不能成為懲罰對象的觀點加以考量，<sup>53</sup>則彌爾必然不會呈現出行為效益主義的道德觀。

Gray(1996: 58-59)從傷害原則的角度作為出發點，認為彌爾的道德觀較為接近消極效益主義(negative utilitarianism)的途徑，強調將傷害與痛苦的最小化而非利益與愉悅的最大化。Gray 的解釋方式確實捕捉到了傷害原則中只有為了保護他人免於傷害才能干涉他人自由的精髓，但這個詮釋並未完全考量到彌爾如何看待完全義務(perfect obligation)與不完全義務(imperfect obligation)。在兩者的差異上，彌爾認為前者涉及了「相關人等的權利」，不只違反了是錯的，就連不去做也是錯的；而不完全義務，如仁慈(benevolence)、慈善(charity)則不牽涉任何道德權利，我們確實該履行這樣的道德責任，但對誰履行及履行時機則端看行為人自身的選擇(U: 49-50)。

Lyons(1994: 120-121)則進一步認為這彌爾的完全義務其實也涉及了積極作為的面向，不只是應該消極的不作為而已。此處他便舉了兩個例子：我有責任救一個落水的人，亦有責任在法庭上出席作證；儘管落水與我無關，而在法庭上我亦非當事人，但我仍然須積極的保障他人免受傷害。對比 Gray 與 Lyons 的說法，兩者都同樣對「一個人會對他人造成惡不單是因為他的作為，也包括他的不作為，在兩者中他同樣都須對傷害負責。後者，確實對比前者更值得我們的戒慎恐懼」(CW XVIII: 225)這段話大做文章；Gray 更側重於前段論述的後半部分，而 Lyons 則聚焦於前半部分。但若結合本文前章所提及的同情共感，筆者認為後者的說法更能全面性的解釋彌爾如何看待個體與社會間的關係：個體並非僅是僅基於共有

---

<sup>53</sup> 雖然彌爾強調無所作為可能對社會造成的傷害，但此處關於行為的脈絡與關懷仍然聚焦於涉他行為上。(CW XVIII: 225)

的義務或權利被綑綁於同一個社會中，而是藉由同情共感與道德情感的連結，建立了密不可分的羈絆。

彌爾將道德義務建立在不違反他人道德權利(moral right)的前提上，並緊扣他的正義觀(justice)似乎暗示了他的道德觀是具備權利基礎面向的，Gray(1996: 50)從「特定利益」的角度出發，認為彌爾的思想中必然有無可妥協的核心利益，才能促成他的權利觀。這個詮釋方式確實最大程度的萃取了彌爾在個體性方面的論述精髓，並提供更多從個體性與權利著手研究彌爾的線索，但卻無法對彌爾在道德情感面的關懷做出更進一步的解釋；因此筆者認為，亦可從同情共感為出發點，探討彌爾的權利觀。

確實，彌爾對何謂道德權利，不若其他觀念，並未留下許多確鑿的論述，但我們仍然可以從細碎的線索中拼湊出大致的面貌。彌爾在論述正義的起源時，強調正義的感受是出於「行善得善，行惡得惡」的想法，更細節的說明，是來自對他人責任的索要(exact)，並認為自己基於權利應得(deserve)相應的責任；而不義便是出於對應然(ought to)權利被剝奪的義憤填膺(U: 43-45)：

我們已經看到作為正義感的兩個要素是對懲罰傷害他人之人的欲求以及確知有個體受到他人傷害的知識或信念。現在就我看來懲罰傷害其他個體的欲求是從兩個情感中同時萌生出來的，兩者都是最高程度自然化的且就是本能或與本能相似：自我防衛的衝動與同情共感的感受(U: 51)。

透過這段引文，我們可以看到彌爾透過同情共感為樞紐，將道德權利與道德責任連結起來了，結合前文中的同情共感與傷害原則，我們便可以一個示例為範本，建構出彌爾以道德情感為核心的正義觀：

「之所以不能對落水者見死不救，是因為在同情共感的作用下，我能夠感受到他的痛苦，而這個痛苦激發了我的道德情感，讓他免於受到傷害是他的道德權利，而我若沒有履行我的道德責任，對他見死不救，便會受到內在規約(良心)的譴責。」

誠然，個體對他人的同情共感會隨著連結的減弱而使感受的強度降低，但也能夠呼應前文中對高貴情操所提出的論證，培養具備高貴情操的個體能夠使社會的整體幸福有所增長。至此，雖然已經闡明了彌爾的道德情感在權利—責任關係中與正義觀的重要性，但道德權利的產生是否也與道德情感相關？

道德權利的產生，與已內化於群體的內在規範息息相關，如同本文先前所論證的，群體的內在規範是因為透過同情共感的作用，並藉由群體共同的經驗累積，而傳承留下的道德原則。以「不偷盜」為例，因為這會造成他人的痛苦，之後在同情共感的連結下，群體將他人的痛苦視同自身所遭逢的痛苦，並據此形成了內在規範；也產生了「能夠保有我自身財產」的道德權利，與「不偷盜」的責任。

而當個體的行為違反了群體長期以來存在於社會及群體內部的道德原則時，群體會也有權利基於「自我防衛與同情共感」的正義感，而要求加害人付出應有的代價。換言之，在彌爾論述中的正義感是為了保衛道德權利，使行為達到「惡有惡報，善有善報」的結果而產生的感受，也如同其他的道德原則，在同情共感的作用下被賦予了道德性(U: 53)。而在不同的道德原則中相應的道德權利，以及與之對應的道德責任的產生，也是經年累月的道德情感作用下的結果。將彌爾的道德原則更進一步結合道德情感的部分來解釋，在社會已成型的原則限制下，道德權利指的是「他人不應當造成我的痛苦」；而道德責任則是「我應當保全他人的愉悅」。

若從上述脈絡來看，基本上我們可以推測彌爾想像中，「正義感」做為道德原則，有其道德權利與道德責任，也就是自身免於受到傷害，也會避免他人受到

傷害。正義感既構成了彌爾對道德上完全義務的想像，本身也是道德上的完全義務，或至少，對具備高貴情操的人而言是如此；亦即，不具備正義感的人沒有達成自身道德上的完全義務，而具備正義感的人才能想像何謂道德上的完全義務。但必須要確立的是特定行為傷害了道德權利才能受惠於正義感的作用，否則只是出於好惡的權宜之計(*expediency*)(U: 49)；而若要履行正義，必得對不義有所懲罰。

彌爾肯認了法律與正義之間的依附關係，兩者沒有孰先孰後的優位問題，多數時候我們憑藉法律來捍衛正義主要是因為：「並非所有對法律的違反，而只有違反應該存在的法律，包括對應該存在但沒有，以及其本身相悖於應該存在的法律本身」(U: 47-48)。但若無法以法律強制力加以懲處的不義行為，彌爾認為人們還是能夠透過道德情感的作用予以懲罰，包括負責(*responsibility*)、離棄(*desert*)與負罪(*guilt*)等自然情感的方式，讓犯錯的行為人自然而然地成為我們情感上厭惡的對象(CW IX: 459-460)；Berger(1984: 137-139)更進一步地認為以道德情感做為紮根與社會間緊密的連結，而以道德情感做為懲罰方式能夠提供社會更強壯的保護，也同時能使連結與羈絆更加堅韌。

以群體道德強制的方式制裁違反道德的個體，乍看之下與彌爾深惡痛絕的社會專政疑有相似之處，但若將彌爾的道德觀中權利—責任的關係帶回到涉己原則之中，這個看似矛盾的問題便迎刃而解。此處舉一個繁瑣但具體的例子：假設今天有一位嗜財勝於命的巨賈，他認為世間所有的問題都可以用金錢解決，也沒有事情比錢更重要。他所展現的性格，旁人不得加以干涉，因為這是他自身個體性的展現；然而旁人大可對他的性格表現出不屑且不與之來往，這也是他人個體性的展現。倘若他不樂善好施，為富不仁，這雖屬道德缺陷，但並未涉及他人的道德權利，因此無相應的道德義務，只能稱為不完全義務，社會無權要求他向任何人負責；但倘若他壓榨勞工，沒有提供合乎水準的薪資報酬，那便傷害了勞工的道德權利，也違反了道德完全義務。更進一步的提出另一個假設，若他不樂善好

施的行為讓社會集體陷入自私、偏狹的困境，那社會便是自食惡果，需要思考如何從教育上著手進行改善。

彌爾的個體性與社會的關係在本節已然清晰的呈現，社會基於道德情感，有長久以來形成的道德原則，而這些道德原則有其相應而生的權利與義務，當個體逾越了涉己原則，傷害了他人的道德權利便違反了完全義務，當受為維護正義而施加的懲罰，如法律強制，或是以同情共感進行的道德譴責與疏離。而在不完全義務的範疇，旁人對個體性格的好惡都屬權宜之計，是不具有任何正當道德強制力的。

#### 第四節 小結

本章一開始，論述了彌爾所擔憂的，商業文明所導致的社會專政，及為何社會專政會壓迫到個體性，並結合前一章個體性的展現即為幸福的論點，認為高度同質化的社會專政，伴隨著公共輿論的推波助瀾，將殘害自由社會的開放性，使得個體無法自由的培養其個體性，進而抑制了社會最大幸福的發展。而接著，聚焦在彌爾對個體性的關懷，並從涉己原則為出發，論述彌爾理想中的自由社會受涉己與傷害原則的保護，並為個體性的發揚創造空間，同時也探討了個體性的疆界。最後，本文將彌爾的道德觀與自由觀結合，爬梳了彌爾的思想體系，以同情共感為核心衍伸出的道德情感做為紐帶維繫了社會與個體的連結，而兩者的關係，在自由原則的前提下是調和而非壓迫的。

《效益主義》與《論自由》二書中雖然側重的焦點不同，但兩者的關懷是一致的，都是為了確保個體的幸福與社會整體的幸福能夠調和，能夠培養心繫社會的個體，進而達成彌爾對效益原則的主張。筆者認為，兩書都是倡議性的作品，對話對象也可謂幾乎相同，都是面對即將隨著舊時代而沒落，但在智識與道德上

都有著極高造詣的精神貴族，向他們宣告社會的現狀以及即將來臨，或正在進行的變革。彌爾或許期望透過高智識個體們的努力，為新時代的思潮留下思想遺產。但這並非代表彌爾的政治思想僅僅停留在理論與倡議上，相反的，彌爾更像是個政治改革的實踐者，他親身參與並提倡多種政治改革，而這也正是本文下一章的重點。





## 第肆章 政治制度的雙元面向：教育及保障

如同本文前述的，彌爾對社會專政所產生的問題高度擔憂，因此在社會層次上他希望透過保障個體性，賦予個體力量以對抗壓迫性的商業文明。而彌爾的作為不單是透過倡議性的呼籲個體性的重要性，更重要的是他同樣也意圖藉由政治制度的改革，確保個體性不會因為商業文明的壓迫性而傾頹。這個擔憂便反映在他的民主主義理念上。

本文接下來的主要論述會關注彌爾在《代議政府論》及《議會改革之思考》兩篇著作中提到的選舉制度，如複數投票(plural vote)、公開投票(public vote)以及個人代表制(personal representation)，將這些制度用以解析彌爾所關注的階級立法問題，並試圖解釋彌爾在民主與菁英統治的掙扎中對於何謂最適切的選舉制度的看法，同時也會整理並論述彌爾理想的代議政府如何透過選舉制度建立，並培養公民道德。本章節期望能夠結合本文前半段所梳理的，彌爾對高貴情操的重視以及對個體性的推崇，建構出彌爾對代議政府的期望：如何在確保個體性的同時，也能透過政治制度培養公民的高貴情操。

本章主要會分成四節，第一節會討論彌爾對於代議政府的構想，政府應具備的才能(competence)與參與(participation)兩項特質，以便對抗彌爾所擔憂的因階級立法產生的邪惡利益。第二段則會從制度層面著手，綜述彌爾理想中的選舉制度：複數票、公開投票與個人代表制，為何可以解決階級立法與邪惡利益的問題。第三節則會關注彌爾如何看待政府對公民的政治教育職責，如何透過制度與政治實踐養成公民的高貴情操，並同時關注為何彌爾對地方政治的教育意義格外的重視。

## 第一節 代議政府的職責

在民主主義已經幾乎成為普世價值的當代，票票等值、少數服從多數似乎是當代民眾已經熟悉且不會過問的價值取向；然而，彌爾在 19 世紀就已經深刻的認識到，民主勢力是一種不可逆且無可阻擋的思潮，但是民主卻終將不可避免的淪落為集體平庸(collective mediocrity)，失去了政治完善人類道德的作用(CW XVIII: 158, CW XIX: 456)，並有最終走向自我毀滅的傾向(黃俊龍，2003: 頁 232)。而對於民主政體的缺陷，彌爾也早已指出，社會專政(social tyranny)導致的集體平庸與階級立法(class legislation)是民主最主要的大敵。

彌爾對階級立法這個問題的論述，關注重點在於民主本身無法解決其壟斷多數利益的問題，而階級立法所產生的壓迫更駭於貴族專政，正由於當特定的階級能夠獨自，或者聯合幾個階級而掌握政治權力時，特定階級的邪惡利益(sinister interest)就會是牢不可催的(CW XIX: 441-446)；貴族專制或許可以透過多數革命解決，但透過民主制度產生的階級立法與連帶而來的邪惡利益卻不會推翻自身，且只會反映群眾的集體平庸現象，無法選出更加優越的代議士發揮領導作用(蕭高彥，2020: 頁 536)。這個問題可以與前文中提到的商業文明的氾濫相互呼應，在社會層次上，商業文明的發達導致了社會專政的現象；而在政治層次上，因為大量中產階級取得選舉權，並藉由廣大的數量壟斷了政治上的權力，因而衍伸出階級立法的問題。

關於何謂邪惡利益，彌爾做了相當具體且淺顯的說明：「與社群的整體利益(general interest)或多或少有所衝突的利益」便可稱之為邪惡利益(CW XIX: 441)。但與邊沁在《憲法的首要預備原則》(*First Principles Preparatory to Constitutional*

Code, 1989)中認為的，<sup>54</sup>邪惡利益只會掌握在少數政治菁英手裡，彌爾則是認為：

民主，如同其他政府體制都可能面臨的危險，是掌權者的邪惡利益：這是階級立法的危險；當政府偏好(不管真正有效與否)優勢階級的立即利益而造成整體的持續損害。而關於決定何為代議政府最好的結構時，最需要被深刻考慮的問題是，面對惡意如何提供有效的保障。(CW XIX: 446)

上述這段引文可以推理出，彌爾認為只要是掌權者，都有可能為邪惡利益而腐化，忽視對社會最大利益的考量，不論是菁英，或是大眾，這也是彌爾在政治制度的觀點上與邊沁產生巨大歧異的出發點，<sup>55</sup>而這也塑造了兩人對於保障(security)觀點上極大的不同。Rosen(2013: 135-136, 139-140)認為邊沁的保障是藉由法治上保障公民的自由與利益，<sup>56</sup>而彌爾對於自由的保障則並不完全仰賴於法治，而是先經由法治建立有序的社會後，在社會中透過自由個體本身的能動性，達到對個體自身財產與人身免於受到他人或政府侵犯的保障。

在綜合上述對於邊沁與彌爾兩位效益主義者在自由、保障以及掌權者的概論後，並結合本文前半段(第三章第一節)中彌爾對個體性的重視，筆者在此認為，對比邊沁所關注的犧牲多數利益而產生的邪惡利益，彌爾的邪惡利益體現在兩個部分：公民社會中多數群眾對少數個體的壓迫，以及在民主政體中為數眾多的掌

---

<sup>54</sup> *First Principles Preparatory to Constitutional Code*, ed. Phillip Schofield. (Clarendon Press, 1989), 關於本文中對此書的引用，下稱 FPP。

<sup>55</sup> 彌爾與邊沁對於邪惡利益的觀點如此相異，極有可能是由於擁有選舉權的公民組成已有相當大的差異。相關的歷史考究可見 Kinzer 的著作(2007: 146-152)。

<sup>56</sup> 在邊沁的論述中，確實將 security 譯為「安全」更加合乎邊沁的語境，但對彌爾而言，筆者認為譯為「保障」更能襯托其關注的，“protection against the government”。

權者為了自身利益而犧牲社會的整體利益。

除了邪惡利益對社會整體發展可能造成的停滯不前，而導致社會整體效益的低落，損害了最大多數人的最大幸福之外(Rosen: 136)，效益主義的學說自邊沁以降便在關注社會如何透過政治制度的安排，將個體養育成為了公共利益願意犧牲自我利益，並慎思審度行為的後果，將公共利益的最大化視為行為的最終目標(陳建綱，2017: 頁 543-545)，這是效益主義自始至終都在關注的問題。

在效益主義如何建構社會的理性道德與效益的高貴情操(nobleness)上，彌爾對於政治的看法其實跟邊沁在《憲法的首要預備原則》當中的看法極為類似，兩者都認為政治是為了教化人民並使人民道德化的過程，換言之，政治是服膺於更高目的，也就是為道德而服務；但邊沁與彌爾不同之處，是邊沁認為道德化的過程在於廣大人民在政治中的實踐(FPP: 57-63)，而彌爾則認為道德的政治實踐是透過菁英教化與牽制而使群眾不致傾頹。

當代對於彌爾政治理論的理解大致上都會以 Macpherson 對彌爾的民主理論論述為基礎，認為彌爾的民主理論具備完善人類道德的可能性，「其民主的模式是一種道德的模式」(Macpherson, 1977)。<sup>57</sup>而 Thompson 亦將彌爾對於良好代議政府應具備的原則分為兩項：參與(participation)及才能(competence)，並認為此二原則基本上貫穿了彌爾對政府制度的想像(Thompson, 1976: 8-10)。本節將會著重在前述 Thompson 的兩個重要原則上進行論述。

在《論代議政府》一書的第二章《論良善政府的標準》(“The Criterion of Good Form of Government”)中，彌爾將政府的權責劃分為「秩序」(order)以及「進步」(progress)，秩序以其最狹義的字義解釋代表著服從，也象徵著藉由透過訴諸權威，

---

<sup>57</sup> 本句引自廖斌洲 2007 年博士論文《菁英、教育與代議政府：詹姆士彌爾政治思想之研究》中的翻譯。

以達到解決個體間的糾紛並中止私人間的暴力(private force)，藉此維持社會內的和平；而政府內的人民共同遵守著由權威所象徵的公定普遍原則，以及對於特定價值的保存(CW XIX: 385)。從這個論述來看，彌爾對於秩序的理解類似於霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)與洛克(John Locke, 1632-1704)的社會契約論。

但對彌爾來說，政府更重要的職能是在「進步」上，且是藉由政治作為手段，使公民社會能夠在美德(virtue)及智識(intellectual)上有所成長。在這點的論述上，彌爾對邊沁的理論既有繼承也有轉化，兩者對良好公民社會的想像同樣包括了公民應具備德行及智識的特質，而邊沁則更鉅細的將「積極性」(active)也納入其中(CW XIX: 390)。<sup>58</sup>首先在積極性上的問題，彌爾之所以並無特地將政治中的積極性作為一個分類，接續前述(第三章第二節)論點，筆者認為，是由於彌爾對積極性的關懷不僅限於政治層次上而已，亦含涉在個體在社會當中對自主性格的開發，並是用以對抗社會專政的目標，而邊沁則將公民積極性視為政治社會中公民需要具備的特質(FPP: 87)。而 Thompson 或許可以佐證筆者的觀點，他認為對彌爾來說，積極性的養成是由於「民主是無可避免的」，而具有積極性的公民必須對政治社會中應擔負的責任做好準備(Thompson, 1976: 24, 50)。關於積極性方面的論證，Rosen 也認為彌爾的公民社會有賴於公民對公共事務的積極參與，不能讓公共事務停留在保障自身利益的基礎上(Rosen, 2013: 25, 89-90)。對比之下，邊沁的積極性多了些監督官僚體系的色彩，而彌爾的積極性則是公民自我開發的動力來源，也是面對公共事務及承擔政治責任時的美德。

而在良好社會的形塑上，由於邊沁及彌爾對於邪惡利益看法的不一致，加之兩者看待法治—保障的關係也不盡然相同，對於如何透過制度形塑良善的政治社

---

<sup>58</sup> 此處彌爾是援引了邊沁對良善政府之職能的觀點，而邊沁原文中對於公民須具備的特質則是道德(moral)、智識與積極(CW XIX: 390)。

會，邊沁與彌爾分別導引出了截然不同的看法。邊沁對於社會中的少數貴族是抱持著不信任的態度，認為公民必須透過公共輿論法庭(Public Opinion Tribunal)從少數貴族習得智識相關的特質，並將此特質運用在監督貴族防止其腐化(FPP: 65-76)。換言之，邊沁認為公民接受政治教育的目的是為了防止少數貴族的濫權以保障普羅大眾的最大效益。但彌爾在政治教育上則是認為公民在受到政治教育後可以反饋到政府：

政府包括了人類的活動，如果代理人，或是那些選舉代理人的人，或是代理人應當向其負責的人，或是意見應當反應或制衡的旁觀者，只是一群無知、愚笨且充滿偏見的人，那政府的每個施政都會錯；但當一定比例的人超越這個標準後，政府的質量也會進步；接近到卓越的境界(point of excellence)後，可及卻無處可及，這些政府官員，他們這些充滿德行與智識優越的人們，被充滿著美德與啟蒙的公共意見圍繞著。(CW XIX: 390)

這也代表了，相對於邊沁對於公民社會中多數大眾與少數菁英的關係之悲觀與慎戒，彌爾的態度是樂觀且較和諧的。這點 Thompson 也有在其專書中指出，他認為彌爾的菁英政治與熊彼得強調選舉只是選出為自己服務的菁英有所不同，<sup>59</sup>彌爾的菁英更注重公民對菁英在政治表現上的反饋，彌爾期望看到的是公民透過政治參與的洗禮後能夠在意見品質上有所提升，進以提供反饋給政府(Thompson, 1976: 21)。在政治層面上，公民素養的提升能夠選出更好的代議士，也能對代議士有更堅實的監督(Waarden, 2015: 634)，換言之，「沒有一點智識上的

---

<sup>59</sup> 熊彼得，(Joseph Alois Schumpeter, 1883-1950)，奧地利政治經濟學家，代表作如《資本主義，社會主義與民主》(*Capitalism, Socialism and Democracy*)。

培養的群眾，或一群習於服從的人，會讓民主的成功近乎不可能。」(Zakaras, 2007: 215-216)。結合本文章節稍前的論述可以得知，彌爾是將政治菁英的培養，與政治菁英對公民社會帶來的正面回饋視為對抗商業文明的方式。

而關於公民參與方面更詳細的論述，誠如前述，Thompson 認為彌爾的良善政府須符合兩個原則，分別是參與及才能，這兩個原則各自對應了政府的保護目的及教育目的，這兩個原則在目標是相似的，但手段卻不盡相同，甚至在手段上會有彼此衝突的可能(Thompson, 1976: 9-11)。在以參與原則而言，Thompson 認為，彌爾相當重視人民對於公共事務的參與，這也能從彌爾在《代議政府論》的論證中找到線索：

唯一能夠完全排解社會性國家所有危難狀況的政府，是全民參與的政府；任何參與，儘管是最微小的公共運作，也是有用的；...但當社群超過一個小市鎮大小的規模時，除了比例極少的公共事務外，個人幾乎無法親自參與，這也代表了最理想的政府形式必然是代議政府(CW XIX: 412)。

在第一個原則上，筆者同意 Thompson 所述，彌爾相當重視人民對於公共事務的參與，彌爾認為，只有全民政府能夠企及公民社會的最大利益(CW XIX: 404, 406, 412)。且公民積極參與也代表了向政府表達的政治主張力度更高，而政府對公民的政治要求也必須有所回應，因而使公民社會的整體效益上升(Thompson, 1976: 26-28)。

Thompson 對參與原則的描述確實呼應了彌爾對全民政府的兩個人性假設：能夠在足以保衛自身利益時挺身而出的「自我保護」(self-protecting)；以及，由於對於其他階級的不信任，且擔心自身利益被忽視，公民傾向在謀求自身利益時不假他人之手而期望自行爭取的「自我獨立」(self-dependent) (CW XIX: 404-406)。

公民在公共事務的參與中必須滿足參與原則才能夠自我保護，且必須要透過參與才能夠自我獨立的捍衛自身利益。

而關於 Thompson 所提出的第二個原則，也就是才能原則，「更優秀的公民應該要在政治上有足夠的影響力以保衛民主不會因為較無能的統治而式微，同時也應該要足夠到能提升所有公民的才能發展」(Thompson, 1976: 63)。而才能的具體展現，便是道德以及智識方面的卓越，這同樣也能呼應彌爾所強調的，「對任何政治制度而言，最優先的問題是如何為社群養育出幾個不可或缺的品性，也就是美德與智識」(CW XIX, 390)。而 Thompson 對於才能原則的說明揭示了彌爾對有才能的政治菁英在政治社會中的兩個腳色設想：保護民主制度不因階級立法與集體平庸而腐敗，且能夠促進公民社會的發展。

關於這個設想，也可以從彌爾對政府良善標準的界定得到佐證：

(代議政府的優點)一部分包含了提升社群整體的心智進步，涵蓋了所謂智識及德行上的進步，以及實際的活動及效率；另一部份是完善安排既存道德、智識及積極的價值，使之能夠對公共事務有最大的影響。一個政府是從他對人民的行動，以及從他對事物的行動中被評斷的；從他為公民做了什麼，及對他們做了什麼；他的傾向是使人民本身進步或是惡化，以及他為他們做的事情是好或壞，以及做事的手段。(CW XIX: 392)

關於 Thompson 所提出的檢視良善政府標準的兩個原則，筆者基本同意 Thompson 的劃分。但 Thompson 認為這兩者同屬次要的道德原則，當有所衝突時應以參與原則為優先，因為只有培養公民的積極參與，更高的才能原則方能被滿足；但相反的，確保才能原則的落實並不必然的能讓公民參與 (Thompson, 1976: 9-10, 181-183, 199-200)。但筆者認為，Thompson 提出的兩個原則是互賴共生，

彼此烘托且相輔相成的，對彌爾而言，根本沒有孰者優位的問題，而是藉由選舉制度共同鑲嵌於彌爾的政治哲學中的。之所以 Thompson 會認為此二者有所衝突，是由於他並未詳實的參考彌爾對於選舉制度的看法。因此，筆者在接下來的章節將會探討複數投票制、公開投票與個人代表制這三個彌爾提供的制度設計，來與這兩個原則進行對話與修正。

## 第二節 政治菁英的審議

如同前文所描述的，彌爾在代議政府的職能刻畫上強調公民的自我保障與自我獨立能力，而 Thompson 又更加仔細的建構出了參與及才能兩個原則，但彌爾的選舉制度，以當代眼光來看，往往被當代認為是一種前熊彼得主義(pre-Schumpeterian) (Urbinati, 2002: 42)的思維。<sup>60</sup>諸如個人代表與複數投票這種確保菁英在政治上持續保持優勢的制度，也被晚近的一些研究者認為這種極具菁英主義(Elitism)色彩的投票制度是為了確保正確政策的產出(Dahl, 1989: 125; Duncan, 1973: 260)。<sup>61</sup>

誠然，彌爾的政治思想具備菁英主義的色彩；但這與彌爾的關懷並不違背，他所要強調的是在政治當中，「人民應然是主人，但他們是需要聘用比他們更有技巧的僕人的主人」(CW XIX: 651)。這種政治專業化的觀點呼應了彌爾對適格仲裁者的重視：在社會層面上適格仲裁者作為生活形式的典範，而在政治層面上則做為專業代議士為政治提供他們的智識與判斷。若單從政治專業化的觀點來討論彌爾的政治思想毋寧是對彌爾過於淺顯的解讀；彌爾作為效益主義者，從「透

---

<sup>60</sup> 此處的熊彼得主義採用 Urbinati(2002: 42)的定義，指「對政治積極的人是少數，維持少數也是最好的」之觀點。

<sup>61</sup> 此處轉引自 Urbinati(2002: 45)。

過政治專業化的治理確保了共同體的最大福祉」的理解角度乍看之下彰顯了彌爾與效益主義保障「最大多數人的最大幸福」的信條，而筆者也肯認彌爾的關懷當中有這樣的色彩，但卻忽略了彌爾的政治哲學中重要的兩個核心論點：首先是彌爾對公民個體性的重視，以及彌爾透過高貴情操所建構的共同體效益。

此外，關於這群政治菁英與群眾間的關係，蕭高彥(2020: 頁 540)也認為彌爾期許政治菁英能夠對公共輿論產生正面的影響，但卻與《論自由》中彌爾所描述的，輿論是一種向下沉淪的力量有所矛盾。筆者同意此處蕭高彥對彌爾公共輿論的觀點，但對於是否必然有矛盾，筆者則認為若考量政治制度對公眾帶來的素養提升，便能夠解消此處的矛盾。Nadia Urbinati 在她的專書 *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government* 中對於彌爾所強調的三個選舉制度：複數投票、公開投票、個人代表有相當深入的探討，本節會參考 Urbinati 的論證，並主要援引彌爾在著作中的論述，同時結合筆者自身對彌爾的解析，對上述的三個制度進行重估。筆者的目的是，嘗試統整選舉制度、自由主義與效益主義的相關思考，論證彌爾如何藉由政治制度完善共同體福祉。

## 一、 複數投票

黃俊龍(2003: 頁 227-236)對彌爾複數票的詮釋，主要著重在彌爾透過複數投票給予政治菁英更多影響政治的權力，以對抗民主本身不可避免的社會專政與自我毀滅，並且強調公民應該要服從公正的統治倫理。這個論點確實呈現彌爾對於邪惡利益的其中一個擔憂，也就是階級立法的結果往往傾向於犧牲整體利益以達到自身利益；並且也讓 Thompson 在彌爾的政治哲學中所強調代議政府的才能原則更得到彰顯。但這樣的詮釋顯然如同前文中的 Dahl、Duncan 落入類似的陷阱，只是粗淺的看到其中一個面向的彌爾，並未對關懷公民積極性的彌爾有更多細緻

的考察，因而忽視了彌爾在論述邪惡利益時，多數壓迫少數的另一個層面。筆者認為，黃俊龍以菁英主義出發的公正統治倫理忽略了兩個彌爾在政治哲學上高度重視的議題，首先是關於彌爾所想像的公民，彼此之間的效益是透過同情共感而對共同體有所連結的，此處黃俊龍並未強調彌爾的政治觀如何培養公民之間的連結；第二個問題是，黃俊龍設想了一個菁英主義的政治體制，並得出「服從統治便能邁向最大幸福」的結論，這個推論忽略了彌爾所強調的「公正的統治倫理」所欲對抗的目標，即任何統治者都有可能產生的邪惡利益，且也未對彌爾如何定義邪惡利益做更深入的評析。

在複數投票的具體實行上，彌爾認為擁有足夠智識，且已透過考試等方式，<sup>62</sup>在社會中證明自身智識的公民，能夠擁有兩票或更多的票數。他提出了幾個舉例，但並未設下定見：例如一個銀行家能夠擁有的票數會比一個小販的票數更多，因為管理銀行涉及更加複雜的利益關係，也需要更高的智識；大學畢業生或習得更高知識的學者也值得擁有更多的票數。而關於票數的上限，彌爾並未設下一個明確的限制，只是強調複數票的數量不應讓階級享有的利益過量(overweight)，以至於反而壓迫了社會中其他階級(CW XIX: 475-476)。此處彌爾的複數票凸顯了三個實行上的重點：首先，選民所持有的複數票數量與自身的智識呈現正比關係；其次，特定階級或職業中所能夠持有的票數總量是固定的，與該階級或職業對社會整體利益所占份額有比例上的關係；最後，持有複數票的選民是能夠將自己所擁有的選票投給同一個候選人的。

複數投票最首要的目標顯然是為了抗衡具有壓倒性數量優勢的低教育階級(least educated class)(CW XIX: 477)，並讓國會中少數代表的利益不會因純然的數

---

<sup>62</sup> 此處彌爾主張的考試並非制式的紙筆測試或是有對特定知識展開實體測驗的考試，而是將對特定職業的長期服務也視為考試的一種(CW XIX: 475)。

量優勢，而被其餘為數眾多的代表給壟斷(CW XIX: 449-450)；也彰顯了彌爾對更高品質的效益(higher quality of utility)的重視，不能讓單純數量的優勢(superiority of weight)壓制心靈素養的優勢(superiority of mental qualities)，讓瞭解何為更高品質效益的公民能夠在政治上發揮更大的影響力(CW XIX: 479)。而在複數投票上彌爾之所以再三強調要以智識作為判斷依歸，除了是為了對抗中產階級帶來的社會同質性(Urbinati, 2002: 103)之外，<sup>63</sup>更是對英國長期以來以財產(property)界定投票資格的反思(CW XIX: 474-475)，因為以智識界定選舉權的資格才能更有效的擴大選舉權，並讓公民不受財產、性別、膚色的桎梏(CW XIX: 479-481)。<sup>64</sup>

結合本章第一節中，彌爾如何理解邪惡利益的論證，彌爾提出複數投票的制度設計確實是為了對抗會壓迫少數以及犧牲全體利益的邪惡利益。彌爾在其文本中並不避諱的使用“privilege”這個詞彙，但筆者認為，其所表示的意思與邊沁用以指涉邪惡利益的意思並不相同，而是一種賦予菁英們更多活動空間的舉措，讓有智慧但卻在數量上居於少數的個體也有機會影響政府的施政，避免政府的一意孤行，並最大程度的匯集社會中最大多數人的智慧(CW IV: 217)。本文認為，彌爾主張菁英須持有這項特權的用意是在維持多數政府與避免多數濫權之間求取平衡。

誠然，彌爾將平等的普世選舉權(equal universal suffrage)視為一種錯誤的標準(CW XIX: 478)，從當代眼光看來或許違反了人類的道德平等，但筆者在此為

---

<sup>63</sup> 彌爾認為中產階級占據了當時社會的權力，壟斷了對於個人價值的界定(CW XVIII: 194-195)，詳見本文第三章第一節。

<sup>64</sup> 雖然彌爾確實想要突破財產作為選舉權的界定，但值得注意的是，彌爾仍然反對普世選舉權；對彌爾而言，至少也是要識字才能有選舉權的(CW XIX: 470)。除此之外，在關於彌爾如何論述財產與複數票的關係時，另一個值得注意的論點是，彌爾在全國政治的尺度上雖然反對以財產的數量作為持有複數票的定奪，但在地方政治上卻認為財產是複數票衡量的唯一標準，因為財產與地方政治的關係相較於全國政治的關聯性更大(CW XIX: 536)。

彌爾提出三個辯護的理由：首先，即便上述的論證存在道德不平等的可能性，但複數投票能夠彰顯彌爾在政治制度中所欲凸顯出的，適格仲裁者的高貴情操，並引之作為公民完善自身性格的典範，這與本文在先前章節中描述的彌爾之論述邏輯並無矛盾之處。其次，藉由複數投票的設計，彌爾是為了避免階級立法產生的邪惡利益，而藉由複數投票達到票數總額上的大致相等，也如同前文中所論證的，彌爾重視的是公民的個體性不受社會同質性壓迫，不能單以效益的總量為設計政治制度的依歸，而是應該讓效益的質量作為調和社會有機體的機制，對於彌爾的道德原則而言，並無違反道德平等的問題。最後，即便上述的理由仍難以令讀者信服，筆者認為下面這段引文仍然昭示了彌爾在複數投票的機制上對「機會平等」的重視，也充分顯現了彌爾對每個天賦異稟的個體在政治上展現影響力的希冀：

容我補充，我認為這是複數投票制度中絕對必須的部分，那就是要讓**社群中最貧窮的個體也被開放擁有這項特權**，如果他能夠證明，儘管面對諸多困難與阻礙，他是，在智識上足以擁有他們(複數票)的。應當要有自願性的檢核讓**每**個人都能夠代表自己，證明他的知識已然達到特定的標準且能力是足以勝任，並被認可能夠擁有複數選票的。(CW XIX: 476，粗體字與括號內容為筆者所加)

對彌爾而言，複數投票確實有實行上的困難，但在原則上仍然是正確的，在實施更完善的全民教育以前，沒有更好的解決之道，關於這個論點Thompson(1976: 101)也有注意到。但複數投票是否同樣也對公民的政治教育有所作用，本文會在下一節詳述。行文至此，也已對彌爾的複數投票有大致的輪廓與雛型了，彌爾對平等普世選舉權的憂慮也與他對效益主義與個人自主的關懷有相當緊密的結合；而對彌爾來說，平等普世選舉權唯一不會壓迫少數的方法，就是

黑爾(Thomas Hare, 1806-1891)的比例代表制(CW XIX: 476-477)。<sup>65</sup>

## 二、 個人代表制

黑爾提倡的比例代表制，現在普遍被稱為單記可讓渡投票制(single-transferable vote)，<sup>66</sup>讓選票打破了選區劃分的藩籬(Thompson, 1976: 102-103)。彌爾對比例代表制的推崇主要有四個原因：首先，是為了讓國內的各種少數族群都能夠在議會中有一席之地，使他們的利益不致被忽略，實現在比例上的平等；其次，是讓國內各地的有才之士(able men)不會因為在自己選區的地方影響力不足而無法當選；再次，是有才之士不會因為政黨佔據地方資源而落選，也不會為了爭取政黨奧援而在議會內受黨意限制(CW XIX: 361-365, 455-456)；最後，則是讓選民可以突破自身原有選區的限制，將選票投給全國範圍內理想的候選人(CW XIX: 477)。

這樣的推崇，筆者認為有政治面及社會面兩層考量。在政治面的考量上，可以與本文前述的對抗邪惡利益相呼應，同時也呼應了 Thompson 提出的參與及才能兩個原則：由於公民的參與不再限縮在地方層級，而是有機會擴充到全國層級，因此公共參與更加全面了；而代議會場則是充斥著國內智識最頂尖的菁英(CW

---

<sup>65</sup> 黑爾(Thomas Hare)，英國政治學家，一生曾出版許多著作，包括 *The Machinery of Representation* (1857)、*A Treatise on Election of Representatives、Parliamentary and Municipal* (1859)、*The Election of Representatives Parliamentary and Municipal: A Treatise* (1865)，主要關注的議題聚焦在比例代表制的選制改革。

<sup>66</sup> 單記可讓渡投票制主要的運作方式是，每個選民可以在選票上依照偏好順序連記定額數量的候選人。計票時，先計候選人被圈選為第一偏好的選票，如果候選人得票數超過當選門檻，則將此票計給第二偏好的候選人，以此類推。而黑爾的個人代表制突破了傳統地方選區的限制，選民可以圈選自己選區以外的候選人，計票方式同上，但只有在自己選區未能達到當選票數門檻的候選人才會計入在其他選區中獲得的票(Thompson, 1976: 102-103)。

XIX: 362)，也符合 Thompson 對才能原則的定義。

關於社會層面上，Urbinati(2002: 82)則指出彌爾在代議政府的論點上呈現出了「爭議模式的審議民主」(agonistic model of deliberative democracy)，即社會的整體利益是經過公開辯論之後才產生(CW XVIII: 22-23)。Urbinati(2002: 65, 77-84)基於審議民主的觀點，認為彌爾的議會是銜接國家行政與選民所處之公民社會的橋樑；彼此之間倡導的利益有所差距的代議士們，在議會中如雅典公民集會(agora)一樣公開辯論，<sup>67</sup>並從中競爭與合作以尋找符合民主社會的基本原則，將整體利益的具體內涵留待審議空間內的代議士詮釋。筆者大致上同意 Urbinati 的論證，且這也合乎筆者在先前章節對彌爾的詮釋：個體性的昂揚即是社會最大效益的提升，也與彌爾透過個人代表制提高個體在政治社會中之能動性的論述相符。但是要如何將本文所關注的高貴情操與上述的審議空間做連結，筆者會在下一小節關於選舉制度的教育和道德層面中再詳述。

### 三、 公開投票

若要將彌爾呈現為一個爭議模式的審議民主理論家，則他對公開投票的看法也是必須關注的議題。<sup>68</sup>李酉潭(2000: 頁 139-142)將彌爾之所以反對秘密投票的理由分為六種：1)投票應該是一種信賴(trust)；<sup>69</sup>2)投票是一種責任(duty)；3)投票

---

<sup>67</sup> Urbinati(2002: 65)將雅典式的公民集會與斯巴達(Sparta)式的沉默大會(Silent Assembly)做對比，認為彌爾的代議政治並非只是代表(delegation)的集合，而是透過言說與行動組成的審議機構(deliberative body)。

<sup>68</sup> 按照 Kinzer(1982: 27-33)的考察，英國在傳統投票上多實行公開投票，但在彌爾的年代正值公開投票與秘密投票間的辯論時期。

<sup>69</sup> 彌爾與柏克(Edmund Burke, 1729-1797)對代議士的主張類似，認為代議士是一種委託人(trustee)，必須將國家的利益視為最優先；但對比柏克對有德行的領導人(virtuous leader)的重視，彌爾的委

是一種義務(obligation)；4)公開投票能迫使選民採取公正的立場；5)彌爾所推崇的個人代表需要用公開投票；<sup>70</sup>6)公民自主性的提高，選民不再是他人的工具而已，而是可以透過公開投票積極彰顯他們在公共事務中的地位。<sup>71</sup>

儘管公開投票乍看之下違反了公民秘密表達意見的權利，不論當代或是彌爾書寫的年代，公開投票都有可能造成選民的寒蟬效應。尤其在利害關係人的監督之下，選民反而無法自主地將選票投給足以代表其利益的候選人，如此反而破壞了彌爾所推崇的個體自由與公民社會的開創性與歧異性，進而對民主政治本身產生危害，落入彌爾所擔憂的集體平庸之困境中，致使公民的個體性更加淪喪。但結合前述本章第一節中對彌爾邪惡利益的界定，確實彌爾會想藉由個體性的提昇來避免大眾對少數的壓迫，讓個體做為幸福的最高仲裁(CW VIII: 952)，並且藉由公眾眼光的監督，或可避免選民以私利為目的投票給保障自己邪惡利益的候選人(CW XIX: 332)。且秘密投票會削弱社群間的紐帶聯繫，讓私人的利益被公眾化(Urbinati, 2002: 106)，這也能夠呼應彌爾所駁斥的，以社會權利之名對自身不喜之事大加撻伐(CW XVIII: 288)。誠如英國前大法官布羅漢姆(Henry Brougham, 1778-1868)所說：「如果應該要被開誠的，反而被秘密的使用，國家從何談得上安全？」(Kinzer, 1982: 27-33，轉引自 Urbinati, 2002: 104-105)。

在論證上，彌爾的理論邏輯是站得住腳的，但是在人性觀上，彌爾卻似乎沒有為選民受邪惡利益腐化淪為平庸的集體卻不自知的危險留下後路。對於這個問題，Urbinati(2002: 107-122)將彌爾的公開投票詮釋成西塞羅式(Marcus Tullius

---

託人強調代議士有責任對大眾推廣自己對公共利益的詮釋(Urbinati, 2002: 89)。

<sup>70</sup> 彌爾認為：「個人代表制系統，如同黑爾先生規劃的，必須要用選舉單(voting papers)。但我認為在公共投票所裡選民的簽名被註記在單子上是不可或缺的，或如果沒有方便場所時，在對世界公開的辦公室，當著一位負責官員的面(附上自己的簽名)。」(CW XIX: 495)。(括號內為筆者所加)。

<sup>71</sup> 關於彌爾對公開投票的辯護，亦可見《代議政府論》第十章(CW XIX: 488-495)。

Cicero, 106-43BC)的「演說家」(orator)。這與 Urbinati 所持的爭議模式審議民主的觀點是一致的：議會與投票所作為審議空間，持有複數票的選民，儘管不是實際的代議士，在投票場域中透過公開投票也能達成公開言說與論辯的作用，發揮個體的昂揚性格，且強化了菁英個體對大眾的影響力，並鼓勵選民養成在公共事務上尋求整體利益的習慣。筆者認為這個詮釋首先凸顯了彌爾對雅典城邦施行公共審議的嚮往(CW XIX: 411-412)，也反映了彌爾對邪惡利益的反抗，並發揚了彌爾重視的菁英個體對公共事務的影響力，同時也與 Thompson 的才能原則相互呼應，為彌爾的政治理論帶入了共和主義式(republicanism)強調審議與共善(common good)的觀點。此與本文強調彌爾以高貴情操為核心的效益原則能夠相互補充。

本節從政治與社會的層面，對彌爾的複數投票、公開投票與個人代表進行具體的闡述，並且將彌爾代議民主理論中的選舉制度與代議政府的職能加以連結與辯護。上述的選舉制度，儘管從當代角度觀之有著揮之不去的濃厚菁英主義色彩，但細看彌爾的論述，其實這些制度都是為了對抗民主社會中可能存在的忽視整體利益，與同質多數壓迫異質少數的邪惡利益而設計；對比菁英主義，彌爾的政治理論更彰顯的是保障社會最大效益的共和主義觀點。在說明了彌爾在選舉制度上對個體性的保障之後，我們接著轉向彌爾如何藉由制度培養公民理解社會共善的高貴情操；在下一個小節中，本文將會聚焦道德與教育的層面，闡釋政治制度如何培養公民道德和共善精神。

### 第三節 公民道德的養成

政治制度除了應抵抗邪惡利益外，政治制度的選擇對人民來說是道德與教育問題，而非簡單的物質利益而已，彌爾認為，制度應該要能夠促進人民在生命與文化上的開展和進步(CW I: 178)。回顧近期的研究，越來越多學者指出彌爾設計

的政治制度，如複數投票、比例代表等等都意在鼓勵公民對公共事務的積極參與，並從中達到政治教育的作用。例如，張福建(2005: 頁 56-57)認為透過政治參與並實踐對人民的公民教育，藉由賦予投票權並任人民在平等的自由社會中公開討論政治事務，能夠激勵個體的昂揚性格，進而建立道德化的政府。

## 一、選舉制度與道德教育

Ryan(2011: 654-655)的看法與張福建一致，他認為複數票其實是對公民參政的一種鼓勵，透過給予公民更多投票權能夠讓公民更樂意參與政治事務，並在實踐中達成對道德及人格的養成。可以看出，彌爾洞察部分公民不願意將自身侷限於平庸的政治制度中，而願意付出心力以躋身成為專業的政治菁英。這也符合 Rosen (2013: 157-162)對彌爾公民積極性的詮釋，公民教育必須關注公民獨立且積極的性格，確保公民社會的個體多樣性，而政府作為自由放任市場的善意干涉 (good deal of intervention)，應該教育公民以對抗階級立法或社會專政。

確實，彌爾理論中的公民積極性一如 Rosen 所刻劃的，是透過政治制度養成的。可惜的是，Rosen 並未對制度如何養成公民性有太多的解釋，對此，筆者認為公民積極性的養成便有賴於複數投票的制度。

進一步探討，首先我們可以回到《效益主義》中彌爾對人性的論述，以尋找第一條線索：

大多數的良善行動都不是為了世界的福祉，而是為了行動的個體，這便是世界中善的組成；……任何人（大概千分之一）有能力做到更廣泛範圍的場合——換句話說，成為一個造福公共的人——是極其少數的；而只有在這些場合他才需要考量公共效益；在其他事例，私人效益，少數

人的利益與幸福，便是他關切的所有(U: 19)。

以及：

不管是誰，身處在一個無法投票的全民政府中，且無從獲得選票，要不是陷入永久的不滿足，就會感覺他不是社會整體事物中不被關注的一員；他們只是被他人管轄著；他們「對法律除了遵守之外沒有其他關連」，對公共事務除了在一旁看戲外也不會感到有興趣或關心 (CW: 469)。

上述兩段引文，加上彌爾不斷強調要透過安排公民參與公共事務以培養他們對政治的關切及對公共效益的關懷(CW XIX: 411-412)，複數票的教育及道德目的便有了鮮明的輪廓：先是透過擴大選舉權，並安排公民參與公共事務，讓每個公民都能夠關心共同體的福祉以及公共效益，最初公民會基於自利，殷切的爭取獲得複數票的機會，然而一旦參與了公共事務，他們便逐漸思考共同體之最大效益。這便是為何筆者認為複數投票既可防堵邪惡利益，也可鼓勵公民更積極的參與政治，Donner(2007: 262-263)也強調彌爾的政治哲學仰賴高度積極的公民參與公共事務，政治對公民道德提升有著教育目的，讓公民在公共參與的過程同時達成性格與美德的培養，讓公民不再目光狹隘，而能夠關懷公共善與社會的普遍幸福。

進一步，本文一面參照 Urbinati 的爭議式審議民主之道德觀，檢視政治事務的參與如何將大眾從只關注自己利益的人民轉變為關注公共效益的公民。爭議式審議民主調和了彌爾的代議民主理論中個人代表與公開投票兩項制度，並將彌爾設想的政治場域視同雅典的公民集會所 (CW XIX: 469-470, Urbinati, 2002: 44, 65, 76-77)。雖然 Urbinati(2002: 83)認為，透過代議士彼此之間理性辯證與言說可用

以探詢社會的基本原則，但筆者認為這忽略了彌爾的方法論，也並未具體描述人民如何轉變成關懷公共效益的公民。

在倫理學方法論上，彌爾是大量運用歸納法(induction)的個人主義式經驗論者(individualism empiricist)，這整套方法論支撐了彌爾在效益原則以及自由的論證(Ryan, 1970: xxviii-xxxi)。Urbinati 雖然注意到這點(2002: 84, 108-110)，並將社會基本原則視為代議士通過歸納彼此生命經驗得出來的法則，而非單純的採取最大公約數的觀點，將政治妥協的結果當作基本原則，但她對彌爾的觀察仍陷入審議民主的思維中。首先是 Urbinati 將審議過後得出的基本原則視為唯一維繫民主社會的紐帶；再者，她預設了彌爾理論中的代議士必然會透過公共理性(public reason)的論辯達成某些基本原則與程序，而上述兩點與彌爾以歸納為主的方法論和以效益為唯一道德原則的倫理學基礎是有差異的。

試設想，如果今天在一場正在進行的足球比賽中，球員經過商議之後決定將足球換成棒球，那這樣的比賽顯然已經是另一個運動了。據此，筆者認為，Urbinati 將彌爾的代議民主理論詮釋為審議式民主，確實彰顯了彌爾的公民社會中個體充滿激情、生命力的能量，但若將審議民主貿然的嫁接到彌爾的政治理論，並將審議過程中透過論辯而得出的基本原則，用以取代彌爾衡量所有道德原則的效益原則，便失去了彌爾效益主義的精髓；而若將效益視為維繫審議空間的公共理性，則效益便不會是道德目的，而是單純的工具目的，這也是彌爾的效益主義一再反對的。

其次，讓我們思考政治制度如何使人民轉變成公民。黃培維(2010: 頁 27)指出，彌爾相當重視同胞(fellow-creature)之間的情感連結。本文也指出，高貴情操其中一個面向是對自身周邊的社會成員之同情共感，是將同胞的利益視同自己利益的精神。對彌爾而言，越民主的社會越需要培養公民間的情感連結(CW XVIII: 182-183)；而政治參與，並非一蹴可幾的讓人民領略何為公共效益，而是讓人民

在道德情感上先成為公共的一部份：

透過政治討論，一個做著日常工作，生活樣態不會讓他接觸多樣的表達、環境或想法的勞工，被教導了遠因和遠方發生的事件都會對他的個人利益有著最敏感的影響；藉由政治討論和集體的行動，一個日常生活只關注他渺小周遭利益的人，學到如何為了他的同胞而感受，也共感他的同胞之感受，<sup>72</sup>並自覺的成為這偉大社群中的一員(CW XIX: 469)。

彌爾的優雅文字印證了本文對同情共感的詮釋。即同情共感能夠藉社會中的生活以及政治參與的實踐，培養對公共事物的認識，促成彌爾所設想的公民社會觀，且從本段落的論述中可知，若藉助政治制度，是更有可能成功的培養出公民對他人，乃至於對共同體的同情共感。彌爾的政治制度在抗衡邪惡利益的同時，在公共事務的實踐中也顧及如何發展公民自利對與社群公益的連結，進而敦促公民將公共效益視為自身利益般考量及留心。整體而言，不論是 *Urbinati* 的審議理論，或是 *Thompson* 的參與理論，都與筆者的觀點相互呼應。

## 二、 地方政治與共同體的養成

本文接著討論彌爾提倡的公民教育。張福建(2005: 頁 52-53)認為彌爾基本上同意托克維爾的觀點，即社會民主的養成仰賴地方民主的落實，因為政府無法也不該全面性地進入教育領域當中，只能透過日常的政治實踐讓多數參與的公民從中學習政治的技藝，培養公共情操。確實，彌爾也同意托克維爾所說的，地方政

---

<sup>72</sup> 此處彌爾原文為“learns to feel for and with his fellow-citizens”，此處語意博大精深，筆者擔心不能完全呈現彌爾原意，因此附上原文供參考。

府能夠為公民提供最良好的政治教育(CW XVIII: 61-63)，並在著作中不厭其煩地強調地方政治參與對於良善代議政府的重要性。於是，以下探討彌爾在地方參與中融入政治教育與形塑共同體連結的論點。

早年的彌爾在中央化(centralization)與去中央化(decentralization)的陣營之間搖擺不定，但在 1835 年後，受到托克維爾《民主在美國》一書的影響，彌爾轉而大力讚揚去中央化的政府結構，並認為這主要有三個益處：更廣泛的政治參與、歧異性(diversity)被保障，以及政府可課責性(accountability)與效率的提升。首先在政治參與的範疇上，去中央化的政府結構最能有效加強公民的政治教育(Porter, 1977: 116-117)，之所以如此，彌爾指出：

在這些地方機構中，除了選舉的功能外，許多公民連帶有被選舉的機會，而之中許多，不論是透過選舉或輪替，多少填補了無數個地方行政的職缺。在這些位置上他們的表現，以及思維與言說，皆須為了公共利益，而思考是不能被代理的。另外還有，這些地方職能，肩負著應賦予社會低位階者的重要政治教育，一般而言這是高位階者不曾企求的(CW XIX: 535-536)。

這顯示，彌爾重視地方政治制度循序漸進地培養公民的政治素養，透過去中央化的政府結構可以讓公民有更多參與公共事務的機會，如陪審團、及相關地方自治工作等，如此在兩個層次上適足以促進公共利益，一是培養公民智識上對公共事務更廣泛的認識，二是道德情感上讓公民能對公共效益形成深刻的連結(Waarden, 2015: 635；Porter, 1977: 105-106)。<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Waarden 在關於彌爾如何看待公共服務的論點上，主要聚焦在擴大官僚體系(bureaucracy

另外在歧異性的範疇，彌爾認為，由於每個城鎮都有自身特殊的利益，無法由中央化的政府統轄，因此需要地方議會的建立，確保地方議會能與自身相關的特殊利益有最大的連結；但對比中央政府或可以不同的專業作為選區的劃分界線，彌爾則不贊成相對小的地方議會進行太過細節的專業劃分，否則只是讓地方的自治變成多頭馬車而窒礙難行罷了(CW XIX: 537-538)。在確保特殊利益的關懷上，彌爾的論述可以說是從一而終的，都是為了最大程度的捍衛個殊性的利益，確保個體，或較小的群體能夠在多數壓迫的洪流下屹立。

而關於課責性的範疇除此之外，彌爾也觀察到地方政治更加與民生問題相關，更貼近公民自身利益，因此也更有利於公民監督；而公民監督的方法便是借助地方輿論，讓輿論得以在必要時擴散到中央政府，向中央尋求關切，給予地方政府必要的指導(CW XIX: 542-543)。此處彌爾留下兩個可能的矛盾，其一是，這是否違背了彌爾去中央化的政府理論？其二是，彌爾一向對公共輿論戒慎恐懼，為何在監督政府上反而會尋求公共輿論的幫助？

以第一個問題而言，我們須留意，在地方與中央的關係上，彌爾不認為中央政府的決策應該凌駕於地方政府之上，相對的，只是由具備更高智識的中央層級為地方提供建議而已(CW XIX: 543)。在這方面，彌爾同樣依循著他一貫的主張，只有自身才是個體最高的仲裁，即便應用在地方—中央政治上的關係同樣如此。而在尋求公共輿論的幫助上，彌爾仍然抱持著戰戰兢兢的態度，公眾只有在涉及他們自身最熟稔的範圍時，且與公共利益相關時才能夠發揮輿論的作用，並透過可課責性監督政府的作為與施政(CW XVIII: 283-284, CW XIX: 547-548, 620-621)。

---

system)的範圍以及菁英官僚與代議士之間的碰撞。但此處，筆者主要著重在 Waarden 對彌爾如何看待公共服務與公民政治教育間的關係之解讀。關於官僚體系的問題亦可參考 Warner 之論文 'John Stuart Mill on Civil Service Recruitment and the Relation between Bureaucracy and Democracy', 2001。惟官僚主義的問題與本文關聯性較小，故不擬在此多加討論。

而若從可課責性出發，彌爾所認為的，地方政府能夠使可課責性更加完備也能夠呼應到他對代議政府的構想：「當可課責性是完全(perfect)的時候，統治者的利益會近似於與人民的利益聯合，人民也會依比例越來越啟蒙」(CW XIX: 648)。這顯示了彌爾希望在代議政府的結構下，透過讓具備高貴情操與專業智識的菁英治理，達到人民與統治者間利益的一致性，讓受過政治教育的公民能夠更高程度的對政府課責，以期最大程度的消弭邪惡利益引發的犧牲普遍利益與壓迫少數人個體性的問題。

綜上所述，我們可以說彌爾從地方政治的角度為其政治思想提供了實踐的場域，其中的核心關懷便是地方政治的條件最有利於公民的政治參與，使公民在參與的過程中逐漸學習足夠的政治知識與公共素養，建立群眾與代議士之間正向的回饋關係；同時也深化公民在自身利益與公共利益之間的連結，強化個體間的同情共感。

#### 第四節 小結

本章延續了第二、三章的主軸，即彌爾認為高貴情操有助於社會以效益作為運行之根本原則，並從政治制度的面向，梳理彌爾如何嘗試透過制度性的設計與安排培養具備高貴情操的個人。無論是 Thompson 提出的參與和才能兩原則，或是 Rosen 強調的公民積極性，其最大的敵人都是效益主義持續關注的邪惡利益；而筆者認為彌爾的邪惡利益包含多數對少數的壓迫，與掌權者因私人利益而對整體利益的犧牲。而政治制度的設計不論是複數投票、公開投票以及個人代表，都表現出了筆者在文中多次強調的，對抗邪惡利益以達到個體性的昂揚以及整體效益的最大化。

另外，筆者結合 Urbinati 的論點，並對彌爾的政治理論提出了詮釋：公民在

公共空間中的論辯，並非如同審議民主一般為了達成對特定價值的共識，或設立基本的原則，而是將政治參與及公共討論的場域視為意見交換的場域；藉由公民在公共空間與政治討論中對自身經驗的分享與對他人經驗的吸收，能夠塑造出公民彼此同屬一個共同體的同情共感，讓公民將高貴情操更廣泛地應用到自己同胞身上，讓公民將自身利益與共同體的整體效益連結，進而讓公民自發地參與政治，關懷公共效益。這個理論同時也能結合彌爾在方法論上的經驗主義，由於這種立場使然，彌爾的民主理論即便同時有參與和審議色彩在其中，也不能完全被歸類成其中之一；筆者認為，彌爾的民主理論具有強烈的歸納與統合性：透過公民間在政治活動中經驗的交流，共同體與公民社會不再是虛無的想像，而是富有生命力的交流場域，是一種會演化的有機體，和彼此之間共享的公共利益之實質載體。

本章的最後也詳細的探討了彌爾如何透過政治制度教育群眾，使人民在政治參與的過程中逐漸培養對公共事務的認識，這也顯示了效益主義眾是以政治參與培養公民德行的理論特色。但彌爾在政治上的關懷是否止步於當時的英國？或是僅限於新教國家？又或是僅限於已有民主體制與根基的國家？本文的下一個章節將會從彌爾看待文明的觀點，探討彌爾的政治理論是否具備普世主義的特徵，而彌爾在文明的論述上是否又與他在其他政治哲學議題上的關懷保持邏輯上的一致性。

## 第五章 文明帝國

截至目前，本文已闡述了彌爾的政治思想中三個重要的關懷，而這三個關懷都是能夠藉由政治制度的培養，逐漸提升人民在政治中的影響力並厚植其道德潛力。首先是擴大同情共感的範圍，使人民能夠將共同體的利益視為自身利益，進而強化共同體內的連結；其次是邪惡利益侵害了整體的最大利益，同時也壓迫了少數對個體性的展現；最後則是更細緻但同樣重要的，即同質性的文明境況造成人民在生活樣態上的選擇貧乏。

政治制度的設計對彌爾而言能夠改善上述的問題，但關於這些政治制度，彌爾是否也主張施用在英國以外的社會中？彌爾面對其他社會的問題時又抱持著什麼樣的態度與理念？本章主要會從三個角度進行探討，首先是回顧彌爾對當時大英帝國的兩個重要殖民地：愛爾蘭與印度，抱持著何種看法；接下來會從中探討彌爾的文明論，剖析彌爾對「文明」這個概念採取什麼樣的論調；最後則會從帝國的角度，闡釋彌爾如何透過政治制度重塑殖民社會。

### 第一節 世界的邊陲與角落

彌爾在生涯中擔任英國東印度公司的僱員超過三十年，<sup>74</sup>當時的印度仍處於蒙兀兒帝國(Mughliyah Sultanat)統治期間，<sup>75</sup>對帝國內部的統治結構鬆散，酋長國

---

<sup>74</sup> 英國東印度公司(British East India Company, 1600-1874)，英國在印度地區擁有特許經營權的貿易公司，但在 18 世紀中葉之後隨著公司的業務範圍與權力擴張，逐漸成為英國在印度統治的政治代理實體。

<sup>75</sup> 蒙兀兒帝國(Mughal Empire, 1536-1857)，是成吉思汗(Genghis Khan, 1162-1227)與帖木兒(Temur, 1336-1405)的後裔巴布爾(Babur, 1483-1530)自阿富汗南下建立的征服王朝，在 19 世紀時以封建

各自為政，有些也被東印度公司視為獨立的盟友；彌爾的工作主要便是負責與當時被英國視為合作夥伴的諸多印度酋長國的聯絡工作，而在這段期間彌爾也逐漸了解到鬆散的政府組織對社會與政治帶來的諸多不利影響。

早年的彌爾對印度的看法主要依循著其父親詹姆士彌爾的思路，都認為英國對印度殖民地負有教化之義務(Pitts, 2003: 219-220)。詹姆士彌爾認為，印度當時主要的問題是土著政府(indigenous government)藉著雜亂的稅收與掠奪，浪費印度大量的土地資源，需要法治的基礎來保障印度人民的財產權；<sup>76</sup>而英國借東印度公司之手間接統治印度，以合作之名提供酋長國實質的軍事保護，會造成酋長國、蒙兀兒帝國與印度人民之間亂無章法的附庸關係更加混亂，也讓酋長國對人民的剝削更加肆意妄為，面對印度問題，英國需要如同面對其他領地一樣，引進科學化的行政管理(Zastoupil, 1988: 35-37)。

對比於詹姆士彌爾，彌爾雖然仍大致抱持著相同的觀點，也同意英國的直接統治會為當地人民帶來更大效益，但有別於其父親強調直接重新建構一套新的行政體系，彌爾似乎卻採取了更為保守的作法。面對卡提阿瓦(Kathiawad)地區被英國殖民者視為野蠻習俗的 bahirwattia 傳統時，<sup>77</sup>彌爾如同當時多數的英國人，同意這是野蠻的風俗，缺乏了嚴明的法治與紀律，也認為有廢除的必要；但他仍認

---

帝國的形式統治印度次大陸。

<sup>76</sup> Zastoupil(1988: 36)認為詹姆士彌爾的政治理論基本上是以洛克式的政治理論為基礎的，需要保障人民的財產權，確保人民能夠享受自身勞動的成果。

<sup>77</sup> 卡提阿瓦地區是孟買(Bombay)西北的半島，在這地區統治的許多小酋長(petty chief)透過向更大的酋長國朝貢來維持統治權，而更大的酋長國也會藉由收受朝貢來強化對卡提阿瓦地區的統治。在 19 世紀初期英國便以軍事力量介入卡提阿瓦地區的政治紛爭。當地亦有古老司法與政治習俗，即 Bahirwattia 傳統。這項傳統是卡提阿瓦地區訴諸私人暴力的司法制度，受害方可以透過掠奪加害方的土地來宣洩自身的委屈，但除了司法目的之外，亦有酋長國彼此之間爭奪統治權力的政治目的(Zastoupil, 1988: 41-46)。

知到這項習俗的實踐早已根深蒂固於卡提阿瓦居民的情感中，不能任意的變動否則只會招致更嚴重的反彈。對此，彌爾提出的解決之道是漸進式的司法變革，透過讓當地的傳統領袖以英國式的公正法制系統進行審判，讓 *bahirwattia* 的傳統隨著時間逐漸的被新習俗取代(Zastoupil, 1988: 44-46)。

由此可見，彌爾在面對印度與英國之間的習俗落差時，並非嘗試用直接、強制的手段去影響印度的傳統，而是如同前文中所敘述的，以制度引導的方式讓社會循序進步；這也體現在彌爾對改造印度文化的看法上：「而我們對印度高階級的要務，並非培養軍事首領，而是文明人。」(1830, Bombay, E/4/1052)；<sup>78</sup>在被問及印度的境況是否已成熟到足以表達自身意見時，彌爾回覆：「比起目前肯定是有可能讓政府尋求當地人諮詢的；但我認為可以做得更好是培養有才華的當地人與政府成員間更密集的交流，或是(培養當地人)擔任公共機構的官員」(CW XXX: 51)。

Klausen(2016: 102-104)則認為彌爾在 1857 印度兵變之後對印度文明的立場真正的成型，<sup>79</sup>印度社會缺乏英國對公共事務開放的討論風氣，這也造成他們在制度腐化的狀況下無法透過社會力量反抗政治統治，且無法培育出優秀的人才，也因此外國勢力對文明相對落後的本土政府有干預的正當性。從這段解析中可以看出，彌爾認為印度文明相對英國而言是落後、野蠻的，而英國則對印度抱持著教化的責任，需要讓印度擺脫野蠻的困境。於是我們要問，彌爾是否也對愛爾蘭抱持著相同或相似的看法？

---

<sup>78</sup> 此處引用自彌爾擔任東印度公司雇員時撰寫的公文，但由於筆者苦無原始資料，因此轉引自 Zastoupil(1988: 42)。

<sup>79</sup> 1857 印度兵變(1857 Indian Mutiny)事件的直接起因是印度的穆斯林士兵中謠傳武器塗有豬油以及牛油，引發信奉伊斯蘭教與印度教的士兵不滿，認為與英國士兵間有差別待遇。這次的兵變被東印度公司與盟友的首長國鎮壓，但也在之後讓英國廢除東印度公司，改由直接統轄印度殖民地，並流放蒙兀兒帝國皇帝，也宣告蒙兀兒帝國的滅亡(Klausen, 2016: 96)。

Black(1968: 323)指出，彌爾在看待愛爾蘭及印度的問題時都發現了土地產權歸屬混亂的問題，印度是由於酋長國的稅制紊亂，而愛爾蘭的問題則肇因於佃農長期受到地主的剝削，對土地沒有實質掌握的權力；<sup>80</sup>Kinzer(1986: 115)也認為1862年以前的彌爾確實主要將愛爾蘭的問題聚焦於土地租賃的問題上。而對佃農的剝削不僅止於愛爾蘭當地的地主而已，也包括自英國移居至愛爾蘭的地主(Sullivan, 1983: 616-617)。關於土地的問題在愛爾蘭大饑荒後延伸成了民族問題，<sup>81</sup>1865到1868年間，芬尼安主義(fenianism)開始在愛爾蘭盛行，<sup>82</sup>並挑弄了愛爾蘭的民族主義(nationalism)情緒(Steele, 1970: 419-421)。在芬尼安主義的風潮之下，彌爾也深刻的認知到愛爾蘭有其獨特的歷史脈絡與社會結構，形成了與英國相比截然不一樣的獨特性格，且這個性格形塑了對於愛爾蘭國族的情感認同(CW VI: 509-514)。

關乎英國該如何處置愛爾蘭的民族情緒，彌爾雖然小心謹慎的處理，但他顯然反對讓民族自治，或是維持現有「聯合」(union)統治方式。<sup>83</sup>關於愛爾蘭地位的問題，首先，他不認為比照賦予加拿大一樣的自治地位去治理愛爾蘭是可行的

---

<sup>80</sup> 彌爾認為在英國征服愛爾蘭之前，愛爾蘭的人民只是屈服於地主的權威之下，對自身的財產並無絕對的處置權(CW VI: 512-513)。

<sup>81</sup> 愛爾蘭大饑荒(1845-1852)源於被愛爾蘭當作主食的馬鈴薯出現了疫病，期間造成了一百萬人死於飢餓，超過一百萬人離開愛爾蘭，使得愛爾蘭人口銳減百分之二十到二十五(Black, 1968: 326-327)。

<sup>82</sup> 芬尼安主義是1860年代愛爾蘭民族運動的重要思潮，主要為挑戰英國在愛爾蘭的統治，除在愛爾蘭外，在北美、蘇格蘭等地也有芬尼安主義的支持者(Newsinger, 1992: 46)。且1865到68年間是芬尼安民族主義的高峰期，彌爾於此期間正好擔任西敏寺市(City of Westminster)的國會議員，期間也參與了許多關於愛爾蘭問題的法案修訂。關於法案對愛爾蘭的影響，詳可見Black(1968)、Steele(1970)。

<sup>83</sup> 在1800年聯合法案(*An Act for the Union of Great Britain and Ireland*)分別被英格蘭和愛爾蘭國會通過之後，兩國的議會合併，並共屬同一王國。

方法，這反而降低了愛爾蘭的地位，使之變成如同附庸國般的存在，且這樣的政府關係不一定能承受戰爭的考驗；另外，若比照奧匈帝國雙元帝王(dual monarchy)的形式也不是好方法，這是同時羞辱了雙方的國家驕傲(CW VI: 524-525)。同時，彌爾也否定讓愛爾蘭獨立的想法，強調愛爾蘭與英國不應該分離，應該持續保持緊密的連結，但絕非使用武力的手段讓愛爾蘭留在英國治下 (CW VI: 531-532)。換言之，此處彌爾對愛爾蘭問題的解法，應該是透過長期的公正統治，加強愛爾蘭併入英國領土的正當性。這個推論也可以從彌爾其他觀點中側證，例如他認為英國持續維持對愛爾蘭的統治也是對雙方最有利的做法。原因是，其一，從英國角度來說，愛爾蘭若獨立可能會淪為外國勢力入侵英國的突破口；其二，獨立的愛爾蘭會成為天主教會的附庸，對自身社會造成負面影響(CW VI: 523-524)。而關於彌爾對天主教會的想法，Steele(1970: 434)和 Kinzer(1986: 113)都認為彌爾將天主教會視為人類自由發展的敵人，在教育上的僵化、教會對人民思想的箝制以及政治上的威權色彩都是對人類個體性的壓迫，致使愛爾蘭無法在文明的進程上更加成長。但對天主教會的問題，Zastoupil(1983: 712)則採用了相對保守的說法，認為愛爾蘭人民對民族的認同正在逐步的形塑，也正在邁向文明化的過程，彌爾只是為了確保愛爾蘭不會受到專制給文明帶來的遲滯(stagnation)。

從彌爾對印度及愛爾蘭的態度可以看出，雖然兩者在形成民族觀的境況與條件不盡相同，但大致而言，仍：在歷史進程中缺乏良好的管理、社會的發展陷入遲滯，但都在大英帝國的治理下有所成長與好轉。而對這些問題，彌爾提出的解方是：讓英國以直接治理的方式，逐步地建立穩固、有序、且能夠培養出社會菁英的制度，破除僵化的社會狀況。從這個方面來看，彌爾的政治思想呈現出進步史觀的思維，在民族觀展現出英國本位主義，認為英國對其他文明具有教化、保護(tutelage)的義務。但這種文明觀點與彌爾長久以來在政治哲學上的主要關懷是否相容？而彌爾又該如何透過帝國的治理為其他文明提供進步的方向？這兩個

問題是以下兩個小節所欲探討的核心議題。

## 第二節 文明的遲滯與落後

在面對文明與國族的問題上，Pitts(2003: 221-222)認為彌爾首先為效益主義引入了「性格」的概念，無論是個體或是國族都有其性格；儘管彌爾注意到這件事，也避免用生物學或種族等先天的區別方式對國族性格(national character)做出分類，彌爾仍在國族性格的區分上面受限於進步—落後的二分法。面對這個質疑，本文認為，首先，彌爾在區分文明進步程度的時候確實將文明建立出進步—落後兩個範疇，但絕非單調的二分法，而更類似於比較後產生程度的差異(Varouxakis, 2002: 64-66)。另外，Pitts 將彌爾在國族性格與文明進展的概念混用了，彌爾對於文明與國族性格兩個概念的使用絕非只是抽換詞面而已，而是有著清晰的分野。

對於文明，彌爾強調他所欲討論的「文明」概念是限縮於「與野蠻對反的概念」；<sup>84</sup>他也用了許多示例來強調兩者的對反性：人口稀缺的部落是野蠻的，而人口密集的城市便是文明的；缺乏產業活動是野蠻的，而產業活動蓬勃便是文明的；人民缺乏合作互動是野蠻的，而人民能夠在社會活動中互惠便是文明的；沒有法治、行政體系或藉同情共感衍生的社會集體力量是野蠻的，而能夠透過法制保護人身財產並由同情共感的力量維繫社會同胞間的和平便是文明的(CW XVIII: 120)。Levin(2004: 19-21)更進一步地指出，彌爾受到托克維爾的社會觀點影響，認為文明的進程就是個體的影響力逐漸式微，轉移到集體的過程；而在集體認同被形塑之前，人類是前社會(pre-social)的，毫無文明進展可言。由此可見，對於彌爾而言，文明的進程是可被觀察、可被具體描述，且與集體活動緊密相關的。

---

<sup>84</sup> 彌爾亦觀察到在當時對於文明概念的主流說法有兩種，其一是社會與個人邁向完善的進程；其二是聚焦在社會物質發展的進步上(CW XVIII: 119)。

而對於國族性格，彌爾則是如此描述：

而最重要的，性格，正是，人民的意見、感受，與習慣，儘管很大程度是受社會狀態牽引的結果，同時也很大程度是牽引著社會狀態的成因；且是被如法律和習俗等，社會環境中人造的力量，所共同塑造的：習俗不言自明，法律亦同，不論是透過統治力量對公眾情感的直接影響，或是國族意見與感受對決定政府形式及形塑政府性格時的影響(CW VIII: 905)。

可以看出，彌爾的國族性格與文明在概念差異上雖然細微，但卻分明。對他而言，國族性格是集體互動的樣態，反映在社會情緒、意見的彰顯與個體間互動的方式上；而文明則是對社會發展結果衡量的標準。這兩者相似之處在於皆有其變動性，可能會隨著物質與制度的發展而產生質變。

國族性格與文明目前看來似乎是互為因果的，之間有著千絲萬縷的關聯性，Varouxakis(2002: 36-37)便從「國族驕傲」(national pride)的角度出發，為兩者的連結提供了線索。他認為彌爾修正了托克維爾從歷史、榮耀與神話為立基點的國族觀，轉而從更現代的角度建立國族驕傲：人民會因為在自由國家中的產業發達、法治嚴明等原因產生對國家的驕傲，進而維護自由國家的種種益處，並促使國族維持並擁有自由的性格。從這個觀點來看，Varouxakis 與 Levin 在看待彌爾的文明觀時，都傾向認為彌爾將國族性格的成因主要歸咎於文明的發展上，也就是說，國族性格是社會對當前文明進程所產生的集體反應。這個解釋亦可參照前文所述關於彌爾如何看待社會習俗與道德情感的演化，同樣都聚焦於彌爾在政治哲學中濃厚的演化論與集體互動性格，這不僅為彌爾的文明—國族觀點提供了解釋，也維持了彌爾在道德規範與文明進展的論述一致性。

彌爾是否在社會觀與文明觀上都有特意關注的議題？參照前文中彌爾如何看待英國受商業文明荼毒而陷入同質化與社會專政的困境，與本章前述的，彌爾對愛爾蘭與印度的看法，其實彌爾的文明觀有一個明確的關懷，也就是遲滯。這個關懷或可從另一個角度探討並證明。彌爾認為中國與埃及曾經有其輝煌的歷史，並傲立於所有文明的巔峰，但卻受其制度的影響而陷入遲滯：

但到了那個頂點，他們對心智的自由與個體性的要求，卻陷入了永遠的停擺；帶領他們至此的制度，反而讓他們無能為力獲取進步的必需品；而如若制度沒有崩壞且為他人讓道，更長遠的進步停止了 (CW XIX: 396)。

從這段文字可以看出，彌爾的政治思想不只在國內政治中重視制度對社會活力的保護，在文明—國族關係的基礎上，亦同樣強調制度對文明的進步帶來的影響。例如 Varouxakis(2002: 54-55)便精確的點出，彌爾所談的國族性格決定了制度該如何被施行，同時其也是制度的目的。Klausen 也從彌爾對英國與印度的觀點中萃取出相似的解釋，他認為在彌爾的論述中，英國與印度同樣陷入了社會發展的遲滯，但英國由於歷史與制度的原因，其社會文化中有內生性對制度進行改變的力量，故仍有力挽狂瀾之勢。但印度社會中卻沒有這樣的底蘊，也沒有保障此類文化生成、紮根的制度(2016: 103-104)。而若回顧彌爾對愛爾蘭境況的描述，Klausen 的觀點同樣也可以應用在彌爾對愛爾蘭的看法。對於遲滯問題的關懷也展現了彌爾在文明與社會兩個問題上的一致性：遲滯的文明與同質性的社會都無法培養優秀、出類拔萃的個體，而彌爾甚為強調秀逸精英在政治中的影響力有益於社會進步，因此他否定同質性的壓迫，與無法發揚個體性的社會。

彌爾的文明觀基本上繼承了佛格森的史觀，認為能夠保障正義與權利的良好

制度是形塑文明的關鍵(Ferguson, 1995: 190)，<sup>85</sup>但絕非蕭高彥(2020: 頁 544)所指稱的，並陷入了二元對立的僵固化；也非 Pitts(2005: 130)所說的，失去了蘇格蘭啟蒙運動以後對文明階段性的論述，獨留二元化的區分。筆者認為，彌爾的史觀不單單只是諸多學者所稱的，具備完善論的進步色彩而已，<sup>86</sup>同時也兼備了階段性的思維：每個國族由於彼此制度間的差異，因而形塑出各異的性格；但制度雖塑造了現階段的文明進程，並在如英國一般的進步文明發展中帶來優渥的外在環境，卻也同時形成了困局。因為人民在文明的社會環境中喪失了革新的冒險精神，而面臨了無法再進步的遲滯。在這種窘迫的困境下，便需要少數菁英的智識與道德勇氣，幫助文明邁入下一階段的發展。或可說，文明的進展是一場障礙賽，優越環境所帶來的遲滯便是一道道高聳的牆，而制度便是一把梯子，確保少數菁英的原創性不會被埋沒，讓他們能夠一窺牆後的文明進程，並引領普羅大眾前進。

建基在這個史觀上，彌爾敏銳的觀察到了諸多文明都面臨的困境：英國雖然走在當代世界文明進程的最前沿，但卻受商業社會帶來的同質化影響，深陷於社會專政的困境；中國和埃及曾經透過制度創造了世界歷史上最輝煌的篇章，但卻因為舊制度沒有與時俱進，而是耽溺、困囿於往日的榮光，使兩者反而皆深受其制度的困擾，無法為少數菁英提供能發揮個體性的環境，從此被吞沒於時代的洪流；而印度與愛爾蘭如今正面對古老制度所帶來的歷史遺緒，少數寡頭壟斷了資源使得社會失去改革的創造力。對於印度和愛爾蘭的問題，亦可以從中看出彌爾希望透過引入制度，扭轉其躊躇的國族性格，幫助兩個殖民地跨越遲滯的高牆。

---

<sup>85</sup> 此處佛格森的關懷主要更加聚焦於強力(force)的運用從戰爭中的擴張領土轉移到維持國內的和平(1980: 190-191)。

<sup>86</sup> 有許多學者如 Kymlicka(1995: 53)、Habibi(2001: 205) 都指出，彌爾以進步為核心的文明觀是十九世紀時的主流，然而這些學者並未把彌爾在史觀當中的階段性思維共同納入考量。

### 第三節 帝國的輝煌與榮光

在上一個小節，筆者梳理了彌爾的史觀，是進步取向且有階段性色彩的。愛爾蘭與印度都面臨文明進展的困境，而此刻需要英國的經驗，與其用以解決過往困境的制度來給予協助。這種文明階序論的史觀貫穿了彌爾的國際政治理論，而在這個小節當中，會深入探討彌爾如何在效益主義與自由主義的理論架構下正當化他的帝國主義論述，而他的政治思想又能否調和殖民與國族性格殊異性之間的對立，同時也將剖析彌爾的政治思想中是否存在普世主義的傾向。

首先，Sullivan(1983: 599-603)從效益主義架構下的政治經濟學角度出發，討論斯密、邊沁與詹姆士彌爾在英國實施帝國主義與殖民政策的損益問題。<sup>87</sup>他們三者都認為殖民地貿易要對母國有經濟上的效益可言，必須要能夠確保母國在貿易市場上的獨佔(monopoly)，而獨佔則需要透過極高的資本來維持，否則一旦失去了對於市場的獨佔性，所投入的資本便會盡數流失。另外，殖民地本身的管理，以及營運，加上前面提過的大量資本的需求，會對殖民母國本身帶來軍事以及經濟上的負擔，這雖然維持了帝國的運行，但對英格蘭本身的利益卻是極大的損害。

而對於彌爾如何看待帝國主義的問題，Sullivan(1983: 607-613)則認為彌爾完全顛覆了這個傳統，並從三個面向整理了彌爾的論述。首先，在文化層面上，彌

---

<sup>87</sup> 對於三者的論述，Sullivan 在論述中並無將斯密直接歸類為效益主義者，而是認為斯密開創了從政治經濟學與效益角度探討帝國殖民政策問題的傳統。而在邊沁方面，Sullivan 則整理了邊沁對帝國主義的看法所經歷的諸多轉變，前期基本上繼承了亞當斯密的傳統，大力支持解殖(emancipation)政策；但在 1800 到 1805 年間有了第一次轉向，主要是在印度問題上認為英國確實透過殖民為印度帶來文明發展的優越性；最後一次轉向則是在 1805 年之後重新回到反帝國陣營，並持續維持這樣的論述方向。而詹姆士彌爾對帝國的論述雖然大體上繼承了斯密與邊沁的傳統，但在人口學問題上的立場則與斯密、邊沁兩人相反，並不認為殖民地為英國過溢的勞工與人口提供了舒緩(Sullivan : 599-604)。

爾繼承了詹姆士彌爾的文明觀點，認為英國有義務治理落後的文明，幫助他們的社會進步；而其次，在經濟層面上，彌爾認為殖民地有助於資本的提升，會對商業活動與產業興盛有所助益；最後在政治層面上，維持帝國主義的統治方式有助於英國提升政治聲望，並更主動的參與國際事務，透過政治手段向國際社會施加其道德影響力。而在文化觀點上，Pitts(2003: 223, 2005: 136-137)也認為彌爾顛覆了邊沁重視不同文明間有所殊異性的傳統，用進步的一元文明史觀否定歷史脈絡有所差異的社會開展出不同文明典範的可能性。

首先在文化觀點上，對於彌爾的文明觀點陷入一元論與本位論的質疑，Pitts與 Sullivan 都先入為主的將彌爾的思考主體聚焦於大英帝國本身，而忽略了彌爾將殖民地人民作為其論述主體的可能性。如本文前述為彌爾辯護的，彌爾文明觀聚焦於社會能否藉由保護個體性，以突破遲滯的困境。在將個體性的發揚視為最大幸福前提的框架下，發展遲滯的文明境況會壓迫、限縮少數個體在性格上的展現，這也是在彌爾的政治思想中效益原則的首要憂慮。且彌爾所批判的對象也不如 Pitts 所說，僅限於印度與愛爾蘭等殖民地而已，而是包括英國國內的社會環境都是他的批判對象。誠然彌爾的史觀有著進步的單一面向，但彌爾的歷史關懷最主要的敵人並非單聚焦於野蠻與落後的文明進程，而是從更宏觀的脈絡，對抗作為野蠻與落後背後真正成因的遲滯。若結合史觀與道德觀，並從完善論的觀點解析，彌爾在論述是保持一致的，並無矛盾或衝突之處。

而在政治經濟學層面，彌爾顛覆斯密以降的傳統乍看毫無背景與脈絡可言，但細究其史觀，彌爾確實將印度與愛爾蘭的社會境況視為仍處於前一階段，相對野蠻、落後的狀態，也就是產業不發達、制度不穩固的文明。而透過商貿活動向殖民地社會輸出资本，能夠促進其產業發達，讓人民得以在經濟活動中滿足其欲求，擺脫奴隸狀態，促成邁向文明下一階段的動力(CW III: 734-738)。另一方面，隨著產業的發達，人民也會對保護自身財產權有更強烈的企圖，會更積極的參與

公共事務的規劃，期望透過穩固的制度保障自身的安全與財產(CW III: 800-802)。這個詮釋方向扣連住彌爾在政治經濟學上對自由放任主義的主張，同時也能夠呼應本文第三章第一節中對彌爾商業社會觀點的解析。

最後在政治層面上，帝國的治理模式是否能夠強化大英帝國在國際政治上的道德影響力，則需要從兩個層次探討，其一是對於殖民地，帝國的治理方式能否有效地為殖民地的文明進程提供助益，其二是對國際社會，帝國的政體能否足以作為保障個體自由的正面典範。在第一個層次上，蕭高彥(2020: 頁 541)認為彌爾為東印度公司的辯護只著重於行政效能，Pitts(2005: 149-150)也批評彌爾只將印度視為公司治理的對象而非政治社會，無法解決印度社會中的結構性問題。

但這樣的批評其實更呼應了彌爾一貫以來的論述，印度目前文明發展所塑造的國族性格無法負荷代議政府，因為「良善政府最大的保障—公共討論—在印度不存在」(CW XXX: 49)。正由於缺乏公共討論的環境，印度無法藉由社會力量產出足以保障人民的制度與政策，這便需要少數菁英所引入的，能夠確保人民個體性的制度加以治理，為印度剷除這項問題(CW XIX: 572-573)。這也是彌爾診斷的印度文明，或說所有前一階段文明的最大病徵。結合第四章中所闡釋的，彌爾認為良善政府最重要的兩個標準分別是保障與進步，本文認為，彌爾正是認為前一階段的文明可謂連保障都無法自理；需要透過帝國引入的制度，讓殖民地翻越眼前的障礙，才能進入下一階段的文明發展。下面的引文更可側證筆者詮釋：

而，顯然，統治者或許，在各種程度上，比他們所統治的對象在文明上更加優越；而在此描述下對外國政府的臣服，雖說有著無可避免的邪惡，通常都對人民有著最大的好處，帶領他們快速的經歷若干階段的進步，為臣民掃除他們在自然傾向與機會下若未經協助可能無限期延續的進步上的阻礙(CW XIX: 419)。

透過外國勢力介入的外塑路徑，帝國為殖民地打造了一種「引繩式政府」(government of leading strings)，只是讓人民學會如何行走的過渡階段而已(蕭高彥，2020: 頁 532-534)。但這樣的治理觀點也正是彌爾的政治哲學中最被批評的，對落後文明實施良善專制(good despotic)的統治：

一個良善專制的政府代表著在之中，只要依附於專制者，就不會有來自國家官員的積極壓迫，而是在之中人民所有集體利益已經為他們安排好，所有與集體利益相關的思想都被完成，而在之中他們的心智形成於，且同意於，如此放棄他們自身的活力(CW XIX: 401)。

若將彌爾對良善專制的概念應用在殖民政府上，則便是「一個並非由他們自身實行控管，且對他們的行動施加大量強行約束」的政府，因為在他們現階段的文明進程中，他們無法展現對集體幸福的同情共感，也無法理解法治的概念，需要有效的行政機構與嚴明且基於群體利益的制度為引導(guidance)，為他們示範如何自我治理(CW XIX: 377-378, 395-396)，並為野蠻文明引入關於國族的概念，讓他們能夠在文明進步上有所基礎(CW XXI: 118-119)。

但彌爾再次強調，對印度實施的專制統治絕不能單以英國的利益為考量，而是要讓統治者基於印度人民的利益思考：

在對該國人民負責的情況下治理國家，與對他國人民負責的情況下治理國家，是兩件截然不同的事。讓前者脫穎而出的，是自由比專制更為優先；但在後者是專制。...但這幾乎是肯定的，對臣民不聞、不見、不知所以的專制，極大可能對比起知其所以的更為糟糕(CW XIX: 568)。

從這方面可以看出，彌爾在國際政治理論的層面上也留露出了前文中所提到的同情共感的關懷，良善的政府勢必要建基在群體間的同情共感，讓被統治者與統治者的利益產生連結。而透過近乎是名義上的專制(nominal despotism)所打造的制度性典範，便是為人民提供了政治教育的環境；且即便是專制政府，只要政治環境中能夠提供人民提升自主性的教育，「這便能成為他對專制最好的道歉」，並讓人民對公共事務的認識逐漸邁向文明的下一個階段。而隨著文明化的推進，良善專制儘管再如何開明，最終也只會被人民感到厭煩，而隨著時代被淘汰(CW XIX: 401-403)。至此，便彰顯了彌爾在政治思想中最核心的關懷，也就是政治對公民施行道德教育之目的。

綜上所述，彌爾對良善專制的辯護並非出自大英帝國本位思考，或是忽略了文明間的殊異性，更沒有與其自由觀牴觸。如同葉浩所指出的，環境的變遷意味著最為適切的制度也需要隨著時間而有所演變，彌爾對英國或西方文明的弊病提出的便是代議政府的解方，對落後的文明提出的則是以改革讓他們有所進步，這也是彌爾在政治理論當中保持一致性(2014: 頁 245-246)。

再論前些段落中提到的第二個層次，也就是帝國的制度是否足以作為國際社會其他國家在自由制度的正面典範，進而強化英國在國際事務中的道德影響力。從殖民地角度探討，彌爾往往將進步國家對落後國家的專制視為一種親權式(parental)的治理(CW XIX: 396)，這也讓彌爾在國際政治上陷入家父長主義(paternalism)的批評；雖然這與彌爾在論自由中所論述的，社會對尚未有行為能力的孩童有完全的教育責任有其一致性(CW XVIII: 283)。但如葉浩所考察的，彌爾在這方面的類比僅停留在比喻層次上而已，他並未將親權正當化為政治權力，也因此沒有家父長主義的問題；而是透過自身作為英國公民的經驗反思，承擔起其作為效益主義者的責任，將引入自由制度作為保障自身國族榮耀與帝國利益的

「普世性愛國者」(cosmopolitan patriot) (2014: 頁 257-259)。

透過葉浩的考察，彌爾為宣揚自由社會的立場，尤其藉由對殖民地引入保障個體自由的制度，為英國樹立了進步典範的形象，然而對其他文明的介入是否有其疆界？其主要的介入對象是僅限於英國殖民地亦或是所有前一階段的落後文明？這個問題或可從彌爾如何看待「干預」(intervention)的角度出發進行探討。Klausen(2016: 100-101)認為彌爾對殖民地的干預理論並未違反西伐利亞條約的主權國家(sovereign state)體系，<sup>88</sup>且最核心的關懷在於為了確保他國利益最大化的利他精神(altruism)，作為國際社會的道德衛士(moral vanguard)，並非以干預之名強加英國道德觀於其他文明，而是捍衛與協助其他國家的人道行為。

Varouxakis(2002: 77-86)在這個基礎上為彌爾的國際政治理論提出了更進一步的見解。他認為彌爾的國際政治理論並非單純的不干預(non-intervention)，而是更接近「反干預」(counter-intervention)。英國對他國事務的介入前提是當其他國家以強制、暴力的方式涉入他國事務並且以專制統治迫害他國人民時，英國在此條件下做為第三方干預確保權力間的平衡；而非單由當地政府的專制統治正當化英國對他國事務的干預。Varouxakis 這個反干預的說法也最能詮釋彌爾的國際政治觀：

面對這個問題，一個國家能否正當化幫助其他國家的人民對自身政府爭取自由制度，答案或有異，取決於人民試圖推翻的桎梏是純然本地政府，或是外國的；從身為外國人的角度考量，每個政府都是靠外國支持來維

---

<sup>88</sup> 西伐利亞條約(Peace of Westphalia)於 1648 年簽訂後確立了主權國家的概念，核心原則為主權國家之間不得彼此干預他國內政。然而，彌爾在評論落後文明的社會境況時認為「野蠻人沒有國族的權利」(CW XXI: 119)基本上可與前文中提到的文明觀相互呼應，彌爾認為許多文明甚至尚未有西伐利亞主權體系的概念，也因而不足以稱為國族。

持的。當抗爭僅對於本地統治者時，且那些統治者可以徵用本地力量作為防衛時，我對這個干預正當性問題的回答是，通則性的，**不行**。<sup>89</sup>理由在於，很少能夠近乎確保干預，儘管成功，會對人民本身有所好處(CW XXI: 122)。

另外，Kymlicka(1995: 53-54, 72-73)則認為彌爾所開出的自由帝國主義(liberal imperialism)傳統以及往後所有「多國族國家」(multinational-state)都面臨了一個問題，即為了要保障國內人民都有共同的國族認同，弱勢國族的文化與認同會逐漸被消弭、同化(assimilation)。確實，彌爾的政治理論中有強烈的，建立人民共同認同的色彩，但參照前文中所剖析的，對比以文化基礎的國族認同為核心，彌爾似乎更傾向以制度、公民素養等基礎的共同體(common-wealth)為核心去塑造國家認同。另一方面，結合前文中所詮釋的，彌爾在社會規範與文化的論述中，有著跨社群間相互同情共感並隨時空背景與時俱進的演化色彩，因此 Kymlicka 此處對彌爾的批判似乎有些牽強。

至此，藉由引入彌爾的政治哲學中被許多研究者忽略的「階段性」觀點與遲滯概念，彌爾的自由觀與帝國觀保持了一致的關懷，都是出於保障個體性考量，讓社會整體幸福能夠最大化。帝國對殖民地的干預主要的關懷仍是出於文明進步的考量，為了幫助人民進入下一階段的社會發展，用帝國制度去確保殖民社會中的個體能動性，透過個體的創造力與生命力，讓殖民地能夠進入下一階段的文明進程。

---

<sup>89</sup> 此處彌爾特地用大寫的“NO”強調，但礙於中文書寫的關係，筆者改以粗體代替。

## 第四節 小結

本章首先從彌爾對愛爾蘭與印度殖民地的看法開始爬梳，整理出他對兩地共同問題的診斷都有制度不明確、無法保障社會中的少數展現個體性的問題，而個體性無法展現連帶致使最大幸福無法被保障。關於這一點，彌爾對英國社會與他國社會的看法是一致的。其次，從彌爾對殖民地的看法，筆者分析了彌爾的文明觀，並發現其文明觀絕非單純的進步面向，亦或是陷入進步—落後的二元對立，而是都圍繞著遲滯發展的主要關懷。愛爾蘭、印度也好，英國也罷，都在往下一個文明階段的發展中遭遇了遲滯的困難。最後，彌爾對大英帝國殖民政策的辯護，與其對殖民地或其他國家的干預立場並非源自於英國本位主義的思考，反而更聚焦於普世性關懷，都是為了確保人民能夠從合理的制度性安排中獲得政府的保障。

整體來說，筆者認為彌爾的自由帝國主義與他的效益自由主義並不存在論述上的矛盾或斷裂。相反的，彌爾的國際政治理論是緊扣著他的文明觀與社會觀而生成，透過觀察彌爾的這些思想層面之間的調和與互動，本文試圖展現出彌爾思想更為豐滿、動態的特徵。相反的，如若在探討彌爾的國際政治理論時，卻無視他對政治制度的教育意義之重視，或是忽略他隱藏在支持帝國與殖民背後的文明關懷，我們很可能錯失了整全性詮釋與理解彌爾的政治思想之觀點，而這正是筆者寫作此文所力圖挑戰的。

## 第陸章 結論

本文將彌爾的政治思想做了宏觀亦不失周詳的爬梳，並從中萃取出彌爾的政治哲學中最重要四個關懷：同情共感在效益原則中的重要腳色、高貴情操的培養對個體性與最大幸福的重要性、代議政府的制度對個體性的保障以及文明發展的遲滯對個體性的損害。首先，在效益原則的部分，彌爾藉由具備高貴情操的適格仲裁者概念，闡釋了效益原則如何兼具證成自身道德偏好的美學性質與仲裁次要的道德原則相互衝突的基礎規範性質。其次，筆者也解析了彌爾看重的高貴情操中蘊含的三個構成性要素：首先在同情共感的層面上，個人需要透過經驗的交流與情感的想像，將同情共感的運作疆界從個體自身及周邊少數人擴及社會中的其他成員；其次，透過判別何種愉悅最有助於自身官能的提升，區分不同種愉悅之間在質量方面的高低之別；最後，出於自身的生活經驗並在適格的仲裁者之引領下，發展出對特定的生活樣態之欲求，而在追求生活樣態的過程中進一步培養出個人獨特的性格，亦可從過程中獲得幸福。

進一步將論述推進，在高貴情操的基礎上，本文也闡釋彌爾如何將對特定生活樣態的欲求與性格的展現直接視為幸福的一部份；並從中解析，對彌爾而言，具備高貴情操的個人所能夠展現的自身個體性即是幸福，透過這個詮釋，彌爾將效益主義重視的幸福極大化與自由主義重視的反對強制與干預兩個傳統完美的調和了。然而，在當代的社會中，個人卻受到高度同質化的社會專政所壓迫，個體性無法被體現，這便減損了社會整體的最大幸福。但仍要注意的是彌爾所關注的個體性並非無界限的，而仍是建基在社會情感的基礎上，並受社會中存在的道德義務所牽制。從中可以看出，彌爾對社會規範的想像並非一成不變的，而是將規範視為有機體，會隨時空背景的不同而有所更易與演變。

緊接著，本文進而指出，對彌爾而言，為了要保障個體性與社會整體的最大

幸福，必須透過政府與制度，培養公民對公共事務的積極參與。彌爾在公民社會中所欲培養的完善公民應當是受自由社會的參與及討論氛圍所薰陶，服膺於高貴情操形成的土壤所培養、孕育出的效益原則，並能夠在慎思考慮後做出符合社會最大多數人的最大幸福的道德行為。而培養出這樣的公民除了有賴於自由社會的前提外，彌爾的制度構想中最富具創意的觀點如複數投票、公開投票與個人代表等制度性的安排，也可從三個層次上發揮實質的貢獻。首先，在教育層次上，複數投票鼓勵了公民對政治事務的積極參與，也能夠促成公民積極向政府反應符合自身最大利益的考量，並培養公民對公共事務的智識與才能。其次，在道德情感上，個人代表制彰顯了個體在政治中飽含的能量，且強化了公民的共同體的想像與連結。最後，在社會層次上，公開投票則是讓依循效益原則而行動與判斷的個別秀逸菁英能夠在政治上脫穎而出，並為公民樹立生命樣態的道德典範。

本文最後也檢視了彌爾的國際政治理論，其中，筆者重新建構了彌爾的文明觀，發現儘管彌爾的文明觀有著強烈的進步取向，但更重要的是其階段性思維，以及彌爾關注的阻撓所有文明向下一個階段邁進的發展遲滯。筆者指出，彌爾如何透過政治制度解決遲滯化問題並未受到研究者的特別重視，但對於這個問題的反思卻是貫穿彌爾的政治哲學的核心關懷。無論是對英國也好，印度、愛爾蘭也罷，文明進步的遲滯與教育制度對公民的培養都是彌爾的政治思想未曾停止思索的問題。這於是指向了彌爾支持透過帝國為殖民地建構自由制度，達到對壓迫個體自由之獨裁政體的反干預，為落後文明引進保障人民個體性的制度，幫助文明跨越發展進程上的高牆。

在本文的最後，不妨從彌爾的效益自由主義與當代問題對話。彌爾在 19 世紀就已經深刻的認識到，民主勢力是一種不可逆且無可阻擋的思潮，但是民主卻終將不可避免的淪落為平庸，失去了政治完善人類道德的作用，並有最終走向自我毀滅的傾向。但如今，民主無法完善人類道德的狀況似乎只有越演越烈的趨勢，

許多學者都有觀察到，當代政治往往以民生與經濟問題為核心，不再關注道德問題，也就促成了當代以經濟不安全感為主軸的民粹主義(populism)，<sup>90</sup>或許這也證實了彌爾對商業文明的憂心。

另一方面，彌爾所重視的言論自由在當代的民主社會中下似乎已成為個體不用為其言論負責的免責權，許多人假言論自由之名，對自己所不喜聞樂見之事物大加抨擊、冷嘲熱諷，造就如此情境的，與彌爾極力撻伐的社會權利理論脫不了關係。如今，這樣的社會環境與氛圍，不斷降格的公民素養，造就了政治極化(polarization)與民主衰退的現象，個體之間無法形成對任何共同體的認同，也就無法產生對他人的連結，進而讓自身對愉悅的感受推己及人。

上述的種種現象，早在十九世紀彌爾便已鞭辟入裡的觀察到了，卻在當代仍然層出不窮。我們在物質生活與資訊的傳播早有長足的進步，我們在教育上的提昇也讓社會中的分工更加明確、精緻；但這樣的境況非但未能促使人民激發更多對於群體的同情共感，反而使人們更加關注於周邊事物與物質的活動，不再去關懷與人類道德發展更加切身相關的議題。在公共事務的關懷、政治教育與公民素養的培養上，當代的社會是否比十九世紀的英國更為進步？筆者認為這是個巨大的問號。物質的進步與教育的普及是值得慶祝的，但或許也是造就政治自由的囹圄；資訊傳播讓公共討論更加便捷是引人欣喜的，但或許也是埋下社會專政的隱憂。社會的進步帶來了日常生活上的祝福，卻包藏著發展遲滯的詛咒。或許彌爾未能預見當代社會的文明發展會是甚麼樣態，但他仍早已預言到，文明的發展的遲滯是終須面對的問題。

除此之外，當代在討論何謂自由時，往往以「不受法律管轄之外的行為即為

---

<sup>90</sup> 關於當代民粹主義的論證，詳可見 Inglehart& Norris “Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-nots and Cultural Backlash”(2016)。

自身自由」這句話作為個人自由之標準，不可否認的是，這句話的濫觴或可追溯自彌爾的自由觀。然而，人們多以這句話作為免死金牌，假自由之名大行其事，在法律未有深刻規範的灰色地帶踐踏他人之幸福。對彌爾而言，這不只與他所提倡的自由觀大相逕庭，更是落入他所嚴厲批判的「社會權利」之窠臼；法律之目的是為了確保正義與道德權利能夠被索要，而道德權利與正義同樣是建基於道德情感之上，並鑲嵌於社會脈絡之中的。且，法律之外的個人自由，其用意是為讓人民在社會中培養自身所欲求之性格，讓人們能夠在主流價值之外開創自身的生命價值，保護人民對特定生活樣態的積極欲求，而非耽溺於現況，自怨自艾的藉口。彌爾的自由觀背後深刻的完善論脈絡，在當代對自由的濫用之下，幾乎蕩然無存。

在當代的台灣，上述的問題更是如此。我們的公共討論無法形塑對於共同體的認同，無法加深個體與群體的情感連結，只是流於政黨鬥爭之間的鬥獸場；我們不以同情共感的包容性為目標，而是盡情指責他人非我族類其心必異。這個問題在對於權利的討論時更加嚴重，台灣在缺乏歷史脈絡的情境下移植自然權利的理論，結果導致個體間原子式的衝突，毫無調和的可能。近日準備推行的國民法官制度，對彌爾而言，或許是個讓人民透過公共事務的參與實踐政治教育的良藥，而在台灣的脈絡下能否實行，雖猶未可知，但筆者樂見其成。彌爾早已想見，公共事務的討論與能夠確保公共討論的制度是培養公民政治素養最佳解方，制度不能單是以選票制裁厭惡的候選人而已，而是能夠有效的、積極的促使公民反思何謂政治與社會生活的本質。

對彌爾而言，政治生活的本質絕非鬥爭，亦非首要關注權力的安排，而是必須建立在對集體的關懷之上。

## 參考文獻

### 彌爾全集

*Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991), 33 vols.

全集收錄如下表列：

- Volume I - Autobiography and Literary Essays
- Volume II - The Principles of Political Economy I
- Volume III - Principles of Political Economy Part II
- Volume IV - Essays on Economics and Society Part I
- Volume V - Essays on Economics and Society Part II
- Volume VI - Essays on England, Ireland, and the Empire
- Volume VII - A System of Logic Part I
- Volume VIII - A System of Logic Part II
- Volume IX - William Hamilton's Philosophy
- Volume X - Essays on Ethics, Religion, and Society
- Volume XI - Essays on Philosophy and the Classics
- Volume XII - The Earlier Letters 1812-1848 Part I
- Volume XIII - The Earlier Letters 1812-1848 Part II
- Volume XIV - The Later Letters 1849-1873 Part I
- Volume XV - The Later Letters 1849-1873 Part II
- Volume XVI - The Later Letters 1849-1873 Part III
- Volume XVII - The Later Letters 1849-1873 Part IV
- Volume XVIII - Essays on Politics and Society Part I

Volume XIX - Essays on Politics and Society Part 2  
Volume XX - Essays on French History and Historians  
Volume XXI - Essays on Equality, Law, and Education  
Volume XXII - Newspaper Writings Part I  
Volume XXIII - Newspaper Writings Part II  
Volume XXIV - Newspaper Writings Part III  
Volume XXV - Newspaper Writings Part IV  
Volume XXVI - Journals and Debating Speeches Part I  
Volume XXVII - Journals and Debating Speeches Part II  
Volume XXVIII - Public and Parliamentary Speeches Part I  
Volume XXIX - Public and Parliamentary Speeches Part II  
Volume XXX - Writings on India  
Volume XXXI - Miscellaneous Writings  
Volume XXXII - Additional Letters

## 中文部分

### 專書

江宜樺，2001，《自由民主的理路》，新北市：聯經。

林火旺，2017，〈導讀：穆勒及其效益主義〉，載於邱振訓(譯)，《效益主義》  
(頁 14-38)，新北市：暖暖書屋。

蕭高彥，2020，《探索政治現代性：從馬基維利到嚴復》，新北市：聯經。

### 期刊論文

李西潭，2000，〈約翰彌勒論民主的問題及其解決〉，《中山人文社會科學期刊》，第八卷第1期，頁142-164。

李西潭，2005，〈約翰彌勒自由觀之分析〉，《國立政治大學學報》，第71期，頁35-67。

張福建，2005，〈參與和公民精神的養成：彌爾 (J. S. Mill) 《代議政府論》的一種解讀〉，《東吳政治學報》，第21期，頁41-61。

陳建綱，2017，〈效益主義的發軔：初探邊沁的政治思想〉，《人文及社會科學集刊》，第二十九卷第4期，頁527-562。

黃俊龍，2003，〈民主社會的菁英統治：對密爾《論代議政府》的一個詮釋〉，《政治科學論叢》，第21期，頁217-239。

#### 學位論文

馬仲民，(2000)，《約翰·密爾論民主公民的品質及其條件》，國立政治大學政治學系碩士論文，台北市。

黃培維，(2011)，《個人、國家與世界：論約翰彌爾的公眾參與理論》，國立政治大學政治研究所碩士論文，台北市。

廖斌洲，(2007)，《菁英、教育與代議政府：詹姆士彌爾政治思想之研究》，國立政治大學政治研究所碩士論文，台北市。

## 英文部分

### 專書

- Bentham, Jeremy. & Schofield, Philip. 1989. *First Principles Preparatory to Constitutional Code* ed. Philip Schofield. Oxford: Clarendon Press.
- Berger, Fred. 1984. *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*. Berkley: University of California Press.
- Berlin, Isiah. 1969. *Four Essays on Liberty*. New York: Oxford University Press.
- Brink, David. 2013. *Mill's Progressive Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavell, Stanley. 2004. *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- D. D. Raphael., & A. L. Macfie. 1982. *Adam Smith: The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Oxford University Press.
- Donner, Wendy. 1991. *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- Ferguson, Adam. 1995. *An Essay on the History of Civil Society*. ed. F. Oz-Salzberger. Cambridge; New York: Cambridge University Press
- Gray, John. 1996. *Mill on Liberty: A Defence*. (2nd ed.). New York: Routledge.
- Habibi, Don. A. 2001. *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*. Dordrecht, The Netherlands; Boston, Mass: Kluwer Academic
- Himmelfarb, Gertrude. 1990. *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill*. San Francisco: ICS Press.
- Hume, David. 2000. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. ed. T. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press.
- Hurka, Thomas. 1993. *Perfectionism*. New York: Oxford University Press.

- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, John. 1980. *Second Treatise of Government*. ed. C. B. Macpherson. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Lyons, David. 1965. *Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford: Clarendon Press.
- Lyons, David. 1994. *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*. New York: Oxford University Press.
- Mill, John Stuart. & Crisp, Roger. 1998. *Utilitarianism / J.S. Mill*. ed. Roger Crisp. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha. 2013. *Political Emotions*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Pitts, Jennifer. 2005. *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton: Princeton University Press.
- Rosen, Frederick. 2013. *Mill*. Oxford: Oxford University Press.
- Ryan, Alan. 1987. *The Philosophy of John Stuart Mill*. (2nd ed.). Hong Kong: The Macmillan Press Ltd.
- Semmel, Bernard. 1984. *John Stuart Mill and the Pursuit of Virtue*. New Haven: Yale University Press.
- Sher, George., ed. 2002. *Utilitarianism: And the 1868 Speech on Capital Punishment*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Smart, J. J. C., & Williams, Bernard. 1973. *Utilitarianism: For and against*. New York: Cambridge University Press.
- Skorupski, John. 1999. *John Stuart Mill: The Arguments of the Philosophers*. ed. T. Honderich. London; New York: Routledge.
- Skorupski, John. 2006. *Why Read Mill Today?*. New York: Routledge.

- Ten, C. L. 1980. *Mill on Liberty*. New York: Clarendon Press.
- Thompson, Dennis F. 1976. *John Stuart Mill and Representative Government*. Princeton: Princeton University Press.
- Urbinati, Nadia. 2002. *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*. Chicago: University of Chicago Press.
- Varouxakis, Georgios. 2002. *Mill on Nationality*. London: New York: Routledge.

### 期刊與專書論文

- Arneil, Barbara. 2012. "Liberal Colonialism, Domestic Colonies and Citizenship," *History of Political Thought*, 33(3): 491-523.
- Arneson, Richard J. 2000. "Perfectionism and Politics," *Ethics*, 111(1): 37-63.
- Bell, Duncan. 2010. "John Stuart Mill on Colonies". *Political theory*, 38(1): 34-64.
- Beaumont, Tim. 2018. "J. S. Mill's Hedonism: Activism, Experientialism, and Eudaimonism," *British Journal for the History of Philosophy*, 26(3):452-474.
- Beaumont, Tim. 2019. "J. S. Mill on Calliclean Hedonism and the Value of Pleasure," *Dialogue*, 58, 553-578
- Black, R. C. Collison. 1968. "Economic Policy in Ireland and India in the Time of J. S. Mill," *Economic History Review*, 321-336.
- Brink, David. 1992. "Mill's Deliberative Utilitarianism," *Philosophy & Public Affairs*, 67-103.
- Brink, David. 2007. "Mill's Moral and Political Philosophy".
- Brudney, Daniel. 2008. "Grand Ideals: Mill's Two Perfectionisms," *History of Political Thought*, 29(3): 485-515.
- Clor, Harry. 1985. "Mill and Millians on Liberty and Moral Character," *The Review of politics*, 3-26.

- Devigne, Robert. 2006. "Cultivating the Individual and Society: J. S. Mill's Use of Ancient and Romantic Dialectics," *History of Political Thought*, 27(1): 91-121.
- Donner, Wendy. 2007. "John Stuart Mill on Education and Democracy," in *J. S. Mill's Political Thought*, eds. N. Urbinati & A. Zakaras. New York: Cambridge University Press, pp. 250-274.
- Himma, Kenneth. 1998. "The Interpretation of Mill's Utilitarianism," *History of Philosophy Quarterly*, 15(4): 455-473.
- Hoag, Robert. 1986. "Happiness and Freedom: Recent Work on John Stuart Mill," *Philosophy & public affairs*, 188-199.
- Inglehart, Ronald & Norris, Pippa. 2016. "Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-nots and Cultural Backlash," *HKS Working Paper No. RWP16-026*, 1-53.
- Kinzer, Bruce. 1984. "J. S. Mill and Irish Land: A Reassessment," *The Historical Journal*, 27(1): 111-127.
- Klausen, Jimmy. 2016. "Violence and Epistemology: J. S. Mill's Indians after the 'Mutiny'," *Political Research Quarterly*, 69(1): 96-107.
- Lyons, David. 1976. "Mill's Theory of Morality," *Nous*, 101-120.
- Newsinger, John. 1992. "Fenianism revisited: pastime or revolutionary movement?," *Saothar*, 17: 46-52.
- Norris, Pippa., & Inglehart, Ronald. 2016. "Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-nots and Cultural Backlash," *Harvard JFK School of Government Faculty Working Papers Series*, 1-52.
- Nussbaum, Martha. 2004. "Mill Between Aristotle & Bentham," *Daedalus*, 133(2): 60-68.

- Pitts, Jennifer. 2003. "Legislator of the World? A Rereading of Bentham on Colonies," *Political theory*, 31(2): 200-234.
- Porter, Roger, 1977. "John Stuart Mill and Federalism," *Publius*, 7(2): 101-124.
- Riley, Jonathan. 2006. "Utilitarian Liberalism: Between Gray and Mill," *Critical review of international social and political philosophy*, 9(02): 117-135.
- Riley, Jonathan. 2015. "Is Mill an Illiberal Utilitarian?," *Ethics*, 125(3): 781-796.
- Ryan, Alan. 2011. "J. S. Mill on Education," *Oxford Review of Education*, 37(5): 653-667.
- Schmidt-Petri, Christoph. 2003. "Mill on Quality and Quantity," *The Philosophical Quarterly*, 53(210): 102-104.
- Steele, E. D. 1970. "J. S. Mill and the Irish Question: Reform, and the Integrity of the Empire, 1865-1870," *The Historical Journal*, 13(3): 419-450.
- Sullivan, Eileen. 1983. "Liberalism and Imperialism: J. S. Mill's Defense of the British Empire," *Journal of the History of Ideas*, 599-617.
- Ten, C. L. 1969. "Mill and Liberty," *Journal of the History of Ideas*, 47-68.
- Urmson, J. O. 1953. "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill," *The Philosophical Quarterly (1950-)*, 3(10), 33-39.
- Waarden, Betto van. 2015. "John Stuart Mill on Civil Service Recruitment and the Relation between Bureaucracy and Democracy," *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 48(3): 625-645.
- Yeh, Hao. 2014. "Experiments in Living and Liberal Imperialism: A Reinterpretation of J. S. Mill's International Political Thought," *台灣政治學刊*, 18(1): 227-266.
- Zakaras, Alex. "John Stuart Mill, Individuality, and Participatory Democracy," in *J. S. Mill's Political Thought*, eds. N. Urbinati & A. Zakaras. New York: Cambridge University Press. pp. 200-220.

Zastoupil, Lynn. 1983. "Moral Government: J. S. Mill on Ireland," *The Historical Journal*, 26(3): 707-717.

Zastoupil, Lynn. 1988. "J.S. Mill and India," *Victorian Studies*, 32(1): 31-54.

