

評估傷害原則所面對的反例——當代法律哲學的討論

關啟文（香港浸會大學宗教及哲學系教授）

論到法律與道德的關係，英國哲學家彌爾（John Stuart Mill）曾提出很有影響力的傷害原則（harm principle），這是說：「只有當一個人的行為傷害到別人，他的行為才應該被法律規管」，所以他堅決反對為道德立法。不少人（包括很多學者）把傷害原則奉為金科玉律，但筆者在近期一篇文章論證：近年不少哲學家對傷害原則提出不少有力的質疑，在道德立法論與傷害原則的辯論中，稍為佔上風的應該是道德立法論。¹首先交待一些重要立場的定義：

- 冒犯原則(Offense Principle): 一條刑事法是合理的，若它能防止人們嚴重地冒犯他人，例如對在公共地方進行性行為的禁制。
- 家長主義(Legal Paternalism): 一條刑事法是合理的，若它能防止人們傷害自己，例如要求人們在駕駛電單車時一定要帶頭盔。
- 道德立法論 (Legal Moralism): 一條刑事法是合理的，若它能防止一些不道德的行為，例如禁止亂倫（縱使當事人是自願的）。這種做法有時被稱為「為道德立法」(legislating morality)。²

本文會進一步探討這場辯論，特別會探討傷害原則面對的各種反例(Counterexamples)，保守主義者過往曾提出墮胎和安樂死等反例，但當代自由主義會堅持傷害原則，而反過來要求把墮胎和安樂死合法化。然而一些當代學者提出的反例沒有那麼容易打發，如審美和環境保護、文化保育、禁止對屍體不敬、禁止殘酷對待動物等法例，一些假設性例子（如當代角鬥士表演）自由主義者也難以解釋。本文會探討反例的邏輯，各個反例的內容，和傷害原則支持者能作出的回應。

引言——從德夫林與赫特的辯論說起

假若我們有一些具體的法例是廣泛地被認為是合理的，但那些法例看來是違背傷害原則的，那初步看來我們就有一些反駁傷害原則的反例。特別當自由主義者大多接納那些法例時，這些反例就構成批判傷害原則的論證。要回應這批評，要麼自由主義者能解釋這些法例並不真箇違背傷害原則（雖然看來如是）——例如指出該法例產生一些少被注意的傷害；要麼他們要修改、甚或放棄傷害原則。我稱這種批評傷害原則的方法為反例論證(argument from counterexample)，對任何認為那些法例是合理的人，這反例論證都有相當的力量。

德夫林(Devlin) 在反駁赫特時，也曾經採用反例論證：「安樂死、在別人請求的情況下殺害別人、自殺、企圖自殺和自殺合約、決鬥、墮胎、兄妹之間的亂倫等行為，都能在私底下進行，不對他人產生冒犯，也不需要牽涉腐敗或剝削別人；... 至今為止沒有人真的『去到盡』，並提議把所有這些行為都放在私人道德的領域，不再受刑事法規管。但若要用刑事法規管這些行為，那就是要基於道德原則」(Devlin 1965, 7) ——因為這些行為不見得會帶來具體的傷害。所以，「在英國或其他所有國家，一直以來都有很多法例都是與[彌爾的]教義[即傷害原則]矛盾的。」 (Devlin 1965, 127)

¹ 參關啟文，〈道德立法論與傷害原則之爭議——重新審視德夫林與赫特的辯論〉，《師大學報》第 69.1 期，2024 年 3 月，頁 1-24。

² 本文對「道德」採取一種廣義的理解，是關乎甚麼在道德上是對或錯的判斷，而不只是指性道德或一般被視為保守的道德規範。例如反對虐待動物或支持環保也是一種道德判斷。

然而今天的自由主義者不像六十年代那時，仍然會把「安樂死、自殺、企圖自殺、自殺合約和墮胎」視作反例，他們會公然提出把這些行為都合法化；我不確定自由主義者對公開決鬥的態度，因為這很少被討論。³至於亂倫，一些提倡性解放的自由主義者會樂於把亂倫合法化，但仍有一些自由主義者對此感到猶豫。若論到禁制「在別人請求的情況下殺害別人」，⁴自由主義者或許會把這看作一種家長主義(paternalism)，有部分自由主義者願意修改傷害原則，以容許家長主義，但他們仍然堅拒道德立法論。所以德夫林所舉的反例雖然對當代社會的不少人仍然有說服力（特別在亞洲的文化背景），但對自由主義者則不一定有很大力度。

但其實德夫林除了提到以上反例外，也有提到禁止殘酷對待動物的法例，這似乎難以用傷害去解釋（因為彌爾從來只考慮對人類的傷害），而當代自由主義者也大多支持這種法例，所以這作為反例是他們較難處理的。無論如何，近年不少法律哲學家提出了不少新的反例，令自由主義者感到相當頭痛，我們在下面會介紹和分析。

反例論證的方法論

自然主義謬誤(naturalistic fallacy) ？

反例論證已存在了不少時日，赫特也當然明白，在英美的某些法例，「只能理解為用法律強制道德。」(Hart 1963, 82) 然而他提出了雙重的回應，他首先指出這些所謂反例其實原則上對有關道德立法論的辯論是不相干的：「單單指出某特定社會的實踐或道德，是不能確定成反駁道德立法論的。」(Hart 1963, 82) 「簡單地證明在某些社會，其普遍接受的道德肯定某些法律禁制——縱使在那些情況那些不道德對他人不構成傷害，也不能成功反駁彌爾。」他作出一個類比：「某些社會譴責白人與有色人種的交往，把它視作不道德，並用法律去懲罰之，這仍然未能解決我們要論證的問題」——種族歧視。(Hart 1963, 82) 言下之意，他是說我們不能用一些法律實踐去反駁某些規範性原則。他或者是在指控德夫林犯了自然主義謬誤——這是指直接從事實(fact)的存在推論出一個規範性判斷(normative judgment)，但倫理學家認為這是不對確的。

讓我們清楚地列出反例論證的前提和推論：

³ Feinberg has some discussions of dueling. He supports a pragmatic case for banning dueling not on the basis of the wickedness of dueling, but due to “insolvable problems of verifying voluntariness” (Feinberg 1990, p. 166). The idea is that we need to protect nonconsenting parties from being forced into fighting duels. However, I wonder whether this pragmatic justification is adequate. To solve the above problem, the state does not need to ban dueling as such, but can impose very strict regulations to ensure that those who have even a slight hesitation CANNOT be allowed to join dueling (just like the measures supported by liberals to ensure those patients asking for euthanasia are really voluntary).

⁴ 這裡不能不提著名的德國個案：Armin Meiwes (AM)是德國人，生於1961年12月1日，曾任電腦技師。他現稱為The Rotenburg Cannibal（食人肉者），他八歲時父親把他拋棄，留給母親撫養，他感到非常孤單。AM在網上徵求志願者，願意被他殺害。2001年3月，Bernd Jurgen Armando Brandes（一個柏林的工程師）自願地答允。他們於2001年3月9日在AM的家相聚。他們相聚後為他們作的事作了錄影，片長約4小時。一切都是雙方自願和同意的。Brandes (B) 首先吞了20粒安眠藥，和喝了一瓶咳藥水。AM用刀把B的陽具切下來，放在鍋中煎，然後嘗試一起吃。AM把B放在浴缸讓他流血，最後用刀把B割喉令他斃命，然後把屍體掛在鉤上。AM把屍體肢解，吃其肉，餘下的放在冰箱。他吃了十個月，前後食了約20公斤的人肉。AM承認，他這樣做的目的是為了性快感和滿足。2002年12月，AM被捕。2004年1月30日，AM的殺人罪成(manslaughter)，被判監禁8年半。2005年4月，德國的檢控官為刑期上訴，同年5月10日，AM被改判謀殺(murder)，必須終身監禁。我相信這也是傷害原則的反例。

P) 若傷害原則是正確的，那某些法例 CE 的制訂是不能接受的。

Q) 但 CE 的制訂在道德上是可以接受的。(基於廣為接受的道德直覺等等。)

C) 所以，傷害原則是不正確的。

這推理符合邏輯定律，而且要注意(Q) 的前提並非說 CE 這種法例是事實上存在的，而是提出關乎 CE 的道德判斷，所以很明顯這種反例論證沒有犯自然主義謬誤。當然問題是為何我們要接受 Q 而不是自由主義者以下的論證：

P) 若傷害原則是正確的，那某些法例 CE 的制訂是不能接受的。

R) 傷害原則是正確的。

C) 所以，CE 的制訂在道德上是不能接受的。

單從邏輯角度，自由主義者的確可以無限堅定地擁護傷害原則，然後把所有與其矛盾的 CE 都取消，遇神殺神，遇佛殺佛！但這種立場不見得可取，對大多數人都不大有說服力。首先我們要指出，自由主義者從來沒有為傷害原則提供大家都心悅誠服的證明，它的吸引力似乎在於當代人都感到自由有巨大價值。⁵這我不反對，但要把傷害原則絕對化，你也要賦予自由絕對的價值，這就缺乏說服力了。所以，只要(Q) 被廣為接受的道德直覺支持，特別當有力度的 CE 不是孤立，而是有多個的，那一個人只要感到眾多 CE 的其中一個是難以抗拒的（或他個人是接受的），那他就應該接受(Q)，反例論證對他就是成功的。再者，事實上當代提出的 CE 不少是大多自由主義者也接受的，那在這情況下他們也難以反駁反例論證。這種論證也符合一些知識論考慮。

所以反例論證所倚賴的並非簡單地訴諸某些社會的法律實踐，更準確而言，這論證的基礎並非法律實踐本身，而是我們關於它們深思熟慮的深刻直覺判斷(*considered, deep-seated intuitive judgments about the justifiability of these practices*)，不然我們就會犯上自然主義謬誤(*naturalistic fallacy*)。

初步假設方法論(the method of presumption)

當然，訴諸法律實踐並非無誤的，赫特提到那些支持種族歧視的法例可證明這點，事實上我同意赫特這話：「我們應該容許在普遍原則和事實的認知的基礎上，對任何社會的建制提出批評。」(Hart 1963, 20) 然而這都不能證明：訴諸法律實踐的論證一些作用也沒有。我只是認為，法律實踐若廣為接受且持之有效，那最少要被賦予一些力度，而且這種力度只有初步合理性 (*prima facie reasonableness*) ——這是可以推翻的。例如當我們考慮知覺的認識論時，一些感官幻覺的例子確證明了感官知覺並非無誤的，但這不表示感官知覺一點力度也沒有。相反，我們首遍認為感官知覺一般都有初步合理性，只有當我們有好的理由，才可以把其推翻的。這種推理方式可稱為可錯推理(*defeasible reasoning*)或初步假設方法論(*the method of presumption*)，Nicholas Rescher 對這種方法論作出研究，並指出「初步假設的實踐首先在法律領域興起，但後來差不多在所有理性探索的領域，都使用這種方法。」(Rescher 2006, xi)

雖然德夫林沒有清楚解釋他的方法論，但他們似乎也是採用初步假設方法論，德夫林的前輩史提芬

⁵ Hart's basic assumption is that "human misery & the restriction of freedom are evils; for that is why the legal enforcement of morality calls for justification" (Hart 1963, 82).

(Stephen 1994) 法官也相仿。赫特就指出，史提芬嘗試證明彌爾的觀點與大多國家的法律實踐大相逕庭，並認為這並非不相干。(Hart 1963, 28) 德夫林寫道：某觀點「與英國刑事法的基本原則是一致，還是矛盾呢？這是測試這觀點的第一個方法，雖然這方法並非絕對。在法理學的領域，縱使是一些基礎性結論，若它們理論上不健全，我們是有自由推翻它們的。但先看看某觀點在現存法律下怎麼情況，是一個良好起點。」(Devlin 1965, 5-6) 赫特把以上說話理解為一種「保守主義原則」，即是說：「假若某些制度是普遍而長久建立的，那很有可能它們會有一些優點是理性主義哲學家沒有覺察的。」(Hart 1963, 29) 我不肯定赫特是否接受這類原則，他似乎最少承認「某些不屬於性道德領域」的例子「相當有說服力。」(Hart 1963, 29) 其實在當代知論論裡也有類似的「保守主義原則」，例如當代哲學家 Michael Huemer 就提倡現象保存原則(Principle of Phenomenal Conservatism)，這種進路也獲得很多哲學家支持。我自己也維護類似的批判信任論(Critical Trust Approach)：

➤ 批判信任原則(The Principle of Critical Trust)：應先信任我們的經驗，直至有理由懷疑為止。

這是進一步發揮我老師 Richard Swinburne 的 Principle of Credulity，其理據在我的書中(*The Rainbow of Experiences*) 有詳細論證。⁶

赫特嘗試作出第二重回答：對很多所謂反例而言，「我們...有好的理由去質疑」，這些是「用法律單純去強制道德的真實例子。」(Hart 1963, 29) 他甚至指責批評者頭腦「混亂」！德夫林曾指出縱使你謀殺一個自願被殺的人，也並不能構成法律的辯護——這種殺人仍然要判謀殺罪。為何這樣呢？德夫林認為道德立法論是唯一的解釋。赫特則不同意，但他認為這要用家長主義去解釋，所以仍然「須要更改彌爾的傷害原則」(Hart 1963, 33)，因為他的傷害原則連家長主義也是徹底反對的，但赫特仍然認為毋需接受道德立法論。

赫特也論到動物殘酷法，他認為這法例只是關注動物的「痛苦」，而不是「折磨牠們的行為的不道德。」(Hart 1963, 34) 他又嘗試解釋為何法律禁制重婚 (bigamy)，雖然這好像沒有傷害別人。他認為反重婚法的理據是「嘗試去保護宗教感情不被一個公眾禮儀去冒犯，」因為一個重婚的婚禮會被普遍視為對神聖婚姻的褻瀆，所以「重婚者被懲罰，不是因為他有違宗教，也不是因為他不道德，而是因為他惹人討厭 (nuisance)」！(Hart 1963, 41) 我不認為赫特的解釋很滿意，但篇幅所限不能細說，我們繼續討論方法論的問題。

我的建議如下：假若我們就著某些法律實踐的合理性在經過深思熟慮後，仍然有深刻的直覺道德判斷，那這些判斷就可用作測試法理學理論的初步資料(prima facie data)，每個孤立的初步資料都有可能被其他資料或初步合理的理論推翻。然而，當某些初步資料與其他初步資料相當吻合，那這些初步資料的力度就會大增。若某理論與很多這些未被推翻的初步資料吻合，那這理論就某程度被印證。若某理論與很多這些未被推翻的初步資料矛盾，那這理論就某程度被推翻。當我們最後把所有理論與初步資料編織成一個融貫的系統，而且沒有有力推翻這系統的論證或資料，那這系統就是合理的。這方法論其實與羅爾斯(John Rawls) 的廣泛反思平衡的方法論(wide reflective equilibrium) 類似，他的起點也是某些特殊的深思熟慮的判斷。(Rawls 1973, 46-53)

普遍原則與特殊主義(particularism)

⁶ Kai-man Kwan, *The Rainbow of Experiences, Critical Trust, and God: A Defense of Holistic Empiricism* (New York: Continuum, October 2011)

赫特的進路強調一些普遍的批判性原則(*general critical principle*) (Hart 1963, 82) 他認為這些原則「可以普遍地應用，相當明顯是合理(*quite obviously rational*)的，又或者經過討論後我們可以看到它們是明顯正確的。」(Hart 1963, 18) 他指的是傷害原則吧！但赫特這種理性主義要面對如何證立傷害原則的難題，為何保守主義不也可以說道德立法論也是明顯合理的呢？到頭來赫特也承認：「毫無疑問，我未曾證明」道德立法論是錯誤的。(Hart 1963, 83)

理性主義者喜歡以一些自明的理性原則為起點，但為何不可以有一些「特殊的道德判斷也是相當明顯是合理的呢？又或者經過討論後我們可以看到它們是明顯正確的。」赫特沒有考慮這種特殊主義(*particularism*)，著名知識論學者 Chisholm 對「知識判準的問題」有很好的討論(Chisholm 1973)，他問：我們如何決定甚麼是「知識」(*knowledge*)？我們可訴諸一些知識的普遍判準，但棘手的問題來了，我們又如何判定這些判準是正確的判準呢？是否要訴諸更高層次的判準呢？若是，那無窮後退的問題就產生了，因為我們可以再次問以上的問題。我們難以訴諸無窮層次的知識判準，或許最終我們要停在一些不證自明的判準，但這是甚麼也沒有共識。另一個答案就是特殊主義：我們以一些在特殊處境中的直覺判斷（這可算作知識）作起點（這些當然只有初步合理性），而知識判準反過來是透過這些特殊判準去證立。

事實上，某些特殊判斷的合理性似乎比一些普遍原則更可靠。當知識論家在辯論一些理論（如內在主義[*internalism*]對比外在主義[*externalism*]）時，他們提出的論證或批評往往訴諸某些特殊的知識論判斷。我認為類此的進路也可以用於法律哲學，事實上在期刊和書中進行的辯論，似乎已經採用這種進路。科學哲學中的辯論也相仿。

道德判斷與情感

赫特在反駁別人時也往往訴諸特殊的判斷，例如當他指控道德立法論會導致不寬容時，就假定了獵巫是巨大的邪惡，但他這種特殊判斷沒有再去論證。(Hart 1997, 87) 他也認為某些「社會道德」是「鎮壓性或野蠻的」(Hart 1963, 83) 這也是一個特殊判斷，建基於一種厭惡的感覺！「野蠻」這描述就反映赫特這種情緒，但有趣的是，赫特對德夫林的批評，就是他的道德立法論要倚賴人們的「道德憤怒或厭惡感」。但他的批評不也是要訴諸這類感覺嗎？其實支持人權的自由主義者也經常投訴反人權的主張往往激發「深刻羞恥」(*profound shame*) 和「道德憤慨」(*outrage*) 的情緒。

舉一些例子，Mary Warnock 說：「當人們發現...一些被懷疑為恐怖分子的人...被施以酷刑時，大部分人的感覺是深刻的羞恥，他們為到他們屬以容許這種事情發生的社會而感到道德上的羞恥。有些人試圖以這樣能獲得的資訊的用處，或獲得招供的需要去合理化這些行為，但這些論證都不能與這種道德憤慨匹敵。」(Warnock 2010, 87-88; 斜體是筆者加的。) 對 Warnock 而言，這種道德的情感能凌駕於理性論證，而且這種情感其實包含了一種判斷，是關乎人權的重要性或某些深刻的道德真理。⁷所

⁷ Warnock does warn about over-reliance on feelings of outrage because “it is too easy to induce an exaggerated, almost hysterical sentiment... for outrage alone to be the measure of how central ... a moral belief is” (Warnock 2010, p. 86), especially in our age of media. Warnock has some criticisms of Devlin but she also has some sympathy with some arguments of Devlin. She “was at that time inclined to the view that any civil society had a shared concept of certain moral barriers that must in no circumstances be crossed. For the most part, one could ascertain where these barriers lay by consulting the criminal law... the crucial thing was to have a barrier of some kind or other so that moral outrage could be avoided. I did not go so far as Lord Devlin in saying that society would fall to pieces if such taboos were not enshrined & enforced by law, but nevertheless I relied on the idea of pre-existing agreed principles of morality that somehow defined the kind of society of which one wished to be a part... I

以強烈的感覺其實也可蘊涵認知的內容，不幸的是，德夫林經常強調厭惡感是一種感覺，而不是一種判斷，但其實這兩者是沒有矛盾的。德夫林自己的確有時像一個感覺主義者(emotivist)，但我認為他是不需要這種立場的。他後期也承認這點：「在論到『感覺』在合理之人的判斷中所扮演的角色時」，他可能過分強調了，所以「這種強調可以減低一些。」(Devlin 1965, viii) 我認為這是對的，德夫林所說的「厭惡感」(disgust) 本質就是一種深刻的直覺道德判斷，只是這種判斷蘊涵在一種強烈的情感中，在今天這往往被稱為「道德憤慨」(moral outrage)。當自由主義者譴責保守主義的政策時，或批評特朗普(Donald Trump)時，也往往會表達強烈的道德憤慨之情感。

質疑傷害原則的反例

美觀和環境保護的法例

在我上一篇文章論到自由主義大師 Dworkin 在反思傷害原則時，也提到一些「審美或美觀的法例(aesthetic regulations)」，像那些禁止一些有歷史意義的建築物的業主去毀滅或改變那些建築物的法例。」(Dworkin 1977, 10) 他也認為這些可能是傷害原則的反例。Larry Alexander 把這論證進一步發揮，他指出「那些單純為了保護美麗或大自然的美觀法例，其實就是道德立法論的一些形式。環境的破壞令人感到冒犯，無論會不會產生利益的虧損（而這類利益的虧損是在傷害原則的範圍中的），那都會被認定為值得反對的。」(Alexander 2010, 78) 他舉的主要例子包括禁止土地擁有者去砍掉一個森林，或以塑膠樹去取代真樹。這些審美法例的目的是要求市民保留某種美麗的自然風境，另一些法例則禁止人們對環境作出破壞，這些法例在東西方都已經相當普遍。但問題是這些法例都與傷害原則不符，因為對美觀或自然環境的破壞未必會產生對「第三者的傷害」，雖然這種傷害有時會出現。(Alexander 2010, 78) (彌爾心中的「傷害」是指對人的傷害。)

甚至是自由主義者也大多接受這類法例，但他們或許會這樣解釋：假若不保留一個美觀或自然的環境，那一個醜陋的環境會引致當地的物業降價，這不就是（經濟上的）具體傷害嗎？所以禁制環境的醜化是符合傷害原則的。但正如 Alexander 指出，同樣的解釋會把種族偏見也合理化，例如一些種族主義者反對黑人搬到白人區，也可援引「黑人的進入會導致物業的價格下跌」的理由，所以用法律禁止他們搬進也是符合傷害原則且相當合理！恐怕自由主義者絕對不會接受這結論吧。

事實上「提倡美觀法例的人一般而言在支持這些法例時並不是訴諸傷害，...相反，他們認為把美麗山坡的森林剷除這類行動...本身就是理應禁制的錯誤。...[他們認為] 在缺乏強有力理由的情況下去破壞美麗環境就是理應禁制的錯誤，句號」(Alexander 2010, 89) ——根本毋需進一步解釋。同樣的邏輯也可應用到環境保護、保護瀕危物種和文化保育等法例，這些法例往往會限礙經濟發展，在這種意義上對人帶來傷害，但支持者仍大力提倡這些法例，很明顯他們的理由並非防止傷害。最近香港跟隨西方制訂了禁止使用塑膠吸管的法例，但在個別的情況使用膠管飲東西，究竟是對誰產生具體傷害呢？這問題不易回答。支持者當然是指對環境的傷害，而或許這長遠會對人類帶來傷害，但在上一篇文章我已指出援引如此寬鬆的傷害概念是問題重重的。所以這些個案看來「都是以法律強制某些關於自然、保育等規範，它們只能理解為一種道德立法。但大多數當代的自由主義者會認為這些法例是國家的強制權的正當使用。」(Alexander 2010, 90) 但這些自由主義者已經背棄彌爾的傷害原則。

特別是環保法例所針對的傷害都牽判非常遙遠和複雜的因果鏈，例如：「把溫室氣體釋放到大氣層裡要產生傷害，必定要經過一些無比複雜的因果過程，而且只在遙遠的未來發生。雖然如此，為了解決這問題而禁止這些氣體的產生是一個公平和合理的政策。」(Arneson 2013, 448)但彌爾原來的傷害原則並不認為應計算這些間接和遙遠的傷害。理由很簡單，彌爾提倡傷害原則的目的是減少法律禁制，增加自由，但若傷害的概念非常寬鬆，那不見得能把法律禁制的範圍收窄。但我相信無論在東西方，大多數人都會贊成這類政策，例如為了保護臭氧層而禁止冰箱使用 chlorofluorocarbon (CFC)，這也表示他們並不接受傷害原則。

同樣的邏輯也可應用到類似反例，如保護瀕危物種的法例(Endangered Species Act)、香港的文化保育條例，和中國保護非遺的法律，我就不重覆那些細節了。除了構成對傷害原則的挑戰，這些法例的理據並非甚麼具體的傷害，而是某種文化和道德的價值觀，所以不單與傷害原則不符，更似乎是一種道德立法。

惡意懷孕的個案(The Malevolent Conception Case)

這個案原初是 Derek Parfit 提出：假設一母親故意去懷一個傷殘的孩子，這孩子的人生的確有不少苦難，但整體而言仍是值得活的（母親給予孩子很多的愛，與及各樣美好的事物）。對 Feinberg 而言，一個人的合法利益被削減才構成傷害，但這要有對比——那人現在的利益比之前減少了。然而在這孩子的情況，他的傷殘是他與生俱來的特徵，沒有一個之前健全的狀態可以作對比，所以難以說那母親在傷害那孩子。那按照傷害原則，那母親的行動不應被法律禁制，但不少自由主義者卻不是那麼想。這裡又存在一些矛盾。

有些人訴諸 Nils Holtug 的 wide strong person-affecting principle 去解決問題 (Arneson 2013, 442)，但這答案非常複雜，也看來牽強(*ad hoc*)。反而是 Feinberg 願意承認這是他那種自由主義的例外，並贊成用法律懲罰以上那種父母。他認為這反映自由主義的「人道精神」，所以他的立場「雖然不情願地在條文上偏離自由主義，但在精神上卻沒有。」(Feinberg 1990, 327) 對我而言，傷害原則根本不能表達自由主義和其他人的人道精神——這本來就是一種道德價值。

當代自願的角鬥士競賽／表演(Consensual Gladiatorial Contests)

這案例原來是 Irving Kristol 在一篇討論應否用法律禁制色情的文章中簡要地提出，他說：「我不認識任何人——無論他精神上如何嚮往自由，會論證我們應該容讓在 Yankee Stadium 上演角鬥士競賽（只有自願的成人參與），就如古羅馬在 Colosseum 上演的那些角鬥士競賽。」(Kristol 1994, 47) 我們可以假設當代商人會學效古羅馬讓角鬥士決鬥到底，至死方休，這種表演應比拳擊賽更刺激，應可賺大錢。也要強調：參加者都是完全明白所有後果後，充分自願的。按照傷害原則，我們應該尊重參加者自願承擔所有風險的自由，不應剝奪他們參賽的自由，不然就是一種家長主義。

按照傷害原則，我們似乎應該容許這類競賽，但就算是自由主義者也大多不同意，Feinberg 就是一個例子，所以他很嚴肅看待這個反例。Richard Arneson 最近也加入討論，「或許對一些人而言這些角鬥士競賽能提供他們一個榮耀的機會去顯示他們最佳的技巧，... 我們也可假定有關家長主義的憂慮已解決，...但我們很多人仍然有堅定的信念，就是禁止這種至死方休的競賽在道德上是正確的。」(Arneson 2013, 451)

Feinberg 也提到「一些有優厚薪金的角鬥士，他們為了巨大的收穫去冒喪失生命或肢體的風險，...我們可以想像，透過有線電視的轉播，經營者可以給勝方二千萬美元的獎金，敗方也可拿到一千萬。」然後他提出這問題：「假若我們不放棄自由主義的立場——只有傷害和冒犯原則能提供足夠的理由去凌駕自由的價值，如何能贊成去禁制[這種競賽]呢？」(Feinberg 1994, 51) 他同意 Kristol 為自由主義者提出了一個難題，而很多自由主義者贊成禁制這種競賽時難免虛偽。他承認：「差不多所有人都願意承認這種血腥的競賽是邪惡的。」但由於「自願承受的傷害不算傷害」的原則 (Volenti principle)，「這裡沒有一個受害者，... 讓上千的觀眾透過觀看傷殘肢體和彼此殺害而獲得快感，是一種道德錯誤，... 他們那些嗜血的尖叫和代入的參與只令事情更糟糕。...這一切累積起來的確是巨大的社會邪惡。然而... 沒有人能親身投訴，說他受到傷害。」(Feinberg 1994, 52) 他承認「這個案」不單是「自由主義者的難題」(Feinberg 1994, 53)，也「給我最大的麻煩。」(Feinberg 1994, 56)

Feinberg 探討了三種對這反例的回應。第一，他認為在這個案中我們有合理的理由去懷疑那些角鬥士是否真正自願，「Kristol 把決定有沒有...『自願的同意』這問題看得太容易了。」傷害的風險愈高，『是否自願』的標準就必須更嚴格」(Feinberg 1994, 52)，所以在這個案，角鬥士的參與看來「極為不合理，所以我們可以強烈地假定他們是不自願的——這假定是難以反駁的」。(Feinberg 1994, 58) 但起初他不是這樣說的，他之前認為不自願的假設「是原則上可以反駁的，在一些情況也容易想像。」(Feinberg 1994, 53) 我認為這說法較合理，Feinberg 也提到為了確保真正的自願，報名的角鬥士要經過「精神科醫生的訪談，多重的見證人，冷靜期等等。」(Feinberg 1994, 53) 我認為若他們經過這一切，明白一切風險和可能後果，但仍堅持參與角鬥士競賽，那自由主義者很難再說他們並非真箇自願。說到底，要否定這些成年人在這情況下可以為自己面對的風險負責任，不是過於家長主義嗎？(保守主義者也可用類似的論據說妓女參與賣淫並非真箇自願。)事實上，Feinberg 也似乎明白這些問題，所以也說第二和第三種回應「更合宜。」(Feinberg 1994, 53)

第二個回應是去提出，這個案的確是邪惡，但這也會帶來傷害，所以並非沒有傷害的邪惡(free-floating evil)。我們考慮這種競賽時，「我們難以避免... 在這個案中包括有如夢魘的那些間接傷害和不自願承受的傷害，... 道德敗壞本身並非支持預防性刑事化的合適理由，但當這種道德上敗壞的傾向包括對別人的痛苦的(冷漠) 態度，那其他人的利益就變得易受傷害。」當這些競賽「使以千計的人變得殘酷」，那「就產生一些清楚和即時的危險——一些（我們現時未知的）無辜人會在他們的手上受害。」(Feinberg 1994, 54-55) 這即是說，自由主義者同意去禁制這種競賽——縱使現時看不到會有甚麼傷害，是因為他們深信這種競賽在未來必定會帶來某些人具體的傷害。這樣，他們就沒有違背傷害原則。

我不認為第二種回應很有說服力，當 Kristol 提出這案例時，其目的是去維護對色情物品的禁制。有趣的是，Kristol 的保守主義觀點與 Feinberg 以上的回應很相似，Kristol 事實上並不相信「沒有傷害的邪惡」的存在，他相信思想會影響品格，而品格會產生行動，所以難以相信色情物品當中的腐化思想，長遠來說不會產生不良的後果。但自由主義者不贊成對色情的禁制（無論是暴力或非暴力），他們認為觀愛暴力色情可成為暴力傾向的宣洩(catharsis)，所以不會產生傷害。Feinberg 在以上個案中也提到這可能性：「或許透過讓他們的野蠻情緒有一種有序的出口，他們變得沒那麼危險。」但最後他不認同這可能性：「你讓一個人養成享受別人痛苦[的習慣]，又希望他對別人的危險性會減少，這是不大可能的。設想有千百計的觀眾變得嗜血，但又說他們不會對最少一些其他人產生威嚇，這更是

非常不可能。」(Feinberg 1994, 55)

然而當保守主義者提出色情物品有這種長期傷害時，自由主義者必定要求他們提供經驗上的證明，不然就只是一種沒有根據的猜測。我看 Feinberg 這裡也同樣在猜測吧？！其實我覺得他的回應相當合理，也可應用到暴力色情的辯論上：「你讓一個人養成享受別人被強姦[的習慣]，又希望他對其他女人的危險性會減少，這是不大可能的。設想有千百計的讀者變得迷戀強姦，但又說他們不會對最少一些女人產生威嚇，這更是非常不可能。」當然，若一個保守主義者這樣說，他只會被取笑，其論點只會立刻被忽略。總結而言，若第二個回應是合理的，那保守主義者也可採用類似的回應去維護對某些「沒有傷害的邪惡」（如色情、賣淫）的禁制。但事實上這種回應與自由主義者一貫在其他爭議性議題的論點有矛盾，所以這裡似乎是一種雙重標準。如 Robert George 指出：「要證明角鬥士競賽會導致更多暴力，可能非常困難。正若要證明色情會導致更多對女性的暴力，也同樣非常困難。」(George 1999, 308)

對 Feinberg 而言，第三種回應是一種「不那麼令人舒服的後備立場」——在真的沒有辦法時才採納，這就是去承認這個案的確構成成功的反例，但這是一種只存在於想像中的極端例子，所以在現實世界對傷害原則的應用影響不大。假若這種例子真的成為現實，那的確能純粹因為其道德邪惡而禁制之。「角鬥士競賽和『自願』承受酷刑是沒有受害者的邪惡(non-grievance evils)的最極端假設性例子，...它們會真正發生的機會很少」，若它們真的發生，那的確能為法律禁制提供「最強大的理由之一。」(Feinberg 1994, 53) 我相信 Feinberg 這裡的判斷是錯誤的，事實上古代中國的酷刑比角鬥士競賽更殘忍，例如凌遲處決要在弄死一個人之前把他的千百塊肉割下。又或許殺害一個人之後可以把屍體煮來吃，並與多人分享。人的「創造性」是如此豐富，我相信比角鬥士競賽更邪惡的事是不難想像的。假若猶太人的大屠殺能發生，很難否定角鬥士競賽也能發生吧。

雖然 Feinberg 在理論上對道德立法論作出讓步，但他認為一般討論的例子（如色情、同性戀、軟性毒品和賣淫）是沒那麼極端的「次要案例」(Feinberg 1994, 54)，所以在這些真實個案中仍然沒有足夠理由去違反傷害原則，所以自由主義仍是比保守主義優勝。他這樣作結論：「**防止沒有傷害的邪惡，雖然總是法律強制的一個合宜理由**，但它一般而言屬於沒那麼重要的範疇。只有在最極端的...情況，它們才能與自由的初步設定價值有同等的分量。」(Feinberg 1994, 54; 粗斜體為筆者加的。)

首先，Feinberg 可說是自由主義的代表性人物，是傷害原則的最強有力維護者，所以他對道德立法論的讓步已叫人震驚。第二，以上回應倚賴的是一種非常有爭議性的價值層級：為何其他例子都只有次要的重要性呢？很多人都不會同意。George 指出，這種判斷「是一種個人道德的判斷，並不能由政治道德的自由原則中衍生出來，...非自由主義者同樣有可能把 Feinberg 視作次要的邪惡，判斷為同樣、甚或更為嚴重。...傳統道德認為不道德的性行為...是非常嚴重的事情，...有一些性行為是本質上邪惡的——它們使個人的人格瓦解，而且經常破壞重要的人際關係。」(George 1999, 309) 當然，自由主義者未必同意這些觀點，但他們對保守立場的否定，不能再倚賴那被視為簡單自明的傷害原則，而是他們那些非中立的道德立場。很多市民都不會贊同這些立場，也不會同意在討論法律禁制時，自由主義者把他們的爭議性價值觀強加於整體社會。

第三個回應還有一個爭議性假設，就是「自由的初步設定價值」與「防止沒有傷害的邪惡的價值」之間的二元論，對 Feinberg 而言，前者差不多總是優勝的，只有在最極端的情況，後者才可輕微凌駕自

由的價值。但正如 Murphy 指出，不同種類的自由的價值也構成一個光譜。保守主義者特別不同意自由的價值是獨立於道德因素的，縱使像 Joseph Raz 那樣的自由主義者，都像 George 和德夫林同意「作惡的自由」是沒有價值的。我不完全認同這立場，我認為所有自由都有一些初步價值，但行善的自由的價值確比作惡的自由的價值大得多，所以去作沒有傷害的邪惡的自由雖然是有一些價值，但不會很大。這樣，要凌駕這種價值沒 Feinberg 想的那麼難。總結而言，第三種回應其實已是承認了道德立法論的真確性，它仍然希望限制其在現實世界的應用，但這樣做卻要倚賴自由主義者自己非常有爭議性的價值觀——而這仍須證立。

同樣，這個反例不單成為傷害原則的反例，也成為道德立法論的支持個案。大部人當可同意政府是可以禁止這類不文明的表演的，但訴諸的都是一些道德的理由：

- 一，這種表演把殘酷行為美化，卻把人的生命與尊嚴瑣碎化；
- 二，這只會腐化觀眾的品格，鼓勵他們把殘酷行為當作自己的娛樂；
- 三，商人透過提倡殘酷和不道德行為去賺大錢，這也是不道德的！

禁止相互得益的剝削(Gouging)

Richard Arneson 討論了另一個反例：假若一個人快要溺斃，路過者可以救他，但要求十萬美元的代價。這種乘人之危的謀利可說是一種剝削。但有趣的是，這種剝削沒有嚴格而言的受害者（所以也沒有人受傷害）。被救者雖然損失十萬元，但能夠保命還是「賺」了。救人者當然得益，不用多說。這是雙贏的局面，但一些法例還是會禁止這種嚴重不公的合約，雖然它看起來沒有違反傷害原則。(Arneson 2013, 440) 這種「雙贏的剝削」要用法律禁制嗎？

有些自由主義者可能這樣說：是可以的，因為在這種情況下瀕危一方雖然沒有受傷害，但若這種剝削被禁制，那他就會得益。然而 Feinberg 拒絕接受「使人得益」為法律禁制的良好理由，因為每種公共政策都會使很多類別的人得到各式各樣的益處，讓這些都成為法律禁制的理由，那這種「傷害原則」恐怕對自由主義用處不大。若我們要區分那些是合理的得益，那些不是，則非常複雜和困難。其實在禁制「雙贏的剝削」時，我們在意的是那種「過分和不公道的牟利」，⁸但這裡我們訴諸的是我們的正義感，這是一種道德概念，而並非傷害原則。

純強姦(Pure Rape)

這反例是 John Gardner 和 Stephen Shute 提出：假設一個女人被強姦時先去意識，強姦者帶了安全套且沒有做成身體的傷害。女人醒來從不知情，也沒有心理上受傷。女人去世後這行為才被發現，女人也沒有親朋，那這種沒有「傷害」的強姦要禁制嗎？Gardner & Shute 認為仍然需要，因為若不禁制，那整個社會都會受害。但在這情況我們不能指出是那個個體受到傷害，所以要援引傷害原則去禁制「純強姦」有點困難。

有些自由主義者不同意，如 Soccia 就提出符合傷害原則的理由去禁制「純強姦」(Soccia 2013, 518)，但其論證相當複雜和迂迴。我則認為「純強姦」當然要禁制，而且理由很簡單，強姦本身是道德上嚴

⁸ 這與高利貸的情況相似，但 Feinberg 並不願意以法律禁制高利貸。

重之惡——無論它帶來具體傷害與否！這當然是一種道德立法論。

沒有傷害的侵入(Harmless Trespassing)

Arthur Ripstein 提出沒有傷害的侵入的反例：假設某人在你外出時侵入你家，睡了個午覺就離開，沒有帶來絲毫的破壞（地方一點也沒有弄髒，門鎖沒有破損等），這種行為談不上構成傷害，要禁止嗎？(Ripstein 2007, 195-196) Colin Bird 認為可以禁制，因為這種行為令屋主心裡不舒服，喪失安全感。(Bird 2007) 但 Ripstein 回應時說：傷害原則不應該把傷害建基於心理上的反應而已。(Ripstein 2007, 198) 若別人的行為令你內心不舒服或不安全就構成傷害，那有些白人至上主義者見到黑人就感到內心不舒服或不安全（這可能基於一些偏見），那也能說黑人在傷害那白人嗎？若能，這不是為種族歧視的法例提供了基礎嗎？道德立法論者也可說很多人見到（甚或只是想到）別人進行不道德行為，就內心不舒服或不安全，那麼為道德立法甚至可以說是符合傷害原則了！⁹

Arneson 提出一個可能的回應：「業主可能和通常不喜歡別人在沒有他的同意下侵入他的物業，縱使沒有帶來進一步的傷害。假若『令你不喜歡』也算傷害，那」就可解釋應禁制沒有傷害的侵入。然而他認為對否定道德立法論的自由主義而言，這種回應是行不通的：「一般被認為不道德的行為也會『令一些人不喜歡』，若傷害如此被寬鬆地理解，那傷害原則就會被抽空，在公共政策的爭議上也沒有力度。彌爾本人非常堅定地認為，傷害原則意味著社會的喜歡或不喜歡都不是以法律禁制個體的基礎。」(Arneson 2013, 449) Arneson 也嘗試解釋這反例，他訴諸業主的權利，和法律規則本質是 coarse-grained 的。(Arneson 2013, 450) 我不認為這解釋令人滿意，問題正正是傷害原則難以圓滿解釋「權利」的本質如何能為法律禁制提供基礎；至於法律的 coarse-grained 本質指向法律的限制，但為何法律一方的缺陷能提供好理由，去支持「沒有帶來傷害的自由的限制」呢？

對屍體不敬(Mistreatment of the Dead)

Danny Soccia 希望維護一種純粹的道德立法論（‘Pure’ Legal Moralism），他提出對屍體不敬的反例。多年前 Thomas Grey 已指出：「很多人完全不同情對性道德的強制，但對人類遺體的褻瀆，他們卻有強烈的反感——這些感覺令他們傾向道德立法論。」(Grey 1983, vi) 我們可舉早前在香港有些人去破壞黃家駒的墳墓為例子。在 1788 年，Rex v. Lynn 的案例禁制了為了獲得屍體去解剖而破壞墳墓。這案的判辭說：「在刑事法庭裡，這種罪行被認為非常淫褻(indecent) 和有違良好的風俗，只要想起就令人反感。」(Grey 1983, 108) 在 1970 年代，美國交通部利用死屍去作交通測試（如撞擊會如何傷害身體），就引起不少爭議。國會議員 John E. Moss 非常反對這種做法，他說：「使用人類屍體去做交通安全的研究，粗暴地違背了基本道德理念，和人類的尊嚴，所以必須永遠地停止。」(Grey 1983, 106)

但從傷害原則的角度，這種禁制卻似乎不一定有基礎，我們難以再傷害一個死人，或者我們可以考慮死者親友的感情受到傷害，但我們也可假設死者完全沒有親戚朋友，甚至死前也同意別人「攪」他的屍體，那別人弄他的屍體又會傷害誰呢？然而「所有社會...都有一些風俗是關於如何對待屍體的，...規管如何對待人類遺體的自由主義的基礎，就是我們對褻瀆屍體廣泛地感到恐怖。」(Grey 1983, 105) 但「恐怖」和德夫林所訴諸的「厭惡」這類情緒，自由主義者經常說只是非理性的情緒，無論如何強烈都不能成為法律禁制的理性基礎。但看來德夫林的解釋更貼近法律實踐。

⁹ Soccia again disagrees (Soccia 2013, 518)

Soccia 注意到這種禁制是應用到「所有屍體，包括一些在生前對死後的處理完全漠不關心的人(也包括嬰孩和其他不能就著這事宜表達意見的人)」，與及那些沒有人為其死亡哀傷的人。」所以難以用傷害為由去禁制對屍體的不敬，那訴諸冒犯原則可以嗎？Soccia 指出這「或許能支持對屍體的公開褻瀆的禁制，但卻難以延伸到私底下的褻瀆。...我的結論是：贊成禁制對屍體的不敬的理由是一個道德判斷，這認為它是對人類和生命的不尊重，這是一種普遍性、與利益[傷害]無關的錯誤。」(Soccia 2013, 522) 他認為我們禁制人們獵殺瀕危動物，訴諸的也是類似理由。(Soccia 2013, 530) ——這是對生命的不尊重。

Feinberg 曾嘗試處理類似問題，並論證「死後傷害」的可能性：人們會「期望保持好名聲，這就如我們期望某些社會和政治運動會勝利，或期望我們愛的人興盛，」這些期望「都能被死後發生的事情促進或傷害。」(Feinberg 1977, 305) 這說法當然問題重重，Feinberg 很努力去回應，他相信人能被一些他不能知道的事情所傷害，他甚至說傷害能存在，縱使「被傷害的主體不再存在」，因為「傷害的真正主體是利益本身」(Feinberg 1977, 308)，而不是那個人。這說法把「利益」變成一些能獨立存在的抽象實體(abstract entity)，這種「柏拉圖主義」與自由主義的框架有點格格不入。說到底，他的論證訴諸我們的一種說法，就是某些行為會「傷害死者」，若然，那也應可說「傷害他們」吧？(Feinberg 1977, 308) 這些論證令我感到困惑和牽強，也不怎麼有說服力。我不討論那些細節了，這裡只須指出，縱使死後的傷害是存在的，也要依付於生前的意願。但 Soccia 的反例已特定假設那些人生前對死後的處理完全漠不關心，還有嬰孩根本難以說有甚麼意願。在這些情況下，縱使我們假設「死後的傷害」這概念說得通，也實際上不存在。所以 Feinberg 的處理並不能推翻這反例。

最後，法例的禁制似乎要維護的是人類的尊嚴，這種尊嚴儼然不單生者擁有，也某程度被死者繼承！這毫無疑問是一種道德概念，所以這反例也可用來支持道德立法論。

價值中立的不可能和道德立法論的難以避免

赫特說過：「有時有這樣的說法：問題不是應否去為道德立法，而只是我們要為哪一種道德立法？」(Hart 1963, 22) 若這說法是對的，那某種形式的道德立法論是難以避免的，這也意味著自由主義與保守主義的辯論是意義不大的，說到底每個人都會把他喜愛的那種道德加於社會——當這是可行的時候。有些傷害原則的支持者似乎是虛偽的，當保守主義者提出要規管色情、賣淫和同性戀行為，他們使用傷害原則極力反對。然而當其他自由主義者在強制一些他們喜愛的價值觀時，縱使這做法與他們的傷害原則違背，他們卻不會反對。這種做法似乎是雙重標準。有時他們看似一致地應用傷害原則，但反對保守主義政策時，他們使用狹義的傷害和要求嚴格的經驗證明；支持他們喜愛的政策時（如環保），卻使用廣義的傷害，也不那麼提供經驗證據。當然，這種做法仍然是雙重標準，但使用得更聰明，很多人都沒有覺察到。

當然，赫特並不同意以上說法，他認為這也誤解了現代的爭議，因為功利主義者維護傷害原則作為一種「批判性原則」(critical principle)，這不意味著他要求整體社會都接納功利主義作為道德框架。(Hart 1963, 23) 所以不能說自由主義者像保守主義者那樣在強加某種具體道德於社會上。這場辯論主要是關乎「分歧的批判性原則——它們並不只是對那些道德內容應該強制有所不同，它們的分歧更在於一

些基礎的」原則。(Hart 1963, 23-24)

當然，分歧的批判性原則會導致基礎的分別，讓我們考量極端自由主義者 David Richards 與保守主義者 Robert George 的辯論，Richards 認為為道德立法本質上是不公正的，因為這沒有尊重那些被限制的人的自主性。他堅定反對所有傳統價值，支持色情、毒品和賣淫的合法化等等。他認為要保護自主性（這是道德人格的核心），我們要採納傷害原則和中立性原則。(Richards 1982)

然而這種所謂中立是事實嗎？George 指出：「假若如傳統道德家所言，色情、賣淫和濫用毒品等行為真的對人的品格和幸福，與及他們能形成那些有道德價值的關係，都有深刻的破壞性，那麼那些故意提倡這些不道德行為（且利用此來獲得快感和利益）的人，就犯了冷漠和殘酷的罪。假若法律和公共政策能幫助人們免於墜落性敗壞和濫用毒品的廢墟，那這保護了他們的道德完整性和整個人生，當然談不上是針對他們的『精神暴力』。」(George 1993, 157) 這樣看來，Richards 的自由主義立場其實已假定了傳統價值是錯的，這又如何能說是一種「中立」呢？

無論你是接納或拒絕自由主義的所謂中立和傷害原則，這都意味著一個相當不同的社會，我們生活的架構也會大大不同。「Richards 的政治社會的制度和政策會反映一種獨特的人格和道德生活，而這是有高度爭議性的。它們的設計並非中立的，而且這些制度和政策...無可避免地會鼓勵和偏向某些選擇、委身、制度和生活方式，不鼓勵和反對另一些。」(George 1993, 159) 簡而言之，中立是一個神話。

結論

以上的反例看起來都相當合理，它們累積起來的力量不容忽視，足以證明在考慮法律禁制的理據時，雖然傷害當然是重要的因素，但這遠遠不足夠。其實從一開始，要建構一種傷害原則的合理版本，道德因素已經不能排除於「傷害」的概念以外。所以，認為單憑傷害的概念，不需要道德立法論，就可充分解釋刑事法的存在，是站不住腳的。

再者，「在現時的刑事法裡，有很多基本上沒爭議的元素，但從傷害原則的角度看都是有問題的。」(Cane 2006, 33) 事實上刑事法大多建基於我們認為，甚麼內在美善要鼓勵，而甚麼內在邪惡要不鼓勵。所以很多合理且廣為接納的法例都是建基於道德價值，這是一種道德立法論，而看來這根本是難以避免的。

我們也看到在不少情況，我們需要考慮間接和遙遠的傷害，特別當這議題有深遠的重要性（如大氣層的完整性）。一旦接納這點，「傷害原則就遠不如彌爾希望的那樣，能成為實際上有力的工具，去阻止限制自由的建議。」(Arneson 2013, 448) 這也為道德立法論和強硬的家長主義打開了大門。

參考資料

Alexander, Larry. 2010. "Plastic Trees & Gladiators: Liberalism & Aesthetic Regulation." *Legal Theory* 16: 77-90.

- Arneson, Richard J. 2013. "The Enforcement of Morals Revisited." *Criminal Law & Philosophy* 7: 435-454.
- Bassham, Gregory. 2012. "Legislating Morality: Scoring the Hart/Devlin Debate after Fifty Years." *An International Journal of Jurisprudence & Philosophy of Law* 25.2: 117-132.
- Bird, Colin. 2007. "Harm versus Sovereignty: A Reply to Ripstein." *Philosophy & Public Affairs* 35: 179-194.
- Brink, David O. 2012. "Retributivism & Legal Moralism." *Ratio Juris* 25.4: 496-512.
- Cane, Peter. 2006. "Taking Law Seriously: Starting Points of the Hart/Devlin Debate." *The Journal of Ethics* 10: 21-51.
- Chisholm, Roderick M. 1973. *The Problem of the Criterion*. Marquette University Press.
- Duff, R. A. 2014. "Towards a Modest Legal Moralism." *Criminal Law & Philosophy* 8: 217-235.
- Dworkin, Gerald, ed. 1994. *Morality, Harm, & the Law*. Boulder, Colorado: Westview.
- Dworkin, Gerald. 2012. "Harm & the Volenti Principle." *Social Philosophy & Policy Foundation* 2012, pp. 309-321.
- Dworkin, R. M. 1977. "Introduction." In *The Philosophy of Law* (Oxford: Oxford University Press), pp. 1-16.
- Feinberg, Joel. 1973. *Social Philosophy*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Feinberg, Joel. 1977. "Harm & Self-interest." In P. M. S. Hacker & Joseph Raz, eds., *Law, Morality, & Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart* (Oxford: Clarendon Press), pp. 285-308.
- Feinberg, Joel. 1984. *Harm to Others*. New York: Oxford University Press.
- Feinberg, Joel. 1989. *Harm to Self*. New York: Oxford University Press.
- Feinberg, Joel. 1990. *Harmless Wrongdoing*. New York: Oxford University Press.
- Feinberg, Joel. 1994. "Harmless Wrongdoing." In Gerald Dworkin, ed., *Morality, Harm, & the Law* (Boulder, Colorado: Westview), pp. 49-59.
- George, Robert P. 1993. *Making Men Moral: Civil Liberties & Public Morality*. Oxford: Clarendon.
- George, Robert P. 1999. *In Defense of Natural Law*. Oxford University Press.
- Grey, Thomas C. 1983. *The Legal Enforcement of Morality*. New York: Alfred A. Knopf.
- Hart, H. L. A. 1963. *Law, Liberty & Morality*. New York: Vintage Books.
- Hart, H. L. A. 1977. "Immorality & Treason." In R. M. Dworkin, ed., *The Philosophy of Law* (Oxford: Oxford University Press), pp. 83-88.
- Hart, H. L. A. 1983. *Essays in Jurisprudence & Philosophy*. New York: Vintage Books. Oxford: Clarendon Press.
- Kristol, Irving. 1994. "Pornography, Obscenity, & the Case for Censorship." In Gerald Dworkin, ed., *Morality, Harm, & the Law* (Boulder, Colorado: Westview), pp. 46-49.
- Kwan, Kai-man. 2011. *The Rainbow of Experiences, Critical Trust, and God: A Defense of Holistic Empiricism*. New York: Continuum.
- Leece, Steven. 2003. "The Clapham Omnibus Revisited: Liberalism against Democracy." *Contemporary Political Theory* 2: 89-108.
- Lo, Ping-cheung. 1997. *Freedom & Its Moral Boundary*. Hong Kong: Logos Publishers. [This is a Chinese book: 羅秉祥,《自由社會的道德底線》, 香港: 基道出版社, 1997。]
- Mill, John Stuart. 1985. *On Liberty*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Murphy, Jeffrie G. 1966. "Another Look at Legal Moralism." *Ethics* 77.1: 50-56.

- Murphy, Jeffrie G. 2006. "Legal Moralism & Retribution Revisited." *Proceedings & Addresses of the American Philosophical Association* 80.2: 45-62.
- Murphy, Jeffrie G. 2012. *Punishment & the Moral Emotions*. Oxford: Oxford University Press.
- Murphy, Jeffrie G. 2013. "A Failed Refutation & an Insufficiently Developed Insight in Hart's *Law, Liberty, & Morality*." *Criminal Law & Philosophy* 7: 419-434.
- Postema, Gerald J. 2005. "Politics is about Grievance: Feinberg on the Legal Enforcement of Morals." *Legal Theory* 11: 293-323.
- Rawls, John. 1973. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rescher, Nicholas. 2006. *Presumption & the Practices of Tentative Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricciardi, Mario. 2013. "Morality, Law & the Fair Distribution of Freedom." *Criminal Law & Philosophy* 7: 531-548.
- Richards, David A. J. 1982. *Sex, Drugs, & the Law*. Totowa, NJ: Rowan & Littlefield.
- Ripstein, Arthur. 2007. "Legal Moralism & the Harm Principle: A Rejoinder." *Philosophy & Public Affairs* 35: 195-201.
- Scoccia, Danny. 2013. "In Defense of 'Pure' Legal Moralism." *Criminal Law & Philosophy* 7: 513-530.
- Stephen, James Fitzjames. 1994. "The Doctrine of Liberty in Its Application to Morals." In Gerald Dworkin, ed., *Morality, Harm, & the Law* (Boulder, Colorado: Westview), pp. 26-35.
- Wall, Steven. 2013a. "Enforcing Morality." *Criminal Law & Philosophy* 7: 455-471.
- Wall, Steven. 2013b. "Moral Environmentalism." In Christian Coons & Michael Weber, eds., *Paternalism: Theory & Practice* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 93-114.
- Warburton, Nigel. 2001. *Freedom: An Introduction with Readings*. London: Routledge.
- Warnock, Mary. 2010. *Dishonest to God*. London: Continuum.