



伦理学入门

林火旺 著

上海古籍出版社

新
知
学
社
PDG



伦 理 学 入 门

伦理学是哲学门中最关心“人间烟火”的一门学问。它从哲学的角度研究道德，用“讲道理”的方式，而不是“说教”的方法探讨一般的道德问题。

本书是根据当前西方伦理学教科书的内容撰写而成的，主要介绍各种重要的伦理学理论。它为那些关心伦理问题的人，提供了一些基本的背景知识和概要认识。

本书是一本伦理学的经典教材，在台湾地区六年间重印了7次。

B·520 定价:25.00 元

ISBN 7-5325-4237-8



9 787532 542376 >



伦理学入门

林火旺 著

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

伦理学入门/林火旺著. —上海:上海古籍出版社,
2005.12

ISBN 7-5325-4237-8

I.伦... II.林... III.伦理学 IV.B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 112093 号

本书为(台湾)五南图书出版股份有限公司授权
上海古籍出版社在大陆地区出版发行简体字版本。

伦理学入门

林火旺 著

世纪出版集团 出版、发行
上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址:www.guji.com.cn

(2) E-mail:guji@guji.com.cn

(3) 易文网网址:www.ewen.cc

新华书店上海发行所发行经销 上海展强印刷有限公司印刷

开本 890 × 1240 1/32 印张 10.375 插页 2 字数 260,000

2005 年 12 月第 1 版 2005 年 12 月第 1 次印刷

印数:1-4,250

ISBN 7-5325-4237-8

B·520 定价:25.00 元

如发生质量问题,读者可向工厂调换



再版序

专业哲学的教科书能够再版,在国外一点也不奇怪,以我在美国求学期间的经验,基础哲学课程如哲学概论、伦理学等,几乎是每一个大学生的共同必修课,所以教科书的需求量很大,因此每一种教科书都有好几种常用的版本,而每一个版本再版的次数至少也超过三次。但是在我们这个不太重视哲学和思考的地方,不但很少人知道哲学是何物,更遑论哲学和幸福人生关联及重要性,所以本书能够再版,对我个人也算是一种鼓励。

我常以为,目前台湾诸多失序的现象,追根究底都是哲学的问题,因为不论在社会、经济或政治领域中所呈现的乱象,症结就在价值观出了差错。虽然我们已活在一个自由的政治体制之中,但是人民对于自由社会应该具有什么样的道德规范、应该拥有什么样的价值判断,普遍缺乏深刻的体认。举例来说,“多元社会应该容忍不同的意见”这句话没有人会反对,但是在实际生活中我们看到的却是独断、排他、自以为是,只要有人意见和自己不同,通常不是认定对方脑筋有问题,不然就是“不爱台湾”。

“不爱台湾”是一种道德谴责,所以是一个价值判断,而意见不同则是一个事实判断,这两种不同性质的判断,在我们的社会中却轻易就可以等同。具有基本逻辑训练的人,应该比较不会犯这样的错误,受过哲学训练的人也比较能够体会,没有任何一个人的主张是绝对

无误的,所以苏格拉底说:“我惟一知道的事情是:我是无知的。”读过哲学的人,应该比较懂得谦虚,知道每一个人的思考都可能存在盲点,所以随时愿意接受他人更具有说服力的论证,因为哲学就是以“理”服人。自由而不讲理的社会,人会变得个个张牙舞爪;自由而讲理的社会,才会真正容忍不同、尊重差异。我们的社会真得需要多一点哲学气息。

教学、研究加上实践理想所投入的社会关怀,使我抽不出很多时间重新修改这本书,因此再版只能在纠正错别字上下工夫,即使连这部分,都还做得不够尽善尽美。所以欢迎所有比我更仔细的读者,能不吝指正错误。再次感谢五南的协助和支持,如果还有机会重写,我会做得更好。

林火旺

2004年1月20日

台湾大学哲学系

序

这本书是根据我在空中大学出版社的《伦理学》(1997年)改写而成,主要的章节并没有做太大的更动,但是其中的内文几乎全部都经过仔细的增删。五南图书出版公司给我一年多的时间撰写这本书,但是我还是在拖拖拉拉之中完成。由于市面上并没有很多伦理学教科书,我在写作的时候,实在很想将重要的伦理学主张全部纳入,但是由于时间不容许,只好割舍许多觉得应该放进去的材料,希望还有再一次出版的机会,我一定会让它的内容更为充实。

在这一年当中,我参与了第二届民选台北市长的辅选工作,由于长期钻研伦理学和政治哲学,我对现实政治有颇多不满,对我而言,这是一次理论的试验。其实哲学可以很“入世”的,只是一般人不知道哲学家在做些什么。在很多公共场所,读哲学的人,总会引起许多的好奇。“哲学是什么?”“读哲学有什么用?”类似这样的问题,已经被问了不知道多少遍。在一般人的刻板印象中,读哲学的都是“怪人”,但是他们不知道我们在探讨的东西,其实和每一个人生存的“深层”问题息息相关。事实上大多数人的生存方式是“活一天算一天”,读哲学的人只是不愿意这样“自然地活下去”,而要问:“为什么要这样活?”“这样活有什么意义?”而已。

我当然知道由于我们整个社会的发展是经济导向的,所谓“热门”学科无非是“钱途”看好的代称,所以对于哲学这种“无关紧要”的课题,

多半只是好奇,很少人真正愿意花费心思去了解。一个从英国拿到学位的同仁告诉我,他在英国攻读博士学位的时候,当人家问他读的是什么科系时,“哲学”这个答案会令询问者肃然起敬,哲学家在欧洲是受到尊敬的。在我们的社会,如果你告诉人家你读哲学,通常也会引起异样的眼光,不过这是一种质疑、好奇,甚至是鄙视的眼光。也许一个社会人文品味的高低,可以决定这个社会一般人给予哲学的评价。

伦理学是哲学学门中最关心“人间烟火”的一门学问,事实上我们当前社会的许多问题,追本溯源,都是伦理问题。伦理学是从哲学的角度研究道德,我们是用“讲理”的方式,而不是“说教”的方法探讨一般的道德问题。社会道德沦丧、伦常隳坏,主要就是道德被教条化,道德和一般人的生命幸福、存在价值和尊严,完全失去关联,道德成为要求别人、欺骗自己的工具。我们期待社会大众有一天能够体会到:没有哲学,道德只是口号;没有哲学,生命只是活着。

为了选举,我放弃全家一起出国进修一年的机会,在这一年当中,内人张锦华在美国加州大学洛杉矶分校担任访问学者,带着两名还在小学就读的子女:知彻和行彻,而我只身在台,不时得两地奔波。所以这本书的写作,有很多时候都是在访美期间,带着手提电脑,在加大和南加大的图书馆、手边资料欠缺的情况下,零零星星地完成。

我要感谢我的太太和子女,他们牺牲很多全家团聚的时间,放弃多次一起旅游的机会,耐心等待我的作品诞生。我也要感谢五南图书出版公司不但给我出书的机会,而且还得忍受我的延误交稿。对于所有给我鼓励和支持的人,我将以对社会付出更多的关怀和爱作为回报。

林火旺

1999年8月21日

台湾大学哲学系

目 录

再版序	1
序	1

第一篇 伦理学是什么？

第一章 导论	7
第一节 道德和道德哲学的意义	7
第二节 伦理学的类别和道德评价的范围	16
第三节 伦理学的价值	23
第二章 价值论	26
第一节 价值的类别	28
第二节 价值享乐主义	30
第三节 价值的根源	34
第四节 价值和道德的关系	37

第二篇 规范伦理学

第三章 利己主义	45
第一节 心理利己主义	45
第二节 伦理利己主义	54

第三节 利他主义	66
第四章 效益主义	72
第一节 效益主义的定义及相关问题	73
第二节 行为和规则效益主义	77
第三节 对效益主义的综合评估	86
第五章 康德的伦理学	101
第一节 善意志	103
第二节 道德三命题	107
第三节 道德法则	115
第四节 定言令式的形式	119
第五节 对康德理论的批判	128
第六章 洛斯的直觉主义	133
第一节 对结果论的批判	134
第二节 洛斯的理论	137
第三节 洛斯理论的困难	142
第七章 德行伦理学	146
第一节 当代伦理学理论的困境	146
第二节 德行伦理学的意义	151
第三节 麦金太尔的德行论	154
第四节 对德行伦理学的评估	160

第三篇 后设伦理学

第八章 穆尔的非自然主义	169
第一节 善的定义	169
第二节 自然主义的谬误	173
第三节 对穆尔理论的批评	181

第九章 情绪论	187
第一节 伦理语词的定义和检证原则	187
第二节 艾耳的情绪论	191
第三节 对情绪论的批判	199
第十章 规约论	204
第一节 道德语词的意义	204
第二节 道德推论	210
第三节 对黑尔道德推论的检讨	214

第四篇 道德的本质

第十一章 道德相对论和客观主义	224
第一节 传统的道德相对论	225
第二节 道德客观主义	229
第三节 哈曼的道德相对论	233
第十二章 为什么要有道德?	242
第一节 格劳孔的论证	243
第二节 霍布斯的主张	247
第三节 高提也的理论	252

第五篇 社会正义

第十三章 罗尔斯的正义论	264
第一节 正义即公平	264
第二节 原初立场	271
第三节 正义原则	280
第四节 对罗尔斯理论的批判	289
第十四章 诺齐克的正义论	301

4 伦理学入门

第一节 正义即资格	301
第二节 诺齐克对非历史性、模式化理论的批判	304
第三节 洛克的取得理论	309
第四节 诺齐克理论的一些困难	314
◎参考书目	319

第一篇 伦理学是什么？

伦理道德问题和我们的日常生活密切相关,尽管一般人常常将它当成迂腐的教条,认为谈论伦理道德是传统、保守的象征,但是几乎每一个人在生活中都无法避免某些伦理道德的论述。事实上人们不论思考“在公车上要不要让座?”或“昨天晚上的电影好不好看?”之类的小问题,以及“什么样的生活方式比较幸福?”或“生命的意义是什么?”等大问题,都会涉及到一些伦理道德的观点。举个例子来说:今天早上你的运气不错,一上了公车就找到一个座位,但是下一站就上来一位大腹便便的妇人,她就站在离你不远的地方,这时候你的心里开始“天人交战”,到底要不要让位给她?由于公车上人多,司机又像冒失鬼一样,车子开得莽莽撞撞,那位妇人在人群中颠来倒去,似乎颇不舒适,加上身体沉重、行动不便,显得有些狼狈,看来令人不忍,实在应该有人让位给她。“可恶!为什么在她前面坐着的那个高中生,居然闭起眼睛睡觉,他一定是故意这样。”你心里正如此咒骂着,可是自己却也有点舍不得让位,因为这时候离你下车还有十几站,而且昨天晚上没有睡好觉,实在是很想闭目养神休息一下,免得待会儿上恼人的微积分课无法专心。也许你会想:日常生活中的道德规则并不是永远都要遵守,在特殊情境下常常允许例外,我们不是有时候也可以欺骗?有时候为了自卫不是也可以杀人吗?如果昨天打球跌断了腿,现在当然可以不用让座,所以也许你认为“昨天晚上没睡好觉”可以是不让座的一个理由,但是这个理由和妇人的处境相比,似乎又不够充分。

在上述的思考中,你面临一个冲突的选择:一方面觉得那位孕

妇的处境值得你让位,一方面又不想在精神不佳的状况下,在颠簸的公车上站上半个钟头。站在利己的(self-interested)角度,你似乎不必让位;但是站在道德的观点,你似乎有较充分的理由让位。到底你应该采取哪一个行为?其实不论你多么自私自利,在日常生活中也会面临道德的压力,例如那名假装睡觉的高中生,如果不是已经感受到道德压力,他可以理直气壮坐在那里,不必以睡觉掩饰心中的不安。

当道德的要求和利己的考虑冲突时,是不是道德要求永远优先?如果答案是否定的,什么时候我们可以不顾道德的要求,只考虑自己的利益?如果答案是肯定的,我们遵守道德的理由又是什么?如果大家只考虑自己的利益,不顾伦理道德的要求,结果会是如何?在你决定到底要不要让位的时候,这些问题虽然不是立即浮现在你的脑海中,但是你对这些问题的深入理解,可以提供你采取行动时更充足、坚定的理由。而这些问题都是伦理学所关心的问题。

此外,日常生活中人们会有得意、后悔、尊敬、羞耻的情感,譬如以后悔为例,为什么你会感到后悔?一定是由于你的行为产生一些你认为“值得”后悔的事,什么样的事情值得你后悔:考试得第一名?一部公车从你家门前经过?今天的天空万里无云?这些都不会令你产生后悔的情感,因为这些事件的发生,并没有使你错失一些有价值或想要追求的东西。但是因为睡觉睡过头错过一部难得的好电影;酒后驾车不小心撞到一位老太婆;昨天刚买的一家公司股票,今天该公司就宣布倒闭,这些都会让你后悔,因为在这些事件中,你都失去许多你想要的东西,也就是说,这些失去的东西你认为它们有价值。

我们每一个人都在经营人生,不论有意识或没意识,我们都在选择或追求一些我们认为有价值的事物或生活方式,因此我们每一个人都有一套粗浅的“人生哲学”。事实上人类生活中,任何有意识的行动或多或少都会涉及到一些价值判断的问题,也许一般人不一定

有完整的价值体系或全面的哲学主张,可是没有人能够不依赖某一些粗浅的价值观点而生活。因此广义地说,不论我们有没有意识到,其实每一个人在生活中都会涉及一些哲学问题,尽管个人意识到或碰触到的哲学程度深浅不一,但是如果将这些问题深入的分析 and 探讨,最后所涉及的都是深刻的哲学问题。“我们应该过什么样的生活?”这个问题是希腊哲学家苏格拉底(Socrates)最关心的问题,也是伦理学的核心问题,虽然大多数人不会严格、有系统、认真地面对和思考这个问题,但是有哪一个人在他一生当中,这个问题从来没有一刻在他脑海中偶然飘过?

不幸的是,这个关系到每一个人幸福人生的伦理问题,却受到严重的误解和漠视,因此绝大多数人对于伦理道德价值几乎没有反省能力,日常生活中最流行的价值观无非是“争名逐利”,对人类的存在意义缺乏深刻的体认。事实上许多敏锐的观察者已经注意到,在当前的社会中,当代科技成长伴随而生的是价值感的失落,所以科技带来的美好生活和幸福只是一个幻象,由于道德伦理的败坏,人们不再重视家庭、宗教等具有价值的制度,人类的精神生活因此而变得贫乏枯竭,人的创造力和生命力也相应地减弱或恶化,而这也是现代人快乐的主因。

由于近两个世纪以来,许多科技领域快速发展的结果,使人们享受到前所未有的舒适和便捷,也强化人们的实用主义价值观:重科技而轻人文,将道德和价值问题搁置一边,因此高等教育场所沦为高级职业训练所,只重视专业知识和技术的传授,至于“要使受教者成为什么样的人?”这样的问题,大多数人都漠不关心。所以那些受到高度训练的专家,变成只会制造优良产品的技术人员,他们不但不关心社群和世界等重大问题,甚至不会也不知道如何关心这些问题。因为他们只被训练成为社会这个大机器运转所需要的品质优良的螺丝钉,至于自己在社会中的定位、价值和意义,完全没有能力思考和

体会。所以在许多次宗教诈骗的事件中,我们看到很多受过高等教育的所谓“知识分子”,他们所表现的无知和迷信,也和村夫民妇一般,因为“什么样的生活是值得过的?”这样的问题,在他们的受教过程中不曾碰触过,而且在现实主义盛行的现代社会中,他们没有机会也不觉得有需要深思这样的问题。许多学者指出,当代文明在传递科技知识给年轻人方面是成功的,但是却不能传擅这一个文明之道德、文化和历史遗产。所以有学者指出,当代最急迫的问题是:人类道德感以及面对责任时所应有的尊重,已经逐渐消失,成功和贪婪是当代社会最重要的两大信条,这种争名逐利的结果不但使人性受到贬抑,而且人们也因此忽略掉人之所以为人,是由于人具有评估行为和目标的道德能力。

因此虽然技术发明可以使我们免于劳役之苦,并为人类的文明发展开发更多新的可能,但是它也会产生非人性化的效果,事实上透过科学发明,人类所制造的核子武器可以全面摧毁地球而有余,所以如果我们欠缺自制力、缺乏对人类整体的关怀、不能为永恒的价值献身,科技的发展反而是危险的。

总而言之,当代社会的隐忧是:道德动力似乎随着科技文明、经济发展的成长而递减,人们普遍将物质的需求和利益优先于伦理道德问题,专业化、社会分工的结果,也使人们的生活越趋支离,缺乏对人生整体幸福的考量和反省力。在这样一个人们越来越疏离的社会,伦理道德对人生幸福的重要性,实在值得加以重视和强调。

第一章 导 论

第一节 道德和道德哲学的意义

一、伦理学的意义

伦理学(ethics)又称道德哲学(moral philosophy),是以哲学方法研究道德的一门学问,所以是哲学的一支,因此要了解伦理学的意义,必须先对哲学的研究方法作一个简略的说明。

我们每一个人一生下来就活在一个社会文化之中,不可避免地会受到该文化的濡染和教化,我们日常思想和信念主要是这个背景文化内化的结果,所以一般人的思考和判断往往无法跳出文化的框架,尤其是伦理道德问题,背景文化的价值体系更是根深蒂固地决定个人的道德判断。因此对于日常生活中所遭遇的道德问题,一般人都会依据其背景文化所提供的方式处理,或者依循该文化中一般人在面临类似问题时的解决方法,至于这个背景文化所表达的道德规则或价值观是否合理,则往往不会加以质疑。事实上某一个特殊背景文化的价值体系,常常会引导我们对事情的特定看法,而无法接受不同于此文化的想法或价值观,就像在粉红色背景要分出一个红色事物的界限,显然是比较难,但是如果是白色的背景就比较容易,所以背景会影响我们对事物的认知是毋庸置疑的。

一位伦理学老师在上课之前先放映《苏格拉底之死》的影片，这部影片先以记者访问重要历史人物，同时拍摄苏格拉底在死刑执行前和其朋友的哲学讨论，在哲学理论的配合之下，这个影片让所有观赏的学生觉得一个人的生命可以多么令人鼓舞，学生在苏格拉底的生命中看到人类的理想和热情。每次放这影片时，尤其学生在分享足够的哲学背景之下，都会“看到”这位老师所希望他们看到的東西。但是有一次这位老师在狱中放映这部影片，所得到的反应却是和在校学生不同，犯人认为影片中那个“最关心保护自己”的人才是正确的，有些甚至瞧不起苏格拉底，他们认为苏格拉底是“木头人”。^[1]

由于背景会影响前景(the background shapes the foreground)，为了真正认清问题的真实样貌，哲学研究对于背景预设不断地批判、评估和反省。苏格拉底曾说：“没有经过检讨的生命是不值得活的。”哲学的思考模式就是透过人类的理性能力，追根究底地寻找问题的根本解答，包括个人所生长的社会文化的整体内涵是否合理，都是哲学家批判和反省的对象。因此哲学家在处理道德问题时，不只是跟随习俗或传统的道德标准，也不是完全依据一般人的主张或看法，而是透过理性和批判，为其道德处境寻找一个合理的解答。

为了更清楚哲学的思考方式，我们举一个例子来说明：

有一天我带着儿子和女儿去便利商店买东西，出了店门口我数了一下店员找我的钱，我告诉儿子和女儿说：“等我一下，我进去还钱。”这个举动显然需要解释，我儿子立刻问我说：“爸爸，你为什么要还他钱？”我回答他说：“店员多找了我钱。”假设我儿子对道德规范一无所知，他一定会问：“难道你不喜欢多一点钱吗？他既然不知道多找你钱，你为什么要拿去还他？”我只好答复他说：“我当然喜欢钱多一点，但是我还是应该还他钱。”这样的回答显示我的行为背后存在一个冲突，也就是：我想要多一点钱，却不得不将多找的钱归还。

假设我儿子继续问：“如果你喜欢多一点钱，为什么还要把钱送

还人家?”他是在问为什么我不依照自己的“喜好”行事。为了满足他的问题,我必须提升一步抽象的层次,说明指引我的行动的背景规则,我回答他说:“做人应该要诚实,虽然我希望得到多一点钱,但是不能用不诚实的方法获得金钱。”所以是“诚实”这个道德规则要求我做违反我的喜好的行为。

这个解释对于就读小学二年级的儿子,已经可以满足,但是对正值青春期充满叛逆的女儿似乎不甚满意,她接着问:“为什么你为了诚实,而放弃你想要的金钱?如果不诚实能让你得到你喜欢的东西,为什么一定要诚实?”她的问题显然是对“诚实”这个道德规则提出挑战。这时候如果我要让她了解“诚实”是有意义的,则需要将背景规则提升到更抽象的层次,才可以解释和证成(justify)“诚实”这个道德规则。事实上我女儿的问题是对一般人习以为常的道德规则的合理性提出质疑,由于任何一个既存的社会都有一些道德规则,作为人与人相对待的规范标准,因此要回答上述的质疑,只在自己社会的其他规定上找答案显然是不足的,我不能回答我女儿说:“社会上其他人都认为我应该这么做”;也不能说:“因为诚实是一项美德”。“其他人都认为应该这么做”不代表这样做就具有合理性,在中国古代几乎所有人都认为女子不应该抛头露面;“诚实是一项美德”的回答根本就是循环论证,因为我女儿可以进一步质疑:“为什么诚实是美德?”因此为自己所属社会的道德规则的基础提出合理的解释,必须抽离自己的社会背景,提出这些规则应被采用的更一般性的(general)理由。

我的论证大致如下:基于人的一些自然本性,人们必须和其他人分工合作,才能过较好的生活,而人们要能真正的分工合作,必须彼此互相信任,否则一旦互信不存在,彼此尔诈我虞,合作的基础就会丧失,因此“诚实”是人类社会合作互信所必须的。如果我们在诚实有利的时候才诚实、不诚实有利的时候就不诚实,这样一来,“诚

实”这个实践(practice)没有办法成为通则,这会侵蚀社会诚信的基础。因此我们每一个人都应该养成诚实的习性(disposition),社会才可能良好的运转。

从上面的讨论可见为了要回答一个简单具体的问题,我们必须不断地抽象到背景概念,以证成该行为,在一般的情况下,“我们应该诚实”这样的道德原则通常具有普遍的说服力,大部分人在这时候都会不再质疑,但是并不表示这些一般人接受的共同规则不具有被质疑的可能。一个人在何时停止问“为什么?”也会因其背景而不同,具有哲学思考习惯的人,对诉诸共同原则的解答仍然不会觉得满意,而会继续问为什么要接受这样的原则,要回答这样的问题必须探讨证成这些原则的背景脉络,这会涉及这些规则所植基的理论架构,会触及该文化或传统的信仰和价值体系,而一个文化或社会背后的这些深层信仰,是提供该社会特殊生活方式的意义的来源。

因此哲学的思考方式,可以从具体的事例,深入探究其抽象的理论假设,以这样的方法研究道德问题,就是伦理学。换句话说,伦理学就是将哲学的批判、分析的研究方法应用到伦理道德领域,探讨我们日常生活中一般习而不察的道德判断和道德规则,甚至对道德规则背后的假设提出质疑,譬如:乱伦为什么是错误的(wrong)行为?遵守诺言为何是我们的义务(obligation)?帮助别人为什么是道德上正当或对的(right)行为?我们应该(ought to)如何过活?美好的(good)生活如何构成?哪些行为是我们应该做的?为什么要有道德?等,举凡生活中所有的道德问题,都是伦理学所要探讨的对象。伦理学研究的目的是要针对这些问题进行理性的分析和探讨,试图有系统地了解道德观念,并对一般生活中的道德原则,寻找一个合理性的基础。

二、道德和其他规范性主题的比较

在西方的伦理学研究中,有些哲学家将“伦理”(ethics)和“道德”

(morality)加以区分,但是最普遍的用法是将这两个词视为同义词。“ethics”一词源于希腊文的 ethos,意思是“品格”(character),而“moral”则出自拉丁文的 moralis,意思是习俗(custom)或礼仪(manners),所以“伦理”似乎比较适合于个人的品格,而“道德”则似乎是指向人与人之间的关系。但是也有学者认为“道德”是描述行为选择的对错,而“伦理”则较为复杂:有时候指的就是“道德”;有时候它不只涉及行为对错这个面向,而且是提供生活所有面向的指引,也就是说“伦理”包含“道德”,其范围比道德广泛;有时候它的意思就是“道德的理论研究”。^[2]本书对这两个语词的使用,采取较普遍的作法,即将它们当成同义词。

伦理学所关心的主题,主要并不是有关事实(fact)的问题,而是属于价值(value)或价值判断。在哲学体系中,有两个领域是从事价值或价值判断(value judgment)的研究,一个是伦理学,另一个是美学(aesthetics),前者研究道德,而后者研究艺术,两者都是涉及价值问题。价值涉及到行为实践的规范和要求,而事实则不具有规范意义。“美国的国父是华盛顿”、“高雄是台湾第一大港”、“地球是太阳星系的九大行星之一”……这些都是有关事实的判断,虽然“地球上并没有恐龙存在过”、“台北市人口在 1999 年是一百万”是两个错误的判断,但是它们仍然是有关事实的论断。因此不论对于事实正确或错误的描述,都是属于事实判断(factual judgment),事实判断的主要目的是提供消息,并没有对行为实践作任何的要求。而道德判断(moral judgment)的主要目的则是透过对行为的评价,企图对人类的行为构成一定的要求或限制,“张三没有说实话”是一个事实判断,它是描述张三口中所说的和他心里所认知的不一样,“张三不应该说谎”或“张三说谎是错的”则是道德判断,它是对张三不说实话这样的行为作一个负面评价,借以限制、禁止或谴责这类行为的实践。所以道德判断并不只是对实际发生行为的一个事实描述,而是对行为的

实践构成一种规定和要求,借以鼓励某些行为或禁止某些行为。

但是除了道德之外,宗教、法律和社交礼仪,也都具有指引和规范行为的特点,然而道德和这些主题虽然相关,但并不相同。^[3]

社交礼仪规定哪些行为是合乎礼节,哪些是不礼貌的行为,但是这些规定纯粹是基于社会习惯,并未触及社会存在的核心本质。譬如:美国人表现热烈欢迎的方式是拥抱,而中国人则是握手;美国人对自己的父母直呼其名,而对中国人而言这样做则是很不尊敬的行为。这些差异都是基于社会的习俗,只有“妥当”与否的问题,而无关道德的本质。又如:在主人动筷子之前就先用餐、参加重大的集会穿着凉鞋与会、未敲门就进入别人的房间,这些都是不妥当或不礼貌的行为,但是却不是不道德。尽管社交礼仪和道德一样,对个人的行为也具有规范作用,然而社交礼仪的种种规定,目的是为了社会的运作顺畅,它所在乎的是行为的形式而不关心行为的本质,所以社交礼仪不是道德。

道德和宗教的关系非常密切,因为任何宗教的实践,都是以一些道德要求作为核心,许多人在日常生活中的道德思考和判断,也都是基于某一种宗教的教义和规定,譬如在中国传统的民间社会中,常用“善有善报,恶有恶报”的说法劝人为善去恶,民间的宗教信仰常常是中国人举止动静的指导原则。西方社会的道德要求和宗教的关系更为密切,十诫中的规定几乎是西方社会日常生活的行为准则。尽管如此,道德和宗教仍然不同,道德实践和规范可以不必来自宗教的启示和义理,换句话说,道德原则和规定不必基于神或天,事实上伦理学之所以称为道德哲学,最重要的特点就是要为日常生活中的道德规定和要求,根据人类的生活经验,建立一个理性的基础。

此外,基于宗教信仰所恪守的道德规定,对于不具有相同宗教信仰的人缺乏说服力,因此在一个宗教多元的社会中,以神或上帝所揭示的义理作为道德实践的依据,很难成为社会共同接受的行为指导。

当然这并不意味着宗教所界定的行为对错缺乏理性基础,因为透过理性和人类经验所肯定之道德原则和行为标准,有些可能和宗教上的要求一致,然而由于有些可能不一致,所以宗教和道德并不相同。

一般人最感兴趣的是道德和法律的关系,有些人认为道德就是法律,但是事实上并非如此,虽然法律对行为规范的目的和功能 and 道德一样,都是为了改善人类的生活情境、解决利益的冲突、导引人际合作、促进社会和谐,但是这两者间仍有许多不同,我们至少可以从以下几点加以区别。

1. 合法不一定合乎道德

有些有效的法律可能被认为是不道德,譬如:在未修订以前,台湾《民法·亲属篇》规定子女的抚养权归父亲所有,妻的财产所有权属于夫,这些规定虽然是经过合法的程序制订,但是以现在对男女平权的理解,这些法律显然在道德上不具正当性,因为一个男人和其妻子离婚之后,可以合法地将其妻名下的财产据为己有,但是在道德的考量下,这是不道德的行为。此外,一名辩护律师明知其当事人有罪,但是他以合法的程序为其脱罪,这样的做法是否合乎道德,则会令人质疑。如果一位立法委员基于职权,事先知道某些民生法案的修正时间和内容,借此决定私人的事业投资策略和方向,这些完全是合法的行为,但是并不一定合乎道德。

2. 法律无法涵盖某些道德面向

譬如说谎是不道德的,但是大部分的说谎并不会受到法律的制裁,尔诈我虞的商场策略法律不加以约束、约会迟到以塞车为借口和法律毫无关系、丈夫瞒着妻子在外面吃花酒也不受法律管辖。此外,看到老太婆跌倒却置之不理、小孩掉到水沟里视若无睹、遇见路人被抢不但没有见义勇为而且驻足围观,这些都是不道德的行为,但是并不会受到法律的限制,只会遭受道德的谴责。事实上,一个吝啬、卑鄙、自私的小人,即使拔一毛而利天下也不愿意去做,但他却可以完

全不受到任何法律的制裁。

3. 法律所禁止的行为不一定是非道德

譬如我们的交通法规规定车子要走右线,如果开左线就是违规行驶,要受到法律的惩罚,但是车子开右边或左边只是维护社会秩序的方便措施,这类的行为本身无关道德,所以车子开左边在我们社会要受罚,在英国和日本则完全合法。又如和两个女人结婚,是我们的法律所不允许,但是在许多回教国家却不然,至于这样的行为是否合乎道德则有争议。

4. 违反法律和道德的制裁者和制裁方式不同

政府是执行法律的单位,违法者要受到政府公权力有形的制裁;而道德则诉诸于个人良心,违反道德不会受到公权力的制裁,而是受到社会大众舆论无形的谴责。

从以上的分析,我们可以得到的结论是:法律虽然对行为具有规范作用,但是法律仍然不能取代道德,法律最多只是将一些严重的道德缺失订为条文,借以强制社会成员不得违反,法律并不能将所有不道德的行为都加以制裁,因此法律和道德并不相同。

三、道德判断和非道德判断的区别

前面曾经提到道德判断不同于非道德判断,但是严格地说,要分别道德判断和非道德判断并不是一件很容易的事,尽管我们一般知道“张三不应该说谎”是道德判断,“张三没有说实话”不是道德判断,然而要对道德和非道德判断作明确的区分,却不容易有令人满意的结果。以下提出四种区分道德判断和非道德判断的主张:^[4]

第一种主张认为,道德判断是一种包含价值语词的判断,非道德判断则不具有任何价值语词。譬如:“堕胎是错的”、“邻居应该互相照顾”、“虐待儿童是邪恶的行为”,这些都是道德判断;而“我家的电话是黑色的”、“台北是在桃园的北边”、“虐待儿童是无趣的”,则是非道德判断,因为前一类的判断具有“错的”、“应该”、“邪恶的”等价值

语词,而后一类的判断则无。

但是这个主张有其困难,譬如:“这是一部好车”、“小偷作案时应该戴手套”、“昨天晚上的表演相当精彩,可是灯光设备实在很坏”,在这三个例子中,每一个判断都具有价值语词,但是它们都不是道德判断,因此一个句子中是否拥有价值语词,并不能作为区别道德和非道德判断的标准。

第二种主张认为,对某些道德议题,如:堕胎、安乐死、公民权利、性行为、公平、遵守诺言等所作的陈述或表达,就是道德判断。但是事实上对于这些道德议题所作的陈述,并不完全是道德判断,譬如:“堕胎在某些地方是合法的”、“在越富裕的社会自杀率反而越高”、“有些人会主动提出安乐死的要求”,这些陈述虽然涉及道德议题,但是并不是道德判断,因此以句子讨论的主题区分道德和非道德判断也不成立。

第三种主张认为,道德判断因社会而异,不同的社会有不同的风俗习惯,某些被某个社会认为最重要的风俗习惯,就成为这个社会的法律,次重要者则成为道德,而最不重要的就称之为礼仪。所以如果一个句子要表达某个社会的道德判断,必须满足两个条件:1)它是该社会的一个道德风俗;而且2)它包含一个价值语词。这个主张包含第一个主张的特点,即指出道德判断具有“对”、“错”等价值语词;也包含第二个主张的特色,即强调道德判断是有关某些特定的主张,而允许不同社会认定不同的道德主题,并依问题的重要性区分法律、道德和礼仪。

但是这样的主张仍然不够周全,譬如:“杀人永远是错的”、“虐待儿童是邪恶的行为”之类的判断反而不是道德判断,因为它们不是次要而是非常重要的问题,依据这个主张,这类判断应该是属于法律的范畴。另一方面,有些道德判断在这样的定义下也变成非道德判断,例如张三在巨浪滔天的海边,看到一个钓客被大浪冲走,张三告

诉自己：“我应该冒生命危险去救这个人”，这样的判断根据第三种主张，则是非道德判断，因为它并不涉及风俗习惯，事实上不可能有一个社会的风俗习惯会要求人牺牲生命救人。但是我们一般不认为张三所作的判断不是道德判断，我们会认为张三对道德的自我要求，高出社会一般的标准，是一个道德上值得称赞的人，所以尽管他的判断不是社会的风俗习惯，但仍然是一个道德判断，因此以社会重要性的程度分辨道德判断也不成功。

第四种主张则认为，道德判断是没有条件的命令，譬如：“你应该遵守诺言”、“你不应该说谎”、“乱伦是错的”、“人应该互相帮助”，这些判断都没有附带任何条件，对人的行为构成命令和规定，所以是道德判断。而“如果你要偷窃，你应该戴手套”、“如果你要当律师，你应该准备参加国家考试”，这些判断虽然都有道德语词“应该”，但是由于它们都是条件句，所以不是道德判断。然而这种分辨方式也站不住脚，因为“如果你答应人家，则应该遵守诺言”的判断，虽然是一个条件句，却仍然是一个道德判断。

综上所述，我们似乎无法找到一个令人满意的标准，借以区分道德和非道德判断，似乎只能凭直觉断定，而事实上我们也是依据直觉评估上述主张。换句话说，在伦理学领域中，我们并不是能够完全避免使用道德直觉，但是只要将直觉的使用限制在一定的范围，利用直觉作判断并不是一个严重的缺点。

第二节 伦理学的类别和道德评价的范围

一、伦理学的分类

伦理学的研究一般区分为两类，即规范伦理学(normative ethics)和后设伦理学(metaethics)，此外还有所谓描述性道德学

(descriptive morals),但是描述性道德学和我们所要探讨的主题虽然相关,但是它不属于哲学研究的层次,因为它是研究不同社会的道德主张和实践,从而发现有关人类行为、态度的重要事实,这是属于人类学家、社会学家或社会史研究者的研究课题。它所处理的问题是:某一个社会或文化实际上在实行何种道德规范或具有何种道德实践?这类的探讨倾向于对道德实践的事实描述,和哲学研究的方向不同,所以不在伦理学所要讨论的问题之列。但是其研究成果中有些涉及人性论的问题,可能对道德问题的澄清有所助益,因此并不是和伦理学完全不相关。

规范伦理学是对道德观念和道德判断进行系统性的了解,并对道德原则的合理性加以探讨。在日常生活中我们每天都会遇到道德的要求和规定,譬如:“答应人家的诺言应该要遵守”、“任意伤害无辜是错误的行为”、“做人应该要诚实”、“公车上看到老弱妇孺应该让座”等。对这些规定的认知,一般人都是来自于父母的教诲或师长的告诫,但是通常这些道德规范的教化工作,都是以训令或教条的方式进行,换句话说,父母或师长所教导给我们的道德原则,并没有体系性的阐述,所以我们很少对这些箴言式的道德要求,能全面性的掌握,因此当面临道德冲突或道德两难的处境时,对自己该如何行动,往往缺乏适当的指引。规范伦理学的目的就是要对日常生活中的道德箴言,进行哲学式的研究,一方面探讨这些箴言的合理性基础,一方面则归纳出一个或一些更基本的原则,借以作为道德判断的依据。也就是说,规范伦理学的目的主要是要建构有关行为规范的基本原则,以作为我们日常生活中面临道德问题时的行为指导。

根据法兰克纳(William K. Frankena)的分析,规范性判断可以分为两类:⁽⁵⁾

1. 道德判断

它又包括道德义务的判断和道德价值的判断,前者涉及一个行

为的对或错、应该或不应该,如:“偷窃是错误的行为”、“我们应该遵守诺言”;后者则是有关于人、动机、企图、品格之判断,如:“孙中山先生是一个好人”、“孔子是一个圣人”、“自私不是一个高贵的动机”、“仁慈是一个德行”、“希特勒的人格是邪恶的”。对于有关道德义务的判断,常用的道德语词是“对”、“错”、“应该”、“不应该”、“义务”或“责任”;而有关道德价值的判断,常用的道德语词则是“好”、“坏”、“有德的”(virtuous)或“邪恶的”(vicious)。这两种判断并不相同,当我们在描述一个道德行为时,只能用道德义务的语词“对”或“错”等,一般人常说:“这是一个好行为”,严格地说,这是一种误用,如果此处之“行为”是指外显的表现,应该说成“这是一个对的或正当的行为”,因为道德价值或善恶、好坏的判断则不是形容行为,而是描述行为者在实践该行为时所具有的动机,或者评估该行为所造成的结果。一个道德上对的或正当的行为,可能是出之于恶的动机,譬如为了名利而救人;而一个道德上错误的行为,行为者的起心动念则可能是良善的,譬如存着助人之心,有时却反而害了别人。

2. 非道德价值的判断

这类判断是针对事务状态(states of affairs)的评价,譬如:“张三开的那部车是一部好车”、“快乐本身就是善的”、“民主政治是最佳的政府形式”等。这类判断虽然和道德价值不同,但是有些规范伦理学的理论却建立在这类判断的基础之上。

在规范伦理学的领域中,最主要的是有关道德义务和道德价值的判断,尤其是道德义务的判断更是伦理学理论的核心。关于道德判断的规范伦理学理论主要的可以分为三类:(1)目的论(teleological theory);(2)义务论(deontological theory);(3)德行伦理学(virtue ethics)。这三种理论是构成本书介绍规范伦理学的内容,在此仅作简略的定义:目的论主张一个行为的对错,完全决定在该行为所实现的目的或结果。义务论则认为评估行为的对错,不是

完全由行为所造成的结果决定,而是由行为本身所具有的特点决定。至于德行伦理学则认为目的论和义务论评估行为的方向都是不正确的,因为它们都是孤立地探讨行为的对错,而事实上最重要的问题不是“我应该做什么”,而是“我应该要成为什么样的人”,基于我要成就的人格,必须培养相对应的气质倾向,由此自然会表现在行为之中。有关这些问题的优劣和争议,后面将有更详细的讨论。在目的论方面,本书分别探讨伦理利己主义(ethical egoism)和效益主义(utilitarianism)两大主张,而义务论方面则介绍康德(Immanuel Kant)和洛斯(William David Ross)的伦理学说。

至于后设伦理学和规范伦理学的关系,就像是文法和语言的关系一样,文法是研究语言的意义和结构,当我们说:“天上飘着微雨”,我们是使用语言描述大自然的一个景象,可是当我们说:“‘天上飘着微雨’是用来描写大自然的景象”时,我们并不是在谈论自然界实际发生的景象。如果以前面所举的例子来说明,也许可以更清楚后设伦理学和规范伦理学的关系,前面我们提到归还店员多找的钱的例子,“做人应该诚实”这个道德规则就是规范伦理学的内容之一,这个规则对我的行为产生指导和规范作用,使我必须放弃自己的喜好,诚实地将多找的钱归还。而当我女儿对“诚实”这个规则的合理性提出质疑时,我答复她所作的推论就是属于后设伦理学的范畴。所以规范伦理学的理论是研究人类行为应有的道德限制,可以作为我们实际生活中行为的指引,但是后设伦理学研究的目的是不是为了指引我们的日常行为,而是以伦理判断和原则本身作为研究的对象。简而言之,规范伦理学所重视的问题是:什么东西具有价值?什么样的行为是对的?我们的义务是什么?而后设伦理学则是关心价值和行为对错的本质,它要问的问题是:什么是价值?什么是道德义务?

后设伦理学是二十世纪初才发展出来,它深受分析哲学(analytic philosophy)的影响。后设伦理学者认为,以往伦理学理论

之所以莫衷一是,主要的原因在于伦理学者对于伦理学语言的使用不够明确,而伦理学理论之间的差异,常常是由于使用的语词具有不同的意涵所导致,因此为了要使伦理学的讨论更为精确,后设伦理学者认为有必要先对伦理学所使用的语言,如:“对”、“善”、“应该”、“义务”等,加以分析和定义。但是对于这些伦理语词的意义,后设伦理学者也有不同的看法,有关这方面的讨论,本书将介绍穆尔(G. E. Moore)的非自然主义(nonnaturalism)、情绪论(emotivism)和规约论(prescriptivism)。

此外,道德实践是否因社会而异?即“道德是相对还是具有客观性?”道德判断是否可以得到证成(justification)?即“道德判断是否能被证明具有合理性的基础?”以及“如何可以证成一个道德判断?”“道德的本质是什么?”这些也都是后设伦理学关心的话题,也是本书后设伦理学部分的主题。

二、道德评价的范围

伦理学最关心的当然是如何建立行为的规范原则,所以对行为的评价为首要之务,但是根据当代伦理学者波宜曼(Louis P. Pojman)的分析,伦理学除了评价行为之外,也对结果、人格和动机作评估,对这四类事物所使用的评价性语词也不同。^{〔6〕}对于行为的评价性语词是:“对的”、“错的”、“义务的”(obligatory)、“可选择的”(optional);对结果的评价性语词是:“好的”、“坏的”、“无关好坏的”(indifferent);对人格的评价性语词是:“有品德的”(virtuous)、“邪恶的”(vicious)、“中性的”(neutral);对动机的评价性语词是:“善意”、“恶意”、“中性的”。

在伦理学中我们可以将行为分为四类,第一类是对的或正当的行为,也就是道德上要求个人去实践的行为,这类行为是个人的义务或责任,“说实话”通常被认为是我们的义务,所以是一个对的行为;第二类行为是错的行为,也就是个人有责任或义务不去实践的行为,

道德上不允许个人去从事这类行为,“说谎”在正常情况下就是一个不被允许的错误行为;第三类行为是无关对错的行为,也就是个人既无责任或义务去从事,也无责任或义务不去从事的行为,即从事这类行为并不受道德规定的禁止,换句话说这类行为是道德上可做、可不做的行为,譬如:“决定是否要选修辅系”、“大学毕业以后是否出国深造”,都是无关对错的行为;第四类行为是超义务的(supererogatory)行为,这类行为是指超出个人义务所要求的行为,也就是说,这类行为并不是个人的责任或义务,但是从事这类行为远超过道德的要求,一般所谓圣贤行径就是属于这类行为。在道德上我们虽然有义务要帮助他人,但是道德并不会要求我们变卖家产去救助穷人,如果一个人倾其所有投入慈善事业,这就是超义务的行为。第三类和第四类行为是个人具有选择性的(optional)的行为,因为这些不是道德要求,个人可以选择做或不做。

通常一个行为所产生的结果,攸关这个行为的道德正当性,譬如:如果张三是一个诚实的商人,遭人绑架,歹徒将他藏在山区的工寮,正在进行对其家人的勒索,张三趁着歹徒一时的疏失而逃脱,绑匪发现后四处追查。如果你是一位登山者,发现张三躲在一个山洞里,当你问明情况之后,你打算下山求援,而在你下山途中正好碰到歹徒,歹徒描述张三的容貌,问你有没有看到这个人,这时候你应不应该说谎?在正常的情形下,“不应该说谎”是我们的道德义务,但是在这种状况中,很少人会认为我们应该说实话,这时候决定该不该说谎的因素,就是对行为结果的评估,我们知道在这种情况下,不说实话的结果比说实话为佳,因此不说实话才是我们的义务。

又譬如一个垂死而无力动弹的病人,目前只靠呼吸器维持生命,由于临终前的痛苦使他无法忍受,因此他要求医生将他的呼吸器拔掉,使他早点结束无望的折磨,医生是否应该答应他的要求?“拔掉呼吸器”只是一个轻而易举的行动,但是医生面对这样的要求,内心

却会产生痛苦的挣扎,医生所苦恼的不是如何拔掉呼吸器,而是拔掉呼吸器以后的结果。因此结果好坏的评估,常常是决定一个行为是否应该去从事的重要依据。

至于评估一个人的人格,则是以慷慨、慈善、谦虚等德行,或吝啬、残暴等恶行加以描述。特别值得注意的是有关动机的评价词,如果一个人从事一个行为时的动机是要尽其应尽的义务或责任,也就是说,他想要从事该行为,只因为那是他应该做的行为,则我们称其行为的动机是出于善意。譬如,张三在海水浴场发现一个小孩溺水,由于张三的游泳技术很好,他很快就将这名小孩救起。张三这个救人的行为当然是一个正当的或对的行为,也就是说,在这个情境中,由于张三救人并不会涉及太大的危险,所以救人是张三应尽的义务。但是张三救人的动机是不是基于善意?如果张三救这个小孩的动机是:这是他应该做的行为,则张三的动机是善的;如果张三是因为想要得到小孩父母的一笔赏金,或者知道这个小孩的父母是达官显要,将来对自己会有所帮助,基于这样的动机救人,张三的行为虽然是道德上正当的行为,然而其动机却不是基于善意。

因此从以上的讨论,我们可以将伦理学中评价性的语词主要分为两大类,一类是“对”、“错”,另一类是“好”或“善”、“坏”或“恶”。前一组评估的对象是“行为”,而后一组则评估“结果”、“人格”和“动机”。因此一个对的行为可能是基于恶的动机,而一个错的行为则可能出于善意,一般所谓的“善行”并不是一个精确的说法,它可能指的是道德上对的行为,然而由于对的行为不一定基于善意;也可能指的是基于善意的正当行为,但是这样的用法显然涉及两个不同范围的评价:行为和动机,然而我们通常很难从一个人的道德行为中,真正知道其动机是否良善,因此规范伦理学理论中较少涉及动机的评价,所以长久以来重要的伦理学理论,不论目的论或义务论,所探讨的话题都是以评估行为对错的标准为其对象。事实上有关行为评估的道

德理论几乎主导了整个西方伦理学的发展,直到最近十多年来,强调德行、人格、动机的德行伦理学才受到较多伦理学者的关注。

第三节 伦理学的价值

为什么要研究道德哲学?对道德问题进行哲学式的探讨有什么好处?研究伦理学是否会使人活得好一点?是否能够透过伦理学的研究找到一个真的道德理论?对于这些问题,答案是见仁见智,有人认为成为道德人和研究道德哲学有关,有人则认为一个人是否有道德无关乎伦理学知识的多寡,但是事实上采取中间立场可能较为正确。因为尽管知道伦理学理论的人不一定会成为一个道德人,但是一个人如果缺乏道德思辨和分析能力,即使想要从事道德的行为,也常会因为判断错误而事与愿违。

通常我们的道德并不完整,我们相信某些行为是道德上正当或对的,某些则是错的,但是我们在判断对错时,所采用的原则常常出现不一致。譬如民主社会选举中所进行的买票行为,有人将之合理化为“走路工”,有人会认为候选人这样做不应该,但是却不认为自己不应该收受贿款。当我们在批评执政党提名的人选都具有“黑金”背景的时候,我们却忘了是我们投票选择了“黑金”。“民主社会是一个多元价值的社会,意见不同要互相宽容”,这是我们每一个人都能朗朗上口的一句话,可是在我们社会中却常常因为政治主张不同,不但不能互相容忍,而且彼此充满敌意和仇恨。又譬如一个杀人犯以死刑定讞,一般人会认为其罪有应得,但是如果这名死刑犯是自己的亲人,则会对他为何杀人设身处地,甚至认为情有可原。此外,我们的社会现在普遍认为男女是平等的,男女之间不应该在职务、能力、所得和社会地位上有所差异,尤其女性在争取男女平权的过程中,极力

抨击传统“男主外，女主内”或“女人柔弱，男人刚强”等观念的错误，但是在实际生活中，有些女性并没有真正言行一致，如果有很重的行李要提，许多女人会认为这个工作理所当然是男人的事；此外在许多社交场合，不少女性期待男人要尊重“女士优先”的原则。如果透过伦理学的思辨，将会发现这些判断之中，常常是基于不一致的原则。

事实上我们日常生活中对道德行为所作的判断，常常是基于一些父母或社会相袭成俗的道德教诲，譬如：“不应该说谎”、“应该遵守诺言”、“乱伦是错的”等，但是对这些道德教诲之间有何关联，以及这些道德判断的理由何在，则缺乏进一步的思考，所以道德教化往往只停留在教条式灌输的层次，无法真正内化成整体性的道德信念。譬如：大家都接受“乱伦是错的”，但是乱伦为什么是道德上不允许的行为？有人可能认为乱伦之所以被禁止，是基于优生学的角度，因为乱伦容易产生畸形儿，但是这样的理由并不是构成乱伦之所以在道德上不正当的原因，否则采取避孕的乱伦行为就应该被允许，然而我们一般的道德直觉是，即使避孕的乱伦仍然是错的。有人可能认为乱伦的不正当性，可以从社会功能正常运作的角度加以解释，因为乱伦所产生的不健全下一代会阻碍社会的正常运作，如果采取不生育的方式，则会使社会的人口锐减，将会使人类社会无法持续存在。但是这样的理由也是似是而非，因为只要真正从事乱伦的人口有限，他们不从事下一代的繁衍，并不会影响人类社会的代代相传。

基于以上的考虑，道德哲学的价值至少可以有以下几点：⁽⁷⁾

1. 研究道德哲学可以使我们知道某些道德原则和其他原则不能同时成立，这样或许可以使我们厘清自己的道德主张，而免于自相矛盾。

2. 经由对道德哲学的研究，或许我们可以发现自己的实际的道德原则是什么。通常我们在判断行为的对错之前，很少思考一个对的行为之所以为对的原因和理由。而透过各种伦理学者对这类问题

的探讨,我们可以认清自己的道德观是接近传统道德理论中哪一种特殊的派别,也可以因此知道这类主张之优点和不足之处。

3. 了解道德观念的复杂性,可以使我们对日常生活中一般的道德主张作批判性的理解,并有能力对各种流行的道德观进行优劣的评估。

4. 对于道德本质的探讨,可以使我们更了解为何任何社会都需要道德,以及道德原则的理性基础,因此研究伦理学可以使学习者将来在从事道德教化时,不会只是说教而会说理。此外,国人如果普遍对伦理学有所涉猎,道德教育将不再沦为只是教条式的灌输,遵守道德的训示也比较不会流于口号。

〔1〕这段情节是一位伦理学者的亲身经验,参见 David Cooper, *Value Pluralism and Ethical Choice* (New York: St. Martins Press, 1993), pp. 1-2.

〔2〕此一说法参见 Howard J. Curzer, *Ethical Theory and Moral Problems* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1999), p. 6.

〔3〕这一部分的讨论主要参考 Louis P. Pojman, *Ethics: Discovering Right and Wrong* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1995), pp. 3-11.

〔4〕这四种有关道德判断和非道德判断的区分,系依据 Fred Feldman, *Introductory Ethics* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1978)第一章的讨论。

〔5〕参见 William K. Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc.), 1963, pp. 8-10.

〔6〕参见 Pojman, 1995, pp. 9-12.

〔7〕前三个观点主要参考 Feldman, 1978, pp. 13-15.

第二章 价值论(axiology)

几乎我们每一个人每天都在从事价值判断，“他昨晚的心情不错”、“今天的天气真好”、“台北市的住家环境实在很糟糕”、“昨天晚上没有睡好觉”、“日月潭的风景真美”、“那位女士居然在公共场所穿那么短的裙子，真是伤风败俗”、“兴建核四会祸及下代子孙”、“台湾正面临社会转型期，不但贫富差距加大，而且社会失序、伦理败坏、文化失衡”等，从生活的琐事，到对整体社会生活前景的评估，都是价值判断。我们是依据什么样的标准从事论断？从什么尺度衡量台北市的住家环境？以什么角度认定台湾现在的社会是文化失衡、伦理败坏？我们的价值观常自然地依据传统和习惯而不自知，当代社会变迁快速，许多价值观引起相当大的争议，譬如：“男主内，女主外”有什么不对？该不该容忍同性恋的行为？婚前性行为是不道德的吗？“笑贫不笑娼”的价值观有什么问题？也有些价值观被当代多数人认为理所当然，譬如：读法律比读哲学的人有出息、钱赚得越多的人越有成就。到底有没有一个客观的价值标准，能作为日常生活从事价值判断的依据？

有相当多的人认为，根本不存在一个客观的价值标准，价值是主观的，所以价值上的争论在日常生活中时常发生，譬如：台湾到底该不该兴建第四座核能发电厂？这个问题近些年来一直是社会抗争的焦点，拥核者认为为了经济持续发展，兴建核四是必要的；

而反核者则认为核电厂的安全堪虑、核废料污染更会祸及子孙。但是基本上这个问题的争议,就是因为价值问题不像简单的科学问题一样,可以立即拿出具体的证据证明对方是错的,由于不同立场者拥有不同的价值观念,有些人较重视安全,有些人较重视经济成长,因此这类的争执很难得到圆满的解决。事实上对于促进人生幸福的各种价值,举凡安全、环保、效率、便利等,每一个人可能会有不同于他人的特殊偏好,譬如,到高雄出差,有人认为安全比较重要,因此宁愿坐火车,有人比较在乎效率,所以选择搭飞机,至于哪一种选择比较正当?似乎没有一个标准答案,而且也不必有所谓的标准答案。因此价值冲突的解决,不但必须对所涉及之价值进行整体评估,而且有时候某些价值的认定是基于个人偏好,譬如:巧克力蛋糕好吃还是西瓜好吃?流行音乐好还是古典音乐好?棒球比赛好看还是篮球比赛精彩?这些问题见仁见智,可能不会产生明确的结论。

有些实证性学科为了要符合科学、客观的标准,所以自称采取价值中立的研究方法,姑且不论我们能否做到真正的价值中立,选择价值中立本身似乎已经在从事一种价值选择,因此无论如何,价值判断是不可逃避的。

价值理论是哲学的一支,主要就是研究价值的本质,以及什么东西具有价值等问题,广义来说,价值理论可以包括道德价值和非道德价值,譬如:美的事物是有价值的,但是它不属于道德的领域,所以伦理学是价值理论的一部分。前一章中我们将价值判断分为道德价值和非道德价值两类,而事实上这两类判断有其关联性,所以在探讨有关道德判断的理论之前,我们有必要对价值的一般理论作一介绍。本章所要探讨的问题主要有四个:① 价值有哪些种类?② 哪些事物是有价值的东西?③ 价值是客观还是主观的?④ 价值和道德行为的正当与否有何关系?⁽¹⁾

第一节 价值的类别

在柏拉图(Plato)的对话录《理想国》(*The Republic*)中,柏拉图将有价值的东西分为三类,^[2]第一类是本身是好的(good in itself),如:单纯的快乐就是属于这一类;第二类是本身是好的而且其所造成的结果也是好的,有些东西我们认为它们本身就值得追求,如:知识、健康,这些东西不但本身就是值得追求的东西,而且它们会带来好的结果;第三类是本身是不好的或无所谓好坏,它们之所以有价值是因为其结果是好的,如:药、金钱,没有人喜欢打针吃药,但是我们都认为生病的人应该吃药或打针,因为打针吃药虽然是不好的,可是由于其结果是善的,所以我们认为它们是有价值之物。至于金钱本身虽无关善恶,但是由于它可以带来我们想要的东西,所以是有价值之物。

柏拉图所分别的三类有价值之物,就是一般所谓内在价值(intrinsic value)和外在价值的区别(extrinsic value)。世界上有许多事物是人们希望能够拥有的,但是在这些事物之中,有些是用来实现其他我们想要得到的事物,而有些就是我们追求的最终目的。那些本身就值得人们追求的事物,我们称它们具有内在价值,也就是说,人们追求这些东西并不是为了得到其他有价值之物,追求者的目的就是希望实现这些事物本身;至于那些可以帮助我们实现最终所要追求之物的,我们称它们具有外在价值,换句话说,这些东西是我们得到内在价值最有效的手段。外在价值又可以分为工具价值(instrumental value)、贡献价值(contributory value)和本有价值(inherent value),一个东西具有工具价值是指可以透过它,得到具有内在价值的东西,如:钥匙、车子。一个人应酬累了,很想回家好好

睡一觉,但是如果回到家里发现钥匙弄丢了,他显然失去立即享受愉悦睡眠的机会,所以钥匙的价值就是实现美好睡眠的必备工具。至于车子的工具性价值更是明显,它可以使我们减少到达目的地的时间、增加可利用的时间。而所谓贡献价值,是指部分和有机整体之间的关系,如:机车的火星塞、画中的某一块颜色,它们是对一个整体的价值有所贡献,火星塞本身并没有用途,但是一部车子如果没有火星塞则不能发动,所以火星塞对车子这个整体而言是有价值的。至于本有价值是指潜在于某物之中,而能产生内在价值者,如贝多芬的乐谱,当没有人演奏时,乐谱本身无法显现价值,但是它并不会因为没人演奏就失去价值,因为其价值内化于音符之中,因此贝多芬的乐谱本来就具有价值。又譬如美丽的夕阳,当人们不注意它的时候,它的价值无法显现,但是它也不会因为人们不加以欣赏,而失去愉悦我们心情的功能。换句话说,如果一个事物本身就具有产生内在价值的功能者,我们称该物拥有本有价值。

一般而言,外在价值的概念我们比较容易理解,但是是不是真的存在具有内在价值的东西?也就是说,是不是有这样的东西,它的价值不是从别的事物中导出,而是本身就具有价值?如果我们问一个人:“有钱是为了什么?”答案差不多是:可以买衣服、车子、房子、好吃的食物,也可以看电影、买音响、出国旅游等,可见金钱具有外在价值。但是上述的东西是不是都具有内在价值?譬如,如果我们问:“为什么要出国旅游?”答案可能是:可以增长见闻或者纯粹为了休闲娱乐,然而如果我们继续问:“为什么要休闲娱乐?”答案可能是:增进身心健康、增加人生乐趣,但是“为什么要追求乐趣?”如果我们不断地追问下去,最后是不是会得到一个答案是:为了追求a的原因,所以追求a?如果这个答案是肯定的,表示有些东西本身就具有价值,其所以具有价值、成为被追求的对象,并不是为了某些其他的目的,而是它具有内在价值。

许多提出内在价值这个概念的人,都以快乐的经验为例,认为快乐是一个内在价值,痛苦则是内在负价值(intrinsic disvalue),也就是说,经验快乐是好的,而经验痛苦则是坏的。当然这并不是说快乐的结果永远是好的,有时候我们贪图一时的享乐,结果反而很差,譬如:由于一夜狂欢,隔天的工作无法完成,可能因此损失惨重;而有时候痛苦的经验却换来更大的快乐,譬如:经历一个重大而痛苦的手术,却因此而挽回生命。但是尽管某一个特殊的快乐经验,结果可能带来更大的痛苦,而特殊的痛苦经验却产生更多的享乐,如果纯粹比较快乐和痛苦的经验,人当然是追求快乐、避免痛苦。如果张三正在殴打一个无辜的小孩子,小孩痛苦地大声哀号,如果我们要求张三停止他的暴行,张三却回答说:“我知道这个小孩子很痛,但是痛难道不好吗?”我们一定会认为张三精神异常。如果痛苦是好的,我们会鼓励人们彼此互殴、欣赏彼此拿刀互砍,也会欢迎得到各种疾病,生病也不会医治,因为这样可以增加痛苦的时间和强度。可见追求快乐、拒绝痛苦是人类的本能,因此快乐是一个内在价值,也就是说,我们追求快乐是为了得到“快乐”这样的经验,而不是为了实现其他的目的。

第二节 价值享乐主义

(value hedonism)^[3]

即使我们承认有些东西具有内在价值,但是对于哪些东西才具有内在价值,却有两派不同的主张:一派是价值享乐主义(以下简称享乐主义),一派是非价值享乐主义(以下简称非享乐主义)。享乐主义认为快乐是唯一具有内在价值的东西,其他有价值的东西最后都是为了实现快乐,换句话说任何有价值的经验都是因为它能提供快

乐。18、19世纪一位英国的重要哲学家边沁(Jeremy Bentham)就认为只有快乐才是本身是善,其他我们称为善的东西都只是因为它们有助于快乐的实现。非享乐主义虽然承认快乐具有内在价值,但是却并不认为它是唯一具有内在价值的东西,对许多非享乐主义者而言,快乐只是许多内在价值中的一种,因为还有其他东西也具有内在价值,如:知识、美、自由、友谊、自我实现等,这些有价值之物都可能是人们直接追求的对象,它们的价值可以不必建立在为了实现其他价值的条件之上。^[4]有些非享乐主义者虽然认为只有一种事物具有内在价值,但是那并不是快乐,譬如:柏拉图认为“善”的理型(Form)是一切价值的根源,其他有价值之物都是因为“分受”这个善而有价值,所以“善”具有超越价值。^[5]简而言之,对于哪些东西具有内在价值,享乐主义是一元论的看法,而非享乐主义则有一元论和多元论的主张。

享乐主义又可以分为官能论(sensualism)和满足论(satisfactionism),官能论将所有的快乐等同于感官的快感,因此所谓快乐就是指感官上的享受,而且认为只有感官的快乐才是唯一的快乐,譬如:大热天正口干舌燥喝了一杯冰啤酒、在音乐会听到悦耳的歌声,或者偶然闻到一股浓郁的玫瑰花香。由于官能论主张感官的快乐是唯一的快乐,所以快乐的多少,就是以感官所接受到的强度加以定义,而和感官的享受相反的就是身体的痛苦,譬如:割破手、摔断腿等。因此根据官能论的主张,有价值的东西就是追求感官的享受和快感,避免身体的痛苦,至于现代社会心灵上的空虚、寂寞、紧张,除非这些状态会引发感官的痛苦或肉体上的不舒服,否则都不是和快乐对立。

感官论对快乐的解释似乎过于简单,满足论者就不认为快乐就是或只是感官的快感,因为有些快乐是属于心灵或精神层次,和感官刺激所引起的快感不同,因此满足论则将快乐等同于满足或享受,而这种满足或享受不一定涉及感官,因为满足是一种快乐意识状态,

有时候完成一件令人满意的工作、写完一篇急于交差的文章，都会产生满足感。因此和满足相对立的不是身体的痛苦，而是不满足或不悦。

满足论似乎比较具有说服力，因为官能论者无法解释许多精神上的喜悦，而且有时候我们的感官虽然极端的享受，心里却一点也不觉得快乐，譬如和一个不太投机的人一起吃大餐，常有食不知味的心理感受，而实际上感官仍然感觉到自己正在享受美味。分别快乐是一种满足和快乐是一种感觉的不同，我们才能理解有些人为什么可以享受痛苦，事实上一般所谓的被虐待狂者，就是他们虽然在感官上具有疼痛的知觉，可是却在疼痛中产生满足和愉悦；同样的，失恋的青年男女，尽管感官上并没有痛苦的知觉，可是却处于极端不悦的情绪之中。因此将快乐只局限在感官上的享受不但过于狭隘，而且无法解释类似被虐待狂者将痛苦当成快乐的生活实例。

不论是官能论或满足论，都是将快乐当成是唯一本身具有价值的东西，而非享乐主义者则否定这样的看法。但是对于非享乐主义的观点，享乐主义可以用这样的论证加以反驳：非享乐主义所宣称的那些具有内在价值之物，譬如：知识、友谊、爱等，如果我们追根究底质疑到底是为什么而追求它们时，最终的答案将会是：因为它们可以带来快乐。譬如：为什么要追求知识？如果知识不会给人带来任何满足，知识还是有价值的东西吗？如果知识具有内在价值，我们应该可以理解“为知识而知识”指的是什么，但是什么是“为知识而知识”？尽管有人可以沉浸于知识的专研，但是难道这不是由于获得知识本身可以产生某种程度的心灵愉悦或满足吗？

19世纪效益主义的重要哲学家米勒(John Stuart Mill)就认为，有时候由于习惯，本来只具外在价值之物，也会成为具有内在价值的东西，如守财奴对金钱的喜好，知识对米勒而言也是如此。米勒的说法主要是要证明，有许多我们一般会认为具有内在价值的东西，如：

知识、健康等,其实如果细究其源,将不难发现这些东西只具有外在价值,而我们之所以认为它们具有内在价值,完全是由于习惯所造成。对米勒而言,只有快乐或幸福才具有内在价值,而所谓幸福,就是快乐的获得和痛苦的解消。米勒明白主张,得到快乐和解除痛苦是唯一可欲的最终目标,其他可欲之物都是为了要达到快乐或是使痛苦解除的手段。^[6]

米勒知道他的主张会受到如下的责难:把快乐当成唯一的目的,似乎是把人当成是猪,难道生命除了快乐外,就没有更高的目的?对于这个质疑米勒的反驳是:提出这种责难的人,是把人当成只能和猪一般的享乐,所以是真正的贬抑了人性。事实上虽然动物和人一样都是追求快乐,但是人所要满足的快乐和动物不同,动物性的快乐根本无法满足人对幸福的观念。米勒指出,由于人具有更高的官能需要满足,所以人所追求的不只是感官的快乐,而且还追求知性、情感、想像力和道德感等更高价值的快乐。所以,他分辨精神和肉体的快乐,而且认为精神上的快乐比较优越,也就是说在情境上精神的快乐较永久、安全。

因此米勒认为快乐不只有量的差异,也有质的区别,由于人类具有较高等的官能需要满足,所以快乐的品质对满足人的高等官能极为重要,也就是说,高等动物需要较高品质的快乐才能达成幸福,所以很少人愿意成为动物,以交换动物所需的快乐,因为动物性的快乐无论在量上有多大,由于在品质上较低,所以并不能满足人的需要;因此只有当不幸达到顶点,人才愿意成为动物。譬如:人具有尊严感,此一意识是构成人之幸福的基本要素,而满足人的尊严就需要较高品质的快乐。米勒指出,由于那些享受能力较低的动物,有较大的机会完全满足,而较高的动物常常感受到幸福的不够完满,但是只要可以忍受,人仍然愿意接受这个不完满,所以米勒说:“宁愿是一个不满足的人,也不愿意是一只满足的猪。”^[7]

第三节 价值的根源

我们追求有价值之物,是因为这个东西有价值?还是由于我们想得到它,所以它才有价值?一般认为,价值判断和事实判断不同,前者是评价性的,而后者则纯粹是描述性的,所以事实判断是客观的,因为事实判断的正确与否,不会受到判断者之欲望、兴趣的影响;然而价值判断往往决定于判断者主观的欲望、偏好和品味,所以价值判断是主观的。因此有人认为,价值是表达情感,而事实则是描述知识。但是价值是不是真的决定于人的欲望、喜好、利益?有人追求或渴望的东西就有价值吗?事实上并非如此,譬如:社会上有人计划从事杀人放火、绑票抢劫的行径,但是这些不但没有价值,而且会产生负面的价值。也许反对者会认为,杀人放火、绑票抢劫并不是这些人真正想要的,类似的行为只是达成他们所追求之物的手段。但是有人想自杀,纯粹因为生活很无聊而自杀,也就是为自杀而自杀,因此自杀就是有价值的吗?有许多人明明知道抽烟有害身体健康,又会污染环境,可是却无法戒掉。此外,酗酒、吃槟榔等,都是不但无益而且有害的行为,社会上却仍然有相当多的人乐好此道。事实上不只是有些人所希望得到的东西是没有价值,而且有些人不想得到的东西却是有价值,譬如:拔掉蛀牙、割除盲肠承受手术的疼痛。

因此,价值的基础是什么?它和评估价值的心灵之间的关系如何?价值是内在于心灵,是属于人的想像、思考和欲望?或者它是外在于心灵,是属于事物,如大小、形状一般?传统上对价值根源争议的焦点,主要是针对价值是主观或客观的问题。

主观论者认为,价值只是表达人们喜欢和不喜欢的情感或情绪,吃喝玩乐、观赏美丽的夕阳、听到美妙的歌声等快乐经验,是有价值的,因为它们激发我们快乐的情感,提供愉悦的经验让我们享受。善塔耶纳(George Santayana)认为,价值是从人最直接、不可解释的本能冲动中产生,也就是说它出自于人性的非理性的部分,离开人类的意识就没有价值,所以情感和意识是理解和鉴赏美善存在的必要条件。^[8]裴瑞(R. B. Perry)更进一步主张价值只是兴趣的对象,它是由欲望所创造的,所以有价值之物的价值强度,和其被渴求的强度成正比,换句话说,人得到某物的欲望越强,表示此物的价值越有价值。^[9]

主观论者为了支持其主张,往往强调价值会因人、团体、年纪、时代而不同,如果价值是客观的,为何人类的价值判断会不断的改变?所以价值是主观的,因为价值是观察者和被评价物之间的一种关系,也就是说,价值是一种人类的发明(human invention)。因此主观论认为,价值完全属于内在世界,欲望的满足才是真正价值之所在,而提供这个满足之物只是工具而已,所以价值永远是经验,而不是一件东西或事物,事物可能会具有价值,但是它本身不是价值,也就是说,由于有些事物能够满足我们的欲望,所以我们投射价值在这些事物之上,因此这些事物的价值是人类欲望的函数。譬如:钻石为什么会有价值?答案显然是:因为人们喜欢它、人们有强烈的欲望得到它,所以它的价值是人们赋予的。

价值客观论者则否定人类的欲望或兴趣决定事物是否具有价值,他们认为价值是外在于我们的世界(out there in our world),我们是发现(discover)价值而不是发明它,价值是独立于我们心灵之外,而人类所具有的只是发现这些价值的道德官能或美感功能而已,所以不是人类的兴趣或欲望创造价值,而是事物具有某些有价值的

品质,引起我们的兴趣和激发我们的欲望。

客观论又可以分为两派,一派认为价值的根源是在超越界;一派认为价值是存在于事物之中。柏拉图就是前者最具代表性的人物,他认为感官世界的所有一切事物都是观念界的影本,所以感官界的事物是变动的、相对的,而观念界则是永恒、真实的存在,观念界是由理型所构成,而最高的理型就是善(the Good),由于理型具有层级,所以所有的价值也具有等级,而价值的最终根源都是分享了善的理型,因此价值的根源是超越而独立存在的。^[10]也有客观论者主张价值是绝对、永恒、超越的,不同于柏拉图的是,他们认为价值是神赐给我们的,所以是植基于宇宙的本质,超越日常由感官、科学所提供给我们的事物。无论如何,这一派的客观论者相信有超越现象界的真实,而这个真实具有永恒秩序,它给予形上学、神学、伦理学、美学之基础和证成。

另一派的客观主义不强调价值的客观性是基于一个超越根源,而主张价值的客观性是由于价值是存在于有价值的事物之中,所以是独立于我们的欲望和兴趣而存在。这一派客观论者认为我们必须区别:人类的判断行为和被判断的事物,譬如以温度为例,人们对温度的判断不同,张三摸了一下李四的头之后说:“你发烧了。”王五试了一下却说:“很好嘛!哪有发烧?”但是我们不能因为张三和王五的判断不同,就认为温度是主观的,我们可以用温度计检查一下,就可以证明哪一个人的判断正确。又譬如一群到阿里山观赏日出的人,当看到美丽太阳升起的时候,有人作了一个判断说:“阿里山的日出真的很美。”根据客观论的主张,这并不是这个判断使阿里山的日出变美,而是在这些人眼前的景色本身使之变美。所以客观论者认为,价值存在于事物之中,就像颜色、形状、大小、味道一样,换句话说,价值独立于人类而存在,有价值的东西不论有没有人实际上渴求它,仍然有其价值。

第四节 价值和道德的关系

尽管伦理学者对于道德的本质有不同的看法,但是几乎没有人会否定道德的存在和人类对美好生活的追求密不可分,换句话说,不论道德规范是相对的或是普遍的、道德是一种手段或是目的,它的存在是为了改善人类的生活处境则是一个不争的事实,^[11]因此任何探讨道德的理论都必须正视价值问题。卡根(Shelly Kagan)便明白指出:“我们应该如何生活?”是道德哲学的核心问题,^[12]而这个问题的答案显然会涉及:什么样的生活才是美好的生活,以及什么样的人类作为才能促进美好生活的实现。卡根认为,一个行为是道德上被允许或被禁止,是由几个不同的规范性因素(normative factors)所决定,不同的规范理论就是在明白表达这些因素的关联性,而其中最重要的一个因素就是行为结果的好或坏。^[13]因此不论价值是主观或客观、内在或外在,价值理论和道德理论密切相关,事实上义务论和目的论这两个重要的规范理论,其主要的差别就是根源于价值观的差异,前者认为道德上正当的行为本身就具有价值,其正当性不是建立在行为能产生好的结果;而后者则将一个行为的对错以其能实现多少非道德价值作为定义。

无论如何,价值是道德判断和推理的重要依据,人世间有许多东西我们认为有价值,如:生命、自由、友谊、爱、快乐、幸福、知识、健康等,一个行为是否道德上正当,常常都是预设这些价值。譬如不论目的论或义务论,都认为在正常的情况下,杀害无辜者是道德上错误的行为,因为生命是有价值的,如果生命不是人所珍视的,如果生命不具有多少价值,那么杀害无辜就不见得是错的。同样的,我们都认为快乐是有价值而痛苦是恶的,所以在没有其他原因的考虑下,任意打

人是错的,如果人们生来追求痛苦、逃避快乐,不只人类的道德规范和教训会完全不同,而且说不定人类已经灭绝。如果自由是没有价值的,那么将人关在牢里就不是一种惩罚,反而是一种奖励;如果友谊没有价值,人和人之间就应该冷眼相待。总之,道德判断或道德规定和要求,往往是以人类所重视的价值作为基础。

此外,在道德领域中最常碰到的难题就是道德冲突,也就是说,在某些特殊的情境下,我们会处于道德两难的困境,因为不论采取哪一种行动,都会违反某一个道德原则或要求。譬如:张三的家中发生火灾,他的妻子和女儿都身陷火场,这时候由于时间紧迫,只能救一条命,张三是应该先救妻子还是先救女儿?如果决定救妻子,他没有尽到保护女儿的职责;救女儿则违反夫妻应有的道义。又譬如:张三在赴约途中看到路边发生一起车祸,一个摩托车骑士遭汽车撞倒,肇事的车子却加速逃离现场,张三有道德上的义务前往救援,但是一旦张三执行救人的责任,就会使他无法及时赴约,这时候张三应该怎么办?在这两个例子中,张三应该怎么做才合乎道德要求,当我们替张三设身处地,考虑他应该如何行动时,“张三从事哪一个行动比较有价值”是一个相当重要的考量。在第二个例子中,我们一般会认为张三应该救人,因为生命的价值高于遵守诺言的价值,除非张三的毁约也会危及到其他生命,否则张三不应该见死不救。至于第一个例子,一般人很难断定张三应该怎么做,因为妻子和女儿的生命同样珍贵,张三的道德两难,其实就是价值的两难。

从上述的讨论中,可见道德冲突往往是由价值冲突所衍生,如果我们能明确知道价值的高低或优劣,如上述第二个例子,则道德的冲突性或两难的处境就会降低;如果我们无法决定价值的优劣,价值的无法取舍就转换成道德判断的不确定性。因此价值判断是道德理论的核心,价值的增减似乎可以决定行为该依据什么样的道德原则,而道德争议和价值争议往往是事物一体的两面,所以也许我们可以说:

任何一种道德理论都预设了某种特殊的价值理论。

-
- [1] 本章主要是依据 Louis P. Pojman, 1995 第五章。
- [2] 事实上柏拉图是借着格劳孔(Glaucon)的论述,将善作此分类,参见 Plato, *The Republic* (Penguin Books, 1955), Book II。
- [3] 根据卡根(Shelly Kagan)的说法,至少有四种不同的享乐主义主张,除了价值享乐主义之外,还包括:心理享乐主义(psychological hedonism)、伦理享乐主义(ethical hedonism)和福利享乐主义(welfare hedonism),由于只有价值享乐主义主张快乐是唯一具内在价值之物,所以它才是本节讨论的对象。心理享乐主义主张:每一个人最终追求的目标都是自己的快乐,这是一个有关人类心理事实的陈述;伦理享乐主义主张:每一个人在道德上都应该增进自己的快乐,这两种主张都没有讨论哪些东西具有内在价值。至于福利享乐主义则主张:人类的幸福完全决定于快乐的呈现和痛苦的消除,这样的论点也没有主张只有快乐才具有内在价值,因为它不排除还有其他事物也具有内在价值的可能性,只是不认为这些事物和人类幸福相关。参见 Shelly Kagan, *Normative Ethics* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1998), p. 31。
- [4] 当代非享乐主义的重要代表人物是 G. E. Moore, 参见其 *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962). Chapter VI。
- [5] Plato, 1955, Book 6。
- [6] 这些论点出自米勒的 *Utilitarianism* (New York: Bobbs-Merrill, 1957), ed. Oskar Piest, Chapter 4。
- [7] Ibid., Chapter 2。
- [8] George Santayana, *The Sense of Beauty* (New York: Dovers Publications, 1955), pp. 12 - 14。
- [9] R. B. Perry, *Realms of Value* (Harvard University Press, 1954)。
- [10] Plato, 1955。
- [11] 有关道德原则是相对的还是客观的问题,参见本书第十一章;至于为什么要有道德?道德是一种手段还是目的?则在本书第十二章加以处理。这些问题是后设伦理学的问题,它们会涉及道德的本质,但是无论哪一种立场,都预设道德生活是人类美好生活的重要内涵。
- [12] Kagan, 1998, p. 1。
- [13] Ibid., p. 17。

第二篇 规范伦理学

这一篇我们要讨论规范伦理学的三种重要理论，即目的论、义务论和德行伦理学，其中目的论和义务论一直主宰当代伦理学的重要论辩，它们都重视道德义务和行为所应该遵守的原则，所以其理论的重点是“行为”。而德行伦理学则是另一种不同的研究取向，它强调道德人格的优位性，因此它最关注的是“行为者”(agent)而不是“行为”的性质或特点。由于目的论和义务论是当代伦理学最主要的两种理论，因此我们先介绍这两种理论。而在介绍目的论的主张之前，有必要对这两种理论的主要差异作个简单的说明。

在第一章中我们曾经提到伦理学的两组重要概念，一组是对的(或正当的)、错的；另一组是好的、坏的或善的、恶的，由于这两组概念所描述的对象不同，所以一个对或正当的行为有可能是基于不善的动机，而一个错误的行为则可能基于善意；因此虽然一个人为了得到奖金才去救人，其行为的动机并不纯正，但是无论如何救人这个行为仍然是正当的。根据伦理学者的分析，伦理学中目的论和义务论的差别，就在于对这两组概念的定义有不同的看法。^[1]

所谓目的论，就是主张一个行为的对或错，完全决定于这个行为所产生的结果或所实现的目的；义务论则认为，一个行为的对或错，不是完全决定于行为所造成的结果或目的，而是取决于行为本身所具有的性质和特点。由此可见，从事目的论式的道德判断预设“善”的概念，也就是说，我们必须先知道“什么样的事务状态或结果是好的”，才可能决定什么样的行为是对的或正当的。换句话说，对目的论而言，一个行为的对错是由结果所呈现之事态的好坏所定义。譬

如：开车不小心撞伤别人，我们会觉得愧疚，因为我们知道没有人喜欢受伤，如果受伤对人类而言是一件好事，则被我们撞到的那个人应该感谢我们。

因此根据目的论的主张，“好”和“坏”这组概念的评价，必须先于“对”和“错”的判断，所以“好”和“坏”的意义，也必须独立于“对”和“错”。也就是说，判定一个行为结果或事务状态是否为善，不需要涉及这个行为是否为一个对的行为。譬如：如果一个行为的结果造成五个人受了重伤，不论这个行为是否正当，我们都可以判断这样的结果是不好的，事实上这种好坏的判断透过常识的直觉就可以加以分辨。目的论的特点就是以“善”来定义“对”；义务论对于行为正当性的界定，并不是采取这样的方式，而是根据行为本身的特质来决定行为是否正当，譬如：义务论认定杀害无辜这类的行为是错的，不论杀害无辜在某一个特殊情形下可能会造成多好的结果，它仍然是一个错的行为；但是对目的论而言，行为是属于哪一类的行为并不相关，只要结果是最佳，杀害无辜可能是对的行为。

第三章 利己主义

第一节 心理利己主义 (psychological egoism)

在日常生活中我们偶尔都会听到有人主张：“人们所做的所有行为，基本上都是出于自私的心理，不论一个人为他人做了什么，他最后的动机都是为了自己的好处。所有在历史上和现实社会中被人称颂的英雄、圣贤，他们的行为好像是为了他人而牺牲奉献，其实这些都是虚伪的，他们之所以会那样做，可能也是为了实现自己的利益，不然就是为了满足被人尊敬或赞美的欲望。”^[1]这样的主张认为人的本性就是只会自我关怀，任何人为他人所做的任何事，如果不是为了得到他人的回报，就是为了得到荣耀或声誉，完全否定人们会纯粹基于关怀他人而行动的可能性。如果这样的看法被证明是正确的，那么不但人世间没有真正的友谊和爱心，也会严重地影响我们的生命态度和规划。因此到底人们可不可能无私地关心和帮助他人，成为一个值得重视的问题。

一、定义

上述的主张称为心理的利己主义，由于它是一种有关人类动机的主张，所以称为“心理的”，由于它认为所有人类动机都是“自我关

怀的”(self-regarding),所以称为“利己主义”。心理利己主义明确的定义是:所有人类的行为都是出自于自我关怀。我们使用“自我关怀的”而不用“自私的”(selfish)定义心理利己主义,主要的原因是“自我关怀的”在道德上是中性的语词,而“自私的”一词则蕴涵道德上错误的概念,由于人类有很多行为和道德无关,譬如睡觉、散步、旅行、生活规划等,都是自我关怀的行为,可是它们并不涉及道德,因此当我们说:“张三的行为只关心他自己”,这句话并没有蕴涵张三的行为是道德上对或错的评价,但是当我们说:“张三的行为是自私的”,则蕴涵张三的行为在道德上是错误的。由于人们基于利己理由所追求的行为,并不是都和道德相关,因此以“自我关怀”一词定义心理利己主义似乎较为恰当。⁽²⁾虽然并不是所有自我关怀的行为都是自私的行为,但是如果一个人所从事的任何行为都只关心自己,由于有些自我关怀的行为必然会损及他人、对别人不公平,这些基于自我关怀所做的损人利己行为,就可以说是出自于自私的动机。从以上的分析,我们可以更精确地说明心理利己主义的主张:心理利己主义认为,唯一可能让任何人当成最终目标去追求或实现的东西就是他自己的利益,虽然有时候人们也在乎他人的幸福和利益,但这只是当成追求个人幸福的一种手段。也就是说,所有人类的行为都是出自于利己的动机,不自私的行为根本不存在,任何损己利人的行为不是伪装就是愚昧,因为除了自我满足之外,人们根本不可能真正关心他人。

在伦理学中所谓利己主义主要是指伦理利己主义(ethical egoism),但是由于它被认为和心理利己主义相关联,所以我们有必要先介绍心理利己主义。这两种理论的差别在于:伦理利己主义主张所有人在道德上都应该追求自己的利益,所以心理利己主义认为人自我关怀是一个“事实”,而伦理利己主义则认为利己是属于“应然”的问题。换句话说,心理利己主义认为人不可能做不利于己的行为,因为这是人的天性,所以任何利人不利己的行为,都是非理性或

愚昧的；伦理利己主义则主张人可能做出利人不利己的行为，只是这样的行为违反道德要求，因为道德上要求人们应该从事的行为是：对自己最终是有利的行为。

许多伦理利己主义的支持者认为，伦理利己主义可以从心理利己主义推导出来，因为如果“人事实上不可能不自我关怀”，加上一般认为，如果我们说“张三应该做 X”，表示张三有能力去做 X（“ought” implies “can”），因此我们可以推出“人不应该不自我关怀”的结论。但是这样的推论有两点值得讨论：① 从人的本性如何如何，并不能推得人应该如何如何，例如：人类天生具有侵略性，但是我们似乎不能主张“人应该具有侵略性”；② “人事实上不可能不自我关怀”这个命题是否为真？人的本性如果是只在乎自己，是否这个本性永远无法改变？这个问题涉及到心理利己主义是否成立的问题。

对利己动机的解释不同，会形成不同的心理利己主义派别，最重要的派别是心理利己的享乐主义（psychological egoistic hedonism），它主张人类利己的动机所唯一究极追求的是：得到或延长快乐经验和避免或减少不愉快的经验，也就是追求自我快乐或减少痛苦。以下我们讨论的心理利己主义指的就是这一派的主张。

二、支持心理利己主义的论证

从以上的陈述，可见心理利己主义是一个非常强的论点，因为它主张人类“所有的”行为（当然这里指的是“所有自觉、自愿的”行为）都只是自我关怀，因此只要我们能找到一个行为，它不是基于利己的动机，就足以否定心理利己主义的主张。什么原因使我们相信心理利己主义的主张是正确的？根据费因柏格（Joel Feinberg）的归纳，支持心理利己主义的论证有四个：^[3]

（一）个人所有权论证（personal ownership argument）

我的任何行为都是由我的动机、欲望或冲动所引发，所以我总是追求那些满足我自己或为我自己之物。

(二) 享乐主义论证(hedonist argument)

一个人得到他所想要的就会感到快乐,所以在任何事件中,我们真正要的是自己的快乐,追求其他东西只是一种手段。

(三) 自我欺骗的论证(self-deception argument)

我们常欺骗自己,以为自己所要的东西是好的或高贵的,而实际上我们真正要的是被他人称赞,或是能陶醉于善心的愉悦之中,所以当我们认为我们的动机是无私、利他的,很可能我们总是自我欺骗。

(四) 道德教育论证(moral education argument)

道德必须是可以学习的,而道德教育或礼仪教化通常都是利用快乐或痛苦之赏罚,一般而言人们举止合宜是因为这样做有所回馈,所以我们道德教育的方法预设了人类动机的自私性。

三、对心理利己主义论证的批判

费因柏格指出,心理利己主义被称为是对人类动机的经验性探讨,所建构的一种科学理论,但事实上支持这个理论所需要的经验证据根本不足,甚至于经验证据反而证明这个理论并不正确。费因柏格针对以上四个支持心理利己主义的论证——提出反驳。

论证(一)似乎是一个无法推翻的论证,因为任何非利己的行为,心理利己主义都可以主张其背后隐藏一个利己的动机,此一动机才是行为者真正的动机。譬如:李四帮助了邻居一个忙,心理利己主义会解释为他是为了日后得到回报;张三跳入急流中救人的冒险行为,是因为张三不愿意自己被称为胆小鬼,或者希望自己成为英雄人物受人尊敬,或者张三如果在当时不如此做会觉得自己的良心不安。换句话说,心理利己主义认为所有利他的行为,背后的真正动机都是为了满足行为者的某些欲望,这些欲望可以是有意识的,而有些看似行为者完全奋不顾身、完全没有想到自己安危的行为,则是基于无意识的利己动机。因此所有人类自愿性的行为,都是只为了满足自己某些有意识或无意识的欲望,不利己的行为是不可理解的。⁽⁴⁾

但是费因柏格认为论证(一)犯了一个逻辑谬误,即它违反了分析命题无法推得综合命题的通则。“一个人总是为了自己追求某些事物”和“所有人的动机都是自私的”这两个命题,在逻辑上并不是等值(equivalent),前者是一个恒真句,因为所有有意识、自愿性行为的目的是,当然是为了达成行为者主动想要追求的目的,否则我们无法理解这是“他的”行为。但是第二个命题却是一个有关事实的陈述,如果行为者在从事任何有意的行为时都是出于私心,则这个命题为真;只要有一个人在从事某一个有意的行为时,并不是基于利己的动机,则这个命题为假。因此心理利己主义不仅是要证明“每一个自愿的行为都是由行为者之动机所引发”,而且必须证明“每一个自愿的行为都是由行为者某一种特殊的动机——即自私的动机所引发”,前者显然为真,而后者则不一定,故前者无法在逻辑上支持后者。简而言之,心理利己主义混淆了“自私的动机”和“行为者的动机”这两个概念,因为称一个动机为“自私的”,不能只指出其起源于何处,而必须指出行为的“目的”或动机的“目标”为何,也就是说,是行为的目标为何,而非动机从何而来决定此动机是否为自私。

论证(二)的错误是它的前提并不成立,因为欲望的实现(得到一个人想追求者)并不能保证得到满足(行为者心灵上因满意所生之快乐感觉)。例如:张三一直有一个欲望,就是想当记者,因为记者可以访问大人物,如果表现杰出,自己还可以成名。但是当张三真的当了记者以后,却有强烈的挫折感,因为记者生涯并不如他想像中那样,自己认为精心设计的采访计划得不到报社的支持、自认为经典之作的采访稿被修改或甚至被退件,所以张三的欲望虽然实现了,但是张三并没有因此而得到满足。又例如李四一直梦想当一名电影明星,因为他看到报章杂志所介绍的演员生活,令他羡慕不已,认为当一个电影明星不但可以赚大钱,而且生活丰富多彩。但是有一天他终于当了一名小演员,他才发现报章杂志所描述的只是浮面的讯息,

实际的演员生活并不是如此美好。不只是欲望的实现并不等于满足,有时候甚至于如果说欲望实现会产生满足感反而是谬误的,譬如王五从小就生活贫困,而王五的学业表现非常杰出,他的父亲对他一直有一个愿望,就是希望王五将来能赚大钱,以改善家庭环境。二十年之后王五真的发了财,可是他的父亲早已过世,王五的父亲愿望是实现了,但是我们可以说:王五的父亲因此而得到满足吗?

“满足”有时候确实可以理解成欲望的实现,在这种意义下,我们得到所要的东西就感到满足当然是真,但这等于是说当我们得到所要之物时,我们总是得到所要之物。此外,即使我们承认,通常我们的欲望实现以后会得到快乐满足,却不能因此推出我们只追求自己的满足,也就是说,当行为者得到他所要的东西时,可能伴随着产生快乐,但是这并不代表行为者追求的就是自己的快乐。正如大西洋航线上定期航班固定的消耗燃煤,我们不能说其航行的目的就是为了消耗煤;气压计下降和下雨同时产生,我们不能说下雨的目的就是为了气压计下降。举个例子来说,如果赵六在旅行途中感冒,头痛得要命,基于关心他的身体,我给了他一颗止痛药,而赵六的头也因此而不痛了,这时候我希望他头痛解除的欲望是满足了,我可能也因此而觉得很快乐,但是这可以说我完全不在乎赵六,而只关心自己欲望的满足吗?答案当然是否定的,因为我的满足正是由于我不愿意看到赵六头痛,赵六也真的因为吃了我的药而不再头痛了,如果我没有希望赵六不要头痛,我根本不可能有任何满足可言,换句话说,如果赵六没有头痛,而我也不在乎他头痛,我就不会产生这样的满足,所以我确实是因为赵六不再头痛而感到满足,但是我给赵六止痛药的目的并不是为了得到这样的满足,而是因为我关心赵六的身体,否则我不会产生“帮忙解除他头痛”这样的欲望,因此也没有这样欲望的满足这回事。^[5]所以如果从因果系列来看,先起于我对赵六的关心,随后因为赵六头痛消失使我的欲望得以满足,也就是说我欲望的满

足是伴随着赵六身体复原而产生,所以它是“果”而不是我行为的“因”,因此心理利己主义这样的论点是倒果为因。

根据论证(二),帮助他人之“无私欲望”可以理解为从私欲出发,也就是说,如果一个人帮助他人,其主要的目的还是为了自己的快乐,助人只是达到自己快乐的一个手段。但是从上面的例子可以证明这种说法似是而非,因为如果一个人不是关怀他人的幸福,怎么能从助人中得到快乐?如果助人可以使人心灵平安,可见一个行为是否会产生快乐会受道德的影响,即什么是快乐预设了道德价值,而由于道德有时候会要求我们牺牲自己的利益,因此人有可能牺牲自己利益却反而快乐。事实上不关怀他人幸福的助人行为,行为者反而不快乐,譬如:被迫捐钱或当冤大头,可见仁慈或恶意的动机都可能促使行为者牺牲自己的利益。有时候人们会牺牲自己的利益去伤害他人,有时候伤害他人本身就是目的,并非为自己快乐而如此做。

论证(三)虽然没有触犯谬误的逻辑推论,但是它的结论本身却不具决定性(inconclusive),因为根据这个论证,行为者所有自认为基于利他动机所从事的行为,其实都是出于利己心,行为者只是自我欺骗。但是这种普遍性的论断缺乏充分的经验证据,因为只有行为者才知道他自己的真正动机,有时候行为者并不一定承认他的真正动机,心理利己主义者可以说他的真正动机“可能”、“或许”是自私的,但是如果证明“所有的利他行为都是自我欺骗”这样一个普遍性命题,则需要相当的经验证据,而这样的证据目前并不存在。

费因柏格是基于享乐主义的矛盾(the paradox of hedonism)这个概念,否定论证(四)的推论。所谓享乐主义的矛盾意义如下:快乐、幸福和满足等心灵状态,和欲望之间有一个奇特的关系,即如果人们唯一的欲望就是幸福,结果是反而得不到幸福,幸福常常在人们

专注于其他事物时悄悄来临,换句话说,当人们一心一意追求幸福时,幸福就远离而不可捕捉,人们不在乎它的时候,它反而降临,这就是享乐主义的矛盾。所以追求幸福的欲望是一种自我挫折的欲望,要得到幸福的方法就是忘记幸福。例如,张三缺乏知性的好奇,对自然之美、艺术、运动及任何才艺均无兴趣,只是一意地要追求幸福,结果张三的挫折是必然的,而事实上如果张三醉心于艺术或热爱运动,他反而从这些活动中得到快乐和幸福,所以幸福生活的创造是在于追求幸福以外之物,这和利己享乐主义相背驰。

从享乐主义的矛盾我们可以推得的教育主张是:如果一个人希望他的小孩幸福,就不要训练他们直接追求幸福,而是培养他们对他事物的专注和兴趣,透过对这些事物的热爱,他们反而可以得到满足和幸福,也就是说,不要让小孩子完全以追求快乐作为行事的动力。同样的道理,虽然在道德教育中,惩罚和奖励是不可或缺的手段,但是如果小孩相信道德的唯一理由是逃避惩罚或得到奖赏,当他们发现违反道德不会被发现时,他们一定会违反道德。因此虽然从小的道德教育是始于奖惩,但是道德教育的真正成功,并不是使儿童因奖惩(即追求快乐、逃避痛苦)而从事道德行为,而是使他们能够仅仅因为一个行为的道德正当性,而实践该行为。

针对以上的批评,心理利己主义者可能会辩称,他们可以承认人的动机不是可以全部化约成追求快乐或幸福,但无论人追求什么,其最终的动机永远是自我关怀的,即人性不可能关怀他人,因为所有的人都是自私的。换句话说,心理利己主义认为“所有自愿的行为是自私的”,但是这个说法显然是错的,在日常生活中,我们可以举出许多利他的行为,健康幼稚园林靖娟老师的舍己救人、德利莎修女(Mother Teresa)的各种义行,以及现代社会充斥在各种社会服务机构的义工们的所作所为,都可以证明世界上有许多人的行为是牺牲自己、造福他人。对于这个事实,心理利己主义者可

能回答说：这类的行为最主要的动机仍然是自私的，因为行为者都是自己“愿意”或“喜欢”从事这样的行为，他们必须如此才能满足他们的欲望。

但是心理利己主义以这种方式解释自私，似乎和我们一般使用“自私”这个语词的意义不同，如果利己主义称所有自愿的行为都是自私的，则什么样的行为是不自私？一般而言，所谓自私或不自私、好或坏、大或小，是一组相关字，当我们说：“这棵树很大”是和其他“小树”相较，所以要知道“大”的意义必须同时知道“小”，所以除非我们知道“不自私”的行为所指为何，否则无法知道“自私”的意义。如果心理利己主义的答案是：世界上并不存在不自私的行为，这样的回应立即产生的问题是：“不自私”这个语词是不是和“美人鱼”一样，只有内涵（connotation）而无外延（denotation）？果真如此，则自私和不自私并不是一组相关语，因为前者描述所有的自愿性行为，而后者则一无所指，这样的结论即使不矛盾，似乎无法令人心服。

此外，即使我们同意心理利己主义，将所有自愿性的行为都称为“自私的”行为，但是我们仍然希望能对所有自愿性行为中，那些原来我们称为“自私”和“不自私”的行为作一个区别，这时候我们不能用“自私”或“不自私”，所以需要另创一组语词，来代替原来的用语。按照这样的设计，则我们会说：所有的行为都是自私，而自私的行为有两种，一种是为他人利益着想，一种是牺牲他人利益，而对于这两种自私的行为，前者称为“不自任”，后者称为“自任”。

虽然上述的设计可以为心理利己主义的困境找到出路，但是如果我们进一步思考，会发现这样的设计只是回到原点，因为它只是将一般语言中的“自愿”改成“自私”，而“自私”和“不自私”以“自任”和“不自任”取代而已，因此我们所关心“人不可能牺牲自己、福利他人”的实质问题依然没有解决。

第二节 伦理利己主义

心理利己主义是一个有关人类本性的陈述,它的主张并不是一个规范性的理论,所以虽然它和伦理学中的利己主义密切相关,但是严格地说它不是伦理学的一种理论,一般伦理学中所谓的利己主义是指伦理的利己主义,伦理利己主义是一套指引人类行为的规范性主张,也是规范伦理学的重要理论之一。

一、定义

所谓伦理的利己主义是指:每一个人都应该提升自己的利益,或者人们有义务去从事任何可以有利于自己的事。换句话说,除非事情最终对你有利,否则你没有任何道德理由去做一些有利于他人的事。在讨论伦理利己主义(以下简称利己主义)之前,对于利己主义可能产生的以下几点误解,有必要先加以澄清:^[6]

1. 有人可能会误解利己主义,认为利己主义只追求短期之利益,所以利己主义的主张是认为人应该及时行乐、不管明天。其实利己主义之所以成为一种重要的伦理学说,是因为利己主义所强调的“利己”并不是直接、立即的利己,而是“开明的利己”(enlightened self-interest),一个由开明的利己心所引导的行为,是一个理性的行为,行为者会基于长期较大的利益而牺牲短期较小的利益,会为了实现较永恒的价值而放弃短暂立即的享受,所以从开明利己的角度思考,利己主义者通常需要友谊、家庭,因为维持良好的人际关系,对一个理性的利己者而言是有利的。

2. 也有人会误以为利己主义者永远不会做利他的行为,其实不然,一个人可以从事利他行为却是利己主义者,因为根据利己主义的考量,有时候从事一些利他的行为,对自己而言最终是有利的,譬如

一般人耳熟能详的“诚实是最佳策略”，其根本精神就是利己主义的考量，认为一个人如果保持诚实无欺的行事态度，久而久之，别人会相信你，认为你值得信赖，这样的结果不但使你赢得诚实的美誉，而且一旦你需要别人帮助时，你很容易就可以获得必要的援助。利己主义者也可能会从事一些慈善的行为，因为从事这样的行为也许短期不利，但是长期却是有利。当然利己主义也可能做牺牲自己、施惠他人的行为，只要这样做对他最后是有利，根据利己主义原则，都是他在道德上应该从事的行为。在此需要强调的是，对利己主义而言，一个慈善的行为如果在道德上是正当的，其正当性不是因为这个行为展现行为者的慈善心，或者这个行为对整体而言会产生较多的利益，根据利己主义的道德标准，他人是否会因为你的行为而快乐本身是道德上无关的，慈善的行为之所以在道德上是正当的，是因为这个行为对行为者能形成最大的利益。由于使他人快乐的行为可能正好也使行为者快乐，所以只要行为结果最终是对行为者有利，都是利己主义认为该做的行为，因此一个利己主义者可能会从事利他的行为。

3. 利己主义不是自我中心主义(egotism)，后者的特点是膨胀自己的重要性、要求自己成为众人瞩目的对象，这是一种令人不快乐的性格特质，一个自我中心主义者，有时候只要别人对他奉承恭维或百依百顺，他甚至可以做出损己利人的行为，所以自我中心主义不同于利己主义。此外，一个利己主义者可能是一个平易近人、态度谦和的人，因此这两种理论并无逻辑关联。

从以上的分析，可见一个利己主义者和一般的道德人，在日常生活行为实践上，可能完全没有差别，利己主义者可能是一个一般人心目中的有德之人，因为他可能经常从事仁慈、正直、诚实的行为，只要这样做对他最后是有利的。因此实际上我们无法从外显的行为，判别一个人是否为利己主义者，因为利己主义所规定的行为和一般常识道德(common sense morality)的要求可能完全一样，利己主义也

不会认为所有损人利己的行为都是对的,因为有些损人利己的行为只是对行为者暂时有利,却是长期不利,所以在常识中认为不道德的行为,也可以从利己主义的理论中得到合理的解释,这也是利己主义仍然是一个重要的道德理论的原因。

二、伦理利己主义的论证

根据波宜曼的分析,支持利己主义的论证有以下三种:^[7]

1. 经济学者的论证

有些人指出,我们社会有时候会出现一些问题,完全由于一种错误的利他主义所造成,许多人用心良善想要帮助别人,其结果反而把事情弄得更糟。譬如张三正和他的女朋友在闹别扭,李四好心要当和事佬,他利用从书中读到的许多交友招数,告诉张三该如何对待他女友,结果李四教张三的方法,反而使张三的女友认为张三不太在乎她,于是两个人的歧见更深,最后是以分手收场。又譬如许多美国传教士,跑到热带地区的一些岛上去,他们想要让岛上的原住民能过一个较好的现代生活,结果反而搅乱了原住民的生活方式,生活比以前更糟糕。因此有些人会认为,“各人自扫门前雪,休管他人瓦上霜”的处事态度才是正确的,因为如果我们不帮助别人、不对他人施舍仁慈,则别人就必须学会保护自己、照顾自己,结果是每一个人都会比较幸福。

基于这样的推论,有些学者认为利己主义是最佳的生活方式,因为如果利己的行为事实上使人类整体生活得到改善,则利己的行为是道德上对的行为;而如果利己的行为是道德上对的行为,则利己主义就是一个正确的理论。这正是经济学家亚当·斯密(Adam Smith)的思考模式。经济学者论称:在一个竞争性的市场中,透过个人利己的动机,可以为社会产生最佳的价值,因为这种利己的特殊本性的相互竞争,促成每一个人都努力生产最好的产品,而且想办法以比其他竞争者更低的价格出售,所以利己就像是一只看不见的手,

使社会生产的效率提升,而导致社会整体福利的最佳状态。以论证的形式可以将这个论证写成如下:

1. 如果每一个人努力追求自己最大的利益,则社会整体最佳。

2. 每一个人应该从事提升社会整体利益的行为。

∴每一个人应该追求自己最大的利益。(即利己主义为真)

然而上述的论证并不具有说服力,因为论证的第一个前提即古典资本主义的基本概念,而这个主张是否为真值得怀疑,尤其是经历过1929年的经济大恐慌以后,经济学者已经不太相信放任式的利己主义可以造成社会整体的福利,因此现在大多数的西方国家都以政府介入的方式,补足资本主义市场经济的不足。此外,经济学的方法是否能适用人际关系的领域,也是相当值得怀疑,从道德的角度观之,要使社会整体利益增加,可能是相互帮助而不是竞争。

即使我们承认个人努力追求自己的利益的结果,确实可以产生社会整体最大效益,但是这样的论证却无法证明利己主义是一个真的道德主张,因为论证的第二个前提正是效益主义的道德要求,也就是说,这个论证是以社会整体福利为前提,所以是一个支持效益主义的论证,因为个人利己的行为只是达成社会整体利益的最佳手段而已。也就是说在这个论证中,效益主义的道德标准才是个人行为应该利己的证成基础,所以虽然它要证明利己主义,却预设了效益主义的基本原则,这等于是将效益主义视为行为对错的最终标准,因此这个论证被称为“密室式的效益主义论证”(closet utilitarian argument)。这样的论证似乎无法强有力地支持利己主义,一方面如上所述,论证的第一个前提仍然可议;另一方面它又必须面对效益主义所可能产生的困难(有关效益主义的理论,将在下一章讨论)^[8]此外,如果这个论证的支持者真的认为利己主义是行为对错最终的标

准,第二个命题的成立的理由何在?也就是说,为什么每一个人都“应该”提升社会整体利益?是因为这样对自己整体而言比较有利吗?如果答案是肯定的,这不是犯了循环论证的谬误吗?

2. 自私的德行

兰德(Ayn Rand)主张自私是一种德行,而利他则是恶,她认为关心自己的利益是道德存在的本质,所以人们必须是他自己的道德行为的受惠者,因此完成自己的幸福是人的最高道德目的。^[9]至于利他则会导致个人价值的贬抑,所以鼓励利他的结果会自取灭亡,因为如果一个人接受利他主义的伦理学主张,他首先关心的不是自己的生命,而是如何牺牲生命,因此利他主义会侵蚀人们掌握个体生命价值的力量。^[10]在兰德的想法中,由于追求幸福是生命的最高目的,利他主义却会常常要求我们为了他人的幸福而牺牲自己的幸福,所以利他主义违背生命的最高目的,因此是一个不正确的道德理论。波宜曼将兰德的论证整理如下:

1. 个人的能力发挥到极致的幸福情境是人类的最高目标,我们有道德义务去达成这个目标。
2. 利他主义的伦理学要求我们牺牲自己的利益,而且为他人的利益而活。
3. 因此利他主义的伦理学和幸福的目标不相容。
4. 伦理利己主义要求我们只追求自己的幸福,因此这个主张和幸福的目标一致。

∴伦理利己主义是正确的道德理论。

波宜曼批评上述的论证犯了错误二分法的逻辑谬误,因为兰德似乎只考虑绝对的利他主义和绝对的利己主义,而事实上这是两种极端的主张,介于这两者之间还有许多选择,从上一节享乐主义的矛盾的讨论,我们可以得到的启示是:有时候自我实现最好的方法是忘记自己,所以有时候对自己最有利的行为可能也是忘记自己的利

益、关心他人的福祉。因此波宜曼认为,要求完全利己或完全利他的道德理论似乎都不正确。

3. 心理利己主义的证据

许多人认为伦理利己主义的正确性是建立在心理利己主义之上,由于心理利己主义为真,表示人们不可能不自私,再加上道德原则不可能要求人们从事不可能做到的事,所以伦理利己主义因此得到证明。这个论证可以用论证形式陈述如下:

1. 人本性上就只会做那些对自己有利的行为,即心理利己主义为真。
2. 人应该从事的行为,一定是人所能从事的,即“应该”蕴涵“能”(“ought” implies “can”)。

∴ 伦理利己主义为真。

上述的论证主要是建立在心理利己主义的正确性之上,但是我们上一节的讨论,心理利己主义并不一定成立,所以由这个论证所支持的伦理利己主义也无法站得住脚。此外,这个论证的第二个前提本身也具有争议性。由于人类没有翅膀,所以如果张三的母亲在高雄的老家病危,张三在台北上班,我们不能说“张三应该赶快自己飞回去”,因为通常一个道德要求必须是人有能力去实践的。又譬如李四年轻力壮就得癌症过世,留下高堂老母无人奉养,当我们说“李四应该多活几年”时,这里的“应该”如果是一种期许,则这句话有意义;但是如果“应该”是指李四道德上去履行的事,则这句话并不合理,因为李四要不要多活几年,已经超出李四的能力范围。这些例子似乎是肯定“应该”蕴涵“能”的命题,但是许多学者指出,有些我们不能做到的事仍然是我们应该做的,譬如,在上一章我们提到道德两难的例子,张三如果决定救自己的妻子,则显然张三没有“能力”再救自己的女儿,但是这时候如果我们说:“张三应该救他女儿”,似乎也是一个非常合理的道德判断。至于张三因为救人而没有履行诺言,我

们也可以合理地说：“张三不应该不遵守诺言”，即使张三为了救人根本没有遵守诺言的可能性。

因此这个支持利己主义的论证，由于其两个前提都具有争议性，所以这个论证并不成功。

三、法兰克纳对伦理利己主义的批判

利己主义一般又可以分为两种，一种是普遍的利己主义 (universal egoism)，另一种是个人的伦理利己主义 (individual ethical egoism)，后者主张每一个人都应该为我的利益服务，这里的我可以是任何人，如果这个我是张三，则每一个人都应该为张三的利益服务，也就是说，依据这个主张，所谓道德上对的行为，就是能促进张三利益的行为。当然每一个人都可以放入这个我的位置，所以个人的伦理利己主义变成主张：每一个人应该做的是对张三有利的行为、每一个人应该做的是对李四有利的行为、每一个人应该做的是对王五有利的行为……这似乎是一个自我矛盾的主张，因为一种适当的规范理论，不可能要求一个人去从事的每一个行为都必须同时对每一个人有利，除非人类的利益完全一致，也就是说每一个对张三有利的行为同时对所有其他人也都有利，但是这是一个非常不可置信的假设。因此一般学者认为个人的伦理利己主义并不可信，所以最具有说服力的利己主义是普遍的利己主义，这个学说主张每一个人都应该为自己的利益服务，而不同于个人伦理利己主义的是，它不是为某一个特定的个人服务，而是每一个行为者应该做的是为自己的利益服务。

普遍的利己主义可以用逻辑形式表达如下：

(x)(y)(x 应该做 y, 若且唯若 y 是 x 的整体利益)

在上述这个式子(以下简称 UE)中，x 代表人，而 y 则代表行为，这个式子可以读成：对于任何一个人 x，任何一个行为 y，如果 x 应该做 y，则 y 是 x 的整体利益；而且如果 y 是 x 的整体利益，则 x 应该做

y,也就是说,每一个人都应该追求自己的利益,即使其利益和他人冲突。

有些哲学家认为“普遍化”是妥当道德理论的必要条件,有些则认为充分条件。此处所指的普遍化,指的是如果在C的情境下,A做S是合理的,则任何人在相同的情境下做相同的事也是合理的。既然利己主义者主张追求自利的行为是道德上正当的,它必须主张任何人都应该是一个利己主义者,所以如果利己主义者的利己行为是对的,将导致任何人的利己行为也是对的。如果利己主义者要否定此一普遍化,他必须主张除了自私之外尚其他的考量才能证成其行为,但利己主义似乎不可能有其他考量。因此普遍利己主义显然比个人利己主义更具说服力,事实上它是利己主义者认为是最值得辩护、最正确的伦理主张。

然而法兰克福仍然认为普遍利己主义并不是一个适当的道德理论,根据他的论点,道德理论主要的目的就是要指引我们的行为,所以任何道德理论不只要提供第一人称的行为指导,而且也要能作为判断第二、第三人称行为的一个标准,如果一个道德理论不能提供这个标准,则不能算是一个道德理论,而伦理利己主义就是不能符合这个要求。

根据法兰克福的分析,伦理利己主义是由以下两原则形成的:⁽¹⁾

(a) 如果A对自己的行为做判断,则A的标准是:A应该做S,若且唯若S是A的整体利益。

(b) 如果A是观察者,判断任何他人B的行为时,则A的标准是:B应该做S,若且唯若S是A的整体利益。

法兰克福认为,把UE解释成(a)&(b)是唯一能和利己主义精神一致的解,因为作为一个利己主义者,不但考虑自己的行为是否对自己有利,而且考虑别人的行为时,也是以他人的行为是否对自己

有利作为判断的依据,但是如果将普遍利己主义解释成(a)&(b)才合乎利己主义的一贯精神,当人们的利益相冲突或不能妥协时,依据(a)&(b)则会产生矛盾的判断。假设 B 考虑他该不该做 S,如果 S 的被实践对 B 有利却对 A 不利,则 B 做 S 是对还是错? 即 B 应不应该做 S? 这个答案会因判断者的不同而不同。如果 A 做判断,由于 A 是对他人的行为进行评估,所以 A 应该采取(b)的标准,即考虑 B 做 S 是否对自己有利,由于根据假设 B 做 S 对 A 不利,所以 A 的判断是:“B 不是应该做 S”。但如果 B 做判断时,由于 B 是对自己的行为做判断,所以 B 应该根据(a)的标准,结果是:“B 应该做 S”。因此,当 A 和 B 两个人同时做判断,则“B 应该做 S”和“B 不应该做 S”同时成立,这表示利己主义会导得不一致的结果。

利己主义者可能会辩称,这样的结论并不会否定利己主义作为一个究极的道德理论,因为“B 不是应该做 S”是从 A 的角度所做的判断,“B 应该做 S”是从 B 的角度所做的判断,这两个看似矛盾的判断由于是出自不同的判断者,所以并不是不一致。但是这样的解释并不能令人满意,因为一般人仍然要问的是“到底 B 应不应该做 S?”作为一个伦理学理论,伦理利己主义应该对于这样的问题提供单一的解答,尤其如果 C 和 B 的利益一致,当 C 不知道自己该不该做 S,而征询 A 和 B 的意见时,一个说:“你应该做 S”,一个说:“你不是应该做 S”,这时候 C 所希望得到的是:“我到底该不该做 S”。因此,如果伦理利己主义解释成(a)&(b)是正确的,则道德规劝或道德征询就不可能存在,或者变得没有意义,一个无法执行道德咨询和规劝功能的理论,显然不是一个适当的道德理论。

从另一个角度来看,(a)&(b)会造成上述个人利己主义的矛盾结果,即它会导致:每一个人应该追求 A 的利益,而且每一个人应该追求 B 的利益,而且每一个人应该追求 C 的利益……但是除非人类的利益完全一致,否则一旦利益冲突时,利己主义上述的形式要求一

个人必须同时追求不相容的目标,这是不可能的,所以利己主义无法作为行为的指引,也就是说,利己主义不具有道德理论的一个重要用途,尤其利益冲突时最需要道德判断的指导,这时候利己主义却毫无用处,所以利己主义并不是一个有效的道德理论。

四、卡林(Jesse Kalin)的辩护^[12]

对于上述的批评,卡林认为所有问题的关键在于:法兰克纳将UE解释为(a)&(b),如果将UE解释成(a)&(c),前面所产生的困难就不存在,(c)是:如果A是观察者,在判断任何他人B之行为时,则A的标准是:B应该做S,若且唯若S是B的整体利益。因为一旦将(b)用(c)取代,即使A和B的利益冲突,当A判断B是否该做S时,A的标准是:考虑S是否合乎B而不是A的整体利益,所以A的判断会和B一样,矛盾的情形就不会产生。也就是说,卡林认为将利己主义解释为(a)&(c),不但可以提供第一及二、三人称的道德判断标准,也可以作为道德规劝的指引,所以即使在人们利益冲突时,它也是一个有效的道德理论。虽然依据这个理论,A和B不能同时实现自己的目标(即A希望S不要被执行,而B则希望S被执行),但是这并不是理论的矛盾。

此外,卡林进一步指出,将UE解释成(a)&(c)的另一个优点是,证明利己主义可以是一个客观的理论,而不必是主观主义的学说,因为利己主义不必采用:某行为S“对B而言是对的”、“对A而言是错的”之类主观主义的说法。根据(a)&(c)的利己主义原则,如果“A做了S”,无论A、B或任何其他人的判断都是一样的:“A做错了,因为S不是A的整体利益。”卡林也认为,(a)&(c)的解释合乎伦理利己主义的精神,因为其普遍化形式合乎“伦理”精神,而追随(a)则合乎“利己”的精神,所以利己主义理论所规定的道德原则是一个一致、可普遍化的原则,因此也是一个正确的道德理论。

五、梅德林(Brian Medlin)的质疑^[13]

虽然卡林对利己主义所做的修正可以避免法兰克福的挑战,但是梅德林认为将伦理利己主义解释为(a)&(c)仍然无法作为行为的指引,因为(a)&(c)会要求人们基于不一致的欲望去从事不相容的行为,所以利己主义无法满足道德的必要条件,所以不是一个究极原则。譬如以上述的情形为例,当A和B的利益冲突而且S对A不利、对B有利的情形下,根据(a)&(c)的判断标准,A对B行为判断是“B应该做S”,如果(a)&(c)是一个有效的道德原则,则由此原则导出的行为,不仅表达我们的道德态度,而且我们会说服他人拥有同样的态度,使他人倾向于我们希望的行为。换句话说,由于A在这种情境下的道德判断是“B应该做S”,所以不仅表示A希望B做S,而A会设法说服B做S,因为B做S是道德上正当的行为。可是B做S显然不合乎A的整体利益,所以在利己主义的精神下,A有一个欲望,就是B不要做S,而这个欲望和A从事道德判断所产生的欲望不相容,所以(a)&(c)不能作为人类行为的究极原则。

事实上肯定一个道德原则,等于是赞成所有从此原则导出的行为,而且希望这些行为被付诸实践,即使如此对自己不利。换句话说,如果A相信“B应该做S”,则A应该会产生说服B去做S的倾向,所以如果利己主义者真的相信利己主义的主张,他应该说服或促使其他人都关心自己的利益,否则就会违反普遍利己主义的精神。但是当行为者面临利益冲突时,伦理利己主义会要求他追求和自己欲望或利益不相容的目的,也就是说,按照利己主义的原则从事价值判断和道德实践,会使人从事不利于自己的行为,其结果是:追随利己主义原则等于放弃利己主义的精神,也就是说,按照(a)&(c)所推出的道德判断行动,等于是放弃利己主义。

此外,梅德林也指出,一个真正的利己主义者不应该宣扬利己主义,因为当大家都成为利己主义者,都基于利己而行动时,对利己主

义者显然是不利的,所以宣传利己主义就是不明智的行为。

针对梅德林的批判,卡林提出他的辩解,卡林认为梅德林的论证是不成立的,因为相信“B 应该做 S”并不会使人承诺“促成 B 去做 S”,卡林以竞争游戏做类比,由于 A 队深知自己球队的弱点,所以认为“B 队应该从左侧进攻比较容易得分”,但是这个判断不导得 A 队希望 B 队真的从左侧进攻。又譬如当你下棋的时候,发现自己下错了一步,你知道对手如果走某一步,他就会赢,所以你的判断是:“他下一子应该落在某处”,可是尽管你认为他应该怎么下,但是你并不希望他真的如此做,你期待他最好不要发现。卡林认为这种情境在我们日常生活中常常发生,所以判断“某人应该做某事”和“希望他去做某事”是两回事,因此卡林认为梅德林的错误在于认为判断“B 应该做 S”,等于承诺要“促成 B 去做 S”。

但是上述的辩解如果要具有说服力,必须假设利己主义者的道德判断不能公开宣扬,而这会涉及到一个道德理论是否具有公开性(publicity)的问题,也就是说一个道德理论如果会导致“依据它所做的道德判断不能公开宣扬”,这是否还是一个适当的道德理论?

对于利己主义是否应该公开宣扬利己主义的问题,卡林承认宣传利己主义的主张的确违反利己主义的原则,但是利己主义者没有必要公开宣传利己主义的主张,事实上卡林认为利己主义不只要放弃公开宣传利己主义主张,而且要放弃大部分被视为道德特征的活动和情感。譬如:一个精明的利己主义者,基于长期的考量,应该对其观点保持缄默;利己主义者不能参与道德讨论,至少不能诚实的讨论或让人知道自己是利己主义者;此外,利己主义者也不能对他人提出道德劝告,因为这样做不但会透露其利己主义的立场,而对自己不利,而且由于劝人仁慈是一个公开行为,这个道德规劝会反过来限制自己利己的行为;他更不能接受别人的劝告,因为从非利己主义立场的劝告是从错误的道德原则导得,对他不一定有利;而如果这个劝告

是出之于利己主义者,他更不能相信,因为接受这样的劝告必然对劝说者有利,对自己并不一定有利。

所以利己主义者是完全孤立于社会,必须独自行动,不能听从或接受他人的道德指引;利己主义者也不能以其道德原则惩罚或奖励他人,惩罚他人是鼓励其自利,这对自己不一定有利;不能教育其小孩利己主义原则,否则老了会被遗弃;不能进行人与人之间的推理,如果他以利己主义原则证成自己的行为,会使他人也变成利己主义者;利己主义者也不能表现后悔、悲伤、愤怒、宽恕等情感。以原谅为例,利益冲突时表示原谅,是鼓励他人从事对他自己有利的行为,这对利己主义并不利。虽然利己主义失去这许多重要的道德特征,但是卡林仍然认为利己主义是一个有效的道德理论。

许多哲学家认为公开性是道德理论的必要条件,因为道德不是私人的行动策略,所以伦理利己主义不是一个道德理论。但是卡林认为,利己主义仍然不失为一个种道德,因为“私人道德”(private morality)并不是一个没有意义的用语。道德理论所要处理的基本问题是:“我应该做什么?”“什么行为对我是最合理的?”卡林认为能对这些问题提出一贯性答案的主张,都值得称为道德理论,所以一种学说是否能成为合格的道德理论,和这个学说是否具有公开性无关,因此从这个角度观之,由于利己主义确实能对人类的行为提供一贯的指引,所以利己主义是一个可能的道德理论。

第三节 利他主义(altruism)

从人性的角度来看,利己毫无疑问是人类非常重要的特性,16、17世纪英国哲学家霍布斯(Thomas Hobbes)的整个伦理学和政治学理论,就是完全建立在“人性是利己”的假设之上,他认为“自保”

(selfpreservation)是人类最根本的欲望,人类社会制度的建立只是为了调节利己心对人类潜在的伤害。尽管“利己”是一个不可忽视的人类本性,有些学者仍然认为“利他”也是人性的一个主要驱力,所以相对于利己主义的伦理主张,有人提出利他主义的主张,认为它才是阻止人类私性最合理的道德理论。

何谓利他主义?根据学者的分析,利他主义有以下几个要点:
① 利他主义必须付诸行动,换句话说,只有良好的企图心而不实践,并不合乎利他主义的标准;② 利他的行为必须是目标取向,其目标是提升他人的福祉,如果行为者在追求自己利益的时候,无意中或顺便为他人创造了一些好处,换句话说,他人的利益只是次要的或附带的,这样的行为也不是利他的行为;③ 在利他的行为中,意图比结果重要,如果张三存心要帮助李四,但是长期的结果却反而对李四不利,这并没有减损张三行为的利他性;④ 利他的行为必然会造成行为者自己可能的损害;⑤ 利他是无条件的,行为者不能预期任何的回报。^[14]

当代实践伦理学(practical ethics)最重要的哲学家辛格(Peter Singer),企图从生物学的角度证明人类的自然利他倾向,^[15]他指出,每一个社会皆有行为的法规以约束其成员,所以伦理道德的形成是自然的人类处境,然而霍布斯否认这一点,霍布斯认为在没有国家之前没有所谓道德、正义,人类基本上是利己的,所以要求人们利他是不合理的,霍布斯认为所有看起来是利他的行为,如果从行为者的心灵深处观察,只是自私行为的伪装,因此霍布斯认为人类在没有形成社会之前,是处于一种自然状态(state of nature),这是一种人与人为敌的战争状态,在自然状态中,人的处境极为不堪,但是根据霍布斯的论证,虽然人的利己心使人陷入自然状态的斗争情境,但是利己心也可以使人脱离自然状态、建立道德、形成社会,所以利己也是伦理道德的基础。^[16]但是辛格则认为社会国家可以强化伦理法则之趋

向,但这个趋向却早于社会和国家而存在,换句话说,伦理规范先于社会、国家,因此辛格想从社会生物学的观点反驳霍布斯接近心理利己主义的主张。

辛格以伊克族(Ik)的生活为例,伊克族是乌干达北部的一个部落,根据藤布尔(Colin Turnbull)在书本中的描述,这个部落的生活处境,似乎极为接近霍布斯所谓的自然状态。伊克人本来是游牧民族,但是其狩猎区被划为国家公园之后,他们被迫以农为生,由于伊克族所赖以生存的土地非常贫瘠,生活已经极为艰困,在藤布尔造访伊克族时,他们正好遇上长期的干旱、饥荒,所以整个社会濒临崩溃的情境,父母因为粮食缺乏而遗弃自己三岁的子女以自保,强者从弱者口中抢夺食物、老弱病患的痛苦反而遭人嘲笑而且任何帮助别人的人都被当成傻瓜。根据藤布尔的描述,伊克人除了自己的利益之外,放弃所有一切,他们放弃家庭、合作、社会生活、爱、宗教等,生物学家哈定(Garrett Hardin)甚至认为伊克族的生活情境,就是霍布斯所谓自然状态的体现,也就是说,这个部族的人活在人与人人为敌的战争状态。

但是有足够证据证明这个部落仍然有伦理法则,而在当时这样的处境下,遵守这些法则等于是牺牲个人的利益,譬如他们反对偷窃;尊敬圣地;喜欢群体聚集;丈夫如果打太太,有一法则使太太可以离去;严格禁止互杀、流血;可以促成他人饥饿,却不能吃人。所以辛格的结论是,当人们处于类似伊克人大饥荒的情境,个人生存欲望非常强烈的状况中,求生仿佛是第一要务,而所有的价值无关紧要,但是事实上并非如此,某些价值仍然发生作用和影响。从伊克族的例子辛格更进一步指出,比伊克人更差的情境,如前苏联的劳改营、纳粹的集中营,仍然没有人吃人的情形出现,令人惊讶的是,尽管集中营的处境极端恶劣,但是并不是每一个人都为自己的利益而生存。根据生还者的描述,集中营中的囚犯不但互相帮助,甚至有人冒险救

人,虽然每一个人都处于饥饿状态,但是他们会把食物分给更需要的人,而且在集中营内也存在一些伦理法则,所以认为集中营内没有伦理规则是错的。

从以上的经验证据,辛格提出互惠利他主义(reciprocal altruism)的观念,辛格认为虽然家族关系是人类最基本、最普及的联结,但是互惠的结合也极为普遍。辛格论称,人类的许多伦理规范可以从这种互惠的行为中产生,许多人类学家强调互惠在人类社会的重要性,例如一个人没有办法自己捉头虱,所以如果你想捉自己头虱,必须先帮别人捉,别人才会帮你。当然互惠行为仍然必须选择对象,否则可能得不到回报,也就是说,你必须分辨公平待你和欺骗你的人,避免和后者接触,甚至对他们发怒或以敌意对待。对一个互惠的利他主义者而言,从自己所属的群体中驱除或消灭欺骗者,不但对自己、也对其他互惠利他主义者有利;而那些公平互惠者彼此之间则会产生正面的情感,这个情感会使互惠、互助关系的建立更为增强。

辛格指出,公平、正义的观念就是因为回报的观念而形成,他人帮你的时候,你是否回报? 回报是否公平? 这一个回报的概念就是正义的起源。在许多原始部落中,“报仇”、“报恩”的义务是非常重要的伦理,而且有的回报常常比原来的多,所以在这个社会的人往往不愿接受礼物,或立即回报以解除义务,以免回报的代价大到自己无力负担。在西方的伦理传统中,感恩、报仇也占有相当重要的地位,譬如柏拉图在《理想国》中对正义的讨论就是一个显著的例子,在《理想国》的对话者当中,就有人将正义定义为帮助朋友、伤害敌人。^[17]

辛格认为,人类友谊以及对朋友忠诚的义务的形成,就是来自于互惠者彼此产生正面情感之联结;而道德愤怒或惩罚的欲望,则是从对不互惠者的负面情感所衍生。因此如果互惠利他在人类演化中扮演重要角色,则有利于“厌恶被欺骗”情感的形成,而辛格认为,人们确实厌恶被骗,有时候会因为一个小小的欺骗行为,而造成极为严重

的冲突,例如许多社会的血腥战斗都是由于细故之争。在日常生活中,我们常常为了捍卫自己的行为而辩称:“这不是为了小小五块钱的问题,而是原则问题。”为什么一个小小的欺骗行为,会酿成重大的后果呢?一个可能的解释是:被欺骗一次的损失虽然不大,但是如果长期被欺骗代价就会很大,所以确认谁是欺骗者,并与之决裂是一件值得做的事。

如果团体成员分享上述这种个人的怨恨,就会变成道德义愤,而形成一般性的道德原则。由于我们有能力想像自己可能也会处于他人的处境,而透过这种为别人设身处地的想像力,人们会形成一般原则去处理类似的例子,所以个人的怨恨可以凝结成团体法则而为社会接受。尤其人类可以推论和交流,所以互惠利他就更重要,如果我帮助你,而你却不帮助我,不只我以后不再帮你,而且我也会告诉每一个人你是何种人;反之如果你是愿意帮助别人的互惠利他主义者,你会很容易得到其他人的信任,别人不但愿意与你交往,也乐于为你服务。譬如一个人如果曾经有过救人的义行,虽然你将来有难,被你救的人不一定有机会回报,但是一旦你有救人之名,社会上其他人都愿意帮你渡过危难。

根据以上的论述,辛格认为我们对利他动机有道德上的偏好,而这一点则可以从社会生物学来解释,由于一个具有利他动机的人比利己的人较能成为可靠的伙伴,演化会支持人们有分辨这两种动机的能力,而选择利他者作为个人提供服务时的受惠者。心理学实验也证明,我们对利他者比较会做出利他的行为,而且利他的性格也比利己更具有吸引力。因此,如果互惠是一个优点,而且人比较容易选择真正关怀他人的伙伴,则真正关怀他人的人就具有演化上之优点。辛格认为,这个结论可以否定利己主义的伦理观。

[1] 此一论点参见 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts:

Harvard University Press, 1971), pp. 24 - 26.

- [2] 这个解释是出自于 E. J. Bond, *Ethics and Human Well-being* (Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 1996), p. 8.
- [3] 以下对心理利己主义的讨论主要是根据费因柏格的论述, 参见 Joel Feinberg, "Psychological Egoism," in Joel Feinberg (ed.), *Reason and Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989), 7th edition, pp. 489 - 500.
- [4] 有关于这方面的举例和解释, 参见 Bond, 1996, pp. 11 - 12.
- [5] 这个例子出自 Bond, 1996, p. 15.
- [6] 这一部分的分析参见 Fred Feldman, 1978, pp. 82 - 84.
- [7] 参见 Louis P. Pojman, 1995, pp. 70 - 72.
- [8] 这些论点在 Fred Feldman, 1978, pp. 86 - 89, 有比较详细的讨论。
- [9] Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness* (Signet Book, 1961), pp. x & 30.
- [10] Ibid., pp. 38 & 49 - 50.
- [11] Frankena, 1963, pp. 16 - 18.
- [12] Jesse Kalin, "In Defense of Egoism," in Louis Pojman (ed.), *Ethical Theory* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company 1989), pp. 78 - 90.
- [13] Brian Medlin, "Ultimate Principles and Ethical Egoism," *Australasian Journal of Philosophy* (1957), 35: 111 - 118, reprinted in Louis Pojman (ed.), *Ethical Theory* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989), pp. 73 - 77.
- [14] 这个定义主要是根据 Kristen R. Monroe 的论点所作的整理, 参见其 *The Heart of Altruism* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996), pp. 6 - 7. Thomas Nagel 的定义比较简单, 他所谓的利他主义就是肯为他人利益设想的意愿, 而不必涉及行为者的自我牺牲, 参见其 *The Possibility of Altruism* (Princeton: Princeton University Press, 1978).
- [15] Peter Singer, "Egoism, Altruism, and Sociobiology," in Louis P. Pojman (ed.), *Ethical Theory* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989), pp. 98 - 104.
- [16] 有关霍布斯在这方面的论述, 本书第十二章有详细的讨论。
- [17] 参见 Plato, 1955, Book I.

第四章 效益主义⁽¹⁾

虽然一般人对“效益主义”这个伦理学理论并不熟悉,但是它却常出现在我们一般的道德思考和道德判断之中,几乎社会上一些具争议性的道德议题,支持或反对者所提出的理由,都是以效益主义的标准作为其论证的模式。就以安乐死为例,当我们在思考安乐死是不是道德上可以被允许的行为时,我们所进行的各项考量,基本上是效益主义式的。举一个例子来说,如果张三出了严重的车祸,医生判定即使将他救活也会成为植物人,这时候张三的家属是否可以要求医生去除张三的维生设备,让张三安乐死? 家属的要求是不是不道德? 医生如果接受家属的请求是不是做错了事?

其实“拔掉张三赖以维生的呼吸器”这个行为,是一个轻而易举的动作,所以我们在乎的并不是这个动作本身,而是做了这个动作以后所可能产生的结果。如果说得更精确一点,我们考虑的是这个动作所带来的快乐和痛苦的多寡,而且不是只考虑张三家属所承受的快乐和痛苦,也包括这个行为对社会整体的影响。当然如果张三的家属要求让张三安乐死,表示张三的家人已经可以接受失去张三的悲痛,也许他们认为这样不但可以终止张三“生不如死”的状态,也可以使家人免于长期金钱的负担和精神的折磨。但是我们不能只是因为张三家属的考虑就让张三安乐死,因为一方面这对张三不见得公平,因为医生虽然判定张三会成为植物人,但是植物人经过多年卧床

后复苏的情形也时有所闻,而且医学技术也有可能会有突破性的进展,张三的病症说不定在不久的将来会有痊愈的机会,更何况张三并没机会为他自己的生死表示意见,如果我们轻易就为他决定生死,这样是不是剥夺了他的生存自主权?此外,如果张三安乐死的例子一旦被合理化,等于承认类似的行为是道德上可以接受的,这样对社会大众是否会产生示范效果?以后是不是会有许多蓄意杀人或谋杀的事件,以贿赂医生、假借安乐的名义为之?

以上种种考虑,是我们考虑安乐死是否合乎道德的一些相关因素,我们是以实施安乐死以后所产生的正面和负面影响,作为决定安乐死是否是道德上正当的行为之依据,如果实施安乐死所造成的整体影响是正面的,则我们会认为安乐死是对的行为,否则则是道德上错误的。其他譬如“是否应该兴建核电厂?”“垃圾场应该建在哪里?”“土地是不是应该以实际价格征税?”等等问题,我们决定这些问题该如何解决时,所考虑的无非是采取哪一种政策或行为,对社会整体会产生最好的结果,而这类的思考模式就是以效益主义的道德标准,决定一个政策或行为是否可以得到道德的证成(moral justification)。

第一节 效益主义的定义及 相关问题

所谓效益主义,就是以行为产生的整体结果(overall consequences)决定行为的道德正当性,换句话说,行为的对错只是其结果好坏的一个函数,更具体地说,一个道德上对的行为,就是在所有可能选择的行为之中,其结果能产生最大量的善或最小量的恶的行为;而所谓错误的行为,就是其结果不能产生最大量善或最小量恶的行为。效益主义和伦理利己主义都是目的论的一种,不同的地方是:

效益主义所谓最佳结果,是指人类社会、甚至宇宙整体善的最大化(maximization),而利己主义则是指行为者利益的最大化。

为了使上述的定义更为清楚,必须先做以下几点说明:

1. “行为”的意义为何

根据学者的分析,所谓“行为”有两个可能的解释,^[2]一个是指统称的行为(generic action),所谓统称的行为是指:可以被不同人、在不同情境重复实践的行为,例如说谎、走路、谎话等,陷在交通拥挤的车阵中的人,每一个人都正在“开车”,所以“开车”在这里指的是许多相类似的个别行为,所以统称行为是一个“类”的概念,是指某一种行为或某一类行为。另一个解释是具体的行为(concrete action),所谓具体的行为是指:发生在某一个特殊情境、不能再重复的个别行为,例如:人类第一次登陆月球、张三在某一个特定时空所从事的说谎行为。因此统称的行为由于是类的概念,所以包括许多个别、类似的行为,而每一个具体的行为则只有一个例子。由于“行为”具有这两种可能的解释,所以上述的定义也会因此而产生两种不同的效益主义,将“行为”解释为统称行为的,称为“规则效益主义”(rule utilitarianism),而解释为具体行为的,称为“行为效益主义”(act utilitarianism)。

2. “善”是什么

上述定义中“善”的概念,如第二章所讨论,有两个可能的解释,根据享乐主义的解释,只有快乐或幸福是善,非享乐主义认为除了快乐和幸福之外,知识、自我实现、健康等都是本身就有价值的东西。因此由于对“善”的看法不同,也会产生两种效益主义的版本,如果以享乐主义的价值理论解释“最大量善或最小量恶”,这样形成的效益主义理论我们称为享乐的效益主义(hedonistic utilitarianism),而以非享乐主义的价值理论解释的,我们称为理想的效益主义(ideal utilitarianism)。这两种效益主义最重要的代表人物,前者如边沁、米

勒,而后者如穆尔。

3. 上述定义隐含三个假设

① 善是可以量化,而且不同种类的善是可以比较的。也就是说,效益主义以最大效益定义道德上对的行为,必须预设所有有价值的东西都可以化约成数字加以计算,这样我们才可能知道,在各种可能的行为中哪一个效益最大。② 恶也可以量化,所谓最大效益的计算不只包括正效益,也包括负效益,一个道德上对的行为,并不是因为它所造成的结果都是善的,而是它所产生的善和恶的结果,在经过整体考量之后,比其他可能的行为选择效益大,因此这样的计算方式必须预设恶也能量化。从以上两种假设可以推知,我们必须再进一步假设③ 善和恶的效益可以比较,也就是说,不只善和恶可以量化,而且善和恶可以相互评比、相互抵消,否则除非一个行为的结果全是善的或全是恶的,我们无法计算效益的最大化。

4. “结果”指的是什么

除了以上有关效益计算的三个假设之外,事实上在上述的定义中,我们有意忽略了一个极为重要而且复杂的概念,即“结果”这个概念。“结果”是理解效益主义极为重要的概念,因为效益主义完全是以行为的结果定义行为的对错,所以效益主义是结果论(consequentialism)中最重要的一個主张,但是什么是“结果”?“结果”所指为何?这并不是容易解答的问题。当我们说“杀人这个行为是错的,因为它的结果是恶的”,通常我们会认为我们很清楚其中的“结果”所指为何,但是如果进一步深思,我们会发现“结果”这个概念并不如我们想像中那么简单。

当我们说“一个行为的结果如何如何”时,指的是一个行为对目前所造成的影响?对明天产生的影响?还是对十年、百年甚至千年以后的影响?张三开车撞断李四的腿,一般而言,这个结果是不好的,所以我们会认为“张三做错了”,但是如果李四因此而不用服兵

役,进而免于加入一场死伤惨重的战役,则张三撞断李四腿这个行为的结果,似乎反而是好的。换句话说,张三的行为所造成的结果是好是坏,如果从不同的时间点上考量,可能会有不同的结论,就以上述的例子来说,如果我们只考虑张三的行为当天所造成的结果,这个使李四断腿的结果显然是坏的,但是如果考虑五年之后李四不必服役、免于战争,这样的结果似乎是好的。当然如果再把时间序列往后延伸,李四可能因为不良于行而找不到合适的对象结婚,郁郁寡欢过一生,则张三的行为结果可能还是恶的。但是当我们在决定一个行为的对错时,我们应该考虑多久以后的结果?这似乎是一个不容易回答的问题,有些行为显然不能只考虑其立即的影响,否则核能电厂是否应该兴建的问题,恐怕就不会具有这么大的争议性,因为反核者最关心的话题是:核废料所造成的威胁正是千百年的问题;但是有些行为似乎只能考虑不久的未来,譬如上述张三撞断李四大腿的例子,我们似乎不能以未来的发展决定张三的行为是否正当,否则一个任意杀人的行为也可能是对的,因为被杀者未来可能是一名杀人无数的通缉犯。就像希特勒的母亲如果一生下希特勒,就将他弄死,按照后来的发展,这个杀婴行为显然是造成好的结果,但是以这样的思考推论“希特勒母亲应该杀死婴儿希特勒”,这样的结论显然是荒谬的。

事实上我们只能凭直觉决定上述的问题,也就是说,到底一个行为的影响在时间序列上应该推算到什么时候,似乎没有一个通则,而造成这个困难的主要原因是因果系列的复杂性。当我们说“一个行为的结果是如何如何”时,我们已经假设这个行为所产生的因果关系非常清楚,但是实际上因果网络的复杂性远超出我们的想像。譬如:张三在六岁的时候,有一次他的母亲要他去杂货店买铁钉,张三在回家途中不小心把买回来的一包铁钉掉在地下,张三担心太晚回去被母亲责骂,匆匆忙忙捡起散落一地的钉子,其中有一根钉子掉在邻家墙脚下,张三没有发现,就回家了。三十年后,这根失落的钉子经过

风吹雨淋,早已锈蚀不堪,这天邻居的男童李四打着赤脚在附近玩球,球正好掉到墙边,李四在捡球的时候,脚踩到这根铁钉,却不幸感染破伤风而去世。张三在三十年前的粗心行为,结果造成李四在三十年后的死亡,类似这样的因果系列虽然是虚构的,但是许多不幸事件,可能真正的原因就在平时不经意的小疏失。随意丢弃的烟蒂造成森林大火、被猎人惊吓到的飞鸟冲进飞机的引擎,造成多人死亡的空难,类似这样的例子不但没有超出我们的想像之外,而且时常在我们的周遭发生。

因此因果系列的复杂和不可知,使我们对一个行为结果的计算,只能在人类目前知识所能及的部分考虑,事实上这也造成效益主义在实践层面上,面临无法解决的困难和挑战,因为“结果”是效益主义道德判断的核心指标,如果效益主义不能告诉我们所谓“行为的结果”是指什么时候的结果,也不能确定它是指可能产生的结果还是实际发生的结果,(如果基于实际发生的结果计算行为的对错,则希特勒的母亲没有在婴儿时期将希特勒杀死,就是一个道德上错误的行为;如果基于可能产生的结果计算效益,则事物所产生的“可能”结果永远超出我们的想像。)效益主义如何指引我们的行为?

以上的讨论,主要是指出伦理问题的复杂性,而实际上我们也只能将许多问题简化,才能讨论伦理学理论的核心论述,所以效益主义在实践上的难题,并不是我们关注其理论妥适性的重心,因为几乎所有伦理学的理论都会遭遇类似的困难,因此理论和实践的差距,并不只是效益主义独有的难题。

第二节 行为和规则效益主义

从上一节对效益主义定义的分析,可以知道效益主义有不同的

版本,由于享乐的效益主义和理想的效益主义的差别,主要是有关价值的争议,和决定行为对错的判断并不是直接相关,因为不论将善作何种解释,我们都可以用效益(utility)这个语词来代替,而将所有有价值的东西都称为具有正的效益,恶的东西称为负的效益,因此效益主义的核心概念,就可以用效益原则(the principle of utility)表达,而所谓效益原则就是要求效益的最大化(the maximization of utility),所以效益主义的道德标准也可以理解为:道德上对的行为就是在所有可能的行为选择当中,合乎效益原则的行为,也就是说,所谓对的行为就是其实践的结果能产生最大效益的行为。因此在此只讨论行为效益主义和规则效益主义所造成的差异,而不再处理享乐和理想效益主义的分别。

一、行为和规则的效益主义

如前所述,基于对“行为”的两种不同解释,我们可以区别两种不同的效益主义,行为效益主义所指的“行为”是具体、个别的行为;而规则效益主义所指的“行为”则是统称的行为。因此所谓行为的效益主义的定义是:在面临所有可能的行为选择当中,对的行为就是那一个可以达成最大效益的行为;而规则的效益主义定义则是:在面临所有可能的行为选择当中,对的行为就是那一种可以达成最大效益的行为。

行为和规则效益主义的根本差别是,行为效益主义将效益原则直接应用到个别的行为上,也就是说,当一个人在反省什么是道德上对的行为时,他会自问“我在这个情境下、做这个行为会产生什么结果?善、恶衡量后的结果为何?”而后者并不是将效益原则直接应用于某一个个别的行为上,当他在反省什么是对的行为时,他会自问“如果每一个人在这种情形下都从事这种行为,其善、恶的结果会如何?”也就是说,规则的效益主义者认为,在某一种情境下,我们所该做的行为是诉诸于一般性的通则,而不是将每一个个别行为都当成

特例来思考。所以规则效益主义的效益原则是用来测验道德规则，而不是测验个别的行为，因此每当我们决定该采取哪一个行为时，如果有 a 和 b 两个可能的选择，我们会比较 a 这一个行为所属的那类行为，和 b 这一个行为所属的那类行为，到底哪一类行为的实践会造成最大效益，如果计算结果是 a 这类的行为会达成整体效益的最大化，则我们就应该做 a，因此“我们应该做 a 类的行为”也成为每一个人都应该选择的道德规则。

譬如以诚实为例，我们可以想像一个社会的道德规则是“说诚实是道德上正当的行为”，而另一个社会的一般道德规范是“不说实话是对的行为”，或者想像同一个社会分阶段采用这两个不同的道德规则，然后比较这两个道德规则对社会所产生的效益，如果诚实所产生的效益大于后者，则说实话就是道德上对的行为，即使某一个个别的不诚实行为在某一个特殊的处境中会比诚实促成更大效益，这种情况下的不诚实行为，仍然是道德上错误的行为。这样的主张就是规则效益主义的论点，也就是说，根据规则效益主义，评估一个行为对错的标准是这个行为是否合乎道德规则，而决定哪些道德规则是合理的，则是由效益原则作为仲裁。相反的，根据行为效益主义，效益原则直接计算个别行为是否达成效益的最大化，而决定该行为在道德上是否正当。譬如在一般的情境下虽然说实话最合乎效益原则，但是由于在某一个特殊的情况下，不诚实才会产生最大效益，行为效益主义会要求在这时候不应该诚实。

举一个例子来说明这两种理论在应用上的区别。如果张三和李四一起乘船在海上旅行，结果在途中遇到大风暴，他们所乘坐的船翻入海里，两个人抓到一块断裂的船身，随着波涛漂浮到一个杳无人烟的荒岛，李四由于身体瘦弱，又遭受几个昼夜的海中折磨，加上荒岛上缺乏足够的食物，这时候已经奄奄一息。李四知道自己可能命在旦夕，于是告诉张三一个埋藏在他心中很久的秘密，李四说他有一笔

无人知晓的私房钱,这是准备留给他的一个私生子,李四希望张三能够答应他,如果他无法活着回去,拜托张三实现他这个临终的唯一愿望。张三在这种情境之下,除了安慰李四之外,当然是承诺李四帮他完成最后的心愿。很幸运的是在李四死后,张三遇到搜救的船只,平安地回到陆地上。张三念念不忘李四的遗言,于是按照李四的指点去寻找李四的私生子,但是他发现李四的私生子原来是一个赌徒、毒贩,如果张三遵守诺言,将李四的遗产交给他的私生子,结果等于是为虎作伥、助纣为虐,对社会整体百害而无一利。张三这时候有非常足够的理由相信,如果他不遵守诺言,而将这笔巨大的款项捐给慈善机构,对社会的贡献将会是最大,而且由于除了张三之外,没有人知道李四的秘密。在这种情形下,张三如果不遵守诺言,是不是违反道德要求?

根据行为效益主义的标准,张三在这种状况下,违反诺言比遵守诺言所造成的结果更佳,所以根据效益原则的计算,张三应该违反诺言;而根据规则的效益主义,则张三应该遵守诺言。规则的效益主义者也承认,由于张三的处境特殊,所以如果在这个处境下违反诺言,确实可以增加社会整体效益,但是决定一个行为对错的标准,并不是计算每一个单一行为的效益,而是计算每一类行为是否能合乎效益原则,也就是说,效益原则是用来考虑“遵守诺言”和“违反诺言”这两类行为,哪一种行为作为道德规则比较能造成较高效益,而不是作为个别行为的效益衡量。因此,由于“遵守诺言”这类的行为所产生的效益大于“违反诺言”这类的行为,所以任何一个违反诺言的行为都是错的,即使在特殊情境中,某一个特别的违反诺言行为,可能产生较大效益,但是由于它违反“遵守诺言”的道德规则,所以仍然是一个错误的行为。

尽管行为效益主义计算效益的方式,是对每一个个别行为分别计算,但是这并不代表行为效益主义不需要道德规则。由于在日常

生活中,某些状况可能相当危急,我们并没有足够的时间对一个行为所产生的结果加以计算,或者有些人可能缺乏能力计算行为的效益,所以道德规则仍然有其必要。例如,如果一个小孩掉到一个不是很深的水中,依据一般的道德规则我们应该立刻跳下水救他,如果我们还要计算一下:这个小孩是谁家儿子?平时是否乖巧?下水救他会不会导致自己的危险?当我们还没有算出救人或不救人的总效益时,小孩可能已经溺毙。因此行为效益主义者认为,从过去人类整个历史的发展当中,我们在经验中学习许多行为的倾向,我们知道某些类型的行为,大致会产生什么样的结果,因此我们可以归纳出一些规则,在正常情况下个人的行为如果合乎这些规则的要求,通常会产生最好的结果,所以这些规则可以作为紧急状况或一般人日常生活的行为指引,行为效益主义者称这些一般性的规则为简便规则(rules of thumb),也就是说,一般人在正常情况下,按照历史经验所归纳出来的一般性道德规则行动,可以促成社会整体最大的效益。但是这些规则并不是行为的最高指导原则,对行为效益主义者而言,道德最根本的原则仍然是效益原则,所以如果在特殊情况下,譬如上述荒岛的例子,行为者明确知道违反简便规则所产生的效益更大时,他就应该违反简便规则,而依据效益原则的要求行动。⁽³⁾换句话说,当简便规则所规定的行为和效益原则所要求的行为不同时,我们必须遵守效益原则的要求,才是合乎道德的行为。

二、行为效益主义的困难

在处理效益主义所面临的挑战之前,我们先处理为何会产生行为和规则效益主义的区别,事实上行为效益主义应该是最接近边沁、米勒等效益主义创始者的最初观点,但是由于它会产生一些难以解决的困难,因此才有规则效益主义理论的出现。因此在此必须讨论行为效益主义特有的问题,以及规则效益主义设法解决这些问题之后,它本身是否也会衍生其他问题,最后再对效益主义做一整体性的

评估。

行为效益主义所受到最重要的批评,是来自于所谓投票者的矛盾(the voter's paradox)。根据当代伦理学者多纳根(Alan Donagan)的分析,行为效益主义最难克服的问题是:当一个行为的效益计算必须依赖其他人如何行动时,例如:在经济事务中共同合作生产性的行为,每一个行为的效益必须依赖其他行为是什么才能决定,如果没有其他产品配合,螺丝制造商的生产反而是负面的效益,当然有些机电产品如果没有螺丝制造业的配合,也会成为一堆废铁。这种一个行为的效益必须依赖其他行为决定,最典型的例子就是一般所谓的“投票者的矛盾”。^[4]

譬如在一个民主国家中,公民有参与投票的权利和义务,由于不去投票在一般正常的民主国家中并不会受到惩罚,假设在一次重要的选举投票当天,一位合格的选民在思考其是否该去投票时,如果效益的最大化是他唯一的指标,则他很可能发现不去投票才是他应该做的行为,尤其如果为了投一票而带来很多不方便时,诸如:天气不佳,离投票处所过远等,都可能使他在计算效益时发现,留在家中听音乐或享受天伦之乐比去投票对整体效益的贡献还大,因为个人投票的效益是决定在他人是否投票的行为之上,如果投票者知道他去投票对结果影响不大(在选民人数众多的选举中,似乎每一个人都有强烈的理由如此相信),而且他不去投票不会影响他人的行为(因为别人根本不在乎他是否去投票),则站在效益最大化的原则下,他不应该去投票。但是如果每一个人都如此计算,每一个人都不会去投票,其结果反而是非常糟糕,因为民主政治显然会因此而无法运作,这对每一个人均不利,这就是抨击行为效益主义相当著名的“投票者的矛盾”。

但是行为效益主义的支持者可以辩称,投票者的例子对行为效益主义并不会产生挑战,因为他们认为,根据效益最大化原则的指

引,并不会导致“每一个人都不应该去投票”的结论,而所谓矛盾的产生完全由于对“如果每一个人都这样做,将会有何结果?”这个问题没有充分了解所造成。根据莱恩斯(David Lyons)的分析是,行为效益主义蕴涵两种豁免条件(exempting conditions),一个称为最大化条件(maximizing condition),另一个是最小化条件(minimizing condition)。最大化条件规定:当大多数人仍然维持常规性的行为时,如果一个行为者可以不依常规,却能达成较高效益时,则他不应该依常规行事,而应该从事较高效益的行为。最小化条件则规定:当一个规范所要求的行为,仍无法成为一个普遍被接受的常规时,如果行为者可以选择异于此规范所要求的行为,而能提升较高效益,则他应该选择这个较高效益的行为。莱恩斯认为,在上述投票者的例子中,行为者在思考自己该不该去投票时,经常都会合乎最大化豁免条件,所以他不应该去投票。

为了解释行为者不应该去投票并不会构成矛盾,莱恩斯引介了“门槛效应”(threshold effect)的概念,借以证明某一个行为所生的效益,在足够数量的人从事这个行为,而且造成相当程度的影响之后,和“同样的行为”在很少人或没有人去从事该行为所生的效益,具有相当大的差异。譬如穿越草地这个行为,在相当数量的人穿越草地,使这一片草地遭受到相当程度的伤害之前和之后,同样一个穿越草地的行为,其所产生的效益有相当大的不同。也就是说,如果只有我一个人踩草地,其负效益并不大,但是如果大家都跟着我一样踩草地,其负效益就会很大。然而一旦这片草地已经被踩死之后,下一个再去踩草地的行为,也不会产生负面的效益。^[5]

莱恩斯认为,许多种行为都具有门槛,跨越此一门槛之后,某种效果才会产生。^[6]在投票者的例子中,所谓的门槛就是某一位候选人能当选或某一个法案能通过所需要的票数,因此一个行为者可能为了提升整体最大效益而应该去投票,但不可能每一个人都应该如此,

至于个人是否应该投票,完全决定于投票成为一般常规的门槛是否已经跨越。如果此一门槛已经被跨越,也就是说投票行为已经成为一般常规,对尚未去投票的个人而言,他对投票与否的抉择已经合乎最大化豁免条件,所以不应该投票;反之,如果门槛尚未被跨越,则行为者在这种情境下的行为选择合乎最小化豁免条件,为了减少投票常规不存在的负面效益,行为者也不应该投票。因此行为者只有在他的那一票是决定门槛效应产生的关键时,才应该去投票。一旦我们了解此一门槛效应攸关个人抉择时,所谓投票者的矛盾根本就不复存在,因为此一矛盾是建立在“如果大家都同样如此做”的条件下,但是根据门槛效应的概念,不是每一个投票者都在同样的处境之中,所以在行为效益主义的要求下,“不去投票”并不是每一个人都应该选择的行为,所以不会造成个人依效益最大化原则行事,反而造成整体不利的矛盾现象。

尽管莱恩斯的论证相当具有说服力,但是投票的例子仍然对行为效益主义构成威胁,因为要想知道自己是在门槛之外或是在门槛之内,还是正在门槛效应的发生点上,必须建立在对他人如何行动完全知道的条件下,在理论上这不是一个问题,但在实践上却和“什么是行为的结果?”“计算结果是指近的结果,还是也包括远的结果?如果包括远的结果,应该考虑到多远?十年?二十年?还是几千年?”这类的问题一样的困难。我们或许知道需要多少投票者去投票,才能维系民主政治选举制度的效益,但是我们不可能知道所有其他人的行为倾向;由于我们不知道投票趋势,所以我们也不可能知道自己这一票到底具有多大效益。如前所论,依据行为效益主义,唯一我们应该去投票的情况是当那一票会产生门槛效应时,但是我们如何知道自己这一票正好是在门槛发生点上?简而言之,即使我们知道这个门槛点何在,实际上我们也不可能知道哪一个特殊的投票行为正在门槛点上,因为我们不可能知道所有其他人会采取什么样的行动。

因此我们可以作如下结论：在大多数情形下，我们知道自己的行为不是合乎最大化豁免条件就是合乎最小化豁免条件，尽管实际上合乎哪一个并不是很明显，但是这表示我们最可能应该采取的行动是不去投票。因此行为效益主义式的计算，在实践上会造成两个结果：① 不能提供个人是否该去投票的理性基础，因为我们无法确知自己的行为是否在门槛点上；② 每一个个人在思考其投票与否时，最可能的解答是“他不应该去投票”，因而造成投票者的矛盾。

类似投票者矛盾的例子，在我们日常生活中很容易找到类似的情况，例如：张三是一个公务人员，每年要缴交将近 20 万元的税款，这个钱等于是张三两个半月的薪资。如果缴交所得税已经成为一种常规，则按照行为效益主义的思考模式，张三不应该缴税，因为 20 万元对张三而言显然是一笔庞大的数目，如果张三不必缴税，可以利用这笔钱为自己的子女多买些书，甚至可以为子女的教育基金多存点钱，也可以为家里多添点家具，总之这 20 万元对张三而言，可以产生相当大的效益。相反的，如果这 20 万元缴到国库，和整个政府税收相比，这等于是九牛一毛，国库增加或减少 20 万元，所增加或减少的效益实在微不足道，20 万元税收分配到纳税者个人身上，每一个人平均分到的不会超过一毛钱，事实上在日常生活中没有人在乎自己的荷包里是否增加了一毛钱。显然张三缴税所产生的效益非常低，但是不缴税的效益却很高，因此依据效益最大化原则，张三根本就不应该缴税。可是如果政府的每一个公务人员都是行为效益主义者，整个社会会崩溃，反而对大家不利。这就是行为效益主义所要面临的难题。

三、规则效益主义的问题

上述行为效益主义所面临的问题，使得有些效益主义的支持者采用规则效益主义的论点，有些效益主义者认为，合作性行为和投票者的矛盾是行为效益主义特有的问题，至于规则的效益主义则不会

产生类似的问题,因此规则效益主义才是适当的效益主义理论。由于规则的效益主义并不是将效益最大化原则直接运用到每一个个别的行为上,而是考虑“哪一类行为”被普遍实践后会达成整体的最大效益,这一类行为就成为行为者行动的依据。因此在投票的例子中,规则效益主义的判断标准只考虑:“大家都去投票”和“大家都不去投票”这两种行为何者效益高,若是前者所造成的效益较大,则任何不去投票的行为都是错的,因此规则的效益主义似乎可以避免“投票者的矛盾”所带来的困扰。

虽然规则的效益主义可以避免合作性行为所产生的困难,但是规则效益主义则面临更严重的批判。因为在规则效益主义的标准之下,由于有些道德规则合乎效益原则,所以这些规则永远不能被违反,即使明知在特殊的情况下,违反规则会产生最大效益,违反规则仍然是道德上错误的行为。从效益的观点来看,这样的论点似乎背离结果论的根本精神,因为对于任何一个行为而言,其对错的断定标准不是行为的结果,而是它是否违反某一规则。也就是说,一旦社会的道德规则被选定之后,就不再需要考量行为结果、效益计算的问题。这样的道德主张,似乎比较接近义务论而不是目的论的学说,因为根据规则效益主义的主张,个别行为对错的标准完全决定于它是哪一类的行为?或者说,它是属于有哪一种性质的行为?至于这个行为所造成的后果,和行为的对错完全无关。所以有些学者指出,规则的效益主义掺入了非效益主义的考量,所以本质上已经不再具有效益主义的精神,因此严格地说已经不是一种效益主义的理论。^[7]

第三节 对效益主义的综合评估

在所有的规范伦理学理论中,效益主义是最受到重视的理论,所

以它不但有许多的支持者,而且也受到最多的批判。上一节是分别针对行为和规则效益主义所面临的特定问题加以讨论,本节要处理的是所有效益主义式思考模式所要面对的挑战和可能的回应。效益主义最大的优点是:它所提出来的道德基本原则是单一而且明确的,因此对于决定一个行为在道德上的正当性,会有非常清楚、明白的规定,所以依据效益主义的道德标准,所有有关道德义务的冲突情形,都可以得到合理的解决,也就是说,日常生活中我们常碰到道德两难的困境,根据效益主义的效益最大化原则,我们只要计算哪一个行为所产生的效益较大,理论上我们立即可以知道哪一个行为才是我们该做的行为。所以对效益主义而言,只有在简便规则的层次才会产生真正的道德冲突。因此如果效益主义是一个有效的道德理论,则道德冲突的情形都可以得到正确的解决。

但是效益主义的优点,正也是构成其被批判的原因,以下提出几个对效益主义理论最常见的质疑,以及效益主义可能的答辩:

一、消极责任(negative responsibility)⁽⁸⁾

由于效益主义在乎是否能达成最佳的事务状态,因此谁是行为的执行者是不太重要的问题(只要不同的行为者不会影响整体的结果),在同样的精神下,如果行为者能直接或间接影响行为的结果,则无论他居于何种地位,他都要为此一结果负责,这就是所谓的消极责任。换句话说,如果一个人对一个事件结果的产生有责任,则不论他允许它发生或者是因为无法阻止而造成它的发生,他对此事的责任和他亲自促成的情形一样。因为根据效益主义的观点,评估一个行为的对错只考虑这个行为所造成的结果,所以只要某一位行为者的行动是某一结果的决定性因素,该行为者就要为这样的结果负责,至于谁是造成这个结果的主因和评估该行为者行为的对错并不相关。威廉士(Bernard Williams)称这种不是由行为者主动促成、却是因他而造成的责任为“消极责任”,为了批评效益主义这种消极责任的谬

误,威廉士以举例阐明其论点。

有一个名叫吉姆的人,到南美洲的一个小镇旅游,正好碰上 20 名反抗政府的印第安人将被处以死刑。负责执行的队长叫培德罗,他给吉姆一个救人的机会,他表示,如果吉姆帮他枪毙其中一个人,其他 19 个人都可以被无罪开释;当然如果吉姆不愿意这样做,他会把所有 20 个人都杀掉。^[9]

在上述的例子中,效益主义似乎会要求吉姆杀一个人,以便拯救其他人,因为这样做才能提升最佳结果。如果吉姆拒绝这样做,根据消极责任的概念,即使最后是培德罗把二十个印第安人全部杀死,吉姆也要为这二十个人的死亡负责,因为他可以阻止这件事情的发生。从效益主义的角度来看,就是由于吉姆拒绝杀一个人,等于他默许这二十个人的死亡,换句话说,这二十个人的死亡可以说是他一手促成的,所以他要负责。但威廉士认为,这种说法是荒谬的,虽然就某一个意义而言,这二十个人的死亡是吉姆拒绝杀一个人所造成的结果,但是如果因此说吉姆是促成他们死亡之因,则是误导了事件的真相,因为在这个例子中,培德罗才是整个事件的肇始人,如果把责任推给吉姆,就完全忽视了培德罗所扮演的角色,事实上是培德罗促使吉姆陷入这样的处境,他才应该、也才有能力为整个事件的结果负责。所以是培德罗的整体计划和企图,使得吉姆成为一个代罪的羔羊,吉姆的拒绝杀人成为他杀人的借口,所以威廉士指出,如果培德罗认为吉姆的决定(即不杀人)使他别无选择,这是错误的,因为事实上是培德罗的选择使吉姆陷入窘境,因此将 20 个人的死亡归罪于吉姆(如果他选择拒绝杀人)是不正确的。

因此,由效益主义所衍生的消极责任,至少有两点不能令人接受:

1. 这个概念严重威胁到人格的完整性(integrity)。所谓人格完整性如果用一般的语言来表示,它指的是:每一个人对自己的生活

都有一套整体的规划,这套生命计划在一定的范围之内不应该受到外力的干涉而中断。所以每一个人对他自己所做的事情有特别的责任,但是却对他人所做的行为没有这样的责任。但是如果消极责任的概念具有道德的正当性,则它会在当他人的计划产生较大的价值的时候,要求个人永远要放弃自己的计划。然而威廉士认为,有些计划对每一个人而言,可能是他生命意义及自我认同和肯定之所系,要求每一个人在他人计划能提升较大价值时永远放弃自己的计划,等于是要求一个人放弃人格的完整性,而随时等待任何一个陌生的计划,决定何者可以提升最大效益。

2. 消极责任的概念也使效益主义对行为的要求永无止境。效益主义通常会被认为要求过多,因为效益主义似乎永远不允许我们追求任何无伤大雅却有利自己的行为,理由是我们永远可以做其他事情,以增进社会整体福祉、改善人类的普遍命运。此外,既然结果是由谁造成并无区别,对我和对他人的行为要求似乎就没有明显的界限,因此我可能会从消极责任的管道中,承担由他人传来的无限负担,就像吉姆在上例中的处境一样。

二、简化

效益主义另一个被批评的重点就是它过于简化,因为效益主义将行为结果的最大化,视为唯一相关于决定行为对错的指标。假设有两个行为 A 和 B,如果我们分别计算其结果所促成的效益,A 和 B 具有相同的价值,所不同的是 A 涉及违反承诺、说谎或不正义,而 B 则无。根据效益主义的最大化原则,从事 A 行为或从事 B 行为并没有区别,然而我们的道德常识会要求我们应该做 B。或者思考另一个类似的情境,假设 A 比 B 所达成的效益多一点点,和前面的例子一样,A 属于违反承诺、说谎或不正义之类的行为,而 B 则不是。由于效益主义不在乎行为的种类,只在乎行为所产生的结果,因此尽管 A 是一般道德常识所谓不对的行为,依据效益主义最大化原则,我们

仍然应该做 A。^[10]

一般道德常识和效益主义的判断之所以有出入,就是由于效益主义将其他的道德考量,如正义或遵守契约或诺言等,视为和行为的对错无关,但是这和我们一般的道德直觉有所抵触。除非效益主义能证明:我们日常生活中判断行为是否正义或忠诚,是从效益最大化的原则中所衍生,也就是说,考量行为是否正义或忠诚,其实也是考量行为效益的最大化。规则效益主义就是企图以效益原则证成其他道德考量的一种学说,然而如前所论,规则效益主义已经不是一个纯粹的效益主义主张,其精神反而更接近于义务论,所以我们似乎没有理由相信,效益原则可以解释正义、遵守契约或诺言等道德考量。

事实上效益主义的简化会造成更严重的问题。许多哲学家已经注意到,一些我们通常视为不道德甚至邪恶的制度,在效益主义的观点下可以被证成。^[11]譬如种族歧视,奴隶制度等,只要多数人所得到的享受,超过少数人所承受的折磨,则少数无辜者所受到的惩罚或不公平的待遇,就可以被效益原则证成。至少在效益主义的原则下,“主人能从奴隶的苦难中得到多大满足”或者“种族歧视者从犹太人受折磨中得到的某些满足”,都是一个计算效益时必须思考的问题,但是威廉士正确地指出,这根本就不能作为一个道德考量。^[12]一般认为,从伦理道德上应该受到谴责的制度,不能因为偶然的事实使它们在某些情境下有助于最佳结果,而变成好的制度。因此,在道德上我们不只要考虑结果是否最好,而且也要考虑这些结果是用什么方法达成,否则所有的畸形儿和那些身染重疾且耗费庞大医药费用者,在道德上都应该被消灭,因为这样可以提升最大效益。

效益主义的简化,也会产生另一种违反一般道德直观的结果,那就是:没有一个行为是道德上无关的行为,因为每一个行为都可以或多或少对整体效益有所贡献。一个行为和其他可能选择的行为相较,不是能提升较多的效益就是会产生较少的效益,所以任何行为不

是对就是错,也就是说,没有所谓道德上中性的行为。拜尔(Kurt Baier)举了一个例子说明这种结果的谬误性,他指出,根据效益主义的主张,我们平时的休闲也变成一件道德上错误的行为,因为在我们休闲的时候,永远有机会去从事别的行为,而可以因此提升整体效益,拜尔认为这个结果足以说明效益主义的主张是错误的。^[13]实际上在我们一般的生活中,大家都承认有些行为和道德无关,譬如:吃饭用左手还是用右手、早上吃不吃早饭、晚上读书还是白天读书等行为选择,除非在特殊的情况下,这些行为一般均认为是无关道德的行为,但是在效益主义的解释下,任何一个行为选择不是对就是错,因为它不是提升最大效益就是没有提升最大效益,而这个结论显然是我们不容易接受的。

效益主义者也许可以辩称简化是一项优点,因为它提供我们道德判断的单一标准。但是简单性(simplicity)不必然是道德理论的一个优点,因为实际上推动人们行为的动力有许多种,如德行(virtues)或承诺(commitments)等,都可以使人们以某一种方式行动,把所有这类的道德考量全部化约成效益主义式的考量是错误的。有些学者则强调道德关怀的杂多性(complexity),认为虽然效益主义提供道德判断的单一标准,但是由于道德生活的实况并不是这么单纯,所以效益主义的简单化不但抑制了人类思想和想像力,也遏止了历史和个人发展,因为它阻碍人类发明和创新生活方式的可能性,因此效益主义的单一标准不但不是一个优点,反而是效益主义的一个基本错误。

三、分配正义(distributive justice)

事实上从正义的观点批判效益主义是众所周知的论点,根据效益原则,行为结果所产生的效益如何分配是道德上无关的问题,一个由少数人享受大部分的利益而多数人承受苦难的社会,可能比另一个分配相当平均的社会为佳,只要前一个社会的善的总量稍微高于

后者即可；或者忽视少数人所受的折磨只关注多数人的满足，也可以在道德上得到证成，只要如此做是为了提升整体最大的效益。但是大多数人会认为此种论点不但难以置信，而且是彻底错误。对一般人而言，在这些情况中正义的考量应该优先于最大效益的追求。

针对分配正义的问题，效益主义的回答是：我们的标准是“追求最大多数人的最大幸福”，因此效益主义不只重视效益的最大化，同时也顾及分配的问题，使最大多数人得到幸福。但是“幸福”和“数量”根本是两回事，同时要照顾这两者，需要两个不同的原则，一个是“提升最大幸福”，另一个是“最多数人得到幸福”，前者是效益原则，而后者则是分配原则，但是这两个原则并非完全一致，例如 A、B 两个行为，其中 A 行为所造成的结果是：有十二个人受益，每一个人分配到四单位的效益；而 B 行为是使八个人受益，每一个人分配到八单位的效益。如果在这两个行为中，依据“最大多数人的最大幸福”原则，我们应该从事哪一个行为？

此外，效益主义者或许可以辩称，不公平或不正义的行为总是会减少整体效益的总量，因为公平或正义正是效益原则之一个面向。米勒就曾企图证明正义的道德考量可以融入效益主义的架构中，他认为效益主义式的思考，可以解释一般正义的判断。一般人在正义和效益原则相抵触时，总是认为正义的考量较具强制力，米勒认为，这种思考模式合乎效益主义原则，因为正义是一个比较严格的义务，它所保障的利益是所有利益中最重要的一种，那就是安全。由于我们可以放弃其他利益（如从事慈善的行为），但却不能放弃对安全的追求，所以正义和其他行为相较显得特别重要，因此给予正义较强的效益计算，是合乎效益主义的原则。^[14]

但是莱恩斯认为此种将正义化约为效益的主张有其困难，他指出，如果正义只是一种效益，则一个行为的结果如果造成不正义的分配，就是错的行为，果真如此，那么一个阵亡的士兵，如果他的国家打

了胜仗,这显然是他贡献心力所创造出来的利益,但是他自己却没有机会得到相等的享受,因此他的行为是错误的行为,但是这个结论和我们日常的判断有很大的出入。^[15]而且要证明任何一个不正义的行为,都必然会造成非效益最大化,是一件相当困难的事。事实上一个道德理论可以赋予正义较高价值,但不可能赋予它绝对的优先性,因此任何以行为结果决定行为对错的主张,绝对不可能完全排除以下的可能性:有时候一个我们通常认为非常不正义的行为,却是效益最大化的行为,也就是说它是对的行为。

四、超义务的行为 (supererogatory actions)

根据效益主义的主张,一个行为不是对就是错,所以不但不存在道德上无关的行为(如前所论),也不能允许所谓“超义务的行为”,也就是说,任何行为不是合乎义务(即合乎效益最大化原则)就是违反义务(非效益最大化的行为),没有所谓“超义务的要求”这类的行为,因此,如果道德上确实存在这类行为,则表示效益主义的学说并不正确。虽然许多哲学家对什么是“超义务的行为”有不同的定义,但是他们都强调,在我们日常生活中,这类行为存在的重要意义。这类行为最大的特色就是它们不是义务,而且人们可以选择做或不做此类行为,如果任何人从事这类行为,则会受到赞赏。^[16]

俄姆森(J. O. Urmson)明白主张超义务的行为是存在的,他认为传统上将行为分为道德上要求、道德上允许及道德上禁止的三分法,对道德的实际状况而言是不恰当的,^[17]他主张应该加上那种非道德上要求、而且不去做也不能称为错误的行为,这就是他所谓的圣人或英雄的行为。^[18]譬如:一个医生自愿到一个充满传染病的城市,去从事医疗救援的工作;或是一个士兵为了拯救他人的性命,用自己的身体抱住一枚即将爆炸的手榴弹。这些行为显然是值得称赞,但却不是道德上要求的行为,即使对有些人而言,他们可能会认为,这类行为是他们责无旁贷的义务,但是俄姆森认为,只有行为者本身可

能由于自我要求较高,所以可以把圣人或英雄行为当成他们所当为,但是从客观的立场来看,这类行为并不是在道德上对每一个人都具规范作用,因为它们并不是道德义务。

为什么不实践这种行为,在道德上并没有犯错?人们为什么会有权利不去做这类行为?为什么从事这类行为是值得赞赏?对于这些问题,有些学者从人的自主性(personal autonomy)来解释。他们认为,个人自由掌握和规划自己的生活,以及选择自己的生活风格,本身就具有独立的价值,如果这种自主性的价值超过对他人慈善的价值,则不去从事慈善的行为就不是错的;当然如果行为者有意的选择牺牲自主性价值,以造福他人,其行为就是超义务的行为,其所以超越义务,就是因为这是个人自己选择的牺牲,而不是道德上的要求。由于超义务的行为是人可以自由选择的(optional),所以不去执行此类行为,并不需要借口,而且即使我们有能力从事英雄或圣人式的行为,我们也有不去做的自由,因此不做超义务的行为不但没有错,而且也不必因为没有做而感到羞愧,理由是:人类是自律自主的个体,有追求他们自己的理想和计划的权利,在一定的范围之内甚至于可以不顾公共或普遍的善。^[19]

如果道德领域允许上述自主性的概念,则超义务行为的存在就毋庸置疑,而且很多哲学家认为,自我人格的建立、个人生命意义的肯定,以及幸福的人生等,均植基于此种人的自主性之上,因此除非效益主义能解释自主概念的不正当性,否则不允许超义务行为的存在,显然是一个不健全的主张。事实上在我们常识道德(common-sense morality)中,有些行为确实被认为是超义务的行为,德利莎修女(Mother Teresa)的作为就是最好的例证,我们并不要求所有人都“应该”做她所做的那些行为。因为在道德上我们会要求每一个人都应该要帮助他人,但是并不会要求他以自我牺牲或倾其所有的方式帮助别人。换句话说,一般的道德要求对每一个人都具有一定的规

范要求,超过这个基本的要求之后,个人可以制定比一般道德要求更高的道德标准、选择从事比一般道德更严格的利他行为,也可以决定不愿意付出额外的牺牲,而不会受到道德上的责备。可见常识道德支持超义务行为的存在,而效益主义似乎无法对这类行为的道德地位提出合理的解释。

效益主义者面对这个挑战,也许可以采行以下两个策略:①主张这类行为实际上是我们的义务,只是我们意志软弱常做不到而已;②我们不称这些行为是义务的理由,可以从效益主义的立场加以理解,因为若视它们为义务会产生反效益。然而如果采用第一种策略,效益主义必须证明所有这类行为都合乎效益原则,而事实上有许多利他的行为(尤其那些需要自我牺牲的利他行为)往往不能达成效益的最大化,但我们仍将之视为超义务的行为。譬如:为了拯救落水的幼童,反而造成自己和小孩同时灭顶的行为,我们不但不称为道德上错误的行为而加以谴责,反而予以高度的道德评价。第二个策略是效益主义者经常采用的策略,但是效益主义者如果要采行这个策略,它必须证明没有一个所谓的超义务行为合乎效益原则,或者至少证明将任何一个这类行为视为义务,都会违反效益原则,但是效益主义似乎很难证明这一点。反而从常识道德的角度,似乎社会上如有些圣贤或英雄豪杰,他们的行径常常会给社会带来较大的效益,譬如我们可以想像一个存在德利莎修女、证严法师这样的人的世界,一定比不存在这样人的社会来得佳。此外,即使效益主义真的能够证明超义务的行为违反效益,它仍然会面临另一个难题,即这类行为到底是道德上对的还是错的行为?如果它不是道德上错误的行为,如何和道德上对的行为分辨?如果它不是道德上对的行为,又如何和道德上错的行为区别?

五、效益主义的答辩

一个比较复杂的效益主义理论,也许可以避免上述的批判,譬如

黑尔(R. M. Hare)就以两个层次的道德思考,建构其效益主义理论。他分别直觉的(intuitive)和批判的(critical)两层道德思考。直觉层次是指我们大部分人在大多数时间下思考道德问题的方式,由于从小的道德教养和训练,我们每一个人都将一些道德规则内化成为生活中的一些信仰、习惯和处世的态度,而且我们也依赖这些简单、直觉的道德规则,借以处理日常生活中遭遇到的道德问题,也就是说这些道德规范已经构成我们的人格的一部分,所以人们的行为会避免触犯这些规则,而且一旦违反这些直觉的道德规则时,常常会产生罪恶感。但是黑尔称这些直觉的道德规则为表面原则(prima facie principles),譬如:诚实、信守诺言、守法、正义等,这些都是用来作为我们日常生活中、一般人在正常情况下的行为准则,但是这些规则之间不但会产生冲突,而且有时候会被其他规则所取代,因此它们并不是我们永远应该遵守的原则,在某些特殊的情况下,违反这些规则反而会成为道德上的要求,所以遵守表面原则是直觉的道德思考层次。^[20]

黑尔认为有些道德哲学家,以及大部分的一般人都几乎完全在直觉的层次进行他们的道德思考。但是有时候当我们面对这些直觉的道德原则互相冲突,或者在特殊情境是否应遵守某些直觉原则产生质疑时,这可能会促成我们对这些原则进行批判和反省、进而修正或甚至抛弃某些原则,这时候我们就进入批判的思考层次。黑尔认为,在批判层次中的思考方式和道德判准就是效益主义式的,也就是说,这时候我们在面对冲突或可疑的直觉道德原则时,我们的思考会以理想的、超人式的效益主义者所做的考虑为模范,我们会从公正无私的观点,考虑各种可能行为所会产生的所有可能的结果。^[21]

所以根据黑尔的理论,所谓道德上对的行为就是这个超人的效益主义者告诉我们应该做的行为,但是由于我们不是公正无私、能知道所有可能结果的超人,所以在实践上有需要依赖直觉的道德原则。

对一般人而言,这些直觉原则是面对这个世界不可或缺的行为准则,透过形成这些简单的反应模式,可以使我们应付一些新的处境,因为这些处境在重要特点上和过去遭遇过的经验相似,否则如果每次遇到一个情境就要从头开始,也就是说,如果在每一次行动之前,都要重新分析和计算每一个可能行为所可能产生的结果,就像从未开过车的人要开一部车一样,在每一个时刻都要决定到底是要转方向盘、踩煞车还是加油?这根本违反常识,也不合效益。所以黑尔认为,如果我们想要从事道德上对的行为,最好的方法就是依据那些直觉的道德原则行事,但是这些原则并不是定义上的“对的行为”。^[22]

所以根据黑尔的理论,我们是在批判层次检验、修正、取舍直觉层次的规则,换句话说,直觉道德思考层次的行为准则,就是批判层次所归纳出来的一些最可能造成最大效益的道德规则。黑尔并不否认在日常生活中,道德规则的冲突有时候可以在直觉层次加以处理,但是当有些冲突关系重大,或者有些时候遵守一般道德规则显然不会产生最佳结果时,我们应该将直觉原则抛在一边,而进入批判的道德思考层次,以仲裁冲突的道德规则,或者完全抛弃这些表面原则,直接依据效益原则行动。

以上的论点,有点类似前面对效益原则和简便原则的区别,但是并不是完全相同,因为批判层次的道德思考不只决定表面原则、解决表面原则的冲突,而且有时候在检验表面原则之后,可能对有些表面原则加以修正。因此根据黑尔的论述,在批判层次不会产生道德冲突,道德冲突只存在于直觉的道德思考层次,而效益原则是批判层次的思考原则。

根据黑尔的理论,以上对效益主义的批判,都是因为分别两个道德思考层次,事实上日常生活的道德判断,只是停留在直觉的层次,所以不需要以效益原则解释,只要依据一般的道德原则即可,只有当道德原则产生冲突时,在批判的思考层次才需要涉及效益原则。

因此效益原则不可能和其他原则产生冲突,而是所有其他道德原则冲突时的仲裁者。以正义为例,在上述对效益主义的批评,认为正义和效益会产生冲突,一个合乎正义的行为不一定能造成最大效益。但是根据黑尔的论点,一旦确立正义原则为何,在直觉的道德思考层次,当然应该依据正义原则行事,所以在这个层次中,没有所谓效益和正义冲突的问题。但是如果在一个特殊的情境下,我们开始怀疑是否应该依据正义而行时,我们就进入批判的道德思考层次,而在这个层次中,由于效益原则是扮演仲裁者的角色,所以是判断这个情境下是否应该依正义而为的标准,因此也没有正义和效益冲突的问题产生。

此外,效益主义也可以承认常识道德中超义务的概念,如果一般人依据直觉层次的道德规则行事,通常就会达成效益的最大化,表示超义务行为是一种特殊处境中的“特殊”行为,效益主义者可以辩称,在直觉层次给予这类行为特殊地位有助于整体效益的提高,但是在批判层次,一个行为如果是在各种可能的行为中最能促进效益的提升,则是一个对的行为,并不存在所谓超义务的概念。至于人格完整性的挑战,效益主义可以回答的是:人格完整性的价值并不是绝对的,如果有时候我们必须牺牲一个无辜者,才能拯救成千上万的生命,这就是我们道德上应该做的,一般所谓正义的战争就是如此;而且如果从批判的层次来看,在直觉层次教育每一个人都养成像吉姆这样厌恶杀害无辜的人格,似乎合乎效益最大化的要求。

如果从黑尔的角度,认为效益主义会对人们要求过多或效益主义过于简化之类的批判,显然是停留在直觉层次的道德思考,所以黑尔似乎认为,一旦分别直觉和批判两个层次的道德思考,上述对效益主义的批评就会失去力量。

[1] 对“Utilitarianism”一词的中文翻译,在许多的中文哲学著作中并不太一致,以往这个

字被翻译成“功利主义”，但是这个语词在现代社会中具有负面的意义，一般人常将社会人心的自私自利、现实短视、唯利是图，说成社会的“功利主义”盛行，但是作为一个重要的伦理学理论，utilitarianism 完全没有这样的意涵，为了避免误解，所以在此译成“效益主义”。采取这样翻译的理由是：这个理论的核心原则是效益原则 (principle of utility)，所以翻成“效益主义”应该是妥当的。

〔2〕此一分别参见 Feldman, 1978, 17 - 18.

〔3〕米勒在写 *Utilitarianism* 一书时并没有意识到行为和规则效益主义这样的差异，但是他预测反对效益主义者会提出类似的责难，所以他提出第一原则和次要原则的区别，认为次要原则是人类经验的累积，所以是可以修正的，也是一般人日常遵守的道德规则，因此在日常生活中并不是每一个行为都需要计算效益。米勒的所谓的第一原则就是效益原则，而次要原则就是这里所称的简便原则，参见 *Utilitarianism*, Chapter 2.

〔4〕有关集体行为和投票者矛盾对行为效益主义构成的难题，参见 Alan Donagan, *The Theory of Morality* (Chicago: Chicago University Press, 1977), pp. 194 - 196.

〔5〕David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford: Oxford University Press, 1965), pp. 72 - 75.

〔6〕Ibid., p. 72.

〔7〕Feldman, 1978, pp. 77 - 78.

〔8〕这个观念以及本文后面所提到的人格完整性 (integrity) 概念，是 Bernard Williams 批评效益主义的核心论点，这样的批评对近二十年来的伦理学理论的发展产生极为重大的影响，事实上因为 Williams 对传统伦理学的批判，尤其是对效益主义和康德学说的不满，不但造成一股反传统伦理学思考模式的风潮，转而强调个人特殊性在伦理推论的重要性，同时也是间接造成德行伦理学在近些年来再度受到重视和讨论的原因之一。有关 Williams 在这方面的讨论，主要参见其“A Critique of Utilitarianism,” in J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp. 77 - 150. 以及“Persons, Character, and Morality,” in Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 1 - 19.

〔9〕Williams, 1973, pp. 98 - 99.

〔10〕这个论点是由 W. D. Ross 所提出，事实上 Ross 对效益主要还有一些其他的批评，参见本书第六章或 Ross 的 *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 1930), pp. 34 - 35.

- [11] John Rawls 认为效益主义忽视人的差异性,所以有可能基于效益的计算而证成奴隶制度,参见 Rawls, 1971, pp. 22 - 27.
- [12] Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985), pp. 86 - 87.
- [13] Kurt Baier, *From the Moral Point of View* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1958), pp. 203 - 204.
- [14] John Stuart Mill, 1957, Chapter 5.
- [15] Lyons, 1965, p. 174.
- [16] 对于超义务行为的定义和详细的分析,可以参考 David Heyd, *Supererogation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- [17] J. O. Urmson, "Saints and Heroes," in A. I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy* (Seattle: University of Washington Press, 1958), pp. 198 - 199.
- [18] Ibid., p. 208.
- [19] Heyd, 1982, p. 9.
- [20] R. M. Hare, *Moral Thinking* (Oxford: Clarendon Press, 1981), pp. 25 - 28 & 38 - 40.
- [21] 黑尔称这个超人式的效益主义者为大天使(archangel), Ibid., p. 44.
- [22] Ibid., pp. 36 - 38.

第五章 康德的伦理学

康德在哲学史中的重要地位是毋庸置疑的，他的三大批判：《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)、《实践理性批判》(*Critique of Practical Reason*)、《判断力批判》(*Critique of Judgment*)，内容涉及知识论、形上学、伦理学和美学，体系严谨、艰深难懂，不但成为哲学研究者必须碰触也是充满难解争议的题材。本章对康德伦理学的介绍，主要是以他的《道德形上学基础》(*Groundwork of the Metaphysic of Moral*)中的论述为核心。

康德的生活简单严谨，他推崇和尊重的是古代斯多噶学派(*Stoics*)的反省和提升坚强意志的原则，所以为了强化其脆弱的本性，康德以严格的训练，克制舒适和纵容。康德在其道德理论中强调人的尊严及其被尊敬的权利，他认为每一个人之所以有尊严，不是基于其社会地位、不是其特殊才智，也不是其成就，而是其天生的理性能力，也就是每一个人都可以思考、选择的能力，这个能力不只能创造自己的生活，也能制定法律保障和提升相互尊敬。康德称这种力量和依普遍正义原则而行的责任为“自律”或“自主性”(autonomy)，在他的政治理论中，自主性就是给予个人道德权威和地位，对抗政府的力量。在此必须强调的是，康德认为自律的基础不在人的情感，因为欲望是偶然的，而且会因人、因时而异，所以不能作为维持社会机制、制定普遍规则的稳固基础。社会制度不能诉诸外在于人的理性，

否则就是他律(heteronomy),而必须基于理性所形成之法则,只有如此才能保障自由和正义,^[1]对康德而言,所谓自由是把个人特殊的欲望和喜好从属于普遍的道德律之下的能力。

康德是第一个将“责任”(duty)这个概念当成道德的核心概念的哲学家,传统上“责任”是指加负在个人社会、经济,或政治职位上的一些要求,譬如:老师、计程车司机、民意代表、法官等,这些不同行业的人,占据其特有的职位,也有相对于该职位的一些行为要求,这些要求就是传统上的“责任”概念,所以老师所担负的责任和计程车司机不同。但是康德在使用这个概念时,不再是指特殊职位的行为要求,而是扩充为普遍的道德要求,换句话说,康德使用“责任”这个概念是和人的职位无关,道德责任是对每一个人都具有规范作用。而且对康德而言,这个概念也和“效益”无关,一个行为是否履行道德责任,和该行为所造成的结果并不相关,因为一个有道德价值的行为,完全是因为这个行为的目的就是为了履行责任。这样的想法被认为是康德受到其新教伦理(Protestant ethics)背景的影响。^[2]康德自己是其理论的典型实践者,譬如他在死前一个礼拜,由于眼睛已经看不见,精神无法集中,体力极端虚弱的情形下,当医生来看他时,他仍然坚持医生先坐下后,自己才坐下,对于这样做的理由,他费了很大的力气说:“人性尚未离我而去。”

康德相信一般人基本上对道德的掌握是可靠的,所以他强调他的道德哲学是建立在“一般的道德意识”,但是一般人在道德上最大的问题是:不能保持对道德真理的信仰,为了帮助一般人坚持道德信念,康德尽可能陈述清楚最高的道德规范。但是由于康德的理论不只要阐述一般人的道德意识,而且要应付来自于道德怀疑论(moral skepticism)的挑战,所以有些地方颇合乎一般人的想法,有些地方则很难令常人理解。无论如何根据康德的想法,道德不是秀异分子的专利,它对任何人都没有区别,每一个人都要受道德的约

束,康德认为只要是具有一般理性的人,不可能不知道自己应尽的义务。所以道德理想和规范必须适用于一般智力的群众,哲学家并没有拥有一般人所不能拥有之道德洞察力,因此任何人都必须对道德的基础有一个正确的了解。一般人和哲学家的差别在于,前者对道德理解缺乏清楚和适当的表达能力,道德哲学家的工作就是要清楚、精确地指出,那些已经内存于每一个人理性结构中的究极道德规范。

人的财富、资质、享受虽有差别,但是道德对每一个人都一样,道德不允许人利用自己的权力将他人当成只是一个工具,道德不是以人的天赋、财富、家庭、社会阶层或成就来衡量人的价值和尊严。在日常生活中,如果我们检查一下一般人的道德意识,不难发现人的道德情境常面临两种内在因素产生冲突的状态,即顽强的道德要求和持续的欲望诱惑反抗道德要求,在这个冲突中,我们的欲望迫使我们满足其需求,但是我们的理性则排斥不合乎道德的欲望满足,也就是说,我们主观想去做的,总是被理性和客观的道德理想所质疑,所以康德认为道德要求像法则一样,客观(如自然律一般)、独立于人而存在,因此是对每一个人都有效,可以普遍且必然地规范每一个人。根据康德的理论,断定一个行为是否为道德上该做的,这个论断完全不涉及人的情感、欲望或喜好,对康德而言,我们的欲望、利益、兴趣或喜好,并不影响道德规范的有效性。事实上,康德几乎都是以这种日常生活中一般人的道德认知,作为其道德理论推论的起点。

第一节 善意志(good will)^[3]

康德认为,不论在世界之内或之外,只有一样东西可以想像得到是无条件的善(good without qualification),那就是善意志,所谓善意志,在此可以暂时理解为:依照道德要求去选择行为的意识倾向。

为了证明善意志是唯一无条件的善,康德举出许多其他有价值的事物,证明这些事物之所以有价值,都是有条件的。

康德将其他有价值的东西分为两类,一类是属于自然禀赋(gifts of nature),我们可以简称为“命”,如:机智、聪明、勇气等;一类是属于后天的机缘(gifts of fortune),我们可以简称为“运”,如:财富、健康、权力、荣耀等。康德认为虽然上述的命或运,都是人世间有价值的东西,但是这些东西的价值或善都是有条件的,⁽⁴⁾理由有二:1. 这些东西之所以有价值,只是因为透过它们我们可以得到其他我们所重视的东西,也就是说,它们有助于我们得到其他我们在乎之物,因此我们才认为它们有价值。以财富为例,财富本身并没有价值,财富的价值是因为它可以换取食物、衣服、房屋、汽车,而这些都是我们生存所需求的东西,如果一个人遇上海难、流落在荒岛,已经多日没有进食,这时候即使他身上拥有黄金万两,也抵不上一个馒头。所以财富的价值是有条件的,它只具有工具性价值,本身并没有价值。2. 这些有价值的东西有时候可以作为行恶的用途,譬如一个邪恶的人可以利用其聪明才智和判断力,进行抢劫、强暴或谋杀的行为;财富会使人的道德堕落,也会引发战争,或者甚至摧毁文明;一个健康的人通常较有自信,所以也容易自大或目中无人,一个坏人如果身体健康,会更具有侵略性。所以聪明才智、财富、健康虽然都具有价值,但是却也可以用来助长邪恶,因此它们并不是无条件的善。

康德分别有条件和无条件善,和第二章价值论中内在价值和外在价值区别并不相同,如前所述,如果一个东西具有内在价值,表示此物本身就是值得我们追求,譬如:快乐或幸福,我们追求幸福就是为幸福之故,换句话说,追求幸福并不是为了追求其他的东西。因此康德所谓的无条件价值不同于内在价值,即使快乐或幸福具有内在价值,但是根据康德的说法,它们并不是无条件的善,因为康德认为,不论快乐或幸福的心灵状态,只有当这种状态是值得(deserved)存在

时,才是善的。譬如,如果一个人因为偷了钱而没有被发现,他的心里也会产生快乐的心灵状态,但是由于他的行为不值得拥有快乐的状态,所以这种快乐对康德而言并不是有价值的,因此康德认为,有些人可能“值得”拥有不幸福。如果有两个世界,在其中的一个世界里,那些曾经伤害别人的人都受到苦痛折磨,而在另一个世界中,这样的人却完全得到幸福和满意的生活,康德认为第一个世界比第二个世界为佳。因此幸福并不是无条件的善,必须是应该获得幸福的人得到幸福,这样的幸福才是善或有价值的。

由于有条件善和无条件善的区分不同于内在价值和外在价值的分别,所以即使康德承认幸福或快乐具有内在价值,他的观点也不同于效益主义,对效益主义而言,如果在其他情况皆相同的假设下,一个能产生越多快乐或幸福的行为 A,在道德上永远优于一个产生较少快乐或幸福的行为 B。但是根据康德的主张,这样的结论不一定成立,也就是说,在康德的道德学说中,B行为有可能比 A 行为更合乎道德的要求,因为 A 行为所产生的快乐或幸福不一定是“值得”的。

此外,善意志为无条件的善还有另一层意义,康德认为,即使因为善意志而造成极大的苦难,善意志仍然是善的,因为它的目的是要行善。^[5]也就是说,一个人的动机如果是善的,即使是由于某些疏失而无法达成目标,甚至于造成不好的结果,也不会减损其道德价值,所以不应该受到责备,因为这些不佳的结果并不是他的意图所要达成的。譬如,张三看到一个小孩游泳溺水,他奋不顾身前往营救,但是由于浪潮过大,最后小孩还是被大浪卷走。由于张三的动机是基于善意志,即使结果不佳,张三的动机仍然是有价值的,不会因为他最后并没有将小孩救起,而减少其价值。又譬如李四为了使全家人有一个美好的周末,开车带一家大小到中部旅游,但是由于天雨路滑、视线不佳,李四的车子在途中被其他车子撞上,妻小也因此而受

伤,一次美好的旅游计划,竟然落得不幸的收场。依据康德的主张,由于李四的动机是善的,所以即使最后的结果是妻小受伤,也不会减损李四善意志的价值,李四不应该因此而受到责备。

基本上康德的主张是,只要一个行为的动机是善的,结果的好坏并不会影响这个善意志的道德价值。这样的观点似乎合乎一般常识道德的直觉想法,在我们的日常生活的道德直觉中,通常会认为一个行为企图达成的结果(intended result)和实际的结果(actual result),往往会产生差距,因为行为者在实践该行为的过程中,会有许多不是他所能控制的因素影响预期的结果,而一般认为,行为者不必对这些非己力所能控制的因素负责,就像人不必为自己的愚笨、丑陋负责一样,因为这些都不是个人所能掌握的。也就是说,只要行为者在实践某行为时是基于善念,该行为所产生的恶果,不能作为评价行为者意念的依据,譬如一个资质驽钝、心地善良的人,有可能基于善心却造成恶果,尽管我们会对他因愚昧所造成的恶果表示遗憾,但是我们似乎仍然会称赞其行善的初心。

有些学者认为,康德这样的想法和其所处的时代环境有关。康德所生存的时代正是卡普勒(J. Kepler,德国天文学家和物理学家)、牛顿(I. Newton)的新科学时期,在这个时期的科学家认为,宇宙中的一切事物完全受物理法则或因果律的决定,他们不相信宇宙本身具有特殊的目的和内在价值,因此在这种机械唯物论的观点下,自由、责任和道德等概念完全失去其意义,这个世界“只是存在”。在这样的时代中,康德为了维护道德理想,必须证明道德价值脱离因果法则的决定,所以善意志的善,和基于此善意志所造成的结果的好坏无关。也就是说,康德企图证明物理的世界观有其极限,因此由于行为的结果是受到因果关系的决定,所以结果的好坏并不会影响道德价值。

现在我们可以更明确的定义善意志,根据康德的主张,所谓善意

志就是一个人为了实现他的道德义务而行动的意志,譬如:如果 a 行为是我们的义务,而张三做 a,不是因为 a 会给他带来任何利益,而完全因为 a 是他应尽的义务,则张三选择做 a 的意志就是善意志。康德相信只有为义务而行动的行为才是道德上值得称赞的,而一个人的意志是否为善,完全展现在他的选择,一个具有善意志的人会倾向于选择为义务而行动。

在此必须说明的是,为义务而行动的动机并不是具有善意志者的唯一动机,虽然这种人总是具有依义务而为之的意图,而且也会因为某行为是他的义务这个唯一的原因而行动,然而这并不表示他不能从事一些和义务无关的行为,也就是说,他也可以基于其他动机,从事和道德无关的行为,如:在天冷的时候,想要喝一杯热咖啡。因此一个人具有善意志只表示,当他的行为涉及道德时,永远选择为了实践义务而行动。

第二节 道德三命题

为了进一步阐释善意志和义务之间的关系,康德提出三个道德命题,分别陈述如下:

一、第一个命题

有道德价值的行为必须是因义务而为。^[6]

根据这个命题,康德强调行为的动机决定行为的道德价值,只有基于义务而行动的行为才是道德上有价值的行为,所以这个命题蕴涵一个道德上对的行为不一定具有道德价值,因为它可能是基于义务以外的动机而被实践。这种区别“行为价值”和“行为对错”,正是第一章“对的”和“好的”两组概念的分别。

为了进一步说明这个命题,康德分别以下四类行为:

1. 违反义务的行为,虽然这种行为可能可以达成其他有用的目的,但是由于其行为的动机是和义务相反,所以这类行为显然缺乏道德价值。

2. 和义务一致的行为,但是行为者对实践这一个行为并没有立即的喜好(inclination),^[7]他是被另一个喜好所迫才去实践这个和义务一致的行为。譬如:看到交通警察停在路旁监视,所以张三在十字路口没有闯红灯。在这种情形中,如果张三遵守规定的动机是害怕受到惩罚,则张三的行为虽然合乎义务,但是这样的行为并没有道德价值,因为张三并不是为义务而行动,而是基于自利的观点。譬如:童叟无欺是生意人应尽的义务,如果张三是一个杂货店老板,当一位六岁儿童来他店里买东西的时候,他并没有卖得比较贵,张三的行为是合乎义务,但是这样的行为是否具有道德价值呢?这就要看张三的动机是如何,如果张三因为童叟无欺是他应尽的责任,所以对对待这个小孩和对待一般顾客一样,则张三的行为是基于善意志,因此他的行为不但是道德上对的行为,而且也具有道德价值。但是如果张三是一个聪明的生意人,他知道童叟无欺可以增进他的商誉,占小孩便宜只是短暂的利益,长期而言诚实才是最佳策略,所以张三基于长期利益的考量,乐于实践童叟无欺的义务。根据康德的主张,如果张三是因为童叟无欺可以产生更大利益,所以按照一般的价格卖给这个小孩,则张三对这个小孩的利益既没有立即的喜好,也不是基于诚实原则而行动,所以他的行为虽然合乎义务,但是并不具有道德价值,因为他不是基于“由于童叟无欺是我的义务,所以我应该童叟无欺”这个动机而行动。

3. 和义务一致的行为,而且行为者对从事此一行为具有立即的喜好。譬如每一个人对于自己的生命都有立即的喜好,没有人喜欢生命受到威胁或折磨,由于康德认为维持自己的生命是我们的义务,所以维持生命的行为就是合乎义务,也是我们的立即喜好。但是这

样的行为是否具有道德价值？康德认为，如果一个人基于这个行为可以满足立即喜好而去行动，则这样的行为也没有道德价值，因为这不是为义务而为。又譬如有人天生乐于助人，助人既是个人应尽的义务，也合乎他的立即喜好，对康德而言，如果这种人从事助人的行为，很难断定其行为是否具有道德价值，因为他可能因为这是他“喜欢做”的事而去做，也可能因为这是他“应该做”的事而行动，如果是基于前者，则这个行为不具有道德价值；如果是基于后者，则具有道德价值。

4. 和义务一致的行为，但是却违反行为者的立即喜好。这种行为是测验一个行为是否具有道德价值最重要的例子，譬如一个人生活遭遇极大的挫折，生命受到重大苦难的折磨，这时候生命对他而言，真的是“生不如死”，如果在这种情形下，这个人还是不愿意自杀，康德认为，由于这种不自杀的行为显然违反个人的立即喜好，所以在这种生命极为困难和痛苦的情况下维持生命，就是基于生存是个人应尽的义务，因此这样的行为才具有道德价值。

康德透过这四种行为只是要说明：有道德价值的行为必须是因义务而为，这并不是说任何具有道德价值的行为一定是个人不喜欢做的，也不是说任何你喜欢从事的行为一定没有道德价值，康德的主要论点是：和义务一致的行为不一定具有道德价值，只有基于义务而不是喜好的动机所从事的行为，才具有道德价值。因此如果有一人非常乐于去从事道德上该做的行为，事实上我们很难断定这样的行为是否有道德价值，因为我们不知道其行为的动机是基于义务还是喜好。因此上述第四类例子的用意，是为了要列举出一个为义务而行为的最适当例子，康德认为只有当你的喜好会要求你违反义务，而你仍然执行义务所要求的行为时，我们最能确认这是因义务而为的行为。所以并不是只有第四类行为才具有道德价值，而是这类行为的道德价值最不容置疑。

从以上的讨论,可见对康德而言,“合乎义务的行为”和“为义务而行的行为”是不同的,因为康德认为人的喜好是受因果所决定,而责备或称赞任何由因果决定的特质是没有意义的,就像我们责备一个唐氏症的小孩为什么要得唐氏症一样没有意义。总之,康德认为行为的道德价值完全取决于其良善的动机,对康德而言,一个人的道德品格决定于他企图去做的事,而不是决定于他所完成的结果,因为行为的结果,不论成功或失败,往往都是靠运气。譬如,张三看到一个老太婆跌倒在地,他知道他有义务要将她扶起,而且张三也基于这个义务正打算上前履行他应尽的义务,可是张三能否真正完成他的义务,仍然要靠运气,如果在张三伸出手的时候,正好有一部冒失的摩托车疾驰而过,将张三撞倒,张三根本无法实现这一个简单的义务。但是无论张三是否实现义务,张三的起心动念是基于善意志,所以张三的行为仍然具有道德价值,尽管从事情的结果来看,张三并没有完成他应尽的义务。也就是说,行为结果如果是善的,这种善也是有条件的,因为它是受到因果条件的影响,由于康德认为我们不能以运气评价人的品格,所以行为的结果并不能保证该行为具有道德价值,只有作为实践义务之动机的善意志,才具有无条件的道德价值。

二、第二个命题

一个因义务而为之行为,其道德价值不在于由此行为所达成之目的,而在于决定此行为的准则(maxim)。^[8]

理解这个命题的关键在于了解“准则”的意义,根据康德的說法,准则就是意志的主观原则,^[9]它是行为者基于个人特殊的欲望或目的,在某种条件下通常会采取的行为决定,也就是说,它表达行为者倾向于做某事之态度以满足行为者某一偶然、暂时的利益。所以即使在相同的情境下,不同的行为者也可能采取不同的准则。如果用通俗的方式表达,所谓准则就是行为的策略,当一个人采取行动时,他通常是基于一个策略,这个策略是他在应付相同的例子时,所

采用的一贯做法,甚至这些策略是构成一个人生活处事的基本态度。康德认为任何人从事行为时,一定依某一个一般原则(general principle)而行动,也就是说人的每一自愿性的行为都是基于一个策略,譬如:一天喝六大杯水、早餐要吃得好、吃饭后一定要吃水果、绝对不做投机性的投资、考试至少要考及格、在经济交易中采取利润最大化的策略、每天喝一瓶啤酒、有仇必报等,这些都可能是某一个人行为的准则。事实上任何一个人的行为策略,都可以用一个一般原则来表达,在日常的推理中,准则可以当成实际行动推论的大前提(如:凡事不能吃亏,这时候闯红灯是不吃亏的行为,所以决定要闯红灯)。

尽管每一个自愿的行为都是依据一个准则而来,但是我们在日常生活中实际从事某一个行为的时候,并不一定都意识到自己是依据某一个准则而行动,但是当别人问你为什么这样做时,我们才会认知自己是基于什么样的原则或态度,所以才会采取这样的行为。换句话说,准则常常是成为一个人的行事风格,不同的人会有不同的作风和处事态度,就是因为彼此在解决问题时,所据以推论的准则不同所致。因此不同的人会采取不同的行为准则,譬如:同样被人欺负,有人可能会基于“以牙还牙、以眼还眼”而采取报复行动;有人可能会基于“吃亏就是占便宜”的生活态度而息事宁人。此外,相同的外在行为也可能是基于不同的准则,譬如:两位商店老板都诚实无欺,可能基于不同的准则。因此我们日常生活中的每一个有意识的行为,都是受到这类策略的指引,可是由于每一个人的目的和欲望不同,所以行为的策略也互异。综上所述,由于准则是表达个人特殊的目的和欲望,所以是意志的主观原则。

从以上对准则的说明,我们可以将第二个道德命题理解为:当一个行为依义务而为时,此一行为具有道德价值,而它的道德价值是基于指引其动机或意志的原则,因为这个行为是依据这个原则的指

引而产生。换句话说,一个行为的道德价值是在于指引此一行为的准则,而不在于此行为所实现的目的。

但是这样的理解立即会产生一个问题,即准则所表达的只是行为者为了满足其偶然或暂时的利益,所采取的一种态度,基于这种偶然的目的是建构的原则是主观的,所以会因人而异,何以这种主观原则会具有道德价值?而且如果依据主观原则所产生的行为会是合乎道德义务,是否道德原则就是主观的?

康德显然不能接受道德原则就是个人意志的主观原则,所以他区别准则和实践法则(practical law),^[10]所谓实践法则就是康德的道德法则,对康德而言,实践法则或道德法则是意志的客观原则,也是所有理性人都会依据的法则,但是这种客观法则也可以作为主观的实践原则,当一个人的理性如果完全控制其欲望时,这时候这个人“主观地”采用的实践原则就等于客观法则。因此在第二命题中之准则,实际上就是每一个理性人在理性完全掌控其欲望时,所采取的行为策略,所以虽然是个人“主观”采用的原则,但却是客观有效。从以上的分析,第二命题中的准则应该理解为客观有效的准则,^[11]换句话说,如果我们将所有的行为策略都称为准则,则第二命题中使一个行为具有道德价值的准则,必然是所有理性人当其理性主导时,所必然采取的行动策略,因此在第二命题中的准则,其实就是康德的道德法则,而康德在此之所以使用准则而不用道德法则,可能是因为从个人选择行为的角度观之,道德法则仍然可以理解为个人的一个行动策略。

换句话说,准则是某些行为者依之而行的实践原则,它表达行为者为了满足某些偶然利益的行为倾向,由于这个偶然利益不是所有理性人都会拥有的,所以不是每一个人都会采取这个准则所规定的行为,但是有时候准则所表达的行为倾向可能是普遍有效的,这时候准则就成为意志的客观原则或实践法则。如果一个人行为所依据的主

观原则,正好是所有理性人都会采取的原则,则这时候主观原则和客观原则相同,依此而行之行为就具有道德价值。

然而康德又进一步论称,一个基于义务而为的行为,必须是由意志的形式原则(formal principle of volition)本身所决定,因为所有的物质原则(material principle)都已经被排除。^[12]这样的主张使得问题更为复杂,何谓形式原则?形式原则和道德法则有何关系?

康德认为实践原则(practical principle)有两种:一种是准则,另一种就是实践法则。^[13]而对于形式原则,康德的定义是:抛弃所有主观目的的实践原则,就是形式原则;当它们具有主观目的时,就是物质原则,也就是说,这些实践原则是以某些诱因作为其实践的基础。根据这个定义以及上面的分析,我们可以对康德所使用的名词有一个较清楚的理解,简单的归纳是:意志的形式原则等于意志的客观原则,也等于实践法则或先验原则(*a priori* principle);而意志的物质原则等于意志的主观原则,也等于准则或后验原则(*a posteriori* principle),所以意志的物质原则不是实践法则。^[14]

综上所述,一个行为是否是我们的义务,完全由意志的形式原则所决定,换句话说,决定一个行为是否为义务的依据是:实践该行为的动机是否对所有理性人都是有效的,而不是基于任何个人的主观目的。基于这个理由,所以康德认为一个依据义务而实践的行为,其道德价值在于决定此行为的准则,因为这个准则可以显示行为的动机为何,而这个动机决定该行为是否具有价值,所以行为的价值决定在它所依据的准则。

三、第三命题

义务是尊敬法则的必然行为。^[15]

根据康德的主张,第三命题可以从第一和第二命题推演出来,如果我们将第一和第二命题加以适当的改写,比较容易看出这三个命题之间的逻辑关系。第一命题“有道德价值的行为必须是因义务而

为”可以改写为“一个行为因义务而为,若且唯若(if and only if)它具有道德价值”;而第二命题“一个因义务而为之行为,其道德价值不在于由此行为所达成的目的,而在于决定此行为的准则”则可以改写为“一个行为具有道德价值,若且唯若它是因法则而为”;如果我们以改写后的第一和第二命题当成前提,则可以导得“一个行为因义务而为,若且唯若它因法则而为”。上述的推论可以用逻辑形式表达如下:

一个行为因义务而为,若且唯若它具有道德价值。
 一个行为具有道德价值,若且唯若它是因法则而为。
 ───────────────────
 ∴ 一个行为因义务而为,若且唯若它因法则而为。

由于法则具有必然性和普遍性等两大特点,如果我们将上述的结论改写,可以得到“义务是因法则而为的必然行为”。但是这样的结论和康德所陈述的第三命题仍有出入,换句话说,如果第三命题真的是第一和第二命题的逻辑结论,我们应该期待康德的第三命题是:有道德价值的行为是基于普遍有效之实践法则而为之行为,但是康德却说:义务是尊敬法则的必然行为。除非“因法则而为”完全等同于“因尊敬法则而为”,否则第三命题并不能由第一和第二命题导出,但是“尊敬”显然是一种特殊的情感。也许一种可能的解决方式是:我们首先认知法则的存在,知道它是任何理性行为者当他的理性充分掌控其喜好时,都会遵守的原则,然后基于这个认知而产生尊敬法则的情感,此一尊敬诱发我们采取这个法则作为我们行为的准则,所以“尊敬”是“认知法则为一个客观原则”以及“采取法则作为个人主观准则”的一个联结。但是这样的解释仍然表示此一行为是由情感所推动,而不是经由理性,而问题是康德坚持道德法则必须直接决定意志,而不受任何情感的介入,康德明白表示,道德法则本身不只是决定行为的客观基础,而且也是决定我们行为充分的主观基础,也就是说,康德认为法则本身不需要任何情感的帮助,似乎就是道德上有

价值行为的必要动机。^[16]

为了解决这个问题,康德自己分别两种不同的情感:一种是促成意志做出决定的情感,另一种是意志决定之后所促成的情感,由于“尊敬”这个情感是属于后者,也就是说,它不是决定行为动机的因,而是果,所以在康德的道德理论中是可以被允许的,因为“尊敬”的唯一对象是道德法则。^[17]但是如果“尊敬”是意志决定之后才产生的,为什么康德说“义务是尊敬法则的必然行为”而不是“义务是依法则而行的必然行为”?此外,不论尊敬道德法则这种情感是如何特殊,康德的道德理论似乎不可能接受“由情感所推动的行为具有道德价值”这样的结论,因为对康德而言,任何情感都是变动无常的,是由因果法则所决定,所以它只能决定物质原则,而无法决定形式原则,因此在道德法则中不可能具有合法的地位。

事实上康德自己承认尊敬法则是一种道德情感,但是他认为这种道德情感等同于个人对义务的意识,^[18]也就是说,康德认为一个人知道自己的义务的要求为何,和感受到对这个义务的尊敬是相同的,因此当法则决定意志时不需要预设任何情感,也就是说,不需要假设有一情感先于或独立于对法则的认知。所以如果尊敬法则等于意识到法则,则因法则而行就等于因尊敬法则而行,第三个命题就可以从第一和第二命题导出。然而问题是:认知因素和意欲因素如何等同?对于这一点,康德似乎无法给予有力的证明。

第三节 道德法则

到目前为止我们只知道善意志是因义务而为之意志,而义务是由道德法则所规定的必然行为,但是由于我们不知道什么是道德法则,所以我们也知道什么是我们的义务。本节要探讨康德的道德

法则,以确定康德道德义务的特点。

康德既然认为善意志遵循法则的原因,不是因为行为的结果会满足某些目的或喜好,则善意志依法则而行的唯一合理基础,必须是存在于法则本身的内在特性。对康德而言,道德法则有两个特性:① 普遍性,即道德法则是约束所有理性的存在者,毫无疑问,人类是受到道德法则的管理和束缚,但是如果有神、天使或魔鬼存在,则它们也要受到道德法则的限制;② 必然性,即道德法则要求所有理性存在者以某种方式行动。

康德将其道德法则称为定言令式(categorical imperative),但是为什么道德法则是以一种命令的形式呈现?根据康德的解释,由于人不是完全理性的存在者,所以人类并不是永远依据理性而行动,如果有一种存在者,它的意志完全由理性决定,则这种存在者认为客观必要的行为,也会是主观必要的;但是如果有一种存在者,它的意志可能服从于主观的原则,则意志本身不一定和理性一致(譬如人类的意志就是如此),因此对于这样的存在者,客观必要的行为,从主观的角度观之,只是偶然的而不是必然的行为,这时候根据客观法则决定意志,法则对意志就构成一种限制,也就是理性对意志的命令。所以法则成为一种命令形式,完全是针对一个部分理性存在者而言,由于不完全理性存在者不必然依理性方式而行动,因此理性的要求便是一种命令。

在此康德分别神圣意志和人的意志,由于神是完全理性的存在者,所以神的行为必然而且自然地合乎道德法则,而人并不是完全理性存在者,所以人的行为不必然合乎道德法则,也就是说,一个不完全理性存在者必须做的行为,正好是一个完全理性存在者必然做的,因此道德法则对人而言是一种命令。康德同时指出,所有的命令都是以“应该”来表达,所以一个完全理性的人不会说:“我应该遵守诺言,”而是说:“我将遵守诺言。”因为遵守诺言是理性所要求的行为,

而一个完全理性的神圣意志,不可能实践违反道德的行为,只有人类这种不是完全理性的存在者,才可能有时候不受理性的节制而行动,因此理性是以限制或规定的方式呈现,指引人的行为。换句话说,神的行为自然地合乎道德法则的要求,所以道德法则对神不必以命令的形式出现,而由于道德法则是对人类提出,因此是一种命令的形式,它命令我们从事那些我们不必然去从事的行为。^[19]

定言令式是什么?为何道德法则的命令是定言令式?要理解康德的定言令式,必须和假言令式(hypothetical imperative)作一个区分。^[20]前面我们提到准则是行为者为达成某一个目的所采取的策略,康德认为每一个行为皆有目的,如果所选择的目的是主观的,也就是说,这个目的是个人特殊的目的,并不是所有理性人都会选择的目的,譬如:想要当律师,而要达成此一目的,可以采用一个主观的策略,如:每天早晨五点起床读书,这个原则是主观的,因为并不是所有想要当律师的人都必须每天五点起床读书,因此“每天早晨五点起床读书”是一个主观目的(想当律师)所决定的主观原则。但是这个主观目的也可以决定一个客观原则,也就是说任何一个理性行为者,如果他的理性充分控制个人的喜好,为了达成这个主观目的将会遵循的原则,譬如“准备律师考试”就是由“想当律师”这个主观目的所决定的客观原则,由于任何想要当律师的人都必须参加律师考试,所以“准备律师考试”是一个客观的原则。

从以上的分析,我们可以得到的结论是:主观目的可以决定主观原则,主观原则是行为者特殊的行为策略,但是也可以决定客观原则,客观原则是指所有理性存在者如果具有上述的主观目的,则会采用的共同策略,这个客观原则就是康德所谓的假言令式。而假言令式也是以命令的形式呈现,因为它所表达的是:如果一个人要满足某一个特殊目的,则他必须采取的行动,因为这个行动是所有理性人如果拥有相同的目的都会采取的。在假言令式中理性的命令是由特

殊目的所决定,所以只有当某人拥有某种特殊目的时,才会受到假言令式的约束,也就是说,我们如果没有此一特殊的欲望,则假言令式不能成为我们的行动准则,譬如以上述“想要当律师”这个例子来说,如果我不想当律师,我就不用准备参加律师考试。因此假言令式的形式是:任何一个理性存在者,如果他追求某一个特殊目的,他应该采取最能实现此一目的的行为。

因此假言令式对行为者构成一个命令和行为的的要求,完全是由于行为者具有某一个主观目的,如果目的有所改变,理性所规定的行为也会改变,也就是说,假言令式对行为的规范是有条件的,如果行为者要摆脱假言令式的束缚,他只要放弃决定假言令式相关的特殊目的即可。因此由于假言令式只能约束某些具有某种特殊目的的人,所以假言令式不是道德法则,它不能规定我们的道德义务,康德认为道德法则不受个人的主观欲望、利益、偏好和兴趣的影响,道德法则不是由主观目的决定,道德法则对每一个理性人均具有约束力,如果道德法则是假言令式,则道德法则的约束力就不具有普遍性,这是康德所不能接受的,所以道德法则不是假言令式而是定言令式。

从以上对假言令式的讨论,我们就可以推出定言令式的形式,显然定言令式要成为道德法则,它所命令的对象必须是所有的理性存在者,也就是说,它所规定的行为必须对每一个人都构成限制和约束,因此定言令式不能建立在一个主观、特殊的目的之上,也就是说,定言令式不是由主观目的所决定,所以不论我们拥有何种特殊的目的或欲望,定言令式都对我们具有约束力。因此定言令式所规定的行为就是为了实现该行为本身,而不是为了其他目的。

为了避免误解,有必要对定言令式和假言令式的区别作一点附带说明。由于假言令式是基于一个主观目的所建立,所以呈现的形式是一个条件句,所以容易使人误认为定言令式和假言令式的区别就是文法结构的不同,但是事实上并非如此,因为有些看起来是定言

令式的句子,其实是隐藏性的假言令式,譬如:“把门关上!”这个令式在文法上并没有任何假设性条件,但是这显然不是一个定言令式,而是一个隐藏性的假言令式,完整的句子可能是:“如果你怕冷,就应该把门关上。”反之,有些定言令式也可能在文法结构上类似假言令式,譬如“如果你有过承诺,遵守你的承诺!”这个令式在文法上是条件式的,但是其实句子中条件的部分可以完全删除,因为“遵守承诺”这个道德要求,并不是建立在某一个特定个人是否有过承诺之上。所以我们不能只从文法上的形式,分别定言令式和假言令式,而必须从行为本身,如果一个行为所呈现的是工具价值,则决定此行为的令式就是假言令式,反之如果一个行为呈现的是无条件的善,则决定此行为的令式就是定言令式。或者是说,如果陈述一个行为时,必须由行为者的欲望或利益加以支持,这就是一个假言令式,因为定言令式完全不涉及任何行为者的喜好。

第四节 定言令式的形式

康德透过三种不同的形式表达其定言令式或道德法则,分别为普遍化原则(the principle of universality)、目的原则(the principle of ends),以及自律原则(the principle of autonomy),分述如下:

一、普遍化原则

“只依据那些你可以同时愿意它成为普遍法则的准则行动。”(Act only on that maxim through which you can at the same time will that it should become a universal law.)^[21]

康德认为这个原则可以作为评价其他行为原则是否合乎道德要求的标准,譬如:张三在思考他的行为 a 是否合乎道德要求时,普遍化原则可以提供一个检验的标准,也就是说,如果张三有意愿(willing)让

a行为所依据的准则m成为一个普遍法则,则表示a行为通过普遍化的测验,所以a行为合乎道德;如果张三没有意愿m成为一个普遍法则,则表示a行为无法通过普遍化的标准,所以a行为是道德上不应该的行为。所谓“意愿”某事是如此,不只是希望它如此,而且具有去实践此事的意味;至于“a行为所依据的准则m成为一个普遍法则”,是指m不再只是基于张三个人特殊目的所决定的行为策略,而是所有理性人共同会采行的策略,也就是说,m这个规则就像自然律一样,具有普遍、必然的适用性。普遍化原则的精神是:如果张三意愿他所采行的准则,成为所有理性人都采用的行为依据,则张三的行为合乎道德,否则就是道德上不应该。换句话说,根据普遍化原则,如果一个行为是道德上对的,则其所依据的准则可以普遍化。

以逃税为例,如果你是一个公务人员,每年大概要缴十多万元的税,尽管逃税的结果对你个人会有很大的利益(假设你的违法行为永远不会被察觉),对政府的影响并不大,但是一般的道德认为你还是不应该逃税,原因并不是基于效益主义的计算,而是因为“你不愿意别人也逃税,所以你不应该逃税”,这个思考方式不是指你的逃税会刺激他人逃税,所以逃税是错的,因为这样仍然是基于效益主义的理由,事实上即使很少人知道你逃税,你的行为不会成为典范,你还是不应该逃税,因为你不愿意别人从事你所从事的行为,换句话说,你不愿意逃税成为所有理性人行为的普遍法则,所以逃税是错的。因此普遍化原则在实践上的意义是:如果你不愿意任何其他他人采取某一行为,你自己就不应该如此做。

事实上这一个原则的应用在日常的道德推理中相当普遍,譬如:乱丢垃圾是错的,因为你不愿意乱丢垃圾成为普遍法则。这样的推理并不是说如果你乱丢垃圾,结果会造成大家也跟着乱丢垃圾;所以它的错误不在于一个人的行为一定会产生示范作用,而是认为行为的对错决定于:你是否愿意他人也照你的样子去行事。其他譬如:

人情关说、闯红灯、占小便宜,我们认为这些都是错误的行为,并不是因为每一个这样的行为,都一定会产生整体而言坏的结果,而是我们不愿意其他人也如此做。这样的道德推理,就是康德普遍化原则的基本精神。

实际上康德也举出四种义务,借以说明如何测验一个准则是否在道德上可以被接受。^[22]这四个例子依义务的对象,可以分为“对自己的义务”(duties to self)、“对他人的义务”(duties to others);依义务的种类,则可以分为“绝对义务”(perfect duties)和“非绝对义务”(imperfect duties)。在阐述康德的四个例子之前,我们先简单说明这两类义务的意义。所谓绝对义务,依据康德自己的说法,是指不能因为喜好的因素而允许例外的道德要求,譬如:“遵守诺言”这个道德义务,就是一种绝对义务,因为它不能允许任何个人基于自己的利益考虑,可以在某些时候违反此一道德要求。^[23]可见所谓非绝对义务则是指可以因为个人喜好而允许例外的道德要求,譬如:“帮助他人”就是一个非绝对义务,如果一个人一辈子从来没有帮助过他人,他显然违反这个道德要求,但是这个道德义务并不要求我们任何时候都要实践帮助他人的行为,它允许我们有时候可以基于个人利益或喜好,不去从事助人的行为。譬如:你从台北车站的天桥经过,发现几个身体残障者在贩卖口香糖,假设这是他们谋生的唯一方式,在道德上你是不是一定要买他们的口香糖呢?如果你没有买他们的口香糖,是不是违反“帮助他人”的道德义务?如果对这两个问题的答案都是肯定的,则我们每一个人几乎每天都在违反道德要求。所以康德的绝对义务,允许我们有时候可以不去实践这类义务,或者我们可以选择在何时、对何人执行这类的义务。

康德的四个例子及其论证如下:^[24]

1. 禁止自杀

这是对自己的绝对义务(perfect duty to oneself)

如果 a_1 代表自杀的行为, $M(a_1)$ 代表 a_1 的准则, $GM(a_1)$ 代表 a_1 的普遍化形式。则普遍化原则所要测验的准则是:

$M(a_1)$: 基于自爱(self-love)原则, 如果生命的持续会苦多乐少, 我将缩短生命。

将上述准则普遍化, 所得到的是 $GM(a_1)$: 任何人当持续生存会带来苦多乐少时, 他将基于自爱而自杀。

由于康德认为自杀是错的, 所以他要证明 a_1 的行为者不能一致的意愿 $GM(a_1)$ 成为一个自然法则, 其论证如下:

① $GM(a_1)$ 不能成为一个自然法则, 因为它和我们所认知的自然法则不一致, 自爱在自然体系中有一个特殊功能, 即促进生命发展和延伸, 因此如果基于自爱而消灭生命, 则是自我矛盾。

② 如果 $GM(a_1)$ 不能成为一个自然法则, 则 a_1 之行为者不能一致的意愿 $GM(a_1)$ 成为一个自然法则。

③ a_1 是对的, 若且唯若 a_1 之行为者可以一致的意愿 $GM(a_1)$ 成为一个自然法则。

∴ ④ a_1 不是道德上对的行为。

2. 禁止作假的承诺

这是对他人的绝对义务(perfect duty to others)

如果 a_2 代表借钱假装答应要还, $M(a_2)$ 则是: 当我需要钱且可以在假的承诺之下借到一些时, 则我将向他人借钱, 而且表示会还钱, 虽然我知道我不可能还。而 $GM(a_2)$ 便成为: 当任何人需要钱, 而且可以在假的承诺之下借到一些时, 则他将以假承诺借贷, 虽然他知道他不可能还钱。

康德认为 $GM(a_2)$ 不可能是一个自然法则, 因为如果将“当任何人需要借贷时, 作假承诺”视为一个自然法则, 会隐含一个自我矛盾, 也就是说, 在这样的事务状态下, 一方面每一个人缺钱时都以假承诺

借钱,另一方面没有人可以借由作假承诺借到钱,因为承诺总被违反,没有人会借钱给他人,所以我们不能一致的意愿 $GM(a_2)$ 是一自然法则,所以 a_2 是错的。

3. 不应该浪费自己的自然禀赋

这是对自己的非绝对义务(imperfect duty to oneself)

康德认为,如果一个人有许多不同的禀赋,道德不会要求他的每一种禀赋都要发展,他可以选择发展其中之一,所以是非绝对义务。发展个人的自然禀赋,显然可以使自己成为一个比较有用的人,但是当一个人的处境非常舒适时,他宁愿享乐也不要增进自己的能力,这样的行为准则是否会和义务的要求抵触?

如果 a_3 代表荒废所有的自然禀赋,则 $M(a_3)$ 是:当我生活舒适时,我将荒废我的禀赋。而 $GM(a_3)$ 则是:当任何人生活舒适时,他将荒废他的禀赋。

康德承认自然体系可以支持 $GM(a_3)$,但是一个人仍然不可能意愿这样的准则变成普遍法则。康德的论证如下:

① 任何理性人必然都希望他所有的禀赋都能发展,因为这些禀赋可以使他达成任何可能的目的。

② 如果任何理性人必然如此,则 a_3 的行为者不能一致的意愿 $GM(a_3)$ 成为一个自然法则。

③ a_3 是对的,若且唯若 a_3 的行为者可以一致的意愿 $GM(a_3)$ 成为一个自然法则。

∴④ a_3 不是道德上对的。

4. 应该帮助苦难的人

这是对他人的非绝对义务(imperfect duty to others)

a_4 代表事业成功者不做布施之举,则 $M(a_4)$ 是:当我事业成功而他人有苦难时,我将不施任何小惠。 $GM(a_4)$:当任何事业成功且他人有苦难时,他将不施任何小惠。

康德也承认 $GM(a_4)$ 可以成为一个自然法则,但是他仍然主张行为者不能一致的意愿它成为一个自然法则,因为这个意愿会产生自我冲突,由于行为者有时候需要他人的爱和同情,意愿 $GM(a_4)$ 成为自然法则,将会剥夺自己需要他人帮忙的希望,因此 a_4 是错的。

许多学者对于康德上述的例证提出批判,在第一个例子中,康德假设自爱有一个功能,即刺激生命发展,所以永远不能导致生命的毁灭,但问题是,为什么自爱具有这个功能?甚至于自爱为何有功能?此外,自爱为何不能有相反的功能?康德对这些问题并没有提出说明。在第二个例子中,有人认为我们很少处于以假承诺借钱的情境,而且只要人们对于其他种类的承诺都能信守,承诺的实践就不会消失,所以 $GM(a_2)$ 似乎没有矛盾产生。而在第三个例证中,康德依赖一个可疑的自然法则,即理性人必然意愿其能力被发展;至于第四个论证也有其缺陷,从任何人可能有时候会陷入窘境需要帮助,并不能推得行为者现在不帮助他人是不一致的意愿,因为此一行为者可能永远不会遭遇到恶劣的处境。即使他将来可能遭遇到恶劣的处境,他也可以坚持相同原则,也就是说,他不认为别人有帮助他的道德义务,除非康德证明这样的态度是非理性的,否则康德的论证并不成功。

二、目的原则

“不论对待自己或他人的人性,都要当成目的,绝对不能当成只是手段。”(Act in such a way that you always treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, never simply as a means, but always at the same time as an end.)^[25]

一般认为康德的普遍化原则只是一个形式原则,而目的原则使得康德的道德法则具有实质的内涵,但是对康德而言,普遍原则、目的原则和自律原则,都是定言令式的不同表达方式,彼此并无不同。

无论如何,根据目的原则,任何道德上正当的行为必须将人视为目的,而不能只当成手段。康德认为人拥有理性,而这个特点使得每一个人都应该被他人当作目的来对待。譬如:邮差帮我们送信,当我们寄信的时候,我们好像把邮差当成工具,但是这样并没有违反目的原则,因为我们并没有把邮差当成只是工具,我们所期待于邮差的,正符合他的意志,因为邮差知道帮我们送信是他的义务。然而如果我们面对一个邮差,把信往他身上一丢,以不屑的语气说:“把信拿去!”这时候我们对待邮差的态度就是把他当成只是工具,而没有尊重他也是一个,送信只是一个尊严的存在者执行其职务所应尽的义务而已,因此我们的行为就是道德上不允许的。所以“把人当成只是工具”可以理解为:将人当成满足个人喜好或达成因某一喜好所追求之目的的工具;而“把人当成目的”则可以理解为:尊敬他是一个具有理性、可以实践道德行为的尊严存在者。譬如:强暴、绑票勒索等,都是将人当成工具,强暴犯完全将受害者当成只是满足个人性欲的工具;而绑票者则将被绑票者当成只是得到赎金的一个手段。这些行为都没有将别人也当成目的,所以依据目的原则,这些都是道德上错误的行为。

任何意志或追求都有目的和原则,目的通常被认为是意志所要达成的结果,对康德而言,目的是决定意志和原则的基础,我们身为一个自由行者,可以自由地追求任何目的,而这个目的就决定我们的意志和实现意志的原则,由这个任意目的所决定的原则就是准则或主观原则。但是我们所选择的也可以决定客观原则,也就是说,无论我们选择什么目的,如果我们问:如果理性的行为者选择这个目的,会采用什么样的手段?这时候所决定的原则就是假言令式,因此,如前面所讨论,一个主观的目的不但可以作为主观原则的基础,也可以作为客观原则的基础。然而由于主观目的是任意、相对的,所以只能成为假言令式而不能作为定言令式的基础,因为定言令式不

能被无常、任意的目的所决定,而是植基于客观目的,否则人们一旦放弃相关的目的,就可以不受道德的约束。

由于定言令式不受主观目的所决定,定言令式的基础是什么?是什么样的客观目的决定定言令式?根据康德的主张,善意志呈现在行为中就是定言令式的目的,由于康德认为,每一个理性的行为者都具有此一善而且理性的意志,事实上善意志就是实践理性(practical reason),所以每一个人,由于身为一个具有理性、可以呈现善意志的人,就必须被视为是本身就是目的的存在,因此不能只为了合理化某些主观的目的而将人当成只是工具。此外,由于善意志是无条件的善,它具有独一无二、绝对的价值,任何将它作为达成某一个较差价值的手段,都是错误的。因此任何一个理性存在者,当他的理性全面掌控情感时,都必然会遵守人为目的之原则。所以对康德而言,人之所以值得尊敬,就是因为人拥有善意志,也因为这个善意志,人不应该被当成只是工具。从另一个角度观之,由于人具有从事道德行为的能力,所以无论一个人多么堕落,他仍然具有无限的潜在价值,可以从堕落中重生,而完成自我救赎。总而言之,“人为目的”就是一个客观目的,是所有理性人都会共同追求的目的,所以它可以成为定言令式的基础。

三、自律原则

“每一个理性存在者的意志就是制订普遍法则的意志。”(The Idea of the will of every rational being as a will which makes universal law.)^[26]

虽然道德法则规范每一个理性存在者,但是自律原则所强调的是:道德法则的强制性是源于我们自己的理性意志,也就是说,我们是道德法则的立法者。根据这个原则,我们不需要依赖上帝、国家、文化、父母等外在权威,来决定道德法则,我们自己就可以发现道德法则的本质,道德法则就是我们自己制订的,所以遵守道德法则就是

遵守自己制订的法则,所以理性意志不只是遵守道德,也制订道德规范,事实上这也是人具有无限或绝对价值的根源。和自律原则相反的就是他律,如果一个人的行为是由外在权威所推动,则他的行为就是意志他律。

我们也可以从意志自律和他律的区别,进一步理解定言令式和假言令式的不同。对康德而言,定言令式和假言令式的差异可以理解成:命令的形成是“谁”要负最后的责任?是纯粹意志?还是利益、兴趣或喜好?由于康德认为利益、欲望、喜好的形成是由因果法则所决定,所以由这些主观因素所决定的原则是他律,由于假言令式的基础就是主观目的,因此依据假言令式行动就是意志他律。而如果是善意志自身决定行为的命令,则表示这个命令不是以任何主观目的为前提,而是理性意志自身呈现在命令之中,这就是定言令式。所以意志自律和他律的区分就是定言令式和假言令式的不同。

事实上从意志自律原则也可以进一步支持人本身具有绝对价值的主张,康德相信,由于人具有理性意志,使人具有自由能力,能自订法则,所以人本身就是目的。对康德而言,人所具有的喜好、欲望、兴趣和利益,这些因素完全受到现象界因果法则的决定,并不是人自己所能掌控,就像人的美丑、智商,并不是人自由选择的结果,而是遗传或环境所造成,人的欲望和兴趣也是受遗传和环境等生物法则、自然法则的限制和决定。因此,如果人的行为完全受制于这些因素,则人只具有市场价格,而没有所谓人的尊严,譬如:一个美丽的女子,她的美丽是与生俱来,而不是自我选择的结果,如果别人重视她是由于她的外貌,则等她年华老去,别人就不再在乎她,所以她的美丽只具有市场价值,因为别人所重视的是她的外表,而不是她本身,因此重视这个女子的人,并没有将她当成本身是目的,而只是个人欲望满足的工具。所以康德认为人的尊严是来自理性意志,人之所以异于低等动物,就是由于每一个人都拥有无条件善的自由、理性意志,由于

这个善意志,所以人不完全受因果法则和生物法则的限制。因此意志自律从积极层面观之,是表示善意志呈现在行为之中,行为者自我决定行为实践的法则、自我规范;从消极层面来看,则表示人可以实践异于动物本能的道德行为,也就是说人的行为可以独立于利益、欲望等因素的影响,不受生物或经验性的决定。换另一个角度来说,意志自律不只证明人是自由的,也证明人类高于一般动物而存在。而这一切都是因为人拥有的理性,可以自我决定和从事道德行为,所以任何具有理性的存在者,就是因为这个理性,使它具有高贵、内在的价值。

第五节 对康德理论的批判

康德的道德哲学有许多困难和模糊之处,但是一般仍然认为,康德分辨定言令式和假言令式之不同,是对道德特性的一个正确分析,道德判断不能是假言令式似乎是毫无疑问的真理,但是对于这一点芙特(Philippa Foot)却不以为然,基本上她认为道德判断也是一种假言令式,所以道德义务和其他规范性的规则并没有本质上的差异。^[27]

我们日常生活的道德观点似乎肯定康德的主张,认为道德判断是定言令式而不是假言令式,因为不论个人的利益和欲望为何,每一个人似乎都应该接受道德义务的规范。而且“应该”在我们的日常生活中有两种用法,正好和康德的定言和假言令式相对应,事实上我们也发现道德判断是定言令式。例如:如果我们认为一个旅行者要回家,建议他:“你应该搭九点的列车”,但是如果我们发现他决定到他处去而不是回家,则我们必须收回原来的建议,而上个句子中的“应该”也就得不到支持。同样的,如果我们发现行为和目的之间的正确

关系并不成立时,我们必须撤回所有对于他应该做什么的陈述,因为这些“应该”都是假言令式的形式。但是“应该”一词在道德上的用法却相当不同,当我们作一个道德判断“张三应该说实话”时,并不需要考虑行为者的利益或欲望,也就是说,即使张三没有说实话的欲望,也不必撤回“应该”这样的用法。因此行为者不能借着证明行为无助于他的利益和欲望,而拒绝有关的道德论断。

因此道德判断和假言令式似乎有一个显著的区别,即后者的“应该”是假设的使用,但是如前所述,康德并不认为二者的差别只是这种语言用法的差异,他强调道德判断是定言令式,是给予这些判断一种特殊的尊严和必然性,这是语言用法所无法赋予的。但是芙特指出,问题在于“如何证明道德判断的这个特点?”事实上“应该”在其他非道德判断中,也被非假设性的使用,但是却没有所谓的特殊尊严或必然性的属性。例如:在一般表达礼仪规则中的“应该”,也是非假设性的使用,例如:“在公共场所不应该大声喧哗”,这个规则适用于任何人,不管个人是否认为这个礼仪无意义。同样的在民间社团的规则中,也有这种非假设性的用法,社团的秘书告诉一个会员:“你不应该带女士进入吸烟室”,当其他会员告知他,这个会员明天就要退会,所以不在乎他在社团内的声誉时,这个秘书并不会说:“抱歉,我错了!”所以这种“应该”的用法,也和行为者的欲望和利益无关,依照定义也是非假设性的。

因此如果“应该”作假设性使用产生假言令式,非假设性使用成为一定言令式,则基于礼仪、社团规则使用的“应该”就是一个定言令式,但是这个结论,康德当然不会接受,对康德而言,道德命题之外的“应该”都是假言令式。但是芙特质疑的是:礼仪中的“应该”为什么是假言令式?芙特认为,也许因为在礼仪中,人们可以合理地问:“为什么我们应该在乎从礼仪的观点应该做什么?”因此虽然人们以“礼仪规定”的事实,作为其行动的理由,但是这个事实本身并不能给予

行动的理由。也就是说,如果有人问:“为什么在餐宴上长辈没用菜之前,晚辈不能先吃?”唯一的答案是:“这是礼貌”,但是如果有人继续追问:“为什么要遵守这种礼貌?”恐怕就不会有合理的解答。因此礼仪的考量并不能自动具有提供理由的力量,所以当一个人认为他没有理由做一般礼仪要求的行为时,他可能是对的。

以上的回答涉及一个核心问题,似乎道德考量必然能够提供任何人行动的理由,但问题是:何以道德判断具有特殊的地位?是什么使道德上的“应该”和其他规范性命题中的“应该”不同?有人可能认为,忽视道德上的“应该”会涉及某种非理性,但是芙特认为,这是错误的,一个人如果拒绝道德,因为他认为没有理由遵守道德规则,我们可以称这种人为恶棍,但是他的行为不必然是非理性。非理性的行为是指一个人以某种方式挫折自己的目的,刻意做对自己不利、或破坏自己的目的之行为,所以不道德并不必然是非理性。

因此芙特认为,道德判断的规范性格本身,并不足以保证它就能提供行为的理由,道德判断、礼仪判断和社团规定都是规范性的,但是为何道德判断一般认为比较能够提供行为的理由?根据芙特的论点,这是因为在教导每一种非假设性“应该”的用法时,都有其背景。道德规则通常比礼仪更严格地被执行,所以道德判断是定言令式的想法,只是因为道德教育的相对严格性所造成,因此芙特的推论是,人们在从事礼仪教育时比较不严格,这可能是我们认为礼仪规则是假言令式的一个原因。所以当人们提到道德的约束力时,指的其实就是我们“感觉”自己无法逃避,而这种不可逃避性,就是人们常将道德要求和假言令式所做的对比。但是礼仪规则也是不可逃避,两者皆和行为者的目的无关,如果道德被认为是指一种特殊的不可逃避性,芙特认为,这只是由于道德教育的方式所造成。

综上所述,芙特认为定言令式和假言令式的区分,并不足分别道德判断和其他规范性判断,道德的必然性主要是道德教育较为严格

的结果,因此康德的定言令式并不具有独特的地位。

〔1〕 此段评论参见 Roger J. Sullivan, *An Introduction to Kant's Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 15.

〔2〕 参考 Richard Norman, *The Moral Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 2nd ed., p. 71. 由于康德的“责任”概念和个人所从事的特殊职务无关,所以它和伦理学常用的“义务”(obligation)便无区别,因此以下我们以较常使用的“义务”一词,来介绍康德的伦理学说。

〔3〕 以下对康德伦理学的介绍主要是根据 H. J. Paton 翻译的 *Groundwork of the Metaphysic of Morals* (New York: Harper & Row, 1964).

〔4〕 Ibid., pp. 60 - 61.

〔5〕 Ibid., p. 62.

〔6〕 康德并没有明白地陈述这个命题,只是在提到第二命题时才指明那是第二命题,所以第一命题是从上述著作的 65—67 页,也就是有关下面四类行为的讨论中归纳出来的。

〔7〕 由于康德认为有道德价值的行为必须是基于义务,而不是基于喜好,而且在康德的伦理学中,喜好(inclination)和理性(reason)是两个相对立的概念,所以基于义务而为的行为事实上等同于基于理性而为,这些论点在后面会有详细的论述。在此要说明的是,康德使用“喜好”一词是“兴趣”、“利益”、“欲望”的统称,所以这些都和“理性”相对立。

〔8〕 Kant, 1964, pp. 67 - 68.

〔9〕 Ibid., p. 69 的注释一。

〔10〕 Ibid.

〔11〕 如果准则是意志的主观原则,则“客观有效的准则”这个语词似乎是一个自我矛盾语,为了避免这样的矛盾,也许我们可以将“准则”一词作不同意义的理解。它一方面可以被解释成(如康德所定义)个人主观的行动原则,另一方面则可以当成所有行动原则(不论主观或客观)的统称。所以在第二命题中的准则应该是属于第二个意义,在这样的意义下,“客观有效的准则”就不再是自我矛盾语。

〔12〕 Kant, 1964, p. 68.

〔13〕 这里所谓的实践原则,是指可以作为人类行为指引的原则,而康德将准则和实践法则视为两种不同的实践原则,可见这里的准则是意志的主观原则。

〔14〕 由于从个人角度选择的主观原则,有可能正好是所有理性人都会选择的客观原则,所以这里的“主观原则”是指不会和客观原则恰好相同的那些主观原则;这里的“准则”也是

指那些不具有客观的可能性的主观原则。至于先验和后验的区别,完全是基于康德特殊的形上学观点,他认为由人类任何的喜好所决定的原则都是后验的,所以后验的原则是主观的;而抛弃所有主观目的所决定的原则,表示这样的原则是基于理性、超出人类的经验,所以是先验的、客观的。更清楚地说,康德的想法是:如果一个实践原则可以被接受,接受的基础不建立在任何个人偶然的兴趣或利益之上,则它是被先验地接受,也就是说它是一个形式原则;反之,如果一个实践原则是被某人、基于他的某些利益或兴趣所接受,则这个原则便是后验地被此人所接受,也就是说它是一个物质原则。

[15] Kant, 1964, p. 68.

[16] 事实上认为理性可以直接推动行为是康德伦理学的重点,这也正是他和 18 世纪哲学家休谟(David Hume)最大不同之处,休谟认为理性只能从事推论、分析、因果关系的判断,却不能影响我们的行为,而行为的推动者是情感,所以休谟认为理性是情感的奴隶。因此休谟的伦理学说最重要的概念是“同情心”(sympathy),他由此建立其以道德感(moral sense)为核心的伦理学说,而康德对道德的一些想法,有部分原因就是基于他反对休谟这样的论点,所以“理性”不只是康德道德客观性的保障,也是人能够自律的根源,所以它必然可以直接推动行为,否则康德的伦理体系就会解体。有关休谟的伦理学主张,主要参见其 *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1998), ed. by Tom Beauchamp.

[17] Kant, 1964, p. 69 的注释二。

[18] 这个看法出现在康德的 *The Metaphysics of Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), translated & edited by Mary Gregor, p. 162.

[19] Kant, 1964, pp. 80 - 81.

[20] Ibid., p. 82.

[21] Ibid., p. 88.

[22] 有关这四个例子的阐述,出现在 Ibid., pp. 89 - 91.

[23] Ibid., p. 89 的注释。

[24] 以下用论证形式表示康德四个范例,主要是参考 Feldman, 1978, pp. 106 - 113.

[25] Kant, 1964, p. 96.

[26] Ibid., p. 98.

[27] 此处有关 Philippa Foot 对康德的批判,是根据她的“Morality as a System of Hypothetical Imperatives,” *Philosophical Review*, 1972, 8: 305 - 316.

第六章 洛斯的直觉主义

本章要介绍义务论另一个重要代表人物洛斯的理论, 洛斯所关心的问题是: 是不是行为具有一些一般特质, 使“对的行为”称之为“对”? 也就是说, 我们所谓道德上对的行为, 是不是因为它们都具有一个相同的性质? 就像颜色一样, 当我们说: “这朵花是红色的”、“张三的外套是红色的”, 所有我们称为“红色”之物, 都具有相同的性质, 使我们称它们为“红色的”, 因此是不是所有道德上称为“对的”的行为, 也具有这样的特点? 道德上对的(或错的)行为彼此之间, 是不是也可以找到同样的性质? 如果答案是肯定的, 那么性质是什么?^[1]

洛斯对这个问题采多元论的立场, 他不认为决定行为的对错, 只有单一的标准, 他不接受康德的普遍化原则, 也否认效益主义的判断标准, 康德和效益主义的相同之处就是, 它们都想为道德行为的正当性提供一个一元化的标准。^[2] 根据洛斯的主张, 决定一个行为的对错, 不是只有一个元素, 而是根据很多的特性, 他的目标在于: 从行为中找出哪些特性决定行为的对错。

洛斯的学说一般称为直觉主义(intuitionism),^[3] 他认为, 任何企图将“对”的行为以行为产生的结果(结果论)定义的主张, 都一定不会成功, 因为他认为一个行为的对错, 不是决定于行为所产生的结果, 而是在行为本身。结果论的主张可以包括: 利己主义(egoism)、享乐的效益主义(hedonistic utilitarianism)及理想的效益主义(ideal

utilitarianism)三种,洛斯认为,其中以理想的效益主义最具有吸引力,因此在介绍他的理论之前,他先反驳结果论的主张。

第一节 对结果论的批判

一、对利己主义的批判

利己主义认为,一个行为的对错决定于该行为是否对行为者有利,这个主张显然并不正确,因为我们有一部分的义务是遵守规定(如:路不拾遗)和促进他人利益,无论我们会因此付出多少代价;也就是说,日常生活中大部分所谓的义务,是在遵守某些规范,而遵守规范不一定对行为者有利,也就是说,许多道德上对的行为,未必对行为者本身有利。

当然利己主义可以采用像柏拉图一样的论证,认为“路不拾遗”、“遵守诺言”、“不应该说谎”等一般的道德要求,虽然遵守这些要求的结果,表面上或短期之内不见得对行为者有利,但是就长期而言,如柏拉图所主张,行正义的人最终是比较幸福的。事实上柏拉图的主张很难确证,洛斯认为,即使柏拉图的说法确实成立,也就是说,从事道德的行为最后总是对行为者有利,“结果对行为者有利”这件事也与“对的行为”无关,因为如果一个人从事一个行为,是因为该行为可以提升他自己的利益,则他是从利己的观点出发,而不是从道德上正当性的观点行事,所以最多只是:在这种情况下,道德上对的行为正好和利己的行为一致。洛斯指出,利己主义与日常生活中太多的道德判断不相一致,所以是一种错误的主张。

二、对享乐效益主义的批判

享乐效益主义的主张可以分为两个部分:(a)产生最大量善的行为是道德上对的行为;(b)快乐是唯一具有内在价值的东西。在

这两部分主张中,前者是效益原则,而后者则是享乐主义的价值主张。由于效益主义最重要的部分是效益原则,因此洛斯批评享乐效益主义只针对享乐主义的价值主张这部分,至于对效益原则的批判,则在讨论理想效益主义时才处理。洛斯认为,享乐效益主义比利己主义佳,因为利己主义总是把自己看得最重要,而享乐效益主义则考虑到整体利益,没有把任何一个人看得特别重要,因而在计算一个行为的效益时,把每一个人所受到的影响都考虑进去,所以是一个比较合理的理论,因为行为者的快乐没有理由比他人的快乐应该被优先考虑。但是享乐效益主义一个明显的错误是:将快乐当成是唯一具有内在价值的东西,洛斯认为还有许多东西,如:拥有一个良好的品格、对世界具有知性的理解等,都是本身就是有价值的,所以享乐效益主义是一个错误的理论。

三、对理想效益主义的批判

理想效益主义是享乐效益主义为真的必要条件,因为享乐效益主义认为,道德上对的行为就是能产生最大量快乐的行为,如果这个主张成立,则理想效益主义也成立,因为理想效益主义和享乐效益主义唯一的不同是:前者将较多的事物都视为本身就是善,因此如果“对的行为是达成最大量的快乐”的理论是正确的,则“对的行为是达成最大量善”(此处“善”包括快乐及其他)也是正确的。反之,如果理想的效益主义不成立,则享乐的效益主义不可能成立,也就是说,如果理想效益主义是假的,则所有企图以结果定义道德正当性的理论将无法成立,所以理想效益主义是享乐效益主义的必要条件。因此洛斯的策略是,只要能证明理想效益主义为假,则等于是证明任何效益主义的主张都不成立。

洛斯对理想的效益主义的批评如下:

1. 理想效益主义是错误的,因为它无法解释许多我们日常生活中的道德要求,例如:当一个人履行他的诺言时,他认为这是他应做

的事,显然他并没想过他应该这样做的理由是为了达成最佳的结果,实际上他想的是过去而非未来,他认为“这是他应该做的”的理由是因为他过去有过承诺,所以最佳可能结果并非他认为“他应该做”的原因。事实上类似承诺、报恩这样的道德义务,我们在考虑它们的道德正当性时,根本没有想过会有什么样的结果,因为“结果”都是指未来发生的事务状态,而这些行为都是因为过去某一个特殊事件或行为所形成的道德义务,因此把行为对错的判断完全建立在行为的结果之上,根本无法解释这类行为之道德要求的基础。

2. 如果理想效益主义是正确的,假设 A、B 带来等量的善, A 是履行诺言, B 是帮助别人,但是并不是基于承诺的助人,则根据效益原则,从事 A 或 B 都是道德上被允许的行为,然而依据我们一般的道德直觉,显然 A 才是我们的义务,即使 B 多一单位的善,我们似乎还是应该选择 A,因为 A 是允诺过的行为, B 是没有允诺过的行为。可见考虑一个行为在道德上是否应该实践时,不只考虑其结果,还要考虑行为本身。⁽⁴⁾

3. 理想效益主义简化人与人之间的关系,所以是不正确的道德理论。洛斯强调,一个理论是否符合事实比一个理论是否简洁更重要,从人际关系的角度来看,我和他人的关系并不是如效益主义所描述的,他人和我只存在受益者和施惠者这样的关系,也就是说,根据效益主义的理论,人和人之间唯一的关联,就是透过行为所产生的“行为者和可能受益人”这样的关系。然而这样的论点,似乎忽视人际间许多其他的特殊关系,譬如他人可能是我的承诺者、债权人、朋友、配偶、子女,这些关系在道德上有其特殊的意义,会构成个人的道德义务。例如:如果在火灾现场,有许多人包括张三的女儿都身陷火窟、等待救援,当张三只能救一个人的时候,他根本不会考虑效益最大化的问题,他和他女儿的特殊关系,就足以构成张三有特殊的义务应该优先救他的女儿。如果张三在这种情况下,考虑应该救谁才

能提升最大效益,没有人会认为张三是一个道德人,反而认为他是邪恶的。所以洛斯指出,理想效益主义的主要缺陷是:忽视或没有公平对待义务所涉及的个人特性(personal character),如果我们唯一的义务是提升最大效益,则“谁享受这些效益”就毫无关系,但事实上行为与行为的承受者之间所存在的特殊关系,会使得“谁享受这些效益”成为重要的道德考量。因此洛斯的结论是:效益主义虽然简洁,但却是一个错误的理论。

第二节 洛斯的理论

洛斯认为一个行为通常是一个复杂体,具有许多的特性,以一个例子说明,例如:张三在赴朋友约会途中遇到一件车祸,张三决定将受伤的摩托车骑士送往医院,而不顾友人的约会。以张三的行为为例,我们可以将行为的特性归为三类:① 道德上中性的(morally neutral),如:张三送病人到医院是开自己的车,还是拦一部计程车前往,这个部分的行为就是道德上中性的;或者张三是用右手还是左手扶病人上车,也是道德上中性的,因为这些特性和决定一个行为是否对错并不相关。② 使成为道德上对的(morally right making),如:张三对陌生人伸出援手这个部分,就是一个行为中使成为道德上对的部分;又如:张三亲自送病人到医院这个情节,也是使成为道德上对的部分。因为这些特性是构成我们判断该行为是道德上对的行为之依据。③ 使成为道德上错的(morally wrong making),在张三救人的行为中,张三不顾友人的约会这个部分,就是这个行为中使成为道德上错的部分。因为它是构成我们判断该行为是道德上错误的行为之依据。以上三个部分构成“张三救人”这个行为的整体,因此根据洛斯的理论,张三的救人行为到底是不是道德上正当行为,必

须经由这些特性的综合考量,才能决定。

针对这样的分析,洛斯提出一个伦理学上极为创新的概念,也就是所谓的表面义务(*prima facie duty*),表面义务指的就是上述行为的特性中的第二种特性,此特性使一个行为具有成为道德义务的倾向,所以洛斯也称之为条件义务,因为在满足一定的条件之后,具有这些特性的行为会成为我们的道德义务,也就是说,如果 X 是使 A 行为成为道德上对的特性,则 X 被称为是一个表面义务。

为了避免误会,洛斯对表面义务的概念作了几点澄清:

1. 表面义务所指的并不是看起来是义务,而实际上却不是,而是指行为实际拥有的某些特性,所以是有关行为的客观事实,而不是表象。

2. 表面义务和实际义务(*actual duty*)不同,也就是说,表面义务并不是我们实际上应该实践的义务,它是否成为我们应该实践的义务,必须满足某些必要的条件,而一旦我们应该实践某一个表面义务时,它已经不再是表面义务,而是我们的实际义务。

3. 如果 X 是表面义务,并非指 X 是义务的某一个特殊种类,因为一个具有 X 特性的行为可能是错的。例如, A 是一个属于“帮助别人”之类的行为,即使我们不知道其他有关 A 的事实,也就是说,即使我们只知道 A 是帮助他人的行为,至于 A 到底是给予他人什么样的帮助? 或者帮助了什么样的人? 我们都一无所知,然而只从它是“帮助别人”这个特点,我们就会认为在道德上有理由支持 A 这个行为。但是 A 行为是否在道德上是对的,并不是只由“帮助别人”这个特性可以决定,“帮助别人”这个特性只是使 A 倾向于成为道德上对的行为,所以帮助别人只是表面义务,它可以提供我们一个执行 A 的道德理由,但是如果我们进一步了解 A 这个行为,发现 A 是帮助杀人嫌犯逃亡,则显然 A 这个行为是道德上错误的行为,而“帮助别人”这个特点,也无法构成执行 A 的道德要求。

事实上对表面义务这个概念的理解,有必要对它和实际义务的差别作一补充说明,我们可以从三方面加以讨论:

1. 如前所述,表面义务不是实际义务,而且也不是另一种义务,它只是使行为具有可能成为义务的倾向。一个表面义务有可能成为一个实际义务,条件是:在一个行为所有的特性当中,如果没有其他表面义务比这个表面义务更重要时,则这个表面义务就成为实际义务。

2. 表面义务的性质是一种部分结果的性质(*parti-resultant property*),它属于行为本性中的某一成分,所以我们只要知道行为部分本性,就可以知道它是否具有表面义务。实际义务的性质则是一种全部结果的性质(*totiresultant property*),也就是说,我们必须知道行为的全部特性,才能决定一个行为是否成为我们的实际义务。^[5]

3. 一个行为的表面义务是自明的(*self-evident*),也就是说,一个行为是否具有表面义务的特性是一看即知的,但一个行为是否为实际义务则非自明的,换句话说,判断个别行为在道德上该不该实践,由于必须评估该行为的整体特性,所以并不是自明的。

洛斯提出七种表面义务:

1. 忠诚(*duties of fidelity*):一旦我们过去对他人有所承诺,我们就有遵守诺言的表面义务;

2. 补偿(*duties of reparation*):这是基于对过去错误行为的回应,如果我们曾经伤害过别人,就会产生补偿他人的表面义务。

以上这两类都是基于过去从事的行为所产生的义务,这类表面义务是效益主义无法解释的。

3. 感恩(*duties of gratitude*):这是因为他人以前对我所做的行为,譬如:他人曾经对我有所帮助,因此我对施恩者具有感恩的表面义务。

4. 正义(*duties of justice*):对于不依功劳分配幸福的事实或可

能性,譬如:有人不劳而获,我们有正义的表面义务破坏或阻止这类行为,也就是说,我们有表面义务要实践正义。

5. 慈善(duties of beneficence): 这个表面义务的产生,是基于他人的生存条件可以借由我们的德行、智力,而能够得到改善的事实,也就是说,如果对我们的损失不是很大,在道德上我们有表面义务应该助人,这个表面义务显示,道德要求每一个人都要有起码的慈善表现。

6. 自我改善(duties of self-improvement): 每一个人都可以借由自己的德行和智力改善自我条件的事实,构成这一个表面义务。

7. 不伤害别人(duties of not injuring others): 由于我们不希望自己被别人伤害,所以也会有不应该去伤害别人的表面义务。洛斯认为,“不伤害他人”这个表面义务比“慈善”或“帮助他人”的表面义务更为严格,也就是说当5.和7.发生冲突时,7.应该优先。

透过表面义务种类的罗列,可以作为我们判断行为对或错的依据,也就是说,当我们要判断一个行为的道德正当性时,就看该行为中是否具有上述的这些特性。如果该行为具有其中的任何一种特性,这个行为就有可能成为道德上对的行为,也就是说,如果该行为除了具有上述的某一个表面义务的性质之外,并没有其他与道德对错判断相关的特性存在,则这个表面义务就成为实际义务,而这个行为也就是道德上对的行为;如果除了上述的表面特性外,还有一些特性和道德对错的判断相关,就要在考量所有特性之后,才能决定该行为的对错。

但是洛斯所列的七种表面义务,它们之间并不是具有一个固定的优先顺序,虽然洛斯认为不伤害他人的表面义务,比帮助他人的表面义务严格,但是这种严格性并不是绝对的。譬如:如果李四拿着一把刀子正要杀人,我们为了救被害者,拿起砖块将李四击昏。在一般情况下,这样的行为是道德上对的行为,所以尽管“不伤害他人”的

表面义务比“帮助别人”的表面义务严格,但是在某些特殊的情况下,为助人而伤人,也有可能是道德上允许的。因此,根据洛斯的理论,判断一个行为是否具有道德上的正当性,并不是由单一原则所决定,至少上述七种表面义务,就代表决定行为对错的七个相关原则。

如果以上述车祸为例,“张三救人”合乎5.这个表面义务,但是张三在从事救人的行为时,他同时违反1.的表面义务,所以张三的救人行为,不但具有“使成为道德上对的”的特性,也具有“使成为道德上错的”的特性。至于张三的行为到底是否为道德上该做的行为,则是必须同时考虑这两种特性之后,才能做决定。而由于表面义务之间并没有固定的优先顺序,所以我们从张三行为所符合和违反的表面义务种类,并不能立即判断张三救人的行为是否正确。如果张三的违反诺言,所涉及的是重大的后果,则张三的救人行为可能是道德上错误的行为。譬如:张三如果是一名消防队员,正在赶往一场大火灾的现场途中,为了救一个摔伤脚踝的摩托车骑士,则张三的救人行为很可能就是错的。

所以洛斯认为,我们对个别、特殊的义务(particular duties)的判断既非自明的,也不是从自明的前提导得,原因有二:①一个行为可能同时具有使其成为对和成为错的特性,至于哪一种特性对行为是否合乎道德的决定力较强,则会因不同的情境而有所不同,所以无法归纳出一个一般性原则;②有时候我们不能确定一个行为是否具有这两个相反的特性,所以永远不能确定它的对错。

从以上的论述我们可以得到的结论是:由于行为是否为表面义务是自明的,所以我们知道一个行为是否具有道德上实践的表面理由,但是由于实际义务并不是自明的,所以我们必须了解该行为的所有特性才能决定该行为是否就是我们的实际义务。但问题是:我们如何决定一个行为是否为我们的道德义务?

洛斯认为,尽管实际的个别义务并不是自明的,但是这并不意味

我们能否执行道德义务纯粹靠机运,因为我们具有直觉的能力,所以当—个行为具有两种以上决定道德对错的冲突特性时,也就是说,当两个表面义务冲突时,我们可以决定何种特性构成我们的义务。当然根据洛斯的—主张,解决表面义务冲突的方式,不能以效益最大化为考量的标准,否则和效益主义就没有区别,而是以—个行为所具有之特性的严格性(stringency)作为考量的依据,也就是说,判断—个行为的道德对错,是以—个行为所具有的“表面上对”和“表面上错”这两类特性的严格性,取其最大均衡,所以—个对的行为,就是表面上对的特性超越(outweigh)表面上错的特性,或者说,表面上对的特性比表面上错的特性更为严格的行为。^[6]譬如上述张三救人的例子,如果张三救人的结果,只是违反—个不太重要的约会,此时救人的严格性就大于遵守诺言,所以在严格性的均衡考量之下,张三违约救人的行为是道德上对的行为;如果张三是在前往火灾现场途中,放弃救灾而帮助—个受伤甚轻的骑士,则这时候张三的救人行为和另—个表面义务相比较,救人的严格性较小,所以这种情况下的救人行为就是道德上错误的行为。所以要判断—个行为的对错,并没有普遍的规则可循,洛斯认为只能靠直观和领悟。因此,根据洛斯的理论,—个行为是道德上正当的,其充分而且必要条件是:它是—个表面义务,而且没有其他的表面义务比它更严格。^[7]

第三节 洛斯理论的困难

洛斯的理论确实掌握到我们—般道德判断的某些特点,在—般生活中的道德判断,似乎如洛斯所主张,并不是一元的道德标准,我们既不是完全采用康德的普遍化原则,也不是只用计算效益的方式,作为我们决定—个行为对错的标准。在面临道德冲突的时候,我们

既不会像效益主义那么乐观,认为实质的冲突并不存在,或者所有的冲突都只是次要原则的冲突;也不会像康德一样,认为理性可以作为最后的裁决。所以洛斯的表面义务概念,似乎非常接近我们实际面临的道德处境。但是洛斯的理论也存在一些困难,以下就针对洛斯的理论作几点评论:

1. 洛斯的学说第一个所面临的挑战是:将道德对错的判断诉诸直觉,其结果是对于行为的对错没有单一的标准,使一般人对道德规则缺乏系统性的理解。洛斯的回答如前所述,他认为忠于事实,比一个理论的简化或系统化更重要。但是无论如何,洛斯的直觉主义似乎无法避免所谓直觉判断冲突的困难,换句话说,当两个人对同一个行为的对错判断,产生不同的直觉时,洛斯的理论似乎不能给我们任何指引。

根据罗尔斯(John Rawls)的分析,直觉主义有两个特点:①道德第一原则的多元性,这些原则彼此之间可能产生冲突;②不存在优先性原则评价这些第一原则,当这些原则产生冲突时,只能依赖直觉决定哪一个原则应该优先,所以直觉主义的道德观念在理论上无法确立一个“正确”的均衡点,不同的人对于不同的原则之间应如何均衡,可能会达到不同的结论。^{〔8〕}一般认为,这种不确定性就是直觉主义最大的缺点,所以尽管效益主义单一原则的构想值得怀疑,但是这并不证明直觉主义缺乏优先原则的多元观点是可取的,除非直觉主义者能够证明:每一个人的道德直觉会产生相同的结论,否则直觉主义作为一个道德理论,不但无法提供必要的行为指引,也有可能使道德落入主观主义的危险。

2. 尽管洛斯认为行为特性的严格性并不相同,但是他并不认为这个严格性是由个人主观意志决定的,因为行为特性是行为的客观事实,所以直觉判断似乎不同于主观判断。但问题是洛斯并没有告诉我们:以什么方法决定表面义务的严格性、用什么评量方式决定

一个行为表面上对的特性超越表面上错的特性。虽然他认为具有反省能力的成人,可以“直觉”到表面义务的存在,但是他也承认这个直觉能力,并不能使我们“知道”哪一个表面义务比较严格,所以如果洛斯的主张是正确的,则表示我们永远不“知道”什么是我们该做的,但是洛斯强调,这个结论并不代表我们无论做什么都不必在乎,反而是提示我们在面临困难的道德选择时,要小心的反省、深思熟虑。可是问题是深思熟虑什么?有没有一个方向可以告诉我们该如何深思熟虑?如果我们永远“不知道”什么是我们的义务,深思熟虑与否有何差别?直觉难道也有不正当的直觉和正当的直觉之别?

3. 洛斯认为我们的义务就是“最严格的表面义务”,但是什么是“最严格的表面义务”?由于洛斯并没有定义“严格性”,所以实质上我们很难理解表面义务的重要性,应该用什么样的标准来衡量,从上述所讨论的例子中,所谓的“严格性”似乎和行为所产生的结果相同,也就是说,能产生较佳结果的行为特质较具有严格性,所以张三不能为了一个小小的约会而不去救人,但是他却可以为了救人,而不去理会一个不会有太严重恶果的约会。如果表面义务的严格性可以化约成结果的优劣,则洛斯的理论和效益主义的考量又有何区别?

4. 洛斯认为当两个表面义务冲突时,比较严格的表面义务才是我们的实际义务,但是如果表面义务的严格性不能化约成结果的好坏,什么是“比较严格的表面义务”?如果它的意思是:“比较具有使行为成为道德上为对的特性”,则这等于是说:当两个表面义务冲突时,我们实际上应该从事的行为是:比其他可能选择的行为更具有道德上为对的特性的行为。如果洛斯对表面义务的阐述真的会得到这样的结论,他的理论似乎是一个没有多大用处的理论,因为我们不需要知道他的理论,就可以知道“对的行为就是没有其他可能的行为比它更对”。^[9]

5. 根据洛斯表面义务的概念,前述例子中,张三违约救人在道

德上是正当的,因为遵守诺言只是张三的表面义务,而救人才是张三在当时的情境下的实际义务。如果洛斯的论述是正确的,表面义务并不是实际义务,则张三对于他的违约行为不应该产生任何的歉意,所以如果张三隔天遇到他的朋友,当他的朋友责备张三昨天爽约,张三应该理直气壮地说:“我没有做错任何事情,以我昨天所身处的情境,准时赴约只是我的表面义务,救人才是我的实际义务,所以我昨天本来就不应该赴约。”张三的答复似乎合乎洛斯的理论,但是却违反我们一般的道德直觉,虽然我们也会认为,张三当时确实应该违约救人,但是我们同时也认为,张三应该向他的朋友说明并道歉,因为遵守诺言仍然是张三应该尽的一个实际义务。

〔1〕本章对洛斯伦理学的介绍,主要是根据其 *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 1930)。

〔2〕这个说法参见 Feldman, 1978, p. 149.

〔3〕一般认为近代直觉主义有三位主要的代表人物,即穆尔、洛斯和普里查(H. A. Prichard),他们的理论之所以被称为直觉主义,是因为他们都认为某一个或某些道德概念是根本的、直接的,因为这一个或这些概念是不可被定义的,也就是说,我们对它或它们的掌握是靠直觉。虽然他们都被称为直觉主义者,但是他们的道德主张并不相同。穆尔认为“善”是不可被定义的,而“对”则是由“善”来定义,所以他的规范伦理学主张是属于效益主义式的,有关穆尔对“善”的主张,在本书的第八章有详细的介绍。普里查和洛斯的规范理论比较接近,都是属于义务论的想法,所以本书只介绍洛斯的理论。

〔4〕这一点在本书第四章批评效益主义过于简化时曾经提到过。

〔5〕Ross, 1930, p. 28.

〔6〕Ibid., p. 46.

〔7〕有关这部分的分析,可以参见 Feldman, 1978, pp. 152 - 156.

〔8〕John Rawls, 1971, pp. 34 - 40.

〔9〕对于这一点,Fieldman 有更详细的分析和讨论,参见 Feldman, 1978, pp. 157 - 159.

第七章 德行伦理学

第一节 当代伦理学理论的困境

当代规范伦理学的重要理论几乎可以归类为目的论或义务论两种,但是由于这两类理论在道德问题上都产生一些困难,使得许多伦理学者从这两种理论的处理方式,转移到对德行(virtue)的关注,希望能从这个新的角度切入,解决当代伦理学理论所面临的困境。^[1]这些年来,越来越多的学者对德行伦理学产生兴趣,因此这方面的研究取向,已经在义务论和目的论之外,形成另一种处理道德问题的重要观点,由于德行伦理学在当代的发展,主要是对目的论和义务论的不满,所以在介绍德行伦理学之前,必须先说明当代伦理学理论所面临的问题。

义务论和目的论的主张虽然并不相同,所面临的挑战也互异,但是从德行伦理学的观点来看,这两种理论有其相同的特点,而这些共同特点就是德行伦理学批评的对象。也就是说,从德行伦理学的角度观之,义务论和目的论相同之处比相异之处还多,而这些相似点使这两种理论和以德行为中心的理论成为两种不同的伦理学进路,前者形成责任或义务伦理学(ethics of duty),有时候也称为原则伦理学(an ethics of principles)、规则伦理学(rules ethics)或行为伦理学

(act-ethics);后者则成为德行伦理学,或有时候也称为行为者伦理学(agent-ethics)。^[2]在义务伦理学的论述当中,不论是目的论或义务论,都是将义务或责任视为道德的核心概念,道德推理就是如何运用道德原则,至于德行则是由对或善的概念导出,德行在义务伦理学中的定义是:从事对的行为的气质倾向,所以是由道德原则或对的观念所衍生。换句话说,目的论和义务论的差异只是在于道德义务是先于或后于善概念的论点不同,至于德行是次要的,必须预设对或善概念则是它们共同的主张。

德行伦理学在最近一二十年来再度受到重视,主要是因为对规则或行为取向的伦理学体系的不满,后者只重视道德规则,重视人应该做什么,只在乎外显的行为与规则是否符合,却不在乎行为的动机是什么;即使康德强调基于善意志的行为才有道德价值,但在定义道德上对的行为时,仍然强调行为所依据的准则是否能普遍化、是否把人当成只是手段。根据学者的分析,我们可以将义务伦理学所面临的困难分述如下:

一、理由和动机

史达克(Michael Stocker)认为美好生活的一个指标是:行为者的动机(motive)和证成其行为的理由(reason)之间的一个和谐。换句话说,可以使行为者产生行为动机的东西,就是该行为者认为有价值者。而由于当代伦理学理论不处理行为的动机、动机结构及其对伦理生活的限制,它们要求行为者从事的行为,往往和行为者认为有价值者无关、甚至产生冲突,所以史达克批评当代的伦理学理论犯了道德上的精神分裂症(moral schizophrenia)。^[3]根据史达克的论证,不论利己主义、效益主义或义务论,都不能允许人类美好生活中一些有价值的东西,譬如爱、友谊、感情、同胞情感和社群,因为在这些理论中缺乏“人”。史达克认为,以上所提的这些东西之所以有价值,主要就是由“人”的价值所构成。以“爱”为例,我们所重视的是那个被

爱的人,而不是那个人的一般价值,或者是他所产生的一般价值。而当代伦理学理论的缺陷不是因为它们不重视爱,而是它们不重视被爱的那个人,所以如果将当代伦理学理论内化成个人行为的动机,对待他人会成为表面化(只在乎他达成的效益,或这样对待他是否合乎道德规则),而排除爱、友谊、社群等价值的可能性。^[4]

假设你是一位当代伦理学理论的支持者,如果你知道一位多年不见的朋友生病了,基于道德义务你前往探视,你的朋友看到你来的时候,以充满感激的心情对你说:“谢谢你来看我,难得我们这份友谊,这么久了你还惦着我。”如果你的回答是:“没什么,这是我应尽的义务。”你的朋友有一点迷惑,进一步问你这是什么意思,如果你的回答是:“因为这样做可以达成整体最大效益”(效益主义的说法)或者“我这样做是为义务而为,不为其他原因”(康德学说的拥护者),这显示你去探视友人的动机不是基于友谊,而是友谊所造成的结果,或者是因为友谊是一种义务,无论如何你只是“尽义务”,探视这位朋友只是实践你的道德义务,你并不是真正地关心他。而你这样的行为动机,显然不是一般人所谓的“友谊”,更进一步说,事实上以这样动机行事的人,根本不可能和他人建立真正的友谊,这也就是史达克对当代伦理学理论的批评。^[5]

二、义务和原则

如果我们追根究底,事实上造成上述困难的原因是:当代伦理学理论只重视义务和道德原则,似乎道德生活的主要工作就是应用原则,主要的问题就是“我应该做什么?”。当人们面临道德处境时,先决定哪一个道德原则可以指引“我应该做什么?”,如果出现冲突的道德原则时,就寻找更高一阶的原则来解决。但是事实证明当代伦理学理论所提供的道德原则,并不能解决实际道德难题,因为许多应用伦理学者在实际应用这些原则时,发现这些道德原则不是过于抽象就是模糊不清,而无法从事实际生活的道德决定。^[6]

事实上只问道德规则是什么、人应该做什么,不但不足以反应道德生活的全貌,而且也不容易使行为者产生相关的行为动力。在日常生活的道德实践中,更重要的是行为者在从事任何行为时,应该具有良善的动机,也就是说,行为者除了知道自己“应该做什么”之外,还应该拥有必要的气质倾向、动机和情感,这也就是德行伦理学的要旨。德行伦理学所重视的不只是行为,而且重视情感、人格以及道德习惯,所以它是以理想的人格典范作为道德核心,而不是只要求行为合乎义务。我们以康德的伦理学为例,说明义务倾向的伦理学和德行伦理学的差异。

虽然康德强调善意志,认为具有道德价值的行为必须是出自于善意志,换句话说,康德认为有道德价值的行为,其行为的动机必须是善的,但是康德所谓善的道德动机,和德行伦理学所强调的适当的气质倾向或人格特质并不相同。德行伦理学首重道德人格的养成,认为一个人如果具有仁慈的德行,他在日常生活中就会“习惯”地从事仁慈的行为,所以义务、规则并不重要,而培养习惯性的行为倾向,才是道德教育的首要目标。但是康德所谓的善意志,是“为义务而为”的意志,也就是说,一个意志是否为善,是以其是否基于义务而行动加以定义,因此在康德的伦理学中,义务仍然是最核心的概念,因为只有确立“什么是义务”之后,才可能知道一个意志是否为善。

在第五章中,我们介绍康德在阐述善意志时,特别分辨四种类型的行为,强调一个行为即使是合乎义务,但是如果不是因义务而为,则该行为仍然不具有道德价值。对康德而言,如果一个人生来就“喜欢”帮助别人,虽然助人的行为合乎道德要求,但是由于这个人是基于个人的特殊喜好助人,而不是基于“助人是我的义务”而助人,所以康德仍然认为这类的行为不具有道德价值。譬如:张三和李四是一家银行的职员,两个人都有许多次机会可以侵占公款

而不易被发现,张三由于家里急需钱,所以他有强烈的欲望要从事这个不法的行为,但是基于道德良心,他费了很大的努力将这个欲望克制住。而李四则从来没有想过侵占公款这回事,所以他的内心不存在张三那样“天人交战”的冲突,也就是说,李四一向就没有贪念,所以他不必和贪念搏斗。在这个例子中,张三和李四哪一个比较有道德呢?

根据康德的理论,张三的行为似乎比较具有道德价值,因为张三没有侵占公款,完全是基于道德义务的要求,以康德的说法是:张三的理性完全控制欲望。而李四虽然一样没有侵占公款,但是李四是基于个人的人格特质,他并不是因为“侵占公款是错的”,所以不去侵占公款,因此对康德而言,李四的行为并不具有道德价值。对德行伦理学而言,康德的说是荒谬的,李四的人格和气质,使李四自然不会去从事侵占公款的行为,李四显然具有优越的品格,所以“发而中节”;而张三的人格则仍然充满物欲、贪婪,所以张三的品格显然有待陶冶。因此根据德行伦理学的主张,李四才是我们道德学习的榜样,但是依据康德伦理学的主张,我们应该向张三学习。如果康德的说是正确的,一个每天都努力设法克服犯罪行为的人,反而比一个“习惯”于安分守法的人,或者一个明知有时候违反道德不会被觉察、却仍然恪守道德规则的人,值得我们尊敬和学习。但是这样的结果似乎不近常理,因此德行伦理学认为以规则、行为、义务取向的伦理学是有缺陷的。

至于目的论的主张,由于完全不处理道德动机,所以更可能达成令人无法接受的结论,譬如:张三是一个驻守银行的警察,在公余之暇热衷于投资股票,但是由于缺乏足够的知识,每次投资都几乎血本无归,以债养债的结果,背负了很多债务,在走投无路的状况下,决定利用自己的职权,抢劫自己的银行。于是有一天张三假装生病向银行请假,选择银行现金最多的时刻,带着预先准备好的面罩,荷枪实

弹前往银行,当张三走到银行门口时,正好发现有一名歹徒正从银行抢到钱,准备离去,由于张三的枪已经上膛,所以立即将歹徒击倒。本来张三打算“黑吃黑”,但是因为银行职员报警,警车的声音已经呜呜作响,因此张三只好打消原来的念头,而以擒匪英雄的姿态出现。如果依据目的论的道德标准,张三的行为是道德上正当的,因为其行为的结果是好的,可是这样的结论似乎是荒谬的,而这个荒谬的结论,正是由于不处理道德动机的结果。

第二节 德行伦理学的意义

德行伦理学这个传统可以追溯到希腊哲学家柏拉图和亚里士多德,这个理论在当代似乎已经成为另一个主要的伦理学派,我们可以将它和当代伦理学理论作一个简单的对比。义务论和目的论主要是以行为的倾向为主题,所以强调行为者应该“做”(doing)的部分,行为者所问的问题是:“我应该做什么?”(What shall I do?)所以不论目的论或义务论的主张,都认为伦理学的核心是道德规则和义务。而德行伦理学所重视的是:我们要成为什么样的人,行为者所问的问题是:“我应该是怎么样的人?”(What shall I be?)所以强调的不是“做”什么,而是“是”(being)什么,根据德行伦理学,一个人是什么样的人会呈现在其行为之中。和目的论或义务论相较,德行伦理学强调道德应该重视人的性格特点、气质,而非行为的规则,应该重视人的德行,而非应履行的义务,也就是说,以德行为本,对行为者的判断为主,而对行为的评价则次之,因为一个人是什么样的人,自然会呈显在其动静举止之中,而不必由外在的规则要求他去“做什么”。

因此按照学者的归纳,德行伦理学有两个主张:①至少有些德

行的判断可以单独地确认其有效性,不必诉诸于有关行为正当性的判断;②一个对的行为最终之所以为对,是因为它以善的性格为其前提。^[7]以柏拉图《理想国》中的论述为例,柏拉图的主要论点是企图证明道德和利益一致、正义的人比不正义的幸福,或者以现代语言来说,柏拉图想要证明的是:有道德的人比没有道德的人最后的结果为佳。这样的立场似乎有点像目的论的主张,但事实上并非如此,因为柏拉图并不以最佳结果来定义对的行为,对柏拉图而言,一个道德上对的行为就是正义者会实践的行为,而不是正义者所做的每一个行为都会带来好结果。换句话说,道德之所以产生好的结果,不是基于个别行为,而是基于“正义”这样的品格。根据柏拉图的主张,一个灵魂三部分达到和谐的人就是正义者,如果正义者所做的行为就是正义的,显然柏拉图是从人的品格定义道德的对错,所以柏拉图的理论完全合乎上述德行伦理学的定义。

对于德行的阐述,最重要的当然是亚里士多德,事实上德行概念是他伦理学主张建立的基础。亚里士多德认为,德行是一种习惯养成的气质倾向(disposition),形容一个人慷慨、大方、仁慈,是指他行为上具有这些倾向,德行不只是天生的特质或气质,而是经学习而得来,是性格的特性(traits of characters),而不是指心理学上:害羞、迷人、内向、乐观等人格特质,(traits of personality)它是在某种情况中会从事某一种行为的特殊倾向,而不只是以某种方式思考或感觉。以慷慨为例,一个慷慨的人和朋友出去吃饭,会自然地乐于付账,碰到他人有难,会勇于捐输。所以慷慨是指一个人行事的某种倾向,我们在某些情境下,甚至可以预测一个具有慷慨这种德行的人,会有什么样的行为表现。此外,德行也和能力、技术不同,有些人具有某种能力,可是他可能从来都不表现他的能力;而我们却不能说:一个人很慷慨,可是他却从来不表现和“慷慨”这个德行相关的行为。

德行伦理学所要探讨的主题是：如何培养德行卓越的人，也就是说，如何使人成就圣贤人格，因为具有这种人格的人，不但其行动会完全基于良善的动机，而且也可以作为他人效法的对象，譬如中国的孔子、孟子，西方的苏格拉底、耶稣基督，印度的释迦牟尼、甘地等，都是德行伦理学所要追求的人格典范。因此德行伦理学者认为，如果道德教育的重点方向，是在塑造每一个人都具有优越的德行，或者具体地说，使每一个人都具有慷慨、大方、仁慈、忠诚的行为倾向，则一个有道德的人，并不是紧守着某些道德教条，而是具有善的动机倾向，因为如果一个人具有这些倾向，表现在行为上就会是道德的行为。所以如果强调人格的德行养成，道德规则的重要性显然会降低。

但是德行伦理学也不是完全否认道德规则，有时候道德规则确实可以作为行为的适当指引，只是德行伦理学认为，规则并不是道德的本质，因为我们常常处在一个没有规则可以适用的情境，这时候不论是创造新的规则，或者是直接判断决定该如何行动，必然会和“我到底要成为一个什么样的人？”这个问题的答案，具有相当密切的关联，也就是说，道德规则常常是希望自己要成为什么样的人而产生，因此德行的概念比道德规则重要。

根据德行伦理学的观点，如果一个人知道自己应该成为什么样的人、知道理想的人格应该如何，则不论在任何情境下，他都会知道应该如何行动，因此也就不需依赖道德教条。事实上透过道德规则学习的道德生活是支离的，因为规则彼此之间并不相连属，但是如果以人格、德行、整体人的概念角度来考虑，则道德规则会成为一个完整的体系。所以德行伦理学重视理想的人格典型、重视正确的道德模范，道德教育的焦点是模仿这些理想人格，以这些人鲜活的生活言行，作为个人道德涵养具体的学习对象，希望透过这种学徒式的训练而形成德行，使个人能自然地从事该做的行为。

第三节 麦金太尔(Alasdair MacIntyre)的德行论⁽⁸⁾

当代最重要的德行论主张者首推麦金太尔。根据麦金太尔的分析,传统上对“德行”的主张有几个特点:①不同时代的思想家对德行有不同的看法,在西方传统内似乎很难找到单一的核心德行观念,譬如荷马(Homer)将体力(physical strength)视为一个德行,这似乎不会被当代人所接受;而亚里士多德对智力的重视也和我们不同。②不只是不同思想家对德目的看法不同,而且对于哪些德目比较重要,也有不同的优先顺序。③德行和社会秩序的关系也因时代而有所改变,对荷马而言,人类最卓越的表现(human excellence)就是勇士,所以他认为体力是一个德行;对亚里士多德而言,理想的人格类型是雅典的绅士,而有些德行则是有钱人的专利,如宽大;至于《新约》中的信、望、爱,则全部不在亚里士多德的德目之中,而亚里士多德所重视的明智(prudence),在《新约》中也未曾出现,而且《新约》视谦卑为美德,在亚里士多德的德行观中可能是恶。

如果上述的观察是正确的,则表示西方文化中并不存在共享的德行观念,从每一个文化阶段不同的德目内容,似乎表达对何谓德行的不同理解,麦金太尔在审视西方各个时代的德行理论之后,将德行观归纳为三类:

1. 德行是一种品质,可使人执行社会角色。在荷马时期,社会上主要的角色是战士,因此能使人在竞争中获胜的品质,最能执行个人的社会角色,所以荷马认为体力是一个德行,就是从社会功能的角度所作的定义。

2. 德行可使人完成特殊的人生目的,不论是自然的或超自然

的。亚里士多德就是属于这类的观念。亚里士多德是以人类的目的作为标准,借以决定哪些品质是德行,而不是以社会角色界定,他将德行的获得和运用,视为达成人类目的的手段。由于亚里士多德认为人生的目的是追求幸福,所以德行是人类幸福生活的重要成分,因此亚里士多德将幸福定义为:依据德行而为的生活。《新约》也是属于这类的德行观,和亚里士多德不同的是,《新约》所定义的人生目的是超自然的,所以在《新约》中,所谓具有德行,就是能得到上帝眷爱而上天堂。

3. 德行是实现成功的手段,也就是说德行是一种效益。

从这三种不同的主张,可不可以找出一个核心的德行观念?麦金太尔的答案是肯定的,他认为我们可以发现一个统合性的核心观念。从上述的主张中,可以呈现德行观的一个特色,即德行的应用必须先接受道德或社会生活的某些样貌,德行就是依据这些样貌定义和解释。麦金太尔所提出的德行理论,也需要这一个必要的背景,而这个背景就是他所谓“实作”(practice)的概念,他的德行理论就是透过“实作”这个概念,对德行加以定义和理解,他同时认为,我们也可以透过这个概念,了解德行观的核心观念。

何谓“实作”?根据麦金太尔的定义,任何经由人类社会合作所建构的复杂、一贯的活动形式,就是一种实作。麦金太尔指出,实作具有几个特点:(a)它是社会建构之合作性的人类活动;(b)透过追求这个活动的最佳标准,可以实现其内在善;(c)这个最佳标准就是此活动的部分定义。根据这个定义,实作所包括的范围很广,包括艺术、科学、游戏。

何谓一个实作的内在善?举一个例子加以说明:张三要求一个小孩子陪他下棋,他告诉这个小孩子,如果答应陪他下棋,张三会给他一颗巧克力糖,如果小孩子下赢了,他会给他两颗巧克力糖。这个小孩子本来是不会下棋的,但是为了有糖吃,他答应了张三。在这个

情形下,小孩子不论是下棋或赢棋,他的动机都是为了糖,这个糖就是外在的善。但是总有一天这个小孩子会发现,下棋本身也可以产生许多乐趣,譬如在下棋过程中,思考如何透过某种特殊的分析技巧达到赢棋的目的、各种策略或战略所需要运用的想像力以及竞争的强度等,都可能使他拥有新的理由和动力去追求卓越,也就是说,这个小孩子在学会下棋之后,久而久之,他会对于下棋本身产生兴趣,这时候他不只是为了赢某一盘棋,而是依棋艺之要求和规定,希望自己的技术精进。所以下棋有两种善:① 外在偶然的善,它是因社会情境的偶然而附属于下棋这个实作上,譬如上述的巧克力糖就是一种外在善,或者成年人为了声望、地位、金钱等事物的追求而下棋,声望、地位、金钱也都是外在善。但是外在善的实现可以透过其他方法达成,不一定要从事某一种特殊的实作,譬如小孩如果要得到巧克力糖,不一定要陪张三下棋,他也可以回家要求父母买给他。② 内在于实作的善,这种善的实现只有透过某一个实作才能达成,而且缺乏相关经验的人无法判断内在善。譬如以上述下棋为例,那个小孩子在刚开始学下棋的时候,由于缺乏经验,根本无法说出下棋的内在善,但是经过一段时间的练习和体悟之后,他对于每一步棋所展现的思考、分析和技术,比较能够判断其优劣,所以一个越会下棋的人,越知道哪一步棋是好棋,哪一步棋是败着。此外,一个人如果要享受下棋本身的乐趣,他必须实际上去下棋,因此下棋的内在善的实现,只有透过下棋这个实作才能达成。

上述的讨论有两点值得补充:① 一个实作包含卓越的标准、遵守规则以及善的实现,因此进入一个实作,就是接受一个标准,并且尊重这个标准所具有的权威性。此外,麦金太尔认为,任何的实作都有其历史,而在历史的进程中,原来的标准会受到批判而渐渐转变,譬如:打篮球是一个实作,篮球本身有一套标准决定“什么样的球员是好球员”、“什么样的动作称为好动作”,一个刚加入打篮球行列的

人,他必须完全接受并遵守已经具有的权威标准。但是在经过一段时间之后,由于不断有人依据这个实作的标准在追求卓越,在追求过程中可能会发现某些标准的不适当性,因此透过对标准的修正,也改变了“什么是好动作”的概念。^②内在于实作和外在于实作之善有一个重大区别:后者之实现往往是某人的财产或所有物。某人得到越多,他人就越少,所以外在善是竞争的目标。虽然前者也是为追求卓越而竞争,但内在善是有益于参与实作的整个社群。

麦金太尔定义了实作之后,他透过实作的概念定义德行,所谓德行,就是人类所获得的品质,拥有和运用这种品质,可以使我们达成内在于实作的善,而缺乏这种品质我们则会无法追求任何的内在善。麦金太尔认为,任何实作都需要正义、勇气、诚实三种德行,否则会使我们无法实现内在善的最优标准,换句话说,这三种德行是充分达成任何实作之内在善的必要条件,如果一个实作只能追求外在善,则这个实作会变得毫无意义。何以任何实作都需要上述三种德行?麦金太尔的解释是:因为任何实作都必须要求参与者间具某种关系,而前述三种德行则是定义参与者共享目的和标准之关系。譬如:A、B、C、D四个人是朋友,他们追求某一个共同善。如果D在不明情境下死亡,A发现D死亡的原因,他将真相告诉B,但是却对C说谎,由这个“说实话”和“说谎话”的差别,可以显示A和B、C之间存在不同的关系,即使A是为避免C痛苦而说谎,也足以证明他和C的关系和B不同。所以只要我们分享共同目的和标准(这是实作的一个重要特点,譬如:两个人下棋不能各有各的标准),彼此就必须诚实,我们是以诚实定义彼此之间的关系。

据此类推,在同一实作中的成员,也是以正义和勇气定义彼此的关系。譬如正义,假设A、B、C、D四个人是师生关系,其中A是教授,其余都是学生,如果A给B和C的分数都是该得的分数,却因D外貌较美而多加几分(或较丑而多扣几分),则A对D是不正义的,

因为 A 并没有依据 D 应得的分数给分,其结果会破坏实作中成员间的关系,这个实作就失去其意义,所以如果要维持真正的师生关系,就必须维持正义。至于勇敢则表现在对成员、社群的关怀,也就是说,同一实作中的成员有时候愿意为了其他成员的利益而牺牲自己,麦金太尔认为这种关怀对任何实作都非常重要,所以有勇气去面临危险,才是真正关怀他人的表现,因此勇气也是所有实作都应该具有的德行。

综上所述,诚实、正义、勇敢是定义成员间关系所必要的,是实现实作的内在善所不可缺少的德行。一个实作要能持续、体现内在善、并且达到卓越的标准,就需要成员彼此之间具有信赖的关系、正义和勇气。

为了进一步了解德行在实作中的定位,麦金太尔作了两点说明:

1. 实作不只是一组技艺(technical skills),它的特色在于技艺所要促成的善和所要达成的目标,但是它却没有一个固定的目的。例如下棋,下棋这个实作的重点不只是棋艺本身,还有下棋的过程中所要达成的目标。此外,历史的面向与德行之间也有相当大的关系,任何一个实作的目标会随变动的历史而改变,而由于德行是实作中能够实现内在善的东西,所以一旦实作的目标随历史的改变而有所改变,则何谓德行就会不同,而且所重视的德目也会不一样。换句话说,过去强调的德行,现在未必强调,过去德行的内容也不会和现在一样,因此在考虑德行的重要性时,必须注意其历史面向。由于实作具有历史面向,因此它不只是技艺,所以进入一个实作,不是只和现在的参与者产生关系,也和传统发生关系。

2. 实作不是制度,下棋、物理是实作,而俱乐部、实验室则是制度,制度的特征在于它所关心的是外在善,但是实作并非全与制度无关。有些实作的理想与活动的完成必须靠制度来维系;而有些制度反而会挫伤了实作本身的理想,由于制度追求的是外在善,而实作要

完成的则是内在善,过分追求外在善的结果,有可能抵消了内在善。换句话说,制度和实作之间是一个因果次序,所以实作的理想和活动及实作之创造性,很容易受到“贪婪”制度的伤害,也就是说,实作的合作性关怀所追求之共同善,很容易受制度的竞争性的伤害,换句话说,外在善和内在善之间也有密切关系。因此德行的功能很显然是:抵抗制度的腐化力,一个实作要能保持其完整性,必须有人在活动中实现德行、运用德行。同样的德行不但会因为某些制度而茁壮,也会受到某些制度的威胁。有学者认为,现代商业社会制度对某些传统的德行有害,例如职棒,制度化可以带动风气、促进棒球运动的发展,但是以高薪贿赂的方式挖角,或以赌博的方式支持比赛,对从事职棒这个实作所应该具有的德行,就是一个严重的考验。

由于麦金太尔认为,缺乏德行就无法认知一个实作的内在善,只能认知其外在善,所以一个只认知外在善的社会,“竞争”是唯一最具宰制性的特点。麦金太尔同时也指出,虽然拥有德行是造成内在善的必要条件,但是它可能也会阻碍我们得到外在善。在一个充满竞争的社会,努力争取外在善的结果,会使德行受到摧残,甚至于完全消灭,只有伪善充斥。

根据以上的讨论,麦金太尔认为德行是维系实作的必要条件,任何一个实作如果从未有人展现出其卓越的标准,则这个实作可能会崩解。而每一个人都生活在许多实作当中,这些实作基于历史传统,早已存在其特有的权威性标准,作为其成员行为的指引。因此当一个人问:“我应该做什么?”时,实作中已经具有应该如何行动才能表现卓越的最佳标准,而在每一个实作中的卓越表现,就是展现该实作的德行、实现内在善。所以根据麦金太尔论述,德行的养成就像一个善于下棋的人,由于他已经具有卓越表现的品质,他每下一步棋自然就会展现棋局的精妙之处,因此德行的陶冶显然是比规则的遵守重要。

第四节 对德行伦理学的评估

如前所述,德行伦理学者认为,道德所要强调的核心论点是“我们到底要成为一个怎样的人”,而不需要考虑道德规则,因为道德规则是从“我们要成为怎样的人”这个观点才衍生的。但是反对德行伦理学主张的人,则有以下批评:

1. 由于德行是一种既得的品质,是一种习惯和气质倾向,但是我们怎么知道哪一种习惯或气质倾向才是正确的德行? 一个人如果习惯随地乱丢纸屑,他是不是拥有正确的德行? 答案当然不是,因为这是坏习惯,是我们不应该做的行为。但是什么样的习惯是好习惯? 谁决定哪一种习惯是好习惯、哪一种坏习惯? 哪些行为是应该做、哪些不应该做? 如果我们是以理想的人格典范作为标准,他们的习惯就是好习惯,他们的气质倾向就是德行,他们所做的行为就是道德上该做的行为,但问题是:谁是理想的人格? 哪一种人可以称为拥有德行的人? 如果答案是:“那些从事道德上正当行为的人,就是有德之人。”然而这样的答案显然犯了循环论证的谬误,因为当我们问“什么样的行为是道德上正当的?”时,唯一的解答似乎是:“有德之人所做的行为就是道德上正当的。”所以法兰克福认为,强调德行而完全抛弃道德规则是盲目的,因为我们似乎需要道德规则,以作为评价一个人是否有德的标准。^[9]

2. 根据麦金太尔的论述,德行会随历史和时代而转变,所以亚里士多德认为的德行和基督徒的认定并不相同,农业社会认为节俭是一种美德,商业社会则鼓励消费。果真如此,随着时代的变迁,什么样的人格品质可以称为德行? 一个社会的德行是不是相对于其所属的社会? 这就是所谓德行相对论的问题。^[10]

3. 德行伦理学认为道德的核心是问：“要成为什么样的人？”而不是重视行为、规则，所以以理想人格的作为范例是道德教育的重点。但是这种道德教育方式，应该如何在日常生活中实现？难道不需要透过道德规则？当我们在教育下一代的时候，告诉他们孔子做了什么，所以我们应该怎么做，譬如，孔子说：“己所不欲，勿施于人”，所以我们也应该“己所不欲，勿施于人”。但是“己所不欲，勿施于人”难道不会因此而成为一个道德规则？所以反对德行伦理学的人认为，“我们要成为什么样的人”是从“我们应该怎么做”开始，而我们应该怎么做，就必须涉及规则，所以德行的养成，是透过日常生活中从事“应该做”的行为而产生的，换句话说，由于德行是一种习性，是经由后天的学习和陶冶所形成的，而这个陶冶的过程似乎必须透过对道德规则的遵守。因此德行的角色似乎如当代伦理学理论的支持者所说的，它只具有工具性的价值，因为德行只不过是养成遵守道德规则的习惯而已。

4. 德行伦理学者强调德行养成的重要性，因为他们不只是希望一个人的行为合乎某些道德规定，而且希望行为者除了合乎规定之外，还能将从事道德的行为内化为一种倾向。反对者则认为，这样的主张还是要透过道德规则，才能使人养成从事道德行为的习惯。事实上，“要成为一个什么样的人”的理想，一定要经由实践道德规则之要求的过程，所以以道德规则为主的伦理学，仍然可以养成德行，因此德行伦理学是多余的。

基于以上几点，对德行伦理学的批评，有些学者认为，德行伦理学和以行为为主的伦理学并不是互斥、而是互补。^{〔1〕}以行为为主的伦理学强调行为者的义务、责任，应该做什么与不应该做什么，焦点集中在行为，而不重视行为者要成为什么样的人。德行伦理学强调行为者“要成为一个什么样的人”，强调一个人应该具有的品格、气质，重点在人，而不在行为，所以需要理想的人格典范，而不是行为规则，

在乎的不是行为是否合规则。

事实上这两种取向都注意到道德的一些重要特点,但是也同时忽略了某些道德面向。譬如以普遍化原则为例,重视义务、行为的伦理学主张,由于重视道德规则,所以强调行为可普遍化的特质,既适用于张三的道德规范,在同样的处境下,也必须适用于李四。但是普遍化原则有其困难,因为有些道德行为不能变成规则来要求所有的人,也就是说,有些道德行为不能普遍化,所以不是所有的道德规则都适用于每一个人。譬如:在一个手榴弹练习场,一名士兵不小心将一枚即将引爆的手榴弹掉在行伍中,张三眼看这枚手榴弹即将引爆,立即飞身扑到手榴弹上面,以拯救其他人免于死亡。在这个例子当中,张三的行为是值得我们赞许的,我们会认为张三是一个有德之人,但是我们却不会以张三的行为,要求所有人都必须这样做。因为有德之人所表现的行为,不只是遵循一般的道德要求,事实上张三的行为已经是一种超义务的行为,如果道德要求是对每一个人都有效,则我们似乎必须要求所有人在张三的处境下,都“应该”实践相同的行为,所以如果除了张三之外,李四也发现手榴弹快要爆炸,李四也要同时扑到手榴弹上面,否则就是道德上错误的,但是这样的道德要求显然违反我们的道德直觉。因此普遍化原则似乎只能规定一般的道德要求,而这只是尽应尽的义务,至于在应尽的义务之外,还有许多道德实践和发展的可能性,所以当有些人除了尽其应尽的义务之外,额外所从事的某些行为,才可能仍然是“道德的”行为,而且受到道德上的赞许和鼓励。所以德行伦理学正可以解释这种超义务行为,因为在德行的领域,我们不只从事道德规则所要求的行为,而且某些有德之人会更进一步,展现更高的道德情操和人格。

从以上分析看来,两种伦理学有其互补之处,以规则为主的伦理学重视的是一种要求、束缚,这些要求适用于每一个人,使每一个人不能从事一些侵犯他人、破坏社会秩序,以及危及社会合作关系的行

为,这种普遍的义务和要求,可以使人人各定其位、各安其分;而德行伦理学要求人具有理想的情操、高远的气质,以人格典范作为追求的目标。由于我们不能人人都成为圣人,所以德行伦理学的要求不如义务伦理学务实,但是社会不能不具有典范人格,我们需要圣人作为提升人格的理想标杆。因此义务伦理学使社会安定,而德行伦理学的强调则可以标示社会的理想,使社会更臻完美,所以这两种理论是相辅相成的。所以法兰克纳除了说:“只有人格特质而没有原则是盲目的”之外,他也说:“只有原则而没有人格特质是无能的。”^[12]

-
- [1] 德行是亚里士多德伦理学最重要的概念,一般认为当代对德行的重新重视是始于安斯康姆(G. E. M. Anscombe)在1958年发表的“Modern Moral Philosophy,”(*Philosophy*, 33: 1-19),而Alasdair MacIntyre则对德行伦理学做进一步的发展。他们的基本理念都是承续亚里士多德伦理学的传统,取代以义务为核心的当代伦理学理论。
- [2] 这些名词参考Daniel Statman(ed.), *Virtue Ethics* (Washington D. C.: Georgetown University Press, 1997), p. 3.
- [3] Michael Stocker, “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories,” in Roger Crisp & Michael Slote(ed.), *Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 66.
- [4] *Ibid.*, pp. 71-73.
- [5] 类似这样的例子和讨论,参见Lawrence Blum, *Friendship, Altruism, and Morality* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980).
- [6] 这一点参见Statman, 1997, p. 6.
- [7] Gregory Velazcoy Trianosky, “What Is Virtue Ethics All About?” in Daniel Statman(ed.), *Virtue Ethics* (Washington D. C.: Georgetown University Press, 1997), p. 44.
- [8] 本节对麦金太尔的讨论出自其“The Nature of the Virtues,” in Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981), Chapter 14.
- [9] William Frankena, “A Critique of Virtue-Based Ethical System,” in Louis Pojman

(ed.), *Ethical Theory* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989), p. 307.

[10] 上述对德行伦理学的两点批评,波宜曼称为“知识论的问题”(epistemological problems),参见 Pojman, 1995, pp. 171 - 172.

[11] 波宜曼将称这种互补性的主张为多元的伦理学(pluralistic ethics),详见 *Ibid.*, pp. 177 - 180.

[12] Frankena, 1989, p. 307.

第三篇 后设伦理学

20世纪初伦理学受到分析哲学(analytic philosophy)的冲击,所以重视道德语言的使用、道德的本质,以及道德的证成等问题,这种以思考伦理学本身为题材的学说,一般称之为后设伦理学。如果从伦理判断是否和事实判断一样具有真假值的争议点来看,后设伦理学的理论可以分为两大阵营:认知主义(cognitivism)和非认知主义(non-cognitivism)。认知主义的基本观点是:道德主张或判断和一般的信念和判断一样具有真假值(truth value),认知主义者认为,任何一个道德主张或信念都是一个命题(proposition),有其认知的内涵(cognitive content),所以如果道德命题所论断的是真的,则具有这样的道德信念就是正确的;反之,如果道德命题所论断的为假,则具有该道德信念就是不正确的。譬如“滥杀无辜是道德上错误的行为”这个道德陈述,对认知主义者而言就像是一般的命题一样,可能是一个真的命题,也可能是假的命题,如果这个命题为真,则相信这个命题为真的人,他的道德信念就是正确的。非认知主义则反对认知主义的主张,所以它否认道德陈述和一般命题一样,也否认其具有认知的内涵,因此道德判断或主张没有真假值,因为它们并不是真假判断适用的对象,换句话说,非认知主义认为道德主张或判断无所谓真或假。譬如一个人被石头打到,嘴里说出:“哎唷!”我们可以问“哎唷!”这句话是真还是假吗?答案当然是否定的,因为这样的语句根本不是一个命题,也不是对某一个事实的论断,所以不适合用“真”或“假”加以评价,也就是说它无所谓真或假。对非认知主义者而言,道德判断和上述的惊叹句一样,都不属于真假评断的范畴,所以认知主

义的主张是错误的。

如果从伦理语句和道德信念的属性加以区分,后设伦理学理论也可以分为两大派,一派是自然主义(naturalism);一派是非自然主义(non naturalism)。自然主义主张伦理语词和道德信仰可以由自然性质(natural properties)或具经验意义的语词加以定义,非自然主义则否认伦理语词可以用经验语词定义,而伦理的结论也不能从经验性的语句中导出,伦理性质也不同于自然性质。第八章对于自然主义有较详细的讨论。

由于自然主义认为伦理信念确实是描述自然世界的一个面向,所以自然主义是认知主义,但是并不是所有认知主义都是自然主义,穆尔就是最重要的非自然主义的认知主义者。

第八章 穆尔的非自然主义

穆尔是 20 世纪最重要的思想家之一，分析哲学成为 20 世纪的主要思潮，而他就是这个思潮的先行者。穆尔在其《伦理学原理》(*Principia Ethica*)一书中表示，在整个伦理学发展的历史中，充满了困难和歧见，根本的原因是：伦理学学者在回答问题时，并没有察觉到他们真正要回答的问题是什么。根据穆尔的观察，如果哲学家们能先试着分析一下，他们所要问的问题为何，许多哲学上最显著的难题和歧见，将会因此而消失。基于这样的观点，穆尔认为，如果要解决伦理学上的困难和争议，首要之务就是厘清伦理学上的基本语词的意义，因为伦理学的一切判断，譬如：说谎是错误的行为、仁慈是善的、违反诺言是不应该的，都是使用伦理学的语词对行为加以评估，因此许多伦理学上的争议，都是由于未能澄清这些语词的意义和用法所致。因此穆尔希望能透过对伦理学语词的定义，解决伦理学上的问题和争议，由于他认为伦理学语词中最基本的概念是“善”或“好”，所以他要探讨“善”的定义。^[1]

第一节 善的定义

穆尔在《伦理学原理》第一章开宗明义的问题是：“善”是什么？

这个问题的提出,并不是因为一般人不知道如何运用“善的”这个词语,也不是因为一般人在使用这个语词时彼此不能了解,而是因为穆尔认为一般人无法对“善”下一个合适、精确的定义。但是如果我们不能澄清“善”的正确定义,许多伦理学上的讨论就会失去重心,道德上的争议也会缺乏焦点,因此穆尔认为处理“善”的定义是处理伦理问题的先决条件。在讨论穆尔对“善”的定义之前,我们先分别三种不同的定义:

1. 约定定义(stipulative definition)

约定定义的目的,不是陈述一个关于字义的预先存在事实,而是为了创造一个方便的缩写,例如,俚语或行话,只在某一个特定的人群、特定情境中被使用。对于这种意义的定义无所谓反对或赞成的问题,因为它不是报道事实,而在创造一个方便的同义词,个人对这个词可以因为不容易记、不方便或有误导而反对,但不能因定义本身而反对。例如:现在的年轻人常常形容一个人很差劲为“逊毙了”,这个用法就是一种约定定义。如果一个出国一二十年才又回到国内的人,一定无法理解这句话的意思,当别人解释给他听之后,如果他的反应是:“你们根本不懂中文,‘逊’怎么能解释成那样的意思!”,我们会认为他搞不清楚状况,因为这是同侪团体约定的术语,他根本没有理由反对这样的用法,就像称警察为“条子”、女生为“马子”,类似这样的用语,只要同侪团体接受即可,和语词的实际意义无关。

2. 字典上的或口头上的定义(lexical definition or verbal definition)

这个定义指的是字典上所界定,关于一般人对于字义的正确用法。例如根据《国语日报字典》“马”的定义是:“奇蹄类哺乳动物,头颈长而有鬃,吃草、能跑、力气大,驯养成家畜可以载重,走远路,作农工动力或供军用,皮可以制革。”这就是一般人在使用“马”这个字时的用法。我们可以从人们在日常生活中对“马”这个字的使用,理解

这个字口头上的定义,也因为如此,所以我们知道中文的“马”,可以翻成英文的“horse”。

3. 分析定义(analytical definition)

这个定义是借由分析的方法,列举一个事物所具有的性质和特点,呈现事物整体的组成部分,以及解析部分和部分之间的关系,借以陈述事物的真正本质。例如“马”的分析定义是:“一个事物以某种方式组成,它有四只脚、一个头、一个心脏、长尾巴……而且这些部分之间,是由某一种特定关系所组成。”此外,一个适当的分析定义必须满足两项要求:不会产生反例(immunity from counter-examples)、明确性(enlighteningness),例如我们将“光棍”下定义:

x 是光棍 = x 是没有结婚的成年男子

在上述的定义中 x 是变数,“=”左边是被定义项(definiendum),右边是定义项(definiens),所谓满足“不会产生反例”的要求是:当我们用任何名词取代 x,其产生的结果如果在“=”左边为真(true),右边也要是真,反之亦然。例如如果 x 是“李登辉”,由于“李登辉是光棍”为假(false),所以“李登辉是没有结婚的成年男子”也是假;如果 x 是“柏拉图”,则由于“柏拉图是光棍”为真,所以“柏拉图是没有结婚的成年男子”也是真。以上对“光棍”的定义可以满足一个适当分析定义的第一项要求,因为在任何事物取代 x 之后,都不可能产生定义项和被定义项真假值相反的情况。又例如我们将“人”定义如下:

x 是一个人 = x 是两足能站立的理性动物

上述的定义并不是一个适当的分析定义,因为它会产生反例:当 x 是“李登辉”时,定义项和被定义项都为真;但是有些人由于肢体不健全无法站立,如果 x 是代表这样的人,则被定义项为真,定义项为假,等号两边的真假值不同,这就表示这样的定义会产生反例,无法满足一个适当分析定义的要求。

至于“明确性”的要求主要是希望定义能够明确，不能在定义项中出现被定义项的语词，例如：

x是好车 = x是一部车子，而且它的各种性能都很好

上述对“好车”的定义就不能满足明确性的要求，因为定义项中出现所要定义的语词“好”。这是循环定义，我们无法从这个定义中对“好车”的特点有进一步的了解，因此它不是一个适当的分析定义。^[2]

《伦理学原理》第一章穆尔讨论有关“善”的定义，他心目中所谓的定义是上述的第三种意义。穆尔认为在这种意义下，只有复杂的事物才可以被分析，也才可能对之加以定义，因此穆尔认为“善的”是不可被定义的，因为它是一个简单的概念，所以无法被分析成许多部分，正如“黄色的”一样，“黄色的”也是一个简单的概念，所以不可被定义。穆尔认为，如果有任何一个人，他不知道什么是黄色，你不可能以任何方式对他解释什么是黄色的，同样的道理，你也不可能对任何一个不知道什么是善的人，解释善是什么。根据穆尔的主张，简单概念本身是可定义事物所依赖的究极语词，也就是说，所有的复杂概念都是透过简单概念加以定义，而简单概念则是我们思考、知觉的对象，对那些无法思考、知觉这些概念的人，你不可能经由定义，使他们知道这些概念的本质。例如：张三天生盲目，无法知觉任何颜色，不论你对“黄色的”这个概念作什么样的解释，张三最多只能背诵字面上的定义，却永远无法真正知道什么是黄色。

在此必须先说明的是，在穆尔的论述中，形容词的“善”不同于名词的“善之物”(the good)，他所谓善是不可定义，指的是前者而不是后者，他认为“善”作为一个性质是不可定义的，因为它是简单的，但是具有“善的”这个性质的东西，是可以被定义的，因为“善之物”除了具有“善”这个性质之外，还有其他的性质，所以是复杂的东西，因此也可以被定义。例如称一本书为“好书”，是因为这本书有趣、提供很

多有用的常识、印刷精良或资料丰富等,因此一本好书是由许多个性质组成。又例如我们称一辆车为“好车”,一定是因为这辆车座位舒适、内部宽敞、省油、马力足、零件耐用或者传动系统设计完善等。所以任何“善之物”都是因为它是由于许多复杂的部分组成,所以我们可以经由分析其组成成分而对它下定义,但是分析到最后,一定会存在不能再分析的基本单位,这些基本单位是用来定义这个事物,它本身由于不能再加以分析,所以不能对它下定义。而穆尔心目中的“善”就是一个根本的性质,它是描述事物的究极、不能再被分解的单位,换句话说,它是所有“善之物”的一个基本性质,因此它是用来定义“善之物”,而本身不能被定义。

第二节 自然主义的谬误

穆尔认为,一般人在定义何谓“善”的时候,最容易犯的错误是把“善”定义成其他性质,他称这类的定义都犯了自然主义的谬误(naturalistic fallacy)。所谓谬误就是错误的推论方式,在解释所谓自然主义谬误之前,我们有必要先对自然主义(naturalism)这个理论作一个简单介绍。

一、自然主义

自然主义主张伦理语词可以化约成经验语词,因为伦理语词所指涉的是自然性质,因此道德判断是对自然世界所做的评价,如果一个道德判断是真的,表示它所涉及的道德属性,也是自然世界的一个性质。如果以“杀害无辜是邪恶的行为”这个伦理信念为例,其中“杀害无辜的行为”是一个有关事实的描述,所以是自然世界的一部分,而“邪恶的”则是一个道德评价,自然主义认为,由于这个道德信念是正确的,所以“邪恶的”也是自然世界的一个属性。譬如有些自然主

义者将“邪恶的”定义为“令人厌恶的情感”，换句话说，“杀害无辜是邪恶的行为”等于是“杀害无辜的行为是令人厌恶的”，而由于“厌恶”是人类的真实情感，所以是自然世界的一部分，因此“邪恶的”也就成为自然世界的一个属性。

从自然主义的观点，一般的评价语句如：“夕阳是美的”是指太阳有美的性质，正如描述语句：“岩石是圆的”是指岩石具有圆的性质一样，真的价值语句是正确地描述这个世界的价值性质，而假的则是不正确地描述。根据学者的看法，这样的主张要有意义，必须假设价值是人类可以观察到的性质，所以自然主义主张价值是客观性质，以某种意义自然地存在这个世界。^[3]换句话说，自然主义者相信有伦理事实，这些事实是有关自然秩序，而且和心理学、生物学、人类学事实一样，可以开放给经验探讨。如果伦理信念正确地呈现自然秩序的这些面向，则这些信念就是真的。^[4]总而言之，自然主义认为我们可以建立真的道德结论，而且这些结论可以从有关人性、心理学和人的社会生活的事实中推得。^[5]

基于上述的观点，自然主义对“善”这个概念的看法和穆尔不同，自然主义认为“善”是可以被定义的，而且我们可以只利用一些自然语词的组合，就可以对“善”作正当的定义，也就是说，“善”可以纯粹透过某些自然性质的组合加以分析，因此对自然主义而言，“善”这个性质的存在，是可以利用经验或科学的方法观察，而不是一个不能用经验观察、神秘的性质。自然主义者认为，一个性质的存在不可能完全不可侦测，更何况在日常生活中大家对什么东西具有善的性质，拥有许多不同的意见和争论，如果“善”这个性质是不可侦测、而且又不能定义，人们怎么知道“善”的意义？又怎么可能在生活中为了“棒球赛好看”还是“篮球赛精彩”而争议不休？此外，我们又如何知道别人所谓的“善”和我所谓的“善”是同义？所以自然主义者主张，“善的”这个性质，一定是在我们所能观察、知觉的事物之列，他们认为，“善”

的定义可以用一些语词加以解释,而每一个语词都是可观察的性质。

但是对于哪些语词可以定义“善”,不同的自然主义者有不同的主张,最常见的定义是:所谓一个事物是“善的”,就是因为这个事物是“人们赞成、喜欢、希望得到或尊敬的”,而所谓“恶的”事物则是“人们不赞成、痛恨、不喜欢、厌恶的”东西,所以所谓“善之物”就是人们希望能够得到或促其实现之物。换句话说,所谓“善”就是具有引发人们兴趣的一个性质。

由于自然主义者认为“善的”是一个自然性质,是属于自然世界的一部分,所以定义“善”最适当的方法,当然和定义一般自然性质一样,就是在所有我们称为“善”的东西之中,寻找其共同的性质,而所有善之物的这个共同性质,就是“善”的最佳定义。例如我们要告诉小朋友“坚硬的”这个性质是什么,最好的方法就是将所有坚硬的东西聚在一起,让小朋友观察和感觉,当一个小小朋友摸一块石头时,我们说:“它是硬的”,另一个小朋友摸一块钢板时,我们也说:“它是硬的”,经由对这些具有“坚硬”性质的事物之观察和知觉,小朋友就能掌握“坚硬的”这个语词的意义。这种作法之所以是定义“坚硬的”这个性质的适当方法,主要是因为“坚硬的”这个性质是自然性质,它存在于自然物之中,因此从对自然物的观察就可以理解其意义。由于自然主义者认为“善”也是一个自然性质,所以不但经由对善之物的经验研究、观察、知觉,可以充分掌握“善”的意义,而且善也是一个可观察、知觉的性质。

二、自然主义的困难

穆尔认为,自然主义对于“善”的定义是错误的,他先以类比的方式说明这个谬误。穆尔认为“黄色的”这个性质也是简单、无法定义的,也许我们可以透过“黄色的”在物理上等值的(physical equivalent)命题加以定义,例如物理学家可能作如下的定义:“黄色的就是波长为 Y 之物”,但是穆尔认为,即使所有波长为 Y 之物都是

黄色的，“波长为 Y”也不是“黄色的”之定义。因为“所有黄色的事物都具有 Y 的波长”这是一个事实，可是这个事实只是在我们所生存的物理世界是如此，换句话说，只有在我们的世界中，所有黄色的事物才具有波长 Y，至于在其他可能的世界，我们可以想像黄色的事物不具有 Y 的波长，因此“所有黄色事物波长都是 Y”只是一个偶然而不是必然的事实，如果我们可以想像一个黄色的事物，而且它的波长不是 Y，表示“黄色的”和“波长不是 Y”并不是相互矛盾，因此穆尔认为，“黄色的”之定义并不是“波长为 Y”。此外，如果“黄色的”之正确定义确实是“波长为 Y”，则告诉某人某物产生波长 Y，他就应该知道这就是黄色，但是如果我们告诉一个盲人说：“能产生波长 Y 的东西就是黄色的”，这个盲人仍然无法知道什么是黄色。所以波长 Y 只是黄色的一种物理特性，不等于它的定义。

同样的，如果有人以某些自然性质定义善，例如将善定义为快乐（享乐主义的主张）也会犯相同的错误。也就是说，如果我们可以想像一样好东西却不会产生快乐，则表示“善的是不快乐的”并不是一个矛盾句，所以“善”的定义并不是“快乐”。更何况如果有两个人对善的定义有不同的意见，自然主义无法证明哪一个主张正确。例如，根据张三的主张，“善”的定义是：善是欲望的对象；而李四的定义则是：善是快乐。张三和李四如果对彼此不同的定义展开辩论，最后可能会产生两个结果：

1. 如果张三证明快乐不等于欲望的对象，他并没有证明李四是错的。这种情形就像张三主张：三角形是圆；李四主张：三角形是直线，即使张三证明直线不是圆，也不能证明李四是错的。因此自然主义者对于彼此不同的定义，无法找到一个合理的解决。

2. 如果这个争论最后诉诸于群众，也就是说，“善”的正确定义到底是什么，就看人们如何使用这个字，但是这种方法使“善”的定义成为只是口头上的争论，而伦理学所关心的并不是人们如何使用这

个词语,伦理学者所要探讨的问题是“什么是善”,而非“大部分人认为什么是善”。

三、开放问题论证(open-question argument)

穆尔的主要目的是证明“善”是不能定义的,但如果善是不可以被定义的,则有两种可能:①善是复杂的,只是人们不能一致的同意其正确的分析是什么;②善是无意义的,所以根本不存在伦理学这一个课题。穆尔认为,第二种可能很明显是错误的,因为在日常生活中,任何人都知道“这是一个好的事物”这句话的意义。当一个人问另一个人说:“这是不是一辆好车?”或“《乱世佳人》是不是一部好电影?”对方大概不会回答他说:“你在说什么?你的问题根本没有意义,因为好不好是没有意义的。”也就是说,我们无法对“善”这个概念下定义,并不影响我们对善概念的认知,就像快乐不可定义并不会影响我们对快乐的认知一般,事实上人们经常意识到善的概念,所以善是有意义的。

至于①也是错的,穆尔用开放问题论证的方法,企图证明所有自然主义对“善”的定义都是错误的。例如有人将“是善的”定义为“x是我们所希望追求(desire to desire)之物”,这是一个自然主义的定义,因为它是以一个复杂的心理性质定义“善”。这个定义的优点是:有些人所追求的东西是恶的,而有些善的东西却不被追求,所以如果我们反省一下:我们到底希望追求什么?答案似乎是:我们希望追求好的事物、停止追求不好的事物,因此将善定义为“所希望追求”似乎是合理的。穆尔企图证明这个定义是错的,他的策略如下:

如果“x是善的”的意义完全等同于“x是我们所希望追求之物”,则我们可以问两个问题:

- (a) 希望追求 x 是善的吗?
- (b) 希望追求 x 是我们希望追求的吗?

穆尔的想法是,如果我们思考一下这两个问题,我们会发现第一

一个问题比较简单,而第二个问题却比较复杂,这表示乍看之下,第一个问题和第二个问题对一般人而言并不是相同的问题,所以我们会认为它们的意义并不相同。可是如果我们注意一下这两个问题中划线的部分,根据上述“善”的定义,“善的”等于是“我们希望追求的”,因此(a)和(b)根本就是同样的问题。所以如果对一般人而言(a)和(b)的意义不同,可是根据上述定义使得(a)和(b)成为相同的问题,可见上述对“善”的定义是错的。

穆尔对于自然主义者对“善”所下的各种定义,都采用相同的论证方法加以反驳,这就是所谓的“开放问题”论证。何以称为“开放问题论证”?所谓一个问题是“开放的”是指:如果有可能一个人能完全理解这个问题的意义,但却不知道其答案时,我们就称这个问题是开放问题,换句话说,开放问题是指其解答仍然未定,具有讨论或争议的空间,譬如:“上帝是不是存在?”“到底有没有外星人?”“轮回转世之说是真的吗?”这些都是开放问题。穆尔又举了另外一个例子,借以否定自然主义对“善”的定义,这也是自然主义对“善”最典型的定义,即将“x是善的”定义为“x是愉悦的”,而穆尔的推论如下:

如果“x是善的”=“x是愉悦的”,则我们可以问以下两个问题:

(c) 愉悦是愉悦的吗?

(d) 愉悦是善的吗?

这个论证在形式上和上一个论证相似,但是(c)显然不是一个开放问题,因为一个人只要懂得这个问题的意义,他不可能不知道它的答案,而且事实上(c)是一个没有意义的问题。然而(d)却是一个有意义的问题,因为我们对“愉悦的”是否就是“好的”,可能会存在不同的争议,因此(c)和(d)是不同的问题,它们所包含的意义也不相同。但是如果依据自然主义者的定义,由于(c)和(d)加点的部分是可以互相转换,因为“善的”就是“愉悦的”,所以(c)和(d)便是相同的问题。因此穆尔认为,如果(c)不是一个开放问题,而(d)则是一个开放

问题,也就是说,(c)不同于(d),则自然主义将“善的”定义为“愉悦的”就是错误的。

例如,“光棍”的性质和“没有结婚的成年男子”的性质完全相同,因此如果张三是成年男子而且还没有结婚,当我们说“张三是一个光棍”和“张三是一个没有结婚的成年男子”,事实上所表达的是完全一样的意思。所以对于任何知道“光棍”这个语句的意义的人,“光棍是没有结婚的成年男子吗?”这样的问句并不是一个开放问题,因为答案是确定而无可争议。但是对于“善”的定义,穆尔认为任何以自然性质所下的定义,都永远是一个开放问题。也许有些自然主义者会认为,如果张三在经验和资讯完全充分的情况下会想要某物,则该物对他而言当然是好的,但是在日常生活中,即使某物具有张三想要的性质,我们仍然可以问:“这对他是好的吗?”因为一个人“想要”(would want)的东西并不完全等于他“应该要”(should want)的东西。⁽⁶⁾

四、穆尔对“善”的看法

总结前面的讨论,我们可以将穆尔对“善”的主张归纳如下:“善”是简单而不具有任何组成成分,由于没有组成成分所以不能分析,因此是不可定义的,所以任何自然主义的语词都不是“善”的同义词。事实上在穆尔心目中,“善”并不是一个自然性质,而是非自然性质(non-natural property),因此自然主义的谬误似乎是将“善”当成是一个自然性质。尽管穆尔的结论相当具有说服力,但是他对于“善”的论断似乎都是否定的,而我们仍然想要知道:在穆尔的观念中,究竟“善”是什么?事实上除了简单、不可被定义之外,也许穆尔对“善”的看法可以被认为“善”是一种附加性质(supervenient property)。何谓附加性质?

附加性质不同于内在性质(intrinsic property)。任何存在于世界上的东西都具有某些性质,构成某一个事物本身的性质就称为内

在性质,例如手表是由长针、短针、表带、内部的机器等构成,这些事物所具有的性质,是使手表成为手表的必要性质,所以它们是事物本身的一部分,是构成某一个特定事物的元素,所以也可以称为构成性质(constitutive properties)。例如一件黄色的、全棉的衬衫,它是由“黄色的”、“全棉的”、“可供人穿着的”等性质组成,如果缺乏“黄色的”这个性质,它就一定不是黄衬衫;如果这件衬衫的质料具有其他成分,它就不是一件全棉的衬衫;如果没有“可供人穿着的”这个性质,则它一定也不是一件衬衫。所以这些性质都是构成“一件黄色的、全棉的衬衫”的必要元素,我们称事物所具有的这类的性质为内在性质。

从以上对内在性质的定义,可见“善”并不是一个内在性质,因为“善”并不是构成任何自然物所必要的性质。当我们说“这是一辆好车”时,在这部车之“内”根本无法找到“好的”这个性质,事实上对于任何我们称为“善”或“好”的事物之内,我们都无法发现“善”这个性质。此外,对于所有我们称为“善”或“好”的事物,即使我们不称它们为“善”,也不会改变这些事物既有的性质,例如一辆停放在路边的劳斯莱斯(Rolls-Royce)轿车,不会因为我们说它是“好车”,而增加或减少它原有的性质,所以“好的”这个性质是我们评价事物之后所附加上去的,它并不是这辆车子新发现的一个性质,也就是说,“善”这个性质不属于这部车子。事实上“善”也不属于任何自然物,因此,穆尔认为,任何企图从善之物的内在性质中寻找“善”的做法,都注定是失败的。

当我们称自然物为“善的”或“好的”时,是因为这些自然物具有其他的性质,而我们对这些其他性质进行综合评估的结果,称这些事物为善。例如,我们称张三的车子为“好车”,是因为这辆车子具有省油、平稳舒适、零件持久耐用、安全设施周全等性质,我们综合评估这些性质,认为这是一部好车。如果李四也有一部车子,也同样具有省

油、平稳舒适、零件持久耐用、安全设施周全等性质,但是如果我们发现李四的车子多了一个特性,就是在车速超过六十公里以后的碰撞,会造成油箱起火。这时候虽然李四的车子和张三的车子性质大致相同,但是我们会认为李四的车子不是好车。所以“善”或“好”这个性质是附加的,是评估事物的所有性质之后的一个总结性质(consequential property),因此是对自然性质进行评价的一个性质,是“性质的性质”。

因此如果以上的论述是正确的,则自然主义企图从自然性质中定义“善”,是将“善”当成是一个和“黄色的”、“愉悦的”等性质同一个层次,而实际上“善”是属于另一个层次的性质,是一个评价性、总结性、附加性的性质,因此自然主义的错误是必然的。

第三节 对穆尔理论的批评

穆尔的理论对 20 世纪的伦理学理论产生重大的影响,尤其他对“善”的讨论更是当代伦理学最重要的文献之一,在当前西方有关伦理学的选集当中,几乎都会将穆尔的《伦理学原理》第一章收录其中。然而尽管穆尔的理论引发当代后设伦理学的激烈讨论,他的论点本身也有许多值得争议之处。

一、什么是非自然性质?

穆尔主张“善”是非自然性质,而自然主义的谬误就是将它当成自然性质,但是何谓自然性质?它和非自然性质如何区别?穆尔有时候似乎是以“可否独立存在于时空中”,作为自然性质和非自然性质之区分,由于“善”并不能独立存在于时空中,所以它不是一个自然性质。但是这个标准会使许多自然性质也变成非自然性质,例如颜色,“黄色的”这个性质也不可能独立存在于时空之中,每当我们想到

“黄色的”这个概念时，都必须附着在黄色之物之上，没有黄色之物，我们根本无法在时空中发现“黄色的”这个性质，换句话说，我们不可能想像一个“黄色的”，它完全不附着在任何事物之上。然而没有人会认为（即使是穆尔也不愿意承认）“黄色”是一个非自然性质。

也许穆尔可以辩称，他所谓的自然性质是可以被感官知觉到的性质，但是这样的说法似乎也有困难，因为有些事物具有可溶性、磁性、放射性，这些性质虽然不能被感官所知觉，但是我们仍然认为这些都是自然性质。例如：磁铁具有磁性，但是如果将一块磁铁摆在你面前，你无法用感官知觉到它具有磁性。也许有人会说，我们可以拿出一串钥匙，试试看它们会不会被这块铁所吸引，这样我们就可以观察到它是否具有磁性，所以磁性是可以被感官知觉的。但是这个磁性并不是我们知觉到，而是“推论”出来的，因为一块没有被检验过却已经被销毁的磁铁，在没有被销毁之前仍然具有磁性。如果对于一块已经被销毁的磁铁，我们仍然认为：其磁性在理论上是可以被知觉的，那么由于我们常说：“我开过这部宾士轿车，我感觉到它是一部好车”这类的判断，这是不是也表示“善”是可以被知觉的？我们是否也可以说：由于“善”是可以被知觉的，所以它也是一个自然性质？^{〔7〕}

如果将“知觉”作广泛的解释，“善”当然也可被知觉，否则世界上没有人会知道什么是“善的”，因此也不会有善之物。事实上穆尔认为，我们可以透过直觉直接掌握善的概念，也就是说，一个具有善的性质之事物，我们一看就知道它是善的。在穆尔的观念中，尽管“善”是不能被定义的，但是我们都知道什么是善，也因此穆尔在善的定义上，被认为是一个直觉主义者。也因为如此，所以有学者指出，穆尔对善性质的说法显然是神秘且无法解释。^{〔8〕}

二、类比的谬误

穆尔定义“善”以“黄色的”作为类比，而且强调唯一的不同是前

者为非自然性质,而后者为自然性质。这样的推论除了无法解释自然性质和非自然性质的区别之外,威廉士认为它也会产生逻辑上的困难。根据威廉士的分析,“善的”或“好的”这样的语词具有一个重要的面向,即它的功能是作为一个归属性的形容词(attributive adjective),而不是修饰的形容词(predicative adjective),而“黄色的”则是一个修饰的形容词。这两者的区别可以用以下的例子来说明,譬如“那是一只黄色的鸟”可以分解为“那是一只鸟而且它是黄色的”;同样的,从“那是一只黄色的鸟”和“鸟是一种动物”这两句话,我们可以推得“那是一种黄色的动物”的结论。但是“他是一个好的篮球球员”这句话,却不能分解为“他是一个篮球球员而且他是好的”;同样的,我们也不能从“他是一个好的篮球球员”和“篮球球员是人”这两句话,推出“他是一个好人”的结论。

从上面的例子可以得知,归属性的形容词和其所修饰的东西,在逻辑上是连在一起的,而修饰形容词则没有这个特点,因此“善的”和“黄色的”不止是性质不同,而且用法上也不一样,因此威廉士认为,穆尔强调“善的”和“黄色的”相似的说法,是一种误导。^[9]

三、开放问题论证的挑战

从上一节对开放问题论证所做的讨论,似乎穆尔心目中一个正确的定义必须是:定义项和被定义项必须是意义相同的同义词,因为这样才能通过开放问题的测试。穆尔这种对定义的要求,自然主义者并不同意。他们论称,两个不一定是同义词的语句,却可以指涉相同的性质。例如:晨星(morning star)和昏星(evening star)在意义上显然并不相同,可是指的却是同一颗星。在人类天文知识不够充分的时候,日出之前看到的那颗星星和日落后在西方天空所看到的星星,当然不是同一颗星,所以晨星和昏星的意义不同。但是后来的天文学知识证明,其实晨星和昏星都是金星(Venus),换句话说,它们的意义虽然不同,可是指的却是同一颗星。因此在天文知识尚

未发现晨星和昏星是同一颗星之前,如果用开放问题论证加以测试:“ x 是早上日出前看到的星星, y 是日落后在西方天空所看到的星星,但是 x 是 y 吗?”这无疑是一个开放问题,如果根据穆尔的论点,晨星所具有的性质不能用昏星所具有的性质加以定义,因为它们不具有相同的意义。然而根据今日的天文知识,上述的问题并不是一个开放问题,因为 x 确实是 y , x 所具有的性质就是 y 所具有的性质。因此自然主义者可以回驳穆尔的是:开放问题并不是否定自然主义对“善”定义的有效推论,因为即使“愉悦是善的吗?”是一个开放问题,也不能因此证明“愉悦的”不是“善的”之正确定义,正如“晨星是昏星吗?”在天文知识尚未充足之前虽然是一个开放问题,但是今天的科学证明这个问题的答案是肯定的。

事实上许多事物的化学名词并不是一般所熟悉的,例如:“盐”和“ NaCl ”指的是同样东西,但是如果有人问:“盐是 NaCl 吗?”这个问题对许多人而言,是一个有意义的问题,因此根据穆尔的推论,二者不能互相定义。当然在此最大的争议点是:一个适当的定义是否只能用同义词?如果穆尔心目中合格的定义必须是同义词,那么从语意学的(semantic)的角度,“晨星”不等于“昏星”,“水”不是“ H_2O ”,“盐”也不是“ NaCl ”,因为它们彼此虽然是指相同的事物,但是其内涵不同,对这点自然主义者和穆尔应该不会有歧见。然而对自然主义者而言,尽管“善”和任何自然性质都不是同义词,并不因此得“善”的性质不等于某一自然性质,正如“水”不是“ H_2O ”的同义词,可是二者的性质却完全相同,因此穆尔并不能从对“善”的定义的讨论,排除从经验研究中证明“善”的性质等于某自然性质的可能性。换句话说,“善”所意指的(what “good” means)可能和自然语词所意指的不同,但是自然主义者仍然可以主张:“善”作为一个性质,它有可能完全等同于某一个自然性质。

从前面的分析我们可以得到的结论是:如果一个正确的定义必

须是定义项和被定义项是同义词,则穆尔的开放问题论证,似乎可以完全否决各种自然主义对“善”的定义。但是穆尔这种对“定义”的主张,事实上不论自然主义或非自然主义者,任何对“善”所下的定义,似乎都无法逃避开放问题论证的挑战,也就是说,透过开放问题论证,穆尔确实可以证明:所有对“善”的定义都是错的,因此“善”是不可定义的。这样的论证虽然可以完全否定自然主义以自然语词取代“善”的可能性,但是它也会产生一些意想不到的问题,因为如果我们以穆尔的开放问题论证的方式,检验所有具消息性的(informative)定义,几乎所有这类的定义都不成立。因为在这种定义中,定义项提供给我们的是对于被定义项的一些新讯息,使我们对被定义项有所新的认知和了解,例如如果有人不知道什么是“水车”,我们回答他说:“水车是以前灌溉设施不良时,农人以脚踩的方式,从沟渠或河川中汲水到农田的一种工具”,这种定义提供给不知道什么是“水车”的人一些新的资讯,使他们对“水车”的内涵有所了解。但是如果依照穆尔上述的论证,由于“水车是农人从沟渠或河川中汲水到农田的一种灌溉工具吗?”是一个有意义的问题,所以“水车”不能被定义为“农人从沟渠或河川中汲水到农田的一种灌溉工具”,但是这样的结论显然是不恰当的。

从上述的讨论,穆尔似乎只允许已经熟知定义项和被定义项是相同意义的那种定义,但是如此一来所有具有提供讯息功能的定义,都似乎不可能成立,因为穆尔的开放问题论证会造成许多定义会有如下的情形:在人们熟知定义项和被定义项是相同意义以前,是一个不合格的定义,然而在熟知两者确实是相同之物之后,原来不合格的定义却成为合格的定义。这样的谬误似乎是穆尔开放问题论证所造成的结果。此外,自然主义也可以反驳说:“愉悦的是善的吗?”也不是一个开放问题,穆尔之所以认为它是一个开放问题,是因为他对“善”的意义不够了解所致,就像不知道“水车”是什么的人,会把“水

车是农人从沟渠或河川中汲水到农田的一种灌溉工具吗?”当成是一个开放问题一般。因此当我们充分了解“善”的意义之后,“愉悦的是善的吗?”这个问题的答案不但是明确的,而且是肯定的、不具任何争议性。换句话说,即使从语意学上对定义的要求,穆尔也没有完全否定“善”是可以被定义的可能性。

[1] 在此所要讨论的是“善的”或“好的”(good)这个概念,它是一种性质(property),就像“坚硬的”、“寒冷的”、“白色的”是描述事物性质或特点的一个形容词,但是在使用中文时,如果一直用形容词的表达方式,有时候会显得怪异,所以下在讨论这个概念时,大部分都是用“善”这个看似名词的语词来表达。

[2] 有关这三种定义的讨论,详见 Feldman, 1978, 页 175 - 179。

[3] Cooper, 1993, p. 57.

[4] Stephen Darwall, *Philosophical Ethics* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1998), p. 28.

[5] Norman, 1998, p. 158.

[6] Stephen Darwall 认为,主张一个人在充分经验和知识引导下所想要的东西,并不是他应该要的东西,这样的想法并没有前后矛盾,所以“这对他是好的吗?”仍然是一个有意义的问题,参见 Darwall, 1998, 页 35。

[7] 从以上的讨论,可见理论上我们很难严格区分自然性质和非自然性质,因此穆尔所谓自然主义的谬误,应该被理解为:把两个不同的性质当成相同性质的错误推论,也就是说,穆尔认为把“善”定义成其他任何性质,都犯了把两种不同性质视为同一的谬误,也就是犯了自然主义的谬误。

[8] Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics* (New York: Harper & Row, 1972), p. 41.

[9] Ibid., pp. 41 - 42.

第九章 情绪论

穆尔对“善”定义的讨论以及对自然主义的批评,衍生当代伦理学理论研究的两个重大议题:一个是对道德语言意义的探讨,一个则是区别“事实”和“价值”的争论。许多伦理学者接受穆尔的论点,认为价值语词不能化约成经验语言,价值判断不同于事实判断,道德性质也不同于自然性质,因此任何形式的自然主义都是错误的,所以“善”不能用任何自然语言的组合加以定义。然而他们虽然接受穆尔开放问题论证的有效性,但是却不能接受穆尔将“善”描述成一个神秘、直觉的性质,因此在这种情形下,这些学者试图从伦理学语词寻找一个新的诠释,其中最重要的理论是情绪论和规约论。本章先探讨情绪论,下一章则处理规约论的论点。

第一节 伦理语词的定义和检证原则

由于不满穆尔对“善”的主张,有些学者进一步思考道德语言,发现道德语句的表达有两个重要事实,一个是道德表达常常和人们的情感联结在一起,当人们在表达他们的道德意见或主张时,都是充满了强烈的情感。譬如一个反对同性恋的人,当他说“同性恋是道德上不正当的行为”时,他的心情并不是心平气和,而是满怀愤怒或不屑

的情绪；又譬如当我们看到一个舍己救人的行为，我们会以相当敬佩和称许的心情说：“这真是一个具有崇高道德情操的行为。”除此之外，道德语言还有另外一个事实，即道德判断常会产生行动，换句话说，当我们表示某一个行为是否合乎道德要求时，实际上会产生鼓励或禁止该行为的情感取向。譬如当一个人认为“同性恋是道德上不正当的行为”时，这表示他自己不会发生同性恋的行为，也希望他所关心的人不要有这样的行为，所以“同性恋是错的”这个道德判断，和“不要发生同性恋行为！”这个命令句，具有相同的功能。主张道德语言具有上述特点的后设伦理学理论，就是一般所谓的情绪论。^[1]

情绪论是一种非认知主义，主张伦理判断是表达判断者的情感或态度，换句话说，情绪论主张伦理判断并不是命题，所以伦理语句既非真也非假，因为它不具有真假值。情绪论主要代表人物是艾耳(A. J. Ayer)，艾耳在维也纳大学研究逻辑实证论(logical positivism)，他声称其哲学著作深受罗素(Bertrand Russell)、维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)和休谟(David Hume)等的影响。由于艾耳接受逻辑实证论的基本信念，认为只有两种命题可以传达知识、判定真伪，一种是分析命题(analytic proposition)，这种命题的真假，完全由语词的定义就可以决定，所以我们不需要任何经验证据的帮助，就可以知道这类命题的真假值，譬如：二加二等于四；另一种是综合命题(synthetic proposition)，这类命题具有经验的内涵和指涉，所以它们的真假必须基于观察检证，由经验证据来决定，譬如：地球是圆的。

由于逻辑实证论主张有意义的命题必须具有真假值，分析命题的真假具有必然性，因为它是有关语词的定义。而所有的综合命题都是关于世界事实的描述，都是基于知觉或相关于某些实际或可能的经验，因此综合命题可以透过经验加以检证。所以一个命题要具有意义，它必然是一个分析命题，或者是一个可以透过经验检证的综

合命题。根据逻辑实证论的检证主义的意义标准：非分析命题只有可被经验检证才有意义，所谓一个命题是可以被经验检证，是指我们可以透过经验证据证明或否定这个命题，譬如对“阳明山今年的冬天不会下雪”这个命题，我们可以在今年冬天实际观察阳明山是否下雪加以验证，又如：“公元 2118 年 7 月 26 日太阳系会失常”，虽然要检证这个命题的真假必须在一百多年之后，但是这个命题仍然是一个有意义的综合命题，因为在理论上它是一个可以被经验检证的命题。

基于这种检证原则的意义主张，艾耳认为伦理语句和判断是没有意义的，因为伦理判断既不是分析命题，又不是能以经验检证的综合命题。譬如“说谎是道德上错误的行为”，我们要如何检证？我们可以理解“说谎”这个语词的意义，因为一个人口中所说的是否和他心中所相信的事实相符，理论上是可以透过经验事实检证；但是对于“说谎是道德上错的”这样的命题，则无法从经验事实中加以检证，因为除了“一般人都认为说谎是错的”之外，任何经验观察都无法让我们证明“说谎是错的”，然而“一般人都认为说谎是错的”，并不足以证明“说谎是错的”，这不只是由于一般人的判断可能有误，而且由于这样的解答立即会产生的另一个问题：“为什么一般人会认为说谎是错的？”而要从根本上回答这个问题，我们必须证明“说谎是错的”，所以一切又回到原点。因此根据艾耳的主张，这类的判断是没有意义的。

艾耳将伦理学的内容分为四类：① 表达伦理学语词定义的命题；② 描述道德经验现象及其原因的命题；③ 有关道德价值之劝诫；④ 实际的道德判断。根据艾耳的主张，在这四类命题中，只有第一个类别才是道德哲学的内容，也就是说，伦理学研究的对象，应该只限于对伦理学语词的定义；第二类命题是有关道德动机，譬如：推动我们从事道德行为的动机是什么？是基于自利或因为行为本身的正

当性？这些是心理学或社会学探讨的问题；第三类则根本不是命题，只是命令或规定，其目的是要激发听者去实践某种行为，如：要诚实、不要偷窃；至于第四类，艾耳尚未决定如何分类，但是由于它与伦理学语词的定义无关，所以它不属于道德哲学研究的范围。

艾耳虽然将道德哲学的研究局限于伦理语词的定义，但是他并不是要去发现哪一个伦理语词较为根本，就这一点而言，他和穆尔不同。穆尔主张“善”是伦理学中最基本的语词，因此企图透过“善”的定义，借以界定其他的伦理语词；艾耳所要证明的，并不是所有伦理学语词是否都可以化约成某一个基本语词，而是要探讨伦理学语词化约成非伦理学语词的可能性，也就是说，艾耳所关心的是：是否可以把所有的道德命题都翻译成有关经验事实的命题。

事实上效益主义和传统主观主义(subjectivism)，⁽²⁾就是基于这样的理念定义伦理语词，传统主观主义以“赞成”或“不赞成”的情感，享乐的效益主义则以快乐、幸福或满足，借以定义行为的对或错，这些都是企图利用经验事实，借以理解伦理的语词。但艾耳认为这两种主张都是错误的。主观主义的错误在于：一个行为可以是道德上错的，但是却是一个受到赞成的行为。譬如张三说：“a行为是错的，但是我赞成a”，艾耳认为这样的说法并不矛盾。如果一个连续犯下强奸罪的嫌犯被警察抓到，其中一名受害者要求警察在将这名嫌犯送交司法处置之前，让她揍他几拳，以泄心中怨气，这名警察可能会说：“这样做是错的，但是我赞成。”可见赞成的情感并不能定义“对”。

同样的论证也可以用来否认享乐的效益主义，因为当我们说“提升最大量幸福的行为有时候是错的”或“有些快乐的事物并不是好的”，并没有矛盾。譬如：将所有唐氏症儿童都杀掉可能合乎效益主义的道德标准，但是这样的做法是错的。因此艾耳认为传统主观主义和享乐的效益主义的主张是站不住脚的，因为它们将伦理学语言

化约成经验事实的方式,和我们实际的语言不一致。根据艾耳的论述,在我们的语言中,规范性的伦理符号和经验性的命题并不等同,换句话说,艾耳认为规范性的伦理语言,不能透过有关事实的语词加以定义。

“伦理语词不能用事实语词定义”这个结论,似乎和穆尔的直觉主义^[3]主张一致,直觉主义也认为伦理命题不是经验命题,所以不能透过经验观察验证伦理判断,只能借智性直觉加以掌握。但是艾耳也反对直觉主义的观点,因为如果伦理判断是由直觉掌握,由于人的直觉并不相同,除非对于不同的道德直觉,直觉主义能提出一个解决之道,否则诉诸直觉的结果,会变成另一种主观主义的形式。艾耳认为,在直觉主义的理论中缺乏经验证据,可以用来测试伦理学的命题,所以伦理命题是不能检证的。因此直觉主义的困难是:一方面主张伦理命题是具有真假值的综合命题;一方面伦理命题根据直觉主义的观点又无法检证。而根据艾耳的逻辑实证论观点,上述的立场是矛盾的,因为只有在经验上可检证的综合命题才有意义,所以无法检证的伦理命题,显然不是综合命题。

由于艾耳反对将伦理语词化约成事实或经验性语词,也认为直觉主义的论述不合乎检证原则,所以他认为要解释伦理学命题,需要第三种理论,因此他提出他的情绪论。

第二节 艾耳的情绪论^[4]

情绪论是对穆尔直觉主义的一个反省。根据穆尔的主张,“善”不是自然性质而是非自然性质,而且只能由直觉所认知。如前章所述,穆尔认为对于“善”的定义有三种可能性:①“善”是一个复杂的自然性质;②“善”是简单、不可分析的非自然性质;③“善”根本不是

一个性质,所以伦理学并不存在。由于穆尔认为伦理学真实存在,所以他排除第三种可能性,并以开放问题论证证明第一种可能性是错误的,因此他认为“善”是简单、不可定义。但是许多接受穆尔的开放问题证论者,却不能接受“善”是一种非自然性质的主张,因此接受上述之第三种可能的定义,就是情绪论的基本论点。情绪论和直觉主义相同的是,主张基本伦理学概念是不可分析,也不能透过自然性质加以定义,但是不同于直觉主义的是,情绪论认为伦理的概念只是拟似概念(pseudo-concept),也就是说,伦理概念并不是真正的概念,所以并没有伦理学的真理,伦理学只是有关情绪的讨论。

根据波宜曼的分析,穆尔的直觉主义是由四个论点所组成:

1. 实然命题不能推出应然命题。
2. 基本的价值语词,包括道德命题,所指涉的对象是非自然性质。
3. 道德命题不是真就是假,即道德命题是对可知真实的客观描述。
4. 道德真理是由直觉所发现,是自明的(self-evident)。

情绪论接受第一个论点,却反对第三和第四个论点,至于第二个论点,情绪论认为由于无法确定是否存在一个非自然世界,所以无法知道价值命题所指涉的是何物,换句话说,直觉主义声称道德命题所指涉的非自然性质,根本无法透过经验验证,所以情绪论认为道德命题无意义,或者只具有非认知的意义。⁽⁵⁾换句话说,如果根据一般的“意义”理论,由于道德判断无法通过检证原则的考验,所以是认知上的无意义(cognitive meaninglessness),因此有些情绪论者认为道德判断只具有情绪的意义(emotive meaning)。⁽⁶⁾

艾耳否定伦理判断的意义,但是日常生活中的伦理判断和描述所指为何?艾耳认为伦理判断只是情绪的表达,譬如“张三偷人家的钱是错误的行为”这个道德判断,如果和“张三偷人家的钱”这个事实

判断作比较,前者所增加的“错误的行为”这部分的论断,并没有增加任何事实内容。当我们论断某一个行为是错的,并没有对这个行为作任何进一步的描述,我们只是表达对这个行为道德上不赞成而已。所以当你说:“张三偷人家的钱是错误的行为”时,你等于是以一种极端厌恶的语调说:“张三偷人家的钱”。如果以文字的方式表达道德判断“张三偷人家的钱是错误的行为”,等于“张三偷人家的钱!!”由于后一个句子所增加的两个惊叹号,并没有增加“张三偷人家钱”这个句子的实质意义,因此一个道德判断等于言说者在陈述一个事实判断时,加上言说者的情绪表达而已。

根据艾耳这样的主张,一个道德上错误的行为,其错误的严重性决定在对此一行为厌恶程度的情绪表达,在文字上则呈现在惊叹号的多寡。因此由于“偷钱是错的”等于“偷钱!!”,所以道德判断并不具有命题的形式和内涵,也就是说道德判断既非真也非假。既然道德判断只是判断者某种情绪的表达,无所谓真或假,所以不可能产生道德上的矛盾。譬如对偷窃这个行为的不正当性,李四和王五可能会有不同的看法,李四认为张三偷钱是错的,王五则不认为张三偷钱是错的,但是李四和王五的判断并不是矛盾,因为李四和王五的判断只是各自表达对张三偷钱这个行为的情绪,情绪表达无所谓真假,所以也没有所谓矛盾,因为不同的情绪并不是矛盾。

艾耳认为,就是因为伦理判断是表达判断者的情绪,所以伦理判断并不具有客观的有效性,因此我们无法找到一个标准,决定伦理判断是否有效。换句话说,伦理判断不是命题、不是描述事实,所以没有真假值、不能检证。此外,根据情绪论的主张,伦理学语词不只表达情感,而且也激发情感、推动行为,所以伦理判断的功能就像是命令,以“你应该说实话”、“说实话是你的责任”、“说实话是一件好事”这三个伦理判断为例,艾耳认为,这三个命题中所出现的不同伦理语词,是表达对“说实话”这个行为的情感强度,“应该”、“责任”、“好”分

别对应不同的情感：“责任”所表达的情感和命令的强度大于“应该”，而“说实话是一件好事”是建议他人从事“说实话”的行为。因此艾耳认为伦理学语词的“意义”，可以透过不同的情感来理解。

综上所述，艾耳的情绪论主张也是一种主观主义的理论，但是艾耳认为他的理论和正统的主观主义有两点不同：

1. 正统主观主义不否认道德判断是真正的命题，换句话说，正统主观主义主张道德判断具有真假值。为了阐述情绪论和正统主观主义的不同，艾耳分别两个概念，即“表达情感”（the expression of feeling）和“论断情感”（the assertion of feeling）或“描述情感”（the description of feeling）。情绪论主张伦理判断是情感的表达，而正统主观主义则主张伦理判断是描述判断者的情感，或者是对判断者所具有之情感的论断。譬如以前述“张三偷人家的钱是错误的行为”为例，正统主观主义认为，这个判断代表判断者心中对张三的行为产生不赞成的情感，因此当李四说：“张三偷人家的钱是错误的行为”时，原则上我们可以在李四心中，检验一下他是否真的具有不赞成的情感。如果李四确实在说出“张三偷人家的钱是错误的行为”时，心中有不高兴的情绪，则李四所做的判断是真的；如果李四心中根本就赞成张三偷钱，则李四的判断是假的。换句话说，如果正统主观主义认为道德判断是描述或论断判断者的情感，则原则上道德判断是可以检证的，所以道德判断不是真就是假，也就是说，决定一个道德判断真假的的标准在于：检证判断者是否具有相对应的情感。

艾耳深知，由于论断某一个人具有某种情感时，常常也伴随着此一情感的表达，所以有时候对论断情感和表达情感很难加以区分。譬如当我说“我好无聊”的时候，我可能同时表达和描述我心中的无聊。但是表达无聊和描述无聊仍然不同，因为我可以不用说“我好无聊”，却充分表达出我的无聊，譬如当我们看到赵六一个人坐在那儿，一会儿看看自己的手，一会儿捡起地上的一根稻草玩玩，一会儿又东

张西望、伸伸懒腰,在观察他一阵子之后,我们会认定“赵六很无聊”,不论这样的论断是否正确,表示一个人的无聊可以不必用言说表达。如果我们的论断正确,表示赵六真的很无聊,而他的举止正在表达他的无聊,显然我们不能说他这个表达无聊本身是真还是假,因为情感的表达无所谓真假。

而且当一个人说:“我好无聊”时,并不一定表示他心中真的感到无聊,他可能在说谎,事实上他心中并没有相对应于“无聊”这个论断的情感,他可能只是要引起听者的关注,心中并没有真的感到无聊。所以描述或论断某人无聊,具有真假值,原则上我们可以检证是否存在与此论断相对应的情感,如果真的具有此一情感,则这个论断是真,否则则是假。

可见表达情感和论断情感是不相同的,前者不具有真假,而后者则是对某种事实所做的论断,所以是一个真正的命题,因此不是真就是假。基于表达情感和论断情感的区别,艾耳认为其情绪论和正统主观主义并不相同。

2. 根据正统主观主义的主张,伦理判断之间是可能产生实质的矛盾,而艾耳的情绪论则不会产生伦理判断互相矛盾的情形。如果李四说:“谦虚是一种美德”,而王五却回答他说:“但是你并不赞成谦虚”,根据正统主观主义的论点,道德判断是论断情感,因此这两个判断是矛盾的,因为如果李四不是说谎,李四的判断代表李四赞成谦虚,因此王五的判断就和李四的判断矛盾。但是根据情绪论的主张,李四的判断只是表达情感,并不是一个真正的命题,所以无所谓真假,所以也不会和王五的判断产生矛盾。就像前述的例子,赵六的举止表达他无聊的感觉,这时候如果王五对正在“表达无聊”的赵六说:“你不是真的无聊”,这和赵六的“表达无聊”当然不是矛盾,因为表达无聊并不是论断无聊,表达无聊无所谓真假,所以也不可能产生矛盾。

基于以上的不同,艾耳认为情绪论可以避免正统主观主义所要面对的一个挑战。一般对正统主观主义的反驳是:伦理判断的有效性不是建立在判断者的情感特性之上。情绪论对于这个反驳的答辩非常简单:伦理判断根本就无所谓有效性的问题,因为伦理判断不是真正的命题。

但是不论是正统主观主义或艾耳的情绪论,由于都是主观主义的主张,所以都认为道德上的争论是不可能的,因为不论道德判断是表达情感或者描述情感,两个不同的道德判断,代表两个人对同一个行为产生不同的情感,因此道德上的争论是无意义的。就像李四吃了一个日本苹果,说:“这个苹果真好吃”,于是他让他的好友王五也尝一口,王五却说:“没有很好吃嘛。”这时候如果李四要证明苹果确实很好吃,所以和王五展开争辩,这样的争论事实上并不会产生多大的作用,结果不是李四坚持主张苹果好吃,王五还是认为并不怎么样,不然就是王五为了不伤害友情,假装同意李四的判断。因此从主观主义的立场解释道德判断必然会面临一个相同的质疑,即:在我们日常生活中确实存在道德上的争辩,而且这种争辩并不像争论日本苹果是否好吃一样的无意义,因此主观主义的道德主张,似乎和我们日常生活的道德认知不一致。

艾耳同意根据情绪论的主张,道德上的争论是无意义的,但是他指出,在我们日常生活中从来就没有真正争辩过有关价值的问题。艾耳论称,事实上我们日常生活中的争论,并不是有关价值问题,而是对于事实问题的争论。当我们对某一个行为的道德判断有所歧见时,虽然我们会利用论证企图说服对方,但是我们这样做的目的并不是要证明对方所拥有的情感是“错误的”,而是要证明对方对这个事情的事实认知有误,因为对方可能在以下几个方面犯了错误:

1. 误会行为者的动机

譬如,李四判断张三偷赵六的钱是错误的行为,而王五则不认为

如此,这两个判断之间的差异在于:李四认为张三偷窃是基于利己而不惜损人的不良动机,王五则认为张三是基于善意。王五可能指出:张三知道赵六将要用这笔钱拿去购买毒品吸食,由于张三屡劝赵六戒毒,赵六完全置之不理,所以基于对朋友的关爱,张三只好出此下策,因此王五认为张三的行为并无不妥。如果李四接受王五的说明,可能会承认自己的判断失当,因为他误解了张三的动机,因此李四和王五一开始因判断差异所产生的争论,并不是源于价值问题的争论,而是有关行为者动机的认知差异所造成。

2. 误判行为的结果

有时候道德判断会有出入,是因为不同的判断者对行为结果的判断不同所造成。譬如在前述的例子中,李四听了王五的解释之后,知道张三偷钱是基于善意,但是他仍然认为张三的行为是错的,因为王五错估了赵六钱被偷以后的结果。王五可能认为,赵六购买毒品的钱如果被偷,赵六就不会再吸毒了,可是李四却论称,根据他对赵六这个人的了解,一旦毒瘾发作,身边又没钱购买,赵六很可能会铤而走险,从事抢劫或绑票的罪行,所以张三的善意偷窃,可能造成更差的结果。因此对张三的偷窃行为是否正当的争辩,事实上是由于李四和王五对这个行为的结果看法不同所引发。

3. 没有考虑行为者的特殊处境

在一般的状况下,张三偷钱的行为当然是道德上错误的,但是如果张三的家境非常贫困,他的父亲重病在身,而且已经好多天没有吃饱饭,张三为了他的老父,不但到处向亲友告贷,最后甚至在路旁行乞,可是亲友纷纷走避,行乞也是常常一无所获。这天张三回到家,听到他重病的父亲知道自己已经不久于人世,希望能够在临死之前饱餐一顿,张三在无计可施的状况下,只好去偷窃。如果我们知道张三的这种特殊处境,有人可能会认为张三的行为是孝行,而不是道德上错误的。因此有些道德争论常常是因为忽略行为者的特殊处境,

一旦我们充分认知行为者的特殊情境之后,道德上的争议就不再存在。

4. 对某些因果关系的无知

人世间一个行为所会产生各种结果极为复杂,我们永远无法掌握或预知所有的因果关系,有时候我们可能认为某一个行为会有好结果,但是事后才发现并非如此。譬如张三偷赵六打算要购买毒品的钱以后,赵六会去绑票、抢劫?还是就干脆不吸毒?事实上我们对于这个因果关系只能猜测,没有人能确知赵六会如何反应。因此道德争辩也常常是由于对因果关系的无知而产生。

艾耳所要强调的是,由于消息、知识、因果关系的不充分或不一致,常会导致道德判断的偏差,所以道德上的争论常因此而起,道德辩论的目的就是要改变他人对这些经验事实的道德态度。所以艾耳认为,日常生活中道德争论的核心并不是价值,而是事实,因此如果一个和你道德见解不同的人,他从小所受的道德教育过程和你完全不同,即使他接受你所提出之所有的道德事实,可能还是不同意你的道德判断。在这种情况下,道德判断的差异就和事实无关,而纯粹是有关价值问题的争论,艾耳认为你不可能和这种人论辩,换句话说,根据情绪论的主张,你不可能以论证的方式证明你的价值体系比他好,因为你认为你的价值体系比他佳,这本身就是一个价值判断,而价值判断是情绪的表达,无法用论证方式改变或说服对方,就像当王五认为日本苹果并不好吃,李四无法透过论证,说服王五接受日本苹果确实很好吃这样的判断。因此艾耳认为,如果我们所争论的是纯价值的问题,则论证是无用的。

艾耳的结论是:只有在预设某些价值体系的前提下,道德问题才可能透过论证的方式处理,因为论证是用来处理经验事实或逻辑,所以我们不能争论道德原则的有效性,我们只能借由自己的情感称赞或谴责道德原则。

第三节 对情绪论的批判

综合以上的讨论,情绪论有几个优点:①它优于传统主观主义,可以解释道德判断产生冲突的方式。根据传统主观主义的理论,道德判断只是反映个人的情感,所以并没有道德冲突的问题,情绪论则可以分别信念的冲突和态度的冲突,^[7]而主张并没有道德信念的冲突,一般所谓的道德冲突是一种态度上的冲突,因此情绪论似乎比传统主观主义更能够解释日常生活的道德处境,因为日常生活中确实存在道德冲突。②它可以解释道德判断和行为动机之间的密切关系。由于情绪论将伦理判断解释为判断者的情感表达,所以当判断者真实地说“我应该做x”时,他必然是有从事x的动机,因此情绪论似乎可以充分说明道德判断所具有的实践性。^[8]但是情绪论的主张也会面临以下的困难:

1. 艾耳情绪论所奠基的检证原则本身就有问题。检证理论主张有意义的命题不是分析命题,就是可检证的综合命题,但是这个理论本身并无法加以检证,所以根据其自身的标准,是一个没有意义的主张,因此我们没有理由将有意义的命题只局限于可观察的经验命题或分析命题。^[9]此外,以命题可否被检证决定其是否有意义是一个相当有问题的标准,譬如,所有的全称命题都不能透过可观察的经验加以检证,但是有些全称命题显然是具有经验意义,以“所有的人都会死”这个命题为例,严格地说,我们只知道所有在二百五十年前出生的人,现在都死了,但是我们不知道现在还活着的人是不是都会死。当然理论上我们可以在二百五十年后检证现在活着的人是不是都死了,可是这样仍然没有证明“所有人都会死”是可以被检证的,因为以后还有人会出生,所以我们无法在经验上检证是否以后出生的

每一个人都会死,即使我们知道如何检证张三、李四、王五等任何一个个体是否会死,但是我们无法检证“所有人”是否会死。依据检证理论的意义原则,由于“所有人都会死”并不是一个分析命题,而是一个不可检证的综合命题,因此这个命题是无意义的,但是一般会认为这个命题是有意义,所以以可否检证作为是否有意义的标准,显然是值得怀疑的。

2. 情绪论混淆了造成某事的原因(cause)和从事某事的理由(reason)。根据情绪论的主张,道德上的争议基本上是态度的差别,因此可以用消弭态度差异的方式解决道德争议,但是一般我们认为,促成我们去从事某一个行为的理由,和造成我们态度改变的原因是不一样的。^[10]譬如,如果你得了轻微的感冒,你认为没有必要去看医生,只要吃一点成药就可以了,当你到一家西药房买感冒药的时候,你会选择哪一种感冒药?由于你在电视上常常看到“感冒用斯斯”的广告,所以当药房老板拿了一种你听都没听过的感冒药给你时,你会怀疑它是否有效;但是如果老板一开始就拿“斯斯”给你,你可能会立即接受。这是因为你的态度已经受到广告的影响,所以广告是造成你毫不犹豫接受“斯斯”的原因,但是这并不是你应该接受它的理由。有些产品虽然广告非常多,但是并不一定真正如广告词所描述的那么好,你倾向于接受广告所推荐的产品,不表示广告推荐是你接受这些产品的最佳理由。

在日常生活中,我们常征询他人有关道德方面的建议,譬如“我是不是应该把年老的父母留在家里,自己远赴美国求学?”这时候我们所需要得自于他人的是:我应该怎么做?也就是说,我希望他人的意见能对我的行为有所指引,我是希望得到该如何行动的最佳理由,而不是希望别人影响我,使我能产生从事某一个行为的态度。又譬如在生理上改变一个人的荷尔蒙分泌,可能会影响他对性行为的态度,以前他对同性恋可能极端厌恶,认为在道德上同性恋是变态的

行为,但是现在他却认为同性恋是一种生理需求,所以和道德无关。然而这种经由生理改变而造成道德态度改变,和我们基于对同性恋的理解和认知,因而认为一般人谴责同性恋的理由并不正当,这两者对同性恋的态度虽然一样,但是却不能视为相同。前者是透过生理改变因果关系,造成道德态度的改变;而后者则是经由相关于道德判断的理由而产生的态度。但是依据情绪论的主张,无法解释这两者之间的差别,因为所谓应该做的行为,就是具有做此一行为的态度,因此促成这个行为的原因,和从事这个行为的理由并没有区别的必要性,而由情绪论所导致的这种结果,显然和我们一般的看法有所出入。

3. 和上一点相关,由于情绪论主张道德判断是表达情感,因此所有的道德规劝或训诫变成只是希望对他人造成影响,如果你知道你的朋友肺部不好,当你对他说道:“你不应该抽烟”时,根据情绪论的分析,你是要影响你的朋友,而事实上你是在提供他不抽烟的理由。因此情绪论的一个重要缺失是:将道德当成只是情绪反应,而忽视理性的思辨和推论在道德中所扮演的角色。

4. 有时候我们在从事道德判断时,并没有产生任何情感,⁽¹⁾或者对同一个行为、在不同时间,我们对它进行道德评价时,会有不同的情绪反应。譬如:当你亲眼目睹一个身强体壮的父亲,不断用皮鞭抽打他三岁的儿子,而他的儿子被打得号啕大哭、跪地求饶,而这个父亲却仍然无动于衷,皮鞭继续无情地落在他儿子的身上时,心中一定会充满了愤怒,这时候如果你指责这个父亲说:“你这样做是不对的”,这个道德判断确实具有情绪论所陈述的那种特性:你一定是以激动的语气,表达心中极为愤怒的感觉。当你事后几天向友人描述这个情境时,虽然你还是会说:“这样的行为是错的”,但是那时候你的心情一定不会像当时那么愤怒。如果再过几年回想起这件事情,你仍然会说:“这样做是错的”,然而你在说这句话时的情绪,一定

比以前更为温和。这样的情绪变化是道德生活中一个不争的事实，然而如果情绪论的主张是正确的，则上述三个阶段所作的道德判断具有不同的意义，因为虽然同样是“这样的行为是错的”，但是由于道德判断不具有认知的意义，顶多只有情绪性意义，由于当表达这句话时的情绪不同，所以这句话在不同的时间表达了不同的意义。这样的结论显然违反一般的道德直觉，所以情绪论的主张似乎难以立足。

〔1〕这个论点参见 Feldman, 1978, pp. 212 - 213.

〔2〕根据 Stephen Darwall 的定义，主观主义主张伦理性质就是观察者之判断或反应的特点，譬如张三认为“杀人是邪恶的”，“杀人”这个行为所具有的“邪恶的”这个伦理性质，就是张三对“杀人”这个行为的反应。换句话说，该行为所具有的这个伦理性质是张三所赋予的，所以张三对这个行为的判断，决定这个行为的伦理性质。参见 Darwall, 1998, p. 57.

〔3〕本章所谓的“直觉主义”都是指后设伦理学上的主张，以穆尔的理论为代表，所以和洛规范伦理学上的直觉主义意义不同。

〔4〕本节的论点出自艾耳的“Emotivism”，in Louis Pojman (ed.), *Ethical Theory* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989), pp. 364 - 369.

〔5〕Pojman, 1995, pp. 194 - 195.

〔6〕这是 C. L. Stevenson 的主张，Stevenson 是另一位重要的情绪论者。他主张道德对话有三个特点：(1) 道德对话中会产生意见相同和意见不同的情形；(2) 道德语词具有“磁性”(magnetism)；(3) 科学或经验的验证方法不足以处理伦理学。所谓道德语词具有“磁性”是指：当某人说“x 是好的”时，他不只在表达对 x 的信念，而且在引发别人对 x 的态度，也就是说，Stevenson 认为道德语词不只表达信念，也创造影响 (influence)。因此他主张道德语词是两种意义的组合，一种是描述性意义，一种是情绪性意义，前者对应于信念的表达，而后者则对应于态度的表达。Stevenson 对“意义”的看法显然和艾耳不同，他认为道德语词是有意义的，而艾耳则否定道德语词的意义，因此 Feldman 称艾耳的主张为激进的情绪论 (radical emotivism)，而 Stevenson 的学说则是温和的情绪论 (moderate emotivism)。本书只介绍艾耳的情绪论主张，有关 Stevenson 的论述参见其 *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1972, first published in 1944)，至于这两种情绪论的差别可以参考 Feldman,

1978, pp. 212 - 231.

[7] Feldman, 1978, p. 220.

[8] Darwall, 1998, pp. 72 - 73.

[9] Pojman, 1995, p. 198.

[10] Ibid.

[11] Feldman 关于这一点有比较清楚的讨论, 参见 Feldman, 1978, pp. 220 - 221.

第十章 规约论⁽¹⁾

情绪论之外,另一个重要的非认知主义的伦理学说,就是黑尔的普遍规约论(universal prescriptivism),简称规约论。规约论接受穆尔的看法,反对自然主义,区分“价值”和“事实”的不同,同时它也同意情绪论的主张,认为道德判断无所谓真或假,但是不同于情绪论的是,规约论认为道德判断并不是判断者对某一个行为所作的情感反应,道德判断就是判断者的一种心理状态。譬如当一个人说:“任意杀人是错的”时,这句话并不是表达判断者对“任意杀人”这种行为的负面的情感,而是像一个命令一样,显示出判断者不愿意这样的行为发生,自己也有不去从事这样行为的意愿,所以学者认为,规约论认为伦理判断和意志(will)之间的关系,比情绪论所主张的还要密切。⁽²⁾所以根据规约论的主张,评价性语言(evaluative language)的功能,主要就是“指引选择”,也就是说,当我们使用道德语言时,目的就是要告诉人们应该从事什么样的行为,因此道德判断就像是命令句,具有指引和规范行为的作用。

第一节 道德语词的意义⁽³⁾

根据黑尔的分析,在我们日常生活常常使用的语言当中,有些语

词是描述性的(descriptive),这些语词的主要功能是表达事实或传递消息,例如:汽车、树林、河流、飞机、玫瑰花、教室、学校等,都是描述性的语词。在使用这些描述性的语词时,必然会涉及规则,也就是说,当我们使用同一个描述性语词时,所有被这个语词指称的事物,一定是具有某些相同的特质,譬如:我们称岸边的杨柳为“树”,也称溪头的红桧为“树”,而校园里的白千层也是“树”,这些东西之所以都被称为“树”,是因为它们都具有一个共同的性质,而这个共同性质就形成我们在使用“树”这个描述性语词时,所必须遵守的规则,因此我们不能指着路边的电线杆说:“这是一棵树。”所以任何描述性语词的使用,都是依照该语词相关的规则,因此这个规则也决定该语词的意义,我们将描述性语词这种和规则相关的意义,称为描述性意义(descriptive meaning)。

虽然描述性语词的使用是依据规则,但这并不是否定语言所特有的开放性格(open texture),和维特根斯坦所谓“家族相似性”(family resemblance)的特点,也就是说,描述性语词必须遵守规则,并不表示语言本身具有固定不变的内容。事实上,任何一个字词的适用对象,并没有明显的界限,譬如:“红色”和“粉红色”这两个语词,什么样的颜色可以称为红色,而什么样的颜色称为粉红色,似乎无法找到一个明确的界限。我们一般人都知道,红色的颜色较粉红色为深,所以红旗上的颜色,大家都同意是红色的,但是酒酣耳热的人,他们脸上的颜色真的是满面通“红”吗?红色要淡化到什么程度才是粉红色?这两种颜色的分界点在哪里?事实上语词的使用具有“家族相似性”,一个语词所描述的对象之间,具有某种程度的相似性,但是彼此之间也不完全相同,譬如:杨柳、红桧、白千层我们都称为“树”,这三种事物虽然具有相似之处,使我们能使用相同的语词描述它们,但是它们之间也存在差异,譬如:如果以外形而言,杨柳和椰子树的差别很大,而椰子树和电线杆反而很相似,但是我们称杨柳和椰子树

为“树”，而电线杆却不是“树”。因此什么样的事物可以称为“树”？有些花草的枝叶（譬如向日葵）长得和低矮的树木一样高，为什么前者不是“树”而后者却可以称为“树”？

从以上的分析，可见一个语词适用的对象，并不是具有一个明确的界限，而黑尔所谓描述性语词的使用涉及规则，其基本的概念是语词使用的一致性，也就是说，虽然每一个语词适用的对象并不明确，因此所涉及的规则无法用文字明确陈述出来，但是如果我们称 x 是红色的，而且如果 y 和 x 在相关的部分都相似，则 y 也是红色的。如果张三说：“某国国旗的颜色是红的”，但是却说：“日本国旗上的大太阳不是红色的”时，除非张三根本不知道那国国旗和日本国旗是什么样子，或者他故意开玩笑，否则我们会认为他不知道“红色”的意义。就像如果李四说：“椰子是红色的”，我们会认为李四可能将苹果当成是椰子，不然就是他故意说谎，否则就是李四根本不知道什么是“红色”。根据黑尔的主张，规则和描述性语词的意义之间具有关联性，因此为什么电线杆不可以称为“树”，是因为“树”这个字所具有的特殊意义，使得我们在使用它时，必须遵守和这个意义相关的规则，而这个规则使得电线杆不能称为“树”。

黑尔讨论描述性语词的目的，是因为他认为描述性语词的描述性意义和道德判断的意义相关。黑尔称具有描述性语词的直说式(indicative)判断为描述性判断，由于描述性语词的使用具有规则性，所以由描述性语词所构成的描述性判断就具有普遍性(universalizability)，也就是说，如果任何一个描述性判断成立，则其普遍化形式也可以成立，譬如如果“ x 是红色的”为真，则我们可以推得“任何一个 y ，如果 y 和 x 相关部分相似，则 y 是红色的”。当然有人可能会对“相关部分相似”这个概念提出质疑，什么叫作“相似”？因为世界上没有任何两样事物是完全相似。但是这个困难和上述精确使用“红色的”这个语词的困难是一样的，只要使用者（不论精确或

模糊地)说明什么是相关部分、为何称 x 为红色,我们就可以根据他的说明,得到这样的结论:任何和他说明相似之物是红色的。所以描述性判断所具有之普遍性,是因为它包含描述性语词,而且是这个语词的规则性使用所造成的结果。

黑尔认为,价值或道德判断也具有描述性意义,所以价值或道德判断也具有普遍性。也就是说,如果一个价值判断是“x 是善的”,则任何相似于 x 之物也是善的。就这一点而言,道德判断和描述性判断没有两样,但是二者并非完全相同,因为黑尔认为,道德判断不只具有描述性意义。由于自然主义者认为,道德判断只具有描述性意义,所以决定如何使用价值语词的规则,就是决定描述性语词意义的规则,所以价值语词只是一种描述性语词。

虽然有些非自然主义者也认为,道德语词就是描述语词,但是他们同时也认为,某些特性只能用某些特定的价值语词描述。因此黑尔分别两种非自然主义:

1. 特殊主义(particularism): 此一主张强调价值语词,如“善”,虽然也是描述性的,但是它的意义规则不同于非价值语词的意义规则,因此根据这个主张,当我们判断“x 是善的”,即使 x 和 y 在其他方面都相似,我们仍然可以否定“y 是善的”这样的判断,因为 y 不具有“善”这个独特的非自然性质。换句话说,特殊主义认为,价值语词使用的对象具有某一种独特的非自然性质,所以即使两个事物在所有其他方面完全相似,如果其中之一缺少“善”这个独特的性质,也不能称之为“善”。因为支持“x 是善的”并不是某些自然的性质,而是独立存在的非自然性质,所以如果 y 也具有这种非自然性质,y 当然也是善的;但是如果 y 所具有的是与 x 相似的自然性质,而不共享“善”的非自然性质,则称“x 是善的”,却不能称“y 是善的”。因此对一个特殊主义者而言,他可以承认道德判断是描述性判断,所以道德判断也是可以普遍化,但是这种普遍化并没有太大的意义。

2. 第二种非自然主义可以以穆尔为代表,如第八章所讨论的,穆尔虽然反对“善”是可以被定义的,因为“善”不是自然性质而是非自然性质,但是他认为道德性质不是完全独立于自然性质,而是依赖于自然性质,是一种附加在自然性质之上的性质,或者是总结评价自然性质的一个性质。这一派和自然主义一样,强调普遍化的重要,黑尔认为这种非自然主义在普遍化的规则下,与自然主义会产生相同的结果。因为既然使用价值语词时,价值语词不是独立存在,而是根据自然性质的变化而变化,则不论自然性质或非自然性质有何不同,也不论其评价一物为“善”的标准是什么,非自然主义所谓的“善”,都是自然性质的函数。也就是说,“善”既然是评价自然性质的性质,所以是自然性质决定一物是否为“善”,所以如果“x是善的”,因为x具有a、b、c的自然性质,则任何一个事物y,如果y也具有a、b、c的性质,则y也是善的。因此黑尔认为,这一派虽然称为非自然主义,但是由于必须承认普遍化原则,所以这种立场其实和自然主义的结果一样。

黑尔既不能接受特殊主义,也不认为自然主义是正确的,他认为道德判断不只具有描述性意义,还有规约性(prescriptive)意义,所谓规约性,就是对人的行为构成类似命令的作用,使人的行为受到规定和约束,所以具有促进或禁止行为被实践的力量。他称其道德理论为普遍的规约论(universal prescriptivism),这个主张和自然主义有相同的地方,他同意自然主义的论点是:对一个事件所做的道德判断,完全是基于这个事件所具有的非道德性质;和自然主义不同的地方在于:自然主义认为描述性意义已经穷尽道德语词的意义,所以可以从“实然”(is)推得“应然”(ought),但是黑尔不认为从实然可以导得应然,因为根据黑尔的主张,道德语词不只具有描述性意义,而且还具有规约性意义,所以自然主义的主张无法正确地解释道德判断。

何以黑尔称其理论为普遍的规约论？因为由于道德语词和描述性语词同样具有描述性意义，所以道德判断具有普遍性；而且由于道德语词也具有规约性意义，所以道德判断不只是有普遍性，还具有推荐、赞赏、禁止、责备的意义。例如当我们说：“张三是一个好人”时，我们不只是描述张三的人格和操守，而且还包含对张三言行给予赞赏、推荐以及鼓励他人仿效的意义在内。所以黑尔认为，接受一个道德判断，不只是接受其描述性的内涵，而且表示愿意依照这样的标准，在日常生活中实践。

黑尔指出，对于“好人”的描述性意义，可能会因时间而改变其内容和标准，譬如在中国古代社会，一个女人能遵守三从四德，才是良家妇女，但是现代社会则认为，一个具有独立自主能力的女性，才是值得肯定的现代女性。尽管道德判断的描述性意义会因时空而改变，但是道德判断的规约性意义却不会改变，因为只要是一个事物所得到的评价是“好的”，则一定是具有推荐、赞赏的正面意义。所以对于“善”、“恶”、“对”、“错”等伦理学上最重要的语词，黑尔认为都是以规约性意义为主、描述性意义为辅。但是还是有一些价值语词，其规约性意义是次要的，而描述性意义才是主要的。例如“勤勉”，这个语词的描述性意义是：努力、辛勤的工作，但是有可能在某些社会，勤勉的人并不受到社会的欢迎，所以在这样的社会勤勉的人不会被称为“好人”，也就是说，“勤勉”的描述性意义不变，而规约性意义则会因社会而不同。又例如“诚实”，其描述性意义也不会因社会而改变，但是它的规约性意义却会因不同社会而不同。根据人类学者的田野研究证实：在大部分的社会中，诚实的行为是被赞许的，但是确实存在某些社会，诚实是不受欢迎的行为。

黑尔认为，由于道德判断具有两种不同的意义，所以道德上的差异，不是只从字义的厘清就可以解决，这是道德判断和描述性判断不同之处。一般人如果对描述性语词有所争议时，譬如对“灌木”和“乔

木”如何区分的争议,只要大家都同意“不满某一个高度的树木”就称为“灌木”,这个争议就可以得到解决。但是道德上的争议并不是这么简单,即使大家对某一个行为是什么样的行为并没有争议,但是对这个行为是对或错的判断可能会有不同。譬如:高速公路大塞车,张三有点“内急”,他估计到达休息站可能需要三十分钟,于是他就把车停在路边,就地解决。这样的行为在道德上是否可以被允许?有人可能会认为,张三的“内急”到底有多急,必须先澄清,否则无法进行道德判断。但是如果以黑尔的观点,即使这个问题得到解决,仍然有些人会认为:这种行为是道德上可以容许的;而有些人则会认为:有时候道德上允许我们违反一般的道德要求,但是张三这个行为却不是这种情况,因为无论多么急,随地“方便”都是不道德的行为。又譬如有些合法节税的行为,即使大家对行为的内容并没有争议,但是有些人可能认为这个行为是错的,而有些则认为这是道德上所允许的。因此黑尔认为,这种道德上的差异,并不是厘清内容就可以解决的,因为它牵涉的不只是语言用法的出入,还包括道德原则的歧义,所以道德判断不只是描述性判断。

第二节 道德推论⁽⁴⁾

由于黑尔认为,道德语词具有描述性意义和规约性意义,所以道德判断具有两个特征:普遍性和规约性,而由这两个特性,可以衍生道德推论的两个逻辑规则。黑尔以债权人和债务人的关系为例,说明普遍性和规约性在道德推论中所扮演的角色。

假设 A 欠 B 钱, B 欠 C 钱,而且在他们所处的社会,债权人为了讨回债务将债务人关进监牢是合法的,也就是说,在法律上债权人可以将债务人关起来。现在 B 考虑在道德上他应不应该将 A 关起来,

也就是说, B 所考虑的并不是法律上的理由, 而是在道德上他有没有理由可以将 A 关起来?

根据黑尔的论述, 如果没有普遍性、规约性两个原则, 毫无疑问的 B 当然希望而且愿意他能将 A 关进监狱, 所以他会立刻接受“让我把 A 关进监狱”的简单令式。但是如果他想将这个令式变成一个道德判断, 即“我应该将 A 关起来, 因为 A 欠我钱而不还”时, 情形就不一样, 因为当 B 在思考他应不应该将 A 关进监狱时, 如果“我应该把 A 关进监狱, 因为他不还钱”是正当的道德判断, 则由于道德判断具有普遍性, 所以经由普遍性原则, B 必须接受“任何一个和我具有相同处境者, 如果他的债务人不还钱, 他应该将其债务人关进监狱”, 而一旦 B 接受上述的判断, 透过简单的逻辑推论, 他又必须接受“C 应该把我关进监狱”的判断, 由于道德判断也具有规约性, 所以再经由规约性原则, B 必须再接受“让 C 把我关进监狱”的结论。

我们可以将整个推论写成如下的论证形式:

- ① 我应该把 A 关进监狱, 因为他不还钱。
- ② 任何一个和我具有相同处境者, 如果他的债务人不还钱, 他应该将其债务人关进监狱。
- ③ C 应该把我关进监狱。
- ④ 让 C 把我关进监狱!

在上面这四个句子中, ①是假设, 如果①成立, 则透过普遍化原则可以推得②, 从②到③是简单的逻辑推论: 全称命题的特例化, 而从③推到④则是利用道德判断的规约性原则。这个论证的意义是, 如果 B 确实具有道德理由将 A 关起来, 则 B 也必须接受 C 也有道德理由将他自己也关起来的结论。根据黑尔的论述, 由于 B 不能接受④, 所以他不能接受①, 其结果是: “让我把 A 关进监狱”这个令式得不到支持。

根据黑尔的分析,道德推论必须具备四个要素:

1. 事件之事实(facts)
2. 由“应该”这个道德语词之意义所提供的逻辑架构(即普遍性和规约性)
3. 性向、欲望、偏好(inclinations)
4. 想像力(imagination)

所谓事实,在上例中所指的就是“A欠B钱”、“B欠C钱”,以及关进监牢是怎么一回事,任何道德推论必须预设这些事实,否则无法进行。譬如:“张三没有参加小学同学的同学会是错的”,如果不是基于“张三曾经答应要出席这次聚会”的事实,我们很难得到上述的结论,因为仅仅由“张三没有参加小学同学会”这个事实,并不能直接推出“张三是错的”这样的结论,因为小学同学聚会的时候,张三可能有别的重要的事要做,但是如果有人指出:“可是张三曾经答应要参加”,则“张三的行为是错的”这个判断,就可以得到充分的支持。所以黑尔认为事实是道德推论的必要元素。

至于第二个要素,黑尔认为在道德推论中扮演极为关键的角色,上述的例证中,从①推到②、从③推到④,都是基于道德语词所具有的特殊逻辑结构,如果道德语词不具有普遍性,则从“B应该把A关起来”,无法推得“所有债权人都应该将其债务人关起来”的结论。如果道德语词不具有规约性,则即使B接受“C应该把我关起来”,但是由于“应该”并不具有规定行动的力量,所以“让C把B关起来”的令式,得不到“C应该把我关起来”这个道德判断的支持。譬如,如果我们接受“我们应该遵守交通规则”这个道德判断,一般会认为我们就必须付诸行动,但是如果道德判断不具有规约性,则即使我们接受“我们应该遵守交通规则”,我们也可以不遵守交通规则,因为“我们应该遵守交通规则”这个判断,并不能支持“遵守交通规则!”这样的令式。所以黑尔认为,道德语词所提供的逻辑架构是道德推论的必

要元素。

道德推论也必须假设某些欲望和偏好,在债权人和债务人的例子中,B虽然可以将A关起来,可是他的行为得不到道德理由的支持,关键在于他不能接受“让C把我关起来”这个结论,而B之所以不能接受这个结论的原因,当然是因为我们假设B不愿意失去自由,也就是说,如果不是假设B具有不愿被关起来的欲望或喜好,则黑尔的论证将完全失去效力。

而所谓想像力,指的是:在上述的论证中,我们可以不必假设B欠C钱,只要B可以想像“如果我欠C钱”这样的情况即可。也就是说,只要B能够想像他自己也欠人家钱的情境,B不需要实际上欠C钱,上述的推论就可以成立。因此黑尔认为假设的事件和真实事件一样具有作用,即使C不存在,上述的论证仍然有效,因为这个论证核心观念是:在进行道德推论时,不能基于自己在这个情境中的特殊角色(即B是以债权人而不是债务人的身份呈现在论证中),而应该考虑的是人们在这种情境中的喜好。换句话说,如果B想像他和A的身份互相对调,或者不必把B实际上换成A的处境,只要B有足够想像力,知道A的处境是怎么一回事,上述的推论就能进行。黑尔认为,道德推论和自私精明的推论(prudential reasoning)之间最大的不同在于:推论者能把他人的欲求当成是自己的,因此C不一定要存在。

黑尔认为,上述四项要件如果缺少其一,就会造成其他要素也失去其效用,譬如,如果B是一个不管自己的特殊角色、对事情无动于衷(冷漠无情)、不在乎自己或他人利益的人,则他可能会接受④;如果一个人缺乏想像力,当他运用或接受某些规则的时候,却不知道他人也会将同样的原则用在他的身上,则他可能会认为①是正确的,因为他实际上并没有欠别人钱;如果一个人对事实无知,对关进监牢是怎么一回事毫无概念,他可能会接受整个论证,

也愿意被关起来。

第三节 对黑尔道德推论的检讨

对于上述债权人的道德论证,黑尔认为 B 可以有两种策略逃避,但是每一种都必须付出代价。

一、语言的策略,即以不同方法使用道德语言

如果 B 所使用的“应该”不具有规约性或普遍性,他就可以逃避上述论证的束缚力,但是果真如此,则黑尔的论证和 B 之间所产生的差异,并不是真正的争辩,因为这种差异只是表象而非实质,黑尔的论证仍然有效。黑尔认为,这个结果只是证明:上述论证不能说服那些对“应该”有不同用法的人,例如有人用“打”指的是“11”,当我们说“11 不是一打”,他说“11 确实是一打,因为我是这么用的”,这个争论只是各说各话。如果 B 采用语言策略,又可以有两个方式:

1. B 把“应该”当成具有规约性但不具普遍性

如果 B 对“应该”的用法和黑尔不同,结果会造成两种不同的结论。根据 B 的想法,他应该把其债务人关起来,但他不同意其债权人应该把他关起来,因为 B 认为“应该”不具有普遍性。但是根据黑尔的推论,由于黑尔不打算接受其债权人应该把他关起来,所以他也不能主张,他应该把其债务人关起来,因为黑尔所使用的“应该”,是具有规约性和普遍性。

这个结果是否表示 B 和黑尔的道德判断存在实质的争议?(B: 他应该关其债务人,黑尔: B 不是应该这样做)纯粹从规约性的角度来看,这两个结论确实是实质的争议,但是从道德的角度来看则无,因为道德争论不能只建立在某一特例之上,而必须涉及普遍原则,也就是说,道德要求人们在某一种情境下应该如何做,不能因人而有所

差异。例如：“随便打人是错的，但是我可以例外，因为我父亲是大官”，黑尔认为这不是道德判断。也就是说，尽管 B 在使用“应该”的时候，可以认为它只具规约性而没有普遍性，所以 B 可以得到“把 A 关起来”这样的结论，却不让 C 将自己关起来，但是他的用法并不是道德上的用法，因此他的行为在道德上找不到支持的理由。

2. B 所使用的“应该”具有普遍性但不具有规约性

基于这个用法，B 接受“C 应该把我关起来”，但是不接受“让 C 把我关起来”，所以 B 可以主张“我应该把 A 关起来”而且同时化为行动。但是黑尔认为 B 这样做，也是得不到道德上的支持，因为如果“应该”不具有规约性，则从“我应该把 A 关起来”也无法推出“我把 A 关起来”。黑尔强调，道德语词如果不具规约性，道德判断和个人所选择的行为无关，也就是说，道德判断的结果并不能作为行为的指引，所以即使我们接受“我们应该遵守诺言”，但是实际上要不要遵守诺言，和这个判断无关，因为道德判断不具规约力。所以 B 虽然可以将 A 关起来，但是这个行为并不是由道德理由所支持。

二、非语言之逃避策略

除了语言的逃避策略之外，即使 B 接受“应该”具有规约性和普遍性，但是 B 仍然可以逃避黑尔的论证，此种策略可以有三种方式：

1. 拒绝做正面的道德判断

B 可以采取 (a) 无道德主义 (amoralism) 的态度，完全拒绝作道德判断，或根本不在乎道德上如何，也就是说，他可以完全保持道德沉默，或者说：“在道德上没有任何重要的事”，因为上述的道德论证只强迫他否定“他应该把 A 关起来”的道德判断，但并没有强迫他接受任何道德判断。（“他应该把 A 关起来”的否定，不是“他不应该把 A 关起来”）此外 B 也可以采取 (b) 对其他人的行动采用一般的道德标准，但对自己的行动则采取无道德主义的立场；或者 (c) 对自己的某些行为采无道德主义，而对他人则使用一般的道德标准。

黑尔认为,对于(a)我们是无计可施,但也不必困扰我们,因为这样的人完全在道德争论领域之外,但是他自己也被迫放弃接受道德的保护。关于(b)和(c),我们可以追问:到底他依据何种原则,可以对相同的例子做出不同的判断?或者迫使他承认他不是从事道德判断。

2. 道德理想主义

假设B坚信财产权和契约的重要性,认为欠债不还就应该被关,这样才能维护契约的尊严性,因此如果他自己就是债务人,他愿意入狱,以遵守契约原则。黑尔对这样的逃避方法无法处置,那些全心全意支持这类理想的人,不在乎个人(包括他自己)的利益是否会因为追求这个理想而受害,所以黑尔的普遍化原则在这种情形下,完全失去效力,因为这个原则是基于普遍的利己心,所以任何道德理想的追求者不在乎个人的利益,就可以逃避黑尔的论证。黑尔称这样的理想主义者狂热分子(fanatic)。

3. 诉诸事实

B可以说他和A之间存在道德上的差异,譬如,B可以指出:如果他入狱,他的父母会饿死,而A则有亲戚可以互相支助。黑尔承认,在他的例子中确实是假设B和C之间的关系,和A和B之间的关系完全相似,也就是说,这两种关系并不存在任何的道德差异,但是由于这个例子是假设性的,所以我们永远可以满足这种完全相似的条件。如果在实际的道德推论中,B/C和A/B之间确实存在道德上差异,则上述的推论当然不能成立,但是这样并没有推翻黑尔道德推论的基本主张,因为我们永远可以想像两种完全没有道德差异的关系,这样才能进入黑尔的道德推论模式之中。

然而有人可能会辩称,根本不存在两个完全相同的情况,所以B似乎永远可以说:“我和A是不同的”。黑尔承认,任何两个实际的情况不可能完全相同,但是并不是所有的差异都和道德判断相关,也

就是说,有些差异是合法的,有些则是不合法,譬如: B 脸上长青春痘、头发自然卷,而 A 则不具有这些特征,但是这些差异似乎无法构成道德上差别对待的依据,因此困难在于如何分辨哪些差异是合法,哪些是不合法。但是黑尔认为,这个问题并不会影响他的论证,只要 B 具有足够的想像力,能想像自己是处在和 A 完全相同的情境,他的论证就具有效力。

对于黑尔的规约论,我们可以从以下几点加以反省:

1. 道德判断是否必须具有普遍性?

一般而言,黑尔的主张是正确的,一个有效的道德判断通常具有普遍性,也就是说,道德判断不能因人而异。但是并不是所有的道德判断都可以普遍化,有些道德判断事实上不能从普遍化的角度论断,因为它们可能和个人特殊的处境确实相关。譬如:在某一个情境下,张三可能判断“我应该牺牲性命拯救他人”(把身体扑在手榴弹上),而这个判断显然是一个道德判断,但是张三却不认为,别人在相同的情境下也应该这样做,而实际上根据我们一般的道德直觉,我们也不会要求这个判断能普遍化,也就是说,我们不认为任何人在张三的处境下,都应该牺牲自己拯救他人。事实上所有道德上值得称赞的超义务行为,都不是可以普遍要求所有人都去实践的行为,所以黑尔的理论似乎无法解释“超义务”这个道德现象。^[5]

2. 道德判断是否必须具备规约性?

道德判断会对人的行为产生规约作用,似乎是毋庸置疑的,但是当我们身处于道德冲突时,譬如同时应该做 X 和 Y,但是两者无法同时实践时,似乎有些道德判断就不具规约性。如果张三为了救人必须违反诺言,这时候张三面临两个道德判断,一个是“张三应该救人”;另一个是“张三应该遵守诺言”,而这两个判断显然都是他的道德义务,如果黑尔的理论是正确的,则我们可以推得:“张三去救人!”和“张三去履行诺言!”这两个令式,但是由于张三只能执行其中之

一,所以“张三应该遵守诺言”无法推出“张三去履行诺言!”的令式,也就是说,在“张三应该遵守诺言”的判断中,“应该”是非规约性的用法,但是这仍然是一个道德判断,因为这个判断仍然和张三选择的行为相关,因为当张三实践救人的行为之后,他会因为没有实践诺言而感到抱歉。当然对于这一点黑尔可以作这样的回应:在这种情境中,张三不是应该遵守诺言,而是应该去救人。但是如果在这种情境中遵守诺言不是张三的道德义务,他为什么需要为了没实践诺言而感到抱歉呢?

此外,黑尔要证明道德判断具有规约性,必须假设道德理由具有优先决定性(overridingness),也就是说,和其他任何理由相冲突时,道德理由永远最具分量,但是在实际生活中,道德理由并不是永远是最重要的行动理由,事实上有时候我们可以同意:“某人应该做 X”的道德判断,但却不接受“让 X 被实践”这个令式。譬如:大学联考当天,由于张三前夜没有睡好,所以起床太晚,为了赶时间,张三骑机车经过几个不太重要的路口时,碰到红灯却不停下来,因为他知道如果遵守交通规则,他会赶不上考试,必须明年再重考,这对他而言是一个极严重的伤害。在这种情况下,我们一般会认为,虽然张三不应该闯红灯,但是张三可以不理这个道德判断的约束,因为其他理由比这个道德理由重要。

3. 道德判断需要什么样的想像力?

根据黑尔的主张,想像力是道德判断的必要元素,在债权人的例子中,黑尔认为 C 不一定要存在,只要 B 能够想像 C 存在,或者想像 he 自己是 A,他的论证就具有效力,也就是说,黑尔在道德推论中的要求是: B 必须思考“如果我是 A”,这就是一般所谓的为他人设身处地。在我们日常生活中,这样的思考方式极为普遍,譬如我们常常反问想要对我们不利的人说:“如果我是你,你愿意我对你这样做吗?”但是“如果我是你”这句话的意义并不是很明确,譬如在海湾战争美

国出兵攻打伊拉克时,有人赞成布什总统的做法,有人则持保留的态度,反对布什的人会说:“如果我是布什,我一定不出兵伊拉克”,但是也有人可以立即回应说:“如果你真的是布什,你必然会出兵伊拉克”。换句话说,“如果我是你”至少可以有两种不同的解释:一种是设想自己处于他人的情境,但是仍然保留自己的欲望、喜好;另一种则是和他人作全面的认同,不只设想自己处于他人的情境,也设想自己拥有和他人完全相同的利益、喜好和理想。

因此黑尔所要求的道德推论的想像力,到底是属于哪一种解释?当我把自己想像成他人时,黑尔是要我们和他人部分认同,还是全部认同?在他债权人和债务人的例子中,黑尔似乎要求 B 完全等同于 A,但是这样是否合理?如果黑尔要求的是和道德判断相关的喜好相同即可,那么哪些喜好和道德相关,哪些不相关?黑尔在 *Moral Thinking* 一书中强调,道德判断中所要考虑的喜好和欲望必须满足两个要求:理性(rationality)和精明(prudence)。前者排除基于错误的信念和推理所产生的喜好,后者认为精明的人会将其现在或未来的喜好最大化,所以黑尔认为,当我们在普遍化道德令式时,我们所要考虑的他人喜好,只包括那些合乎理性和精明要求者。^[6]但是这样的说法似乎会和债权人和债务人的例子产生不一致的结果,因为在债权人和债务人的例子中,黑尔的普遍化原则要求 B 完全想像自己是 A,因此不论 A 具有的喜好是否理性、精明, B 都必须完全接受。^[7]

4. 道德语词只具有两种意义?

黑尔认为道德或价值语词具有两种意义,有些学者对这点提出质疑,认为任何言说都会产生因果效应,即心理上的反应,如果我们将这些反应都当成意义的一部分,则一个言说很容易就可以变成很多种意义。^[8]事实上同样一个语句,在不同的情境下可能产生不同的言说效果,因此学者认为黑尔混淆了语词的功能和语词的意义,因为不管是道德语词或价值语词,都只有一种描述性意义,它可以在不同的情境产生

不同的作用。^[9]譬如“诚实是一件好事”，对成人而言这句话具有鼓励作用，对儿童则有训诫及强迫的意味，但是如果这句话是在书本中读到的，则可能只有陈述的意思。所以语言在不同的情境有不同的功能，但不同的功能不能说是具有不同的意义，如果将语言的功能当成意义，则语言的意义不只黑尔所说的两种，所以黑尔所谓道德语词具有推荐的意义，严格地讲似乎只能说道德语词具有推荐的功能。

[1] 黑尔有三本重要的著作呈现其伦理学理论：*The Language of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1952), *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963), 以及 *Moral Thinking* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 本章的介绍主要是根据 *Freedom and Reason* 一书。

[2] Darwall, 1998, p. 73.

[3] 本节根据 Hare, 1963, pp. 7 - 29 有关描述性意义的讨论。

[4] 本节的讨论出自 Hare, 1963, pp. 86 - 111.

[5] 在第四章中我们提到黑尔的两层思考模式，根据直觉和批判两个层次的区别，黑尔可以将“超义务”这个概念归为直觉思考层次的概念，因为在日常生活中存在这样的概念是合乎效益原则的。但是这样的解释似乎无法解决这里的困难，因为黑尔在这里所谓的道德推论，以他所举的例子来看，应该是指日常生活中的道德推论，除非黑尔主张他的普遍性和规约性原则，只是批判层次的道德推论原则，但是这样的逃避方式，似乎意味着一般生活中不存在道德上的推论，或者一般生活中的道德推论没有特定的原则。

[6] Hare, 1981, pp. 104 - 106.

[7] 有关这一点的讨论参见 Williams, 1985, p. 89.

[8] G. C. Kerner, *The Revolution in Ethical Theory* (New York: Oxford University Press, 1966), p. 147.

[9] J. Austin 认为至少有三种言说行为 (speech acts): locutionary, illocutionary, perlocutionary, 至于一句话到底是哪一种言说行为，则决定在言说时的情境，所以言说情境非常重要。同样一句“这是一部好车”，在不同的情境表达，会产生不同的言说效果，参见 J. Austin, *J. How to Do Things with Words* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1977), p. 100.

第四篇 道德的本质

在上一篇后设伦理学的理论中,我们探讨道德语言、道德判断的意义,本篇所关心的课题则是道德的本质。道德到底是相对还是绝对?我们这个社会所拥有的道德观念,可以不可以适用于其他的社会?不同文化的道德规范有没有共同的最高道德原则?这些问题是自有伦理道德产生以来,就一直争议不绝的问题,第十一章将针对道德相对论(moral relativism)的主张,以及其可能产生的问题加以分析和讨论。此外,对于道德本身有一个更根本的问题值得我们思考,就是:为什么要有道德?我们在前面的讨论中,从未怀疑道德存在的必要性和必然性,但是为什么人类社会需要道德?道德的特质和人类的本性和处境是否相关?我们是否能为实践道德行为提供充足的理由?这些问题将在第十二章中讨论。

第十一章 道德相对论和客观主义

道德相对论似乎是日常生活中最常见的主张，回教徒因为宗教的理由，认为吃猪肉是错误的，但是一般人则不以为意，如果我们继续追问：到底吃猪肉是道德上对还是错的行为？最普遍的答案是：对回教徒而言是错的，对非回教徒而言吃猪肉和道德对错无关，因为道德是相对的，对张三是错的行为，对李四则可能是对的。事实上在日常生活中我们碰到许多道德上的歧见，有些歧见似乎永远无法达成共识，譬如：同性恋、安乐死、堕胎等问题，人们对这些问题的看法不但分歧，而且似乎不可能找到一个论证，可以证明争论双方何者为正确，所以对这些问题的道德定位，一般人很容易做成这样的结论：公说公有理、婆说婆有理，所以并没有所谓谁对谁错的问题，道德是相对的。

除了在一个社会之中有些无法解决的道德争议，容易造成道德相对论的态度之外，不同社会之间，以及同一社会不同世代之间所存在的差异道德实践，更是道德相对论强有力的证据。古代中国女子抛头露面是违反道德的，而现代社会如果父母禁止自己的女儿出门，才是道德上错误的；爱斯基摩人允许老年人饿死，但是这样的行为在我们的社会则无异杀人；有些文化允许杀人头祭拜，这样的行为在我们的社会不只是不道德，而且会被认为是一种变态。

虽然日常的道德常识倾向于支持道德相对论，但是道德是否是

相对的？有没有存在一个普遍的道德规范？则仍然是伦理学上争议中的问题。

第一节 传统的道德相对论

道德相对论的基本论点是：没有普遍有效的道德原则，也就是说，在某一个社会认为是对的行为，在另一个社会可能是错的。但是这个定义仍然有点模糊，必须进一步说明。当道德相对论者说：“在某一个社会认为是对的行为，在另一个社会可能是错的”，这句话并不只是在描述一个大家都接受的事实，因为实际上已经有太多证据显示，人类社会的道德实践确实不同。如果将“在某一个社会认为是对的行为，在另一个社会可能是错的”这句话当成一个事实，这种主张称为“文化相对论”(cultural relativism)。道德相对论者不只认为事实上人类社会有不同的道德实践，而且进一步认为，道德上对错的判断完全依赖文化而存在，也就是说，一个行为如果被其社会文化所接受，则这个行为实际上是道德上对的行为。更进一步说，道德相对论主张规范个人行为的标准，就是由自己所处的社会文化所决定的，社会文化的要求就是个人道德义务最终的根源。所以根据道德相对论的主张，当我们说：“偷窃是一个错误的行为”时，这个道德判断的描述并不完整，完整的说法是：“在我们的社会，偷窃是一个错误的行为”，因此任何一个道德判断必须具有以下的形式：“在s社会中，x是对的(或错的)”。

道德相对论的主张主要是奠基于文化相对论的证据，所以人类学的研究对道德相对论有很大的影响，本节将介绍著名的人类学者潘乃德(Ruth Benedict)对道德相对论的辩护。^[1]

潘乃德认为，人类学家研究原始民族的优点是，可以避免受到世

界性标准化文明的影响,也可以了解一个民族地区性社会的形成。在高度发展的文化社会,譬如北美和欧洲的先进资本主义国家,由于习俗和信仰的标准化,使人们误以为某一种当前流行的文化形式是人性之必然,好像人类文化的发展,步入欧美先进国家的模式是不可避免的趋势。潘乃德从广泛的文化模式研究中,否认上述的说法,她的研究发现,大部分简单文化并不流行我们视为人性之必然的习俗,而这些不同习俗是由不同的历史因素所造成,因此当代欧美文明,只能视为人类长期调适其所处环境,所产生的一种可能的结果,而不是人类成就的必然顶点。

潘乃德指出,任何社会不只在表现愤怒、喜悦、悲伤等细节和癖好上,甚至人类的主要驱力(drive)的表现形式,也都是为了调适,所以人类社会宗教、婚姻仪式的多样性,比我们所经验到的还要丰富。因此潘乃德认为,所谓行为正常或不正常的判断也是文化的产物,换句话说,一个社会行为的正当性是由该社会所植基的文化所决定的。譬如一个人如果具有易于昏迷(trance)的特质,对现代社会而言,这是不正常的,但是这种特质在很多民族中,不只是正常而且是可欲的,甚至被认为具有高度价值。早期台湾的民间信仰,就认为具有这种特质的人是神灵附身,所以乩童是被一般人尊敬的对象。

此外,许多文明社会所唾弃的特点,却为其他社会所接受,譬如,同性恋在某些社会是追求幸福人生的主要手段。潘乃德以美洲的许多印第安部落为例,这些部落就有法国人所谓的“berdache”这样的制度,这个制度允许男人着女装、担任女人的职务,甚至有时候嫁给其他男人,有些天生性能力较差的男子,就可以选择这种角色,以避免受到女人的嘲讽,这些人常常成为女性职业方面的领袖,或是某些部落事务的组织者,他们在其社会中有一定的地位。如果这种天生性无能的人身处在我们的社会,他可能面对的是世人的冷嘲热讽、一辈子躲在阴暗的角落,不敢以真正的自我去面对社会。因此潘乃德

认为,一个人是否正常,完全是由文化所定义。

为了证明文化决定行为的正当性,潘乃德从她的研究中证明,有些在我们文化中是不正常的行为,却是其他文化之社会结构的基石。根据研究报道,在美拉尼西亚(Melanesia)西北方的一个小岛上,这个社会是建立在一些我们认为极端偏执的特点之上:在这个部落中,外族通婚的族群,彼此都认为对方是邪术的操纵者,所以人们都嫁娶敌对族群的人,所以他们的伴侣都是终身的敌人。在这个社会中,如果你告诉人家你的收成很好,会被认为是承认自己偷窃,因为你一定是利用邪术,将别人家稻田里的生产,转移到自己的田地上,因此丰收是最大的秘密。此外,由于人们经常怀疑别人会毒害他,所以接受他人礼物的礼貌应对是:“如果你现在对我下毒,我将会回报你这份礼物”,因此女人在烧水的时候,也不敢片刻不留意。

根据潘乃德的研究,多布(Dobu)人比美拉尼西亚这个岛上的人更进一步,他们彼此之间互相害怕、互不信任,即使亲属之间的经济交换也不可能,同一个家族之间分享种子也被严格禁止。在收成前的几个月,整个社会接近饥饿边缘,但是如果有人忍耐不住饥饿,而吃掉自己的马铃薯种子,他就会被驱逐出去,一辈子都不能再回来。在多布的社会中,没有人和他人一起工作,在这个社会中所谓疯狂的人,是指那些喜欢和别人一起工作、帮助他人的人。

从以上的描述,可以发现人类文明的差异,往往远超出我们的想像。潘乃德认为,人类的行为具有非常大的潜在领域,没有一个文明的风俗可以包含所有可能的人类行为,就像人类可能发出来的语音有很多,但是每一种语言只能选择其中的一些构成,所以任何一个文化从衣着、住屋,到伦理、宗教的行为,也都只是选择某些可能的行为特点,透过长期历史的制约,而形成特殊的文化。因此每一个社会都是选择一个方向之后,在这个基础上逐渐发展,扬弃某些和这个基础不合的行为样态,所以某些我们认为不正常之行为特点,可能被另一

个文化选择为建构其社会的基石。

因此根据原始文化研究的结果,潘乃德认为,任何社会的道德,并不是从人性构成的必然因素中直接导得,不同社会有不同的道德,道德只是社会所支持之习惯的简称,从历史的角度观之,“道德上善的”和“习惯的”是同义词,所以所谓“正常行为”,是指社会上习惯的或期待的行为,因此一个行为是否正常和社会制度化的行为类型有密切关系。

潘乃德认为,一般人的性格具有很大的弹性,所以大多数人都可以接受文化的塑造,因此人类的社会组织、语言、地域特性、宗教,都不是遗传的结果。此外,人的生理结构和行为模式,并没有对应的因果关系,人类行为是因为生物机能而形成者并不多,而是由文化扮演重要角色。而文化则是一种选择,没有哪些行为是人性的必然产物,所以“反常”是个人态度得不到文化的支持。因此潘乃德认为,如果我们执着于绝对的道德标准,便不能顺利的处理伦理的问题;同样的,如果我们把一个地方的风俗,当成是人类生存的必然方式,就很难了解人类社会的真相,所以她认为,要解决社会严重反常行为的方法,就是培养高度的容忍精神。

潘乃德从原始文化研究所得到的证据,证明人类的行为规范是文化选择的结果,而由于每一个社会为了调适其存在的环境,所以会产生不同的行为要求,因此道德是相对的。这个结论似乎具有相当的真实性和普遍性,如果道德的目的就是为了改善人类存在的处境,^[2]似乎社会的处境不同,道德标准就会互异。事实上从我们的日常生活中,也可以找到支持道德相对论的证据。譬如,我们平时家里炒菜,只要你高兴,你要放多少盐就放多少盐,但是在中国西南山区食盐极端短缺的地方,对于如何使用盐应该会有一些规范。又譬如,如果你住在台北,由于水源充足,你一天要洗几次澡,大概没有人在乎,但是你如果住在中南部,在枯水期水源极缺的情况下,如果你每天一定要洗三次

澡,可能会受到别人的谴责。因此,一个行为是否在道德上被允许,往往和个人所处的社会环境相关,所以道德相对论否定普遍有效的道德原则。

第二节 道德客观主义

传统道德相对论的主张,受到相当多的质疑和挑战,本节将介绍波宜曼(Louis Pojman)对道德相对论的批评,以及他对道德客观主义的证明。⁽³⁾

波宜曼将道德相对论的主张,透过论证形式表达如下:

① 行为对错的判断因社会而不同,没有一个普遍的道德标准被所有社会所采纳。

② 个人的行为是否正当,是相对于其所属的社会。

∴ ③ 没有绝对或客观的标准可以适用于任何地方、所有时代的所有人。

波宜曼称上述论证中的第一个前提为多样性命题(diversity thesis),它是对事实的描述,也是文化相对论的基本主张;称第二个命题为依赖性命题(dependency thesis),它所表达的是,道德不是在真空中,行为的对错是由社会的目标、信仰、历史、环境的脉络决定。依赖性命题又可以分为强、弱两种,由于非相对论者可以接受弱的依赖命题,即道德原则应用到不同文化时,可以有某种程度的相对性,所以道德相对论必须主张强的依赖性命题。根据强的依赖性命题,不只是道德原则的应用是相对的,而且道德原则本身就是文化的产物,会因社会的不同而不同,所以道德本身是约定俗成的,任何道德原则的有效性都是建立在社会的接受之上。因此如果不同文化有不同的道德原则,而且如果道德原则是根植于其所属的文化,则不存在

一个普遍的道德原则,对所有文化、时代具有效力,换句话说,道德相对论就是一个真的主张。

波宜曼分别对两种道德相对论提出批判,第一种是主观主义(subjectivism)。主观主义是极端的道德相对论,它主张道德不是依赖社会,而是依赖个人,换句话说,不只是社会和社会之间有不同的道德标准,个人和个人之间也有不同的道德原则,没有一个人的道德原则可以适用于其他人,你认为对的行为,我可能认为是错的,而且到底谁的主张正确,并没有标准答案,如果用现代社会的流行语,主观主义的道德标准就是“只要我喜欢,有什么不可以”。对于这种极端相对论的论点,波宜曼提出几点批评:① 主观主义如果是正确的,则人际之间的批判就不可能存在,没有人能对他人的道德原则进行任何评价,也没有人能比较个人之间道德成就的高低,结果是:希特勒和甘地可能是一样的道德,只要他们两个人都自认为遵守其自选的道德原则;② 根据主观主义的主张,道德论证是多余的,道德判断成为美感经验,道德冲突也不可能存在;③ 主观主义所造成的结果和“道德”这个概念相矛盾,因为一般人认为道德的目的是为了解决人际冲突,以改善人类存在的困境。然而主观主义在面对道德冲突时,显然是束手无策。

第二种道德相对论是习俗论(conventionalism),习俗论主张所有有效的道德原则,都是经由文化接受所证成,潘乃德的相对论主张就是采习俗论的观点,而上述道德相对论的论证形式,也是习俗论的论证形式。习俗论是比较具有说服力的相对论,很多人认为习俗论是正确的,所以我们应该依据习俗的规范而行动,潘乃德的容忍精神似乎可以从习俗论推得,因为如果(a)道德是相对于文化,而且(b)我们并没有独立的基础批判其他文化的道德,所以(c)我们应该容忍其他文化的道德差异。但是这个推论本身和相对论的精神并不一致,因为(c)显然是一个普遍的道德命题,它要求每一个人不论其社会文

化背景为何,都应该容忍其他文化的道德差异,这个要求本身违反相对论的精神。此外,如果有一个文化,它对其他文化采取不宽容的态度,根据道德相对论,这个文化就有理由对其他文化不宽容,因为这种不宽容行为,是被它的文化所支持。

习俗论除了无法推得容忍精神之外,还有一些缺点:

1. 习俗论如果正确,我们无法批评其他文化的行为规范,假设 A 社会施行奴隶制度,而且允许种族和性别上的歧视;而 B 社会反对奴隶制度,也不允许种族和性别歧视,而且基于捍卫人类尊严的立场,反对 A 社会的道德规范。依据习俗论的主张,我们不但不能评估这两个社会的优劣,而且会认为 B 社会反对 A 社会的做法是不正当的。而习俗论这样的结论似乎违反我们的道德直觉。

2. 根据习俗论的主张,一个人的行为只有合乎社会习俗才是对的,则任何道德改革者的行为永远是错的,但是改革者之所以从事道德改革,正是认为原来的道德规范是不正确的。如果一个改革者的行动最后得到社会普遍的支持,则他的行为似乎从道德上错误的行为,变成道德上正当的行为。假设一个改革者所提倡的道德原则,最后虽然得到社会的支持,但是在这些原则没有得到社会的肯定之前,他就去世了,则这位改革者是道德上的罪人,还是先知? 习俗论似乎无法处理这个两难。事实上习俗论也不可能处理道德改善的问题,因为一切道德的基础都是习俗。除非习俗有良窳之别,否则无所谓道德改善的概念,但是如果习俗能分别好坏,则相对论的主张就无法立足。

3. 依赖性命题的困难: 根据依赖性命题,个人行为的对错依赖其所属的社会或文化,但是什么是“社会”、“文化”? 这两个名词如何定义? 什么样的特征使得一群人能构成一个社会? 同一个文化之中可否形成次文化? 次文化中的人们是否可以拥有自己的道德标准? 事实上习俗论在这个问题上,有可能会导向主观主义的结果,因为除

非习俗论能够明确地界定“文化”或“社会”的范围和界限，否则道德原则的相对性可以从文化、次文化，一直推到个人，而形成主观主义的理论。但是习俗论的相对论精神，似乎不能主张：一个大社会中不允许小社会之间的道德相对性。

为了进一步证明道德相对论是错误的，波宜曼企图证明道德客观主义(moral objectivism)。在证明道德客观主义之前，波宜曼区分道德绝对论(moral absolutism)和道德客观主义，前者主张有些道德原则是永远都不应该违反的，康德的学说和行为效益主义似乎都是这类的主张。而道德客观主义则不必主张有些道德原则永远不能违反，客观主义的道德原则类似洛斯的表面原则，这些表面原则之间可以互相凌驾。因此如果波宜曼能够证明，至少有一个客观的道德原则，它规范所有的理性人，就可以证明道德相对论的主张是错误的。

事实上波宜曼相信有许多的道德客观原则，规范所有的理性人，他举一个例子加以说明，如：以折磨人取乐是道德上错误的行为，他认为这个原则对所有的理性人都具有约束力，如果有人不接受这个原则，我们会认为他是无知、邪恶或非理性，所以即使有人不接受这个原则，也不会影响它对我们的约束力。假设在某个地方有一个部落，整个部落文化都接受以折磨人取乐的行为，假设德利莎修女或甘地，都无法说服他们停止这样的消遣方式，我们会对“以折磨人取乐是道德上错误的行为”这个原则产生动摇吗？波宜曼认为答案是否定的，我们最合理的反应是：为这个部落的行为找到一个合理的解释。我们可能会认为，道德生活所必须的同情心，在这个部落并没有得到健全的发展；我们也可能认为，这个部落和大部分人类相较，是处于较低的演化程度；或者我们会认为，这个社会是接近霍布斯的自然状态，可能将无法持续存活。但是我们绝对不会接受：道德是相对的，所以虽然“以折磨人取乐”的道德实践对我们而言是错的，但是对他们而言却是对的。

波宜曼认为,每一个适当的道德,都必须包含一组客观原则,可以称之为道德的稳定核心,这个核心是建立在人性的共同需要和欲望之上,所以从这个核心衍生出来的次级道德原则,可以随环境、信仰、传统而不同,但是基本原则却是不变的。以下是波宜曼的客观主义论证:

① 人性在重要的面向是相当相似的,人有共同的需要和利益。

② 道德原则是人类需要和利益的函数,而且是透过理性建立,以提升理性存在者最重要的利益和需要。

③ 有些道德原则比其他道德原则更能提升人类的利益、满足人类的需要。

④ 以最适当的方法切合人类的重要需求、提升人类最重要利益的原则,可以称为客观有效的道德原则。

∴ ⑤ 既然有一个共通人性,则也有一组客观有效的道德原则,可以适用于所有人性。

基于对共通人性的肯定,波宜曼认为道德是有意义的,而且不是任何原则都可以称为有效的道德原则,因为道德是为了改善苦痛、解决冲突、提升人类的幸福,而这个目的就是道德客观性的基础。

第三节 哈曼(Gilbert Harman)的道德相对论

如前所述,道德相对论常被批评为一种不一致的道德理论,因为它一方面主张没有普遍的道德原则,一方面又认为,任何谴责或干涉其他社会的价值或规范的行为是道德上错误的。前者强调行为对错的相对性,而后者却离开任何特定的社会情境,以非相对性的意涵使

用“对”、“错”等道德语词,这种不能坚持其相对论的一贯精神,一直是传统相对论者所面临的最大困扰。哈曼在一九七五年发表了一篇为道德相对论辩护的文章(题目是“Moral Relativism Defended”),他确信他的道德相对论,可以避免前述不一致性的弊端。^[4]

哈曼强调其道德相对论是一个严肃的逻辑主张,他认为道德判断是相对的,正如同我们问一只狗的大小,必须有一个比较的对象,一只相对于吉娃娃是大的狗,如果相对于一般的狗却不见得是大的,所以如果问:“说谎是道德上错误的行为吗?”哈曼认为,这样的问题是无意义的,因为道德判断必须在某一个相关联的协议(agreement)或了解(understanding)中,才有意义。也就是说,一个行为相对于某一个协议是错的,但在另一个协议中却可能是对的,协议不必是有意识的或明确的。但是哈曼强调,只有某些(而不是全部)道德判断是相对于一个协议,所以其道德相对论的主张,只适用于某些道德判断。

哈曼的道德相对论是针对所谓的“内在判断”(inner judgment),他是透过内在判断的概念,阐述其道德理论。为了说明什么是内在判断,哈曼分辨“应该”这个语词的四种用法。当我们说:“火车应该到站了”,这里的“应该”表示期许;如果我们说:“世界应该充满爱心”,这时候的“应该”是一种价值评论的用法;而“应该”的第三种用法,哈曼称为“理性的应该”,譬如当我们说:“小偷作案时应该戴手套”,这时候我们不是主张:小偷戴手套作案是道德上正当的行为,而是认为小偷这样做才是理性的行为;至于我们判断“A 应该(或不应该)做 D”、“A 做 D 是错误的”(其中 A 代表行为者, D 代表行为)时,这里的“应该”是描述行为者和其行为之间的关系,哈曼认为这种用法的“应该”,才是道德上的“应该”,而这种判断才是内在判断。

根据哈曼的定义,所谓“内在判断”有两个重要意涵:①当我们提出“A 应该做 D”这个内在判断时,意味着 A 确实有理由做 D;

② 判断的提出者和听众也都承认这些理由是行为者的内在动力,换句话说,判断的提出者、行为者和听众都赞成这些理由,因为这些理由来自于论者和行为者共享的目标、欲望、企图。所以当我们对 A 的行为做内在判断时,表示 A 可以被相关的道德考量推动而付诸行动。

但是如果一个判断只对行为者作评价,或只涉及行为本身,譬如说:“某人是野蛮的”、“某人是无人性的、邪恶的或敌人”或“某个行为是错的”,则不是内在判断,也不是哈曼所谓的道德判断,因为这些判断并没有显示出行为者和行为之间的内在关系。当我们说:“张三的某个行为是错误的”或“某人是邪恶的”,前者只是评价这个行为,并没有蕴涵张三有不去从事这个行为的动机或理由;而后者则是对行为者本身的评价,完全不考虑行为者是否接受判断的理由。

为了阐述上述的观点,哈曼举例加以说明。譬如,一名火星人类登陆地球,他任意伤害地球上的人,如果我们说:“他不应该伤害地球上的人”,这个判断显得有点奇怪(odd),因为这是一个内在判断,而以内在判断评价火星人的行为,蕴涵这名火星人有理由关怀地球上的人之生命和幸福,但是实际上我们不能期待火星人有理由不伤害地球上的人,因此这个内在判断是不适宜的,我们只能说:“他是可怕的敌人。”同理我们也不能说:“食人族不应该吃俘虏的肉”,因为这也表示食人族有理由不吃俘虏的肉。又譬如在一个谋杀集团长大的小孩,从小就被灌输一个观念,就是:尊敬其家族成员而轻视社会上其他的人,一旦这个小孩长大以后,被指派去谋杀某个“圈外人”,如果我们说:“他不应该如此做”也会显得有点奇怪,因为他根本不关心被谋杀者的生命。此外,我们也不适合说:“希特勒不应该杀犹太人”,因为希特勒根本就没有理由不那样做。

哈曼认为,内在判断具有一个逻辑形式,道德上的“应该”是一个四位元的述词,也就是说,任何一个内在判断都涉及一个行为者 A,

以及和 A 相关的某一个行为 D,再加上一些道德上的考量 (considerations) C,最后必须存在一个共通于判断者、行为者和听众的动机性态度 (motivational attitude) M, M 就是遵守一个协议之意图 (intention),所以内在判断可以写成“应该(A, D, C, M)”。

对哈曼而言,最重要的元素就是动机性态度,这个态度表示行为者有理由从事 D 的行为,而这个态度的形成,是基于共享这个态度的人,了解彼此都愿意遵守一个协议,而这个协议的产生,则是经由相互调适和默默交涉的过程所形成。^[5]也就是说,当我们进行一个内在判断“A 应该做 D”时,蕴涵判断者、A 以及听众,都共同承认 A 有理由做 D,而这个共识则根源于彼此妥协、交涉,所默默形成的协议。所以哈曼道德相对主义的相对性格,就是建立在这种协议之上,他认为,任何道德判断(内在判断)只有相对于某一个特定协议才有意义。哈曼认为康德的动机理论是错的,理性本身不可能是动机之源,这些共同的动机性态度是基于协议,也就是说,所谓某人有理由做某事,是指他拥有共同目标所产生的行为动机,而这些动机则是建立在遵守合约上。

从以上的讨论,可见哈曼的相对论只局限在内在判断,根据哈曼的主张,任何内在判断必须以共同的协议和了解为基础,因此由于不可能存在一个普及全人类、超越时空的协议,所以不存在一个普遍的道德原则适用于所有人类和社会。这样的相对论主张,当然也可以避免传统道德相对论所面临的挑战,因为哈曼并没有主张“每一个人不论其文化背景为何,都应该容忍其他文化的道德差异”,对哈曼的相对论而言,一个人是否应该容忍其他文化的道德差异,完全决定于这个人所接受的协议之中,是否包含“容忍其他文化的道德差异”的内容,如果答案是肯定的,表示我们有理由要求这个行为者“应该容忍其他文化的道德差异”;如果答案是否定的,则我们对他说:“你应该容忍其他文化的道德差异”,就好像对外星人说:“你不应该伤害地

球上的人”一样的不适当,因为我们要求行为者从事的,是他没有理由去做的,换句话说,他缺乏实践此一行为相关的动机。

哈曼的道德相对论是一个比较复杂的主张,虽然根据上面的讨论,这种相对论可以避免传统相对论所面临的难题,但是哈曼的主张也不是毫无缺陷,以下是针对哈曼的相对论提出几点批判:^[6]

1. 哈曼一方面主张内在判断可以用“应该(A, D, C, M)”表达,一方面又认为内在判断蕴涵判断者、行为者和听众之间共同承认的协议,但是这个协议似乎无法在内在判断的逻辑形式“应该(A, D, C, M)”中反映出来。事实上当我们判断“A应该(或不应该)做D”时,其中如果蕴涵判断者、行为者和听众之间默认的协议,这个蕴涵关系是由对话中产生,而非内在判断的逻辑结构所致,因为哈曼自己曾经指出,“你是一个基督徒,所以你应该送上另一边脸颊;而我不是,因此我加以还击”这个判断虽然具有“应该(A, D, C, M)”的形式,但却不是内在判断,因为在这个判断中,说话者和行为者之间并无共通的动机性态度M。可见一个判断是否为内在判断,不能只看其逻辑形式,而必须从判断者在对话中,是否逻辑上蕴涵相关的态度而定。^[7]

2. 哈曼认为,当某人S对A进行一个内在判断“A应该做D”时,S假设A企图遵守S以及S之听众所遵守之协议而行动,但问题是:如果S要做“不应该”的道德判断时,这样的判断要如何理解?“A不应该做D”是指“A打算不遵守S以及S之听众所遵守之协议而行动”还是“A的企图不同于S以及S之听众的动机性态度M”?哈曼会认为,后一种解释并不是内在判断,因为内在判断的特性之一是:A确实有理由做D,而这个理由必须和行动者之目标、欲望和企图相关联。但是这样的回答将导致严重的后果,那就是:只要A的欲望或企图和S以及S之听众不一样,S和他的听众就不能做“A做D是错的”之类的内在判断,因此“张三窃听李四电话是错的”这个判

断,依照哈曼的主张,就是一个奇怪的判断,因为张三如果压抑窃听李四电话的行为,显然不合乎张三的欲望或目的,所以任何自愿性的行为D,绝对不可能产生“A做D是错的”之道德判断。但是这个结论和我们一般的道德直觉有所出入,我们一般会认为,不管张三的企图心如何,张三的行为是错的(单就窃听电话而言)。^[8]

3. 如果“A不应该做D”理解为“A打算不遵守S以及S之听众所遵守之协议而行动”,则我们很难在日常生活中做此类的内在判断,因为当一个人的行为违反我们预期的规范时,我们如何知道对方到底是企图违背我们的协议,还是他根本就像希特勒一样,超出我们的道德规范之界限?(哈曼自己认为,“希特勒的行为是错的”是一个奇怪的判断,因为希特勒超出我们行为规范的范围,也就是说,他和我们之间并没有默认的协议存在。)我们如何知道任何“A应该(或不应该)做D”的判断是否为内在判断?为了避免对那些不属于我们协议内的人做出奇怪的判断,唯一的方法似乎是在每一次下判断之前,我们都必须先询问行为者及听众的企图或欲望,但是这似乎是相当荒谬的事。

对于上述的批评,哈曼也许可以反驳说:所有生长在同一个文化、社会的人,就具有相同的协议,因为所谓道德判断所依据的协议,不是实际上每一个人都参与谈判、妥协的结果,而是一个社群经由历史文化,内化于每一个成员心中的一种默契。但是这样的答案并不能自圆其说,一方面因为每一个人同时属于许多不同的社群,而每一个社群都有其独特的规约,在没有询问行为者之动机前,判断者不可能知道他是否具有共享的协议;另一方面由于哈曼主张希特勒超出我们道德规范的范围,而却没有说明何以在一个文化情境中,会产生像希特勒这样的“非我族类”,如果我们不能对希特勒做任何内在判断,在没有确定行为者之欲望、目标和企图之前,我们又如何能确定他是否和希特勒一样,也超出我们道德规范的范围?

事实上我们不需要哈曼的道德相对论,也可以解释为什么“食人族不应该吃俘虏的肉”、“火星人不应该伤害地球上的人类”、“在职业杀人集团长大的小孩不应该杀人”之类的道德判断会显得奇怪。这些判断之所以奇怪,是因为我们认为判断中行为者的过错,完全是因为在某一方面无知所致。我们不责备他们,不是因为他们的行为虽然不合乎我们的道德规范,但是却合乎他们的道德规范,而是由于责备并不能立即改变他们的行为,也就是说,道德判断的劝诫功能在这种情境下,无法完全发挥作用,因此在这种情境下从事道德判断,才会显得有些奇怪。

4. 根据哈曼对内在判断的定义,除非 A 确实有理由从事 D 行为,否则我们不能说:“A 应该做 D”,但是这种说法忽略了“理由”具有不同的意义,有学者指出,“理由”至少有两种:一种是动机理由(motivating reason);一种是证成理由(justifying reason)。^[9]前者是指行为的动机,它可以作为行动的理由;后者则强调某些与行为动机无关的理由,譬如我们可以对小偷说:“你不应该偷窃”,尽管小偷并没有不偷窃的意图,他还是有理由不去偷窃,虽然他不一定知道或意识到这个理由的存在。针对这样的批评,哈曼的答复是:这种论点混淆了不同意义的“应该”,因为如果 A 没有从事 D 的动机或 A 不知道他有理由从事 D 行为,尽管如果 A 有从事 D 的动机是一件好事,也不能导得“A 应该做 D”,最多只能推得“A 做 D 是一件应该的事”。“A 应该做 D”的“应该”是内在判断,而“A 做 D 是一件应该的事”的“应该”则是评价“A 做 D”这个事件,所以不是一个内在判断,因此哈曼认为,只有不同意义的“应该”,却没有不同种类的“理由”。^[10]

但是哈曼的说法似乎不能令人满意,如果促成行为者行动的理由必须是动机理由,则任何自动性的(voluntary)行为都不可能是道德上错误的,也就是说,任何人都不能主动地从事错的行为,因为只要行为者没有企图或动机去做 D,根据哈曼的论点,我们就不可以

进行“他应该做 D”或“他是错的,因为他没有做 D”这类的道德判断,但是这样的结论显然违反道德直觉。在日常生活中,当然有些自动性的行为是错的,譬如:不论张三有没有不去偷窃的动机,我们都可以判断“张三偷窃是错的”,所以道德上对错的判断不能只决定于动机性的理由。

综上所述,哈曼的主张虽然可以避免传统相对论的困难,却也有其衍生的问题,尤其希特勒的例子,反而使得哈曼的理论本身,套用哈曼自己的术语,显得有点“奇怪”。

-
- [1] 参见 Ruth Benedict, “A Defense of Ethical Relativism,” in Louis Pojman (ed.), *Ethical Theory* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989), pp. 20-24.
- [2] G. J. Warnock 就是抱持这样的看法,他认为道德的存在可以对人类困境的改善有所贡献,但是有必要说明的是,这样论点并不必然会导致道德相对论。参见 Warnock, *The Object of Morality* (London: Methuen & Co Ltd, 1971).
- [3] Louis Pojman, “A Critique of Ethical Relativism,” in Louis Pojman (ed.), *Ethical Theory* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989), pp. 24-32.
- [4] 本节的讨论主要就是根据这篇文章,这篇文章发表于 *Philosophical Review*, 1975, 84: 3-22.
- [5] 哈曼在他的 *The Nature of Morality* (New York: Oxford University Press, 1977)一书第九章,对这一点有更详细的讨论。
- [6] 这里对哈曼相对论的检讨,系根据本人的作品:《哈曼(Gilbert Harman)的道德相对论》,《台大哲学论评》,第十三期,1990年,页363—374。
- [7] 这个论点参见 David Copp, “Harman on Internalism, Relativism, and Logical Form,” *Ethics*, vol. 92, 1982, pp. 230-232.
- [8] “窃听电话”这个例子和在此处之论点,参见 Stephen L. Darwall, “Harman and Moral Relativism,” *Personalist*, vol. 58, 1977, p. 202.
- [9] 参见 William K. Frankena, “Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy,” in A. I. Melden (ed), *Essay in Moral Philosophy* (Seattle: University of

Washington Press, 1958), pp. 40 - 81. 以及 Robert L. Holmes, "Is Morality A System of Hypothetical Imperative?" *Analysis*, 1973 - 1974, 34: 96 - 100.

- [10] Gilbert Harman, "Relativistic Ethics: Morality As Politics," *Midwest Studies in Philosophy*, 1978, 3: 113.

第十二章 为什么要有道德？

我们每一个人一生下来，就发现自己已经身处于一个充满规范和道德教条的社会。为什么我们要接受这些规范的束缚？遵守道德原则是否能增进我们的人生幸福？道德生活是美好生活的必要条件还是充分条件？可以确定的是道德是有用的社会制度，但是有什么样的理由使我应该遵守道德？遵守道德规范和我的利益是否一致？也就是说，从理性利己观点所决定的行为，是否会和道德所要求的行为一致？

以上的问题，常常在我们的日常生活中出现，我们一般会认为，理性的思考 and 个人的利益密切相关，一个理性人所从事的行为，最后都是对他本身有利。所以如果从理性的角度观之，一个对行为者有利的行为，是否一定合乎道德的规定和要求？譬如，张三在路上捡到一包钱，根据道德的要求，他应该将钱送到警察局，可是如果从利己的角度，据为己有似乎对张三最有利，因此理性和道德似乎不会要求一致的行为。但是也有人会认为，张三如果将钱据为己有，别人如果知道张三是一个贪心的人，似乎又对张三不利；或者张三如果拾金不昧，因此而得到好名声，最终的结果还是对张三有利，因此理性和道德会要求同样的行为。

在一般的生活经验中，我们通常会认为，理性利己的行为常常会抵触道德的规定，譬如：买票插队、坐公车不必让座、随地乱丢纸屑

(当然是警察不在的时候)、老太婆跌倒不用去扶、半夜两点钟闯红灯,这些行为似乎对行为者有利,但是却违反一般的道德规定。但是也有人会认为,这种一般的看法只是基于立即或短期的利益,如果从长期的观点考量,依据道德规范行事,才是对自己有利。这种理性和道德是否一致的争论,可以追溯到柏拉图的《理想国》,而最具代表性的讨论是霍布斯《利维坦》(*Leviathan*)中的观点,以下我们将分别介绍这两本著作中对“为什么要有道德?”的解答,以及当代对这个问题的看法及其衍生的问题。

第一节 格劳孔(Glaucon)的论证

柏拉图在《理想国》讨论的主题是:“什么是正义?”在希腊哲学中,所谓正义就是道德上对的行为,《理想国》所要探讨的问题是:道德和利益有无冲突?柏拉图的基本观点是,这两者之间并没冲突,事实上他在《理想国》中就是想要证明:有道德的人最后会比较幸福。但是一位诡辩学家(Thrasymachus)却反对这样的主张,他认为世俗的道德,只是强者加诸群众的行为规范,一般人由于长期依照规定行事,久而久之,以为违反规定是不好的事,但是所谓正义不过是合乎强势团体利益的代称,因为正义者的生活处境,一般都比不正义者为差。^[1]

上述诡辩学者的论点,基本上是假设人性是利己的,认为道德并不是一个目的,它本身并没有值得追求的价值,而只是个人追求自己利益的一个工具,这个观点经格劳孔的引申,成为处理道德和利益关系的重要论证。格劳孔的论证可以分为三个部分:

一、正义的起源^[2]

格劳孔指出,根据自然本性,所谓好的事情就是施加伤害,而

坏的事情则是承受伤害之苦,人性都是利己的,而且是狭义的利己的。所谓狭义的利己心是指:每一个人都单独追求直接、立即的利益,或避免痛苦,有时候为了追求自己利益不惜伤害他人。所以在自然的情况下,对个人而言,最可欲的状况是伤害他人而不受到惩罚;而最不可欲的情形则是受到伤害却无法报复。但是由于人们同时经验到伤害他人和承受他人伤害之苦,而承受痛苦之害处远比施加伤害的益处为大,由于人们不可能只想施加伤害于人却不被别人伤害,所以为了避免彼此伤害所带来的痛苦,于是人们决定订定法则或契约,禁止彼此伤害的行为,而有了这些法则之后,道德的问题才会产生,所谓合乎正义(道德)就是遵守契约的行为,而不道德就是违反规定。

这种说法隐含道德本身不是善的,遵守道德的要求并不是人们心甘情愿,而是退而求其次、不得已的做法。所以格劳孔的论证指出,既然人们不可能达成最可欲的状况(伤人而不被惩罚),只好彼此约束,以保障个人安全,免于痛苦和折磨。可见遵守道德只是一种手段,是为了达成个人幸福安全的必要手段,所以道德行为的实践并不是为道德而道德,行正义行为只是因为个人无法逃离不正义所带来的惩罚。如果一个人明确知道不正义不会被惩罚,格劳孔认为,没有人愿意心甘情愿的依据正义的要求而行动。

二、盖吉氏的戒指(the ring of Gyges)^[3]

上述论证的基本论点是:道德只是一个工具,它本身并不是值得追求的东西,遵守道德只是为了避免受到惩罚,如果不道德反而对自己有利,则任何人都会违反道德。为了进一步强化这个论点,格劳孔引用一个故事加以说明。这个故事的大意如下:

盖吉氏是一个牧羊人,他帮利底亚(Lydia)国王牧羊(利底亚是小亚细亚的一个古国)。有一天当他正在喂羊群吃草的时候,忽然暴风雨和地震来袭,大地绽开一个裂缝,盖吉氏对这个情景感到惊奇,

于是走下这个裂缝。在裂缝内他看到许多奇异的東西，其中有一只中空的銅馬，像是一道門，走過這個門，蓋吉氏發現其內有一具屍體，屍體的手指上戴着一個金戒指，他取了這個戒指之后就離去。牧羊人每個月都要向國王報告羊群的狀況，蓋吉氏戴着這個戒指去參加這個例行會議，當他和別人坐在一起開會的時候，碰巧把戒指的盤座向內扭轉，結果他變成隱形人，他的同伴都看不見他，他們在談論他的時候，就好像他不在一樣，于是他開始將戒指的盤座往外轉，他立刻又現身了。當他發現這件事之後，他就不斷實驗，想試試看這個戒指是否真的具有這樣的魔力，最後證實這枚戒指確實具有這種神奇力量。在這個發現之後，蓋吉氏利用這枚戒指引誘皇后，謀殺國王，最後更竊據王位。

在描述這樣的故事之後，格勞孔要大家思考一下以下的情况：如果有兩枚蓋吉氏的戒指，一枚戴在正義者的手上，另一枚戴在不正義者的手上，有了這個隱形戒指之後，一個平時遵守道德和不遵守道德的人，會不會有不同的行為表現？格勞孔的看法是：不會，也就是說，不論一個人平日是否遵守道德要求，一旦他有了隱形戒指，他都會去做他想要做的事，而不會去做他應該做的行為。

格勞孔提出這個故事的主要用意，就是要說明沒有人是基於自由意志去從事道德的行為，一個人平時為什麼會安分守己、循規蹈矩？答案是：因為害怕受到懲罰。當人們計算一下違反道德所必須付出的代價之後，人們只好依照道德的規定行動。所以一個人一旦得到蓋吉氏的戒指之後，他就可以完全不用擔心違規會受到懲罰，也就是說他可以為所欲為，而一定不會有任何不利的結果，所以蓋吉氏戒指是一個重要的道德實驗，它保證不論一個人做了什麼樣的行為，永遠不會受到制裁。在這種保證的情況下，人們還會不會遵守道德？試想，如果你擁有這樣一個戒指，你參加大專聯考時，要不要作弊？去銀行領錢時，要不要順便拿一些金庫里的錢？看到令你心動的人，

你要不要一亲芳泽？格劳孔认为，任何人在这样的情境下，都会为所欲为，所以道德行为不是人真正想要从事的行为，它只是一个不得已的次佳选择。

三、完全正义与完全不正义者⁽⁴⁾

为了证明一个有道德的人不会比没有道德的人幸福，格劳孔描述两种人：完全正义者（perfectly just man）和完全不正义者（perfectly unjust man）。所谓完全不正义者，是指一个人看起来是正义的，具有正义的名声，但是事实上他是非常邪恶的，他会从事重大的犯罪行为，不但完全不会被别人发现他的罪行，而且反而被别人认为他是廉洁正直的。如果他的恶行曝光，他会想尽办法辩护，甚至不惜使用武力，总之他会无所不用其极使人相信他是正义的，所以他拥有荣耀、地位、财富。而所谓完全正义者，是指一个人的所作所为都合乎正义，但是别人却认为他是一个不正义的人。格劳孔不让完全正义者具有正义的名声，原因是一个正义的人如果具有正义的名声，可能会因为这个好的声名，带来荣耀、报酬，这样我们就难以分辨：到底他是爱好正义还是爱好正义之名所带来的荣耀和报酬？他假设一个完全正义者，除了他的正义之外一无所有，不仅没有好名声，而且别人反而认为他多行不义，最后他受到折磨、监禁、眼睛被挖出来，而且在受尽羞辱之后，被钉在十字架处死。

如果我们比较以上两种人的生活，到底哪一种人比较幸福？格劳孔认为，一般人会毫不犹豫地主张：完全不正义者比较幸福。这表示一般人之所以认为应该行道德的行为，都是因为道德会带来好的结果，如果从事道德行为并不会得到好结果，没有人会从事道德行为，也就是说，正义本身并不是可欲的，正义的结果才是人们所追求的，因此这个结论更进一步支持前面的论点：道德只是一种手段。

第二节 霍布斯的主张

霍布斯对于道德存在的分析,基本上和格劳孔的论点相似,都是把道德当成理性利己的结果。霍布斯的论证是采用科学的方法,他认为科学方法具有确定性,所以是研究人类社会生活应该采取的方式,因此他透过因果解释,把人和人社会当成物理现象的一部分。

霍布斯的理论是极端个人主义(radical individualism),^[6]他认为对于“个体”的理解,不但可以、也必须独立于社会之外,因为人的基本特质先于社会,而不是社会的产物,换句话说,人天生就具有其自然的气质和倾向,譬如人的语言是形成社会的条件,而不是社会的产品。所以霍布斯认为个人在概念上先于所有的社会互动,人先是个体,然后才是社会动物。因此霍布斯认为国家是人工造成的人(artificial man),因为国家或社会是由个人组成,所以要了解国家或社会必须先了解个人,这也是为何霍布斯的论证是从形成社会之前的所谓自然状态(state of nature)开始。他认为理论上将社会拆解、去除个人所有的自然关联,使个人回到自然的处境,这样的状态不但不会摧毁人的个体本性,反而会将其彰显出来。由于霍布斯这种个人主义的观点,使得人性论成为其理论建构的基础,对霍布斯而言,了解基本的人性,才可能了解社会的性质和特点,所以社会的优劣,都是建立在人性论的基础上。

从现实经验中,霍布斯观察到两种社会:内争、失序的社会以及稳定、有序的社会,如果深究其因,他认为这两种社会的形成都可以从人性上找到答案,人性的某些特质导致前者,另一些特质则导致后者。其论点是:战争状态是不可欲的,良序社会才是可欲的;而战争状态的形成,根源于人类对权力与荣耀的野心及欲望;有序社会的产

生,则是基于人对安全的渴求与对死亡的害怕。根据传统的解释,霍布斯的人性论是采心理利己主义的观点,在《利维坦》(*Leviathan*)一书中,可以找到许多明显的心理利己主义的论点,譬如:霍布斯主张所有自愿性的行为,其目标都是为了行为者本身的好处。^[6]但是也有学者认为霍布斯并不是心理利己主义者,而必须将霍布斯解释为“支配性的利己主义”(predominant egoism),才能符合霍布斯的整体论证。所谓支配性利己主义就是认为:利己是人的动机结构中最具主宰性的倾向,除非人能达到一定程度的幸福和安全保障。^[7]但是不论霍布斯的个人是心理利己主义者,还是支配性的利己主义者,霍布斯主张个人是理性利己的论点则是不争的事实。根据学者的归纳,人有两种基本的欲望对霍布斯的理论构成决定性的影响:荣耀(glory)和自保(selfpreservation),^[8]前者表示人喜欢取得权力,而后者则是强调人对死亡的恐惧。事实上“自保”这个欲望更被视为人类最根本的欲望,它在霍布斯的理论中,扮演极重要的角色。

霍布斯认为,自保和荣耀这两个欲望,会导致人类在自然状态中的竞争和冲突,所以人类在未形成社会之前,是一种人与人为敌的战争状态。何以如此?根据霍布斯的分析,人性有三个因素造成战争状态:^[9]

1. 竞争

由于人的自然能力相当,在自然状态中,人与人之间天生的不平等,不会有太大的意义,因为在这种状态中,每一个人都可以为所欲为,天生智力高、体力强者,处在这种充满敌意的竞争状态,不会比其他具有更好的生存机会,说不定还是大家优先要铲除的对象。霍布斯认为,即使是体力最弱的人,也有足够的力量杀死最强者,所以没有人有卓越的能力和体力去宰制他人。由于人的能力相当,对于实现自己目的的期待也相当,再加上人所希望追求的东西几乎相同,而且物质有限,所以如果有两个人都想要同样的东西,而且不可能两

个人同时拥有,结果必然会造成冲突,彼此成为敌人。所以人需要权力来争取资源,并巩固及保障未来之幸福,其结果是:人必须无止境的追求权力直到死亡。^[10]

2. 缺乏自信或不信任

由于在自然状态中的人彼此互不信任,所以为了保护自己的生存,没有比先发制人更合理的方法,因此人会使用武力、意志,尽其所能地控制所有人,直到没有人有更大的力量能威胁到他为止。而且由于当人想到自己有力量征服别人,也会产生快感,所以人常常追求超过他的安全所需要的权力。

3. 荣耀

荣耀是为了追求名誉,是权力的象征,一个人的权力越大,会被他人认为越有价值,而且每一个人都希望被别人尊重。

霍布斯描述的人与人竞争的自然状态,有两个涵义:① 正义与否或对错等观念在自然状态中无意义,即自然状态中没有所谓不正义,因为没有普遍权力就没有法律,而没有法律就没有正义。霍布斯认为正义与不正义的性质,是人在社会中的关系,所以人处于孤独的自然状态中,就没有这样的性质。② 没有规矩(propriety)、没有统治权(dominion)、没有“你的”或“我的”之分,人拥有所有的自由,可以做任何事,只要能得到、保有,则任何东西都是自己的。^[11]换句话说,在自然状态人的行为完全不受到任何限制,所以无所谓责任、义务,所有的道德概念在这个状态中均不存在。

这种战争状态显然是不可欲的,根据霍布斯的描述,在自然状态中每一个人对任何事物,甚至于他人的身体,都拥有权利,其结果是没有人能达到目的。他对自然状态下的人类处境有一个极为生动的描述:根据他的论述,在自然状态不但没有企业、没有文化、没有知识、没有艺术、没有文学、没有社会,最糟糕的是处于持续的恐惧和暴力死亡的危险,所以在这种状态下人的生命是孤独、贫穷、险恶、野蛮

而且短暂的。^[12]所以霍布斯最关心的课题是：人如何逃离这种状态，而霍布斯认为，逃离的方法也是基于人性，即人害怕死亡的情感，以及寻找自然法则(laws of nature)的理性。根据霍布斯的主张，人可以透过理性找到脱离自然状态的自然法则，这些自然法则能告诉我们，如果我们要满足自保的基本欲望，我们应该如何行动，所以自然法则就是人经由理性所发现的明智规则，借以规范人的行为，以达到自保的目的。

霍布斯的自然法则主要就是指引人如何追求和平，认为人能逃离自然状态的方法就是彼此放弃可以为所欲为的自然权利。根据霍布斯所提出的所谓第二个自然法则，在他人愿意放弃自然权利的条件下，人应该放弃自己的自然权利，所谓放弃自然权利就是放弃自由。^[13]一旦一个人放弃自己的权利，他就有责任不去干涉权利接受者行使此一权利，因为在自然状态中，每个人都拥有做任何事情的权利，接受你所让渡的权利的人，并不是他原来没有你所让渡的这种权利，他所增加的只是：有权可以要求你不去妨碍他实现此一权利而已。

为什么理性利己者有理由放弃权利？根据霍布斯的论证，放弃权利的目的是为了换取自保和安全，他认为这是人类最基本的欲望。虽然霍布斯认为脱离自然状态的理性方式是让渡自己的权利，但是如果这种权利的放弃是理性的，则一定是可以因此而得到好的回报，所以并不是所有的权利都可以放弃，任何理性人绝不会放弃某些权利，譬如：生存权、身体之伤害或生命受威胁的自我防卫权等，因为这些正是放弃其他权利所要换取的，也是霍布斯认为人类最根本的权利。^[14]

霍布斯所谓让渡权利就是订立契约，每一个人透过契约的方式，将自己的权利让渡出来，所以自然法则也告诉我们，人应该执行他所承诺过的事，否则人们对任何事物的权利仍然存在，结果又回到战争

状态,因此只要担心一方不实现承诺,契约就无效。所以霍布斯认为,没有武力做契约的后盾,契约是空的,根本无法保障个人的安全。^[15]因此为了防止契约不被履行,霍布斯主张,需要一个强大的力量,以保证和监督契约的执行,而唯一的方法就是建立一个共同的权力,把每个人的权利转移给一个人或一群人,借着这样的设计,才能使大家真正履行契约的承诺。霍布斯所谓的共和国(commonwealth),就是将群众的权利集中在一人或一群人身上的组合,而君主(sov^{er}ei^gn)就是承受这个权利者,立约大众就是必须服从君主权威的臣民(subject)。^[16]

霍布斯认为君主的存在是必要的,而且君主必须拥有无限的权力,才能有效监督契约的履行,所以君主可以自由订定或废除任何他(或他们)认为适合的法令。至于人民在共和国中所拥有的自由,就是君主没有限制的活动。在这个架构之下,所谓道德,就是遵守契约和听从君主的任何命令。霍布斯认为,这是理性利己者逃离自然状态、满足自保的基本欲望的唯一途径。^[17]

所以在霍布斯的理论中,道德要在共和国成立后才有意义,正义或不正义都是针对是否履行这个契约而言。因此从霍布斯的主张中,道德是理性利己者为了逃离自然状态的产物,所以道德是帮助人们自保的一个理性方式,这个想法正和格劳孔的论点相同,认为道德只是一个手段,如果不是因为自然状态的为所欲为是不可欲的,人们根本不需要道德,理性人之所以愿意让渡权利、放弃自由,完全是为了借此换取更重要的利益,即生存和安全,因此理性人愿意订立契约、遵守契约、接受权力强大之君主的制度设计,也是完全基于开明的利己心,因为这样做合乎人类长期的利益。

霍布斯和格劳孔的论证,在基本精神上是相似的,对于“为什么要有道德”的问题,他们的解答都是:因为这样对自己有利。但是这样的答案和我们日常生活中的道德经验似乎有所出入。不只如此,

在理论上用这种方式处理道德也会产生困难,最明显的质疑是:如果当一个人发现,在各种可能结果都考虑过之后,违反道德对他最有利时,他是不是应该违反道德?事实上霍布斯早已经意识到这类的问题,在他的著作中,他将问这种问题的人以“傻瓜”作为代称,因为霍布斯认为,违反契约根本就不可能有利,所以理性人永远不会违反契约。^[18]但是这样的答案显然不能令人满意,因为我们的问题是:如果违约对我有利时,我应不应该违约?这是一个假设性的问题,这个问题的基本精神在于,一个理性利己者为了利己的理由订立契约,但是订立契约之后,他理性利己的特质并没有改变,所以一旦出现违约会利己的情境,似乎霍布斯必须主张他应该违约,所以霍布斯的答案并没有真正回答上述的问题。事实上所有从理性利己角度解释道德起源的主张,都很难逃避“傻瓜”所提出的问题的挑战,有关这方面的讨论,将在下一节中作进一步的探讨。

第三节 高提也(David Gauthier) 的理论^[19]

许多哲学家接受霍布斯的论证方式,承认霍布斯透过“自然状态”观念解释道德起源的正确性,但是他们不同意霍布斯的解决方法。他们认为,只要是一个理性、利己的人,都会为自己长期的利益而主动遵守契约,因此根本不需要另设具有无限权力的君主。对他们而言,霍布斯的方案所付出的代价是太大了,没有一个以利己心为出发点的理性思辨者,会认为霍布斯的设计合乎他的长期最大利益。为了证明这一点,他们引进一个所谓“囚犯两难”(prisoner's dilemma)的模型,借以描述霍布斯“自然状态”的特征。他们的目的是:解决“囚犯两难”就是脱离霍布斯自然状态的窘境,如果他们可

以证明:不必设立一个有权为所欲为的君主,就可以脱离自然状态,不但可以说明为什么要有道德,也可以解决理性和道德是否一致的争论。

所谓“囚犯两难”是指两个嫌疑犯在判决前所面临的处境。假设 A 和 B 两名囚犯共同参与一项重大刑案,但是有些指控他们有罪的关键性证据却付之阙如;又假设 A 和 B 被告知以下三种情形:① 如果他们其中之一在法庭上认罪,而另外一个不认罪,则前者可以被用来作为证明后者犯罪之目击证人,因此他将只被判处一年徒刑,而不认罪者则将因罪证充足而被关十五年;② 如果两个人都不认罪,则由于部分犯罪证据不足,只因为其他明显的小罪,每一个人各判三年徒刑;③ 如果两个人都承认自己有罪,则两个人都将被惩处十年刑期。在上述的处境下,一个理性利己的人将如何选择? 认罪或不认罪? 这个模式可以用下图表示:(图中每对数字中第一个代表 A 的刑期,第二个则代表 B)

		A	
		认罪	不认罪
B	认罪	(10, 10)	(15, 1)
	不认罪	(1, 15)	(3, 3)

高提也是当代引用“囚犯两难”来处理格劳孔、霍布斯的问题的重要代表人物之一。在回答“囚犯两难”这个问题之前,高提也先定义什么是理性活动,他将理性行为定义为效益的最大化(utility maximization)。他认为理性人总是追求个人利益的最大满足,^[20]他企图透过这种理性的定义,解决“囚犯两难”模式,并且认为这个解答可以证明为什么要有道德。

在上述“囚犯两难”的条件下,如果 A 和 B 都是理性利己的人,在不知道对方将如何选择的情境下,当然他们将同时选择认罪,也就

是说,结果两个人都被判处十年徒刑。因为无论对方如何选择,认罪是使自己利益最大化的最佳选择。譬如 A 在思考他是否应该(此处的“应该”是理性意义而不是道德意义的“应该”)认罪时,他将会进行如下的推论: B 只有两个选择,选择认罪或是选择不认罪,没有第三种可能。如果 B 选择认罪,而他不认罪就会被关十五年,认罪则只会坐十年牢,所以当 B 认罪时,他最好认罪;如果 B 选择不认罪,在这种情形下,如果他也不认罪,则他将被判三年徒刑,但是如果他认罪的话,其徒刑将减为一年,所以当 B 不认罪时,选择认罪会使他的利益最大化。总之,不论 B 做什么样的决定,对 A 最有利的行为都是认罪。同样的, B 也会进行相同的推理,而得到相同的结论,也就是说,不论 A 的选择如何,对 B 而言,认罪永远是他的最佳选择。所以每一个理性利己的人,单独追求自己利益的结果是各坐十年牢。

然而以上的结果并不是 A 和 B 所能达成的最佳情况,因为如果他们两个人事先协调一下,同意彼此互相信任,在法庭上同时拒绝认罪,则这个结果可以比两个人单独追求个人利益最大化的结果为佳,显然同时不认罪才是他们最适当的选择。由于 A 和 B 都是理性利己者, A 不可能要求 B 在法庭上认罪,然后自己选择不认罪,以达成对他最有利的结果;同样的, B 也不可能期待 A 牺牲自己,让他少坐几年牢。也就是说,对两个理性利己的人而言,个人的最佳情境(判一年刑)不可能实现,因为这种情境必须建立在对方的非理性考虑,但是这和假设不符。因此, A 和 B 只有透过合作、互信,才能达成次佳的结果,所以合作显然是合乎彼此的利益。而高提也则认为,合作行为就是一种道德的表现,而道德也因为可以提升每一个人的利益而具有理性的基础。

由于不合作的结果(即 A、B 各自追求自己利益的最大化)和理性利己者的起心动念相违背,所以高提也认为,把理性等同于个人利益最大化的目标是不妥当的,因为从“囚犯两难”中可以证实,遵行理

性利己主义原则显然无法达成最适当的结果。因此高提也指出，一个真正理性的人在这种情境下，将不会直截了当地去追求一己利益的最大化，而会采取和他人合作、达成协议的方式，使自己的利益能真正达到最大化。所以高提也将理性观念定义为所谓“压制的最大化”(constrained maximization)，以之和理性利己主义的直截的最大化(straightforward maximization)作一区分。前者强调合作策略以提升自己的利益，而后者则是行为者采取个别策略，以提升自己的利益。^[21]事实上在高提也心目中，压制的最大化就是道德的基本精神，换句话说，他认为道德之所以存在，就是因为每一个为追求利益最大化的个人，彼此妥协、订定契约，并以契约的规定作为个人行为准则的一个结果。

从以上的讨论，“囚犯两难”模式确实可以代表霍布斯“自然状态”所要表达的意义和精神，因此解决“囚犯两难”的问题，就可以解决为什么要有道德的问题。根据高提也的主张，如果一个理性人选择加入一个协议，则他必须遵守这个协议才是理性的行为，^[22]所以只要理性利己者发现订立契约对自己有利，遵守契约就是理性的行为。因此根据高提也的论证，理性人所具有的“理性”本身就足以保证彼此的合作、契约的履行，不需要设置像霍布斯一样的绝对君主。但是这个主张正是上一节中“傻瓜”所不能接受的。事实上，一个理性利己者为了追求他的长期利益，加入一个协议是很常见的，可是在他的心目中，仍然希望别人都能固守合约，而他自己则可以便宜行事，只要他的违约不会被发现，违约有时候对他是有利的，因此永远遵守契约似乎不是最有利的行为模式。譬如，在“囚犯两难”的例子中，当 A 和 B 同意在法庭上同时拒绝认罪之后，如果 A 明确知道 B 一定会遵守诺言，对他而言，最有利的行为就是违反诺言，也就是说，他可以利用 B 的遵守诺言，使自己只关一年的牢。所以一个具有彻底利己精神的人，不可能不知道偶尔违反道德要求对他是有利的。

当然 B 身为一个理性利己者，他也会期待 A 实践诺言，而他可以借此实现他的最佳利益，所以最后的结果是两个人都回到“自然状态”，也许这就是霍布斯认为违约永远不可能对行为者有利的原因，也是霍布斯强调需要一位绝对君主以确保合约被履行的理由。因此理性地同意一个契约是一回事，是否要永远遵守契约仍然是另一回事，因为如果理性活动是效益最大化，那么在所有的情况都考虑过后，如果（在假设的情况下）A 知道 B 确实会履约，为什么 A 不毁约以实现其最大的利益？如果人的起心动念都是利己，如果道德只是个人追求最大利益的一个手段，而且如果一个人拥有盖吉氏的戒指，或者确信某些不道德的行为可以增加其私利，如完全不正义者一样，永远没有人会知道他的恶行时，为什么他还要依据道德而行动？

一个理性利己者会同意“有时候”缔结契约对他有利，但是他绝不会同意遵守契约永远对他有利，因此高提也的论证似乎忽略了一个可能性：对一个人最有利的情形是：使自己“看起来”是值得信赖的，但是实际上视情况而定。^[23] 尼尔森 (Kai Nielsen) 支持类似的论点，他认为一个理性的个人可以毫无谬误地作如下的推论：

我确实承认社会制度存在的价值，这些制度可以使每一个人，包括我在内，被教育成支持那些促进社会整合的指导原则。但是我希望这样的教育在我身上不要成功，因为在任何我可以精明地行动的情况中，我想要做的是那些我自己利益看得较重，以及那些在任何情况都考量过后，我有好理由相信它们会促进我个人利益的事。^[24]

根据以上的讨论，问题的症结在于：“理性”到底会指引什么样的行为？即使根据高提也的定义，将“理性”等同于“压制的最大化”，然而在“最大化”的考量之下，我们很难找到充分的理由支持“个人必须永远实践他的诺言才是理性的行为”这样的结论。实际上高提也承认，如果某人明知道其他人不会遵守诺言，而自己却仍然奉行道德的

规定,则是一种不理性的作法。^[25]因此高提也的论证最多只能得到“有时候合乎道德是理性的行为”的结论,因为根据他自己的主张,一个人的行为是否应该合乎道德要求,取决于他人是否做同样的行为,也就是说,一个人是否应该遵守道德是有条件的。由此我们可以推得,在某些情境下,不道德的行为反而是理性的行为,因此企图从理性利己的角度,解释“为什么要有道德”似乎不容易成功。

此外,不只是有些理性的行为可能是不道德的,而且也有可能某些违反个人利益最大化的行为,却被认为是理性的行为。譬如:张三的部队在战场上打了败仗,正在全面撤退,当时的情况很明显,如果他们要能成功地撤离,必须他们当中有一个人留下来,操纵一挺机枪死守在一个险要之处,掩护其他人后退,但是这位留守者必然会牺牲自己的性命,可是如果没有人愿意做这样的牺牲,则全部的人都无法逃离敌军的追杀。因此任何理性的人都会同意,以抽签的方法决定一个人留下来,这样对整体是最为有利,张三也认为这样做合乎他自己的利益,因为他抽中签的几率只有三十分之一,但是不幸的是张三却抽中了。^[26]如果张三决定信守承诺,留守要口以掩护同伙撤退,这样的行为显然是对张三不利,但却是道德的行为,而且也不能说是不理性的行为。然而如果张三假装愿意留守,最后却降敌以追求他个人利益的最大化,这种行为按照高提也的论点,是直截的而不是压制的最大化,所以是不理性的行为。但是尼尔森却认为,这种违约以争取私利的行为,它所经过的理性思量,绝对不少于一个遵守诺言所采取的行为。所以尼尔森的例子可以反驳高提也的论点:尼尔森并不否认利益最大化的行为是理性的,但是他否认只有利益最大化的行为才是理性的。^[27]

总而言之,高提也的论证最多只能回答“为什么我们(此处的‘我们’是一个集体的概念)应该从事道德的行为?”但是却不能回答“为什么我(作为一个个体)要有道德?”其实对于任何想从理性利己角度

证明道德成立的主张，“为什么我应该从事道德的行为？”这个问题，永远是一个合法的质疑。

-
- [1] 有关 Thrasymachus 对正义的观点, 参见 Plato, 1955, pp. 77 - 78.
- [2] Ibid., pp. 104 - 105.
- [3] Ibid., pp. 105 - 106.
- [4] Ibid., pp. 106 - 107.
- [5] 这个名词出自 Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 6 - 11.
- [6] Thomas Hobbes, *Leviathan-Parts One and Two* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1958), p. 125.
- [7] 这个论点是 Gregory S. Kavka 所提出的, 参见其 *Hobbesian Moral and Political Theory* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986), pp. 64 - 80.
- [8] Hampton, 1986, pp. 14 - 17.
- [9] Hobbes, 1958, pp. 104 - 106.
- [10] Ibid., p. 86.
- [11] Ibid., p. 108.
- [12] Ibid., p. 107.
- [13] Ibid., p. 110.
- [14] Ibid., p. 112.
- [15] Ibid., p. 115.
- [16] Ibid., pp. 142 - 143.
- [17] 有关君主的权力和人民的自由的讨论, 参见 *Leviathan* Chapter eighteen.
- [18] 有关霍布斯对这个问题的提出和解答, 参见 *Leviathan*, pp. 120 - 123.
- [19] 这节的讨论主要依据本人的《评估高提也(David Gauthier)对道德的证成之解决》, 《台大文史哲学报》, 第三十六期, 页 339—347。
- [20] David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1987), p. 7.
- [21] Ibid., Chapter VI.
- [22] David Gauthier, “Reason and Maximization,” *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 4, 1975, p. 425.

[23] Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), p. 18.

[24] Kai Nielsen, "Must the Immoralist Act Contrary to Reason?" in David Copp & David Zimmerman (ed.) *Morality, Reason, and Truth* (Totowa, N. J.: Rowman & Allanheld Publishers, 1985), p. 219.

[25] Gauthier, 1987, p. 182.

[26] 这个例子是由尼尔森所提出来的,参见 Kai Nielsen, "Distrusting Reason," *Ethics*, vol. 87, 1976, p. 53.

[27] *Ibid.*, p. 54.

第五篇 社会正义

在规范伦理学中我们所讨论的,都是针对个体行为者的行为正当性,我们关心的是:一个行为者的某一个行为是否为道德上所允许,也就是说,我们是将“对”、“错”、“应该”、“不应该”等语词,用来描述个体的行为。本篇中我们要探讨的主题,不是以个别行为者的行为正当性为对象,而是要探讨社会制度、公共政策以及法令等的道德正当性,换句话说,我们要为社会的基本制度、结构和决策方向,确立一个道德上合理的依据,这就是社会正义(social justice)的主题。事实上早在希腊时期,社会正义就是哲学家思考的重要课题,柏拉图《理想国》的讨论重点就是个人正义和社会正义。在柏拉图的论述中,个人正义和社会正义是相关联的,他认为社会正义是个人正义的延伸,所以虽然一般将社会正义归为政治哲学的研究领域,但是由于它仍然是规范性的问题,因此它也是伦理学关注的话题,事实上广义的伦理学可以包含以社会正义为主题的政治哲学,因为评估一个制度是否合乎社会正义,正和评估一个行为是否道德上正当,都涉及相同的伦理学概念。本篇将介绍两个当代最重要的社会正义理论,一个是罗尔斯(John Rawls)的正义论,另一个是诺齐克(Robert Nozick)的正义论。

第十三章 罗尔斯的正义论

约翰·罗尔斯是当代最重要的哲学家之一,《自由四论》(*Four Essays on Liberty*)的作者柏林(Isaiah Berlin)在1962年曾经说过,20世纪并没有出现具有权威性的政治哲学著作,但是1971年罗尔斯的《正义论》(*A Theory of Justice*)出版之后,政治哲学的研究又重新活跃起来。《正义论》一书有系统地提出一套崭新的社会正义主张,使得一直具主导地位的效率主义正义观,受到严重的批判和挑战,因此罗尔斯理论在当代所造成的论辩和影响,既深刻又普遍,它不只成为哲学家讨论和批判的对象,也是政治、法律、社会、经济等学术领域的热门话题,事实上它主导了最近三十年来政治哲学的整个思潮,当前在伦理学和政治哲学界的重要期刊当中,大部分的论述都或多或少和罗尔斯的理论相关,20世纪末期许多伦理学和政治哲学的议题,都是基于支持或反对罗尔斯正义理论而开展,可见罗尔斯正义论的重要性。

第一节 正义即公平

(justice as fairness)

一、正义的角色和主题

罗尔斯的《正义论》是当代自由主义(liberalism)最重要的正义理

论。自由主义政治设计的目的,就是希望在承认多元的前提下,包容各种不同的价值主张和生活方式,也就是在差异(diversity)中建立统合(unity),因此为了使不同的哲学、宗教和道德主张,能和谐理性、互助合作地生活在同一个社会,这个社会所有基本制度的设计,就必须依据一个不同主张者都能接受的指导原则,这个指导原则就是社会正义原则,所以罗尔斯在《正义论》第一章就开宗明义地指出,正义是社会制度的第一德行,正如真理是思想体系的第一德行一般。换句话说,一个物理学说无论多么精彩,只要被证明不真,就失去其理论价值;同样的,一个社会制度无论多么具有效率,只要公认它违反正义,就必须加以修正或废除。因此除非是为了避免更大的不正义,不正义的制度才能被容忍,所以正义和真理都是不可妥协的。^[1]

但是什么是社会正义?罗尔斯假设在一个良序社会(well-ordered society)中,人们会认定一个相同的正义原则,也共同接受这个正义原则的规范,而社会的基本制度也是以这个原则作为指导,因此在这样的社会中,人们彼此是形成一个自足的体系。但是由于既存的社会很少是良序社会,所以人们之间对于何谓正义常有争议,也就是说每一个人都了解社会需要一套正义原则,作为分配权利和义务的适当标准,但是对于哪一个原则才是适当的正义原则,则有不同的看法。换句话说,罗尔斯认为每一个人都有正义感(sense of justice),但是这个正义感呈现在制度层面该如何设计的问题上,却是因人而异。对于这点,罗尔斯提出两个名词加以区分:正义概念(concept of justice)和正义观念(conception of justice),^[2]前者指的就是每一个人心中的正义感,是所有不同的正义观念所共同扮演的角色,换句话说,正义观念就是正义概念的具体呈现。譬如,我们每一个人都有正义概念,但是政府在扣征所得税时,应该采取什么样的税制才是正义的政策?对于这个问题的解答,会因不同的人而有不同的主张,但是无论哪一种解答,都是为了社会正义的具体实现,而

这些描述个人心中正义概念的不同解答,就是个人特殊的正义观念。

尽管对于正义的概念是什么,我们会有不同的看法,所以才会产生不同的正义观念,但是正义概念却存在一些不容争议的核心内容,如果一个社会的制度在进行权利和义务分配时,对于人作任意的区别(arbitrary distinction),譬如,如果有某一个社会,它的制度规定:左撇子杀人可以免于刑责、电影明星可以免缴所得税、字写漂亮的可以不用当兵、黑皮肤的人不能就读大学等,不论我们的正义观念多么不同,都会认为这些制度是不正义的,因为它们都是因为人的一些不相关的特点,进行任意的权利和义务的分配,因此任意区别违反正义概念。但是对于何谓任意区分,则会因个人的正义原则的不同而产生差异,譬如:选举时的妇女保障名额,这种因性别的不同所作的制度设计,是不是将人作任意的区分?对于这样的制度是否正义,恐怕会见仁见智。所以尽管每一个人都有正义感,但是具体实现这个正义感的原则却会因人而异。可是无论如何,这些不同的正义观念所要扮演的角色,都是要对社会各种权利和义务作适当的分配。所以罗尔斯的目的就是要找到一个最合理、适当的正义观念,使所有具有不同价值观念的人都能接受。

罗尔斯在《正义论》第一章中明白指出,他所谓的社会正义,主题是社会的基本结构(basic structure of society),也就是说,他所要探讨的是社会的主要制度,对于基本权利和义务以及分配社会合作的利益时,所应该采取的方式。而主要的社会制度包括:政治制度、重要的经济和社会设计。所谓制度指的是:定义个人职务和地位之权利、义务、权力、免责权之公共的规则体系,如仪式、审判、议会、市场经济、财产制度等,此处称正义与不正义指的是已实现的制度,而不是指抽象的制度。所谓公共的规则体系则是指:每一个参与其间的人都知道这些规则是经由协议所产生的结果,一个人参与一个制度知道什么规则会要求所有的成员,而且成员彼此之间也知道大家都

遵守相同的规则,此种制度规则的公开性可以保证参与者知道其行为的限制,以及彼此之间的应有期待。有些制度一般而言,并不适用正义的概念,譬如仪式,所以罗尔斯在《正义论》中一再强调,他只关心社会的基本结构和主要制度。^[3]

由于社会主要制度所形成的社会体系,定义个人的权利和义务,所以影响个人的生命前景至巨,因为人一生下来就在不同的地位上,而这个基本结构所决定的政治体系和经济、社会环境,则是决定人不同的生命期待。如果一个基本的社会制度,对某些人一生下来就比较不利,如:女人不能参政,这对个人的生命前途和规划会产生深刻的影响。社会正义原则就是要运用到社会基本结构,以避免这种不平等的产生。

由于罗尔斯社会正义的主题是社会的基本结构,所以他所关注的并不是一般性的正义,他也强调,适合社会基本结构的正义原则,不一定适用于私人机构或其他社会团体,也和许多非正式的生活规约无关。

二、纯粹程序正义和契约论

如前所述罗尔斯的正义理论的根本精神是自由主义的,所以他承认哲学、道德、宗教主张等价值观多元的多元性,是自由社会不可避免的事实,因此其正义理论的目的就是要确立一个适当的正义原则,使各种不同价值主张的人都能合理地接受,所以他声称他的理论建构是一种纯粹程序正义(pure procedural justice)。何谓纯粹程序正义?罗尔斯认为要了解这个概念,最好和完全程序正义(perfect procedural justice)和不完全程序正义(imperfect procedural justice)做一个比较。^[4]

所谓完全程序正义有两个特点:①对于公平的分配,存在一个独立的标准,而且这个标准的定义独立且先于程序;②有可能发明一个运作程序,此一程序可以保证达成所要的结果。譬如以分配蛋

糕为例,假设有八个人要分享这个蛋糕,又假设每一个人都希望分到越多越好,并且假设这八个人的状况相同,并没有任何一个人对这块蛋糕有特殊贡献,所以也没有人具有任何优先或特殊分配的权利。在这种情形下,我们可以确定公平分配的标准是:八等分,而我们也可以找到一个程序可以实现这个公平分配:让切蛋糕的人拿最后一块。这就是完全程序正义,在我们日常生活中,合乎完全程序正义的分配情境并不多。

不完全程序正义的特点是:虽然对于正确的结果有独立的标准,但是却缺乏可行的程序能保证实现这个结果。譬如以罪犯审判为例,对于“正义的审判”其标准是明确的,即有罪者判有罪、无罪者判无罪,但是在目前的司法审判制度中,我们无法找到一套正当程序,经由这套程序就必然可以实现司法正义。事实上所有法律条文的制定都是一种不完全程序正义,因此虽然法律的制定是为了确保正义,但是无论其规定多么周延,永远都可以找到漏洞,所以社会上有些人就是利用这种不完全程序正义的缺失,钻法律漏洞、图私人利益,造成许多“没有违法”却违反一般人的正义直觉的情形。

至于纯粹程序正义则是对正当的结果缺乏独立的标准,却可以确立一个正确或公平的程序,只要正当地依照这个程序,不论结果如何,就是公平。换句话说,纯粹程序正义就是以公平的程序定义结果的公平性,所以纯粹程序正义的最重要特点是:这个程序必须在实际上被执行。譬如:有一群士兵因战败而撤退,当他们逃到一个重要据点时,大家都知道,如果有一个人在此断后,其余的人才有可能逃生的机会,否则最后大家都会被追杀。在这种情形下,谁该牺牲生命以拯救大家呢?假设每一个人都想活命,这时候似乎谁也没有强有力的理由要求别人留守,因此如果以抽签的方法决定谁来负责断后,只要没有人作弊,抽签这个方式对所有人都是公平的,因为在抽签之

前,每一个人都有均等的机会留守或逃生,一旦抽完签后,要求抽中留守的人负责掩护其他人逃生,则是一种公平的要求。

如前所述,由于社会基本结构会影响每一个人的生命前景,所以基本制度的设计不能是多数决定,而必须得到社会全体一致的同意,所以正义原则必须是大家都能共同接受的。但是每一个人的正义观念并不相同,因此罗尔斯的正义理论是透过纯粹程序正义的概念,希望经由一个公平的程序决定适当的正义原则。也由于其理论的重心是要建立一个公平的程序,正义原则的内容就是这个公平程序运作的结果,所以罗尔斯自称其理论为“正义即公平”(justice as fairness)。严格地说,“正义”和“公平”并不是两个完全相同的语词,“以牙还牙,以眼还眼”是公平,但并不一定是正义,在这里所谓“正义即公平”并不是指正义就是公平,而是强调:正义原则的内容是由一个公平的程序所决定,而所谓公平程序,则是这个程序并没有对任何一个人特别有利或特别不利。

从以上的描述,可见罗尔斯正义理论的核心就在于:建构一个决定正义原则的公平程序。为了达成这个目的,罗尔斯采取契约论的模式决定其正义原则。罗尔斯主要的想法是:正义原则是社会成员共同选择的结果,也就是说,合理的正义原则是自由、理性人为了提升自己的利益,在平等的最初立场上所愿意接受的原则,这个最初立场定义社会成员彼此合作的基本条件,而在这个立场之下所达成的正义原则,将规范所有其他的协议。换句话说,正义原则是社会成员之所以形成一个社会的根本条件,在这个社会之内所有任何界定成员之间权利和义务关系的其他规定,都必须以正义原则为指导,所以正义原则可以定义合法社会结社的种类,以及政府建构的形式。

以契约的方式决定正义原则有几个重要的涵义:①表示指导社会基本结构的正义原则是由全体成员共同决定;②一个持久有效的

契约必须立约各方在平等的立场所同意者,契约论的模式保证最起码的形式平等;③表示正义原则是自由、理性人所选择的结果;④显示正义原则的公开性,也就是说,大家都知道这个原则是众人协议的结果,所以每个人都知道其他人所遵守的正义原则为何。罗尔斯尤其重视正义原则的公开性,因为作为一个社会基本结构的指导原则,正义原则不但必须得到社会成员一致的同意,而且大家必须都知道彼此都接受相同的正义原则。

和其他的契约论一样,罗尔斯的契约论模式由两个部分组成:①对契约情境之最初立场的解释,以及在此立场中所呈现的选择;②一组被同意的原则。一般传统契约论不同的是,“正义即公平”并不是一个完全的契约论,因为契约论的概念可以延伸至整个伦理学的体系,也就是说,传统契约论者透过契约模式所要证明的不只是社会正义,而且包括所有的伦理规范。事实上在上一章中我们讨论到柏拉图和霍布斯的学说,他们都是透过契约论的方式,解答“为什么要有道德?”这个问题,尤其是霍布斯,他对道德起源的看法,完全是从契约论的模式出发。罗尔斯虽然也采用契约论的方式推论正义原则,但是他只考虑社会正义及其相关的问题,至于其他伦理原则可否采用相同模式推论,则不是罗尔斯正义理论所关心的问题。

事实上对于立约者的处境的描述才是“正义即公平”的核心,罗尔斯的结论和传统契约论者显然不同,其关键就在于他对立约者立场的描述不同于其他契约论者,罗尔斯的立约者是在一个特殊的情境下选择正义原则,这个情境他称之为原初立场(the original position)。罗尔斯的想法是:如果原初立场的描述是一个公平的处境,则自由、平等、理性人在原初立场所会选择的原则,这些原则就是最合理的正义原则。至于原初立场具有什么特征,将在下一节再作详细讨论。

第二节 原初立场

罗尔斯赋予原初立场一些特点,这些特点主要的目的就是要使立约者在决定正义原则时,彼此的处境是公平的。

一、无知之幕(veil of ignorance)⁽⁶⁾

无知之幕是罗尔斯之原初立场中最重要的特点。由于原初立场的概念是设立一个公平程序,目的是以纯粹程序正义的概念作为理论的基础,使得在此公平程序中所同意的任何原则都是正义的,为了实现原初立场的公平性,罗尔斯认为立约者必须是在无知之幕之后,进行正义原则的选择。无知之幕的用意是要取消某些特殊偶然性可能造成的影响,因为这些偶然性可以使人借以剥削社会和图利自己,也就是说,假设立约者是处于无知之幕之后,就是要使他们无法知道不同的可能选择对自己的影响,所以他们不得不在一般考量的基础上评估不同的正义原则。因此,无知之幕的设计保证没有人在选择正义原则时,因其自然的机缘或社会情境的偶然因素,而使自己处于特别有利或不利的选择情境。无知之幕的目的就是使所有立约者都具有相同的处境,没有人能针对自己的特殊条件,选择对自己有利的正义原则,使得正义原则是在公平的原初处境中协议或谈判的结果。

所谓无知之幕,就是假设立约者在原初立场中不知道某些特殊事实:不知道自己的社会地位、阶级或社会身份;也不知道自己的自然资质、禀赋、能力和体力;也无人知道自己的价值观、特殊的理性生命计划;甚至于不知道自己是否喜欢冒险、悲观或乐观等心理特点。除此之外,立约者也不知道自己的社会特殊处境,也就是说,他们不知道自己社会的政治和经济情势,不知道自己社会的文明水准和文

化成就；也不知道自己是属于哪一个世代。

立约者唯一知道的特殊事实是：他们知道他们的社会是处于正义的情境。虽然立约者不知道特殊知识，但是他们知道有关人类社会的一般性知识，他们知道政治事务和经济理论原则；他们知道社会组织的基础和人类心理学法则，实际上罗尔斯假设立约者知道所有影响正义原则选择之一般知识。譬如：根据道德心理学原则，如果一个正义观念无法使人们产生依其而行之欲望，则这个事实对此一正义观念的适当性是一负面的考虑，因为这样的正义观念将很难保障社会合作的稳定。所以立约者在选择正义原则时，会将一个正义观念能否产生自我支持视为一个重要的特点，也就是说，如果一个正义原则被体现在社会的基本结构之后，有助于人们得到相对应之正义感，在已知的道德学习原则之下，人们会发展出依此原则而行之欲望，这样的正义观念才是稳定而且可欲的。所以这一类的一般知识是原初立场所允许的。

罗尔斯认知到原初立场这样的设计可能会引起一些质疑，他提出两个可能的挑战并提出他自己的解释。第一个挑战是，有人会认为原初立场几乎排除所有的特殊消息，使人很难掌握其意义为何。对于这点，罗尔斯指出，原初立场只是一个假设的情境，事实上它代表从事正义判断时所应有的适当限制，所以只要依据适当的限制推理，任何人都可以随时进入这个立场或模拟此一假设处境的思辨。主张一个正义观念会在原初立场中被选择，等于是说满足某些条件和限制的理性思辨所达成的一个结论。所以原初立场并不是活在某一段时间之所有人聚在一起立场，也不是所有实际和可能存在的人的集合，而是一个直觉的自然指引，所以是任何时候都可以采取的观点，此一观点也不会因人而异。

第二个挑战是，有人会认为无知之幕的条件是不理性的，他们主张正义原则当然应该在所有知识皆可以得到的情形下选择。罗尔斯

的回答是,由于立约者并不知彼此之差异,而且每一个人都具有相同的理性和处境,所以每一个人都会被相同的论证所说服,所以我们可以视原初立场的选择是任何一个人的选择,如果一个人在适当的反省之后喜欢某一正义观念,所有人都会如此,因此可以达成一个一致的协议。结果是立约者并无通常所谓的谈判的基础,没有人知道自己的社会地位和自然资质,因此没有人可以修正原则以符合自己的利益。罗尔斯认为,原初立场对特殊消息的限制特别重要,因为没有这些限制,我们将无法建构任何明确的正义理论,无知之幕使得立约者有可能一致地选择一个特殊的正义观念,否则原初立场的谈判问题将极为复杂。采用无知之幕的理由并非只是为了简单,如果原初立场中允许特殊知识,结果就会被任意之偶然性的偏见所影响。罗尔斯认为,如果原初立场所达成的协议是正义的,立约者必须是在平等、公平的处境,为了建构这样的处境,现实世界所存在的任意性,就必须以调整最初立约情境的方式加以修正。此外,如果我们要求即使在资讯充分的情况下,仍然要一致的选择相同的原则,则在这样情境下所得到的正义观念,大概只能决定某些极明显的事情,实质上并没有多大用处。

除了罗尔斯所提的两个疑点之外,有人可能会认为无知之幕的假设根本不切实际,因为我们根本不可能真正处在无知的状态。对于这样的疑虑,最简单的回答是:如果无知之幕的设计对正义原则的选择是合理的,那么尽管在实际生活中我们无法真正进入无知之幕的状况,进行有关正义问题的判断,无知之幕仍然不失为决定正义与否的一个理想情境,所以是我们在实际生活中从事正义判断时,应该尽量趋近的目标。换句话说,如果无知之幕之后的抉择最能呈现正义感,则我们在决定一个制度或政策是否合乎正义时,应该尽可能让自己处于接近无知之幕的状态。

但是有人可能会进一步质疑:如果我们实际不可能在无知之幕

的状态下进行正义的判断,无知之幕的假设似乎就不具合理性。关于这一点,我们可以举一个例子来说明。假设张三和李四为了某件事情而产生争执,两个人同意找一个公正的仲裁者:谁才够格做一个公正仲裁者呢?在这种情形下,相信大家都会同意,这个仲裁者必须是一个和此事件利益无任何相关的第三者,所以我们不能找张三的朋友或李四的亲戚来从事仲裁,因为他们有可能会有所偏袒。不止如此,最好这个仲裁者在进行仲裁时,不要和张三或李四有任何直接的接触,因为张三的相貌可能比较帅、李四的口齿可能比较伶俐,这些都可能影响仲裁者进行公正的仲裁;甚至于双方在表达意见时,也不能将自己的主张用手写的方式写出来,因为张三的字体可能比较工整,会使仲裁者在无意间产生较大的好感。总之,仲裁者可能具有之所有心理特质都应该顾及,以免这些特殊而且和公正裁决不相关的因素,影响仲裁者进行公正的判断。

如果上述例子中对仲裁者之特性、处境所做的种种限制,是执行公正仲裁时的合理考虑,则无知之幕的设计也是从事正义原则选择时,对立约者的一个合理限制。因为如果我们应该在公平的情境下决定正义原则,则排除可能影响立约者从事选择的所有偶然因素,不只是必要的,也是合理的。

因此无知之幕只是代表从事正义判断时最理想的情况,如果我们选择正义原则时,并不是在无知之幕之后进行,由于每一个人都知道自己的特殊条件,一定会选择一个对自己有利的原则。譬如:如果现在政府打算增加个人所得税率,以平衡国家的财政赤字,增税是不是合乎社会正义?如果张三是一个小杂货商或者是一名公务人员,平日自食其力,生活简朴,省吃俭用,现在正打算透过贷款买房子,并为了下一代的教育费用存了一点钱。如果政府在这时候增税,张三的这些计划都将落空,所以他认为增税是不公平的政策,没有人有权夺走他本来应得之物。但是对李四而言,增税是正义的,因为李

四是一个工人或遗产的继承者,他对财产分配的偶然和不均感同身受,对所得、工作机会的不均等也有所体会,他发现许多穷人的无力感是来自于权利分配的不平等,所以他认为增税是一种所得重新分配的最佳手段,所以是正义的政策。^[6]从这个例子中,我们不难看出,每一个人由于自己的处境和经验,对于何谓正义可能会产生不同的见解。譬如对于一个拥有土地的人,当政府要征收他的土地时,他一定认为政府应该按实价征收,才合乎社会正义;但是如果政府在征收土地税,不按以往以公告价格的方式,而改行依据实价征税,他一定也会认为政府这种改变是不正义的。

从以上的例子,我们不难发现,对于何谓社会正义的问题,如果让每一个人在现有的知识情况下,提出自己的主张,由于这个正义观念将会决定整个社会基本制度的设计,会直接影响到每一个人将来的基本权利和义务的主张,每一个人一定会朝自己最有利的方方式定义正义原则,其结果不是没有办法达成共识,就是有人会因为拥有较大的权力而胁迫他人妥协,接受有利于他的版本,不论是哪一种情况,都会使社会无法形成一个稳定的合作关系。因为共识无法达成,表示社会基本结构的设计缺乏指导原则,社会成员对理想的公共政策和制度的见解莫衷一是,社会的和谐和发展一定会受阻;如果是由武力胁迫的方式所达成的共识,这种共识并不稳定,所以在这种正义观念下所建构的社会,成员之间也不是一个合作的关系。

基于以上的考虑,罗尔斯以无知之幕的方式决定正义原则,是一个极具创意的构想。也许只有透过这样的设计,才能使我们的正义感不受任何扭曲地呈现。

二、立约者的特质^[7]

罗尔斯除了强调原初立场的立约者是在无知之幕之后进行选择之外,并赋予立约者的基本特性是:他们是理性的而且互不关心(mutual disinterest),并且公开知道彼此都有正义感的能力。

罗尔斯在《正义论》中所强调立约者的理性,其定义和社会理论相同,唯一不同的是他强调理性立约者彼此之间互不关心,所谓理性而且互不关心,并不是主张立约者是利己主义者,而是主张立约者对他人的利益没有兴趣。换句话说,罗尔斯是假设理性个体不会受嫉妒之苦,不会因为只是为了让别人也少得一些,而自己愿意接受损失。一个具有嫉妒心的人不希望别人比自己好,所以如果能让别人吃亏,即使自己也因此吃点亏也无所谓,罗尔斯认为这不是理性人所应有的心态,所以原初立场的立约者没有嫉妒心,只要权利和义务的分配所产生的差异不超过某一极限,而且这个差异他不认为是基于不正义,立约者不会因为他人得到较多的利益而沮丧。罗尔斯认为,由于嫉妒总是对社会整体不利,假设不嫉妒并不是忽视这类情感对人类的影响,而是假设人对自我价值有所肯定,因此在这样的假设下所选择的正义原则,付诸实践之后的社会制度,会使这些破坏性情感不至于太强。因此互不关心的理性之假设成为:在原初立场的立约者选择和接受那些尽可能提升自己目的的原则,而不受情爱或怨恨的影响。

至于强调立约者公开知道彼此具有正义感的能力,其目的是为了大家会严格服从所选择的正义原则。这个条件可以保证原初立场所订之协约的正直性(integrity),这是指立约者彼此能互相信赖,不论最后所同意的原则为何,大家都会了解且依据这些原则而行动,也就是说,正义感的能力保证立约者的努力不是无效的,因为他们所选择的原则会被彼此尊敬而且遵行。

假设立约者具有正义感的能力,只是一个纯形式的意义,它所强调的是:在所有相关因素都考虑之后,包括道德心理学的一般事实,立约者会遵从其最后选择之原则,所以这个假设并没有因此赋予任何具体的正义观念的内容,立约者知道人们有能力依不同的正义观念而行动,所以立约者在选择正义观念时,就必须考量人类心理学的

一般事实和道德学习原则。如果一个正义观念不可能产生自我支持,表示这样的观念缺少稳定性,则这个讯息是在选择正义原则时不可忽视的事实,也就是说,如果立约者不选择他们不会遵守或很难遵守的原则,则是理性的表现。

在讨论正义原则的选择之前,罗尔斯澄清一些应该避免的误解:^[8]

1. 原初立场的立约者是理论上定义的个体,虽然我们在日常生活中模拟原初立场时会发现,我们的思考和判断很难不受自己特殊偏好的影响,但这不会影响原初立场的理性人所做的决定。人如何能扮演好立约者的角色以规范实际的推论,以及人在实际生活中是如何推论,是两个不同的问题。因此原初立场中的推论是指人在进行有关正义问题的判断时“应该”采取的思考方式,而日常生活中的推论则是人“实际”在进行的思考方向。

2. 假设原初立场的立约者互不关心,并不是一种利己主义的主张,因为立约者在原初立场中互不关心,并不导致日常生活中的人采用立约者所决定的正义原则也互不关心,原初立场立约者的动机如何,不能和日常生活中接受立约者选择之原则且具有对应之正义感的人的动机混淆,如果一个人的正义感要求他依原初立场选择之原则行动,他的欲望和目的必然不是利己的。通常认为透过契约的方式要得到正义原则,必须假设立约者具有某种程度的仁慈心或关心彼此的利益。罗尔斯认为互不关心和无知之幕的结合,可以达成假设立约者是仁慈之相同目的,因为这二条件的组合会迫使立约者考虑他人之利益。罗尔斯更进一步认为,互不关心加上无知之幕比仁慈加上知识优点多:后者不但较为复杂,而且无法推出任何确定之理论;前者较简单且清楚,并且同时能保证所要达成之结果。这也是罗尔斯认为其理论优于效益主义之处,因为效益主义必须假设理想的观察者具有仁慈心,才能进行效益最大化的推论。

3. 由于正义原则是由立约者自己决定,所以他们不会提出没有意义或任意的原则,譬如他们不会提出类似这样的原则:“正好六英尺高的人或在晴天出生者拥有一些别人所没有的特权”;“个人基本权利的多寡是由肤色或头发的质地所决定”,因为没有人能确定这样的原则是否对自己有利,所以不可能毫无理由地接受这些原则对行为的限制。身高、肤色、发质等性质有可能在特殊的情境下是道德上相关的,但是它们不可能成为决定正义第一原则的相关因素。从原初立场的立约者是在相似的公平处境的观点上看,种族歧视不但是不正义,而且是非理性的,但是这样的结论并不是基于定义,完全是对原初立场条件描述的结果。

三、社会基本善(primary social goods)^[9]

罗尔斯自认其理论是属于义务论的一种,所以他所论述的正义原则并不是透过“善”的概念加以定义,为了和目的论作一区别,他强调他的理论建构是“对”优先于“善”。罗尔斯基于自由主义的信念,认为个人的价值观是杂多而分歧,由于正义原则是社会基本结构的指导原则,所以正义原则作为社会所有成员要共同遵守的公共原则,其建构过程不应该预设特殊的价值观念,也就是说,正义原则的推论不能预设任何特殊的善观念。但是如果没有任何有关善的概念,原初立场的立约者如何比较和选择不同的正义观念?除了利己主义的正义观念可以透过形式限制加以排除之外,正义两原则从什么样的标准上可以判定其优于效益主义的正义原则?由于原初立场的立约者必须透过比较的方式,在四组可能的正义观念上选择其一,因此要判这四组中何组是最适当的正义原则,必须有一个立约者可以作为比较的标准,而这个标准不可避免地必然会涉及好坏的评价。

为了提供立约者比较正义观念优劣的依据,罗尔斯提出所谓“社会基本善”的概念。所谓基本善即理性人追求任何事物所需要之物,^[10]不论个人的理性生命计划为何,有许多东西对任何人而言总

是多比少好,如:权利、自由、机会、权力、所得、财富和自尊等。

罗尔斯认为,即使每一个人的理性计划会有不同的目标,但是要达成其计划都需要某些基本的善。由于个人能力、环境、需求的不同,为了配合这些情境和条件的差异,每一个人的理性计划自然不同,但无论个人的目标系统如何,基本善都是实现个人目标必要的工具。不同的智力和财力会有不同的理性期待,因此立约者在原初立场的期望值,可以定义为他们可以得到之社会基本善的指数。虽然在原初立场的立约者不知道自己的价值观,但是他们知道他们喜欢较多之基本善,此一消息足够他们知道如何在原初情境中,应该选择何种正义观念才能提升他们的利益。

有人可能会认为,不应该将个人的期望定义为他可以得到之基本善的指数,而应该定义为个人利用这些善执行计划所期待的满足,因为毕竟是这些计划实现后人才得到幸福,所以期望之估算不应基于其所使用之工具。但是罗尔斯则采取不同观点,他不考虑人们如何使用这些善以便衡量其满足量,也不评估基本善对不同价值观之贡献。事实上在罗尔斯的构想中,任何一个人的生命计划或目标,都必须依赖这些基本善的取得而实现,不同的生命目标对于这些善的价值会有不同的评估。譬如:有人对金钱比较重视,有人则认为自尊更为重要,所以不同的生命计划是对这些基本善的评估作不同的组合,但是无论如何,在其他情形不变的状况下,任何一种基本善的增加,总是代表个人利益的增加。所以罗尔斯只要假设社会成员是理性人,他们会针对其处境调整其价值观,只要其价值观和正义原则相容,没有必要比较不同价值观之价值,每一个人都有平等自由权追求其喜欢之生命计划,只要其不违反正义之要求。

罗尔斯认为,用基本善解释人们的期望,是建构一个公开认知的客观量表最可行的方法,也就是说,这种方式可以建立一个理性人都可以接受共同量表,透过基本善的概念,立约者在选择正义原则时

就有一个客观比较的依据。但是问题是在原初立场中引进基本善这个概念,会不会和罗尔斯所谓“对”的优先性原则相抵触?这样做是不是在无知之幕后排除个人价值观之后,却以另一种方式引进某种特殊的价值观?对于这两个问题,罗尔斯的答案都是否定的。罗尔斯认为基本善只是形成特殊价值观的基本要素,它本身并不足以形成一个完整的价值观,所以在原初立场中引进基本善,并不是引进任何一个特殊的价值主张,所以并没有违反“对”的优先性原则。罗尔斯称社会基本善的概念为“薄弱的善理论”(the thin theory of the good),因为它没有涉及这些基本善之间的结构和组合;和薄弱的善理论相对的是所谓“完备的善理论”(the full theory of the good),它指的是,在正义原则的规范下,人们可以自由发展并建立适合个人整体生命目标之价值观。所以任何一个特殊的价值观都是将基本善作系统性的整理和组合,形成一个完整的目标和架构,但是这些价值观,根据罗尔斯的理论,只有在不违反正义原则时,才能被允许,也就是说,任何可以追求的个人价值观,必须受到正义原则的限制,因此所谓“对”的优先性,是指正义原则先于完备的善理论而言,所以虽然基本善概念出现在正义原则的推论前提中,却不违反“对”的优先性原则。

第三节 正义原则

一、正义两原则

根据罗尔斯的推论,原初立场的立约者会选择两个正义原则,作为社会基本结构的指导原则,这两个原则分别是:^[11]

1. 每一个人所拥有的最大的基本自由权利,都与他人相等。
2. 社会和经济上不平等的制度设计,必须同时满足以下两个

条件:

① 对每一个人都有利;② 地位和职务对所有人平等开放。

这两个原则是将社会的基本结构分为两个不同部分,每一个原则适用一个领域。第一原则所处理的是公民的基本自由,包括政治自由(选举和被选举权)、言论和结社自由、宗教和思想自由、人身自由、私有财产权、依法不被任意逮捕的自由等,对于这些自由,每一个人都平等,所以罗尔斯的正义第一原则可以称为平等自由权原则。第二原则则适用于所得和财富的分配,以及各种机构在设计不同权利和义务之分配的依据,根据这个原则,所得和财富的分配不一定要每一个人都一样,但是不论是何种不平等分配,其结果必须对每一个人都有利,同时各种主管阶层和职务必须是每一个人都具有均等的机会去争取。

正义第一原则的意义比较清楚,它所表达的是:一个正义的社会,必须赋予每一个公民相同的基本自由,不能因为身份、地位、财富、所得、智力、肤色、种族、性别的差别,而有所不同。事实上这个原则所突显的精神是:一个正义的制度,必须把每一个人都当成是一个平等、尊严的存在者。

正义第二原则的意义比较复杂,有必要进一步说明。原初立场的立约者基于一般的常识,知道社会和经济制度不要求齐头式的平等,所以财富和所得的分配、社会地位和职务的不平等是可以被允许的。由于社会是一个合作体系,如果一个部门中,每一个人都要当部长或主任,没有人要担任科员或工友,这个部门根本无法运作。就像一般民营机构一样,总经理的权威、地位、待遇当然比较好,但是如果一个公司里面所有人都是总经理,这家公司一定无法生存。所以在社会和经济制度方面,由于社会分工的需要,由不同的职务、地位、权威、待遇所形成的阶层和所得的不平等,不但是正常而且是自由社会不可避免的事。但是如果这种不平等的状况没有任何限制,不平

等的差距可能会加大,最后的结果可能会危及社会合作、威胁社会的稳定。所以尽管社会和经济上的不平等是正常的,但是却不是所有的不平等都是可欲的,因此正义第二原则就是针对社会和经济上的不平等加以限制。

根据正义第二原则,社会和经济上的不平等设计,必须对每一个人有利,而且职位必须对所有人开放。基于社会合作互利的精神,第一个限制似乎是合理而且也会被大家所接受。至于第二个限制的主要精神则是强调机会的均等,譬如:一个部门的主管,当然拥有较大的权威,但是如果他不能充分而且正当地使用这个权威,基于效率的考虑,最好的方式应该将这个职务让给能力较佳者。此外,任何一个人只要有能力,都可以公开、公平地竞争这个职务。如果一个人不论能力和表现多么杰出,而制度的设计却限制他永远不能升迁,根据正义第二原则的第二个条件,这样的制度就是不正义的制度。

由于罗尔斯的正义原则并不是一个单一的原则,所以尽管正义二原则各有所司,但是在应用上仍然会发生互相冲突的状况。为了避免产生类似直觉主义的难题,原初立场的立约者在选定这两个原则时,同时给予它们一个排列顺序,即第一原则优先于第二原则。这个次序的意义是:如果一个制度为了得到较大的社会或经济利益,而违反平等自由权原则,则这是一个不正义的制度,换句话说,任何自由权利的牺牲,不能以社会或经济上的利益作为补偿,罗尔斯称之为自由的优先性。此外,第二原则的两个部分也有优先顺序,即第二部分(以下称为机会均等原则)优先于第一部分(以下称为差异原则)。

更精确地说,自由的优先性具有两个涵义:①是指正义第一原则优先于第二原则,这层意义如上所述;②自由的限制只能为了促进自由。^[12]关于这一点,罗尔斯主要的论点是:由于基本自由包括许多面向的自由权利,不论宗教、言论或政治自由等各类的自由,对任

何人而言,总是拥有越大的自由度越好,但是为了达到每一个人都拥有相等的自由,自由本身必须加以限制,所以所谓最大限度的基本自由是以整体作为评估。所以通常我们说较大的自由较可欲,指的不是某一种特殊的自由,而是指基本自由整体。

譬如言论自由,为了达到大家言论自由的目的,需要制定规则限制辩论或讨论,否则言论自由将失去其价值。所以在开会的时候,除了特殊情形外,没有得到主席同意,任何人都没有资格发言,但是这种对发言权力取得的规定,是一种次序规则,和限制言论内容并不相同。我们之所以认为会议规范和言论自由并不抵触,就是因为正义第一原则所规定的基本自由可以为了自由的缘故而加以限制,换句话说,也只有为了保障相同或另一种不同的基本自由,以调整自由体系至最佳状况时,才可以对自由加以限制。

尽管在一个正义的社会中,每一个人都拥有平等的自由权,但是由于贫穷或无知,导致有些人没有能力有效利用其权利和机会,罗尔斯认为这些会影响自由的价值(the worth of liberty),因此自由和自由的价值必须加以区别。自由是以平等公民的完整自由体系为代表,而自由对个人或团体所能产生的价值,则和该个人或团体提升其目的能力成正比,平等自由权是大家都一样的,但自由的价值则会因人而异。有时候政府可以采取某些措施,补偿较差阶级较少的自由价值,使其有能力实现其目的,但是罗尔斯强调,补偿较少自由的价值不能和主张不平等自由混淆。^[13]

至于机会均等原则优先于差异原则的理由,可以用一个例子加以说明,譬如一个机关中的一个小职员,虽然样样表现杰出,能力足以胜任部门的主管,但是如果差异原则优先于机会均等原则,则这个职员可能做一辈子职员,这个制度都是正义的,只要他每个月按工作表现都得到奖金,或者只要这样做能使大家都获利即可。然而如果一个制度的设计让一个能力杰出者当一辈子小职员,这个制度显然

是不正义的,所以罗尔斯认为机会均等原则优先于差异原则。

二、正义二原则的推论^[14]

原初立场的立约者为何会选择正义两原则?罗尔斯利用最大化最小值规则(maximin rule)作为推论正义原则的依据。最大化最小值规则是理性人在不确定状况下进行选择时,所采用的一个原则,罗尔斯认为正义二原则的选择和最大化最小值规则具有一类比关系,所以为了论证立约者的选择,必须先解释何谓最大化最小值规则。罗尔斯运用以下的得失表(gain-and-loss table)来说明这个规则:

决 定	情 境		
	c ₁	c ₂	c ₃
d ₁	-7	8	12
d ₂	-8	7	14
d ₃	5	6	8

以上的图表表示一个人在进行一项决策,选择者面临许多个可能的情境,而哪一种情境会实际出现并不知道,而且这些情境的存在不受选择者所作决定的影响。图表中的数字代表选择者的获利,因此由图中可见,选择者获利(g)的多寡取决于个人所作的决定(d)和情境(c),所以 $g=f(d,c)$ 。为了简化起见,我们假设选择者可以作三种可能的决定和面临三种可能的情境,而每一种组合的获利情形如上表所示。

在这样的状况中,最大化最小值规则会要求选择者采取第三种决定,因为在选择 d₃ 最差的结果是出现 c₁ 的情境,只有 5 单位的获利,但是在相同的情境下,选择其他两种决定却要损失 7 或 8 个单位的利益。所以采用最大化最小值规则进行选择,是考虑所有可能的决定中的最差情况,然后比较这些最差情况,以最差情况中最好的结果作为选择的对象。以上表为例,第一种决定的最差获利状况是负 7,而第二种决定的最差获利状况是负 8,而第三种决定的最差获

利状况则是正 5, 所以最大化最小值规则会要求选择第三种决定。因此最大化最小值规则的最大特点在于: 它只考虑所有可能选择中的最差结果, 虽然如果选择 d_2 , 当第三种情境出现时, 选择者会得到更大的利益, 但是最大化最小值规则并不在乎最大获利多少, 它只在乎最差获利状况的最大化。

然而并不是理性人在从事选择时都应该采用最大化最小值规则, 罗尔斯指出, 最大化最小值规则是一个不寻常的规则, 使用它必须满足三个主要特点: ① 有理由不考虑情境出现之或然率, 所以这个规则所要处理的, 一定是不可能知道或极不确定每一种情境产生的可能性有多大, 因为通常在不确定状况下进行选择, 最自然的方式是: 针对每一种决定, 将每一个情境的或然率乘以可能的获利, 再加总, 然后比较哪一种决定的总数最大, 最大的就是最佳的选择。因此只有当情境发生的或然率极不确定或不可能知道时, 不计算其或然率才是合理的; ② 选择者必须抱着如下的价值观: 他不在乎采取最大化最小值规则之后, 和可能的较多获利的差距是多少, 他认为为了进一步获利而冒险是不值得的, 尤其这个冒险有可能使他失去更多对他而言很重要的东西; ③ 被拒绝的选择对象有令人无法接受的结果, 也就是说, 这种状况涉及重大冒险。

当以上三项特点都同时出现时, 是使用最大化最小值规则最典型的范例, 所以这个规则并不是普遍适用, 也不是自明, 而是在特殊情境下的简便法则, 其应用有赖获利的结构和个人价值观之间的关系。

罗尔斯认为其原初立场的定义, 正好是最大化最小值规则可以适用的情境, 也就是说, 原初立场显现上述三项特色: ① 无知之幕后排除有关或然率的知识, 立约各方无任何基础决定其社会的可能性质及其社会地位, 他们不但不可能计算可能情境产生的或然率, 更不可能计算每一个可能选择所产生的结果; ② 如果我们能够证明, 正

义二原则是一个可行的社会正义理论,而且可以合乎效率的合理要求,则这一个正义观念已经保证一个令人满意的最小值,尤其自由的优先性意味着原初立场立约者的一个特殊价值观,即他们不愿意为获取更大利益而牺牲平等自由,而正义二原则这个正义观念保障平等自由的最小值;③如果能证明其他正义观所导致的制度会有令人无法忍受的结果,则第三项特点就可以成立。事实上在原初立场中的另一个可能的选择是效益主义。如前所述,如果立约者选择效益主义的正义观,则效益原则在某些条件下为了获得较大的社会利益,奴隶制度有可能成为一个正义的制度,也就是说,效益主义的正义原则可以合理地证成对人类自由严重侵犯的制度。由此可见,原初立场中确实满足采用最大化最小值规则的第三项特点。

综上所述,由于原初立场适于采用最大化最小值规则进行选择,而且正义二原则提供了令人满意的最小值,使得不论无知之幕后揭开之后,立约者发现自己的社会处境、价值观为何,至少在基本自由方面能享有平等的自由权,而社会和经济方面也能受到机会均等和差异原则的保障,所以罗尔斯认为立约者在原初立场中,会选择正义二原则作为合理的正义观念。

事实上在不确定状况下采取最大化最小值规则,其目的是为了得到最起码的保障,这个策略显然是一个相当保守的策略,因此有人可能会质疑这样的策略是理性人都会采用的选择原则,因为并不是所有的冒险行为都是非理性的,譬如:所有的商业行为都具有一定风险,但是我们不能因此认为选择从商是非理性的行为。又譬如理财,有人将钱存在银行领利息,有人认为这样过于保守,他宁愿将钱拿去从事投资性的运用,如买股票或投资房地产。但是由于银行的利息保证了获利的最小值,投资虽然可能获取暴利,但是也会承担相当大的风险,所以如果依照最大化最小值规则要求,则应该采取较保守的策略,即将钱存银行。然而我们很难因此论证,愿意承担风险以

获取更高利益的行为是非理性的,所以罗尔斯原初立场的设计,虽然使立约者无法知道自己是否喜欢冒险,但是似乎也不能证明在或然率不明的状况下,不冒险才是最佳策略。

对于这一点罗尔斯的想法是,正义原则攸关社会基本结构的设计,所以原初立场的选择是一件极为重要的决定。此外,原初立场的选择等于是确立我们最合理的正义感,立约者一旦选择之后,所选择的正义原则就是未来一切正义问题的最终依据,而且由于这个选择是呈现我们的正义感,因此所选择的原则是永远不能更改的,也就是说,个人不能在无知之幕后去除之后,评估正义原则的实现对自己不见得特别有利,而要求对正义原则进行修正。所以罗尔斯认为,基于原初立场的特色和目的,为了进一步获利而冒险就是不理性的行为。

三、自由优先性原则的证明^[15]

罗尔斯指出,如果原初立场的立约者在达到某一个财富水准之后,不愿意以较少的自由和经济上的利益交换,则可以证明正义二原则的第一原则先于第二原则。罗尔斯认为,只有当社会条件不允许平等自由权的有效运作,人们才会承认对这个权利的限制,换句话说,只有当不平等的自由是提升文明品质所必需,其目的是使将来所有人都能享有平等自由权时,人们才能接受不平等的自由权。所以接受二原则的次序排列,是在有利条件下追求一般正义观念的一个长期趋势,罗尔斯相信,当历史发展到某一个时间点上之后,正义二原则就会成为具主宰性的正义观念。

为何原初立场的立约者在社会财富达到一定的水准之后,会接受自由的优先性?罗尔斯的论点是:当文明的条件得到改善之后,相对于自由利益的增加,经济和社会利益进一步提升所产生的好处,其边际意义会递减,所以当实践平等自由权的条件越充分实现时,自由的利益会越增强。从原初立场的观点来看,这种情形达到某一点之后,为了得到较大物质享受而接受较少自由的做法,就成为是不

理性的行为。为何如此？罗尔斯的论点是，当社会一般的幸福水准提升之后，有待社会进一步发展才能满足的需要，都是一些比较不紧迫的需要，此外，社会水准提升的同时，平等自由权运作的障碍也减少，人们也会增加对精神和文化利益追求的坚持，换句话说，如何保障个人可以自由选择不同的社群生活，也会变得更加重要。但是这并不表示，当人们接受自由优先性时，所有的物质需要都得到满足，而是说这些物质欲望变得比较不重要，所以原初立场的立约者可以判定：为了满足这些欲望而接受较少自由是不理性的。

针对这一点，我们可以从台湾在民主发展过程中的转变加以证明。虽然自称实行民主宪政已有四十多年的历史，但是直到现在，对个人基本自由的重视才成为社会普遍的共识。三十年前，由于平均国民收入仍然很低，在大多数人民心中最重要的需求就是物质条件的满足。三十年前，如果能有机会吃一顿大餐，对大多数人而言都是一个极大的享受；可是三十年后的今天，“吃饭应酬”成为大家最害怕的事。因此台湾社会发展的实例，可以印证罗尔斯的论点，即随着生活水准的提升，物质条件改善的边际效用会递减，人们对自由、平等和精神文化生活的追求和重视，则会与日俱增。

当然有人可能会提出相反的看法，因为台湾社会也由于人民经济水准的普遍提升，反而助长社会的功利心态，尽管人们对自由权利的重视甚于以往，但是社会竞逐名利、大玩金钱游戏的风气更是于今尤烈，因此罗尔斯主张物质利益会随社会一般财富的增加，而产生边际效益递减的说法并不正确。罗尔斯也注意到这种可能性，他指出，如果假设每一个人都想得到较多的分配，其结果可能造成追求物质丰足的欲望会不断地增强，社会可能变得越来越在乎提升生产力和改善经济效率，也由于对这些目标的专注而忽视自由的优先性。但是罗尔斯认为，在一个良序社会中，人们对于自己的社会地位较不在乎，他们也不会嫉妒和羡慕别人的财富，他们所追求的是他们自己的

理性生命计划认为最佳者,所以他们并没有强烈的心理动力,促使他们为得到经济福祉而减少自由。因此罗尔斯认为,良序社会中的人对地位和财富的欲望相当弱,所以不会影响自由的优先性。当然罗尔斯承认,有人可能会将自我的价值建立在地位和财富之上,但是他认为,在一个合乎其正义原则规范下的社会中,不应该有过多的人具有这样的倾向。

因此,如果罗尔斯的解释是正确的,则台湾社会因经济发展、生活水准提升,却反而产生功利心态弥漫,并不能因此就否定罗尔斯的自由优先性的论证,因为这种现象的产生,有可能是由于我们社会的基本结构并不合乎社会正义原则,因此社会成员无法产生相同的正义感,而社会也因此无法建构一个稳定的合作关系,所以成员之间为了个人的利益,形成敌对的竞争,某一个人的获利就是其他人的损失。果真如此,则台湾因经济发展、国民所得水准提高,社会民心却反而越加贪婪自私,其原因不是物质利益永远优先于自由权利,而是社会趋向越不正义的预兆。

综合以上的推论,罗尔斯的结论是,越接近良序的社会,自由的优先性越能得到肯定。

第四节 对罗尔斯理论的批判^[16]

罗尔斯正义理论在当代遭遇到许多的质疑和挑战,其中最主要是针对其自由主义、个人主义(individualism)的预设。归纳来说,罗尔斯的正义理论至少面临两大挑战:一个是社群论(communitarianism)的批判,另一个则是所谓多元文化论(multiculturalism)的质疑。社群论在当代的主要代表人物是:麦金太尔、桑德尔(Michael Sandel)和泰勒(Charles Taylor)。社群论者认为自由主义无法形成

真正的社群,而社群是人类生活的一个非常重要的价值,所以自由主义的理论有其内在的缺失。由于罗尔斯的正义理论是以自由主义为基础,而多元文化论者认为,自由主义的基本前提是个人主义,所以在自由主义的政治设计中完全忽视群体的概念,举凡性别、种族、民族、阶级等族群,在自由主义的理论中都属于次要地位,也就是说,自由主义认为个体(individuality)在本体论上优先于任何的集体(collectivity),所有的集体都是个人在自由权利受到保障之后所形成的结社,因此是属于私领域(private sphere)而不是公领域(public sphere),所以族群问题不属于政治领域所要处理的问题,其结果是造成少数族群受到宰制和压迫。许多学者认为,不将族群因素放入政治领域考虑的正义理论是不足的,而且这样的正义理论也不能真正包容多元。

一、社群论的批判

许多社群论者分别从不同的角度批判罗尔斯的正义论和其自由主义观点,以下分几点来说明:

1. 自我观念和认同

社群论认为罗尔斯的正义论强调自由权利的优先性,是基于自由主义一种特殊的人的观念。由于自由主义假设社会是由独立的个人所组成,而且每一个人有不同的价值理想,依据罗尔斯的主张,这个多元事实不是一个短暂的历史偶然,而是当代民主文化的一个永恒样貌。^[17]所以要使这些具有不同价值观和生活方式的个人,共同生活在一个必须相互合作的社会之中,必须制定一些大家都能遵守的公共规范。而能被不同道德、哲学和宗教主张者愿意共同接受而且遵行的公共规范,必须是所有的社会成员都处于公平的立场,经过自由选择的结果。所以罗尔斯的社会正义理论,就是在这样的观点下,透过契约论的架构、纯粹程序正义的设计,认为最合理的正义原则是自由、平等、理性存在者,在公平的处境下所作的选择。

社群论者认为自由主义这种自我观念(the conception of self)是错误的,因为个体是社会的产物,每一个个人的自我认同(identity)是由其所属的社群所塑造,换句话说,个人是完全在其社群之内生活,社群的价值和文化内涵构成了个人的自我认同,不是个人的选择决定了社会文化的内容,而是个人所处的社会文化决定个人的价值和理想。因此桑德尔认为,罗尔斯在原初立场描述的自我概念,是一个缺乏目的和价值的自主选择者(autonomous choosers),因为立约者在从事正义原则的选择时,完全处于无知之幕后,不知道个人任何的特点。在罗尔斯的论述中,任何具体个人所拥有的价值观,必须在正义选择之后才能形成,因为正义原则是这些价值观可否被允许的判定标准,所以选择正义原则的“我”和其所选择之目的和价值都是分离的,而这些价值和目的完全不能决定这个“我”的自我认同,^[18]这种“我的欲望和目的”和“我”保持一段距离的观念,桑德尔称之为“完全抽象的主体”(radically disembodied subject)。^[19]这样的人的观念,自我的认同和选择的能力最为相关,而和认知、批判性自我反省能力无关,^[20]但是桑德尔认为,我们一般所谓的自我认同是透过批判、反省发现(discover)自我,在自我反省的过程中,人们发现某些目的和对事物的执著(attachments)是“我之为我”不可或缺的,甚至于同一社群(community)中成员共有之情感、共享之目的和价值,也构成自我认知之建构性(constitutive)要素,^[21]因此桑德尔认为,正确的自我观念不是一个能自发性选择的自我,而是一个能透过反省认知自我内在构成本质的自我,^[22]所以他主张人的认同在某一个程度上是由他所属的社群所定义,是社群决定了“我是谁”,而不是我自由选择了“我是谁”。^[23]也就是说,人的自我认同是由其社会文化所赋予,所以不是经由人所选择,而是经由人所发现的一种归属(attachment)。^[24]如果人只能以自己所属社群的成员身份,才可能发现自我认同,则罗尔斯的自我观念显然是错误的。

桑德尔指出,罗尔斯正义理论中原初立场的设计,就是完全基于这个错误的自我观念。自由主义的自我观念,使得自我永远可以和其文化隔离,不会对其社会产生任何高度的忠诚和承诺,也不可能和他人形成深刻的情感和归属,因此由这种自由主义个人所形成的结社也无法发展真正的社群。

2. 自主性和社会支离

社群论者指出,根据自由主义的正义观念,个人可以在正义的范围内自由地选择自己的生活方式,然而由于这种选择并没有共同的价值和目标作指引,所以缺乏凝聚力和连续性,因此自由主义社会运作的结果会造成社会的支离。^[25] 由于自由主义特别重视个人的自主性,所以如果社群的目标和个人自由相抵触,自由主义会认为个人自由具有优先性,因此社群论者认为自由主义社会的个人只能因利益相合,而形成各种自愿性的结社(associations),但这样的社团在自由主义的社会中是不稳定的,因为成员可以随时选择进出。所以沃尔策(Michael Walzer)认为最好将自由主义理解为一个关系的理论(a theory of relationship),这个理论以自动结社为其核心,而且这个自动性可以解释为断绝和退出的权力,也就是说,可以主动加入的团体就是代表永远可能选择退出,所以任何的认同和关系如果是主动的,表示可以很容易再找到其他的认同和关系,也表示这些认同和关系的不稳定性。^[26] 所以自由主义的自主性对社团的稳定和持续似乎构成一个永恒的威胁,换句话说,自由主义社会肯定自主性的优先性,等于是强化和鼓励社团的分解力,社群在自由主义社会必然得不到充分的发展。

自由主义这样的自主性概念显然是有问题的,泰勒就指出,人只有在社会中才能发展其能力,也就是说,生活在某一个社会或文化当中,是发展理性、成为道德主体,以及成为一个完全负责的自主性存在者的必要条件,离开人类社会,这些能力都无法发展。^[27] 所以根据

泰勒的主张,一个自律自主的道德主体,只能在某一个文化型态中才能达成其自我认同,因此自由主义的自律自主性运作,必须以社会文化为其先决条件。

在社群论的理想社会中,社群成员认定社会整体具有一个共同的善,是彼此共同的事业,因此成员之间具有一种相互的承诺(mutual commitment),而这个相互承诺本身就有其价值,所以个人愿意为社会整体或社会其他成员的福祉,从事必要的牺牲,泰勒称这种共同善的意识为爱国心。所谓爱国心,是介于友谊和亲情以及对他人利他性的奉献之间,友谊和亲情是对特定个人的情感,而对他人利他性的奉献是指愿意为任何人的利益行动,而爱国心的对象是自己的同胞,这些人和自己之间不必具有友谊或亲情关系,而是借着共同参与一个政治社群所产生的特殊关系,这种关系虽不像家庭那么亲密,却和家庭类似,因为成员彼此因分享共同的历史而结合。^[28]

泰勒称这种社群成员的关系为一种对话式的(dialogic),对话式关系不同于独白式的(monological)状态,而泰勒认为亲密关系的产生,主要就是透过对话式的交谈,而独白式的状态,则无法形成这种关系。所以社群成员所产生的脐带关系是对话而不是独白式的,彼此所追求的是“对我们”有价值之物,而不只是“对我和对你”有价值,泰勒称前者为“共同善”(common good);而后者为“汇合的善”(convergent good),因此社群成员是在这种集体的意义上分享社群之共同目的。^[29]这样的主张显然和自由主义强调自主性的概念有很大的出入,对社群论而言,理想的社会是社会成员之间视为命运共同体,彼此祸福相关、休戚与共;而自由主义则强调个人拥有绝对的自主权,只要不违反社会正义的规范,每一个人都可以从事任何行为或追求任何生活方式。自由主义的政治设计就是要保证个体的自由和维系社会的多元,因此自由主义赞赏个性、贬抑群性;鼓励多元、轻视共同的目的和价值;颂扬自我选择、挑战既有的传统和习俗,这一切

都和社群论所重视的价值完全背离。所以桑德尔认为自由主义社会不是由利己主义者而是由偶尔仁慈、彼此陌生的公民所组成,^[30]所以自由社会不但不可能形成一个成员之间有紧密关系的社群,而且会造成社会的支离。

二、多元文化论的挑战

多元文化论虽然有很多不同的派别,但是他们对自由主义共同的批评是:自由主义并没有重视差异(difference)。讽刺的是自由主义就是在差异中诞生,事实上罗尔斯采取纯粹程序正义的方式推论其正义原则,就是完全基于价值多元的假设之上,因为他基于自由主义的精神,认为价值观的歧异是不可化约的,他一再地明白表示,除非采取强制手段,否则多元是一个不可改变的事实。他在《政治自由主义》(*Political Liberalism*)一书中区分简单多元(simple pluralism)和合理多元(reasonable pluralism),而且将合理多元当成其论证的起点,他称为“the fact of reasonable pluralism”(合理多元的事实)^[31],可见差异在自由主义的理论假设中具有核心的地位。但是自由主义对差异的处理方式,却不能令多元文化论者接受。

近十年来从多元和差异的角度,对自由主义理论进行彻底检讨的,以泰勒的肯认政治(politics of recognition)和杨格(Iris M. Young)的差异政治(politics of difference)最具代表性。由于泰勒基本上肯定杨格的论点,而且其主张前面已介绍过,所以在此只提出杨格的想法,但是无论如何他们都是批评自由主义忽视族群差异,缺乏对少数文化的肯认。

虽然自由主义的理论强调人的平等性,认为自由社会中的成员不论阶级、种族、肤色、性别、社会地位有何差异,作为一个人,每一个人所拥有的权利和义务都相同。如果以罗尔斯的说法,自由主义的正义理论就是要排除自然和社会的偶然因素所造成的不平等,所以在建构正义原则时,罗尔斯的人观(conception of the person)是超

越个人的特殊性,强调人的自由、平等、理性之道德人的共同特质,重视社会成员之间的共通性,而忽视个别的差异性和特殊性。虽然自由主义追求人的普遍平等性,反对传统政治基于个人或族群基本特性,加以贬抑或排斥,形成不平等的压迫和剥削,但是随着社会运动的勃兴,许多受压迫阶级的社会运动者发现,自由主义的实践并没有达成实质的平等,反而造成新的压迫和宰制,越来越多的声音要求自由社会正视差异(difference),多元文化论的主张就是在这些运动中成熟发展,而成为当前最受关注的焦点。

根据杨格的分析,自由主义的主张并没有使所有族群都具有平等的地位,当自由主义颂扬公民德行是普遍人性的表达时,它同时有意识地将某些人排除在公民之列,因为这些人无法采取普遍的观点,或者因为将这些人包括进来会使大众分裂。^[32]但是杨格认为这种普遍、公正的理想根本是幻想,因为人不可能采取一个不具立场的(unsituated)道德观点,而任何具有立场的观点就不可能是普遍的,她指出,人们在进行实质道德问题的反省,必然会预设某些特殊的社会和历史情境。即使所谓公正或普遍观点,是指要求每一个人在从事道德推论时,能站在他人的观点,为所有人设身处地,但是这种方式也预设了推论者的特殊经验和历史。杨格认为虽然人和人的差异不是绝对的,但是有些不同的社会经验和关系定义了个人的特质,不同的社会族群有不同的需要、文化、历史、经验,以及对社会关系的不同想法,这些差异会影响人们对意义的解释,也会影响政策推论的形式,这些差异并不只是利益的冲突,所以不是其他人可以完全理解的,因此杨格的结论是:普遍公正的理想根本不可能实现。^[33]

杨格论称,自由主义是一种同化论的理想(the ideal of assimilation),这个理想的目标是建立一个同质性公民的社会,为了使社会上每一个人都享有平等的社会地位,同化论要求以相同的标准、原则和规定对待每一个人。然而在自由主义社会中,虽然法律在形式上规

定族群和个人的平等权利,但是都市化和现代化的发展,不但没有导致同质化的社会,反而强化族群的内聚力和族群团体之间的分化。杨格指出,在今天美国社会的一个普遍共识是:不应该因为某些人所具有的某些特性,而将之排除在政治和经济活动之外。但是即使法律规定族群平等,实际上许多族群仍然被视为异常或“非我族类”(the Other),^[34]也就是说,形式平等的成果并不能消除社会差异,族群的差异仍然存在,而且有些族群仍然享有特权,杨格认为,在这样的情况下如果还坚持平等,将会忽视差异而形成压抑。她从三方面加以论述:

1. 由于社会上仍然存在优势族群,忽视差异的结果会对某些族群不利,因为这些族群的经验、文化和社会能力都不同于优势族群。同化论的做法是要将以往被排斥的族群带进主流社会,但是优势族群却预订了同化的规则和标准,要求每一个人都合乎这些规则和标准的评量。优势族群并没有认知到这些标准是文化和经验上的特别标准,以为它们是人性的共同理想,所以是中性而且普遍的。

2. 普遍人性的理想允许优势族群忽略其族群特殊性,追求同化的结果是造成文化帝国主义(cultural imperialism),使得优势族群所表达的经验 and 规范,成为一种不具立场、中立于族群的观点。但是事实上并不存在这种观点,宰制族群就是依据这个所谓普遍人性的规范,将被压抑族群视为具特殊性之非我族类。

3. 族群若偏离上述的中立标准会遭到压制,结果会使劣势族群成员产生内化的自我贬抑。如果美国社会白人男性观点是一个普遍标准,则波多黎各人和华裔会对自己的音调和父母感到羞愧,这种同化论的理想,使非主流族群产生自我嫌弃,也会因自我压抑而形成双重意识(double consciousness)。同化的目标是要求所有人都“适合”主流族群的行为、价值和目标,所以如果自由主义的平等参与蕴涵同化,被压抑族群会处于一个两难之中:参与就是接受和采用一种不

同于自己的认同,而试着去参与则是提醒自己和他人:我的认同是什么。^[35]

杨格的基本论点是:自由主义的平等反而成为压抑弱势族群的借口,宰制族群将自己的意识形态当成中性、普遍,而劣势族群的差异被认为是一种本质上的不同,是贬抑、劣等和异常的标志,由于这些族群不具有“正常者”之共同本性,所以这种差异的存在会危及公共精神,因此采取排斥、隔离或压制,以防止差异性对社会整合的腐蚀,似乎可以得到合理化的基础。

多元文化论者和自由主义最大的差别在于:自由主义基于共通人性,重视公民的平等权利和义务,个人的差异和特殊性只在非公共领域中发展;而多元文化论者则强调族群的认同和差异,也应该是政治领域中的题材,族群差异不能化约为个人的差异,自由主义的个人主义式政治建构无法包容和承认这类的差异,所以造成排斥和压抑。

自由主义将所有的差异、冲突和多元都归入私领域的背后动力,是其个人主义的本质。在自由主义的政治分析中,只有个人和国家两个基本元素,至于族群和任何形式的结社都是个人自由选择的结果,所以是属于非公共领域的问题。这种个人主义式的观点,也是自由主义遭受多元文化论之挑战的症结所在。多元文化论的基本精神是强调介于国家和个人之间,还有一个极为重要的单位,即各种不同的族群,包括种族、民族、性别、年龄、宗教、文化等构成的特殊团体,这些团体对某些特殊个人之认同和生命意义的影响极为重要,因此政治原则如果忽视这个差异,将会使某些族群受到压抑、宰制和边缘化。所以杨格的差异政治,主要的目的就是要将这类的差异纳入公共领域,也就是说,除了个人作为一个公民具有平等的权利之外,每一个人可能同时又是一个族群的成员,差异政治就是要将这种族群成员身份,也作为订定政治原则的重要考虑。

根据杨格的论述,差异政治的优点可以归纳如下:①在同化论

的理想中,族群差异被定义为互斥、对立、非我族类,差异政治则肯定族群差异的积极性,使族群肯定自己的文化,而不会因为自己的“不同”而自我贬抑。② 肯定被压抑族群之文化和属性的价值和特殊性,可以使宰制文化相对化,譬如:使人们认知白人和黑人一样特殊、男人和女人一样特殊、同性恋也和异性恋一样特殊,因此差异并不是对某一种属性的描述,而是一种相互比较的函数。③ 这种对差异的关系性的理解,使差异不再是族群彼此绝对的隔离,两个差异族群可能会在某些方面共享相同的经验,差异不再是排他、对立和宰制,因此可以提升族群的团结。④ 肯定族群差异,可以对现行制度和规范所依据的观点提出批判,指出完整的社会生活不必同化于宰制的规范。^[36]

[1] Rawls, 1971, pp. 3 - 4.

[2] Ibid., p. 5.

[3] Ibid., pp. 54 - 56.

[4] 有关这三种程序正义的定义和区别,参见 Ibid., pp. 85 - 86.

[5] Ibid., p. 12 & pp. 136 - 142.

[6] 这个例子参考 Alasdair MacIntyre, 1981, pp. 227 - 229.

[7] Ibid., p. 13 & pp. 127 - 130.

[8] Ibid., pp. 147 - 150.

[9] Ibid., p. 62 & pp. 90 - 95.

[10] 事实上罗尔斯在 1980 年以后的作品,已经对其正义理论有所修正,所以他对基本善的看法也和此处的定义不同。在 1980 年以前,基本善指的是追求任何理性生命计划所必需之物,因此什么是基本的善是依赖心理学之前提,换句话说,基本的善是建立在心理学的事实、人的欲望和目的的普遍结构。而在 1980 年罗尔斯发表的“Kantian Constructivism in Moral Theory”(*Journal of Philosophy*, 1980, 77; 515 - 572) 之后,基本善成为能使人实现及运作道德能力和追求个人最终目的所需要之社会条件。有关罗尔斯后期的观点,参见其 *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993)。

- [11] 罗尔斯对正义两原则有不同的陈述方式,最完整的陈述在《正义论》页 302,而在此所依据的是依据《正义论》页 60 的陈述。
- [12] Ibid., p. 244.
- [13] Ibid., pp. 204 - 205.
- [14] Ibid., pp. 150 - 161.
- [15] Ibid., pp. 541 - 548.
- [16] 本节的论点根据本人的《罗尔斯正义理论中人的观念之探讨》,《第三届美国文学与思想研讨会论文选集:哲学篇》,台北:中研院欧美研究所,1993年,页 149—172;《自由主义可否建立一个政治社群》,陈秀容、江宜桦主编:《政治社群》,台北:中研院中山人文社会科学研究所,1995年,页 249—270;《公民身份:认同和差异》,萧高彦、苏文流主编:《多元主义》,台北:中研院中山人文社会科学研究所,1998年,页 379—409;以及《族群差异与社会正义》,《台大哲学论评》,第二十一期,1998年,页 249—270。
- [17] John Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies*, 1987, 7: 4.
- [18] Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 55 - 65.
- [19] Sandel, 1982, pp. 19 - 21, 54 - 55.
- [20] Ibid., pp. 55 - 59, 154 - 161.
- [21] Ibid., pp. 147 - 154, 172 - 183.
- [22] Ibid., pp. 152 - 153.
- [23] Ibid., p. 150.
- [24] Ibid.
- [25] Michael Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism," *Political Theory*, 1990, 18: 9.
- [26] Ibid., p. 21.
- [27] Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 190 - 191.
- [28] Charles Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate," in Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989), p. 166 & p. 173.
- [29] Ibid., pp. 167 - 168.
- [30] Sandel, 1982, p. 183.

- [31] 有关罗尔斯对多元事实的强调,一再出现在其1980年后所发表的文章中,他早期的说法是阐述“多元的事实”(the fact of pluralism)作为其论证的起点,而在《政治自由主义》一书中才采用“合理多元的事实”一词。所谓合理多元是指民主社会存在许多不相容但却合理之宗教、道德、哲学学说,罗尔斯认为人类理性在民主政体之自由制度内运作,必然会产生合理却不相容的全面性学说(comprehensive doctrines),这个事实就是其政治自由主义的基本假设。而所谓简单多元则是指在经验上实际存在许多相对立的价值学说和主张这个简单的事实。有关于简单多元和合理多元的区别,参见其 *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).
- [32] Iris Marion Young, “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship,” in Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship* (Albany: State University of New York Press, 1995), pp. 178 - 179. 杨格对自由主义要求公民采取普遍、公正立场的批评,主要参见其 *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990), Chapter 4.
- [33] Young, 1990, pp. 104 - 105 & 1995, p. 183.
- [34] Ibid., 1990, pp. 163 - 164.
- [35] Ibid., pp. 164 - 165.
- [36] Ibid., pp. 166 - 171.

第十四章 诺齐克的正义论

在罗尔斯发表《正义论》之后，第一个有系统的回应就是诺齐克提出的正义理论。诺齐克在 1974 年出版了《无政府、国家和乌托邦》(*Anarchy, State and Utopia*)一书，提出一个与罗尔斯不同的正义理论。

第一节 正义即资格(justice as entitlement)

诺齐克的正义理论非常重视个人权利(individual right)，他在其著作的序言就明白表示：“个体具有权利，而且他人或团体不可以对他们做某些事，否则会违反他们的权利。”^[1] 诺齐克的正义论主要是奠基在其政府论的主张之上：在诺齐克心目中，唯一合理而且合法的政府是最小政府(minimal state)。由于诺齐克接受洛克(John Locke)的看法，认为在自然状态中我们每一个人都拥有一些天生、不可让渡的权利，这些权利使个人可以不受任何其他个人或团体的干涉，所以政府的功能应该只局限于：抵抗暴力、偷窃、欺骗、契约之执行，以确保个人应有的权利，而任何超越这种功能的强有力政府，都将会抵触个人的权利，所以也不具有合理性的基础。在人类的这些

权利当中,有一个极为基本的权利就是“追求私有财产的权利”,基于这个权利产生诺齐克的“正义即资格”理论。

基于对个体权利的重视,诺齐克认为只有最小政府才具有道德的正当性。诺齐克的最小政府概念有两个蕴涵:① 政府不可以透过它的强制力,要求任何一个公民去帮助他人;② 政府也不能基于“保护公民”、“为了公民的利益或好处”的理由,禁止公民从事某些活动。所以诺齐克又称最小政府为“夜间守卫政府”(night-watchman state),即政府的正当功能,就应该像夜间警卫一样,只能进行巡逻和安全维护或检查的工作,以保护雇主的财产和安全,所以政府的目的只是保护其公民之权利、财产和执行契约,超过这个限度,就是侵犯个人权利。^[2]因此有很多事情是政府不能做的,例如:政府不能告诉你如何对待自己的身体,政府也不能要求你捐助慈善机构,更不能要求你要读什么书。所以如果从社会正义的角度,政府当然也就不能利用强制力,进行所得重分配的工作。就像一栋大楼里的夜间警卫或管理员,他不能因为巡视住家的时候,看到张三家有两台电视机,而李四家一台也没有,于是从张三家搬走一台电视,把它摆在李四家的客厅,这名警卫的行为虽然是基于善意,可是已经明显违反其应有的职责。根据诺齐克的主张,政府的功能不能过度扩大,否则就像这名警卫一样,会侵犯到个人应有的权利。

一般所谓社会正义理论,是指社会的货财应如何分配的问题,即所谓分配正义(distributive justice)的问题。诺齐克认为,“分配正义”并不是一个中性名词,当大多数人听到“分配”这个语词时,会假设有某种机制,以某些原则或标准,在主宰分配这个活动,但是进入这个分配的过程中,由于会产生错误,所以对于是否需要进行重分配(redistribution)常有争议。但是事实上并没有一个人或团体有资格控制所有的资源、决定该如何分配,每一个人都经由交换或馈赠,从别人那里得到一些东西,在自由社会中,不同的人控制不同的资源,

所以透过个人的行动和自愿性的交换,人们会产生新的所有物。因此诺齐克认为,就像和谁结婚并不是分配的结果,任何一个人最终所持有的东西都是个人决定所造成的,所以诺齐克不采用“分配”这样的语词,而是以中性的名词“持有物”(holdings)来阐述其正义理论。^[3]

诺齐克的“正义即资格”理论简单地说就是:人们对他们合法取得的财产拥有权利,而且只要没有侵犯他人的权利,人们可以随心所欲地处置这些财产。^[4]如果进一步分析,诺齐克的正义理论包括三个主题:① 持有物的原始取得:这包括不被持有之物如何经由某一个过程被持有;② 持有物的转移:这包括一个人可以经由什么样的程序将持有物转移给他人,以及一个人如何从他人那里得到持有物,也包括自愿交换、馈赠、诈欺等;③ 对不正义持有之纠正:这是有关过去不当持有所做的补救。从这三个主题中,诺齐克归纳出三个原则,而这三个原则就构成他的正义理论。

1. 取得之正义原则(the principle of justice in acquisition)

这是关于原始取得持有物的原则,如果该物原来并不是任何人所有,而且当一个人持有该物后,尚有足够剩余留给其他每一个人,则持有该物就是正义的持有。

2. 交换之正义原则(the principle of justice in transfer)

合法的交换所获得之持有物就是合法的持有,也就是说,如果原来的持有者是合法持有或因最原始取得而持有某物,则新的持有者经由合法交换的结果,就是对该物取得合法持有的资格。

3. 纠正不正义持有之原则

因欺诈、恐吓、剥削所获得之持有物,需要给予受害者补偿。

综合以上三个原则,诺齐克的资格理论可以简单归纳为如下的描述:如果每一个人对其分配的持有物拥有资格,则这种分配就是正义的分配。诺齐克认为,一个制度是否正义,决定在其是否尊重、

保护每一个人的权利,只要以合法的手段从另一正义分配中所产生的分配,结果也是正义的,也就是说,任何分配之改变,只要依据上述的正义原则,不论其结果如何就是正义的分配。换句话说,只要合乎上述取得和交换两个正义原则之规定,所有的分配情况都是合乎正义的分配。所以诺齐克对于一个分配是否正义,完全决定在持有物的取得是否合法,如果一个持有物是经由合法取得,则持有者对该物就具有资格,因此取得资格的持有物,就是合法的持有,也就是正义的分配。^[5]

诺齐克认为,其正义的资格理论和其他正义理论不同之处在于,他的理论具有两个特点:①其理论是历史性的,即一个分配是否正义,是依赖这个分配如何产生、其产生的历史过程为何;^[6]②其理论是非模式化的(unpatterned)。所谓模式化的正义分配原则,就是认为应该以某一个自然面向或此自然面向之总量或次序,作为资源分配之依据。最有名的模式化正义分配原则,如:“依功劳分配”、“依贡献分配”、“依需求分配”等,所谓非模式化的正义分配原则,就是不以个人在这个自然面向之等级,作为资源分配的标准。模式化的分配就是以模式化原则作为分配的依据。^[7]诺齐克认为,所有要达成模式化分配的理论,都需要比最小政府更强大的政府,也就是说,模式化分配必须依赖不合法的政府形式,所以会侵害个人的权利。

第二节 诺齐克对非历史性、 模式化理论的批判

诺齐克认为,他的正义理论正可以突显其他正义理论的缺点。针对他的理论所具有的历史的、非模式化的特性,他分别对不具历史性和模式化的正义理论提出批判,借以说明其理论的优点。

一、对非历史性理论的批判

诺齐克称非历史性的正义理论为“现在时间切片的正义原则”(current time-slice principles of justice)。这个原则主张一个分配是否正义,是从分配正义的某些结构性原则,判断事物如何被分配。譬如,效益主义者在判断两种分配时,是以最大量的效益做判断,效益的量比较大的那一个,就是正义的分配;如果两种分配的效益量一样大,再用某些固定的平等标准,选择分配较平等的那一个。根据现在时间切片原则,在判断分配是否正义时,只要在乎谁最后得到什么,换句话说,这种非历史性原则不在乎个人取得所有物的过程,而只在乎最后呈现的分配量,因此只要有相同的结构,不管谁多谁少,都是相同的正义(所谓结构相同是指:只要有相同的外在形式即可,我有十、你有五和我有五、你有十,就是相同),而不必再考虑其他的讯息。^[8]

诺齐克指出,完全以现在时间切片原则作为分配的考量标准,是大多数人所不能接受的,他们认为,我们不只要注意呈现的结果,而且要评估这个分配的情境是否正义,也就是说,这个分配的结果是如何产生。譬如:某人因为谋杀或成为战犯被关在牢里,我们不能在评估正义分配时,只注意在目前这个时刻张三被关、李四被关,还要问是否某人做某事使他们值得被如此惩罚、值得接受较差的待遇。大多数人都会同意,有关于惩罚和制裁是否正义的问题,我们需要更进一步相关的消息。

即使决定分配的结构原则不只考虑“现在”,而是考虑“切片式的”时间系列,譬如由于某人过去分配的比较少,现在就给他多一点,表示对他过去的一种补偿。但是诺齐克认为,这样的修正也没有办法避免上述的困难(即分配之正义要考虑的还有资格、值不值得的问题)。诺齐克总称这种不具历史性之正义分配理论为“目的结果原则”(end-result principles),和这类原则相对的是他的正义历史原则。

他的原则主张人们过去之环境或行为,可以创造对事物不同的资格或不同的应得报偿,所以结构相同并不代表同样正义,因为有同样外在形式,不代表其对人的应得报偿给予尊重。⁽⁹⁾

二、对模式化理论的批判

模式化的正义理论可以是历史的,也可以是非历史的,后者例如以智商或肤色作为分配标准,完全不考虑过去的行为是否创造不同的资格,以作为评估分配的依据;前者例如以道德贡献(moral merit)作为标准或以“对社会有用”为依据。一个分配可以是依据一个模式化原则,或结合数个模式化原则组成,这类的分配方式,诺齐克都称为模式化分配。当然也有非历史的、非模式化的分配原则,诺齐克将它归类在“目的结果原则”之中,这类原则和模式化原则最大的差别在于:前者通常不决定个体分配的量,譬如效益主义的最大化原则,满足这个原则可以由各种不同的分配达成(但是平均效益主义原则是模式化、非历史的)。

诺齐克指出,几乎所有曾经被提出过的分配正义原则都是模式化的,譬如:根据每一个人的道德贡献,或需要,或边际生产,或其努力程度等,作为分配的标准,这些都是模式化分配原则。诺齐克称他的资格理论是历史性的,而且非模式化的,他认为透过任何一个自然面向或某些自然面向组合而成的分配原则,都不会产生和他的资格理论相同的结果。相对于任何模式化的分配,经由资格原则运作所达成的分配结果是任意的、没有固定目标的。模式化理论的共同形式都是“根据每一个人的___分配”,不同的只是在空格中填入不同的模式而已,这种理论基本上认为生产和分配是两回事,而诺齐克则认为,他的资格理论不是将生产和分配当成两个不同的问题,而是一个问题。譬如,如果有一个人制造或发明某些事物,他就对这个事物拥有资格,我们不能说,他制造了东西是一回事,而谁该得到这样东西则是另一回事。那些想要填满“根据每一个人的___分配”的空格

的人,似乎将事物当成无中生有、凭空而来,而忽视事物是因人而产生。^[10]

诺齐克的分配理论既不以一个规则决定个体的分配量,也不以一个模式来决定分配,只是指出一个程序,使个人得以借此程序合法地取得某些特定资源,其特点在于:联结个体及其经由特殊程序所取得之特殊持有物,而不在于这个个体最后所分配到的量,所以诺齐克将他资格理论的基本精神简化为一句口号:“依每一个人的选择,决定他的持有物的分配。”(From each as they choose, to each as they are chosen.)^[11]

诺齐克以美国前职业篮球明星张伯伦(Wilt Chamberlain)为例,批评模式化的正义分配理论。假设你最赞成某一个模式化理论,而由这个理论所支持的正义分配被实现了,假设这个正义的分配是 D_1 ,又假设美国职篮非常需要张伯伦,因为他有很大的票房吸引力,同时也假设球员的合约是一年签一次。张伯伦和一支职业球队所签的合约内容是:每一次在主场打球的时候,每一张门票中有二十五分钱是归张伯伦。球季开始之后,球迷很高兴地欣赏球赛,他们每一次买票的时候,都将二十五分钱投入写有张伯伦名字的箱子,由于球迷乐于欣赏张伯伦的球技,所以他们认为这样做是值得的。假设在一个球季中,有一百万人次去主场看张伯伦赛球,则张伯伦总共可以得到二十五万美元的收入,这个收入远比平均所得、甚至比任何人的收入都高,张伯伦有没有资格得到这笔钱呢?而这个新的分配 D_2 是不是不正义呢?

没有人会怀疑在 D_1 的分配之下,每一个人都有资格处置他的持有物,因为根据前面的假设, D_1 的分配是可以被接受的。若是如此,则每一个人选择把他们的二十五分钱转移给张伯伦,而造成 D_2 的分配, D_2 不也是正义的分配吗?如果在 D_1 的分配下,人们有资格处置他的资源,难道这不包括给张伯伦的二十五分钱?在某些人选择移

转某些东西给张伯伦之后,其他人仍然拥有其 D_1 的分配,因此诺齐克认为,似乎没有任何人能基于正义的理由抱怨球迷这么做。假设张伯伦是在一个社会主义社会,他打算加班赚取外快,有人可能会怀疑在一个基本需要已经满足的社会,为什么有人要加班?或许因为他们除了需要之外,还在乎别的事物,诺齐克认为,没有社会会不允许人们这样做,而这样做所造成的不平等结果,有什么理由可以禁止?在张伯伦的例子中,诺齐克所要表达的论点是:没有一个模式化正义原则可以持续实现,除非它不断地干涉人们的生活,因为为了要维持原来的模式,必须持续禁止人们从事自愿性的资源移转,或者必须持续地(或定期地)将某人的资源没收,这些资源是其他人以某种理由选择转移给他的。^[12]

诺齐克对模式化的分配理论提出以下几点综合评论:

1. 模式化分配显然只允许人们选择自我消耗,不允许人们将资源耗费在他人身上,因为后者会使他人得到较多的资源、破坏原有的分配模式。模式化分配不给予人们选择处理自己资源的权利,也不给予人们追求某一目的,其结果可以提升他人之职位的权利。在这样的观念下,家庭就是模式化理论的一项干扰因素,因为家庭的交换会破坏原来的分配。

2. 模式化分配只注意人们获得东西之标准,但忽视给予,完全忽视人有权利给予,诺齐克称模式化分配理论为“受惠者的理论”。即使在交换过程中,有人给予、有人承受,但是模式化理论只注意接受者角色及其权利,因此倾向于注意人们是否有权承继,而非有权赠予。

3. 根据某一个模式分配,必然需要重分配的行动,因为任何一个自由达成的持有状况,要能合乎原有分配模式的几率非常小,而如果人们自由交换和赠予的行为持续发生时,根本不可能不破坏既有的分配模式。对资格理论而言,重分配是一件非常严重的事情,因为

它可能会危害个人的权利。譬如,以“对劳力所得课税等于是强迫劳力”这样的主张为例,有人认为课几小时的税,等于强迫人为其他目的工作几小时。但是也有人认为这个说法很荒谬,虽然他们反对强迫劳役,反对强迫那些选择不工作的嬉皮,必须为了贫困者的利益而工作,也反对强迫人们多工作几小时以服务那些穷困者,可是他们不认为对劳力课税就是强迫劳力,因为人们可以有很多选择,譬如人们可以选择不工作以逃避额外的税。诺齐克认为,上述两种主张都不正确,他指出,有些人宁愿不要休闲,选择额外的工作时间,以便赚取超过基本需求以外的收入,借以换取额外之物或服务;有些人不选择额外工作,因为他喜欢休闲胜于额外之物。基于这是事实,如果以征税的方法剥夺某人休闲、以服务穷困者是不合法的,则以征税的方法剥夺某人获得额外之物也是不合法。为什么人们的非物质欲望可以不受干扰而满足,而建立在物质之上的快乐却要受到限制?

4. 模式化分配在制度化以后,给予每一个人对社会生产可以强行要求的权利,不论生产者的意愿是如何,或彼此之间是否具有特殊关系,每一个人都可以对生产者的行为和他们的产品做这个权利要求,这个结果等于是使人成为他人的财产。诺齐克认为,这个结果违反道德禁令,任何主张有道德禁令存在的人,一定要强调某些目标不能用任何方式达成(不允许欲达目的,不择手段)。例如:如果一个国家要求强制性地帮助穷困者,表示没有人能拒绝不对他人贡献,但是一个人可不可以为了不愿如此,而选择离开这个国家?^[13]

第三节 洛克的取得理论

如果张三到汽车代理商那里买了一部二手车,虽然张三按照一切的规定办理过户、付款,但是由于这部车是李四偷来,转卖给汽车

代理商的,根据诺齐克的正义理论,张三所买到的这部车子,虽然在交换的过程是合法的,但是由于其原始取得是不正义的,所以张三的持有也是不正义的持有,因为诺齐克的三个正义原则具有“保存正义”(justice-preserving)的特性,如果原始取得是不正义的,任何以后的交换也都是不正义的。因此诺齐克的正义理论最重要的关键就是“何谓正义的原始取得?”关于这个问题的解决,诺齐克引进洛克的取得理论。

洛克认为,财产权来自于人的劳力及不被持有之物的结合,但其界限如何?太空人踏上火星之一块土地,是否就拥有整个火星或只有一小块地?一块未被拥有的土地,如果被人围起来,他是否施加劳力于其上,就拥有围篱及其内之土地?何以混合劳力和某物使人得到某物,而非失去其所拥有之物?(例如:把一罐番茄汁倒在海面上,我是失去一罐番茄汁,而没有得到任何东西)所以或许洛克的意思是:一个人透过劳力而增加或改进某物之价值,则他就有资格拥有此物。但是何以某人所拥有的资格不是只有其劳力产生之附加价值,而是包括整个事物?似乎主张改进一事物就对其拥有所有权是不可置信的,尤其那些可改进之非持有物的存量有限时,因为如果这些有限的事物被某人拥有,则会改变他人的处境,他人在先前可以自由取用此物,现在则不再有此自由。但是并不是所有情境的改变,都会使他人的处境恶化,例如:我占有某一个岛上的一粒沙子,因为有足够的沙子留给别人,所以我的占有并不会影响他人生存的品质,因此重要的是:是否占有某一持有物之后,会使他人的处境恶化。

诺齐克将洛克对持有物取得所加的但书(proviso):“留下足够、一样好的给别人”,解释为:保证不使他人处境恶化。所以如果原始取得要满足这个但书,必须原始占有的行为不会使他人变得更差,换句话说任何透过原始取得所产生的财产权必须满足这个但书。但是这个但书是否成立?有人认为以前成立,现在则否;而有人则认为,

如果这个但书现在不成立,以前也不可能成立过。譬如,如果对某物的占有, z 是第一个不能“留下足够、一样好的给别人”的人,则最后一个占有的人 y ,显然使 z 失去先前拥有占有该物的自由,所以 y 的占有使 z 的处境变差,所以依据洛克但书的规定, y 不可以占有该物;同理 y 之前的 x ,显然 x 的占有也使 y 的处境变差,如此下去,结果是没有人不使他人的处境变坏。

但是诺齐克认为,上述的论证推论过快,某人可能会因为他人的占有而处境变差,其中的“处境变差”有两个涵义:①使自己失去以某种特殊占有以改善情境的机会;②使自己不能再自由地使用先前可以使用之物。如果对“因为某一个人占有使某人处境变坏”做比较严格的要求,前两种情况的产生都在禁止之列;但是如果要求较弱一些,则只会排除第二种意义的“处境变差”。因此如果对“处境变差”采取弱的要求,上述的推论就不能很快从 z 推到 a ,因为虽然 z 不再能占有,但是还有其他东西可以使用,所以 y 的占有并没有违反弱的洛克但书。^[14]

诺齐克认为,任何一个适当的正义取得理论,必须包含洛克弱的但书。因此根据这个弱的但书,一个人的原始取得,只要不违反第一个意义的“使他人处境变差”,则他的取得就是正义的。所以“使他人处境变差”不包括使他人机会减少,也不包括生产相同产品和他人竞争。有时候某人占有某物,如果能透过补偿而不使他人处境变差,也不违反这个但书。^[15]

为了解释何谓弱的洛克但书,诺齐克举了一些例子来说明。诺齐克指出,包含洛克弱的但书的正义理论,也要包括一个比较复杂的交换正义原则:如果我全部占有某一物是违反但书,则我虽然只占有一部分,却从他人处买来所有其他部分的行为,也是违反但书。譬如,洛克但书如果禁止某人占有所有的饮用水,也会禁止这个人透过购买而全部占有。但是诺齐克认为,这个但书很少发生作用,因为如

果某人得到越多大家都需要的稀有物资,其他剩下的会变得非常昂贵,他也就越难得到全部,但是我们仍然可以想像类似的情形发生的可能性,因此洛克但书仍然有其功能。

如果洛克但书是决定持有物原始取得是否正义的标准,则任何人对持有物的资格也都必须满足但书,所以一个人的持有物如果违反但书,他就不再对其持有物拥有权利,不能再说这是“他的财产”。例如:张三不能占有沙漠中唯一的一个水源,而且任意索价;即使其他的水源都枯竭,只有张三的水源有水时,张三也不能漫天要价,虽然这个不幸情境的产生,并不是由张三造成的,但是洛克但书却在这个情境下发挥其效力,限制张三的财产权。^[16]因为在这种情形下,虽然张三原来持有水源时并不是独占,可是当其他水源都干涸时,张三的水源变成为供水的唯一来源,根据弱的洛克但书,尽管张三合法拥有他的水源,但是如果张三因为其水源具独占性而索取较高的费用,显然是使其他人的处境变坏,所以违反洛克但书,因此其财产权也要受到适当的限制。

但是并不是所有独占性的拥有,都会使他人的处境变坏。即使是某人拥有他人生存的某一样必要之物的全部,并不导得他的拥有使他人的处境恶化到生存线以下,例如:某一位医药研究者发明治疗某病的药物,他可以拒绝让别人出售他的药物,这样并没有违反但书,因为他为制造这个药物所取得的化学品,并不是稀有物,事实上他的占有并不排斥别人也可以发明该药物的机会。可见洛克但书并不是一个“目的结果原则”,因为它在乎的是:某一个占有行为是以何种特殊方式影响他人,而不在乎这个行为所造成情境的结构。前述占有沙漠中唯一水源的例子,是张三独占某种维系生存的公共物,而医药研究者的例子,则是研究者透过很容易得到之物,生产治疗某病所有的药物。介于这两种之间的是:某人以某种方式占有所有之物品,却不剥夺他人也拥有它。例如:某人在一隐秘处(深山)发现

一样药物,他的拥有并没有使他人的处境更坏,因为如果他不发现,别人也不会发现。但是时间久后,此物被发现之可能性增加,基于这个事实,为了不使他人居于较差的基础线,因此对其占有的权利有一定的限制,譬如不能作为遗产赠予。这也可以由专利的概念来说明,任何专利有一定的时限,就是基于同样的考虑。^[17]

总之,诺齐克认为,只要原始取得合乎弱的洛克但书,加上合法交换的原则,这样所造成的各种分配结果,都是正义的分配。所以诺齐克赞成自由市场制度的运作,因为这样并不会违反洛克但书,因此只要在一个最小政府的架构下,这个但书并不会扮演很重要的角色,因为政府的运作将不会超过夜间警察的角色。诺齐克指出,如果不是政府以前从事许多不合法的行动,人们也不会想到但书会被违反的可能性。^[18]综上所述,诺齐克以洛克弱的但书作为其原始取得正义原则的标准,而由于在自由社会中,持有物取得会真正违反但书的可能性非常小,所以只要透过市场机能运作、不违反交换的正义原则,最后所产生的分配结果,不论贫富多么悬殊,都合乎诺齐克的社会正义,所以政府不能基于其他的考虑而从事进一步的重分配行动,任何这样的介入,都是违反个人权利,所以是不合法的。

从以上的论述,可见诺齐克的正义理论比罗尔斯更重视个人自由和权利,其最小政府的概念正是反对政府进行任何的所得重分配。对诺齐克而言,只要社会的分配是经由个人自由交换所造成的结果,而且个人的原始取得合乎洛克弱的但书,则不论实际的分配状况是多么不平均,都是合乎社会正义的。因此在诺齐克的正义标准之下,当代福利国家的作为都违反社会正义。由于诺齐克的正义理论基本上是以个人自由的保障为核心,一般称诺齐克的正义理论为“极端的自由主义正义理论”(a libertarian theory of justice),以有别于罗尔斯的“自由主义的正义理论”(a liberal

theory of justice)。

第四节 诺齐克理论的一些困难

诺齐克正义论最重要的精神就是强调个人对自己以及财产的权利,个人的选择可以不受任何权威的限制或监督,只要经济上许可,你可以占有所有你可以买到的东西,你也可以自由贩卖你所拥有者(包括你自己),也就是说,任何自愿性的交换都是合乎诺齐克的正义原则。诺齐克并没有鼓励或支持任何的生活方式,但是在诺齐克的最小政府中,个人似乎可以为所欲为,只要你的行为不侵犯他人的权利,或者你对事物的占有不会使他人的处境变坏。事实上这样的正义理论会面临以下的问题和质疑:

1. 诺齐克的正义理论似乎过于简单,它只建立在“权利”这个单一概念之上。诺齐克主张人对自己的私有权利、对世界正当占有的权利都是绝对的,但是对于人们为什么拥有这样的权利,诺齐克并没有强有力的证明。此外,在我们一般的道德直觉中,除了权利之外,还有一些考虑也和正义问题相关,譬如:需求、贡献、效能等,但是诺齐克的理论完全排斥这些考虑,所以学者指出,诺齐克的正义概念是过度夸大道德概念的一个面向,而完全不考虑其他价值和正义的相关性。所以诺齐克把所有有关的正义考量,完全化约成所有权的问题,这样所建立的原则和决策程序虽然明确、简洁,但是似乎过于简化。因此诺齐克的正义原则最多只是关注到我们所需要的部分价值而已,但是我们不能忽视其他价值,所以诺齐克的理论是不足的。^[19]

2. 诺齐克的正义原则允许人们无限制地占有这个世界,结果会产生自我矛盾,因为当一个人占有越多事物时,就会减少其他人可以从事的行为,这等于是侵蚀了其他人的自由和自我所有权,所以对所

有权毫无限制会导致不一贯的结果。^[20]譬如：本来一块没有人拥有的山坡地，我们可以自由地前往观赏落日余晖，然而一旦它成为某人的所有物之后，我们就不再拥有到此观看夕阳的自由。当然诺齐克可以回答说：为了保障自由权利，只要个人的占有行为不会使他人的处境变坏，即使这样的占有会使他人的自由受到限制，也是合乎正义的。但是问题是：何谓使他人的处境变坏？诺齐克以弱的洛克但书来解释“使他人处境变坏”，也就是说，机会的减少并不是使他人处境变差。但是诺齐克并没有证明为什么这样的解释是合理的，虽然我们还可以到别的地方看夕阳，可是我们可能必须付出比较多的代价才能享受相同的美景，这样难道不是减少了他人的自由？根据诺齐克这种所有权可以毫无限制的主张，最后一定会变成有钱的人享有较多的自由，而没钱的人就只有形式的自由，而无实质的自由。

3. 在诺齐克的正义社会中，穷人和富人都是自由市场运作的结果，即使一个贫富极为不均的社会，只要这样的分配合乎他的正义原则，也是一个正义的社会。在这个社会中，穷人只能依赖他人偶尔的慈善救济（任何人都可自由使用他的财富，所以富人并没有帮助穷人的道德义务，“偶尔的善心”是富人另一种表现自由权利的方式）。根据诺齐克的主张，政府不能透过抽税的方式，以富人的所得补助穷人，否则就是一种强迫劳力。学者认为，处在这样的经济体系运作下，每一个人都有理由害怕自己会变穷，因为在一个社会救济被认为是不正义的社会，任何人都无法确定自己在体力和精神上，是否持续拥有工作的能力以维持生计。即使是那些承继大笔遗产或储蓄的人，也会担忧万一股市崩盘或银行、保险公司倒闭，他将一无所有。^[21]

4. 由于人天生资质的差异，依据诺齐克的正义原则运作的社会，在实际上极可能成为一个贫富悬殊的不平等社会，也由于在这个社会中，政府没有法律和道德上的义务去建立互助体系，所以将会有

相当多人处于贫穷线下,而且由于穷人无法受到良好教育以改善环境,因此必然会造成恶性循环。这时候所产生的问题可能不只是穷人嫉妒有钱人的问题,而是穷人会问:是不是因为这样的制度,才造成我无法脱离贫困的处境?在这种情境下,对公共秩序最大的挑战,可能来自众多无家可归者、被经济体系踢出去的饥民,这些显然超出最小政府所被赋予的合法权力的范围。^[22]因此诺齐克的理论似乎过度浪漫,完全没有考虑到社会秩序的维持,当一个社会的不平等状况达到一定的程度之后,必然会危及社会的稳定,诺齐克的合法政府似乎无法应付这样的状况。其实这就是罗尔斯所谓“社会是自由平等公民的一个公平合作体系”的意义,社会的稳定必须使绝大多数的公民愿意遵守公共规范,而只有公共规范的设计使得大多数公民都会得到好处时,公民才有持续合作(就是遵守公共规范)的意愿,这样的社会才可能自我产生内在的稳定性,因此罗尔斯的差异原则就是要保证每一个社会成员最起码的生存条件,以维持社会的稳定。因此虽然诺齐克比罗尔斯更重视个人自由,但是由于他的理论反对社会福利的机制,允许极不平等分配的产生,必然会产生社会的不稳定,其结果是:在这种不稳定的社会之中,个人的自由反而减少。

5. 从另一个角度观之,诺齐克的理论根本违反一般的道德直觉,诚如学者所批评的,诺齐克正义理论可以导得的结果是:如果政府对每一个有能力的公民一年抽五块钱的税,以支助残障和孤儿,这样做是违反这些公民的权利;而禁止政府抽这种税,即使这等于是坐视那些残障和孤儿饿死,也是政府在道德上应该做的政策。^[23]

6. 诺齐克的纠正不正义原则,似乎是一个不重要的原则,但是如果深入分析将会发现,这个原则在应用时会产生很大的困难。譬如:张三如果骗了李四的五千元去买股票,结果因此赚了五百万,根据纠正不正义原则,张三是应该归还五千元,还是五百万给李四?此外,如果财产权是不可侵犯的,对于不正义取得之财产当然要追根究

底,果真如此,美国人是不是应该把土地全部归还给印第安原住民?^[24]台湾的汉人是不是也要将土地还给台湾的原住民?事实上如果严格执行诺齐克的纠正不正义原则,所有现在被认为合法的持有物,几乎都会变成不合法,所以如果诺齐克的正义理论是正确的,则建立一个正义的社会永远只是一个乌托邦,根本不可能在人世间实现。

[1] Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, Inc., 1974), p. ix.

[2] Ibid.

[3] Ibid., pp. 149 - 150.

[4] 这个摘要根据 Ed. L. Miller, *Questions That Matter* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1987), 2nd edition, p. 545.

[5] Nozick, 1974, pp. 150 - 153.

[6] Ibid., pp. 153 - 155.

[7] Ibid., pp. 155 - 157.

[8] Ibid., pp. 153 - 154.

[9] Ibid., pp. 154 - 155.

[10] Ibid., pp. 159 - 160.

[11] Ibid., p. 160.

[12] Ibid., pp. 160 - 164.

[13] Ibid., pp. 167 - 174.

[14] Ibid., pp. 175 - 176.

[15] Ibid., pp. 178 - 179.

[16] Ibid., pp. 179 - 180.

[17] Ibid., pp. 181 - 182.

[18] Ibid., p. 182.

[19] 这个论点是 Bernard Williams 对诺齐克的批评,被 Jonathan Wolff 引用,参见 Wolff, *Robert Nozick* (Cambridge: Polity Press, 1991), pp. 139 - 141.

[20] Ibid., p. 141.

[21] Brian Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 203.

[22] *Ibid.*, p. 205.

[23] 这个论点是 Ed. L. Miller 引述 Samuel Sheffler 的主张, 参见 Miller, 1987, pp. 549 - 550.

[24] Wolff, 1991, p. 115.

参 考 书 目

- Anscombe, G. E. M. "Modern Moral Philosophy," *Philosophy*, 1958, 33: 1-19.
- Austin, J. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1977.
- Ayer, A. J. "Emotivism," in Louis Pojman (ed.), *Ethical Theory* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989), pp.364-369.
- Baier, Kurt. *From the Moral Point of View*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1958.
- Barry, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Benedict, Ruth. "A Defense of Ethical Relativism," in Louis Pojman (ed.), *Ethical Theory* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989), pp.20-24.
- Blum, Lawrence. *Friendship, Altruism, and Morality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Bond, E. J. *Ethics and Human Well-being*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 1996.
- Cooper, David. *Value Pluralism and Ethical Choice*. New York: St. Martins Press, 1993.
- Copp, David. "Harman on Internalism, Relativism, and Logical Form," *Ethics*, 1982, 92: 227-242.
- Curzer, Howard J. *Ethical Theory and Moral Problems*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1999.
- Darwall, Stephen L. "Harman and Moral Relativism," *Personalist*, 1977, 58: 197-207.
- Darwall, Stephen L. *Philosophical Ethics*. Boulder, Colorado: Westview Press,

- 1998.
- Donagan, Alan. *The Theory of Morality*. Chicago: Chicago University Press, 1977.
- Feinberg, Joel. "Psychological Egoism," in Joel Feinberg (ed.), *Reason and Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989), 7th edition.
- Feldman, Fred. *Introductory Ethics*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1978.
- Foot, Philippa. "Morality as a System of Hypothetical Imperatives," *Philosophical Review*, 1972, 8: 305-316.
- Frankena, William K. "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy," in A. I. Melden (ed), *Essay in Moral Philosophy* (Seattle: University of Washington Press, 1958), pp.40-81.
- Frankena, William K. *Ethics*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1963.
- Frankena, William K. "A Critique of Virtue-Based Ethical System," in Louis Pojman (ed.), *Ethical Theory* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989), pp.305-310.
- Gauthier, David. "Reason and Maximization," *Canadian Journal of Philosophy*, 1975, 4: 411-433.
- Gauthier, David. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Hampton, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Hare, R. M. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1952.
- Hare, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Hare, R. M. *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Harman, Gilbert. "Moral Relativism Defended," *Philosophical Review*, 1975, 84: 3-22.
- Harman, Gilbert. *The Nature of Morality*. New York: Oxford University Press, 1977.
- Harman, Gilbert. "Relativistic Ethics: Morality As Politics," *Midwest Studies in Philosophy*, 1978, 3: 109-121.
- Heyd, David. *Supererogation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

- Hobbes, Thomas. *Leviathan-Parts One and Two*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1958.
- Holmes, Robert L. "Is Morality A System of Hypothetical Imperative?" *Analysis*, 1973-74, 34: 96-100.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Tom Beauchamp (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Kagan, Shelly *Normative Ethics*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1998.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. H. J. Paton (trans.), New York: Harper & Row, 1964.
- Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*, Mary Gregor (trans. & ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kalin, Jesse. "In Defense of Egoism," in Louis Pojman (ed.), *Ethical Theory* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989), pp.78-90.
- Kavka, Gregory S. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986.
- Kemer, G. C. *The Revolution in Ethical Theory*. New York: Oxford University Press, 1966.
- Lyons, David. *Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
- Medlin, Brian. "Ultimate Principles and Ethical Egoism," *Australasian Journal of Philosophy* (1957), 35: 111-118, reprinted in Louis Pojman (ed.), *Ethical Theory* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989), pp.73-77.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. Oskar Piest (ed.), New York: Bobbs-Merrill, 1957.
- Miller, Ed. L. *Questions That Matter*. 2nd ed. New York: McGraw-Hill Book Company, 1987.
- Monroe, Kristen R. *The Heart of Altruism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

- Nagel, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Nielsen, Kai. "Distrusting Reason," *Ethics*, 1976, 87: 49-60.
- Nielsen, Kai. "Must the Immoralist Act Contrary to Reason?" in David Copp & David Zimmerman (ed.) *Morality, Reason, and Truth* (Totowa, N. J.: Rowman & Allanheld Publishers, 1985), pp.212-227.
- Norman, Richard. *The Moral Philosophers*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, Inc., 1974.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Perry, R. B. *Realms of Value*. Harvard University Press, 1954.
- Plato, *The Republic*. Penguin Books, 1955.
- Pojman, Louis P. *Ethics: Discovering Right and Wrong*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1995.
- Pojman, Louis P. "A Critique of Ethical Relativism," in Louis Pojman (ed.), *Ethical Theory* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989), pp.24-32.
- Rand, Ayn. *The Virtue of Selfishness*. Signet Book, 1961.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971.
- Rawls, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy*, 1980, 77: 515-572.
- Rawls, John. "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies*, 1987, 7: 1-25.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Ross, W. D. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 1930.
- Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Santayana, George. *The Sense of Beauty*. New York: Dovers Publications, 1955.
- Singer, Peter. "Egoism, Altruism, and Sociobiology," in Louis P. Pojman (ed.), *Ethical Theory* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company,

- 1989), pp.98-104.
- Statman, Daniel (ed.), *Virtue Ethics*. Washington D. C.: Georgetown University Press, 1997.
- Stevenson, C. L. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press, 1972, first published in 1944.
- Stocker, Michael. "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," in Roger Crisp & Michael Slote (ed.), *Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp.66-78.
- Sullivan, Roger J. *An Introduction to Kant's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Taylor, Charles. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Charles. "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate," in Nancy L. Rosenblum(ed.), *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989), pp.159-182.
- Trianosky, Gregory Velazcoy. "What Is Virtue Ethics All About?" in Daniel Statman (ed.), *Virtue Ethics* (Washington D. C.: Georgetown University Press, 1997), pp.42-55.
- Urmson, J. O. "Saints and Heroes," in A. I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy* (Seattle: University of Washington Press, 1958), pp.198-216.
- Michael Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism," *Political Theory*, 1990, 18: 6-23.
- Warnock, G. J. *The Object of Morality*. London: Methuen & Co Ltd, 1971.
- Williams, Bernard. *Morality: An Introduction to Ethics*. New York: Harper & Row, 1972.
- Williams, Bernard. "A Critique of Utilitarianism," in J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp.77-150.
- Williams, Bernard. "Persons, Character, and Morality," in Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp.1-19.
- Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge,

Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

Wolff, Jonathan. *Robert Nozick*. Cambridge: Polity Press, 1991.

Young, Iris Marion. "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship," in Ronald Beiner(ed.), *Theorizing Citizenship* (Albany: State University of New York Press, 1995), pp.175-207.

Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

林火旺：《评估高提也(David Gauthier)对道德的证成之解决》，《台大文史哲学报》，第三十六期，1988年，页339—347。

林火旺：《哈曼(Gilbert Harman)的道德相对论》，《台大哲学论评》，第十三期，1990年，页363—374。

林火旺：《罗尔斯正义理论中人的观念之探讨》，《第三届美国文学与思想研讨会论文选集：哲学篇》，台北：中研院欧美研究所，1993年，页149—172。

林火旺：《自由主义可否建立一个政治社群？》，陈秀容、江宜桦主编：《政治社群》，台北：中研院中山人文社会科学研究所，1995年，页249—270。

林火旺：《公民身份：认同和差异》，萧高彦、苏文流主编：《多元主义》，台北：中研院中山人文社会科学研究所，1998年，页379—409。

林火旺：《族群差异与社会正义》，《台大哲学论评》，第二十一期，1998年，页249—270。