

國立臺灣大學文學院哲學系
博士論文



Department of Philosophy
College of Liberal Arts
National Taiwan University
Doctoral Dissertation

我為什麼應該遵守道德要求？
— 從理由存在的根源談起

Why Should I Do What Morality Requires Me to Do?:
A Discussion from the Sources of Reasons

陳奕融

Yi-Jung Chen

指導教授：孫效智 博士
Advisor: Dr. Hsiao-Chih Sun

中華民國 109 年 8 月
August 2020





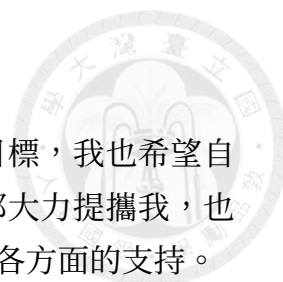
謝 辭

這本論文能夠完成，得力於大家在學術上與生活上給我的幫助，我要在此一一向他們致謝。

首先我要感謝孫效智老師。從進入碩士班開始，我就有幸修習、參與他的各項課程，從學生、助教的角度吸收他的研究成果與生命反省，豐厚自己的知識與生命。此外，我也從他身上學到細膩與嚴謹的治學工夫，讓我的學術生涯有一個好的開始。孫老師引介我進入生命教育的領域，讓我認識許多好夥伴。時至今日，他們仍處處關照、協助著我，我非常感謝他們。甚至，我也是在生命教育的工作場合中認識了國英，與她共組家庭，度過充滿大小確幸的每一天。我必須說，孫老師無論在學術和生活上都帶給我太多太多的影響，要是沒有遇見他，我幾乎不會是現在這個樣子。我非常感激孫老師為我的生命點亮了如此多的光采。

接著我要感謝這本論文的口試委員。於公於私，他們都惠我良多。我要謝謝鄧育仁老師給予我和他合作的機會，在關鍵之處給我啟發，讓我有機會思考跟這本論文相關的議題，琢磨出論文的雛型。謝世民老師總能一針見血地指出論文未臻完善之處，開闊我的學術眼界，我要在此向他道謝。王榮麟老師開設許多後設倫理學的相關課程，這本論文裡涉及的學者與理論他都如數家珍，每當我在構思、撰寫論文途中遇到瓶頸，他都可以及時給予我知識上的援助。我非常謝謝他撥出課餘時間，閱讀我未成氣候的文章片段，提供許多令我受用的意見。我也要感謝張忠宏老師，他除了為這本論文提供實質的建議，也告訴我可以怎樣讓自己在學術上更有競爭力，我相當珍惜每次在捷運上二人天南地北閒聊的時光。

除此之外，我也要謝謝林火旺老師。他邀請我一起參與推動品德教育，讓我磨鍊將學術知識普及化的功力，深入淺出地去談哲學。我還要謝謝楊植勝老



師，他補充許多背景脈絡的上課方式至今仍是我努力效法的目標，我也希望自己成為像他一樣待學生如友的老師。吳澤玫老師在許多地方都大力提攜我，也在我沮喪時鼓勵我，讓我有信心繼續努力下去，我要謝謝她在各方面的支持。

還有在讀書會裡、課堂上、大小活動中認識的大家，像是王華老師、吳建昌老師、陳舜文老師、苑舉正老師、吳豐維老師、賴伯琦老師、張峰賓老師、鄭鈞瑋老師、李賢華小姐、邱振訓、許樹和、劉鎧銘、蘇雍仁、張正昕、林祐任、李彥彤、謝章義、張雅婷、賴天恆、楊舒淵、鄭合修、陳煥民、黃蕙文、黃豐祐、陳凌霄、廖育瑋、安育瑭、劉政明、吉田繪理、林怡姝、蘇仲朋、陸禹同、林璿之、官科宏、游秉翰、王授民等人，以及系辦裡的賴姐、陳姐、公丕姐、徐先生、江阿姨。與他們的交往互動滋潤了我那摻雜一絲苦悶的研究生生活，感恩有認識他們的機會。

再來我要謝謝幾位朋友。我和招承榆、潘柏安從大學時代起就一同研讀哲學。我們一起開讀書會、一起準備研究所考試，一起往成為專業哲學人才的目標邁進。我從他們身上不斷得到繼續往前的動力，也感受到不得不轉換跑道的辛酸與無奈。謝謝他們願意二肋插刀，為這本論文提供許多行文上的建議，我要與他們共同分享完成論文的喜悅和榮耀。黃維德找我一起做許多有趣的事。我們平時的對話雖然插科打諢，但是在需要督促我的時候，他也會用屬於他的方式告訴我該認真了。因為他們三位的陪伴，我在求學路上從未感到孤單。

最後，我要感謝我的父母支持我走到今天，但目前佔據我心頭最多的還是以下二位女性：太太國英、女兒品舒。我成為博士的時間比起別人長了太多太多，品舒的到來提醒我該為學生生涯畫下一個句點，國英的關懷與呵護永遠是我溫柔的後盾。我想分別對她們說：「我愛妳。」至於其他的甜言蜜語，我會每天一點一滴地慢慢跟她們說下去。



摘要

本論文關心的是規範性問題，即「我為什麼應該遵守道德要求？」根據本文分析，這個問題可以被理解成「我有沒有規範理由遵守道德要求？」據此，藉由探索證成道德要求的規範理由何以成立，就能幫助我們答覆規範性問題。審視不同學者對道德要求的看法之後，本文認為道德要求有四個重要特色：規範性、不可逃避性、優先性、可問責性，而且妥善答覆規範性問題的關鍵，即在於解釋道德要求如何具有這四個特色。是故，本文將檢視後設倫理學中三個主流的理由論（情意論、實在論、建構論），審酌它們對規範理由的說明，能否成功解釋上述道德要求的重要特色，以此判斷誰較能提供規範性問題一個令人滿意的答案。

本文在前半部分主張，情意論、實在論、設限的建構論（其中一種版本的建構論）在解釋道德要求的規範性時會遇到以下困難：情意論或者無法解釋道德要求的規範性，或者必須承認自己是不融貫的理論；實在論與設限的建構論的說明則未注意到規範性的重要面向，無法解釋何以行動者願意發自內心、心悅誠服地遵守道德要求，這會讓道德要求變成外在的威壓脅迫。因此在未提出解決方案之前，本文認為這些理由論難以妥善答覆規範性問題。

在後半部分，本文將捍衛柯思嘉的理由論，指出其做為一種徹底的建構論（另一種版本的建構論）有望妥善答覆規範性問題。首先，她的理由論較其他觀點更能成功解釋道德要求的規範性。其次，透過回應史翠對柯思嘉的批評、渥芙對道德要求的質疑，本文指出她的理由論亦可解釋道德要求的不可逃避性與優先性。最後，藉由回答達沃的第二人倫理學提出的挑戰，本文闡述柯思嘉的理由論如何解釋道德要求的可問責性。若本文主張成立，便能顯示柯思嘉的理由論可以成功解釋道德要求的四個重要特色，妥善答覆規範性問題。

關鍵詞：規範性問題、規範性、理由、建構論、柯思嘉

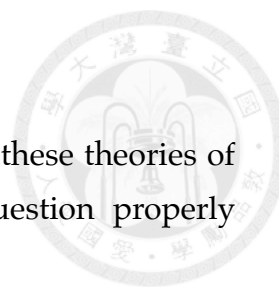




Abstract

This dissertation focuses on the normative question “why should I do what morality requires me to do?”. According to the analysis herein, the above question can also be formulated as “do I have normative reasons to do what morality requires me to do?”. Accordingly, by exploring how normative reasons exist as the justification for moral requirements, we can better answer the normative question. After reviewing the features of moral requirements proposed by different scholars, this dissertation contends that there are four essential features of moral requirements, which are normativity, inescapability, supremacy, and accountability. Moreover, this dissertation also argues that the key to properly answering the normative question is to explain how moral requirements accommodate these four features. To achieve this goal, this dissertation will investigate three mainstream metaethical theories of reasons, i.e., conativism, realism, and constructivism to examine whether they can successfully provide proper space for those important features of moral requirements and thereby to determine which theory of reasons can satisfyingly answer the normative question.

The first half of this dissertation argues that all conativism, realism and restricted constructivism (one version of constructivism) will face difficulties as they try to explain the normativity of moral requirements. Conativism either fails to explain the normativity of moral requirements or fails to be a coherent theory. On the other hand, realism and restricted constructivism pay only limited attention to one important aspect of moral requirements. This makes neither of them be able to spell out why agents are willing to abide by moral requirements conscientiously and sincerely. As a result of this, moral



requirements become a kind of external coercion. Therefore, these theories of reasons will have difficulties answering the normative question properly before coming up with ways to meet the above challenges.

The second half of this dissertation argues that, as a thorough constructivism (another version of constructivism), Christine Korsgaard's theory of reasons is expected to properly answer the normative question. First, compared to other theories, Korsgaard's theory can better explain the normativity of moral requirements. Second, in response to Sharon Streets' objection to Korsgaard and Susan Wolf's suspicion of moral requirements, it will be shown that Korsgaard's theory can also explain the features of inescapability and the supremacy of moral requirements respectively. Finally, by responding to the challenge from the second-personal morality advocated by Stephen Darwall, this dissertation elaborates on how Korsgaard's theory explain the accountability of moral requirements. If the arguments of this dissertation are sound, then it shows that Korsgaard's theory of reasons can better account for the four important features of moral requirements and more properly answer the normative question.

Keywords: the normative question, normativity, reasons, constructivism, Christine Korsgaard.



參考書目縮寫表

以下文獻因在本論文出現較為頻繁，將呈現為以下縮寫

- SN** Korsgaard, Christine M. 1996a. *The Sources of Normativity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- SC** Korsgaard, Christine M. 2009. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- G** Kant, Immanuel. 1996a. *Groundwork of the Metaphysics of Morals. in Practical Philosophy* (translated and edited by Mary J. Gregor). Cambridge, UK: Cambridge University Press. pp. 37-108. (originally published in 1785)
- MM** Kant, Immanuel. 1996c. *The Metaphysics of Morals. in Practical Philosophy* (translated and edited by Mary J. Gregor). Cambridge, UK: Cambridge University Press. pp. 353-603. (originally published in 1797)
- OWM-1** Parfit, Derek. 2011a. *On What Matters, vol. 1*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- OWM-2** Parfit, Derek. 2011b. *On What Matters, vol. 2*. Oxford, UK: Oxford University Press.



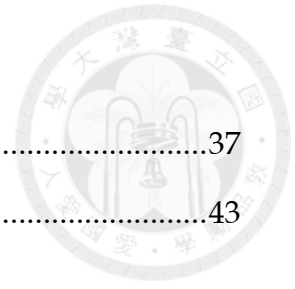
- OWM-3** Parfit, Derek. 2017. *On What Matters, vol. 3*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- WVO** Scanlon, T. M. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- BRR** Scanlon, T. M. 2014. *Being Realistic about Reasons*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- SPS** Darwall, Stephen L. 2006a. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- * 關於康德的著作，本文採用普魯士科學院出版的《康德全集》（*Kants gesammelte Schriften*）的頁碼進行標示，例如 G, 4: 424 表示引文出自《道德的形上學基礎》（*Groundwork of the Metaphysics of Morals*），收錄於《康德全集》第 4 冊第 424 頁。
- * 關於柏拉圖的著作，本文採用史蒂芬奴頁碼（Stephanus pages）進行標示，數字為頁碼，字母為欄位，字母後的數字則為行數，例如 343b 表示引文出自第 343 頁 b 欄。
- * 關於亞里斯多德的著作，本文採用貝克爾頁碼（Bekker's number）進行標示，數字為頁碼，字母為欄位，字母後的數字則為行數，例如 1099a30 表示引文出自第 1099 頁 a 欄第 30 行。

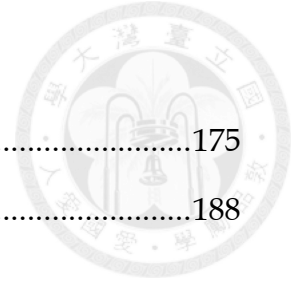


目次

謝辭.....	iii
摘要.....	v
Abstract.....	vii
參考書目縮寫表.....	ix
導論.....	1
第一節 我為什麼應該遵守道德要求？.....	1
第二節 我為什麼應該遵守道德要求。.....	6
第三節 章節安排.....	10
第一章 規範性問題.....	13
第一節 「應該」與理由.....	13
第二節 「應該」的強度.....	15
第三節 理由的種類.....	18
第四節 道德要求的種類.....	21
第二章 規範性問題的答覆標準.....	27
第一節 道德要求的特徵.....	27



第二節 反省道德要求的特徵.....	37
第三節 提問方式帶來的限制.....	43
第三章 情意論與規範性.....	51
第一節 實在論與情意論.....	54
第二節 帕菲特對情意論的批評.....	57
第三節 柯思嘉對情意論的批評.....	66
第四章 實在論與規範性.....	73
第一節 多此一舉論證.....	75
第二節 規範性批評.....	79
第三節 規範性的內在性格.....	94
第五章 何謂建構論.....	107
第一節 界定建構論.....	107
第二節 建構論的分類.....	111
第三節 建構論是截然有別的后設倫理學主張.....	118
第四節 建構論與構成論.....	125
第六章 設限的建構論——以史坎倫的理由論為例.....	129
第一節 史坎倫的理由論.....	132
第二節 提蒙斯對史坎倫的批評.....	141
第三節 設限的建構論或徹底的建構論？.....	146
第七章 柯思嘉的理由論.....	159
第一節 人所面臨的實踐難題.....	160
第二節 合眾為一.....	168



第三節 行動的原則.....	175
第四節 行動、理由、道德要求.....	188
第八章 道德要求的不可逃避性與優先性.....	195
第一節 人性論證.....	196
第二節 道德身分.....	203
第三節 關乎生命意義的要求.....	217
第四節 道德要求與生命意義.....	223
第九章 達沃的第二人倫理學.....	233
第一節 第二人論題.....	234
第二節 責任論題.....	240
第三節 第二人倫理學對柯思嘉的挑戰.....	246
第十章 道德要求的可問責性.....	255
第一節 公共性論證.....	255
第二節 內建論證.....	263
第三節 地位論證.....	279
結 論.....	289
第一節 全文論述回顧.....	289
第二節 本文的貢獻與反省.....	305
參考文獻.....	315





導 論

第一節 我為什麼應該遵守道德要求？

我們都同意道德要求具有權威，可以約束我們的行動，具有規範性。換句話說，我應該遵守道德的要求。本文要問的問題是：為什麼？先讓我們把眼光轉向道德以外的其他實踐要求上面。比方說，法律要求也具有權威，同樣可以約束我們的行動，我們同樣應該遵守法律要求。法律要求之所以具有權威，因為記載這些要求的法律條文歷經立法院的三讀程序，而且經過總統公告而施行。假如有一天我拿了一本《法條集》給你看，跟你說依據上面的規定，你每次見到我的時候都應該向我鞠躬敬禮。然而，這本《法條集》上面記載的每一條「條文」，全部沒有經過三讀程序，也未經總統公告施行，這時你會認真看待這些「法律要求」嗎？答案想必是不會的。這些法律要求雖然長得像是要求，但其實無法約束你的行動，它不具有權威，你也沒必要遵守。不過，若是場景改變，我和你都是六、七歲的小朋友，二個人在幼稚園午休的時候玩起辦家家酒，彼此約定好我當「法官」，你當「平民」，而且「平民」要依據「法官」手上的《法條集》所記載的內容行動，這時你就必須按照《法條集》中「法律條文」的要求，向我鞠躬敬禮了。因為這是我們約定好的遊戲規則，所以它具有約束你我行動的權威，我們應該要遵守這套遊戲規則的要求。上面的例子指出法律規章、遊戲規則做為一種實踐要求，其何以具有權威。本文針對道德要求所提出的質疑——**我為什麼應該遵守道德要求？**——也正是在探問道德要求何以具有權威。

這個問題是否沒有想像中那麼重要，只是為了取得博士學位才被拿出來討論的問題，或是在學術界的象牙塔中待久了的研究生或教授才會感興趣的問題？在回答這個問題前，請看以下這則故事：

你是一個生長在伊斯蘭世界，信奉伊斯蘭教的平凡百姓。從小你所居住的地方和週遭地區就不斷發生武裝衝突：伊拉克的海珊政權侵略科威特，美國介入發動波斯灣戰爭；賓拉登領導的蓋達組織在美國策動 911 攻擊，讓美國進軍中東，掃蕩賓拉登及其黨羽，還有資助賓拉登的塔利班政權；獨一真主與聖戰組織在伊拉克與敘利亞境內燒殺擄掠，建立伊斯蘭國，世界各國聯合對其發動軍事行動……。長久以來動盪不安的局勢讓你早就習慣與危險、恐懼共同生活。有時發生飛彈或自殺攻擊，需要就地尋找避難地點，路上常有美軍荷槍實彈巡邏，對可疑人士進行盤查，這些都是在你生活中隨處可見的日常光景。

一天晚上，你正在家裡和家人吃飯，突然聽到一陣猛烈急促的敲門聲。說時遲那時快，家裡的大門就被撞開，一群美軍魚貫進入你家，持槍盤查你和家人。一一確認完身份後，你的雙手突然被美軍反拉至背後，接著你被罩上了黑色頭套。還來不及掙扎的你被美軍強拉上車，不知要前往何處。等你整理好慌亂的情緒，你已經身在一個你不知其名的拘押中心，等待你的是連日的訊問跟疲勞轟炸。你雖然不知道自己為什麼會被美軍抓到這裡，但這樣的場景對你來說也不是非常陌生，畢竟在你的成長過程中，你早已看過許多認識的街坊鄰居，以跟你同樣的方式被美軍抓走。運氣好的，過了十天半個月後又被放回來；運氣不好的，則再也沒有出現在他原來居住的生活圈中。這些被抓走的人裡面究竟誰是真正的罪犯，誰只是無辜百姓，你也搞不清楚。但你知道，或許有一天自己也會變成他們當中的一份子，而這一天竟真的來臨了。

被拘押的日子不知道過了多久。有一天，訊問你的美軍向情緒已達崩潰邊緣的你提出建議，要你在即將召開的軍事審判庭上，指證你素未謀面的人，說他就是策畫好幾起自殺攻擊的首腦。軍方向你保證，只要你這樣做，馬上就可以獲得釋放，回到家裡與家人團聚；不過，若是你拒絕配合，等待你的將會是比之前更嚴酷的拷問、無限期的羈押，甚至死刑。軍方給你一個晚上的時間考慮，要你明天給出答覆。回到囚房後，你在心中忖度這項「交易」。如果想要逃離在這裡所受的折磨，重回家園，指控這名陌生人是現階段唯一可行的方法，只是這樣做的代價是說

出違心之論，將人入罪。當然，你並不知道他究竟是好人壞人，但對你來說這不是重點，重點在於你要憑空捏造證言去指證他有罪，而且你也知道，這樣做的結果就是讓他喪失生命，這顯然有違背道德要求之虞。不過，如果你不想違反道德，前景將是一片黯淡，你有很大的機率被施以虐待，比方說拿溼毛巾蓋在你的臉上，不時加水，讓你感受窒息的恐懼，或者是永遠被關在這個不知名的地方，再也見不到你鍾愛的人事物，又或者是最大的不幸降臨在你身上，那就是死亡。回房後你整夜未眠，遲遲無法做出決定。

對於生活在和平世界的我們來說，以上敘述像是只會在好萊塢電影裡發生的情節。不過在飽受戰亂之苦的地區，這可能就是他們的日常光景。本文邀請讀者想像自己是故事中的主人翁，並且思考，這時我究竟在猶豫些什麼。

(一) 首先，我可能不知道這時該怎麼做才真的符合道德要求。如果在平常，我當然知道不應該撒謊、做偽證，這是三歲小孩都明白的事情。可是我現在面臨的是非常情況，而非常情況有非常做法，平日奉行的那些行動誠命，此時或許完全派不上用場。我可能會想，若是不做偽證的下場是背上冤罪，無法再見到鍾愛的人事物，甚至失去生命，道德說不定反而會要求我們去撒謊、做偽證。畢竟不這樣做付出的代價太高，而道德根本不會要求人付出這麼高的代價。這時我猶豫不決，可能是因為辨識不出撒謊或不撒謊，做偽證或不做偽證，哪一個才是道德要求我去做的事。

或許有人會說在這個故事中，道德明顯不會要求人撒謊做偽證，本文是在故弄玄虛。不過，日常生活中確實存在著難以辨別怎麼做才真的合乎道德要求的情境。因姦受孕的婦女是否可以選擇墮胎？罹患阿茲海默症的病人是否可以選擇在自己尚未完全失能前，尋求醫助自殺或安樂死？我們是否必須堅持廢除死刑，以保障所謂的基本人權？在這些情境中，本文相信沒有人敢大膽保證道德要求一定會要我們怎麼做。此時要辨識出怎麼做才合乎道德，確實得費一番工夫。若非經過縝密思考，反覆推敲，大概很難找到「正確答案」，甚至有可能依舊找不到。在這種情況下猶豫不決，就好像應考學生無法判定哪個選項才

是正確答案，因此遲遲無法作答。這時困擾我的是如何正確辨識道德要求的內容，這是一種「認識上的困擾」。¹

(二) 但也有可能在經過思索後，我很有把握地確定此時道德仍然要求我拒絕做偽證。可是我只要一想到未來的牢獄生活——每天都要遭受折磨虐待，無法再與摯愛相見，最終可能老死獄中——就讓我遲遲無法下定決心拒絕做偽證。我雖然知道正確的道德要求是什麼，可惜意志不夠堅定，知行不夠合一，怯懦讓我始終無法一口回絕美軍。²在這種情況下猶豫不決，就好像學生在寒流來襲的冬日清晨，明明知道該準時起床梳洗去學校上課，但仍選擇繼續賴床。這時困擾我的是身心靈不夠統整所導致的知行不合一，這是一種「意志上的困擾」。

(三) 另外一種可能是，我確定此時拒絕做偽證才合乎道德要求，身心靈也足夠統整，意志夠堅定。即便如此，我知道能夠約束自己行動的不只是道德要求。深謀遠慮，為自己的整體人生做好盤算的明智考量也會約束我的行動。³當遵守道德的代價是喪失生命，或者保全生命就必須去違反道德時，這動搖了我以往對道德的看法。或許道德要求並非如此顛撲不破，雖然有其權威，但所謂人不為己，天誅地滅，一旦道德要求與明智要求互相扞格，前者也只能俯首稱臣。由於我不確定這二個要求背後的權威孰高孰低，便遲遲決定不了該怎麼做。在這種情況下猶豫不決，就像大考完正準備選填志願的學生，爸爸叫他填醫學系，媽媽叫他填法律系，他知道爸媽說的都有道理，二人的話都應該聽，只是他沒有三頭六臂，無法同時滿足二人，所以他不知道該優先聽從誰的建議，這時我遇到的是一種「優先性上的困擾」。⁴

1 有時候規範性問題可能會跟認識上的困擾發生混淆，見 SN, pp. 38-39。

2 在當代的討論中，黑爾 (R. M. Hare) 認為意志薄弱 (weakness of will; *akrasia*) 的情況不可能發生，因為他認為這類「該不該做什麼」的評價判斷有一種可以指引、推動行動的規約性質 (prescriptivity)。所以如果有人判斷這是該做的事卻沒去做，黑爾會說他其實不是真的做出了這個判斷。相對地，戴維森 (Donald Davidson) 則認為意志薄弱確實可能發生，這是一種實踐上的不理性。二人的說法見 Hare (1952); Davidson (2001)。其他與意志薄弱相關的討論，可見 Watson (1977); Holton (1999); Stroud and Tappolet (2003); Mele (2012)。

3 明智 (prudence) 是指一個人經過理性的計算去考量自己長遠來看的利弊得失，以捍衛、保障自己的利益，它通常跟實現、滿足一個人的偏好、欲求、福祉有關。我們也可以把一個明智的人看成是懂得精打細算、深謀遠慮、謹慎行事的人。相關說明可參考《布萊克威爾西方哲學辭典》(The Blackwell Dictionary of Western Philosophy) 中的「明智」詞條。

4 關於道德要求是否優先於其他規範要求，相關討論可參考 Scheffler (1992), chap. 4; Copp (1997); Stroud (1998); Shiffrin (1999)，本文在第三章亦會再做說明。

上面三種不同類型的困擾，都是我們在抉擇如何行動時亟需克服的問題。然而本文相信，如果不先解決以下這個問題，其實我們也沒有必要為這三種困擾浪費時間。

(四) 有的時候，我雖然像(三)一樣對道德產生質疑，但是這次我提出的質疑更為根本。我發現道德要求對行動的約束與限制不過只是假象。或許，道德要求是大自然在演化過程中為了確保人類會做出某些行動所施加的詭計；⁵ 也或許，道德要求是統治階級為了讓尋常百姓做個「聽話的乖寶寶」而灌下的迷湯。⁶ 如果道德要求真是這樣的產物，那我其實沒必要遵從道德對我的要求，因為它自始就毫無權威。

讓我們再用魚與熊掌做比擬，總結上面四種困擾與問題。假設熊掌是道德要求，魚則是與道德衝突的其他實踐要求。當我面對二相衝突的要求，不知該如何抉擇時，如果我知道應該選熊掌，卻無法確定哪一邊才是熊掌，這時我面臨的是(一)認識上的困擾。如果我確定哪邊是魚，哪邊是熊掌，也知道選魚不好，應該選擇熊掌，可是我就是有強烈的癖好想要選魚，讓我遲遲下不了手去選擇熊掌，此時我面臨的是(二)意志上的困擾。如果我確定哪邊是魚，哪邊是熊掌，二者都值得被選擇，我也沒有奇怪的癖好，可是現在我不清楚應該要優先選擇魚還是選擇熊掌，那我面臨的就是(三)優先性上的困擾。最後，如果我確定哪邊是魚，哪邊是熊掌，也沒有奇怪的癖好，可是我根本性地懷疑熊掌是應該被選擇的，此時我面臨的就是(四)所說的問題。

如柯思嘉(Christine Korsgaard)所言，在(四)的情況下對道德提出質疑的我「需要去顯示道德是『真有其事』，或者說它是『客觀的』」，我想要知道的是「道德的『根基』」在什麼地方。⁷ 當我在尋找道德的「根基」，去問「我為什麼應該遵守道德要求？」的時候，「我所要尋找的不只是關於道德實踐活動(moral practice)的解釋而已」。⁸ 演化生物學或陰謀論也可以告訴我現代社會裡被人人奉行道德是怎麼「長」出來的，而且聽完這個解釋之後，我所

5 關於道德與演化的關係，可參考Joyce (2006)。

6 如果道德像是柏拉圖的《理想國》裡，特拉西馬庫斯(Thrasymachus)所說的那樣，只是對強者與統治者有利的事物，那道德就有可能是強者與統治者為了愚民而灌下的迷湯。特拉西馬庫斯的看法，見Plato (1992), 343b-344d。

7 SN, p. 7.

8 SN, p. 9.

提出的質疑也得到了答覆：道德要求不過就是一樁詭計，一碗迷湯。但是這些解釋反而更堅定我再也不受道德約束的決心，因為我發現它沒有要求我做這做那的權威。因此只是給解釋並不夠，給了解釋還可能得到反效果，讓對道德產生根本性質疑的人永遠喪失對道德的信心。我迫切想要得到解答的問題，是「什麼證成了道德對〔我〕提出的主張？」，這也是她所稱的**規範性問題**（the **normative question**）。⁹

本文認為不先解決規範性問題，其實也沒必要為前面三種困擾浪費時間。道理在於，它們對身為行動者的我來說之所以是個困擾，背後都預設了我已經被說服道德要求確實具有權威。要是我沒辦法說服自己道德要求具有權威，我就不必煩惱應該優先遵守道德要求，還是其他類型的實踐要求，因為此時真正約束我行動的要求只有一方——道德要求之外的另一方。我也不必花時間去辨識道德要求的內容是什麼，因為了解其內容對我的行動指引毫無幫助。¹⁰我當然也不必去費心統整自己的身心靈，讓我可以身體力行地落實道德要求我做的事，因為就算我沒有這樣做，也沒什麼大不了。如果我們認為（一）到（三）的困擾有必要被解決，那麼規範性問題就有其重要性，它不會只是一個在學術界的象牙塔中才會產生吸引力的問題，它是如影隨形地跟著我們的切身問題。

第二節 我為什麼應該遵守道德要求。

哲學史上，「我為什麼應該遵守道德要求？」是不少哲學家都曾加以討論的問題，其中最有名的當屬柏拉圖（Plato）與霍布斯（Thomas Hobbes）二人。¹¹柏拉圖在《理想國》中藉由葛勞康（Glaucón）之口提出牧羊人蓋吉斯（Gyges）的故事。¹²牧羊人蓋吉斯在因緣際會下撿到一枚可以隱形的神奇戒指，得到了即便違反道德、法律等規範也不會受到制裁的能力，最後他就憑藉

9 SN, pp. 9-10；底線為原作者所做的強調。

10 除非這個時候我只想單純地把道德當成一門和行動沒什麼關係的學問來研究，我才會覺得有必要去了解它的內容。

11 其他討論此問題的學者，如 Sidgwick (1907), pp. 386 n.4, 496-509；Stace (1937), pp. 250-294；Hospers (1970)；Taylor (1978), pp. 483-496；Nielsen (1989)；Hills (2010)。值得一提的是，大部分的學者都是在道德要求與明智要求的脈絡下去思考規範性問題。本文認為這並不意外，因為若是沒有什麼契機，我們在日常生活中不見得會主動思索道德要求為什麼具有權威。然而，這也不表示「道德要求與明智要求何者較為優先？」與「道德要求是否真的具有權威？」是同一個問題。

12 Plato (1992), 359d-360b.

這枚戒指的力量奪取了利底亞王國。葛勞康講完故事之後說：「沒有人是自願地想要當個正義之士，他們都是被迫的，……無論是哪一個人，當他料想自己可以違反道德而不受懲罰時，他就會違反道德。」¹³他想要指出，若不是因為不遵守道德會讓自己不利，道德要求根本無法約束人的行動。假如一個人即使不道德也不會遭受不利，他憑什麼要遵守道德要求？此時他正是在質疑道德要求的權威，他提出了規範性問題。

為了回答規範性問題，柏拉圖筆下的蘇格拉底（Socrates）用「以國喻身」的方式指出，就如同在一個正義的城邦裡面，統治者、衛士、人民三個階級各司其職，彼此和諧一致；一個正義之士的靈魂也有著良好的內部關係，彼此和諧一致。蘇格拉底大抵想要說，正義之士的心理狀況是健康、和諧的。再加上當人擁有一個統合的靈魂時，他也就同時擁有了一個幸福的靈魂。所以蘇格拉底對於規範性問題的回答是，人之所以要有道德，是因為有道德的人才能是一個幸福的人。假如違反了道德，人只能有一個不健康、不和諧的心理，這樣的人不可能幸福。而一旦遵守道德，不管名聲、錢財等外在福報是否也跟著伴隨而來，一個健康、和諧的心理就足以讓人幸福。這樣看來，道德是幸福的充分必要條件。¹⁴

霍布斯則指出，由於世界上資源有限，加上每個人的欲望及能力都差別不大，如果大家都隨心所欲地追求自己的欲望，生活將永無安寧之日，大家都活在所謂的「自然狀態」之中。¹⁵在這個人與人互相為敵的自然狀態中，每個人除了靠自己以外再無其他保存身家財產的方法，你我都只能承受「持續不斷的恐懼，暴力死亡的危險；〔我們〕的生活是孤獨的、困窘的、惡劣的、野蠻的、短暫的。」¹⁶為了擺脫自然狀態，霍布斯認為我們應該放棄行使自己的自然權利，共同遵守一些制定好的契約，確保我們所處的社會不會因為自然狀態中彼此互相為敵而消亡，我們也才得以自保。¹⁷簡而言之，霍布斯對於規範性問題的答案是，人們之所以應該遵守道德要求，是因為這樣做才能維持社會的和諧運作，也才能確保自己活下來的利益。

13 Plato (1992), 360c-360d.

14 柏拉圖對正義城邦與正義之士的討論，見 Plato (1992), bks. 2-3.

15 Hobbes (1983), chap. 1.

16 Hobbes (1998), p. 82.

17 霍布斯所提出的第一、二條自然法則就指出人應該盡可能地追求和平，跟竭盡所能地保護自己，見 Hobbes (1998), p. 87。

雖然二人試圖對規範性問題提出答覆，他們的回答也有不盡滿意的地方。亞里斯多德就不認為遵守道德要求必然可以使人達致幸福。若是一個人想要達致幸福，除了道德，他可能還必須有足夠多的錢財，子孫要夠繁盛，要有好的名聲，擁有一定的權力等等，這些外在的福報也是我們判斷一個人是否幸福時所會考量的重要因素。¹⁸如果有人認為「當我們慘遭折磨，或者陷入極大的不幸之中，只要我們是有道德的，那我們就是幸福的」，亞里斯多德認為「這些人是在胡說八道」。¹⁹所以，儘管沒有道德不會使人幸福，但光有道德也不足以讓人幸福，想要用幸福來證成道德是值得商榷的。

至於從社會和諧與個人自保的角度來證成道德，可能也有問題。或許霍布斯的說法可以成功說服「我們大家」一起遵守道德，但這不表示「我」就一定要遵守道德。²⁰蓋吉斯的故事已經指出，假如我可以成為道德上的搭便車者，享受大家（除我以外）一起遵守道德的利益，但不必付出遵守道德的代價，我又何樂而不為呢？除此之外，如果按照普利查（H. A. Prichard）的看法，柏拉圖與霍布斯二人都犯了一個共通的錯誤，那就是從明智的角度去證成道德要求。可是想要以自身的利益去證成道德要求會讓道德「建立在錯誤之上」，這是一條注定失敗的道路。²¹

假如訴諸自身利益去證成道德會遇到前述的困難，我們有沒有其他方法可以針對規範性問題進行妥善的答覆？其實從規範性問題的提問本身來看，我們似乎就能找到一些回答的線索。布萊德利（F. H. Bradley）認為「為什麼我應該要有道德？這問題聽起來自然，但又似乎有點奇怪。這看起來像是一個我們應該要去問的問題，但是我們又感覺到，當我們提出這個問題的時候，我們像是完全脫離了道德的觀點。」²²正如同本文一開始所說，若是行動者（像是故事的主人翁）沒有遇到對道德產生質疑的契機，他大概不會提出規範性問題。規範性問題是一個彷彿將自己置身於道德之外所提出的問題，所以盧登（Robert Louden）說「它又可以被翻譯成像是以下的問題『我為什麼要進入道德的框架之中？』——而這裡的『為什麼』其實是『我有任何非這麼做不可的理由

18 Aristotle (1999), 1099a30-1099b9.

19 Aristotle (1999), 1153b19-1153b21.

20 Louden (2015), p. 48.

21 Prichard (2002).

22 Bradley (1927), p. 58.

嗎?』的縮寫。」²³如此一來，「我為什麼應該遵守道德要求？」就可以被轉譯成「我有任何非遵守道德要求不可的理由嗎？」而這意味著，假如我們想知道道德要求是否真的擁有約束行動的權威，我們可以去探索道德要求的背後有無理由加以支撐。假如我們有理由遵守道德要求，道德要求自然就具有權威，可以約束我們；假如我們沒理由遵守道德要求，那麼道德要求就無法真正約束我們做或不做些什麼，而前述認識上、意志上、優先性上的困擾，也就不再是困擾了。

這樣來看，以「理由」為切入點去思考如何答覆規範性問題，就是再自然也不過的一件事情。當然，我們也可以從其他角度切入去答覆規範性問題。我們可以設想之所以應該遵守道德要求，是因為這樣做是美善的（good），這樣做才有價值，又或者說這樣做才是對的（right）。對一個支持結果主義的倫理學家來說，他可能會說我們之所以應該遵守道德要求，是因為道德要求我們去做的行動，才是真正有價值的行動，或者說這些行動具有美善性（goodness）在裡面，可是對一個支持義務論的倫理學家而言，他可能會說我們之所以應該遵守道德要求，不是因為這樣做美不美善、有無價值，而是因為這樣做就是對的。²⁴不過，結果主義與義務論的爭執其來已久，當其爭執延燒到規範性問題上，也讓我們很難一槌定音地說用「美善性」或是「對」的概念去答覆規範性問題，何者就是正確的進路。本文相信無論是結果主義者或是義務論者，他們應該都會接受「我們有理由遵守道德要求」的說法，這代表「理由」做為一個相對中性的概念，可以避免在捲入前述爭執的情況下，協助我們思考如何答覆規範性問題。本文也相信，「美善」、「對」、「應該」、「理由」、「理性」、「合理」等與規範相關的概念彼此互有關連，所以無論我們從哪一個概念切入進行相關探究，最終都還是會碰觸到其他概念。²⁵既然規範性問題的提問方式與「理由」有上述那般的自然連結，而且「理由」做為相對中性的概念，可以避免我們在探索規範性問題的答案時因為其他爭執而模糊焦點，再加上從「理由」切入是探索的起點，但它不見得要是終點，這些考量促使本文決定以

23 Louden (2015), p. 46.

24 比方說，Moore (1993) 可能就會從道德要求所具有的美善性去說明為什麼應該遵守道德要求，至於 Prichard (1912)、Ross (2002) 則可能會從道德要求本身就是對的這一點，去說明為什麼應該要遵守道德要求。

25 史達爾 (Daniel Star) 亦表示「理由」與「規範性」等其他規範概念之間有著緊密關連，見 Star (2018), pp. 2-3。

「理由」為進路去回答規範性問題，思考若是我們有理由去遵守道德要求，那麼讓這理由成立的條件又是什麼。換言之，本文想要藉由為規範性溯源的方式，來思考如何妥善答覆規範性問題。²⁶

第三節 章節安排

扣除掉導論與結論，本文將分為十個章節。首先，若想妥善答覆規範性問題，我們必須先搞清楚規範性問題究竟在問什麼。本文把規範性問題表述成「我為什麼應該遵守道德要求？」，認為這等於在問「我有沒有規範理由遵守道德要求？」除了搞清楚規範性問題的意思，我們還需要一套判斷怎樣才算妥善答覆規範性問題的標準，否則我們不知道該如何答覆這個問題。上述都是在答覆規範性問題之前，本文必須進行的前置性工作。在第一章，本文會精煉規範性問題，說明規範性問題的意思。在第二章，本文會參考學者的相關討論，反省日常生活的經驗，找出道德要求的重要特徵，以之做為判斷是否妥善答覆規範性問題的標準。這意思是說，假如一個理論沒辦法成功解釋道德要求的這些特徵，它就不是一個可以妥善答覆規範性的理論。

鑑於「理由」是本文思考如何答覆規範性問題的切入點，加上第一、二章的討論，本文將挑選後設倫理學中三個主流的理由論——**情意論**、**實在論**、**建構論**——做為答覆規範性問題的候選理論，檢視它們對理由如何成立的說明能否成功解釋道德要求以下的重要特徵：約束行動的**規範性**（**normativity**）；無法恣意擺脫其約束的**不可逃避性**（**inescapability**）；發生衝突時可以凌越其他實踐要求的**優先性**（**supremacy**）；沒有按照理由行動就當受到譴責的**可問責性**（**accountability**）。

本文將從第三章起開始這項檢視工作。第三、四章先把焦點擺在情意論與實在論上面，思考它們能否成功解釋道德要求的規範性。本文將以帕菲特（Derek Parfit）的說明為基礎，刻劃這二者的理論內涵。藉由考察帕菲特與柯

26 有人稱哲學界中這股將「理由」置於主要地位去思考相關議題的計畫為「理由轉向」。本文不確定理由是否真的可以做為用來解釋所有相關議題的基本概念，但是本文相信理由至少是一個相當重要的切入點或媒介，可以幫助我們處理這些相關議題。「理由轉向」的相關論述可見謝世民（2015），頁 i-ii；吳瑞媛（2015）

思嘉對情意論的檢討，第三章將指出情意論會面臨以下兩難：或者它得承認自己無法為道德要求建立規範性，或者它得承認自己是一個不融貫的理論。

第四章把焦點轉向實在論。透過分析帕菲特與柯思嘉二人在規範性問題上的爭執，本文發現這肇因於雙方對進行慎思的方式、理由的功能，有著相當不同的看法。本文評估之後，認為包含帕菲特在內的實在論者，其對道德要求規範性的解釋難以捕捉到規範性的一個重要面向——**規範性的內在性格**，這使其無法說明為何遵守道德要求的行動者是發自內心臣服於道德要求之下，甘願受其約束。換句話說，他們對規範性的解釋並不完整。

如果第三、四章的說法成立，在提出適當的解決方法之前，情意論與實在論都難以成功解釋道德要求的規範性。據此，本文認為我們可以將焦點轉向建構論，思考其能否成功解釋道德要求的規範性，並且進一步為規範性問題提出妥善的答覆。

第五章將說明建構論的界定方式以及不同版本的建構論。如果只是用建構論的方式限縮地去理解某類行動理由，這個理由論是一個**設限的建構論**；如果用建構論的方式去理解所有類型的行動理由，這個理由論是一個**徹底的建構論**。在本文的詮釋下，史坎倫（T. M. Scanlon）是一個設限的建構論者，用建構論的方式去理解跟道德對錯有關的理由，但用實在論的方式去理解其他類型的行動理由。本文將在第六章檢視他的理由論，指出設限的建構論同樣難以成功解釋道德要求的規範性。

本文認為做為一種徹底的建構論，柯思嘉的理由論最有希望妥善答覆規範性問題。第七章將仔細說明柯思嘉的理由論，指出她的理論如何幫助我們理解道德要求的規範性。然而，即使成功解釋道德要求的規範性，並不代表柯思嘉的理由論就能自動為規範性問題提供妥善答覆，這還要看它能不能解釋道德要求的不可逃避性、優先性、可問責性。在第八章，本文將透過回應史翠（Sharon Street）對柯思嘉的批評，說明道德要求做為「身而為人」者都該遵守的規範，的確具有不可逃避性。本文也將藉由渥芙（Susan Wolf）對道德要求的質疑，指出柯思嘉的理由論可以對此做出回應，並以此解釋道德要求何以具有優先性。

最後二章的焦點在可問責性上面。第九章先說明達沃（Stephen Darwall）對道德要求的看法。按照達沃的分析，道德要求與可問責性在概念上互相連結。我們因此可以說，若是一個理由論在解釋道德要求時無法說明道德要求的可問責性，它就是有瑕疵的理論。然而依柯思嘉之見，道德要求所依循的原則是一套「建構自我」的原則。²⁷瓦頓（Kenneth Walden）對她的評論是，「這是一個高度個人主義形式的構成論，由於這個緣故，〔柯思嘉〕就難以顯示我們被要求去對其他人展現某種態度。」²⁸本文認為如何解釋道德要求的可問責性，對柯思嘉的理由論是一個嚴峻的挑戰。本文將在第十章檢視、闡述柯思嘉為回應該挑戰提出的諸項論證，為其辯護，說明她的理由論的確可以解釋道德要求的可問責性。

整體來看，本文的論證分為二個部分。第一部分在於說明為什麼情意論、實在論、設限的建構論目前尚無法成功解釋道德要求的規範性，因此也難以妥善答覆規範性問題。第二部分則要說明柯思嘉的理由論可以解釋道德要求的規範性、不可逃避性、優先性、可問責性，因此是一個能夠妥善答覆規範性問題的理由論。如果本文的論證成立，我們將可望提出一個說法，說服抉擇當下的行動者為什麼應該遵守道德要求。

27 SC, pp. xii-xiii.

28 Walden (2012), p.71.



第一章 規範性問題

規範性問題——我為什麼應該遵守道德要求？——要為道德要求的規範性溯源，詢問我們有沒有理由遵守道德要求。不過，也許有人自始認為道德要求根本不具規範性。他們會說道德要求像海市蜃樓一樣，其權威只是幻象，因此無法約束人們的行動。又或許是，道德好似一場遊戲，只有參加遊戲的玩家才有必要遵守道德規則。然而，既然只是一場「遊戲」，人們沒有非得去「玩下去」不可的必要，也因此人們大可以對道德要求不屑一顧。本文反對這種懷疑論式的想法，相信道德要求的確具有規範性，在此前提之下去追問這個規範性的根源所在何處。

不過在答覆規範性問題之前，仍有一些前置性的工作必須處理，這即是本章與下一章的任務。本章第一節會說明為何規範性問題可以被重新表述為「我有沒有理由遵守道德要求？」然而，這個陳述當中仍有一些值得釐清的概念。在第二、三節，本文會分析規範性問題中的「理由」概念，指出這是在說證成行動的規範理由。在第四節，本文則會分析「道德要求」這個概念，將後續討論限縮在最典型的道德要求——道德義務——上面。

第一節 「應該」與理由

雷茲 (Joseph Raz) 曾說：

世界的某些面向之所以是具規範性的，乃是由於這些面向，或者這些面向的存在對人構成了理由，也就是說，理由是使得某些信念、心境、情緒、意圖、行動被稱之為正確或不正確的根據。¹

1 Raz (1999), p. 67.

依他之見，事物之所以具有規範性，正是由於它們提供了理由，或者它們部分地被理由所構成，所以理由概念便成為理解規範性的關鍵。²規則通常被認為具有規範性，可以要求、命令人如何行動。不過，有些規則雖然以「應該如何如何」的句型表述，看起來具有規範性，卻不見得能真正約束人們的行動。日本電影《大逃殺》描述了在一個失業人口暴增，青少年問題頻傳的社會中，因為成年人擔心青少年對他們造成威脅，因此制定了〈新世紀教育改革法案〉，在全國的國中裡隨機抽選一班，將班上學生送到無人荒島上，提供食糧、武器等等裝備器具，供其自相殘殺，直至最後一名倖存者為止。在「大逃殺」遊戲中，雀屏中選的班級學生就被要求殺死其他班上同學，這是白紙黑字寫在法案上面的規則。換句話說，他們「應該殺死自己以外的班上同學」（後稱「大逃殺要求」）。大逃殺要求看似有約束行動的效力（因為它說「應該如何如何」），但它真的具有權威，讓這些國中生可以理直氣壯地用它來為自相殘殺的行為背書嗎？答案顯然是否定的。規定大逃殺要求的〈新世紀教育改革法案〉明顯與「不應該恣意殺害無辜」的道德要求衝突，所以不具有命令我們該如何行動的權威。

借用帕菲特的區分，大逃殺要求中的「應該」所具備的規範性只是「牽涉規則（rule-involving）的規範性」，而非「**牽涉理由（reason-involving）的規範性**」。³所謂牽涉規則的規範性，是指被要求的行動在某個特定規則系統內是被允許的、是正確的。舉例來說，交通規則（例如在台灣，汽機車被要求在馬路上靠右側行駛）、遊戲規則（「老師說」遊戲中，玩家被要求遵守任何有「老師說」做為前綴的命令）所涉及的規範性即為牽涉規則的規範性，其指出在馬路上靠道路左側開車會被禁止而且受罰，若是聽到帶有「老師說」前綴的命令而不照章行事就會被淘汰出局，因此正在開車、玩遊戲的我們便得遵照規則的指示行事。但是假如我們進一步去問：「我們為什麼應該遵守這些交通或遊戲規則？」這些規則就必須仰賴其他基礎來支撐其規範性，畢竟我們大可以不開車上街、不玩遊戲，這樣一來這些規則也就無法約束我們的行動。若要讓

2 Raz (2011), p. 85.

3 OWN-1, pp. 144-145; OWN-2, pp. 267-269。除了這二種規範性，帕菲特還介紹了另外三種規範性：與動機相關的、與態度相關的、與命令相關的，不過這幾種規範性並非此處討論的重點，故略過不談。

這些規則能夠繼續約束我們，我們必須提供理由去說明遵守這些規則的必要性，而這就指向了另外一種規範性：牽涉理由的規範性。

牽涉理由的規範性透過指出「有理由這樣做」來說明我們為什麼應該採取某些行動。比方說，所有汽機車在馬路上靠同一側行駛，可以大幅降低事故發生的機率，給予我們在馬路上靠同一側行駛的理由，交通規則裡「靠右側行駛」的規範性也因此得到支撐。回到大逃殺的例子，雖然〈新世紀教育改革法案〉要求被選中的班級在無人島上相殺，該要求具有牽涉規則的規範性，但我們並不認為自己有任何理由恣意殺害無辜，故因之衍生出來的大逃殺要求也不具有牽涉理由的規範性。一旦失去理由支撐，大逃殺要求就不具備指引我們行動的權威，無法真正約束我們的行動。

本文同意我們可以透過「理由」概念去理解規範性，亦打算循此進路答覆規範性問題，為道德要求的規範性溯源。⁴這樣一來，我們就可以把規範性問題從：

我為什麼應該遵守道德要求？

重新表述為

我有沒有理由遵守道德要求？

換句話說，規範性問題的答案，就是「我有沒有理由遵守道德要求？」這個問題的答案。

第二節 「應該」的強度

本文將規範性問題從「我為什麼應該遵守道德要求？」轉而表述為「我有沒有理由遵守道德要求？」，或許會讓有些人感到困惑。他們擔心這樣理解規範性問題弱化了規範性問題本來想要傳達的，關於道德要求的力道。他們會說，用「應該」去指出行動者受到約束時，是要顯示他被一股強大的力道所限

4 必須說明的是，我們不必因此主張理由是唯一理解規範性、回答規範性問題的方式。例如 Thomson (2008) 就透過「評價」(evaluative) 概念來理解規範性。相對於此，帕菲特與史坎倫則相信理由是最基礎的規範概念，其他所有的規範概念都可以用理由做為媒介而被理解，見 OWN-1；BRR。

制，這是一股權衡抉擇當下的各項要求所夾帶的約束力道後，最後勝出的那道約束。但是用「有理由」去形容行動者受到約束時，它只是單純指出作用在抉擇當下的其中一道約束而已，它最後可能會勝出，也可能沒有勝出。比方說，

【道路事故】台北市的相關道路規則規定，只有公車和申請通過之大客車可以行駛在公車專用道上。⁵換句話說，假如一個人騎機車或開小客車，他就不能行駛在公車專用道上。阿中是一名救護車司機，有一天他正要將一名車禍重傷、命在旦夕的傷患送往某醫院，不過由於剛好在上下班的顛峰時間，因此一般車道上的車輛相當擁塞，使得他所駕駛的救護車塞在車陣裡動彈不得。阿中為了搶救傷患的生命，在最短時間內將傷患送往急診室，便將方向盤一轉，把救護車開上公車專用道，直奔醫院而去。

我們會同意此時阿中應該把救護車開上公車專用道，但背後原因並非阿中可以無視相關道路規則，在馬路上橫行無阻。我們是認為，阿中當然還是應該遵守相關道路規則，只是在緊急時刻，他更應該做的是確保在最短時間內將傷患送至醫院。這時若比較「應該遵守相關道路規則」和「應該在最短時間內將傷患送至醫院」二個要求，我們會說後一個要求中的「應該」比前一個要求中的「應該」夾帶更強的約束力道，所以此時救護車雖然也應該遵守相關道路規則，但它們**更應該**（或者是**最應該**）儘速將傷患送至醫院。

區分出「應該」與「更應該」（或「最應該」）後可以發現，規範性問題的新表述會造成困惑，是因為「我為什麼應該遵守道德要求？」所涵藏的約束力道，是道路事故例子中「最應該」的力道，但「我有沒有理由遵守道德要求？」所涵藏的約束力道，頂多只是道路事故例子中「應該」的力道而已。本文暫且把這二種意義下的「應該」稱之為「強義的應該」與「弱義的應該」。把這二種強弱義下的應該對應到理由上面，便有了「理由」和「終局理由」（decisive reason）的差別。⁶所謂終局理由，是指在抉擇時權衡支持、反對各個行動選項的理由後，最終勝出的那個理由。好比在「道路事故」中，阿中雖有理由遵守相關道路規則，但他更有終局理由在最短時間內將傷患送至醫院。

5 見《臺北市公車專用道開放供交通客車通行管理作業規定》。

6 OWM-1, p. 32；也有人將終局理由稱為 conclusive reason，見 BRR。

假如規範性問題中的「應該」其實是強義的應該，但是我們卻把它重新表述成「我有沒有理由遵守道德要求？」就會發生道德要求的約束力道被削弱的情形。考慮到「應該」的二種意義，前面的表述就可分為二種：

〔弱義表述〕

將「我為什麼應該遵守道德要求？」

表述成「我有沒有理由遵守道德要求？」

〔強義表述〕

將「我為什麼應該遵守道德要求？」

表述成「我有沒有終局理由遵守道德要求？」

要選擇強義表述或弱義表述，取決於規範性問題中的「應該」要被如何看待較為適當。回顧導論所描述的故事，主人翁是在面臨明智要求和道德要求的衝突，而又必須按照較為嚴格的要求去行動時，才促使他自問「我為什麼應該遵守道德要求？」因此看起來強義理解似乎是比較適當的詮釋。不過，採用強義理解也有風險，那會讓「道德要求是否優先於其他規範要求」與「道德要求是否有牽涉理由的規範性」被混在一起考量，問題容易失焦。

提出規範性問題的用意是要去追溯道德要求的規範性根源，這就好比是我們社子島上看到了基隆河與淡水河相匯流，開始對基隆河的河水究竟從哪裡來感到興趣，因此一路溯源至大直、松山、汐止、七堵、暖暖、瑞芳，最後到平溪的火燒寮山那樣。從溯源的角度來看，本文相信將規範性問題中的「應該」做弱義的理解並無不妥，因為規範性問題的重點本就在於**有無理由**，而不在於**理由多強**。因此本文認為，我們最好對規範性問題做弱義表述成「我有沒有理由遵守道德要求？」，讓問題聚焦在規範性的根源上面。⁷

7 不過，「道德要求是否優先於其他規範要求？」仍然是本文在處理規範性問題時，連帶會碰觸到的問題。本文將在下一章更詳細地說明道德要求的優先性是什麼意思，然後在第八章做相關討論。



第三節 理由的種類

上一節指出規範性問題可被表述成「我有沒有理由遵守道德要求？」不過這個表述仍有進一步加以釐清的空間，因為裡面提到的「理由」與「道德要求」含括不同樣態，實有必要針對這二個概念再做分析。

首先談理由。理由是一個有歧義的概念。⁸當有人問：「為什麼某某人要這麼做？」而另一個人答：「他之所以這樣做，理由是……」的時候，隨著提問的脈絡、提問者想要得到的資訊有所不同，回答中的「理由」所扮演的角色也會不同。有的時候指出一個行動的理由，是要讓這個行動能夠被理解。若是小黑在大白天，採光還算良好的客廳裡把燈打開，我們或許會感到納悶，而去猜想：為什麼這時小黑要把燈打開？難道此時客廳中的光線還不充足嗎？但是如果有人這樣問小黑，而他回答自己之所以開燈，理由是為了「測試客廳吊燈的燈泡有沒有燒壞」，就可以解決我們心中的疑惑。在這個脈絡下，訴諸理由是用來說明行動緣由，解釋來龍去脈，本文稱扮演這種角色的理由為解釋理由（explanatory reason）。

有的時候，訴諸理由不只是用來解釋行動的來龍去脈，它還被用來指出行動者本人是被什麼念頭影響，才去採取這個行動。一則關於林肯（Abraham Lincoln）的軼事說道，有一天他坐在馬車上，行經郊外，看到路邊有一隻豬深陷泥淖，動彈不得。豬隻愈是掙扎，牠的身體就愈陷入泥淖之中，狀況十分窘迫。林肯本來無動於衷，但馬車走了幾哩路後，他實在按捺不住，便要求馬車調頭回到豬隻動彈不得的地方，下車幫助豬隻脫離困境，還因此弄髒了自己的新衣服。事後林肯的友人聽到這件事，深深讚許林肯的行動。面對友人的讚美，林肯的回答是：「我之所以救牠，是因為當我一開始選擇無視的時候，腦中不斷迴響著牠的悲鳴，讓我惴惴不安。為了消除這個不安的情緒，我才決定回頭幫牠一把。」在這則軼事中，「為了消除心中不安的情緒」不僅使得「林肯回頭救豬隻」這個行動得以受到理解，它同時也說明了推動林肯對豬隻伸出援手的念頭為何。本文稱這種指出行動者是受到什麼念頭推動而行動的理由為動機理由（motivating reasons）。

8 關於理由的不同種類，請見 Alvarez (2010), pp. 33-39；Markovits (2014), pp. 1-4；Dancy (2010), pp. 1-25。

前述二例中，「為了測試燈泡」和「為了消除心中不安的情緒」可以讓「小黑開燈」與「林肯拯救豬隻」的行動得以被理解，也指出小黑和林肯二人是因為何種念頭而做出行動，它們既是解釋理由，也是動機理由。這樣看來，有人可能會說我們似乎沒有必要區分這二種理由。然而這個區分確實有其必要，因為指出行動者本人心中被某種念頭推動而行，雖然能同時讓行動變得可被理解，但讓一個行動可被理解的說法，不見得同時指出行動者本人是被什麼念頭所推動。動機理由可以也是解釋理由，但解釋理由不一定是動機理由。舉個例子來說，港片《破壞之王》裡面，主角阿銀為了能和心儀的女生阿麗約會，徹夜排隊去買張學友演唱會的票。我們假設最後阿銀成功拿到二張票，也向阿麗提出邀約，請她一起去聽張學友的演唱會。結果因為阿麗雜事太多，加上阿銀的邀約跟演唱會的日期相距三個月之遙，讓她壓根忘記有這件事情，所以演唱會當天阿麗沒有出現在會場，反而是跟空手道社的斷水流大師兄一起去遊樂園玩。這時，「阿麗忘記當天晚上有演唱會」的解釋雖然可以讓「阿麗接受大師兄邀請」的行動得以被理解，但這不可能是在阿麗心中推動她接受大師兄邀約，去遊樂園玩的念頭，忘記某件事情沒辦法推動一個人去做任何行動。假如阿麗在決定接受邀約時，心中浮現了「忘記當天晚上有演唱會」的念頭，那她反而不會忘記有演唱會；更何況，既已忘記，又怎會浮現心頭？所以此時在她心中推動這樣做的念頭，會是像「因為當天晚上遊樂園有盛大的煙火秀」、「因為她先前答應找一天跟斷水流大師兄出去」這類的想法。因此，解釋理由可以不是動機理由，二者應做出區分。

不過，理由除了扮演讓行動得以被理解，以及推動一個人行動的角色，還有另外一個我們也常常提及，且或許是最重要的角色。有時我們訴諸理由，不只是為了讓行動可被理解，也不只是要指出行動者的起心動念，還是為了要去**證成行動的正當性**。回到林肯救豬的例子，假如林肯的友人是一個非常重視動物權利的人，那麼當他聽到林肯拯救豬隻的說法後，可能相當不以為然，因為林肯竟然是為了消除自己心中不安的情緒這種自私的考量，而不是因為意識到一隻無助的生靈本身就需要被幫助，才去拯救豬隻。對這位關心動物權利的友人來說，「消除心中的不安情緒」即使是實際推動林肯行動的理由，也絕對稱不上是好理由，真正支持林肯去拯救豬隻的好理由，應該是意識到動物本來就有免於無端受苦的權利。在這個情況下，這位友人口中的「好理由」，要能夠

為某個行動提供正當性，做為支持行動的依據，證成這個行動為何是值得去做的行動，本文稱扮演這種角色的理由為**規範理由**（**normative reason**）。

若從行動者本人的角度來看，他通常會把推動自己行動的動機理由也看成是規範理由，因為假如行動者本人自己都不認為這是個能夠用來證成行動的考量，他通常也不會選擇依據這個考量來行動。不過，這不表示動機理由一定就是規範理由。以康德對「出於義務」與「合於義務」的區分為例，當一個行動是出於義務時，表示行動者本人認識到這個行動是對的行動，且因為這是一個對的行動而決定這樣做。⁹這個時候，「這是一個對的行動」讓我們理解這個行動為何會產生，因此是解釋理由；「這是一個對的行動」同時推動行動者，成為他如此行動的原因，所以也是動機理由；「這是一個對的行動」更同時證成了這個行動的正當性，是故它也是規範理由。然而，動機理由也有和規範理由分歧的時候。在行動只是合於義務的情境中，行動者本人或許表面上做出滿足義務要求的行動，但背後的考量卻得不到證成，這時行動的動機理由就不是規範理由，我們另需規範理由才能證成行動。

不過，行動者本人可能不認為此時動機理由和規範理由有分歧，像林肯或許會覺得「消除自己心中的不安」已經足以證成自己救豬的行動。但假如其友人所提倡的動物權利真實存在，那麼真正能夠證成救豬行動的考量或許就不像林肯所想的那樣。在這個情況下，我們可以說林肯以為自己做了一個出於義務的行動，但其實這個行動只是合於義務。有的時候，連行動者本人自己也知道自己的動機理由無法證成行動，比方說阿祥特地去安慰剛剛失戀，難過不已的學妹，但他不是因為看到學妹此時需要依靠，要有人成為她心靈上的後盾，而是為了趁虛而入，擄獲學妹的芳心。我們通常會說阿祥安慰學妹的「動機不純」，這個形容也暗示了證成阿祥這麼做的考量，跟實際推動阿祥行動的念頭，二者並不一致。無論行動者本人自己是否認為他行動的動機理由就是規範理由，只要推動他行動的考量沒辦法被正當化，證成行動，那它就不能成為行動的規範理由。

區分出解釋理由、動機理由和規範理由之後，本文要問：規範性問題要求提供的是哪一種理由？既然規範性問題要問的是道德要求如何能被證成，而不

9 G, 4: 397-399.

是問道德要求如何能被理解，也不是問一個人是被什麼念頭所推動而遵守道德要求，它所談的理由自然是指規範理由。因此我們可以重新調整對規範性問題的理解，將

我有沒有理由遵守道德要求？

理解成

我有沒有規範理由遵守道德要求？

這樣理解也符合本文先前所提，規範性問題是去追溯規範性的根源，找出道德要求之所以能被證成，擁有約束行動的權威，它的證成基礎、權威究竟奠基於何者之上的說法。

第四節 道德要求的種類

接著談道德要求。一項道德要求有可能是道德義務，或者是道德上的超義務（後稱之為超義務）。道德義務和道德上「錯」的概念相連，假如不可傷害無辜是人人皆應遵守的道德義務，那麼一旦有人傷害無辜，我們就會說他做了一件道德上的錯事。此外，道德義務也與責任概念相連，這是說一旦有人傷害無辜，他就理應為此負起道德責任，活該（deserve）受到譴責，而這譴責可以是來自受害者本人或其親友，甚至是其他為此打抱不平的陌生人。¹⁰至於超義務和「錯」的概念似乎不那麼直接相關，因為超義務通常是指那些「做了是對的，但不做也不會被認為是錯」的行動。健康幼稚園火燒車事件，當時身為老師的林靖娟女士不顧自身安危，衝入火場拯救學生，最後不幸殞命。平日在台東中央市場裡賣菜的陳樹菊阿嬤，將自己所賺的錢省下來陸陸續續捐款給有需要的人們，至今已達千萬。這些都是我們認為非常了不起，值得受到道德讚賞的超義務行動。¹¹然而，假如林靖娟老師當時選擇不衝入火場，陳樹菊阿嬤選擇留下十分之九的捐款供自己花用，只捐百萬出去，相信也不會有人對他們進行道德譴責，說他們做了什麼道德上的錯事。超義務之所以被稱為「超」義務，就是因為它需要行動者做出不小的犧牲，以致於我們並不期待大家都做出這樣

10 這裡所說的責任是指可問責性，見下一章第一節的討論。

11 事實上，林靖娟因此成為第一位入祀忠烈祠的平民，陳樹菊則是因此登上《時代》雜誌的封面，受到國際矚目。

的行動，也不會特意要求讓超義務變成判斷行事是否恰當合宜的標準。¹²然而這些行動的出現，幫助我們看見理想的道德人格是什麼樣子，理想的道德世界是什麼樣貌，它告訴我們世界其實可以變得如此美好，令人嚮往，鼓舞我們堅持道德的心。

除了道德義務與超義務，我們似乎還可以發現其他與道德要求有關的行動樣態，例如許漢認為有道德上可允許的行動。¹³道德上可允許的行動不是指所有那些「可做也可不做」的兩可行動。這些兩可行動是無關乎道德，沒有道德意涵在其中的，例如在出門穿鞋時要先綁左邊的鞋帶或先綁右邊的鞋帶，穿襯衫時要從下面的扣子開始扣起或從上面的扣子開始扣起。許漢所謂道德上可允許的行動，是指那些有多種方法皆可將其實現的行動。一般而言，要求我們不去做些什麼的消極義務只會有一種實現方式，那就是不要去做那項特定的行動（如，不去傷害無辜），但是要求我們去做些什麼的積極義務有時可能會有多种將其實現的方式。¹⁴比方說，辛格（Peter Singer）認為捐出自身收入的十分之一去幫助別人是我們的道德義務，¹⁵然而實現這項要求的方式並非只有一種。我們可以每月固定提撥十分之一的收入將其捐給有需要的團體或個人；我們也可以在有錢的時候多捐一點，沒錢的時候少捐一點，只要讓捐款的總數接近這段時間收入的十分之一即可；或者我們也可以選擇將自己名下的房子（如果你是包租公或包租婆的話）用原本租金的十分之九租給需要的人，這些都是實現上述義務的可行方式。因此，雖然不捐出十分之一的收入幫助別人在道德上是錯的，但是我們沒有去做實現該義務的某個特定行動卻不見得是錯的，因為我

12 要如何清楚界定超義務行動的內涵是什麼並不容易，這裡提到的界定方式似乎也會讓一些略施小惠的行動變成超義務。比方說「每天出門都要親切地向人打招呼」，這似乎也是一個做了是對的，但不做也不會被認為是錯的行動。然而直覺上我們不太傾向稱呼這類行動為超義務行動，因為即便完成這些行動，其背後彰顯的道德意涵也不會像林靖娟、陳樹菊那樣的行動值得令人大加讚賞。所以或許我們可以把超義務行動界定為「做了是對的，可以彰顯行動者道德人格的偉大，但不做也不會被認為是錯的行動」。關於如何界定超義務行動的討論，見 Heyd (2016)；許漢 (2015)，頁 265-267。

13 許漢 (2015)，頁 263-264。

14 此處本文僅是根據「不做什麼」與「做什麼」的粗略區分，將義務分成「消極義務」與「積極義務」，這和法律上所謂的消極義務跟積極義務不完全相同。在法律上，我們可以根據「不干涉他人」和「理會他人」的區別分出消極義務和積極義務，而當法律要課以一個人積極義務時，需要滿足特定條件才行，這個條件就是「保證人地位」。關於法律上的消極義務和積極義務，見周漾沂 (2014b)，頁 102-107；關於保證人地位的討論，見周漾沂 (2014a)。

15 Singer (2015)。

們可能選擇了另外一個也能實現該義務的行動。在這個意義上，這些都能實現義務但無法同時去做的行動就會是道德上可允許的行動。

此外，我們似乎也可以分別出另一種道德上被容忍的行動，這裡指的是那些在道德上不被鼓勵去做，但由於它不如被道德義務禁止般的行動那樣事關重大，因此就算做了，也還不至於被稱之為錯誤的行動。例如在公共場所吸煙或大聲喧嘩，這些行動因為會造成大眾困擾，所以通常會被認為是最好不要去做的行動。可是如果真的有人「白目」到做出這些事，他或許會被週遭投以白眼，被認為「不上道」、「搞不清楚狀況」，不過似乎也不會再引起什麼更激烈的反應。這跟我們看到有人霸凌別人、當眾行竊、猥褻別人那樣子義憤填膺的情形是不一樣的。若是這類行動的確存在，那麼它就會是有別於上述道德義務、超義務、可允許的行動之外的行動樣態。它之所以有別於道德義務，是因為它不和「錯」有直接關連；有別於超義務，是因為其並未彰顯一個理想的道德人格應該如何待人處事，它反而彰顯出一個有些許瑕疵的道德人格；有別於可允許的行動，是因為這和義務的多重可實現性似乎無關。¹⁶

根據以上討論，這些道德要求雖然都叫做道德「要求」，但其嚴格程度並不完全相同。裡面最嚴格的要求當屬道德義務，因為如果我們沒有滿足，表示我們在道德上做錯了，活該受到譴責。相較之下，超義務行動雖然也對人提出要求，但它所要描繪的是理想的道德人格形象。由於這不是每個人都能輕鬆達成的目標，所以這類行動與其說是對人提出要求，更像是向人提出邀請，嘗試活出這樣的人生。¹⁷當然，對有些人來說，他們不會只把超義務看成是一種邀請，而是把他當成像道德義務一樣強烈的約束，致力在生活中加以滿足。有些人把家庭成員之間的互動看得極為重要，他們認為家人就是應該時常保持聯絡、彼此照應、互相扶持，所以除非萬不得已，他們每天都要撥出至少一頓飯

16 或許有人會質疑是否真的有這種「道德上可被容忍的行動」。他們可能會說，本文所舉的例子其實也是那些違反義務的行動，只是比較輕微而已，因此不會引起太大的反應，但那樣做依然是錯的。又或者他們會說，那些行動根本與道德無關，所以不該被算入道德要求之列，因此我們對這些行動的反應自然就和對道德行動的反應不同（在此處，反應就是比較漠然、不在乎）。這類行動是否真的是獨樹一格的道德要求，本文並無定見，舉出這類行動的目的只是為了盡可能地貼近我們關於「道德要求」的日常經驗。如果事實上這類行動不存在，也不會影響此處的論述重點。

17 照此說法，超義務中的「應該」意思比較像是表達某個行動是值得被想望、追求的（desirable），意即行使超義務的世界是一個更好、更恰當的世界。對「應該」做出幾種不同意思的區分，見 Harman (1973), p. 235。

的時間與家人團聚，每週都回老家探望年邁的父母……。即使孝順父母、照顧家人的確是道德要求，但對這些人來說，他們為自己設定的標準已經遠超過大家都能認可的程度，把大家覺得是過度犧牲，因而實屬為超義務的要求加諸在自己身上，認為自己非嚴格遵守不可。值得說明的是，這些人並非我們平常所說的「道德潔癖」，因為他們不是在生活各方面都為自己設定一套高標準，他們只是在特定方面會用高標準來要求自己，其他方面則和別人一樣，只求自己滿足基本要求即可。這種狀況並不新奇，因為每個人在人生中想要完成的志業畢竟各不相同，所以他們在意的事情自然也不一樣。對這些人來說，雖然超義務行動對他造成的約束就好比道德義務一樣強烈，但那畢竟屬於個案，假如這些要求對多數人，或甚至所有人來說都造成如此強烈的約束，那麼這些要求就會是道德義務，而不只是超義務了。

同樣地，道德上被容忍的行動也不會對人做出像道德義務那樣嚴格的要求。超義務行動代表的是一個理想的道德人格，它並不規定所有人都一定要變成這樣的人。被容忍的行動則顯示出有些許瑕疵的道德人格，但其還未無可救藥到應該加以譴責的地步。假如我們把道德義務看成是一條合理期待每個人都能滿足的基準線，那麼超義務行動無疑是比這條基準線高出許多的「高標」，它指出人其實可以在道德上超越自己到那樣的地步，身為凡夫俗子的我們，在道德上仍有許多努力的空間。被容忍的行動則像是臨界這條基準線的灰色地帶，代表一個有缺陷但堪稱「良品」的區域。它是一個預警，提醒我們必須改正某些方面的行動，以免墮入活該被譴責的地步。所以，超義務要求我們做一些行動，但它比較像是說，我們最好能夠做到這些。被容忍的行動要求我們不要去做（禁止我們做）一些行動，但它也比較像是說，我們最好不要這樣做，特別是不要一而再再而三地這樣做，否則下場會嚴重到無以復加的地步。不過，超義務和被容忍的行動所提出的要求，都不若道德義務般嚴格。

至於道德上可允許的行動，它的要求到怎樣的程度，可從二方面來說。就這類行動是可實現同樣目標之眾多手段中的一種來看（例，我們有各種方式去捐出自己收入的十分之一），它對行動所造成的約束沒有道德義務那樣強烈，因為就算不採取某個特定行動（每個月固定捐出十分之一的收入），也有其他方式可以滿足其要求（讓自己在一年之間的捐款總和達到收入的十分之一），所以那項特定行動不是非做不可，否則就是錯了的行動。但是，就這類行動仍然是在道德上要求我們滿足某個特定目標來看，他對行動所造成的約束則與道

德義務一樣強烈。如果我們完全不採取任何方式來滿足這個特定目標（完全不打算將自己十分之一的收入以任何方式分享給其他人），我們其實就是做了一件道德上的錯事，因為道德雖然允許我們考量自身處境來決定如何達成這個目標，但它不允許我們不去達成這個目標。在這個意義上而言，道德上可允許的行動其實算是一種特殊類型的道德義務。¹⁸

將道德要求進一步拆解成嚴格程度不同的道德義務、超義務、被允許的行動、被容忍的行動之後，本文會將討論的焦點限縮在道德義務上面，這是因為它背後代表的那種規範性格最為嚴格也最為明顯，是典型的道德要求。如此一來，我們可以再次調整對規範性問題的理解，將其聚焦在道德義務上面，把

我有沒有規範理由遵守道德要求？

進一步理解為

我有沒有規範理由遵守道德義務？

一步步精煉我們對規範性問題的理解之後，本文認為當行動者在抉擇時提出規範性問題，他主要是想問道德義務背後是否有規範理由加以支撐，這些理由之所以成立的條件又是什麼，能讓道德義務真的具有權威。換言之，他在思考道德義務所蘊涵的規範理由，其規範性究竟奠基在何者之上。或者也可以說，遵守道德義務的理由，其規範性的根源何在。¹⁹

最後有二點需要提醒讀者。首先，在後續行文上，本文會交互使用「道德要求」與「道德義務」，將它們視為同義詞。在大部分情況下，本文仍將使用

18 根據本文的分析，道德上可允許的行動和道德義務之間的區分，與康德所做的不完全義務（imperfect duty）和完全義務（perfect duty）之區分相符。對康德來說，所謂的完全義務就是被要求做特定行動的義務，而康德通常是用來指不去做特定行動的義務，例如他自己舉的例子是不能出於自愛的緣故而自殺，或者不能對別人做假承諾。至於不完全義務，則允許留給行動者本人選擇行動時機與方式的空間，但要注意的是，由於這仍然是義務，所以行動者本人不能完全不做這個行動，他自己舉的例子是完善發展自身天賦、幫助別人。從這個角度來看，就可理解為什麼康德又把不完全義務稱為寬泛義務（wide duty），完全義務稱為狹隘義務（narrow duty），其中「寬／狹」的對比就是要強調行動者本人在執行義務有無自擇時機與方式的空間。有趣的是，本文是根據許漢來做出這二種道德要求的區分，但他自己不認為這個區分與康德的區分相符合。按照他的理解，不完全義務是指行動者本人「不承擔責任去履行」該行動的道德要求，因此其之所以被允許，「不在於義務的具體化的多重可選擇性，而在道德責任的可逃避性」。關於康德對完全義務和不完全義務的區分，見 G, 4: 424；MM, 6: 390-391；相關分析可見 Sedgwick (2008), pp. 121-124。至於許漢對完全義務和不完全義務的看法，見許漢（2015），註腳 7。

19 關於規範性問題究竟在問什麼，可參考吳瑞媛（2015），頁 2-4。

「道德要求」一詞，不過有時也會視脈絡而使用「道德義務」一詞。其二，依循上述對規範性問題的釐清與限縮，本文的論述策略也跟著定調，那就是考察後設倫理學中三個主流的理由論——情意論、實在論、建構論，看看誰能針對規範性問題提出一個妥善的答覆。²⁰不過在正式進入考察之前，我們必須先思考怎樣的答覆才算是妥善的答覆，這正是下一章的工作。

20 對於理由與規範性一般性的介紹，可參考 Finaly (2010)；Star (2018)。McPherson and Plunkett (2018) 所討論的主題雖涵蓋整個後設倫理學，但裡面亦包含不少與理由、規範性相關的討論。另外，本文會在第三、五章對這三種理由論做更多說明。



第二章 規範性問題的答覆標準

這一章要去找找出判斷規範性問題的答覆是否妥善的標準。本文依據不同學者的看法，參酌日常生活的經驗，整理出道德要求的重要特徵，以此做為判斷答覆是否妥善的標準。舉例來說，如果我們發現道德要求具備 A、B、C 三個特徵，而我們用來回答規範性問題的甲、乙二個理由論，前者只能說明道德要求為何具備 A、B 二個特徵，後者則能說明道德要求為何具備 A、B、C 三個特徵，我們就會說甲比乙更能妥善答覆規範性問題，解釋道德要求的規範性根源。另外，規範性問題本身的提問方式也限制了怎樣的答覆堪稱妥善。正如何思嘉所言，「規範性問題是一個第一人觀點下的問題，它是為了那個必得實際上去遵循道德所說的道德行動者而興起的問題。」¹綜合來說，本文認為若是一個理由論可以妥善回答規範性問題，它一方面要能成功解釋道德要求為何具有那些重要特徵，一方面也要能滿足這種提問方式所帶來的限制。本章共分三節。前二節的任務是檢視、反省各項道德要求的特徵，並決定出四個本文認為具有重要性的特徵。第三節則是說明規範性問題的提問方式為它的答覆設下了哪些額外限制，並試圖將回答的限制與道德要求的特徵進行整合，將之當成判斷答覆是否妥善的標準。

第一節 道德要求的特徵

道德要求究竟應該具備哪些特徵，不同學者之間眾說紛紜。經本文整理之後，道德要求大約有以下特徵。（一）道德要求我們去做的行動，也是我們有理由去做的行動，它有約束我們行動的權威，具有規範性。²（二）道德要求是

1 SN, p. 16.

2 如 Frankena (1966)；Brink (1997)；Darwall (2006b)；Pojman (2012)。布林克 (David Brink) 將此特徵稱為權威性 (authority)，法蘭肯納 (William Frankena) 與波以曼 (Louis

否適用於一個人，不取決於這個人身上偶然而有的特質；換句話說，它具有不可逃避性。³（三）道德要求與其他類型的規範要求互相衝突時，總是凌越其他的規範要求，這表示我們必須優先遵守道德要求我們去做的事，它具有優先性。⁴（四）道德要求適用於處在相似情境下的每一個人，並不給予某人或某群體特殊對待，它具有普遍性（universality）。⁵（五）道德要求必須具有公開性（publicity），它不能是那種一旦公諸於世，反而無法再指引人行動的那種命令、要求。⁶（六）道德要求具有可實踐性（practicality），它不能帶給我們過大的負擔，以致於我們為了落實道德要求犧牲過多。⁷（七）道德要求有社會性的面向，其使得人與人之間的合作得以可能，它不能是純粹利己的，或純粹美感的考量。⁸（八）道德要求是那種一旦我們加以違反，而且又無法證明自己情有可原的時候，就活該受到譴責的要求，這意味著它具有可問責性。⁹

本文參酌日常生活的經驗，對上述看法加以反省之後，認為道德要求具備以下四項重要特徵：規範性、不可逃避性、可問責性、優先性。以下先說明這四種特徵的內容，再說明為什麼本文並未採用其他特徵。

一、 規範性

道德要求既是要求，同時也是一種道德判斷，而道德判斷又是一種價值判斷。這意思是說，道德判斷包含了評價性的語詞，諸如「好」、「壞」、「善」、「惡」等等。這些評價語詞使得包含道德判斷在內的價值判斷得以對

Pojman) 則稱此為規約性 (prescriptivity)。

3 如 Brink (1997)；Darwall (2006b)。達沃稱此特徵為必然性 (necessity)。

4 如 Frankena (1966)；Brink (1997)；Darwall (2006b)；Pojman (2012)。法蘭肯納與波以曼用凌越性 (overridingness) 稱呼之。值得一提的是，法蘭肯納雖然指出凌越性常被認為是道德要求的特徵，但他自己則採取相反的主張。本文會在這一節稍後對優先性進行更多討論。

5 如 Darwall (2006b)；Singer (2011)；Pojman (2012)；Rachels and Rachels (2018)。值得注意的是，達沃對普遍性的理解似乎與另外三人不完全相同。達沃所理解的普遍性是指「在任何情況下當行動者在道德上應該如此行動時，表示他總是有某個規範理由去這樣做」。對他來說，普遍性只是把規範性的主張更清楚地表示出來。對另外三人來說，普遍性可說是一致性原則的延伸，其要求我們大公無私地對待所有人，故雷秋爾 (James Rachels) 用公正性 (impartiality) 稱呼此特徵。

6 如 Pojman (2012)。

7 如 Pojman (2012)。

8 如 Frankena (1966)。

9 如 Darwall (2006b)。

世界上不同的人事物做出價值排序和取捨，這和那些僅僅只是要描述世界樣貌的事實判斷不同，後者無關乎價值排序和取捨。像是「日本女星宮崎葵長得很漂亮」的美感判斷、「台電大樓旁巷子內的臭豆腐很好吃」的品味判斷都是價值判斷的一種，但這類價值判斷似乎和道德要求仍有不同。道德要求的語句中通常帶有「應該」、「不應該」、「允許」、「禁止」、「必得」等語詞，這類語詞使得道德要求不只是要去指出某個行動是較佳或較差的，也讓道德要求兼有指引、證成這些行動的功能，帶有命令的意味在裡面。就如同長官對下屬所布達的命令一般，道德要求我們遵照其指示，去做（不做）某個行動，也因此道德要求對人的行動會產生約束。本文將道德要求所擁有的這種指引、證成、約束行動的特徵，稱為道德要求的規範性。

二、 不可逃避性

道德要求的另一個特徵是不可逃避性。這意思是說，道德要求由不得人恣意找藉口推諉，擺脫加諸在自身行動上的約束。這通常是因為，人要不要遵守道德要求並不取決於偶然而有的特質，而是取決於那必然具備的特質。舉例來說，霍布斯認為人之所以要遵守道德，跟我們這個世界的資源並非充分無虞，以及人類的自然天性（human nature；後稱天性）有關。由於世界的資源有限，且人和人之間的欲望和能力也都相差無幾（雖有差異，但差異的範圍不大），導致大家都會覬覦相同的資源，互相爭搶。霍布斯認為，就算成功搶奪到資源以後，由於人天生也渴望權勢，因此不會只滿足現有的資源，還會進一步發動戰爭掠奪其他人的資源，讓自己優於他人。爾後，即便搶奪到較多的資源，由於人和人之間的能力差別不大，因此擁有資源者為了自保，每天還要提心吊膽，深怕敵人進行藉由合縱連橫、偷拐搶騙等各種謀略置自己於死地。於是乎，我們每天活在被暴力與死亡籠罩的陰影之中。霍布斯稱這樣的世界狀態為「自然狀態」，並且認為道德是擺脫自然狀態，讓自己活得安心不受怕的好方法，這是為什麼我們之所以要去遵守道德要求的理由。¹⁰

10 霍布斯對人的天性、世界情境、自然狀態、道德規範的看法，見 Hobbes (1996), chaps. 13-17.

對霍布斯來說，遵守道德的條件是建立在資源有限、人人欲望能力皆相似、渴望自保與權勢等等跟天性與世界有關的偶然特質上面。之所以說這些是偶然特質，是因為我們可以科幻地想像自己處在一個與現實世界截然不同的可能世界中。那個可能世界裡資源充分無虞；人和人之間的差別猶如物種之間的差別，有各種不同的能力和欲望，因此所需要的物資完不同；而且比起自保，人更願意優先犧牲奉獻，為他人付出；也不會忌妒或羨慕別人。對生活在那個可能世界中的人來說，或許他們也必須遵守道德要求，但義務的內容想必會和我們熟知的道德要求很不一樣，而且很可能完全不一樣。

史翠就邀請我們想像一則關於「蟻人」的故事。¹¹假設在一個可能世界裡，人類的天性和生理、社會構造都與螞蟻非常相似。在蟻人的社會裡，唯一能夠生育後代的只有女王，其他人都是女王所生的小孩，彼此都是兄弟姐妹。在染色體上，蟻人的構造也與現實世界的螞蟻相同，男蟻人只有單套染色體，女蟻人有雙套染色體。這個生理構造上的差異會使得蟻人的兄弟姐妹之間要比父母子女之間的關係還要「親」，因為兄弟姐妹染色體相似的程度要比父母子女之間更大。若蟻人的道德規範完全由其天性與生理、社會構造決定，那麼對蟻人來說，為了女王與蟻人社會的奉獻付出可能遠比追求自己的美好人生還重要，拯救自己的兄弟姐妹也可能遠比拯救自己的子女還要重要，這是他們的道德要求。

本文舉霍布斯的道德理論跟史翠的蟻人故事為例，目的是要突顯：若是將道德要求奠基於偶然特質上面，道德要求就不必然對人的行動造成約束，而就算有所約束，約束的內容也可能很不一樣。以上所提的差異都是不同可能世界之間的差異，但是我們可以想像，若是有些道德理論將道德要求奠基在同一個世界裡就會出現差異的偶然特質上面（比方說，道德要求就像各國的法律一樣，適用範圍取決於每個人的國籍；或者，將道德要求奠基於人的同情心上面，但世界上也會有人因為疾病事故或基因變異等等原因，完全沒有同情心），那麼就會發生以下情況：有些人可以堂而皇之地免除道德要求的約束，因為在他們身上找不到讓道德要求產生約束所必須滿足的偶然特質。然而，「道德要求可被恣意免除」的想法似乎不符合我們日常的道德經驗，我們始終

11 以下關於「蟻人」的描述，參考改寫自 Street (2012), pp. 52-55。史翠的蟻人譬喻可能是受達爾文「蜜蜂人」的故事啟發，見 Darwin (1981), p. 73。第八章會再針對蟻人譬喻做更深入的討論。

覺得道德要求具有以下的性格：它不是在討價還價，要先確定有沒有滿足什麼前提條件才必須遵守。我們就是無法恣意找藉口去推脫、免除道德要求對行動造成的約束和限制，道德要求是不可逃避的。

值得一提的是，有的時候我們也同意，不同地區適用的道德規則確實不一樣，而這並不令人奇怪。例如在台灣（或說是過去的台灣），水資源基本上沒有匱乏的問題，所以只要不是在非常誇張的程度下浪費水，隨使用水不會有什麼道德疑慮。但是在水資源極為珍貴的地區（例如某沙漠的綠洲城市），每個人每天可以用多少水是需要經過配給的。嚴重一點來說，多用一絲一毫都可能影響到其他人的生存。在此情況下，隨使用水就有違反道德的問題。不過，道德要求之所以在不同地區會有不同的內容，不見得就是因為將道德要求奠基在偶然特質上所造成的。或許適用於上述情形中的道德要求都是奠基在每個人都有相同的道德地位（假設此地位來自於某個必然特質）的前提上，而既然同樣重要，那麼對於有所匱乏的資源就得做一個合理的分配，才不會有厚此薄彼的問題。由於沙漠地區和台灣所匱乏的資源種類不同，水不是在台灣珍稀的資源，但在沙漠地區是，所以奠基於相同道德地位的道德要求將如何落實在各個地區，方式也會不同。奠基在必然特質上的道德要求在落實方式上出現各地差異，跟奠基在偶然特質上的道德要求可以允許某些人恣意免除，這是二種不同的情形，不應混淆來看。

這樣看來，若要讓道德要求具有不可逃避性，就不能讓它奠基在偶然特質上面，例如人的天性，或者變動不居的事實等等，而必須奠基在必然特質上面，例如使人之所以成為人的本質要素（humanity；後稱人性），或者像數學真理（如， $1+1=2$ ）那樣的必然真理。如此一來，我們就不必擔心有人可以恣意免除道德要求的問題，因為不管在怎樣的世界裡，只要有人的存在，無論其天性是傾向自保，想要比別人更好，或者是願意犧牲奉獻，對他人的好壞既不羨慕，也不忌妒，只要其身而為人，使其之所以成而為人的人性，或者是道德真理，就使得他必須遵守道德要求。



三、 可問責性

道德要求的第三個特徵是，若是做出違反道德要求的行動，人就必須為此而負起責任。這裡所說的「責任」值得進一步釐清，因為說一個人必須負責有很多種意思。¹²有的時候負責一詞跟一個人的品格有關，這時我們通常說他是一個負責的人；有的時候負責指的是人要為某個事情發生而做出適當的回應，這時我們通常說他要為此負起責任。當我們談論的是伴隨道德要求而來的責任，它自然與後一個意思比較相關。不過即使如此，說一個人必須為某某事情負起責任也還有很多不同的意思。有時候我們說的責任是指因果責任，它關注的是某人是不是造成事件發生的原因。比方說大雄邊走路邊滑手機，結果撞翻了胖虎手上的礦泉水，濺了胖虎一身溼，這時說大雄對這件事情有責任，是說要是大雄沒有走路不看路，胖虎就不會搞得一身溼，大雄的不小心是使這件事發生的原因。有的時候我們說的責任是指法律責任，假設將前述二人的例子修改一下，大雄和胖虎是在實驗室裡工作的同事，胖虎正拿著一個燒杯，裡面裝著具有腐蝕性的溶液準備進行實驗，結果大雄因為專注在自己的研究數據，邊拿著筆記型電腦邊在實驗室內移動，想要回到自己的座位上，結果一個不小心撞翻了胖虎的燒杯，讓裡面的溶液灑到胖虎身上，害胖虎的實驗白衣因此破了好幾個洞，身上也有輕微的化學灼傷。這時大雄不只對胖虎負有因果上的責任（因為大雄是使胖虎白衣破損，身體受傷的原因），他還對胖虎負有法律上的責任，胖虎依法可以向大雄求償一件新的實驗白衣，及為此支出的醫藥費。此外，有些責任是伴隨著人所扮演的角色或情境而來，例如大學的教室在沒有課的時候，也會開放讓休息與自習的同學來來去去，但是大家似乎都有默契，那就是最後一個離開教室的人有責任把燈關掉，把門帶上。這樣的責任好像跟前述二種責任不太一樣，不是因為最後一人讓「教室沒有人」這件事情發生，或是破壞了教室的使用守則，所以負有關燈關門的因果或法律責任，而是因為他在那個情境中，剛好就是那最後一個人的緣故；他扮演了「教室中唯一的一人」這個角色，才有關燈關門的責任。

若是加以比較，違反道德要求所需承擔的責任和前述提到的法律責任比較接近，都是因為破壞了某個規範，而被認為要負起責任、受到譴責。不過，即使說一個人因為違反道德要求而要負起責任、受到譴責，但這是基於何種道理

12 此處對責任的分析根據 Dworkin (2011), pp. 102-104。

而來，仍可以再進一步探討。雖然我們大致會同意，一個人必須負責是因為他破壞了道德規範，可是為什麼道德規範遭到破壞就活該被譴責，則有很多種說法。按照哲學家們的區分，說一個人要負責，有可能是因為這個人可被歸責（attributable），也可能是因為他可答責（answerable），或者是因為他可被問責（accountable）。首先，本文借用舒梅克（David Shoemaker）的例子來說明可答責與可問責的意思：

【紀念日】志明和春嬌是結婚十載的夫妻，每年到了結婚紀念日前夕，春嬌都偷偷暗示自己想要的禮物，免得不解人意的志明送到自己不怎麼喜歡，也不怎麼實用的禮物。無奈志明實在太遲鈍，每年都沒有意會到春嬌的暗示，總是買了一大束康乃馨送給春嬌。偏偏春嬌其實很不喜歡康乃馨，但又不忍跟志明攤牌，所以收到禮物時也只能強顏歡笑，期待明年志明能「開竅」。這樣的情形過了十年，春嬌終於受不了了，她決定從此不再像小孩子期待聖誕禮物那般來期待自己的結婚紀念日禮物，因為她知道這一切都只是不切實際的幻想，她對志明已經徹底失望。另一方面，春嬌也不再留心志明在節日前夕所釋放出的暗示，她決定之後不再花心思準備志明的禮物。

【婚外情】志明和春嬌是結婚十載的夫妻。有一天晚上當志明在洗澡，春嬌準備把髒衣服拿去洗的時候，她突然注意到志明的襯衫瀰漫著一股香水味，而她清楚知道自己沒有這種味道的香水。說巧不巧，春嬌瞥見志明的手機收到一則簡訊，簡訊中的文字相當曖昧，是情侶之間打情罵俏時才會使用的字眼。在這個奇妙的氛圍下，春嬌無法忍住自己的好奇心，無暇顧及夫妻之間的隱私問題，便拿起志明的手機快速瀏覽了志明和對方的簡訊內容，終於確定志明有婚外情。事後春嬌追問志明，起初堅持問心無愧的志明在春嬌咄咄逼人的氣勢下最後也繳械投降，認了自己偷吃的事實。春嬌一氣之下把手邊所有能丟的東西都扔向志明，志明落荒而逃。¹³

13 二個例子改編自 Shoemaker (2011), pp. 620-624。

舒梅克認為無論在哪一個情境中，春嬌對志明的反應都可算是一種譴責，但是他認為這二種譴責的類型不同。在紀念日的例子，春嬌的責備是私底下的，不帶怨懟的（resentment）；在婚外情的例子裡，春嬌的責備充滿了怨懟，而且就是要給志明一個教訓。當然，從每個人在責備時所帶有的情緒反應來區分不同種類的譴責似乎不太恰當，因為大家的反應不見得一樣，有些人的反應可能激烈一些，有些人的反應則內斂一些。不過舒梅克之所以強調這二個例子中的譴責帶有不同的情緒反應，是要讓我們意識到志明在這二個例子中雖說都是破壞了他和春嬌之間的關係，但這其實是二種不同的關係。志明在紀念日的例子中所沒有滿足的是我們認為一個夫妻在理想上要有的關係：互敬互愛、善體人意、心有靈犀、彼此既是情人又是朋友等等。他在婚外情的例子中所沒有滿足的，則是我們認為身為夫妻至少必須維繫的底線，否則我們會傾向認為他們是一對貌合神離的夫妻，僅有夫妻之名但無夫妻之實。我們可以容忍在婚姻關係中沒有上述理想中的任何一個特質，畢竟天作之合難尋，一百對也不見得會有一對。但做不成佳偶不表示可以變成怨偶，夫妻之間不該有肉體上的外遇至少在當代社會裡仍是被大多數人所認可的底線要求。按照舒梅克的看法，一個人的行動若未滿足底線要求，那他是可被問責的，但他的行動若只是沒有滿足理想關係中的要求，那他僅是可答責的，他不可被問責。

說明完可答責與可問責的差別後，接著來看可歸責。這裡本文借用達沃的區分來說明可歸責與可問責的不同。¹⁴有些人認為，當我們思考一個人要不要為某件事負責時，我們在乎的是這件事的發生跟這個人恆常具有的人格特質有沒有關連。按照達沃的詮釋，休謨就會認為所謂的譴責或讚美，其對象不是行動，而是行動者做出這個行動背後的動機，而且這個動機跟行動者本人的性格要有所關連，要反應出行動者的性格。所以對休謨來說，譴責或讚美是針對一個人的性格而產生的反應，若是一個人之所以採取某個行動，無法被視為是他的性格使然（這可能只是他心血來潮的舉動），那麼就算這個行動被認為是一個好的行動，我們也不會因此將榮耀歸屬於他；反之，要是這個行動是一個不好的行動，我們同樣也不會因此怪罪於他。¹⁵假如達沃的詮釋正確，那麼休謨顯然不是從可問責性跟可答責性的角度來看待責任，因為這時要判斷該不該被譴責的關鍵不在於行動是不是破壞了某個人和人之間的關係，而在於行動是不是

14 Darwall (2010a), p. 219; Darwall (2016), pp. 12-19。

15 Hume (2000), p. 264.

可被認為是出於行動者的性格。達沃認為可問責意義下的責任跟可歸責意義下的責任，二者的一個重大差異就在於前者是針對行動的判斷，後者則是針對性格的判斷。

我們可以按照上述對可歸責的說明來構作另外一個例子：

【家暴】志明和春嬌是結婚十載的夫妻。志明一直以來就是一個溫柔敦厚，風度翩翩的人。二人相識到現在，每當相處上遇到什麼不愉快，不管志明自己如何心煩，或是春嬌用多挑釁的字眼，志明最多也只是向春嬌埋怨兩句，從來沒有對春嬌大聲嚷嚷，更別說是動手過了。最近志明的公司接了一個對未來發展至關重要的大計畫，公司老闆任命志明為這項計畫的總負責人，千叮嚀萬交代地說這項計畫只許成功不許失敗。背負著老闆的殷殷期盼，志明可說是將全副精力都放在這項計畫上面，力臻完善。無奈天不從人願，在籌備、執行計畫的過程中，志明遇到了公司內部其他派系的同事全力杯葛，其他合作公司也汲汲營營地想要搶走這項計畫的主導權。內憂外患之下，志明承受了極大的壓力。有一天晚上，志明因為回家時沒有把換下來的衣服好好丟進洗衣簍，被春嬌叨念了好一段時間。春嬌雖然知道志明最近壓力很大，但還是希望志明能夠在舉手之勞的範圍內幫忙分擔一些家務，畢竟自己也有工作要做。精神已經處於極度緊繃的志明在被春嬌叨念了一陣之後，理智終於斷線，壓抑以久的情緒一股腦地宣洩出來，手直接往春嬌的臉上招呼過去，連續賞了她五六下巴掌才終於回過神來，但此時春嬌早已滿嘴是血，瑟縮地窩在牆角，臉上寫滿恐懼。

在這個例子中，我們不太會認為志明之所以對春嬌暴力相向，是因為他性格上本來就有什麼缺陷，因為如果是這樣的話，早在二人相處的十年之間就會有一些徵兆出現。我們毋寧相信，志明是一時氣急攻心，因為承受不了短時間內排山倒海而來的巨大壓力，才做出失序行動。在此讓我們暫時排除在精神醫學上真的有那種潛藏很久都未顯現出來的性格缺陷之案例，假設志明的確如這裡所預設的，對春嬌搥巴掌只是單純地情緒失控，那麼這時從可歸責的角度來看，志明就不需要為其掌摑春嬌一事負責，因為這個行動並非出自於志明一直以來的性格——他是一個溫柔，有紳士風度的人。但這說法又不太吻合我們的道德

直覺，因為我們會認為，即便這是偶發事件，動手打人就是不對（而且依照描述，志明對春嬌造成的傷害並不輕微），即使志明因此吃上牢飯，失去春嬌的信任而被迫離婚，也不足為奇，這就是志明為自己動手打春嬌一事所該負起的責任。按照前面的分析，我們之所以仍會認為志明要負責，是因為我們是從可問責的角度去思考責任。

簡單整理一下可歸責、可答責、可問責的差別。在可歸責的意義上被譴責，是指這個行動可以被歸因到源自於行動者本人的性格；在可答責與可問責的意義上被譴責，則是指這個行動破壞了行動者本人與對方的關係。可問責下的被譴責是因為行動破壞了雙方關係得以繼續維繫的底線，可答責下的被譴責是因為行動破壞了雙方的理想關係之標準。從前一節對道德要求的分析來看，本文認為當我們說某人因為違反道德要求而必須為此負責時，這個責任比較像是可問責意義下的責任，因為道德要求所規範的內容主要是人跟人之間的關係，而且這個關係比較接近「至少得遵守的底線」，而不是「致力去達成的理想」。如果是後者，那會比較像是超義務所規範的內容。據此，本文認為違反道德要求的行動者必須為此負責的特徵，是指道德要求的可問責性。

四、 優先性

道德要求的最後一個特徵是優先性，這是說當要一個人做出其他實踐要求的理由與遵守道德要求的理由相衝突時，勝出的會是道德要求。世界上並非只有道德要求才會帶給我們行動的理由，其他規範系統也一樣會要求我們去做（不做）某個行動。舉例來說，如果我國的道路法規要求所有的汽機車都靠右側行駛，輕型機車不能夠騎上快速道路與高速公路，那麼我們就得遵守法律規定而照做。又比如說，在我國唯一能夠成為醫生的方法是通過政府舉辦的資格考試，而我又把當醫生看成未來的志業，那麼我自然就有理由去通過資格考試。以上二個例子顯示法律規定，工具理性都會提供我們應該如何行動的理由，除此之外，宗教誡命、遊戲規則、風俗習慣、明智考量等等規範，也是生活中常見的的實踐要求。

不同的規範系統要求一個人去做的行動不一定相同，行動之間因此出現衝突也不意外。納粹時期的德國、二十世紀九零年代以前的南非，法律規定都涉

及對某些種族（犹太人、非白種人）的歧視。¹⁶我們若是遵照這些法律規定行事，做個守法的好公民，很可能會成為剝奪其基本人權，使其境遇因此變差的幫兇。但是另一方面，道德又要求我們確保每個人的基本人權都得到保障，不受到侵犯，於是乎這裡就出現法律規定和道德要求的衝突。又或者，假如一個學生今年想從大學畢業，而他如期畢業的方式就是拿到某某課程的學分（否則他將因為學分數不足而無法如期畢業）。根據工具理性的要求，這時他自然就有通過該課程的考核，拿到學分的理由。到了期末，因為自己偷懶貪玩的緣故，這名學生知道自己寫不出老師要求的期末報告，學分也因此拿不到。又假設這時他發現網路上有專門幫助像他這種人的槍手集團，只要支付相當的價金，即可幫忙代寫報告。這時，由於唯一能夠確保他寫完期末報告，拿到學分，如期畢業的手段只有委託槍手集團代寫，那工具理性就會要求他花錢找槍手，然而這種做法卻肯定違反了誠實不欺騙的道德要求。

在上一段的敘述裡，歧視特定種族的法律要求和保障基本人權的道德要求互相衝突，為達目的而採取手段的工具理性要求與誠實不欺騙的道德要求也互相衝突。日常的道德經驗指出在這些情境中，我們都會認為法律要求和工具理性的要求此時必須退讓。而且就算面臨其他實踐要求和道德要求的衝突，優先遵守道德要求的直覺仍舊存在（儘管在有些情況中我們仍會猶豫不決，但那或許是意志上的困擾或知識上的困擾）。換句話說，當非道德要求和道德要求無法兩全時，非道德要求就不再具有終局理由。除非此時道德要求不再對我們施加約束（如，因為新的情境因素使得道德要求不復存在），否則這些與之衝突的規範無法變成我們最有理由去做的行動。

第二節 反省道德要求的特徵

根據以上觀察，道德要求有四項重要特徵。（一）道德要求具有**規範性**，它可以用來指引、證成、約束我們的行動。這其實不難理解，因為如果道德要求要能夠對行動造成上述影響，那它背後就必須要有理由加以支撐。（二）道德要求具有**不可逃避性**，它的成立與否奠基在必然出現的因素上面，而非奠基於特定時空中的偶然條件。也因此，人無法恣意免除道德要求的約束。（三）

16 此處使用「犹太人」而非「猶太人」，是因為有民間團體（據筆者所查，為台灣促進和平基金會）認為猶字的犬字旁帶有貶抑之意，見廖福特（2015：頁 460，註腳 3）。

道德要求具有**可問責性**，它關連到人和人相處之間必須共同遵守的底線，假如有人破壞這條底線，他就必須為此負起相應的責任。（四）道德要求具有**優先性**，當它和其他同樣能夠約束行動的實踐要求產生衝突時，道德要求會勝出。

一、 為何不納入其他特徵？

本文並未採納所有在本節一開始整理出來的特徵，在此略述其原因。

首先，可實踐性指出道德要求不能帶給人過大的負擔。從日常經驗來看，本文或許可以同意大部分的道德要求必須具有可實踐性，否則一旦符合道德要求的門檻太高，道德就會變成不切實際的空談。但就像本文在導論描繪的故事那樣，我們也無法否認有時遵不遵守道德要求確實攸關生死，而且正是在這種情境之下，才顯現出道德的偉大之處。此外，從上一章道德義務和超義務的區分來看，超義務可能常常不具備可實踐性的特徵，但它仍然算是一種非典型的道德要求。如果超義務不太具有可實踐性，而在某些少數情況下道德義務也可能沒有可實踐性，那麼即使可實踐性是道德要求的其中一個特徵，本文認為它可能也不是重要的特徵。雖然本文在前一節已經將道德要求的種類限縮在道德義務上面，探索如何答覆規範性問題，但本文自然希望最後給出的答案也能延伸至其他類型的道德要求上面。然而，要是在此選擇了可實踐性做為判斷是否妥善答覆的標準，可能會讓本文所給出的答案難以做出上述延伸。在此考量下，本文決定不將可實踐性納入道德要求的重要特徵。

其二，波以曼（Louis Pojman）認為道德要求必須具有公開性。換言之，道德要求不能像是秘密結社之間的暗語，只能在少數人之間流通，一旦全盤公開就會「見光死」。雖然本文並未將公開性納入道德要求的重要特徵，這並不表示本文否認其重要性。在下一節討論規範性問題的提問方式為其答案所帶來的限制時，本文會指出這個答案必須公開透明，可以被大家所知悉，並在那裡對道德要求的公開性做更多討論。

其三，法蘭肯納（William Frankena）指出道德要求具有社會性，它至少包含一些基本上要與他人相關（other-regarding）的義務或理想，不能是純粹

利己或純粹美感下的產物。¹⁷從日常經驗來看，我們之所以認為應該遵守道德要求，的確常常是因為意識到做出違反道德要求的行動對對方「說不過去」，無法給對方一個「交代」。反而是當行動只牽涉到自身福禍時，我們比較不會認為此時有什麼值得注意的道德考量。舉例來說，早年政府決定強制所有騎乘機車者都戴安全帽、乘坐汽車者都繫安全帶時，常常可以聽到有人認為政府實在管太多。潛藏在這些不滿背後的一種想法是：不戴安全帽、不繫安全帶最後遭殃的也只是自己的生命 safety，既然沒有妨害、傷害到別人，這就與道德無關；而且法律應該在與道德無關的地方，留給人民自由決定的空間；所以政府實在不該多管閒事，制定相關禁令。¹⁸依據前一節對可問責性的分析，之所以說違反道德要求的行動者若非情有可原就活該受到譴責，是因為此時行動者的一舉一動已經破壞了自己與對方的關係，這就表示道德要求有關係的面向。這也符合法蘭肯納所說，道德對錯的判斷跟行動造成對方在感受上、利益上、理想上遭到的影響有關。¹⁹本文相信關於可問責性的討論已經涵蓋了社會性裡強調人我關係的這一點，因此不另外把社會性當成道德要求的重要特徵。

最後是普遍性。按照前面的說明，普遍性要求我們必須同等對待所有人，不能厚此薄彼，因此只要情況足夠相似，就應該適用相同的標準。本文認為這個要求其實也蘊涵在不可逃避性中。因為假如道德要求是基於每個人必然具備的特質而來，那麼它自然會普遍地適用在所有人身上，所以我們不能因為一個人具備（或不具備）與道德要求無關的特質，就逕自將他排除在道德要求適用的範圍之外。只是，普遍性的要求似乎沒有不可逃避性那般嚴格。即便道德要求是基於每個人偶然具備的特質，只要我們能夠確保世界上的所有人都具有這項特質，那麼我們還是可以說道德要求普遍地適用在所有人身上，儘管此時道德要求沒有不可逃避性。甚至，就算並非世界上的所有人都具有這項特質，只要我們是依據這項特質的有無，而非其依據其他恣意而來的標準去決定道德要求的適用範圍，我們依舊可以說道德要求具有普遍性。在普遍性與不可逃避性中，本文決定選擇後者做為道德要求的重要特徵。這是因為，如果在設定判斷

17 Frankena (1966), p. 692.

18 有人或許會說戴安全帽、繫安全帶並非完全與他人無關，是只關乎自己的事；也可能有人會說，這種想法錯誤理解了法律規定跟道德規定之間的關連。本文亦同意這都是可以深入討論的問題，舉出這個例子只是想反映出在普羅大眾心中，的確認為「道德」與「與他人相關」有很強的連結。

19 Frankena (1966), p. 689.

是否妥善答覆的標準時採用較為嚴格的標準，那麼符合這些標準的答案自然更具有說服力。當然本文也承認這樣做有其風險，因為這可能會讓本文錯誤地排除掉那些其實足以答覆規範性問題的理由論，接下來會對這點做更多討論。

二、 被指認的特徵是否具有共識？

前面說明了為何本文不將道德要求的可實踐性、公開性、社會性、普遍性視為重要特徵，接下來本文要反省規範性、不可逃避性、可問責性、優先性做為道德要求的重要特徵，是否可以得到各方陣營的認同。本文認為，說道德要求必須具備規範性殆無疑義。如果一個具有正當性的要求無法指引、證成、約束我們的行動，它大概也不能算是個要求，而頂多只是一種關於行動的建議或邀請，甚至只是參考之用。至於道德要求是否具備可問責性，本文認為答案也是肯定的。如果我們承認道德要求與道德上錯誤（morally wrong）在概念上緊密相依，同意違反道德要求就是犯下道德上的錯誤，那麼對於犯下道德錯誤的人完全沒有反應，便成了相當奇怪的一件事。²⁰

當然，這裡所謂的「沒有反應」可能需要做出澄清。有時某人違反道德要求，旁人卻沒有因此出現反感的舉動，這不正好表示即使做錯事也毋須為此負責嗎？不過，這種情形之所以發生，是因為我們通常會說一個人違反道德要求，而且又非情有可原時，才活該受到譴責。這意味著，若是犯錯者情有可原，我們就不會認為他活該受到譴責。例如若行動者是第一次犯下這個錯誤，而人非聖賢，孰能無過，這時我們可能就會對初犯採取包容而非訓誡的態度。再者，「值得受譴責」（blameworthy）與「實際被譴責」（being blamed）也不一樣。說一個人值得受譴責或活該被譴責，不表示實際上就要去譴責他。比方說，如果老師希望讓學生對於自己犯下的錯誤有更深刻的體認，他就可能只是點到為止地跟學生說：「你這樣做錯了。」然後就留給學生思考反省的空間，讓他自己「悟」出為什麼不能這樣做，以後面對相似情境，自己又該如何反應的道理。在這個情況下，老師依然認為學生活該被譴責，只是其它考量讓他選擇此時不實際譴責學生。本文同意有些時候我們面對違反道德要求的人，可以不對他做出實際譴責，這並不奇怪。本文認為奇怪的，是看到有人違反道

20 道德要求、道德錯誤、相關反應之間的關係，第九章有更詳細的說明。

德要求，卻連此人活該受到譴責的想法都沒有。假如本文的想法正確，那麼說可問責性是道德要求在概念上必須具備的特徵，大概也不會有人反對。

不過，道德要求是否具備不可逃避性與優先性，可能就不像規範性與可問責性那樣容易取得共識。以情意論為例，其認為道德要求之所以會被行動者看成是一項義務，是因為他心中擁有願意遵守這項要求行動的情意狀態。然而我們不難想像在這個世界上，也會有人缺少遵守這項要求的情意狀態。正常來說，小孩子能夠區分出違反道德規範與僅僅只違反社會常規的不同，但是病態人格者（psychopath）似乎沒辦法做出上述區分。²¹把人從鞦韆上推下去，跟在該穿制服的日子裡穿上便服來學校，對病態人格者來說沒有什麼太大的不同。此處暫不深究病態人格者是否無法掌握這二種逾矩行為在知識上的差異，²²假設他做出違反道德的行動時，心中就是不會產生不舒服的情意狀態，這時情意論就有可能主張，道德要求並不適用於病態人格者，其只適用於擁有正常心理狀態的一般人士而已。也就是說，一旦心中有沒有某種情意狀態只是一個偶然特質，就會使道德要求只能適用於部分人士，其他人則可以免除道德要求加諸在他身上的約束。²³

除了不可逃避性以外，情意論可能也會主張道德要求不具有優先性。既然理由成立與否取決於行動者本人的情意狀態，而我們又無法排除以下的可能性：有些時候，願意遵守道德要求這項要求的情意狀態，要比遵守其他規範要求的情意狀態來得微弱。比方說在導論的故事裡，主人翁雖然沒搞錯不做偽證是他的道德要求，也沒有意志薄弱的問題，但他對生命的熱愛遠大於遵守道德要求的欲望。情意論者此時可能會主張，此時愛惜生命對他提出的明智要求應該勝出，反而是道德要求必須退讓，道德要求毋須具備優先性。

實在論認為，道德要求的約束奠基在獨立於行動者的外在事實上面，因此也不見得會同意道德要求具備不可逃避性與優先性。有的實在論或許認為道德要求的約束與限制奠基在某項自然事實上面，但它也同意在其他可能世界裡並

21 相關研究見 Turiel (1977)；Blair (1995)。

22 相關討論可參考 Levy (2007)。

23 芙特 (Philippa Foot) 會認為人之所以要遵守道德，最終還是因為行動者有願意受其管轄的欲望。就這點來看，本文將她視為情意論者。不過她也相信道德要求和社交禮儀都具有不能恣意推諉的不可逃避性，這表示情意論者並不一定會主張道德要求沒有不可逃避性。相關討論請見 Foot (1978)。

不存在這項自然事實。這樣一來，它頂多會說現實世界中每個人都得遵守道德要求，但它仍不會同意其具有在所有可能世界中人人都得遵守的不可逃避性。不過，如果某種實在論認為道德要求是奠基在不能被化約成自然事實的規範事實上面，由於他通常會認為這些規範事實體現了在任何可能世界都成立的規範真理（就像數學真理一樣），它就會認為道德要求具有不可逃避性。

另外，實在論雖然主張道德要求奠基在獨立於行動者的外在事實上面，但它不見得要主張這些事實所產生的約束，一定會比奠基其他實踐要求的事實（如，奠基法律要求的法律事實，奠基習俗要求的社會事實）所產生的約束更加嚴格。所以，當道德要求與其他實踐要求互相衝突時，假如道德要求的約束反而沒那麼嚴格，它就必須退讓。這時，實在論就不認為道德要求具備優先性。

以上說明指出情意論與實在論不見得會同意道德要求必須要有不可逃避性與優先性。本文相信建構論內部對於道德要求是否具有這二個特徵，也有不同看法。²⁴不過，假如我們考量到下一節所提到的，針對規範性問題的答覆必須要能顯示它與行動者本人的自我認同之間有所關連，本文認為說道德要求具有優先性並不為過，或者至少我們必須承認，道德要求在排序上不會落在其他實踐要求之後。²⁵至於為何要主張道德要求具有不可逃避性，本文的回應是，（一）採用較為嚴格的標準可以讓本文提出的答覆更具說服力。（二）如果第三、四章的主張成立，那麼對情意論與實在論來說，它們更亟需處理的問題在於如何解釋已經取得共識的規範性。本文對它們的質疑，主要在於規範性，而非在於不可逃避性或優先性上面，因此本文在論述上不會出現「故意設下一個不公平的擂台，再將對手擊敗」的疑慮。（三）承接上一點，或許有需要再做討論的是不同意道德要求具有不可逃避性或優先性的建構論主張。比方說，史翠的理由論就會主張道德要求沒有不可逃避性，不過本文對她的看法也有一些疑慮，本文會在第八章第二節連帶加以說明。

24 例如史翠的理由論（一種建構論式的理由論）就認為道德要求沒有不可逃避性，本文會在第八章做相關討論。

25 相關討論可見下一節，以及第八章第三、四節。

第三節 提問方式帶來的限制

說明完道德要求具備的特徵之後，本節繼續說明規範性問題的提問方式為答覆是否妥善所設下的幾項限制。柯思嘉已經針對這些限制做出詳盡的討論，本文直接沿用她的想法，然後與前一節提到的重要特徵加以整合。²⁶柯思嘉認為一個能夠證明道德要求確實存在的理論，必須是考量到，並且站在本人觀點所回答的理論，即，它必須立基於本人觀點。道德要求會直接影響到行動者的人生。當行動者陷入迷惘，不知該追求什麼目標時，道德要求為他指引出一道方向，告訴他接下來該如何行動。這些行動或多或少會對行動者日後的人生，對他的自我觀產生影響。就如同本文在前一章說明道德上被容忍的行動時指出，當一個人做出這些行動時，通常我們不會對他感到有太大的不滿，畢竟這些行動還在鄰近底線要求的灰色地帶之中，是一個雖有些許瑕疵，但若只是偶一為之，對自己與週遭都不會帶來太壞影響的行動。然而我們依舊要提防自己一而再再而三地做出這些行動，若是接連「因惡小而為之」，這些行動對人生所造成的加乘影響可能是難以估計的。一個平時習慣順手牽羊，說謊扯淡的人對這些「小奸小惡」容易無感，久而久之就可能做出越過被容忍的界線，令人髮指的惡行。同樣地，我們也不應該把遵守、違反道德要求看成只跟當下有關的抉擇，而應意識到這些抉擇都與未來人生的際遇有關。舉例來說，今日我若因為一時氣憤而選擇做出傷害別人的舉動，明天就是別人挾怨報復的時刻，如此冤冤相報下去，我又如何能打著如意算盤，按照自己本來已經規劃好的人生藍圖過活？由於道德要求對於面臨行動抉擇的本人而言，是與他的人生切身相關，必須由他自己執行，後果也需由自己承擔的，這影響人生甚大，所以，柯思嘉要求妥善答覆規範性問題的理論，必須是設身處地站在本人觀點所構築出來的理論。

一、 規範性的「內在」性格

立基在本人觀點上去思考規範性問題的答覆是否妥善，可以有以下幾點考量。首先，對於規範性問題的答覆必須是針對行動者而生的答覆。我們可以從日常的道德經驗中觀察到，道德要求會對行動造成約束。這意味著面對道德要

26 柯思嘉設定的限制，見 SN, pp. 16-18。

求的行動者，心裡自然會受到影響，產生一種「必得如此做，不這樣做不行」的感受，如此他才會真正落實道德要求，採取相應的行動。因為道德要求是用以上方式影響人的行動，我們會認為做出道德行動的行動者得是自己心悅誠服地接受道德要求對他行動造成的約束，而不是心不甘情不願、彆扭地服從道德要求，彷彿受到壓迫一般。這個觀察向我們指出，道德要求對人所造成的是一種「內在的」約束，是行動者本人心中油然而生，願意打從心底接受其管轄的權威，它不是運用外在強迫的力量去逼使人順從。所以，當我們要去證實道德要求真的存在，我們提出的答案必須能夠解釋道德要求上述的內在性格，如此方能說服行動者本人去接受為什麼自己此時應該這樣做。

事實上，從規範性問題的提問方式，我們就能窺見道德要求的內在性格。「我為什麼應該遵守道德要求？」是一個正在考量該不該遵守道德要求的行動者自己對自己提出的問題。面對這個疑問，如果我們給出的答案只是填鴨般地灌輸行動者「反正你這樣做就對了」的想法，顯然無法解開他心中的疑惑。不過，就算我們給行動者的回答不是填鴨式的，但如果這個答案沒有真實觸及他，考量到他在提出規範性問題時所面對的艱難處境，以及注意到道德要求對他的人生所會造成的影響，這個答案大概也無法說服行動者，讓他接受自己真的應該遵守道德要求。就好比是我們在面對有憂鬱傾向的朋友時，若是沒有看到他為何情緒低落的原因，也沒有同理到他在這種狀態下已經很難再積極看待週遭的人事物，了解到他正不斷受到一種難以為外人道的煎熬，而只是不斷對他重複那些「別那麼不知足了，你還有很多別人沒有的東西啊」、「人生難免有低潮，撐一下就會過去」、「我知道你可以度過這個坎的，加油」、「我也有過不順的時候，別太放在心上」等陳腔濫調。誠然，這些話並不是毫無說服力可言的歪理，但由於這些話並非說話者認真站在朋友本人的角度去思考他的處境之後所做的鼓勵，因此就算再頭頭是道，對陷入情緒低谷的朋友來說恐怕也難以起到作用。同樣的道理，對於規範性問題的答覆也應該是一個直面行動者，立基於本人觀點的要求，如此它才能夠真正「打動」他的心坎，成為具有正當性的權威，消弭行動者心中對規範性的質疑。

我們也可以用另一個方式來說明規範性問題的答覆為何必須針對行動者本人提出。如果我們拿道德要求與真理做對照就可發現，真理雖然也有規範性（當真理擺在面前，就應該相信其為真），但道德要求的規範性是伴隨行動的，並非只是要當事人相信道德要求的內容為真即可，他還必須連帶地依照其

指示，調節自身的行動來落實這些道德要求。因此，道德要求與人的行動之間有緊密的關係。當我認為自己應該遵守某個道德要求時，我在心理上通常也會感覺自己非如此做不可。這裡所說的「非如此做不可」，不是要去排除其他行動選項的可能性，說我在物理上或心理上絕對不能採取其他行動，而是要說，一旦認為自己有應該遵守的道德要求，其他的選項對我來說就好像變得不是選項，沒有再加以考慮的必要，這股因為意識到道德要求而伴隨到來的心理壓力，敦促著我們如此這般去行動。²⁷所以，當道德要求出現在我的考量裡面，我除了會承認它有指引我行動的權威，可以命令我該怎麼做，它還會成為推動我去落實這項行動的力量，道德要求做為一個規範理由和動機理由，關連非常密切，可能像是柯思嘉所說，既是規範理由也是動機理由。²⁸假如真是如此，那麼這個觀察指出一種道德要求的內在論（internalism），即當一個人認為自己有道德要求去做某個行動時，他就必然有做該行動的動機。²⁹道德要求與行動者動機之間的密切關係，呼應了為何道德要求得是針對行動者本人提出的答覆，因為如果規範性問題的答案是一個沒有直面行動者，因而只是隔靴搔癢的說法時，行動者就很難被它「打動」心坎，無法心悅誠服地認可道德要求的權威，自然也不會讓它成為推動自己行動的原因。

不過，「內在」、「打動」一詞可能會造成誤解，有必要加以澄清。當本文說道德要求具有一種內在性格時，本文不是在說，承認自己被道德要求如何行動，就一定會有動力去做道德要求命令自己去做的行動。這是一種內在論的立場，它牽涉到道德要求與推動力之間的關係。的確，本文在前一段提到道德要求與人的動機緊密相連，但本文所謂道德要求的內在性格，並非著眼於道德要求在推動力上的面向，這樣會把焦點轉移到道德要求是否帶有動機理由上

27 這種「非如此做不可」的感受是一種怎樣的必然性，可參考 SC, pp. 1-8。

28 Korsgaard (1996b), pp. 43-44.

29 內在論有各種不同的版本，且不同人使用的稱呼不見得相同，在此僅能約略介紹。夏佛蘭道（Russ Shafer-Landau）區分了跟動機有關的判斷內在論、跟理由有關的判斷內在論、混合版本的判斷內在論、理由內在論。判斷內在論談的是一個人的道德判斷跟他的動機理由、規範理由（夏佛蘭道稱之為證成理由）之間的關係，理由內在論談的是道德理由和動機之間的關係，見 Shafer-Landau (2003), pp. 142-145。根據張忠宏（2015b），我們可再將道德要求的內在論拆解成道德理性論（當一個人認為自己有道德要求去做某個行動時，他就必然地有理由去做該行動）與理由內在論（當一個人認為自己有做某個行動的理由時，他就必然地有做該行動的動機）。不過張忠宏不是使用「當一個人認為自己有道德要求」一詞，而是使用「當一個道德的主體判斷『 φ 這個行為在 C 處境中是道德上對的行為』時」的書寫方式。此外，內在論除了此處的陳述方式，也可以有加上條件限制的其他版本。關於不同版本內在論的討論，見 Björnsson *et al.* (2015), pp. 1-20。

面。而本文已經指出，規範性問題要探討的是規範理由，而非動機理由。因此，本文雖然說道德要求具有一種「內在」性格，這不是要說道德要求帶給行動者本人的約束的確會推動他實際採取行動，而是要說道德要求帶給行動者本人的約束，必須讓他心悅誠服地接受其權威。所以，本文之後或許另用一個新創的詞「揪住」（get a grip）來表達規範性的內在性格會比較好。

做出上述區分後，就算認為道德要求的規範性具有一種內在性格，但在理論上不必然要同時承認道德要求的內在論。一個承認道德要求具有內在性格的人，他可以一邊同意規範性問題的答覆要能「揪住」行動者，一邊接受道德要求並不必然帶有動機理由。換言之，主張道德要求具有內在性格，和主張道德要求的內在論或外在論，是可以拆開來看的二個議題。³⁰

二、 公開透明

第二，對於規範性問題的答覆，必須是公開透明的（transparent）。這意思是說，當我們了解道德要求為何具有規範性的箇中道理後，這個道理不會反過來阻撓我們繼續遵守道德要求，我們不能只有在「不知其所以然」的情況下才能有效地做出符合道德要求的行動。換言之，關於規範性問題的答覆不會自我揭穿（debunking）。若回顧上一節的討論，這也就是波以曼所說的公開性。

假如道德要求就像柏拉圖《理想國》中特拉西馬庫斯（Thrasymachus）所言，³¹是當權者為了便於鞏固自身利益而用來統治人民的工具，那麼這個說法並不具有公開透明的要素，因為我們很難想像那些被統治的人民在了解道德要求的「真相」以後，還會心甘情願地遵守道德要求，為當權者「賣命」。另外，在討論結果主義做為一個規範倫理學理論是否合理的時候，有些人會拿以下例子反駁結果主義：³²阿官前往醫院做例行性的健康檢查，在檢查過程中，醫生沒有發現阿官的身體有任何異常狀況，他健康的很；可是醫生也發現，阿官的器

30 雖然從本文上一段的說法可推知，本文傾向接受道德要求的內在論，因為就直覺上來看，接受道德要求具有一種內在性格，卻又認為道德要求與動機理由可以脫鉤，似乎是很奇怪的說法。不過接受內在論與否，跟接受道德要求是否具有內在性格，仍是二碼子事。

31 Plato (1992), 338c2-338c3.

32 相關討論見 Kagan (1998), pp. 70-78。

官（二顆腎臟，一顆肝臟，二個眼角膜）不只健康，而且剛好和醫院中正在排隊等候器官移植的其中五名病患，其身體的適應性非常良好；這個結果讓醫生的腦海中產生了一個念頭——是不是應該把阿官身上的這些器官和組織摘下來，分配給這五位命在旦夕，亟需幫助的病患？結果主義在面對這個挑戰的時候，通常都會指出如此輕易地把一個只是來醫院做健康檢查的人「大卸五塊」，長遠來看反而會帶來比較差的結果，因此醫生此時不應該摘除阿官的器官。但批評者也會修正上述情境來說服結果主義者相信，有些時候殺一救五就是會帶來比較好的結果。比方說，如果這時醫生及其他的醫護人員秘密地「綁架」阿官，進行器官摘除手術，讓這件事情神不知鬼不覺地發生，這時殺一救五帶來的結果就會比較好。不過，若以這種方式去抨擊結果主義，就算最後能夠成功說服大家這樣做確實會帶來較佳的結果，卻反而會讓這套關於道德要求的說法缺乏公開透明性。因為只有當這項道德要求以不公開張揚的方式私下進行，才能讓它被滿足；一旦這個行徑被某人「爆料」出來，不難想像以後就沒有人敢信任醫療機構，也會有人對立法機構施壓，要求委員諸公制定禁止秘密摘器官的法律，那麼這個道德要求所要求的行動反而無法被有效執行了。

公開透明的限制之所以跟立基於本人觀點有關，是因為既然行動者正是為了該不該遵守道德要求這件事而發愁，那麼假如提供給他的答案必須要求在他自己被隱瞞「真相」的情況下才會願意接受其權威，被它「揪住」而展開行動的話，這豈不是一件自相矛盾之事？電影《楚門的世界》中，男主角楚門發現自己所生活的小鎮其實是攝影棚內搭建出來的場景，身旁的親友也全都是演員。當他渡過難關，找到攝影棚的逃生出口後，他頭也不回地離開了這個生長了幾十年的「世界」。同樣地，一個無法公開透明的答案就像是把行動者困在一個「楚門的世界」裡面，只要一不小心穿幫，讓行動者發現證實道德要求的箇中道理，他就再也不會接受其約束，自然也不會覺得這個「真相」能夠成為規範性問題的答案。

三、 自我認同

最後，規範性問題的答覆終究必須訴諸行動者的自我認同（identity）。這個限制讓道德要求有著以下的含意：雖然不會常常被意識到，但誇張一點的說，我們都是抱著「不道德，毋寧死」的想法在過生活。當然，這裡的「死」

不是生物學意義上的死亡。一般來說，除非有什麼離奇的因果關係，或在少數極端的情況下，否則我們不會因為做了說謊作弊、見死不救等違反道德要求的舉動而死。我們反而更常遇見遵守道德要求會讓自己小命不保的情形，此時違反道德要求正是為了保全自己的性命。這裡說要一個人違反道德要求他寧願去死，是指道德要求深植於人的自我認同之中，因此如果違反道德要求，其實就是在削弱、破壞人對自己的認同。輕則慢慢侵蝕自己，讓自己在不斷挑戰道德界線之際，無形中造就一個自己都不願意接受的人格形象；重則給予自我認同一記當頭棒喝，直接摧毀一個人的人格統整性（integrity），讓他彷彿變成了一個自己完全不認識的陌生人，所有他從過去依據某種自我認同而逐步建立起來的生活一夕之間完全改變。

從立基於本人觀點的角度來看，或許更能幫助理解「不道德，毋寧死」的含意。如果我們同意道德要求的存在是為了處理一個人在實踐上所會面臨的情境，指引行動者本人應該如何行動，面對困境時應該如何抉擇，而且它又是在考量各個規範系統之後自己所得出的終局答案，那麼違反道德要求就等於是一種自我否定。因為這個答案是行動者本人經過百般思量後對自己的答覆，但他卻又馬上用行動宣示自己並不嚴肅看待這個答覆，這個答覆並不值得自己為了它去調節後續的行動。自我否定就像是變相地抹殺自己，拔除自己賴以行動、構築生活的價值根基（當然，如前所述，這過程可快可慢，但作用相同）。拔除了這個根基，自己也就活得不再像自己，宛如成了另一個人，這就好比死了一樣。

四、 三項限制與道德要求的特徵

如果互相參照上述三項限制與道德要求的特徵，本文認為，要求規範性問題的答覆必須考量到道德要求的內在性格，這一點與道德要求的規範性有很大的關連。也就是說，各家理由論去解釋道德要求為什麼具規範性時，它們必須同時對這種內在性格做出一番好的說明，否則該理由論的解釋將不具說服力。

至於規範性問題的答覆必須說明這如何涉及人的自我認同，這一點與道德要求的優先性關連較大。假如道德要求真的與人的自我認同息息相關，使當事人有「不道德，毋寧死」之感，那麼道德要求自然是他無論如何都必遵守的要

求，就算這麼做的代價是違反其他規範要求，他也在所不惜。畢竟，沒有什麼事比「我將不再活得像我」更讓人感到無法接受。也正是因此，儘管有些學者不同意道德要求具有優先性，但是道德要求與自我認同之間的關連促使本文傾向接受，道德要求與其他規範要求發生衝突時仍舊會勝出。再加上如果道德要求是奠基在那必然具有的特質上面，將會更加支持道德要求的優先性，因為我們可能難以想像其他的規範要求同樣是基於必然具有的特質而來。

而要求規範性問題的答覆得是公開透明的，這一點在本文的脈絡下較不會被凸顯出來。³³依本文之見，在大部分情況下，無論我們了解到道德要求所蘊涵的理由成立與否是取決於當事人的情意狀態，或是取決於獨立外在的事實，或是取決於當事人所處觀點而衍生的程序限制，大概都不會太過於「適得其反」，反而讓我們不再接受這些道德要求真的有命令我們如何行動的權威。不過，這不表示這項限制是冗餘的。如同柯思嘉自己所舉的例子，如果今天我們使用演化生物學的理论來回答規範性問題，說明道德要求的規範性最終奠基在保存物種的基因上面，那麼當我們看到人世間有那樣多險惡的人心，或許我們的心中真的會懷疑：難道我一直以來孜孜不倦地恪守道德要求，就是為了保存這些「壞胚子」的基因？在這個情況下，演化生物學所做出的解釋可能就不具有公開透明性，因為它會讓知道箇中道理的人不再願意接受，或至少很難再願意接受道德要求的權威。³⁴

五、 小結

總結一下第一、二章的討論。本文在第一章釐清規範性問題的含意，認為「我為什麼應該遵守道德要求？」可表述成「我有沒有理由遵守道德要求？」，而且這個問題中的理由指的是規範理由，道德要求則被本文限縮在道德義務上面，本文也藉此確定回答規範性問題的進路。問自己有沒有理由遵守道德要求，需要連帶思考這個理由的成立需要滿足哪些條件，而這一個為規範性溯源的工作。順著這個理解，本文挑出答覆規範性問題的「候選人」，後設倫理學中的三個主流理由論——情意論、實在論、建構論，檢視何者能夠妥

33 不過，第八章仍會稍微討論到公開透明性的問題。

34 關於演化生物學對於道德的解釋是否真會自我揭穿，可參考Joyce (2006), chaps. 5-6。

善規範性問題。不過，要判斷誰最能妥善答覆規範性問題，我們必須先有一套標準。本文在這一章從二方面去思考妥善答覆規範性問題的標準——道德要求所具備的特徵、因循規範性問題的提問方式而生的限制——然後加以整合。經過分析，道德要求具備規範性、不可逃避性、可問責性、優先性四項重要特徵。關於規範性的解釋必須同時說明規範性的內在性格，關於優先性的解釋則必須說明道德要求與自我認同的關係。

弄清楚規範性問題究竟在問什麼之後，我們已經知道要以後設倫理學的理由論為候選人，探索誰能為這個問題提供妥善的答覆。加上我們手邊有了評估答覆妥善與否的標準，進行探問的前置性工作已然大功告成。從下一章開始，本文將著手評估哪個理由論較能妥善答覆規範性問題。



第三章 情意論與規範性

本章開始探討如何妥善答覆規範性問題。依據前二章的討論，本文將以後設倫理學的三个主流理由論——情意論、實在論、建構論——做為候選者，評估誰能成功解釋道德要求的規範性、不可逃避性、可問責性、優先性，妥善地答覆規範性問題。¹

在此先非常扼要地說明這三種理由論的看法。²（一）情意論認為一個人有無理由行動，跟他有怎樣的情意狀態（通常是指一個人的欲望，但不限於欲望），與他所擁有的相關知識有關。採取這條進路的學者通常會說，行動者本人的情意狀態提供了他行動的目標，這個目標又進而約束了他的後續行動。當目標確立了，行動者本人的相關知識可以提供他達成這個目標的手段，讓他得以做出選擇，實際採取行動。³（二）實在論相信一個人有無理由行動，取決於一個獨立於行動者主觀信念與情意狀態的外在事實。採取這條進路的學者通常會說，一個人想要些什麼、相信些什麼都不會決定他有沒有理由做某個行動，有無符應某個外在事實的特徵才是決定他有沒有理由採取行動的關鍵。⁴（三）建構論認為一個人有沒有理由行動，跟這個人身處的觀點、立場對這個人考在考量時所帶來的程序性限制有關。對建構論而言，考慮理由成立與否不是去看外

1 關於三個主流的理由論，見吳瑞媛（2015），頁 27-34。吳瑞媛將這三種進路分別對應到休謨（情意論）、亞里斯多德（實在論）、康德（建構論）的傳統。另外，丹希（Jonathan Dancy）和帕菲特只區分二種理由論，分別是以欲望為基礎（*desire-based*）的理由論和以價值為基礎（*value-based*）的理由論，這對應到本文所說的情意論和實在論，見 Dancy (2002), pp. 17-19；OWM-1, pp. 41-47。至於卡勒提（Garret Cullity）和高特（Berys Gaut）則將理由論區分成辨識論（*recognition view*；對應到實在論）與建構論，見 Cullity and Gaut (1997), pp. 1-6。

2 對實在論與情意論較詳細的說明，見下一節；對建構論較詳細的說明，見第五章。

3 當代較為著名的情意論說法，可參考 Williams (1981c)；Schroeder (2007)。

4 當代較為著名的實在論說法，可參考 OWM-1；OWM-2；OWM-3；BBR；McDowell (1985, 1998a, 1998b)；Nagel (1970, 1986)。

在事實存在與否，也不是看行動者心中有無相應的情意狀態，而是去看有沒有違反所處觀點衍生出來的程序性限制。行動者在考量時若是遵循這些程序性限制，最後得出的結論就是行動的理由；反之，沒有符合這些限制而考量得出的結論，就不是行動的理由。⁵

值得提醒的是，這些不同的理由論各自形成一個理論陣營。這意思是說，就算不同學者關於理由如何成立的理論可以被歸屬在同一個理由論底下，但細部來看，這些學者的理由論仍有許多分歧之處。好比在規範倫理學中，我們通常會將各家理論簡單區分成結果主義與義務論二大陣營，⁶但是分屬在這二大陣營中的理論，彼此在內容細節上又很不一樣。利己主義與效益主義都會同意判斷一個行動的對錯，只需考量這個行動帶來的結果，因而都會被歸類在結果主義的陣營當中，但是效益主義認為我們應該公正無偏私地看待行動對各造帶來的結果，⁷利己主義則會主張我們應該以偏私的方式來看待行動對各造帶來的結果，給予行動對自身帶來的結果極大的權重。⁸同樣地，在義務論陣營中，康德（Immanuel Kant）的倫理學理論與洛斯（W. D. Ross）的倫理學理論也很不同，前者在判斷行動的對錯時，會去看這個行動所依據的準則（*maxim*）是否合乎定言令式的幾種不同表述方式，而不會去考量行動帶來怎樣的結果；⁹後者則認為在判斷行動的對錯時，應該將幾種不同的初確義務（*prima facie duties*）進行綜合考量，再決定最後實際應該遵守的真確義務（*actual duty*）為何，而「帶來最佳結果」也是必須被納入考量的初確義務之一。¹⁰

理由論就如同各種規範倫理學理論一樣，呈現百家爭鳴的狀態。因此本文在考察各理由論時，無法鉅細靡遺地將每個陣營之內的所有理論都納入討論範圍。這不僅會佔用太多篇幅，也容易分散本文的焦點。畢竟本文關心的是哪種

5 當代較為著名的建構論說法，可參考 O'Neill (1996)；SN；SC；Street (2008, 2010, 2012)。

6 此處結果主義和義務論的區分乃根據卡根（Shelly Kagan）。他將那些認為行動的道德對錯只取決於行動所帶來的結果之規範倫理學理論稱為結果主義，另外那些承認行動的道德對錯不只取決於行動的結果，也要和其他限制（指那些會阻止由結果單方面地決定行動道德對錯的相關因素）交互參照才能決定的規範倫理學理論稱為義務論，見 Kagan (1998), pp. 59-78。

7 支持效益主義的幾個學者，如 Bentham (1996)；Mill (2003)；Sidgwick (1907)；Moore (1993)。

8 關於利己主義的相關論辯，見 Machan (1979)；支持利己主義者，如 Rand (1964)；Kalin (1969, 1970, 1975)。

9 康德的倫理學理論，可見 G；MM；Kant (1996b)；Wood (1999)。

10 洛斯的倫理學理論，見 Ross (2002)。

理由論最能回答規範性問題，而非詳細介紹各種不同的理由論。基於此，前述對幾種主流理由論的說明，是僅就同一陣營中不同理論都共同分享的特色，用一種非常概略的方式做出的描繪。在接下來幾章的討論中，本文會從各陣營中挑選具代表性的學者，以他的理論為本，或是以他對這些理由論的界定為本來進行討論，藉此判斷不同陣營的理由論能否給予規範性問題妥善的答覆。然而就算是如此，本文在書寫時也還是側重於各理由論與本文主軸相關的部分，進行一般性的討論。

這樣的書寫策略有好有壞。首先，既然是一般性的討論，表示本文沒辦法清楚翔實地討論每位代表學者的理由論，這或許會讓讀者有「以偏概全」的感受，覺得本文對各陣營的處理不夠公允。不過也正是一般性的討論，得以幫助我們看出同一陣營的理由論所將面臨的共通問題，做出較為全面的結論。本文希望讀者在閱讀後面的章節時，對此書寫策略有所諒解。

接下來就讓我們開始探討道德要求的第一個特徵：規範性。本章與下一章將探討實在論與情意識是否可以成功解釋道德要求的規範性。帕菲特在《論重要之事》（*On What Matter*）中，針對規範倫理學與後設倫理學的各家理論，均做了詳細的檢視跟評析，頗值得在此用做參考。這本書共分三卷，包含十篇共五十八章，是不折不扣的「巨著」。其中與本文討論相關的是第一篇（收於第一卷）與第六篇（收於第二卷），裡面分別說明他對理由的看法，以及他在後設倫理學上的立場。至於第三卷，則是針對其他學者對前二卷的評論所做的回應。¹¹本文將借重他在這二篇的看法，說明實在論與情意識各是怎樣的理由論，並以此為基礎做出評論。¹²

11 這些學者對《論重要之事》的評論，見 Singer (2017)。除此之外，《論重要之事》尚有 Suikkanen and Cottingham (2009) 與 Kirchin (2017) 二本評論集。

12 從第二卷和第三卷來看，帕菲特在後設倫理學的立場上似乎有些不同。在第二卷，帕菲特堅持唯有採取一個非自然主義式的實在論觀點，才可能讓理由具備規範性，但在第三卷他似乎弱化了自已的主場，認為雷爾頓（Peter Railton）的自然主義式實在論，吉勃（Allan Gibbard）的準實在論，和他自己的主張最終會趨於一致。不過根據本文的觀察，帕菲特在第三卷的立場比較像是認為，雷爾頓與吉勃二人其實已經有意無意地接受了帕菲特始終堅持必須存在的，不可被化約成自然事實的規範事實確實存在，所以三人的立場最終才會趨於一致。就此來看，本文認為帕菲特在二卷的立場沒有太大差異，頂多只是他接受有另外二位「同路人」而已，也因此本文對帕菲特理由論的說明，還是以前二卷為主，以第三卷為輔。

本章要先檢視情意論能否成功解釋道德要求的規範性。第一節旨在說明實在論與情意論如何看待理由成立的條件。第二、三節一方面檢視帕菲特與柯思嘉對情意論的批評，指出批評當中有說服力及可再商榷之處，一方面也重新整合二人的批評，指出情意論所會面臨的兩難：或者它無法解釋道德要求的規範性，或者它要承認自己是不融貫的理論。

第一節 實在論與情意論

帕菲特以一個一般性的事實——每個人都會有想要實現的事件——做為他刻畫二種不同理由論的討論起點。¹³清早起床，我們想要吃頓飯填飽肚子；出門上班時發現天空烏雲密布，由於不想被雨淋溼，我們便帶把雨傘在身邊；坐在辦公室裡，為了想要好一點的考績，我們強打精神專注在工作上；回到家後想要放鬆一下，舒解一天下來積累的壓力，我們打開音響播放環境音樂，靜坐冥想十分鐘。以上關於一日生活的描述包含了許多情意狀態。這些情意狀態大部分都是欲望，但是也可以不限於欲望。人在面對某種情境所會產生的情緒反應；當條件俱足時，人會如何行動的傾向等等，也可以算在上述的情意狀態之列。¹⁴由於「欲望」一詞在口語上較常使用，「情意狀態」比較像是一個專業術語，因此若無特別註明，後文將交互使用「欲望」和「情意狀態」，二者皆指相同的東西。

無論有怎樣的欲望，它們的對象都是某個待實現的事件，例如想要「填飽肚子」、不想「被淋溼」、想要「專心上班」、想要「舒緩壓力」。為了滿足上述做為目標的欲望，我們會相應產生做為手段的欲望，例如「想去廚房煎個荷包蛋」來填飽肚子、「想拿出玄關傘桶中的雨傘」避免淋溼、「想在上班時關掉 facebook、instagram 等社群網站的分頁」好專心上班、「想聽個音樂靜坐冥想」來舒緩壓力等（工具性）欲望來實現目標。然後，上述這些欲望又可以做為目標，藉由其他做為手段的欲望（如，「想去冰箱拿蛋」來煎蛋、「想把音響開關打開」來聽音樂等）來實現。伴隨這條以「目標／手段」為結構所

13 帕菲特所說的事件（events）包含行動（acts）、過程（processes）與事態（state of affairs），見 OWM-1, p. 43。

14 帕菲特稱自己是在廣義的意義下使用「欲望」一詞，泛指任何「被推動」、「想要某事發生」、「在可能的情況下，傾向讓某事發生」等等狀態（OWM-1, p. 43）。此外，威廉斯也是採取類似的看法，見 Williams (1981c), pp. 104-105。

形成的欲望鎖鏈，我們會認為自己有理由採取上述林林總總的行動。¹⁵帕菲特想知道的是：這些欲望和理由之間的關係是什麼？

帕菲特認為這裡有二派不同的主張。¹⁶一派主張認為追根究柢來看，終究是因為在欲望鎖鏈上的那些事件，其本身具有某些特徵，使得這些事件值得被我們當做手段而實現，或者這些事件本身就是值得加以實現的目標，所以我們才會去實現這些事件的欲望。比方說，身體健康代表生理機能運作良好，可以讓人長壽。由於健康有這種特徵，使得「過一個健康的生活」成為本身就值得被人追求的目標，因此我們有理由讓自己身體健康。而「適度舒緩壓力」做為可以讓自己活得健康的有效手段，也就連帶變成值得被實現的事，因此我們也有理由舒緩壓力。至於要如何有效舒緩自己的壓力，撥出時段讓自己「靜坐冥想片刻」則是不錯的方法，因此也值得加以實現，因此我們也有理由這樣做。換句話說，理由之所以能對行動造成約束，乃源自於有待透過行動實現的對象，它們本身具備的那些事實特徵。帕菲特因此稱這個主張為「關於理由的客觀（對象）論」（**objectivism about reasons**），因為這些理由的規範性是「由對象給予的」（**object-given**）。做為獨立於行動者的外在事實，這些事實特徵不隨著行動者的信念或欲望而改變。持這派主張的人會說，身體健康這件事情不會因為我不想過健康的生活，就變成是我沒有理由去追求、實現的事，反而是，我應該要因為身體健康是值得追求、實現的一件事，調整我的欲望，讓自己想要去保持身體健康。按照本章開頭所說，這派主張就是把理由奠基在獨立事實外在之上的實在論。有時候帕菲特也會說這派主張是「以價值為本」（**value-based**）的理由論。

另外一派主張則認為，我們有沒有理由去做一件事，最終取決於我們有怎樣的欲望。比方說，由於我們想要讓自己的身體變得健康，所以我們有理由過健康的生活，而那些可以讓身體健康的手段，則連帶成了我們有理由去做的事。如果我們根本不想讓自己的身體變得健康，那麼我們自然沒有理由過健康的生活，也沒有理由去做那些讓身體健康的事情（像是舒緩壓力）。是不是所有的欲望都能夠為行動提供理由，這派主張的學者意見不一。但無論如何，這些學者的共通點是主張理由來自於行動者本人的欲望，而非欲望對象的事實特

15 當然，在同樣的情境中可能還有其他不想要這些事件被實現的欲望，所以我們也會有避免採取這些行動的理由。為了便於討論，這裡暫不加以考慮這種複雜的情形。

16 以下說明參考自 OWM-1, chaps. 2-3。

徵，帕菲特因此稱這個主張為「關於理由的主觀（主體）論」（**subjectivism about reasons**），因為這些理由是「由主體給予的」（**subject-given**）。¹⁷

關於理由的主觀論（後簡稱主觀論）有多種不同版本，本文僅列出一個較為素樸的版本與一個較為精細的版本，並對這二種版本的主觀論進行評論。¹⁸

我們最有理由去做的行動，就是最能滿足或者達成我們當下擁有的目的性欲望的那些行動。¹⁹

正是當，而且也是因為一個行動最能夠滿足行動者本人當下完全知情的目的性欲望，這個行動就是行動者本人最有理由去做，而且是在蘊涵了終局理由的意義下，應該去做的行動。²⁰

上面那個版本的主觀論是較為素樸的主觀論，其認為行動的理由取決於行動者當下剛好有怎樣的欲望。²¹下面那個版本的主觀論則較為複雜，其認為有沒有理由採取某個行動，要去看行動者知悉所有相關資訊之後，他會產生怎樣的欲望來決定。因為二個版本的主觀論皆認為有沒有理由做某個行動要看行動者有沒有相應的欲望，帕菲特又稱這為「以欲望為本」（**desire-based**）的理論。²²從二者都把理由的規範性奠基在欲望上面這一點來看，帕菲特口中的主觀論其實就是本章開頭所說的情意論。為了方便起見，本文稱第一種版本的情意論為「當下情意論」，第二種版本則為「知情情意論」。

值得提醒的是，情意論與實在論在一般情形下並不容易區分。其中一個原因在於雙方得出的結論通常很接近。比方說，二者都會同意在一般情況下我們有理由讓身體變得健康。這是因為在大部分時候，一個人想去做的事情通常也的確是值得他去做的事情（我們都想要過一個健康的生活，而過一個健康的生活的確也是值得我們追求的生活）。從實在論的角度來看，欲望是產生於相應的事實特徵而來，我想要身體健康是因為身體健康是值得被實現的一件事；但

17 帕菲特對二派理由論的稱呼，見 OWM-1, p. 45。

18 另外一種帕菲特稱之為慎思理論的版本，本文將在第五章討論其與建構論之間的關係。

19 OWM-1, p. 59。

20 這個界定方式修改自 OWM-1, p. 64，並未納入帕菲特所謂「慎思理論」（**deliberative theory**）的內容。本文會在第五章討論建構論時，一併討論慎思理論和建構論的異同之處。

21 此處所說的欲望都是指目的性欲望（**telic desire**），亦即這個欲望不是為了滿足其他欲望而生的欲望（這是手段性欲望），而是僅僅為了滿足其自身的欲望。見 OWM-1, p. 44。

22 如前所述，以欲望為本的理論有不同的版本，其他的版本見 OWM-1, pp. 58-61。

情意論則會說，那是因為我渴望身體健康，所以身體健康才值得我去追求。或者是，跨年的時候藝人通常會趕好多場表演，如果時間沒有兜攏，甚至有可能提前結束前一場的表演而趕往下一場。情意論會說，藝人此時也可以選擇留下來繼續表演，但他之所以認為自己有理由提前結束表演去趕場，正是因為他想要讓下一場表演準時開始，不想後面幾場表演被這場表演拖遲。但是實在論也會回應說，藝人此時的欲望還是衍生自相關的事實特徵。比方說，或許是因為這場表演的主辦單位自己因故延遲了整個活動，加上藝人也已經承諾會準時抵達後面幾場表演，所以他認為自己有理由先行離開趕場，才有了這樣的欲望。假如延誤表演肇因於自己遲到，而藝人違約又需負擔龐大的違約金，那藝人可能反而會有留下來繼續表演的欲望，認為自己沒理由先走。所以，欲望還是衍生自事實。上面的說明指出，儘管情意論和實在論關於對於「人有理由做或不做什麼」的主張有許多重疊之處，我們還是不該忽略雙方是不同的理由論，因為它們對於理由的規範性最終源自行動者心中的欲望，或是源自那獨立於行動者的外在事實，看法畢竟不同。²³

第二節 帕菲特對情意論的批評

了解情意論與實在論的看法後，接下來說明為什麼情意論無法很好地解釋規範性。本節將借用帕菲特與柯思嘉對情意論的批評，指出情意論在解釋規範性時，將會面臨進退維谷的兩難。²⁴

一、 評估當下情意論

先看當下情意論。我們可以設想以下的情境：

【旅館失火】呂行趁著連假假期出外旅遊，沒想到他下榻的飯店竟然發生火災。由於火勢非常龐大，呂行已經沒辦法按照飯店規劃的逃生路徑

23 相關討論見 OWM-1, pp. 65-70。

24 帕菲特的批評主要參考自 OWM-1, pp. 73-101；柯思嘉的批評主要參考自 Korsgaard (2008a)。



逃生，現在唯一有可能讓他從火場中生存下來的方法，就是從窗戶跳到外面的運河裡。²⁵

我們都會同意在情境中，從窗戶跳到外面的運河裡是唯一的求生方式，讓呂行避免經驗這樣的痛苦，所以呂行當然有理由這樣做，因為在意識清醒的狀態下被活活燒死將會經驗到極大的痛苦。問題在於，當下情意識的主張可能會推翻這個被大家接受的結論，反而主張呂行沒有理由從窗戶跳到運河裡。

我們可以繼續想像，呂行在發現飯店失火的當下既沒有想要避免被活活燒死的欲望（即，「不想被活活燒死」並非在呂行的目的性欲望），也不會因為缺乏這個欲望，讓自己其他的欲望無法被滿足（即，「不想被活活燒死」也不是呂行的工具性欲望，他不會因為缺乏這個做為手段的欲望，害他無法實現心中擁有的某個目的性欲望）。這時當下情意識就會主張呂行沒有跳窗逃逸的理由。然而，說呂行沒有理由避免被活活燒死，這明顯違背我們的直覺。我們可以利用帕菲特提出的「痛苦論證」（the agony argument）說明為什麼當下情意識是一個有問題的理由論。這個論證非常簡潔明快，內容如下：

（前提一）我們都有理由去想要避免所有會在未來發生的痛苦。

（前提二）當下情意識的主張會蘊涵我們沒有這種理由。

（結論）因此，當下情意識是錯誤的。²⁶

由於當下情意識在旅館失火的場景中可能會蘊涵呂行沒有理由去做一個可以避免痛苦的行動，所以它是錯誤的理由論。

或許當下情意識的支持者會說，有些時候我們有理由做的行動的確源自於我們當下的情意狀態。比方說，深夜觀賞足球賽事的轉播時，心中不知怎麼地就有了吃宵夜配啤酒的欲望，所以我們就有理由趁中場休息時間去附近的便利商店買瓶啤酒跟幾道下酒菜。要是我們沒有這個欲望，我們自然就沒有理由跑去便利商店買啤酒跟下酒菜，所以行動的理由的確取決於我們當下所擁有的欲望。本文認為，或許在某些情境下理由的確取決於行動者當下的欲望，但是這個說法顯然不適用於遵守道德要求的理由。就像導論所提到的故事那樣，很多

25 例子改寫自 OWM-2, p. 283。

26 OWM-1, p. 76。帕菲特的原文寫的是主觀論，此處依據上下文脈絡，改成當下情意識。本節後面提及其他帕菲特的論證，也都依文意脈絡改為當下情意識或知情情意識。

時候為了遵守道德要求，我們必須壓抑當下的欲望，例如保全性命、放棄某些既得利益等等。另外像是在思考有無理由遵守法律要求的情境中，我們大概也不會說因為犯罪者當下就是有想要猥褻他人、偷拐搶騙的欲望，所以他沒有理由按照法律的規定行動。而且，就算是在明智的考量之下，當下的欲望也不總是提供了我們行動的理由。像在旅館失火的情境中，呂行就沒有理由身陷火場，因為這會損害他整體而言的福祉。或者，假如我的體重過胖，或者我有肝臟病變，那麼就算我在深夜看球時忽然興起吃宵夜配啤酒的欲望，由於這樣做可能會讓我的變得更胖或肝臟負荷更大，不利於我長遠觀之的福祉，此時我也沒有趁中場休息去便利商店買啤酒跟下酒菜的理由。根據以上討論，當下情意識主張行動的理由取決於行動者當下有怎樣的欲望，很難證成多數實踐要求的規範性，其中也包括證成道德要求的規範性。

再者，一個人當下會產生怎樣的欲望，常常是無來由或不受控的。舉例來說，對有某某恐懼症的人來說，當他所害怕的事物或情境出現時，就算他心中知道這其實沒有什麼好害怕的，他的心裡仍舊會不由自主地湧現恐懼的情緒。按照當下情意識的看法，儘管這個事物或情境的出現對他來說不會造成任何其他的痛苦，甚至還會促進他的福祉，我們仍必須主張他有理由擺脫這項事物或這個情境。²⁷如果當下情意識成立，人有理由做或不做什麼完全受到當下欲望的牽引，但又因為當下的欲望常常無來由、不受控，這似乎意味著包含道德要求在內的各種實踐要求，其對人造成的約束都是相當隨興、恣意的。我之所以有理由遵守道德要求，只是因為此時我恰好想要做個有道德者，你之所以沒有理由遵守道德要求，也只是因為你恰好想要違法亂紀。這樣一來，若是承認道德要求的規範性根源自行動者當下的欲望，它會很難解釋何以道德要求具有人們無法恣意擺脫的不可逃避性。綜合以上討論，本文認為當下情意識是一個有待商榷的理由論。

二、 評估知情情意識

接下來評估知情情意識是否具有說服力。我們同樣可以想像在旅館失火的情境中，呂行在**知悉所有相關資訊之後**，既沒有想要避免被活活燒死的欲望，

27 此處之所以說不會帶來「其他的痛苦」，是因為行動者的恐懼對他來說可能是一種痛苦。

也不會因為缺乏這個欲望，讓自己其他的欲望無法被滿足。這時知情情意論就會得出一個與當下情意論一樣荒謬的結論，主張呂行此時沒有理由逃離火場。根據前面提到的痛苦論證，我們可以說知情情意論同樣是一個錯誤的理由論。

對此，知情情意論者可以回應說，呂行的例子是憑空杜撰出來的。現實生活中根本不會有人會像設想中的呂行那樣，在知悉相關事實之後，仍然缺乏避免被活活燒死的欲望。知情情意論者會說，當下情意論之所以缺乏說服力，正是因為當下的欲望常常是在欠缺許多重要資訊之下所產生的欲望。很多時候只要給行動者再多一些時間與機會，讓他對相關資訊有所瞭解，他自然就不會有像呂行那種光怪陸離的欲望。

然而做為一個適當的理由論，其適用範圍不能光只及於現實生活中的情境，還要能面對、回應各種可能的情境，給出令人滿意的答覆。畢竟現在不會發生的情境，難保以後不會發生。且讓我們用數學的例子做個比喻：一個適當的四則運算理論，它的適用範圍不該只限於在世界上實際觀察得到的那些數字，這個理論同時也要連那些世界上實際不會出現的數字（對天文數字、無理數進行四則運算）都能進行加減乘除。更何況，如果我們現在正是在二個互相競爭的理論中進行抉擇，判斷何者較為適當。此時，一個理論只能適用於實際發生的情境，另一個理論卻可以同時適用於實際發生與可能發生的情境，這時我們當然較有理由相信適用範圍比較廣的理論才是適當的理論。所以，如果知情情意論與另一個理由論分別主張自己是正確的理由論，且另一個理由論連旅館失火的想像情境都可以給出適當的回覆，知情情意論卻辦不到，那麼說知情情意論並非正確的理由論，似乎沒有不妥。

雖然帕菲特說：「我相信〔痛苦〕論證是具有決定性的論證。」²⁸但平心而論，本文認為痛苦論證對知情情意論似乎不夠公允。帕菲特在前提一已經聲稱我們沒有避免痛苦的理由，但是就知情情意論而言，該前提是否成立必須取決於呂行的心中有沒有這樣的欲望。假如呂行真的是一個「完美融貫的怪咖」（ideally coherent eccentric），²⁹在充分知情的情況下仍舊不覺得自己想要避免被火紋身，我們好像也只能接受這個令人不甚滿意的結論。這時候若繼續用

28 OWM-1, p. 81.

29 「完美融貫的怪咖」是史翠所用的稱呼，指欲望或評價態度彼此之間完全融貫，但和一般人會擁有的欲望或評價態度極度不同的那些人，見 Street (2009)。

正常人在此情境中會有的欲望來批評呂行，反而像是一種壓迫，沒有注意到理由有著「對誰來說」的特性。這意思是說，隨著每個人的喜好、品味等內在條件的不同，本來就有不同的理由去做任何事情。我不喜歡吃香菜，我就沒理由請店家幫我在蚵仔麵線裡灑上好多好多香菜；但他喜歡吃香菜，那他就理由這樣做。如果他向我提出一個論證說：我們都有理由在吃蚵仔麵線的時候灑上許多香菜；你不想吃香菜，這蘊涵了你沒有這個理由；所以，你想必有哪裡搞錯了。聽完以後我一定覺得他「是在哈囉」。他不應該一開始就預設大家都有吃香菜的理由，而且用此來說我是錯的，這是一種變相的壓迫。

儘管如此，本文討論的焦點在於道德要求，而前面業已提及道德要求具有不可逃避性。道德不會因為每個人有不同的偶然境況，而對某些人產生要求，對某些人則不這樣要求。雖然具有爭議，但假設如康德所說，我們真的有一個不能自殺的道德要求，這時我們大概不會因為呂行沒有不想死的欲望，就說他沒有理由跳窗逃逸。當然，這樣說並不表示人在任何情況下都不能自殺，因為這個要求的嚴格程度不見得永遠優先於其他的道德要求。然而，這並不表示一個人在思考自己要不要自殺的時候，可以完全不認為「不能自殺」的行動選項一點也不受到理由的支撐，道德要求的優先性和規範性不能混為一談。從日常生活的經驗來看，就算我們同意某些非道德的實踐要求其背後理由取決於行動者本人有無相應的欲望，但依循道德要求的理由則不是如此，因為我們可以接受人因為偶然的因素而不受到非道德的理由約束，但難以接受人可以因為偶然的因素而規避道德要求。所以就如同當下情意識一樣，知情情意識是否真的可以解釋道德要求的規範性，說服力就被打了折扣。

依據同樣的道理，本文認為帕菲特用來反駁情意識的另一個論證——「非有即無論證」（the all or none argument）——也不那麼有說服力。非有即無論證所設想的情境，就是把痛苦論證描述的情境加碼，邀請我們想像有人在充分知情之後，產生一個想要無端感受痛苦的欲望。在旅館失火的情境中我們可以想像，呂行在充分知情之後，卻產生了一個想要身陷火場，被火紋身的欲望。按照知情情意識，呂行此時反而有一個留在火場，被大火吞噬的理由，而這顯然比說呂行沒有逃離火場的理由更加沒有道理。

或許知情情意識者會說，呂行這種「自找苦吃」的欲望其實沒辦法提供行動的理由，因為並非所有欲望都可以提供理由。但這樣宣稱也會為知情情意識

帶來理論上的麻煩。我們可以追問：假如呂行擁有的是避免被火紋身的欲望，這種欲望能不能提供行動的理由？如此追問的目的是去突顯，假如知情情意論為了讓自己的理論符合直覺，主張「身陷火場」的欲望無法提供理由，但「避免被火紋身」的欲望可以提供理由，這樣一來它好像就必須接受實在論的主張。因為我們如果不訴諸這二個情境中的相關事實有著不同特徵（一個會無端造痛苦，一個則不會），將難以說明為什麼前一個欲望不能提供理由，但後一個欲望可以。因此帕菲特說：

（前提一）對知情情意論來說，真正重要的是一個行動能不能滿足行動者所擁有的目的性欲望；行動若能滿足行動者的目的性欲望，該欲望就能提供理由。

（前提二）或者行動者所有的目的性欲望都能提供理由，或者行動者所有的目的性欲望都不能提供理由。

（前提三）假如所有的目的性欲望都能提供理由，那行動者就有理由去做會讓他無端感受到痛苦的事，或者其他明顯不好的、沒有價值的事。

（前提四）我們沒有做這些事的理由。

（結論）所以，行動者所有的目的性欲望都不能提供理由，知情情意論是錯誤的。³⁰

然而知情情意論不見得會同意前提四，因為對他們來說，有沒有理由這樣做最終要取決於行動者心中的欲望。所以，這個論證也可能是憑一己之私見強壓在情意論身上，指謫它是錯的。當然，實在論也可以同樣回應說，如果接受知情情意論的主張，將使我們無法解釋道德要求的不可逃避性。本文已經做過相關討論，於此不再贅述。總的來說，本文認為痛苦論證和非有即無論證並不像帕菲特所想的如此具有說服力；但話說回頭，就算當下情意論與知情情意論可以證明自己能夠解釋道德要求的規範性，其代價會是讓道德要求失去不可逃避性，這也同樣有問題。

30 OWM-1, pp. 83-91.

三、 不融貫論證

從理論發展的角度來看，情意論者會提出知情情意論來取代當下情意論，是基於當下情意論太容易得出違反直覺的結論。比方說小賈在野外遇見眼鏡蛇，卻因為錯誤的信念讓她生起轉身逃跑的欲望，殊不知這樣的大動作正好會觸怒眼鏡蛇，提高自己被咬的機率。實在論因此會說情意論的主張有問題，因為其竟然認為這時小賈有理由轉身逃跑。但知情情意論者也可以反駁道，情意論不會主張這時小賈有轉身逃跑的理由，因為他的欲望是基於錯誤信念而生。而真正能夠提供的理由的欲望，應該是當小賈充分知悉各項相關事實之後所產生的欲望。這時知情情意論就是利用「是否完全知情」當判準，篩檢適合與不適合提供理由的欲望。

但是知情情意論者為了讓自己的理論更加完善，更加貼合直覺而提出判準，來分辨可以與不可以提供理由的欲望，反而讓它自身變得不融貫。畢竟，知情情意論之所以提出判準，無非是希望行動者在決定如何行動之前，能夠更全面地考慮跟行動有關的各項事實。可是，為什麼知情情意論希望行動者做這樣的考慮？這無非是因為他們接受了以下的預設：

事實具備了某些能夠提供理由的特徵，因此行動者必須全面地考察各項相關事實，不能看漏任何一項，以免錯失這些特徵。

若沒有這個預設，知情情意論其實不用大張旗鼓地呼籲行動者多多考慮相關事實，反正是否有理由行動，關鍵不在於事實如何，而在於欲望如何。換句話說，它沒必要去推翻當下情意論。

可是一旦接受這個預設，知情情意論就是一個不融貫的理論，因為按理來說，情意論的核心精神就是認為理由來自於行動者心中的欲望，而非來自事實所具備的特徵。知情情意論不能一方面認為理由來自於行動者的欲望，一方面又希望行動者要「看仔細、想明白」，卻無視背後支撐這個想法的基礎其實是實在論才會接受的預設。我們可以將上述想法整理成以下的論證形式：

(前提一) 知情情意論主張，行動的理由是由行動者本人的欲望所提供，
非由行動的相關事實特徵所提供。

- (前提二) 知情情意論亦主張，並非所有行動者本人的欲望都能提供行動的理由；行動者本人在決定如何行動前，應該考慮所有相關事實。
- (前提三) 認為行動者本人在決定如何行動前應該考慮所有相關事實，背後預設了認為行動的理由是由行動的相關事實特徵所提供的。
- (前提四) 知情情意論的主張，背後預設了行動的理由是由行動的相關事實特徵所提供的。(根據前提二、三)
- (前提五) 知情情意論既主張行動的理由非由行動的相關事實特徵所提供，又預設行動的理由是由行動的相關事實特徵所提供。(根據前提一、四)
- (結論) 所以，知情情意論是一個不融貫的理論。³¹

這個論證就是帕菲特提出的「不融貫論證」(the incoherence argument)。它不像痛苦論證和非有即無論證，事先預設一個對手或許不會接受的前提，而是指出一旦知情情意論也同意有些欲望無法給予行動理由，它就會潛藏不融貫的風險。所以就本文來看，不融貫論證比前二個論證更有「決定性」。當然，這個論證攻擊不到當下情意論。當下情意論並不認為行動者在決定如何行動時有必要多方參考相關事實，行動者心中當下的欲望就提供了他如何行動的理由，因此當下情意論不會被指謫在暗地裡接受了實在論才會接受的預設。不過當下情意論也有自己的問題，前文指出它太容易得出違反直覺的結論，也無法解釋道德要求的不可逃避性。此外，它也無法豁免於柯思嘉對情意論的批評，這點留待後文說明。

四、 溯源論證

在提出非有即無的論證時，帕菲特提到另外一個「證明相同結論的重疊論證」。³²回到旅館失火的情境，知情情意論者可能會主張，假如欲望要能提供我們理由，我們得先有理由去擁有這些欲望，由於我們當然沒有理由無端擁有一個「自找苦吃」的欲望，所以這個欲望就無法連帶提供我們行動的理由。因

31 OWM-1, pp. 91-101.

32 OWM-1, p. 90.

此，呂行沒有不逃離火場的理由，也沒有讓自己身陷火海的理由。針對這個回應，我們可以質疑說：知情情意識指出我們得先有理由去擁有這些欲望，可是，這個理由又是從哪裡來的？若要保持情意識的核心精神，它只能說這個要求我們擁有某個欲望的理由，必須來自於另一個更根本、更基礎的欲望。但是如果欲望能提供理由的前提在於要先有理由擁有這個欲望，而先得有的這個理由又是由更根本、更基礎的欲望所提供的，我們就可以繼續推論說，一定還有一個理由去讓我們擁有這個更根本、更基礎的欲望，而這個理由只能來自於更為根本、更為基礎的欲望。但同樣地，這時又要有一個理由讓我們擁有這個更為根本、更為基礎的欲望，為此就必須再提出一個更更根本、更更基礎的欲望加以說明。如此一來，就形成一條永無止盡的「更更根本的欲望→根本欲望的理由→根本欲望→欲望的理由→欲望→理由」鎖鏈。知情情意識一定要主張這條鎖鏈終究得停留在一個不能訴諸理由支持的欲望，做為整條鎖鏈的規範性源頭，由它來確保整條鎖鏈的規範性。可是這樣一來就會遇到非有即無論證的挑戰，這讓我們沒辦法成功地為情意識辯護，主張有任何「由主體給予的」理由。我們可以幫帕菲特將他的論證整理成如下的形式：

（前提一）知情情意識主張欲望若要能提供我們理由，必須先要有一個理由去擁有這些欲望。

（前提二）按照知情情意識的主張，理由是由行動者的欲望所提供的。

（前提三）為了避免無限後退的問題，知情情意識必須主張有一個不被理由支持的目的性欲望，由它來做為後續理由的規範性基礎。

（前提四）行動所有的目的性欲望都不能提供理由。（根據非有即無論證）

（結論）所以，知情情意識無法提供我們行動的理由，它是錯誤的。

本文認為，這個論證已經觸及規範性源頭的問題，再加上帕菲特並未替這個論證命名，本文姑且稱其為「溯源論證」。不過，因為這個論證訴諸了非有即無論證，而前面提及非有即無論證有其不具說服力之處，因此溯源論證也必須承受同樣的理論困難。

我們可以用下列方式替四個論證做出連結，嘗試捕捉帕菲特抨擊情意識的理路。從溯源論證來看，情意識必須克服無限後退的問題，而這有賴於它能否畫出一條界線，指出行動者的哪一類欲望可以提供理由，哪一類欲望不行。然

而，按照非有即無論證，情意論要麼接受行動者的所有這類欲望都能提供理由，要麼接受行動者的所有這類欲望都不能提供理由。情意論當然不能接受後者，因為這正好違悖它的基本主張。這樣一來，情意論就要主張行動者的所有欲望都能提供理由，可是這又會得出和直覺不符的結論，就是承認行動者也有理由做一些明顯不好的、不值得去追求或實現的事情，比方說不去「趨樂避苦」，甚至主動「自找苦吃」。為了避免得出這樣的結論，情意論或許會為欲望加上一些條件限制，要求行動者的欲望必須是考慮過所有相關事實而生的欲望，確保這種與直覺不符的結論不會出現。然而一旦情意論「出此下策」，它就要被迫接受自己其實暗地接受了實在論才會接受的預設——行動的理由是由相關事實所提供的，這會讓情意論陷入自相矛盾、不融貫的危機。

但正如前面的討論，說行動者的目的性欲望可以提供理由將會導致明顯有問題的結論，或許是因為情意論的反對者已經有先入為主的想法所致。因此，情意論其實不必另外加上條件限制，讓自己變成不融貫的理論，它可以依然堅持行動者的欲望就是能夠做為規範性的根基，回應溯源論證、非有即無論證、痛苦論證的批評。

第三節 柯思嘉對情意論的批評

一、 工具理性與目標理性

透過柯思嘉對情意論的批評，我們可以更清楚地看出為什麼行動者的欲望終究無法做為規範性的根基。³³要先說明的是，由於這個批評可同時適用於當下情意論與知情情意論，所以此處本文不區分二者，統一使用「情意論」加以說明。

根據前面說明，情意論認為理由的規範性來自於行動者的目的性欲望，再透過「目的—手段」的連結一步步傳導到滿足這個欲望的其他手段上面。例如，近年來在 NBA 職籃中能夠拿下總冠軍的隊伍，隊形大抵都是有一至二名的超級巨星，加上其他的「3D」球員（三分球命中率高，且以防守見長的球員）搭配組成。假設球隊的經理人渴望讓球隊獲得總冠軍，「拿下總冠軍」的欲望

33 柯思嘉的批評，見 Korsgaard (2008a), pp. 32-46。

就限制、約束了經理人能採取的手段，若再加上前述隊形是讓球隊拿下總冠軍的不二法門，那他有理由去做的事就是先在自由市場裡面網羅幾位超級巨星，再用剩下的經費簽下幾名做為綠葉的 3D 球員。但是，如果經理人想讓球隊拿下總冠軍，卻執意在隊上囤積身手不錯，可是無法獨自帶隊的副手級球員，由於這樣做無法球隊拿下冠軍，他等於是採取了無法達成目標（滿足奪冠欲望）的手段，做了他沒有理由去做的行動。經理人「空有欲望，卻未採取相應行動」，而這違反了工具理性原則。

不過柯思嘉認為，光靠行動者的欲望再搭配上工具理性原則，其實無法幫助情意論說明哪些行動有理由去做，哪些沒有。想要做到這點，一定要再搭配一個幫助判斷目的性欲望本身理性與否的原則才行。我們可以用下述例子幫助說明柯思嘉的想法：

【手術延命】黛玉生了一場病，必須動手術才能解決。如果不動手術，她很可能就此英年早逝；如果動了手術，她將有不錯的預後，估計還能再多活至少二十年左右；而且，手術的成功機率頗高。在醫生向黛玉說明手術的細節與相關後果時，醫生提到黛玉的身體不適合進行全身麻醉，這會讓她有不好的後遺症，因此建議她接受半身麻醉。這個建議讓黛玉感到非常恐懼，因為她從小就極度害怕打針，所以她相當抗拒動手術。³⁴

依照常理，我們會說黛玉有理由忍受害怕打針的恐懼，接受半身麻醉來換取日後長時間的健康，這樣做才理性。所以，黛玉要是在評估利弊得失時並未犯下什麼嚴重的錯誤，這意思是說，他知道忍受打針的痛苦來接受手術以延長生命，要比避免打針的痛苦而喪失生命對自己的人生整體而言要來得比較好，最後依舊決定寧願不動手術也不要讓針扎進自己的身體，她就是做了一個不理性的決定，選擇了一個沒有理由去做的行動。

可是按照情意論的判斷，雖然黛玉知道自己選擇接受半身麻醉比較好，但此時他就是有不想被針扎進身體的欲望。情意論會說，黛玉心中的欲望（不想打針）決定了他的目標，而既然此時選擇不接受手術才能達成他的目標，那麼

34 例子改寫自 Korsgaard (2008a), p. 39。

他就符合工具理性的要求，他所做的行動（拒絕動手術）也是有理由去做的行動。結果就是按照情意論的解釋，我們竟然得承認黛玉這樣做不是不理性，他反而有理由這樣做。對此，就像回應痛苦論證一樣，情意論者可以大方接受這一點，強調黛玉是一個「完美融貫的怪咖」，因此常理在她身上並不適用。

但是柯思嘉的批評並未因此結束，她邀請我們設想另外一種情境，雖然黛玉很害怕打針，但幾經考量之後，黛玉對死亡的恐懼最後壓過了對打針的恐懼，因此她決定接受半身麻醉動手術。這時按照情意論的看法，黛玉心中的欲望（不想死）決定了他的目標，而既然此時選擇動手術才能達成他的目標，那麼他就符合工具理性的要求，他所做的行動（選擇動手術）也是有理由去做的。

問題在於，無論黛玉最後接受或拒絕半身麻醉，情意論都可以將之解釋成那是因為她受到心中欲望牽引，使她選擇了實現該欲望所必須採取的手段，接受或拒絕半身麻醉。結果變成是黛玉無論怎麼做都合乎理性、都有理由，我們找不出她有不按理由行動的可能性。在情意論的理解底下，工具理性原則根本沒辦法被違反，行動者「空有欲望，卻未採取相應行動」的狀況不可能發生。

然而，若是有一條原則是行動者無論如何都不會違反的，這條原則其實也無法指引行動者該怎麼做。就好比是，如果有一道題目的答案是答題者怎麼寫都算對，它其實不能算是這個題目的**答案**。就算這道題目是開放式問題，總還是有比較適當與比較不適當的回答，而答案的功能就在於告訴我們怎麼答才是正確、適當的。答案要有指引作答的功能，它才能說自己具規範性。同理，無法指引行動者該怎麼做的原則，也不能算是一條規範性的原則，它無法告訴我們應該做些什麼、不該做些什麼。在一個情境中怎麼做都對，跟在一個情境中怎麼做都錯，其實沒有差別。³⁵

情意論的問題在於它把行動者的目標與他實際上想做的事情等同起來。³⁶一旦行動者的目標就是他實際上想做的事情，那麼無論行動者採取什麼行動都不會違反工具理性的要求，他永遠是在試圖採取能夠滿足實際上他所欲求之事的手段。這時他唯一可能犯下的錯誤是認識上的錯誤，例如他誤以為自己實際上

35 Korsgaard (2008a), p. 44.

36 Korsgaard (2008a), p. 42.

想做某事，但其實他一點也不想這麼做，他對自身的認識嚴重失準，連自己想要些什麼都搞不清楚。或者是，他誤以為自己採取了一個可以達成目標的手段，但其實這個手段無法達成目標，他對手段的認識不當。然而這種認識上的錯誤所涉及的瑕疵，依舊不同於上述行動者「空有欲望，卻未採取相應行動」的情形，而後面這種情形才是違反工具理性原則的那種不理性。³⁷換句話說，按照情意論的看法，行動者不管如何行動，只要他的認識沒有出錯，那他永遠都是在做他有理由去做的事。

情意論若想避免這個問題，讓欲望和工具理性原則的搭配仍然可以很好地解釋怎樣做才叫有理性，怎樣做叫沒有理性，何者是有理由去做的行動，何者不是，它就必須區分行動者「實際上想做的事」跟「真正想做的事」，然後指出行動者真正想做的事才是他該追求的目標。注意，這個「真正想做的事」不是去要求行動者對自身的認識相當準確，從來不會把自己不想做的事誤判為自己想做的事。它其實是一句隱含規範味道的用語。以黛玉的例子來看，情意論者可以說黛玉此時真正想做的事是繼續活下去，而這個意思是說，黛玉其實應該選擇繼續活下去，他不該因為怕痛、對針頭的恐懼而選擇不打麻醉針，因為那不是他真正想做的事。這時，如果他實際上還是選擇了不打麻醉針，他的行動就違反了工具理性原則，他其實做了一個自己沒理由去做的事，因為避免打麻醉針違反他該追求的目標。

然而一旦情意論做出「真正想要」與「實際想要」的區分，就顯示行動者所設定的目標背後帶有的值不值得去做、應該這樣設定而非那樣設定的考量，這也意味著我們必須另外引入一條判斷目標是否理性的原則（後簡稱其為「目標理性原則」），像是告訴我們怎麼做對自己長遠來說會比較有利的明智原則，或是告訴我們怎麼做才合乎道德要求的道德原則等等，才能做出這樣的判斷。有了這些目標理性原則，我們就能判斷行動者擇定的目標是否值得。比方說，我們可以說黛玉拒絕打針並不明智，因為這樣做對他長遠來看較不有利。我們也或許可以說黛玉拒絕打針並不道德，因為這樣做等於變相自殺，而人在道德上有義務不自殺。總之，有了目標理性原則，我們才能判斷行動者實際擁有的目標能否算做他真正該有的目標，也才能夠進一步判斷他後續採取的行動有沒有違反工具理性原則，是不是做了一個他其實沒有理由去做的事。柯思嘉的批

37 Korsgaard (2008a), p. 40.



評如果奏效，那就表示光靠行動者的欲望和工具理性原則是無法生出規範性的，情意論無法成功解釋規範性從何而來。

二、 情意論的兩難

帕菲特溯源論證的一部分與柯思嘉的批評都顯示情意論無法解釋規範性。根據帕菲特，情意論若是堅持理由來自於行動者的欲望，那它就得說明行動者有什麼理由欲求那最為根本的目的性欲望，而要說明這一點會讓情意論陷入無限後退的問題，必須一路下溯規範性的源頭。而且在欲望之後另設定一個欲望當做規範性的源頭，這是治標不治本。柯思嘉的批評則指出，情意論需要目標理性原則才能說明怎樣叫做違反行動的規範。缺少目標理性原則，單憑行動者的欲望和工具理性原則會讓行動者採取任何行動都有理由，但怎麼做都有理由跟怎麼做都沒理由其實是同一件事，這裡面並不存在規範性。因此，就算我們順著欲望鎖鏈一路下溯規範性根源也終究是徒然無功，因為這條「欲望做為目標、行動做為手段」的鎖鏈從一開始就缺乏規範性的根基。情意論好像在鑿一個自始就沒有水源的空井，無論挖得多深，水也不會冒出來。

但是如果另外接受一條目標理性原則，試圖劃分那些行動者真正想要的，或者說值得他去要的欲望，以及那些行動者實際想要的，但其實不值得他去要的欲望，那麼這條目標理性原則就不能是建立在欲望之上的原則。它或者得基於獨立於行動者的外在水源，或者得基於與行動相關的，行動者必得遵守的程序性限制。因為如果這條目標理性原則建立在欲望之上，那又會回到前一段所說的情況，受到溯源論證與柯思嘉的攻擊。可是，如果目標理性原則不是基於欲望所建立而成的，那麼按照不融貫論證，情意論就變成是一個不融貫的理論，因為它暗地接受了自己不應該接受的預設，搗毀了情意論的核心精神。綜合考察過柯思嘉與帕菲特對情意論的批評之後，本文提出以下的兩難：

- (前提一) 情意論或者接受目標理性原則，或者不接受目標理性原則。
- (前提二) 如果情意論不接受目標理性原則，那麼按照溯源論證與柯思嘉的批評，光靠欲望與工具理性原則無法生成理由的規範性。
- (前提三) 如果情意論接受目標理性原則，那麼目標理性原則或者建立在欲望上面，或者建立在欲望以外的東西上面。

- (前提三) 如果目標理性原則建立在欲望上面，那麼根據前提二，情意論依舊無法說明理由的規範性如何生成。
- (前提四) 如果目標理性原則建立在欲望以外的東西上面，那麼根據不融貫論證，情意論是一個不融貫的理論。
- (結論) 所以，要麼情意論必須承認自己沒辦法說明理由的規範性如何生成，要麼情意論必須承認自己是一個不融貫的論證。

回顧前文提及的當下情意論與知情情意論，本文指出當下情意論的問題在於它會推導出明顯有違直覺的結論，而且若是訴諸當下情意論去理解道德要求，也很解釋道德要求的不可逃避性。如果再加上此處描述的兩難，我們也可以說當下情意論始終難以為道德要求建立規範性。情意論的支持者假如想要擺脫當下情意論的問題，試圖引入完全知情做為條件來篩選出有資格奠基規範性的欲望，就等於暗自接受了欲望以外的事物才能奠基規範性，這雖然讓知情情意論的結論較合乎直覺，但也讓它成為一個不融貫的理由論。本文因此認為，至少現階段情意論無法成功解釋道德要求的規範性根源，這讓道德要求變成只是「披著狼皮的羊」、帶著「老師說」前綴的胡說八道。它徒具氣勢，卻缺乏可以要求人如此那般行動的權威，是故人們完全沒必要遵循其要求。





第四章 實在論與規範性

根據前一章的討論，情意論如果不借助一條判斷欲望是否值得滿足的目標理性原則，只能將規範性建立在虛幻的基礎上面，然而一旦引入目標理性原則，它又必須承認自己是一個不融貫的理論，因此情意無法成功解釋道德要求的規範性，也無法妥善答覆規範性問題。

帕菲特認為規範性的源頭必須來自於獨立於行動者本人的外在事實。從溯源論證可以看出，若要避免無限後退的困境，為整條欲望鎖鏈提供規範性，我們必須承認是事實具備的某些特徵產生了理由，使我們產生「想要為了目標本身而去實現這個目標」的目的性欲望。換句話說，目的性欲望要有奠基在事實之上的理由在背後加以支撐，而這整條鎖鏈下的「所有工具性理由就是從這個奠基於價值的（value-based），由對象所給予的（object-given）目的性理由而得到規範性的力量」。¹

對帕菲特來說，實在論才能真正說明規範性從何而來。實在論是一個派別眾多的理論陣營，按照他的區分，其可分為自然主義式的實在論、非自然主義式的實在論，而自然主義式的實在論又有著分析式的自然主義實在論與非分析式的自然主義實在論的差別。²簡單來說，分析式的自然主義實在論認為諸如「對」、「錯」、「理由」、「應該」等規範語詞可以完全被化約成自然語詞。也就是說，這些規範語詞所表達的概念可以完全用自然語詞來進行定義或重述。相對地，非分析式的自然主義實在論則認為規範語詞無法完全被化約成自然語詞，但是包含了這些規範語詞的規範宣稱，所陳述的仍然是那些具有因果效力的事實，或者那些可以透過經驗方法被我們認識到的事實，亦即所謂的

1 OWM-1, p. 91.

2 OWM-2, p. 263.

自然事實。³至於非自然主義式的實在論則會堅持規範宣稱所陳述的是那種獨樹一格的，與自然事實截然不同的非自然事實，本文姑且稱之為規範事實。

帕菲特是非自然主義式的實在論者，認為自然主義式的實在論會讓規範宣稱最終都變成是瑣碎的主張，因此沒有說服力。⁴當然，非自然主義式的實在論在理論上也有需要解決的問題，例如在存有論上，它必須說明這種有別於自然事實的規範事實是一種怎樣的存有；⁵在知識論上，它則必須說明人類如何正確認識到這種不具因果效力，無法透過感官知覺到的規範事實；⁶此外，由於許多人通常會同意不同地區、文化、時代所信奉的道德規範可以是不一樣的，所以非自然主義式的實在論也需要說明為什麼人們的道德判斷仍然會出現分歧，無法達成共識。⁷不過，要是本文的主張成立，這些不同版本的實在論都無法成功解釋道德要求的規範性，因此本文不再深究實在論陣營中的鬩牆爭鬥。⁸此處簡單說明實在論陣營的各家派別，是為了讓讀者對帕菲特在實在論中的立場有初

3 此處二種自然主義式實在論的區分，可見 OWM-2, p. 295。至於如何界定自然事實，可參考 Shafer-Landau (2003), pp. 58-65。

4 帕菲特認為，若說某個規範宣稱並不瑣碎，意味著這個規範宣稱是實質且積極的。說規範宣稱是實質的，代表「我們可以不同意這個宣稱，或者其可以告訴我們一些我們尚未知悉的資訊。」說規範宣稱是積極的，則是說「它有以下的陳述或蘊涵，也就是當某個事物具備某些自然性質時，這個事物也具備其他與自然性質不同的規範性質。」相關說明可見 OWM-2, p.343。

5 相關的批評可參考 Mackie (1977), pp. 38-39，麥基 (John Mackie) 會認為規範事實一種相當詭異的事實。帕菲特如何從存有論的角度去捍衛非自然主義式的實在論，可見 OWM-2, pp. 464-487；OWM-3, pp. 58-64。

6 相關的批評可參考 Street (2006)。史翠稱這個批評為實在論會遇到的「達爾文式兩難」(Darwinian dilemma)。在她的版本裡，假如承認規範信念和規範事實之間有關係，那麼演化生物學提出來的說法(形成規範信念是為了讓我們能夠更好地適應生存環境)要比主張規範信念能夠追蹤到規範事實來得更有說服力。要注意的是，這個兩難適用於所有的實在論，而不只是非自然主義式的實在論而已。此外，實在論以外的候選理論可以不只有演化生物學。例如，對於那些認為規範信念的形成和演化較無關係，而與社會文化的變遷較有關係的人，他們同樣可以打造一個類似的兩難去批評實在論。關於演化生物學如何說明規範信念的形成，可參考 Joyce (2006)；借用尼采的觀點而從社會文化對規範信念的影響去談實在論的困難，見 Katsafanas (2013), pp. 8-16。至於帕菲特如何回應知識論上的批評，可見 OWM-2 pp. 488-510。有趣的是，帕菲特稱這項總結為「達爾文式回答」(the Darwinian answer)，可以想見他的回應是針對史翠提出的達爾文式兩難而來。

7 相關的批評可見 Mackie (1977), pp. 36-38；Katsafanas (2013) pp. 8-16；MacIntyre (2007), pp. 181-203。帕菲特則提出所謂的「趨同宣稱」(convergence claim)，認為在一個理想的環境中，人們在規範議題上(當然也包含道德議題)至少不會存在足夠深刻的歧見。帕菲特的回應可見 OWM-2, pp. 543-569。

8 帕菲特如何批評自然主義式的實在論，可見 OWM-2, chaps. 24-27。

淺認識，因為本章的討論焦點將會圍繞在帕菲特與柯思嘉對規範性問題的爭執身上。

本章將以帕菲特對規範性問題的質疑做為起點，逐步揭示實在論的一個共通問題——它們在解釋規範性時，並未成功捕捉到規範性的內在性格——因此實在論沒辦法解釋道德要求的規範性，亦無法妥善答覆規範性問題。在節次安排上面，第一節將聚焦在帕菲特與柯思嘉對規範性問題的看法。帕菲特會說，一旦對規範性問題給出答覆，行動者再追問下去就是多此一舉，然而柯思嘉會認為實在論回答規範性問題的方式無法阻止行動者繼續追問下去。第二節則藉由柯思嘉對實在論的批評，一方面顯示帕菲特與柯思嘉二人在理由的功能、慎思的方式上有截然不同的看法，另一方面則指出正是因為如此，柯思嘉才會一再強調實在論對規範性問題的答覆不會讓行動者感到滿意。換句話說，關於規範性問題的答覆與其追問會否變得多此一舉，繫於爭執雙方的背後有著不同理由論的考量。⁹在第三節，本文要去說明為什麼實在論者（包含帕菲特在內）所接受的理由論是不恰當的。關鍵就在於，用這種方式去解釋規範性，沒有考量到規範性問題是行動者從站在本人的觀點對自己提出質疑，這使得實在論的解釋掌握不到規範性的內在性格，因此不是一個成功的解釋。

第一節 多此一舉論證

一、 帕菲特對規範性問題的理解¹⁰

帕菲特提到柯思嘉用幾種不同的方式去提出規範性問題，其中一種是：

這真的是我必得採取的行動嗎？

帕菲特試著對這個問題提出幾種可能的詮釋，如：

這真的是道德要求我去做的行動嗎？（知識論詮釋）

如果我做了道德要求我去做的行動，對我來說比較好嗎？（明智詮釋）

我有終局理由去做這個行動嗎？（規範性詮釋）

⁹ 柯思嘉的理由論，本文會在第七章做詳細說明。

¹⁰ 見 OWM-1, chap. 29; Parfit (2006)。為了貼近帕菲特原來的討論，此處對規範性問題的表述方式與各種詮釋均以帕菲特的討論為本。雖然如此一來，在表述方式上面可能會和柯思嘉對規範性問題的刻畫有些微差異，不過本文認為這不影響兩人在該問題上的意見交鋒。

本文將第一種詮釋稱做「知識論詮釋」。如果柯思嘉想問的是第一個問題，行動者比較像是要去確定哪個行動才是道德真正要求的行動。換句話說，行動者在問的是道德要求的內容是什麼。如同導論提到的，這好似應考生在答題時遇到了自己不確定的題目，因此開始思索哪個選項才是所謂的正確答案。帕菲特清楚指出柯思嘉之所以提出規範問題，不是要去問哪個行動才是道德真正要求的行動。柯思嘉也說，假如回答這個問題的方式是使用某個（假設是正確的）規範倫理學理論重新檢驗各個行動選項，然後做出決定，這其實沒有真的回答到問題。把規範性問題做此詮釋，再給出回答，這對一個已經開始質疑道德要求是不是真的具有規範性的行動者來說，一點也沒有用。¹¹

由於對規範性問題採取知識論詮釋是錯的，帕菲特設想柯思嘉想問的或許是第二個問題，本文暫且稱其為「明智詮釋」。明智詮釋把規範性問題理解成，我們應該試著去看看道德要求有沒有外在的規範性基礎，例如促進自己長遠來看的最大利益，以此支持道德要求的規範性。所以，基於明智詮釋而來的回答是向行動者指出，遵守道德要求是因為長遠來看，這樣做對他自己比較有利。不過，就算我們向行動者指出遵守道德要求對他而言是最明智的做法，柯思嘉依然會說行動者還是可以繼續質疑明智要求是否真的具有規範性。¹²所以，雖然明智詮釋不像知識論詮釋那樣偏離問題核心，但是依據明智詮釋給出的回答無法停止行動者後續的追問。由此也可再次印證，柯思嘉提出規範性問題的用意，是要追溯道德要求規範性的根源。就算發現道德要求的規範性來自於明智要求，提出規範性問題的行動者也不會因此停止追問，除非他相信這就是生成規範性的源頭。這就好比當我在社子島上對基隆河的源頭產生疑問時，只是告訴我基隆河是從基隆的七堵、暖暖流過來的（所以叫做「基隆」河），仍無法滿足我為基隆河溯源的好奇心。雖然知道基隆河究竟流過哪些地區也是我會感興趣的事，但我之所以會對它流經的地區感興趣，也是因為我想知道的它的源頭在哪裡，那些地區是否就已經是它的源頭。

第一章已提及，我們可以用「理由」概念做中介來回答規範性問題。用帕菲特的術語來說，就是去檢查那些自稱具有規範性，因此可以約束人行動的要求是不是真的具有牽涉理由的規範性，而不僅僅具有牽涉規則的規範性。在此

11 SN, 38.

12 Parfit (2006), p. 357.

理解之下，就算對規範性問題採取明智詮釋，我們還是可以進一步追問下去，於是規範性問題終究要被理解成第三個問題——我有終局理由去做這個行動嗎？本文將這個詮釋稱為「規範性詮釋」。第一章同樣也提到，「終局理由」和「理由」的差別在於優先性，與此處討論規範性沒有直接關係。¹³若聚焦在規範性的根源上，那麼光是指出有理由去做某個行動就足以令「規範性的溯源者」感到滿意，因為理由就如同河川的泉源，找到了它「溯源」一事即大功告成。根據以上說明，把「我有終局理由去做這個行動嗎？」改寫成「我有理由去做這個行動嗎？」，在規範性溯源的意義上並無差別。而且既然我們關心的是規範性，因此這裡的理由自然是指「規範理由」。此外，文中所謂「這個行動」，循脈絡來看就是指「道德要求的行動」。然後按第一章的討論，「道德要求」與「道德義務」在本文是可以互換的語詞。綜合以上理解，「我有終局理由去做這個行動嗎？」要表達的意思其實就是「我有沒有規範理由遵守道德義務？」要表達的意思，這也是規範性問題所真正關切的事情。

二、多此一舉論證

帕菲特會說，回答規範性問題就是要去說服提問的行動者，讓他相信自己確實有理由去遵守道德要求。所以，回答「我（行動者）有沒有理由遵守道德要求？」的方式就是指出「道德要求就是你（行動者）有理由做的事。」但是對柯思嘉來說，這個回答不見得令人滿意，行動者仍會繼續追問「為什麼我應該去做我有理由去做的事？」而剛剛給出答案的人就必須再對這個問題提出回答。帕菲特對此說法不以為然，他認為一旦我們向行動者指出他的確有理由這麼做，規範性問題就已經答覆完畢，再繼續追問下去反而是多此一舉。這是因為當我們在問「為什麼我應該如何如何？」的時候，其實就是在問「我有沒有理由如何如何？」現在，我們早已向行動者指出他有理由遵守道德要求，若行動者還要再問自己有沒有理由去做有理由去做的事，就是多此一舉。

帕菲特的看法可以被重新整理成以下的論證形式：

（前提一）「我為什麼應該做某事？」的意思就是「我有沒有理由去做某事？」。

13 見第一章第二節。

(前提二) 同樣的道理，「我為什麼應該去做我有理由去做的行動？」的意思就是「我有沒有理由去做我有理由去做的行動？」。

(前提三) 「我有沒有理由去做我有理由去做的行動？」是多此一舉的問題。

(結論) 所以，「我為什麼應該去做我有理由去做的行動？」是多此一舉的問題。

本文稱這個論證為「多此一舉論證」。假如這個論證成立，行動者本人一旦確定遵守道德要求就是他有理由做的行動，即無必要再去問自己為什麼應該去做有理由去做的行動。¹⁴正如帕菲特所說，「這個問題自己就回答了自己」。¹⁵

身為實在論者，帕菲特會認為回答規範性問題的重點是去確認情境中是否存在與道德要求相應的規範事實，然後對行動者說：「相應的規範事實顯示，你的確有理由遵守道德要求。」他不否認在確認規範事實的過程中我們有可能產生歧見，但他相信只要我們避免受到不當因素干擾，全面性地考察各個相關事實，再運用我們的理性思考能力，正確認識規範事實的困難就能迎刃而解，或至少讓彼此的歧見變成不足以深刻到產生重大差異的歧見。一旦行動者藉由辨識相關的規範事實確認理由所在，就能得到行動指引，知道應該遵守什麼道德要求，做出什麼行動來回應理由。

按照本文對帕菲特的理解，他會認為在行動抉擇時，行動者要先認出規範事實，找出行動理由，再來就是將這項理由套用在自己的實踐情境中，用相應的行動來回應理由。¹⁶現在，既然行動者認出規範事實，辨識出有理由去做的行動，他就沒有必要再去問自己為什麼應該去做這個有理由去做的行動。「有理由去做這件事」本身已經說明了自己為什麼應該這樣做，再問也是多此一舉。假如行動者依舊沒有採取相應行動，那麼依據前面的模型，問題可能是出在「套用」上面。帕菲特會說，如果行動者成功將理由套用在實踐情境中，做出相應的行動來回應理由，那他是理性的；如果行動者沒有成功將理由套用在實踐情境中，沒有做出相應的行動來回應理由，他就不能算是完全理性的，或甚至他是不理性的。不過，有沒有套用的問題是跟意志薄弱比較有關的問題，因

14 這裡不考慮道德要求是否具有優先性的問題。

15 OWM-1, p. 423.

16 這是實在論者通常接受的判斷方式。

為行動者既已認出理由所在，卻又不按照理由的要求行事，其中想必是有一些身心靈的不統整之處，導致他沒有貫徹自己關於理由的認識，將其落實於生活中。根據導論所說，這時行動者面對的是「意志上的困擾」，而規範性問題早已在行動者正確認出自己有理由做些什麼或不做些什麼時就被解決了。如何讓行動者把他自己對理由的認知轉化成動力，推動他克服意志軟弱，落實行動，那是有別於規範性問題的另一個問題。

再次總結帕菲特在規範性問題上的看法。他認為只要向行動者指出遵守道德要求是他有理由做的事，接下來的追問都是多此一舉。可是對柯思嘉來說，繼續追問並非多此一舉。柯思嘉的質疑乍看之下相當奇怪，畢竟要是行動者確定自己有理由去遵守道德要求，他的確沒必要再問自己為什麼應該去做有理由去做的事。下一節本文將說明柯思嘉對實在論的批評，進一步指出為什麼她不會滿意帕菲特上述的說法，二人爭執的癥結點是什麼。

第二節 規範性批評

按照卡查法納（Paul Katsafanas）的區分，倫理學面臨的挑戰有以下三類：形上學挑戰、知識論挑戰、實踐的挑戰。¹⁷本文關心的是規範性批評，與此相關的挑戰則是實踐的挑戰，因此本節將著重在實踐的挑戰，說明實在論對規範性根源的說明為何不夠恰當。¹⁸

麥基曾經批評非自然主義式的實在論，他說規範實體是一種詭異（queer）的東西。詭異之處在於，這種規範實體竟然可以讓認識到它的人同時也有想要依照它的指示而行動的念頭，它似乎內建了一種「被追求的性質」（to-be-pursuedness），或者「不准去做的性質」（not-to-be-doneness），可是按照休謨的看法，光是認識到一件事情還無法影響我們接下來會怎麼做。¹⁹諾威爾斯密（Patrick Nowell-Smith）也說，道德哲學身為一門實踐哲學，它要回答的問題是：「我已經知道某些事情是對的或是錯的；但為什麼我應該去做那些對的

17 Katsafanas (2013), pp. 7-25。史坎倫也有類似說法，認為道德哲學要面對三個問題：關於真理的問題、關於認識的問題、關於實踐重要性（practical significance）的問題，見 Scanlon (2012), p. 226。

18 本章開頭有簡單說明實在論者在形上學與知識論各會遇到什麼挑戰，也有在相關註腳指出帕菲特回應這些挑戰的文章段落，有興趣的讀者可自行參考。

19 Mackie (1977), pp. 40-41.

事情，而不去做那些錯的事情？」²⁰威廉斯也指出，假如說一個人應該去做某事只是指出了某項「關於宇宙的事實，〔我們〕還需要更多解釋去說明為什麼〔這個人〕應該對這項事實給予特別的注意。」²¹黑爾（R. M. Hare）則是質疑，假如說「某個行動擁有『道德上錯誤』的性質只是一項事實，那我們為什麼要因此感到困擾？」²²

這些批評與質疑在意的是道德要求如何影響我們，讓我們在乎它提出來的要求。用卡查法納的話說，實踐的挑戰想要突顯的是「一個適當的倫理學理論必得解釋道德為什麼，以及它如何揪住我們」。²³探討道德要求如何「揪住」我們的問題，可以有二種不同的理解方式。一種方式是將其理解成質疑道德要求如何推動行動者採取行動。若是如此，這就是在問道德要求是否蘊涵動機理由。不過，道德要求是否蘊涵動機理由不是本文關心的重點，所以本文不由此進路去理解實踐的挑戰。另外一種方式是將其理解成質疑道德要求如何取得命令行動者的權威，讓行動者不得不意識到，自己的行動抉擇在某程度上受到道德義務的約束與限制。換句話說，它是去問道德要求是否蘊涵規範理由。假如我們沒有規範理由遵守道德要求，那它就沒辦法命令我們「追求什麼」或「不准做什麼」，我們也不需要給予它「特別的注意」，也不會因它而備受困擾，這樣我們也就無所謂「應該去做對的事情」，「不應該去做錯的事情」了。這樣去理解實踐的挑戰，就會發現它要突顯的正是柯思嘉所說的規範性問題。為了不讓讀者誤以為本文處理的是推動力的問題，本文把從實踐挑戰出發而對實在論做出的批評稱之為「規範性批評」。以下本文說明柯思嘉提出的規範性批評。²⁴

一、實在論的源起

依柯思嘉之見，實在論在當代道德哲學中之所以佔有一席之地，是為了解決意志論（voluntarism）在解釋道德要求的規範性根源時所碰到的問題。²⁵意

20 Nowell-Smith (1954), pp. 61.

21 Williams (1981d), p. 122.

22 Hare (1981), p. 217.

23 Katsafanas (2013), p. 19；底線為本文所做的強調。

24 以下的說明主要參考自 SN；SC；Korsgaard (2008a, 2008b)。

25 SN, pp. 21-48; Korsgaard (2008b), pp. 302-306.

志論認為某個道德要求之所以具有規範性，因為那是主權者發出的命令。這種說法的困難在於，假如人們是因為主權者的命令而必須遵守道德要求，那麼我們可以進一步追問：我們為什麼必須遵守主權者發出的命令？換句話說，意志論者雖然指出道德要求之所以能夠約束行動，是因為主權者發出命令，但他沒有說明主權者發出的命令之所以能約束行動，又有什麼根據。然而，就算回答了為什麼主權者的命令能夠約束行動，我們還是可以繼續追問為什麼那個用來解釋的東西就具有規範行動的效力，這裡有一個無限後退的困難需要被解決。

意志論者如霍布斯為了解決這個困難，指出主權者的命令之所以能約束行動，是因為主權者擁有龐大的力量。這種回答試圖利用一個與主權者相關的事實來奠基道德要求的規範性，但柯思嘉不認為這是令人滿意的回答。如果主權者不再具有如此龐大的力量（比方說，他所仰仗以執行其力量的軍隊叛變了），或者我們身為被命令的一方，就是能夠不被主權者的龐大力量所影響到（比方說，被命令的一方可以用盡各種方式躲避主權者的制裁），我們就不需要對道德要求給予「特別的注意」。把命令的權威奠基在力量上面，已經暗示了我們是受到力量的約束，因此力量作用所及以外的範圍，就是約束以外的範圍。這樣一來，道德要求也很難具有無法恣意免除的不可逃避性。我們從這裡得到的教訓是，假如要成功回應無限後退的問題，就必須尋找**不再需要訴諸其他事物，而是自身就能穩定地支撐道德要求之規範性的東西。**

實在論提供的答案是，規範性的根源就在那些自身即具有規範性的事實身上。不過柯思嘉對這個答案並不買帳，她認為實在論只是憑著一股自信去聲稱有些事實本身就具有規範性。²⁶如果行動者會提出規範性問題，表示他對道德要求的規範性感到疑惑，所以想知道其根源於何處。但是實在論的回答並未碰觸到行動者最關心的事情，那就是他還是不明白為什麼某個外在事實就是那個可以止住無限後退的追問，本身即可生成規範性的事物。或者也可以說，實在論的回答太過明快跟直截了當，讓行動者無法看出為什麼這些事實本身就具有規範性。結果這種本身就能生成規範性的事實，變成是一個為了解決無限後退的困難而出現的理論特設。

26 SN, p. 33.

更嚴重的問題是，實在論的作法轉移了道德哲學身為實踐哲學而本該關注的焦點，讓道德哲學錯誤地側重在正確辨識出哪些事實才是本身就具有規範性的事實。這樣一來，道德哲學變成是專門研究跟道德知識有關的知識論學科。當關注焦點被放在如何正確辨識出具有規範性的事實後，研究的重點就會變成如「怎麼證成我們當下的道德信念為真為假？」、「認識道德事實的途徑是什麼？」等等。在道德領域裡，這些問題並非不重要，然而，道德哲學的重點更該放在如何處理那些跟實踐有關的問題上面。「對」、「錯」、「好」、「壞」等道德概念，以及支撐道德要求的那些理由，它們的功能不是用來描述世界的樣貌，幫助我們認識世界的真相，而是用來幫助我們面對在生活裡、實踐中遇到的難題，提出解決之道，回答該如何行動的問題。²⁷

二、無限後退的困難

讓我們更進一步去闡釋柯思嘉的質疑。根據實在論，當行動者面臨道德抉擇時，首要之務是先確定帶有規範性的事實在哪裡。這項事實提供我們行動的理由，其通常呈現為行動的規則禁令，要求我們加以遵守。確定事實，了解規則，取得相關道德知識，知道採取什麼行動可以回應道德要求背後的理由之後，接著就是把這些道德知識套用在行動抉擇的情境上面，然後實際採取行動。²⁸舉例來說，

（前提一）人不應該無端虐待他人。（規則甲）

（前提二）在此情境中採取某個行動，就是無端虐待他人。

（結論）所以，我不應該做這個行動。

在這個例子中，有一個規範性事實是「無端虐待他人在道德上是錯誤的」。²⁹這個事實提供我們理由，呈現為規則甲「不應該無端虐待他人」，禁止我們無端虐待他人。現在，當我認出這個規範性事實，知悉規則甲的存在，又在情境中發現某個行動選項就是在無端虐待他人的時候，我就不會這樣選擇這樣做。因

27 SN, pp. 46-47; Korsgaard (2008b), pp. 321-324.

28 SC, pp. 64-65.

29 「規範性事實」一詞，表示這個事實是具有規範性的，但並沒有確定它一定要是一個自然事實或規範事實，讀者勿將之與「規範事實」有所混淆。此處用此稱呼，是因為柯思嘉的規範性批評不只適用於非自然主義式的實在論，也可及於自然主義式的實在論。

為此時我會把規則甲套用到現在正面臨的情境當中，然後避免自己做出那個無端虐待他人的行動。

柯思嘉在此要問的是，身為行動者，我為什麼一定得把規則甲套用在我現在面臨的抉擇上面，然後避免做出虐待他人的舉動？誠然，當我面臨行動抉擇時，我有「做某行動，無端虐待別人」和「不做某行動，避免無端虐待別人」二個行動選項，然後我也知道「無端虐待他人在道德上是錯誤的」。而且在採取行動時，我確實擁有選擇虐待或不虐待別人的空間，否則這裡不會有規範性的問題。試想，假如我如同自由意志中的決定論所言，早已經被世界上的物理、心理法則所決定好會去虐待別人，那麼此時牽涉到的問題只有如何準確地預測我將會做出這個行動，然後採取防治措施。這裡不會有我應不應該做出這個行動的問題，因為我就是會做出這個行動。所以，規範性必須建立在有選擇可能性的前提上。

既然我有選擇的可能性，我當然會問自己為什麼要把規則甲套用到實際情境當中，避免去做無端虐待人的行動。我其實也可以不屑於將規則甲套用到情境而無動於衷。柯思嘉會說，這正是規範性問題所要關心的事情。在上述例子中，規範性問題就是在問「無端虐待他人是道德上錯誤的」這個規範性事實，為什麼就像實在論所聲稱的那樣，有約束我這樣行動的權威，這個權威從哪裡來。

在此先脫離一下討論的脈絡，重新整理上一章至目前為止關於規範性的討論。當阿樂回家時看見餐桌上擺著一罐可口可樂，他馬上就知道「餐桌上有一罐可口可樂」，也面臨到「喝下這罐可樂」和「不喝下這罐可樂」的抉擇。現在的問題在於，為什麼阿樂知道「餐桌上有一罐可口可樂」就一定會連帶著要求他把這個知識套用在行動的抉擇中，讓他「喝下這罐可樂」？他難道不能選擇「不喝下這罐可樂」？而無論他的選擇為何，這有涉及到應該或著不應該的問題嗎？對情意論的支持者來說，他會指出阿樂這時應不應該喝下這罐可樂，全憑他心裡想要些什麼來決定。比方說，如果阿樂因為天氣熱而口乾舌燥，想要喝點東西來解渴，那麼此時他就有喝下這罐可樂的理由，他應該喝下可樂；反過來說，如果他其實並不感覺很渴，反而覺得肚子有點脹氣，這時喝下可樂反而會增加他不舒服的噁心感受，既然他不想讓自己的噁心感持續，那他就有不喝下這罐可樂的理由，他不應該喝下可樂。可是正如上一章所說，情意論的

解釋讓規範性奠基在虛幻的地基上，否則它就要做一個不融貫的理論，偷偷預設一個它其實不能接受的預設。假設阿樂此時想喝可樂，柯思嘉會說，情意論無法區分阿樂這時實際上想喝可樂的欲望是否就是值得他擁有的欲望；帕菲特則會說，情意論還是沒有說明為什麼在最先開始，阿樂有理由擁有這個想喝可樂的欲望。

既然行動者本人的欲望無法做為規範性的源頭，我們只能尋求另外的理由論來回答這個問題。實在論的支持者會指出，情境中帶有規範性的事實提供了阿樂理由，讓他產生要喝下這瓶可樂的欲望。然而按照柯思嘉的批評，如果阿樂此時因為某個契機而對自己提出規範性問題，反省自己為什麼有理由喝下這罐可樂，那麼光是對他指出因為相關事實如此顯示是行不通的。會問規範性問題的人不是搞不清楚自己被命令去做些什麼，他是在已知命令的確切內容的情況下仍然感到疑惑，懷疑帶有這個內容的命令為什麼就有著約束他行動的權威。只要他沒有被說服，接受這個命令確實有權威，那他就永遠不認為自己有必要將相關的道德知識套用在行動抉擇的情境中，在要不要喝下可樂的情境中如是，在要不要無端虐待別人的情境中亦如是，這正是規範性批評的要義。

帕菲特可能會回應說，這是一個理性的人應該要擁有的目標。實在論者所謂的理性，指的是行動者經過慎思的結論有沒有對應到某些特定內容。以法院判決為例子，當我們思考法律的判決是否符合正義的時候，不會只看這個判決是否通過了訴訟法裡為訴訟過程設下的一道道限制而已。我們相信在理想的情況下，一個正義的法律判決要將真正有罪的人定罪，無罪的人則獲得開釋。換句話說，即使一個法律的判決通過了種種程序性限制，最後還是錯放犯罪者、制裁無辜者，我們仍會認為這個判決是不正義的。對實在論來說，理性有實質的內容，不可以光靠程序就加以決定。³⁰理性與否的關鍵在於慎思的結論是否指向規範性事實。在此意義下，之所以要求慎思的程序必須有章法，主要也是為了確保我們最後的結論可以指向這些規範性事實。

所以帕菲特可以指出，除了「無端虐待他人在道德上是錯誤的」這個規範性事實之外，還存在一個「理性的行動者要把道德上對的事情當成自己的目標」這樣一個規範性事實。現在，「無端虐待他人在道德上是錯誤的」是道德

30 OWM-1, pp. 61-63.

上對的事情，那它就應該被理性的行動者當成目標加以追求。假如在前面的例子裡，我懷疑自己要不要把規則甲套用在情境中，避免做出無端虐待他人的行動。那麼我要注意到其實還有另外一條規則乙——「應該合乎理性，把道德上對的事情當成行動目標」。只要我把規則乙也套用在情境中，那我就知道應該把道德上對的事情當成目標，然後我又知道「不可以無端虐待他人」這個規範性事實，我就應該把規則甲再套用到情境中，那我就知道自己應該避免做出會無端虐待他人的行動了。換句話說，前面的論證就會變成：

（前提一）應該合乎理性，把道德上對的事情當成行動目標。（規則乙）

（前提二）人不應該無端虐待他人。（規則甲）

（前提三）在此情境中採取某個行動，我就是無端虐待到他人。

（結論）因此，我不應該做這個行動。

從實在論的角度來看，這時我之所以不應該無端虐待他人，就是相繼把被我認出來的規則乙與規則甲套用到實際情境中，然後採取相應行動，如此而已。

可是這樣理解理性的內涵，無助於回應規範性問題。儘管告訴我這樣做才理性，可是提出規範性問題的行動者仍然會對自己的舉手投足為什麼必須符合理性感到疑惑。換言之，本來我是對於要不要套用規則甲感到疑惑，現在我的疑惑變成是要不要套用規則乙。若我套用規則乙，我就知道自己要合乎理性，然後將規則甲套用在實際的情境中，避免去無端虐待他人。然而，我有必要一定得去套用規則乙嗎？如果我不要合乎理性呢？那我自然就不必汲汲營營地去認出道德上對或錯的相關事實。就算認出來了，我也沒必要把規則甲套用在實際情境中，避免無端虐待他人。換句話說，原本被規範性問題質疑的地方（要不要套用規則甲），在經過實在論的釋疑之後，被轉嫁到另外一個新的問題上面（要不要套用規則乙）。規範性問題的質疑依舊沒有被解決，只是換了地方。實在論的釋疑方式只是歹戲拖棚，延後真正回答規範性問題的時機而已。

對此，帕菲特等實在論者可以怎麼做呢？或許他們提供的新解方就是再提醒我去注意另一個既存的規範性事實，以及與該事實相關的規則丙。這樣一來，只要我套用了規則丙，那我自然就要把合乎理性當成一回事，所以我就得去套用規則乙；接著，我就要把做道德上對的事情或避免做錯的事情當成一回事，因此我就得去套用規則甲；於是乎問題得到解決，一切大功告成。可惜的是，事情並非實在論者所想的那樣，因為問題再次被轉嫁到要不要套用規則丙

這裡來。如果還想提出新的解決方案，實在論大概只能去要求行動者再注意一個尚未被注意到的規範事實，以及相關的規則了，然後重複剛剛描述的過程，陷入無限後退的困境之中。假如情意論之所以無法為理由的規範性提供源頭，是因為它無法避免無限後退的問題，那麼根據前面的說明，看起來實在論也沒辦法成功迴避無限後退的質疑。無論根據哪一個理由論，規範性問題始終未能得到答覆，只是一直被轉嫁到新的欲望，或者新的事實而已。假如情意論要主張欲望就是可以提供理由，那麼在呂行要不要跳窗躲避大火例子中，它就要得出相當違反直覺的結論，而且如此解釋理由規範性的說法，也明顯無法說明道德要求何以具有不得恣意推諉的不可逃避性。假如實在論要主張事實就是可以提供理由，那麼這樣的說法就未免有些武斷。除了要回答形上學、知識論的問題，更重要的是這種回答方式只是要提出規範性問題的人閉嘴，它看起來沒有真的想要解答提問者的疑惑。無怪乎柯思嘉會說實在論是個相當有自信的理由論，以為這樣說就能止住提問者的嘴巴。

三、 規範概念的功能

其實，當人面臨行動抉擇，進行慎思的時候。理性運作的方式並非實在論所想像的那樣。實在論提出「認出／套用」的模型，把實踐哲學的重心放在正確認出規範性事實這一點上。前已提及，這樣子側重使得實在論把實踐的問題當成是知識論的一支，忽略了實踐哲學真正要優先關注的焦點是人如何解決生活中遇到的實踐困境，也就是如何做出行動抉擇的問題。道德哲學是實踐哲學的一環，實在論這樣的看法也等於是把道德哲學的重點放在如何正確獲得道德知識，而不是去解決道德困境了。為了重新強調「實踐哲學不同於理論哲學」的面向，本文將借助柯思嘉的想法舉出以下二點：**規範概念的功能是去解決問題、「認出／套用」的模型不適合用來理解實踐推論。**

首先，柯思嘉借用羅爾斯（John Rawls）對於「概念」（concept）與「觀念」（conception）的區分，說明自己對規範概念的理解。³¹羅爾斯相信，人活在一個共同合作的社會裡，「如何妥善分配資源？」儼然是影響彼此生活甚鉅

31 Korsgaard (2008b), pp. 321-323；羅爾斯對概念和觀念的區分，見 Rawls, (1971), pp. 3-11。

的問題。確實，這個問題若是處理不好，小則鄰里吵鬧不休，大則社會動盪不安，甚至引發國際戰爭。

舉例來說，面對近來紛紛擾擾的年金改革爭議，支持削減年金的人會說，退休的軍公教人員因為年輕時對國家多所貢獻，的確值得在退休後每月或每年固定得到一筆金額，做為撫恤；然而現今社會景氣如此低迷，貧富差距又大，在國家整體財政拮据的前提下，即便我們同意這些退休人員確實應得年金，但其數額不應過高，必須刪減，畢竟和擁有相同年資的勞工相比，他們拿得真的太多了；政府如果不改革現行的年金制度，等於是傾國家之力為「富者愈富，貧者愈貧」的現象護航，實在有違正義。至於反對削減年金的人則會說，退休人員現在每月每年所拿的年金，都是當年工作時從自己的薪資中固定提撥一筆金額，交由國家幫忙財務管理，做為保障退休生活的費用；況且，當時台灣正當「錢淹腳目」的經濟起飛時期，這些軍公教人員在就業時願意放棄自行創業或進入私人公司就業的機會，選擇留在政府機關為國家做事，其實已經損失了不少獲利，畢竟當時創業成功的機率高，而就算是進入私人公司做雇員，每月的薪資和年節分紅也比當軍公教人員而拿到的薪水優渥許多；國家也正是意識到這一點，才願意承諾提供他們長久、穩定且優惠的退休金，做為補貼；如今國家背棄之前所做的承諾，過河拆橋，大幅刪減這些人的年金，這樣豈又符合正義。

在這些正反論述中，無論是支持削減年金的人也好，反對的人也好，他們都訴諸「正義」二個字來證成自己的主張。支持削減年金的人認為再不平衡軍公教退休人員和一般退休勞工的退休金額，就是不正義，反對削減年金的人則主張政府無視當年對軍公教人員的承諾，才是不正義。雙方各說各話，「一個正義，各自表述」。柯思嘉認為，當每個人在面對資源分配的問題而訴諸正義的概念時，正義的「概念」指的就是用來回答分配問題的答案；而當支持與反對刪減年金的人分別提出他們對正義的理解，為這個答案填入內容的時候，他們是在提出正義的「觀念」。正義的觀念是一套具有特定內容的，關於分配問題的答案。所以，雖然我們每個人都有正義的概念（分配的問題確實有個答案），但正義的觀念則可能各自有別（答案長成什麼樣子彼此意見不同）。

把概念與觀念的區分運用在「理由」上面，我們可以說，人在實踐情境中都會面對「該如何行動？」的問題，這個問題一定會有個答案，它就是所謂的

「理由概念」。至於大家實際上對於這個問題會給出哪些具有特定內容的答案，則是所謂的「理由觀念」。「該如何行動？」的答案可以相當特定具體，但我們也不排除用抽象一點的方式去回答它。假如我們現在處理的是特定的行動者在特定的實踐情境中所面臨到「該如何行動？」的問題，這個問題與答案就會偏向一個規範倫理學上的討論；假如我們現在處理的是要去對「該如何行動？」的問題做一個一般性、形式性的提問與回答，那麼這個問題就會比較偏向一個後設倫理學上的討論。但是這二種討論可能在本質上沒有太大的差異。這或許也是為什麼柯思嘉會說，從她建議的方式來看待規範概念，後設倫理學與規範倫理學之間將不會有如此大的差別。³²

四、 慎思的方式

如果我們重新認識規範概念，了解到它的功能是為了解決實踐情境所遭遇的困境，這連帶也會影響我們重新思考該用什麼方式進行慎思。對柯思嘉來說，判斷行動者的慎思是否恰當，是要去看他有沒有按照慎思所依循的規則（或者說是按照實踐理性的要求）去進行實踐推論。舉例來說，象棋棋手在下棋時，假如沒有按照「田」字步的規則去移動「象」，或者無視「拐馬腳」的限制去移動「馬」，那他在下的那盤棋就不叫做象棋，他在下棋時所做的思考就並非所謂的「象棋推論」。他在玩的是一種外觀與象棋很像，但內在與象棋截然不同的遊戲，比方說他可能是在玩半盤的象棋。同樣地，假如我們看到有人在公園打籃球的時候，每個人都完全不去運球，他們在拿到球以後的選擇只有再把球傳給別人，或者直接投籃。同樣地，這群人是拿著籃球在玩另外一種截然不同的球類運動，比方說合球。³³象棋和籃球的例子告訴我們，只要不按照遊戲規定的方式去移動棋子、去對待球，我們就不會被認為是在從事這項活動。³⁴從這一點來看，慎思也是如此。慎思的規則就像是規範我們如何下棋、如

32 Korsgaard (2008b), p. 322.

33 筆者在小學第一次打籃球時就有類似的經驗，只是筆者是拿著球走了好幾步才把球傳出去，結果馬上被指正說這不是在打籃球。

34 不過，這不表示一個遊戲裡面的所有規則都是構成性的規則。以籃球為例，三分球或四分球的規則就不是構成性規則。在籃球的發展歷史中，本來是沒有三分球這種得分方式的，那是後來為了增加比賽可看度才增加的規則。同樣地，為了增加比賽可看度，現在美國職籃也出現了是否要增加四分球的討論。但在北韓已經有了把空心入網的三分球視為四分球的規則。我們不會說在沒有三分球的時代，那些球員在玩的就不是籃球，我們也不會說在北韓，那些球員玩的也不是籃球。少了三分球或四分球的規則，不會讓球員變得不是在打

何打籃球的規則，一旦違反，那我們就不被認為是在從事這項活動，而是別的活動。換言之，慎思的規則是一項構成性的規則。不過，假如我們採用實在論「認出／套用」的模型去理解慎思，那麼慎思的關鍵，便在於想辦法去正確辨識出相關的規範性事實，而非遵循一套構成性的規則去進行實踐推論。

柯思嘉另外把慎思的規則與邏輯推論的規則進行類比，說明她的看法。³⁵邏輯規則有一條肯定前件的規則（MP 規則），其指出：

（前提一）若 P 成立，則 Q。

（前提二）P 成立。

（結論）所以，Q 成立。

思辨者在進行邏輯推論的時候，只要承認頭二個前提成立，馬上就會推出結論也成立，這是運用 MP 規則的結果。值得注意的是，思辨者之所以能夠推論出結論成立，不是因為他在分別認出前提一、前提二、MP 規則這三項與推論相關的事實之後，把其中一項事實 MP 規則套用到他所處的思辨情境當中，再得出「Q 成立」的結論。MP 規則是構成理性的邏輯推論所不可或缺的要件，思辨者是依照 MP 規則所指示的步驟、程序在進行推論。MP 規則是幫助思辨者的思路從前提一、前提二順暢地過渡到結論的程序性要求，而「順暢地過渡」就代表了思辨者的理性功能運作良好。在做自然演繹法的推論練習時，我們可能都有過以下的經驗：有時候一道題目的前提既多且複雜，我們往往嘗試了好幾次都沒辦法按照推論規則從前提一路順暢地把證明寫到結論。這時我們的理性功能在運作上就遇到了阻礙，所以沒辦法表現良好。

上述類比要強調的是，MP 規則也好，慎思規則也好，這些都不是思辨者或行動者在推論中要拿來套用到情境中的知識。如果用「認出／套用」的模型去看待這些規則，一旦思辨者或行動者發生「為什麼我一定得套用？」的疑惑時，只是靠不斷重申「事實就是如此」，或者引入另一條等待被思辨者或行動者套用的知識來加以回應，這對消弭疑惑是於事無補。³⁶這些規則就是用來指示思辨者、行動者要如何運作理性，從事這項活動的步驟、程序，也是判斷他們

籃球。

35 以下關於 MP 規則的例子，見 SC, p. 67。

36 邏輯推論的例子見 Carroll (1895)。



能不能被算做是在從事這個邏輯推論、慎思的構成要件。如果不按照這些程序來思辨跟抉擇，就不是在進行邏輯推論，也不是在進行慎思。

我們再用一個柯思嘉提出的類比，把實在論與她自己對慎思的模型與看法講得更清楚一些。³⁷讓我們把遇到行動困境並因此進行慎思的行動者，看成是一個無法順利抵達目的地，正在思考如何抵達目的地的迷途旅人。柯思嘉認為，實在論幫助這名旅人的方法就是提供他一張地圖，它相信旅人只要地圖在手，就能自己找到路，前往目的地。但她質疑，旅人拿到地圖，知道了關於路線的資訊以後，他就一定得依照地圖的指示前往目的地嗎？對實在論而言，如果擔心旅人不會照章行事，那答案很簡單，就是提供他一份更詳細的地圖，裡面記載更多的細節。比方說，給旅人一份更大比例尺的地圖，裡面標出旅人目前的所在位置，以及目的地，甚至也標出旅人從目前位置到目的地的路線，再將途中會路過的幾個大地標一併註明，順便也把地圖上的符號一一做個說明……。實在論相信這樣一來，旅人總能按圖索驥，找到目的地了。可是實在論沒有注意到的是，如果旅人一開始就缺乏使用地圖的能力，那麼把地圖從小張換成大張，從簡明版換成詳細版，其實不會對旅人有太大幫助。

當旅人迷路的時候，為他提供相關路線資訊固然很重要，不過更重要的是要確保旅人懂得怎麼運用這些資訊，重點在於能力而非知識。實在論認為給旅人地圖就萬事搞定的想法，已經預設旅人擁有會使用地圖的能力，³⁸但其實這項能力才是攸關旅人能否成功到達目的地的關鍵。假如旅人空有資訊卻無能力，或者空有資訊卻不覺得有必要加以利用，那他等於是不会使用地圖抵達目的地。況且，地圖上面提供的資訊，其實就是在告訴旅人如何在空間上，從所在地順暢地過渡到目的地的方法（想想那份連路線都標的一清二楚的地圖），所以地圖本來就是告訴旅人如何進行「旅行推論」。想要從所在地順利到達目的地所要遵循的限制（如，不能憑空渡河、不能穿牆、要先到定點一，再到定點二等等），你就必須懂得怎麼使用這份地圖。

拿迷途旅人的情境來呼應柯思嘉對規範概念的功能的看法，我們可以說，迷途旅人的情境就像是行動者在實踐情境中面臨「該如何行動？」的問題。這

37 Korsgaard (2008b), p. 315。垂爾 (Jamie Dreier) 認為這是一個「很好的隱喻」，見 Dreier (2015), p. 174。

38 Korsgaard (2008b), p. 315.

時給旅人地圖的用意，主要不是為了提供他週邊路線的資訊，這固然很重要，但更重要的是去告訴旅人按圖索驥的相關步驟跟限制，讓旅人可以透過這份地圖解決迷路的困境。同樣的道理，訴諸「理由」去回答「該如何行動？」的問題，主要不是為了描述這個世界的樣貌，這固然很重要，³⁹但更重要的是讓行動者了解回答這個問題時所該依循的步驟、程序。正是在這個意義上，柯思嘉說規範概念的功能不是用來描述世界，而是用來解決問題。⁴⁰柯思嘉在批評實在論時說：

問題的要點在於〔實踐推論原則〕不能是我們將它套用在實踐活動中的規範真理，因為〔這些原則〕……其自身在本質上就是關於套用的原則，也就是說，〔這些原則〕就是當我們將真理套用在實踐活動時，做為依據來讓我們運作的原則。⁴¹

不適當的慎思模型讓實在論遺漏了實踐哲學中至為重要的關鍵。慎思的規則（如，工具理性原則、道德原則）不單單只是用來描述這個世界的某個部分，等著被認知到的知識而已，它們是在行動者面對實踐問題時，指引他如何化解這些疑難雜症的步驟、程序。再進一步言，邏輯規則與慎思規則的類比向我們顯示，這些規則除了是告訴思辨者與行動者理性要如何運作的規則，也同時是理性在運作時的構成要件。換句話說，推論時沒有依循 MP 規則等邏輯推論規則，行動時不依循慎思規則，那麼這位思辨者或行動者就稱不上是思辨者或行動者，違反了上述規則，他等於不是在推論，只是在進行一場和推論很像，但與推論截然不同的活動。

39 說這固然很重要的意思是指，如果理由只提供行動者一套如何解決問題的步驟、程序，卻完全對於與這個問題相關的背景知識噤聲，行動者大概也沒辦法解決實踐的問題。

40 Korsgaard (2008b), pp. 309, 321-323；底線為原作者所做的強調。

41 Korsgaard (2008b), p. 316。柯思嘉在原文中談的是工具理性原則，不過因為她在下一段緊接著說「事實上，實在論的理論圖像用在道德原則上時，也沒有比用在工具理性原則上來得好」，因此可以推知她在這段引文要批評的其實不只是工具理性原則，而是所有實踐推論的原則（這裡只是以工具理性原則和道德原則來例示），因此本文將這段引文中的「工具理性原則」替換成「實踐推論原則」，「這條原則」替換成「這些原則」。



五、 是否多此一舉？

回到柯思嘉與帕菲特二人對於規範性問題的爭論。根據多此一舉論證，帕菲特認為只要向提問的行動者指出，被他所質疑的道德要求背後確實有一個獨立於行動者而存在的規範事實提供著理由，就能約束行動者，指引行動者關於行動的重要之事在哪裡，同時解釋了道德要求為何就是他應該去做的事。這時假如行動者還是猶豫不決，那麼或許是因為當下還有另外的行動理由也約束著行動者，讓他不能確定要優先聽從哪個要求的意見，也或許是因為行動者本人身心靈不夠統整，導致這個約束沒有轉化成行動者內心的動力，推動他實際採取行動。但無論如何，既然指出了事實，行動者在認識上的困擾就被解除了，他已經可以確定道德要求自己做些什麼。而在內容被確定的同時，規範性問題也一併被答覆了，這個外在的規範事實就是道德要求規範性源頭之所在。如果這個時候，行動者再進一步問：「我了解道德要求我做的是我有理由做的事了，可是為什麼我應該去做我有理由去做的事呢？」帕菲特就會說這個問題多此一舉。既然你了解你有理由去做這個行動，那你就沒必要再問自己有沒有理由去做這個行動。

可是從柯思嘉的角度來看，道德問題顯示的是行動者在行動上所面對的困境、難題，他需要知道運用什麼方式幫自己找到解決難題的答案。幫助自己找到答案，就是告訴自己要如何善用自已的理性，這就牽涉到理性在運作時必須要依循的規則，或者說是理性在運作時必須按部就班遵照的程序。了解這些程序上的限制，行動者才可以自己運用理性找出答案。在此，柯思嘉對理性與理由之間的關係，與實在論有著相反的理解。實在論對兩者之間的理解是，判斷行動者是否理性，要看他的行動有沒有確確實實地回應到規範性事實所提供的理由，理性與否是被合不合乎理由所決定的。但是柯思嘉反而認為要從理性與否來決定是否合乎理由。行動者必須先確定自己是按照一定的程序在運作自己的理性，由此慎思而出的結論才稱得上是有理由的行動。

如果要藉由理性的正確運作才能決定一個行動有沒有理由，那麼當行動者提出規範性問題時，光是看到實在論提示他答案是什麼，這無法滿足他的疑惑。其一，這個答案不是他自己運用他的理性，按照正確的推論程序一步一步推論出來的；其二，他也沒有被說服為什麼一定要按照這個程序去進行推論，而非按照另外的程序進行推論。如此一來，從他的角度來看，實在論直接告訴

他「應該去做」的行動是否就是他真正有理由去做的行動，自然是值得懷疑的。所以當行動者面對實在論所提供的答案時說：

我了解道德要求我做的事是我有理由做的事。

他的意思比較像是在說：

我接收到你告訴我「道德要求我做的事是我有理由做的事」這個所謂的「答案」了。

但是這句話其實還包含後面這些含意：

不過，那不是我自己運作理性所得出來的答案，所以我不知道我為什麼非得遵照這個「答案」的指示去行動不可。

這樣的話，他還是不知道自己為何應該去做道德要求他做的事，所以他才會繼續追問：

我為什麼應該去做我有理由去做的事？

或者，若是用上面的脈絡來重新解讀行動者的這個追問，本文認為他是想問：

我為什麼應該遵照這個所謂的「答案」給我的指令去行動？

依此解讀，這個追問就不是多此一舉的問題了。根據這一節的討論，本文認為柯思嘉與帕菲特二人之所以會對規範性問題抱持南轅北轍的態度，乃是基於二個人對規範概念的功能、慎思的方式採取不同的看法所造成的。多此一舉論證是否具有說服力，與我們是否接受實在論的理由論，二者息息相關。假如帕菲特站在實在論的立場，認為再對規範性問題的答案繼續追問下去是**多此一舉**，那麼柯思嘉也會回擊，認為實在論對規範性問題給出的答案是**徒勞無功**，只是不斷延後回答的時機而已。

既然二人對規範性問題的看法，所抱持的理由論有如此大的不同，我們又要如何定奪他們的看法何者較為適當呢？本文認為，如果考量到規範性的一個重要面向——規範性的內在性格，那麼實在論的看法較不適當，下一節將針對這一點進行說明。



第三節 規範性的內在性格

第三章已經指出行動者本人的欲望並非規範性的源頭，因此情意論無法成功解釋道德要求的規範性。如果缺乏一個判斷行動者的目的性欲望是否理性的目標理性原則，我們就無法得知這些欲望是不是行動者確實值得去做的行動。但這樣一來也顯示道德要求的規範性必須建立在欲望以外的東西上面。按照實在論的想法，目標理性原則的規範性奠基在獨立於行動者的外在事實，這是規範性的源頭。不過，規範性批評似乎又讓我們對實在論關於規範性的說法打上一個問號。

本節將聚焦在規範性的內在性格來檢視實在論的主張。⁴²本文認為，如果將規範性的根源奠基在獨立於行動者的外在事實上，將無法掌握規範性所具有的內在性格，因此本文認為實在論與情意論一樣，都無法成功解釋道德要求的規範性，它們自然也無法妥善答覆規範性問題。

一、 內在理由與外在理由

要了解實在論對理由的解釋為何掌握不到規範性的內在性格，可以從帕菲特如何理解威廉斯（Bernard Williams）的理由論看出端倪。值得注意的是，這裡是指帕菲特解讀之下的威廉斯所抱持的理由論，但不見得是威廉斯真正的理由論。⁴³不過，在此可暫時忽略威廉斯心中對理由真正的想法是什麼，因為此處是要藉由帕菲特對雙方理由論的說明，突顯實在論的問題。

想了解帕菲特對威廉斯的批評，得先說明威廉斯對**內在理由（internal reasons）**和**外在理由（external reasons）**的區分。⁴⁴簡單地說，如果你認為當我們說行動者有理由做某個行動時，此時在他的心中必然有某個與此行動相應的情意狀態（換句話說，假如行動者沒有相應的情意狀態，那我們就不能說他有如此行動的理由），那你就是主張行動的理由都是「內在」理由，因為你相信理由與「內在於」行動者的情意狀態之間，有無法割斷的因果或概念連結。不過，如果你認為當我們說行動者有理由做某個行動時，這不見得表示他心中

42 關於規範性的內在性格，也可參考第二章。

43 威廉斯對於理由究竟抱持什麼看法，學界看法不一，可參考 Finlay (2009) 的整理。

44 關於內在理由和外在理由的說明，見 Williams (1981c, 2001)。

必定有某個相應的情意狀態，那就表示你相信「外在」理由是存在的，因為有些理由可以跟行動者的情意狀態在因果或概念上面脫鉤。依此延伸出來的「內在理由論」和「外在理由論」就是：前者主張所有的行動理由都是內在理由，沒有所謂的外在理由；後者則主張並非所有理由都是內在理由，有一些外在理由存在。

我們可以用一個例子來顯示內在理由論與外在理由論的差別，

【報效國家】歌劇《歐文·溫貴夫》（Owen Wingrave）中，歐文的家人為了讓歐文從軍去，向他指出他必須去從軍的重要性在於，他們家族的歷代男性全部都是軍人，而為了維繫家族的光榮與驕傲，他也必須跟祖先們一樣從軍去。然而對歐文本人來說，他打從心底就沒有一絲任何想要從軍的動機，他反而非常厭惡軍旅生活，以及成爲一個軍人所代表的一切意涵。⁴⁵

對歐文來說，他完全沒有內在理由去從軍，那些要求他去從軍的說法（例如，溫貴夫家族是一個軍人世家，歐文必須維繫家族的光榮傳統，不能讓鎮上居民看笑話），都無法影響、改變歐文心裡的情意狀態，讓他產生從軍的念頭。因此，如果這些說法算是要他去從軍的理由，那它們都是外在理由。此時，主張外在理由論的人會說歐文還是有理由從軍，因為外在理由就擺在那邊，約束著他的行動。主張內在理由論的人則會說，歐文根本沒有從軍的理由，因為我們在此找不到任何與他去從軍有關的內在理由，而所謂的外在理由不能算是理由。威廉斯主張內在理由論，認為關於外在理由存在的說法，要麼是錯的，要麼是不融貫，要麼就是這種表達方式會誤導人。⁴⁶他會認為假如歐文真的有所謂的外在理由要求他去從軍，那麼經過仔細推敲，就會發現那些理由其實都是內在理由，它們必然與可以影響歐文行動的情意狀態之間有所連結。

對此，帕菲特認為「威廉斯不懂〔不可定義的規範意義下〕的理由概念是什麼」。⁴⁷他檢視威廉斯的理由論，發現威廉斯就算同意我們可以說某些事實支持某個理由，但這裡的「支持」所意味的，是說我們對於這個理由有著正向的

45 例子改寫自 Williams (1981c), p. 101。

46 Williams (1981c), p. 111.

47 OWM-2, p. 434；討論威廉斯的理由論這一節的名稱，帕菲特取名為「誤解」。

情意狀態。但是我們對某個行動有沒有正向的情意狀態，與行動者本人能否在中心找到一個與行動相連結的情意狀態，讓他可被推動去做這個行動，那是二件事情。假如行動者找不到這個情意狀態，產生不了相應的動機，那威廉斯就不認為我們可以說行動者本人有理由這樣做。⁴⁸帕菲特認為威廉斯把理由的問題完全看成是心理學的問題。當威廉斯說行動者沒有理由行動時，他的意思都是在說所有支持行動者這麼做的考量，無法與行動者的起心動念發生連結，影響其心中的情意狀態，讓行動者有這樣做的念頭。這種理由論關心的是心理學問題，探討的是行動者此時此刻有怎樣的念頭，沒有怎樣的念頭，這些念頭會不會影響他採取行動。帕菲特會認為，威廉斯所關心的是動機理由，而不是可以證成、指引、約束行動的規範理由。但是，如果威廉斯的確如帕菲特所言，是在動機理由上大作文章，那他與本文所關心的議題就變得沒有交集，因為規範性問題關心的是行動的規範理由，而非動機理由。帕菲特因此會說威廉斯在談的理由，不是那個「非心理學上的，純粹具有規範性的理由」。⁴⁹

按帕菲特的說法，此時威廉斯所說的「應該」就只具有最弱的規範性，它的功能是用來預測行動者接下來將會如何行動，⁵⁰它的意思上比較接近以下情境中提到的「應該」，

【周末逛街】小西和朋友大東約好週末一起去逛街。到了週末早上，窗外下起傾盆大雨。小西的媽媽經過客廳，看見小西斜躺在沙發上悠閒地看著 NBA 轉播，便問他說：「你不是要和大東一起去逛街嗎？都要遲到了，怎麼還不快換衣服出門？」小西歪過頭來，一派輕鬆地跟媽媽說：「今天雨下這麼大，大東又這麼怕麻煩，我看他待會應該就會打電話來取消這次行程了啦！」然後轉回頭去，繼續關心球場上的賽況。

此時小西說大東「應該」會取消約會，不是在說大東的行動上受到什麼約束或限制，讓他得打電話來取消約會。若是這個意義下的應該，小西反而要說就算下了傾盆大雨，大東也應該赴約，因為這是他之前跟小楊約定好的事情。小楊此時說的「應該」，是在說據他對大東個性的了解，他推測大東遇到這場傾盆

48 OWM-2, p. 435.

49 OWM-2, p. 435；底線為原作者所做的強調。

50 OWM-2, pp. 439-440.

大雨會有什麼反應，做出什麼行動。大東的行動遭到預測，跟大東的行動受到約束，這是完全不同的兩回事，帕菲特雖然說這是「最弱」的規範性，但依本文之見，小西此時所說的「應該」已經完全跟規範性沒有關係了。

假如帕菲特對威廉斯的解讀正確，那麼外在理由論和內在理由論的爭執就變成是各說各話，沒有交鋒。外在理由論爭論是規範理由的規範性是否奠基在獨立於行動者的外在事實上面，內在理由論在乎的卻是行動者的動機理由一定得和他本人內心的情意狀態有所連結。但是，我們也可以不必接受帕菲特對威廉斯的解讀，下面本文將說明另一種對威廉斯的解讀。

二、 帕菲特的誤解

史翠在評估帕菲特對威廉斯的批評時，認為帕菲特搞混了二個概念：「外在理由」意義下的理由、「純粹規範」意義下的理由，而後者也就是本文所說的規範理由。⁵¹她認為帕菲特直接在概念上綁定這二個意義下的理由，說規範理由在意思上就是外在理由意義下的理由，才導致帕菲特認為威廉斯不懂什麼叫做理由。在帕菲特的心中，規範理由從來就不是要去談行動者的內心有什麼動機，假如威廉斯硬要將規範理由跟動機扯上關連，就是在概念上誤解了規範理由的含意。針對這一點，史翠認為我們可以用友善一點的方式去解讀威廉斯的理由論。此時威廉斯可以被理解成，他是在正確了解規範理由的意思下去主張內在理由論。威廉斯不是說規範理由在概念上就是指動機理由（否則他的確是搞錯了），他要說的是，當我們說行動者有規範理由去做些什麼，這必須仰仗他有這麼做的內在理由。換句話說，威廉斯認為必須先確保此時內在理由真的存在，才能讓關於規範理由的宣稱成立。這樣一來，我們就可以預設這個爭執的雙方都同樣了解規範理由的意思，然後針對怎樣的事實條件才能讓關於規範理由的宣稱成立，展開雙方的爭論。如此這個爭執就能變成互有交鋒的爭執，而非各說各話。

51 Street (2017), pp. 121-141。史翠的用法是「外在理由意義下的理由」和「中性 (neutral) 意義下的理由」。後者就是帕菲特說的「純粹具有規範性的理由」，也是史坎倫說的「標準規範意義 (standard normative sense) 下的理由」，也是本文所說的規範理由。史坎倫的說法，見 WWO, p. 19。

本文同意史翠的看法，認為帕菲特因為在概念上等同了規範理由和「外在理由」意義下的理由，使得他口中的內在理由和外在理由，與一般學界所討論的內在理由和外在理由，意思不盡相同。帕菲特自己將理由論區分成關於理由的主觀論與客觀論，我們可以說在他的心中，理由有主觀理由（subjective reasons）與客觀理由（objective reasons）二種。⁵²直覺上來看，帕菲特所說的主觀理由就是一般學界所說的內在理由，客觀理由則是外在理由。史翠就認為，如果把內在理由和外在理由的爭執做前一段那種較友善的解讀，看成是一個實質爭論的話，那「在『內在理由論／外在理由論』的爭論與……『理由客觀論／理由主觀論』的爭論之間，就沒有什麼重大意義上的差別」。⁵³可是帕菲特自己則強調把內在理由等於主觀理由，外在理由等於客觀理由的說法會造成誤解，因為，

我所謂的理由主觀論者相信我們確實有那種純粹具規範性的，威廉斯聲稱說他無法理解的那種外在理由。這些理由主觀論者只有在下述不同的意義底下，才是內在理由論者；也就是說，按他們的看法，正是當，也是因為我們有一種內在的、心理學上的理由時，我們也擁有一種外在的、純粹具規範性的理由。⁵⁴

帕菲特認為持這種觀點的理由主觀論是一種實質的理由論，根據這種他稱之為外在理由式的主觀論，

某個行動是我們有終局的外在理由去做的行動，是我們在外在的意義下應該或應當去做的行動，正是當，而且也是因為，這個行動能夠最佳滿足我們當下完全知情的目的性欲望，或者它是我們在經過理想的慎思後，會選擇去做的行動。⁵⁵

帕菲特的行文讓筆者不禁猜想他口中的內在理由指的是動機理由，外在理由則是指規範理由。但是學界在討論內在理由與外在理由時，都是把它們理解成規範理由在進行討論。因為帕菲特用這種獨特的方式去理解內在理由和外在理由

52 帕菲特對這二種理論的說明，見第三章。

53 Street (2013), p. 135, n. 8.

54 OWM-3, p.51；底線為原作者所做的強調。

55 改寫自 OWM-2, pp. 288-289；底線為原作者所做的強調。

的意思，使得他認為威廉斯根本不懂（規範）理由的概念。在帕菲特的心目中，威廉斯如果真的知道（規範）理由的意思，那他一定也會知道外在理由是什麼意思，因為這二者就是同樣的東西，這樣他就不會說外在理由是一個「神秘、隱晦」的東西。⁵⁶史翠曾經納悶，既然帕菲特自己在討論理由主觀論和理由客觀論的差別時，同意一個人身為主觀論者，可以在主張自己是在討論規範理由的前提下去否認客觀理由存在，那為什麼帕菲特會不同意一個支持內在理由論的人，可以在主張自己是在討論規範理由的前提下去否認外在理由存在？⁵⁷若筆者的猜想正確，史翠的納悶就可以得到解答，因為帕菲特認為內在理由就是動機理由，外在理由就是規範理由，所以一個人不可能在主張自己規範理由的前提下又去否認外在理由存在，這明顯自相矛盾。

三、 規範性問題與規範性的內在性格

本文認為帕菲特對內在理由與外在理由的獨特理解（或者說是誤解？），也連帶影響到他對規範性問題的看法。前面提到，帕菲特認為對規範性問題的追問是多此一舉，因為假如行動者已經知道自己有理由去做的事情究竟是什麼，他就不會再去問自己為什麼有理由去做這個有理由做的事情。帕菲特揣測柯思嘉的想法，說假如柯思嘉是為了要求我們提出解釋，說明為什麼行動者認為自己在規範的意義上必須按照規範事實的要求行動，那既然這是一個規範事實，它自然就已經是在規範的意義上約束了人的行動，所以行動者當然必須按照規範事實的要求行動，再去追問就是多此一舉。⁵⁸但是，帕菲特認為如果柯思嘉是要求我們提出解釋，說為什麼行動者認為自己在心理上必須按照規範事實的要求行動，那帕菲特承認在這個意義上再對規範性問題的回答做出追問就不是多此一舉，因為指出有一個外在於行動者的規範事實要求行動者如此行動，的確尚未解釋行動者是如何被這個規範事實影響內心的念頭，然後被此念頭推動去做出行動。帕菲特認為，如果柯思嘉的規範性問題時想要質疑的是後面這一點，她所謂「理由對行動者來說具有規範性」的部分意思，其實就是「理由

56 神秘、隱晦一詞出自 OWM-2, p. 272。

57 Street (2017), p. 135.

58 帕菲特是一個非自然主義式的實在論者，所以他會認為只有規範事實才是具有規範性的規範性事實。



會推動行動者去採取行動」。這個時候她對理由的解讀，就變得和威廉斯對理由的解讀一樣。⁵⁹

帕菲特心中的想法是，威廉斯主張內在理由論，就是在主張所有的行動理由都是動機理由；柯思嘉對理由的解讀必須與威廉斯相同，同樣是在認為行動理由是動機理由的情況下去理解規範性問題與後續的追問，才能迴避多此一舉論證的攻擊。然而帕菲特認為，探討理由的規範性本來就不是要去解釋理由的推動力，規範性跟推動力是截然不同的東西，前者也不包含後者。⁶⁰可以想見，帕菲特應該會認為柯思嘉之所以執意要去答覆規範性問題，是因為她誤解了規範性的意思。一旦她搞清楚規範性是什麼意思，跟動機沒有關係，那她就不會再如此執著。

依據前面的說明，本文認為按照帕菲特的分析，我們對規範性問題的態度只有以下二種可能：

- (一) 因為我們混淆了理由的規範性和推動力，才認為規範性問題跟後續的追問要被好好答覆。
- (二) 因為我們清楚畫分理由的規範性和推動力，所以認為規範性問題一旦得到答覆，其後續追問就是多此一舉。

本文相信我們可以有第三種對規範性問題的態度，而且這可以是柯思嘉對規範性問題的看法，也應該要是她對規範性問題的看法，那就是：

- (三) 雖然我們清楚畫分理由的規範性和推動力，但依舊認為規範性問題跟後續的追問要被好好答覆。

本文認為第三種態度之所以沒有被帕菲特注意到，是因為他把內在理由直接當成是動機理由。但是如果我們沒有注意到第三種態度的可能性，我們也就容易忽略規範性所具有的內在性格。

田牧欽（Larry Temkin）在評估內在理由論與外在理由論之爭（他對二者的理解是一般學界下的理解）時，試圖縮短雙方在理論上的「距離」。⁶¹他認為內在理由論提出的洞見是：假如一個規範理由真的能夠約束行動者的行動抉

59 帕菲特對柯思嘉的詮釋，見 OWM-2, pp. 420-421。

60 OWM-2, p. 421.

61 田牧欽的看法，見 Temkin (2017), pp. 12-21。

擇，表示行動者內部的某些官能擁有辨識出，並且適當回應規範性事實的能力。⁶²在此，我們要注意「行動者內部」的說法。田牧欽會這樣說，本文相信是因為他認為理由具有一種「關係性格」（relational character）。這即是說，理由總是「對某人來說」的理由。⁶³比方說，對一個生性害羞的人來說，他大概沒什麼理由特地在跨年夜跑去市府廣場認識新朋友，一起慶祝新年到來。但對一個喜歡熱鬧，個性奔放的人來說，他就有理由去做這件事。按照田牧欽的說法，假如想捕捉到理由的關係性格，我們必須從行動者內部下手，尋找使理由得以成立的相關事實條件。

不難想見，在尋找的過程中，有些人可能就會循此思路，把行動者的動機跟理由接上線，主張理由的成立與動機息息相關。而假如他們在概念上又沒有清楚區分動機理由和規範理由，那麼他們的確有變成在雞同鴨講的風險。反之，假如他們在概念上將二者清楚區分開來，他們可能就會認為是行動者的情意狀態為行動的理由提供了規範性。因為行動必須先與動機連上線，才能說明理由的「關係性格」；接著，動機又必須是行動者內心的情意狀態，所以行動就要跟行動者內心的情意狀態有連結；再加上，我們現在談的是規範理由而非動機理由，所以必須再進一步說明理由的規範性從何而來，於是需要將規範性奠基在行動者內心的情意狀態上面，結果這些人就變成情意論者。所以，從「理由的關係性格必須得到說明」的角度來看，並不難想見為什麼理由的規範性很容易會跟理由的推動力有所牽扯。本文認為，當柯思嘉提出規範性問題，或者是像麥基、諾威爾斯密、威廉斯、黑爾等人對實在論做出批評時，也是意識到理由的這種關係性格使然。也正是因為這樣，無論這些人是否如此打算，他們的批評總是有意無意地被解讀成是在針對理由的推動力。

不過，本文認為理由的關係性格不該讓我們把目光只朝向理由的推動力。前面提到，柯思嘉認為實在論的問題在於把規範概念的功能當成在描述世界，這讓道德哲學和知識論變得沒有太大區別，但是規範概念的功能其實在於解決實踐上的困境。所以，理由是行動者本人在遭遇實踐困境時，他為自己尋求的解答。需要注意的是，從規範性問題的提問方式我們可以看出，理由要幫助突破的實踐困境關乎的是行動者自己的人生。雖然這些問題可能泰半細瑣如牛

62 Temkin (2017), p. 16.

63 史坎倫認為這是理由的其中一個特徵，見 BRR, p. 3。

毛，但行動者也會遭遇攸關一輩子將會走向何方的人生大哉問。無論是大是小，這些都是行動者自己在生活中所面臨到，也因此這必須由行動者自己去回答、解決的問題。這些不是我們站在旁人的角度去看待別人的問題，而是我們站在本人的角度去看待自己的問題。⁶⁴本文所要強調的，就是第二章所指出的，道德要求是立基在本人觀點上對行動者所做出的行動要求，本文把道德要求的這項特徵稱之為「**規範性的內在性格**」。我們在理解道德要求時，除了要注意到它具有規範性，還要注意到在解釋規範性的時候，這個解釋必須要能夠捕捉到規範性的內在性格。換言之，支撐道德要求的理由具有「如人飲水，冷暖自知」的一面。如果不是對行動者所處的生活情境有相當程度的同理，非行動者不容易理解怎樣的考量才是真的能夠說服行動者，約束他如何行動的考量。所以當我們在解釋理由的規範性時，如果沒有顧及到理由的內在性格，那麼我們給出來的解釋就是抽離了本人觀點的解釋，而在這個意義下所談的規範性根源，也無法真的「揪住」行動者。抽離本人觀點所給出來的理由，以及伴隨而來的道德要求，對行動者本人來說，只會讓他感覺到是一種威壓脅迫。這個要求是在沒有真正碰觸到他的生命的情況下所提出的要求，是從「外部」來的，也因此或許從旁人角度來看這樣說毫無疑義，但從本人角度來看，這樣說就是難以讓他心悅誠服地照章行事。如果規範性問題的答案是這種抽離本人觀點的答案，那麼行動者會繼續追問下去，也不會令人感到意外。

本文認為，柯思嘉在提出規範性問題時，應該被理解成是在要求我們注意到規範性的內在性格，這樣較能說明為什麼她如此強調對於規範性的解釋，必須是立基於本人觀點之上而來的解釋。不過，或許是柯思嘉的行文上容易受人誤解，讓人以為她在強調本人觀點的重要性時，心裡想的是理由如何可以推動行動的問題。比方說，她在分析威廉斯與內格爾（Thomas Nagel）二人對理由的看法時，就指出二人都認為理由必須要能夠解釋行動，因此理由必須要能夠推動行動，並由此得出「內在論要求」（internalism requirement），認為一個實踐理性的要求如果真能提供行動者如何行動的理由，它也同時要能夠推動行動者。⁶⁵從這個說法看起來，我們好像也可以這樣解讀柯思嘉，認為她提出規範性問題的用意是想告訴我們，必須對「理由怎麼推動行動者」的這一部分做

64 這也是柯思嘉所做的第一人（first-person）觀點與第三人（third-person）觀點的區別，見 SN, pp. 14-16。

65 Korsgaard (1996d), p. 317.

出解釋。柯思嘉的確認為規範性有二個面向：約束的面向（power to bind）和推動的面向（power to motivate）。⁶⁶但是對帕菲特來說，規範性就只關乎約束的面向，它不是在談推動的面向。因此帕菲特用前面二行的方式去解讀柯思嘉對規範性問題的態度，好像也不能說他故意曲解。

若要為二人對規範性的看法取一個公約數，本文認為雙方應該先擱置規範性究竟有沒有推動的面向，而僅就約束的面向去探討規範性是怎麼一回事。帕菲特會同意這一點，剛剛已經提到他對規範性的理解就是在談約束的問題。柯思嘉應該也會接受這一點，因為她會同意行動者要先意識到理由對自己造成的約束，再去被這樣的意識推動，所以約束的面向在理解規範性這一點上，還是相對重要的一環。而且柯思嘉在提出規範性問題時也說，這個問題不是在尋求關於道德要求的解釋，而是道德要求的證成。談解釋，自然是要去說明道德要求出現的來龍去脈，也連帶要說明道德要求怎麼能夠在實際上影響行動者的心理，推動行動者去行動。談證成，則是要去說明道德要求如何證成行動，它為什麼能夠約束行動者。所以，儘管柯思嘉在行文上允許不同的解讀，但本文認為應該用以下的方式去解讀：當她認為規範性包含約束和推動的面向時，她依舊是要把焦點著重在探討規範性中可以證成、指引、約束行動的那個面向。至於推動力，則是當行動者本人接受自己在行動上確實受到約束之時，隨之影響行動者心中各項情意狀態的心理經驗。理由無法推動行動就代表理由不具規範性的說法，可以被理解成當行動者無法感受到這種心理經驗時，他可以把這個當成是自己在行動上其實並未受到約束的指標。既然沒有推動的面向，也可以推知約束的面向並不存在，這裡自然就沒有什麼與規範性有關的問題存在。

本文主張柯思嘉在提出規範性問題時，她不應該是去要求我們解釋理由怎麼推動當事人行動的問題，這樣會讓她跟帕菲特理解下的威廉斯一樣，變成是在雞同鴨講。她應該要去強調自己是在要求我們解釋理由憑什麼可以證成、約束當事人的行動，這樣才是與其他學者站在同一個擂台上彼此較勁。依照本文的理解，規範性問題不只是單單要求我們解釋理由的規範性，所以柯思嘉應該要明確指出，眾家說法在解釋規範性時，其說法必須要能掌握到規範性所具備的內在性格。這就像是田牧欽所說的，要去考慮到行動者的內部，或像史坎倫說的，要注意到理由具有的關係性格。這有一方面是指我們必須站在本人觀點

66 Korsgaard (1996b), p. 44.

去思考規範性是怎麼一回事，它奠基在什麼東西上面，但這不表示說只要我們不是行動者，就對行動者的行動理由完全無置喙的餘地。它只是去要求行動者以外的旁人必須從行動者本人的角度去感受、去品味當行動者遭遇到實踐的困境時，是在「我必須要運用自己的理性為這個問題找到一個答案」、「這些行動選項對我的人生都有著或大或小的影響」、「這個答案要能夠讓我心悅誠服，而非只是強行壓迫我接受」等等這些從旁人的角度來看，或許就會忽略掉的東西。這就是規範性具備的內在性格，也是本文認為規範性問題在大聲呼籲我們去注意的重點。

一旦我們意識到規範性的內在性格，我們就可以在清楚畫分規範理由與動機理由的前提下，仍然針對實在論為規範性問題提供的答案提出質疑，因為實在論對規範性的理解沒有足夠考量到本人觀點。實在論回應規範性問題的方式，在本文來看就像是它直截了當地告訴行動者世界上就是存在這樣的規範性事實，行動者毋須多問，只要知道自己身為一個理性的行動者，就要去配合這個規範性事實提出來的要求，用行動去回應它。但是，行動者可能無法理解規範性事實是這樣而非那樣的箇中道理，因為這不是他自己運用理性得出來的結論；回應這個規範性事實的要求，其代價也可能是行動者自己的人生就會遭逢重大波瀾，自己計畫的人生可能整個就要因此改變，而這對他來說絕對是一個非常龐大的負擔；……。在這些情況下，如果只是不斷地強調「這樣的規範性事實就是存在」，或者繼續搬出其他類似的規範性事實來嘗試說服行動者，本文認為這些方式都似乎過於蠻橫，行動者變得只能在不明事理的情況下被迫接受要求，調整行動，這樣我們也無法期待行動者心悅誠服地接受這是可以約束他如何行動的要求。

四、 小結

根據上一章與本章的討論，情意論或實在論都難以妥善答覆規範性問題。在解釋規範性時，情意論想到將規範性奠基在行動者的情意狀態上面，本文認為這是因為他們注意到理由與行動者內部有著密切的關係，而這個觀察是正確的。但也正是因為如此，使得情意論雖然能夠說明道德要求那待受解釋的內在性格，其代價卻是無法說明道德要求那同樣待受解釋的規範性。按照情意論的看法，規範性只能奠基在虛幻之上，這使得情意論所強調內在性格變得只能與

推動力有關，而規範性問題關心的不是道德要求的推動力。雖然本文也同意，一旦行動者承認自己有理由遵守道德要求，在理想情況下（例如，他的身心靈夠統整，或者他的生心理沒有暫時性的失能），他會同步被道德要求推動去展開行動，但理由的約束面向和動機面向緊密相連的事實仍不表示規範性問題是在談推動力的問題。理由這樣子去推動人不表示它有這樣子約束人的權威。理由與行動者的關係並非操偶者與提線木偶的關係，後者只能無力地聽任前者的擺弄而行動。而且，就算答覆推動力的問題可以回答規範性問題，那也是因為在答覆推動力問題的過程中，我們一併解決了道德要求憑什麼可以證成、約束行動的問題，而且在順序上，我們是先透過解決規範性的問題，再用來說明推動力的問題。

實在論記取情意論的教訓，努力為道德要求的規範性找到一個奠基的根源。在它選擇用獨立於行動者本人的外在事實去奠基規範性時，這**或許可以解釋規範性，卻會犧牲掉內在性格**。換言之，實在論面臨的問題與情意論恰好相反。本文認為以實在論對規範性的理解，道德要求與行動者的關係彷彿是教學技巧差勁的老師與學生之間的關係。我們或許可以善意地理解老師，相信他所教給學生的東西是正確的，也是學生應該遵守的。但是因為他不擅言辭，抑或拒絕溝通，他只是不斷對學生重複這些東西的正確性跟重要性，卻絲毫不去考慮學生可能無法領會這些東西為什麼是正確與重要的。在這種情況下，不管老師是溫柔又堅定地重複同樣的話語，或是老師不耐煩地要學生直接把自己所教的東西記起來，從學生的角度來看都是在說教，只是包裝的好不好看而已。這樣持續下去，學生只會不禁懷疑，老師說的東西是否真的那麼正確與重要。

按照第二章所設下的限制，實在論嘗試為規範性問題提供的答覆不是一個妥善的答覆。或許有人會反駁說，如果沿用老師教學的例子，只要老師循循善誘，手把手地幫助學生一步步發揮自己的能力，得出正確答案。這樣一來，學生就不會再覺得老師是在說教，是在把自己認為正確、重要的東西強壓在學生身上了。針對這個反駁本文會說，這正是老師開始思考從學生的角度來看，要怎樣才會真心相信那些老師認為是正確、重要的東西。所以他不再只是重複不斷述說的話語，而是教導學生正確推論的程序，希望藉此能夠讓學生自己推論出那些正確、重要的東西。例子中的老師意識到什麼才是立基於本人觀點的解釋，並且嘗試以此為起點去思考他要如何改變自己的教學方式，所以本文認為

這個反駁反而突顯了一個好的規範性解釋，必須要能夠掌握到規範性的內在性格。

既然情意論與實在論都無法成功解釋理由的規範性，表示理由的規範性既不奠基在行動者的情意狀態，也不奠基在獨立於行動者而存在的外在事實上面。這樣一來，或許建構論才較為適合去答覆規範性問題，而這也是本文較能接受的想法。從下一章起，本文將著手討論建構論與規範性之間的關係，並且比較不同版本的建構論，最終去思考建構論如何能夠妥善答覆規範性問題。



第五章 何謂建構論

若第三、四章的論證成立，情意論及實在論雖分別注意到規範性的不同面向，仍無法完整解釋道德要求的規範性。自本章起，本文要將焦點轉向建構論，探討它能否完成二者的未竟之功。本章會對建構論做整體性的說明。第一節的工作是界定建構論。建構論認為行動者有哪些行動理由，要看他本人依據自身所處的觀點，再搭配從該觀點衍生的框限來進行慎思後，會得出怎樣的結論。和情意論與實在論一樣，建構論也有許多不同的版本，第二節將說明這些不同版本，做為後文的討論基礎。¹了解建構論的界定方式與不同版本，可以幫助我們更加了解建構論在後設倫理學上的意涵與位置，這也是第三節的工作。最後，由於許多建構論的主張同時也會被稱為構成論，本文會在第四節說明二者差異，讓讀者對此有更清楚的認識。

第一節 界定建構論

在達沃（Stephen Darwall）、吉勃（Allan Gibbard）、雷爾頓（Peter Railton）三人合著的文章中，他們如此界定建構論：

建構論者是一個假設性的程序論者。他認可某個假設性的程序，用它來決定哪條原則構成了有效的道德標準。這個程序可能是一個關於在社會契約上如何達成共識的程序，或者它也可能是，比方說，一個決定哪條道德法規可以用來支持一個人身處的社會的程序。因而，一個程序論者

1 本節對於建構論的分類，主要參考自 Street (2008b, 2010)。



會主張，撇除掉某個假設性程序所得出如何如何結果的發現，就沒有道德事實。²

依三人之見，「程序」是用來凸顯建構論與其他理由論不同的重要特徵。就像情意論認為理由成立與否取決於本人心中有怎樣的情意狀態，實在論認為理由奠基在獨立於本人的外在**事實**，建構論認為理由成立與否，要看它有沒有通過一條**假設性程序**的檢測。少了這道假設性程序，行動者在慎思時就無法得出行動的理由。這道假設性的慎思程序決定了行動的理由，它的功能不像實在論所言，是用來幫助發現獨立自存的規範性事實。最早提出建構論一詞的羅爾斯因此說，撇除了建構「怎樣才算道德」或「怎樣才算正義」的程序，就沒有道德事實。³

不過，程序並非用來界定建構論的唯一選項，史翠就認為程序不是建構論最主要的特徵。⁴達沃等人在提出上述界定後就說，透過程序來理解建構論會讓它不再是一個後設倫理學理論，而是一個規範倫理學的理論。⁵他們認為，若有二個人分持不同的建構論立場，認為應採用不同的程序來決定道德要求。由於選擇採用不同程序會影響道德要求的內容，所以雙方的爭執就像是效益主義者與義務論者互相爭論什麼才是道德要求一樣，是針對道德要求的內容發表不同意見，而這是規範倫理學的問題。此外，就算成功指出建構論確實是一個後設倫理學理論，按照以諾（David Enoch）的看法，它也無法與其他後設倫理學理論做出區隔，並不截然有別。他認為建構論其實就是用迂迴的方式，把關於理由的宣稱化約成跟行動者本人在滿足某些條件下會做何反應有關的宣稱，而這說穿了就是一種「取決於反應的理論」（response-dependent theory；後文簡稱為「反應理論」）。⁶事實上，帕菲特在界定關於理由的主觀論時，提出了一種他稱之為「慎思理論」（deliberative theory）的版本，其指出，

2 Darwall, Gibbard and Railton, (1992), p. 140.

3 羅爾斯的看法，請見 Rawls (1980)，特別是第一、三講。

4 Street (2010), p. 365.

5 Darwall, Gibbard and Railton, (1992), p. 140.

6 Enoch (2009), pp. 328-330.

正是當，而且也是因為，一個行動是在行動者本人經過理想的慎思之後會選擇去做的，那麼這個行動就是行動者本人最有理由去做，而且是在蘊涵了終局理由的意義下，應該去做的行動。⁷

如果經過理想的慎思指的是符合某道程序去進行慎思，建構論似乎就是帕菲特所說的慎思理論。此外，說行動是行動者經過慎思後會選擇去做的，似乎意味著理由來自於行動者本人在慎思後所產生的反應，這讓慎思理論變成一種反應理論。但這樣一來，建構論會變得與情意論（即帕菲特所謂的理由主觀論）沒有區別，那我們其實沒有必要探討建構論是否能夠妥善答覆規範性問題，因為第三章早已指出情意論做不到這件事情。

本文認為建構論可以回應這二個質疑，說明自己是**截然有別**的**後設倫理學理論**。⁸不過在回應質疑之前，本文要先說明史翠界定建構論的方式，以及她對建構論的分類。知道這二點，可以幫助我們了解建構論如何回應上述質疑。

史翠認為上述質疑起因於用程序去界定建構論，但這並非建構論本身的理論瑕疵。她回顧羅爾斯的說法，發現羅爾斯除了說「撇除了建構正義原則的程序，就沒有所謂的道德事實」，也提到「康德式建構論主張，道德的客觀性必須透過一個所有人都能接受的，適當建構出來的社會觀點，才能加以理解」；「因此，相對於內格爾所說的『無關乎個人的觀點』，道德與政治上的建構論會說，客觀的觀點必得總是建立在某處之上」；「沒有一個外在於所有立約者自身視角之外的觀點，它讓這些立約者在關於正義的問題上面……，被一條先在且獨立的原則給限制住」。⁹史翠從這些說法得到的啟發是，**與其用「程序」來界定建構論，用「觀點」來界定建構論更加恰當**。理由是某個實踐觀點下的產物（之所以是實踐觀點，因為我們所談論的是行動理由），這是建構論的核心精神。與其說「撇除程序就沒有規範真理」，不如說「撇除實踐觀點就沒有

7 OWM-1, pp. 62, 64。帕菲特所謂理想的慎思，指的是在充分知情與理性的慎思。

8 需要提醒讀者的是，此處只處理與本文直接相關的部分，即建構論與情意論之間的關係，特別是建構論與反應理論之間的關係。至於建構論與其他後設倫理學理論的差異，由於這與本文討論並無直接相關，本文在此暫不處理。若想參考建構論更為全面的回應，可見 Street (2010)。

9 Rawls (1980), pp. 519；Rawls (2005), p. 116；Rawls (1971), p. 116。最後一句話並未出現在史翠的文章當中，為本文所另外引用。此外，羅爾斯在引文中雖然稱自己的正義理論是一種康德式建構論，不過史翠並未用「康德式建構論」一詞指稱羅爾斯的理論，而是將其保留給柯思嘉的理由論。本文在這一點上，亦沿用史翠的說法。



規範真理」。¹⁰相對地，實在論則會主張規範真理或規範事實存在與否無涉於任何觀點，因為其獨立於行動者而自存。

按照史翠的看法，判斷有沒有理由去做一件事，要看行動者身為一個懂得評價的生物（valuing creature），處在怎樣的觀點之中。比方說，為人子女與身為臣民的觀點不同，所以處在這二個觀點下去決定如何行動時，理由可能也會不同。以岳飛為例，在北宋國難當前，他正抉擇要不要報效國家時，為人子女的觀點會要求他避免身涉險境，拒絕從軍。畢竟身體髮膚，受之父母，若是不幸喪失生命，不僅無法保全父母給予自己的身體，此乃不孝之一，爾後又無法再奉侍母親，讓她安享天年，此乃不孝之二。但是，身為宋朝臣民的觀點則會要求他盡忠報國，棄母從軍。畢竟老百姓平時能有相對穩定的生活，是仰賴國家的軍隊在邊境幫助我們抵禦外侮。現在國家有難，原有兵力難以抵禦外侮，而國之興亡，匹夫有責。平時既然享受國家帶給我們的好處，此時就該為國家貢獻自己的力量。史翠會說，人一開始身處的觀點就已經框限了我們決定該如何行動的判斷。舉例來說，面對一包棉球與一顆鐵球，如果我們從「尺寸」的觀點來看，要比較棉球與鐵球的大小，我們就會去關注跟雙方體積有關的資訊。可是，如果我們從「重量」的觀點來看，要比較棉球與鐵球的輕重，我們就會去關注跟雙方重量有關的資訊。不同的觀點限制了行動者要採用哪些資訊做為判斷依據。同樣地，在岳飛的故事裡面，從為人子女的觀點看事情，他會關注的是這些事情對自己盡孝道有幫助或有妨礙，而從身為臣民的觀點看事情，他則會關注這些事情對國家興亡的影響是好是壞。如果用柯思嘉的術語來說，理由是「綁定」（tethered）某個觀點的，我們找不到一個完全不綁定任何觀點的理由。¹¹

本文認為用「程序」或用「觀點」來界定建構論的方式並不互斥。我們可以把後者當成對前者的補充說明，這樣去理解建構論的主張：

隨著行動者所身處的觀點，就會各種框限就會相應衍生，約束他的慎思過程，這些約束要求他應該在慎思的過程中納入哪些相關的考量，又該排除哪些無關的考量，或者是，如何為這些相關考量排列出一個先後順

10 Street (2010), p. 366.

11 Korsgaard (2018), pp. 9-12. 柯思嘉原文是要說任何價值，或任何的善（goodness）都是綁定某個觀點的，但本文認為她也不會否認任何理由也必須綁定某個觀點。

序，依此得出結論，決定行動的理由。這些衍生自行動者觀點的框限，就叫做理由的「建構程序」。

第二節 建構論的分類

說明完界定建構論的方式之後，本節來看建構論的分類。依據建構程序適用的範圍寬窄，建構論可分成「設限的建構論」(restricted constructivism)與「徹底的建構論」(thoroughgoing constructivism)。¹²顧名思義，設限的建構論只去主張某些類型的行動理由是靠建構程序所決定的，徹底的建構論則主張所有的行動理由都是靠建構程序所決定的。

一、 設限的建構論

根據史翠的說法，設限的建構論裡有三個變因跟理由判斷有關，分別是「標的用規範判斷」(the target set of normative judgments)、「建構程序」(procedure of construction)、「理據用規範判斷」(grounding set of normative judgments)。¹³為了行文方便，後文分別將理據用規範判斷和標的用規範判斷簡稱為「規範標的」和「規範理據」。三者之間的關聯大致可理解如下：

行動者把規範理據當做慎思的前提，而存在於規範理據中的理由，被看成是建構時所需的材料，它們是建構過程的輸入端，這些理由經過一套建構程序的檢測，最後會得出規範標的，存在於規範標的中的理由（它們和規範理據中的理由是不同類型的理由，否則會有循環論證的問題）則是建構後的結果，它們是建構過程的輸出端。

12 也有人稱這二種建構論為「局部」(local)與「全面」(global)的建構論，見 Enoch (2009)。

13 見 Street (2008), p. 210。史翠提出這三個變因時，還沒清楚指出應該用「觀點」而非「程序」來界定建構論，那是 Street (2010) 的主張。假如考慮到她後來提出的這項主張，這裡的「建構程序」大概也可以代換成「所處的評價觀點」。不過因為本文認為這二種界定方式並非互斥，所以用「建構程序」一詞亦無不妥。



史翠說：

倫理學中設限的建構論，其明確界定了某個設限的規範宣稱集合，並且說，座落在這個集合之內的宣稱，其真理是在做出該宣稱的實踐觀點之中所蘊涵（entail）而得的，而這個實踐觀點，又是在給定了某個實質界定的前提下而來的。¹⁴

引文中「某個實質界定的前提」指的就是規範理據，它所包含的理由是行動者在慎思時所依據的前提。這些前提已經預設了一些實質的內容，也標定了行動者所身處的觀點。「實踐觀點之中所推導而得到的」就是在說進行慎思時必須要經過一套建構程序的檢測，按照本文的說法，這套程序就是從行動者身處的觀點所衍生出來的框限。至於「設限的規範宣稱集合」則是指規範標的，也就是某類行動理由。設限的建構論已經預設所有行動者對於規範理據的內容有了共識，他們身處同一個觀點之中，而這個觀點又會衍生出相應的框限來決定某類行動的理由。

《正義論》（*A Theory of Justice*）中的羅爾斯是史翠口中設限的建構論者，他想要找出可以被生活在自由民主社會中的每個人所接受的正義原則。為了達成這個任務，他設計了一個被稱做「原初立場」（original position）的想像情境，讓原初立場中的「立約者」來決定最終適用於這個社會的正義原則是什麼。不過在原初立場的設計中，立約者被一道「無知之幕」（veil of ignorance）所遮蔽，這道帷幕屏障了所有關於他們自身的特殊知識，比如說，自己屬於哪個利益團體、有哪些天賦、智力程度的高低、擁有多少財富等等知識。另外，他們也不知道自己實際上有怎樣的心理特質（如，是樂觀或悲觀？愛冒險或偏保守？），亦不知道自己的價值觀，對於美好人生有哪些想望。他們所擁有的只有最基本的政治、經濟、社會、心理學知識（否則立約者將不知該如何進行推論）。此外，若是立約者想實現各類型的美好人生（因為他們在無知之幕之後，並不清楚自己究竟追求哪一個特定形態的美好人生），護持自己形塑價值觀、依據正義感調整自身行動的能力，他們還需要擁有一些關於像是權利、自由、機會、所得、自尊這些基本概念的知識，所以無知之幕後面的

14 Street (2010), p. 367.

立約者也會有這些關於「社會基本財」(social primary goods)的知識，這可以確保立約者有選擇正義原則的動力。

除了引入原初立場的設計，把它當做理論中的模型觀念(model-conception)，還有另外二個模型觀念與羅爾斯的正義理論密切相關，那就是「道德人」(moral person)與「良序社會」(well-ordered society)。¹⁵羅爾斯用良序社會來說明立約者所決定的正義原則，適用於怎樣的社會。簡單地說，這個社會裡面的人知道彼此都會接受被選擇出來的正義原則，依據它來行動，而且他們都把彼此看成是自由、平等的道德人。所謂道德人，是指立約者擁有以下二種道德能力：(一)他理解正義原則，會適用正義原則，以正義原則為行動依據，或者說，他願意講理(the Reasonable)；(二)他會形塑、修正自己對於美好人生的看法，並且懂得運用方法去追求它，或者說，他具有理性(the Rational)。¹⁶按照羅爾斯的想法，

當我們在設計原初立場的模型觀念時，我們必得把立約者看成是在選擇正義原則，而且這些正義原則在良序社會中具備有效的公共性，因此也是為那些把自己看成是自由、平等的道德人在進行社會合作時而生的。¹⁷

羅爾斯的正義理論非常複雜，持續修正，本文僅能大略勾勒其理論內容。我們可以說，良序社會與道德人的想法，就是羅爾斯預設我們在決定正義原則時都會接受的前提概念，是規範理據之中的建構材料；原初立場的設計，則是用來推導出正義原則的建構程序，按羅爾斯的安排，他認為原初立場可以充分體現一個具有理性，願意講理的立約者會如何進行慎思；而最後被立約者所選擇的正義原則，是規範標的裡的建構結果。

羅爾斯明確指出，與其用「真／假」來形容立約者在原初立場中所決定的正義原則，不如用「合理／不合理」來形容。他說，「在此我用『合理』而非『真』，不是因為存在其他選項的真理理論，而單純是因為要保留這個詞彙，

15 根據穆恩(Donald Moon)的說法，模型觀念是故意帶有抽象性的概念，因為它不是要用來全幅性(comprehensively)地去解釋我們的社會與道德經驗，只是要去捕捉我們對自身最深刻的理解，以刻畫一個我們能夠彼此賴以生活的正義觀。見 Moon (1993), p. 47。

16 羅爾斯這裡所說的理性，比較接近工具理性，或者是對自己的人生進行明智考量的能力。

17 Rawls (1980), p. 522.

藉此表示建構論的觀點與理性直覺主義並不相同」。¹⁸因此，「客觀性的想法不是來自於西季威克（Henry Sidgwick）所說的『宇宙的觀點』。客觀性要藉由一個適當建構的社會觀點，例如原初立場所提供的架構，才能被理解」。¹⁹羅爾斯口中的理性直覺主義，就是用實在論的方式去理解正義原則。他將「真／假」留給理性直覺主義，是想強調判斷某條正義原則是對是錯，不是看它有沒有對應到某個「獨立於任何觀點」（也就是西季威克所說的宇宙觀點，內格爾所說的無關乎個人的觀點）的外在事實，而是看它在被推論出來的過程中，有沒有符合一套由適當觀點所衍生出來的程序性界限。正義原則告訴我們在相關的正義議題中，有理由做（或不做）些什麼（姑且稱這些理由為正義理由），而正義原則又是通過原初立場這道建構程序所得出，這意味著正義理由是依此程序所建構出來的，而非如實在論所言，乃獨立外在的事實。但是，因為羅爾斯只關注正義理由，他無意把這套理論架構適用到其他正義以外的道德理由，遑論其他類型的行動理由，因此他的建構論只是一種設限的建構論，而非徹底的建構論。

被史翠點名的另外一位設限的建構論者是史坎倫。史坎倫關注道德上的對錯問題，而且專指人與人在彼此對待時，所應該做（或不應該做）的事，因此他把自己的書取名做《我們彼此互負何責》（*What We Owe to Each Other*），將討論焦點限縮在人們彼此互動所會產生的道德問題。至於那些只關涉自身（self-regarding）的道德問題，或者那些關於環境、動物等非人類事物的道德問題，則不在他的考慮範圍。²⁰相對於羅爾斯把建構論適用於正義理由，史坎倫則將建構論適用於關於道德對錯的理由。由於道德義務與道德對錯息息相關（違反道德義務的行動就是道德上錯誤的行動），本文認為值得以他的理由論為例，思考設限的建構論是否可以妥善答覆規範性問題，而這將是下一章的工作。

二、 徹底的建構論

接下來說明徹底的建構論。按照史翠的看法，

18 Rawls, (1980), p. 569.

19 Rawls, (1980), p. 570.

20 關於適用範圍的討論，見 WWO, pp. 171-187。

根據徹底的建構論，或說是後設倫理學在建構論，規範宣稱的真理是在實踐觀點之內所推導得到的，而這個實踐觀點，又是在給定了某個形式界定的前提下而來的。²¹

以上說法顯示徹底的建構論與設限的建構論有二處不同。（一）徹底的建構論沒有把規範標的設限在某個種類的行動理由上面，而是涵蓋所有的行動理由；（二）徹底的建構論所設定的實踐觀點，只能予以形式的刻劃，而不像設限的建構論所設定的實踐觀點那樣，允許有實質的內容。要求第二點的原因在於，如果徹底的建構論想要解釋的是所有類型的行動理由，那麼它就不能在做為論述前提的規範理據內塞入任何實質內容，否則它就等於事先預設某些行動理由已然成立。在預設某些行動理由成立的情況下去解釋所有類型的行動理由是如何成立的，這有巧題之嫌。

設限的建構論雖然主張規範標的內的理由是通過建構程序所建構出來的，但它可以主張規範理據內的理由不是建構出來的。對規範理據內的理由做實在論式或情意論式的理解，對設限的建構論來說沒有不一致的問題，所以它被稱做**設限的**建構論，只去主張某些設限類型下的理由是經過建構而成的。

對徹底的建構論而言，任何行動理由都是被建構出來的，因此是**徹底的**建構論。如果把行動理由分出不同層級，那麼甲層級的規範標的是被甲層級的規範理據，搭配相關的建構程序所建構而成；但甲層級的規範理據同時也是較為基層的乙層級的規範標的，而它則是被乙層級的規範理據搭配相關建構程序所建構而成；然後，乙層級的規範理據則是被更為基層（丙層級）的規範理據搭配相關建構程序所建構而成的……。在這個上下有別的理由層級中，最基層的規範理據，即那個衍生出一切上層觀點的原初觀點怎麼產生，是徹底的建構論必須加以說明的。史翠認為，是否選擇進入原初觀點，這是行動者的根本選擇（radical choice）。根本選擇與行動者要不要選擇進入其他較為上層的觀點，有一個相當不同的地方，就是根本選擇不帶理由，而行動者是否選擇進入其他上層的觀點，則是帶理由的，這些理由是根據這一層的規範理據再搭配相關建構程序所決定。按照建構論的精神，理由總是由觀點衍生出來的框限所決定，如果連原初觀點也是帶有理由的，那就表示在原初觀點的背後，一定還有另外

21 Street (2010), p. 369；底線為原作者所做的強調。



一個更為基層的觀點，由它來決定行動者有沒有理由選擇進入這個原初觀點。這樣子，原初觀點就不是最基層的「原初」觀點了。所以對史翠來說，徹底的建構論者不會認為根本選擇是帶有理由的。

那麼，人類是如何獲得原初觀點的？原初觀點總不可能憑空「附身」在人類身上，其總要有所解釋。史翠提供的一個可能解釋是，人類在演化的過程中逐漸形成評價的觀點。²²至於柯思嘉則認為，行動就是人面臨的「困境」，它「單純就是一個關於人類處境之無可抗力的事實」。²³看來二人都同意，人類自從成為一個可以依據理由行動的物種開始，就已經帶有一個原初的觀點。

三、 康德式與休謨式的建構論

區分出設限的建構論和徹底的建構論後，史翠認為徹底的建構論又可再分為**康德式建構論**與**休謨式建構論**二個版本，代表人物分別是柯思嘉與她自己。區分這二個版本的標準是去問：

若只在一個純粹形式，不涉及任何實質內容的情況下去界定原初觀點，處於這個原初觀點下的行動者是否必然會得出「應該遵守道德」的結論？

康德式建構論的答案是「會」，休謨式建構論的答案則是「不會」。這個爭執也可以看成是康德與黑格爾之間的爭執在當代的延伸。在《法哲學原理》（*Elements of the Philosophy of Rights*）第 135 節的評論中，黑格爾一開頭就指出：「無論強調一個純粹的、無條件的意志之自我規定做為義務（duty）的根源有多麼重要，……，但執著於那僅是道德的觀點而不向倫理的概念過渡，讓這樣的成就被縮減成一個空泛的形式主義，道德這門學科也被縮減成爲了義務而義務的空泛說辭。」²⁴引文中的「空泛的形式主義」、「爲了義務而義務的空泛說辭」，指的正是康德的倫理學說。根據黑格爾的看法，康德的倫理學無法讓人們從「不含矛盾」、「具有形式同一性」的義務規定（也就是定言令式）中，推導出具有實質內容的道德義務。黑格爾認為我們要向倫理的概念過渡，

22 史翠對根本選擇的看法，見 Street (2008), pp. 237-238。

23 SC, p. 2.

24 Hegel (1991), p. 162；底線為原作者所做的強調。

他的意思是我們在進行倫理學推論時，必須同步考慮自身所處的社會、時代等等具有實質內容的因素，並以此做為推論的前提。如果不這樣做，推導出來的義務將徒具形式，沒有內容，我們根本無法從義務中得到行動指引，知道該做些什麼、不該做些什麼。

就這方面而言，休謨式建構論可說是承繼了黑格爾對康德的批評，認為光是給予原初觀點形式上的界定，沒有辦法告訴我們行動理由有哪些實質內容。形式的原初觀點必須搭配具有實質內容的慎思前提，才會推導出有實質內容的行動理由。至於慎思前提包含哪些實質內容，則跟我們是具有何種天性的生物、處在怎樣的環境之中等等偶然因素有關。所以，如果我們能夠想像一個與現實世界截然不同的可能世界，這個可能世界中的人類，跟現實世界中的人類所身處的觀點也會大不相同。身處的觀點不同，由其衍生出來的框限也不同，藉此推導出來的行動理由亦有所不同。²⁵所以，行動理由跟受其支持的道德要求頂多具有在這個現實世界中，人人皆然的普同性。甚至，如果現實世界中的人類其實並不共同具有足夠相似的天性，或並不處於足夠相似的環境，行動理由與受其支持的道德要求最終將只具有相對性。

康德式建構論與休謨式建構論的爭執，攸關道德要求是否具備不可逃避性，本文將在第八章說明為何康德式建構論仍有其說服力。

四、 建構論的分類

簡單總結史翠為建構論所做的分類。首先，她區分出設限的建構論與徹底的建構論。前者將建構論適用的範圍限縮在特定種類的行動理由中；後者將建構論適用的範圍擴展到所有類型的行動理由上面。接著，她在徹底的建構論之下再區分出康德式建構論與休謨式建構論。前者認為即便只對原初觀點進行形式上的界定，我們仍然可以推導出所有人都必然得遵守道德要求的結論；後者則認為這一點辦不到，原初觀點必須搭配行動者所具有的天性、所身處的環境等偶然特質，才能判斷其是否應該遵守道德要求。

25 例如第二章裡提到的「蟻人」，他們和我們這種智人所抱持的道德觀就很不一樣。關於蟻人的討論，可見第八章第二節。



第三節 建構論是截然有別の後設倫理學主張

說明完建構論的界定與分類之後，本節要回頭處理第一節提到的問題，考察建構論與情意論之間的關係，說明為何建構論是截然有別の後設倫理學主張。

一、 建構論在後設倫理學上的意涵

首先來看建構論為什麼算是後設倫理學理論。本文認為這取決於我們所討論的對象是設限的建構論，或是徹底的建構論。達沃等人認為建構論只是一個規範倫理學主張，這是針對羅爾斯的正義理論而來。羅爾斯的正義理論是一個設限的建構論，他先預設了既定的規範標的，然後告訴我們原初立場中的立約者會選擇哪一種正義原則，並依此決定正義理由。羅爾斯的正義理論確實可被當成是一個規範倫理學理論，因為其如同效益主義、義務論等理論，是先預設了我們對於「對、錯、好、壞」等道德概念都沒有爭議的情況下，去爭執道德要求的內容是什麼。羅爾斯的正義理論也是在預設了我們對於人觀（道德人）、正義情境（良序社會）都產生共識的情況下，去說明正義要求的內容是什麼。

然而，羅爾斯的預設並非完全沒有爭議。有人可能會說，人不是這種「無所羈絆的自我」（unencumbered self）。²⁶ 他會說，在討論正義問題時，我們不能只把人設想成具有理性、願意講理的存有，人還是被鑲嵌在具體的社會脈絡中而生活的存有。一旦撇除具體脈絡的考量，我們沒辦法找出真正適合每個特定社群的正義觀點。也可能有人會說，羅爾斯一開始對於正義的設想就是錯誤的，因為他是從分配資源的角度去看待正義問題，把正義理解成如何以一種合乎道德的方式去安排社會上每個人所該負擔的義務，與應享受到的權利。²⁷ 然而，正義不該被這樣理解，我們應該從決策的結構去理解正義。這樣一來，正義該關切的問題就不只是分配問題，還包含如何避免被支配、被壓迫的問題，而羅爾斯的正義理論顯然忽略後一個面向。

26 Sandel (1984)；相關說明見第八章第三節。

27 Young (2011).

一旦出現上述質疑，我們就勢必要去檢討那些羅爾斯認為無所爭議的預設，是否真的被大家所接受。此時我們才會進入達沃等人所說的，跟傳統後設倫理學有關的討論。這就好像我們去質疑規範倫理學者，問他們：你說「這個行動是對（錯）的」，這句話是什麼意思？使「對、錯」這些概念成立的條件是什麼？人要怎樣才能正確認知到對或錯的行動？這些問題關心的是道德概念的本質，跟道德概念有關的形上學、知識論或語意學問題，它們本來是被規範倫理學者預設無所爭議的問題，因此要去檢討這些問題，就進入了後設倫理學的討論。這樣來看，說設限的建構論不是一個後設倫理學理論，不無道理。

不過，徹底的建構論不像設限的建構論，是在預設某些理由沒有爭議的情況下，去討論如何理解特定類型的理由。徹底的建構論是試圖對所有類型的理由提出一般性的解釋。²⁸像史翠所區分的康德式、休謨式建構論，都會主張任何行動的理由皆取決於其建構程序。徹底的建構論所處理的問題，就跟去討論如何理解、解釋「對、錯」等概念一樣，是在討論如何理解、解釋理由的概念，而這會牽涉到它如何分析理由這個概念，如何設定適當解釋所需滿足的條件，而這些都是後設倫理學的討論。這樣來看，把徹底的建構論視為一個後設倫理學理論，殆無疑義。更進一步而言，就連設限的建構論或許也指出了某個後設倫理學上的洞見，那就是：理由的存在必然綁定在某個觀點上面（儘管此處只是限定於某一類型的理由，因為我們現在討論的是設限的建構論），若是剝離了觀點，就找不到所謂的理由。²⁹上述說法已經不只是在說明某類理由的內容為何，而是涉及到這類理由的本質，因而也可以把這個主張看成是後設倫理學上的主張。

綜上所述，本文認為達沃等人對建構論的看法並不完全正確，徹底的建構論毫無疑問地是後設倫理學理論，而設限的建構論也涵藏了一些後設倫理學的洞見，因此我們不能說建構論無法被放入後設倫理學理論之列。

28 此處所謂「所有類型的理由」，可以是指包含了所有關於信念的理由與所有關於行動的理由，也可以是加以限縮，僅指所有關於行動的理由。雖然徹底的建構論者可能會將建構論的理解方式涵蓋到所有關於信念與行動的理由身上，但因為本文所關注的規範性問題至始只是一個與如何行動相關的問題，因此本文在理解徹底的建構論時，是從較為限縮的角度去加以理解。徹底的建構論是否能將其對理由的理解成功應用到關於信念的理由上面，本文對此並無特定立場。感謝口試委員提醒筆者就適用範圍一事做出澄清。

29 Street (2008), pp. 219-220.



二、 建構論在後設倫理學上的位置

接下來討論建構論是不是截然有別的后設倫理學理論。本文為切合主題，將特別針對建構論與反應理論的關係，指出二者不能混為一談。本文借用史翠的例子，以棒球場上的情境做類比，突顯這二個理論的差異，³⁰

【安全上壘】假設台灣打入棒球經典賽的決賽，由陳金鋒上場打擊。面對投手投出的指叉球，陳金鋒逮個正著，將球擊向右外野。對方的右外野手鈴木一朗後退不及，球越過他的頭上落地形成安打，而且滾到全壘打牆邊。陳金鋒見機不可失，繞過一、二壘後繼續向三壘狂奔。不過鈴木一朗也不是省油的燈，他快速移動到牆邊把球撿起，揮臂傳向三壘，球的軌跡有如一道雷射，與人幾乎同時抵達三壘。所幸裁判明察秋毫，注意到陳金鋒的腳快了一步，判定他安全上壘。

在這個情境中，裁判認定陳金鋒安全上壘。然而，這個判決為什麼具有規範性，可以約束雙方的教練和球員，依據此判決進行後續比賽，而不是「翻桌」抗議？首先，最直截了當的回答大概是，因為這是**裁判當下的判決**，而非閒雜人等的判決。不過，這個回答並不充分，因為裁判可能會誤判。現在各類賽事已經引入電視輔助判決的系統，球員或教練向裁判申請重新回放影片來輔助判定出現爭議的判決，已是家常便飯。很多時候裁判再次檢視影片，也會承認一開始的判決出錯，然後選擇改判。既然裁判承認誤判是存在的，那就顯示我們並不認為，只要身為裁判，他當下做出的判決就一定具有規範性。

那麼，除了因為那是裁判的判決，還要多加上些什麼因素，才會讓我們接受這個判決確實有規範性呢？直覺上我們會說，若是裁判已經注意到所有相關事實，也記住了所有的棒球規則，況且，他也沒有特定偏袒哪一隊，這時他的判決就會具有規範性。也就是說，**裁判在理想情況下所做出的判決具有規範性**。當然，有人可能會說理想情況不可能存在。就以棒球來說，跑者滑身進壘、球進入壘手手套都是發生在一瞬間的事，裁判很難注意到所有的細節，加上比賽規則其實比我們想像中複雜（比方說，美國大聯盟棒球的規則書有 169

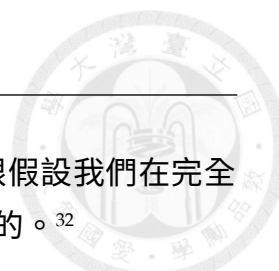
30 例子與相關討論參考自 Street (2010), pp. 372-374。不過，史翠是從二種理論如何解釋安全上壘這個「棒球事實」的本質為切入點進行討論，本文則是從「裁判的判決為何具規範性」來展開討論。本文認為後者的討論方式，更能對比出二種理論的差異。

頁，中華民國棒球規則有 179 頁），這都顯示理想的裁判實際上並不存在。話雖如此，我們也不必如此悲觀，既然賽事已經引入電視輔助判決系統，場邊也都會配置指導員，供裁判即時諮詢規則。因此，在時間許可下，裁判是有方式可以得知相關資訊與規則，上述的理想狀況並非完全無法實現。

在此暫且假設理想狀況確實可以實現，讓我們回歸原來的問題：這個判決為什麼具有規範性？主張反應理論的人會說，規範性來自於這個理想情況中的裁判，最後產生的反應。這個說法乍看之下有道理，因為假如裁判真的了解所有資訊，知悉所有規則，也不偏袒任何一方，那麼他就會判定陳金鋒安全上壘，他不得不做出這樣的反應，而這個反應因此對比賽後續造成約束。可是，「不得不」的說法其實也暗示了判決的規範性並不來自於裁判的「反應」，而是來自於框限其反應的程序性限制。身為一個裁判，他必須採取特定的觀點（中立執法者的觀點），這個觀點所衍生出來的框限，就是要求他必須綜覽場上資訊，依循棒球規則，不帶偏袒地進行「棒球推論」，裁定跑者是否安全上壘。換句話說，判決的規範性其實來自於裁判的「觀點」與從其衍生而來的框限，而非他的「反應」。辨明這一點，即可瞭解建構論與反應理論兩者並非相同的理論。

綜合第三章與本章第一節的內容來看，帕菲特所謂理由的主觀論似乎涵蓋了情意論與建構論，認為建構論只是某種版本的情意論。³¹不過按照上述分析，問題或許不在建構論身上，而是在於帕菲特不夠清楚建構論與情意論的區別，導致他做出一個模稜兩可的界定。他說慎思理論會主張「理由是行動者經過理想的慎思後所會選擇去做的」，如果我們認為理想的慎思是經過了某道特定「程序」的慎思，就會傾向將這個界定方式理解成建構論，但如果我們將著眼點放在「所會選擇去做的」，它有可能是指行動者在經過一連串理想的慎思後所產生的反應，這樣一來，這個界定又似乎可以被理解成反應理論，因而被歸屬在情意論之列。可是根據此處的分析，這二者其實不能混為一談，建構論與情意論的最根本差別，還是在於二者對規範性根源的看法不同。正如同帕菲特在討論到理由的客觀論與慎思理論時，指出這二個理論都會做出下面的主張：

31 這些不同版本包括第三章提到的當下情意論、知情情意論，與本章提到的慎思理論。



我們最有理由去做的事，或有終局理由去做的事，就跟假設我們在完全知情且理性的情況下，所會選擇去做的事，是一模一樣的。³²

但是他也強調，就算看起來客觀論與慎思理論都會接受上述主張，雙方看待理由和理性的關係仍大相逕庭。客觀論認為行動者理不理性，要看他的行動是否真的回應了理由；慎思理論則認為行動者有沒有理由，取決於他的慎思過程是否合乎理性。換句話說，儘管客觀論與慎思理論在關於理由的判斷上有相同的答案，這並不代表二者就是相同的理論。按照本文前面的討論，客觀論做為實在論，慎思理論（按照帕菲特的理解）做為情意論，由於二者將規範性奠基在不同的事物上面，因此確實應被視為不同的後設倫理學理論。

同樣地，就算建構論和反應理論都會主張「理由是行動者經過理想的慎思後所會選擇去做的」，但是根據棒球比賽的例子，規範性究竟奠基於何處，二者仍有不同看法。一方認為規範性奠基在慎思的程序性限制上面，一方則認為是奠基在行動者產生的反應上面。假如行動者所產生的反應是受到他內心的情意狀態所影響，那麼反應理論可以被理解成是情意論的一種。根據第三章的討論，情意論無法成功解釋規範性，因此反應理論也無法成功解釋規範性。可是根據上述說明，建構論不是反應理論，它們對於規範性奠基的根源有著不同見解，因此即便反應理論無法成功解釋規範性，也不表示建構論無法解釋規範性。帕菲特的問題在於，雖然他在理由主觀論之下納入了慎思理論，但因為他對慎思理論的界定模稜兩可，使得這個界定在不同的詮釋下可被理解成反應理論，也可被理解成建構論。若是被理解成反應理論，本文同意慎思理論的確可被歸類為帕菲特所說的理由主觀論，即本文所說的情意論，但若被理解成建構論，慎思理論就不能被歸類為理由主觀論（情意論），因為二者對於規範性的根源看法截然不同。如此一來，建構論就不像帕菲特所以為的，只是某種版本的情意論而已，它是截然有別的后設倫理學理論。

史密斯（Michael Smith）曾提到，道德的一個重要特徵在於：

我們似乎認為道德問題有正確答案；認為是由客觀的道德事實使這個答案成為正確答案；認為道德事實完全由環境所決定；而且認為，藉由進

32 OWM-1, p. 62。帕菲特所說的客觀論，根據第四章的說明，就是實在論。

行道德對話與論證，我們可以發現這些由環境所決定的客觀道德事實究竟是什麼。³³

依他之見，上述特徵「清楚顯露在尋常百姓所從事的日常道德實踐當中」。³⁴ 如果我們支持這點，道德的正確答案取決於完全由客觀環境所決定的道德事實。我們可以說，道德要求之所以具有規範性，也是源自於這些道德事實，這表示實在論是正確的。然而，如果我們反對這點，認為道德的正確答案取決於行動者心中的情意狀態，那麼情意論的主張就是正確的。關鍵在於，道德的正確答案或者取決於客觀的道德事實，或者取決於行動者心中的情意狀態，除此之外似乎沒有別的選項。³⁵

基於史密斯的觀察，有人仍會質疑建構論在後設倫理學上的位置。這些人會說，一旦質問建構論者規範性究竟奠基於何處，建構論終究得承認自己是某種版本的實在論，或是某種版本的情意論。以柯思嘉的理由論為例，她認為理由是受到行動者加以認可的行事原則，至於哪些行事原則會被行動者加以認可，則要看這些原則是否具備使得行動之所以成為行動的構成要件。³⁶ 質疑者可以追問，建構論口中的規範性究竟奠基於「**行動者的認可**」上？或是奠基於「**構成要件的要求**」上？若是認為規範性奠基於認可上面，由於認可是行動者心中的情意狀態，所以建構論終究是一種情意論；若是認為規範性奠基於構成要件上面，由於行動所具備的構成要件算是一種外在的事實特徵，獨立於行動者的信念和情意狀態，所以它終究是一種實在論。再加上柯思嘉曾經將自己的理論稱之為「程序的道德實在論」（procedural moral realism），這暗示她其實已經把自己的理由論看成是實在論的一種。³⁷

從上述二段的說明來看，即使建構論不斷強調自己將規範性奠基於慎思的程序上面，在質疑者的追問之下，似乎也無法逃過被納入實在論或情意論的命

33 Smith (1995), p. 6.

34 Smith (1995), p. 5.

35 這裡並不討論是否有人反對道德問題是否有正確答案，因為這是懷疑論者會採取的立場，而本文在第一章已經預設懷疑論是錯的。

36 柯思嘉的理由論，第七章會詳細說明。

37 柯思嘉用「程序的道德實在論」來對照「實質的道德實在論」（substantive moral realism）。前者主張回答道德問題的方式有對錯可言，後者則主張道德問題牽涉到相關的道德事實或道德真理，正是因為這些事實或真理，所以回答道德問題的方式有對錯可言。見 SN, pp. 35-37。



運。不過，如果回顧第四章裡柯思嘉對實在論提出的批評，史密斯對道德的觀察其實有值得商榷的地方。³⁸

第四章提到，柯思嘉認為實在論對慎思的模型、規範概念的功能都有不盡正確的理解。當實在論從「認出／套用」的模型去理解慎思時，它無疑忽略了實踐哲學的主要關懷是行動者如何解決眼前所面臨的實踐困境，而非只是單純地去認識世界樣貌。因此柯思嘉說：「套用知識的模型無法正確捕捉到行動所要遵循的規範標準，跟慎思過程之間的關係。」³⁹做為規範標準的慎思規則，不是等著被行動者認出，然後把它套用在情境之中，因為這會讓行動者永遠可以自問「我為什麼要把這條規則套用在情境之中？」實在論對規範性的理解無法捕捉到規範性的內在性格，而這將使道德要求變成一種威壓脅迫。用巴紐莉（Carla Bagnoli）的話說，這是因為實在論「設定（postulate）了某種道德上的存有論，它忽略了實踐的主體能動性（agency）和慎思之間的關聯，也因此錯誤呈現了判斷與行動之間的關聯。」⁴⁰

換句話說，從建構論的角度來看，實在論與情意論的分類其實建立在對慎思的模型、規範概念的功能的不當理解之上。其或者主張等待被行動者認出的道德事實真的存在，或者否認其存在，然後轉而尋求行動者心中的情意狀態去奠基規範性。建構論拒絕對這種理解方式埋單，它要指出我們對慎思的模型、規範概念的功能可以有不同的理解，據此突顯自身與實在論、情意論在理論上的差異，找到自己在後設倫理學中的位置。回顧前面幾段所說，帕菲特之所以會對慎思理論做出模稜兩可的界定，導致其將建構論納入理由主觀點的麾下，也是基於這樣的不當理解而來。

所以，若是批評建構論在尋常百姓對道德的理解當中會找不到自己在後設倫理學上的位置，本文認為這不是非常妥當，因為這個批評已經預設「認出／套用」的慎思模型才是正確的，也認為規範概念並非用來解決實踐困境，而是用來描繪世界樣貌。然而，這正是建構論感到有問題的預設。本文認為建構論對該預設的質疑頗有說服力，值得省思。既然如此，在尚未找到強力的論證去證明建構論對於規範概念的功能、慎思模型的理解完全站不住腳之前，本文認

38 柯思嘉的批評見第四章第二節。

39 Korsgaard (2008b), p. 317.

40 Bagnoli (2013), p. 158；底線為原作者所做的強調。

為我們不宜遽下判斷，逕自否認建構論在後設倫理學上毫無意涵，也完全找不到立足之處。因此本文相信，建構論仍值得被視為一個截然有別的后設倫理學理論，讓我們思考它有無妥善答覆規範性問題的可能性。⁴¹

第四節 建構論與構成論

除了被稱為建構論，也有人將柯思嘉、史翠等人的理由論稱做構成論（constitutivism），⁴²而且柯思嘉自己也把書取名為《構成自我》（*Self-Constitution*），這讓人不禁對於二者的關係產生興趣。本節將簡單說明二者之間的關係。

建構論認為規範性奠基於觀點與從其衍生出來的框限。對於這個界定方式，我們可以進一步思考：

是否所有的框限都能讓慎思的結論具有規範性？

為了回答這個問題，我們可以把框限分成「內含的」與「外加的」二種。所謂內含的框限，就是使這類實踐活動（或事物）之所以成為這類實踐活動（或事物）的限制，也就是它的構成要件；至於外加的框限，則是該活動非構成性的限制或要件。

以下象棋為例，當我們看到有二個人在棋盤上互相移動棋子，我們要怎麼判斷他們是不是在下象棋？一個簡單的判斷方法是，看他們有沒有按照象棋的步法在移動棋子。比方說，他們有沒有遵守不能拐馬腳、堵象眼、炮一定要有炮架才能吃子的步法規定。由於這些步法規定就是構成象棋這個遊戲的要件之一，假如他們不是這樣移動棋盤上的馬、象、炮，就不會被認為是在玩象棋，他們只是拿象棋的棋子在玩別種棋局。象棋的步法規定就是內含在象棋活動中的框限，要是不按照該步法規定移動棋子，就不會被認為是在下象棋。但是，象棋的規則並不完全是內含的框限，它可能也有外加的框限。比方說，假設下棋雙方為了讓棋局更熱鬧，或者讓自己對棋譜的寫法更熟悉，另外約定在移動

41 關於建構論在後設倫理學上的意涵與位置，相關討論可參考 Bagnoli (2020)；Hussain and Shah (2006, 2013)；Ridge (2013)；Street (2010)；張忠宏 (2015b)。感謝口試委員建議筆者就這一點做出更詳盡的說明。

42 如 Enoch (2011)；Katsafanas (2018)。

棋子的時候，也要同時大聲喊出走法（例如「炮二平五」、「馬二進三」），否則這步就不算數，下子的一方直接喪失這次下子的機會。這種額外約定就是外加的框架，因為即使有人下棋時沒有（或忘了）同步喊聲，結果被沒收一次下子的機會，我們也不會因此就判斷他沒有在下象棋。

可以想見，用內含框限來限制慎思活動，比用外加框限來限制慎思活動更能讓結論具有說服力。內含框限是構成實踐活動的要件，如果違反這些要件，我們就不被認為是在從事這項實踐活動，所以對於任何從事這項實踐活動的人來說，他一定得受到這些框限的約束去調整自己的行動。試想，一個人若是不靠炮架就讓炮吃子（這樣子，炮就變成車），把車當成西洋棋的主教往斜向移動，同時又堅稱自己是在下象棋，豈不怪哉？這樣下子的人實在難以取信於我們，說他是真心要下象棋，我們只會覺得他腦袋不太清楚，或者他根本不懂象棋怎麼玩，他在瞎搞。反過來說，如果選擇以外加框限做為推論的程序限制，就必須另外提出說明，說服活動參與者接受這條程序限制的必要性。因為就算不依照這條程序限制，他們也不會被認定為不是在從事這項實踐活動（例如，在下棋時就算不喊出步法，也不會因此變得不是在下象棋），這條外加的程序限制自然就不如內含的程序限制來得嚴格。換言之，除非額外提供遵守的理由，外加框限無法靠自身提供規範性。

綜合第一節與本節的討論，拿建構論與實在論相對照時，其關注的焦點在於如何判定一個理由宣稱是真是假。按照實在論的看法，理由宣稱的真假取決於其是否指向某個相對應的規範性事實，而且這類事實獨立於任何觀點而存在。按照建構論的看法，理由宣稱的真假取決於其是否符合特定觀點所衍生出來的程序性限制，因此理由是綁定觀點而存在的。拿構成論與實在論相對照時，其關注的焦點在於規範性的根源所在何方。按照實在論的看法，規範性奠基在上述那類獨立自存的規範性事實上面；按照構成論的看法，規範性則奠基在使得某類實踐活動之所以成為這類實踐活動的構成性要件上面。⁴³這樣看來，用構成論來稱呼柯思嘉、史翠的理由論，似乎更符合本文所關心的主題。但因

43 比方說根據 Smith (2018), p. 371, 構成論認為「某個種類的規範事實，是透過與某個事物之構成特徵有關的事實所解釋的」，這種特徵就是「使得一個事物之所以被認定為是這類事物的特徵」。而按 Katsafanas (2018), p. 367 的說法，「某個規範宣稱之所以適用於我們，僅僅是因為『我們是行動者』的事實。……行動的某些特徵既構成了行動這項事件，也為行動提供了評估的規範標準。」

為柯思嘉和史翠者皆稱呼自己為建構論者，因此本文仍用「建構論」一詞來指稱她們二人及有類似主張的理由論。⁴⁴

不過，這並不表示建構論者一定就是構成論者，構成論者也一定就是建構論者。雖然把慎思所需依循的程序理解成相關實踐活動的構成要件會是較為自然的作法，但理論上一個建構論者也可以選擇以外加框限來當做慎思的程序性限制。此外，按照蓓瑞（Melissa Barry）的看法：

（自然主義式或非自然主義式的）實在論者也可以訴諸某種構成式的論證，但他們會用不同方式看待該論證的潛力，亦即，實在論者頂多用它來指認跟主體能動性的結構及相關原則的概念真理，而不是用它來進行基礎的後設倫理學工作。根據實在論者，如果想去建立任何構成性原則可能會擁有的規範重要性，則需要訴諸獨立於心靈的規範真理。⁴⁵

按照她的說法，實在論者也可以透過構成式的論證去釐清行動者的內涵。比方說，行動者就是有能力讓自己變得正義且慷慨的存有，若一個人無法變得正義與慷慨，他就稱不上是個行動者。然而，當要去說明為什麼我們應該變得正義、變得慷慨時，這個實在論者會說因為這才符合某個獨立自存的規範事實。換言之，他在進行所謂的「基礎的後設倫理學工作」時，仍會選擇規範性的根源奠基在程序限制以外的事物上面。這樣一來，構成論者也就不必一定得是個建構論者。

44 不過在最近的一篇文章中，柯思嘉亦用構成論來稱呼自己的理論，見 Korsgaard (2019)。

45 Barry (2018), p. 388；值得說明的是，蓓瑞是在討論實在論與建構論的脈絡下說出這段話，而本文認為情意論者同樣也可以使用構成式的論證。





第六章 設限的建構論——以史坎倫的理由論為例

上一章說明了建構論的界定與分類方式，以及它為何是截然有別的后設倫理學理論。本章將藉由檢視史坎倫的理由論，說明設限的建構論也難以成功解釋道德要求的規範性，這表示想要妥善答覆規範性問題，我們應該求助徹底的建構論。史坎倫關注道德上的對錯問題，特別是人與人互相對待時所該遵守的行動原則。他認為當我們說某個行動在道德上是對或錯的時候，這些「對」、「錯」的概念並非無法再繼續予以解釋的原初概念。他試圖指出，道德上對或錯的理由其實是我們依循某套程序建構而來的。

道德義務與道德上的對錯息息相關。畢竟我們都同意，若是違反道德義務，就是做了一個道德上錯誤的行動。而當本文去問「為什麼應該遵守道德要求？」時，正是要以道德義務為例去探索其規範性根源。此外，雖然史坎倫明白指出，他不打算解釋所有類型的道德對錯，而只去談跟人際互動有關的道德對錯問題，不過他亦不排除這套說法延伸到其他類型的道德對錯上面之可能性。再加上跟人際互動有關的道德對錯問題，在道德義務之中也佔了相當大的比重。因此，史坎倫的理由論非常值得本文檢視其是否能成功解釋道德要求的規範性。

必須特別說明的是，本章所描述史坎倫的理由論，是筆者對其理論所做的詮釋。換言之，我們也可以用不同於本文的方式去詮釋他的理由論。他雖然有二本著作分別去談論道德對錯與理由，卻缺乏一個清楚的說明，告訴讀者這二者如何整合在他的理論體系之中，因此若對他的理論提出不同詮釋，一點都不令人意外。不過，本文的詮釋並非毫無根據。為說明這一點，我們可以先看史坎倫的說法：



我自己對道德對錯所做的契約論解釋也能被看成是一種建構論解釋（在此例中，這是一種關於個人道德的解釋）。

這樣一種解釋牽涉到「建構」理由的程序——亦即，它是用來達成以下的結論：對於處在某個情境裡的某個人來說，某個既有的考量是不是他以某個方式採取行動的理由——牽涉在這個程序裡的每個步驟，都有明確的標準去決定其有不有效。

雖然我認為關於正義、道德的建構論解釋具有某些說服力，不過我不認為對一般性的行動理由可以提出一個具有說服力的建構論解釋。¹

接著本文再引一段裴蒂特（Philip Pettit）對史坎倫的論點所做的整理：

一個錯誤的，而且也無法向某人證成的行動，總是在理由的意義上無法得到證成——因為他（她）發現這個行動是不公平的、不仁慈的、不夠敏感的等等。但是錯誤性（wrongness）並不同於任何這類建立不可證成性的低序基礎（lower-order basis of unjustifiability）；無論它建立在怎樣的基礎上，它本身就是那個身為不可證成性的高序性質（higher-order property of being unjustifiable）。²

搭配這幾段引文來看，史坎倫對理由做出二層區分。一層談論的是道德上的對和錯，該層的理由是關於對錯的理由，而這是被建構出來的，與能否向他人證成有關；另一層談論的是非道德的其他理由，這層理由或許不適合用建構論的方式去理解。按照這個說法，同一個行動會牽涉二個不同的理由，一個理由是一般意義上的，比方說這個行動太過殘忍，因此我們有一個（非道德上的）理由不去做它；另一個理由則是對錯意義上的，比方說因為這個行動太過殘忍，故它無法通過關於道德對錯的建構程序，因此這個行動也是道德上錯的，所以我們有另一個（道德上的）理由不去做它。³

1 Scanlon (2012), pp. 235-237.

2 Pettit (2006), p. 78.

3 史坎倫曾說：「至少在广泛的事例中，『一个行动是错的』这个事实似乎本身就提供我们不去做它的理由，而非仅仅是标示出其他理由的存在而已（虽然它也有这么做）。」（WWO, p. 11）

這樣來看，史坎倫的確可以被理解成是一個關於道德對錯與其理由的建構論者。至於非道德的理由要如何理解，從他說我們大概無法針對這些理由給予一個有說服力的建構論解釋來看，他似乎認為應該給予這些理由實在論或情意論式的解釋。⁴比方說，裴蒂特就認為我們可以用結果主義的方式去理解那些非道德的理由，因此史坎倫的理由論與結果主義並不互相排斥。⁵有鑑於此，本文相信我們可以把史坎倫看成是一個設限的建構論者，他用建構論的方式去理解關於道德的理由，用其他的方式去理解非道德的理由。而本文則依據《務實地看待理由》（*Being Realistic about Reasons*）一書，認為他對非道德的理由提出一個實在論式的解釋。

在前面幾段，本文引用史坎倫自己的文本與別人對他的詮釋，指出將史坎倫看成一設限的建構論者，並非口說無憑。然而，就算本文對史坎倫的詮釋不盡正確，這也不意味本章的討論是白費工夫。本章之所以要檢視史坎倫的理由論，終究是為了思考設限的建構論有沒有辦法妥善答覆規範性問題。本文相信這一章的討論可以幫助我們理解，為何從一般的角度來看，設限的建構論難以成功解釋道德要求的規範性，因此難以妥善答覆規範性問題。本文邀請讀者暫且同意本章對史坎倫的詮釋，一同思考設限的建構論在結構上所涵藏的問題。⁶

本章共分三節。第一節說明史坎倫的理由論。他的理由論包含二個部分：針對道德要求及其理由的說明、針對非道德的實踐要求及其理由的說明。後二節檢視史坎倫的理由論。第二節檢討提蒙斯（Mark Timmons）對史坎倫的批評。本文認為這個批評雖有待商榷，但這不表示史坎倫的建構論就具有說服力。第三節本文將對史坎倫的理由論另外提出批評，指出他的理由論難以解釋道德要求為何有約束行動的權威。

4 不過，史坎倫也可能是認為每一種不同類型的理由都有不同的理解方式，我們沒辦法給它們一個大一統的解釋。感謝口試委員提醒筆者這一點。

5 見 Pettit (2006)。

6 感謝口試委員的提醒，讓筆者能補充說明如此詮釋史坎倫的依據為何。



第一節 史坎倫的理由論

一、 史坎倫談道德的理由

根據華勒斯 (R. Jay Wallace) 的解讀，史坎倫在《我們彼此互負何責》 (*What We Owe to Each Other*) 的任務是去「解釋道德判斷的規範性，顯示為什麼關於對錯的道德事實提供我們行動的理由。」⁷他和羅爾斯一樣，都是用契約論 (contractualism) 的模型去思考相關概念，故本文亦將史坎倫的理由論中，那些被設想成參與決定道德對錯的人稱之為立約者。⁸史坎倫說，所有的立約者都接受一個共同的理由，那就是大家都想根據一套沒有人可以合理拒絕的原則共同生活，這個理由同時也說明了他們為什麼會有動機去思考如何決定關於道德對錯的原則 (後文簡稱為「對錯原則」)。⁹史坎倫指出，立約者並非在不關心別人是否接受這套原則的情況下去決定對錯原則，也並非在自己希望別人接受，但不確定別人是否也希望自己接受這套原則的情況下去決定對錯原則。立約者是懷抱著雙方都希望彼此接受這套原則，並且依此生活的想法去決定對錯原則。換句話說，他們處在一個彼此「相互承認」 (mutual recognition) 的關係之中。

處在相互承認關係之中的立約者，在決定對錯原則時，他們所要依據的程序限制是先思考，

在情境 C 中，若是根據這條原則做出行動 X，是否有人可以合理地加以拒絕？

若有人提出理由加以拒絕行動 X，它們就是史坎倫所謂「反對允許的訴求」 (objection to permission)。這時，我們就要再去思考，

7 Wallace (2006), p. 281.

8 中文雖然都以「契約論」稱之，但「contractualism」與「contractarianism」並不一樣。簡單的說，前者認為道德要求必須以具有相同地位的立約者之間的互相合意為基礎，後者則認為道德要求建立在立約者彼此的自身利益上面。後者的支持者有 Hobbes (1996)；Gauthier (1986)。二者之間的不同，可參考 Ashford and Mulgan (2018)。

9 見 WWO, p. 154。此外，史坎倫說自己不使用「所有人都能合理接受」的表述方式，而使用「沒有人可以合理拒絕」的表述方式來界定自己的契約論，是因為這樣說更直接地表達了契約論的精神。不過他似乎同意「沒有人可以合理拒絕」的條件一旦滿足，結果自然就是「無異議接受」。相關說法見 Scanlon (1982), p. 111；WWO, p. 390 n. 8.

在情境 C 中，若是接受了禁止做出行動 X 的原則，是否會造成某些人的負擔？

這些負擔，就成了史坎倫所謂「反對禁止的訴求」（objection to prohibition）。共同評估反對允許跟反對禁止的訴求之後，如果立約者發現反對允許的訴求要比反對禁止的訴求帶來更嚴格的約束，那麼這條原則就是有人可以合理地加以拒絕的原則，因此根據這條原則做出的行動 X，就是道德上錯的，我們在道德上有理由反對這個行動。反之，如果反對禁止的訴求要比反對允許的訴求帶來更嚴格的約束，那麼這條原則就不是有人可以合理地加以拒絕的原則。根據這條原則做出的行動 X，就是「得向他人證成」（justifiable to others）的行動。此時行動 X 不是道德上錯的，我們在道德上沒有理由反對這個行動。¹⁰以下為了行文方便，本文稱上述立約者所進行的慎思過程為「合理拒絕程序」。對史坎倫來說，對錯概念、對錯原則、對錯理由都是透過合理拒絕程序建構而成。

史坎倫認為，立約者必須盡量從每個人的觀點進行設想，看看有哪些反對允許和反對禁止的訴求。行動者與受行動影響到的一方，自然是立約者必須考察的觀點。除此之外，史坎倫認為立約者也需要考察其他人的觀點，因為允許或禁止行動的原則具有一般性，它會一體適用在相似的情境與對象上面。所以，就算行動雙方是「歡喜做，甘願受」，但行動所依據的原則做為一條一般性原則，它有怎樣的象徵意義，會對其他人造成怎樣的觀感或影響，適用在其他人身上時又會造成什麼影響，這些就需要立約者考察其他人的觀點才能得知。蒐集來自不同觀點的訴求，加以評估後，如果立約者發現行動所依據的原則是可以被合理拒絕的，那麼在道德上我們就有理由不去做這個行動，它是道德上錯的行動。

我們用史坎倫自己的例子來說明他對道德的看法，

【電視轉播】在世界盃足球賽的轉播期間，一名電力公司的技師在某電力轉運站的機房維修時，不慎被老舊脫落的電線纏繞，遭到電擊，導致手臂嚴重灼傷。若想將他救出險境，我們得暫時關閉轉運站的電力，等到救出技師之後再重啟電力，整個過程約花費一個小時。可是，現在正

10 上述說明見 WWO, p. 195.

是世界盃的決賽時刻，而且是延長賽尾聲，即將進入十二碼罰球賽。若是此時關閉轉運站的電力，將會影響到數十萬收視戶，讓他們無法即時收看最緊張的時刻，知道這一屆的冠軍最後花落誰家。當然，我們也可以延後救治行動，等到比賽結束，冠軍出爐之後再關閉電力，救出工程師。延後救治工程師雖然不會讓他所受的傷變得嚴重太多，但他必須因此多忍受二十分鐘的痛苦。¹¹

在此情境中，立約者必須決定此時立刻關閉轉運站的電力，或者延後關閉電力，怎麼做在道德上才是正確的。

現在，假如依據以下原則——

〔不便原則〕若是一個行動可以避免人忍受二十分鐘的痛苦，但會造成相當多人的不便，則不做此行動。

決定延後關閉轉運站的電力，讓技師多受二十分鐘的痛苦，這時立約者至少要將一個反對允許的訴求納入評估，那就是從技師的觀點來看，他會說延後關電讓他多受二十分鐘電擊與灼傷的痛苦，因此他有理由拒絕這條原則。不過，還有一個行動選項是依據以下原則——

〔受苦原則〕若是一個行動可以避免人忍受二十分鐘的痛苦，那麼雖然會因此造成相當多人的不便，仍應做此行動。

決定立刻關閉轉運站的電力，這時立約者要再思考，立刻斷電又會造成哪些人的負擔。很明顯地，至少會有數十萬的收視戶會因此跳腳，從他們的觀點來看，他們會說現在正是四年一度的世界盃最關鍵的時刻，一旦現在斷電，他們就無法即收看世界盃冠軍賽的賽況，這對身為球迷（不管是一月球迷也好，骨灰級球迷也好）的他們來說將是不小的遺憾，因此這時立約者也必須將這數十萬個反對禁止的訴求納入評估。假設與本情境相關的訴求只有以上這些，在找出各種反對允許和禁止的訴求後，立約者就要評估來哪一方的訴求帶來較嚴格的約束。¹²

11 改寫自 WWO, p. 235。

12 感謝口試委員提醒筆者在合理拒絕程序中比較二條不同的原則，說明立約者如何依循這項程序性限制去進行慎思。

史坎倫認為在評估的過程中，我們必須注意以下三個要點。（一）雖然在電視轉播的情境裡，相關訴求大抵都跟愉悅或痛苦的感受有關（比方說，技師多忍受二十分鐘的電擊，會增加他相當大的痛苦，數十萬人無法即時收看轉播的遺憾，也造成這些收視戶的不快），不過史坎倫認為並非只有愉悅或痛苦的感受才能成為合理拒絕程序中被評估的訴求。¹³如果一家醫院的院長只因為自己是福佬人，就決定向所有來看病的客家人或原住民收取比福佬人高出數倍的醫藥費，客家族群或原住民族也可以提出反對允許該醫院這樣做的訴求，因為這樣做不公平。史坎倫相信自己的理由論有一個理論優勢，那就是「可以在一個整合的道德框架下去解釋不同的道德概念，而不必將它悉數化約成一個單一想法」，¹⁴我們不必把所有跟對錯有關的訴求都轉換成愉悅或痛苦的感受來加以評估。（二）當立約者評估各個訴求時，史坎倫認為我們不能把反對允許的訴求全部加總起來，反對禁止的訴求也全部加總起來，再一起評估。¹⁵史坎倫接受「人的區隔性」（separateness of persons），¹⁶認為我們應該個別評估這些來自不同觀點的訴求，因為這些訴求是由一個個各自有別的個體所提出的。（三）史坎倫認為在評估的過程中，立約者是從「合理」的角度來考慮是否接受一項原則，而非從「理性」的角度來做考慮。我們可以用以下例子來說明史坎倫心中「合理」與「理性」的不同：

【最後通牒】素昧平生的阿珠與阿花被邀請參加一場遊戲。在遊戲中，主持人給阿花 100 元，跟她說她可以自己決定要給阿珠多少錢。假如阿珠接受阿花的分配，二人就可以分別拿走分配數額的錢；假如阿珠不接受阿花的分配，二人就一毛錢都拿不到。最後阿花決定給阿珠 1 元。¹⁷

從阿珠的角度來看，在「理性」上他應該要接受阿花給的 1 元，儘管這樣的分配非常不均，但有總比沒有好，若是她不接受，那她連 1 元都沒有。所以，如果阿珠希望從阿花那邊分到一杯羹，她應該接受阿花的分配。但是「合理」地

13 史坎倫相信福祉（well-being）並非「主宰價值」（master value），見 WWO, chap. 3。

14 WWO, p. 216.

15 WWO, pp. 229-241.

16 人的區隔性這個想法來自羅爾斯，他稱為「人的有別性」（distinction between persons），見 Rawls (1971), p. 187

17 此遊戲即為經濟學實驗中的「最後通牒遊戲」（ultimatum game），最早出現在 Güth, Schmittberger, and Schwarze (1982)。

來看，史坎倫會說即使這樣做會讓阿珠一毛錢都沒有，她也應該拒絕阿花的分配，因為阿花的分配顯示出「她的心中沒有別人」（she is refusing to take other people's interest into account）。¹⁸對史坎倫來說，決定道德對錯的思考方式不像那種討價還價式的策略性思考，而是互相承認你我具有同等的地位，以此為基礎去尋求彼此的合意。¹⁹

回到電視轉播的情境，當立約者個別評估技師與數十萬視戶提出的訴求之後，他會發現沒有一個反對禁止的訴求（這會讓我無法即時得知世界盃的賽事資訊，造成遺憾）比反對允許的訴求（這會讓我多承受二十分鐘的電擊之苦）帶來更嚴格的約束。所以經過合理拒絕程序的檢測，立約者發現不便原則是一條可以被合理地加以拒絕的原則，要是救助人員按此原則延後關電，這樣做在道德上就是錯誤的；至於受苦原則就不是一條可以被合理地加以拒絕的原則，此時若救助人員按此原則立即關電，這樣做在道德上就不是錯誤的（即，這樣做在道德上可以被允許）。

透過合理拒絕程序去比較不便原則和受苦原則後，可以得出以下的結論：我們在道德上有理由不採取延後關電的措施，因為這樣做是在道德上是錯的。道德對錯、對錯原則、對錯理由就如此藉由合理拒絕程序所建構出來。在未依循合理拒絕程序進行評估之前，關於這件事的道德對錯，跟相關的對錯理由，都不存在。合理拒絕程序一方面解釋了為什麼此時延後關電在道德上是錯的（因此，道德上的對錯可以再被解釋，它不是無法再被解釋的原初概念）；另一方面，它同時奠基了在道德上如此要求的規範性，指出道德為何有權威要求救助人員不能延後關掉轉運站的電力，因為那是立約者經過合理拒絕程序所共同決定出來，用它來進行自我治理（self-governance）的原則所無法見容的行動，這也等於是承認人「具有自我治理的地位，他不只是一個可以被傷害或善待的東西而已」。²⁰

18 WWO, p. 33.

19 關於史坎倫對「理性」與「合理」的想法，見 WWO, pp. 192-194。

20 WWO, p. 183.

二、 史坎倫談非道德的理由

既然史坎倫是一個設限的建構論者，認為合理拒絕程序所建構的對象只限於對錯理由，那麼他又是如何看待道德對錯以外的行動理由，說明這些理由的規範性根源呢？在《我們彼此互負何責》的第一章中，史坎倫確實針對「理由」概念做了一番解釋。不過他費比較多工夫在處理的，是理由與欲望之間的關係。在後來出版的《務實地看待理由》一書中，史坎倫對理由的看法更為詳盡，因此本文主要根據後者來說明他在這部分的看法。²¹

他在書中自陳是一個務實的認知主義者，主張關於理由的宣稱的確有真假值可言（所以是認知主義者），但承認或許不是所有的理由宣稱都具有明確的真假值，意即，或許不是所有的理由宣稱，都有一套獨立於行動者意見的標準來幫助我們判斷其真假值（所以是務實的）。本文並不確定被他排除掉的是哪些類型的理由宣稱。不過，要是對錯理由必須參考各方觀點所提出的訴求，經過合理拒絕程序才能被建構出來，而這個程序不能被視為是一套獨立於行動者意見的標準的話，那麼這本書的解釋所不適用的理由或許包含對錯理由。此外，從上述的說法來看，這也表示史坎倫承認有些（或許是大部分？）理由宣稱具有明確的真假值。所以也許我們可以把「務實的」（realistic）一詞另外理解成「實在論式的」（of realism），將他歸類為一個實在論者。因為，情意論會相信判斷理由宣稱真或假的標準取決於行動者的情意狀態，建構論會相信判斷理由宣稱真或假的標準取決於行動者的觀點和所衍生的框限，這些標準都不獨立於行動者的意見。

前面幾章已經討論過帕菲特的實在論，而史坎倫對行動理由的看法與帕菲特的理由論十分相似。比方說，二人都是一個「理由基礎論者」（reasons fundamentalist），主張理由是最原初的規範概念，不能再被其他規範概念（例如理性、好、壞、對、錯）加以解釋；²²二人也都是「非自然主義式」的實在論者，主張關於理由的規範事實不能被化約成自然事實；²³二人也都相信關於理由的規範事實「在存有論上不具有重量」，認為不必替這些非自然的規範事

21 在本章對史坎倫理論的說明中，除非另有註明，否則「行動理由」指的都是對錯理由以外的其他行動理由。

22 BRR, p. 2; OWM-1, p. 32.

23 見第三章帕菲特對自然主義式實在論的批評，以及 BRR, chap. 2。

實多預設什麼理論實體；²⁴二人也反對威廉斯所主張的那種「內在理由論」，認為行動者若判斷自己有規範理由採取某個行動，並不必然表示他的心中就有相應的動機。²⁵由於二人在理由論上有那麼多相似之處，以下僅指出二人不同，而且值得加以說明的地方。

史坎倫的行動理由論較為精彩的部分，在於他從論域（domain）與關係的角度去說明理由在存有論上的地位。本文認為他在這方面優於帕菲特，因為他至少給出一個可能性，告訴我們如何想像「在存有論上不具有重量」的規範事實。²⁶

史坎倫反對以下想法：唯有跟存在於物理時空之中的事物有關的宣稱，才具有存有論上的地位。他認為承認（自然）科學的世界觀，不表示就要接受只有跟這些自然事物有關的宣稱，才具有明確的真假值，是有意義的宣稱。依他之見，如果我們將不同宣稱裡所牽涉到的概念按種類劃分，可以劃出不同的論域，例如數學論域、科學論域、規範論域等等。史坎倫強調，重點不在於這些論域是否真實存在，而在於區分出這些論域，能夠幫助我們更加理解這些不同主題所討論的不同事物。他說，這些不同論域裡的宣稱（數學宣稱、科學宣稱、規範宣稱等等）都有真假可言，而且只要這些宣稱不與其他論域的宣稱互相衝突，這些宣稱的真假值就可以完全由論域內的標準所決定。他想要說的是，科學、數學、規範等不同論域，各自有一套決定該類宣稱的標準，所以我們不能「拿張飛打岳飛」，用決定科學宣稱的真假值的標準來決定數學宣稱或規範宣稱的真假值，甚至因此說這類宣稱沒有真假值，毫無意義可言。

史坎倫指出，規範論域中最基本的概念就是理由關係。如果用邏輯的方式表示，理由可以被當成一個四元述詞：

24 帕菲特說：「規範宣稱並非藉由以下方式而為真：它們正確地描述了，或對應到，某個部分的實存（reality）中那些事物如何如何的樣子。我、內格爾、史坎倫等人都接受，捍衛這個觀點。」見 OWM-3, p. 60。

25 見第四章帕菲特對威廉斯的批評，以及 WWO, pp. 363-373。

26 相對之下，當帕菲特面對別人批評他沒有說清楚什麼叫做「在存有論上不具重量」、「某個部分的實存」時，他的回應則是，這些是他所反對的用詞，而他之所以反對，正是因為這些用詞過於模糊不清，也因此他相信相關問題不值得多做討論。對此，本文的看法是，如果帕菲特不好好說清楚這些用詞所表達的意思，我們也很難知道他的主張不同於這些用詞的地方在哪裡。況且，帕菲特只是一再強調自己的理論不必在存有論上多額外預設什麼理論實體，但由於他不像史坎倫那樣明白地指出理由是一種關係，因此我們也很難想像他如何可以在不額外預設理論實體的情況下，清楚說明他的理由論。帕菲特的回應，見 OWM-3, pp. 60-61。以下對史坎倫看法的說明，參考自 BRR, chap. 2。

$R(p, x, c, a)$ = 在情境 c 中，事實 p 對行動者 x 而言是做行動 a 的理由。²⁷

比方說，假如我是廚師，而且我發現刀子的邊緣非常鋒利，那我就有理由在切東西時把手指收起來（變成貓爪的形狀），避免菜刀劃過指頭。用上述的四元述詞來理解，那就是：

在「做菜」的情境中，「刀子的邊緣非常鋒利」這項事實，對「廚師」來說，是讓他「在切東西時把手指收起來，避免刀子劃過指頭」的理由。

情境、事實、行動者、行動是理由關係中的四個變元，當它們改變時，就會影響我們對於理由關係是否成立的判斷。比方說，如果今天餐廳裡的一位熟客剛好過生日，廚師特地準備了一個生日蛋糕要幫他慶生，而廚師用來切蛋糕的，是蛋糕店所附的塑膠刀子，邊緣並不鋒利，那以下的理由關係就不會成立：

在「切蛋糕」的情境中，「刀子的邊緣並不鋒利」這項事實，對「廚師」來說，是讓他「在切東西時把手指收起來，避免刀子劃過指頭」的理由。

由於切蛋糕的刀子邊緣不鋒利，就算劃到手指也不會造成什麼大傷害，所以廚師在切蛋糕時，就沒有理由一定要把手指收起來。又或者，如果我們將場景搬到古代歃血為盟的情境，那麼刀子的邊緣非常鋒利，也不會成為結拜者避免把刀子劃過指頭的理由。所以，以下理由關係也不成立：

在「歃血為盟」的情境中，「刀子的邊緣非常鋒利」這項事實，對「結拜者」來說，是讓他「避免刀子劃過指頭」的理由。

結拜者反而要讓刀子劃過指頭，否則他們沒辦法進行結拜的儀式，成為義兄弟。這種用關係去理解理由的特出之處，在於這些理由關係裡所牽涉到的理論實體都是自然事實，所以我們確實不必多去預設額外的理論實體才能說明理由是怎麼一回事。然而，理由關係的宣稱又可以指出為何相應的自然事實一旦成立，規範上的重要性也就應運而生，使得我們的行動受到相應的約束與限制。

27 BRR, p. 31；理由關係中的 a 也包含態度，不過由於本文的焦點在於行動，便省略之。

史坎倫另外區分二種不同的規範宣稱：「混合規範宣稱」（mixed normative claims）和「純粹規範宣稱」（pure normative claim）。²⁸二者的一個重大差別，即混合規範宣稱中所牽涉到的事實，是那些已經實現在情境中的事實，而純粹規範宣稱則完全不考量這些事實在現實世界中有沒有實現。所以我們可以用違實（counterfactual）的方式去理解這些純粹規範宣稱，像是「雖然現實世界這個事實沒有實現，但要是某個可能世界中該事實實現了，這項理由關係就會成立」。也因為純粹規範宣稱並不牽涉到現實世界中的事實，因此它不會隨著現實世界的事實變化而有所改變，它始終成立。²⁹正因為史坎倫承認有這種不隨現實世界的改變而改變的純粹規範宣稱，而且這些宣稱的成立完全不須仰賴自然事實，因此我們可以把他的行動理由論看成是一種非自然主義式的實在論。

最後，我們可以利用前一章的分類梳理史坎倫的理由論。史坎倫的理由論共分為二層。首先，他用建構論的方式去理解對錯理由，在他的對錯理由論中，規範標的是對錯理由，建構出來的結果就是各式各樣的對錯原則，以及依據這些原則所做的行動。至於建構過程，則是合理拒絕原則，這裡面有著來自各觀點所提出的訴求。最後，規範理據是一開始促使大家用合理拒絕程序決定對錯原則的理由，也就是我們生活在一個相互承認的關係裡，彼此都很在乎這個關係，想要維繫這個關係。規範理據另外也包括在合理拒絕程序中各種反對允許和反對禁止的訴求，這些訴求都涉及了非道德的行動理由，而這些理由可以用關係的形式表現出來。例如在電視轉播的情境中，對於那位意外遭受電擊的技師，我們就可以用以下形式呈現技師反對允許不便原則的訴求：

在「意外事故」的情境中，「會額外忍受二十分鐘的痛苦」的事實，對「技師」來說，是讓他「反對允許把不便原則當做行動依據」的理由。

史坎倫會說，這個理由關係做為一個純粹規範宣稱，始終成立。對他來說，行動理由的規範性，其根源在於這個始終成立的理由關係。當我們要去判斷一個

28 BRR, pp. 38-42.

29 相對地，混合規範宣稱其中涉及的事實因為都是現實世界裡已經實現的事實，史坎倫因此說這類宣稱具有一種「事實性格」（factive character），見 BRR, p. 32。

訴求是否真的算是行動理由，以及其約束有多嚴格，我們就要去尋找在規範論域之中，有沒有相符應的純粹規範宣稱，看看其「強度」多大。³⁰

第二節 提蒙斯對史坎倫的批評

說明完史坎倫的理由論，本節開始檢視對其理論的批評。本文先從提蒙斯的批評開始談起。³¹他的批評可以整理成如下的論證形式：

- (前提一) 合理拒絕程序或者是完全形式的，或者是帶有實質內容的。
- (前提二) 若合理拒絕程序是完全形式的，那依循這套程序所建構出來的對錯理由，將不具有明確的內容。
- (前提三) 若合理拒絕程序帶有實質內容，那麼史坎倫的建構論將會淪為相對主義。
- (結論) 因此，史坎倫或者必須承認對錯理由沒有明確的內容，或者必須承認自己是一個相對主義者。

本文認為提蒙斯的論證有待商榷，合理拒絕程序既非形式程序，史坎倫也不必然要因此成為相對主義者。以下分別說明之。

一、合理拒絕程序不是形式程序

說一套程序是形式程序，意思是說這套程序在測試某個訴求是否適格做為理由時，只去看該訴求中的相關非道德資訊是否有誤、是否具有一致性、是否足夠全面等等，而完全不去管這個訴求在道德上應具備哪些實質內容。提蒙斯認為，透過形式程序去建構對錯理由「太弱，無法滿足以下目的：敘明一套足夠合理的、具有明確性的道德原則」。³²這個批評其實並不陌生，上一章提及康德式建構論與休謨式建構論之間的爭論時，後者也對前者提出相同的批評。³³史翠就認為光是靠形式的建構程序，沒辦法告訴我們哪些具有特定內容的道德理

30 不同理由的「強度」（依本文的用語，就是它的嚴格程度）和理由的優先性有關，見 BRR, chap. 5。

31 Timmons (2003).

32 Timmons (2003), p. 401.

33 見第五章第二節。

由是我們必然得接受的，她因此認為在進行道德理由的推論時，必須在前提端輸入實質的內容，而由於這些實質內容都只具有偶然性，因此她接受道德相對主義，不認為道德要求具有無從恣意擺脫的不可逃避性。此外，帕菲特在第三章用痛苦論證批評情意論時，他也是想要指出，若是我們完全不考慮理由的實質內容，就會得出在「旅館失火」的情境中，呂行竟然有理由讓自己被活活燒死那違反直覺的結論。³⁴

不過，本文認為合理拒絕程序並非一條形式程序。史坎倫認為，把合理拒絕程序當做道德理由的建構程序，預設了我們處在相互承認的關係之中。此外，對那些能夠在合理拒絕程序中所評估的各項行動理由（反對允許與反對禁止的訴求），他也有做出如下限制。（一）首先，它們必須是通用的理由（generic reasons），也就是我們用一般性的語詞去刻劃出來的理由，因此是那些處在相似處境，擁有相似的目標與能力的人，都會擁有的理由。³⁵所以，在合理拒絕程序中被評估的那些理由，不能是因為受影響者的特殊癖好才會產生的理由。（二）再者，它們不能是非個人的理由（impersonal reasons），所以它們必須是那些跟特定地位下的個人所會擁有的福祉、主張、地位相關的理由。³⁶比方說，我們之所以認為有理由去保護老屋、老樹等舊事物，常常是因為這些東西具有一定的歷史感，本身就值得保護。我們不是去考慮到這些舊事物可能是某個人所擁有的財產，因此不可以任意破壞。假如我們是因為前項因素而認為有理由保護這些老事物，那麼我們就是訴諸一個非個人的理由，因為我們在提出這項理由時，沒有牽涉到某個處在特定地位的人；但如果我們是因為後項因素而認為有理由保護這些老事物，那麼我們就是訴諸一個個人理由，指出這些舊事物是「某個人」的財產，因此別人不得任意干涉其處置。（三）最後且更為重要的一點是，史坎倫認為在合理拒絕程序中所評估的理由，都是與道德有關的內容。³⁷在開始建構對錯理由時，我們已經先對於那些可以放進合理拒絕程序去進行評估的訴求有什麼內容，以及這些考量能帶來多嚴格的約束，有清楚的認識。³⁸

34 關於痛苦論證，見第三章第二節。

35 WWO, p. 204.

36 WWO, p. 219.

37 WWO, p. 194.

38 WWO, p. 217.

這些在不同觀點下所會擁有的行動理由呈現為用四元述詞表示的理由關係，而立約者則藉由直覺將其辨識出來，³⁹將它們視為反對允許或反對禁止的訴求，在合理拒絕程序中一一評估，然後決定行動所依據的對錯原則能否被合理地加以拒絕，判斷該行動在道德上的對錯。由於史坎倫對於合理拒絕程序中拿來被評估的理由有上述這些限制，我們很難認為他的合理拒絕程序只是一條形式程序。是故依據合理拒絕程序建構而成的理由，不會沒有明確的內容。

二、 史坎倫的理由論不是相對主義

不過，假如合理拒絕程序不是一條形式原則，而是帶有實質內容的程序，那麼按照提蒙斯的兩難論證，史坎倫的理由論就會變成相對主義，這也不會是史坎倫想要接受的結果。提蒙斯認為，史坎倫所認定的對錯概念，可能跟其他人所認定的對錯概念有著不同含意。⁴⁰裴蒂特就說，「我不認為分配式的證成性測試〔按：合理拒絕程序〕向我們指出了一種值得被稱之為『對（錯），到此結束』的規範類型；所以，就算把它當成是純粹語意上的測試，我也不認為它會令人滿意。但我確實認為它向我們指出——以一種純粹語意上的方式——我們或許可稱之為公民禮節（civility）與反公民禮節的規範類型。」⁴¹所以，如果史坎倫指出「X 行動是道德上錯的」，而裴蒂特卻說「X 行動是道德上對的」的時候，按照上面的說法，其實二個人都沒說錯，因為史坎倫要表達的意思其實是「X 行動是違反公民禮節的」，而主張「X 行動雖然是道德上對的，但違反了公民禮節」好像不會有什麼問題。這樣一來，雙方的意見彼此「擦身而過」（talking past one other），沒有交鋒。提蒙斯指出，史坎倫的理論若是允許上述情況發生，就會變成概念上的相對主義。

然而，史坎倫沒有打算成為一個概念上的相對主義者，他明確表示自己的所使用的對錯概念，是和他持不同意見的人也會接受的。他指出，或許一個大家都接受的對錯概念，其含意會是：說一個人在道德上做了一個錯的行動，意

39 因此史坎倫說，「在適用契約論時，一個人必得訴諸關於哪些是可以被合理拒絕的直覺」；「在〔判斷某個考量可不可以提供充分的拒絕理據時〕，我們就是在針對契約論所認定的，與對錯問題相關的某種特定問題，對它的答案做出直覺性的判斷」。見 Scanlon (2004), p. 128。

40 比方說，帕菲特就指出了好幾種不同的對錯概念，見 OWM-1, pp. 164-174。

41 Pettit (2000), p. 164.

思就是說他違反了一項重要的標準，因此值得被公開批評。⁴²提蒙斯也同意，當我們用「粗糙一點」（in a coarse-grained level）的方式去界定對錯的含意時，的確可以找到一個彼此都願意接受的公約數。只是，各家理論在判斷怎樣算是錯的行動時，它們引用的標準仍然不同。⁴³譬如史坎倫會認為，一個做錯事的人，他違反的重要標準就是他的行動無法向他人證成，他漠視了自己和他人處在一個相互承認的關係中；但是效益主義者可能會說，做錯事的人所違反的重要標準，就是他選擇去做一個無法為最大多數人帶來最大愉悅感受的行動；而神意論者（divine command theorist）則會說，做錯事的人所違反的重要標準，就是他的所作所為違背了上帝的旨意。當各家理論對於錯誤行動所違反的錯誤標準有不同看法的時候，就有可能出現以下情形：效益主義說「X 行動是道德上對的」，而史坎倫說「X 行動是道德上錯的」，但其實雙方都沒有說錯，因為「X 行動無法向他人證成，但的確為大多數人帶來最大的愉悅感受」。提蒙斯指出，如果史坎倫的理論允許這種情況發生，就會變成對錯標準上的相對主義。

史坎倫當然不會願意變成一個概念上或標準上的相對主義者。⁴⁴本文認為，在概念上他的確可以採取一個「粗糙一點」的對錯定義，藉此讓各家理論進入同一個概念平台。只是，若要避免成為一個標準上的相對主義者，史坎倫勢必得主張，當各家理論對於一個行動是對是錯出現歧見時，這裡不會有二者都對的情況，一定是有一方搞錯了。在史坎倫的理由論中，對錯理由是由規範理據搭配建構程序而產生的。所以，如果彼此對於行動是對是錯產生歧見，要麼他們對規範理據的看法不同，要麼他們對建構程序的看法不同，或者他們在二方面都無法取得共識。比方說，我們可以想像有一個人叫史泰龍，他與史坎倫接受同樣的規範理據，但是他認為在建構對錯理由時，不是依據合理拒絕程序，而是依據最大效益程序，要求立約者蒐集來自各觀點的訴求之後，將所有反對允許和反對禁止的訴求加總起來，評估哪一方帶來的效益較大，以決定行動對錯。又或者，史泰龍與史坎倫都同意要依據合理拒絕程序去建構對錯理由，但是史泰龍相信，那些被納入合理拒絕程序所評估的訴求，只有與福祉相關的考

42 WWO, p. 10.

43 Timmons (2003), pp. 410-411.

44 史坎倫同意某個意義下的相對主義，承認一組單一終極的道德標準會因為所在情境不同，而有不同的應用方式，他稱此為參數普遍主義（parametric universalism），但這不是概念上或標準上的相對主義，相關討論見 WWO, chap. 8；Timmons (2003), pp. 411-416。

量，其他關於公平與否、是否破壞自主性、有無違背承諾等類型的考量，若是完全與福祉牽涉不上關連，就全部要予以排除。可以想見，在上述二種情況，史泰龍與史坎倫對於道德上我們有理由去做（不做）什麼，都會有不同的看法，他們也不會認為各自的標準只是相對自己來說是對的。

不過，如果史坎倫不會變成提蒙斯所說的相對主義者，他就要向我們證明為什麼我們在建構道德對錯時，一定要根據他所認定的規範理據，依循合理拒絕程序來建構對錯理由。如果使用其他的標準去判斷行動在道德上的對錯，就都是不正確的。提蒙斯似乎認為史坎倫無法對此提出一個有力的說明，他就以帕特南（Hilary Putnam）和諾齊克（Robert Nozick）對於財產權的看法為例，指出在面對這類與道德有關的歧見時，大概沒有一方能夠提出有力的說法去說服另外一方。⁴⁵這意味著，史坎倫似乎無法擺脫相對主義的困擾。面對歧見存在的可能性，史坎倫與帕菲特的想法都頗為樂觀。⁴⁶史坎倫認為對錯的歧見之所以存在，常常是爭執雙方對於這些反對允許或反對禁止的訴求具有多大的「強度」，有著不同看法。換言之，雙方爭執的是訴求的「強度」，而不是爭執哪些考量可以當作規範理據，哪個標準可以當作建構程序。他說，人之所以對於約束的「強度」有不同看法，背後可能是自我利益、不當扭曲、認識上的限制、對「己群」的偏好等等因素的影響。所以，史坎倫似乎也會同意帕菲特的趨同宣稱，相信一旦排除這些因素，人與人之間就不會產生太深刻的歧見。提蒙斯顯然不同意史坎倫，他認為就算「沒有人被指控是過度自利的、想像力貧乏的、對事實資訊認識不夠充分的……，雙方（個人或團體）仍會產生歧見」。⁴⁷如果是這樣，那史坎倫需要證明的地方又多了一項。他需要先證明在理想的情況下，大家對於要挑選哪些標準來判斷對錯理由不會產生歧見，而不是會出現紛紛擾擾的不同聲音。然後，他要再去證明這個單一的標準不是別的，正是依據「想要一起共同生活」的理由，將每個觀點下會提出的反對允許和反對禁止的訴求納入合理拒絕程序，來決定行動在道德上的對錯。不過，即使指出史坎倫在這二處仍需要更清楚的說明，本文並不認為這一定會對史坎倫的理由論造成致命性的攻擊。究竟史坎倫那較為樂觀的想法或提蒙斯那較為悲觀的想法何者才能道理，都有待雙方提出更進一步的論證，我們才能判斷史坎倫能

45 Timmons (2003), pp. 413-416.

46 帕菲特對歧見的看法，見第三章第三節。

47 Timmons (2003), p. 416.



否好好回應這個知識論上的質疑。也因為如此，本文認為提蒙斯的論證是否一定奏效，就仍有商榷的餘地。

第三節 設限的建構論或徹底的建構論？

上一節的討論顯示提蒙斯的批評有待商榷，史坎倫的理由論並非採用形式程序，而且就算採用實質程序，他也不會認為明顯出現爭執的雙方彼此都沒有講錯，結果變成概念上或標準上的相對主義。可是，史坎倫也得因此必須證明：（一）在討論決定道德對錯的標準時，最終可以獲得共識；（二）這個共識就是接受史坎倫的建構論去解釋對錯理由。本文暫且假設史坎倫能夠成功克服第一個挑戰，而將焦點擺在史坎倫能否成功證明自己的理由論才能適當地解釋對錯理由的規範性。⁴⁸為此，本節嘗試對史坎倫的理由論提出規範性批評，追問史坎倫：將對錯理由與其他行動理由一分為二，分別為其建立不同的規範性來源，這樣的做法有沒有問題？本文認為史坎倫這樣的做法很有問題，本節的討論將顯示設限的建構論終究無法完整解釋道德要求的規範性，我們應該轉而求助徹底的建構論。

根據薩思悟（Nicholas Southwood），如果對某個事物或現象所做的解釋 A，是我們在對該事物或現象提出解釋 B 時，在解釋上的副產品，由於解釋 A 並未對這個事物或現象多做出什麼額外的說明，因此解釋 A 就是冗餘的解釋。如果對某個事物或現象所做的解釋 A，雖然對該事物或現象做出說明，但實際上解釋 A 並非最終極的解釋，解釋 B 才是對這個事物或現象最終極的解釋，那解釋 A 就不是最根本的解釋。⁴⁹

48 或許有人會認為本節的討論算是延續上一節提蒙斯的質疑。不過本文的質疑與提蒙斯的質疑不同之處在於，提蒙斯看起來比較是從認識論的角度去主張，史坎倫無法成功說服與他接受不同道德觀點的人。換言之，在此爭執的雙方終究無法達成共識。本文的質疑則是從規範性的角度去主張，就算爭執雙方可以達成共識，但史坎倫的理由論沒辦法給予對錯一個完整的解釋。

49 薩思悟提出五種有問題的解釋，分別是：(1) 解釋錯向（*explanatorily backwards*），即錯置解釋項與被解釋項；(2) 非最佳解釋（*explanatorily superseded*），即有其他更好的解釋可以說明相同事物或現象；(3) 循環論證（*explanatorily circularity*），即預設了要被解釋的事物或現象；(4) 冗餘解釋（*explanatorily epiphenomenal*）；(5) 解釋不夠根本（*explanatorily non-fundamental*）。此處要討論的對象，是用合理拒絕程序來解釋對錯理由。首先，史坎倫就是刻意要倒轉原本所認為的解釋項與被解釋項，因此說他解釋錯向，似乎是巧題。此外，由於史坎倫關於對錯理由的解釋是一種設限的建構論，他自然得用非道德的行動理由當作規範理據，否則確實有循環論證的問題。本文暫且接受史坎倫沒有犯下循環論證的錯

以下例子可用來說明怎樣的解釋並非最根本的，或它是冗餘的。⁵⁰假設我們同意，

(前提一) 任意傷害無辜無法為大多數人帶來最大的愉悅感受。(效益說)

(前提二) 任意傷害無辜違反了神的旨意。(神意說)

(結論) 所以，任意傷害無辜是一個錯的行動。

雖然在此效益說與神意說都能解釋為什麼道德要求我們不能任意傷害無辜，但有一種可能性是，事實上要去說明為什麼任意傷害無辜是錯的，我們只需要訴諸效益說就好。我們之所以在判斷這個行動是對是錯時會去想辦法得知神的旨意(例如，擲筊)，是因為祂總是能正確無誤地告訴我們這個行動是不是真的能夠為大多數人帶來最大的愉悅感受，換句話說，祂是一個不會出錯的愉悅感受指標計。在這種情況下，就解釋行動在道德上是對是錯而言，神意說就是冗餘解釋。神的旨意是隨著行動能不能為大多數人帶來最大愉悅感受而變化的，而實際上用來說明行動道德對錯的是這個行動能夠最大化地增進愉悅的感受。另一種可能性則是，或許事實上神意說並非對於說明行動的道德對錯一點幫助都沒有，因為對錯的概念裡的確有一個要素是「符合(違反)神的旨意」，而不僅僅是「愉悅感受有無最大化」。這樣一來，神意解釋就不是冗餘解釋，因為它的確有起到一部分的解釋效力。不過，當我們追本溯源地去探討對錯的規範性根源時，發現它終究是奠基在效益說上面，而非神意說，此時神意說依舊不是最為根本的解釋。

一、 合理拒絕程序不是冗餘解釋

了解冗餘解釋和根本解釋的意思後，本文要問以下二個問題：

合理拒絕程序在史坎倫的建構論中是冗餘的解釋嗎？

誤，故不直接針對這一點去考察他的理由論。最後，本節一開始已經提到，本文也暫且接受史坎倫對於規範理據的內容，建構程序的擇定都沒有問題，所以本文也不去質疑合理拒絕程序並非最佳解釋。基於以上原因，本文只去討論合理拒絕程序是否冗餘，或它是否最根本。薩思悟的說法，見 Southwood (2010), pp. 19-22。

50 例子參考自 Frei (2009), pp. 48-51；Southwood (2010), pp. 70-75



合理拒絕程序在史坎倫的建構論中是最根本的解釋嗎？

提出這二個問題的用意在於，本文要去探討合理拒絕程序在為對錯理由的規範性奠基這一點上面，究竟起到了何種解釋上的作用。回顧史坎倫對道德對錯的看法，他說對錯原則是處在相互承認關係之下的我們，大家都願意按照同一套自我治理的原則共同生活。既然是自我治理的，表示這套原則並非由外強加在我們身上的，而是我們自己在評估各個訴求之後所決定接受的。這套原則要經過一同生活的每一個人予以同意（或它不能被任何一個人給合理拒絕掉），所以它必須是一套「心中有別人」的原則，把大家的利害關係都考量進來，否則我們之中就有人可以對這套原則提出抗議，而且這個抗議有合理根據，不是無理取鬧的胡亂發洩。這也是為何史坎倫要說，納入合理拒絕程序中評估的訴求是繫於觀點而來的個人理由，不是非個人的理由。他反對在合理拒絕程序中將這些訴求加總起來評估，也是為了避免你我各自有別的觀點湮滅消融在加總的過程之中。可以看得出來，史坎倫非常重視每一個人身為個體的獨特性，承認你我皆有自為做主的能力，所以他選擇用契約論的模型來理解對錯理由。依弗萊（Tamra Frei）之見，「史坎倫堅持，一個人有他自己〔不被如此對待〕的理由，而這個理由與他息息相關，這二者在做為其他人的理由之根據上，扮演了本質性的角色。」⁵¹這就顯示，史坎倫刻意用合理拒絕程序做為建構對錯理由的程序，目的就是要刻劃出道德對錯有著以下特徵：

對錯理由是各自有別的，是能夠自為做主的你我都願意接受的，或者沒有其他好理由去加以反對的。

一言以蔽之，道德對錯「得向他人證成」。

在分析這類與彼此如何對待有關的道德要求時，史坎倫說這類道德要求有優先性（priority）與重要性（importance）。⁵²他所說的優先性與本文意思相同（儘管英文字詞不同），至於他所說的重要性是指什麼，則值得推敲。史坎倫一方面指出，沒有注意到對錯理由而行動（例如，沒有注意到老建物是某人的私有財產而逕自拆除之，沒有注意到原始森林中是某部落世代生活的住居地），跟沒有注意到其他行動理由而行動（例如，沒有注意到老建物的歷史意

51 Frei (2009), p. 62.

52 WWO, pp. 158-168.

涵而逕自拆除之、沒有注意到原始森林之美而冒然砍伐之)，二種情況相同的地方在於，行動者在行動時都「漏了些什麼」，但是他們「漏掉的東西」卻不相同。行動者在前者所漏掉的是人和人之間的關係，而且這份關係不是那種一群人因為同樣賞識音樂、文化、運動等等事物所培養而成的關係，而是更加根本的，人與人之間的所作所為都要能向他人證成的那種關係。⁵³他另外也提到，要是有人違反道德要求，這就提供我們理論上的基礎，說明為什麼違反的人心中會產生罪惡感，而被牽連到的一方或其他人會感到義憤或怨懟。⁵⁴將這二條線索結合起來，本文認為史坎倫說道德要求具有重要性，這個重要性的意含至少包含了可問責性在裡面。而既然道德要求之所以具有可問責性，跟我們生活在一個「得向他人證成」的關係之中有密切關連，所以本文相信，史坎倫堅持道德對錯必須用合理拒絕程序加以解釋，是因為這樣才能刻劃出其「得向他人證成」的面向。如此一來，合理拒絕程序就不是冗餘解釋，它是用來凸顯出道德關係是人與人處在一個彼此相互承認的關係，也由於「得向他人證成」的關係，所以違反道德要求的行動者值得受到譴責。

按此說法，合理拒絕程序至少有以下功能——用來說明為什麼一個道德上錯的行動是值得被譴責的行動，幫忙解釋了道德義務的可問責性——所以它不是冗餘解釋。不過，這個說法尚未提及合理拒絕程序與規範性的關連，因此我們還不能確定合理拒絕程序有沒有對於道德義務的規範性提供任何解釋。簡單來看，這個問題的答案若非「有」，就是「沒有」，而我們可以依據這二種答案為史坎倫的理由論構作以下不同的詮釋。

二、 對史坎倫的理由論進行「實在論詮釋」

首先設想「合理拒絕程序沒有為道德要求的規範性提供解釋」的情況。這表示史坎倫會認為，要追溯道德要求的規範性根源，最終還是得靠規範論域裡的理由關係加以說明。因此，他的理由論可以被詮釋如下：

53 WWO, pp. 158-160.

54 WWO, p. 334。這也顯示出人與人之間存在著達沃所言的「第二人關係」，本文在第九章會做更多說明。達沃談論自己的理由論和史坎倫理由論有何關係，可參考 SPS, chap. 12。

跟規範有關的主題可以形成一個獨立於科學、數學等主題的規範論域，在那裡面，最基礎的關係就是理由關係。這個關係由純粹規範宣稱所陳述，它是一個非自然主義式的關係，而且因為它無涉於自然界的事物，所以它獨立於行動者的情意狀態或信念，始終成立。所有行動的理由（包含對錯理由），其規範性都源自於這個始終成立，獨立外在於行動者的理由關係。不過，在考慮對錯理由是否成立時，光是訴諸純粹規範宣稱還不夠。因為人與人處在一個相互承認的關係之中，他們是各自有別，能夠自為作主的個體。由於對錯理由是跟處在這種關係裡，有著這種能力的人應該如何對待彼此相關的理由，所以我們要額外加上合理拒絕程序的檢測要求，俾便成功刻劃人與人之間要如何對待的道德關係裡那種「得向他人證成」的特徵，說明對錯理由的可問責性。⁵⁵

如此詮釋史坎倫的理由論，理由論域的那部分奠基了所有行動理由（包含道德理由）的規範性，合理拒絕程序的那部分則是用來解釋道德義務的可問責性。

本文姑且稱這個詮釋為「對史坎倫理由論的實在論詮釋」，簡稱「實在論詮釋」。如果它是正確的，那麼從規範性的角度來看，史坎倫其實就是一個實在論者，合理拒絕程序與奠基規範性毫無關連，它只與可問責性有關。要說史坎倫是一個設限的建構論者，是因為他利用合理拒絕程序部分地建構，也解釋了對錯概念中的可問責性，但是他沒有利用合理拒絕程序建構解釋對錯理由的規範性。合理拒絕程序中所評估的訴求本身即是理由，而這些理由之所以成立，是因為其與存在於規範論域內的理由關係相符應，是理由關係為它們提供了規範性，約束立約者必得將其納入合理拒絕程序進行評估。立約者在評估這些反對允許和反對禁止的訴求時，他們不可能照章全收，採納一切訴求，因為這樣會讓他們既允許又禁止某條行動的原則。所幸，這些訴求因為跟規範論域內的理由關係互相符應，它們在規範性上早有「強度」之別。換句話說，合理拒絕程序中哪個訴求帶來的約束最「強」，早有定數，不容立約者自身信念或情意狀態而更改。是故，立約者在合理拒絕程序中就會選擇（而且他也應該選擇）受到那個具有最「強」約束的訴求所限制，以該訴求說明某條行動原則為

55 本文在此忽略以下問題：合理拒絕程序與道德要求的優先性是否有關？本文不討論這個問題，是因為指出合理拒絕程序與道德要求的可問責性有關，就足以證明合理拒絕程序並非冗餘的解釋。而就算指出合理拒絕程序與道德要求的優先性有關，也還不足以證明合理拒絕程序是最根本的解釋，因為解釋根本與否，跟規範性的根源從何而來才有關係。

何是可以（或不可以）合理地加以拒絕的原則，為什麼依據這條原則而做的行動是（或不是）錯的，我們為何有（或沒有）理由不做這個行動。從這個詮釋來看，對錯理由雖是規範標的，但它的規範性是從規範理據直接通透而上。對錯理由的規範性源自於做為規範理據的那些行動理由，而這些行動理由的規範性又源自於規範論域裡那始終不變的理由關係。總結來看，對錯理由的規範性其實奠基在這些規範論域中那始終成立，獨立不變的理由關係上面，這是用實在論的方式去說明對錯理由的規範性根源。

本文在第四章已經指出實在論無法完整解釋規範性，因為它捕捉不到規範性的內在性格。在實在論詮釋中，合理拒絕程序中的訴求因為符應於某個獨立外在於立約者的理由關係，所以立約者必得在合理拒絕程序中評估這些訴求，而且在決定接受以哪個訴求決定對錯原則是否可以合理拒絕時，也必得選擇訴諸那個約束最「強」的訴求。然而，雖然這裡說「立約者必得評估」、「立約者必得選擇」，但事實上從立約者的角度來看，這些訴求考量所帶來的約束或限制，其實只是由外部強加在他身上的壓迫，它不會被立約者由內而外、心悅誠服地加以接受，所以並不帶有權威。假如這個進行評估的立約者就是行動者本人，他就算了解到「我為什麼應該遵守道德要求？」的答案是「因為那是通過合理拒絕程序所檢測的要求，而我在合理拒絕程序中應該去檢視相關的各項訴求。」立約者總還是可以問自己：

我為什麼應該在合理拒絕程序中評估這些訴求？

或者，我為什麼應該在合理拒絕程序中選擇訴諸這個訴求，而不是另外一項訴求去說明對錯原則是否可被合理拒絕？

這些問題就是規範性問題的變形版。第四章的討論已經指出，只是回答「事實就是如此」、「因為這些訴求符應了規範論域那獨立不變的理由關係」也無法終結行動者本人的疑問。他可以繼續追問：

我知道這符應於理由關係，可是為什麼我應該按照這些理由關係當成判斷標準，將它套用在合理拒絕程序的各項評估中？

而且按照第四章的說明，這個繼續追問並非多此一舉。

究其原因，那是因為實在論詮釋下的立約者，他們在透過合理拒絕程序檢測各項訴求時，仍舊是按照「認出／套用」的模型在進行慎思。立約者要仔細

辨認哪些訴求真正符應到理由關係，然後在合理拒絕程序中正確排序出這些訴求的「強度」，接著將這些勝出的訴求所代表的標準套用到合理拒絕程序中，決定對錯原則。在這整段慎思過程中，能不能正確認識出理由關係是最關鍵的問題。所以史坎倫會說，立約者的歧見在於，他們對於哪個訴求的約束最「強」，看法不同。這個想法使史坎倫把後續的討論重點放在道德的認識論問題上面，思考在合理拒絕程序中，立約者要怎樣子進行慎思，才能正確指認出約束最「強」的訴求。如果可行，他在理論構築上或許還會以試圖說明「合理拒絕程序同時也能發揮出幫助立約者正確辨識出各項訴求『強』度的指標功能」為努力方向。不過若他真的往此方向去發展他的理由論，合理拒絕程序好像就變成一個「建構可問責性」，而同時也是「指認理由規範性及強度」的程序，但它並不處理為規範性奠基的問題。在實在論詮釋下，史坎倫的理由論無法成功解釋對錯理由的規範性從何而來。首先，這不是合理拒絕程序的工作；其次，靠實在論式的理由關係提供相關解釋，又無法捕捉到規範性的內在性格。在這種詮釋下，史坎倫的理由論難以為規範性問題提供一個妥善的答覆。

三、 對史坎倫的理由論進行「建構論詮釋」

不過，或許合理拒絕程序並非只與道德義務的可問責性有關，它其實同時奠基了道德要求的規範性根源。史坎倫曾說，

因此，儘管「在這個世界上」存在著與道德相關的性質，而且其獨立於契約論上的合意概念，但這些性質並不構成那些具有內在的「被做性」(to-be-doneness) 與「不被做性」(not-to-be-doneness) 之事例：這些事例的道德相關性——它們在證成上的力道，以及與動機上的連結——要被放在契約論的根基上去解釋。⁵⁶

從引文來看，他並不主張對錯理由的規範性（即引文中「證成上的力道」）奠基在那些「與道德相關，而且在概念上獨立於合意」的性質上面。換句話說，把對錯理由的規範性奠基在規範論域中的理由關係上面，給予其實在論詮釋的做法，悖離了史坎倫提出這套理由論的本意。說合理拒絕程序除了是用來解釋

56 Scanlon (1982), p. 118.

道德要求的可問責性，而且也同時解釋了其規範性，對他的理由論是較為恰當的詮釋。所以，就算史坎倫承認那些被納入合理拒絕程序中加以評估的訴求具有規範性，但他或許會強調，他要說的不是道德上的規範性，而是其他意義上的規範性，例如工具理性意義上的規範性（為了達成目標，應該如此行動）、明智考量上的規範性（為了長遠來看的自身利益，應該如此行動）等等。立約者是通過合理拒絕程序去評估這些帶有其他意義的規範性的訴求，決定某條對錯原則是否可被合理拒絕之後，再另外將道德上的規範性賦予依此而生的對錯理由。譬如在電視轉播的情境裡，本來電工技師的反對允許不便原則的訴求——我若多被電擊二十分鐘會產生大量的痛苦，所以不能延遲關電——只在明智考量的意義上具有規範性，但這個訴求一旦通過合理拒絕程序，被立約者用來指出不便原則是可以被合理拒絕的原則，因此依該原則而延遲關電是道德上錯誤的行動後，技師就另外可以依照新生成的對錯理由，反駁延遲關電之舉。「這個行動是道德上錯的」本身又額外地提供我們一個行動的理由。

如果我們這樣理解史坎倫的想法，那他的理由論可以被詮釋成是，

跟規範有關的主題可以形成一個獨立於科學、數學等主題的規範論域，在那裡面，最基礎的關係就是理由關係。這個關係由純粹規範宣稱所陳述，它是一個非自然主義式的關係，而且因為它無涉於自然界的事物，所以它獨立於行動者的情意狀態或信念，始終成立。道德以外的行動理由，其規範性都源自於這個始終成立，獨立外在於行動者的理由關係。不過，這些行動理由雖然具有規範性，但它們是在非道德的意義上對人造成約束。要判斷這個行動在道德意義上能不能對人造成約束，還必須透過合理拒絕程序的檢測才行。人與人處在一個相互承認的關係之中，他們是各自有別，能夠自為作主的個體，而對錯理由是跟處在這種關係裡，有著這種能力的人彼此如何對待有關的理由。所以，人必須透過合理拒絕程序進行思考，選擇自我治理的對錯原則，才會在道德的意義上，賦予依此程序而生的對錯理由約束行動的規範性。除此之外，道德義務的可問責性也同時透過合理拒絕程序得到解釋。

本文稱這種詮釋為「對史坎倫理由論的建構論詮釋」，簡稱「建構論詮釋」。在建構論詮釋中，對錯理由的規範性並非奠基於規範論域的理由關係，而是經過立約者在合理拒絕程序中評估各項反對允許跟反對禁止的訴求之後，才被建

構出來，奠基於合理拒絕的程序上面。在建構論詮釋中，史坎倫藉由合理拒絕程序所要凸顯的是人有自己為自己做主，自我治理的能力，因為人有這種能力，「人和人」之間的關係就和「人跟老屋」、「人跟大峽谷」那些人和非人事物之間的關係不一樣。道德要求是存在於能夠自為做主的理性存有者（rational being）之間的要求，他們能夠權衡對錯理由，形成相應的態度，所以支撐道德要求的理由也必須要經過人的自我認可才行，否則它無法真的約束人的行動。合理拒絕程序是史坎倫用來刻劃自我認可的過程，依此方式而生的行動要求，才是人由內而外、心悅誠服地接受的要求，具有命令人如何行動的權威。我們可以說，在建構論詮釋底下的史坎倫，是因為意識到道德要求的規範性具有內在性格，所以認為對錯理由要由合理拒絕程序建構而成。合理拒絕程序的設計兼顧到立約者與訴求者都是能夠自為做主的理性存有者，透過合理拒絕程序而來的對錯理由，可以突顯立約者選擇認可某個訴求的慎思過程，涵藏了「我心中有你，你心中也有我」、「心中有別人」的精神。用這種方式解釋對錯理由，是立基於本人觀點的解釋。這樣一來，史坎倫除了能向我們證明合理拒絕程序不是冗餘解釋，也可以證明合理拒絕程序是最根本的解釋。因為沒有這套程序，對錯理由的規範性就無從奠基，而且這樣的解釋，也能避免史坎倫遭受他受到與實在論一樣的批評。

然而，本文認為建構論詮釋也無法幫助史坎倫的理由論成功說明對錯理由為何具有權威。史坎倫指出，之所以要把合理拒絕程序當做建構對錯理由的程序，是因為人和人處在相互承認的關係中，而且我們有理由去在乎「得向他人證成」這件事。所以，如果有人的一舉一動顯示了他根本不在乎行動「得向他人證成」，史坎倫會說他們應該要「心中有別人」，應該依照那些可以通過合理拒絕程序檢測的原則來行動。但是，這些「心中沒有別人」的人也會反過來質問史坎倫：

為什麼我應該在乎「得向他人證成」這件事？

這同樣是一個變形版的規範性問題。值得提醒的是，在史坎倫的理由論裡，要求每個人必須在乎「得向他人證成」這件事的理由是規範理據，它本身不能是對錯理由，因為對錯理由是規範理據搭配建構程序後才產生的，故它只能是其他類型的行動理由。所以，這個規範性問題並非關於道德要求的規範性問題，

而是關於非道德要求的規範性問題，它和本文關注的規範性問題在主題上有所不同。

在建構論詮釋中，史坎倫雖然利用合理拒絕程序為對錯理由奠基規範性，但對於其他行動理由，他依舊會採取實在論的方式來奠基它們的規範性。因此當面對這個主題不同的規範性問題，史坎倫或許會說，我們之所以應該在乎「得向他人證成」這件事，是因為這樣做符應於規範論域中的理由關係。然而，這個回答馬上會招致反駁，因為本文已經指出實在論無法捕捉到規範性的內在性格，這個回答自然無法妥善答覆這個主題不同的規範性問題。面對這個反駁，史坎倫的辯護會是，就算實在論確實無法妥善答覆「關於道德要求的規範性問題」，但它可以妥善答覆「關於非道德要求的規範性問題」。若是如此，這裡就有一個需要解答的問題是：

實踐要求的規範性是否不具有內在性格，因此就算不用建構論的方式加以回答，也能妥善答覆實踐要求的規範性問題？

本文認為答案是否定的。當柯思嘉對實在論提出規範性批評時，她並非只批評道德上的實在論，而是同時也批評了工具理性上的實在論。換言之，她會認為無論是道德理由也好，關於工具理性的理由也好，只要用實在論的方式去奠基這些理由的規範性，都無法成功。本文同意她的想法，認為我們之所以要突顯規範性的內在性格來指出實在論在理論上的不足之處，就是要邀請讀者注意到，那就是行動的約束和限制如何才不會被算是強加在行動者身上的威壓脅迫，而是真正帶有正當性的命令。本文同意史坎倫所說的，人是一個可以自為做主的理性存有者。而本文也相信，人做為理性存有者所具有的主體能動性，不只展現在關於道德的行動上面，其同樣也展現在非關道德的各項行動上面。這讓本文必須主張，無論是道德或非道德的要求，若想去證成它是真正帶有正當性的命令，而非對行動的威壓脅迫，我們所提供的證成都要能兼顧規範性的內在性格。本文在第二章說，規範性的內在性格是從規範性問題的提問方式就可以窺見的。既然並非只有道德要求才具有規範性，其他類型的實踐要求也一樣具有規範性，那就表示規範性的內在性格跟它是不是「道德上的」規範性無關。每一種行動理由的規範性都具有內在性格。



由於所有行動理由的規範性都具有內在性格，因此無論對史坎倫的理由論做實在論詮釋或建構論詮釋，就都無法成功解釋對錯理由的規範性。以下本文用論證的方式再次說明這一點：

- (前提一) 我們或者可用實在論詮釋去理解史坎倫的理由論，或者可用建構論詮釋去理解史坎倫的理由論。
- (前提二) 如果用實在論詮釋去理解史坎倫的理由論，那麼合理拒絕程序就沒有為對錯理由的規範性提出最根本的解釋。那麼，史坎倫必須利用規範論域中的理由關係為對錯理由的規範性提出最根本的解釋。
- (前提三) 前提三所說的理由關係是一種獨立於行動者本人的外在實體，這表示史坎倫必須採取實在論的方式去為對錯理由的規範性奠基。然而，由於無法捕捉到規範性的內在性格，實在論無法成功為對錯理由的規範性奠基。
- (前提四) 因此，在實在論詮釋下，對錯理由沒有要求行動者如此那般行動的權威。
- (前提五) 如果用建構論詮釋去理解史坎倫的理由論，那麼合理拒絕程序就有為對錯理由提出最根本的解釋。
- (前提六) 然而，合理拒絕程序本身的規範性，奠基在「我們應該在乎『得向他人證成』」這件事上面。而且，支持「我們應該在乎『得向他人證成』」的理由，是對錯理由以外的行動理由。
- (前提七) 無論是對錯理由或其他的行動理由，所有行動理由的規範性都具有內在性格。
- (前提八) 因為史坎倫是利用規範論域中的理由關係為對錯理由以外的行動理由進行規範性的奠基。而依據前提七，所有行動理由的規範性都具有內在性格。因此，由於無法捕捉到規範性的內在性格，實在論無法成功為「我們應該在乎『得向他人證成』」的理由去奠基其規範性。
- (前提九) 依據前提五、六，對錯理由的規範性奠基在合理拒絕程序上面，而合理拒絕程序的規範性（非道德上的）奠基在「我們應該在乎『得向他人證成』」的理由上面。而依據前提八，「我們應該在乎『得向他人證成』」這個要求並無要求人如此那般

行動的權威。因此，我們也不會被約束一定得用合理拒絕程序進行慎思。連帶地，對錯理由就喪失了要求行動者如此那般行動的權威。

(結論) 依據前提一、四、九，無論採取實在論詮釋或建構論詮釋去理解史坎倫的理由論，對錯理由都沒有要求行動者如此那般行動的權威。

上述論證顯示，由於所有的行動理由的規範性都具有內在性格，所以我們必須用相同的方式去為對錯理由和規範性理由奠基。平心而論，實在論詮釋比建構論詮釋要一致的地方在於，它同等看待道德與非道德理由的規範性，不認為二者有差別。只是它的問題出於實在論沒辦法成功奠基行動理由的規範性，所以無法妥善答覆規範性問題。史坎倫既然同意人是能夠自為做主的理性存有者，而且也強調正是因為人的這項特徵，使得我們在討論用要何種方式互相對待彼此的問題上，應該採取建構論的方式去奠基對錯理由的規範性，那他自然也該意識到，自為做主的特徵不是局部地只影響人在道德上的行動，它是全面地影響人在生活中所採取的各種行動。建構論詮釋正是因為沒有一致地看待對錯理由與其他行動理由的規範性，因此它雖然注意到對錯理由的規範性具有內在性格，主張必須用建構論的方式為其奠基，但它沒有注意到其他行動理由的規範性也同樣具有內在性格，所以改採實在論的方式為其奠基，結果使得這個詮釋下的理由論也無法說明伴隨對錯理由而來的道德要求為何具有正當性。

從本章對史坎倫理由論的分析可以看出，我們應該一致地用建構論去建構對錯理由與其他的行動理由。用口語一點的話來說，一旦「頭洗了下去」，想用建構論的方式為對錯理由的規範性奠基，就不能不「把頭也跟著剃了」，一路到底地用建構論的方式為所有行動理由的規範性奠基。對一個設限的建構論來說，就算採用建構論的方式去解釋規範標的中的理由，它還必須說明這個建構論式的解釋不是冗餘的。就算它成功指出這個解釋不是冗餘的，由於我們之所以要依循建構程序去形成規範標的中的理由，總是受到規範理據中的理由所約束，因此我們就可以繼續對規範理據中的理由提出變形版的規範性問題：

我為什麼應該受到規範理據中的理由所約束，依循這樣的建構程序去形成規範標的中的理由？

依照設限的建構論，我們只能給予這個追問一個實在論式或情意論式的回答。不幸的是，本文已在第三、四章說明為何這二種回答都難以解釋規範理據中的理由為何具有規範性。也就是說，上述變形版的規範性問題得不到令行動者滿意的回答。這樣一來，行動者就沒有了一定得依循這樣的建構程序去形成規範標的中的理由（本文的討論脈絡下，這就是支持道德要求的理由），他自然也沒有了一定得去遵守道德要求。所以他總是自問：我為什麼應該遵守道德要求？設限的建構論試圖為道德要求建立的規範性基礎，就這樣子被「釜底抽薪」地拔除了。

因此本文認為，我們必須採取徹底的建構論去解釋道德要求的規範性根源，才有可能妥善答覆規範性問題。截至本章為止，本文完成了論證的第一部分，指出在提出解決方案之前，情意論、實在論、設限的建構論都難以解釋道德要求的規範性，因而也難以妥善答覆規範性問題。自下一章起，本文將進入論證的第二部分，把焦點轉回提出規範性問題的柯思嘉身上，檢視她的理由論做為一種徹底的建構論，能否妥善答覆規範性問題。



第七章 柯思嘉的理由論

前一章以史坎倫的理由論為例，說明為什麼設限的建構論無法妥善答覆規範性問題。在跟道德要求有關的部分，史坎倫利用合理拒絕程序奠基對錯理由的規範性；至於為什麼我們應該要利用合理拒絕程序，而不是利用其他程序去建構對錯理由時，他則指出那是因為我們本來就有理由「想要在一起共同生活」。這個理由不是道德上的理由，而是其他類型的行動理由，其規範性源自於規範論域中那獨立不變的理由關係。可是依據第四章的說明，這種實在論式的奠基方式沒有辦法真的掌握所有行動理由的規範性都會具有的內在性格。所以行動者無法被說服自己必得接受「想要在一起共同生活」的理由，他自然也不見得要有理由依據合理拒絕程序去思考行動在道德上的對錯，他可以根本不在乎道德要求，只憑藉其他類型的規範要求和他人應對進退。

從這一章起，本文轉而思考徹底的建構論能否妥善答覆規範性問題。柯思嘉的理由論至今已有不少學者進行討論，是一位具有代表性的建構論者。此外，她在《規範性的根源》也試圖要去回答規範性問題，與本文目標一致。因此，本文選擇以柯思嘉的理由論為例進行考察，看看她是否能夠提出一個令人滿意的答覆。本章將說明她對理由與道德要求的看法。第一節從人與動物的一個重要差異，指出為什麼人需要理由才能行動。第二節則指出，行動的理由就是能夠成功統合行動者自身的行事原則。因此人有理由去做的行動，就是依據一條能夠統合自身的行事原則去行動。在第三節，本文則會勾勒出怎樣的行事原則才能統合自身，指出它必須具備哪些特徵，因此值得受到行動者的認可，以其為本來展開行動。最後在第四節，本文將指出涵藏於柯思嘉理由論中的三個論題，並說明這樣的理由論如何解釋道德要求的規範性、不可逃避性、優先性、可問責性。



第一節 人所面臨的實踐難題

一、 人禽之別

本文在第四章提到，柯思嘉批評實在論用「認出／套用」的模型去理解慎思，訴諸規範性事實來奠基道德要求的規範性，因為這樣做沒有真的回答到行動者對自己提出的規範性問題。她認為，規範概念的功能是去解決人在行動時面臨的實踐難題，而不在於描繪世界的樣貌。循此說法，我們不禁要問：

人在行動時究竟面臨了何種需要加以解決的實踐難題？

需要提醒的是，這個問題中的「實踐難題」，不是指不同特定情境下那輕重不一的實踐難題，例如應該要選甲老師或乙老師的課來修？或是當自己的老婆與媽媽同時溺水時，要先救誰？這裡談的實踐難題，是指從非常抽象的角度來看，人在行動時所會遇到的那些實踐難題，其共通性是什麼。要回答這個問題，柯思嘉建議我們先去思考人與其他非人動物在行動上有何差別。¹孟子曾說「人之所以異於禽獸者，幾希」，²如果讓柯思嘉來詮釋這句話，她會說這個「幾希之處」就在於人擁有規範性的自我觀（normative self-conception），而這種規範性的自我觀仰賴於以下事實，

人類以一種特殊的方式進行反思：我們不只對於世界上的事物擁有評價態度，對於我們自身的內在狀態與態度也同樣擁有評價態度。我們認可、拒絕自身的好惡（likes and dislikes）、誘惑與嫌惡（attractions and aversions）、愉悅與痛苦，聲稱這些事物是好是壞。而且，我們也據此設想自身是值得或不值得的、惹人愛或惹人厭的（lovable or unlovely）、好的或壞的。我相信，以上這些就是人類生活的特徵，使得其非常不同於其他動物的生活。³

以上引文指出，人的特殊之處在於他進行反思的方式。它讓人能夠評價自己的內在狀態與態度，也據此評斷事物和自己的好壞，擁有規範性的自我觀。柯思嘉會說，人之所以能用這種特殊的方式進行反思，那是因為**人的意識具有反思**

1 若無特別註明，接下來所說的動物指的都是「非人類的動物」。

2 《孟子》，〈離婁章句下，十九〉。

3 Korsgaard (2015), p. 190.

結構，這讓人對自己提出了其他動物無法對牠們自身提出的規範性問題，理由也因此做為規範性問題的解答應運而生。⁴

柯思嘉相信人或動物的行動都包含了二個元素：誘因（incentive）與原則。誘因是一種「承載了推動力的，對事物的表象」；原則是用來「決定，或也可以說是描述了當〔人或〕動物面對誘因時，它會怎麼做，或嘗試怎麼做」。⁵打個比方來說，誘因好比是機器人透過感應器所得知的外在資訊，這些資訊跟引發它後續的反應有關。至於原則，就好比是被寫入機器人的指令，告訴它遇到特定資訊時要以特定方式做出反應。所以對一台掃地機器人來說，「前方有無障礙物」就是跟它後續反應有關的資訊，而它內建的指令可能是「當遇到前方有障礙物時，則轉向右方並前進」。當它透過感應器偵測到前方有障礙物時，內建的指令就會讓這台掃地機器人轉向右方，繼續前進，而不會留在原地一直「碰壁」。

柯思嘉認為，動物的本能同時提供牠行動的誘因與原則。⁶舉例來說，在漫長的演化過程中，無數次同類被獵食的經驗傳承已經將獅子、獵豹等掠食者的氣味與影像深深烙印在羚羊的腦海裡，這些氣味與影響等外在資訊就成為促使羚羊行動的一項誘因。另外，演化也在羚羊的基因中「寫入」了應對掠食者的方式——三十六計，走為上策。它決定羚羊在生活區域遇到掠食者時會採取怎樣的行動，是羚羊行動的一項原則。對一隻在草原上進食的羚羊來說，本能會告訴牠特別注意身長一至三公尺左右，身體顏色呈土黃色或有著黑色斑點的動物。當這類動物出現在視野裡，牠就會有一股想要逃離現場的衝動，身體也迅速做出反應，離開現場，這是誘因搭配原則如何影響動物行動的例子。

不過，動物的行動並非一成不變，牠們有學習能力。比方說，心理學上與行為主義相關的實驗顯示動物的行動可以被制約，一隻原本聽到鈴聲不會流口水的小狗在受到制約之後，聽到鈴聲就會流下口水。⁷而且，就算不透過實驗進行制約，我們只需看看自家廚房的老鼠，也能馬上意識到動物驚人的學習能力。只要前一晚留下菜渣被老鼠發現，之後每一晚老鼠就會固定往你家廚房報

4 SN, chap. 3.

5 SC, p. 109.

6 SC, pp. 109-110.

7 心理學上「行為主義」一詞肇始於華生（John B. Watson），見 Watson (1913)。關於制約，可參考 Pavlov (1927)；Skinner (1938)。

到。如果你在牠習慣出入的路徑放上黏鼠板試圖捉牠，卻被牠成功逃脫，之後你就很難再看到牠從同一條路徑進出你家廚房。實驗室內外的經驗告訴我們，動物可以在很短的時間內擴充牠們關於誘因與原則的資料庫，這顯示動物的誘因與原則不完全是由本能所提供的。牠們也是有智能（intelligence）的生物，可以在生活經驗中把不同的外界刺激與自身反應做出連結，產生新的行動模式。

柯思嘉並不反對這些觀察。⁸她也澄清，自己所說的本能是指那些「在某個表象（誘因）與某個原始的規範性反應（一種自動地被看成是適合於該表象，或更好的說法是，被該表象所要求的反應）之間建立起來的連結」。⁹按照她的說法，本能並不包含那種完全不經過大腦（如膝反射，眨眼），或是非常接近自動化的身體反應。但本能可以包含那些透過智能學習到的新行動模式。對她來說，智能是一種「建立新連結，增加自動性的適當反應庫的能力」，它「增加了本能的範圍，拓展了世界呈現在自己眼中的樣貌」，並非與本能在質性上有所不同的東西。¹⁰動物行動模式的多寡與彈性，跟牠們的生理結構、智能、經驗有關：擁有複雜神經網絡的哺乳動物和神經網絡相對單純的腔腸動物，行動的複雜程度自然有別；螳螂的智能顯然較老鼠要低，因此前者的行動也會較後者單純；剛出生的小貓和老練的成貓相比，自然也是成貓的行動模式較為多變。不過對柯思嘉而言，世上動物的種類雖數以萬計，行動模式更是五花八門，但無論是趨光反應或是懂得利用工具幫助自己達成目標，這些行動都無法擺脫本能的掌控。當外在事物藉由知覺表象在動物眼前時，本能會讓牠們認定這些事物就是為了某個目的而存在的，例如遇到異性個體時，對動物來說那就是「要去求愛的」；遇到獵物時，對牠們來說那就是「要獵捕的」；至於遇到掠食者時，對牠來說那就是「要逃離的」。然後，牠們的身體也會受到本能提供的原則所決定，展開求偶、獵捕、逃離等動作。在這個意義上，「動物的世界是透過目的被組織起來的（teleologically organized）」。¹¹

人也是一頭動物，所以本能也提供人行動的誘因與原則。演化的經驗告訴我們，若隨便將腐敗的食物吃下肚，吃壞肚子的機率較高，個體存活的機會也

8 SC, pp. 111-114.

9 SC, p. 111；底線為原作者所做的強調。

10 SC, p. 113；底線為原作者所做的強調。

11 Korsgaard (2011), p. 10.

會跟著降低。因此食物腐敗的氣味便成了一項誘因，搭配上本能提供的原則——不要去碰腐敗的食物，讓人在生活中遇到這些食物時自然會敬而遠之，或者產生噁心反應。然而，人也不單只是一頭動物。前面提到，人的特出之處在於人的意識具有反思結構，這給了人一個動物沒有的機會，讓人不只能夠感受到經驗，還能夠感受到「自我」，將自我視為經驗的主體，且更進一步將自我視為態度的主體。

許多動物都能感受到經驗，體形瘦弱的小狗在路上遇到大狗朝他狂吠，於是牠的背部不自覺地拱起，尾巴下垂並夾到二腿之間，耳朵直豎起來貼在頭旁邊……，或許在牠的心裡面還會有一股如坐針氈的感覺。這些都是狗在當下所感受到的，關於害怕的經驗。不過，雖然牠感受到害怕的經驗，牠不見得會意識到正在害怕的就是自己，牠只是單純感受到這些發生在牠身上的生、心理作用而已。與其說牠感到害怕，不如說是害怕作用在牠身上較為適當。不過，從鏡像測試（mirror test）的實驗可知，有些動物似乎擁有「自我」的概念。這個實驗是在動物的身上或臉上做出標記（例如白色叉叉），然後讓動物照鏡子，看看牠們是否會注意到這個鏡子裡的「同類」就是自己。¹²通常會注意到鏡中物就是自己的動物，會利用鏡子抹除在牠們身上的標記。牠們也可能更物盡其用，利用鏡子好好端詳自己平常看不到的身體部位，或者利用鏡子來妝扮自己。對於這些通過鏡像測試的動物來說，我們大概不能只是說喜怒哀樂等各種情緒只是作用在牠們身上而已，牠們的確有可能意識到那個喜悅、憤怒、哀傷、愉悅的主體正是自己。不過，這些動物或許意識到自己是經驗的主體，但牠們可能沒有意識到自己是態度的主體。意思是說，動物或許會意識到自己在害怕，但牠們可能沒意識到自己相信自己在害怕、自己喜歡自己在害怕、自己想要自己在害怕等等。柯思嘉說，相信、喜歡、想要等態度在這些動物身上是「不可見的，因為它們只是牠用來看世界的眼鏡而已，而不是牠所看到的世界的一部分」。¹³

身而為人，我們都會同意，自己不只能夠感受到這些作用在身上的經驗，也能知道是自己正在感受這些經驗，還能知道自己對於這些經驗抱持著不同的態

12 例如 Gallup (1970)；Plotnik, De Waal and Reiss (2006)。對於鏡像測試的反省，見 De Waal (2016)。

13 Korsgaard (2010), pp. 18-19；底線為原作者所做的強調。

度。一名戰場上的士兵伏身在壕溝裡，看到數十台敵軍的戰車駛向己方陣地，數以千計的子彈從頭頂呼嘯而過。他感受到身體顫抖，背脊發涼、冷汗直流、緊咬著嘴唇，而且他也知道一陣又一陣的恐懼正朝自己襲捲而來，現在的自己處於極度恐懼之中。如果有一隻軍犬在這名士兵的旁邊，牠也可能會感受到恐怖的經驗，甚至還可能（雖然機率應該不高）知道自己正在害怕。然而，士兵與軍犬不同的地方在於，士兵還能同時意識到自己對於恐懼的態度。也許他享受著自己的恐懼，因為他之所以從軍打仗，就是想要體驗這種生死一線的情境；也許他嫌惡著自己的恐懼，因為他希望能夠像歷史上那些大無畏的英雄一樣，不知恐懼為何物地衝鋒陷陣；也或許他對自己的恐懼無動於衷，他內心只盤算著如何在這個糟糕的劣勢裡全身而退，解甲歸田。無論如何，士兵能夠意識到自己對於恐懼所表現出來的態度，這給了他一個契機去問自己：「可是，我真的應該繼續享受、嫌惡、漠然於自己的恐懼嗎？」換另外一個方式去問這個問題，這也可以是：「我對恐懼抱持這種態度，這究竟值不值得？」假設他從軍的目的是為了殺敵報仇，犧牲生命亦在所不惜，或許他會認為嫌惡自己的恐懼是值得的，因為那會阻礙他在戰場上果決地做出判斷。假如他只是個被政府強抓來充軍的小毛頭，一心只想回故鄉跟青梅竹馬共度餘生，那麼對恐懼有所嫌惡或許就不太值得，他反而要重視自己的恐懼，因為這樣比較能夠幫助他活著離開戰場。

本能給了動物行動的誘因與原則，告訴這隻動物在什麼情況下要做出什麼反應。經驗少、智能低、生理構造簡單的動物面對誘因的反應很單純，經驗多、智能高、生理構造複雜的動物面對誘因的反應則較為多變，但基本上動物的誘因與原則是被本能給定的。可以說，牠對情境的反應是被本能決定的。人與動物不一樣。他可以意識到自己對誘因抱持的態度，這讓他有機會去檢視自己所抱持的態度。人可以去評估以這些誘因為基礎而生成某種反應，這究竟值不值得。若是值得，就繼續抱持這種態度，若是不值得，就趕緊換一種態度來面對誘因。這也意味著，**人可以自己為自己選擇原則，以原則為本去做出反應**。於是乎，人擺脫了由本能所決定的，特定誘因與特定反應之間的緊密連結，他能夠選擇依據他認為值得奉行的原則，對誘因做出反應。這裡所說的反應可以是指態度，就像這名士兵可以選擇享受恐懼、嫌惡恐懼、漠視恐懼，它當然也可以是指行動，就像這名士兵看到槍林彈雨的景象，可以選擇繼續伏身在壕溝裡面，也可以選擇挺身迎敵，或是臨陣脫逃。重點在於，無論士兵的反

應是什麼，這個反應不再是被本能所決定的，它是士兵自己選擇行動原則之下的結果。所以柯思嘉說，「〔人類〕不只是意識到自己欲求或害怕著某事，而且也意識到自己傾向用這樣的欲求或害怕為基礎來以某種方式行動。〔人類〕還能把自身行動的潛在理據（potential grounds），也就是做為行動基礎的原則，意識成潛在理據。」¹⁴做為行動基礎的原則，也就是理據，這其實也就是行動的理由。既然人能夠意識到的是「潛在」理據，就表示那並非木已成舟，無法再被更改的理據，理據（即理由）是經人選擇而決定的。

以上說明顯示，人與動物關鍵性的差別在於，人可以自由選擇行動所依據的原則。當然，這種把人與動物截然二分的想法或許過於武斷，因為如果接受演化論的說法，或許人類跟動物的差別只是量化上的，而非質性上的。¹⁵秉持這種想法的人會說，如果大象、黑猩猩、海豚等動物也能通過鏡像測試，擁有「自我」的概念，那麼說他們一定無法意識到「自我」做為態度的主體，這想法未免過於人類中心。若是去看那些針對大猿進行的實驗，就會發現這些大猿可能比想像中更像是個「人」。比方說，大猩猩「可可」（Koko the gorilla）懂得一千多個英文字手語、二千個英文字，並且會組合這些手語與字詞和人類溝通，表達自己喜愛或悲傷的想法，這很難讓我們不認為可可其實也擁有那種意識到自己態度的能力。¹⁶

不過，這些質疑並不影響本文在此將人與動物做出區隔。重點在於人與動物的行動機制在原則上並不相同：在動物身上，行動的誘因與原則完全被本能所決定；但人在面對誘因時，可以選擇要依據的哪條原則來採取行動。這個區分想要強調的是，**只有對於意識具備反思結構，行動機制屬於後者的存有而言，才會有理由、道德的概念**。至於可可所展現出來的舉動可不可以被看成是牠能夠意識到自己的態度？究竟哪些種類的動物的意識具有反思結構？其他種類的動物其意識若是具有反思結構，和人類相比在程度上又有多少差異？……這些問題都有待科學進一步去探索，本文也無意越俎代庖，替柯思嘉或科學家回答這些問題。且讓本文假定在動物之中，只有人類的意識具有反思結構。本

14 SC, p. 115；底線為原作者所做的強調。

15 不過也有可能量變到一定的程度就造成質變。

16 Patterson and Gordon (1993).



文關心的是意識的反思結構如何讓理由出現在人的生活之中，柯思嘉的理由論又能否妥善答覆規範性問題。

二、 這麼做值不值得？

柯思嘉說，

一旦我們意識到自己傾向把某種表象當做理據，以某種方式形成信念或採取行動之後，我們發現自己就面臨到一個抉擇，亦即是，我們是否應該這樣做？——我們是否應該以這個表象所要求的方式去形成信念或採取行動？一旦信念與行動的潛在理據，跟信念與行動本身之間那反思意識的空間（我喜歡稱它為反思距離）被打開了，我們就必得跨越這道距離，因此我們就必得要在自己形成信念與採取行動之前，能夠認可該理據的運作。¹⁷

這段引文清楚指出意識的反思結構為人類在實踐上帶來怎樣的難題。人類因為可以意識到行動的誘因是用何種方式在影響自己，讓自己傾向把「遇到某某誘因就要如何行動」看成做（不做）某行動的理據，於是這些理據對人來說只是潛在的理據，有了被取代的空間。既然理據是潛在的，可以被取代，那麼理據與行動之間的連結也就被鬆動了。在人身上，並非理據一出現，行動就立刻隨之而來，二者之間出現了斷裂、鴻溝，這就是柯思嘉所說的**反思距離**。所以，如果人真的要落實某個行動，他就必得先跨過這道反思的距離。值得提醒的是，這裡的關注焦點不在於推動力的問題，因為本文關心的始終不是動機理由。若是在概念上將行動的過程加以細分，那麼在考察行動者的生、心理狀態是否足夠正常，能夠帶動身體的動作來執行行動之前，行動者還要先有採取該行動的決意（commitment）才行。這裡關注的是跟決意有關的問題，它牽涉到的是規範性的問題，與「我為什麼應該做此決定，而非那個決定」有關。對柯思嘉來說，「決意」（或者她常使用的字眼「認可」）幫助行動者跨越這道反思的距離。這意思是說，當行動者面對行動的潛在理據，他若想讓這個潛在理據成為行動所本的實際理據，就要透過自身的決意，認可這個潛在理據的確

17 Korsgaard (2011), p. 11.

值得他本於此去展開行動。撇除掉偶爾「獸性」發作的時刻，在人身上，理據與行動之間始終存在著鴻溝，所以人在實踐上所面臨的難題是去跨越這道鴻溝。將此轉換成問題的形式，那就是行動者在行動前總是可以自問：

這項潛在理據是否值得我加以認可，讓它成為行動的實際理據，本於此展開行動？

這個問題的答案或者是「值得」，或者是「不值得」，它的用意是讓行動者在面臨不同實踐情境的時候，能夠判斷手邊的潛在理據，看看哪個才是真正能解開實踐難題的答案。一旦判斷了某個潛在理據是值得認可的，也加以認可了，這個潛在理據就變成實際作為行動基礎的理據，也就是行動的理由。理由，就是「那個被行動者或相信者所認可的行動理據或信念理據」。¹⁸柯思嘉因此說：

理由之所以存在，是因為自我意識將信念與行動的理據——就是假如我們缺乏這種形式的自我意識，就會在因果上造成這些信念與行動的知覺和衝動——轉化成實質的理由。這項關於理由存在的解釋正好將理由與它們所解決的問題連結起來：為了形成信念和採取行動，我們需要認可某個關於信念與行動的潛在理據，而當我們這樣做了之後，我們就得到了實質的理由。¹⁹

為了不讓詞語過於繁多，在之後的行文上，本文盡量將潛在理據稱之為「準理由」，而那些受到行動者認可，幫助他跨越反思距離的理據，稱之為「理由」。說明至此，本節一開始所提的問題也算是有了一個答案。**人在行動時所面臨的實踐難題，就是人總是得去問自己以某個準理由為本而展開行動，這樣做值不值得。**

最後要稍做補充的是，說「人總是得去問自己」，意思不是說在實際生活中，人在行動前都一定會先稍事停頓，詢問自己本於該準理由來行動值不值得，因為這個主張明顯跟我們的生活經驗不符。有時事情發生在電光石火之間，人根本來不及自問值不值得，就要被迫採取行動；有時面對一些雞毛蒜皮的小事跟例行事務，特地緩下來自問這樣做值不值得，也沒有多大實益。說

18 Korsgaard (2011), p. 6。再次強調，本文關心的焦點是行動，因此不討論信念的理據。

19 Korsgaard (2011), p. 12.

「人總是得去問自己」，這個意思是指說行動總是必須得到證成。人或許在事發當下必須馬上做決定，來不及去證成自己的行動，但這不代表行動沒有需要被證成的問題，行動者本人或旁人還是可以「事後諸葛」一番，重新審視以該理由為本而行動究竟值不值得。或許有時候在行動前問自己值不值得沒有實益，因為就算有影響，其影響層面也過於微小，沒必要特地去思考，但這也不代表微不足道的行動就毋須被證成。微善是善，小惡亦是惡，這樣做有沒有道理跟這樣做影響大不大，是不同的問題。規範概念的功能是去解決人所面臨的實踐難題，那麼人通過慎思所得到的結論，就是這個難題的答案，也就是行動的理由。

第二節 合眾為一

一、我心中的二個部門

意識的反思結構讓人在行動時面臨了動物不會面臨的實踐難題——這樣做值不值得？在行動當下，理據與行動之間出現一道鴻溝——反思距離，而行動者必須用理由當做跨越這道距離的橋樑。柯思嘉說，「一旦我們開始意識到自身之內誘因的運作，誘因在我們的經驗中便不再是一種武力或強制性，而是一種提案，一種我們需要做出相關決策的提案。」²⁰她所描述的情形在日常生活中並不罕見，舉例來說，

【大胃王】山根想要成爲一個有男子氣概的人，但是他的腸胃很差，動不動就會胃痛。現在假設他們班上正好流行起一股大胃王的風潮，班上的男生紛紛挑戰自己的極限，看看自己能吃多少。身爲班上的一份子，山根自然也想透過這個機會證明自己的男子氣概，也拼了命地把食物大口大口往嘴裡塞。然而在他吃到一個臨界點時，速度開始落後其他人，此時他的腦海中上演了如下的小劇場（卡通常見的敘事手法）：「我想要被濱崎、豬太郎他們認同是個男子漢，所以我要繼續吃下去，變成第一名。」，「可是，我的胃已經開始隱隱作痛了，再這樣吃下去，就要

20 SC, p. 119.

躺一下午的保健室了，而且大概會難過到明天，我還是別再吃下去了。」，「啊……究竟該怎麼辦才好……。」²¹

這個小劇場的內容當然還可以更豐富，因為人在面臨抉擇時常常是多個考量同時在腦海裡打轉。舉出這個例子的目的不是為了要完整重現人在進行抉擇的情境，只是要點出當中幾個重要特徵，（一）人在行動時通常會受到不同的誘因所影響，例如得到同儕認可的滿足感、胃痛的難受，這些都是引發山根採取行動的誘因。（二）在人身上，這些誘因不會強制當事人直接做出某個行動，而是像小劇場表現的那樣，對山根提出各種不同的行動提案，換句話說，這些誘因提供人行動的準理由。（三）身為採取行動的本人，山根必須對這些準理由做出裁決，看是要適可而止，還是繼續吃下去，他不可能完全放任這些想法在腦海裡持續空轉，因為這會讓他陷於「行動與不行動之間」的尷尬處境。更何況，就算是放任它們在腦海裡空轉，其實也算是做出裁決。遲遲不去裁決也是一種裁決。

柯思嘉說「自我意識為人類這種動物的生活引入了另一個，更為直接的不同之處。借用柏拉圖的想法，它引入了我稱之為靈魂分部（parts of the soul）的概念。」²²這邊所說的靈魂指的是人的心理狀態。靈魂分部想要表達的是，不同誘因化為行動者千頭萬緒的想法，各自在他心中提案，爭取得到認可，成為行動所本的理由。用譬喻的方式來說，人的心中好比「分裂」成不同的部門。其中一個是「提案部門」，該部門在情境中給出許多提案，建議自己（行動者）「面對如此誘因，則採取如此行動」。提案部門向自己提出不同的行事原則，分別建議自己在情境中可以如何行動。除了提案部門，自己的心中還有一個「決策部門」，檢視這些提案出來的行事原則，進行裁決，要自己認可某個提案，以它為本去展開行動。

柏拉圖在《理想國》將人的靈魂分成三個部門：欲望、激情、理性。²³若是借助柏拉圖的想法去理解靈魂分部，那麼提案部門對應到的是欲望，決策部門對應到的是理性，至於激情則是用來幫助貫徹理性決策的部門，其對應到人的

21 山根、濱崎、豬太郎都是卡通《櫻桃小丸子》裡面的角色。

22 SC, p. 119。柯思嘉認為另一個不同之處是人類必須求助於科學來重構一個可資利用的世界觀，求助於倫理學來決定如何過生活。

23 Plato (1992), 436b-441c.

決意。²⁴當然，人的心裡應該要分成幾個部門才正確，部門之間各自的分工又是什麼，不是此處論述的重點。柯思嘉可以接受這裡有不同的看法。²⁵此處的論述重點毋寧是，意識的反思結構讓人的心中產生關於如何行動的不同想法，這些想法彼此競爭拉扯，彷彿分裂成不同部門，無法做出行動。為了順利展開行動，行動者就必須將心中這些部門加以統合。「值不值得」的問題其實也可以換個說法，被理解成「統合自身」的問題。

二、 統合自身的二種模型

行動是為了統合「分裂」的自身。柯思嘉認為我們有二個理解如何統合自身的模型：戰鬥模型（combat model）與憲政模型（constitutional model）。²⁶她口中的戰鬥模型，把行動看成是心中各部門角力之後的結果。²⁷她認為休謨（David Hume）就是用戰鬥模型去理解行動。休謨認為理性其實是一種較為平靜的欲望，所以理性和欲望本質上沒有差別，二者都是欲望。因此對休謨而言，無論人在決策時是理性壓制了欲望，或是欲望戰勝了理性，二者之間的角力過程就是看決策當下哪一方的力量比較強大，最後就能奪取行動的主導權，或是各力量之間達成某種恐怖平衡。用數學的比喻來說，各個提案就是方向各異的向量，而最後實際被執行的方案則是力度最強的那個向量，或是彼此之間的合成量。如此一來，所謂人的決策，只不過是各種欲望相繼作用在他身上的結果，行動通常由當下最強勢的欲望所引發。

然而，「當下最強勢的欲望」跟「我」並非同一回事。假如我是一個長期有毒癮的人，毒癮發作時的癮頭實在很難壓制，因此如果不靠外力的幫助，十之八九我會屈服於癮頭，再次吸毒。毒癮發作時，我當下最強勢的欲望就是「想要吸毒」，可是這不見得可以代表我內心真正的聲音。電影或小說常常出現類似的描寫：吸毒者每次屈服於毒癮，施打毒品後，他的內心感到相當後悔

24 SC, p. 141.

25 比方說，假如用康德的想法去理解靈魂分部，那麼人的心中可能就只有理性跟偏好（inclination）二個部門，見 SC, pp. 153-154。

26 SC, pp. 133-135.

27 這裡指的就是不同提案之間的競爭拉扯。如果認為只有一個提案部門，那就是部門內各提案在互相角力，或者也可以認為此時有許多個提案部門彼此角力，就像公司可以有營業一課、營業二課、庶務一課、庶務二課等許多營業、庶務部門那樣。

與難受，因為他知道自己其實不想要這樣做，這不是他想過的人生，但他還是被排山倒海而來的毒癮所淹沒。這個情境的教訓是，「我」不等於「當下最強勢的欲望」，「我」在層級上要高於這些給出提案的欲望，「我」是欲望的裁決者。

柯思嘉在說明統合自身之於行動的重要性時，用了一個本文認為頗為傳神的比喻——**以國喻身**——用國家的決策過程來理解個人行動的決策過程。²⁸本文依循這種比喻方式，試將戰鬥模型的決策過程做如下的描繪，

在 T 國，關於是否推行某政策，支持推行的一方與反對推行的一方各持己見，僵持不下。雙方為了取得上風，或者使用爾虞我詐的話術，或者使用武力壓制，只求讓己方倡議的力道勝過對方。在全面對決的過程中，支持推行的一方獲得最後勝利，取得主導權，順利讓國家推行該政策。

就算 T 國最後實施該政策，在倡議中失利的反對方也不會認為這可以代表 T 國全體人民的意見。這裡不是說反對方在心理上無法接受這個決定可以代表他們，因為國家政策的施行總是會有人反對，大概只有極權國家才會出現近全體鼓掌通過的場景。這裡所說的無法接受，是反對方根本不認為這個決定具有正當性，因為他們之所以無法奪得主導權，原因在於權謀跟武力都不及對方：打架打輸，用計用輸。他們是被對方強行壓制，無法遂行自己的想法。²⁹這時，縱使 T 國最後施行了這項政策，但支持方與反對方始終互相敵視，反對方虎視眈眈地等待各種可以拉下支持方的機會，支持方則是戰戰兢兢地全面防堵自己被拉下來的可能性。在這個情境中，我們大概不會認為 T 國是一個統合的國家，這比較像是一個陷入內戰，或是政變隨時可能發生的國家。難聽一點地說，「國家」名存實亡，有的只是眾多不具代表正當性的各派軍閥。

或許有人會覺得上一段描繪的決策過程並不罕見。台灣社會好像也是如此紛擾，政策的推行總是各方意見折衝妥協之後的結果。此外，一旦政黨輪替，前朝不顧政策延續性的問題，直接推翻舊朝的政策也時有耳聞。所以，就算上

28 當然，將國家與身體互相比喻的先驅是柏拉圖。

29 不過，反對方自己也從來沒想過用權謀或武力以外的「文明」方式去和支持方溝通。



述的決策過程並非理想狀態，但我們似乎也不能說這樣做出來的決策不能代表 T 國。

對此本文的回應是，不管是國家或個人的決策，決策過程是否理想，當然允許有程度之分。所以決策過程有瑕疵，並不表示它的結論完全不能代表國家或個人，重點還是在於決策的過程有沒有滿足關鍵要素，過程所犯的瑕疵是否大到無法彌補，使得決策不能再被看做是決策。戰鬥模型之所以不恰當，是因為依據戰鬥模型而來的決策過程缺少了關鍵要素——它沒有依據原則做決策——因此其決策無法代表整體。放到國家決策的層面上，這裡說的是 T 國的倡議者自始就沒有，也不打算按照一套法規去約束雙方在決策時所應遵照的程序。T 國與台灣社會的關鍵差異在於，在台灣，那些經過看似 T 國的決策過程所得出來的結論，之所以會被認為多少仍具有正當性，是因為各黨各派仍有共同接受的前提：我們一起在法規許可的範圍內進行倡議，依據法規限制做出決策。

反觀 T 國，其本質上與軍閥混戰的年代實無二致。每個軍閥只看自身利益，各懷鬼胎，透過合縱連橫的謀略或強取豪奪的武力擊敗其他軍閥，取得最後的執政權。但是因為他不是根據法律規定取得大位，所以他不具有代表正當性，他的決策不會被認定為是「國家」的決策。在戰鬥模型中，決策就像是各派軍閥經過混戰之後，由實際掌權的軍閥下令得來的。各軍閥所代表的終究只是屬於地方的利益與考量，他們的混戰就像是人心中的各部門帶著自己的利益與考量互相進行角力，行動的決策被行動者當下最強勢的欲望所拉扯。然而如果前面的說法成立，「當下最強勢的欲望」不等於「我」，在戰鬥模型中，「我」其實並不存在。

柯思嘉認為我們應該用憲政模型去理解統合自身的方式。憲政模型把「行動者設想成是在他靈魂各部門之上的東西」。³⁰在憲政模型下，「我」不是跟欲望同一個層級的部門，「我」在層級上高於欲望，因此「我」可以對欲望做出裁決。此外，「我」也不完全就等於理性。³¹雖然從前面的比擬來看，理性的功能去裁決採納何種欲望的提案來行動，看起來好像符合憲政模型裡對「我」

30 SC, pp. 134-135.

31 此處的理性是指柏拉圖意義下，做為裁決者的理性，而非休謨意義下，只是另外一種欲望的理性。

的理解，但理性的裁決必須有所本，它不能恣意選擇採納某個欲望的提案。因此「我」並非理性，而是理性在對欲望進行裁決時所仰賴的依據。用以國喻身的角度來看，在憲政國家中，無論是倡議的一方或是最終做出決策的部門，都受到憲法與其部下的各層級法律所約束，提倡議，做裁決，否則倡議、裁決就會被宣告違法違憲，無法取得代表國家的正當性。所以，雖然一般認為元首做出的決策可以代表國家，那是因為在符合法規的前提下，他得到授權而有此權力。在憲政體制下，政府終究要依法治理（rule of law），在法律權限內以法律為本來治理國家；它不能以法治理（rule by law），凌駕在法律之上，按照自己的喜好，選擇性地服從法律來治理國家。從憲政模型來看，要讓行動可以真的被認為是「我」的行動，關鍵在於這個行動不是各方角力之下的產物，而是依據某條原則而生的產物。在國家層次上，這意味著依據法律而來的決策才能代表國家，法律體現了國家；在個人層次上，這個能夠體現「我」的東西則是行動所依據的行事原則。

快速總結一下本章迄今為止的討論。人的意識因為具有反思結構，所以在行動時面臨的難題就是如何跨越理據與行動本身的鴻溝。人必須去跨越這道反思距離，也就是去統合自己，否則無法行動。在檯面上二種理解統合自身的模型中，戰鬥模型認為行動是人身上各部門角力之後的結果，決策體現的是行動者當下最強的欲望。然而，當下最強的欲望不等於「我」。「我」扮演的是檢視各欲望的提案，評估採取哪一項提案方屬值得，做出裁決的角色。這樣看來，「我」是在這些欲望之上的，不是參與角力的任何一方。因此，戰鬥模型對行動的理解不恰當。在憲政模型下，「我」既不等於任何一個欲望，也不等於理性，「我」是理性在進行裁決時所依據的原則。依據該行事原則做出來的行動，才能被歸屬為「我」的行動。

三、 統合自身的原則

統合自身，不是任由心中各部門互相爭鬥，而是依據原則做出裁決，認可某個部門的行動提案。在此理解下，原則就有著**統合自身，合眾為一，把「我」體現出來的功能**。接下來的問題是：



是否所有原則都可以統合自身，還是只有具備某些特徵的原則才能統合自身？

從實際經驗反省，世界上有許許多多的國家，各自奉行不同的根本大法，這些國家裡，有的運作良好，有的跌跌撞撞。這樣看來，似乎不是依據隨便一條原則都能夠統合自身，合眾為一。關於這一點，柯思嘉同樣借助柏拉圖在《理想國》對不同政體的討論，說明她的看法。

柏拉圖將政體區分成賢人政體（aristocracy）、軍功政體（timocracy）、寡頭政體（oligarchy）、暴民政體（democracy）、僭主政體（tyranny）。³²若用現代的角度來看，這些政體等於各自奉行不同根本大法的國家。舉例來說，軍功國家以名譽、軍功至上，任何時候都以保全國家的名譽為最優先任務，所以假如該國的漁民在經濟海域遭到其他國家公安船隻的驅趕、邊界的領土無故被鄰國宣稱是對方的領土，軍功國家的對策大概會是嚴正提出抗議，甚至不惜一戰，因為最重要的事情是保全自己的名譽。寡頭國家以讓自身滿足最大化為要務，它重視任何一切可以讓自己滿足的事，但它的政策反而會有所篩選節制，因為它害怕草率行事會讓自己得不到最大的滿足，所以謹慎行事，深怕「因小失大」，為了短暫的滿足感而錯失更長遠更大的滿足感。所以，如果上述事件發生，寡頭國家大概會仔細評估，看是提出抗議或忍氣吞聲，怎麼做才能讓國家有最多好處。如果鄰國是個弱小的國家，那就趁機開戰順勢掠奪資源，如果鄰國是強大的國家，就悉聽遵便，繼續維持良好關係，才能從雙邊貿易中得到更多好處。而在暴民國家，以多數人的意見為意見則是它的最高指導原則，所以面對上述事件，就看國內當時是鷹派或鴿派的意見佔多數。若鷹派多，就強硬回擊，例如同樣去驅趕該國在經濟海域作業的船隻；若鴿派多，就採取較為柔性的回應方式，例如請大使或第三國居中斡旋協調，解決紛爭。

在柏拉圖眼中，這些政體裡面唯一能夠長治久安的只有賢人政體，其他的政體都有自毀的可能，會一步步向下沈淪。比方說，多數時候維護國家的名譽固然相當重要，但是軍功國家過份重視名譽，不懂小不忍則亂大謀，結果就是任何國與國之間的小齟齬，最後都演變成外交抵制或戰爭。國家的人民在長年與世界敵對的狀況下，生活自然也好不到哪裡去，社會變成動亂的溫床。在動

32 Plato (1992), 544a-576a.

盪不安的社會中，國家逐漸被擁有財勢的人把持，因此治國方針也從誓死維護國家名譽轉向讓國家（或者是統治階級）攫取最多好處。如果治國方針是為了囤積統治階級的財勢，那國家的貧富差距就會慢慢加劇，階級對立就會出現，也埋下窮苦人家反撲的導火線。此外，就算治國方針是為了滿足整體國家的好處，由於寡頭國家的基調是貪婪的，它壓抑短視近利的想法不是因為「那樣做不正義」，而是因為「那樣做終究無法享受到最大的好處」，避免小貪是為了大貪，它終究會迷失在貪婪的風暴中，再度陷入動亂。到最後，重視名譽跟軍功的人、有財勢的人、窮苦人家等不同族群皆視彼此如仇寇，遇到決策時刻就是比人數、比謀略、比力量，國家分裂成不同的小族群，團結一心、眾志成城的理想在這個國家越來越遙不可及。在接近無政府狀態的暴民國家中，縱身情欲，聲色犬馬的僭主崛起，重新統治國家，但是他的出現把國家帶向專制獨裁的政治局勢，統治者的偏好可以隨時凌駕在法律之上，根本大法有名無實，有的只是統治者的私欲，這已經遠遠悖離於理想的賢人國家，二者分處光譜的二端。

當然，柏拉圖對於政體的分類是否詳實真確，政體沈淪的順序是否如他所言，都有許多可議之處，我們不必全盤接受。政體的寓言故事帶給我們的啟示在於，縱使許多原則看似都能統合國家，當做國家的根本大法，但實際上並非所有原則都可以讓國家長治久安。有些原則其實是自毀的原則，將它當做根本大法無法真的合眾為一，反而加速國家的分裂，最後甚至連原則都失去約束的效力。這在個人層面上就意味著，不是隨便一條行事原則都可以幫助行動者跨越反思距離，統合自身，展開行動。既是如此，柯思嘉就必須告訴我們：

能統合行動者自身，合眾為一，讓行動者展開行動的行事原則，具備哪些特徵？

第三節 行動的原則

第五章曾經提到，建構論主張理由來自於行動者身處的觀點與從其衍生的框限。而在挑選要以哪種框限來約束行動者的慎思時，通常建構論者會選擇內含的框限，也就是試著找出行動的構成性特質，用這些特質來框限慎思的方式。柯思嘉也選擇採取這條進路，嘗試分析行動的概念（也可以說她是去分析主體能動性的概念），找出行動不可或缺的構成要件，來回答上節末的提問。



以下本文先說明柯思嘉對行動的看法，再一步步說明她如何分析出行動的構成要件，指出每個人在慎思時都該受到的框限。

一、 二種不同的行動觀

柯思嘉對行動有獨特的見解。她指出在西方的哲學傳統，有一種理解行動的方式是把行動當做達成目標的手段。從這個觀點來看，一個行動的好壞，取決於它能不能有效實現目標。而要考量行動做為手段是否能夠有效實現目標，必須去看這個手段是不是真的可以達成目標，換句話說，這個行動是否具有成效（effective）。例如，假設有一個旅客神智清明，他想搭乘高鐵從台中前往高雄，可是卻在台中站的北上月台等車。顯然地，「在北上月台等車」的行動沒有成效，它無法幫助旅客達成「坐高鐵到高雄」的目標，因此這個行動也不會是一個有效的行動。除了考量成效之外，我們有時也會去看採取這個手段所花費的精力是否與目標的可欲程度不成正比，換句話說，這個行動是否有效率（efficiency）。比方說，假設上述這位神智清明的旅客打算改搭台鐵去高雄，結果他到了新烏日站，卻也同樣站在北上月台等車。嚴格來說，想要前往高雄，在新烏日的北上月台等車並非一個沒有成效的手段。因為這位旅客可以在八堵轉搭前往東部的列車，再到台東轉搭南迴幹線到屏東，然後再次轉搭前往高雄的列車。只是這麼做大費周章，跟直接在新烏日的南下月台搭車相比，顯然沒有效率，因此它也很難被認為是一個有效的行動。既然這二個行動都不被認為是可以有效達成目的行動，它們也不會被認為是一個好的行動。

然而柯思嘉也提醒我們，西方的哲學傳統不是只有這種理解行動的方式。亞里斯多德（Aristotle）認為行動跟產品不一樣。人類製造產品是為了滿足某個需求。比如說，人類想要移動更便捷，於是製造交通工具；想要讓食物保存更久，於是製造冰箱；想要讓夏天室內更加涼爽，於是製造冷氣……。產品做為手段，其目標就是那有待滿足的需求。但亞里斯多德認為，行動的目標在於自身，人不是為了其他緣故而採取行動，人是為了行動本身而採取行動，所以行動不同於產品。³³柯思嘉抓住這個差異，認為亞里斯多德要說的是，行動的描述包含了在怎樣的情境、為了怎樣的目標，以怎樣的方式來追求怎樣的事物。

33 Aristotle (1999), 1140b 6-7.

因此，行動者在各個行動選項中做抉擇時，並非像上一段所描述的那樣，只把行動視為達成目標的手段，他是將手段與目標視為一個整體來共同評估。就這點而言，柯思嘉認為康德也有同樣的看法。康德認為人依據準則（maxim）來決定行動，而準則的結構大抵是「我要為了怎樣的目標而採取怎樣的手段」，這同樣也是將手段與目標結合在一起做整體評估，而非單單只看手段能否有效達成目標。³⁴她追隨亞里斯多德與康德二人對行動的理解，提出有別於上一段的行動觀點，認為**行動不該只被理解為達成目標的手段，而是包含了手段與目標的整體**。由於前段的行動觀點把行動只當成達成目標的「手段、工具」，本文姑且稱這種行動觀為「**工具式行動觀**」，而柯思嘉（亞里斯多德、康德）的行動觀點把行動當成「手段與目標的整體」，本文則稱之為「**包裹式行動觀**」。為了避免產生歧義，本文把工具式行動觀中那做為手段的行動改稱做行為（act），將行動（action）一詞留給包裹式行動觀所理解的行動。³⁵依此，在包裹式行動觀中，「行動」等於「行為」加上「目標」。³⁶

包裹式行動觀認為行動不只是手段，所以行動者在行動時不能完全不去考量目標，彷彿它沒有任何商量的餘地。這種行動觀點也符合我們的生活經驗。抉擇該如何行動時，我們常常是一邊參照目標，一邊調整自己的行為。不過，工具式行動觀也可以說，既然一個好的行為是有效的行為，我們理所當然要去參照自己要追求的目標，才能揀選可以實現它的手段，因此「參照目標」不是包裹式行動觀的專利。對此，包裹式行動觀會再回應道，（一）首先，如果工具式行動觀也同意我們是邊參照目標邊調整行為的話，那它就要注意到目標與行為是互相連動的。假設我們發現手邊沒有適合的行為可以達成目標時，我們不見得總是會再去尋找其他可以達成目標的行為，有時我們反而會選擇放棄追求這個目標。我們會說，「算了，為了這個目標大費周章實在不值得。」這樣

34 SC, pp. 9-11。柯思嘉有意識到，康德在說明行動的準則時，並未次次都清楚表達出行動就是「為了怎樣的目標而採取怎樣的手段」的想法，然而她認為這是對康德的行動觀點最適當的詮釋。

35 關於包裹式行動觀，見 SC, pp. 11-12。

36 值得一提的是，戴華（2015）將 act 翻譯成行動，action 翻譯成行為；張忠宏（2015a）則將 act 翻譯成動作，action 翻譯成行動，二人的翻譯都與本文不盡相同。本文將 act 翻譯成行為，是考慮到行為一詞亦被運用在心理學上的行為主義（behaviorism），而根據行為主義的看法，行為被當成是刺激與反應之間的連結，我們可以利用制約，在不同的刺激與反應之間做出連結。這種說法也是在「目標—手段」的架構下去理解行為，把行為當成實現既定目標的手段（回應既定刺激的反應），通同於工具式行動觀對行動的理解，因此本文選擇用「行為」一詞去翻譯 act。

的經驗告訴我們目標並非永遠不能被放棄，目標與行為總是必須連動考量。既然目標可以被放棄，不是被給定的，那麼我們在抉擇行動時，就不是先決定好目標再選取行為。的確，這種做法是策略上的便宜行事，我們總要先大致抓定目標的範圍，以此限縮需要考察的行為，減少決策的時間與精力。但這不表示在抉擇行動時，我們永遠不會去考慮是否要「認賠殺出」，放棄追求目標。

(二) 再者，俗諺有云，不能為了追求目標而不擇手段。它要提醒我們的是，即便某個手段可以有效實現目標，也不代表它就可以被採行。前面提到，將行動理解成只是手段，思考就容易被「只看行動有無成效與效率」的想法框限住。考慮到實際採取行動的是人，這讓工具式行動觀總陷入一種只從成效性、效率性去看待人的風險。然而，假如我們意識到人在考量行動時，是從目標與手段的配套去做整體考量，在此角度下去評比行動，我們就能注意到除了成效與效率之外的其他相關因素，避免讓自己變成一個不擇手段的人，也避免只從成效性與效率性去評估人的風險。

用亞里斯多德的術語來說，考量行動，是去看目標與手段之間合不合乎恰當的「形式」。至於形式是否恰當，其考量不只跟成效與效率有關。換句話說，工具理性原則不是唯一判斷行動是否適當的標準。

二、 定言令式

在包裹式行動觀底下，行動被理解成目標加上手段的包裹。不同的行動，其目標與手段之間的關係也各有不同。但不管如何，行動大抵都以一種「**我要為了怎樣的目標而採取怎樣的手段**」的方式呈現，這是康德所說的準則，本文則稱之為行事原則。不同行動背後體現了不同的行事原則，適當的行事原則可以統合自身，不適當的則可能會反過來毀壞自身。行動者在抉擇行動時，會去評估行事原則值不值得，再決定是否以其為本展開行動。或者，如果行動者經過評估後發現，目標 E 與達成其手段的諸行為 A_1, \dots, A_n 所形成的每條行事原則都不值得認可，他就會選擇放棄該目標，重新考慮包含了別的目標與手段的行動包裹。在柯思嘉的理由論下，有理由去做的行動就是行動者認為值得採取的行動，沒有理由去做的行動就是行動者認為不值得採取的行動，「行動值不值得」是用來判斷行動有無理由的標準。將前二節的討論整合進來，柯思嘉對行動與理由的想法是：

理由的功能在於回答行動者所面臨的實踐難題，他必須找到一條能幫助自己統合自身，跨越反思距離，展開行動的行事原則；有理由去做的行動就是行動者認為值得的行動，而行動值得與否，則要參考行動包裹裡面的行事原則，其目標與手段之間的關係；關係恰當，行動值得，就會得到行動者的認可，藉由這條行事原則統合自身部門，合眾為一，跨越反思距離，成功答覆他所面臨的實踐難題。

行動的理由就是得到行動者認可的行事原則，它也是將行動者自身合眾為一的統合原則。

行事原則中的目標與手段要具備怎樣的關係，才值得被行動者所認可？柯思嘉試圖分析行動的概念，抽繹出行動之所以為行動必然要具備的特徵。她說：

〔康德〕將自由意志定義成一個理性的因果能力（causality），它有成效，但是又不被任何外在原因所決定。任何外在於意志之外的東西都算是外在原因，包含了一個人的欲望以及偏好。自由意志必得是完全地自我決定的。可是，因為意志是一種因果能力，它必得根據某條法則來行動。……但是因為意志是自由的，沒有任何一條原則或法則可以從外在強加在它身上。康德得出的結論是，意志必得是自律的：亦即，它必得有一條自己的原則或法則。在此我們又一次遇到問題。這條法則從哪邊來？

……自由意志所面對的問題是這樣的：意志必得有一條法則，但因為意志是自由的，它必得是一條意志自己的法則。沒有任何東西規定了這條法則必得是什麼樣子。它所必須具備的樣子就是，它要是條法則。現在讓我們考慮一下定言令式的内容，正如同普遍法則公式所呈現的那樣。定言令式只告訴我們去選擇一條法則。對於我們的選擇，定言令式唯一的限制就是它被選擇的法則要有法則的形式。沒有其他東西規定了法則必得是什麼樣子。它所必須具備的樣子就是，它要是條法則。³⁷

37 SN, pp. 97-98；底線為原作者所做的強調。

首先，從行動者自身的角度來看，行動出於自己的自由意志，這點無庸置疑。假如我站在天橋上，突如其來被另外一個人推下去，成功地阻止了一輛即將輾過五名無辜者的列車行進，因為這時我不是自發地從天橋上一躍而下，也完全沒有表達自己意見，參與決定的機會，因此就算我摔落在橋下鐵軌的事實造成列車不再前進的結果，「從天橋上下墜擋住列車」的肢體動作也不會被歸屬為「我」的行動。所以對於自由意志的分析，其實也是對於行動的分析。

根據引文，行動所體現的行事原則必須是一條因果法則，不能是漫無章法的隨興之舉，完全不在乎行動要達成什麼目標。然而，按照本章第一節的討論，柯思嘉認為人和動物的重要差別在於，動物的行事原則是被本能所決定的，人則可以自己選擇行動所要依據的行事原則。換句話說，人的行事原則不是被外在因素強加在自己身上的，所以人才是自由的。現在，任何一條被外在因素強加於自身的行事原則，由於已經被從外部強迫給定，它已經含有某些實質內容。所以柯思嘉認為，要去說明一條自由的行事原則長什麼樣子，就要將行事原則的內容保留給行動者自己去確定。這樣一來，我們就只能在形式上去刻畫這條行事原則，要求「它要是條法則」。柯思嘉發現，這樣子的刻畫方式，正好吻合康德對定言令式的刻畫，特別是普遍法則公式所表述之下的定言令式。對康德來說，定言令式是一條法則，而法則在概念上就必須要有普遍性，不然它就不叫做法則。所以，普遍法則公式對定言令式做出一個最低限度的要求，那就是「它要是條法則」。既然普遍法則公式與自由的行事原則擁有相同的形式，柯思嘉因此指出一條值得被認可的行事原則，其目標與手段之間的關係必須能通過普遍化的檢測。

所以，想要採取行動，人就必須尋找那能夠被普遍化的行事原則，然後加以認可。這裡的普遍化，是從個人層面上來說的，尚不必涉及人我互動的層面。用白話一點的方式說，行事原則最好是「一路走來，始終如一」。一條值得被認可的行事原則，本質上就帶有普遍性，不只行動者「當下」會認為那值得認可，行動者在「過去」和「未來」也都會認為那值得認可。從另外一個角度講，行動者不可能去認可一條「個殊」（particularistic）、「一次性」、「用過即丟」的行事原則。這種行動者的情況比較像是在每個行動的當下，都是由最強勢的提案去決定他要採取什麼行動，這無異於戰鬥模型對行動的描述。而按照前面的說明，在戰鬥模型中，其實沒有所謂的「我」存在，因此若是認可個殊的行事原則，「你就不是一個『人』，你不過只是一盤散沙（mere

heap)，只是一串由毫不相關的衝動所組成的序列。一個有著個殊式意願（particularistic will）的人，跟一個完全沒有在意願的人，二者之間沒有差別。」³⁸這裡所說的個殊式意願，就是描述一個人把行事原則看成不具有普遍性，只具有個殊性，而以這種方式去進行慎思的情形。按照柯思嘉所說，此時他根本不是「人」，他只是一頭動物，一盤散沙。

行事原則不可能是個殊的，它必須有普遍性，但這並不要求行事原則要嚴格到完全不允許絲毫例外，絕對不能更改。世界之大無奇不有，我們的知識與經驗也都有限，有時我們以為某條原則看似普遍到夠適用於所有同類型的事例，足以稱為法則，但一段時間後又發現仍有該原則無法適用的事例。遭遇例外時，柯思嘉認為我們最好附上理由去試圖證明例外其實不屬於該原則所要適用的類型，它屬於另外一種類型，受到另一條原則的管轄。這樣一來，這條原則的法則地位就不會受到例外的撼動。然而，如果找不到好理由將此例外歸屬到另外一種類型，我們就要承認該原則並非法則，坦然做出修正以包含例外，這才是面對例外的適當態度。

但是，也有另外一種面對例外的態度，那就是爽快承認這條原則本來就不適用於所有這類型的事例，它只具有通則性（generality）。由於我們本來就沒有要求具通則性的原則必須適用所有同類型的事例，它本來就允許例外存在，所以我們也不必像上一段的描述，附上理由去試圖說明例外不受本來原則的管轄，去維持這條原則做為法則的地位。當我們要求行事原則必須通過普遍化的檢測時，我們所要求的是上一段所描寫的那種普遍性——**假普遍性（provisional universality）**，它允許我們抱持一種開放的態度，參考例外來修正原則既有的內容。³⁹它並非封閉地認為行事原則的普遍性必定適用所有同類型的事例，以為它具有絕對的普遍性（absolute universality），這是高估了人類的知識。可是，行事原則也不能弱到只具有通則性，可以完全無視不適用於該法則的例外，⁴⁰更不能弱到只具有個殊性。

根據上述說明，我們發現值得受到行動者認可，可以將行動者自身合眾為一的行事原則所具有的第一個特徵，那就是：

38 SC, p. 76；底線為原作者所做的強調。

39 假普遍性的「假」並非取其與「真」相對的意思，而是取其跟「假扣押」、「假處分」中的「假」一樣，即「暫時」的意思。

40 SC, pp. 73-75.



行動所依據的行事原則，其目標與手段的關係必須要能夠通過普遍化的檢測，因為「它要是條法則」。

三、 假言令式

不過，上述引文其實也暗中指出值得認可的行事原則所必須具備的第二個特徵。引文中提到，對自由意志的分析指出它具有因果性。而因為自由意志的分析同時也是對行動的分析，所以一條值得認可的行事原則，它也要是一條有效的原則，讓行動者能夠「成功實現任何他有意藉由行動所實現的事態」。⁴¹當然，行動者能否次次都透過行動遂行意圖，需要天時地利與人和。因為一些當初未預料到的、不可抗力的因素，使得行動者無法透過行動實現目標，這情況也不罕見。所以，要求行事原則是有效的，不是說行為最終一定都要實現其目標，它只是指出，假如行動者在做抉擇時從來不考慮手段跟目標之間的關係，這實在難以令我們信服他真的打算採取行動。從另一個角度來說，既然包裹式行動觀將行動設想成由行為與目標所組成的整體，那麼一個好行動所必須滿足的要件，自然也包含了好行為所必須滿足的要件，而好行為所必須滿足的要求，正如同本節一開始對工具式行動觀所描述的那樣，就是它必須是有效的行為。所以我們可以為值得認可的行事原則加上第二個特徵，那就是：

行動所依據的行事原則，其目標與手段的關係必須要符合工具理性原則，因為它要是有效的。

總結來說，按照柯思嘉的分析，她認為「行動者的本質特色就是有成效的，而且是自律的」。⁴²這是因為她相信，

採取行動，就是將自己建構成一個實現目標的原因。假言令式捕捉到的是這條公式的因果部分：依循假言令式，你使自己成為原因。……定言

41 SC, p. 82.

42 SC, p. 82。柯思嘉在原文中都是使用「有成效」一詞。不過本文前提已經提到，考量手段是否有效，除了看它有沒有成效，最好也去看它有沒有效率，所以本文在書寫時都用「有效」，而非「有成效」。

令式捕捉到的是這條公式的另一個部分——這個原因就是你自己。依循定言令式，你使你自己成為原因。⁴³

這段引文已經清楚指出定言令式與假言令式都是行動在概念上就必須具備的特徵，它們是行動必須具備的二個面向。少了任何一方，行動者做出的肢體動作就不能再稱得上是行動。換言之，**定言令式與假言令式是行動所不可或缺的構成要件**。此外，這二個要件也都是形式要件，它們沒有事先將特定的實質內容強塞在行事原則裡面，而只是告訴我們行事原則中的目標與手段要具有假普遍性（為了行文方便，之後除特別說明外，本文所說的普遍性就是假普遍性），且符合工具理性原則。

四、 實踐身分

不過，光是找到這二個構成要件，似乎不足以完整說明為什麼某條特定的行事原則會在眾多候選者裡雀屏中選，被行動者認可為值得以之為本的理由。藉由普遍化測試來檢測行事原則，只能反面排除掉不適格的行事原則，告訴我們因為這條行事原則不具有普遍性，所以不值得受到認可。但普遍化測試無法次次都正面挑選出值得認可的行事原則，除非行動者當時只有二個行動選項，而普遍化測試已經幫他排除掉其中一個行動選項，我們才能說它可以同時告訴行動者不能依哪條行事原則行動，也同時告訴他要依哪條行事原則行動。所以，雖然定言令式和假言令式幫助我們在慎思的過程中時排除許多不值得認可的行事原則，但這依然留給我們很大的自擇空間。

假設在此先同意，無論是「捨身救人，犧牲性命也在所不惜」的行事原則，或者是「先確保自身安全，行有餘力再幫助他人」的行事原則都沒有違反定言令式和假言令式。如果值得認可的行事原則只需具備這二個特徵，那麼這二條行事原則都能是行動的理由。不過當災難真正來臨時，還是有人覺得只有依據前者行動才值得，有人則覺得只有依據後者行動才值得。比方說，在健康幼稚園的火燒車事件中，林靖娟老師可能就覺得只有前者才是值得自己認可的行事原則，所以他不顧危險，再度返回陷入火海之中的娃娃車裡拯救學生。但

43 SC, p. 72；底線為原作者所做的強調。

在汶川大地震中，任教於都江堰市光亞學校的范美忠老師，則會覺得只有後者才是值得認可的行事原則，所以儘管事後被網友笑稱為「范跑跑」，他依然認為當下有理由做的事是棄學生不顧而先行逃難。林靖娟與范美忠的例子告訴我們，在相似情境中進行慎思時，就算手邊同時有好幾條可以符合定言令式和假言令式的行事原則，不同的行動者對於哪條行事原則值得認可，仍會有不同的判斷，這時就會出現「甲覺得只有 A 行事原則值得，所以採取 A 行動，但乙覺得只有 B 行事原則值得，所以採取 B 行動」的情況。這也顯示，行動者在判斷行事原則是否值得自己認可的時候，除了考量定言令式與假言令式之外，也還會考量行事原則其他的特徵。

對此，柯思嘉提出**實踐身分 (practical identity)** 的概念，認為這也是在判斷行事原則值不值得認可時，要去考量的特徵。實踐身分就是一組有關於「你會以什麼樣的方式看重自己，認定自己要活成什麼樣子，如何行動才算值得」的各式描述。⁴⁴每個人的成長環境、人生際遇、才情稟賦、志向夢想等都不盡相同，這些內在外在的因素影響了人各自接受不同的實踐身分，按照這些實踐身分所揭示的理想形象在生活中做出不同的價值取捨。換句話說，我們彼此都看重不同的實踐身分。按照柯思嘉的看法，無論是男是女；是福佬、客家、原住民或新住民；是佛教徒、基督教徒或伊斯蘭教徒；是恐怖情人或是換帖之交；是某某職業的一員等等，都是一種實踐身分。讓我們設想以下情境，

【理想人生】同樣身為生理女性，小丸子因為從小感受到爺奶與父母對自己的疼愛，讓她相當重視家庭和諧，同意「男主外、女主內」的分工，所以選擇在結婚後專心在家相夫教子，以成為丈夫、孩子們背後的支柱為榮；小玉從小耳濡目染，看爸爸拿著相機拍下各地美景，讓她也憧憬著成為一個自由攝影師，因此選擇單身不結婚，不受家庭的負擔，好讓她能自由穿梭在世界各地，追尋各種不同自然與人文的風景；至於年子，她在青春期發現女性比男性對自己更有性的吸引力，她不喜歡自己身體的女性性徵，甚至感到厭惡與噁心，隨著年齡增長，她逐漸意識到自己有著一個被禁錮在女性身體裡的男性靈魂，於是改變穿著打扮與行為舉止，也存錢準備動手術改變自己的身體。⁴⁵

44 SN, p. 101; SC, p. 20.

45 小丸子、小玉、年子三人也都是卡通《櫻桃小丸子》裡的角色。

小丸子、小玉與年子三人看重不一樣的實踐身分，使她們對同樣的行事原則有不同的重視程度。像是，小丸子認為做一個相夫教子的好主婦是值得她追求的生活，但小玉並不認為好主婦是值得自己追求的理想人生。另外，小丸子與小玉都滿意自己的女性身分，而年子則反而厭惡自己做為一個女性，她希望自己活得像一個男性。實踐身分影響了三人的生活方式與價值觀，讓她們在乎不同的事物，懷抱不同的夢想。因此在選擇認可哪條行事原則為行動理由時，就會出現「小丸子認為自己有理由結婚，小玉則認為自己沒有理由結婚」、「年子認為自己有理由去動手術去除女性性徵，小丸子與小玉卻認為自己沒有理由這樣做」等等差別。

根據上述說明，我們找到了值得認可的行事原則所要具備的第三個特徵：

行動所依據的行事原則，必須契合行動者所看重的實踐身分。

人通常不會只看重一個實踐身分。對一個博士班學生來說，他可以同時是學生，也是助教，又是老師，還同時為人子女，為人父母，是某人的伴侶。所以，人的實踐身分其實是複雜的身分組合。在組合中，各種實踐身分有核心與邊緣的差距。所以，如果要讓前段三人的實踐身分更加符合現實人生，那情況或許會是，小丸子、小玉與年子並非分別只看重唯一的實踐身分：當一個好主婦、當一個成功的攝影師、當一個社會性別上的男性。她們或許希望在條件許可下能擁有的斜槓身分：好的家庭支柱／事業有成的女性／帶有陽剛味的女性。只是在她們各自的實踐身分組合中，占據核心與邊緣地位的身分彼此不同。對小丸子來說，「當一個好主婦」處於核心位置，所以與為人母、為人妻相關的行事原則，就會受到她較大的重視，而「事業有成的女性」處於相對邊緣的位置，所以相關的行事原則得到青睞，成為行動理由的機會也比較小。假如行事原則互相衝突時，與事業相關的行事原則可能會優先被放棄，因為對小丸子而言，無法成為一個好主婦要比事業無成會更加偏離她心目中的理想人生。不過，在衝突時二者取一也不見得是唯一的解套方式。小丸子或許心念一轉，改用一種帶有創意的方式，把家庭當成職場在經營。家庭與職場既然重合，那麼行事原則的衝突也就消失了，小丸子可以一邊持家，一邊實現當職場女性的夢想。

實際人生的情況或許又比上段描述得還要複雜，不過以上說明足以讓讀者看到實踐身分的梗概。考量到實踐身分複雜多樣的排列組合，「一樣米飼百樣

人」的說法就顯得一點也不誇張了。即便柯思嘉為值得的行動加上定言令式與假言令式的形式要件，但她的理論仍然允許你我在相似的行動情境中，各自以不同的理由為本，實現多元的美好人生。如果定言令式與假言令式為值得認可的行事原則確立了骨架，那實踐身分就是為這些行事原則填入血肉，讓每個行動者更加明白自己該用什麼方式實現什麼目標。你我之間由於看重不同的實踐身分，導致有些你認為值得採取的行動，對我來說卻不是那麼值得去做的事。值得與否的判斷左右了行動的理由，行動理由的不同又左右了我實際會採取的行動。你我之間人生的差異，就在一次次的行動抉擇慢慢地被擴大，而你我之間相互有別的個體性也慢慢被形塑而成。當你我藉著不同行動發展出自身的個體性之後，這些個體性又會回過頭來影響自己在乎的事物，形塑自己的價值觀、生活方式，鞏固或者調整自己看重的實踐身分。實踐身分、行動、個體性形成了互相影響的循環。

五、 道德身分

桑德爾（Michael Sandel）曾經批評羅爾斯把人看成是一種「無羈絆的自我」，好似人是先於任何特定的目標而存在的。一個無羈絆的自我可以擺脫所處社群對自己潛移默化的影響，脫離特定的歷史與文化脈絡去選擇正義原則。桑德爾認為，這種人觀沒有注意到有些目標不是說放棄就可以放棄的，因為這些目標「如此完整地定義了我，沒有它們，我就沒有辦法理解我自己是個怎樣的人」，他稱這類構成一個人的人格統整性的目標為「構成性目標」（constitutive ends）。⁴⁶他認為構成性目標確實存在。比方說，身為某某家族、某某文化、某某國家的一員所要肩負的承擔、所享受的榮耀，都不是人可以自願選擇接受或放棄的。就像哈利王子與梅根王妃在公眾場合的舉止很難完全像平民老百姓一樣；法羅群島的居民無法中止夏天獵殺鯨豚的活動；德國人難以擺脫屠殺猶太人的惡名一樣。剝除這些承擔，我們看到的將不是像羅爾斯所設想的，一個兼具合理與理性能力的道德人，而是道德膚淺，毫無個性的人。⁴⁷柯思嘉提出實踐身分的概念，算是回應了桑德爾對羅爾斯的批評，承認人在選擇什麼行動值得做，判斷行動有無理由支持時，不是只看形式要件，也要

46 Sandel (1984), p. 86.

47 Sandel (1984), p. 90.

看看行事原則有無契合自己看重的實踐身分。如果不考量因著實踐身分而來的生活目標與人生計畫，人根本不知道自己要在乎、追求些什麼。失去了目標，就無從選擇手段，也無從判斷目標與手段的關係是否符合定言令式、假言令式，更難以決定哪條行事原則才值得認可。這樣一來，人就無法行動，也就無法透過行動形塑自身的個體性，成為桑德爾口中「沒有個性的人」。⁴⁸

不過，如果把實踐身分理解成桑德爾所謂的構成性目標，認為這些身分由一個人身處的社會環境所決定，因而由不得自己選擇，而且是構成人格統整性的一部分，這種想法也會遇到問題。身處不同家族、文化、國家的人因為看重不同的實踐身分，讓他們有不同的行動理由，這或許可說明理由具有史坎倫所說的「關係性格」，理由總是對某人來說的理由。⁴⁹不過，如果實踐身分完全無法從個人身上剝離，那麼以下情境就有可能發生：原住民族可能會說某片山林是無論如何也不該涉足的祖靈庇護之地，但新住民族則說為了民生需求，適度開發那片山林已刻不容緩。如果判斷行動有無理由必須要看這是否契合行動者的實踐身分，而實踐身分又構成一個人的人格統整性，人無論如何都沒辦法擺脫，那麼我們就得承認行動理由是相對的。所以，原住民族有理由去捍衛山林淨土，沒有理由去犧牲小片山林來福國利民，這是對的。反過來說，新住民族有理由去犧牲小片山林來福國利民，沒有理由去捍衛山林淨土，這也是對的。理由變成一種只能私自擁有，無法共享的私有財產。

為了避免相對主義的風險，柯思嘉指出無論一個人看重怎樣的實踐身分，但是有一個實踐身分必定是他們都得看重的，那就是「身而為人」的道德身分（*moral identity*）。⁵⁰如果這個說法成立，那麼雖然人可能因為彼此的環境際遇、天賦才情的差別而看重不同的實踐身分，但你我在差異之外也有共通之處——我們都必定得看重自己的道德身分。這樣一來理由就不完全是相對的，因為立場不同的各方至少還能從一個相同的觀點去看待、評估事物。而且根據這個說法，道德身分是使得一切實踐身分被人看重的根源，人若不看重自己的道德身分，也就不會看重其他那些為人父母、為人子女、身為男性女性、某個族群等等的實踐身分。所以，道德身分必須被放在身分組合中最為核心的位置。

48 柯思嘉的看法可參考 SN, pp. 118-119。

49 見第四章第三節。

50 SN, p. 125.

這意味著看重其他實踐身分而來的理由，如果與因為看重道德身分而來的理由互相牴觸，前者必得退讓，因為失去道德身分對人格統整性所造成的破壞，比失去其他實踐身分所造成的破壞都還要更大更深刻——那會使得自己不再「身而為人」。⁵¹因此，我們可以提值得認可的行事原則所需具備的第四個特徵：

行動所依據的行事原則，必須契合「身而為人」的道德身分。

要注意的是，柯思嘉如何論證上述說法成立，仍有待說明與檢視。本文在此僅是先假設此說法成立。下一章處理柯思嘉與史翠的爭論時，本文會再詳細檢視這個說法。

第四節 行動、理由、道德要求

一、三個論題

根據前面的說明，構成行動所不可或缺的要件有二：（一）行事原則中目標與手段的關係要符合定言令式、假言令式的要求；也就是說，行事原則要符合工具理性原則，也要能通過普遍化測試。（二）行事原則中採行此手段來達成該目標的建議，要契合行動者的實踐身分與道德身分。簡單來說，不看重道德身分，會使得行動者不再「身而為人」，不看重實踐身分，則會使得行動者失去「自我」。其中，若未契合實踐身分雖然不會使行動者的作為無法再被稱之為行動（因為不會因此變得不再「身而為人」），不過實踐身分與行動者的個體性息息相關，其決定了為什麼不同的行動者會為自己制定不同的人生計畫，享有不同的價值觀。借用柯思嘉的說法，行動就是在「構成自我」，我們是透過一次又一次的行動抉擇慢慢刻畫出自己是怎樣的一個人，再加上自我應該是具有獨特性的，與他人有別的，那麼本文認為將「契合實踐身分」納入構成行動所不可或缺的要件，亦不會有太大問題。以後本文在談及行動的構成要件時，就是指行事原則既「符合定言令式、假言令式」，亦「契合實踐身分、道德身分」。

本文將柯思嘉的理由論簡要地整理成以下論證，

51 SN, pp. 129-130.

- (前提一) 人與動物有別的一個重要之處，在於人的意識具有反思結構。這使得行動成為人不得不面臨的「困境」。換句話說，人不得不採取行動。(按第一節說明)
- (前提二) 為了解決此「困境」，展開行動，行動者必須透過能夠統合自身的行事原則，合眾為一。(按第二節說明)
- (前提三) 能夠統合自身的行事原則，其形式必須符合定言令式、假言定式，而且還要契合行動者的實踐身分、道德身分，這是行動不可或缺的構成要件。(按第三節說明)
- (結論) 所以，行動者有理由在進行慎思時，按照一種「符合定言令式、假言令式，且契合自己的實踐身分、道德身分」的程序性要求去進行慎思，判斷哪一條行事原則才值得加以認可。

在這個論證中，有著柯思嘉對行動獨到的見解。她認為行動不只是用來達成某個既定目標的手段。雖然一個好的行動同時也要是一個有效的行動，但是好的行動還要是被行動者認可為值得去做的行動，而這同時涉及了如何擇定目標的問題。

如果柯思嘉的理由論成立，我們就要接受以下主張，

【普遍性論題】 能被行動者所認可的行事原則，要是能被普遍化的行事原則。換句話說，人不可能去認可一條個殊性的行事原則。依據一條個殊性的行事原則去行動，等於沒有依據任何行事原則去行動，這樣的行動者不算是個行動者，只是一盤散沙。

個殊性的行事原則不具有普遍性，故其無法跨時間地對行動者造成約束。但是，人的行動幾乎都需要花費一段時間才能完成，所以如果行事原則無法跨時間地產生約束，這一刻以之為本的行事原則在下一刻馬上不再具有效力，行動也就很難真的展現其有效性。比方說，如果我今天決定奉行「為了減肥五公斤，開始少吃喝、多運動」的行事原則，可是這條行事原則只有個例性，也就是說它只對當下的我具有約束。那麼就算我今天成功地少吃喝、多運動，但明天我可能又完全不帶理由，恣意地改而奉行另外一條「為了嚐盡天下美食，每天吃五餐」的行事原則，然後我在後天又突然恣意地回來奉行「為了減肥五公斤，開始少吃喝、多運動」的行事原則。結果我就是一事無成，既減不了肥，又無法嘗盡天下美食。當然，我不是完全沒有機會達成我的目標。或許恰好我

連續三個月都奉行同一條個殊性的行事原則，這樣我還是可以成功減肥五公斤。但儘管從外表來看我與其他行動者並無二致，但其實我只是一頭運氣極佳的動物，偶然聚合在一起的散沙罷了，我的行動能夠有效，完全仰賴於機運。

不過，行事原則光是符合定言令式和假言令式，有時還不足以指引行動者如何行動。按照柯思嘉的理由論，行動者在判斷要認可哪條行事原則才值得他以之為本展開行動時，還會考慮這有沒有契合自己看重的實踐身分。小丸子、小玉、年子看重不同的實踐身分，彼此活出與另外二人不一樣的人生。而且依據這套理由論，「所謂成爲一個『人』，或者說成爲一個理性的行動者，也正是去參與、從事那個持續地將〔自己〕整合爲『人』的活動。」⁵²「我」與「行動」是形成一個互相影響的動態循環，我依據自己看重的實踐身分來擇定以之為本的行事原則，而依據了該行事原則加以行動的效果，就是讓我慢慢具有與眾不同的個體性，讓我更加堅定某些實踐身分是自己所深深看重的，某些實踐身分則可能沒有很被自己所看重。在此，硬是要去為先有「我」還是先有「行動」理出頭緒並不適合。⁵³人本來就因為身處環境和自身才情而傾向看重不同的實踐身分，但這不當然就等於「我」。如果這就是「我」，那周處除三害這類幡然醒悟的故事就絲毫沒有可能性了。但是這也不表示「行動」要優先於「我」，正如同桑德爾所說的，我們不是完全沒有個性的人，這種人根本沒辦法採取任何行動。因此，最好的方式是把行動看成是「我」的體現，用更準確一點的說法，「我」被體現在行動所依據的行事原則之中，「我」就是我的行動以之為本的理由。

但是如果人在決定認可哪條行事原則時只去考慮實踐身分，那麼理由就有可能是相對的。對我來說是值得認可的行事原則，對你來說無論如何都覺得不值得認可。對此柯思嘉指出，

【人性論題】 即便每個人會看重不同的實踐身分，但是有一個實踐身分是所有人都必得看重的，那就是道德身分——自己「身而為人」的身分。而且，道德身分是使得其他實踐身分之所以會被行動者看重的基礎根源。

52 SC, p. 42.

53 SC, pp. 41-44.

本文將會在下一章討論證明人性論題成立的「人性論證」，並且思考其是否具有說服力。

根據前二個論題，行事原則必須具有普遍性，行動者也必得看重自己「身而為人」的道德身分。不過，柯思嘉認為光是接受這二個論題，普遍性與道德身分的適用範圍都只及於**行動者本人**。也就是說，行動者以之為本的行事原則，必須可以跨時間地約束「過去」、「現在」、「未來」的自己；行動者必須要看重自己「身而為人」的道德身分。這還無法保證行事原則可以**跨人際地**約束我與別人。上述二個論題並不排斥行動者不去看重別人「身而為人」的實踐身分，不去依據一條對自己、他人適用的行事原則展開行動。但是，未涵蓋他人面向的理由很難被當成是一種道德的理由。既然本文關心的是「我為什麼應該遵守道德要求？」的規範性問題，本文不能對這一點視而不見。所幸，柯思嘉也試圖指出，

【公共性論題】一條具有普遍性的行事原則，不只可以跨時間地約束行動者本人，也可以跨人際地約束行動者與其他人。另外，如果一個人看重自己「身而為人」的道德身分，他也會同等地看重別人「身而為人」的道德身分。這樣一來，自己所認可的理由同時也是其他人會認可的理由，其他人所認可的理由也同時是自己所認可的理由。這表示理由是共有的、公共的，而非私有的。

本文會在第十章討論證明公共性論題成立的諸論證，檢視其是否具有說服力。

二、 柯思嘉的理由論與道德要求

上述三個論題若全部成立，表示行動者的慎思必須受到下述程序性限制：

依循可以被普遍化、具有效性、契合實踐身分與道德身分的方式來選擇認可行事原則，以之為理由去展開行動。

其中，普遍化與道德身分有著濃厚的道德色彩。普遍化的要求指出行動者應該要以一種「得向他人證成」的方式去思索該如何行動，這或許是指出他的行事原則無法合理地被所有人給拒絕，也或許是他的行事原則能夠合理地被所有人給接受。至於所謂的「道德」身分，是指每個人就其身而為人的身分，具有同

等的地位與價值，這是啟蒙時代遺留下來的產物。⁵⁴這二個具有濃厚道德色彩的程序性限制，向我們顯示任何值得被行動者認可的行事原則都必須滿足的底線——道德的底線。行動是站在「身而為人」的觀點之下，依循「得向他人證成」的程序框限所慎思得來的結論，因此它不會是「心中沒有別人」的自私之舉。至於實踐身分的要求，則指出在滿足道德底線的基礎上，每個人可以各自選擇去過怎樣的人生，把自己的人生當成一件作品去構作藍圖，然後在製作過程中持續修正調整，產生獨樹一格的成品。⁵⁵

這些要素是行動的構成要件，行動者不加以遵守就不會被認為是在行動。柯思嘉的理由論做為一個構成論，說明了行動者為什麼被約束要去讓自己的慎思受到這些要素的框限。它們是具有規範性，做為行動底線的道德要求。此外，由於這些框限同時也是從行動者身處的觀點之下所衍生出來的（契合他的實踐身分），所以這是立基本人觀點而來的約束，這讓行動者會心悅誠服地接受這些框限，不會把它看成是威壓與脅迫，所以柯思嘉的理由論便能成功捕捉到規範性的內在性格，而這是實在論所做不到的。然而，即使這些實踐身分是行動者本人所看重的，這並不表示行動者可以恣意決定哪些行動才是自己有理由去做的行動，因為這些構成要件是針對行動進行概念分析而來的，它是獨立的對錯標準，這讓她的理由論不像情意論那樣，必須承認違反直覺的慎思結論，例如呂行在旅館大火時，沒有跳窗逃逸的理由，甚至有活活被大火燒死的理由。由此可知，柯思嘉的理由論既能解釋道德要求的規範性，又能掌握規範性的內在性格，還能兼顧道德要求有著獨立標準，在其他理由論尚未針對前述問題提出解決方法之前，她的理由論是截至目前為止唯一能夠脫穎而出，有望妥善答覆規範性問題的理由論。

此外，柯思嘉的理由論做為一種構成論，也可以解釋為什麼這些做為行動底線的道德要求具有不可恣意擺脫的不可逃避性。不符合定言令式、假言令式，不契合實踐身分、道德身分會使得行動者的所作所為沒有資格稱之為行動，那麼除非行動者永遠都不行動，否則他必然得讓自己的慎思過程符合這些程序性限制。可是按照本節一開始整理的論證，行動是人不得不面對的「困境」，這顯示行動者不可能不行動，甚至我們可以說，他連「決定不行動」這

54 SN, pp. 117-118.

55 人生與藝術品的比擬，可參考Dworkin (2011), pp. 195-199.

件事本身都是一種行動（或許可說是一種消極的行動），道德要求的不可逃避性也因此獲得解釋。

至於優先性，則可以從實踐身分與道德身分這二點來加以說明。實踐身分顯示每個人透過選擇不同行動來形塑自己與眾不同的個體性，道德身分卻又顯示每個人與眾相同，大家都「身而為人」。如果持續不以契合自己實踐身分的行事原則為本去行動，等於是行動者一直以一種違悖自己所接受的價值觀，偏離自己所擬定的人生計畫的方式去過生活。如果他不是說一套做一套，嘴巴講得頭頭是道，直到實際行動時才顯露自己的本性，因此他其實沒有不契合自己的實踐身分，那麼我們將很難相信這個人可以心安理得地一直過著這種生活，因為這等於是一種「慢性自殺」，是自己用行動一點一滴侵蝕自己的人格統整性。至於如果行動者不依據契合道德身分的行事原則去行動，那等於是放棄當「人」，不再重視任何事情，對生活抱持蠻不在乎的態度，就像失去靈魂的空殼一樣，任憑外在環境與動物本能的擺佈。本文相信上述二種情況都是我們相當不願意看到的，無論消除自己的個體性，或是完全放棄當「人」，都會讓生命不再有意義。如果違反道德要求正如同柯思嘉的理由論所言，是背離了「身而為人」的道德身分，而不看重自己的道德身分連帶會使自己不看重任何的實踐身分，導致生命失去意義，那麼本文認為這也就不難去解釋為什麼道德要求具有優先性，當與其他規範要求衝突的時候，可以凌越它們。

最後是可問責性。按照公共性論題，一旦某條行事原則符合前面所說的構成要件，得到行動者的認可，成為他以之為本展開行動的理由之後，這個理由所約束到的不僅僅是行動者本人，它同時也會約束其他人，要求彼此調整自身的行動來互相配合。換句話說，道德要求畫出一條彼此都能知悉，並且預期雙方都會互相遵守，也都應該遵守的行動界線。行動時違反道德要求，等於破壞了這條約束雙方的界線，而這個時候，我們自然會對破壞界線的一方產生怨懟、義憤等等態度，破壞界線的一方自己也會感到罪惡，認為自己必須為此負起責任，這是何以道德要求也具備可問責性的原因。

以上說明旨在顯示，一旦柯思嘉理由論中的三個論題全部成立，這套理論如何能夠解釋道德要求的四個重要特徵。按照第三、四、六章與本章的說明，柯思嘉的理由論如何兼容實在論、情意論的優點，避免設限的建構論所會遇到的「釜底抽薪」問題，在不漏失規範性的內在性格的情況底下，成功解釋道德

要求的規範性，本文認為箇中道理已足夠清楚。此外，本章也詳細說明了柯思嘉如何透過分析「行動」的概念，得出普遍性論題。然而，柯思嘉的人性論題、公共性論題是否同樣具有說服力，則不是那麼清楚。這也連帶影響到她的理由論是否真能成功解釋道德要求的不可逃避性、優先性、可問責性。接下來的章節，本文將分別考察史翠、渥芙、達沃對柯思嘉的理由論所帶來的質疑，一一說明柯思嘉的理由論可以如何回應這些質疑，成功解釋道德要求上述的三項特徵，證明其自身的確是一個能夠妥善答覆規範性問題的理由論。



第八章 道德要求的不可逃避性與優先性

依據柯思嘉的理由論，人類在慎思時理性的運作要受到程序性的限制，判斷哪一條行事原則值得加以認可，而道德要求體現在普遍化與道德身分這二道對於慎思的程序性限制上面。如果前一章最後一節所提到的三個論題都成立，那麼一條值得加以認可的行事原則，就是人們以之為本的行動理由，其既符合定言令式、假言令式，也契合行動者的實踐身分與道德身分。

以上說明可以看出柯思嘉的理由論為什麼能夠解釋規範性的內在性格，因為它一開始就立基於本人觀點去思考怎樣的行事原則才值得被認可。另一方面，由於這些程序性限制是使行動之所以成為行動的構成要件，其也無法任由行動者恣意改變。道德要求是否有約束行動的權威，仍舊要依循獨立的標準。不過本文在第二章指出，想要妥善答覆規範性問題，除了要能夠說明道德要求如何具有規範性，還要說明道德要求如何具有無法任意免除的不可逃避性、可以凌越其他類型規範的優先性、違反就必須為此負起責任的可問責性。

本文主張柯思嘉的理由論能夠解釋上述三個道德要求的重要特徵。不過，這個主張必須得到證成。本文擬藉由回應三個對柯思嘉理由論的可能質疑，顯示其理由論如何回應這些重要特徵。這些質疑分別與道德要求的不可逃避性、優先性、可問責性有關。本章先處理不可逃避性與優先性，第九、十章再處理可問責性。前二節透過回應史翠對道德身分的批評，指出柯思嘉的理由論可以說明為什麼道德要求的規範性奠基於「身而為人」所該具有的特質上面，是故人無從逃避道德的要求。後二節透過回應渥芙對道德要求的批評，說明柯思嘉的理由論如何處理道德要求和與生命意義相關的要求之衝突。本文認為依據她的理由論，合乎道德要求的行動至少和行動者認為對其生命有意義的行動，擁有相同的優先性。



第一節 人性論證

一、 實踐身分的偶然性

根據前一章的討論，定言令式和假言令式是行動的構成要件。如果行動者在思考哪一條行事原則值得認可時，不去考慮當中的手段能否實現目標，或者他雖然考慮了，但不把這條行事原則當成是一條具有普遍性的原則，那麼依據這條行事原則所做出來的行動，其實不能稱之為行動。因此在行動時，行動者應該要排除掉這類不符合假言令式跟定言令式的行事原則，避免以其為本而行動。然而，這只有指出哪些行事原則應該被消極地排除掉，因為行動者可能還是得在許多符合定言令式與假言令式，但同時互斥的行事原則中進行選擇。在這種情況下，他雖然知道哪些行動不該做，但仍然無法決定該做什麼行動，結果就是，他依然不知道該如何行動。不過由於每個人看重不同的實踐身分，這些實踐身分提供行動者額外的標準，幫助他們判斷哪條行事原則值得認可。一般來說，人會看重數個實踐身分，而在理想狀況下，這些實踐身分彼此協調，形成一個融貫的整體。這套實踐身分的組合為行動者刻畫了美好人生的藍圖，指引他行動的方向，幫助他們進一步揀選手邊繁多的行事原則。

我們可以說，定言令式與假言令式為行動設下第一道篩網，指出依據哪些行事原則而採取行動無法讓人成為一個行動者。這些行事原則沒有滿足行動的形式要件，就算他的肢體動作還能被算是行動，頂多也只能是有瑕疵的行動。實踐身分則為行動設下第二道篩網，幫助行動者專注於某個範圍內的行事原則。範圍以外的行事原則，雖然也符合定言令式和假言令式，但因為這些行事原則與他看重的實踐身分不相契合，故難以進入慎思時的視野當中，成為他考量的行動選項。然而，這僅僅表示這些行事原則不值得被這位看重某個特定實踐身分的行動者視為行動理由，但對於那些看重其他特定實踐身分的行動者來說，這些行事原則或許又相當值得做為行動理由。滿足定言令式與假言令式是行動的基本要求，使如此行動的人得以成為行動者；契合實踐身分則幫忙塑造行動者的個體獨特性，使他成為一個與別人不同的行動者。

不過，如果看重哪個實踐身分跟行動者的天賦才情、環境際遇有關，我們就必須承認人會看重哪個實踐身分其實有某種程度的偶然性。當行動者發現看重的實踐身分取決於自己的天賦才情跟環境際遇後，他或許會這樣想：

所以，我不過是因為剛好出生在這樣的家庭，接受這樣的教育，擁有這樣的性格，才會認為應該依據這條行事原則而行動。但是，我為什麼非得生在這樣的家庭，受這樣的教育，有這樣的性格呢？只要歷史機緣一變，我就是生在不同的家庭，受不同的教育，有不同的性格了。那時，我也不會認為自己應該依據這條行事原則而行動了。這樣一來，我好像也不是非得應該去做我有理由去做的行動，不是嗎？

這個質疑與道德要求的公開透明性有關。本來當行動者自問為什麼應該去做有理由做的行動時，我們可以對他說「因為這樣做契合你所看重的實踐身分」，¹藉此答覆關於理由的規範性問題。一旦他發現看重什麼實踐身分其實取決於天賦才情、環境際遇，他就可以再提出關於實踐身分的規範性問題，問自己為什麼應該看重某個特定的實踐身分。所以，一旦認識到實踐身分具有偶然性，反而揭穿了實踐身分的假面具，讓行動者發現原來自己之所以會把某些行動看成是有理由（或沒理由）的，只不過是大自然（它讓行動者擁有如此這般的天賦才情）與社會文化（它提供行動者如此這般的環境際遇）共同施加在身上的把戲。如果這樣的說法成立，那麼柯思嘉的理由論在答覆規範性問題時，反而違反她自己所設下的限制——她給出的答覆並不公開透明，行動者在得知理由的相關知識後，不會再願意以理由為本來展開行動。²

必須注意的是，人並非只看重單一的實踐身分，而是同時看重多種實踐身分，將它們整合成一個協調融貫的網絡。有的實踐身分較為核心，有的實踐身分較為邊緣，它們之中有著位階排序。這些位階排序，有可能是指位於同一階層的實踐身分有不同的優先順序，也有可能是指實踐身分位於基礎性深淺不同的階層。說實踐身分之間有著位階上的排序，一方面表示實踐身分互相衝突時，行動者可以透過審視它們的位階排序來消弭衝突，決定行動，另一方面也表示位居較淺階層（較不基礎）的實踐身分，必須透過位居較深階層（較基礎）的實踐身分加以證成，奠基其規範性。從位階排序所表示的第二個意義來看，當行動者開始質疑為行動奠基規範性的某個實踐身分，我們似乎只需訴諸另外一個位居較深層的實踐身分加以證成，告訴行動者，既然他看重較深層的實踐身分，那麼根據其所處的觀點，再搭配上從其該觀點衍生而來的框限，他

1 當然，也是因為這個行動所依據的行事原則同時滿足了定言令式與假言令式的要求。不過這並非此處討論的重點，故暫時忽略不談。

2 公開透明性的討論見第二章第二節。

其實有理由看重較淺層的實踐身分。例如，假如所謂的好老師意味著是一個會聆聽學生說話的老師，是一個不會被學生挑釁就發怒的老師等，那麼一旦我看重位於較深層的「老師」身分，我也就必須看重位於較淺層的「聆聽者」、「溫和人士」的身分。

不過，既然所有的實踐身分都具有偶然性，那麼當我們將規範性追溯到那個位居最基礎的階層，即最核心的實踐身分後（後簡稱為**核心實踐身分**），我們同樣會發現這個實踐身分只是偶然性之下的產物，它無法得到證成。這樣一來，柯思嘉的理由論就會和情意論與實在論一樣，都無法解決無限後退的問題。行動者仍然可以質問自己：為什麼我一定要看重這個具有偶然性的核心實踐身分？

無限後退的問題可以有二種解法。一種是大方承認核心實踐身分就是偶然的。這種解法同意實踐身分本來就是偶然性之下的產物，所以其也承認每個人的核心實踐身分可能不盡相同，這也就等於承認理由可能是相對的。因為我們可以想像你我所看重的核心實踐身分不一樣，因此雙方從自身觀點衍生出來的界限也不一樣，最後造成有些行動可能對某人來說是行動的理由，但對其他人來說就根本不是行動的理由。第二種解法則是去主張「並非任何形式的實踐身分都是偶然或相對的：道德身分是必然的。」³換句話說，就算絕大多數的實踐身分都具有偶然性，依舊會有每個人都必得看重的實踐身分，也就是道德身分，以此避免所有理由都只具相對性的問題。⁴

二、 道德身分的必然性

柯思嘉選擇採取第二種解法，主張無論行動者看重哪個特定的實踐身分，他都必得同時看重自己的道德身分，承認自己是有著以下特性的存有者：

無論會看重哪一個實踐身分，自己總是要看重某個實踐身分，不能任何實踐身分都不看重。

3 SN, p. 122.

4 之所以說有希望，是因為我們還要進一步證明我們彼此不是只看重自己「身而為人」的道德身分，也會看重其他人「身而為人」的道德身分。如何從前者過渡到後者，請見第十章的討論。

所以，雖然道德身分也是一種實踐身分，但它和其他特定的實踐身分不太一樣。看重其他的實踐身分，意味著承認自己扮演了夾帶特定內容的角色，例如身為女性、為人父母、身為原住民等等。**道德身分的內容則是抽象的、形式化的，它只要求行動者一定要選擇看重某個特定的實踐身分，但不去硬性規定他一定要看重像是女性、母親、原住民等哪個特定的實踐身分。**由於道德身分是抽象、形式化的，這也讓它不再只是偶然的，因而可以辦到訴諸特定實踐身分所辦不到的事——終結關於實踐身分的規範性問題。柯思嘉就說：

因為除非你決意接受（committed to）某個實踐身分的概念，否則你將不會被「揪住」，認為自己（lose your grip on yourself as）有理由做這件事而非那件事——而且連帶地，你也將一點都不會被「揪住」，認為自己有理由去活著、去行動。但是這個要你去契合自己的實踐身分的理由，並不源自於那任何一個特定的實踐身分。這個理由是源自於你的人性本身，源自於你對自己單單身而為人的認同，也就是一個需要理由去生活、去行動的反思性動物。所以，這是一個唯有當你視自己的人性為一個實踐的、規範性的形式的身分，也就是說，唯有當你看重自己身為一個人的時候，才會有的理由。⁵

人之所以要看重實踐身分，是因為不這樣做人就找不到行動的理由，也就無法行動。人如果不看重任何實踐身分，表示他沒有採取任何觀點。理由來自於觀點與從其衍生的框限，假如行動者在一生之中不採取任何觀點，他就不會認為有什麼行動是他該做或不該做的。這樣一來，他沒辦法採取行動。因此，雖然「實踐身分具有偶然性」這件事提醒我們，沒有什麼實踐身分是行動者非得去看重的，畢竟會選擇看重怎樣的實踐身分，都有若干機緣巧合的成分在裡面，但弔詭之處在於，行動者卻又不能一個實踐身分都不看重，否則他會完全失去行動的理由，這意味著他的生活將會缺乏任何指引，只有憑藉著身為動物的本能而被驅使去行事，在他的生活之中將絲毫找不到值得實現的目標，戮力追求的理想。然而一旦人看重特定的實踐身分，就表示他必得同時看重「讓自己看重一個特定實踐身分」的抽象身分，這個身分就是道德身分。道德身分是「身而為人」者都要看重的身分，因為身為人的一個重要特徵，就是他具備反

5 SN, pp. 120-121；底線為原作者所做的強調。



思性的意識，因此會要求自己的行動本於理由，而一旦行動要本於理由，就一定得看重特定的實踐身分，也因此他一定得看重道德身分。

所以，假如行動者認為自己有理由去行動，那是因為以之為本的行事原則契合自己看重的特定實踐身分，而他之所以會看重這個特定實踐身分，一方面是因為他的天賦才情與環境際遇使然。就這點來看，每個人生而在世，因著不同的機緣巧合，隨順這些機緣巧合去看重特定的實踐身分，讓每個人在乎的事情多少有所不同。但是因為一個人也可以透過反思，最後選擇放棄看重這些實踐身分，改而看重其他的實踐身分，這表示特定實踐身分做為行動理由的規範性來源，它的規範性也需要奠基在其他東西上面。既然人看重了某個特定的實踐身分，表示他們畢竟都在乎一個依理由而行的人生，這點顯示出他們除了看重自己特定的實踐身分以外，也都要同時看重自己「身而為人」的身分，亦即道德身分。因此，並非所有的實踐身分都是偶然的，道德身分做為一種實踐身分是必然的。而且，特定實踐身分的規範性最終會奠基在道德身分上面。如果行動者不看重自己的道德身分，不在乎一個依理由而行的人生，他就不會認為有任何必要去看重特定的實踐身分，他連帶也就不會覺得有什麼行事原則是值得他認可的，他的生活就變成缺乏理由的生活，但那也等於是將自己排除在「人」的行列之外。

不過，或許有人從來就不在乎依理由而行的生活。對這種人來說，他沒必要看重自己的道德身分，也沒必要看重任何特定的實踐身分。對此柯思嘉說：

但是在這種情況下〔按：面對道德身分是否值得看重的問題〕你沒有選擇，只能回答「是」。既然你是人，你就必得將某個事物當成是具有規範性的，也就是說對你而言，某個實踐身分的觀念必得具有規範性。假若你對自己認同的身分沒有規範性的觀念，你就沒有行動理由，而因為你的意識是反思性的，你就無法行動。既然你無法不帶理由而行動，且你的人性就是你的理由的來源，表示如果你要行動，你就必得看重你的人性。⁶

6 SN, p. 123；底線為原作者所做的強調。

人是沒辦法不行動的，這就是人遭遇的實踐「困境」。身為人，我們無法擺脫意識的反思性結構，這使得我們不同於動物。在人身上，理據與行動之間出現了一道鴻溝，於是乎「應該如何行動？這樣做值不值得？」變成人所要面對的實踐難題。上一章指出，理由是解決這個實踐難題的方式，人必須透過理由才能跨越這道鴻溝，實際展開行動。由於理由的規範性某部分必須奠基在實踐身分上面，而實踐身分的規範性又必須奠基在道德身分上面，所以人一定得看重自己的道德身分。

或許有人會說，行動者還是可以選擇做一個什麼理由都不在乎，如同行屍走肉（wanton）般的生活。⁷然而，在他決定是否成為行屍走肉的那一刻，他也是在進行抉擇。他會選擇成為行屍走肉，也是因為這樣做契合他看重的實踐身分——他認為從今以後應該只受當下欲望的驅使而行動——這也顯示出他其實還是看重了自己身而為人的身分。不過，可能有人會回應，一個人變成行屍走肉以後，他其實沒有再做出任何選擇，他反而是任何選擇都沒有做，這樣才是任憑自己隨著當下欲望而有所動作。這個說法的著眼點似乎在於，行動者並非積極地做了什麼而成為行屍走肉，而是消極地什麼都不做而「順勢」成為行屍走肉。若是如此，這個說法沒有注意到的是，**人的抉擇不一定總是要以「積極地做了什麼」的方式呈現出來，它也可以呈現為「消極地什麼都不做」**。一個在學學生於畢業之際，會面臨到要繼續就業，或者繼續升學的抉擇，他可以選擇繼續就業，為此他可能會開始參加各種就業博覽會、徵才說明會，探詢就業市場的現況；他也可以選擇繼續升學，那麼他可能會尋找適合的補習班，或者蒐集各校的考古題來做準備；不過，他也可能選擇什麼都不做，這或許因為這二條出路對他有同樣的吸引力，也可能是二者對他都沒那麼有吸引力，也可能是他不想自己承擔做決定的風險，想要拉人來幫他背書……。雖然他沒有在就業或升學中做選擇，也不表示他沒有做出選擇。在上述情境中，這位學生的決定或許是「謀定而後動」（因為他還沒想清楚怎麼做比較符合自己所期望的未來），或許是「擺爛」（因為他受夠了眾人加諸在他身上的有形無形壓力，他要進行一場無言的抗議），或許是……。無論是哪一種，他仍然是本於理由而決定不做出任何選擇，因此他依然是在看重特定實踐身分的情況下，思考該如何行動。只是在這個情境中，他的行動以一種「什麼都不做」的方式展現出

7 關於行屍走肉一詞，見 Frankfurt (1971)。

來。所以，即便如上述回應所說，行動者必須要以一種什麼都不選擇的方式「順勢」成為行屍走肉，但「什麼都不選擇」的說法只是一種措辭。在那個當下，他依舊是基於某個理由而決定從今以後只由欲望來驅使自己。所以，「行動者消極地什麼都不做」不表示行動者沒有基於理由，他還是看重了某個特定的實踐身分，因而他就得同時看重自己的道德身分。

結合這二節的討論，本文將柯思嘉的人性論證整理成以下形式，做總結性的說明，⁸

(前提一) 人在生活中必須以理由為本去展開行動。

(前提二) 除非人看重某個實踐身分，否則人不可能以理由為本去展開行動。

(前提三) 除非人看重以理由為本去展開行動的人生，否則人不可能去看重某個實踐身分。

(前提四) 看重以理由為本去展開行動的人生，也就是看重自己的道德身分。

(結論) 所以，人必定得看重自己的道德身分。

行動是人不得不遭遇的「困境」，因為人的意識具有反思結構（前提一）。按照建構論的想法，理由來自於行動者身處的觀點與由此觀點衍生出來的框限，而能夠統合行動者自身，得到他認可的行事原則所必需滿足的條件之一，就是該行事原則契合他的實踐身分。所以行動者有理由去做什麼行動，這部分源自於他所看重的實踐身分（前提二）。然而，無論行動者看重哪個實踐身分，依據什麼理由去展開行動，這都要建立在一個前提條件上——行動者在乎一個以理由為本去展開行動的人生。因為要是行動者根本不在乎自己的生活中要有理由的概念，他完全不會認為自己有必要看重任何一個實踐身分（前提三）。再加上「以理由為本去展開行動的人生」，其實就是「身而為人生」，也就是「看重某個特定實踐身分的人生」，而這就是道德身分的含意（前提四）。所以，行動者若是以理由為本去展開行動，他就必定得看重自己的道德身分，道德身分是使得上述一連串事件得以可能的前提條件（結論）。在此理解下，道德身分解決了偶然性的問題（因為那是「身而為人」都要看重的實踐身

⁸ 此乃本文參考自 Stern (2011)；Street (2012) 所改寫而成。此外，也感謝口試委員在論證表述上所做的建議。

分)，也說明了所有實踐身分之所以被行動者看成是重要的，其重要性的根源在哪裡（因為他認為過一個以理由為本而展開行動的人生是重要的，也就是道德身分是重要的）。

第二節 道德身分

一、 道德身分是不融貫的概念

史翠認為「看重自己的道德身分」此一說法潛藏嚴重的問題，對此她提出二點說明。⁹第一點，當被問到「道德身分是否值得加以看重？」而柯思嘉認為我們別無選擇，只能回答「是」的時候，她已經預設這是一個可以被問，也可以用「是」或「否」加以回答的良式提問（well-formulated question）。然而史翠指出「道德身分是否值得加以看重？」其實是一個劣式提問（ill-formulated question）。¹⁰舉例來說，「101大樓是不是比較高？」也是一個劣式提問。¹¹被這樣問的時候，我們的直覺反應不是回答「是，101大樓比較高」或「不是，101大樓比較矮」，而是會說「抱歉，我不懂你在問什麼」，或者我們可能會反問說「你是指101大樓比什麼東西高？」。這是因為原來的問句裡面缺乏比較基準，我們無法判斷101大樓是高或矮，自然就無法回答這個問題，所以它是一個劣式提問。我們必須在問句裡面放入比較基準X，讓問題變成「101大樓是不是比X高？」，它才會變成良式提問，可以回答「是」或「否」。

那麼，為什麼「道德身分值得加以看重？」是一個劣式提問而非良式提問呢？要說明這一點，我們可以想像人如何決定自己要不要看重某個實踐身分。假如在電影《無間道》中，劉德華飾演的劉健明問自己該不該做一個「正直的警察」，那麼他或者要先認同做一個「正直的人」是重要的（看重「正直者」的實踐身分），再依此衍生出來的框限，判斷值不值得看重「警察」的實踐身分；或者他可以反過來，先看重「警察」的實踐身分，再依此衍生出來的框限，判斷值不值得當一個「正直者」。無論如何，劉健明都不可能跳脫所有的

9 Street (2012), pp. 48-51.

10 Street (2012), p. 49；史翠只有用 ill-formulated 一詞，well-formulated 一詞是本文為對照所自行添加。

11 Street (2012), p. 49；原文是「帝國大廈」，本文改為「101大樓」。

實踐身分，在一個什麼觀點都不採取，「實踐身分真空」的狀態下去思考自己值不值得做一個正直的警察。因為這時他的手邊會毫無任何關於理由的判斷基準，此時在他身上並不存在「有無理由」、「值不值得」這類的問題。這個例子揭示了建構論的基本精神，那就是判斷做一件事有沒有理由（判斷一件事值得與否、重不重要）要基於行動者採取的觀點，以及依此衍生而來的框限，如此才有判斷有無理由的標準。所以，人得先身處於某個觀點，才能判斷有沒有理由如此那般地行動。假若人不身處於任何觀點，就沒有任何依此衍生的框限，也無任何判斷有無理由的標準，他的生活裡就無所謂理由的問題。

柯思嘉說，我們最終必須承認自己「身而為人」是一件重要的事，也就是看重自己的道德身分。史翠認為這意思是指「我們有理由去幫這個行動或那個行動找理由」。¹²對應到人性論證，這意思是指我們有理由去幫「過一個以理由為本而展開行動的人生」找理由。史翠會說這個問題是劣式提問，因為提出這個問題的時候，行動者彷彿跳脫所有的實踐身分，在「實踐身分真空」的狀態下自問「以理由為本的人生」跟「不談理由的人生」，何者才是值得選擇的生活方式。這個提問違反了建構論的基本精神——行動有沒有理由，要根據觀點與從其衍生的框限來判斷。柯思嘉應該也會同意這一點，因為她說「我相信沒有什麼事物可以在不對某某人重要的情況下具有重要性」，事物重要與否、有價值與否，都是綁定觀點的。¹³既然行動者在「實踐身分真空」的狀態下並未採取任何觀點，就不存在有無理由的問題，自然也沒有值得與否的提問。史翠因此會說，柯思嘉若訴諸道德身分來終結規範性問題，會使道德身分變成一個不融貫的概念，因為判斷任何實踐身分是否值得被看重，都需要綁定觀點，但道德身分卻是一個毋須綁定觀點，卻又可被判斷為值得看重的實踐身分。¹⁴

二、 柯思嘉的兩難

史翠設想柯思嘉對上述批評的回應是，儘管跳脫所有特定的實踐身分，我們依然保有「一個能夠設定實質規範標準的評價觀點」。這個觀點就是「行動

12 Street, (2012), p. 50；原文是「I have a reason to take something or other to be a reason」。史翠另外還有提到其他的表述方法，為免冗贅，本文將其省略。

13 Korsgaard (2018), pp. 9-10。她在原文所用的「someone」可以包含「某某生物」、「某某人」、「某某動物」，依本文的討論脈絡，本文直接翻成「某某人」。

14 Street, (2012), p. 50.

者身而為行動者」(agent as such) 而有的觀點，它是一個「能夠從未經反思的評價傾向中後退一步的生物，所採取的觀點」，也可以說它是一個「有著自發意志 (spontaneous will) 的觀點」。採取這個觀點的我們，會意識到自己「『需要 (need) 理由』，因此需要某個關於其身分認同的規範觀念去支持這些理由」。¹⁵史翠對此回應提出她的第二點說明，提醒我們「需要」有二種意思：¹⁶

要成為一個父親，你需要有小孩。(構成性的需要)

一個中暑的人需要買一瓶飲料來補充水分。(實質性的需要)

在第一句話中，「需要」意指「有小孩」是理解「父親」時不可或缺的概念，我們不可能一邊說某人是個優質父親，一邊卻不知道他是有小孩的人，所以此時「需要」告訴我們一個構成性的概念真理。在第二句話中，「買飲料補充水分」並非理解「中暑」時不可或缺的概念，我們不必知道應該替一個中暑的人買飲料補充水分，也能知道他現在虛弱、盜汗、臉色蒼白的症狀是中暑。說中暑的人需要買飲料補充水分，是說他有一個實質的理由這樣做。這時，「需要」不是告訴我們構成性的概念真理，它是指引我們去做一個具有特定內容的行動。

本文暫且把第一種「需要」稱為「構成性的需要」，第二種「需要」稱為「實質性的需要」。史翠認為柯思嘉口中的「需要」不能是實質性的需要，因為說行動者有一個特定內容的實質理由去為行動找理由，似乎承認行動者可以有一個脫離觀點的理由。正如同一個知道對方中暑的人可能不知道自己有理由幫對方補充水分，因為「補充水分」這個理由可以脫離他當下的觀點而存在，處在道德身分觀點下那身而為行動者的行動者，也有一個可以脫離當下觀點的理由，要求他去為行動找理由。然而一旦承認這一點，就是違反建構論的基本精神——理由源自於觀點以及從其而生的框限，所以此處的「需要」不可以是實質性的需要。

所以，看起來柯思嘉口中的「需要」是構成性的需要。可是史翠認為，「然而就我所能了解，這種對『自我的價值』的理解，就其無法提供任何實質

15 上述引文皆出自 Street, (2012), p. 50；底線為原作者所做的強調。

16 Street, (2012), p. 51.

指引的意義下，是空泛的——它只是在說：去看重你所看重的。」¹⁷這樣一來，雖然我們的確要承認行動者就是要為行動尋找理由，因為「找理由」和「行動者」之間有著構成性的關係，但這沒有告訴我們行動者所找到的行動理由，一定要包含怎樣的內容，它有著包含各種內容的可能性。這表示行動者不是必得看重自己的道德身分，柯思嘉的人性論證並不成立。

為了讓我們想像上述情況如何可能，史翠設想了一種「蟻人」的生活。蟻人的社會組成就與我們所熟知的螞蟻一樣，有王室（女王）、軍人、勞工三種職業，其中

蟻人的勞工與我們人類相似的地方在於，他也會看重很多事情，但他與我們非常不相似的地方在於，他把自己看得非常不值一提，完完全全只具有工具性的價值。他把女王、社稷的福祉與存續看成是世界上最重要事，只要女王、社稷的未來得以保存，他就會感到無比開心與滿足，一旦想到它們會遭受任何傷害，他就開始感到驚恐與焦慮。

……現在，因著理解到以下事實——大致上是，他就是價值的根源——這位蟻人勞工就必得把他自己看成是重要的嗎？現在他就必得開始把自己看成是個目的，而不再只是一個讓他的母親、手足幸福安康的工具嗎？如果我們用任何一種日常的方式去理解「自己」這個詞，我認為答案明顯是否定的。¹⁸

史翠認為在蟻人社會中，勞工的存在價值和意義僅僅只是工具，他們也只會「自己能為社會貢獻多少」的意義下去衡量自己的價值。只要國家社稷需要，自己隨時可以犧牲。這樣的蟻人勞工看重自己僅僅是工具的實踐身分，卻可以不看重自己本身亦具有非工具性價值的道德身分。這個例子如果成立，表示就算一個建構論者承認自己是價值的根源，他也不必然像柯思嘉所言，必定得同時看重自己的道德身分。

17 Street, (2012), pp. 54-55；底線為原作者所做的強調。

18 Street (2012), pp. 53-54；底線為原作者所做的強調。相關說明亦可見第二章第一節。

我們可以把史翠的第二點說明整理成以下形式的論證，¹⁹

- (前提一) 柯思嘉說「行動者身而為行動者『需要』幫行動找理由」。
- (前提二) 這句話的意思或者是說，「行動者身而為行動者有一個實質理由去幫行動找理由」，抑或是說「行動者身而為行動者要看重他所看重的」。
- (前提三) 如果柯思嘉是說「行動者身而為行動者有一個實質理由去幫行動找理由」，她就違反了建構論的基本精神。
- (前提四) 如果柯思嘉是說「行動者身而為行動者要看重他所看重的」，這不必然會要求行動者去看重自己的道德身分。
- (結論) 所以，柯思嘉或者要承認自己違反了建構論的基本精神，或者要承認人沒有一定要看重自己的道德身分。

綜合前面二點說明，史翠對柯思嘉的批評鋪陳如下。在第一點說明中，她指出我們不可能在一個「實踐身分真空」的觀點上去評估有沒有理由做某個行動，因此站在道德身分的觀點上看待事物是一個不融貫的概念。在第二點說明中，她則試圖論證就算可以站在道德身分的觀點上看待事物，那也會讓柯思嘉遭遇兩難，迫使柯思嘉不是違背建構論的基本精神，就是承認這個道德身分的觀點空泛到推導不出任何帶有特定內容的實質結論，所以也無法達成柯思嘉提出人性論證的目標，證明每個人都必得看重自己的道德身分。

三、 道德身分「退無可退」

說明完史翠的批評之後，本文接著檢討她的批評是否言之成理。先看道德身分的觀點是不是一個站在「實踐身分真空」狀態下的觀點。本文認為，我們必須摒除「要先跳脫某個觀點，才能去評估該觀點是否值得看重」的想法。²⁰就一般含有特定內容的實踐身分來看，當行動者在評估這些實踐身分是否值得看重時，他確實常常假想自己「後退一步」，暫時擺脫該身分對他的束縛，處在

19 關於此論證，亦可參考德馬赫 (Sem de Maagt) 所說的「無規範性反駁」(no-normativity objection)，見 de Maagt (2019), pp. 4-5。

20 Bagnoli (2007), p. 119 有類似的看法。



其他實踐身分的觀點上，評估該身分是否與他接納的整個實踐身分網絡互相協調融貫。就此而言，史翠的說法不無道理。

然而本文認為同樣的說法並不適用在道德身分上面，因為**道德身分是一個抽象的實踐身分**。行動者是在質疑自己是否應該看重某個實踐身分的同時，連帶意識到自己必定得同時看重道德身分。這是因為，無論行動者要說服自己該不該看重某個特定的實踐身分，他總是要提出理由。換言之，他無法不處在某個特定實踐身分的觀點上去做出判斷，這點是史翠也會同意的。然而一旦行動者意識到自己必須處在特定實踐身分的觀點上看待事物，他就必定得承認自己也處在道德身分的觀點上看待事物，因為道德身分正是指「看重某個特定的實踐身分」，如此而已。

本文認為比較適當的說法是，道德身分是伴隨任何一個特定實踐身分而來的身分，而非跳脫出任何一個特定實踐身分後還具備的身分。所謂「伴隨」，指的是道德身分做為任何特定實踐身分的前提條件，總是如影隨形地「跟」在這些實踐身分背後。²¹如果真的要說道德身分「跳脫」特定的實踐身分，那意思比較像是道德身分不必然跟某個特定的實踐身分綁在一起，但不是說「處於道德身分的觀點」是一個處於「實踐身分真空的觀點」。用本文建議的方式去理解道德身分，行動者就不是站在「實踐身分真空」的觀點下去問自己要不要看重道德身分。情況反而是，不管行動者看重哪個特定實踐身分，他都將同時意識到自己必定也得看重道德身分。站在「不特定實踐身分」的觀點上意識到自己必得看重道德身分，跟站在「實踐身分真空」的觀點上意識到自己必得道德身分，二者並不一樣。甚至，光是從提出「某個特定的實踐身分是否值得我看重」這個問題來看，就顯示行動者業已注意到理據與行動之間的鴻溝，這也印證了他是一個需要理由的存有者，這促使他不得不採取某個特定的實踐身分來為行動找理由，而在這樣做的同時，他也就等於看重了自己的道德身分——他是一個會看重某個特定實踐身分的存有者。

21 柯思嘉說：「我們身為道德存有的身分——身為看重自己身為人類的人們這個身分——緊跟隨在我們更加特定的實踐身分背後。」見 SN, p. 121。

當然，史翠可能會說行動者不可能再質疑那最為根本的實踐身分。²²但本文認為這樣說過於武斷。史翠的說法似乎表示不存在人幡然醒悟，徹頭徹尾作出改變的可能性。但本文認為我們或許只能說在日常生活中，這種情況的確不常見，但這不表示這種情況不可能發生。況且，當人在質疑自己最為根本的實踐身分時，他可能也沒有真的打算要幡然醒悟，他可以只是稍加檢視自己一直以來所看重的這個最為根本的實踐身分，是否值得被他看重而已。所以就算行動者所反省的對象是最為根本的實踐身分，也不會影響他無法同時看重自己的道德身分。

最後，若是行動者直接自問道德身分是否值得加以看重，這時他無論看重與否，也都必須提出理由。可是，提出理由這件事恰恰顯示出行動者不必再「後退一步」，跳脫道德身分再去問自己有沒有理由看重道德身分。因為這意味著，行動者要在不附帶任何理由的情況，無緣無故地去看重（或不看重）自己的道德身分，但這不是行動者在判斷道德身分是否值得看重時，所表現出來的樣貌。所以，行動者在道德身分上可以說是「退無可退」，當他評估包含道德身分在內的任何實踐身分，都總是要處在道德身分的觀點之下。²³既然行動者無法跳脫道德身分的觀點來評估道德身分，去問自己「道德身分是否值得看重？」就可以不是劣式提問。這個問題仍然綁定了某個觀點——道德身分的觀點。如果本文的說法成立，那麼無論行動者質疑的是根本的實踐身分、沒那麼根本的實踐身分，或者是道德身分，他其實都得先預設自己看重了道德身分，否則他無法提出質疑。所以，行動者不會像史翠所說的那樣，處在一個「實踐身分真空」的觀點下去思考自己是否應該看重某個實踐身分或道德身分。這些質疑不是劣式提問，道德身分這個概念也並非不融貫的概念。

22 Street (2012), p. 51。史翠在該處文章是說「一個人無法融貫地同時從自己那整個互相嵌連的規範判斷網絡中後退一步，……」，這種說法是把規範判斷（按討論脈絡來看，這裡把規範判斷理解成實踐身分並無不妥）都視為同一層級，彼此有核心、邊緣之別。不過，本文先前已經指出除了把規範判斷都視為同一層級，我們也可以把規範判斷視為不同層級，彼此有深層、淺層之別。如果採用後一種看法，那說法上就會變成「一個人無法融貫地同時從自己那最為根本的規範判斷中後退一步，……」。本文對於要用哪種看法理解實踐身分之間的關連方式才正確，保持開放的態度，此處的說明只是要顯示「最為根本的實踐身分」不是一種錯誤的說法而已。

23 相關說法可參考 Ferrero (2009, 2018)；Velleman (2009), pp. 142-144；Walden (2012), pp. 38-42。這個說法本來是為了回應以諾提出來的「虛情假意的行動者」（shmagent）的批評。以諾的批評，見 Enoch (2006, 2011)。



四、 行動者本人觀點下所提出的質疑

接著來看史翠提出的兩難論證。根據柯思嘉，行動是面對誘因時根據原則做出的回應，人與動物都可以有所行動。動物的本能決定了牠行動的原則，告訴牠面對不同的誘因時要有什麼類型的反應，因此一頭羚羊看到天敵獅子就是會逃跑（但逃跑的複雜程度可能會依經驗與智能的差異而有變化），牠不會反過來把獅子當成食物。可是人不一樣，意識的反思結構讓人不再永遠受到本能支配，他得開始自己選擇回應誘因的原則。所以，即便劍齒虎是人類的天敵，但人不是每次面對劍齒虎都只是選擇逃跑，有時候在生存的壓力下，人也會選擇主動攻擊劍齒虎，將牠當成食物來源。所以，行動變成人類的「困境」，要怎麼行動變成人類面臨的實踐難題。柯思嘉認為難題出在哪，解答也在哪，所以她說理由是一種反思成功（reflective success）。²⁴既然意識的反思結構在理據與行動之間拉出一道反思的距離，那人也只能靠反思各行事原則再加以認可的方式來跨越這反思距離，而這個被行動者認為值得採取的行事原則，就是他行動的理由。而且，前文也有提及，就算行動者在抉擇時什麼行動也不做，他也是在用一種消極的方式採取行動，因此他仍然是本於理由而「無動於衷」。

根據以上說明，本文認為當柯思嘉說行動者面臨實踐難題，「需要」透過理由跨越反思距離，用行動解決此難題時，她的意思不是說行動者「有理由去」幫行動找理由，而是說行動者的概念已經蘊涵了他所過的生活是一個依理由而行的生活，而非無所謂理由可言的生活，否則就會像史翠所說的，他根本不是行動者。因此，「行動者」和「理由」這二個概念互相扣連，柯思嘉口中的「需要」是構成性的需要，她沒有違背建構論的基本精神。

不過，就算承認行動者可以站在道德身分的觀點上面看事情，而且柯思嘉也並非主張此時的行動者有任何獨立於自身的理由去為行動找理由，史翠仍然會說道德身分所提供的判斷標準是空泛的，無法告訴我們必定要接受什麼帶有實質內容的結論。²⁵換句話說，史翠與柯思嘉會在下面這個問題上出現爭執：

當人們意識到自己是一個會為行動找理由的行動者時，他是不是就必然得看重自己的道德身分，承認「身而為人」這件事本身就有價值？

24 SN, p. 93.

25 Tiffany (2012)；de Maagt (2018) 也表達出類似的看法。

關於這個問題的答案，柯思嘉的回答為「是」，史翠的回答則為「否」。²⁶

本文認為看重自己的道德身分，的確可以幫助行動者在慎思上得出有實質內容的結論。我們必須注意到，實踐上的難題是關於如何行動的問題，它是立基於行動者本人的觀點所必須回答的問題。因此柯思嘉會說：「價值就像自由一樣，其只能在反思意識的觀點中被直接理解。」²⁷這裡所說的價值，也可被理解成行動的理由，至於反思意識的觀點，指的就是行動者本人的觀點。而正如德馬赫 (Sem de Maagt) 所言，「或許有些規範理由不能從獨立於心靈的理由所推導出來，但可以從行動者的第一人觀點下所生成。」²⁸從行動者本人的角度去考慮「要成為父親需要有小孩」這件事，一旦成為父親是我的目標，為了實現這個目標，我就得認定自己有理由去生、去領養一個小孩。「小孩」是構成「父親」這個概念不可或缺的元素，它也同時可被看成實現「成為父親」的手段。從行動者本人的觀點說「自己要成為父親」，那意思其實是行動者意願 (will) 自己成為一個父親，而既然有這樣的意願，行動者就不可能不把「自己去生一個小孩」看成是有理由做的事情，否則我們根本不會說他有如此這般的意願，這是「意願」的邏輯，而史翠也不會反對這一點。²⁹

本文相信道德身分與實踐身分的關係也是如此。說行動者看重自己的道德身分，就代表他「看重自己是一個會看重某個特定實踐身分的存有」，所以道德身分與實踐身分在概念上互相扣連，一個人不可能看重某個特定的實踐身分，卻又不同時看重自己是會看重某個特定實踐身分的存有，這樣在道理上說不通。不看重自己是會看重某個特定實踐身分的存有，就表示這個人任何特定的實踐身分都不看重，那麼他的人生根本無所謂理由的問題，他是一頭動物但不是「人」，而我們不會去跟動物談論道德問題。既然特定的實踐身分與道德身分在概念上互相扣連，而且實踐身分涉及行動的問題，要從行動者本人的觀點去理解，那麼無論是小丸子看重自己賢妻良母的實踐身分，或是小玉看重自己是自由攝影師的實踐身分，還是年子看重自己男性社會性別的實踐身分，當她們看重這些特定的實踐身分時，也必定同時得看重自己是一個看重了某個特

26 因此，史翠將柯思嘉的建構論稱為康德式建構論，自己的建構論則稱為休謨式建構論。建構論的分類，見第五章第二節。

27 SN, p. 124.

28 de Maagt (2019), p. 5.

29 不過，史翠把這裡所說的意願稱之為評價 (valuing)。見 Korsgaard (2008a), p. 50；Street (2012), p. 43。

定實踐身分的存有，也就是看重自己的道德身分。同樣地，蟻人社會中的勞工一旦看重蟻人勞工的實踐身分，認為自己有理由把女王、社稷的福祉當成生活最重要的目標，他一定得同時看重自己的道德身分，承認自己是一個會看重特定實踐身分的存有，否則他根本不可能選擇看重蟻人勞工的實踐身分。當然他也可以改變心意，做一個只為自己著想的蟻人，可是就算他轉而看重另一個實踐身分，他還是得同時看重自己的道德身分。唯一能夠讓他不看重自己的道德身分的情境，就是他放棄當蟻「人」的時候，但這樣一來，他也不可能再認為自己是讓母親、手足幸福安康的工具了。

史翠仍然會提出質疑，指出就算每個人都得看重自己的道德身分，也不表示自己開始把自己也看成是個目的，而不再只是工具。但本文認為並非如此。首先，史翠說蟻人勞工可以一方面注意到自己是價值的根源，但一方面又不必然得把自己本身視為是重要的，這個說法本身就很詭異。蟻人勞工若承認自己是價值的根源，很難不承認自己本身就具有重要性，而不只有工具上的重要性。「根源」二字就意味著重要性是由此為起點所傳遞下去的，一旦承認事物的重要性來自於自身，那不就暗地也接受了做為重要性源頭的自身也得是重要的？否則切斷了重要性的源頭，蟻人勞工怎麼可能還會認為有任何其他事物是重要的？或許史翠可以改口說，蟻人勞工只承認女王、社稷是價值的根源，那他的確可以承認自己只具有工具上的重要性，但這樣一來，蟻人勞工就不像史翠所說的，承認自己就是價值的根源。

當人意識到自己會為行動找理由，他除了得看重自己「身而為人」的道德身分之外，本文認為他還會得出其他具有實質內容的結論。比方說，假如我看重自己的道德身分，表示我看重自己是一個會看重某個特定實踐身分的存有，那麼至少有一件事情就是我不能去做的，就是剝奪自己那個能夠看重某個特定實踐身分的能力。換句話說，我不能去破壞自身意識的反思性結構，讓我之後無法再選擇看重這個或那個特定的實踐身分。除此之外，我可能還有理由「主動出擊」，涵養自己的基本素養，像是陶冶自己的品性，習得基本教育所教導的知識，對社會上的人情世故有基本認識等等，因為這些可以幫助我真的具備能力去看重各種特定的實踐身分。當然，這些必須涵養的能力究竟有哪些，這還要再透過更多詳實的研究，才能提出一個有說服力的能力列表。³⁰這一段論述

30 也可參考 de Maagt (2019), pp. 9-10 的討論。

的重點僅是在於，無論是消極地不去破壞意識的反思結構，或是積極地培養一些讓自己未來能夠賞識，進而看重各種實踐身分的基本能力，看重自己的道德身分都不是像史翠所說的，只能得出要求自己「看重自己所看重的」這種形式性結論，完全推導不出任何帶有實質內容的結論，而且可以在不看重自己的道德身分的情況下，看重某個特定的實踐身分。

五、 小結

根據前述討論，本文對史翠的批評做出全面性的回應。首先，本文指出道德身分「退無可退」，行動者並非像史翠所設想的那樣，要處在「實踐身分真空」狀態下才能評估是否看重道德身分。第二，當柯思嘉說「行動者身而為行動者需要為行動找理由」的時候，這個「需要」也不是指行動者身而為行動者有什麼獨立於觀點的理由去為行動找理由。「行動者身而為行動者」（也就是「看重道德身分」）跟「為行動找理由」（也就是「看重特定的實踐身分」）二者在概念上互相扣連，如果我認為自己在為行動找理由（也就是「我看重特定的實踐身分」），那我就同時也得看重自己「身而為行動者」（也就是「我得同時看重自己的道德身分」）。第三，一旦接受第二點成立，我們就要接受下面二個蘊涵。（一）既然我「身而為行動者」，我就有理由去採取某些行動，比方說不去破壞自己反思的意識結構，或者我要涵養自身的基本素養。所以我不像史翠所說的，此時完全缺乏行動上的指引。（二）按照史翠的說法，人對於核心實踐身分沒得再加以質疑，只能選擇加以看重，而且她相信就算看重核心實踐身分，也不表示自己同時要看重道德身分，蟻人社會中的勞工就是一個很好的例子。本文認為史翠搞錯了。人還是可以質疑自己的核心實踐身分。此外，蟻人勞工如果認定自己是為了促進女王、社稷福祉的工具，他就同時要認定自己是一個看重了某個特定實踐身分的存有，也就是看重自己的道德身分。既然蟻人勞工看重自己的道德身分，按照第一個蘊涵，他就同時有理由把自己當成目的，不去破壞自己意識的反思結構，或者涵養自身的基本素養。

在史翠想像的蟻人社會中，蟻人勞工可以完全只為別人而生活。勞工以女王、社稷的福祉為自己最終的行動標準，只要這樣做可以增進它們的福祉，勞工就有理由這樣做。當然，這不代表勞工完全不去考慮自己的福祉，只是勞工對自身福祉的考量是間接的。他之所以認為要保持自己身體健康，維持一定的

生產力，擁有許多技能等等，都是因為這樣做可以促進女王、社稷的福祉。換言之，勞工對自身福祉的考量僅僅是工具性的考量。所以，蟻人認為有理由做的行動，與人類認為有理由做的行動，就可能非常不一樣。比方說，蟻人可能會認為犧牲數以萬計的勞工生命，只為了保住女王的一條命，或者只是為了讓女王提升些微的福祉，都是他們有理由去做的事情。但是對人來說，犧牲數以萬計的人民只為保存首領的生命，就不見得是有理由做的事情了。說不定反而是首領要為了這些黎民百姓做出犧牲。而假如我們把這個行動看成是一種道德要求，那就表示史翠的理由論會承認在有些情況下，我們沒有遵守道德要求的理由。

史翠認為承認這一點沒有什麼問題，她反而認為實在論與柯思嘉都犯了相同的錯誤：試圖將道德要求的規範性根源奠基在一個完全獨立於行動者的標準上面。實在論認為規範性的根源來自於外在的事實，獨立於任何觀點，這是錯的。按照本文在第四章的討論，不基於本人觀點而去解釋規範性的根源，無法掌握到規範性的內在性格，的確不能成功地把規範性解釋清楚。至於柯思嘉，她認為規範性的根源雖然無法獨立於行動者的觀點，但是可以獨立於行動者身上獨特的評價天性（particular evaluative nature），這也是錯的。按照史翠的想法，「如果一個人完全缺乏道德關懷，那道德就約束不了他。但是如果一個人是道德上的行動者，而不單單只是一個行動者，那麼與道德有所牽扯的部分〔天性〕就會讓他自己（在某些情況下）定言地受到約束，不管哪些事情是他感覺想去做，或者那些東西是他發現會令人愉快、有吸引力的等等。」³¹換句話說，由於規範性的根源必定繫於行動者的觀點，因此道德要求的規範性必定繫於他身上某部分的評價天性，史翠稱之為道德天性（moral nature）。至於道德天性是人哪些方面的天性，需要再由規範倫理學者進行探索，其可能是我們決意「要以一種他人無法合理拒絕的方式過生活，或者是大公無私地權衡所有人的幸福」，³²也可能是其他的決意。但無論如何，行動者身上必須先具備道德天性，否則道德要求無法約束他的行動。不過，這不表示我們可以任意擺脫道德要求的約束。道德要求的約束不會因為我們其他的評價天性（例如，這是不是做了會讓你感到快樂的行動，這有沒有滿足你當下的欲望等等）彼此不同，就只對某一批人產生約束，但不對另一批人產生約束，道德要求仍然具有

31 Street (2012), p. 56.

32 Street (2012), p. 56.

某種程度上的不可逃避性。不過，這種「某程度上的不可逃避性」，並非本文所指的不可逃避性。因為史翠會承認，道德要求並不適用於那些缺乏道德天性的人。對「完美融貫的卡里古拉」（ideally coherent Caligula；後簡稱為卡里古拉），也就是一個毫無道德天性可言，集各種邪惡思想於一身，而且這些邪惡思想又各自完美融貫，不會自相矛盾的大惡人來說，他就不必受到道德要求的約束。³³

史翠或許會抗議，本文用來判斷答覆是否妥善的四個標準對她而言並不公平，因為按照她的理由論，道德要求不必具有不可逃避性。然而，史翠的理由論不見得就能妥善答覆規範性問題。按照她的主張，我們就不能說卡里古拉不應該為了滿足私欲而放肆地傷害無辜，因為道德要求不適用在他身上。但直覺上我們會同意，道德要求最主要的用途正是要去告誡這些目無法紀的人，即使心裡有千百個不願意，道德依舊束縛著他們的行動。換言之，若是接受史翠的理由論，以之理解道德要求的內涵，將會得出我們難以接受的結論。

史翠提醒我們，即便她的理由論會得出如此結論，我們仍然有理由把卡里古拉監禁起來，杜絕他對社會的危害；我們也可以想辦法去教化他，用後天的方式讓他重新擁有道德天性；我們甚至可以在社會上形成一股氛圍，繼續要求每個成員都不能違反道德要求，儘管這其實是一種謊言（因為實際上道德要求並不適用於卡里古拉）。³⁴不過史翠並未進一步向我們證成採用這些手段的正當性。以第一點來說，為了防止卡里古拉對社會造成危害而將他監禁起來，這似乎是不太正當的手段。史翠或許會說，我們對待心智尚未完全成熟的孩童，或者精神上出現狀況的病患，有時也會採取這些手段，這在社會上並不罕見，也無可非議。可是，我們似乎是認為這些孩童與病患並非足夠成熟的行動者，為了保護他們，所以只好對他們採取一些強制措施。但是在史翠的理由論中，即便卡里古拉比較像是異星來的生物（alien creatures），³⁵但他依然是一個**足夠成熟的行動者**。僅僅是為了避免受到傷害，或是為了讓他「步上正軌」而對他採取這種強制手段是否恰當？這種做法是否在暗地裡並不把他當成一個行動者

33 史翠認為雖然在現實生活中不太可能出現，但是按照她的理由論，完美融貫的卡里古拉是可能存在的，而且他不受任何道德要求的約束。相關討論請見 Street (2009), pp. 292-294。這個人物形象是由吉勃所提出來的，見 Gibbard (1999), p. 145。

34 Street (2009), p. 293.

35 Street (2009), p. 293.

看待，造成史翠的理由論有不融貫的風險？本文認為這都值得深入討論。另外，接受第三點的代價就是讓道德要求變得不再公開透明。我們至少需要欺騙社會上的「卡里古拉們」，才能讓道德要求發揮「維穩」的功用。但這樣一來，史翠不但要證明道德要求沒有不可逃避性，她也必須證明道德要求不必公開透明，我們可以對某些人隱瞞其背後的箇中道理。基於以上理由，本文認為史翠的理由論仍有許多需要回應的質疑。³⁶礙於篇幅限制，本文無法繼續討論下去。鑑於以上說明，本文認為史翠在提出足夠有力的回應之前，我們仍應繼續將不可逃避性視為道德要求的重要特徵，把它當作判斷是否妥善答覆規範性問題的標準。

史翠對柯思嘉的質疑是有待商榷的。即使是最為根本的道德天性，人還是可以加以質疑，思考自己是否要看重自己這樣的天性。而且在此當下，人會發現他不得不去看重自己的道德身分，也因此他就有理由把自己當成目的，採取某些特定的行動。弔詭的地方在於：質疑自己的道德天性，反而促使人承認自己不得不看重道德身分。理性反思幫助人得出以下結論：自己必得看重自己同時也是個目的。於是「看重自己的道德身分」就可以獨立於每個人獨特的評價天性得到證成。這也意味著就算是卡里古拉，他在理性上都還是必須看重自己的道德身分，把自己同時也看成是目的，也因此必須受到道德要求的約束。

需要注意的是，截至目前為止的討論，本文只是成功證明了每一個人都必得看重自己的道德身分。但看重自己的道德身分不等於也要看重別人的道德身分，這一點必須仰賴公共性論題的成立。公共性論題是否成立，是第十章會探討的問題。目前的討論至少指出，道德要求若真的成立，不是取決於人類身上偶然擁有的道德天性，而是取決於人「身而為人」的特質，亦即人的道德身分，或者也可稱之為人性。道德要求既然是構成行動所不可或缺的要件，那麼它就具有人們不可恣意推諉、逃避的特徵。只要意識具有反思結構，那麼不管是生活在地球上的智人，或是科幻小說中的火星人，還是假想情境中的蟻人，他們雖然各自在生物學上的構造不同，擁有不同的天性，一旦他們都「身而為人」，他們都得看重自己的道德身分，在慎思過程中受到道德要求的限制。

36 除了本文的質疑以外，帕菲特則認為史翠的理由論做為一種相對主義並不具有說服力。由於後續討論與本文較無關連，此處不再說明雙方的看法。史翠的相對主義立場，可見她一篇尚未發表的文章草稿〈如何成為一個規範性上的相對主義者〉(How to Be a Relativist About Normativity)。帕菲特的質疑，可見 OWM-3, pp. 268-285。



第三節 關乎生命意義的要求

一、 道德聖人

本節將處理渥芙對道德的質疑，並藉此探討道德要求是否總是凌越其他的實踐要求。這一節先說明渥芙的質疑，下一節再予以評估與回應。

渥芙在〈道德聖人〉這篇文章的一開頭就說：「我不知道這世界上究竟有沒有所謂的道德聖人。但如果真的有，我非常慶幸我自己，還有我最關心的那些人，都不在道德聖人之列。」³⁷她所說的道德聖人，是指這個人「在道德上能多有價值就多有價值」，他的「所有行動都是在道德上好得不能再好的行動」。³⁸在道德聖人的生活中，他絕大部分的時間都是為了增進他人或整體社會的福祉而行動。就算他花時間去培養自己的品格或技能，也是因為這樣子能讓他用最正義、最溫柔的方式去對待別人。有些道德聖人是天性如此，幫助他人本來就符合他所願，他樂此不疲；也有些道德聖人和凡夫俗子一樣都有七情六慾，但是他們出於澎湃的義務感，盡可能壓抑自身欲望，獻身於別人的福祉。³⁹無論如何，這樣的人「擁有那些一般所謂的道德德性到了超乎水準的地步」，他們「在思想上跟行為上，都富有耐心、為別人著想、好脾氣、好客、對人慷慨」。⁴⁰

我們或許會納悶，如果道德聖人像他描述的一樣，這難道不該是大家所效法的對象嗎？在世道險惡的社會中，假如每個人都窮盡畢生之力去增進他人福祉，想必世界會是一片祥和，處處溫情。但渥芙不這樣想，她認為這會變成一個滿是「呆頭呆腦、毫無幽默感、枯燥乏味」的人所在的世界。⁴¹想想那些妙語如珠，在社交場合中總是博得滿堂笑聲的人。他們之所以能引人發笑，正是因為他們注意到一些一般人不會注意到的地方，把二件一般人壓根不會連在一起的事物兜在一起講。或者，他們有一些些「壞心眼」，敢於挑戰社會所能忍受的底線，消遣別人的糗事，遊走在社交的「犯罪」邊緣。假如他是道德聖人，他的生活根本就無暇注意那些與他人福祉無關的事物，他更不可能去挑戰社會

37 Wolf (1982), p. 419.

38 Wolf (1982), p. 419.

39 渥芙稱本來就以此為樂的道德聖人為「情聖」(Loving Saints)，因義務感而成的道德聖人為「理聖」(Rational Saints)，見 Wolf (1982), p. 420。

40 Wolf (1982), p. 421.

41 Wolf (1982), p. 422.

的底線，「開酸」別人，因此道德聖人很難是個有幽默感的人。除了幽默感以外，這個世界中還有許多其他具有吸引力，能讓生活變得更加多采多姿的非道德德性，例如懂得享受生活、會搭配衣服、具有創意等等。對一個道德聖人來說，他只會在乎培養自己的道德德性，當他花費所有時間在這方面精進，自然會排擠掉培養其他非道德德性的時間。然而，渥芙相信一個理想的人格是均衡發展的，而非只有單一面向特別突出的人格。「人會希望他們有一個道德良善的形象，……，但人也希望他們不是只有道德良善，他們也希望自己在非道德方面也同樣有天份、有才藝、有吸引力。」⁴²

或許有人會說，如果一個人有天份、有才藝、有吸引力可以更幫助他促進他人或社會的福祉，那麼道德聖人當然不會排斥去培養這些德性。然而，要是一個人之所以想要有天份、有才藝、有吸引力的目標不是為了促進他人或社會的福祉，只是為了自身的利益著想的話，這些自利考量當然沒資格凌越道德考量，道德聖人也不會去考慮這些德性。況且，我們也不會喜愛，或希望自己成為一個有天份、有才藝、有吸引力的自私鬼。由此可見，道德聖人還是最值得我們在生命中追求的理想形象。

或許一個道德聖人不必只能是隻呆頭鵝，他也可以幽默風趣，品味生活。但即使如此，渥芙還是會覺得上一段的說法大有問題。因為會吸引人們的那些非道德德性，並非是因為它們可以幫助道德聖人實現增進他人或社會福祉的大願才值得被陶冶。渥芙認為，儘管我們不是為了道德之故而去追求這些德性，我們也不必覺得有什麼好丟臉、好抱歉的。對她來說，上一段說法的問題出在對人心的觀察不夠仔細敏銳，認為行動理由只有二類：不是**道德上的理由**，就是**出於自利的明智理由**。當我們將理由侷限在這二類的時候，我們自然會覺得道德的理由比明智的理由更加重要。每個人如果都「心中沒別人」，只考慮自己的利益，都只想讓自己開心快樂，當然不會創造一個美好的社會，所以我們應該拋開自身利益，「心中有別人」，從更公正無私的角度去思考應該如何行動，社會才會變得更好。⁴³可是很明顯地，許多人在做事情的時候既不是只為了自己，但也沒有那樣的大公無私。比方說，一個母親每天清早起來，邊看食譜邊計算卡路里，想著今天要煮哪些便當菜色給孩子。為了這件事情，她寧願每

42 Wolf (1982), p. 422；底線為原作者所做的強調。

43 Wolf (1999), p. 204.

天多放棄一個小時的睡眠時間。她做這件事情只是為了自己的利益嗎？顯然不是，比起自己會開心，她更在乎的是讓孩子吃得安心，吃得健康，這才是她這樣做的主要目的。但是，這樣做似乎稱不上是一種道德行動，因為她的想法並不完全大公無私。她不會為了別人的小孩操這麼多心，她是為了自己的小孩才這樣做。又或者，筆者撰寫這本論文的目的似乎也不是只為了畢業，讓自己有個博士資格，好在未來找工作時有更優渥的起薪。⁴⁴筆者也同時相信這本論文關心的議題確實有其重要性，值得深入討論。不過這也不表示筆者是在一個大公無私的觀點下決定這本論文的題目，筆者畢竟還是認為這是自己切身關心的問題，才會決定以此為題書寫論文。假如從大公無私的觀點去決定題目，或許筆者該選擇更具實用性的應用倫理學為研究主題，或者根本就該考慮放棄哲學，去念法律、醫學、工程等馬上更能讓所學在社會中見到成效的科系。如果我們同意以上情境的描述，那就印證了渥芙的想法，把看待生活的觀點只區分成道德觀點與明智觀點二種，這並不恰當。

二、 意義的要求

渥芙認為解決這個問題的方法不是再去找出另外一類觀點，因為價值的多樣性讓我們很難找到夠統合，夠融貫，也夠實質的一個或數個觀點去涵蓋它們。⁴⁵不過，從渥芙一些談論生命意義的文章來看，⁴⁶她應該會承認除了被上述二種觀點承認的價值，至少還有一類**與生命意義有關的價值**。甚至我們可以大膽臆測，其他這些無法被道德觀點或自利觀點涵蓋的價值，都可以較為寬鬆地被歸類為與生命意義相關的價值。按照她的看法，當一個人把某些事物當成具有生命意義的事物時，這些事物有三個特色：（一）「提供生命以意義的那些事物，也提供了活著的理由，或者更為一般地說，它們提供了去關心這個世界的理由。」用比較通俗的話來說，在一個不認為生命有任何意義的人眼中，世界是「黑白」的。在這個世界中，他究竟是活著或死亡，都沒有什麼太大區別，因此他過的可能是一個猶如失去靈魂，只剩空殼軀體般的生活。當一個人認定生命有意義，世界在他眼中才會變成「彩色」的，他才會去擘畫自己的人

44 但筆者不否認這非常重要。

45 Wolf (1999), p. 217.

46 例如 Wolf (1997, 2010, 2012)。

生計畫，思索自己在世界中的定位。（二）「若非說不可的話，那些提供一個人的生命以意義的事物，至少並非全部都是選擇或意願的問題，這也肯定不是旁人的選擇或意願的問題。」也就是說，意義不是那種呼之即來，揮之即去的東西。我們很難保證自己一定會在某件事物上找到意義，更多時候我們感覺自己是被那些賦予自己生命意義的事物所召喚過去的，我們沒得選擇，那就是我們畢生要奮鬥的志業。（三）「那些提供一個人的生命以意義的活動、興趣、決意，是人們會把其看成在客觀上確實值得的事物。」也就是說，我們一生努力不懈所追尋的意義不會終究只是虛幻一場，它是貨真價實的。⁴⁷

由這三點觀之，可以看出渥芙認為生命意義含有二個要素：主觀要素、客觀要素。一個人在追尋那些他視之為生命意義的事物時，內心將會有一股充實的感受。這種感受跟快樂不一樣，因為有時候在追尋意義時，人不見得同時會感覺到快樂，他的精神可能相當緊繃，聚精會神在單單這件事物上，這件事物佔據了他的所有心思，有時甚至還可能讓他受折磨。如果一件事情在做的當下感受非常刺激強烈，也非常快樂，但事情做完不久之後人就開始感到空虛，那麼這件事情很難說是對他有意義的。當然，如果做一件事情只讓人感到無趣、不解，甚至萬分痛苦，想要隨便應付了事，那這對他而言也是沒什麼意義的。然而，做一件事情會提供一個人充實感不代表它就是一件有意義的事。如果有人窮盡畢生之力只為了把整部四庫全書抄寫一遍，不是為了趁機閱讀，也不是因為四庫全書非常稀少，需要有人加以保存，他只是為了抄寫而抄寫。但因為他獨特的天性，抄四庫全書這件事帶給他很大的充實感，渥芙認為我們在直覺上都不會因此承認這就是他的生命意義之所在。⁴⁸她認為一件事情有意義，要讓人能夠感受到與「大我」的連結。這不是說有意義的事物是那種做了會服務許多人的事物。一個人終其一生只專心照顧心愛的另一半，也可以是有意義的一件事，所以「大我」的「大」不是數量意義上的「大」。比較好的說法是，有意義的事情是指這件事具有獨立的價值，它的價值來源必須外在於追尋者自身，有意義的事情也能被自己以外的人所認可。

47 與生命意義相關的事物所具有的特色，見 Wolf (1997), pp. 303-305。值得注意的是，雖然渥芙在理論上承襲了許多威廉斯的想法，但她認為第三個特色可能是威廉斯不會同意的。

48 同樣的人物形象，也可參考 Taylor (2016) 描繪的，積極熱切地將石頭不斷推向山頂的薛西佛斯。

「意義產生於主觀的吸引力與客觀的吸引特質所相會之時」。⁴⁹渥芙認為當一個人帶著熱情去做一件事情，而且這件事情本身也值得被實現的時候，這件事情就會讓他的生命有意義。所以，媽媽一大早積極地為小孩子準備中午的便當，雖然那會讓她犧牲睡眠的時間，讓她感到些許疲累，但她並不引以為苦，反而覺得這樣做很值得；而且，讓小孩子吃得安心，吃得健康本來就是重要且值得天下父母親重視的一件事；因此，媽媽做這件事是有意義的，她有如此行動的理由。同樣地，筆者在撰寫論文的過程中雖然倍受折磨，但仍是不斷閱讀資料，將文章修修改改，看著論文一天天成形，心裡感到若干充實；此外，這本論文確實有其重要性，可以對於道德要求的規範性根源提出一個妥善的解釋；因此，完成這本論文也是筆者生命中有意義的一件事。

如果一個成功的人生需要關注的除了自身的福祉，培養道德之外，還要去追尋有意義的事物，而且有意義的事物具有上述那些特徵，是人帶著熱情去做一件本身有價值的事情所迸發出來的，那麼為了遵守道德要求而行動是不是在人生中永遠都該被優先看待的事情，就有待商榷了。舉個例子來說，

【溺水】我所摯愛的孩子和其他二個與我素昧平生的小孩一起掉進水中，由於我的孩子與另二位小孩落水的距離甚遠，我只能選擇營救一方。選擇先救自己的小孩，想等上岸後再去救另外二位小孩的話，二人滅頂的機率很高。反過來說，選擇先救另外二位小孩（因為他們夠身形夠小，我一次可以「撈」二個上岸），之後再去救自己的小孩的話，小孩生命不保的機率也很大。

我的小孩是生是死對我當然是有意義的事，從他還在襁褓之中的時候，我就呵護他、教育他，辛苦拉拔他長大。過程中當然辛苦，但我甘之如飴，認為那是我甜蜜的負荷。再加上照顧一個小孩，培育他長大成人本身當然也是有價值的一件事。所以，我的生命意義會要求我優先去救自己的小孩。此外，再假設某種素樸的，只看人命去計算結果好壞的結果主義道德觀是正確的，那麼這時它會指出我在道德上有理由先優先去救那二位我不認識的小孩。這時，意義的要求與道德的要求在我心中互相拉扯，道德要求必定優先勝出，約束我先救那二位小孩嗎？

49 Wolf (2010), p. 9.

答案顯然是否定的。如果有意義的事物是那種我失去了，對我來說世界也就像是同時停止運轉那般的東西的話，那麼當我遵循道德要求先去救那二個小孩，最後卻讓自己的孩子不幸滅頂，我將會生無可戀，感覺世界上再也沒有什麼東西值得提出興趣去嘗試。⁵⁰如果遵守道德要求的下場是讓世界變得「黑白」，那麼我們應該都會同意這時我最有理由去做的事是救自己的小孩，也就是遵守意義的要求。因為不這樣做就是否定自己的存在，否定了迄今為止我所做的一切。借用威廉斯的話來說，不遵循意義的要求去行動，就是在毀壞自己的人格統整性。

或許有人會質疑，這個情境之所以看來難以抉擇，是因為我們先預設了一個素樸的結果主義道德觀是正確的，但其實這個道德觀很難有說服力。如果我們把孩子與自己的親近程度，自己一直以來為孩子所做花費的心力也考量進去，那麼說不定我們會發現道德也會要求我們優先拯救自己的小孩。這樣一來，道德要求和意義要求就是一致的。甚至，道德要求與意義要求總是一致的，這樣一來就沒有誰凌越誰的問題了。但是，說道德要求與意義要求一定不會衝突可能是太過樂觀的想法。在威廉斯文章中的吉姆，或是他所假想的藝術家高更，他們都是為了自身的人格統整性，為了追求自己最在乎，打從內心深深擁抱的人生計畫而選擇違背道德要求，拒絕開槍殺死其中一位印地安人以拯救另外十九位印地安人，拋家棄子前往大溪地作畫，而這就是道德要求與意義要求互相扞格的實情實景。⁵¹此外，就算不考慮這種令人難以抉擇的情境，依照前面渥芙關於道德聖人的描寫，道德聖人既然不是我們想要成為的理想形象，那就表示生活中一定存在某些時刻，我們認為應該忽視道德要求，提升別人或社會的福祉，而是轉頭看看讓自己生命變得更有意義，更加多彩的事物，優先落實它們所要求的行動。

50 當然，這樣說不但簡略，可能也不符事實，因為人不太可能在生命中只有一個他所要追尋的意義所在。不過，這裡要討論的重點在於道德理由是不是最優先的理由，因此為了討論方便，在此就先假設我生命中唯一有意義的事情就是照顧自己的小孩，或者那是我生命中最為重要的意義。

51 吉姆與印地安人的例子見 Smart and Williams (1973), pp. 98-99。簡單地說，植物學家吉姆前往南美洲進行調查時，被當地的遊擊隊長佩卓強迫進行選擇，看是要自己開槍殺死一名被俘虜的印地安人來換取其他十九人的生命，或是拒絕開槍，讓佩卓把二十個人全部殺死。高更的例子見 Williams (1981b), pp. 22-23。在他想像的情境中，高更為了追求自己的藝術成就，雖然在決定的當下他還不知道自己的成就究竟會不會實現，但他還是毅然決然地離開子女前往大溪地。維護人格統整性與遵守道德要求之間的緊張關係，見 Smart and Williams (1973), pp. 115-118。

另外，就算承認此時先救我自己的小孩的確是道德要求我做的行動，但是如果我的小孩被救起來以後，聽到我略帶得意地向他解釋，我之所以先救他而非另外二個小孩，那是因為我環顧道德要求我注意到的那些情境因素，再經過慎思所得的結論是：先救自己小孩才是道德要求我去做的行動。⁵²這時他對我的失望可能會遠高過於對我的感激，因為我之所以去救他竟然是基於道德的要求，而不是單純基於他就是我最疼愛的孩子。套句威廉斯的術語，此時我是「一念過多」(one thought too many)，依據一個不能算是錯誤，但卻明顯不適當的理由行動。我明明應該只因為「我愛我的小孩，我不能眼睜睜看著也溺水卻什麼也不做」這個理由去救他，我卻又多因為那是道德的要求而去救他。⁵³後面這個理由摻進我的念頭後，反而「玷污」了原來只因為親子之情，因為意義而來的理由，讓人覺得我這個做爸爸的似乎搞錯了什麼。一念過多的場景意味著，就算道德要求與意義要求的方向一致，道德要求可能也不該是我們要優先該以之為本去行動的理由，在適當的時刻依據意義理由去行動更有「人味」，更是值得我們追尋實現的理想形象。既然無論是在意義要求與道德要求衝突的時候，或是在意義要求與道德要求相一致的時候，優先按意義要求去行動的時刻都存在，這就顯示道德要求不具優先性，我們並非在任何時候都最有理由去按照道德要求採取行動。

第四節 道德要求與生命意義

渥芙的批評擲地有聲，提醒我們生命意義之於一個人的重要性，甚至可以超過道德的要求。本文同意遵守道德要求是重要的事，可是如果追求道德完善到極致的下場是像渥芙所描述的道德聖人那樣，那道德要求確實就沒那麼有吸引力。當道德要求與追求自身利益的明智要求互相衝突時，我們常常就該不知如何是好（就像導論中的主人翁一樣），現在若是再把生命意義的要求也考量進去，當道德要求與意義要求互相衝突時，我們更可以想像當事人會選擇後者而非前者。這威脅的不只是道德要求在規範上的優先性，可能還會讓人懷疑道德要求在這種情況下是不是根本就不具有規範性，可以要求我們不顧賦予我們生命以意義的那些事物。

52 雖然不可思議，但假設這些道德慎思與判斷都是在電光石火間所完成的。

53 關於一念過頭的討論請見 Williams (1981a), pp. 14-19。



一、 沃芙對道德的狹隘理解

本文認為柯思嘉的理由論有辦法回應渥芙的批評，指出即使與道德要求互相衝突的是意義要求，道德要求仍然具有優先性，或至少不會被意義要求所凌越。更確切地說，構成行動的那些要件，其實也同時指引了行動者生命意義之所在，所以違反道德要求，反而可能讓自己的自己生命失去意義。正是因為柯思嘉的理由論也察覺到渥芙提出的洞見，看到意義之於生命的重要性，才會要求我們在解釋道德要求的規範性時，必須立基於本人觀點，而且最終要能夠與行動者的自我認同有所連結。

不過在直接回應渥芙之前，本文要先指出，渥芙口中的道德聖人之所以缺乏吸引力，部分原因可能在於她對道德行動的見解過於狹隘。而且，按照上一節對蟻人勞工的討論，道德聖人不會只是一個為別人而活的工具，他必然同時要把自己看成是目的。在她眼中，成為道德聖人的一個重要前提就是「〔他的〕生命被提升他人或整體社會的福祉這樣的決意所佔據」。⁵⁴道德聖人或許會想要從事一些休閒活動，但那是因為「打一場好的高爾夫球比賽，正是為了要去確保一筆捐給樂施會的巨額善款。或許陶冶〔自己〕傑出的藝術天賦，結果是為讓〔自己〕能對社會有最大的貢獻」。⁵⁵在渥芙心目中，道德聖人的所做所為一切都是為了別人，從來不能是為了自己，但是本文認為這是錯誤地理解了道德。首先，根據人性論證，只要一個人在生命中在看重任何實踐身分，他就一定得同時看重自己的道德身分，同時看重「身而為人」的自己。如此一來，他很難永遠不為了自己而做事。就算這裡暫不考慮人性論證的主張，僅就常見的規範倫理學理論來說，渥芙心目中的道德聖人也很成問題。效益主義雖然希望一個行動能夠促成整體的最大效益，但由於自己也是整體的一部分，因此適度關懷自己的需求，不總是緊逼自己心心念念想著國家社稷，也就不見得是效益主義會否定的行動。不過，渥芙或許會說問題正是出在效益主義只是在整體的角度下去關懷個人，不夠注意個人的獨特性。儘管如此，義務論或德性倫理學所推崇的道德聖人，也不會只把行動的焦點放在別人身上。

54 Wolf, (1982), p. 420.

55 Wolf, (1982), p. 425.

比方說在《道德形上學》中，康德認為人有二類應當同時被視為義務的目的，那就是追求自身的完善發展與促進別人的幸福。⁵⁶他的意思是說，我們每個人在行動時都應該把這二者當成是追求的目的。當然，因為這被他歸類為不完善的義務，所以我們要在怎樣的情境之中，針對哪些對象，採取何種方式，落實到怎樣的地步，都有自由裁量的空間。這意味著一個接受康德倫理學的道德聖人在思考如何遵守道德要求的時候，就不會只去關注別人的幸福，因為讓自己身上的道德與非道德能力得到完善發展，也是他不能等閒視之的一件事。不過渥芙也提到，康德對德性的界定是「一個無法達成，但我們的義務能夠持續向其趨近的理念」，⁵⁷她認為康德倫理學意義下的道德聖人，其生活還是被行道德的念頭所佔據，不斷精進作為以臻完善。⁵⁸不過這種說法也很奇怪，因為渥芙似乎是認為，只要道德聖人的行動是為了義務、為了道德，就會變成她所描述的那種無趣的人，但正這是康德會向渥芙抗議的地方。康德會說，他口中的義務本來就不只是為了別人，人也要懂得為了自己而活。康德倫理學式的道德聖人不會心中只有別人，他的心中也會有自己。

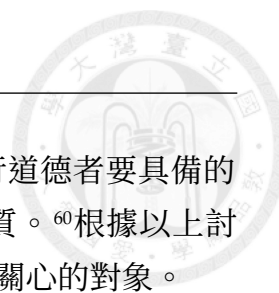
此外，對一個支持德性倫理學的人來說，他更不可能會認同渥芙口中那種無趣的道德聖人是他一生要追尋的理想形象。德性倫理學一直都把重點放在自己要成為怎樣的人上面，這是它認為自己與過度強調行動的效益主義、義務論最大的不同之處。亞里斯多德常被認為是德性倫理學中非常重要的一號人物。如果翻翻他的政治學與倫理學理論，就會知道對他來說，人在一生中除了遵守道德要求，最好還要蓄積足夠的財富，保持養生活到長命百歲，享有好名聲，追尋正義的社會制度等等。若是缺乏道德以外的其他因素去配合，一個人就算有良好的德性，但是活得極度困窘，或是天生短命，或被人人鄙視等等，我們也不會認為他擁有一個美好的人生。⁵⁹所以，德性倫理學的支持者也不會要我們把眼光只望向他人。也許渥芙的回應是，這裡所談的是聖人，而非道德聖人，而她反對的是後者，不是前者。不過，亞里斯多德在討論人所該具備的德性時，除了指出像是正義、慷慨大方等與他人相關的人格特質之外，也包含了像是不鄉愿、不諂媚，有話直說；不吹噓、不自卑，真誠待人；不下流、不呆

56 MM, 6: 382-394.

57 MM, 4: 434 note.

58 Wolf (1982), pp. 430-431.

59 Aristotle (1999), 1100a 5-10.



板，適時開得體的玩笑這些人格特質。如果德性指的是一個行道德者要具備的人格特質，它其實也包含了渥芙口中那些有吸引力的人格特質。⁶⁰根據以上討論，本文認為渥芙對道德的看法有些偏頗，她過度窄化道德所關心的對象。

二、 道德要求能賦予生命以意義

然而，就算渥芙同意道德也要求我們關心自己，而不只是關心別人，她還是可以說在某些時刻按照道德要求去行動，會出現一念過多的問題。親人生病時去醫院探視他們，另一半生日時送禮物給他，朋友有難時為其兩肋插刀等等時刻，不管是關心自己或關心別人，我們依此行動的理由應該只是出於「這樣做才是我生命的意義所在」、「你就是我所在乎的人」等等念頭，我們毋須再去訴諸「我在道德上應該這麼做」來證成這些行動。不過，一念過多真的是我們該去避免的問題嗎？誠然，很多必須做抉擇的時候，緊迫的時間根本不允許我們仔細思量。比方說在上述的溺水情境中，如果我們仍然執意坐下來，泡杯功夫茶去思考應該怎麼行動，那麼其實我們是變相地選擇了什麼也不做，而這鐵定是比選擇救任何一方都更令人失望的決定。但即使行動當下時間緊迫，也不表示我們不可以用一種前瞻性或回顧性的方式去思考：如果真的遇到了溺水的情境（或，要是溺水情境再出現一次），應該怎麼做才不會對不起自己，也不會對不起任何人。畢竟遇到這種情境已經夠令人難過了，假如我們又在其中做了一個事後連自己也無法說服的選擇，想必會在心中留下相當大的遺憾。

渥芙的立場相當極端。她並非沒有注意到行動當下跟事前事後證成的差別。但她依然認為沒事去做這種思想實驗的人實在令她有點惱火。這並不是說她建議我們去當一個在行住坐臥之中行動自然就會符合道德要求的人，讓道德慎思只在潛意識中運作而不浮出檯面，用這種方式在理論上避免一念過多的問題，也不必放棄道德要求的優先性。她所不認同的是「〔人〕要如此無條件地獻身於道德——即，〔人〕要如此無條件地根據道德的要求去行動」。⁶¹對她來說，生活在人世間，有些事情就是超出了證成的界限，已經不是需要去談如何證成的問題了。⁶²

60 Aristotle (1999), 1126b12-1128b9.

61 Wolf (2012), p. 80；底線為原作者所做的強調。

62 本段討論可參考 Wolf (2012), pp. 75-81。

正如本文一再強調，行動是人不得不面臨的「困境」。意識的反思結構讓人不能再只去過一個遵循本能指引而行動的生活，人必須跨越反思的距離，自己判斷行動值不值得。當然，反思的距離不會一直浮現在人的腦海中。比起在哲學課堂上會出現的那種思考與討論，人在生活中常常是自然而然就做出行動抉擇。只有當契機出現時，人才會意識到自己的行動抉擇是需要得到證成的。因此，本文並不認同渥芙的想法。我們不常意識到自己要為行動提供證成，不表示行動不需要提供證成。只要是行動就會出現證成的問題，沒有所謂超出證成界限的行動。若是如此，這是否表示渥芙對道德與生命意義的看法，與柯思嘉的理由論在根本上就毫無和解的可能性？本文認為答案也並非如此。本文試圖說明何以接受柯思嘉的理由論不會讓我們顧此失彼，只想著要遵守道德要求，然後完全不在乎意義的要求。事實上正好相反，柯思嘉的理由論會認為如果我們不遵守道德要求，誇張一點來說，我們甚至會寧願去死。⁶³

實踐身分是解開道德要求與意義要求這道死結的關鍵。行動者在面臨實踐困境，思考該認可哪一條行事原則，以之為本展開行動的時候，除了要符合定言令式與假言令式，同時也要契合自己的實踐身分與道德身分。定言令式與假言令式可以幫助我們排除掉不合宜的行事原則，畢竟沒有符合構成要件的行動根本不能算做行動。有些時候，它也可以告訴我們應該如何行動。如果我在情境中只有「做」或「不做」的選項，而我發現「做」的選項無法通過定言令式的要求，那麼這時我只能選擇「不做」的選項。但是也有些時候，光是通過定言令式與假言令式只告訴我自己不該做什麼而已，它無法進一步告訴我究竟該做些什麼。這個時候，我就要依據自己看重的實踐身分進一步篩選手邊的行事原則。我看重怎樣的實踐身分，代表我在乎怎樣的人生圖像，這會影響我所做出的行動抉擇。如果沿用上一節所使用的「黑白」、「彩色」的形容方式，實踐身分就像一副染上不同深淺色彩鏡片的眼鏡。看重不同的實踐身分就像選擇戴上不同的眼鏡，世界萬物在你我看來就會各自產生明暗不同的彩度和亮度，你我所會認可的行事原則也就出現先後有別的順序。

假如我是一個不看重任何實踐身分的人，那會是什麼情形？按照前面的說明，我已經不能算是「人」了。我之所以身而為人，就是因為我看重某些實踐身分，因此我會在乎某些事物，不在乎某些事物，身而為人就是這樣的一種存

63 見第二章第二節。

有。一個不看重任何實踐身分的人，在他的眼中毫無「色彩」可言，他的人生是完全「黑白」的，沒有什麼必定得做的事情，也沒有什麼絕對不能做的事情。什麼事情都無所謂，有也好，沒有也罷，猶如一具沒有靈魂的空殼，在人世間載浮載沈。行文至此，讀者或許感到似曾相識。沒錯，本段所描述的正是方才渥芙所提，意義所具備的第一個特色。⁶⁴依照柯思嘉的理由論，行動者以之為本而展開行動的理由，其實也都是行動者認為這值得加以認可，能夠為生命增添意義的行動考量。

渥芙或許會說，目前為止這還只是顯示違反道德要求與意義要求，都等於是在傷害自身的人格統整性，但我們沒道理去相信道德要求同時也是意義要求，因為它們在另外二個特色上面或許有所差別。本文要先說明的是，光是指出柯思嘉的理由論可以說明為什麼道德要求帶有那種行動者如果不做就「寧願去死」的理由，就已經具有相當的重要性。因為渥芙本來要挑戰的是道德要求的優先性。在她看來，有些時候比起道德要求，我們更該遵照意義的要求去行動，畢竟若是不遵守意義的要求，世界將變得一片「黑白」，行動者會生無可戀，猶如失去靈魂的空殼。然而根據本文的說明，值得被行動者加以認可的那些行事原則，同樣是那種不去做會讓世界變得一片「黑白」的行動考量，因為不按其要求去行動，行動者就是自願悖離自己所看重的實踐身分，結果就是和理想形象漸行漸遠。如果這是渥芙用來說服我們為什麼意義要求該被優先遵守時所訴諸的道理，那這些道理也同樣適用於道德要求。道德要求至少和意義要求具有相同的優先性。

接著檢視意義的第二個特色。渥芙說讓我們感到這樣做有意義的那些行動，至少不是全部都跟自己的選擇或意願有關。有些時候，我們就是感覺到這是自己的天職，是這些行動號召我們去做，而不是我們逕自選擇去做。針對這點本文要說，感覺到自己必須這樣做，與這樣做是自己的選擇，這二件事不見得互相排斥。按照柯思嘉的理由論，行事原則必須得到行動者本人的認可，才會變成是行動的理由，而如果理由來自於行動者本人的認可，那麼理由自然與行動者本人怎麼選擇，如何意願有關連，它一定要「綁定」行動者本人的觀點。即便如此，這也不表示道德的要求只與自己如何選擇有關係。前面提到，理由必須符合定言令式和假言令式，此外，無論看重哪個實踐身分都得要同時

64 精確一點來說，是賦予生命以意義的事物所具備的特色。

看重道德身分，這些是行動之所以被視為行動，而不只是被視為無來由的肢體動作所不可或缺的構成要件。所以，道德要求當然也有「必須如此做」的這個面向，否則它就不具規範性，那又如何稱得上是要求。

不過，或許渥芙強調意義不全然與自身選擇或意願有關，是要指出一個人會覺得哪些事情有意義，很多時候是跟他所生長的家庭環境、文化薰陶等外在因素有關係。我們生長在華人社會，自然會覺得祭祀祖先，孝順父母是有意義的一件事情，但對在西方社會裡成長的華裔人士來說，他很可能不覺得這樣做有什麼了不起的意義在裡面。不過如果渥芙要強調的是這一點，那麼本文會說，柯思嘉的理由論也並不反對上述這些外在環境等因素對行動者會看重哪些實踐身分，具有深刻的影響，這同時也是社群主義所提出來的洞見。然而，接受這一點並不表示，不管實踐身分多麼基礎、深層，我們都完全不能反思這些被我們深深擁抱、看重的實踐身分。而且，人不是非得要跳脫所有的觀點，處在一個「實踐身分真空」的狀態下才能反思自己的實踐身分。如果真的處在一個「實踐身分真空」的狀態下，大概也不可能有反思這回事存在了。按照前面的說明，至少當人退到道德身分的觀點去看待事情時，他就已經進入一個「退無可退」的觀點之中了。當人原本習以為常的信念開始鬆動時，其實就出現了反思的契機。而在信念鬆動的情況下，人不一定要立刻拋棄這些信念。人也可以選擇慢慢修正自己的信念之網，而非完全跳脫已經接受多年的觀點，而這仍算是一種反思。

那麼，當渥芙說出「我們說在自己的生命中發現意義，而不是選擇意義，這個說法似乎是正確的」這句話，⁶⁵我們又要如何解釋？使用「發現」一詞，不就意謂著意義，或說是使得意義具有價值的東西，是一個獨立自存的外在事實，才需要等著我們去發現嗎？這個問題牽涉到意義的第三個特色：意義有著客觀上的實在性。值得注意的是，渥芙雖然主張「有意義（meaningfulness）這件事含有客觀的要素」，不過「我只是想要堅稱我們必須預設一個基進的主觀論以外的理論而已。儘管如此，我必須坦承，目前還沒有一個正面描述非主觀價值的理論可以讓我滿意。」⁶⁶她認為主張意義有客觀的面向，不表示要像柏拉圖與莫爾（G. E. Moore）那樣，把那一面理解成一項非自然的事實或性質。

65 Wolf (1997), p. 304；底線為原作者所做的強調。

66 Wolf (2010), p. 45.

換句話說，渥芙並不同意把跟意義有關的事理解成帕菲特所主張的規範事實。然而，若把意義的客觀面向理解成互為主觀性（intersubjectivity），她也覺得不太有說服力，因為我們不能排除「眾人皆醉」的可能性，所有人一起在演化或文化的影響下系統性地犯錯。對她來說，「最有說服力的理論，就是把價值跟理想化的個體或團體所會產生的假設性回應相連結」的那種理論。但她也認為把價值好壞的判斷仰賴於一個想像的人物上面，還是令人擔憂。⁶⁷渥芙雖然很確定意義有那不由人恣意決定的面向，但要怎麼說明這個面向，她也還未有定奪。若是如此，那麼使用構成要件的方式去說明客觀性是怎麼一回事，也就不是完全無法考慮的選項。當然，本文不確定渥芙是否同意這個建議，但至少柯思嘉的理由論裡，道德要求不是純然主觀的，但也不像實在論理解之下的那樣客觀，這也保留住二人在這一點上取得共識的空間。

至於說我們是「發現」意義，而非「選擇」意義，本文認為這可能只是日常用語上的不精確所導致的後果。如果柯思嘉的理由論成立，那麼意義的確不是被發現的，它是由我們所處的觀點，搭配從此觀點衍生而來的框限，依這個在程序上限制我們如何慎思的框限進行慎思之後，建構出來的後果。不過，若是站在不同的觀點看待事物，我們也的確有可能「發現」一些本來看不出任何端倪的東西。以著名的鴨兔錯覺圖為例，我們可以把它看成是一隻向右凝視遠方的兔子頭，也可以把它看成是嘴喙往左延伸的鴨子頭。當我們把這個「東西」看成是一隻兔子時，我們並未發現它也可以是隻鴨子，唯有等到我們轉換觀點時，我們才會發現它是頭鴨子。但這個時候，我們又看不出來它是頭兔子了。意義或許也是如此，當我們在不同的實踐身分之間進行轉換，站在不同的觀點看待事物時，才會「看出」、「發現」事物的意義所在。可是這樣就代表意義本來就存在於該處，只是我們尚未發現到它嗎？似乎也不盡然。或許那樣事物本來就具有這樣的自然特質，而我們在另外一個觀點下也不是沒有注意到。但就是得靠著我們的觀點轉換，當某些自然特質配上適當的觀點，意義的「色彩」才會出現。

依照柯思嘉的理由論，道德要求跟行動者的人格統整性密切相關。違反道德要求的那些行動如果不是不符合定言令式與假言令式，根本稱不上是行動，就是無法契合人的實踐身分與道德身分，某種程度等於是在否定自己。此外，

67 渥芙對各類客觀理論的評估，見 Wolf (2010), pp. 45-46。

道德會要求我們做些什麼，也不是完全出於自己的選擇與意願。定言令式與假言令式規定了行動無論如何都該遵守的條件，一個人會看重哪些實踐身分，也與自己生長的环境息息相關，而且一旦看重某個特定的實踐身分，就一定要同時看重道德身分。最後，道德要求擁有一套獨立的標準，不是全由主觀好惡去恣意決定。而且符合構成要件的道德要求，都是行動者認為值得認可、加以落實的行動。

假如道德要求擁有上述三項渥芙認為意義所具備的特質，那麼本文實在難以想像渥芙能如何駁斥道德要求不會具有優先性。在柯思嘉的理由論裡，所謂道德，就是當我選擇去追求自己認為有意義，也能被其他人都認同確實有意義的行動時，所必須通過的程序性關卡。這不是說那些沒通過關卡的行動仍舊可能是會被我認定為有意義的行動。如果是這樣的話，那渥芙正是想要告誡我們不要把道德考量當做任何行動抉擇都該遵循的最終依歸，因為在道德考量之外，也有其他令我們人生充滿意義的行動要求。但事實上，在慎思時沒有通過程序性關卡的那些行動，如果是指其無法通過定言令式、假言令式，那它嚴格來說不能算是行動。如果真的做出這些行動，行動者不能算做是在行動，或者他做的其實是一個有缺陷的行動。如果沒有通過程序性關卡，指的是行動之以為本的行事原則並不契合行動者的實踐身分或道德身分，那也很難被他認為是有意義的行動。首先，行事原則若是不契合道德身分，表示行動者根本沒有在乎任何事情，在這種情況下做出來的肢體動作，也稱不上是行動。如果行事原則不契合實踐身分，那這個行動可以算是行動，但它會讓行動者背離自己所追尋的理想形象，而背離理想做出來的行動，明顯無法讓行動者的人生有意義。

道德與意義之間若即若離的關係，從彰顯道德理想的超義務行動最容易窺見。用前一章提到的二位老師（林靖娟、范美忠）為例，為什麼儘管林靖娟就算沒有再度衝進娃娃車拯救她的學生，也不會因此被社會大眾所責罵，但她依然決定再次衝入火場呢？本文認為一個可能的解釋是這樣。如果她在那個當下選擇對學生不聞不問，那就她本人的角度來看，等於是破了一個非常大的戒。她過去以來所深深看重的實踐身分——當一個照顧學生的好老師——將會遭到相當程度的動搖。所以她如果不選擇再去拯救學生，對她本人來說，這次的逃避其實也是在否定一直以來選擇將「好老師」當做實踐身分的自己，而這就是一種自戕。所以，雖然像范美忠一樣選擇在真正的緊要關頭先顧好自己的性命也可以通過定言令式、假言令式，但這樣的行事原則就是無法契合林靖娟的實

踐身分，因此她不會加以認可。硬著頭皮那樣做，只會破壞她的人格統整性，讓她自己感覺到悔恨不已，讓這件事成為她生命中永難忘懷的一個「污點」。儘管從旁人的角度看，這樣做沒有違反任何道德要求，但從本人的角度看，這樣是減損了生命意義的光采，不值得她如此做。在行動者本人的觀點下，人在慎思時所必須通過的程序性關卡，有一道（契合實踐身分）就跟他這樣做對自己來說是否有意義有關連。行動者本人正是因為相信這樣做有意義，這條行事原則才會被他視為值得認可的行動理據。在柯思嘉的理由論裡，我們至少可以說違反道德要求的行動也不會被行動者認為是值得去做，會為他的生命增添意義的行動。而從本人觀點去看，最後通過定言令式、假言令式、道德身分、實踐身分這四道程序性限制的行事原則，才是被本人認可為是有意義，符合道德要求的行動理由，道德要求仍然是值得行動者加以優先考量的。所以，道德要求同時也是顧及到行動者生命意義的要求，它當然就具有凌越其他實踐要求的優先性。



第九章 達沃的第二人倫理學

前二章說明了柯思嘉的理由論如何解釋道德要求的規範性根源。這樣的解釋可以掌握到規範性的內在性格，說明為什麼行動者願意心悅誠服地服膺道德規範，也說明為什麼行動者不能恣意改變是否符合道德要求的標準。她的理由論不會把規範性奠基於偶然的事實上面，例如人的生物性構造，或者社會文化的風俗歷史等等，而是主張道德要求是所有身而為人的行動者在進行慎思時都必須依循的程序性限制。行動者不這樣就等於是把自己從「人」的國度中放逐出去，成為一頭高智能的動物。想要行動，要成為「人」，就必須遵守道德要求，而偏偏行動又是「人」不得不面臨的「困境」，這說明了為什麼道德要求具有不可逃避性。此外，道德要求也具有優先性。因為行動者在判斷哪條行事原則值得認可時，也在同步思考怎樣的行事原則會為自己的生命增添意義，鞏固而非反過來侵蝕自身的人格統整性。因此，我們難以想像有行動者會為了自己生命的意義而違反道德要求。

不過這些說法還欠缺臨門一腳。如果只有普遍性論題與人性論題成立，那麼她的理由論尚無法妥善答覆規範性問題。行動者很可能發自內心地擁抱自己身為理性利己主義者的身分，終身致力於追求理性利己主義者的理想形象，奉行相關的行事原則而不改變，但對他人毫不在乎。這樣的行動者雖滿足普遍性論題與人性論題的要求，卻無法說服我們相信他的行為舉止符合道德要求。柯思嘉的理由論仍需證明公共性論題也成立，解釋道德要求的可問責性，才能妥善答覆規範性問題。本章先透過達沃的第二人倫理學（第一、二節），說明柯思嘉的理由論在公共性論題上所受到的挑戰（第三節），下一章則檢視柯思嘉的理由論如何回應這個挑戰。



第一節 第二人論題

達沃在《第二人觀點：道德、尊重與可問責性》（*The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*）中提出一套**第二人觀點的倫理學**（後簡稱為**第二人倫理學**）。依他的看法，道德具有相互性，背後是一種「我—你—我」（I-you-me）的結構。當一個人提出道德要求的時候，這個要求總是涉及了某個對象（被要求的一方可以是自己或個別的他人，也可以是整個社群），而且提出要求的一方與被要求的一方，彼此具有同等的權威，雙方都是擁有平等地位的理性、自由之行動者。達沃稱上述這種人與人之間的關係為**第二人關係**，處於此關係中的你我都站在**第二人觀點**下看待事物，而且具有**第二人權威**。由於道德要求是在**第二人關係**中被提出來的要求，因此道德要求具有**正當性**。其所提供的理由，就是一種**第二人理由**。如果你我之中有人違反道德要求卻又提不出情有可原的說辭，就活該受到譴責。這樣一套包含了**第二人關係**、**第二人權威**、**正當要求**、**第二人理由**、**問責性**等**第二人概念**的倫理學理論，即為**第二人倫理學**。

達沃試圖透過概念分析，以道德責任做中介去連結道德要求與**第二人觀點**。¹依本文之見，達沃的**第二人倫理學**可以被拆解成以下二個論題：

道德責任在概念上必須預設**第二人觀點**（**第二人論題**）。

道德要求在概念上與道德責任有所連結（**責任論題**）。

本文姑且分別稱其為「**第二人論題**」和「**責任論題**」。結合二者之後，達沃便可以指出：

道德要求在概念上必須預設**第二人觀點**。

按此，假如一個解釋道德要求的理論無法容納**第二人觀點**的特色，就不是一個適當的理論。本節與下一節將分別說明這二個論題，闡明**第二人倫理學**的要義。

1 達沃分析的是道德義務這個概念。不過本文在第一章時已經提到將會混用道德要求與道德義務一詞，所以此處在行文上仍寫成道德要求。

一、可問責與可歸責

說明第一個論題之前，先要釐清道德責任的含意。達沃強調他所謂的道德責任指的是可問責意義下的責任（responsibility as accountability），而非可歸責意義下的責任（responsibility as attributability）。²

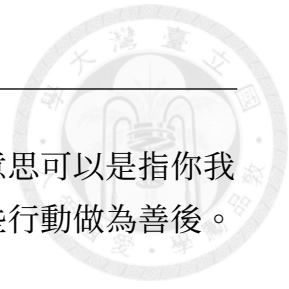
從可歸責性去理解行動的道德責任，讓我們把焦點放在人的行動與其個性的關連上面。說我要為行動負起責任，這意思是說，由於這個行動是「我」做的行動，因此我需要負起責任。有些人可能會說，就算我這樣做是個性使然，但是我會擁有怎樣的個性，或許不完全能夠由我自己決定。這些人甚至可以主張，人的個性完全由環境所形塑，因此我對自己會長成怎樣的個性，完全無能為力，這全憑造化。如此一來，即便這個行動源自於我的個性，但我也未必為自己的行動負起責任，或者至少不必負起完全的責任。不過，在什麼意義下我們才能說行動的確可歸責於行動者，這並非本文所能回答的問題。³此處的重點僅在於使讀者理解可歸責意義下的責任是什麼意思。

也有些時候，我們在談行動的道德責任時，焦點是側重在行動本身，或說是側重在受到這個行動所影響的人我關係上面。這時談道德責任，是想強調因為我做了這個行動，使得我與被行動影響的你之間的某種關係，因此遭到改變、破壞。舉例來說，如果我跟身為公眾人物的你因為交情很好，知道許多你不願讓外人所知悉的一些隱私，而且我也承諾我不會把這些秘密公諸於世。結果有一天我為了牟取私利，打破我和你之間的承諾，將這些隱私賣給小報記者，增加你許多困擾。這時，我們之間的關係和互動可能會有以下變化：了解事情的來龍去脈之後，你因此非常不諒解我，怨懟我為了一己之私出賣你，對我大肆撻伐；我也可能會因此產生罪惡感，怪自己財迷心竅而鑄下大錯，悔不當初；此外，你也可以因此向我提出要求，要我為此負起道德責任，彌補你這陣子為了應付外界所耗費的心神。

這裡所說的道德責任，不是要去突顯我是否本來就是這種見利忘義的個性，因此洩密行動無疑可以歸諸我身，而是要去突顯我的所作所為侵犯了我們之間的約定，破壞了我倆之間因為這個約定所產生的關係，所以我必須為此對

2 可問責性與可歸責性的區分，也可參考第二章第一節。

3 這裡牽涉到自由意志和決定論的爭論，也牽涉到亞里斯多德與情境主義如何看待德性的爭論。前者可參考 Fischer *et al.* (2007)，後者可參考 Doris (2002)。



你負責。而說我要對你負責，或說我對你而言是有責任的，意思可以是指你我的心理會因此產生某些感受，也可以是指我要採取或停止某些行動做為善後。無論如何，此時我們都是在可問責的意義下去談道德責任。

從可問責的角度來理解道德責任，讓我們注意到道德責任有幾個重要的特色。⁴（一）道德責任總是必須**對某方**負起責任。以前述打破承諾的例子來說，我必須為洩密一事對因此直接受到影響的你，負起道德責任。除此之外，像不欺騙別人、不無故傷害別人、給予別人最低限度的援助等等常見的道德責任，也都指向了一個「被欺騙」、「被傷害」、「被援助」的對方。（二）承上，道德責任涉及了一個被指向的對方（以下用「你」稱呼之），而你就是那個可以對我提出**正當要求**的人。在我還沒採取行動前，你可以要求我不去做某些行動（如前述的打破承諾），假如我仍然做出這些行動，你就可以向我問責，要求我停止這個行動，或者以補償行動來善後，以示負責。（三）換句話說，道德責任涉及了**二造**，一造是做出行動的我，另一造則是**可以正當要求我的行動必須符合規範的你**。如果我沒有遵從你的要求，那我就**錯待了你**（wrong you）。之所以說是「錯」待，是因為我違反了加諸在自身上面的規範。此時你可以向我問責（即，你是問責的一方），我就必須向你負責（即，我是負責的一方）（四）當我錯待了你，因而要對你負責，通常我跟你的心中也會產生一股史卓森（Peter F. Strawson）稱之為「反應態度」（reactive attitude）的感受。⁵就像方才例子所描述的，你可能會因此對我有所怨懟（resentment），我則可能因此產生罪惡感（guilt）等等。

二、 道德責任與反應態度

接下來本文改寫達沃書中之例，說明道德責任跟第二人觀點之間的關係。

4 這些特色，是本文參考 SPS；Thompson (2004)；Wallace (2019) 後整理而來。需要注意的是，本文稱這些特色為道德責任的特色，不過華勒斯（R. Jay Wallace）視之為道德義務的特色，湯普森（Michael Thompson）則是以「錯待」背後的結構為名來進行討論。不過按照本節說明，由於道德責任、道德義務（本文所說的道德要求）、錯待都是第二人概念，而這些特色終歸來說是源自於第二人關係，所以本文將其理解成道德責任的特色，亦無不妥。

5 史卓森對反應態度的說明，見 Strawson (2008)。

【踩腳】甲用力把自己的腳踩在乙有痛風的腳趾上，乙因此要求甲為此負起道德責任，負擔乙因腳受傷所花的醫藥費，還要額外賠償一筆費用，撫慰乙精神上的不快。⁶

我們都會同意此時甲必須負起道德責任。⁷達沃想要問的是，憑什麼乙可以這樣要求甲？甲應該負起道德責任的理由從哪裡來？

有一種說法是，甲應該賠償醫藥費與撫慰費，因為這樣做會讓世界變得更美好。當甲無故把腳踩在乙的腳趾上時，他無謂地製造了乙的痛苦，自己也得不到什麼好處。如果這時不讓甲為此行動嚐一點苦頭（破財），那麼可想而知，未來還會出現許多類似無故踩腳的行動。相反地，如果甲必須為此破財，比較可以嚇阻未來還有無聊人士做出這種損人不利己的事情。當我們假設情境中沒有什麼其他特殊的考量，只就這點來思考時就會發現，「甲負起道德責任賠償乙的世界」自然比「甲不負起道德責任賠償乙的世界」會是我們更想要實現的世界，因為乙的痛苦可以得到撫慰，未來類似事件發生的機率也會變小。如果甲自己也是因為上述理由而決定賠償乙這二筆費用，達沃會說，甲其實是基於一個錯誤的理由而負起道德責任。

達沃認為這個想法忽視了一個不該被忽視的東西，那就是**直接受到行動影響的對方**（也就腳趾頭被踩的乙）。我們在判斷要不要負責，為什麼要負責的時候，所依據的理由應該是「被行動影響到的對方，此時本就可以正當地向我們提出負起道德責任的要求」。套用在踩腳的例子中，達沃會說甲之所以應該賠償乙，是因為乙身為被甲錯待的一方，本來就有提出要求的權威。當然，這樣說並不表示前一段的理由一定不能是甲應負起道德責任的理由。只是在道德責任的考量中，就算「負責會讓世界變得更好」可以是甲負責的理由，那也是次要的理由。甲主要應該依據的理由，仍然得基於被行動錯待的對方本就擁有提出要求的權威

6 踩腳的例子見 SPS, p. 5。考量到此例借用自 Hume (1983), p. 47，本文讓乙的腳有痛風的毛病。

7 或許大家會對責任的內容有所爭執，比如說甲只需負擔醫藥費就好，不需額外賠錢，或者是除了負擔醫藥費之外，再加上公開道歉等。本文直接設定乙要求的內容是適當的，因為責任的內容不是此處的論述重點。

就此來看，證成道德責任的理由，在於甲正是因為那是乙（做為被錯待的一方）所提出的要求而決定負責。如果甲是基於「這樣做會讓世界變得更好，這是我們更想實現的世界」的想法而決定負起責任，被錯待的乙就被忽略掉了。達沃聲稱，道德責任關乎的是負責方（甲）與問責方（乙）之間的關係，而不是負責方與世界之間的關係。道德責任並非基於一個與世界狀態相關（state-of-the-world-regarding），或說是中立於行動者（agent-neutral）的理由而來，而是基於一個相對於行動者（agent-relative）的理由而來。⁸再次強調，達沃認為證成道德責任的關鍵在於雙方之間的關係，而不是因為這會讓世界變得更美好。以後者來證成道德責任，就好比要求人在聽到笑話時不是因為「這笑話真的很好笑」，而是因為「大家都笑了，我雖然不太懂，但也趕快跟著笑」而笑，都是訴諸了一個錯誤的理由。⁹

我們也可以從達沃與史卓森對於反應態度的分析來印證這一點。前面提到，當甲無緣無故踩住乙的腳趾時，甲錯待了乙，而且通常甲和乙的心中也會有不快的感受，例如乙會怨懟甲踩住自己的腳趾，甲會為踩腳一事感到罪惡。這時乙埋怨甲，是因為乙認為甲沒有依循二人對待彼此的規範去行動——沒事不要亂踩別人的腳；同樣地，甲會對乙感到抱歉，有罪惡感，也是因為甲知道自己沒事亂踩乙的腳違反這項行動規範。需要注意的是，人類並非所有的情緒感受都有上述意涵在裡頭。比方說，甲可能因為自己天生長得又矮又醜而覺得很丟臉（shame），但是大家應該都會同意，世界上沒有哪條規定寫著甲不能長成這副德行，沒有任何人可以正當地要求甲不能長得又矮又醜。甲的身材外貌長成這樣並沒有虧欠任何人，他也毋須因此向任何人負起責任。史卓森會說，人類的情緒感受之中，只有反應態度才具有上述的意涵。¹⁰

上述對道德責任，以及經常伴隨責任要求而出現的反應態度所做的分析顯示，當問責方要求負責方為行動負起道德責任時，表示問責方違反了雙方共同

8 根據 Nagel (1986), pp. 152-153，如果理由在表述的時候可以不用指涉到一個特定的人物，這個理由就是中立於行動者的理由，而如果理由在表述時一定得指涉到一個特定的人物，這個理由就是相對於行動者的理由。

9 達沃稱此為史卓森要點（Strawson's point），見 SPS, pp. 15-17, 246-249。

10 值得注意的是，是不是所有的反應態度都有這樣的意涵？比方說，感激（gratitude）也被史卓森算做是一種反應態度。假如甲今天略施小惠給乙，使得乙因而感激甲的話，這會顯示甲、乙之間有誰要向誰負責的關係嗎？有人認為可能沒有，所以最好把達沃的說法限縮在負向的反應態度上面，如怨懟、罪惡感、悔恨（remorse）。相關討論可見 Fan (2014), pp. 72-73。

認知的相處之道，這些相處之道是雙方都能知道，也是雙方都能遵守，更是雙方都知道彼此都能了解且能遵守的。違反相處之道，意味著不重視雙方之間的某種人際關係，這種人際關係使得處在關係中的雙方能夠從一個相同的觀點看待事情，也能依照這個相同的觀點調整自身行動來符合由此衍生的相處之道。也因此，要是哪一方沒有遵守這些相處之道，就要為此負起道德責任。簡言之，如果說要求人為行動負起道德責任，並產生相應的反應態度這件事要說得通，就必須預設雙方處在某種人際關係中，從某個觀點來看待事情。

三、 環環相扣的第二人概念

上述的人際關係就是第二人關係，這是一種具有相互性（reciprocity）的關係，帶有「我—你—我」的結構。¹¹意思是說，在這個關係之中，我能夠意識到你的存在，我也知道你意識到我的存在；我和你都知道彼此都能向對方提出對你我而言皆屬正當的要求，也都願意遵守這些要求，這表示我和你都能夠從同一個觀點看待事情，那就是第二人觀點。

前面的分析提到，當我踩到你的腳而被你要求負起道德責任時，你的要求是具有正當性的要求，因為我們處在第二人關係之中。按照達沃，第二人關係之中的要求之所以具有正當性，是因為關係中的你我都具有所謂的「第二人權威」（second-personal authority）。把關係之中的權威加上「第二人」的前綴詞，是因為這種權威直接基於第二人關係中的你我所具有的地位而來，而不必再基於其他東西。我們可以把第二人權威與知識上的權威（epistemic authority）做對照，以理解這二種權威的不同。¹²政論節目中常可以看到所謂的「名嘴爆料」，名嘴紛紛講出政壇內幕並取信觀眾，博得收視率與名聲。不同的名嘴獲得的信賴程度自然也不同，有些人被尊崇為爆料權威，有些人則被認定是滿口胡謔的騙子。名嘴之所以能被尊為權威，並非直接來自他身為人或身為名嘴的地位，否則就不會有前述權威與騙子的差別了。要成為爆料界的權威，名嘴爆料的內容還得都是「真材實料」，他不能空口說白話，為了吸引目光而亂扯，他的爆料要能夠經得起核實，才可能被尊為權威。這種爆料權威是一種知識上

11 SPS, p. 3.

12 二種權威的不同，可參考 SPS, pp. 12-13。

的權威，其權威建立在「爆料的內容符合真相」上面。換句話說，其權威終究是基於這位名嘴有沒有辦法得知關於政壇的真實情況，而這是一種人與世界的關係。對世界的認識越多，就越有資格被尊為知識上的權威。可是，第二人權威所依據的是人與人的關係，因為你和我處在第二人關係中，所以你就擁有可以向我提出正當要求的權威，而我對你也是如此。我們彼此基於自身的第二人權威而提出的正當要求，同時夾帶了約束彼此行動的第二人理由（second-personal reasons），若是沒有遵照第二人理由去行動，又找不到情有可原的說辭為自己辯解，就要負起可問責意義下的道德責任。一言以蔽之，第二人關係中的你我若是未依據源自第二人權威而生的正當要求所夾帶的第二人理由而行動，就要為此負起道德責任。¹³

依達沃之見，**第二人權威、正當要求、第二人理由、道德責任共同形成了第二人倫理學的理論支柱**，這四個第二人概念彼此互相蘊涵，各自也都無辦法再被化約成非第二人概念。換句話說，要是沒有從第二人關係之中的第二人觀點來看待事物，就無法注意到上述這些第二人概念。¹⁴

第二節 責任論題

一、道德責任與道德社群

在接著說明第二個論題之前，還有一個值得提出來的地方是，達沃在談論道德責任與道德要求的時候，不只把它限定在像我和你這種二個特定人士之間的關係，也包含了像我和不特定他人之間的關係。¹⁵用史卓森的分類來說，伴隨道德責任而來的反應態度有「參與者式的反應態度」（participant reactive attitude）和「非關個人的反應態度」（impersonal reactive attitude）二種。¹⁶前者是從直接被錯待的一方的觀點看待事情所產生的情緒感受，後者是從整個道德社群的觀點（因此，不是被錯待的一方）看待事情所產生的情緒感受。¹⁷

13 依照 SPS, pp. 26-27，要求一個人為自己的行動負起道德責任，還必須是在他無法說服大家接受他違反道德要求是情有可原（excuse）的情況下，才能成立。後文將省略這一點，直接預設行動者違反道德要求時並非情有可原。

14 SPS, p. 12.

15 Darwall (2013).

16 Strawson (2008), pp. 7-21.

17 SPS, p. 66.

前面的討論都是以二個特定人士之間的關係為例子，說明道德責任與第二人觀點的關係，因為這樣較為清楚易懂。不過環顧日常生活的經驗，可以要求負責方負起道德責任的人，似乎也不只限於直接被錯待的那一方而已。再以踩腳的例子來說，

【路見不平】甲無緣無故用力地把腳踩在乙痛風的腳趾上，造成乙很大的痛苦，恰好整件事情也被路過的丙看見了，丙因此感到義憤填膺。

此時乙當然可以埋怨甲，甲也可能會產生罪惡感，但說丙會因此感到義憤填膺（indignation）也並不令人意外。在丙義憤的感受之中，他不是代替腳被踩到的乙（做為乙的代理人）向甲要求負起責任。甲、乙、丙三人同屬道德社群的一份子，他是做為整個道德社群的代表者來要求甲負起道德責任。乙做為被錯待的一方，有權威要求甲負起道德責任，但是乙也可以選擇揮棄這個權威，對甲既往不咎。可是當丙做為道德社群的代表者時，他就不能恣意選擇揮棄這個權威，因為這是整個道德社群所具有的權威，丙只是做為代表者來對甲提出正當要求。

用法律上的比喻來說，當甲偷走陌生人乙的皮夾，把裡面的錢通通拿光時，乙做為法律上被侵害的一方，當然可以提出民事告訴要求甲返還這些錢財。不過，乙也可以選擇不對甲提出民事告訴，放過甲一馬。然而，甲可以躲過民事上的法律責任，不代表甲就可以躲過刑事上的法律責任。刑事告訴並非由乙向甲提出，而是由檢察官丙代表國家向甲提出的法律要求，而丙不能自由裁量去決定要不要放棄對甲提出刑事告訴。當然，這個類比可能不是非常精準，有人會說刑法各罪也有告訴乃論與非告訴乃論的差別，甲不是一定會被提起刑事告訴不可。如果在告訴乃論的罪名下乙沒有提起告訴，丙就不會展開偵查。此外，就算丙展開偵查，他其實也有一定的權限可以自由決定是否要起訴甲。不過，雖然法律實務上乙與丙可以有自由選擇的空間，但那是國家在權衡其他因素下（如，不浪費司法資源、加速案件審理時間）所做出的規定，乙和丙仍然不能僅憑一己之見就可以決定是否在刑事上起訴甲。此處類比的重點在於，無論在道德責任或法律責任中，乙代表的是自己，但丙代表的是整個社



群。由於丙代表的是整個社群，他就無法只憑一己之見決定要不要放棄行使權威，不對甲提出正當的要求。¹⁸

達沃認為代表道德社群提出正當要求的權威，要比代表自己提出正當要求的權威在理論上更為根本（即，後者蘊涵前者，但前者並不蘊涵後者），所以後面在說明道德要求與道德責任的關係時，本文在字詞上會選擇使用「道德社群」進行書寫。¹⁹

二、 道德要求與道德責任

接下來說明第二個論題，道德要求與道德責任之間的關係。達沃相信，說一個人被道德要求採取某個行動，意思就是道德社群可以合理預期他做為社群的一份子，一定得如此行動。因此，如果他最後沒有這樣行動，道德社群就可以要他負起道德責任。

達沃引用彌爾（John Stuart Mill）的看法，佐證道德要求與道德責任在概念上的連結。彌爾在《效益主義》（*Utilitarianism*）裡說，一個人在道德上犯錯，意指這個人應當受到某種程度的懲罰。這個懲罰或者來自於法律，或者是輿論壓力，也或者是自己良心的譴責。²⁰換句話說，我若不遵守道德要求，道德社群就可以要求我負起道德責任，這是我理當受到的懲罰。這個說法符合我們對道德要求的直覺。假如我違反道德要求，而且情節重大，由於這通常也事涉法律，我的下場常常是受到法律的制裁，例如科處罰金、被處自由刑等等。如果我所違反的道德要求並未涵蓋在法律規章裡面，法律拿我沒輒，我也可能會被社會輿論撻伐。知名人士因為腿踏多條船，而在網路上被網民唾棄、謾罵的新聞，時有耳聞。再者，就算我在沒有被任何人發現的情況下違反了道德要求，因此法律沒有制裁我，輿論也沒有責難我，我的內心也很有可能過意不去，因為我的良心會時時提醒我尚未承擔應負的責任。無怪乎那些潛逃多時的

18 這二種權威的差別，可見 Darwall (2013), pp. 36, 180-181。要注意的是，這二種權威雖不盡相同，但都是第二人權威。

19 不過，達沃這個說法並非沒有爭議，華勒斯與湯普森就會認為道德責任或道德義務在結構上都是雙極的（bipolar），涉及二個特定人士之間的關係，相關說明見 Darwall (2013)；Wallace (2019)；Thompson (2014)。

20 Mill (2003), p. 222.

通緝犯逮捕歸案時，有時會表達出「自己鬆了一口氣」、「心中一塊大石頭終於可以放下」的類似話語，因為就算社會遺忘了這件事，他也無法原諒自己。

除此之外，我們也可以從道德要求（道德義務）與超義務的分別，說明道德要求與道德責任在概念上的連結。²¹我們都會同意道德要求對行動的要求有其界限，不會無限上綱。一旦超出道德要求的界限，行動就會被歸類為超義務的行動。稱其為「超義務」，表示我們固然認為這些行動在道德上非常美善，相當值得實現，但並不會因此就要求人們一定得去做這些行動，也不會因為沒有盡超義務而認為他活該被譴責。比方說，林靖娟老師為了拯救學生而甘冒生命危險，再次衝入陷入大火的娃娃車中，或者陳樹菊阿嬤決定將畢生積蓄捐給母校興建圖書館，都可算是超義務的行動。

不過，為什麼違反道德要求要受到懲罰，負起道德責任，沒有做超義務的行動卻不用負道德責任？這正是因為道德要求所標示的，是那些道德社群可以正當地要求成員們遵守的行動；而所謂的超義務行動，則是指那些道德社群無法正當地要求成員們遵守的行動。以樂捐助人為例，我們大概可以正當地要求彼此「捐助小額積蓄來幫助別人」，因為這樣做既不會讓自己的生活品質減損太多，又能多少改善弱勢人士的生活條件。²²然而，「捐助畢生積蓄來幫助別人」可能就無法成為道德社群正當地要求成員遵守的行動了，因為這樣做非常可能會讓自己未來的生活處於無以維生的風險之中。積蓄的一部分用意是為了應付生命中的突發狀況，如果把手邊的積蓄全部（或幾近全部）都捐出去，等於是拿自己日後的生活開玩笑，道德社群自然無法正當地要求成員把自己的生活看成是玩笑一場。既然「捐助畢生積蓄來幫助別人」並非道德社群可以正當要求成員遵守的行動，那麼道德社群因此去懲罰不配合行動的人，也就毫無道理可言，所以沒有按照超義務的建議去行動的人，毋須為此負起道德責任。透過區分出道德要求和超義務，我們也可發現道德要求在概念上與道德責任相連結。當我們結合第一與第二個論題，就可得出道德要求在概念上必須預設第二人觀點。

21 達沃是從大家會去批評結果主義對行動「要求太高」(too demanding)這一點入手展開說明，本文認為直接從道德義務與超義務的區分來進行說明更加清楚。原來的說明見 SPS, pp. 96-97。

22 當然，要在怎樣的時刻，捐助多少的金額，援助哪些對象等，這些都需要再討論，可參考 Singer (2015)。



三、 問責者與負責者的地位

所以，一個人無法按照道德要求行動，表示他沒有滿足道德社群的正當要求，故需負起道德責任。不過，就算達沃說服我們接受道德要求與道德責任在概念互相連結，或許有人會說，違反道德要求時要向其負責的那個「對方」，不見得一定要是現代社會慣常認知的那樣，是那些在道德社群內的其他成員。以中世紀流行的神意論（theological voluntarism）為例，其相信道德要求是上帝對人提出的要求，因此當人違反道德要求時，人必須對上帝負責，而不是對其他人負責。

達沃同意這裡可以有不同的詮釋。當人違反道德要求，表示有人可以向他問責時，或許是指上帝對違反要求的人問責，也或許是指道德社群的成員對違反要求的人問責。但他認為這二種不同詮釋的差異，不在於人要向「誰」負責，而是在於問責者（上帝、社群其他成員）與負責者（違反要求者）之間的地位是否平等。達沃認為神意論的詮釋不適當，他借用普芬道夫（Pufendorf）的想法指出，**在道德要求蘊涵的問責關係中，問責者與負責者處於平等的地位，沒有上下階級之別。**

普芬道夫接受神意論的看法，認為道德要求是由上帝的意志向人的意志所發出的命令。他進一步去問，滿足哪些條件才能使人具有被上帝問責的資格？根據達沃的理解，普芬道夫認為如果責任要被加諸在人身上，就得先預設人有能力做為該行動在道德上的原因，而說人有能力成為道德上的原因，就是承認人可以自由決定要不要依循這道朝他意志所發出的命令來行動。這意味著，如果我們相信人可以被問責，背後就已經預設了被問責的人有能力分辨二種不同型態的要求。一種是建立在外來威脅之上的要求，例如搶匪闖入良民家中，要求住戶把家裡的錢全部拿出來，否則小命難保，於是住戶只好照辦。此時住戶之所以選擇服從，不是因為他自己也認為應該這樣做，而是因為他害怕不服從就會一命嗚呼，他是被迫服從而不是自由決定去服從。相對地，另外一種要求並非建立在外來威脅之上，而是被要求的一方自己也意識到發出命令的要求方有權威對自己這樣要求。此時，被要求的一方雖然也可以選擇不去服從，但是由於他意識到這個要求具有正當性，因此他會承認自己的確有理由服從，所以決定選擇服從。而他也知道，若他沒有選擇配合要求做出行動，他就要為此負責。

達沃稱這種能夠認得發出命令的要求方的確有權威對自己提出正當要求，因此能把這個要求當成行動的理由，以之為本來展開行動的素養稱為**第二人素養**（**second-personal competence**）。加上「第二人」的前綴詞，是因為一旦擁有這個素養，就能意識到要求的正當性乃是基於對方在第二人關係中的權威而來，所以自己有第二人理由去服從該要求，否則就要負責，也就是說對方能夠自己向自己問責。換句話說，若我要向對方問責，就必須預設對方擁有第二人素養。²³反過來講，對於缺乏第二人素養的對象，我們也不認為有向其問責的必要。舉個例子來說，鄰近叢林的村落常會傳出鱷魚或者老虎等猛獸因為覓食而殺害人類的消息。這類消息的後續通常是村民自行組織，發起圍剿行動來獵捕那隻罪魁禍首。如果要問村民為什麼要獵捕肇事動物，理由或許會是為了保護其他村民在附近活動的安全，但絕不會是要讓那隻殺害人類的動物負起責任。這是因為我們不認為動物像人一樣也具備第二人素養，可以認出自己第二人理由不傷害人，而且以之為本壓抑自己飢餓捕食的欲望，所以我們不會、也無法向牠問責。如果神意論認為上帝可以向人問責，那麼根據前面的分析，這背後一定得預設人有第二人素養，因此他自己就能向自己問責。

結合迄今為止的討論，假如有二方因為道德要求之間有了問責關係，你在向我問責時，其實已經預設身為負責方的我擁有第二人素養。那就是說我能夠認識到你的第二人權威，知道你可以據此提出正當要求，而且這個要求夾帶了約束我如何行動的第二人理由，而我自己則擁有自由決定是否以該理由為本去展開行動的能力。身為問責方的你，當然也認識到自己有這種第二人權威，因此能向我提出正當的要求，提供我行動的第二人理由，這其實就表示你也有第二人素養。就我們都具備第二人素養這一點來看，我們都是平等的，沒有誰比誰了不起可言，道德即平等問責（*morality as equal accountability*）。²⁴所以當我決定服從你的要求而行動時，這可以被理解成是我服從於你的第二人權威，否則我不會接受這個要求可以成為約束我行動的第二人理由，但也可以被理解成是我服從於自己的第二人權威，因為最終要不要選擇服從，還是操之在我自己手上，我是自己命令自己服從你的要求。我既是被你所命令，也是被我自己所命令。當然，如果雙方的角色對調，改成我向你問責，上面的描述也同樣適用於對調後的雙方。達沃相信，道德社群就是由一群可以認識到第二人理

23 達沃稱此為普芬道夫要點（Pufendorf's point），見 SPS, pp. 22-25。

24 SPS, pp. 100-104.

由，而且能夠自由選擇要不要以該理由為本展開行動的理性、自由人所集合形成的社群。道德社群中的我們彼此處在第二人關係之中，讓我們可以從同一個觀點看待事情，思考彼此應該如何行動。這個觀點就是理性、自由人的觀點，也就是第二人觀點。身為理性、自由人，我們有同等的地位，可以憑藉彼此的第二人權威，互相向對方的意志發出正當要求，提供約束其行動的第二人理由。於此同時，若是有人未依該理由行動，就必須負起道德責任。²⁵

第三節 第二人倫理學對柯思嘉的挑戰

依照第二人倫理學，如果我違反道德要求，那是因為我沒有注意到自己與其他道德社群的成員處在第二人關係之中，在關係之中的你我地位平等，都有第二人權威，而這個第二人權威是值得我們予以尊重的。簡單一點來說，違反道德要求是因為我的「心中沒有對方」。這個對方可以是指一個特定的個人，也可以指一個不特定的對象。本文之所以都用對方稱呼之，是因為無論是特定個人也好，道德社群也好，都是因為擁有第二人權威才能向我發出正當的要求，提供行動的第二人理由。本文認為這是第二人倫理學的洞見，而據此洞見，如果一個關於道德要求的解釋無法掌握到由第二人權威、第二人理由、道德責任、正當要求等第二人概念架構起來的第二人觀點，就不是一個恰當的解釋。

柯思嘉的理由論能否捕捉到這個洞見？有人認為她的理由論說穿了是一種道德上的獨我論（moral solipsism），所以看不到第二人倫理學的洞見。²⁶本節將分別用二種方式去解釋為什麼她的理由論有陷入道德獨我論的風險。

一、理性的利己主義者

首先想像甲是一個理性的利己主義者，他在思考該如何行動時，總是優先考量自己的利益是否可以最大化。當然，甲不是短視近利的人，因此他不會為

25 達沃稱此為費希特要點（Fichte's point）。他認為這是綜合史卓森要點、普芬道夫要點、費希特分析（第二人的要求總是要去透過行動者自主決定之下的選擇，向其意志發出命令）所推論出的結論。費希特要點與費希特分析見 SPS, pp. 20-22；達沃的推論過程見 SPS, pp. 269-276。

26 William Smith (2012), pp. 36-39.

了追求一時的利益，忘記有些行動長遠來看其實對自己是弊大於利。例如，甲雖然只在乎自己的利益，但是如果甲的鄰居乙生活陷入窘困，而且唯有甲能提供及時援助時，他還是會出手相救。因為甲知道天有不測風雲，如果自己在這種時候棄乙於不顧，等到有一天災厄降臨到自己身上時，屆時唯一可以幫忙自己的乙也不會出手相救，整體來看這樣對自己並不有利。但是，如果當乙陷入窘困時，整個社區發起匿名募捐來幫助乙，而甲發現捐款的數量已經達到一定數額，此時就算自己不捐，也不會讓社區雪中送炭的習慣就此打住。再加上因為是匿名捐款，大家也不知道誰有捐款誰沒捐款。這時從長遠利益最大化的角度來考量，甲就不會捐款給乙，因為不捐款既能避免破財，又不會因此讓自己未來需要幫助時，沒有人來幫助自己，有利無害。當然，這不表示甲每次都不會參加匿名募捐，因為假如每次社區匿名募捐的數額都非常少，那麼募捐的活動會很難維持下去，這會讓社區瀰漫著一股「別人有難見死不救」的氛圍，對自己長遠來看也是不利。身為理性利己主義者的甲是一個有技巧的搭便車者，他不會每次都選擇不幫助別人，因為這樣會讓他很容易就被識破，遭到其他鄰居的唾棄，只有當他很有把握自己搭便車也不會被發現時，他才不幫助別人。

這種「為了讓自己的利益最大化，選擇性地幫助對方」的行事原則，應該不難通過假言令式的檢測，符合工具理性。至於這是否可以通過普遍化的檢測，有人可能會引用康德的想法指出，這種「人人自掃門前雪，休管他人瓦上霜」的行動模式，就算在普遍化之後不會因此變得沒有成效，它終究是我們所不樂見的生活情景。人畢竟需要旁人的愛與同情，誰都不希望自己在窮困潦倒的時候，身旁沒有一個人願意伸出援手。²⁷本文不否認這個說法有道理，不過它能排除掉的，只有每次遇到別人需要幫助時，都不願意出手相救的行事原則。事實上康德也不會說，既然我們都不希望生活在一個冷血的社會，所以每次遇到別人需要幫助的時候，就一定要出手相救。與其說這個要求是道德義務，它更像是超義務的行動。每個人的時間、精力、資源都是有限的，世界上需要幫助的人何其多，如果我們去幫助所有需要幫助的人，那麼根本不會有多餘的時間、精力、資源可以讓我們運用在自己的人生計畫上面。「每次都不幫助別人」與「次次都去幫助別人」是行動模式上的兩個極端，康德禁止我們成為前者所描述的人，但也未強制要求我們成為後者所描述的人，他的想法與一般的

27 G: 423.

直覺其實相距不大，都是要求我們斟酌自己能給予的，然後選擇恰當的時機，以恰當的方式去幫助適合我們幫助的人。回到理性利己主義者甲身上。利益最大化的要求不會讓甲變成一個在任何時候都不幫助別人的人，因為這樣做長遠來看對他自己有利無害。他只有在確定不幫忙也不太會降低未來受到幫助的機率的情況下，才會選擇不幫助別人。所以，甲的行動模式不會落在上一段所提到的二個極端，而是符合我們一般的直覺：有時候幫，有時候不幫。這樣一來，「為了讓自己的利益最大化，有選擇性地幫助對方」應該也能通過定言令式的要求。

況且，本文在第七、八章只證明了普遍化論題與人性論題成立。而本文在第七章提到，我們是在個人層次上要求行動者自己的行事原則要能通過普遍化的檢測。這意思是說，行動者不能採取個殊的行事原則，把它當成用過即拋的行動理據。值得行動者加以認可的行事原則，必定是具有（假）普遍性的行事原則，是可以適用於他的過去、現在、未來各時間點的行事原則。做為一個理性的利己主義者，「為了讓自己的利益最大化，選擇性地幫助對方」當然不是個殊的行事原則，甲不會只有在某某時間點以其為本行動一次，然後在其他的時間點就無緣無故地以其他的行事原則為本來行動。甲始終就是一個有技巧的搭便車者，現在是，未來也一直是。所以這條行事原則已經符合了普遍化論題在個人層次上所要求的，可以通過普遍化的檢測。

接著，既然甲是一個理性利己主義者，這條行事原則自然也契合甲的實踐身分。而根據人性論題，如果甲要把自己的利益最大化看成是一件值得自己追求的理想形象，那麼他也一定要看重自己的道德身分。因為如果甲不看重自己的道德身分，就表示他根本不會看重任何事物。而既然沒有事物是他會看重的，那麼他也不會那麼在乎「做一個理性利己主義者」的身分了。因此，甲在看重自己是個理性利己主義者的同時，也必須看重自己的道德身分。就和普遍化論題一樣，人性論題目前也只適用於個人層次上面，它僅僅要求甲必須看重「自己」的道德身分，但沒有要求甲必須看重「別人」的道德身分。也就是說，甲雖然必須承認自己「會看重某樣事物」的特質是重要的、有價值的，這不表示他同時要承認別人「會看重某樣事物」的特質是重要的、有價值的。²⁸

28 SN, p. 130.

現在，如果我們擴充一下這個假想情境，讓鄰居乙也跟甲一樣是個理性利己主義者，上面關於甲的描述也通通適用在乙身上。這個時候，甲和乙會如何看待彼此呢？按照目前為止的論述，甲會向乙說：

我完全承認「為了讓自己的利益最大化，有選擇性地幫助對方」做為你的行事原則，除了符合定言令式、假言令式，也契合你所看重的實踐身分；我也完全承認既然你認為理性利己主義者的身分是重要的，那你一定也得同時看重自己身為人的特質是重要的；不過，這不表示我會看重你的實踐身分與道德身分。

這段話的意思是說，在個人層次上，人性論題只能指出行動者必須看重自己的道德身分，但它無法指出行動者也必須看重對方的道德身分。所以，甲和乙互相考慮要不要幫助對方，可不可以踩對方的腳趾時，大多數時候他們會互相幫助，互不亂踩對方的腳趾。他們這樣做所依據的理由是：這樣做可以讓自己長遠來看的利益最大化；而我之所以要重視這件事，是因為我所看重的實踐身分告訴我這件事很重要；然後，我又相信「自己會在乎某些事情」這件事本身，就是值得我重視的。甲和乙二人雖然遵守一般人都同意的道德要求，但在他們這樣做的理由之中，只有「自己」的存在，沒有「對方」的存在。甲不是因為乙本身就是需要被幫助的，或者乙的身體本來就不可以隨意被侵犯，乙也不是因為甲本身就是需要被幫助的，甲的身體本來就不可以被任意侵犯，才互相幫忙，互不亂踩腳。當自己在進行跟道德相關的慎思時，「對方」是不值得被重視的，「對方」根本不在行動者的道德視野之內。簡單地說，雖然理性的利己主義者可以滿足柯思嘉理由論中的普遍化論題與人性論題，但是理性利己主義明顯不是一個合乎道德的行動模式。假如柯思嘉主張自己的理由論可以成功解釋道德要求，結果竟然允許理性利己主義通過理論把關，那她的主張肯定有誤。

二、 邏輯推論與第二人權威

這樣看來，柯思嘉理由論的問題似乎在於其錯把明顯不道德的行動也當成是合乎道德的行動。但問題其實比這還要嚴重。當柯思嘉試圖從行動與其構成

要件的角度去解釋道德要求時，不管最後被行動者所認可的是上述那種理性利己主義式的行事原則，或是真正有利他成分在其中的行事原則，它總是無法成功解釋道德要求的一個重要特徵：可問責性。因此，柯思嘉對道德要求的解釋終將失敗。

本文繼續沿用前面的踩腳例子來說明這一點。根據第二人倫理學，包含踩腳的甲與被踩的乙在內，道德社群的所有成員都是具有平等地位的理性、自由人，彼此處在第二人關係之中。道德社群的每位成員都有相等的第二人權威，可以對彼此互相提出正當的要求，提供對方應該如何行動的第二人理由。而且，道德社群的成員也都擁有第二人素養，可以自由決定是否要以第二人理由為本展開行動。由於「不要無故踩腳」是成員們可以合理預期彼此互相對待的相處之道，是彼此都能向對方提出的正當要求，因此社群內的所有成員就有第二人理由不去無故亂踩別人的腳。此時，甲無緣無故把腳踩在乙有痛風的腳趾上面，就顯現出他並不尊重乙的第二人權威，因為甲明明能夠知道自己有第二人理由不去踩乙的腳，卻還是踩了下去。這樣做讓乙對甲的行動有所怨懟，並且使他可以正當地要求甲把腳挪開，甚至做出賠償，負起道德責任。另外，甲的行動也顯示他不尊重其他成員的第二人權威，因為不無故踩腳明明就是大家合理期待彼此對待的相處之道，是故道德社群的其他成員（例如丙）也會因此對甲的行動感到義憤，要甲為此負起責任。第二人倫理學在解釋甲為何必須遵守道德要求的時候，會指出這是因為道德要求是基於第二人權威而來的命令，道德要求的規範性因此源自於道德社群的每一位成員都擁有的第二人權威。

至於柯思嘉會如何解釋何以「不要無故踩腳」是甲應該遵守的道德要求？依據她的理由論，甲身為行動者，這時他必須思考「不要無故踩腳」做為一條行事原則值不值得被自己所認可，將其視為約束行動的理由。而甲在判斷這條行事原則有無資格成為理由時，則是去看它有無符合定言令式與假言令式，另外，它又是否契合甲的實踐身分與道德身分。

首先，我們可能要把「不要無故踩腳」這條行事原則表述得更詳細一點。按照柯思嘉的看法，行事原則可以被表述成「我要為了怎樣的目標而採取怎樣的手段」的形式。通常，一個人在明知對方腳有痛風，又沒有其他特殊因素的情況下還故意去踩對方的腳，無非是為了好玩，拿對方的痛苦尋開心。這種「只要我想要，就可以拿對方尋開心」的想法，背後可能涵藏一種「想要證明

自己比對方高人一等」的傲慢態度。我認為自己比你更了不起，所以可以捉弄你，看你出糗。因此我們或許能把「不要無故踩腳」看成是

不要為了表現出自己高人一等的樣子，而拿對方尋開心

這條更加抽象的行事原則在實際情境中的運用。甲可能會依照實際情境的不同，做出不同的舉動。比方說，如果今天乙的腳沒有痛風，而是講話結結巴巴，那麼甲拿乙尋開心的方式就會變成故意去學乙講話結巴的樣子。正如同我們會認為甲不該無故去踩乙有痛風的腳，我們此時也會認為甲不該故意去學乙講話結巴的模樣，戳人痛處。

現在，我們先從上述行事原則的否定句開始，設想以下的行事原則

為了表現出自己高人一等的樣子，而拿對方尋開心

是否符合行動的構成要件。如果僅就「手段與目的之間的關係」來看，拿對方尋開心的確可以表現出自己高人一等的樣子。因為拿對方尋開心就是一種捉弄對方的表現，捉弄背後也隱含著，我可以隨心所欲地對你做我想對你做的事情，而不必顧慮你的感受。通常，這是在不平等地位關係中居上位的那一方，才能表現出來的態度和行動。例如在《哆啦 A 夢》裡面，胖虎可以隨意使喚大雄，而大雄卻不能反過來隨意使喚胖虎，正是因為在故事的設定中，胖虎是孩子王，他在同儕中的地位比大雄更高。所以，「為了表現出自己高人一等的樣子，而拿對方尋開心」看起來可以通過假言令式的檢測，是符合工具理性的行動。

不過，如果我們從可否普遍化去檢測這條行事原則，設想它能不能普遍適用在所有人身上，成為我們互相對待彼此的方式，答案可能就是否定的了。因為，甲雖然可以藉由製造乙的痛苦拿他尋開心，但要是乙也可以因為甲混血兒的身份，每次在公開場合都稱呼甲為雜種，尋甲的開心，那麼從外人的眼光來看，我們似乎就不會認為甲要比乙高人一等了，因為雙方都能亂拿對方尋開心。所以，當我們對這條行事原則進行可否普遍化的檢測，就會發現在大家都拿對方尋開心的情境中，不會有任何一方可以藉由「拿對方尋開心」的手段，達成「表現出自己高人一等」的目標了。這條行事原則經過普遍化之後，反而失去了它的成效——它無法再透過施行該手段來達成此目標。換言之，它



只能在甲把自己當成例外狀況的情形下，才具有成效。²⁹因此，「為了表現出自己高人一等的樣子，而拿對方尋開心」無法通過定言令式的檢測。

柯思嘉依循康德的詮釋，認為當我們想要依據一條不符合定言令式的行事原則去行動時，就是不理性，因為我們竟然妄想採取一條普遍化後就不具成效的行事原則去達成目標。嚴格來說，這時我們根本不算是採取行動。這種情況，就好比一個人在進行邏輯推論時，明明知道「P 成立」，也知道「如果 P 成立，那 Q 也會成立」，最後卻推論出「Q 不成立」的結論一樣，都是理性在運作上出了毛病。而且嚴格來說，我們根本不會被認為是在進行邏輯推論。回到踩腳的例子，由於依據「為了表現出自己高人一等的樣子，而拿對方尋開心」無法通過定言令式的要求，行動者在進行慎思時就通不過這道程序性關卡的檢測，因此我們必須禁止「為了表現出自己高人一等的樣子，而拿對方尋開心」。換言之，當甲知道乙的腳有痛風時，他就不能無緣無故去踩乙的腳趾。如果甲明知故犯，那他就是在做了一個不是行動的動作，或是做了一個有瑕疵的行動。

雖然依據上述說明，柯思嘉的理由論同樣會禁止甲去無故踩乙的腳，但是這個說明恰恰顯示柯思嘉的理由論在解釋道德要求這點上，其實並不恰當。達沃會說，慎思時進行的推論好比邏輯推論，然而邏輯推論時所應當依循的要求，跟建立在第二人權威上的正當要求，二者存在根本上的不同。³⁰人在進行邏輯推論的時候，他在乎的是自己的理性在運作上有沒有符合邏輯推論規則的程序性限制，他的目光焦點在於自身的理性運作。在柯思嘉的理由論中，慎思在以下這點是與邏輯推論一樣的：定言令式、假言令式、實踐身分、道德身分做為行動的構成要件，它們的作用也與邏輯推論規則一樣，是理性運作時必須受到的程序性限制：理性被要求去判斷行事原則中的手段能否有效達成目標；能否通過普遍化的測試；「我要為了怎樣的目標而採取怎樣的手段」的敘述有無符合行動者自己也看重的實踐身分；有無符合人之所以為人都得看重的道德身分。理性在通過這一道道程序性關卡之後所運作出來的結論，就是人在行動時必須遵守的要求。這是為什麼柯思嘉的理由論會被稱為「建構」論的原因，因為是理性透過這些構成要件，也就是這些加諸在理性運作上的限制，一步步把

29 這種理解可否普遍化檢測的方式，參考 Korsgaard (1996c)。

30 SPS, pp. 14, 26-27.

理由及所謂的道德要求給建構出來。而在建構的過程中，行動者的目光焦點始終關注於自身的理性運作上面。

在柯思嘉理由論的描述下，行動者念茲在的是自身理性在進行慎思時，有沒有違反哪些程序上的限制。行動者無暇去注意受到行動影響的對方，而偏偏那個被忽視的對方才是判斷行動是否滿足道德要求時最該受關切的。達沃會說，按照柯思嘉的理由論，說行動者違反道德要求，最多就像是在說他搞錯邏輯的推論規則那樣，只能怪罪自己粗心大意，然後自嘲一番。然而，這裡的「怪罪」、「自嘲」不是一種反應態度。在反應態度裡，產生這種情緒感受的人知道這裡有人違反了對方可以向他提出的正當要求，但是推論規則、構成要件不是任何人向誰提出的正當要求，它們只是理性在運作時一定要依循的程序性限制。所以，違反推論規則、構成要件也就不會有要向誰負起責任的問題。由於柯思嘉的理由論在解釋道德要求的時候，總是把目光放在行動者自身，這讓她的理論變成一種道德獨我論。行動者只觀注自己，沒有意識到違反道德要求代表著忽視對方的第二人權威，也沒有意識到道德要求總是朝向對方的義務。既然柯思嘉的理由論掌握不到道德要求當中的第二人特色（也就是道德要求的可問責性），這個解釋就是失敗的，其理由論無法妥善答覆規範性問題。

所以，儘管行動者不是因為自己是個理性的利己主義者而不去違反道德要求，由於柯思嘉對道德要求的解釋讓行動者把目光都放在「建構自我」上面，她的理由論終究是一個「自我」的理論。³¹然而，**道德要求正是一種邀請我們跨出「自我」，看到「對方」的要求**，所以一個為了建構自我而遵守的行動規範，不可能成為「正港的」道德規範。不過，本文認為我們也毋須斷然放棄她的理由論。柯思嘉本人並非沒有注意到第二人倫理學對自己的理論所提出來的挑戰。而且她也試圖讓自己的理由論收編第二人倫理學的洞見。公共性論題就是想要彌補「只看重自己的人性」跟「同時看重對方的人性」在理論上出現的鴻溝。假如柯思嘉能夠成功彌補二者之間的鴻溝，那就表示她替行動這個概念所分析出來的構成要件，不會只要求行動者專注在自己身上，其也會要求他同時注意到受行動影響的對方，注意到行動者與對方所處的第二人關係，以及雙

31 內格爾說：「自從有此學科開始，為利己主義提供利己式的答案這樣的誘惑，就是倫理學理論的軟肋。柯思嘉將道德奠基在自己毋寧死，也不願它被違反的自我觀念之中，對我來說似乎是相當接近上述策略的一個例子。」見 Nagel (1996), p. 206。

方所擁有的第二人權威。柯思嘉的理由論是否能夠達成這一點，將是下一章關心的問題。





第十章 道德要求的可問責性

面對第二人倫理學的洞見與挑戰，柯思嘉指出這「在道德哲學上是一個真正重要的進展。特別是，它提供我們一種方式去說明，相較於我們說『你有某個義務去以某種方式對待他』，當我們在說『你對某人有虧欠時』，這句話是什麼意思。」¹這段話顯示柯思嘉不反對道德要求必須具備可問責性。事實上，她在著作中也試圖論證理由確實具有能被你我共享的公共性。假如她的論證成立，我們就不能只把自己的行動理由當理由，不把別人的行動理由當理由；不能只看重自己的人性，不看重他人的人性。她的理由論也就能解釋道德要求的可問責性。問題是：柯思嘉的論證能否成立？本章將分別檢視她提出的三個相關論證，一一評估這些論證是否能夠回應第二人倫理學的挑戰，容納其洞見。

第一節 公共性論證

一、第一個公共性論證²

在《規範性的根源》第三講的結尾，柯思嘉已經透過人性論證指出每一個看重實踐身分的人都必得同時看重自己的道德身分。所以，「在你那眾多身分的其中之一，你是人性所共同集合而成的團體之一份子，或者說，你是目的王國的公民。」不過，人性論證有其限制，因為承認自己是目的王國的公民，不必然得承認別人也是目的王國的公民，「看重你自己的人性並不要求你看重別人的人性」。³

1 Korsgaard (2007), p. 9；底線為原作者所做的強調。

2 本文依循格爾特 (Joshua Gert) 的分析，認為公共性論證有二個不同版本，見 Gert (2002)。

3 二段引文出自 SN, pp. 129-130。

柯思嘉並不滿意這樣的結論，因為「有些義務的確是我們對他人有所虧欠的」。⁴她同意第二人倫理學的洞見，認為在有些情形下，你的確可以向我提出我得去遵守的道德要求，而且我不能加以無視。用她的術語來說，這項要求所提供給我們的是**公共理由（public reasons）**，而非**私有理由（private reasons）**。⁵說理由是公共的，是指「理由是對大家來說都是有規範效力的」，⁶對我來說是理由的考量，對你來說也是理由。公共理由就像公有物品一樣，它可以被你取用，也可以被我取用，它被大家所共享。⁷與此相對，私有理由就是無法被共享的理由。柯思嘉認為，如果「理由在本質上是私有的，一致性就不會強迫我把你的理由也納入考量。」⁸假如理由是只允許每個人各自取有的私有財產，我承認「我的理由是只屬於我的，這個考量只對我來說是理由」，此時一致性的要求只能迫使我同時承認「你的理由是只屬於你的，這個考量只對你來說是理由」，它無法進一步迫使我承認「我的理由也是屬於你的，這個考量對你來說也是理由」，於是柯思嘉在第四講就要試圖證明「理由不是私有的，其從本質上來說就是公共的」。⁹

柯思嘉以維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）的私有語言論證做為類比，提出她的論證。本文依據她的理解，把維根斯坦的私有語言論證整理如下：¹⁰

（前提一）說 X 的意義是 Y，意思是說 X 應該被理解成 Y；換言之，意義是規範性的概念。

（前提二）既然意義是規範性的概念，它就需要有二方：頒布規範的一方、臣服的一方。

（結論）所以，意義是關係性的概念。

柯思嘉認為，上述論證可以直接套用到「理由」概念中，得出以下論證：

4 SN, p. 134；底線為原作者所做的強調。

5 柯思嘉認為，公共理由大致上可以對應到中立於行動者的理由，私有理由則可對應到相對於行動者的理由。見 SN, p. 133, n. 3。

6 SN, p. 133；底線為原作者所做的強調。

7 柯思嘉把這種理解公共性的方式叫做「公共性即可共享性」（publicity as shareability），見 SN, p. 135。

8 SN, p. 134.

9 SN, pp. 134-135.

10 以下的論證皆見於 SN, pp. 137-138。

- (前提一) 說 R 是做 A 行動的理由，意思是說一個人應該因為 R 去做 A；換言之，理由是規範性的概念。
- (前提二) 既然理由是規範性的概念，它就需要有二方：頒布規範的那一方、臣服的那一方。
- (結論) 所以，理由也是關係性的概念。

為了討論方便，本文將此論證稱為**公共性論證**。批評這個論證的人認為，維根斯坦提出私有語言論證的原意，在於指出語言的意義不能是私有的，因此是可被溝通的。他想要指出，我們在使用語言時需要有一個判斷標準，好讓我們藉此知道這樣使用語言的方式是對是錯，而這個標準必須是能大家所知悉的。¹¹比方說，當我的把拜兄弟情竇初開，跟我說他喜歡上一個女生的時候，我可能會反問他一些問題，譬如：他遇到那個女生的時候心跳會加快嗎？他是不是開始會關心發生在那個女生身上的大小事情？他是不是會很想知道那個女生怎麼看他？他是不是希望自己可以在女生的面前有所表現，吸引她的注意力？這些問題其實就是一套關於「喜歡」的判斷標準，讓我可以判斷他是不是真的喜歡上了那個女生，他有沒有錯用了「喜歡」這個語詞來描述他的心境。這個標準當然不是只有我才能知道，如果我的拜把兄弟不是找我諮詢，而是去請教那個女生的閨蜜，她同樣可以利用這套標準去他究竟喜不喜歡那個女生。又或者，他可以自己去書店買一本戀愛教戰手冊，從中了解喜歡一個人是怎麼一回事。

維根斯坦說語言的意義是可被溝通的，他意指有一套可被公開知悉的標準幫助我們判斷這樣使用語言是否正確。且讓我們用前一章提到的理性利己主義者，說明私有語言論證如何適用在關於道德要求的思考上面。理性的利己主義者甲在判斷自己要遵守哪些道德要求時，他所使用的標準就是去看哪些行動長遠來看能不能增加自身的利益。甲有理由去做的事，就是長遠來看能夠增加自身利益的行動。現在，如果讓乙來判斷理性的利己主義者甲要遵守哪些道德要求，乙所採用的標準也同樣是去看哪些行動長遠來看能不能增加甲自身的利益。所以乙也會說，甲有理由去做的事，就是長遠來看能夠增加甲自身利益的行動。不管乙自己是否也是一個理性的利己主義者，他們二人去判斷哪些行動才是甲該做的行動時，採用的都是同一套標準。這就表示，如何判斷一個理性

11 對公共性論證所做的這類批評，可參考 Gert (2002), pp. 312-313；LeBar (2001), pp.262-267；Wallace (2009), pp. 483-484。

的利己主義者要遵守哪些道德要求是可以被公開知悉的。理性的利己主義者會將哪些考量看成是必須遵守的道德要求，哪些不是，這是可以被大家知悉的。當甲說自己有理由如何如何行動時，我們不是只知道說「啊，他有理由這樣做」，可是卻完全不知道這些理由究竟是什麼，也完全不知道這究竟能不能成為甲的行動理由。所以，這些被理性的利己主義者當成理由的考量並非私有的，它們是可以被溝通的。也因此，當柯思嘉用類比的方式構作公共性論證時，她可以證明理由的確具有可溝通性。

如果柯思嘉想要達成的目標跟維根斯坦一樣，那麼她成功了。理性的利己主義者所認定的理由並非盒子裡的甲蟲，¹²它可以被大家所溝通，判斷其真假。問題在於，柯思嘉提出公共性論證，她的主要用意卻不是想去證明判斷有沒有行動理由的標準可不可以被大家所知悉。她是想去證明理由的「規範效力可以向外延伸，跨越人與人之間的界限」，所以「提供或奠基你理由的考量，同樣也是提供或奠基我理由的考量」。¹³於是乎我們要問：

公共性論證可以證明理由具有可共享性嗎？

讓我們再用理性的利己主義者為例去回答這個問題。甲認為長遠來看能夠增加甲自身利益的行動，就是他必須遵守的道德要求。根據前述，乙當然也能知道這些行動是甲要遵守的道德要求，而且乙也會同意**對甲來說**，這些考量可以成為行動的理由。然而，乙可以與甲共享這些理由嗎？答案肯定是不能的。因為乙會認為，自己要去遵守的道德要求就是那些長遠來看能夠增加乙自身利益的行動，而非長遠來看能夠增加甲自身利益的行動。所以，假如有一條行事原則是「去做那個長遠來看可以增加甲的利益，卻會減少乙的利益之行動」，這條行事原則就只能被甲認可為行動的理由，它無法也被乙認可為理由。儘管這個理由是否能被甲、乙認可的標準都能被甲、乙二人所知悉，因而是可被溝通的理由，但這個理由無法被甲、乙二人同時認可，由二人共享之，因而不是公共理由。

當然，這不是說身為理性的利己主義者，甲、乙完全無法共享行動的理由。只是說他們若要彼此共享理由，有賴於某些因緣的俱足。比方說，如果甲

12 Wittgenstein (1967), p.100.

13 Wallace (2009), p. 483.

做某個行動長遠來看既可以增加甲的利益，也可以增加乙的利益，那麼甲、乙就會同時認為甲理由這樣去做。甲被要求去做這個行動，而乙也被要求去促成，或不去加以阻撓這個行動。然而，如果這個行動長遠來看會增加甲的利益，卻會減少乙的利益，那就只有甲會認為有理由去做這個行動。此時甲被要求去做此行動，然而乙不但不會被要求去促成，或不去阻撓這個行動，他可能還會被要求不去促成這個行動，或者從中作梗。

所以，雖然對理性的利己主義者來說，理由不是絕對不能共享的，但它並非**本質上**能夠被共享的。前一章提到，理性利己主義者的行為舉止完全符合普遍性論題和人性論題，但我們顯然不認為其合乎道德。柯思嘉雖然想要仿造私有語言論證，提出公共性論證來證明公共性論題，指出理由在本質上具有公共性，藉此說明她的理由論不會將理性利己主義者以之為本的理由當成是合乎道德的理由，然而她卻混淆了「可溝通性」（判斷是對是錯的標準可被所有人知悉；語言的使用因為有著公開標準，所以我們可以藉由語言互相溝通）與「可共享性」（對我而言是理由的考量對你而言也是理由，反之亦然，所以理由是可被你我共享的）。公共性論證只能夠證明可溝通性，無法證明可共享性。這也表示柯思嘉無法透過這個論證去證明公共性論題成立，回應第二人倫理學的挑战。

二、 第二個公共性論證

根據格爾特（Joshua Gert）的分析，柯思嘉還用了**另一種方式**構作公共性論證，證明理由在本質上可被大家共享。¹⁴她說：

當你聽到一段你會說的語言當中的字詞時，你幾乎不可能把那只當成一段噪音，……這表示我總是可以讓我自身強行侵入到你的意識之中。我所需要做的，就是用你會說的語言當中的字詞和你交談，而我用這種方式就能強制你進行思考。語言性的意識空間（the space of linguistic consciousness）在本質上是公共的，就像城市中的廣場一樣。¹⁵

14 Gert (2002), pp. 313-314.

15 SN, pp. 139-140.



接著柯思嘉說理由跟語言一樣，在本質上就是公共的。她透過一個師生對話的場景來顯示這一點：

一個學生來到〔老師〕辦公室的門邊說：「我需要和你談一會兒，你現在有空嗎？」然後〔老師〕回答：「不行，我現在得馬上把這封信寫完，然後我就要回家了。你可不可以明天再過來一趟，大概三點鐘的時候？」學生回答說：「好，就這樣吧。我們明天三點見。」¹⁶

在這段再日常也不過的對話中，雙方各自附上理由提出他們偏好見面討論的時間。學生雖然沒有言明他為什麼偏好二人立即討論，但箇中原因也不難猜測。他或許認為自己在課業上卡關了，需要老師馬上解惑，加上老師本來就要回答學生問題，所以二人必須立即討論。當老師聽到學生說的話時，她也同時「聽」到了學生的理由，無法對此視若無睹。就像我們（身為中文使用者）在餐廳用餐的時候，如果鄰桌客人正在用中文交談被我們聽到了，我們也不能說自己聽不懂他們在說什麼一樣。因為聽到了學生的理由，老師不得不也提出理由來回應學生，告知學生自己現在在忙，明天再約討論會比較恰當。同樣地，學生也聽到了老師用來回應自己的理由，他不能說自己沒聽到，所以他同意二人改約明天見面，否則他就要提出另外的理由，說明為什麼二人應該現在討論而非改天討論。用柯思嘉的譬喻來說，學生與老師此時在理由的廣場中打了照面，一起討論出最適當的會面時間。柯思嘉似乎認為這個例子足以顯示人可以從相同的觀點考慮各自提出的理由，我的理由同時是你的理由，你的理由也同時是我的理由，理由可以被共享。

她另外也澄清，此處所言非指人在「心理上」無法無視對方的理由。¹⁷雖然她對這一點並未多加著墨，不過在心理上不把對方的理由當成理由，這並不難想像。假使情境中提到的學生跟老師都是一個自我中心的人，當聽到老師說自己正在忙，建議二人改約明天時，學生可能會直接回嘴：「那又怎樣，你不會先跟我討論完再寫信嗎？」老師聽到這句話的回應，則可能是直接叫學生滾出去。在這種硬碰硬的情形下，雙方達成共識的方式就是比誰的拳頭大。不過在文明社會裡，這種看誰拳頭大來定勝負的方式看來太過野蠻。或許更常見的相

16 SN, p. 141.

17 SN, p. 141.

處方式是，師生二人就像爾虞我詐、權謀鬥爭的宮廷劇中的角色，表面上雖然彬彬有禮，互相協商出一個大家都接受的方案，但是雙方之所以願意坐下來協商，純粹只是考量自己的利弊而已，所以最後達成的協議就像是恐怖平衡，隨時可能崩壞。師生對對方的態度，就好比人類面對變化多端的自然界時可能會保持的態度那樣，全憑利害來考量何時該進何時該退。所以農人不會無間斷地在同一塊地耕種，漁夫不會無止盡地捕撈海中所有的魚類，他們要向大自然妥協，定期休耕、捉大放小，否則他們將遭到大自然的反撲，承受極大的不利益。師生雙方的相處方式就是像這樣，有時以禮相待，有時完全無視，全看怎麼做才符合自己的利益。此時，即使二人以禮相待，師生之間也沒有真的把對方的理由當成理由，對方的理由只是因為合乎自身長遠的利益盤算，才被納入考量。¹⁸若是這二種情境在日常對話中非屬罕見，那麼說人類在心理上無法無視對方的理由，可能也不那麼有說服力了。

但是，就算師生之間並非在心理上無法無視對方的理由，但那有可能是因為他們之間已經存在著「師生關係」，而正是因為這種特殊關係的存在，所以彼此才不能無視對方的理由。¹⁹換句話說，假如雙方沒有師生關係，彼此只是素不相識的陌生人，二人就不必一定要把對方的理由當成理由，他們可以無視對方提出來的理由。但柯思嘉不如此認為，她說：

假設我與你之間彼此互不相識，而且你正在折磨我，然後再假設我要求你停止折磨我。我說：「如果別人也這樣對待你，你會怎麼想？」現在，你就無法再像之前那樣子對待我了。哦！好吧，你還是可以繼續折磨我，但你已經不能再像之前那樣折磨我了。因為我已經指出你有義務停止折磨我。

……，我邀請你去想一想：如果別人也這樣對待你，你會怎麼想？你會了解到，你不只是會討厭別人這樣對待你，你還會怨懟（resent）別人這樣對待你。…… 你讓你自己成為別人的目的：你讓你自己成為別人的法

18 SC, pp. 193-195 描述了用這二種方式進行對話的情境。

19 SN, p. 142.



則。……透過讓你去這樣想一想，我迫使你承認我的人性的價值，而且我指出你有義務以尊重我的人性的方式來行動。²⁰

引文中值得注意的是，柯思嘉說如果有一方無視另一方的理由，以違反道德要求的方式對待他，另一方就會因此有所怨懟。「有所怨對」就顯示這時有一方被錯待了，所以他的心中會產生某種反應態度。而「你讓自己成為別人的目的、法則」、「我迫使你承我的人性的價值」等用詞，則似乎顯示柯思嘉認為被折磨的那一方可以向對方提出一個正當的要求，對方不得不承認被折磨的那一方有如此要求的權威。引文中的這些用詞，清楚地表示陌生人之間即使不存在什麼特殊關係，但至少存在著第二人關係。

如果柯思嘉這段話說得沒錯，在陌生人的對話情境中就有著第二人關係。前述師生之間的對話之所以成立，若非仰仗雙方之間存在著師生關係，也必須是因為雙方之間同樣存在著第二人關係。所以老師和學生、陌生人之間，雙方都不能無視對方的第二人權威，也不能無視依據該權威所提出來的第二人理由。

若是從達沃的角度來看，他想必會進一步追問這裡的第二人關係是如何出現的。畢竟，如果對話雙方都是自我中心的人，又如何能夠達成約定時間、停止折磨的協議？不要忘記的是，第二人倫理學正是在挑戰柯思嘉無法從一個以建構自我為基礎的理由論出發，推導出第二人關係的確存在於人與人之間。**為了回應這個挑戰，柯思嘉得去補上中間的推論過程**。柯思嘉不能未附推論地直接說出「依我之見，〔師生〕二人正在一起進行推論，一起做出決定，做出一個關於該如何行動的單一共享的決定」。²¹

就目前看來，這個論證似乎只是告訴我們日常的對話情境早已顯示第二人關係確實存在。然而，如果該論證的功能只在顯示陌生人之間存在第二人關係，本文相信達沃亦會欣然接受。而且他可以說，柯思嘉用來例示的這些情境反而顯示為什麼我們必須預設人與人之間存在第二人關係，否則你沒有任何非利己的理由停止折磨我，師生雙方也沒有任何非利己的理由把對方的話「聽」

20 SN, pp. 142-143；底線為原作者所做的強調。

21 SN, p. 141.

進去。光想靠建構自我為基礎去解釋道德要求，這終將失敗。也就是說，第二個公共性論證不但無法支持柯思嘉，反而突顯了她的立場不具說服力。

不過，就算這二個公共性論證無法取信讀者，我們也不必太早下定論，認為柯思嘉無法回應第二人倫理學的挑戰。她在一篇評論達沃《第二人觀點》的文章中，另外提出一個回應第二人倫理學的論證，本文將在下一節檢視這個論證是否有說服力。

第二節 內建論證

一、內在的第二人聲音

柯思嘉在評論達沃的文章中提到，自己的理論同時結合了「看似弔詭但基本上正確」的二點，一點是「所有的〔行動〕理由都是第二人理由」，另一點是「道德義務可以完全只在第一人慎思（first-personal deliberation）的限制下被建立起來」。²²第一點用柯思嘉自己的話來說，那就是所有的理由都是可以被共享的公共理由，這點達沃並不反對。達沃反對的是第二點，他認為道德要求做為第二人概念，無法透過其他非第二人概念來理解。想要只從構成要件與反思認可這種第一人觀點下的慎思去理解道德要求，無異是緣木求魚。如果我們只能訴諸第二人概念才能說明為什麼道德要求可以同時約束自己與對方，而柯思嘉的理論又完全不以任何第二人概念做為理論根基，那麼她聲稱自己可以解釋道德要求所提供的理由都是能被共享的公共理由，也就難具有說服力。

究竟柯思嘉要如何解釋上述看似弔詭，但基本上卻都是正確的二點呢？她的論述策略是從意識的反思結構入手。柯思嘉認為「自我意識的反思結構不可避免地將我們置入了一個『自己對自己具有權威』的境地之中」，其結果就是讓我們「能夠自己向自己問責」。²³第七章提到，柯思嘉認為人與動物的一個重大差別在於人能夠進行反思。反思讓人能夠意識到自己的行動根據，比方說自己是「想要尋對方開心」所以把腳用力踩在對方有痛風的腳上，或者自己是「為了讓自身利益最大化」所以在旁人有困難時會選擇性地伸出援手。動物做不到這一點，本能已經內建了他們遭遇到怎樣的情境就會如何採取行動。一隻

22 三句話都見於 Korsgaard (2007), p. 10，最後一句話轉引自 SPS, p. 11。

23 Korsgaard (2007), p. 10.

在草原上覓食的羚羊，看到獅子就會避開，但是牠的心中並非想著「因為獅子會對我的生命造成不利」，所以我要逃離現場，獅子的出現是直接做為警示訊號啟動了牠逃離的反應。如果模擬牠內心的想法，那會比較像是「獅子出現，快逃！」。人也是動物，身體自然也有內建這種機制，所以人類看到朝自己怒吼的野獸（例如路邊的野狗），身體裡演化而來的避險機制也會被啟動，讓人迅速遠離牠。然而與此同時，人又可以意識到自己是「因為要避免身體受到傷害」而要逃離現場，這使他可以問一個動物沒有機會去問的問題：「為了避免身體受到傷害而逃離現場，這樣做真的值得嗎？」

去問「『我要為了這個目標而採取如此手段』是否值得？」的能力讓人在理據與行動之間拉開一道反思的距離，人如果無法藉由自身認可去跨過這道鴻溝，行動理由就不會出現，人也就無法以之為本展開行動。當行動者去決定有什麼理由去行動時，行動者的心中好像「分裂」成二個部門——提案部門與決策部門，前者提出各種準理由，建議可以如何行動，後者則去判斷何者才算值得被認可的行動理由。媽媽帶小孩子出門散步時，遇到一隻極具攻擊性的藏獒向她們吠叫，擺出攻擊態勢，此時媽媽腦海可能浮現二條行事原則——「為了避免生命受到危險，拋下小孩逃離現場」、「為了保護逃跑速度較慢的小孩，擋在藏獒與小孩中間」——這是她心中的提案部門給出來的準理由，而她心中的決策部門便必須決定哪個才值得成為理由。假設比起看重自己是一個「只顧自身安危的自私鬼」，她更看重自己是個「為孩子安危著想的母親」，媽媽心中的決策部門就會要求她擋在藏獒與孩子中間，不能拋下孩子獨自逃跑。這時，媽媽就是自己向自己頒布了一道應當遵守的行動命令。如果最後媽媽竟然沒有這樣做，自己逃離現場，也提不出任何情有可原的說辭，事後她會要求自己為自己的懦弱負起道德責任。

柯思嘉因此指出「由於人類意識的反思結構，我認為每個理性行動者都對自己處在一個達沃所稱的第二人關係之中——他的內在就有一個第二人的聲音」，²⁴一旦行動者沒有按照決策部門的裁決實際採取行動，他就得為此向自己負責。所以，這句話的意思也就是在說：

24 Korsgaard (2007), p. 11.

意識的反思結構使得一個人的內部有著決策部門與提案部門，前者有權威對後者頒布法則，後者必須對前者負責。所以，人的內部已經內建了一種自己可向自己問責（或說，自己要對自己負責）的第二人關係。

不過她馬上又接著說：「我很樂意向達沃承認這並非故事的全貌」，因為「反倒是這只能讓我們得出以下想法：我虧欠自己一件事，那就是要用某種方式去對待你」。不過她認為達沃自己也強調康德的一個想法，「第二人義務總是得伴隨對自己的義務」，「唯有在我能夠同時把自己置身在義務之下的時候，我才能夠認出我自己置身在對他人的義務之下」。也就是說，當我們要向對方問責的話，也必須同時預設對方也能自己向自己問責。這樣一來，「假設將義務施加在自己身上的能力是較為優先的概念，也是很自然的一件事」。²⁵

綜合柯思嘉上面的說法，本文認為她是想提出以下論證：

（前提一）意識的反思結構使人心中「分裂」成頒布規範的那一方（決策部門）、臣服的那一方（提案部門）。換言之，人已經內建一個「自己對自己負有義務」的關係。

（前提二）「自己對他人負有義務」總是伴隨著「自己對自己負有義務」而來。

（前提三）「自己對自己負有義務」是更優先的概念。

（結論）所以，「自己對他人負有義務」的想法可以從內建在人心中的「自己對自己負有義務」的想法被建立起來。

本文姑且稱這個論證為內建論證。內建論證有許多值得釋疑的地方。（一）首先，這個論證的前提三似乎是最應該被回答的問題。畢竟，第二人倫理學並不認為「自己對自己負有義務」是比較優先的概念。（二）其次，就算承認「自己對自己負有義務」是更為優先的概念，柯思嘉也必須告訴我們如何從「自己對自己負有義務」推導出「自己對他人負有義務」，說明二者之間的關連。

（三）最後，就算建立二者之間的關連，柯思嘉仍需說明的是，假使我們對他人的義務真的派生自我們對自己的義務——我是因為對自己負有義務，因而才對他人負有義務——那麼她的理由論將如何解釋道德要求的可問責性。可惜的

25 引述文字皆見於 Korsgaard (2007) p. 11。其中「唯有在我能夠……」是康德所說，可見於 MM, 6: 417。

是，柯思嘉在那篇評論中接著就把焦點轉向她與達沃二人關於詮釋康德的爭議，然後對達沃的第二人倫理學另外提出二個質疑，她沒有再去處理上述這些關於內建論證的質疑。

除此之外，這個論證似乎也與柯思嘉所言產生矛盾。前提一指出因為意識的反思結構，每個行動者都內建了一個「自己對自己負有義務」的關係。按柯思嘉所說，這是第二人關係。可是前提三與結論又說「自己對自己負有義務」是最優先的概念，「自己對他人負有義務」則是後來被建立起來的。從前提一來，第二人關係是優先的概念，因為「自己對自己負有義務」預設了第二人關係，但從結論來看，第二人關係又必須預設「自己對自己負有義務」。這樣一來，究竟是誰預設了誰？本文認為這個矛盾之處也必須得到說明。

至於達沃，他在回應柯思嘉的評論時則說：

當然，在當下欲望的逼促之下去放棄較大的善，這既愚蠢也違悖理性，但這本身一點也不表示一個人因此對自己有所虧欠，或者說一個人要為此向自己提出答覆（answerable to oneself）。這並不會給予一個人任何權威，讓他去宣稱或要求自己要夠明智。不明智的舉動涉及到違悖理性而行，這是一回事；而不明智的舉動會涉及到讓自己失望，這又是另一回事。所以就我所理解的，問題不在於如何從向自己問責得出向他人問責。我仍舊不能理解，就反思意識所必然涉及到的，那種對自己的權威提出解釋，會如何讓我們得出以下的想法，那就是我對某人（不管是對我自己，或是對別人）有所虧欠。²⁶

這段引文值得注意的地方在於，達沃並不反對柯思嘉所強調的，「自己對他人負有義務」的確可以從「自己對自己負有義務」中推導出來。他也同意「向對方負責與向自己負責是共同蘊涵的（coentailing）。相互問責並非只是指我們彼此問責，它也涉及到向自身問責」，「這二個概念是被打包在一起的」。²⁷對他來說，真正的問題出在柯思嘉沒有注意到二種不同的權威。達沃認為，意識的反思結構就算涉及某種權威，這種權威也不會是他所說的第二人權威，其頂多只是一種知識上的權威。

26 Darwall (2007), p. 56；底線為本文所做的強調。

27 Darwall (2007), p. 56.

綜合二人的意見交換，本文認為這裡出現三個有待回答的問題：

- (甲) 如何從「自己對自己負有義務」推導出「自己對他人負有義務」？
- (乙) 在第一人觀點（即行動者觀點）下的慎思中所產生的「自己對自己負有義務」，與第二人關係中的「自己對他人負有義務」，何者在概念上更為優先？
- (丙) 第一人觀點下的慎思所涉及的權威，是不是第二人權威？

本文認為（丙）最應該被優先回答，原因在於（甲）和（乙）都預設了第一人觀點下的慎思所涉及的權威是第二人權威。如果（丙）的答案是「否」，代表行動者本人的慎思與第二人權威完全無涉。而由於第二人概念互相扣連，無法被化約成非第二人的概念，我們大概就不會在乎第二人關係與第一人觀點下的慎思，何者在概念上更優先，也不會去管如何從「自己對自己負有義務」推導出「自己對他人負有義務」，因為這二種義務在理論上毫無關係。依本文之見，行動者本人在慎思時所涉及的權威，確實是第二人權威。所以接下來本文會先說明為何（丙）的答案為「是」，然後再去回答（甲），說明這二種義務之間的關連。然而，本文不會去回答（乙）。這是因為本文和柯思嘉抱持不同看法，認為這二種義務沒有誰比較優先的問題。若硬要對（乙）給出答案，本文認為是「一樣優先」。²⁸本文認為如此一來，我們方能對道德要求的可問責性提出恰當的解釋。另外，二者同樣優先的想法也讓本文認為，關於（甲）的回答應該是去闡述如何從其中一方的探索之中，看到另一方的存在。

二、 行動者觀點慎思下的權威

為什麼反思意識所產生的權威只是知識上的權威？達沃邀請我們設想下面情境。我在考慮要不要出席晚宴時，由於許多參加晚宴的賓客是我許久不見的老朋友，讓我有想要出席晚宴的欲望。此時我之所以認為自己有出席的理由，在於我相信這個晚宴是會讓我開心的晚宴。達沃認為用這種方式去談理由，理由來自於相關的世界狀態（出席晚宴會讓我開心），欲望（我想要讓自己開心）則發揮了像某種感官的功能，引領我們注意到那樣的世界狀態。當

28 這一點本文將在結論中做更詳細的說明。

然，人會有一些扭曲、被蒙蔽的欲望，例如我可能一心想要看到老朋友，卻沒注意到自己得了流感，身體不舒服。假如貿然前往，身體只會更加不適，還可能傳染到在場賓客。所以我會仔細檢視各種相關欲望，讓它引領我追蹤到真正提供理由的世界狀態。達沃稱這種觀點為**素樸的實踐觀點**（*naïve practical perspective*），採取這種觀點的行動者會「把他的欲望，或像是痛苦、快樂等其他形式的『實踐經驗』，當成是某種形式的知識途徑，……，幫助他知悉要如何做將會對世界比較好或比較壞，應該會對世界比較好或比較壞」。²⁹

在素樸的實踐觀點中，我不會立即按照欲望採取行動，因為我的欲望可能遭到扭曲。我會先檢視這些欲望，確定哪個欲望較為適當之後再決定如何行動。此時，我就必須去判斷自己當下哪一個欲望向我提出的行動提案真的有回應到實際存在的理由。³⁰而且我也必須相信自己的判斷具有權威，因為如果我不認定這是帶有權威的判斷，就遲遲不能決定哪個欲望的提案才是真正對應到產生理由的世界狀態，有真正回應到理由，那我就無法統合自身，展開行動。但是，這種權威毋寧只是奠基在「誰對世界狀態的認識更加透徹」上面，這不是達沃所說的第二人權威。所以即便如柯思嘉所說，反思意識涉及權威，行動者心中的決策部門所具有的也是「對世界狀態的認識更加清楚」的知識上權威，而非第二人權威。

達沃舉的這個例子似乎是從實在論的角度去理解行動的理由，因為「回應」理由的說法暗示了理由是獨立存在於外在世界的東西，可是本文先前已經指出實在論有其問題。我們在此處理的問題是柯思嘉的理由論做為一種建構論，能不能回應第二人倫理學的挑戰，不是實在論能不能回應第二人倫理學的挑戰。所以先把柯思嘉的理由論看成是實在論，再去指出反思意識中的權威並非第二人權威，不算真的反駁了柯思嘉。

或許達沃可以延伸他的質疑。雖然剛剛例子中的理由論的確比較偏向實在論，有打稻草人之嫌，但達沃還是可以指出，按照柯思嘉的理由論，我在判斷要認可提案部門所建議的哪個準理由為行動的理由時，要看這些被建議的行事原則是否符合定言令式、假言令式，有無契合我的實踐身分、道德身分。這時，我雖然不是在比較哪一個當下的欲望才有真正對應到獨立存在的理由，但

29 SPS, pp. 31-32；達沃對素樸的實踐觀點所做的說明，見 pp. 225-229。

30 SPS, pp. 55-56.

是由於構成行動的要件也不是我自己才能擅自改變的，它是一個獨立的標準，所以當我決定好行動的理由時，這時決策部門之所以有向我自身頒布法則的權威，也是奠基在它能夠看出哪個考量才真正符合這些獨立存在的構成要件。我們還是可以說決策部門比提案部門對世界狀態的認識更加透徹，因為前者比後者更加清楚行動有哪些構成要件，因此上述的質疑還是可以適用在柯思嘉的建構論上面。

然而，如果達沃也同意這樣的回應，那麼本文就要提醒達沃，上一段的延伸回應帶有一些風險，它會讓理性看起來好像是一種被動的心智能力，它的任務是去一一檢視、比對各式各樣的行事原則，看它們是否符合獨立的標準。在這種理解下，由於這些標準屬於外在世界的一部分，所以理性進行反思後所具備的權威，是它比起其他心智能力（例如欲望）更加了解世界的真實樣貌，因此是知識上的權威。但是柯思嘉認為「理性官能不能單單只被指認為認出、回應理由的能力。理性官能反倒更該被指認為心靈的主動面向，而理性原則則該被指認為描述、建構理性活動的那些原則。」³¹理性是主動的，它在我們進行慎思時，藉由依循一套構成要件式的程序性限制來加以運作，確定要向自身頒布怎樣的法則，生成理由。如果理性沒有按照這套程序運作，那麼它根本不能算是在頒布法則，或者它所頒布出來的是一條有瑕疵的法則。這就好比一條法律如果沒有經過立法院的三讀通過、總統公告等既定程序，那麼行政部門就算揭示了這條法律，但是因為過程違反程序，這也不會被認為是在向國人頒布法律。對建構論來說，理由的規範性根源既是奠基在「其通過了構成要件式的程序性限制」這件事上面，但也同時是奠基在「這是意志自己向自己頒布的命令」這件事上面，它是奠基在**從觀點衍生出來的界限**上面。獨立標準的用意不是讓理性去回應、追蹤世界的狀態，而是要**限制理性生成性的運作過程**。因此反思意識所涉及的權威，並非像達沃所說的，只是一種知識上的權威，這是一種過度偏向實在論而來的解讀。

在區分知識上的權威與第二人權威時，達沃指出，

儘管是跟實踐理性有關的問題，在指出理由時，你是用一種知識論上的方式而非實踐上的方式去指示他。這種提供理由的形式之特性在於，你

31 Korsgaard (2011), p. 10.



要求他如其所是般地同意那裡確實有個理由要他去做某件事，而不是要求他同意去做這件事。所以任何你會提出的要求都是朝向他關於實踐理由的信念，而非直接朝向他的意志。³²

如果我們只側重在理性具被動性的那一面，正如前一段與引文所說，我們的確很容易會認為行動者心中的決策部門只是比較清楚「在那裡」的那條標準是什麼，所以它的權威就是知識上的權威，因為它是去要求自我應該具有哪些「關於實踐理由的信念」。可是我們應該注意到理性更是一種主動的活動過程，那些框限理性運作的標準並非「在那裡」，而是理性就其本身的特色在活動時會受到的限制。若理性不加以運作、活動，也就不會有這些限制。柯思嘉與達沃都會同意，理性的活動是意志在進行的活動，所以行動者心中的決策部門在向自我發出命令時，是意志向自身發出命令。意志朝向自己就是意志朝向意志，因此這裡所涉及的權威是第二人權威，這點達沃不應該不同意。所以達沃若去質疑反思意識涉及的權威不會是第二人權威，本文認為這並無道理。

如果本文的說法正確，那麼反思意識所具有的權威就是第二人權威。達沃的質疑所能涵蓋的範圍，只及於那些把理性解讀成是被動心智能力的理由論。然而建構論認為我們更該重視理性主動的那一面，而且這個主動的一面才是與理由息息相關的一面，因此可以回應這個質疑。至此，本文已經針對前述的（丙）做出回答。接下來，本文要去說明「自己對自己負有義務」（後稱之為「向自己負責」）是怎麼一回事，看看我們能否透過這個說明顯示「自己對他人負有義務」（後稱之為「向對方負責」）又是怎麼一回事。

三、「向自己負責」與「向對方負責」

首先，向自己負責有著以下的意思：**提案部門要對決策部門負責**，因為後者是頒布命令的部門，而前者是臣服命令的部門。此時，這二個不同部門之間有著上下關係，永遠是決策部門向提案部門發出命令，提案部門不能反過來向決策部門發出命令。不過，這樣去理解向自己負責的意思卻有些奇怪，因為二者的地位並不平等，而這會讓我們難以把向自己負責與第二人之間拉上關係，

32 SPS, pp. 6-7；底線為原作者所做的強調。

自然也就難以把向自己負責與向他人負責之間拉上關係。然而，這個困難並非無法克服。我們可以借用達沃討論班長命令班兵的例子，說明儘管二造之間存在著上對下的關係，但其背後仍要預設雙方之間有第二人關係存在。³³

班長命令班兵做十個伏地挺身，軍令如山。班兵若違反，就要接受相應懲罰。可是，當班兵違抗軍令不做伏地挺身時，班長之所以認為自己有權處罰班兵，是因為他相信班兵自己也有能力意識到軍令的正當性，然後自己可以決定要不要把軍令當成自己做伏地挺身的理由。而班兵之所以可以判斷軍令具有正當性，也不光是因為他是班兵而已。最主要的關鍵還是在於，班兵能夠判斷自己此時確實有理由接受軍隊的上下階層關係，自己也決定接受這個關係，把班長的命令當成是自己行動的理由。換句話說，班兵具備第二人素養，他知道班長此時有對他下命令的權威，不是仗著權勢在威脅他。與此同時，班長自己當然也知道自己是下命令，不是在威脅班兵，否則當班兵抗命不做伏地挺身時，班長沒有任何立場去懲罰班兵，因為沒有一個人該為自己不服從加諸在自己身上的威脅而受罰。這就表示，班長知道自己擁有，也知道班兵意識到自己擁有第二人權威。由於班長有第二人權威，班兵有第二人素養，所以一旦班兵違反軍令，班長就可以依相關規則懲處他。就算班長因故沒有懲處班兵，由於班兵自己也有第二人權威，他自己也會懲罰自己，比方說他會對自己違反軍令一事感到罪惡。所以達沃說，「任何這樣子具備特殊權威的地位〔按：指班長的地位〕，最終還是得要建立在一個〔班長〕不得不預設班兵所能與他共享的權威之上（好要求〔班兵〕為此負責）」。³⁴就算雙方處在上下關係之中，背後還是要預設班長與班兵可以從同一個觀點（第二人觀點）來看待做不做伏地挺身這件事情，這也顯示班長與班兵不只是班長與班兵的關係而已，他們也同為理性且自由的人，之間存在著第二人關係。

所以，如果我們把向自己負責的意思理解成提案部門要向決策部門負責，那麼即使二個部門之間是上對下的關係，但是根據達沃的分析，我們還是必須承認這二個部門之間具有第二人關係。由此可見，柯思嘉說第一人觀點之中已經內建了第二人關係，其中不無道理。

33 達沃對此例的解釋，見 SPS, pp. 259-262。

34 SPS, p. 260.

討論完抉擇當下自己對自己發出命令的情況，接下來我們可以引入時間軸線，把自己的人生切割成許多不同的時期，從**歷時性**的角度思考向自己負責的意思。大部分的行動都是歷時的，某個時期的自己所做的行動抉擇，也會影響到其他時期的自己，或需要其他時期的自己合作完成。在歷時性的角度下去看「向自己負責」，意思大概是指「A時期的自己」必須對「B時期的自己」負責。從我的整體人生來看，我們似乎沒有什麼好理由只去關照某個時期的自己，說只有某個時期的自己特別重要、特別了不起，這個時期的自己所在乎的東西一定要放在最優先來考量。這樣一來，我們就必須平等看待各個時期的自己。

或許有人會說，我們沒有必要設想不同時期的自己要平等看待其他時期的自己，或者，我們沒有必要從一個像是「整體我」的角度來對人生進行綜觀考量。可是如果不這樣設想，恐怕自己連一個「人」都當不成。這等於在說，每個時期的自己所依循的行事原則都是用完即拋的，只適用於當下，與其他時期的自己毫無關係。換言之，我們是依循個殊性的行事原則在考量如何行動。但第七章已經指出，要是依循個殊性的行事原則去行動，會讓我不再為「人」，只是一群散沙的聚合體。我的一生會怎麼度過，全憑當時我有怎樣的欲望。如果我的運氣夠好，在適當的時間點產生了適當的欲望，這樣我的人生或許還過得不錯，但如果我的運氣不好，在錯誤的時間點產生了錯誤的欲望，那我的人生就會相當不堪。我的人生好壞全憑機運決定，就像一堆沙子會被吹的亂七八糟，或被吹成一幅壯麗的沙畫，只能看風怎麼吹。如果意識的反思結構讓我的心中出現一道反思的距離，那我做出的決意就不可能是個殊性的，我的決意必定帶有（假）普遍性的色彩，因此它是能被不同時期的自己所共同接受的。這是一個在做出的當下就已經打算要適用到其他時期的自己，要去說服其他時期的自己的決意，所以在決意的時候我才會去思考這個提案是否能夠向不同時期的自己提出證成。換句話說，我所依循的行事原則「**得向不同時期的自己證成**」，而這也意味著我早已假設不同時期的自己可以互相提出正當的要求，也有按照這些要求調整行動的素養。換言之，我其實預設了不同時期的自己彼此處在第二人關係之中，為此我在決意時才需要運用普遍化的檢測方式，徵詢不同時期的自己是否同意。

假設我是個嗜菸、酒、檳榔如命的人，而我已經多次被醫生警告自己有極高的機率罹患口腔癌，最好趕快戒掉這些東西，於是當下我心中的決策部門就

向自己頒布了「戒菸戒酒戒檳榔」的行動命令。然而，我因為癮頭太深，加上自己也不太把這道命令當一回事，所以無法嚴格遵守這道命令，依舊不時地抽菸喝酒嚼檳榔，結果一年後被確診罹患口腔癌。想必這時我心中是五味雜陳，也應該會感到自責。若是我們用科幻一點的方式，想像自己可以乘坐時光機器任意在過去與未來之中穿梭，這時所謂的自責，大概是指一年後被確診罹患口腔癌的我會搭乘時光機來到一年前，對著一年前被告誡要戒菸戒酒戒檳榔的我破口大罵，要一年前的我為沈迷煙、酒、檳榔一事向「自己」負起責任。這個自己可以是一年後的我，因為他就是承擔沈迷菸、酒、檳榔惡習下的苦主。此外，其他時期的自己也可以代表「整體我」向一年前的我做出譴責，因為一年前的我只考慮當下的享受而不顧罹癌的風險，導致本來在計畫中，可以被合理期待將會帶有何種樣貌的整體人生，整個走樣。³⁵

如果前面的想像不會過於違悖直覺，向自己負責就也有以下的意思：不同時期的自己都是自由且理性的，可以互相對彼此提出正當的要求（一年後的我要求一年前的我戒菸戒酒戒檳榔），彼此也都知道自己有理由，也能夠自由決定當下要不要依照這個要求去過生活（一年前的我知道他有理由，也能自由決定要不要戒），假如一方（一年前的我）沒有遵守，另一方（一年後的我）就可以對其加以譴責。另外，如果把這些不同時期的自己當成「我」這個團體中的成員（他們共同構成了「整體我」），那麼無論是哪一個時期的我，都可以代表團體（「整體我」）向未遵守要求的一方（一年前的我）做出譴責。

要是前面的說明成立，本文認為**不明智的舉動的確也可以讓自己感到失望，因為不明智意味著某個自己辜負了其他自己可以合理期待他加以遵守的要求**。這裡所說的某個自己與其他自己，可以是指某個當下做出決策的自己和負責提案的自己，也可以是指不同時期的自己，當然也可以是指從整體觀之的自己與特定片刻的自己。總而言之，達沃認為不明智的舉動不涉及讓自己失望的問題，這說法並不正確。

藉由上述討論我們發現，明智與否的考量其實也是一種互動的過程——與自己互動的過程。柯思嘉認為，

35 雖然未來的自己向過去的自己問責是比較符合直覺的想像，然而過去的自己也可以向未來的自己問責。未來的自己不能任意改變過去的自己所立定的決意，而過去的自己也同時要做好準備，以利未來的自己執行這個決意。相關說明見 Korsgaard (2018), p. 143。

就一般而言，規範原則是將各種形式，多樣性，或者用亞里斯多德的話來說，一盤散沙，統合成某種特定類型的物體。……如果被體現在這些原則之中的理由想要完成上述工作，那它們必定要具有公共性。可被共享的規範力量，就是把行動者聚合在一起的黏著劑。³⁶

所以當〔行動者〕為自己頒布法則時，他是在為所有無論是現在或未來，在他身體之中那有意識的居住者頒布法則（暫且容我這樣說好了）。³⁷

從引文可以看出，只要我採取行動，我的理性在運作上就必須經過下列的程序性限制——這樣做必須得到另外一個（或多個）自己的同意，否則行動者得不到統合，自然沒辦法行動。行動所以之為本的理由「得向不同的自己證成」。所謂行動，其實就是在與自己互動，因此行動理由在本質上就必須具備可共享性。

四、 行動與互動³⁸

柯思嘉與達沃曾經說過，

可是第一人稱不必只能是第一人稱單數：理由必須以這種方式成為我的理由這樣的事實，並不排除掉其也能成為我們的理由。³⁹

要理解與道德責任相連結的道德義務，就像我們一般所理解的那樣，我們必須把道德義務看成是牽涉以下特色的要求：它是在道德的觀點下，也就是在道德社群那（第一人稱複數）的觀點下會「生效」的要求。⁴⁰

36 SC, p. 202；底線為原作者所做的強調。

37 SC, p. 198.

38 感謝口試委員提醒筆者思考行動與互動之間的關係，得以讓筆者擴增此小節的內容，更清楚地闡釋柯思嘉可以如何論證公共性論題。

39 SC, p. 197；底線為原作者所做的強調。

40 SPS, p. 9.

雖然達沃稱自己的理論為「第二人」倫理學，而從他的角度來看，柯思嘉的理由論是一種建立在「第一人」慎思之上的理論，但雙方其實也有共識，那就是他們都認為自己的理論也同時可被稱做「第一人複數」的理論。

上一節的說明已經指出「第一人單數」和「第一人複數」之間的關係。即便只是考量「我」的行動理由，「決策部門／提案部門」跟「不同時期的我／整體我」的想像情境，都顯示行動理由要能夠向「不同的我」所證成。換言之，採取行動其實也是在和自己互動。如何和自己互動，向不同的我提出證成？關鍵就在行動理由必須能夠讓「不同的我」站在同一個觀點下進行思考，判斷這樣做是否值得。從另一方面來說，「第二人」之所以能被理解成是「第一人複數」，關鍵同樣在於觀點可共享。處在第二人關係下的你我同樣從第二人觀點去進行思考，意識到關於行動的第二人理由，觀點可共享使得你和我成為「我們」。這樣說來，人我之間的互動其實也是一種行動，只是這不是關於你、我、他等個體尺度（我、你、他）的行動，而是集體尺度的行動。事實上，第七章在說明柯思嘉的理由論時，曾經提到她利用「以國喻身」方式去說明行動是怎麼一回事。在個體的尺度上看，行動的理由是一條能夠合眾為一的行事原則，但在集體的尺度上去看人我互動，我們又何嘗不是在找尋一條能夠在真正意義上「合眾為一」的行事原則，共同約束對待彼此的方式。

如果第一人觀點下的行動其實是不同的自我在第二人關係中彼此互動，而第二人觀點下的互動又是試圖統合自我與他人，從第一人複數（我們）的觀點去採取行動，那麼「我」、「我們」、「你我」之間的距離其實沒那麼遙不可及。當然，由於人類現實上的限制——你、我各自佔據不同的心靈與肉體，使得「我」與「你」之間如何共享理由，不如「當下的我」和「其他時期的我」或「整體我」之間如何共享理由，來得容易設想，畢竟你、我就是有別的個體。柯思嘉也同意這一點。但她相信討論「人」的同一性（personal identity）的文章提供了許多宛如科幻電影般情境，而這些情境可以幫助我們稍微跳脫對於「人」的直覺理解，想像其他不同的可能性（例如，相同的心靈可以在不同肉體上延續）。⁴¹一旦你我之間的界線被這些科幻情境所鬆動，或許我們就更能想像本質上可被共享的理由如何能夠跨越人際，因此更能同意理由的「規範效

41 柯思嘉的相關討論，見 SC, pp. 198-199。「人」的同一性有許多討論文獻，本文無法一一列舉，若想對此問題有初步認識，Martin and Baressi (2003)；Noonan (2013) 值得參考。



力可以向外延伸，跨越人與人之間的界限」，⁴²理由不必只能被不同的自己所共享，它也可以被自己與他人一同共享。

或許對於上述看法，質疑者會說他可以承認「我」的提案部門與決策部門、「當下的我」與「其他時期的我」或「整體我」之間可以共享理由，但只要共享的界線跨越不出人際的籬籬，以上所討論的就與道德要求無關，頂多只與明智要求有關而已。對此回應，本文則會強調：（一）首先，達沃質疑柯思嘉的地方在於，他認為意識的反思結構無法顯示在「我」之中存在第二人關係。本文則試圖釐清柯思嘉的理由論，分別從慎思當下的角度與歷時的角度，闡釋第二人關係確實可以存在於「我」之中。這也顯示一條值得被認可的行事原則（也就是行動所依據的理由）本來就必須要能向「我」的不同部門，不同時期的「我」所證成，因此理由在本質上就是可被共享的。

（二）其次，本文認為我們不應將前述討論的重點放在**我與我之間**可以共享理由。若是著重於此，我們自然會認為前述討論從未說明**我與他人之間**如何共享理由，因此沒有成功回應第二人倫理學對柯思嘉的挑戰。前述討論揭示的重點是，人擁有從**不同觀點**去看待事物的能力。在抉擇當下，行動者會從提案部門的觀點給出行事原則，也要從決策部門的觀點去評估行事原則；在歷時的考量中，行動者要從當下的觀點、未來的觀點、整體的觀點去評估行事原則，這些現象足以表示即使是「我」在行動，但在揀選評估各項行事原則的過程中，「我」已經試圖讓不同的觀點之間取得共識，因此嚴格來說，這從來就不只是「我」的行動，而是「我們」的行動。我與他人之間的籬籬終究無法跨越的想法，或許只是因為關於人的現實限制，導致我們難以同意前述討論已經顯示理由在本質上就具有公共性。但如前所述，若是願意設想一些科幻的情境，思考關於人的不同可能，或許達沃就能同意本文的主張。

以上二小節的討論就是本文對（甲）的回答，試圖闡釋「向自己負責」與「向他人負責」之間有怎樣的關連。需要注意的是，這個回答不是要去說明怎麼從「向自己負責」推導出「向他人負責」，它比較像是去說明為何當我們仔細探索「向自己負責」的含意時，我們就要承認當中其實也蘊涵了「向他人負責」的含意。這樣也解釋了為何內建論證的前提一會讓我們有著「向他人負責

42 Wallace (2009), p. 483.

其實比向自己負責還要更加優先」的印象。可是我們也必須同時注意到，當第二人倫理學指出我與你處在第二人關係之中，因此你擁有對我提出正當要求的第二人權威時，它同時也會強調處於第二人關係之中的我也擁有能夠把這項正當要求視為理由，以之為本展開行動的第二人素養。第二人素養在第二人倫理學中的重要性在於，假如我缺乏第二人素養，就表示我根本沒有能力把你向我提出的正當要求看成行動的理由。弔詭的是，一旦你意識到我缺乏第二人素養，你其實也不會想要基於第二人權威去對我做出任何正當要求，因為你知道這個要求對我而言沒有意義，這是在「對牛彈琴」。缺乏第二人素養的我，其實稱不上是道德社群的成員，而只是在生物上被歸類為「人」的一頭動物而已。在這個情況下，你和我之間根本就不存在第二人關係。

值得探索的是，具備第二人素養的我如何能夠將你對我提出的正當要求視為理由，採取行動呢？這是因為我的心中有著想要跟你活在第二人關係之中的欲望嗎？還是因為你的存在就是一個獨立、外在於我，不容我的信念、欲望加以任意扭曲的事實存有呢？如果根據第三、四章的討論，這二種說法都不足以讓我把你的要求當成理由。當我把你的正當要求所夾帶的約束奠基在我心中的情意狀態時，我其實無法真正為這項要求奠基規範性，否則我得承認這項要求的規範性其實不是奠基在我心中的情意狀態上，這是情意論會遭遇的兩難。當我把你視為一個獨立、外在於我的事實存有，因此將你的要求視為理由，按照第四章的說明，這個說法又不夠完整，因為它無法解釋規範性的內在性格。關鍵在於，我不僅僅是被動地認出你具有第二人權威，你提出的是一個正當要求，我是經過自己依循正確的慎思程序，主動認可了你的確具有所謂的第二人權威，你所提的要求實屬正當。若是沒有經過這道程序，在我的眼中，你的要求只會是一種威壓脅迫，它不會真的對我造成約束，讓我心悅誠服地服膺這項要求所發出的命令。

換句話說，當我意識到處在第二人關係中的你對我提出某項要求的時候，我總是可以自問：

我為什麼應該遵守你對我提出來的要求？

這個問題其實就是一個變形版的規範性問題。⁴³若想成功回答這個問題，就必須提出一個立基於本人觀點的回答。按照前面幾章的討論，這個回答不能只把理性看成是一種被動偵測外在世界的感應官能，還必須把理性看成是一種主動創生的活動官能。這也是為什麼柯思嘉在回應達沃時會特別強調：「唯有在我能夠同時把自己置身在義務之下的時候，我才能夠認出我自己置身在對他人的義務之下。」⁴⁴。如果一項要求沒有經過我自己依循相關程序去進行慎思而加以認可，我不會真的把這項要求當成是要以之為本去展開行動的理由。從這個角度來看，我們似乎就能理解為何內建論證的前提三與結論會讓我們有著「向自己負責其實比向他人負責還要更加優先」的印象。

總結本節以內建論證為起點所開展的討論。當達沃指出第一人觀點下的慎思其實並不涉及第二人關係時，本文試圖分別從抉擇當下、歷時行動的角度指出，即便是自身的行動，其實也是在與不同的自己進行互動。因此，「向他人負責」其實涵藏在「向自己負責」的想法裡面。然而，若把焦點放在不同人之間的互動上面去思考其中奧妙，我們又會發現互動其實是一種集體尺度的行動。你、我讓自己置身於同一個觀點，依循這個觀點衍生的框限，認可能夠合眾為一的行事原則，以之做為約束彼此行動的理由。在這個情況下，即便你、我處在第二人關係之中，彼此互負責任。但細細深究，你、我之所以能夠互相向對方負責，其實是因為你、我都具備第二人素養，能夠把對方提出的正當要求看成理由。至於在怎樣的情況下我會把你的要求看成理由，那得是我經過慎思去認可你的要求。這樣一來，「向自己負責」其實也涵藏在「向他人負責」的想法裡面。換句話說，**「向自己負責」與「向他人負責」沒有何者更為優先的問題，因為彼此皆涵藏於對方之中。**就此來看，達沃主張這二者是打包在一起的概念，是較為中肯的說法。⁴⁵反觀柯思嘉主張「向自己負責」在概念上優先於「向他人負責」，反而不夠妥當，本文認為應該加以修正。

值得另外一提的是，（一）當我們再回頭去看柯思嘉提出的二個公共性論證，可以發現前述學者對第一個公共性論證的批評雖然不能說不對，但並未切中要點。或許柯思嘉用類比的方式去構作公共性論證時，她其實沒有混淆可溝

43 柯思嘉也提出同樣的質疑，詢問達沃行動者是否必定要處在第二人觀點之中看待事物。見 Korsgaard (2007), pp. 20-23。

44 Korsgaard (2007), p. 11.

45 見本章註 26。

通性與可共享性，因為這個類比要側重的其實是：意義與理由做為一種規範概念，總是涉及了「頒布的一方」與「臣服的一方」。若再搭配本文對內建論證所做的闡釋，在自我之中做這二者的區分，可以顯示為何理由在本質上可被共享。（二）而當柯思嘉用廣場的意象做譬喻，描繪一個師生約時間的情境來顯示理由可被共享，以此構作第二個公共性論證時，她其實是想指出人我之間的互動就是集體尺度上的行動，互動就是你我共同依據一條彼此認為值得認可的行事原則，合眾為一地去展開行動，儘管這個論證並未明確顯示第一人觀點與第二人觀點之間在理論上的關連。如果我們從上述角度去理解柯思嘉提出的二個公共性論證，那麼本文認為，雖然這二個論證並不容易讓人掌握她如此論述的用意，一旦搭配本節對於內建論證的闡釋，就能理解這二個論證其實是要分別指出行動就是與不同的自己互動，互動就是在集體的尺度上採取行動。按照本文的闡釋去閱讀柯思嘉為了證明公共性論題的這三個論證，能夠幫助我們看出三者其實互相扣連，也更佐證其理由論的融貫性。⁴⁶

第三節 地位論證

依據本文對內建論證所做的闡釋，從第一人慎思的觀點來看，自己似乎只對自己負有義務，可是一旦深究「向自己負責」的含意，就會發現自己同時得向他人負責。從第二人觀點來看，雖然自己必須對他人負責，可是一旦深究「向他人負責」的含意，也會發現第一人觀點在當中扮演了重要角色。換句話說，「向自己負責」和「向他人負責」在本質上是同一回事。既然如此，我們在行動時所依據的理由，不但能被不同的自己共享，也能被他人共享，公共性論題確實成立。

在本節，本文要討論柯思嘉另外一個用來證明公共性論題的論證。這個論證值得討論的地方在於，柯思嘉似乎採取了與前面幾個論證不同的進路，想要從「身分」的概念切入，說明為什麼我們不能只把自己的理由看成理由，也要同時把他人的理由看成理由。在闡釋完這個論證的意涵之後，本文也試圖另外從「實踐身分」的概念切入，補充提出一個支持公共性論題的說法。

46 本段所言或許只是本文一廂情願的臆測，但本文認為這是一種對柯思嘉的理由論更為有利的閱讀方式。



一、 人性地位

柯思嘉在一篇尚未出版的文章〈看重我們自身的人性〉中，提出另外一個證明公共性論題的論證。⁴⁷她把人性理解成一種賦予規範性地位（normative standing）的性質，相信這樣可以幫助說明為什麼我們對他人也負有道德義務。⁴⁸在此，她同樣使用了類比的論證手法，以公民身分與投票權為類比項，展開她的論證：

但是現在假設你問我：「你憑什麼有在這裡投票的權利？」而我回答說：「我是這個國家的公民。」據我所理解的，公民就是一種形式的規範地位：它給予了持有它的人某種規範上或道德上的權力。你可能會回答我說：「好吧，我也是這個國家的公民，所以我也有在這裡投票的權利。」請注意，這時我若給出以下的答覆是說不通的——「不，不，我身上的公民資格具有上述〔按：有權投票〕的規範蘊涵，但是按我的想法，你身上的公民資格沒有這樣的規範蘊涵。」⁴⁹

按柯思嘉的理解，康德也是用和這個論證一樣的方式去論證目的自身公式（Formula of Humanity as End in Itself）。⁵⁰她認為康德在提出這個公式時，心中所想的是：

「我們憑什麼有權利把我們所追求的目的當成是好的目的，也就是說，憑什麼將規範性的價值賦予給這些目的，因此實際上就是在頒布價值？」而他自己的回答是：「憑我們的人性。」所以這個論證憑藉人性指派給我們一個規範性的地位，就像是我們憑藉著自己出生在某個國家就會擁有的規範性地位那樣。⁵¹

47 Korsgaard (forthcoming).

48 Korsgaard (forthcoming), pp. 28-29.

49 Korsgaard (forthcoming), p. 29；底線為原作者所做的強調。

50 或許有人會說柯思嘉對康德的詮釋是錯誤的。本文不去爭執這一點，而是去關心：就算人性可以被看成是一種規範性地位，這是否就能保證我們必須尊重別的人性。柯思嘉藉由康德的文本討論自己的詮釋是否正確，見 Korsgaard (forthcoming), pp. 29-33。康德對目的自身表述的說明，見 G: 427-429。

51 Korsgaard (forthcoming), p. 29.

根據上述二段引文，本文將柯思嘉的類比整理如下：

〔公民地位〕甲憑藉著自己出生在某國的事實，就可以成為該國公民，獲得該國的公民地位；而他憑藉著這個公民地位，即享有該國的投票權。⁵²

〔人性地位〕甲憑藉著自己具有人性的事實，就可以獲得一種規範性的地位，即人性地位；而他憑藉著這個人性地位，即享有頒布價值的權利。

具備人性就是擁有某種類似公民地位的規範性地位。公民地位可以讓一個人享有該國的投票權，用選票表達自己的想法，享有人性地位讓我們得以在人性的國度（或者用康德術語來說，目的王國）裡用理由表達自己的想法，而且這些想法必須得到國度中其他成員的尊重。正如同我們不能只承認自己具有公民地位，但不承認對方的公民地位，我們也不能只承認自己的人性地位，卻不承認對方的人性地位。本文稱這個論證叫做**地位論證**。⁵³

地位論證旨在說明事實、地位、權利之間的關係，其中包括二個環節：

- （一）指出某種關於人的事實賦予了人某種規範性的地位；
- （二）這種規範性的地位保障了某種權利。

反對這個論證的人可能會針對環節一提出質疑。他們會說，在公民地位的情形中，這是指出甲可以僅憑自己生在美國的事實，就享有美國的公民地位。直覺來看，決定哪些自然事實可以使一個人獲得公民地位的標準應該是相當恣意的，各國可以依國情不同而自己斟酌。在美國這樣的移民國家，由於其傳統就是廣納各方豪傑來幫忙開疆闢土，所以就願意讓每個出生在美國國土的新生兒取得美國的公民地位。但是在台灣，就不會因為新生兒在台灣出生的事實就賦予他台灣的公民地位。換言之，在公民地位的情形中，自然事實和規範性地位的關連是偶然、恣意的。

52 柯思嘉應該是指美國公民的取得資格。

53 德馬赫（Sem de Maagt）把這個論證叫做「能動性的充分性論證」（the argument from the sufficiency of agency），這個名稱借用自格沃思（Alan Gewirth）的論證，見 de Maagt (2018), pp. 889-902。

但是，擁有人性的事實與享有人性地位之間，似乎不是一種偶然、恣意的關連。按照柯思嘉的說法，只要人的意識具有反思結構，人就擁有決定要追求什麼目標的能力，否則他無法行動。按照人性論證，當人根據自己所看重的實踐身分去決定要追求何種理想形象時，他一定得同時看重自己的道德身分。這意思是說，他一定得認為帶著理由去行動的生活是值得過的生活，所以他也要盡力扮演好自己身為目的王國一員的身分，也就是看重某個具有實質內容的實踐身分。因此，意識具有反思結構者必然會具有人性地位。但是，出生在某國的事實則不必然會使某人具有該國的公民地位。所以，當我們把人性地位類比成公民地位時，我們會發現二者有一處不相似：在前者，人性地位跟賦予該地位之事實有著必然、非恣意的關連；在後者，公民地位跟賦予該地位之事實則只有偶然、恣意的關連。既然二者並非完全相似，那麼地位論證是否還能夠成立，就值得我們斟酌。

不過本文認為上述的不相似處並不影響地位論證的說服力，因為地位論證要突顯的地方是：**基於一致性的要求**，我不能一方面認定我的公民地位可以使我享有投票權，另一方面卻認定你的公民地位不能使你享有投票權。⁵⁴所以同樣地，我不能一方面認定我的人性地位可以使我享有頒布價值的權利，另一方面卻認定你的人性地位辦不到這點。在此，我們不必太去在意規範性的地位與賦予其地位的事實之間，具有偶然或必然、恣意或非恣意的關連。這個論證要求我們著眼的地方應該在於，一旦承認這種事實可以賦予一個人規範性的地位，而這個地位又帶有某種規範蘊涵，我們就應該將其一體適用在具備這種事實的人身上，不能有所偏頗。

即使如此，質疑者或許可以再回應說，就算承認這點，並將其一體適用在所有人身上，這好像也只顯示每個人有「為自己」頒布價值的權利，而這不等於每個人有「為彼此」頒布價值的權利。這裡所說的頒布價值可以直接理解成

54 值得注意的是，德馬赫認為地位論證與格沃思能動性的充分性論證如出一轍，但柯思嘉卻在 SN, p. 133 指出她自己的論證與包含格沃思在內的新康德主義者的論證並不相同。奇怪的地方在於，假如柯思嘉真的認為格沃思的論證有問題，為何現在又提出一個與之如此相似的論證？針對這個問題，本文認為可以有二種理解方式：（一）柯思嘉等於暗自承認自己在《規範性的根源》的看法不正確，於是在後發表的文章中做出調整。（二）柯思嘉無法同意的不是格沃思等新康德主義者的論證進路，而是他們有問題的預設——理由在本質上是私有的。所以，柯思嘉雖然在後來發表的文章採取了類似進路的論證，但因為她認為理由在本質上是可共享的，所以仍然不能將二人的論證混為一談。本文認為（二）是較為適當的理解。

頒布命令，也可以理解成提出理由。所以質疑者的回應是說，地位論證沒有比人性論證多做到什麼，它還是只有告訴我們行動者可以為自己提供理由，但無法為對方提供理由。理性的利己主義者甲當然可以承認另一個理性的利己主義者乙可以為乙自己提供理由，但甲不會因此承認乙也可以為甲提供理由。怎樣的目標對甲來說才值得追求，終究不是乙長遠來看的利益。

要回應這個質疑，我們可以先回頭去看這個論證的類比項——公民地位。所謂承認你和我都可以憑藉公民地位而享有投票權，就是承認你的票是可以被計入票數的有效票，我的票也是可以被計入票數的有效票。就算把說法改成每個人都享有「為自己」投票的權利，也不會影響自己的這張票依然是可以被計入票數的有效票。我為我自己投票，你為你自已投票，不代表我可以不承認你的票是有效票，你可以不承認我的票是有效票。把這一點類比到頒布價值或提出理由的權利上就會變成，每個人都享有「為自己」提出理由的權利並不表示我所提出的理由可以不被你所重視，你所提出的理由可以不被我所重視，你跟我二個人所各自提出的理由也依舊還是要被對方所承認的理由。說甲可以承認乙有為自己提出理由的權利，但同時又不承認乙所提出的理由也值得甲去追求，這是不對的。

所以，「為自己投票」和「為自己提出理由」應該同樣地被理解成如下的意思。「為自己投票」是指從自己的角度出發，決定要在選票上圈選哪位候選人。雖然投票者是從自己的角度出發決定選票的內容（甲可以投大黨的候選人，乙可以投小黨的候選人），但這不會影響大家所投下的選票通通都是有效的選票。即使甲不喜歡乙支持的候選人，甲還是必須承認乙投下的這張選票在規範上有其份量。「為自己提出理由」的意思則是說，每個人都會站在本人觀點去決定值得認可的行事原則。這時，儘管那條行事原則要填入哪些內容，對每個人來說答案並不一樣，但是大家認為值得認可的行事原則仍然都是有價值的。甲看重自己身為虔誠教徒的實踐身分，他的目標是窮盡一生之力蓋一間大廟來榮耀神明；乙看重自己身為教育家的實踐身分，他的目標則是動用所有資源去建學校，好讓更多人有受教育的機會。甲就算不喜歡乙想要追求的目標，覺得那是把資源浪費在一個虛幻的事物身上，他還是必須同意乙所追求的目標在規範上也有其份量，會對自己的行動造成約束。同樣的道理，乙也必須同意甲所追求的目標在規範上亦有其份量。



憑著擁有人性地位，我們成為目的王國中的一員，與其他成員有同等的發聲權利，可以在當中「投下自己的一票」，決定能夠見容於這個王國之中的各樣價值。擁有人性地位，其實也就是指行動者看重自己的道德身分。如果地位論證對公民地位與人性地位的比擬成立，那就表示一旦行動者透過反省自己的實踐而意識到自己「身而為人」，具有人性地位，就得同時給予其他「身而為人」，一樣具有人性地位的對方在規範上與自己相等的重量。這意思就是，行動者必須承認自己和他人具有同等的權威，彼此必須同等看待雙方所提出的行動理由，而這無疑表示雙方之間存在著第二人關係。

二、 實踐身分是一種實踐活動⁵⁵

第二人倫理學對柯思嘉理由論的挑戰，在於她如何證明行動者不只會看重自己的道德身分，他同時也得看重對方的道德身分。透過本文對地位論證的闡釋，行動者其實不能只看重自己的道德身分。此外，本文要另外指出當行動者看重某個實踐身分時，他也不會只顧自己而不顧對方，因為**實踐身分的概念就已經要求行動者把目光同時放在別人身上**。既然道德身分就是「看重某個特定實踐身分」，那麼人一旦看重自己的道德身分，他也不只把目光放在自己身上，而會同時放在對方身上。

假如我看重自己做為家長的實踐身分，我就會想辦法讓自己的生活作息、行動模式都看起來像個家長的樣子。換句話說，我會調整自己的作息來配合小孩的作息，關心自己的小孩，在能力所及內提供小孩適當的教育，端正自己的舉止與心態來以身作則等等。然而，雖然我看重自己身為家長的身分，這不表示怎樣子生活才像是家長，可以完全由我自己決定。家長做為一個實踐身分，行為舉止該如何如何，當孩子的福祉與其他因素無法兩全時應該如何取捨，大抵上有著既定的標準，這些標準是我跟那些同樣看重家長這個實踐身分的人——他們或許就是我的左鄰右舍，或許是早我幾百年以前出生的人，也或許是現在仍在媽媽肚子裡的未來世代——共同形塑而成的。所以，如果我想當一個

55 這一小節的說法在 SN, p. 127 與 SC, p. 199 也可見端倪，不過本文的說明比柯思嘉自己所說的要來得詳細。另外，瓦頓也有類似的說法。他認為行動必須透過彼此的互相詮釋才能得到理解，藉此指出主體能動性有著關係性的面向。本文與瓦頓不一樣，是把焦點放在實踐身分上面，說明主體能動性為何有關係性的面向。瓦頓的說明見 Walden (2012), pp. 63-70。

嚴格的「虎爸」，完全不給予我的小孩有任何交友、休息放鬆的自由，緊逼著他用功念書，以求考上最好的大學，我或許已經不自覺地偏離了一個家長該有的舉止與心態，而越來越不像是個家長了。家長該是什麼樣子，沒辦法全憑我自己的想像就能決定，那是目中無人，是想要把「家長」這個實踐身分據為己有的自大表現。如果我的行為更加極端，整天沈迷於賭博，完全不顧小孩，讓小孩三餐沒有著落，反而還要擔心我的安危，那我也是一個失格的家長。同樣地，我也不能說這就是我心目中家長的實踐身分該有的樣子。

實踐身分做為一種實踐活動（practice），有其代代相傳積累而成的內容，而這是由所有看重這項實踐身分的成員共同「投票」所決定的。當然，這不是說真的有一個關於家長該是什麼樣子的票選活動定期舉辦著。每個看重自己家長身分的人都可以藉由實際活出自身心目中家長的樣貌，向其他「家長王國」中的成員展示自己對於這個實踐身分的想法，互相交流，共同形塑理想家長的樣貌。如果有人最後所展示出來的生活方式嚴重偏離了成員之間共同形塑出來的想法，那麼他就必須承認他其實沒有扮演好家長的角色，他必須重新調整自己的舉止和心態。共同形塑出來的想法，可能是指過去的成員隨著歷史演進對家長這個實踐身分逐漸形成的共識，這些共識變成了關於「家長」的傳統，是所有致力做一個好家長的人所無法忽視的。不過，如何決定共識也不是「先到先得」，未來世代的家長王國成員一樣可以修正不合時宜，或因誤解而形成的那些共識。比方說過去我們可能認為嚴格的打罵教育才是家長該有的樣子，但隨著時代變遷，講理而非一味責備的教養方式慢慢變成我們心中對於理想家長該有的認知，傳統逐漸被修正。但與此同時，像是「家長必須給小孩一個好榜樣」的傳統也沒有因此完全被拋棄，如果年輕一輩的新手家長完全放任小孩做自己愛做的事，完全不加以干涉，那也不會被認為是個好家長。好家長該是什麼樣子，是由家長王國的新舊成員互相討論，有時繼承前人的想法，有時由後人提出創新的意見，一點一滴形塑出來的。

要成為一個好家長，除了需要透過同為家長王國的成員互相討論，可能也需要獲得看重其他實踐身分的人的贊同。家長是相對子女而有的概念，一個家長就算再辛勤地為子女的教養而努力，提供適當的教育資源，撥出自己的時間陪伴子女，如果子女不贊同這個教養方式，那麼他也不能算是一個好家長。虎爸虎媽的教養方式也許就是這樣的例子。我們不能在不了解個案的情況下，就妄下定論說虎爸虎媽們絕對不是為了子女著想，只想滿足自己的虛榮心。但就

算虎爸虎媽如此努力，子女也感受到他們對自己的著想之心，但或許子女還是無法贊同這種教養方式讓自己在生長過程中得不到適性發展，也無法贊同爸媽常常忽略自己內心真正想要做的事，在這種情況下我們仍然不會同意虎爸虎媽體現了理想的家長樣貌，因為與「家長」這個實踐身分息息相關的「子女王國」的成員，並不認為這是一個適當的家長樣貌。同樣地，老師在台上諄諄教誨，但是如果台下的學生不加以回應，那麼他也只是對牛彈琴，而對牛彈琴的老師很難說是一個好老師。上述的討論顯示，實踐身分應該有怎樣的內容，除了需要由看重該身分的人在一起共同商議，可能還需要考慮看重其他實踐身分的人如何看待這個身分，特別是當這幾個實踐身分的關係非常密切的時候。所以**實踐身分的內涵從來不是只由行動者本人自己評估而決定的，它一直都是在與他人互動的過程中被確立下來的**，正如同國家要追求怎樣的目標，實施怎樣的政策，也是透過公民之間互相討論所確立下來那樣。因此，當行動者本人選擇看重某個實踐身分的時候，這當然可以說是他自己為自己頒布了一個值得追求的價值，但與此同時他也承擔了別人頒布給他的價值，因為實踐身分的理想樣貌是大家共同協作後的結果。

也許有人會質疑，並非所有實踐身分都需要成員之間共同決定，因為有些實踐身分根本就不需要有複數以上的成員。比方說，遁隱山林的隱居者只靠自己一個人生活，他就不必與別人互動，可以自己決定自己要活得像什麼樣子。然而，隱居者即便生命中大多數的時間不必與別人互動，但「隱居者」這個實踐身分之所以能夠成為選項，讓人加以看重，也是因為在他以前的許多人已經用類似的生活模式向世人展現這也可以是一種過生活的方式，否則他根本無從遵循、仿效。就算這位隱居者是第一位如此過生活的開創者，但前面已經提過，想要仿效他這樣生活的後人也可以透過展現自己對隱居者的理解，調整生活方式，參與決定理想的隱居者要是什麼樣貌。由此可知，即便是與人零互動的實踐身分，也仍然是一種共同協作而成的實踐活動。

又或許有人會質疑，當我們詳細描述一個實踐身分，將他特定到只能套用於自己身上的時候，這個實踐身分就只有我一個成員，別人無法加入，那麼這個實踐身分的內容也就可以只由我單獨決定。這個只適合特定一人的實踐身分其實就是「我」。所以，我認同的身分是「我」，你認同的身分也是「我」（你在第一人稱觀點下對自己的稱呼），每個人認同的身分都是「我」（每個人在第一人稱觀點下對自己的稱呼）。由於「我」這個實踐身分不能與別人共

享，只能靠自己單獨決定其內容，那麼以下情形就並非不可能：我可以只看重自己身上那個「我」的實踐身分，但不看重你身上那個「我」的實踐身分，我們仍然只需「向自己負責」，不用「向對方負責」。然而，這是一種似是而非的說法，因為如果我們仔細思考這個獨一無二，沒有別人可以適合該描述的「我」究竟具有什麼內涵，就會發現「我」其實就是像「母親」、「教師」、「工作狂」、「救生員」等等實踐身分共構而成的系統。我看重自己是個家長，是個教師，是個敦厚老實的人；你看重自己是個家長，是個醫師，是個做事一板一眼的人；他看重自己是個女性，是個孝順的子女，是個不拘小節的人。大家的看重的身分有重合之處，也有歧出之處，很難完全一樣，也因此我是我，你是你，而他是他，每個人都是獨一無二的「我」。既然「我」是各人所看重的各種實踐身分的集合，而實踐身分又如前述，是在與他人互動之後所確立下來的，所以儘管我是我，你是你，他是他，我依舊無法完全不重視你所在乎的價值，因為我與你可能同樣看重家長的實踐身分，那麼同為「家長王國」中的成員，有些價值就是我們可以共享的，我們有共同的行動理由。⁵⁶

雖然實踐身分很多時候會互相重合，但在最極端的情形下，也有可能我與你恰好選擇了涇渭分明的生活方式，各自接納一套截然不同的實踐身分組合，彼此完全沒有重疊的地方。在這種情況下，我好像就不必同時重視你所在乎的價值，因為我們之間完全找不到一個可以共享的基礎來抉擇如何行動。但即使如此，人性論證也已經告訴我們有一個實踐身分是每個人必然要看重的，那就是道德身分。再加上本文在第八章也指出，看重自己「身而為人」這件事也可以推導出具有實質內容的結論，例如不能破壞反思意識的結構，甚至必須涵養自己的基本素養等。換言之，儘管道德身分做為一種抽象的實踐身分，但它依舊確保了某些作為是身而為人者都不該違犯的作為。這也顯示，沒有任何一項實踐身分是可以由「我」所單獨決定其內涵的。既然如此，說柯思嘉的理由論會有成為道德獨我論的風險，也變得不再有說服力。

56 實踐身分為何有其關係性的面向，亦可參考 Gergen (2009), chap. 2。



三、 小結

本章試圖檢討柯思嘉證明公共性論題的諸論證。根據本文的評估、闡釋與補充，本文認為我們可以（一）從意識的反思結構出發，再透過將自我設想成自己在歷時性上的互動過程，然後將此模型套用到人我之間的互動過程，說明為什麼理由具有可共享性。也可以（二）從身分的概念出發，說明實踐身分的內涵不是全憑行動者本人獨自決定；其身為一項實踐活動，是眾人凝聚共識下的產物；所以因為看重某個實踐身分而隨之產生的行動理由，也能被眾人所共享的，它至少必須得向同樣看重該實踐身分的成員提出證成。這表示，儘管柯思嘉理由論的基調是從本人觀點出發，指出人為了跨越反思的距離，必須自己為自己頒布法則，決定行動的理由，但透過本章的討論，自我頒布法則其實同時也是我與「其他成員」經過商議，互相同意之後，共同來頒布法則。既然**自我頒布法則就是共同頒布法則**，那麼對自己而言算是理由的理由，對其他人而言就也能算是理由，一旦有人違反，自然活該受到譴責。如此一來，柯思嘉的理由論就能容納第二人倫理學提供的洞見，說明道德要求當中可互相問責的特色。



結 論

第一節 全文論述回顧

一、 怎樣才算妥善答覆規範性問題？

本文試圖給予規範性問題（我為什麼應該遵守道德要求？）妥善的答覆。說明當有人指出我在道德上有義務去採取（或不採取）什麼行動時，為什麼我一定得把道德對我發出的命令當成是具有權威的要求？換言之，本文試圖回答道德要求憑什麼約束我的行動？

從章節安排來看，導論與前二章進行的是前置性工作，旨在說明、分析規範性問題的內涵。本文認為，

（一）規範性問題可以被理解成「我有沒有規範理由去遵守道德要求？」這也幫助確立本文回答規範性問題的進路：檢視後設倫理學中主流的理由論（情意論、實在論、建構論），思考使道德要求具有權威，能夠確實約束行動的理由，其成立的條件為何。換句話說，本文將檢視不同的理由論，思考何者可以成功解釋道德要求的規範性。

（二）能夠妥善答覆規範性問題的理由論，除了如前一點所述，要能解釋道德要求的規範性，其也要能解釋道德要求其他的重要特徵。其一，道德要求是只要身而為人就得遵守的實踐要求，人無法恣意、推諉道德對於行動的約束，道德要求具有不可逃避性。其二，當其他類型的實踐要求與道德要求向行動者發出無法兩全的行動要求時，道德要求具有優先性，其總是凌越其他的實踐要求。其三，一旦行動者違反道德要求且亦非情有可原時，他必須為此負起責

任，道德要求具有可問責性。綜上所述，規範性、不可逃避性、優先性、可問責性形成了判斷某個理由論能否妥善答覆規範性問題時，必須滿足的標準。

本文在第三至十章探討哪個理由論較能妥善答覆規範性問題，所提出的論證可以分成二大部分。¹首先，本文在第三、四、六章分別論證情意論、實在論、史坎倫的理由論（做為一種設限的建構論）皆難以完整解釋道德要求的規範性，故其也無法妥善答覆規範性問題。接著在第七至十章，本文一方面說明柯思嘉的理由論（做為一種徹底的建構論）可以成功解釋道德要求的規範性，另一方面也藉由檢視史翠、渥芙、達沃對柯思嘉的質疑，說明她的理由論亦能解釋道德要求的不可逃避性、優先性、可問責性，因此能夠妥善答覆規範性問題。

以下本文簡單回顧這幾章的論述內容。

二、情意論無法解釋道德要求的規範性

本文在第三章依循帕菲特的界定，討論二種不同版本的情意論（當下情意論、知情情意論）能否成功解釋道德要求的規範性。當下情意論認為行動者採取某個行動的理由，取決於他在抉擇當下的欲望。它的問題在於，一個人在抉擇當下的欲望常常是無來由、不受控的，若是以當下的欲望來決定行動者有理由去做的行動，並且用它來奠基道德要求的規範性，就會得出與直覺相違悖的結論。例如，身陷大火中的呂行竟然因為當下剛好沒有求生的欲望，甚至還有求死的欲望，就使得他有理由做的事情變成是放棄逃生，讓自己身陷火海之中。²

此外，無來由、不受控的特質也顯示以當下的欲望做為理由成立的條件，會讓理由變得非常隨興、恣意。或許在解釋其他實踐要求的規範性時，這還能說得過去，但如果要用此來解釋道德要求的規範性，就會讓道德要求只具有行動者可以恣意擺脫、推諉的偶然性。道德要求是否具有約束某個行動者的權威，要看行動者當下是否恰好有服膺遵守道德要求的欲望，而這同樣很有問

1 第五章的重點是去說明建構論的界定與分類，指出建構論的確是一個截然不同的後設倫理學主張。為使論證回顧簡單明瞭，結論不再重述第五章的內容。

2 呂行的例子見第三章第二節。

題。由於當下情意論在解釋道德要求的規範性、不可逃避性時遇到困難，本文認為當下情意論難以妥善答覆規範性問題。

知情情意論認為理由並非取決於行動者當下的欲望，而是行動者知悉所有相關資訊後會產生的欲望，用這類欲望做為支撐道德要求的理由，較能說明為何道德不會要求呂行讓自己身陷火海之中，也較能說明道德要求為什麼無法恣意擺脫、推諉。然而，本文評估帕菲特與柯思嘉對情意論的批評後發現，情意論（無論是當下情意論或知情情意論）在理論上卻會遇到兩難，這使它難以成功解釋道德要求的規範性。

首先，假如情意論將規範性奠基在行動者實際擁有的欲望上面，那會使得行動者的任何行動都可以被詮釋成是在滿足自己的欲望。這樣一來，只要確保其認識沒有出錯，³行動者永遠可以被當成在採取達成目標（滿足欲望）的手段（做出行動），他無論如何都不會違反工具理性原則。然而，一條無論如何都不會出錯的標準就不是具有規範性的標準，因為它失去了指引行動的功能。情意論者同樣接受工具理性原則的規範性，但其理論卻會讓工具理性原則變得不再具有規範性，這是它必須解決的問題。

情意論者可能會回應說，規範性並不奠基在行動者實際擁有的欲望上面，而是行動者真正應該擁有的欲望上面。換句話說，它會主張我們可以訴諸一條判斷行動者實際擁有的欲望是否恰當合宜的原則（本文稱之為目標理性原則），協助分辨行動者所做的行動是不是真的能夠達成他的目標，滿足他應該要有的欲望，藉此判斷行動者有沒有違反工具理性原則。這樣的回應特別適合知情情意論者。他們會指出，之所以要求理由取決於知情的欲望，正是因為行動者必須先認識所有相關資訊之後，其所生成的欲望才是恰當合宜的欲望。如果欲望不夠恰當合宜，那麼這個欲望無法提供行動的理由。

但是這種說法等於暗地裡承認判斷一個欲望是否恰當合宜的關鍵，其實在於相關資訊之中。由於這些相關資訊通常是指事實所具備的特徵，而非行動者的欲望，所以用上述方式提出回應的知情情意論者會在理論上產生不融貫的危險。他們一方面認為一個行動有沒有理由取決於行動者的欲望，另一方面卻又認為必須另外訴諸欲望以外的特徵來判斷欲望是否恰當合宜，以此決定這個欲

3 這意思是說，行動者搞錯自己實際上所擁有的欲望，或者他搞錯了可以達成目標的手段。



望能不能提供理由，這樣就違背情意論「行動理由取決於行動者欲望」的核心精神了。由於情意論在理論上會面臨這樣的兩難，本文認為它將難以解釋道德要求的規範性。⁴

三、實在論無法解釋道德要求的規範性

第四章從帕菲特與柯思嘉二人對規範性問題的爭執，檢討實在論是否能夠成功解釋道德要求的規範性。帕菲特認為，只要我們向行動者指出道德要求就是他有理由去做的行動，就可回答規範性問題，終結行動者的質疑。如果此時行動者繼續追問「我為什麼應該去做我有理由去做的行動？」就是多此一舉。有趣的是，柯思嘉卻認為按照實在論的方式答覆行動者，這麼做無法真的終結行動者的質疑，行動者仍會不斷追問「我為什麼應該去做我有理由去做的行動？」換言之，二人在如何看待規範性問題上針鋒相對。

本文分析二人的想法後發現，歧見來自於他們對行動者如何進行慎思，及理由所扮演的功能，抱持不同的看法。帕菲特是一個實在論者，而實在論會認為判斷行動者理不理性，是去看他有沒有正確辨識出具有規範性的事實，獲得正確的道德知識。⁵獲得正確道德知識的行動者，接下來要做的就是這些知識套用到行動抉擇的情境上面，採取相應行動。說理由源自於規範性的事實，意味著實在論認為理由的功能在於描繪世界的樣貌，告訴我們這個世界上有那些關於道德行動的規則。至於所謂的理性行動者，則是指那些正確辨識出理由，自然地將理由套用到當下的情境，然後展開相應行動的行動者。簡略來說，理性與否是由有無辨識出理由來決定。

對柯思嘉而言，實在論過度側重理由描繪世界樣貌的那一面，卻未注意到理由最重要的功能是用來回答行動者所遇到的實踐困境。如果理由最重要的功能是提供行動者如何行動的答案，它就涉及到行動者要懂得依循規則進行思考，推導出理由，以此回答如何行動的問題。懂得依循規則進行思考的行動者，才是理性的行動者。柯思嘉會說，理性並非如偵測器般去追蹤理由，而是

4 更準確地說，由於這個兩難論證指出情意論無法成功解釋各種實踐要求的規範性，而道德要求也是一種實踐要求，因此情意論也就無法成功解釋道德要求的規範性。

5 根據第四章的說明，這個具有規範性的事實可以是自然事實，也可以是獨樹一格的規範事實。

依循規則去生成理由。簡略來說，有無理由取決於這是不是理性推導出來的結論。

根據上述分析，本文認為帕菲特與柯思嘉在規範性問題上的歧見，肇因於二人對理由與理性之間的關係的歧異看法，這也是實在論者與反對實在論者之間的歧異。那麼，我們該如何取捨這二種迥異的看法？

按照本文在第二章的討論，我們必須立基於本人觀點提出對規範性問題的答覆，因為這是行動者自己面臨的困境，而他經過抉擇後所採取的行動，影響最深的也是自己的人生。行動與自我有著密切關連。一方面，行動形塑了自我，我在未來會變成什麼樣子，是我從當下所做出的一連串抉擇逐漸積累而成的。另一方面，這個透過無數行動抉擇所形成的自我，也會回過頭來左右我日後的行動抉擇。從這個角度來看，行動與自我可說是一體兩面。

如果行動與行動者的自我、人生有如此緊密的連結，那麼可以約束行動者的實踐要求（當中也包含道德要求），其所具有的權威，在背後支撐這些要求的理由，就得是從行動者本人的觀點來看，可以接受的權威與理由。這意味著任何理由論在解釋道德要求的規範性時，必須掌握到「規範性的內在性格」，注意到道德要求是能夠「揪住」行動者的要求，讓行動者發自內心加以服從，心甘情願受其約束。若要讓道德要求發揮上述效果，遵守道德要求的理由就必須是行動者發揮自身的理性能力，依循慎思的規則所推導生成的理由。支撐道德要求的理由若不是通過自己的理性檢測、篩選、認可而來，那麼所謂的「依據理由行動」就會讓行動者像是一個按表操課，照章行事的機器人。他外在的作為雖然符合道德要求，但是他的內心很可能沒有心悅誠服地接受這對他行動造成的限制，只是把它看成是威壓與脅迫而已。這樣一來，我們很難說道德要求真的「揪住」了行動者。考量到規範性具有上述的內在性格，本文認為實在論因為不夠重視理性主動運作的面向，過度側重理性被動偵測、描繪世界的那一面，使得它的解釋較難掌握到規範性的內在性格，也因此解釋道德要求的規範性時會遇到困難。如此一來，實在論大概也很難妥善答覆規範性問題。



四、 設限的建構論無法解釋道德要求的規範性

既然情意論與實在論者無法成功解釋道德要求的規範性，本文開始思考建構論能否完成這項工作。建構論又可分成二個不同版本：設限的建構論、徹底的建構論。如何區分這二種版本，是看該理由論有無打算用建構論的方式去解釋所有理由的規範性。如果它把建構論的解釋方式侷限在特定理由的規範性上面，那它是一個設限的建構論；如果它把建構論的解釋方式適用於所有理由的規範性，那它即為一個徹底的建構論。⁶

本文在第六章以史坎倫的理由論為例，檢視設限的建構論能否成功解釋道德要求的規範性。依他之見，我們是透過所謂的合理拒絕程序去建構出決定這樣做在道德上是對是錯的原則。⁷簡單來說，人們在思考要用什麼原則去判斷行動在道德上的對錯時，他們必須先考慮在這樣的情境下，要是根據這條原則採取某個行動，有沒有人可以提出理由，合理地加以拒絕？接著人們必須再考慮在這樣的情境下，要是接受了一條禁止做出該行動的原則，又會不會造成某些人的負擔？史坎倫指出，當人們綜合比較各項行動原則，發現依據某條原則行動時，反對允許的訴求（也就是有人可以合理拒絕該原則的說法）要比反對禁止的訴求（也就是禁止行動對人造成的負擔）帶來更嚴格的約束，那麼根據這條原則做出來的行動，就是道德上錯誤的行動。反過來說，如果反對允許的訴求所造成的約束不若反對禁止的訴求來得嚴格，那麼根據這條原則做出來的行動，就不是道德上錯誤的行動，它是可被允許的行動。

史坎倫認為人與人彼此生活在一起，都有理由遵循一套你我都能共同接受的原則（也就是一套「得向他人證成」的原則），依此規範雙方的行動。處於這個「得向他人證成」、彼此承認對方的觀點，從中衍生出來的慎思框限，就是合理拒絕程序。人們依循合理拒絕程序去進行慎思所建構而成的結論，就形成了支撐道德要求，奠基其規範性的理由。

雖然史坎倫會同意道德要求的理由是經過你我建構而成，但若是問他遵循「得向他人證成」的原則而彼此生活的理由，以及在依循合理拒絕程序時，那些你我可以訴諸以拒絕某原則，或是訴諸來允許某原則的理由，又是怎樣的理

6 建構論的版本見第五章。

7 本文在第六章稱此為對錯原則。

由時？史坎倫並非以建構論的方式去理解這些理由，而是用實在論的方式來理解這些理由，認為我們之所以有理由這樣做，是因為這個理由關係獨立於行動者而始終存在。本文因此認為史坎倫的理由論是一種設限的建構論。

本文主張史坎倫這種分層理解不同類型的理由，並循此解釋道德要求規範性的做法也會遇到問題。按照他的理由論，人們之所以應該依循合理拒絕程序去進行慎思，決定判斷行動對錯的規則，是因為人們有理由過一個「得向他人證成」的生活。若是我們進一步追問史坎倫：為什麼行動者應該去過一個「得向他人證成」的生活？那他會說，這項實踐要求的規範性奠基在一個獨立於行動者的信念與欲望，始終成立的理由關係上面。然而，本文在第四章已指出實在論難以成功解釋規範性。雖然史坎倫利用實在論的方式想去解釋的不是道德要求，而是其他實踐要求的規範性，但「規範性的內在性格」並非道德要求的規範性所獨享，它是所有實踐要求的規範性都共同享有的特質。既然實在論的解釋方式無法確保行動者會心悅誠服地處在「得向他人證成」的觀點去看待事物，約束自身的行動，過一個「得向他人證成」的生活，我們就難以順理成章地約束他必定要依循合理拒絕程序去建構支撐道德要求的理由，道德要求也就不必然會擁有約束行動者的權威。這樣一來，規範性問題依舊沒有得到答覆。是故本文認為設限的建構論也不足以妥善答覆規範性問題。

五、 柯思嘉的理由論

本文認為最有可能妥善答覆規範性問題的理由論是柯思嘉的理由論，並且在第七章說明其內涵。按照她的看法，行動是人不得不面臨的「困境」。人擁有反思性的意識結構，使人不只可以對外事物進行評價，也可以對自己的態度進行評價。這讓人在行動前總是可以自問：「這樣做值不值得？」也表示人必須自己決定要依據何種理由採取行動，不再被與生俱來的動物天性所規定。會去問「值不值得」，意味著人在實際展開行動前要先評估不同的行動提案。這些行動提案呈現為「為了何種目標而採取怎樣的手段」之形式，它們就像多頭馬車一般拉扯、撕裂著行動者的內心，爭取行動者的認可。得到行動者認可的行動提案，才能夠真的成為行動者以之為本，據此展開行動的理由。從這個角度來看，理由也有著幫助行動者統合自身，展開行動的功能。



行動理由就是得到行動者認可，統合其自身的行動提案。不過，並非所有行動提案都值得行動者認可。柯思嘉透過對「行動」概念進行分析，指出真正能夠成為理由的行動提案具有以下的構成性特徵：它要符合定言令式、假言令式的要求，也要契合行動者自己所看重的實踐身分、道德身分。

首先，按照柯思嘉的分析，行動就是讓自己成為一個可以實現目標的原因。如果著眼於「原因／結果」（或說是「手段／目標」）的關係上，那麼能夠成為理由的行動提案必定要符合假言令式的要求。要是一個人打從一開始就按照一個手段無論如何都無法實現目標的行動提案來規劃自己要如何行事，他根本不算是在行動。另外，如果著眼於「自己」這一點，表示一個可以真正被歸屬在行動者身上的行動，不能是由外在原因決定的行動，其必須是行動者自己決定而成的行動。所以，傀儡戲的戲偶所做出的肢體動作不能算是行動，因為是操偶師決定了他要做些什麼；「順從自己的渴望」而去買雪碧來喝也不能算是行動，因為是口渴的渴望決定了自己要做些什麼。柯思嘉認為，符合這二點要求的行動提案必定具備法則的形式，而這與康德的普遍法則公式所說不謀而合：沒有什麼其他的東西規定了道德法則必得是什麼樣子，它只被要求在形式上必須是條法則，也就是能夠被普遍化。由此，柯思嘉指出真正能夠統合行動者自身，值得被行動者認可為行動理由的行動提案，一方面要符合定言令式的要求，即當中目標與手段之間的關係要能夠通過普遍化的測試；另一方面，這個提案的手段也要能夠達成目標，即其也必須符合假言令式的要求。

然而，透過定言令式、假言令式進行篩選之後，行動者的手邊可能依舊有很多行動提案，而且從日常生活的經驗我們發現，經過篩選之後的行動提案不見得每一個都會被行動者認定為值得認可的提案。以第七章所舉的例子來說，在「是否要冒生命危險保護學生」的情境裡，儘管林靖娟與范美忠二位老師所認可的行動提案都能符合定言令式與假言令式，⁸但二人大概不會認為對方認可的行動提案值得被自己所認可。這意味著除了要看合不合乎定言令式、假言令式，仍有其他因素會影響行動者去決定認可哪個行動提案。

柯思嘉認為，行動者還會另外參考行動提案的內容是否契合他所看重的實踐身分。所謂實踐身分，就是指行動者以何種方式看待自身，怎樣的人生堪稱

8 這二條行動提案大致是，為拯救學生而衝進陷入火海的娃娃車中，以及為保全自身性命而丟下學生逃離教室。

理想的各式描述。看重某個實踐身分，就是決意要扮演好某個角色，這會連帶影響他對不同行動提案的評估。比方說，立志當一名賢妻良母的女性可能就會覺得每天花上大半時間在公司工作是不可想像的，因為那不是她要追求的理想人生；反過來說，立志在職場上發光發熱的女性可能就會覺得家庭是一種拖累，她寧願孑然一身將所有心力奉獻在工作上面。

她也另外指出，無論人看重哪個實踐身分，他都一定要同時看重自己「身而為人」的身分。這意思是說，行動者必定要看重自己是一個會以理由為本而展開行動的存有。假如行動者不看重自己是這樣的存有，他就不會在乎生命中要有「理由」的概念，那他根本不會看重任何事物，不會尋思怎樣的行動提案才值得受到認可。換言之，看重「身而為人」的道德身分是使得看重特定實踐身分這件事之所以變得可能的先決條件。而柯思嘉發現，看重自己「身而為人」的道德身分，其實就是康德的目的自身公式所說的：把自己本身就當成是一個目的，而不僅僅是達成目的之工具而已。根據以上二段，柯思嘉認為值得被行動者認可的行動提案，也要契合行動者所看重的實踐身分與道德身分。

總結上述的分析，值得受到行動者認可，能夠統合行動自身的行動提案必須具備四個特徵：（一）符合定言令式的要求，即行動所欲達成的目標及其手段之間要能通過普遍化的測試；（二）符合假言令式的要求，即行動提案中的手段是有效的，真的能夠達成目標的手段；（三）契合行動者所看重的實踐身分，即為了此目標而如此這般行動吻合行動者的價值觀，因此會被行動者所看重；（四）契合道德身分，即為了此目標而如此這般行動也合乎「身而為人」者都會認同的價值觀，也就是此行動提案確實把自己本身就當成是目的。

六、 柯思嘉的理由論與道德要求的規範性

上述行動提案所必須具備的四個特徵，就是行動者在進行慎思時必須依循的程序性限制。換句話說，行動者在尋思要採取何種手段去追求何種目標時，他要確保手段與目標之間的關係可以被普遍化，符合工具理性，契合行動者自己採納的價值觀，也契合身而為人者所會採納的價值觀。滿足以上要求而推導出來的慎思結論，才能成為行動的理由。此外，由於這些程序性限制是行動之所以被視為行動所不可或缺的構成要件。要是行動者的慎思時未依循這些程序



性限制，他最後推導出來的慎思結論就沒有成為理由的資格，因為這條行動提案無法真的統合行動者本人，反而有可能讓行動者走向自毀之途，成為有瑕疵的行動者，或最終連行動者都當不成。

這幾道程序性限制裡與道德要求關係最密切的就是「符不符合定言令式」和「契不契合道德身分」。按照前面所說，這二道限制與康德提出的普遍法則公式與目的自身公式相呼應，是道德法則的其中二種表述方式。對柯思嘉來說，道德要求「無所不在」。或者換個方式說，人的行動其實都具有道德意涵。因為道德要求是人在面對實踐困境時為了採取行動，在慎思時所加諸在理性運作上的限制。沒有通過這些限制所得出來的結論稱不上理由，據以落實的行動也不算是百分之百的行動。

從道德要求契合行動者本人的價值取捨；道德要求是行動者本人在運作理性時所要通過的程序性限制；通過道德要求的行動提案會受到行動者本人親自認可這幾點來看，行動者無疑會心悅誠服地加以接受，心甘情願地承認道德要求的權威，接受它對行動的約束。因此，本文認為柯思嘉的理由論可以捕捉到「規範性的內在性格」，在這一點上勝過實在論與史坎倫的理由論。此外，這些程序性限制做為行動的構成要件，有正確與否的分別，由不得行動者恣意改變，這讓她的理由論不會像情意論一樣，落入行動者無論如何行動，都沒有違反任何標準的理論困境。換言之，她的理由論也的確可以解釋「規範性」這個概念。綜合上面的說明，本文認為柯思嘉的理由論可以成功解釋道德要求的規範性。

七、 柯思嘉的理由論與道德要求的不可逃避性

本文在第八章前半回應史翠的質疑時指出，道德身分是「退無可退」的身分。這意思是說，不管行動者在反省自己要不要看重某個實踐身分，或甚至是反省自己要不要看重道德身分的時候，反省的舉動已經透露出他看重一個以理由為本的生活，否則他不會進行反省。而且，道德身分是使實踐身分得以可能的先決條件，這使得人不可能一方面看重某個實踐身分，一方面又不看重道德身分。也就是說，儘管你我二人所看重的實踐身分極為不同，然而不同之處總

必須在共通的背景之下才能顯現出來。你我之間的共通之處就是：身而為人，我們都要看重自己的道德身分，在乎一個以理由為本的生活。

既然如此，史翠說道德要求若要對人產生權威，必須仰賴人類具備某種特定的生理結構（或是處於某種社會文化之中），就是有待商榷的說法。的確，假若人類的生理結構像史翠所舉例的蟻人一樣，約束人類的道德要求想必也會非常不同（同理，如果處於相當不同的社會文化之中，可能也會有同樣的結果）。但是本文認為，這些偶然因素的差異會影響的是在現實生活中如何落實道德要求的方式，它不代表道德要求完全只繫於史翠所說的道德天性。本文在第八章也指出，光是看重道德身分就足以指出有些事情是身而為人無論如何都應該避免的行動，例如說，我們不能任意破壞意識的反思性結構，剝奪以理由為本而展開行動的能力，甚至我們要進一步去涵養能夠讓自己得以賞識、看重不同實踐身分的基本能力。這在在顯示至少有些道德要求不繫於我們偶然的道德天性，而是繫於我們「身而為人」的特質。只要「身而為人」，某些內容的道德要求就會對自己造成約束，不任由己恣意擺脫，道德要求具有不可逃避性。

八、 柯思嘉的理由論與道德要求的優先性

在第八章後半回應渥芙的質疑時，本文認為我們毋須太過擔心她所說的，在生命中某些時刻，有些實踐要求（特別是那些使得自己的生命具有意義的相關要求，本文簡稱為意義要求）比道德要求更該優先遵守。柯思嘉的理由論因為將契合實踐身分納入慎思所要依循的程序性限制之中，讓她完全可以回應渥芙的質疑。

按照渥芙所說，讓生命具有意義的事物具有三個特色：（一）它提供行動者關心這個世界的理由；（二）什麼事物對生命有意義，不完全是個人選擇的問題；（三）其具有客觀上的價值。在柯思嘉的理由論中，假如人不看重任何實踐身分，這意味著人就是在過一個根本不存在「理由」概念的人生，在這樣的人生中，世界上沒有任何事物是他會看重的。所以若要為行動找理由，我們必定得看重某個特定的實踐身分，而既然看重這個實踐身分，也就提供我們關心世界上某某事物的理由。所謂看重某個特定的實踐身分，正是指看重自己的



道德身分，這表示符合道德要求能夠提供行動者關心這個世界的理由，符合特色（一）。

此外，行動者會看重哪個實踐身分，與他本身的天賦才情、環境際遇有關。這些天賦才情、環境際遇不見得是他能夠完全選擇的。當然，本文也無意主張有些特定的實踐身分是行動者無論如何都不能質疑、拋棄的。本文只是強調行動者的實踐身分有不由他選擇的一面。他所身處的文化脈絡、社會氛圍、生理機能等等都會影響行動者，讓他感覺到有些實踐身分似乎是他不得不選擇的，是他要去達成的使命。既然連實踐身分都有這無法完全自擇的一面，道德身分具有那不完全由得個人選擇的色彩，更是自不待言，因為無論看重哪個實踐身分，行動者都一定要同時看重自己的道德身分，因此道德要求也符合特色（二）。

最後，渥芙自己對於該如何理解「客觀」一詞尚未有明確的想法，她只是認為一樣事物是否對生命有意義，不能完全由行動者本人說了算。關於這一點，本文業已指出道德要求有著無法任由行動者隨意決定對錯的面向，因此其亦不違背特色（三）。

以上說明顯示道德要求具備意義要求的三個特色，而且也呼應第二章所提及的，道德要求與行動者的自我認同息息相關。所以，有時候要行動者違反道德要求，他會認為自己不如一死了之。當然，此處的「死」不是指生物性的死亡，而是指違反道德要求會剝奪行動者的生命意義，讓他感到生命變得不再精彩可期，自己猶如槁木死灰。本文認為這足以表示道德要求至少擁有不落於意義要求之後的優先性。如此一來，說道德要求在生命中某些時刻會被其他實踐要求所凌越，也就沒那麼有說服力了。

九、 柯思嘉的理由論與道德要求的可問責性

最後，本文在第九、十章處理道德要求的可問責性。按照達沃的想法，如果一個解釋道德要求的理論沒有注意到道德要求是一種相互性的概念，無論是提出道德要求的一方，或是被要求的另一方，都預設彼此具有平等的地位，能夠從相同的觀點看待事物，依循理性而自由地決定是否按照道德的要求行動；換言之，這個理論沒有注意到道德所要求的對象之間具有他所謂的第三人關係

的話，它就難以說明為什麼違反道德要求的一方需要為自己的行動負起道德責任，無法解釋道德要求的可問責性。因為若是行動者沒辦法跟對方站在同一個觀點看待事物，他就不會知道自己與其他同樣身處道德社群的成員，彼此在待人處事上都要按照一套彼此互相承認的規則行動，一旦違反規則就要為此付出代價。而所謂的付出代價值，其實就是負起道德責任。

本文稱達沃這種強調道德要求基於第二人關係而生的倫理學理論為第二人倫理學。就第二人倫理學的角度來看，柯思嘉的理由論把道德要求看成是行動者在慎思時必得遵循的程序性限制，就好比是一個人正在進行邏輯推論時所需受到的限制。道德要求之於慎思，就像是推論規則之於邏輯推論那樣。假如一個人無法按照邏輯推論規則進行推論，他所推導出來的結論就是有問題的；同樣地，假如一個人無法按照定言令式、假言令式、實踐身分、道德身分的限制進行慎思，他所推導出來的結論其實沒有稱為理由的資格。

然而，第二人倫理學對這種想法提出挑戰，指出邏輯推論不需預設第二人關係。除了進行推論的本人以外，邏輯推論不會牽涉到另外一方，可是道德要求不是如此，道德要求常常牽涉到另外一方。當行動者違反道德要求的時候，它會使被行動影響的對方遭受傷害、損害對方的權益，所以道德要求的著眼點在於行動者與對方之間的關係上面。也就是說，道德要我們「心中有別人」，告訴我們行動「得向他人證成」。柯思嘉的理由論把慎思的規則比擬成邏輯推論的規則，也認為人之所以要採取行動，是為了建構自我，形塑自己的個體性，這個想法似乎把道德要求的著眼點朝向行動者自身，忽略了道德要求的核心精神在於意識到人我之間的第二人關係，以符合第二人關係的方式去對待彼此。達沃因此會說，由於柯思嘉的理由論不夠注意到被行動影響的對方，不夠注意人我之間的第二人關係，她的理由論將難以說明道德要求的可問責性。這樣一來，其也就無法妥善答覆規範性問題。

為了回應第二人倫理學的挑戰，本文在第十章檢視柯思嘉提出的相關論證，並對其做出闡釋，試圖證明柯思嘉的理由論可以解釋道德要求的可問責性。首先，柯思嘉的內建論證指出人的意識具有反思性的結構，使人的內心同時有著「頒布規範的一方」與「臣服規範的一方」。頒布方的工作是對臣服方所提出的各種行動提案一一進行檢視，擇一加以認可。被認可的行動提案，就變成人在行動時所依據的理由。按照內建論證，既然行動者的內心有頒布的一



方與臣服的一方，就顯示行動必須是向自己負責的，因此道德的可問責性能夠得到解釋。

達沃對此會提出的質疑是，在柯思嘉的解釋中，臣服的一方之所以必須服從頒布的一方所頒布的規範，說穿了還是因為頒布的一方比臣服的一方更加了解怎麼做對世界才更好。頒布的一方如果是因此而擁有臣服的一方所不得不服從的權威，這個權威是建立在以下的基礎上：頒布的一方要比臣服的一方更加了解這個世界的真實樣貌，它才知道哪個規範是正確的。可是建立在這種基礎上的權威，並非人在提出道德要求時所具有的權威。前面那種權威關乎的是人與世界的關係，因而是一種知識上的權威，後面那種權威關乎的則是人跟人之間的關係，而這是一種第二人權威，達沃因此會說柯思嘉的內建論證並不成立。

本文認為（一）達沃的回應過度側重理性辨識事實的面向，而這是實在論對於理性的看法。如果過度側重這個面向，認為行動者在慎思時就是去指認出相關事實或性質，那麼說這當中涉及的權威是一種知識上的權威並不為過。然而本文已經提過，理性在慎思時最重要的功能是依循程序性限制去生成理由。雖然我們將行動者的內心比喻成頒布的一方與臣服的一方，但其實這就是在說理性依循某種程序性的限制自己對自己提出要求。達沃自己也同意理性的活動就是意志的活動，而所謂理性自己對自己提出要求，正是意志對意志自身提出要求。這完全符合達沃所說，擁有第二人權威的要求是意志對意志發出的命令。基於此，本文認為達沃的質疑並不成立，意識的反思性結構確實使得「向自己負責」中所牽涉的權威是一種第二人權威。

接著本文（二）進一步闡釋第二人關係如何存在於「向自己負責」的情形中。雖然頒布規範的一方與臣服規範的一方之間有一種上對下的關係，二者看起來並不存在第二人關係。但本文引用達沃自己的論證，說明就算雙方處於上對下的關係，這種上對下的關係要發生效力，也必須建立在雙方之間存在第二人關係的前提上面。也就是說，如果雙方無法站在相同的觀點上看待事物，共同接受進入這個上對下的關係，那麼居上位者所提出的要求也不會被居下位者當成是有正當性的要求，它只會被看成是一種威壓與脅迫。

然後本文（三）引入時間軸的概念，指出完成行動需要花費時間，需要不同時期的自己協力合作。如果用科幻一點的方式想像，當一個人的行動導致自

己的福祉受到損害時，未來的自己想必會乘坐時光機器回到過去，對抉擇當下的自己做出譴責。若是這種想像並不違反直覺，這就顯示從歷時的角度來看，我們都會同意不同時期的自己也處在第二人關係之中，彼此具有同等的地位，能從同一個觀點看待事物，也都有向彼此提出要求的第二人權威。這也顯示，就算行動只涉及自身福祉，也會與第二人關係有所牽扯，因此達沃在質疑柯思嘉時所說的，做出一個不明智的舉動不會令自己失望，這並不正確。

從抉擇當下來看，頒布的一方與臣服的一方可以從同一個觀點看待事情，從歷時角度來看，不同時期的自己也能從同一個觀點看待事情。由這二個角度看待「向自己負責」的含意，可以發現所謂行動其實就是在與不同的自己互動。這也表示行動的理由在本質上可以被共享，它具有公共性。因為在行動時，我們總是「得向不同的自己證成」。

既然（四）理由在本質上是公共的，我們毋須堅決反對理由可以跨越人我之間的藩籬，被行動者與對方所共享。本文認為，使得理由在本質上具有公共性的關鍵正是在於意識的反思性結構，這迫使人必須站在後設的觀點來看待事物，也開啟了彼此能夠共享觀點的可能性。無論從個人抉擇當下、個人歷時行動、人我進行互動的角度來看，站在後設觀點，進行觀點共享的要求就是讓不同的自己，自己與對方都按照同一條值得加以認可的行事原則來行動。這樣一來，在行動者與對方之間，就存在著可以約束雙方的規則，雙方都合理預期彼此按照這一套規則展開行動。至於違反的一方，就必須為此負起責任。如此一來，以柯思嘉的理由論為本所理解之下的道德要求，其實也具備可問責性的特徵。

本文認為內建論證足以顯示柯思嘉的理由論能夠解釋道德要求的可問責性。不過除此之外，本文也另外檢視了柯思嘉提出的地位論證。地位論證指出就像國民是憑著滿足某些事實條件，獲得該國的公民地位，享有該國的投票權，我們彼此也是憑著具有人性的事實，看重「身而為人」的道德身分，獲得所謂的人性地位，享有提出理由的權利。

本文進一步闡釋地位論證，指出（一）就算在柯思嘉的理由論裡，行動者看似是為了建構自身的個體性而採取行動，提出理由，但是「為自己提出理由」與「為自己投票」仍有其共通性。當我們承認每個人在選舉時都可以為自己投下一票，意思是說我們可以自由地決定支持哪一個候選人或哪一個政策，

但同時我們也承認你和我投下的票就算內容不同，仍都要被計為有效票。同樣地，就算每個人在決定如何行動時可以選擇追求不同的理想，我們也還是要承認你我各自提出的行動理由都是具有正當性的理由，並非「一張無效票」。既然人性論證指出每個人都得看重自己的道德身分，而根據地位論證，看重自己的道德身分讓自己享有人性地位，我們就必須依循一致性的思路，同樣承認對方享有人性地位。當我們承認彼此都有人性地位時，我們就得同時承認儘管各自提出的理由內容不同，仍都必須接受它們對你我都是理由，都有約束你我行動的權威。這樣一來，要是行動者違反了別人提出的理由而行動，他同樣得為此負起道德責任。

本文另外補充指出，（二）實踐身分做為一種實踐活動，也會要求我們在行動時不能只把焦點放在自己身上，而要同時看見別人的存在。實踐身分有其代代相傳的內容，這些內容是由所有看重這個實踐身分的人所共同決定的。前人可以訂下關於該實踐身分的傳統讓後人遵循，後人也可以調整實踐身分的內容以適應新時代。無論如何，因為看重某個實踐身分而要做出哪些價值取捨，都並非自己說了算。因此看重特定的實踐身分，意味著行動者也必須關注其他同樣看重這個身分的人，被他們對於該身分的想法約束。

除此之外，有時候看重某個實踐身分還會要求行動者去關注看重其他實踐身分的人，因為有些實踐身分是彼此影響的。舉例來說，若選擇看重家長的實踐身分，行動者不但要關心其他看重家長身分的人如何理解這個身分適當的行為舉止，他也不能無視那些看重子女身分的人如何看待家長身分的內容。因為怎樣的家長是適格的家長，不只是牽涉到家長自己如何認定，也牽涉到子女會如何認定。換句話說，某個實踐身分要涵蓋哪些內容才恰當，需要看重該身分的人，甚至加上其他與該身分關係緊密的人，共同商議所決定。因此若是一個人看重某個實踐身分卻做出不適當的行動，就需要為此向其他共同決定該身分內容的人負起責任，因為他違悖了大家的對此身分的共識。實踐身分做為一種角色，將行動者帶入人際網絡之中，這包含了看重相同實踐身分的成員網絡，也包含了關係密切的實踐身分之間所形成的網絡。假如在柯思嘉的理由論中，行動者在抉擇該如何行動時，必須檢視各項行動提案是否契合自己看重的實踐身分與道德身分。而且無論實踐身分或道德身分，都會要求行動者不能只把焦點放在自己身上，也要同時注意到其他人。這就顯示行動者在採取行動時不會

只關注自己，他同時也要關注別人，這也說明行動者為什麼需要就自己的行動向他人負責。

綜合第三至十章的討論，本文主張柯思嘉的理由論可以解釋道德要求的規範性、不可逃避性、優先性、可問責性，而至少在目前為止，情意論、實在論、設限的建構論都在解釋道德要求的規範性上面遇到困難。本文因此相信，若想妥善答覆規範性問題，成功說服抉擇當下的行動者，告訴他為什麼應該遵守道德的要求採取行動，柯思嘉的理由論不啻是一個值得考慮的答案選項。

第二節 本文的貢獻與反省

回顧完本文的論證之後，筆者將本文的貢獻與對柯思嘉理由論的反省敘述如下。

一、 規範性的內在性格

本文的論述可以分成二個部分。在第一部分，本文要去主張為什麼情意論、實在論、設限的建構論難以成功解釋道德要求的規範性。按照本文的分析，關鍵在於「規範性的內在性格」。若將情意論與實在論進行對照可以發現，情意論注意到規範性的「內在」特色，因此主張支撐道德要求的理由是否成立，必須取決於行動者內心有沒有相應的情意狀態。然而問題在於，這樣做容易模糊焦點，讓相關討論變成是跟推動力有關的討論，而推動力的問題不是規範性問題所直接關切的問題。從規範性的角度來看，情意論也面臨了理論上的兩難：它或者沒辦法真的為規範性奠基，或者它得暗地接受規範性其實奠基在情意狀態以外的事物上面，讓自己變成不融貫的理論。

至於實在論，本文認為它注意到規範性的「規範」特色，因此認為支撐道德要求的理由成立與否，取決於其有無符合獨立於行動者信念與欲望的規範性事實。但是這讓實在論無法清楚說明為什麼行動者會心甘情願地服從道德所發出的命令。實在論的做法就像是不斷告誡行動者，道德要求就是他有理由去做的行動，所以具有可以命令他如何行動的權威。然而面對不斷的告誡，不管其溫柔與否，對於質疑道德要求的權威從何而來的行動者來說，他都不會滿意這

樣的答覆。本文認為要提出令他滿意的答覆，解決他內心的困惑，行動者必須運用自身理性，由自己來說服自己道德要求的行動的確是有理由去做的行動。換句話說，行動者必須自己為自己提供理由。然而，在自己為自己提供理由的過程中，為了避免行動者僅憑自己的喜好去量身訂做一個有理由去做的行動，規避該做出的承擔，我們仍然需要一套獨立的標準。

面臨情意論與實在論各自遭遇的理論困難時，我們彷彿只能二選一：為了保留「內在」的特色，選擇放棄理由具有規範性的那一面；為了保留「規範」的特色，選擇放棄理由必須是讓行動者發自內心加以接受的那一面。從帕菲特的觀點可以得知，由於我們討論的是「規範性」問題，此時我們自然會傾向選擇第二個選項，否則討論將會整個離題，變成在討論理由如何解釋行動、如何推動行動，而不是如何約束行動。

本文對此提出的建議是，說理由具有「內在」性格並不等於在說理由的「推動力」。雖然假若不透過經驗，人類很難意識到理由在存有層次上那具有指引行動、約束行動的那個面向，但即便如此，我們也不應該就把所有這類型的經驗都當成只是一種推動力而已，畢竟人類也能夠藉由理性的運作去理解為什麼理由能夠指引、約束自身的行動。⁹相對於上述的經驗感受，這種理性運作所得出的結論在「推動力」上的色彩似乎就沒有那麼濃厚，這也意味著理由的規範性不完全只是在動機上會影響人去採取特定的行動。

然而，說人類可以藉由理性運作去理解規範性，也不表示規範性的指引跟約束可以在完全無涉於人的主觀意識的情況下成立。正如本文在第四章所舉的例子，說學生真的理解了某個事物，我們必須確定學生不只是被動接收知識權威（如老師）提供他的資訊。學生還要能夠反芻這些資訊，對其反省批判，將這些資訊納入自己的知識體系之中。這個例子向我們顯示當人在進行思考時，理性的運作不只是被動地偵測外在世界的樣貌，它還有人類做為主體，自發性地去透過它建構理由的功能。不經過這番過程，人類很難真正信服理由對自己所造成的約束，這說明了規範性為什麼有上述的「內在」性格。

一旦了解到規範性的內在性格不等於推動力，我們就可以在上述二擇選項裡找到新的理論選項，一方面保留住規範性，另一方面又不至於犧牲規範性的

9 理由的不同層次，見謝世民（2015），頁 ii。

內在性格。雖然並未多做論述，但本文另外也相信，規範性的內在性格可以被當做連接規範性與推動力的橋樑，幫助我們理解從行動者意識到自己有理由採取某個行動起，到行動者實際執行相關動作去落實這個行動為止，中間會經歷怎樣的機制。換個方式說，規範性的內在性格可以幫助我們更進一步了解規範性在存有的層次上，跟其在理解的層次上有著怎樣的關連。只是，若要把這中間的機制說明清楚，我們還必須對於人類的心理有足夠深入的理解，宥於筆者相關知識尚有不足，這亦非本文關心的主要焦點，只能將此問題留待之後另文討論。

柯思嘉的理由論要求我們從行動者所身處的觀點出發去設想規範性，因此它對規範性的解釋就不是罔顧行動者本人的解釋，而有充分注意到其「內在」的特色。另外，觀點會衍生出怎樣的框限不是行動者本人說了算，而是由行動的構成要件所決定，因此其亦有注意到「規範」的特色。兩相結合之下，本文認為她的理由論較能真正掌握到「規範性的內在性格」，成功解釋道德要求的規範性。而且本文亦指出，道德要求涉及到行動者的自我認同，因此與行動者的價值取捨，生命意義也有關係。假如道德的要求是無法對行動者的生命產生意義的要求，那麼它就無法契合行動者的實踐身分，也因此它根本不能算是一個道德要求。了解到這一點，我們似乎又多了一條線索去解答上一段留下來的問題，即從「意義」或「生命意義」的角度去思考規範性如何從存有的層次過渡到理解的層次。

二、再論「向自己負責」與「向對方負責」

本文的第二部分旨在說明為什麼柯思嘉的理由論能夠妥善答覆規範性問題。平心而論，與其說本文對於柯思嘉的理由論有所批評，更恰當的說法是對其進行闡釋與反省。對於其理由論的闡釋，主要見於本文的第八、十章，再加上前面的全文回顧也有總結性的說明，於此不再贅述。此處行文將偏重在：透過本文的闡釋，我們應該如何理解柯思嘉的理由論。

柯思嘉引用康德所言：「唯有在我能夠同時把自己置身在義務之下的時候，我才能夠認出我自己置身在對他人的義務之下。」¹⁰指出「向自己負責」應

10 MM, 6: 417.

該是比「向對方負責」還要優先的概念，達沃則認為這二個概念互相蘊涵。按照本文對內建論證與地位論證的闡釋，本文認為爭執這二個概念誰比較優先並無太大意義。會側重在「向自己負責」上面，或是側重在「向對方負責」上面，其實跟理論一開始的關懷較有關係，柯思嘉所言並不完全正確。

第二章提到柯思嘉認為規範性問題的回答必須受到若干限制：它必須是立基於本人觀點的答案；在答案被公開之後，這個答案不會自我揭穿，反而削弱或甚至取消道德要求的權威；這個答案與行動者的自我認同有密切關連。再加上柯思嘉曾經提到關於理由的內在論要求，指出理由既有約束的面向，也有推動的面向，這些都顯示她非常強調道德要求對於行動者本人的生命所造成的影響，這樣的關懷也促使她選擇從第一人觀點（行動者本人的觀點）切入，思索道德要求的規範性根源，進而主張道德要求必須建立在第一人觀點之上。在這個大前提之下，如果她想解釋道德要求的可問責性，自然會從行動者本人的角度出發，利用意識的反思結構加以說明。然而根據本文的分析，即便以此為出發點，考慮自己應該如何行動，為了要滿足行動的構成要件，我也必定得和不同時期的自己進行互動。此外，無論看重怎樣的實踐身分，我都不能全憑自己決定怎樣才算活出該實踐身分的理想樣貌，這個理想樣貌是由所有看重該身分的人們所共同商議而成的。這表示說，從行動者本人的角度去思考如何行動，我依然不得不去預設我跟不同的自己之間，我跟其他與我一樣，有著相同實踐身分的人之間，都存在第二人關係。這也就表示「向對方負責」才是比「向自己負責」更為優先的概念。

然而我們也不宜遽下論斷，認定「向對方負責」才是更根本的概念。當某個時期的自己違反了「整體我」所頒布的行動法則，當我的生活方式過於悖離彼此對於對某個實踐身分所具備的共識時，我會被其他時期的自我，被其他實踐身分王國的成員所譴責。此時的譴責之所以有其道理，不是毫無道理可言的威脅或恐嚇，在於那些行動法則或共識，是其他人（或其他時期的自己）可以合理預期自己加以遵循的。可是為什麼他們會預期我能夠遵循這些法則呢？按照達沃的說法，我之所以可被問責，不只是因為向我問責的人擁有第二人權威，可以向我提出具有正當性的行動要求，這也必須仰賴我自己有第二人素養，可以意識到自己本該遵循的標準是帶有第二人權威的要求，提供自己行動的第二人理由。換句話說，說對方可以向我問責，就要同時承認這是因為我自己可以向自己問責。用柯思嘉的話說，此時不只是對方向我發出行動命令，我

心中的決策部門同時也向自己頒布了這條行動命令。如果我無法自己向自己頒布行動命令，別人也不會對我產生反應態度，因為此時我比較像是一頭無法為行動負起責任的動物，而不是「人」。所以，如果我們像達沃一樣，起初對於道德要求的關懷源自於「我難以讓別人認識到我正試著在認識他們。我想也正是這一點使得我不禁好奇，在相互認識之中究竟牽涉到什麼東西，……全面思考這對道德理論的重要性」¹¹，好奇道德要求跟人與人之間的關係有何關連，以此試圖解釋道德要求的規範性時，我們自然會從第二人概念做為切入點，展開理論探索。可是當我們繼續探索下去，就會發現第二人關係之所以存在，有賴於關係中的你我都具備第二人素養，而這種自己向自己問責的能力又是意識具有反思結構下的產物。這樣看來，說「向自己負責」才是比「向對方負責」更為優先的概念，亦有理可循。

藉由以上反省，本文認為「向自己負責」和「向對方負責」是一即二、二即一的概念。正如同達沃所形容，這是成套的概念，所以我們不必硬要區分何者更為優先。道德要求我們同等程度地關注自我與他人，要從自我走向他人，或從他人走向自我，端視理論最初的關懷是什麼。可是，理論從這一點切入並不意味理論的基礎就在這一點上面，沒有任何人規定我們只能從行動者本人的角度切入去思索道德要求的規範性根源，或者只能從人我關係的角度切入去思索道德要求的規範性根源。這或許就像是要在台灣環島，因為受到台灣壯麗的自然風光所吸引，那我就會先從東海岸出發，你是受到熱鬧的市街景象、人文風情所吸引，那你就會先從西部都市出發。然而在旅途中，我們慢慢走慢慢看，看完了自然風光終究要來到熱鬧的都市，逛完了熱鬧的都市也終究會被壯麗的自然美景所震攝。因此相較於柯思嘉主張「向自己負責」要比「向對方負責」在概念上更為根本，本文認為巴紐莉反而提出了較為公允的想法：「較為優先的概念既非自我，亦非〔他人〕。這二者是依據同一個肯認模式（mode of recognition），同時且相互地被建立起來的」。¹²

11 SPS, p. ix.

12 Bagnoli (2007), pp. 121-122。巴紐莉的原文是「社群」，為貼近前後文，本文將其替換成「他人」。



三、 三個論題之間的關係

除上述二點之外，本文認為還有一點值得在此說明。第七章提到柯思嘉的理由論可以分為三個論題：普遍性論題、人性論題、公共性論題。不難發現，這三個論題其實與定言令式的三種不同表述方式互相對應。（一）普遍性論題要求行動者必須根據一條具有假普遍性的行事原則，絕不能根據一條個殊的行事原則去採取行動，這和康德所提出的普遍法則公式——只依據那一條你能夠同時意願其成為普遍法則的準則去採取行動——相對應。¹³

（二）對柯思嘉來說，道德身分是一切特定實踐身分的根源，若是行動者不看重自己的道德身分，他就不會在乎一個帶有理由的生活，他也不會看重任何一個實踐身分，在乎任何事物，他將變成一頭依循本能採取行動的動物。換句話說，道德身分是其他實踐身分的規範性源頭，它限制了值得人加以看重的實踐身分的範圍。對於康德來說，人性是一種無條件而有價值的目的是所有理性存有都會認可的有價值之物，它本身即為目的（end-in-itself）。相對於其他有條件而有價值的目的是，人性居於這條「目的—手段」鎖鏈的終點，因此約束著人所能選擇的這些有條件的目的。¹⁴由此可知，人性論題指出儘管每個人看重的實踐身分有所不同，對在乎過一個帶有理由的生活的每個行動者來說，都必定得同時看重自己「身而為人」的道德身分，而這其實就是康德所提出的目的自身公式——你要如此行動，即總是將人性（無論這個人性是在你自身之中，或在其他人之中）同時當成是目的，而不僅僅是手段來加以對待。¹⁵

（三）最後，公共性論題告訴我們理由可以被彼此共享，對我來說有理由去做的行動，對你來說也有理由加以促成或不去干涉，對你來說有理由去做的行動，對我來說也有理由加以促成或不去干涉。當我們以這種方式考量自己與對方的行動，規劃人生藍圖時，我們就是把各自想要實現的目的用一種融貫和諧的方式整合在一起。讓「不同的理性存有者透過共通法則去形成一個系統性結合」，這就是康德所謂的「王國」。¹⁶而此處被系統性地結合起來的事物，就是每個人想要透過行動實現的目的。此外，由於我們如同達沃所說的都處於第

13 G, 4: 421.

14 目的自身公式中的「目的」，其相關討論可見 Wood (1999), pp. 114-118。

15 G, 4: 429.

16 G, 4: 433.

二人關係之中，因此人本身做為目的，你我也都以一種和諧的方式互相連結在一起，得到系統性的整合。所以，公共性論題無疑呼應了康德的目的是王國公式——依據一個在僅僅是可能的目的王國之中，一個頒布普遍法則的成員的準則來採取行動。¹⁷

依據史考洛斯基 (John Skorupski) 的理解，柯思嘉透過二個階段來建立道德要求的規範性：(一) 先從意識的反思結構說明為什麼行動者必須受到定言令式的約束；(二) 再從定言令式推導出道德法則。而第二階段又可分為二個步驟：(二甲) 先去說明為什麼行動者要看重自己的道德身分，承認自己的人性是有價值的事物；(二乙) 再去說明為什麼行動者也要承認別人的人性同樣具有價值。¹⁸換句話說，柯思嘉在理論上是先建立普遍性論題，再建立人性論題，最後再建立公共性論題，一步步充實道德要求所需的內涵。然而本文並不完全認同柯思嘉的做法。本文認為與其將這三個論題理解成充實道德要求內涵的三個「階段」，它們更好被理解成道德要求所展露出的三個「面向」。

按照內建論證，意識的反思結構讓人需要基於理由而行動，而且這個理由中目標與手段之間的關係必須能通過普遍化測試。在思考理由能否被普遍化的時候，其實就是「決策我」跟「提案我」、「不同時期的我」與「整體我」在進行互動的過程。前面已經指出，這背後預設了不同的「我」之間具有第二人關係，這些不同的「我」可以各自從「對方」（另外一個「我」）的觀點來看待事物，這表示行動理由在本質上是可被共享的，而且不只「我」之間可以共享觀點，「我」和「對方」也能夠共享觀點。由此可見，普遍性論題其實已經蘊涵了公共性論題。

按照地位論證，只要我們承認「身而為人」的事實讓我們擁有人性地位，因此享有頒布理由的資格，我們自然也承認對方「身而為人」的事實讓對方擁有人性地位，因而也享有頒布理由的資格。所謂「身而為人」的事實，就是看重自己的道德身分。本文也另外提到，不光是看重道德身分會要求我們注意到對方有頒布理由的資格，看重特定的實踐身分也會要求我們注意到對方有頒

17 G, 4: 439；目的王國中包含哪種目的，它們以何種方式被整合，可參考 Herman (2007), pp. 57-61。

18 Skorupski (1998), pp. 344-350。史騰 (Robert Stern) 也以同樣的方式理解柯思嘉的理由論；見 Stern (2011), pp. 75-78。

布理由的資格，因為這些實踐身分做為一種實踐活動，需要由過去、現在、未來等共同看重該身分的行動者一起商議，才能對該身分的理想形象為何，形成共識。再加上不同的實踐身分之間會有緊密的互動關係，這使得某個實踐身分的理想形象，有時還必須參考看重其他實踐身分的行動者有何想法。這就表示，行動者在思考某條行事原則是否契合自己的實踐身分、道德身分時，也都得將眼光從自己身上轉向到對方身上，平等地將其他身分王國成員的意見也納入考量。所以，人性論題也蘊涵了公共性論題。

康德曾說：「以上三種表達道德原則的方式基本上只是同一個法則的不同公式，而他們其中的任何一個公式將另外二個公式結合於自身中。」¹⁹從本文的闡釋來看，雖然這並不吻合她自己對這三個論題的看法，但本文認為柯思嘉所提出的三個論題之間也該被理解成有同樣的關連。對應到普遍法則公式的普遍性論題，是從一個值得被行動者加以認可的行事原則具有怎樣的形式去理解道德要求的規範性。它告訴我們判斷某個所謂的「道德要求」是不是真的具有牽涉理由的規範性，有著獨立於行動者信念和欲望的標準，不容行動者恣意改變，因此保留了道德要求「規範」的那一面。對應到目的自身公式的人性論題，則是從一個值得被行動者加以認可的行事原則具有怎樣的內容去理解道德要求的規範性。它告訴我們所謂的「道德要求」如果要被行動者心悅誠服地加以認可，為了執行其命令而奮鬥，即使付出代價也在所不惜，那是因為這個道德要求的命令契合行動者的實踐身分和道德身分，與行動者的價值取捨相呼應，因此能讓行動者在落實道德要求的同時，為自己的生命賦予意義，因此保留了道德要求的「內在性格」。而無論是定言令式（裡面也自然包含了假言令式）、實踐身分、道德身分，都是我們從行動的概念所分析而得出的構成要件。至於對應到目的王國公式的公共性論題，則如前面所說，其已經被蘊涵在普遍性論題與人性論題之中。因此本文認為這三個論題顯示了道德要求的不同面向，它們被提出的順序僅是顯示出側重層面有所不同，但這不宜被理解為光靠其中一個論題就無法加以解釋道德要求的規範性，答覆規範性問題。

* * *

19 G, 4: 436.

當然，本文在論述上仍有許多未盡之處，於此略述如下。（一）由於本文的書寫策略是針對各陣營的理由論做一般性的評估，因此難免在評估過程中會漏失掉各陣營中較為細緻的理由論。承接第一點，（二）本文主張柯思嘉的理由論在經過本文的捍衛與闡釋之後，的確可以妥善答覆規範性問題。不過這只表示柯思嘉的理由論是其中一個成功的答覆，並不表示柯思嘉的理由論是唯一一個成功的答覆。本文並不否認其他陣營的理由論或許也能克服本文所指出的理論困難，也不否認其他版本的建構論也能妥善答覆規範性問題。只是就本文的討論來看，這些理由論都還有一些理論上的困難需要加以解決，是故現階段較難以妥善答覆規範性問題。（三）本文在討論中並未悉數檢討柯思嘉在理論上所會遭遇到的困難，僅是挑選與本文論述相關的理論困難做出回應。因此柯思嘉的理由論是否毫無理論破綻，仍有待更全面的檢視之後才有定論。儘管如此，筆者也相信十個章節的篇幅涵蓋了足夠全面與深刻的討論，其結論亦有一定的說服力，能夠為關於理由與規範性的探索提供理論上的貢獻。

重新回顧本文的論述，整理本文在答覆規範性問題的過程中所產生的貢獻與反省之後，本文謹以下述文字做為結語：

如果本文的說法成立，藉由柯思嘉的理由論，我們確實有把握去妥善答覆規範性問題，回應行動者對道德要求的質疑。意識的反思結構使得我們必須要有理由才能說服自己該如何行動。一旦我們開始思考該依據什麼理由行動最為適當，就會發現道德要求（符合定言令式、契合道德身分）做為行動的構成要件之一，是我們在慎思時不得不加以遵守的程序性限制，否則我們的所作所為不能算是行動。然而，一旦放棄採取行動，我們等於將自我從「人」的國度之中放逐出去，我們的生命將不再有什麼值得加以重視的事物。換句話說，我們的生命也就失去了意義。就此來看，道德要求是每一個人都無法恣意推諉、擺脫的。而且當道德與其他實踐要求發生衝突時，我們也該優先遵守道德要求自己所做的行動。不過，道德要求並不只與如何建構自我、活出自己那有別於人的獨特生命有關。慎思的過程看起來像是在與自己對話，但其實也是在與對方對話。這個對方可以是扮演不同角色的自己、不同時期的自己，當然也可以是有別於自己的其他人。此外，實踐身分、道德身分讓自己與他人得以進入關係的網絡。無論我們看重什麼身分，都必須意識到看重這

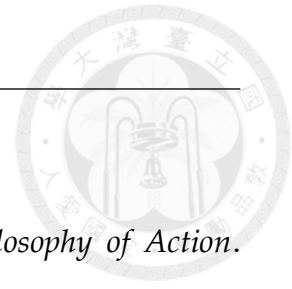
個身分的不會只有自己一個人。因此，我們也得同等重視、在乎其他成員對於這個身分的理想形象所提出的意見與想法，彼此商議，取得共識。由於道德要求也牽涉到上述的人我關係，也就說明了何以違反道德要求的行動者需要為此負起責任。綜上所述，柯思嘉的理由論可以告訴我們為何道德要求具有規範性、不可逃避性、優先性、可問責性，因此是一個能夠妥善答覆規範性問題的理由論。



參考文獻

一、 中文文獻

- 吳瑞媛，2015。〈導論〉，收入謝世民（主編），《理由轉向：規範性之哲學探究》，台北市：國立臺灣大學出版中心，頁 1-77。
- 周漾沂，2014a。〈重新建構刑法上保證人地位的法理基礎〉，《臺大法學論叢》，第 43 卷第 1 期，頁 209-269。
- ，2014b。〈刑法上作為與不作為之區分〉，《科技法學評論》，第 11 卷第 2 期，頁 87-129。
- 許漢，2015。〈道德規範、道德實踐與行為主體：經驗主義與道德規範性〉，收入謝世民（主編），《理由轉向：規範性之哲學探究》，台北市：國立臺灣大學出版中心，頁 257-284。
- 張忠宏，2015a。〈柯思嘉論道德實在論與規範性的本性〉，收入謝世民（主編），《理由轉向》，台北市：國立臺灣大學出版中心，頁 167-216。
- ，2015b。〈道德內在論的磁性〉，《國立政治大學哲學學報》，第 34 期，頁 1-68。
- 廖福特，2015。〈什麼是仇恨言論，應否及如何管制——歐洲人權法院相關判決分析〉，《歐美研究》，第 45 卷第 4 期，頁 455-515。
- 戴華，2015。〈柯思嘉論行為本質與兩種規範性〉，謝世民（主編），《理由轉向》，台北市：國立臺灣大學出版中心，頁 167-216。
- 謝世民（主編），2015。《理由轉向》，台北市：國立臺灣大學出版中心。



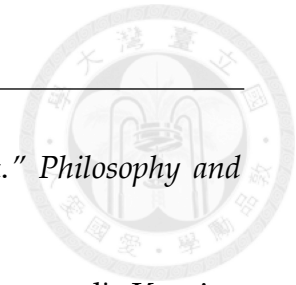
二、 外文文獻

- Alvarez, Maria. 2010. *Kinds of Reasons: An Essay in the Philosophy of Action*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Aristotle. 1999. *Nicomachean Ethics* (translated by Terence Irwin). Indianapolis, IN: Hackett Pub Co..
- Ashford, Elizabeth, and Tim Mulgan. 2018. "Contractualism." in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/contractualism/>.
- Bagnoli, Carla. 2007. "Respect and Membership in the Moral Community." *Ethical Theory and Moral Practice*. 10 (2): 113-128.
- . 2013. "Constructivism about Practical Knowledge." in Carla Bagnoli (ed.), *Constructivism in Ethics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. pp. 153-182.
- . 2020. "Constructivism in Metaethics," in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/constructivism-metaethics/>.
- Barry, Melissa. 2018. "Constructivism." in Tristram McPherson and David Plunkett (eds.) *The Routledge Handbook of Metaethics*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group. pp. 385-401.
- Bentham, Jeremy. 1996. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (an authoritative edition by J. H. Burns and H. L. A. Hart; with a new introduction by F. Rosen; and an interpretive essay by H. L. A. Hart). Oxford, UK: Clarendon Press. (originally published in 1789)

- Björnsson, Gunnar, Caj Strandberg, Ragnar Francén Olinder, John Eriksson, and Fredrik Björklund. (eds.) 2015. *Motivational Internalism*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Blair, R. James. 1995. "A Cognitive Developmental Approach to Mortality: Investigating the Psychopath." *Cognition*. 57 (1):1-29.
- Bradley, Francis H. 1927. *Ethical Studies* (2nd ed.). Oxford, UK: Clarendon Press.
- Brink, David. 1997. "Kantian Rationalism: Inescapability, Authority, and Supremacy." In Garrett Cullity and Berys Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 255-291.
- Carroll, Lewis. 1895. "What the Tortoise Said to Achilles." *Mind*. 4 (14): 278-280.
- Copp, David. 1997. "The Ring of Gyges: Overridingness and the Unity of Reason." *Social Philosophy and Policy*. 14 (1): 86-106.
- Cullity, Garrett, and Berys Gaut. (eds.) 1997. *Ethics and Practical Reason*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Dancy, Jonathan. 2002. *Practical Reality*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Darwall, Stephen L., Allan Gibbard, and Peter Railton. 1992. "Toward Fin de Siècle Ethics: Some Trends." *Philosophical Review*. 101 (1): 115-189.
- Darwall, Stephen L. 2006a. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 2006b. "Morality and Practical Reason: A Kantian Approach," in David Copp (ed.), *The Oxford Handbook in Ethical Theory*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 282-320.
- 2007. "Reply to Korsgaard, Wallace, and Watson," *Ethics*. 118 (1): 52-69.
- 2010a. "Précis: *the Second-Person Standpoint*," *Philosophy and Phenomenological Research*, 81 (1): 216-228.

- 2013. "Bipolar obligation." in *Morality, Authority, and Law: Essays in Second-Personal Ethics I*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 20-39.
- 2016. "Taking Account of Character and Being an Accountable Person," in Mark Timmons (ed.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, vol. 6. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 12-36.
- Darwin, Charles. 1981. *The Descent of Man* (with an introduction by John Tyler Bonner and Robert M. May). Princeton, NJ: Princeton University Press. (originally published in 1871)
- Davidson, Donald. 2001. "How is Weakness of the Will Possible?" in *Essays on Actions and Events* (2nd ed.). Oxford, UK: Clarendon Press. pp. 21-42. (originally published in 1970)
- Doris, John M. 2002. *Lack of Character: Personality and moral behavior*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Dreier, James. 2015. "Can Reasons Fundamentalism Answer the Normative Question?" in Gunnar Björnsson, Caj Strandberg, Ragnar Francén Olinder, John Eriksson & Fredrik Björklund (eds.), *Motivational Internalism*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 167-181.
- Dworkin, Ronald. 2011. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Enoch, David. 2006. "Agency, Shmagency: Why Normativity Won't Come from What Is Constitutive of Action." *The Philosophical Review*. 115 (2): 169-198.
- 2009. "Can There Be a Global, Interesting, Coherent Constructivism about Practical Reason?" *Philosophical Explorations*. 12 (3): 319-339.
- 2011. "Shmagency Revisited." in Michael Brady (ed.), *New Waves in Metaethics*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan. pp. 208-233.

- Fan, Wenwen. 2014. "Second-Personal Reasons and Moral Obligations." *The Journal of Value Inquiry*. 48 (1): 69-86.
- Ferrero, Luca 2009. "Constitutivism and the Inescapability of Agency," in Russ Schafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 4. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 303-333.
- 2018. "Inescapability Revisited." *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofía*. 41 (4): 113-158.
- Finlay, Stephen. 2009. "The Obscurity of Internal Reasons." *Philosophers' Imprint*. 9 (7): 1-22.
- 2010. "Recent Work on Normativity." *Analysis*. 70 (2): 331-346.
- Fischer, John Martin, Robert Kane, Derk Pereboom, and Manuel Vargas. 2007. *Four Views on Free Will*. Malden, MA: John Wiley & Sons.
- Foot, Philippa. 1978. "Morality as a System of Hypothetical Imperatives," in *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley, CA: University of California Press. pp. 157-173. (originally published in 1972)
- Frankena, Williams. 1966. "The Concept of Morality." *The Journal of Philosophy*. 63 (21): 688-696.
- Frankfurt, Harry G. 1971. "Freedom of the Will and the Concept of a Person." *The Journal of Philosophy*. 68 (1): 5-20.
- Frei, Tamra. 2009. "The Redundancy Objection, and Why Scanlon Is Not a Contractualist." *Journal of Political Philosophy*. 17 (1): 47-65.
- Gallup, Gordon G. 1970. "Chimpanzees: Self-recognition." *Science*. 167 (3914): 86-87.
- Gauthier, David. 1986. *Morals by Agreement*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Gergen, Kenneth J. 2009. *Relational Being: Beyond Self and Community*. Oxford, UK: Oxford University Press.



- Gert, Joshua. 2002. "Korsgaard's Private-reasons Argument." *Philosophy and Phenomenological Research*. 64 (2): 303-324.
- Gibbard, Allan. 1999. "Morality as Consistency in Living: Korsgaard's Kantian Lectures." *Ethics*. 110 (1): 140-164.
- Güth, Werner, Rolf Schmittberger, and Bernd Schwarze. 1982. "An experimental analysis of ultimatum bargaining." *Journal of Economic Behavior & Organization*, 3 (4): 367-388.
- Hare, R. M. 1952. *The Language of Morals*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- 1981. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Harman, Gilbert. 1973. "Review of Wertheimer's *The Significance of Sense*," *The Philosophical Review*, 82 (2): 235-239.
- Herman, Barbara. 2007. *Moral Literacy*. Cambridge, MA : Harvard University Press
- Hills, Alison. 2010. *The Beloved Self: Morality and the Challenge from Egoism*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. 1991. *Elements of the Philosophy of Right* (edited by Allen W. Wood; translated by H.B. Nisbet). Cambridge, UK: Cambridge University Press. (originally published in 1820)
- Hobbes Thomas. 1983. *De Cive: the English version entitled, in the first edition, Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society* (a critical edition by Howard Warrender). Oxford, UK: Clarendon Press. (originally published in 1651)
- 1998. *Leviathan* (edited with an introduction and notes by J. C. A. Gaskin). Oxford, UK: Oxford University Press. (originally published in 1651)

- Holton, Richard. 1999. "Intention and Weakness of Will." *The Journal of Philosophy*. 96, (5): 241-262.
- Hospers, John. 1970. "Why Be Moral?" in John Hospers and Wilfrid Sellars (eds.), *Readings in Ethical Theory* (2nd ed.). New York: Appleton-Century-Crofts. pp. 730–746.
- Heyd, David. 2016. "Supererogation." in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/supererogation/>>.
- Hume, David. 1983. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (edited, and with an introduction by J. B. Schneewind). Indianapolis, IN: Hackett Pub. Co.. (originally published in 1751)
- 2000. *A Treatise of Human Nature* (edited by David Fate Norton, Mary J. Norton, editor's introduction by David Fate Norton). Oxford, UK: Oxford University Press. (originally published in 1738)
- Hussain, Nadeem, and Nishi Shah. 2006. "Misunderstanding Metaethics: Korsgaard's Rejection of Realism." in Russ Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics, vol. 1*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 265-94.
- 2013. "Metaethics and Its Discontents: A Case Study of Korsgaard." in Carla Bagnoli (ed.), *Constructivism in Ethics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. pp. 82-107.
- Joyce, Richard. 2006. *The Evolution of Morality*. Cambridge, MA: MIT press.
- Kagan, Shelly. 1998. *Normative Ethics*. Boulder, CO: Westview Press.
- Kalin, Jesse. 1969. "On Ethical Egoism," *American Philosophical Quarterly Monograph*, 1: 26-41.

- 1970. "In Defense of Egoism," in David Gauthier (ed.), *Morality and Rational Self-interest*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. pp. 64-87.
- 1975. "Two Kinds of Moral Reasoning: Ethical Egoism as a Moral Theory." *Canadian Journal of Philosophy*, 5 (3): 323-356.
- Kant, Immanuel. 1996a. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. in *Practical Philosophy* (translated and edited by Mary J. Gregor). Cambridge, UK: Cambridge University Press. pp. 37-108. (originally published in 1785)
- 1996b. *Critique of Pure Practical Reason*. in *Practical Philosophy* (translated and edited by Mary J. Gregor). Cambridge, UK: Cambridge University Press. pp. 133-271. (originally published in 1788)
- 1996c. *The Metaphysics of Morals*. in *Practical Philosophy* (translated and edited by Mary J. Gregor). Cambridge, UK: Cambridge University Press. pp. 353-603. (originally published in 1797)
- Katsafanas, Paul. 2013. *Agency and the Foundations of Ethics: Nietzschean Constitutivism*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- 2018. "Constitutivism." in Daniel Star (ed.) *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 367-391.
- Kirchin, Simon. (ed.) 2017. *Reading Parfit: On What Matters*. New York: Routledge.
- Korsgaard, Christine M. 1996a. *The Sources of Normativity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- 1996b. "Kant's Analysis of Obligation: The Argument of *Groundwork I*." in *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. pp. 43-76. (originally published in 1989)

- 1996c. "Kant's Formula of Universal Law." in *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 77-105. (originally published in 1985)
- 1996d. "Skepticism about Practical Reason." in *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 311-334. (originally published in 1986)
- 2007. "Autonomy and the Second Person Within: A Commentary on Stephen Darwall's *The Second-Person Standpoint*." *Ethics*, 118 (1): 8-23.
- 2008a. "The Normativity of Instrumental Reason." in *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 27-68. (originally published in 1997)
- 2008b. "Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy." in *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 302-326. (originally published in 2003)
- 2009. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- 2010. "Reflections on the Evolution of Morality," *Amherst Lecture in Philosophy*. The Department of Philosophy at Amherst College.
URL = <<http://www.amherstlecture.org/korsgaard2010>>.
- 2011. "The Activity of Reason." in R. Jay Wallace, Rahul Kumar, and Samuel Freeman (eds.), *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 3-22.
- 2015. "Eternal Values, Evolving Values, and the Value of the Self." in Ian Morris (edited and introduced by Stephen Macedo), *Foragers, Farmers, and Fossil Fuels: How Human Values Evolve*. Princeton, NJ: Princeton University Press. pp. 184-201.



- 2018. *Fellow creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- 2019. "Constitutivism and the Virtues." *Philosophical Explorations*. 22 (2): 98-116.
- forthcoming. "Valuing Our Humanity."
- LeBar, Mark. 2001. "Korsgaard, Wittgenstein, and the Mafioso." *The Southern Journal of Philosophy*, 39 (2): 261-271.
- Levy, Neil. 2007. "The Responsibility of the Psychopath Revisited." *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*. 14 (2): 129-138.
- Louden, Robert B. 2015. "Why Be Moral? A New Answer to an Old Question." in Beatrix Himmelmann and Robert B. Louden (eds.), *Why be moral?* Berlin: Walter de Gruyter GmbH. pp. 45-64.
- de Maagt, Sem. 2018. "Korsgaard's Other Argument for Interpersonal Morality: the Argument from the Sufficiency of Agency." *Ethical Theory and Moral Practice*. 21 (4): 887-902.
- 2019. "Why Humean Constructivists Should Become Kantian Constructivists." *Philosophical Explorations*. 22 (3): 280-293.
- Machan, Tibor R. 1979. "Recent Work in Ethical Egoism." *American Philosophical Quarterly*, 16 (1): 1-15.
- MacIntyre, Alasdair. 2007. *After Virtue* (3rd ed.). Notre Dame, IN: University of Notre Dame University.
- Mackie, John L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth, UK: Penguin.
- Markovits, Julia. 2014. *Moral Reason*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Martin, Raymond, and John Barresi (eds.). 2003. *Personal Identity*, Malden, MA: Blackwell Publishing.

- McDowell, John. 1985. "Value and Secondary Qualities," in Ted Honderich (ed.), *Morality and Objectivity*. London, UK: Routledge and Kegan Paul. pp. 110-29.
- 1998a. "Are Moral Requirements Hypothetical imperatives?" in *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press. pp. 77-94. (originally published in 1978)
- 1998b. "Virtue and Reason," in *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press. pp. 50-73. (originally published in 1979)
- McPherson, Tristram and David Plunkett. 2018. "Introduction: The Nature and Explanatory Ambitions of Metaethics." in Tristram McPherson and David Plunkett (eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group. pp. 1-25.
- Mele, Alfred R. 2012. *Backsliding: Understanding Weakness of Will*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Moon, J. Donald. 1993. *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflicts*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Moore, G. E.. 1993. *Principia Ethica* (revised ed., edited and with an introduction by Thomas Baldwin). Cambridge, UK: Cambridge University Press. (originally published in 1903)
- Mill, John S. 2003. *Utilitarianism*. in Mary Warnock (ed.), *Utilitarianism and On Liberty*. Malden, MA: Blackwell Publishing. pp. 88-235. (originally published in 1861)
- Nagel, Thomas. 1970. *The Possibility of Altruism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 1986. *The View from Nowhere*. Oxford, UK: Oxford University Press.

—— 1996. "Universality and the Reflective Self." in Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. pp. 200-209.

Nielsen, Kai. 1989. *Why Be Moral?* Buffalo, NY: Prometheus.

Noonan, Harold W. 2003. *Personal Identity* (2nd ed). London, UK: Routledge.

O'Neill, Onora. 1996. *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Parfit, Derek. 2006. "Normativity," in Russ Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics, vol. 1*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 325-380.

—— 2011a. *On What Matters, vol. 1*. Oxford, UK: Oxford University Press.

—— 2011b. *On What Matters, vol. 2*. Oxford, UK: Oxford University Press.

—— 2017. *On What Matters, vol. 3*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Patterson, Francine, and Wendy Gordon. 1993. "The Case for the Personhood of Gorillas." in Paola Cavalieri and Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project*. New York: St. Martin's Griffin. pp. 58-77.

Pavlov, Ivan P. 1927. *Conditioned Reflexes: An Investigation of the Physiological Activity of the Cerebral Cortex* (translated by G. V. Anrep). London, UK: Oxford University Press.

Pettit, Philip. 2000. "Two Construals of Scanlon's Contractualism." *The Journal of Philosophy*. 97 (3): 148-164.

—— 2006. "Can Contract Theory Ground Morality?," in James Dreier (ed.), *Contemporary Debates in Moral Theory*. Malden, MA: Blackwell Publishing. pp. 77-96.

Plato. 1992. *Republic* (translated by G. M. A. Grube, revised by C. D. C. Reeve). Indianapolis, IN: Hackett Pub. Co..

- Plotnik, Joshua M., Frans De Waal, and Diana Reiss. 2006. "Self-recognition in an Asian elephant." *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 103 (45): 17053-17057.
- Pojman, Louis P., and James Fieser. 2012. *Ethics: Discovering Right and Wrong* (7th ed.). Boston, MA: Cengage Learning.
- Prichard Harold A., 2002. "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake," in *Moral Writings* (edited with an introduction by Jim MacAdam). Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 7-20. (originally published in 1912)
- Rachels, James., and Stuart Rachels. 2018. *The Elements of Moral Philosophy* (9th ed.; editions 5–9 by Stuart Rachels). New York: McGraw-Hill.
- Rand, Ayn. 1964. *The Virtue of Selfishness*. New York: Signet.
- Rawls, John. 1971. *A theory of justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- 1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy*. 77 (9): 515-572.
- 2005. *Political Liberalism* (expanded ed.). New York: Columbia University Press.
- Raz, Joseph. 1999. "Explaining Normativity: On Rationality and the Justification of Reason," in *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- 2011. "Reason, Rationality, and Normativity," in *From Normativity to Responsibility*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 85-101.
- Ridge, Michael. 2012. "Kantian Constructivism: Something Old, Something New," in Jimmy Lenman and Yonatan Shemmer (eds.), *Constructivism in Practical Philosophy*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 138-158.

- Ross, William D. 2002. *The Right and the Good* (edited by Philip Stratton-Lake). Oxford, UK: Clarendon Press. (originally published in 1930)
- Sandel, Michael J. 1984. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self." *Political theory*. 12 (1): 81-96.
- Scanlon, T. M. 1982. "Contractualism and Utilitarianism." in Amartya Sen and Bernard Williams (ed.) *Utilitarianism and Beyond*. pp. 103-128.
- 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- 2004. "Replies." in Philip Stratton-Lake (ed.), *On What We Owe to Each Other*. Malden, MA: Blackwell Publishing. pp. 123-138.
- 2012. "The Appeal and Limits of Constructivism." in Jimmy Lenman and Yonatan Shemmer (eds.) *Constructivism in Practical Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. pp. 226-242.
- 2014. *Being Realistic about Reasons*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Scheffler, Samuel. 1992. *Human Morality*. New York : Oxford University Press.
- Schroeder, Mark. 2007. *Slaves of the Passions*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Sedgwick, Sally. 2008. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: An Introduction*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Shafer-Landau, Russ. 2003. *Moral Realism: A Defense*. Oxford: Clarendon Press.
- Shiffrin, Seana V. 1999. "Moral Overridingness and Moral Subjectivism." *Ethics*. 109 (4): 772-794.
- Shoemaker, David. 2011. "Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility." *Ethics*, 121 (3): 602-632.

- Skorupski, John. 1998. "Rescuing moral obligation." *European Journal of Philosophy*, 6 (3): 335-355.
- Southwood, Nicholas. 2013. *Contractualism and the Foundations of Morality*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Sidgwick, Henry. 1907. *The Methods of Ethics* (7th ed.). London: Macmillan.
- Singer, Peter. 2011. *Practical Ethics* (3rd ed.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- 2015. *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas about Living Ethically*. New Haven, CT: Yale University Press.
- (ed.) 2017. *Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Skinner, Burrhus F. 1938. *The Behavior of Organisms: An Experimental Analysis*. New York: Appleton-Century.
- Smart, John J. C., and Bernard Williams. 1973. *Utilitarianism: For and against*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Smith, William Hosmer. 2012. *The Phenomenology of Moral Normativity*. New York: Routledge.
- Smith, Michael A. 1995. *The Moral Problem*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- 2018. "Constitutivism." in Tristram McPherson and David Plunkett (eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group. pp. 371-384.
- Stace, Walter T. 1937. *The Concept of Morals*. New York: Macmillan.
- Star, Daniel. 2018. "Introduction." in Daniel Star (ed.), *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 1-19.

- Stern, Robert. 2011. "The Value of Humanity: Reflections on Korsgaard's Transcendental Argument." in Joel Smith and Peter Sullivan (eds.), *Transcendental Philosophy and Naturalism*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 74-95.
- Strawson, Peter F. 2008. "Freedom and Resentment." in *Freedom and Resentment And other essays*. New York: Routledge. pp. 1-28. (originally published in 1974)
- Street, Sharon. 2006. "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value." *Philosophical Studies*. 127 (1): 109-166.
- . 2008. "Constructivism about Reasons." in Russ Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics, vol. 3*. Oxford: Oxford University Press. pp. 207-245.
- . 2009. "In Defense of Future Tuesday Indifference: Ideally Coherent Eccentrics and the Contingency of What Matters." *Philosophical Issues*. 19: 273-298.
- . 2010. "What is Constructivism in Ethics and Metaethics?" *Philosophy Compass*, 5 (5): 363-384.
- . 2012. "Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason." in Jimmy Lenman and Yonatan Shemmer (eds.), *Constructivism in Practical Philosophy*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 40-59.
- . 2017. "Nothing 'Really' Matters, but That's Not What Matters." in Peter Singer (ed.), *Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity*. pp. 121-48.
- Stroud, Sarah. 1998. "Moral Overridingness and Moral Theory." *Pacific Philosophical Quarterly*. 79 (2): 170-189.
- Stroud, Sarah, and Christine Tappolet. (eds.) 2003. *Weakness of Will and Practical Irrationality*. Oxford, UK: Clarendon Press.

- Suikkanen, Jussi, and John Cottingham. (eds.) 2009. *Essays on Derek Parfit's On What Matters*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Taylor, Paul W. 1978. *Problems of Moral Philosophy: An Introduction to Ethics* (3rd ed.). Belmont, CA: Dickenson.
- Taylor, Richard. 2016. "The Meaning of Life." in David Benatar (ed.), *Life, Death, & Meaning: Key Philosophical Readings on the Big Questions* (3rd ed). Lanham, MD: Rowman & Littlefield. pp. 21-30. (originally published in 1970)
- Temkin, Larry S. 2017. "Has Parfit's Life Been Wasted? Some Reflections on Part Six of *On What Matters*." in Peter Singer (ed.), *Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity*. pp. 1-34.
- Thomson, Judith J. 2008. *Normativity*. Chicago, IL: Open Court.
- Thompson, Michael. 2004. "What is it to Wrong Someone? A Puzzle About Justice." in R. Jay Wallace, Philip Pettit, Samuel Scheffler, and Michael Smith (eds.), *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*. pp. 332-384.
- Tiffany, Evan. 2012. "Why Be an Agent?" *Australasian Journal of Philosophy*. 90 (2): 223–233.
- Timmons, Mark. 2003. "The Limits of Moral Constructivism." *Ratio*. 16 (4): 391-423.
- Turiel, Elliot. 1977. "Distinct Conceptual and Developmental Domains: Social Convention and Morality." *Nebraska Symposium on Motivation*. 25: 77–116.
- Velleman, J. David. 2009. *How We Get Along*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- de Waal, Frans. 2016. *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* New York: W. W. Norton & Company.

- Walden, Kenneth. 2012. "Laws of Nature, Laws of Freedom, and the Social Construction of Normativity." in Russ Schafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics, vol. 7*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 37-79.
- Wallace, R. Jay. 2006. "Scanlon's Contractualism." in *Normativity and the Will: Selected Papers on Moral Psychology and Practical Reason*. Oxford, UK: Clarendon Press. pp. 263-299. (originally published in 2004)
- 2009. "The Publicity of Reasons." *Philosophical Perspectives*, 23: 471-497.
- 2019. *The Moral Nexus*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Watson, Gary. 1977. "Skepticism about Weakness of Will." *The Philosophical Review*. 86 (3): 316-339.
- Watson, John B. 1913. "Psychology as the Behaviorist Views It." *Psychological Review*, 20 (2): 158.
- Williams, Bernard. 1981a. "Persons, Character and Morality." in *Moral Luck: philosophical papers, 1973-1980*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. pp. 1-19. (originally published in 1976)
- 1981b. "Moral Luck." in *Moral Luck: philosophical papers, 1973-1980*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. pp. 20-39. (originally published in 1976)
- 1981c. "Internal and External Reasons." in *Moral Luck: philosophical papers, 1973-1980*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. pp. 101-113. (originally published in 1980)
- 1981d. "Ought and Moral Obligation." in *Moral Luck: philosophical papers, 1973-1980*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. pp. 114-123.

—— 2001. "Some Further Notes on Internal and External Reasons." in Elijah Millgram (ed.), *Varieties of Practical Reasoning*. Cambridge, MA: the MIT Press. pp. 91-97.

Wittgenstein, Ludwig. 1967. *Philosophical Investigations* (translated by G. E. M. Anscombe) (3rd ed). Oxford, UK: Basil Blackwell. (originally published in 1953)

Wolf, Susan. 1982. "Moral saints." *The Journal of Philosophy*. 79 (8): 419-439.

—— 1997. "Meaning and Morality." *Proceedings of the Aristotelian Society*. 97 (1): 299-316.

—— 1999. "Morality and the View from Here." *The Journal of Ethics*. 3 (3): 203-223.

—— 2010. *Meaning in Life and Why It Matters* (introduction by Stephen Macedo). Princeton, NJ: Princeton University Press.

—— 2012. "One Thought Too Many: Love, Morality, and the Ordering of Commitment." in Ulrike Heuer and Gerald Lang (eds.), *Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams*. Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 71-92.

Wood, Allen W. 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 1999.

Young, Iris M. 2011. *Justice and the Politics of Difference* (with a new foreword by Danielle Allen). Princeton, NJ: Princeton University Press.