

國立臺灣大學文學院哲學系

碩士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



道德義務的第二人稱規範性：基於共同立法作為

自我建構之先驗條件的辯護

Second-Personal Normativity of Moral Obligation : A Vindication  
Based on Common legislation as Transcendental  
Condition of Self-Constitution

凌振庭

Cheng-Ting Ling

指導教授：王榮麟 博士

Advisor : Rong-Lin Wang, Ph.D.

中華民國 109 年 7 月

July 2020

# 謝辭



這在形式上是一篇謝辭，但在實質上，是整本論文中唯一能讓我胡說八道，抒發感想的地方。首先，我不確定該不該感謝所有能夠支持我追求哲學知識的運氣，包括環境和能力等等；或許對於這樣奢侈的幸運我更該感到的是責任與虧欠，畢竟我一直有種感覺，覺得一個富足的人看著自己桌上的奶與蜜，應該第一個想到那些飢餓的、受苦的，而非跪下來感謝他的上天。接著，我必得感謝的，是以前到現在幫助過我的老師，以及人類文明最亮最美麗的夢：

感謝康德、羅爾斯、Korsgaard 以及所有偉大的哲學家，並感謝所有幫助過我的老師。前者是光，而後者是為我點燈的人。

我相信總有人認為哲學家躲在自己的象牙塔中是為了逃離真實世界的複雜和苦難。然而對我而言，真實世界就是不斷地以霸道、不可理解的方式輾過來，這總之是我們無法逃開的，哲學不可能讓任何人超然在現實之外。因此，回應這個世界是我們與生俱來的困境，這個困境就彷彿一個漆黑的大迷宮，我們都是被丟在迷宮裡的人；哲學不是外面的世界，是我們手上那盞燈。

最後，既然我的論文馬上要以很大的概率埋葬在思想、意見以及學術製造業過度生產造就的亂葬崗中，我想，以一種能致敬又不失幽默的文字當作我、以及我論文的墓誌銘，也不失為以富有詩意的方式，謹紀念此人曾經來過。所以，假設我明天就掛了，或許我的墓誌銘應該這樣寫：


I Kant freed myself.

R.I.P.

（就寫在這裡，相當低調而且環保）

凌振庭，2020 年 6 月

## 摘要



道德義務的「規範性問題 (normative question)」問的是：我們能對道德義務被聲稱具有的權威提供什麼樣的證成。本文討論的是當代關於規範性問題的理论中，可視為康德式理論的内部爭論：規範性的來源是第一人稱 (first-personal)，還是第二人稱 (second-personal) 的？柯斯嘉 (Christine Korsgaard) 認為，規範性最終源於理性行動者對自己採取某些觀點並透過選擇實踐身分自我立法；因此規範性來源是第一人稱的，只要行動者會自問「我該如何行動？」，他便具有以義務約束自身的能力。而達沃 (Stephen Darwall) 則認為道德的規範性來源是第二人稱的——來自具有適當權威的他人對行動者提出的要求，在第一人稱的觀點中沒有什麼能讓我們理解並確保道德義務被假定具有的那種能於主體之間相互要求、負責的規範性。然而，第二人稱規範性可能面臨被化約為第一人稱，或從第一人稱觀點而言可選的風險。本文目的在於釐清兩種理論的爭點，並為第二人稱的理論辯護。最終本文主張柯斯嘉的第一人稱規範性必須具有第二人稱的形式，且不能預設自身或任何特定行動者作為該形式的主體。這顯示了道德義務的規範性來源是所有理性行動者之共同立法的構成性條件，因此是第二人稱，而非第一人稱的。

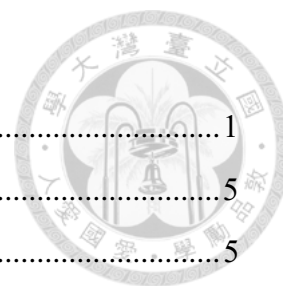
**關鍵詞：**道德義務、規範性、Korsgaard、Darwall、第二人稱觀點、共同立法。

## Abstract

The “normative question” about moral obligations is that how and why their alleged authority over us can ever be justified. The issue discussed in this essay is an internal dispute between Kantians on their theories of normativity: is the source of normativity first-personal or second-personal? Christine Korsgaard argues that normativity is derived ultimately from the rational agent who takes some point of view of himself and self-legislates by adopting some practical identity. Therefore, the source of normativity is first-personal, an agent has the capacity to obligate himself as long as he can ask himself, “How should I act?” On the contrary, Stephen Darwall argues that the source of moral normativity is second-personal, it is derived from the demands and claims addressed by others with legitimate authority over an agent. Nothing from our first-person perspective enables us to understand and justify the alleged normativity of moral obligations that can be mutually addressed between agents and make us responsible to each other. However, second-personal normativity may face the risk of being reduced to first-personal normativity, or being optional from the first-person standpoint. The aim of this essay is to clarify the respective arguments in these two theories and defend the second-person theory. In the end, I argue that only by second-personal form can Korsgaard’s first-personal normativity gain its alleged binding force, and one cannot presuppose a reflecting self or any particular agent as the subject of this form. This means that the source of normativity of moral obligations is a constitutive condition of common legislation among all rational agents, and thus it is second-personal rather than first-personal.

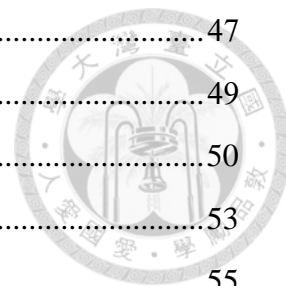
**Key words:** moral obligation, normativity, Korsgaard, Darwall, second-person standpoint, common legislation.

# 目錄



前言.....	1
第一章 規範性來源的理論.....	5
第一節 柯斯嘉的第一人稱理論.....	5
一、回答規範性問題需要無法繼續被追問的答案.....	5
二、規範性的來源是實踐身分與自我立法.....	7
三、理由公共性論證.....	8
四、柯斯嘉的理由公共性論證為何不成功.....	10
第二節 達沃的第二人稱道德義務.....	11
一、道德、究責性與第二人稱觀點.....	12
二、與第一人稱理論的差異：規範性的「最終來源」.....	14
第二章 第二人稱的規範性來源如何可能？.....	17
第一節 達沃對第二人稱道德義務的證成及其困難.....	17
一、達沃對第二人稱理由的「證明」：並不比其它理由更可疑.....	17
二、達沃解決了規範性問題嗎？.....	19
第二節 第二人稱行動理由如何可能.....	21
一、柯斯嘉的「包裹式理由觀」.....	21
二、達沃的「規範態度理論」.....	22
三、柯斯嘉的批評：第二人規範性值得懷疑.....	24
第三章 不可化約的第二人稱規範性如何可能？.....	27
第一節 契約、共同立法與第二人稱規範性.....	28
一、契約論的多餘批評.....	28
二、康德的契約論是多餘的嗎？.....	29
三、責任與締約.....	32
第二節 契約的規範性能被化約為理性的規範性嗎？.....	33
一、共同立法與理性的規範性.....	33
二、第二人稱規範性作為意志聯合之構成性要求.....	35
第三節 柯斯嘉理論中的意志聯合與第二人稱規範性.....	37
第四章 所有理性存在者的意志聯合作為規範性來源.....	47

第一節 第二人稱規範性應該是可選的嗎？ .....	47
第二節 達沃對費希特法權論的引用及其啟示.....	49
一、達沃對費希特式「召喚」與法權論的引用.....	50
二、費希特倫理學中的規範性來源.....	53
三、費希特的規範性理論是第一人稱的嗎？ .....	55
四、費希特論道德規範性的啟示.....	56
第三節 整合他者與自我建構的途徑.....	58
一、自我邊界的「社會化」擴展是適當的嗎？ .....	61
二、哈尼施（Hanisch）的「不干涉原則」 .....	62
三、沙皮羅（Schapiro）論慾望的第二人稱形式 .....	64
第四節 所有理性存在者的意志聯合作為自我建構的條件.....	66
一、奧戴（O'Day）對柯斯嘉私有立法的批評與建議.....	66
二、費希特論「自我」的困境.....	68
三、為什麼純粹的「第一人稱觀點」根本不可能？ .....	70
四、第一人稱主體性是偶然，意志聯合才是自我建構的先驗條件.....	72
結論.....	77
參考書目.....	79





## 前言

比起關心自己的利益、滿足自身的幸福或慾望，道德似乎更要求人們關心他人的利益、幸福，並給予他人的需求如同自身一般的尊重。這種看法相當合乎直覺，卻非常不容易在哲學上提供證成。並且，假設前述觀點是正確的，接踵而來的問題是「那麼，我為什麼要道德？」我為什麼要將麵包分給挨餓的人？我為什麼應該將錢捐給慈善團體而不是拿去買車？我為什麼該支持一個公平的分配制度，即便知道這個制度的實施將使我失去繼承一大筆財產的機會？因為道德要求嗎？那麼說到底，我為什麼要採取道德所要求的觀點而不是「拔一毛利天下而不為」？關於道德的難題中，做什麼行動是道德上正確的已相當難以回答，然而在我看來，為什麼要做道德上正確的行動——無論這種行動是什麼——更是道德哲學家的象牙塔中揮之不去的夢魘。

讓我們將關於道德的問題區分為「具體道德要求」的問題與「為道德提供證成」的問題。常識上，道德義務會要求人們做或不做一些行動，例如：「不可說謊」、「不可傷害他人」或「應當遵守承諾」等等。而人們也有總有能力加以審思、懷疑：「是嗎？為什麼不能說謊？」、「為什麼要守承諾？」多數情況下，這樣的問題更像是質疑道德義務的具體內容。比如，當一個被聲稱的義務「不可說謊」和其他重要目標衝突時，行動者可能會發現在自己面臨的情境中「事實上，我應該說謊！」。而若道德判斷有真假可言，又，假設前述行動者的判斷是正確的（他確實應該說謊），則道德義務的實質內容——至少在該時間、地點，對該行動者而言——並不包括「不說謊」這樣的要求。

處理具體道德要求確實是倫理學中相當重要的問題。然而身為理性行動者，我們對行動加以反思的能力並不僅限於懷疑道德的具體要求。以法律作類比，我們可以質疑一項被聲稱的要求是否合法——即詢問有效法律的內容。另一方面，我們也可以質疑法律本身的權威；我們有能力在審思如何行動時自問：「我為什麼要守法？」而不論法律的內容要求我們做什麼。對此，一個可能的回答是：因為法律是人們透過公平的立法程序所約定的。而如果這個回答是

可接受的，公平的立法程序是法律對相關行動者產生約束力的權威來源，不論行動者願不願意他都「應該」守法。這顯示出，這裡提到的「法律」不只是一個詞彙或法典中的文字而是一個實質的規範概念，指涉一種權威受到證成，對行動者有規範性（normativity）的要求。

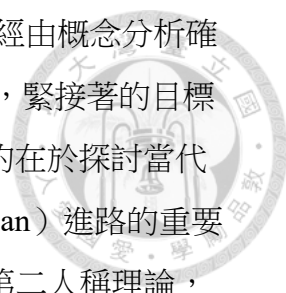
而「為道德提供證成」的問題問的恰恰就是「規範性問題（normative question）」，我們可以追問道德的權威究竟從哪裡來，其最一般的形式就是「我為什麼要道德？」。正如柯斯嘉（Christine Korsgaard）在 *The Sources of Normativity* 中指出的，哲學家一直以來都在尋找「道德的基礎」，關鍵不在於解釋人們實際上為何、如何遵守道德規範或道德實踐的現象是否存在，而在於回答：道德「憑什麼」對我們具有權威、能夠要求我們以某些方式行動？換句話說，哲學家們在問的是我們能對道德要求的正當性提供什麼樣的證成。<sup>1</sup>

誠然，規範概念的內容和其規範性來源很多時候具有相互依賴的關係，證成一個被聲稱的要求確實屬於某規範概念具體要求的內容，必須證明該要求基於適當的規範性來源。例如，若行動者想知道「不可殺人」是否屬於法律的要求，我們必須先知道正當的立法程序是法律的規範性來源，並檢視前述要求是否透過正當立法程序而作為有效的法律。就道德義務而言，規範性問題的重要性某種程度上正在於這種證成關係：如果我們無法確定道德義務的規範性來源，我們仍然能夠談論具體的道德要求及其應用嗎？最終，我認為對常識道德義務之具體要求的懷疑或討論無法迴避、甚至直接隱含了對於權威來源的追問——「為什麼應該遵守承諾」這類的問題追問到底，將不得不面對「說到底，我為什麼要遵守道德要求？」正因為如此，相比於法律或其他有實踐共識的規範概念，道德更直接地處在規範性問題的風口浪尖上。我們不僅能追問道德的權威究竟從哪裡來，並且太容易如此追問，因此這樣的追問沒有辦法被反思的惰性所掩沒。而除非我們能對此給出一個合理的回答，談論道德命題似乎根本沒有意義。最終，找到一個撐起所有道德命題的支點（即規範性的最終來源）是倫理學無法迴避的挑戰。

---

<sup>1</sup> Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*. (New York: Cambridge University Press, 1996a): 8 – 10.





事實上，道德的規範性問題也不是當代才有的問題。康德經由概念分析確立了定言令式（*categorical imperative*）與道德法則的關係之後，緊接著的目標正是說明定言令式不只是幻覺（*phantasm*）。<sup>2</sup> 而本論文的目的在於探討當代關於道德義務之規範性的議題上兩種同樣被視為康德式（*Kantian*）進路的重要理論——柯斯嘉的第一人稱理論與達沃（*Stephen Darwall*）的第二人稱理論，釐清兩者的概念、爭論並嘗試為第二人稱的規範性理論提供辯護。為此，在第一章中，本文將首先簡述柯斯嘉和達沃的理論，並釐清兩者的差異。在第二章中，本文將簡述柯斯嘉與達沃的爭論，並初步檢視第二人稱理論在證成道德義務的規範性上可能具有的不足。第三章中，本文將對第二人稱理論的不清楚之處進行詮釋，以一種「意志聯合」的概念加以理解並指出這樣的概念是使第二人稱規範性可理解、不可化約的最佳詮釋；並且基於這樣的理解，柯斯嘉理論中的規範性並非純然的第一人稱規範性，和意志聯合本質上沒有不同，差異在於聯合所涉及的範圍。最後一章中，我將指出和所有理性存在者的聯合彼此的意志並共同立法並不如柯斯嘉所批評的甚至達沃自己認為的那樣是可選（*optional*）或有條件的，而是人們以內在一致的方式進行審思並建構自身主體性所必須預設的，因此是第一人稱觀點的先驗條件。而第二人稱規範性正是使這種聯合關係得以可能的構成性條件，因此規範性的來源是第二人稱的。

---

<sup>2</sup> Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. (後文以縮寫 G 代替) : 445. 文使用之康德著作縮寫及譯本請參閱文末參考文獻中之說明。





# 第一章

## 規範性來源的理論

### 第一節 柯斯嘉的第一人稱理論

#### 一、回答規範性問題需要無法繼續被追問的答案

前言中已經提過，規範性問題是關於道德的權威如何可能的問題，而這必須與「道德作為實踐與心理上事實的來源」做出區分。依據柯斯嘉，前者是證成問題（*justificatory adequacy*）問題而後者是解釋問題（*explanatory adequacy*）；解釋道德實踐的事實為何在心理及實踐上可能當然是重要的，然而這不能向任何人證成道德義務的規範性。<sup>1</sup>（1996a：12－13）問題是，對道德義務或其規範性提供「證成」究竟是什麼意思？我們不能夠透過引入另一個規範概念來回答給定規範概念的規範性問題，比如以證明某行動是「好的」、「對的」、「有理由做的」以證明我們有道德義務做該行動，因為這些概念也同樣是規範概念，而對規範性問題的回答可能淪為一堆規範概念的互換，以一個規範概念解釋另一個推遲了、卻沒有解決規範性問題。然而，這樣的答案如何可能？普里查德（H. A. Prichard）認為，如果我們對規範性問題給一個具有道德意義的答案，例如「這是你的義務」，那麼這個回答便循環了，它假定了行動者應該遵守道德義務。而若給出一個基於自身利益的理由（*self-interested reason*），那麼這個回答是不相關（*irrelevant*）的。如果一個問題只允許我們給出循環或不相關的理由，那麼提出這個問題便是一個錯誤。義務就是存在，沒有辦法問「為什麼」或對此提供證成。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Christine Korsgaard. *The Sources of Normativity*. (New York: Cambridge University Press, 1996a): 12－13.

<sup>2</sup> H. A. Prichard. "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" *Moral Obligation and Duty and*

然而柯斯嘉認為，如普里查德等實在論者（*realist*）面對這個問題的方法是在發現規範性問題時便武斷地總結「就是應該如此，就是有規範性」。然而，會追問行動的理由似乎是人的本性。「為什麼我該這麼做？」、「因為這是神的命令。」、「為什麼我該服從神的命令？」這樣的追問總能不斷進行下去。既然如此，我們需要的是一個「無條件的答案（*unconditional answer*）」——一個使得對規範性的繼續追問顯得「不可能、不必要或不融貫（*impossible, unnecessary, or incoherent*）」的答案。（*Korsgaard, 1996a: 33*）<sup>3</sup>

對此，柯斯嘉認為，既然規範性問題始於自問「我該如此行動嗎？我為什麼要遵守道德要求？」其解決自然也必須是「是，我該遵守道德，我該如此行動！」因此，柯斯嘉主張對規範性問題的解決必須是「第一人稱（*first-personal*）」的，當一個人懷疑、忽視道德義務時，我們的答案不能只是告訴他自己的行動或意圖「不道德」；畢竟如此懷疑的行動者，大概也會懷疑說一個人「不道德」是不是真的有任何意義。相對的，對規範性問題的第一人稱回答應該能使得理性思考的行動者下決心去做出道德的行動。最終規範性問題始於，也當止於真誠地想知道該如何行動的行動者。（*Korsgaard, 1996a: 16*）具體而言，柯斯嘉認為，解決規範性問題必須滿足三個條件，而這些條件都和道德規範性問題源於同樣的第一人稱觀點（*first-person position*）中。其一，正如本文已經提過的，我們的回答必須對於實際處於問題中的人而言是成功的（*the answer must actually succeed in addressing someone in that position*）。我們必須假

---

*Interest. Essays and Lectures by H. A. Prichard. Edited by W. D. Ross and J. O. Urmson. (Oxford: Oxford University Press, 1968)*；轉引自 *Korsgaard, 1996a: 32*。

<sup>3</sup> 對規範性問題的追問也能以關於「自由」的方式表述。正如康德指出，人是自由的，永遠能對自己的行動進行反思，沒有任何事物能不經過反思認可而決定人的行動。然而什麼樣的答案足夠我們停止反思？根據康德，由於意志是自由的，它必須完全自我決定，但亦不能毫無理由地進行選擇或意願行動，因此意志必須自我立法，並遵守自己的原則。而這個立法不是任意的。意志為自己立法，沒有任何其它事物能決定法律的內容，除了「它必須是一條法律」。因此康德的答案是定言令式的普遍法則形式——它要求的僅僅是僅依據能被我們意願為法律的準則行動，即要求我們行動的準則應有法律的形式。（*Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals. (後文以縮寫 G 代替): 446–448*. 本文使用之康德著作縮寫及譯本請參閱文末參考書目中之說明。）

設行動者是真正希望解決問題的，且這樣的答案能第一人稱地被認可。第二個條件是透明度（*transparency*），規範性理論必須允許我們在清楚知道所有道德的原理和運作方式之後仍然依據道德而行動，並仍然相信我們的行動是受到證成的。而第三個條件是，規範性問題最終必須回到關於「我是誰？」以及個人身分的立場加以探討。原因在於，道德要求是如此嚴苛以至有時要求我們犧牲生命。規範性必須說明違背這樣的要求「比死亡還糟」，而對很多人來說比死還糟的唯一可能性是：「我不再是自己。」（Korsgaard, 1996a: 16–18）

## 二、規範性的來源是實踐身分與自我立法

### （一）、實踐身分與自我立法

柯斯嘉認為，解決規範性問題的關鍵在於意識的反思結構要求像我們這樣的理性行動者採取一種自我觀點並對自己立法，即採取某種「實踐身分（*practical identity*）」。實踐身分表達了人看待自身的方式，並將自己視為受某些決定行動的原則約束。柯斯嘉說：

你用以決定自身行動的原則或法則是你視為自我之表達（*regard as being expressive of yourself*）的原則或法則。認同這種關於選擇的原則或方式正是為自己立法（*be a law to yourself*）。（1996a: 100）

因此，當行動者將自己視為具有某種實踐身分時，意味著接受某些行動的原則，這些原則要求他去做該實踐身分該做的事。而任何義務及其規範性正是來自於實踐身分，其力量在於，違反義務即是失去自身的整體性（*integrity*）和身分，無法再依據你賦予自身價值的方式看待自己，無法再視自己具有值得過的生命與值得做的行動。而如果進行一項行動必定會使得某人失去實踐身分的某些基本部分，那麼不這麼做便是義務。（102）

### （二）、身為理性存在者即受道德約束

然而，我們除了應該做自己的實踐身分有義務去做（或不做）的事之外，是否也「應該接受」某些實踐身分？指出規範性源自我們選擇的實踐身分並未

指出任何實踐身分不是可選的，道德的規範性問題並沒有就此被解決：

我們以義務約束自身僅僅是人類天性的事實，而我們的準則（maxims）可以被視為本質上具有規範性的實體。然而這樣的系統仍具有很深的相對主義原素。因為一個準則能否作為法則仍然依賴於我們對自身身分的想法。（Korsgaard, 1996a：113）

事實上，大多數的實踐身分都是偶然的：作為父母子女、師生、國民。正由於這些身分可能也可以被放棄。如果道德義務必須具有康德主義者（Kantian）所主張的普遍性，其規範性不能來自於我們偶然接受的實踐身分。那麼道德的規範性從何而來？柯斯嘉解決這個問題的方式是訴諸實踐身分之概念本身以論證「身為理性行動者」這樣的實踐身分並不是偶然可選的：

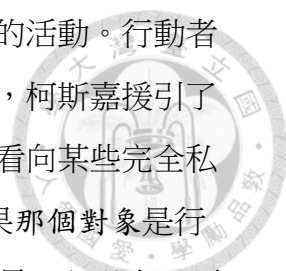
你必須受制於一些實踐身分這件事本身並非偶然。這個合乎特定實踐身分的理由並非其中一個來自這些實踐身分的理由。因此，這是一個僅當你視自身的人性為實踐的、規範性的身分形式——即，僅當你將自己視為一個人而具有價值時（if you value yourself as a human being），才能夠具有的理由。（120—121）

最終道德規範正是理性行動者的行動原則，道德義務要求我們去做的事情正是理性行動者僅僅因為身為這樣的行動者便應該做的事（129）。

### 三、理由公共性論證

欲證明道德義務對所有理性存在者都有康德倫理學所假定的那種規範性，柯斯嘉的論證還需要最後一塊拼圖：證明道德義務不只要求行動者重視自己身為理性行動者的實踐身分，也要求重視其他所有理性行動者，如同重視自己。對此，柯斯嘉區分兩種進路：將重視他人的理由建立在行動者的私有理由（private reasons）之上，或是論證理由本質上上是公共可分享的。（131—135）柯斯嘉採取的是後一種進路，她說：

……如果我們的社會天性是深層的：我們的理由本質上是公共且可分享的（public and shareable），則對於道德的證成應該訴諸之……我們的理由不過是一開始偶然地私有（incidentally private in the first place）。依據一個理由而行動已經是，本質上，依據一個規範力量可以和他人分享的考量而行動。（136）



柯斯嘉試圖主張，規範性源於反思，而反思不是一種完全私有的活動。行動者能夠在反思中意識到彼此，並參與彼此的反思。為了證明這點，柯斯嘉援引了維根斯坦的論證指出，語言的意義是有規範性的。我們不可能看向某些完全私有的感覺，然後說：“That is what I mean by S.” 理由在於，如果那個對象是行動者以 S 指涉的對象，當行動者稱某對象為 S 時，該對象必須是那個對象，否則行動者在語言的使用上便犯了一個錯誤。而如果行動者以 S 指涉的對象是完全私有、除了「我感覺它是 S」以外無法被以任何方式識別的對象，行動者根本不可能犯錯。因此，一種私有的、無法被分享的語言和語言意義的規範性不一致，我們不可能擁有一種本質上不能被分享的語言。(136—138) 此外，柯斯嘉亦指出，當聽見一種自己能夠理解的語言，我們很難將之視為「僅僅是聲音」而不意識到其意義、內容。這些語言與意義的特徵，似乎也同樣出現在關於行動的反思意識上。理由本質上也是規範性的。並且，在聽見他人的聲音時，行動者並非先將他人的呼喊視為「那是個什麼聲音？」並在私有的領域審思、並給出結論：「原來是有人希望我做出回應。是，我有理由理會他！」然後才依據這個私有的理由做出回應他人的行動：「請問你有什麼事？」。事實上，被呼喊者無法自然地將他人的呼喊視為自然界中的聲音而不意識到「我該回應他」，至少在他沒有理由不回應的時候。這顯示出他人僅僅藉由出聲表達自己具有某些目的便能夠參與彼此的反思並要求行動者至少加以注意，因而能提供彼此理由。因此，柯斯嘉透過證明反思意識具有公共性，證明理由本質上具有公共性：理由存在於行動者共同審思，並提供彼此規範的場域之中。純然私有、不可分享的理由並不存在。(139—144)

如果柯斯嘉的理論總體而言是成功的，道德義務的規範性只能夠在「第一人稱觀點」中被證成；這是一種自問「我究竟應該如何行動」的觀點，我們如果實際上有辦法做出任何行動，這個問題總有答案；一旦給出答案便具有規範性，因為那是自己對自己的命令。而當行動者如此自問時，已經預設了「身為理性行動者」的實踐身分具有規範性。我們依然可以反思「我該不該重視自身以及他人身為理性行動者？該不該遵守道德義務？」然而答案永遠只能是「是，我該遵守道德義務」，因為問題本身與提出問題的意識結構已預設這點。

#### 四、柯斯嘉的理由公共性論證為何不成功

然而，在 *The Sources of Normativity* 中，比起關於實踐身分的先驗論證，柯斯嘉似乎沒有給予其理由公共性論證足夠的重視以至於該論證給人一種未完成的印象。我認為，柯斯嘉理由公共性論證的問題包括以一些論證功能不完全清楚的論點取代嚴謹的推論。首先，柯斯嘉並沒有清楚說明「不能輕易將他人的呼喚當成噪音」究竟意在支持關於理由公共性的什麼論點<sup>4</sup>；我們當然很容易設想這樣的現象可以類比於相互立法、給予理由的道德實踐，然而這很難具有任何超出以比喻進行說明的效力，因為我們並不清楚將他人呼喚當作要求予以回應的規範性與和他人共同決定、分享理由的規範性是不是同一種規範性。再者，即使我們接受聽取他人呼喚和理由的規範性是同一種規範性，這樣的現象也不能當作「應該共享他人理由」的證成。<sup>5</sup> 對於理由的公共性更像是「論證」的說法是柯斯嘉引用維根斯坦的論證，意在指出：正如我們不能私有地賦予語言意義，亦不能私有地賦予理由規範性。（Korsgaard, 2009: 196）然而一方面，語言在認知意義上的規範性必須共享能否支持理由的規範性亦必須是公共的同樣值得懷疑；另一方面，如果理由的規範性不能來自私有的立法，似乎某整程度上挑戰了規範性來源是自我立法的主張。（O'Day, 1998: 69–75）

更甚者，相比於前述的問題，柯斯嘉理由公共性論證最嚴重的問題有二。其一，唯一有助於達到柯斯嘉所需要的結論，即支持一種主體間道德的「公共性」的，是「同一理由」之規範性的共享：A 以 X 方式行動的理由 R，對於不同行動者 A、B、C，都有規範性。這意味著 A 自己，以及 B、C，都能夠僅因為 A 重視 X 的價值，而視 R 具有對自己的規範性；而這不同於認知意義上的共享（比如，B「知道」R 對 A 具有規範性，但是自己一點也不在乎 R）或僅

---

<sup>4</sup> 相比之下，在叫後期的著作 *Self-Constitution* 中，柯斯嘉指出，有關我們無法輕易忽視他人呼喚的說法意在指出承認他人能夠參與我們的審思、要求我們以某種方式考量其作為目的自身的地位是「預設立場」。（Christine Korsgaard. *Self-Constitution*. (UK: Oxford University Press, 2009): 202.）本文將在第三章第三節討論相關說法。

<sup>5</sup> Ken O'Day. "Normativity and interpersonal reasons." *Ethical Theory and Moral Practice*, 1 (1998): 66; Raymond Geuss. "Morality and identity." *The Sources of Normativity*. Edited by Onora O'Neill. (New York: Cambridge University Press, 1996): 198.



僅共享同類理由 (type-identical reason) (例如 B 重視自己以 X 方式行動的理由  $R_b$ , C 重視自己以 X 方式行動的理由  $R_c$ )<sup>6</sup>。然而, 柯斯嘉的維根斯坦式論證無法證成理由本質上具有這種意義上的公共性, 因此無法排除利己主義者也能夠具有可以被理解的自利的理由。<sup>7</sup> 第二個嚴重的問題是, 即便我們承認理由需要某種程度的規範性共享才能作為理由, 柯斯嘉仍無法證明理由的規範證成應該「和所有理性存在者普遍共享」。<sup>8</sup> 我認為柯斯嘉有意識到, 並且打算接受這樣的理論結果; 比如, 柯斯嘉認為審思場域的私有性是「暫時、偶然」的 (1996a: 135–136), 暫時、偶然並非不可能或不可理解, 這意味著理由的「可共享性」雖是本質的, 實際上的共享卻不具有任何先驗的效力。而這和本文討論的重點之一——和真實他者的第二人稱關係是否可選——有重要關聯。我認為, 柯斯嘉的理論滿足於對「可共享性」而非「共享」的證成將導致對於主體間道德之證成的重大缺陷, 如勒巴爾 (Mark LeBar) 指出, 作惡的罪犯可以和其同夥共享理由的效力 (2001: 264), 這樣的「公共性條件」允許任何可以共享的罪惡。事實上, 由於柯斯嘉認為自己和自己的關係是一種共享理由的關係, 這樣的條件無法從形式上排除任何自利的理由, 更不用說證明我們應該重視所有理性存在者作為目的自身, 如同重視自己。

## 第二節 達沃的第二人稱道德義務

相對於柯斯嘉在 *The Sources of Normativity* 中開宗明義地主張規範性問題的解決必須回歸「第一人稱觀點」(1996a: 16), 同樣身為康德主義哲學家的達沃 (Stephen Darwall) 批評包括柯斯嘉與康德在內的第一人稱理論, 認為這些理論忽略了道德義務的「第二人稱」面向, 並主張道德義務的規範性來源本質上

---

<sup>6</sup> 關於理由之 type-identical 以及 token-identical 的區分, 見 Mark LeBar, “Korsgaard, Wittgenstein, and the Mafioso.” *The Southern Journal of Philosophy*, 39(2): 264-265, 他認為柯斯嘉的理由公共性論證必須證明的那種公共性是共享 token-identical 的理由。

<sup>7</sup> James Skidmore. “Skepticism about Practical Reason: Transcendental Arguments and Their Limits.” *Philosophical Studies*, 109(2) (2002): 136–138.

<sup>8</sup> Sem de Maagt. “It only takes two to tango: against grounding morality in interaction.” *Philos Stud*, 176 (2019): 2774–2775.

是第二人稱的。而正由於採取了第一人稱觀點，柯斯嘉與康德皆沒有成功證明道德的規範性。<sup>9</sup> (2006 : 214)



## 一、道德、究責性與第二人稱觀點

### (一)、僅僅是第一人稱觀點難以證成道德義務的規範性

本文首先將簡述達沃對於第一人稱理論的批評。康德對於定言令式的證明事實上也是一種第一人稱的解決方案。在 *Groundwork* 中，康德認為意志在決定如何行動時不可避免地預設自身的自由，而意志的積極自由正是自律

(*autonomy*)。(G 446–450) 換句話說，意志經由（第一人稱地）預設自身的自由而預設了道德法則的規範性。然而達沃認為，在審思「應該相信什麼」時，行動者的意志也具有不被外在世界所「決定」的力量，能夠自由地決定自己的信念。而「信念」依其本性表達關於外在世界的事實，無論審思者決定相信什麼，他必須視其信念為表達外在世界的事實，因此信念最終的權威在於外在世界，具有一個信念「無關乎外在世界之事實，僅因為我相信」是無法理解的。類似於理論理性，我們可以想像一個持「素樸的實踐審思觀點 (*naive practical standpoint*)」的審思者，他視世界之中的某些事實為自己行動的理由，換句話說，這種行動者視自身具有何種行動理由最終取決於世界的真實狀態，如同進行理論理性的審思一般，他仍然可以自由地依據其形成信念的原則決定相信什麼。因此，即使素樸實踐審思者的行動理由也並不會被外在因素給決定；說到底，康德認為在實踐理性中不可避免被預設的那種消極自由（不受外在因素決定）和積極自由（根據某些理性原則的能力）和理論理性推理中的自由並無不同，而由此證明定言令式是實踐理性唯一可能的法則是失敗的。

(Darwall, 2006 : 214–217, 223–225)

### (二)、第二人稱觀點才能解釋道德義務的可究責性

更甚者，達沃主張，即使第一人稱的觀點能夠成功說明某種規範性，由於

---

<sup>9</sup> Stephen Darwall. *The Second-Person Standpoint*. (USA: Harvard University Press, 2006): 214.

無法解釋道德義務「相互要求、究責」的面向，這種理論對於解決道德義務的規範性問題而言也不足夠。<sup>10</sup> 如果真的存在對行動者具有規範性的道德義務，根據第一人稱理論，若行動者違反義務即違反了自身理性的要求<sup>11</sup>，對自身負有責任。然而道德義務的概念不僅僅是如此。相比於邏輯、審美等具有或被聲稱具有規範性的標準，遵守道德義務更像是人們「彼此負有的（owe to each other）」。

僅僅是違反自身理性的要求更像是思考上的邏輯錯誤——是不理智、愚蠢的，他根本不該這麼思考！但這不會使任何人 B 有適當的權威譴責或要求犯錯者 A 「對自己（B）負起責任」，畢竟 A 的邏輯錯誤並不冒犯或虧欠 B 或任何其他他人。然而違反道德義務不僅是「他根本不該這麼做」，更是「A 冒犯了 B」，A 的錯誤是「對 B」犯錯，也使得 B 和其他人有權譴責 A，令他對自己的錯誤行為「向 B」負責。因此，對達沃而言道德義務的概念不得不透過一種涉及兩造關係的「第二人稱立場（the second-person standpoint）」才能被理解。第二人稱立場是一種「當我們提出、接受關於彼此意志和行為的要求（claims）時，所採取的立場。」比如，當 A 踩了 B 的腳，B 不須援引外在世界的規範事實或自身苦樂的內在價值，僅需指出：「我要求你把腳移開！」而 A 也有能力僅依據 B 之作為人的權威，便尊重 B 並移開自己的腳。（2006：5—9）第二人稱的道德義務不僅僅是「違反理性的要求、向自己負責」的問題；這樣的概念預設了彼此僅僅作為自由而平等的人，便彼此具有第二人稱的權威。（20—24，71—77，248—249，271—276），能夠對彼此提出要求；這種要求是有規範性的，在提出或接受第二人稱要求時，我們給被要求者一個「第二人稱理由（second-personal reason）」（7—8，34，39—40，58—60，99），也預設了彼此具有一種「第二人稱能力（second-personal competence）」，能夠僅因為他人提出的、具有適當權威的第二人稱理由而行動（21—22，34，78，271，276）；當行動者沒有如此行動，第二人稱的道德義務概念亦預設了對該行動者的譴責

---

<sup>10</sup> Stephen Darwall. "Morality and Practical Reason: a Kantian Approach." *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. (282—320) Edited by David Copp. (New York: Oxford University Press, 2005): 290—292.

<sup>11</sup> 柯斯嘉說，違反義務是喪失實踐身分的某些基本組成部分，無法再以自己視為有價值的方式看待自己。（1996a：102）

(blame) 是「受到證成的 (warranted)」。<sup>12</sup> (27–28, 92–94, 249) 因此，道德義務在概念上具有第二人稱的面向，並且達沃認為正是第二人稱的面向才能說明道德義務的規範性。我們一般假定道德義務具有的那種絕對權威<sup>13</sup> 的根源在於受到證成的譴責 (warranted blame) (27–28)，譴責蘊涵受譴責者有充足的理由不做使他受到譴責的行動。(2013a : 64)。

## 二、與第一人稱理論的差異：規範性的「最終來源」

如果達沃的理論是正確的，這似乎挑戰了柯斯嘉所主張的，成功回答規範性問題的條件：<sup>14</sup> 一、在第一人稱觀點中提出與解決；二、透明度

(transparency) 三；實踐身分。明顯地，對達沃而言，由於滿足這三個條件的答案不見得能滿足道德義務所必須具有的可究責性，因此這三個條件不足以構成回答規範性問題的充分條件。相比之下，當前尚不清楚的問題是，由於唯一能具有（受到證成的）可究責性的規範概念是第二人稱的，達沃會同意柯斯嘉對於回答規範性問題所給出的第一個條件確實是道德義務受到證成的必要條件嗎？<sup>15</sup>

乍看之下，我們或許會想說達沃提出的對道德義務的看法與柯斯嘉互不相容，因為道德義務的可究責性決定了相關的理由是第二人稱理由，證明道德義

---

<sup>12</sup> 達沃轉述彌爾 (John Stuart Mill) 的說法，指出我們不會說任何事情是「錯的」，除非我們表達的意思隱含了某人需要被懲罰。(2006 : 27 ; Stephen Darwall. *Morality, Authority, and Law: Essays in Second-Personal Ethics I*. (UK: Oxford University Press.2013a): 58.) 而懲罰可以被理解為為譴責、要求負責 (2013a : 58)。

<sup>13</sup> 達沃指出，我們常假定道德義務具有一種定言 (categorical) 的權威，包括規範性 (normativity)、普遍性 (universality)、至高性 (supremacy) 和必然性 (necessity)。其中規範性意味著，如果我們能說對特定行動者而言做某事是道德上正確或錯誤的，那麼確實存在一個使他做或不做某事的規範理由。規範理由意味著那些在實踐審思中能支持、證成某個行動的理由。(Darwall, 2005: 285–287)

<sup>14</sup> Korsgaard, 1996a : 16–18 ; 見本章第一節，第一小節。

<sup>15</sup> 第一人稱條件。基於本文討論的重點，我不會詳談達沃的理論和另外兩個條件的關係，即便柯斯嘉認為這三個條件都是相關的，而且都源於規範性問題本質上是個第一人稱的問題。

(1996a : 16)

務的規範性正是證明我們確實具有這樣的第二人稱理由，而不是證明我們有某些第一人稱理由，這與柯斯嘉所設定的第一個條件相衝突。然而，達沃並不否定依據第二人稱理由所做的行動最後也必須是「自己決定」的行動，事實上，達沃自己亦曾指出所有第二人稱的行動理由最終也同時是第一人稱的理由（2006：9—10；2007：55），而第二人稱能力也正是依據該理由行動的能力；並且當我們因為一個人做的事譴責他時不只是表達「從社群的角度」或「就他對我有責任而言」，亦預設了僅就他自己的行動而言，他不該做他所做的行動（he shouldn't have done it period.）（2006：28）。因此，看起來達沃並不會否認一個受到證成的道德義務確實能夠合乎柯斯嘉所開出的第一個條件，康德式的道德義務始終包括對他人作為目的自身的尊重以及理性的自我要求，理想的道德行動者可以在第一人稱觀點中承認其他人同樣作為自由而理性的行動者，並且他們選擇的目的對自身具有規範性，能夠提供自身行動的理由，比如「加以協助，或至少不妨礙」。換句話說，理性的行動者僅因為那是他人的目的而給予一定的尊重。當然更重要的是我們能夠合理譴責無視這種要求的人。就道德義務能夠提供我們尊重他人作為目的的理由而言，無論是達沃或是柯斯嘉都不會有異議，兩者的差異不在於採取第一或第二人稱觀點的行動者將會「重視他人」，或以某種道德義務要求的方式對待他人<sup>16</sup>；因為不論在第二人稱還是第一人稱觀點中，行動者都受這樣的理由約束。如包爾斯圖德（Herlinde Pauer-Studer）指出的：

……定言令式（Categorical Imperative）測試要求我考量他人的要求；其應用因而瑣碎地預設了某種像是「第二人稱能力」的東西。定言令式程序要求我在其他人可以以同樣方式行動與同意我對待他們之準則的條件下問自己可以做些什麼。如此看來，第一人稱與第二人稱審思的區分多多少少被抹消了。<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> 達沃的理論也不應當被視為僅僅描述一種審思是否譴責、追究他人或向他人提出要求的觀點，如果這種觀點如果只是審思「該怎麼做」，並得出「我該譴責他」的結論，於那恰恰就只是一種第一人稱觀點，而「我該譴責他」是第一人稱的理由。

<sup>17</sup> Herlinde Pauer-Studer. "The Moral Standpoint: First or Second Personal?" *European Journal of Philosophy*, 18(2) (2010): 299—300.

因此，達沃提出一種「第二人稱理論」並非要反對受到證成的道德義務會通過柯斯嘉所提出的，能夠第一人稱地被行動者認可為理由的條件——下文我將稱之為「第一人稱條件」，他懷疑的是：基於道德義務而有的理由合乎第一人稱條件只是道德義務受到證成所伴隨的「結果（result）」，不是證成道德義務的「基礎（ground）」或「規範性來源」。下一章中，本文將討論達沃對道德義務之規範性的證成，以及可能具有的困難。



## 第二章

# 第二人稱的規範性來源如何可能？

### 第一節 達沃對第二人稱道德義務的證成及其困難

上一章中，我們已經簡述了達沃第二人稱道德義務的概念。然而到目前為止，本文尚未討論達沃對道德義務之規範性的證成——為什麼我們應當接受道德義務，以及相關的理由和譴責態度呢？根據達沃自己的說法，說明了道德義務概念上是如此，並不意味著真正存在這樣的義務，這一連串相互蘊涵的第二人稱概念可能只是一個幻象（illusory）。<sup>1</sup> 我們應當追問：即使道德義務的概念是如此這般（如達沃所聲稱的那樣，預設了第二人稱的要素），對行動者如我們，又有什麼約束力？

在 *The Second-Person Standpoint* 第十一章，達沃著手證明第二人稱觀點所保證的道德義務，即我們必須尊重他人作為自由平等理性存在者的要求不只是一串空洞的概念。達沃的做法是證明第二人稱理由是確實存在的行動理由，並不是只是哲學家幻想出來的。然而令人感到意外的是，其論證與其說是解決了規範性問題，就我看來更像是迴避了該問題。

#### 一、達沃對第二人稱理由的「證明」：並不比其它理由更可疑

我們首先可以想想第二人稱觀點在實踐和心理上是不是可以避免的。我們或許可以發現第二人稱的觀點是如此頻繁地存在於我們的實踐之中，而達沃的論證已經顯示出這樣的觀點預設了道德義務的約束力及所有相關的第二人稱要素。因此，即便沒有額外的論證，關於道德義務與第二人稱觀點的概念分析已經具有相當的意義：彼此受道德義務約束，因此尊重他人自由平等的地位乃是唯一和任何涉及第二人稱要素的實踐相容的觀點。然而這不代表我們不能對整

---

<sup>1</sup> Stephen Darwall. *The Second-Person Standpoint*. (USA: Harvard University Press, 2006): 277.

個第二人稱的實踐方式提出質疑。經過反思，我們可能會拒絕涉及任何第二人稱的觀點並從而拒絕道德義務。(Darwall, 2006: 278) 然而道德義務，如果具有康德式倫理學所期望的那種效力，不能夠是經過反思可以拒絕而不產生任何矛盾的。

對此，達沃指出：

……我們必須假定存在一些行動的規範理由才可能進行任何審思。因此為第二人稱觀點的預設辯護，我們只需顯示比起接受其它種類的行動理由並沒有更少的理由接受第二人稱理由，例如那些關於遠慮、仁慈或其它事物的理由。(292)

這似乎暗示了，當前有待證明的是：拒絕第二人稱理由，以及隨之被預設的第二人稱要素與道德義務將帶來一種理據上的滑坡，會破壞我們合理做出任何行動的基礎，導致我們沒有道理接受其他任何行動的理由。因此第二人稱理由、乃至道德義務和我們能合理做出任何日常行動所預設的那種能力效力相同。為了證明這點，達沃指出第二人稱理由相容於包括康德式建構論 (Kantian Constructivism) 在內，一般性地處理行動理由的主要策略。(ibid)<sup>2</sup> 對康德式建構論而言，對行動進行追根究柢的反思將使我們發現任何理由的來源是意志的自律，而定言令式是意志的構成性原則。達沃指出：

在一個康德式的建構論者的圖景中，自律的條規表達自身於實質的、基於理性的規範必須可通過可被視為內在於意志運用的程序所建構的想法……定言令式程序，正如它有時被稱的那樣，是一個涉及考量什麼可以於作為自由理性人之一員的觀點被理性地意願的建構過程，而什麼是自由理性的人包括採取這種觀點的能力。(295–296)<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> 另一種策略是認識理論 (Recognitional Theories) (297–299)，事實上就是認為理由的效力可以完全獨立於審思觀點的實在論，基於本文目的不會詳述。

<sup>3</sup> 原文為：On a Kantian constructivist picture, the doctrine of autonomy expresses itself in the idea that substantive, reason-grounding norms must be constructible through a procedure that can itself be seen to be internal to the exercise of the will...The CI-procedure, as it is sometimes called, is a constructive process that involves considering what can be rationally willed from a perspective of one among other free and rational persons, where what it is to be such a person includes having the capacity to take up this perspective.



而達沃認為定言令式所涉及的那種觀點正是第二人稱觀點：

我已經論證了這恰恰是我們第二人稱地指向 (address) 他人時所採取的觀點，且相應地，當我們這麼做時承諾 (committed to) 了一個第二人稱版本的定言令式。(296)



即便如此，達沃並不認為第二人稱理論在一般性處理行動理論的層面上蘊涵康德式建構論 (293、297)，他本人甚至沒有在行動理由的一般性理論上採取特定的立場。<sup>4</sup> 然而這對於消除人們對第二人稱道德義務之規範性的懷疑已經足夠，因為：

如果我們必須假定存在某些規範理由才能進行審思，且如果我們關於規範理由的最佳理論皆認可平等的第二人稱權威，那麼我們應該——至少為了實踐的目標——得出這樣的結論：作為我們普遍尊嚴之基礎的第二人稱理由確實存在。(2006：299)

## 二、達沃解決了規範性問題嗎？

達沃對規範性問題的回答讓本文作者懷疑，他是否真的解決了規範性問題。即便柯斯嘉的理論可能無法解釋道德義務的可究責性，其第一人稱理論如何回答規範性問題是較清楚的：道德的義務是理性行動者對自身的要求，而正由於這種要求的來源是行動者自身，對規範性的無限追問能夠停止。達沃的第二人稱理論是否也能為規範性問題找到一個「使繼續追問顯得不可能、不必要或不融貫」的回答？

達沃認為自己的論證能夠顯示出第二人稱理由的規範性能夠相容於各種一般性的行動理論，因此顯示出規範性不值得懷疑。然而，如果達沃不需要對一般性的行動理論採取立場，很難想像憑什麼這種理論能夠提供道德義務能經受「追問到底」的資源。對此，我認為達沃並沒有充分而明確地說明為第二人稱理由或他者的譴責能夠使理由具有規範性，畢竟行動者自身的意志不能直接決定他人的行動，任何行動者都可以對來自他人的要求進行反思，而這意味著，我們仍然可以對那些第二人稱的理由提問：「我為什麼要依據這樣的理由而行動？」

---

<sup>4</sup> Stephen Darwall. "Reply to Korsgaard, Wallace, and Watson." *Ethics*, 118(1) (2007): 64.

另一方面，柯斯嘉認為真正在「問到底」的層面上解決了規範性問題的只能是第一人稱的理論。如果那些蘊涵的二人稱要素的理由與規範，最終必須經由行動者自身的選擇與認可才能形成行動理由，達沃如何能駁斥柯斯嘉在這方面的主張，甚至建立自己的規範性理論？而達沃的理論在規範性的來源上最終又怎麼能和柯斯嘉有實質的、有意義的區別？

再次強調我們（預設自己以及他人）能提供彼此第二人稱理由似乎只是重複了有待進一步釐清的概念而非解決問題。我們也可以合理地認為，第二人稱理由並不比其他理由更可疑的主張是值得懷疑的；看似第二人稱的行動方式或態度或許並不比其他行動方式更罕見，但柯斯嘉的理論給了行動理由一種解釋，而達沃並沒有在解釋行動理由的理論上採取立場。而若達沃主張柯斯嘉的第一人稱理論與實在論皆沒能成功證成道德義務的規範性，那麼第二人稱理由當然比其他理由更可疑，因為達沃似乎沒有挑戰柯斯嘉的第一人稱理論能夠成功解釋與證成非第二人稱理由的規範性，但否認柯斯嘉的理論能為第二人稱理由的規範性來源提供證成。若是如此，比起其他受到第一人稱理論支持的理由，我們並不清楚第二人稱理由如何能有規範性。是以，僅說明第二人稱理由可以和其他一般性的行動理論相容並沒有解決其規範性問題，因為理由的規範性是第一還是第二人稱，甚至又或是實在論的，恰恰就是一種在最基礎意義上解釋行動者如何依據某些考量，包括他人提出的要求以及被假定的那種第二人稱的、作為人的尊嚴而行動的爭論。<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> 對於達沃的理論能否避免在行動理論的層面上採取立場，瓦勒斯（Wallace）也提出了相似的批評。達沃認為提出第二人稱要求所預設的第二人稱能力是一種被要求者能夠（從一個共同立法的視角）要求自己的。然而這種第二人稱能力從建構論的角度看來是一種這樣的能力：第一人稱地將他人的權威（作為我規範判斷的對象）轉變成自己對自己的權威（我的規範判斷對自己的權威）。而瓦勒斯認為，達沃所描繪的共同立法似乎自然而然地必須假設我們有自我立法的能力，而自我立法的能力正是一種柯斯嘉式建構論。（R. Jay Wallace. “Reasons, Relations, and Commands: Reflections on Darwall.” *Ethics*, 118(1) (2007): 33）然而這是達沃不接受，也不能接受的，因為這會使第二人稱的能力塌縮為第一人稱的自律。然而如果不依賴這種建構論解釋，我們又有什麼理由接受達沃對二人稱能力的說法呢？（35）

## 第二節 第二人稱行動理由如何可能



### 一、柯斯嘉的「包裹式理由觀」

為了理解使第二人稱理論能與第一人稱區別的實質差異，我們必須進一步考察達沃和柯斯嘉如何看待理由和行動之間的關係。事實上，柯斯嘉並不會否認我們能考量一些事實便採取行動，而這些考量當然包括他人提出的要求；因此，認可並依據他人提出的要求而行動當然是可能的，甚至能將他人的要求視為目的自身：僅因為那是他的要求，我便有理由如此行動，而不需要進一步的證成，比如遵守這樣的要求對我有用處或讓我開心。

然而，回想柯斯嘉所批評的實在論，往往認為道德義務是外在於世界的事實甚至實體，一方面他們的問題正在於我們找不到、無法證明這樣的實體或事實，另一方面則在於難以解釋這種意義下的道德義務究竟如何規範人的行動，即其提供的行動理由究竟和我們的行動有什麼關係。因此，那些被我們考量的事實不能僅僅是被認識到、作為知識的事實，而必須經由行動者的認可轉化為行動的考量。這種理論上的解釋要求同樣也適用在「他人要求」上：我們必須解釋「他人要求」在被我們認可並據以行動時究竟和我們的意志處於什麼樣的關係；而這是一個涉及一般性行動理論的問題。

對柯斯嘉而言，如果我們將採取行動時所涉及的考量視為某種外在於行動的目標，我們將永遠需要解釋該目標為何、如何能夠要求並推動行動者作出特定行動，即使該目標在第一人稱的審思場域中被當作值得追求的也是如此。原因在於，行動者最終選擇做的是「行動」而不是「目標」，行動者決定做某行動——在何時、何地以何種方式做什麼樣的事以促成某目標——並不能被目標在行動者觀點中的價值或可欲性所充分解釋。對柯斯嘉來說，能解釋行動者之作出「整個行動」的，是該行動者視整個行動值得做的理由，而理由恰恰就是使整個行動本身能被理解的表述：

給行動一個表述或解釋，以及給理由一個表述或解釋，是同一件事。……一個行動的理由不是某種躲在背後並使你想要做它的東西：它是該行動本身，以一個使之能被被

理解的方式被表述。<sup>6</sup>

這是柯斯嘉的「包裹式的理由觀」。而我認為這能夠說明為什麼在柯斯嘉的一般性行動理論中，我們永遠能夠將理由表述為第一人稱的。原因在於，第一人稱據以行動的各種考量或他人的要求說到底並非行動本身，不能因其自身被視為理由，也不會自然而然地和行動者的意志產生關聯。而在這樣的一般性行動理論中任何考量與行動者的意志產生關聯的方式是行動者對行動本身的意願與選擇，而這本質上便是「自己決定」的，「他人要求」在這個意義下必須被轉譯為使「自己決定的行動」可被理解的組成元素之一。說到底，如果他人的要求——即源自他者權威的第二人稱理由，最終在審思場域中以促成行動之考量的方式呈現給行動者，卻不能最終被視為「因為我這麼決定」，那麼這個理由似乎就像實在論的規範事實或休謨式（Humean）理論的慾望一般是「沒有問到底」的審思考量，根據柯斯嘉的理論，因此不能解釋義務的規範性。達沃是否在這樣的理論層面上提出了和柯斯嘉抗衡的論點呢？

## 二、達沃的「規範態度理論」

雖然達沃在一般性的行動理論上並沒有肯定地採取一個立場，在一些文本

---

<sup>6</sup> Christine Korsgaard. *The Constitution of Agency*. (UK: Oxford University Press, 2008): 227；有人可能仍會懷疑行動理由或意志的意願選擇對象是整個行動而非行動的目標或考量不合乎日常經驗，引用一個柯斯嘉舉的例子或許可以在本文所需要的範圍內幫助我們更好地理解他對於行動理由的看法。柯斯嘉的例子及其意義大致上是：如果我們想要知道傑克去芝加哥的理由，我們在日常經驗中想知道的以及提供彼此的回答常常是個具體的目標或慾望、該目標的價值以及相應的事實（更精確地說是行動者對事實的信念）：「傑克要去找他媽媽，他相信他的媽媽需要幫助。」這樣的日常經驗給了我們一種錯覺，彷彿行動的其他部分是自明的、不重要的，而唯一解釋該行動的「理由」是行動者試圖達到的目標及其價值。（209–211）然而，如果今天傑克住在離芝加哥 165 英里外的印第安納波利斯（Indianapolis），而他給我們的理由是「我去芝加哥買一盒迴紋針」，這個理由不會讓我們滿意；他買迴紋針的目標與芝加哥可以買到迴紋針的事實並沒有充分使其行動能被理解。這顯示出，當我們想知道行動的理由時，我們想理解的是整個行動以及該行動值得做的原因，而非僅僅是該行動所能促成的特定目標。日常經驗中之所以會產生理由即目標的錯覺，乃是由於我們對理解一個行動所缺乏的部分（missing piece）常常正是行動者的目標，儘管理解目標並不是理解一個行動的充分條件。（221–222）

中，達沃確實對自己如何看待行動理由的規範性给出了一些線索。他認為行動的規範理由是在審思場域中支持（counts in favor of）、證成（justifies）一個行動的事物（something）<sup>7</sup>，當我們探討道德義務是否具有被假定的那種規範性時，我們想了解的是其提供行動者規範理由的力量。而達沃似乎認為理由來自於（derive from）一個行動是對是錯本身或使一個行動是對是錯的考量（considerations）並不重要。（Darwall，2005：286）

然而在我看來，規範性最終來自整個行動或是其他因素並非無關緊要。柯斯嘉所主張最終能在審思中證成行動的是整個行動的價值而非個別的考量，因此行動者最終意願並對自己立法的是一個完整的準則，即「包裹式理由」；解釋這種差異正是解釋規範性的來源是第一還是第二人稱的關鍵。原因在於他者要求如果缺乏進一步解釋，可以是行動的考量卻不能是行動本身，而任何考量都是「包裹式理由」的一部分。如果柯斯嘉是對的，行動的規範性就只能來自行動者對整個行動本身的選擇，即使選擇時的考量來自具有適當權威的他者，而他者要求作為包裹式理由的部分，其規範性似乎是受到行動者對整個行動的選擇與自我立法所賦予而非反過來。

達沃若不同意柯斯嘉的看法，他有何主張？事實上，達沃確實主張第二人稱的規範性不是包裹式行動理由中那種「這個行動值得做」的規範性。他曾指出自己認為一種「適當態度理論（fitting attitude theory）」是解釋規範概念最適當的理論，任何規範概念都關聯於某些具體的態度是「受到證成的（warranted）」；比如尊嚴（dignity）意味著對給定對象的尊重是受到證成的。<sup>8</sup>而如果行動者不能依照他確實具有的第三人稱理由去行動，對該行動者的譴責是受到證成的。（Darwall，2006：26—27，113，249）而正因為如此，基於道德義務的第三人稱理由的規範性不是來自於它所要求的整個行動在道德上值得選擇（moral choiceworthiness），而在於其分析地蘊涵關於譴責的規範態度，是這樣的態度證成了道德義務被假定具有的那種定言性的權威，因而證成了行動

---

<sup>7</sup> Stephen Darwall. "Morality and Practical Reason: a Kantian Approach." *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. (282—320) Edited by David Copp. (New York: Oxford University Press, 2005): 285.

<sup>8</sup> Stephen Darwall. *Morality, Authority, and Law: Essays in Second-Personal Ethics I*. (UK: Oxford University Press.2013a): 55.

者（即便從第一人稱而言）能夠、也應該做特定行動，而非反過來。

（Darwall，2013a：21，33—34）。



### 三、柯斯嘉的批評：第二人規範性值得懷疑

因此，在我看來，達沃或許會同意柯斯嘉提出的第一人稱條件是證成規範性的必要條件（若提出該問題的行動者接受一種第二人稱觀點，而且是理性的），因為受到證成的譴責態度蘊涵了受到證成的第一人稱行動理由。然而達沃似乎不曾提出有效的論證能說明為何這種「受到證成的（warranted）」態度能避開柯斯嘉所指出的實在論的麻煩。對於這點，柯斯嘉批評：

……我認為理由的規範性正是心靈對自身權威的規範性——而這包括了我們對他人具有的權威……達沃則建議我們以斷言對於相關事態的某些評價態度是受到證成（warranted）的態度來解釋這樣的要求……顯然達沃的想法是帶進這樣的態度給了我們某種具有規範指引力的東西。一個擔憂是，除非視某事物為「值得促進」意味著某種不同於視該事物為有理由被促進的東西，在整個故事中插入一個受到證成的態度似乎沒有太多實質的幫助。<sup>9</sup>

並且，柯斯嘉質疑達沃的第二人稱道德義務是否真的能夠具有非第一人稱的規範性：

……如果我們不必要進入第二人稱立場，為什麼我們必須擁有第二人稱的理由呢？（Korsgaard，2007：21）

根據達沃的解釋，第二人稱立場看起來不是和第一人稱審思一樣是不可避免的。如果我們是自律的，則拒絕採取第二人稱立場的人沒能了解某些重要且緊密關聯於自身主體性（agency）的事物。……然而我們究竟如何能夠是自律的？而我們又如何能夠於第二人稱立場中「預設（presupposing）」他者的自律，如果我們對於人類主體性的這種特徵沒有獨立運用的能力（independent access）？（22）

---

<sup>9</sup> Christine Korsgaard. “Autonomy and the Second Person Within: A Commentary on Stephen Darwall’s The Second-Person Standpoint.” *Ethics*, 118(1) (2007): 14—15.

如果達沃認為：經由提出與接受第二人稱要求，我們預設自己存在一種第二人稱的觀點和能力，並藉此發現自己乃至彼此必須「以自由而理性方式行動」(Darwall, 2006: 294—295)，那麼素樸的審思者 (naive practical deliberator)<sup>10</sup> 事實上根本就無法做出可理解的行動，達沃又如何能以此當作對第一人稱審思預設自律的反例呢？(Korsgaard, 2007: 22) 並且，如果理性的行動者本身沒有辦法第一人稱地、自律地做出行動，我們又如何透過將他人置於第二人稱的位置，預設並以自律的方式行動？我們最終有什麼理由採取一種第二人稱觀點呢？如果不依賴第一人稱的證成，看起來達沃所描繪的第二人稱道德義務最終不僅不是不可避免，甚至是不可能的。(22—23)

因此，柯斯嘉正是認為道德義務說到底仍是「自己和自己的關係」。對於其理論沒能保住道德義務是我們「彼此負有的 (owe to each other)」的批評，柯斯嘉承認其理論沒有描繪道德義務的「全貌」，僅僅是第一人稱觀點並沒有顯示違反自身理性的要求（即道德義務）同時將使我們對他人負有責任。

(Korsgaard, 2007: 11) 然而柯斯嘉並不認為其理論忽視了道德義務概念作為一種具有權威的要求、被要求者負有責任的面向，因為有一種「第二人稱關係」是我們永遠無法避免的，那就是自己和自己的關係。他說：

我認為自我意識的反思結構不可避免地將我們置於一個對自身的權威關係中，且作為結果我們同時對自身負有責任……因此我作為立法者在自身的權威之下行動，且當我沒有這麼做時，我需向自己負責。是以我的理由——事實上所有實踐理由——立基於人類心靈必然對自身具有的權威。對此我們可以說，由於人類意識的反思結構，我認為所有理性行動者及其自身處於一種達沃所謂的「第二人關係」——他具有一個第二人稱的內在之聲 (second-personal voice within)。<sup>11</sup> (10—11)

---

<sup>10</sup> 見本文第一章第二節第一小節。

<sup>11</sup> 柯斯嘉亦主張道德要求對行動者的關係是某種權威，而不是強迫行動不得不發生的力量（比如強大的慾望或外在強制力），原因在於，如果道德要求的條件是基於強制力，當強制力確實生效時（比如慾望確實推動行動者、外在強制確實施加於行動者），行動者不可能違反要求；而當行動者違反要求時，強制力並未生效，因而要求根本不成立。(Christine Korsgaard. *The Sources of Normativity*. (New York: Cambridge University Press, 1996a): 29—30) 這顯示出，道德要求及其來源和行動者的權威關係必須保留行動者（作為被要求者）依據或違反該要求而行動的自由。

對柯斯嘉而言，道德義務的約束力確實是透過一種作為立法者之「第二人」的要求才得以可能，而行動者也確實僅經由這種立法與要求的關係認識到並預設涉及這種「第二人稱觀點」之行動者的自由、自律能力；然而更重要的，並且作為關鍵和達沃不同的是，這種關係是不可避免而非可選的，因為這種關係事實上不存在一個「第二人」或「他者」，而是自己和自己的關係；相較之下，同樣的關係可能存在于自己與他者之間<sup>12</sup>，但我們有能力選擇參與或避免，而任何可理解的選擇都無法逃離自己和自己的關係。因此，和他者的第二人稱關係如果具有不可避免的約束力，似乎需要建立在行動者自己和自己的關係（一種自我要求的第一人稱觀點）之上，而非相反（將自律的規範性來源建立在真實他者提出的要求上），規範性「來源」是第一人稱而非第二人稱的。

最終，我認為第二人稱理論的困境可如此表述：要嘛必須在基礎行動理論的層面上依賴第一人稱的康德式建構論，而若如此，道德義務的規範性看來是第一人稱而非第二人稱的，第二人稱規範性將被化約為第一人稱規範性；要嘛第二人稱觀點以及他者的權威對於行動者而言不是不可避免的，達沃並沒有對道德義務的規範性提供有效的證成。在下一章中，我將詳細探討前述的困境，並開始提出自己的論點為第二人稱理論辯護。

---

如同本文已經提過的，柯斯嘉認為規範性的來源是自律，是自己選擇的實踐身分為自己立法，而為滿足前述的權威條件，自己和自己必須處於一種自我要求與自由地依據該要求而行動的關係。這如何可能呢？柯斯嘉的答案正是此處的內在第二人稱關係：將自己設想為具有立法者與行動者（被要求者）的面向。而當作為行動者的自身依其自由行動能力違反了自己立的法時，他和立法者，也就是和自己的關係並不和諧，因此他會「內疚、懊悔、懲罰自己」（104）、「失去身分，感覺自己不再是自己」（18，100—102）。

<sup>12</sup> 柯斯嘉認為和他者的關係和自己對自己的沒有不同，自我整合需要當下的自我意願可持存、共享的理由，這種理由是公共的。（Christine Korsgaard, *Self-Constitution*. (UK: Oxford University Press, 2009): 202—206）然而這種理由之所以是不可避免的，原因是行動者必須自我建構，相較之下和他人的第二人稱關係並不像自己和自己的關係作為自我建構的方式那樣基本。我將在本文第三章第三節詳細探討這個問題。





## 第三章

### 不可化約的第二人稱規範性如何可能？<sup>1</sup>

在這一章中，我將試圖論證：一旦行動者接受自己對他者負有遵守道德義務的責任，並採取一種第二人稱的觀點，該行動者便不能夠合理地將自己視為道德義務的立法者，即便這樣的責任仍然是可選的（optional）。換言之，即使是可選的，我們仍能合理設想一種不可被化約的第二人稱規範性。道德義務的規範性來源並不總能被視為僅僅是第一人稱的「自我立法」或「實踐身分」。我認為，將第二人稱理論中規範性的來源讀解為和我們同處一個道德社群，共享平等可究責性的他者和自身的「共同立法」以及這種立法所預設的第二人稱規範性是最恰當的方案：使共同立法成為可能的先驗條件是使行動者們有權威向彼此提出具有指向性約束力的第二人稱要求。事實上，即便柯斯嘉也會同意，共同立法預設了一種意志的聯合，而這和自我立法的差異僅僅在於共同體的構成範圍不同。本章結構將如此安排：我將先藉對康德式契約論的「多餘論批評」為例，說明理性自律與共同立法在規範性來源上看似相互競爭所引發的哲學問題，以及我們如何從讓渡權利的角度對看似矛盾的兩種「證成基礎」進行可理解的設想。接著，我將指出達沃的第二人稱規範性最好透過前述共同立法的方式理解；而共同立法預設了彼此作為共享意志權威的整體，因此預設了第二人稱規範性。最終，我將闡述柯斯嘉理論本身即保留了容納這種第二人稱規範性的空間，我們沒有理由認為這樣的第二人稱規範性是不可理解或可被化約的。

---

<sup>1</sup> 本章前兩節的許多文字曾於 2020 年 5 月 17 舉辦的輔仁大學哲學系第二十一屆校際研究生論文發表會上作為本人文章〈契約論的「契約」在論證上是多餘的嗎：一種康德式的辯護〉的內容發表，並收錄於該發表會提供的紙本論文集；由於該論文集並未以書籍的形式公開出版，我將不會對本章節中文字標示該文出處，且不會在參考書目中列出前述文章。特此說明以避免可能的學術倫理疑慮。



## 第一節 契約、共同立法與第二人稱規範性

現在，即便柯斯嘉承認第一人稱的權威事實上是一種內在的第二人稱權威，我們可能會懷疑這究竟是支持了第二人稱理論還是一種對其理論根基的瓦解。如果我們具有一種自己對自己的關係，這種關係是不可避免的，且不同於可選的和外在他者的關係。那麼，有一種可能性是，適當對待他者的方式事實上不過是行動者對自身的要求，則規範性來源永遠不會是和真實他者之間的第二人稱關係，而是自己和自己的關係。這兩種關係在本質上有所不同，且後者必須基於前者才有規範性。如此，規範性的來源是第一人稱的（或內在第二人稱），和真實他者之間的規範性能夠被化約為自己對自己的要求。<sup>2</sup>

一種在概念上不可化約的第二人稱規範性如何可能？這顯然不是僅僅由特定的心理狀態搭配相互譴責等外在行為所能呈現的，而需要設想一種獨特的規範建構程序。為此，我們需要的是一種共同立法的觀點，且這種觀點與理性作為規範性的來源並不衝突。我認為，以契約論的概念進行類比可以幫助我們理解這樣的想法。

### 一、契約論的多餘批評

某種程度上，第二人稱規範性面臨被化約為第一人稱規範性的危險，因為我們不清楚「因他人要求，所以我應該這麼做」的規範性和僅僅是「我應該這麼做」的規範性有何實質的概念差異，「他人要求」可能只是一個冗贅的概念。這個問題正如同契約論中的「契約」有時被質疑是多餘的一樣。

粗略而言，政治哲學與倫理學上的契約論試圖為公共規範、制度、政府的正當性甚至更廣泛而言的道德義務提供證成，並且論證效力（或多或少）依賴一個契約。然而，對任何真實的行動者而言，沒有人事實上訂定過契約論者所描繪的契約，堅持契約作為已發生或可能發生過的歷史事實往往站不住腳。而一旦契約論者承認其理論中描繪的契約並非歷史事實，只是一種假想的情境，

---

<sup>2</sup> 事實上本章將會指出，這不是柯斯嘉的看法。和自己與真實他者之間的關係與規範性對柯斯嘉而言並沒有質上的差異。

這些「假想契約論」便要面對一個問題：假想的締約結果憑什麼對行動者具有規範性？對此，契約論者往往需要依賴一些具有規範意義的條件才能說明「契約如何證成規範」。比如，羅爾斯在其契約論中所描繪的原初立場（**original position**）是為了確保契約的公平性，然而公平是一個道德判斷。<sup>3</sup> 如果公平的要求對行動者沒有規範性，似乎就沒有理由認為假想契約中人們在無知之幕（**veil of ignorance**）後締約的結果對真實的行動者具有任何意義。而「應該接受公平的規則」顯然應該先於、而不是假想契約的締約結果，否則契約的效力根本無從開始。

許多針對契約論的批評針對的正是這樣的理論結構：契約證成規範要求  $R_1$ ，規範要求  $R_2$  證成契約的效力，那  $R_2$  又受到何種理據的證成？比如，萊斯諾夫（Michael Lessnoff）指出，羅爾斯的契約論常遭受的批評包括「契約在羅爾斯理論中是多餘、次要的」和「羅爾斯在處理他的契約論論據時，使用了一種臆斷的、循環論證的方法」。（1986：140、142）本文稱前一種批評為「多餘論」，並且認為應和後一種「武斷論」明確區分。<sup>4</sup> 武斷論質疑的是，契約論者無法為其用以證成契約之效力的最終基礎—— $R_2$ ，或是證成  $R_2$  的  $R_3$ 、證成  $R_3$  的  $R_4$ ——提供有效的證成，因此預設這樣的基礎是武斷的。然而，武斷論雖然質疑契約論者所依賴的基礎「武斷、沒有理據」，卻不一定否認該基礎一旦成立，契約論者可以藉契約以推論出更強的規範主張。相比之下，多餘論也可被視為一種對「契約如何證成規範」的方法論質疑，而這種反對意見並不直接挑戰假想契約論所預設的規範要求或價值。多餘論者質疑的是：一旦預設某些規範條件，比如  $R_2$ ，則  $R_1$  這類的規範要求可以直接從中推論出來，不需要透過契約。事實上，面臨此種困境最典型的理論恰恰是康德的契約論。

## 二、康德的契約論是多餘的嗎？

康德實踐哲學中對「契約」概念的援引主要見於他關於法權論（**doctrine of**

---

<sup>3</sup> Michael Lessnoff, *Social Contract* (Hong Kong: Macmillan Education LTD, 1986): 142.

<sup>4</sup> 萊斯諾夫的討論並未嚴格區分兩種批評，並認為這兩種批評「非常相似（**closely akin**）」，因為它們：「都意味著羅爾斯並沒有真正從契約論式的前提中導出他想要的結論。」（140）

right) 與政治哲學的著作中。根據康德，法權是一套透過國家強制力確保並協調人們的外部自由的條件<sup>5</sup>，而國家強制力的合法性只能來自於人們的聯合意志 (united will)；對此，我們無法不透過一個原始契約 (original contract) 加以設想。(MM：313–315) 康德認為，這種依據契約的聯合是每個人都應該擁有的<sup>6</sup>，不須是歷史事實而僅是一個理念，以作為測試法律之合法性的判準。例如：如果一條法律是原始契約中的人們不可能同意的，那這樣的法律便是不公正的。(TP：297；MM：339–340) 康德的契約論雖然不像羅爾斯那樣，從假想的契約中推論出十分具體的規範原則，但仍然透過契約概念證明了一些制度是不合理的，比如：非共和制的憲法 (MM：340–341) 或是世襲特權 (TP：292)；康德認為這些制度「不可能」被假想契約中的公民所同意。我們怎麼知道假想契約中的公民「可能」同意什麼？康德顯然認為這個同意不是經驗上人們所給出的同意 (ibid)，而是「一個具有成熟理性能力的人將會為自己規定的」。<sup>7</sup>

我們已經可以隱約看出，康德的法權論與道德哲學雖不相同，卻有著相當深刻的關聯，而康德遭受多餘批評的關鍵正源於其法權論與道德哲學之間同源且相互支持的關係。首先，對康德而言，我們僅藉由道德令式 (moral imperative) 認識自身的自由，「所有道德法則，因而甚至所有的法權義務皆由此而來」。<sup>8</sup> 並且，康德指出法權義務「僅僅因為它們是義務，便也屬於倫理

---

<sup>5</sup> Kant. *The Metaphysics of Morals*. (後文以縮寫 MM 代替): 230–232. 本文使用之康德著作縮寫及譯本請參閱文末參考書目中之說明。

<sup>6</sup> Kant. “On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice” (後文以縮寫 TP 代替): 289. 本文使用之康德著作縮寫及譯本請參閱文末參考書目中之說明。

<sup>7</sup> Kant. “A Renewed Attempt to Answer the Question: Is the Human Race Continually Improving?” In *Kant, Political Writings*. (177–190) Translated by H. B. Nisbet. Edited by Hans Reiss. (USA: Cambridge University Press, 1991): 187.

<sup>8</sup> 對康德而言，所有義務皆來自道德法則，然而確實可以依據「是否涉及一項目的」區分為「德行義務 (duties of virtue)」與「法權義務 (duties of right)」。(MM：239) 事實上，「道德 (morality)」作為倫理學 (ethic) 的研究對象，以令式 (imperative) 的形式呈現給行動者，對我們內心的法庭自有約束力。因此一般而言的「道德義務」指的更像是義務的總稱，包括康德所謂「德行義務」與「法權義務」的總和。

學」，倫理學會教我們遵守法權的原則。(MM：219—220)<sup>9</sup> 因此，康德的法權理論至少在兩種意義上受到理性的支持。其一，理性的人會要求自己遵守法權義務；其二，什麼樣的制度是合法的推論依賴「理性的人在假想契約中會同意什麼」。而探討理性原則的理論正是康德的道德哲學。由此可見，道德義務的外延完全包括法權義務，很難看出康德契約論中「具有成熟理性能力的人將會為自己規定的規範」跟「依據理性，我應該為自己規定的規範」究竟有何實質的差別；而若「我應該遵守的法權規範」正是那些「依據理性，我應該為自己規定的規範」，兩者皆源自理性，道德與政治義務看似具有同樣的規範性來源，而遵守理性的要求並不需要透過「締約」。

那麼，既然法權的要求不僅和道德義務具有完全重疊的外延，亦直接源自理性原則，為什麼對於一個完全理性的人而言，遵守廣義而言的道德義務不需透過締約，而法權，或政治上的義務卻需要締約？於是高夫 (J. W. Gough) 批評康德：「契約對康德來說是多餘的，畢竟政治義務可以直接建立在道德義務之上；而康德認為道德義務有普遍的約束力，並不需要安插一個契約。」<sup>10</sup> 而萊斯諾夫更將康德與盧梭的契約論與僅僅是假想 (hypothetical) 契約區分，歸類為理想 (ideal) 契約論——援引這種契約的功能是說明人們「應該同意什麼」或「完全道德的個人將會同意什麼」——並指出：

這種辯護或反對特定政治制度的方式顯得不必要地迂迴。簡而言之，道德上良善的人會同意道德上良善的制度，任何用以顯示道德的人會同意 (或反對) 某制度的論證可以直接為該制度辯護 (或反對之)，不需要涉及同意 (agreement)、契約 (contract) 或是許可 (consent)。(Lessnoff, 1986：94)

多餘論者的批評似乎顯示出，以「一個完全道德的人將會同意」以證成某些規範是沒有意義的，因為完全道德的人本來就會同意、遵守他該遵守的規範，這沒有對人們該遵守什麼規範提出實質的主張；換言之，能夠證成契約論實質主張的，只能是完全道德的人同意某些規範的「理由」，而非「他會同意並

---

<sup>9</sup> 這並不難透過直覺理解。法律不要求人遵守道德，而大多數人應該會同意道德要求人守法。

<sup>10</sup> J.W. Gough. *The Social Contract* (Great Britain: Oxford University Press, 1957): 183.

遵守這些規範」這樣的事實。那麼，康德究竟有何理由在法權上採取一個契約理論，卻認為道德能直接基於理性而有規範性呢？



### 三、責任與締約

康德的實踐哲學中，人類實踐的任何規範從來只有一種最終的權威，那就是理性的要求。因此，人們對一項規範的同意如果不是經由理性審思而給出（比如受到外力強迫、情緒影響等等），那麼這樣的同意並不能為規範提供證成。然而這並不意味著理性行動者的同意或相互約定在規範的證成上沒有效力。我認為，康德在法權或政治的義務上提到契約是有理由的，原因在於特定規範因其相關的實踐問題而具有概念上不可化約的形式，契約正是政治義務的形式，是政治義務作為規範概念的組成部分。事實上，我認為康德之所以在法權論中引入契約概念，乃是由於政治義務需反映其相關的實踐問題「以作為政治義務」。

與政治義務相關的實踐問題是什麼？我們可以在康德的法權論中找到一個可能的答案是：我們需要一種能夠具有外在強制力的規範，這也是許多詮釋者認為康德法權義務和其它諸如德行義務等最重要的差異。如伍德（Allen Wood）指出：

即使所有人實際上恰巧（happened）自願限制自身的行動在其權利範圍內，也沒有人真正擁有法權的條件。這是因為法權的條件仍然沒有確定的界限（determinate boundaries）（沒有辦法解決關於它的爭議，例如關於財產的爭議），也沒有強制性的保護或保證。即使人們的權利實際上並未受到侵犯，也不意味著他們受到了保護，如正義所要求的一般。<sup>11</sup>

相較之下，並非所有義務都在概念上關聯於外部的強制力。我認為，透過康德的法權義務涉及強制力，我們可以看出一個相關規範需要契約加以證成的深層理由；以強制力要求行動者做他應該做的行動是正當的，若且惟若這樣的「應

---

<sup>11</sup> Allen Wood, *Kantian Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2008): 215. 即使如此，伍德也指出康德並不將所有法權義務都視為強制性的。（161）

該」蘊涵「對他人的責任」。<sup>12</sup>

現在，事情開始變得清楚。對康德而言，「我該如何行動？」本質上是個行動者向自身負責的問題，然而政治問題及人們具有的權利以及可以相互主張、強制執行的規範；「什麼是合理的政治義務？」涉及的實踐問題恰恰就是：什麼是行動者應該向彼此負責的？對此，一個純粹形式、因此是先天、不依賴經驗的回答便是「我們彼此約定的」。我認為，這正是康德主張必須透過一個契約才能設想理想的（合乎受到證成的法權原則的）國家及其制度的深層原因，即便康德沒有明確地如此主張。

## 第二節 契約的規範性能被化約為理性的規範性嗎？

### 一、共同立法與理性的規範性

現在，我們需要論證的是，以契約作為形式，因而能夠相互究責的義務能夠因為理性的要求而具有規範性，且不會導致規範的證成效力最終來自理性而非契約。首先我們可以注意，康德的理性觀在相當基礎的層面上具有重視人的自由選擇與主體間（intersubjective）關係的特徵。即便就（理性的）自願遵守者的觀點而言，合理的契約義務亦不能只是自願遵守者的準則（maxim）或善意志（good will）的認可，即使其準則完全合乎法則的形式。對康德而言，確保理性能力作為自律意志無法拒絕的實質目的是定言令式（categorical imperative）的「人性目的形式（the formula of humanity as end in itself）」；而準則之完全確定（a complete determination）必須依賴自律（autonomy）以及「目的王國（kingdom of ends）」形式。由於康德將定言令式的諸形式視為同一法則

---

<sup>12</sup> 事實上我認為自己的主張和康德（至少其主流詮釋）並不完全相同。我認為涉及政治、權利的義務所反映出真正關鍵的概念不是強制力，而是對自身以外行動者的責任。即使不預設社會需要一種伴隨強制力的規範，追尋一種對他人負有責任的規範亦是有意義的；在政治哲學或康德的法權論中無法迴避，因此需要相應規範概念的實踐問題是「責任如可能」，而非「強制力如何可能」。無論如何，我將暫時擱置這個問題。當前只需指出，為強制力提供證成同樣也必須依賴對責任的證成，因此康德的法權義務同樣涉及責任概念。

的不同表述<sup>13</sup> (G: 436)，前述兩種形式雖在邏輯上不同（否則根本不需要不同的表述式），在實踐上卻沒有表達兩種不同的目的。因此，康德的理論不容許存在一種以人性作為目的自身，卻不將目的自身表達的實質要求視作目的王國之共同立法的行動準則。「目的王國」的關鍵意義不在於「我」應如何對待「人性」及其價值（那是「人性目的形式」足以表達的），而在於行動者自身不是審思如何行動的唯一標準。經由致力於實現一個「目的王國」，我們將所有人視為「共同立法者」，這意味著我們行動準則的最終權威不僅應當來自自己，也應當來自他人。換言之，假設這件事情是可能的：一個行動者主觀上視他者為目的自身並表達於自己的行動準則之中，同時認為僅僅是自身的善意志（良好的理性能力）便具有充足的權威賦予自己的行動準則合理性。依據本文試圖採取的詮釋方向，我們可以說，該行動者不算是真正依據義務而行動。原因不在於其準則不合理，而是缺少普遍立法的正當性，而缺少這種正當性的準則恰恰就是真正的善意志應該加以拒絕的。

這也就是說，即使從理性、道德、自律而非法權的角度出發，我們仍可以看出定言令式諸形式的整合為理性自律與共同締約的相互依賴與不可化約提供了解釋（或至少保留了如此詮釋的空間）。即便任何被遵守的規範要求最終都是經個別行動者理性審思、認可才能表現於其行動準則上，能夠合理被設想為主體間相互負有責任的準則將會預設其權威來自不能被化約的共同立法。而使這種共同立法成為可能的，最終是理性存在者預設彼此作為一個整體，彼此具有第二人稱規範性。換句話說，理性能力作為決定自身如何行動的能力，在考量一種主體間共同決定的理由時，必須相對化、限制自身對自身的權威，並視自身為「具有引發行動，卻沒有使行動合理的能力」，並視彼此意志能夠相互限制，否則最終的審思結果也不過是第一人稱反思認可的理由。在這種圖景下，個別理性行動者的私有理性就如同依法行政的機關，對自身下達有如行政命令的要求作為行動準則。而如果這樣的準則不只是一個向自身負責的要求，這些行政命令的效力只能來自更高階的立法；即便行動準則只能由理性自身為自身

---

<sup>13</sup> Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. (後文以縮寫 G 代替)：436. 本文使用之康德著作縮寫及譯本請參閱文末參考書目中之說明。



決定（如同機關內部的行政命令），如果不將裁決行動準則的最終法官視為共同立法關係中所預設的權威，行動準則不會有任何能夠相互主張的合理性。



## 二、第二人稱規範性作為意志聯合之構成性要求

前述對於康德的詮釋，相當類似於達沃試圖採取的策略，他確實認為自己的理論契合一種共同立法的觀點，我們應當透過目的王國形式才能真正理解定言令式的人性目的形式和普遍法則形式所表達的「普遍化」和「將他者視為目的自身」。<sup>14</sup>（2006：304－309）而許多評論者也認為達沃的第二人稱倫理學事實上描繪了一種「集體的自我立法（collective self-legislation）」，這種立法觀點是第二人稱的，因為這種觀點中對意志的立法涉及共同權威（common authority）。<sup>15</sup> 而這種共同立法能體現出和第一人稱理論的差異：

對道德之第一和第二人稱的解釋之間的差異在我們看到達沃將康德式道德理論重構為一種契約論時變得更加清楚……這為我們帶來了目的王國的想法，一個由理性存在者經由共同法則聯合而成的社群要求我們以作為目的而非僅僅是手段的方式對待彼此。人性的尊嚴使我們承諾對彼此提出不能被合理拒絕、且自由而理性的行動者會對此負責的要求……平等地承認他者的想法排除了將個人視為具有特殊的地位——這個想法呈現於詢問自身的準則能否被設想或意願為普遍的法則。<sup>16</sup>

達沃也明確指出，對道德義務概念、來源的第二人稱分析能夠在推論實質道德要求的理論（比如規範倫理學或政治哲學）上支持「契約論」，反之而言，「契約論」是能夠適當反映道德義務本質上具有第二人稱面向的理論。

（Darwall，2006：300－302）而包爾斯圖德（Herlinde Pauer-Studer）認為，與其視契約論為第二人稱規範性在規範倫理學上的蘊涵，認為第二人稱規範性本身來自於一種被設想的契約似乎更恰當。他指出：

---

<sup>14</sup> Stephen Darwall. *The Second-Person Standpoint*. (USA: Harvard University Press, 2006): 304－309.

<sup>15</sup> R. Jay Wallace. “Reasons, Relations, and Commands: Reflections on Darwall.” *Ethics*, 118(1) (2007): 32.

<sup>16</sup> Herlinde Pauer-Studer. “The Moral Standpoint: First or Second Personal?” *European Journal of Philosophy*, 18(2) (2010): 300.

我雖相當同意達沃對康德的詮釋，我認為他對優先性的排序應當反轉過來：比起聲稱契約論需要依賴一個對道德的第二人稱解釋，我認為契約論不只為第二人稱道德關係，也為第一人稱道德權威提供了基礎。<sup>17</sup>



然而必須澄清的是，本文以契約論為例，希望主張的是：第二人稱規範性是共同立法的條件，而非結果。因此達沃願意接受的「契約論」採取的進路和前一節中本文所提之康德詮釋的「共同立法」仍可能有個差異。本文所謂的「共同立法」並非僅僅是所有涉及該立法的個人基於其給定的身分和第一人稱觀點進行審思、認可並同意某些規範，因而使該規範對所有人皆有效；若是如此，儘管無數審思者都能夠同意給定規範，然而這種「共識」無數個在審思結果上剛好一致的第一人稱觀點，無法產生一種不可被化約的第二人稱規範性。

如果共同立法有助於理解一種不可被化約的第二人稱規範性，我希望強調的重點不在「同意」。我認為，我們能夠將「共同約定產生責任」視為可能，行動者必須預設彼此之間具有一種不可化約且超越第一人稱審思觀點的聯合關係。而在這個聯合關係形成的時候，構成了一種「你」和「我」之間無條件、不可化約的規範性，這即是第二人稱規範性。事實上，第二人稱規範性反映的是「我們」這樣的共同體——如果不至分裂為你、我、他各自的第一人稱觀點——所需要預設的構成性要求。因此第二人稱規範性並非約定的產物，而是意志共同體的構成性條件。換言之，當我們從事需要預設意志共同體的審思或行動時，第二人稱規範性對我們就是有效的，否則我們根本不能算是在進行這樣的審思或行動——比如，根本沒有在進行契約的訂定，因為缺乏共同體的約定不過是剛好一致的第一人稱認可，而不是約定。

本文作者認為，康德法權論中的契約形式，以及我們如何一貫地設想其法權與道德哲學中的規範性，恰好能反映出：共同立法必須預設意志的聯合關係，而第二人稱規範性是這種關係的構成條件。下一節中我們將會看出，這樣的「第二人稱規範性作為意志聯合之構成性要求」恰恰在康德與柯斯嘉的理論

---

<sup>17</sup> Herlinde Pauer-Studer. "Contractualism and The Second-Person Moral Standpoint." *Grazer Philosophische Studien*, 90 (2014): 158.

中具有最清楚的表述。最終本文將主張，第二人稱規範性和第一人稱規範性的差異僅僅在於意志聯合關係的構成範圍不同；第二人稱規範性在概念上是可理解的，並沒有被化約的問題。



### 第三節 柯斯嘉理論中的意志聯合與第二人稱規範性

現在，我們可能會想知道概念上關聯於共同立法與意志聯合的第二人稱規範性如何相容於柯斯嘉的一般性行動理論，以及這種理論試圖證明的第一人稱規範性。本文的主張是：第二人稱規範性理論不需也不應該迴避反思認可與柯斯嘉式的自我建構理論；事實上，第二人稱的形式恰恰是第一人稱自我立法的構成性條件。乍看之下，柯斯嘉在其評論達沃的文章中已明確地接受基於道德義務的理由皆來自一種內在的第二人稱的要求。然而即使如此，與外在他者之間的關係及其相關的規範性在什麼意義下能夠實質地融入柯斯嘉的第一人稱理論，我認為並不清楚。我們有兩種可能性：

1. 基於內在第二人的要求，行動者和他者處於一種相互重視彼此作為目的自身的關係。
2. 行動者和他者處於一種聯合彼此意志的關係，正如他自己和自己的關係。而這使主體間的第二人稱規範性得以可能。

我認為有充足的理據相信柯斯嘉接受的是後者，而在這種視野下第一與第二人稱規範性的競爭關係某種程度上被瓦解了：兩種規範性的差異不在於質的不同，而在於構成意志聯合的範圍不同。

事實上，我們要的答案就在柯斯嘉關於理由公共性的論證之中。值得注意的是，某種程度上，柯斯嘉採取的理由公共性論證正是要證明理性行動者透過立法將價值與規範性投射到世界中時，這種立法方式不會只對行動者自身有規範意義，柯斯嘉的理由公共性論證具有被詮釋為證成行動者應當和他者處於第二人稱關係的空間。<sup>18</sup> 然而，這樣公共理由似乎和柯斯嘉認為規範性來源是自

---

<sup>18</sup> 例如，德·馬格特便將柯斯嘉的理由公共性論證視為一種第二人稱論證。(Sem de Maagt. “Korsgaard’s Other Argument for Interpersonal Morality: the Argument from the Sufficiency of Agency.” *Ethical Theory and Moral Practice*, 21 (2018): 889 ; Sem de Maagt. “It only takes two to

己對自己立法的觀點存在緊張關係。(不論我們稱這種關係為第一人稱關係還是「內在的」第二人稱關係)如我們已經討論的,如果接受來自他者的第二人稱要求的最終理由是自己對自己的要求,那麼第二人稱的規範性最終會被化約為第一人稱的規範性,柯斯嘉的理論如何容納一種不能被化約的第二人稱理由並不清楚。

我認為,真正清楚地接受一種共同立法觀點,因而容納了不可化約的第二人稱規範性的文本證據,出現在在柯斯嘉討論康德理論中道德責任如何可能的文章<sup>19</sup> 以及關於自我建構的著作中。<sup>20</sup> 柯斯嘉引用康德的說法指出,如果我們將意志設想為只受自身訂立的法則約束,我們不可能進行諸如承諾等各種需要共同審思以約定的、對各方都有規範性的行動:

直到你接受我的承諾,我永遠能夠將之收回,在你接受之前我沒有真正受到約束(I am not committed until you have accepted)。然而若我做出承諾時我並沒有真正受承諾約束,我沒有真正做出承諾,而你沒有可以接受的東西。(Korsgaard, 2009: 189)

除非雙方的共同審思並非各自基於自身私有的利益與理由進行的賽局,而是相互關心彼此的價值,並共享立法權威的共同體,即「聯合意志(unified wills)」:

這個問題顯示出承諾與轉讓不能被理解為一個成功行動的結果。相對的,它們是構成一個單一共同意志所造成的,來自我們之間聯合的那一刻。(190)

對於所謂的聯合意志,柯斯嘉指出:

說我們聯合了彼此的意志是什麼意思呢?……當我們與彼此互動時我們做的是共同審思以做出一個共同的決定。由於實踐推論(syllogism)的結論是一個行動,其結果是一個我們一起進行的行動,並受我們一起自由選擇的法則治理。對此法則的自由選擇是

---

tango: against grounding morality in interaction.” *Philos Stud*, 176 (2019): 2773.)

<sup>19</sup> Christine Korsgaard. *Creating the Kingdom of Ends*. (UK: Cambridge University Press, 1996b): 188–221.

<sup>20</sup> Christine Korsgaard. *Self-Constitution*. (UK: Oxford University Press, 2009).

一個構成聯合意志並使共享的行動得以可能的行為 (act)。(ibid)<sup>21</sup>

正如行動者自身的意志是透過他所審思並採取的行動所建構的那樣，共同意志無非是共同的審思及其結果所預設並建構的主體，並非宗教或形而上的實體。而這種聯合意志的關係和解釋「責任」高度相關。柯斯嘉指出當我們視他人具有責任時，我們視其和自身處於一種視彼此作為自由理性的存在者，且具有相互性 (reciprocity) 的關係。處於這種關係中的行動者「讓渡」了一部分對自身意志的立法權威予關係中的他者，使其意志能和自身意志相互限制。

(Korsgaard, 1996b: 188–193) 柯斯嘉認為這樣的關係和行動者對自身意志之絕對自由、自主的重視是相容的，正因為這種讓渡關係具有共享實踐身分的相互性 (195–196)：

我在這裡討論的相互性 (reciprocity) 不只是一種各方可以隨時離去的交換。在此各方交換的是一部份的實踐身分，而其結果是該身分的轉化 (transformation)。(215)

我認為，「聯合意志」與「身分的交換與轉化」的概念在本文的脈絡中是極其重要的。正如本文前一節中指出的，以契約或共同立法理解道德義務的規範性並非將規範性視為來自第一人稱的同意，也不單單只是反映規範性來自意志對意志的某種互動關係。真正的關鍵是這樣的互動方式如果是可理解的，預設了意志與意志藉由交換一部份權威（事實上意志就是一種權威，因此交換了自

---

<sup>21</sup> 本文所引用的柯斯嘉關於責任與主體間互動基於聯合意志的說法相當程度上基於他對康德關於婚姻、友誼以及政治義務或正義的主張的詮釋與轉述。(見 1996b: 190–195 以及 Christine Korsgaard, *The Constitution of Agency*. (UK: Oxford University Press, 2008): 237–240) 然而我相信這也是柯斯嘉自己的主張，或至少他可以同意這種意志聯合建構相應規範的模式不會與自身理論有衝突。事實上，即便在相關段落中我們難以看出意志聯合、共同審思與理由公共性之間的關係，更不用說看出第二人稱的規範性如何可能，柯斯嘉確實在 *The Sources of Normativity* 中提到了道德義務來自目的王國，而不同於道德但並非無道德意義的義務可以由較小的人際關係所形成的意志聯合產生 (Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*. (New York: Cambridge University Press, 1996a): 127–128)；而在 *Self-Constitution*，即本文認為更能系統地表達柯斯嘉關於理由之規範性如何共享的想法的文本中，他在相關討論的段落中也引用了康德的相關說法。(2009: 189)

身的一部份)所形的聯合整體。這個整體的權威來源從概念上就是由形成聯合，個別意志所能對彼此具有的權威；換言之，個別意志與個別意志在這樣的聯合關係中具有一種不依賴其第一人稱審思觀點的第二人稱規範關係，這是聯合意志之作為聯合意志的方式，是其構成性條件。

不可化約的聯合關係作為超越個別意志之整體（或規範關係，如果我們不希望「整體」這樣的字眼讓人產生關於本體論的不當聯想）而非僅僅是一群意志之間的同意關係在柯斯嘉所詮釋的、康德對性關係的看法時呈現地尤為明顯。依據柯斯嘉，康德觀點下性關係潛在的危險不是把對方的身體當成產生愉悅的手段，並因而將他人當成僅僅是獲得愉悅的工具。原因在於，將身體當作愉悅的工具只需雙方自由地同意問題就解決了。相對的，性的渴望是一種「對人的渴望（an appetite for another human being）」<sup>22</sup>，性關係的麻煩正在於這種關係必然帶有一種對人之整體的欲求，恰恰是將「人」而非身體作為慾望的對象使得我們有將人當成只是手段的疑慮。依照這種詮釋，康德彷彿認為性愛本身必然帶有一種將人降格為物的態度，蘊涵一種將人視為「可被擁有」的觀點。<sup>23</sup> 對此，康德的解決方式是，在一種具有相互性、對彼此讓渡一部份意志權威的聯合整體下，我的一部份成為他人的所有，他人的一部份也成為我的所有，我可以「贏回自身（win myself back）」（Kant, 1980: 167）；在這種關係中，彼此擁有的已不再是自身或他者，而是一種共同的、受到轉化的身分。這大概就是康德認為只有婚姻中的性行為能夠得到道德上證成的原因。

（Korsgaard, 1996b: 194–195）

回到柯斯嘉自己的理論。我認為他不僅在其理論中保留了行動者建構聯合意志的可能性，與使之成為可能的第二人稱規範性；並且，我們有充分理由相信，當這樣的規範性確實生效時，柯斯嘉不會主張遵守相關要求並對構成聯合意志的其他成員負責必須基於一個第一人稱有效的理由才具有規範性；相對的，這種第二人稱的規範性直接作為彼此聯合關係的構成性要求，如同違反自

---

<sup>22</sup> Kant. *Lectures on Ethics*. Translated by Louis Infield. (USA: Hackett, 1980): 163.

<sup>23</sup> 然而柯斯嘉也提到，康德「很不幸地」在某些文字上表達了另一種觀點，並主張性愛的問題在於我們以作為「異性（member of particular gender）」而非「人」的方式欲求之，而這是「胡說八道（nonsense）」，並不值得我們討論。（Korsgaard, 1996b: 214, note 10）

己訂定的法是破壞自己的實踐身分與整體性，違反共同訂定的法正是破壞彼此之間的聯合關係，當這樣的關係受到侵犯卻不至於蕩然無存時，對他人的要求（claim）與譴責事實上是一種對於維護關係的要求：A 要求 B 重視那些基於 A、B 的聯合意志應當重視的事物。這能夠呼應達沃關於第二人稱理由並非基於第一人稱理由而有效，且無法被化約的主張。在我看來，這樣的觀點，事實上和柯斯嘉認為規範性源自自己對自己立法的觀點完全相容，並且能夠回應一些關於柯斯嘉的理由公共性與第一人稱規範性來源存在緊張關係的批評。比如奧戴（Ken O’Day）認為，規範性應該從一開始就有公共性，而非由私有的立法延伸到他人，否則理由不會是本質上公共的：

我們如何能夠發展關於理由是本質上公共的概念？將公共性論證轉向於指出規範性原本就是公共的而非附加於一個像柯斯嘉所作的那樣已經是私有或個人的解釋顯得是必要的。只有這種方式才可能確立理由本質上是公共的。<sup>24</sup>

而一個共同立法的模型能夠滿足這樣的要求：

在柯斯嘉的解釋中，規範性來源是我們對自己的立法，而由此產生我們的理由與義務。但這已經是視理由與義務在根本上是為私有的，且因此建立了一個必須橋接的斷層，如果我們要以義務約束彼此。然而，如果我們不可能對自己立法因而需要一起立法，則我們以義務約束彼此成為可能。（ibid）

又或者，塔拉森科·斯卓克（Aleksy Tarasenko-Struc）認為柯斯嘉的規範性理論和對他者的義務之間存在理論解釋上不可橋接的斷層（unbridgeable explanatory gap）。<sup>25</sup> 然而柯斯嘉較晚的著作清楚採取的共同自我約束（joint self-binding）與讓渡權威（discretionary authority）模式可以至少在概念上使對他人的義務不

---

<sup>24</sup> Ken O’Day. “Normativity and interpersonal reasons.” *Ethical Theory and Moral Practice*, 1 (1998): 70.

<sup>25</sup> Aleksy Tarasenko-Struc. “Kantian constructivism and the authority of others.” *European Journal of Philosophy*. (forthcoming): 5–9. Download from: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ejop.12426/>

會被化約為對自己的義務。(Tarasenko-Struc, forthcoming: 9–10)<sup>26</sup> 因此，我們有理由相信一旦柯斯嘉接受行動者可以經由聯合彼此的意志共同立法，其理論確能保有容納達沃企圖維護的第二人稱理由及其在概念上所有必要要素的空間，且柯斯嘉描繪的第一人稱與第二人稱規範性之間不存在緊張關係。

現在，我們可能會想知道，柯斯嘉是不是在其理論中接受了兩種不同的（第一人稱與第二人稱的）規範性，即使兩種規範性不會相互衝突？我認為答案是否定的。依據柯斯嘉，共同立法和自己對自己的立法並不是兩種不同的立法，而正是範圍不同的同一種立法。原因在於，自己對自己的立法事實上也是一種意志共同體的建構，只不過其範圍是單一行動者的「跨時間同一性」。所謂的第一人稱自我立法，指的是範圍包括現在自我、未來自我，將身分統合為一的要求，而和外在真實他者共同立法的意志聯合範圍則超出了我們一般理所當然地視為「自我」的範圍。對此，柯斯嘉指出：

內在地統整自身主體性的要求和統整自身與他者主體性的要求是一樣的。建構你自己的主體性關乎那些你只能和自己分享的理由。這就是為什麼你必須普遍地意願事物，因為你現在據以行動的理由，那個你現在為自己決定的法則，必須是你之後能夠再次意願並行動的理由…… (Korsgaard, 2009: 202–203)<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> 事實上，塔拉森科·斯卓克認為即便柯斯嘉接受共同立法的理論：「只有在字面上解決了問題。(only the letter of the problem has been addressed.)」原因在於，柯斯嘉的共同立法需要行動者讓渡權威並形成共聯合意志才得以可能，而：「這意味著你一開始並沒有以義務約束我的權威。(it turns out that you have no original authority to obligate me.)」(ibid) 在我看來，這和本文將在下一章中詳細討論的第二人稱觀點是否「可選」的問題有關。聯合意志的形成對柯斯嘉而言似乎和偶然的實踐身分一樣沒有不可避免的力量。

<sup>27</sup> 可能有人會認為，儘管我們可以說自我片段之間的內在第二人稱關係和自己與他者的關都是一種「要求」，這樣的「要求」仍有著概念上的不同。原因在於，在日常經驗中，若一個人在過去忽視了當下自我會重視的事物、過去的他違反了當下的他的要求，他對於這種「侵害」的反應和規範經驗可能與受到外在真實他者侵害時相當不同；同樣是忽視了現在的自己所重視的價值，他可能會對於他者的侵害表達譴責，而對過去的自己僅僅感到遺憾、後悔，甚至是不帶太多「道德」意義地，認為自己不夠遠慮、「怎麼那麼短視近利！」，這和犯下對他人不道德的過錯似乎有某種重要的差異。這確實使本文關於第一人稱和第二人稱規範性在作為要求的概念方面沒有差異的主張受到某種程度的挑戰。本文無法過於詳細地討論這個問題，然而我將指出這種



一個行動者不可能以破碎的、每個時間片段相互獨立的方式採取理由，「我的」理由意味著跨時間的所有自我片段能夠共享其規範性；從另一角度而言，主體性正是藉由跨時間的片段自我重視共同的身分與規範所聯合而成，無法共享身分的純粹意識片段會崩解為現象，不能構成行動者的一部份。因此：「實踐理由的任務是保持一個行動者為一個整體，為做到這點，它們必須具有公共性」。(205)

如果理由的公共形式存在於所有意志的統合之中，不僅僅是行動者和外在他者的聯合意志，更包括身分的形成，而凡具有公共性的理由皆能確保各方的責任與相互的可究責性，這是否意味著達沃和柯斯嘉的爭論被消解了，兩者之間並不存在實質的差異？我認為，兩者之間最終仍有一點關鍵差異：柯斯嘉認為自己和自己的第二人稱關係更加基本，而和他者的第二人稱關係雖是自然而然的，確不是無法避免的。對此，柯斯嘉確實指出他者能夠輕易地經由呼喚我們喚起我們對其身為理性行動者的重視，而進入共同審思的場域。

(Korsgaard, 1996a : 139) 柯斯嘉認為這顯示出：

我是否在說，我們彼此被隔絕，鎖在自己具有的私有理由的小系統中？非也，恰恰相

---

日常經驗不是不可挑戰的。我認為經過反思，我們無法主張對未來自我的責任和對他者的責任具有受到證成的差異。在我看來，這種日常經驗在成因上並非不可解釋；由於生物的本性，我們對於不同時間被視為自身的意志有一種自然而然的親密性，導致比起他人，我們更容易在乎未來自我的利益，也更容易原諒或寬容過去的自己對自己作為具有適當權威的意志所做的侵犯。事實上，這種關係也不限於自己對自己，亦可能包括和真實他者間的某些親密關係，比如親子間、伴侶間，對此人們容易有忽視自身「作為具有平等權威之自由意志」的傾向。然而，作為具有平等可究責性的個體確確實實是且應該是關係中之個人的一個面向，而這是構成一個融貫的、穩定的——更重要的是，受到證成的（我將在下一章中討論特定意志聯合關係及其蘊涵的規範性是否能得到證成的問題，其實這說到底和融貫、穩定、可理解等是同一個問題）——關係的條件。換句話說，如果基於自然的傾向，親人、伴侶、甚至跨時間自我關係中的部分成員成了單方面服務其他部分的奴僕，而被服務的部分（在前述例子中，是不夠遠慮的過去自我）則成了超越平等關係、能夠逃避責任的主人，這種關係是奴役的、物化的。因此最終在我看來，如果日常經驗中我們對於對自身同樣的侵害譴責他人多過譴責自己，那麼該檢討、修正的有可能是我們構成自我的方式（當然，若過度譴責時，當修正的是和他人構成關係的方式），而不一定是本文提及的哲學主張。

反。我說的是將他人理由當成有規範性地加以回應 (responding to another's reasons as normative) 是預設立場 (default position) ——就如同以具有意義的方式聽取他人的話語 (hearing another's words as meaningful) 是預設立場。(Korsgaard, 2009: 202)

然而，對於這種「預設立場」是不是蘊涵著和他人的第二人稱關係是不可避免的，比起堅持「自己和自己的第二人稱關係」不可避免，柯斯嘉似乎有所保留：

讓我們假設你可以決定將他人的理由當作理由對待，對自身具有規範蘊涵，然而你不需要這麼做除非你如此選擇。這會顯示出道德是可選的，因而依賴於你是否具有偏好人際互動的私有理由嗎？這沒有那麼簡單，因為永遠有一個人，即便最堅決的私有審思者也必須以康德理論要求的方式與之互動，那就是他自己。(202)

與此同時，柯斯嘉明確地主張是否視他人具有責任取決於我們是否視其和自己處於具有相互性的關係：

如果是否歸咎責任的決定是實踐的，這樣的決定部分地基於其它考量是合理的：特別是，你已經、或打算、或希望和那個被考量是否予以究責的人處於何種具有相互性的關係。(Korsgaard, 1996b: 199)<sup>28</sup>

我認為，在這種觀點中，第二人稱規範性就如同柯斯嘉所謂「偶然的」實踐身分所具有的規範性。縱使由這些身分或與他者的關係所產生的理由與其規範性是確確實實對行動者具有權威的，也具有不能被化約的獨立效力，然而在這些規範性的背後仍然有個「身為理性存在者」的實踐身分作為條件，因此這些身分或關係不是規範性「最基本」的來源。誠然，根據本文讀解，我們不應該視基於偶然關係或實踐身分的規範性為「基於」或「因為」更基礎的實踐身分才有效（否則其效力在概念上會被化約），而應該視作同一種規範性的不同形式，其最終皆為意志的聯合，即便其範圍和建構的身分可能有所不同；然而唯

---

<sup>28</sup> 原文為：If the decision to attribute responsibility is practical, it may be reasonable to make it partly on the basis of other kinds of considerations: in particular, which reciprocal relations you already stand in or plan to stand in or hope to stand in to the person in question.

獨一種建構，在柯斯嘉的理論中是必不可免的，那就是身為理性行動者的實踐身分，是我們一般視為自我的跨時間意識片段所組成的整體。

在我看來，柯斯嘉將規範性建立在自我建構的作法是強而有力的；而如果本文的論證是成功的，本章顯示了其理論並不和讀解為源自共同立法的第二人稱規範性存在無法相容的衝突。然而，我希望本文最終夠顯示出我們不必接受和他者的第二人稱關係比起和自己的第二人稱關係更加可選的看法，即便這樣的看法相當合乎直覺。在下一章中，我將試圖達成這樣的論證目標。





## 第四章

# 所有理性存在者的意志聯合作為規範性來源

### 第一節 第二人稱規範性應該是可選的嗎？

本文已經指出，作為意志聯合之構成性條件，而合乎達沃描繪的第二人稱規範性在概念上並不與柯斯嘉對道德義務應當能在第一人稱反思中得到理性認可的看法相互衝突。事實上，與其說第二人稱規範性會被化約為第一人稱審思認可的規範性，毋寧說第一人稱規範性說到底具有第二人稱的形式，惟其聯合範圍僅限於作為自我的跨時間整體。然而目前本文尚未指出與他者形成意志聯合的行動方式是一個理性的行動者所不可避免的。換句話說，基於我們目前的論證，行動者仍可以將其自身的自我建構關係視為所有道德義務的最終來源，我們尚未解決第二人稱的規範性是否為「可選」的問題。

在我看來，達沃本人對於一般性行動理論的保留態度，顯示了其理論本身不能也不願對第二人稱規範性是否可選的問題過多地置喙。其理論止步於對第二人稱規範性概念的分析，而這樣的規範是否可選超出了對第二人稱規範概念進行分析所能達到的範圍，因為問題本身預設了超越第二人稱觀點的主體對相關規範進行審思與選擇是概念上可理解的。然而如果這樣的問題是可理解的，似乎顯示了我們確實可以對第二人稱道德義務的權威進行反思。如果我們能接受第二人稱道德義務因為某種完全獨立於反思認可的「無法繼續追問」性質而有效，我們為什麼不乾脆接受實在論？對此，柯斯嘉可以回答，當我們對自己和他人之間的關係及相關規範性進行反思時，我們運用的反思能力具有一種自己和自己的第二人稱形式，而這是不可避免的。然而這等於承認了和他人之間的第二人稱關係相對於第一人稱（內在第二人稱）關係及相關的規範性而言是可選的。

事實上，達沃似乎從沒有正面地解決這個問題。首先，他認為自己的目標

僅僅是對我們經驗上存在的實踐方式建立一種完備的、可理解的概念<sup>1</sup>，並且拒絕採取第二人稱觀點基於具有反思能力之主體的天性而不可避免的論證途徑。

<sup>2</sup>。再者，在回應柯斯嘉的評論時他指出：

……某人是否真正採取第二人稱的觀點和他是不是真正具有一個應據以行動的第二人稱理由是不相關的。即便是採取第二人稱觀點使我們不得不承認第二人稱理由的存在，這不意味著第二人稱理由本身依賴於我們採取這種觀點。這不過就像是：關於結果之可欲性的理由依賴於我們的慾望，即便是欲望……使我們不得不承認該理由的存在。<sup>3</sup>

達沃的意思是，促進特定可欲結果的理由需要行動者真正具有對該結果的慾望，然而「促進可欲結果」這個理由類別作為一個概念，是使特定的該種類理由得以可能的條件，其概念本身的「存在」確不依賴任何特定的行動者任何對特定結果的慾望。只要世界上存在任何依據結果之可欲性而做的行動，且「促進可欲結果之理由」概念對於解釋這樣的實踐是必要的，這樣的觀念就存在。如果第二人稱關係與規範性的「真實存在」是這樣的存在，那本文完全同意哈尼施（Christoph Hanisch）的說法：達沃在做出這樣的回應時，賤賣了自己的理論。<sup>4</sup> 原因在於，這樣的第二人稱理論只保住了本文第三章試圖論證支持的「不可化約性」，而無法保住規範性究其基礎或來源具有第二人稱的性質，進而保住第二人稱規範性不是可選的。

---

<sup>1</sup> Stephen Darwall. *The Second-Person Standpoint*. (USA: Harvard University Press, 2006): 277.

<sup>2</sup> Tamar Schapiro. "Desires as Demands: How the Second-Person Standpoint Might Be Internal to Reflective Agency." *Philosophy and Phenomenological Research*, 81(1) (2010): 229.

<sup>3</sup> Stephen Darwall. (2007) "Reply to Korsgaard, Wallace, and Watson." *Ethics*, 118(1): 60. 引文原文為：...whether someone actually takes up a second-person perspective or not is irrelevant to whether second-personal reasons for him to act actually exist. Even if it is adopting the second-person standpoint that commits us to accepting the existence of second-personal reasons, that does not mean that second-personal reasons them-selves depend upon our actually taking up a second-person point of view. That is no more the case than it is that reasons related to the desirability of outcomes depend on our desires even though it is desire...that commits us to the existence of such reasons.

<sup>4</sup> Christoph Hanisch. "Self-Constitution and Other-Constitution: The Non-Optionality of the Second Person Standpoint." *Grazer Philosophische Studien*, 90 (2014): 111.

我認為達沃——或者應該說不限於達沃本人主張的第二人稱規範性理論所缺乏的，是一個能夠在前述可選問題上有所進展的論證。本文已經指出了，柯斯嘉理論中無法繼續追問的規範性事實上具有第二人稱的形式；現在，如果第二人稱與第一人稱規範性的爭論不是口頭爭論的話，其實質差異在於自己和自己的關係比起自己和他者是否更加基本。

本文將主張，反思意識、實踐身分乃至任何行動理由的構成性條件是第二人稱要求（claim）的形式，這樣的形式涉及的兩造，並不應該理所當然地預設自己（或者說，特定行動者）作為主體；即使在給定行動者的第一人稱觀點中也是如此，只要他足夠理性並能對自己的理由進行反思。對此，在本章中我將首先討論達沃僅有的對可選問題的討論，這涉及他對費希特法權哲學的引用。本文將指出其不足，以及費希特哲學中確實可用的資源。接著，我將試著提出一種柯斯嘉式的先驗論證，主張第二人稱規範性是自我建構的構成性條件。

## 第二節 達沃對費希特法權論的引用及其啟示

事實上，達沃對於自己的第二人稱道德義務從第一人稱的角度而言是不是可選的少數討論都涉及費希特<sup>5</sup> 的法權哲學，並與「召喚<sup>6</sup>（summons）」概念有關。我認為，達沃對費希特思想的應用因此更加應證了前述的困境是其有待解決的難題。原因在於，對費希特而言，法權規範從倫理學的角度而言恰恰就是任意、可以根據個人意願加以拒絕而無任何矛盾的。在這一節中，我將檢視達沃對費希特的引用並建議：費希特的理論確能提供支持第二人稱規範性既不可化約亦不可避免的資源，然而這樣的資源不只是（達沃試圖發展的）費希特法權論中的召喚理論，而更深植於費希特「第一人稱倫理學」中他者的立法和第一人稱審思中能夠被認可的理由無法分割的關係。

---

<sup>5</sup> 費希特的著作在文字上存在許多不同詮釋的空間。本文並非專門針對費希特思想的研究，因此文中提及費希特的主張時，我將以伍德所著 *Fichte's Ethical Thought*（2016）中的詮釋為準。

<sup>6</sup> 德文原文為 “*Aufforderung*”。

## 一、達沃對費希特式「召喚」與法權論的引用

費希特哲學中的「召喚」是一種由他人提出的，能夠使行動者認識自身自由的要求。<sup>7</sup> 這樣的要求為行動提供了一種特別的「對象」，這種對象表達的是一種行動方式，與此同時行動者能夠自由地決定是否依據這樣的對象所表達的方式行動，使自身行動符應該要求所表達的樣子。而達沃認為對「召喚」最佳的詮釋方式是一種第二人稱理由<sup>8</sup>。毫無疑問，這樣的召喚概念作為「費希特論點 (Fichte's point)」的一部分，在達沃的論證上佔有重要地位：

……任何第二人稱的要求 (claim) 或「召喚 (summons)」預設了共同的能力、權威，且因而預設了作為自由與理性的責任，一個要求者與被要求者 (addresser and addressee) 可以分享且適當地相互承認的互為第二人稱性 (mutual second-personality)。(Darwall, 2006: 21, 257–258)

且正是費希特式召喚使第二人稱觀點以及我們經由該觀點預設的道德義務不是任意的：

柯斯嘉擔憂如果我們沒有理由採取第二人稱立場 (除了在那種觀點中我們必須意識到的第二人稱理由)，我們可能會停留於理性上忽略我認為建立在這樣的基礎之上的自律與第二人稱理由……當我們回應一個作為費希特式召喚 (Fichteian *Aufforderung*) ……指向自身的要求時，我們不可避免地採取一個第二人稱觀點。(Darwall, 2007: 59–60)<sup>9</sup>

總體而言，這樣的召喚使我們不得不採取一種相互承認的觀點並預設自身與他

---

<sup>7</sup> Johann Gottlieb Fichte. *Foundations of Natural Right*. Translated by Michael Baur, Edited by Frederick Neuhouser. (UK: Cambridge University Press, 2000): 33–39.

<sup>8</sup> Stephen Darwall. "Why Fichte's Second-Personal Foundations Can Provide a More Adequate Account of The Relation of Right than Kant's." *Grazer Philosophische Studien*, 90: 15.

<sup>9</sup> 原文為：Korsgaard worries that if we do not have a reason to take up the second-person standpoint (other than the second-personal reasons that we appreciate from that point of view), we may remain rationally ignorant of our autonomy and the second-personal reasons that, as I see it, are grounded in it...we unavoidably take up a second-person perspective when we respond to address...as a Fichteian *Aufforderung*.



者的自由，因此能夠解決道德義務的規範性問題。<sup>10</sup>

事實上，達沃對費希特理論的引用會引發一些詮釋上的問題，而我認為這將會最終與其自身的理論是否成功有關。首先我們可能可以問，達沃的詮釋與應用是否合乎費希特的原意呢？費希特確實主張透過接受他者的召喚並和他者相互承認是行動這設定自身自由的條件（Fichte，2000：9—10），然而達沃引用自費希特的說法皆出自法權而非倫理學的著作中，因此有些學者認為達沃對費希特的理論使用並沒有相當忠於費希特自己的思想。<sup>11</sup> 對費希特而言，法權和道德是完全不同的要求，存在明確的分界。法權的先驗條件是行動者承認彼此的外部自由，然而法權的原則的功能是創造一個可運作的社群，使共同生活得以可能的條件；因此法權論是技術性、知識性的，它所教的一切只是：在一個相互影響、互動的社群中，理性行動者以彼此自由能相互協調的方式共同生活，如何可能？而這不意味著創造這樣的社群是道德義務；人們可以決定是否加入一個這樣的社群，這是可選的，並不存在不可避免的規範性。（Fichte，2000：50—51；Wood，2016：7—9；Breazeale，2008：271—273）

因此，費希特的法權規範確實存在一種第二人稱的形式，相關規範必須仰賴理性行動者承認彼此的自由並相互限制，但這這對費希特而言並不是道德義務的來源。事實上，達沃並非沒有意識到這個問題。達沃指出，費希特對法權關係中相互承認的規範性為「自願者（voluntarist）」式的，即便和他者處於承認彼此作為理性存在者，並相互限制外部自由的法權關係是行動者具有自我意識並成為理性行動者的條件，然而持續地維持這樣的相互承認是可選的；行動者可能有道德義務持續意願這樣的關係，但也絕對有能力在任何時候收回這種承認，而這種關係的持續仰賴各方事實上持續給出承認，因此是偶然的；一旦法權關係不存在，法權的規範性便不復存在。（Darwall，2014：16—17）然

---

<sup>10</sup> Stephen Darwall. *Honor, History, and Relationship: Essays in Second-Personal Ethics II*. (UK: Oxford University Press, 2013b): 246.

<sup>11</sup> 伍德認為費希特的法權具有第二人稱的形式，而其倫理學是第一人稱的。（2016：200，note 11）布雷澤爾（Daniel Breazeale）認為達沃試圖將費希特為法權提出的基礎延伸到道德，忽視了費希特對道德義務提供的（第一人稱的）獨立證成，以及該證成的有效性。Daniel Breazeale. “The First-Person Standpoint of Fichte's Ethics.” *Philosophy Today*, 52(3—4) (2008): 278—279.

而，達沃認為費希特將法權與道德一刀兩段的做法某種程度上是自相矛盾的。首先，費希特認為拒絕法權的人必須同時拒絕所有人類社群（Fichte，2000：12），然而為什麼不能夠存在多個依據法權而建立的社群，而行動者僅拒絕其中一部份呢？再者，費希特認為相互承認關係中，行動者向彼此要求對自身自由相互、永久的承認（48），為什麼這種承認關係不能被彼此認定為只是暫時的？並且，費希特認為，在相互承認時，行動者承認彼此作為理性行動者並承諾以對待理性行動者或「人」的方式相互對待。（42-43）這一切都顯示出，身為理性行動者對費希特而言是一種能夠提出某些要求的規範地位（Darwall，2013b：243；2014：17-18），這種地位不是被法權關係賦予（endow）的，而是法權關係所預設（presuppose）（2014：19），因而不是可選的。

並且，對法權採取自願者式的看法最嚴重的問題是，法權的要求將會崩潰為事實描述（費希特在主張法權是「知識、技術性的」理論時似乎承認這件事），並不能真正提供任何規範要求。費希特不能夠主張行動者在受到他者的「召喚」時開啟了一種接受召喚進入法權條件的選項；並主張當各方都接受法權條件時，我們對彼此有一種受到證成的規範要求。原因在於，如果這種關係是自願的，且這種關係中的規範性是由我們接受此關係的事實證成，當法權關係中的一方違反法權要求並侵害他人自由時，我們不能對他做出任何主張，因為我們能據以作出主張或要求的法權關係已經被破壞了。同樣地，若費希特認為我們對法權關係中侵害他人自由者可以提出受到證成的主張（Fichte，2000：47），那麼，這種主張的基礎不能來自法權關係。（Darwall，2013：244；2014：18-19）費希特必須一致地主張在接受他者的召喚的同時，我們已經預設了他者作為理性行動者本身就是一種有規範性的身分，和這樣的理性行動者處於一種相互尊重的法權關係不是我們可以自由接受或拒絕的。

我認為達沃的批評是正確的，然而達沃所指出的問題可能只顯示出費希特的理論不足以證成法權的規範性，而無法證明身為理性行動者的規範性是第二人稱而非第一人稱的。即便在接受「召喚」的當下，我們難以將他者視為外在世界中不存在目的與理性的聲音，而自然地將它當作理性主體加以回應，這並不意味著尊重這樣的主體及其和自身相同範圍的外部自由對我們而言有經過反思不得不接受的必然性，正如達沃批評費希特的法權那樣。而如果我們確實有

義務視自身和他者之作為理性行動者，是一種持續存在的規範地位，這樣的義務從何而來？接受一次性的召喚便預設了這樣的規範地位嗎？我認為這是達沃沒有說明的，而這使他對費希特的運用可能產生一種風險。他者的召喚作為一種主體間的活動，可能只是一種持存的第一人稱規範性的「認識條件」而非「存在條件」<sup>12</sup>（Korsgaard，2007：10），因此使法權中的相互承認產生規範性的，可能說到底正是一種第一人稱的道德義務。而更甚者，就費希特的理論而言，我們似乎有很強的理由相信其倫理學中的規範性來源恰恰是第一人稱的。

## 二、費希特倫理學中的規範性來源

伍德（Allen Wood）認為，費希特本人的倫理學僅在應用上有著主體間的形式<sup>13</sup>，而在規範性的證成上卻是第一人稱的。這並非空穴來風。費希特認為，行動需要有一種對象，對行動有拘束力、指引性，又不會成為必然性。也就是說，它能「限制」行動，卻仍保留行動者違背、對抗、不據以行動的自由。對此費希特認為這樣的概念只能是外在他者所提出的召喚，而伍德認為可以將費希特試圖表達的概念理解為一種基礎（ground）或理由（reason）。

（Wood，2016：113），換句話說，理由的來源只能是外在的他者。這意味著，對費希特而言理由具有一種公共的性質，這種性質是理由的構成性特徵，是先驗而非僅僅是心理學發展時序上的。<sup>14</sup> 這是行動理由的主體間形式。

然而究其根源，人們依據理由行動的基礎在於一種朝向整體自我（entire I）、以正確的行動方式整合自身的趨力（drive）。（Fichte，2005：44—48）在這樣的理論框架下，自我與其說是自存的實體，毋寧說是一種規範真理：理性行動者應當以此方式行動以證成自我的真實性，而自我作為正確行動方式所應當

---

<sup>12</sup> Christine Korsgaard. "Autonomy and the Second Person Within: A Commentary on Stephen Darwall's *The Second-Person Standpoint*." *Ethics*, 118(1) (2007): 10.

<sup>13</sup> Allen Wood. *Fichte's Ethical Thought*. (UK: Oxford University Press, 2016): 200.

<sup>14</sup> 如此解釋，使我們能夠理解為何費希特認為他者的召喚能夠喚起行動者的自我意識，使其意識到自身是具有理由、理性之主體的說法不只是一種使理性發展健全的心理學過程，而是先天的（*a priori*）。（Johann Gottlieb Fichte. *The System of Ethics*. Translated and Edited by Daniel Breazeale and Günter Zöller. UK: (Cambridge University Press, 2005): 210.)

實現的主體，同時使關於「應該如何行動」的規範理論以及行動的理由得以可能。對此，一種稱之為「良心（Conscience）」的和諧感受總是伴隨著能夠良好地整合自我的行動，而這正是道德義務所要求的行動。（160—164）我認為費希特如此的主張和柯斯嘉具有相當的共識。<sup>15</sup> 柯斯嘉認為，規範性問題問的是：道德要求對我為什麼有權威？而任何獨立行動的事實都無法回答這個問題。因此柯斯嘉主張道德義務是理性行動者「自我建構」的原則。<sup>16</sup> 自我不是松果體中的小人，而是我們透過將一串現象不只當作現象，而視為「行動」或「我的行動」所表達的主體（99—100）；這意味著自我不是一個形而上的或物理的實體，而更像是一個規範概念，是那些「屬於我」的行動所預設並建構的目的自身。反之而言，一個真正的行動如果不只是現象，當預設這樣的自我並因此具有它作為一個行動應該是的樣子，行動的理由與規範標準皆由此而來；這些規範表達的是，在越大程度上以此方式做出的行動越不易分解為外在現象，而越能夠完成屬己的「自我建構」。正因為如此，將柯斯嘉的第一人稱規範性理論以強調「行動者、行動能力」的方式表述，身為理性行動者的實踐身分對我們具有規範性，正是因為該身分要求的無非是行動之所以為行動、自我之所以為自我的方式，是行動與行動者，換句話說也是理由的構成性原則。

由此看來，費希特確實在其理論中提供了一種解決「規範性問題」的進路。對費希特而言，不論是法權、倫理學還是自然科學，所有知識學的終極基礎正是一種自我設定、使自我得以可能的行動，而這樣的行動是所有其他意識活動所預設的。道德之所以對我們有不可避免的權威（即使我們試圖抗拒、有意識地加以違反），正因為任何意識都先驗地預設了朝向自我整合的行動，而能否成功整合決定了一個行動是不是值得做的、是好是壞。

---

<sup>15</sup> 然而伍德認為費希特並不會同意當代康德式建構論「反實在論」的主張；對費希特而言，透過自我作為自我設定證明行動的理由與外在世界並不意味著將它們的客觀性化約為行動的方式：行動的主、客觀面向是相互限定的，理性行動者具有實質自由的方式正是被理性自我概念引導的有限自由。（2016：131—134）

<sup>16</sup> Christine Korsgaard. *Self-Constitution*. (UK: Oxford University Press, 2009): 4, 25.

### 三、費希特的規範性理論是第一人稱的嗎？

審視費希特的倫理學似乎會使我們更有理由相信他主張道德義務有著第一人稱的規範性來源。並且，由於費希特有意將「自我」這樣的規範概念作為全部理論的基礎，我們似乎有理由相信其倫理學中探討的那種基於自我的規範性是什麼具有主體間形式的實踐方式的基礎。

在倫理學的應用上，行動者不能徹底地拒絕一種第二人稱、視他者提供的要求為具有規範性的關係（如我們已經提過的，依據伍德的詮釋，費希特認為行動的理由是第二人稱的）。充分認識並發揮第一人稱理性能力仰賴他者提出的「召喚」，這種主張自身應當受到身為理性行動者應得之尊重的要求不是我們能夠拒絕的。然而，這一不意味著我們不可避免地「總是」和外在他者具有這種關係，二不意味著這種關係得以維繫的根源不是基於第一人稱規範性的正確決定或行動。三不保證在意識到自身的自由與理性之後，我們不能僅僅滿足於和自身處於一種柯斯嘉所謂的「內在第二人」關係，並自己召喚自己、提供理由。而如我們已經討論過的，如果和他者處於共同決定理由的關係是可以避免的，而自己和自己決定理由卻是不可避免的，看起來道德義務最根本的底線應當是來自自己和自己的關係中，而這種關係能夠擴展為和外在他者的關係。那麼，道德義務的規範性來源，看起來雖有一種要求、召喚甚至譴責的形式，卻是第一人稱的（是自己和自己，而非外在他者的關係）。

我們也可以換種方式表述。根據費希特的理論，若進行第一人稱的讀解，理由的形式作為向行動者提出的要求，似乎預設了某種外在於行動本身以及行動主體的來源，無論這種來源是外在他者還是由行動主體所分裂的內在第二人之作為立法者。然而理由依其如此形式並不會具有不可避免的規範性（也因此，柯斯嘉可能會說，光有要求的形式不能真正構成理由），除非這種要求是出於行動者自身的意願，自己（依據向自身提出的要求，即理由，無論來自自己還是他者）決定的。因此，我認為達沃對費希特法權論的評論和引用能夠清楚地顯示何以其理論和第一人稱理論對比之下容易暴露出可選的風險：費希特的理論同時存在合乎第一與第二人稱理論描繪的「規範性」，但看似只有第一人稱的自我整合是行動的最終基礎或「規範性來源」。

在我看來，前述的討論也意味著，如果我們能夠說明費希特理論中的「第

二人稱」或「主體間的」規範性最終不比朝向整體自我的正確行動方式更加可選或只是其衍伸、應用，便有希望能為第二人稱規範性提供辯護甚至建立一種在規範性來源的層面上協調第一與第二人稱規範性的方案。說到底，我認為費希特的理論對於建立一種不可化約、不可避免的第二人稱規範性來源確能提供資源，且協調彷彿直覺有效的「行動屬己」觀點所預設的第一人稱規範性與「理由的形式作為要求」所預設的外在要求來源正是費希特自己有意識的理論目標。然而對此僅運用其法權哲學中的論點是不夠的，能夠證明任何理性行動者都「預設」了和他者適當的主體間關係對自身有規範性的，是費希特關於行動理由本質上是由所有行動者共同立法加以證成的觀點。

#### 四、費希特論道德規範性的啟示

我認為，我們確實可以從費希特的理論中看到一種第一人稱理論的論證，但這種論證提供的是對道德義務規範性的消極而非積極證成。這樣的論證證成的是：透過所有意識都預設的自我行動，確保了作為一個行動者，我們無法可理解地拒絕依據自我整合的目標而行動，這要求我們依據受到證成的理由（要求）而行動。然而費希特理論中的第一人稱論證並不能排除我們最終無法證成任何理由的情況，若是如此，第一人稱理論所建立的「尋找受到證成的理由，無論它是什麼、意味著什麼」的要求也會一併崩解，使我們能達到的最佳情況就是處於一種永久的自我挫敗之中，無法有效地在自我建構上取得任何進展。因此，道德義務最終的目的，在理性適當運用時，將不再只是「自我的圓滿（I's self-sufficiency）」而成為「理性的圓滿（self-sufficiency of reason）」，保證我們能夠擁有理由，亦即積極證成某些行動方式的，是一個假想的共同立法。（Fichte, 2005：222－224）任何受到證成的行動理由最終的規範性來源是和它者、所有理性存在者所共同建構的規範性，是行動的構成性原則，指向的目的是建構一個屬於理性人（合理地共同立法）的目的王國。費希特認為這是理性存在者的使命（vocation），而我們可以這樣讀解：這是理性存在者之作為理性存在者的先驗條件，是行動者建構自我的方式。

事實上，道德義務來自共同立法的形式貼切地表達了達沃的第二人稱道德義務，呼應了達沃對康德定言令式諸形式的看法：人性目的形式應當以目的王

國形式加以解釋，理性行動者將自身與他者視為目的自身，若且惟若將彼此視為道德法則的共同立法者。(Darwall, 2006: 306–308) 因此定言令式本質上表達的是行動理由、理性的第二人稱面向。包爾斯圖德 (Herlinde Pauer-Studer) 認為，達沃不可能也實際上沒有放棄第一人稱的觀點在道德實踐上的重要性，而康德的「目的王國形式」能夠同時為第一人稱的道德權威與第二人稱關係提供基礎，更能夠保證達沃認為費希特法權論應該預設但事實上缺乏的身為理性行動者本身就具有的規範地位。在適當的詮釋下，康德實踐哲學的基礎是一種契約論，契約觀點不僅在外在行為上要求行動者和他人處於相互尊重的法權關係，也會形塑行動者的第一人稱的觀點<sup>17</sup> (2014: 158–166)，共同立法不是我們採取第一人稱理性審思的結果，而正是理性審思本身。

而如我們所見的，費希特的道德哲學比起康德更明確地採取了以主體間的關係支持第一人稱主體性的進路，其獨特的洞見在於指出共同立法的形式是自我建構的條件。我們甚至可以說，費希特的理論比起康德更接近柯斯嘉的第一人稱建構論與存在主義，而即使如此，一種能確保第二人稱規範性的共同立法在這種理論中也不能被化約。這當然不意味著，我們不能對理由的第二人稱形式加以懷疑（即懷疑共同立法的結果是否對自身有規範性）。然而，我們不應據此主張自我建構比起理由的第二人稱形式更基礎，因而規範性的最終來源是自我建構而非共同立法。原因在於，自我建構只在推論的過程具有順序上的優先性，我們可以在審思過程中將理性的可能性條件拆解並一一審視，直到剩下「自我」作為這種審思意識的底線，然而這種審思不可避免的結論無非就是：身為一個行動者，我們必須使自我得以可能。而這需要我們重新將拆下的理由概念以適當方式組裝回去。光有「自我建構」的要求是空洞的，而只依賴理由之形式（作為共同立法之要求），卻無法返身地意識到理由所建構的主體性，則是盲目的；當且僅當依據理由之適當形式（共同立法）而建構自我時，真正的自我才得以可能。因此，經過審思，理性行動者將只剩兩個選項：努力建構一

---

<sup>17</sup> Herlinde Pauer-Studer. "Contractualism and The Second-Person Moral Standpoint." *Grazer Philosophische Studien*, 90 (2014): 158–166.

種溝通倫理學（communication ethics）式的主體間理性<sup>18</sup>，或停留在有限自我（擁有形式自由）的不和諧狀態；而僅僅視道德義務來自自我建構的純粹趨力（因為道德的內在驅力是自我建構的驅力，便將道德義務的規範性來源視為第一人稱的），或索性否定自我建構的規範性，都屬於後者。（Wood，2016：156）

事實上，我認為費希特的理論能夠教我們的是，正視第一人稱反思意識的挑戰，經由先驗地溯源而最終為第二人稱規範性辯護並非不可能。如果費希特關於第一人稱審思預設共同立法的說法是對的，而本文已經論證共同立法預設了第二人稱規範性，那個這樣的規範性不只不是第一人稱觀點中可選的，還是第一人稱觀點得以可能的條件。現在，我們想知道的是，我們有何理據可以主張——如同費希特的理論可以被詮釋的那樣——第一人稱的自我建構不得不預設和真實他者的意志聯合？

### 第三節 整合他者與自我建構的途徑

經由本文的分析，事實上，柯斯嘉的論證整體而言和前述費希特有著相似的結構：將不可化約的第二人稱規範性建立在第一人稱觀點的先驗條件上。對此，讓我們重新審視柯斯嘉的第一人稱理論證成道德義務之規範性的方式。斯特恩（Robert Stern）將柯斯嘉的整體論證分為三個部分：<sup>19</sup>

1. 理性行動者的行動需要依據某些原則。
2. 原則的來源是實踐身分，而身為理性行動者的實踐身分是規範性的最終來源，是無法可理解地加以拒絕而無矛盾的。
3. 理由公共性的論證，理由本質上是公共可分享的。

這三部分的論證對於柯斯嘉試圖證成道德義務的計畫缺一不可；證明我們不僅

---

<sup>18</sup> 伍德認為，費希特可以算是當代意義下「溝通倫理學」思想的最早淵源。（2016：212）

<sup>19</sup> Robert Stern. “The Value of Humanity: Reflections on Korsgaard’s Transcendental Argument.” *Transcendental Philosophy and Naturalism*. (74–95) Edited by Joel Smith and Peter Sullivan. (Oxford: Oxford University Press, 2011): 75–78.



應該關心自身作為理性行動者，也同時應當關心他人的是第三部分關於理由公共性的論證<sup>20</sup>，而這關係到道德義務常常被認為包含的利他、無私的要求，是道德中相當重要的部分。斯特恩稱前述三部分論證的第二部分為「先驗論證（transcendental argument）」，他認為柯斯嘉並沒有將第三部分的論證視為一種先驗論證（Stern, 2011: 77 note 11）<sup>21</sup>，並認為柯斯嘉三部分的論證在效力上相互獨立，唯其最終目標需要三階段論證皆成功。

我認為，即便立場始終沒有改變，在 *Self-Constitution* 中，比起 *The Sources of Normativity* 中的說法，柯斯嘉以強調行動者、行動能力的方式重述的關於規範性來源的理論似乎有著一條單一而明確的主軸：任何人類實踐及相關的規範性源自人們行動的方式，而行動是建構自我的方式。因此，我們可以說，以柯斯嘉對實在論的拒絕為前提，所有規範的最終根源在於自我之作為自我的構成性條件。由於這只是對 *The Sources of Normativity* 中規範性理論的另一種表述方式，因此我們應當能夠從自我建構的角度看出三階段論證的結論所扮演的角色。而當前本文關心的是，在柯斯嘉的理論中，理由的公共本質和自我建構之間究竟是，或理應是什麼樣的關係？本文的主張是，由於沒有論證支持行動者和他人共享理由的規範性應當是行動的先驗條件，因此柯斯嘉的第三階段論證是失敗的。

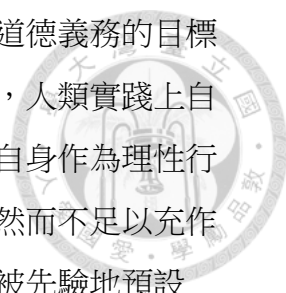
如本文已經討論過的，理由的公共性體現在任何理由本質上是一種主體對主體的第三人稱要求<sup>22</sup>，然而柯斯嘉從沒有正面的主張包括所有理性存在者的第三人稱關係，即一個「目的王國」具有任何先驗的效力。她似乎傾向於將「目的王國」視為經驗上可努力的理想目標而非將目的王國的立法視為任何行

---

<sup>20</sup> Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*. (New York: Cambridge University Press, 1996a): 132–145；本文第一章第一節第三小節已簡述其論證，不再贅述。

<sup>21</sup> 然而斯基德摩爾（James Skidmore）認為柯斯嘉的理由公共性論證是一種先驗論證。（James Skidmore. “Skepticism about Practical Reason: Transcendental Arguments and Their Limits.” *Philosophical Studies*, 109(2) (2002): 135.）我認為柯斯嘉對於其第三階段論證應具有何種效力（他希望顯示與他人共享是理由與規範性的先驗條件，或只是顯示這樣的共享合乎人類的天性？）在 *The Sources of Normativity* 中並沒有顯示得很清楚。

<sup>22</sup> 我不再重複柯斯嘉的論點和本文詮釋，見本文第三章。



動理由得以可能的條件。在我看來，這會使她的理論和其支持道德義務的目標落下不可彌補的斷層。首先，根據柯斯嘉的反實在論理論前提，人類實踐上自然而然重視他人的社會事實，再加上這樣的重視並不先驗地和自身作為理性行動者的實踐身分衝突，頂多只能說明接受道德並無內在矛盾，然而不足以充作我們應該接受這樣的實踐方式。如果「目的王國」的效力不是被先驗地預設的，我們甚至不能說這是應該努力的「理想」，因此甚至不能說一個接受道德的人比起利己主義或僅關心少數和自己具有親密關係者的偏愛者更道德或值得褒揚，因為規範性的來源是人們既已預設或接受的實踐身分（關係），當行動者實踐上並不處於也不預設給定共同立法關係時，我們沒有辦法和他主張該關係是好的、應該的或具有任何規範意義。

現在，我主張柯斯嘉的理論比起達沃事實上採取了正確的起點，即正視日常經驗中第一人稱反思的挑戰，而不需將道德義務的規範性建立在效力不需經第一人稱反思檢驗的基礎上（比如社會實踐的事實，或第二人稱理由的「確實存在」）；因此柯斯嘉對實在論和其他規範性理論（包括達沃）的批評是有道理的，這些理論是不能「問到底」的答案，只對那些放棄繼續追問的人有說服力，而仰賴人們經驗上停止思考不是一個理論應該用來解決問題的方式。然而這樣的理論挑戰，完全能夠回過頭來擊垮柯斯嘉自己的第三階段論證：如果不能證明和真實他者的第二人稱規範性是自我建構的構成性條件，柯斯嘉對主體間彼此負有的道德義務的證成是失敗的。

相對的，達沃的理論則較正確地描述了規範性的最終來源以及規範性之所以是規範性的形式，即使他試圖對於證成這樣的第二人稱規範性採取不存在的捷徑因而沒有成功（見本文第二章）。我們可用科學研究的方法做個類比：柯斯嘉的第一人稱先驗論證就好比實證的科學研究，卻無法證成自己的假說；而達沃的理論則是剛好表達了事實的假說（規範性是第二人稱的），其研究方法卻不合乎科學實證的標準。因此，對於本文論證真正關鍵的是指出，第一人稱的先驗論證（對的方法）如何能支持第二人稱的規範性（對的假說）。我相信，在適當的修正下，柯斯嘉的自我建構理論能夠和達沃式的第二人稱理論進行橋接，彌補兩者的缺陷並兼具其優點。本文目標在於提出一種論證證明行動者的自我建構確實預設一種不預設自身作為主體的第二人稱規範性的論證；而由於不預

設主體，和真實他者之間的第二人稱關係並不比自我建構更加基本或可選。整體而言，我視本文將提出的論證為一種柯斯嘉理論的修正，並且受到一點費希特理論的啟發。但在進入論證的細節之前，由於將外在他者的規範地位建立在主體意識的必要條件上並非新鮮的想法，本文將先提及幾種可能的進路，並說明本文未予討論的原因。

## 一、自我邊界的「社會化」擴展是適當的嗎？

他者與自我的區分是相當直覺的，因而認為純然的第一人稱觀點是最基本的審思觀點似乎也最合乎一般人的日常經驗。然而許多哲學理論都試圖將他者與自我的關係進行整合、調解，並從問題的構成條件上排除他者與自我之對立關係作為提出哲學問題，尤其是倫理學問題的預設觀點。（例如，當代的一些幸福論者或歐陸哲學的理論）如果這些理論是成功的，則一種純然第一人稱觀點本身就是不正常或不合理的，因此預設這種觀點的問題比如：「我為何要將自己以外的事物視為有目的與價值的行動者？」本身就是有瑕疵的，哲學應當教大家這種提問的缺陷而不是解決這個有缺陷的問題。

這類的理論往往需要依賴一個涉及「自我邊界」的論題：自我不是空洞抽象的實體，而是由實質內容所「構成」的，因此，人的歷史、文化、價值目標還有和他人的關係都是「自我的組成部分」。如果這些理論中有任何一種是成功的，或許一種和他者的關係並非完全在自我的邊界之外，我們可以經由對自我之實質內容的擴展包括我們所試圖在哲學上加以證成的規範關係。

持類似於這種進路的理論非常多樣而各自有龐大的體系支持，比如德行倫理學、存在主義，甚至是政治哲學上的社群主義。我不會也實際上無法詳細討論這些進路或具體的理論，我提及這些進路的主要理由僅在於指出本文不會採取這些論證方向。對此，我僅引一段柯斯嘉對「黑格爾式（Hegelian）批評」的回應：

真實的規範是由社群給出的，並且政治制度會形塑並限制我們對自我建構的努力，這都是我很樂意記下來的點。然而我不認為這些事實對於道德的基礎具有任何深層的形上學蘊涵。根據我的觀點，黑格爾相關的看法是其中一種哲學上被歸為歐陸傳統的，

過分政治化道德的根源，幾乎沒有將道德與更一般意義下的社會思維區分開來。<sup>23</sup>

我認為，拒絕一種對自我過強的社會解釋是正確的。不僅僅是黑格爾式的理論，任何採取類似自我觀點的理論問題在於將構成真實個人之自我意識的社會條件當成先驗條件而不加以質疑。正如柯斯嘉所指出的，這樣的社會條件沒有哲學上的必然性，它們確實是自我的組成部分，但主張任何具體給定的社會條件是自我不能加以反思的構成條件在我看來就是一種對經驗性事實的無限上綱，本質上與武斷的教條沒有區別。現在，將第二人稱觀點整合進自我意識之中在理論上的成功條件是不可迴避日常經驗中第一人稱反思意識的挑戰；而正如本文一再強調的，僅僅是第一人稱審思認可第二人稱觀點（即使是必然認可）對於證明不可化約亦不可選的第二人稱規範性沒有幫助。

## 二、哈尼施（Hanisch）的「不干涉原則」

那麼，一個適當地證明第一人稱觀點預設第二人稱規範性的先驗論證究竟應該是什麼樣子？哈尼施（Christoph Hanisch）提供了一個屬於這種類型、本文認為相當有啟發性但並不成功的論證。哈尼施認為，由於第一人稱地審思如何行動先驗地預設成功達成行動之目標的規範性<sup>24</sup>，而這要求我們預設一種具有主體間規範性的「不干涉原則（non-interference principle）」：

---

<sup>23</sup> Christine Korsgaard. "Natural goodness, rightness, and the intersubjectivity of reason: Reply to Arroyo, Cumiskey, Moland, and Bird-Pollan." *Metaphilosophy*, 42(4) (2011): 393. 話雖如此，柯斯嘉緊接著正文中引用的文字便提到，分析哲學傳統對道德問題有著另一種過分政治化的傾向，傾向將道德視為「他者導向（other-directed）」的問題。（*ibid*）我相信本文接下來要採取的進路某種程度上會被柯斯嘉視為所謂「分析哲學式的過分政治化」；當然，我認為經過充分的闡述與論證，在本文所涉及的程度將道德視為「他者導向」或「第二人稱的」並非不合理。

<sup>24</sup> 我們不能真正意願一個行動的準則，卻不在乎成功達成其目的與否以及達成目的所必要的手段，否則這不是真正在意願一個行動準則。柯斯嘉確實有行動蘊涵其成功與否之標準作為先驗條件的主張（2009：96），並且這也會和工具理性的原則作為理性的構成性原則（是以，也是自我建構的原則）有關。（工具理性原則作為理性原則見 Christine Korsgaard. *The Constitution of Agency*. (UK: Oxford University Press, 2008): 27—68；這個原則和自我建構的關係見 Korsgaard, 2009：68—70）

……自我建構的非可選性為，第一，採取第二人稱立場以及，第二，第一人稱地設想自身受某些主體間建立的規範所約束，提供了嚴格的基礎。為了解這點，我們必須謹記，理解一個行動的準則永遠涉及將行為與目的放在一起，特別是後一個任務，設定目的，依賴於可理解的對照（confrontation）某些構成設定與意願目的所必要之穩定性與可預測性的外在規律性……周圍的行動者是潛在的干涉來原，可能危害每個行動者自我建構的行動……<sup>25</sup>

只要成功行動的可能性依賴行動者之間基於原則最低限度的不干涉，我們可以說（只要我們仍停留在柯斯嘉的架構中）成功的自我建構也是如此……我的實踐審思預設某些主體間共享的不干涉原則是被視為恆常不變的。（Hanisch，2014：115）

我認為哈尼施的論證方向是正確的，他嘗試在正確的位置上建立二人稱規範性的非可選性質，即將這樣的規範性建立在第一人稱的日常反思經驗中。如果他是成功的，日常審思經驗只是「看似」第一人稱、只牽涉自身理性，事實上任何關於行動的審思意識都隱含了一種對他人的要求，因此隱含了自身的二人稱特徵並預設第二人稱的規範性。問題是其具體論證在本文看來並不成功。關鍵在於哈尼施自己也意識到的一個問題（122）：如果他者作為行動成功的可能障礙，為何意願行動準則的預設條件是隱含對他者的要求，而不是將他者當作必須排除的障礙？我們可以想像，世界上的許多物理事件和對象都有可能對行動造成阻礙，說我們對這些自然事物都預設了一種第二人稱的要求似乎不合理。

遺憾的是，哈尼施並沒有正面地解決這個問題，而僅僅是舉出了許多可能

---

<sup>25</sup> Christoph Hanisch. "Self-Constitution and Other-Constitution: The Non-Optionality of the Second Person Standpoint." *Grazer Philosophische Studien*, 90 (2014): 114. 引文原文為：the non-optionality of self-constitution provides a stringent basis for, firstly, taking up the second-person standpoint and, secondly, for conceiving of oneself, first-personally, as being subject to certain interpersonally maintained norms. In order to see this, we must keep in mind that construing an action's maxim always involves putting together an act and an end. Especially the latter task, setting ends, depends for its intelligible confrontation on certain external regularities that constitute the stability and predictability necessary to *set* and *will* an end...surrounding agents pose a potential source of interference that endangers every agents' self-constituting activities...

用以支持行動者不能將和自己一樣具有理性的他者視同其它自然事物的理論；一旦行動這有機會意識到他者和自身同樣具有意志和理性<sup>26</sup>，他者在審思意識中的地位就產生了永久而本質的改變：行動者需要和他者的相互規範才能建構自身的主體性。(125) 本文相信，這就是費希特說他者的召喚是行動者自我意識之可能性條件時所試圖表達的想法，也是達沃引用費希特的理論以證明第二人稱觀點並非可選的原因。然而這又帶我們回到了原點：為什麼我們應該認為不和他者相互規範的理性審思者是不可理解的？如果不能證明這一點，無論經驗上再難，行動者可以透過練習將他人一蓋視同自然世界的其它事物（是工具或障礙）而仍保有可理解的理性與主體性，因此第二人稱觀點淪為須經第一人稱觀點承諾、認可（至少持續而消極地承認），且可選，沒有先驗的必然性。哈尼施的「不干涉原則」論證試圖將第二人稱規範性的非任意性建立在達成行動目標的成功條件上，但在我看來某種程度上預設有待論證支持的爭點<sup>27</sup>，因而並不成功。

### 三、沙皮羅 (Schapiro) 論慾望的第二人稱形式

最終，本文所需的資源事實上不在其它外部的理論，而正在柯斯嘉的理論之中。我傾向於主張自己對自己的跨時間要求事實上是一種不完整的第二人稱要求。就像不道德的行動是不完整的行動，並預設了道德的行動作為自身理性、一致、完整的形式一樣。自己對自己的跨時間要求有些理解上的必然不一致，因此必須預設「不預設特定行動者作為主體的要求」作為其最完整的形式。在進入下一節的具體論證之前，沙皮羅 (Tamar Schapiro) 關於基於慾望的理由預設不純粹的第二人稱要求 (claim) 的主張能夠對我們的討論有一些幫助。

沙皮羅認為，和達沃所認為的不同，我們作為行動者的反思意識確實保證

---

<sup>26</sup> 因此，這樣的條件並不適用沒有機會接觸任何其它理性行動者的孤獨行動者（比如假想情境中在叢林與獸群生活並長大的嬰兒），但適用於脫離社會與世隔絕的隱士。(118–120)

<sup>27</sup> 或至少他仰賴其它理論去證明這些爭點，但若這些理論中有任何一個能成功證明行動者不應視他人為自然世界的事物而應重視其意志和自身具有一種能夠以特定原則相互要求的關係，這已經是一種第二人稱觀點，「不干涉原則」論證豈非多餘？

一種真正的第二人稱規範性，僅僅是能夠依據慾望（*desire*）而行動便預設了一種第二人要求：

我希望建議，有好理由將經驗到慾望視為一種被第二人稱地要求（*being addressed second-personally*）……鑒於意識的動力有效性形式，慾望是對意志的要求（*Desire is a demand on the will, made in light of a motivationally-efficacious form of consciousness*）。

（Schapiro，2010：234）

如果作為反思動物僅僅是意味著有能力透過動力原則將我們的慾望帶入前景（*foreground*）中進行檢查與評估，達沃認為這之中不帶有第二人稱關係是正確的。然而我們有另一種選項，這個選項是主張透過動力原則將慾望帶入前景，我們開始視它們為對意志做出聲稱（*purportedly*）具有權威的要求並指引我們的意志。具有慾望是意識到那些表達為要求我們直接依據其指引做出行為的原則，基於其對我們呈現世界的方式（2010：235）<sup>28</sup>

更重要的是，這種第二人稱的慾望要求合乎柯斯嘉所描述的整合跨時間自我片段的理由公共形式，並且，是一種因其武斷任意性而不完善的第二人稱要求：

認為這是純粹（*pure*）的第二人稱要求是荒謬的。一些特徵將慾望與理由區分開來。首先，慾望的要求必然地超過其適當的權威。它們是「濫用的（*abusive*）」第二人稱要求。慾望根植於我們的動物本性解釋了這一點。它的原則旨在以獨斷的方式治理我們，彷彿我們是本能的生物，即便我們能夠審思。第二，即使如此，這樣的要求使我們意識到自身的自律……慾望的要求使我們意識到和自身慾望的第二人稱關係，以及之於他們的自然優越性。第三，慾望的要求來自一個我們承認為自身之部分的「你」。在滿足慾望時，我們滿足自身——至少自身的部分，即便有時以整體為代價。這意味著我們承認進行欲求的自我具有某種構成整體自我之善的善。綜上而論，這樣的觀察顯示出慾望與理性間的第二人稱關係是一種有區別的、不純粹的形式，然而它的性質

---

<sup>28</sup> 原文為：if being reflective animals simply means that we have the capacity to bring our desires, *qua* motivating principles, into the foreground as objects to be scrutinized and evaluated, Darwall would be right to think no second-personal relations follow. But there is an alternative. The alternative is to say that in bringing desires into the foreground, *qua* motivating principles, we become aware of them as making purportedly authoritative claims to direct our wills. To have a desire is to be aware of those principles as expressing a kind of demand that we act as they direct, in light of the way they present the world to us.

根本上是第二人稱的。(235–236)

沙皮羅指出基於慾望而提出（或受到）的第二人稱要求的任意性是關鍵的，正如柯斯嘉指出偶然實踐身分的任意性一樣，這些偶然而有的規範經驗與意識雖然可能只有乍看之下存在、不一定受到證成的規範性，但是對於被假定真正存在的規範性而言，這些日常的反思經驗能夠為我們提供一種先驗論證的可能途徑。本文作者相信，我們能在日常反思經驗中，經由先驗地溯源而找到的規範基礎不過就是一種要求與被要求的形式，並不包括行動者的主體性，這意味著我們的日常反思意識中所直覺到的純然第一人稱觀點與自身之作為主體，正如慾望之作為要求一般，是任意武斷、甚至不可理解的。因此，一個理性的行動者將會預設自身主體性與作為動物的實踐身分（慾望的要求來源）源於不可繼續追問、因而受到證成的純粹的二人稱要求，這種要求不預設任何特定主體，因此人人皆可為主體，最終將承諾一個所有理性存在者互為主體的關係作為規範性的來源。我將在下一節中對此提出更細緻的說明與論證。

#### 第四節 所有理性存在者的意志聯合作為自我建構的條件

現在，本文的關鍵論點是：柯斯嘉的先驗論證停在了不該停的地方。正如我們在費希特的理論中看到的那樣（見本章第二節，尤其是第三與第四小節），即便第一人稱先驗論證的起點是「依據理由做出行動與反思如何可能？」或「自我之作為自我如何可能」，這不意味著我們經由反思找到的，使第一人稱審思觀點得以可能的基礎在於第一人稱的意志或主體性；如果第一人稱的主體性及其應有的權威最終依賴公共的證成，而道德義務的規範性又依賴第一人稱的反思，那麼規範性的最終來源可能可以追溯回不需要預設第一人稱主體性的公共證成。

##### 一、奧戴（O'Day）對柯斯嘉私有立法的批評與建議

對此，我們首先可以從「第一人稱賦予理由規範性」可能具有的問題來顯示理性意志在決定理由時可能需要援引不只是來自自身的進一步證成。我認為



本文試圖採取的策略可借用奧戴批評柯斯嘉的理由公共性時所採取的觀點：「自己規範自己」將使理由的規範性難以理解。奧戴指出：

.....你能夠融貫地設想立法者與被約束者的雙重角色嗎？假定的由你自身給自身的法則真的能如同那些你被約束而不能夠忽視、重新解釋或乾脆直接移除的法則般運作嗎？畢竟做為立法者，你能夠隨時撤回自己的立法，此外，作為執行者（executive）與法官（judge），你可以決定是否執行以及執行時如何解釋法則。<sup>29</sup>

而奧戴認為這就像內格爾（Thomas Nagel）指出的，我們不可能對自己承諾一樣：

.....[對自己承諾]和私有立法一樣造成義務的消解，原因不在於他總能作為先前自我的託管人（*as the trustee of the former self*）免去自己的義務，而在於他總能作為立法者、執行者與法官（*as the legislator, executive, and judge*）免去自己的義務。（O'Day, 1998: 74, note 26）

當然，柯斯嘉可能會說，我們藉由將自身公共化、區分為不同的部分以解決完全私有立法的問題。然而這會產生所謂的人造人問題（*homunculus problem*）：

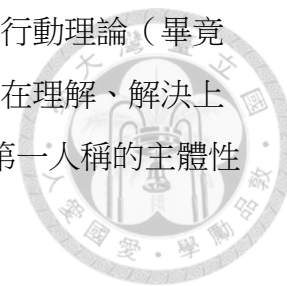
基本的想法是，以將自我分為不同部分的方式加以理解是有問題的，如果我們最後做的只是以這些部分重組整體自我——當我們這麼做的時候，要嘛恰恰無法解釋我們需要解釋的東西，要嘛造成不斷假定自我之部分的無限後退。這個問題以這種方式呈現於柯斯嘉的解釋中：作出行動的自我必須——如果他能夠違背作為思考者的自我的命令——具有一個作為思考者的面向，而這個思考的自我，當他對做為行動者的自我提出命令時，具有涉及行動的能力。（75）

因此，奧戴認為我們應該轉而接受一種視規範性來源為共同立法的自律概念而非柯斯嘉式的自我立法。（76）現在，讓先我們記住奧戴的論證，並將其暫時擱置；我將從另一個看似岔題的方面指出：即使不以「理由」或「立法」為出發點進行規範性溯源的討論，我們仍然能從主體性與自我建構的方面出發，最終

---

<sup>29</sup> Ken O'Day. "Normativity and interpersonal reasons." *Ethical Theory and Moral Practice*, 1 (1998): 74.

兩種徑路將會收斂於一個完整的行動者觀點與其蘊涵的一般性行動理論（畢竟這些問題在柯斯嘉看來最終是同一問題的不同表述，或至少是在理解、解決上都無法分割的問題），並允許我們看出柯斯嘉的先驗論證停在第一人稱的主體性有什麼問題。



## 二、費希特論「自我」的困境

直接討論本文試圖採取的關於主體性與自我建構的問題將會帶我們回到費希特的觀點。我們已經提過，費希特理論中道德的規範性來源是一種朝向完整自我整合的趨力，而這並不意味著經過反思，第一人稱觀點是自我整合的適當觀點。事實上，關於自我整合的所有問題始於日常經驗中的「自我意識」如何可能的問題。亨里契（Dieter Henrich）指出，關於自我意識，費希特最大的貢獻比起解決問題，毋寧說是發現、探討了其他哲學家忽視的困難。<sup>30</sup> 一種傳統看待自我的徑路是：自我意識的本質是一種反思：

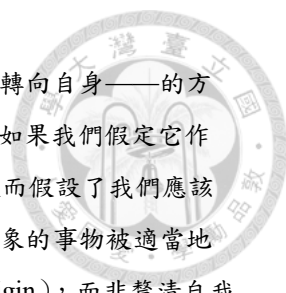
將他們的理論化約為一個簡單的形式，他們認為自我的本質是反思。這個的理論始於假定一個思考的主體，並強調這樣的主體和自身處於一種恆常不變的關係。接著它斷言這個關係來自於主體將自身作為自身的對象。換句話說，一開始就關聯於對象的表現行為（the activity of representing），轉向自身並以此方式在行為與行為的產物間產生一種獨特的同一關係。（Henrich，1982：19）<sup>31</sup>

然而這樣的理解方式存在嚴重的缺陷，其中一個問題和奧戴認為柯斯嘉區分自我作為立法者與被要求者所面臨的人造人問題具有耐人尋味的相似性，是對反思主體的解釋陷入循環：

---

<sup>30</sup> Dieter Henrich. "Fichte's Original Insight." Translated by David R. Lachterman. *Contemporary German Philosophy*, 1 (1982): 15–16.

<sup>31</sup> 英譯原文為：To reduce their theory to a short formula, they held that the essence of the Self is reflection. This theory begins by assuming a subject of thinking and emphasizes that this subject stands in a constant relationship to itself. It then goes on to assert that this relationship is a result of the subject's making itself into its own object; in other words, the activity of representing, which is originally related to objects, is turned back upon itself and in this way produces the unique case of an identity between the activity and the result of the activity.



自我作為反思的理論以透過進入和自身的關係——換句話說，透過轉向自身——的方式談論主體的我（Subject-Self）。然而這個主體該如何被設想？如果我們假定它作為主體運作時確實就是自我（Self），那麼顯然我們產生了一個循環而假設了我們應該解釋的事物……反思僅僅意味著一個已經為我們所知的作為知識對象的事物被適當地掌握並使其更加明晰！然而，自我的反思理論希望解釋其根源（origin），而非釐清自我意識。由於這是它聲稱能做到的，因此它是循環的。（20）

對此，費希特是第一個意識到這個問題的哲學家（21），他的哲學任務也因此是前所未見的：

在「自我」與使得自我得以被理解的那些事物之間打開了一個斷層，或許，一個深淵。現在哲學家的任務是通過這個斷層。……換句話說，他的主要目標是把握這個現象的可能性與內在一致性（grasp the possibility and the inner coherence of this phenomenon）。（23）

而正是為了解決這樣的問題，費希特提出了「自我作為設定自身的行動」<sup>32</sup>，而正是因為自我的本質不是認識的，是實踐的，我們能對其進行客觀掌握的部分不是給定的實體或事實而是其規範性。也正是如此，費希特認為自我需要預設不等同於自身卻與自身相互限定而使彼此得以可能的外在對象：行動的理由。<sup>33</sup> 而這樣的理由及其規範性，可以想見，不能被視為來自已經被預設的給定行動者之自我作為主體，因為那是行動者的自我得以可能的條件。那麼這種規範性應當來自何處？我認為這就是為什麼費希特最終主張所有行動的理由從形式上預設所有理性存在者之作為立法者的共同立法，他是第一個將行動者的主體性理解為被相互依賴的主體間關係所體現的，而非笛卡爾式實體的哲學家。（Wood，2016：49）

---

<sup>32</sup> Johann Gottlieb Fichte. *Science of Knowledge*. Translated and Edited by Peter Heath and John Lachs. (UK: Cambridge University Press, 1982): 97.

<sup>33</sup> 見本章第二節第二小節，伍德的詮釋。

### 三、為什麼純粹的「第一人稱觀點」根本不可能？

現在，費希特從自我意識出發的論證，以及奧戴從理由出發，追溯規範性來源的論證都導向了同樣的結論。如果他們的說法有基本的道理，我認為這反映了某種關於行動者及行動理由之規範性的本質：「我」之作為主體，其意義與規範性是需要進一步證成的。而在這樣的證成上，特別是當我們認為行動理由和自我建構相關時，預設特定的主體之作為立法者會同時使理由和其建構主體的效力崩解。基於這樣的視野，我們可以回頭檢視柯斯嘉的自我建構觀點可能有什麼不足。柯斯嘉認為我們透過一種跨時間的「要求」將許多我們視為自身的跨時間片段整合起來而建構自我，在立法者層面，這可以視為一種意志的聯合，片段自我之行動的規範性來自這種聯合意志（即跨時間完整自我）的立法。而就規範效力的對象而言，我們視這種立法為具有某種可共享的公共性，可約束所有處於聯合關係中的片段自我（過去、未來和現在的我將彼此視為一體，且共享「我的理由」的規範性）。並且柯斯嘉還認為，這樣的共享關係和給定行動者與真實他者之間，如果存在可相互要求、負責的聯合關係，沒有實質上的不同，只是更為基本且不可避免。

對此，我們可能會想知道，那些被視為屬己的跨時間片段之間為何如此特殊，以至於能夠自然而然的組成某種聯合意志（一般意義下的自我）並互相具有一種內在的第二人稱要求，而這種關係的向外擴展卻是「可選」的？本文主張，柯斯嘉這樣的觀點是有缺陷的，問題不在我們對於一般意義下的自我的直觀「範圍」沒有任何成因上的解釋，而在於缺乏適當的證成；因此，本文主張日常經驗中我們不可能脫離的第一人稱觀點在某種意義上亦是武斷的。

為進一步闡述我的論點，我們首先必須了解，所謂的第一人稱觀點在適當的理解下是一種由無數給定的意識片段（比如「現在的我」作為一個在時間中具有延展性的片段）所組成的聯合觀點。這些意識片段沒有明確的分界，可以無限切割，但需要最小限度的跨時間延續性，因此並不可能存在意識片段的「單子」。能夠組成更大的聯合而不只是瞬間的破碎意識乃至現象意味著這些片段具有組成更大聯合的本質，比如能夠將自身置於具有意識與意願選擇的觀點之中，這需要這些跨時間片段具有類似行動者的主體性，然而沒有人會認為這些意識片段是完整的自我或行動者。讓我們稱這種不具有充分主體性的跨時間

片段為「準行動者」。有人可能會認為，「準行動者」不足以作為完整自我主要的原因在於這樣的片段不具有足夠形成可識別的「實踐身分」的行動。短暫的意圖與意識猶如非人動物的主觀觀點一般，不足以讓準行動者反思、認識到自身具有超越於被決定的現象與本能，並界定自身身分的主體性。換句話說，「準行動者」的主體性是「存在於背景之中 (backgrounded)」，是他具有，但沒有被納入審思觀點中作為對象，因此無法被第一人稱地充分認識的能力和特徵。

<sup>34</sup> 這種解釋似乎將主體性的建構變成一種「發現、認識」的問題，彷彿我們可以經由足夠充分的準行動者整合「發現」自身的主體性。

然而，首先認識關係並不能使準行動者們各自的主體性經由聯合關係成為日常第一人稱反思經驗種自我所具有的單一主體性。如果準行動者原初便具有「存在於背景之中」的主體性，在無數的準行動者整合為一個自我之前，我們應該具有無數的主體性而非單一的主體性，那麼成功整合的行動者應該認識到無數不同的主體，而非一個自我之作為主體。再者，如果自我整合的目的是認識論上認識自身的主體性，在認識到主體性之後行動者可以再次拆解自我成為準行動者，並不妨礙他持續保有自身主體性，因此以建構自我而言沒有什麼使得行動者不得不關心自己之作為跨時間整體的意願與理由。事實上，主體性與自我建構的關係恰恰相反；我們不能假定一種先在的主體性之作為認識對象，並承諾了跨時間自我片段之間應當被整合的關係。「我是誰」不是昨天的我、今天的我、明天的我作為「我」這個聯合之組成部分的原因或理由，而是其聯合決定了「我是誰」。我認為這足以顯示出，柯斯嘉主張「自我」是程度問題是正確的；主體性是建構方式與程度的問題，經由不同程度的準行動者聯合建構了不同的關係，日常經驗中的自我意識、第一人稱觀點是一種建構方式。問題是，這種建構方式為什麼能夠產生規範性？誰，或什麼，決定了這樣的聯合方式是我們不可以、不應該避免，或應該滿足的？

---

<sup>34</sup> 達沃認為在第一人稱審思中場域中，行動者的理性能力或主體性是「backgrounded」，並不會顯現在審思場域中，因此沒有什麼能保證第一人稱的審思者認識到並持續發揮其獨立於審思對象的主體性。(2006：255) 沙皮羅對此有所批評 (Schapiro, 2010：232-234)，並提出經驗到欲望本身就預設了第二人稱的形式，並使我們意識到自身的自律。(234-236；見本文第四章第三節。)

#### 四、第一人稱主體性是偶然，意志聯合才是自我建構的先驗條件

本文主張，經過深思，柯斯嘉不應該將其先驗溯源的理論進程停在「我認可」之上，因為日常反思經驗中的自我意識與主體性基於一種任意的「自然界的偶然聯合」，並非不需要進一步的證成。就如我們作為動物的實踐身分與本能要求一般，我們不能理所當然的預設跨時間的自我之間的關係是特殊的，因此預設給定的第一人稱觀點，比起自我與真實他者之間可以更直接的產生一種內在第二人稱要求。

當然，柯斯嘉或許不會同意這樣的說法，他可能會認為，第一人稱觀點中的自我是人類「不可能」避免的。<sup>35</sup> 然而，即便我們承認自然世界為人類作為生物配置了一種關於建構範圍的原初、本然性，自殺、放棄所有行動與和真實他者組成聯合意志的可能性都顯示出自然強加的建構範圍並不具有不可抵抗的必然性。事實上，本文的說法可能會讓人產生一種我們可以意願與選擇主體建構範圍的印象，然而這種讀解並不準確，因為只有已然為主體或具有主體特徵的準行動者才能進行意願選擇、具有理由並行動。<sup>36</sup> 然而我認為行動與主體建構之間確實具有某種奇特的相互性：出於特定主體之審思觀點的行動能夠改變其表達的主體。比如，當準行動者（比如動物、幼兒或嚴重的精神病患）作出基於其主觀觀點的行動時（這種觀點不完整意識到並表達自身主體性，比如動物基於本能做出行為時的主觀意識，如下意識地覓食），已經表達了一個更完整的跨時間的自我之作為主體，因為本能行動預設了對自身跨時間利益的重視，預設了自我之時間片段之間的聯合關係，即使他從主觀觀點中永遠無法意識到這樣的主體性。再比如，一個行動者可以出於第一人稱的審思觀點決定重視他人的要求；當他作出這種決定，即使他沒有意識到，已然和他人處於一定程度

---

<sup>35</sup> 原因在於，柯斯嘉認為個別意願（*particularistic willing*）從概念上根本不可能。（1996a：225—233；2008：120—124；2009：75—76）個別意願是那種在意願準則時，便將其意願為只在當下這個情況具有任何規範蘊涵的意願，這種意願的不可能意味著任何被意願的目的與準則至少能在一些一是片段間具有共享的規範蘊涵，而這些共享其規範蘊涵的意識片段或許就構成了最基本的自我意識。

<sup>36</sup> 這就是為什麼，我們不能透過一個第一人稱理由決定採取第二人稱觀點。

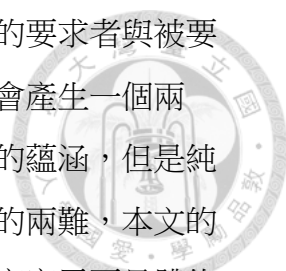
的意志聯合、共同立法關係；他沒有決定採取第二人稱觀點，他決定的是採取他人要求，但與此同時改變了這個決定所能合理被設想的主體關係。

事實上應當如何建構主體，最終問的恰恰就是我們應該如何行動。在我看來，主體建構說到底不是一種創造或建立的問題，而本身就是一種行動理由的證成問題<sup>37</sup>；這種證成和指引行動的關係是，所有的行動都預設了相關的理由並具有主體性方面的蘊涵，我們想知道這些蘊涵是不是概念上融貫、站得住腳的，如果不是，我們應該調整自己的行動，直到不論從主體或理由的面向看，這個行動本身都不存在沒有基礎甚至自相矛盾的蘊涵。對此，行動理由、主體性的證成是一體兩面的，它們必須融貫一致，但我們不能用其中一面當成另外一面受到證成的基礎，否則這種證成是循環的（除非這種證成是無法繼續被追問的，這和我接下來的論證有關）。而正是在這樣的基礎上，我們用「規範性來源是什麼？」、「主體應如何被建構？」問了同一件事情，即任何行動的最終證成基礎究竟在哪裡，是什麼？因而我認為，意志聯合的方式本身就是可以被追問的；換句話說，誰作為當下這個行動、這個自我建構活動的主體就如同目的、手段等行動理由的具體內容一般，體現了一個理性行動者之作為一個人的身分，但不是規範性的來源，而恰恰就是有待一個不可繼續追問的規範性來源加以證成的。這樣不可追問的基礎如果不是第一人稱的主體性，還能源自哪裡？

首先，我認為在任何審思觀點中（第二人稱、第一人稱、準行動者），我們最終能發現的不外乎一種作為要求的第二人稱形式。第二人稱形式是行動理由與主體建構的純粹形式，在具體的建構範圍受到證成之前不會預設特定主體之作為立法者與被要求者，卻對任何特定行動者不是可選的，因為自我的主體性是其產物，缺少這樣的形式自我無法合理地被理解。換句話說，一種作為要求的規範關係是自我、行動的先驗條件。當主體在反思中瓦解後，我們最終不能繼續追問的基礎是「不預設特定主體的要求」，而主體及其相關規範性的可能性只能基於這樣的基礎重新被建構。問題是，沒有主體的要求看似難以理解，一

---

<sup>37</sup> 這也正是為什麼，本文主張奧戴和費希特分別從自我建構與理由的立法兩方面表達了同一個關鍵的論點：第一人稱觀點對於提供規範性最終來源的證成是不足夠的。見本節一、二小節。



個要求要能產生規範性，似乎必須給定具有具體身分而非空洞的要求者與被要求者，而這和「不預設特定主體」的「問到底」方法論要求間會產生一個兩難。而正如本文已經提過的，任何行動都有具體的主體性方面的蘊涵，但是純粹要求的形式看似不能證成任何特定的主體。對於這乍看之下的兩難，本文的看法是，既然不該預設要求者與被要求者的特定身分，又確確實實需要具體的主體，純粹要求的形式才能從完全空洞的形式轉變為有效的規範並給規範性一個起點，也才能賦予第一人稱經驗中自身的主體性一個堅實的基礎，最合理的途徑便是為這個無法繼續被追問的形式尋找不偏頗地預設特定主體的主體，也就是說，作為規範性最基本來源的主體必須合乎一個條件：沒有任何具體的主體或準主體在這樣的先驗溯源中具有任何獨特的優先性（否則我們可以繼續追問為什麼是這個主體，而不是那個主體具有優先性）。因此，我們能夠不偏頗地將任何事物視為主體，若且惟若我們的理論沒有「獨斷、偏頗地」看待任何「準行動者」（即具有主體之可能性的事物）作為主體的可能性。而這最終將呈現給我們兩條可能的路：其一，將任何可能作為主體的各方都視為主體，因此值得彼此對等的尊重，任何一方所選擇的目的在合法的關係中同樣重要。其二，任何主體都不夠格作為主體，因此主體性及其相關規範性最終只是無法受到證成的幻覺，我們應該接受的是關於規範的虛無主義。

如果後者不是一條和我們的實踐方式一致的選項，我認為這正是我們必須始終承認一個包括所有行動者、準行動者的「不偏袒任何可能主體的目的王國」作為證成一個行動之最終權威的原因。在一個所有可能的主體同時作為主體的平等要求關係中，展現了所謂「理性存在者透過共同的客觀法則所達成的有系統的共同體（union）。」<sup>38</sup> 以及「所有理性存在者必須如此行動，如同依其準則，他在任何時候皆是普遍的目的王國中的立法成員。」（G：438），並最終預設了一個由所有可能的主體所組成的，不可能找到另一種建構方式而能更加不偏頗的聯合關係作為規範性的來源：任何主體、準主體都被平等地聯合在這樣的關係之內。

---

<sup>38</sup> Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. (後文以縮寫 G 代替)：433. 本文使用之康德著作縮寫及譯本請參閱文末參考書目中之說明。



這樣複雜的主體圖像並不像他看起來那麼「強詞奪理」，事實上並不會造成我們理解上的困難。原因在於，我們可以發現，這種意志聯合中的構成關係所要求的，不過就是達沃所謂的「平等可究責性」，真實他者或其他聯合意志對行動者的要求效力並不少於或異於不同時間的自己對自己的要求。而所有這些要求得以受到證成，我們必須預設其源自一個所有主體的總體聯合，這種聯合也因此是自己對自己能夠有要求的先驗條件。從另一方面，這也意味著任何的理由不論屬於誰或哪個群體，其證成條件最終都能追溯到所有理性存在者對彼此普遍具有的權威，這正是費希特、奧戴所主張的，也是柯斯嘉所需要的理由本質上的公共性。<sup>39</sup> 現在，我認為本文論證能夠指出柯斯嘉式的自我建構理論必須承認一種所有主體間的聯合關係作為規範性的最終來源，而這使規範性最基本的形式說到底是聯合關係中構成性的、完全公共的第二人稱規範性。

---

<sup>39</sup> 提醒讀者，這裡所提的證成不只是一種「從我的觀點審思，證成他者應合理同意」的觀點。他人的審思和理性運用是不能被化約的，第二人稱觀點必須承認真實他者的規範地位而非將他者轉化為某種第一人稱審思的考量。然而，這不需要我們生活中的各個行動「實際上」取得所有人經過理性審思的認可（這既不可能也不必），而只須如同依法行政的機關，將自身行動的最終法官視為一個被設想的、代表所有人的真實權威即可。這種「設想的真實權威」只要保留自身犯錯並受他人譴責的可能性（再次，依法行政的機關是個好的類比），便沒有概念上的矛盾，而我相信意志聯合關係會確保相當程度「受到證成的第一人稱自主」空間，是理性存在者應當相互保留給彼此，不加以過問的。





## 結論

本文第一章簡介了關於規範性來源的兩種理論：第一人稱和第一人稱理論。在第二章中，本文指出了自己與自己的關係或是自己和真實他者之間關係乃是「第一人稱」與「第一人稱」的實質差別，而由於達沃在一般性行動理論的觀點上未能有力地為自己辯護，依據其理論將規範性建立在後者上可能會有第一人稱被化約為第一人稱理論，或是可選的問題。第三章中，本文透過契約式的詮釋試圖顯示不可化約的第二人稱規範性從行動者的第一人稱觀點亦是可理解的，並進一步指出在適當理解柯斯嘉規範性理論的前提下，根本就不存在一種純然第一人稱的規範性，而柯斯嘉與達沃真正關鍵的爭點在於這種作為要求的規範性存在自己與自己的關係之中（第一人稱規範性）是否比存在於自己與真實他者的關係之中（第一人稱規範性）更加基本，後者是否更加可選。最後一章中，我指出了第一人稱規範性可選的看法是不合理的，因為我們對規範性進行先驗溯源所能找到的不是第一人稱的自我，而是不預設特定主體的要求；這使得唯一在最終意義上不能被追問的要求來源乃是包括所有可能性存在者的聯合關係。柯斯嘉的自我建構說到底並不比建構一個與真實他者的聯合意志更加不可選，事實上前者必須基於後者，主體的建構仰賴我們承認自身作為主體的正當性來自於普遍的第二人稱規範性。

最終，本文主章可以如此概括：缺乏對所有可能的理性主體的平等可究責性，我們便放任自身受制於自然強加的武斷主體意識，因此不能真正融貫地設想自身的自由。這不是新概念，是積極自由，是自律，我認為這就是所謂的啟蒙式道德。<sup>40</sup> 然而對於證成這樣的道德，柯斯嘉透過先驗地追溯回第一人稱主

---

<sup>40</sup> 當然，我亦不認為本文看待規範性來源的方式有反過來將第一人稱主體性消滅的危險。有些人可能會認為將個體自主的可能性條件建立在主體間相互負有責任的證成上是危險而獨斷的，並懷疑在這種規範性的圖景中，個人的自由是否能在實質規範的層面上保留足夠的空間。然而我們不應忽視在本文脈絡中所有主體所形成的有系統的整體恰恰是我們能夠向他人主張自身主

體性，站穩腳步，然後藉由理由公共性向外擴展的進路並不成功；一來和真實他者間的規範性將如同孫悟空一樣，永遠困在自我認可的五指山中；二來在試圖從自身主體性起跑時，我們就會因充分反思造成的主體性崩解而一腳踩空。所幸，如果本文論證總體而言是成功的，接住我們的將不是虛無，而是彼此，是聯合意志所編織的緊密規範網絡。

這能夠讓我們回答本文一開始提過的隱含規範性問題的日常提問：「我為什麼要有道德？」你要有道德，因為問題中的「我」能夠作為具有適當權威的主體，預設了所有理性存在者相互具有的權威，因此包括自己在內的所有理性行動者都有權要求你遵守道德義務。最終柯斯嘉是正確的，規範性的來源是自律；而達沃也是正確的：康德式自律問到底本身就是，且應當是第二人稱的。

---

體性並要求甚至強制其尊重的理據。關於這點，我們應該回想從第四章第三節第一小節開始，本文進路與社會化的自我模型（比如黑格爾式的）之間的差異。本文進路不是以對個體之自我的形而上解釋或擴展證成一種「真正的自我」或「強迫自由」的集體實踐；恰恰相反，本文試圖以和他者的聯合關係這樣的先驗「設準（postulate）」證成具有差異與個體性的個別意志，且證成這種意志「對自己立法」並產生第一人稱的規範性是可能的。在我看來，訴諸普遍的聯合關係不會消滅自由，而缺乏這個基礎，個體的自由會成為不可主張、不可說的霍布斯式自然自由，因而陷入理據上的自然狀態。這，才是從哲學上威脅自由與主體性的元兇。

## 參考書目



### I、康德著作縮寫與譯本

本文引用之康德著作使用縮寫時，頁碼採用英譯本標示之德文版康德全集頁碼。使用之縮寫如下：

G *Groundwork of the Metaphysics of Morals*

MM *The Metaphysics of Morals*

TP “On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice”

並猜考以下譯本：

Kant, Immanuel. (1980) *Lectures on Ethics*. Translated by Louis Infield. USA:

Hackett.

--- (1991) “A Renewed Attempt to Answer the Question: Is the Human Race Continually Improving?” *Kant, Political Writings*. (177–190) Translated by H. B. Nisbet. Edited by Hans Reiss. USA: Cambridge University Press.

--- (1996a) “On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice.” *Immanuel Kant: Practical philosophy*. (277–309) Translated and edited by Mary Gregor. USA: Cambridge University Press. (縮寫 TP)

--- (1996b) *The Metaphysics of Morals*. *Immanuel Kant: Practical philosophy*. (363–603) Translated and edited by Mary Gregor. USA: Cambridge University Press. (縮寫 MM)

--- (1998) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated and edited by Mary Gregor. UK: Cambridge University Press. (縮寫 G)

## II、其它翻譯著作

Fichte, Johann Gottlieb. (1982) *Science of Knowledge*. Translated and Edited by Peter Heath and John Lachs. UK: Cambridge University Press.

--- (2000) *Foundations of Natural Right*. Translated by Michael Baur, Edited by Frederick Neuhouser. UK: Cambridge University Press.

--- (2005) *The System of Ethics*. Translated and Edited by Daniel Breazeale and Günter Zöller. UK: Cambridge University Press.

Henrich, Dieter. (1982) “Fichte’s Original Insight.” Translated by David R. Lachterman. *Contemporary German Philosophy*, 1: 15–52.

## III、外文著作

Breazeale, Daniel. (2008) “The First-Person Standpoint of Fichte’s Ethics.” *Philosophy Today*, 52(3–4): 270–281.

Darwall, Stephen. (2005) “Morality and Practical Reason: a Kantian Approach.” *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. (282–320) Edited by David Copp. New York: Oxford University Press.

--- (2006) *The Second-Person Standpoint*. USA: Harvard University Press.

--- (2007) “Reply to Korsgaard, Wallace, and Watson.” *Ethics*, 118(1): 52–69.

--- (2013a) *Morality, Authority, and Law: Essays in Second-Personal Ethics I*. UK: Oxford University Press.

--- (2013b) *Honor, History, and Relationship: Essays in Second-Personal Ethics II*. UK: Oxford University Press.

--- (2014). “Why Fichte’s Second-Personal Foundations Can Provide a More Adequate Account of The Relation of Right than Kant’s.” *Grazer*

*Philosophische Studien*, 90: 5–20.

De Maagt, Sem. (2018) “Korsgaard’s Other Argument for Interpersonal Morality: the Argument from the Sufficiency of Agency.” *Ethical Theory and Moral Practice*, 21: 887–902

--- (2019) “It only takes two to tango: against grounding morality in interaction.” *Philos Stud*, 176: 2767–2783.

Gough, J W. (1957) *The Social Contract*. Great Britain: Oxford University Press.

Geuss, Raymond. (1996) “Morality and identity.” *The Sources of Normativity*. (189–199) Edited by Onora O’Neill. New York: Cambridge University Press.

Hanisch, Christoph. (2014) “Self-Constitution and Other-Constitution: The Non-Optionality of the Second Person Standpoint.” *Grazer Philosophische Studien*, 90: 105–129.

Korsgaard, Christine M. (1996a). *The Sources of Normativity*. Edited by Onora O’Neill. New York: Cambridge University Press.

--- (1996b) *Creating the Kingdom of Ends*. UK: Cambridge University Press.

--- (2007) “Autonomy and the Second Person Within: A Commentary on Stephen Darwall’s The Second-Person Standpoint.” *Ethics*, 118(1): 8–23.

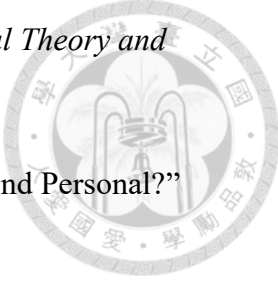
--- (2008) *The Constitution of Agency*. UK: Oxford University Press.

--- (2009) *Self-Constitution*. UK: Oxford University Press.

--- (2011) “Natural goodness, rightness, and the intersubjectivity of reason: Reply to Arroyo, Cummiskey, Moland, and Bird-Pollan.” *Metaphilosophy*, 42(4): 381–394.

Lessnoff, Michael. (1986) *Social Contract*. Hong Kong: Macmillan Education LTD.

LeBar, Mark. (2001) “Korsgaard, Wittgenstein, and the Mafioso.” *The Southern Journal of Philosophy*, 39(2): 261–271.

- 
- O'Day, Ken. (1998) "Normativity and interpersonal reasons." *Ethical Theory and Moral Practice*, 1: 61 – 87,
- Pauer-Studer, Herlinde. (2010) "The Moral Standpoint: First or Second Personal?" *European Journal of Philosophy*, 18(2): 296 – 310.
- (2014). "Contractualism and The Second-Person Moral Standpoint." *Grazer Philosophische Studien*, 90: 149 – 168.
- Prichard, H. A. (1968) "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" *Moral Obligation and Duty and Interest. Essays and Lectures by H. A. Prichard.*  
 Edited by W. D. Ross and J. O. Urmson. Oxford: Oxford University Press.
- Skidmore, James. (2002) "Skepticism about Practical Reason: Transcendental Arguments and Their Limits." *Philosophical Studies*, 109(2): 121 – 141.
- Stern, Robert. (2011) "The Value of Humanity: Reflections on Korsgaard's Transcendental Argument." *Transcendental Philosophy and Naturalism.* (74–95) Edited by Joel Smith and Peter Sullivan. Oxford: Oxford University Press.
- Schapiro, Tamar. (2010) "Desires as Demands: How the Second-Person Standpoint Might Be Internal to Reflective Agency." *Philosophy and Phenomenological Research*, 81(1): 229 – 236.
- Tarasenko-Struc, Aleksy. (forthcoming) "Kantian constructivism and the authority of others." *European Journal of Philosophy*. Download from:  
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ejop.12426/>
- Wallace, R. Jay. (2007) "Reasons, Relations, and Commands: Reflections on Darwall." *Ethics*, 118(1): 24 – 36.
- Wood, Allen. (2008) *Kantian Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- (2016) *Fichte's Ethical Thought*. UK: Oxford University Press.