

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



道德的理由

Reasons to be Moral

邱振訓

Chen-Hsun Chiu

指導教授：林火旺 博士

Advisor: Huo-Wang Lin, Ph.D.

中華民國 104 年 7 月

July, 2015

國立臺灣大學博士學位論文 口試委員會審定書

道德的理由
Reasons to be Moral



本論文係邱振訓君（學號 D95124004）在國立臺灣大學哲學系完成之博士學位論文，於民國 104 年 7 月 29 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

林文昭

（指導教授）

鄭光明

何志青

張忠宏

許漢

系主任：

李賢中



獻給我的媽媽

吳玉女 女士

致謝

有人說寫作論文像是跑馬拉松，但是一本論文要得以完成，絕大多數的成果其實是來自於作者以外的眾多助力。

我的指導教授林火旺教授不只在我研究期間給了我許多閱讀與寫作的指導建議，在學術生活之外也積極鼓勵我多方嘗試，將自己對哲學的熱情投注到對人群的關懷與貢獻上，是我博士生涯的模範。

清華大學的陳舜文教授是我相交多年的好友。我們從道德心理學讀書會一起研讀討論，引導我轉向關注當代道德心理學的發展；我們共同整理出的觀點，形成了這本論文的骨幹。可以說沒有他就沒有這本論文。一同參與讀書會的苑舉正教授、王榮麟教授、楊植勝教授、張忠宏教授、吳建昌教授、賴柏琦教授、吳豐維教授，以及王華教授也都給予我許多思考上的啟發與指引，我由衷感激。

在論文寫作期間，許樹和、鄭合修、陳奕融、劉政明、吉田繪里、康少璞、廖耕御、陳煥民、黃豐祐等同學經常提供我寫作上的具體建議。我尤其要感謝樹和、合修與繪里在這本論文的草稿階段所提出的諸多批評。他們是造就這本論文最重要的砥礪，也是我最真摯的朋友。

哲學系系辦公室的賴盈滿助教、陳麗卿助教、徐先生和江阿姨在我求學期間的照顧與協助。無論是借用場地、器材備辦、會議安排，多虧他們的支持幫忙，讓我得以充分運用系上資源，也才能寫出這本論文。我要特別感謝賴盈滿助教。有她的溫暖關照，這一切才得以成真。

每個作者身後總有親人的支持。曹君如小姐的陪伴與鼓舞，是支持我渡過低潮，為我帶來歡欣笑語的快樂泉源。家裡的語言學家振豪和郁安不只細心地幫我檢查寫作的缺失，更是對我抱著堅定的信心。但是寫出這本論文的真正關鍵，其實是爸爸媽媽對我「當個好孩子」的期待。欲報之德，昊天罔極。

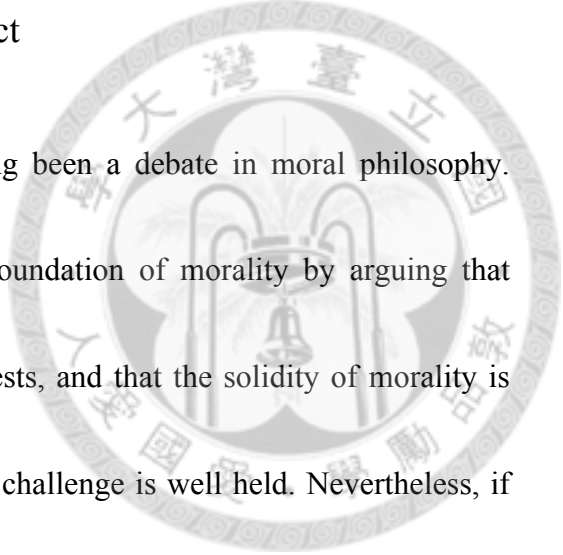
摘要

道德的理由是道德哲學的核心問題。懷疑論者可能會質疑，當道德與利益發生衝突時，人還有非得遵守道德的理由嗎？除此之外，道德的成敗也會受到運氣所影響，不像一般所以為的那麼穩固。那麼我們還有理由要有道德嗎？我在這篇論文裡要回應懷疑論者會提出的這兩個挑戰。我要論證人要有道德的證成理由，不在於能夠獲得利益，而在於行為者的意圖本身。我同意懷疑論者在第一個批評上占有優勢，道德與利益確實無法調和。但是如果我們考慮到人是什麼樣的存有者，我們其實還是有理由要求人要有道德。這個理由就是行為者的意圖。而且，即使在運氣的影響下，意圖仍是人要有道德最穩固的證成理由。

在考慮到人實際上是如何掌握應然規範時，需要適當的道德心理學模型。透過本文中所採取的「雙重歷程模式」，可以發現人們在提出道德判斷的時候，包含了個人內在思索以及社會互動兩個方面。我論證了意圖能夠在這兩方面都被當成為證成人應該要有道德的理由。意圖不只解釋了手段目的之間的關係，更是行為者行動時的決定性考量。而且，正因為行為者是有意圖去做這件事，我們可以說意圖是道德行動的內在理由。另一方面，意圖還有客觀的一面。個人會透過社會文化脈絡所建立的基模去辨識、指認行為者的意圖。但成功辨識意圖需要滿足客觀性的要求，包括具有公開性、真實性，並且要與他人共享同一個脈絡。因此，意圖確實可作為要求人要有道德的外在理由。而且，意圖的內容雖然會受到運氣影響，但是行為者總是把意圖當作證成理由。因此，在道德運氣的影響之下，意圖仍會是最為穩固的理由。

關鍵詞：理由；意圖；行動；道德心理學；規範性。

Abstract



The question “Why be moral?” has long been a debate in moral philosophy. Skeptics have attempted to undermine the foundation of morality by arguing that morality cannot be reconciled with self-interests, and that the solidity of morality is jeopardized by luck. I contend that their first challenge is well held. Nevertheless, if we look deeper into the understanding of what kind of normative beings we are, we will find that the solidest ground of why being moral just lies within our intention to be good. To argue for this position, I develop a psychological model of moral judgment. As the model shows, the intention of the agent justifies being moral both in introspection and social interaction. On introspecting, agents take their intentions to be the decisive factor in prompting their actions. And on social interacting, people are inculcated to praise or to blame others’ deeds by identifying their intentions within the cultural contexts. Moral norms are thus done and abided not as alien things but as our nature. Appreciating intentions in this way, I shall conclude that we can confidently ward off skeptics’ challenges on why being moral.

Key words: reason, intention, action, moral psychology, normativity.

目次



緒論	1
第一節 研究背景及動機.....	1
第二節 文獻回顧與章節編排.....	3
第一章 利益與道德可能調和嗎？.....	5
第一節 Plato 的調和論	6
第二節 Kavka 的調和論	12
第三節 調和論為何不能成功.....	15
第四節 小結.....	21
第二章 道德的心理結構.....	23
第一節 為什麼要談道德心理學？	23
第二節 道德的生理基礎.....	26
第三節 道德判斷的心理歷程.....	32
第四節 道德的概念分析.....	38
第五節 小結.....	41
第三章 意圖作為道德的內在理由.....	43
第一節 為行動尋找理由.....	44
第二節 對意圖的實驗與分析.....	56
第三節 行動的證成理由是意圖.....	62
第四節 道德行動的證成理由.....	68
第五節 意圖是證成採取道德行動的內在理由.....	73
第六節 小結.....	79
第四章 共享的道德宇宙.....	81
第一節 道德有外在理由嗎？	81
第二節 德行教化.....	86
第三節 意圖如何能作為外在理由？	93
第四節 道德與運氣.....	101
第五節 小結.....	107

結論 109

參考文獻 113



緒論

第一節 研究背景及動機

道德哲學主要探究的核心問題之一是「我們應該做些什麼？」。事實上，這正顯示出道德哲學與人們生活密切相關，畢竟我們在日常生活最關心的，往往是「我該怎麼做？」、「別人會怎麼想？」、「這樣做是好是壞？」這類問題。歷來的哲學家都嘗試建立理論——包括心理學理論與倫理學理論——試圖回答究竟人們會對我們的作為怎麼想，我們又應該怎麼做？因此，哲學家藉著經驗證據的累積分析和理性能力的運作判斷，對「我們應該做些什麼？」這問題的研究，形成了許多學派及理論。這些學派及理論有時候彼此分野並不清楚，有時候則會針鋒相對。就我的觀察，過去倫理學說主要的爭論涉及了三層立場上的對立：（一）人是自由的或是受決定的、（二）道德究竟只是應然命令或實然現象、（三）道德是相對的或客觀的。第一層對立立場的爭論，主要在於道德責任歸屬的考慮上。在一般人的印象中，往往會認為如果我們是自由的，我們才有所謂道德責任；反之，倘若我們一切都是受決定的話，那麼就很難要求人必須負起道德責任。¹ 第二層對立立場的爭論，是從 Hume 指出「實然命題無法推得應然命題」以來的重大爭辯，如今人們大多接受兩者之間有道鴻溝：即使現實如何如何，也無法推得我們就應該如何。但是這種對立也使我們必須考慮，究竟該如何評估「我該做什麼？」這問題。這是個假問題嗎？或者這真的是人生最重要的問題嗎？第三層對立立場的爭論，則是當人們在接觸到其他不同生活方式時最常引起的爭辯。當我們指責某個人在道德上有瑕疵時，到底我們有什麼理由可以這樣主張？難道真的有客觀的道德，不會因時、因地、因人而異嗎？這三層對立立場的爭論，迄今仍如火如荼。從這樣的架構來看，

¹ 自由意志與決定論之間的爭辯相當複雜，各種不同主張與立場之間的強弱版本差異甚大，相關討論遠超過本文討論範圍。此例只表示一般人對此議題常有的印象，以顯示不同立場之間可能存在的衝突看法。

在考慮究竟「我該做什麼？」有沒有一個好的解答或指引方向時，就可以適當評估各家學說的考量是否合理。

另一方面，倫理學研究與其他各個領域的研究都有重疊與相關的部份。我這裡所說的重疊與相關，並不是專指特殊的學科倫理、職場倫理或研究倫理等等；相反地，這些功能性的應用都不足以說明為什麼倫理學始終是哲學研究的重要領域。事實上，早期的哲學家關心的對象主要是科學問題，他們問的問題是：「這個是什麼？」、「怎麼會發生這個？」、「這個發生之後會怎麼樣？」。這類問題在文明的發展過程中，隨著人們從採集、狩獵的原始生活逐漸發展為以城市、國家為中心的社群生活後，逐漸成為只有少數知識份子才有能力關心、追索的問題。相對地，文明漸興所帶來的頻繁人際活動，成了所有人都不得不重視的課題。哲學家也因此將對世界本性的探究方式延伸到人際生活中，探問「道德是什麼？」、「道德怎麼出現？」、「道德怎麼改變我們？」等問題。由此可見，倫理學研究一直與形上學研究有著密不可分的關連。對於人類本性的看法，往往就指向相應的道德規範學說。有人將人視為重視尊嚴的存在，也有人把人當成純受利害擺佈的傀儡。這些規範理論都建立在對於人文世界的形上基礎上。從這裡來說，所有的倫理學都各自採取了某種形上學預設；所有的哲學家也都是形上學家。在此也可以發現，倫理學與其他領域研究重疊或相關的部份，包括了道德心理學（moral psychology）以及行動哲學（philosophy of action）等對於人類心靈如何運作道德概念、人們如何理解道德行動等領域。在當前倫理學研究中較主要的理論，便是建立在這些基礎上，試圖證明「我們應該做有道德的行為」的理論。

然而，這些理論經常會面臨挑戰，其中最常見的兩個挑戰分別是「道德與利益是否有衝突」和「道德是否能避免運氣影響」。第一個挑戰自古已多有哲學家試圖回應，例如孟子大談義利之辨，Plato 則在 *Republic* 中論證有德即是有利等。然而，這些哲學家的主張不一定能說服所有人。例如在上個世紀，Williams 就以「道德需要考慮運氣」作為挑戰人們要有道德的主張。當天災異變突然降臨，或當悲劇驟然發生時，人們究竟還有何理由要有道德？

我對「人有什麼理由要有道德」的關注，起源於對人類行為模式的好奇，想要探察在趨利避害之外，人究竟為什麼會有道德，又為什麼要有道德。但是在我的寫作過程中，遭逢了母親受到瘋狗浪襲擊逝世的衝擊，令我突然驚覺運

氣對人所能造成的影響有多麼巨大，足以從根本上撼動自己對於「為什麼要有道德」的信心。因此，我在本論文中將試著答覆懷疑論者的挑戰。我將考察過去對「道德與利益能否調和」的論述，並試著提出一套適當的道德心理學模型，足以在肯定運氣對人會造成深遠影響的前提下，提供人仍然要有道德的理由。

第二節 文獻回顧與章節編排

我將本篇論文分為四章。第一章要考察「道德與利益能否調和」的論爭。Plato 在 *Republic* 中的論述，可以作為探究這問題早期的理論典範。他的進路完全將倫理學建立在形上學的基礎之上，首先先透過對知識的真實性構想出理型界，由此建立靈魂永生的信念，以論證人真正的福祉就在於由道德生活得致的和諧安樂。當代學者 Kavka 則更進一步，比較 Plato 與 Hobbes 的主張後，提出人們的行動舉止會受內在制裁和外在制裁所約束，因而道德確實可以成為明智利己的一種生活方針。但是對反對者而言，這些試圖調和道德與利益的主張並未直接回答道德本身究竟有何理由值得追求。例如直覺論者 Prichard 就批評過去的這些道德哲學主張未曾指出道德的證成理由為何。這一批評正與 Anscombe 認為道德哲學需要一套道德心理學為基礎的主張互相呼應。因此，在第二章中，我要試著提出一套能夠適當解釋人們如何進行道德判斷的道德心理學模型，並以此為基礎，進一步考慮道德究竟有什麼樣的證成理由。

我在第三章中要論證一個有道德證成的行動，能作為其證成的內在理由就是意圖。在上一節曾經指出，倫理學說的爭論建立在三層對立的立場上，而第一層就是「自由或受決定」。這一層對立也就是晚近行動哲學論爭的主要背景。當前談行動哲學，大多從 Davidson 在 1963 年的 “Actions, Reasons, and Causes” 談起。Davidson 在 Anscombe 之後，重新樹立了因果論者的旗幟，後續才逐漸有蓬勃發展的討論。Davidson 在文章中的主張很單純：若一個行動有意義，能被我們理解，那麼我們對這個行動所提出的解釋理由，必定是一個因果解釋。這種解釋理由他稱為「基本理由」（primary reason），其中包括了對該行動的「正向態度」（pro attitude）與和行動相關的「信念」。但是非因果論者並不接

受這樣的主張。他們認為若不談行為者的意圖，只談行為與理由間的因果關係會與我們的直覺和觀察不符。在非因果論者所提出的挑戰背後，我們可以發現一個關鍵問題：人當然是一個行動主體，但這個行動主體本身是不是就是原因之一？如果是，那行為者作為原因是什麼意思？是指他的意志嗎？因此，在這場自由論者與決定論者的論爭裡，因果論者與非因果論者的激戰是最主要的場景，而對「意圖」的詮釋則是最常見的武器。我在第三章中，將從這個脈絡下論證意圖確實就是行為者能夠用以證成行動的理由，並且是行為者從事道德行動時的內在理由。

而如此一來，勢必將「道德的理由」這主題帶進了理由內在論與理由外在論的爭議。當前的道德哲學，或者廣泛的考慮「規範性」的哲學研究中，有所謂「理由轉向」的研究潮流，試圖以理由作為核心，來重新解釋、澄清其他重要的規範性概念。其中最為關鍵的論題，就在於到底理由是個人內在的動機，或是可以獨立外在的規束。我在第四章中，將依循 McDowell 與 Williams 之間的論爭，嘗試論證意圖可以作為證成道德的外在理由。

這些步驟完成後，我希望能夠說服讀者我們確實有理由要有道德。而這理由不只是我們個別個人對追求自身利益的考量，而且也由於我們對於彼此的開放與接納。對於懷疑論者所提出的挑戰，我希望讀者能透過這份論文中得到一個滿意的解決。

第一章 利益與道德可能調和嗎？

人類社會的特點之一，就是極為繁雜的道德現象；而在關於道德的眾多問題中，最為關鍵的問題就是「為什麼要有道德」。對這個問題的探索，就是要為道德找出理由，讓我們不只能夠明瞭究竟「為什麼我要有道德」，也能夠合理地要求其他人也要有道德。

道德的理由既然具備了這兩個功能，就不只要提供給行為者本身行動的憑依，同時也要替行為者以外的人提供客觀的理據；如此才能夠說道德要求既是對他人的規束，也是對自我的指引。也正因如此，有許多人認為這個問題的答案可以從人人普遍具有的特性出發；能夠要求所有人都該當如此行動的理由，當然也會是要求個人本身作為的理由。

古往今來的許多哲學家都認為，這種人人普遍共有的特性就是追求幸福的欲望。正如 Aristotle 在 *Nicomachean Ethics* 中所說，人人都同意一切行動的目的就是在於獲得幸福。² 更簡單地說，當一個道德人，就是為了要過得幸福。然而，這個主張隨即會面臨「利益與道德能否調和」的挑戰：如果一個人之所以要有道德是為了獲得幸福，那麼當他面臨道德要求與自身利益之間的衝突時，還應該遵循道德要求嗎？難道放棄了利益還能讓人獲得幸福嗎？

Plato 在 *Republic* 中最主要的論述，就是要回應這項挑戰。他試圖從內在的心靈和諧來證明遵守道德與個人真正的利益是一致的；個人可以因為有道德而獲得幸福。另一方面，當代學者 Gregory Kavka 也藉由修正 Hobbes 靠外在制裁的理論，主張道德與明智（*prudence*）都會要求相同的生活方式，亦即認為即使行為者只為自己的利益精打細算，最後所選擇的也會是合乎道德要求的生活方式；因此，追求利益與遵守道德確實可以在實際社會生活中得到調和。Kavka 稱這樣的主張為調和論（*reconciliation project*）。

然而，他們的調和論主張能夠成功嗎？道德要求的約束力能夠藉由將道德與利益統一而得到證成嗎？如果調和論是嚴肅的道德哲學主張，我們就可以仔

² Aristotle, R. C. Bartlett, et al. (2011). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Chicago; London, University of Chicago Press. 1095a.

細地透過哲學思辨加以檢驗。但在反省這些調和論之前，我們要先理解究竟這些調和論者如何論證「道德能與利益一致」。

第一節 Plato 的調和論

根據 Kavka 的說法，調和論主張指的是「藉由展示道德作為是理性明智的要求，或至少與理性明智一致，以調和道德與自利」的主張。³ 而在調和論主張中最重要的早期代表性論述，就是 Plato 的 *Republic*。

Plato 在 *Republic* 中最重要主張就是要證明真正的正義（*dikaiosyne*）⁴，也就是過著有道德的生活，的確可以令人獲致幸福。然而，Thrasymachus 提出了強烈的反駁：利益才是幸福的根本理由，有利益才有幸福可言；因此，如果有道德是為了讓人獲得幸福，那麼遵守道德的理由事實上就是為了追求利益，而當道德要求與利益有所衝突時，若人們想要獲得幸福，就要放棄道德。

依照 J. Annas 的分析，Thrasymachus 所主張的其實是一種反道德論（*immoralism*），也就是主張人們實際上沒有追求道德的理由，只有追求利益的理由。⁵ 如果要調和道德與利益，道德就必須永遠臣服於利己的考量。Thrasymachus 的論證包含了三個重點：（一）道德與否，取決於統治者的判斷；⁶（二）道德是強者的利益，而不道德則是個人自己的利益；⁷（三）不道德的人比有道德的人有利。⁸ 在 Thrasymachus 定義中的強者，指的是一種精明的利己者；因此，統治者就其作為統治者而言絕不會犯錯。⁹ 在如此強的條件下，

³ Kavka, G. S. (1985). "A Reconciliation Project." *Morality, Reason, and Truth: New Essays on The Foundations of Ethics*. D. Copp and D. Zimmerman. Totowa, N.J., Rowman & Allanheld: 279-319.

⁴ 大多數學者都同意 *Republic* 的主題是「正義」（*dikaiosyne*）。但 *dikaosyne* 一詞的意義並不完全等於「正義」，而是包含了諸多德行的總稱。如同 Annas 指出的，Plato 在 352d 中描述探索 *dikaiosyne* 是要探索一種正確的生活方式。顯然在這裡 *dikaiosyne* 的意義更接近「道德」。見 Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford. p. 11.

⁵ Ibid. pp. 36-37.

⁶ Plato and R. Waterfield (2008). *Republic*. Oxford England; New York, Oxford University Press. 338e.

⁷ Ibid. 343c.

⁸ Ibid. 343d - 344c. 依照 Thrasymachus 的說法，此處所稱的不道德者，是指「只追求自身利益的人」。

⁹ Ibid. 341a.

道德永遠是強者出於利己考慮的判斷。儘管對於一般人來說，道德與利益之間可能會發生衝突，但對永遠明智利己的強者來說卻絕不會有衝突可言，因為利己就是強者唯一的考量。對一般人來說，遵守道德是受強者的脅迫所致；但是對強者而言，道德只是一種脅迫他人的工具，真正規範他自己行動的力量其實出自於利己的考量。

然而，Thrasymachus 的論證很難令人信服。因為我們很容易就能夠設想到，強者也可能犯錯：一個強者在社會中強加以為對自己有利的規定，可能造成的卻是對自己不利的結果。因此，要接受會有永遠明智利己的強者這個前提，才能夠說服一般人相信利己考量永遠要比遵守道德有利。但是我們很難在現實生活中真的發現有永遠明智利己的統治者。Plato 也指出了 Thrasymachus 論證中的這個謬誤，因而很難取信於人，因此在 *Republic* 主要的篇幅中，都試圖藉由反駁 Glaucon 與 Adeimantus 的細緻論證來證明有德會比無德有益；也就是說，道德不僅與利益能夠調和，而且道德本身才是真正利益所在。

Glaucon 首先列舉了三類人們認為是善的事物：（一）本身是善的事物，例如快樂；（二）本身與結果都是善的事物，例如智慧與健康；以及（三）本身不是善或無關善惡，但其結果為善的事物，例如運動。如果 Socrates 能夠證明道德是屬於第二種事物，也就是道德本身與其結果都是善的話，那麼道德規範確實就能提供要人遵守的理由了。然而，Glaucon 舉出了三個論證，試圖論證道德只是因為其結果為善才受人追求，也就是說，屬於上述的第三類事物：

1. 道德的起源

Glaucon 首先指出，道德的起源，來自於人們想要對因為不道德行為所造成的傷害加以限制，才形成這些約定。能行踰矩的事是善，而遭受不道德所害是惡，而且受欺凌的不利更超過佔人便宜得到的善。但人們在現實中無法總是佔便宜而不受欺凌。因此，人們不得已只好妥協出不佔人便宜，也不會讓人欺負的約定；並規定合於法律的行為才被稱為是正當的行為，所以道德只是避免受害的次佳策略。

2. Gyges 的隱形魔戒

Glaucon 在第二個論證中，以 **Gyges** 的故事說明一般人並非自願地要有道德，而是不得不然；若能夠有力量為惡而不為人知，那麼在一般生活中會遵守道德的人將和不道德的人一樣，只做對自己有利的的事。**Gyges** 原本只是個安份守己的牧羊人，但是當他獲得隱形戒指後，利用戒指的魔力而勾搭王后，謀殺了國王，篡奪了整個王國。如果讓人能夠有如同 **Gyges** 這種隨心所欲行事的能力而不必擔心受到處罰，那麼我們很難想像還有人會堅守道德。因為就每個人心裡所想，總是優先考慮自己的利益，而許多不道德的作為在現實中又較為有利，因此，遵守道德不是為了個人本身的好處，而是形格勢禁，不得不然。

3. 完全道德者與完全不道德者的比較

Glaucon 的第三個論證，要我們想像一個完全有道德的人和一個完全不道德的人，分別過著與他們自身品德相反的生活。如果我們要完全排除因為現實利益的考量，來判斷究竟有道德的人與不道德的人何者更加幸福，**Glaucon** 說我們可以想像如此情境：一個完全有德者由於被認為是不道德的人，因此不會得到任何道德所帶來的好名聲，反而過著受人譴責辱罵的生活，甚至要遭到刑罰折磨；又有一個完全不道德者用盡一切手段，而能享有各種道德上的好名聲與財富，受到他人萬般尊崇。在一般人的看法裡，顯然這個完全不道德的人過得要比那一個受盡汙衊的完全有德者更加幸福。可見得人之所以要遵守道德的理由，其實是為了世俗利益；若是遵守道德卻無世俗利益可圖，那麼人們就沒有理由要遵守道德。

此外，**Adeimantus** 也補充兩點來說明為什麼一般人都認為道德是第三類事物：

4. 道德教育是為了獲得好處

父母師長教導子弟要有道德，都是希望孩子們能從這些行為中獲得名聲，並享受名聲所帶來的種種好處；甚至連神明也都只是依靠這些名聲來賜福恩祐而已。因此，人們實際上追求的事物並不是道德本身，而只是擁有有德的名聲所帶來的好處。

5. 神明能以獻祭收買

許多人在勸說他人要有道德時，往往訴諸死後有報應。但如果一個不道德的人不怕死後受到神靈的懲罰，那麼他儘可以恣意妄為而無所懼怕。但倘若真有神靈存在，人們從詩人、散文家與祭司的說法與作為中也可以發現，人可以透過獻祭贖罪來改變神明的態度，以避免在死後受罪。既然擁有德行需要歷經艱辛，而不道德不僅毫不費力，又可以透過酬神許願來影響神明的判斷，那麼能這麼做的人就都不會堅守道德了。這正顯示出，人之所以要有道德的理由恰恰只是為了好的結果。

Glaucon 兄弟不僅設計出相當具有說服力的思想實驗，更藉由這些例子徹底切斷了道德與善果的關聯。然而，現代的學者大多會接受 **Annas** 的看法：若要回應 **Glaucon** 兄弟的論證，其實只要主張「一個切合實際的道德理論不需要迎合虛幻的例子」就夠了。¹⁰ 我們不需要想像日常生活中的一般人會有像 **Gyges** 這種虛構人物一樣的超能力，過著與現實世界迥異的生活。但是 **Plato** 的企圖不僅限於此；事實上，**Plato** 所採用的策略並不只是訴諸現實道德如何可能，而是分為兩個部份：第一步是企圖證明即使一個人能擁有 **Gyges** 的戒指，也有理由要有道德；第二步才是要證明現實世界中的一般人確實會因為道德而獲得現實利益，因此也有理由要有道德。¹¹ 這個策略的目標是要指出：要有道德的理由不能只建立在世俗共識上，因為只要對常識稍加懷疑的人就不能只滿足於此；但是道德的理由也不能脫離現實，因為即使無暇對這問題進一步思索的人在現實中也同樣受到道德的約束。

Plato 在整部 *Republic* 中用了相當長的篇幅來進行這項策略的第一步；他藉由將個人類比為城邦的方式，試圖論證一個有道德的人確實會比不道德的人幸福，就像是一個受哲學家治理的城邦要比受暴君統治的城邦更好一樣。他首先區分靈魂的三種功能：理性、欲望與血氣。理性會關心個人的整體福祉，而欲望總是直接指向特定的需求；至於血氣，則是一種聽從理性的情緒。在 **Plato** 看來，一個有道德的人，其靈魂的運作，是由理性所領導，血氣輔佐理性，欲望服從理性；相對地，一個不道德的人，其靈魂將受各種欲望所支配。在這類比之下，一個不道德的人無法克制自己的欲望，盲目地隨各個欲望左右，是實實

¹⁰ Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford. p. 69. 基本上，這正是 Kavka 採用的策略。

¹¹ Ibid. pp. 69 - 70.

在在的奴隸。¹² 相對地，從經驗、智力與理性上來判斷，只有遵從理性指引的生活，才能夠使靈魂和諧、心靈有序，得到真正的幸福。

藉由這個論證，Plato 試圖指出：真正的幸福就在於靈魂均衡的狀態，而不是像 Gyges 那樣擁有行不義之事卻不受懲罰的能耐；人之所以要有道德，是因為這樣能夠使得心靈有序、靈魂和諧；而人也唯有如此活著，才能獲得真正的幸福。而從第一卷中 Socrates 與 Cephalus 和 Thrasymachus 之間的問答來看，他們共同的前提都是「獲得幸福是人生一切作為的目標」；因此，即使是一個像是 Thrasymachus 所主張的反道德者，為了獲得幸福，也同樣有理由要有道德。我們也可以發現這個論證其實是以靈魂的功能來論證「幸福的必要條件在於有道德」。依據 Annas 的分析，Plato 到了 *Republic* 第四卷結束時，已經將討論的重心從「什麼是道德（的作為）」轉移到「為什麼人要有道德」，並且在這個修改過的靈魂論證中也指出了「道德人的價值不能被化約為舉止作為的價值」，因此有道德本身就是善。¹³ 至此，Plato 已經回答了 Glaucon 所提出問題的一半：道德本身的確是善。

但是 Glaucon 要求證明的另一部份命題，也就是「道德的結果也是善」，至此尚未獲得證明。因此，Plato 論證策略的第二步，是要證明即使是一般人也確實會因為道德而獲得現實利益，因此有理由要有道德。然而，Plato 才剛指出了心靈有序、靈魂和諧才是幸福，要怎麼將這種和諧與一般人所認可的世俗利益劃上等號呢？如果從較為實際的觀點來看，內在的和諧與外在的富足確實不能完全等同。正如 Aristotle 也承認的：不管內在有多麼和諧，幸福仍然會受到某些外在條件的限制。¹⁴ Plato 在 *Republic* 中嘗試著藉由類比於不同類型的城邦政體，要論證有德的人會像正義的城邦一樣，因為內在的和諧就能得到完滿的幸福。雖然 Glaucon 接受了這個說法，但是這樣的類比顯然忘卻了 Glaucon 在起初質問時所提出的重大挑戰：如果一個有道德的人生活在不正義的社會中，又遭受不正義的對待，那他怎麼能夠稱為擁有幸福？唯一能接受 Plato 這項說法

¹² Plato and R. Waterfield (2008). *Republic*. Oxford England ; New York, Oxford University Press. 441e-445b.

¹³ Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford. p. 314. 在靈魂功能的論證中，顯示出幸福是在於有德者的內心是和諧的，靈魂是健全的，而不是在於他的行為帶來的利益。就此而言，道德人的價值在於靈魂和諧，不能以行為造成的現實利益加以衡量，自然也不能化約為行為的利益。

¹⁴ Aristotle, R. C. Bartlett, et al. (2011). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Chicago; London, University of Chicago Press. 1098b-1099b.

的解釋，是主張心靈的和諧確實是擁有幸福至為重要的條件，而且唯有有德才能夠產生這個結果。就此而言，有德在結果上也的確是善——只是這種善不能由其他的外在利益來加以衡量。

這兩個論證真的解決了 **Glaucon** 所提出的挑戰嗎？從一方面來說，沒錯，**Plato** 確實在這兩個論證中分別回答了「道德本身為善」與「道德的結果為善」；但是從另一方面來說，**Plato** 的解決方式反而更為我們增添了困擾：如果道德的理由就是在於完全發揮靈魂中最高等的理性功能，那麼要主張所有人都要有道德就是要肯定人的本性就只有單一的固定標準，可是這種對人性的特殊觀點卻可能過度簡化了現實個人的多樣性與複雜性。即使我們同意內在的心靈和諧不能與外在的名聲利益放在同樣的基準上衡量，但是這說法仍不足以支持每個人都必須要接受這樣的標準。一個如同 **Thrasymachus** 的反道德者可以主張即使內在和諧是一種善，但外在利益仍具有決定幸福與否的優先性。對一個享有與作為徹底相反名聲的完全不道德者而言，理性只具備工具性價值，為追求外在利益的欲望服務；如果是欲望領導而理性服從，同樣在心靈中可以有固定的秩序，只是與 **Plato** 所設想的階層不同罷了。事實上，當 **Plato** 比較不同的人所具有的幸福經驗時，他也暗示了人們的確會有不同的幸福指標排序。因此，為了確保真正的幸福排序只有一種，**Plato** 在 *Republic* 的最後一卷中將神明的獎懲重新引進來，設法要讓德福能夠一致。

Plato 要保證德福一致的策略可以分成三個部份：（一）先確定靈魂必須是不朽之物；（二）證明有德者在世時能獲得酬賞；（三）保證有德者死後確實有回報。這套策略的關鍵在於：唯有不朽的靈魂，善惡的果報才有所憑依。但是靈魂既然不朽，善惡在靈魂中的應報也就不能以世俗的生命長度來決定何時出現，而要以永恆的觀點來評斷。因此，判斷酬賞的依據不是在於世間俗利的有無，而是在於靈魂本身的安寧。**Plato** 在第十卷的最後引述了一段關於死者在冥界遊歷的神話，但這神話不只是訴諸對神靈的崇拜或信仰，其寓意乃是要儆醒人們，在做出每個行動時，都要認真考慮，彷彿一舉一動都影響了無盡的永恆。這裡我們可以再次發現 **Cephalus** 從歲月中淬礪出來的智慧。當 **Cephalus** 說「對於良善的窮人，老年不是輕擔子，而邪僻的富人，也不可能心安理得」，又說財富至少可以避免害怕死去時還虧欠著神明，他就是在表達：不管有德與否，人對超越有限此生之外的永恆者總有著一份敬畏。

無論是接受靈魂永生的信仰，或者對於超越自身之外的永恆存有敬畏，事實上就是要求我們將眼光放遠，不是考慮當下的利弊得失，而是就長遠的福祉著想。以這種觀點來考慮，道德的要求確實與個人的長遠利益是一致的。就此而言，Plato 的調和論策略確實可以成功。不過，如果不接受靈魂永生的說法，調和論者還有其他方式可以說服人們真的有理由遵守道德嗎？

第二節 Kavka 的調和論

以 Plato 為代表的早期調和論主張經常訴諸對於神靈與永生的信仰，但是調和論者並不需要總是藉由神靈的威能來說服人們要有道德。依照當代學者 Kavka 在“A Reconciliation Project”中的說法，調和論計畫的論述可以區分出四種不同的面向：

1. 聽眾面向（audience dimension）：這項論述企圖說服的對象是像 Thrasymachus 這樣極端硬派的反道德者，或是像 Glaucon 兄弟這樣只是懷有憂懼的一般人？
2. 行為者面向（agent dimension）：這項論述是要顯示所有人的自身利益都會與道德一致，或是只針對沒有嚴重情感障礙、能夠愛人愛己的一般人？
3. 社會面向（social dimension）：這項論述是要指陳道德與個人利益在所有可能的社會情境中、或在某些可能的社會情境中，還是在某些現實的社會情境中會達成一致？
4. 對象面向（object dimension）：這項論述是要主張個別的有德行為是明智的，或是遵循道德原則生活是明智的？¹⁵

¹⁵ Kavka, G. S. (1985). “A Reconciliation Project.” *Morality, Reason, and Truth: New Essays on The Foundations of Ethics*. D. Copp and D. Zimmerman. Totowa, N.J., Rowman & Allanheld: 279-319.

根據對這四個面向的不同側重，會發展出不同的調和論主張。然而，反對者可能會對於調和論的整體方向如此批評：道德的作為如果是出於明智利己的考量，那就不再有道德價值了。因為如此一來，道德作為只是包裝過後的利己手段而已。事實上，這種批評就是針對特定調和論對象面向的質疑。但 Kavka 認為，真正良好構作的調和論計畫可以避免這種反對意見；支持者可以主張調和論計畫所考慮的，並不是企圖證明道德與明智的考量在作為行為的各個動機或理由時會是一致的，而是要指出道德與明智的考量會建議採取同樣的行為規則與生活方式。¹⁶ 更清楚地說，調和論者不必主張每個道德行為的動機都是利己的，因為那樣的確會使得道德變成利己的包裝口號；然而，調和論者可以主張過有道德的生活，整體而言是一個明智利己的判斷。事實上，這種做法正是 Plato 在 *Republic* 中所採取的策略：當我們將眼光放得較長遠，可以發現真正的福祉就在於過有道德的生活。

調和論計畫另一個可能受到的威脅，則是來自於較強的調和論立場，也就是主張在所有情境中，所有的道德行為都會讓行為者獲得報償。Kavka 認為這種主張確實過於極端，因此他自己要倡議一種較為保守的調和論：透過保有外在制裁與內在制裁兩種限制，可以讓道德與明智在實際的生活處境中提供較為一致的判斷。

在 Kavka 看來，外在制裁的代表性主張可以以 Hobbes 的政治設計為範本。Hobbes 完全仰賴社會上的酬賞與懲罰來規範人們的行動，完全排除訴諸宗教或情緒感受的因素。在一個人際互動密切頻繁的社會中，故意違反道德規範又被發現要比違反規定卻不被發現的機會來得大；而如果這樣的社會又會對不道德者施加嚴厲的懲罰，那麼遵守道德規範顯然要比不遵守來得更為明智。可是 Hobbes 的調和論計畫若要能夠成功，就要建立在人際關係密切而且願意花費龐大成本來懲罰不道德者的社會制度上。但 Kavka 指出，這種設計一來可能犧牲許多人所重視的自由與隱私，二來仍可以設想行為者在某些情形中，故意違反

Reprinted in Louis Pojman (ed.), *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*, 2nd edition (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1995), pp. 554-566.

¹⁶ Ibid. p. 560.

道德規範才是較明智的決定。¹⁷ 即使整個社會是依照這種制度運作，也沒有辦法要求能夠找出方式逃避懲罰的人也要遵守道德。可見，僅只是依賴外在制裁發揮作用，仍不足以確保道德與明智能夠調和成功。要彌補類似 Hobbes 計畫的缺失，必須要提供內在制裁來約束。這就是為什麼 Plato 在 *Republic* 中要如此強調內在心靈和諧的緣故。

Kavka 認為內在制裁包括兩個側面：一方面是不道德行為所帶來負面的罪咎感與心理壓力；另一方面則是道德行為所提供的正面滿足感。在這兩種內在感受的驅使之下，行為者如果只是純粹追求利己，反而會無法獲得有德者的某些特殊滿足感，因此反而不一定更有利。但是 Kavka 也承認，這種內在制裁的約束力量對於堅定而謹慎的不道德者與精明的心理疾患不一定能夠成功，只能適用在已經有些良心與道德動機的人，以及不需花費過大代價而能發展為道德人的對象身上。¹⁸ 不過，如果調和論的目的是要說服一般人，那麼內在制裁確實可以提供有效的誘因；至於絕不悔改的反道德者，還是可以透過外在制裁來約束。

Kavka 的調和論同時採取了內在制裁與外在制裁兩種力量來約束現實生活中的一般人，要求人們採取有道德的生活方式。而且，他認為人性雖然主要是傾向利己，但如果能夠獲得一定程度的滿足，也會願意在有限範圍中從事違反自身利益的利他行為。舉例來說，一般人都會認為父母親對子女的關懷照料是一種合理的利他行為。即使有些情境會要求父母親為子女犧牲一部分利益，但是父母親在這麼做的時候並不會考慮這種交易是否明智。我們可以想像一個情境：假如有一名剛出生的嬰兒在半夜醒來哭著要吃奶，顯然很可能打斷父母親的睡眠，但通常父母親還是寧可先起身餵飽孩子，不會置之不理。在這種情況中，雖然行為者作出的行動不一定利己，但我們還是會承認是一個合乎較廣的實用理性（*practical rationality*）的決定。在這樣的觀點下，人們確實可能較無私地為他人利益著想——而這正是道德的一個重要象徵。我們可以歸結出，這

¹⁷ Kavka 舉了個例子：如果被察覺違規的機率確定很低，而違規所帶來的報酬卻很高，那麼一個地主為了詐領保險金而縱火燒了自己的房子，其實是較為明智的決定。從 Hobbes 的主張來看，這種做法其實就是故意進行攻擊性違規的傻瓜作為。如果是在不能確定被察覺違規的機率有多少的情況中，從事後回顧的角度來看，或許採取違規的做法是明智的決定，但若從事前預期的角度來看，這種違規行為是不理性的傻瓜才會做的事。但是在確定被察覺違規的機率很低的情況中，事前就能夠預估出損失與報酬的比例，那麼採取違規行為可能是較明智的作法。Ibid. p. 559.

¹⁸ Ibid. p. 560.

種較廣的調和論是要說服能發展道德能力的一般人，在大部分的現實社會情境中，過著道德的生活方式是明智的，而且即使偶爾並不完全利己，至少也是理性的。

從 Kavka 的調和論計畫來看，即使不必訴諸宗教信仰或靈魂概念，從人性的基本事實與現實社會的運作方式出發，過有道德的生活仍然是合乎明智利己的選擇。就此而言，Kavka 所提供的調和論主張，的確如他所說，能夠調和道德與自利的張力。然而，如果調和論要能成功指出究竟道德的理由何在，真正的關鍵仍在於它能不能夠為道德要求提供良好的證成理由。而我們即將看到，調和論者的這份努力或許只是徒勞。

第三節 調和論為何不能成功

調和論的主張確實非常吸引人：一方面能夠勸使人們過有道德的生活，一方面能夠滿足人們追求利益的欲望。然而，不管是採取 Plato 式的主張或 Kavka 式的策略，調和論者在理論與現實兩方面都可能面臨嚴重的困難。以下分別就這兩方面說明：

1. 理論面上的困難

調和論計畫企圖回答的問題，就是道德的規範性問題。一般而言，對道德規範性的說明通常要包括兩個面向：第一是要為行為者提供動機，第二是要為行動提供證成。¹⁹ 然而，正如 Prichard 在 “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?” 中所批評的一樣，Plato 與 Kavka 所提供的說法只能提供行為者某種動機，可是卻無法滿足證成面向的要求。

但究竟何以如此呢？依照 Prichard 的整理，過去的倫理學家對「究竟有什麼理由要道德」的解釋可以分為兩種進路：

（一）遵守道德是為了行為者自身的好處或幸福；或者

¹⁹ Tiffany, E. (2000). *The Normativity of Morality*. University of California, San Diego. p. 1

(二) 遵守道德是為了行動本身或行動能造成的善。²⁰

Plato 與 Kavka 的調和論採取的都是第一種方式，試圖透過說服行為者為了自身的幸福著想，要過有道德的生活。這種主張確實有些道理。當一個人自問「究竟我為什麼要這麼做」的時候，其實已經顯示出他懷疑自己其實不想這麼做，或者至少不在乎是否要這麼做的心態了。對於這種懷有疑慮的人來說，Plato 或者 Kavka 的說法其實只是提供一種誘因，試圖讓這些行為者會「想要」這麼做，也就是提供了行為者有過道德生活的動機。

然而，即使 Plato 為個人提出了為什麼要有道德的心理動機解釋，但他卻未能證成道德要求本身真的勝過對個人利益的考量。在 Plato 的論述中，道德作為仍然只是出於行為者長期的利己考慮：個人最終極的利益是幸福，而幸福的保障來自於道德生活所提供的心靈和諧。但 Prichard 指出，這並不是個好答案。因為雖然這種說法能夠讓我們「想要」有道德，但是卻不能夠使我們「相信」應該有道德。²¹ 換言之，Prichard 認為，即使 Plato 的說法提供了行為者去行道德的動機理由，卻無法提供行為者應該如此作為的證成理由。

Prichard 這樣的批評並非毫無道理。一般說來，動機理由所提供的，是對於行為者做出如此行動的解釋，但並不能夠確保這個解釋總是能夠證成行動。人們確實可能在某些情境中擁有邪惡的動機，並且可以解釋為什麼人會採取某個邪惡的行動，但是這樣的邪惡動機並不因此就能證成人們「應該」這麼做。舉例來說，視財如命、貪得無厭的張三可能在馬路上拾獲了一筆巨款，並將這筆錢據為己有。在這例子中，我們大概可以推測出，張三由於受到了巨額金錢的誘惑，所以侵占了這筆錢，而貪財這個動機，就可以作為解釋他侵占的理由。然而，我們不能夠因此就說「貪財」這個理由可以證成張三在道德上「應該侵占」這筆錢；相反地，我們通常會認為張三在道德上不應該這麼做。Prichard 接受了 Hume 對於實然命題無法導出應然命題的主張，認為動機理由作為解釋頂多只是事實，但是要證成道德上的應然要求，仍然必須由另一個應然命題才能夠推證出來。²² 因此，當我們考慮 Plato 的說法時，雖然可以同意在事實上一個人可能想要確保能夠獲得幸福，所以成為一個有德的人，但是他有「為了確保幸福」這個動機理由，並不因此就是證成他在道德上「應該做合乎道德要

²⁰ Prichard, H. A. and J. MacAdam (2002). *Moral Writings*. Oxford. p.8

²¹ Ibid. p. 9.

²² Ibid. p. 9.

求的事」的理由。換言之，若從 Plato 對於為什麼要有道德的論述中來看，他所提供的理由其實欠缺了證明約束行為者必須從事道德作為的力量。

但是 Plato 在 *Republic* 中首先證明的，是「道德本身就是善」；難道「道德本身就是善」這一點不能作為證成要有道德的理由嗎？Prichard 指出，與此要求相似的代表理論，就是 Kant 的倫理學主張。Kant 認為，道德義務的要求必須要以定言令式的形式出現，因為這種形式才表達出盡道德義務是為了行為本身的內在價值，而不是為了其他目的。不過，Prichard 指出，Kant 所採取的這種方式雖然避免了訴諸個人對於行為結果的情緒或欲望，但是這種說法卻也必須要徹底消除行為者對於「善」本身的渴慕，否則這種說法只不過是用「義務感」來替代「欲望」而已。²³ 乍看之下，這是個可行的辦法。然而，若真的消除了人們對「善」的渴慕，那麼以「義務感」要求人們行道德之事的證成就無法來自於「道德本身就是善」，而必須加上一個中介的連結，亦即「道德上的善應該加以實現」²⁴，否則將形成循環論證。Prichard 說，若以「道德本身就是善」做為「義務感」的證成，那麼便會出現這樣的情形：人們之所以必須行道德義務的理由，是因為道德行動本身具有內在善（intrinsic good）；而道德行動本身之所以具備內在善，若不是因為人們渴慕道德，就是因為「義務感」本身就預設了具有內在善的行動本身就是人們的義務。也就是說，若消除了對善的渴慕，那麼道德行動的「內在善」就是預設了它是「對」的，可是道德之所以「對」卻又是因為它本身即具備了「內在善」，所以道德的「內在善」就是道德是「善」的理由。如此一來，便陷入了循環論證的謬誤。²⁵ 這裡必須指出，Prichard 的批評可能誤解了 Kant 對於內在善的想法，畢竟從 *Groundwork of the Metaphysics of Morals* 中來看，Kant 所肯定的其實是「善意志（good will）」本身具有內在善而非行動。²⁶ 然而，Prichard 的批評並非無的放矢。要主張從「道德本身是善」可以推得「人應該要有道德」這個結論，確實需要能夠說明如何彌補實然命題到應然命題之間的鴻溝；至少，必須要加上例如「道德上的善應該要加以實現」這樣的中介連結。因此，Prichard 認為我們不能單單依靠

²³ Ibid. p. 9.

²⁴ Ibid. p. 9. Prichard 認為必須要求加上此一中介的道理相當明顯，畢竟「應該（ought）」只能夠從另一個「應該」推得。

²⁵ Ibid. p. 11.

²⁶ Kant, I., Gregor, M. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge, Cambridge University Press. p. 10.

「道德本身就是善」來作為證成「人應該要有道德」的理由。²⁷ 換句話說，即使有道德可以使人們心靈有序、靈魂和諧，但是 Plato 除了「對於幸福的嚮往」之外，並未提出證成人們必須追求幸福的理由。因此，Plato 所主張的「道德本身是善」雖然能提供動機理由，令人欲求行道德之事，但無法作為證成之所以應該行道德之事的理由。

然而，即使 Plato 所提供的只是動機理由，可是難道動機理由就不能夠是證成理由嗎？Prichard 認為，這必須考慮我們如何使用「應該」（ought）一詞。我們在使用「應該」這個詞時，有時具有道德意義，例如父母親經常會教孩子「做人應該要誠實」；但有時我們則是在非道德意義下使用「應該」，例如在論及「手段—目的」關係時，我們也會說「應該做 A，以達成 B」。但即使在非道德意義下的「應該」能夠提供證成理由，證明為什麼某個手段可以達成某個特殊目的，卻未能證明這樣的「應該」表達了道德意義，指出在道德上（而非只是在工具理性上）為什麼必須如此不可。Prichard 接受 Hume 的看法，堅定地認為表達道德意義的應然命題只能從同樣表達道德意義的應然命題推得，並據此拒斥了所有目的論式的道德主張，認為我們無法證明道德與利益能夠得到調和，只能依靠直覺來掌握道德義務的要求。

然而，儘管 Prichard 這一點主張相當有說服力，可是人們實際使用「應該」一詞的時候，其實往往會混雜不同意義。例如父母在教導孩子「做人應該要誠實」時，雖然往往是一種道德訓誡，但是也經常會以「手段—目的」關係的方式表達，好比：「做人應該要誠實，這樣才能得到其他人信賴。」從日常語言現象來看，人們確實會將工具性的動機理由當作證成道德要求的證成理由。不過，即使動機理由能夠作為證成理由，我們依然可以接受 Prichard 對 Plato 的批評：即使道德的結果是善，能夠讓人產生動機去做道德所要求的事，Plato 仍未能說明為什麼「有動機去做」就是支持「應該去做」的理由。要能夠將人們的動機理由當作道德的證成理由，就需要說明這樣的動機要如何為道德提供證成。

²⁷ Prichard 認為自己所主張的直覺論並不會受到此一批評。在他看來，道德義務是自明的，不需像知識論中依靠論證來尋求證成的理由。因此他認為，從 Plato 以來，試圖為道德尋求證成理由的道德哲學都是建立在錯誤的基礎之上。不過，儘管我同意 Prichard 此處的批評確實對調和論者會造成威脅，但是我認為 Prichard 認為道德沒有證成理由的主張並不能成立。我在後續章節中將會證明即使調和論不成功，道德仍然不是依賴神秘的直覺掌握，而是確實有可以使行為者提出令自己與他人都接受的證成理由。

因此，綜合來說，我們可以發現 Prichard 的批評聚焦在「實然命題要如何推得應然命題」這一問題上，而 Plato 的調和論並未妥善處理這樣的問題。

另一方面，Kavka 自認他的調和論計畫能夠免於 Plato 的困難；因為他主張的是道德要求與明智判斷是要過哪一種生活方式的選擇上取得一致，而不是要宣稱每個道德行為的動機也都是明智利己的。按照這樣的說法，證成人要有道德的理由就能夠與動機理由結合，從而可以避免 Prichard 對 Plato 的批評。然而，這個說法卻仍然有困難。以父母半夜起身照顧哭鬧的嬰兒為例，依照 Kavka 的看法，雖然半夜起身照顧嬰兒這種行為不一定利己，對一般人來說卻是合乎實用理性的決定。可是若說明智的考慮之所以是理性的，是因為這麼做能夠利己，那麼像半夜起身照顧嬰兒這種不利己的行為為什麼也會是理性的，就需要更多解釋。至少，Kavka 必須解釋利己的精明理性與不考慮利己的實用理性兩者之間是什麼樣的關係。若利己的精明理性可以被實用理性所涵蓋在內，那麼在哪些類型的情境中不要利己、行動涉及哪些對象時不要利己，或者不利己的行動佔了整體行動多少比例才是理性的，這種種情形都需要加以分析說明，否則可能只是先肯定了「道德與明智利己的目標一致」這個預設而做出的推演而已。但若兩者真能有所區別，卻又反而顯示出利益與道德的考量在概念上可以完全對立，無法調和。因此，儘管 Kavka 的調和論要比 Plato 的主張更寬鬆，但對於利益要如何為道德提供證成理由的解釋仍有所不足。Kavka 自己或許也察覺了有這樣的困難，所以他主張他的調和論試圖要說服的是一般人而非極端的反道德者。而如此一來，調和論的主張勢將無法成功免於懷疑論的威脅，也難以滿足我們要為道德尋求證成理由的期待了。

2. 實際面上的困難

除了理論面的難處外，Plato 的主張所面臨的實際困難，是在現實生活中不能提供調和利益與道德的保證。在 Plato 所處的時代中，對神靈的信仰或許真有引導行為的效果；但誠如 Adeimantus 所質疑的，若神明會因為接受了供品祭獻而免去對不道德者的懲罰，那麼即使真有永生的靈魂，不道德的人仍然可以肆無忌憚地恣意妄為，因為一切的罪過都只要靠事前的賄賂或事後的補償就可以打發了事。況且，在對於超越者的宗教信仰逐漸淡化的現代社會中，人們不只是對於神明能提供絕對公正的仲裁欠缺信心，更有人打從根本就對神明的存

在感到懷疑。試想，就算有永生的靈魂，但是如果沒有給予獎懲的仲裁者，那麼惡棍就沒有必要畏懼不可能出現的懲罰，而 Plato 企圖達成德福一致的論證策略也就不能成功了。此外，現代人同樣懷疑的不只是神明是否存在，難以物理方式解釋或證明的靈魂更是只能當作假想。²⁸ 如果道德與利益的一致必須建立在靈魂不朽的基礎上，那麼對於只承認現世，不接受來生的人來說，Plato 對道德的酬賞所作的保證顯然不足為信。因此，在實際生活中，Plato 的調和論計畫無法成功。

相對於此，儘管 Kavka 的說法比起 Plato 建立在靈魂不朽上的主張來得實際，但是他這種較廣的調和論計畫與 Plato 的說法都同樣會面臨來自於運氣的挑戰。調和論既然主張道德與利益能夠調和一致，那麼利益的有無就必定會是作為證成作為的根據之一；而如果個人最終極的利益是在於幸福，那麼幸福與否就會是證成個人要遵守道德的理由。為了追求幸福，一般稍有良知的人確實會受外在制裁與內在制裁的約束，選擇過有道德的生活方式。Kavka 認為，選擇過道德生活所冒的風險較小，在有內在與外在制裁的社會中，這種打安全牌的生活方式比較不容易使人們追求幸福的努力受挫。但是當我們進一步考慮實際生活經驗，會發現即使透過這兩種約束方式，道德生活仍然不能保證行為者能夠幸福。畢竟在現實生活中個人幸福與否，其實有相當大的成分取決於運氣。如同 Bernard Williams 在“Moral Luck”中所舉的例子，能夠證成 Gauguin 拋妻棄子去大溪地作畫的理由，是要看他是否成功成為名畫家；而這一方面既取決於外在於他個人的種種環境因素，也取決於他內在的潛質中是否具有成為畫家的天賦。²⁹ 但無論是外在因素或內在條件，都受到運氣左右。幸福如此，道德亦然。一個人能不能夠有道德，也會受到內外運氣的影響。倘若有一個人因為天性軟弱，心志容易動搖，偏偏他在生活中又遭遇許多苦難橫逆，使得不僅僅是他自己覺得過得不幸福，連旁觀者也同樣覺得他實在是相當不幸，那麼我們有什麼理由要求他仍然要有道德呢？這個例子跟握有隱形戒指的 Gyges 不同；受到運氣影響的情況並非極端罕見的想像實驗，而是在每一個可能的實際情境中發生的具體現實。如果我們還期待在飢荒中苟延殘喘、命懸一線的非洲兒童

²⁸ 事實上，同樣的懷疑也出現 Kant 的道德理論中。Kant 也因此主張靈魂不朽是一種預設，而不是被證明的事實。

²⁹ Williams, B. A. O. (1976). “Moral Luck.” *Moral Luck*. Cambridge, UK, Cambridge University Press: 20-39.

有道德，或者期待天生心志軟弱的罪犯能改過遷善，究竟有什麼理由可以證成這種要求？倘若我們承認有道德是幸福的必要條件，那麼這對於所有人來說都會形成一種普遍的要求：無論是誰，想要獲得幸福，就必須要有道德。但幸福若不能純粹脫離運氣影響，而我們又能夠總是要求一個人有道德，那麼我們就是要尋求能夠不受運氣影響，而能普遍地證成道德的必然理由。這種理由既然不能受運氣左右，那麼會受到運氣影響的利益有無自然也就不能夠作為道德的證成。就此而言，無論人們採取的生活方式所冒風險的機率大小如何，都不能夠作為證成要有道德的理由。或者，我們也更直接地說，一個為道德尋求證成理由的理論不能訴諸道德與利益一致，不能訴諸「道德可以促成幸福」。

由上述兩個方面的反省可見，Plato 與 Kavka 的調和論在理論上與實際上都會遭遇困難，因而不能成功。如此一來，我們可以發現，過去較令人信服的調和論學說在理論上難以提供證成道德的理由，在實際上又不能擺脫運氣的影響；而如果「為什麼要有道德」是個有意義的哲學問題，真的可以透過哲學思辨的方式尋求解答，那麼我們就必須要嘗試找出在調和論之外，究竟還有什麼方式可以替道德找到證成的理由。

第四節 小結

調和論者企圖調和道德與利益的衝突，表現出了哲學家為道德尋找理由的努力。但是將道德與利益調和，就必須承認道德不會是純粹的，而這也將使得道德的證成理由建立在偶然的運氣上。的確，人生在世難免受到運氣影響；但是如果我們同意人會面臨道德與利益衝突的選擇，這也就表示我們認為總是有理由要求自己或他人要有道德，而這恰恰顯示出我們認為「要有道德」的理由不會受到情境影響，而是必然的。³⁰ 如果能找出這種理由，也就能夠說服人們的確有理由要有道德。這正是道德哲學的目的。而正如 Anscombe 所說，關於

³⁰ 這裡說必然的，並不表示道德理由永遠可以凌駕其他理由，而是指只要有道德的證成理由，就能要求行為者必須如此行動。

道德的哲學必須建立在一套適當的哲學心理學之上。³¹ 我們也可以發現，Plato 對靈魂功能的哲學心理學主張可以說早已為後來的倫理學家指出了可能的方向。Hume 從 Plato 那裡接受了欲望具有驅動力量的說法，而 Kant 的學說中則強調了理性本身的功能；這些理論都可以說是受 Plato 的洞見所啟發的成果。如果從一套適當的哲學心理學出發是可行的進路，那麼我們尋找道德究竟有何理由的第一步，就是要先找出一套可信的道德心理學主張，提出所有人都可以接受的證據來說服人們的確有理由要有道德。這正是下一章的主要任務。

³¹ Anscombe, G. E. M. (1958). "Modern Moral Philosophy." *Philosophy* 33(124).

第二章 道德的心理結構

第一節 為什麼要談道德心理學？

Anscombe 在 “Modern Moral Philosophy” 開宗明義地說：「目前要研究道德哲學是沒有用的；除非有了一套適當的哲學心理學，而這正是我們目前顯然缺乏的。」¹ 這個說法引起了許多學者的重視，進而掀起了德行倫理學研究的熱潮，也推動了對於哲學心理學的重新反省。但是為什麼我們需要一套哲學心理學才能談道德？我們又需要怎麼樣的道德心理學呢？

對第一個問題：為什麼需要一套哲學心理學才能談道德，按照 Anscombe 自己的說法，這是因為我們在進行道德評斷時，要仰仗對人類行為的概念分析，而這種對人類行為的理論又必須建立在對動機與意圖的完整說明上。² 可是在 Anscombe 當時的心理學研究中，對意圖的看法是行為者在行動時伴隨而有的心理狀態，例如：感覺、衝動或驅力等等。³ 在這種詮釋底下，行為者的意圖不會指出行動有什麼道德意義或價值；相對地，道德上的好壞對錯其實有自己獨立的標準，例如是否達成最佳結果、是否合乎理性等，而與行為者的意圖無關。換言之，即使行為者有心為惡，但只要他所訴諸的結果或原則合乎標準，也可以振振有詞地說自己有道德。但是這樣的道德原則完全與人們的生活實情脫節，不僅無法提供人們從事道德行為的動機，也難以證成人們確實有理由要有道德。在這種看法下，道德只不過是添加在人類衝動行為外頭的一種包裝，不是人們生活實踐的真正指引。近代以來的道德哲學，例如主張「意圖無關倫理」的結果主義，就是這種潮流之下的產物，也正是 Anscombe 要批評的

¹ Anscombe, G. E. M. (1958). "Modern Moral Philosophy." in *Human Life, Action, and Ethics*. M. Geach and L. Gormally ed., Imprint Academic. p. 169

² Ibid. p. 174.

³ Flannery, K. L. (2009). "Why Does Elizabeth Anscombe Say that We Need Today a Philosophy of Psychology?", in *Philosophical Psychology*. C. S. Titus. Arlington, Virginia, The Institute for the Psychological Sciences Press: 38-54.

對象。而我們如果要認真考慮能夠切合人生實際樣貌的道德哲學，就必須重新將意圖在道德考量中所扮演的角色清楚刻畫出來。

正因如此，在回顧「意圖」在道德哲學史上的發展時，Anscombe 認為近代以來的許多倫理學理論主張實在過於荒謬，不僅無法呈現出道德的真正面貌，而且連帶使得這些理論中所使用的字詞都流於空洞。依照 Kruschwitz 與 Roberts 的分析，Anscombe 從兩方面批評近代道德理論中常用的「道德上正確」、「道德上錯誤」與「道德義務」等語詞。Anscombe 所提出的第一種批評，是採用這種語詞的描述方式缺乏了具體的情境脈絡，因此會使得任何行動都可能是道德上正確的或錯誤的，因此是空洞的。⁴ 舉例來說，「用刀子切斷一個人的腿」有可能是指為了病患好而實施的截肢手術，卻也同樣可能是指黑道份子行兇的殘忍手段。在這樣的例子中，切斷腿部既可能是道德上正確的，也可能是道德上錯誤的。因此，當我們要宣稱「切斷腿部」究竟是不是道德上正確的行為，會因為缺乏具體的情境脈絡而顯得空洞。Anscombe 指出，不管是 Hume、Kant、Bentham 或是 Mill，在使用「道德上正確」這類字眼時，都同樣忽略了對於具體個別行為的相關描述。例如，真正的說謊不會只有說謊，而是「在某種情況下說了謊話」；真正的謀殺也不會僅僅只是殺人，而是確實發生在某個時間、地點，有某個人以某種特定的方式殺害了某個對象。如果排除了對具體相關情境的描述，只單就行為類型來看，就不能夠顯示出個別行為的實際意義，也因此使得指引行為的普遍準則失去作用。例如，言不由衷地讚美一名女性的新服裝，當然也算說謊，但一般人往往都會認可這種善意的謊言，不認為需要接受 Kant 那「不可說謊」的普遍命令。或者，讓我們考慮效益主義者以結果好壞為道德正確與否的主張，如果謀殺希特勒得以中止納粹德國在二戰時期的暴行，拯救無數被囚禁在集中營的無辜百姓，從結果來看，效益主義者可以說我們應該謀殺希特勒，但是這表示我們不該譴責謀殺，反而應該支持這樣的行動，可是這與一般人認為「不可以謀殺」的日常道德觀點卻是截然相反。⁵ 從這些例子可以發現，不管這些倫理學家接受的是膚淺的結果主義（Anscombe

⁴ Kruschwitz, R. B. and R. C. Roberts (1987). *The Virtues: Contemporary Essays on Moral Character*. Belmont, Calif., Wadsworth Pub. Co.p. 3

⁵ 對何謂說謊的定義有許多分歧的意見。有些人主張隱瞞事實就算說謊，但是也有學者認為這種定義太寬鬆，主張說謊指的是行為者主動欺騙。在這例子裡的說謊是指行為者主動說一些與事實相反的話，有意欺騙。

的用詞），或者是信奉神聖律所遺留下來的法律觀，這些理論主張都無法告訴人們如何真正能夠從事道德判斷，也無法指引任何具體的道德行為。

Anscombe 的第二個批評，是主張「義務」、「應該」、「必須」等語詞的起源都是法律概念，但這種對法律的信任與服從卻未經證成。⁶ 在過去的歷史傳統中，這類語詞都是指服從律法或宗教經典等權威的要求與約束。當 Hume 在 *A Treatise of Human Nature* 中論證不能從實然命題推得應然命題之後，⁷ 後來的倫理學家紛紛放棄了實然描述與應然要求之間的連結。Anscombe 指出，近代以來的倫理學家在道德理論中雖然還是保留了這些語彙，卻不曾細想這些語彙所主張的約束力其實都預設了對於實然權威的服從，而這種服從完全是一種心理力量的展現。例如，一名效益主義者經過仔細計算後，認為廢除死刑帶來的效益比較大，因此力主廢除死刑是道德上正確的作為；但她之所以會提出這樣的主張，並且據此主張採取行動，必須要先有「應該採取效益較大的作為」的信念與動力，才會繼之而為。我們從這例子中可以看出，道德判斷其實是個人一種遵從規範的心理歷程，而不是從實然描述推得應然要求的邏輯關係。更簡單地說，這是從一個事實造成另一事實的因果事件。Anscombe 認為，從 Hume 以來，許多備受重視的倫理學家，例如 Kant 與 Mill，都忽略了道德判斷其實是「從一個心理事實造成另一個心理事實」的實然陳述，這使得他們所主張的「道德應然」只是一種空洞的說辭，並非道德真正的規範要求，自然也就無法說明道德的約束力從何而來了。

依據 Kevin L. Flannery 的分析，Anscombe 的批評表現出正反兩個面向。⁸ 從負面的角度來看，Anscombe 反對缺乏對「行為」概念提供適當心理學分析的道德哲學；而另外一半正面的訴求，則是希望建立一套適當的心理學哲學，並依此發展對於德行的哲學理論。Anscombe 認為我們應該徹底放棄「倫理學」的概念，而要回歸到 Aristotle 的傳統中，從對於人類德行的理解中尋求道德所憑藉的規範根源。她也主張，在理解何謂德行的過程裡，必須要先釐清「行

⁶ Ibid. p. 3.

⁷ Hume, D., D. F. Norton and M. J. Norton (2007). *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*. Oxford (3.1.1) p. 302.

⁸ Flannery, K. L. (2009). "Why Does Elizabeth Anscombe Say that We Need Today a Philosophy of Psychology?", in *Philosophical Psychology: Psychology, Emotions, and Freedom*. C. S. Titus. Arlington, Virginia, The Institute for the Psychological Sciences Press: 38-54.

動」、「意圖」等概念，而心理學哲學的主題，就是要針對道德理論所預設的這些概念進行哲學探究。

人們如何進行道德判斷？又會依據什麼樣的機制實踐道德行為？這些都是道德心理學試圖回答的問題。而且更重要的是，如果我們認為「為什麼要有道德」這個問題的解答確實不需要仰賴特殊的宗教信仰或世界觀，而是建立在合理、實際的理據上，一套恰當的道德心理學學說就是不可或缺的重要基礎。

第二節 道德的生理基礎

然而，一套好的道德理論究竟需要什麼樣的哲學心理學？依照 Titus 對於哲學心理學的定義，哲學心理學不只是考察人類作為智人（*Homo Sapien*）這個物種的生理心理活動，同時也關注超越個人之外的倫理、宗教，與社會等精神面向，因此可說是一種「對人類心靈與位格（*person*）的全面研究」，而且這種研究「並非單靠經驗研究、臨床心理學或先驗概念分析來進行」。⁹ 更清楚地說，一套可行的哲學心理學唯有同時透過在經驗實驗上、生理基礎上，以及概念分析上仔細地實驗與反思，才能夠具有足夠的證據及說服力。而隸屬哲學心理學眾多分枝之一的道德心理學，研究的主題包括了人類如何思考道德、如何進行道德判斷、在各情境中有何道德作為、如何進行道德作為等，也同樣需要在生理基礎、心理運作歷程與概念分析這三個方面尋求理據，對於人類道德面貌的理解才能夠克竟其功。這可以稱為道德心理學的三面架構。藉由這三面架構的支持，我們可以比較清楚而適當地刻劃出人類的道德如何出現，又是如何運作，更重要的是，能夠找到道德的理由究竟何在。

三面架構的第一支支柱，是道德心理的生理基礎。當前探討這一問題的主要方式有二：一是自演化論學說出發，考察人類如何在演化的歷程中發展出道德行為；另一種方式則是進行神經科學與腦科學研究，對人類進行道德判斷與作為的過程進行分析。

⁹ Titus, C. S. (2009). "Picking Up the Pieces of Philosophical Psychology", in *Philosophical Psychology: Psychology, Emotions, and Freedom*. C. S. Titus. Arlington, Virginia, The Institute for the Psychological Sciences Press: 2.

從演化論學說嘗試說明人類道德如何出現，是從漫長的生命歷史這種巨觀的角度來指認道德行為。眾所週知，演化論學說的關鍵主張是「物競天擇，適者生存」；能使生物成功在天擇中存活而保留下來的生物特徵，具有演化上的優勢。如果道德確實是在生命的演化中保留下來的優勢特徵，那就證明道德有助於某些生物的存活。然而，這其中最為棘手的問題就在於確定演化中天擇究竟是在哪個層級進行挑選優勢特徵：究竟天擇的對象是基因、個體，或是群體？這三種說法都各有不同的擁護者。然而，我們若想要為道德行為提出理由，那麼我們主要應當考慮的天擇層級就要包含「個體」與「群體」，而不是「基因」。¹⁰ 之所以選擇這兩個層級，是因為我們所關切的對象，也就是道德，從第一人稱的個體角度而言，擁有對於行為的約束力，而從第三人稱的群體角度來說，則是群體互動的一般規則。¹¹

從巨觀的角度來看，實際上能夠觀察到的道德現象往往出現在群體內的成員之間，或是在不同群體間的成員彼此的互動中出現。在這層級中，最為顯著的道德現象，就是利他行為。因此，在考慮道德行為如何在演化中出現時，許多學者都藉由觀察行為表現相近於人類道德行為的其他物種，試圖指認出究竟利他行為在演化中的根源何在。

在自然界中，有許多生物都會表現出某種形態的利他行為，例如：當螞蟻的巢穴遭遇敵人入侵時，兵蟻會衝出巢穴戰鬥，而工蟻則會將巢穴入口封住，以免敵人入侵；羚羊在遇到掠食者時，發現者會發出警告聲，好讓其他羚羊逃跑，但自己卻容易成為被獵食的目標。不過，我們很難肯定這類的行為有如同人類利他作為的道德意義。兵蟻為了保護巢穴戰鬥至死，或是羚羊為了警告其他羚羊而被掠食者獵殺，都是犧牲自己以拯救其他個體的行為，但是這種犧牲並不會獲得其他個體的肯定；可是這種對於其他個體所表現出的利他行為的評價活動，卻是人類道德現象中不可或缺的一環。如果我們同意對其他個體的道

¹⁰ 考慮以基因作為天擇的優勢特徵層級並非絕不可行。不過如此一來，將會面臨「是否我們日常生活中的行動都是由基因決定」的挑戰。若是人們的道德行為完全由優勢的基因特徵所決定，那麼對於道德與不道德的分野就只剩下是否具有某種基因特徵而定。但是普遍說來，一般同意理解的道德都需要肯定人擁有一些自由決定的可能。因此，若主張考慮以基因為天擇層級，將不免進入決定論與自由意志論的形上學爭論中。這樣的形上學爭論當然有豐富的哲學趣味與價值，但是並非本文所關注的主要問題。是以，我此處採取較弱的預設，只以個體與群體作為天擇的對象層級來考慮道德。如果這樣的推論可以成功說明，那麼再考慮加上以基因為天擇優勢特徵，也同樣會是有效的主張。

¹¹ 我這裡說一般規則而非普遍規則，是因為不需要預設道德是一套絕對的普世規則。

德評價是道德的重要內容，那麼螞蟻、蜜蜂或是羚羊的這些行為，對這些生物而言都不具道德意義。

不過，儘管對行為的道德評價活動並未出現在這些表現出利他行為的動物身上，但想從其他物種身上尋找人類道德的根源並非完全不可行。從整個生命演化的歷史來看，與人類在血緣、智能與行為表現上最接近的物種，是靈長類中的黑猩猩與巴諾布猿。¹² 黑猩猩與人類大約在五百萬年前左右擁有共同的先祖，而黑猩猩與巴諾布猿則大約在兩百五十萬年前左右才從同一物種中分支。從長期對於黑猩猩與巴諾布猿的觀察中，著名的動物行為學家 Frans de Waal 指出，黑猩猩與巴諾布猿所具備的情感與認知能力，使他們能夠在觀察其他對象時，瞭解或預測對方的心理狀態，並做出相應的利他行為。¹³ 例如，de Waal 觀察到，在兩位黑猩猩打鬥之後，有其他的黑猩猩會去安慰落敗的一方；另外，有位黑猩猩在觀察到另一位黑猩猩因為受傷而無法取水時，主動去幫忙取水給受傷的黑猩猩；他也觀察到，有一位巴諾布猿發現了一隻受傷而墜落地面的鳥，而這位巴諾布猿將這隻鳥拾起後，不僅為這隻鳥舔舐傷口，還試圖張開這隻鳥的翅膀，做出振翅飛翔的動作；最驚人的是，當 de Waal 嘗試教導數位不同的巴諾布猿進行實驗時，他觀察到有位年長的雌性巴諾布猿看到另外一位巴諾布猿犯了錯，這位雌性巴諾布猿便直接拉起犯錯的巴諾布猿的手，開始教導對方如何進行實驗。¹⁴ 從這些觀察的結果中，de Waal 推論，在演化的過程中，確實可以說明為什麼鼓勵利他行為的道德感會出現：儘管在個體之間可能有些差異，但就物種內的平均情形來看，當一個靈長類個體知覺到其他個體的生理與心理狀態，會採取他自己認為適合的方式來回應，例如提供安慰、協助、照顧或是教導。這些互動方式，不只是單純的利他行為，也展現出個體獲得其他個體評價，進而增強後續的互惠利他行為。另一方面，除了利他行為之外，de Waal 也發現，黑猩猩會藉由暴力方式建立族群的行動規則，而巴諾布猿則以性交作為調節族群成員行為的方式。¹⁵ 透過建立族群內利他行為、打鬥，

¹² 在以相同起源為分類方式的生物學分類中，人類、黑猩猩與巴諾布猿都屬於人科底下的物種。對照人類與黑猩猩的基因組定序結果，人類與黑猩猩之間的 DNA 鹼基排列方式差異僅約 1.2%；相對地，同屬靈長類的恆河猴，其 DNA 鹼基排列方式與人類的差異大約是 6.5%。

¹³ Waal, F. B. M. d., S. Macedo, J. Ober and R. Wright (2006). *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton, N.J., Princeton University Press. p. 43

¹⁴ Ibid. p. 31.

¹⁵ Waal, F. B. M. d. (2005). *Our Inner Ape: A Leading Primatologist Explains Why We Are Who We Are*. New York, Riverhead Books.

或性交示好等這些互動規則，黑猩猩與巴諾布猿都同樣得以在演化競爭中較穩定地與族群成員彼此合作，藉以維持族群的生存優勢，使族群能夠在天擇汰選的過程中存活下來。

相似的觀察結果並不僅出現在其他靈長類身上，在人類身上更是從幼兒時期表現出極為明顯的利他行為。發展心理學家 Tomasello 在實驗中發現，即使是才十二個月大的幼兒，如果知道有人在找的物體在哪裡，會不假思索地分享訊息；十四個月大的幼兒甚至不需要鼓勵或讚賞，就會主動協助他人撿起掉落的物品；十八個月大的幼兒，看到手上拿滿物品的人，則會主動幫忙打開櫥櫃。¹⁶ 從這些例證中，我們可以發現：道德作為雖然需要一定的智能當作基礎，要能夠辨識其他個體的心理狀態與意圖，但不一定需要出自於深思熟慮；有些道德行為的傾向已經在演化的過程中保存下來，成為了物種的生存優勢。

但是在整個生命歷史的演化過程中，道德究竟是在何時出現？也就是說，從什麼時候開始，生物能夠認定「這個行為是合乎道德的」？單從巨觀的演化論角度不容易提供這問題的完整解答。即使只談具有道德意義的利他行為，都需要作為行為者的個體擁有一套對於其他個體的心靈理論（Theory of mind），才能夠辨識出對象的目的、意欲等心理狀態；若要更進一步要求互惠利他的行為，行為者不只需要認知對方的心理狀態，更要能夠認知對方也能認知自己的心理狀態。而要擁有這種多層次的認知能力，必須依賴大腦的充分發展。

過去有許多生物學家認為，人腦與其他物種的腦之間的差異只在於腦容量大小不同。例如 Darwin 就主張：「人類與其他高等動物間的差別雖然相當大，但也只是程度上而非種類上的差別。」¹⁷ 但是這種說法很難解釋為何大腦容量較大的尼安德塔人（*Homo Neanderthalensis*）竟會被現代人類所屬的智人消滅。因此，認知神經科學家 Oxnard 主張，人腦與其他物種的腦之間不只是在量的方面有差異，在質的方面也有顯著的差別。¹⁸ 然而，究竟在質的方面有什麼樣的差異，才使得人類的腦在萬物之中顯得特別突出呢？

¹⁶ Tomasello, M. (2009). *Why We Cooperate*. Cambridge, Mass., MIT Press. p. 8

¹⁷ Darwin, C. (1989). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. New York, New York University Press.

¹⁸ Oxnard, C. E. (2004). "Brain Evolution: Mammals, Primates, Chimpanzees, and Humans." *International Journal of Primatology* 25(5): 1127-1158.

認知神經科學家 Gazzaniga 指出，人腦不只在解剖結構上與其他動物不同，在神經連結度、細胞種類上也有差異。¹⁹ 在人腦中，側化的區域迴路程度遠遠超過其他動物。這種情況經常被誤認為腦部只有二分的意識經驗：因為左腦的優勢在於擅長語言、推論能力，而右腦則對於空間、圖形的辨識能力較強，於是經常給人「左腦是理性的，右腦是感性的」這種錯誤印象。的確，左右腦確實有些能力上的差異，其中最顯著的就是左腦中有一塊區域負責解譯其他行為、想法、情緒，會試著對所獲資訊進行推理，整理出可能的事件模式，提供有系統的理論；相對於左腦，右腦則是在時空的資訊辨識與感知編組上有著較優秀的能力。然而，人腦中其實並不只有左右兩個半腦的意識，而是有著極為分散的多個區域意識系統，最終出現在現象意識中的只是綜合了和特定活動有關的大腦區域所處理的結果。在現象意識中的統一自我，是左腦中負責解譯的區域將其他意識內容安排出一套系統的解釋。藉著這個統一的自我，個人才能夠在繁多而複雜的生活經驗中辨識出行為的道德意義、提出道德判斷；更重要的是，也正是因為這個統一自我提供了系統的解釋，個人才能夠為自己所作的道德判斷或道德行為提出理由。

即使大腦科學所提供的證據顯示道德的理由來自於統一自我的解釋，但這主張隨即可能面臨的問題是，統一自我所提出來的理由果真就是我們行動的原因嗎？不只是一般人相信這問題的答案是肯定的，就連許多哲學家也都如此認定。例如 Davidson 就認為，為行動找出理由的過程可稱為「合理化」（rationalization），而要合理化一個行動所提出來的基本理由（primary reason）就是該行動的原因。²⁰ 這種因果論（causalism）的主張非常合乎我們的直覺：不論是要解釋自己的行動，或是要解釋他人的行動，能夠解釋一個行動的基本理由當然就是這個行動的原因。但是這個說法很難解釋神經科學家 Libet 的實驗結果。Libet 在一項實驗中請參與實驗的受試者隨自己意願在任意時刻按下按鈕，並記錄受試者的大腦活動，結果發現受試者的大腦會在做出此行動之前約五百毫秒就出現「按下按鈕」的活動。這個結果並不會使因果論者感到意外：如果意識是行動的原因，那麼意識當然會在作為結果的行動之前出現。但令人吃驚的是，Libet 發現，在大腦意識到這個行動的企圖之前大約三百

¹⁹ Gazzaniga, M. S. (2011). *Who's in Charge? : Free Will and the Science of the Brain*. New York, NY, HarperCollins.

²⁰ Davidson, D. (1963). "Actions, Reasons, and Causes." *Journal of Philosophy* 60: 685-700.

毫秒，與這個動作相關的腦部活動就已經增加了。簡單地說，在出現意圖「之前」，大腦就已經行動了。²¹ 這項結果大大出乎一般人的預料之外：統一自我為行動提出的合理解釋，並不是行動的原因。相反地，在大腦負責手部運動的區域發出了按下按鈕的訊號後，左腦負責解譯行為的解譯區才將這個活動解釋為「我要按下按鈕」。因此，行動才是出現解釋的原因。

這個實驗證據也直接指明了道德行動並不是以行為者的理由為動機，因為如果我們接受動機的定義就是行動的原因，那麼作為行動原因的動機就不可能在行動之後才出現。然而，有些人可能會懷疑，這些在行動之後出現的解釋能否成為後續其他行動的原因呢？依照前述的實驗結果來看，這個實驗所提出的模型能夠確定的是，即使行為者替任何一個行動提出理由來解釋，這種解釋仍然是在行動之後才出現。不過，左腦的解譯區不只針對個別行動提供解釋，也會試圖以一套有條理的方式整理不同的個別行動解釋，讓行為者自己認為這些解釋是一致的。也正因如此，儘管解釋個別行動的理由要比行動更晚出現，但我們還是會將說明先前行動的理由當作是促成後續行動的動機解釋。這裡必須特別注意的是，在試圖以一套一致的解釋作為理由的過程中，行為者不一定明顯知道個別行動的真正原因，卻會因為注意到自己在這套合理化的過程中所提出的理由，而在之後的行動中將這些理由視為推動自己所採取這個行動的原因。

不過，即使神經科學證實了行動先於解釋出現，也不妨礙我們如何能夠為道德要求尋找證成理由。更直接地說，即使道德理由與道德行為之間並非「先有理由才有行為」的因果關係，但是行為的道德重要性，也就是行為跟道德有什麼關係，卻可以在提供道德理由的過程中才出現。更簡單地說，人們的道德行動可以在提供道德理由的過程中獲得證成。儘管統一自我對一個道德行為所提出的行為解釋，確實可以只做出物理描述而完全不用提及此行為為什麼是道德的，卻也同樣可以解釋究竟這個道德行為為什麼會是道德的。指出行為和道德的關聯，就是要為這個道德行為提供證成理由。而對於道德行為所提出的理由，仍然可以適用 Davidson 對行動的合理化解釋模型。在 Davidson 的合理化解釋模型中，能說明行動的基本理由包括了行為者對該行動的正向態度（pro

²¹ Libet, B., C. A. Gleason, E. W. Wright and D. K. Pearl (1983). "Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (readiness-potential). The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act." *Brain* 106 (Pt 3): 623-642.

attitudes) 與行為者對該行動的信念 (beliefs)。若用更簡化的方式來說，要說明行為者的行動，就要指出行為者對該行動的情緒反應與理性認知。而要替道德行為提供理由，就是說明行為者心裡究竟如何進行道德判斷。這恰恰帶出道德心理學的第二個層面：道德判斷的心理運作歷程。

第三節 道德判斷的心理歷程

如果接受 Davidson 的合理化解釋模型，那麼要為一個道德行動提供證成理由，就必須要指出行為者對該行動所具有的道德情緒反應與理性認知。釐清合理化的過程，也就是釐清人們如何進行道德判斷的過程，將有助於我們對於指認行為的道德意義與提供道德的證成理由。

在過去的道德心理學研究中，對於人們如何進行道德判斷的心智歷程大致可以分為三類觀點。第一類觀點以 Kohlberg 的道德發展理論為代表。這一類觀點認為：人們在知覺到特定事件時，會依據某些理性原則來評價行為，並依此作出道德判斷；在形成判斷的過程中可能伴隨發生某些情緒反應，但這些情緒只是判斷過程中出現的副產品，並不是導致判斷的主要原因；真正使我們作出道德判斷的，其實是我們內在的理性官能或能力 (rational faculty)。Kohlberg 的道德發展理論可以說是依循了 Kant 的道德哲學體系，主張人們的道德發展可以根據人們在進行道德判斷時所提供的理性論證形式與能力，決定不同的分期。²² 例如，兒童會以「會不會遭受懲罰」為理由來判斷一個行為是否合乎道德，但年紀較長的人則會訴諸「是否合法」或「是否滿足公眾利益」等標準來進行判斷。

相對於重視理性認知能力的第一類觀點，第二類觀點則可以 Haidt 的理論為代表，特別重視判斷者的情緒與直覺。這類觀點主張：人們在知覺到特定事件後自動產生的直覺或情緒反應就形成了道德判斷。換言之，道德判斷主要源自於情緒與直覺，理性認知只是下定判斷後為這些情感與直覺合理化的工具。

²² Kohlberg, L. (1981), *The philosophy of moral development: moral stages and the idea of justice*. San Francisco, Harper & Row. Also, Kohlberg, L. (1984), *The psychology of moral development: the nature and validity of moral stages*. San Francisco, Harper & Row.

Haidt 的理論可以視為是 Hume 學派的一支，明確主張情緒與直覺是道德判斷的核心，理性的認知推理只是次要能力，甚或根本對於進行道德判斷毫無影響。這一類觀點的支持者往往藉由經驗實驗的結果，指出人們在看到特定事件時，其實只依循直覺反應就迅速作出了道德判斷，但往往無法合理說明作出判斷的理由為何；這種情形即所謂道德錯愕（moral dumbfounding）。Nichols 也指出：某些重刑犯的一般認知能力與常人無異，但卻不會出現如同常人一樣的道德情緒，也正因為他們的情感反應違常，所以這些重刑犯無法如同常人般做出正常的道德判斷。²³

除了這兩種觀點之外，晚近有些研究者依據腦傷病患與大腦造影研究的證據，提出第三類觀點：道德判斷同時涉及情緒與認知層面，但是這兩個層面分屬不同的心智歷程路徑，兩者彼此可能協同，也可能互相衝突。例如 Greene 就認為：情緒反應會使人作出傾向義務論的判斷，而理性認知思考則會使人作出傾向效益主義的判斷。²⁴ 這兩種心智歷程路徑所形成的判斷結果如果不一致，那麼人們就可能會出現道德錯愕的情形。

這三種觀點目前仍受到學者反覆爭議與辯駁，因為儘管各自擁有許多堅強論據，但是這些主張也往往會面臨底下幾種不同困難。第一類觀點經常受到的質疑是：人們在日常生活中往往依靠下意識的直覺進行判斷，而不是根據理性認知的推論結果來判斷；因此，認知推理既非進行道德判斷的必要條件，更不是充分條件。²⁵ 相對地，第二類與第三類觀點所受到的批評是無法指出人類與其他物種在道德判斷與道德行為上的重大差異，也就是人類所特有的抽象思考、使用語言、揣測意圖等理性認知能力。²⁶

然而，從前一節中對於演化理論與人類大腦能力的說明來看，人們進行道德判斷的心理歷程並不能夠簡單地劃分為「情緒驅動」或「理性決定」，也不

²³ Nichols, S. (2002). "How Psychopaths Threaten Moral Rationalism: Is It Irrational to Be Amoral?" *Monist*(85): 285-304.

²⁴ Greene, J. D. (2008). "The Secret Joke of Kant's Soul", in *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality*. W. Sinnott-Armstrong. Cambridge, MIT Press. pp. 35-79.

²⁵ Gigerenzer, G. (2000). *Adaptive Thinking: Rationality in the Real World*. New York, Oxford University Press.

²⁶ Korsgaard, C. M. (2006). "Morality and the Distinctiveness of Human Action", in *Primates and Philosophers*. S. M. J. Ober. New Jersey, Princeton University Press. pp. 98-119.

單純是這兩者的角力結果。依照陳舜文與我的看法，「雙重歷程模式」可以提供一套較為妥善的解釋。²⁷

「雙重歷程模式」有三個最主要的論點：（一）人們的道德判斷包含兩種心智歷程，可分別稱為「自動歷程」與「精緻歷程」；（二）人在進行道德判斷時，認知與情緒需同時運作，而且在面臨不同處境時也會轉換到不同的心智歷程；（三）除了生物生理層面因素之外，社會文化價值觀也與人們的道德判斷有密切互動。²⁸

簡單地說，道德判斷的自動歷程，正是前述第二種觀點的支持者所重視的心智現象：人們可以靠直覺反應迅速作出道德判斷，而這些判斷是由自動歷程中所涉及的下意識認知反應與情緒成分所形成。歷經這種心智歷程作出的判斷通常是快速、自動化的，而且可以受到某些暗示而有促發反應。

以當前大腦科學的研究成果來看，人們所經驗到的現象意識也合乎雙重歷程模式的分析。絕大多數在大腦中的各個區域意識系統接收、處理的訊息，並不是在腦部各區域中依序輪流產生意識結果，而是各區域同時自動快速處理。例如：看到物體的形狀時，也同時看到其顏色。同樣地，人們知覺到道德相關事件時，腦部各區域也會快速處理相關的各種訊息。而由於經驗累積，強化了某些神經連結，這些區域所得出的紛雜結果可以在解譯區迅速彙整為統一的解釋。例如：看見有人造成了無謂的傷害，會連結到痛苦、憤怒、譴責等感受，這行動馬上就會被判定是不好的行為，不需要額外的解釋。自動歷程的運作方式，就是人們透過經驗養成習慣，省時省力地處理絕大多數判斷的方式。

相對於這種比較省力的自動歷程，當人們面臨較為困難、複雜或重要的問題時，很可能會由自動歷程轉換到由精緻歷程來進行判斷。例如，在面對墮胎、安樂死等議題時，因為這些議題與具體情境的複雜程度，使我們必須仔細考量不同的因素與原則。必須注意的是，在這個歷程中，運用邏輯分析、批判思考等能力的面向雖然較為明顯，但並不表示情感並不發生作用。相反地，我們可能在這時候更容易發揮人飢己飢、人溺己溺的同理心。這種同理心可以透過培養訓練而增強、擴大；若對照神經科學的說法，就是指連接這種關懷的情

²⁷ 陳舜文，邱振訓（2011）。〈道德判斷的「雙重歷程模式」：認知、情緒與文化的整合觀點〉，《本土心理學研究》(36): 33-76.

²⁸ Ibid. pp. 43-55.

感與抽象的普遍概念之間的神經連結受到強化。我們要強調：情感與理性認知並不是在判斷過程中互相角力的兩股力量；人們在判斷過程中所察覺到的衝突，是發現在精緻歷程中依照某些原則所作出的推論結果會與自動歷程的判斷結果不一致。舉例來說，對於是否要廢除死刑的考慮，若人們抱持著「一報還一報」的直覺，可能就會在自動歷程中快速認定「不應該廢除死刑」，但當人們轉到精緻歷程中考慮時，會進行「有可能發生冤案」的同情考量，評估冤案發生的機率，因此可能轉而做出「應該廢除死刑」的決定。在這個例子中，自動歷程中既同時擁有憤怒、恐懼等情感成分，也有以「一報還一報」為行為最適策略的理性認知成分，而在精緻歷程中，判斷者不只運用認知能力考慮形成冤案的機率，同時也對冤案受害者的處境感到同情與悲憫。更簡單地說，在兩個歷程中所形成的判斷之所以發生衝突，不是由於情感與理性認知之間彼此矛盾，而是在於判斷與判斷之間不能相容。

不過，雖然我們將判斷活動分為兩個歷程，但在這兩個歷程中並沒有明顯分界。人在進行較為複雜的判斷時會從自動歷程轉換到精緻歷程，但也會因經常進行某些需要靠精緻歷程處理的判斷而逐漸熟練，使往後的類似判斷就在自動歷程中完成。例如，小時候曾經苦背九九乘法表的人，在熟悉乘法運算後看到簡單的算式便可立即得出答案。藉著這種依靠經驗累積而將需要費力思考的過程自動化為省力便捷的判斷方式，人們可以將較多的心力投注在新出現、更困難的事項上。可是我們要強調，自動歷程的運作並不因為採取精緻歷程而停擺。好比人們在考慮墮胎問題時，並不會因為問題的複雜程度而忽略某些已經被自動視為背景資訊的基本認知成分，例如：二大於一、兩條性命多過一條性命等。已經成為自動化運作的判斷，會形成相當穩定強固的傾向，但除非行為者在精緻歷程中努力注意，否則不會留心這些資訊。例如在先前關於死刑存廢的例子中，在自動歷程中判斷「不應該廢除死刑」的行為者除非受到特別提醒，使他注意到自己採取了什麼樣的行為策略，否則他往往不會發現自己下意識地採取了理性決策中的最適行為策略，也就是「一報還一報」。

根據雙重歷程模式的假設，陳舜文與我以大學生為對象進行了實驗，看看在考慮道德兩難的問題時，是否會表現出歷經自動歷程與精緻歷程的不同反應。依據目前的實驗成果顯示，人們進行關於兩難問題的道德判斷時，的確會

表現歷經到這兩種歷程。²⁹ 在實驗中，我們請受試者分別閱讀兩段關於類似電車問題的道德兩難故事敘述，這兩段故事分別表現較強的情緒刺激（例如用手直接推人去阻擋電車）與較弱的情緒刺激（例如操作機關使人掉在軌道上以阻擋電車）。實驗結果顯示，受試者所閱讀的故事情緒刺激強度與故事的閱讀順序，會影響他們對故事中人物是否應該做出故事中所描述行動的判斷。先看較強情緒刺激版本故事的受試者，對故事中人物作為的判斷並無明顯差異，他們都認為故事中人物不管是採取直接或間接手段行事，都是道德上該譴責的。相對地，先看情緒刺激較弱的故事版本的受試者，對兩個故事中人物的行為所下的道德判斷並不一致，他們認為弱情緒刺激故事中的人物作為在道德上較能夠接受，但強情緒刺激故事中人物的作為則明顯是道德上不該做的。更重要的是，先看弱情緒刺激版本的這些受試者，也比較能夠提出較為明確相關的理由來說明為何會做出不同判斷，例如「操作機關是出於效益計算的考慮，但直接推人是蓄意殺人」、「直接推人是只把人當作工具對待」等等。這表示受試者在對他人的行動進行道德判斷時，確實可以提出理由，也顯示出人對於道德義務不只是單純的情感反應，更能夠有理性去理解其中的意義，並嘗試提供理由表述。然而，在容易造成道德錯愕的各種困難情境中，即使是可能擅長於分析複雜行動情境的人，在短時間內仍可能無法運用恰當的詞語表達判斷內容，使他們表達出來的理由未必能夠與判斷結果密切相關。例如，有些受試者在回答為什麼對兩個故事的判斷不同時，提出的理由可能是：「因為推人的那個主角很討厭那個被推的人」或「因為那個人剛好不會死」等等扭曲原本故事內容的奇怪假設。這也合乎我們在雙重歷程模式中的預期：在遇到這種不容易處理的棘手情境中，人們會在快速、下意識的自動歷程與耗時、費力的精緻歷程間來回反復衡量，試著理解當前情境，並提供一個對判斷者而言合情合理的解釋。

雙重歷程模式的第三個主要論點，則是指出社會文化價值觀與人們的道德判斷之間有密切的互動關聯。我們必須肯認社會文化體系必然會形塑某些對於「我」的特殊概念。依據行為者在社會文化體系中所認知到不同層次的「我」概念，可以將個人所採取的行動模式或理路區分為三個層次，表達社會文化與道德心理的互動關聯。行為者將「我」當成生物性的「個體」（individual）時，所採取的行動理路可稱為「實作理路」，亦即受到特定因素觸引後，結合

²⁹ Chen, S. W. (2013). "The Order Effects of Emotional Impact on Moral Judgment." Taipei.

認知與感受經驗所形成的行為模式。這種實作理路相當於自動歷程的運作方式。而當行為者將「我」認知為承載經驗與特殊認同的「自我」(self)時，所採取的行動理路可稱為「論述理路」，能夠對周遭現象與自己的行為舉止提供一套邏輯上較為一致的論述體系。這種行動理路需要運用抽象理論能力，也就是透過精緻歷程來產生。而且，由於具有某些特質或特定階級的人所提出的論述容易在社會中廣為接受，甚至奉為唯一正統，這些論述就形成為整個社會中主導、規範成員行動的結構理路。因此，當行為者將「我」認知為位格人(person)時，也就是將自己抽象為「社會中的行為者」(agent-in-society)，會透過社會文化體系所提供的「結構理路」來約束、指導行動。

區分這三個層次的行動理路，就能看出「雙重歷程模式」如何說明社會文化與行為者的道德心理運作歷程之間的互動關聯。在作為生物個體的層次上，所有人都同樣擁有一套自己的實作理路。換言之，我們肯定人類普遍擁有基礎的道德行動與判斷能力。但是在社會群體的層次中，個別社會所採取的結構理路將與個別行為者所採取的實作理路和論述理路交互影響。一方面，社會文化中所支持的價值觀會形塑個人的信念，也可能透過具體制度來制約行為，使得社會主流的結構理路成為個人自動歷程中的基本架構；另一方面，行為者也可能在精緻歷程中主動反思所處情境，乃至於整個社會文化系統，提出新的論述理路來詮釋，甚至組織社群，著手改變文化系統與社會制度。綜合來說，社會影響了個人的道德判斷與行動，但是個人的判斷與行動也能夠影響整個社會文化的價值觀。

綜合而言，「雙重歷程模式」可以避免過去道德心理學觀點所遭遇的困難：既能夠說明情緒與理性在進行道德判斷時的緊密連結，也能凸顯出人類抽象思考能力對於道德判斷的重要性。此外，雙重歷程模式更說明了社會文化與道德判斷之間的交互影響如何可能。因此，雙重歷程模式可以作為一套良好的心理運作歷程模型，用以理解人們究竟如何進行道德判斷。然而，正如「雙重歷程模式」所指出的，個人與社會群體都會對於道德的概念提出一套邏輯上較為一致的論述，這也彰顯出一套完整的道德心理學不能夠欠缺對於道德的概念分析。但是對於道德來說，什麼樣的概念分析才是適當的呢？

第四節 道德的概念分析

道德心理學的第三個層面，是關於道德的概念分析，也就是要指出人們如何掌握及使用道德相關的概念，說明人們如何進行道德論述。不過，在進行這項工作之前，我必須先指明一點：雖然概念分析是抽象的、先驗的分析，但概念的形成卻總是起源於經驗之中，而我們也只能從實際的經驗生活中才能尋得使用道德概念的脈絡。若是忽略了這一點，企圖憑空設想與探究道德相關概念與原則的必要條件，甚至是充分條件，恐怕得出來的答案將會與現實的道德生活相去甚遠，更難說這樣的答案能夠成為人們應該信服與採納的道德原理了。也只有肯定這一點，我們所建立的道德心理學觀點才會是一套 Anscombe 所謂適當的哲學心理學。更明白地說，只有針對實際經驗中的概念使用進行分析，我們也才能夠比較具體地掌握道德在人們生活中的真正樣貌。

那麼，從生活經驗觀察中可以找出些什麼樣的線索？首先，我們可以先考察人們是如何使用道德相關的概念。一般說來，人們在日常生活中運用的道德相關概念包括了兩類：一類是評價性概念，例如「善惡是非」或「好壞對錯」；另一類則是規範性概念，例如「應該」或「准許」、「必須」或「禁止」。另一方面，人們對於道德相關概念所適用的對象，則可以概略地分成為四種：對人的整體評價、對行為的褒貶評判、對抽象原則的歸納與推理，以及對於意圖的認識評估。若將概念類型與對象這兩組範疇兩兩配合，可將人們在日常生活中的道德評判分為八類：對人的評價、對行為的評價、對原則的評價、對意圖的評價、對人的規範、對行為的規範、對原則的規範、對意圖的規範。但是事實上，「對人的規範」這一類評判，都能夠被化約為對行為的規範或對意圖的規範。然而，我們可以發現在日常生活中運用道德概念的情況遠遠要比七種來得更複雜。這是怎麼回事呢？如果從概念的使用與語言之間的密切關聯來看，可以比較清楚發現，由於我們的句法結構是遞歸的（recursive），也就是每個詞項可以不斷堆疊組成新語句，其結果就是我們在語意上也可以將概念不斷地堆疊運用，因此原則上幾乎可以有無限多層次的道德判斷語句。這種語句結構也使得我們日常生活中所提出的道德主張，往往表達出厚重的

(thick) 而非單薄的 (thin) 概念。³⁰ 例如說：當父母親要求孩子應該做個誠實的好人的時候，他們並不只是要孩子能夠推理出某些行為原則，更是要求孩子在行為上、在意圖上都要表現出某些特殊的傾向。又或者，當檢察官譴責一名罪犯不應該做出某個行動時，檢察官不只是指出該罪犯的動作該受批評，而且也指出該罪犯所具有的行為意圖是惡劣的。此外，在試圖分析這些語詞概念時，人們又經常循環地將這些字詞彼此定義；例如：「善人就是會做道德上正確行為的人」、「人們應該促進最大的善，所謂道德上正確的行為就是帶來最大善的行為」等。由於人們總是這樣不斷堆疊運用道德相關的概念，使得道德語彙的意義就不是概念與概念之間一一對應的單純關係，反而往往是複雜的循環。相較於 G. E. Moore 批評「自然主義的謬誤」時，主張「善」是一種無法分析的簡單 (simple) 概念的看法³¹，我們從經驗生活中觀察能夠得出的結論卻恰恰相反：正因為我們在日常生活中使用的道德詞彙並不是表達單薄的概念，而是複雜的厚重概念，所以試圖將道德概念簡單化約為某種單一自然性質的自然主義式分析才會失敗。這是我們分析道德相關概念時可以得出的第一個特點。

接著，我們可以踏出分析道德概念的第二步：透過類比來尋找道德概念的充分條件和必要條件。儘管道德的相關概念是厚重複雜的，人們卻不會因此而無法使用這些概念和語詞。相反地，人們通常能夠嫺熟地運用道德概念和語詞，而且不只能夠作出具體的道德判斷，也能夠進行較為抽象的道德推理。這種現象難免令人感到好奇：為什麼我們對這些概念的內容還不清楚，卻能夠運用自如？

其實這種現象並非罕見，人們對於許多其他語詞和概念也都有類似的使用情形，例如：我們不一定能夠清楚地定義「知識」是什麼，卻仍然能夠明白指出我們擁有某些知識，也能夠因此斷定我們確實擁有知識。比方說，我們能夠同意我們都知道三月有三十一天，因此我們不只擁有「三月有三十一天」這知

³⁰ Williams 指出，我們在使用倫理概念時，有些概念是單薄的，例如「對」、「善」、「義務」，只是提供了抽象的評價；相對地，有些倫理概念則是厚重的，使用這些詞彙時，不只是提供了評價，也同時包括了具體的世界觀描述在內，例如「勇敢」、「忠誠」、「誠實」等等。Williams 認為，使用厚重的倫理概念，不只協助行為者掌握世界的樣貌，同時也才能確保他們可以正確地理解如何應用這些概念。見 Williams, B. A. O. (1985/2011). *Ethics and The Limits of Philosophy*. London, Routledge. pp. 140-142.

³¹ Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press. p. 17.

識，同時也擁有了「知識」。同樣地，儘管人們無法為道德相關的概念和語詞提出清楚的定義，卻也能夠指出實際生活中什麼樣的行為、什麼樣的原則，或是什麼樣的心態是在道德上可稱許或是該受譴責的；而且，也就是在這樣的指賦意義的過程中，人們才建立起例如「仁慈」、「勇敢」、「善良」等厚重的道德概念，如果沒有經歷這樣的指賦意義過程，人們就無法建立起這些道德概念。由此可以發現，道德概念的必要條件，就在於人們將道德相關的概念與世界中的對象連結起來，為不同的對象指賦一些道德相關的概念，做出例如行為者的意圖是否良善、個人的品格是好是壞、行為者的作為有無差池、應不應該採取某個行動等判斷。

值得注意的是，在指賦道德概念的過程中，我們不只是在理解對象所彰顯的意義，同時更是將對象視為具有道德重要性的指標。舉例來說，在《論語·子路》中有這麼一段對話：葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」在這一段對話中，葉公指出他對「直」的理解就是「其父攘羊，而子證之」，而「其父攘羊，而子證之」這個行為，也就是葉公認為能夠體現出「直」的道德意義的具體實例；相對於葉公的看法，孔子則是將「直」理解為「父為子隱，子為父隱」，並且認為這種行為表現才是真正使得「直」在道德上具有重要意義的指標，因此才說「直在其中矣」。我在這裡並非要論證孔子或葉公兩者的看法孰優孰劣，舉出這個例子只是要說明在做出道德判斷的過程中，指賦道德意義一方面表示出了判斷者對於道德概念的理解內容，另一方面，也表示判斷者是透過受判斷的對象來形塑出道德概念的內容。同樣地，當孟子說「孔子，聖之時者也」的時候，孟子不只是藉著孔子的人格形象表達了他對於「聖之時者」的理解，更是以孔子這樣的人格形象來作為孟子自己的道德理想。至此我們可以更大膽地說，將某個道德概念適用於對象上，不只是道德概念的必要條件，同時也更因為形塑了判斷者的道德概念，而成為了道德概念的充分條件。

此外，從上述這兩個例子中可以看出來，指賦道德意義也因此同時是認知與情緒兩個層面的運作結果。一方面，判斷者將對象理解為具有意義、可被自

己理解的對象；另一方面，判斷者也藉由對象來作為觸發各類道德情感的指標。正是由於這兩個層面的共同運作，人們在進行道德判斷時不僅使用評價性概念來評估對象的好壞對錯，同時也會興起特定的道德情感，形成具有規範性的驅動力量。由此也可看出，在《論語》中孔子說「見賢思齊焉，見不賢而內自省也」並不只是鼓勵人們向善進取的諄諄規勸，也是對於人們實際如何進行道德判斷的深刻描寫。

總結來說，從分析人們使用道德概念的現實情況中，我們可以發現三個特色：（一）道德相關的概念是厚重複雜的，企圖對個別的道德概念和語詞分析是不可能成功的；（二）人們在為不同對象指賦道德意義的過程中表達了對概念的理解，亦即「為對象指賦道德意義是道德概念的必要條件」；（三）人們在指賦道德意義的同時，也將對象當作為理解概念與驅動行為的指引，因而可知「為對象指賦道德意義也是形成道德概念的充分條件」。這三個特點雖然是抽象的概念分析，但是這結論卻可以具體地與先前所指出的生理基礎和心理歷程彼此結合支持。綜合而言，道德是人在演化中保存下來的特徵，能依據不同情境脈絡，結合運用情感和理性認知能力，為不同對象指賦個別的道德意義，而這指賦意義的活動就是道德概念的充分及必要條件。

第五節 小結

Anscombe 對於道德哲學需要一套哲學心理學為基礎的呼求，引發學者重新反省關於道德的哲學研究與真實人性之間的關聯，而不僅僅是將人單純視為只關心自身利益的理性經濟動物假設。相對於此，Gyges 所代表的完全不道德者，以及 Hobbes 所構想自然狀態中殘暴自私的人們，反而才是無法真正存活在這個世界的憑空想像。對於這類建立在想像上的懷疑論式挑戰，除了承認現實世界對於道德的重要性之外，我們別無選擇。不然，我們就只能夠與這些懷疑論者相互爭辯彼此的幻想孰高孰低了。更重要的是，與其說我們尋求道德的理由是為了要說服這些懷疑人們有理由要有道德的人，不如說我們事實上更是要

為我們自己對於道德的概念與行動多增進幾分理解。這也正是道德哲學研究的重要意義。

我在這一章中指出，我們可以依靠一套兼顧生理基礎、心理運作與概念澄清的道德心理學來作為道德哲學研究的適當基礎。這套道德心理學能夠說明人類確實具有從演化中留存下來的天性，會透過大腦的詮釋機制形構成統一的自我觀，並且在與他人共同生活的社會互動中建立起判斷的基模，也在這些互動中不斷調整修正，或是強化形成某些判斷的傾向。這些判斷也因此是厚重複雜的，需要解釋清楚人們如何掌握與理解道德概念所適用的對象，才能夠辨明這些判斷的理由，以及了解為什麼這些理由之所以能夠成為道德的理由。

在第四節中，我列舉了道德概念所適用的四種對象：對人、對意圖、對行為，以及對原則。一個人如何將道德概念指賦到這四種對象，提供了他自己對於這次道德經驗的理解，讓他自己能理解為什麼這是如此，也提供了他為什麼要有道德的理由。至此，我們能夠回應在本章開頭 Anscombe 的呼籲，試著在一套道德心理學的基礎上進行道德哲學的研究。

同時，我們從第三節中對於雙重歷程模式的說明中也可以發現，指賦道德概念的歷程既要包含個人的內在思索，也要包括外在社會教化的雙重歷程。由此可知，我們若要尋找能夠證成道德的理由，下一步就是從這兩個方向去追問：道德的內在理由是什麼？有什麼能成為道德的外在理由？這分別是第三章與第四章的主題。而我將試著證明能夠支持人們彼此要有道德的證成理由，就在於「意圖」。

第三章 意圖作為道德的內在理由

我在這一章要論證三個命題：（一）行動的證成理由就是意圖；（二）道德行動的證成理由，要由意圖解釋中得出，以及（三）意圖是證成採取道德行動的內在理由。但在論證這三個主張之前，我必須先說明何以要以「行動」作為道德判斷的主要適用對象，而且要指出能夠解釋與證成人們行動的究竟是什麼樣的理由。

在第二章中，我們已經建立了一個適當的道德心理學模型，亦即主張人的道德活動需要從生理基礎、心理運作和概念分析三個層面去掌握。在這樣的基礎上，我們可以進一步探究道德哲學如何能夠從概念層次上回答「為什麼要有道德」，指出道德的理由究竟何在。因此，本章以下的論述，仍將以哲學上的概念分析為主，並對照先前第二章中所提出的心理判斷模型，以徵實信。

在第二章提及的概念分析中，我們看到適用道德語詞的對象包括了對人的品格、對行動、對抽象原則，以及對於意圖的評判。而在這四者之中，對人的整體評價最為複雜與困難。儘管人們從小就會簡單、快速地將其他人分類為好人、壞人，但這些標籤也很容易因為判斷者對行為者的行動有不同理解，而有所改變。之所以對人的評價會如此複雜，是因為這種判斷其實是對人所具有的一切品格整體進行綜合評估。當我們要對一個人提出較為適當的評價時，往往必須經過相當長期的觀察，才能夠如實地判斷他是否具有某些好的品格，或者具有哪些較差的品格。例如說，若要判斷一個人是否誠實，必須要看他是否經常在適當的時機表現出誠實的舉動；而一個人是否守時，也得看他是不是經常在約定的時間出現；但是這麼一個人仍然可以同時是個誠實卻不太守時的人，因此我們可能會說他這個人還不壞，挺誠實的，只是沒有時間觀念，與他交往的話大可以放心地把錢交給他處理，但是要與他約定時間就得好好考慮了。諸如此類的判斷顯示出，對一個人的整體評價其實需要參照他所表現出的品格，而品格又正如 Aristotle 所言，是一種行為的傾向與習慣，因此，我在本章將以行動作為探究道德證成理由的主要對象。

此外，根據第二章中提出的雙重歷程模式指出，人們在進行道德判斷，既包括自我思索的結果，也受到外在社會教化的影響。因此，若要探究道德的證

成理由，那麼我們首先可以考慮的問題就是道德行動有什麼內在的理由嗎？但在這之前，我們必須先為一般的行動尋找證成的理由。

第一節 為行動尋找理由

當代探究行動理論的濫觴，可以說是起自 Davidson 在 1963 年發表的“Actions, Reasons, and Causes”。Davidson 在這篇文章中主張，對於行動的理解必須建立在將行動「合理化」（rationalization）的過程。¹ Davidson 所謂「合理化」的意思，是指行為者提出某個理由來解釋自己的行動，而這理由可以包含兩個部分，分別是：（a）對某類行為的正向態度（pro attitude），包括長期與立即的偏好和衝動；以及（b）對於該行動的信念。舉個例子來說，約翰走進廚房，打開電燈開關；當我們問他為什麼開燈的時候，他可能回答：「因為我要照亮廚房。」在這個例子中，約翰提出了「要照亮房間」當作理由，而這個理由事實上包括了「想照亮房間」的欲望與「開燈可以照亮房間」的信念。Davidson 將正向態度與信念這兩者的綜合稱為「基本理由」（primary reason），並且論證兩個主張：（一）若我們可以理解某個理由為什麼能夠合理化某個行動，那麼提供該行動基本理由就是這理解的充分及必要條件；（二）一個行動的基本理由就是該行動的原因。² 例如在約翰開燈的例子中，我們可以理解「要照亮房間」確實是個開燈的理由，而且我們也可以接受「要照亮房間」這理由就是約翰為什麼開燈的原因。

Davidson 的論述是由對於行動描述語句的分析進行理解。對 Davidson 來說，陳述基本理由的語句蘊含（entail）了對於該行動的敘述句，但反之則不然，描述一個行動的語句不一定能夠推得對該行動基本理由的陳述。Davidson 為基本理由所提出的必要條件可以如此表述：（C1）若 R 是行為者在某描述 d 中採取行動 A 的基本理由，那麼 R 必定包括了行為者對於具備某種性質的行動所持的

¹ Davidson, D. (1963). "Actions, Reasons, and Causes." *Journal of Philosophy* 60: 685-700. Reprinted in Davidson, D. (2001). *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press. pp. 3-19.

² Ibid. p. 4.

正向態度，以及行為者在描述 **d** 中對於行動 **A** 具有該項性質的信念。³ 在基本理由陳述中所包含的正向態度描述與信念描述，對 **Davidson** 來說，都是要能夠合理化解釋行為者採取這個行動的必要元素。一方面，對於行動中所包括的正向態度描述，讓我們能夠理解這個行動確實是帶有意圖的行動：行為者的確想要這麼做。但是這描述並不包括特定的時刻，也就是說，我們無法從這描述中準確預測行為者採取這個行動的確切時刻。另一方面，基本理由陳述必須包括行為者對於這個行動的信念，因為只有指出了行為者相信這樣做能夠達成他的目的，才能夠解釋行為者為什麼要採取這個行動。再以約翰開燈為例，約翰的理由（「要照亮房間」）一方面包括了他的正向態度（想照亮房間），因此我們可以判斷出約翰是有意圖地去開燈；另一方面也包括他的信念（開燈可以照亮房間），因此我們可以判斷出開燈是不是能合理達成「照亮房間」這目的的手段。

Davidson 特別指出，以基本理由來合理化行為者的行動，不只是替行為者之所以採取這個行動提供解釋，而且往往也為行為者採取這個行動提供了證成。⁴ 在合理化的過程中，提供行為者基本理由，確實能夠解釋行為者的行動，而我們得到的證成就是「從行為者的觀點來看，他有做的理由」。對 **Davidson** 來說，這個基本理由也就是行為在因果序列上的原因；也就是說，行動的理由必須要能夠在因果序列上發生作用，才能夠真正作為行為者之所以採取該行動的根據。

但是反對將行動訴諸因果關係的非因果論者並不接受這樣的主張。非因果論者認為，證成行為的理由是一種邏輯上的關聯，對理由的描述與對行為的描述是證成關係而非因果關係。例如我們能同意「吸毒會產生欣快感」在因果上可能導致有些人吸毒，但是我們並不能因此就證成吸毒。換言之，從行為者的觀點所提出的解釋理由未必就是證成理由。

非因果論者還可以繼續主張，因果關係中可以出現我們未曾意料的巧合，**Davidson** 等因果論者必須要設法解釋。好比我開車開到半路，被一顆巨大的石頭擋在路上，我下車要搬開這塊石頭的時候，突然發生地震，石頭就滾開了。在這種歪打正著的情況中，儘管「我下車要搬開石頭」可以解釋我想做什麼，

³ Ibid. p. 5.

⁴ Ibid. p. 8.

但是沒辦法證成「石頭滾開」這個結果。因果論者如果主張行為者觀點所提出的理由就是證成，就很難說明這種情況。而且，在解釋行為時，我們有時必須考慮到「被動行動（passive action）」，也就是行為者的「不作為」也被認為是行動的情形。舉例來說，一名卡車司機在下坡路段不踩油門，讓車子自己沿著坡道順勢下滑；在這樣的情形中，這名司機願意要讓車子沿路下坡，但是他其實什麼也沒做。被動行動造成的挑戰就在於「什麼都沒做，卻發生了做了什麼的結果」，這似乎無法在因果關係中得到恰當說明。此外，若不談行為者的意圖，只談行動與理由間的因果關係，這似乎偶爾會與我們對於行動的直覺不符。在「有意栽花花不發，無心插柳柳成蔭」的情況中，有意栽花的結果卻是花不發，無心插柳的結果卻是綠蓋成蔭，若只談因果而不考慮行為者的意圖，要說明行為者的行動究竟是種花還是種樹，可能就會出現完全相反的描述。

針對非結果論者所提出來的這些反駁，Davidson 也一一加以回應。他首先指出，提供行動的證成理由其實就是對一個行動重新描述，但是「對行動重新描述」並不能排除以因果解釋作為重述的方式。更何況，之所以能夠將原因與結果在邏輯上區分開來，只是對原因和結果採用了不同的敘述而已。而採用因果方式陳述的基本理由之所以能夠證成行動，正表示了理由與行動之間有邏輯關係。事實上，如果一個理由不是行為者行動的原因，那行為者就不可能「因為」那個理由而行動了。我們的確可能在指出究竟什麼是導致行動的原因或理由時犯錯，但是這並不表示我們的行動沒有原因或沒有理由。Davidson 明白指出，合理化過程中所提出的「基本理由」，是「行動」在成為了「既成事實之後」（*ex post facto*）才能提供的解釋。⁵ 我們沒有辦法從理由預測行動，也不必要求合理化行動必須根據類似科學預測的嚴格法則，但是我們可以承認行為者確實是個有意圖、有主動性（agency）的行為主體。

然而，儘管 Davidson 特別強調他所說的「合理化」是針對已成事實的既定行為來提供理由，但是我們在日常生活中常見的行動判斷卻並非完全都是對於既成行為的判斷。例如，在下棋對弈或是打球運動等競賽活動裡，或者是與對向來車狹路相逢，必須要有一方倒車閃避的情境中，人們都需要對對方的行動做出預測。當然，我也承認，人們對於行動的預測確實無法訴諸嚴格的因果律

⁵ Ibid. p. 16.

則，可是對於行動的理解若不包括行為者對於未來擁有某些信念或態度，似乎很難令人信服。

對 Davidson 所建立的基本理由模型，Frankfurt 在 1978 年的 “The Problem of Action” 中提出了重要的批評。⁶ Frankfurt 認為，像 Davidson 這樣主張因果解釋理論的因果論者，在理解行動時只關切行動發生之前的前提條件，完全忽略了行為者與該行動發生當下的特殊關係。他舉出一個例子，說明行動的理由不只是「正向態度（欲望）加上信念」這麼簡單的組合。假設張三夥同其他人要在一場舞會中搶劫，並且約定好當張三灑出手上的酒時，就動手行搶；但是到了舞會中，張三卻太過緊張，握著酒杯的手不自禁地顫抖起來，更將酒灑了一地。若我們接受因果解釋理論，張三既有以灑酒作為搶劫暗號的信念，也有灑酒行搶的正向態度，因此張三灑酒確實是打了「開始行搶」的暗號，而不只是單純的身體動作；可是這樣的解釋卻與我們一般對這個故事的理解不相同：在原本的故事中，張三是因為太過緊張而意外將酒灑了出來，而不是決意在那個特定時刻灑酒行搶。因此，Frankfurt 批評道，因果解釋理論忽略了行為者與行動之間的關聯，不可能是解釋行動的完整理論。換言之，Frankfurt 提醒我們我們在追究行動的理由時，必須注意到行為者與行動之間的密切關係，才能夠有適當的理解。

Frankfurt 更進一步反對以「欲望」作為決定行動的因果決定性角色。他指出，人們事實上在判斷究竟什麼才算是一個行動的時候，考慮的其實是這個行動是否是在行為者的指引之下完成，而這指引與「欲望作為該行動前提條件」其實毫無關聯。正如在上述張三搶劫的例子中，人們會因為張三是過於緊張而灑了酒，所以認定他雖然有灑酒的欲望，而且也灑了酒，卻不是一個行動；相反地，如果張三灑酒是他認為時候到了（不管是不是出於理性的判斷）才做出的暗號，那麼人們就會說在這情形下，張三不只是有灑酒的欲望，而且確實作出了一個有意義的行動。更進一步說，只有在人們認為某一個身體動作可以表達某種意義的時候，才會認定那個動作算是一個行動。因此，Frankfurt 認為我們可以這樣定義一個「行動」：任何一個動作只要是依照行為者的指引而發生，那麼無論該動作先前的因果歷史為何，我們都說行為者表現了一個行動；反之，

⁶ Frankfurt, H. G. (1978). "The Problem of Action." *American Philosophy Quarterly* 15: 157-162. Reprinted in Mele, A. ed. (1997). *The Philosophy of Action*. Oxford University Press. pp. 42-52.

若缺乏行為者的指引，那麼那個動作就不算是一個行動。⁷ 簡單地說，行動是一種具目的性（*purposive*）的動作，或者也可以稱為帶有意圖的（*intentional*）動作。

那麼，什麼叫做受行為者指引的動作？具目的性是什麼意思？Frankfurt 認為，一個行為若具目的性，就是說那個行為是行為者所指引的一個活動，而且行為者在進行這個活動時，為了產生某些結果或為了避免某些外力造成的影響，可以做出某些反應調整（*responsive adjustments*），但這些調整並不能夠以導致出現調整的事態來加以解釋。⁸ 舉例來說，一隻蜘蛛在地上爬的時候，所表現出來的腳步活動，和一隻被一個小男孩用線拉著腳舞動的蜘蛛所表現出來的樣子，可能外觀顯示出來的樣態看起來完全一樣，但是第一隻蜘蛛的腳步活動無疑有著目的性，我們會歸於是蜘蛛本身對於獵食或逃生的自然反應，而第二隻蜘蛛的「動作」是受了小男孩拉著牠的腳所致，使得這隻蜘蛛的腳雖然也一樣在舞動，但沒有辦法解釋為「這隻蜘蛛」做出這動作的目的，因為在這情形下，這支蜘蛛本身不是做出這活動的行為者。Frankfurt 特別強調，這種對行為的解釋所依循的是另外一種真正能夠作為行為者行為指引的因果機制，在這種解釋中所指出的行動原因不是在動作之前，而是與動作同時發生。Frankfurt 認為，只有在這種對行動的解釋底下，我們才能正確理解什麼是自由。舉例來說，假設李四這個煙毒犯喜歡施打海洛因所帶來的欣快感，因此就拿了海洛因施打，但是李四不知道自己其實早已經染上毒癮，而這種癮頭才使他有了吸毒的習慣，也才因此給自己打了海洛因。在這個故事中，無論李四是否以為自己有選擇不要吸毒的餘地，決定李四行動的原因不只是李四本人的欲望與信念，還有海洛因的效果。從 Davidson 的主張來看，李四自己的欲望和信念其實已經為李四吸毒提供了完整的理由，但 Frankfurt 則認為李四其實沒有決定自己行動的自由，他可能是受到海洛因成癮的影響，才使得他有了不得不吸毒的習慣，甚至即使當李四自己不想吸毒時，他仍然可能會受海洛因毒癮的影響，做出違反自己意圖的行動。更簡單地說，Frankfurt 指出，一個人的行動至少有部分會受到外在環境因素所決定，不管是先天基因、社會風俗、制約習慣，都會對行動造成影響，因而就此來看，人並沒有完全決定自己行動的自由。

⁷ Ibid. p. 45.

⁸ Ibid. p. 47.

至此，我們可以將 Frankfurt 對 Davidson 行動理論的批判分為兩個部分：第一，Frankfurt 透過張三搶劫的例子，論證行動不僅僅只是欲望加上信念就能夠合理解釋，一個動作還得必須是受到行為者指引才能稱為行動；第二，藉由李四吸毒的例子，Frankfurt 論證行為者要指引行動不是只靠欲望，而且也不一定就是靠行為者的意圖來指引，一個受指引的行動有可能是行為者受到其他外在條件的影響所致，例如李四就是受到毒品的控制。的確，Frankfurt 對 Davidson 的第一個批評是合理的，我們確實會認為行為者與行動之間的關係要比僅僅只是欲望加上信念來得更密切。可是 Frankfurt 的第二個批評，則讓我們有點不安：這個說法看起來非常合乎直覺，人們似乎經常會在日常生活中發現自己明明想要做些什麼，最後卻做了與意圖無關，甚至完全相反的事。可是意圖果真可能與行動分開嗎？

這個問題 Anscombe 早已在 1957 年的 *Intention* 中詳加探究，並提出了強力論證，主張意圖與行動無法分開，而這包含了兩個部分：（一）意圖不可能只是內心活動而不形於外，意圖會藉著行動顯示出來；和（二）一個表現出來的行動必須對行為者具有某種重要性（significance），才能夠說行為者確實有這個行動的意圖。⁹

我們可以將 Anscombe 的論證分為三步。首先，她將對於「意圖」的探究分為三個層面：「對未來的意圖表示」（expressions of intention for the future）、「意向性行動」（intentional actions），以及「行動中的意圖本身」（intention in acting）。¹⁰ 第二步，Anscombe 主張「未來意圖之表示」是一種對於未來事態的描述；但是對未來的意圖表示並不只是一種對於未來事態的預測或命令，因此無論此表述是否在未來為真，對提出此表述的說話者而言，都是可以作為證成行動的理由。舉例來說，當我說「我要買機票，因為我下個月要去舊金山」時，不管我下個月是否真的動身前往舊金山，都可以證成我現在買機票這個行動。也正因為如此，當我們問一個人他為了什麼理由去做某個行動 X 時，我們其實就是在問他的意圖。可是在追問理由的過程中，我們有三種情形想到這樣無法問出行為者的意圖究竟是什麼：（一）行為者不知道自己在做行動 X，或是（二）行為者必須透過觀察才能得知自己原來是在做行動 X，或是（三）行

⁹ Anscombe, G. E. M. (2000). *Intention*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

¹⁰ Ibid. p. 49.

為者做行動 X 的只有物理原因而無心理原因。第一種情形有兩種可能：行為者或許不懂對於行動 X 的描述是什麼意思，或者行為者並不將自己的行動描述為 X。例如，問一個人為什麼鋸了鄰居的木板，他可能不知道原來自己鋸的東西叫做木板，或者可能不知道原來自己鋸的是鄰居的木板。在這樣的情形中，我們無法問出行為者做 X 的意圖：因為他自己根本無法知道有做 X 的意圖。¹¹第二種無法問出意圖的情形，是行為者必須透過觀察才得知原來自己在做 X。例如，一名年輕人因為緊張而握緊拳頭，手冒冷汗；若我們這時候問他為什麼要握緊拳頭、冷汗直流，他自己也可能無法說自己有流冷汗的意圖——他自己甚至也要等到我們這樣告訴他，他才觀察到原來自己一直握著拳頭、大冒冷汗。最後，第三種無法問出意圖的情形，是行為者做出 X 的原因只是物理原因而無心理原因。在這種情形中，行為者的行為完全不是出於自願。例如，有的人在將要入睡時會有從半空中墜落的感覺，並因此不由自主地全身抽動；若我們問他為什麼要這樣全身顫動，他也無法說明為什麼他有此意圖，因為真正造成他全身顫動的原因可能是因為大腦神經放電，而不是他自主的自願行為。

從 Anscombe 這裡的說法來看，對於行為者所做的有意行動而言，意圖至少包含兩個層面：行為者的意圖必須能夠指引他的行動，而且這個意圖必須是行為者自己可理解的。或者也可以說，意圖不只是在因果上與行動彼此相關，而且在行為者自我的認知上也是可以辨識的對象。

Anscombe 論證意圖與行動之間關係的第三步，即是建立在這個基礎之上。懷疑意圖可以作為理由的反對者可以問道：既然意圖是可以辨識的對象，那麼意圖是依靠行動所展現的外在性質嗎？這也就是問，意圖是不是只是一種信念或欲望，或是兩者的綜合，只不過是要透過行動來展現而已？Anscombe 認為並非如此。她說，透過對於同一個行動的不同描述，我們就能明白意圖並不只是信念、欲望，或是兩者的綜合。假設意圖確實是行動的某種外在性質 I，那麼對於一個行動 A 來說，除了這個特定的外在性質 I 之外，還必須要有一些其他的動作，這個行動本身才能夠被描述成為一個行動。例如，若我要撿起一把鐵錘，除了「撿起鐵錘」的性質 I 之外，在撿起鐵錘前還必須要先有「收縮肌肉」等

¹¹ 這個說法與下文的理由內在論彼此支持。當我們說「應該蘊含能夠 (Ought implies can)」時，若行為者無法知道自己有某個行動的意圖，那麼要求他應該做該行動就會是過分的要求了。

動作，才能完成這行動。但若如此，我所做的行動究竟是什麼呢？是「撿起鐵錘」或是「收縮肌肉」呢？Anscombe 認為，行為者當然要的是「撿起鐵錘」這個描述。既然我們要「撿起鐵錘」這個描述，就會發現對這個行動之前的必要動作（收縮肌肉）的描述（「收縮肌肉」），並不能決定「撿起鐵錘」這個行動的內容：我收縮肌肉並不代表我就要撿起鐵錘。如此一來，要是我們只把意圖當作只是行動的外在性質 I，而與其他動作分開來，那就忽略了行動所必需的先行動作與行動之間的密切關聯，對 I 的描述也就只是一種任意的巧合。若要排除只是巧合，那就只能假定行為者能夠知道他這行動的所有先行動作，例如我得知我在撿起鐵錘的這時候要收縮哪些肌肉、收縮到多少程度等等。Anscombe 認為這假設實在難以置信。況且，如果假設「形成意圖」本身也是一個帶有意圖的行動，那麼就得再假定在「形成意圖」這個行動後頭還必須有第二層外在性質 I，也就是「形成『撿起鐵錘』的意圖」這個意圖；但如此一來，將會陷入無窮後退的麻煩。¹² 綜而言之，若把意圖當成一種外在性質 I，那麼這意圖 I 要不就是行為者任意的描述，要不就會使我們在理解時面臨無窮後退的困境。為了避免這兩種困難，Anscombe 建議我們將「一個意向性行動」理解為「就是一個在我們的描述中帶有意圖的行動」。例如，要說「一個人走在人行道上，突然停下左右張望，確定安全後穿越了馬路，走進家門」是一個意向性行動，往往只是為了舉例說明，才會特別如此描述這個行動。¹³ 否則，無論是他自己或是我們大概都不會特別說這是一個意向性行動，而是會說他的意圖是「回家」。

除了 Anscombe 這個論證之外，其實我們從日常生活中，也可以發現意圖並不是欲望或信念的論據。例如，George Orwell 在描寫西班牙內戰時，曾經寫到他在戰場上匍匐了一整天，就等著對方士兵從戰壕中爬出來，他好給這些法西斯份子一點顏色瞧瞧。可是等了許久，前方的戰壕一直毫無動靜。突然間，有架飛機經過，可能嚇到了戰壕中的人，前方頓時哨聲大作，有一名光著屁股的士兵就從戰壕中跳了出來，在戰壕邊上一邊拉著褲子，一邊拔腿狂奔。Orwell 說他心裡頭真的很想對法西斯主義者開槍，而且他也知道這名上廁所上到一半的士兵是個法西斯份子，但是看到他光著屁股、拉著褲子的模樣，

¹² Ibid. pp. 28-29.

¹³ Ibid. p. 29.

Orwell 突然認出對方其實和自己一樣，都是一個「人」，一念及此，他就不開槍了。從這個例子中可以看出，儘管 Orwell 有「開槍射殺法西斯份子」的欲望，也有「眼前這個人是法西斯份子」的信念，但是他並沒有「開槍射殺眼前這個人」的意圖。

然而，這個例子也顯示出，若果真如 Anscombe 所說，意圖不是一種外在性質，那麼意圖可以只是一種存在於行為者心裡的內在活動，而與外在的表現分開來嗎？若按 Frankfurt 所說，我們在日常生活中確實會做出與自己意圖相反的行動，這種情況又該如何解釋？

事實上，Anscombe 特別指出，「形成意圖」不可能是純粹的內在活動而毫無實際行動表現¹⁴，所以像 Frankfurt 所說那樣要一個人「做出與自己意圖相反的行動」是不可能的。或者，我們也可以正面地說，要說行為者有某個意圖，除了要行為者自己認定他所表現的行為具有某種重要性，更要能夠具體實踐出來。舉例來說，假設岳不群這個偽君子想要用熱情、有禮的行為嘲弄令狐沖說「你真是個傻子」，所以激動地拍了拍令狐沖的頭。其他人不一定能夠看出來岳不群的表現其實是為了嘲弄令狐沖，只能看出他熱情地拍了拍令狐沖；但對岳不群來說，他的「熱情招呼」就是他具體實踐「嘲弄」的方式。這個例子顯示出，一個人的外在表現未必能夠就被當作是他的意圖，只有在行為者當真認為這樣的舉動表示出他的意圖時，才能夠說這是他的意圖。因此，可以說意圖的一個條件是必須要行為者認定這樣的舉動具有某種重要性。然而，從另一方面來看，如果意圖只是行為者在腦中想想的念頭，而未加以實踐，那麼我們將會面臨兩種困難：首先，意圖若無法形成行動，那麼「意圖」就只是一個空洞的宣稱，而我們所有的意向性行動之所以能夠和我們的想法相互配合，只是命運的巧合而已。提出這種說法的人，必須要能夠替意圖與行動之間能形成如此緊密吻合的運作關係提出合理解釋；但是除非我們接受某種上天安排的預定和諧說，否則這幾乎是完全不可信的主張。其次，如果行動可以與意圖脫鉤，那麼對同一個人的同一個舉動，就可能會有無限多種的意圖詮釋了。在岳不群的例子裡，如果岳不群嘲弄令狐沖的動作並不表示他的意圖，那麼當我們說岳不群他究竟有什麼意圖時，我們可以提出各式各樣不同的說法。但是這些說法是不是真的都表示岳不群的意圖呢？我們先前已經指出，行為者的意圖在於他

¹⁴ Ibid. pp. 48-49, 52.

要認定行動具有某種特別的重要性，表示出某種意義，因此即使我們對「熱情招呼令狐冲」這個行動提出了不同的意圖解釋，最終還是必須接受岳不群以他自己所肯定的那個意圖描述來當作主要根據。由此來看，若我們考慮行為者的意圖與行動之間的關聯，就會發現意圖不可能只是在內心裡頭的活動，而完全與外在作為無關；相反地，行動的意圖必定是行為者認為具有某種重要意義的陳述，並且要化為外在行動實踐才行。在岳不群的例子中，岳不群若不認為他自己所表現的熱情招呼代表了嘲弄令狐冲，那麼就「嘲弄令狐冲」必然不會是岳不群的意圖。而 Orwell 的例子更進一步顯示出，正是因為他看出那個法西斯士兵其實也是個和自己一樣的人，所以他不只有「讓對方活著」的欲望，也有「不開槍可以讓對方活著」的信念，更有「讓對方活著逃走」的意圖，而且也確實讓那名拉著褲子的士兵逃走了。

至此，我們可以看到 Anscombe 藉由這三步論證指出，當人們在考慮行動與意圖之間的關係時，事實上並不只是把意圖當作內心裡頭的念頭，只是空想而已，而是必須付諸行動，並且藉由這個行動來呈現出對行為者的重要意義。而對照先前 Frankfurt 認為「意圖對行為者的行動不具完全指引力量」的看法，顯然與 Anscombe 這裡的分析迥然不同。那麼，究竟哪一種說法比較合理可信呢？

Anscombe 這種將意圖與行動連結起來的看法，McCann 認為可以稱之為「簡樸觀點」（The Simple View）。¹⁵ 依照 McCann 的看法，意圖在人們的思辨與行動中扮演了一個重要的功能性角色，也就是「設定目標」。而意圖所扮演的這個角色也使得意圖有別於其他心理狀態，因為意圖設定了目標，會使得行為者對該目標形成一種承諾（commitment），並努力達成該目標。這顯示出意圖有兩個重要的特徵：（一）控制行為，與（二）影響理性決策的過程。¹⁶ McCann 特別指出，「意圖會影響理性決策過程」這個特徵包括兩層意義：（一）形成意圖後，就不會輕易改變；以及（二）意圖必須具有一致性，包括了：

¹⁵ McCann, H. J. (1991). "Settled Objectives and Rational Constraints." *American Philosophy Quarterly* 28: 25-36. Reprinted in Mele, A. ed. (1997). *The Philosophy of Action*. Oxford University Press. pp. 204-222.

¹⁶ Ibid. pp. 206-207.

1. 內在一致性（internal consistency）：根據意圖形成的後續行動計劃彼此必須一致；和
2. 信念一致性（epistemic consistency）：根據此意圖形成的計畫，必須與行為者的其他信念一致。¹⁷

McCann 認為意圖具備的這兩種一致性，是對意圖的理性限制，也可以避免將意圖化約為欲望等其他事物。就此來看，如果我們認為一個人的某個行動可以找出理性理由的話，採取素樸觀點就顯得相當合理。

然而，素樸觀點並非不會受到挑戰。Bratman 在 “Two Faces of Intention” 中提出了一個饒富趣味的主張，認為「意向性行動」不一定需要真的有意圖。¹⁸ 他和 Frankfurt 同樣認為，像 Davidson 這樣的因果論者無法為我們的行動提出好的說明。即使我們為一個行動找理由、找原因，但是如果不考慮行為者的意圖，那麼我們根本不可能適當地說明那個行動。他舉了個有趣的例子：假設我是一個電玩高手，喜歡挑戰射擊電動中的困難任務。在某一款射擊遊戲中，若擊中螢幕上左右任一個目標，系統就會自動結束遊戲。我企圖挑戰在一次遊戲中同時擊中左右兩個目標，因此左右開弓，結果擊中了其中一個目標，結束了遊戲。然而我們可以退一步來看，如果我相信我無法在打電玩同時擊中兩個目標，但我仍然這麼做，而且擊中了其中一個，那麼這樣的行動能夠說是帶有意圖的行動嗎？Bratman 認為，用「欲望加上信念」的模型來說明行為者的意圖，沒有辦法適當地為此提出解釋。而且從這個例子中可以看出，我雖然帶有意圖地擊中了右邊的目標，但我卻無法合理說「擊中右邊目標」是我的意圖，因為依照故事中的描述，我的意圖其實是「同時擊中兩個目標」而不是「擊中任何一個目標」。Bratman 因此提出一個大膽的主張：「我可以帶有意圖地做了某個行動，但是我卻沒有對那一個行動的意圖。」如果用一個簡單的例子來說，例如：張三想要騎腳踏車繞公園一圈。在騎車的這個過程中，張三必然要

¹⁷ Ibid. p. 207. 雖然這要求乍看之下可能太強，但 McCann 認為這樣的要求並不過分，畢竟判斷一個意圖是不是理性的，仰賴於後續的行動計畫是不是能夠與我們對於世界上其他事物的信念一致。例如，我如果意圖在明天下午兩點出席一場學術研討會，又意圖在同一個時間打高爾夫球，顯然會與「人無法同時存在於兩個不同地點」的信念相悖，因此同時有「明天下午兩點出席研討會」與「明天下午兩點打高爾夫球」這兩個意圖是不理性的。

¹⁸ Bratman, M. (1984). "Two Faces of Intention." *Philosophical Review* 93. Reprinted in Mele, A. ed. (1997). *The Philosophy of Action*. Oxford University Press. pp. 178-203.

踩踏板才能使腳踏車前進。「騎腳踏車」顯然是張三的意圖，但是「踩腳踏車的踏板」卻不是。張三當然有動機踩踏板，而且是帶有意圖地踩，但踩踏板卻不是指引張三整個行動計畫的意圖。

Bratman 的分析乍看之下頗有道理。在電玩高手的例子中，玩家的意圖不具信念一致性，因為擊中右邊目標的我其實並不相信自己可以同時擊中左右兩個目標；而且這意圖也缺乏內在一致性，因為只要擊中左右任一目標，系統就會結束遊戲，因此射擊右邊目標與射擊左邊目標兩者彼此是衝突的。Bratman 據此論稱，意向性行動未必需要理性一致的意圖。¹⁹ 然而 McCann 指出，Bratman 自己也同意有時候行為者的理性就是在於違反某些限制，而在電玩高手的例子中，我可能是基於某些實用的立場而這麼做，這仍然可以是理性的舉動。而且，我們可以很容易就分辨出，意圖透過行為達成的目標，與意向性行動中實際達成的結果不一定一樣。²⁰ 因此，對意圖與行動之間的關聯採取素樸觀點，並不是不合理的主張。

如同 Anscombe 曾指出的，對一個行動可以有數種不同的「工具—目的」描述，因而也會有不同的意圖解釋。²¹ 當我們在描述一個計畫中的個別行動具有不同意圖時，其實是說這些動作在特定的描述下是帶有意圖的；然而，當我們用一個意圖來說明由這一連串個別行動構成的整體計畫時，指的是在個別部分的描述都成立的情形中，這整個計畫的目的。因此我們可以說，作為計畫最終解釋的這個意圖，涵蓋了先前連續的其他意圖。以先前騎腳踏車的例子來說，當我們問張三為什麼要踩腳踏車踏板時，即使因為腳踏車鏈條脫落而踏板踏空，使得腳踏車無法前進，但張三回答「因為我要騎腳踏車繞公園一圈」對我們而言並非不可理解的答案。當我們把「踩腳踏車踏板」到「騎腳踏車繞公園一圈」理解為一個連續的行動計畫時，「騎腳踏車繞公園一圈」這意圖其實涵蓋了「踩腳踏車踏板」的意圖。

至此可以發現，分析「意向性行動」與「意圖」之間的關聯，指向了詮釋者是否將行動視為一個整體計畫。我在底下要論證這也將指出意圖是道德的內在理由。但在進一步論證這一主張之前，必須先確認 Anscombe 與 Frankfurt 兩

¹⁹ Ibid. p. 189.

²⁰ McCann, H. J. (1991). "Settled Objectives and Rational Constraints." *American Philosophy Quarterly* 28: 25-36. Reprinted in Mele, A. ed. (1997). *The Philosophy of Action*. Oxford University Press. p. 210.

²¹ Anscombe, G. E. M. (2000). *Intention*. Cambridge, Mass., Harvard University Press. p. 46

者對於意圖和行動之間關聯的說法，究竟何者較為可信。我在下一節中，將透過一些道德心理學的實驗來進一步比較兩者的理論。

第二節 對意圖的實驗與分析

在第二章提到道德心理學的三面架構時，我曾指出可以藉由實驗證據來檢驗關於道德心理模型的理論是否可信。因此，針對意圖與行動之間的關係，我們也可以參考過去學者所進行的實驗結果來評估。

Joshua Knobe 做了一個實驗來了解一般人如何看待意向性行動。²² 他請一群受試者閱讀一篇故事：

某公司的副總裁向董事長報告：「我們打算開始一項新計畫。這項計畫可以使公司獲利，但卻會危害環境。」董事長回答：「我才不管傷害到環境，我只想要儘量賺錢。咱們就開始吧！」這家公司開始了新計畫，而環境果然也確實遭到了破壞。請問：你是否認為故事中這位董事長意圖要傷害環境？

而另一群受試者讀到的故事版本，則是：

某公司的副總裁向董事長報告：「我們打算開始一項新計畫。這項計畫可以使公司獲利，而且能夠保護環境。」董事長回答：「我才不管保護環境，我只想要儘量賺錢。咱們就開始吧！」這家公司開始了新

²² Knobe, J. (2006). "The Concept of Intentional Action: A Case Study in the Use of Folk Psychology." *Philosophical Studies*(130): 203-231. Reprinted in Joshua Knobe and Shaun Nichols, ed. (2008). *Experimental Philosophy*. Oxford University Press. pp. 129-147.

計畫，而環境果然也確實受到了保護。請問：你是否認為故事中這位董事長意圖要保護環境？

在這兩個版本的故事中，唯一的差異只有「破壞」和「保護」。實驗結果顯示，讀到「傷害」版故事的受試者中，有 82% 都認為這位董事長意圖要破壞環境，但在讀到「保護」版故事的受試者裡，只有 23% 的人認為這位董事長有意保護環境。²³ Knobe 指出，這個實驗的結果表示「行為的道德評價」會影響人們對於「行為是否有意」的意圖判斷。²⁴ 精確地說，行為的道德評價與意圖之間，有一種不對稱的關係：當行為出現了壞結果（破壞環境），人們往往認為行為者是有意如此；反之，若行為出現好結果，人們比較不會認定行為者有此意圖。

Knobe 認為，人們對於行為者的所作所為，有時會依據行為者是否嘗試去做這項行為、是否預見了這項行為的結果，以及行為者是否具備展現此行為的可靠技術，來給予不同程度的臧否褒貶。²⁵ 而從行為好壞對意圖判斷的不對稱關係來看，人們要判斷行為者是否意圖從事某行為時，會先指認行為的好壞特徵，才作出結論。因此，Knobe 推論，人們在判斷行為者的某個行動是否具有意圖時，會經歷兩階段的心理歷程：（一）先認定行為是好是壞，判斷這些特徵是否與行為者的嘗試、預見與行為技術相關；在完成這階段之後，才會（二）判斷行為本身是否確實具備這些特徵，並因此形成對於行動意圖的直覺。²⁶

Knobe 在這個實驗中觀察到行為的結果好壞會影響對行為者意圖的判斷，引起不少注意。為了釐清這個現象代表的意義，Nichols 和 Ulatowski 做了兩組後續的追蹤實驗²⁷，以進一步分析受試者究竟是如何判斷。Nichols 與 Ulatowski 的第一組實驗，只請受試者閱讀「保護環境」或「破壞環境」其中一個版本故事，並回答為什麼他們如此判斷。結果顯示，受試者在閱讀「破壞環境」的故事版本時，判斷董事長有無「破壞環境」意圖的判準，是董事長是否

²³ Ibid. p. 131.

²⁴ Ibid. p. 131.

²⁵ Ibid. p. 132.

²⁶ Ibid. p. 144.

²⁷ Nichols, S. a. U., J. (2007). "Intuitions and Individual Difference: The Knobe Effect Revisited." *Mind and Language*.

擁有破壞環境的「信念」；而在閱讀「保護環境」的故事版本時，受試者則是根據董事長是否擁有保護環境的「欲望」。²⁸ Nichols 和 Ulatowski 在第二組實驗中，讓受試者閱讀了「破壞環境」與「保護環境」兩個版本的故事，並請受試者回答為什麼他們如此判斷，結果如下表所示：

	皆有意圖	皆無意圖	只有破壞環境有意圖	只有保護環境有意圖
人數	16 (36.4%)	14 (31.8%)	14 (31.8%)	0 (0%)

與第一組實驗的結果兩相對照之下可以發現，在閱讀了兩篇故事後，無論故事中的董事長是否擁有破壞環境（保護環境）的信念或欲望，都有受試者認為他有破壞環境（或保護環境）的意圖。Nichols 與 Ulatowski 據此推論，這顯示出「意圖」並不是行為者的「信念」加上「欲望」，有時候行為者光是只有信念或只有欲望，就會讓人們認定行為者有意圖從事該行動。²⁹

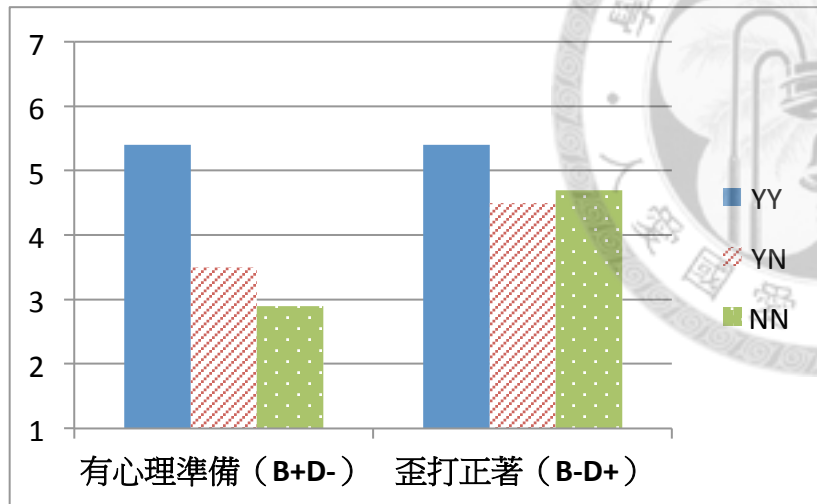
Cushman 與 Mele 認為 Nichols 和 Ulatowski 的實驗可以再進一步分析，因此他們又設計了進一步的實驗。³⁰ 他們同樣請受試者閱讀故事並回答問題，但是他們所提供的故事分類較細，除了原本兩種版本的董事長故事之外，還加上了六組「有信念而無欲望（可稱為有心理準備，B+D-）」的故事、六組「有欲望而無信念（可稱為歪打正著 B-D+）」的故事，以及兩組控制用的故事。如果 Nichols 與 Ulatowski 的說法正確，在兩個董事長故事中都回答「有意圖」的受試者（底下以 YY 表示），在回答「有心理準備」和「歪打正著」故事的問題時，應該會與在兩個董事長故事中都回答「無意圖」的受試者（底下以 NN 表示）有顯著不同。YY 組受試者認定了「信念」是「意圖」的充分必要條件，因此在 Cushman 與 Mele 的這些追蹤實驗中，他們大概會認為在「有心理準備」情境中的故事主角從事該行動的意圖要比在「歪打正著」故事中的主角更加明顯；而 NN 組受試者則認為「欲望」才是「意圖」的充分必要條件，所以可以預期他們會認為在「歪打正著」故事中的主角要比在「有心理準備」情境中的

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ Cushman, F. a. M., A. (2008). "Intentional Action: Two-and-Half Folk Concepts?" *Experimental Philosophy*. J. a. N. Knobe, S. Oxford, New York, Oxford University Press: 171-188.

故事主角來得更加故意。然而，這項追蹤實驗的結果卻顯示出，人們的判斷並非如此。Cushman 與 Mele 在實驗中所得數據分佈如下圖所示：



由上圖可發現，YY 組受試者無論是在「有心理準備」或「歪打正著」的故事中，都同樣認為故事中的行為者「有行為意圖」；而 NN 組受試者則只有在「歪打正著」的故事中才顯著地指認行為者的確「有行為意圖」；剩下大約三分之二的受試者，也就是在董事長故事中分別認為「有破壞意圖」與「無保護意圖」的人（上圖中以 YN 表示），也會在「歪打正著」的故事中較明顯地認定行為者「有行為意圖」。Cushman 與 Mele 指出，從這些實驗結果可以看出 YY 組與 NN 組的差別，在於 YY 組可能認為「信念是意圖的充分條件」，而 NN 組則否；或者反過來說，兩組的差異在於 NN 組認為「欲望是意圖的必要條件」，而 YY 組則否。而從 YY 組與 NN 組受試者的差異，可以推翻 Nichols 和 Ulatowski 的主張，也就是推翻了「信念或欲望其中任一個就是行動意圖的充分必要條件」的說法，因為從上圖可以推知：（一）所有受試者都會接受「欲望是意圖的充分條件」，（二）只有 YY 組的受試者會接受「信念也是意圖的充分條件」，（三）NN 組與 YN 組的受試者會認為「欲望是意圖的必要條件」。Cushman 與 Mele 因此認為可以從這個實驗中整理出人們判斷行為者有無意圖的三個原則：

1. 所有受試者都會採取「D 規則」：如果合乎必要的背景條件³¹，那麼帶有欲望的行為就是帶有意圖的行為。
2. YY 組受試者還另外採取了「B 規則」：如果行為帶有信念，也會是帶有意圖的行為，單單只有信念就可以是意圖的充分條件。
3. 大多數受試者都是 YN 組，而這些受試者在 D 規則之外還會採取一條「MB 規則」：只有在「造成道德上壞結果」的行為中，信念才是有意行為的充分條件。³²

從 Cushman 和 Mele 所整理出的這些判斷原則可以推知，所有人都會認為，要判斷行為者有無一個行動的意圖，他有無該行動的欲望可以作為充分條件；但

³¹ Cushman 與 Mele 指出，這裡所稱的「必要的背景條件」包括了排除「因果上的意外事件」和「運氣」等干擾因素。如果對事件的描述中摻雜了這些干擾因素，可能會影響受試者對於故事中行為者是否有意圖的判斷。例如，當實驗者修改破壞環境的故事版本，將「破壞環境」描述為只是公司獲利的偶然副作用時，受試者認為故事中董事長是有意破壞環境的平均值就下降了。Cushman 與 Mele 認為，若對事件的描述能夠適當排除這些干擾因素，。Ibid. pp. 180-182.

³² YN 組受試者跟 NN 組受試者的回答出現差異，表示他們顯然除了 D 規則之外，還另外採取了其他規則來進行判斷。從實驗的設計來看，YN 組受試者會採取的規則有兩種可能，一是和 NN 組受試者一樣接受 D 規則，但在 D 規則之外採取了 MB 規則，也就是「只有在行為者的行動造成了道德上的壞結果時，信念才會是意圖的充分條件」；另一種可能則是 YN 組受試者除了接受 D 規則外，偶爾也和 YY 組受試者一樣接受 B 規則，認為信念是意圖的充分條件，而且同時也接受 MG 規則，也就是「當行動造成了道德上的好結果時，欲望也會是意圖的必要條件」。如果 YN 組受試者的判斷方式比較接近 YY 組受試者，會經常採取 B 規則，那麼不管行動結果的道德好壞如何，信念都會是意圖的充分條件；但若他的判斷方式比較接近 NN 組受試者，完全不採取 B 規則，對他來說，信念就永遠不是意圖的充分條件，而欲望永遠是意圖的必要條件。

從實驗中「有心理準備」的結果來看，YN 組受試者和 NN 組受試者的回答都傾向認為光是信念不足以成為意圖的充分條件，但是 YN 組受試者在「道德上有壞結果」的情境中，會認為信念會是充分條件。這顯示出 YN 組受試者在 D 規則之外，還採取了 MB 規則。而且，Cushman 和 Mele 在分析問卷資料後發現，若 YN 組的受試者在看過其他「結果與道德無關」的中立故事後，才來看「傷害環境」的故事，認為董事長沒有傷害環境的意圖的人數佔 27%；相對於此，先看「傷害環境」故事的 YN 組受試者，認為董事長沒有傷害環境的意圖的人數只佔了 5%。Cushman 和 Mele 認為這顯示出，YN 組受試者除非一再受到「信念不是意圖的充分條件」的案例促發，才會放棄 MB 規則，否則 YN 組受試者普遍會傾向認為董事長有意傷害環境；也就是說，他們普遍會認為只有在「造成道德上的壞結果」的故事情境中，信念才會是充分條件。相對地，若 YN 組受試者偶爾和 YY 組受試者一樣接受 B 規則，並採取了 MG 規則，也就是「在造成道德上的好結果時，欲望會是意圖的必要條件」，則可以預測他們在無關道德的中立情境裡，通常會回答行為者雖然沒有欲望，卻因為有信念，因而有行動的意圖，但在造成道德上好結果的故事中，他們應該會認為行為者儘管有信念，但因為沒有欲望，所以沒有行動的意圖。結果 Cushman 和 Mele 發現，無論 YN 組受試者先看「幫助環境」的故事或先看「結果與道德無關」的中立故事，對於回答故事中的行為者有沒有意圖並無顯著影響；也就是說，YN 組受試者並不會在故事有了道德上的好結果時，才認為行為者必須要有欲望才能稱為有意圖，而是在所有出現好結果的情境中都如此判斷：沒有欲望，就沒有行動意圖。因此，YN 組受試者其實完全不接受 B 規則；對他們來說，信念不是充分條件，欲望永遠是必要條件。綜合以上的證據來看，Cushman 和 Mele 認為我們可以說 YN 組受試者是採取了 D 規則與 MB 規則，而不是採取 D 規則、B 規則和 MG 規則。Ibid. pp. 175-177.

是相對地，行為者對於行動預期結果的信念對其意圖所扮演的角色，並沒有一致的看法。從佔了實驗總人數三分之二的 YN 組反應來看，我們可以推稱大多數人會認為，除非行動會帶來道德上的壞結果，否則光是行動者相信一個行動會造成某結果，並不能表示行為者有此意圖。舉例來說，在「保護環境」故事案例中，雖然董事長相信公司開始新計畫之後可以讓環境受到保護，但是大多數人都不會認為董事長因為有這樣的信念，所以就有了保護環境的意圖。換句話說，大多數人會認為行為者對於行動結果的信念不一定是行動意圖的充分條件。

乍看之下，從 Knobe 到 Cushman 與 Mele 的這一連串實驗結果，似乎表示 Davidson 的基本理由模型無法獲得實驗證據的支持：大多數人其實不需要假設「信念」加上「正向態度」才能理解行為者的行動，有時候只要行為者有那樣的欲望就表示出他有意圖了，有時候（尤其是在發生壞結果時）只要行為者有那樣信念就算數了。但是如果我們仔細分辨，就會發現這其實是對 Davidson 理論的誤解。如果採用 Davidson 的模型來看待董事長的故事，那麼要為董事長提出基本理由來合理化的行動，並不是「破壞環境」或「保護環境」，而是「開始新計畫」。事實上，Cushman 與 Mele 也正確地注意到，「破壞環境」或「保護環境」對受試者來說，其實可能是行動的副作用。如果將「副作用」與「手段」區分開來，受試者在回答時，認為董事長「有意圖要破壞環境」的比例就下降了。³³ 因此，對於這一系列的實驗結果合理的理解方式，是同意人們的確將「意圖」理解為指引行動不可或缺的要素：一個行動若被描述為只是整體行動計劃的副作用，人們就比較不會認為行為者有該行動意圖；換言之，人們會認為，行為者必定有行動 A 的意圖才會採取行動 A。這也就是說，對於前一節中 Frankfurt 與 Anscombe 對於意圖對行動是否扮演決定因素的歧見，Anscombe 對意圖的說法，要比 Frankfurt 的主張更能得到經驗證據的支持。

就此來看，「行動必有意圖」這項主張，不只是合乎素樸觀點所指出的直覺，而且能夠在實際經驗上得到證據支持。若依照 Anscombe 的分析，問一個人行動的理由（為什麼這麼做），就是要問他的意圖為何。能夠證成一個人行動的理由，對行為者而言就是要訴諸他自己所懷抱的意圖。然而，意圖是否真

³³ Ibid. p. 180.

的能夠是證成的理由呢？而且，在探究要有道德的理由時，是不是也適合將意圖視為理由呢？若是如此，意圖又是什麼樣的理由？

第三節 行動的證成理由是意圖

在上一節中，我藉由當代一些學者所提供的實驗證據，論證 Anscombe 所提出對於意圖與行動之間關係的說法較為可信，因此論稱意圖可以作為行動的理由。但是意圖能不能夠作為證成理由，值得再仔細檢驗。

在論及理由與行動之間的關係時，當代學者 Broome 主張意圖在行動中所擔任的角色是提供規範要求（normative requirement）³⁴，並強烈反對意圖能夠作為行動的理由。

Broome 首先反駁支持「意圖是理由」的陣營所提出的兩個論證。依照他的整理，支持「意圖是理由」的第一個論證，可以稱為實用論證（the pragmatic argument）。提出這個論證的支持者接受了 Gauthier 對實踐推理的看法，主張因為「意圖是理由」可以在現實生活中達成較好的結果，所以我們有理由接受「意圖是理由」。這個策略的支持者主張，我們可以假設一個情境：聰明的牧羊童彼得在趕著羊群下山時，途經一道懸崖，而在懸崖這段路上，有一頭餓狼。彼得與狼彼此都知道，如果狼撲向羊群，狼大概可以攫獲一隻羊，但是有半數的綿羊會因為驚嚇而跳落山谷；另一方面，彼得與狼也都知道，彼得可以向餓狼提出條件來交換，也就是帶著整群綿羊安全下山後，彼得再從羊群中挑出一頭羊交給餓狼當作報酬。既然彼得與狼都知道這些條件，又都知道彼得有將羊群安全帶回山下的意圖，因此，如果意圖可以作為理由，那麼對雙方最好的結果就是雙方都同意當整群羊通過懸崖後，彼得挑出一隻鮮美的羊給餓狼充饑。Gauthier 認為，從囚犯兩難的推理中可以發現，好的實踐推理會要求我們儘量使得結果最佳化，因此即使彼得將綿羊通通趕過懸崖後，可以違背先前的約定，

³⁴ Broome, J. (2001). "Are Intentions Reasons? And How Should We Cope with Incommensurable Values?" *Practical Rationality and Preference: Essays for David Gauthier*. C. M. a. A. Ripstein, Cambridge University Press: 98-120.

拒絕交給餓狼報酬，彼得「將整群綿羊安全趕回山下」的意圖仍然構成他「交出一頭綿羊給餓狼」的理由。

對於這個論證，Broome 認為他可以援引 Velleman 對 Gauthier 的反駁來作為支持。Velleman 在“Deciding How to Decide”中指出，Gauthier 對實踐推理的觀點雖然可以勸人們在類似囚犯兩難的賽局情境中與他人合作，但是卻不能保證行為者不會在確定不受懲罰的時機背叛。³⁵例如在彼得與狼的例子裡，若是彼得確定往後不會再遇到這餓狼了，那麼在羊群通過懸崖後，他背叛先前與惡狼的約定，反而才是理性的明智表現。儘管如此，Gauthier 仍然認為他的主張能夠排除這種背叛約定的威脅，因為在實用層次上，若要滿足行為者的最佳利益，就是透過慎思推理去衡量利弊得失；而在囚犯兩難中的慎思推理，就已經提出了行為者應該怎麼做才能達成主要目的（亦即滿足其意圖）之最佳解，也就是「應該與對方合作」。由此可見，以慎思推理為依據，「以意圖為理由」的主張在實用層次上其實可以自我支持。然而，Velleman 指出，Gauthier 所說的這種自我支持，其實是個循環論證：事實上，正是因為 Gauthier 已經接受了「進行實踐推理是最能滿足行為者主要目的之方式」的立場，才會說他的實踐推理主張能夠自我支持；但如果我們採取的立場是「進行實踐推理是為了滿足行為者主要目的」，那麼在囚犯兩難的情境中，當有機會背叛而不受懲罰，對行為者而言，最佳解就會是背叛對方。因此，Gauthier 若無法證明他的立場確實是「實用」的最佳標準，而只是訴諸在現實生活中的實用程度，其實並不足以支持將「合作意圖」本身作為囚犯兩難中行為者的行動理由。³⁶

然而，Broome 若果真接受 Velleman 的批評，那麼即使 Gauthier 的主張失敗了，卻還不能夠說意圖確實不是理由。事實上，Velleman 在同一篇文章中繼續寫道，正如理論推理是否成功的標準在於信念之間能否彼此支持，實踐推理的成功標準也同樣是在於能否滿足行動的內在目標。³⁷ Velleman 特別指出，他所謂滿足行動的內在目標，並不是指所有的行動都有一個終極目標，例如說：「善」。事實上，Velleman 反對我們把所有行動的內在目標當作就是「善」，因為善可能像效率一樣，是我們在達成個別行動目標時也連帶達成的結果。例

³⁵ Velleman, J. D. (1997). "Deciding How to Decide". *Ethics and Practical Reason*. G. C. a. B. Gaut, Oxford University Press: 29-52.

³⁶ Ibid. pp. 36-37.

³⁷ Ibid. p. 36.

如，建築師在繪製藍圖和蓋房子時，都可以追求效率，但是如果沒有「繪製藍圖」與「建成房屋」等不同行動目標，建築師其實無法追求「效率」本身，因為效率是依據完成其他行動時所展現的結果。同樣地，「善」也是不同行動所共享的目標，卻不是個別行動的目標。³⁸ 實踐推理的標準既然在於能否滿足行動的內在目標，而行動目標又不是指共同的終極善，那麼要如何判斷行動的內在目標，就只能依據行動本身——而行動本身，如第一節中所論證的，是透過意圖描述才被我們所理解。因此，實踐推理的標準簡而言之，就是在於能否滿足行為者的意圖，換言之，意圖確實就是理由。

另一方面，從對於未來行動的考慮來看，接受「意圖是行動的理由」其實也恰恰顯示出人的自主性（autonomy）。Velleman 指出，人的自主性就在於能夠控制未來的行動，卻又不讓未來的自我失去決定的能力，因此，要能確保未來的自我可以貫徹自我的意願，就必須要為行動提供理由，好讓未來的自我能夠接受現在的我對於要採取的行動所下的承諾（commitment）。所以，對於行為者來說，未來的意圖或承諾確實可以作為自主行動的理由。³⁹

這個結論恰恰是 Broome 所要批評，主張「意圖是理由」的第二種論證。若如 Velleman 一樣，將自主性就當作是理性，那麼即使行動的意圖不一定能展現出工具理性的推理，但仍是人類理性的運作成果。例如，我可能有個拍拍朋友肩膀的意圖，而且我並沒有進行「該怎麼拍」的推理，可是我還是能夠付諸實踐，拍拍朋友的肩膀。這整個行動並不是非理性的，但也不是「手段—目的」的關係。這表示我拍朋友肩膀的這個行動，其實是受到了意圖的規範約束，而接受規範約束，正是人類理性的表徵。

對於這種主張，Broome 提出了一個方式來反駁，他稱之為「嚴格性測試」（the strictness test）。⁴⁰ Broome 首先區分「理由（reason）」與「規範要求（normative requirement）」。「規範要求」是指一個命題對另外一個命題有強制的約束關係。例如，若我認識到命題「若 P 則 Q」為真，就必然要求我也要認識到「若非 Q 則非 P」為真。但是相對地，「理由」則是一種暫時性（*pro tanto*）的要求，只是暫時如此要求，卻可能被其他要求所排除。例如，吸毒會

³⁸ Ibid. p. 41.

³⁹ Ibid. p. 46.

⁴⁰ Broome, J. (2001). "Are Intentions Reasons? And How Should We Cope with Incommensurable Values?" *Practical Rationality and Preference: Essays for David Gauthier*. C. M. a. A. Ripstein, Cambridge University Press: 98-120.

產生欣快感可能會是個讓我去吸毒的理由，但這個理由卻不能要求我必須要吸毒，而且我可能受到其他更強的要求，要我不要吸毒。由此可見，規範要求是嚴格的關係，理由則是鬆散的關係。⁴¹ 在這樣的條件下，Broome 的「嚴格性測試」指的是：如果意圖與行動之間的關係是嚴格的，那麼意圖其實是一種規範要求；反之，若兩者之間的關係是鬆散的，意圖就是理由。Broome 也如 Velleman 一樣將實踐推理類比於理論推理。在理論推理中，例如一個論證的前提 P 可以必然保證其結論 Q，儘管我們不一定有理由相信 P，但是只要相信 P，就必然要相信 Q。如果意圖作為理由是表示人們的工具理性，亦即表示「手段—目的」之間關係，那麼意圖顯然是屬於規範要求：如果某個行動 A 是達成某個特定目的 E 的手段，那麼要達成 E 必然要求行為者採取行動 A，否則行為者就是不理性的。因此，如果意圖展現的是人類的工具理性能力，那麼意圖其實是表達一種規範要求而非理由。⁴²

但是如同先前所說，人類的理性能力並不只限於工具理性。第二種主張意圖是理由的論證，是將意圖到實行之間看作是一個理性過程，而意圖是提供行動的理由。Broome 認為，即使對理性能力採取這類較寬鬆的說法，意圖對行動而言仍然是一種規範要求而不是理由。Broome 主張，如果一個意圖要求的不是立即實踐，而是指向未來的行動，那麼在未來實踐該行動時，雖然我們無法改變這個意圖（畢竟那是在過去的事），但我們卻能夠在此時摒棄（repudiate）這個意圖，而未遭摒棄的意圖仍然會要求我們付諸實踐。⁴³ 這個「摒棄」的機制提供了規範要求所需要的嚴格性：一方面連結了意圖與行動，一方面仍然規定了行為者的理性。Broome 承認，在這樣的描述下，主張意圖是理由的一方可以採取較弱的立場，亦即宣稱只要意圖未遭摒棄，就仍然還是行動的理由。不過，Broome 認為這種修改方式仍然無法避免困難，因為即使一個未遭摒棄的意圖，仍然可能只是一個突如其來的意圖，而這樣的意圖作為理由仍然是不可靠的。⁴⁴ Broome 稱這樣的困難為「絆腳難題」（bootstrapping objection），可以如此舉例表示：

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

1. 假設我正在考慮是否要前往巴黎，但還未下定決心去或不去。
2. 我該不該去巴黎的決定，取決於支持與反對理由之間的權衡。
3. 若意圖可以作為理由，形成去巴黎的意圖就會是支持去巴黎的理由。
4. 假設我形成了去巴黎的意圖，所以我就多了一個支持去巴黎的理由。
5. 我有理由應該去巴黎。
6. 但只是因為形成去巴黎的意圖就有理由去巴黎是不可信的。
7. 所以，意圖不能夠作為理由。

然而，我認為 **Broome** 以絆腳難題來反駁「意圖能作為理由」並不成功。**Anscombe** 對意圖的論證已經指出，意圖並不是無中生有的空想，而是必須付諸行動，而對行為者顯示出重要意義。正是因為如此，絆腳難題中關鍵的「只因為形成意圖就構成理由是不可信的」本身反而才是不可能的：因為對行為者來說，意圖就表示了行動的重要意義，並且能夠為這樣的行動作為支持其合理性的解釋。事實上，**Broome** 之所以認為意圖是具備嚴格性的規範要求，也正是肯定了行為者對意圖的重視。因此他的這個反駁，可以說其實是要徹底排除偶然運氣對形成意圖的影響。然而，如果我們仔細考慮，要求徹底排除運氣對形成意圖的影響恐怕會是過強的主張。畢竟，每個人會擁有什麼樣的生理構造，或者會遭遇什麼樣的事件與對象、處在什麼樣的情境等，都是超出個人所能控制的因素，是運氣的產物。但如果只是因為我們不可能徹底排除運氣因素，所以不能將意圖當作理由，那麼恐怕也就沒有任何能夠當作理由的事物了。在這一點上，容許偶然性事物作為理由並不是不合理的作法，只要那樣的事物對行為者而言確實具有支持其行動的重要性，我們還是可以將它當作理由。

另一方面，**Broome** 藉著區分規範要求與理由的嚴格性，提出嚴格性測試來指出意圖其實是較嚴格的規範要求，但這個測試並不足以反對「意圖作為理由」。一來，雖然 **Broome** 以嚴格性來作為區分的標準，可是這其實並不足以證明規範要求不是一種理由。事實上，當我們說 **P** 是 **Q** 的理由時，就是說 **P** 與 **Q** 在推論上必須是一致的要求。儘管較弱的理由或許在實際上不一定能夠真的被採納，但是在形式上仍然要滿足命題之間一致的要求。而當我們在追問一個行動較強的理由（或決定性理由）時，我們就是要求對理由的陳述不只要在形式上與對行動的陳述一致，而且在實際上也要求作為前件的理由必須約束作為

後件的行動為真，而這正是 **Broome** 所稱規範要求的嚴格性。換言之，規範要求其只是要求在形式上與實際上都能保證一致性的理由。

二來，行動的理由可以分為動機理由與證成理由；動機理由指的是在行為者心裡形成動機原因的理由，而證成理由則是指可以訴諸理性，被認為可以支持行動的理由。以先前「吸毒可以產生欣快感」為例，毒品所產生的欣快感可能可以滿足我的欲望，讓我有動機去吸毒，這表示「吸毒產生欣快感」可以是一種動機理由。即使接受 **Broome** 的分析，認為意圖是一種嚴格的規範要求，但是這最多只能說意圖不是動機理由，因為我們確實不是先有了意圖才形成動機。可是即使如此，仍不能夠說意圖不能作為證成理由。在吸毒這個例子中，若是從一般人的觀點來看，光只是「吸毒產生欣快感」這個理由還不足以獲得其他信念來支持我吸毒；事實上，我們反而還能依據我的其他信念（例如：追求健康、避免為害社會、避免浪費金錢等）列出許多其他理由來反對我吸毒。更準確地說，當我們在探究道德行動的理由時，我們更在意的其實是理由要如何能夠在理性上支持我們的行動，也就是說，我們關心的其實是證成理由。最後，對行為者而言，真正會作為行動時考慮的理由並不是鬆散的暫時要求，而是內在於行為者心理結構中的重要考量。如同 **McCann** 所指出，意圖在行動中扮演了「設定目標」的重要功能性角色，因而顯示出意圖具有「控制行為」與「影響理性決策」兩項特徵。而 **McCann** 所指的影響理性決策，就是透過兩種一致性的理性限制，要求行為者為行動提供證成。意圖的這兩項特徵，表現出意圖事實上不只是對行動是否合乎理性的規範要求，而且也確實表示意圖在理性上能夠支持並控制行動，因而構成了行動的證成理由。

至此已可以看出，**Broome** 反對「意圖作為理由」的主張並不成功，而且我們其實更有理由與論據接受意圖可以作為行動的證成理由。從這個命題再進一步，我要論證意圖不只是行動的證成理由，更是道德行動的證成理由。

第四節 道德行動的證成理由

單單只是說意圖作為行動的理由，還不足以回答「為什麼要有道德」這個問題。如果不只是證明意圖是行動的證成理由，而且道德行動的證成理由也必須從意圖解釋中得來，那麼對道德理由的探究就可以說有了具體結果。

要證明道德行動的證成理由必須從行為者的意圖解釋中得出，如果只是說「因為道德行動是行動的子集合，而且既然行動的證成理由是意圖，那麼道德行動的證成理由當然也就要從意圖解釋中得來」，這樣的說法太過簡單，恐怕無法輕易說服反對將意圖當作道德行動理由的支持者。如果「道德行動的證成理由要從意圖解釋中得出」是值得認真對待的主張，辨析意圖與道德行動之間的關係，就是道德哲學的重要旨趣，對於反面的主張意見，也值得我們仔細考慮是否足以反駁這項主張。

事實上，Aristotle 在論及德行與技藝的區分時，曾明白指出展現德行的道德行動，其證成確實要來自於行為者的意圖解釋之中。Aristotle 指出，一個能被稱為展現德行的行動，不是只在於行動有卓越的結果，而更是在於行為者必須是在三種狀態之下如此行動：（一）行為者必須明白知道自己所為；（二）行為者完全是基於行為本身而這麼做；（三）行為者必須在一個穩定不變的狀態下從事這行為。Aristotle 強調，技藝會與第一個條件相關，但第二與第三個條件則是決定行為者是否展現出德行的判準。按照 Aristotle 這樣的主張，可以看出道德行動的判準就是在於明定目標、支持並控制行動：行為者知道自己是為了行動本身而為，而且行為者對於行動本身有一份穩定的承諾。而依據先前的分析，這就是指行為者對自身行動所提出的意圖解釋。

然而，有些學者反對像 Aristotle 這樣從意圖中尋求道德行動證成的主張。例如孫效智教授在“Intention-sensitive or -irrelevant Ethics”一文中，就主張意圖與行為的道德地位無關。⁴⁵ 孫教授認為有三個命題可以支持這項主張，分別是：（一）分離性命題：意圖與行動的客觀性質無關；（二）不對稱關係命題：作為目的的意圖雖然可以指引作為手段的行動，卻不能決定行動的客觀性質；

⁴⁵ 孫效智 (2002). "Intention-sensitive or -irrelevant Ethics?", 人與倫理學術研討會，臺北（2002年11月）。pp. 1-22.

（三）主觀性命題：行為者當下無法理性得知的事實，在道德上無關於他當下是否該採取行動。⁴⁶ 透過這三個命題，孫教授認為可以證明意圖無關行動的道德地位，當然也就無法從中尋得作為道德行動的證成理由。

在孫教授支持意圖與道德無關的論證中，分離性命題是重要關鍵，由此可以推得不對稱關係命題。孫教授在推出分離性命題時，舉出了 Sullivan 與 Rachels 對於意圖是否能從行動中獨立出來的爭議為例。Rachels 提出一個「黑醫師與白醫師」的思想實驗：在面對瀕死病患時，儘管明知中止治療將造成病患死亡，但白醫師意圖減輕病患的痛苦，因此還是中止了治療；相對地，黑醫師雖然也中止治療，但是他的意圖卻是終結病患的生命以終止造成無謂的痛苦。Rachels 認為，這樣的例子可以顯示出即使是相同的行動，但可以有不同的意圖，因此意圖與行動是可分離的。相反地，Sullivan 主張，不管行動的難易程度如何，只要行動能被描述為具有重要性、有意義的行動，就不可能與意圖分離。孫教授認為，Sullivan 所描述的這種目標選擇意圖（object-choosing intention）並未區分選擇前與選擇後的行動，因此才會誤以為意圖不能與行動分開。孫教授稱在選定了目標之後採取的行動為「獲選行動」（chosen action），而在選定目標之前，行動選項則可稱為「待選行動」（action to be chosen）。⁴⁷ 孫教授宣稱，按照這個區分，Sullivan 所稱不能與意圖分離的行動其實都是獲選行動；然而，即使行為者有確定的目標，卻可能仍然需要歷經一段認知歷程，才能摸索出待選行動。他強調，只有在這段「認知」過程中辨識出行動的客觀性質，行為者才能夠有意圖地採取這行動。⁴⁸ 不過，正是因為在認知過程中可以辨識出行動的客觀性質，而且待選行動與獲選行動之間除了時態之外並無其他客觀性質上的差異，所以可以推知目標選擇意圖顯然在概念上可以與行動本身有所區別。⁴⁹ 此外，即使將意圖理解為「意圖目的」（intended end），意圖目的仍然可以與行動本身的客觀性質區分開來。舉例來說，一名醫師以每五分鐘十毫克的穩定速率為一名病人注射嗎啡，如果這名醫師的意圖是減輕病人痛苦，那麼這個行動能夠減輕痛苦而非殺害病人的理由，不是在於他的意圖目的，而是在於行動本身的客觀性質就是可以減輕病人痛苦而不至於殺害病人。

⁴⁶ Ibid. p. 9.

⁴⁷ Ibid. p. 4.

⁴⁸ Ibid. p. 4.

⁴⁹ Ibid. p. 5.

孫教授的這個說法看似合理，但其實有兩個嚴重困難。第一個困難是來自於待選行動與獲選行動的區分。孫教授主張這兩者之間除了時態之外，其他客觀性質並無差異。但我們有理由認為這說法是不可信的。首先，如果待選行動與獲選行動除了時態上的分別外沒有任何差異，那麼一開始作此區分其實是多餘的。孫教授反對 Sullivan 主張的理由，在於區分兩者之後，藉由待選行動的客觀性質可以將行動與意圖分離，但若是待選行動和獲選行動兩者除了時態上之外別無差異，那麼其實不需要這個區分也可以直接指出行動的客觀性質與意圖無關。例如，若有某個行動的某個客觀性質為「使肌肉痠痛」，那這個行動的這項性質並不會受到它是待選行動或是獲選行動而有差別。因此，若只是要指出行動具備獨立於行為者意圖的客觀性質，顯然作此區分是不必要的。孫教授可能會反駁這樣的批評是不恰當的，因為行動客觀性質的獨立性就是要透過區分待選行動和獲選行動才能夠凸顯出來。行為者在進行目標選擇之後，待選行動和獲選行動就顯示出一項顯著差異：待選行動是與意圖目標無關的選項，獲選行動則與意圖目標一致，而兩者所具備的客觀性質既然是一樣的，那麼也就顯示出意圖目標與行動的客觀性質是各自獨立的了。然而，若是如此，待選行動與獲選行動兩者間的區分並非多餘，兩者之間就要具有決定性的差異，足以顯示出藉此區分可以達成其理論目的。這類決定性差異並不難設想，例如：兩者其中之一是潛能，另一者則是實現；或者待選行動只是經驗上可能列舉的不同選項，而獲選行動則是真正採取的單一實際作為；或者待選行動與意圖目標無關，而獲選行動則與意圖目標一致等等。可是孫教授否認這兩者除了時態外，無論是在形上學地位上，或在經驗驗證中，或其他等方面會有任何決定性差異。這似乎陷入了自我矛盾的困難：一方面要做出區分以顯示行動的客觀性質獨立於意圖之外，一方面卻又否定區分所要求的決定性差異。因此我們可以說，藉由區分待選行動與獲選行動要主張意圖與行動可以分離是不可信的。

即使接受孫教授對區分的必要假設，但分離性命題仍會遭遇更重大的第二個困難。這個困難來自行動的客觀性質這一概念。正如 Anscombe、Davidson 等學者所指出的，對於同一個行動可以有許多不同的描述，因而也會有不同的意圖解釋。我們可以更精確地說，意圖的解釋所刻劃的就是行動所呈現的性質。如果在注射嗎啡這例子中的醫師所採取的行動，具有「減輕痛苦而不致死」的性質，那麼這名醫師在說明他的意圖時，就是要描述他的行為具有這項性質。

相反地，如果一個行動的客觀性質完全獨立於行為者的意圖，那就表示行為者對該行動所提出的意圖解釋將與行動的客觀性質完全無關，也就是說他對這個行動的描述與解釋事實上將不是該行動的客觀性質，而他的這些解釋也將無法讓其他人能夠理解。但這樣理解行動與意圖顯然是荒謬的。如果我們依照孫教授的這種方式理解，那麼無論任何人實際上所採取的任何行動，都不可能是意向性行動，因為行為者所稱的意圖將無法指涉到其行動；人世間的所有行動都將只是如同機械般的運作，唯一可能假設掌握到任何行動客觀性質的只有超越的造物者。但是同樣的困難也會發生在造物者身上：造物者對自身行動意圖所作的解釋，也會與其行動的客觀性質無關，因而使得一切行動事實上都只是虛無。這不只與我們對行動的直覺大相逕庭，也無助於理解行動與意圖之間的關聯，更無法為道德提供任何證成理由。

既然分離性命題無法成立，仰賴分離性命題才能為真的不對稱性命題也自然不能成立。根據先前所引，不對稱性命題指的是「作為目的的意圖雖然可以指引做為手段的行動，但行動的客觀性質並不受意圖所決定」。孫教授認為，雖然行為者意圖達成的目的確實要在合理可預見的行動結果範圍內，所以行為者才會選擇以此行動作為達成目的的手段；但另一方面，行動所展現的客觀性質並不受行為者的意圖所決定。據此，可發現意圖與行動之間有著不對稱的關係。舉例來說，在上述注射嗎啡的例子中，若醫師意圖要殺害病人，因此以每十五秒鐘五千毫克的速率為病人注射嗎啡，雖然這名醫師的意圖決定他採取了這樣的行動，但是這個行動究竟會不會殺死病人並不是由意圖所決定，而是由行動本身的客觀性質所決定。然而，要如此主張意圖與行動之間有不對稱的關係，必須依靠分離性命題中所主張的「行動的客觀性質可以與意圖分離」才能成立。可是我們先前已經論證了為何分離性命題不能成立，而且行動的客觀性質也無法與意圖分離，那麼依賴分離性命題成立才能為真的不對稱性命題，自然也就無法成立了。

最後，孫教授認為可以支持「意圖無關道德」的第三個主觀性命題又是否能夠成立呢？若我在前一段中指出意圖與行動之間的關聯是可信的，那麼即使這個支持命題成立了，卻恰恰會與前兩個命題互相矛盾。主觀性命題指的是行動性質必須要在個人所擁有的良好知識範圍之內，才能夠依此評判該行動的道

德地位。但如此一來就正好表示了客觀性質不可能獨立於行為者的意圖。因此，我們不可能同時一致地接受這三個命題。

由此來看，既然作為支持理由的三個命題不能夠一致，我們就沒有理由接受孫效智教授所稱「意圖解釋中無法得出道德證成理由」的結論。即使這論證的形式可能有效，但絕非一個健全的論證。

相對於此，Aristotle 的主張很清楚而一致地顯示出：道德行動的證成理由就在於對行為者的意圖解釋之中。而且不只 Aristotle 有如此主張，Mill 在 *Utilitarianism* 中區分行動的動機與意圖時，其實也已經明白指出，「行動的道德對錯完全仰賴於其意圖——亦即，仰賴於行為者有意做什麼」。⁵⁰ 他認為所有效益主義者都會同意這一點。而且事實上，如果從行為者第一人稱角度來看，我們可以同意將 Mill 這句話說得更強一點：行動的道德對錯完全仰賴於行為者的意圖，而且所有行為者都會同意這一點。除非行為者完全毫無理性，否則他對於有意的道德行動不可能不認知到其中的道德意義。無論是好是壞、是對是錯，行為者總是會對該行動形成某種概念，才能夠說這個行動對他而言具有什麼重要性、有何意義。這正表示，對於行為者而言，道德行動若能獲得證成，其確實的證成理由就在於他對這個行動的理解之中，也就是在他的意圖解釋之中。

至此，我已經證明本章開頭要論證的兩個命題：「行動的證成理由就是意圖」，以及「道德行動的證成理由，要從意圖解釋中得出」。但是我們還必須進一步考慮，意圖解釋的內容是如何為道德行動提供證成？在前一章中我曾指出，指賦道德概念的歷程包含了個人的內在思索與外在教化兩個部分，因此，若要先從行為者本身內在思索的這一面向來回答這問題，就必須證明本章要論證的第三個命題：意圖是證成採取道德行動的內在理由。

⁵⁰ Mill, J. S. and R. Crisp (1998). *Utilitarianism*. Oxford ; New York, Oxford University Press. p. 65.

第五節 意圖是證成採取道德行動的內在理由

在前一節中，我已經論證了道德行動的證成理由必須從意圖解釋中推得。但我們還需要考慮，行為者的意圖解釋如何能夠證成他應該採取道德行動。因此我將在本節中，進一步論證意圖解釋確實就是作為證成人們採取道德行動的內在理由。

晚近對於內在理由的論述，Bernard Williams 的 “Internal and External Reasons”⁵¹ 可以視為濫觴。Williams 在這篇文章中區分了內在理由與外在理由，並主張只有內在理由才是行動真正的理由。Williams 指出，一般咸認「A 有理由做 ϕ 」可以有兩種詮釋方式，一種可稱為內在詮釋，另一種則可稱為外在詮釋。若採取內在詮釋，會認為行為者 A 有沒有內在動機做 ϕ 是這句話的真值條件；而若採取外在詮釋，則會認為無論 A 有沒有動機，都不影響這句話的真假值。支持內在詮釋的模型可以表達為：「A 有理由做 ϕ ，若且唯若 A 有某些能透過做 ϕ 來滿足的欲望；或者是，A 有理由做 ϕ ，若且唯若 A 相信可以透過 ϕ 來滿足他的欲望。」但這樣的模型過於簡陋，很容易設想出反例。舉例來說，華生醫生想喝杯琴通寧調酒，所以就從酒架上拿了一瓶琴酒，打算加到通寧水裡。然而，雖然華生醫生相信自己拿的是琴酒，可是瓶子裡裝的其實是汽油。如此一來，華生醫生有沒有理由把瓶子裡的液體和通寧水混在一起喝呢？如果只依賴上述的模型，那麼華生醫生顯然有理由調出這麼一杯飲料，畢竟他相信將這兩種液體混合在一起可以滿足他喝琴通寧的欲望；但是我們大概也會認為，既然那瓶子裡裝的事實上是汽油而不是琴酒，所以儘管華生醫生相信那是琴酒，但他其實並沒有理由這麼做。Williams 指出，華生醫生這樣的反例足以顯示，如果按照上述的內在詮釋模型，認為華生醫生確實有理由喝下混了汽油的通寧水，那這種內在詮釋的主張將會顯得太過荒謬而不足採信；然而，內在詮釋考慮的不只是如何解釋行為者的行動，更是要顯示出行為者如何能夠是有理性的人。在這樣的考慮之下，一個適當的詮釋模型應當要對行為者個人的慎思推理提出說明，指出為什麼行為者自己的確有理由這麼做。Williams 認為，按照這

⁵¹ Williams, B. A. O. (1980). "Internal and external reasons". *Moral Luck*. Cambridge, UK, Cambridge University Press: 101-113.

樣的思路，我們可以加上四個支持的命題來修正上述的內在詮釋模型。這四個命題分別為：

- (一) 一個內在理由的陳述，會因為欠缺行為者 A 的主觀動機集合 S 之內的某些適當元素而遭到否認。
- (二) S 中的任一元素 D 有兩種情況無法成為 A 做 ϕ 的理由：D 的存在依賴假的信念；或 A 對於做 ϕ 能滿足 D 的信念為假。
- (三) A 可能誤信了關於自己的某些內在理由陳述，而且 A 可能不知道某些關於自己的真內在理由陳述。
- (四) 內在理由陳述可以透過慎思推理而發現。

Williams 認為，藉由這四個命題的支持，我們可以接受 Hume 以降的「休謨式模型」(sub-Humean model) 作為理解行動理由的哲學心理學模型。一般對休謨式模型的理解，往往認為這是描述「手段－目的」之間的關係，將行動當作是滿足欲望目的的手段；但是 Williams 特別指出，對於這個模型的理解不一定要限於這種方式，而是包括了行為者對於種種在「行動－欲望滿足」之間，例如方便、簡單、愉悅、省時等等的考慮。此外，由於內在理由的陳述是透過慎思推理而發現，因此行為者在指認內在理由時，可能會在推理的過程中發現新理由，或是拋棄原本以為是理由的舊有理由。

不過，Williams 特別指出，他所謂的動機集合 S，其內容並不只是欲望，而是包括了評價的傾向、情緒反應的穩定形態、個人的忠誠信仰等等，可以概略稱為行為者本身的承諾 (commitments)。⁵² 從 Williams 這樣的描述可以看出，個人的承諾不必然是一種利己自私的考慮，而是一種處於行為者本身脈絡所建立的整體觀點。

Williams 用以解釋內在理由的這種休謨式模型，完全可以透過前一章中介紹的「雙重歷程模式」來理解。雙重歷程模式顯示出，個人在進行道德判斷時，這個判斷或者是由建立於社會文化與個人環境脈絡中所形構的自動歷程所提供，或者是在精緻歷程的推理過程中調整而產生。在這樣一種動態的過程中，個人能夠對於自己的行動進行道德判斷，但若這個判斷只經歷了自動歷程就形成，

⁵² Ibid. p. 105.

儘管行為者確實有一套實作理路去採行這個行動，他卻不一定能夠清楚指明自己如此判斷的理由；而當這個人進入精緻歷程而做出判斷時，便將自己抽象為「自我」（self）或「社會中的行為者」（agent-in-society），此時便能夠對自己的行動提出邏輯上較為一致的理由。對照上述 Williams 的休謨式模型，可以看出 Williams 所指稱的動機集合 S 就是作為自動歷程的架構內容，而內在理由指的就是個人在進入精緻歷程後所提出的理由。從 Williams 對動機集合 S 的敘述來看，個人的承諾就是處於行為者本身脈絡的整體觀點，也正是我們在自動歷程中所依賴的理路架構。另一方面，既然內在理由陳述能透過慎思推理發現，而慎思推理只有在進入精緻歷程後才能夠進行，因此內在理由陳述事實上是精緻歷程的結果；而個人在精緻歷程中形成判斷後，仍會與在自動歷程中所做的判斷衡量比較，藉此調整修正，這正是 Williams 對於指認內在理由的過程中如何形成新理由或放棄舊理由的具體描述。

雙重歷程模式顯示的，其實正是當代認知神經科學的成果：人腦中並不是只有左右兩個半腦的「理性／感性」意識，而是有著極為分散的多個區域意識系統，最終由左腦中的解譯區將腦中紛雜的各種資訊安排出一套有系統的解釋。正如在前一章中所指出的，這些作為解釋的理由雖然可能被當作行動的動機原因，但是事實上這些理由就是人們在合理化行動時所提出的證成。依照我們先前對意圖的分析，這種作為證成的理由事實上指的就是行為者所做的意圖解釋。因此，我們可據此推稱，若 Williams 所描述的休謨式模型的確能夠證明證成人們行動的真正理由是內在理由，那麼人們證成自己要採取行動（尤其是道德行動）的理由也會是內在理由。而 Williams 要如何證明證成人們行動的真正理由是內在理由呢？

根據 Scanlon 的分析，Williams 對於內在理由的證明分為兩個部分⁵³，而這兩個證明都顯示出外在理由的困難：

1. 為行動提供理由時，必須考慮這個理由作為行動解釋的面向，而外在理由無法提供適當解釋，因此行動理由不可能是外在理由。
2. 主張外在理由的外在論者無法解釋如何出現新的動機。

⁵³ Scanlon, T. (1998). *What we owe to each other*. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press. p. 365.

若我們認為一個人的行動有外在理由，也就是認為即使這個行為者並非打從心裡真的認為他要做 ϕ ，卻仍有理由要這麼做。Williams 指出，外在理由無法為行動提出解釋，因為即使行為者真的做了 ϕ ，也無法解釋他為什麼「有意圖」做 ϕ 。在這裡可以看出 Williams 接受了 Anscombe 對意向性行動的理解，他同樣認為要解釋一個行為者的行動時，僅僅只有外在理由為真是不夠的，還必須要訴諸某種心理連結，例如：行為者必須相信這個理由可以解釋他自己的行動。Williams 特別強調，要能夠解釋一個帶有意圖的行動，行為者不只要相信有理由做 ϕ ，更要將這個信念當作是他自己決定做 ϕ 的理由的決定性考量。而如此一來，能夠解釋意向性行動的理由就是內在理由而非外在理由了。例如，在 Owen Wingrave 不想從軍的例子中，儘管 Owen 相信他們家族確實有從軍的傳統，但是光是擁有這個信念，對 Owen 來說仍然不足以構成為他當兵的理由。僅僅只是因為 Wingrave 家族有這項傳統，所以 Owen 就有理由如此，顯然是錯了——因為 Owen 仍然可能不入伍，而「家族傳統」顯然就不能夠作為解釋他這麼做的理由。反過來設想，如果 Owen 真的將家族傳統當成理由，將延續家族傳統作為是否入伍的決定性考量，這個信念就會提供他內在理由。理由外在論者若要說已經將這個信念當作決定性考量的 Owen 確實有理由從軍，那麼要不只是重複了內在理由的贅言，要不就必須解釋這信念如何能夠推動 Owen 從軍。因此，若要證明信念能夠形成動機，舉證責任將要落在理由外在論者身上。

這個結論銜接了 Williams 支持理由內在論的第二部分論證：理由外在論者無法解釋新動機如何出現。外在論者對於 Williams 所說「信念無法形成動機」的批評，可能有兩種回應方式。第一種回應方式是主張，正確地慎思舊有的動機就可以推動行為者去做 ϕ 。可是 Williams 正確地指出，如此一來將會違反外在論者原本的預設：行為者不需要有做 ϕ 的動機，但仍然有做 ϕ 的理由。如果外在論者承認行為者本來就有某些去做 ϕ 的動機，那就是承認行為者行動的理由其實是內在理由。

外在論者的第二種回應方式，是主張理性的行為者恰好在他自己的動機集合 S 之內有一種傾向，會去做那些有理由去做的事，所以不管行為者本身是否原本就有做 ϕ 的動機，他都會因為相信有理由做 ϕ 而去做 ϕ 。但是很明顯地，外在論者即使採取這種說法，仍然不能回答光從「信念」究竟要如何形成「動

機」。如果 Owen 的父親提出的「家族傳統」是外在理由，那就恰恰是不讓 Owen 產生動機去當兵的理由。

Williams 認為，從這兩個部分的論證可以顯示出，主張理由外在論是錯誤的，證成行動真正的理由只能是內在理由，而且外在論者事實上暗示了不接受這些外在理由的人都是不理性的。⁵⁴

Scanlon 認為 Williams 對於理由外在論的批評是恰當的，例如說，一個想要善盡待客之道的傻瓜，可能不懂得合宜的社交禮儀而頻頻出錯，但是他的行動並非不理性的。但是 Scanlon 也批評 Williams 的主張，認為他這說法可能遭遇困難：一個人如果無法「看到（see）」某些考量可以成為理由，那就是說這個人有某種缺陷，例如上述那個好客卻失禮的傻瓜，他之所以無法在社交情境中表現出適當禮儀，可能是因為他在社交知識上有所欠缺，而並不是因為他不理性，以為故意違反社交禮儀才是適當的舉動。失禮的傻瓜這種例子，顯示出 Williams 的說法必須承認理由只是一種偶然的適當元素，取決於個人是否有充足機緣，才能看出某些考量能夠作為理由，但是這種主張會與一般人對於道德規範力能夠普遍適用於所有人的觀點很難相容。⁵⁵ 此外，Scanlon 認為 Williams 還會面臨第二個困難，也就是因為 Williams 並沒有區分「從舊有的動機集中思索出理由」與「透過思索而發現原本不在動機集中的新理由」這兩種慎思過程，這其實已經稍微接受理由外在論的主張了。⁵⁶ 如果能夠從原本動機集合之外發現新理由，那就是外在論者的主張，希望確保行動的理由可以不受行為者本身傾向的缺陷而受影響。⁵⁷ 舉例來說，假設上述那個好客的傻瓜有個兒子，天生就沒有好客的傾向，所以儘管他不是因為昧於禮節而對客人失禮，但難道他就真的沒有理由像父親一樣改變作為，當一個好主人嗎？Scanlon 指出，如果依照 Williams 的內在論主張，這兒子的確沒有理由改變做法，但這顯然無法讓一般人同意。

然而，如果仔細思索 Williams 的主張，可以看出 Scanlon 這兩個批評並不成功。第一，Scanlon 批評 Williams 把理由看做是運氣的產物。但是這一點我

⁵⁴ Williams, B. A. O. (1980). "Internal and external reasons". *Moral Luck*. Cambridge, UK, Cambridge University Press. p. 110.

⁵⁵ Scanlon, T. (1998). *What we owe to each other*. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press. p. 367

⁵⁶ Ibid. p. 367-368.

⁵⁷ Ibid. p. 369.

們可以如同 Williams 一樣完全承認，因為這個批評事實上是反對道德運氣在提供理由時所扮演的角色。如果 Scanlon 的這個反駁成立，也就是反對以行為者的內在理由為他行動的證成理由，那麼對於天生下來在理性能力上確實有所缺陷的人而言，要求他做到如同理性能力健全的人一樣，就不是不合理的了。但一般人對 Scanlon 這樣的主張反而恐怕會難以接受。我這反駁不是出於實用的考量，而是因為即使我們承認運氣在提供理由時有影響，也並不妨礙提出理由作為證成的支持力，也就是我們一般會認為道德的規範力所在。對行為者而言，如果自己的行動能夠得到證成，就正如同 Broome 所指出的規範要求一樣，就會擁有嚴格的約束力。

第二，Williams 雖然未區分「從舊有動機集合中思索出理由」與「透過思索而發現舊有動機集合外的新理由」，但是 Scanlon 也正確地指出 Williams 所主張的慎思進路其實是一種包括了「運用想像力」與「察覺前所未知的相似處」的整體思考過程（heuristic process）。Scanlon 的分析不無道理，Williams 這種兼容並蓄的主張確實會接受有些行為者原本意料之外的因素也成為理由。但是這種彈性並不是缺點。如同 Williams 所說，實踐推理本來就充滿了不確定，需要足夠的想像力才能進行。⁵⁸ 而且，如果我們的道德教育確實能夠發揮作用，事實上就是希望在教育的過程中提供這種內化的功效。只是提供教條規則，主張要求行為者必須依照這些規則行動，那不只是貶抑了行為者所具備的主動性，更使得行為者與行動的內在價值完全分離。舉例來說，在上述好客傻瓜的兒子那例子中，如果我們真的要他以禮待客，其實是預設了他能夠改變，也就是肯定他的思想能夠有彈性。如果認為他完全不可能改變，那事實上就是將他當作冥頑不靈的機器而不是一個真實的行為人，認為他不可能認識到以禮待人的價值。更進一步說，如果理由外在論者要承認道德教化有任何功效，那麼除非採取基進行為主義，完全不管人類的任何心理運作歷程，否則不能一致。但是如同我在第二章所指出的，一個良好的道德哲學，不能夠不依賴適當的道德心理學主張。連同第二章中指出道德的心理結構來看，我們不只是在理論層次、經驗層次上完全有理由接受 Williams 對於慎思過程的看法，而且在實用層次上也是較能令人滿意的主張。

⁵⁸ Williams, B. A. O. (1980). "Internal and external reasons". *Moral Luck*. Cambridge, UK, Cambridge University Press. p. 110.

由此來看，Williams 論證「證成行動的真正理由是內在理由」是成功的。而既然在前兩節中已經證明意圖是行動的證成理由，而且證成道德行動的理由必須從意圖解釋中推得，那麼我們現在就可以合理推知：意圖確實是證成行為者自己要採取道德行動的內在理由。

第六節 小結

在追問有何理由要有道德時，我們主要考慮的對象是行動。因此可以說，探問道德的理由，就是探究道德行動有何證成理由。然而，我必須特別強調，當人們在思考有什麼理由從事道德時，並不是在問「什麼才是道德的」。更清楚地說，「為什麼要有道德」這個問題的答案並不在於「道德是什麼」，而是「要採取道德行動是依據什麼理由」。

在 Davidson 為行動提出合理化理由的模型中，他認為行動的理由就是「信念加上正向態度」。但 Frankfurt 指出，理解人們的行動時，必須要注意到行為者與行動之間的指引關係，也就是要指出「意向性行動」究竟是什麼意思。不過，儘管 Frankfurt 注意到行動需要行為者的指引，他卻否定意圖與行動之間有必然關聯。這個主張雖然看似可信，但若從 Anscombe 對於意向性行動與意圖的分析來看，可以發現對行為者而言，意向性行動不可能與意圖無關。相反地，一個意向性行動對行為者若能具有任何重要性，就必須要包括在一個完整行動計畫之中，也就是必須是涵蓋在行為者的意圖之中。不僅如此，道德心理學的實驗證據也顯示人們總是將對於行動的理解建立在行為者的意圖上。換言之，行動的證成理由就在於意圖。

Broome 反對將意圖當作理由，主張意圖是規範要求，而不是理由。但當我們追問行動有何證成理由時，要求的其實就是這理由能夠提供的規範性。Broome 的主張事實上更顯示出意圖作為行動理由時，如何能提供嚴格的規範約束。

另一方面，例如孫效智教授在內的學者認為，意圖與行動的道德地位無關，不能夠作為道德行動的證成理由。但是我也指出，孫教授所列舉用以支持「意

圖無關道德」的三個命題無法成立，而且彼此之間扞格不入，以此反對意圖可以作為道德行動的證成理由是不成功的。況且，如果當真重視行為者在採取道德行動時的認知歷程，那麼就當如同 Aristotle 和 Mill 所指出的，同意行動的道德對錯必須仰賴行為者的意圖。因此，我們可以肯定採取道德行動的證成理由只能夠從意圖解釋中推得。

最後，我既然主張道德行動的證成理由要從意圖解釋中得來，就不免要面臨理由內在論與外在論之間的爭論。不過，Williams 論證了證成人採取行動的真正理由是內在理由，而且我們先前也已經成功論證了意圖就是行動的證成理由，因此可以合理推論意圖就是證成人們採取道德行動的內在理由。

然而，對於 Williams 的理由內在論主張，不少學者仍有批評與懷疑。事實上，雙重歷程模式也指出人們進行道德判斷時，不只包括個人內在思索這個層面，也包括社會教化的層面。在社會教化有其功效這個立場上，McDowell 提出了重要的批評，認為即使內在理由對行為者而言很重要，是行為者採取行動的決定性考量，但我們仍能合理地說行為者確實有行動的外在理由。⁵⁹ 我將在下一章中進一步討論 McDowell 這項批評，並試圖指出外在理由的作用與限制。而我們追索道德理由的旅程，也將可告一段落。

⁵⁹ McDowell, J. (1995). "Might There Be External Reasons?", *Internal Reasons: Contemporary Readings*. K. S. a. H. Paakkunainen, Massachusetts Institute of Technology: 73-88.

第四章 共享的道德宇宙

在第三章中，我們已經發現意圖就是證成人們要採取道德行動的內在理由，而且根據 Williams 的理由內在論主張來看，就是真正的決定性理由。但是道德果真沒有外在理由嗎？從第二章的道德判斷的雙重歷程模式來看，人們進行道德判斷時不只包括內在思索的層面，也包括社會教化的層面。這使得我們在探究道德的理由時，必須繼續追問究竟道德有沒有外在理由？而如果道德有外在理由，又會是什麼？最後，當我們找到了道德的內在理由與外在理由後，就真的能夠穩固而確定地要求我們要有道德嗎？

我在這一章將論證兩個命題：（一）共享的意圖能夠作為外在理由，以及（二）意圖是道德運氣中最穩定的因素。這兩個命題將能回答上述的疑問，也將指出道德哲學教育的重要性和意義所在。

然而，為了避免讀者混淆，在論證這兩個命題之前，我有必要澄清幾個用詞。首先，對於「內在理由」與「外在理由」，我採取了 Williams 對外在理由與內在理由的區分：當行為者行動的理由必然是從他的主觀動機集合中才能推得的，稱為內在理由；而外在理由則是指，行為者的行動理由並不從行為者主觀動機集合中所推得。其次，「動機理由」與「證成理由」也有區別。我所稱的動機理由，指的是被認為在行為者心裡形成動機原因的理由，而證成理由則是指被認為可以支持信念或行動的理由。做出這兩組區分後可以發現，內在理由與外在理由都可以作為證成理由，但是只有內在理由才會是動機理由；另一方面，動機理由可以是證成理由，但是證成理由不一定能成為動機理由。釐清這些用詞彼此的關係，將有助於進行底下的論證。

第一節 道德有外在理由嗎？

從行為者第一人稱觀點來看，意圖作為內在理由是很合理的主張。但我們在談到道德理由時，不只是關切作為行為者的自我有何理由從事道德行動，也

會注意到旁觀者如何解釋與提出理由來要求其他人這麼做。在實際的日常生活中，人們的確會以道德作為理由來規範彼此行動。可是如果道德行動只有內在理由而無外在理由，那麼對他人所做的道德約束豈不荒謬？因此，儘管 Williams 強而有力地論證了人們行動的真正理由就是內在理由，但 John McDowell 仍然要對理由內在論提出嚴厲的批評。

McDowell 在 “Might There Be External Reasons?” 中論證，即使 Williams 的理由內在論為真，人們的行動仍然可能有外在理由。¹ McDowell 對 Williams 所主張的理由內在論提出三項反駁：首先，理由外在論者確實能夠成功說明從理由如何產生動機的轉換歷程；第二，正確的推理不需要依賴理由內在論者所訴諸的心理事實；第三，主張有外在理由並不需要預設特殊的形上學立場。

McDowell 在第一個反駁中承認，Williams 正確地指出，對於理由如何產生動機的轉換過程，外在論者沒有辦法提供令人信服的解釋。² 如果要行為者產生動機，無非是透過動人的雄辯、暗示、啟發或是改信（conversion）來勸說行為者，讓行為者「正確地認為那是對的」，可是外在論者卻無法提出合理的說法，以解釋外在理由如何能使行為者產生動機的過程，無法提出什麼才是「正確思考」的條件。然而，McDowell 認為，外在論者對解釋這樣的過程並非束手無策。要解釋「行為者如何正確地認為一個理由陳述是對的」，其實可以將之理解為行為者在論證或推理的過程中，發現某個信念為真一樣。這種作為理由的信念並不需要從行為者的主觀動機集合推得，正如我們可以肯定，在我們的主觀性（subjectivity）之外確實有一些獨立的事物，例如物體的形狀、大小等等，只要透過適當的論證推理過程，就可以讓行為者相信該信念。如此一來，外在論者並不需要將外在理由當作是某種價值或義務的神秘概念或預設，就可以解釋為什麼行為者會「正確地認為那個外在理由是對的」。因此，McDowell 認為外在論者確實可以說：「在行為者相信一個理由陳述的過程中，行為者就會認為那是對的了。」³

那麼，理由外在論者該如何解釋行為者正確地相信理由陳述的過程呢？McDowell 認為，可以舉亞里斯多德式的教養方式為例，培養建立適當的行為模

¹ McDowell, J. (1995). "Might There Be External Reasons?" in *Internal Reasons: Contemporary Readings*. K. S. a. H. Paakkunainen, Massachusetts Institute of Technology: 73-88.

² Ibid. p. 77.

³ Ibid. p. 77.

式的過程中，同時也不免會內化相關的適當思考模式，因此，個人在透過個別例子來練習看待事物的實作中，也會習得看待事物的方式與培養實踐動機。⁴ McDowell 認為，良好教養的目標就是對行為者主觀性的形塑，也就是形成一種看待事物的方式，提供一套讓行為者認為「這是對的」的正確概念架構。⁵ 因此 McDowell 主張，在亞里斯多德式的教養方式中，「適當的教養」與「正確地思考」其實是同一評價的不同描述，事實上都是在對倫理論證提出證成。⁶ 理由外在論者可以採取這種對於適當教養方式的描述，主張透過教養的過程就能夠達成例如改信（convert）等心理效應的目標。因為所謂的「改信」其實就是提供對於品格轉變的解釋基模，而這種解釋的效力則來自我們對於造成改信的因素有多少心理效力的理解。⁷ 換言之，若承認教養確實能對於人們心理造成影響，那麼教養過程就確實可以提供例如社會禮儀、法律規範等外在架構，讓行為者在這過程中形成新的眼光，能夠體悟到這些外在事物原來可以成為行動的理由。如此一來，外在論者就可以避開 Williams 對於外在理由無法產生動機的批評。

McDowell 的第二個批評，是認為理由內在論者對正確推理的主張並不恰當。McDowell 同意 Williams 所說，外在論者或許會想要主張有一種純粹的公開理由，用以要求所有理性人都必須關注，並聽從這理由而行動，可是外在論者卻沒辦法提出任何完美的論證來證明這項主張。但是 McDowell 認為 Williams 對於理由外在論者的這項批評並不十分公允，因為 Williams 並未恰當地看待「理由作為解釋」與「理由作為規範或約束」這兩種面向的關係。Williams 認為理由的解釋力來自於理由的規範力，也就是行為者的理性能力。⁸ 但是 McDowell 指出，「理由作為解釋」與「理由具有規範力」這兩個面向其實是有差距的；我們完全可以設想行為者提出一個他自認為具有規範力的理由，讓他不得不這麼做，但這個理由對我們來說根本毫無道理可言，無法作為解釋。例如，一個殺人犯可能自稱「魔鬼叫我殺人，我是迫不得已才這麼做」，可是在現代社會中，我們大概不會接受「魔鬼教唆」是個合理的解釋。念及於此，可以發現 Williams 所謂的「慎思進路」之說，其實就是要彌補理由的解釋力與規範力之

⁴ Ibid. p. 77.

⁵ Ibid. p. 78.

⁶ Ibid. p. 78.

⁷ Ibid. p. 78.

⁸ Ibid. p. 80.

間的差距：行為者的理性能力就展現在透過慎思的過程中，藉以修正並彌補理想的動機與實際動機之間的鴻溝；行為者的實踐理性會要求行為者了解自己的行動，因此慎思過程不只是確認行為者動機，而且慎思過程本身也為行動提供了證成。然而，McDowell 點出，Frege 對心理主義（psychologism）的批評仍然可以適用在 Williams 的主張上。Frege 已經指明，邏輯若能夠表示心智運作的判斷結構，就不能只是建立在心理如何轉變的事實上，而是獨立於心理事實之外的概念架構。McDowell 認為，Frege 的這個批評不只適用在理論理性的概念推理中，也同樣能夠類推到實踐理性上。正如 Frege 認為邏輯是超越個人心理事實的概念架構一般，理由外在論者主張外在理由是行動的證成理由時，也是訴諸超越個人心理事實的一種實踐理性概念。在 McDowell 看來，儘管 Williams 正確地注意到行為者確實無法「藉由慎思外在理由」而形成動機，但是 Williams 卻未能發現「對外在理由正確地慎思」就是產生動機的過程。⁹ 就此來看，Williams 對於理由外在論者批評行為者「不聽從外在理由就是不理性」的指責是不公允的，因為外在論者只是指出行為者的問題在於未能正確慎思罷了。

這個對於正確推理的主張也帶出了 McDowell 的第三個反駁：主張有外在理由並不需要預設特殊的形上學立場。McDowell 同意內在論者所主張的，行動的理由必須要能夠解釋行動，而實踐理性則必須產生推動行動的效力；但是 McDowell 認為，行動的理由除了要解釋行動之外，也要能夠讓行為者的動機是可被理解的。這也就是說，一個為行動提供證成的理由也需要透過某種他人可理解的架構來顯示，才能夠被理解為是一個可以支持行動的理由。可是儘管行動的理由需要理解架構，但這並不需要預設這種理解架構必須是某種特定的心理動力結構。McDowell 反對假定行為者必須要在理性運作之前就有某種動機，為其行動提供某種特殊動力根據，才能作為行動的證成理由。從上述引用 Frege 對心理主義的反駁可以看出，正確推理所訴諸的，是作為證成的理由必須超越個別的心理事實，而能為他人所理解的獨立架構。McDowell 特別指出，這些證成理由雖然外在於個別行為者的心理運作，卻仍然可以是內在於某種社群內部的特定倫理觀點（ethical outlook）。¹⁰ 舉例來說，若是採取亞里斯多德式的教

⁹ Ibid. p. 82.

¹⁰ Ibid. p. 84.

養方式，行為者在教養的過程中，就會採取一種此社群中可以共享的倫理觀點；行為者採取了社群共享的倫理觀點，也就能夠洞悉行動的證成理由，而這不需要額外假設行為者必須先在內心中產生什麼樣的動機，才足以支持他有理由這麼做。何志青先生認為，我們可以想像這種轉變是可能的，例如，當人們從步調急促的都市中，來到緩慢平和的鄉村，變得平穩安靜，就能夠從事平常從不進行的一些活動；這種轉變不是對於原有動機重新審思的結果，而是改變了行為者的動機結構，使他正確地考量某些先前未曾考量的事物。¹¹ 藉此，McDowell 得以成功論證，理由外在論者其實不需要特別假設某種對於動機的形上學主張，也仍然能夠說明實踐推理的過程，而 Williams 認為外在論者無法解釋實踐推理的批評也就不能成功了。

綜而言之，McDowell 認為，Williams 對理由外在論的批評，立基於他認為要說明一個作為行動理由的解釋如何為真，這個解釋就必須要能夠在因果序列中成真，因此需要假設一種特定形上學觀點，也就是必須有心理動機才能產生行動，或者要承認這個信念必須是行為者能夠採行的理性運作程序結果，也就是可以透過理性慎思的過程，修改舊有動機而得出新的動機。Williams 依據這樣的立場，論稱我們不需要接受任何外在論者所主張的實質預設，假想有任何獨立抽象的外在理由來證成行動。但 McDowell 透過這三個反駁指出，外在論者可以採取亞里斯多德式的教養觀點來避免 Williams 的批評。亞里斯多德式的教養觀除了能夠提供一套實踐推理過程之外，也不需要額外假設特殊形上學立場，就能夠說明實踐理性的客觀性。因此，McDowell 主張，即使內在論者採取了 Williams 這樣的立論基礎，其實也不能夠排除主張的確有 Williams 所說的外在理由。

我們可以肯定 McDowell 的批評不無道理，而且這三個反駁更指出了兩個重要直覺：（一）證成要行道德的理由要具有客觀性，與（二）妥當的道德教化能夠提供行為者外在理由。我將在底下兩節仔細檢驗這兩個重要直覺，考慮這兩者在道德心理學中能得到什麼樣的支持，並論證意圖如何可以作為道德的外在理由。

¹¹ 何志青，〈理由、動機、審思〉，謝世民（主編），《理由轉向：規範性之哲學研究》，頁 88。

第二節 德行教化

McDowell 認為，在 Williams 的說法中容有外在理由存在的關鍵，是外在論者可以透過道德教化的過程來說明證成理由如何使行為者產生動機，也就是證成理由在道德教化的過程中，可以成為行為者的動機理由。按照他的看法，可以說理由內在論要是能透過經驗證據得到支持，那麼理由外在論者也可以舉出合乎自然的經驗證據來說明人們行動時確實有外在理由。

從這裡可以看出 McDowell 自己一貫主張理智 (*logos*) 作為第二天性 (second nature) 的立場。McDowell 在 “Two Sorts of Naturalism” 中區分兩種不同意義的「天性」(nature)。¹² 第一種天性指的是天生所具的天賦、能力、稟性等等，而第二種天性則是透過文化教養所形塑，使人能夠運用概念、為行動尋求理由的理智能力。¹³ McDowell 之所以要做出這種區分，是由於他認為許多人在解讀 Aristotle 的學說時，很容易誤將 Aristotle 當作主張德行是必然地建立在人類天生的理性之中。但 McDowell 反對這種說法，一來是因為 Aristotle 在倫理學中並未談德行如何「天生必然地」建立在理性上，二來是因為這種解讀方式會將德行當作是由理性衍生的次要對象，而並非本身就有值得追求的價值，如此將難以解釋為什麼 Aristotle 會稱行為者在從事德行時是「為了行為本身」。因此，他認為所謂人能將世界概念化的「理智能力」，除了能夠設想思考者自己本身在世界上的定位外，還必須要能造成行動，使世界符合思想的樣貌。¹⁴ 換言之，理智能力的擁有者，除了「知者」之外，同時也是「行為者」。¹⁵ 在此，McDowell 借用了 Kant 哲學中的兩重世界觀來理解理智能力：如同在知識上，理智不只作為對外理解世界的能力，也是向內理解自身的憑據；在實踐上，理智也不只是對外表達或實現意義的能力，更是向內產生動機與評估傾向的能力。¹⁶ McDowell 認為，理智能力在內在面向上，是透過自我反思的方

¹² McDowell, J. (1998). "Two Sorts of Naturalism." in *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, Mass., Harvard University Press: 167-197.

¹³ Ibid. p. 188.

¹⁴ Ibid. p. 170.

¹⁵ Ibid. p. 170.

¹⁶ Ibid. p. 184.

式來進行自我理解和產生行動的動機。McDowell 引用了 Quine 的譬喻，認為人的理智能力就如同在茫茫大海上航行的紐拉特之舟（Neurath' boat），只有透過以自身為材料來修補替換，才能維持行進。

不過，儘管人能夠擁有作為第二天性的理智能力，但是 McDowell 特別強調，第二天性純粹是文化的產物。¹⁷ 人們在社會文化的教養過程中，能夠享受到一種獨特的愉悅，也就是形成一種如何看待各類行動的社會眼光。¹⁸ 個人在自身文化脈絡中提出的理由，愈能夠被社會認定為好理由，個人對這個理由就愈能維持信心。也正因如此，一個社會中所提供的道德教化，其作用不只是增強個人天生的動機衝動，更是藉著導引理智自覺地發現這些動機的合理性，並且可以對這些動機的合理性提出質疑。藉由對於第一天性的質疑，事實上也確立了第二天性本身的權威。¹⁹ 就此來說，社會的道德教化不只是提供對錯好壞的標準，同時也是在建立一種提供證成理由的理性架構。

如果這個觀點能夠成立，社會文化的道德教化過程確實會讓行為者得以辨識行動的理由，並且能接受這樣的理由作為證成，並促成行為者依據這理由做出行動，那麼 McDowell 主張可以透過社會中的道德教化提供外在理由的說法，也就並非無的放矢。要辨明這個觀點能否獲得道德心理學的支持，我們可以考慮在第二章中曾經指出道德心理學的三面架構，也就是從生理基礎、實驗經驗與概念分析中尋求論據。然而，正如 McDowell 所特別強調的，第二天性純然是文化的產物，因此底下的討論並不深究道德教化有何生理基礎，而只從實驗經驗與概念分析中尋求可供支持的證據。

1. 道德教化有何實驗證據？

我們確實有來自文化心理學的可信證據。Nisbett 在《思維的疆域》（*The Geography of Thought*）中列舉了許多實驗，說明文化背景對於人們的思考方式，以及理解世界的基本基模確實有重大影響。²⁰ 舉例來說，性格心理學家 Dershowitz 調查了在不同家庭與社會環境中成長的男孩子，看他們的這些生活背景對他們的角色關連與社會束縛有多大影響，結果發現，生活在正統派猶太

¹⁷ Ibid. p. 194.

¹⁸ Ibid. p. 188.

¹⁹ Ibid. p. 189.

²⁰ Nisbett, R. E. (2003). *The geography of thought : how Asians and Westerners think differently-- and why*. New York, Free Press. 《思維的疆域》，臺北：聯經（2007）。

教家庭中的男孩，對於場域的依賴程度比世俗派猶太男孩高，而世俗派猶太男孩的場域依賴程度又比清教徒男孩高。²¹ 此外，社會心理學家北山忍（Shinobu Kitayama）與其他學者也發現，人在不同文化中度過一段相當有限的時間後，認知過程也會受到改變。他們先請來自美國與日本的受試者看一些在正方形框中畫一直線的例子，接著分別請他們在另一個不同大小的正方形框中畫出一條與先前所見相同長度或比例的直線。美國受試者通常畫出的線段接近先前所見直線的長度，而日本受試者則通常畫出相同比例的線段；但北山忍等人進一步分析後，發現曾經在日本住過幾個月的美國人所做的回答明顯偏向日本人，而住在美國幾年的日本人所做的回答則與美國本地人毫無差異。²²

有些人可能認為，這種反映在行為上的影響可能來自於語言習慣所促成。例如，對於生活在漢語語系中的人們比較重視使用語言的語境，而不像生活在印歐語系中的人們那麼重視範疇與分類。因此，說漢語的人在問其他人是否要再喝點茶時，會問：「再喝點兒嗎？」（*drink more?*）而用英語的人則會說：「再來點兒茶嗎？」（*more tea?*）對使用漢語者來說，人們明顯喝的是茶，因此再提到茶就有點多餘了，要問的是對方是否打算「再喝」；相對地，對講英語的人來說，明顯的事是喝，所以要問的是「茶」。²³ 但 Nisbett 指出，語言雖然有引導注意力的催化功能，但人們的思維觀點跟語言結構的關係，不如身處文化的影響深遠。²⁴ 最明顯的證據來自於針對使用漢語和英語的雙語使用者所進行的組詞歸類實驗。²⁵ 來自台灣與中國大陸的受試者在使用不同語言進行實驗時，可以看出會因為使用漢語或英語而出現「根據關係分組」或「根據範疇分組」的差異，但是來自西化較深的香港或新加坡的受試者在進行實驗時，卻沒有明顯差異。因此可以推論，語言對於思維方式的影響雖然有其重要性，但行為者所處社會文化脈絡的影響更深。Nisbett 認為，現有證據已足以證明，兩相比較之下，東方人比較傾向用關係性的方式看待世界，西方人則更傾向於從

²¹ Ibid. p. 36.

²² Ibid. p. 194.

²³ Ibid. pp. 131-132.

²⁴ Ibid. p. 135.

²⁵ 組詞歸類實驗是請受試者觀看一些圖片或語詞，請受試者將圖片或語詞中的事物分組。例如，實驗者會請受試者看一張畫有「牛」、「草」、「雞」的圖片，並請受試者在這三者中圈選分組。Nisbett 指出，生活在東亞文化中的受試者通常會將「牛」和「草」歸為一類，而生活在西方文化中的受試者則通常會將「雞」和「牛」歸為一類。當詢問受試者為何如此分類時，東亞受試者會回答「因為草是給牛吃的」，顯示出他們比較重視事物之間的動態關係；相對地，西方受試者通常回答「雞和牛是動物」，顯示出他們比較重視靜態的範疇。

可以歸類到各種範疇的靜止物體來看待世界，從而產生不同的推理方式。²⁶ 這些不同的看法，也無疑在教養子女的過程中扮演重要角色，使東亞孩子習慣注意關係，而西方孩子則更習於注意物體與所屬的範疇。

除了 Nisbett 所提出的實驗證據之外，在第二章中所介紹的雙重歷程模式也能支持 McDowell 的說法。雙重歷程模式特別指出，社會文化環境中的價值觀提供了一種主導論述與規範行動的「結構理路」，會影響社會人們道德判斷的自動歷程。不過，雙重歷程模式特別強調，個人的判斷與社會文化底蘊的關係是一種動態的互動過程。個人在參與社會互動的過程中，可以不斷地稱呼、分析、詮釋彼此的行動，共同建構出文化社會中的結構理路。

Haidt 在《好人總是自以為是》中也指出，文化脈絡對於個人會採取何等觀點的影響非常深遠。例如，Haidt 自己到印度研究當地神聖倫理觀的期間，由於與當地人們建立起良好互動，逐漸融入當地生活，開始會站在當地人們的角度看待事物，使得他原本自由派無神論者的立場產生轉變。在親身體驗到重視社會關係的倫理觀後，Haidt 發現自己竟會在同一班機上另一名美國人大呼「這是我的權利」時感到羞愧，認為像美國自由派那樣重視自主的倫理觀太過重視自我，而忽略了人與人之間互相依存的美好。²⁷ 這個經驗使他得出一個結論：

「我們的心智其實有潛力可以把許多不同的觀照面視為在道德上是正當的，然而其中只有少數的觀照面會在兒童時期受到刺激活化，其餘的潛在觀照面不會發展，也不會連結到一套共通的意義和價值觀——共通的意義和價值觀會在日後化成為成年人的道德母體。……道德母體可凝聚人心，卻也令人目盲，使人看不見其他母體的邏輯，或者連其他母體的存在都礙難察覺。」²⁸

²⁶ Nisbett, 《思維的疆域》，臺北：聯經（2007）。p. 135.

²⁷ Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. Pantheon Books. 《好人總是自以為是》，臺北：網路與書。pp. 163-164.

²⁸ Ibid. pp. 173-175.

這些藉由心理學實驗所提供的證據都共同指向一個結論，也就是社會中的道德教化確實會提供身處在社會中的人們一種基本的概念架構，得以認識什麼是善惡對錯，並指出如此判斷的根據為何。

2. 道德教化的概念分析

然而，在上一節中，McDowell 已經指出社會文化所提供的這種理由架構並不需要另外假設特殊的形上學，以主張有某種獨立的道德事實與動機標準，好作為整個社會的行動與判斷依據。相反地，這種架構往往是在社會人際互動之中，由身處在這個社會之中的人們自己提出。最常見到建立理由架構的實例，就是出現在家庭教育和學校教育中的各類情境。以教育場景為例，在《論語·陽貨》中，宰我曾問孔子是否可考量實際的生活方便而不守三年之喪，孔子反問宰我是否心安，當宰我回答「安」時，孔子便說：「女安，則為之」；及至宰我離開後，孔子又說：「予之不仁也。子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？」從這段記載可以看出，孔子與宰我在對話的過程中，對於孝子守靈該採取什麼樣的形式，事實上都分別提出了理由來支持自己心儀的行為規準，並期待能夠獲得他人的認可。因此宰我才會來請教孔子是否能為了生活中其他效益而改行期年之喪，而孔子在宰我離開後，又要對寫下這段記載的學生說出他的評判與理由架構。至於在家庭教育中如何提供適當的理由架構，林火旺教授在《品德教育》一書中，也提出了一套培養品德的理想觀點：

「有權威的父母對子女的要求會說明理由，而且也鼓勵互相遷就；在必要時父母會使用權力，同時重視聽從於長輩，以及孩子的獨立性；父母堅定地設立標準並執行，但不認為自己是不會錯的；父母會聽孩子的聲音，但不會只基於孩子的欲望做決定。」²⁹

²⁹ 林火旺 (2011)，《品德教育》，新北市，國立空中大學。p. 210.

但要特別注意的是，道德教化的範圍並不僅限於家庭或學校。例如，在《孟子·梁惠王上》中有一段關於「君子遠庖廚」的故事：

齊宣王問曰：「齊桓、晉文之事，可得聞乎？」孟子對曰：「仲尼之徒無道桓、文之事者，是以後世無傳焉，臣未之聞也。無以，則王乎？」曰：「德何如，則可以王矣？」曰：「保民而王，莫之能禦也。」曰：「若寡人者，可以保民乎哉？」曰：「可。」曰：「何由知吾可也？」曰：「臣聞之胡龔曰：『王坐於堂上，有牽牛而過堂下者。王見之曰：『牛何之？』對曰：『將以釁鐘。』王曰：『舍之！吾不忍其觥觫，若無罪而就死地。』對曰：『然則廢釁鐘與？』曰：『何可廢也？以羊易之。』不識有諸？」曰：「有之。」曰：「是心足以王矣。百姓皆以王為愛也；臣固知王之不忍也。」王曰：「然。誠有百姓者，齊國雖褊小，吾何愛一牛？即不忍其觥觫，若無罪而就死地，故以羊易之也。」曰：「王無異於百姓之以王為愛也。以小易大，彼惡知之？王若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉？」王笑曰：「是誠何心哉？我非愛其財而易之以羊也。宜乎百姓之謂我愛也。」曰：「無傷也，是乃仁術也。見牛未見羊也。君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以『君子遠庖廚』也。」

在這則故事中，齊宣王以羊易牛之時雖然知道自己是因為出於不忍，但是他卻還不知道這是能夠保民之德，需要靠孟子的引導，齊宣王才發覺了這種見識事情的角度。但這則故事還顯示出第二重的意義，也就是這種引導發現的過程並不是只發生在父母對子女的教育中，在成人之間也會透過彼此對話或其他互動，在成功的溝通中確立理解的架構。

依據 Velleman 的分析，人們在這種成功的互動中達成三個層次的理解。³⁰ 第一個層次，是將對方視為與自己同樣的「自我行動者」（self-enacter）；第二個理解層次，是為了理解對方，自己也必須理解對方是如何理解他自己；第三個層次中，是理解對方在這過程中如何理解我自己。³¹ Velleman 將這整個過程比喻為一種類似舞台表演的即興協作（improvisational collaboration）。行為者與在同一群體中的他人互動的過程中，會進行心理學家 William Swann 所稱的「認同協商」（identity negotiation），也就是行為者會按照自我形象的概念去接近對他有類似形象概念的其他人，並根據其他人對他的反應而進一步調整自我形象。³² 在成功溝通的情形中，一個團體內的各個成員會依照這種默示協調出來的角色去扮演，表現出合乎這角色概念的行動；反之，若認同協商失敗了，這樣的團體將會分崩離析。³³ 行為者在這種認同協商的過程中形成、調整自我形象，是一種將世界視為有意義、可理解的對象的活動，並且會依照這樣的架構去預測其他人的反應，引導自己應該如何行動。Velleman 指出，這種認知所帶來的好處不僅是理性上的偶然，而是理性行為者的構成要素。³⁴ 這也就是說，行為者之所以是理性人，是由自己與其他人的互動過程中建立起來的理解架構，提供了行為者在這世界中得以理解與行動的理由。

綜合以上的論點，我們可以說，從一個合適的道德心理學觀點來看，在實際經驗證據與概念分析兩個方面，都能夠支持 McDowell 認為可以透過德行教化，提供行為者發現外在理由的結構的主張。然而，雖然德行教化提供了對世界的理解架構，使得行為者在這之中得以發覺理由、理解理由有何證成，並且促成行動，但是不同社會具備了不同的文化脈絡，如果道德的理由是由社會文化脈絡所提供，又該如何能夠有客觀性呢？

³⁰ Velleman, J. D. (2009). *How we get along*. Cambridge ; New York, Cambridge University Press. pp. 59-61.

³¹ Ibid. p. 59-61.

³² Ibid. p. 68.

³³ Ibid. p. 68.

³⁴ Ibid. p. 68.

第三節 意圖如何能作為外在理由？

在第一節可以看到 McDowell 對 Williams 的批評中，特別指出了證成道德的理由需要客觀性。這個要求確實合乎我們的道德直覺。但是從上一節中對於道德教化的考慮來看，McDowell 主張透過社會文化中的妥善教養來提供行為者外在理由，而不同的社會又會有不同的文化脈絡，若按照 McDowell 的說法，就容易失去客觀性，反而會被視為主張道德相對主義。因此，我在這一節中要進行兩個工作：其一是先考慮如何從社會中的德行教化來論證道德理由的客觀性；其二，則是由於我在前一章中已經論證了意圖就是證成人要採取道德行動的內在理由，那麼要能免於 McDowell 的批評，我就必須論證意圖如何能夠具有客觀性。我若能夠成功論證這一點，就能顯示意圖在作為證成人要有道德的理由時不僅是內在理由，也會是外在理由。

我在第一節中曾指出 McDowell 如何論證道德理由的客觀性。McDowell 接受 Frege 的看法，認為正確的理論推理所要考慮的是推論為真的結構，因此在推理中所提出的理由，訴諸的是超越個人心理運作事實的獨立判準，例如外在事物的形狀、大小等等，使前提裡的真能保留到結論中。McDowell 將這個看法類推到實踐推理中，主張適當的實踐推理所訴諸的也是種獨立於個人心理運作事實之外的判準，而這個判準就是社會文化所提供的倫理觀點。社會文化的倫理觀點既然是整個社會所共享，此文化脈絡所認可的理由當然也就具備客觀性，不是只依據個人主觀的心理事實所決定了。但是這樣所稱的客觀，是依個別社會文化而定的標準，若人們的判斷果真是如同 Nisbett 等人所指出的那樣，深受所處社會文化環境所影響，那麼 McDowell 所說外在理由的客觀性，就與道德相對主義沒有分別了。

然而，倫理學家不一定要接受道德相對主義的觀點。即使肯定世界上存在有多元不同的社會文化環境，倫理學家仍然可以嘗試論證證成道德的理由如何具有客觀性。例如，Hursthouse 就採取亞里斯多德式的觀點，主張我們可以透

過人類作為一種物種的身份，依照這個物種的特性來指認普遍適用於人類的客觀德行。³⁵

在考慮德行如何獲得客觀證成時，Hursthouse 反對訴諸外在的中立科學客觀性，因為在考慮德行有何客觀理由的時候，必須理解德行「必然是實踐性的」。³⁶ 以某種德行作為行為者的行動的理由，需要顧及行為者本身如何理解那種德行。因此，她贊同 McDowell 所採紐拉特之舟的譬喻，以行為者的思考活動來理解與修正採取的理由。她認為這種看法有兩個優點：其一是可以避免極端的基礎主義，不用預設例如 Kant 那種特殊的先驗（*a priori*）法則來作為道德判斷的根源；其二，則是這種看法能夠避免淪為相對主義，以為道德規範只是將個人或文化價值合理化，而毫無修正的可能。³⁷ Hursthouse 認為，對生活在一個倫理社會中的人而言，他所表述出來的反省見解事實上也已經不只是在表達某種特定倫理觀點而已，而是顯示出這些見解可以禁得起檢驗。³⁸ 倘若不同的倫理觀點彼此之間有衝突，顯示的其實是不同觀點的支持者對於什麼是「人性」有不同見解的事實爭議。Hursthouse 主張，這些事實爭議能夠透過考慮人類作為自然界中物種所需滿足的目的而得以解決。³⁹

類似 Hursthouse 這種物種自然目的的主張，在其他亞里斯多德學派學者中也可以發現。例如 McDowell 就曾明確地說，人的第一天性不只是提供「形成反思的空間，第一天性的事實更是反思活動考量的部分內容」⁴⁰。不僅如此，康德學派學者也有類似看法。例如 Velleman 就認為，

低等動物不聽從理由，是因為牠們天生就不能夠受理由所影響。在這

樣的設想下，理性的行為者與這些生物不同，因為他擁有一種使他能

³⁵ Hursthouse, R. (1999). *On virtue ethics*. Oxford ; New York, Oxford University Press. p. 240.

³⁶ Ibid. p. 231.

³⁷ Ibid. p. 166.

³⁸ Ibid. p. 166.

³⁹ Ibid. p. 251.

⁴⁰ McDowell, J. (1998). "Two Sorts of Naturalism." in *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, Mass., Harvard University Press: 167-197.

夠承受並聽從理由的動機；這個動機會使他在各方面都受理由影響，

而不是只受那些會引起他特殊動機的理由所影響。⁴¹

無論這一些看法是出自亞里斯多德學派或康德學派的支持者，同樣都顯示出對人類具有理性能力這項事實的重視。而這項事實所反映的，正是足以反對道德相對主義的有力證據：人類能夠理解這世界，並與之互動，依賴的就是此一物種普同的理性能力。不同社會文化之間所存在的觀點差異，是在於他們認識世界的內容有不同理解，而不是認為他們所要求的客觀性有何差異。道德相對主義雖然也同意不同社會文化對於世界內容的理解會有不同，但是卻錯誤地限縮了對人類普同理性能力的影響範圍，忽略了人類社會彼此頻繁的互動關係，因而是種不切實際的主張。如同 Davidson 對「徹底詮釋（radical interpretation）」的設想，當不同社群彼此接觸溝通時，彼此都會試著將對方的言行舉止解釋成有意義的合理作為，以納入自己對這個世界的理解架構之中；因此，即使不同社會文化對於世界的內容有不同理解，但是成功溝通的情形中仍能建立起客觀性。道德相對主義者若要逃開這個批評，可能堅稱不同社會文化之間完全不可能有成功溝通，但是這是不切實際的想像。因此 Williams 才說，道德相對主義之所以不可信，是因為「每個【倫理】觀點都試著將自己的說法適用到整個世界，而不只是適用在『自己的』世界」。⁴²

由此觀之，證成道德的理由之所以有客觀性，其根據不是在於眾人的普遍接受，也不是在於不受其他主張所反對，而是在於對共享對象世界的肯定。只有在能夠肯定對象世界是共享的這個前提之下，世界對人們來說才會是客觀的。因而一個理由若是客觀的，就必須是對這個世界為真的描述。換言之，「真」與「共享」是理由具備客觀性的條件。因此，一個社會文化中所提供的一個道德理由如果是客觀的，就表示這個社會認可這個理由是一個對社會內部成員所共享的道德宇宙而言為真的描述。因此，我們可以肯定社會中的德行教化的確可能提供客觀的道德理由：只要這樣的道德理由是對參與者共享的整體倫理世界為真的描述。

⁴¹ Velleman, J. D. (2009). *How we get along*. Cambridge ; New York, Cambridge University Press. p. 120.

⁴² Williams, B. A. O. (1985/2011). *Ethics and The Limits of Philosophy*. London, Routledge. p. 176.

但是要特別注意的是，人們在有意識地提出對於共享倫理世界為真的描述時，會採取如同 McDowell 所指出的紐拉特程序來進行。這種動態調整的活動，正是我們先前在雙重歷程模式中所見到精緻歷程的運作過程。在精緻歷程中，人們會比較重視邏輯、強調一致性和可理解性。在人們提出理由的過程中，儘管社會文化所提供的理解架構會形塑、制約人們基本的信念系統，但是人們確實可以經由進入精緻歷程的反思而提出更合乎邏輯、更一致、或更容易理解的理由，進而改變文化系統與社會制度中對於世界的理解架構。歷史上就有許多證據顯示人們會透過精緻歷程的思辨，對於文化底蘊進行變革。例如，余英時先生在《論天人之際》一書中指出，在古代中國就有兩次重要的文化變革，一次是周公的「制禮作樂」，將以「德」作為「禮」的核心，取代了崇拜鬼神以祈福的文化，另一次則是孔子以「仁」作為禮樂核心的論述宣講，最終取代了社會對「天命」的關切，而轉向了個人精神層面上的內向超越。⁴³ 社會能夠進行這樣的轉變，顯示出人們不只是接受社會文化的制約，更能夠主動地創造對於「共享的倫理世界如何為真」的理解。

至此，我已完成本節的第一個工作。而既然我主張意圖是證成要有道德的理由，接下來我就要設法論證意圖是客觀的。

如同先前所述，要論證意圖是客觀的，必須指出意圖表示了在共享的倫理世界為真的描述。因此，第一步需要指出意圖的公開性，才能說明意圖如何能被公開地認知為真。事實上，許多哲學家都同意意圖具有公開性。例如，Anscombe 就認為行為者在行動中的意圖並不是完全私密內在的事物。⁴⁴ 相反地，儘管行為者內心有部分可免於他人懷疑的權威，但他說他有何意圖的這份權威仍受到一份限制，必須要表達出一定程度的真誠，使其他人能夠理解他的行動與他所希冀的目的之間的關係。⁴⁵ 因此，當行為者有意地採取了某個行動以達成某個目的時，他不能說自己不是藉這個行動去達成那個目的，也就是不能公然宣稱自己沒有該行動的意圖。Anscombe 特別指出，這正是 Wittgenstein 在 *Philosophical Investigation* 中所表達的，當人們論及自己行動的意圖時，其實是想向他人揭露「自我」。⁴⁶

⁴³ 余英時 (2014). 《論天人之際：中國古代思想起源試探》. 臺北, 聯經出版公司. p. 106-107.

⁴⁴ Anscombe, G. E. M. (2000). *Intention*. Cambridge, Mass., Harvard University Press. p. 36.

⁴⁵ Ibid. p. 44.

⁴⁶ Ibid. p. 45.

但需注意，「表示意圖」這種揭露自我的活動，不一定需要依靠語言文字來表達。在很多情形中，我們可以依靠對方的肢體活動，甚至是社會中的行為常軌與默契來辨識。例如，當警察站在路口向來車舉起手來，有經驗的汽車駕駛都能夠知道警察比出這手勢表示「請停車」。或者我們在第二章中曾經提過另外一個更明顯的例子：兒童心理學家 Tomasello 在實驗中發現，在看到手拿重物而無法打開櫃子的成人時，十八個月大的幼兒就會懂得「這個大人想要開門」而去幫忙。⁴⁷ 另外，這種辨識行為者意圖的能力，也不僅限於人類。動物行為學家 de Waal 在觀察黑猩猩社群活動的時候，發現其中一位黑猩猩在觀察到另外一位黑猩猩因為受傷而無法取水時，能夠知道「她想喝水」而去幫忙取水。⁴⁸ 這些例子明白顯示出意圖確實有公開的一面，能夠為其他個體所認知。

然而，客觀性的要求並非只要具有公開性就夠了，還必須要對共享的倫理世界為真才行。對於揭露自我行動意圖的行為者來說，當他真誠地說明自己的意圖，而且能夠在整個社會中公開地被認可為他確實表達了行動與目的之間的關係時，我們可以說他的確是在陳述一件事實。但是從另一方面來看，行為者以外的其他旁觀者要正確辨識行為者的意圖時，並不總能成功。在兩種可能的情况下，我們會無法正確辨識行為者公開的意圖：（一）行為者有意地欺騙判斷者；（二）判斷者不在行為者所處的脈絡中，無法理解其理由所訴諸的架構。在第一種情況中，行為者所宣稱的意圖並不為真；而在第二種情況中，行為者與判斷者之間並未能夠共享對於所處倫理世界的理解架構。在這兩種情況中，意圖就失去了客觀性。

儘管有這兩種可能失敗的情形，但是也正因如此，我們反而可以說社會中所進行的道德教化，其實是一種辨識意圖的教育過程。當行為者有意欺騙，就容易因為提供了不一致的信念，而使得行為者與其他人無法共享對所處倫理世界的真知識，因而會遭到揭穿，或者是無法溝通。孔子就曾說：「視其所以，觀其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉？」⁴⁹ 事實上，如同 Anscombe 所指出的，意圖的公開性要求會使得人們在辨識行為者的意圖時，並不只是完全

⁴⁷ Tomasello, M. (2009). *Why We Cooperate*. Cambridge, Mass., MIT Press.

⁴⁸ Waal, F. B. M. d., et al. (2006). *Primates and Philosophers : How Morality Evolved*. Princeton, N.J., Princeton University Press.

⁴⁹ 《論語·為政》。

依賴行為者自身的權威，還必須考慮這個對意圖的宣稱是否能夠支持行動與目的之間的連結，而這連結是可以受到公開檢驗的。能夠支持這樣的連結，行為者的意圖才會被判斷者視為其行動的證成理由。我們尤其可以明顯發現，在家庭教育中，父母親對孩子的道德教養，更是教導孩子如何辨識以意圖作為行動理由的過程。林火旺教授在《品德教育》中特別指出，父母長輩的身教未必能夠使德行教化成功，必須要透過言教的方式，使孩子能夠知道行動的理由，品德教育才有成功的可能。⁵⁰ 在第三章中我們已經證明過，意圖就是行動的證成理由，因此，品德教育的成功端賴於使學習者能夠妥適地辨識意圖，指認出這樣的意圖如何能為行動提供證成，使學習者不只知道在所處社會文化脈絡中道德規範的內容，更可以從獲得證成的過程中將這些外在規範內化為良善的品格，使他能夠打從心底肯定自己願意行善的努力。就知識作為整體來看，品德教育與其他方面的知識一樣，都必須仰賴對於共享世界為「真」的理解。因此可以說，品德教育的其中一項目標，就是要能夠使學習者提出的行動理由必須為真，以與其他知識教育所得到的信念得以彼此支持。就此而言，一套成功的品德教育，就要能夠避免作為證成理由的意圖失去客觀性。

除了「真」這個條件之外，客觀性還要求行為者與判斷者之間必須共享同一脈絡。這裡所稱的同一脈絡不只是辨識事物真假的科學世界觀，而是包含整體倫理文化價值在內的認知觀點。行為者與判斷者在協調認知觀點的過程中，可能採取彼此的觀點設想、進行推斷。例如行為者可能會在行動的同時想著：「其他人會怎麼看我的作為、會怎麼想」，並從而調整自己的行動；而判斷者可能會在察覺行為者行動時想著：「他這麼做原來要是表示這個意義」，並據以判斷是否合乎自己所肯定的價值。然而，這樣的協調設想不一定每次都能成功。除了先前提到 Nisbett 所舉出東西方文化環境造成的差異之外，我還必須特別強調，即使判斷者與行為者處在同一社會之中，並不表示就在同一脈絡之中。例如，在《論語·憲問》中，子貢就曾這麼問孔子：「管仲非仁者歟？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」孔子雖不同意這樣的見解，但卻只說出了管仲的貢獻，而未能明白回答子貢究竟管仲是否算得上是仁者。⁵¹ 事實上，即使是同

⁵⁰ 林火旺 (2011). 品德教育. 新北市, 國立空中大學.p. 41.

⁵¹ 《論語·憲問》。

一社會中的同時代人，也未必能夠理解行為者的行動意圖。再以管仲為例，在《列子·力命》中描述了一段關於管仲與鮑叔牙的故事：

管夷吾、鮑叔牙二人相友甚戚，同處於齊。……管仲嘗歎曰：「吾少窮困時，嘗與鮑叔賈，分財多自與，鮑叔不以我為貪，知我貧也。吾嘗為鮑叔謀事而大窮困，鮑叔不以我為愚，知時有利不利也。吾嘗三仕三見逐於君，鮑叔不以我為不肖，知我不遭時也。吾嘗三戰三北，鮑叔不以我為怯，知我有老母也。公子糾敗，召忽死之，吾幽囚受辱，鮑叔不以我為無恥，知我不羞小節，而恥名不顯於天下也。生我者父母，知我者鮑叔也。」此世稱管鮑善交者，小白善用能者。⁵²

在這則故事中可以看出，真正要能夠理解其他人意圖，不僅是共同處在同一個社會、同一個時代，還必須要能夠真正與行為者共享同一個價值觀底下的行為脈絡。但是這要求難道不會太過嚴苛嗎？我認為不會。依據在上一節中所說，社會文化的教化能夠提供身處其中的成員一種認識理由的理解結構。因為這種理解結構是所有成員能夠共享的，因此即使判斷者一時之間無法正確判斷行為者的行動，但是當行為者真誠地表示其意圖時，判斷者的確可以從相同的理解結構中辨識這確實就是理由。在管仲的例子中，社會中的其他人雖然未能夠像鮑叔牙一樣熟悉管仲，但是當管仲說他自己「家貧」、「有老母」、「不羞小節，而恥名不顯於天下」時，其他人也能夠依照社會裏頭提供的理解架構，接受管仲「多分錢財是為了養家」、「從戰場逃跑是為了孝親」、「不自殺殉主是為了成功立業」的理由，並將管鮑之交譽為佳話，這事實上就證明了判斷者與行為者之間確實共享了同樣的理解結構。依此而言，社會文化所提供的教化脈絡，就是使共享得以可能的基礎。

可能有反對者會質疑，依照這樣的說法，是不是要預設有一種獨立的道德或者真實世界，才能夠說他們共享了同樣的世界？但我其實並需要不採取如此

⁵² 《列子·力命》。

極端的立場。相反地，我採取的是一種較為緩和的客觀主義。我這種緩和的客觀主義不需要預設絕對真實的世界，也不需預設什麼才是普世的道德，只需要肯定行動者與判斷者彼此的確能夠透過共享所處的倫理世界的理解結構，而辨識出行動者的意圖就夠了。

另一種可能的反駁，是認為我可能主張判斷者必須要完全知道行為者意圖的內容，但是這將免不了要面臨到心智哲學中的他心（other mind）問題。但是我不需要特別擔心這個反駁意見。在我這種較緩和的客觀性主張下，行為者與判斷者之間共享的意圖，是一種條件式的限制約束。這個看法來自於 Velleman 論證意圖如何可能為人共享的啟發。Velleman 指出，說兩人或多人之間共享意圖，是指他們能夠共享一個行動計劃，決定透過什麼方式來作出決定。⁵³ 當一個人公開表示意圖時，並不只是在報告或者預測他的行為，而是要透過這樣的表示他將會完成此行動計劃。例如，當張三說「我要去散步」時，他不只是報告自己心裡頭的想法，他要真的去散步，而且他要持續完成「散步」這個行動計劃。而當張三向他太太提議：「要不要一起去散步？你去我就去」時，他太太若回答：「那我要去」，這表示張太太所表達的意圖滿足了張三提議的條件要求。這種情況下，可以說「一起散步」是兩人共享的意圖。相對地，若張太太回答：「你去我就去」，我們通常會認為這表示張太太提出了新的條件，而不是滿足張三提議的條件，因此我們會覺得這樣的回答沒有誠意。Velleman 指出，在一群行為者共享意圖的時候，成員不只是個人要形成相關的意圖以滿足共同的行動計劃，而且還必須肯認彼此的決意。⁵⁴ 例如在上述散步的例子中，張太太不一定靠口頭回答，而是點了點頭，換上布鞋準備出門，而張三在這情形中要能夠知道他太太這舉動是答應一起出門散步的意思，他們才會共享了「一起散步」的意圖。

然而，除了 Velleman 所論證的，同為行為者可以共享行動意圖之外，判斷者如何能與行為者共享行動意圖？事實上，正如先前所說，社會文化的脈絡提供了判斷者一種理解結構，而判斷者在理解行為者意圖的時候，也同樣是判斷是否滿足了這理解架構所提供的條件限制。這種理解的條件限制，包括了在第三章中 Cushman 與 Mele 的實驗中所彙整出的「D 規則」、「B 規則」或「MB

⁵³ Velleman, J. D. (1997). "How To Share An Intention." in *Philosophy and Phenomenological Research* LVII(1): 29-50. pp. 32-33.

⁵⁴ Ibid. p. 46.

規則」等。⁵⁵ 不同的社會文化脈絡，可能會偏重其中的某幾條規則，但是都同樣顯示出判斷者透過是否滿足條件限制的方式來辨識行為者的意圖。如果行為者滿足了在這社會文化脈絡中所要求的條件，那麼我們就能夠成功辨識出他的意圖，與他共享他的行動意圖。相反地，如果行為者無法滿足條件，那麼判斷者就不會接受那個意圖可以作為客觀的理由，因為那表示行為者與判斷者並不共享同一理解結構。

至此，我已完全論證了本章要證明的第一個命題，亦即共享的意圖作為如何能夠作為外在理由，並且指出意圖要作為證成道德的理由，需要在什麼樣的條件下才具備客觀性。此外，我也回應了對這個主張的可能反駁，更說明了這個主張的優點。按照這樣的設想，社會文化所提供的道德教育，尤其是道德哲學教育，事實上就是人們得以指認出證成道德行動的理由的充分必要條件。因此，可以說道德哲學教育的重要性與其意義，就在於教導人們認識要有道德的理由何在。

然而，既然本章從 McDowell 對 Williams 的批評開始，論述了證成要有道德的外在理由如何可能，那麼我又怎能夠支持 Williams 說真正證成要有道德的理由是內在理由呢？在理由內在論與外在論的爭辯中，哪一方才有真正決定性的成功論證呢？要回答這些問題，我們就必須從 Williams 對 McDowell 的回應開始考慮起。事實上，針對 McDowell 的反駁，Williams 特別做了仔細的回應，指出 McDowell 如此主張外在理由時可能遭遇的困難與限制。我將在下一節中說明為什麼理由內在論確實較為可信，而外在理由又會面臨什麼樣的限制。

第四節 道德與運氣

儘管 McDowell 已經論證了外在理由如何可能，但是這是否就代表 Williams 的理由內在論主張失敗了呢？如果理由內在論要能成立，該怎麼回應 McDowell 所提出外在理由的挑戰呢？如果理由內在論者能夠成功回應，那麼是

⁵⁵ Cushman, F. a. M., A. (2008). "Intentional Action: Two-and-Half Folk Concepts?" in *Experimental Philosophy*. J. a. N. Knobe, S. Oxford, New York, Oxford University Press: 171-188. p. 175.

否能指出外在理由有何限制？這是在這一節要回答的問題。我也將證明為什麼意圖會是道德運氣中最穩定的因素，而這又顯示出什麼重要性。

Williams 對於 McDowell 所主張的外在理由，提出了兩個回應。第一個回應，是理由外在論者無法適當說明要如何將普遍的外在原則適用到個人身上；而更關鍵的第二個回應，則是點出主張外在理由將很難回應道德運氣造成的威脅。

我們先從第一個回應看起。Williams 首先指出，McDowell 混淆了兩個命題：

(R) A 有【證成】理由做 ϕ 。

(D) 若 A 正確地慎思，他就會有動機去做 ϕ 。⁵⁶

如同先前所述，在 McDowell 的說法中，(R) 命題是 (D) 命題的結果：社會文化所提供的脈絡，就是提供行為者 A 進行正確慎思的架構；而在這樣的架構之下，可以說行為者有理由做 ϕ 。但是 Williams 認為這樣的主張並不可信，因為只要考慮「是否在所有情況中的 (D) 命題都可以用 (R) 命題來取代」，就可以發現 McDowell 的說法並不能成立。對內在論者來說，在某些情形中，(D) 命題確實可以由 (R) 命題所取代，但是這並不代表行為者 A 事實上就能夠正確地慎思，而這也正表示 (R) 命題與 (D) 命題有顯著區分。⁵⁷ 舉例來說，太平天國的洪秀全可能因為夢見天使向他傳達了某種天啓，因此受洗信了上帝，但這夢中天使的勸導卻不一定是社會中認為正確的慎思途徑。由此可知，當內在論者說行為者有理由做某事，不一定是說他的理由必須來自於正確慎思的決定，可能是例如想像力的作用所致。

Williams 認為，McDowell 因為混淆了內在論者對 (R) 命題與 (D) 命題的看法，因而得出了一個結論：(C) 若 A 是個正確慎思者，A 就會在適當的情況下有動機去做 ϕ 。⁵⁸ 那麼，什麼樣的人才是「正確慎思者」呢？從 McDowell 對於第二天性的主張中來看，正確慎思者指的就是受到適當教化的人。Williams 認為，即使先不論亞里斯多德式的教養觀所面臨的問題，McDowell 所接受的 (C) 命題其實來自於另一個命題 (G)：正確慎思者在適當情況下會有

⁵⁶ Williams, B. A. O. (1995/2012). "Reply to McDowell." in *Internal Reasons: Contemporary Readings*. K. S. a. H. Paakkunainen. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press: 89-97. p. 90.

⁵⁷ Ibid. p. 90-91

⁵⁸ Ibid. p. 91.

動機去做 ϕ 。⁵⁹ (C) 命題只是 (G) 命題的個殊化結果而已。因此，若按照 McDowell 的主張，可以從 (G) 命題推出 (C) 命題，而從 (C) 命題又能夠推出 (R) 命題。這樣的推論只需要考慮其形式就能夠成立，而完全不涉及個別行為者 A 的相關事實。

不過，要是外在論者如此主張，隨即會遭遇到困難。我們可以設想，就算行為者已經長大成人而且能做出合理判斷，但假如他本人不是一個正確慎思者，那麼社會文化所提供的外在理由豈不是毫無用處？例如，一個脾氣暴躁的人可能自知缺乏自制，因此他慎思的結果可能是不要克制自己的脾氣，此時就算告訴他正確慎思者會如何做，也不能夠套用在他身上。這種情形顯示出，(G) 命題根本無法適用在個別案例上。

外在論者可能會想訴諸另外一種解決方案，也就是主張「正確慎思者」是一種理想。但是 Williams 正確地指出，如此一來 (G) 命題將無法支持 (R) 命題，除非加上「A 真的能夠成為正確慎思者」這項前提。但是如此一來，外在論者就必須要論證 A 能夠成為正確慎思者的可能性。而這恰恰正帶進了 Williams 對 McDowell 所提的第二個回應，也就是道德運氣的影響。

Williams 提及道德運氣影響的時候，同樣分為兩個部分來回應。第一，Williams 認為 Aristotle 自己根本就不同意一個人因為是人，就能因這身份而過著對人而言是「好」的生活。在 Aristotle 的看法裡，女人、天生的奴隸，還有那些未曾受到適當教養的人，都同樣缺乏能夠正確慎思的能力。對女人、天生的奴隸，以及未曾受到適當教養的人來說，他們沒有辦法過一個對人而言是好的生活（也就是正確慎思的生活），這是他們的運氣使然。⁶⁰ 第二，即使外在論者只談成為正確慎思者的可能性，他們事實上也與 Aristotle 的看法相左。在 Aristotle 看來，只有真正實踐了德行的人，才能被稱為有德；同樣地，只有真的已經正確慎思的人，才能被稱為正確慎思者。但是如果一個人因為命運不幸，使得他在娘胎裡就有了嚴重的智力缺陷，那麼外在論者將無法解釋有什麼外在理由可以適用在他身上。⁶¹ 在 Williams 看來，無論是 McDowell 或 Hursthouse 這些新亞里斯多德學派學者，如果想要避開 Aristotle 這種對於「潛能必須實現」的嚴格說法，就得跟康德學派的學者一樣，要回答到底行動是出於自由意志，

⁵⁹ Ibid. p. 91.

⁶⁰ Ibid. p. 94.

⁶¹ Ibid. p. 95.

或是依據品格決定的難題。但是對這問題的可能解法，都免不了環繞在對於行為者內心的描述，而這也正是說，必須訴諸內在理由。⁶²

由此來看，Williams 如此強力地為內在理由辯護，其實是因為他相當重視運氣對道德所造成的影響。Williams 在“Moral Luck”一文中特別指出，許多學者反對道德的證成會受運氣影響，主張以理性作為對抗不公平世界的庇護。⁶³ 例如我們在前一節中可以看到，無論是亞里斯多德學派或康德學派的支持者，都肯定了人類具有理性能力這項事實。而且因為肯定了人類有理性能力，這些支持者也都隱然地認為理性的充分發揚就是人類這物種的目的，而外在理由就建立在人類共同理性的基礎之上。在這種觀點下，道德的證成必須來自於理性，而不能夠是運氣決定。但是 Williams 反對這種觀點，認為道德的證成也會受到運氣影響。他以知名藝術家 Gauguin 為例，Gauguin 為了要成為偉大的畫家，拋妻棄子遠渡重洋，但是在他成功之前，除了內在反思之外，沒有什麼理由能夠證成他這麼做。

那麼，究竟我們說「理由為行動提供證成」是什麼意思呢？一般來說，要考慮 Gauguin 的慎思歷程是否能夠得到證成，往往是去考慮他的作為是否相對於他的處境是合理的，而這種考慮會包括了他的想法是否一致、對於可能性結果的理性評估、當時最佳的行動順序等等。⁶⁴ 然而，Williams 指出，如此一來就會很難解釋個人的慎思過程與行動結果之間的落差。如果一個人好好慎思，但是行動的結果卻很糟，我們該怎麼理解他的思考居然能夠提供他行動的「證成」？認為理性能夠提供證成的一方可能會說，我們承認人生中有許多因素會影響行動的結果，但是承認這些限制而忽略某些過於遙遠、不可控制的因素，並不是不理性的。因此，正確慎思所提供的保證，是使行為者能夠免於對行動不負責任的責難，正如 Rawls 所說，「理性個人的指導原則，就是去從事那些無論結果為何，也永不需要埋怨自己的那些行動」。⁶⁵ 可是即使提出了這樣的限制，仍然不能避免個人之所以是如此一個個人，會有什麼樣的傾向、性情、偏好或是理性思考的能力，事實上都是天生運氣（constitutional luck）所致。如

⁶² Ibid. p. 95.

⁶³ Williams, B. A. O. (1976). "Moral Luck." in *Moral Luck*. Cambridge, UK, Cambridge University Press: 20-39. p. 21.

⁶⁴ Ibid. p. 31.

⁶⁵ Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press. p. 442.

果外在理由的成立必須依靠人類的理性能力，那麼對於個別行為者而言，行動的證成理由總是會受到運氣威脅。在 Williams 這樣的設想之下，理由外在論者訴諸理性來避免運氣影響的努力，其實是一種將特殊的道德要求強加在個別行為者身上的過分要求。Williams 直指理由外在論者這種為了確保道德證成不受運氣影響的主張，使得行為者即使沒有能力，卻也要被迫負擔起消極責任（negative responsibility），將會與我們認可的道德直覺相悖，反而不該被接受。

綜而觀之，若按照 Nagel 的分類，Williams 反對外在理由的主張中包括了兩種道德運氣的概念。其一是天生運氣，也就是一個人之所以是如此一個人，擁有什麼樣的偏好、能力、性情等等構成這個人的要素，是受到了運氣影響；其二，是結果運氣（luck of effects），也就是一個人的行動或計劃的最後結果，是受到個人能掌控以外的力量所左右。⁶⁶ 由此來看，Williams 以道德運氣反駁的策略有兩個步驟：第一步，若理由外在論者承認了結果運氣，那麼就不能夠把正確慎思當作行動的證成來源；第二步，若外在論者反對結果運氣對證成的影響，主張正確慎思有其合理限制，不能以無法預見的結果來反駁，那也仍須面臨天生運氣對行為者能否進行正確慎思的詁難。而透過 Williams 的這兩步驟策略，我們正可以發現外在理由的限制就在於先天運氣的影響。更清楚地說，意圖作為外在理由，是透過社會文化所共享的理解架構才能成立，但是行為者與判斷者會處在什麼樣的文化脈絡中、擁有什麼樣的基本觀點，既不是個人能夠主宰，也不是社會文化本身能夠決定的。

然而，天生運氣的威脅並不只針對外在理由，內在理由也同樣會受到運氣的影響。事實上，Williams 自己也承認，道德不免屈從於天生運氣的影響。⁶⁷ 個人的天性稟賦與際遇，都一樣受到運氣左右。而無論古今中外，許多學者都指出這運氣的影響其實正是人生的常態。例如在《列子·力命》中，談到「管鮑之交」的故事時，除了指出理解他人意圖的困難與可能之外，作者還有一段評語，充分顯示出運氣對道德評價所扮演的重要角色：

⁶⁶ Nagel, T. (1993). "Moral Luck." in *Moral Luck*. D. Statman. Albany, New York, State University of New York Press: 57-71.

⁶⁷ Williams, B. A. O. (1976). *Ibid.* Cambridge, UK, Cambridge University Press: 20-39. p. 21.

……然實無善交，實無用能也。實無善交實無用能者，非更有善交，更有善用能也。召忽非能死，不得不死。鮑叔非能舉賢，不得不舉。小白非能用讎，不得不用。⁶⁸

從這段評語來看，《列子》的作者與 Williams 有著一樣的看法，都認為獨立於現實世界的評價其實是一種幻覺或虛構。這一段評語中連串的「不得不」，恰恰正反映了 Nagel 所說的，在承認天生運氣有影響的前提之下，會發現人幾乎不可能有任何事情能夠抗拒運氣而決定。⁶⁹ 就此來說，行為者會有什麼樣的意圖，也同樣受到了運氣所決定。那麼，既然意圖是證成行為者要實踐道德行動的內在理由，當然也會受到運氣所限制。

既然內在理由也與外在理由同樣會受到運氣影響，那麼當我們在追究到底道德的理由是什麼的時候，究竟是內在理由還是外在理由呢？這樣的問題有點容易誤導。在真實世界中，人們大多數的行為並不是單純只受到任何單一因素決定。因此，對一個人的行動提出理由來證成的時候，可以訴諸許多不同理由，可以同時既有內在理由，也有外在理由。雙重歷程模式對於人們如何進行道德判斷的說明中特別強調，個人與其環境之間是一種複雜的互動關係。社會文化環境提供了個人認識世界的基模，主導了自動歷程的運作，但是個人在精緻歷程中仍然能夠透過思索，提出論述，進而調整社會文化的架構。

然而，正因為人在文化中仍然能有主動性，我們可以合理地宣稱：不管是對行為者或是其他判斷者來說，內在理由仍然是證成要採取道德行動的真正理由。即使承認內在理由並非絕對不會受到道德運氣所影響，但是如果運氣就扮演了所有的角色，使得我們在這世界上完全只是偶然，那麼內在理由反而就是唯一能夠提供我們作為行為者能夠接受的必然理由。這是因為儘管未必所有人都會接受相同的外在理由，但是當我們考慮到每個人都是行為者的時候，他對自己所採取的行動所提出的證成，事實上就是訴諸他能夠肯定表達了行動意義的內在理由，也就是他的意圖。在這樣的考慮下，承認運氣有影響，反而是肯

⁶⁸ 《列子·力命》。

⁶⁹ Nagel, T. (1993). "Moral Luck." *Moral Luck*. D. Statman. Albany, New York, State University of New York Press: 57-71. p. 58.

定了將行為者的意圖當作他道德行動的內在理由，而且是最穩定的因素。我這裡所說的穩定，並不是指意圖的內容不會受到運氣影響，而是說無論其內容為何，行為者在形式上「總是」將意圖當作證成理由。

至此，我已經證明了為什麼意圖是在道德運氣中最穩定的因素。同時，在這過程中也顯示出，當我們認為探問「為什麼要有道德」是個有意義的問題時，其實是肯定了回答這個問題的行為者能夠提出理由。而這不只是肯定他有理性能力這項事實，也是肯定他是一個行動者，具有主動性（agency）的身份，更是肯定他與我們共享了同樣的道德宇宙。這個行為者不一定是其他人，當我們自問「為什麼我要有道德」的時候，就是對自我的一份尊重與肯定。

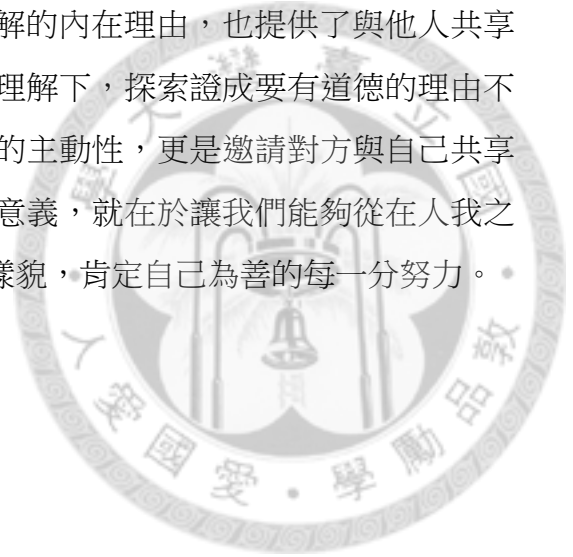
第五節 小結

在考慮行動有什麼理由時，McDowell 對於 Williams 的理由內在論提出了重要的質疑：社會文化所提供的脈絡，可以提供外在理由。這項嘗試為行為者的理由提供動機，使道德外在理由能夠內化到行為者心中的努力，也就是現實生活中道德教化的目標。

但是將理由建立在社會文化的脈絡上，可能會被批評為道德相對主義。而如果要確定證成要有道德的理由是客觀的，就必須指出這樣的客觀性何在。我在第三節中論證了，作為理由的意圖所具備的客觀性，會建立在三個條件上：一是意圖的公開性，二是理由的提出者與接受者需要共享同樣的倫理世界觀，三是對這個世界的描述為真。而我也已論證了「意圖作為證成要有道德的理由」如何能夠滿足這三個條件：透過教化的過程，判斷者能夠與行為者共享相同的倫理世界觀，而且得以辨識行為者在揭露自我時所公開表示的意圖是否為真。

然而，正如 Williams 所指出的，外在理由不能夠不顧慮個別行為者的心理事實來談內化。況且，當我們承認不只是道德行動，而是包括整個人生際遇在內，都經常受到運氣影響，那麼為要求行為者採取道德行動找證成理由時，對行為者來說最能夠穩定的就是作為內在理由的意圖。

綜合來說，意圖不僅是提供了自我理解的內在理由，也提供了與他人共享理解這個世界結構的外在理由。在這樣的理解下，探索證成要有道德的理由不是一種對於道德的懷疑，反而是肯定了人的主動性，更是邀請對方與自己共享對於世界的理解。而探究道德哲學的重要意義，就在於讓我們能夠從在人我之間的溝通中，透過形塑、認識自我的實際樣貌，肯定自己為善的每一分努力。



結論

儘管一般人在日常生活中都知道在道德上應該做什麼，但是總有些時候會懷疑這麼做的理由。道德懷疑論者所提出的挑戰，其實反映出的也就是人們對自己可能犯錯的一種警示。然而，道德哲學家的工作不僅在於解釋人們如何有道德的理由，也能夠藉著這番解釋證成人們應該要有道德。

我在第一章中嘗試論證了為什麼將道德的理由訴諸調和利益是不可行的。一來利益雖然可能形成動機，但無法為道德本身提供證成，二來利益的有無總是受運氣所威脅。我們尤其可以設想，當人們身處在對於利益有不同理解的多元環境中，要說服不同群體能夠接受其他群體的道德訴求時，除了在利益之外提供一個可以共同接受的基礎，實在別無他法。

對這個基礎的迫切需求，就顯示出道德心理學的重要性。在第二章中，我從 Anscombe 對過去道德哲學的批評開始反思，試著提出道德心理學應當具有的三面架構：生理基礎、判斷歷程、概念分析。我們可以想像道德就如同一層屋頂，架立在這三個支柱之上，而將道德這屋頂樑接在這三個支柱的關鍵，就是行為者的意圖。在第三章中，我已經論證了意圖如何能夠作為道德行動的理由，而且從行為者與行動之間的密切關係來看，可以肯定意圖就是道德行動的內在理由。

但是意圖不僅作為內在理由，而且也會是一個具有客觀性的理由，能夠使其他人得以辨識。這不只說明了我們對於「道德理由是可公開的」的直覺，而且更能夠支持社會中的道德教化，使道德教育能夠成功。按照這方式去設想意圖，我們對於道德判斷的解釋將可以更加周全，更能夠對人類的道德生活提供完整的解釋。這種對意圖作為道德理由的設想，更能夠說明五種情況：（一）道德推理；（二）跨文化社會的道德判斷；（三）超義務行為；（四）個人的道德進展；（五）道德餘憾（moral residue）。首先，道德意圖可以透過語言表示，這使得我們能夠透過適當的命題表述而與其他人溝通，並提出論證來作為支持。例如說，管仲所提的「家有老母」，在加上了文化中或隱或顯肯定的「孝親是道德上的好事」、「逃跑是為了活命」、「活命才能夠孝親」等前提後，其他人可以適當地從中推論出「管仲應該逃跑」這個結論。即使是不依賴

語言就能辨識出的意圖，也同樣可以透過這種方式進行推論。例如先前提到的黑猩猩，或是還沒有完整語言能力的幼兒，作為旁觀者的我們都能夠描述其意圖，並提出可信的推論。其次，在這樣的模式之下，即使是不同時空環境的判斷者，仍然可能適當地辨識行為者的行動意圖。例如，身在現代華人社會中的我們，在接受了對古代希臘文化的適當教育後，可以理解 Socrates 在審判後從容赴死的理由。另一方面，身處現代華人社會的我們，在現代人權思想的影響下，也會批評十八世紀的美國人蓄養黑奴的理由不能成立。採取這種可以橫跨時空的理解模式，讓我們能夠適當地看待人類歷史，能夠賞識並傳承不同世代與文明的智慧。

第三，將意圖當作理由，更能說明「超義務行為」。超義務行為指的是超出義務要求範圍的道德行為。但是義務所要求的行為若有範圍標準，就只有在共享的視野中才可能存在。對做出超義務行為的行為者本人來說，他自己往往不認為（或不需認為）那樣的行動超出標準，而是他真正的目標所在。而既然對行為者來說只有做與不做而沒有範圍標準，那就表示超義務行為所超越的範圍標準，就只能是由第三人稱的判斷者所共享的理解架構所提供。在這樣的理解下，行為者雖然自己不必認為自己做的事超過要求，但是旁觀的判斷者卻能夠同意他的作為確實不只是好，更是超乎「我們的期待」。

第四，這種理解模式更能夠理解個人的道德進展。在成長的過程中，個人一方面會透過學習而調整看待世界的眼光，另一方面也會記得自己過去的許多行為。而在這過程中，人可能會因為學習而發現自己無法共享過去的自我所採取的某些行動意圖，因此會感到後悔，並設法改變；當然，人也可能在學習的過程中不斷重複增強對於過去意圖的肯定，而養成堅持依照該類意圖而行動的習慣。但是必須注意，將意圖當作道德的理由並不表示人所有的意圖都是關於道德的。由於人們在社會文化中所掌握到的脈絡內容極為龐雜，因而會擬定不同的行動計劃，也就是說，會有各式各樣的意圖。可是當我們在探問道德行動的理由時，行為者提出的理由必須是關於道德的才能夠作為證成。因此，當我們問 Knobe 實驗中的那位董事長為什麼要破壞環境（或保護環境）時，他若回答「因為我要賺錢」，我們會無法接受，反而會認為他這個理由不是我們能共享的道德理由。我們若要能跟他共享這個理由，是共享了社會文化中提供對於

「開始新計劃能夠賺錢」的理解結構，而不是共享了對於什麼是道德的理解結構。

第五，將意圖當作理由，我們也更能夠說明為什麼會有道德餘憾。所謂的道德餘憾，指的是行為者在不同的道德行為選項中做出了選擇，但事後對該行動選擇感到後悔、憾恨等負面感受。這種情形正如先前所說，個人做出行動後，可能在未來回顧時，發現自己無法與過去的自我共享相同的意圖，因而不能同意自己過去那樣做的理由。在這種情況中，更能夠明顯看出行為者自己也有身為判斷者的一面。而個人同時身兼行為者與判斷者兩個面向，不只是表現在檢討過去的作為上，也同時表現在對於當下立即行為的指引，以及對未來行動的規劃上。成功的道德哲學教育，之所以經常需要透過歷史例證與思想實驗來進行，其實也就是要使人類所擁有的良好記憶力與想像力，在這些檢討、指引與規劃的活動中得到充分發揮。

回顧道德懷疑論者所提出的兩項挑戰，一是「道德與利益是否有衝突」，一是「道德是否能避免運氣影響」。我承認懷疑論者在第一項挑戰上確實取得了優勢，不同的利益之間就經常造成衝突，更遑論與道德之間能獲得調和。儘管如此，懷疑論者並不因此就能論稱人們沒有理由要有道德。相反地，建立在一套適當的道德心理學模型上的道德哲學，確實可以透過對人們行動的描繪，論證人們的確有要有道德的理由，而且「行為者的意圖」作為這樣的理由，在運氣的威脅下也確實依然穩固。我們生而為人，難免偶爾會對自己有所懷疑，但是每一次的道德行動，以及每個在道德行動中的意圖，都是足以讓我們克服這些懷疑的強大力量與根據。



參考文獻

- Annas, J. (1981). *An introduction to Plato's Republic*. New York, Oxford University Press.
- Anscombe, G. E. M. (1958). "Modern Moral Philosophy." in *Human Life, Action and Ethics*. M. Geach and L. Gormally ed., Imprint Academic: 169-194.
- Anscombe, G. E. M. (2000). *Intention*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Aristotle, R. C. Bartlett, et al. (2011). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. London, University of Chicago Press.
- Bratman, M. (1984). "Two Faces of Intention." In *Philosophical Review* 93.
- Broome, J. (2001). "Are Intentions Reasons? And How Should We Cope with Incommensurable Values?" in *Practical Rationality and Preference: Essays for David Gauthier*. C. M. a. A. Ripstein, Cambridge University Press: 98-120.
- Chen, S.-W. (2013). "The Order Effects of Emotional Impact on Moral Judgment." Taipei.
- Churchland, P. S. (2011). *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*. Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Cushman, F. a. M., A. (2008). "Intentional Action: Two-and-Half Folk Concepts?" in *Experimental Philosophy*. J. a. N. Knobe, S. Oxford, New York, Oxford University Press: 171-188.
- Darwin, C. (1989). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. New York, New York University Press.
- Davidson, D. (1963). "Actions, Reasons, and Causes." In *Journal of Philosophy* 60: 685-700.
- Flanagan, O., Hagop Sarkissian, and David Wong (2008). "Naturalizing Ethics." in *Moral psychology, vol. 1*. W. Sinnott-Armstrong. Cambridge, Mass., MIT Press. pp. 1-25.
- Flannery, K. L. (2009). "Why Does Elizabeth Anscombe Say that We Need Today a Philosophy of Psychology?" in *Philosophical Psychology*. C. S. Titus. Arlington, Virginia, The Institute for the Psychological Sciences Press: 38-54.
- Frankfurt, H. G. (1978). "The Problem of Aciton." In *American Philosophy Quarterly* 15: 157-162.
- Gazzaniga, M. S. (2011). *Who's in Charge? : Free Will and the Science of the Brain*. New York, NY, HarperCollins.

- Gigerenzer, G. (2000). *Adaptive Thinking: Rationality in the Real World*. New York, Oxford University Press.
- Greene, J. D. (2008). "The secret joke of Kant's soul." in *Moral Psychology, vol. 3: The Neuroscience of Morality*. W. Sinnott-Armstrong. Cambridge, MIT Press.
- Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. Pantheon Books. 《好人總是自以為是》，臺北：網路與書。
- Hume, D., D. F. Norton and M. J. Norton (2007). *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*. New York, Oxford University Press.
- Hursthouse, R. (1999). *On Virtue Ethics*. New York, Oxford University Press.
- Kant, I., Gregor, M. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kavka, G. S. (1985). "A Reconciliation Project." In *Morality, Reason, and Truth: New Essays on the Foundations of Ethics*. D. Copp and D. Zimmerman. Totowa, N.J., Rowman & Allanheld: 279-319. Reprinted in Louis Pojman (ed.), *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*, 2nd edition (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1995), pp. 554-566.
- Knobe, J. (2006). "The Concept of Intentional Action: A Case Study in the Use of Folk Psychology." in *Philosophical Studies*(130): 203-231.
- Kohlberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco, Harper & Row.
- Kohlberg, L. (1984). *The Psychology of Moral Development: the Nature and Validity of Moral Stages*. San Francisco, Harper & Row.
- Korsgaard, C. M. (2006). "Morality and the Distinctiveness of Human Action." in *Primates and Philosophers*. S. M. J. Ober. New Jersey, Princeton University Press.
- Kruschwitz, R. B. and R. C. Roberts (1987). *The Virtues: Contemporary Essays on Moral Character*. Belmont, Calif., Wadsworth Pub. Co.
- Libet, B., C. A. Gleason, E. W. Wright and D. K. Pearl (1983). "Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (readiness-potential). The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act." In *Brain* 106 (Pt 3): 623-642.
- McCann, H. J. (1991). "Settled Objectives and Rational Constraints." *American Philosophy Quarterly* 28: 25-36.
- McDowell, J. (1995). "Might There Be External Reasons?" in *Internal Reasons: Contemporary Readings*. K. S. a. H. Paakkunainen, Massachusetts Institute of Technology: 73-88.
- McDowell, J. (1998). "Two Sorts of Naturalism." In *Mind, Value, and Reality*.

- Cambridge, Mass., Harvard University Press: 167-197.
- Meiland, J. W. and M. Krausz (1982). *Relativism: Cognitive and Moral*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Mill, J. S. and R. Crisp (1998). *Utilitarianism*. New York, Oxford University Press.
- Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1993). "Moral Luck." In *Moral Luck*. D. Statman. Albany, New York, State University of New York Press: 57-71.
- Nichols, S. (2002). "How Psychopaths Threaten Moral Rationalism: Is It Irrational to Be Amoral?" *Monist* (85): 285-304.
- Nichols, S. a. U., J. (2007). "Intuitions and Individual Difference: The Knobe Effect Revisited." in *Mind and Language*.
- Nisbett, R. E. (2003). *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently-- and Why*. New York, Free Press.
- Oxnard, C. E. (2004). "Brain Evolution: Mammals, Primates, Chimpanzees, and Humans." *International Journal of Primatology* 25(5): 1127-1158.
- Plato and R. Waterfield (2008). *Republic*. New York, Oxford University Press.
- Prichard, H. A. and J. MacAdam (2002). *Moral Writings*. Oxford New York, Clarendon Press; Oxford University Press.
- Quine, W. V. (1958). "Two Dogmas of Empiricism." In *From a Logical Point of View*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press: 20-46.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press.
- Sainsbury, R. M. (1995). *Paradoxes*. 2ed. Cambridge; New York, Cambridge University Press.
- Scanlon, T. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press.
- Tiffany, E. (2000). *The Normativity of Morality*, University of California, San Diego.
- Titus, C. S. (2009). "Picking Up the Pieces of Philosophical Psychology." In *Philosophical Psychology: Psychology, Emotions, and Freedom*. C. S. Titus. Arlington, Va. Washington, DC, Institute for the Psychological Sciences Press; Distributed by Catholic University of America Press: 1-37.
- Tomasello, M. (2009). *Why We Cooperate*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- Velleman, J. D. (1997). "How To Share An Intention." *Philosophy and Phenomenological Research* LVII(1): 29-50.

- Velleman, J. D. (1997). "Deciding How to Decide." in *Ethics and Practical Reason*. G. C. a. B. Gaut, Oxford University Press: 29-52.
- Velleman, J. D. (2009). *How We Get Along*. New York, Cambridge University Press.
- Waal, F. B. M. d. (2005). *Our Inner Ape: A Leading Primatologist Explains Why We Are Who We Are*. New York, Riverhead Books.
- Waal, F. B. M. d., et al. (2006). *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Williams, B. A. O. (1976). "Moral Luck." In *Moral Luck*. Cambridge, UK, Cambridge University Press: 20-39.
- Williams, B. A. O. (1980). "Internal and External Reasons." In *Moral Luck*. Cambridge, UK, Cambridge University Press: 101-113.
- Williams, B. A. O. (1985/2011). *Ethics and The Limits of Philosophy*. London, Routledge.
- Williams, B. A. O. (1995/2012). "Reply to McDowell." In *Internal Reasons: Contemporary Readings*. K. S. a. H. Paakkunainen. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press: 89-97.
- 余英時 (2014), 《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版公司。
- 何志青 (2015), 〈理由、動機、審思〉, 謝世民 (主編), 《理由轉向：規範性之哲學研究》，頁 79-103。臺北：臺大出版中心。
- 林火旺 (2011), 《品德教育》，新北市：國立空中大學。
- 孫效智 (2002). "Intention-sensitive or -irrelevant Ethics?"，人與倫理學術研討會 (2002 年 11 月)，臺北。
- 陳舜文，邱振訓(2011). 〈道德判斷的「雙重歷程模式」：認知、情緒與文化的整合觀點〉，《本土心理學研究》(36): 33-76.