

國立臺灣大學文學院哲學系

碩士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



證立道德規範性：康德式建構論之嘗試

Kantian Constructivist Justification of Moral Normativity

張宸瑋

Chen-Wei Chang

指導教授：王榮麟 博士

Advisor: Rong-Lin Wang, Ph.D.

中華民國 112 年 7 月

July 2023



國立臺灣大學碩士學位論文  
口試委員會審定書

證立道德規範性：康德式建構論之嘗試

Kantian Constructivist Justification of Moral Normativity

本論文係張宸瑋（學號 R09124004）在國立臺灣大學哲學系完成之碩士學位論文，於民國 112 年 7 月 6 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：

王紫麟

(指導教授)

王昇

簡士傑

系主任：

林明昭

## 謝辭



謝謝我的指導教授王榮麟老師。沒有您，我想，我不會知道自己於現實上如何可能是一位哲學家。謝謝王華老師和簡士傑老師，沒有您們數次對我的無私指點，這本論文不可能以現在的這個樣貌現身。我想特別感謝另外兩位老師：謝謝鄭義愷老師，是您教會了我如何讀書；謝謝彭文本老師，是您讓我明白何謂真誠地對待哲學。

我無法於此寫盡我所有的感謝之情，尤其是那些圍繞在我還是高中生、還是法學院學生的日子裡所發生之種種的情意。讓它們好好地待在它們該待在的地方吧。首先，謝謝我的家人——讓我把這本論文獻給你們。謝謝周嶽。謝謝與我在課堂內外切磋哲學的同學們，特別是馨儀、理真、煥凱，以及華琛。謝謝與我在討論課上相遇的學生們。謝謝維根斯坦讀書會的大家：端臨、劭珩、耘甄、蕙寧、祺承、庭瑞、筑萱，當然還有親愛的容禎和誌緯。謝謝定和。謝謝宗哲——我最後要謝謝過去這段時間裡的自己：你表現得不差，辛苦哩。

「吾友啊，無友！」未來日子，難謂是短是長，但願我們都能繼續在人生無盡的混亂裡複雜地一起徬徨。

張宸瑋

二〇二三，夏夜，景美

## 摘要



在這篇論文裡，我主張，柯思嘉的康德式建構論能證立道德規範性。首先，我論證，實在論者禁不起她的批評，即他們要嘛無理地拒絕回答規範性問題，要嘛因困於自己的規範概念觀而無法說明道德法則為何對我們有規範力。再者，我論證，柯思嘉的構成論能顯示「類行動者」不可能是實踐推理者，所以我們沒有必要回答「我們為何有理由行動？」這個無意義的問題。但是，她的構成論會因無法把道德法則指認為行動的構成原則、因無法解決保留壞行動的可能性所衍生的麻煩，終究無法建立道德法則的規範性。最後，我論證，柯思嘉的先驗論證能顯示道德法則確實約束著所有理性行動者。在回應幾個關鍵的反對意見後，根據本文對理由的公共性的理解和柯思嘉的行動哲學，我構作了一個版本的私有理由論證去鞏固先驗論證的結論：看重所有理性行動者是行動的可能性條件，而行動是我們不可逃避的任務。

關鍵詞：道德規範性，柯思嘉，康德式建構論，構成論，實在論

## Abstract



In this thesis, I claim that Christine Korsgaard’s Kantian constructivism can justify moral normativity. First, I argue that her criticisms of moral realism are convincing in that moral realists either unreasonably refuse to answer the normative question or fail to explicate why morality has normative force for us due to their conception of normative concepts. Second, I defend that Korsgaard’s constitutivism can confirm that it is impossible for a “shmagent” to be a practical reasoner, and, as a result, the question of “Why do I have reasons to act?” is meaningless. However, her constitutivism can neither identify moral law with the constitutive principle of acting nor cope with the trouble derived from her attempt to leave room for bad action. Therefore, her establishment of moral normativity by means of the constitutivist approach fails. Last, I demonstrate that Korsgaard’s transcendental argument can show that moral law binds all rational agents. Upon addressing some crucial objections, I construct a version of the private reason argument based on my understanding of the publicity of reasons and Korsgaard’s philosophy of action in order to consolidate the conclusion of the transcendental argument: valuing all rational agents is the condition of the possibility of acting, and acting is our, as human beings, inescapable task.

**Keywords:** moral normativity, Korsgaard, Kantian constructivism, constitutivism, realism

# 目 錄



口試委員會審定書.....	i
謝辭.....	ii
中文摘要.....	iii
英文摘要.....	iv
第一章 前言.....	1
第二章 實在論者的沈默.....	6
第一節 規範性問題之必要性.....	7
第二節 規範性問題之必要性的無理拒絕.....	13
第三節 實在論的規範概念觀.....	19
第四節 建構論的規範概念觀.....	24
第五節 小結.....	30
第三章 證立道德的構成論證.....	33
第一節 行動的構成原則：假言令式和定言令式.....	34
第二節 回應類能動性挑戰.....	43
第三節 行動的構成原則：道德法則.....	55
第四節 回應壞行動問題.....	63
第五節 小結.....	71
第四章 證立道德的先驗論證.....	72
第一節 先驗論證.....	74
第二節 先驗論證的反對意見.....	79
第三節 為何需要私有理由論證？.....	86

第四節 身分構建論證.....	101
第五節 小結.....	115
第五章 結論.....	116
參考文獻.....	120



# 第一章 前言



‘Is the pious being loved by the gods because it is pious, or is it pious because it is being loved by the gods?’ ‘I don’t know what you mean, Socrates.’

Plato, *Euthyphro*<sup>1</sup>


在某個意義上，這篇論文欲探討一個相當古老的哲學問題：是價值（value）先於看重（valuing），還是看重先於價值？若是價值先於看重，表示一個東西之所以有價值是因為它本身有價值，不是因為它為看重者看重。若是看重先於價值，表示一個東西之所以有價值是因為它為看重者看重，不是因為它本身有價值。根據前一個理解，價值的存在獨立於看重者的看重。看重不過是對價值的某種回應。但是，根據後一個理解，價值的存在依賴於看重者的看重。看重是價值的存在條件，因為是看重賦予了某物以價值，或者說，是看重創造了價值。簡單來說，兩個圖像的差別是：對前者來說，即使沒有任何看重者在看重，價值仍然存在；對後者來說，若沒有任何看重者在看重，價值便不覆存在。

這個古老哲學問題的當代版本是：是規範實在論（normative realism）有理，還是規範建構論（normative constructivism）有理？對規範實在論者來說，有獨立於人類心靈而存在的規範實體（normative entities）或規範事實（normative facts）。但是，對規範建構論者來說，沒有獨立於人類心靈而存在的規範實體，因為所有規範實體都來源於人類的心靈活動；若沒有人類的心靈活動，規範實體便不覆存在。

---

<sup>1</sup> Plato, 1997 : 10a。





然而，本文沒有要直接討論這個問題。本文欲聚焦於另一個不盡相同、但緊密相關的問題：道德是否存在？或者說，道德實體（moral entities）或道德事實（moral facts）是否存在？一篇論文顯然無法反思所有重要且有意思的道德理論和道德觀，而我替本文所擇定的討論標的是康德（Immanuel Kant）和康德主義者（Kantian）關於道德的哲學理論和哲學觀。對康德和康德主義者來說，道德——道德法則（moral law）——有兩個基本特徵：第一，普遍性（universality）。一個法則具有普遍性，意味著這個法則對所有理性存有者都有效。<sup>2, 3</sup>無論是你這個理性存有者，還是我這個理性存有者，都應該遵守道德法則的要求。第二個基本特徵是必然性（necessity）。一個法則具有必然性，意味著這個法則對實際的理性存有者和可能的理性存有者都有效。不只是實際上沒有理性存有者能擺脫道德法則的約束，還是不可能理性存有者能擺脫道德法則的約束。<sup>4</sup>本文欲回答的問題是：康德和康德主義者所理解的道德法則是否存在？


與其說本文在意的問題是道德法則是否存在，不如說是道德法則的規範性（normativity）是否存在。然而，我不是懷疑道德規範性存在的道德懷疑論者。所以，本文真正在意的問題是：道德法則為何對我們有規範力（normative force）？或者是，用康德的術語來說，對我們有規範力的道德法則如何可能？由此可知，本

---

<sup>2</sup> 在正文裡和非獨立成段的引文裡，我會使用「標楷體」表示強調；在獨立成段的引文和註解裡，我會使用「粗體」表示強調。此外，除非有特別標明為筆者所加，否則引文裡的強調都為原作者所加。

<sup>3</sup> 例如，Kant，1990 [1785]：69 [4:442]：「因為如果道德法則底根據係得自人性底特殊構造或人性所處的偶然情境，則使道德法則應一律適用於所有有理性者的那種普遍性……便喪失了。」關於康德著作的引註說明如下：前一個中括號裡是該著作本身的出版年分——其他著作引註中的中括號的功能相同，後一個中括號裡是《康德全集》普魯士學院版的卷次和頁次。冒號前是卷次，冒號後是頁次。至於，《純粹理性批判》引註的後一個中括號裡，分別用 A 和 B 表示第一版和第二版，A 和 B 後的阿拉伯數字表示頁次。

<sup>4</sup> 例如，Kant，1990 [1785]：3 [4:389]：「每個人都得承認：一項法則若要在道德上有效，亦即作為一項責任底根據，就得具有絕對的必然性；『你不該說謊』這項命令決非只適用於人類，而其他有理性者就不必放在心上；其餘一切真正的道德法則亦然。」



文的任務，乃是探問道德法則的規範性的可能性條件，思索道德的證立基礎。然而，一篇論文顯然無法反思所有康德和康德主義者實際的或可能的思索，而我替本文所擇定的討論標的是當代的康德主義者克里斯汀·柯思嘉(Christine M. Korsgaard)的實踐哲學。也就是說，透過這篇論文，我想探討的問題是：柯思嘉的康德式建構論(Kantian constructivism)能否成功建立道德法則的規範性？我的結論是：能。


為了確保本文的讀者對目前哲學界關於康德式建構論的定位有基本的掌握，讓我們非常簡單地介紹康德式建構論和其他後設倫理學立場的差別。根據史翠(Sharon Street)的刻畫，首先，康德式建構論是最激進的建構論，即「後設倫理學建構論(metaethical constructivism)」，而後設倫理學建構論和沒那麼激進的「設限的建構論(restricted constructivism)」的差別在於：後者認為，特定的規範真理(normative truth)存在在預設著特定的實質規範宣稱(substantial normative claim)的「實踐觀點(practical point of view)」裡，而前者認為，所有規範真理都存在在沒有預設任何實質規範宣稱的實踐觀點裡。<sup>5</sup>也就是說，對設限建構論者來說，若特定實踐觀點不存在，特定規範真理不會存在。但是，對後設倫理學建構論者來說，若實踐觀點不存在，任何規範真理都不會存在。<sup>6</sup>再者，後設倫理學建構論，除了有康德式建構論外，還有休姆式建構論(Humean constructivism)，而兩者的差別在於：休姆式建構論者主張，我們不能根據沒有預設任何實質規範宣稱的實踐觀點推出道德真理，但康德式建構論者主張，我們能。<sup>7</sup>也就是說，對休姆派來說，實質的道德宣稱一定需要實質的起點；對康德派來說，不需要。第三，面對一個評價態

---

<sup>5</sup> Street, 2010: 367-369。後設倫理學建構論和設限建構論這組區分，約莫對應於「全面的建構論(global constructivism)」和「局部的建構論(local constructivism)」這組區分，參見 Enoch, 2009: 323。

<sup>6</sup> 這不是史翠對建構論最初的刻畫。最初的刻畫訴諸了「程序」這個概念，參見 Street, 2008。後來，她覺得用「程序」來刻畫建構論會導致建構論無法作為一個獨特的後設倫理學立場，參見 Street, 2010: 364-366。

<sup>7</sup> Street, 2010: 369-370。



度極其一致、對非規範事實的掌握正確的虐人取樂者，即「理想融貫的卡里古拉 (ideal coherent Caligula)」，規範實在論、休姆式建構論和康德式建構論分別有不同的主張：規範實在論者認為，牠可能存在，但牠有理由不虐人取樂，只是牠看不見這個理由；休姆式建構論者認為，牠可能存在，但牠沒有理由不虐人取樂；然而，根據康德式建構論的觀點，牠根本不可能存在——可能有虐人取樂者，但不可能有理想融貫的虐人取樂者。<sup>8</sup>由此可知，若想拒絕「理想融貫的卡里古拉有理由虐人取樂」這個結論，我們應該求助的是規範實在論和康德式建構論，只是這兩個學說對「牠為何沒有理由虐人取樂？」這個問題有不同的答案。總結來說，本文欲辯護的康德式建構論主張，無論是規範真理，還是道德真理，都存在在實踐觀點裡，而且這個實踐觀點，乃是沒有預設任何其他規範真理或道德真理的的實踐觀點。也就是說，康德式建構論者相信，只要我們知道實踐觀點本身是什麼，我們就能明白對我們有規範力的道德法則如何可能。

然而，一篇論文顯然也無法替康德式建構論做出全面的辯護。本文的辯護只是局部的，體現於下列三點：第一，我只會重構柯思嘉用來證立道德規範性的論證，回應這些論證遭遇的反對意見。也就是說，讀者不會在本文裡看見康德式建構論和其他後設倫理學立場的較勁。唯二的例外是：在第二章，我會批評實在論者無法成功說明道德規範性；在第三章第二節，我會論證，柯思嘉的構成論，比其他版本的構成論更能回應來自實在論者的批評。此外，我沒有要論證康德式建構論是最有說服力的後設倫理學立場，即，沒有要顯示康德式建構論如何勝過所有其他後設倫理學立場，所以本文不會直接觸及「康德式建構論是否真的是一個獨特的後設倫理學立場？」這個問題的相關爭論。<sup>9</sup>這是第二點。第三，柯思嘉的實踐哲學有某個重要且鮮明的特徵，即，它不只會反思人類的行動，還會反思非人動物 (non-human

---

<sup>8</sup> Street, 2010: 371。詳細的討論，可參見 Street, 2009。

<sup>9</sup> 關於康德式建構論不是獨特的後設倫理學立場的批評，參見 Hussain & Shah, 2006; Enoch, 2009: 328-330; Hussain & Shah, 2013。相關討論，可參見 Copp, 2013。關於後設倫理學建構論對這個批評的回應，可參見 Street, 2010: 370-379。

animals) 的行動。非人動物一直都是康德式建構論裡看似邊緣、實則相當核心的面向，因為我認為，柯思嘉始終都很在意自己的理論會對非人動物有何蘊含，惟本文並無法照料這個面向。<sup>10</sup>



---

<sup>10</sup> 柯思嘉關於動物的討論，主要可參見 Korsgaard，1996c：145-160；Korsgaard，2009a：90-114；Korsgaard，2018。

## 第二章 實在論者的沈默



康德式建構論的關鍵理論動力是對實在論的不滿，亦即，不滿實在論關於規範性的說明。對柯思嘉來說，實在論者要嘛拒絕說明規範性，要嘛無法成功說明規範性。<sup>11</sup>本章的任務即是探討柯思嘉對實在論的批評是否有理。

但批評實在論的哲學家無數，為何需要特別關注柯思嘉的批判？她的批判有值得討論的特點嗎？有的。批判實在論的哲學家通常聚焦於實在論者所肯認的獨立的道德事實或規範事實的存在。舉例來說，麥基（John Mackie）告訴我們，客觀的道德價值很詭異，所以我們沒有理由相信其存在；<sup>12</sup>哈曼（Gilbert Harman）告訴我們，解釋道德觀察有別於解釋科學觀察，不用預設有道德實體，所以我們沒有理由相信其存在；<sup>13</sup>史翠告訴我們，我們理由相信獨立的價值存在，因為實在論者難以擺脫「達爾文式兩難（Darwinian Dilemma）」。<sup>14, 15</sup>然而，柯思嘉的不滿不是實在論者無法說明道德事實或規範事實為何存在，而是實在論者無法說明道德事實或規範事實為何對我們有規範力。我認為，她的批判要點是：我們之所以應該拒絕實在論，不是因為我們沒有理由相信其所肯認的道德事實或規範事實存在，而是因為我們沒有理由接受其關於道德事實或規範事實的規範性的說明。

除了柯思嘉對實在論者的批判有上開特點外，本文之所以有必要檢視該批判是否有理，是因為康德式建構論是否為真，取決於實在論是否為假。具體來說，柯

---

<sup>11</sup> 有論者同樣如此分割柯思嘉對實在論的不滿，參見 Stern，2015a：75。

<sup>12</sup> 參見 Mackie，1977：15-49。

<sup>13</sup> 參見 Harman，1977：3-10。

<sup>14</sup> 參見 Street，2006。

<sup>15</sup> 在後設倫理學裡，拒絕實在論的另一個陣營是非認知主義（non-cognitivism）。非認知主義者和實在論者的爭論主要不是圍繞在道德事實是否存在，而是圍繞在道德判斷的本性是什麼。粗略來說，非認知主義者認為，道德判斷是在表達意欲狀態，所以道德判斷沒有真假值；認知主義者認為，道德判斷不是在表達意欲狀態，而是在表達信念狀態，所以道德判斷有真假值。

思嘉用來證立道德規範性的論證——第四章會詳細處理的先驗論證——的健全性，預設了規範性的實在論圖像之瓦解。若實在論者能很好地說明道德事實或規範事實的規範性，我們沒有理由接受康德式建構論；沒有理由接受康德式建構論，不是因為實在論站得住腳，而是因為康德式建構論的論題本身沒有道理。

在本章中，我主張，柯思嘉對實在論的批判有理，亦即，實在論者無法證立德道德規範性。她對實在論的批判可分為兩個部分：第一，實在論者拒絕說明道德規範性；第二，即使實在論者嘗試說明規範性，他們也不會成功，因為他們的規範概念觀有問題。由此，本章分為五節：在第一節，我會論證回答規範性問題的必要性；在第二節，我會顯示實在論者無法合理地拒絕回答規範性問題的必要性；在第三節，我會重構柯思嘉對實在論的規範概念觀的批判。在第四節，我會顯示，即使實在論者沒有對規範性問題保持沈默，他也無法成功回答規範性問題；在第五節，我會指出，雖然在某個意義上，柯思嘉同樣是個實在論者，但最好把她的立場理解為建構論。

## 第一節 規範性問題之必要性


柯思嘉認為，實在論者「拒絕回答規範性問題（refuses to answer the normative question）」。<sup>16</sup>規範性問題是什麼呢？她說道：

當我們替道德尋求哲學的基礎時，我們不只是在找對道德實踐的解釋。我們是在問：是什麼證立了道德對我們的要求。這是我所謂的「規範性問題」。<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Korsgaard, 1996c: 40。

<sup>17</sup> Korsgaard, 1996c: 9-10: “When we seek a philosophical foundation of morality we are not looking merely for an explanation of moral practices. We are asking what *justifies* the claims that morality makes on us. This is what I am calling ‘the normative question’.”



也就是說，規範性問題是在問：我們為何應該遵守道德要求？根據對規範性問題的初步刻畫，可知兩點：首先，這個問題是針對道德理由（**moral reason**），不是針對一般而言的規範理由（**normative reason**）。重點不是為何應該做我們有理由做的行動，而是為何應該做我們有道德理由做的行動。「為何應該做我們有理由做的行動？」和「為何應該做我們有道德理由做的行動？」這兩個問題，對柯思嘉來說，至少有一個關鍵的差別：後者很可能生死攸關。道德要求我們做的行動的代價很可能是失去我們自己的生命。<sup>18</sup>舉例來說，給定道德要求我們做的行動是總是說實話，即使在某個情況下，我們會因說實話而失去生命，我們還是應該說實話。然而，我們却很想知道：在這個情況下，我們究竟為何應該說實話？基於上開差別，柯思嘉替成功回答規範性問題設下了一個重要的條件：只有成功說明我們會因違反道德要求而失去自己的「身分（**identity**）」，才有可能說服我們與其違反道德要求，不如遵守道德要求，因為只有失去自己身分的嚴重程度堪比失去自己生命的嚴重程度，畢竟失去自己身分便「不再是我們自己（**not being ourselves any more**）」。<sup>19</sup>

再者，規範性問題是針對道德理由的規範力，不是針對道德理由的推動力（**motivating force**）。柯思嘉認為，我們的道德判斷會深刻地影響我們的實踐和心理，此即「道德觀念的實踐和心理效應（**the practical and psychological effects of moral ideas**）」，而一個好的道德概念理論不只要能「解釋（**explain**）」這些效應，還要能「證立（**justify**）」這些效應。<sup>20</sup>也就是說，解釋這些效應是一回事，證立這些效應是另一回事。解釋得很好，不意味著證立得很好。柯思嘉透過一個假想的例子闡明了這點：即使演化論能完美地解釋這些效應，即，面對納粹軍官威脅的我們因演化力量的作用而不可能不冒著生命危險保護猶太人——給定道德要求我們冒著生命危險保護猶太人，演化論還是沒有證立我們真的應該冒著生命危險保護猶太人。<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Korsgaard, 1996c : 13。

<sup>19</sup> Korsgaard, 1996c : 17-18。

<sup>20</sup> Korsgaard, 1996c : 12-13。

<sup>21</sup> Korsgaard, 1996c : 13。

演化論沒有證立這點，因為它只說明道德理由如何推動我們，而沒有說明道德理由如何約束我們、規範我們。規範性問題的問題標的乃是道德理由的規範力。

至此，我們已經能大致把握規範性問題的內涵。柯思嘉對實在論的批評是：實在論者們拒絕回答規範性問題。但是，除非我們有必要回答這個問題，否則指出他們拒絕回答並無法顯示他們有任何麻煩。所以，我們必須說明回答規範性問題的必要性。

首先，直覺上，我們有必要回答規範性問題。根據前面的討論，我們可以說，規範性問題是在問：道德理由為何對我們有規範力？回答這個問題，不多不少是在說明道德理由的規範性。也就是說，問「我們為何有必要回答這個問題？」，等於是在問「我們為何有必要說明道德理由的規範性？」面對這個問題，我們的直覺應該是：有。因為既然我們相信道德理由有某個特性，那麼我們應該給予這個特性一個適切的、充分的說明，除非有其他理據顯示我們不該這樣做。假設我們相信，例如，自然科學的知識有確定性（*certainty*），那麼我們應該給予這個絕對確定性一個適切的、充分的說明。在這個意義上，有必要回答規範性問題的「必要」和有必要闡明我們所相信的事物及其特性的「必要」是同一個意思。我相信，對許多哲學家而言，一個好的哲學理論不會沒有闡明其所肯認的事物及其特性，*a fortiori*，不會無理地拒絕闡明其所肯認的事物及其特性。

再者，柯思嘉透過區分指認道德理由和證明道德理由的規範性這兩個道德哲學的任務，顯示我們有必要回答規範性問題。她認為，一個好的道德概念理論，有必要回答三個問題：「道德概念意指或包含什麼，它們應用於什麼及它們從何而來。

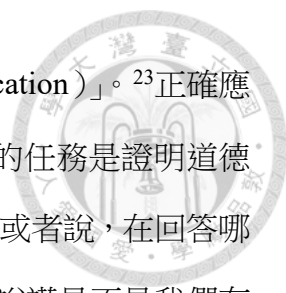
（*what moral concept means or contains, what they apply to, and where they come from.*）」

<sup>22</sup>道德概念從何而來的問題，對柯思嘉來說，即是道德概念的「規範性之問題（*the question of normativity*）」，而我們不應該如普里查德（*H. A. Prichard*）混淆這個問

---

<sup>22</sup> Korsgaard, 1996c: 11。





題和道德概念的「正確應用之問題（the question of correct application）」。<sup>23</sup>正確應用之問題對應到的任務是指認道德理由，規範性之問題對應到的任務是證明道德理由的規範性。指認道德理由，是在回答我們有哪些道德理由，或者說，在回答哪些行動是我們有道德理由做的行動。舉例來說，在某些情況下，說謊是不是我們有道德理由做的行動？在某個情況下，自殺是不是我們有道德理由做的行動？這些顯然屬於所謂的規範倫理學（normative ethics）所關心的問題。效益主義者會告訴我們應該如何指認道德理由，義務論者也會告訴我們應該如何指認道德理由。然而，即使我們正確指認道德理由，我們還沒有證明該道德理由的規範性。即使我們做出正確的道德判斷，例如：在這個情況下，道德要求我說實話，或者是，在這個情況下，道德要求我繼續活著，我們還沒有回答這些道德要求為何對我有規範力。

康德也分割了這兩個任務。在《道德底形上學之基礎（*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*）》的前言裡，他表明，他的目的是「探求並確立道德底最高原則」。<sup>24</sup>在第一、第二部分，他透過分析意志的概念，得出道德法則是定言令式，此即他的第一個目的；<sup>25</sup>在第三部分，他透過說明作為「先天綜合判斷的實踐命題」的定言令式如何可能來證明我們真的受道德法則的約束，此即他的第二個目的。<sup>26</sup>第一個目的即是指認道德法則，第二個目的即是證明道德法則的規範性——證明道德法則的規範性和證明道德理由的規範性是同一回事，而這意味著嘗試回答規範性問題，其實就是嘗試思索道德的證立基礎。我想說，即使我們能透過定言令式

---

<sup>23</sup> Korsgaard, 1996c : 39。

<sup>24</sup> Kant, 1990 [1785] : 7 [4:392]。

<sup>25</sup> Kant, 1990 [1785] : 32-38 [4:412-417]。

<sup>26</sup> Kant, 1990 [1785] : 41-42 [4:420]。



的普遍法則表述式做出正確的道德判斷，該道德判斷仍可能對我們沒有規範力，因為該道德判斷及其基礎都可能只是幻覺。<sup>27</sup>

最後，我想透過釐清有誰會問規範性問題，顯示我們有必要回答規範性問題。規範性問題的提問者有誰呢？第一種是不相信道德理由對自己有規範力的人，也就是道德懷疑論者（*moral sceptic*）。道德懷疑論者確實會提出規範性問題，畢竟柯思嘉自己就說規範性問題是「道德懷疑論的真正威脅（*the real threat of moral scepticism*）」；<sup>28</sup>對她來說，她的先驗論證能駁倒道德懷疑論。<sup>29</sup>舉例來說，某甲不相信道德要求對他規範力，當道德要求甲冒著生命危險在法庭上說實話時，甲一定會問：「這個道德要求為何對我有規範力？」<sup>30</sup>

然而，不是只有道德懷疑論者會問規範性問題。即使是相信道德理由對自己有規範力的人也會問規範性問題，而這正是第二種規範性問題的提問者。舉例來說，雖然某乙相信道德要求對他有規範力，但當道德要求乙冒著生命危險在法庭上說實話時，乙還是會很想知道：「這個道德要求為何對我有規範力？」<sup>31</sup>我認為，乙甚至是必須提出、必須回答這個問題。因為若乙不明白道德要求為何對他有規範力，乙關於道德要求有規範性的信念恐怕禁不起檢驗——無論是他者的檢驗，還是自己的檢驗。任何經得起檢驗的哲學理論，即任何好的哲學理論，都得闡明其所肯認

---

<sup>27</sup> Kant, 1990 [1785]: 72-73 [4:445]:「因此，誰若是認為道德是存在之物，而非一個無真實性的虛妄理念，就得同時承認上述的道德原則。……如果定言令式連同意志底自律是真實的，並且是一項絕對必然的先天原則，則可推知：道德不是幻象。」

<sup>28</sup> Korsgaard, 1996c: 13。

<sup>29</sup> Korsgaard, 1996c: 163:「若這個論證成功的話，它是一個給**道德**懷疑論者的答覆……。（*The argument is, if successful, a reply to moral sceptic....*）」

<sup>30</sup> 這個案例取材自康德的《實踐理性批判（*Kritik der praktishcen Vernunft*）》：「如果他的君王以同一種毫不拖延的死刑相威脅，無理要求他對於君王想以莫須有的罪名來詆毀的一個清白人提供偽證，此時無論他對生命的熱愛有多大，他是否會認為有可能克服這種熱愛呢？」（Kant, 2019 [1788]: 37-38 [5:30]）

<sup>31</sup> 相近詮釋，參見 Ebels-Duggan, 2022: 53-54。



的事物及其特性，所以肯認道德理由對我們有規範力的哲學理論得闡明該規範力，而闡明該規範力不只要說明該規範力的特徵，還要證明具有該特徵的規範力真的存在，即，證明道德理由真的對我們有規範力。因此，任何肯認道德理由的規範性的理論都必須證明道德理由真的有規範性。

我們可以說：回答規範性問題，即是回答對我們有規範力的道德理由如何可能？關鍵問題不是道德是否可能，而是道德如何可能。如同《純粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*)的關鍵問題不是先天綜合判斷是否可能，而是「先天綜合判斷如何可能？」<sup>32</sup>因為對康德來說，先天綜合判斷存在，<sup>33</sup>而且先天綜合判斷有「必然性」和「嚴格的普遍性」，<sup>34</sup>所以有必然性和嚴格普遍性的先天綜合判斷存在，而康德必須說清楚使得這種判斷成為可能的條件是什麼。同理可知，對乙來說，道德理由存在，而且道德理由對他有規範力，所以對他有規範力的道德理由存在，而他必須說清楚使得這種理由成為可能的條件是什麼。<sup>35</sup>

然而，必須闡明到什麼程度，才算真的說清楚使得這種理由成為可能的條件？柯思嘉的回答是：


---

<sup>32</sup> Kant, 2020 [1781/1787]: 17 [B 19]。筆者有對翻譯稍作修改。

<sup>33</sup> Kant, 2020 [1781/1787]: 13-17 [B 14-18]。

<sup>34</sup> Kant, 2020 [1781/1787]: 3 [B 3-4]。

<sup>35</sup> 本文對規範性問題的讀法，就是史騰恩自己有指出、但沒有展開的可能的先驗讀法，參見 Stern, 2015a: 89。根據他的詮釋，柯思嘉面對的道德懷疑論者，主要是提供「道德的拆穿解釋 (*debunking explanation of morality*)」的懷疑論者，參見 Stern, 2015b: 91-92。但是，我們還是有可能把她所面對的道德懷疑論者和康德自己於《道德底形上學之基礎》裡所面對的道德懷疑論，讀作是相同類型的懷疑論者，即，他「已在道德生活裡，但從內部發現該生活充滿問題，因而對該生活有所質疑——他們在尋找的不是……而是理解道德如何可能的方式 (who is already inside the moral life but who nonetheless comes to find it problematic *from within*, and so question it as a result—where they are not looking for...but ways of understanding how morality is even possible.)」(Stern, 2015a: 81)。然而，我的讀法和上開先驗讀法的差別是：我沒有把第二種規範性問題的提問者，即相信道德理由對自己有規範力的人，看作是道德懷疑論者。因為在我看來，無論柯思嘉面對的是哪種道德懷疑論，該道德懷疑論都一定是關於道德理由的規範力的懷疑論。然而，第二種提問者不懷疑道德理由對自己規範力。



我們能繼續問為何：「我為何必須做正確的事？」——「因為這是上帝的命令！」——「但我為何必須做上帝命令的事？」——等等，以顯然能永遠繼續問下去的方式。這是康德所謂的尋求無條件者——在這個情況下，就是尋求某個會終止反覆問「但我為何必須做這件事？」的答案。這個無條件的答案，必須使得我們不可能、不必要再問為何，或者再問為何會不融貫。<sup>36</sup>

根據她的這個回答，我們可以說：接受回答規範性問題的必要性，即是接受徹底反思道德的根源的必要性。問規範性問題的我們不只是一要探求道德的證立基礎，還是要探求道德的最終證立基礎。也就是說，除非我們找到使得對我們有規範力的道德理由成為可能的最終條件，即康德和柯思嘉所謂的無條件者，否則我們仍有必要繼續追問我們究竟為何應該遵守道德要求。

讓我們作個小結：我們之所以有必要回答規範性問題，是因為任何肯認道德規範性的哲學理論，都不只必須正確指認道德理由，還必須證明道德理由的規範力，而成功證明這點的印記是找到道德理由的規範力的最終證立基礎。據此，肯認道德規範性的實在論似乎有必要回答規範性問題。

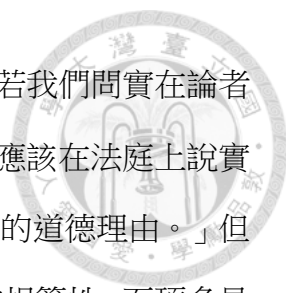
## 第二節 規範性問題之必要性的無理拒絕<sup>37</sup>

實在論者會如何回答規範性問題呢？對他們來說，道德要求的最終證立基礎是什麼？柯思嘉認為，他們只會獨斷地告訴我們，道德要求的最終證立基礎是某個

---

<sup>36</sup> Korsgaard, 1996c : 33 : “We can keep asking why: ‘Why must I do what is right?’ – ‘Because it is commanded by God.’ – ‘But why must I do what is commanded by God?’ – and so on, in a way that apparently can go on forever. This is what Kant called a search for the unconditioned – in this case, for something which will bring the reiteration of ‘but why must I do that?’ to an end. The unconditional answer must be one that makes it impossible, unnecessary, or incoherent to ask why again.”

<sup>37</sup> 本節的部分內容曾以〈規範性提問的正當性〉為題發表於台灣哲學學會 2021 年學術研討會。



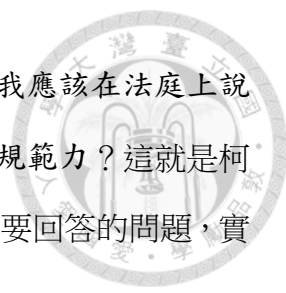
「內在規範實體 (intrinsically normative entities)」。<sup>38</sup>舉例來說，若我們問實在論者說：「我們為何應該在法庭上說實話？」他們只會說：「我們就是應該在法庭上說實話。」或者是說：「『應該在法庭上說實話』就是對我們有規範力的道德理由。」但他們其實根本沒有在回答問題。因為他們沒有在證明道德理由的規範性，而頂多是在指認道德理由。指認道德理由和證明道德理由的規範性，如前所述，是兩個有別的工作。也就是說，他們不過是宣稱某些實體、某些考量約束著我們。然而，宣稱它們約束我們是一回事，而說明它們為何約束我們是另一回事。

有人可能會說：這不會是實在論者的回答。因為既然指認道德理由的工作屬於規範倫理學的工作，那麼他指認道德理由時所作的回答不會是：「我們就是應該在法庭上說實話。」而會是：「我們應該在法庭上說實話，因為在法庭上說謊違反效益原則。」——假設這個實在論者在規範倫理學上的立場是效益主義。給定道德最高原則是效益原則，而且給定在法庭上說謊違反效益原則，他的上開回答難謂哪裡有問題。

然而，相同樣貌的一句話可能有著完全不同的意思。「我們為何應該在法庭上說實話？」這個問題可理解為是要我們指認道德理由，也可理解為是要我們證明道德理由的規範性。既然指認道德理由和證明道德理由的規範性是兩個不同的任務，根據前一個理解讀出的問題，便有別於根據後一個理解讀出的問題。規範性問題的提問者不是根據前一個理解，而是根據後一個理解來把握「我們為何應該在法庭上說實話？」這個問題。所以，即使實在論者的上開回答無誤，該回答也只是在指認道德理由的意義上無誤。無論他們是回答「我們就是應該在法庭上說實話。」還是回答「『應該在法庭上說實話』就是對我們有規範力的道德理由。」頂多是在表達他們根據特定原則、根據特定方法進行指認——指認對我們有規範力的道德理由——的結論。即使他們指認的規範實體真的是內在規範實體，即該規範實體的規範力不以其他規範實體的規範力為條件，他們還是沒有說清楚這個規範實體為何對

---

<sup>38</sup> Korsgaard, 1996c : 33。



我們有規範力。規範性問題的提問者會不滿地說：是的，我知道我應該在法庭上說實話，但「應該在法庭上說實話」這個道德理由究竟為何對我有規範力？這就是柯思嘉對實在論者的第一個批評：面對規範性問題，面對這個有必要回答的問題，實在論者選擇了沈默。

有些實在論者可能是沒有聽懂規範性問題的提問者在問什麼。當然，有些實在論者不是沒有聽懂，而是覺得自己沒有必要回答這個問題。他們拒絕回答規範性問題的必要性。現在的問題是：他們的這個拒絕是否合理？讓我們檢視實在論者如何透過說明這個拒絕的合理性來回應柯思嘉的第一個批評。實在論者的回應有二：首先，規範性問題是無意義的問題。再者，規範性問題不是無意義的問題，但我們沒有必要回答這個問題。


(1) 實在論者可能會認為，規範性問題是無意義的問題。既然這個問題是無意義的問題，我們當然沒有必要回答這個問題。舉例來說，帕菲特 (Derek Parfit) 認為，若我們把有道德理由做的行動理解為最有理由做的行動，那麼問「我們為何有理由做我們有道德理由做的行動？」等於是問「我們為何有理由做我們最有理由做的行動？」而問這個問題顯然沒有意義，因為若行動  $\phi$  是我們最有理由做的行動，我們當然有理由做  $\phi$ 。<sup>39</sup>他說：「若我們知道這點和知道為何必須做某事，我們無法有意義地問『但我們為何必須做它？』(If we know *that* and *why* we must do something, we could not sensibly ask 'But why must we do it?）」<sup>40</sup>

然而，帕菲特的這個回應不成功。首先，「我們為何有理由做我們最有理由做的行動？」這個問題可能有兩個意思。若這個提問者想知道的是自己最有理由做的行動是什麼，那麼這個問題確實沒有意義。舉例來說，某丙想知道的是阻止他人虐待無辜的小孩是不是他最有理由做的行動，而給定阻止他人虐待無辜小孩真的是他最有理由做的行動，丙當然有理由阻止他人虐待無辜小孩。在這個脈絡裡，丙無

---

<sup>39</sup> Parfit, 2011: 423。

<sup>40</sup> Parfit, 2011: 424。



法有意義地問：「我為何必須阻止他人虐待無辜的小孩？」然而，若這個提問者知道的不是他最有理由做的行動是什麼，而是他最有理由做的行動為何對他有規範力，情況便有所不同。因為在這個脈絡裡，提問者想知道的是道德理由的規範性的證立基礎。如前所述，證明道德理由的規範性和指認道德理由有別，針對前者所問的問題和針對後者所問的問題的意思也因此有別。假若某丁相信，阻止他人虐待無辜的小孩確實是他最有理由做的行動，但他想徹底釐清的是這個行動為何對他有規範力，丁便能有意義地問：「我為何必須阻止他人虐待無辜的小孩？」


(2) 實在論者不需要宣稱規範性問題是無意義的問題。他們可直接否認回答規範性問題的必要性。史坎悞 (Thomas Scanlon) 便是採取這個回應方式。根據他的理解，柯思嘉對實在論的不滿是，實在論者拒絕解釋不根據我們自己的理由判斷行動為何不理性，因為他們不會回答理性為何要求我們根據我們自己的理由判斷行動，即不會做「結構規範宣稱 (structural normative claim)」，只會回答我們有什麼理由，即只會做「實質規範宣稱 (substantive normative claim)」。<sup>41</sup>也就是說，對史坎悞來說，柯思嘉的想法是：我們必須把某個理由當作理由的「必須」立基於理性——沒有把該理由當作理由的我們不理性。<sup>42</sup>然而，他認為，探討他者有什麼理由時，即做「外在推理 (external reasoning)」時，她的想法較有道理，但探討自己有什麼理由時，即做「內在推理 (internal reasoning)」時，她的想法較沒有道理，因為作為內在推理者的我們真正需要回答的問題不是「我是否能一致地把某個理由當作理由？」而是「某個理由是否真的是理由？」而若某個理由真的是理由，我們便沒有必要反思自己是否能一致地把該理由當作理由，畢竟我們應該做的是放棄把與該理由相衝突的其他理由當作理由來重獲一致性。<sup>43</sup>簡單來說，史坎悞主張，作為內在推理者的我們唯一有必要回答的問題是我們揣著的理由是不是真的是理

---

<sup>41</sup> Scanlon, 2003: 14-15。關於結構規範宣稱和實質規範宣稱的詳細說明，參見 Scanlon, 2003: 12-13。

<sup>42</sup> Scanlon, 2014: 10-11、13。

<sup>43</sup> Scanlon, 2014: 12-14。



由。如前所述，規範性問題針對的不是一般而言的規範理由，而是道德理由，所以讓我們用道德理由重新表述上開主張：探討自己有什麼道德理由時，即進行道德的內在推理時，我們唯一有必要回答的問題是我們揣著的理由是不是真的是道德理由。故此，史坎侖認為，我們對規範性問題保持沈默很合理，因為我們根本沒有必要回答這個問題。

史坎侖的這個回應相當關鍵，因為柯思嘉自己強調，規範性問題是「第一人稱觀點（first-person perspective）」的問題，<sup>44</sup>而作為內在推理者的我們的觀點正是第一人稱觀點。<sup>45</sup>也就是說，若回答規範性問題連在第一人稱觀點下都沒有必要性，那麼康德式建構論者等於是在他們自己設定的論述主場落敗，不可謂不致命。然而，這個回應還是不成功。因為本文認為，即使我們揣著的道德理由是真正的道德理由，「道德理由為何對我們有規範力？」這個問題仍沒有獲得任何回答。首先，史坎侖很可能誤讀了柯思嘉的想法。因為對柯思嘉來說，雖然我們必須把某個理由當作理由的「必須」確實在某個意義上立基於理性，但不是在「以不理性為代價（on pain of irrationality）」的意義上立基於理性。<sup>46</sup>若不是在這個意義上立基於理性，宣稱作為內在推理者的我們沒有必要回答「我是否能一致地把某個道德理由當作道德理由？」便無關痛癢。再者，即使史坎侖沒有誤讀柯思嘉的想法，根據本文的理解，「道德理由為何對我有規範力？」這個問題的必要性不是建立在「我是否能一致地把某個道德理由當作道德理由？」這個問題的必要性。換句話說，本文宣稱的是我們有必要回答規範性問題，而不是我們有必要以特定的方式回答規範性問題。柯思嘉對實在論的不滿不是實在論者的回答沒有滿足她替成功回答規範性問題所設下的三個條件——該答案必須是第一人稱觀點的、必須「透明（transparency）」、必須

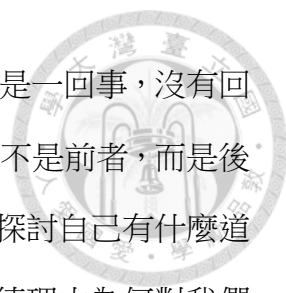
---

<sup>44</sup> Korsgaard, 1996c : 14。

<sup>45</sup> 史坎侖自己也說：「在理由和規範性研究裡，首要的正是內在推理的觀點。（it is the point of view of internal reasoning that is primary in an investigation of reasons and normativity.）」（Scanlon, 2014 : 14）

<sup>46</sup> Scanlon, 2014 : 13。





和行動者的「身分 (identity)」有關。<sup>47</sup>沒有成功回答規範性問題是一回事，沒有回答規範性問題是另一回事。對柯思嘉來說，實在論者目前的麻煩不是前者，而是後者。他們根本沒有回答規範性問題。最後，讓我們問這個問題：探討自己有什麼道德理由時，即進行道德的內在推理時，我們是否沒有必要回答道德理由為何對我們有規範力？史坎悞不能預設進行道德的內在推理不多不少是回答我們揣著的道德理由是不是道德理由，否則他很可能是在丐題 (begging the question)。故此，我認為，既然內在推理觀點正是第一人稱觀點，我們應該把這個問題重新表述為：根據第一人稱觀點進行道德推理時，我們是否沒有必要回答道德理由為何對我們有規範力？對史坎悞來說，沒有必要，但我看不出來為何沒有必要。因為回答「我揣著的某個理由是否真的是道德理由？」這個問題正是在指認道德理由，即根據某些標準、某些方法把該理由指認為道德理由，例如：根據效益原則把「應該減少動物不必要的痛苦」指認為道德理由。然而，即便我們對道德理由的指認正確，例如：即便「應該減少動物不必要的痛苦」真的是道德理由，我們還是對道德規範性的可能性條件未置一詞。道德規範性的證立基礎仍漫漶不清。我們可以說：根據第一人稱觀點進行道德推理時，我們可能是在指認道德理由，可能是在證明道德理由的規範性。若是前者，我們有必要指認之，例如：回答「我是否真的有道德理由在法庭上說實話？」若是後者，我們當然也有必要證明之，例如：回答「『應該在法庭上說實話』這個道德理由為何對我們有規範力？」

總結來說，面對規範性問題，實在論者要嘛宣稱該問題是無意義的問題，要嘛宣稱我們沒有必要回答該問題。然而，根據本節的討論，這兩種回應方式都不成功。因為在某個意義上，這兩個回應方式，都因沒有把握住規範性問題的本性而無法清楚辨別指認道德理由和證明道德理由的規範性的差異。因此，實在論者無法合理地拒絕回答規範性問題的必要性。他們的沈默沒有道理。

---

<sup>47</sup> Korsgaard, 1996c: 18-20。

### 第三節 實在論的規範概念觀



不是所有實在論者都拒絕回答規範性問題。費茲派翠克(William J. FitzPatrick)認為，實在論者完全能正面迎擊柯思嘉的挑戰：

實在論者對非立基於程序的關於行動好壞、關於行動理由之真理的設定，絕不排除認真看待規範性問題和嘗試回答之。……至少有些實在論者會說明道德事實和行動理由間的連結，而這個連結顯示了道德要求為何蘊含如此行動的真正理由……必須弄清楚的是，實在論既不蘊含拒絕回答規範性問題，也不蘊含不需要做這件事情的看法。<sup>48</sup>

那麼現在的問題是：實在論者能否成功回答規範性問題？柯思嘉認為不能，因為實在論的規範概念觀相當可議。根據她的診斷，對實在論者來說，規範概念的「功能(function)」是「描述實在(to describe reality)」。<sup>49</sup>也就是說，按照這個對規範概念的理解，我們之所以會有規範概念，是因為我們要用它們來描述某個獨立於我們心靈活動而存在的實在。舉例來說，「對(right)」是個規範概念，而當我們說「履行契約義務很『對』」，我們是用該概念來描述該履行所具有的作為規範性質的對(rightness)。「好(good)」是個規範概念，而當我們說「認真聽老師講課很『好』」，我們是用該概念來描述該聆聽所具有的作為規範性質的好(goodness)。道德概念也是如此。「不應該虐待無辜小孩」的「應該」使得我們能正確指稱某個道德事實。無論道德的實在是何模樣，運用道德概念的道德語言都再現了它。

柯思嘉主張，上開對規範概念的理解，導致實在論者把實踐原則——無論是工具原則，還是道德原則——當作「一個規範真理(a normative truth)」或「一個知

---

<sup>48</sup> FitzPatrick, 2005: 655-656: "The realist's positing of non-procedure-based truths about the goodness or badness of actions and about reasons for acting in no way precludes taking the normative question seriously and attempting to answer it. ... At least some realists will instead offer an account of the connection between moral facts and reasons for acting that shows why the moral requirement implies a genuine reason for so acting... it is important to be clear that realism implies neither a refusal to answer the question nor the view that this needn't be done."

<sup>49</sup> Korsgaard, 2008c: 309。



識 (a piece of knowledge)」，而宣稱我們必須在行動時「應用 (apply)」該規範真理或該知識。<sup>50</sup>既然規範性問題關注的不是一般而言的規範性，而是道德規範性，讓我們聚焦於討論道德原則。

首先，把道德原則當作一個真理或一個知識是什麼意思？舉例來說，若效益主義說得對，道德最高原則是效益原則，即「我們應該極大化快樂」，那麼這個原則便是透過「應該」這個規範概念正確描述了某個道德事實。故此，這個原則即是一個（道德）真理，而我們對該真理的信念即是一個（道德）知識。再者，在行動時，應用一個真理或一個知識是什麼意思？意思是判斷某個行動是否符合該真理或該知識。舉例來說，我們可判斷「在法庭上說實話」這個行動是否符合「我們應該極大化快樂」這個原則。若符合，在法庭上說實話是道德上對的行動；若不符合，是道德上錯的行動。我們可以說：我們必須看看效益原則是否涵攝 (subsume) 得出「在法庭上說實話」這個行動。若涵攝得出這個行動，意味著下方的三段論證 (syllogism) 正確：

（大前提） 我們應該極大化快樂。

（小前提） 在法庭上說實話是極大化快樂的行動。

（結 論） 我們應該在法庭上說實話。

我們把作為大前提的真理或知識，應用於作為小前提的行動，進而得到另一個作為結論的真理或知識。人們應該很熟悉這種論證類型。因為人們通常是如此設想所謂的應用倫理學 (applied ethics) 在做的事情或事情之一。在應用倫理學裡，人們是把某個倫理原則應用於特定的倫理議題。舉例來說，「道德是否要求我們滅絕肉食動物？」是動物福利和動物權相關倫理議題，而探討這個議題的方式，乃是探討是否有倫理原則要求我們滅絕肉食動物。若效益原則要求我們滅絕肉食動物，我們便應該滅絕肉食動物。也就是說，我們是如此應用效益原則：

（大前提） 我們應該極大化快樂。

<sup>50</sup> Korsgaard, 2008c : 316 ; 2009a : 65。



(小前提) 滅絕肉食動物是極大化快樂的行動。

(結論) 我們應該滅絕肉食動物。

然而，一旦實在論者把道德原則當作有待應用的真理或知識，他們便無法回答規範性問題。因為他們無法說明我們為何必須在行動時應用這個真理或知識。但為何無法呢？柯思嘉提供了我們兩個理由：第一，她指出，實在論者如此理解道德原則，使得他們無法回答這個問題：我們是否必須應用這個真理或知識？因為他們會面臨兩難：一方面，若回答我們必須應用該真理或知識，他們無法訴諸該真理本身說明這個必須；另一方面，若回答我們沒有必須應用該真理或知識，該真理或知識對我們便沒有規範力，遑論說明該規範力。<sup>51</sup>

讓我們分析一下她的這個批評。這個批評看似是在批評實在論者連「我們是否必須應用這個真理或知識？」這個問題都無法回答，但其實是在批評實在論者無法說明我們為何必須應用這個真理或知識。怎麼說呢？對實在論者來說，兩難不存在。因為沒有哪個實在論者會天真地回答我們沒有必須應用這個真理或知識。也就是說，他們面臨的真正困難，乃是訴諸這個真理或知識本身無法說明這個必須。為何訴諸這個真理或知識本身無法說明這個必須呢？因為現在有待說明的不是這個命題或信念是不是真的是真理或知識、不是這個原則是不是真的存在，而是這個真理（這個知識、這個原則）為何對我們有規範力。面對「這個真理（這個知識、這個原則）為何對我們有規範力？」這個問題，回答「這是真理（這是知識、這個原則存在）」無濟於事。因為我們都同意這是真理（這是知識、這個原則存在）。我們不同意的是，或者說，我們想知道的是，這個真理、這個知識或這個原則如何可能對我們有規範力。因此，這個批評的要點是：把某個道德原則當作有待應用的真理或知識會導致它喪失對其自身的規範性的說明力。

當然，我們未必要如此閱讀這個批評。因為柯思嘉自己是如此表述實在論的麻煩：

---

<sup>51</sup> Korsgaard, 2008c : 316。



但這個策略的麻煩是它留下了兩個問題，這兩個問題最終會是同一個。第一，它沒有告訴我們為何有這個規則。它——如果它是不同的問題——也沒有告訴我們我們為何應該遵守這個規則。<sup>52</sup>

若這個批評的要點是實在論者沒有告訴我們其應該告訴我們的事情，那麼柯思嘉想說的似乎不是實在論者無法回答規範性問題，而是實在論者拒絕說明規範性問題——她對實在論的第一個批評。也就是說，她的批評會是：告訴我們某個道德原則是真理和告訴我們我們為何必須在行動時應用該真理是兩回事。我們完全能接受該道德原則是真理，甚至接受我們必須應用該真理，但還是不清楚我們為何必須在行動時應用該真理，而我們完全有必要回答這個問題：我們究竟為何必須在行動時應用該真理？根據這個讀法，實在論者的問題不是他們無法說明上開必須，而是他們拒絕說明上開必須。雖然我認為，前一個讀法較有意思，但我不排除這個讀法的可能性。

然而，即使如此閱讀柯思嘉的這個批評，她對實在論者的規範概念觀的揭露仍很有洞見。因為若我們明白他們預設著什麼樣的規範概念觀，我們就會知道他們為何容易錯失規範性問題的本性。實在論者之所以容易錯失規範性問題的本性，是因為他們為追求真理這個目標所迷惑。進行倫理探討的我們的目標固然是獲得倫理真理或知識。但是，問題是：該如何理解倫理真理或知識？若我們總覺得倫理概念的功能是描述倫理實在，那麼我們自然而然會認為倫理探討的目標是通過倫理概念發現獨立於人類心靈活動而存在的倫理實在。若我們認為發現獨立的倫理實在是倫理學的核心任務，那麼我們自然而然會覺得只要把握關於該倫理實在的真理或知識，這個任務即宣告完結。因此，與其說實在論者為追求真理這個目標所迷惑，

---

<sup>52</sup> Korsgaard, 2008c: 316: “But the trouble with that strategy is that it leaves us with two problems, which in the end come to the same thing. First, it does not tell us why there is such a rule. Nor, if this is a different question, does it tell us why we should confirm to the rule.”



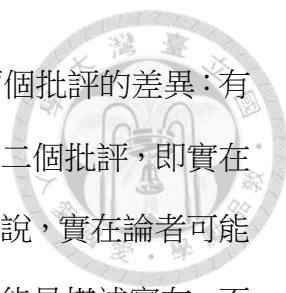
不如說他們為對追求真理這個目標的特定理解所迷惑，而這個特定理解即深植於其規範概念觀。

第二個理由明確是要批評實在論者無法回答規範性問題。柯思嘉認為，實在論者無法說明我們為何必須應用道德原則，因為如此理解道德原則是把應該作為實踐推理的規則的它錯誤地當作實踐推理的前提。柯思嘉以「肯定前件（modus ponens）」這個邏輯原則為例，說明為何把它錯誤地當作邏輯推理的前提會導致我們無法說明它對我們的規範力：喬治（George）是個不明白自己為何必須根據肯定前件推理的人，即他肯認「若 P 則 Q」且「P」，他不明白自己為何必須推「Q」，即使我們告訴他「若『若 P 則 Q，且 P』則 Q」是應該當作前提的真理或真命題，於事無補，因為即使他也肯認「若『若 P 則 Q，且 P』則 Q」且「若 P 則 Q」且「P」，他還是不明白自己為何必須推「Q」——無論我們給予他多少應該當作前提的真理或真命題，他都看不出自己為何必須根據這個真理或真命題推理。<sup>53</sup>也就是說，把邏輯原則當作邏輯推理的前提無法顯示喬治必須應用這個原則，而這是因為他能持續合理地懷疑自己為何必須根據這個原則進行邏輯推理。同理，把道德原則當作實踐推理的前提也無法顯示我們必須應用這個原則，而這也是因為我們能持續合理地懷疑自己為何必須根據這個原則進行實踐推理。「相同的問題將會再度出現。使得我們有義務應用它的是什麼？（[T]he same problem would then arise once again. What obligates us to apply it?）」<sup>54</sup>

綜上所述，柯思嘉認為，實在論者對規範概念的理解，即規範概念的功能是描述實在，使得他們把道德原則當作是有待應用的規範真理或知識，進而導致他們無法說明我們為何必須應用這個真理或知識。因此，對她來說，實在論者無法成功回答規範性問題、無法證立道德規範性。

<sup>53</sup> Korsgaard, 2009a: 67。關於肯定前件的這個討論，最早出現在 Carroll, 1895。

<sup>54</sup> Korsgaard, 2009a: 65。




在走進下一節前，讓我們先釐清一下柯思嘉對實在論的這兩個批評的差異：有別於她的第一個批評，即實在論者拒絕回答規範性問題，她的第二個批評，即實在論者無法回答規範性問題，預設著許多對實在論的理解。也就是說，實在論者可能有許多方式能迴避這個批評，例如：否認自己相信規範概念的功能是描述實在、否認自己相信有道德原則。若有實在論者根本不認為規範概念的功能是描述實在，即，不接受柯思嘉對其規範概念觀的診斷，他們不用面對以該診斷為前提的這個批評；若有實在論者根本不認為有道德原則，他們因沒有「把道德原則當作有待應用的規範真理或知識」而不屬於這個批評適用的對象。這是柯思嘉對實在論的第二個批評的限制。然而，別忘記，首先，雖然這個批評不適用於否認有道德原則的道德實在論者，但適用於肯認有實踐原則的實在論者。也就是說，對柯思嘉來說，實在論者的規範概念觀不只會使得他們把道德原則當作有待應用的真理或知識，還會使得他們把實踐原則當作有待應用的真理或知識，因而導致他們無法說明我們為何必須應用這個真理或知識，即無法說明這個實踐原則為何對我們有規範力。除非有實在論者不認為有實踐原則，否則他們無法完全迴避這個批評。再者，雖然實在論者確實可能否認規範概念的功能是描述實在，但這不是本章即將面對的費茲派翠克選擇的進路。他選擇的進路，在某個意義上，是和建構論者正面對決：他主張，在實踐原則是否描述了實在、再現了實在的實在論者比建構論者更能建立規範性。

#### 第四節 建構論的規範概念觀

若把規範概念的功能理解為描述實在是對規範概念的錯誤理解，對規範概念的正確理解是什麼？換句話說，柯思嘉自己如何理解規範概念的功能？她認為，規範概念的功能是「解決實踐問題 (solve practical problems)」，而規範概念不過是「這些問題的解方的名字 (names of the solutions of problems)」。<sup>55</sup>在人生裡，我們會面

---

<sup>55</sup> Korsgaard, 2008c: 321-322。此外，她說：「規範概念存在，因為人類有規範問題。我們有規範問題，因為我們是有自我意識的動物，能反思我們應該去相信和去做什麼。(Normative concepts exist



對許許多多的實踐問題。舉例來說，醫生告訴你，你年紀頗大的奶奶罹患絕症，所剩時日不多，此時的你會面對一個實踐問題：「我是否應該為了讓奶奶能無憂無慮地度過餘生而向奶奶隱瞞其實際病況？」面對這個實踐問題，若你審思的結論是「嗯，應該。」那麼「為此隱瞞奶奶的實際病況」即是這個問題的解方，也就是你應該做的行動、有理由做的行動；若你審思的結論是「嗯，不應該。」那麼「為此隱瞞奶奶的實際病況」不是這個問題的解方，也就是你不應該做的行動、有理由不做的行動。故此，對柯思嘉來說，我們之所以會有規範概念，例如：應該、有理由、好、對……等等，都不是為了用它們來描述獨立於審思活動而存在的實在，而是為了用來它們來稱呼審思活動自身的結論。

對柯思嘉來說，建構論的這個規範概念觀較能成功建立規範性。她的洞見凝結於下面這句話：

若你認為問題是真的、是你的、是你必須解決的，而這是唯一的或最佳的解方，那麼這個解方即約束著你。<sup>56</sup>

我認為，這句話顯現了建構論者最重要的賣點。也就是說，建構論者都想要透過這個方式建立規範性：先論證我們必須解決的實踐問題是什麼，再論證這個實踐問題的解方是什麼。<sup>57</sup>不同的建構論者會指認不同的實踐問題。舉例來說：對柯思嘉而言，我們必須解決的實踐問題是「我應該如何行動？」；對史翠而言，我們必須解

---

because human beings have normative problems. And we have normative problems because we are self-conscious animals, capable of reflection about what we ought to believe and to do.)」(Korsgaard, 1996c: 46)。

<sup>56</sup> Korsgaard, 2008c: 322: “[I]f you recognize the problem to be real, to be yours, to be one you have to solve, and the solution to be the only or the best one, then the solution is binding upon you.”

<sup>57</sup> 史翠更細緻地把這個建立規範性——證立道德規範性——的方式稱作「通用的建構論策略 (generic constructivist strategy)」，而這個策略有三個步驟：(1) 論證行動者或看重者的構成是什麼；(2) 論證行動者之作為行動者、看重者之所為看重者所面對的問題是什麼；(3) 論證為何這個問題的唯一解方或最佳解方，必須採取某種「倫理原則或觀點 (ethical principle or standpoint)」，參見 Street, 2022: 23。



決的實踐問題是「我應該如何面對『對全然失去的脆弱 (vulnerability to unmitigated loss)』？」。<sup>58</sup>當然，實踐問題的解方也會因實踐問題的不同而不同。

這個看似離題的說明的目的不是要辯護建構論，甚至不是要辯護康德式建構論，而是要回應來自實在論者的一個重要回應：對費茲派翠克來說，實在論者也能透過這個方式建立規範性。他把柯思嘉對規範力的理解稱作「規範力的實踐問題解決觀 (practical-problem-solving conception of normative force)」<sup>59</sup>，然後花了相當大量的篇幅批評柯思嘉自己無法論證出具有「實踐必然性 (practical necessary)」的解方，即唯一解方，所以建構論者無法建立這種規範力。<sup>60</sup>對他來說，建構論者當然可放棄尋求唯一解方，退而求其次去尋求「最佳解方 (best solution)」，但若是如此，實在論求得的解方會比建構論者求得的解方好。<sup>61</sup>為什麼呢？因為實在論者找到的解方是真的：

在一組因同樣都能解決能動性實踐問題而相互競爭的規範原則裡，某個原則會是最佳的，若它有為真這個優點。<sup>62</sup>

他的想法是：既然有待選擇的解方不只一個——畢竟我們已經放棄尋求唯一解方，我們需要比較這些解方的好壞。在這些解方裡，若只有某個解方是真的，對實在論者來說，這個解方當然是最佳解方。<sup>63</sup>根據規範力的實踐問題解決觀，只要這個解方是最佳解方，這個解方就對我們有規範力；只要實在論者能成功說明這個解方為

---

<sup>58</sup> Street, 2022 : 27-41。

<sup>59</sup> FitzPatrick, 2005 : 659。

<sup>60</sup> FitzPatrick, 2005 : 660-681。

<sup>61</sup> FitzPatrick, 2005 : 682-684。

<sup>62</sup> FitzPatrick, 2005 : 685 : “among a set of rival normative principles that equally solve a practical problem of agency, one principle is best if it has the virtue of being *true*.”

<sup>63</sup> FitzPatrick, 2005 : 686 : 「它是唯一可接受的解方，正是因為它的真和它們〔按：其他原則〕的假。(It is the only acceptable solution precisely because of its truth and their falsity.)」。



何是最佳解方，他們便成功說明了這個解方為何對我們有規範力、回答了規範性問題。<sup>64</sup>

費茲派翠克的這個回應之所以值得回應，是因為他不只沒有拒絕回答規範性問題，還肯定建構論者所偏好的建立規範性的方式。用他自己的話來說，雖然規範力的實踐問題解決觀正確，但「建構論論題 (constructivist thesis)」不正確，因為最佳解方不是被建構出來的。<sup>65</sup>若這個回應有理，顯示實在論者也能透過相同的方式建立規範性，甚至建立得比建構論者更好。

然而，我認為，這個回應還是沒有說服力。費茲派翠克所謂「真的道德原則」的「真」是什麼意義下的真？是實在論意義下的真。也就是說，說某個道德原則為真，等於是說這個道德原則存在，或者等於是說這個道德原則所描述的道德事實或實體存在。對道德原則的真理的這個理解顯然根源於實在論的規範概念觀：既然規範概念，乃至於道德概念的功能，是描述實在，那麼內嵌著道德概念的某個道德原則為真，意味著對實在的某個描述為真。然而，這個意義下的真有別於建構論意義下的真。是的，建構論當然同樣能談論真理，只是建構論者所談論的真理依賴於建構論者所談論的解方：若某個原則、某個命題——嚴格來說是某個行動——是我們面對的實踐問題的解方，那麼這個原則和這個命題為真。<sup>66</sup>若你面對的實踐問題的解方是「為此隱瞞奶奶的實際病況」，那麼「為此隱瞞奶奶的實際病況」為真。目

---

<sup>64</sup> 費茲派翠克是用這個原則的「實踐重要性 (practical significance)」來闡釋這點，參見 FitzPatrick, 2005: 688-691。

<sup>65</sup> FitzPatrick, 2005: 659。

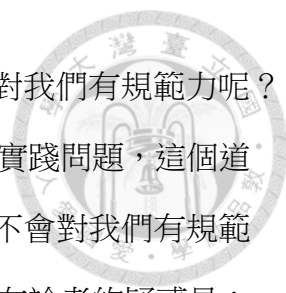
<sup>66</sup> Korsgaard, 2008c: 324:「因為一個正確的概念觀會是其正確應用的導引，而當一個概念應用得正確，我們得到的就是真理。但是，使得這個概念觀正確的會是它解決了問題，而不是它描述了某些外在實在的片段。(For the correct conception of a concept will be a guide to its correct application, and when a concept is applied correctly, what we get is truth. But what makes the conception correct will be that it solves the problem, not that it describes some piece of external reality.)」



前為止，費茲派翠克的理解和我的理解應該沒有出入。<sup>67</sup>然而，既然我們能覺察到實在論者所談論的真理和建構論者所談論的真理有別，我們應該也能覺察到實在論者所談論的最佳和建構論者所談論的最佳有別。對建構論者來說，一個解方是否最佳，取決於該解方是否能最好地解決實踐問題；對實在論者來說，一個解方是否最佳，取決於該解方所描述的道德事實或道德實體是否存在。兩個「最佳」的意思或判斷標準顯然不同。由此可知，實在論者其實不能以建構論者所偏好的建立規範性的方式來建立規範性。因為一個解方雖然會因在實在論的意義下為真而在實在論的意義下最佳，但不會因在實在論的意義下為真而在建構論的意義下最佳。根據規範力的實踐問題解決觀，某個解方之所以對我們有規範力，不只是因為這個解方是最佳解方，還是因為這個最佳解方的「最佳」是建構論意義下的最佳。我們必須接受的答案是能最好地解決我們的實踐問題的答案。即使實在論者能說明某個解方為何是最佳解方，只要這個最佳解方的「最佳」不是建構論意義下的最佳，而是實在論意義下的最佳，他們便無法成功回答規範性問題。因此，費茲派翠克雖然想尋求建構論意義下的最佳解方，但因囿於其規範概念觀而只能求得實在論意義下的最佳解方，而該解方却無力回答規範性問題。我們可以說：實在論者終究無法切割其所謂規範力的實踐問題解決觀和建構論論題，因為建構論者建立規範性的方式和其理解規範概念的方式緊密相連，難分難解。

---


<sup>67</sup> FitzPatrick, 2005: 685:「然而，雖然對柯思嘉來說沒有，但對實在論者來說有另外一個很顯而易見的可能性……。對柯思嘉來說這步不存在的理由是，她的建構論否認一個原則於真理方面有何可說，除了它如何能很好地發揮實踐的功能，像是解決基本的能動性實踐問題外。深植於實踐功能的真理乃是一個衍生的概念。(There is, however, another obvious possibility which, while not available to Korsgaard, is available to the realist.... The reason such a move is not available to Korsgaard is that her constructivism denies that there is anything to be said for a principle in the way of truth apart from how well it serves a practical function such as solving the basic practical problem of agency. Truth is a derivative notion, rooted in practical functions.)」費茲派翠克必須如此理解真理。因為唯有如此理解真理，方能顯示實在論者比建構論者更能說明道德原則的規範力。



費茲派翠克真正的擔憂恐怕是：一個假的道德原則怎麼會對我們有規範力呢？<sup>68</sup>然而，第一，對建構論來說，若某個道德原則無法解決我們的實踐問題，這個道德原則——在建構論的意義上——為假，而假的道德原則當然不會對我們有規範力，即使是對建構論者來說也是如此。第二，當然，我知道，實在論者的疑惑是：在實在論意義上為假的道德原則怎麼可能會對我們有規範力？但是，柯思嘉的批評恰恰是實在論者無法說明我們為何必須應用實在論意義下的真理。若實在論者給予的回應是「我們之所以必須應用真理，是因為這是實在論意義下的真理」，那麼他們很可能是在丐題，因為目前的爭點正是：實在論意義下的真理本身是否能說明我們必須應用它？如前所述，柯思嘉認為不行。因為實在論者認為倫理概念的首要目的如同自然概念的首要目的都是在描述實在，所以對他們來說，追求倫理真理，即是追求正確描述倫理實在的倫理命題。好的，我們知道某個道德原則在實在論的意義上為真，即該道德原則所描述的事實或實體確實存在。但然後呢？我們還是不知道這個事實或實體為何對我們有規範力。對柯思嘉來說，問題的癥結點不是這個事實或實體是否存在，而是作為行動者的我們為何受這個事實或實體——即使這

---

<sup>68</sup> FitzPatrick, 2005: 686-687: 「重要的是要記得我們的主題始終是規範力，而不僅僅是對行動者來說的實用價值，像是能使他運作其能動性。……雖然那些同情柯思嘉的建構論的人可能會合理地嘗試使一個欠缺實在論式真理的原則有規範力說得通（因為它在實在論的意義上不真不假），但宣稱一個顯然為假的原則有真正的規範力，即關乎一個人無條件地應該去做的事情，完全不一樣。……某人當然可能誤把假的原則當作有真正的規範力，若她相信其為真，如同一個誤信桌上的玻璃杯裡裝著水（實際上是汽油）的行動者可能會誤把這個命題當作是能提供她去喝它的規範理由。（It is important to remember that our topic all along has been normative force, not merely pragmatic value to the agent, such as enabling her to exercise agency. ...And while those sympathetic to Korsgaard's constructivism might reasonably try to make sense of a principle's having normative force while lacking realist truth (because it is neither true or false in a realist sense) it would be very different matter to suggest that a principle that is straightforwardly false nonetheless has genuine normative force, bearing on what a person unqualifiedly ought to do. ...Someone might, of course, mistake a principle as having genuine normative force if she believes it to be true, just as an agent who mistakenly believes that the glass on the table contains water (where it is actually petrol) may wrongly take this proposition to give her genuine normative reason to drink it.)」。



個事實或實體存在——的強制。既然有待說明的是這個事實或實體和作為行動者的我們之間的強制關係，不斷強調確實有這個事實或實體無濟於事。假若有待說明的是這顆母球作為撞擊者會和這顆紅球作為受撞者之間的撞擊關係，不斷強調確實有這顆母球存在無濟於事。第三，對柯思嘉來說，道德原則和實踐原則終究存在，只是其存在方式有別於實在論者所認為的存在方式。她認為，若把這些原則當作有待應用的真理或知識，我們無法說明這些原則的規範性，而這是因為這些原則實際上是「應用原則本身（principle of application itself）」。<sup>69</sup>但是，若把這些原則當作應用原則本身，我們便能輕易說明我們為何必須受其強制，而這是下一章會探討的想法。

## 第五節 小結

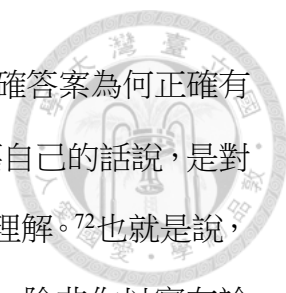
讓我們透過釐清一個問題來替這章作結：建構論者在什麼意義上也是個實在論者？在《規範性來源（*The Sources of Normativity*）》中，柯思嘉把自己的立場和其所批評的立場分別稱作「程序的道德實在論（procedural moral realism）」和「實質的道德實在論（substantive moral realism）」：前者主張，道德問題之所以有正確的答案，是因為我們能透過某些程序回答它，而後者主張，道德問題之所以有正確的答案，是因為我們能透過某些程序發現獨立於程序而存在的道德事實或實體。<sup>70</sup>也就是說，柯思嘉當時把自己歸類為一種道德實在論者。在這個意義上，只要你承認有道德真理，無論你如何理解這個真理，你都可算作某種實在論者。然而，直到〈二十世紀道德哲學中的實在論和建構論（*Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy*）〉，柯思嘉才算把自己的立場正式地稱作建構論者。<sup>71</sup>而

---

<sup>69</sup> Korsgaard, 2008c : 316。

<sup>70</sup> Korsgaard, 1996c : 35-37。

<sup>71</sup> 在《規範性來源》裡，柯思嘉的確時常使用「建構（construct）」這個字，例如：「價值是為程序所建構……（values are constructed by a procedure...）」（Korsgaard, 1996c : 112）。但當她提到「建



且，在這篇文章裡，建構論和實在論的差別不是對道德問題的正确答案為何正确有不同的理解，而是對規範概念的功能有不同的理解——用柯思嘉自己的話說，是對「倫理概念從何而來( where ethical concepts come from )」有不同理解。<sup>72</sup>也就是說，即使你承認有規範真理和道德真理，你也未必是個實在論者——除非你以實在論的方式理解規範概念和道德概念。在這個意義上，柯思嘉不是個實在論者。那麼我們應該如何定位柯思嘉的立場呢？我們究竟是應該把她的立場稱作程序實在論，還是建構論？

我們未必要回答這個問題。因為當我們在談論某個哲學派別時，總是在談論某個意義下的哲學派別。如同當我們在談論實在論時，總是在談論某個意義下的實在論。只要我們清楚自己是在哪個意義上談論哪個派別即可，沒有理由得無條件地規定某個派別的名稱的用法。然而，基於理論論辯的考量，我想對這個問題給出一個暫時性的回答。我認為，我們應該把柯思嘉的立場歸類為建構論。因為把她的立場歸類為建構論，除了能明確地與實在論者劃清界線外，還能顯現她想得比實在論者深刻——當然前提是她的想法正確。首先，無論是批評實在論者拒絕回答規範性問題，還是批評實在論者無法回答規範性問題，柯思嘉都沒有否認道德真理的存在。她是在批評他們沒有正確理解道德真理的本性，進而使得道德規範性的最終證立基礎模糊難辨。我們可以說：實在論者不是錯在細節，而是錯在關於道德的整體圖像。由此可知，對柯思嘉來說，指出道德真理的存在只是道德反思的「起點 (beginning)」，不是「終點 (end)」，<sup>73</sup>因為作為道德哲學家的我們還必須追問：這

---

構論 (constructivism)」或「建構論者 (constructivist)」時，主要都是在指羅爾斯 (John Rawls) 的立場，參見 Korsgaard, 1996c : 19、35。只有在〈回覆 (Reply)〉裡，她才較明確地把建構論和實在論對立起來，參見 Korsgaard, 1996c : 223n7、245-246。

<sup>72</sup> Korsgaard, 1996c : 10。當然，柯思嘉對實在論者關於規範概念的理解的批評，早已出現在《規範性來源》，參見 Korsgaard, 1996c : 44-47。

<sup>73</sup> Korsgaard, 2008c : 325。

個道德真理究竟為何對我們有規範力？<sup>74</sup>這是把她稱作程序實在論容易忽略的面向。

再者，如前言所述，根據史翠的刻畫，後設倫理學建構論主張，所有規範真理都存在在實踐觀點裡，<sup>75</sup>而我認為，把柯思嘉的立場稱作建構論可呼應這個刻畫。對柯思嘉來說，規範真理不過是實踐問題的解方，而若沒有實踐問題，便沒有實踐問題的解方。在這個意義上，規範真理的存在依賴於實踐問題的存在。既然面對實踐問題、解決實踐問題的我們所採取的觀點正是實踐觀點，我們可以說：柯思嘉認為，規範真理的存在依賴於實踐觀點的存在。對柯思嘉的立場的這個理解不只呼應史翠對後設倫理學建構論的刻畫，甚至刻畫得比她更徹底。因為史翠沒有說明後設倫理學建構論者為何認為規範真理不獨立於我們的心靈活動而存在。他們之所以認為規範真理不獨立於我們的心靈活動而存在，是因為對他們來說，規範概念的出現，深植於我們是必須面對實踐問題、解決實踐問題的行動者這個事實。實在論者恰恰因為沒有認真看待這個事實，所以無法給出一個關於受實踐問題糾纏的我們應該如何行動的好的哲學反思。因此，把自己標記為建構論者，便是宣告自己決定告別關於實踐、關於行動、關於道德的實在論式圖像。

---

<sup>74</sup> 如前言所述，關於康德式建構論是否是獨特的後設倫理學立場這個爭論，需要另闢空間探討。但是，根據本文的理解，若柯思嘉對實在論的批判有理，我們可以說：在某個意義上，她的建構論比實在論還要後設。

<sup>75</sup> Street, 2010: 369。

### 第三章 證立道德的構成論證



既然實在論無法成功說明道德理由為何對我們有規範力，柯思嘉需要訴諸其他進路來證立道德規範性。在《自我構成：能動性，身分及整全（*Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*）》中，柯思嘉想透過「構成論（constitutivism）」這個進路來證立道德規範性。構成論的基本想法是，只要正確指認行動的「構成條件（constitutive conditions）」，<sup>76</sup>我們便能建立這些條件及其所蘊含的實質規範宣稱的規範性。當然，這個規範性未必是道德的規範性。因為這些條件未必和道德有關，或者說，這些條件未必能導出實質道德宣稱。但若行動的構成條件真的包含能導出實質道德宣稱的條件，構成論者便不只能證立一般而言的規範性，還能證立道德的規範性。本章的目的即是檢視她能否透過構成論替道德法則奠基。我主張，雖然柯思嘉的構成論能說明定言令式的規範性，但却很難說明道德法則的規範性。

構成論者需要回答許多問題：首先，行動的構成條件是什麼？有哪些？再者，這些條件能否導出實質規範宣稱，甚至導出實質道德宣稱？最後，建構論者真的能透過這個進路建立規範性嗎？最後的這個問題可再分為兩個：一個是「類能動性挑戰」，一個是「壞行動問題」。本章會檢視柯思嘉的構成論能否成功回應這些問題。本章的結論是：雖然她的構成論能回應類能動性挑戰，但却無法處理因回應壞行動問題而衍生的新麻煩。


不同的構成論者會指認不同的條件為行動的構成條件。舉例來說，柯思嘉認為，行動的構成條件是「假言令式（hypothetical imperative）」和「定言令式（categorical imperative）」；<sup>77</sup>維勒曼（David Velleman）認為，是「自我理解（self-understanding）」；<sup>78</sup>卡薩法納斯（Paul Katsafanas）認為，是「均衡（equilibrium）」和「強力意志（will

<sup>76</sup> 這個用字，取自 Silverstein，2015：1129。

<sup>77</sup> 參見 Korsgaard，2009a。

<sup>78</sup> 參見 Velleman，2009。





to power)」。<sup>79</sup>由於本文的任務是檢驗柯思嘉的想法，所以本章只會聚焦於柯思嘉的構成論。本章分為五節：第一節，重構柯思嘉支持假言令式和定言令式是行動的構成條件的論證。第二節，介紹和回應類行動性挑戰。第三節，重構柯思嘉支持道德法則是行動的構成條件的論證，並說明這個論證為何沒有說服力。第四節，先介紹和回應壞行動問題，再指出這個回應會面臨的新麻煩。第五節，作個小結。

### 第一節 行動的構成原則：假言令式和定言令式


我們得先闡釋構成論的基本想法。為何對構成論者來說，正確指認行動的構成條件，便能建立這些條件的規範性呢？他們的想法很簡單。讓我們以玩司諾克（snooker）為例來說明這點：若玩司諾克的構成條件或「構成原則（constitutive principle）」<sup>80</sup>是「用白球撞擊色球」，讓我們問個問題：司諾克的玩家是否必須用白球撞擊色球呢？是的，他們必須。但為何必須呢？因為若他們不是用白球撞擊色球，而是，例如，用紅球撞擊白球，他們不可能是在玩司諾克。他們要玩司諾克，他們必須用白球撞擊色球。也就是說，若某個活動的構成條件是 C，而若你的所做所為沒有滿足 C，你不可能是在進行這個活動。你要進行這個活動，你的所做所為必須滿足 C。同理可言，若行動真的有構成條件，而且行動的構成條件是  $C_{\text{acting}}$ ，我們可以說：如果我們的所作所為沒有滿足  $C_{\text{acting}}$ ，我們不可能是在行動。我們要行動，我們的所作所為必須滿足  $C_{\text{acting}}$ 。由此，構成論者便可說明為何行動的構成條件對我們有規範力。行動的構成條件之所以對我們有規範力，是因為我們必須要滿足這個條件，我們才有可能是在行動。

需要注意的是：首先，行動的構成條件不只是行動的必要條件，還是行動的充分條件。給定玩司諾克只有一個構成條件，即「用白球撞擊色球」，那麼只要我們

---

<sup>79</sup> 參見 Katsafanas, 2013。

<sup>80</sup> 柯思嘉把所有事物的構成條件都稱作「構成標準（constitutive standards）」，而構成原則是活動的構成標準，參見 Korsgaard, 2009a：28。



用白球撞擊色球，我們就是在玩司諾克。同理可言，給定行動只有一個構成條件，即  $C_{acting}$ ，那麼只要我們滿足  $C_{acting}$ ，我們就是在行動。這意味著雖然構成論者認為，行動的構成條件最終是規範性的，但它起初其實是描述性的，即它描述了行動時，我們都在做些什麼。<sup>81</sup>構成論者正是想透過對行動的本性的描述導出行動的導引，即透過把握我們行動之所是，把握我們行動之所應。

再者，嚴格來說，行動的構成條件不只是行動的必要條件，還是行動之可能性的條件。因為若某個東西沒有滿足行動的構成條件，該東西不只不是行動，還不可能是行動。為什麼呢？因為在某個意義上，構成論者是透過分析「行動」的概念——行動是什麼——得出行動的構成條件，而有論者把構成論的這個立場稱作「概念主義 (conceptualism)」。<sup>82</sup>既然行動的構成條件是如此分析出來的，那麼沒有滿足這種條件的東西不可能是行動，而這個不可能性是概念上的不可能性。<sup>83</sup>既然行動的構成條件是行動之可能性的條件，那麼我們可以說：構成條件是一種先驗條件 (transcendental conditions)。

有人可能會覺得疑惑：「可是我沒有要玩司諾克，我的所做所為為何應該滿足玩司諾克的構成條件？」沒錯，若你沒有要玩司諾克，你的所做所為確實沒有應該滿足玩司諾克的構成條件。「既然如此，那麼我的所做所為為何應該滿足  $C_{acting}$  呢？你們可能要行動，但我可能沒有要行動啊！」不對。構成論者認為，你的所做所為還是應該滿足  $C_{acting}$ ，而  $C_{acting}$  還是對你有規範力。關於構成論者面對這個問題的回答，留待下節處理。

---

<sup>81</sup> Korsgaard, 2009a : 29。

<sup>82</sup> 概念主義的想法是：「……對行動的特定要求分析地包含於能動性的概念裡，而這個概念適用於所有能基於理由行動的主體，儘管他們在其他地方可能有所不同。(…certain requirements on action to be analytically contained in the very concept of agency, a concept that applies to all subjects capable of acting for reasons, however different they may otherwise be.)」(Lavin, 2017 : 174)。

<sup>83</sup> 相同想法，參見 Street, 2012 : 43。

現在，讓我們來看看柯思嘉如何理解行動？她如何指認和論證行動的構成原則？對她來說，行動是「把你自己構成為某個目的的原因（to constitute yourself to as the cause of an end）」。<sup>84</sup>根據這個對行動的理解，她主張，假言令式和定言令式是行動的構成原則。

為何假言令式是行動的構成原則？因為分析「意願某個目的(willing an end)」這個概念，柯思嘉認為，我們會發現，意願某個目的不多不少是「使自己致力於實現該目的(committing yourself to realizing the end)」，而這正是假言令式的要求。<sup>85</sup>假言令式的要求，根據康德的想法，即是若我們意願某個目的，我們應該同時意願能實現該目的的手段。<sup>86</sup>也就是說，若我們沒有遵守假言令式的要求，即沒有使自己致力於實現我們所意願的目的，我們不可能是在意願該目的。所以，對柯思嘉來說，假言令式是「意願的構成原則(constitutive principle of willing)」。<sup>87</sup>這個想法很好理解。舉例來說，假設你聽到你的朋友說：「我要通過司法官考試。」但是，他完全沒有採取能讓他通過司法官考試的手段，例如：報名司法官考試、準備應試用書等等，你可能會懷疑他是不是真的決定要通過司法官考試、是不是真的意願「通過司法官考試」這個目的？我認為，若他沒有採取能讓他通過司法官考試的手段，而且他不是因「膽怯、懶散和憂鬱(timidity, idleness, depression)」<sup>88</sup>而沒有採取能讓他通過司法官考試的手段，那麼他顯然沒有真的決定、真的意願通過司法考試。柯思嘉對假言令式的理解和她對行動的理解相當吻合。因為我們可以說：若甲沒有遵守假言令式的要求，甲沒有把他自己構成為「通過司法官考試」這個目的的原因——「透過遵守假言令式，你使你自己是原因 (by following the hypothetical

---

<sup>84</sup> Korsgaard, 2009a : 72。

<sup>85</sup> Korsgaard, 2008a : 57。

<sup>86</sup> Kant, 1990 [1785] : 38 [4:417]。

<sup>87</sup> Korsgaard, 2009a : 68。

<sup>88</sup> Korsgaard, 2009a : 69。



imperative, you make yourself the *cause*.)」。<sup>89</sup>因此，我們要行動，即我們要把自己構成為某個目的的原因，我們必須遵守假言令式。假言令式是意願和行動的構成原則。

為何定言令式是行動的構成原則？柯思嘉用來支持這點的論證是「反對個次式意願論證 (the argument against particularistic willing)」。<sup>90</sup>個次式意願是什麼？

個次式意願是只為了這個場合意願一個格律，並且把它當作對任何其他場合都沒有任何種類的任何其他蘊含。你意願一個格律，覺得你可以只用它這次，然後就所謂丟掉它；你甚至不需要理由來改變你的想法。<sup>91</sup>

個次式意願，是指當我們在行動時，我們所意願的格律是次拋式原則。次拋式原則是用一次就丟的原則，如同日拋式隱形眼鏡是用一日就丟的隱形眼鏡。柯思嘉想論證的是我們不可能進行個次式的意願，即，我們所意願的格律不可能是次拋式原則，或者是說，次拋式原則不可能是原則。反對個次式意願論證可重構如下：(1) 當你在行動時，你必須有別於你的「誘因 (incentive)」。<sup>92</sup>根據柯思嘉對康德道德心理學的理解，所有行動都會有誘因和「原則 (principles)」這兩個要素：前者是「一個對象的動力乘載表象 (a motivationally loaded representation of an object)」，即一個能推動行動者、吸引行動者的表象，例如：咖啡有能推動某乙的表象；後者「決定 (determine)」和「描述 (describe)」了行動者如何回應這些能推動自己、能吸引自己的表象。<sup>93</sup>舉例來說，若乙選擇的原則是「為了提神而喝咖啡」，這個原則顯現出他對咖啡的表象的回應。(2) 既然你必須有別於你的誘因，你就必須選擇根據

---

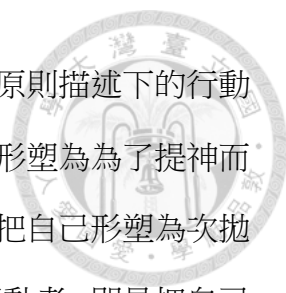
<sup>89</sup> Korsgaard, 2009a : 72。

<sup>90</sup> Korsgaard, 2009a : 72。

<sup>91</sup> Korsgaard, 2009a : 75 : “[P]articularistic willing would be a matter of willing a maxim for exactly this occasion without taking it to have any other implications of any kind for any other occasion. You will a maxim thinking that you can use it just this once and then so to speak discard it; you don’t even need a reason to change your mind.”

<sup>92</sup> Korsgaard, 2009a : 75。

<sup>93</sup> Korsgaard, 2009a : 104-106。



某個原則行動，而選擇根據某個原則行動，即把自己形塑為這個原則描述下的行動者。<sup>94</sup>乙恰恰是透過根據「為了提神而喝咖啡」這個原則把自己形塑為為了提神而喝咖啡的行動者。(3)若你所進行的意願是個次式的意願，你是把自己形塑為次拋式原則描述下的行動者，但把自己形塑為次拋式原則描述下的行動者，即是把自己形塑為自己的誘因，因為我們無法分辨次拋式原則描述下的行動者和行動者自己的誘因。<sup>95</sup>舉例來說，若「為了提神而喝咖啡」是乙的次拋式原則，我們沒有理由說乙是為了提神而喝咖啡的行動者，因為他自始沒有要把自己形塑為這種行動者。有人可能會覺得疑惑：若我只根據某個原則行動一次無法讓自己成為這個原則所描述的行動者，我必須根據這個原則行動幾次？這是個誤解。因為關鍵不是我們事實上根據這個原則行動的次數，而是我們意願根據這個原則行動的次數。若我們只意願根據這個原則行動一次，柯思嘉認為，那麼我們其實根本沒有在意願，即「個次式的意願完全不是意願 (*particularistic willing isn't willing at all*)」。<sup>96</sup>(4)因此，我們要有所意願，我們必須讓自己和自己的誘因有別，即必須進行非個次式的意願。對柯思嘉來說，非個次式地意願一個格律，即是意願這個格律成為一條普遍法則，而這正是定言令式的要求。<sup>97</sup>由此可知，柯思嘉對定言令式的理解和她對行動的理解相當吻合。因為我們可以說：若乙沒有遵守定言令式的要求，他沒有把自己構成「提神」這個目的的原因。因此，我們要行動，即我們要把自己構成某個目的的原因，我們必須遵守定言令式。遵守定言令式是意願和行動的構成原則。

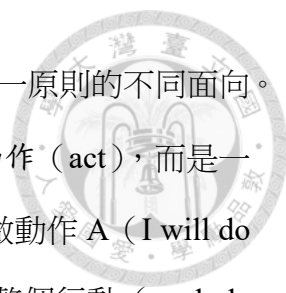
---

<sup>94</sup> Korsgaard, 2009a: 75。

<sup>95</sup> Korsgaard, 2009a: 75。

<sup>96</sup> Korsgaard, 2009a: 76。

<sup>97</sup> Korsgaard, 2009a: 76:「若個次式的意志不可能，那麼當你意願一個格律時，你必須把它當作是普遍的。(If a particularistic will is impossible, then when you will a maxim you must take it to be universal.)」



柯思嘉強調，假言令式和定言令式不是不同的原則，而是同一原則的不同面向。<sup>98</sup>因為她認為，當我們在做選擇時，我們選擇的對象不是一個動作 (act)，而是一個行動 (action)，而行動的結構是「我意願為了促進目的 E 而做動作 A (I will do act-A in order to promote end-E)」。<sup>99</sup>若我們選擇的對象確實是「整個行動 (a whole action)」，那麼我們的選擇不可能只受假言令式的導引，因為假言令式只告訴我們應不應該採取某個動作，沒有告訴我們應不應該採取某個行動。<sup>100</sup>假言令式和定言令式只是分別捕捉到不同面向：假言令式捕捉到的面向是把自己構成為某個目的的原因中的原因，而定言令式捕捉到的面向是把自己構成為某個目的的原因中的自己。<sup>101</sup>那麼是哪一個原則的不同面向呢？柯思嘉認為，是定言令式，因為定言令式的要求即是「根據你能意願為一條普遍法則的格律而行動 (act in accordance with a maxim you can will as a universal law)」，而因為行動這個概念已經包含著致力於實現某個目的這個概念，即已經包含假言令式的要求。<sup>102</sup>

綜上所述，根據柯思嘉的行動哲學，行動是把自己構成為某個目的的原因，而若我們要把自己構成為某個目的的原因，我們必須遵守假言令式和定言令式。假言令式和定言令式是行動的構成原則。

至此，我認為，柯思嘉已經論證假言令式和定言令式何以是行動的構成原則。但若要展現她的構成論的核心特徵，我們還得談論一個概念，那就是「統一(unity)」

---

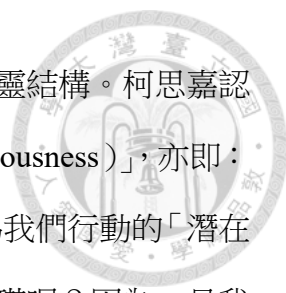
<sup>98</sup> Korsgaard, 2009a : 70。

<sup>99</sup> Korsgaard, 2009a : 11。

<sup>100</sup> Korsgaard, 2009a : 81-82。

<sup>101</sup> Korsgaard, 2009a : 81 :「假言令式約束著你，因為當你行動時你把自己決定要成為的是某些目的的原因。假言令式約束著你，因為你把自己決定要成為某些目的的原因的是你自己。(The hypothetical imperative binds you because *what* you are determining yourself *to be* when you act is *the cause* of some end. The categorical imperative binds you because *what* you are determining to be *the cause* of some end is *yourself*.)」

<sup>102</sup> Korsgaard, 2009a : 82-83。



或「整全 (integrity)」。<sup>103</sup>關於統一或整全的故事源於我們的心靈結構。柯思嘉認為，我們的心靈結構很特別，因為我們有「自我意識 (self-consciousness)」，亦即：我們能意識到自己有某些愛好和衝動，而這些愛好和衝動會成為我們行動的「潛在基礎 (potential grounds)」。<sup>104</sup>為何它們不是基礎，而是潛在的基礎呢？因為一旦我們能意識到它們，我們能和它們維持柯思嘉所謂的「反思距離 (reflective distance)」，而一旦我們能和它們維持反思距離，它們便無法決定我們的行動。<sup>105</sup>它們不會是我們行動的原因，也不是會是我們行動的基礎，除非我們選擇根據它們行動。也就是說，唯有我們把這些愛好和衝動當作我們行動的基礎，它們才會是我們行動的基礎。但是，我們怎麼知道自己是否應該根據它們行動呢？柯思嘉的想法是：「我們需要原則 (we need principles)」，因為原則能告訴我們，我們是否應該根據它們行動。<sup>106</sup>假設我有喝奶茶的愛好。因為我能意識到它、能和它維持反思距離，所以它無法決定我的行動。也就是說，我必須決定自己是否應該根據這個愛好行動。是喝？還是不喝？面對這個實踐問題的我必須選擇根據某個原則行動。若我選擇根據「為了讓自己覺得愉悅而喝奶茶」這個原則行動，我會喝，而這個愛好會是我行動的基礎；若我選擇根據「為了健康而不喝任何含糖飲料」這個原則行動，我不會喝，而這個愛好不會是我行動的基礎。

由此，我們能很清楚地看到：對有自我意識的我們來說，我們的愛好和我們的原則是相互分離的，所以我們的靈魂是解離的，而這是為何柯思嘉會宣稱：「自我意識產生了靈魂的各個部分。(self-consciousness produces the parts of the soul.)」<sup>107</sup>然而，若我們的靈魂是解離的，我們很難說我們自己是個自我或是個行動者。行動

---


<sup>103</sup> 柯思嘉交替使用這兩個概念，參見 Korsgaard，2009a：19、26。

<sup>104</sup> Korsgaard，2009a：115；1996c：92-93。

<sup>105</sup> Korsgaard，2009a：116。

<sup>106</sup> Korsgaard，2009a：116。

<sup>107</sup> Korsgaard，2009a：119。



者，按其本性，應該是一個統一的、整全的行動者。<sup>108</sup>然而，任何行動一定都有個行動者。<sup>109</sup>所以，若我們的靈魂是解離的，我們則無法是個統一的、整全的行動者；若我們無法是個統一的、整全的行動者，我們則無法行動。但是，我們必須行動——「這是我們的處境 (It is our *plight*)」！<sup>110</sup>因此，我們可以說：作為人類的我們必須面對的實踐問題是：如何能作為一個統一的、整全的行動者而存在？而這意味著「實踐審思 (practical deliberation)」和「自我構成 (self-constitution)」其實有著相同的任務，那就是把靈魂因自我意識而解離的各個部分重新合而為一。<sup>111</sup>至於，這個實踐問題的唯一、最佳的解方是什麼？這個解方就是行動，而且是柯思嘉所理解的行動，即把自己構成為某個目的的原因——對她來說，行動或行動的「功能 (function)」是自我構成。<sup>112</sup>由此，柯思嘉的整體論證可簡單疏理如下：

(P1) 我們必須行動。

(P2) 若我們要行動，則我們必須作為統一的行動者。

(P3) 若我們要作為統一的行動者，則我們必須行動。

(P4) 若我們要行動，則我們必須遵守假言令式和定言令式。

因此，我們必須遵守假言令式和定言令式。<sup>113</sup>

讀者可能會覺得 P2 和 P3 顯得多餘。因為由 P1 和 P4 即可導出我們必須遵守假言令式和定言令式。但是，在我看來，對柯思嘉來說，P2、P3 相當關鍵。因為

---

<sup>108</sup> 柯思嘉如此相信，參見 Korsgaard, 2009a : 18-19。

<sup>109</sup> 柯思嘉如此相信，參見 Korsgaard, 2009a : 18。

<sup>110</sup> Korsgaard, 2009a : 1-2。

<sup>111</sup> Korsgaard, 2009a : 125-126 : 「實踐審思的工作是重新統一、重新構成。(The work of practical deliberation is reunification, reconstitution.)」; Korsgaard, 2009a : 7 : 「達成靈魂統一的工作是我所謂的自我構成。(The work of achieving psychic unity...is what I am going to call *self-constitution*.)」

<sup>112</sup> Korsgaard, 2009a : 82。

<sup>113</sup> 柯思嘉自己的表述，可參見 Korsgaard, 2009a : 25-26。





若欠缺這兩個前提，我們無法真的理解假言令式和定言令式何以是行動的構成原則。<sup>114</sup>因此，我認為，柯思嘉的整體論證可重新表述如下：

(P1) 我們必須行動。

(P2) 若我們要行動，則我們必須作為統一的行動者。

(P3') 若我們要作為統一的行動者，則我們必須作能構成自我的行動。

(P4') 若我們作能構成自我的行動，則我們必須遵守假言令式和定言令式。

因此，我們必須遵守假言令式和定言令式。

如此表述這個論證，除了能讓我們明白假言令式和定言令式何以是行動的構成原則外，還能讓我們以建構論建立規範性的方式把握柯思嘉的構成論。根據第二章第四節的討論，建構論者會先指認我們必須面對的實踐問題，再指認這個實踐問題的最佳的解方；只要某個解方是最佳解方，我們必須接受這個解方。其實，柯思嘉還作了個相當關鍵的宣稱，那就是：我們應該從實踐問題裡頭尋求解方，因為最佳解方總是藏在我們對實踐問題的理解裡。<sup>115</sup>如前所述，我們必須面對的實踐問題是：如何作為一個統一的、整全的行動者？根據我們對這個問題的理解，這個問題的最佳解方是作能把自己構成為一個統一的、整全的行動者的運動，即一個能把自己構成為某個目的的原因的運動，而這就是柯思嘉所理解的行動。綜上所述，我認為，我們可以用一句話濃縮柯思嘉的構成論想傳遞的哲學真理：因為我們必須行動，所以我們必須行動。

---

<sup>114</sup> 這可說明為何柯思嘉覺得《自我構成》的第五章至第八章仍有其必要，參見 Korsgaard, 2009a: 45。

<sup>115</sup> Korsgaard, 2008c: 321-323: 「要產生關於對或好的建構論式說明，就是要問：問題本身，或者用這個概念命名的功能，有沒有某些特徵，可引導我們到它的解方？(To produce a constructivist account of the right or the good is to ask: is there some features of the problem itself, or of the function named by the concept, that will show us the way to its solutions?)」



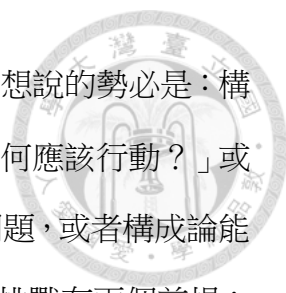
## 第二節 回應類能動性挑戰

柯思嘉認為，定言令式是行動的構成原則是一回事，道德法則是行動的構成原則是另一回事，要到前者，不表示要到後者。<sup>116</sup>但在探討她如何論證道德法則是行動的構成原則前，我們必須先回應一個針對構成論的著名挑戰，即「類能動性挑戰（shmagency challenge）」。若構成論者無法回應這個挑戰，即使成功論證定言令式是行動的構成原則，構成論者也無法說明為何定言令式對我們有規範力。在〈能動性，類能動性：規範性為何不源自行動之構成（Agency, Shmagency: Why Normativity Won't Come from What is Constitutive of Action）〉中，伊諾克提出了這個挑戰。這個挑戰想提出的問題是：真的只要正確指認行動的構成條件，就能建立規範性嗎？論者們對這個挑戰的內容有不同的理解。所以，回應這個挑戰前，我們必須先釐清這個挑戰究竟在挑戰什麼。讓我們從「類行動者（shmagent）」對構成論的提問開始：

他為何沒有權利做出以下回應：「如你所願地分類我的身體動作和我吧。沒有以構成我自己為目標的我也許不能被分類為行動者，但我為何應該是個行動者？沒有以自我構成為目標的我也許不能行動，但我為何應該行動？若你的推理成功，不過是顯示我不在乎能動性和行動。我極其樂意是個類行動者——非常類似行動者、但欠缺自我構成的目標（這是能動性的構成，不是類能動性的）的非行動者。我極其樂意做類行動——非常類似行動、但欠缺自我構成的目標（這是行動的構成，不是類行動的）的非行動事件。」<sup>117</sup>

<sup>116</sup> 參見 Korsgaard, 2009a : 80 ; 1996c : 98-100 。

<sup>117</sup> Enoch, 2006 : 179 : “Why isn't he entitled to respond along the following lines: “Classify my bodily movements and indeed me as you like. Perhaps I cannot be classified as an agent without aiming to constitute myself. But why should I be an agent? Perhaps I can't act without aiming at self-constitution, buy why should I act? If your reasoning works, this just shows that I don't care about agency and action. I am perfectly happy being a shmagent—a nonagent who is very similar to agents but who lacks the aim (constitutive of agency but not of shmagency) of self-constitution. I am perfectly happy performing



根據這段文字，若類能動性挑戰是對構成論的有效挑戰，它想說的勢必是：構成論無法肯定地回答一個其必須肯定地回答的問題，即「我們為何應該行動？」或「我們為何有理由行動？」因為若構成論無須肯定地回答這個問題，或者構成論能肯定地回答這個問題，那麼這個挑戰不會成功。由此可知，這個挑戰有兩個前提：第一，構成論必須肯定地回答「我們為何有理由行動？」；第二，構成論無法肯定地回答這個問題。

為何對伊諾克來說，構成論必須肯定地回答這個問題呢？因為若無法肯定地回答這個問題，即我們沒有理由行動，則行動的構成條件不會對我們有規範力。如同若無法肯定地回答「我們為何有理由下圍棋？」這個問題，即我們沒有理由下圍棋，則下圍棋的構成條件也不會對我們有規範力。<sup>118</sup>這個前提背後的想法很簡單：除非你想玩某個遊戲，不然你沒有理由遵守玩這個遊戲的構成原則。

為何對伊諾克來說，構成論無法肯定地回答這個問題？因為這個回答無法再訴諸行動的構成條件，如同「我們為何有理由下圍棋？」這個問題的回答無法再訴諸下圍棋的構成條件。若你沒有理由下圍棋，下圍棋的構成條件本身無法提供你理由去滿足這些條件；若你沒有理由行動，行動的構成條件本身無法提供你理由去滿足這些條件。問「我們為何有理由行動？」不多不少是問「我們為何有理由滿足行動的構成條件？」滿足行動的構成條件的這個理由不能源自行動的構成條件，因為如果這個理由源自行動的構成條件，我們還是能問「我們為何有理由滿足行動的構成條件？」而這多少顯示我們其實沒有真正回答到問題。也就是說，若構成論只能訴諸行動的構成條件建立規範性，它無法肯定地回答「我們為何有理由行動？」這個問題。因此，若構成論無法肯定地回答這個問題，而且若它必須回答這個問題，

---

shmactions—nonactions events that are very similar to actions but that lack the aim (constitutive of actions but not of shmactions) of self-constitution.””

<sup>118</sup> Enoch, 2006: 185-186.

它確實如伊諾克所言「無法給予我們規範性的完整故事 (cannot give us the whole story of normativity)」。<sup>119</sup>

我們必須特別說明兩點：首先，類能動性挑戰不必預設真的有或可能有類行動者。伊諾克認為，真正關鍵的不是提出這個挑戰的挑戰者——類行動者——的信念，而是這個挑戰本身的「內容 (content)」，<sup>120</sup>即構成論者無法肯定地回答其必須肯定地回答的問題，因為這個內容顯然是針對構成論者自己的信念，也就是說，根據這個挑戰的觀點，是構成論者自己的信念有問題。<sup>121</sup>由此可知，回應類能動性挑戰的方式不會是論證類行動者不可能存在。再者，類能動性挑戰是在質疑構成論能否建立行動的構成條件的規範性，不是在質疑構成論者有沒有正確指認行動的構成條件，也不是在質疑行動的構成條件能否導出實質規範宣稱。因為伊諾克認為，即使構成論者正確指認行動的構成條件，且該條件能導出實質規範宣稱，構成論者還是無法肯定地回答「我們為何有理由行動？」這個問題。<sup>122</sup>這也是這個挑戰如此誘人的原因，即它願意接受構成論的許多重要主張。<sup>123</sup>而且，這也顯示這個挑戰不是針對特定版本的構成論。因為無論是把行動的構成條件指認為定言令式，還是指認為自我理解，對伊諾克來說，它們都無法適切說明我們為何有理由行動。也就是說，

---

<sup>119</sup> Enoch, 2006 : 186。

<sup>120</sup> Enoch, 2011 : 220n30。

<sup>121</sup> Enoch, 2006 : 183-184 ; 2011 : 218-219。

<sup>122</sup> Enoch, 2006 : 170、178、180、187n38。雖然對伊諾克來說，若類能動性挑戰成功，構成論很可能無法適切地說明為何行動的構成條件能導出實質規範宣稱，或者說為何實質規範宣稱源自行動的構成條件，參見 Enoch, 2006 : 170、187n38。

<sup>123</sup> Silverstein, 2015 : 1130。

類能動性挑戰的批判標的是欲訴諸行動的構成條件建立規範性的構成論，即所有版本的構成論。<sup>124</sup>畢竟訴諸行動的構成條件建立規範性係構成論的定義性特徵。<sup>125</sup>

然而，第芬尼（Even Tiffany）提出另外一個對類能動性挑戰的理解，亦即：類能動性挑戰的批判標的不是所有版本的構成論，而是欲訴諸行動的構成條件證立道德規範性的構成論。<sup>126</sup>因為他認為，不只行動的本性能否導出實質道德宣稱，連行動的本性能否證立道德規範性，都取決於我們對行動的本性的理解、取決於「最好且最完整的『能動性』的概念觀（the best and the most complete conception of ‘agency’）」。<sup>127</sup>若這個概念觀太單薄，不包括道德相關條件，雖然可顯示這些條件對我們有規範力、雖然問「我們為何有理由行動？」這個問題的確很「弔詭（paradoxical）」，但却很難說明我們為何能從行動的本性導出實質道德宣稱。<sup>128</sup>然而，若這個概念觀太厚實，包括道德相關條件，雖然可顯示我們能從行動的本性導出實質道德宣稱，但却很難說明這些條件為何對我們有規範力、很難說明問「我們為何有理由行動？」這個問題有哪裡弔詭——對第芬尼來說，這才是類能動性挑戰真正想批評的點。<sup>129</sup>

讓我們把伊諾克所理解的類能動性挑戰稱作強硬的類能動性挑戰、第芬尼所理解的類能動性挑戰稱作溫和的類能動性挑戰。後者之所以溫和，不是因為後者的批評力道較弱，而是因為對後者來說，不是所有構成論都有問題。然而，對前者來說，所有構成論都有問題。柯思嘉的構成論顯然是欲訴諸行動的構成條件證立道德

---

<sup>124</sup> 伊諾克於回應維勒曼的想法時，不再堅持這場爭論完全不用考慮特定版本的構成論的具體內涵，參見 Enoch，2011：226。

<sup>125</sup> 費列羅（Luca Ferrero）稱作「基本構成步驟（basic constitutive move）」，亦即：「訴諸能動性的構成特徵以替規範性立基（the appeal to the constitutive features of agency to ground normativity）」（Ferrero，2018：118）。

<sup>126</sup> Tiffany，2012：224。

<sup>127</sup> Tiffany，2012：226。

<sup>128</sup> Tiffany，2012：227-228。

<sup>129</sup> Tiffany，2012：229。

規範性的構成論。也就是說，她所指認的構成條件一定包括能導出實質道德要求的條件。所以無論是對強硬的版本來說，還是對溫和的版本來說，柯思嘉的構成論都無法說明行動的構成條件為何對我們有規範力。因此，若想替她的構成論辯護，必須同時回應這兩個版本的類能動性挑戰。

讓我們先探討強硬的類能動性挑戰。隨著圍繞類能動性挑戰的爭論發展，回應這個挑戰的方式至少有四種：第一，說明不可能有類行動者。第二，「我們為何有理由行動？」是沒有意義的、不可理解的問題，因為行動是的。第三，「我們為何有理由行動？」是沒有意義的、不可理解的問題，因為實踐推理優先於理由。第四，「我們為何有理由行動？」這個問題與構成論是否成立不相關。以下將分別檢視這四個回應方式。


(1) 採取第一種回應方式的是費列羅 (Luca Ferrero)。他認為，類行動者不可能存在，因為不可能有人能站在「外於能動性的觀點 (standpoint external to agency)」問「我們為何有理由行動？」這個問題而不自我瓦解。<sup>130</sup>不可能有人站在這個觀點問這個問題而不自我瓦解，因為能動性有「不可逃避性 (inescapability)」，而這個不可逃避性由兩個特徵所組成：首先，能動性的活動是有「最大管轄權的活動 (the enterprise with the largest jurisdiction)」，即任何有理由的行動都屬於這個活動；再者，能動性的活動有某種反思的「封閉性 (closure)」，即反思我們有沒有理由進行能動性的活動本身也是能動性的活動。<sup>131</sup>然而，這不是適切的回應方式。因為如前所述，類能動性挑戰不必預設可能有類行動者。即使類行動者不可能存在，也無損於這個挑戰的有效性，而這正是伊諾克對這個回應的再回應——他認為，這犯了「敵對立場的錯誤 (the mistake of the adversarial stance)」。<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> Ferrero, 2009: 310-311。

<sup>131</sup> Ferrero, 2009: 308-309; 2018: 127。

<sup>132</sup> Enoch, 2011: 218-219。



面對這個再回應，費列羅給出一個有點奇怪的主張，亦即：回應這個挑戰，必須論證類行動者不可能存在，因為這個挑戰的有效性預設類行動者存在的可能性。<sup>133</sup>然而，我認為，這個主張欠缺說服力。因為根據本文對類能動性挑戰的讀法，這個挑戰是在指控構成論者無法肯定地回答其必須回答的問題——「我們為何有理由行動？」如此指控的理據不是類行動者可能存在，而是行動這個活動與其他活動的類比。也就是說，這個挑戰的有效性沒有預設類行動者存在的可能性，只是預設這個問題是有意義的、可理解的。也許，費列羅如此主張背後的想法是：類能動性挑戰之所以有說服力，是因為乍看起來類行動者確實可能存在。<sup>134</sup>但是，這個理解不只欠缺清楚的證據，還顯得不太公允，尤其是當伊諾克始終強調這個挑戰不必預設可能有類行動者時。<sup>135</sup>我不是想說類行動者可能存在，而是想說回應能動性挑戰不必要論證類行動者不可能存在，因為費列羅對這個挑戰的讀法不是最佳讀法。雖然論證類型行動者不可能存在不是適切的回應方式，但這不意味著關於能動性的不可逃避性的討論沒有價值。因為我認為，對費列羅來說，能動性的不可逃避性應該也能支持「『我們為何有理由行動？』這個問題沒有意義、不可理解」。<sup>136</sup>由此可知，我們應該放棄論證類行動者是否可能存在的討論，<sup>137</sup>而是看看能動性的不可逃避性能否支持「我們為何有理由行動」這個問題沒有意義，也就是說，我們應該邁向第二種回應方式。

---

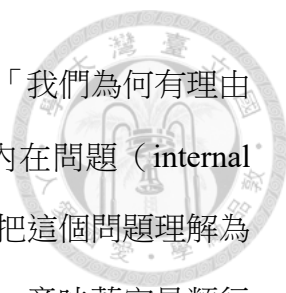
<sup>133</sup> Ferrero, 2018: 131:「至少在我的經驗裡，許多讀者是因為把類行動者當作活生生的可能性，才發現自己為這個挑戰說動。(And many readers, at least in my experience, find themselves moved by the challenge by taking the shmagent as a live possibility.)」

<sup>134</sup> Ferrero, 2018: 130。

<sup>135</sup> 相近看法，參見 Paakkunainen, 2018: 457-458。

<sup>136</sup> 有人可能會懷疑「這個問題是沒有意義、不可理解的」這個宣稱是否等同於「不可能有類行動者」這個宣稱。但是，我認為，這兩個宣稱有別。因為後者真的想說的是：不可能站在外於能動性的觀點問「我們有沒有理由行動」這個問題而不自我瓦解，而這個說法顯然有別於「『我們有沒有理由行動』這個問題沒有意義、不可理解」這個說法。

<sup>137</sup> 況且費列羅自己也同意類行動者在某些意義下可能存在，參見 Ferrero, 2009: 311。



(2) 檢視第二種回應方式前，必須說明一點：論者們會把「我們為何有理由行動？」這個問題分割為兩個不同意義的問題，即所謂的「內在問題 (internal question)」和「外在問題 (external question)」。<sup>138</sup>粗糙地說，若把這個問題理解為內在問題，意味著它是行動者觀點下的問題；若理解為外在問題，意味著它是類行動者觀點或非行動者觀點下的問題。探討「我們為何有理由行動？」這個問題是否有意義時，我們主要是把它理解為類行動者觀點或非行動者觀點下的問題，因為伊諾克和構成論者們的爭論焦點在於：外在問題是否是有意義的問題？<sup>139</sup>雖然他們也會爭論內在問題是否會阻礙構成論訴諸行動的構成條件建立規範性，<sup>140</sup>但伊諾克似乎不想堅持這點。<sup>141</sup>故此，以下的探討會聚焦於外在問題。

能動性或行動的不可逃避性能否顯示外在問題是無意義的問題呢？好像不行，因為行動其實是可逃避的。<sup>142</sup>首先，我們可能自始不能基於理由而行動。舉例來說，對柯思嘉來說，若沒有自我意識，我們就不會是理性行動者。<sup>143</sup>我們確實可能沒有自我意識。畢竟我們沒有必然有自我意識、沒有必然有理性能力。再者，我們可能不再能基於理由而行動。<sup>144</sup>例如：若失去自我意識的肉身基礎，我們就不再是理性行動者，而我們確實可能失去自我意識的肉身基礎，像是酒醉（暫時性失去）、嚴重腦損（接近永久性失去）、腦死或死亡（永久性失去）。畢竟我們沒有必然會持續地有自我意識、有理性能力。最後，雖然不確定具體要怎麼辦到，但我們似乎可能徹底地、完全地、異常地漠然於行動或行動的構成原則。舉例來說，柯思嘉認為，

---

<sup>138</sup> Enoch, 2011 : 221 ; Silverstein, 2015 : 1133 ; Ferrero, 2018 : 127 。

<sup>139</sup> Enoch, 2011 : 223-226 ; Silverstein, 2015 : 1136-1138 ; Ferrero, 2018 : 127-128 。

<sup>140</sup> 關於內在問題的詳細討論，可參見 Silverstein, 2015 : 1134-1136 ; Ferrero, 2018 : 132-133、152-154 。

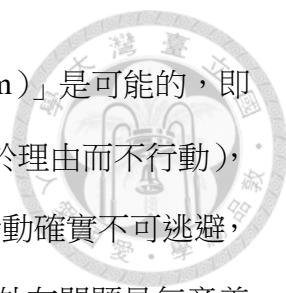
<sup>141</sup> 他說：「在多數情況下，基於論證的考量，我想接受這個主張〔按：構成論能回應外在問題〕。(For the most part, I want to grant this claim for the sake of argument.)」(Enoch, 2011 : 221) 。

<sup>142</sup> 相同看法，參見 Ferrero, 2009 : 311 ; 2018 : 134 ; Silverstein, 2015 : 1132 。

<sup>143</sup> Korsgaard, 1996c : 92-94 。

<sup>144</sup> 費列羅稱作「時間上不可逃避 (temporally inescapable)」，參見 Ferrero, 2018 : 331 。





「徹底的實踐規範懷疑論 (complete practical normative skepticism)」是可能的，即這種懷疑論者既不會行動(基於理由而行動)，也不會不行動(基於理由而不行動)，而只會行屍走肉般發生一些運動。<sup>145</sup>而且，即使在某些意義下，行動確實不可逃避，無論是伊諾克，還是費列羅都指出，這些不可逃避性也無法顯示外在問題是無意義的問題。<sup>146</sup>綜上所述，我認為，構成論者應該遵循希爾弗斯坦 (Matthew Silverstein) 的告誡，即放棄堅持以行動的不可逃避性顯示外在問題的無意義性和不可理解性，邁向第三種回應方式。<sup>147</sup>

(3) 在邁向第三種回應方式前，我想先檢視第四種回應方式。第二、第三種回應方式都是想顯示「我們為何有理由行動？」這個問題是無意義的，所以構成論者無須回答這個問題，以回應類行動者挑戰。然而，第四種回應方式是接受這個問題是有意義的，但構成論者還是無須回答這個問題，因為這個問題與構成論是否成立不相關。

採取第四種回應方式的是帕阿庫奈寧 (Hille Paakkunainen)。她認為，這個問題與構成論是否成立不相關，因為無論構成論能肯定地回答這個問題，還是不能肯定地回答這個問題，都不會影響構成論欲訴諸行動的構成條件建立規範性的嘗試。肯定地回答這個問題，即顯示我們確實有理由行動，無法支持構成論，因為這個理由要嘛源於行動的構成條件，要嘛不源於行動的構成條件；若是前者，構成論者還是必須說明為何訴諸行動的構成條件能建立規範性，若是後者，例如：這個理由是一個獨立於行動的構成條件的規範事實，對構成論完全沒有幫助。<sup>148</sup>無法肯定地回答這個問題也不會阻礙構成論，一方面，是因為構成論者未必要以行動的構成條件說明所有理由，或者說構成論者不用主張所有理由都源於行動的構成條件，所以即

---

<sup>145</sup> Korsgaard, 1996c: 163-164。

<sup>146</sup> Enoch, 2006: 187-192; Ferrero, 2018: 133-150。當然，對費列羅來說，「辯證上不可逃避性 (dialectical inescapability)」可顯示外在問題是無意義的問題，參見 Ferrero, 2018: 131、150-152。

<sup>147</sup> Silverstein, 2015: 1131-1133。

<sup>148</sup> Paakkunainen, 2018: 443。

使我們沒有理由行動，構成論者還是能說明其他理由的規範力，另一方面，是因為既然肯定地回答這個問題無法支持構成論，無法肯定地回答這個問題應該也不會阻礙構成論。<sup>149</sup>由此看來，構成論者能否肯定地回答「我們為何有理由行動」這個問題與構成論是否成立似乎不相關，所以構成論者其實無須回答這個問題。

然而，我認為，這個回應不完全令人滿意。因為對帕阿庫奈寧來說，構成論不用主張所有理由都源於行動的構成條件。但是，確實有構成論者主張所有理由都源於行動的構成條件，而柯思嘉就是這種構成論者。對她來說，所有理由都源於行動的構成條件。我不是想說，建立所有實質規範宣稱的規範性是構成論的定義性特徵。帕阿庫奈寧的想法可能是對的。<sup>150</sup>然而，關鍵在於：即使她的想法是對的，這也不是柯思嘉會接受的回應方式。<sup>151</sup>因此，若要替康德式建構論辯護，我們必須放棄第四種回應方式。

(4) 是時候檢視第三種回應方式。採取第三種回應方式的是希爾弗斯坦。他的想法是：外在問題是有意義的，預設類行動者可能作出有理由的行動，但類行動者不可能作出有理由的行動，因為有理由的行動是「推理的產物 (products of reasoning)」，而類行動者不可能進行實踐推理、<sup>152</sup>類行動者不可能「尋求行動理由 (in the market for reasons for action)」。<sup>153</sup>因此，外在意義是無意義的問題，而構成論無須肯定地回答這個問題。嚴格來說，構成論的正確態度是拒絕回答這個問題。

---

<sup>149</sup> Paakkunainen, 2018: 444-447。

<sup>150</sup> 我對這點仍持保留態度。因為與其說帕阿庫奈寧給出一個對構成論更溫和的解讀，不如說她退讓了一步。也就是說，她放棄堅持所有構成論都想用行動的構成條件說明所有理由，所以類能動性挑戰便不會威脅所有構成論。然而，如前所述，伊諾克認為，類能動性挑戰會威脅所有構成論，而這顯示他預設所有構成論者都不會接受訴諸非行動的構成條件、甚至是獨立於行動的構成條件的規範事實來建立規範性。令人懷疑的是，若構成論者放棄這個堅持，接受構成論的動力是否還會存在。關於接受構成論的動力的討論，參見 Enoch, 2006: 171-177, 192-193。

<sup>151</sup> 帕阿庫奈寧有預料到這點，參見 Paakkunainen, 2018: 452n23。

<sup>152</sup> Silverstein, 2015: 1138。

<sup>153</sup> Silverstein, 2015: 1136。

我認為，基本上，希爾弗斯坦的回應相當成功。不只是因為這顯然是柯思嘉會接受也應該接受的回應方式，更是因為這個回應精準地把握到外在問題的無意義性。

有人可能會說：這個回應似乎有犯敵對立場的錯誤的疑慮。因為「類行動者不可能進行實踐推理」的意思就是「類行動者不可能進行實踐推理而不自我瓦解」，即「類行動者不可能存在」，所以外在問題的可理解性似乎預設類行動者存在的可能性。如果真是如此，且如果回應類能動性挑戰，必須顯示外在問題是不可理解的，那麼費列羅的上開主張，亦即：回應這個挑戰，必須論證類行動者不可能存在，就是正確的。

雖然不確定希爾弗斯坦自己會怎麼想，<sup>154</sup>但在我看來，我們未必要如此理解這個回應。這個回應的要點不是類行動者是否會因進行實踐推理而自我瓦解，而是類行動者實際上是否可能進行實踐推理。類行動者實際上不可能進行實踐推理，因為類行動者，按其定義，是不在意行動的人——根據柯思嘉的理論，類行動者是不遵守假言令式和定言令式的人。但不遵守假言令式和定言令式，即不可能進行實踐推理，因為進行實踐推理不多不少是遵守假言令式和定言令式。由此可知，比較準確的說法是：類行動者不可能進行實踐推理，而進行實踐推理者不可能是類行動者。也就是說，類行動者不可能是實踐推理者。然而，類行動者不可能是實踐推理者是一回事，類行動者不可能存在是另一回事，除非類行動者的定義就是進行實踐推理的類行動者，如同「類四邊形」的定義就是有不只四個邊的圖形。但是，我們未必要如此理解類行動者的內涵。也就是說，我認為，採取這個回應方式未必要主張類能動性挑戰的有效性預設可能有類行動者，而可以主張類能動性挑戰的有效性預設類行動者可能是實踐推理者。

我們可以完全不使用「類行動者」這個概念來表述這個對類能動性挑戰的回應。這個回應可以是：外在問題是有意義的問題，預設不是所有理由都源於行動的構成條件。然而，對柯思嘉來說，所有理由都源於行動的構成條件，所以外在問題是無

---

<sup>154</sup> 他自己似乎沒有注意到這個問題。

意義的問題。既然外在問題是無意義的問題，即「我們為何有理由行動？」是無意義的問題，構成論者根本無須回答這個問題。類能動性挑戰於焉獲得回應。

讓我們處理兩個反對意見：第一個反對意見是：帕阿庫奈寧懷疑外在問題是不是真的是無意義的問題。她認為，即使類行動者不可能是實踐推理者，他也可能是理論推理者，即他完全能理解類能動性挑戰、甚至可能會被這個挑戰說服，進而提出這個問題：「作為一個行動者的理由是什麼？有這個理由嗎？（[W]hat reason is there to be an agent? Is there such a reason?）」，而這個問題似乎是有意義的。<sup>155</sup>然而，我認為，帕阿庫奈寧似乎沒有把握到要點。因為構成論者們完全沒有要說「我們為何有理由行動？」這個問題在任何意義下都是沒有意義的。幾乎所有構成論的辯護者都認為內在問題是有意義的、可理解的。<sup>156</sup>他們當然也完全可以接受上開問題作為理論問題是有意義的、可理解的。然而，關鍵在於：能動性挑戰是否有效，取決於上開問題作為實踐問題是否有意義、是否可理解。我不是很理解帕阿庫奈寧為何要強調類行動者有可能是理論推理者，進而宣稱上開問題有可能是有意義的。

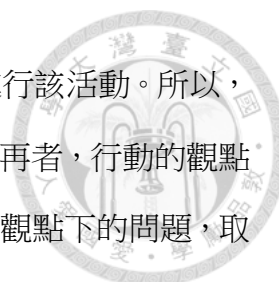
第二個反對意見是：面對構成論者以區分內在問題和外在問題為前提的回應，伊諾克抱怨，構成論者沒有說明清楚這個區分的標準。<sup>157</sup>至此，我們可嘗試說明清楚這個區分的標準：我們方才是用「觀點」區分內在問題和外在問題，即：內在問題是行動者觀點下的問題，外在問題是類行動者觀點或非行動者觀點下的問題。然而，這個區分其實不完全精確。首先，我們應該關注的不是行動者、類行動者和非行動者的觀點，而是行動（acting）、類行動（shmacting）和非行動（non-acting）的觀點。因為對柯思嘉來說，當我們在談論行動的構成原則時，不是在談論某個靜態的實體的「構成標準（constitutive standard）」，而是在談論某個動態的活動的構

---

<sup>155</sup> Paakkunainen, 2018: 458-460。帕阿庫奈寧認為，這個理據可拿來批評希爾弗斯坦的回應，參見 Paakkunainen, 2018: 465-466。

<sup>156</sup> 可參見 Ferrero, 2009: 317; 2018: 131-133; Silverstein, 2015: 1134。

<sup>157</sup> Enoch, 2011: 223。



成原則。<sup>158</sup>我們必須遵守這些活動的構成原則，才有可能是在進行該活動。所以，用行動、類行動和非行動來刻畫這個觀點較精確。更重要的是，再者，行動的觀點是透過行動的構成原則來界定。也就是說，某個問題是否是行動觀點下的問題，取決於該問題是否是因遵守行動的構成原則而面對的問題。若是，則是行動觀點下的問題；若否，則不是行動觀點下的問題。因為如前所述，對柯思嘉來說，行動的構成原則是遵守假言令式和定言令式，所以行動觀點下的問題，或者說，實踐觀點下的問題，是因遵守假言令式和定言令式而面對的問題。據此，與其把問題切割為內在問題和外在問題，不如把問題切割為實踐問題和非實踐問題。

如此切割實踐問題和非實踐問題，應該能滿足伊諾克替這個區分設下的限制，即要讓實踐問題是可回答的、要讓非實踐問題是不可理解的。<sup>159</sup>若把「我們為何有理由行動？」這個問題詮釋為實踐問題，則我們可回答該問題，因為行動的構成原則使我們能回答該問題。若把它詮釋為非實踐問題，則我們不可理解該問題，因為該問題是有意義的，預設不是所有行動理由都源於行動的構成原則。但是，對柯思嘉來說，所有行動理由確實都源於行動的構成原則。

論述至此，我們可得出一點觀察：若伊諾克的批評標的是柯思嘉的構成論，他恐怕自始是在丐題。因為根據前面的論述，這個批評的有效性，預設不是所有理由都源於行動的構成條件，也就是預設柯思嘉的構成論是錯的。伊諾克甚至預設柯思嘉的建構論是錯的。因為希爾弗斯坦很有幫助地指出，類能動性挑戰背後的預設是：回答「我們為何有理由行動？」這個問題時，正確的答案一定是「其他規範事實（other normative facts）」、「某種進一步的規範事實（some further normative facts）」。<sup>160</sup>然而，根據第二章第三節的討論，這正是柯思嘉對實在論者的批評：我們不應該如實在論者把實踐原則當作是有待應用的規範真理或知識，因為把它們當作有待

---

<sup>158</sup> Korsgaard, 2009a : 28。

<sup>159</sup> Enoch, 2011 : 222。

<sup>160</sup> Silverstein, 2015 : 1140。

應用的規範真理或知識會使得它們喪失對其自身的規範性的說明力。也就是說，柯思嘉恰恰認為，回答「我們為何有理由行動？」這個問題時，正確的答案不可能是某些規範事實或規範實體，而只可能是行動的構成原則，即只可能是「應用原則本身 (the principle of application itself)」。<sup>161</sup>因此，伊諾克的類能動性挑戰似乎自始預設了構成論者和建構論者無法面對這個挑戰。

回應完強硬的類能動性挑戰後，是時候回應溫和的類能動性挑戰。溫和的類能動性挑戰所提的問題不只是「我們為何有理由行動？」更是——以柯思嘉為例——「我們為何有理由遵守假言令式和定言令式？」。然而，面對溫和的類能動性挑戰，構成論的回應完全能比照對強硬的類能動性挑戰的回應辦理，即：若把「我們為何有理由遵守假言令式和定言令式？」這個問題詮釋為非實踐問題，這個問題是沒有意義的。這個問題是有意義的，預設不是所有理由都源於行動的構成原則。但是，對柯思嘉來說，所有理由都源於假言令式和定言令式。因為假言令式和定言令式是行動的構成原則。我們可以說：無論是溫和的類能動性挑戰，還是強硬的類能動性挑戰，其實都沒有認真看待構成論對行動的構成條件的指認。<sup>162</sup>因此，若柯思嘉真的正確指認了行動的構成條件，例如：行動的構成條件真的是致力於遵守假言令式和定言令式，構成論者便能化解溫和的和強硬的類能動性挑戰。


### 第三節 行動的構成原則：道德法則

然而，即使柯思嘉成功把行動的構成原則指認為定言令式，她還是沒有成功證立道德的規範性。為什麼呢？難道定言令式不是道德法則嗎？對康德來說，沒錯，

---

<sup>161</sup> Korsgaard, 2008c : 316。

<sup>162</sup> 雖然討論脈絡有別，但這個說法受益於希爾弗斯坦所寫的這段文字：「然而，暗示類行動者即使欠缺相關構成特徵，還是相當類似於行動者時，伊諾克沒有認真地看待其基於論證考量而答應接受的行動哲學的主張。(Yet in suggesting that shmagents are very similar to agents even though they lack the relevant constitutive feature, Enoch fails to take seriously the very claims in the philosophy of action he promises to grant for the sake of argument.)」(Silverstein, 2015 : 1137)。



定言令式是道德法則。更精確地說，他認為，定言令式是道德法則對作為不完全理性存有者的我們的命令。<sup>163</sup>然而，柯思嘉不是如此理解定言令式，而這正是她的道德哲學和康德的道德哲學的一個關鍵差異：她切割了定言令式和道德法則。<sup>164</sup>讓我們說明一下柯思嘉的這個切割：對她來說，定言令式的要求，如前所述，不過是意願自己的格律成為一條普遍法則，而這個意義下的普遍法則等同於非次拋式原則。既然次拋式原則是指用過一次就丟的原則，非次拋式原則是指用過一次還會再用的原則。也就是說，若我們所意願的格律是非次拋式原則，則未來在相同或相似的情況下，我們還是應該根據這個原則行動。舉例來說，若你所意願的格律是「我會喝咖啡來滿足自己的提神需要」，而且這個格律是非次拋式原則，當你未來有需要提神時，你還是應該喝咖啡來滿足這個需要。然而，這個意義下的普遍性顯然有別於道德法則的普遍性。道德法則是普遍的，係指道德法則約束著、規範著所有理性存有者，如同自然法則（*natural law*）是普遍的，係指自然法則約束著、規範著所有自然存有者。換句話說，道德法則對所有理性存有者都是有效的，此即道德法則的「普遍有效性」。<sup>165</sup>由此可知，定言令式和道德法則之所以有別，對柯思嘉來說，是因為定言令式和道德法則的效力的「領域（*domain*）」有別，而後者的領域是「每一個理性存有者（*every rational being*）」。<sup>166</sup>

假若讀者還是沒有很清楚定言令式和道德法則的差別，讓我們問這個問題：若柯思嘉最終只證明定言令式對我們有規範力，而沒有證明道德法則對我們有規範力，我們會得到什麼理論後果？理論後果是，只要我們所意願的原則是非次拋式原

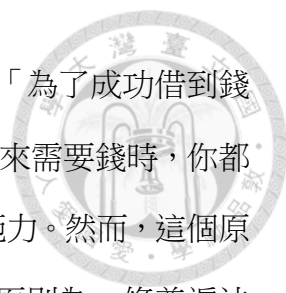
---

<sup>163</sup> Kant, 1990 [1785]: 33 [4:413]: 「只要一項客觀原則對一個意志有強制性，這項原則底表象便稱為一項命令，而此命令底程式稱為令式。」

<sup>164</sup> 參見 Korsgaard, 2009a: 80; 1996c: 98-100。亦可參見 Korsgaard, 1996c: 233。

<sup>165</sup> Kant, 1990 [1785]: 64 [4:438]: 「因為說：我在使用工具以達成任何目的時，應當將我的格律限制於它因作為所有主體底一項法則而有的普遍有效性之條件下，這等於是說：目的底主體（亦即有理性者本身）必須決不僅被當作工具，而是當作在使用一切工具時的最高限制條件（亦即始終同時被當作目的），而為行為底一切格律之根據。」

<sup>166</sup> Korsgaard, 1996c: 99。



則，這個原則就對我們有規範力。舉例來說，若你意願的原則是「為了成功借到錢而向他人作假承諾」<sup>167</sup>，只要這個原則是非次拋式原則，當你未來需要錢時，你都應該為了成功借到錢而向他人作假承諾，這個原則就對你有規範力。然而，這個原則顯然是為道德所禁止的原則。也就是說，即使你真的意願這個原則為一條普遍法則，根據道德的觀點，你還是沒有理由根據這個原則行動，甚至是有理由不根據這個原則行動。由此可知，若柯思嘉最終只證明定言令式對我們有規範力，那麼我們無法取消那些為道德所禁止的原則的規範性、無法說明那些為道德所要求的原則的規範性。換句話說，我們還是可能有理由不做道德禁止我們做的行動，還是可能沒有理由做道德要求我們做的行動。道德最終不過是我們的幻覺罷了。

因此，若柯思嘉想證立道德規範性，她必須論證道德法則是行動的構成原則。讓我們把她的這個論證稱作廣義的互動論證，而這個論證可重構如下：

(P1) 我們必須行動。

(P2) 若我們要行動，則我們必須作為統一的行動者。

(P3) 若我們要作為統一的行動者，則我們必須和自己互動。

(P4) 若我們要和自已互動，則我們必須把自己的理由當作公共理由。

(P5) 若我們要把自己的理由當作公共理由，則我們必須把他人的理由當作公共理由。

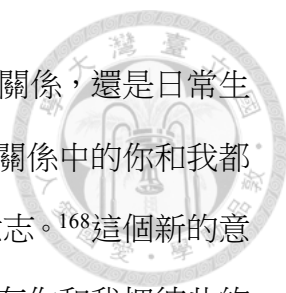
因此，我們必須把他人的理由當作理由。

P1 和 P2 不用多作解釋，需要解釋的是 P3、P4 和 P5。讓我們先解釋 P3。為何若你要作為統一的行動者，你必須和你自己互動？換句話說，「統一」和「互動」有何關係？柯思嘉認為，真正的互動是能把意志統一起來的互動，而這體現於康德的

---

<sup>167</sup> 這是康德在《道德之形上學底基礎》裡舉的例子：「另一個人覺得自己急需貸款。他很明白：他將無法還錢，但也了解：如果他不堅定地承諾在一個確定的時間還錢的話，他將借不到錢。他願意作這樣一項承諾；但他仍然良心未泯，因而自問：以這種方式為自己解脫急難，是否不容許且違反義務？假設他真的決定這麼做，那麼其行為底格律將是如此：如果我認為自己迫切需要錢，我便要貸款，並且承諾還錢（儘管我明知：我決不會還錢）。」（Kant, 1990 [1785]: 44-45 [4:422]）。





互動理論。根據她的詮釋，對康德來說，無論是婚姻關係、友誼關係，還是日常生活裡的法權關係，例如：向他人作承諾、移轉財產給他人，這些關係中的你和我都必須把彼此的意志統一起來，統一為一個彼此共同分享的新的意志。<sup>168</sup>這個新的意志是「我們統一的意志（our unified will）」。<sup>169</sup>我們可以說：唯有你和我把彼此的意志統一起來，這個世界上，才會有那麼一個意志是我們的，或者說專屬於我們的。由此可知，對柯思嘉來說，如同行動的功能，互動的功能也是構成一個統一的行動者，創造一個專屬於我們的意志。既然你要作為統一的行動者，你就必須和你自己互動，因為唯有和你自己互動，你才能把你自己構成一個統一的行動者。「對必須構成她自己的身分的生物來說，行動其實也就是和你自己互動。（[F]or a creature who must constitute her own identity, it is equally true that acting is quite literally interacting with yourself.）」<sup>170</sup>

那麼為何若我們要和自己互動，我們就必須把自己的理由當作公共理由（public reasons）呢？首先，讓我們先非常簡單地說明柯思嘉如何理解公共理由——第四章會詳細討論這點。對她來說，與公共理由相對的是「私有理由（private reasons）」，而私有理由是「其規範力在只屬於一個人的意義上私有的理由（a reason whose normative force is private, in the sense it belong to only one person.）」。<sup>171</sup>由此可知，當柯思嘉說一個理由是「私有的」，她是指該理由的規範力只適用於某個行動者；當柯思嘉說一個理由是「公共的」，她是指該理由的規範力只適用於所有行動者。<sup>172</sup>白話點說，假設某個理由是公共理由，該理由不只對某個理性行動者有效，還對其他理性行動者都有效。

---

<sup>168</sup> Korsgaard, 2009a : 186-187、188-190。

<sup>169</sup> Korsgaard, 2009a : 190。

<sup>170</sup> Korsgaard, 2009a : 202。

<sup>171</sup> Korsgaard, 2009a : 191。

<sup>172</sup> Korsgaard, 2018 : 120n8 : 「我已經在其他地方以理由是『私有的』（我的理由的規範力只及於我），還是『公共的』（我的理由的規範力擴展到每一個人）這個問題為名探討過了。（I have addressed it

再者，對柯思嘉來說，若理由不是公共理由，而是私有理由，定言令式無法導出實質道德宣稱。她以「開槍射殺他人」為例說明這點：給定我沒有理由開槍射殺自己，若所有理由都是私有的，定言令式無法取消我有理由開槍射殺你的這個理由，因為我能把相關格律意願為一條普遍法則，即我能意願你在相同或相似的情況下也有理由開槍射殺我；若所有理由都是公共的，定言令式可取消我有理由開槍射殺你的這個理由，因為我不能把相關格律意願為一條普遍法則，即我不能意願你在相同或相似的情況下也有理由開槍射殺我。<sup>173</sup>這可說明為何對柯思嘉來說論證理由「一定要被理解為公共的（*must be understood as public*）」是證立道德規範性的一個必要環節。<sup>174</sup>

最後，讓我們解釋為何柯思嘉主張，若我們要和自己互動，我們就必須把自己的理由當作公共理由。她的論證可重構如下：（1）互動之所以可能，預設互動的雙方有「一起審思（*deliberate together*）」。<sup>175</sup>因為如前所述，互動的功能是創造一個專屬於我們的意志，而若你和我沒有一起審思我們要如何行動，則不可能創造一個專屬於我們的意志。（2）互動的雙方一起審思之所以可能，預設互動的雙方把彼此的理由當作公共理由。柯思嘉以「老師和學生約會面時間的互動」為例說明這點：當老師和學生一起審思他們要約哪個時間會面時，他們是把彼此的理由當作公共理由，即把對對方有規範力的理由同時當作對自己有規範力的理由，也就是說，若約某個時間——例如：約下週四下午兩點——對老師來說不方便，約這個時間會因此對學生來說不方便，反之亦然，而這是因為他們是想約他們都方便的時間。<sup>176</sup>因

---

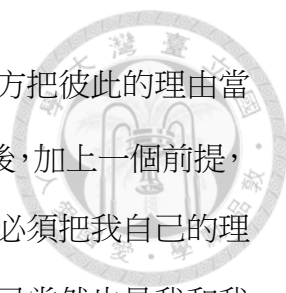
elsewhere under the heading of the question whether reasons are “private” (the normative force of my reasons is only for me) or “public” (the normative force of my reasons extend to everyone.)」(強調為筆者所加)。

<sup>173</sup> Korsgaard, 2009a : 191-192。

<sup>174</sup> Korsgaard, 2009a : 80。亦可參見 Korsgaard, 1996c : 233。

<sup>175</sup> Korsgaard, 2009a : 190。

<sup>176</sup> Korsgaard, 2009a : 192。



此，根據這兩個前提，可推得：互動之所以可能，預設互動的雙方把彼此的理由當作公共理由。<sup>177</sup>讓我們暫且把這個論證稱作狹義的互動論證。最後，加上一個前提，即（3）我要和我自己互動，根據狹義互動論證，即可推得：我必須把我自己的理由當作公共理由。因為不只我和我自己互動是可能的，我和我自己當然也是我和我自己互動的雙方。

解釋完 P4，最後還需要解釋 P5，即為何要把自己的理由當作理由，則必須把他人的理由當作理由。但在解釋這個前提前，讓我們先問個問題：目前為止，柯思嘉已經論證了什麼呢？她已經論證出這個結論：我們必須把自己的理由當作公共理由。這個結論和本章第一節的結論有什麼差別？我想說：前者是我們必須遵守定言令式，而後者是我們必須遵守公共的定言令式，而公共定言令式，是指已經排除私有理由的定言令式。柯思嘉自己沒有區分這兩個意義的定言令式。<sup>178</sup>但我認為，若不區分這兩個意義的定言令式，難以說明反對個次式意願論證為何無法取代狹義互動論證——P3 和 P4 的必要性會變得極其模糊。因此，根據我的讀法，目前為

---

<sup>177</sup> 柯思嘉確實是如此表述她的想法：「因此，個人互動的可能性依賴於共同審思的可能性。而這個可能性則依賴於特定的理由觀〔按：公共理由觀〕。（So the possibility of personal interaction depends on the possibility of shared deliberation. And that possibility in turns depends on a certain conception of reasons.）」（Korsgaard，2009a：191）。

<sup>178</sup> 有許多文本證據支持這點。柯思嘉說：「這是為何你必須普遍地意願，因為你現在行為所根據的理由、你**現在**對自己立的法則，必須是你**後來**能再意願根據它行為的那個東西……」（That's why you have to will universally, because the reason you act on now, the law you make for yourself *now*, must be one you can will to act on again *later*....）」（Korsgaard，2009a：202-203）；「事實上，他〔按：俄羅斯貴族〕有我在 4.4 所謂的個次式意願，因為他期待沒有理由地改變自己的決定（In fact he has what in 4.4 I called a particularistic will, for he expects to change his mind without a reason.）」（Korsgaard，2009a：203）；「我剛剛給的論證，顯現他必須〔按：俄羅斯貴族〕意願它〔按：俄羅斯貴族的格律〕為一條公共法則，即一條對他後來的自己有規範力的法則。因為若他不這麼做，他會只是一堆私有理由，而這沒有好過擁有一個個次式的意志，其實也和擁有一個這樣的意志沒有什麼差別。（The argument I just gave shows that he must will it as a public law, with normative force for his later self. For if he does not, he will just be a mere heap of private reasons, and that is no better, and really no different, from having a particularistic will.）」（Korsgaard，2009a：204）。

止，柯思嘉論證了公共定言令式是行動的構成原則。然而，公共定言令式是行動的構成原則，不意味著道德法則是行動的構成原則，因為她還需要實現一個必要的環節，亦即：「當你意願你的格律成為一條普遍法則，你必須意願它為一條給所有理性存有者的法則。(When you will your maxim as a universal law, you must will it as a law for every rational being.)」<sup>179</sup>

這應該是 P5 要負責實現的環節。因為 P5 告訴我們：若我們要把自己的理由當作公共理由，我們就必須把其他理性存有者的理由也當作公共理由。坦白來說，柯思嘉用來支持這個前提的論據何在不是很清楚。在我看來，最有可能的論據是她用來支持「我們能否只把自己的理由當作公共理由？」這個問題是「不合語法的問題 (ill-formed question)」的論據：

在你自己的個體意義上，你自己的不是你的人性，而是你所創造的東西，即你的實踐身分，而它的存在依賴於你對一般而言的人性的尊重。此外——這也許是相同的論點——尊重你自己的人性，即是尊重你自己的理由，而在第九章第五節，我們已知「我自己的理由」這個範疇不能完全先於選擇而被指認。<sup>180</sup>

若上開問題真的是個不合語法的問題，那麼我認為，柯思嘉真的能要到我們必須把其他理性存有者的理由當作公共理由，即當作同時對我們有規範力的理由，進而要到道德法則是行動的構成原則。然而，她的這個論據使她有丐題之嫌，因為現在的爭點正是為何你的選擇依賴於你把其他理性存有者的理由當作對你有規範力的理由。柯思嘉不能先預設這點，再提出一個以這點為前提的論據。當然，這不是唯一可能的讀法。畢竟連她自己都不是很確定她究竟是給了一個論據，還是給了兩個論

---

<sup>179</sup> Korsgaard, 2009a : 80。亦可參見 Korsgaard, 1996c : 233。

<sup>180</sup> Korsgaard, 2009a : 204-205 : “What is your own, in the individual sense of your own, is not your humanity but what you make of it, your practical identity, and the existence of that *depends* on your respect for humanity in general. And besides—or maybe this is the same point—to respect your own humanity is to respect your own reasons, and we have already seen in 9.5 that the category of “my own reasons” cannot be fully identified in advance of choice.”

據。若要完整地探討這個問題，需要重構柯思嘉在《自我構成》第九章第五節的論證。然而，此時，我們沒有必要做這件事。因為即使她真的成功論證上開問題是個不合語法的問題，她還是無法要到道德法則是行動的構成原則。因為整個廣義互動論證真正的麻煩並不在此。

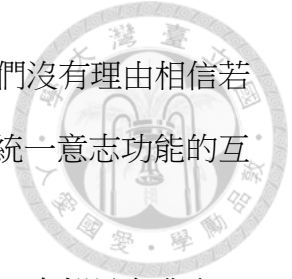
我認為，廣義互動論證真正的麻煩在於：柯思嘉無法自始至終談論同一個意義下的「互動」，因為我和自己的互動和我和他人的互動相當不同。首先，我和我自己的互動的「我自己」所指為何，其實相當模糊。一方面，柯思嘉談論的我自己，是指未來的我自己。因為要求妻子幫助他實現其左派理想的「俄羅斯貴族 (Russian nobleman)」，<sup>181</sup>恰恰是沒有把現在的他自己和未來的他自己給統一起來，即現在的他自己和未來的他自己「處於戰爭狀態 (in a condition of war)」。<sup>182</sup>另一方面，柯思嘉談論的我自己，是指現在的我自己，或者就是我自己。因為她說：「他〔按：俄羅斯貴族〕未來的自己就是他自己。……他的問題……是此時地他和他自己的分裂。( [H]is future self is just himself. ...his problem...but his disunity with himself here and now. )」<sup>183</sup>如果她談論的我自己是未來的我自己，暫且不管未來的我自己是什麼意義上是我自己，不是很清楚為何必須在意未來的我自己、為何必須把現在的我自己和未來的我自己統一起來。如果她談論的我自己是現在的我自己或我自己，這個東西顯得很詭異。因為如前所述，根據柯思嘉的想法，我們的靈魂之所以解離，是因為對具有自我意識的我們來說，我的誘因和我的原則是兩回事。那麼我們得面對的、我們得與之互動的這個我自己究竟是誘因，還是原則呢？若是誘因，可能有無數個我自己，而且當我拒絕根據某個誘因行動時，好像是拒絕了某個我自己，而這有點荒謬。若是原則，雖然不會有無數個我自己，但這個我自己是我要透過行動建構出來的我自己，而不是我們得面對的、我們得與之互動的我自己。因此，既然

---

<sup>181</sup> Korsgaard, 2009a : 185-186。

<sup>182</sup> Korsgaard, 2009a : 195。

<sup>183</sup> Korsgaard, 2009a : 201-202。



我們無法替必須和自己互動的「自己」尋得一個清晰的意思，我們沒有理由相信若要作為一個統一的行動者，則必須和自己進行康德所理解的有統一意志功能的互動。

別忘記，最重要的是，康德所理解的這種互動，互動的雙方一直都是自我和一個有別於自我的他者。我和他者締結婚姻，我和他者建立友誼，我向他者作承諾，我把自己的財產移轉給他者。換個方式說，即使康德所理解的互動之功能真的是把意志統一起來，也是把兩個（或兩個以上的）意志統一起來，但我和我自己最多只會有一個意志，不會有兩個意志。這就是為何我和我的互動和我和他人的互動相當不同：前者是一個行動者的兩個（或兩個以上的）部分的統一問題，而後者是兩個（或兩個以上的）行動者的統一問題。兩者似乎是完全不同的統一、完全不同的互動。我們可以說：廣義互動論證的 P3 和 P4 始終混用著兩個不同意義的互動。我認為，一旦我們看清楚這是兩個不同意義的互動，即便柯思嘉真的能替必須和自己互動的「自己」尋得一個清晰的意思，進而有說服力地論證我們必須和自己互動，她仍無法有說服力地論證我們必須和他人互動，而後者才是證立道德規範性最關鍵的步驟。綜上所述，柯思嘉無法論證道德法則是行動的構成原則，所以她無法透過構成論說明道德法則為何對我們有規範力。

#### 第四節 回應壞行動問題

然而，除了把道德法則指認為行動的構成原則有困難外，柯思嘉的構成論還會面臨另一個困難，即，難以說明壞行動（bad action）的可能性——此即所謂的「壞行動問題（the bad action problem）」。<sup>184</sup>也就是說，即使柯思嘉能成功把道德法則指認為行動的構成原則，她的構成論恐怕還是無法成立。讓我們先闡明壞行動問題，

---

<sup>184</sup> 這個用字取自 Katsafanas, 2013: 62:「把這稱作壞行動問題：似乎沒有壞行動這種東西。(Call this the bad action problem: it seems that there is no such thing as a bad action.)」柯思嘉的用字是「壞行動的問題（the problem of bad action）」，參見 Korsgaard, 2009a: 159。



再替柯思嘉的構成論回應這個問題，最後指出這個回應會替康德式建構論帶來什麼樣的新麻煩。

我相信，幾乎所有哲學家都會同意我們有可能會犯錯。但任何想要建立規範性、相信規範性存在的論者——無論是一般而言的規範性，還是道德的規範性，都得同意我們有可能犯錯、都得同意我們有可能做出從某個規範的觀點來看是錯的行動，即壞行動。這個道理很簡單，而任何額外的解釋都一定會不必要地把它複雜化。但為了確定讀者沒有誤解我的意思，讓我多說幾句：判斷某個東西的好壞，勢必得根據某個評價性的標準。若某個東西符合這個標準，它是好東西；若不符合這個標準，它是壞東西。然而，若在這個世界上，不可能有任何東西不符合這個標準，即不可能有壞東西，那麼這個標準很難說是評價性的。這個標準會變為描述性的命題，而它描述了這個世界上的所有東西。我們可以說：若不可能有壞東西，我們不可能有意義地替任何東西貼上「好東西」這個標籤——當然也不可能有意義地替任何東西貼上「壞東西」這個標籤。不可能有壞東西，則不可能有「壞東西」。我們會放棄「好」／「壞」這組概念，改用「真」／「假」這組概念。也就是說，若在這個世界上，不可能有任何東西不符合這個命題的描述，那麼這個命題為真，而且必然為真。同理可言，若不可能有壞行動，則不可能有有理由做的、應該做的行動，即不可能有好行動。維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）說：「如果所有行動方式都能被說是與規則相合……在此不會有相合也不會有衝突。（If every course of action can be brought into accord with the rule...there would be neither accord nor conflict here.）」<sup>185</sup>因此，任何說得通的規範性理論，都得肯認有壞行動的可能性。這是對規範性理論的最低限度要求。

然而，構成論貌似無法滿足這個最低限度要求。讓我們以玩司諾克為例來說明這點：若玩司諾克的構成條件是「用白球撞擊色球」，那麼所有玩司諾克的活動都一定是用白球撞擊色球，而沒有用白球撞擊色球的活動不是——不可能是一一玩

---

<sup>185</sup> Wittgenstein, 2009 [1953]: §201。冒號後是節次。



在司諾克。也就是說，一個活動要嘛是在玩司諾克，要嘛不是在玩司諾克；玩司諾克和不是在玩司諾克間沒有第三個可能性，即，沒有糟糕的司諾克活動的可能性。別忘記，沒有滿足玩司諾克的構成條件的活動（例如：用色球撞擊白球）是根本沒有在玩司諾克，而不是糟糕的司諾克活動。然而，若沒有糟糕的司諾克活動的可能性，就沒有好的司諾克活動的可能性；沒有好的司諾克活動的可能性，我們無法有意義地說玩司諾克的構成條件對司諾克玩家有規範力。因此，關於玩司諾克的構成論貌似會因取消糟糕的司諾克活動的可能性而取消玩司諾克的構成條件的規範性。同理可知，關於行動的構成論貌似會因取消壞行動的可能性而取消行動的構成條件的規範性。<sup>186</sup>

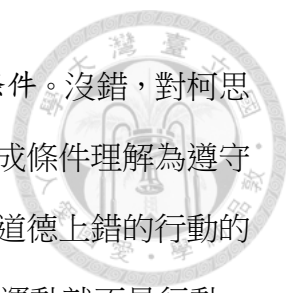
具體來說，柯思嘉的構成論會不會取消壞行動的可能性呢？貌似會。因為根據她的構成論，行動的構成原則是道德法則——在這節裡，讓我們暫且假設她成功論證了這點。這意味著所有行動都一定是遵守道德法則的運動，而不遵守道德法則的運動不是——不可能是一——行動。也就是說，一個運動要嘛是行動，要嘛是非行動；行動和非行動間沒有第三個可能性，即，沒有壞行動的可能性。別忘記，不遵守行動的構成原則的運動（例如：在法庭上說謊）根本不是行動，而不是壞行動。既然壞行動就是道德上錯的行動，若沒有道德上錯的行動的可能性，就沒有道德上對的行動的可能性；沒有道德上對的行動的可能性，我們無法有意義地說道德法則對我們有規範力。因此，柯思嘉的構成論貌似會因取消道德上錯的行動的可能性而取消道德法則的規範性。

根據對壞行動問題的上開闡明，我們可明白：若構成論者想回應壞行動問題，他們必須讓自己的理論能在行動和非行動之間支撐出壞行動的可能性。因為唯有保留壞行動的可能性，才有可能保留好行動的可能性，以建立行動的構成條件的規範性。而，本文認為，柯思嘉能回應壞行動問題，因為她的理論確實能保留道德上

---

<sup>186</sup> 關於壞行動問題的說明，可參考 Katsafanas，2013：61-62。柯思嘉關於壞行動問題根源的相關診斷，可參考 Korsgaard，2009a：33-34、159-161。





錯的行動的可能性。讓我們區分行動的構成原則和行動的構成條件。沒錯，對柯思嘉來說，行動的構成原則是道德法則，但我們不應該把行動的構成條件理解為遵守道德法則。因為如此理解行動的構成條件，勢必導致她無法保留道德上錯的行動的可能性。畢竟遵守道德法則的運動就是行動、不遵守道德法則的運動就不是行動，而不可能有不遵守道德法則的行動。然而，若我們把行動的構成條件理解為致力於遵守道德法則，即可保留道德上錯的行動的可能性。因為致力於遵守道德法則的行動和遵守道德法則的行動有可能有出入。也就是說，致力於遵守道德法則的行動未必是遵守道德法則的行動。既然行動未必是遵守道德法則的行動，不遵守道德法則的行動的可能性於焉存在。因此，本文認為，只要我們能切割遵守道德法則和致力於遵守道德法則，我們就能創造一個屬於壞行動的存有論空間。<sup>187</sup>

雖然柯思嘉自己沒有明確做出這個切割，但這個切割可呼應她自己的回應方式。她的回應方式有二：(1)好行動和壞行動都是行動，只是前者是做得好的行動，後者是做得不好的行動，即「它是同一個活動，只是做得不好 (It is the same activity, badly done)」。<sup>188</sup>嚴格來說，壞行動，是指從構成原則的觀點來看「有缺陷的行動 (defective actions)」。<sup>189</sup>(2)做得好的行動是指比較行動的行動，而做得不好的行動是指比較不行動的行動，即行動有程度之別。她說：「以更成功地統一和整合其行動者的方式選擇的行動，比不以這個方式選擇的行動，更本真地、更完全地是個行動。(An action chosen in a way that more successfully unifies and integrates its agent is more authentically, more fully, an action, than one that does not.)」<sup>190</sup>由此，我們可以說：根據柯思嘉的構成論，無論是道德上對的行動，還是道德上錯的行動，都是致力於遵守道德法則的行動（因為致力於遵守道德法則的行動是行動的構成條件），只是前者是遵守道德法則遵守得較好的行動，後者是遵守道德法則遵守得

---

<sup>187</sup> 已有論者注意到這點，雖然討論的脈絡不完全相同，參見 Tubert，2011：354-355。

<sup>188</sup> Korsgaard，2009a：29。

<sup>189</sup> Korsgaard，2009a：32。

<sup>190</sup> Korsgaard，2009a：25。



較差的行動（因為遵守道德法則有程度之別），而遵守得較差的行動，即是從道德的觀點來看有缺陷的行動、壞行動。

有論者可能不會滿意這個回應。拉文（Douglas Lavin）認為，柯思嘉所接受的「令式主義（imperativism）」蘊含行動者「有不合乎任何形式原則而行動的能力（possess the capacity to act out of accord with any formal principle）」，但這個蘊含若搭配她的構成論，會得到相當荒謬的結論，即「遵守和違反規則都是能動性的構成物（it is constitutive of agency both to follow and to violate a principle）」。<sup>191</sup>然而，我認為，這個批評沒有道理。不是因為柯思嘉不是這個意義下的令式主義者，<sup>192</sup>而是因為這個意義下的令式主義不蘊含行動者有違反行動的構成原則的能力。<sup>193</sup>如前所述，只要切割致力於遵守道德法則和遵守道德法則，就能保留壞行動的可能性；只要保留壞行動的可能性，就不會取消道德法則的規範性。至於，保留壞行動的可能性，有別於保留做壞行動的能力的可能性。雖然後者蘊含前者，但前者並不蘊含後者。我們可能違反行動的構成原則是一回事，我們有違反行動的構成原則的能力是另一回事。既然可能違反行動的構成原則不蘊含有違反行動的構成原則的能力，我們不會得到荒謬的結論，致使令式主義和構成論相互齟齬。<sup>194</sup>

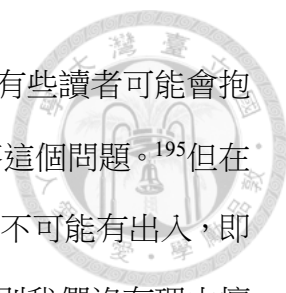
---

<sup>191</sup> Lavin, 2004: 454。

<sup>192</sup> 這個意義下的令式主義者，是指接受「錯誤限制（error constraint）」的「強的令式詮釋（strong imperativ interpretation）」的論者，而強的令式詮釋和「弱的令式詮釋（weak imperativ interpretation）」的差別在於：前者強調行動者犯下的錯誤必須是實踐的錯誤，詳細討論，參見 Lavin, 2004: 432-437。

<sup>193</sup> 坦白來說，我們不能完全把這個錯誤歸給拉文，因為是柯思嘉自己在〈工具理性的規範性（The Normativity of Instrumental Reason）〉裡使用了「我們抵抗理性命令的能力（our capacity to resist the dictates of reason）」（Korsgaard, 2008a: 51）、「能抵抗理性（capable of resisting reason）」（Korsgaard, 2008a: 52n39）這些相當誤導的表述，相關討論，參見 Lavin, 2004: 447-448、450n48。我認為，柯思嘉自己也同樣不認為令式主義蘊含行動者有這種能力，但我不堅持這點。若她——在撰寫該文時——真的如此認為，那麼就是她想錯了。

<sup>194</sup> 其他論者也得出相同的結論，只是他是透過關於能力形上學的論證，顯示我們不應該把違反原則的能力當作是一個獨特的能力，因而不應該接受拉文對令式主義的理解，參見 Fix, 2020。



因此，本文認為，柯思嘉的構成論能保留壞行動的可能性。有些讀者可能會抱怨他們還是不清楚壞行動究竟如何發生。柯思嘉自己也沒有回答這個問題。<sup>195</sup>但在我看來，除非有論者認為，致力於遵守道德法則和遵守道德法則不可能有出入，即只要致力於遵守道德法則，不可能遵守道德法則遵守得不好，否則我們沒有理由懷疑道德上錯的行動的可能性存在。至此，我們已經緩解了柯思嘉的構成論貌似面對的困難。

然而，柯思嘉如此保留壞行動的可能性會替她帶來新的問題。這個問題由卡薩法納斯所提出，而他把它稱作「『何必呢？』的反對意見(“why bother?” objection)」。<sup>196</sup>這個反對意見想說的是：柯思嘉認為，行動有程度之別，即有的行動是比較不行動的行動、有的行動是比較行動的行動，那麼即使我們真的必須行動，我們也沒有必須做比較行動的行動，因為致力於遵守道德法則之必須，無法導出遵守道德法則遵守得最認真、遵守得最好之必須，畢竟只要我們有致力於遵守道德法則，我們就有在行動——對，我們必須是個行動者，但何必是個最道德的行動者呢？<sup>197</sup>

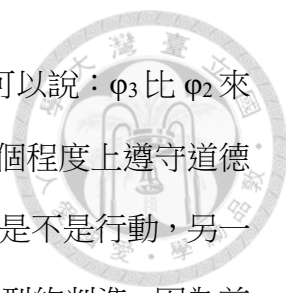
讓我們分析一下發生什麼事情：如前所述，我們切割了致力於遵守道德法則和遵守道德法則。致力於遵守道德法則沒有程度之別。因為我們要嘛有致力於遵守，要嘛沒有致力於遵守。在這個意義上，我們要嘛是在行動，要嘛不是在行動。然而，遵守道德法則有程度之別。假設有三個滿足行動的構成條件的行動：行動  $\phi_1$ 、行動  $\phi_2$  和行動  $\phi_3$ ，而遵守道德法則遵守得最差的是  $\phi_1$ ，遵守道德法則遵守得還行的

---

<sup>195</sup> 有些讀者可能會有點疑惑：柯思嘉不是在《自我構成》第八章藉由柏拉圖的政治哲學回答了這個問題嗎？我認為，沒有。她清楚表明：「我在此所考慮的問題是某人行動得很糟糕時發生了什麼——不是有缺陷的行動如何可能出現。……我沒有試圖要解釋柏拉圖關於壞行動如何出現的觀點，或者試圖說我自己對那個問題的任何想法。(The question I am considering now is the question what happens when someone act badly—not the question how defective action could possibly come about. ...I am not trying to explain Plato's views on how bad action comes about, or say anything about that question myself.)」(Korsgaard, 2009a: 164。強調為筆者所加)。

<sup>196</sup> Katsafanas, 2013: 63。

<sup>197</sup> Katsafanas, 2013: 98-103。



是  $\varphi_2$ ，遵守道德法則遵守得最好的是  $\varphi_3$ 。在這個意義上，我們可以說： $\varphi_3$  比  $\varphi_2$  來得道德， $\varphi_2$  比  $\varphi_1$  來得道德——雖然它們都是行動、它們都在某個程度上遵守道德法則。由此，我們似乎有兩個判斷標準：一個判準關乎一個運動是不是行動，另一個判準關乎一個行動做得夠不夠好。而且，這兩個判準是不同類型的判準。因為前者的判斷結果只有兩個，要嘛是、要嘛不是；但後者的判斷結果却有無數個。<sup>198</sup>然而，一旦後者的判斷結果有無數個，柯思嘉便無法說明我們為何必須遵守道德法則遵守得最好。我們必須  $\varphi_1$  無法導出我們必須  $\varphi_3$ 。只要我們  $\varphi_1$ ，我們就還在行動，但我們何必要  $\varphi_3$  呢？只要我滿足法官的構成條件，我就還是法官，但我何必要當最好的法官呢？

面對這個問題，柯思嘉會想說：不對，你搞錯了，因為當法官和當好的法官是同一回事。也就是說，做一個行動和做一個好的行動是同一回事，或者說是「同一個活動 (same activity)」。<sup>199</sup>然而，卡薩法納斯認為，這個回應無濟於事，因為她的這個宣稱的說服力立基於她所謂的「好的」的意思是「說得過去的 (passable)」，但若「好的」的意思是「說得過去的」，那麼做一個說得過去的行動之必須，還是無法導出做一個最認真的、最好的、最道德的行動之必須。<sup>200</sup>

我想，柯思嘉會繼續說：不對，你還是搞錯了，因為行動和最好的行動的構成原則是同一個，即道德法則，所以做一個行動和做一個最好的行動是同一個活動。也就是說，雖然遵守道德法則有程度的差別，但是，要遵守道德法則，即是要遵守

---

<sup>198</sup> 卡薩法納斯把「構成性目標 (constitutive aim)」分為「簡單目標 (simple aim)」和「差別可實現的目標 (differentially realizable aim)」：前者沒有程度之別，後者有程度之別，參見 Katsafanas, 2013: 75。致力於遵守道德法則可對應於簡單目標，遵守道德法則可對應於差別可實現的目標。由此可知，本文替柯思嘉的構成論保留壞行動的方式，不完全相同於卡薩法納斯所理解的方式，參見 Katsafanas, 2013: 61-63。

<sup>199</sup> Korsgaard, 2009a: 29。

<sup>200</sup> Katsafanas, 2013: 64-65。

道德法則遵守得最好。我們不可能在要  $\varphi_1$  的同時沒有要  $\varphi_3$ 。卡薩法納斯完全同意這是柯思嘉會想要做的回應，但他認為，柯思嘉並沒有提供論證來支持這個宣稱：

若你選擇當一個行動者，據此你選擇做完全的或最大限度地統一的行為。

因此，柯思嘉宣稱，你就是**不能**選擇做其他行為。你**不能**選擇做沒那麼完全的或非最大限度地統一的行為。……但她有任何論證支持這些宣稱嗎？

我會說她沒有。……這個「不能」在這裡是什麼意思？顯然，有些行動者**確實**成為了沒有那麼統一的行動者。例如：某些行動者的**確**選擇根據「我會做高貴的事情」這個原則行動，因此被刻畫為「貴族式靈魂」。貴族式

靈魂沒那麼完全地統一，因此會做沒那麼完全的行動。所以，行動者看起來**確實能**選擇非最大限度的統一，或者沒那麼完全的行動。<sup>201</sup>

雖然根據我的理解，卡薩法納斯不應該用柯思嘉關於柏拉圖政治哲學的討論來檢驗其想法，但我同意，柯思嘉用來支持這個宣稱的論證何在確實不是很清楚。而且，對康德式建構論來說，用來支持這個宣稱的論證很關鍵，因為沒有這個論證，便無法回應「何必呢？」反對意見，而這個反對意見直接針對的標的就是道德規範性的證立。我們可以說：「何必呢？」這個問題是某個版本的規範性問題。規範性問題是在問我們為何必須遵守道德法則，而「何必呢？」這個問題是在問我們為何必須遵守道德法則遵守得這麼好、這麼認真、這麼徹底。如果柯思嘉無法回答這個問題，她無法說明道德法則為何對我們有規範力。道德的最終證立基礎會因這個論證的不在場而漫漶。

---

<sup>201</sup> Katsafanas, 2013: 105: "If you choose to be an agent, *eo ipso* you choose to perform full-fledged or maximally unified acts. For, Korsgaard claims, you simply *cannot* choose to do otherwise. You *cannot* choose to perform a less-than-full-fledged or less-than-maximally-unified act. ...But does she have any *argument* for these claims? I will suggest that she does not. ...What is the sense of "cannot," here? Obviously, some agents *do* choose become less than maximally unified agents. For example, some agents *do* choose to act on the principle "I will do the honorable thing," and thereby qualify as "timocratic souls." Timocratic souls are less than fully unified, and therefore perform less than full-fledged action. So it certainly seems that agents *can* choose less-than-maximal unity, or less-than-full-fledged action."



## 第五節 小結

雖然無論是強硬的類能動性挑戰，還是溫和的類能動性挑戰，柯思嘉的構成論都能給出適切的回應，即，類能動者不可能是實踐推理者，但她終究無法成功論證道德法則是行動的構成原則。即使道德法則真的是行動的構成原則，她也必須保留壞行動的可能性。雖然透過切割行動的構成條件和行動的構成原則，即，切割致力於遵守道德法則和遵守道德法則，並肯認遵守道德法則有程度之別，她的構成論能保留這個可能性，但這會連帶替她的構成論引來相當麻煩的反對意見：沒錯，我們確實應該行動，但何必要那麼行動地行動呢？對，我們確實應該多少根據道德法則行動，但何必要如此投入呢？事實上，我認為，柯思嘉有個論證能回答這個問題，而這個論證，就是那麼著名的、但遭受猛烈批判的先驗論證。

## 第四章 證立道德的先驗論證



根據前章的討論，既然廣義互動論證無法幫助柯思嘉把道德法則指認為行動的構成原則，而且柯思嘉的構成論似乎欠缺論證證明我們何必遵守道德法則遵守得如此徹底，我的建議是：讓我們回到柯思嘉在《規範性來源》裡提出的「先驗論證（transcendental argument）」。<sup>202</sup>本節的任務是替先驗論證辯護。本文主張，先驗論證能實現康德和康德主義者們的目標：證明必然且普遍的道德法則的存在。

然而，在重構和辯護柯思嘉的先驗論證前，必須先釐清一件事情，那就是：柯思嘉在《自我構成》所開展的論證策略和在《規範性來源》所開展的論證策略間的關係是什麼？首先，我認為，我們沒有理由相信她放棄了《規範性來源》的論證策略。而且，在《自我構成》裡，她說：


我方才所檢視的我早期作品的論證認為，為了是一個人——即為了有理由——你必須把你自己構成一個特定的人，而為了這樣做，你必須讓自己致力於你作為一般來說的人的價值，即，作為理性行動者的價值。在這本書中，我將論證相同的結論，只是更聚焦於能動性——聚焦於對把你自己構成為你行動的作者來說所必要的事物。<sup>202</sup>

也就是說，無論是《自我構成》的論證，還是《規範性來源》的論證，都是為了顯示我們必須看重所有理性行動者。我認為，愈多論證支持的結論，該結論會愈有說服力，所以作為一個康德主義者沒有必要輕易放棄任何有潛力證明道德法則存在的論證。<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> Korsgaard, 2009a : 25 : “The argument from my earlier work that I just reviewed says that in order to be a person—that is, to have reasons—you must constitute yourself as a particular person, and that, in order to do that, you must commit yourself to your value as a person-in-general, that is, as a rational agent. In this book I will argue for the same conclusion, but with a more direct focus on agency—on what is necessary to constitute yourself as the author of your actions.”

<sup>203</sup> 另外一個證據是，柯思嘉後來補強了康德的論證和自己的先驗論證，參見 Korsgaard, 2021。



再者，我認為，《規範性來源》的先驗論證未必是構成論證，因為先驗條件未必是構成條件。根據第二章第一節的討論，某物的構成條件不只是該物之可能性的條件，還是該物的充分條件，但某物的先驗條件未必是該物的充分條件。舉例來說，讀過康德的讀者應該都會同意，對康德來說，作為感性之形式的時空和作為純粹知性概念的範疇是人類知識的先驗條件，即人類認知之可能性的條件。然而，時空和範疇不是人類認知的構成條件，因為時空和範疇不是人類認知的充分條件。粗略地說，除時空和範疇外，我們還需要透過感官獲得所謂「經驗性的直觀」，<sup>204</sup>方能獲得一個認知或一個知識。然而，這不意味著我們無法說明行動的先驗條件的規範性。因為行動的構成條件之所以對我們有規範力，不是因為該條件是行動的充分條件，而是該條件是行動之可能性的條件——若我們沒有滿足行動的構成條件，我們不可能是在行動。因此，真正能幫助我們建立規範性的是構成條件和先驗條件都具有的先驗特徵。

本章會分為五節：第一節，我會重構柯思嘉的先驗論證。第二節，我會討論先驗論證面對的兩個反對意見，並回應第一個反對意見。第三節，我會說明柯思嘉為何需要所謂的「私有理由論證 (private reason argument)」，<sup>205</sup>進而給出一個關於公共理由的詮釋。第四節，我會運用柯思嘉的行動哲學的洞見，構作一個新的私有理由論證，回應第二個反對意見，確保先驗論證的結論為真。第五節，我會作個小結。

---

<sup>204</sup> 經驗性直觀的定義，參見 Kant，2020 [1781/1787]：31 [A20/B34]。

<sup>205</sup> 把這個論證取名為「私有理由論證」，是為了對應於人們所謂的「私有語言論證(private language argument)」，後者是要顯示不可能有私有語言，前者是要顯示不可能有私有理由，參見 O'Day，1998：67。





## 第一節 先驗論證<sup>206</sup>

柯思嘉的先驗論證的起點和構成論證的起點相同，都源於我們的心靈結構很特別，即我們有自我意識。柯思嘉認為，因為我們有自我意識，我們能意識到作用於自己心靈的衝動、欲望或愛好，而能意識到它們，如前所述，便能和它們維持反思的距離，而這個距離的存在，使得若我們要有所行動，我們必須回答所謂的「規範問題 (normative problem)」：我是否應該根據它們行動？我是否應該把它們當作理由？<sup>207</sup>她說：「若它們經得起〔按：理性的審視〕，我們就有理由。『理由』這個規範語詞指涉到某種反思成功。(We have reasons if they do. The normative word ‘reason’ refers to a kind of reflective success.)」<sup>208</sup>也就是說，面對上開規範問題，若我們反思的結果是「應該」，它們是理由；若結果是「不應該」，它們不是理由。這呼應第二章第四節討論的柯思嘉的規範概念觀，即理由是「規範問題的解方 (the solutions to normative problems)」。<sup>209</sup>既然理由是規範問題的解方，若我們沒有成功回答規範問題，我們沒有理由，而沒有理由的我們無法有所行動。但是，我們確實有所行動，而這個事實顯示我們確實把某些衝動、欲望或愛好當作理由。此即先驗論證的第一個環節。

讓我們先說明兩點：第一，「規範問題」和第二章討論的「規範性問題」有別。如前所述，規範性問題是在問我們為何必須根據道德法則行動，但這顯然不是規範問題在問的問題。我們可以說：規範問題是指所有因我們特殊的心靈結構而產生的實踐問題，而這些實踐問題未必和道德有關。至於，規範性問題是專指關於道德的實踐問題。第二，有人可能覺得疑惑：沒有理由的我們似乎還是能有所行動，畢竟誰說我們一定要做有理由的行動？我們不是時常會做沒有理由的行動嗎？首先，

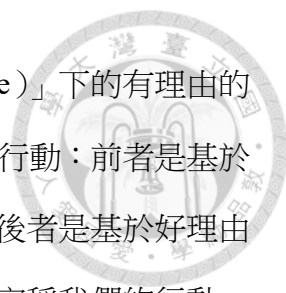
---

<sup>206</sup> 本節的部分內容曾以〈規範性提問的正當性〉為題發表於台灣哲學學會 2021 年學術研討會。

<sup>207</sup> Korsgaard, 1996c : 92-93。

<sup>208</sup> Korsgaard, 1996c : 93。

<sup>209</sup> Korsgaard, 1996c : 47。



需要注意，有理由的行動可能是指「描述意義 (descriptive sense)」下的有理由的行動，也可能是指「規範意義 (normative sense)」下的有理由的行動：前者是基於理由所做的行動，與其相對的是沒有基於任何理由所做的行動；後者是基於好理由所做的行動，與其相對的是基於壞理由所做的行動。<sup>210</sup>當柯思嘉宣稱我們的行動一定是有理由的行動時，是指我們一定是基於理由而行動，不是指我們一定是基於好理由而行動——我們當然可能基於壞理由而行動。再者，我們之所以一定是基於理由而行動，正是因為我們有自我意識。如前所述，因為我們有自我意識，我們必須回答規範問題才能行動，而回答規範問題不多不少是在選擇自己要根據哪個欲望行動，即選擇自己行動所根據的理由，所以我們必須選擇自己行動所根據的理由才能行動，而這意味著所有行動都一定是基於某個理由而行動，無論該理由是好理由，還是壞理由。

先驗論證的第二個環節是我們有理由把某些欲望當作理由。柯思嘉認為，把某些欲望當作理由的理由來源於我們採取的原則，而這些原則會顯現出我們的認同、顯現出我們的「實踐身分 (practical identity)」。<sup>211</sup>實踐身分，是指「根據這個描述，你看重你自己……你發現你的人生值得活，而且你的行動值得做 (a description under which you value yourself...you find your life to be worth living and your actions to be worth undertaking)」。<sup>212</sup>舉例來說，當我們說，我擁有「法官」這個實踐身分，意味著我看重作為法官的自己，即我把作為法官有理由做的行動當作自己有理由做的行動。一旦把我們的實踐身分納入考量，我們會面對新的規範問題，即作為法官的自己是否應該把某些欲望當作理由？若我們反思的結果是「應該」，我們有理由；若我們反思的結果是「不應該」，我們沒有理由。<sup>213</sup>舉例來說，作為法官的自己有

---

<sup>210</sup> Korsgaard, 2018 : 79-81。

<sup>211</sup> Korsgaard, 1996c : 100-101。

<sup>212</sup> Korsgaard, 1996c : 101 :

<sup>213</sup> 根據柯思嘉的想法，判斷應該不應該的標準，乃自己的欲望和自己的實踐身分是否「一致 (consistent)」，參見 Korsgaard, 1996c : 120。

理由根據現行法律審判，沒有理由在判決裡偷渡自己的價值觀。如前所述，理由是規範問題的解方，若沒有成功回答這個規範問題，即無法成功回答我是否應該把該欲望當作理由，我們無法有所行動。但是，我們確實有所行動，而這個事實顯示我們確實有把某個欲望當作理由的理由，而這個理由來源於我們所擁有的實踐身分。

最後是先驗論證的第三個環節，即我們有理由擁有某個實踐身分。對柯思嘉來說，擁有某個實踐身分的理由來源於另外一個我們所擁有的實踐身分，而我們所擁有的實踐身分幾乎都是「偶然的 (contingent)」、「特定的 (particular)」身分，即可予以捨棄的身分。<sup>214</sup>雖然我事實上是某人的兒子、某人的學生、某人的伴侶，但我完全可能選擇和決定不再看重作為兒子、作為學生、作為伴侶的自己，無論這個選擇和決定有多艱難。然而，柯思嘉認為，不是所有實踐身分都是偶然的、特定的：

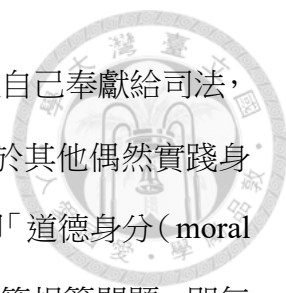
你必須受**某個**你的實踐身分觀導引這點並非偶然。因為除非你致力於某個你的實踐身分觀，否則你會失去對作為有理由做某事而非其他事的你自己之掌握……。但符合你特定實踐身分的**這個**理由……源於你的人性本身，源於你純粹作為一個人的身分，一個需要理由去行動和去生活的反思動物。因此，你有這個理由，唯若你把自己的人性當作一個實踐的、規範的身分之形式，即，唯若你看重作為一個人的你自己。<sup>215</sup>

也就是說，我們再度面對新的規範問題，即我是否應該看重作為法官的自己？若我們反思的結果是「應該」，這個應該從何而來？沒錯，這個應該可能來源於我們所擁有的其他偶然實踐身分。但若這是我所擁有的最後一個偶然實踐身分，例如：假

---

<sup>214</sup> Korsgaard, 1996c : 120。

<sup>215</sup> Korsgaard, 1996c : 120-121 : “What is not contingent is that you must be governed by *some* conception of your practical identity. For unless you are committed to some conception of your practical identity, you will lose your grip on yourself as having any reason to do one thing rather than another.... But *this* reason for confirming to your particular practical identities...springs from your humanity itself, from your identity simply as *a human being*, a reflective animal who needs reasons to act and to live. And so it is a reason you have only if you treat your humanity as a practical, normative form of identity, that is, if you value yourself as a human being.”



設我已經不再看重作兒子、作為學生、作為伴侶的自己，而只想把自己奉獻給司法，那麼這個應該從何而來？柯思嘉認為，這個應該不可能再來源於其他偶然實踐身分，只有可能來源於我因「人性(humanity)」而有的實踐身分，即「道德身分(moral identity)」。<sup>216</sup>如前所述，理由是規範問題的解方，若沒有成功回答規範問題，即無法成功回答我為何應該看重作為法官的自己，我們無法有所行動。但是，我們確實有所行動，而這個事實顯示我們確實有看重作為法官的自己的理由，而這個理由來源於我們所擁有的道德身分。

讓我們作個小結：(1) 我們有所行動，顯示我們把某些欲望當作理由。(2) 我們把某些欲望當作理由，顯示我們有把某些欲望當作理由的理由，而這個理由來源於我們擁有的某個實踐身分，即預設我們看重作為某個身分的自己。(3) 我們看重作為某個身分的自己，顯示我們有看重作為某個身分的自己的理由，而這個理由來源於我們擁有的道德身分，即預設我們看重作為道德身分的自己。由此可知，簡單來說，先驗論證想說的是：我們有所行動，預設我們看重作為道德身分的自己。「若你要看重任何東西，你必須看重你自己的人性。(You must value your own humanity if you are to value anything at all.)」<sup>217</sup>

讓我們對柯思嘉的先驗論證作幾點分析：第一，這個論證必須預設實在論者無法證明理由的規範性。<sup>218</sup>以第二個環節為例：假設實在論正確，即某些欲望之所以有價值，是因為它內在地有價值，那麼把這個欲望當作理由的理由不會來源於我們所擁有的某個實踐身分。以第三個環節為例：假設實在論正確，即某些身分之所以有價值，是因為它內在地有價值，那麼把看重這個身分的理由不會來源於我們所擁

---

<sup>216</sup> Korsgaard, 1996c : 121。

<sup>217</sup> Korsgaard, 1996c : 123。

<sup>218</sup> 相同見解，參見 Street, 2012 : 47 ; Stern, 2015c : 64-65、70-71。

有的道德身分。因此，對康德式建構論者來說，批判實在論相當必要，因為唯有先顯示實在論者無法成功說明理由為何對我們有規範力，先驗論證才有可能成立。<sup>219</sup>

第二，對柯思嘉來說，道德身分就是理性行動者。我們可透過闡明「人性（humanity）」這個概念說明這點。這個概念來源於康德。根據柯思嘉的詮釋，康德所理解的人性，不是指人的本性（human nature），而是指「理性本性（rational nature）」，即「設定目的的能力（capacity for setting an end）」、<sup>220</sup>「理性選擇的能力（power of rational choice）」。<sup>221</sup>、<sup>222</sup>因為我們有這個能力，所以能基於理由而行動——用康德的話說，能「依法則底表象（亦即依原則）而行動」。<sup>223</sup>當然，如前所述，對柯思嘉來說，我們不只能基於理由而行動，還必須基於理由而行動。必須基於理由而行動的這個身分，就是理性行動者，就是道德身分。由此，我們可以具體開展先驗論證的第三個環節：我看重作為法官——假設法官是我所擁有的最後一個偶然實踐身分——的理由來源於我看重作為理性行動者的自己。這個理由之所以來源於我看重作為理性行動者的自己，是因為若我不再看重作為法官的自己，我會因失去所有行動的理由而失去行動的可能性，而拒絕失去這個可能性，顯示我們把作為理性行動者的自己當作是有價值的。也就是說，我們確實有「你必須受某個你的實踐身分觀導引（you must be governed by *some* conception of your practical

---

<sup>219</sup> 需要注意的是，由於本文聚焦於道德規範性，所以本文的第二章都在討論柯思嘉如何批判實在論對道德理由的規範性的說明。但是，本文相信，她的這個批判，同樣適用於實在論對一般而言的規範理由的規範性的說明。

<sup>220</sup> Korsgaard, 1996a : 110。

<sup>221</sup> Korsgaard, 1996a : 123。

<sup>222</sup> 「理性本性」這是康德自己的用字，參見 Kant, 1990 [1785] : 57 [4:427]。然而，需要注意的是，中譯本把 vernünftigen Wesen 譯作「有理性者」，即有理性的存有者。這個翻譯所反映出來的詮釋，有別於柯思嘉自己的詮釋。因為某種存有者不是某種能力，而這可呼應其他康德學者對柯思嘉對康德的詮釋的批判，參見 Timmermann, 2006 : 71-72。

<sup>223</sup> Kant, 1990 [1785] : 32 [4:413]。

identity)」<sup>224</sup>的這個「必須」，所以我們確實看重作為理性行動者的自己。因此，先驗論證想說的是：我們有所行動，所以我們必須看重作為理性行動者的自己。

第三，柯思嘉透過先驗論證建立了某種理由的來源關係：我們行動的理由來源於我們所擁有的某些實踐身分，而我們擁有的某些實踐身分的理由最終來源於我們的道德身分。然而，與其用理由刻畫這個關係，不如用理由的規範力刻畫這個關係。因為柯思嘉的任務始終是說明一般而言的規範理由和道德理由為何對我們有規範力。而且，我們必須明白：先驗論證的諸環節和結論都不是實質規範宣稱。這個論證要說的不是我們有所行動，所以我們有理由看重作為理性行動者的自己，而是我們有所行動，所以我們看重作為理性行動者的自己。對柯思嘉而言，看重作為理性行動者的自己是行動的先驗條件，亦即：若我們沒有看重作為理性行動者的自己，我們不可能有所行動、有所看重、有在做實質規範宣稱。也就是說，對作為理性行動者的自己的看重是所有規範理由的規範力的最終來源。若這個「看重態度 (attitude of valuing)」<sup>225</sup>不存在，則沒有任何價值。舉例來說，若我們問某位戰地記者說：「妳是否看重作為理性行動者的自己？」她未必會回答「是。」實際上，她完全有可能回答：「我不看重作為理性行動者的自己，但我看重作為戰地記者的自己。」然而，若先驗論證成功，她的這個回答，顯示她不知道自己在說什麼。

## 第二節 先驗論證的反對意見

讓我們回應對先驗論證的兩類最重要的反對意見。第一個反對意見是，我們有所看重，導不出我們必須看重作為理性行動者的自己。這個反對意見有許多型態。本節只會討論兩位哲學家的批評，一位是屬於實在論陣營的費茲派翠克，一位是屬於建構論陣營的史翠。費茲派翠克的批評之所以值得討論，是因為本文對先驗論證的詮釋和他對先驗論證的「實踐必然性 (practical necessity)」詮釋相近。史翠的批

---

<sup>224</sup> Korsgaard, 1996c: 120。

<sup>225</sup> 這是史翠的用字，參見 Street, 2012: 42。

評之所以值得討論，除了因為該批評是內在批評外，還是因為該批評能讓我們更清楚把握柯思嘉的先驗論證。

費茲派翠克對先驗論證的批評有兩個：第一，否定實在論無法導出我們必須看重作為理性行動者的自己，因為前者是個關於價值來源的形上學宣稱，但後者是心理學宣稱，而前者無法導出後者。<sup>226</sup>面對這個批評，我的回應是：沒錯，前者無法導出後者，但柯思嘉的先驗論證從來就不是要從前者導出後者。雖然先驗論證得預設實在論無法成功說明價值或價值的規範力的來源，但是，這不意味著實在論的假蘊含建構論的真，更別說是蘊含康德式建構論的真。

他的第二個批評是：上開心理學宣稱「靠其自己站不住腳（*untenable in their own right*）」，因為顯然有許多人雖然有所看重，但不看重作為理性行動者的自己。<sup>227</sup>面對這個批評，我的回應是：在某個意義上，我們確實能把「我們必須看重作為理性行動者的自己」這個宣稱理解為某種心理學宣稱。因為我們能把柯思嘉透過先驗論證所建立的理由的規範力的來源關係，重新理解為看重態度的條件關係：我們有所看重，預設我們必須看重作為某個身分的自己，而我們看重作為某個身分的自己，預設我們必須看重作為理性行動者的自己。但我認為，費茲派翠克的這個批評不過是在丐柯思嘉的題。因為柯思嘉的先驗論證想說的正是：我們必須看重作為理性行動者的自己。單純指出「許多人認為……人道對待動物很重要，純粹是因為他們的痛苦內在地為惡（*many people think that...humane treatment of animals is important simply because their suffering is intrinsically bad*）」<sup>228</sup>無法告訴我們任何事情，因為若先驗論證成立，他們很可能不知道自己在說什麼。

---

<sup>226</sup> FitzPatrick, 2005 : 666-667。

<sup>227</sup> FitzPatrick, 2005 : 667-668。

<sup>228</sup> FitzPatrick, 2005 : 668。



史翠同樣認為，我們有所看重，導不出我們必須看重作為理性行動者的自己，但她的批評是：柯思嘉的先驗論證抵觸後設倫理學建構論的基本立場。史翠的批評聚焦於柯思嘉所寫的這段文字：

現在，你明白，你需要一個來源於你的人性身分的對你自己的規範觀。你的人性要求你遵守你的某些實踐身分，而你能質疑這個要求，如同你質疑其他要求。我們是否如人性所要求的行動、是否發現某些認同自己的方式且堅守這些方式，很重要嗎？但在這個情況中，你沒有其他選項而只能說是。因為你是人，你就**必須**把某些東西當作有規範性，即，某些實踐身分觀必須對你有規範力。若你沒有你的身分的規範觀，你就完全不會有理由行動。因為你不能沒有理由地行動，你的人性是你的理由的來源，若你要行動，你必須看重你自己的人性。<sup>229</sup>


也就是說，既然我們有可能問「我是否應該看重作為法官的自己？」這個問題，那麼我們似乎也有可能問「我是否應該看重作為理性行動者的自己？」這個問題，而面對這個問題，根據上開文字，柯思嘉的回答貌似是：是的，我們應該看重、我們有理由看重作為理性行動者的自己。然而，史翠認為，作為一位後設倫理學建構論者應該要「拒絕眼前這個不合語法的問題（*reject the question at hand as ill-formulated*）」才對。<sup>230</sup>因為她說：

---

<sup>229</sup> Korsgaard, 1996c : 123 : “Because now that you see that your need to have a normative conception of yourself comes from your human identity, you can query the importance of that identity. Your humanity requires you to conform to some of your practical identities, and you can question this requirement as you do any other. Does it really matter whether we act as our humanity requires, whether we find some ways of identifying ourselves and stand by them? But in this case you have no option but to say yes. Since you are human you *must* take something to be normative, that is, some conception of practical identity must be normative for you. If you had no normative conception of your identity, you could have no reasons for action, and because your consciousness is reflective, you could then not act at all. Since you cannot act without reasons and your humanity is the source of your reasons, you must value your own humanity if you are to act at all.”

<sup>230</sup> Street, 2012 : 49。



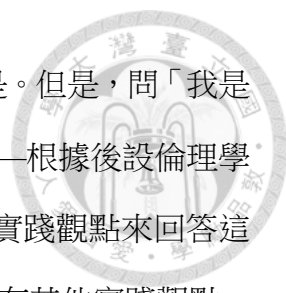


根據後設倫理學建構論，決定某個東西是否「真正重要」的標準是由某人自己對於什麼是重要的判斷所設定：決定某人的理由的標準最終是由某人自己對於什麼算理由的判斷所設定；不存在其他標準：這是對實在論的拒絕。因此，站在一個人關於什麼是重要的每個判斷外，然後問是否還有某些東西是重要的，是不合法的；站在一個人關於什麼算理由的所有判斷外，然後問一個人是否還有某些理由，是不合法的。這樣的問題不合語法，如同「帝國大廈更高嗎？」不合語法：一個人無法提供會使得這個問題有意義的標準……對這樣的問題的適切回覆不是說是，而是拒絕這個問題，然後說：要嘛你把某些或其他東西當作是重要的，要嘛你沒有；要嘛你把某些或其他東西當作理由，要嘛你沒有。若你有，有東西對你來說是重要的；你就會有理由。若你沒有，沒有東西對你來說是重要的；你就不會有理由。<sup>231</sup>

也就是說，史翠認為，柯思嘉會因選擇回答「我是否應該看重作為理性行動者的自己？」這個問題而抵觸後設倫理學建構論的基本立場。我們可以這樣理解她的這個批評：對後設倫理學建構論來說，所有規範真理都存在在實踐觀點裡，而柯思嘉會因選擇回答上開問題而否定所有規範真理都存在在實踐觀點裡。為什麼呢？問「我是否應該看重作為法官的自己？」這個問題沒有問題，因為我們可能可以站在作為

---

<sup>231</sup> Street, 2012 : 49-50 : “According to metaethical constructivism, however, the standards that determine whether something “really matters” are set by one’s own judgments about what matters; the standards that determine one’s reasons are ultimately set by one’s own judgments about what counts as reason; and there are no standards apart from this: this is the rejection of realism. It is therefore illegitimate to stand apart from every last one of one’s judgments about what matters, and then to ask whether something further matters; it is illegitimate to stand apart from all of one’s judgments about what counts as reasons, and then to ask whether one has further some reason. Such questions are ill-formulated in the way that “Is the Empire State Building taller?” is ill-formulated: one has failed to supply the standard that would make the question make sense. ... The proper reply to such questions is not to say yes, but rather to reject the question and say: Either you take something or other to matter to you or you don’t; either you take something or other to be a reason or you don’t. If you do, then something matters for you; then you have reasons. If you don’t then nothing matters for you; then you have no reasons.”



法官的自己之外的實踐觀點來回答這個問題，無論回答是或不是。但是，問「我是否應該看重作為理性行動者的自己？」這個問題有問題，因為——根據後設倫理學建構論——我們不可能可以站在作為理性行動者的自己之外的實踐觀點來回答這個問題，無論回答是或不是。在作為理性行動者的自己之外，沒有其他實踐觀點。

面對這個批評，我的回應很簡單：沒錯，問「我是否應該看重作為理性行動者的自己？」這個問題確實有問題，但柯思嘉的先驗論證根本不需要回答這個問題。換句話說，柯思嘉能完全接受史翠的建議，即拒絕上開問題以堅持後設倫理學建構論的基本立場，但還是能要到先驗論證的結論。因為先驗論證的結論是我們必須看重作為行動者的自己，而不是我們有理由看重作為理性行動者的自己。若柯思嘉認為，我們有理由看重作為理性行動者的自己，那麼我們會再度面對一個新的規範問題，即我是否應該看重作為理性行動者的自己？然而，根據本文的詮釋，我們不會面對這個規範問題，而且先驗論證也不需要探討面對規範問題的這個環節——不存在的環節。因此，我認為，先驗論證不會因拒絕上開問題而不成立。

而且，我認為，事實上，這就是柯思嘉的想法。雖然她說「你沒有其他選項而只能說是」這句話時，讀者確實有空間把她的意思讀作她是在回答上開問題，但若不要只讀這句話，而是讀完這句話後面的文字，讀者就會發現她是在拒絕上開問題。因為柯思嘉的回覆正是對史翠來說適切的回覆。對她來說適切的回覆有兩個：因有所看重而有理由行動（R1）和因無所看重而無理由行動（R2），而柯思嘉的想法也是如此，即，要嘛我們（因看重作為理性行動者的自己而）有理由行動（對應於 R1）、要嘛我們（因不看重作為理性行動者的自己）無理由行動（對應於 R2）。只是因為對柯思嘉來說，我們必須行動，所以我們必須選擇 R1。我們必須選擇 R1，所以我們「沒有其他選項而只能說是」。

需要注意的是，對柯思嘉來說，行動的必須或必然，有別於看重作為理性行動者的自己的必須或必然。她說：「但一旦在這個事實之內、一旦我們面對行動的必然性，我們會面臨一種不同的必然性。（But once inside that fact, once we face the

necessity of acting, we are confronted with a different kind of necessity.)」<sup>232</sup>看重作為理性行動者的必然，是透過先驗論證建立起來的看重態度的條件關係所蘊含的必然，但行動的必然不是。也就是說，即使先驗論證失敗、即使我們沒有必須看重作為理性行動者的自己，我們還是必須行動。

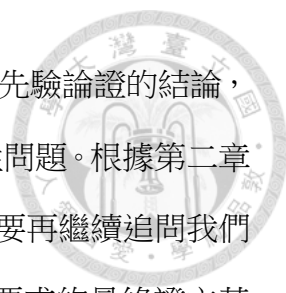
我們可以說：面對「我是否應該看重作為理性行動者的自己？」這個問題時，柯思嘉是透過指出我們必須行動這個事實來拒絕回答這個問題。<sup>233</sup>因為我們事實上必須行動，而且我們事實上是必須基於理由而行動的行動者，所以——根據先驗論證——我們必須看重作為理性行動者的自己。也就是說，柯思嘉不過是指出我們必須行動這個事實、重述先驗論證所建立的看重態度的條件關係，而沒有真的回答該問題。若她真的回答了該問題，那麼她的回答應該會是「我們應該看重作為理性行動者的自己」。但如前所述，先驗論證的結論不是我們應該看重作為理性行動者的自己，而是我們必須看重作為理性行動者的自己。看重作為理性行動者的自己的這個必然不是來源於其他實踐身分，而是來源於我們必須行動的這個事實。因此，柯思嘉沒有站在作為理性行動者的自己之外的實踐觀點來回答上開問題，所以她沒有如史翠所批評的那樣抵觸自己後設倫理學建構論的基本立場。<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> Korsgaard, 2009a: 2。強調為筆者所加。

<sup>233</sup> 布考斯基 (Michael Bukoski) 批評，柯思嘉的先驗論證最終巧了題，犯了邏輯謬誤，因為她想透過「我們賦予其他任何實踐身分的價值，來源於我們賦予……我們人性的價值 (The value we place on any other practical identity derived from the value we place...on our humanity.)」這個前提來支持先驗論證的結論，即，我們必須看重作為理性行動者的自己，但這個前提本身却預設了我們必須看重作為理性的自己，參見 Bukoski, 2018: 220-223。首先，我不是很明白對他來說，在什麼意義上，上開前提預設上開結論。因為根據本文對先驗論證的重建，柯思嘉用來支持上開前提的理據不是我們必須看重作為理性行動者的自己，而是實在論的失敗及我們必須行動的事實。與本文相近的想法，可參見 Street, 2012: 46-47。再者，布考斯基的這個批評顯然立基於他對柯思嘉上開文字的閱讀，參見 Bukoski, 2018: 218。但是，按照本文的理解，該閱讀是個誤讀。

<sup>234</sup> 既然史翠對柯思嘉的這個批評沒有說服力，我們沒有必要討論史翠設想的「像螞蟻 (anti-like)」的外星人——像螞蟻的外星人有所看重，但並沒有看重作為理性行動者的自己，參見 Street, 2012: 53-54。因為若先驗論證成立，他們就不可能沒有看重作為理性行動者的自己。



透過回應史翠的反對意見，我們可明白為何對柯思嘉來說，先驗論證的結論，即我們必須看重作為理性行動者的自己，如何能成功回答規範性問題。根據第二章第一節的討論，若要成功回答規範性問題，必須找到我們沒有必要再繼續追問我們為何應該遵守道德要求這個問題的答案，即這個答案得是道德要求的最終證立基礎、這個答案得是使得道德要求對我們有規範力的最終條件。「看重作為理性行動者的自己」就是這個最終證立基礎、這個最終條件，因為我們沒有必要再問「我們為何應該看重作為理性行動者得自己？」這個問題。我們不只沒有必要再問這個問題，甚至是不應該再問這個問題，因為如前所述 對柯思嘉來說，這個問題如史翠所言是不合語法的問題。

第二個反對意見是，我們必須看重作為理性行動者的自己，導不出必須看重作為理性行動者的他人，所以導不出我們必須有道德身分。若看重作為理性行動者的自己導不出看重作為理性行動者的他人，那麼確實導不出我們必須有道德身分。我們可用定言令式的「人性表述式（the formula of humanity）」來說明這點：

如此行動，即把人性，無論是你自己的人，還是其他每個人底人中的「人性」，你始終同時當作目的，決不只是當作工具來使用！<sup>235</sup>

也就是說，若要成功證明道德法則的規範性，我們不只必須看重作為理性行動者的自己，還必須看重作為理性行動者的他人。但若看重作為理性行動者的自己，導不出看重作為理性行動者的他人，先驗論證所能要到的結論只有我們必須看重作為理性行動者的自己，沒有我們必須看重作為理性行動者的他人，而這意味著先驗論證還沒有把我們「置於道德的疆域（puts...in moral territory）」。<sup>236</sup>這個反對意見想說的正是，先驗論證沒有把我們置於道德疆域，因為「看重你自己的人性，並沒有要你致力於看重他人的人性（valuing your own humanity does not commit you to

---

<sup>235</sup> Kant, 1990 [1785]: 53 [4:429]。筆者對翻譯有稍作修改。

<sup>236</sup> Korsgaard, 1996c: 121。

valuing that of others)」。<sup>237</sup>本章接下來都會聚焦於討論這個反對意見，而本文同意柯思嘉的結論，即，這個反對意見不成立。



### 第三節 為何需要私有理由論證？<sup>238</sup>

柯思嘉對這個反對意見的診斷是：對某些論者來說，看重作為理性行動者的自己，導不出看重作為理性行動者的他人，因為「私有理由永遠都會是私有的，而論證無法彌平從私有理由到公共理由的間隙。([P]rivate reasons will remain forever private, that the gap from private reasons to public ones cannot be bridged by argument.)」。

<sup>239</sup>讓我們把這些論者的立場稱作後設規範利己主義 (metanormative egoism)。

後設規範利己主義既不是倫理利己主義 (ethical egoism)，也不是理性利己主義 (rational egoism)。因為倫理利己主義者和理性利己主義者所做的宣稱都是實質規範宣稱：前者主張，我們有道德理由做會替自己帶來利益的行動，有道德理由不做會替自己帶來不利益的行動；後者主張，我們有理由做會替自己帶來利益的行動，有理由不做會替自己帶來不利益的行動。他們都在指認理由，只是前者指認的是道德理由，後者指認的是一般而言的規範理由。然而，柯思嘉關心的問題不是我們有哪個道德理由或規範理由，而是道德理由或規範理由的規範力從何而來。因此，她所面對的利己主義不是倫理利己主義、不是理性利己主義，而是後設規範利己主義。

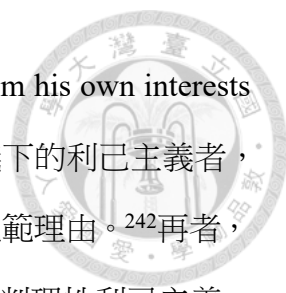
有人可能會說：這不是柯思嘉自己的想法。首先，她把她自己所面對的利己主義當作是內格爾(Thomas Nagel)在《利他主義的可能性(*The Possibility of Altruism*)》所理解的利己主義，<sup>240</sup>而該利己主義主張「每個個體的行動理由和可能的行動動力必定源於他自己的利益和欲望，無論我們如何定義這些利益。(each individual's

<sup>237</sup> Korsgaard, 1996c : 131。

<sup>238</sup> 本節的部分內容曾以〈我的理由可與誰分享？〉為題發表於台灣哲學學會 2022 年學術研討會。

<sup>239</sup> Korsgaard, 1996c : 134。

<sup>240</sup> Korsgaard, 1996c : 134。



reasons for acting and possible motivations for acting, must arise from his own interests and desires, however those interests may be defined.)」<sup>241</sup>這個意義下的利己主義者，聽起來很像是理性利己主義，因為他會告訴我們，我們有哪些規範理由。<sup>242</sup>再者，在〈利己主義之迷思 (The Myth of Egoism)〉中，柯思嘉正是在批判理性利己主義。她說：「我認為……尼采在《偶像的黃昏》中說得很對，當他把理性利己主義貶抑為迷思。(I think...Nietzsche was right in the *Twilight of the idols* when he dismissed rational egoism as a myth.)」<sup>243</sup>

面對這個質疑，我的回應有二：首先，柯思嘉在〈利己主義之迷思〉裡批判利己主義的脈絡，有別於她在《規範性來源》第四講裡回應利己主義的脈絡：前者的目的是顯示利己主義者所接受的「利己原則 (egoistic principle)」不是實踐理性的形式原則，而是實質原則；<sup>244</sup>後者的目的是鞏固先驗論證的結論。既然討論的脈絡不同，她所檢視的利己主義的類型也不同。再者，即使討論的脈絡真的相同、即使內格爾所理解的利己主義真的是理性利己主義，我們也不應該把柯思嘉在《規範性來源》第四講所回應的利己主義刻畫為理性利己主義。因為如前所述，她真正在意的問題是理由的規範力的來源。因此，與其用理性利己主義，不如用後設規範利己主義來理解她所遭遇的反對者。我們可以說：這些反對者對理由的規範力所採取的觀點是某種利己主義式的觀點。

後設規範利己主義主張，所有理由都是私有理由，即，所有理由都只對擁有這個理由的行動者有規範力。也就是說，根據這個立場，我的理由只對我自己有規範力，對你沒有；你的理由只對你自己有規範力，對我沒有。除非我有理由根據你的理由行動，否則我沒有應該根據你的理由行動；除非你有理由根據我的理由行動，否則你沒有應該根據我的理由行動。簡單來說，我的理由始終是我的，不是你的；

---

<sup>241</sup> Nagel, 1979: 84。

<sup>242</sup> 感謝王華教授向我指出這點。

<sup>243</sup> Korsgaard, 2008b: 99。

<sup>244</sup> Korsgaard, 2008b: 69-91。



你的理由始終是你的，不是我的。我們可以說：對後設規範利己主義來說，任何理由都是替某個個別的行動者量身訂製而專屬於他的理由——任何理由都是一隻「牙刷」。<sup>245</sup>

為何若後設規範利己主義成立，看重作為理性行動者的自己，便無法導出看重作為理性行動者的他人呢？需要注意的是，我們現在面對的問題不是應該看重作為理性行動者的自己和應該看重作為理性行動者的他人間的斷裂。也就是說，不是因為所有理由都只對某個行動者有規範力，所以看重我的人性的理由只因為我所所有而適用於我，而看重你的人性的理由只因為你所有而適用於你，所以我沒有理由看重你的人性，你也沒有理由看重我的人性。因為如前所述，柯思嘉的先驗論證始終不是在做實質規範宣稱。

我認為，真正的問題是：對柯思嘉來說，看重作為理性行動者的你，不多不少是把對你來說有價值的東西就當作（對我來說）有價值的東西、把對你來說有規範力的理由就當作（對我來說）有規範力的理由，此即「把你的理由……當作理由（*treat your reasons... as reasons*）」。<sup>246</sup>用康德的話來說，那就是把作為理性主體的你的目的同時當作作為理性主體的「我的目的」。<sup>247</sup>然而，若後設規範利己主義成立，則對你有規範力的理由不可能同時作為對我有規範力的理由，因為對你有規範力的理由——私有理由——是僅僅對你有規範力的理由。由此可知，假設所有理由真的都是私有理由，必須看重作為理性行動者的自己，只能導出必須把我的理由當作理由，不能導出必須把你的理由同時當作理由。既然不能導出必須把你的理由同時當作理由，便無法成功建立道德法則的規範性。因此，即使先驗論證成立，我們也不

---

<sup>245</sup> Korsgaard, 2009a : 191n10 : 「一個私有理由像是一支牙刷。它們都極其相像，但我們必須有我們自己的。（a private reason is like a toothbrush. They are all pretty much alike, but we must each have our own.）」

<sup>246</sup> Korsgaard, 2009a : 192。

<sup>247</sup> Kant, 1990 [1875] : 55 [4:430] : 「因為如果那個『人』底表象要對我有**完全**的作用，則作為目的自身的主體之目的必須盡可能也成為**我的**目的。」

會是康德主義者，而只會是希爾斯（Alison Hills）所謂的「康德式利己主義者（Kantian Egoists）」。<sup>248</sup>我們可以說：假設我的目的永遠只是我的目的，而你的目的永遠只是你的目的，我們會因無法擁有我們的目的而無法建構屬於我們的目的王國。

需要注意的是，後設規範利己主義者提出的反對意見不是針對某一類理由的規範力的適用範圍，而是針對某一個理由的規範力的適用範圍。因為利己主義者不反對有某個類型同一（type-identical）的理由對我和對你都有規範力。舉例來說，假設我和你都打算要考取司法官，所以我和你都有理由努力專研法學。「（為了考取司法官）努力專研法學」這個理由對我和對你都有規範力。也就是說，這個理由的規範力既適用於我，也適用於你。然而，利己主義者完全能接受這點。因為接受這點不意味著肯認「努力專研法學」這個理由不是私有的。這個理由還是私有的，因為說「我和你都有『努力專研法學』這個理由」時，是在說我和你有同一類理由，而不是在說我和你有同一個理由。換句話說，對利己主義者來說，雖然我和你都有理由努力專研法學，但這不意味著我的理由和你的理由是同一個理由；事實上存在著兩個理由，一個理由是我的，而一個理由是你的。由此可知，他們否認的是，有某個例同一（token-identical）的理由對我和對你都有規範力。

論述至此，我們已經知道，先驗論證的第二個反對意見源於後設規範利己主義，而若我們要回應這個反對意見，必須駁斥後設規範利己主義。柯思嘉用來駁斥後設規範利己主義的論證，即是私有理由論證。私有理由論證想證明的論題是：「理由按其本性不是私有的，而是公共的（reasons are not private, but public in their very essence）」。<sup>249</sup>

那麼「理由是公共的」是什麼意思呢？但在闡明理由的公共性前，讓我們先消解某個誤會。柯爾曼（Mary C. Coleman）批評柯思嘉的私有理由論證無法排除「實

---

<sup>248</sup> Hills, 2010: 59-61。

<sup>249</sup> Korsgaard, 1996c: 134-135。



踐獨我論 (practical solipsism)」。<sup>250</sup>實踐獨我論者主張，「她自己是唯一重要的人、唯一其欲望、需要和利益會產生理由的人 (she herself is the only person who matters, the only person whose desires, needs, and interests generate reasons)」。<sup>251</sup>我們可以這樣理解這個主張：只有他的理由是有規範力的理由，而且他的理由是對所有人都有規範力的理由。也就是說，他的理由不只對他有規範力，對你也有；你的理由不只對他沒有規範力，對你也沒有。他沒有應該根據任何其他人的「理由」行動，但所有人都應該根據他的理由行動。然而，如前所述，私有理由論證的主要目的是排除後設規範利己主義，而不是排除這個意義上的實踐獨我論。<sup>252</sup>——事實上，我認為，

---

<sup>250</sup> Coleman, 2005: 324-328。

<sup>251</sup> Coleman, 2005: 324。

<sup>252</sup> 我之所以說排除這個意義上的實踐獨我論不是私有理由論證的**主要目的**，是因為對柯思嘉來說，她自己的私有理由論證多少顯示了實踐獨我論不會成立：「內格爾把利己主義者刻畫作實踐獨我論者，他當然是對的。我們的選項裡沒有任何形式的獨我論。(Nagel characterized the egoist as a practical solipsist and of course he was right. And no form of solipsism is an option for us.)」(Korsgaard, 1996c: 143)；「實際上，我提到三個可能性：我把你的理由當作無物、當作和我們的決定不相關……如同我在那裡〔按：在《規範性來源》裡〕論證，雖然幾乎不可能，但我至少能**試著**把你的字詞當作純粹的噪音——這類比於第一個可能性，即我把你的理由當作無物。(Actually, I've mentioned three possibilities: I treat your reasons as nothing, as irrelevant to our decision...Although, as I argued there, it is nearly impossible, I can at least *try* to hear your words as mere noise—and that's the analog to the first possibility, to my treating your reasons as nothing.)」(Korsgaard, 2009a: 196)。但這無礙於本文對私有理由論證的理解。第一，若私有理由論證真能顯示理由按其本性是公共的，如柯思嘉所言，任何意義下的獨我論似乎都不會成立。第二，即使私有理由論證最後無法排除實踐獨我論（無論基於什麼原因），不意味著私有理由論證失敗。因為根據本文的理解，柯思嘉之所以需要私有理由論證，是為了鞏固先驗論證的結論，而先驗論證的結論之所以可疑不是因為實踐獨我論有可能為真，而是因為後設規範利己主義有可能為真。因此，只要私有理由論證能排除後設規範利己主義，這個論證就能實現其誕生的目的，即鞏固先驗論證的結論，難謂是失敗的論證。這也是為何本文想強調把私有理由論證的主要目的錯認成排除實踐獨我論會錯失這個論證的要點。感謝王華教授的質疑讓我能把這點說得更清楚。



能用來排除實踐獨我論的論證是先驗論證。<sup>253</sup>因此，我認為，柯爾曼的這個批評實錯失了該論證的要點。

讓我們闡明理由的公共性。柯思嘉有兩個想法：第一，她認為，理由的公共性，是指「作為可分享性的公共性（publicity as shareability）」。<sup>254</sup>柯思嘉把理由的公共性刻畫為可分享性，暗示一件事情：對她來說，可分享的理由（shareable reasons）有別於共享的理由（shared reasons）。我認為，柯思嘉的許多用字，顯示她確實區分了共享的理由和可分享的理由，而且把公共理由指認為可分享的理由。論據如下：

（1）「使我們能且強迫我們分享我們的理由是……我們的社會性（what both enables us and forces us to share our reason is...our social nature）」。<sup>255</sup>社會性使我們能分享某個理由，未必意味著我們真的分享了該理由；社會性強迫我們分享某個理由，未必意味著我們真的分享了該理由。<sup>256</sup>（2）她認為，理由「必須本來就可分享（must be inherently shareable）」；<sup>257</sup>「在公共且可分享的理由是理由的本性這個意義上，我們的社會性根深蒂固（our social nature is deep, in the sense that it is the nature of our reasons that are public and shareable）」。<sup>258</sup>她顯然是交互使用公共性和可分享性來刻畫理由的本性。（3）「根據某個理由行動，乃是已經本質地根據某個其規範力可能與他人共享的考量行動（To act on a reason is already, essentially, to act on a

---

<sup>253</sup> 柯爾曼認為，柯思嘉的先驗論證也無法排除實踐獨我論，參見 Coleman，2005：328-330。我沒有辦法於此完整回應他的批評，但我們可做一個簡單的觀察：即使先驗論證最後的結論不過是我必須看重作為理性行動者的自己，這個結論也足以排除實踐獨我論。因為「看重作為理性行動者的自己」不是使得**某一個獨一無二的行動者**有所行動的可能性條件，而是使得**所有行動者**有所行動的可能性條件。除非實踐獨我論者有什麼好的論據反對這個關於行動的可能性條件的指認，否則我們沒有理由相信先驗論證無法顯示實踐獨我論不成立。

<sup>254</sup> Korsgaard，1996c：135。

<sup>255</sup> Korsgaard，1996c：135。

<sup>256</sup> 我承認，這點有點模糊，因為這取決於這裡所謂「強迫」是什麼程度的強迫。

<sup>257</sup> Korsgaard，1996c：135。

<sup>258</sup> Korsgaard，1996c：136。

consideration whose normative force may be shared with others)」。<sup>259</sup>這句話最重要的兩個字是「可能」。可能和他人分享理由的規範力是一回事，真的和他人分享理由的規範力是另一回事。

有人可能會說：柯思嘉不是宣稱，當某人叫我們的名字時，他便給予我們停下腳步的理由嗎？「透過呼喊你的名字，我強制了你。我給予了你理由停下。(By calling out your name, I have obligated you. I have given you a reason to stop.)」<sup>260</sup>對她來說，我們應該共享了這個理由，而這個理由一定是公共理由，所以公共理由是指共享的理由。不然，她為何要用共享理由的例子來辯護理由的公共性呢？

我的回應是：首先，這不是共享理由的例子。畢竟我們不會因聽到有人呼喊我們的名字，我們就真的應該停下腳步。柯思嘉說得很清楚：「你不必停下 (you don't have to stop)」。<sup>261</sup>再者，即使這是共享理由的例子，即，呼喊我們名字的人和我們真的共享了這個理由，如同老師和學生最終真的「達致一個決定、一個單一共享的決定 (arrive at a decision, a single shared decision)」，<sup>262</sup>也不意味著公共理由是指共享的理由。因為柯思嘉想說的是：指出人們會共享理由這個事實，顯示理由按其本性不是私有的——因為若理由按其本性是私有的，我們實際上不可能共享任何理由。<sup>263</sup>

---

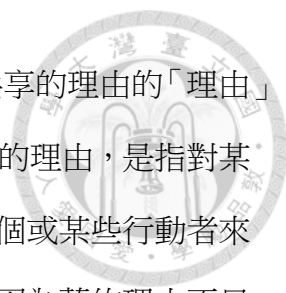
<sup>259</sup> Korsgaard, 1996c : 136。

<sup>260</sup> Korsgaard, 1996c : 140。

<sup>261</sup> Korsgaard, 1996c : 140。

<sup>262</sup> Korsgaard, 1996c : 141。

<sup>263</sup> 可是，柯思嘉不是說：「理由的公共特徵一定是為個體的理由的對等交換和分享所創造 (The public character of reasons is indeed created by the reciprocal exchange, the sharing, of the reasons of individuals)」(Korsgaard, 1996c : 135)？但是，首先，「公共特徵」未必是指作為可分享性的公共性。再者，這個宣稱原本是相信私有理由存在的霍布斯主義者和新康德主義者的宣稱，不是柯思嘉自己的宣稱，參見 Korsgaard, 1996c : 133。我認為，柯思嘉只是表示她願意接受這個宣稱，但隨即強調若這個宣稱為真，預設理由按其本性是公共的、是可分享的。因此，上開疑慮不存在。感謝王華教授提醒我有這個疑慮。



讓我們把共享的理由和可分享的理由的區別說得更清楚：共享的理由的「理由」是厚的理由概念，可分享的理由的「理由」是薄的理由概念。厚的理由，是指對某個或某些行動者來說真的具有規範力的理由；薄的理由，是指對某個或某些行動者來說可能有規範力的理由。當然，這不是對薄的理由完整的理解。因為薄的理由不只是可能有規範力的理由，還是可能有規範力的候選理由。面對候選理由時，我們只有兩個選項：要嘛接受它、要嘛拒絕它——我們不能對它置之不理，或者是說，對它置之不理即是拒絕它。柯思嘉寫的這個段落很有幫助：

當我們經驗到欲望或衝動時，我們會考慮是否要把它當作理由、是否要讓它作為我們行動所依據的格律。我們可能會、可能不會，雖然我們在通常情況裡會，只要沒有理由不這麼做。在這個意義上，我們的日常衝動在我們之中有地位，至少有被聽見的自發權利。……他人的理由在我們之中具有我們自己的欲望和衝動所具有的共同地位。<sup>264</sup>


我們可以說：我們的欲望和衝動和他人的理由都具有的這個地位，就是候選地位。具有候選地位的理由的本質性特徵是，它會提出我們無法迴避的規範問題，如同我們的欲望和衝動會提出我們無法迴避的規範問題。<sup>265</sup>也就是說，當我們聽到有人呼喊我們的名字時，若我們要有所行動，我們便必須回答「我應不應該停下腳步？」這個規範問題。這個規範問題的解方才是真的具有規範力的理由，而這個真的具有規範力的理由（厚的理由、共享的理由），可稱作當選理由。

當然，上開段落未必是這個意思。上開段落的意思可能是：若沒有其他反面的理由，他人的理由就是當選理由，如同若沒有其他反面的理由，我的欲望和衝動就是當選理由。也就是說，當我們聽到有人呼喊我們的名字時，我們和呼喊我們名字

---

<sup>264</sup> Korsgaard, 1996c : 140 : “When we experience a desire or an impulse, we consider whether to treat it as a reason, whether to make it our maxim to act on it. We may or may not, though in ordinary cases, we will, so long as there is no reason why not. In that sense, our ordinary impulses have standing with us, an automatic right at least to be heard. ...the reasons of others have something like the same standing with us as our own desires and impulses do.”

<sup>265</sup> Korsgaard, 1996c : 92-94。




的人就共享了「停下腳步」這個理由，除非有其他理由支持我們繼續前行。雖然我認為，這不是最好的讀法，但這的確可能是柯思嘉的意思。然而，即使這是她的意思，甚至說，即使她實際上沒有區分候選理由和當選理由，也沒有把公共理由指認為候選理由，我會說：她也應該如此區分、應該如此指認。因為比起上開釋義考量更重要的是理論考量：康德式建構論者認為，不可能有任何真正的理由沒有經過我們的認可、不可能有任何真正的價值沒有經過我們的看重。若我們會因聽到有人呼喊我們的名字，我們就真的應該停下腳步，那麼這個「應該」的存在似乎沒有以我們的認可和看重為條件，而對康德式建構論者來說，這是不可能的——畢竟沒有把某個考量當作理由，就沒有理由；沒有看重，就沒有價值。因此，我認為，康德式建構論者勢必得清楚區分共享的理由和可分享的理由，即，區分當選理由和候選理由，而把公共理由指認為候選理由。<sup>266</sup>

關於理由的公共性，柯思嘉的第二個想法是：公共理由，是指對所有理性行動者都有規範力的理由。<sup>267</sup>關於這個想法，我有兩點評論：首先，根據前面的討論，這裡所謂有規範力的理由不是指當選理由，而是指候選理由。如前所述，我不堅持柯思嘉自己是如此宣稱。即使她不是如此宣稱，她也應該如此宣稱。再者，我不認為，我們需要把公共理由理解為對「所有理性行動者」都有規範力的理由。有兩個簡單的原因在於：第一，若這是公共理由的內涵，那麼「公共理由」這個概念其實不是「私有理由」這個概念的相對概念。私有理由是只對一個理性行動者有效的理由，而與只對一個理性行動者有效相對的是不只對一個理性行動者有效。不只對一

---

<sup>266</sup> 奧登 (Ken O'Day) 對私有理由論證的一個批評是：公共理由的存在和柯思嘉的規範性理間存在著張力，參見 O'Day, 1998: 69。然而，我認為，只要我們認清公共理由是指候選理由，不是指當選理由，這個張力於焉消解。

<sup>267</sup> Korsgaard, 2018: 120n8:「我已經在其他地方以理由是『私有的』(我的理由的規範力只及於我)，還是『公共的』(我的理由的規範力擴展到每一個人) 這個問題為名探討過了。(I have addressed it elsewhere under the heading of the question whether reasons are “private” (the normative force of my reasons is only for me) or “public” (the normative force of my reasons extend to everyone.))」(強調為筆者所加)。



個理性行動者有效的理由，顯然有別於對所有理性行動者有效的理由。第二，我認為，只要證明理由按其本性不只對一個理性行動者有效，即可顯示後設規範利己主義不成立。顯示後設規範利己主義不成立，不用論證理由按其本性對所有理性行動者都有效。因此，在這點上，我想和柯思嘉自己的想法保持明確的距離。對我來說，公共理由不是指對所有理性行動者都有規範力的理由，而是指對兩個以上的理性行動者有規範力的理由。

如果讀者無法輕易放棄把公共理由理解為對所有理性行動者有規範力的理由，那麼我的建議是：用「普遍可分享的理由」這個概念來理解柯思嘉所謂的公共理由，而用「部分可分享的理由」這個概念來理解我所謂的公共理由。普遍可分享的理由，係指可分享的理由中那些可分享給所有理性行動者的理由，而部分可分享的理由，係指可分享的理由中那些只可分享給部分理性行動者的理由。然而，無論是哪種可分享的理由，與其相對的理由都是不可分享的理由。據此，理由的私有性和公共性之爭，其實是理由的不可分享性和可分享性之爭。雖然用語的替換可能避免某些讀者的困擾，甚至能突顯柯思嘉用「可分享性」這個字所蘊藏的洞見，但基於不想為了換取未必必要的過度清晰而導致本文和後設規範利己主義者的對話，乃至於和柯思嘉的對話中的張力完全被抹除，我還是選擇繼續用「公共理由」這個概念來開展後續的探究。若作為讀者的你願意跟著本文重新觀看「公共理由」這個概念，我相信，你會明白眼前這場混亂的論爭事態已相當明朗。

好，讓我們回頭整理一下目前為止的討論。本文認為，對公共理由有四個可能的理解：（1）公共理由是候選理由，其規範力及於兩個以上的理性行動者；（2）公共理由是候選理由，其規範力及於所有理性行動者；（3）公共理由是當選理由，其規範力及於兩個以上的理性行動者；（4）公共理由是當選理由，其規範力及於所有理性行動者。首先，根據前面的討論，公共理由的「理由」不能是指真的有規範力的理由，所以可排除第三、第四個理解。再者，根據前面的討論，公共理由的規範力範圍不需要及於所有理性行動者，所以可排除掉第二個理解。因此，對我來說，



比較正確的對公共理由的理解是第一個理解。既然如此，私有理由論證想證明的論題是：理由必然是對兩個以上的理性行動者有規範力的理由。

有人可能會想替柯思嘉說話：她之所以認為，私有理由論證想證明的論題是理由必然是對所有理性行動者都有規範力的理由，是因為她是要透過這個論證證立道德法則，而道德法則的效力的適用範圍是所有理性行動者，所以她想說的當然是理由必然是對所有理性行動者都有規範力的理由。這個代言，能獲得另外一個證據的支持，即，康德自己似乎也需要透過一個論證來證明道德法則是對所有理性存有者都有效的法則：

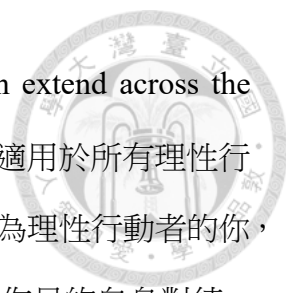
這項原則底根據是：**有理性者作為目的自身而存在**。人類必然如此設想他自己的存在；所以，就此而論，這是人類行為底一項**主觀**原則。但是其他每個有理性者也依照對我也有效的同一個理性根據，如此設想其存在；因此，這同時是一項**客觀**原則，意志底一切法則必然由它（作為一項最高的實踐根據）推行出來。<sup>268</sup>

若「應該把理性存有者當作目的自身對待」這個原則只是主觀原則，意味著它只對行動者自己有效。但是，它不只對行動者自己有效，還對其他理性行動者有效，所以康德必須顯示它不只是主觀原則，還是客觀原則。也就是說，他需要一個論證證明上開原則是客觀原則，如同柯思嘉需要一個論證證明我們必須看重作為理性行動者的他人。由此，我們可以說：無論是康德，還是柯思嘉，都在設法從**主觀**過渡到**客觀**。主觀和客觀的差別，正是理由的規範力及於一個理性行動者和及於所有理性行動者的差別。因此，私有理由論證的論題不該只是理由必然對兩個以上的理性行動者有規範力，而該是理由必然對所有理性行動者有規範力。

面對這個相當有力的質疑，我的回應是：第一，康德面對的困難和柯思嘉面對的困難不完全相同。在某個意義上，後者還比前者來得麻煩。因為柯思嘉真正面對的問題不是道德法則的規範力的**普遍**問題，而是道德法則的規範力的**邊界**問題——

---

<sup>268</sup> Kant, 1990 [1785]: 52-53 [4:429]。



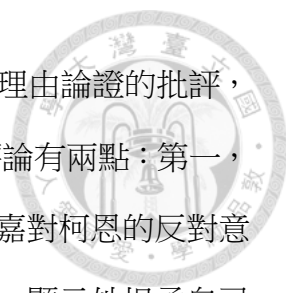
—公共理由的特徵是其規範力「能跨越人與人之間的界限（can extend across the boundaries between people）」。<sup>269</sup>因為即使道德法則的規範力普遍適用於所有理性行動者，也不表示我必須看重作為理性行動者的你。我必須看重作為理性行動者的你，可能只是因為我必須看重作為理性行動者的自己；我必須把你當作目的自身對待，可能只是因為我必須把自己當作目的自身對待。但是，這不是康德和康德主義者想要的結論。對他們來說，把你當作目的自身來對待的必須，不源於把自己當作目的自身來對待的必須。道德法則，一方面要求我們看重作為理性行動者的自己，另一方面要求我們看重作為理性行動者的他人，而這兩個方面相互獨立。私有理由論證想論證的是看重作為理性行動者的他人這個要求的獨立性。因此，康德需要設法完成的過渡和柯思嘉需要設法完成的過渡有別。與其說柯思嘉在設法從主觀過渡到客觀，不如說她在設法從私有過渡到公共、從不可分享過渡到可分享。

第二，後設規範利己主義不只否認道德理由的規範力能擴展至不同的行動者，還否認任何規範理由的規範力能擴展至不同的行動者。由此可知，柯思嘉面對的問題其實不是道德規範性的邊界問題，而是一般而言的規範性的邊界問題。既然是一般而言的規範性的邊界問題，只要我們能論證理由必然是對兩個以上的理性行動者有規範力的理由，即可解決這個問題。雖然嚴格來說，論證「理由必然是對所有理性行動者有規範力的理由」和論證「理由必然是對兩個以上的理性行動者有規範力的理由」的難度未必有什麼顯著的區別，但至少我們能更清楚地把握私有理由論證欲實現的任務。因為把這個任務理解為論證「理由必然對兩個以上的理性行動者有規範力的理由」，不會讓人誤以為私有理由論證同時必須解決理由的規範力的普遍問題和邊界問題。邊界問題，才是柯思嘉當前面對的問題。後設規範利己主義者，才是先驗論證的第二個反對意見的發難者。

---

<sup>269</sup> Korsgaard, 2009a: 191。此外，她自己把理由的普遍性和理由的公共性切割為兩個不同的論證標的，顯示她自己應該有清楚意識到這點，參見 Korsgaard, 2009a: 80。





在本節的最後，我想透過評論萊巴爾（Mark LeBar）對私有理由論證的批評，把握私有理由論證的要點，完成本文對公共理由的刻畫。我的評論有兩點：第一，萊巴爾誤讀柯思嘉和柯恩（G. A. Cohen）的爭論。他認為，柯思嘉對柯恩的反對意見——「理想化的黑手黨黨員（idealized Mafioso）」——的回應，顯示她坦承自己的私有理由論證已然失敗，因為她的回應沒有訴諸這個論證，反而聚焦於討論黑手黨黨員的實踐身分和道德身分的關係。<sup>270</sup>面對這個批評，我的回應是：萊巴爾誤讀這場爭論。柯恩的反對意見根本不是在攻擊私有理由論證，而是在攻擊先驗論證：

所以，無論從這個論證能導出對人性本身什麼樣的認可，在我看來似乎並沒有將黑手黨式的倫理和道德區別開來，因此也沒有讓我們越出義務的現象學，進而替特別是**道德義務**提供基礎。<sup>271</sup>

柯恩想說的是：黑手黨黨員的實踐身分很深、他的義務很符合柯思嘉對義務的刻畫，但他的義務顯然不是道德義務、甚至抵觸道德義務，所以無法作為道德義務的基礎。<sup>272</sup>簡單來說，他看不出柯思嘉的「這個論證（this argument）」如何能讓她要到道德義務，<sup>273</sup>而這個論證正是先驗論證。既然柯恩是在攻擊先驗論證，柯思嘉的回應自然會聚焦於討論黑手黨黨員的實踐身分和道德身分的關係。<sup>274</sup>由此可知，她沒有訴諸私有理由論證來回應上開反對意見，無法顯示她放棄了私有理由論證。

萊巴爾之所以誤讀這場爭論，是因為他誤讀私有理由論證。他誤以為私有理由論證的目的是取消黑手黨黨員的理由之作為理由的資格，或者說，誤以為柯思嘉想純粹憑藉這個論證證明道德法則的規範性。然而，這個論證本身無法擔負如此重大的任務。因為如前所述，柯思嘉提出這個論證是為了駁斥後設規範利己主義，而後

---

<sup>270</sup> LeBar, 2001: 267-269。

<sup>271</sup> Cohen, 1996: 187: “So whatever endorsement of humanity as such comes out of this argument, it seems to me not to distinguish the mafioso ethic from morality, and therefore not to move us beyond the mere phenomenology of obligation to providing a foundation for specifically *moral* obligation.”

<sup>272</sup> Cohen, 1996: 183-184。

<sup>273</sup> Cohen, 1996: 187。

<sup>274</sup> Cohen, 1996: 254-258。

設規範利己主義的崩潰顯然不蘊含道德規範性的證立。證立道德規範性的核心論證是先驗論證，不是私有理由論證——私有理由論證不過是先驗論證的「補充論證（supplemental argument）」。<sup>275</sup>因此，私有理由論證本身無法說明道德法則為何對我們有規範力。

我的第二點評論是：萊巴爾錯誤預設柯思嘉必須透過私有理由論證證明譚雅（Tanya Harding）沒有理由擊碎南希（Nancy Kerrigan）的膝蓋。他如此批評私有理由論證：無論如何閱讀可分享性的分享標的，都無法說明為何譚雅擁有的「擊碎南希膝蓋」這個理由不可分享給南希。<sup>276</sup>即使為了使得這個理由失去作為理由的資格，把可分享的理由理解為某種通過康德的「普遍化測試（universalization test）」的真正的理由，還是無法要到理由的可分享性，因為柯思嘉沒有告訴我們譚雅為何應該根據真正的理由行動。<sup>277</sup>

我認為，這些批評都預設柯思嘉必須透過私有理由論證顯示譚雅沒有理由擊碎南希的膝蓋，因為「擊碎南希膝蓋」這個理由是私有理由。<sup>278</sup>然而，這個預設有誤。根據本文的理解，上開理由不是私有理由，而是公共理由，因為它不是替譚雅量身訂製而專屬於她的理由，即，它不是只對譚雅這一個行動者有規範力的理由。這個理由可與其他行動者分享。但可與誰分享呢？

譚雅的這個理由可分享給與其有相同實踐身分的行動者，例如：美國滑冰隊的其他隊員。這是本文對理由的公共性的最終刻畫：理由本質上是公共的，是指理由本質上可與擁有相同實踐身分的其他行動者分享。也就是說，若我和你擁有相同的實踐身分，我的理由可與你分享，而你的理由也可與我分享。可與你分享的理由和可與我分享的理由是同一個理由，而且這個理由的同一是個例同一，不是類型同一。

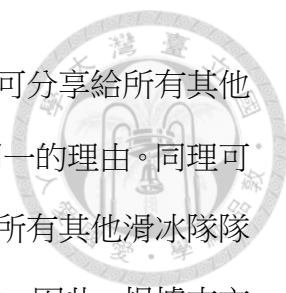
---

<sup>275</sup> Street, 2012: 48n15。

<sup>276</sup> LeBar, 2001: 263-265。

<sup>277</sup> LeBar, 2001: 265-266。

<sup>278</sup> LeBar, 2001: 261。



<sup>279</sup>舉例來說，因擁有「黑手黨黨員」這個實踐身分而有的理由，可分享給所有其他黑手黨黨員，而且可分享給所有其他黑手黨黨員的理由是個例同一的理由。同理可言，因擁有「美國滑冰隊」這個實踐身分而有的理由，可分享給所有其他滑冰隊隊員，而且可分享給所有其他滑冰隊隊員的理由是個例同一的理由。因此，根據本文對理由的公共性的理解。譚雅的「擊碎南希膝蓋」這個理由是公共理由，而柯思嘉無須藉助私有理由論證取消這個理由之作為理由的資格。

無論是第一個評論，還是第二個評論，想說的都是：萊巴爾誤解了私有理由論證的目的。私有理由論證的目的不是正面地說明道德法則為何對我們有規範力，而是駁斥後設規範利己主義，或者說，回應來自後設規範利己主義者的反對意見。——用萊巴爾自己的話來說，我認為，康德式建構論者不需要透過私有理由論證同時處理「作為理由的必要條件（a necessary condition on being a reason）」和「道德限制（moral constraint）」。<sup>280</sup>

至此，我們明白，為了回應來自後設規範利己主義者的反對意見，私有理由論證想辯護的論題是理由必然可與擁有相同實踐身分的其他行動者分享。若理由必然可與擁有相同實踐身分的其他行動者分享，理由必然是對兩個以上的理性行動者有規範力的理由；理由必然是對兩個以上的理性行動者有規範力的理由，意味著理由必然是公共的、是可分享的；理由必然是公共的、是可分享的，顯示後設規範利己主義者想錯了。

---

<sup>279</sup> 萊巴爾指出，譚雅可與南希分享類型同一的理由，但不可與南希分享個例同一的理由，參見 LeBar，2001：264-265。然而，我認為，柯思嘉在意的同一性正是個例同一性。不同的解讀，可參見 Gert，2002：317。

<sup>280</sup> LeBar，2001：266。

#### 第四節 身分構建論證



本節的任務即是構作一個新的私有理由論證來辯護這個論題。但在構作這個論證前，必須先表明我對柯思嘉自己的其他論證的態度。我認為，她至少給出了三個私有理由論證。

第一個私有理由論證，出現在《規範性來源》的第四講，可稱作類比論證。這個論證是在類比維根斯坦的「私有語言論證 (private language argument)」，而我們可把它重構如下：

- (P1) 理由是規範概念。
- (P2) 若理由是規範概念，違反理由的行動是可能的。
- (P3) 若違反理由的行動可能，理由必然是理由的制訂者和服從者間的關係。
- (P4) 若理由必然是這種關係，理由不可能專屬於一個行動者。

因此，理由不可能專屬於一個行動者，即，理由不可能是私有的。<sup>281</sup>


柯思嘉強調，這個論證只是要類比意義的公共性和理由的公共性，而不是要從意義的公共性導出理由的公共性，所以這個論證可能的問題不是意義的公共性是否蘊含理由的公共性。<sup>282</sup>它的問題甚至不是意義的公共性能否類比理由的公共性。因為雖然它是效仿私有語言論證——柯思嘉所理解的私有理由論證——所構作的論證，<sup>283</sup>但我們完全可以評估這個論證本身是否有效且健全。若這個論證本身無效或不健全，它自然無力駁倒後設規範利己主義。

---

<sup>281</sup> Korsgaard, 1996c: 137-138。有論者把這個論證也讀作是一個先驗論證，參見 Skidmore, 2002: 135-136。不同意見，參見 Stern, 2015c: 59。

<sup>282</sup> Korsgaard, 2009a: 196n12。

<sup>283</sup> 我們可把柯思嘉所理解的私有語言論證重構如下：(P1) 意義是規範概念。(P2) 若意義是規範概念，無意義的言說是可能的。(P3) 若無意義的言說可能，意義必然是意義的制訂者和服從者間的關係。(P4) 若意義必然是這種關係，意義不可能專屬於一個言說者。因此，意義不可能專屬於一個言說者，即，意義不可能是私有的，參見 Korsgaard, 1996c: 137。



我認為，這個論證可能的問題和廣義互動論證的問題相近，即，宣稱一個理由必須要有一個扮演著兩個角色——制訂者和服從者——的行動者和宣稱一個理由必須要兩個行動者是兩回事。P3 所談論的關係是作為制訂者的自己和作為服從者的自己間的關係，即「思考的自我 (thinking self)」和「行動的自我 (acting self)」間的關係，<sup>284</sup>但 P4 所談論的關係不能是這種關係。P4 所談論的關係必須是兩個不同行動者間的關係，即我和你間的關係。因為理由必然是作為制訂者的自己和作為服從者的自己間的關係，不蘊含理由必然是我和你間的關係，而唯有要到後者，柯思嘉才能要到私有理由的不可能性。簡單來說，P4 恐怕不是真命題。<sup>285</sup>

第二個私有理由論證，散落在《規範性來源》的第四講和《自我構成》的第九章，可稱作共享事實論證。這個論證的基本想法是：只要顯示兩個行動者能共享一個理由，就能顯示理由按其本性是公共的。因為無論是後設規範利己主義者，還是柯思嘉，都同意若理由按其本性是私有的，我們不可能共享一個理由。我們可以說：共享事實論證想透過否定後件 (modus tollens) 來駁倒後設規範利己主義：我們事實上共享一個理由，所以我們可能共享一個理由；我們可能共享一個理由，所以理由不是按其本性是私有的。我認為，無論是柯思嘉強調，把老師和學生約會面時間的活動理解為一個創造她們共享的理由的活動較「自然 (natural)」<sup>286</sup>，還是她主張，我們事實上已經把他人當作目的自身來對待，<sup>287</sup>都是某個版本的共享事實論證。她想訴諸共享理由的事實來駁斥後設規範利己主義的理由觀。據此，我們不應該抱怨這個論證只顯示我們事實上把他人的理由當作公共理由，沒有顯示我們必須把

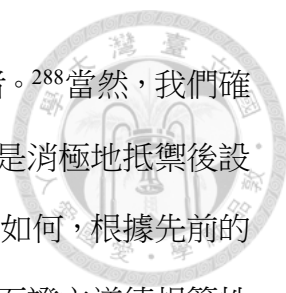
---

<sup>284</sup> Korsgaard, 1996c : 138。

<sup>285</sup> 當然，我們可以說：這個論證犯了歧義謬誤 (fallacy of equivocation)。雖然我認為，柯思嘉的錯誤不是她沒有弄清楚 P3 和 P4 中所談論的關係是不同意義的關係，而是她以為關於我和我自己的關係的宣稱，蘊含了關於我和你的關係的宣稱。

<sup>286</sup> Korsgaard, 1996c : 141。

<sup>287</sup> Korsgaard, 2009a : 200-202。



他人的理由當作公共理由，因為這個論證本來就沒有要顯示後者。<sup>288</sup>當然，我們確實能抱怨，柯思嘉最好給予我們一個能顯示後者的論證，不要只是消極地抵禦後設規範利己主義者的攻擊。畢竟總是可能會出現新的攻擊。但無論如何，根據先前的討論，只要能駁倒後設規範利己主義，即能鞏固先驗論證的結論而證立德規规范性，所以我認為，柯思嘉的共享事實論證有其力道。

第三個私有理由論證，出現在〈看重我們的人性 (Valuing Our Humanity)〉，可稱作規範地位論證。在說明這個論證前，需要注意的是，嚴格來說，這個論證不是在回應柯思嘉的先驗論證的反對意見，而是在回應康德用來辯護人性即目的自身的論證（下稱人性論證）的反對意見。<sup>289</sup>但是，她的先驗論證的原型，即是人性論證，<sup>290</sup>所以能捍衛人性論證的理據很可能也能捍衛先驗論證。

柯思嘉主張，我們之所以不能只看重自己的人性，而不同時看重他人的人性，是因為人性論證的結論不是我們必須把人性當作是「一個有價值的性質 (a valuable property)」來對待，而是我們必須把因有人性當作是「一個會賦予擁有它的存有者某種規範地位，連同某種規範力量的性質 (a property that confers a certain kind of normative standing, and with it certain normative powers, on the being who has it.)」，此即「規範地位觀 (normative standing view)」。<sup>291</sup>她認為，如同「出生在某國領土」這個性質會賦予你該國的「公民地位 (citizenship)」，而且因賦予了你這個規範地位而賦予你某些權利，例如：公民權，「人性」這個性質會賦予你目的王國的成員的地位，而且因賦予你這個規範地位而賦予你某些權利，例如：具體道德要求的制


---

<sup>288</sup> 在評論柯思嘉的《規範性來源》時，蓋斯 (Raymond Geuss) 提出了這個質疑，參見 Geuss, 1996: 198。

<sup>289</sup> 人性論證出現在 Kant, 1990 [1875]: 51-53 [4:428-429]。柯思嘉對人性論證的詮釋，參見 Korsgaard, 1996a: 119-124。根據這個詮釋所重建的論證及其相關討論，可參見 Stern, 2015c: 68-70。

<sup>290</sup> Korsgaard, 1996c: 122。

<sup>291</sup> Korsgaard, 2021: 182-183。



訂權。<sup>292</sup>由此，嚴格來說，根據人性論證，我們不是必須看重人性，而是必須把人性當作有賦予規範地位的力量。一旦把人性當作有這個力量，只接受自己的人性有這個力量而不接受你的人性有這個力量並不合理，因為人性有沒有這個力量不取決於人性的擁有者是誰。柯思嘉想說的是：如同「『我自己的公民地位有那個規範蘊含……你的沒有』 (“No, *my own citizenship has that normative implication...yours does not.*”）」<sup>293</sup>說不通，而「我自己的目的王國的成員的地位有那個規範蘊含，你的沒有」同樣說不通。

我認為，在辯護康德的人性論證的意義上，規範地位論證有說服力。但在辯護柯思嘉的先驗論證的意義上，規範地位論證是否有說服力，其實不是很清楚。根據柯思嘉自己的理解，先驗論證的結論不是我們必須把人性當作有賦予規範地位的力量，而是我們必須看重目的王國成員的規範地位本身，而這個規範地位本身，即是道德身分。<sup>294</sup>由此，先驗論證的結論是否真的成立，還是很有疑問。因為雖然人性有沒有賦予規範地位的力量不取決於人性的擁有者是誰，但後設規範利己主義者可能會說：「好的，我們必須看重人性賦予給我的道德身分。但我們為何必須看重人性賦予給你的道德身分呢？」「為何必須看重人性賦予給你的道德身分？」是個有意義的問題，而我們無法再訴諸另一個層次的規範地位觀來化解這個問題。也就是說，根據後設規範利己主義的觀點，我的道德身分有規範性一回事，你的道德身

---

<sup>292</sup> Korsgaard, 2021 : 183。

<sup>293</sup> Korsgaard, 2021 : 183。

<sup>294</sup> Korsgaard, 2021 : 183 :「……我們有待看作成有價值的性質的是規範地位**本身**。若我自己的論證成功，即我們必須把我們的道德本性看作是一種實踐身分的形式，則這正是我們應該做的。擁有一個實踐身分的意思，不只是看重作為該性質的擁有者的自己，更是在一個角色的展演裡看重自己。因此，我們不只應該看重作為理性存有者的、還應該看重作為目的王國中的立法者的我們的人的身分。(…we are to regard our normative standing *itself* as the valuable property in question. If my own argument that we must regard our moral nature as a form of practical identity works, then that is exactly what we should do. What it means to have a practical identity is not just to value oneself as the possessor of a property, but rather to value oneself in the performance of a role. So we should value our human identity, not merely as rational beings, but as legislators in the Kingdom of Ends.)」



分有規範性是另一回事，而前者不蘊含後者。因此，在這個意義上，我們可以說：道德身分還是可能是私有的。

根據本文的理解，柯思嘉之所以需要私有理由論證，是為了駁倒後設規範利己主義，作為康德式建構論的捍衛者實沒有必要放棄任何有潛力駁倒後設規範利己主義的論證。先驗論證的補充論證有數個不是件壞事。因此，雖然上開三個私有理由論證——類比論證、共享事實論證及規範地位論證——都有各自的麻煩和弱點，但我不認為，康德式建構論者需要完全放棄哪個論證。這是本文對柯思嘉自己的私有理由論證的態度。

然而，本節的任務是要運用柯思嘉的行動哲學的理論資源，構作一個新的私有理由論證，顯示後設規範利己主義的反對意見沒有道理。讓我們暫且把這個論證稱作身分構建論證。這個論證有兩個環節：首先，我會說明當某個行動者看重作為某個身分的自己時，這裡所謂的「自己」所指為何。再者，我會釐清當某個行動者看重作為某個身分的自己時，他所進行的看重活動究竟是什麼樣的活動。

首先，關於看重作為某個身分的自己的自己。對柯思嘉來說，行動者和行動的關係有別於人們的通常理解。根據人們的通常理解，沒有行動者就不可能有行動。因為總是某個行動者做了某個行動。也就是說，對人們來說，在存有論意義上，行動者先於行動。然而，柯思嘉認為，不是沒有行動者、不可能有行動，而是沒有行動，不可能有行動者。因為是我們的行動把我們構成為一個行動者。也就是說，對她來說，在存有論意義上，行動先於行動者。「你的身分真的為你的選擇和行動所構成。([Y]our identity is in a quite literal way constituted by your choices and actions.)」<sup>295</sup>我認為，一旦接受這個想法，我們會發現，你看重作為某個身分的「自己」不是看重活動發生前的自己，而是在看重活動發生時所構成的那個自己。那個自己在進行看重活動前還不存在。因為他還不是你，或者說你還沒有成為他。也就是說，把

---

<sup>295</sup> Korsgaard, 2009a : 19。



作為某個身分的自己當作有價值的東西，不是把已經存在的某個實體當作有價值的東西，而是正在構成，或者說，正在建構那個有價值的實體。

既然你看重作為某個身分的你，是指該看重活動所建構的你，那麼哪些理由是你的理由，取決於該看重活動所建構的你是誰。例如：替學生的表現公正地評分是不是你的理由，取決於該看重活動所建構的你是不是老師。若是，這個理由是你的；若不是，這個理由不是你的。若你沒有看重作為教學助理的你，你沒有理由替學生的表現公正地評分。有人可能會說：哪些理由是我的理由，為何取決於該看重活動所建構的我是誰，而不取決於現在的我是誰呢？畢竟「你看重作為某個身分的你」的意思是「現在的你看重作為某個身分的你」。即使現在的我不是作為某個身分的我，總還是有某些理由是現在的我的理由吧。然而，現在的你不是個獨立於看重活動的你，即不是個獨立於行動的你。因為如前所述，事實上，不是你先於你的行動，而是你的行動先於你。也就是說，沒有你的行動，沒有你。所以，即使是現在的你，你也是某個看重活動所建構的你，而哪個理由是你的理由，仍取決於看重活動所建構的你是誰。別忘記，你是誰，取決於你的行動和你的看重活動。我們可以說：你的選擇決定了你是誰，你是誰決定了你有哪些理由，因此，你的選擇決定了你有哪些理由。

在《自我構成》第九章第五節，柯思嘉自己也想論證這點，只是她是從行動者的誘因著手。她的論證理路是：雖然某個理由之所以是你的理由，是因為該理由源於你的誘因，但你有哪些誘因，取決於你的「肉身 (embodiment)」，你的肉身取決於你的實踐身分，而你的實踐身分最終取決於你的選擇，所以，你有哪些理由取決於你的選擇。<sup>296</sup>她認為，你有哪些理由取決於你的選擇，而這意味著你的理由可能不是專屬於你的理由，因為你可能和其他行動者有相同的選擇。她如此作結：

---

<sup>296</sup> Korsgaard, 2009a : 198-199。

我可能也會和他人互動，而當我和他人互動時，他們的理由和我自己的理由多少會成為我們一起進行的審思程序中的誘因、成為建構我們所共享的理由的資源。<sup>297</sup>

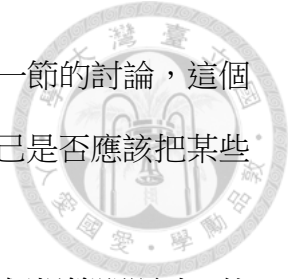


若根據這個主張——一個行動者有哪些理由，取決於該行動者的選擇——能得出這個結論，就能顯示理由必然可與擁有相同實踐身分的其他行動者分享。然而，我認為，上開主張無法得出上開結論。因為柯思嘉之所以認為，其他行動者的理由可分享給你，是因為其他行動者的肉身和你的肉身相同。例如：若某國公民是我的實踐身分，該國家會是提供我誘因的肉身；若該國公民也是你的實踐身分，該國家也是會提供你誘因的肉身。在這個情況下，我和你因有相同的肉身而有相同的誘因，所以，我的理由可分享給你，你的理由也可分享給我。然而，事情沒有那麼簡單。暫且不論柯思嘉關於肉身的想法是否說得通，我的肉身和你的肉身相同，可能是指我的肉身和你的肉身具有類型同一性，而不是指我的肉身和你的肉身具有個例同一性。也就是說，我和你有同一類肉身是一回事，我和你有同一個肉身是另一回事，而我認為，柯思嘉的上開論證無法清楚顯示後者，但唯有顯示後者，才能駁倒後設規範利己主義，因為後設規範利己主義者完全能接受我和你有同一類肉身。她的上開論證之所以無法清楚顯示後者，是因為若我的實踐身分還是我的、你的實踐身分還是你的，我和你因各自擁有的實踐身分而擁有的肉身依然會是兩個肉身。

再者，關於看重作為某個身分的自己的看重——這是身分構建論證的第二個環節。如前所述，我們看重作為某個身分的自己，不多不少是把該身分有理由做的行動，當作自己有理由做的行動。看重作為法官的自己，即是把法官有理由做的行動當作自己有理由做的行動。然而，看重作為法官的自己的我們，勢必得回答一個問題：法官有理由做的行動是什麼？或者是，用柯思嘉的話來說，與「法官」這個

---

<sup>297</sup> Korsgaard, 2009a : 199 : “I may also interact with other people, and when I do, then their reasons, as well as my own, become as it were incentives in the deliberative process that we undertake together, resources for the construction of our shared reasons.”



實踐身分「一致 (consistent)」的理由是什麼呢？<sup>298</sup>根據本章第一節的討論，這個問題，其實就是先驗論證第二個環節的規範問題：作為法官的自己是否應該把某些欲望當作理由？

當某個行動者面對且回答這個規範問題時，即，當他審思這個規範問題時，他不可能不把同樣擁有「法官」這個實踐身分的其他行動者的理由，當作是對自己具有規範力的候選理由。因為這個規範問題的答案不可能是他自己一個人說得算。舉例來說，不會因為他自己一個人認為，「按照自己的價值觀審判」是法官有理由做的行動，它就真的是法官有理由做的行動。畢竟以為自己在看重作為法官的自己和看重作為法官的自己是兩回事，如維根斯坦所言：「以為自己在遵守規則不是在遵守規則 (to think one following a rule is not to follow a rule.)」。<sup>299</sup>

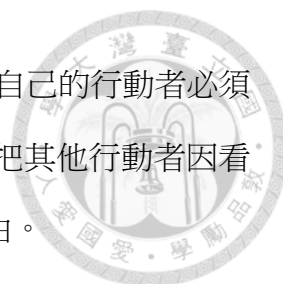
這個規範問題的答案不可能是任何一個看重作為法官的自己的行動者說得算。那麼是誰說得算？究竟應該聽誰的呢？我認為，應該聽所有擁有「法官」這個實踐身分的行動者。因為是所有擁有「法官」這個實踐身分的行動者共同決定了哪些行動是法官有理由做的行動。他們共同決定了法官是誰、法官是個什麼樣的實踐身分。也就是說，當某個看重作為法官的自己的行動者審思這個規範問題時，他必須與同樣看重作為法官的自己的其他行動者共同審思，因而他也必須把這些行動者的理由當作是對自己具有規範力的理由，而且是當作是對自己具有規範力的候選理由。他無法迴避其他法官的理由對他提出的規範問題，例如：「按照自己的價值觀審判是不是法官有理由做的行動？」無論他最終是認可這個理由，還是不認可，他都無法迴避這個規範問題。

柯思嘉的狹義互動論證告訴我們：當我和你在進行共同審思時，我必須把你的理由當作對我有規範力的理由，而你也必須把我的理由當作對你有規範力的理由。互動的可能性條件，是互動的雙方把彼此的理由當作是公共理由，即，當作是對自

---

<sup>298</sup> Korsgaard, 1996c : 120。

<sup>299</sup> Wittgenstein, 2009 [1953] : §202。



已有規範力的候選理由。根據這個論證，若某個看重作為法官的自己的行動者必須與同樣看重作為法官的自己的其他行動者共同審思，他就必須把其他行動者因看重作為法官的自己而有的理由當作是對自己有規範力的候選理由。

需要注意的是，首先，雖然在第三章第三節，本文批評了柯思嘉的互動論證，但那個批評是針對廣義互動論證，不是針對狹義互動論證。因為狹義互動論證中的互動，顯然都是自我和一個有別於自己的他者的互動。也就是說，這個論證沒有混用不同意義的互動的問題。再者，不可否認，狹義互動論證本身有個麻煩：好，若我和你要進行康德所理解的互動，即能把複數意志統一起來，可能得預設我和你彼此的理由當作是公共理由，但我為何必須以這個方式和你互動呢？甚至是說，我為何必須和你互動呢？然而，我認為，面對「如何行動才能建構出作為法官的自己？」這個實踐問題的行動者，不可能不以這個方式和同樣面對這個實踐問題的其他行動者互動。因為若不以這個方式和他們互動，他無法成功回答這個問題；若無法成功回答這個問題，他便無法成功建構出作為法官的自己。

因此，當我看重作為某個身分的自己時，我不可能是自己在獨自看重和獨自審思，而一定是和同樣看重這個身分的其他行動者在共同看重和共同審思。我們在共同看重和共同審思，顯示我們把彼此的理由都當作是對自己有規範力的候選理由。在這個意義上，我們可以說：看重作為某個身分的自己的看重自始至終不是向內閉鎖的私有活動，而是向外敞開的公共活動。看重活動之作為看重活動，有著社會性的肌理。

讓我們換個方式來刻畫這幅看重活動的圖像。我認為，與其說看重作為法官的自己的我和看重作為法官的自己的你都意願成為作為法官的自己，不如說我和你都意願成為體現構成法官的原則的那個個體。對柯思嘉來說，我們可用「一組原則（a set of principles）」理解一個實踐身分。<sup>300</sup>既然可用一組原則理解一個實踐身分，那麼實踐身分似乎總是某個能例現於不同個物（particular）的共相（universal）。也

---

<sup>300</sup> Korsgaard, 2009a : 21。

就是說，在某個意義上，如果某個行動者真的看重作為法官的自己、真的意願成為法官，那麼我們多少會在這個行動者身上看見法官的相（form）。<sup>301</sup>當然，對康德式建構論來說，無論是體現某個相的那個自己，還是這個相本身，都不獨立於、不先於你和我的看重和實踐審思而存在。因為唯有透過你和我的看重和實踐審思，方能同時建構出體現構成法官的原則的那個自己和法官本身。

柯思嘉批判性地閱讀內格爾的理由論時，提出了相近的想法。內格爾主張，有些理由不是公共理由，而是私有理由，例如：行動者自己的「抱負（ambition）」。<sup>302</sup>然而，柯思嘉認為，即使是行動者自己的抱負——例如：你的抱負是成為寫出好的康德倫理學著作的人——也不是私有理由，因為抱負的某些面向雖是私有的，但某些面向却無疑是公共的：前者展現於它是你這個個別的行動者的理由，後者展現於它是公共理由，而它之所以是公共理由，是因為你之所以意願成為寫出好的康德倫理學著作的人不是基於成為這樣的人能滿足你「強烈的虛榮（raw vanity）」，而是基於你認定成為這樣的人有價值、你認定其他行動者可能也會認定成為這樣的人有價值。<sup>303</sup>你意願成為這樣的人，意味著你意願和這個公共理由建立「一個特殊的關係（a special relationship）」。<sup>304</sup>但這是什麼樣的關係呢？我認為，我們可以說：你意願透過你的選擇讓這個公共理由成為你的理由；或者說，你意願透過看重作為康德倫理學的研究者的自己，把自己建構為體現構成該研究者的原則的那個個體。

---

<sup>301</sup> 這個想法，多少可呼應柯思嘉的想法：「實際活動必須分有完美的或精確的活動是很誘人的說法。換言之，對活動來說，柏拉圖的相論為真。（It is tempting to say that the actual activity must participate in the perfect or precise one. In other words, Plato's Theory of Forms is true for activities.）」（Korsgaard，2009a：31）。此外，這個想法也呼應了康德自己的宣稱：「由於我們也把『發揮我們的才能』看作義務，則我們在一個有才能的人身上彷彿也看到一項法則（即靠練習在這方面向他看齊）底範例…」（Kant，1990 [1785]：19n2 [4:401]）。

<sup>302</sup> 對內格爾來說，行動者的抱負只是一種私有理由，而他把這種私有理由稱作「自主的理由（reasons of autonomy）」，參見 Nagel，1985：166-171。

<sup>303</sup> Korsgaard，2009a：209-211；1996b：287-289。

<sup>304</sup> Korsgaard，2009a：211。



由此可知，柯思嘉所理解的抱負的私有面向對應於作為個物的個體，抱負的公共面向對應於作為共相或相的原則。

然而，有兩點需要特別指出：第一，若柯思嘉想強調的是理由的公共面向，她想著墨的點和我想著墨的點有別，而這個差別，根植於她對理由的公共性的理解和我對理由的公共性的理解的差別：根據前者，公共理由是對所有行動者有規範力的理由，根據後者，公共理由是對擁有相同實踐身分的其他行動者有規範力的理由。也就是說，我所聚焦的相不是道德身分的相，而是所有實踐身分的相。<sup>305</sup>第二，若柯思嘉想強調的是理由的私有面向，即，雖然你和我都是理性行動者，但你有你的實踐身分，我有我的。行動者的個體性在於行動者所擁有的特定實踐身分。<sup>306</sup>我同意，在某個意義上，行動者的個體性確實在於行動者所擁有的特定實踐身分。畢竟你有你的，我有我的，而你的特定實踐身分通常也有別於我的特定實踐身分。然而，我認為，這個說法不夠準確。因為如前所述，既然實踐身分是由原則所構成，原則不可能只能例現於一個個體，那麼實踐身分不可能只能例現於一個個體。所以，若我們把眼光放在某個行動者的實踐身分，我們會看到的不是他的個體性，而是他的相當程度的普遍性。

那麼行動者的個體性何在？我認為，行動者的個體性展現在兩個地方：第一，在最關鍵的環節上，我要看重作為法官的自己，還是要看重作為康德倫理學研究者的自己，是恣意的。也就是說，我會是、我會成為什麼樣的個體，部分取決於我的

---

<sup>305</sup> 我的意思當然不是，對柯思嘉來說，她關於抱負的主張只適用於道德身分、不適用於其他實踐身分。她說：「我想說，這就是我們應該和我們的諸實踐身分所具有的關係。(That, I want to say, is the relationship in which we should stand to our practical identities.)」(Korsgaard, 2009a: 211)。但，同樣不可否認，柯思嘉更在意的是特定實踐身分和道德身分的關係，參見 Korsgaard, 2009a: 211-212。

<sup>306</sup> 柯思嘉之所以在〈自我構成〉第十章第一節談起她對內格爾理由論的批判性閱讀，是因為她想回答一個問題：若所有理由都是公共理由，行動者的個體性何在？她說：「這如何能留給我一個我自己的、不是其他人的實踐身分？(How is that supposed to leave me with a practical identity that is my own and no one else's?)」(Korsgaard, 2009a: 207)。

行動和選擇，而我如此行動和如此選擇的規范力，除——根據先驗論證的結論——部分來源於我對作為理性行動者的自己的看重外，<sup>307</sup>也來源於純粹的偶然。這個純粹的偶然可能是我所著落的歷史、文化、社會、政治、經濟、生理、物理處境，也可能是我對這些處境全然恣意的接納或拒絕。<sup>308</sup>這是柯思嘉的康德式建構論裡不可抹滅的存在主義姿態。<sup>309</sup>因此，行動者的個體性，展現於行動者的偶然性。

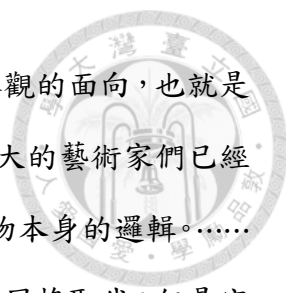
第二，我會是、我會成為什麼樣的個體，部分取決於我的行動和選擇，即，部分取決於我的看重，而我對某個身分的看重，乃是我對某個具有相度程度的普遍性的相的看重。所以，與其說我看重作為法官的自己，不如說我意願成為體現構成法官的原則的那個個體；與其說我意願成為體現構成法官的原則的那個個體，不如說我意願成為法官——我意願分有法官的相。有些讀者可能會覺得，這幅看重活動的圖像取消了個體性。因為根據這幅圖像，所有個體似乎都意願成為普遍的存有者。然而，事實上，恰恰相反。這幅圖像所描繪的個體性，才是真實的個體性。因為我認為，我們所審思的實踐問題自始至終不是「我應該如何行動才能成為一個獨特的行動者？」而是「我應該如何行動？」當我意願成為法官、我把法官有理由做的行動當作我有理由做的行動時，我在意的不是如何行動才能成為一個獨特的法官，而是如何行動才能成為一個法官——一個真正的法官。在把自己建構為法官的過程裡，那些因自己的各種現實處境之限制而無可避免會產生的失敗、那些因自己的努力掙扎而殘留的痕跡，才是個體性的真實所在。這個關於個體性的理解，不多不少源於霍克海默（Max Horkheimer）和阿多諾（Theodor W. Adorno）關於藝術作品的「風格」的評論，或者說，源於我對他們所做的相關評論的閱讀。他們寫道：

---

<sup>307</sup> 細心的讀者會注意到，對柯思嘉來說，只有部分的規范性來源於道德身分，參見 Korsgaard，1996c：121；2009a：2n2。

<sup>308</sup> 這種接納或拒絕，不是指非基於理由的接納或拒絕，因而沒有違反康德主義的想法，即，所有行動都是描述意義下的有理由的行動。相近見解，參見 Street，2012：46n12。

<sup>309</sup> 內格爾首先指出了這點，參見 Nagel，1996：203-204。



在諸如莫札特的音樂的所謂的古典藝術裡，都蘊含著客觀的面向，也就是想要拋棄他們所體現的風格。及至荀貝格和畢卡索，偉大的藝術家們已經不再信任風格，在決定性的環節上，他們更重視的是事物本身的邏輯。……藝術作品當中藉以超越現實的那個環節，其實並沒有被風格取代；但是它……存在於蘊含著差異的每個特質，存在於對同一性的渴求的必然挫折裡。在那樣的挫折裡，偉大的藝術作品的風格總是否定它自己……。<sup>310</sup>

因此，在這個意義上，行動者的個體性，展現於行動者的現實性和不完美性。


好，讓我們回題。既然唯有透過你和我的看重和實踐審思，才能建構出法官本身，你和我就必須進行能把你和我的意志統一起來互動，透過這種互動建構出一個能例現於不同個別意志的法官的普遍意志，而這意味著你和我的看重和審思，乃是共同看重和共同審思。共同看重和共同審思，根據狹義互動論證，預設我把你提出的理由當作對我有規範力的候選理由，你也把我提出的理由當作對你有規範力的候選理由。因此，當我們看重作為某個身分的自己時，我們不可能不把同樣擁有這個實踐身分的其他行動者的理由，同時當作對自己有規範力的候選理由，即，我們必然可與擁有相同實踐身分的其他行動者分享理由。既然我們必然可與擁有相同實踐身分的其他行動者分享理由，而且，根據先驗論證的前兩個環節，沒有哪個理由、沒有哪個理由的規範力不是來源於實踐身分，所以，理由必然可與擁有相同實踐身分的其他行動者分享。因此，身分構建論證能要到私有理由論證想證明的論題：不可能有私有理由。

不可能有私有理由，後設規範利己主義於焉崩潰。後設規範利己主義的崩潰，顯示我們沒有理由相信，看重作為理性行動者的自己，推導不出看重作為理性行動者的他人。因此，我們沒有理由拒絕先驗論證的結論，即我們必須看重作為理性行動者的自己和作為理性行動者的他人。

---

<sup>310</sup> Horkheimer & Adorno, 2008 [1947]: 167-168。





讓我們正面表述這個結論：別忘記，理性行動者也是個實踐身分。<sup>311</sup>既然理性行動者也是個實踐身分，只要理由必然可與擁有相同實踐身分的行動者分享，康德式建構論者便能透過先驗論證要到他們想要到的結論。因為如前所述，因作為黑手黨黨員而有的理由可分享給所有黑手黨黨員，因作為美國滑冰隊隊員而有的理由可分享給所有美國滑冰隊隊員，因作為法官而有的理由可分享給所有法官。同理可言，因作為理性行動者而有的理由可分享給所有理性行動者，而這意味著我的理由同時是你的候選理由，你的理由也同時是我的候選理由；我不能把你的理由當作只有可能對你有規範力的理由，你也不能把我的理由當作只有可能對我有規範力的理由。由此，理由的規範力就「能跨越人與人之間的界限 (can across the boundaries between people)」。<sup>312</sup>


有人可能會說：雖然因偶然實踐身分而有的理由可分享給擁有相同實踐身分的行動者，但因理性行動者這個實踐身分而有的理由不可；若因理性行動者這個身分而有的理由不可分享給擁有相同實踐身分的行動者，那麼我們還是沒有必須看重作為理性行動者的他人，而康德式建構論者還是要不到先驗論證的結論。換句話說，私有理由論證的論題只適用於偶然的實踐身分，不適用於理性行動者這個實踐身分。

然而，我的回應是：身分構建論證告訴我們，我們因為必須與擁有相同實踐身分的其他行動者共同看重和共同審思，所以必然可與他們分享因擁有相同實踐身分而有的理由，惟不是很清楚這個想法為何會只適用於擁有相同的偶然實踐身分，而不適用於擁有相同的因人性而有的實踐身分。我們也必須與同樣看重作為理性行動者的自己的其他行動者，共同建構出體現構成理性行動者的原則的那個自己和理性行動者本身。除非有人論證構建偶然實踐身分和構建因人性而有的實踐身分有重大的差別，否則身分構建論證即能建立理由的公共性——無論是理由的

---

<sup>311</sup> Korsgaard, 1996c : 121。

<sup>312</sup> Korsgaard, 2009a : 191。



部分可分享性，還是理由的普遍可分享性，這個論證都能證明。即使這個論證最終只能證明理由的部分可分享性，無法證明理由的普遍可分享性，這個論證也已經駁斥後設規範利己主義的想法。因為即使理由沒有普遍可分享性，還是有部分可分享性，因而不只是不可分享的了。別忘記，除了私有理由論證外，康德式建構論者還有先驗論證；先驗論證才是證立道德規範性的關鍵論證。

綜上所述，我認為，身分構建論證已顯示理由本質上是公共的、本質上是可分享的，因而回應了針對先驗論證的第二個反對意見，鞏固了先驗論證的結論，即我們必須看重作為理性行動者的自己和作為理性行動者的他人。

## 第五節 小結

在本章中，我嘗試辯護柯思嘉的先驗論證。柯思嘉的先驗論證想尋求的是行動的可能性條件，而其結論是若我們有所行動，我們必須看重理性行動者，無論這個理性行動者是自己，還是他人。然而，先驗論證面臨許多反對意見，其中最關鍵的兩個反對意見是：有所看重，導不出看重作為理性行動者的自己；看重作為理性行動者的自己，導不出看重作為理性行動者的他人。在第二節，我回應了來自費茲派翠克和史翠的挑戰：費茲派翠克誤解了先驗論證，歪了柯思嘉的題，而史翠的討論實讓我們更清楚先驗論證如何建立道德的最終證立基礎。在第三節，我先說明柯思嘉為何需要提出私有理由論證來回應後設規範利己主義的反對意見，再闡明柯思嘉和康德式建構論者應該如何理解理由的公共性和可分享性，最後提出身分構建論證，證明理由的公共性和可分享性，進而鞏固先驗論證的結論。

## 第五章 結論



在替這篇論文作結前，讓我簡單回應針對康德式建構論的整體圖像所作的兩個批判。第一個是針對康德式建構論對一般而言的規範性的理解，而第二個是針對康德式建構論對道德規範性的理解。

第一個批判源於實在論者。<sup>313</sup>他們覺得相當困惑：若實踐審思的觀點裡面沒有預設任何理由，對康德式建構論者來說，我們要如何透過實踐審思建構出理由？舉例來說，伊諾克指控，康德式建構論取消了實踐審思的可能性，因為如果我們相信康德式建構論的論題，即所有理由都是實踐審思程序的產物，作為審思者的我們將無所適從，如同如果法官相信法律建構論的論題，即所有有效的法律都是審判程序的產物，作為審判者的法官將無所適從。<sup>314</sup>史坎侖同樣抱怨，即使實踐身分所提供的理由是建構的，但我們終究得基於某些先在且實在的理由去選擇自己的實踐身分，而這意味著選擇實踐身分的理由不可能全部都是建構的。<sup>315</sup>

面對這種困惑，柯思嘉自己的回應方式是把建構論關於理由的故事說得更漂亮、更吸引人，<sup>316</sup>而我則想指出兩點來緩解它：首先，作為實踐審思者的我們不會因為沒有先在且實在的理由而無所適從，因為我們可憑藉——嚴格來說是必須憑藉——實踐審思的構成原則進行實踐審思。類比來說，我們可把「法官須超出黨派之外，依據法律獨立審判，不受任何干擾」這個憲法規定指認為司法審判的構成原


---

<sup>313</sup> 下兩個段落的内容曾以〈規範性提問的正當性〉為題發表於台灣哲學學會 2021 年學術研討會。

<sup>314</sup> Enoch, 2009: 322-323。

<sup>315</sup> Scanlon, 2012: 238:「雖然每個人擁有不同的理由取決於他們已經採取的目的和實踐身分這點看似為真,這些理由也取決於他們先有採取這些目的或身分的好的理由,而且沒有修正或拒絕它們。  
([A]lthough it seems true that individuals have different reasons depending on the ends and practical identities they have adopted, these reasons depend on their having good reasons to adopt those ends or identities in the first place, and not to revise or reject them.)」

<sup>316</sup> Korsgaard, 2009b: 33-35。



則。若這個規定是司法審判的構成原則，意味著法官若在審判時，服膺於特定的政黨利益、政治意識形態或自己信以為真的道德理論，而沒有依據法律獨立審判，那麼他只是看起來在審判，實際上却沒有在審判。由此可知，作為審判者的法官不會無所適從，因為他可憑藉——嚴格來說是必須憑藉——上開規定進行審判。因此，我認為，康德式建構論能訴諸構成論以緩解這個疑慮。<sup>317</sup>

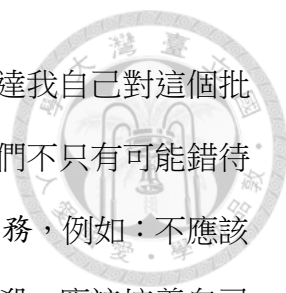
再者，對康德式建構論來說，雖然實踐審思不需要有任何先在且實在的理由，但這不意味著實踐審思的建構程序不需要有任何質料。我們的確得輸入某些質料到這個建構程序裡，例如：我們的欲望。如前所述，人們必須回答規範問題，例如：是否應該把某個欲望當作理由？回答這個規範問題的過程，可看作是用被輸入到建構程序的欲望——作為質料的欲望——來建構理由的過程。若建構得順利，沒有因為違反實踐審思的構成原則而遭受淘汰，該欲望便作為理由而輸出。也就是說，康德式建構論者同意，若我們想有所輸出，必有所輸入，只是輸入之物不是理由。

第二個批評是：康德式建構論對道德的最終證立基礎的理解有問題，因為「我們為何應該遵守道德要求？」這個問題的答案應該純粹和他人有關，而不應該和我們自己是否有可能行動、是否有可能是個行動者有關。<sup>318</sup>先驗論證告訴我們：我們之所以應該遵守道德要求，是因為我們必須看重所有理性行動者，而我們之所以必須看重所有理性行動者，是因為我們必須行動，但我們應該遵守道德要求怎麼會跟我們自己必須行動有關？直覺來說，即使我們自己沒有必須行動，我們還是不應該錯待他人吧！

---

<sup>317</sup> 實在論者的疑慮當然不會如此輕易消散，因為他們也對構成論感到疑慮，像是 Enoch，2006。然而，根據第三章第二節的討論，康德式建構論也能成功回應他們對構成論的挑戰。

<sup>318</sup> Watkins & FitzPatrick，2002：360-361。不是只有實在論者會如此批評，也不是只有實在論陣營的康德主義者會如此批評，甚至是建構論陣營的康德主義者也會如此批評，最有代表性的莫過於達爾沃 (Stephen Darwall) 所開展的「第二人稱倫理學 (second-personal ethics)」，參見 Darwall，2006。達爾沃對柯思嘉的批判，參見 Darwall，2006：213-242。柯思嘉自己的回應，參見 Korsgaard，2007。



我不可能於此完整地回應這個批評，所以，我只想簡單地表達我自己對這個批評的態度：首先，我不認為，道德要求純粹和他人有關，因為我們不只有可能錯待他人，還有可能錯待自己。對康德來說，我們不只有對他人的義務，例如：不應該做假承諾、應該幫助他人，還有對自己的義務，例如：不應該自殺、應該培養自己的才能。<sup>319</sup>先驗論證的結論，即我們必須看重所有理性行動者，已能很好地說明我們為何應該遵守這兩個類型的道德要求。再者，不可否認，柯思嘉最終是把看重所有理性行動者之必須，建立在我們自己行動之必須。但是，我認為，在某個意義上，這是實踐哲學的本性。因為實踐哲學裡最基本的問題不是他應該如何行動、不是你應該如何行動，而是我應該如何行動？真正關鍵的不是他的實踐、不是你的實踐，而是我的實踐。既然關於實踐的哲學活動之起點是我的實踐，該活動之終點和我的實踐有關，乃理所當然。


最後，讓我們總結這篇論文的内容。這篇論文欲探討的問題是：柯思嘉的康德式建構論能否成功證立道德規範性？我認為，雖然她的構成論證，不能，但她的先驗論證，能。

在第二章，我們檢視了柯思嘉對實在論者的兩個批評：他們拒絕回答規範性問題和他們無法回答規範性問題。面對前一個批評，實在論者試圖否認我們有必要回答規範性問題，但他們的否認終究不合理。面對後一個批評，實在論者試圖以建構論的方式建立規範性，但由於他們把規範概念的功能理解為描述獨立於人類心靈活動而存在的倫理實在，進而把道德原則當作待應用的真理和知識，使得他們無法成功說明道德原則為何對我們有規範力。

在第三章，我們檢視了柯思嘉如何透過構成論的進路證立道德規範性。首先，她認為，因為我們有自我意識，所以我們必須解決該如何把自己構成為一個統一的行動者這個實踐問題，而這個實踐問題的解方乃是致力於遵守假言令式和定言令式，因為唯有致力於遵守假言令式和定言令式，我們才能把自己構成為某個目的的

---

<sup>319</sup> Kant, 1990 [1785]: 43-46 [4:421-423]、53-55 [4:429-430]。



原因。再者，我認為，柯思嘉的構成論能成功回應強硬的類能動性挑戰和溫和的類能動性挑戰，而正確回應的方式是採取希爾弗斯坦的回應方式，即，因為實踐推理先於理由，所以類能動者不可能是實踐推理者；類能動者不可能是實踐推理者，所以「我們為何有理由行動？」這個外在問題，乃是無意義的、不可理解的問題。最後，無論是指認道德法則為行動的構成原則，還是處理壞行動問題所衍生的「何必呢？」反對意見，柯思嘉的構成論都有困難。前者是因為她的廣義互動論證混用了不同意義的互動，而且沒有替和自己互動的「自己」尋得一個清晰的意思；後者是因為她終究沒有提供論證支持我們為何必須遵守道德法則遵守得這麼好、這麼認真、這麼徹底。因此，柯思嘉透過構成論證證立道德規範性的嘗試失敗。

在第四章，我們檢視了柯思嘉如何透過先驗論證證立道德規範性。首先，我們重構了先驗論證，而先驗論證的結論是：若我們有所行動，我們必須看重所有理性行動者。但是，這個論證遭遇兩種有力的反對意見：第一，我們有所看重，不蘊含我們必須看重作為理性行動者的自己。然而，我認為，費茲派翠克歪了柯思嘉的題，而史翠錯解了柯思嘉的意思。第二，我們必須看重作為理性行動者的自己，不蘊含我們必須看重作為理性行動者的他人。第二個反對意見來自後設規範利己主義，而柯思嘉用來駁斥後設規範利己主義的論證是私有理由論證。私有理由論證欲證明的論題是：理由必然是公共的，即理由必然可與擁有相同實踐身分的其他行動者分享。最後，根據本文對理由的公共性的理解和柯思嘉的行動哲學，我構作了一個新的私有理由論證，即身分構建論證，去鞏固先驗論證的結論：看重所有理性行動者是行動的可能性條件。既然看重所有理性行動者是行動的可能性條件，而行動是我們不可逃避的任務，那麼我們便應該根據道德法則行動——康德和康德主義者們心心念念的道德，終非幻覺。

## 參考文獻

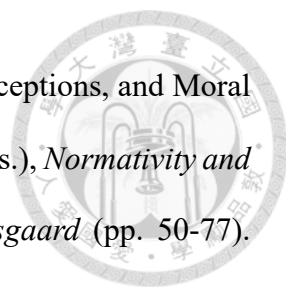


### 中文文獻

- Horkheimer, Max. & Theodor, W. Adorno. 《啟蒙的辯證：哲學的片簡》(*Dialectik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*)林宏濤譯，臺北市：商周，2008 [1947]。
- Kant, Immanuel. 《純粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*) 鄧曉芒譯，楊祖陶校訂，新北市：聯經，2020 [1781/1787]。
- 《道德底形上學之基礎》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) 李明輝譯，臺北市：聯經，1990 [1785]。
- 《實踐理性批判》(*Kritik der praktishcen Vernunft*) 李秋零譯，臺北市：五南，2019 [1788]。

### 外文文獻

- Bukoski, M. (2018). Korsgaard's Arguments for the Value of Humanity. *Philosophical Review*, 127(2), 197-224.
- Carroll, L. (1895). What the Tortoise Said to Achilles. *Mind*, 4(14), 278-280.
- Cohen, G. A. (1996). Reason, humanity, and the moral law. In O. O'Neill (Ed.), *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.
- Coleman, M. C. (2005). Public Reasons and Practical Solipsism. *The Southern Journal of Philosophy*, 43, 317-336.
- Copp, D. (2013). Is Constructivism an alternative to moral realism? In C. Bagnoli (Ed.), *Constructivism in Ethics* (pp. 108-132). Cambridge University Press.
- Darwall, S. (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Harvard University Press.

- 
- Ebels-Duggan, K. (2022). A Question of One's Own: Concepts, Conceptions, and Moral Skepticisms. In T. Schapiro, K. Ebels-Duggan, & S. Street (Eds.), *Normativity and Agency: Themes from the Philosophy of Christine M. Korsgaard* (pp. 50-77). Cambridge University Press.
- Enoch, D. (2006). Agency, Shmagency: Why Normativity Won't Come from What is Constitutive of Agency. *The Philosophical Review*, 115(2), 169-198.
- (2009). Can there be a global, interesting, coherent constructivism about practical reason? *Philosophical Explorations*, 12(3), 319-339.
- (2011). Shmagency Revisited. In M. Brady (Ed.), *New Waves in Metaethics* (pp. 208-233). Palgrave Macmillan.
- Ferrero, L. (2009). Constitutivism and the Inescapability of Agency. In R. Shafer-Landau (Ed.), *Oxford Studies in Metaethics: Volume IV* (pp. 303-333). Oxford University Press.
- (2018). Inescapability Revisited. *Manuscripta*, 41(4), 113-158.
- FitzPatrick, W. J. (2005). The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity. *Ethics*, 115(4), 651-691.
- Fix, J. D. (2020). The Error Condition. *Canadian Journal of Philosophy*, 50(1), 34-48.
- Gert, J. (2002). Korsgaard's Private-Reason Argument. *Philosophy and Phenomenological Research*, 64(2), 303-324.
- Geuss, R. (1996). Morality and identity. In O. O'Neill (Ed.), *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.
- Harman, G. (1977). *The Nature of Morality*. Oxford University Press.
- Hills, A. (2010). *The Beloved Self: Morality and the Challenge from Egoism*. Oxford University Press.



Hussain, N. J. Z., & Shah, N. (2006). Misunderstanding Metaethics: Korsgaard's Rejection of Realism. In R. Shafer-Landau (Ed.), *Oxford Studies in Metaethics: Volume 1* (pp. 265-294). Clarendon Press.

————— (2013). Meta-ethics and its discontents: a case study of Korsgaard. In C. Bagnoli (Ed.), *Constructivism in Ethics* (pp. 82-107). Cambridge University Press.

Katsafanas, P. (2013). *Agency and the Foundations of Ethics: Nietzschean Constitutivism*. Oxford University Press.

Korsgaard, C. M. (1996a). Kant's Formula of Humanity. In *Creating the Kingdom of Ends* (pp. 106-132). Cambridge University Press.

————— (1996b). The reasons we can share: An attack on the distinction between agent-relative and agent-neutral values. In *Creating the Kingdom of Ends* (pp. 275-310). Cambridge University Press.

————— (1996c). *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.


————— (2007). Autonomy and the Second Person Within: A Commentary on Stephen Darwall's *The Second-Person Standpoint*. *Ethics*, 118, 8-23.

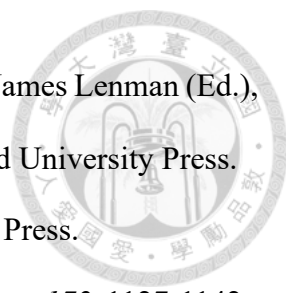
————— (2008a). The Normativity of Instrumental Reason. In *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (pp. 27-68). Oxford University Press.

————— (2008b). The Myth of Egoism. In *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (pp. 69-99). Oxford University Press.

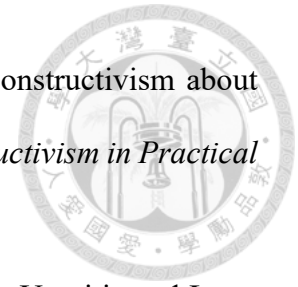
————— (2008c). Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy. In *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (pp. 302-326). Oxford University Press.

————— (2009a). *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford University Press.

- 
- (2009b). The Activity of Reason. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 83(2), 23-43.
- (2018). *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford University Press.
- (2021). Valuing Our Humanity. In R. Dean & O. Sensen (Eds.), *Respect: Philosophical Essays* (pp. 171-191). Oxford University Press.
- Lavin, D. (2004). Practical Reason and the Possibility of Error. *Ethics*, 114(3), 424-457.
- (2017). Forms of Rational Agency. *Royal Institute of Philosophy Supplement* 80, 171-193.
- LeBar, M. (2001). Korsgaard, Wittgenstein, and the Mafioso. *The Southern Journal of Philosophy*, 39, 261-271.
- Mackie, J. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books.
- Nagel, T. (1979). *The Possibility of Altruism*. Princeton University Press.
- (1985). *The View from Nowhere*. Oxford University Press.
- (1996). Universality and the reflective self. In O. O'Neill (Ed.), *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.
- O'Day, K. (1998). Normativity and Interpersonal Reasons. *Ethical Theory and Moral Practice* 1, 61-83.
- Paakkunainen, H. (2018). Doing Away with the “Shmagency” Objection to Constitutivism. *Manuscrito*, 41(4), 431-480.
- Parfit, D. (2011). *On What Matters* (Vol. 2). Oxford University Press.
- Plato. (1997). *Plato: Complete Works* (J. M. Cooper, Ed.). Hackett Publishing Company.
- Scanlon, T. M. (2003). Metaphysics and Morals. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 77(2), 7-22.

- 
- (2012). The Appeal and Limits of Constructivism. In Y. S. James Lenman (Ed.), *Constructivism in Practical Philosophy* (pp. 226-242). Oxford University Press.
- (2014). *Being Realistic about Reasons*. Oxford University Press.
- Silverstein, M. (2015). The Shmagency Question. *Philosophical Studies*, 172, 1127-1142.
- Skidmore, J. (2002). Skepticism about Practical Reason: Transcendental Arguments and Their Limits. *Philosophical Studies*, 109, 121-141.
- Stern, R. (2015a). Moral Scepticism and Agency: Kant and Korsgaard. In *Kantian Ethics: Value, Agency, and Obligation* (pp. 74-89). Oxford University Press.
- (2015b). Moral Scepticism, Moral Constructivism, and the Value of Humanity. In *Kantian Ethics: Value, Agency, and Obligation* (pp. 90-105). Oxford University Press.
- (2015c). The Value of Humanity: Reflections on Korsgaard's Transcendental Argument. In *Kantian Ethics: Values, Agency, and Obligation* (pp. 57-73). Oxford University Press.
- Street, S. (2006). A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value. *Philosophical Studies*, 127(1), 109-166.
- (2008). Constructivism about Reasons. In R. Shafer-Landau (Ed.), *Oxford Studies in Metaethics: Volume III* (pp. 207-245). Oxford University Press.
- (2009). In Defense of Future Tuesday Indifference: Ideally Coherent Eccentrics and the Contingency of What Matters. *Philosophical Issues*, 19(1), 273-298.
- (2010). What is Constructivism in Ethics and Metaethics. *Philosophy Compass*, 5(5), 363-384.

———— (2012). Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason. In J. Lenman & Y. Shemmer (Eds.), *Constructivism in Practical Philosophy* (pp. 40-59). Oxford University Press.



———— (2022). Finite Valuers and the Problem of Vulnerability to Unmitigated Loss. In T. Schapiro, K. Ebels-Duggan, & S. Street (Eds.), *Normativity and Agency: Themes from the Philosophy of Christine M. Korsgaard* (pp. 21-49). Oxford University Press.

Tiffany, E. (2012). Why Be an Agent? . *Australasian Journal of Philosophy*, 90(2), 223-233.

Timmermann, J. (2006). Value without Regress: Kant's 'Formula of Humanity' Revisited. *European Journal of Philosophy* 14(1), 69-93.

Tubert, A. (2011). Korsgaard's Constitutive Arguments and the Principles of Practical Reason. *The Philosophical Quarterly*, 61(243), 343-362.

Velleman, D. (2009). *How We Get Along*. Cambridge University Press.

Watkins, E., & FitzPatrick, W. J. (2002). O'Neill and Korsgaard on the Construction of Normativity. *The Journal of Value Inquiry*, 36, 349-367.

Wittgenstein, L. (2009 [1953]). *Philosophical Investigations* (G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, & J. Schulte, Trans.; 4 ed.). Wiley-Blackwell.