

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



柯思嘉德式的公共理由觀

Korsgaardian Conception of Public Reason

林益暉

I-Hui Lin

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
MASTER'S THESIS ACCEPTANCE CERTIFICATE
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY

柯思嘉德式的公共理由觀

Korsgaardian Conception of Public Reason

本論文係林益暉（學號 R08124005）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 28 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

The undersigned, appointed by the Department of Philosophy
on 28 July 2023 have examined a Master's thesis entitled above presented by Lin, I-Hui (student
ID: R08124005) candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.

口試委員 Oral examination committee:

王榮麟

(指導教授 Advisor)

吳豐維

陳忠奇

系主任/所長 Director:

林明照

謝 辭



如柯思嘉德所言，思考就是與你自己談話，而談話就是與其他人一起思考。這份論文從構思到完成，歷時三年。在這個過程之中，我還兩度遭遇到人生的瓶頸。因此，我深知，如果沒有許許多多曾與我一起思考、並進而給予我支持與幫助的人們，那麼我肯定難以完成這份論文。

首先，感謝我的指導教授——王榮麟老師。您在哲學系所開設的倫理學課程與兩度為我所開設的專題研究課，都是我構思這份論文的養分的最重要的來源。其次，感謝我的口試委員——吳豐維老師與張忠宏老師。兩位老師在口試的過程之中對於這份論文的鞭策與肯定，會是我邁向人生的下一個階段的動力。再者，感謝吳澤攻老師與鄭義愷老師。兩位老師不管是對於我的學業、對於我的心情，還是對於我的學位論文口試，都曾提供相當即時的關心與幫助。

接著，感謝振庭學長。你總是不厭其煩地以過來人的經驗來用心地回答我向來請教的各種關於碩士論文的問題。還有，感謝之庭、劭羽與育誠。在參與我們所共同舉辦的論文互助會的期間，我們針對彼此的碩士論文所進行的討論，為我在這份論文之中的寫作風格奠定了穩定的基礎。然後，感謝煥凱、庭萱、德翰、京哲、蕙芬以及其他曾在我碩士班修業的期間願意認真地聆聽我的心情的朋友。沒有你們的陪伴，我一定無法順利地度過撰寫這份論文的歲月。

此外，特別感謝順奕有限公司。在我碩士班修業的最後一個學年，貴公司所提供的獎學金大幅地降低了我的經濟壓力，使我能夠專心致志地撰寫這份論文。

最後，鄭重感謝我的母親。您長久以來對我的無限的關愛成就了現在的我。這份論文獻給您，並謹以這份論文紀念我已故的父親。

林益暉 謹誌

2023 年 7 月



摘要

如果理由在本質上是公共的，那麼在某個人有某個理由做某個行動的情況之下，其他人也都可以有同樣的理由做該行動。在本論文之中，我會以克莉絲汀·瑪莉恩·柯思嘉德(Christine Marion Korsgaard)的理由論為基礎，來回答關於理由的公共性的哲學問題。這些問題包括：(1)「理由在本質上具有公共性」這個命題的涵義為何？(2)「理由在本質上具有公共性」這個命題如何可能被證成？(3)如果「理由在本質上具有公共性」這個命題能夠被證成，那麼這對我們而言會有什麼實踐的蘊含？為了回答這些問題，我會闡明柯思嘉德的哲學計畫與她為了證成該命題而提出的三個理由公共性論證——私有理由論證、互動論證與規範地位論證。並且，我會系統性地整理、分析與回應其他哲學家針對這些論證所可能提出的批評。與此同時，我會藉由批判、修改與補充柯思嘉德的理由論的部分內容，以發展一個更為完善的柯思嘉德式的公共理由觀。最終，我在本論文之中所試圖證成的是，作為在柯思嘉德的哲學計畫之中的最重要的部分的理由公共性論證，在該計畫的其他部分都成功的情況之下，會是健全的論證。

關鍵詞：柯思嘉德、理性、規範性、公共理由、定言令式、道德法則、道德義務

Abstract



If reasons are essentially public, then if someone has a reason for doing a certain action, everyone else can have the same reason for doing that action. In this thesis, I answer the philosophical questions concerning the publicity of reasons based on Christine Marion Korsgaard’s theory of reason. These questions include: (1) What is the meaning of the proposition “reasons are essentially public”? (2) How can the proposition “reasons are essentially public” be justified? (3) If the proposition “reasons are essentially public” can be justified, then what are its practical implications for us? In order to answer these questions, I explicate Korsgaard’s philosophical project and her three arguments for the publicity of reason — the private reason argument, the argument from interaction, and the argument from normative standing — that she makes to justify that proposition. Moreover, I systematically collate, analyze, and respond to the criticisms that other philosophers may have on these arguments. Meanwhile, I develop a more complete Korsgaardian conception of public reason by criticizing, revising, and supplementing parts of Korsgaard’s theory of reason. Ultimately, what I attempt to justify in this thesis is that the arguments for the publicity of reason, as the most important part of Korsgaard’s philosophical project, will be sound arguments if the other parts of that project are successful.

Keywords: Korsgaard, rationality, normativity, public reason, categorical imperative, moral law, moral obligation



柯思嘉德著作縮寫表

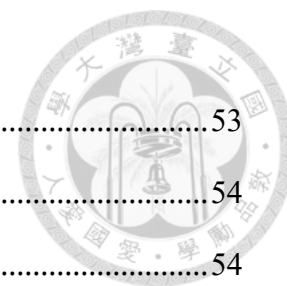
在本文的註腳之中，柯思嘉德以下的著作通常會被呈現為如下的縮寫：

- CKE** Korsgaard, Christine M. (1996a). *Creating the Kingdom of Ends*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- SN** Korsgaard, Christine M. (1996b). *The Sources of Normativity*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- ASPW** Korsgaard, Christine M. (2007). "Autonomy and the Second Person
Within: A Commentary on Stephen Darwall's *The Second-Person
Standpoint*." *Ethics*, 118 (1): 8-23.
- CA** Korsgaard, Christine M. (2008). *The Constitution of Agency*. New
York: Oxford University Press.
- SC** Korsgaard, Christine M. (2009). *Self-Constitution: Agency, Identity,
and Integrity*. New York: Oxford University Press.
- VOH** Korsgaard, Christine M. (2021). "Valuing Our Humanity." Richard
Dean and Oliver Sensen (eds.). *Respect: Philosophical Essays* (171-
191). New York: Oxford University Press.

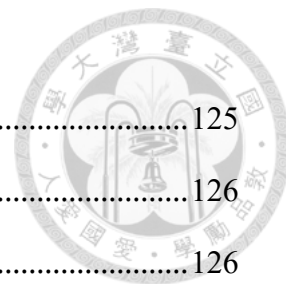
目 錄



口試委員會審定書.....	i
謝 辭.....	ii
摘 要.....	iii
Abstract.....	iv
柯思嘉德著作縮寫表.....	v
目 錄.....	vi
導 論.....	1
第一章 柯思嘉德的哲學計畫.....	9
第一節 規範性的來源.....	10
一、 規範性問題.....	10
二、 規範理由.....	14
第二節 後設倫理學的建構論.....	18
一、 意欲論、實在論與建構論.....	18
二、 建構論的吸引力.....	24
第三節 從自我意識到定言令式.....	28
一、 法則可普遍性論證.....	28
二、 定言令式與道德法則.....	34
第四節 從定言令式到道德法則.....	39
一、 人性看重論證.....	39
二、 人性與道德.....	45
小 結.....	51



第二章 私有理由論證.....	53
第一節 語意與理由之間的類比關係.....	54
一、 私有語言論證與私有理由論證.....	54
二、 對於類比關係的三種詮釋.....	56
第二節 五個方向的批評.....	64
一、 私有語言論證的不健全性以及與整體論證之間的不相容性.....	64
二、 私有理由論證的多餘性.....	66
三、 語意與理由之間的不可類比性.....	69
四、 公共性的歧義.....	71
第三節 四個類型的歧義.....	73
一、 可被理解性與可被分享性.....	73
二、 可被分享性與普遍可被分享性.....	79
三、 可被分享性與必須被分享性.....	82
四、 行動者相對的理由與行動者中立的理由的可被分享性.....	84
小 結.....	86
第三章 互動論證與規範地位論證.....	89
第一節 互動論證.....	90
一、 互動的範圍與可選擇性.....	90
二、 內建的第二人式關係.....	96
三、 從個人之內的互動到人際之間的互動.....	100
第二節 規範地位論證.....	109
一、 人性所賦予的規範地位.....	109
二、 人性的空洞性.....	113
小 結.....	121



第四章 從理由的公共性到道德的普遍性.....	125
第一節 理由的公共性的涵義.....	126
一、 行動者相對的理由與行動者中立的理由.....	126
二、 公共性與普遍性之間的差異.....	136
第二節 理由與行動.....	142
一、 行動的結構.....	142
二、 理由與行動之間的同一性.....	145
第三節 理由的公共性的證成.....	151
一、 可被理解性與公共性之間的蘊含關係.....	151
二、 他人作為可能的自己.....	163
第四節 理由與道德.....	169
一、 道德的理由與非道德的理由.....	169
二、 對於可普遍化測試的實踐矛盾詮釋.....	173
小 結.....	178
結 論.....	183
參考文獻.....	189
一、 中文文獻.....	189
二、 外文文獻.....	189

導 論



理由(reason)具有規範性(normativity)。我們把所有具有證成效力的考量統稱為理由。我們用理由來證成(justify)我們所可能抱持的信念以及我們所可能做出的行動。並且，理由能夠指引(guide)我們去抱持它們所證成的信念、去做它們所證成的行動。因此，理由規範了我們該相信什麼以及該做什麼。

在日常生活之中，我們有時認為理由是公共的(public)。如果某個人有某個理由抱持某個信念，那麼其他人也都可以有同樣的理由抱持該信念；如果某個人有某個理由做某個行動，那麼其他人也都可以有同樣的理由做該行動。舉例來說，我們認為，每一個人都有理由相信「一加一等於二」。如果有人不相信它，那麼我們會認為，他應該相信它、他有理由相信它。並且，每一個人相信它的理由都可以是同一個理由；這個理由或許會關聯於數學的基本原理。另外，我們認為，每一個人都有理由不虐人取樂。即使有人想要這麼做或已經這麼做了，我們也會認為，他不應該這麼做、他有理由不這麼做。並且，每一個人不這麼做的理由都可以是同一個理由；這個理由或許會關聯於基本的道德要求。在這些情況之下，我們似乎都相信，理由並不會專屬於任何一個人或任何一些人。

然而，我們有時反而認為，理由並不是公共的。雖然某個人或某些人有某個理由抱持某個信念，但其他人卻不見得可以有同樣的理由抱持該信念；雖然某個人或某些人有某個理由做某個行動，但其他人卻不見得可以有同樣的理由做該行動。舉例來說，小齊是個有神論者，而小沙是個無神論者。在這種情況之下，我們可能會認為，小齊有理由相信神的存在，而且這個理由會關聯於他的宗教信仰。然而，由於小沙並沒有宗教信仰，所以他並沒有「這個」相信神的存在理由。這個理由會專屬於小齊以及其他的有神論者。並且，由於小沙是個無神論者，所以他反而會有不相信神的存在理由。另外，假設我喜歡吃巧克力，而

你討厭吃巧克力。在這種情況之下，我們可能會認為，我有理由吃巧克力，而且這個理由會關聯於我對於巧克力的喜好。然而，由於你並沒有這種喜好，所以你並沒有「這個」吃巧克力的理由。這個理由會專屬於我以及其他喜歡吃巧克力的人。並且，由於你討厭吃巧克力，所以你反而會有不吃巧克力的理由。因此，在這些情況之下，我們似乎都相信，理由會專屬於某個人或某些人。

道德哲學家之所以關心理由是否具有公共性(publicity)，主要是因為在他們看來，理由是否具有公共性，會關聯於道德是否具有普遍性(universality)。他們將理由區分為信念理由(reason for belief)與行動理由(reason for action)。前者被用來證成信念，而後者被用來證成行動。他們還將行動理由區分出不同的類別，並把其中一個類別的行動理由稱為道德的理由(moral reason)。道德具有普遍性，意味著道德的要求對每一個人而言都具有規範性，亦即，每一個人都有理由做道德所要求的行動。而那些能夠證成道德所要求的行動的理由，便是道德的理由。因此，道德的普遍性會建立在道德理由的普遍性之上；除非道德理由對每一個人而言都具有規範性，否則道德就不會具有普遍性。然而，如果行動理由並不具有公共性，那麼道德理由似乎就不會具有普遍性。

克莉絲汀·瑪莉恩·柯思嘉德(Christine Marion Korsgaard)是上述的道德哲學家之一。在她的哲學著作之中，規範性問題(the normative question)——我是否有理由做道德所要求的行動？——始終是她的核心關懷。¹她的哲學目標是，證成「道德所要求的行動是每一個可能的理性存有者(rational being)都有理由做的行動」。為此，她提出了整體而言可被分為三個階段的論證。並且，我們可以將她在最後的第三階段所提出的論證稱為「理由公共性論證」(argument for the publicity of reason)。她透過該論證所試圖證成的是，「理由在本質上(essentially)是公共的」。這意味著，如果任一個可能的理性存有者有某個理由做某個行動，那麼所有其他可能的理性存有者也都可以有同樣的理由做該行動。柯思嘉德相信，

¹ 這些著作主要包括 CKE、SN、CA 與 SC。

除非她的理由公共性論證是成功的，否則她就無法達成她的哲學目標。然而，在許多哲學家看來，該論證是她在三個階段所分別提出的三個論證之中最禁不起檢驗的論證。因此，他們認為，她終究無法達成她的哲學目標。

必須強調的是，柯思嘉德所談的理性存有者，指的並不是完全理性、並因而(幾乎)不會做出不理性的行動的存有者，而是具有理性能力(rationality)的存有者，亦即，能夠意識到自己的信念與行動的基礎、並因而能夠對於自己的信念與行動進行反思的存有者。在她看來，作為人的我們就是這種存有者。不過，我在本文之中的用詞之所以通常都不選擇「人」而選擇「理性存有者」，是因為她所試圖指出的、有理由做道德所要求的行動的存有者，在概念上不只包括人，也包括具有理性能力的其他動物與外星生物(無論這種存有者在實際上是否存在)。此外，我在上一段之中之所以說是「可能的」理性存有者，是因為她所談的理性存有者不只包括現在存在的理性存有者，也包括過去曾存在、未來將存在以及存在於其他的可能世界(possible world)之中的理性存有者。由此可見，無論是她的整體三階段論證的結論還是她的理由公共性論證的結論，都是很強的命題。

雖然柯思嘉德的理由公共性論證遭受到許多哲學家的批評，但到目前為止，似乎還沒有任何的哲學家(包含柯思嘉德自己)全面地且系統性地整理、乃至於回應所有該論證所曾經遭受到的批評。事實上，她先後提出過(至少)三個不同的理由公共性論證，分別可以被稱為「私有理由論證」(the private reason argument)、「互動論證」(the argument from interaction)與「規範地位論證」(the argument from normative standing)。然而，多數哲學家所提出的對於理由公共性論證的批評，都只是對於私有理由論證的批評。相比之下，互動論證與規範地位論證受到相當少哲學家的關注。除了森姆·德·馬各特(Sem de Maagt)之外，似乎就沒有任何的哲學家曾經直接地針對這兩個論證進行討論。因此，我在本文之中會盡可能全面地且系統性地整理並回應上述的三個理由公共性論證所分別遭受到的批評。

更廣泛地來說，本文的目的是以柯思嘉德的理由論為基礎，來回答關於理由的公共性的哲學問題。基本上，這些問題包括：(1)「理由在本質上具有公共性」

這個命題的涵義為何？(2)「理由在本質上具有公共性」這個命題如何可能被證成？(3)如果「理由在本質上具有公共性」這個命題能夠被證成，那麼這對我們而言會有什麼實踐的蘊含(practical implication)？這三個問題是環環相扣的。除非我們能夠回答問題(1)，否則我們就不會知道該如何回答問題(2)。畢竟，我們無法去證成我們所不理解的命題。並且，除非我們能夠回答問題(2)，否則我們就不必關心問題(3)。畢竟，如果一個命題無法被證成，那麼無論它對我們而言有什麼實踐的蘊含，我們都不必在乎那些蘊含。並且，如上所述，這些問題的重要性在於，回答它們有助於回答關於道德的普遍性的哲學問題。因此，我會把討論的焦點放在行動理由、而非信念理由之上。此外，我也會分析道德的理由與其他類別的行動理由之間的關係。

我之所以會以柯思嘉德的理由論為基礎來回答上述關於理由的公共性的哲學問題，是因為她是將這些問題帶入當代倫理學的舞台的最重要的引領者(之一)。更重要的是，在我看來，她的理由論是最有潛力妥善地回答規範性問題的哲學理論。這是因為，似乎只有該理論允許我們在不預設任何的事物——包括任何的實體(substance)、欲望(desire)、甚至實質的考量——是行動理由的情況之下，推導出哪些考量必然是行動理由，並藉此證成道德所要求的行動是每一個可能的理性存有者——包括最極端的縱欲主義者(wanton)、利己主義者(egoist)、甚至我們所能夠設想的最邪惡的理性存有者——都有理由做的行動。根據多數的理由論，我們似乎都必須在預設某些實質考量是行動理由的情況之下，才能夠判斷哪些其他的考量是行動理由。如此，我們就無法基於這些理論，來說服那些由衷地不認為那些實質考量是理由的人有理由遵守道德的要求。然而，如果柯思嘉德的理由論是成功的，那麼就連那些人也都能夠基於該理論而由衷地認為，他們必然有理由做道德所要求的行動。這是柯思嘉德的理由論的最大的吸引力。

柏拉圖(Plato)、亞里斯多德(Aristotle)、與伊曼紐爾·康德(Immanuel Kant)是柯思嘉德的思想的三大淵源。她的理由論是以康德的思想為核心，並輔以柏拉圖與亞里斯多德的思想而被發展出來的。她的許多哲學概念都可以被追溯到這三位

哲學巨擘的著作。²然而，她對於那些概念的詮釋並不全然地被其他哲學家——包括柏拉圖、亞里斯多德或康德的研究者——給接受。在本文之中，我並不打算處理這方面的爭議。因此，我得事先聲明的是，在大多數的情況之下，我並不會檢視柯思嘉德對於那些概念的理解與用法，是否貼近於或有別於柏拉圖、亞里斯多德、康德或他們的研究者對於那些概念的理解與用法。

針對柯思嘉德的理由論在本文之中所會扮演的角色，我也得事先作出一些聲明。在此，讓我們先來看看艾倫·威廉·伍德(Allen William Wood)對於康德的倫理學(Kant's ethics)與康德式的倫理學(Kantian ethics)所作的區別：

康德的倫理學……是康德自己所提出的理論，[包含]他所表述的道德的基本原則、他所呈現的義務的體系、甚至是他所認為的、會從[那些義務]之中所推導出來的道德的結論。書寫康德的倫理學就是詮釋該理論、顯示它的部分應該如何被結合在一起、把它跟作為整體的康德哲學關聯起來。另一方面，康德式的倫理學是以康德的基本精神為基礎來表述的倫理學理論；它引用並承認自己受惠於該理論的作者所認為的、康德在道德哲學之中的洞見。它不只是、甚至主要也不是對於康德所說的話的詮釋。相反地，它被提出為在思考倫理學的問題與關於倫理學的哲學問題時的一個理論的選項……[它]無疑地可以背離康德的所寫與所思。它可以批判與修改康德所提出的理論，也可以同情地詮釋或辯護它。³

由於我是以柯思嘉德的理由論為基礎來回答關於理由的公共性的哲學問題，所以我無可避免地得對該理論進行詮釋。然而，本文的目的並不包含針對該理論作最貼近於柯思嘉德的文本的詮釋。雖然我對於該理論的詮釋都有著文本的根據，且我相信，我所作的詮釋在理論上是合理的、因而也是值得被辯護的詮釋，但在

² 在 SC 之中，她稱柏拉圖、亞里斯多德與康德為該著作的英雄，見 SC (27)；另見 SC (xii)。

³ Wood (2008: 1-2)；底線為原作者所作的強調。

大多數的情況之下，我並不會為我所作的詮釋進行充分的辯護。此外，雖然我會盡可能地為柯思嘉德的理由公共性論證進行辯護，但我也會藉由批判、修改與補充她的理由論的部分內容，以進一步地發展一個更為完善的公共理由觀。這是為什麼，我將本文的題目定為「『柯思嘉德式的』(Korsgaardian)公共理由觀」，而非「『柯思嘉德的』(Korsgaard's)公共理由觀」。

除了導論與結論之外，本文總共包含四章。第一章的任務是闡明柯思嘉德的哲學計畫。我所謂的柯思嘉德的哲學計畫，包含她針對規範性問題所作的闡釋、她針對其他的理由論所提出的批評，以及她為了回答規範性問題而提出的整體三階段論證。雖然在本文之中，我主要關心的是第三階段的理由公共性論證，但在刻劃該論證並回應其他哲學家對於它的批評之前，我們有必要先理解該計畫的其他部分的內容。於是，在這一章之中，我首先會闡釋規範性問題，並指出在回答該問題時所涉及的「理由」的概念的重要性與獨特性。其次，我會刻劃柯思嘉德在整體三階段論證之中所預設的後設倫理學理論——「建構論」(constructivism)，指出它與其他的後設倫理學理論——「意欲論」(conativism)與「實在論」(realism)——之間的差異，並說明她何以會採取建構論的立場。再者，我會先後重建柯思嘉德在整體三階段論證的第一階段與第二階段所分別提出的論證——「法則可普遍性論證」(the argument for the universalizability of laws)與「人性看重論證」(the argument for the valuing of humanity)，指出她透過這兩個論證所分別試圖證成的命題，並釐清這些命題與她的哲學目標之間的關係。最後，我會分析理由公共性論證在她的哲學計畫之中所扮演的理論角色。

第二章與第三章的任務是闡明柯思嘉德的理由公共性論證。在第二章之中，我會闡明她的第一個理由公共性論證——私有理由論證，並系統性地整理、分析與初步地回應其他哲學家針對該論證所提出的批評。於是，在這一章之中，我首先會刻劃私有理由論證，指出該論證與「私有語言論證」(the private language argument)之間的類比關係，並詮釋與評論這種類比關係對於該論證的健全性而言所可能扮演的三種角色。其次，我會刻劃該論證所可能遭受到的五個不同方向的

批評，並回應其中的前四個方向的批評。最後，由於第五個方向的批評是其中最為棘手、也被最多哲學家給提出的批評，所以我會將這個方向的批評進一步地區分出四個不同的類型，並對這四個類型的批評進行刻劃與分析。不過，在這一章之中，我並不會回應這四個類型的批評。針對這些批評，我會留到第四章之中再作充分的回應。

在第三章之中，我會闡明柯思嘉德的第二個與第三個理由公共性論證——互動論證與規範地位論證，並分析與初步地回應德·馬各特針對這兩個論證所分別提出的批評。於是，在這一章之中，我首先會依照德·馬各特的說法來刻劃互動論證，並說明他所指出的、該論證所會面臨的兩難(dilemma)。其次，我會指出，柯思嘉德如何回應史蒂芬·達爾沃 (Stephen Darwall)對於第一人立場的理由論的挑戰。該回應能夠幫助我們理解，德·馬各特對於互動論證的刻畫的缺失。然後，我會指出該缺失，並對該論證作更完整的刻畫。與此同時，我會回應上述的兩難，並指出該論證所必須面對的關鍵批評。再者，我會刻劃規範地位論證，並比較柯思嘉德所指出的、兩種不同的看待「人性」(humanity)的觀點。最後，我會刻畫德·馬各特對於該論證的批評，並說明何以在我看來，該批評是建立在他對於柯思嘉德的整體三階段論證的兩個誤解之上。儘管如此，我也會指出，其中的一個誤解在經過適當的澄清之後，仍能夠被發展成不只是規範地位論證，也是柯思嘉德的另外兩個理由公共性論證所都必須面對的批評。不過，同樣地，在這一章之中，我並不會回應這個批評與上述對於互動論證的關鍵批評。針對這兩個批評，我也會留到第四章之中再作充分的回應。

第四章的任務是回應我在前兩章之中所刻劃、但尚未回應的對於理由公共性論證的批評，並進一步地回答我先前所謂的關於理由的公共性的三個哲學問題。於是，在這一章之中，我首先會為了釐清理由的公共性的涵義，而探討私有理由與公共理由之間的區別是否等同於「行動者相對的理由」(agent-relative reason)與「行動者中立的理由」(agent-neutral reason)之間的區別，並說明理由的公共性與理由的普遍性之間的差異。在這個過程之中，我會回應我在第二章之中所刻劃的

對於私有理由論證的第五個方向的批評的第三個與第四個類型。其次，我會刻劃柯思嘉德對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點，並為該觀點進行辯護。再者，為了證成「理由在本質上具有公共性」，我會分析理由的可被理解性與理由的公共性之間的關係，並說明未來的自己與其他的理性存有者之間的關係。在這個過程之中，我會回應對於私有理由論證的第五個方向的批評的第一個與第二個類型，以及我在第三章之中所刻劃的對於互動論證的關鍵批評。最後，為了說明「理由在本質上具有公共性」的實踐的蘊含，我會分析道德的理由與其他類別的行動理由之間的關係，並指出我們如何可能證成任一個道德的要求。在這個過程之中，我會回應我在第三章之中所刻劃的三個理由公共性論證所都必須面對的批評。如此，我們就能夠看到，我所謂的柯思嘉德式的公共理由觀的基本的樣貌。

為了不讓大家對於本文抱有錯誤的期待，所以在本文正式開始之前，我得強調，我在本文之中並不會證明柯思嘉德的哲學計畫會成功。這是因為，一方面，我並不會為她在整體三階段論證的第一階段與第二階段所分別提出的法則可普遍性論證與人性看重論證進行辯護，而只會為她在整體三階段論證的第三階段所提出的理由公共性論證進行辯護。另一方面，我並不會明確地證成任一個道德的要求，而只會說明，如果她的哲學計畫是成功的，那麼我們如何可能證成任一個道德的要求。因此，如果我在本文之中所提出的論點都是合理的，那麼本文在學術上所具有的主要貢獻，會是證成：作為在柯思嘉德的哲學計畫之中的一個部分——或許還是其中最重要的部分——的理由公共性論證，在該計畫的其他部分都成功的情況之下，會是健全的(sound)論證。



第一章 柯思嘉德的哲學計畫

在《規範性的來源》(*The Sources of Normativity*)之中，柯思嘉德的目標是回答規範性問題，即「我是否有理由做道德所要求的行動？」首先，她闡釋了規範性問題，並確立了用來判斷對於該問題的回答是否妥善的標準。¹其次，她刻劃了在近當代哲學史之中較為主流的規範性理論，並說明何以它們都無法妥善地回答規範性問題。²最後，她刻劃了她所支持的規範性理論，說明何以只有該理論才可能妥善地回答規範性問題，並以該理論為基礎來證成「道德所要求的行動是每一個可能的理性存有者都有理由做的行動」。³關於最後的這個部分的論證，便是在導論之中所提到的整體三階段論證。⁴而我所謂的柯思嘉德的哲學計畫，指的就是上述她在《規範性的來源》之中為了回答規範性問題而規劃的各個步驟，包含她對於該問題的闡釋、她對於其他規範性理論的批評，以及她所提出的整體三階段論證。我認為，我們可以將她的其他哲學著作視為她針對這個計畫的內容所持續進行的補充或修正。

在本章之中，我會闡明柯思嘉德的哲學計畫。本章共包含四節。在第一節之中，我會闡釋規範性問題，並說明「理由」作為規範概念的重要性與獨特性。

¹ 見 SN (7-18)。

² 見 SN (18-89)。

³ 見 SN (90-145)。

⁴ 肯·奧戴(Ken O'Day)與羅伯特·史登(Robert Stern)都將柯思嘉德的論證區分為三個階段，見 O'Day (1998: 62-66)與 Stern (2011: 75-78)。不過，約翰·斯科魯普斯基(John Skorupski)與森姆·德·馬各特都只將該論證區分為兩個階段，見 Skorupski (1998: 344-350)與 de Maagt (2018b: 887-889)。然而，這是因為，斯科魯普斯基並沒有明確地區分該論證的第二階段與第三階段，而德·馬各特雖然明確地區分了這兩個階段，卻忽略了該論證的第一階段。為了較為清楚地刻劃柯思嘉德的論證，所以我採用了奧戴與史登的做法。值得注意的是，在本文的第三章之中，我會指出，德·馬各特對於該論證的第一階段的忽略，使得他對於規範地位論證的批評並不公允。在後文之中，我通常會將整體三階段論證簡稱為整體論證。

在第二節之中，我會刻劃柯思嘉德所支持的後設倫理學的建構論，先指出它與意欲論與實在論之間的差異，再說明她何以會採取建構論的立場。在第三節之中，我會先重建她在整體論證的第一階段所提出的「法則可普遍性論證」，再說明在她看來，「定言令式」(the categorical imperative)與「道德法則」(the moral law)這兩個原則之間具有什麼樣的關係。最後，在第四節之中，我會先重建她在整體論證的第二階段所提出的「人性看重論證」，再分析她在整體論證的最後一個階段所提出的理由公共性論證，究竟在她的哲學計畫之中扮演著什麼樣的理論角色。必須強調的是，在這一章之中，我並不會針對她的論點進行充分的評論。先闡明這些論點的重要性在於，這麼做有助於我們在之後的章節之中適當地理解與評論她的理由公共性論證，以及其他哲學家針對該論證所提出的批評。

第一節 規範性的來源

一、規範性問題

規範性遍及我們的生活。各個類別的規範要求(normative requirement)，包含道德的要求、法律的要求、禮儀的要求、習俗的要求、審慎的要求、品味的要求、建立在特殊關係之上的要求……彷彿無時無刻不在以命令或建議的方式來指引我們該如何行動。^{5, 6}我們也依據這些規範要求來對自己與他人的行動作出規範判斷(normative judgement)，說這些行動是好的或壞的、對的或錯的、合理的或不合理的、有價值的或沒有價值的……。我們認為，某些規範要求是不正當的；這些要求並不具有權威(authority)或約束力(binding force)，沒有資格命令或建議

⁵ 審慎(prudence)指的是一個人透過理性的運作來計算與評估自己的利益(interest)、並保障與獲得那些利益的能力、態度或性格。審慎的要求所指引的行動是那些使得自己能夠保障與獲得自己的利益的行動。基本上，我們可以將審慎的要求等同為利己的要求，見 Crisp (2018: 820)。

⁶ 特殊關係是相對於一般關係而論的。基本上，所謂的一般關係，指的是純粹的人與人或理性存有者與理性存有者之間的關係；而所謂的特殊關係，指的是如父母與子女、朋友與朋友、老師與學生、上司與下屬之間等等建立在特定的身分或角色之上的關係。

我們該如何行動。換言之，在我們看來，這些要求並不具有規範性；我們可以
不遵守這些要求、可以不做它們所指引的行動。不過，我們也認為，另一些規範
要求是正當的；這些要求具有權威與約束力，有資格命令或建議我們該如何行動。
換言之，在我們看來，這些要求具有規範性；我們應該遵守這些要求、應該做
它們所指引的行動。雖然這些要求可能會對我們構成壓力，但沒有了它們，我們
根本就不可能知道該如何行動、該如何生活。

規範性問題是對於規範性的來源的追尋。設 X 是任何被我們設想為具有
規範性的規範要求，我們每一個人都可以自問：「為什麼我應該做 X 所要求的
行動呢？」一旦我們有了這個疑問，我們很自然地就會有另一個疑問：「我『真的』
應該做 X 所要求的行動嗎？」如此，我們就對 X 的規範性產生了疑慮、開始有了
「 X 可能不如我所設想的具有規範性」的想法。於是，我們就產生了針對 X 的
規範性問題：「如果 X 真的具有規範性的話，它的規範性的來源是什麼？」如果
我們找到了這個來源，那麼它就能夠作為 X 的規範性的基礎(foundation)，以證成
「我應該做 X 所要求的行動」。然而，如果我們找不到這個來源，那麼我們就可以
撤回我們最初的設想，轉而認為「我可以不做 X 所要求的行動」。

規範性的來源是使得規範性得以成立的無條件的條件(unconditional condition)。
對於規範性的來源的追尋，是對於使得規範性得以成立的條件的追溯。在追溯的
過程之中，有些條件雖然是使得其他事物的規範性得以成立的條件，但它們自身
的規範性卻不是無可置疑的，所以我們可以合理地針對它們提出規範性問題。
這些條件是「有條件的條件」。然而，有些條件不只可以作為使得其他事物的
規範性得以成立的條件，它們自身的規範性還是無可置疑的，所以我們不能合理
地針對它們提出規範性問題。這些條件是「無條件的條件」。我們之所以不能
合理地針對這樣的條件提出規範性問題，是因為這麼做在理性上會是「不可能的、
不必要的或不融貫的」。⁷因此，只有這樣的條件才能夠作為規範性的來源。

⁷ SN (33)；在本章第二節的第二小節之中，我會對這裡所謂的不可能、不必要或不融貫作出說明。

舉例來說，假設我要找到法律要求的規範性的來源。當我問：「為什麼我應該做法律所要求的行動呢？」我可能會回答：「因為這麼做我所身處的社會才能夠良好地運作。」在此，我找到了使得法律要求的規範性得以成立的條件，即我所身處的社會的良好運作。然而，它是有條件的條件，因為我可以合理地針對它提出規範性問題。我可以追問：「為什麼我應該做使得社會能夠良好地運作的行動呢？」對此，如果我的答案所帶來的是另一個有條件的條件，那麼我就可以再合理地針對它提出下一個規範性問題。而如果對於規範性的條件的追溯無止盡地持續下去，那麼我就無法找到法律要求的規範性的來源，因而無法證成「我應該做法律所要求的行動」。然而，如果我最終能夠追溯到無可置疑的、無條件的條件，那麼我就能夠證成「我應該做法律所要求的行動」。

雖然我們可以針對任一個或任一個類別的規範要求提出規範性問題，但柯思嘉德將規範性問題所針對的規範要求限定為道德的要求。⁸然而，這並不意味著，她所提出的規範性理論，只能夠說明道德要求的規範性。事實上，她認為，她所提出的是一個能夠一致地說明所有類別的規範要求的規範性的理論。⁹因此，在她看來，道德要求的規範性的來源，也會是所有其他類別的規範要求的規範性的來源。¹⁰在回答針對道德要求的規範性問題的過程之中，她也部分地回答了針對其他類別的規範要求的規範性問題。不過，在後文之中，我會依循她的做法，將規範性問題理解為針對道德要求的規範性的來源而被提出的問題。

柯思嘉德將規範性理論的「解釋的適切性」(explanatory adequacy) 與「證成的適切性」(justificatory adequacy)作出區別。¹¹具備解釋的適切性的規範性理論，

⁸ SN (7-10)。話雖如此，柯思嘉德也針對其他的規範要求——如工具原則(the instrumental principle) 與審慎原則(the principle of prudence) ——提出過規範性問題，見 CA (27-99)與 SC (52-72)。只不過，在這些著作之中，她並沒有將她針對這些規範要求所提出的問題命名為「規範性問題」。

⁹ SN (21)。許多哲學家也試圖發展這樣的理論。不過，基於規範要求的多樣性，有些哲學家，如托馬斯·內格爾(Thomas Nagel)與托馬斯·麥可·史坎倫(Thomas Michael Scanlon)，認為這樣的理論是不太可能成功的，見 Nagel (1979: 135)與 Scanlon (1998: 32; 2014: 103-104)。

¹⁰ 對此進一步的說明，見本文第四章第三節的第二小節與第四節的第一小節。

¹¹ SN (12-13)。

能夠基於我們的心理的、社會的或歷史的條件，來解釋道德要求在因果上如何可能存在以及如何影響了我們的行動。不過，一個能夠提出這種解釋的理論，並不一定能夠證成道德要求的規範性。我們可能一方面接受了它的解釋、認為它的解釋是充分的且有說服力的，另一方面卻基於它的解釋，反而不認為我們應該做道德所要求的行動。¹²然而，具備證成的適切性的規範性理論，不只能夠解釋道德要求在因果上如何可能存在以及如何影響了我們的行動，還能夠證成道德要求的規範性。我們能夠基於這種理論的內容而認為，道德所要求的行動是我們所應該做的行動。因此，柯思嘉德強調，能夠妥善地回答規範性問題的規範性理論，不只必須具備解釋的適切性，還必須具備證成的適切性。這是為什麼，歐諾拉·歐妮爾(Onora O'Neill)指出，柯思嘉德「所尋求的不是對於知識的社會學或道德的系譜學的解釋，而是對於規範宣稱[如何可能]被證成的方式的理解」。¹³

我們還必須將規範性問題與另外兩種問題作出區別。在日常生活之中，我們有時候會想知道，什麼規範要求是道德的要求、什麼行動是道德所要求的行動。這是關於如何辨識道德要求的內容的問題。舉例來說，每當重大刑案發生之時，關於死刑存廢的議題常會成為公民之間的話題之一；我們會想知道，維持死刑與廢除死刑，何者才是道德所要求的行動。此時，我們所質疑的並不是屬於道德要求這個類別的所有規範要求是否都具有規範性，而是特定的規範要求或行動是否符合或屬於道德要求。並且，我們通常是在預設道德要求具有規範性的情況之下，才會提出關於如何辨識道德要求的內容的問題。若不作出這個預設，這種

¹² 柯思嘉德是以演化論(the evolutionary theory)為例來說明這點，見 SN (14-16)。

¹³ O'Neill (1996: xi-xii)。歐妮爾之所以提到知識的社會學與道德的系譜學，或許是因為她有意地要讓讀者聯想到米歇爾·傅柯(Michel Foucault)與弗里德里希·尼采(Friedrich Nietzsche)這兩位哲學家的著作。傅柯在他的許多著作之中所刻劃的，都是「知識」在因果上如何可能存在以及如何為人類帶來各種實踐的、心理的以及社會的影響，可見 Foucault (1994)。另一方面，尼采在他的許多著作之中所刻劃的，正是「道德」在因果上如何可能存在以及如何為人類帶來各種實踐的、心理的以及社會的影響，可見 Nietzsche (1989)。因此，如歐妮爾所暗示，他們的論述的重點並不在於證成知識或道德的規範性，而在於解釋這些影響是如何發生的。他們的著作給我們的印象甚至很常是，知識或道德的規範性是難以、甚至是無法被證成的。話雖如此，是否該以這樣的方式詮釋那些著作，依然是有爭議的。

問題就不會有實踐的重要性。因此，規範性問題不是關於如何辨識道德要求的內容的問題。¹⁴此外，當我們在提出或回答規範性問題時，我們並不需要假定任一個特定的規範要求屬於道德要求。我們也不需要期待，當我們解決規範性問題時，我們就能夠很明顯地知道任一個特定的規範要求是否屬於道德要求。¹⁵

在日常生活之中，我們有時候也會想知道，道德要求所具有的規範性是否總是凌駕於其他類別的規範要求——尤其是審慎的要求與建立在特殊關係之上的要求——所具有的規範性。這是關於道德要求是否具有優先性的問題。舉例來說，我在路上捡到了一千萬元的現金，我很確定並不會有人發現這件事，而且這筆錢可以幫助我實現自己出國留學的夢想。假設基於道德的要求，我應該想辦法把這筆錢還給失主，而基於審慎的要求，我應該把那些錢留著給我自己使用。在這種情況之下，道德所要求的行動就與審慎所要求的行動發生了衝突，而我可能會困擾於不知道自己應該做何者所要求的行動。此時，困擾我的並不是道德要求或審慎要求分別是否具有規範性，而是它們何者所具有的規範性比較強。並且，正是因為我預設兩者都具有規範性，所以我才會有這樣的困擾。畢竟，如果我只預設其中一方具有規範性，那麼我就只應該做這一方所要求的行動；而如果我預設雙方都不具有規範性，那麼我根本就不需要在乎自己應該做哪一方所要求的行動。因此，規範性問題也不是關於道德要求是否具有優先性的問題。¹⁶

二、規範理由

我在前一小節之中指出，一個規範要求具有規範性，意味著它對我們而言具有權威與約束力、有資格指引我們該如何行動，而我們應該遵守它、做它所

¹⁴ 對此更為詳細的說明，見 SN (38-39)。

¹⁵ 不過，基於柯思嘉德的理由論的特色，她在回答規範性問題的過程之中，會同時確立辨識道德要求的內容的方法。對此的相關討論，見本文第四章第四節的第一小節。

¹⁶ 雖然柯思嘉德並沒有仔細地處理過關於道德要求是否具有優先性的問題，但我們可以從她的理由論來看，她會如何回答這種問題。對此的相關討論，見本文第四章第四節的第一小節。

要求的行動。並且，規範性問題是對於道德要求的規範性的來源的追尋；這種來源是使得道德要求的規範性得以成立的無條件的條件，因而能夠作為證成道德要求的基礎。然而，儘管有了這些說明，對於使用「規範性」這個概念，我們仍可能感到彀扭。畢竟，它並不是一個我們所經常使用的概念。

我們可以透過其他在日常生活之中較常見的規範概念來掌握規範性的意義，如「好」(goodness)、「對」(rightness)、「價值」(value)等。於是，當我們說一個規範要求具有規範性，就是說它所要求的行動，在某種意義上，是「好的」(good)、「對的」(right)或「有價值的」(valuable)。而這些概念之所以是「規範的」(normative)，是因為具有它們所指涉的性質的行動，在某種意義上，就是我們所應該做的行動。不過，有些哲學家認為，這些概念自身都可以被我們進一步地用其他的規範概念來分析與解釋，所以它們不是最基礎的規範概念。因此，在他們看來，我們無法「只」透過這些概念來掌握規範性的意義。

在二十世紀的末期，道德哲學的研究領域發生了「理由轉向」。「理由」這個概念成為道德哲學家的研究重心。他們認為，對於理由的探究能夠幫助我們掌握規範性的意義，並處理關於道德哲學的許多議題。¹⁷史坎倫甚至相信，理由是最基礎的規範概念；所有其他的規範概念都可以被我們用理由來分析與解釋，但理由自身卻無法被我們進一步地用其他的規範概念來分析與解釋。¹⁸本文的研究符合「理由轉向」的精神。如我在導論之中所提到的，我會藉由探討關於理由的公共性的哲學問題，來回答關於道德的普遍性的哲學問題。我也認為，理由是相當基礎的規範概念。對於所有「為什麼……？」的問題——如「為什麼……是

¹⁷ 其中較為具有代表性的道德哲學家，除了柯思嘉德之外，至少還包括歐妮爾、斯科魯普斯基、約瑟夫·拉茲(Joseph Raz)、史坎倫與德瑞克·帕菲特(Derek Parfit)，見 O'Neill (1989)、Skorupski (2010)、Raz (1999; 2011)、Scanlon (1998; 2014)與 Parfit (2011a; 2011b; 2017)。內格爾與伯納德·威廉斯(Bernard Williams)可以被視為這個轉向的重要的先驅者，見 Nagel (1970; 1986)與 Williams (1981; 1985)。而將這個轉向命名為「理由轉向」的則是謝世民與吳瑞媛，見謝世民 (2015: i-ii)與吳瑞媛(2015: 13-20)。然而，並不是所有的道德哲學家都支持這個轉向。茱蒂絲·賈維斯·湯姆森(Judith Jarvis Thomson)就對於這個轉向抱持負面的態度，見 Thomson (2008: 126)。

¹⁸ Scanlon (1998: 17; 2014: 2)。

好的(或對的、有價值的)?」與「為什麼我應該做好的(或對的、有價值的)行動?」——的答案都可以被表述為「理由是……」。因此，理由「可以作為規範性的標記」，¹⁹而對於規範性的來源的追尋，就可以說是對於理由的來源的追尋。我們也可以把「規範性理論」稱為「理由論」。

不過，理由是一個多義詞。在刻劃柯思嘉德的理由論之前，我們得先釐清規範性問題所涉及的理由究竟是哪一種理由。依據理由在不同的情境之中所可能發揮的不同的功能，我們至少可以區分出三種理由，分別是「解釋理由」(explanatory reason)、「動機理由」(motivating reason)與「規範理由」(normative reason)。²⁰

一個行動的解釋理由，其功能是說明該行動何以會發生，以使得該行動——至少在某種程度上——是可被理解的(intelligible)。舉例來說，小尼從學校走路回家要花兩小時，但從學校搭公車回家只需要花半小時；然而，在今天放學之後，小尼是走路回家，而不如往常是搭公車回家。對此，我們可能會疑惑：「為什麼小尼今天會走路回家呢？」如果有人告訴我們：「小尼往常所搭的公車的司機今天去參與了罷工遊行」，那麼我們——至少在某種程度上——就可以理解為何小尼今天放學後會走路回家。²¹因此，「小尼往常所搭的公車的司機今天去參與了罷工遊行」就可以作為小尼「在今天走路回家」的解釋理由。

一個行動的動機理由，其功能是指出該行動的行動者在實際上是出於什麼考量而做出該行動。舉例來說，長久以來，小休一直埋首於哲學研究；然而，今天他在百忙之中還抽空去找朋友下象棋。對此，我們可能會疑惑：「為什麼小休今天

¹⁹ 吳瑞媛(2015: 3)。不過，不同於史坎悞，我並不認為理由是「最」基礎的規範概念。如同柯思嘉德，我認為「理性」(rationality)是比理由更為基礎的規範概念。這關聯於柯思嘉德的后設倫理學立場。對此的相關討論，見本章第二節的第一小節。

²⁰ 我在本小節之中對於理由所作的區分，主要依循於瑪麗亞·阿爾瓦雷斯(Maria Alvarez)的區分方式，見 Alvarez (2010: 33-39; 2017)。與此類似的區分方式，可見 Dancy (2000: 1-25)與 Raz (2011: 13-35)。較為不同的區分方式，可見 Audi (2001: 119-122)。

²¹ 我之所以作出「至少在某種程度上」的強調，是因為即使我們知道了某個行動的某個解釋理由，我們仍可能無法「充分地」理解該行動。以本段的例子來說，即使我們知道了「小尼往常所搭的公車的司機今天去參與了罷工遊行」，我們仍可能會疑惑：「為什麼小尼今天不搭計程車回家呢？」對此，我們就需要其他的解釋理由來解決我們的疑惑。

會去找朋友下象棋呢？」如果小休誠實地告訴我們：「我今天想要與朋友度過一段悠閒又愉快的時光」，那麼我們就知道了他是出於「想要與朋友度過一段悠閒又愉快的時光」的考量而在今天去找朋友下象棋。因此，「想要與朋友度過一段悠閒又愉快的時光」就是小休「今天去找朋友下象棋」的動機理由。

一個行動的規範理由，其功能是證成該行動，亦即，作為支持行動者做該行動的考量，來顯示做該行動的正當性、顯示行動者應該做該行動。舉例來說，小康的父母一直告訴他：「你應該幫助那些需要被幫助的人！」對此，小康可能會疑惑：「為什麼我應該幫助那些需要被幫助的人呢？」在此，他不(只)是想理解「幫助那些需要被幫助的人」在實際上何以會發生；他也不(只)是想知道自己或他人在幫助了那些需要幫助的人時，自己或他人這麼做的考量在實際上是什麼。他真正想知道的是，「幫助那些被需要幫助的人」這個行動如何可能被證成。而對於小康的問題的答案，就會是「幫助那些需要幫助的人」的規範理由。²²

如我在前一小節之中所述，當我們提出規範性問題時，我們所追尋的是證成道德要求的基礎，是具備證成的適切性的理由論，以顯示道德所要求的行動是我們所應該做的行動。我們所追尋的並不是對於道德所要求的行動何以會發生的在某種程度上的理解，也不是行動者在做那些行動時在實際上所作的考量。因此，規範性問題所涉及的理由就會是規範理由，而不會是解釋理由或動機理由。²³而在下一節之中，我所討論的後設倫理學理論——包括意欲論、實在論與建構論——也都會是關於規範理由而非解釋理由或動機理由的理由論。

²² 對於我在本小節之中所提到的三種理由之間的關係，有幾點值得注意。第一，在某些情境之中，同一個理由可以同時發揮我所提到的三種不同的功能，因而可以同時作為解釋理由、動機理由與規範理由，見 Alvarez (2010: 34)。第二，一個行動的動機理由必然也是該行動的解釋理由，但一個行動的解釋理由卻不一定是該行動的動機理由，見 Alvarez (2010: 35)。第三，行動者通常會把自己的動機理由視為規範理由。第四，規範理由必然可以作為解釋理由與動機理由，見 Raz (2011: 26-35)與吳瑞媛(2015: 8)。由於說明這些論點需要花相當多的篇幅，且釐清這三種理由之間的關係並不是本文的重點，所以我在此並未對此多作說明。

²³ 就我所知，柯思嘉德未曾區分我在本小節之中所提到的三種理由。在她的哲學著作之中，她所謂的理由指的都是規範理由。這或許是因為，在她看來，其他哲學家所謂的動機理由與解釋理由並不能被稱為理由，而只能被稱為「原因」(cause)，可見 CA (207-229)。

第二節 後設倫理學的建構論



一、意欲論、實在論與建構論

意欲論、實在論與建構論是後設倫理學的三大理由論。²⁴ ²⁵不過，建構論作為一種後設倫理學理論的資格卻不時遭到哲學家的挑戰。有些哲學家認為，建構論不可能是後設倫理學的理論，而只可能是規範倫理學的理論。²⁶另一些哲學家認為，建構論不可能是有別於意欲論與實在論的理論，而只可能是某種版本的意欲論或某種版本的實在論。還有些哲學家甚至認為，建構論只不過是偽裝的虛無主義(nihilism)，因而無法被用來回答規範性問題。²⁷這些指控之所以會存在，部分的原因在於哲學家之間對於該如何刻劃建構論並沒有明顯的共識。²⁸在本

²⁴ 對於這三大理由論的區分，可見吳瑞媛(2015: 27-34)。基本上，我所謂的意欲論、實在論與建構論分別對應於吳瑞媛所謂的心理論式的理由觀(或奠基於欲望的理由觀)、認可論式的理由觀(或奠基於價值的理由觀)與建構論式的理由觀(或奠基於主體性的理由觀)。

²⁵ 在臺灣的哲學學界之中，似乎還不存在較為通用的對於“conativism”的翻譯。陳奕融將它譯為「情意論」，見陳奕融(2020)。我之所以不採用他的翻譯，是因為在日常生活之中，「情意」多指愛人者對於所愛之人的感情與心意。並且，將“conativism”譯為「意欲論」，一方面可以捕捉到後設倫理學家所討論的心理態度(mental state)的意向性(intentionality)，另一方面也可以捕捉到欲望在他們的討論之中作為心理態度的重要性。

²⁶ 關於後設倫理學與規範倫理學之間的差異，可見 Kagan (1998: 1-7)與 Copp (2006)。我在本文之中所討論的建構論，都是雪倫·絲翠忒(Sharon Street)所謂的徹底的(thoroughgoing)、後設倫理學在建構論，而不是她所謂的侷限的(restricted)、規範倫理學在建構論。關於這兩種建構論之間的差異，可見 Street (2010: 367-370)。此外，大衛·伊諾克(David Enoch)是將後設倫理學在建構論稱為全面的(global)建構論，而將規範倫理學在建構論稱為局部的(local)建構論，見 Enoch (2009: 323)。

²⁷ 關於這些指控的提出與說明，可見 Darwall, Gibbard, and Railton (1997)、Hussain and Shah (2006)、Enoch (2009)、Scanlon (2012; 2014: 90-100)、Ridge (2012)、張忠宏(2015) 與 Parfit (2017: 264-290)。

²⁸ 較傳統且常見的刻畫是絲翠忒所謂的「程序主義的刻畫」(the proceduralist characterization)，可見 Darwall, Gibbard, and Railton (1997: 3)與 Street (2010: 364-366)，不過，絲翠忒認為，這種刻劃是使得建構論遭遇到上述指控的主要原因。因此，她另外提出了她自己的刻畫，即「實踐觀點的刻劃」(the practical standpoint characterization)，見 Street (2010: 366-367)。然而，尼可拉斯·紹斯伍德(Nicholas Southwood)指出，實踐觀點的刻劃仍無法使得建構論是有別於意欲論的後設倫理學理論，因為它無法突顯理性對於建構論而言的重要性。因此，他也進而提出了他自己的「正確推論的刻畫」(the correct reasoning characterization)，見 Southwood (2018: 353-357)。我在本小節之中對於建構論的刻劃部分依循於紹斯伍德的刻畫。

小節之中，我並不會藉由對建構論提出一種盡善盡美的刻劃來回應上述的指控。不過，我會藉由比較意欲論、實在論與建構論分別如何看待理由、理性與欲望之間的關係，來突顯這三個理由論之間的差異。²⁹

根據意欲論，理由在本質上是心理態度或關於心理態度的事實。³⁰這裡所談的心理態度主要是欲望，或可以被統稱為欲望。所有欲望都指向某個事物作為欲望的對象。設 S 為任一個行動者，D 為任一個 S 的欲望的對象。如此，S 對於 D 的欲望就可以被表述為「S 想要 D」。在意欲論者看來，一個行動者是否有理由做某個行動，取決於他是否可以藉由做該行動來滿足自己的欲望，即採取「作為可能的手段(means)的行動」以獲得或實現「作為目的(end)的欲望的對象」。如果他可以藉由做該行動來滿足自己的某個欲望，那麼該欲望就是他做該行動的理由；如果他不可能藉由做該行動來滿足自己的任何欲望，那麼他就不可能有理由做該行動。因此，意欲論者認為，理由必然是欲望。

此外，在意欲論者看來，一個行動者是否是理性的，取決於他是否能夠有效率地滿足自己的欲望。而他是否能夠有效率地滿足自己的欲望，取決於他是否對於「他的欲望」與「可以滿足他的欲望的行動」有著正確的認知。如果他誤解了他的欲望為何，或誤解了可以滿足他的欲望的行動為何，並因而無法有效率地滿足他的欲望，那麼他就會是不理性的。反之，如果他並沒有誤解他的欲望為何，也沒有誤解可以滿足他的欲望的行動為何，並因而能夠有效率地滿足自己的欲望，那麼他就會是理性的。在這種情況之下，如大衛·休謨(David Hume)所言：「理性

²⁹ 我接下來對於這三個理由論的刻劃或許會顯得過於簡化，也忽略了不同版本的意欲論之間、不同版本的實在論之間以及不同版本的建構論之間的差異。不過，我認為我的刻畫足以幫助我們在之後的章節之中適當地理解與評論柯思嘉德的理由公共性論證。

³⁰ 心理態度與關於心理態度的事實之間的重要差異在於，後者可以被表述為命題、具有真假值，但前者不可以被表述為命題、沒有真假值可言。心理態度這種不具有真假值的特質對其中一種版本的意欲論——表達論(expressivism)——構成了在後設倫理學史上著名的「弗雷格—吉奇難題」(the Frege-Geach problem)。對此的相關討論，可見 Schroeder (2008)。不過，由於這個難題並不會影響本文的論述，所以在後文之中，我會忽略心理態度與關於心理態度的事實之間的差異。

是…欲望的奴隸。」³¹理性的功能是認識並服務於獨立於自身的欲望；理性的行動是對於獨立於理性的欲望的回應。因此，意欲論者認為，在解釋的關係上，理由優先於理性；理由是比理性更為基礎的規範概念。如果要判斷一個行動者是否是理性的，那麼就要先知道他所擁有的、作為理由的欲望是什麼。³²

根據實在論，理由在本質上是獨立於欲望與理性而為真的規範事實。³³設 X 為任一個具有如「好」、「對」等正面的規範性質或具有如「壞」、「錯」等負面的規範性質的事物。如此，關於 X 的規範事實就可以被表述為「X 是好的」、「X 是對的」、「X 是壞的」、「X 是錯的」等等。對實在論者來說，上述的規範性質就如同物理性質，獨立於行動者的欲望與理性之外而自存於這個世界之中。並且，在他們看來，一個行動者是否有理由做某個行動，取決於「該行動就其自身」或「該行動的目的」是否具有那些規範性質，而不取決於他擁有什麼欲望，也不取決於關於它們的規範事實是否能夠透過理性的原則而被推導出來。如果它們具有那些正面的規範性質，那麼關於它們的規範事實就是他做該行動的理由；如果它們具有那些負面的規範性質，那麼關於它們的規範事實就是他不做該行動的理由，他也不可能有理由做該行動。因此，實在論者認為，理由必然是規範事實。³⁴

此外，在實在論者看來，一個行動者是否是理性的，取決於他是否能夠以正確的方式來回應規範事實。而他是否能夠以正確的方式來回應規範事實，取決於他是否對於規範事實有著正確的認知，以及他是否對於那些具有正面或負面的規範性質的事物有著相對應的、適當的欲望。如果他誤解了規範事實為何，想要

³¹ Hume (2007: 266)。事實上，意欲論者通常會把休謨視為自己的核心論點的先驅者。

³² 當代較具有代表性的意欲論者，至少包括威廉斯、馬克·施羅德(Mark Schroeder)與史特凡·費舍(Stefan Fischer)。他們對於意欲論的刻劃與辯護，可見 Williams (1981; 1985)、Schroeder (2007) 與 Fischer (2018)。

³³ 在後文之中，我所謂的規範事實，指的都是實在論者所談的這種規範事實。

³⁴ 實在論可以再被區分為自然主義(naturalism)與非自然主義(non-naturalism)。自然主義者認為，規範事實是、或可以被化約為自然的事實。而非自然主義者認為，規範事實不是、或不可被化約為自然的事實。所謂自然的事實，指的是那些我們只透過自然科學的研究在原則上就能夠發現到的事實。而所謂非自然的事實，指的是那些我們只透過自然科學的研究在原則上還無法發現到的事實，見 Moore (1993: 92)。

獲得或實現那些具有負面的規範性質的事物，或不想要獲得或實現那些具有正面的規範性質的事物，那麼他就是以錯誤的方式在回應規範事實，他因而就會是不理性的。反之，如果他並沒有誤解規範事實為何，不想要獲得或實現那些具有負面的規範性質的事物，而想要獲得或實現那些具有正面的規範性質的事物，那麼他就是以正確的方式在回應規範事實，他因而就會是理性的。在這種情況之下，理性的功能是認識並服務於獨立於自身的規範事實；理性的行動是對於獨立於理性的規範事實的回應。因此，實在論者也認為，在解釋的關係上，理由優先於理性；理由是比理性更為基礎的規範概念。如果要判斷一個行動者是否是理性的，那麼就要先知道獨立自存的、作為理由的規範事實是什麼。³⁵

在說明建構論如何看待理由、理性與欲望之間的關係之前，我得先說明該理論所會特別強調的概念——意願(will)與規範原則(normative principle)。³⁶意願某個行動，就是選擇並下定決心要做該行動，因而有意識地促使自己成為該行動的原因。³⁷在此，必須強調的是，在柯思嘉德看來，我們並不是先在某個時間點意願某個行動，之後才在另一個時間點開始實現該意願、做出該行動。反而，當我們意願某個行動時，我們就已經開始做該行動了。如果我們在意願某個行動之後，我們並沒有做好該行動——例如，沒有採取可能的手段以實現該行動的目的——那麼不只該行動會是失敗的，我們對於該行動的意願也會是失敗的。因此，「對行動進行意願」與「行動」是同一回事。³⁸另一方面，規範原則是任何

³⁵ 當代較具有代表性的實在論者，至少包括內格爾、約翰·麥克道爾(John McDowell)、勒斯·謝佛—藍道(Russ Shafer-Landau)、史坎倫與帕菲特。他們對於實在論的刻劃與辯護，可見 Nagel (1970; 1986)、McDowell (1998)、Shafer-Landau (2003; 2006)、Scanlon (2014)與 Parfit (2011a; 2011b; 2017)。

³⁶ 在臺灣的哲學學界之中，多數學者會將“will”譯為「意志」。不過，由於我們並不能把「意志」作為動詞來使用而只能把它作為名詞來使用，但建構論者很常把“will”作為動詞來使用而不只是作為名詞來使用，所以我就將“will”譯為同時可以作為動詞與名詞的「意願」。此外，在大多數的時候，我們可以將建構論者所談的「意願」與「看重」(value)視為同義的動詞。柯思嘉德比較常使用「意願」，但她也很常使用「看重」(尤其是在整體論證的第二階段)。

³⁷ CKE (94); SN (36, 227); SC (68, 69)。

³⁸ CA (228); SC (83-84, 125)。

我們在「對行動進行意願」時所可能依據的原則。規範原則可以被區分為形式的原則(formal principle)與實質的原則(substantive principle)。形式的原則並不描述任何具體的行動；它們只會呈現任何對於行動的意願都必須具有的性質或結構。於是，它們並不能直接地指引我們去意願任何具體的行動。相反地，實質的原則是任何能夠直接地指引我們去意願某個或某些具體的行動的原則，如我在本章第一節的第一小節之中所提到的各個類別的規範要求。

無論是形式的原則還是實質的原則，都有理性與否可言。³⁹對建構論者來說，形式的理性原則是「對行動進行意願」的「構成性原則」(constitutive principle)。一個活動(activity)的構成性原則，是任一個可能的行動者在進行該活動時都必須遵守的原則；如果一個行動者在進行某個活動時完全不遵守該活動的構成性原則，那麼他根本就不能算是在進行該活動。⁴⁰如此，「對行動進行意願」這個活動的構成性原則便是任何可能的行動者在意願任一個行動時都必須遵守的原則；如果一個行動者在對一個行動進行意願時不遵守對行動進行意願的構成性原則，那麼他根本就不能算是在意願該行動。⁴¹另一方面，實質的理性原則是那些符合形式理性原則的要求的實質原則。這些實質原則之所以是理性的原則，正是因為它們符合理性自身運作的原則——意願的構成性原則——的要求。^{42, 43}

³⁹ 這裡所說的理性指的是實踐理性。由於有些哲學家認為，理性的使用可以分為在理論上的使用與在實踐上的使用，因此他們會將理性區分為理論理性與實踐理性；前者指引我們對於世界的認知，後者指引我們對於行動的意願。對此較早的說法，可見 Kant (2015: 12)。

⁴⁰ SC (28-29)。

⁴¹ 由於如上所述，對柯思嘉德來說，「對行動進行意願」與「行動」是同一回事，所以在後文之中，我會將「對行動進行意願的構成性原則」簡稱為「意願的構成性原則」或「行動的構成性原則」。

⁴² 意願的構成性原則之所以是理性自身運作的原則，是因為實踐理性就是意願：對行動進行意願就是發揮實踐理性的功能，見本章的註 39；另見 Kant (2012: 27)。

⁴³ 在此，有些人可能會認為，我混淆了建構論與另一個後設倫理學的理論，即構成論(constitutivism)。不過，我認為，雖然構成論並不一定是後設倫理學在建構論，但後設倫理學在建構論必然是構成論。我們可以從絲翠忒與紹斯伍德對於後設倫理學在建構論的刻劃來看出這點，見 Street (2010: 369)與 Southwood (2018: 345, 361-362)；另見 SN (98)。此外，雖然柯思嘉德與絲翠忒都自稱為建構論者而非構成論者，但許多哲學家也將她們視為構成論者，見 Katsafanas (2018)。

根據建構論，理由在本質上並不是欲望或規範事實，而是實質的理性原則。⁴⁴在建構論者看來，一個行動者是否可以有理由做某個行動，取決於可能指引他做該行動的實質原則是否是理性的原則，亦即，是否符合形式理性原則的要求。如果是的話，那麼那些原則就可以是他做該行動的理由；如果不是的話，那麼那些原則就不可以是他做該行動的理由，他也不可能有理由做該行動。因此，建構論者認為，理由必然是實質的理性原則。

此外，在建構論者看來，一個行動者是否是理性的，取決於他在行動時所依據的實質原則是否是理性的原則。如果不是的話，那麼他就是不理性的。反之，如果是的話，那麼他就是理性的。在這種情況之下，理性的功能並不是認識並服務於任何獨立於自身的事物，如欲望或規範事實，而是基於自身的原則來推導出理由；理性的行動不是對於任何獨立於理性的事物的回應，而是理性自身的自我展現。因此，建構論者認為，在解釋的關係上，理性優先於理由；理性是比理由更為基礎的規範概念。⁴⁵如果要判斷一個行動者是否有理由做某個行動，那麼就要先知道形式的理性原則與實質的理性原則分別是什麼。⁴⁶

至此，我已經簡要地刻畫了實在論、意欲論與建構論，並指出了這三個理由論之間的差異。如我在導論之中所述，柯思嘉德所支持的理由論是建構論，而不是意欲論或實在論。並且，在她的整體論證之中，她預設意欲論與實在論都不是可被接受的理由論，而只有建構論「可能」是可被接受的理由論。⁴⁷因此，

⁴⁴ 對某些建構論者來說，實質的理性原則可以被表述為具有真假值的規範命題，因而也可以被理解為是一種規範事實，即依賴於理性但獨立於欲望而為真的規範事實。不過，由於柯思嘉德似乎並不這麼認為，所以我在此不將建構論者所談的理由稱為規範事實，見本章的註 33。

⁴⁵ 這個說法見吳瑞媛(2015: 31)與 Southwood (2018: 354)。這個說法也可以說成「看重」(valuing)優先於「價值」(value)；「看重」是比「價值」更為基礎的規範概念，見 Street (2010: 366-367; 2012: 40-41)、Korsgaard (2011b: 384)與 VOH (172, 188)。

⁴⁶ 當代較具有代表性的建構論者，除了柯思嘉德與絲翠忒之外，至少還包括希瑟·薩拉查(Heather Salazar)。她們對於建構論的刻劃與辯護，可見 SN、SC、Street (2010; 2012; 2017)與 Salazar (2021)。

⁴⁷ 之所以強調「可能」，是因為在柯思嘉德看來，建構論是否確實是可被接受的理由論，最終得取決於她的整體論證的成功。如果她的整體論證失敗了，那就意味著規範性問題無法被妥善地回答，而我們便只能接受規範的懷疑論(normative scepticism)，見 SN (94, 160-164)。

在闡釋她的整體論證、乃至於回應其他哲學家針對她的理由公共性所提出的批評之前，有必要先說明她何以會作出這種預設。⁴⁸



二、建構論的吸引力

許多哲學家認為，意欲論與實在論是唯二可供我們選擇的理由論。不過，包含建構論者在內的一些哲學家認為，我們可以將建構論視為第三個選項。他們指出，建構論的吸引力在於，它似乎是一個具有意欲論與實在論各自的優點、卻不具有它們各自的缺點的理由論。⁴⁹一般來說，意欲論的優勢之所在正是實在論的劣勢之所在，而實在論的優勢之所在正是意欲論的劣勢之所在。如果建構論真的具有它們各自的優點，卻沒有它們各自的缺點，那麼建構論就很可能是比它們更值得被接受的理由論。

意欲論的優點通常被認為是它能夠很好地說明理由的推動力(motivation)，亦即，說明理由如何可能推動我們、使我們有動力去做它們所證成的行動。這是因為：欲望具有推動力，能夠推動我們、使我們有動力去做那些能夠滿足我們的欲望的行動；既然欲望具有推動力，且理由必然是欲望，那麼理由當然會具有推動力。然而，實在論似乎難以說明理由的推動力。畢竟，物理性質與它們所

⁴⁸ 事實上，“conativism”並不是柯思嘉德的用字，而是費舍與陳奕融的用字，見 Fischer (2018)與陳奕融(2020)。或許是基於所側重的內容的差異，柯思嘉德在不同的著作之中，對於我所謂的意欲論、實在論與她自己的理論有著不同的稱呼。在 CKE (225-248)之中，她將意欲論、實在論與自己的理論分別稱為「主觀論」(subjectivism)、「客觀論」(objectivism)與「理性論」(rationalism)。在 CKE (275-310)之中，她將實在論與自己的理論分別稱為「客觀實在論」(objective realism)與「互為主體論」(intersubjectivism)。在 SN 之中，她將實在論與自己的理論分別稱為「實質實在論」(substantive realism)與「程序實在論」(procedural realism)。在 CA (27-68)與 SC (59-67)之中，她將意欲論與實在論分別稱為「經驗論」(empiricism)與「獨斷理性論」(dogmatic rationalism)。在 CA (302-326)與 Korsgaard (2011b)之中，她將自己的理論稱為建構論。而在 SC 之中，她雖然沒有稱自己的理論為構成論，但她在該著作之中的核心論點很明顯地是構成論的內容，見本章的註 43。

⁴⁹ James (2007: 305-306)；Enoch (2009: 324-326, 330)；Tubert (2011: 343-344)。當然，包含意欲論者與實在論者在內的許多哲學家並不認同這點，見本章的註 27。

構成的物理事實之所以並不具有推動力，似乎正是因為物理性質獨立於行動者的欲望與理性之外而自存於這個世界之中。如果規範性質也以同樣的方式獨立自存於這個世界之中，那麼我們便難以理解，規範性質與它們所構成的規範事實如何可能具有推動力。

此外，意欲論的優點通常也被認為是它能夠很好地與當代的科學世界觀相容。這是因為：關於欲望的事實都是自然的事實；並且，根據當代的科學世界觀，在這個世界之中只存在自然的事實，而不存在非自然的事實。⁵⁰然而，實在論似乎很難與當代的科學世界觀相容。一方面，我們難以理解，規範事實如何可能被化約為自然的事實。⁵¹然而，另一方面，如果規範事實是非自然的事實，那麼我們便難以理解與之相關的規範性質如何可能存在；而即使它們真的存在，我們也難以理解，我們如何可能對它們有所認知。⁵²

實在論的優點通常被認為是它能夠很好地說明道德的普遍性。如我在導論之中所述，道德的普遍性建立在道德理由的普遍性之上；而某個理由具有普遍性，意味著該理由對於每一個可能的理性存有者而言都具有規範性、都是理由。由於規範事實獨立於欲望與理性而為真，所以每一個規範事實對每一個可能的理性存有者而言都為真、都是理由。只要任一個規範事實能夠證成任一個道德的要求，那麼該要求就會具有普遍性。然而，意欲論似乎難以說明道德的普遍性。如果理由必然是欲望，那麼任何的理由都不太可能具有普遍性。畢竟，不太可能存在所有可能的理性存有者都擁有的欲望。

柯思嘉德認為，她的建構論能夠很好地說明理由的推動力，也能夠很好地與當代的科學世界觀相容。⁵³並且，如我在導論之中所述，如果她的整體三階段論證

⁵⁰ 關於何謂自然的事實與非自然的事實，見本章的註 34。

⁵¹ 這是自然主義的實在論所遭遇到的難題。喬治·愛德華·摩爾(George Edward Moore)的開放問題論證(the open-question argument)是對於這個難題的較為經典的呈現，見 Moore (1993: 66-69)。

⁵² 這是非自然主義的實在論所遭遇到的難題。約翰·麥基(John Mackie)的詭異論證(the argument from queerness)是對於這個難題的較為經典的呈現，見 Mackie (1977: 38-42, 48-49)。

⁵³ SN (160)；CA (225-229)。

是成功的，那麼她的建構論也能夠很好地說明道德的普遍性。⁵⁴此外，上述針對意欲論與實在論所提出的批評，常見於以這兩個理由論作為討論對象的研究之中。基本上，柯思嘉德認同這些批評。⁵⁵不過，她針對這兩個理由論提出了另外的、進一步的批評。對她來說，由於規範性問題是最根本的、甚至是最重要的倫理學問題，所以一個理由論是否可被接受，得取決於該理論是否能夠妥善地回答規範性問題。然而，在她看來，即使意欲論與實在論分別都能夠妥善地回應上述它們各自所遭遇到的難題，它們也都無法妥善地回答規範性問題。

我在前一節之中提到，規範性問題所追尋的是使得道德要求的規範性得以成立的無條件的條件，而不只是有條件的條件。在柯思嘉德看來，意欲論與實在論的難題就在於，即使欲望或規範事實作為理由，是使得道德要求的規範性得以成立的條件，它們也只可能是有條件的條件，而不可能是無條件的條件。這是因為，針對任一個欲望或規範事實，我們總是可以合理地追問：「為什麼我應該依據這個欲望或規範事實來行動呢？」對此，意欲論者與實在論者只能藉由提出另一個欲望或規範事實作為理由來回答這個問題。然後，針對這另一個欲望或規範事實，我們還是可以合理地提出如上述的問題，而對於規範性的條件的追溯就能夠無止盡地持續下去。因此，視理由在本質上是欲望或規範事實的意欲論者與實在論者，頂多只能夠找到一連串使得道德要求的規範性得以成立的有條件的條件，而無法找到使得它們的規範性得以成立的無條件的條件。這是為什麼，意欲論與實在論都無法幫助我們證成「我應該做道德所要求的行動」。⁵⁶

⁵⁴ 基本上，每一種版本的建構論都能夠很好地說明理由的推動力，也能夠很好地與當代的科學世界觀相容，見 Enoch (2009: 324-325)。不過，某些版本的建構論並不能夠說明道德的普遍性。其中，絲翠忒的建構論甚至還蘊含道德要求不可能具有普遍性，且不如多數的道德哲學家，她並不認為這是值得擔心的事情，見 Street (2012)。對於絲翠忒的建構論的評論，可見 Parfit (2017: 264-290)與 de Maagt (2019)。

⁵⁵ SN (135)；CA (31, 32, 52-56)；Korsgaard (2011a: 4)。

⁵⁶ 柯思嘉德針對意欲論與實在論提出過許多的批評。這些批評在根本上都與「意欲論與實在論都無法妥善地回答規範性問題」這點有關。在這段之中，我是以相當簡要的方式來說明這點，因而未能呈現她的許多洞見。她對於這點較為完整的說明，可見 SN (28-48; 85-89)、CA (28-68; 207-229; 302-332)與 SC (4-7; 59-67)。

在柯思嘉德看來，建構論並不會遭遇到上述意欲論與實在論所遭遇到的難題。針對任一個實質的理性原則，我們也可以合理地追問：「為什麼我應該依據這個實質的理性原則來行動呢？」不過，建構論者對此不必提出另一個實質的理性原則作為理由來回答這個問題。他們可以回答：「因為這個實質的理性原則符合形式的理性原則，也就是行動的構成性原則。」對此，或許我們會再追問：「為什麼我應該依據行動的構成性原則來行動呢？」然而，這個問題並不是合理的問題；問這個問題在理性上是不可能的、不必要的與不融貫的。畢竟，如果我們在行動時不遵守行動的構成性原則，那麼我們根本就不能算是在行動。在此，或許有人會再進一步地追問：「如果我不行動，那麼我不就可以不遵守行動的構成性原則了嗎？」然而，對我們來說，行動是無可避免的(*inescapable*)活動。即使我們彷彿選擇不行動，也就是選擇不移動自己的身體，我們依然算是選擇了某種行動。⁵⁷既然我們不可能不行動，那麼我們就非得遵守行動的構成性原則不可。因此，行動的構成性原則具有無可置疑的規範性；它們能夠作為使得規範性得以成立的無條件的條件。只要建構論者找到行動的構成性原則，那麼建構論就有機會妥善地回答規範性問題、幫助我們證成「我應該做道德所要求的行動」。⁵⁸

更廣泛地來說，柯思嘉德認為，之所以只有建構論有機會妥善地回答規範性問題，是因為只有它是第一人立場(*first-person standpoint*)的理由論。根據第一人立場的理由論，道德要求的規範性能夠、也必須只基於任一個行動者自己的實踐觀點(*practical standpoint*)來被先驗地建立。所謂的第一人立場，指的就是任一個行動者自己的實踐觀點，即任一個行動者自己在進行實踐審思(*practical deliberation*)——反思所應該做的行動——時所帶有的視角。對柯思嘉德來說，規範性問題是第一人的問題，亦即，規範性問題是源自於第一人立場的問題。⁵⁹而在她看來，

⁵⁷ CA(xi); SC(1-2)。或者說，如尚-保羅·沙特(Jean-Paul Sartre)所言，「不積極地作選擇也是一個選擇」，見 Sartre (2007: 44)。

⁵⁸ 之所以只是「有機會」，是因為要妥善地回答規範性問題，建構論者不只要找到行動的構成性原則，還要證明至少一些實質的原則能夠基於他們所找到的行動的構成性原則而被推導出來。

⁵⁹ SN(16)。

正因為如此，所以只有第一人立場的理由論才有機會妥善地回答該問題。建構論之所以是第一人立場的理由論，是因為如我在前一小節之中所述，行動的構成性原則——作為使得包含道德要求的所有實質規範要求的規範性得以成立的無條件的條件——是理性自身運作的原則，而理性的觀點正是任一個行動者自己的實踐觀點。

由於意欲論與實在論無法妥善地回答規範性問題，而建構論有機會做到這點，所以柯思嘉德在她的整體論證之中，預設意欲論與實在論都不是可被接受的理由論，而只有建構論可能是可被接受的理由論。並且，由於建構論是第一人立場的理由論，所以柯思嘉德以之為基礎而建立的整體論證，可以被稱為第一人式的論證(argument from the first person)。此外，必須注意的是，由於建構論者拒絕了意欲論與實在論，且行動的構成性原則是使得規範性得以成立的無條件的條件，所以在證成任何的原則是行動的構成性原則的過程之中，他們不能假定或預設任何的欲望、規範事實或實質的原則是理由、具有規範性。由此可見，對建構論者來說，找到行動的構成性原則並不是一件容易的事。而這正是柯思嘉德在她的整體論證之中所在做的事。

第三節 從自我意識到定言令式

一、法則可普遍性論證

在整體論證的第一階段，柯思嘉德所試圖證成的命題是「定言令式是行動的構成性原則」。我將她所提出的、以該命題為結論的論證稱為「法則可普遍性論證」。定言令式要求：只依據那些可以被你給同時意願為普遍法則(universal law)的準則(maxim)來行動。準則是行動者在行動時所可能依據的實質規範原則。⁶⁰ 如果法則可普遍性論證是成功的，那麼柯思嘉德就在整體論證的第一階段證成了

⁶⁰ Kant (2012: 33-34) ; SC (10)。

「除非一個行動者在做一個行動時所依據的實質的原則可以被他們給同時意願為普遍的法則，否則他根本就不能算是在行動」。⁶¹

首先，柯思嘉德將行動與僅僅的動作(movement)作出區別。雖然行動是一種動作，但行動並不僅僅是動作。在她看來：

一個行動需要一個行動者，某個作為我們把所談到的動作歸因(attribute)為它的作者(author)的人……一個行動者是合一的(unified)，對於能動性(agency)的概念而言是本質性的。這是在說：要視某個我的心靈或我的身體的動作為我的行動，我就必須視它為對於作為一個整體的我的自我的一個表達，而非運作在我之上或在我之內的某個作用力的產物。起因於運作在我之上或在我之內的力量的動作構成發生在我身上的事物。稱一個動作為抽搐或口誤，就同時否定了它是一個行動，並把它歸於少於整體的你的某個部分：抽搐歸於你的眉毛，而口誤……歸於你的舌頭。一個動作要作為我的行動，它要以行動所必須的方式作為對於我自己的表達，它就必須起因於運作為一個統合的(integrated)整體的我的全部的本性。⁶²

在這個段落之中，柯思嘉德指出，行動會被歸因到一個整體的行動者，而僅僅的動作只會被歸因到一個行動者的某個部分。行動是行動者所意願的事物，它們受到行動者的掌控。然而，僅僅的動作只是被行動者的某個部分給引發(cause)在

⁶¹ 柯思嘉德對於法則可普遍性論證的討論，見 SN (92-100, 219-233)與 SC (1-20, 25-176)。而對於該論證的重建與評論，可見 Skorupski (1998: 344-346)、Tubert (2011)與 Katsafanas (2013: 86-108)。斯科魯普斯基與艾瑞耶拉·圖伯特(Ariela Tubert)認為，柯思嘉德先後提出過兩個不同的法則可普遍性論證，第一個將重點放在自我或意願的因果性(causality)，而第二個將重點放在自我或意願的構成(constitution)。我不確定他們所區分的兩個論證是否真的是不同的論證；即使它們真的是不同的論證，對於該如何說明它們之間的關係，我也尚未有明確的定論。不過，由於柯思嘉德在較近期的著作之中較著力於發展與自我構成相關的論述，所以我接下來所刻劃的法則可普遍性論證，會是上述的第二個論證。

⁶² SC (18)；底線為原作者所作的強調。此外，關於行動何以是對於自我的表達的進一步討論，見本章第四節的第一小節。

行動者身上的事物，它們並不全然地受到行動者的掌控。並且，一個行動者的整體性取決於他的各個部分之間的合一性。因此，除非一個行動者的各個部分被合一為一個整體，否則他不可能行動，或者說，他只能被動地讓僅僅的動作發生在自己的身上。

其次，柯思嘉德進一步地解釋，所謂行動者的部分，指的是行動者的靈魂(soul)的各個部分。她認為，「自我意識(self-consciousness)帶來了……依循於柏拉圖，我稱為靈魂的部分的事物。」⁶³在她看來，作為人、作為「理性的」存有者，我們之所以在本質上不同於其他動物、不同於「非理性的」存有者，是因為我們擁有自我意識，亦即，對於我們的行動的基礎的意識。而這使得：

當你察覺到你很想要，如，去做一個特定的行動基於你經驗到一個特定的欲望，你能夠從那個[欲望與行動之間的]連結退後一步，並對它進行反思。你能夠問你是否應該基於那個欲望或基於使得[那個行動]可欲的特質而去做那個行動。而且，如果你決定你不應該[做那個行動]，那麼你就能夠避免[自己去做那個行動]。⁶⁴

我們的自我意識在我們的欲望與我們的行動之間拉開了柯思嘉德所謂的「反思的距離」(reflective distance)。當我們意識到我們的欲望，它們就彷彿位於我們面前，並與我們隔了一段距離，而我們能夠注視著它們。在這種情況之下，欲望就無法直接地引發行動。雖然我們的欲望會推動我們、使我們有動力去做那些能夠滿足它們的行動，但我們能夠、也必須透過反思——實踐審思——的介入來決定自己是否應該意願那些行動。與此同時，進行反思的自己——反思的自我(reflective self)——會被我們經驗為不同於做出行動的自己——行動的自我(acting self)——的事物。反思的自我扮演著對行動作出決策的角色，而行動的自我扮演著對行動

⁶³ SC (119)。柏拉圖對於靈魂的部分的討論，可見 Plato (1997)之中的《理想國》(*Republic*)的內容。

⁶⁴ SC (19)；另見 SN (92-93)與 SC (72)。

作出提議、並服從反思的自我所作的決策的角色。我們可以將柯思嘉德所討論的靈魂的各個部分理解為理性存有者的各個不同的心理機制。而她所主要討論的靈魂的部分，是理性的部分與欲望的部分；前者就是反思的自我，後者就是行動的自我，也是各個不同的欲望的集合。

在進行實踐審思的過程之中，為了決定自己應該如何行動，柯思嘉德指出，「理性需要一個原則。」⁶⁵這是因為，規範原則能夠告訴我們的理性該如何處理我們的欲望。舉例來說，假設我覺得很渴，並因而經驗到自己的「想要喝茶」的欲望與「想要喝咖啡」的欲望。這些欲望不會直接地促使我們去喝茶或喝咖啡。對此，如果「為了提神而喝茶」是我在行動時所該依據的原則，那麼我就有理由去喝茶；而如果「為了提神而喝咖啡」是我在行動時所該依據的原則，那麼我就有理由去喝咖啡。由此，我們可以說，正因為我們擁有自我意識，所以依據理由、依據規範原則來行動是我們的能力與生活方式。⁶⁶

再者，柯思嘉德主張，「實踐審思的工作是再合一、再構成；而指導實踐審思的原則——實踐理性的原則——的功能是使自我合一。」⁶⁷這是因為，在她看來，所謂合一的行動者，就是其靈魂的各個部分都扮演好各自的角色的行動者，並且：

審思的行動，依照它的本質，就會施加合一性於靈魂。當你審思要做什麼行動並隨之做它時，你正在做的事情是將你的欲望、理性以及氣血(spirit)組織為一個合一的系統，[這個系統]會產出能夠被歸因於作為一個人的你的一個行動。無論當你選擇了一個審思的行動時你正在做什麼其他的行動，你也正在將你自己合一為一個人。⁶⁸

⁶⁵ SC (213)。

⁶⁶ SN (113)。

⁶⁷ SC (126)。

⁶⁸ SC (179)；底線為我所作的強調。「氣血」所扮演的角色是確保我們執行理性所作的決策。對於它是否真的是有別於欲望的另一個靈魂的部分，柯思嘉德並不採取立場，見 SC (145, 213)。對她來說，只要一個靈魂可以被區分出不同的部分，那麼它就有被合一的必要性。

我們可以用上一段的例子來理解這個段落。如果我依據「為了提神而喝咖啡」的原則來行動，並因而去喝了咖啡，那麼發生在我身上的事情是：我的理性接受了我的「想要喝咖啡」的欲望的提議，但拒絕了我的「想要喝茶」的欲望的提議，因而作出要「喝咖啡」的決策；與此同時，我的那兩個欲望都服從了我的理性的決策。如此，我的靈魂的各個部分就都「各司其職」，而非「各自為政」。在這種情況之下，我就成為了一個合一的行動者，而我的「喝咖啡」的動作就是一個行動。然而，如果我的「想要喝茶」的欲望不服從理性的決策，並驅使我去喝了茶，那麼我的理性與我的「想要喝咖啡」的欲望，就與我的「想要喝茶」的欲望處於分裂的狀態。在這種情況之下，我的「喝茶」的動作就是一個僅僅的動作，而不是一個行動，因為它不是作為合一的整體的我所意願的，而只是被我的一個欲望的部分——「想要喝茶」的欲望——給引發的。由於我們的理性得透過規範原則來決定該如何處理我們的欲望，所以依據規範原則來行動能夠幫助我們將自己合一為一個行動者。

最後，柯思嘉德試圖證成，除非定言令式是我們在行動時所依據的規範原則，否則我們不可能是合一的行動者。她先是指出：

當你審思時……就好像除了你所有的刺激(incentive)之外還有某個東西，某個作為你、並選擇要依據哪個刺激來行動的東西。這意味著，當你決定將你自己作為構成你的行動的動作的原因時，你必須將自己認同(identify)為你在行動時所選擇要依據的原則。⁶⁹

我們可以再先前的例子來理解這個段落。我選擇依據「為了提神而喝咖啡」的原則來行動，因而也依據「想要喝咖啡」的欲望來行動，卻不依據「想要喝茶」的欲望來行動。如上所述，我並不是讓我的一個部分——「想要喝咖啡」的欲望

⁶⁹ SC (75)；底線為原作者所作的強調。一個刺激是任何能夠使一個行動者將某個行動感受為一個合宜的(eligible)行動的事物，見 SC (22)。

——來決定我所要做的行動，而是合一的我自己在決定我所要做的行動。然而，如果我依據「為了提神而喝咖啡」的原則來行動，卻沒有將自己認同為該原則，那麼該原則就只是運作在我身上的、有別於那兩個欲望的另一個刺激。若是如此，我就不是自己在決定我所要做的行動，而是讓我的、有別於那兩個欲望的另一個部分來決定我所要做的行動。在這種情況之下，我就不是一個合一的行動者，而我的「喝咖啡」的動作就不是一個行動。因此，當我們選擇依據某個規範原則來行動時，我們必須將自己認同為該原則。

然後，柯思嘉德指出，個次的意願(*particularistic willing*)是不可能的，或者說，個次的意願不可能是意願。所謂個次的意願，指的是一個行動者在行動時所依據的理由，只可以適用於他「當下」所做的行動，卻不可以適用於其他任何的行動，包括「他在其他的時刻所做的、與該行動屬於同一個類型(*type*)的行動」。柯思嘉德之所以認為我們不可能作出個次的意願，是因為：

個次的意願會消除一個人與他在行動時所依據的刺激之間的差異。因而就不再有人、行動者，亦即，不同於在他之內的刺激的運作的自我決定的意願……一個有著個次的意願的人與一個沒有意願的人並沒有差異。⁷⁰

當一個行動者進行個次的意願時，他只能夠將自己認同為在意願的當下所感受到的刺激，而無法將自己認同為任何的規範原則。這是因為，只有他在意願的當下所感受到的刺激才會只適用於他當下所做的行動，而所有的規範原則都「至少」可以普遍地適用於他在不同的時刻所做的某一個類型的行動。既然規範原則具有這樣的可普遍性，那麼如果我們要將自己認同為任何的規範原則，我們就都必須進行普遍的意願(*universal willing*)，亦即，我們在行動時所依據的理由都必須「至少」可以普遍地適用於在不同時刻的我們所做的某一個類型的行動。⁷¹這就

⁷⁰ SC (76)；第一個底線為原作者所作的強調，而第二個底線為我所作的強調。

⁷¹ 對於何以會作出「至少」的強調，見下一小節。

意味著，我們必須只依據那些可以被我們給同時意願為普遍法則的準則來行動，亦即，我們必須依據定言令式來行動。而根據先前的討論，我們必須將自己認同為我們在行動時所依據的規範原則，否則我們不可能是合一的行動者。因此，除非我們在行動時所依據的規範原則符合定言令式的要求，否則我們不可能是合一的行動者，我們因而也不可能行動。這就蘊含了定言令式是行動、也是使自我合一的構成性原則。

設 R 是任一個可能的理性存有者， M 是 R 的任一個動作。綜上所述，我們可以將柯思嘉德的法則可普遍性論證重建如下：

1. M 是一個行動，當且僅當， M 能夠被歸因於作為一個合一的整體的 R 。
2. M 能夠被歸因於作為一個合一的整體的 R ，當且僅當， R 在做 M 時所依據的規範原則能夠使得 R 成為一個合一的整體。
3. R 在做 M 時所依據的規範原則能夠使得 R 成為一個合一的整體，當且僅當，定言令式是 R 在做 M 時所依據的規範原則。
4. 根據 1., 2., 和 3.， M 是一個行動，當且僅當，定言令式是 R 在做 M 時所依據的規範原則。
5. 因此，根據 4.，定言令式是行動的構成性原則。

二、定言令式與道德法則

假定柯思嘉德在整體論證的第一階段，成功地透過法則可普遍性論證證成了「定言令式是行動的構成性原則」。對此，我們會想知道，對她來說，證成該命題何以有助於她往她的哲學目標邁進，以及證成該命題何以還不足以使她達成該目標，以致於她的整體論證還有必要包含另外的兩個階段。於是，在重建她在整體論證的第二階段所提出的人性看重論證之前，我們得先釐清法則可普遍性論證在她的哲學計畫之中所扮演的理論角色。為此，我得說明，在她看來，「定言令式」與「道德法則」之間具有什麼樣的關係。

一般來說，所謂的道德法則，指的是道德的根本原則(fundamental principle)或至上原則(supreme principle)。所有可能的道德要求都能夠基於這種規範原則而被推導出來；正是因為這些要求能夠基於這種規範原則而被推導出來，所以它們才會具有規範性，也才會是「道德的」要求。對康德與多數的康德主義者來說，定言令式就是道德法則。然而，雖然柯思嘉德是一個康德主義者，但不同於這些道德哲學家，她將定言令式與道德法則作出區別。對她來說，雖然定言令式與道德法則都可以被表述為「只依據那些可以被你給同時意願為普遍的法則的準則來行動」，但它們各自所要求的法則的可普遍性的範圍(domain)是不同的。⁷²

柯思嘉德指出，道德法則所要求的可普遍性的範圍是所有可能的理性存有者。這意味著，當某個準則可以被一個理性存有者給意願為普遍的法則時，該準則就可以普遍地適用於每一個可能的理性存有者。並且，這也意味著，如果道德法則是行動的構成性原則，那麼根據建構論，該準則對所有可能的理性存有者而言都可以是理由。換言之，一個實質的規範原則不可能在作為某個理性存有者的理由的情況之下，不具有作為其他理性存有者的理由的資格。因此，柯思嘉德認為，道德法則也可以被表述為「只依據那些在一個可被運作的合作系統之中可以被所有的理性存有者給共同地作為行動依據的準則來行動」。⁷³

然而，在柯思嘉德看來，定言令式所要求的可普遍性的範圍是未定的。它的範圍可以是所有可能的理性存有者，也可以「只是」一個理性存有者的所有時刻的自己(包括當下的自己與未來每一個時刻的自己)。這意味著，當某個準則可以被一個理性存有者給意願為普遍的法則時，該準則可以只是普遍地適用於他的每一個時刻的自己，而不適用於其他任何可能的理性存有者。並且，這也意味著，如果只有定言令式是行動的構成性原則，那麼根據建構論，該準則可以只對他而言是理由。換言之，一個實質的規範原則不可能在作為當下的某個理性存有者的

⁷² SN (99) ; SC (80)。

⁷³ SN (99) ; SC (80)。底線為我所作的強調。

理由的情況之下，不具有作為未來的他的理由的資格，但卻可能在該情況之下，不具有作為其他可能的理性存有者的理由的資格。這是為什麼在法則可普遍性論證之中，當柯思嘉德試圖證成「定言令式是行動的構成性原則」時，她只試圖證成「我們在行動時所依據的理由都必須『至少』可以普遍地適用於在不同時刻的我們所做的某一個類型的行動」。這個「至少」所透露的是，即使定言令式是行動的構成性原則，我們在行動時所依據的理由也「不必」可以普遍地適用於每一個可能的理性存有者所做的某一個類型的行動。換言之，即使我們的準則必須符合定言令式的要求，它們也不必符合道德法則的要求。

柯思嘉德特別強調，縱欲主義者與利己主義者的準則都能夠符合定言令式的要求。⁷⁴她視縱欲主義者為「欲望的奴隸」，⁷⁵並將他們等同為柏拉圖所刻劃的「民主的人」(democratic person)。⁷⁶根據柏拉圖的描述，這種人「會平等地對待他的[每一個]欲望」，而這意味著，「無論哪一個欲望出現，[他]總是會讓自己臣服於它。」⁷⁷由此，我們可以說，無論在什麼時刻，一個縱欲主義者的準則都會是「滿足自己當下的欲望」。讓我們稱之為「縱欲原則」(the wanton principle)。由於該原則可以普遍地適用於任一個縱欲主義者的每一個時刻的自己，所以它具有定言令式所要求的可普遍性，因而不會違反定言令式的要求。在這種情況之下，如果只有定言令式是行動的構成性原則，那麼根據建構論，縱慾原則就可以是縱欲主義者的理由。

另一方面，柯思嘉德視利己主義者為「自己的利益的管理者」。⁷⁸他們的行動的目的總是保障與獲得自己的利益。為了達成這個目的，他們會採取任何可能的

⁷⁴ SN (99)；SC (76; 166-169)。哈里·戈登·法蘭克福(Harry Gordon Frankfurt)是最早將“wanton”作為一個哲學概念來討論的哲學家，見 Frankfurt (1971)。不過，柯思嘉德指出，她對於這個概念的理解與用法，並不完全等同於法蘭克福的理解與用法，見 SN (99)。

⁷⁵ SN (101)。

⁷⁶ SC (168)。

⁷⁷ Plato (1997: 1172)。

⁷⁸ SN (101)。

手段，包括壓抑任何有礙於他們達成該目的的欲望。由此，我們可以說，無論在什麼時刻，一個利己主義者的準則都會是「最大限度地促進自己的利益」。讓我們稱之為「利己原則」(the egoistic principle)。同樣地，由於該原則可以普遍地適用於任一個利己主義者的每一個時刻的自己，所以它具有定言令式所要求的可普遍性，因而不會違反定言令式的要求。在這種情況之下，如果只有定言令式是行動的構成性原則，那麼根據建構論，利己原則就可以是利己主義者的理由。

基於上述的說法，我們也可以推得，所有常識道德(common sense morality)所禁止的不道德的原則也都能夠符合定言令式的要求。我們可以從常識道德的角度來設想一個極度邪惡的存有者——卡利古拉(Caligula)。無論在什麼時刻，他的準則都會是「最大限度地施予他人痛苦」。⁷⁹讓我們稱之為「施虐原則」(sadistic principle)。該原則能夠符合定言令式的要求，因為它可以普遍地適用於卡利古拉的每一個時刻的自己，因而具有定言令式所要求的可普遍性。在這種情況之下，如果只有定言令式是行動的構成性原則，那麼根據建構論，施虐原則就可以是卡利古拉的理由。只要在細節上作必要的變更(*mutatis mutandis*)，那麼這樣的說法也適用於其他我們一般而言所認為的不道德的原則。

如此，我們就可以發現，柯思嘉德無法僅僅透過法則可普遍性論證就達成她的哲學目標。我在導論之中提到，該目標是證成「道德所要求的行動是每一個可能的理性存有者都有理由做的行動」。如同康德與多數的康德主義者，柯思嘉德認同，可被證成的道德所要求的行動在大致上會與常識道德所要求的行動——如守承諾、說實話、幫助他人、尊重人權、做慈善捐助等等——相一致。⁸⁰然而，如果只有定言令式是行動的構成性原則，那麼根據建構論，那些行動就不是每一個可能的理性存有者都有理由做的行動。畢竟，對那些把縱欲原則、利己原則或施虐原則作為理由的理性存有者來說，他們不只不必然、甚至還不會

⁷⁹ 卡利古拉是由艾蘭·吉巴德(Allan Gibbard)所提出、並被絲翠忒給持續地引用與討論的虛構的人物，見 Gibbard (1999: 145)與 Street (2009; 2010; 2012)。

⁸⁰ SC (47-48, 181)。

有理由做那些行動。反而，他們還會有理由不做那些行動。因此，柯思嘉德同意，「定言令式是一個空洞的形式主義(empty formalism)」，亦即，定言令式沒有指引我們去意願或不意願任何具體的實質原則，因而也沒有要求我們去做或不做任何具體的行動。這是為什麼，即使柯思嘉德在整體論證的第一階段證成了定言令式是行動的構成性原則，她也還無法達成她的哲學目標。

柯思嘉德相信，如果她能夠證成道德法則也是行動的構成性原則，那麼她就有機會達成她的哲學目標。根據建構論，只有那些符合行動的構成性原則的要求的實質原則才可以是理由，而那些不符合行動的構成性原則的要求的實質原則都不可以是理由。於是，我們可以說，建構論者認為，行動的構成性原則能夠作為「理由的充分性的測試」(test of the sufficiency of reason)；我們能夠用它們來測試任一個實質的原則是否具有作為理由的資格。⁸¹對柯思嘉德來說，定言令式的問題出在於，它允許得太多(permit too much)；它允許縱欲原則、利己原則與包含施虐原則的不道德的原則具有作為理由的資格，以致於某些理性存有者不會有理由做我們一般所認為的道德所要求的行動。因此，為了達成她的哲學目標，她需要證明，至少存在一個能夠使得那些原則不具有作為理由的資格的行動的構成性原則。而她相信，道德法則正是這樣的原則。

我們已經知道，道德法則所要求的可普遍性的範圍是所有可能的理性存有者。對柯思嘉德來說，在道德法則是行動的構成性原則的情況之下，縱欲原則、利己原則以及包含施虐原則的不道德的原則之所以都不具有作為理由的資格，是因為它們分別只可以適用於縱欲主義者、利己主義者與不道德者。也就是說，它們都不可能普遍地適用於每一個理性存有者。因此，它們都不具有道德法則所要求的可普遍性，因而都會違反道德法則的要求。而柯思嘉德認為，在證成了「定言令式是行動的構成性原則」之後，如果還要證成「道德法則是行動的構成性原則」，那麼她還必須做到兩件事。第一，她還得證成，法則的可普遍性的範圍必然是

⁸¹ CKE (79)；SC (51)。

每一個理性存有者。第二，她還得證成，理由必然是公共的，亦即，可被分享的(shareable)。⁸²正是因為她還必須透過做到這兩件事，來證成道德法則是行動的構成性原則，所以她的整體論證才有必要包含第二階段與第三階段，即人性看重論證與理由公共性論證的內容。

此外，基於她認為，她還必須證成「法則的可普遍性的範圍必然是每一個理性存有者」，我們就能夠理解，法則可普遍性論證在她的哲學計畫之中所扮演的理論角色。該論證確立了作為理由的實質原則必然具有可普遍性，只不過，這裡所說的可普遍性的範圍是未定的；它可以只是一個理性存有者的所有時刻的自己，也可以是所有可能的理性存有者。於是，在另外的兩個階段，柯思嘉德便是要將可普遍性的範圍限定為所有可能的理性存有者。接下來，就讓我們來重建她在整體論證的第二階段所提出的人性看重論證。

第四節 從定言令式到道德法則

一、人性看重論證

在整體論證的第二階段，柯思嘉德所試圖證成的命題是「每一個可能的理性存有者都必須看重自己的人性」。我將她所提出的、以該命題為結論的論證稱為「人性看重論證」。在此，所謂的人性，指的是理性的本性(rational nature)，也就是使得人不同於其他動物、使得理性存有者不同於非理性存有者的本質性特徵。這種特徵就是我在前一節的第一小節之中所提到的「依據理由來行動的能力與生活方式」。⁸³作為一個人、作為一個理性的存有者，就是作為一個能夠也必須依據理由來行動的存有者。所謂看重自己的人性，指的就是看重自己作為人、看重自己作為理性存有者的「實踐身分」(practical identity)。如果人性看重論證

⁸² SN (135) ; SC (80) 。

⁸³ CKE (110) ; SC (24) ; VOH (171) ; de Maagt (2018b: 897) 。

是成功的，那麼柯思嘉德就在整體論證的第二階段證成了「每一個可能的理性存有者都必須看重自己作為理性存有者的實踐身分」。^{84, 85}

「實踐身分」是柯思嘉德在整體論證的第二階段所提出的重要概念。我們已經知道，在她看來，我們必須行動，我們也必須依據理由來行動；並且，對她來說，行動的構成性原則能夠被用來測試任一個實質原則是否具有作為理由的資格，亦即，是否「可以」是理由。不過，某個實質原則可以是理由，與該原則在實際上是某個行動者的理由，是兩回事。我們可以透過行動的構成性原則來判斷，哪些實質原則可以是理由，與哪些實質原則不可以是理由。可預期的是，有非常多的實質原則能夠通過測試。在這種情況之下，儘管那些不可以是理由的實質原則所描述的行動會是我們必然沒有理由做的行動，但那些可以作為理由的實質原則仍有非常多。這意味著，我們可以有理由做的行動仍有非常多。然而，在任何的情境之中，我們仍必須在許多可以作為理由的實質原則之中，判斷哪些原則在實際上會是自己的理由，以決定自己應該做哪一個行動。而根據柯思嘉德的理由論，我們的實踐身分，便是我們作出這種判斷的依據。⁸⁶

⁸⁴ 柯思嘉德對於人性看重論證的討論，見 SN (100-102, 113-125)與 SC (20-25)。而對於該論證的重建與評論，可見 Kerstein (2001)、Sussman (2003)、Timmermann (2006)、Stern (2011)、Street (2012)與 de Maagt (2018: 893-899)。史登與德·馬各特指出，柯思嘉德的人性看重論證可以用兩種不同的方式來重建，因而可以再被區分成兩個不同的論證。第一個是由多數評論者所重建的論證，並被史登與德·馬各特稱為「身分後退論證」(the regress of identities argument)；而第二個是由史登所重建的論證，並被德·馬各特稱為「理由來源論證」(the source of reasons argument)。多數評論者認為前者是失敗的論證，而史登與德·馬各特認為後者是成功的論證。然而，我並不認為它們是不同的論證；即使它們真的是不同的論證，我也不認為身分後退論證是失敗的。因此，我接下來所刻劃的人性看重論證，主要還是所謂的身分後退論證。

⁸⁵ 在 SN 之中，柯思嘉德是先提出人性看重論證，之後才證成「每一個可能的理性存有者都必須行動」。因此，在 SN 之中，該命題並不是該論證的前提，而該論證的結論只是「除非一個理性存有者看重自己的人性，否則他不可能行動」，見 SN (130)。然而，在 SC 之中，她是先證成「每一個可能的理性存有者都必須行動」，之後才提到人性看重論證。因此，在 SC 之中，她可以、也的確把該命題視為該論證的前提，而該論證的結論就可以、也的確變為「每一個可能的理性存有者都必須看重自己的人性」，見 SC (23-24)。基於我在本章第二節的第二小節之中所討論的內容，我認為她在 SC 之中的作法是較為合理的。

⁸⁶ Scanlon (2012: 237; 2014: 98-99)。

一個實踐身分是一個行動者所看重的一個身分；這種身分會包括「如角色與關係、公民身分、在種族或宗教團體之中的成員身分、志業(cause)、使命(vocation)、職業(profession)與官職(office)」。⁸⁷如此，每一個行動者都看重了或多或少的實踐身分。舉例來說，我看重作為兒子、作為朋友、作為臺灣公民、作為研究生、作為哲學愛好者、作為柯思嘉德主義者……的實踐身分，而柯思嘉德則看重作為美國公民、作為教授、作為哲學家、作為康德主義者、作為素食主義者、作為動物權倡導者……的實踐身分。

柯思嘉德主張，一個行動者所看重的實踐身分決定了他所應該做的行動。這是因為，一個行動者對於自己所看重的實踐身分的內涵的理解——亦即柯思嘉德所謂的實踐身分觀(conception of practical identity)——構成了他所看重的對於自己的描述；這種描述暗示了他所認為的值得過的生活、值得做的行動。⁸⁸於是，當一個行動者看重某種對於自己的描述，他就同時會把有待於在該描述之下的自己去做行動視為自己有理由做的行動，而把與這些行動相衝突的行動視為自己有理由不做的行動。舉例來說，由於我看重作為研究生的實踐身分，所以我會看重被描述為研究生的自己，並同時會把「閱讀學術文獻」、「撰寫學位論文」、「培養自己的學術能力」等行動視為自己有理由做的行動，而把「忽視學術文獻」、「抄襲學位論文」、「扼殺自己的學術能力」等行動視為自己有理由不做的行動。因此，要判斷某個實質原則在實際上是否是自己的理由，就得先知道自己所看重的實踐身分是什麼；並且，除非我們看重至少一個實踐身分，否則我們就不會有理由做任何的行動。在這樣的意義之上，柯思嘉德認為，實踐身分是理由的來源。⁸⁹

有些人或許會藉由現實之中的反例，來否證「我們的實踐身分是我們的理由的來源」。以上述的例子來說，由於在現實之中並非所有的研究生都會把「閱讀學術文獻」、「撰寫學位論文」、「培養自己的學術能力」等行動視為自己有理由

⁸⁷ SC (20)。

⁸⁸ SN (101)；SC (20)。

⁸⁹ SC (21)。

做的行動，並把與這些行動相衝突的行動視為自己有理由不做的行動，所以即使一個行動者看重了作為研究生的實踐身分，他也不一定會把那些行動視為自己有理由做的行動。這似乎意味著，研究生之所以有理由做那些行動，並不是因為他們的作為研究生的實踐身分。因此，我們的實踐身分似乎並不如柯思嘉德所述，是我們的理由的來源。

然而，必須指出的是，實踐身分是行動者所「看重」的身分，而不是行動者在事實上所擁有的身分。看重某個身分，就會把有待於擁有該身分的存有者去做的行動視為自己有理由做的行動，也會把與這些行動相衝突的行動視為自己有理由不做的行動。因此，如果一個行動者在事實上擁有某個身分，但卻沒有看重該身分，那麼該身分就不是他的實踐身分。於是，上述的反駁者所設想的、那些不把「閱讀學術文獻」、「撰寫學位論文」、「培養自己的學術能力」等行動視為自己有理由做的行動、也不把與這些行動相衝突的行動視為自己有理由不做的行動的研究生，並未看重作為研究生的實踐身分。他們或許擁有某個研究所的學生證，但他們並沒有看重被描述為研究生的自己。因此，上述的反駁者所舉的例子未能否證「我們的實踐身分是我們的理由的來源」。⁹⁰

由於實踐身分是行動者所看重、而不是在事實上所擁有的身分，所以對柯思嘉德來說，這種身分才是「實踐的」(practical)，而不是「理論的」(theoretical)；它們立基於行動者的自我認同(self-identification)，而非無可避免的客觀事實。⁹¹不過，正因為如此，柯思嘉德強調：

⁹⁰ 在以上三段的論述之中，基於在舉例說明上的需要，我都假定「閱讀學術文獻」、「撰寫學位論文」與「培養自己的學術能力」是看重作為研究生的實踐身分的行動者會有理由做的行動。儘管作出這樣的假定似乎是合理的，但柯思嘉德在此沒有、也並不必要宣稱，看重某個特定的實踐身分的行動者具體來說究竟有理由做或不做哪些行動。她的重點在於，只要一個行動者看重某個特定的實踐身分，那麼他就會有理由做某些特定的行動，也有理由不做另一些特定的行動。因此，即使經過研究之後，我們出乎意料地發現，上述的那些行動並不是看重作為研究生的實踐身分的行動者會有理由做的行動，也並不妨礙我在以上的三段論述之中所試圖說明的柯思嘉德的論點。

⁹¹ SN (101)；SC (23)。

無論是經過推理的還是武斷的、經過選擇的還是只不過是情境的產物，我在談論的這種身分在這個意義之下仍是偶然的(contingent)：你是否將它們視為理由與義務的來源會取決於你……你甚至可以擺脫一個以事實為基礎的身分，如作為一個特定的人的孩子或一個特定的國家的公民，無視它所帶來的理由與義務，只因為你並不將你自己認同為該角色……我們可以擺脫[我們的實踐身分]。它們對我們的約束力依賴於我們對於它們所給予我們的法則的認可(endorsement)。每當我們依據[那些法則]來行動，我們就認可了[那些法則]。⁹²

柯思嘉德認為，看重了某個特定的實踐身分，就意味著認可了某些法則為自己的理由。在此，所謂的法則，指的是實質的規範原則。因此，她也認為，我們可以將一個特定的實踐身分理解為一組關於做某些行動與不做另一些行動的原則。⁹³更重要的是，我們是否要看重一個特定的實踐身分，取決於我們是否認可該身分所代表的原則為自己的理由。如此，所有的理由似乎都是任意的(arbitrary)；要在許多具有作為理由的資格的實質原則之中，判斷哪些原則在實際上會是自己的理由，歸根究柢，似乎只能依賴於我們自己任意的認可。畢竟，我們似乎隨時都可以認同任何的實踐身分，也隨時都可以擺脫任何的實踐身分。

在一定的程度上，我們對於自己的理由的認可的確是任意的。不過，柯思嘉德指出，它們並不盡然是任意的。這是因為，儘管幾乎所有的實踐身分都是偶然的，但有一個實踐身分是必然的(necessary)，即作為理性存有者的實踐身分。在指出我們可以擺脫我們的任一個偶然的實踐身分之後，她進一步地指出：

但有一個不拋棄我們的所有的身分的理由。這個理由是……被人的處境所提供的。我們必須行動，而且為了行動我們需要理由。並且，除非有一些

⁹² SC (23)。

⁹³ SC (21)。

我們認可的原則，否則我們就沒有理由來行動。每一個人為了行動與生活都必須使自己成為特定的某個人……所以在看重作為偶然的實踐身分的擁有者的自己、知道……這些身分是偶然的時，我們也在看重作為理性存有者的自己。因為那麼做就是在認可一個源自於我們的理性的本性的理由，即我們對於擁有理由的需求。⁹⁴

柯思嘉德所謂的人的處境，指的就是我先前已經說明過的、我們作為理性存有者的處境：我們不可能不行動，我們也不可能不依據理由來行動。由於只有我們的偶然的實踐身分是我們的理由的來源，所以儘管我們可以放棄我們的任一個偶然的實踐身分，但為了擁有理由，我們必須看重至少一個偶然的實踐身分。如此，我們的「看重偶然的實踐身分」的理由，就源自於我們自己作為理性存有者的實踐身分；或者說，看重任一個偶然的實踐身分的必要條件，是看重作為理性存有者的實踐身分。因此，我們作為理性存有者的實踐身分是最根本的實踐身分。而這個身分之所以是必然的，是因為有待於擁有該身分的存有者去做的行動就是「依據理由來行動」，且這種行動是身為理性存有者的我們不可能不做的行動。因此，我們無法擺脫、也必須看重自己作為理性存有者的實踐身分。

我在導論之中提到，柯思嘉德所談的理性存有者在概念上不只包括人，也包括具有理性能力的其他動物與外星生物。不過，由於在實際上，據我們所知，就只有人具有理性能力，所以她可以將理性的本性——依據理由來行動的能力與生活方式——等同為人性、將作為理性存有者的實踐身分等同為作為人的實踐身分。因此，對她來說，「看重自己作為理性存有者的實踐身分」，就是「看重自己作為人的實踐身分」，也是「看重自己的人性」。

設 R 是任一個可能的理性存有者。綜上所述，我們可以將柯思嘉德的人性看重論證重建如下：

⁹⁴ SC (23-24)；第一個底線為我所作的強調，第二個底線為原作者所作的強調。



1. R 不可能不行動。
2. 除非 R 把某個事物作為行動的理由，否則他不可能行動。
3. 除非 R 看重至少一個特定的實踐身分，否則他不可能把任何的事物作為行動的理由。
4. 除非 R 看重自己的人性，否則他不可能看重任何特定的實踐身分。
5. 根據 2., 3., 和 4.，除非 R 看重自己的人性，否則他不可能行動。
6. 因此，根據 1. 和 5.，R 必須看重自己的人性。

二、人性與道德

假定柯思嘉德在整體論證的第二階段，成功地證成了「每一個可能的理性存有者都必須看重自己的人性」。對此，我們會想知道，對她來說，證成該命題何以有助於她往她的哲學目標邁進，以及證成該命題何以還不足以使她達成該目標，以致於她的整體論證還有必要包含下一個階段。於是，在重建她在整體論證的第三階段所提出的理由公共性論證之前，我們得先釐清人性看重論證在她的哲學計畫之中所扮演的理論角色。為此，我得說明在她看來，人性與道德之間具有什麼樣的關係。

柯思嘉德在刻劃人性看重論證的過程之中，不只如我在前一小節之中所述，將作為理性存有者的實踐身分等同為作為人的實踐身分，還將作為人的實踐身分等同為作為道德存有者的實踐身分，即「道德身分」(moral identity)。道德身分所代表的規範原則是實質的道德原則，而有待於擁有該身分的存有者去做的行動是道德所要求的行動。柯思嘉德之所以可以將作為人、作為理性存有者的實踐身分視為道德身分，一方面是因為，對她來說，道德所要求的行動是每一個可能的理性存有者都有理由做的行動；另一方面是因為，她依循從啟蒙時代(the Enlightenment)開始便被流傳下來並被廣為接受的道德觀，認為作為一個道德的

或有德的(virtuous)存有者，意味著良好地作為一個人類群體的成員。⁹⁵這就是為什麼，她宣稱，看重自己作為人的實踐身分，即看重自己的人性，會意味著看重道德身分。⁹⁶

不過，柯思嘉德特別強調，當她如此宣稱時，她預設「看重自己的人性」會蘊含「看重他人的人性」。並且，除非看重自己的人性確實蘊含看重他人的人性，否則看重自己的人性就不意味著看重道德身分。⁹⁷這是因為，道德要求我們看重「我們的」人性；道德不只要求我們看重自己的人性，還要求我們看重他人的人性。然而，即使柯思嘉德成功地透過人性看重論證，證成了「每一個可能的理性存有者都必須看重自己的人性」，她也還沒有證成「看重自己的人性蘊含看重他人的人性」。正因為她還沒有做到這點，所以她的整體論證才有必要包含最後的第三階段。

在此，有必要探討對柯思嘉德來說，「看重自己的人性」以及「看重他人的人性」分別意味著什麼，以理解道德何以不只要求我們看重自己的人性，還要求我們看重他人的人性。我們已經知道，她所謂的人性，指的是理性的本性，即依據理由來行動的能力與生活方式。她也將之稱為「透過理性選擇來決定目的的能力」。⁹⁸如此，德·馬各特指出：

在這個人性的定義之下，人性的缺乏因而就不是——如我們通常所可能會想到的——一個不人道的(inhumane)生活，而意味著過一個沒有任何理由與價值的生活。這樣的生活或許會是特定的非人的動物或機器人或無生命的事物的生活……人性因而就是「理性的能動性」(rational agency)或一個「行動者的生活」(agential life)的另一種說法……這應該會使我們謹慎於談到關於「尊重」或「看重」我們的人性的宣稱。畢竟，這些[宣稱]就不會

⁹⁵ SN (117)。

⁹⁶ SN (121, 132)。

⁹⁷ SN (121, 132)。

⁹⁸ VOH (171)。

是關於如基本人權的結論，而會是關於不去過一個機器人般的生活或看重我們過一個包含理由的生活的宣稱。⁹⁹

於是，我們要小心，不要混淆了柯思嘉德在人性看重論證之中所談的看重自己的人性與我們在日常生活之中所談的看重自己的人性。前者只意味著「依據理由來行動」。而後者可能意味著滿足自己的基本需求、促進自己的福祉(well-being)、發展自己的潛能、不輕易地自殺、不無端地傷害自己、不讓自己被他人給奴役等關於自己的實質規範要求。¹⁰⁰

由於柯思嘉德在大致上會接受常識道德與啟蒙時代的道德觀，所以她很可能認為，上述的實質規範要求都是道德的要求。換言之，她很可能認為，我們必然有理由做那些要求所描述的行動。只不過，僅僅透過人性看重論證，她還無法證成這點。這是因為，透過該論證，她只證成了我們必須看重自己的人性，亦即，我們必須依據理由來行動，但她還沒有說明上述的實質要求如何可能只以「看重自己的人性」這個要求為基礎而被推導出來。況且，那些要求似乎也不太可能以這種方式被推導出來。畢竟，「看重自己的人性」似乎只是形式的規範要求；它並不能直接地指引我們去意願任何具體的行動。因此，我們似乎不可能只透過「看重自己的人性」來推導出任何實質的規範要求。然而，柯思嘉德認為，如果我們不只必須看重自己的人性，也必須看重他人的人性，那麼我們就能夠只透過「看重自己的人性」這個形式的要求來推導出一些實質的要求。¹⁰¹

我們可以透過柯思嘉德的建構論立場，以及她所刻劃的定言令式與道德法則之間的關係，來更清楚地理解她的想法。我們已經知道，根據建構論，我們能夠用行動的構成性原則來測試任一個實質原則是否具有作為理由的資格。只有那些

⁹⁹ De Maagt (2018b: 897)；底線為我所作的強調。

¹⁰⁰ 一般而言，我們可以將這些要求稱為「對己義務」(duties to oneself)。關於對己義務的討論，可見 Kagan (1998: 145-152)。

¹⁰¹ 絲翠忒比喻性地指出，柯思嘉德作為康德派的建構論者，相信「實質理由的兔子能夠從形式主義的帽子之中被拉出來」，見 Street (2010: 370)。

符合行動的構成性原則的要求的實質原則才可以是理由，而那些不符合行動的構成性原則的要求的實質原則都不可以是理由。我們也已經知道，在整體論證的第一階段，柯思嘉德透過法則可普遍性論證，頂多只能夠證成定言令式是行動的構成性原則，卻無法證成道德法則是行動的構成性原則。不過，如果定言令式是、但道德法則不是行動的構成性原則，那麼縱欲主義者、利己主義者與不道德者就不會有理由做道德所要求的行動，反而在實際上還會有理由不做那些行動。這是因為，定言令式無法排除任何的實質原則，因而會允許縱欲原則、利己原則、施虐原則等只可以適用於少數的理性存有者、卻不可以適用於每一個理性存有者的原則具有作為理由的資格。然而，如果道德法則是行動的構成性原則，那麼就只有能夠適用於每一個理性存有者的原則會具有作為理由的資格。並且，柯思嘉德相信，在這種情況之下，道德法則就能夠排除包含縱欲原則、利己原則、施虐原則等的實質原則，至少一些實質的道德要求也因而能夠被推導出來。

同樣地，由於在人性看重論證之中，「看重自己的人性」還只意味著「依據理由來行動」，且沒有指出什麼樣的實質原則才可以或不可以是理由，所以它也無法排除或推導出任何的實質原則，因而會允許只可以適用於少數的理性存有者、卻不可以適用於每一個理性存有者的原則具有作為理由的資格。換言之，雖然我們必須看重自己作為理性存有者的實踐身分，但這並不排除我們可以看重自己作為縱欲主義者、利己主義者或卡利古拉的實踐身分。然而，柯思嘉德相信，如果「看重自己的人性」蘊含「看重他人的人性」，那麼「看重自己的人性」就能夠排除包含縱欲原則、利己原則、施虐原則等的實質原則，至少一些實質的道德要求也因而能夠被推導出來。

於是，如果我們整合柯思嘉德在整體論證的三個階段的論述，那麼我們就可以用如下的方式呈現她的想法。根據她在整體論證的第二階段所提出的人性看重論證，「看重自己的人性」只意味著「依據理由來行動」。由於根據建構論，只有符合行動的構成性原則的要求的實質原則才可以是理由，且根據她在整體論證的第一階段所提出的法則可普遍性論證，定言令式是行動的構成性原則，

所以「依據理由來行動」意味著「依據定言令式來行動」。因此，即使法則可普遍性論證與人性看重論證都是成功的，「看重自己的人性」也只意味著「依據定言令式來行動」。在這種情況之下，就沒有任何實質的道德要求得以被證成。然而，如果她在整體論證的第三階段證成了「看重自己的人性蘊含看重他人的人性」，那麼道德法則就會是行動的構成性原則，「依據理由來行動」也就意味著「依據道德法則來行動」。在這種情況之下，「看重自己的人性」就會意味著「依據道德法則來行動」，且一些實質的道德要求因而就能夠被證成。

如此，我們必須回答兩個問題。第一，在柯思嘉德看來，「看重他人的人性」意味著什麼，以致於一旦「看重自己的人性蘊含看重他人的人性」，那麼道德法則就會是行動的構成性原則？第二，在柯思嘉德看來，我們該如何證成「看重自己的人性蘊含看重他人的人性」，使得由於我們必須看重自己的人性，所以我們也必須看重他人的人性？

我們可以透過回答第二個問題，來更清楚地回答第一個問題。我在導論之中指出，柯思嘉德在整體論證的第三階段所提出的論證可以被稱為「理由公共性論證」；該論證的結論是、或蘊含「理由在本質上是公共的」。她所謂的理由的公共性，指的是理由的可被分享性(shareability)。¹⁰²這意味著，所有的理由都是可被分享的。並且，由於她所試圖達成的目標是證成「道德所要求的行動是每一個可能的理性存有者都有理由做的行動」，所以她所設想的、理由的可被分享的範圍得包含每一個可能的理性存有者。這也是道德法則所要求的可普遍性的範圍。如此，我們可以說，她所謂的理由的可被分享性，會等同於理由的可普遍性。只不過，必須注意的是，這裡所說的可普遍性是道德法則所要求的可普遍性，而不只是定言令式所要求的可普遍性。而在她看來，只要我們能夠證成理由在本質上具有在上述意義之下的公共性，那麼我們就證成了「看重自己的人性蘊含看重他人的人性」。

¹⁰² SN (135) ; SC (80)。

如同我們不應混淆她在人性看重論證之中所談的看重自己的人性與我們在日常生活之中所談的看重自己的人性，我們也不應混淆她在理由公共性論證之中所談的看重他人的人性與我們在日常生活之中所談的看重他人的人性。後者可能意味著以人道的方式對待他人，包括如不侮辱他人、不虐待他人、幫助貧困的人、尊重他人的基本權利等關於他人的實質規範要求。雖然柯思嘉德在大致上認為，這些要求是道德的要求，也在大致上相信，我們可以透過道德法則來推導出這些要求。然而，她透過在整體論證的第三階段所提出的理由公共性論證，所試圖證成的只是「理由在本質上是公共的」，以證成「道德法則是行動的構成性原則」。如果她還想進一步地證成，我們確實可以透過道德法則來推導出任何針對自己或他人的實質道德要求，那麼她還需要其他的論證。因此，即使她相信「看重他人的人性」會蘊含上述關於他人的實質要求，她在理由公共性論證之中所談的看重他人的人性，也還不意味著這回事。

我們已經知道，在人性看重論證之中，「看重自己的人性」意味著「依據理由來行動」。並且，前兩個論證的結論允許我們只依據可以適用於少數的理性存有者、卻不可以適用於每一個理性存有者的理由來行動。換言之，它們允許我們依據「非公共的」理由來行動。然而，如果理由公共性論證的結論——理由在本質上是公共的——為真，如果道德法則是行動的構成性原則，那麼那些只可以適用於少數的理性存有者、卻不可以適用於每一個理性存有者的考量就不可以是理由，而只有那些可以適用於每一個可能的理性存有者的考量才可以是理由。因此，我們可以說，在柯思嘉德看來，「看重他人的人性」意味的是「依據公共理由來行動」。這就是為什麼，如果看重自己的人性確實蘊含看重他人的人性，且如果我們確實可以透過道德法則來推導出一些實質的道德要求，那麼看重自己的人性就意味著看重道德身分。

至此，我們或許會認為，柯思嘉德在整體論證的第二階段所提出的人性看重論證無助於她往她的目標邁進。畢竟，該論證的結論並沒有解決她在整體論證的第一階段所留下的問題，而只是以另一種方式呈現同樣的問題——由於我們可以

依據只可以適用於少數的理性存有者、卻不可以適用於每一個理性存有者的理由來行動，所以我們不必然有理由做道德所要求的行動，反而還可能有理由不做這些行動。¹⁰³然而，她透過在該論證之中引入實踐身分、人性等概念，在不違背法則可普遍性論證的內容的情況之下，以比起法則可普遍性論證更為具體且豐富的方式，呈現了行動者的自我、規範原則、道德等概念的內涵與它們彼此之間的關係。如此，她就能夠以較為多元的方式提出她的理由公共性論證。我們也將能夠看見，她所提出的三個不同的理由公共性論證之間的聯繫。¹⁰⁴

小 結

在本章之中，我闡明了柯思嘉德的哲學計畫。這個計畫的內容包含了她對於規範性問題的闡釋、她對於其他理由論的批評，以及她所提出的整體三階段論證。而她之所以提出該計畫，是為了證成「道德所要求的行動是每一個可能的理性存有者都有理由做的行動」。

柯思嘉德所提出的規範性問題是對於道德要求之規範性——權威與約束力——的來源的追尋；這種來源會是使得任何規範要求的規範性得以成立的無條件的條件。由於(規範)理由具有證成行動的效力，又是相當常見且基礎的規範概念，所以它適於被我們用來掌握規範性的意義。而對於規範性的來源的追尋，因而也可以說是對於理由的來源的追尋。

在後設倫理學的三大理由論之中，柯思嘉德所接受的是建構論，而非意欲論或實在論。根據建構論，理由在本質上並不是欲望或規範事實，而是符合行動的構成性原則的實質規範原則。對柯思嘉德來說，建構論的吸引力在於，只有它才有機會妥善地回答規範性問題。這是因為，建構論的核心構想——行動的構成性

¹⁰³ 這或許是為什麼，從柯思嘉德刻劃人性看重論證的篇幅與脈絡來看，儘管它在 SN 之中扮演了重要的理論角色，但它在 SC 之中似乎並沒有扮演什麼重要的理論角色。

¹⁰⁴ 見本文第三章的第二節與第四章第三節的第二小節。

原則——能夠作為使得規範性得以成立的無條件的條件。於是，透過整體三階段論證，柯思嘉德便是要在不預設任何的欲望、規範事實或實質原則是理由的情況之下，找到能夠推導出實質道德要求的行動的構成性原則。

在整體論證的第一階段，柯思嘉德試圖透過法則可普遍性論證來證成「定言令式是行動的構成性原則」。在她看來，由於行動必須被歸因於合一的行動者，且只有依據定言令式來行動，我們才可能是合一的行動者，所以定言令式是行動的構成性原則。然而，定言令式所要求的可普遍性的範圍可以只是一個理性存有者的所有時刻的自己。在這種情況之下，我們就無法透過它來推導出任何的實質原則。對此，柯思嘉德相信，她還需要證成「道德法則是行動的構成性原則」，以將可普遍性的範圍限定為所有可能的理性存有者。

在整體論證的第二階段，柯思嘉德試圖透過人性看重論證來證成「每一個可能的理性存有者都必須看重自己的人性」。在這個階段，由於「看重自己的人性」，即「看重自己作為理性存有者的實踐身分」，還只意味著「依據理由來行動」，所以我們無法透過它來推導出任何的實質原則。對此，柯思嘉德相信，她還需要透過證成「理由在本質上是公共的」，來證成「看重自己的人性蘊含看重他人的人性」。她認為，如果她能夠做到這點，那麼道德法則就會是行動的構成性原則。這是為什麼，她有必要在整體論證的第三階段提出理由公共性論證。

不可否認地，我在本章之中所作的討論或許有著未盡之處。由於本章的目的是闡明理由公共性論證在柯思嘉德的哲學計畫之中所扮演的理論角色，所以我並無意對我在本章之中所提及的她的許多論點進行評論甚或是辯護，而只是對這些論點進行說明與分析。事實上，這些論點幾乎都受到其他哲學家的挑戰。她是否能夠妥善地回應所有的挑戰，也並不是很清楚。然而，基於本文的主旨與篇幅的限制，我並不認為自己有必要在本文之中檢視她可能如何回應這些挑戰。重要的是，以本章的內容為基礎，我們能夠在之後的章節之中適當地理解與評論她的理由公共性論證，以及其他哲學家針對該論證所提出的批評。



第二章 私有理由論證

在本文的第一章之中，我已經闡明了理由公共性論證在她的哲學計畫之中所扮演的理論角色。為了達成她的哲學目標——證成「道德所要求的行動是每一個可能的理性存有者都有理由做的行動」——她提出了整體而言可被分為三個階段的論證。不過，在整體論證的第一階段與第二階段，由於她還沒有證成「道德法則是行動的構成性原則」，所以她還無法達成該目標。為了證成這個命題，她還需要證成「理由在本質上是公共的」。這是為什麼，她的整體論證還有必要包含第三個階段。而我將她所提出的、結論為該命題的論證與結論蘊含該命題的論證都稱為「理由公共性論證」。如此，如我在導論之中所述，她先後提出過(至少)三個不同的理由公共性論證，分別可以被稱為「私有理由論證」、「互動論證」與「規範地位論證」。其中，作為她所提出的第一個理由公共性論證的私有理由論證，受到最多哲學家的關注，卻也遭受到他們相當猛烈的批評，以致於他們根本不認為，她能夠達成她的哲學目標。

在本章之中，我會闡明柯思嘉德的私有理由論證，並系統性地整理、分析與初步地回應其他哲學家針對該論證所提出的批評。本章共包含三節。在第一節之中，我會刻劃私有理由論證，先指出該論證與「私有語言論證」之間的類比關係，再詮釋與評論這種類比關係對於該論證的健全性而言，所可能扮演的三種角色。在第二節之中，我會分別刻劃該論證所可能遭受到的五個不同方向的批評，並回應其中的前四個方向的批評。最後，在第三節之中，我會將第五個方向的批評進一步地區分出四個不同的類型，並分別對這四個類型的批評進行刻劃與分析。必須強調的是，在這一章之中，我並不會回應這四個類型的批評。針對這些批評，我會留到第四章之中再作充分的回應。至於互動論證與規範地位論證，我則會留到第三章之中再作仔細的討論。

第一節 語意與理由之間的類比關係



一、私有語言論證與私有理由論證

柯思嘉德在《規範性的來源》之中提出了她的第一個理由公共性論證。¹它是一個類比於路德維希·維根斯坦(Ludwig Wittgenstein)在《哲學探究》(*Philosophical Investigations*)之中所提出的「私有語言論證」的論證。²這是為什麼，我們可以將它稱為「私有理由論證」。³柯思嘉德相信，如果維根斯坦能夠透過私有語言論證來證成「私有語言不可能存在」，那麼她就能夠透過私有理由論證來證成「私有理由不可能存在」。對她來說，這相當於「理由在本質上是公共的」，或者說，「所有的理由都是公共理由」。

柯思嘉德宣稱，她所謂的私有理由與公共理由，在大致上指的分別就是當代許多哲學家所謂的「行動者相對的理由」與「行動者中立的理由」。⁴我認為，她的這個宣稱是引人誤解的。在本文第四章第一節的第一小節之中，我會對此作進一步的討論。在此，我就先以她自己的說法，來分別說明何謂私有理由與公共理由。在她看來，這兩種理由的不同之處，在於它們的約束力所及的範圍。一個私有理由是一個其約束力僅及於一個理性存有者的理由。換言之，它是專屬於一個理性存有者的理由。相反地，一個公共理由是一個其約束力可以跨越人與人之間的邊界、因而及於所有可能的理性存有者的理由。換言之，它是可以被所有可能的理性存有者給分享的理由。⁵

在柯思嘉德看來，維根斯坦透過私有語言論證所意圖顯示的是，除非語意必然具有公共性，否則語意不必然具有規範性。⁶然而，語意必然具有規範性；

¹ 見 SN (136-139)。

² SC (196)。維根斯坦對於私有語言論證的討論，見 Wittgenstein (2009: 95-101)。

³ 此稱呼為奧戴與約書亞·葛特(Joshua Gert)所用，見 O'Day (1998: 67)與 Gert (2002: 303)。

⁴ SN (133)；SC (191)。最初將理由作出這種區分的哲學家是帕菲特，見 Parfit (1984: 143)。

⁵ SC (80, 191)。用我在前一章之中的話來說，公共理由可以適用於每一個可能的理性存有者。

⁶ SC (196)。

語意必然能夠指引我們該如何使用語言。因此，語意必然具有公共性。私有語言——在原則上只可以被一個語言使用者給理解、因而也不可能被複數的語言使用者用來進行溝通的語言——並不可能存在；或者說，私有語言在概念上是不融貫的。這意味著，所有可能的語言都是公共的；它們都可以被所有可能的語言使用者給理解、因而也都可以被所有的語言使用者用來進行溝通。於是，根據柯思嘉德的分析，初步來說，維根斯坦的私有語言論證可以被重建如下：

1. 除非語意必然具有公共性，否則語意不必然具有規範性。
2. 語意必然具有規範性。
3. 因此，根據 1.和 2.，語意必然具有公共性，亦即，私有語言不可能存在。

類比於維根斯坦的私有語言論證，柯思嘉德透過私有理由論證所意圖顯示的是，除非理由必然具有公共性，否則理由不必然具有規範性。⁷然而，理由必然具有規範性；理由必然能夠指引我們該如何行動。因此，理由必然具有公共性。私有理由——在原則上只可以對一個理性存有者具有約束力、因而也不可能被複數的理性存有者用來向彼此進行證成的理由——並不可能存在；或者說，私有理由在概念上是不融貫的。這意味著，所有可能的理由都是公共的；它們都可以對所有可能的理性存有者具有約束力、因而也都可以被所有的理性存有者用來向彼此進行證成。於是，初步來說，柯思嘉德的私有理由論證可以被重建如下：

1. 除非理由必然具有公共性，否則理由不必然具有規範性。
2. 理由必然具有規範性。
3. 因此，根據 1.和 2.，理由必然具有公共性，亦即，私有理由不可能存在。

如此，我們就可以看出，何以私有理由論證是一個類比於私有語言論證的論證。這兩個論證在形式上與在一些部分的內容上都是相同的。它們之間的差異只在於另一些部分的內容；前者關注的是語意的性質，而後者關注的是理由的

⁷ SC (196)。

性質。然而，雖然私有語言論證與私有理由論證之間具有上述的類比關係，但我們仍不清楚的是：在柯思嘉德看來，對於私有理由論證的健全性而言，這種類比關係究竟扮演著什麼樣的角色。



二、對於類比關係的三種詮釋

在我看來，對於私有語言論證與私有理由論證之間的類比關係在私有理由論證的健全性上所扮演的角色，我們(至少)有三種可能的詮釋。接下來，我會分別刻畫這三種詮釋，並說明我們何以最好不要採用其中的第一種與第三種詮釋。

根據第一種詮釋，對柯思嘉德來說，私有語言論證的結論——語意必然具有公共性——是私有理由論證的前提；並且，該命題在邏輯上或概念上就蘊含了私有理由論證的結論——理由必然具有公共性。⁸換言之，我們可以只從語意必然具有公共性就演繹地推導出理由必然具有公共性。然而，根據我在前一小節之中對於私有理由論證所作的重建，我們就可以發現，語意必然具有公共性並不是私有理由論證的前提。並且，雖然這種詮釋或許能夠說明私有語言論證本身的重要性——該論證能夠證成私有理由論證的前提——但我們似乎無法透過這種詮釋來看出，私有語言論證與私有理由論證之間的類比關係究竟有什麼重要性。更何況，如果柯思嘉德對於私有語言論證的需求只在於它的結論而不再於它的形式或其他的內容，那麼如果還有其他的「語言公共性論證」能夠被用來證成語意必然具有公共性，那麼私有語言論證本身在第一種詮釋之下所具有的重要性也會被削弱。然而，最重要的是，她在《自我構成》(*Self-Constitution*)之中特別強調，她在《規範性的來源》之中並「不意圖顯示，理由的公共性可以從語意的

⁸ 奧戴針對柯思嘉德的私有理由論證提出了兩種可能的詮釋。他所提出的第一種詮釋，也就是他所謂的強的詮釋(*strong interpretation*)，似乎就是我在本段之中所刻劃的第一種詮釋。他指出，「根據強的詮釋，語言的公共性在邏輯上或在概念上就蘊含了理由的公共性。在證明語言是公共的時，你就得到了公共理由，可以說，像包裹的一部分。」見 O'Day (1998: 66)。

公共性被推導出來。」⁹換言之，她明確地否認了第一種詮釋的恰當性。在這種情況之下，我們最好不要、也不應該採用第一種詮釋。

根據第二種詮釋，對柯思嘉德來說，私有理由論證的健全性依賴於私有語言論證的健全性與一個類比論證(analogous argument)的有力性(cogency)。我認為，大衛·卡爾·威爾遜(David Carl Wilson)對於類比論證的分析，能夠很好地幫助我們理解這種詮釋。他指出，類比論證所顯示的是：由於兩個(或兩組)事物在某個方面是相同的，所以它們在另一個方面也會是相同的。¹⁰並且，這種論證會具有如下的形式：

1. A 具有 F 與 G。
2. B 具有 F。
3. 因此，根據 1.和 2.，B 具有 G。

A 與 B 所代表的是兩個「類比項」(analog)，即被類比論證的提出者給設想為具有類比關係的兩個(或兩組)事物。其中，A 可以被稱為「基礎的類比項」(basic analog)；它通常被類比論證的提出者給設想為我們較為熟悉的事物。而 B 可以被稱為「被推論的類比項」(inferred analog)；它是被用來與 A 作比較的事物。另一方面，F 與 G 所代表的是 A 與 B 之間的兩個「相似點」(similarity)。其中，F 可以被稱為「基礎的相似點」(basic similarity)；它是 A 與 B 所共同具有的性質，且這點通常被類比論證的提出者給設想為沒有爭議的。而 G 可以被稱為「被推論的相似點」(inferred similarity)；它被試圖顯示為由於 A 具有、所以 B 也會具有的性質。¹¹此外，如果一個類比論證具有上述的形式，那麼該論證就滿足了類比論證的「正確形式條件」(correct form condition)。除非一個論證滿足這個條件，否則該論證就不是一個類比論證。¹²

⁹ SC (196)。

¹⁰ Wilson (2020: 325)。另外，對於類比論證的更為深入的討論，可見 Bartha (2022)。

¹¹ Wilson (2020: 326)。

¹² Wilson (2020: 329)。

於是，我們可以說，在第二種詮釋之下，柯思嘉德被認為在提出了私有理由論證時，還同時隱含地提出了如下的、一個滿足了正確形式條件的類比論證：¹³

1. 語意必然具有規範性與公共性。
2. 理由必然具有規範性。
3. 因此，根據 1.和 2.，理由必然具有公共性。

在這個論證之中，基礎的類比項是語意，被推論的類比項是理由，基礎的相似點是(必然的)規範性，而被推論的相似點是(必然的)公共性。¹⁴此外，柯思嘉德對於語意與規範性所作的設想，似乎還符合威爾遜所說的、類比論證的提出者對於基礎的類比項與基礎的相似點通常會作的設想。一方面，從她的行文來看，她似乎假定，維根斯坦的私有語言論證(至少在她的詮釋之下)是健全的，且這點是讀者所熟悉的。另一方面，她似乎也認為，語意具有規範性以及理由具有規範性都是無可置疑的。¹⁵

不過，我們該如何評估柯思嘉德的類比論證的有力性呢？很明顯地，類比論證並不是演繹論證(deductive argument)；即使一個類比論證的前提皆為真，也不保證它的結論會為真。¹⁶那麼，這種論證的邏輯強度(logical strength)會來自於什麼呢？威爾遜指出，除了正確形式條件之外，強的類比論證還必須滿足「全部證據條件」(total evidence condition)。這個條件包含兩個部分。第一，基礎的相似點與被推論的相似點必須是相關的；前者必須支持(count in favor of)後者。第二，

¹³ 必須提醒的是，雖然私有理由論證是一個類比於私有語言論證的論證，但它本身並不是一個類比論證，因為它並沒有滿足類比論證的正確形式條件。

¹⁴ 基於論述上的方便，我在本文的一些敘述之中會省略對於「具有規範性」與「具有公共性」的「必然性」的提醒或強調。

¹⁵ SN (136-137)。

¹⁶ 我們可以透過以下的、滿足正確形式條件的類比論證看出這點：

1. 柏拉圖是哲學家，且他是古希臘人。
2. 康德是哲學家。
3. 因此，康德是古希臘人。

很明顯地，這個論證的前提皆為真，但它的結論為假。

基礎的類比項與被推論的類比項之間的不相似點(dissimilarity)必須是不相關的；前者與後者之間的不相似點不能使得前者比後者更可能具有被推論的相似點。¹⁷

威爾遜進一步地指出，類比論證的邏輯強度不來自於正確形式條件，也不來自於第二部分的全部證據條件。這是因為，滿足正確形式條件只保證了某個論證是一個類比論證，但不保證它是一個強的、而不是弱的類比論證；滿足第二部分的全部證據條件只保證了沒有任何的因素會削減某個類比論證的強度，但並不會增加該論證的強度。於是，類比論證的邏輯強度只能夠來自於第一部分的全部證據條件：基礎的相似點必須支持被推論的相似點。¹⁸在這種情況之下，一個類比論證的有力性就會取決於基礎的相似點是否支持被推論的相似點。套用到柯思嘉德的類比論證來說就是，該論證的有力性取決於一個事物具有規範性是否支持該事物具有公共性，或者簡言之，規範性是否支持公共性。

如此，我們就能夠理解，在第二種詮釋之下，對於私有理由論證的健全性而言，私有語言論證與私有理由論證之間的類比關係所扮演的角色。我先前提到，在柯思嘉德看來，維根斯坦透過私有語言論證所意圖顯示的是，除非語意必然具有公共性，否則語意不必然具有規範性。換言之，他意圖顯示，語意必然具有公共性是語意必然具有規範性的必要條件(necessary condition)。這意味著，對柯思嘉德來說，如果私有語言論證是健全的，那麼它就很好地提供了一個規範性會支持公共性的事例，因而增加了她的類比論證的有力性。而如果她的類比論證是有力的，那麼該論證的結論——理由必然具有公共性——就很可能為真。此外，如果語意與理由的確如該論證所顯示的那般具有類比的關係，那麼我們似乎沒有理由認為，類比於私有語言論證的私有理由論證，不能透過前者建立起語意的公共性的方式，來建立起理由的公共性。換言之，如果我們同意私有語言論證是健全的，那麼我們就應該同意私有理由論證也是健全的。這是為什麼，根據第

¹⁷ Wilson (2020: 329)。

¹⁸ Wilson (2020: 334)。

二種詮釋，私有理由論證的健全性會依賴於私有語言論證的健全性與一個類比論證的有力性。¹⁹

然而，私有語言論證是健全的嗎？為什麼除非語意必然具有公共性，否則語意不必然具有規範性呢？或者說，私有語言論證是如何顯示，語意必然具有公共性是語意必然具有規範性的必要條件呢？柯思嘉德以如下的方式來理解私有語言論證：

語意是關係性的(relational)，因為它是一個規範的概念：說 X 的意思是 Y 就是說 一個人應該視 X 為 Y；且這需要兩方，一個制定 一個人必須視 X 為 Y 的規則的立法者(legislator)與一個遵守[該規定]的公民(citizen)。而且，這兩方之間的關係不只是因果的(causal)，因為公民可能不遵守[立法者所制定的規則]：必須有誤解或犯錯的可能性。由於[語意]是一個 一方給另一方法則的關係，所以需要兩方才能夠產生語意。²⁰

在此，所謂的立法者與公民，並不指涉我們在日常生活之中或在法律上所稱的身分，而只是比喻性地分別指涉制定規範的一方與遵守規範的一方。此外，根據這個段落，由於「語意是關係性的」與「語意是一個關係」指的都是一個語意的建立需要(含立法者與公民的)兩方，所以語意的關係性指的就是語意的非私有性，即公共性。對柯思嘉德來說，維根斯坦的洞見在於，他藉由引入第三個性質，即犯錯的可能性，建立起了規範性與公共性這兩個性質之間的必然關係。²¹讓我們稱該性質為「可錯性」(mistakability)。

語意必然具有規範性意味著語意必然能夠指引我們該如何使用語言。然而，如果語意不必然具有可錯性，那麼語意就不必然具有規範性。這是因為，如果

¹⁹ 如此，第二種詮釋或許可以解釋，為什麼柯思嘉德會使用激問的修辭法來提出如下的問題：

「如果我們必須承認語意可以被分享，為什麼不承認實踐理由也可以被分享呢？」見 SN (142)。

²⁰ SN (137)；底線為我所作的強調。

²¹ SC (196)。

公民只是因果地——如同遵守物理法則那般地——去遵守立法者所制定的語意規則，那麼公民就不可能不遵守那些規則，亦即，公民不可能錯誤地使用語言。在這種情況之下，公民不只不可能基於自己的正確的語意判斷而被指引去遵守那些規則，也不可能基於自己的錯誤的語意判斷而被指引不去遵守那些規則。因此，除非語意必然具有可錯性，否則語意不必然具有規範性。換言之，語意必然具有可錯性是語意必然具有規範性的必要條件。

另一方面，語意必然具有可錯性意味著語意判斷必然有著對與錯可言。然而，如果語意不必然具有公共性，那麼語意就不必然具有可錯性。這是因為，如果語意的建立只涉及遵守規則的公民，卻不涉及制定規則的立法者，那麼公民就不可能有語意規則可以去遵守或不去遵守，因而也不可能有正確的語意判斷或錯誤的語意判斷可言。這就相當於語意不可能被建立。這是為什麼，柯思嘉德引用了維根斯坦的這段話：「我沒有正確性的標準……那只意味著在此我們不能談論『對』。」²²因此，除非語意必然具有公共性，否則語意不必然具有可錯性。換言之，語意必然具有公共性是語意必然具有可錯性的必要條件。

就此，柯思嘉德認為，維根斯坦透過可錯性，架起了連接規範性與公共性的橋梁。由於語意必然具有可錯性是語意必然具有規範性的必要條件，且語意必然具有公共性是語意必然具有可錯性的必要條件，所以語意必然具有公共性是語意必然具有規範性的必要條件。而由於語意必然具有規範性，所以語意必然具有公共性。於是，私有語言論證可以被進一步地重建如下：

1. 除非語意必然具有可錯性，否則語意不必然具有規範性。
2. 除非語意必然具有公共性，否則語意不必然具有可錯性。
3. 根據 1.和 2.，除非語意必然具有公共性，否則語意不必然具有規範性。
4. 語意必然具有規範性。
5. 因此，根據 3.和 4.，語意必然具有公共性，亦即，私有語言不可能存在。

²² SN (137)；Wittgenstein (2009: 99)。

如上所述，在這種情況之下，柯思嘉德認為，她能夠透過維根斯坦證成語意必然具有公共性的方式，來證成理由必然具有公共性。這是為什麼，在說明了她如何理解私有語言論證之後，她接著以如下的方式來描述她的私有理由論證：

理由是關係性的，因為理由是一個規範的概念：說 R 是 A 的理由 就是說一個人應該因為 R 而做 A；且這需要兩方，一個制定[R 是 A 的理由]的規則的立法者與一個遵守[該規則]的公民。而且，它們之間的關係不只是因果的，因為公民可能不遵守[立法者所制定的規則]：必須有不理性或做錯事的可能性。由於[理由]是一個關係，且甚至是一個一方給另一方法則的關係，所以需要兩方才能夠產生理由。²³

如此，私有理由論證也可以被進一步地重建如下：

1. 除非理由必然具有可錯性，否則理由不必然具有規範性。
2. 除非理由必然具有公共性，否則理由不必然具有可錯性。
3. 根據 1.和 2.，除非理由必然具有公共性，否則理由不必然具有規範性。
4. 理由必然具有規範性。
5. 因此，根據 3.和 4.，理由必然具有公共性，亦即，私有理由不可能存在。

如上所述，對柯思嘉德來說，既然私有語言論證是健全的，那麼她的類比論證就會是有力的。而既然她的類比論證是有力的，那麼語意與理由就會如該論證所顯示的那般具有類比的關係。在這種情況之下，我們就沒有理由認為，類比於私有語言論證的私有理由論證，不會如同前者那般是健全的。

雖然，第二種詮釋似乎是一種恰當的詮釋，且幾乎所有的私有理由論證的批評者都是以這種詮釋為基礎，來提出他們對於該論證的批評。²⁴但是，在我看來，

²³ SN (137-138)；底線為我所作的強調。

²⁴ 在下兩節之中，我會呈現出這點。

有一個似乎未曾被考慮過的詮釋也是值得我們討論的詮釋。根據這第三種詮釋，對柯思嘉德來說，私有理由論證的健全性並不依賴於私有語言論證的健全性，也不依賴於上述的類比論證的有力性。並且，她也沒有隱含地提出任何的類比論證。那麼，在這種詮釋之下，對於私有理由論證的健全性而言，私有語言論證與私有理由論證之間的類比關係究竟扮演著什麼樣的角色呢？

儘管私有理由論證本身並不是一個類比論證，但我們可以根據約翰·斯圖爾特·彌爾(John Stuart Mill)對於類比論證的看法，來理解第三種詮釋。在他看來，任何的類比論證都只能被視為「一個路標，其指出了更嚴謹的探究所應該執行的方向」。²⁵這意味著，提出一個類比論證並不是證成某個命題的終點，但這麼做可以幫助我們看到，如果我們想要證成該命題，那麼我們可以從什麼地方或用什麼方法著手進行。套用到私有理由論證，我們或許可以說，當柯思嘉德提出該論證時，她還並不認為自己已經嚴謹地證成了理由必然具有公共性。但是，由於該論證是一個類比於私有語言論證的論證，所以私有語言論證能夠幫助她看到，她可以透過理由的可錯性，來架起連接理由的規範性與理由的公共性的橋梁。如此，如果她想要證成理由必然具有公共性，那麼她應該證成「理由必然具有可錯性是理由必然具有規範性的必要條件」以及「理由必然具有公共性是理由必然具有可錯性的必要條件」。只不過，在細節上，對於如何證成這兩點，她不必仿照維根斯坦在語意方面的做法；或許她還需要為維根斯坦的做法進行補充，也或許她還需要另外提出獨立於維根斯坦的做法的論證。

雖然，第三種詮釋似乎可以解釋，為什麼柯思嘉德在提出了該論證之後，還花了相當多的篇幅去說明何以理由必然具有公共性。²⁶它似乎也可以解釋，為什麼她在《規範性的來源》之後的著作之中，幾乎不再重提私有理由論證。畢竟，該論證只不過是一個路標，而重點在於該路標所可能指向的其他理由公共性論證。

²⁵ Mill (2009: 396)。

²⁶ 柯思嘉德在 SN 的第 136 頁至第 139 頁之中提出私有理由論證之後，還繼續在 SN 的第 139 頁至第 145 頁之中說明何以理由必然具有公共性。

然而，第三種詮釋會使得私有理由論證是一個相當弱、甚至還不必要的論證。這是因為，根據這種詮釋，私有語言論證加上私有理由論證都不足以被用來證成理由必然具有公共性，且一旦我們找到了路標所指向的其他理由公共性論證，那麼我們就不必再在乎私有理由論證了。此外，如上所述，幾乎所有私有理由論證的批評者都是以第二種詮釋為基礎，來提出他們對於該論證的批評。因此，我們最好不要採用第三種詮釋。

至此，我已經分別刻劃了三種對於私有語言論證與私有理由論證之間的類比關係在私有理由論證的健全性上所扮演的角色。由於我們最好不要採用第一種與第三種詮釋，所以我們最好採用第二種詮釋。因此，我接下來在本文之中，都會以第二種詮釋為基礎，來討論與回應其他哲學家對於私有理由論證的批評。

第二節 五個方向的批評

一、私有語言論證的不健全性以及與整體論證之間的不相容性

私有理由論證自從在《規範性的來源》之中被柯思嘉德給提出之後，就不時遭受到其他哲學家的批評。²⁷基於我在前一節之中對於該論證所作的刻畫與分析，它所遭受的批評，在我看來，就至少會包含五個不同的方向。在本節之中，我會一個一個地刻劃這五個方向的批評，並回應其中的前四個方向的批評。在下一節之中，我會對第五個方向的批評作進一步的分類與分析。

第一個方向的批評與第二個方向的批評之所以被放在一起討論，是因為它們都關乎我們該如何詮釋維根斯坦的《哲學探究》的內容。根據第一個方向的批評，維根斯坦的私有語言論證是一個不健全的論證。這個方向的批評建立在我在前一小節之中所刻劃的、對於私有語言論證與私有理由論證之間的類比關係所扮演的

²⁷ 見如 Geuss (1996)、Nagel (1996)、O'Day (1998)、Skorupski (1998)、Cholbi (1999)、Norman (2000)、LeBar (2001)、Skidmore (2002)、Gert (2002 : 2015)、Wallace (2009)與 Beyleveld (2015)。

角色的第二種詮釋之上。我們已經知道，根據該詮釋，私有理由論證的健全性會依賴於私有語言論證的健全性。在這種情況之下，如果私有語言論證是不健全的，那麼私有理由論證也會是不健全的。另一方面，根據第二個方向的批評，維根斯坦的私有語言論證的內容，或他在提出該論證時所預設的觀點，與柯思嘉德在整體論證的前兩個階段所提出的論證的內容或所預設的觀點並不相容。在這種情況之下，即使私有語言論證與類比於它的私有理由論證都是健全的，私有語言論證也是柯思嘉德在整體論證的第三階段所不能接受的論證，否則她的整體論證就會是自我挫敗的(self-defeating)。

如果要探討維根斯坦的私有語言論證是否是一個健全的論證，那麼就得先探討如何適當地詮釋該論證。雖然維根斯坦的研究者對於該如何詮釋該論證還沒有明顯的共識，但就我所知，目前還沒有任何私有理由論證的批評者提出第一個方向的批評。²⁸有一些哲學家甚至在提出對於私有理由論證的批評之後，還以私有語言論證為基礎，進一步地發展不同於柯思嘉德的、屬於自己的理由公共性論證。²⁹換言之，這些哲學家如同柯思嘉德，都認為私有語言論證是健全的。

另一方面，必須注意的是，當我們在評論柯思嘉德的私有理由論證時，我們所應關注的私有語言論證，是她所詮釋的私有語言論證，而不是其他維根斯坦的研究者所詮釋的私有語言論證，甚至也不是維根斯坦本人所詮釋的私有語言論證。這是因為，她用來支持私有理由論證的私有語言論證，是她所詮釋的私有語言論證，而不是其他人所詮釋的私有語言論證。她自己承認，她對於該論證的理解方式，只是其中一種對於該論證的理解方式。³⁰因此，我並不認為，柯思嘉德有必要回應第一個方向的批評。此外，就我在前一小節之中對於她所詮釋的私有語言論證的刻劃來看，該論證似乎並不會不相容於她在整體論證的第一階段與

²⁸ 關於該如何詮釋維根斯坦的私有語言論證的討論，可見 Candlish and Wrisley (2019)。

²⁹ 如奧戴、理查德·諾曼(Richard Norman)、葛特等。他們的論證可分別見於 O'Day (1998)、Norman (2000)與 Gert (2002; 2015)。

³⁰ SN (137)。

第二階段所分別提出的法則可普遍性論證或人性看重論證。再者，即使是提出第二個方向的批評的哲學家，他們也不會把批評的重心放在這個方向的批評。³¹因此，我也不認為，柯思嘉德有必要回應第二個方向的批評。



二、私有理由論證的多餘性

根據第三個方向的批評，對於柯思嘉德的哲學計劃而言，私有理由論證是一個多餘的論證。這個方向的批評來自於馬克·勒巴爾(Mark LeBar)。³²勒巴爾認為，「柯思嘉德對於黑手黨黨員的案例(the Mafioso case)的處理方式反映出了維根斯坦式的論證與她對於私有理由的攻擊的失敗。」³³他所說的維根斯坦式的論證，指的就是柯思嘉德的私有理由論證。而他所說的黑手黨黨員的案例，指的是傑拉德·艾蘭·科恩(Gerald Allan Cohen)為了反駁柯思嘉德的「我們的實踐身分是我們的理由的來源」的論點而提出的一個案例。³⁴科恩邀請我們設想一個理想化的黑手黨黨員。這個人——用柯思嘉德的話來說——看重自己作為黑手黨黨員的實踐身分，但並不看重道德身分。並且，他還把作為黑手黨黨員的實踐身分視為他的最根本的實踐身分。因此，他會把有待於黑手黨黨員去做的行動——許多不道德的行動——視為自己有理由做的行動，而不會把許多有待於有德者去做的行動視為自己有理由做的行動。這意味著，如果我們的實踐身分是我們的理由的

³¹ 第二個方向的批評來自於奧戴與葛特，見 O'Day (1998: 69, 75-76)與 Gert (2015: 442-453)。雖然他們提出了這個方向的批評，但他們對於私有理由論證的核心批評是我之後在本節之中所會刻劃的第四個方向與第五個方向的批評，見 O'Day (1998: 68)與 Gert (2002: 310-317)。

³² 德里克·貝勒佛德(Deryck Beyleveld)也有提出這個方向的批評，見 Beyleveld (2015: 13-14)。他認為，柯思嘉德之所以提出私有理由論證，並不是為了告訴我們該如何建立(establish)或證成道德法則的規範性，而是為了告訴我們該如何應用(apply)道德法則。因此，在他看來，對於柯思嘉德的哲學計畫而言，私有理由論證是一個多餘的論證；當柯思嘉德在整體論證的第二階段提出人性看重論證之後，她就已經證成了道德法則是行動的構成性原則。然而，從我在第一章的第三節與第四節之中所作的說明與接下來我對於勒巴爾的批評所作的回應就可以看出，貝勒佛德對於私有理由論證的看法並不正確。

³³ LeBar (2001: 269)。

³⁴ 見 Cohen (1996: 183-184)。

來源，那麼我們就不必然有理由做道德所要求的行動。因此，科恩認為，如果柯思嘉德要達成她的哲學目標，那麼她就不應該把道德要求的規範性建立在我們對於自己的實踐身分的看重之上。

不過，針對這個黑手黨黨員，柯思嘉德強調，他必然有理由放棄自己的不道德的實踐身分。這是因為：

他是一個人，他會透過反思來得出他的理由。而且，反思的活動有它自己的規則，它的……構成性的規則。而其中之一的、或許是最本質的規則是，直到我們得到令人滿意的、不容許被進一步地質疑的答案之前，我們絕不應該停止反思……如果在這些演講之中的論證是正確的，那麼遵守該規則就會引導那個黑手黨黨員抵達道德……因此，他作為一個好人的義務比他[作為黑手黨黨員]的義務還更深。³⁵

我們已經知道，柯思嘉德在人性看重論證之中指出，看重自己的特定的實踐身分是擁有理由的必要條件；而看重自己的人性，即看重自己作為人的實踐身分，是看重任一個特定的實踐身分的必要條件。於是，只要這個黑手黨黨員能夠透過反思來不斷地追溯自己做不道德的行動的理由的必要條件，那麼他就能夠發現，既然他看重自己作為黑手黨黨員的實踐身分，那麼他必然也看重自己作為人的實踐身分。同時，由於這兩個實踐身分各自所代表的規範原則彼此之間是不相容的，所以他得放棄其中的一個身分。而由於作為人的實踐身分是必然的、因而是無法被放棄的實踐身分，所以他得放棄的是作為黑手黨黨員的實踐身分。因此，在柯思嘉德看來，由於我們必須放棄自己的不道德的實踐身分，所以即使我們的實踐身分是我們的理由的來源，我們也必然有理由做道德所要求的行動。

對此，勒巴爾指出，「令人驚訝地，理由之作為理由必須是可被分享的這個想法在[柯思嘉德]的回應之中並沒有扮演什麼角色……比起攻擊被[黑手黨黨員]

³⁵ SC (257-258)；底線為原作者所作的強調。

視為理由的事物的地位(status)，[她]反而聚焦於[他的]實踐身分。³⁶在勒巴爾看來，柯思嘉德理應基於私有理由論證，來指出「由於被黑手黨黨員視為理由的考量並不是公共的，所以那些考量並不能作為他的理由」，以回應科恩的反駁。然而，她卻選擇藉由說明黑手黨黨員的不同的實踐身分之間的條件關係來回應該反駁。勒巴爾認為，這兩種回應的進路是互相競爭的(competing)。³⁷因此，既然柯思嘉德選擇了關於實踐身分的進路，那就意味著她默認了關於理由的公共性的進路是不必要、甚至失敗的。此外，勒巴爾相信，「有鑑於她的[私有理由論證]的問題，她對於實踐身分的聚焦無疑地是更有前景的」。³⁸因此，我們可以說，在勒巴爾看來，對於柯思嘉德的哲學計畫而言，私有理由論證是一個多餘的論證；當柯思嘉德在整體論證的第二階段提出人性看重論證之後，她就已經有機會達成她的哲學目標了。

然而，我得指出，關於實踐身分的進路與關於理由的公共性的進路並不如勒巴爾所言是互相競爭的。這是因為，人性看重論證與私有理由論證根本就不是被用來回應同一個問題的不同的進路。根據上述的柯思嘉德對於科恩的回應，我們可以發現，黑手黨黨員能夠透過反思來抵達道德的前提是，「在這些演講之中的論證是正確的」。她所說的「這些演講」，指的是《規範性的來源》之中的四個章節；這些章節的內容包含了我所謂的柯思嘉德的哲學計畫。因此，它們不只包含人性看重論證，也包含私有理由論證。

此外，在更前面的段落之中，她指出，「站在我們的其他角色身後並給予它們規範性的是我們置於自己的人性之上的價值。而且，如果我的其他論證是成功的，那就意味著，我們也必須投身於看重他人的人性」。³⁹在這個段落之中的第一句話的意思，就是在人性看重論證之中所示的「看重自己的人性是看重任一個特定的

³⁶ LeBar (2001: 267)；底線為我所作的強調。

³⁷ LeBar (2001: 268)。

³⁸ LeBar (2001: 269)。勒巴爾所說的私有理由論證的問題，我會在本節的末尾與下一節之中再作說明，因為那些問題是對於該論證的第五個方向的批評所指出的問題。

³⁹ SN (256)；底線為我所作的強調。

實踐身分的必要條件」。而在這個段落之中所提到的其他論證，很明顯地指的是私有理由論證。如我在第一章第四節的第二小節之中所述，當柯思嘉德在刻劃人性看重論證時，她預設「看重自己的人會蘊含看重他人的人性」。並且，在她看來，除非該預設為真，否則看重自己的人就不意味著看重道德身分，而只會是一個如定言令式那般空洞的要求，無法被用來排除或推導出任何的實質原則。因此，只有在該預設為真的情況之下，作為人的實踐身分才會是道德身分，該身分與不道德的實踐身分(還有作為縱欲主義者與作為利己主義者的實踐身分)各自所代表的規範原則彼此之間也才會是不相容的。而在《規範性的來源》之中，柯思嘉德用以證成該預設的論證就是私有理由論證。因此，對於她的哲學計畫來說，私有理由論證並不是一個多餘的論證。勒巴爾所說的關於實踐身分的進路，在沒有私有理由論證(或其他的理由公共性論證)的情況之下，並不足以使柯思嘉德達成她的哲學目標。

三、語意與理由之間的不可類比性

根據第四個方向的批評，語意與理由之間並不具有柯思嘉德所設想的可類比性。這個方向的批評來自於奧戴與詹姆斯·斯基德摩爾(James Skidmore)。並且，這個方向的批評也建立在我在前一節之中所刻劃的、對於私有語言論證與私有理由論證之間的類比關係所扮演的角色的第二種詮釋之上。我們已經知道，根據該詮釋，私有理由論證的健全性會依賴於柯思嘉德的類比論證的有力性。而根據威爾遜的分析，強的類比論證所必須滿足的第二部分的全部證據條件是，基礎的類比項與被推論的類比項之間的不相似點必須是不相關的。這意思是說，基礎的類比項與被推論的類比項之間的不相似點不能使得前者比後者更可能具有被推論的相似點。套用到柯思嘉德的類比論證來說就是，語意與理由之間的不相似點不能使得語意比理由更可能具有公共性。正是在這樣的基礎之上，奧戴指出：

語意是那種就其本性就必須可被分享的事物，但這件事並不適用於理由。如果語意要是可被溝通的(因而得以作為語意)，那麼它們就必須是公共的或被分享的。但是，理由的概念並沒有類似的要求——例如，如果理由要作為理由，那麼它們就必須是公共的或被分享的。私有理由以一種私有語意所沒有的方式是融貫的且合理的。因此，在理由與語意之間有著概念上的不可類比性。⁴⁰

另一方面，由於對柯思嘉德來說，利己主義者的理由——利己原則——是約束力僅及於一個行動者的理由，所以他們的理由是私有理由、因而從根本上來說並不是理由。對此，斯基德摩爾認為：

無論利己主義者對於理由的說法是否在最終是適當的，它無疑地看起來是一個融貫的說法。畢竟，設想一個只依據審慎的觀點(the point-of-view of prudence)——無論這樣的觀點在最終被證明為多麼地貧乏——來思考的人，並沒有不融貫的或不一致的地方可言。⁴¹

我們可以說，在奧戴與斯基德摩爾看來，語意與理由之間有著本質的差異；語意在概念上就具有公共性，但理由並非在概念上就具有公共性。換言之，我們可以藉由分析「語意」這個概念，來推導出語意必然具有公共性，但我們無法藉由分析「理由」這個概念，來推導出理由必然具有公共性。在這種情況之下，「私有語言」在概念上就是不融貫的，但「私有理由」在概念上卻會是融貫的。如此，語意與理由之間這種在概念上的不相似點就會使得語意比理由更可能具有公共性，使得語意與理由之間是不可類比的，並使得柯思嘉德的類比論證並不是一個強的論證。這是為什麼，奧戴認為，「建構一個可信的、相關地類比於私有語言

⁴⁰ O'Day (1998: 68)。類似的說法，可見 Cholbi (1999: 507-508)

⁴¹ Skidmore (2002: 138)。關於何謂審慎，可見我在本文第一章的註 5 之中所作的說明。

論證的私有理由論證似乎是不可能的」；而斯基德摩爾甚至認為，柯思嘉德的私有理由論證從一開始就註定會失敗。⁴²

然而，在我看來，奧戴與斯基德摩爾的批評犯了「丐題」(begging the question)的謬誤。他們似乎預設，私有理由在概念上是融貫的。並且，他們似乎認為，這是一個僅憑我們的直覺就能夠被我們給接受的預設。柯思嘉德當然知道，在多數哲學家看來，私有理由在概念上是融貫的。畢竟，如我在前一節的第一小節之中所提到，她宣稱，她所謂的私有理由與公共理由，在大致上指的分別就是當代許多哲學家所謂的行動者相對的理由與行動者中立的理由。並且，如克里斯特·拜克維斯特(Krister Bykvist)所言，「在當代的規範倫理學之中，對於理由的這種區別既是定義明確的(well-defined)又是重要的常常被視為理所當然的。」⁴³然而，柯思嘉德之所以提出私有理由論證(與其他的理由公共性論證)，正是要挑戰我們的直覺，並顯示當代許多哲學家的設想是有問題的。私有理由論證的結論，即私有理由不可能存在，以另一種方式來說，就是私有理由在概念上是不融貫的。因此，既然奧戴與斯基德摩爾從一開始就直接地否定了私有理由論證的結論，那麼他們對於該論證的批評就犯了丐題的謬誤。⁴⁴

四、公共性的歧義

根據第五個方向的批評，柯思嘉德的類比論證犯了「歧義的謬誤」(the fallacy of equivocation)。同樣地，這個方向的批評也建立在對於私有語言論證與私有理由論證之間的類比關係所扮演的角色的第二種詮釋之上。我們已經知道，根據該詮釋，私有理由論證的健全性會依賴於柯思嘉德的類比論證的有力性。而根據

⁴² O'Day (1998: 68) ; Skidmore (2002: 138)。

⁴³ Bykvist (2018: 821)；底線為我所作的強調。

⁴⁴ 或許，我對於斯基德摩爾的批評的評論至此還不盡公允。畢竟，他對於私有理由論證的較為核心的批評似乎是我接下來所要刻劃的第五個方向的批評，而上述被我認為犯了丐題的謬誤的批評似乎只不過是他對於前者的補充，見 Skidmore (2002: 136-138)。

威爾遜的分析，強的類比論證所必須滿足的第一部分的全部證據條件是：基礎的相似點與被推論的相似點必須是相關的。這意思是說，基礎的相似點必須支持被推論的相似點。套用到柯思嘉德的類比論證來說就是，規範性必須支持公共性。我們也已經知道，根據上述的第二種詮釋，對柯思嘉德來說，由於私有語言論證顯示了語意必然具有公共性是語意必然具有規範性的必要條件，所以該論證很好地提供了一個規範性會支持公共性的事例，因而增加了她的類比論證的有力性。並且，在這種情況之下，我們就沒有理由認為，類比於私有語言論證的私有理由論證，不能透過前者建立起語意的公共性的方式，來建立起理由的公共性。

不過，提出第五個方向的批評的哲學家指出，維根斯坦在私有語言論證之中所談的語意的公共性，與柯思嘉德在私有理由論證之中所談的理由的公共性，這兩者具有不同的涵義。在刻劃完強的類比論證所必須滿足的第一部分的全部證據條件之後，威爾遜接著指出，如果同一個語詞在一個論證之中的不同位置上有著不同的涵義，且該論證(在表面上)的成功依賴於我們對於這種不同的涵義的混淆，那麼該論證就犯了歧義的謬誤。⁴⁵在此，讓我們再看一次柯思嘉德的類比論證：

1. 語意必然具有規範性與公共性。
2. 理由必然具有規範性。
3. 因此，根據 1.和 2.，理由必然具有公共性。

我們可以說，提出第五個方向的批評的哲學家指出，在這個類比論證的第一個前提之中的公共性——私有語言論證所涉及的公共性，與在這個類比論證的結論之中的公共性——私有理由論證所涉及的公共性，這兩者具有不同的涵義。並且，他們認為，正因為柯思嘉德混淆了這兩種公共性的涵義，所以她才會誤以為這個類比論證是有力的，並因而誤以為我們能夠透過私有語言論證證成語意必然具有公共性的方式，來證成理由必然具有私有理由論證所涉及的公共性。因此，在他們

⁴⁵ Wilson (2020: 331)。

看來，柯思嘉德的類比論證犯了歧義的謬誤。我們也可以說，在他們看來，柯思嘉德誤以為透過私有理由論證所「能夠」建立的理由的公共性——私有語言論證所涉及的公共性，是她為了達成她的哲學目標所「應該」建立的理由的公共性——私有理由論證所涉及的公共性。在這種情況之下，私有理由論證就無法幫助她達成她的哲學目標，因而會是一個失敗的論證。

至此，我已經刻劃與分析了私有理由論證的批評者針對該論證所可能提出的五個方向的批評。並且，針對其中的前四個方向的批評，我都已經分別作了相對應的回應。至於第五個方向的批評，由於它是最為棘手、也被最多哲學家給提出的批評，且它還可以再被區分出數個不同的類型，所以在回應它之前，我還得對它作進一步的分類與分析。⁴⁶接下來，就讓我們來檢視，在提出第五個方向的批評的哲學家看來，柯思嘉德具體來說究竟混淆了哪兩種理由的公共性的涵義，以致於私有理由論證會是一個失敗的論證。

第三節 四個類型的歧義

一、可被理解性與可被分享性

我在前一小節之中指出，根據我所謂的第五個方向的對於私有理由論證的批評，柯思嘉德的類比論證犯了歧義的謬誤。她混淆了兩種公共性的涵義；她誤以為透過私有理由論證所能夠建立的理由的公共性——私有語言論證所涉及的公共性，是她為了達成她的哲學目標所應該建立的理由的公共性——私有理由論證所涉及的公共性。如果真是如此，那麼私有理由論證就是一個失敗的論證。

⁴⁶ 至少還有一個方向的批評是我在本小節之中並未討論的。道格拉斯·拉文(Douglas Lavin)指出，「理由必然具有可錯性是理由必然具有規範性的必要條件」並沒有被柯思嘉德(以及其他接受該命題的哲學家)給適當地證成，見 Lavin (2004)。拉文的這個論點也構成了對於私有理由論證的一個方向的批評，因為它挑戰了該論證的第一個前提。我之所以不討論這個方向的批評，一方面，是因為拉文在提出上述的論點時，他的目標並不包含批評私有理由論證。另一方面，是因為如他所述，多數哲學家認為，上述的命題是沒有爭議的，見 Lavin (2004: 424-425)。

不過，柯思嘉德具體來說究竟混淆了哪兩種理由的公共性的涵義，不同的哲學家明說或暗示了不同的可能性。於是，我在這一節之中，會基於柯思嘉德所可能混淆的理由的公共性的組合，來將上述的批評進一步地區分為四個不同的類型，並分別對它們作刻畫與分析。

根據第一個類型的批評，柯思嘉德所混淆的兩種理由的公共性是「理由的可被理解性(intelligibility)」(或該性質所蘊含的理由的可被溝通性[communicability])與「理由的可被分享性」。在此，先讓我回顧我們已經知道的幾件事。首先，柯思嘉德所談的可被分享性，指的是「約束力」的可被分享性；如果一個理由的約束力可以及於所有的理性行動者，那麼該理由就是公共理由、具有可被分享性。其次，她宣稱，她所謂的私有理由與公共理由，指的分別就是當代許多哲學家所謂的行動者相對的理由與行動者中立的理由。再者，對她來說，由於利己主義者的理由的約束力僅及於一個理性存有者，所以他們的理由是私有理由、不具有可被分享性。最後，她之所以提出類比於私有語言論證的私有理由論證，就是要證明私有理由——就如同私有語言——並不可能存在。

第一個類型的批評不只屬於我所謂的第五個方向的批評，也是在屬於該方向的批評的四個類型之中被最多哲學家給提出的類型。⁴⁷內格爾對於私有理由論證的反駁——照斯科魯普斯基的說法——是乾淨俐落的：「對維根斯坦的援引並沒有幫助，因為利己主義並不違反公共性。」⁴⁸這是因為，如斯科魯普斯基所言，「其他人能夠『分享』利己主義者的理由的規範力；換言之，他們能夠理解他的理由且——如果利己主義是對的且他們是理性的——可以承認[那些理由](作為行動者相對的理由)[對他]的規範力。」⁴⁹同樣地，麥可·喬爾比(Michael J. Cholbi)指出，「在以互相的可被理解性與理由的交換為特徵的理由的公共空間之中，利己

⁴⁷ 見如 Geuss (1996: 198)、Nagel (1996: 208)、Skorupski (1998: 348-349)、Cholbi (1999: 508-510)、LeBar (2001: 263-264)、Gert (2002: 312-313)、Skidmore (2002: 136-137) 與 Wallace (2009: 483)。

⁴⁸ Nagel (1996: 208)；Skorupski (1998: 348)。

⁴⁹ Skorupski (1998: 348-349)；底線為我所作的強調。我們可以將理由的規範力等同為我所說的理由的規範性或約束力。

主義者可以是稱職的居住者，但那個空間在根本上並不同於柯思嘉德的康德式的被分享的理由的空間。」⁵⁰並且，他對於私有理由論證的批評的結語是：

「分享價值當然能夠意味著許多不同的東西，而柯思嘉德的論證利用了這些歧義。她強調理由為了作為理由就必須是可被溝通的。這當然是在一個意義之下的『分享價值』。但在另一個意義之下，分享價值意味著擁有共同的價值，而其中的任一個意義都不蘊含另一個[意義]。利己主義者的理性觀可以在拒絕後一種的分享的情況之下包含(且或許它必須包含)前一種[的分享]。我們可以與其他人對我們的價值進行溝通卻不認可他們的價值，反之亦然。」⁵¹

斯基德摩爾在提出我在前一節的第三小節之中所討論的第四個方向的批評之前，也對私有理由論證作了如下的批評：

「[柯思嘉德的論證的]困難源自於在把理由稱為『私有的』時所包含的歧義。理由可以在各式各樣的方式之下被認為是私有的。利己主義者的理由的行動者相對的特徵是其中的一個；然而，這並不是為了援引私有語言論證的類比而被我們需要的私有性的意義。回想柯思嘉德的提議，即維根斯坦在排除『私有的』語言時，只排除了『在原則上不可被用來與他人進行溝通的語言』。關聯於理由的類比的案例因而會意指，排除類似地在原則上不可被用來與他人進行溝通的理由。但是，利己主義者的行動者相對的理由是在這個意義之下是私有的嗎——它們是不可被溝通的嗎？明顯地不是。那樣的理由在作為屬於一個特定的行動者的理由的意義之下是私有的，但它們在任何人都掌握得了它們的意義之下是公共的。任何人都能夠

⁵⁰ Cholbi (1999: 508)；底線為我所作的強調。

⁵¹ Cholbi (1999: 510)。

看到它們『存在』……因為其他人能夠判定——就如同我自己常常能夠[判定]——我所擁有的理由……因此，行動者相對的理由完全不是在使得它們會被私有語言論證的類比給摒除的意義之下是私有的。」⁵²

此外，傑伊·華萊士(R. Jay Wallace)也作了相同的批評：

[柯思嘉德的論證]似乎利用了一個歧義。相關於私有語言論證的私有性的概念是一個在原則上不可被他人理解的語意的概念……但這不是[理由]公共性論題所在討論的私有性的概念。說理由是公共的……是主張它們的規範力跨越了人與人之間的邊界；是說提供你理由或作為你的理由的基礎的考量同樣地提供了我理由或作為我的理由的基礎。但無疑地，一個人可以否認理由在這個意義之上是公共的，而不與語言公共性論題相抵觸。換言之，即使理由就它們的規範力而言是私有的，我們用來將理由歸屬於彼此的語言可以很容易地在相關於維根斯坦的私有語言論證的公共性的意義之下是一個公共的語言。雖然 S 的理由是專屬於 S 的理由的斷言可能是錯的，但要理解[該斷言]並沒有任何的困難。⁵³

我們可以用如下的方式來刻劃上述的哲學家針對私有理由論證所提出的批評。私有語言論證所建立的語意的公共性——如柯思嘉德對該論證所作的刻劃——是語意的可被理解性(或該性質所蘊含的語意的可被溝通性)。⁵⁴因此，類比於該論證的私有理由論證所能夠建立的理由的公共性，也只能是理由的可被理解性(或可被溝通性)。然而，理由的可被理解性(或可被溝通性)並不同於、也並不蘊含柯思嘉德所謂的理由的可被分享性。因此，她混淆了兩種公共性的涵義；她誤以為透過私有理由論證所能夠建立的理由的公共性——理由的可被理解性(或

⁵² Skidmore (2002: 136-137)；底線為原作者所作的強調。

⁵³ Wallace (2009: 483)；底線為我所作的強調。

⁵⁴ SN (136-139)。

可被溝通性)，是她為了達成她的哲學目標所應該建立的理由的公共性——理由的可被分享性。

然而，為什麼在上述的哲學家看來，理由的可被理解性(或可被溝通性)並不蘊含理由的可被分享性呢？或者說，為什麼他們信誓旦旦地認為，雖然私有理由是不可被分享的，但是它們依然會是可被理解的(或可被溝通的)呢？對此，葛特提供了相當清楚的說明：

對[柯思嘉德]來說，只在對於導致了某個理由的情況的詳述(specification)之中有著對於行動者的不可或缺的指涉(reference)，該理由才會是私有的……維根斯坦式的公共性之所以並未蘊含柯思嘉德式的公共性，與私有語言的不可能性之所以並未從公共語言之中排除如「我自己」(myself)、
「我的」(mine)與「你的」(yours)等索引詞(indexical term)，是基於同樣的理由。這些索引詞有著對於行動者的不可或缺的指涉。但是，它們的語意當然是公共的。換言之，教導與檢驗「我自己」、「我的」與「你的」等語詞是可能的。這顯示，有著對於它們的用法的公共的標準，使得判斷某個人是否用與這些語詞的語意一致的方式在使用它們是可能的。用同樣的方式來說，柯思嘉德所談的那種私有理由，在如下的意義之下也是公共的：
有著判定某個人是否依據或不依據那樣的理由來行動的公共的標準……但這並不是柯思嘉德所想要的公共性。對她來說，公共性等同於行動者中立性。因此，如果理由在她的意義之下是公共的，那麼一個行動會拯救我的生命的事實，會基於是我的生命因而只會提供給我理由，就不會是真的。根據她的說法，[該事實]也必須提供給任何的反思存有者理由。⁵⁵

由於柯思嘉德宣稱，她所謂的私有理由與公共理由，在大致上指的分別就是當代許多哲學家所謂的行動者相對的理由與行動者中立的理由，所以葛特就以內格爾

⁵⁵ Gert (2002: 313)；底線為原作者所作的強調。

對於這兩種理由的定義為基礎，來說明何以理由的可被理解性(或可被溝通性)並不蘊含理由的可被分享性。

內格爾認為，一個行動者相對的理由「包含著對於擁有它的人的不可或缺的指涉」，但一個行動者中立的理由則缺乏這種指涉。⁵⁶在此，所謂一個理由「包含著對於擁有它的人的不可或缺的指涉」，可以被理解為在對於該理由的完整表述之中，不可或缺地包含著指涉了行動者的索引詞。⁵⁷而所謂的索引詞，就是一個其所指涉的對象會依據脈絡而改變的語詞。⁵⁸舉例來說，「我」(I)就是一個索引詞；當你說「『我』在寫論文」時，你所說的「我」指涉的是你，但當柯思嘉德說「『我』在寫論文」時，她所說的「我」指涉的則是她。⁵⁹如我在本文第一章第三節的第二小節之中所作的刻畫，對於利己主義者的理由——利己原則——的完整表述是「最大限度地促進自己的利益」。而在該表述之中的「自己」，正是一個索引詞；當我依據利己原則來行動時，我有理由促進的利益只包含我的利益，而不包含你的或其他人的利益，但當你依據該原則來行動時，你有理由促進的也只包含你的利益，而不包含我的或其他人的利益。並且，對於該表述來說，「自己」是不可或缺的。這是因為，如果在該表述之中不包含「自己」，那麼該表述就不會是對於利「己」原則的表述。因此，利己原則是行動者相對的理由。

於是，我們就能夠明白，何以在許多哲學家看來，等同於行動者相對的理由的私有理由是可被理解的(或可被溝通的)。這是因為，如葛特所言，我們有判斷一個人是否依據私有理由來行動的公共的標準。以利己原則為例，每一個人在原則上都能夠理解「一個人依據(或不依據)利己原則來行動」的意思，並向他人訴說它的意思。每一個人在原則上也都能夠判斷任何人在行動時所依據的原則

⁵⁶ Nagel (1986: 152-153)。另見 Parfit (1986: 143)與 Cholbi (1999: 495-496)。

⁵⁷ 在本文第四章第一節的第一小節之中，我會對於何謂行動者相對的理由與行動者中立的理由，以及這兩種理由和柯思嘉德所謂的私有理由與公共理由之間的關係，作進一步的討論。

⁵⁸ 對於索引詞的討論，可見 Braun (2017)。

⁵⁹ 以此類推，如「你」(you)、「她的」(her)、「我們」(us)、「他們的」(theirs)、「自己」(oneself)、「這個」(this)、「那裡」(there)、「明天」(tomorrow)等等也都是索引詞。

是否是利己原則(亦即，任何人是否做了能夠最大限度地促進自己的利益的行動)，並向他人訴說自己的判斷。甚至，如斯科魯普斯基所言，如果利己主義是合理的規範倫理學立場，那麼每一個人在原則上也都能夠承認，對利己主義者來說，利己原則具有規範性。於是，我們似乎沒有理由認為，包含如利己原則的私有理由不具有可被理解性(或可被溝通性)，即私有語言論證所涉及的公共性。

同時，我們也能夠明白，何以在許多哲學家看來，理由的可被理解性(或可被溝通性)並不蘊含理由的可被分享性。這是因為，雖然行動者相對的理由是可被理解的(或可被溝通的)，但它們不是可被分享的。如葛特所言，所謂的可被分享性，對柯思嘉德來說，等同於行動者中立性。而行動者中立的理由缺乏指涉了行動者的索引詞。如此，如果某個行動者有一個行動者中立的理由做某個行動，那麼在對於該理由的完整表述之中，就不包含專指他的元素。在這種情況之下，該理由就不會專屬於他，而會適用於所有可能的理性存有者。舉例來說，如果柯思嘉德有一個行動者中立的理由去促進她的利益，那麼並不會基於被促進的是她的利益因而該理由會專屬於她；反而，每一個可能的理性存有者也都會有該理由去促進她的利益。很明顯地，行動者相對的理由並不會具有這種行動者中立性。如果某個利己主義者基於利己原則而有理由促進他的利益，那麼這並不蘊含其他可能的理性存有者也會基於該原則而有理由促進他的利益；並且，其他的利己主義者還會基於該原則而有理由只促進他們各自的利益。於是，我們似乎沒有理由認為，具有可被理解性的理由必然具有可被分享性，即私有理由論證所涉及的公共性。因此，上述第一個類型的批評似乎是一個的恰當的批評。

二、可被分享性與普遍可被分享性

即使柯思嘉德成功地以某種方式回應了第一個類型的批評，或者說，即使理由的可被理解性(或可被溝通性)蘊含理由的可被分享性，私有理由論證依然得面對接下來的第二個類型的批評。根據第二個類型的批評，她所混淆的兩種理由

的公共性是「理由的可被分享性」與「理由的『普遍』可被分享性」。這個類型的批評來自於勒巴爾與葛特。在勒巴爾提出我在前一節的第二小節之中所討論的第三個方向的批評之前，他已經指出：

理由(至少在某個弱的意義之下)是可被分享的與理由是普遍地被分享的之間的差異使得柯思嘉德的論證蒙受了致命的歧義。如果她的說法要是成功的，那麼[她]需要顯示，你無法在沒有理由看重他人的人性的情況之下還有理由看重你自己的人性。你基於你的人性的價值而擁有的理由也是——必須也是——他人的理由，否則它們根本就不會是理由。換言之，她所需要的是顯示，我們所有的理由都必須被分享、且普遍地被分享。那是唯一會足夠地確保她對於私有理由的攻擊的結論的理由分享的形式。但是，可被分享性的較弱的形式……完全是可信的，而且它們足以避免維根斯坦式論證的螫針(sting)。⁶⁰

我們可以用如下的方式來刻劃勒巴爾所提出的這個類型的批評。私有語言論證所建立的語意的公共性是語意的可被分享性。因此，類比於該論證的私有理由論證所能夠建立的理由的公共性，也只能是理由的可被分享性。然而，理由的可被分享性並不同於、也並不蘊含理由的普遍可被分享性。這是因為，前者所意味的是，所有的理由都至少可以被「兩個」理性存有者給分享，但後者所意味的是，所有的理由都可以被「每一個」理性存有者給分享。並且，既然柯思嘉德的哲學目標是證成「道德所要求的行動是『每一個』可能的理性存有者都有理由做的行動」，那麼她所應該建立的理由的公共性就會是理由的普遍可被分享性，而不只是理由的可被分享性。因此，她混淆了兩種公共性的涵義；她誤以為透過私有理由論證所能夠建立的理由的公共性——理由的可被分享性，是她為了達成她的哲學目標所應該建立的理由的公共性——理由的普遍可被分享性。

⁶⁰ LeBar (266-267)；底線為原作者所作的強調。

我們可以從柯思嘉德對於私有理由論證的刻劃之中發現到上述的問題。讓我們回顧以下的這個段落：

理由是關係性的，因為理由是一個規範的概念：說 R 是 A 的理由就是說一個人應該因為 R 而做 A；且這需要兩方，一個制定[R 是 A 的理由]的規則的立法者與一個遵守[該規則]的公民……由於[理由]是一個關係，且甚至是一個一方給另一方法則的關係，所以需要兩方才能夠產生理由。⁶¹

我們已經知道，根據私有理由論證，由於理由必然具有公共性是理由必然具有規範性的必要條件，且理由必然具有規範性，所以理由必然具有公共性。然而，如上所述，說理由需要兩方才可能具有規範性，與說理由需要柯思嘉德所應該建立的公共性才可能具有規範性，並不相同；前者所要求的是理由得具有可被分享性，而後者所要求的是理由得具有普遍可被分享性。並且，理由的可被分享性並不蘊含理由的普遍可被分享性。

在這種情況之下，即使，柯思嘉德透過私有理由論證證成了理由必然具有可被分享性，使得專屬於一個理性存有者的私有理由不可能存在。但由於，這並未排除只可以適用於「非一個」但也「非每一個」理性存有者的理由——專屬於兩個、三個、一些、數十個、上千個……理性存有者的理由——的存在。所以，她還沒有證成理由必然具有普遍可被分享性，亦即，證成所有的理由都必然是可以普遍地適用於每一個理性存有者的公共理由。這似乎是為什麼，葛特指出，「柯思嘉德似乎沒有看到介於理由在本質上的[私有性]與理由在本質上的[公共性]之間的立場」。⁶²在他看來，「對於理由在本質上是[私有的]這個宣稱的否定，是理由並非在本質上是[私有的]；即它們可能是或有時候是[公共的]」。但柯思

⁶¹ SN (137-138)；底線為我所作的強調。

⁶² Gert (2002: 316)；底線為原作者所作的強調。

嘉德作了更強的宣稱：即理由在本質上是「公共的」。⁶³因此，上述第二個類型的批評似乎也是一個的恰當的批評。



三、可被分享性與必須被分享性

即使柯思嘉德成功地以某種方式回應了第二個類型的批評，或者說，即使理由的可被分享性蘊含理由的普遍可被分享性，私有理由論證依然得面對接下來的第三個類型的批評。根據第三個類型的批評，柯思嘉德所混淆的兩種理由的公共性是「理由的『可』被分享性」與「理由的『必須』被分享性」。我們可以發現，在我在前一小節所引用的段落之中，勒巴爾不只強調，柯思嘉德所談的理由的被分享性得具有可普遍性，他還強調，該被分享性得具有必須性。他認為，「[她]需要顯示，你基於你的人性的價值而擁有的理由也是——必須也是——他人的理由，否則它們根本就不會是理由。換言之，她所需要的是顯示，我們所有的理由都必須被分享、且普遍地被分享。」⁶⁴另外，在雷蒙德·葛斯(Raymond Geuss)對於私有理由論證的評論之中，他似乎也暗示了這個類型的批評。他指出，「隨著理由的分享是可能的(甚至是可欲的)的事實而來的只是我可以在目的王國之中跟你在一起(而且在許多情況之下，當[這麼做]是可能的時，[這麼做]會是一個非常棒的主意)，而非我必須[這麼做]。」⁶⁵

於是，我們可以用如下的方式來刻畫由葛斯所暗示、並由勒巴爾所提出的第三個類型的批評。私有語言論證所建立的語意的公共性是語意的可被分享性。因此，類比於該論證的私有理由論證所能夠建立的理由的公共性，也只能是理由

⁶³ Gert (2002: 308)；底線為原作者所作的強調。

⁶⁴ LeBar (2001: 266-267)；底線為我所作的強調。

⁶⁵ Geuss (1996: 198)；底線為原作者所作的強調。對作為一個康德主義者的柯思嘉德來說，與其他的理性存有者處於目的王國之中即看重作為目的王國的成員(或公民)的實踐身分，而看重這個實踐身分即看重道德身分。如我在本文第一章第四節的第二小節之中所述，看重道德身分會蘊含看重他人的人性，而看重他人的人性意味著依據公共理由來行動。因此，看重作為目的王國的成員(或公民)的實踐身分也意味著依據公共理由來行動。

的可被分享性。然而，理由的可被分享性並不同於、也並不蘊含理由的必須被分享性。這是因為，(假定理由的可被分享性蘊含理由的普遍可被分享性)前者所意味的是，所有的理由都「可以」被每一個理性存有者給分享，但後者所意味的是，所有的理由都「必須」被每一個理性存有者給分享。並且，既然柯思嘉德的哲學目標是證成「道德所要求的行動是每一個『可能的』理性存有者都有理由做的行動」，亦即「道德所要求的行動是每一個理性存有者都『必然』有理由做的行動」，那麼她所應該建立的理由的公共性就會是理由的必須被分享性，而不只是理由的可被分享性。因此，她混淆了兩種公共性的涵義；她誤以為透過私有理由論證所能夠建立的理由的公共性——理由的可被分享性，是她為了達成她的哲學目標所應該建立的理由的公共性——理由的必須被分享性。

理由的可被分享性之所以並不蘊含理由的必須被分享性，與一個行動是「在道德上可允許的」(morally permissible)之所以並不蘊含該行動是「在道德上有義務的」(morally obligatory)或在「在道德上被要求的」(morally required)，是基於同樣的理由。假定道德要求具有規範性。如果一個行動是在道德上可允許的，那麼該行動就是我們可以做、也可以不做的行動。然而，如果一個行動是在道德上有義務的或在道德上被要求的，那麼該行動就是我們必須做的行動，而不做該行動則是「在道德上被禁止的」(morally forbidden)。

同樣地，如果理由是可被分享的，那麼在你有某個理由做某個行動的情況之下，我(或其他任何的理性存有者)可以基於該理由來做該行動，也可以不基於該理由來做該行動；該理由可以是我(或其他任何的理性存有者)的理由，也可以不是我(或其他任何的理性存有者)的理由。換言之，即使理由是可被分享的，那麼在你有某個理由做某個行動的情況之下，我(或其他任何的理性存有者)並不是必須基於該理由來做該行動；該理由不必然是我(或其他任何的理性存有者)的理由。然而，如果理由是必須被分享的，那麼在你有某個理由做某個行動的情況之下，我(或其他任何的理性存有者)也必須基於該理由來做該行動；該理由必然是我(或其他任何的理性存有者)的理由，而不基於該理由來行動是在理性上被禁止的，

即不理性的。如上所述，基於柯思嘉德的哲學目標，她所應該建立的是理由的必須被分享性。然而，她從一開始就只將理由的公共性定義為理由的可被分享性。⁶⁶因此，上述第三個類型的批評似乎也是一個的恰當的批評。



四、行動者相對的理由與行動者中立的理由的可被分享性

嚴格來說，我接下來所討論的對於私有理由論證的批評並不屬於我所謂的第五個方向的批評。這是因為，不同於提出前三個類型的批評的哲學家，提出這個批評的哲學家——葛特與斯科魯普斯基——並沒有主張或暗示，私有理由論證所能夠建立的理由的公共性，是私有語言論證所涉及的公共性。不過，就像提出前三個類型的批評的哲學家，葛特與斯科魯普斯基在這個批評之中也暗示，柯思嘉德混淆了兩種公共性的涵義，以致於她誤以為透過私有理由論證所能夠建立的理由的公共性，是她為了達成她的哲學目標所應該建立的理由的公共性。因此，我才把我接下來所討論的批評視為第五個方向的批評的第四個類型。

根據第四個類型的批評，柯思嘉德所混淆的兩種理由的公共性是「『行動者相對的理由』的可被分享性」與「『行動者中立的理由』的可被分享性」。葛特指出：「兩個人擁有相同種類的行動者相對的理由，與兩個人擁有相同種類的行動者中立的理由，有著很大的不同。柯思嘉德直到她的論證的末尾似乎都忽略了這個區別。」⁶⁷而斯科魯普斯基以更為清楚的方式點出了問題之所在：

在顯示了任何算作完整自我(full self)的反思存有者都必須為他自己立下持續的行動規則之後，[柯思嘉德]仍必須顯示，[該反思存有者]必須普遍化那些自我立下的原則，[使得那些原則]及於[所有的]反思存有者(或[所有的]完整自我)的範圍。在她對於道德的推導的路上，到了這個時候，

⁶⁶ SN (135)。

⁶⁷ Gert (2002: 316)。

她才會遭遇到要阻擋被普遍化的行動者相對的理由的任務，顯示「行動者必須將他自己視為目的王國的一個公民」。而她似乎完全地忽略了這個額外的要求。⁶⁸

柯思嘉德所顯示的「任何算作完整自我的反思存有者都必須為他自己立下持續的行動規則」，指的就是我在本文第一章的第三節之中所刻劃的、她在整體論證的第一階段所試圖做的事：透過法則可普遍性論證來證成「定言令式是行動的構成性原則」。⁶⁹斯科魯普斯基認為，她在完成了這件事之後，還必須再完成兩件事，才能夠達成她的哲學目標。第一，她必須證明，法則的可普遍性的範圍必然是每一個理性存有者。⁷⁰第二，她必須證明，具有這種可普遍性的法則不可能包含行動者相對的理由，即私有理由，而只可能包含行動者中立的理由，即公共理由。然而，在斯科魯普斯基看來，當她提出私有理由論證時，她完全地忽略了第二件事，以致於她並沒有排除行動者相對的理由具有道德法則所要求的可普遍性——她所應該建立的公共性——的可能性。⁷¹在這種情況之下，我們可以說，她誤以為證成了理由必然具有可被分享性，就等同於證成了只有行動者中立的理由才可能是理由、才可能具有可被分享性。若是如此，那麼她就混淆了行動者相對的理由的可被分享性與行動者中立的理由的可被分享性。

至此，我已經刻劃與分析了對於私有理由論證的第五個方向的批評的四個類型。這四個類型的批評各自以不同的切入點顯示，柯思嘉德混淆了不同的公共性的涵義，以致於她誤以為透過私有理由論證所能夠建立的理由的公共性，是她為了達成她的哲學目標所應該建立的理由的公共性。如果其中任一個類型的批評

⁶⁸ Skorupski (1998: 347)；底線為原作者所作的強調。關於何謂將自己視為目的王國的一個公民，見本章的註 65。

⁶⁹ 所謂「算作完整自我的反思存有者」，即是「算作合一的整體的理性存有者」；而所謂「必須為自己立下持續的行動規則」，即是「必須依據定言令式來行動」。

⁷⁰ 如此，如我在本文第一章第三節的第二小節之中所述，道德法則才會是行動的構成性原則。

⁷¹ 葛特對此的說明，見 Gert (2002: 316-317)。

無法被適當地回應，那麼私有理由論證就會是一個失敗的論證。我在本文的第四章之中會回應這四個類型的批評。在此之前，先讓我們來檢視她所提出的另外兩個理由公共性論證。



小 結

在本章之中，我闡明了柯思嘉德所提出的第一個理由公共性論證——私有理由論證，並系統性地整理、分析與初步地回應了其他哲學家針對該論證所提出的批評。根據私有理由論證，由於，除非理由必然具有公共性，否則理由不必然具有規範性，且理由必然具有規範性；所以，理由必然具有公共性，或者說，私有理由不可能存在。對柯思嘉德來說，這就相當於「理由在本質上是公共的」，或者說，「所有的理由都是公共理由」。

私有理由論證是一個類比於維根斯坦所提出的私有語言論證的論證。這兩個論證在形式上與在一些部分的內容上都是相同的。它們之間的差異只在於另一些部分的內容；前者關注的是語意的性質，而後者關注的是理由的性質。對於這種類比關係在私有理由論證的健全性上所扮演的角色，我們(至少)有三種可能的詮釋。根據第一種詮釋，私有語言論證的結論是私有理由論證的前提，且我們可以從該結論演繹地推導出私有理由論證的結論。這種詮釋的問題在於，我們無法透過該詮釋來看出，上述的類比關係究竟有什麼重要性，且柯思嘉德也明確地否認了該詮釋的恰當性。於是，我們最好不要採用該詮釋。根據第二種詮釋，私有理由論證的健全性依賴於私有語言論證的健全性與一個類比論證的有力性；如果私有語言論證是健全的，且該類比論證是有力的，那麼我們就應該同意私有理由論證也是健全的。這種詮釋是一種恰當的詮釋，且幾乎所有的私有理由論證的批評者都是以這種詮釋為基礎，來提出他們對於該論證的批評。最後，根據第三種詮釋，上述的類比關係只不過是一個路標，其功能在於幫助我們看到，在大方向上，我們可以如何建立起理由的公共性。這種詮釋的問題在於，該詮釋會使得私有

理由論證是一個相當弱、甚至還不必要的論證。於是，我們最好不要採用該詮釋。因此，我們所應該採用的是第二種詮釋。

私有理由論證至少會遭受到五個方向的批評。根據第一個方向的批評，維根斯坦的私有語言論證是不健全的。在這種情況之下，其健全性依賴於該論證的私有理由論證也會是不健全的。而根據第二個方向的批評，維根斯坦的私有語言論證與柯思嘉德在整體論證的前兩個階段所提出的論證並不相容。在這種情況之下，即使私有理由論證是健全的，她的整體論證也會是自我挫敗的。針對這兩個方向的批評，我的回應是，幾乎沒有私有理由論證的批評者提出過、或把批評的重心放在這兩個方向的批評，且我們所需要關注的私有語言論證，是她所詮釋的私有語言論證，而不是其他人所詮釋的私有語言論證。在這種情況之下，我認為她沒有必要回應這兩個方向的批評。

根據第三個方向的批評，對於柯思嘉德的哲學計劃而言，私有理由論證是一個多餘的論證。這是因為，當她回應黑手黨黨員的案例時，她所採用的是關於實踐身分的進路，而不是關於理由的公共性的進路。不過，這兩個進路是互相競爭的，且前者是較有前景的。在這種情況之下，即使理由公共性論證是失敗的，她也有機會達成她的哲學目標。對此，我的回應是，這兩個進路並不是互相競爭的，因為它們根本就不是被用來回應同一個問題的不同的進路。並且，基於柯思嘉德在《規範性的來源》之中的說法與我在本文第一章第四節的第二小節之中所作的說明，我們可以發現，對於她的哲學計劃而言，作為一個理由公共性論證的私有理由論證並不是多餘的。

根據第四個方向的批評，語意與理由之間並沒有柯思嘉德所設想的可類比性。這是因為，語意與理由之間有著本質的差異；語意在概念上就具有公共性，但理由並非在概念上就具有公共性。換言之，私有語言在概念上就是不融貫的，但私有理由在概念上卻會是融貫的。在這種情況之下，私有理由論證從一開始就註定會失敗。對此，我的回應是，這個方向的批評犯了丐題的謬誤。的確，在多數哲學家看來，私有理由在概念上是融貫的。然而，柯思嘉德之所以提出私有

理由論證，正是要挑戰這點。既然這個方向的批評從一開始就直接地否定了該論證的結論，那麼該方向的批評就是丐題的。

根據第五個方向的批評，柯思嘉德的類比論證犯了歧義的謬誤。這是因為，在私有語言論證之中的語意的公共性，與在私有理由論證之中的理由的公共性，這兩者具有不同的涵義。如此，她混淆了兩種公共性的涵義；她誤以為透過私有理由論證所能夠建立的理由的公共性——私有語言論證所涉及的公共性，是她為了達成她的哲學目標所應該建立的理由的公共性——私有理由論證所涉及的公共性。在這種情況之下，私有理由論證就會是一個失敗的論證。

基於柯思嘉德所可能混淆的理由的公共性的組合，我們還可以將第五個方向的批評進一步地區分為四個不同的類型。根據第一個類型的批評，她所混淆的是理由的可被理解性(或該性質所蘊含的理由的可被溝通性)與理由的可被分享性。根據第二個類型的批評，她所混淆的是理由的可被分享性與理由的普遍可被分享性。根據第三個類型的批評，她所混淆的是理由的(普遍)可被分享性與理由的必須可被分享性。最後，根據第四個類型的批評，她所混淆的是行動者相對的理由的可被分享性與行動者中立的理由的可被分享性。不過，我在本章之中並沒有回應這四個類型的批評。針對這些批評，我會留到第四章之中再作充分的回應。

不可否認地，我在本章之中所作的討論仍有著未盡之處。第一，由於對於私有理由論證的各個方向的批評，我只作了概括的刻劃與分析，所以我難免會漏失掉某些該論證的批評者所作的較為細緻的討論。或許，不只第五個方向的批評，前四個方向的批評也都還可以被進一步地區分出數個不同的類型。第二，我並沒有刻劃與分析對於私有理由論證的「所有的」方向的批評。舉例來說，我並沒有討論拉文所提出的批評。⁷²我也不排除，存在著我所尚未想到的方向的批評。然而，我相信基於我在本章之中所作的討論，我們已經能夠理解私有理由論證與其他哲學家針對該論證所提出的較為重要的批評。

⁷² 見本章的註 46。



第三章 互動論證與規範地位論證

在本文的第二章之中，我已經闡明了柯思嘉德的第一個理由公共性論證——私有理由論證。該論證自從被她給提出之後，就不時遭受到其他哲學家的批評。這些批評可以被區分為五個不同的方向。其中，第五個方向的批評可以再被區分為四個不同的類型。儘管如此，我分別回應了前四個方向的批評。而在本文的第四章之中，我也會回應第五個方向的批評的四個類型。不過，在此之前，讓我們先把目光轉向柯思嘉德所提出的第二個與第三個理由公共性論證——互動論證與規範地位論證。比起私有理由論證，這兩個論證受到相當少哲學家的關注。如我在導論之中所述，除了德·馬各特之外，似乎就沒有任何哲學家曾經直接地針對這兩個論證進行討論。然而，如果這兩個論證是成功的，那麼即使私有理由論證不幸地是失敗的，柯思嘉德也能夠達成她的哲學目標。因此，這兩個論證也是值得被討論的論證。

在本章之中，我會闡明柯思嘉德的互動論證與規範地位論證，並分析與初步地回應德·馬各特針對這兩個論證所分別提出的批評。本章共包含兩節。在第一節之中，我會闡明互動論證。首先，我會依照德·馬各特的說法來刻劃該論證，並說明他所指出的、該論證所會面臨的兩難。其次，我會指出，柯思嘉德如何回應達爾沃對於第一人立場的理由論的挑戰，以幫助我們理解，德·馬各特針對互動論證所作的刻畫的缺失。然後，我會指出該缺失，並對該論證作更完整的刻畫。與此同時，我會回應上述的兩難，並指出該論證所必須面對的關鍵批評。在第二節之中，我會闡明規範地位論證。我會先刻劃該論證，並比較她所指出的、兩種不同的看待「人性」的觀點。然後，我會刻畫德·馬各特對於該論證的批評，並說明何以在我看來，該批評是建立在他對於柯思嘉德的整體論證的兩個誤解之上。不過，我也會指出，其中的一個誤解在經過適當的澄清之後，仍能夠被

發展成不只是規範地位論證，也是私有理由論證與互動論證所必須面對的批評。必須強調的是，在這一章之中，我並不會回應這個批評與上述對於互動論證的關鍵批評。針對這兩個批評，我也會留到第四章之中再作充分的回應。



第一節 互動論證

一、互動的範圍與可選擇性

柯思嘉德在《自我構成》之中，提出了她的第二個理由公共性論證——互動論證。¹在本小節之中，我會依照德·馬各特的說法來刻劃互動論證，並說明他針對該論證所提出的批評。這是因為，他是少數直接地針對該論證進行討論並提出批評的哲學家。²並且，儘管他對於該論證的刻劃相當簡略，但該刻劃在某種程度上是正確的。³而更重要的是，藉由指出他針對該論證所作的刻畫與批評的缺失的同時——如我在本節的第三小節之中所述——能夠幫助我們理解柯思嘉德在該論證之中所提出的關鍵論點與該論證所必須面對的關鍵批評。

如德·馬各特所言，柯思嘉德是透過一個在校園之中相當常見的、關於老師與學生正在約會面時間的例子，來呈現她的論證：

假設你與我作為學生與老師而有所聯繫，且我們正在嘗試安排一次會面。

「在下課之後立即到我的辦公室」，我說道，認為那對我來說會是方便的，

且希望那對你來說也會是方便的。如結果所示，並非如此。「我無法」，你

¹ 見 SC (177-206)。「互動論證」是我所提出的稱呼；陳奕融則將該論證稱為「內建論證」，見陳奕融(2020: 263)。此外，事實上，我們也可以將她在 SN (139-145)之中的論述視為她對於互動論證的初步刻畫，而將她在 SC (177-206)之中的論述視為她對於該論證的完整刻劃。

² 多數哲學家所討論與批評的柯思嘉德的理由公共性論證，如我在前一章之中所述，都是私有理由論證。

³ 在本節的第三小節之中，我會藉由指出德·馬各特對於互動論證的刻畫與批評的缺失，來更完整地刻畫該論證。

說道，「我隨即有另一堂課」。因此，我必須作另一個提議。看見我為什麼必須這麼做是重要的：因為，那場會面是我們所將要一起做的[行動]。我所提議的時間對你來說並不好，因而對我們來說並不好，而隨之對我來說終究也不好，所以我必須提議另一個時間。要做一個被分享的行動(shared action)，我們每一方都必須將另一方的理由採納為自己的[理由]，亦即，[採納]為與自己有所關聯的規範的考量。這是為什麼，該時間對你來說並不**好的事實**，意味著它對我來說也不好。⁴

對此，德·馬各特正確地指出，柯思嘉德在這個例子之中的要點是：理由具有公共性是互動——做一個被分享的行動，或者說，一起行動(act together)——的必要條件。⁵這是因為，互動蘊含著「一起」進行實踐審思，或者說，「一起」對行動進行意願。這意味著，當我與你正在互動時，我必須將你的理由視為理由，亦即，視為對我們都具有約束力的考量，否則我們就不算是在互動。這因而也意味著，我必須將你的理由視為公共理由。⁶在上述的例子之中，由於該學生與該老師正在互動，所以他們的理由必須被分享給彼此，否則他們就不算是在互動。因此，設 R 為任一個可能的理性存有者。在德·馬各特看來，柯思嘉德的論證就可以被重建如下：

1. 對 R 來說，互動是無可避免的。
2. 理由具有公共性是互動的必要條件。
3. 因此，根據 1.和 2.，R 必須接受，理由具有公共性。⁷

如我們所見，「互動」是這個論證的核心概念。這是為什麼，我們可以將該論證稱為「互動論證」。

⁴ SC (192)；de Maagt (2018a: 2773-2774)。類似的例子，見 SN (141)。

⁵ de Maagt (2018a: 2774)。

⁶ SC (192)。

⁷ 此論證改寫自 de Maagt (2018a: 2774)。

德·馬各特認為，柯思嘉德的互動論證會面臨一個兩難。⁸這個兩難的第一難是：「可能有特定的互動形式，其的確是無可避免的，但這些無可避免的互動形式，其可能性的必要條件會包含對於人際道德(interpersonal morality)的普遍的原則的接受，並沒有說服力。」⁹更具體地來說：

即使我們接受，進行[柯思嘉德所談的]這種被分享的行動會使一個人投身於將他人的理由視為對[自己]具有規範力，何以[他]應該將所有的他人的理由、而不只是[他]所計畫要一起做一個被分享的行動的人的理由，視為對[自己]具有規範力，仍然是不清楚的……換言之，柯思嘉德如何嘗試從被分享給少於普遍的受眾(less than a universal audience)的行動(例如，被分享給老師與學生的行動)的可能性的必要條件，來論證到一般性的關於理由的結論，並最終[論證]到關於普遍的人際道德的結論，並不清楚。¹⁰

雖然在先前的例子之中，柯思嘉德所設定的互動形式是兩個人——一個老師與一個學生——參與的互動，但我們也可以根據她的說法來推想，在她看來，無論有多少人在參與一個互動，其中任一個該互動的參與者都必須把其他參與者的理由視為可被分享給包括自己的每一個參與者的理由。對此，德·馬各特指出，

⁸ 事實上，德·馬各特所試圖證明的是，所有的第二人式論證(argument from the second person)都會面臨他所刻劃的兩難。在他看來，這些論證不只包括柯思嘉德的互動論證，也包括卡爾·奧托·阿佩爾(Karl-Otto Apel)、尤爾根·哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)、歐妮爾與達爾沃所分別提出的論證。關於這些論證，可見 Apel (1980)、O'Neill (1986)、Habermas (1990)與 Darwall (2006)。德·馬各特之所以在刻劃上述的兩難時聚焦於柯思嘉德的互動論證，是因為他相信該論證是相當具有代表性的第二人式論證，見 de Maagt (2018a: 2773)。在本文第一章第二節的第二小節之中，我指出柯思嘉德的整體論證是第一人式的論證。這似乎與德·馬各特的說法有所衝突。在下一小節之中，我會對此作進一步的說明。

⁹ de Maagt (2018a: 2772)；底線為原作者所作的強調。我們已經知道，對柯思嘉德來說，如果理由在本質上具有公共性，那麼道德法則就會是行動的構成性原則。在這種情況之下，說「理由的公共性是互動的必要條件」，也是在說「依據道德法則來行動是互動的必要條件」。於是，我們可以將德·馬各特在此所謂的人際道德的普遍原則，理解為柯思嘉德所說的能夠通過道德法則的測試的實質規範原則。

¹⁰ de Maagt (2018a: 2774)；底線為原作者所作的強調。

即使如此，這也不意味著，這些參與者必須把他們的理由視為可被分享給除了他們之外的理性存有者的理由，或他們必須把除了他們之外的理性存有者的理由視為可被分享給他們自己的理由。

在這種情況之下，只要一個互動的範圍不及於所有的理性存有者，那麼該互動的參與者就不必接受，他們的理由得是可被分享給每一個理性存有者的公共理由；只有當一個互動的範圍及於所有的理性存有者時，該互動的參與者才必須接受，他們的理由得是可被分享給每一個理性存有者的公共理由。如此，我們可以說，在德·馬各特看來，柯思嘉德對於互動的刻畫頂多只能夠幫助她證成，理由具有公共性是普遍的互動——與所有的理性存有者的互動——的必要條件，但該刻劃不足以幫助她證成，理由具有公共性是互動——與任何數量的理性存有者互動——的必要條件。這就意味著，她並沒有證成互動論證的第二個前提，以致於她也沒有建立起該論證的健全性。

為了避免上述兩難的第一難，德·馬各特指出，柯思嘉德或許會想要嘗試從一開始就只聚焦於普遍的互動，而不再嘗試從範圍不及於所有的理性存有者的互動，來論證到道德法則是行動的構成性原則。這是因為，理由具有公共性似乎的確是普遍的互動的必要條件。如果一個人要與所有的理性存有者一起行動，那麼他似乎真的得將其他理性存有者的理由視為可被分享給包括自己的每一個理性存有者的理由。¹¹若是如此，那麼互動論證的前提所提及的互動，就會被改為、或應該被理解為普遍的互動。然而，德·馬各特接著指出，如果柯思嘉德作這樣的嘗試，那麼互動論證就會面臨上述兩難的第二難：「雖然某些(普遍的)互動形式可能的確會以人際道德的普遍原則為它的可能性的必要條件，但在那種情況之下，互動似乎就會是可選擇的(optional)，且道德原則因而就不會是定言地

¹¹ de Maagt (2018a: 2776)。事實上，我對於德·馬各特的說法的轉述，已經依據柯思嘉德的理由論的內容作了相對應的調整。我之所以得作這樣的調整，是因為在他原本的說法之中，他所認為的、可以嘗試從一開始就只聚焦於普遍的互動的哲學家，不只包括柯思嘉德、也包括其他採用第二人式論證的哲學家，見本章的註 8。

有效的。」¹²我們可以將德·馬各特所謂的「定言地有效的道德原則」，理解為「能夠通過道德法則的測試的實質規範原則」。¹³在此，暫且不論我們如何可能參與普遍的互動。¹⁴德·馬各特所指出的是，即使柯思嘉德證成了理由具有公共性是普遍的互動的必要條件，她也還沒有證成理由具有公共性，乃至於道德法則是行動的構成性原則。這是因為，她並沒有證成普遍的互動是無可避免的，亦即，普遍的互動是每一個理性存有者都必然得參與的互動。況且，我們似乎的確可以選擇只與少數的理性存有者——如我們的家人、朋友、同學、師長、同事等——互動，而拒絕與其他的理性存有者互動。

我在本文第二章第三節的第三小節之中提到，假定道德要求具有規範性，那麼在道德上可允許的行動就是那些我們可以做、也可以不做的行動，而不是我們必須做的行動。類似地，如果普遍的互動並不是無可避免的，那麼這種互動就會是可選擇的互動，也就是我們可以參與、也可以不參與的互動，而不是我們必須參與的互動。而只要我們不參與這種互動，那麼即使理由具有公共性是普遍的互動的必要條件，我們也不必將任何的理性存有者的理由視為可被分享給包括自己的每一個理性存有者的理由。如此，我們可以說，在德·馬各特看來，如果柯思嘉德為了避免上述兩難的第一難，而將她在互動論證之中所談的互動限定為普遍的互動，那麼她就還必須證成，這種互動並不是可選擇的、而是無可避免的。然而，她並沒有去證成這點。這就意味著，她並沒有證成互動論證的第一個前提，以致於她依然沒有建立起該論證的健全性。

¹² de Maagt (2018a: 2776)。

¹³ 這是因為，德·馬各特在此如多數的康德主義者，並沒有將定言令式與道德法則作出區別。對他們來說，能夠通過定言令式的測試的實質規範原則就會是有效的道德原則。不過，如我在本文第一章第三節的第二小節之中所述，不同於多數的康德主義者，柯思嘉德將定言令式與道德法則作出區別；對她來說，能夠通過定言令式的測試的實質規範原則不一定是有效的原則，而能夠通過道德法則的測試的實質規範原則才會是有效的原則。

¹⁴ 德·馬各特提到，在阿佩爾看來，維根斯坦所作的關於「所有的」語言的宣稱有著普遍的受眾。換言之，只要我們作了那種宣稱，那麼我們就參與了普遍的互動，見 de Maagt (2018a: 2776)。阿佩爾對此的相關討論，見 Apel (1975: 259)。然而，如我接下來所述，德·馬各特認為，這種互動並不是無可避免的。

於是，對德·馬各特來說，柯思嘉德的互動論證所會面臨的兩難是：如果該論證所談的互動是那些無可避免的互動，那麼理由具有公共性就不是互動的必要條件，這會使得該論證是不健全的；然而，如果該論證所談的互動是那些以理由具有公共性為其必要條件的互動，那麼互動就是可選擇的、而不是無可避免的，這也會使得該論證是不健全的。

在指出德·馬各特針對互動論證所作的刻畫與批評的缺失之前，還有兩件事值得一提。第一，我們可以發現，德·馬各特所指出的、該論證所會面臨的兩難，類似於我在前一章之中所刻劃的、對於私有理由論證的第五個方向的批評的第二個類型。根據這個類型的批評，柯思嘉德透過私有理由論證，頂多只能夠證成理由具有可被分享性，但無法證成理由具有普遍可被分享性，即柯思嘉德所應該建立的理由的公共性。在這種情況之下，她就只排除了專屬於一個理性存有者的理由——私有理由——的存在，而沒有排除只可以適用於「非一個」但也「非每一個」理性存有者的理由的存在，以致於她並沒有建立起理由的公共性。類似地，我們也可以說，根據上述的兩難，雖然理由具有普遍可被分享性是普遍的互動的必要條件，但理由具有普遍可被分享性並不是、而理由具有可被分享性才是互動的必要條件。在這種情況之下，雖然由於互動是無可避免的，所以柯思嘉德能夠透過互動論證來排除專屬於一個理性存有者的理由的存在，但由於普遍的互動並不是無可避免的，所以她無法排除只適用於「非一個」但也「非每一個」理性存有者的理由的存在，以致於她並沒有建立起理由的公共性。¹⁵這件事之所以值得一提，是因為如果她能夠成功地以某種方式來回應上述的兩難，那麼我們或許能夠透過類似的方式來回應對於私有理由論證的第五個方向的批評的第二個類型。

¹⁵ 這是為什麼，德·馬各特說道，「我認為柯思嘉德在[需要兩方才能夠產生理由]這點上可能是對的。然而，她錯的地方在於，[她]認為需要多於兩方才能夠產生理由。」見 de Maagt (2018a: 2775)；底線為原作者所作的強調。此外，我們已經知道，柯思嘉德的「需要兩方才能夠產生理由」的看法來自於她對於私有理由論證的刻劃。並且，正是因為該看法似乎不足以建立她所應該建立的理由的公共性，所以對於私有理由論證的第五個方向的批評的第二個類型才似乎是一個恰當的批評。

第二，在我看來，德·馬各特針對互動論證所提出的批評並不夠徹底。根據我在本小節之中所作的刻劃，我們可以發現，他並沒有質疑柯思嘉德的兩個論點。一方面，雖然他認為，普遍的互動並不是無可避免的，但他並沒有質疑，非普遍的互動是無可避免的。然而，我們可以問：為什麼我非得參與任何的互動不可呢？如果沒有任何一種互動是無可避免的，那麼柯思嘉德就連專屬於一個理性存有者的理由的存在都無法排除。這意味著，不只理由的普遍可被分享性，她連理由的可被分享性都無法建立。另一方面，德·馬各特也沒有質疑，一個互動的任一個參與者都必須把其他參與者的理由視為可被分享給包括自己的每一個參與者的理由。然而，我們可以問：為什麼當我參與一個互動時，我必須把所有該互動的參與者的理由都視為可被分享給包括自己的每一個參與者的理由呢？這件事之所以值得一提，是因為根據柯思嘉德對於互動論證的刻畫，她能夠回答這些問題，且我們在本節的第三小節之中會發現，她的回答能夠幫助我們更清楚且完整地理解該論證。

二、內建的第二人式關係

我在本文第一章第二節的第二小節之中指出，柯思嘉德的理由論是一個第一人立場的理由論，她的整體論證因而是一個第一人式論證。根據第一人立場的理由論，道德要求的規範性能夠、也必須只基於任一個行動者自己的實踐觀點來被先驗地建立。我們可以從本文第一章第三節的第一小節看到，柯思嘉德認為，任一個理性存有者之所以必須依據定言令式來行動，是因為作為這種存有者，他必須將自己構成為一個合一的行動者。而我們可以從本文第一章第四節的第一小節看到，在她看來，任一個理性存有者之所以必須看重偶然的實踐身分乃至於自己的人性，是因為作為這種存有者，他必須依據理由來行動。如此，我們似乎可以想見，假定她的某個理由公共性論證是成功的，那麼對她來說，任一個理性存有者之所以必須將其他理性存有者的理由視為對自己具有約束力的考量、之

所以必須看重他人的人性乃至於依據道德法則來行動，歸根究底，也會是出於自己作為理性存有者的特質。

對此，達爾沃指出，在這種情況之下，對任一個人來說，無論有哪些行動是他的義務，也無論那些義務是否關乎如何對待其他的理性存有者，他似乎都是「對自己」負有那些義務，而不是「對他人」負有那些義務。換言之，所有的義務在根本上似乎都只會是自己對自己的義務，而不會是自己對他人的義務。¹⁶這似乎意味著，如果某個人做了不道德的行動，那麼他所錯待(mistreat)的對象在根本上會是自己、而不會是他人，且有權利(right)追究他的責任的人在根本上也只包括自己、而不包括他人。¹⁷然而，這似乎並不合理。如達爾沃所言，道德要求必然是「不可化約地第二人式的」(irreducibly second-personal)。簡言之，這意思是說，道德要求在根本上是自己對他人的義務(當然也是他人對自己與他人對他人的義務)，而不只是、在根本上也不是自己對自己的義務。¹⁸這意味著，如果某個人做了不道德的行動，那麼他所錯待的對象在根本上會是他人、而不會是自己，且有權利追究他的責任的人在根本上也會是他人、而不會是自己。因此，我們可以說，達爾沃認為，由於柯思嘉德的理由論有著不合理的理論蘊含，所以該理論並不是一個適當的理由論。

達爾沃甚至相信，任何第一人立場的理由論都不可能是一個適當的理由論。這是因為，這種理由論所試圖建立的規範性，都只以一個行動者自己的實踐觀點為基礎，而不以他人的實踐觀點為基礎。如此，這種理由論就無法捕捉到上述道德要求的第二人式的面向，因而都會有上述不合理的理論蘊含。這是為什麼，在達爾沃看來，即使我們能夠透過第一人式論證來建立某些要求的規範性，這些

¹⁶ 更複雜地來說，任一個人之所以對自己負有某些義務，並不會是因為他對他人負有那些義務；而任一個人之所以對他人負有某些義務，會是因為他對自己負有那些義務。

¹⁷ 如柯思嘉德所言，「一個義務總是有著抵抗失去身分[或同一性]的威脅的反應形式」，而偶然的實踐身分是我們「虧欠自己、虧欠自己的人性」的東西，見 SN (102)與 SC (24)。

¹⁸ 用史坎倫的話來說，道德的核心內容是「我們虧欠彼此的東西」(what we owe to each other)，而不是「我們虧欠我們自己的東西」(what we owe to ourselves)，見 Scanlon (1998: 6-7)。

要求也不會是「道德的」要求，且被建立的規範性也不會是「道德的」規範性。或者說，即使我們能夠透過這種論證來證明某些行動是我們必然有理由做的行動，這些行動也不會是「道德的」行動，且這些理由也不會是「道德的」理由。對他來說，除非我們採用以第二人立場(*the second-person standpoint*)的理由論為基礎的第二人式論證，否則我們就無法建立道德要求的規範性，因為只有這種理論與論證才會真正地把他人的實踐觀點作為道德的基礎與核心。¹⁹

在本文之中，我無意評估達爾沃上述的批評，也無意解決上述柯思嘉德與達爾沃之間對於究竟該採取第一人立場還是第二人立場的理由論的爭論。²⁰我之所以暫時放下我在前一小節的末尾所指出的問題，而繞道去簡短地刻畫該爭論，是因為柯思嘉德對於達爾沃上述的批評的回應，能夠幫助我們在下一小節之中理解德·馬各特針對互動論證所作的刻畫與批評的缺失、她在互動論證之中所提出的關鍵論點以及該論證所必須面對的關鍵批評。

柯思嘉德在回應達爾沃上述的批評時提到，「達爾沃將我刻畫為既是一個認為所有的理由都是第二人式[理由]的人，也是一個認為『道德義務能夠僅僅地被建立在第一人式審思的限制之上』的人。那可能聽起來是自相矛盾的，但在基本上是對的。」²¹根據達爾沃的第二人立場的理由論，所謂的第三人式理由，指的是那些理性存有者們能夠用來向彼此證成包括道德要求的第二人式義務的理由。如此，我們可以將這種理由等同為柯思嘉德所談的公共理由。²²對達爾沃來說，這種理由之所以不是第一人式的、而是第二人式的，是因為它的規範性並不是被建立在任一個行動者自己的實踐觀點之上，而是被建立在任一個行動者自己與其他的行動者所共享的觀點之上。正因為如此，他相信第二人式理由與

¹⁹ 關於上述達爾沃的論點，可見 Darwall (2006; 2009; 2010)。

²⁰ 關於柯思嘉德與達爾沃之間對於該採取第一人立場還是第二人立場的理由論的爭論，見 ASPW 與 Darwall (2007)。而針對這兩種理由論所作的更為詳細的比較與評論，可見 de Maagt (2018a) 與 Tarasenko-Struc (2020)。

²¹ ASPW (10)。柯思嘉德所說的達爾沃對她的刻畫，見 Darwall (2006: 11)。

²² 陳奕融(2020: 263)。

第一人立場的理由論並不相容。對此，何以柯思嘉德認為，它們只有聽起來是，但在事實上並不是不相容的呢？

柯思嘉德強調，「自我意識的反思結構無可避免地將我們置於一個對於我們自己的權威關係之中，且我們因而能夠向我們自己問責。」²³我在本文第一章第三節的第一小節之中提到，在她看來，我們的自我意識在我們的欲望與我們的行動之間拉開了「反思的距離」，並同時使得我們的「靈魂」，或者說「自我」，被分出了理性的部分與欲望的部分。前者是「反思的自我」，扮演了對行動作出決策的角色；而後者是「行動的自我」，扮演了對行動作出提議、並服從反思的自我所作的決策的角色。這對柯思嘉德來說，就意味著行動的自我必須透過服從反思的自我所作的決策，來向反思的自我負責；而一旦行動的自我沒有服從反思的自我所作的決策，那麼反思的自我就能夠追究行動的自我的責任。這是為什麼，她說道，「基於[理性存有者]的意識的反思結構，我認為每一個理性的行動者都與他自己處於一個達爾沃所會稱的第二人式關係之中——他的內在有著一個第二人式的聲音。」²⁴

接著，柯思嘉德指出，「我樂於向達爾沃承認，這不會是故事的全貌……這就其自身並不會帶我們到我虧欠你要以某種方式來對待你的想法。反而，它只會帶我們到我虧欠我自己要以某種方式來對待你的想法。我們會需要第二人式理由以達到後面的結論。」²⁵這段話顯示，她認為至少就目前為止，基於自我意識的反思結構，我們只能夠建立起自己對自己的義務的規範性；而如果要建立自己對他人的義務的規範性，那麼我們還需要理由公共性論證。此外，她也指出，如同康德，達爾沃同意「第二人式義務必定總是伴隨著對自己的義務。」²⁶這是因為，如康德所言，「唯有在我能夠同時把我自己置於義務之下時，我才能夠認知到我

²³ ASPW (10)。

²⁴ ASPW (11)。

²⁵ ASPW (11)。

²⁶ ASPW (11)。關於達爾沃的這個想法，見 Darwall (2006: 23, 248)。

處在對他人的義務之下。」²⁷而這意味著，如果我要透過向某個存有者提出理由以要求他遵守對我的義務，那麼我必須假定他有著使他自己負有對他自己的義務的能力。在這種情況之下，對柯思嘉德來說，「認為[比起負有對他人的義務的能力的概念，]負有對自己的義務的能力的概念是在先的(prior)，就會是自然的。」²⁸如果這點是對的，那麼只要她提出了一個健全的理由公共性論證，第二人式理由與第一人立場的理由論就會是相容的。

在此，重點並不在於柯思嘉德是否能夠透過上述的論點來成功地回應達爾沃針對第一人立場的理由論所提出的批評，而在於她在這些論點之中所暗示的一些重要的想法。第一，在任一個理性存有者的第一人式觀點之中，必然被內建了自己與自己之間的第二人式關係。第二，以必然被內建的第二人式關係為基礎，再加上一個健全的理由公共性論證，我們才能夠建立起自己與他人之間的第二人式關係。第三，被內建的第二人式關係在邏輯上優先於自己與他人之間的第二人式關係；後者以前者為基礎，反之則不然。在有了她的這些想法之後，我們就能夠回到對於互動論證的討論。

三、從個人之內的互動到人際之間的互動

我們已經知道，「互動」是互動論證的核心概念。可想而知，要掌握互動論證的內容，就得掌握對柯思嘉德來說，互動是什麼。德·馬各特針對互動論證所作的刻畫與批評的缺失就在於，他並沒有完全地掌握柯思嘉德所設想的可能的互動形式。對他來說，只存在兩種可能的互動形式：一種是非普遍的互動——其參與者為兩個以上但非所有的理性存有者的互動，另一種是普遍的互動——其參與者為所有的理性存有者的互動。這兩種互動形式都是自己與他人之間的互動；前者是自己與「非所有的」他人之間的互動，後者是自己與「所有的」他人之間

²⁷ Kant (2018: 183)。

²⁸ ASPW (11)。底線為我所作的強調。

的互動。然而，對柯思嘉德來說，還有第三種可能的互動形式，即自己與自己之間的互動；並且，這種互動還是無可避免的。她特別強調，「有一個人，即使是最堅定的私有理由論者也必須與之互動，那就是他自己。」²⁹不過，這種互動的參與者會是誰，或者具體地來說，會是一個理性存有者的哪些自己呢？

我們已經知道，根據法則可普遍性論證，除非一個理性存有者是一個合一的行動者，否則他就不可能行動。並且，除非他依據定言令式來行動，否則他就不可能是那樣的行動者。這是為什麼，定言令式是行動、也是使自我合一的構成性原則。我們也已經知道，定言令式所要求的可普遍性的範圍，必須至少是一個理性存有者的所有時刻的自己(包括當下的自己與未來每一個時刻的自己)。這意味著，當一個理性存有者在(依據定言令式來)行動時，他的理由都必須至少可以普遍地適用於當下的自己與未來每一個時刻的自己。

我在本節的第一小節之中指出，對柯思嘉德來說，與其他的理性存有者互動就是與其他的理性存有者一起行動。對此，她接著指出，「對一個必須構成他自己的身分的生物來說，同樣地為真的是，行動就是與[他]自己互動。」³⁰所謂「必須構成自己的身分的生物」，指的就是理性存有者。³¹柯思嘉德認為，當一個理性存有者在行動時，他就是在進行自己與自己之間的互動。這是因為，當他在思考，適用於當下的他的考量，是否可以適用於未來每一個時刻的他、因而可以作為他的理由時，他就是在與未來每一個時刻的他一起進行實踐審思。換言之，當他在(依據定言令式來)行動時，當下的他就是在與未來每一個時刻的他互動。因此，柯思嘉德所談的自己與自己之間的互動，其參與者是所有不同時刻的自己。此外，由於對一個理性存有者來說，行動是無可避免的，且行動就是自己與自己之間的互動，所以對他來說，這種互動才會是無可避免的。

²⁹ SC (202)。底線為我所作的強調。

³⁰ SC (202)。

³¹ 如我們所已知，一個理性存有者必須將自己構成為一個合一的行動者，而且他也必須看重自己的實踐身分，亦即，必須將自己構成為看重了至少一些實踐身分的存有者。

在這種情況之下，柯思嘉德進而主張，「構成你自己的能動性取決於只選擇那些你可以與你自己分享的理由。」³²這是因為，當一個理性存有者在思考，適用於當下的他的考量，是否可以適用於未來每一個時刻的他時，他就相當於是在思考，那些考量是否是可以普遍地被分享給未來每一個時刻的他的理由。換言之，當他在(依據定言令式來)行動時，他就是在依據普遍地可被分享的理由來行動。這是為什麼，「當他在為他自己立法時，他是在為……在他身體之中所有現在與未來的有意識的居住者立法。」³³如此，柯思嘉德就以法則可普遍性論證的內容為基礎，推導出了「理由具有普遍可被分享性」。

不過，必須注意的是，上述的普遍可被分享性的範圍只是一個理性存有者的所有時刻的自己，而不是所有可能的理性存有者。該性質的「普遍」之處在於，該範圍是一個理性存有者的「所有」時刻的自己，而不是他的兩個、三個、一些、數十個、上千個……時刻的自己，亦即，不是他的「『非一個』且『非所有』」時刻的自己。讓我們將該性質稱為「個人之內的普遍可被分享性」，並將柯思嘉德所談的自己與自己之間的互動稱為「個人之內的互動」(intrapersonal interaction)。如此，設 R 為任一個可能的理性存有者，我們就可以將上述的論證重建如下：

1. 對 R 來說，個人之內的互動是無可避免的。
2. 理由具有個人之內的普遍可被分享性是個人之內的互動的必要條件。
3. 因此，根據 1. 和 2.，R 必須接受，理由具有個人之內的普遍可被分享性。

我們可以發現，這個論證在形式上與德·馬各特所重建的互動論證是相同的。只不過，它所涉及的互動是個人之內的互動，而不是我先前所謂的非普遍的互動或普遍的互動，而它所涉及的理由所具有的性質是個人之內的普遍可被分享性，而不是柯思嘉德所談的公共性。然而，在整體論證的第三階段，柯思嘉德透過理由

³² SC (198, 202)。所謂「構成自己的能動性」，指的是將自己構成為能夠行動的存有者。如上所述，柯思嘉德認為，只有合一的行動者才可能是這種存有者。

³³ SC (198)。

公共性論證所應該建立的理由的公共性，似乎是理由的普遍可被分享性，且這個普遍可被分享性的範圍是所有可能的理性存有者。讓我們稱該性質為「人際之間的普遍可被分享性」，並將我先前所謂的普遍的互動——自己與所有的他人之間的互動——改稱為「人際之間的互動」(interpersonal interaction)。如此，我們可以說，僅基於柯思嘉德至此為止所提出的論點，她頂多只能夠證成「理由具有個人之內的普遍可被分享性」，但還無法證成「理由具有人際之間的普遍可被分享性」，即她透過互動論證所應該建立的理由的公共性。因此，為了達成她的哲學目標，她還需要更進一步的論點；上述的論證並不會是互動論證的全貌。

不過，上述的論證能夠幫助我們猜到，柯思嘉德會如何證成「理由具有人際之間的普遍可被分享性」。既然，如上所述，一個互動的任一個參與者都必須把其他參與者的理由，視為可被分享給包括自己的每一個參與者的理由。那麼，當一個理性存有者在進行人際之間的互動時，他就必須把所有其他理性存有者的理由，視為可被分享給包括自己的每一個理性存有者的理由。於是，就如德·馬各特所願意承認，理由具有人際之間的普遍可被分享性是人際之間的互動的必要條件。在這種情況之下，設 R 為任一個可能的理性存有者，柯思嘉德就可以提出如下的論證：

1. 對 R 來說，人際之間的互動是無可避免的。
2. 理由具有人際之間的普遍可被分享性是人際之間的互動的必要條件。
3. 因此，根據 1. 和 2.， R 必須接受，理由具有人際之間的普遍可被分享性。

如此，柯思嘉德還必須證成的就是，對任一個理性存有者來說，人際之間的互動是無可避免的，而不是可選擇的。然而，這會帶我們回到德·馬各特所指出的、互動論證所會面臨的兩難的第二難。如我們所已知，他認為，柯思嘉德並沒有去證成那點，且由於我們似乎的確可以選擇只與少數的理性存有者互動，所以人際之間的互動會是可選擇的，而不會是無可避免的。然而，如上所述，他針對互動論證所作的刻畫與批評的缺失就在於，他忽略了柯思嘉德所討論的個人之內的

互動。在我看來，正因為如此，他才誤以為她並沒有去建立人際之間的互動的無可避免性。

我們已經知道，在柯思嘉德看來，定言令式是使自我合一的構成性原則；除非一個理性存有者依據定言令式來行動，否則他就不可能成為一個合一的行動者。不過，更一般性地來說，在她看來：

總地來說，規範原則是使多種事物(manifolds)、多樣性(multiplicity)，或用亞里斯多德的話來說，一盤散沙(mere heaps)，合一為特定種類的東西的原則……如果被體現在那些原則之中的理由要從事那件工作，那麼它們就必須是公共的。被分享的規範力是使一個行動者凝聚的黏著劑。³⁴

我們可以注意到，在法則可普遍性論證之中，柯思嘉德所強調的被定言令式給合一的「多種事物」是一個理性存有者的靈魂的理性的部分與欲望的部分，或者說，他的反思的自我與行動的自我。並且，他的這些靈魂的部分是在它們各司其職的意義之下，是被合一的；他也是在該意義之下，是一個合一的行動者。而在互動論證之中，柯思嘉德所強調的被定言令式給合一的「多種事物」是他的所有時刻的自己。並且，他的這些自己是在可分享同一個理由的意義之下，是被合一的；他也是在該意義之下，是一個合一的行動者。

既然柯思嘉德為了達成她的哲學目標，她必須透過證成「理由具有公共性」，來證成「道德法則是行動的構成性原則」，那麼我們會想知道，對她來說，被道德法則給合一的多種事物是什麼。定言令式在它的可普遍性的範圍必須至少是任一個理性存有者的所有時刻的自己的情況之下，被它給合一的多種事物是一個理性存有者的所有時刻的自己。這是為什麼，定言令式是使自我合一的構成性原則，也是行動、個人之內的互動的構成性原則。就此，可想而知，在柯思嘉德看來，道德法則在它的可普遍性的範圍是所有可能的理性存有者的情況之下，被

³⁴ SC (204)。亞里斯多德的說法，見 Aristotle (1984)之中的《形上學》(Metaphysics)的內容。

它給合一的多種事物會是所有可能的理性存有者。並且，這些理性存有者會是在可分享同一個理由的意義之下，是被合一的。於是，我們也可以說，道德法則是使自我與他人合一的構成性原則，也是人際之間的互動的構成性原則。

在這種情況之下，令人驚訝地，柯思嘉德宣稱，「內在地使你的能動性合一的要求，與使你的能動性與其他人的[能動性]合一的要求，是相同的。」³⁵依據上述的分析，我們可以看出，她所謂「內在地使你的能動性合一的要求」，指的就是定言令式，而她所謂「使你的能動性與其他人的能動性合一的要求」，指的就是道德法則。不過，為什麼這兩個原則對她來說，歸根究柢，會是相同的呢？事實上，既然柯思嘉德相信，道德法則是行動的構成性原則，那麼她上述的宣稱就不會那麼地令人驚訝了。畢竟，由於行動是個人之內的互動，所以如果道德法則是行動的構成性原則，那麼道德法則就會是個人之內的互動的構成性原則，「它是成功的自我構成的法則」。³⁶如此，定言令式就是道德法則，道德法則就既是個人之內的互動的構成性原則，也是人際之間的互動的構成性原則。這是為什麼，柯思嘉德認為，「為自己立法與為目的王國立法是同一回事。」³⁷然而，這如何說得通呢？

在此，我們就來到了我所謂的柯思嘉德在互動論證之中所提出的關鍵論點。這個論點是：「當每一個人在與自己互動時，也都在與其他人互動。」³⁸用我的話來更精確地說，就是「當一個理性存有者在進行個人之內的互動時，他必然也在進行人際之間的互動」。對柯思嘉德來說，這似乎是因為，對任一個理性存有者(的當下的他)來說，其他任一個理性存有者與未來任一個時刻的他之間並沒有本質的差異；它們都是一個可能的理性存有者。在這種情況之下，人際之間的互動與個人之內的互動之間也不會有本質的差異；它們都是任一個理性存有者自己與

³⁵ SC (202)。

³⁶ SC (206)；另見 SC (xiii, 214)。

³⁷ SC (206)。關於何謂目的王國，見本文第二章的註 65。

³⁸ SC (206)。

所有其他可能的理性存有者之間的互動。若是如此，柯思嘉德就建立起了人際之間的互動的無可避免性；由於個人之內的互動是無可避免的，所以人際之間的互動也會是無可避免的。最終，由於如上所述，理由具有人際之間的普遍可被分享性是人際之間的互動的必要條件，所以既然人際之間的互動是無可避免的，那麼理由就會具有人際之間的普遍可被分享性，即柯思嘉德透過理由公共性論證所應該建立的理由的公共性。

設 R 為任一個可能的理性存有者。綜上所述，以德·馬各特所重建的論證為基礎，我們可以將柯思嘉德的互動論證改建如下：

1. 對 R 來說，行動是無可避免的。
2. 對 R 來說，行動是個人之內的互動。
3. 根據 1.和 2.，對 R 來說，個人之內的互動是無可避免的。
4. 當 R 在進行個人之內的互動時，他必然也在進行人際之間的互動。
5. 根據 3.和 4.，對 R 來說，人際之間的互動是無可避免的。
6. 理由具有公共性是人際之間的互動的必要條件。
7. 因此，根據 5.和 6.， R 必須接受，理由具有公共性。

在我看來，這才是互動論證的全貌。這個論證所談的人際之間的互動，既以理由具有公共性為其必要條件，又不是可選擇的，而是無可避免的。因此，它並不會面臨德·馬各特所刻劃的兩難。

基於上述的關鍵論點，柯思嘉德透過互動論證，不只排除了專屬於一個理性存有者的理由的存在，也排除了只可以適用於「非一個」但也「非每一個」理性存有者的理由的存在。根據該論證，對我來說，其他任一個理性存有者與未來任一個時刻的我之間並沒有本質的差異。如此，我在行動時所依據的理由，之所以不能只可以適用於兩個、三個、一些、數十個、上千個……理性存有者，而必須可以適用於每一個可能的理性存有者，是因為當下的我在行動時所依據的理由，不能只可以適用於未來的兩個、三個、一些、數十個、上千個……時刻的我，而

必須可以適用於未來每一個時刻的我。因此，在互動論證之中，柯思嘉德並沒有混淆我先前所謂的理由的可被分享性與理由的普遍可被分享性(即我在本小節之中所謂的理由的人際之間的普遍可被分享性)。她透過該論證所能夠建立的理由的公共性，是理由的普遍可被分享性，而不只是理由的可被分享性。

我在本節第一小節的末尾提出了這兩個問題：第一，為什麼我非得參與任何的互動不可呢？第二，為什麼當我參與一個互動時，我必須把所有該互動的參與者的理由都視為可被分享給包括自己的每一個參與者的理由呢？這兩個問題所指涉的互動，都不是個人之內的互動，而是普遍的互動(即人際之間的互動)與非普遍的互動。於是，針對第一個問題，基於人際之間的互動與個人之內的互動之間並沒有本質的差異，柯思嘉德的答案會是：因為個人之內的互動是無可避免的。而針對第二個問題，基於對我來說，其他任一個理性存有者與未來任一個時刻的我之間並沒有本質的差異，她的答案會是：因為當我在進行個人之內的互動時，當下的我必須把未來每一個時刻的我的理由，視為可被分享給當下的我與未來每一個時刻的我的理由。因此，我們可以說，她只要透過我所謂的她在互動論證之中所提出的關鍵論點，那麼她就能夠回答這些看似棘手的問題。

此外，基於上述的關鍵論點，互動論證體現出了我在前一小節之中所指出的、柯思嘉德在回應達爾沃針對第一人立場的理由論所提出的批評時，所帶有的那些想法。第一，如同反思的自我與行動的自我之間的關係，當下的我與未來每一個時刻的我之間的關係，也可以被視為一種必然被內建在任一個理性存有者的第一人式觀點之中的第二人式關係。³⁹第二，作為一個理由公共性論證，互動論證便是以這種必然被內建的第二人式關係為基礎，來建立起自己與他人之間的第二人式關係。第三，從互動論證的前提之間的關係來看，被內建的第二人式關係在邏輯上會優先於自己與他人之間的第二人式關係；人際之間的互動的無可避免性建立在個人之內的互動的無可避免性之上，反之則不然。因此，我們可以說，

³⁹ 對此進一步的說明，可見 SC (203-204)與陳奕融(2020: 272-273)。

透過互動論證，柯思嘉德在堅守第一人立場的理由論的情況之下，依然推導出了第二人式理由的規範性，即理由的公共性。

然而，既然以上述的關鍵論點為基礎，柯思嘉德才能夠透過互動論證來回應這麼多的問題，那麼這就帶我們來到了我先前所謂的對於互動論證的關鍵批評。根據該論點，當一個理性存有者在進行個人之內的互動時，他必然也在進行人際之間的互動。而在柯思嘉德看來，這是因為，對任一個理性存有者(的當下的他)來說，其他任一個理性存有者與未來任一個時刻的他之間並沒有本質的差異。然而，這個想法似乎不易為任何人所接受。而對於該想法的批評，便是我所謂互動論證所必須面對的關鍵批評。

在日常生活之中，我們似乎傾向於認為，未來的自己與其他人之間有著本質的差異。對我來說，未來任一個時刻的我——無論是多麼遙遠的時刻的我——終究是「自己」，而且還是一個我將會成為的存有者；然而，其他任一個理性存有者——無論他與我在任何的意義之下有多麼地親近——終究是「別人」，一個有別於自己的存有者。這種「自己」與「別人」之間的差異，對任何人來說，似乎都是很重要的差異。這體現在，比起別的人生，我們通常會更關心自己的人生；即使我們再關心別人生的人生，自己的人生依然比別人生的人生更操之在己。因此，即使我們不是利己主義者，我們也會相信，至少在原則上，或者說，在大多數的情況之下，我們比較有理由更在乎未來的自己，而比較沒有理由更在乎其他人。然而，如果未來的自己與其他人之間並沒有本質的差異，那麼我們就沒有理由在乎未來的自己更甚於在乎其他人，反之亦然。即使從永恆的觀點來看(*sub specie aeternitatis*)，所有人都沒有本質的差異，但從我們每一個人的第一人式觀點來看，自己與別人之間似乎無可避免地有著本質的差異。

至此，我已經說明了德·馬各特針對柯思嘉德的互動論證所作的刻劃與批評，並藉由指出他在這方面的缺失，來對該論證作更完整的刻畫。我在本文第四章第三節的第二小節之中會回應上述對於互動論證的關鍵批評。在此之前，就讓我們來檢視柯思嘉德所提出的第三個理由公共性論證。

第二節 規範地位論證



一、人性所賦予的規範地位

柯思嘉德在〈看重我們的人性〉(“Valuing Our Humanity”)之中，提出了她的第三個理由公共性論證——規範地位論證。⁴⁰我們已經知道，在整體論證的第二階段，她試圖透過人性看重論證來證成「每一個可能的理性存有者都必須看重自己的人性」。不過，即使該論證是成功的，她也還沒有證成「道德法則是行動的構成性原則」。這是因為，她還沒有證成「看重自己的人性蘊含看重他人的人性」。正是為了證成這點，所以她的整體論證才有必要包含第三階段，她也才必須在該階段提出理由公共性論證。不過，不同於私有理由論證與互動論證，規範地位論證的結論並不是「理由在本質上具有公共性」，而是「每一個可能的理性存有者都必須看重他人的人性」。⁴¹然而，我們也已經知道，對柯思嘉德來說，「看重他人的人性」意味著「依據公共理由來行動」。並且，我在本文第二章的開頭指出，我將她所提出的、結論為「理由在本質上是公共的」的論證與結論蘊含該命題的論證都稱為理由公共性論證。因此，在我看來，如同私有理由論證與互動論證，規範地位論證也是一個理由公共性論證。

柯思嘉德區分出兩種不同的看待人性的觀點：寶貴財產觀(valuable property view)與規範地位觀(normative standing view)。如我們所已知，根據人性看重論證，對柯思嘉德來說，人性是理性的本性，也就是依據理由來行動的能力與生活方式，

⁴⁰ 見 VOH (182-183)。「規範地位論證」是我所提出的稱呼；德·馬各特將該論證稱為「能動性之充分性論證」，見 de Maagt (2018b: 887)；陳奕融則將該論證稱為「地位論證」，見陳奕融(2020: 279)。此外，事實上，我們也可以將她在 CKE (123)之中的論述視為她對於規範地位論證的初步刻畫，而將她在 VOH (182-183)之中的論述視為她對於該論證的完整刻劃。

⁴¹ 這是為什麼，德·馬各特並不將規範地位論證視為一個理由公共性論證。在他看來，如果該論證是成功的，那麼它就可以取代理由公共性論證在柯思嘉德的整體論證之中所扮演的角色。這是因為，它在其內容並不涉及「理由的公共性」的概念的情況之下，還能夠被用來證成「每一個可能的理性存有者都必須看重他人的人性」，見 de Maagt (2018b: 888, 892)。我在下一小節之中會指出，他的這個看法是建立在對於柯思嘉德的整體論證的誤解之上。

或者說，透過理性選擇來決定目的的能力。根據寶貴財產觀，人性被視為具有很高的價值的財產。這意味著，我們會在乎自己是否擁有它、認為它值得被保存，或期許自己能夠以適當的方式來發展它。而根據規範地位觀，人性被視為賦予了擁有它的存有者某種規範地位的特性。在柯思嘉德看來，那些認為一個理性存有者可以只看重自己的人性、卻不看重他人的人性——簡言之，認為看重自己的人性並不蘊含看重他人的人性——的人，他們之所以會這麼認為，是因為他們所抱持的看待人性的觀點是寶貴財產觀，而不是規範地位觀。⁴²

柯思嘉德分別以智力(intelligence)與公民身分為例，來讓我們更清楚地看出寶貴財產觀與規範地位觀之間的差異。一方面：

假設你的智力是一個你設定為具有高價值的財產。那麼，你可能會做事情來保護它，像是不吃會引發腦損傷的藥，或你可能會做事情來發展它，像是解決數學的難題。如果你視你的智力為一個寶貴的財產，那麼至少看起來可被設想的是：你可以用[上述的]方式來看重你自己的智力，而不在乎其他任何人的[智力]。⁴³

如果人性是一種財產，那麼我們各自所擁有的人性似乎就會是我們各自的私有財產(private property)。柯思嘉德或許是因為看在智力如同人性，是一種能力，所以才拿智力為例來說明寶貴財產觀。不過，我們也可以拿典型的私有財產，如手機、汽車、房屋……為例來作說明。假設我的手機是一個我所看重的寶貴財產。對此，我可能會透過避免讓它遭受過度的碰撞、為它安裝防毒軟體、定期地為它作軟體更新、積極地探索與發揮它的各種功能等，來表達我對於它的看重。在這種情況之下，似乎很明顯地，看重自己的手機並不蘊含看重他人的手機。即使我願意為我的手機做上述的事情，我也不一定、通常也不會願意為所有其他人的

⁴² VOH (182-183)。

⁴³ VOH (183)。

手機做那些事情；即使我願意為一個陌生人的手機做那些事情，且他還非常地期待或感激我這麼做，我與他大概也都會認為，我不必這麼做。並且，我這麼想並不會不理性，或者說，在理性上並沒有任何不一致之處。如此，我們就能夠理解，何以在寶貴財產觀之下，看重自己的人性並不蘊含看重他人的人性。

然而，另一方面，如果人性如同公民身分，是一種賦予了擁有它的存有者某種規範地位的特性，那麼我們各自的人性就不會是我們各自的私有財產，彷彿我們能夠擁有對於自己的人性的所有權(ownership)，或者說，它根本就不能夠被視為一種財產，彷彿它是可以被保護與發展的資源。於是，柯思嘉德指出：

假設你問我，「你憑什麼擁有在這裡投票的權利？」而我回答，「我是這個國家的一個公民。」公民身分，就我對它的理解，是一個規範地位的形式：它給予了它的擁有者某種規範的或道德的能力。你可能回答，「好吧，我也是一個公民，所以我也擁有在這裡投票的權利。」請注意，我[接著用以下的方式來]回應是說不通的：「不，我自己的公民身分有著那個規範的蘊含，但對我來說，你的[公民身分]並沒有。」⁴⁴

以我的公民身分來說，我是一個臺灣公民；我的作為臺灣公民的身分賦予了我一種規範地位：我擁有許多權利，如對於臺灣這個國家的正副總統、立法委員、縣市長、縣市議員等選舉的投票權。既然我僅基於擁有我的作為臺灣公民的身分就擁有這些權利，且我的這種身分與其他每一個臺灣公民的這種身分都沒有什麼不同，那麼我就不能否認其他擁有這種身分的存有者，即其他的臺灣公民，也都擁有這些權利。如果我否認了這件事，那麼我就是不理性的，或者說，在理性上有不一致之處。對此，我們可以說，一個人擁有這種身分是他擁有這些權利的充分條件(sufficient condition)。類似地，我的人性的賦予了我一種規範地位：我擁有把某些考量視為理由的能力，並因而——根據人性看重論證——使得我的

⁴⁴ VOH (183)；底線為原作者所作的強調。

人性必須被我給看重。既然我僅基於擁有我的人性的就使得我的人性的必須被我給看重，且我的人性的與其他每一個理性存有者的人性都沒有什麼不同，那麼我就不能否認他們的人性也都必須被我給看重。同樣地，如果我否認了這件事，那麼我就是不理性的，或者說，在理性上有不一致之處。對此，我們可以說，一個理性存有者擁有人性是他人的人性被看重的充分條件。如此，我們就能夠理解，何以在規範地位觀之下，看重自己的人性的會蘊含看重他人的人性。

當然，柯思嘉德認為，我們所應該抱持的看待人性的觀點是規範地位觀，而不是寶貴財產觀。畢竟，她透過理由公共性論證所試圖顯示的是，看重自己的人性的蘊含看重他人的人性。作為一個康德主義者，她也認為，根據康德用來證成人性表述式(the Formula of Humanity)的論證，我們可以看出，他所抱持的看待人性的觀點是規範地位觀：

康德對於人性表述式的論證視人性，或者說理性選擇的能力，為賦予了我們一種規範地位的事物。當我們用這種方式來看待該論證，康德問道，「我們憑什麼擁有視我們的目的為好的[目的]的權利，亦即，賦予它們規範價值，並因而在實際上就是為價值立法？」而他回答，「[憑]我們的人性。」因此，該論證憑我們的人性賦予了我們規範地位，就像我們憑，如，出生在某個國家，就擁有的規範地位。⁴⁵

在此，我們不必關心柯思嘉德對於康德的論證的詮釋是否正確，而需要關心，何以在她看來，我們應該接受規範地位觀。⁴⁶以上面的段落為基礎，柯思嘉德指出，那是因為規範地位觀才能夠被用來解釋何以我們能夠為自己立法，亦即，

⁴⁵ VOH (183)。人性表述式是康德所談的定言令式的第二表述式，其內容是：行動時對待人性的方式是，不論是對自己還是對其他人，絕不僅僅只是作為手段，而總是要同時作為目的。關於康德用來證成人性表述式的論證，見 Kant (2012: 36-38)。

⁴⁶ 柯思嘉德對於自己的詮釋的辯護，見 VOH (183-185)。

把我們的目的視為有價值的，或者說，把某些考量視為我們的理由。⁴⁷畢竟，如我們所已知，根據人性看重論證，除非我們看重自己的人性，否則我們就不可能看重任何特定的實踐身分，因而也不可能把任何的事物作為行動的理由。

設 R 是任一個可能的理性存有者。綜上所述，我們可以將柯思嘉德的規範地位論證重建如下：

1. R 必須看重自己的人性。
2. 如果 R 的人性是賦予了 R 某種規範地位的特性，那麼 R 就不可能在看重自己的人性的情況之下，不看重他人的人性。
3. R 的人性是賦予了 R 某種規範地位的特性。
4. 根據 2. 和 3.，R 不可能在看重自己的人性的情況之下，不看重他人的人性。
5. 因此，根據 1. 和 4.，R 必須看重他人的人性。

如此，柯思嘉德就以人性看重論證的內容為基礎，推導出了看重自己的人性蘊含看重他人的人性，因而每一個可能的理性存有者都必須看重他人的人性。這如上述，就意味著每一個可能的理性存有者都必須依據公共理由來行動。

二、人性的空洞性

德·馬各特在提出了對於互動論證的批評的同一年，也提出了對於規範地位論證的批評。就我所知，他是唯一的一位完全地針對規範地位論證撰文並作出批評的哲學家。在本小節之中，我會先刻劃他對於該論證的批評，再說明何以在我看來，該批評是建立在他對於柯思嘉德的整體論證的兩個誤解之上。儘管如此，我也會指出，其中的一個誤解在經過適當的澄清之後，仍能夠被發展成不只是規範地位論證，也是柯思嘉德的另外兩個理由公共性論證所都必須面對的批評。

⁴⁷ VOH (183)。

不同於我將柯思嘉德的整體論證區分為三個階段，德·馬各特只將它區分為兩個階段。在他看來：

柯思嘉德的論證包含了兩個階段。在第一階段，她運用了一個先驗論證以顯示任何的行動者都必然得看重他自己的人性。然而，柯思嘉德強調，如果這個論證是成功的，它「只(或至多)顯示了你必須置一個價值於你自己的人性之上，但還沒有顯示你因而對其他人負有義務」。論證的第二階段因而應該顯示我們不只必須看重我們自己的人性，也必須看重其他的人性。換言之，論證的第二階段應該證成普遍的人際道德的結論。⁴⁸

我們可以發現，德·馬各特之所以只將柯思嘉德的整體論證區分為兩個階段，是因為他完全忽略了我所說的整體論證的第一階段，而只注意到我所說的整體論證的第二階段與第三階段。這意味著，他完全忽略了法則可普遍性論證，而只注意到人性看重論證與理由公共性論證。

以上述的兩個階段的區分為基礎，德·馬各特明確地指出，他對於規範地位論證的批評，簡言之就是：

即使人性看重論證……是有效的，該論證是否可以通往任何規範的結論，仍是不清楚的，因為認可人性的價值如何可能轉譯成(translate into)任何規範的行動要求，仍是不清楚的。這意味著，即使[人性看重論證]的結論能夠透過[規範地位論證]來成功地被普遍化，以致於一個人也必須看重所有其他行動者的人性，仍會失敗於證成任何人際道德的規範原則。⁴⁹

我們可以說，德·馬各特認為，即使人性看重論證與規範地位論證都是成功的，以致於「每一個可能的理性存有者都必須看重他人的人性」，柯思嘉德也無法僅

⁴⁸ de Maagt (2018b: 887-888)。德·馬各特所提到的柯思嘉德的說法，見 SN (123, 130)。

⁴⁹ de Maagt (2018b: 896)。底線為原作者所作的強調。

憑該命題來推導出並因而證成任何實質的規範要求，包含任何道德的要求。而這是因為，我們似乎看不出來，「看重自己的人性」或「看重他人的人性」如何可能蘊含任何實質的規範要求。

德·馬各特承認，上述的反駁可能聽起來是違背直覺的。畢竟，我們似乎可以做許多事情，如幫助貧困的人，來表達我們對於人性的看重。而如果我們做了不人道的事情，如折磨他人、奴役他人、進行人口販賣等，那麼我們似乎就未能表達我們對於人性的看重。不過，德·馬各特指出，這是我們基於我們的常識所理解的、而不是柯思嘉德在人性看重論證之中所談的對於人性的看重。然而，既然我們所要評估的是以人性看重論證的內容為基礎的規範地位論證，那麼我們所應該關心的對於人性的看重，就會是她在這兩個論證之中所談的、而不是我們基於我們的常識所理解的對於人性的看重。⁵⁰

如我們所已知，根據人性看重論證，人性只不過是理性的本性，即依據理由來行動的能力與生活方式。於是，讓我再一次引用德·馬各特如下的說法：

在這個人性的定義之下，人性的缺乏因而就不是——如我們通常所可能會想到的——一個不人道的生活，而意味著過一個沒有任何理由與價值的生活。這樣的生活或許會是特定的非人的動物或機器人或無生命的事物的生活……人性因而就是「理性的能動性」或一個「行動者的生活」的另一種說法……這應該會使我們謹慎於談到關於「尊重」或「看重」我們的人性的宣稱。畢竟，這些[宣稱]就不會是關於如基本人權的結論，而會是關於不去過一個機器人般的生活或看重我們過一個包含理由的生活的宣稱。⁵¹

基於這種對於人性的理解，德·馬各特指出，對柯思嘉德來說，所謂看重自己的人性的，指的是認為「『自己擁有包含理由的生活』是重要的」，且它的重要性是

⁵⁰ de Maagt (2018b: 896-897)。

⁵¹ de Maagt (2018b: 897)。我在本文第一章第四節的第二小節之中引用過這個段落。

在於，如果某個人不這麼認為，那麼他就不可能依據理由來行動。⁵²而只要我們依據理由來行動，那麼我們就算是看重了自己的人性。

德·馬各特認為，基於上述的對於「看重自己的人性」的理解，我們就無法從「看重自己的人性」來推導出任何「對於自己的道德義務」。他指出：

如果[根據人性看重論證，]看重你的人性……是依據理由來行動的可能性的必要條件，那麼……就不會有行動者其沒有看重他們的人性卻應該看重他們的人性。如果某個人不是一個行動者，那麼[他]就沒有理由看重他的人性(植物沒有「理由」去看重它們的人性)，但如果某個人是一個行動者，那麼他就必然得認為擁有包含理由的生活是重要的，否則他從一開始就不可能有理由。⁵³

德·馬各特所指出的是，根據人性看重論證，身為理性存有者的我們似乎不可能違反「看重自己的人性」這個要求。這是因為：在他看來，根據該論證，任一個理性存有者「在實際上」都會依據理由來行動；而且，除非一個理性存有者看重自己的人性，否則他就不可能依據理由來行動；於是，任一個理性存有者「在實際上」都會看重自己的人性。在這種情況之下，無論我們如何對待自己，包含自殺與把自己賣作奴隸，我們似乎都不算是沒有看重自己的人性。⁵⁴如此，「看重自己的人性」這個要求就彷彿自然法則般不會被我們給違反。然而，如他所述，也如我在本文第二章第一節的第二小節之中所述，柯思嘉德認為，可錯性是規範性的必要條件；「如果一個人不可能犯錯，那麼就沒有規範性可言」。⁵⁵因此，我們可以說，德·馬各特相信，由於根據人性看重論證，「看重自己的人性」這個要求不可能被我們給違反，所以它不會蘊含任何關於自己的實質規範要求。

⁵² de Maagt (2018b: 898)。

⁵³ de Maagt (2018b: 898)。底線為原作者所作的強調。

⁵⁴ de Maagt (2018b: 898-899)。

⁵⁵ SN (161)。

德·馬各特也認為，基於上述的對於「看重自己的人性」的理解，即使規範地位論證是成功的，以致於「看重自己的人性蘊含看重他人的人性」，但我們仍無法從「看重他人的人性」來推導出任何「對於他人的道德義務」。他指出：

如果[依據理由來行動]是無可避免的(不只是對你而言也是對其他人而言)，那麼就很難看出，[你]如何可能失敗於以尊重其他的人性的方式來行動。畢竟，作為一個行動者所需要的……就只是擁有[依據理由來行動]的能力……因此，再一次地，錯誤地對待另一個人之所以似乎不是可能的，是因為：要不是這個人仍是一個行動者，因而使得[他的]值得尊重的能力仍是未受損的(這意味著你並沒有不道德地行動)；就是這個人不再是一個行動者，因而使得[你]不再有理由看重他的人性，因為他不再滿足他的人性具有價值的充分條件。⁵⁶

德·馬各特所指出的是，根據規範地位論證，身為理性存有者的我們似乎不可能違反「看重他人的人性」這個要求。這是因為：在他看來，根據該論證，人性是賦予理性存有者擁有依據理由來行動這種規範地位的特性；並且，一個理性存有者擁有人性是他的人性被看重的充分條件；然而，我們似乎不可能改變任一個理性存有者擁有人性的事實。在這種情況之下，無論我們打算如何對待他人，包含傷害他人、威脅他人與奴役他人，我們似乎都不算是沒有看重他人的人性。畢竟，即使我們以這些方式來對待任一個他人，我們也不會使他失去人性、因而貶損他的規範地位。德·馬各特甚至指出，根據規範地位論證，即使我們殺害某個人，我們也依然有看重他的人性。這是因為，在他被殺害之前，由於他的人性依然健在，所以我們已經看重了他的人性；而在他被殺害之後，他就不再擁有必須被我們給看重的人性。⁵⁷換言之，無論如何，我們在實際上都不會違反

⁵⁶ de Maagt (2018b: 899-900)。

⁵⁷ de Maagt (2018b: 899-900)。

「看重他人的人性」這個要求。因此，我們可以說，德·馬各特相信，由於根據規範地位論證，「看重他人的人性」這個要求不可能被我們給違反，所以它不會蘊含任何關於他人的實質規範要求。

德·馬各特上述對於規範地位論證的批評的重要性在於，如果該批評成立，那麼即使柯思嘉德的整體論證是成功的，她也無法達成她的哲學目標。如我們所已知，該目標是證成「道德所要求的行動是每一個可能的理性存有者都有理由做的行動」。而作為一個康德主義者，她所認同的道德的內容在大致上會與常識道德的內容相一致。於是，她會期待，如守承諾、說實話、幫助他人、尊重人權、做慈善捐助等等的行動，最終都能夠被證成為每一個可能的理性存有者都有理由做的行動。而她相信，只要她的整體論證是成功的，那麼這份期待就很可能、或在原則上是能夠被滿足的。然而，根據德·馬各特上述的批評，這份期待似乎是無法被滿足的。這是因為，即使人性看重論證與規範地位論證都是健全的，但如果「看重自己的人性」與「看重他人的人性」這兩個要求都不蘊含任何實質的規範要求，那麼柯思嘉德就無法透過它們來證成那些行動。這意味著，規範地位論證無法作為她達成她的哲學目標的最後一塊拼圖。

對此，我得指出，德·馬各特對於規範地位論證的批評是建立在他對於柯思嘉德的整體論證的兩個誤解之上。第一個誤解是，如我在本小節的開頭所指出，他誤以為柯思嘉德的整體論證只包含我所說的該論證的第二階段與第三階段，即人性看重論證與理由公共性論證的內容，而忽略了我所說的該論證的第一階段，即法則可普遍性論證的內容。在我看來，這就造成他在對於規範地位論證的刻畫與批評之中，完全沒有提到「定言令式」、「道德法則」等概念，也沒有提到這兩個概念與「理由的公共性」這個概念之間的關係。⁵⁸然而，如我在本文的第一章之中所作的說明，它們是柯思嘉德的整體論證的核心。

⁵⁸ 在我看來，這也造成，他誤以為規範地位論證可以取代理由公共性論證在柯思嘉德的整體論證之中所扮演的角色，見本章的註 41。

上述的誤解可以解釋，何以德·馬各特看不出來，基於人性看重論證，理性存有者如何可能違反「看重自己的人性」這個要求。如我在本文第一章第四節的第二小節之中所述，由於根據人性看重論證，看重自己的人性意味著依據理由來行動，而根據法則可普遍性論證，依據理由來行動(還只)意味著依據定言令式來行動，所以只要把這兩個論證搭配在一起來看，我們就能夠看出，看重自己的人性(還只)意味著依據定言令式來行動。因此，無論柯思嘉德在整體論證的第三階段所提出的理由公共性論證是否成功，只要一個理性存有者在實際上沒有依據定言令式來行動，那麼他在實際上就沒有依據理由來行動，並因而沒有看重自己的人性。這說明了，只要把法則可普遍性論證納入考量，那麼我們就能夠發現，根據人性看重論證，任一個理性存有者都不如德·馬各特所言，不可能違反看重自己的人性這個要求。

基於類似的推論，上述的誤解也可以解釋，何以德·馬各特看不出來，基於規範地位論證，理性存有者如何可能違反「看重他人的人性」這個要求。如我在本文第一章第四節的第二小節之中所述，如果不只法則可普遍性論證與人性看重論證是成功的，連理由公共性論證也是成功的，那麼看重自己的人性就會蘊含看重他人的人性，或者說，依據理由來行動就會蘊含依據公共理由來行動。如此，道德法則就會是行動的構成性原則。在這種情況之下，依據理由來行動就不只意味著依據定言令式來行動，還意味著依據道德法則來行動；或者說，依據定言令式來行動與依據道德法則來行動就會是同一回事。因此，只要一個理性存有者在實際上沒有依據道德法則來行動，那麼他在實際上就沒有依據(公共)理由來行動，並因而沒有看重他人的人性。這說明了，只要把定言令式、道德法則與理由的公共性之間的關係納入考量，那麼我們就能夠發現，根據規範地位論證，任一個理性存有者都不如德·馬各特所言，不可能違反看重他人的人性這個要求。

德·馬各特對於柯思嘉德的整體論證的第二個誤解是，他誤以為在她看來，只要她的整體論證是健全的，那麼很明顯地，我們就能夠從「看重他人的人性」來推導出常識道德所要求的行動。如我在本文第一章第四節的第二小節之中所述，

也如德·馬各特自己所述，我們不應混淆她在理由公共性論證之中所談的看重他人的人性與我們在日常生活之中所談的看重他人的人性。即使在整體論證的第三階段，她的任一個理由公共性論證是健全的，以致於看重自己的人性蘊含看重他人的人性，並使得道德法則是行動的構成性原則，看重他人的人性也只意味著依據公共理由來行動。至於究竟有哪些實質規範原則會是公共理由，還要看究竟有哪些實質規範原則能夠通過道德法則的測試。因此，即使柯思嘉德相信，常識道德的原則在大致上都能夠通過道德法則的測試，以致於看重他人的人性會蘊含相對應的關於他人的實質規範要求，她也無法、且也不意圖透過她的整體論證來證成這點。如果她還要證成這點，以真正地達成她的哲學目標，那麼就如我在本文第一章第四節的第二小節之中所述，她還需要其他的論證。她透過她的整體論證最終所意圖證成的只是，道德法則是行動的構成性原則。

不過，雖然基於這個誤解，德·馬各特對於規範地位論證的批評並不公允，但該批評在某種程度上還是合理的。我們已經知道，在整體論證的第二階段，看重自己的人性還只意味著依據定言令式來行動。然而，定言令式是空洞的，亦即，作為理由的充分性的測試，它無法排除任何的實質規範原則具有作為理由的資格。因此，雖然基於人性看重論證，德·馬各特在「理性存有者不可能違反看重自己的人性這個要求」這件事上是錯的，但他在「看重自己的人性並不蘊含任何關於自己的實質規範要求」這件事上是對的。既然柯思嘉德透過她的整體論證頂多只能夠告訴我們道德法則是行動的構成性原則，而無法告訴我們究竟有哪些實質規範原則能夠通過道德法則的測試，那麼僅基於該論證，她就無法排除，有些、多數、甚至是所有違背常識道德的原則，如縱欲原則、利己原則與施虐原則，都能夠通過該測試的可能性。如果德·馬各特所要批評的是，基於規範地位論證，我們能夠合理地推斷，所有的實質規範原則都能夠通過該測試，那麼就如同定言令式，道德法則也會是空洞的，無法被用來排除或推導出任何的實質規範原則。在這種情況之下，規範地位論證的問題就不在於它不是柯思嘉德達成她的哲學目標的最後一塊拼圖(如上所述，這並不是問題)，而在於它封鎖了她補上

最後一塊拼圖的可能性。而歸根究底，根據德·馬各特的分析，這是因為，她所談的人性的內涵過於單薄，或者說，過於空洞。⁵⁹畢竟，它所指的只是依據理由來行動的能力與生活方式。至少初步來說，基於這種對於人性的理解，我們的確很難想像，看重自己的人性和看重他人的人性如何可能蘊含任何關於自己或他人的實質規範要求。

此外，雖然德·馬各特是透過規範地位論證來呈現出這個問題，但這個問題不只可能發生在規範地位論證之上，也可能發生在柯思嘉德的其他理由公共性論證——私有理由論證與互動論證——之上。這是因為，該問題並不源自於她如何證成理由在本質上具有公共性，乃至於道德法則是行動的構成性原則，而源自於即使道德法則是行動的構成性原則，她也無法排除所有違背常識道德的原則都能夠通過道德法則的測試的可能性。如此，即使她不必證成，許多、甚至所有違背常識道德的原則都無法通過該測試，她也必須初步地顯示，至少一些違背常識道德的原則無法通過該測試。⁶⁰這就會帶我們來到究竟該如何操作該測試的問題。事實上，她有實際地操作過該測試，以顯示某些違背常識道德的原則並沒有作為理由的資格。在下一章第四節的第二小節之中，我會說明她對於該測試的操作方式。換言之，在下一章之中，我會說明她如何可能回應上述對於規範地位論證的批評。

小 結

在本章之中，我闡明了柯思嘉德所提出的第二個與第三個理由公共性論證——互動論證與規範地位論證，並分析與初步地回應了德·馬各特針對這兩個論證所分別提出的批評。比起私有理由論證，這兩個論證受到相當少哲學家的關注。德·馬各特是少數直接地針對這兩個論證進行討論並提出批評的哲學家。

⁵⁹ de Maagt (2018b: 900)。

⁶⁰ 另見本文第一章的註 58。

根據互動論證，由於對我們來說，互動是無可避免的，且理由具有公共性是互動的必要條件，所以我們必須接受理由具有公共性。而理由具有公共性之所以是互動的必要條件，是因為任一個互動的參與者都必須把其他參與者的理由視為可被分享給包括自己的每一個參與者的理由。

不過，德·馬各特認為，互動論證會面臨一個兩難。該兩難的第一難是：如果互動論證所談的互動是那些無可避免的互動，即非普遍的互動，那麼理由具有公共性就不是互動的必要條件。在這種情況之下，該論證就會是不健全的。而該兩難的第二難是：如果互動論證所談的互動是那些以理由具有公共性為其必要條件的互動，即普遍的互動，那麼互動就是可選擇的、而不是無可避免的。在這種情況之下，該論證也會是不健全的。更何況，柯思嘉德似乎並沒有證成，非普遍的互動或普遍的互動是無可避免的，也沒有證成，任一個互動的參與者都必須把其他參與者的理由視為可被分享給包括自己的每一個參與者的理由。

為了理解德·馬各特針對互動論證所作的刻畫與批評的缺失，以及柯思嘉德在該論證之中所提出的關鍵論點該論證所必須面對的關鍵批評，我們可以檢視她如何回應達爾沃針對第一人立場的理由論所提出的批評。達爾沃認為，我們無法透過第一人立場的理由論來建立道德的規範性，因為這種理由論無法捕捉到道德的第二人式的面向。而從柯思嘉德對此的回應之中，我們可以看到她的三個重要的想法。第一，在我們的第一人式觀點之中，必然被內建了自己與自己之間的第二人式關係。第二，以必然被內建的第二人式關係為基礎，再加上一個健全的理由公共性論證，我們才能夠建立起自己與他人之間的第二人式關係。第三，被內建的第二人式關係在邏輯上優先於自己與他人之間的第二人式關係。

德·馬各特針對互動論證所作的刻畫與批評的缺失在於，他忽略了柯思嘉德所討論的個人之內的互動，即當下的自己與未來每一個時刻的自己之間的互動。我們可以發現，柯思嘉德會以法則可普遍性論證的內容為基礎，來推導出理由具有個人之內的普遍可被分享性。然後，她會基於我所謂的她在互動論證之中所提出的關鍵論點——當一個理性存有者在進行個人之內的互動時，他必然也在

進行人際之間的互動——來推導出理由具有人際之間的普遍可被分享性，即她透過理由公共性論證所應該建立的理由的公共性。正因為德·馬各特忽略了她所討論的個人之內的互動，所以他才誤以為她沒有試圖證成人際之間的互動(即普遍的互動)的無可避免性，以致於他也誤以為互動論證會面臨上述的兩難。

柯思嘉德之所以認為，當一個理性存有者在進行個人之內的互動時，他必然也在進行人際之間的互動，是因為在她看來，對任一個理性存有者(的當下的他)來說，其他任一個理性存有者與未來任一個時刻的他之間並沒有本質的差異。然而，我們似乎不太可能接受這個想法。畢竟，若是如此，我們就沒有理由在乎未來的自己更甚於在乎其他人，反之亦然。而對於該想法的批評，便是我所謂互動論證所必須面對的關鍵批評。在第四章之中，我會回應這個批評。

在規範地位論證之中，柯思嘉德區分出兩種不同的看待人性的觀點：寶貴財產觀與規範地位觀。根據寶貴財產觀，人性被視為具有很高的價值的財產。而根據規範地位觀，人性被視為賦予了擁有它的存有者某種規範地位的特性。柯思嘉德認為，我們所應該抱持的看待人性的觀點是規範地位觀。這是因為，該觀點才能夠被用來解釋何以我們能夠把某些考量視為我們的理由。並且，在這種情況之下，如果我們必須看重自己的人性，那麼我們也必須看重他人的人性，否則我們就是不理性的，或者說，在理性上有不一致之處。因此，如果柯思嘉德的人性看重論證是成功的，以致於我們必須看重自己的人性，那麼根據規範地位論證，我們就也必須看重他人的人性。並且，對她來說，這就意味著，我們必須依據公共理由來行動。

不過，德·馬各特認為，即使人性看重論證與規範地位論證都是健全的，她也無法推導出並因而證成任何實質的規範要求。這是因為，她所談的人性的內涵過於空洞；它只不過是依據理由來行動的能力與生活方式。在這種情況之下，我們似乎看不出來，我們如何可能違反「看重自己的人性」與「看重他人的人性」這兩個要求，因而也看不出來，這兩個要求如何可能蘊含任何實質的規範要求，包含道德的要求。這個批評的重要性在於，如果該批評成立，那麼即使柯思嘉德

的整體論證是成功的，她也無法達成她的哲學目標。這意味著，規範地位論證無法作為她達成她的哲學目標的最後一塊拼圖。

對此，我的回應是，德·馬各特對於規範地位論證的批評是建立在他對於柯思嘉德的整體論證的兩個誤解之上。第一個誤解是，他誤以為她的整體論證只包含人性看重論證與理由公共性論證。如此，他就忽略了法則可普遍性論證。這是為什麼，他看不出來基於人性看重論證與規範地位論證，我們如何可能違反「看重自己的人性」或「看重他人的人性」這兩個要求。第二個誤解是，他誤以為在柯思嘉德看來，只要她的整體論證是健全的，那麼很明顯地，我們就能夠從「看重他人的人性」來推導出常識道德所要求的行動。然而，她無法、且也不意圖透過她的整體論證來做到這點。要做到這點，她還需要其他的論證；對她來說，理由公共性論證並不是她用來達成她的哲學目標的最後一塊拼圖。

不過，或許德·馬各特並沒有產生第二個誤解。或許他所要批評的是，基於規範地位論證，我們能夠合理地推斷，即使理由在本質上是公共的，以致於道德法則是行動的構成性原則，該原則也無法被用來排除或推導出任何的實質規範原則。若是如此，規範地位論證的問題就不在於它不是柯思嘉德達成她的哲學目標的最後一塊拼圖，而在於它封鎖了她補上最後一塊拼圖的可能性。此外，更嚴重的是，這個問題不只可能發生在規範地位論證之上，也可能發生在她的其他理由公共性論證——私有理由論證與互動論證——之上。這是因為，該問題並不源自於她如何證成道德法則是行動的構成性原則，而源自於即使該原則的確是行動的構成性原則，她也無法排除所有違背常識道德的原則都能夠通過該原則的測試的可能性。在第四章之中，我也會回應這個批評。

我在本章之中所作的討論的未盡之處或許在於，我所討論的對於互動論證與規範地位論證的批評，僅限於德·馬各特所提出的批評，以及基於他所提出的批評而延伸出來的有待於我在第四章之中再作回應的、較為棘手的批評。然而，我相信，只要我們回應了這些批評，那麼我們就回應了對於這兩個理由公共性論證的最重要的批評。



第四章 從理由的公共性到道德的普遍性

在本文的第二章與第三章之中，我已經闡明了柯思嘉德的三個理由公共性論證——私有理由論證、互動論證與規範地位論證。我分別刻畫了這三個論證，並分別初步地回應了其他哲學家針對它們所提出的批評。不過，我尚未回應其中較為棘手的批評。針對私有理由論證，我仍須回應我所謂對於該論證的第五個方向的批評的四個類型。針對互動論證，我仍須回應我所謂對於該論證的關鍵批評。針對規範地位論證，我仍須回應，我們如何透過道德法則的可普遍化測試來排除至少一些違背常識道德的實質規範原則。此外，在導論之中，我提到了關於理由的公共性的三個哲學問題：(1)「理由在本質上具有公共性」這個命題的涵義為何？(2)「理由在本質上具有公共性」這個命題如何可能被證成？(3)如果「理由在本質上具有公共性」這個命題能夠被證成，那麼這對我們而言會有什麼實踐的蘊含？雖然在我討論柯思嘉德的三個理由公共性論證的過程之中，我已經部分地回答了這些問題，但針對這些問題，我們仍需更為清楚的答案。

在本章之中，我會回應上述我在前兩章之中所刻劃、但尚未回應的對於理由公共性論證的批評，並進一步地回答上述關於理由的公共性的三個哲學問題。本章共包含四節。在第一節之中，我會進一步地釐清理由的公共性的涵義。為此，我會探討私有理由與公共理由之間的區別是否等同於行動者相對的理由與行動者中立的理由之間的區別，並說明理由的公共性與理由的普遍性之間的差異。在這個過程之中，我會回應對於私有理由論證的第五個方向的批評的第三個與第四個類型。在第二節之中，我會釐清理由與行動之間的關係。為此，我會刻劃與辯護柯思嘉德對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點。在第三節之中，我會以前一節的討論為基礎，來證成「理由在本質上具有公共性」。為此，我會分析理由的可被理解性與理由的公共性之間的關係，並說明未來的自己與其他理性存有者

之間的關係。在這個過程之中，我會回應對於私有理由論證的第五個方向的批評的第一個與第二個類型，以及對於互動論證的關鍵批評。最後，在第四節之中，我會討論「理由在本質上具有公共性」的實踐的蘊含。為此，我會分析在柯思嘉德式的公共理由觀之下，道德理由與其他類別的行動理由之間的關係，並指出我們如何可能透過道德法則的可普遍化測試來排除至少一些實質的規範原則。

第一節 理由的公共性的涵義

一、行動者相對的理由與行動者中立的理由

我在本文第二章第一節的第一小節之中提到，柯思嘉德宣稱，她所謂的私有理由與公共理由，在大致上指的分別就是當代許多哲學家所謂的「行動者相對的理由」與「行動者中立的理由」。並且，對她來說，所謂的私有理由，指的是其約束力僅及於一個理性存有者的理由，而所謂的公共理由，指的是其約束力可以及於所有可能的理性存有者的理由。換言之，前者是專屬於一個理性存有者的理由，而後者是可以被所有可能的理性存有者給分享的理由。不過，在我看來，她的這些對於私有理由與公共理由的想法是引人誤解的。這是因為，一方面，雖然這些想法首次出現在《規範性的來源》之中，也再一次地出現在《自我構成》之中，但這些想法與她在〈我們所可以分享的理由〉(“The Reasons We Can Share”)之中的想法並不一致。另一方面，她上述對於私有理由與公共理由的刻劃，與許多哲學家對於行動者相對的理由與行動者中立的理由的刻劃，並不相同。

〈我們所可以分享的理由〉被發表於 1993 年，後來被收錄在與《規範性的來源》同樣於 1996 年被出版的《創造目的王國》(*Creating the Kingdom of Ends*)之中。¹如我們所已知，在《規範性的來源》與《自我構成》之中，柯思嘉德將「理由的公共性」定義為「理由的可被分享性」。我們可以發現，雖然她的理由

¹ 見 Korsgaard (1993)與 CKE (275-310)。

的公共性的概念首次出現在《規範性的來源》之中，但她的理由的可被分享性的概念在〈我們所可以分享的理由〉之中就已經出現了。因此，雖然她在該文之中並沒有使用公共理由的概念，但我們可以將她在該文之中對於可被分享的理由的討論，視為她對於公共理由的最初的討論。

不過，我們可以從兩個層面來看出，柯思嘉德在〈我們所可以分享的理由〉之中對於行動者相對的理由與行動者中立的理由的區分方式，並不同於她在《規範性的來源》之中對於這兩種理由的區分方式。她在該文之中主張，「唯一可能的理由是我們所可以分享的理由」。²這意味著，理由在本質上是可被分享的，或者說，所有的理由都是可被分享的理由。既然她在《規範性的來源》與《自我構成》之中將理由的公共性定義為理由的可被分享性，那麼該主張就與她在這兩部著作之中的主張是一致的。不過，該文的副標題是「一個對於行動者相對的與行動者中立的價值之間的區別的攻擊」。並且，她在該文的末尾指出：

一個你可能會想用來描述我在這篇文章之中所辯護的立場的方式，會留下中立的與相對的價值之間的區別。[你]可能會想，我是在辯護這個立場：人有行動者中立的價值，而所有其他的價值都是行動者相對的。然後，我會加上，你藉由分享其他人的行動者相對的目的來表達其他人的你所謂的行動者中立的價值。這會接近於我所想要辯護的康德式的立場，但這是一種引人誤解的說法。它使得人們的價值成為一個形上學的實在(reality)，或許還需要一個形上學的辯護。³

如此，柯思嘉德之所以要攻擊行動者相對的理由與行動者中立的理由之間的區別，似乎是因為在她看來，作這種區別預設或會帶來後設倫理學的實在論，但如我在本文第一章第二節的第二小節之中所述，對她來說，我們在後設倫理學上所應該

² CKE (301)。

³ CKE (300-301)。底線為原作者所作的強調。

採取的立場是建構論。⁴在此，重點並不在於，她何以會認為，作這種區別預設或會帶來後設倫理學的實在論。⁵重點在於，她同意，「人有行動者中立的價值，而所有其他的價值都是行動者相對的」接近於她在該文之中的立場。如果如她在《規範性的來源》與《自我構成》之中所述，她所謂的私有理由與公共理由，指的分別就是行動者相對的理由與行動者中立的理由，且理由在本質上是公共的，那麼她就不應該同意，有任何行動者相對的價值或理由。她反而應該主張，所有的價值或理由都是行動者中立的。既然她在〈我們所可以分享的理由〉之中既認為所有的理由都是可被分享的(公共)理由，又認為有許多行動者相對的理由，那麼她在該文之中對於行動者相對的理由與行動者中立的理由的區分方式，就不會同於她在《規範性的來源》與《自我構成》之中對於這兩種理由的區分方式。至少，她在該文之中並不認為，行動者相對的理由是不可被分享的(私有)理由。

此外，一方面，在〈我們所可以分享的理由〉之中，她區分了「客觀實在論」與「互為主體論」，且後者是她所採取的立場。⁶根據客觀實在論，「主觀的價值是從客觀的[價值]被推導出來的；一個個體之所以會看重某個事物，是因為[他]感知到它有著(客觀的)價值。」⁷而根據互為主體論，「客觀的價值是從主觀的[價值]被推導，或更好地來說，被建構出來的……[行動者]中立的理由是被分享的，但他們在最初總是主觀的或行動者相對的理由。」⁸在此，柯思嘉德所謂「主觀的」價值或理由，指的就是行動者相對的價值或理由，而她所謂「客觀的」價值或理由，指的就是行動者中立的價值或理由。⁹因此，我們可以說，她在〈我們所

⁴ 事實上，如我馬上所要指出的，柯思嘉德在〈我們所可以分享的理由〉之中將實在論稱為客觀實在論，而將她所採取的、後來被她稱為建構論的理論稱為互為主體論；另見本文第一章的註 48。

⁵ 多數接受行動者相對的理由與行動者中立的理由之間的區別的哲學家大概都不會同意，作這種區別需要預設後設倫理學的實在論。這或許是因為，如拜克維斯特所述，這種區別並不(應該)帶有後設倫理學或形上學的蘊含，見 Bykvist (2018: 825)。

⁶ CKE (276, 278-279)。

⁷ CKE (278)；底線為原作者所作的強調。

⁸ CKE (278-279)。

⁹ 柯思嘉德針對這些用詞的討論，見 CKE (302-303)。

可以分享的理由〉之中主張，理由在本質上是行動者相對的，但這並不妨礙我們可以從行動者相對的理由來建構出行動者中立的理由。

另一方面，在《規範性的來源》之中，柯思嘉德區分了兩種不同的看待理由在本質上的公共性的立場：「作為客觀性的公共性」(publicity as objectivity)與「作為可被分享性的公共性」(publicity as shareability)；並且，前者是實在論者所採取的立場，而後者如我們所已知，是作為一個建構論者的她所採取的立場。¹⁰根據作為客觀性的公共性，「理由之所以[在本質上]是公共的，是因為它們是推導自或指涉了公共世界的特定的客觀的性質，即客觀的價值。」¹¹而根據作為可被分享性的公共性，理由之所以在本質上是公共的，是因為如果理由在本質上是私有的，「那麼交換或分享它們就會是不可能的」，但由於我們在實際上的確有在交換與分享理由，所以「它們的私有性必定是偶然的(incidental)或短暫的(ephemeral)；它們必定是內在地可被分享的。」¹²因此，如我們所已知，柯思嘉德在《規範性的來源》之中，主張理由在本質上是公共的。並且，這不只意味著所有的理由都是公共理由，還意味著我們不可能從私有理由來建構出公共理由。¹³她的這個論點延續到了《自我構成》之中。¹⁴

如此，我們就能夠再一次地看出，柯思嘉德在〈我們所可以分享的理由〉之中對於行動者相對的理由與行動者中立的理由的區分方式，並不會同於她在《規範性的來源》與《自我構成》之中對於這兩種理由的區分方式。這是因為，一方面，她在該文之中主張，理由在本質上是行動者相對的，且我們可以從行動者相對的理由來建構出行動者中立的理由，但另一方面，她在那兩部著作之中主張，理由在本質上是公共的，且我們不可能從私有理由來建構出公共理由。

¹⁰ SN (134-135)。事實上，柯思嘉德在《規範性的來源》之中，將實在論稱為「實質實在論」，而將她所採取的、後來被她稱為建構論的理論稱為「程序實在論」；另見本文第一章的註 48。

¹¹ SN (135)。

¹² SN (135)。

¹³ 對此更為詳細的討論，見 SN (132-134)。

¹⁴ SC (200-202)。

在這種情況之下，除非她在該文之中與在那兩部著作之中對於行動者相對的理由與行動者中立的理由的區分方式是不一致的，否則很明顯地，她在該文之中與在那兩部著作之中所採取的立場就會是不一致的。

不過，奧戴的確認認為，柯思嘉德在《規範性的來源》之中改變了她在〈我們所可以分享的理由〉之中所採取的立場。¹⁵在他看來，雖然互為主體論與作為可被分享性的公共性都是不同於(客觀)實在論的立場，但這兩個立場是並不是相同的立場。這是因為，既然根據前者，行動者中立的理由是從行動者相對的理由被建構出來的，那麼「理由之所以是公共的，是它們被分享或被交換所帶來的結果或後果。」¹⁶然而，根據後者，「理由之所以可被分享或交換，是因為它們在本質上是公共的。」¹⁷換言之，在奧戴看來，由於根據互為主體論，理由的公共性並不是理由在本質上就具有的性質，但根據作為可被分享性的公共性，理由的公共性是理由在本質上就具有的性質，所以柯思嘉德在〈我們所可以分享的理由〉之中所採取的立場，並不同於她《規範性的來源》之中所採取的立場。

然而，我並不認為，柯思嘉德在《規範性的來源》之中改變了她在〈我們所可以分享的理由〉之中所採取的立場，因為在我看來，互為主體論與作為可被分享性的公共性並不是不一致的立場。一方面，柯思嘉德並不認為，這兩個立場是不一致的。她在《規範性的來源》之中提出私有理由論證之前，她強調：

我們在此所需要的那種論證，並不是一種向我們顯示私有理由以某種方式使我們投身於公共[理由]的論證，而是一種承認我們的理由從一開始就只是偶然地具有私有性的論證。依據理由來行動，在本質上就已經是，依據其規範力可以被分享給其他人的考量來行動。¹⁸

¹⁵ O' Day (1998: 64)。

¹⁶ O' Day (1998: 64)。

¹⁷ O' Day (1998: 64)。

¹⁸ SN (136)。

柯思嘉德在這個段落之後，立即地加上了如下的註解：「針對這個問題，一個比隨此的[進路]稍微不同的進路，見我的〈我們所可以分享的理由〉。」¹⁹如此，我們就可以說，她在〈我們所可以分享的理由〉與《規範性的來源》之中都主張，理由的可被分享性或公共性是理由在本質上就具有的性質；只不過，她為了證成這點而在這兩部著作之中所分別提出的論證，並不完全相同。另一方面，在我看來，柯思嘉德在該文之中是藉由指出，在每一個行動者相對的理由之中都具有行動者中立的元素，來證成這點。²⁰換言之，對在該文之中的她來說，理由之所以是可被分享的或公共的，並不如奧戴所述，是它們被分享或被交換所帶來的結果或後果，而是如在《規範性的來源》之中的她所述，它們的可被分享性或公共性是它們在本質上就具有的性質。因此，如我先前所述，她在〈我們所可以分享的理由〉這篇文章和《規範性的來源》與《自我構成》這兩部著作的不一致之處，並不在於她所採取的立場，而在於她對於行動者相對的理由與行動者中立的理由的區分方式。不過，正因為如此，她在《規範性的來源》(與《自我構成》)之中將這兩種理由分別視為私有理由與公共理由的說法，是引人誤解的。

事實上，行動者相對的理由與行動者中立的理由之間的區別可以被追溯至內格爾對於主觀的理由與客觀的理由所作的區別。²¹不久之後，帕菲特將內格爾所謂的主觀的理由與客觀的理由，分別稱為行動者相對的理由與行動者中立的理由，且這樣的稱呼隨後也被內格爾所採用。²²爾後，似乎就如我在本文第二章的第二節的第三小節之中所提到的拜克維斯特的說法：「在當代的規範倫理學之中，對於理由的這種區別既是定義明確的又是重要的常常被視為理所當然的。」²³托馬斯·胡爾卡(Thomas Hurka)甚至認為，將理由作出這種區別是「近來倫理學

¹⁹ SN (136)。

²⁰ CKE (284-299)；另見 SC (207-212)。

²¹ 見 Nagel (1970)。

²² 見 Parfit (1984: 143)與 Nagel (1986: 152-153)。

²³ Bykvist (2018: 821)；底線為我所作的強調。

的最偉大的貢獻」之一。²⁴不過，有些哲學家雖然同意理由可以被區分為行動者相對的理由與行動者中立的理由，但並不滿意內格爾對於這兩種理由的區分方式。於是，他們修改了內格爾的、並各自提出了自己的區分方式。²⁵

然而，在拜克維斯特看來，到目前為止，還沒有任何對於這兩種理由的區分方式既是理論中立的(theory-neutral)又是重要的。²⁶對此，他的建議是：「如果我們可以在不訴諸一個有爭議的且不清楚的對於行動者相對的與行動者中立的理由之間的區別的情況之下，而說我們所想要說的，那麼或許[我們]終究不需要這樣的區別。」²⁷如我先前所述，在〈我們所可以分享的理由〉之中，柯思嘉德也攻擊了對於理由的這種區別，並因而也主張我們不應該使用這種區別。不過，我在本文之中並不會主張，我們應該或不應該使用這種區別。我在本小節之中所試圖說明的是，柯思嘉德在《規範性的來源》與《自我構成》之中將這種區別等同為私有理由與公共理由之間的區別的說法是引人誤解的。為了進一步地顯示這點，我得說明柯思嘉德對於私有理由與公共理由的區分方式，如何不同於其他哲學家對於行動者相對的理由與行動者中立的理由的區分方式。

如拜克維斯特所述，內格爾是第一個針對行動者相對的理由與行動者中立的理由提出明確的定義的哲學家。並且，其他哲學家針對這兩種理由所提出與辯護的定義幾乎都可以被視為對於內格爾所提出的定義的反應與精煉。²⁸因此，我相信，內格爾對於這兩種理由的區分方式在大致上可以代表其他哲學家的區分方式。只要柯思嘉德對於私有理由與公共理由的區分方式並不同於內格爾對於行動者相對的理由與行動者中立的理由的區分方式，那麼我們大概就可以說，她對於

²⁴ Hurka (2003: 628)。

²⁵ 如菲利普·佩蒂特(Philip Pettit)、斯科魯普斯基、道格拉斯·波特莫爾(Douglas Portmore)等，見 Pettit (1987)、Skorupski (1999)與 Portmore (forthcoming)。

²⁶ Bykvist (2018: 822, 837)。在此，拜克維斯特所謂一個理論中立的定義或區分方式，指的是不預設特定的倫理學理論或只與特定的倫理學理論相容的區分方式。

²⁷ Bykvist (2018: 838)。

²⁸ Bykvist (2018: 825)。

私有理由與公共理由的區分方式並不同於其他哲學家對於行動者相對的理由與行動者中立的理由的區分方式。

如我們所已知，對柯思嘉德來說，私有理由是其約束力僅及於一個理性存有者的理由，公共理由則是其約束力可以及於所有可能的理性存有者的理由。而如我在本文第二章第三節的第一小節之中所述，對內格爾來說，行動者相對的理由是包含著對於擁有它的人的不可或缺的指涉的理由，行動者中立的理由則是缺乏這種指涉的理由。並且，所謂一個理由包含著對於擁有它的人的不可或缺的指涉，可以被理解為在對於該理由的完整表述之中，不可或缺地包含著指涉了行動者的索引詞。接下來，我會說明何以行動者相對的理由並不一定是私有理由。

行動者相對的理由之所以不一定是私有理由，是因為即使在對於某個理由的完整表述之中不可或缺地包含著指涉了行動者的索引詞，該理由也不一定是約束力僅及於一個理性存有者的理由。我們能夠以利己原則——利己主義者的理由——為例來看出這點。一方面，在許多哲學家看來，如果利己原則是理由，那麼它會是典型的行動者相對的理由。²⁹如我先前所述，在對於該原則的完整表述——最大限度地促進自己的利益——之中，不可或缺地包含著指涉了行動者的索引詞，即「自己」；如果在對於該原則的完整表述之中不包含「自己」，那麼該原則就不會是利「己」原則了。另一方面，在柯思嘉德看來，利己原則是典型的私有理由。當她提出她的理由公共性論證時，她所設想的該論證的主要反駁者是利己主義者。³⁰此外，由於對她來說，私有理由是其約束力僅及於一個理性存有者的理由，所以這種理由會只對某個理性存有者有約束力，卻不對其他任一個理性存有者有約束力。在這種情況之下，如果如利己主義者所想，利己原則可以、甚至必然是理由，那麼對某個理性存有者來說是理由的考量對另一個理性存有者來說就不一定是理由。並且，如我先前所述，這點是她透過理由公共性論證所想要

²⁹ Bykvist (2018: 821-822)。

³⁰ SN (134, 135, 141-145)。

克服的問題。³¹這意味著，對她來說，關於理由是否具有公共性的問題是關於任一個理由是否對每一個理性存有者來說都可以是理由的問題。

然而，如拜克維斯特所述，關於理由是否具有行動者中立性的問題並不是關於任一個理由是否對每一個理性存有者來說都可以是理由的問題。他指出：

說對我來說是一個理由的事物不需要對你來說也是一個理由……並沒有捕捉到行動者相對的與行動者中立的理由之間的區別，因為行動者相對的理由可以對所有的行動者來說都是相同的。舉例來說，普遍的利己主義者不只是說他有理由促進他自己的利益；他是說每一個行動者都有理由促進他或她自己的利益。因此，利己主義者認為，每一個行動者都有相同的概括的理由(general reason)來行動。³²

於是，我們可以說，「如果」利己原則的確是理由，那麼雖然該原則是行動者相對的理由，但這並不排除該原則也可以是適用於每一個理性存有者的公共理由。³³換言之，行動者相對的理由對每一個理性存有者來說都可以是理由。這意味著，不同於理由的私有性，理由的行動者相對性與理由的公共性是相容的。在這種情況之下，行動者相對的理由就不一定是私有理由。如此，私有理由與公共理由之間的區別就不會同於行動者相對的理由與行動者中立的理由之間的區別。這再一次地顯示，柯思嘉德在《規範性的來源》與《自我構成》之中將這兩種區別等同的說法是引人誤解的。

如我先前在本小節之中所述，柯思嘉德在〈我們所可以分享的理由〉之中並不認為行動者相對的理由是不可被分享的(私有)理由。換言之，她在該文之中也

³¹ 另見 SN (133-134)；SC (191-192)。

³² Bykvist (2018: 823)；底線為原作者所作的強調。

³³ 之所以強調「如果」，是因為如果柯思嘉德的理由公共性論證是成功的，那麼歸根究柢，作為私有理由的利己原則根本就不會是理由。只不過，如果該論證是失敗的，以致於該原則可以是理由，那麼該原則就如許多哲學家所述，是行動者相對的理由。

認為，理由的行動者相對性與理由的公共性是相容的。事實上，我們甚至可以說，她在該文之中主張，幾乎所有理由都既是行動者相對的又是公共的。這是因為，她一方面主張，理由在本質上是可被分享的，即公共的，另一方面也主張，「行動者中立性……是就行動者個別的(individual)身分而言的中立性。」³⁴在此，所謂「個別的身分」，在大致上可以被等同為她在人性看重論證之中所說的偶然的實踐身分。如我們所已知，根據該論證，每一個人都有或多或少的偶然的實踐身分，也都擁有一個必然的實踐身分，即作為人、作為理性存有者的實踐身分。雖然我們各自的偶然的實踐身分是我們各自的理由的來源，但我們的必然的實踐身分是這些理由的最終的來源。這是因為，我們的「看重偶然的實踐身分」或「依據理由來行動」的理由源自於我們的作為理性存有者的實踐身分。這個理由是唯一的行動者中立的理由。而我們各自的偶然的實踐身分所提供給我們的各式各樣的理由，都是行動者相對的理由。這些理由都相對於我們各自所擁有的偶然的實踐身分；除非我們擁有特定的偶然的實踐身分，否則我們就不會擁有隨這些身分而來的特定的理由。這可以解釋，為什麼柯思嘉德在我先前所引用的段落之中會同意，「『人』有行動者中立的價值，而所有其他的價值都是行動者相對的」會接近於她在該文之中的立場。³⁵雖然很明顯地，她在〈我們所可以分享的理由〉之中對於行動者相對的理由與行動者中立的理由之間的區分方式，也不同於其他哲學家對於這兩種理由的區分方式。然而，重點在於，即使如此，她自己也曾經認為，理由的行動者相對性與理由的公共性是相容的。

綜上所述，柯思嘉德將行動者相對的理由與行動者中立的理由之間的區別等同為私有理由與公共理由之間的區別的說法是引人誤解的。對此，我認為，我們不應該透過其他哲學家、甚至是她自己對於行動者相對的理由與行動者中立的理由的理解，來理解她所謂的私有理由與公共理由。並且，她自己最好也不要

³⁴ CKE (278)。

³⁵ 之所以只是「接近」而非「等同」，是因為如上所述，柯思嘉德認為，這種說法預設或會帶來後設倫理學的實在論。

主張，她所謂的私有理由與公共理由，在大致上指的分別就是其他哲學家所謂的行動者相對的理由與行動者中立的理由。

基於上述的討論，我就能夠回應，我在本文第二章第三節的第四小節之中所刻劃的、對於私有理由論證的第五個方向的批評的第四個類型。如我們所已知，根據該類型的批評，柯思嘉德混淆了兩種理由的公共性，即行動者相對的理由的可被分享性與行動者中立的理由的可被分享性。透過私有理由論證，她頂多只能夠證成理由必然具有可被分享性，但無法證成只有行動者中立的理由才可能是理由、才可能具有可被分享性。換言之，透過該論證，她無法排除行動者相對的理由也具有可被分享性的可能性。不過，如果她所謂的私有理由與公共理由，在大致上指的分別就是其他哲學家所謂的行動者相對的理由與行動者中立的理由，那麼透過該論證，她就應該排除該可能性。因此，該論證是一個失敗的論證。

我能夠基於兩點來簡單地回應上述的批評。第一，如我先前在本小節之中所述，柯思嘉德並不認為，理由應該被區分為行動者相對的理由與行動者中立的理由。這是因為，作這種區別預設或會帶來後設倫理學的實在論，但我們在後設倫理學上所應該採取的立場是建構論。上述的批評的合理性建立在這種區別的合理性之上。這意味著，既然她認為作這種區別是不適當的，那麼她也會認為該批評是不適當的。不過，在我看來更重要的是，第二，她所謂的私有理由與公共理由，並不分別等同於其他哲學家所謂的行動者相對的理由與行動者中立的理由。並且，她還可以主張，理由的行動者相對性與理由的可被分享性是相容的。因此，她並不需要透過私有理由論證或其他任何的理由公共性論證來排除行動者相對的理由具有可被分享性的可能性。

二、公共性與普遍性之間的差異

我在本文第一章第四節的第二小節之中提到，柯思嘉德所謂的理由的公共性，指的是理由的可被分享性，且這個性質會等同於道德法則所要求的可普遍性。

接著，我在本文第二章的第三節之中將理由的可被分享性、普遍可被分享性與必須被分享性作出區別，並說明何以在某些私有理由論證的批評者看來，柯思嘉德所應該建立的理由的公共性，並不只是理由的可被分享性，而是理由的普遍可被分享性，甚至是理由的必須被分享性。後來，我在本文第三章第一節的第二小節之中指出，根據互動論證，理由的普遍可被分享性還可以再被區分為個人之內的普遍可被分享性與人際之間的普遍可被分享性，且柯思嘉德所謂的理由的公共性，指的是理由的人際之間的普遍可被分享性。於是，我們可以說，理由的公共性、可普遍性與(人際之間的)(普遍)可被分享性這三個性質，就她的理由論而言，只不過是對於同一個性質的不同的說法。而在前一小節之中，我進一步地證明了該性質並不同於其他哲學家所謂的理由的行動者中立性。到了這一小節，我會證明，對作為一個康德主義者與一個建構論者的柯思嘉德來說，理由的公共性與理由的普遍性之間有著重要的差異。

我在前一小節之中提到，柯思嘉德在〈我們所可以分享的理由〉之中區分了「客觀實在論」與「互為主體論」，且後者是她所採取的立場。³⁶在此，值得注意的是，她在刻劃該立場時指出，所謂價值或理由是互為主體的，意味著它們雖然不如客觀實在論者所言，「是宇宙結構或外在真理的一部分」，但對行動者來說，「仍然是被分享的(shared)，或至少是可被分享的(shareable)。」³⁷對此，我們可以看出，在她看來，理由的「被分享性」與理由的「可被分享性」是不同的性質，且就命題的強弱而言，「理由具有被分享性」會強於「理由具有可被分享性」。雖然在該文之中，她並沒有說明這兩個性質之間究竟有什麼差異，但如果我們假定「理由的可被分享性會蘊含理由的普遍可被分享性」，那麼我們似乎可以設想，這兩個性質之間的差異會等同於我在本文第二章第三節的第三小節之中所提到的、「在道德上有義務的行動」與「在道德上可允許的行動」之間的差異。

³⁶ 另見本章的註 4 與本文第一章的註 48。

³⁷ CKE (281)；底線是我所作的強調。類似的說法，見 CKE (290)。

在道德上有義務的行動是我們必須做的行動，而在道德上可允許的行動是我們可以做、也可以不做的行動。同樣地，被分享的理由必然是每一個理性存有者的理由，而可被分享的理由可以是、也可以不是每一個理性存有者的理由。在這種情況之下，柯思嘉德所謂的理由的被分享性，就會等同於我在該小節之中所謂的理由的必須被分享性。重要的是，既然如此，且既然在她看來，理由的被分享性與理由的可被分享性是不同的性質，那麼她就不至於會如某些私有理由論證的批評者所述，混淆理由的(普遍)可被分享性與理由的必須被分享性。

在《創造目的王國》之中，柯思嘉德指出，根據康德的定言令式的可普遍化測試，即她所謂的道德法則的可普遍化測試：

如果一個準則通過這個測試，那麼[該準則所說的]行動就在廣義上是對的——它是尚可的、可允許的、非錯誤的。只有在一個準則失敗於該測試時，我們才會有義務——做相反於失敗的準則所說的行動的義務，或者更精確地來說，採取[說了]相反於該準則所說的[行動的準則]為一個法則。³⁸

這個段落所呈現的是，作為一個康德主義者的柯思嘉德所認為的、道德法則的可普遍化測試與兩種與道德相關的行動——在道德上可允許的行動與在道德上有義務的行動——之間的關係。我們可以說，柯思嘉德認為，如果一個準則是可普遍的，那麼該準則所描述的行動就是在道德上可允許的；該行動是我們可以做、也可以不做的行動。反之，如果一個準則是不可普遍的，那麼該準則所描述的行動就是在道德上不可允許的，即在道德上被禁止的；做相反於該行動的行動，即不做該行動，是在道德上有義務的行動，或者簡言之，是我們的道德義務。

另外，在《規範性的來源》之中，柯思嘉德指出，由於我們是能夠對於自己的行動進行反思的存有者，即理性的存有者，所以：

³⁸ CKE (63)；另見 SC (16-17)。

當一個衝動(impulse)——如一個欲望——將它自己呈現給我們時，我們會問它是否可以是一個理由。我們藉由確認依據[該衝動]來行動的準則是否可以被[理性存有者]給意願為一個法則來回答該問題。如果它可以被意願為一個法則，那麼它就是一個理由……如果它無法被意願為一個法則，那麼我們就必須拒絕它，且在這種情況之下，我們就有了義務。³⁹

這個段落所呈現的是，作為一個康德式建構論者的柯思嘉德所認為的、道德法則的可普遍化測試與理由之間的關係。首先，對作為一個康德主義者的她來說，確認一個準則是否可以被理性存有者給意願為一個法則，就是確認該準則是否能夠通過道德法則的可普遍化測試。其次，如我們所已知，建構論者認為，行動的構成性原則能夠作為理由的充分性的測試；能夠通過該測試的準則具有作為理由的資格、因而「可以」是理由，而無法通過該測試的準則不具有該資格、因而「不可以」是理由。再者，也如我們所已知，作為一個康德式建構論者，柯思嘉德認為道德法則是行動的構成性原則。因此，對她來說，能夠通過道德法則的可普遍化測試的準則可以是理由，且做這種準則所描述的行動是在道德上可允許的；而無法通過該測試的準則不可以是理由，且不做這種準則所描述的行動是我們的道德義務。這是為什麼，柯思嘉德說道，「如果理由源自於反思的認可，那麼義務就源自於反思的拒絕」。⁴⁰並且，我們可以說，在她看來，理由在本質上是具有可普遍性的準則，而道德義務在本質上是不做不具有可普遍性的準則所描述的行動，或者說，不依據不具有可普遍性的準則來行動。⁴¹

此外，我們已經知道，對作為一個建構論者的柯思嘉德來說，作為行動的構成性原則的道德法則會是理性自身運作的原則；並且，或者同樣地，作為理性存有者的實踐身分會等同於道德身分。於是，在她看來，依據道德法則來行動與

³⁹ SN (113)；底線為我所作的強調。

⁴⁰ SN (102)；底線為原作者所作的強調。

⁴¹ 就我所知，柯思嘉德並不曾明確地對理由與道德義務作過這樣的定義。不過，如果我在本小節之中所作的分析與推論是對的，那麼她就應該同意這樣的定義。

依據理性來行動是同一回事。能夠通過道德法則的可普遍化測試的準則所描述的行動，不只是在道德上、也是在理性上可允許的，即非不理性的。而無法通過該測試的準則所描述的行動，不只是在道德上、也是在理性上不可允許的，並因而不只在道德上、也是在理性上被禁止的，即不理性的。換言之，違反道德義務的行動，即不道德的行動，必然是不理性的行動；做違反道德義務的行動的人，即不道德的人，必然是不理性的人。

如果對柯思嘉德來說，具有可普遍性的理由是能夠通過道德法則的可普遍化測試的準則，那麼具有普遍性的理由會是什麼呢？假定「為了借錢而作假承諾」是一個無法通過該測試、因而不具有可普遍性的準則。⁴²在這種情況之下，我們就會有「不『為了借錢而作假承諾』」的道德義務，或者說，「不依據『為了借錢而作假承諾』來行動」的道德義務。不過，作為「為了借錢而作假承諾」的否定敘述，「不為了借錢而作假承諾」本身也是一個準則。並且，這個準則不只會具有可普遍性，還會具有普遍性。換言之，它不只會是一個可普遍的理由，也會是一個普遍的理由，還會是一個道德的理由。這是因為，它所描述的行動是一個道德義務。由於在柯思嘉德看來，違反道德義務的行動是不理性的行動，所以不做該行動是我們必須做、必然有理由做的行動。因此，我們可以說，在她看來，具有可普遍性的理由是具有可普遍性的準則，而具有普遍性的(道德)理由是作為「不具有可普遍性的準則」的否定敘述的準則。

根據上述的分析，我們就能夠看出，柯思嘉德有必要、在實際上也有區分理由的(普遍)可被分享性與理由的必須被分享性。如我在本小節的開頭所述，就她的理由論而言，理由的(普遍)可被分享性與理由的可普遍性是對於同一個性質的不同的說法，但該性質並不同於理由的必須被分享性。(普遍地)可被分享的理由與必須被分享的理由之間的差異在於，前者可以是、也可以不是每一個

⁴² 對於這個準則何以無法通過道德法則的可普遍化測試的最初的討論，見 Kant (2012: 32, 38)。

柯思嘉德對於該準則何以無法通過該測試的討論，見 CKE (92-95)與 CA (222-223)。在本章第四節的第二小節之中，我會說明在她看來，我們該如何操作該測試。

理性存有者的理由，但後者必然是每一個理性存有者的理由。這意味著，理由的必須被分享性會等同於理由的普遍性；就柯思嘉德的理由論而言，它們也是對於同一個性質的不同的說法。因此，既然她區別了可普遍的理由與普遍的理由，那麼她就也區別了(普遍地)可被分享的理由與必須被分享的理由。

基於上述的討論，我就能夠回應，我在本文第二章第三節的第三小節之中所刻劃的、對於私有理由論證的第五個方向的批評的第三個類型。如我們所已知，根據該類型的批評，柯思嘉德混淆了兩種理由的公共性，即理由的(普遍)可被分享性與理由的必須被分享性。透過私有理由論證，她頂多只能夠證明理由必然具有(普遍)可被分享性，但無法證明理由必然具有必須被分享性。而既然她的哲學目標是證成「道德所要求的行動是每一個理性存有者都『必然』有理由做的行動」，那麼她所應該建立的理由的公共性就會是理由的必須被分享性，而不只是理由的(普遍)可被分享性。因此，私有理由論證是一個失敗的論證。

對此，我的回應是，柯思嘉德並沒有混淆理由的(普遍)可被分享性與理由的必須被分享性，且為了達成她的哲學目標，她並不需要建立理由的必須被分享性，而只需要建立理由的(普遍)可被分享性。如上所述，由於她會透過道德法則的可普遍化測試來區別可普遍的理由與普遍的理由，且這兩種理由分別會等同於(普遍地)可被分享的理由與必須被分享的理由，所以她並沒有混淆理由的(普遍)可被分享性與理由的必須被分享性。並且，只要她成功地透過理由公共性論證來建立起理由的公共性，即理由的(普遍)可被分享性，以致於道德法則能夠作為理由的充分性的測試，那麼作為「無法通過該測試的準則」的否定敘述的準則，就會是必須被分享的(道德)理由。換言之，(道德)理由的必須被分享性會透過否決某些準則的(普遍)可被分享性而得以被建立。因此，為了達成她的哲學目標，她只需要證明理由必然具有(普遍)可被分享性，並證明某些準則無法通過道德法則的可普遍化測試，而不需要證明理由必然具有必須被分享性。

此外，如果柯思嘉德主張理由必然具有必須被分享性，那麼她的理由論反而會顯得有點荒謬。理由必然具有必須被分享性，意味著所有的理由都是必須被

分享的。在這種情況之下，如果某個理性存有者擁有某個理由，那麼所有其他可能的理性存有者也都必須擁有該理由；每一個理由都是所有可能的理性存有者所共同擁有的，每一個可能的理性存有者都擁有一組完全相同的理由。這不只會與我在本文第一章第四節的第一小節之中所刻劃的、柯思嘉德對於偶然的實踐身分的構想有所牴觸，還會取消人我之間在某種程度上所被允許存在的價值觀之間的差異。畢竟，如我在該小節之中所述，在她看來，我們各自所擁有的偶然的實踐身分，是我們各自用以判斷哪些可以是理由的準則在實際上是自己的理由的依據。這意味著，理性存有者之間可以在某種程度上有著價值觀之間的差異。如果一個理由論不容許這種差異的存在，那麼該理論似乎會是令人難以接受的。

第二節 理由與行動

一、行動的結構

在前一節之中，我回應了對於私有理由論證的第五個方向的批評的第三個與第四個類型。為了在下一節之中回應該方向的批評的第一個與第二個類型，我在這一小節之中會先說明，在她看來，行動具有什麼樣的結構，再在下一小節之中指出，她對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點，並為該觀點進行辯護。

在〈依據理由來行動〉(“Acting for a Reason”)與《自我構成》之中，柯思嘉德主張，每一個行動都至少會具有「為了某個目的而做某個行為」(to-do-an-act-for-the-sake-of-an-end)的結構。⁴³這意味著，她將「行為」(act)與「行動」(action)作出區別，且對她來說，行為只不過是行動之中的其中一個必要的部分，而目的則是行動之中的另一個必要的部分。並且，如果某個行動之中的行為或目的變得不同，那麼該行動就會變成另一個不同的行動。舉例來說，「為了借錢而作假承諾」是

⁴³ 〈依據理由來行動〉被收錄在《能動性的構成》(*The Constitution of Agency*)之中，見 CA (207-229)。該書被出版於《自我構成》被出版的前一年。

一個行動。其中，「作假承諾」是該行動之中的行為，而「借錢」是該行動之中的目的。並且，該行動是不同於「為了『當選』而作假承諾」、「為了借錢而『交朋友』」等行動的行動。另外，由於一個準則就是對於一個行動的描述，所以我們可以說，在柯思嘉德看來，「為了某個目的而做某個行為」不只是行動的結構，也是準則的結構。在這種情況之下，不同的準則就是對於不同的行動的描述，而任一個完整地描述了某個行動的準則，其所描述的內容都至少會包含一個行為與一個目的，而不會只包含一個行為或一個目的。⁴⁴

雖然每一個行動都會包含行為與目的這兩個部分，但並不是每一個行動都「只」會包含這兩個部分。柯思嘉德認為，其他各種行動的面向，如(行動的)時間、(行動的)方式、(行動的)對象、(行動的)地點等等，也都可能是行動的部分。如果指出其中的某一個或某幾個面向對於完整地理解某個行動而言是必要的，那麼它或它們就會是該行動的部分並因而應該被納入描述該行動的準則之中。⁴⁵對此，我們可以設想，如果某個行動之中的時間、方式、對象或地點變得不同，且指出它(們)對於完整地理解該行動而言是必要的，那麼該行動就會變成另一個不同的行動。因此，一個行動可能不只包含行為與目的這兩個部分。只是，一個行動「至少」會包含這兩個部分。這是為什麼，「為了某個目的而做某個行為」只是行動與準則所「至少」會具有的結構。

此外，柯思嘉德強調，行動，而非行為(或其他各種行動的面向)，才是選擇與意願的對象，也因而才具有道德價值(moral value)可言。這是因為，如我們所已知，作為意願與行動的構成性原則的道德法則，其可普遍化測試所測試的對象是準則，且如上所述，準則所描述的對象是行動，而不只是行為(或其他各種行動的面向)。換言之，該測試所問的是，「是否可以有一個以這種手段來追求這種目的

⁴⁴ CA (217-219)；SC (10-12)。

⁴⁵ CA (217-218)；SC (10, 14)。雖然柯思嘉德並未提到(行動的)地點，但我們似乎沒有理由認為，它不可能也是行動的部分。因此，我認為在柯思嘉德看來，它也是可能被納入準則之中的一種行動的面向。

的普遍的[行動]方針。」⁴⁶如果一個準則能夠通過該測試，那麼該準則所描述的行動就是在道德上可允許的(或者說好的、對的、值得的)。而如果一個準則無法通過該測試，那麼該準則所描述的行動就是在道德上被禁止的(或者說壞的、錯的、不值得的)。舉例來說，當一個士兵在戰場上決定犧牲自己的生命以保衛自己的國家時，他所選擇與意願的是「為了保衛自己的國家而犧牲生命」這個行動，而不只是「犧牲生命」這個行為(或「保衛自己的國家」這個目的)。⁴⁷如果描述該行動的準則能夠通過道德法則的可普遍化測試，那麼該行動就是在道德上可允許的。然而，我們不能說，該行為(或該目的)就其自身是在道德上可允許的(或者說好的、對的、值得的)。這並不是因為，它是在道德上被禁止的(或者說壞的、錯的、不值得的)，而是因為它根本就沒有道德價值可言。⁴⁸

值得一提的是，行動所具有的「為了某個目的而做某個行為」的結構，其實就是「假言令式」(the hypothetical imperative)的結構。我們可以注意到，柯思嘉德所刻劃的行為與目的之間的關係，看起來就像手段與目的之間的關係。事實上，也的確是如此。這是因為，在整體論證的第一階段，她也試圖證成，假言令式是行動的構成性原則，或者說，假言令式並不是獨立於定言令式的原則。⁴⁹假言令式要求：如果你意願一個目的，那麼你必須同時意願達成該目的的手段。這相當於要求，你所意願的對象必須同時包含手段與目的。這是為什麼，行動作為準則所描述的對象，也作為我們所可能意願的對象，必須同時包含行為與目的，即手段與目的。而對柯思嘉德來說，由於假言令式既是行動的構成性原則又不是獨立於

⁴⁶ CA (218)；SC (10-11)；底線為原作者所作的強調。

⁴⁷ 這個例子取自 SC (10)。

⁴⁸ CA (218-219)；SC (10-12)。或許我們可以將行動與行為(或其他各種行動的面向)之間的關係，類比為語句與語句之中的各種單詞(如主詞、動詞、受詞等)之間的關係。行動，而非作為行動的部分的行為(或其他各種行動的面向)，才具有道德價值可言，就如同語句，而非作為語句的部分的各種單詞，才具有真假值(truth value)可言。

⁴⁹ 柯思嘉德對於假言令式的討論，見 CA (27-68)與 SC (59-72)。而對於假言令式的最初的討論，見 Kant (2012: 25-27)。由於柯思嘉德認為，假言令式並不是獨立於定言令式的原則，所以我在本文第一章第三節的第一小節之中所作的宣稱，即「在整體論證的第一階段，柯思嘉德所試圖證成的命題是定言令式是行動的構成性原則」，與我在此所作的宣稱，並沒有不一致的問題。

定言令式的原則，所以定言令式乃至於道德法則所要求的可普遍的法則，就必須同時包含著手段與目的，亦即，具有假言令式的結構。⁵⁰



二、理由與行動之間的同一性

我在本章第一節的第二小節之中指出，在柯思嘉德看來，理由在本質上是具有可普遍性的準則。並且，我在前一小節之中指出，在她看來，「為了某個目的而做某個行為」是行動與準則所至少會具有的結構。如此，我們可以推得，對她來說，這樣的結構也會是理由所至少會具有的結構。換言之，理由與行動具有相同的結構。這並不令人意外。事實上，基於本文先前的內容，我們或許已經可以看出，對柯思嘉德來說，理由與行動是同一的，亦即，「一個行動的內容」與「證成該行動的理由的內容」是相同的。這意味著，「表述一個行動」與「表述做該行動的理由」在本質上是同一回事。舉例來說，「為了保衛自己的國家而犧牲生命」這個考量就是證成「為了保衛自己的國家而犧牲生命」這個行動的理由。這或許看起來相當地荒謬。畢竟，當我們詢問有什麼理由做某個行動時，我們所尋求的似乎是我們所未知的、獨立於該行動就其自身的資訊。然而，根據柯思嘉德上述對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點，理由似乎並沒有辦法作為這樣的資訊而被提供給我們。在本小節之中，我會以柯思嘉德的說法為基礎，來進一步地說明這看似荒謬的觀點，並為它進行辯護。

當我們詢問為什麼某個人要做某個行動時，我們通常並不會只想知道，他有沒有理由做該行動。如果他真的有理由做該行動，那麼我們通常還會想知道，他所擁有的理由具體來說是「什麼」。為此，我們會需要知道，理由具體來說應該如何被表述。由於理由在本質上是什麼樣的事物會決定理由應該如何被表述，

⁵⁰ SC (70, 81)。雖然在 SC 之中，柯思嘉德只有明確地宣稱假言令式並不是獨立於「定言令式」的原則，而沒有明確地宣稱假言令式並不是獨立於「道德法則」的原則。不過，這是因為，當她作出那項宣稱時，她還沒有透過互動論證來證成依據定言令式來行動與依據道德法則來行動在本質上是同一回事。

所以我說明上述柯思嘉德所抱持的觀點並為它進行辯護之前，我們可以先來看看幾種常見的對於理由的表述方式。

有些哲學家主張，理由在本質上是心理態度，如欲望或信念。⁵¹我們在日常生活之中的對話方式似乎符合這樣的看法。設小遊問小智：「你為什麼要去高雄呢？」小智可以很自然地回答：「因為我『想要陪伴病危的爸爸』。」如此，小智做「去高雄」這個行動的理由，似乎是「『想要』陪伴他的病危的爸爸」這個欲望。於是，設 *D* 為任一個或任一些欲望的對象，如果理由在本質上是欲望，那麼任一個理由都可以被表述為「想要 *D*」。不過，小智也可以很自然地回答：「因為我『相信病危的爸爸需要我的陪伴』。」如此，小智做「去高雄」這個行動的理由，似乎是「『相信』他的病危的爸爸需要他的陪伴」這個信念。於是，設 *B* 為任一個或任一些信念的對象，如果理由在本質上是信念，那麼任一個理由都可以被表述為「相信 *B*」。然而，有些主張理由是心理態度的哲學家認為，單單欲望或信念都不足以證成任一個行動；足以證成一個行動的是欲望與信念的組合。於是，他們認為，理由在本質上是欲望與信念的組合，可以被表述為「想要 *D* 且相信 *B*」。如此，小智做「去高雄」這個行動的理由，或許應該是「『想要陪伴他的病危的爸爸』且『相信他的爸爸在高雄』」。因此，基於我們在日常生活之中的對話方式，理由似乎可以很自然地表述為「想要 *D*」、「相信 *B*」或「想要 *D* 且相信 *B*」。⁵²

不過，另一些哲學家主張，理由在本質上是獨立於心理態度的事實，且心理態度只是對於這種事實的回應。⁵³我們在日常生活之中的對話方式似乎也符合這樣的看法。設小遊問小智：「你為什麼要去高雄呢？」小智可以很自然地回答：「因為『病危的爸爸需要我的陪伴』。」如此，小智做「去高雄」這個行動的理由，似乎是「他的病危的爸爸需要他的陪伴」這個事實。於是，設 *F* 為任一個或任

⁵¹ 基本上，這是意欲論者所抱持的看法。我會在本小節的末尾提到這點。關於意欲論，可見我在本文第一章第二節的第一小節之中對它作的簡要的刻畫；另見該章的註 32。

⁵² 我在本段之中所使用的例子改寫自 CA (209-211)。

⁵³ 基本上，這是實在論者所抱持的看法。我會在本小節的末尾提到這點。關於實在論，可見我在本文第一章第二節的第一小節之中對它作的簡要的刻畫；另見該章的註 35。

一些獨立於心理態度的事實的內容，如果理由在本質上是這種事實，那麼任一個理由都可以被表述為「F」。即使小智在認知到「他的病危的爸爸需要他的陪伴」的事實之後，產生了「想要幫助他的病危的爸爸」的欲望或「相信他的病危的爸爸需要他的幫助」的信念，這些心理態度都只是對於該事實的(適當的)回應，而不是理由。畢竟，我們似乎會同意，即使小智沒有這樣的欲望或信念，該事實就其自身就足以作為他做「去高雄」這個行動的理由。因此，基於我們在日常生活之中的對話方式，理由似乎可以很自然地表述為「F」。

此外，如柯思嘉德所述，我們在日常生活之中除了時常視心理態度與獨立於心理態度的事實為理由之外，也時常視一個行動的目的為做該行動的理由。⁵⁴設小遊問小智：「你為什麼要去高雄呢？」小智可以很自然地回答：「為了『陪伴病危的爸爸』」。如此，小智做「去高雄」這個行動的理由，似乎是「陪伴他的病危的爸爸」這個目的。於是，設E為任一個目的的內容，如果理由在本質上是目的，那麼任一個理由都可以被表述為「E」。而基於我們在日常生活之中的對話方式，理由似乎可以很自然地表述為「E」。

不過，我們已經知道，柯思嘉德主張，理由在本質上並不是心理態度、不是獨立於心理態度的事實、也不是目的，而是可普遍的準則，且行動與準則所至少會具有的結構是「為了某個目的而做某個行為」。如此，設A為任一個行為，任一個理由都不應該被表述為「想要D」、「相信B」、「想要D且相信B」、「F」或「E」，而應該至少被表述為「為了E而做A」。在這種情況之下，以上述的例子來說，小智的行動就不只是「去高雄」而已，而是「為了陪伴他的病危的爸爸而去高雄」；「去高雄」只不過是該行動之中的行為。並且，他做該行動的理由並不會是「想要陪伴他的病危的爸爸」這個欲望、「相信他的病危的爸爸需要他的陪伴」這個信念、「想要陪伴他的病危的爸爸且相信他的爸爸在高雄」這個欲望與信念的組合、「他的病危的爸爸需要他的陪伴」這個事實或「陪伴他的病危的

⁵⁴ CA (220) ; SC (12) 。

爸爸」這個目的，而會是「為了陪伴他的病危的爸爸而去高雄」這個準則。只是，柯思嘉德這種對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點不只如上所述，看起來相當地荒謬，與我們在日常生活之中的對話方式相比，也看起來相當地不自然。然而，我相信，只要我們進一步地理解她在提出該觀點時背後所抱持的想法，那麼我們就會發現，該觀點在實際上是相當合理的。

柯思嘉德提到，「當代哲學家傾向於認為一個行動的理由是某個外在於或有別於該行動就其自身的事物，某個或許作為它的原因的事物。這進而導致了對於我們在詢問與回答關於人們的理由的問題時的實踐的誤解。」⁵⁵的確，視理由在本質上為心理態度、獨立於心理態度的事實或目的的觀點都視理由為外在於或有別於行動的事物。不過，柯思嘉德認為，理由並不是這樣的事物；反而，理由與行動是同一的，亦即，一個行動的內容與證成該行動的理由的內容是相同的。這是因為，在她看來，當我們在詢問做某個行動的理由時，我們在實際上是在尋求對於該行動的「解釋」(explication)，即對於該行動的「完整的描述」(complete description)，以使得該行動「可被理解為一個值得去做的事物」(intelligible as a worthwhile thing to do)。⁵⁶我們已經知道，對她來說，行動與理由所至少會具有的結構是「為了某個目的而做某個行為」。因此，在她看來，如果我們要掌握做某個行動的理由，即完整地理解該行動——包含理解何以該行動是值得去做的——那麼我們就至少得掌握該行動之中的行為與目的。此外，在這種情況之下，如果某個準則是對於某個行動的完整的描述，那麼該準則也會是對於證成該行動的理由的完整的描述。換言之，該準則就是證成該行動的理由。因此，我們可以說，在柯思嘉德看來，證成一個行動的理由必然是完整地描述了該行動的準則。

柯思嘉德指出，當我們在詢問做某個行動的理由時，我們通常已經知道了該行動之中的行為，但我們通常所不知道、卻還需要知道的是該行動之中的目的。⁵⁷

⁵⁵ SC (12)；底線為我所作的強調。

⁵⁶ SC (13-14)。

⁵⁷ SC (13)。

這是為什麼，只要被我們詢問的人告訴我們做該行動的目的，那麼我們通常就會認為，我們從他(們)那裡獲得了我們所尋求的資訊，而被詢問者通常也會認為，他(們)提供了我們所尋求的資訊。換言之，這是為什麼，我們在日常生活之中時常誤以為做一個行動的目的就是做該行動的理由。以先前的例子來說，當小遊問小智「你為什麼要去高雄呢？」時，小遊已經知道了小智所做的行動之中的行為，即「去高雄」，但如果小遊要掌握做該行動的理由，即完整地理解該行動，那麼小遊所不知道、卻還需要知道的是該行動之中的目的。這是為什麼，小智可以很自然地透過提供「陪伴他的病危的爸爸」這個目的來回答小遊所問的問題。這並不是因為，該目的就其自身是小智做該行動的理由，而是因為，該目的是小智所做的行動與做該行動的理由——為了陪伴他的病危的爸爸而去高雄——的一個必要的部分。

此外，柯思嘉德強調，在某些情況之下，即使我們已經知道某個行動之中的行為與目的，該行動也無法被理解為是值得去做的。換言之，即使我們已經先知道了某個行動之中的行為，再進一步地得知該行動之中的目的，該行動也不一定會被理解為是值得去做的。這是因為，如我在前一小節之中所述，在柯思嘉德看來，「為了某個目的而做某個行為」只是行動所「至少」會具有的結構。雖然每一個行動都會包含行為與目的這兩個部分，但某些行動還會包含其他的部分，即其他行動的面向，如(行動的)時間、(行動的)方式、(行動的)對象、(行動的)地點等等。這意味著，如果我們要完整地理解這些行動或表述做這些行動的理由，那麼我們不只得知道它們各自所包含的行為與目的，我們還得知道它們各自所包含的其他行動的面向。

再以先前的例子來說，如果小智並不是用「陪伴他的病危的爸爸」這個目的、而是用「親眼欣賞愛河」這個目的來回答小遊所問的問題，那麼設小遊繼續問：「但為什麼要現在去高雄呢？明天你可是有期末考呀！」此時，小遊之所以會追問小智，似乎正是因為小智所提供的目的不足以使得他的行動可被理解為是值得去做的。對此，設小智再回答：「我並沒有要『現在』去高雄呀！我是『在暑假

期間』才要去高雄」。這時，小智指出了他的行動的時間。如此，他的行動與做該行動的理由就不只是「為了親眼欣賞愛河而去高雄」而已，而是「為了親眼欣賞愛河而『在暑假期間』去高雄」。對柯思嘉德來說，這樣的例子顯示了，即使從我們在日常生活之中的對話方式來看，理由在本質上也不會是目的，而會如她所言，是對於行動的完整的描述。⁵⁸並且，以這樣的例子類推，如果我們要完整地理解某個行動或表述做該行動的理由，那麼我們所需要的資訊就不一定會或不一定只會包括該行動之中的行為、目的或時間，或許還會包括該行動的其他的面向。如此，對於一個行動與做該行動理由的表述就可能會相當地長且複雜。

基於我在前四段之中所作的說明，我們就能夠發現，柯思嘉德對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點，並沒有像我們一開始所認為的那麼地荒謬或不自然。畢竟，一方面，根據該觀點，當我們詢問有什麼理由做某個行動、且被詢問者回答我們所問的問題時，雖然我們從被詢問者那裡獲得的並不是獨立於該行動就其自身的資訊，但也不是我們所已知的資訊，而是我們所未知的關於該行動就其自身的資訊。我們原本只會知道關於該行動的某個或某些部分的資訊，如該行動之中的行為，而後會從被詢問者那裡獲得關於該行動的另一個或另一些部份的資訊，如該行動之中的目的。另一方面，雖然根據該觀點，我們時常、甚至幾乎總是誤解了我們所做的行動與我們做那些行動的理由具體來說是什麼，但基於我在前一段之中所作的說明，我們可以說，該觀點至少在某種程度之上，還是比視理由在本質上為目的的觀點更為自然。

然而，有些人在此或許會認為，我還沒有證明，柯思嘉德對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點是比其他許多哲學家所抱持的觀點——理由是有別於或外在於行動的事物——還更合理的觀點。畢竟，即使如上所述，理由在本質上並不是目的，理由在本質上仍可能是心理態度或獨立於心理態度的事實，而不是可普遍的準則或完整地描述了一個行動的準則。然而，如我在本文第一章第二節

⁵⁸ CA (221-222) ; SC (14) 。

的第一小節之中所述，視理由在本質上為心理態度的哲學家是意欲論者，而視理由在本質上為獨立於心理態度的事實的哲學家是實在論者。因此，如果柯思嘉德對於意欲論與實在論的批評是合理的，那麼她對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點就會是比其他許多哲學家所抱持的觀點還更合理的觀點。⁵⁹如此，一個行動的內容就不會有別於或外在於證成該行動的理由的內容。於是，表述一個行動與表述做該行動的理由在本質上就會是同一回事，或者說，問「你在做什麼行動？」就等同於是問「你為什麼在做該行動？」⁶⁰

第三節 理由的公共性的證成

一、可被理解性與公共性之間的蘊含關係

我在本文第二章第三節的第一小節與第二小節之中，分別刻劃了對於私有理由論證的第五個方向的批評的第一個與第二個類型。一方面，根據第一個類型的批評，柯思嘉德混淆了理由的可被理解性(或該性質所蘊含的理由的可被溝通性)與理由的可被分享性。透過私有理由論證，她頂多只能夠證明理由必然具有可被理解性(或可被溝通性)，但無法證明理由必然具有可被分享性。然而，她透過該論證所應該建立的理由的公共性是理由的可被分享性，而不只是理由的可被理解性。因此，該論證是一個失敗的論證。另一方面，根據上述方向的批評的第二個類型，柯思嘉德混淆了理由的可被分享性與理由的普遍可被分享性。透過私有理由論證，她頂多只能夠證明理由必然具有可被分享性，但無法證明理由必然具有普遍可被分享性。然而，她透過該論證所應該建立的理由的公共性是理由的普遍可被分享性，而不只是理由的可被分享性。因此，該論證是一個失敗的論證。在本小節之中，我會以前一節的討論為基礎，來回應上述兩個類型的批評。簡言

⁵⁹ 我在本文第一章第二節的第二小節之中簡要地說明了她對於意欲論語實在論的批評。

⁶⁰ CA (227) ; SC (14)。

之，我的回應是，「理由的可被理解性會蘊含理由的普遍可被分享性」。如果這個論點成立，那麼只要柯思嘉德建立起理由的可被理解性，她就同時建立起了理由的可被分享性與普遍可被分享性。因此，在本小節之中，我會為該論點進行辯護。

如我在前一小節之中所述，根據柯思嘉德對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點，當我們在詢問做某個行動的理由時，我們在實際上是在尋求對於該行動的完整的描述，以使得該行動是可被理解的——包含可被理解為值得去做的。這意味著，理由與行動是同一的，亦即，一個行動的內容並不會有別於或外在於證成該行動的理由的內容。在這種情況之下，表述一個行動與表述做該行動的理由在本質上就會是同一回事。不過，不只如此，她上述的觀點似乎還透露出了她的兩個想法。第一，理由必然具有可被理解性。這是因為，該觀點似乎暗示，被完整地描述的行動必然是可被理解的；既然一個行動的內容與證成該行動的理由的內容是相同的，那麼只要任一個行動基於被完整地描述而是可被理解的，證成該行動的理由就也會是可被理解的。第二，如果一個理由是可被理解的，那麼該理由所證成的行動必然是值得去做的。這是因為，根據該觀點，如果任一個行動是可被理解的，那麼該行動的可被理解之處，不只會包含該行動的內容——該行動之中的行為、目的，乃至於其他行動的面向——還會包含該行動何以是值得去做的。⁶¹

上述她的第一個想法似乎並沒有爭議。畢竟，理由能夠指引我們去做它們所證成的行動；如果它們是不可被理解的，那麼它們就無法指引我們去做它們所證成的行動。不過，上述她的第二個想法似乎就不易被我們給接受。畢竟，我們

⁶¹ 有些人可能會質疑，可被理解為值得去做的行動並不一定「真的」是值得去做的行動。不過，在柯思嘉德看來，這種質疑預設了後設倫理學的實在論，但如我在本文第一章第二節的第二小節之中所述，她認為實在論是不可被接受的理由論。如我先前所述，對作為建構論者的她來說，「理由」、「價值」、「值得的」……這些規範概念所指涉的事物，是理性存有者基於自身對於行動的需求而透過理性的原則建構出來的事物，而不是獨立於這些存有者的理性之外而自存於這個世界之中的事物。因此，對理性存有者來說，可被理解為值得去做的行動就是真的值得去做的行動。柯思嘉德對此的相關討論，可見 SN (96-97, 124-125)與 CA (302-332)。

似乎很明顯地能夠在理解某個理由的情況之下，不認為該理由所證成的行動是值得去做的。然而，在處理這個爭議之前，我得先繞道去解決，我在前一小節之中所未處理的、接受她對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點所可能會產生的一個問題。

這個問題是：我們該如何判斷，一個行動已經被描述得足夠地完整，以致於該行動可被理解為值得去做的呢？⁶²柯思嘉德似乎沒有直接地回答過這個問題。當她在〈依據理由來行動〉與《自我構成》之中刻劃她上述對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點時，她的論述方式會讓我們以為，我們的直覺或經驗足以幫助我們判斷一個行動是否可被理解為值得去做的。由於我在前一小節之中所使用的例子改寫自她所使用的例子，所以在此讓我再一次地使用該例子來說明這點。⁶³當小遊問小智「你為什麼要去高雄呢？」時，小智之所以可以很自然地透過提供「陪伴他的病危的爸爸」這個目的來回答該問題，是因為「為了陪伴他的病危的爸爸而去高雄」可被理解為值得去做的行動。而小智之所以無法只透過提供「親眼欣賞愛河」這個目的來回答該問題，是因為「為了親眼欣賞愛河而去高雄」並不可被理解為值得去做的行動，而「為了親眼欣賞愛河而在暑假期間去高雄」才可被理解為值得去做的行動。並且，「為了親眼欣賞愛河而去高雄」之所以不可被理解為值得去做的行動，而「為了親眼欣賞愛河而在暑假期間去高雄」可被理解為值得去做的行動，是因為小智明天有期末考，以致於他在回答小遊所問的問題時，不只必須提供他的行動的目的，還必須提供他的行動的時間。

然而，這些說法看起來都相當地武斷。「明天有期末考」這個因素之所以看起來足以使得「為了親眼欣賞愛河而去高雄」不可被理解為值得去做的行動，似乎只是基於我們的直覺或經驗。我們在直覺上似乎會認為，既然小智明天有期末考，那麼他明天就應該去考期末考，而不應該去親眼欣賞愛河。而根據我們

⁶² 我之所以不在前一小節之中處理這個問題，而留到這一小節之中才處理，是因為如我之後所會顯示，這個問題會直接地關聯於理由是否必然具有公共性。

⁶³ 見本章的註 52。

對於自己以及與他人互動的經驗，許多人會同意，如果某個人明天有期末考，那麼他明天就應該去考期末考，而不應該去親眼欣賞愛河。然而，如果「為了親眼欣賞愛河而去高雄」在直覺上或在經驗上會基於「明天有期末考」這個因素而不可被理解為值得去做的行動，那麼「為了陪伴自己病危的爸爸而去高雄」似乎也不一定可被理解為值得去做的行動。這是因為，我們似乎也可以找到如同「明天有期末考」這樣的因素，使得「為了陪伴自己病危的爸爸而去高雄」在直覺上或在經驗上不可被理解為值得去做的行動。舉例來說，設小智的爸爸如同我在本文第一章第三節的第二小節之中所提到的卡利古拉，一直以來都依據施虐原則在行動。當小智還小的時候，他不斷地虐待小智，以致於小智有著無數的、幾乎不可能擺脫的童年陰影。在這種情況之下，「曾被自己的爸爸殘暴地虐待」這個因素似乎就會使得「為了陪伴自己的病危的爸爸而去高雄」在直覺上或在經驗上不可被理解為值得去做的行動。至少，該因素似乎會使得該行動在直覺上或在經驗上可被理解為不值得去做的行動。

此外，如果「為了親眼欣賞愛河而去高雄」會基於缺乏「時間」這個行動的面向而在直覺上或在經驗上不可被理解為值得去做的行動，那麼「為了親眼欣賞愛河而在暑假期間去高雄」也可能會基於缺乏其他某個或某些行動的面向而在直覺上或在經驗上不可被理解為值得去做的行動。設小智住在臺北，沒有任何私有的交通工具，且在暑假結束前也不會有錢搭任何的公共運輸工具。在這種情況之下，即使小智透過提供「親眼欣賞愛河」這個目的與「在暑假期間」這個時間來回答小遊所問的問題，小遊仍可以繼續問：「那你打算怎麼去高雄呀？你不是沒車也沒錢嗎？」此時，小遊之所以可以追問小智，似乎正是因為小智先前所提供的目的與時間在直覺上或在經驗上不足以使得他的行動可被理解為值得去做的。對此，設小智回答：「我朋友會開車載我去呀！我們已經約好要一起去了。」這時，小智指出了他的行動的方式。如此，根據柯思嘉德的說法，他的行動與做該行動的理由就不只是「為了親眼欣賞愛河而在暑假期間去高雄」而已，而是「為了親眼欣賞愛河而在暑假期間『讓他的朋友開車載他』去高雄」。在這種

情況之下，「為了親眼欣賞愛河而在暑假期間去高雄」之所以不可被理解為值得去做的行動，會是因為該行動缺乏「方式」這個行動的面向。

然而，我們可以想像，小遊仍可以不斷地繼續問下去，因為他似乎仍可以不斷地想到，可能影響小智所做的行動的可被理解性的因素。然後，小智似乎就只能透過不斷地提供關於他的行動的細節——提供該行動的其他的面向或加深任一個面向的細節——來回答小遊所問的問題。於是，如果我們只能透過我們的直覺或經驗來判斷一個行動是否可被理解為值得去做的，那麼我們對於任一個行動的完整的描述的追尋——對於任一個理由的追尋——似乎都會永無止境。即使這樣的追尋並不會永無止境，柯思嘉德似乎也沒有告訴我們，我們如何可能只透過我們的直覺或經驗來不武斷地宣稱，某個追尋已經抵達了終點——一個行動已經被描述得足夠地完整，以致於該行動可被理解為值得去做的。因此，即使柯思嘉德對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點是合理的，就判斷一個行動是否可被理解為值得去做的而言，我們的直覺或經驗也是不可靠的。

雖然如上所述，柯思嘉德並沒有直接地回答過，我們該如何判斷，一個行動已經被描述得足夠地完整，以致於該行動可被理解為值得去做的。但是，在我看來，她可以基於她的整體論證的內容來回答這個問題。我在前一節的第一小節之中指出，在她看來，行動，而非行為(或其他各種行動的面向)，才是選擇與意願的對象，也因而才具有道德價值可言。「值得去做的」明顯地是一個道德價值，且在我看來，值得去做的行動是在道德上可允許的行動。如我們所已知，在道德上可允許的行動就是我們可以做、也可以不做的行動。同樣地，值得去做的行動也是我們可以做、也可以不做的行動。畢竟，即使一個行動是值得去做的，也不代表該行動是必須去做的。此外，如我們所已知，柯思嘉德用來判斷任一個行動在道德上是否具有可允許性的是道德法則的可普遍化測試。於是，我們可以說，在她看來，如果描述某個行動的準則能夠通過該測試，那麼該行動就是值得去做的；而如果描述某個行動的準則無法通過該測試，那麼該行動就是不值得去做的。如此，柯思嘉德用來判斷任一個行動是否已經被描述得足夠地完整、以致於該

行動可被理解為值得去做的，就是道德法則的可普遍化測試。換言之，只要一個準則能夠通過該測試，那麼該準則對於一個行動的描述就已經足夠地完整了。

在此，讓我們回到柯思嘉德的「如果一個理由是能被理解的，那麼該理由所證成的行動必然是值得去做的」的想法。如上所述，我們似乎很明顯地能夠在理解某個理由的情況之下，不認為該理由所證成的行動是值得去做的。舉例來說，我們似乎能夠理解利己主義者的理由——利己原則，但(至少在許多情況之下)不認為該理由所證成的行動是值得去做的。這是為什麼，在本文第二章第三節的第一小節之中，我們能夠很清楚地看到，私有理由論證的批評者一再地透過指出這點，來證明柯思嘉德混淆了理由的可被理解性與理由的可被分享性，以致於該論證是一個失敗的論證。

在此，先讓我更詳細地說明柯思嘉德何以會抱持上述的想法。如我在前一小節之中所述，根據柯思嘉德對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點，一個行動的內容與做該行動的理由的內容是相同的。這意味著，「理解一個行動」與「理解做該行動的理由」在本質上是同一回事。並且，如上所述，根據該觀點，如果任一個行動是可被理解的，那麼該行動的可被理解之處，不只會包含該行動的內容——該行動之中的行為、目的，乃至於其他行動的面向——還會包含該行動何以是值得去做的。於是，這意味著，除非我們理解某個行動何以是值得去做的，否則我們就不算是理解了該行動或做該行動的理由。再者，如上所述，對柯思嘉德來說，要判斷任一個行動是否可被理解為值得去做的，就得看描述該行動的準則——做該行動的理由——是否能夠通過道德法則的可普遍化測試。於是，這意味著，除非做某個行動的理由是可普遍的，否則該行動與做該行動的理由就是不可被理解的。因此，對柯思嘉德來說，一個行動與做該行動的理由是否具有可被理解性，都取決於該理由是否具有可普遍性。換言之，理由的可被理解性會蘊含理由的可普遍性。在這種情況之下，如果一個理由是能被理解的、具有可被理解性，那麼該理由就必然是可普遍的、具有可普遍性，且該理由所證成的行動就必然是值得去做的。

不過，關鍵的問題是：為什麼我們要接受，我們得透過道德法則的可普遍化測試來判斷一個行動是否是可被理解的呢？或者說，為什麼我們要接受，理由的可被理解性會取決於理由的可普遍性呢？畢竟，即使我們的直覺與經驗不能夠被用來判斷一個行動是否是可被理解的，也不代表道德法則的可普遍化測試能夠被用來判斷這件事。而如果我們不接受，該測試能夠被用來判斷這件事，那麼我們就不必接受，理由的可被理解性會蘊含理由的可普遍性。況且，如上所述，我們似乎能夠理解作為利己主義者的理由的利己原則，且不只如此，我們似乎也能夠理解作為縱欲主義者的理由的縱欲原則，以及作為卡利古拉的理由的施虐原則。然而，如我在本文第一章第三節的第二小節之中所述，這些理由都不具有道德法則所要求的可普遍性。這似乎意味著，我們不應該透過道德法則的可普遍化測試來判斷一個行動是否是可被理解的，或者說，理由的可被理解性並不會取決於理由的可普遍性。然而，接下來我會證明，如果如我在前一小節之中所述，柯思嘉德對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點是合理的，那麼理由的可被理解性就會取決於理由的可普遍性。

我在前一小節之中指出，基於柯思嘉德對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點，由於一個行動的內容可能會包含許多不同的行動的面向，所以對於一個行動與證成該行動的理由的表述可能會相當地長且複雜。她似乎承認這點，因為她如此說道：

任何在情境之中與[我們的]決定相關的差異都應該被放置在我們的準則之中，而這意味著，我們的準則可能會相當詳細地呈現出當下的情境。[我的]論證所應該顯示的並不是理由是概括的。[該論證]所應該向我們顯示的是理由是普遍的，且普遍性會——它的確也需要——相當地相容於高程度的詳細性。⁶⁴

⁶⁴ SC (73)。

這是為什麼，她認為「[道德法則]的測試所指向的是一個行動者所打算做的相當特定的行動，且它問該特定的行動的準則——帶著被詳細指明的該行動的所有特質——是否有著一個普遍法則的形式。」⁶⁵在此，柯思嘉德所謂的「詳細地呈現出當下的情境」的準則與「帶著被詳細指明的一個行動的所有特質」的準則，指的都是她在刻劃理由與行動之間的關係時所提到的完整地描述了一個行動的準則。並且，她所謂「一個行動的所有特質」，指的就是我先前所謂的一個行動的所有面向，至少包含該行動之中的行為與目的，可能還包含如該行動之中的時間、方式、對象、地點等等。不過，她不應該說「普遍的」或「普遍性」，而應該說「可普遍的」或「可普遍性」。這是因為，道德法則所要求的是「只依據那些『可以』被你給同時意願為普遍法則的準則來行動」，且如我在本章第一節的第二小節之中所述，她透過理由公共性論證所應該建立的理由的公共性是理由的可普遍性，而不是理由的普遍性。不過，重點在於，她認為理由必須詳細地呈現出行動的特質，且理由的可普遍性不只相容於、還依賴於理由的詳細性。

為什麼理由的可普遍性會依賴於與理由的詳細性呢？我們可以注意到，柯思嘉德在上面的段落之中區分了概括的理由與普遍的理由。既然對她來說，理由在本質上是作為可普遍的準則的原則，那麼我們可以先來看看，她對於「概括的原則」(general principle)、「暫時地普遍的原則」(provisionally universal principle)與「絕對地普遍的原則」(absolutely universal principle)這三種原則所作的區別：

當我們認為一個原則會適用於大範圍的類似的案例時，我們就會視[該原則]為概括的。當我們認為一個原則絕對地會適用於每一個特定種類的案例，且[這其中]所有的案例都精確地屬於該種類[的案例]，我們就會視[該原則]為普遍的，或者如我有時候所說的，絕對地普遍的。當我們認為除非一個原則有好理由會不適用於每一個特定種類的案例，否則它就會適用時，

⁶⁵ SC (15)；底線為我所作的強調。

我們就會視[該原則]為暫時地普遍的。視一個原則為普遍的與視一個原則為暫時地普遍的之間的差異是微小的。視一個原則為只是暫時地普遍的等同於作了一個在心理上的承認，意味著你可能還沒有想到使得該原則得以普遍的每一個被需要的事物，並因而可能還沒有完整地將該原則給詳細地呈現出來。視一個原則為概括的與視一個原則為暫時地普遍的在表面上看起來是相似的，因為我們在這兩種狀況之下都承認可能會有例外。但它們在事實上有著深刻的與本質的不同，這顯示在當我們遭遇到例外時所發生的事情。如果我們視一個原則為僅僅地概括的，且我們遭遇到一個例外，那麼什麼事情也不會發生。該原則只是概括的，我們因而已預期會有一些例外。但是，如果一個原則是暫時地普遍的，且我們遭遇到一個例外的案例，那麼我們現在就必須回去並修改[該原則]，使它稍微地更接近於暫時的普遍性所嚮往的絕對的普遍性。⁶⁶

同樣地，如我在前一段之中所述，柯思嘉德在這個段落之中也不應該說普遍的或普遍性，而應該說可普遍的或可普遍性。於是，我們應該將她所謂的「暫時地普遍的原則」與「(絕對地)普遍的原則」分別理解為「暫時地『可』普遍的原則」與「(絕對地)『可』普遍的原則」。不過，重點在於，她認為，除非理由詳細地呈現出行動的特質，否則許多理由就會基於例外的存在而不是可普遍的。畢竟，如果某個原則是可普遍的，那麼就不存在該原則所不可以適用的情況。這是為什麼，理由的可普遍性會依賴於理由的詳細性。並且，每當我們為了消除例外的存在而修改某個理由的內容時，我們同時也在豐富該理由的內容，使得該理由變得更詳細，也變得具有暫時的可普遍性。而該理由之所以只是變得具有暫時的可普遍性，而不是變得具有絕對的可普遍性，只是因為我們不敢保證，它不會再遭遇到其他的例外，並因而還需要再被修改一次、兩次，乃至於數次，以使得它

⁶⁶ SC (73-74)。

再變得看起來具有可普遍性。這也是為什麼，對於任一個(絕對地)可普遍的理由的表述，都很可能會相當地長且複雜。

讓我用柯思嘉德所舉的例子來幫助我們更清楚地理解她的想法。設你想要成為一個醫生，因而在審思「為了滿足『想要成為一個醫生』的欲望而成為一個醫生」這個理由是否具有可普遍性。⁶⁷在柯思嘉德看來，這個理由並不具有可普遍性。她指出：

假設每一個人在實際上都想要成為一個醫生，且沒有人想要其他任何的事物。
[在這種情況之下，]整個經濟體系會崩毀，然後你就不可能成為一個醫生了，
所以你的被普遍化的準則會自我矛盾……[為了滿足『想要成為一個醫生』
的欲望而成為一個醫生]的正確性，會涉及到一個背景條件(background
condition)，即社會有一些對於人們進入這個職業的需求……該準則需要
被修改，因為除非它提到作為你成為一個醫生的理由的一部分的社會需求，
否則它就不是絕對地[可]普遍的。一個基於充分的反思而決定成為一個
醫生的人會把[社會需求]納入考量。⁶⁸

在這種情況之下，「為了滿足想要成為一個醫生的欲望而成為一個醫生」這個理由所不適用的一種例外情況，似乎是「一個社會的醫生數量已達飽和」的情況。於是，我們需要修改該理由、在該理由之中加入關於醫生的社會需求的背景條件(這顯示，柯思嘉德所說的行動的情境與特質，或我所謂的行動的面向，也包括行動的背景條件)。或許，我們可以將該理由修改為「為了滿足想要成為一個醫生的欲望而『在一個有著醫生職缺的社會之中』成為一個醫生」。如此，我們就消除了原本的理由所不適用的一種例外情況，使得被修改之後的理由具有(暫時的)可

⁶⁷ 這個例子取自 SC (74)

⁶⁸ SC (74)；底線為我所作的強調。關於道德法則的可普遍化測試所涉及的矛盾的討論，見本章第四節的第二小節。

普遍性。而如果我們發現，這個被修改之後的理由還有其他不適用的例外情況，因而在事實上並不具有(暫時的)可普遍性，那麼我們就需要依據新的例外情況的特質而再修改這個理由。

我們可以發現，上述為了消除例外而持續地修改一個理由直到該理由具有(暫時的)可普遍性的過程，就是柯思嘉德在說明理由與行動之間的關係時所刻劃的、漸漸地理解一個理由的過程。再以先前的例子來說，小遊最初對於做小智所做的行動的理由的認識，只包含該行動之中的行為，即「去高雄」。之後，隨著小遊從小智那裡依序得知了該行動的目的、時間與方式，他對於該理由的認識也從「去高雄」、「為了親眼欣賞愛河而去高雄」、「為了親眼欣賞愛河而在暑假期間去高雄」增加到「為了親眼欣賞愛河而在暑假期間讓他的朋友開車載他去高雄」。換言之，隨著小遊獲得越來越多關於小智所做的行動的資訊，他也越來越理解做該行動的理由。

在這個過程之中，小遊所可能認知到的、該理由所不可以適用的例外情況也變得越來越少，以致於該理由也看起來越來越接近於具有(絕對的)可普遍性。

「明天有期末考」之所以是影響到「為了親眼欣賞愛河而去高雄」這個理由的可被理解性的一個因素，正是因為它似乎構成了該理由所不可以適用的一種例外情況。一旦我們修改該理由、在該理由之中加入行動的時間，那麼我們就消除了該種例外，使得被修改之後的理由具有(暫時的)可普遍性。而「沒車也沒錢」之所以是影響到「為了親眼欣賞愛河而在暑假期間去高雄」這個理由的可被理解性的一個因素，也是因為它似乎構成了該理由所不可以適用的一種例外情況。一旦我們修改該理由、在該理由之中加入行動的方式，那麼我們就消除了該種例外，使得被修改之後的理由具有(暫時的)可普遍性。⁶⁹

根據上述的說法，一個理由是否可被理解與該理由是否有著不適用的例外情況之間有著蘊涵的關係。如果我們要理解一個理由，我們當然要理解該理由的

⁶⁹ 「明天有期末考」與「沒車也沒錢」也可以說就是小智所做的行動的背景條件。

內容——該理由所證成的行動之中的行為、目的，乃至於其他行動的面向。不過，如上所述，對柯思嘉德來說，如果我們理解某個理由，我們也要理解該理由所證成的行動何以是值得去做的。而從我們在日常生活之中的思考方式來看，某個原則所證成的行動是否可被理解為值得去做的，似乎的確與該原則是否有著不適用的例外情況有著緊密的關係。舉例來說，許多人認為，「不說謊」是一個道德原則。不過，有些人會質疑，我們是否真的不應該說謊。畢竟，善意的謊言在許多情況之下似乎是可被接受的謊言。這似乎顯示，基於該原則所似乎並不適用的例外情況——可說善意的謊言的情況——的存在，這些人至少在某種程度之上，並不理解「不說謊」何以是值得去做的行動。如果一個理由是否具有可被理解性的確與該理由是否有著不適用的例外情況有著蘊涵的關係，且一個理由具有可普遍性意味著該理由並沒有不適用的例外情況，那麼理由的可被理解性就會蘊含理由的可普遍性，反之亦然。

在這種情況之下，縱欲原則、利己原則與施虐原則都不如我們原本所認為地是可被理解的理由。一方面，這些原則連理由所至少會具有的結構——為了某個目的而做某個行為——都沒有，以致於根本不可以是理由。如我在本文第一章第三節的第二小節之中所述，對於縱欲原則表述是「滿足自己當下的欲望」，對於利己原則的表述是「最大限度地促進自己的利益」，而對於施虐原則的表述是「最大限度地施予他人痛苦」。雖然我們並不清楚，這些原則所描述的事物究竟是行為還是目的，但我們可以確定，它們所描述的事物並沒有同時包含行為與目的。另一方面，我們似乎可以很輕易地想到，這些原則所不適用的一些例外情況，以致於我們並不理解何以這些原則所描述的行動是值得去做的。⁷⁰然而，一旦我們為了理解這些原則、為了消除這些例外而分別修改這些原則，使得被

⁷⁰ 事實上，如我在本章第二節的第一小節之中所述，行動的結構也是「為了某個目的而做某個行為」，且行動，而非行為或目的，才是意願與選擇的對象，因而才具有道德價值可言。因此，由於縱欲原則、利己原則與施虐原則所描述的事物，並沒有同時包含行為與目的，所以嚴格來說，它們所描述的事物並不是行動，並不是意願與選擇的對象，因而也沒有道德價值可言。

修改之後的原則分別都具有可被理解性與可普遍性，這些被修改之後的原則也分別都不再可以被稱為縱欲原則、利己原則或施虐原則了。因此，這些原則就其自身都無法通過道德法則的可普遍化測試，因而都不具有作為理由的資格。

綜上所述，既然柯思嘉德對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點是合理的，那麼理由的可被理解性就會取決於理由的可普遍性。或者說，我們可以從該觀點來推導出理由的可被理解性會蘊含理由的可普遍性。必須強調的是，她似乎並沒有作過這樣的推論，也沒有明確地宣稱過理由的可被理解性會蘊含理由的可普遍性。只不過在我看來，基於該觀點，這樣的推論與宣稱是合理的。

我在本章第一節的第二小節之中指出，就柯思嘉德的理由論而言，理由的可普遍性、普遍可被分享性與公共性是對於同一個性質的不同的說法。於是，如果理由的可被理解性會蘊含理由的可普遍性，那麼理由的可被理解性也會蘊含理由的普遍可被分享性與公共性。此外，雖然如我在本文第二章第三節的第二小節之中所述，理由的可被分享性並不一定會蘊含理由的普遍可被分享性，但相反地，理由的普遍可被分享性會蘊含理由的可被分享性。畢竟，在所有的理由都可以被每一個理性存有者給分享的情況之下，所有的理由當然也都至少可以被兩個理性存有者給分享。於是，如果理由的可被理解性會蘊含理由的普遍可被分享性，那麼理由的可被理解性也會蘊含理由的可被分享性。最後，由於根據我在本小節之中所提出的論證，理由的可被理解性的確會蘊含理由的可普遍性，所以既然柯思嘉德如私有理由論證的批評者所承認，能夠透過該論證來建立起理由的可被理解性，那麼她就也能夠透過該論證來建立起理由的公共性，並因而能夠回應我所謂的對於該論證的第五個方向的批評的第一個與第二個類型。

二、他人作為可能的自己

我已經回應了其他哲學家針對柯思嘉德的私有理由論證所可能提出的所有較為重要的批評。在本文第二章的第二節之中，我回應了對於該論證的前四個

方向的批評。在本章第一節的第一小節與第二小節之中，我分別回應了對於該論證的第五個方向的批評的第四個與第三個類型。而在前一小節之中，我同時回應了該方向的批評的第一個與第二個類型。如此，我們幾乎已經可以說，私有理由論證——在柯思嘉德的哲學計畫的其他部分都成功的情況之下——會是一個健全的論證。在這種情況之下，我似乎就不必回應我所謂互動論證所必須面對的關鍵批評。不過，我相信，我對於該批評的回應，能夠幫助我們看出，私有理由論證與其他理由公共性論證之間的關聯，也能夠幫助我們更為清楚地掌握我所謂的柯思嘉德式的公共理由觀。

在本文第三章第一節的第二小節之中，為了回應德·馬各特針對互動論證所提出的批評，我指出了我所謂的柯思嘉德在該論證之中所提出的關鍵論點——當一個理性存有者在進行個人之內的互動時，他必然也在進行人際之間的互動。她之所以會抱持這個論點，是因為在她看來，「對任一個理性存有者(的當下的他)來說，其他任一個理性存有者與未來任一個時刻的他之間並沒有本質的差異」。然而，如我在該小節之中所述，如果我們接受這個想法，那麼我們似乎就沒有理由在乎未來的自己更甚於在乎其他人，反之亦然。這似乎不易為任何人所接受。而對於該想法的批評，就是我所謂互動論證所必須面對的關鍵批評。在本小節之中，我會為該想法進行辯護。

在本文第一章第四節的第一小節之中，我刻劃了柯思嘉德在整體論證的第二階段所提出的人性看重論證。根據該論證，我們看重偶然的、特定的實踐身分的理由是源自於我們的人性，亦即，源自於我們必然的作為人、作為理性存有者的實踐身分。對此，柯思嘉德在《自我構成》的末尾說道：

當你發現到，你的偶然的實踐身分對你來說是規範的，只因為從你作為人的身分的觀點來看它們是可被認可的，那麼你也會對你的偶然的實踐身分抱持一個新的態度。你會視它們為各種人的可能性與人的價值的實現，且會如此視你自己的生命：作為人的一個可能的體現。你的生命融入了

全體的人的故事，且是創造與價值追求的、全體的人的活動的一部分。[你的生命]之所以對你來說是重要的，既是因為它是一個特定的部分——你自己的部分——也是因為它是更廣大的人的故事的一部分。⁷¹



雖然在這個段落之中，柯思嘉德所談的是我們各自的特定的實踐身分，但她所表達的內容也適用於我們在實際上所各自擁有的特定的理由。我先前提到，對她來說，看重了某個特定的實踐身分就意味著認可了某些實質的規範原則為自己的理由。如此，任一個特定的實踐身分都可以被理解為一組關於做某些行動與不做另一些行動的原則。並且，我們是否要看重任一個特定的實踐身分，取決於我們是否認可該身分所代表的原則為自己的理由。此外，由於對作為一個建構論者的柯思嘉德來說，作為理性自身運作的原則的行動的構成性原則，能夠作為理由的充分性的測試，所以我們是否「可以」認可某些原則為自己的理由，取決於那些原則是否能夠通過該測試。在這種情況之下，我們在實際上所各自擁有的特定的理由，也可以被說是人的可能性的實現，或更好地來說，理性(存有者)的可能性的實現。畢竟，正因為我們的認可，這些理由才從可以被認可的理由，被實現為在實際上被認可的理由。

更重要的是，上面的段落暗示，對任一個理性存有者來說，他自己與其他任一個理性存有者之間並沒有本質的差異。如我先前所述，我們可以擺脫我們所各自擁有的任一個偶然的、特定的實踐身分，也可以認同其他任一個偶然的、特定的實踐身分。⁷²不過，我們無法擺脫我們所共同擁有的必然的、作為理性存有者的實踐身分，即我們的人性。這意味著，我們所各自擁有的特定的實踐身分並不是我們各自的本質，但我們所共同擁有的作為理性存有者的實踐身分、我們的人性是我們的本質。此外，如我在本文第三章第二節的第一小節之中所述，根據

⁷¹ SC (212)；底線為原作者所作的強調。

⁷² 當然，對柯思嘉德來說，可被認同的偶然的實踐身分並不包括其所代表的原則無法通過道德法則的可普遍化測試的實踐身分，如作為縱欲主義者、利己主義者、卡利古拉等的實踐身分。

規範地位論證，我們各自的人性是賦予我們某種規範地位的特性，而不是某種(寶貴的)(私有)財產。這意味著，我們並不能夠擁有對於我們各自的人性的所有權，我們各自的人性也不能夠被視為可以被保護與發展的資源。如此，我們各自的人性就不會產生本質的差異。在這種情況之下，我們之間——每一個理性存有者之間——就不會有本質的差異。而我們各自的特定的實踐身分與我們在實際上所各自擁有的特定的理由，都會是同一個本質——人性——所帶來的各種可能性的實現。這顯示了，在柯思嘉德式的公共理由觀之下，如我在本文第一章第一節的第一小節之中所提到，道德理由的規範性的來源，也會是所有其他類別的理由的規範性的來源。

若是如此，對任一個理性存有者來說，當下的他與未來任一個時刻的他之間也不會有本質的差異。這是因為，基於上述的原因，當下的我與未來任一個時刻的我所各自擁有的偶然的、特定的實踐身分並不是我們的本質，而我們的人性才是我們的本質，且我們的人性並不會有本質的差異。既然對任一個理性存有者來說，他自己與其他任一個理性存有者之間並沒有本質的差異，且當下的他與未來任一個時刻的他之間也不會有本質的差異，那麼其他任一個理性存有者與未來任一個時刻的他之間就也不會有本質的差異。

在我看來，對任一個理性存有者的當下的自己來說，無論是未來任一個時刻的他還是任一個時刻的其他任一個的理性存有者，雖然分別都是一個不同於自己的他人，但分別也都是一個可能的自己。柯思嘉德在《自我構成》的末尾也說道：

你可以站在任何人的角度來思考，任何人的都可以……當你立法時，你所立下的理由必須是公共的，亦即，必須具有可被所有的理性存有者給分享的規範力，因為行動是與你自己互動——在其他時刻或在其他可能的情境之中的你自己。⁷³

⁷³ SC (214)。

如此，對柯思嘉德來說，我們之所以能夠站在任一個他人的角度來思考，是因為我們能夠站在其他時刻或其他可能的情境之中的自己的角度來思考。這似乎意味著，她認為，其他人與其他時刻或其他可能的情境之中的自己之間在本質上是相同的。事實上，她在〈我們所可以分享的理由〉之中就提到：「說你擁有一個理由，就是說某個關係性的事物，某個蘊含了另一個人、至少另一個自己的存在的事物。」⁷⁴在此，她就已經認為，其他人與其他的自己之間至少在某種程度上是相同的。而對此，喬爾比正確地指出：

當我們在進行實踐審思時，我們是在預想我們的生命所可能看起來的可供選擇的(alternative)樣貌，且我們是在嘗試弄清楚那些可供選擇[的樣貌]的價值或可欲性……當我們推論時，我們會暫時地審思得好像我們不只是我們自己而還可以有別於我們之所是或在一開始傾向於所是的某人。因此，柯思嘉德說有一個理由就蘊含了另一個自己的存在是對的，因為擁有一個理由常常包含了考慮如果我們依據各種理由來行動，我們會成為什麼樣的人。⁷⁵

未來任一個時刻的我與任一個時刻的任一個他人都是可供當下的我選擇的一個可能的樣貌；他們都是人性這個他們與當下的我所共同擁有的同一個本質的不同的可能性。這是為什麼，他們分別都是一個可能的我。事實上，我們可以想像，當下的我在其他的可能世界之中所展現的樣貌，正是未來的某個時刻的我或某個時刻的某個他人在這個世界之中所展現的樣貌。換言之，未來任一個時刻的自己與任一個時刻的任一個他人，其實都是其他可能的情境之中的自己。因此，我們可以說，「他人就是可能的自己」，無論這裡的他人指的是某個時刻的某個其他

⁷⁴ CKE (301)；底線為原作者所作的強調。

⁷⁵ Cholbi (1999: 506)；底線為我所作的強調。不過，喬爾比最終認為，柯思嘉德的私有理由論證是一個失敗的論證，見本文第二章第三節的第一小節與該章的註 40。

理性存有者還是未來某個時刻的自己，也無論這裡的自己指的是當下的自己還是未來某個時刻的自己。從這個角度來看，對任一個理性存有者的當下的自己來說，其他任一個理性存有者與未來任一個時刻的他之間也不會有本質的差異。

如上所述，在這種情況之下，我們似乎就沒有理由在乎未來的自己更甚於在乎其他人，反之亦然。這或許看起來相當地荒謬，但純粹地從我們作為人、作為理性存有者的實踐身分的角度來看，這「在很大的程度上」是合理的。比起別人的人生，我們之所以通常有理由更關心自己的人生，是因為我們看重了某些特定的實踐身分。這些特定的實踐身分所代表的原則要求、或至少允許我們在某些、甚至多數的情況之下在乎自己更甚於在乎其他人。舉例來說，如果我看重自己作為兒子的實踐身分，那麼比起別人的父母，我大概就會有理由更在乎自己的父母。不過，如果我不看重該身分，那麼我大概就不會有理由這麼做。同樣地，如果我看重自己作為網球選手的實踐身分，那麼比起其他網球選手的比賽表現，我大概就會有理由更在乎自己的比賽表現。然而，如果我不看重該身分，那麼我大概就不會有理由這麼做。相反地，如果我看重自己作為效益主義者或利他主義者的實踐身分，那麼比起自己的人生，我大概就會有理由更在乎其他的人生。⁷⁶因此，我們是否有理由在乎未來的自己更甚於在乎其他人，會取決於我們所看重的特定的實踐身分。如果純粹地從我們作為人、作為理性存有者的實踐身分的角度來看，而不考慮我們所看重的特定的實踐身分的話，那麼我們的確「幾乎」沒有理由在乎未來的自己更甚於在乎其他人，反之亦然。

此外，我們並不必擔心，這樣的公共理由觀會允許我們「總是」在乎自己更甚於在乎其他人，甚或「總是」不在乎其他人。在上一段之中，我之所以作出「在很大的程度上」與「幾乎」的強調，是因為如果道德法則是行動的構成性原則，以致於作為人、作為理性存有者的實踐身分會等同於道德身分，那麼至少

⁷⁶ 我之所以在這幾個例子之中都提到「大概」，是因為我不必宣稱，看重這些實踐身分的行動者的確有理由做或不做這些行動。對此更為詳細的說明，見本文第一章的註 90。

在某些情況之下，我們就必然有理由在乎其他人更甚於在乎自己。如我在本文第一章第四節的第二小節之中所述，道德身分所代表的是原則是實質的道德原則。而如我在本章第一節的第二小節之中所述，作為道德的理由，這些原則會是具有普遍性的、作為「不具有可普遍性的準則」的否定敘述的準則。因此，只要存在至少一些無法通過道德法則的可普遍性測試的準則，且在這些準則之中，還至少存在一些要求我們在乎其他人更甚於在乎自己的準則，那麼至少在某些情況之下，我們就必然有理由在乎其他人更甚於在乎自己。

第四節 理由與道德

一、道德的理由與非道德的理由

繼我在本文第二章的第二小節、本章第一節的第一小節與第二小節以及本章第三節的第一小節之中回應了其他哲學家針對柯思嘉德的私有理由論證所可能提出的所有較為重要的批評之後，我也在前一小節之中回應了我所謂的對於互動論證的關鍵批評。如此，我們幾乎已經可以說，私有理由論證與互動論證——在柯思嘉德的哲學計畫的其他部分都成功的情況之下——會是健全的論證。而我所還必須回應的批評，就只剩下基於德·馬各特對於規範地位論證的批評而發展出來的柯思嘉德的三個理由公共性論證所都必須面對的批評。在我回應這個批評之前，我們可以先來看看，在柯思嘉德式的公共理由觀之下，道德的理由與非道德的理由——其他類別的理由——之間會具有什麼樣的關係。

柯思嘉德區分了「實質的道德觀」(substantive conception of morality)與「形式的道德觀」(formal conception of morality)。根據實質的道德觀，道德是基於它的內容而得以被辨識。⁷⁷所謂道德的原則，就包括「不說謊」、「不殺人」、「幫助他人」、「尊重人權」、「做慈善捐助」……。如此，道德的原則在本質上會是帶有

⁷⁷ SC (47)。

特定的內容的實質規範原則。不過，根據形式的道德觀，道德是基於對於實踐議題的推論方法而得以被辨識。⁷⁸以康德的道德理論為例，所謂道德的原則，就是能夠通過道德法則的可普遍化測試的準則，即可被意願為普遍法則的準則。如此，道德的原則在本質上就不會是帶有特定的內容的實質規範原則。當然，對康德主義者來說，某些實質的規範原則會透過上述的推論方法而得以被推導出來。不過，我們可以說，這些原則的內容並不是道德的本質，而是上述的推論方法的衍生物。而從本文先前的討論來看，作為一個康德式建構論者，柯思嘉德所抱持的當然是形式的道德觀，而不是實質的道德觀。

如果我們接受實質的道德觀，那麼我們很自然地會將源自於上述道德原則的理由歸類為「道德的理由」。⁷⁹如此，我們也很自然地會將源自於其他實質規範原則的理由歸類為「非道德的理由」。並且，我們還會依據這些原則的內容，將非道德的理由再區分為各個不同類別的理由，包括自利的理由、法律的理由、政治的理由、審美的理由、宗教的理由……。在這種情況之下，當我們在進行實踐審思以決定自己是否應該做某個行動時，我們似乎就得找出並權衡與該行動相關的、包括道德理由的各個不同類別的理由。

於是，柯思嘉德指出，在實質的道德觀之下，實踐審思的模型是「理由的權衡模型」(the weighing model of reasons)。⁸⁰根據這個模型，當我們在審思自己是否應該做某個行動時，我們會先分別列出支持我們做該行動的各個不同類別的各個理由與反對我們做該行動的各個不同類別的各個理由。舉例來說，支持我們做該行動的理由包括「會為自己賺到很多錢」、「會為自己帶來好名聲」與「會為當地人帶來就業機會」，而反對我們做該行動的理由包括「會破壞環境」。⁸¹並且，

⁷⁸ SC (47)。

⁷⁹ SC (49)。

⁸⁰ SC (50)。

⁸¹ 這些例子取自 SC (50)。必須強調的是，由於這些例子並不具有理由所至少會具有結構——為了某個目的而做某個行為，所以嚴格來說，它們並不能被作為理由。我之所以拿它們作為例子，只是因為這麼做能夠方便我們理解理由的權衡模型的運作方式。

我們或許會認為，「會為自己賺到很多錢」與「會為自己帶來好名聲」是自利的理由，而「會為當地人帶來就業機會」與「會破壞環境」是道德的理由。於是，我們可以說，我們有兩個自利的理由與一個道德的理由支持我們做該行動，但我們也有一個道德的理由反對我們做該行動。然後，我們會權衡這些理由，以判斷整體來說，究竟是支持我們做該行動的理由比較強，還是反對我們做該行動的理由比較強。假設我們在經過權衡之後發現，整體來說，支持我們做該行動的理由比反對我們做該行動的理由還要強。如此，「會為自己賺到很多錢」、「會為自己帶來好名聲」與「會為當地人帶來就業機會」這三個理由就會凌駕於(outweigh)「會破壞環境」這個理由。在這種情況之下，我們就應該做該行動。

另一方面，在柯思嘉德所抱持的康德式的形式道德觀之下，實踐審思的模型是「理由的測試模型」(the testing model of reasons)。⁸²根據這個模型，當我們在審思自己是否應該做某個行動時，我們會先表述描述了該行動的準則(如我在本章第二節的第一小節之中所述，準則至少會具有「為了某個目的而做某個行為」的結構，而如果有必要的話，除了行為與目的之外的行動的面向也應該被納入準則之中)。然後，我們會問該準則是否能夠通過道德法則的可普遍化測試，亦即，我們會問我們是否可以意願該準則為一個普遍的法則。如我在本章第一節的第二小節之中所述，如果該準則能夠通過該測試，那麼它就可以是一個理由。如此，做上述的行動就是在道德上可允許的，亦即，我們可以做、也可以不做該行動。而如果該準則無法通過該測試，那麼它就不可以是一個理由，且作為它的否定敘述的準則就會是一個道德的理由。如此，做該行動就是在道德上被禁止的，亦即，不做該行動是我們的道德義務。這意味著，我們不應該做該行動。

在本文之中，我無意評估究竟是理由的權衡模型還是理由的測試模型才是適當的實踐審思的模型，也無意分析這兩個模型的合理性是否分別會依賴於特定的後設倫理學理論之上。我之所以刻劃這兩個模型，是為了說明在柯思嘉德式的

⁸² SC (51)。

公共理由觀之下，道德的理由與非道德的理由之間所具有的關係。不過，在說明這點之前，我想指出理由的權衡模型所必須解決的一個難題。我們可以發現，根據該模型，如果我們要判斷，支持我們做某個行動的理由是否會凌駕於反對我們做該行動的理由，那麼我們就得比較不同的理由的強度。如此，除非同一個類別的不同理由之間與不同類別的不同理由之間都是可共量的(commensurable)，否則除了依賴於直覺之外，我們似乎就無法比較不同的理由的強度，但在這種事情上依賴於直覺似乎相當地荒謬。然而，我們似乎不太可能找得到使得同一個類別的不同理由之間可共量的標準。就算我們找到了這種標準，我們似乎也不太可能找得到使得不同類別的不同理由之間可共量的標準。而由於在理由的測試模型之下，我們並不需要比較不同的理由的強度，所以該模型並不會面臨上述理由的權衡模型所必須解決的難題。

我們可以發現，在理由的權衡模型之下，道德的理由只不過是眾多類別的理由之中的其中一個類別的理由。如果我們要辨別道德的理由與非道德的理由，那麼我們就只能夠依賴於它們所分別源自於的實質規範原則的內容。在這種情況之下，道德的理由與非道德的理由之間就沒有本質的差異。此外，由於在理由的權衡模型之下，道德的理由總是有待被與非道德的理由進行權衡。所以該模型在原則上並沒有排除道德的理由無法凌駕於非道德的理由的可能性。在這種情況之下，我們有道德的理由做的行動，就如同我們有其他任一個類別的理由做的行動，都不一定是我們所應該做的行動。

然而，在柯思嘉德所抱持的康德式的理由的測試模型之下，道德的理由不只是眾多類別的理由之中的其中一個類別的理由。如果我們要辨別道德的理由與非道德的理由，那麼我們就得確認一個準則是否能夠通過道德法則的可普遍化測試。如上所述，如果該準則無法通過該測試，那麼作為它的否定敘述的準則就會是一個道德的理由。反之，如果該準則能夠通過該測試，那麼它就可以是一個非道德的理由。至於該如何判斷它可以是哪一個類別的非道德的理由，上述的測試模型並不提供一個標準的答案。或許，我們可以仿照理由的權衡模型，

依據該理由的內容來判斷它可以是哪一個類別的非道德的理由。重點在於，在這種情況之下，道德的理由與非道德的理由之間就有著本質的差異。此外，在理由的測試模型之下，並沒有道德的理由被非道德的理由給凌駕的可能性。這是因為，如上所述，在該模型之下，我們並不需要比較不同的理由的強度。更何況，如我在本章第一節的第二小節之中所述，道德的理由不只是可普遍的、普遍地可被分享的理由，還是普遍的、必須被分享的理由。在這種情況之下，我們有道德的理由做的行動就必然是我們所應該做的行動。值得注意的是，由於道德法則的可普遍化測試是理由的充分性的測試，所以無法通過該測試的準則並不是一個可能被其他的理由給凌駕的理由，而是從根本上就連作為一個理由的資格也沒有。於是，這種準則不只不會是道德的理由，也不會是非道德的理由。這再一次地顯示了，在柯思嘉德式的公共理由觀之下，道德理由的規範性的來源，也會是所有其他類別的理由的規範性的來源。

二、對於可普遍化測試的實踐矛盾詮釋

在本文第三章第二節的第二小節之中，我指出，雖然德·馬各特對於規範地位論證的批評是建立在他對於柯思嘉德的整體論證的兩個誤解之上。不過，我也指出，其中的一個誤解在經過適當的澄清之後，仍能夠被發展成不只是規範地位論證，也是私有理由論證與互動論證所必須面對的批評。這個批評是，即使這三個之中的任一個理由公共性論證是成功的，使得道德法則是行動的構成性原則，該原則也無法被用來排除或推導出任何的實質規範原則。這意味著，柯思嘉德無法排除，有些、多數、甚至是所有違背常識道德的原則都能夠通過道德法則的可普遍化測試的可能性。若是如此，即使她的整體論證是健全的，她也無法達成她的哲學目標，因為她無法證成任一個常識道德所要求的行動是每一個可能的理性存有者都有理由做的行動。在最後的這一個小節之中，我會說明她對於道德法則可普遍化測試的操作方式，以顯示在柯思嘉德式的公共理由觀之下，

該測試如何可能排除至少一些違背常識道德的實質規範原則。如此，我們就能夠更清楚地看出，何以縱欲原則、利己原則與施虐原則都幾乎不可能通過該測試，以致於它們都幾乎不可能具有作為理由的資格。

我們已經知道，對作為一個建構論者的柯思嘉德來說，道德法則作為行動的構成性原則，能夠作為理由的充分性的測試。能夠通過這個測試的準則可以是理由，而無法通過該測試的準則不可以是理由，且做這種準則所描述的行動是在道德上被禁止的。由於道德法則要求，只依據那些可以被你給同時意願為普遍的法則的準則來行動，所以當我們在審思自己是否應該做某個行動時，我們透過該測試來問的是，描述該行動的準則是否可以被我們給意願為一個普遍的法則。這是為什麼，道德法則作為理由的充分性的測試，會是一個可普遍化測試。不過，我們還不夠清楚的是，一個準則如何可能無法通過道德法則的可普遍化測試，或者說，一個準則如何可能無法被我們給意願為一個普遍的法則。因此，我還需要說明，當我們意願一個描述了在道德上被禁止的行動的準則——不道德的準則——為一個普遍的法則時，我們的意願究竟出了什麼錯。⁸³

在〈康德的普遍法則表述式〉(“Kant’s Formula of Universal Law”)之中，柯思嘉德指出，在道德法則的可普遍化測試之下，「關於你可以意願什麼的問題，是關於你可以不矛盾地意願什麼(what you can will without contradiction)的問題。」⁸⁴這意味著，當我們意願一個不道德的準則為一個普遍的法則時，我們的意願所出的錯是，在我們的意願之中存在著某種矛盾。並且，在該文之中，柯思嘉德試圖將這種矛盾詮釋為她所謂的「實踐的矛盾」(practical contradiction)。⁸⁵在她看來，這種矛盾所指的是：

⁸³ 我接下來所討論的是柯思嘉德對於這個問題的答案。關於其他哲學家對於該問題的答案，可見 Kagan (1998: 256-271)。

⁸⁴ CKE (77)。〈康德的普遍法則表述式〉被收錄在《創造目的王國》之中，見 CKE (77-105)。

⁸⁵ 柯思嘉德在該文之中指出，對於這種矛盾，我們有三種可能的詮釋：邏輯矛盾(logical contradiction)的詮釋、目的論矛盾(teleological contradiction)的詮釋與實踐矛盾的詮釋。而她試圖證成，我們所應該採用的詮釋是實踐矛盾的詮釋。

你的準則在被普遍化時會自我駁斥的：如果每一個人都(嘗試)為了[該準則之中的]目的而利用[該準則之中的行為]，那麼對你的目的的達成來說，你的[行為]會變得無效(ineffectual)。由於在你打算普遍化該準則的同時，你打算為了該目的而利用該[行為]，所以你在實際上就意願了對於你自己的目的的受挫。⁸⁶

柯思嘉德認為，在每一個理性存有者都(嘗試)依據一個不道德的準則來行動的情況之下，我們自己會無法依據該準則來行動。換言之，在每一個理性存有者都(嘗試)透過做該準則之中的行為來達成該準則之中的目的的情況之下，我們自己會無法透過做該行為來達成該目的。這之所以是一種「實踐的」矛盾，是因為：一方面，我們意願自己把某個行為作為達成某個目的的手段；但另一方面，一旦我們意願每一個理性存有者都(嘗試)把該行為作為達成該目的的手段，那麼我們就不再能夠意願自己把該行為作為達成該目的的手段了，因為該行為已經不再能夠作為達成該目的的手段了。⁸⁷

上一段的內容或許看起來相當地抽象。讓我們看看柯思嘉德是如何以「為了借錢而作假承諾」這個準則為例來說明上述的矛盾。她指出，以這個例子來說：

[矛盾]之處在於，在該準則被普遍化的世界之中，[依據該準則來行動的人]的目的——得到錢——無法透過他的手段——作假承諾——來達成。作假承諾作為獲得錢的手段的有效性(efficacy)依賴於並非每一個人都以這種方式來利用承諾的事實。承諾在確保借到錢上是有效的(efficacious)，只

⁸⁶ CKE (78)。

⁸⁷ 我在本章第二節的第一小節之中提到，對柯思嘉德來說，行動與準則至少會具有「為了某個目的而做某個行為」的結構，而在行動之中的行為與目的之間的關係，就是手段與目的之間的關係。這是因為，對她來說，假言令式也是行動的構成性原則，或者說，假言令式並不是獨立於定言令式或道德法則的原則。我們似乎可以說，正因為行動與準則至少具有上述的結構，所以當我們意願一個準則為一個普遍的法則時，我們的意願才有可能產生手段與目的之間的衝突，乃至於實踐的矛盾。對此的相關討論，見 CKE (93-94)與 SC (68-72)。

因為它們是被相信的，且除非它們通常是真的，否則它們就不會是被相信的。由於作承諾是他所打算利用的手段，所以他的目的根本就不會被達成，而會受挫。在意願該準則被普遍化的世界的情況之下還……同時意願該準則就其自身，[他]就意願了他自己的目的的受挫……這種看待[道德法則的可普遍化測試]的方式也向我們顯示了，在一個意義之下，[你依據不道德的準則來行動]會蘊含你利用其他人為僅僅的手段。如果你做某個只因為多數人不做所以才行得通的行動，那麼是他們的行動使得你的行動行得通。以假承諾的例子來說，其他人的誠實使得你的欺騙是有效的。⁸⁸

在每一個理性存有者都(嘗試)依據「為了借錢而作假承諾」這個準則來行動的情況之下，我們自己會無法依據該準則來行動。換言之，在每一個理性存有者都(嘗試)透過做「作假承諾」這個行為來達成「借錢」這個目的的情況之下，我們自己會無法透過做該行為來達成該目的。這是因為，在該情況之下，該行為並不能夠作為達成該目的的手段。以上述的例子類推，我們就能夠具體地說明，當我們意願其他任一個不道德的準則為一個普遍的法則時，在我們的意願之中究竟出現了什麼樣的矛盾，以及何以當我們意願任一個非不道德的準則為一個普遍的法則時，在我們的意願之中並不會出現那樣的矛盾。

在這種情況之下，我們就能夠更清楚地看出，何以縱欲原則、利己原則與施虐原則都幾乎不可能通過道德法則的可普遍化測試。我在本章第三節的第一小節之中提到，這些原則所描述的事物並沒有同時包含行為與目的，所以它們連理由所至少會具有的結構——為了某個目的而做某個行為——都沒有，以至於它們根本就不可以是理由。不過，這些原則所分別描述的事物或許都可以被視為一個目的，且包含這些目的的準則或許都可以被視為這些原則的子原則。讓我以利己原則為例來說明這點。我們已經知道，對於利己原則的表述是「最大限度地

⁸⁸ CKE (92-93)；底線為原作者所作的強調。

促進自己的利益」。如此，設 A 為任一個行為，所有利己原則的子原則都至少可以被表述為「為了最大限度地促進自己的利益而做 A」。在這種情況之下，所有利己原則的子原則就都會具有準則所至少會具有的結構。⁸⁹以此類推，所有縱欲原則的子原則與所有施虐原則的子原則也都會具有準則所至少會具有的結構；它們分別都可以被表述為「為了滿足自己當下的欲望而做 A」與「為了最大限度地施予他人痛苦而做 A」。

如此，我們就能夠來看看，這些子原則作為準則，是否能夠通過道德法則的可普遍化測試、並因而具有作為理由的資格。如果某些縱欲原則、某些利己原則或某些施虐原則的子原則能夠通過該測試，那麼我們或許就可以說，某些縱欲原則、某些利己原則或某些施虐原則可以是理由。然而，這些準則幾乎都不可能通過該測試。這是因為，我們可以想像，用柯思嘉德的話來說，任一個這些準則所描述的行動，似乎都只有在多數人都不做該行動的情況之下，才可能行得通。這是為什麼，縱欲原則、利己原則與施虐原則都幾乎不可能通過道德法則的可普遍化測試。因此，這些原則都幾乎不可能具有作為理由的資格。在這種情況之下，不做它們的子原則所描述的行動是我們的道德義務；所有作為這些子原則的否定敘述的準則，都會是道德的理由，且這些準則所描述的行動都會是每一個可能的理性存有者都有理由做的道德的行動。

在本文之中，我無意為上述柯思嘉德對於道德法則的可普遍化測試的實踐矛盾詮釋進行辯護。我之所以刻劃該詮釋，是為了回應我在本小節的開頭所提到的、她的三個理由公共性論證——私有理由論證、互動論證與規範地位論證——所都必須面對的批評。根據該批評，即使她的整體論證是健全的，她也無法達成她的哲學目標，因為她無法證成任一個常識道德所要求的行動是每一個可能的理性存有者都有理由做的行動。然而，我們可以發現，在該詮釋之下，她能夠

⁸⁹ 我之所以提到「至少」，是因為只要在這些原則之中包含「最大限度地促進自己的利益」這個目的，那麼即使在這些原則之中不只包含行為這個行動的面向，還包含其他行動的面向，這些原則也會是利己原則的子原則。

透過道德法則的可普遍化測試，來排除至少一些違背常識道德的實質規範原則，如我所謂的縱欲原則、利己原則與施虐原則的子原則。如此，她就不如上述的批評所述，無法證成任一個常識道德所要求的行動是我們必然有理由做的行動。至少，在批評者能夠指出該詮釋的問題之前，我們不必接受該批評。當然，在該詮釋之下，道德法則的可普遍化測試是否能夠被用來排除多數、甚至是所有違背常識道德的實質規範原則，仍是有待被研究的課題。⁹⁰不過，我認為，即使該測試無法被用來做到這點，也不代表該詮釋或該測試有問題。這所代表的是，在柯思嘉德式的公共理由觀之下，我們必然有理由做的道德的行動，比我們在常識上所認為的道德的行動，還要少得相當多。

小 結

在本章之中，我回應了我在前兩章之中所刻劃、但尚未回應的對於柯思嘉德的理由公共性論證的批評。與此同時，我也進一步地回答了關於理由的公共性的三個哲學問題。總的來說，第一節的內容所關乎的是理由的公共性的涵義，第二節與第三節的內容所關乎的是理由的公共性的證成，而第四節的內容所關乎的是理由的公共性在實踐上的蘊含。

在第一節的第一小節之中，我探討了我們何以不應該如同柯思嘉德，將私有理由與公共理由之間的區別等同為行動者相對的理由與行動者中立的理由之間的區別，並藉此回應了對於私有理由論證的第五個方向的批評的第四個類型。基於兩點，我認為我們不應該將這兩種區別作等同。第一，柯思嘉德在〈我們所可以分享的理由〉之中並不認為、卻在《規範性的來源》與《自我構成》之中認為，行動者相對的理由是私有理由。第二，根據其他哲學家對於行動者相對的理由與行動者中立的理由的區別，行動者相對的理由並不一定是她所謂的私有

⁹⁰ 柯思嘉對於這個課題的討論，見 CKE (97-101)。

理由，而可以是她所謂的公共理由。根據上述第四個類型的批評，既然私有理由與公共理由之間的區別等同於行動者相對的理由與行動者中立的理由之間的區別，那麼柯思嘉德就應該透過私有理由論證來排除行動者相對的理由具有可被分享性的可能性，但她卻無法透過該論證來做到這點。對此，我的回應是，她不必做到這點，因為我們不應該、她也不必將私有理由與公共理由之間的區別等同為行動者相對的理由與行動者中立的理由之間的區別。更何況，她從根本上就不認為，理由應該被區分為行動者相對的理由與行動者中立的理由。

在第一節的第二小節之中，我說明了理由的公共性與理由的普遍性之間的差異，並藉此回應了對於私有理由論證的第五個方向的批評的第三個類型。就柯思嘉德的理由論而言，理由的公共性會等同於理由的可普遍性與(普遍)可被分享性，而理由的普遍性則會等同於理由的必須被分享性。並且，理由在本質上是能夠通過道德法則的可普遍化測試、並因而具有可普遍性的準則。如此，可普遍的理由就會是具有可普遍性的準則，而做這種準則所描述的行動會是在道德上且在理性上可允許的。而普遍的理由則是作為「不具有可普遍性的準則」的否定敘述的準則；做這種準則所描述的行動是我們的道德義務，不做這種行動是在道德上且在理性上被禁止的。根據上述第三個類型的批評，柯思嘉德應該透過私有理由論證來建立起理由的必須被分享性，但她頂多只能夠透過該論證來建立起理由的(普遍)可被分享性。對此，我的回應是，她不必透過該論證來建立起理由的必須被分享性，因為只要她透過該論證建立起了理由的(普遍)可被分享性，以致於道德法則能夠作為理由的充分性的測試，那麼作為「不具有可普遍性的準則」的否定敘述的準則，就會是必須被分享的道德理由。更何況，如果她主張理由必然具有必須被分享性，那麼她的理由論反而會自我駁斥且令人難以接受的。

在第二節的第一小節之中，我刻劃了柯思嘉德所認為的行動所具有的結構。她認為，每一個行動都至少會具有「為了某個目的而做某個行為」的結構。這意味著，她將行為與行動作出區別，且對她來說，行為與目的都是行動之中的必要的部分。而由於一個準則就是對於一個行動的描述，所以上述行動所具有的

結構也會是準則所具有的結構。不過，雖然每一個行動都至少會包含行為與目的這兩個部分，但某些行動還會包含其他的部分，即其他行動的面向，如時間、方式、對象、地點等等。此外，柯思嘉德強調，行動，而非行為(或其他行動的面向)，才是選擇與意願的對象，也因而才具有道德價值可言。而值得一提的是，上述行動所具有的結構其實就是假言令式的結構，因為她所刻劃的行為與目的之間的關係其實就是手段與目的之間的關係。

在第二節的第二小節之中，我刻劃了柯思嘉德對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點，並為該觀點進行了辯護。對她來說，理由與行動是同一的。這意味著，理由也至少會具有「為了某個目的而做某個行為」的結構，且「表述一個行動」與「表述做該行動的理由」在本質上是同一回事。這看起來相當地荒謬，也相當地不自然。畢竟，若是如此，那麼理由就無法作為我們所未知的資訊而被提供給我們。而基於我們在日常生活之中的對話方式，理由在本質上似乎是如心理態度、獨立於心理態度的事實、目的等這些外在於或有別於行動的事物。柯思嘉德之所以認為理由與行動是同一的，是因為在她看來，當我們在詢問做某個行動的理由時，我們是在尋求對於該行動的完整的描述，以使得該行動可被理解為值得去做的行動。這種對於理由與行動之間的關係所抱持的觀點並不荒謬，因為根據該觀點，理由並不會作為我們所已知的資訊、而會作為我們所未知的關於一個行動就其自身的資訊而被提供給我們。並且，基於我們在日常生活之中的對話方式，該觀點也比視理由在本質上為目的的觀點更為自然。此外，如果柯思嘉德對於意欲論與實在論的批評是合理的，那麼該觀點也會比其他哲學家所抱持的、視理由在本質上為心理態度或獨立於心理態度的事實的觀點更為合理。

在第三節的第一小節之中，我分析了理由的可被理解性與理由的公共性之間的關係，並藉此回應了對於私有理由論證的第五個方向的批評的第一個與第二個類型。雖然我們的直覺與經驗不能夠被用來判斷，一個行動是否可被理解為值得去做的，但柯思嘉德可以基於她的整體論證來主張，道德法則的可普遍化測試能夠被用來判斷這件事。這意味著，理由的可被理解性會蘊含理由的可普遍性。

在她看來，理由的可普遍性依賴於理由的詳細性。這是因為，除非理由詳細地呈現出行動的特質，否則許多理由就會基於例外的存在而不是可普遍的。而每當我們為了消除例外的存在而修改某個理由的內容時，我們同時也在使得該理由變得更詳細，也變得更接近於具有可普遍性。並且，由於這個過程就是漸漸地理解一個理由的過程，所以理由的可被理解性與理由的可普遍性之間會有著蘊涵的關係。而在這種情況之下，縱欲原則、利己原則與施虐原則就不如我們原先所以為的、是可被理解的理由。根據上述第一個類型的批評，柯思嘉德透過私有理由論證所應該建立的是理由的可被分享性，而不只是理由的可被理解性，而根據上述第二個類型的批評，她透過該論證所應該建立的是理由的普遍可被分享性，而不只是理由的可被分享性。對此，我的回應是，由於理由的可被理解性會蘊含理由的可普遍性，即理由的普遍可被分享性或公共性，並因而也會蘊含理由的可被分享性，所以既然她如該論證的批評者所承認，能夠透過該論證來建立起理由的可被理解性，那麼她就也能夠透過該論證來建立起理由的公共性。

在第三節的第二小節之中，我說明了未來的自己與其他理性存有者之間的關係，並藉此回應了對於互動論證的關鍵批評。根據該批評，我們不應該接受，對任一個理性存有者(的當下的他)來說，其他任一個理性存有者與未來任一個時刻的他之間並沒有本質的差異。畢竟，如果我們接受這點，那麼我們就沒有理由在乎未來的自己更甚於在乎其他人，反之亦然。對此，我的回應是，對當下的我來說，其他任一個理性存有者與未來任一個時刻的我之間的確沒有本質的差異。這是因為，未來的我與其他的理性存有者所各自擁有的偶然的、特定的實踐身分並不是、而他們所共同擁有的必然的、作為理性存有者的實踐身分，即他們的人性，才是他們的本質，且他們各自的人性並沒有本質的差異。此外，由於他們看重偶然的、特定的實踐身分的理由源自於他們的人性，所以他們各自的特定的實踐身分其實都是同一個本質所帶來的各種可能性。如此，對任一個理性存有者的當下的自己來說，未來任一個時刻的他與任一個時刻的其他任一個理性存有者都會是可能的自己。在這種情況之下，如果純粹地從我們作為理性存有者的實踐

身分的角度來看，而不考慮我們所看重的特定的實踐身分的話，那麼我們的確幾乎沒有理由在乎未來的自己更甚於在乎其他人，反之亦然。不過，即使如此，只要道德法則是行動的構成性原則，那麼至少在某些情況之下，我們還是必然有理由在乎其他人更甚於在乎自己。

在第四節的第一小節之中，我分析了在柯思嘉德式的公共理由觀之下，道德的理由與非道德的理由——其他類別的理由——之間所具有的關係。在柯思嘉德所抱持的康德式的形式道德觀之下，實踐審思的模型是理由的測試模型。根據該模型，當我們在審思自己是否應該做某個行動時，我們會先表述描述了該行動的準則。然後，我們會問該準則是否能夠通過道德法則的可普遍化測試。如果該準則無法通過該測試，那麼作為它的否定敘述的準則就會是一個道德的理由。反之，如果該準則能夠通過該測試，那麼它就可以是一個非道德的理由。如此，在該模型之下，道德的理由與非道德的理由之間就有著本質的差異，且不會有道德的理由被非道德的理由給凌駕的可能性。

在第四節的第二小節之中，我指出了我們如何可能透過道德法則的可普遍化測試來排除至少一些實質的規範原則。柯思嘉德指出，在該測試之下，當我們意願不道德的準則為普遍的法則時，我們的意願所出的錯是，在我們的意願之中存在著實踐的矛盾。這種矛盾所指出的是，在每一個理性存有者都(嘗試)依據一個不道德的準則來行動的情況之下，我們自己會無法透過做該準則之中的行為來達成該準則之中的目的。這是因為，在該情況之下，該行為並不能夠作為達成該目的的手段。此外，根據這種對於道德法則的可普遍化測試的實踐矛盾詮釋，不道德的準則所描述的行動只有在多數人都不做該行動的情況之下才可能行得通。如此，我們就能夠更清楚地看出，何以如縱欲原則、利己原則、施虐原則等違背常識道德的實質規範原則都幾乎不可能通過道德法則的可普遍化測試。

在此，我相信，我已經呈現了柯思嘉德式的公共理由觀的基本的樣貌，並證明了柯思嘉德的三個理由公共性論證——私有理由論證、互動論證與規範地位論證，在她的哲學計畫的其他部分都成功的情況之下，都會是健全的論證。



結 論

在本文之中，我以柯思嘉德的理由論為基礎，試圖釐清「理由在本質上具有公共性」這個命題的涵義，證成該命題，並探討如果該命題能夠被證成，那麼這對我們而言會有什麼實踐的蘊含。並且，我是透過闡明她的三個理由公共性論證——私有理由論證、互動論證與規範地位論證——以及整理、分析與回應其他哲學家針對這些論證所可能提出的批評，來完成這些工作。而我最終所證成的是，這些論證作為她的哲學計畫的一個部分，在該計畫的其他部分都成功的情況之下，都會是健全的論證。在結束本文之前，讓我回顧本文各章的要點與架構，指出本文所可能帶來的學術貢獻與所帶有的研究限制，並基於本文的研究成果，來展望值得在未來進行的研究。

由於柯思嘉德的理由公共性論證是她的哲學計畫的一個部分，所以為了讓我們能夠在本文之後的章節之中適當地理解這些論證與其他哲學家對於這些論證的批評，我首先在本文的第一章之中闡明了該計畫。她之所以提出該計畫，是為了達成她的哲學目標——證成「道德所要求的行動是每一個可能的理性存有者都有理由做的行動」。而她達成該目標的關鍵，莫過於她在該計畫之中所規劃的整體三階段論證。然而，由於僅基於她在整體論證的第一階段與第二階段所分別提出的法則可普遍性論證與人性看重論證，她還無法證成「道德法則是行動的構成性原則」，所以她才有必要在整體論證的第三階段，透過理由公共性論證來證成「理由在本質上具有公共性」。

其次，我在本文的第二章之中闡明了柯思嘉德的私有理由論證，並系統性地整理、分析與初步地回應了其他哲學家針對該論證所提出的批評。該論證是一個類比於維根斯坦所提出的私有語言論證的論證。不過，該論證自從被提出之後，就不時遭受到其他哲學家的批評。它所遭受的批評至少會包含五個方向。由於

其中的前四個方向的批評並不棘手，所以我在這一章之中直接地回應了這些批評。然而，第五個方向的批評相當地棘手。這個方向的批評所指出的是，柯思嘉德混淆了兩種不同的理由的公共性。而基於她所可能混淆的理由的公共性的組合，該方向的批評還可以被進一步地區分為四個不同的類型。根據第一個類型的批評，她混淆了理由的可被理解性與可被分享性。根據第二個類型的批評，她混淆了理由的可被分享性與普遍可被分享性。根據第三個類型的批評，她混淆了理由的可被分享性與必須被分享性。而根據第四個類型的批評，她混淆了行動者相對的理由的可被分享性與行動者中立的理由的可被分享性。如果要回應這些類型的批評，那麼我們還需要更完整地掌握她的理由論。這是為什麼，到了第四章之中，我才對它們作了充分的回應。

接著，我在本文的第三章之中闡明了柯思嘉德的互動論證與規範地位論證，並分析與初步地回應了德·馬各特針對這些論證所分別提出的批評。一方面，德·馬各特認為，互動論證會面臨一個兩難，不過，只要我們注意到柯思嘉德在該論證之中所提出的關鍵論點，那麼我們就能夠發現，該論證並不會面臨該兩難。只不過，她用來支持該論點的想法——對任一個理性存有者(的當下的他)來說，其他任一個理性存有者與未來任一個時刻的他之間並沒有本質的差異——並不易為人所接受。這構成了對於互動論證的關鍵批評。另一方面，德·馬各特認為，即使規範地位論證是健全的，柯思嘉德也無法達成她的哲學目標。這是因為，她所談的人性的內涵過於空洞，以致於「看重他人的人性」並不蘊含任何道德的要求。雖然這個批評是建立在德·馬各特對於柯思嘉德的整體論證的誤解之上，但柯思嘉德仍有必要告訴我們，我們如何可能透過道德法則的可普遍化測試來排除至少一些違背常識道德的實質規範原則。如果要回應這個批評與上述對於互動論證的關鍵批評，那麼我們也還需要更完整地掌握柯思嘉德的理由論。這也是為什麼，到了第四章之中，我才對它們作了充分的回應。

最後，我在本文的第四章之中回應了我在前兩章之中所刻劃、但尚未回應的對於柯思嘉德的理由公共性論證的批評。第一，我透過探討我們何以不應該如同

柯思嘉德，將私有理由與公共理由之間的區別等同為行動者相對的理由與行動者中立的理由之間的區別，來回應對於私有理由論證的第五個方向的批評的第四個類型。第二，我透過釐清理由的公共性與理由的普遍性之間的差異，來回應該方向的批評的第三個類型。第三，我透過建立理由與行動之間的同一性，來顯示理由的可被理解性與理由的公共性之間的蘊含關係，並進而回應該方向的批評的第一個與第二個類型。第四，我透過說明何以對任一個理性存有者的當下的自己來說，未來任一個時刻的他與任一個時刻的其他任一個理性存有者都會是可能的自己，來回應對於互動論證的關鍵批評。第五，我透過指出柯思嘉德所謂的對於道德法則的可普遍化測試的實踐矛盾詮釋，來顯示她能夠透過該測試來排除至少一些違背常識道德的實質規範原則。此外，在回應上述這些批評的過程之中，我也說明了在柯思嘉德的公共理由觀之下，何以道德的理由與非道德的理由之間會具有的本質的差異，以及何以道德的理由並沒有被非道德的理由給凌駕的可能性。

我相信，本文在學術上至少會帶來兩項貢獻。第一項貢獻是，我系統性地整理與分析了至今為止對於柯思嘉德的三個理由公共性論證——尤其是對於私有理由論證——的所有較為重要的批評。過去其他哲學家對於這些論證的各種不同的批評都散落於不同的著作之中，以致於我們並不容易看出，這些批評之間所可能具有的相似性或差異性。在這種情況之下，我們也不容易為這些論證作全面的辯護。因此，無論我在本文之中是否成功地回應了所有這些批評，對於這些批評的整理都有助於我們對於柯思嘉德的理由公共性論證乃至於她的理由論作進一步的研究。第二項貢獻是，我證明了在柯思嘉德的哲學計畫的其他部分都成功的情況之下，她的三個理由公共性論證都會是健全的論證。我們可以從本文之中發現，許多對於這些論證的批評是建立在對於該計畫的部分內容的忽略之上。這是為什麼，我時常會透過引述與討論這些被忽略的內容，來回應對於這些論證的批評。這所顯示的是，只要我們視柯思嘉德的理由論為一個融貫、豐富且其各個部分的内容會相互依賴的哲學理論，那麼她在該理論之中所提出的論證就不至於像許多哲學家所認為的那麼地禁不起檢驗。

不過，反過來說，上述的第二項貢獻也構成了本文在研究上的限制。如果柯思嘉德的理由公共性論證的成功會依賴於她的哲學計畫的其他部分的成功，那麼只要這些部分是失敗的，她的理由公共性論證也會是失敗的。然而，我在本文之中無法為所有這些部分的内容作充分的討論與辯護。舉例來說，我並沒有充分地討論與辯護她對於意欲論與實在論的批評、她的法則可普遍性論證、她的人性看重論證以及她對於道德法則的可普遍化測試的實踐矛盾詮釋。這就使得，我們還不能夠確定，她的理由公共性論證是否真的會成功，也還不能夠確定，她是否能夠如願地達成她的哲學目標。於是，以本文的研究成果為基礎，值得首先在未來被作為研究對象的就是上述我在本文之中所未能夠充分地討論與辯護的柯思嘉德的哲學計畫的内容。事實上，就如同對於她的理由公共性論證的各種不同的批評，對於她的法則可普遍性論證與人性看重論證的各種不同的批評也散落於不同的著作之中。因此，對於這些論證的批評仍有待在未來被系統性地整理、分析與全面地回應。

此外，在本文之中，我花了比較多的篇幅在釐清「理由在本質上具有公共性」這個命題的涵義與證成該命題，以致於雖然我有試圖探討，如果該命題能夠被證成，那麼這對我們而言會有什麼實踐的蘊含，但我所作的探討並不夠廣、也並不夠深。舉例來說，在本文的末尾，我說明了柯思嘉德如何可能透過道德法則的可普遍化測試，來排除至少一些違背常識道德的實質規範原則，但我頂多只顯示了如「為了借錢而作假承諾」以及我所謂的縱欲原則、利己原則與施虐原則的子原則等實質規範原則會無法通過該測試，並因而不具有作為理由的資格。不過，我們在日常生活之中所認為的、會違背常識道德的其他實質規範原則似乎還相當地多。它們是否無法通過該測試、並因而是無法被作為理由的準則，仍是有待在未來被研究的課題。在我看來，對康德主義者來說，這是最重要的課題。雖然如我在本文的末尾所述，即使該測試無法被用來排除多數違背常識道德的實質規範原則，也不代表該測試有問題，但如果該測試真的無法被用來排除這些原則，在理論上似乎還是不免會令人感到有點遺憾。

最後，基於本文的研究成果，還有兩個相互關聯的課題特別值得在未來成為被研究的對象。第一個課題是，在柯思嘉德式的公共理由觀之下，我們所應該接受的究竟是道德的原則主義(moral principle-ism)還是道德的個別主義(moral particularism)。¹第二個課題是，在柯思嘉德式的公共理由觀之下，我們所應該接受的究竟是理由的原子主義(atomism of reason)還是理由的整體主義(holism of reason)。²我們或許會認為，作為一個康德主義者，柯思嘉德所接受的當然是道德的原則主義與理由的原子主義。不過，我們已經知道，她認為在本質上作為具有可普遍性的準則的理由，必須詳細地呈現出當下的情境，或者說，帶著被詳細指明的一個行動的所有特質，即所有行動的面向。這似乎會使得，即使她所採取的立場的確是道德的原則主義與理由的原子主義，她的道德原則主義也會具有道德個別主義的特質與優點，而她的理由原子主義也會具有理由整體主義的特質與優點。因此，對於上述兩個課題的答案，似乎並不單純，也特別地令人好奇。

無論如何，我相信，如果我在本文之中所提出的論點都是合理的，那麼我就證成了，作為在柯思嘉德的哲學計畫之中的最重要的部分的三個理由公共性論證——私有理由論證、互動論證與規範地位論證，在該計畫的其他部分都成功的情況之下，都會是健全的論證。因此，在這種情況之下，理由在本質上就會具有公共性，道德法則就會是行動的構成性原則，而道德所要求的行動就會是每一個可能的理性存有者都有理由做的行動。

¹ 關於道德的原則主義與個別主義之間的爭論，可見許漢(2017)與 Ridge and McKeever (2023)。

² 關於理由的原子主義與整體主義之間的爭論，可見 Dancy (2004)與祖旭華(2010)。



參考文獻



一、中文文獻

吳瑞媛 (2015)。〈導論〉。謝世民(編)，《理由轉向：規範性之哲學研究》，1-77。

臺北市：國立臺灣大學出版中心。

祖旭華 (2010)。〈個別主義與整體主義〉。《哲學論集》，第 43 期，13-32。

張忠宏 (2015)。〈柯思嘉論道德實在論與規範性的本性〉。謝世民(編)，《理由轉向：規範性之哲學研究》，217-256。臺北市：臺大出版中心。

許 漢 (2017)。〈原則、情境與道德規範性〉。《人文及社會科學集刊》，第 30 卷第 3 期，313-347。

陳奕融 (2020)。《我為什麼應該遵守道德要求？——從理由存在的根源談起》。
國立臺灣大學哲學系博士論文，臺北市。

謝世民 (2015)。〈主編序〉。謝世民(編)，《理由轉向：規範性之哲學研究》，i-iv。
臺北市：國立臺灣大學出版中心。

二、外文文獻

Alvarez, Maria (2010). *Kinds of Reasons: An Essay in the Philosophy of Action*. New York: Oxford University Press.

—— (2017). "Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL =
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl/>>.

- Apel, Karl-Otto (1975). "The problem of philosophical fundamental-grounding in light of a transcendental pragmatic of language." *Man and World*, 8(3): 239-275.
- (1980). "The a priori of the communication community and the foundation of ethics: The problem of a rational foundation of ethics in the scientific age." *Towards a Transformation of Philosophy* (225-300). Milwaukee: Marquette University Press.
- Aristotle (1984). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Jonathan Barnes (ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Audi, Robert (2001). *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality*. New York: Oxford University Press.
- Bartha, Paul (2022). "Analogy and Analogical Reasoning," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/reasoning-analogy/>.
- Beyleveld, Deryck (2015). "Korsgaard v Gewirth on Universalisation: Why Gewirthians are Kantians and Kantians Ought to be Gewirthians." *Journal of Moral Philosophy*, 12 (5): 573-597.
- Braun, David (2017). "Indexicals," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/indexicals/>.
- Bykvist, Krister (2018). "Agent-Relative and Agent-Neutral Reasons." Daniel Star (ed.). *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity* (821-838). New York: Oxford University Press.
- Candlish, Stewart, and George Wrisley (2019). "Private Language," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/private-language/>.
- Cholbi, Michael J. (1999). "Egoism and the Publicity of Reason: A Reply to Korsgaard." *Social Theory and Practice*, 25 (3): 491-517.

- Candlish, Stewart, and George Wrisley (2019). "Private Language," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/private-language/>.
- Cohen, Gerald A. (1996). "Reason, humanity, and the moral law." *The Sources of Normativity* (167-188). Cambridge: Cambridge University Press.
- Copp, David (2006). "Introduction: Metaethics and Normative ethics." David Copp (ed.). *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (3-35). New York: Oxford University Press.
- Crisp, Roger (2018). "Prudential and Moral Reasons." Daniel Star (ed.). *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity* (800-820). New York: Oxford University Press.
- Dancy, Jonathan (2000). *Practical Reality*. New York: Oxford University Press.
- (2004). *Ethics Without Principles*. New York: Oxford University Press.
- Darwall, Stephen (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2007). "Reply to Korsgaard, Wallace, and Watson." *Ethics*, 118 (1): 52-69.
- (2009). "Why Kant Needs the Second-Person Standpoint." Thomas E. Hill (ed.). *The Blackwell Guide to Kant's Ethics* (138-158), Hoboken: Wiley-Blackwell.
- (2010). "Precis: The Second-Person Standpoint." *Philosophy and Phenomenological Research*, 81 (1): 216-228.
- Darwall, Stephan, Allan Gibbard, and Peter Railton (1997). "Toward *Fin de siècle* Ethics: Some Trends." Stephan Darwall, Allan Gibbard, and Peter Railton (eds.). *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches* (3-47). Oxford: Oxford University Press.
- de Maagt, Sem (2018a). "It only takes two to tango: against grounding morality in interaction." *Philosophical Studies*, 176 (10): 2767-2783.

- (2018b). “Korsgaard’s Other Argument for Interpersonal Morality: the Argument from the Sufficiency of Agency.” *Ethical Theory and Moral Practice*, 21 (4): 887-902.
- (2019). “Why Humean constructivists should become Kantian constructivists.” *Philosophical Explorations*, 22 (3): 280-293.
- Enoch, David (2009). “Can there be a global, interesting, coherent constructivism about practical reason?” *Philosophical Explorations*, 12 (3): 319-339.
- Fischer, Stefan (2018). *The Origin of Oughtness: A Case for Metaethical Conativism*. Berlin: De Gruyter.
- Foucault, Michel (1994). *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*. Alan Sheridan (trans.). New York: Vintage Books.
- Frankfurt, Harry G. (1971). “Freedom of the Will and the Concept of a Person.” *The Journal of Philosophy*, 68 (1): 5-20.
- Gert, Joshua (2002). “Korsgaard’s Private-Reasons Argument.” *Philosophy and Phenomenological Research*, 64 (2): 303-324.
- (2015). “Wittgenstein, Korsgaard and the Publicity of Reasons.” *Inquiry*, 58 (5): 439-459.
- Geuss, Raymond (1996). “Morality and identity.” *The Sources of Normativity* (189-199). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibbard, Allan (1999). “Morality as Consistency in Living: Korsgaard’s Kantian Lectures.” *Ethics*, 110 (1): 140-164.
- Habermas, Jürgen (1990). “Discourse Ethics: Notes on a program of philosophical justification.” Jürgen Habermas (ed.). *Moral consciousness and communicative action* (43-115). Cambridge, MA: MIT Press.
- Hume, David (2007). *A Treatise of Human Nature*. David Fate Norton and Mary J. Norton (eds.). New York: Oxford University Press.

- Hussain, N. J. Z. & Shah, N (2006). "Misunderstanding Metaethics: Korsgaard's Rejection of Realism." Russ Shafer-Landau (ed.). *Oxford Studies in Metaethics: Volume 1* (265-294). Oxford: Clarendon Press.
- Hurka, Thomas (2003). "Moore in the Middle." *Ethics*, 113 (3): 599-628.
- James, Aaron (2007). "Constructivism about Practical Reasons." *Philosophy and Phenomenological Research*, 74 (2): 302-325.
- Kagan, Shelly (1998). *Normative Ethics*. Boulder: Westview Press.
- Kant, Immanuel (2012). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Mary Gregor (trans.). Mary Gregor and Jens Timmermann (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2015). *Critique of Practical Reason*. Mary Gregor (trans.). Mary Gregor (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2018). *The Metaphysics of Morals*. Mary Gregor (trans.). Lara Denis (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Katsafanas, Paul (2013). *Agency and the Foundation of Ethics: Nietzschean Constitutivism*. Oxford: Oxford University Press.
- (2018). "Constitutivism about Practical Reasons." Daniel Star (ed.). *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity* (367-391). New York: Oxford University Press.
- Kerstein, Samuel J. (2001). "Korsgaard's Kantian arguments for the value of humanity." *Canadian Journal of Philosophy*, 31(1): 23-52.
- Korsgaard, Christine M. (1993). "The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values." *Social Philosophy and Policy*, 10 (1): 24-51.
- (1996a). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996b). *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (2007). “Autonomy and the Second Person Within: A Commentary on Stephen Darwall’s *The Second-Person Standpoint*.” *Ethics*, 118 (1): 8-23.
- (2008). *The Constitution of Agency*. New York: Oxford University Press.
- (2009). *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. New York: Oxford University Press.
- (2011a). “The Activity of Reason.” *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon* (3-22). R. Jay Wallace, Rahul Kumar, and Samuel Freeman (eds.). New York: Oxford University Press.
- (2011b). “Natural Goodness, Rightness, and the Intersubjectivity of Reason: Reply to Arroyo, Cummiskey, Moland, and Bird-Pollan.” *Metaphilosophy*, 42 (4): 381-394.
- (2021). “Valuing Our Humanity.” Richard Dean and Oliver Sensen (eds.). *Respect: Philosophical Essays* (171-191). New York: Oxford University Press.
- Lavin, Douglass (2004). “Practical Reason and the Possibility of Error.” *Ethics*, 114 (3):424–457.
- LeBar, Mark (2001). “Korsgaard, Wittgenstein, and the Mafioso.” *The Southern Journal of Philosophy*, 39 (2): 261-271.
- Mackie, John (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
- McDowell, John (1998). *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mill, John S. (2009). *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. New York: Harper & Brothers.
- Moore, George E. (1993). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, Thomas (1970). *The Possibility of Altruism*. Oxford: Clarendon Press.
- (1979). *Mortal Questions*. New York: Cambridge University Press.
- (1986). *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.

- (1996). “Universality and the reflective self.” *The Sources of Normativity* (200-209). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1989). *On the Genealogy of Morals*. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (trans.). *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* (13-163). Walter Kaufmann (ed.). New York: Vintage Books.
- Norman, Richard (2000). “Public Reasons and the ‘Private Language’ Argument.” *Philosophical Investigations*, 23 (4): 292-314.
- O’Day, Ken (1998). “Normativity and Interpersonal Reasons.” *Ethical Theory and Moral Practice*, 1 (1): 61-83.
- O’Neill, Onora (1986). “The Public Use of Reason.” *Political Theory*, 14 (4): 523-551.
- (1989). *Constructions of Reasons: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- (1996). “Introduction.” *The Sources of Normativity* (xi-xv). Cambridge: Cambridge University Press.
- Parfit, Derek (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- (2011a). *On What Matters*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- (2011b). *On What Matters*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press.
- (2017). *On What Matters*, vol. 3. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Philip (1987). “Universality Without Utilitarianism.” *Mind*, 96 (381): 74–82.
- Plato (1997). *Plato: Complete Works*. John M. Cooper (ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Portmore, Douglas. (forthcoming). “Agent-Neutral and Agent-Relative.” J. E. Crimmins and D. C. Long (eds.). *Encyclopedia of Utilitarianism*. London: Continuum.
- Raz, Joseph (1999). *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*. New York: Oxford University Press.
- (2011). *From Normativity to Responsibility*. New York: Oxford University Press.

- Ridge, Michael (2012). “Kantian Constructivism: Something Old, Something New.” James Lenman and Yonatan Shemmer (eds.). *Constructivism in Practical Philosophy* (138-158). Oxford: Oxford University Press.
- Ridge, Michael and Sean McKeever (2023). “Moral Particularism and Moral Generalism,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition). Edward N. Zalta and Uri Nodelman (eds.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/moral-particularism-generalism/>.
- Salazar, Heather (2021). *Creating a Shared Morality: The Feasibility of Ethical Constructivism*. Leiden: Brill.
- Sartre, Jean-Paul (2007). *Existentialism is a Humanism*. Carol Macomber (trans.). John Kulka (ed.). New Haven: Yale University Press, 2007.
- Scanlon, Thomas M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2012). “The Appeal and Limits of Constructivism.” Jimmy Lenman and Yonatan Shemmer (eds.). *Constructivism in Practical Philosophy* (226-242). New York: Oxford University Press, 2012, 226-242.
- (2014). *Being Realistic about Reasons*. Oxford: Oxford University Press.
- Schroeder, Mark (2007). *Slaves of the Passions*. Oxford: Oxford University Press.
- (2008). “What is the Frege-Geach Problem?” *Philosophy Compass*, 3 (4): 703-720.
- Shafer-Landau, Russ (2003). *Moral Realism: A Defense*. Oxford: Clarendon Press.
- (2006). “Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Nonnaturalism.” Terry Horgan and Mark Timmons (eds.). *Metaethics after Moore* (209-232). Oxford: Oxford University Press.
- Skidmore, James (2002). “Skepticism about Practical Reason: Transcendental Arguments and their Limits.” *Philosophical Studies*, 109 (2): 121-141.

- Skorupski, John (1998). "Rescuing Moral Obligation." *European Journal of Philosophy*, 6 (3): 335-355.
- (1999). *Ethical Explorations*. Oxford: Oxford University Press.
- (2010). *The Domain of Reasons*. New York: Oxford University Press.
- Stern, Robert (2011). "The Value of Humanity: Reflections on Korsgaard's Transcendental Argument." Joel Smith and Peter Sullivan (eds.). *Transcendental Philosophy and Naturalism* (74-95). New York: Oxford University Press.
- Street, Sharon (2009). "In Defense of Future Tuesday Indifference: Ideally Coherent Eccentrics and the Contingency of What Matters." *Philosophical Issues*, 19: 273-298.
- (2010). "What is Constructivism in Ethics and Metaethics?" *Philosophy Compass*, 5(5): 363-381.
- (2012). "Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason." Jimmy Lenman and Yonatan Shemmer (eds.). *Constructivism in Practical Philosophy* (40-59). New York: Oxford University Press.
- (2017). "Nothing 'Really' Matters, but That's Not What Matters." Peter Singer (ed.). *Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity* (121-148). Oxford: Oxford University Press.
- Southwood, Nicholas (2018). "Constructivism about Reasons." Daniel Star (ed.). *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity* (342-366). New York: Oxford University Press.
- Sussman, David (2003). "The authority of humanity." *Ethics*, 113(2):350-366.
- Tarasenko-Struc, Aleksy (2020). "Kantian constructivism and the authority of others." *European Journal of Philosophy*, 28 (1): 77-92.
- Thomson, Judith Jarvis (2008). *Normativity*. Chicago: Open Court.
- Timmermann, Jens (2006). "Value without regress: Kant's 'formula of humanity' revisited." *European Journal of Philosophy*, 14(1):69-93.

- Tubert, Ariela (2011). “Korsgaard’s Constitutive Arguments and the Principles of Practical Reason.” *The Philosophical Quarterly*, 61 (243): 343-362.
- Wallace, R. Jay (2009). “The Publicity of Reasons.” *Philosophical Perspectives*, 23 (1): 471-497.
- Williams, Bernard (1981). “Internal and External Reasons.” *Moral Luck: philosophical papers, 1973-1980* (101-113). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Wilson, David C. (2020). *A Guide to Good Reasoning: Cultivating Intellectual Virtues*. Twin Cities: University of Minnesota Libraries.
- Wittgenstein, Ludwig (2009). *Philosophical Investigations*. G. E. M. Anscombe, P.M.S. Hacker, and Joachim Schulte (trans.). P.M.S. Hacker, and Joachim Schulte (eds.). Oxford: Blackwell.
- Wood, Allen W. (2007). *Kantian Ethics*. New York: Cambridge University Press.