

## 第一部

# 道德規範根源之課題與 西方倫理學之發展

## 第一章 道德規範根源問題

倫理學在西方哲學的分類上屬於實踐哲學的部份，但西方哲學傳統上比較重視玄思或觀解的哲學，此在希臘時代即如此。哲學 (philosophy) 一詞在希臘文字中原指「愛智」之學，是人類追求認識世界、認識真相真理的一種智思活動。希臘早期的哲學家，即在蘇格拉底 (Socrates) 之前的所謂先蘇時期的哲學家，都主要在通過認知與理性反省，嘗試去理解構成世界真實的物質和原素。一般之以哲學開始於希臘哲人泰里士 (Thales) 是因為他嘗試以水作為基本原則，去說明宇宙中紛紜的事物。繼後的哲學家基本上都是嘗試通過以一條基本原則或原理，或以一個或多個原素來說明世界的真理，因而，非常偏重智思的反省，對感官經驗較不信任。此一源流到蘇格拉底和柏拉圖 (Plato) 時即形成以理性為主導的哲學發展方向。縱使在柏拉圖仍以「至善」(The Good) 為最高理型，以道德理型是理性通過辯證所能掌握的理型世界中最高與最終極的理型，但希臘的哲學重點仍落在以思辨為主的方向。故柏拉圖在著名的《理想國》對話錄中，即把主題的「公義是什麼？」的道德爭議也運用蘇格拉底的定義法 (definition) 與辯證法 (dialectic) 或對話法 (dialogue)，以理性認知的進路建立「公義」的定義。柏拉圖的說法即以「線喻」來說明道德理型之為最高的理型世界中的理型，也是判別道德是非的價值標準所在。柏拉圖所引蘇格拉底的主張「知識即道德」固然涵有有真知即有道德的表現的說法，也同時可說是認同以道德為哲學所要掌握的最重要的真理，使人類在社會、政治與倫理表現上如理的一種表示。在現代社會中，一般都認同知識與道德分離，「知識即道德」很容易被批評為錯誤。中國傳統上說先知後行或知行合一，雖有類

似的說法，所指卻不是一般意義之知識，而是道德知識或道德之體現，而且，中國哲人也同時強調實踐的工夫，似乎不會太容易引起此種指責。但蘇格拉底與柏拉圖所說的知也實是指道德之知，即代表最高理型的「善」之知。雖在柏拉圖的體系中，理型有泛知識論的意義，但其核心仍是關懷做人所應體現的最高的道德的善。蘇格拉底與柏拉圖之所以認為具有道德知識即具有道德實踐表現，是因為他們認為能夠真實知道理型世界所有真理的人，必定是一位理性能力極強的人，如一位哲學王 (philosopher-king)，而其感性、意欲的力量也自然相對為弱，因此必然服從理性的指導。因而真能知道理型或真理的哲學家，自然具備強大的理性能力，而理性必然遵行所真正了解的真理，即至善等道德理型而行，此即是一位真正有道德表現的人。換言之，在柏拉圖的體系中，即涵蘊了道德的根源與道德的動力的課題。但西方重視觀解理性與普遍真理的探索，倫理學也只重視道德第一原理的建立，對道德實踐的討論不免忽略掉。因此，道德根源與道德動力之間的關係在日後的倫理學的討論中沒有被正視和發展，直到當代西方倫理學才發展為一個主要的課題。

亞里士多德則另建一哲學系統，更進一步明確化思辨在哲學上的主導地位。亞里士多德把哲學分為兩大主要領域，一是觀解哲學 (theoretical philosophy)，一是實踐哲學 (practical philosophy)。前者包括所謂科學、邏輯、形上學等，又稱為第一哲學 (first philosophy)，是哲學的主體，也是認識最高和永恆真理的學門。實踐哲學則以政治學與倫理學為主，是研究人類社會中的政治倫理行為的科學，是成就每個人之幸福的學科，雖然政治學與倫理學也重思辨的反省分析，但卻是次於觀解哲學之後，因為，此兩門科學所知的「道理」無法達到精確性。亞里士多德以生物和生物各種稟賦以至全宇宙都是有目的 (telos) 的存在，

此目的即是該生物或機能最佳的表現。而最佳的表現，即「卓越」(excellence)，在希臘原文中與「美德」(virtue) 同為一詞，即希臘文 *Arete* 一詞。因此，亞里士多德認為把每個人天賦的才能原有的目的最卓越地表現出來即是美德。亞氏原有道德美德 (moral virtue) 與智思美德 (intellectual virtue) 之分。道德美德指人際關係中最適中的表現，此即亞氏著名的「中庸之道」(the doctrine of means)。此原則涵蓋我們日常所指的美德，如仁愛、公義、勇敢等等。智思美德是亞氏的特殊分類，專指理性上所達到的卓越表現而言，如在科學、技藝、實踐智慧、直覺理性、哲學智慧等的卓越表現，綜言之，即理性之卓越表現。後代哲學家只保留道德美德，而把智思的表現歸屬於形上學、知識論和邏輯等研究上，不屬倫理學的範圍。笛卡兒轉向知識論的進路討論哲學時，更進一步把自然科學與數學視為哲學所應參照的模式和方法，重視哲學的客觀意義，認為與具有價值選取的倫理學不同，強調知識在價值上是中立的<sup>1</sup>。因而，後世講論倫理學時，只指亞氏之「道德美德」部份，即以此為道德上的善所在。由於亞里士多德以人類的實踐理性最佳表現為美德，因此，他的倫理學被視為一種目的論 (teleological theory)，而道德即源自宇宙與人類所本具的目的，人之理性亦不外是相應此目的而成就實踐的行為，能夠達成在具體社會、政治與倫理卓越表現的人即是具有實踐智慧的人 (man of practical wisdom)。但亞里士多德心目中最高美德是智思美德，而能達到這種美德的是哲學家。只有哲學家在得到妥當的生活條件，包括健康、一定的財富、良好的人際關係等，才是得到幸福或福祉 (eudaimonia) 的人。

現代哲學自從笛卡兒之知識論轉向後，知識，特別是科學與

<sup>1</sup> 二十世紀下半葉，由於知識論的討論涉及知識的可信性或有效性，而帶出知識實有價值的預設，主要是一種「知識的價值」(epistemic value)，而此討論日後又把亞氏之智思美德重新帶回知識論的核心討論。但這方面與本書論題距離較遠，不能在此備述。

數學知識成為最基本和主要的哲學範疇，倫理學仍是較為從屬的研究。而且，受到玄思和知識論的影響，西方倫理學在實踐方面的研究，如實踐工夫、道德人格的養成、道德行為的動機、情感的影響力等的反省方面都不受重視。西方道德哲學中，以道德原則的討論為主，工夫論通常並不構成倫理學的部份<sup>2</sup>。西方二十世紀初的倫理反思，承接維根斯坦 (L. Wittgenstein) 的語言分析而來的後設倫理學的發展，到六十年代已近乎無可再進，倫理學家不得不另尋出路。除了轉向應用倫理學於現代社會各種倫理議題的分析外，傳統的倫理學家從道德語言之分析轉回到道德價值之規範根源的探討，重新檢視道德價值的根源問題，並對休謨和康德等傳統倫理學重新定位。這一部份的研究涉及道德所源自的人性、道德行為的機制等。這些問題實即儒學中的人性論、工夫論和道德實踐的課題。本書反省和分析當代新儒學在道德價值根源的建構和論述，以展示從孔、孟、荀的先秦儒學，到宋明儒學和當代新儒家，如唐君毅、牟宗三等諸位先生所建立的倫理學，對道德價值根源和道德實踐等課題之理解和分析。由此見出儒家在道德學的論述如何啟發道德的本義，和建立這方面的論題。本書特別著重儒家論述之道德行動之機制，道德實踐工夫的之模式與內容<sup>3</sup>。

<sup>2</sup> 雖然柏拉圖與亞里士多德都重視美德 (virtue)，但對如何培養美德並不重視，特別缺乏依於對道德理解或理論而來的在實踐上如何實現道德行為的方法，並沒有說明。真正有依道德理論而有工夫的論述，只有康德，見其《實踐理性批判》之「方法論」，但也略而不詳。十八世紀的英國的道德情操論雖流行一時，休謨也採取此一理論，但並未受到重視，休謨之後也成絕響。十九世紀之後流行的以穆勒 (John Stuart Mill) 為代表的功利主義或效益主義 (utilitarianism)，也只依道德原理作道德判斷，無一語論及工夫的問題。二十世紀的後設倫理學 (meta-ethics) 更只討論道德語言的意義，把傳統的規範研究都放棄，認為這不是哲學家之工作，把道德實踐的問題完全交給道德家或宗教家。這一發展與中國哲學的表現對照，如中國儒釋道三家哲學中的實踐工夫論述之豐富，立刻見出中西學傳統的差異。

<sup>3</sup> 本書是作者近年得到國科會補助的一個研究項目的成果，謹此註明。

## 一、規範根源問題在西方當代倫理學的發展

西方倫理學傳統上是以概念分解為主，探討的是人類在道德上應當接受的規範。這種研究是一種哲學研究，所成就的倫理學是有指導我們行為作用的規範倫理學 (normative ethics)。從柏拉圖到休謨、康德以至杜威等倫理學的著作，不管所採取的進路和所完成的體系有多巨大不同，但都是規範倫理學。自十八世紀以來，由於社會學、心理學、人類學等之長足發展，開始有從經驗實證方式研究不同社會的行為模式與道德規範，形成一種經驗的倫理學 (empirical ethics)。此類型倫理學所研究的基本上是一個社會所實際上採用的行為的道德規範 (norms) 與習俗 (custom)，對於此中所含藏的道德規範之合理性或證成 (justification) 並無理據的分析與探討。這種研究固然讓一些以自身文化傳統為中心的倫理學警覺到道德價值之多元性，形塑了近代社會的多元化與寬容性。但由於這種研究只採取經驗上實際行動上的規範和強調各個社會的不同的，甚致是互相矛盾的現象，因此常流於相對主義的觀點。所以，這種研究不但不能相應倫理規範之要求普遍有效性以及行動者需作出自己自由的決定等道德行動之基本特質，也無法提供行為在道德上的分辨與證成。

西方傳統倫理學的研究在二十世紀初才有了全新的不同發展。在方法論上，傳統的規範倫理學之概念分析雖然也常對倫理語言的意義作出分析，但重點不在道德語言之使用的意義上作分析，而是反省其中所含的道德的基本原則與原理，由此建構一可以指引我們日常行為的規範理論。西方當代的倫理學自二十世紀初由於主流哲學中分析哲學與語言哲學發展的影響，倫理學的研究也從傳統的規範倫理學的研究轉向倫理語言之分析，發展出後

設倫理學 (meta-ethics)。<sup>4</sup>後設倫理學首先沿襲語言分析哲學早期的取向，認為語言之特質只在反映世界的結構，語言只能反映和描述眼前的經驗世界的內容和結構，不能論述超乎這個經驗世界之上或之外的真實或真理。經驗事實是科學家研究的對象，建立經驗真理是科學家的工作，不是哲學家的事務。科學命題才有真假可言，形上學是語言的誤用。此外，不描述這個世界而又有真假可言的語言是邏輯與數學，它們所成就的是一種形式的系統，是一種在所有世界都為真的陳述語句。這是邏輯家和數學家的工作，也與哲學無關。因此，分析哲學徹底否定哲學能夠建立任何事實的陳述，更不要說傳統哲學所追求的永恆的真理。哲學家只是對科學或知識與邏輯、數學的語言作反省，所以哲學是一第二序 (second order) 的反省。此一方法進入倫理學的討論也集中在倫理語言本身之研究，所研究的不是倫理語言所表示的倫理規範或道德真理，而是道德語言在使用上的意義。如果道德語言不是陳述真理或知識，更沒有所謂道德真理，則道德語言有何用處？因此，後設倫理學批判傳統的規範倫理學以為道德語言有描述的功能，指涉道德的真理乃是誤用語言的結果，甚至有認為道德語言及由此而成功的倫理學根本是建立在一基本的錯誤之上，即，建立在以為道德語言是陳述道德的真理之錯誤上，因為，道德語言根本不是，也不能描述經驗事實的世界。<sup>5</sup>換言之，後設倫理

<sup>4</sup> Meta-ethics 一詞譯為「後設倫理學」，中國大陸學者喜譯為「元倫理學」。但 meta-ethics 基本上只是研究道德語詞的意義，重點是以道德語句與科學之類的經驗描述不同之處，以顯示道德語言之使用上的特質，基本上不涉及道德原理之建立，也不進入道德實踐的討論。而「元」字在中國用語上常指根本的、首出的事物，此與 meta-ethic 之 meta 一片語不相應。詳見下文之說明。

<sup>5</sup> 對於倫理學這方面的討論在二十世紀最早見於 H.A. Prichard, "Does Moral Philosophy Rest On A Mistake?" *Mind* vol.21 (Jan., 1912), pp.21-37。在二十世紀二十年代中後期，最典型的批評是 A.J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* (London: Gollancz, 1946)。後來批評以道德具有真實指涉的極為激烈批評意見可參見 J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977)。

學所指示的倫理學的研究實是對於道德語言之後設分析 (meta-analysis)，即研究道德語言的真正功能或作用是什麼回事。因此，後設倫理的研究不但脫離了研究倫理學的根本元素或本質，根本無意於建立倫理學真理或知識，而是反省日用中的道德語言所為何事。此一用法是類比於形式邏輯中的第二序邏輯 (second order logic)，以研究第一序邏輯為對象之義。因此，後設倫理學家基本上採取的是一種「非認知主義」(nuncognitivism)，即，道德語句並無認知意義。由此而有以道德語言不過是用以發洩使用者的情緒之「情緒主義」(emotivism)，或具有導引聽者去行動之導引主義 (prescriptivism)。至於摩亞的直覺主義則被冠以「描述主義」(descriptivism)，以道德語詞是描述一種非自然性質。這種倫理學重視的是倫理語言使用的功效或能力。倫理學的研究與日常的倫理行為變成毫不相干，成為不食人間煙火的學術研究，人類社會現實上的問題也與倫理學家毫無關係。但這一狹義的後設倫理學的發展基本上在二十世紀六十年代之後即無法更進一步。由於後期維根斯坦開展了新的語言分析的發展，解除學界對語言與經驗之反映關係，轉向從語言的使用討論和分析語言的意義。後設倫理學也進入對倫理語言的多種面向的研究，包括倫理語言在日常生活上的意義、結構、推理，以至構造等，由是開展了後設倫理學的另一擴張的機會。<sup>6</sup>

由於受到第二次大戰之後西方社會的急劇發展，許多新的

<sup>6</sup> 參見 Stephen Darwall, Allan Gibbard, Peter Railton, "Toward *Fin de siecle* Ethics: Some Trends", 此文原刊於 *The Philosophical Review* 101 (Jan., 1992), pp. 115-189, 現收於 Stephen Darwall, Allan Gibbard 及 Peter Railton (ed.) *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp.3-47。此文所說的擴張主要仍是指後設倫理學或主流倫理學研究而言，此可形成廣義的後設倫理學的擴張，但並未涵蓋應用倫理學的蓬勃發展，以及此一發展之回歸傳統規範倫理學的功能與更貼近現代社會的新的倫理問題，更忽視了這一發展實開啓了對人類生命、社會和環境的倫理反省，深化了倫理的研究。

倫理問題產生，因此，在新的擴張發展中，倫理學學者或是針對現代社會新的倫理議題，轉向應用倫理學的研究，或是轉向對傳統倫理學的新的反省。前者發展出諸如生命倫理學、環境倫理學、商業倫理學等，開創了許多新的理論架構和分析方法，成果非常豐富。應用倫理學的研究不但對道德價值的反省和重建，具有非常深遠的影響，也使哲學的反省重新回到日用倫常之中，負起哲學對人類理想與價值的反省和指引的作用。在轉回到傳統倫理學的規範研究中，當代的倫理學主要有兩方面的發展。一是新的規範倫理學的發展，如德行倫理學 (virtue ethics)、女性主義 (feminism)、關懷倫理學 (care ethics)、社群主義 (communitarianism) 等，對傳統主流倫理學的取向和基礎，提出新的挑戰，也同時傳達了對規範價值根源的不同觀點。另一方面，主流的後設倫理學的發展由於說明倫理語詞和陳述的功能既然不像經驗語句具有描述客觀世界事態的作用，而由早期所論定的道德語言的作用是發洩情緒，或導引行動方面，作出進一步的擴展。情緒或情感雖然不同於較中性的認知的描述，但情緒或情感如何決定一行為是否是道德的，和促成我們做該行為，由此了解道德語言的性質，實有進一步研究的必要。在導引功能上，道德語言顯然具有評價的意義，道德評價不但具有客觀性，而且具有一定的動力作用，促使接受者去做相應的行動。但是，如果道德語言沒有認知意義，它如何能促使我們去行動是一有待說明和論證的問題。如果倫理學不同於描述經驗世界事實的學科，則如何重新建構倫理學，以及倫理學自身的有效性和客觀性如何證立，道德推理的特質和實踐有何關係等，成為倫理學的新議題，打破了原來局限於倫理語言之義意上的研究。以下先進一步就西方傳統倫理學之若干特質說明此一發展的形式和取向。

在西方傳統哲學的知、情、意三分的格局內，行動的動力基

本上是由情感情緒所發動。此促使我們行動的情感通常即指情欲或意欲 (desire)。但西方傳統倫理學家總以情感或意欲是有待對治的對象，直到十七世紀英國的「道德情操論」(sentimentalism)才真正由情感建立道德規範。早期的後設倫理學者尊崇休謨，由此乃引出對休謨的道德理論的研究與發展。休謨的倫理學基本上源自英國古典的道德情操論。這是一種規範倫理學，即，道德的根源來自人類的道德情感 (moral feeling)，並不是出於理性的決定。但道德情操論是對人類行為有所指引的：即依我們的道德情感的要求而行。我們的道德情感所贊許的即是一道德行為，反之則是不道德的行為。依道德情感的認可而行即是道德的，否則即是不道德的行為。二十世紀的情緒主義者主要引用休謨之名言：理性只是而且只適宜是情緒的奴隸，只強調行為與認知無關，並非休謨的倫理規範的正面主張。情緒主義如此發展出來的非認知主義倫理學實與休謨的道德情操論無關。至於情緒主義者以為可由此消解道德判斷的爭訟性，並無助道德困境的解決。至於休謨以道德情感為道德判斷的基礎，洞見情感對於我們成功道德行為的關鍵性，在西方規範倫理的研究中日漸受重視，成為諸如關懷倫理學的先驅。但是，正如康德所已察覺，情感的個別性與多變性不能說明道德判斷或道德法則所具備的普遍性和合理性。道德的合理性也常是促使我們去行動的因素。我們判斷一情境中應當有的行動常是一理性的判斷，而此合理性涵有普遍性，顯然也常是我們感到必須服從，不可以自以為例外的要求，此合理要求甚至常相反於我們自己的特殊的情感或意欲的要求。道德經驗這種理性內涵即證明道德判斷所具有的合理性與我們的理性是相一致的，理性是道德的根源。此兩種說法代表西方近代倫理學的主流，即休謨的道德情操論與康德的義務論。前者即以道德判斷為出於我們的情感，後者為出於實踐理性而來。此即是道德的根源所在。因此，西方當代的倫理學新的發展乃轉向討論道德規範的

根源，道德行為的動力與道德判斷的結構或機制等方面的研究，提出新的分析、新的取向和新的模型，重新反省和分析休謨、康德、功利主義等主流理論在這些議題上的論述和特色。這方面的研究可說是回到道德理論的一些根源性和基礎性的研究，諸如康德和休謨的倫理學中涉及道德價值根源的問題和道德行為的機制等，實已進到人類道德表現的特色和實踐成德的問題。道德規範的根源 (source of normativity)<sup>7</sup> 的研究，主要說明道德的根源和特質。道德判斷與道德實踐動力的研究主要探討道德判斷與行為的動力和理由。這兩者雖然重點不同，但都涉及道德判斷和道德行動所建基於其上的基礎是什麼，和如何使人類得以成功道德行為的動力。這種發展回歸到以道德作為一實踐行動的表現，而非語言之運用而已，因而道德的規範意義重新被正視，作為研究反省的對象和出發點。

根據戴和爾 (Stephen Darwall)，捷珀 (Allan Gibbard)，雷勞頓 (Peter Railton) 等之研究<sup>8</sup>，二十世紀六十年代之後，近四十年來西方倫理學界回應後設倫理學之貧乏而擴張的發展主要有四種進路。其中一路仍是沿自後設倫理學之非認知主義 (noncognitivism) 的取向，主要探討道德概念之實在論與非實在論的課題；其餘三種均為認知主義 (cognitivism) 的進路：包括以尼高 (Thomas Nagel) 為代表之「實踐推理理論」(practical reasoning theories)，以羅爾斯 (John Rawls) 的反省平衡 (reflective equilibrium) 為主的「建構論」(constructivism)，和以道德情感為據的「感性理論」(sensitivity)

<sup>7</sup> 參閱 Christine Korsgaard 之 *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)，此為演講錄，由 Onora O'Neill 編輯成書。

<sup>8</sup> 參見他們合寫之 "Toward *Fin de siècle* Ethics: Some Trends", *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 3-47。

theories) 等<sup>9</sup>。這三種認知進路中，前二者可說都是康德倫理學的進一步發展，最後一種則是歸宗休謨的理論。這些理論主要回答的課題是：道德是否客觀存在，道德判斷是否像科學命題般或具有同樣的真理性和客觀性，即，道德判斷與科學判斷是同一連續體或是不連續的。在國內當代的研究中，與此課題相關而有重要貢獻的是當代新儒家牟宗三先生對儒家與康德的比論和批判。牟宗三先生的主要取向是以道德與知識分屬兩個層次的真理，既不連續卻又具有真理性和客觀性，同時吸收康德之實踐理性之優位性，撤換了西方學界所接受的以科學判斷具真理性和客觀優位的預設，而以道德理性為首出<sup>10</sup>。這種取向融攝了康德的純粹理性和實踐理性兩大批判的主要理論意涵，同時突破了康德與康德所接受的西方哲學的傳統與限制，而建構出儒家在倫理學上的特色，正可以由此比對出西方現行的論點尚未足以涵蓋道德之理性和道德之客觀性的特質。儒家的洞見與發展，詳論見以下章節。

## 二、當代西方倫理學之爭議：內在論與外在論

西方當代倫理學回到傳統而開出新的道德實踐的課題，是從理性與情欲對我們的日常道德實踐上的決定與影響問題而來。人類是一群居性的生物，不可能長期處於一種各不相干的而危機處處的自然狀態 (state of nature)。脫離自然狀態即進到一定的社會

<sup>9</sup> Christine Korsgaard 在 *The Sources of Normativity* 一書中使用一個更廣的架構，涵蓋自霍布斯以來迄當代若干著名倫理學家，如 Bernard Williams, Thomas Nagel, John Rawls 等在內，區分為四類的理論，與上述三位作者的分類有重覆但不盡相同，本書暫不論述此中的差異。

<sup>10</sup> 牟宗三先生在這方面的論著非常豐富，最重要的論述可參考《現象與物自身》（台北：學生書局，1974年）及《圓善論》（台北：學生書局，1985年），及《心體與性體》第一卷之「綜論部」。

政治結構，所以亞里士多德稱人類是一「政治的動物」。結合成為一共同生活的社群，不但有實質上的需要，也是增益人類的幸福與能力的必要組織。人類結合成社會必須以一些基本的道德規範約束彼此之間的行為。不道德的行為常是反社會和破壞社會的行為。因此，要求社會分子遵守一些基本的道德規範，以致強化這些規範為法律規定，可說是一種合理的或理性的要求，否則社會不可能維持，而社會中人必人人自危和受害，生命難以得到安頓。但人類社會也永遠有不道德行為的出現，犯罪的行為似乎很難在任何實際存在的社會中被完全的根絕。這種犯罪的根源常被認為是不理性的，也常被認為出於人類的自私的欲望和情欲的要求。因此，在道德實踐中，理性與情欲常在衝突和互相排斥之中。但情欲也不完全是負面的，許多時也具有一定的正面意義。最低限度，情欲是我們自然有的一種生存的本能，而就其自身，似乎也不能即指為是負面的，而滿足情欲的需求也不必是罪惡的。因此，如何說明道德的特性，道德實踐的必要性，也得要說明道德實踐何以會不成功，或何以有些人會有不道德的行為。理性、情欲與規範如何形成實踐的動力，是我們對道德的了解、道德行動之實現與道德理想之完成具有不可或缺的關鍵。在西方哲學思想中常見的說法是由知、情、意三者的作用所匯成的實際行動，這三者如何互動或決定是解說道德行為，甚致不道德行為和非道德行為的鑰匙。西方古典的理論實首先由柏拉圖所揭示，即道德行為基本上是由智慧（知）領導意志力（意）而克服情欲（情）的泛濫而成。當然，柏拉圖的智慧是指能認知到道德的理型的知，不是現代一般以認知經驗或科學知識的知而言。故常以智慧 (wisdom) 一詞名之。此實是一種道德知識的知。依柏拉圖之哲學，此種道德的知即有一種力量，即能引導意志，控制情欲，而成功道德的行為。能知道德原理的知或智慧是理性的表現。依此理性的知而行自是理性的行為。這是西方倫理學所基本

上接受的共識。至於意志的作用，日後的哲學家有不同的說法。柏拉圖是以意志是一種正面的力量，但它本身多少是盲目的。如果意志接受智慧的領導而行，即成為勇敢、毅力等美德的表現。但後代對意志的論述不著重意志之願意接受智慧或理性的指導而行，而是把意志提升為決定行為的根源。意志是決定如何行動的樞紐。至於情欲則常是肆意而為的不理性和反理性的力量。一切不道德行為都由情欲而起。因此，雖然情欲自身不即是反道德的，克制情欲是實現道德的必要之舉。柏拉圖的分析是一種較原始的模型。現代世界對於人類的理性、意志、與情欲的研究自是遠為深入和細微，因而對於如何成功一道德行為，或形成不道德行為，當代哲學家都有較精密的反省和分析。

上述所陳之當代倫理學課題涵蓋在一對名詞之下，即，內在論 (internalism) 與外在論 (externalism)。由此而有重新區分傳統倫理學的型態為內在論或外在論之論述和評論此兩型倫理學的特質和優劣等。此兩詞與當代倫理學家威廉斯 (Bernard Williams) 的一篇分析道德行為的動力很有關係。<sup>11</sup> 威廉斯認為當我們說有理由做某一行動：「A 有一理由做 P」，我們可以對所謂「理由」有兩種詮釋，他分別稱為內在理由 (internal reasons) 和外在理由 (external reasons)：

在第一種詮釋中，該語句之為真，粗略可說為，涵蘊 A 有某動機可以經由做 P 而得到實現或增進，而且如果這不是實情則此語句即為假：此中有一連結關係，連結【行動者之動機】於行動者的目標，而且如果這一點沒有達到則在此種釋詮中說他有做 P 的理由不是真的。在第二種詮釋中，其間並

<sup>11</sup> 參見 Bernard Williams, "Internal and External Reasons", in *Moral Luck* (New York: Cambridge University Press, 1981).

沒有這種連結，這種「理由語句」不會因為缺少一妥當的動機而被否決。我將稱第一種為「內在的」(internal)，而第二種為「外在的」(external) 詮釋。<sup>12</sup>

威廉斯所指的內在理由是指行動者之所以做某一行動，是出於他具有通過此行動達成某一目標的動機。此動機是行動者個人的，是連結他的行動與目標的關鍵。所以是內在的理由。但也有認為此語句並不涵有這種內部的連結，即認為一個行動者所做的事與其動機可以分離而不損其真實性，這是把行動的動機與所要達到的目的分割開，兩者並無一種不可分的關係。行動者之所以認為應有此行動與成功此行動的理由可以與他的動力無關，因而，行動者的動機對行動的理由而言，只是一外在的理由。威廉斯在此文中並沒有用內在論與外在論這一對名詞，但這裡所指的兩種詮釋的特質基本上是後來使用這對名詞的基本意思。由於此課題之討論方興未艾，此兩詞所代表的意思仍在不斷發展之中，各家在使用時不免略有不同，實亦多樣化，茲引數例以略見學界之不同意見。

尼高指出此這對名詞是法蘭克納 (W.K. Frankena) 於五十年代從福克 (W.D. Falk) 一篇討論所衍生的名詞<sup>13</sup>，而他的解說如下：

<sup>12</sup> "Internal and External Reasons", 轉引自 *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*, p. 363.

<sup>13</sup> 參見 W.K. Frankena, "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy," in A.I. Melden (ed.) *Essays in Moral Philosophy* (Seattle: University of Washington Press, 1958); W.D. Falk, "'Ought' and Motivation," *Proceedings of the Aristotelian Society* (1947-48); Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Princeton: Princeton University Press, 1978), Part I, 轉引自 *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*, p.339.

「內在論」與「外在論」兩名被用於指謂兩種倫理學與動力關係之觀點。內在論是以在道德地行動中現存的動力是倫理命題自己之為真所保證的。在這個觀點之下，動力必須如此與倫理陳述句之真理或意義締結一起，即，當一個人在一特殊的案例中是（或也許只是他相信他是）道德地被要求去做某事時，隨之而來的是他具有一動力去做此事。另一方面，外在論所持的觀點是，所必須的動力並不是倫理原則與判斷自身所提供的，而且需要一外加的心理限制去推動我們恪守【原則與判斷的要求】。<sup>14</sup>

外在論的主張道德原則或判斷與道德行動之動力沒有任何必然連結的關係，即，我們知道什麼是我們應做的行為，這一判斷與推動我們行動所必要的動力沒有任何內部的關係。外在論並不是說道德判斷一定沒有相隨的動力，只是排除行動的動力來自道德判斷。外在論甚至可以接受永遠都有動力伴隨任一道德情況，但只是強調行動的動力與道德原則或道德判斷沒有必然關係。尼高認為諸如穆勒、摩亞等倫理學理論都屬於外在論。至於內在論所指的動力可以是自我利益、同情、仁愛、以至稱許等都是，只要這些動力與行動者有一內部的連結關係，即，當倫理原則為真時，促使行動者去行動的動力必然存在。內在論認為一個人認同某倫理原則是真卻完全沒有任何動力去行動是不可理解的。尼高認為霍布斯、休謨、康德等倫理學的理論都屬於內在論。歌絲嘉 (Christine Korsgaard) 大體採用同一主要用詞意義，在外在論則加上羅斯 (David Ross) 和普力察 (H.A.Prichard) 的觀點，內在論則增列威廉斯、尼高和自己的理論。

<sup>14</sup> *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*, p.325.

由於外在論把行為之理由與動力分割，對於動力的討論不多，且多被認為不能貼切於道德行為的特質和動力問題，因而學者的注意力較集中於討論和分辨不同的內在論。由於古典的內在論以休謨和康德為兩大主要基型的代表：休謨從情感立論，康德則以理性立法，因而有從情感與理性作分判，又把動力作為情感動力的代名詞，因而有動力內在論 (motivation internalism) 與動力外在論 (motivation externalism)，和理性內在論 (rational internalism) 與理性外在論 (rational externalism) 之分。<sup>15</sup> 動力內在論主要是指休謨的道德情操論，理性內在論則指康德的實踐理性自立法則的義務論。對於內在論，戴和爾進一步由理論所重視的是道德判斷或道德事實的存在而區分為二種：判斷內在論 (judgment internalism) 與存在內在論 (existence internalism)，再由後者分為兩型，即，知覺內在論 (perceptual internalism) 與形而上內在論 (metaphysical internalism)。對於這三型的特質，戴和爾分別說明：

判斷內在論主張如果 S 判斷（或相信，或誠懇地肯斷）他應該做 A（或他有理由去做 A），則他必然有某些動力去做 A。<sup>16</sup>

引文中 S 是行動者，A 是一行動。當 S 作一道德判斷時，即必然有一動力相隨，使 S 去做 A。此是判斷內在論。這是對於規範思想與語言的一種觀點，即，只有認為規範與動力有如此的一種內在關係才真是一種規範的思想。此種內在論只就道德判斷而

<sup>15</sup> 參閱 Xiusheng Liu 之 *Mencius, Hume and the Foundations of Ethics* (Burlington, VC: Ashgate Publ., Co., 2003), 頁 145-148; Joshua Gert 之 "Internalism and Different Kinds of Reason", 刊於 *The Philosophical Forum*, vol. XXXIV, No.1, Spring 2003, 頁 53-72。

<sup>16</sup> *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*, p.308.

言，並不進而認定所作出的規範判斷具有認知的真實性。因而，戴和爾認為諸如吉包德 (Allan Gibbard) 之類的非認知主義的後設倫理學也是此類的判斷內在論。

如上所述，戴和爾把存在內在論區分為「知覺內在論」(perceptual internalism) 與「形上內在論」(metaphysical internalism) 兩種。對於知覺內在論，戴和爾的說明指出：

認知或知覺（存在）內在論的典型是柏拉圖主義、理性直覺主義，和在一不同的形式之下的當代的感性論 (sensitivity theories)，如韋根斯 (David Wiggins) 和麥道偉 (John McDowell) 等之理論都是這種知覺內在論。知覺內在論者主張一個人不可能直接知道或知覺到一規範命題之真理而不被感動的。<sup>17</sup>

知覺內在論的動力來自知覺，而非所知覺的對象。當然此中所謂「知覺」對這些論者而言有完全不同的意指。柏拉圖所指的是理性之知，是對永恆存在的理型和真理的認知。這種知覺所覺知的基本上是感官之外的存在，此存在在本質上即是一種形而上的存有，實與下文所謂形而上內在論所指的形而上的存在為同一類型，兩者的分別只在於知覺內在論之知覺即產生動力，成功行動，而形而上內在論則指動力出於形上的存在，如實踐理性或自由意志等。知覺內在論之感性論者所指的「知覺」卻是柏拉圖認為根本與真理無緣的感性。後者強調感性之直覺，此直覺即對我們產生一動力以完成行動。但感性論者不接受直覺主義的形上學，即，反對把感性所覺知的規範性質化約為諸如形而上的存有等。感性論所指的道德的性質屬於洛克所謂的次性 (secondary quality) 的性質，不是獨立於人類知覺能力之外的存在，甚至不

<sup>17</sup> *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*, p.308.

是相對客觀獨立的初性 (primary quality) 的存在，更不是傳統意義的基礎性的或形而上的存在。

至於形而上的內在論，戴爾和的說明如下：

形而上（存在）內在論肯斷一位行動者（在妥當的條件下）之被感動或是由於一規範命題對他而言是真的，或他之被感動是命題之被主張為規範事實的必要的條件。<sup>18</sup>

形上內在論基本上是指理性自身即具有動力，可以促成行動的完成。而此理性之特質自是不同於經驗主義之以理性只不過是純然的工具，只作為達到意欲所追求的手段。理性更是道德規範的依據，是提出和發動道德規範的根源。依康德或康德類型的倫理學理論，理性既內在為人的主體性的表現，如康德之自由意志或實踐理性同時具有超乎現象界之物自身界意義，因而被冠為形而上內在論。戴和爾所論似乎只重視形而上內在論所指的是成功行動的動力之發乃是道德真理被接受的必要條件，而此規範命題所指的是一種理性的存在或真理。然而內在論者，包括康德在內，也不會以為理性在任何時候都足以成功推動依道德原則而行行動。即，在成功行動之動力上，理性只是一必須條件而不是一充足條件。因而此型內在論必加上一附帶條件，即，「在妥當的條件之下」方可成功行動。許多反對或不同意的論者認為此中所謂「妥當的條件」實有含混性；而更有外在論者認為，主張規範性質為一種形而上的性質必定歸宗於外在論，即動力最後實源自於行動者之外的真理或存在，因為，規範命題既出於理性，即不在行動者之動力集之內，而理性被認為其自身並不足以推動意欲，則行動之成功與規範之理由分成兩截，互為外在。此種反對的論點的背景是認為一切動力都是出於意欲，理性自身不足以促動行動。

<sup>18</sup> *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*, p.308.

歌絲嘉指出這是對實踐理性所持的一種懷疑論，但此懷疑論實預設理性沒有動力，並不足以否定理性之動力。<sup>19</sup>歌絲嘉認為康德倫理學之實踐理性通過定然律令(categorical imperative)之無條件的命令已證實理性對我們的行動具有促成的動力，無須外在的存在和倚賴意欲才能有動力。

內在論與外在論的討論有助於讓我們了解理性、意欲與動力在人類道德實踐上的複雜關係，釐清了西方傳統各種倫理學在道德實踐動力上所屬的形態，因而提供一個嶄新的角度來評價倫理學。這種討論正視和反映道德實踐之實現問題，已不限於後設倫理學的討論，可說已回到實質地討論人類如何落實道德規範於日常行為之中的機制。這一討論涉及道德行為的心理機制與結構，但要說明道德行為之特質則要進而分析道德的規範性是什麼回事，何以道德判斷或道德原則對我們的行為有規範意義的要求，即有一種規範的力量促使我們去實現道德判斷或道德原則的要求。此一討論雖與人類的心理意欲有關係，如道德如何引生意欲或動力，但更根源的問題是道德出於何處，何以道德原則對我們的行為有規範的意義與作用。此乃是道德規範根源的課題，是動力所呈現的人類生命方面的根據。在這方面的論述，歌絲嘉是一先行者，以下先藉他的分析帶出此課題的核心論旨和相關的條件。

### 三、道德規範根源研究所涉及的主要課題

在人類的經驗中，除了對這個世界的認知之外，還有相當普

<sup>19</sup> Christine Korsgaard, "Skepticism about Practical Reason," in *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*, p.373-387.

遍而重要的一組道德概念，如道德的、正確的、權利、義務等。這組概念不但對我們在這個世界中的活動有所指引和評價，而且對我們的行為有所要求：如，要求我們要盡義務、行為要道德，等等。這種要求即是一規範的(normative)要求。我們對於道德的研究可以有多個面向，如道德概念的意義、道德原則的建立、道德理據的分析，以至各種特定道德爭議的討論分析等。但其中一個重要的基本議題是：為什麼我們要接受這些道德概念或規範之要求？我們為何要道德？規範倫理學的主要工作即是對這種規範性要求的反省和證立。

在道德的論述中，我們通常共認的中層道德原則，如尊重自律原則、不傷害原則、仁愛原則、公義原則等，只指示我們如何行動才是道德的，但沒有說明道德是什麼。道德理論(moral theory)的功用主要正是說明「道德是什麼？」(what is morality?)的問題。換言之，一般道德原則只是依據道德是什麼來規範在某些領域上，如親子關係、醫病關係、或公民關係等，我們要遵行的道德行為是什麼。道德理論則要說明道德的特質是什麼，而這即是道德根源的問題。不同的倫理學理論有不同的說法，如功利主義以功利原則，康德以定然律令，儒家以仁心或不忍人之心等，說明何謂道德的問題。凡不能對此問題作一回答的，原則上都不是一道德理論。當然，對這一問題的說明也有各種不同的觀點或重點，也有周延與否和符應我們的道德經驗與否的不同表現。前者是理論自身的內部結構是否完整的問題，後者是對一道德理論是否確當的檢證。前者之條件如果不被滿足，則此理論有內部不一致性，此理論不能對我們的行為作出一致而無矛盾的指引。但是，縱使一理論自身一致，如果此理論不切合我們的道德經驗，它亦將產生與我們道德經驗不相符和我們在道德上不願接受的判斷，此無疑是這一理論的致命缺點。

一個道德理論說明了道德是什麼可能只提供了一個事實的說明，卻不必能說明我們的道德行為是理性上妥當的或具有理據的。因此，一個完整的道德理論須要對「為何要道德？」(why be moral?) 也有一說明。這一說明即是對道德行為提供一證成(justification)。在說明「為何要道德？」的過程中，無可避免涉及道德的根源，和道德的性質，因此也回答了道德是什麼的問題。同時，這一證成即構成我們要做道德行為的理據，即可促使我們去做道德行為，構成我們的道德行為的動力。當然，在發動道德行為上，動力可以不止一端。由於說明道德是什麼，為何要道德，道德的動力在何處等，都是一道德理論所必須交待的重要問題，因此，也是測試一道德理論的完整性的指標。西方倫理學自後設倫理學的發展遇到瓶頸後，轉向對道德規範根源的研究，可說是回到倫理學的根源課題上。以下先依著名的康德倫理學家歌絲嘉的論述，陳示規範根源研究所涉及的三個方面的議題。

### 1. 道德概念理論 (Theory of Moral Concepts)

歌絲嘉首先指出，西方現代哲學家研究道德概念時，主要有三個重要的面向：

首先，它們準確地是意指什麼，或它們含有些什麼：即，如何分析或界定它們？說某些事物是善的，對的或是一義務是什麼意思？其次，當然，它們應用到什麼東西上？什麼東西是善的，而什麼行動是正確的或義務的？以及第三，哲學家希望知道這些倫理概念從何而來。我們如何擁有它們，而且我們怎會使用它們？我們是從理性、經驗、上帝、或在柏拉圖的理型世界的先前的存在取得它們的嗎？我們心靈，或行動，或世界的什麼特色促使我們去發展這些概念而且應用到

行動及性格上去？<sup>20</sup>

歌絲嘉稱這三組問題的研究為一「道德概念理論」(Theory of Moral Concepts)。第一類問題主要是道德概念之意義分析。這種道德概念之分析實不限於語言之分析，而可涵蓋傳統的概念分析。一般而言，當代西方的語言分析較著重道德語言的使用上的性質，如道德用詞是發洩情緒的(emotive)，導引的(prescriptive)或是描述的(descriptive)。而概念分析則進入道德語詞所意指的內容，它所含有的道德的意義和規範性等。歌絲嘉在此仍偏向第一種的語言分析，因為，一方面他<sup>21</sup>把傳統的概念分析置於其他兩組的問題之下，而在此組問題下追問道德語句使用的意義，仍沿襲後設倫理學的基本取向。這一進路對道德概念和用語的澄清也有重要的功能，以免陷於語意和論據不明的爭議。但歌絲嘉並不限於此一組問題，因此可以突破此狹義的語言分析，進入實質的道德價值的分析。第二類問題是道德概念之使用，即建立一些道德原則的陳述和分析，可以涵蓋基本的道德原則和一般的道德規範，用以確立道德概念適用的對象或行為，指引我們的行動。第三類問題是道德根源的問題，即反省道德的根源來自何處，我們如何及為何會把它們應用到我們行動上。此組問題追問道德的根源問題，同時帶出何以我們要遵守由此而來的道德要求，此中的機制為何，這是道德行為的動力問題。這三類問題各有其獨立意義。第一類問題是對道德概念或語言的分析，以確立道德語言之特性，即其描述性、非認知性、導引性等，以及道德概念之真

<sup>20</sup> Christine Korsgaard, 'The Normative Question' in *The Sources of Normativity*, pp. 10-11.

<sup>21</sup> 現代中文相應英文的男女代詞有“he”與“she”而製造出「他」與「她」。但中國傳統中文中實以「他」一詞代表男女兩性，並無分別。由於實無必要作如此之分別，更為行文簡潔，不必如西方學界為免被指為性別歧視而用 she/he, her/him 等複合詞，非常囉嗦，本書只用「他」一詞代表男女兩性。因此，雖然歌絲嘉是一位女士，本書只用「他」為代名詞。

實性、客觀性、理性性等。第二類問題主要建立道德規範的原則，展示道德行為的客觀和合理的使用範圍等。基本上成就是傳統意義的規範倫理學。第三類問題是進而追問如此之道德概念即道德的根源出於何處，有何理由能對我們的行動作出規範的要求，即，要求我們去遵守其規範。此一課題同時包含當代西方倫理學界所熱烈討論的內在論與外在論的動力問題。第三類問題即屬於道德規範根源的研究。對於這類問題，歌絲嘉更進而分析其中的內部結構。他的分析有助於澄清和建立儒家各種主要理論的特質和差別關鍵，更重要的是，我們可以由此論證儒家的倫理學的合理性和普遍性。歌絲嘉的分析主要分為兩部份。

## 2. 道德理論之說明之妥當性與證成之妥當性 (explanatory adequacy & justificatory adequacy)

正如上文所已指出的，在我們的日常道德經驗中，我們常有感受到道德規範的要求，諸如要求我們盡義務，遵守道德原則，要作一個道德的人，即具有美德及成爲一道德人格個體 (moral person) 等。而且，這種道德要求即具有一種動力，促使我們去進行相關的行動。當然，我們在作道德抉擇時，會感受到各種推動我們去做或不做某一行動的各種動力和動機，如來自各種欲求 (desires) 的動機，也有來自理性的動力，或來自主觀或客觀利益的考量，等等。同時，道德原則自身也具有一種動力，而且常是與來自欲求的動力相反和相對抗。這些道德要求有時是非常強烈的，不但要我們放棄自身的利益，甚致要求我們不惜付出生命完成道德的要求。對於這種道德要求，哲學家會反省和追問其何以具有如此效力，是否有任何理據可言。這種逼切的道德要求最能顯示人類在道德的表現上的特質，也是最難以解說的課題，因爲，它不但牽涉到人類生命的價值問題，也常更引入深邃的形而

上的課題。歌絲嘉稱這些日常的道德事實爲一組「道德觀念之實踐的和心理的效果」，並認爲他所謂的道德概念理論可以回答這組效果所顯示的問題。

歌絲嘉進而指出，對於這組道德問題的恰當的解說可以有兩種形式：「說明的妥當性」(Explanatory adequacy) 與「規範的或證成的妥當性」(normative or justificatory adequacy)<sup>22</sup>。前者的解說是指一個理論對上述的道德事實的一種客觀的說明，基本上只限於以某些客觀事實說明道德的來源和道德行為的機制，但並沒有說明何以這些道德事實所指示的規範是我們有理由去接受的。而規範的與證成的解釋即提供我們以一些理由，說明這些事實何以是我們規範上應接受的，或給出一些理由證成這些規範的要求。

舉例來說，所謂具有說明妥當性的解釋，如從人類基因的結構說明人類何以有各種道德行動和行動的動力，只指出在一個客觀意義之下，即在進化和形成特有的遺傳基因方面，行動者何以會做出道德的行為。這是一種從外部的一些事實來論斷一個道德行動者的行動爲何是合理的，例如，生物學家說明，由於人類爲保存物種、生長發展等而有的愛護幼孩、犧牲行動者自己的切身利益等道德行動；在長期的進化過程中這種保存自己的物種成爲人類生命所具有的特質，甚至內在化成爲人類基因組織的一種成素，讓人類很自然地作出這種行為，宛似是一種自發的本能行為。此種解釋說明了這些客觀的事實何以會出現，也可以說明其合理性，如使人類之物種得以保持。<sup>23</sup>但這種理論並沒有說明這

<sup>22</sup> *The Sources of Normativity*, p.12。

<sup>23</sup> 歌絲嘉稱之爲一「進化論理論」(evolutionary theory)對人類道德行為的說明。*The Sources of Normativity*, p.14。

些行動何以即是行動者所必須接受才是道德的行動。例如，我們可以追問為何要為保存物種而犧牲我們的性命或傷害我們所愛的人？也許經過長時間的進化，我們的基因內含有一種促使我們不惜犧牲自己去保護全族或全物種的本能，使我們做出如此的行動。但此種說明並沒有說出作為行動者的行動主體為何要認為應該如此行動。換言之，這種從基因的結構所作的說明並沒有回答我們為何要遵從這種出自某種深植在我們本性中的動力而行，即，我們有什麼道德的理由要做此行為，以及為何要做道德的行為等問題。

歌絲嘉認為，對於出於某種客觀情況而來的道德要求，要我們採取某種行動，我們可以提問：縱使這是我們本性或本能所認定為道德的，但我們仍然可以要求一個理由，說明這為何是我們在道德上必須要接受的要求？這一提問所要求的不是一妥當的說明而已，而是要求有一規範的理由，或一證成的理由，證立我為何必要作出如此的行為，或為何此行為對我有規範的力量。這一回答所提出的妥當性乃是一證成的妥當性，而不同於上述的說明的妥當性。但一證成能達到妥當的說明，也要照應客觀上的實況，即證成也得在說明的妥當性上立言，才能證成依良好稟性而來的行動的規範上的合理性。而行動的規範的合理性之可說人類作為一物種的特質。一般而言，動物純依本能而行，並不會反省似也不能反省所為是否合理。而人類可以追問宛似出乎天賦的行為是否為人所應做的行為。此一追問乃顯出行動者的特質：行動者具有理性反省的能力，而最重要的是他所追問不止是認知意義上的合理性，而是對自己行為一種規範上的自我要求，要求所做行動不但有客觀上的合理性，也要求有道德規範的合理性。此正是康德與儒家所指的人之為人的價值所在。正由於有此規範性的自我反省能力，道德意義與道德行為才得以開創和實現。而人類此一

天賦的能力也使人類所面對的不再只是單純的自然世界，而是充滿價值意義的世間與天地。道德規範性的一問，乃顯出人之生命之特殊價值，以及由此而有之生命之尊嚴。此所以規範的妥當性的說明對道德行為的了解極關重要。

綜言之，一個道德概念理論不但說明如何的行動是道德的，同時提供一個理由證立一道德行動是我們應當去做的行動。歌絲嘉指出，倫理學上的懷疑主義的威脅正在於否定我們在道德上真能成功證成的妥當性，和這一證成真能支持道德的要求<sup>24</sup>。說明的妥當性在引證人類生命的需求之被滿足即完成，但證成的妥當性所要求的是一種合理性，而此合理性要具備足夠的強制性才能形成對具有理性能力的人類產生道德的規範性。因此，這種證成必涉及人類生命的價值和道德實踐的真實性。歌絲嘉再進一步列出這種證成需要滿足三個條件。

### 3. 證成道德具有規範性之三個條件

如上所說，說明的妥當性主要是從若干客觀事實來解釋人類的道德行為，因而只達到一第三者角度所能理解的方式的說明，而對於道德實踐上，當事人必須面對有關的抉擇而作出自己是否要如此行動的決定，並沒有交待。在道德實踐上，縱使我們知道在某個情況之下，我們應有的道德行動已被決定為應如何，但我們仍得要去追問：這是不是我所應接受的行動的理由。這一追問，即顯出人類是一具有理性反省能力的生命，是一可以對面臨的情況作出反省的動物，而不是純然接受當前的情況所決定而作出直接反應的。由於有此反省的能力，因此，人類可以作出選擇，也不能不作出選擇。而我們在反省作選擇時，我們很清楚我

<sup>24</sup> *The Sources of Normativity*, p.15.

們是在作出自己的選擇，為何作出如此的選擇，而且作出如此的選擇是一種自認為可以接受的決定，此中即含有自我的認同。因此，歌絲嘉列出三個條件作為證成的妥當性需要滿足的條件：即，是第一人身的 (first personal)，是自我透明的 (transparency)，和關乎我對自己的認同的 (identity) 的解釋。<sup>25</sup>

如前所述，以一客觀的知識作規範的說明實不真能相應上述所提出的證成的問題，因為，這種說明以第三者的角度看問題，並不能回答行動的當事人永遠可以提的問題：作為由各種客觀外在條件所如此決定的行為或道德行為真是我所應當做的嗎？縱使在人類生命中許多自然而合理的行動，如保護自己與家人生命，避免危險等，行動者仍然可以自我追問當前某一行動是否應當做的。如果發生衝突時，特別是道德兩難時，當事人更不能逃避作出道德的反省，需要做出合乎道德自我要求的行動。當事人在作此決定時，如果不能有一證成的理據，即沒有足夠的合理理由去做或不做某一行動。因此，證成的理由必須是針對行動者作為第一人身的身份作出決定才算相應。因為，這是作為行動者自我追問行動的道德合理性所具備的表現，由此而有第二條件，即，我們明確知道我自己決定行為的理由、動機和動力何在。這些對行動者自己自是透明的。道德行為不是冥行，不是沒有自覺的行動。有自覺即有自知。因此，如果這方面不透明，我們不自知所為何事，則我們的行動乃是不經反省而順習慣或本能而動，如此則無證成之理由可說，或是我們的行動仍然可能是受不明確或隱蔽的動機推動，而這動機或動力可能並無足夠的理據使我們願意接受它的規範。歌絲嘉說：

<sup>25</sup> *The Sources of Normativity*, pp.16-18.

當行動者完全理解他自己時，不只是說明必須足夠，而且證成方面也得足夠。一個規範的道德理論必是這樣的一個理論，即，它讓我們在充份知道道德是什麼和為何我們會受到它的影響之下來行動，而且，我們同時相信我們的行動是被證成的和有意義的。<sup>26</sup>

在經過規範反省之後，我們採取的行動很可以與不經反省的本能反應相同，但它已經過反省因而被賦予道德的價值。換言之，我們知曉使我們作出如此行動的動機和動力因素之後，並不因此而影響我們對所接受為具有證成理據的行動予以接受，而且賦予此行為以道德價值。此即隱含我們並不因加以反省而感到自我所採取的道德行為是外加的，因而有強烈的理由去反抗，或以不接受來表示自己的自由或自律。如果經反省後，我們自覺應採取的是違反本能式的行動，則所採取的行動自是合乎道德規範的行為，更是明確的自我的主動選擇的結果。因此，一道德行為必是自我透明的。歌絲嘉在此項目的解說中雖似暗示所提出證成行動的妥當性的理據乃是不相違於行動者意志的自願與自律要求的。但嚴格來說並無此種預設，因為，我們在做出反省和作出自己的選擇時，也可以接受一些理性反省以外的力量，如欲念或利益等，因而選擇不完全符合證成的理性要求，即，做出違反道德的行為。但是，我們也自覺所作所為是不符道德要求的事，此即反應在我們自知所為實有違道德要求，而常伴以內疚或後悔自責等。是以，理性的反省必帶有自我的自覺，即歌絲嘉所謂自我透明之義。

第三個條件是由於道德的要求可以是表示如果我們不作如此的道德行為，我們實對自己有所不恥，甚致不恥於如此的不義而

<sup>26</sup> *The Sources of Normativity*, p.17.

生存。由於道德行為是一種具有價值意義的行為，因此，選取某一行為時即表示一種道德價值的選取。我們常自豪於作了道德的行為，甚至在不為人知時仍常感到內在的愉悅。對他人做了道德的行為也常表示認同和嘉許。相反的，不道德的行為常意味是我們不願意接受的行為，縱使我們做了不道德行為，我們或是否認會做過如此的行為，或是辯解此行為何以不是不道德的；最低限度也嘗試以其他理由辯解不得不如此的緣故等。這種種表現可說都是對不道德行為表示不認同。因此，道德與我們的自我認同 (self-identity) 有不可分的關係，違背了道德有如人格的自我分裂，自己內部也會感到不安。若是嚴重的不道德行為，甚致使我們不恥於做了如此行為的自己，這種強烈的自我否定，使我們的自我有如已死，猶如孟子所謂所惡有甚於死的行為。此種強烈感受即意味同時是一強烈的動力使我們拒絕去作出不道德的行為。因此，道德行為是我們所無愧於自己的行為，包含了我們的自尊，人之為人的價值和人格尊嚴所在，是我們的自我認同所在，因而即具有一促使我們去行動的動力。因此道德實具有我們對自己的規範價值的認同，由此而成的證成的妥當性即具備了我們的規範價值的認同。

這三項條件顯然不是完全沒有預設的條件，但似可接受為合理的條件。例如，第一項條件可以有強烈的意含把外在論 (externalism) 排除的意味，因為，外在論的特點是強調行為的道德理由是客觀的，是行動者不能根據主觀理由而不接受的，因而外在論常是一種第三人身的論述。而第一人身所能接受的要求意涵這種理據是行動者就自己的特殊的存在狀況，包括提出自己可以接受的理由，或可以認同的價值等，以促成行動者去行動，這即是一種內在論 (internalism) 的模式。當然，此中不無外在論可以符合的空間，如一行動者接受某些客觀的情況為他的行動的理

據，因而接受為自我認同的一種行動表現。第二項條件是一理性反省所需的條件，似無很大的爭議。第三項條件有時候被認為過強，不必是規範價值所必須具備的，如一些不嚴重的道德上不一致的行為。同時由於我們可以有自我認同改變的情況，似乎不必界定為人之為人的價值之認同。但是，我們有明知不道德仍會有意或無意去做的行為，並不表示道德規範沒有這種自我認同的要求，特別是在第一人身上的自我反省上。雖然有時我們容許一個人的價值選取可以改變，但並不表示一個人可以在沒有改變價值認同之前可以選取自己不認同的價值或行為。自覺去選取不道德行為在第一人身上是有自我認同的自相矛盾的地方。道德與不道德是一界線，在自我認同上我們不能不認同應當做道德的行為，不能做不道德的行為，縱使我們可能實質上正在做不道德的行為，我們仍不得不如是認同道德行為。

這三個問題可說是道德實踐的本質問題，是構成人之為人的最基本的特質所在。道德規範之所以有規範性，探討道德規範性之根源和說明，是倫理學家所最關注的核心問題。換言之，這一問題可說一直存在中西方倫理學史中的主要的倫理學理論之中。但是，由於沒有直接顯題化的處理，其中亦有不少混淆與誤解，甚致錯解，因此，對這方面的回顧，特別是西方倫理學的分析，對論述儒家的倫理學具有重要的啟發與開展的意義。以下仍先順歌絲嘉的反省，展示西方倫理學家的成果。

#### 四、西方道德規範研究之歷史與意義：規範根源問題的提出與發展

歌絲嘉回顧西方近代倫理學從霍布斯 (Hobbes) 與布范多夫

(Samuel Pufendorf) 以下的發展，認為是對道德規範根源說明與論證之反省的歷程。歌絲嘉沒有再上溯和直接分析柏拉圖與亞里士多德的倫理學對道德規範的論述，此或因此兩大倫理學家是西方倫理學的源頭，但他們並沒有直接申論此一課題，如果要進行分析需要大量的文獻詮釋和引申。另一方面，他們的論述也直接間接影響和含藏在現代的倫理學的討論之中，因此，在檢討現代以來的重要倫理學的相關課題也能反映了西方倫理學對此課題的最重要的研究。事實上，現代西方倫理學家對此課題的比較明確的討論始自休謨，而康德則代表了一基礎性的分析。因此，歌絲嘉主要是跟蹤這一倫理學發展的線索而立論。歌絲嘉的研究歸結出西方從現代到當前的各種倫理學對這個課題的回應可說有四種理論，而且可說是一個接一個地由於不滿前一階段的哲學家的回應而發展出來的。

進入到現代世界，西方哲學開始脫離中世紀之宗教取向，採取所謂現代科學世界觀(modern scientific world view)，基本上分割了關於物質世界之事實與人類社會價值的相關性。道德價值不在自然世界之中。歌絲嘉所學的代表性倫理學對於這個規範根源問題的第一種回應模式是霍布斯與布范多夫的「意志論」(voluntarism) 論點。意志論主要指出：義務是一立法的意志的要求，而且此意志必須有足夠的能力使我們去遵行它所訂立的道德規則，使我們因做了違背它的意志的行為而受到懲罰。在西方傳統上，執行此懲罰的是上帝。在霍布斯的理論中，執行懲罰的人則是一握有主權者(sovereigns)，即統治者。第二種理論則是「實在論」(realism)，即道德要求之為規範的理由是因為這是一真理，批評各種懷疑論的不合理。古典的理論家是克拉克(Samuel Clark)與普拉斯(Richard Price)，可稱為理性直覺主義(rational intuitionism)倫理學家，即以道德即是我們所直接認知的

真理，因此，其規範意義無庸爭議。第三種則是以休謨為代表的「反省認可論」(reflective endorsement)，即基於道德出於人類的本性(human nature)，特別是道德情感的表現，具有促進人類幸福和義務的共同歸趨(convergence)或幅湊點(congruence)，經由反省而得到我們自己的認可，即成為我們所應遵從的規範。第四種理論則訴之於意志之自律(appeal to autonomy)，即以意志之自立法則的表現，作為判斷行為的權威(authority)，對行動者自己即產生一道德規範的要求。康德的自律道德理論乃是此種理論的代表。<sup>27</sup>在此先依歌絲嘉之說明，簡述前兩種理論的回應方式及其缺點，以下章節再進一步分別論述休謨和康德的理論，以及近代有取於這兩種理論的倫理觀點，說明他們對道德規範根源的論點。

意志論者所採取的現代科學世界觀以自然是一純然的機械的運作，是價值上中性的世界，因此，價值是一個意志加在世界上的後果。以霍布斯為例，他在自然世界中人人皆有無限的自由做任何自己想做的事，沒有法律與道德可言。但自然狀態(state of nature)基本上是在無休止的戰爭狀態中，可以說是每個人對抗所有人的戰爭，因此，沒有人能得以安居，生命亦無任何保障可言。霍布斯認為為了避免這種無休止而人人不利的戰爭狀態，人類必須進入一契約，願意為了避免這種自然狀態，交出自己無限的自由給一位領袖，接受他為主權者(sov​erign)，服從他的命令。由此主權的命令乃有法律和道德守則。因此，道德規範乃是出於意志所加於自然世界的要求。布范多夫更明確指出：

現在，產生物理元目(physical entities)之原初的方式出自創

<sup>27</sup> *The Sources of Normativity*, pp.18-20.

造，是以道德元目(moral entities)被產生的方式最好不過是用「強加」(imposition)一詞來表示。因為，它們不是出自事物的物理性質所本有的東西，而是依智思元目(intelligent entities)的意志外加於已經存在和物理上完整的東西和它們的自然效果之上。<sup>28</sup>

物理東西出於創造者的創造，但由此所成的自然世界只依物理機械的方式運作，其中並無任何道德的原則可言。道德的規範則出於有智思能力的存有，即人類，所創造出來，並把這些道德原則加諸自然世界之上。此一外加的道德產物，就是霍布斯的主權者的命令。

換言之，只有在一社會契約之下組成的社會，權利與義務才可以加在一社會成員身上。而這種道德義務的要求乃出於一具有最高權力的統治者的意志。他的命令即決定社會中人的道德義務是什麼，是必須遵守的規範。如果違反了他的命令即違反了每個人都要遵守的規範。因此，它需要有懲罰的力量，才能有規範的權威。因此，此主權者掌有生殺大權，而他的權力卻無人可以違背或挑戰。霍布斯的論述一方面反映了現實社會中帝王專制的統治方式，但也點出統治權力與道德規範的來源出於立約者之意願，隱含了日後洛克之統治者必須得到被統治者的同意才有合法性。但霍布斯似停於說明人類法律與道德的契約起源而足，並由此解明道德規範的來源和合理性，卻未再進而申論主權者的命令何以具有規範意義與規範力量。

歌絲嘉認為一般批評意志論者把道德對錯任由主權者決定，

<sup>28</sup> 出自 Samuel Pufendorf, *The Laws of Nature and Nations*, 引文轉引自 *The Sources of Normativity*, 頁 17。

是一種誤解。因為，霍布斯與布范多夫認為善即是對人們有自然有益之事，而正確與公義是使社會和諧的規則。因此，主權者的意志所立的法原則上是依於一種自然理性而來。意志論者又強調，人們並不是由良好後果來遵行法律所規定的道德要求，而是認為道德規範即建構於法律之中。人們遵守法律與道德規範乃是出於對契約的一種義務。但這種義務需要一制裁力量來支持方能成功，這種制裁力量對霍布斯來說即是主權者的統治權力。主權者之所以要具有獎罰的制裁力量是對於特殊道德命令的一種強制性和權威。如果沒有此主權者和其意志可以通過法律和道德命令來貫徹，社會即不能維持，而人們要求脫離自然狀態的危險的目的即無從達到。這是意志論者通過人們要求有一合理的社會生活而說明道德規範的來源和效力。<sup>29</sup>

意志論者基本上認為在成立社會之前無所謂道德法則或道德義務。但繼後的實在論者如克拉克即強烈批評這種理論不能說明何以在成立社會之後的契約所訂的規範，在成立之前的自然狀態中為何不具有規範性。因為，如果成立後的規範所以有約束力是由於能對社會產生有利的效果，則同樣在社會契約成立之前的自然狀態中也應具有同樣的效果。而且，社會契約所要建立的立法者的權威地位，實是一規範的權威，即通過他的意志而來的命令即是規範，此實不能用以回應規範根源的問題。而且，如果主權者的權威在於能制裁違反者，則在主權者不能察知違反者之行為，因而沒有行使制裁力時，如一沒有被發現的不道德行為，則此行為即無不道德可言。此顯然與道德規範的意義相悖。因此，意志論或是陷於無限後退，或是循環論證。

實在論者認為意志論的失敗在於不能正視義務是事物的一部

<sup>29</sup> Cf. *The Sources of Normativity*, pp. 23-24.

份，不須要證成，也不可化約。如果行動本身沒有道德上正確的特質，則一切行動都是道德上無差異的，或中性的，這樣我們也無從建立道德規範。因此，道德乃是一種真理，現存於行動之中。在一個意義之下，實在論者可說是基於意志論者之論述陷於無窮後退，乃肯斷我們對一行為之道德與否具有一直覺的認識，由此確定道德的實在性與規範性。此如後之普查德(H.A. Prichard)，摩亞(G.E. Moore)，羅斯(David Ross)等，均以道德為不可化約的一種道德性質或非自然性質，用以說明道德規範的根源。歌絲嘉指出，實在論也有兩種型態：程序的道德實在論(procedural moral realism)與實質的道德實在論(substantive moral realism)。前者只主張決定規範的理據有正確的程序可言，但不必設定有獨特的義務的元目的存在，因此，這種實在論可以與諸如康德的或羅爾斯的理論相容。實質的道德實在論則設定有在程序之外的真理或事實，是這些程序作為方法可以發現的實在。實質的道德實在論所設定的道德的存有類同柏拉圖的理型之類的形而上的存有，也因此而受到嚴厲的批評。<sup>30</sup>

實質的道德實在論採取類似知識論的認知客觀實在的取向，如摩亞之以道德為非自然性質之說，因而對道德的實在性的說明產生理解上困難。對於實質的實在論，麥基(John Mackie)有一著名的反對的理由，他稱之為「怪異存有的論據」(argument from queerness)<sup>31</sup>，指出這種實在論提出一種怪異的存有，它完全不同於這個宇宙的其他存有，而且必須有一種特殊的道德知覺的能力去知覺其存在，這使它們不是通過人類一般認知能力所可以認知的對象，而是具有諸如「被追求的性質」(to-be-pursuedness)或

<sup>30</sup> *The Sources of Normativity*, pp. 34-37.

<sup>31</sup> J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (New York: Penguin, 1977).

「不可被做成之性質」(not-to-be-doneness)等怪異性質的存在。這一論據的力量在於指出這種性質的道德規範的存在被質疑，而道德規範的問題不是簡單指出它們真實存在即可以解答的。歌絲嘉認為對於實質的道德實在論的質疑是合理的，即道德存有之客觀存在並不即能建立道德的規範，但是，麥基的質疑並不真能反對道德可以有真實性和客觀性。依歌絲嘉之意，實在論可以採取程序實在論的方式，給道德元目一合理的論證，而不必設定某種形而上的存在。這是現代的道德實在論者如尼高(Thomas Nagel)<sup>32</sup>、奧布齡(David O'Brink)、雷勞頓(Peter Railton)等所採取的方向。原則上，當代的實在論者認為不必另設立此類的存有，但仍可建立道德的真理性。他們認為只須要真有理由支持我們使用道德概念的正確方式，諸如以快樂和痛苦之作為我們行動上所分別會趨向和迴避的表現上，它們即具備規範的理由。此即是一客觀的道德事實，也由此論證它們的規範性。

但實在論者把倫理學轉變成一種知識論的研究，實不相應倫理學是對人類實踐上的問題或行動指引的規範問題的研究，這並不是提出一事實或真理即可以解答的。如前所述，實在論者所肯認的道德的實在性質還得要接受行動者的反省提問：此一實在是否我有規範理由去接受的，或，它的規範性是否可以被證成的？這一對道德事實的質問，可說是對道德的懷疑。傳統的道德實在論只肯斷其為實有，並由此肯斷其規範性，並不能針對懷疑論作出有力的回應。對於傳統實在論的嚴厲批評，可說出自休謨，而休謨亦是首先另闢途徑回應道德規範性之證立方式。此即休謨所

<sup>32</sup> 歌絲嘉把尼高列為道德實在論者，雖有一定的文獻可循，但衡諸尼高所重的實踐推理，和自謂為與康德為同類型，只是以人格個體(person)而非自由意志(Free Will)為道德規範根源所在，故本書把尼高定位為康德型的內在論。詳論見第三章。

提出的有名的從實然推論應然之謬誤，改而從道德情操論建立道德的規範性。此一取向基本上是，針對有關道德規範之質問，經過反省之後如果我們仍然有足夠的理由認同道德對我們的行動有規範意義，即足以解答懷疑主義的挑戰。此一取向即是經一反省認可(reflective endorsement)以證立道德之規範性。

二十世紀後設倫理學的一個基本的出發點是休謨對於傳統倫理學的批判，即從實然推出應然的謬誤。這個傳統謬誤甚致被稱為「休謨定律」(Hume's Law)，由是否定傳統倫理學之規範的研究，以及重新開展對道德語言的語言分析。休謨的論據見諸以下一段常被徵引的文獻：

我已時常指出，在前此我所遇到的每一個道德體系中，作者在通常的推理方式進行了一段時間，建立起一上帝之存有，或是對人類的事態作出一些觀察；然後我忽然吃驚地看到，代替通常的命題之連繫詞，是，與不是，我所遇到的命題無一不是以一應當或不應當連接起來的。這一轉變是看不見的：但是它卻是為關鍵的。因為，由於這一應當或不應當表示一新的關係或肯定，它之被觀察到和被說明乃是必須的；而同時應當有一個理由被給出，因為這一新的關係如何可以從另一些與它完全不同的關係演繹出來，似乎是難以想像的。<sup>33</sup>

休謨這個批評極為銳利，因為，他所指出的是一個邏輯的謬誤，即，從一些關於事實方面的實然情況的命題，推論出在道德上應然的行為的命題。這明顯在邏輯上是不中效的推論。此中的一個

<sup>33</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. By L.A. Selby-Bigge (originally published in 1881), (Oxford: Oxford University Press, 1958), pp.469.中譯轉引自我的《休謨》(台北：東大圖書公司，1993)，頁 131-132。

重要的前題是實然命題與應然命題是截然不同類的：實然是涉及世界事態的具有真假意義的命題，應然是涉及人類行為上的規範，只有道德上的對錯，與世界事態之真假無關。嚴格來說，應然方面甚致不能說為真假，因為，它與事態不相干，因此，傳統倫理學的研究可說是錯誤的。此所以後設倫理學家所提出的關於道德的後設倫理學都與規範無關，只展示出道德語言之如何被使用或誤用。但是，休謨的重點只是消極分析方面指出道德不能建立在知識上，並不由此發現而轉向類似當代後設倫理學的發展，反而從正面上去建立一規範倫理學，即，道德情操論(sentimentalism)。

有關休謨的道德情操論的內容和分析留待第二章詳論，在此先順歌絲嘉的線索說明休謨對道德規範根源方面所提出的論據。休謨的道德觀點出於他對人的研究，而在道德方面他認為真正的根源不是理性或知性，而是人類的情緒或情感。因此，休謨的理論也可稱為道德情感論(moral sense theory)。休謨有一段著名的申論：

選任何被接受為罪惡的行為：例如，蓄意謀殺。試從一切的角度來審查它，看看你能否發現你稱之為罪惡的事實或真實存在。不管你如何對付它，你只能找到某些激情、動機、意欲和思想。在這個案例中再無其他的事實。如果你只是考量對象方面，這一罪惡會完全不為你所掌握，你將永遠不能找到它，直到你把你的反省轉到你自己的心坎，而發現你內部生起對這一行為的一不贊許的情感。這兒是一事實，但它是情感之對象，而不是理性之對象。它在你自己而不是在對象之內。是以，當你宣稱任何行為性格是罪惡的時候，你只不過意謂基於你的本性之構造，你在默想它時產生一責難之感

覺或情感。<sup>34</sup>

按，休謨在此段引言表明道德判斷不是一出自理性的判斷，不是一種可以理性或知性認知的事實或實在。但休謨指出它也是一種事實，只不過它是感覺之對象，它是一種情感，可稱之為道德情感。其次，休謨認為這種情感是出於我們的人性的一種構造。因此，道德乃是人類本性的表現。這可說轉進了從人的主體性來建立德道的基礎。由於休謨對於知性的能力與所建立的知識與信念實有所懷疑，而轉向由情感之機能來建立道德的根據，因而也轉從情感去論斷道德的功能，歌絲嘉認為這是休謨在道德之證成上提出一種「反身測試」(reflexivity test)的方式。所謂「反身測試」是指一機能對自己所建立的信念是否經得起自我的檢討而加以肯定。

歌絲嘉指出，休謨之以行動之為道德與否是由於我們對此行動的贊許與否：這是我們的情感的表現，並不是對一對象的一客觀的認識或理性的判斷。但是，我們是否有理由接受如此的情感的表現？休謨不但認為道德判斷之根源出於情感，而且我們的人性本就對其他人有一定的仁愛和同情共感(sympathy)稟賦，因此，美德的行為使我們自然喜悅，而不道德的行為，縱使沒有人知道，也使我們自感卑劣和不愉快。因此，道德規範的根源也同時是促成我們的自利和行動的動力所在。歌絲嘉認為，休謨雖然在知性的研究中發現愈深入分析，知性所成的信念愈受到懷疑而又無法證立其確實性，因此，知性的信念通不過知性之自我反省的檢查。但是，道德判斷卻在道德情感的反省中得到肯定。歌絲

<sup>34</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, III.1.i, pp.468-469.中轉譯引自我的《休謨》，頁125-126；英文原文及申論請參閱 *The Sources of Normativity*, p.50ff.

嘉認為休謨在道德證成上提出一種「反身測試」的方式。所謂「反身測試」是指一機能對自己所建立的信念是否經反省取得自我的肯定。休謨對知性的反省結果是知性對自己所建立的信念，如對外在世界的知識判斷，在反省分析中產生懷疑論的結果，但對情感所生出的道德判斷卻在反省後更予以肯定。歌絲嘉認為休謨的道德情操論是經得起反身測試的。這種反身測試的自我認可也是對道德規範的接受，這即表示道德情操論可以達到一反省的認可(reflective endorsement)，而這正是道德規範所必須具備的理性的條件。

但是，歌絲嘉認為休謨的道德情操論有不足。他特別指出，在休謨的理論中反省認可在道德判斷中實有不充盡之處。此點發生在休謨所論的公義美德上的問題。休謨認為一般而言，道德情感的認可或不認可可是決定一事態是道德與否的根源，但是，在公義問題上，我們的道德判斷卻可能在個別例子中與道德情感不一致。例如，在一位財產監護律師的眼中，把一份巨大的遺產交還給一個不良的繼承人，實與我們認為這些財產可以助益社會中有巨大需要的貧童等，我們的道德情感實傾向支持後者。但是，縱使在無人可以查察得出的情況之下，這位律師還是要把財產歸還給這位無良的繼承人，而我們的一般支持公義的情感似乎也得要支持這樣處置。但是，這正是休謨的論證有缺漏之處。歌絲嘉的評論是休謨在此只能通泛地一般地論證道德規範之合理性，卻未能真就每一行為證成其規範合理性。

歌絲嘉最後進入康德的論述，分析康德從意志自由自立法則建立道德規範根源之論證。綜言之，康德從日常的義務之分析建立定然律令(categorical imperative)，作為我們用以檢查一行為是否道德之判準。定然律令提出的要求是我們所採用的行為之格準

(maxim)，即主觀原則 (subjective principle)，是可以通過我們的意志成爲一普遍法則 (universal law)，即客觀原則 (objective principle)，是對於所有理性存有具有強制性的法則。此法則的意義是訴諸行動者之理性，故理性存有之爲行動者既依理性而行也必遵守此法則。但由於人類並非純粹的理性存有，即我們也有非理性的部份，如情欲、感性等。我們的行動不只有理性的推動力，也有非理性如情欲的推動力。因此，我們可以出現在理性上認可的行爲，但在現實上卻受非理性的動力所決定而做出違反道德之理性要求而行。因而，通過我們的意志而成爲普遍法則之普遍性實只對我們爲有強制性，只是一道德上應爲之事，但不是自然法則對我們的行爲所具有的普遍性和必然性。

歌絲嘉指出，人類具備的理性自然有一特性，即不只是意識到我們有所行動，同時對我們的行動有所反省的意識。動物也可以有所知，但動物之知即是感覺器官所感知的事物，知覺即認知。動物純是依欲望而行動，動物之理性即是它的意欲。但人類之理性可以拉開與欲望的距離，理性可以以欲望和行爲作爲反省的對象，以及考量欲望的需求是否合理。歌絲嘉稱這是人類的反省意識的結構，因此，理由乃是此意識作出裁決時所必須的條件。換言之，人類的理性可以而且必然對自己的行爲具有一反省之意識。當此意識得出認可的理由時，它即成功地完成了自己的使命。<sup>35</sup>此一意識即使得我們對自己的行爲具有一第一身人的意識，知道我們在決定行動時的相關因素，同時，此一反省意識即決定我們是否認同此一行動。我們的認同使得此行動對我們自己具有規範性。人類之反省意識的運作自然具備上文所說道德規範的三項條件。故歌絲嘉說：

<sup>35</sup> *The Sources of Normativity*, p.97.

是以，反省認可測試不只是證成道德的一種方式。它即是道德自身。<sup>36</sup>

換言之，滿足道德規範證成之妥當性即不但是證成了道德的合理性，而這即是道德本身。在此歌絲嘉認爲康德所建立的反省認可並不只於形式上的說明，更進而證立了人之爲人即人性的特質。歌絲嘉認爲在定然律令之普遍法則程式來說，康德只建立了意志所必須遵守的是一法則的形式，而此尚不是道德法則。因爲，此普遍法則要求並沒有決定所涵蓋的領域 (domain)。普遍法則程式的要求可以指普遍地依從意欲的要求而只成就一「非理性存有」，或只依個人終身之自我而成爲一爲我主義者而已。<sup>37</sup>因此，歌絲嘉認爲在「目的王國程式」(Kingdom of Ends formula)中，康德把定然律令明確定爲適用於所有理性存有才正式是一道道德法則。<sup>38</sup>人類的自我反省意識同時使我們形成一自己的概念 (conception of ourselves)。歌絲嘉不認爲這可以建立一形而上的自我，但卻使我們經過反省決定我們所認可的自我，即，我們要確認是否要成爲一目的王國的成員，或是某人的情侶、一家庭的成員，以致一無理性的存有、一爲己主義者，等等。此一自我認同的概念，並非是理論上的概念，而是我們在實踐行爲上所認同的價值：

它比較適當被理解爲一種你評價你自己的描述，它是這樣的

<sup>36</sup> *The Sources of Normativity*, p.89.

<sup>37</sup> 參見 *The Sources of Normativity*, p.99。歌絲嘉引用 Harry Frankfurt 之說，指動物之類欲望即是它的意志乃是一「虛妄的存有」(wanton)，即一沒有第二序意欲 (second-order desire) 的存有，即不能對第一序的意欲加以反省的存有。歌絲嘉以之區分人類之爲理性存有乃是能對意欲加以反省的生命。故此詞乃可指沒有理性或理性沒有獨立性的存有。申而言之，此詞亦實可以指如果一個人之理性即是其情欲的表現，其亦只爲一「虛妄的存有」。爲了簡化以下的討論和更貼近康德的用意，只用「非理性存有」一詞。

<sup>38</sup> *The Sources of Normativity*, p.89.

一種描述，是你認為你的生命值得生活而且你的行動值得採取的描述。所以，我會稱這是你自己的「實踐的認同」(practical identity)之概念。實踐的認同是一複雜的事，而一般人會有一堆如是概念。你是一個人(human being)、一位女士或男士、某一宗教信徒、某一民族的分子、某一專業的成員、某人的情人或朋友，等等。而所有這些認同都引生出各種理由和責任(obligation)。你的理由表露出你的認同，你的本性(nature)；你的責任出自你的認同所責求的東西。<sup>39</sup>

這種實踐上的自我認同反映出我們自願做什麼樣的一個人，過怎麼樣的生活，認同那一些人、社群和團體，以及自己的生命有什麼樣的價值。這些都在我們自己的生命之經驗中，如果我們在這些認同上不一致，人格即分裂，不但有違理性的要求，也產生痛苦。因此，這是我們所追求的人格之「統合性」(integrity)。歌絲嘉不取此詞原有的形而上的意義，但指出它是一個人行為上依於自己的標準，自己的價值而活的意義。一個人如果失去人格統合性，即無異不再是自己。在嚴重的抉擇時刻，我們如果不一致，我們雖生猶死。所以，在這種時刻所不能做的事，乃是我們有責任不去做的事，而這是無條件和完全的責任，每個人都不能推卸。

雖然實踐的認同帶來相應的一致性和責任的要求，實踐的認同很廣泛也有各種的偶然性。如我們可以選擇某人為朋友或情人，成為某些孩子的父母，但這些偶然的認同也可以放棄。人類的反省意識結構促使我們必須具有實踐的認同，因為，沒有認同我們根本不能行動。歌絲嘉認為這種實踐認同的要求不是出自個

<sup>39</sup> *The Sources of Normativity*, p.101.

別特殊的認同，而是出自我們的天性，即出自我們之為人類，出自我們的人性(human nature)或人之為人的價值(humanity)，作為一具有反省能力的動物，是必須有理由去行動和生活的動物<sup>40</sup>。歌絲嘉指出這意謂我們是以自己之人之為人的價值作為一實踐的規範的認同形式，即以自己之人之為人來評價自己。歌絲嘉所謂人之為人的價值正是康德在「目的程式」(Formula of end)所指的必須以人自身為目的的價值所在，而所謂以人來評價自己正是以自己為一目的王國的存有來評價自己，因此，即是從一道德法則的概念構想(conception)來評價自己。如此評價自己即是反省確認自己的認同，此種認同建立起我們的「道德的認同」(moral identity)。<sup>41</sup>這種道德認同使我們進入一道德的領域。我們認同自己是有價值的生命時，在理性上也同時要求我們同樣地認同其他人格個體中的同樣之人之為人的價值。因為，我們是在目的王國程式之下的認同。換言之，我們與其他人乃是在一共同的目的王國中共存，必須互相以道德原則來對待，而不可謂我們有可能免於道德的自我要求。

歌絲嘉認為這種道德的認同是所有實踐認同的基礎。因為，其他種種因於各種偶然的因素而來的實踐上的認同，固然是我們開展在各種不同情境之行動時有必要的特定的認同，但它們都是在我們作為人類而來的認同，因而都在我們的基本的道德認同之下所開展的特殊的認同。如果我們不能貫徹個別特殊的認同所要求的責任，我們不但有違此實踐認同的要求，我們同時也違背了我們的道德認同的要求。因此，一切的實踐認同都倚賴道德的認同，而道德認同則出於我們的反省意識而來。此即是由康德所說

<sup>40</sup> *The Sources of Normativity*, p.121.

<sup>41</sup> *The Sources of Normativity*, p.121.

的自由意志所作的自我決定而來的道德原則和道德責任。此是康德之反省認可所達至的道德規範根源的說明。

## 五、歌絲嘉理論之省察

歌絲嘉可說是從歷史與理論去說明道德規範根源的問題和證成所必須的條件，自是很有說服力與具有很豐富的內容和涵義。他所訂立的三個證成的條件不但是我們對道德經驗的一種切身的反省，也帶出解決倫理學史以來所難以建立的論斷，即，道德上的對錯或道德理論的正確性如何建立。傳統以權威解答這個問題自是不具說服力，甚致可說是與道德要求理性的本質不相一致。尋求道德之規範根源可說另闢一途徑說明道德的本質意義，同時也為道德的爭論提出一個解決的判準。

歌絲嘉所提出的證立道德規範性的三項條件，即，此規範之說明必須是第一人身的、此行動之規範對自己是透明的、此規範是自己所認同的。此可以說一方面反映出道德的真實經驗的內容，同時也建立一個道德理論的合理性。由於道德行動是行動者的選擇。如果他沒有選擇，所涉及的行動即無所謂道德或規範意義，此時的行動只是自然因果性之下的反應，當事人並沒有作任何價值規範的選擇，自然也沒有所謂應該得到獎勵或懲罰。或行動者沒有作任何主動的選擇，只是讓墮性而行，則如非該情境有誤，或當事人並非是一行動者，如在神經錯亂的情況，那只是像是一自然事件或無理性的生命身上之歷程，則行動者也若似無所選擇。但在人類作為具有理性與反省能力的生命而言，最微小的行動，以致不行動，都不可能在他的選擇之外。所以。如果一行動者在作出道德行動時，他必有所選取，此時他總有自覺的第一人

身的選取經驗。在此選取中，他不可以說一切皆如客觀自然因果地決定，即不像一第三者所認知的一種自然因果性的表現。在行動者身上的第一人身身上，他即要作出自己的選擇。此時，他的選擇對自己而言是很清晰的，即，他作出選取時所依據的理由是什麼，他自己是清晰的。此即歌絲嘉所謂自我透明。也許當事人在事實方面或行動的果效成敗方面等估計不足，但他的價值選取卻是明白的，自我透明的。而道德選取的特質在此卻突顯出來：行動者對自己的選取價值是自我認同的。所認同的是一般所謂道德的行動，不認同的是違反道德的行動。此在行動者在作出不道德選取時，或自我知道所依從的價值實是不道德的，他總要自我掩飾，內心自覺羞恥，不敢承認。當然，一個人或受某種價值洗腦，誤以某些傷人或不道德行動為道德的，但他仍是自覺要去等同所判斷為道德的行為。此所以有自我認可的第三條件。這三個條件總起來就是說道德價值具有規範的力量是因為道德行為最終是個人所做的自覺的選擇，而且他是自願去認同這一選取所含有的價值。道德規範的認同可以讓行動者為此價值付出生命而不願意違背此自我認同，因為，道德價值使我們貶視其他切價值。如果這是道德行動所顯示的道德的特質，則一個道德理論能完整表達出這樣的道德的特性，它即是一個恰合道德本義的理論，即是最佳的理論。

對於歌絲嘉的論述，自有不少批評的意見，著名的尼高與威廉斯都有參與討論，而歌絲嘉也有初步的回應。尼高在討論中提出三個主要問題：

1. 為何反省的自我要決定任何東西，即給予或不給予認可，而非保持為一被動的守住非反省的自我之信念與行動守護者？

2. 為什麼，當它〔反省的自我〕決定時，它必須嘗試去以理性為基礎，而此涵蘊一般性 (generality) 與似法則性 (law-like)？
3. 它如何決定那些理由是什麼？<sup>42</sup>

尼高認為歌絲嘉對第一個問題可以大且合理的回應，因為，一行動者作為具有反省能力的存有在自我反省自己當前的行動時，自是必須作出決定，而在作出行動時，即必須對所採取的行動給予認可。但對於第二個問題，尼高質疑歌絲嘉為何反省的自我在反省時必須根據理性或一般性或似法則性的法則去作反省，而不只是當前的一個個人的特殊的決定，即，為何他不可以仍只限於個人的，與任何普遍法則甚致一般性的考量毫不相干？尼高不認同歌絲嘉的說明，也不認同康德的說明，即以普遍化為道德之充足條件。尼高認為如歌絲嘉之以純粹的法則之普遍性要求並無法區分一非理性者或為己主義者只以自己的自利為普遍原則，如此，他們各自的實踐的認同即不必是歌絲嘉所意想的具有超出欲望之上的道德的認同，成為一目的王國一分子自我認同。換言之，歌絲嘉要維持實踐認可是一種理性的和道德的認可必須排除感性欲望在認可之外。尼高提出自己的觀點，指出要達到歌絲嘉的反省認可之必以理性為依據的真正的說明是由於反省使我與我的欲望和知覺分隔開，因而使我得到自由，同時可以從一客觀的第三者的角度來看我的情欲本能。尼高認為這種自我意識改變我們的存有性質，使我們做出現象與真實的區分，因而我們的反省具有更普遍的特性，即，我們可以採取一個超乎我們自己個人的限制，更為一般性的角度作反省，而此正好是讓我們能夠從第三人

<sup>42</sup> Thomas Nagel, "Universality and the reflective self," in *The Sources of Normativity*, pp. 200-209.

身的角度來審視我們的情欲。此說實與歌絲嘉之說明有相合之處，但卻明顯與歌絲嘉強調證成之第一人身的要求相反。歌絲嘉對此批評的回應仍從純然的普遍法則角度來回應，即，當我們進行反省認可時，我們必定採取一種理性的即依普遍法則來評價我們應採取的行動。歌絲嘉認為在進行反省時，我們作為一行動者，我們實以自己為一原因去產生一結果，因此，類似休謨式的因果性，即事件依規則性 (regularity) 而發生，是起碼的條件。而此中即表示一種法則性。我們在行動上即把所意欲的一種原則加諸我們的每一行動的決定或選取上。因此，在作反省時，即涵蘊了普遍性的要求。此即使我們認同理性的要求，使我們對於來自欲望的要求見出有一種可以不依從它的自由，由此構成我們的實踐認同。歌絲嘉嘗試批判尼高及類似的質疑，即進行決定的自我乃是一「瞬間自我」(ephemeral self)，是特殊而隨時生滅不定的，此自我所作決定自然不必與之前或之後的行動者的自我有何相關性或連續性，因此，縱使在反省認可時，它也可以完全不採任何法則性的考量，只依個人當下的欲望而作出決定，或不作任何有意義的決定。歌絲嘉指出此實不成一行動主體，而只是一剎那生滅的在我們身上流過的欲望的表現，而不見有所謂主體或心靈。此實即無所謂反省之動作。<sup>43</sup>歌絲嘉之反駁是合理的，此實是休謨的經驗主義最後不能說明的人格同一性的問題，也是所有經驗主義者的化約論，即依於休謨所建立的「心靈不過是一束印象」所不能回答的困難。換言之，要有反省認可的動作，我們最低限度要承認有一可反省之心靈，而它不是一瞬間式的存有，因而，當心靈把自我亦即心靈自己與欲望分隔時，它不但保有自身的相續性的同一性，同時即依自己作為自由的行動者，提出理性的認可的要求，而此時，作為行動者自身，他的自由和反省乃必

<sup>43</sup> *The Sources of Normativity*, pp. 222-232.

然是第一人身，而非尼高所指為從外部反省自己作為一人格個體之條件。

尼高進而提出最重要的第三個問題：是什麼東西決定一個人在面對要決定應做什麼時他的反省自我之一般的反省的決定？<sup>44</sup> 尼高認為歌絲嘉以「實踐認同」來論證此反省的一般決定之性質不成功。他認為如歌絲嘉所說的，實踐認同是偶然的，而且會流於相對主義，因為歌絲嘉同意普遍法則之普遍要求容許當事人採取任何的普遍法則作為自我認同的原則，因而為己主義者可以對自己有利為普遍原則，也可以符合此要求。尼高指出這是以反省認可為第一人身之選擇會有的後果。因為，似乎是可以容許每個人有不同的出自主觀的認可。尼高更認為這是一種反實在論的立場，即道德是由人所隨意創造的，完全沒有客觀性。而且尼高進而批評歌絲嘉不認同所有的「實質的實在論」(substantive realism)，而採取「程序實在論」(procedural realism)，而此實與一切化約主義相容，即不足以建立客觀的理據決定反省的自我在道德選取時所接受的理由。尼高認為在道德領域賦予第一人身之行動者以最後決定權，決定我們的標準是一錯誤。<sup>45</sup> 在此。尼高可說是強烈批判歌絲嘉把反省認可和最後以實踐認同賦予行動者自己作決定，是一不可接受的條件。尼高似乎把第一人身等同個人的觀點，視為主觀主義的看法，此是對歌絲嘉的論述是一誤解。在歌絲嘉的論述中，人格個體自是指康德意義的人格個體，而非中性義的個人，因此，尼高的批評實不如理。在上文回答第二個問題時，歌絲嘉實已對此問題作了適當的回應。反省的自我所採用的理由乃是由實踐認同或道德認同而來，即以自己人格或

<sup>44</sup> *The Sources of Normativity*, p.203.

<sup>45</sup> *The Sources of Normativity*, p.205.

生命所認同的道德法則之無條件命令作為反省認可的理據。

但是，歌絲嘉三條件尚未說出道德規範如何影響我們在行動上完全的認同，此即是道德行動的動力論。歌絲嘉以休謨之道德情感論不能完全說明每一具體行動之符應道德情感的真實或自然的要求，如在公義情況中出現的不一致的表現。但嚴格來說這只是一些邊緣案例，不足以代表道德情感在所有道德情況都出了困難。而且，在這種特殊的公義的情況中，我們的判斷與道德情感的表現亦未嘗真不相一致，因為，不公義的行動即產生巨大的負面情緒，雖然一不肖子得到巨大家產可能讓我們感到不快，但也可以說在一般公義之情感表現下，這種情況只讓我們略感不順當，但仍可以說，整體來說，在這個別事例中，我們支持公義的情緒仍然超過對遺產依法付予不肖子的負面評價，故休謨之說仍沒有例外。康德之以理性為道德之根源自有其洞見，但把情感完全排除，同時要借助曲折的方式完成道德行動，實並未能見出道德在個人情感中的地位和影響力。康德似亦不能符應我們日常經驗中，道德似乎是簡易之事，我們隨時隨地都作出正確的道德判斷和做出道德行為，並無多大的困擾。道德情感是使我們直接即可知道我們該做什麼，這是我們當下所感到的義務。義務感常是我們行動的最直接和簡單的指引，常是不假思索即去做，理性的考量常是當我們有道德困擾時才出現的活動。休謨之說最重要是直接把道德規範之根源和動力結合起來，也由情緒上之自傲和羞愧之連結到美德與不道德，說明我們與道德規範之關係。道德情感實應在道德根源之中起作用，不可如康德之輕視之，此如儒者之以本心即是安不安之仁心或不忍人之心，道德情感的作用即是其本質的功能，不需外加。

此即顯示西方自柏拉圖下來的知情意三分區隔太過，實則在

道德行動中，三者沒有如此截然的分割。知情意之嚴格的區分無疑是後出的，因為，在一道德義務的感受中，意志發出的判斷即含有普遍性，即是理，而所具有的推動力即是情，此三者人類道德行動上即是如此相結合，並非先分開再作一組合。分割而不准融合為一體乃是化約主義，並不合理。從不忍人之心之動而見出它是一決意，是一普遍的理，同時即足以推動行動即是情，此即無待外求，此即是一種理性動力內在論。康德以及歌絲嘉無疑都有此一預設作為背景，因此，威廉斯在回應中共基本上不同意如此重視理性和意志之分量，認為在道德上，如果意志能作出如此壓抑情欲的表現，意志必須在欲望中也有一種根源。威廉斯之說固然直以欲望也有一種道德的真實意義與作用在內，但顯然不會以為是一切欲望都順應道德要求，如果以欲望中正面積極的因素來說，則可說有一定的合理性。歌絲嘉的回應也指出，他所以擴展實踐認同正是照顧康德所不足的<sup>46</sup>，即對情感和各種特定具體情況，如人際關係等，對於我們的自我認同所具有的重要性，因而我們所認可的道德行動，有一定的影響。

道德哲學或倫理學最重要的目的自是建立一套符合人類的道德規範要求的學說，由此以推進和建立一目的王國或大同世界。此中常要批駁的不止是一般的道德相對主義和為己主義等。更重要的是回應懷疑主義的挑戰，而此中常帶有一種隱藏的化約主義。康德或歌絲嘉的論述自是更貼近道德所特有的自由的表現，即自主自律與追求道德理想價值的分析。但由於受西方傳統的宗教與哲學的限制，以及特定的知情意三分之類的定見所限，西方倫理學的精密分析也常不見道德之顯易當下的實理實事。

---

<sup>46</sup> *The Sources of Normativity*, p.239.