

第二章

道德哲學

《一把鑰匙，走進哲學》，Julian Baggini 著、陳信宏譯
台北：麥田出版，2008年4月

名詞解釋

行動與省略略行動_acts-omissions：這種概念說明我們為了達到某種結果，可能積極從事某些行為，或者可能消極

不從事的某些行為。

意志不堅_akrasia：我們明知某種行為不對，卻又克制不住不做。

應用倫理學_applied ethics：倫理學的其中一個領域，探討特定議題的對錯問題。

好、善_Good：好壞／善惡係用於描述事物或人的狀態，相對之下，對錯則是描述行為的道德評價。

內在論_internalism：這種理論認為，一個人如果相信某件事物是錯的，便不會有做這件事的動機。

自然與應然的鴻溝_is/ought gap：實然的前提不可能推導出應然的結論。這種概念又稱為事實與價值的區別 (fact-value distinction)。

後設倫理學_meta-ethics：倫理學的其中一個領域，探討道德規範的一般本質。

非認知論_non-cognitivism：這種觀點認為，沒有獨立於人而存在的道德真理，因此道德真理不可能為人所知。

規範倫理學_normative ethics：倫理學的其中一個領域，探討關於對錯的特定理論。

相對主義_relativism：這種觀念認為，沒有普世一致的道德真理，對錯取決於個別社會、團體、或者個人的看法。

普遍化_universalisability：道德判斷的特性，表示道德判斷無論何時都可同等適用於所有人。

何謂道德哲學？

倫理學又稱道德哲學，這門學問和哲學的其他分支不同，探討的主要問題很容易明確表達出來。這個問題可從若干探討倫理學的书名上看出，例如克里斯普 (Roger Crisp) 的《人該怎麼活？》以及辛格 (Peter Singer) 的《我們該怎麼活？》。不過，事情並非表面上看起來那麼單純。這個問題儘管看似簡單，其中卻帶有一項非常難以釐清的概念：「應該」(should) 或「應當」(ought)。

當父母的人都知道，如果說一個人「應該」或「應當」做什麼事，通常不代表一件事情的結束，而是開始。問題在於「應該」這個詞語的地位不明確。究竟這是一道絕對命令，還是有條件的要求？

以第一種可能性為例。有些人可能會說，「你應該說實話」這樣的要求並不會引來「為什麼？」的問題。你不該說謊，因為說謊本來就是不該做的事。這種道德上的「應當」是單純而絕對的命令。我們遵循這樣的命令，因為道德要求我們必須遵守這種命令。

可是這個回答實在難以讓人心服。舉例來說，父母如果告誡自己的孩子不該傷害其他小孩，這名孩子反問為什麼，光是回答這種行為不對顯然不夠。想要知道我們為何應該遵

從這項道德規範，並非不合理的要求。我們至少也必須知道這句告誡為什麼是道德規範，而不是像「你應該去看史匹柏的新片」這樣，只是一項建議而已。

一旦對我們為何應該從事某些行為提出解釋，「應該」就會變成條件式的概念。我這麼說的意思是，「你應該做X」這種形式的句子，其實是「如果你想要Y，就應該做X」這種句子的簡化版而已。只要舉道德哲學裡的一個例子，就可明白看出這一點。

假設有一個人認為道德就是神的命令——這種觀念稱為神聖命令理論（the divine command theory）。在這種觀點裡，若說「你應該遵守十誡」，意思是說「你如果要順從神的旨意，就應該遵守十誡」。當然，你可以問為什麼應該順從神的旨意，這時得到的理由可能會是：「如果不順從神，就上不了天堂」或者「神知道怎麼樣對我們最好」。由此可見，一個簡單的「應該」句一旦完全展開，就可能會是：「你如果想上天堂，就應該遵守十誡」或者「你如果想要做出對自己最好的事情，就應該遵守十誡」。

其他道德理論同樣隱含類似的條件式陳述。例如功利主義（utilitarianism）主張，增加幸福並減少痛苦是正確的行為，反之則是錯誤。所以，功利主義者如果說：「你不應該在未受挑釁的情況下打人。」意思其實是：「如果你想增加幸福、減少痛苦，就不該在沒被挑釁的情況下打人。」

你可能已經發現這種說法有點問題。對於這類句子當中的「如果」，我們總是可以反問：人為什麼想要這些東西？

我為什麼會想要上天堂？我為什麼會想要減少痛苦、增加幸福？我為什麼會想要做對我自己最好的事情？一旦提出這樣的疑問，代表一個人執意審視道德的根基，質問人為什麼應該遵守道德。由此可見，「應該」或「應當」似乎無法取得進一步的正當理由。如果看不出自己為什麼會應該想要上天堂、增加幸福或者做出對自己最好的事情，即表示我們陷入了某種道德盲點。

如此一來，便觸及道德哲學裡的若干根本議題。第一個問題是，道德的基礎究竟是什麼？難道只是為了上天堂、或者增加世界上的幸福、或者為了自己的利益？第二個問題是，我們為什麼應該恪守道德？我們似乎總免不了遇到關鍵時刻，被迫做出是否遵循道德的抉擇。揚棄道德是不是錯誤的行為？如果有人放棄上天堂，或者拒絕做出對自己最好的事，我們也許會認為這個人太過莽撞或者愚蠢。如果有人不在乎人類福祉，我們可能會因此鄙視他。然而，如果我們說不出這些人應該做出不同選擇的原因，那麼，我們有資格譴責他們嗎？

由此可見，道德哲學探討的雖然單純就是我們應該如何生活的問題，可是要解釋這個「應該」的真意到底是什麼，卻一點也不簡單。

道德哲學的不同層次

道德哲學可分成三個主要探討層次。最實際的層次乃是探討我們在各種狀況下應該採取什麼行為。這個層次可以稱

為應用倫理學（applied ethics）。媒體上有關倫理道德的討論，大多屬於這個層次，常見的問題包括：複製人是對的嗎？安樂死是否違反道德？我們有沒有合理的理由解釋自己對待農場動物的方式？

要回答這些問題，通常必須提升到另一個層次，先思考所謂對錯的一般理論。這個過程引領我們到達規範倫理學（normative ethics）的層次，在這裡可以找到探討何謂對錯的一般理論。舉例而言，規範倫理學理論可能會主張：任何一種生物如果有能力決定自己的未來，而且沒有選擇被殺，那麼，殺害這個生物的行為絕對是錯的。這種理論探討的不是個別（particular）事物的對錯，而是各種（kinds）事物的對錯。一個人在應用倫理學的層次上如果同意這項規範倫理觀，即可探討這項觀點對個別議題的影響，例如複製人、安樂死以及動物福利等議題。

不過，這些爭辯也有可能再往上提升到另一個層次，到達所謂的「後設倫理學」（meta-ethics），主要探討道德主張的整體地位。舉例而言，如果有人說任何生物只要有能力決定自己的未來，而且並未自願選擇被殺，那麼，殺害這個生物就是錯誤的行為；這是屬於什麼類型的主張？是涉及真偽的判斷，或只是純粹表達自己的意見而已？這是放諸四海皆準，還是只適用於特定文化或特定時代的人？其基礎是什麼？道德是根源於自然界、人類天性、還是神，或者只是我們自己創造出來的東西？這些都屬於後設倫理學的議題，探討道德規範的整體本質與結構，而不是各種行為的對錯。

我們可以把後設倫理學、規範倫理學以及應用倫理學視為道德哲學的三個層次；也可以將它們視為光譜上的三個區段，一端探討人類該從事何種行為等細節問題，另一端則探討道德規範本質的一般問題。以這種方式看待這三個層次有個好處，就是讓我們了解到，探討倫理學通常不可能只侷限於其中一個層次。舉例來說，要探討道德原則是否僅是個人意見的後設倫理學議題，通常可以將應用倫理學層次的案例——例如虐待是錯的行為——拿來批評這種觀點。就像道德哲學裡大部分的討論，這裡所謂的三個層次並非界線明確的區塊，只是大致劃分的範圍，各個層次之間存在灰色地帶。

接下來，我以由上而下的方式，首先介紹後設倫理學的議題，然後是規範倫理學，最後再談到應用倫理學。

道德與實在論

道德規範的本質有一項根本問題，就是道德價值是否真實存在。某方面來說，由於一般人都懷有這些價值觀，所以當然是真的。不過，道德實在論（moral realism）的哲學議題卻是一個特定問題，也就是道德價值是否獨立於抱持這些價值觀的人而存在。要了解這一點，最簡單的方法也許就是用藝術做比喻。

舉例而言，如果有人看著米開朗基羅的大衛雕像，然後說這尊雕像真美，他這句話是什麼意思？意思可能是說雕像的美醜屬於事實問題，而他說雕像很美就是在表達這個事實。這種觀點認為，美是雕像的真實屬性，因此，一個人說

雕像美或不美，就可能產生對或錯的結果。另一方面，這個人說雕像很美，也可能認為自己只是表達個人意見而已。由這個觀點出發，美醜乃是取決於觀者的判斷。如果兩個人對雕像的美醜意見不同，並不是誰對誰錯的問題，而是各人有各人的看法，如此而已。由此觀點，美不是雕像的真實屬性，而是觀賞者的價值判斷。

同樣的區別也可以適用在道德規範上。我如果說「讓動物遭受不必要的痛苦」是錯的，我表達的可能是兩種不同意思。我可能是說，錯誤是引起痛苦的真實屬性，一個人如果主張造成這種痛苦是錯的，那麼這項主張可能正確，也可能不正確。另一方面，我也可能只是純粹表達自己的意見，認為道德只是取決於觀察者的判斷。你如果認為造成這種痛苦的行為沒有錯，你我之間也沒有誰對誰錯的問題，我們只是彼此意見不同，如此而已。

視對錯為事實問題的人，稱為道德實在論者（moral realists）。若他們同時認為對錯的事實能夠廣為人知，便稱為認知論者（cognitivists）。認為對錯毫無事實可言的人，稱為非實在論者（non-realists），他們認為沒有任何對錯的事實可為人所知（因為根本沒有所謂對錯的事實存在），所以又被稱為非認知論者（non-cognitivists）。最能充分代表非認知論觀點的一句話，大概就是哈姆雷特說的：「事物沒有好壞之分，只是人的想法造成這樣的分別而已」（《哈姆雷特》第二幕，第二景）。

歷史上，道德實在論的接受度一向遠高於非實在論。實

際上，認為道德判斷沒有對錯之分的說法，非常令人難以置信。例如我們說虐待行為是錯的，通常不會認為這句話只是代表個人意見，而是認為虐待行為確實是錯的。既然如此，非認知論在現代哲學裡為什麼這麼熱門呢？

非認知論

非認知論吸引人的原因，在於我們一旦見識到其他文化，就會發現人所抱持的道德觀有極大差異。例如基督教國家認為利用貸款收取利息是天經地義的，伊斯蘭教的道德觀卻不容許這種行為。大多數西方國家雖然視多重配偶為違反道德的行為，有些社群卻完全可以接受。我們如果採取認知論者的觀點，就必須對這些國家或社群做出道德或不道德的評判，但這種做法不免意味著帝國主義。誰有資格說其他文化的價值觀是錯的？這種說法豈不是妄自尊大而且偏狹主觀嗎？非認知論提供了一條出路，因為其中的涵義似乎認為，我們不該以自己的標準評斷其他文化。道德取決於個人的觀點（或者文化），並非普世一致的獨立標準。

然而，若是認為非認知論是邁向寬容的唯一道路，這種觀點同樣充滿問題。首先，寬容很可能是真實倫理體系中的一項價值觀。光是這個可能性，就足以顯示寬容與非認知論之間沒有必然的關聯。

第二，就算道德不是普世一致，也不表示我們選擇的價值觀就一定必須包含寬容在內。我們也許認為道德規範沒有對錯可言，但這並不能阻止我們拚命捍衛自己的價值觀。

因此，重視寬容顯然不是支持非認知論的充分理由。另外也可以提出其他比較好的理由，方法則是思考決定道德主張對錯的因素有哪些。把道德主張和一般的事實主張放在一起比較看看。「水在攝氏零度會結冰」這句話的真偽可以受到驗證，方法就是實驗觀察水是否確實在零度下結冰。「兩百八十九的平方根是十七」，這句話也可以經由數學運算加以驗證。然而，「打小孩是錯的」這句話如何驗證真偽呢？我不能藉由檢視打小孩的案例而觀察到對錯的結果，也不能像證明數學演算答案那樣，證明這句話的真實性。從事意見調查一樣沒用，因為這麼做只能讓我知悉一般人「認為」什麼事情是錯的，卻無法告訴我哪些事情「確實」是錯的。簡單來說，不論道德主張是什麼，總之與事實不同；既然道德主張與事實不同，就無法區分真偽。

儘管如此，我們還是會評斷事物的對錯。如果沒有道德事實可資證明，我們的評斷代表什麼意思呢？非認知論者也許會說，一個人指出某件事合乎道德或者違反道德，其實只是表達自己對這件事的認同與否而已。這種觀點一旦推到最極端的境界，就成為所謂的情感主義（emotivism）。這種觀點認為，道德陳述只是情感的表達，沒有對錯的問題。這種陳述就像「噁！我不要吃醋栗！」一樣，只表達出個人的反應，但不能算是對或錯。像是「噁！」或者「耶！」這樣的感嘆詞都沒有真偽的問題。在這種觀點下，道德錯誤是不可能的事情，道德爭論則是毫無意義。道德原則的陳述就像「你應該喜歡醋栗」或者「我不喜歡豌豆是錯的」這類句

子，完全沒有意義可言。

不過，這種道德概念也有些問題。首先，我們對自己不喜歡或不認同的事物，以及我們認為違反道德的事物，其實能夠區別出來。舉例而言，如果有人虐待我的家人，我也許能夠認同另一個人以殘暴的手段殺害這個人。不過，事後回想起來，我還是無法為這種殘暴的殺人行為提出合理的解釋。同樣，我可能會對自己的祖母和二十歲的年輕小夥子結婚覺得反感，卻不覺得這樁婚姻有什麼違反道德之處。然而，道德觀如果只是表達個人的認同或喜好，我們就不可能做出這樣的區別。

理性的角色

非認知論最大的問題，大概就是這種觀點似乎完全沒有可供理性與反思發揮功能的空間。舉例來說，非認知論認為道德判斷沒有真偽之分，所以道德錯誤不可能存在。這種觀點的問題是，我們一旦對道德議題改變看法，通常（但絕非百分之百如此）都是理性反思的結果。現在一般人都認為奴役黑人是錯的，至少有部分原因是因為我們理解到，沒有任何合理的理由可以讓入對不同膚色的人施以差別待遇。許多人對墮胎的道德性感到困惑，原因是他們看不出有什麼理性原則能夠在胎兒與新生兒之間畫出明確界線。在這兩個案例中，人一旦對自己的道德立場改變想法，就會認為自己先前的立場是錯的。不過，如果非認知論是對的，我們就不可能說自己過去所抱持的道德原則並不正確。

這點凸顯了理性確實在倫理學當中扮演了一定的角色。要求一個人為自己己不喜歡醋栗的偏好態度提出原因，頂多只是有點無聊而已；但是如果有人說所有學生都是邪惡的，卻又完全不說明原因，那麼我們一定會懷疑這個人瘋了。

既然透澈思考事物確實會改變我們的道德原則，而且這種思考過程在健全的倫理學當中顯然佔有重要地位，因此非認知論如果要具有可信度，就必須有理性存在的空間。規範主義（prescriptivism）企圖做到的正是這一點。

規範主義

規範主義是一種頗為晚近才出現的道德理論，主要來自黑爾（Richard Hare, 1919-2002）的著作。這種思想有兩項主要特性，一是反面，一是正面。正面特性的規範主義認為道德判斷指導行為，也就是說，如果你接受一種道德判斷，而且能夠據此採取行動，那麼你就會完成這樣的行動。以「偷竊是錯的」這項道德判斷為例，我們如果認為這項道德判斷為真，那麼這項判斷就會指導我們的行為——不得偷竊。一個人只要真心接受這項道德判斷，實際上就不會做出偷竊的行為。因此，規範主義屬於「內在論」（internalist doctrine），主張做出道德判斷就是個人決心遵循這種判斷所指導的行為，或者要求別人這麼做。

規範主義的反面特性則認為道德判斷不具描述性，而且絕對不可能蘊涵於純粹描述性的陳述當中。描述性陳述與規範性陳述的不同，在於描述性陳述只單純指出或真或偽的事

實，但規範性陳述卻是提出行動方針，沒有真偽可言。命令會受到遵守或違抗，卻沒有所謂的真偽。

規範性判斷為什麼不可能衍生自描述性判斷呢？這個問題的答案，可由休謨在《道德原則研究》（1751）一書中所提到的「實然與應然的鴻溝」加以解釋。休謨指出，許多人在倫理學當中經常犯下一個錯誤，就是原本談論的是事實（事情的「實際狀況」），爾後轉為談論價值（事情「應有的狀況」），卻沒有對這種「實然」轉為「應然」的情形提出合理解釋。

休謨的論點本質上屬於邏輯觀點。在演繹論證當中，如果前提沒有出現「應該」的概念，就絕對不可能推導出「應該」的結論。這個「應該」的概念可以隱含在前提當中，雖不必明確提出，但是一定要具備。舉例而言：

■ 無票搭車等於偷竊。

■ 偷竊是錯的。

■ 因此，我們不該無票搭車。

這項論證嚴格來說無效，除非另外加上這個前提：

■ 我們不該從事錯的行為。

當然，很多人會說這項前提其實已經隱含在「偷竊是錯的」前提裡。但重要的是，如果沒有第三項前提，嚴格來說

並無法推導出「因此我們不該無票搭車」的結論。如果沒有這項前提，就不能由純粹描述性的前提推導出規範性的結論。

為了更清楚說明這一點，請看以下論證：

- 虐待會導致極大的痛苦。
- 剥夺睡眠是虐待的一種形式。
- 因此，我們不該剥夺他人的睡眠。

嚴格來說，這個結論不是前提的必然結果。而且這道論證的前提中，甚至也沒有像「虐待是錯的」這類隱含的道德判斷。由於前提只是描述性陳述，所以規範性的結論不是前提的必然結果。

因此，至少就這方面來說，實然與應然的鴻溝確實是道德論證的邏輯上一項無可爭議的論點。除非前提裡至少帶有一項規範性要素，否則絕對不可能推導出規範性的結論。

規範主義接受實然與應然的鴻溝這項概念，也了解道德判斷具有一種特殊的規範特性，因此與純粹的描述性陳述具有根本上的不同。

然而，這種觀點似乎帶來一個問題。道德判斷如果不具描述性，而且沒有真偽可言，那麼怎麼能夠受到理性的思考？這個問題恰好呼應了情感主義所面對的問題：道德規範如果只是個人偏好或者感受，那麼和理性有什麼關係？

規範主義與情感主義的不同之處，在於規範主義主張這

個問題之所以出現，是因為我們抱有一種錯誤觀念，認為只有描述性陳述才能受到理性思考。規範主義者證明這種觀點有錯誤的方式很簡單，就是舉例說明我們也可以用理性思考事實性的事物，並且分析這類理性思考所遵循的規則。例如「現在就去倫敦！」這句話沒有真偽可言，可是不表示我就不能理性思考這句話。首先，如果有人說出前後不一致的命令句，我們就必須仰賴理性挑出其中的不一致性。「待在這裡！」和「現在就去倫敦！」這兩句話明顯不一致，而我們既然能夠發現這種不一致性，就表示我們在這裡應用了理性思考的規則。因此，理性思考在倫理學當中的重要性之一，就在於分辨陳述的一致與否。

理性扮演的第二種角色，與道德原則的普遍化有關。許多道德理論家都認為，普遍化是道德判斷的關鍵特徵。普遍化的意思是，我們說一件事情對或錯，其實是種一般性的主張，只要在相似的情況下，這件事情的對錯就不會改變。舉例而言，我如果說你虐待你的倉鼠這種行為是錯的，其中部分的意思其實是說，其他人在類似情況下虐待其他倉鼠同樣是錯的行為。由此可見，特定的道德判斷——「這項行為」是錯的——可經過普遍化而成為一種相關的普世道德判斷——「所有這類行為」都是錯的。

普遍化對倫理學的重要性顯而易見。一個人若是沒有把自己的道德判斷普遍化，我們就會稱他是偽君子。例如一個人聲稱通姦是錯的，自己卻做出通姦的行為，我們就會罵他偽君子。這樣的譴責之所以合理，原因在於我們認為這個人

說「通姦是錯的」這句話涵蓋了所有通姦行為。因此，這種普遍化的概念顯然是道德原則不可或缺的一部分。

普遍化不代表以偏概全。一種情況也許具有非常獨特的特徵，以致往後再也不會有人處在同樣的立場上，因而無法從中推衍出一般性的規則。但儘管如此，我們說某種行為在這個情況下是錯的，仍然表示，如果有其他人在類似的情況中做出同樣的行為，那麼他們的行為也一樣是錯的。

由以上這些一致性以及普遍化的例子來看，即使倫理學確實屬於非描述性與非事實性，其中還是有許多可供理性發揮的空間。然而，規範主義也有招致批評之處。

首先是內在論的問題。內在論認為，一個人如果說「我應該做X」，就是決心做出X的行為。但如果這是真的，那麼「我應該這麼做，卻沒有做到」這句話就應該有自相矛盾的問題。然而，我們卻時常說出這樣的話，而且似乎沒什麼矛盾之處。

黑爾對這項批評的回應，則是指出其中的「卻」字就證明了這句話其實有問題。我們說「我應該這麼做，卻沒有做到」，就是承認自己犯了言行不一的毛病，要不是坦承自己並非真心認為應該那麼做，就是有其他原因導致自己裹足不前，例如意志不堅（*akrasia*）。

第二個問題是，儘管規範主義讓理性得以在倫理學當中扮演角色，卻看不出這個角色的範圍究竟夠不夠廣。舉例而言，我如果說只要負擔得起，每個人都應該在每個星期日早上拿一根香蕉向早餐之神獻祭。這個主張會產生什麼樣的結

果？這項原則看起來具有普遍化的可能性，而且和其他道德信念也沒有互相衝突之處。就這方面來說，這項原則滿足了規範主義所要求的理性條件。不過，這樣的道德判斷顯然荒誕不經，其合理性也一定有可受批評之處。問題是，規範主義是否能夠告訴我們該如何援引合理性以批評這項道德原則，卻不是明確可知。

我們花了點時間介紹規範主義如何試圖發展出繁複細膩的非認知論倫理學。當然，這裡談的其實相當粗淺，但我們必須繼續邁向下一道題目，因為認知論與非認知論的區別並不是後設倫理學裡唯一重要的議題。義務論（*deontological ethics*）、結果論（*consequentialist ethics*）以及德行倫理學（*virtue ethics*）之間的區別可能還更加重要。

義務論與結果論

你和其他二十名無辜平民穿越一個內戰熾烈的地區，結果遭到當地民兵攔阻。他們指控你和你的同伴是敵方間諜，並且威脅將你們全部處死，除非你願意射殺一名他們從敵方抓來的平民，以證明你和他們站在同一陣線。這名遭俘平民的唯一罪名，就是和這群民兵分屬不同種族。你必須做出非常殘酷的選擇：由自己剝奪一條無辜性命，或者任由別人屠殺二十一人。你會怎麼做？

這道可怕的道德兩難問題至少包括兩種思考方式。第一種方式是做出將傷害降到最低的選擇。既然其中一種選擇會導致二十一個無辜的人喪生，另一種選擇只需犧牲一個人，

又沒有第三種選擇，那麼合乎道德的選擇就是自行殺死那名無辜的俘虜。這種思考方式稱為結果論（consequentialist），因為這種觀點是從行為結果判斷行為的道德價值。

第二種思考方式則是認為你有兩種行為選項。一種選項是你必須殺人，另一種選項則不必。殺人是違反道德的行為，不殺人則合乎道德。因此，這裡只有一個選項違反道德，就是殺害無辜的俘虜。為了合於道德，你必須拒絕民兵的要求，從容赴死。這種思考方式稱為義務論（deontology；源自希臘文的「*deon*」，意為「義務」）。

這兩種思考方式的差別在這個例子裡特別明顯。一般來說，義務論者認為若干行為本身就是錯的，不論結果如何都一樣。結果論者則認為行為本身沒有對錯可言，只有從結果才能判斷行為的對錯。所以，即便是吃人，只要能夠帶來良善的結果，也可算是合乎道德的行為。譬如災難中的倖存者，為了保命等待救援，不得不吃死者身上的肉，就是一個例子。

要了解這兩種觀點的差異，最好的方法也許是檢視這兩者如何由結果的好壞判斷行為的對錯。結果論以好的結果定義對的行為。換句話說，產生較好結果的行為就是對的行為。義務論者則把對錯與好壞分開看待。對的行為為不一定會造成最好的結果，例如拒絕射殺無辜的俘虜是對的行為，卻會導致更多人死亡。同理，錯的行為也有可能造成最好的結果，例如同意民兵的要求殺害那名俘虜。

這種區別也可視為是目的與手段的不同。結果論者認為

必須不擇手段追求好的結果，義務論者則認為手段不能因為目的而獲得合理化；真正重要的是你做出什麼樣的行為，而不是這項行為帶來的結果。

這兩種觀點各有其遭人非議之處。結果論最常受到批評的一點，就是不尊重人的自主性。自主性觀點認為，人只要不傷害其他人，就應該有追求自身利益的自由。但在結果論的設限下，人的這種自由權利卻可能因為對結果的衡量而遭到剝奪。舉例而言，為了達到對整體最有利結果，殺害那名無辜的俘虜或者傷害無辜的人都可能是可以接受的行為。如此一來，結果論就與義務論哲學大師康德的看法相悖。康德認為我們永遠都應該將人視為目的，而不只是達成目的的手段。

不過，這個論點也可以反過來批評義務論。在那個無辜俘虜的例子裡，若因為拒絕殺害一個人而導致二十一個人喪命，難道不能說你將另外這二十個人的性命當作手段，以達到保有自身道德性的目的嗎？如果因為自己不願做出違反道德的行為，而忍心讓這些人全部遭到殺害，那麼你又怎麼能夠算是把他們的性命當成目的看待呢？

結果論者批判義務論者未能將所有人的利益一視同仁。有些人認為這是倫理學的核心概念，也就是平等看待所有人，不能特別重視自己或者與自己較為親近的人。殺一個人以拯救二十一個人的決定，就是這種觀點的產物，因為這樣的做法乃是顧及所有人的利益，將最多數人的利益當作行為選擇的標準。結果論者指稱義務論者只著重於避免自己做出

違反道德的行為，卻未能以客觀的眼光看待所有人的利益。

義務論受到的另外一項批評則是過於狹隘。舉例而言，義務論有一項稱為雙果律（double effect）的原則，這項原則認為必須同時具備不良的動機與不良的行動，才構成違反道德的行為。所以，除非你有殺人的意圖，否則無意間開槍射殺別人並不算違反道德。這種說法看似合理，但只要沒有害人的意圖，雙果律原則其實允許人在明知後果的情況下做出傷害別人的行為。舉例而言，我知道如果打電話給某個人會引爆炸彈，但我的意圖是打電話，而不是引爆炸彈，那麼我就算打了這通電話，也不算錯誤的行為。這就是為什麼有人說義務論太過狹隘，因為義務論只要求我們不能直接做出違反道德的行為，卻允許我們從事各種可能造成不良後果的行為。

另一方面，結果論則是因為範圍太廣而遭到詬病。任何行為都會造成某種後果。舉例而言，如果我買了一件由第三世界的血汗工廠生產的夾克，就會對第三世界的勞工造成不良後果，因為我的購買行為支持不良的生產方式。從結果論的觀點來看，由於這項行為造成不良的後果，所以算是違反道德的行為。然而，我們如果完全遵循這樣的邏輯，就必須隨時為各式各樣的惡行負責。如果我喝了一杯茶，而沒有將購買這杯茶的錢拿來幫助窮人，某個窮人可能因此喪生。這是否意謂喝一杯茶也算是違反道德呢？

範圍廣狹之別是結果論與義務論的關鍵差異。這兩種觀點如何看待行動與省略行動（acts-omissions）的區別，最能

鮮明反映出這項差異。行動就是我們所做的事情，省略行動則是我們不做的事情。最能凸顯這種區別的經典案例，就是重症病患安樂死的例子。面對一名只能靠著維生系統維持生命的重症病患，我們可以給他食物、也不餵藥（即省略行動），放任他死亡；也可以關掉維生系統（即行動）促使他死亡。結果論者認為行動與省略行動的道德評價相等，因為造成的結果相同，而且我們在這兩種情況中所擁有的選擇空間也都一樣。在義務論者眼中，行動與省略行動則明顯不同：前者是殺人，後者則是放任其自然死亡，因此這兩者有合乎道德與違反道德的不同評價。

總結來說，義務論的規範力薄弱，而且採取排除性的定義方式，對人生的許多領域放任不管，只著重於人不該做哪些事，不探究人應該做什麼事。結果論的規範力較強，採取概括式的定義方式，不但對我們的所有決策都有影響，也左右我們在各種情況下應該採取的行為。

德行倫理學

過去許多年來，英國與美國的大學課程對於義務論與結果論的探討，總是把這兩種觀點視為後設倫理學架構裡的唯二選擇，但近年來已有愈來愈多人致力於尋求第三條路。不過，德行倫理學不是完全新創的理論，而是源於亞里斯多德道德哲學。

德行倫理學把行為主體的人格視為道德的核心要素。義務論與結果論著眼於行為主體以外的事物，探討行為或者行

為結果的善惡，然後主張正直的人應該從事哪些行為；德行倫理學則著眼於正直的人本身，由這個人的行為決定哪些事物合乎道德。

以先前無辜俘虜的故事為例。結果論與義務論對這個故事所提供的解決之道各自不同，但都非常明確。不過，這樣的結果不免令人感到狐疑。畢竟，這類假設狀況當中最鮮明的一點，就是道德抉擇有多麼痛苦。因此，如果有任何理論為這種難題提供明確現成的解決方式，我們都應該對其抱持懷疑的態度。

德行倫理學為什麼比前兩種觀點可行呢？首先，德行倫理學不太可能提出直截了當的答案。德行倫理學強調善惡是人格的問題，人格則經由培養而來。要具備德行，必須有特定的性情與智慧做出最好的選擇與判斷。這不是一把道德量尺，只要拿來衡量各種行為，就可以決定行為的對錯。德行倫理學對人格與判斷能力的重視程度遠高於規範與原則，因此對於道德難題也就很少提出千篇一律的標準答案。

儘管如此，德行倫理學如果要成為結果論與義務論以外更具可行性的第三個選項，自然也必須對道德議題提出一套見解。因此，我們如果要思考自己在某種情況下應該採取什麼行為，就應該想像有德的人在這種情況下會怎麼做。要做出這一點，必須先描繪出有德之士的圖像。這個人必須像愛護自己一樣體貼別人，不願對人造成傷害，而且盡可能做出對最多人有益的事情。他會極力避免鼓勵惡行，也避免自己做出惡行。此外，他也一定尊重別人。

在以上描繪的圖像裡，你會發現義務論與結果論的德行都包含在內。避免傷害他人，並且盡可能做出對最多人有益的事情，聽起來就像是結果論的說法。不過，尊重別人以及避免做出惡行則比較像義務論的說法。由此可見，結果論與義務論其實都奠基於重要的道德考量上。問題只在於這兩種觀點各自著重於少數幾種道德考量，而忽略有德之士其實會把一切都納入考量，並在各種情境下判斷什麼行為才是對的。

德行倫理學的概念聽起來非常吸引人，可是也有若干引人詬病之處。最重要的是，實在看不出德行倫理學對我們的行為有什麼指導作用。舉例來說，德行倫理學雖然可以清楚描繪出有德之人的樣貌，以及他們會以什麼樣的考量做出決定，但是這項理論真的能夠告訴我們該怎麼做，或者讓我們知道自己的選擇究竟正不正確嗎？

有德之士的概念也帶有一點循環論證的況味。對的行為就是有德之士會採取的行為。可是有德之士如果不做出對的行為，又怎麼算得上是有德之士呢？照這樣說來，如果了解有德的人是什麼樣子，只能說行為合乎道德的人就是有德的人；可是我們如果想知道什麼樣的行為合乎道德，又只能說合乎道德的行為就是「有德的人」所做出的行為。這樣永遠也找不出行為合乎道德的根源何在。

稍後的討論也許能夠釐清這個議題，因為我們接下來將以規範倫理學的理论，進一步充實義務論、結果論以及德行倫理學這三種後設倫理學的架構。請別忘了，截至目前為

止，我們才探討了道德標準的本質而已，還未談到實際的對錯問題。接下來的討論將為後設倫理學的三項理論架構填入實質內容，如此將有助於我們評估每一項理論的相對優點。

功利主義

結果論者認為我們從事的行為必須能夠達到最佳的結果，可是何謂最佳的結果？功利主義者認為，結果能夠產生最多「功效」(utility)或者效用 (usefulness) 的行為，就是合乎道德的行為。只有對別人有益或有害的行為才有對錯可言。

依這樣的說法，接下來最顯而易見的問題就是：行為必須有什麼樣的效用，才能合乎道德要求？換句話說，功效是什麼？功利主義有三種主要型態，各自回應這個問題的方式都不太一樣。古典功利主義者 (classical utilitarians) 又稱享樂功利主義者 (hedonic utilitarians)，他們認為功效就是盡可能為最大多數人增加快樂、減少痛苦。偏好功利主義者 (preference utilitarians) 認為，功效就是盡可能滿足最大多數人的偏好。福利功利主義者 (welfare utilitarians) 則認為，功效就是盡可能增進最大多數人的福利。

古典功利主義的主要倡導者為邊沁 (Jeremy Bentham, 1748-1832) 與彌爾 (John Stuart Mill, 1806-1873)。不過，由於這種論點把快樂或幸福奉為最高的至善，因此許多人認為這種思想過於狹隘，不足以涵蓋我們在人生中想追求的事物以及我們認為具有道德重要性的事物。以自我犧牲的舉動

為例，為了保護同胞甘願遭受刑求，或者為了救助他人而犧牲自己的性命，這種行為實在很難看出何以算是追求快樂，卻又明顯值得我們讚許。以下這個問題同樣能夠凸顯出這類觀點的缺陷：「你寧可自己是目前這個樣子，但是不快樂，還是希望自己變成白癡，然後終生無憂無慮？」既然許多人寧可選擇不快樂的生活，可見古典享樂功利主義者的看法並不適用於所有人。

彌爾回應這項批評的方式，是區別理智的高等樂趣與肉體的低等樂趣。前者比後者更有價值，因此我們絕對寧可擁有享受智樂趣的能力，而不願僅僅享受肉體的樂趣。為了證明這一點，只需觀察曾經體會過這兩種樂趣的人就知道了。任何人只要經驗過這兩種樂趣，一定比較偏好理智的樂趣。不過，彌爾如果真的只重視樂趣和幸福，那麼他怎麼能夠確定一頭飲食無虞的豬一定不會比一位窮困潦倒的詩人更為快樂呢？快樂如果真的是至善，這樣的主張其實看不出來高等樂趣為何優於低等樂趣，或者體驗過這兩種樂趣的人為什麼一定會選擇高等樂趣。

為了避開古典功利主義的缺點，偏好功利主義於是主張我們應該滿足自己的偏好。這種說法的優點在於能夠讓人擁有比較多的個人選擇空間。因此，如果有人寧願當個快樂的白癡也沒關係，可是我們不能把這種選擇強加在別人身上，也不能強迫別人改變偏好。

然而，這個觀點也有問題。首先，有些事情本身就是好事，不論有沒有人喜歡都一樣。舉例而言，紓解少數族群的

苦難就算不是大多數人想做的事情，這種行為仍算是一種善行。第二，有些事情即便受到喜好，卻依然算是壞事，譬如納粹政權就是一個例子。批評者認為，偏好功利主義把道德標準降到自由市場經濟的水平，純粹以人的喜好定義善惡。他們認為，不是所有善的事物都會受到喜好，也不是所有受到喜好的事物一定合於善的要求。

福利功利主義則認為，有用的事物就是最能滿足眾人利益的事物。這裡的利益和人所想要的事物不同。人不一定都會想要對自己最有利的事物，所以俗話才說：「許願要小心，你的願望說不定會成真喔！」另外一個問題，則是人的慾望和喜好經常改變，因此很難根據人的欲求選擇行為。知道哪些事情整體而言對人有益，絕對簡單得多。由此可見，福利功利主義同時具備實用上的優勢。不過，這項理論的重大缺陷之一，則是顯得非常父權主義，不管我們本身的意願如何，強制要求我們應該做出對人有益的行為。

這三種版本的功利主義共同面臨一個問題：實際上也許沒有單一的善。我們要快樂，也要有自主選擇的空間，也希望別人重視我們的福利。我們如果認為這些事物當中只有一項能夠算是至善，就不免遺漏其他事物。可是功效如果沒有明確的定義，我們就無法明確指出什麼樣的行為才算合乎道德。

不同的功利主義還面臨另外一個問題，就是判斷行為為效的時候，究竟應該針對每項行為為個別判斷，還是應該針對行為對功效的整體影響加以判斷。舉例來說，謀殺行為雖然

整體而言會降低功效，卻還是會有相反的例子。在這種情況下，饒過無辜受害者的性命仍然算是錯誤的行為嗎？有些功利主義者認為答案是肯定的，因為我們不可能計算個別行為的後果，所以最好還是遵循功效的一般規則。判斷個別行為的功效一定比遵循規則容易出錯，所以遵循規則遠比個案分別判斷更有助於達到功效。這種觀點稱為規則功利主義（rule utilitarianism）與行動功利主義（act utilitarianism）互相對立。

規則功利主義的問題是，我們偶爾會碰到某些狀況，必須打破一般規則才算是正確的選擇，例如殺死某個即將殺害別人的惡棍、為了生存而偷取食物、或者說謊以保全別人的性命。為了遵循功利主義的精神，在這些狀況下勢必要拋棄規則，才能讓功效達到最大化。規則功利主義者如果要避免這種問題，方法之一是把規則訂得詳細一點，例如：「除非說謊可以保全他人性命，否則就應該說實話。」可是為了涵蓋各種狀況，這種規則會變成：「除了說謊能夠提升功效的狀況以外，都應該說實話。」這麼一來，便與行動功利主義毫無差別，因為這樣的規則等同於：「如果說實話可以提升功效，就說實話；如果說謊可以提升功效，就說謊。」意思就是：「什麼行為能夠提升功效，就從事什麼樣的行為。」

不同功利主義必須共同面臨的另一道問題，則是三者似乎都可能與權利衝突。功效的最大化——不論是人的偏好、福利或者樂趣——可能會導致少數人的權利遭到漠視。舉例而言，如果腎臟病患都能在不必尋求同意的情況下從健康的

人身上獲得腎臟，也許能夠達到功效最大化。我們如果只重視結果，又何必考慮權利的問題呢？

許多功利主義者皆對這項質疑提出回應。邊沁將自然權利釋為「胡說加三級」，認為權利只不過是為了達到效用而人為建構出來的事物而已（參見第五章探討的政治哲學）。無論如何，功利主義者指稱，功利理論在實務上絕不會和我們認為的基本權利構成衝突，因為一個社會如果漠視這類「權利」，就不可能具有高效用。

康德倫理學

德國哲學家大師康德（Immanuel Kant, 1724-1804）提出了義務論倫理學最著名的理論。不過，只要仔細檢視他的理論，即可清楚看出後設倫理學與規範倫理學的連續性。康德的倫理學可以算是介於這兩者之間，一方面比純粹的後設倫理學理論具有更豐富的實質內容，另一方面又不像規範倫理學的理論帶有明確的指示。

定言令式（categorical imperative）是康德倫理學的核心概念。令式就是命令，譬如「不准吃第二片奶油蛋糕」或者「不要說謊」。令式可以是假言令式（條件令式）（hypothetical or conditional）或者定言令式。假言令式係指命令當中帶有明示或暗示的「如果」語句。例如「不准吃第二片奶油蛋糕」這項命令，前面要是加上「如果你想達到減肥的目的」，就會成為假言令式。這種情況下，不准吃蛋糕的命令不再絕對，而是只有在想要達成進一步目的或目標的情況下才必須

遵從。你如果吃了那片蛋糕，也只有就減肥的觀點來看才稱得上是錯誤的行為。

另一方面，定言令式沒有任何「如果」的條件。以「不要說謊」這句定言令式為例，對方要求你不准說謊，原因在於說謊是錯誤的行為，而不是要求你以不說謊為手段達成某種目標。

讀者應該都看得出來只有定言令式屬於道德標準。如果你吃了第二片奶油蛋糕，並不會因此成為壞人，只是沒有達到某個目標而已。唯有違反定言令式，才算犯下不道德的行為。

定言令式的正字標記就是具有普遍化的特性（參見先前「規範主義」的段落）。也就是說，唯有我們可以要求所有人共同遵從一項命令，這項命令才可算是定言令式。舉例而言，「要說實話」與「想得到你要的東西就得說謊」這兩句話看起來都像是定言令式。不過，我們可以要求所有人說實話，卻不能要求所有人為了得到自己想要的東西而說謊。這不是因為我們在物理上或心理上不可能要求別人這麼做，而是因為如果所有人都遵從這樣的命令，反而會破壞這道命令的目的。在一個社會裡，如果所有人都為了得到自己想要的東西而說謊，人與人之間就不可能互相信任。如此一來，說謊就不再有效。只有別人願意相信你說的話，你才能靠著說謊得到自己想要的東西。如果所有人都說謊，說謊也就不再有效。因此，要求所有人都遵從這樣的命令，就某方面而言是一種不理性的行為。

因此，對康德來說，道德規範就是能夠普遍化的定言令式。但真正重要的問題是，這些定言令式究竟從何而來？康德的答案令人難以理解。他的基本觀念認為，每個人都是理性主體，能夠自由且自主地遂行意志，譬如從事欲求或選擇。我們只要以理性引導意志，就會形成道德規範。以下，就是道德規範產生的過程。

首先，我們了解自己的意志可以採取定言令式或假言令式的型態。我們要求某些事物，可以是為了達到特定目標（假言令式），也可以是為了該事物本身（定言令式）。只有後者才是道德命令。先前已經提過，這類命令可以普遍化。康德的想法是，我們一旦反思道德命令，就會發現自己必須遵循若干規則，原因是遵循這些規則符合理性的要求，而且，這些規則同時具有定言以及普遍化的本質。

說謊的例子也許有助於說明這一點。「不可說謊」這項規則明顯具有定言的性質。由於我們可以——甚至也應該——要求所有人都不可說謊，因此這項規則就是普遍化的。康德認為，只要經過反思，就會發現遵循這項規則符合乎理性的行為。不受自利考量所干擾的理性，必然認為這項規則是一道可普遍化的定言令式，而且遵循這項規則就是合理的選擇。康德認為，遵循這項規則的決定不是基於情感或人格，而是意志決定遵從理性的指導。

康德認為他的原則必然導致另一項一般規則，能夠顯示出自主意志在康德倫理學當中的核心地位。這項規則就是人永遠必須被視為目的，而不只是達成目標的手段。一方面來

說，這是定言令式邏輯上的必然結果：在任何情況下，我們都希望所有人把別人當成本身具有價值的個體，卻不一定都希望別人把其他人當成達到目標的手段。但另一方面，這項規則也可能反映康德另一個觀念的重要性，也就是將人視為具有選擇自由的獨立道德主體。

康德倫理學的主要問題在於，我們似乎能夠了解也能夠接受他的觀點，但即便如此，還是不知道自己該採取什麼樣的行為。康德自己提出了若干規範，絕對不可說謊就是其中之一。不過，每個人似乎都可以要求其他人一致遵循或多或少的道德規範。認為理性有能力幫我們決定該遵循哪些規則，這種想法似乎有點過於樂觀。

休謨曾經說過一句名言：「理性是激情的奴隸。」他的意思是說，光靠理性不可能讓我們產生行動的動機，理性只能協助引導我們達成自己的欲求。這種觀點與康德正好相反，因為康德認為理性即可賦予我們行動的動機。休謨的想法如果沒錯，那麼康德倫理學就不可能成立。

本書對於各項議題的探討僅觸及表層，沒有進一步探究其中高深的層面。這一點在康德的思想尤其如此。他在倫理學方面的論點非常艱深，必須經過詳細研究才有可能真正理解並加以評估。因此，康德的論點表面上看來也許說服力不如其他理論，但更深入探究後，實情卻很可能並非如此。

亞里斯多德倫理學

亞里斯多德（Aristotle, 384-322 BCE）是德行倫理學之

父。一旦談及德行倫理學的實質內容與實際可行的人生指南，其核心概念就是黃金中道（the golden mean）。

中數（mean）其實就是數學裡平均值的概念，例如二與六的平均值是四。亞里斯多德將這樣的觀念借用在德行上，只是無法像數學的平均值那樣精確計算而已。

在倫理學裡，中道就是兩極之間理想的中間點。舉例而言，許多人把勇氣視為德行，而且我們一般都把勇氣與怯懦視為兩個相互對立的極端。不過，在亞里斯多德的觀點裡，勇氣是介於兩個極端之間的理想狀態——一邊是怯懦，另一邊則是莽撞。莽撞是勇氣過甚，怯懦則是勇氣不足。

同樣的模式也可以適用於其他各種德行。誠實是中道，詐欺是欠缺誠實，口無遮攔則是誠實過甚。樂於助人是中道，吝於助人是不足，諂媚逢迎則是太過。謙遜是中道，沉默寡言是不足，自吹自擂則是過頭。

中道的原則有助於我們修正自己的人格，以達到亞里斯多德所謂的「幸福」（*Eudaimonia*），意指快樂或者充實的人生。問題是，中道理論沒有明確規範兩個極端之間理想的中間點究竟在哪裡，只說德行可以在這裡找到。這其實與亞里斯多德的觀點一致，即倫理學並非精確的科學，必須運用判斷力才能找出正確的道路。中道的論點為我們指出正確的方針，卻不能為我們列出一份清單，告訴我們只要完成哪些事情，就能擁有美好的人生。（如欲進一步了解亞里斯多德倫理學，請參見本書系列作品《Philosophy: Key Texts》。）

動物權

目前為止，我們已經介紹了後設倫理學與規範倫理學的議題。接下來，總算可以把焦點轉向各種爭議的集中地——應用倫理學。一般人最想從倫理學裡學到的，就是該採取什麼樣的實際行為。應用倫理學正是探討真實世界裡的道德難題，以及如何將道德原則應用在這些難題上。這個章節將介紹三項議題，同時探討幾種思考這些議題的方式。

動物權是倫理學當中備受爭議的一項議題。儘管世界上有千百萬人每天都吃養殖場培育的動物，卻也有許多人拒絕這麼做，認為這種行為既野蠻又殘忍。早在十九世紀，邊沁就曾經倡議改善動物的待遇，他說：「問題不是牠們能否理性思考，也不是牠們能不能說話，而是牠們會不會痛。」自此以後，動物也感受到痛苦就成了許多動物權論點的基本概念。

不過，繼續談下去之前，必須先指出一點：「動物權」一詞可能會導致誤解。舉例而言，有些人拒絕吃肉可能不是因為他們認為動物擁有權利，只是覺得不該讓動物受苦。「權利」是一種特定概念。如果我們談論的不是真正的權利，就應該避免使用這個字眼。

回到眼前的議題，一般主張善待動物的典型論證大致如下：

■ 動物感受到疼痛。

■ 無辜的生物都不該遭受不必要的疼痛。

■ 因此，動物不該遭受不必要的疼痛。

這是一個有效論證，因為其中兩項前提如果為真，必然推導出這樣的結論。因此，要評估這項論證，就必須探討其中的前提是否為真，而如果答案是肯定的，這樣的結論又會帶來什麼樣的影響。

就第一項前提而言，有人可能會問：「我們怎麼知道動物感受到疼痛？」這個問題本身有個缺陷，因為我們永遠無法確知任何生物——包括我們自身以外的其他人——是否感受到疼痛。不過，只要觀察動物的行為，注意動物與人類的神經系統有多麼相似，就可以確認牠們具備疼痛感受能力的可能性遠大於不具備的可能性。要求別人提出比比更加確切的證據，未免不合情理，畢竟我們從不要求自己必須徹底確知他人的感受。由此看來，第一項前提應該可以算是毫無疑問。

第二項前提所使用的詞語經過精心挑選。其中之所以使用「無辜」這個字眼，原因是我們如果受到攻擊，那麼為了自衛而造成攻擊者疼痛，並不算是錯的行為。至於「不必要的」一詞，則是因為有時候為了達到更好的結果，痛苦可能是不得不然的必要之惡。牙醫師為我們注射麻醉劑，把針扎進去的時候雖然會痛，但他的行為絕對沒有違反道德之處。

就直覺上來看，這項前提很有吸引力。我們如果能在兩種世界中選擇，其中一個世界帶有某種程度的疼痛，另外一

個世界的疼痛則是兩倍之多，而且這些疼痛並沒有帶來任何好處，那麼我們一定會選擇第一種世界。不必要的疼痛就是不好的東西，如果還要問為什麼，不免過於吹毛求疵。如果同意這樣的看法，那麼不把動物所受的疼痛納入考量，顯然是蠻橫不公的做法。對於這種只因為動物不是人就予以漠視的態度，哲學家瑞德（Richard Ryder, 1940-）稱之為「物種主義」（speciesism）。我們不能只因為人的種族、性別或者膚色不同就加以歧視，所以也不能只因為物種不同就完全不考量動物的利益。

反對第二項前提的論點認為，疼痛本身並無好壞之分，所以造成疼痛的行為也沒有對錯之別。這種說法看起來有點令人難以置信，但是疼痛與受苦確實可以分開看待。這種主張認為，只有意識高度發展的動物才真正會受苦。如果沒有高等意識，疼痛就只是一瞬間的感受，只是身體的反射作用。例如疼痛對金魚來說沒有好壞的問題，因為金魚只會在那一瞬間感到疼痛，然後就忘了這次的經驗；人類則會記得疼痛的感受，導致心理上陰霾籠罩，這也正是過度的疼痛為何讓人如此難以忍受的原因。

對於這個反駁論點，可以提出兩項回應。首先，有些動物不但感受到疼痛，也具備受苦的能力。由於疼痛與受苦這兩種所謂的不同狀態很難明確劃分，所以我們寧可謹慎一點，避免對其他動物造成疼痛。第二，即便這兩種狀態很容易區別，我們也很難看出「單純」的疼痛為什麼就無關緊要。

另外一種反對第二項前提的說法，則是認為「不必要的疼痛」這個概念模糊不清。由於各種疼痛並不相等（例如被針刺到以及嚴重腹痛之間的疼痛比較），因此讓動物遭受輕微疼痛，而為人類帶來口腹之樂與身體所需的養分，難道不值得嗎？我們讓動物遭受的疼痛並非不必要，而是有助於滿足我們的利益。

但在現代社會裡，實在看不出因為從事獵捕以及養殖而對動物造成的疼痛，有什麼必要性。我們不需要吃肉一樣活得下去。實際上，有些調查顯示吃素的人還比草食者更長壽。所以，無論怎麼定義疼痛，都看不出有讓動物遭受疼痛的必要性。

如果我們認為這項論證不但有效而且健全，結果將會怎麼樣呢？如此一來，我們可能就應該賦予動物類似於權利的東西，因為這項論證認為，人類具有將動物利益納入考量的道德義務。不過，這樣的權利範圍有多廣呢？譬如化妝品產業從事的活體解剖（動物實驗），這種行為不僅造成大量疼痛，而且明顯沒有必要性（不論是膚質多麼細膩敏感的臉龐，都早有各種足以因應其需求的化妝品），因此一般人都會認同這種行為違反道德。但如果是為了醫學所需的活體解剖，由於實驗動物所受的痛苦可能帶來消除人類疾病的結果，這時就必須仔細權衡其中的利害輕重。這樣的權衡非常困難，因為比較內容必須包括許多不同物種的疼痛與苦楚。

出人意料的是，上述的論證可能會產生支持人道養殖的結果。養殖場培育的動物一定會遭受不必要的疼痛，但是人

道養殖的動物卻可能比野生動物享受更愜意的生活。只要屠宰過程快速無痛，這項論證也就沒有理由反對吃肉的行為。打獵則是另外一回事，只不過倡議打獵的人士聲稱這是為了控制狐狸數量的必要行為。

墮胎

探討這項議題，最好先思考兩項反對墮胎的論點。這兩項論點可見於辛格（Peter Singer, 1946-）的《實用倫理學》（1979），書中也同時提出批駁這兩項論點的看法。在這裡，我們只能概略指出反墮胎論述的關鍵爭議點。這種論述有兩個版本，一個版本提及無辜的人類個體（innocent human beings），另一個版本則提及潛在人類個體（potential human beings）：

- 殺害無辜／潛在人類個體是錯誤的行為。
- 人類胎兒是無辜／潛在人類個體。
- 因此，殺害人類胎兒是錯誤的行為。

單是這項論證當中的問題，就足以讓人一輩子爭論不休。其中最具爭議性的部分大概要算是第二項前提，胎兒真的是人類個體嗎？

胎兒在什麼時候成為人類個體，是個很難回答的問題。可以確定的是，胎兒的發展過程循序漸進，因此不會在某個「神奇時刻」突然變成完整的人類個體。然而，這個問題也

許沒有我們想像的那麼重要。畢竟，在顏色的色相變化上，黃色也不會在某個「神奇分界點」突然轉變為綠色，但是黃色與綠色仍然是不同的顏色。同理，胎兒與發展完整的人類個體之間雖然沒有明確界線，但這兩者還是各自不同。

儘管如此，許多問題還是沒有獲得解決。有些人認為胎兒本身不是獨立的生命，只是母體的一部分而已。這種說法是否成立，有相當程度必須取決於懷孕的階段。胎兒一旦脫離子宮獨立存活，就不能再將其視為母體的一部分。

另一個問題，則涉及物種身分的重要性與胎兒是否具有人的特質等議題。在胚胎的初期階段，我們可以將胎兒視為現代智人（*homo sapiens*）這個物種的一員。不過，這是不是就是胎兒的生命具有價值的原因？許多人認為人命之所以值得珍視，原因在於我們是「人」；也就是具備自我認知以及思考與感受能力的獨立個體。殺人之所以錯誤，就是這樣的原因，而不是因為人屬於特定物種。如果有一頭豬具備人的這些特質，那麼殺害這頭豬也和殺人一樣是錯誤的行為。根據這個論點，關鍵不在於胎兒是否屬於人類，而在於胎兒是不是人。除非胎兒的發展程度達到一定階段，否則就不能算是具有人的特質。

因此，這裡的核心議題其實是胎兒的實際地位。在上述的論證當中，我們如果對第二項前提所賦予胎兒的地位提出質疑，整個論證就可能遭到推翻。

第一項前提也有遭人質疑的地方。殺害人類個體是否一定算是錯誤？上述論證的其中一個版本指稱，殺害潛在人類

個體是錯誤的行為。不過，我們賦予潛在個體的權利通常不會與實際個體相同。在美國，每位國民都可以算是潛在的總統，但只有實際上的總統才能夠享有這個職務所帶來的權利與特權。所以，胎兒如果只是潛在人類個體，而不是實際的人類個體，那麼殺害胎兒就不一定算是錯誤的行為。我們不能認定潛在生命的價值一定與實際生命相等。

更廣義來說，我們也可能思考生命的價值來自何處。個體的思考能力，以及感受疼痛與樂趣等能力如果發展愈臻完善，是否就表示這位個體的生命愈有價值？就算我們同意胎兒是人類個體，那麼在胎兒產生思考與感受能力之前，殺害胎兒的行為是否也與殺害一個有思考與感受能力的個體具有相同評價？正如辛格充滿爭議性的說法：為什麼有些人認為，殺害一團發展中的細胞是罪大惡極的行為，對於沒人收養的成年狗兒遭到撲殺卻只是稍覺不捨？可是狗兒不但具有感受能力，甚至可能還有思考能力呢！

安樂死

安樂死是倫理學裡另一項具有高度爭議性的話題。安樂死就是讓人無痛、迅速死亡的方式，可以在自願、非自願或者無意願的情況下施行。非自願安樂死屬於違反死者意願的殺人行為，無異於謀殺，因此不是一般應用倫理學所探討的安樂死。無意願安樂死是在患者無法表達意願的情況下殺害患者的行為。舉例而言，如果有人陷入無法恢復清醒的昏迷狀態，我們也許會認為結束這個人的生命是正確的行為，卻

無法尋求患者的同意。

最迫切的議題應該是自願安樂死。自願安樂死通常由身患不治之症的患者提出要求，希望醫生能夠在他們的病況惡化到難以忍受的狀態之前，幫助他們結束生命。這種行為通稱為協助自殺，因為這類案例中，只要有辦法能夠在無痛的情況下死亡，患者就願意從事自殺行為。不過，由於無痛迅速的死亡通常需要醫生的協助，因此患者無法藉由自殺達成目的。

倡議安樂死，必須先主張人類有權為自己做出重大的人生抉擇。因此，反對安樂死的人士必須舉證說明這種權利為何什麼不適用於安樂死的情境。若採取三段論的形式，這項論證大致如下：

- 人類有權為自己做出重大的人生抉擇。
- 終結自己的生命是重大的人生抉擇。
- 因此，人類有權決定終結自己的生命。

也許有些人認為這項論證不夠充分，因為安樂死需要他人的協助。不過，這項論證雖然沒有賦予我們要求別人協助終結生命的權利，但是只要有人願意伸出援手，根據這項論證，我們就有權利請求他人的幫助。一般而言，我們如果有權做某件事情，在無法獨力完成的情況下，我們同樣有權尋求別人的幫助。

這項論證可能會受到什麼樣的反駁呢？最有力的反駁方

式就是質疑第一項前提。也許人類不是對各種重大的人生抉擇都擁有自為決定的權利，而生死的問題很可能便是其中一個例子。我們可以說生命是神聖的，所以剝奪生命絕對是錯誤的行為。如此一來，剝奪自己的生命和剝奪別人的生命一樣不容接受，因此面對生死，我們就沒有自由選擇的權利。

然而，一般人對生命的神聖性通常不是抱持這樣的看法。戰場上的士兵如果看到同袍身受重傷而且沒有獲得救助的指望，通常選擇射殺對方好讓他擺脫痛苦。動物如果受傷或者病重不治，我們也會提早結束牠們的生命，不忍心看牠們繼續受苦。同意墮胎權或者平常吃肉的人，同時認為有些物種的生命不算神聖。因此，這裡的關鍵問題在於，生命在什麼時候應該受到維護，什麼時候又應該加以終結？

應用倫理學的思考方式

以上這些簡短的討論，只是舉例說明道德議題的幾種思考方式。這些討論當中，有些值得注意的一般特點。首先，有些人認為，應用倫理學就是把規範性理論應用在實際議題上。這當然是思考應用倫理學的一種方式，我們也可以單純把功利主義或者康德以及亞里斯多德的倫理學思想套用在動物福利、墮胎以及安樂死等議題上。以墮胎為例，如果把功利主義的思想套用在墮胎議題上，我們就可以提出這樣的疑問：墮胎是否有助於提升整體福祉？福祉的最大化應是考量抽象的整體福祉還是僅考量既存人類的福祉？新生命的誕生如果能夠提升幸福，那麼如果先墮胎，然後再選擇更適當的

時機生下另一個孩子，是否也能帶來同等或甚至更程度的幸福？這絕對是思考問題的一種方式，我也鼓勵讀者把我們先前介紹過的規範性理論拿來應用在特定議題上。不過，我希望前述三項議題的簡短討論能夠讓讀者了解到，應用倫理學除了單純套用規範性理論之外，還有其他更為豐富的探討方式。思考某種道德立場，只要把正反論點各自羅列出來，然後加以詳細檢驗，通常就能獲得相當程度的進展。這點非常重要，因為應用倫理學如果只是單純套用規範性理論，那麼只要在規範層面上抱持不同意見的人，就很難在應用層面上取得共識。

另一個一般特點，則是應用倫理學經常把違法和違反道德的概念混為一談。這是兩種全然不同的概念，只是我們希望這兩者之間有所關聯。應用倫理學談的是結果對錯的問題。我們經過探討之後認為對的事情，也許現行法律並不允許；而探討結果認為是錯的，也不一定產生違法的情況。

結論

道德哲學在哲學當中，是個充滿挑戰性的領域。哲學對實際生活的影響，在這個領域裡最顯而易見。不過，若要適切討論道德哲學的問題，必須先花許多時間思考後設倫理的議題，而這些議題和日常道德抉擇的距離可能非常遙遠。必須牢記的是，後設倫理學、規範倫理學以及應用倫理學三者之間的界線並非絕對明確，而是浮動變化。但另一方面，我們也不一定隨時都需要運用到這三個層次。我們不必先有

完整的後設或者規範倫理學的架構，才能探討實用倫理學的議題。有時候，只要有良好的論證以及健全的推理就已足夠。

重點回顧

倫理學探討人該如何生活的議題，不是為了達到某種特定目標，而是為了獲得美好人生。

就最抽象的層次來看，後設倫理學談的是道德規範的一般本質。道德實在論者認為，道德判斷代表獨立於人類而存在的真理，認知論者則進一步指出這些真理能夠為人類所知。非實在論者認為道德判斷不是客觀的存在，所以他們同時是非認知論者，因為道德真理既然不存在，自然也不可能為人所知。像情感主義這種單純的非認知論觀點，認為道德判斷只不過是意見或者品味的表達。至於規範主義這種比較細膩的非認知論觀點，則認為道德判斷雖然沒有真偽之分，我們卻還是能夠用理性加以思考，也能夠在理性的基礎上對道德事務產生不同意見。

道德理論可以採取義務觀、結果觀或者以德行為基礎。義務論者認為，行為的對錯取決於行為本身的性質，與行為的結果無關。結果論者抱持相反看法，認為只有行為後果的好壞才能決定行為的對錯。德行倫理學的支持者則認為，道德規範乃是植基於道德主體的人格當中，不是在個別行為的對錯分析上。

我們如果把探討的焦點從道德規範的一般本質轉到實際

的道德規則上，就進入了規範倫理學的領域。功利主義是規範性結果論的倫理觀，這種觀點認為，增加效用的行為就是對的行為，反之則是錯的。效用可以視為福祉，也就是追求自己的偏好或者福利的能力。

康德倫理學屬於義務論的倫理觀，認為只有普遍適用的規則才是我們應該遵循的道德規範。合乎道德的行為必須發自純粹以遵循道德為念的心理，而不是出於其他動機或者單純出於習慣。

亞里斯多德倫理學屬於德行倫理觀，認為有德的人會培養自己的德行，這種德行是位於兩種極端之間的中點，或者稱為「黃金中道」。舉例而言，吝嗇與奢侈之間的中道即是慷慨。

我們若把探討焦點轉到倫理學中的特定議題，便又從規範層次進入應用倫理學的層次。在這部分，我們探討了三個問題，第一個問題是應該如何對待動物，以及牠們是否因為具有感受疼痛的能力而應該擁有權利；第二是墮胎的議題，以及殺害胎兒算不算是對的行為；第三則是安樂死的議題，以及幫助別人結束生命是不是可以容許的行為。

延伸閱讀

在本書的系列作品《Philosophy: Key Texts》當中，我介紹了兩本專門探討倫理學的著作：亞里斯多德的《尼可瑪古倫理學》，這是德行倫理學的經典著作；還有沙特的《存在主義與人文主義》。這兩部作品不但平易近人，而且充滿

趣味。

其他還有不少值得一讀的經典著作，包括休謨的《道德原則研究》，這是一部非常精采的非認知論早期著作；康德的《道德形上學的基礎》雖然艱澀，卻可讓人對義務論倫理學有深入了解；另外還有彌爾的《功利主義》，是功利主義的經典解說著作。

至於較為平易的二十世紀著作，則有功利主義者辛格所寫的《漫談有德人生》(*Writings on an Ethical Life*, Fourth Estate)，以及本那·威廉斯(Bernard Williams)的《道德運氣》(*Moral Luck*, Cambridge University Press)。如果有意研讀較艱深的內容，則可以看帕菲特(Derek Parfit)的《理性與人》(*Reasons and Persons*, Oxford University Press)。

辛格編纂的《倫理學伴讀手冊》(*A Companion to Ethics*, Blackwell)是一部絕佳的短篇論文集，內容涉及各種倫理議題。布萊克本(Simon Blackburn)的《為善之道》(*Being Good*, Oxford University Press)則是倫理學的最佳入門書籍。