

## 跨越實然與應然的界限：當代三種取徑

吳秀瑾\*

### 摘要

本文的出發點是站在道德的經驗面上，討論生物的基因層面和生物演化是否會影響人類道德意識層面的自利或利他行為，主要焦點是從人類社會實然面中，如何發展道德應然性。本文所討論的當代三種取徑，基本上都反對道德先驗性，主張實然與應然是相關，可跨越的。此三種觀點分別是：以基因決定論為主的「倫理學自然化」(Reductive Naturalized Ethics)，如 E. Wilson、R. Dawkins (selfish gene)、Michael Ruse 和 R. Alexander。顧名思義，「倫理學自然化」主張「應然」是由「實然」而來，更甚者是，道德行為是由不為意識所察覺的生物基因層面所決定。第二派觀點是 H. Rolston 為代表，他也是從基因和道德的關係上主張「非還原的倫理學自然化」(Non-reductive Naturalized Ethics)，又可稱為「顯現倫理學」(Emergent Ethics)。「顯現倫理學」雖是肯定基因是人類構成之基本要素，但是強調在基因構成條件下，人類可以超越基因層次，(顯現)發展出普遍價值觀與客觀道德原則。就「實然」是「應然」關係而言，「顯現倫理學」強調「應然」的主導性，更暗示著「實然」是具有「價值觀」的，只是自然界的「價值觀」和人文社會的「價值觀」是不同的。

---

\* 南華大學哲學研究所副教授

第三派的觀點，也是本文作者所贊同的理論，我試圖結合 P. Churchland 和 Owen Flanagan 的「認知科學」和 Bourdieu 的社會化過程分析，提出有別於上述二種跨越「實然」與「應然」區分之主張，我將其稱為「後現代顯現倫理學」(Postmodern Emergent Ethics)：從 P. Churchland、Owen Flanagan 「道德網絡理論」(moral network theory)下，所提出的道德學習、道德判斷與美德養成，和 P. Bourdieu 的「社會習性」(habitus)概念下所包含對自利或利他行為的探討，對「利益」(interest)概念的多元化理解，具有相當的理論優勢：和「倫理學自然化」一樣，此派承認基因是人類的構成條件，同時不能夠忽略基因和道德的密切關係；但是和「顯現倫理學」一樣，「倫理學自然化」忽略了人類心識性質是「顯現性質」，來自基因，又超越基因。另一方面，和「顯現倫理學」一樣，「後現代顯現倫理學」主張心識作用的認知能力，除了智識與技巧學習外，也有相應的道德能力，自是可以發展出超越於生物基因層面的道德感與價值觀。但是和「顯現倫理學」不一樣的是，從道德學習、道德判斷與美德養成的「社會習性」來分析，不會有達於一統的普遍價值觀與超越時空的道德原則，道德發展朝向多元化與區域化。

關鍵詞：倫理學自然化、非還原的、後現代顯現倫理學、道德網絡理論、社會習性。

## Three Alternatives Crossing Is/Ought Boundary :

Reductive Naturalized Ethics · Non-reductive Naturalized Ethics

(Emergent Ethics) and Postmodern Emergent Ethics

### Abstract

At the beginning of the twentieth century, G.E. Moore claimed that there is no relation between “what we ought to do” and “what we do do”. To conflate the two is to commit the naturalistic fallacy. A century passed by, with the advancement of biology, genetic technology and HGP, the biologist-philosophers are allured to transgress is/ought boundary. They question the legitimacy of is/ought boundary, and problematize following issues, namely, should ethics takes what happen in our genes seriously? Is biology(natural selection, evolution) relevant to our moral reasoning? Moreover, if cognition is made possible by a priori conditions, in analogy, does moral reasoning also has its a priori conditions? In other words, does the way people actually make moral judgments pre-conditions what good moral judgments are?

This paper is about transgression. There are three alternatives all based on the natural history of morality, and they all reject rules-following base of cognition, morality as well. The three alternatives I discuss in this paper are: (1) Reductive Naturalized Ethics represented by E. Wilson, R. Dawkins and R. Alexander; (2) Non-reductive Naturalized Ethics (Emergent Ethics) represented by H. Rolston; and (3) Postmodern emergent Ethics represented by P. Churchland, O. Flanagan and P. Bourdieu. In order to discuss the characteristics of each alternative, and to compare their relative theoretical advantage and disadvantage with each other, I focus my discussion on the genesis of altruistic behavior (generosity in particular), with the

following questions in mind, namely, is truly altruism possible? can it emerge from what we do do? Or, is altruistic behavior a disguised egoism? If so, how is self-deception possible? is extreme egoism morally unacceptable?

The main argument in this paper is to show the vantage point of Postmodern Emergent Ethics over the other two alternatives(of naturalized ethics), namely, compared to the reductive model of the first alternative, Postmodern model aims at exploring the complexity of human ecology system through non-reductive analysis using theory of levels and the concept of emergent property; on the other hand, compared to Emergent Ethics suggests by H. Rolston, Postmodern alternative provides, leaving in blank by Rolston, the greatly needed analysis of either intra-level and inter-level mechanisms, showing exactly how moral network learning through millions of synaptic connections in brain activity making possible moral prototypes, and on top of that, how moral disposition predisposed to the objective structure of the social field making possible one's interest(*illusio*) in the field and one's feel of the game(practical sense).

Moreover, I would demonstrate in this paper three accounts of explaining the genesis of altruistic behavior(generosity in particular). To my knowledge, I find Postmodern Emergent Ethics, combining moral skill of learning to be generous and generous Habitus as a result of complex socialization processes, more convincing than the other two alternatives. I would point out Postmodern alternative presupposes a concept of agency different from philosophy of consciousness and the theory of intentional action underneath the other two alternatives

Key words : Reductive Naturalized Ethics, Non-reductive Naturalized Ethics(Emergent Ethics), Postmodern emergent Ethics, theory of levels, Habitus.

## 跨越實然與應然的界限：當代三種取徑

吳秀瑾

### 前言

上倫理學時，討論有關自利或利他行為時，會以光譜分析方式思考，以純粹自利和純粹利他為兩極，中間則是兩者混合，自利—利他(以自利為主)和利他—自利(不違反利他原則下的自利行為)。按照此種分類，各類典型行為分別是：純粹自利/「free-rider」和「拔一毛以利天下而不為之」；自利—利他/「合作行為」(賽局理論)；利他—自利/效益主義；純粹利他/宗教情操(菩薩道、Good Samaritan)。當然，我知道如果把道德動機、行為結果(意料之外)和意識、無意識心理狀態，都一併放入自利—利他中去討論的話，問題可就複雜多了，光譜色層也會比現在的豐富多了<sup>1</sup>。

環繞著自利—利他的倫理課題一直是：純粹自利是否道德？出於純粹自利的行為發揮人的動物性？忽略人之所以為人的理性與尊嚴？又，純粹利他的超高道德標準是道德人格成熟的頂峰？是否「可望不可及」？或，如果真作到了，純粹利他行為的動機不會是自利的私心嗎？純粹利他是不是掩飾的純粹自利？利己也好，利他也好，是如何而來？自然本性？演化？社會學習？

---

<sup>1</sup> 此類討論可見於 Alexander, Richard D. *The Biology of Moral Systems*. New York: Aldine de Gruyter, 1987. 他以四類範疇來說明之：分別是(1)unacceptable egoism, (2)acceptable egoism, (3) expected beneficence, and (4) desired beneficence. (Alexander, *The Biology of Moral System*, 117)

自利—利他問題的另一個重要面向是：如果「實然」與「應然」的區分是正當的，那麼我們事實上所從事的（「實然」）和我們應該怎麼做是不同的，因此，即使人類社會行為多樣，可以歸納出幾類行為範疇或「原型」，道德學家所要探討的是人類應該怎麼做，是道德行為的理想模型，道德教育講求的是以行為的理想典範來改造行為「原型」。但是，如果純粹利他可以純粹自利策略，而純粹利他是真正利他（動機），才可以獲得真正自利結果，那麼「實然」與「應然」的區分也就相對的複雜化。究竟我們事實上所從事的（「實然」）會不會影響道德範型？如果人類社會是複雜的多端的，那麼主張道德範型（先驗性）對行為的有效規範，可行嗎<sup>2</sup>？如果主張道德範型是從經驗而來，那麼「實然」面對「應然」面的實質與具體的影響？

本文的出發點是站在道德的經驗面上，討論生物的基因層面和生物演化是否會影響人類道德意識層面的自利或利他行為，主要焦點是從人類社會實然面中，如何發展道德應然性。本文所討論的當代三種取徑，基本上都反對道德先驗性，主張實然與應然是相關，可跨越的。此三種觀點分別是：以基因決定論為主的「倫理學自然化」（Reductive Naturalized Ethics）<sup>3</sup>，如 E. Wilson<sup>4</sup>、R.

<sup>2</sup> Alexander 對人類社會複雜面的說明，生動扼要。當然，他是極度不信任道德理想規範。

“Life would surely be easier, and our intellects and emotions more relaxed, if all of the above things could suddenly be rendered untrue. Then, if I should decide to truly devote my life to the benefit of others I could simply tell them so, and because history might give them reason to believe me, we could both relax. Similarly, if all those around me were devoted to serving my interests in preference to their own, then if serving my own interests were also my goal, my own life would be much more relaxed. ---But things are more complex than either of these cases, because we have become so astoundingly clever at deception and manipulation.”(Ibid., 114)

<sup>3</sup> 對此派觀點的討論，主要是根據 Holmes Rolston, III. *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History*. Cambridge: Cambridge UP, 1999.

<sup>4</sup> Causal explanations of brain activity and evolution, while imperfect, already cover

Dawkins(selfish gene)、Michael Ruse<sup>5</sup>和 R. Alexander。顧名思義，「倫理學自然化」主張「應然」是由「實然」而來，更甚者是，道德行為是由不為意識所察覺的生物基因層面所決定。第二派觀點是 H. Rolston 為代表，他也是從基因和道德的關係上主張「非還原的倫理學自然化」(Non-reductive Naturalized Ethics)，又可稱為「顯現倫理學」(Emergent Ethics)<sup>6</sup>。「顯現倫理學」雖是肯定基因是人類構成之基本要素，但是強調在基因構成條件下，人類可以超越基因層次，(顯現)發展出普遍價值觀與客觀道德原則。就「實然」是「應然」關係而言，「顯現倫理學」強調「應然」的主導性，更暗示著「實然」是具有「價值觀」的，只是自然界的「價值觀」和人文社會的「價值觀」是不同的。

第三派的觀點，也是本文作者所贊同的理論，我試圖結合 P. Churchland 和 Owen Flanagan 的「認知科學」<sup>7</sup>和 Bourdieu 的社會化過程分析，提出有別於上述二種跨越「實然」與「應然」區分之主張，我將其稱為「後現代顯現倫理學」(Postmodern Emergent Ethics)：從 P. Churchland、Owen Flanagan 「道德網絡理論」(moral network theory)下，所提出的道德學習、道德判斷與美德養成，和 P. Bourdieu 的「社會習性」(habitus)<sup>8</sup>概念下所包含對自利或利他行

most facts known about behavior we term 'moral'". ( E. Wilson, excerpt from H. Rolston, *Genes, Genesis and God* 250)

<sup>5</sup> —Ethics ---is an illusion fobbed off on us by our genes to get us to cooperate."(Ruse & Wilson, excerpt from H. Rolston, *ibid.*)

<sup>6</sup> 有關「emergent」一詞，或有譯為「顯性的」、「出現的」、「層創的」、「興生的」與「突現的」等等，不一而足。本文將其譯為「顯現的」，旨在顯示出由底層向上所產生的全新特質。

<sup>7</sup> 本文中對 Churchland 和 Flanagan 的探討，是根據 Larry May, Marilyn Friedman, Andy Clark. Eds. *Mind and morals: Essays on Ethics and Cognitive Science*. Cambridge: the MIT Press, 1996.

<sup>8</sup> [Habitus]是 P.Bourdieu 思想中的一個重要概念，指“可持續和可轉變的性向系統。是被結構的結構，其功能是可結構的結構”(Bourdieu, *The Logic of Practice*, 53) Bourdieu 以[Habitus]的概念來顯示個人性向與偏好的社會基礎，所以中譯成[習性]

為的探討，對「利益」(interest)概念的多元化理解，具有相當的理論優勢：和「倫理學自然化」一樣，此派承認基因是人類的構成條件，同時不能夠忽略基因和道德的密切關係；但是和「顯現倫理學」一樣，此派認為「倫理學自然化」忽略了人類心識性質是「顯現性質」，來自基因，又超越基因。另一方面，和「顯現倫理學」一樣，「後現代顯現倫理學」主張心識作用的認知能力，除了智識與技巧學習外，也有相應的道德能力，自是可以發展出超越於生物基因層面的道德感與價值觀。但是和「顯現倫理學」不一樣的是，從道德學習、道德判斷與美德養成的「社會習性」來分析，不會有達於一統的普遍價值觀與超越時空的道德原則，道德發展朝向多元化與區域化。

以下，將扣緊利他行為，分別探討三派理論的不同解釋觀點，藉以突顯出三者間在理論與實踐面的不同特點，並同時論證為何「後現代顯現倫理學」可以避免前兩派的缺點，是更具說服力的理論取徑。

### (一) 純粹利他行為是「掩飾」的自利行為——「倫理學自然化」

基本上，「倫理學自然化」主張基因和道德感(moral sense)是密切相關的，基因層次的生存模式會決定性的影響非人類動物和人類的(道德)行為，而決定基因繁殖與再製的重要機制，就是「自然選擇」與「適者生存」。所謂適者，就是該特定基因在世世代代中的傳遞與擴散，綿延不斷，而成為適者的生存條件是該基因致力於廣佈自己的基因，是自私、自利的，因為自利才能增加該基因的數

---

是不恰當的，無法突顯出其社會根源的面向。為便利起見，在此仍用[習性]，但指涉的是在個人實踐與社會結構間的辯證關係而言。



量。從自利的基因出發，人類既是由基因的遺傳密碼所決定，也會延續其繁殖與再製的生存模式，因此人類行為大抵是以自利為動機，意在世代交替中，擴增其子代。就此分析而言，人類的行為規範是來自事實上所從事的，而我們所做的又是由生物底層的基因所一直在實際進行的自然淘汰與繁衍的演化歷程。「倫理學自然化」主張凡人都應該是自私與自利的，因為我們的行為和基因的行為，實際上，都是自私、自利的。

既然「倫理學自然化」主張「實然」是「應然」可能性的條件，凡人都應該是自私與自利的，那麼如何解釋社會上存在的純粹利他行為，比如說：因救人(陌生人)而自己慘遭滅頂，救苦救難的菩薩或好心好意的索馬利亞人(Good Samaritan)等道德行為？如果說人是自利的，那麼又如何會如此自取滅亡呢？對此類現象，「倫理學自然化」不但不認為是矛盾的，而是更加肯定該行為背後所潛藏的，甚至是不為該行動者所意識到的自利動機。換句話說，就因為連該行為者都以為自己是毫無私心的情況下，該行為才能確確實實的收到對該行為者的最佳利益；反之，如果行為者有自私的意圖，就無法如實獲得個人利益。純粹利他是行為者的「自我欺騙」(self-deception)，因為只有成功的欺騙自己的情況下，才能成功的激起其他人的回應(reciprocate)，作出最大回報。

“He has to want what he doesn't really want to get what he really wants.”<sup>9</sup>

從「倫理學自然化」立場不難於解釋「自我欺騙」的形成，它自然不是從個人的心理結構來分析，以無意識來解釋不為意識所察覺的

<sup>9</sup> H. Rolston. *Genes, Genesis and God*. 252.

自欺行爲，而是從基因演化過程的微觀(micro-level)生物層面來解釋宏觀(macro-level)個體的自欺行爲<sup>10</sup>，亦即：演化越是成功的基因，其個體的自欺行爲越顯著；個體的自欺行爲越顯著，個體的道德行爲就和基因層面的生活模式落差越大；同時，落差越大的個體比其他落差較小(認知自己是自利的)個體，更加適應生存、更加蓬勃。

“The fundamental claim is that selfish persons outreproduce unselfish ones, but superimposed on that is the claim that (really) selfish persons who are self-deceived into thinking they are unselfish outreproduce selfish persons who know their own selfishness. “(H. Rolston, 254)

同理，如果從 Alexander 的道德自然基礎著眼，對 L. Kohlberg 道德人格發展的階段性，就會有完全不同的註解。按照 L. Kohlberg 分析，人類是從從賞善罰惡的利己階段出發，通過順應傳統價值觀，終於擺脫文化之區域性，達到道德原則超時空之普遍性與客觀性。按照 R. Alexander 的剖析，人類在自然演化過程中，發展出利己和利他行爲，但是利他是就「家庭」的基因和血源而言，指的是親屬(近、遠)間的共同利益(子孫世代興旺)，對親屬的利他行爲，又可就長期投資著眼，回收往往是在未來，而且受益的不是本人，而是子代相關親屬。所以，當 Kohlberg 認爲人類是逐漸的從未成熟、

<sup>10</sup> 對人類道德面的自然基礎，Alexander 認爲基因層面據人類認知太過遙遠，完全不可知，因此他所提出的自然基礎是就「家族」(family)談起，廣汎的使用相關詞彙，諸如 “nepotism”, “direct reciprocity”, “indirect reciprocity”, “direct nepotism” “indirect nepotism”, “cooperation with group”, “conflicts between groups” etc., (Alexander, *The Biology of Moral System*, 125, 139-143).

不開化的自利行為走向成熟、進步的利他文明，Alexander 從其「倫理學自然化」的解釋是：所謂的文明越進一層，自欺的程度也相對提昇一層<sup>11</sup>。擁護道德普遍原則也是基於自利的動機：因為擁護者本身或是立法者、或是已經熟悉操作此法則，或是據此做了一定的社會投資<sup>12</sup>。對 Alexander 而言，如果人類社會真有真正的純粹利他，那麼肯定是演化錯誤(an evolutionary mistake)，多數的利他行為都是親屬族群(繁衍)的自利之道，具有社會價值<sup>13</sup>。

## (二)純粹利他行為是「顯現」的道德行為——「顯現倫理學」

以上的「倫理學自然化」論調，成為 R. Holmes 97、98 年在愛丁堡大學講座的主要批判對象，該書 *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural And Human History* 就是根據此講座而來。

值得一提的是，R. Holmes 並不是根本的反對基因決定論的立場，相反的，他主張基因以及遺傳符碼是生物體的構成要件。基本

<sup>11</sup> To quote: "Of course it was impossible for Kohlberg to discover these stages without some reliance on (unreliable) verbal reports, and Alexander, dismissing those, sees only increasing levels of self-deception in the upper levels where one supposes oneself to be guided less and less by self-interests and more by what is universally right. "I see these final 'stages' of moral 'development' as being just as self-serving (in reproductive terms) as the first three stages. (1987, p.134)" (H. Rolston. *Genes, Genesis and God*. 255-256)

<sup>12</sup> 針對 Kohlberg 的道德最高發展階段，Alexander 下了如下的註解：

"From his viewpoint it is a culmination of step-by-step progress toward an ideal of morality as universal indiscriminate altruism. For me it is rather a culmination of the tendency to become preoccupied with rule-following, rule-enforcement, and rule-making by those increasingly concerned with reproductive effort, use of power, and confidence that one's investments in reciprocity were not in vain and will continue to serve one's relatives after one's own demise." (Alexander, *The Biology of Moral System*, 136-137)

<sup>13</sup> Ibid., 189-190.

上，Holmes 對生物學的理解受 Stuart Kauffman 複雜科學的影響，他也主張複雜系統、層次理論(theory of levels)、自發的自組織(self-spontaneity)、非線性(全體是大於部分的總合)和「顯現性質」(emergent property)<sup>14</sup>。通過上述概念，不難想像 Holmes 認為心物關係也可以從「顯現性質」來理解，亦即心靈的高等意識活動是底層生化系統的「顯現性質」，不能夠簡單的將心靈還原於生化結構。同樣的，自然和文化的關係亦是如此，Holmes 不認為這是兩種根本不相容的文化，而是一體但複雜的生態系統。這個生態系統的特色是：

在一個複雜系統中，可能包含數個副系統(sub-systems)或不同的組織層次(theory of levels)。所謂的決定論 Micro-reductionism--上一層是由下一層的所構成。同理，更上一層的構成要素存在於緊鄰的下一層，如此一直往上推到最複雜的人類活動行為或制度。所以也就是說最底層的基本粒子構成上一層的原子，原子間之作用構成其上一層的分，分子間之排列與運動又構成上一層的多細胞有機體，如此一層層往上推演，直達最上層的社會組織。但是，複雜系統並不忽略上一層的[顯現性質]，以及[下行因果關係](downward causation)。所以在揭示系統層次關係之時，我們不僅要模擬出上層如何由其下一層的基本上而來，但是更要著重於每個層次本身的獨特性—即是此[顯現性質]不存在於其構成的要素中；又同時，亦要演示

<sup>14</sup> 有關 S. Kauffman 的生物學和複雜科學等概念的相關探討請參考吳秀瑾〈人類基因組圖解計畫的倫理課題〉國立中央大學哲學研究所應用倫理學區域會議。收入《倫理與生死：亞洲應用倫理學論集》(中壢：國立中央大學，1998年)123-157。

出上層的生成機制如何反過來[限制]或是[強化]其構成要素。Kyriakos Kontopoulos<sup>15</sup>把複雜系統中的這三面向的層次關係，即(1)下層是上層的組成要件；(2)各層本身的半獨立性(relative autonomy)；和(3)上層對下層的正(負)反饋作用(feedback)，稱之為 heterarchy(和 hierarchy 對立)<sup>16</sup>。也就是說，系統中的層級並非是單向的高下、絕對因果關係，而是多向(包括來自環境的)的互為因果的關係。(吳秀瑾，[人類基因組圖解計畫的倫理課題]，150-151)

既然自然和文化間是一體而又不連貫，中間橫隔著一層又一層的半獨立領域與特定的運作機制，如果不能體認各個層次的獨立性，誤把不同的領域的性質以及對該領域的獨特用語套用到其他領域，就會產生「範疇謬誤」(category mistake)，Rolston 認為「倫理學自然化」就是這樣的情況。因為這派理論未能認識到生物面和道德面已經是不同的層面，將生物面道德化是不恰當的，同樣的將道德生物化也是牛頭不對馬嘴<sup>17</sup>。「倫理學自然化」的錯誤是雙重的，一來：他們使用道德詞彙來形容生物行為，諸如自私、自利，因此製造了生物個體(基因、細菌、昆蟲等)是能夠進行判斷的道德主體的錯誤印象，但是究其實生物個體並非道德意義的道德行為者；二來：他們反過來拿生物的自私自利的實然來規範道德主體，並且認為凡是利他行為都必須是自利的。針對此批評，Rolston 認

<sup>15</sup> Kyriakos Kontopoulos., *The Logics of Social Structure*. Cambridge University Press, 1993.

<sup>16</sup> 「heterarchy」一詞出自 Kontopoulos., *The Logics of Social Structure*. 209-267.

<sup>17</sup> To quote: "If morality exceeds genetics, trying to use biology to understand altruism may be like using valence (chemical attraction, exchanging of electrons) to understand animal sexuality (biological attraction, exchanging of genetic information). The efforts will fail because biology exceeds chemistry and because ethics exceeds biology."(H. Rolston. *Genes, Genesis and God.*, 278)

為最佳的方式是慎用語言，自然的層面應該採用非人類和非人類學中心的語言，比如說以「分享」(share)來取代「自私」<sup>18</sup>。同時，Rolston 認為每個層面都有其獨特的價值觀，不能混淆，因此自然界並非是價值中立的(value-free)，只是其價值觀是自然的，不是人類中心的。自然界的價值是：「內在的」(intrinsic values)(指繁衍與傳遞)、「工具的」(instrumental values)(和撫育與食物鏈之關係)和「系統的」(systemic value)(和生態係之互動關係)<sup>19</sup>。

既然自然有其非人類中心的價值觀，同樣的人文社會亦有符合其人類面向的價值觀，若是誤將自然的價值觀套用在人文層面，Rolston 認為那是抹殺了人性<sup>20</sup>。人類面向的價值觀是道德的，同時人類道德感不僅僅只是侷限於所在歷史和文化的價值體系。就如同 L. Kohlberg(Habermas 亦是)之道德發展階段一樣，Rolston 認為人類的道德觀是普遍、客觀和利他的，這不僅是理想，也見於古往今來的道德規範、無上命令、最大多數人的最大利益、菩薩道或索馬利亞人(Good Samaritan)，以及環境倫理學<sup>21</sup>等。若問起普遍道德原則的來源為何，Rolston 的回答是簡易明白的，他從「慷慨起源」(the genesis of generosity)說起，generosity 的字源是"gene"，所以是從自然的「生生之德」而來；但是，它又是超越基因和自然層面，顯現道德超越性。

<sup>18</sup> 詳見 H. Rolston. *Genes, Genesis and God* 46-50.

<sup>19</sup> Ibid., 50.

<sup>20</sup> To quote: "One had to understand social facts as social facts, ethical convictions as ethical convictions. Else we do not really narrate what is developing in the story. One falls back to lower, inadequate categories, admirable ones in their own domain but juvenile and even tragic if now superseded, because this robs us of our humanity. We fail to rise to all our possibilities. There are twin truths: nature is a womb that humans really never leave, and so ethics does have to be 'naturalized,' to fit human biology, including human reproductive needs. Yet there is an exodus out of nature into the freedom of spirit in cultural life, superimposed on biological life. We never become free from nature, but we do become free within nature."(Rolston. *Genes, Genesis and God*. 283)

<sup>21</sup> Rolston 認為環境倫理學是最能突顯出道德是利他、全球化、慷慨、涵概最廣的倫理學。參考 Ibid., 288.

“Far from a killjoy reduction of ethics to nothing but biology, we have discovered that ethics is naturalized only at the start by way of anticipation and launching; afterward it is conceived and socialized in culture. As it matures, we are left wondering whether it does not even move beyond, glimpsing universals. The genesis of ethics, especially in the genesis of generosity, distinctive to the human genius, continuing but exceeding the genesis in the genes, reveals transcendent powers come to expression point on Earth.”(Rolston. *Genes, Genesis and God*. 291)

基本上，Rolston 的「顯現倫理學」(或是「非還原的倫理學自然化」)是現代性「大敘事」的融貫故事<sup>22</sup>，是另一條跨越實然與應然關係的路徑。雖然 Rolston 一再強調自然和人文是不同層面，似乎頗能呼應 G.E. Moore 所指出的「自然主義的謬誤」(the naturalistic fallacy)，如果是這樣的話，Rolston 維持了實然與應然的分野，而非跨越。但是，通過「顯現性質」和層次概念，他以多元意義的「價值觀」(value)來說明各個層面的「應然性」。即使 Rolston 不是以人類的價值觀來指導與控制自然，但是他亦強調各層次有其相應價值觀，自然亦並非價值中立。個人認為 Rolston 從

<sup>22</sup> Rolston 本人清楚的表達其現代性立場：

“Integrated accounts (“grand narratives,” if that is what I present here) are out of style. But fashions come and go; there is no particular reason to prefer plural, dis-integrated accounts, or relatively non-grand stories, piecemeal explanations.”(Ibid., Preface, xv)

複雜科學的面向所提出的跨越實然與應然之道，是相當具有當代性與啟發性。但是，個人卻無法贊同他對人類道德普遍性起源的分析。正如他自己所言，倫理學的起源是不能脫離於其所在的社會與文化，但是他的分析並非從社會文化分析而來，而是以斷言方式，直接宣稱道德是普遍的與客觀的。這種「大敘事」的道德「先驗性」，自然會遭受一批強調對道德「經驗面」進行具體分析者的批判，他們是 P.Churchland、Owen Flanagan)和 P. Bourdieu<sup>23</sup>所代表的「後現代顯現倫理學」<sup>24</sup>。

### (三)利他行為是對「無私」的利益(the interest in disinterestedness)<sup>25</sup>——「後現代顯現倫理學」

我將在這一節的討論中，把 P.Churchland、Owen Flanagan 所提出的「道德網絡理論」和 P. Bourdieu 對道德的社會實踐分析相提並論，我認為，三者對道德是社會學習過程的論點，頗多相同點。首先，和上文兩派的基本主張一樣，三者都主張「倫理學自然化」，套用康德的條件說，我們事實上所做的是我們所應該做的先決條件；或是，道德判斷能力是由特定社會環境中的道德能力而來，而對道德能力的培養過程，基本上和其他認知能力(諸如知覺、語言、審美、技巧等)的培養過程是相同的。Churchland 和 Flanagan 從

<sup>23</sup> Pierre Bourdieu. *The logic of Practice*. California: Stanford UP, 1990.

<sup>24</sup> Owen Flanagan 認為從腦神經網絡聯結所分析的心靈認知結構，是完全不同於傳統意識哲學，他將網絡分析稱為「後現代」，以別於現代行為依據內在法則的特點。

"Networks do pattern recognition, as it were: they do not "reason" in any traditional sense of the term. The architecture of mind is postmodern."(Owen Flanagan. "Ethics Naturalized: Ethics as Human Ecology in Larry May, et al., Eds. *Mind and morals: Essays on Ethics and Cognitive Science*. 30)

<sup>25</sup> 此概念出自於 P. Bourdieu. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford: Stanford UP, 1998. 85.



腦神經網絡活動中所建立的「原型」(prototypes)<sup>26</sup>來說明此過程<sup>27</sup>，而 Bourdieu 是從社會化的學習過程，分析個人性向與愛好的社會客觀條件--「社會習性」(Habitus)<sup>28</sup>。根據「原型」的認知模式講求的是從不斷和外環境中，對類似事物、情境或行為的一般性認知，掌握其規律性，並建立型態認知(pattern recognition)，一旦面對類似的情境時可以作出當下立即反應，但是如果面對較不同或甚至是全新的情境時，則會在行動與判斷上產生遲疑，並反過來調整其原有的型態認知，改正或擴大其「原型」的階層。原則上，我認為腦神經「原型」概念和「社會習性」概念的精神很接近，都強調統計規律性和類型認知，認知的先決條件是外在社會環境<sup>29</sup>，不同

<sup>26</sup> Andy Clark 對此「原型」概念下的定義如下：

“‘Prototype’ is sometimes used to mean merely a stereotypic example of the membership of some category. -----Here, the notion of prototype is not the notion of a real, concrete exemplar. Rather, it is the notion of the statistical central tendency of a body of concrete exemplars. Such central tendency is calculated by treating each concrete example as a set of co-occurring features and generating (as the prototype) a kind of artificial exemplar that combines the statistically most salient features.” (Andy Clark. “Connectionism, Moral Cognition, and Collaborative Problem Solving”, in Larry May, et al., Eds. *Mind and morals*. 111)

<sup>27</sup> To quote: “The creature must configure the many millions of synaptic connection strengths within its brain so as to represent the structure of social reality in which it lives. -----Social and moral cognition, social and moral behavior are no less activities of the brain than is any other kind of cognition or behavior. We need to confront this fact, squarely and forthrightly, if we are ever to understand our own moral natures.”(P. Churchland. “Neural Representation of the Social World”, in *Ibid*. 92)

<sup>28</sup> To quote: “The conditionings associated with a particular class of conditions of existence produce habitus, systems of durable, transposable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles which generate and organize practices and representations that can be objectively adapted to their outcomes without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery of the operations necessary in order to attain them. Objectively ‘regulated’ and ‘regular’ without being in any way the product of obedience to rules, they can be collectively orchestrated without being the product of the organizing action of a conductor.”(Bourdieu. *The Logic of Practice*, 53)

<sup>29</sup> “The neural network that underpins moral perception, thought, and action is created, maintained, and modified in relation to a particular natural and social environment. The moral network includes but is not exhausted by the dispositional states laid down in the neural nets of particular individuals.”(O. Flanagan. “Ethics Naturalized: Ethics

的只是學習發生處所各異：「原型」建立在腦部神經網絡，顯現於心識能力；「社會習性」是「體現」(embodiment)，透過身體的習慣更長久的內化社會關係和集體信念，然後顯現於心靈範疇的社會認知。

另一共同點是：三者均反對學習是遵循內在(理性)或天生固有的法則(rules)，據此法則來指導行為，判斷是非與對錯。相反的，他們強調「原型」概念和「社會習性」概念是和社會實踐密不可分，因此與其說是內在法則指導和規範實踐，還不如說是實踐的優先性與先在性決定經驗法則。拋棄法則優先性的深層意義是揚棄傳統主體概念和行動理論。腦神經網絡活動的型態認知大異於從認知主體的先驗範疇來分析知識的可能性，亦非從發自實踐理性的「無上道德命令」來有意識的與先驗的判斷哪些是合乎道德的、哪些是不合乎道德的。道德的能力是從道德實踐而來，不是從遵從先驗性的道德原則而來<sup>30</sup>。同樣的，「社會習性」概念完全不是從理性行動理論來分析各類行動，理性行動從個人的意圖與理由出發，分析意識行動的審慎性、自由意志、行動的目的、方法和對該行動的責任。而出自「社會習性」的行動者是「體現」者，是社會化的身體，內化社會結構的知識範疇。出自「社會習性」的行動是實踐的，是立即反應，瞬間做出當下最佳的處理方式，雖不是理性深思熟慮的結果，卻一樣是再合理不過的唯一正確做法。

---

as Human Ecology", in Ibid. 30)

<sup>30</sup> "This quick portrait of the moral miscreant invites a correspondingly altered portrait of the morally successful person. The common picture of the Moral Man as one who has acquiesced in a set of explicit rules imposed from the outside—from God, or from society—is dubious in the extreme. A relentless commitment to a handful of explicit rules does not make one a morally successful or a morally insightful person. ---It is much more accurate to see the moral person as one who has acquired a complex set of subtle and enviable skills: perceptual, cognition, and behavioral."(Churchland, Neural Representation, in Ibid. 105)

“Agents may engage in reasonable forms of behavior without being rational; they may engage in behaviors one can explain, as the classical philosophers would say, with the hypothesis of rationality, without their behavior having reason as its principle.”  
(Bourdieu, *Practical Ration*, 76)

以上是三者的相似之處，但是特別在此說明的是們的不同點，而且不同之處在於步步朝向後現代倫理學的趨勢發展。關係是這樣的：Churchland 解釋了一系列有關道德能力、道德(不)同意和美德的「道德原型」(moral prototypes)；Flanagan 認為 Churchland 過於樂觀的主張道德的普遍性<sup>31</sup>，反之，他強調「道德原型」是無法達到啓蒙理性進步與統一的道德觀，道德是區域的和多元的(後現代性)，又道德是應然的、具批判性的；最後，Bourdieu 從各別社會的客觀邏輯(the logic of the field)分析著眼，可以更進一步的說明為何道德普遍性是可能的，卻也是區域和多元的，同時，他的社會分析是批判，也是建構的。以下讓我再回到上文所提到的「慷慨的起源」(the genesis of generosity)，來具體說明三者的不同，同時也藉此例子，突顯出「後現代顯現倫理學」和前兩者對利他行為的不同解釋。

對於「慷慨的起源」問題，Churchland 的解釋會是這樣的，我們並不是從「人為什麼要慷慨？」「慷慨是善嗎？」「人應該慷慨嗎？」等道德問題出發，經過理性思考與評斷後，擬定慷慨的行為規範並實踐之。反之，慷慨的行為是來自慷慨的技巧(skill)，而對此道德技巧的學習和其他各類技巧的學習是相同的，也就是從環

<sup>31</sup> 參考 O. Flanagan. “Ethics Naturalized: Ethics as Human Ecology”, 33.

境中掌握其規律性，並建立「原型層次」，然後又從一次次雷同的情境中活化、模塑或重建「道德原型」。學習慷慨的技巧是從該特定社會環境中，寓言、故事、父母示範、學校教育和社會場合中一再呈現的慷慨行為等總體實踐關係而來。從慷慨的技巧而言，Churchland 可以界定一系列相關道德特質。所謂慷慨美德是擁有就慷慨原型，在應該慷慨的場合中，在第一時間就能做出唯一正確的行動，是瞬間反應，恰如其分。這樣的美德不是三思而後行的結果，它取自於經驗，是實踐智慧。反之，若在應該慷慨的場合中不慷慨，或甚至是無法區分該慷慨和不用慷慨的場合，那麼就是道德技巧低劣，是道德病態 (moral pathology)。至於道德同意 (moral agreement)，指的就是不同個體持有相同的「道德原型層次」，可見他們多半是來自相同的社會文化背景。而道德不同意 (moral disagreement) 和道德論證 (moral argument)，則是就不同個體持有不同的「道德原型層次」而言，Churchland 正確的指出：道德異議和論爭往往不是因為雙方持有根本不同的道德原則，往往是在相同的道德原則下，對該情境有著不同的「道德認知」 (moral perception)，而此認知又和道德原型密切相關。道德異議和論爭也就如同兔/鴨或美女/老婦的「蓋士塔轉換」 (gestalt shift)，道德認知轉變是道德原型的轉變，而道德原型的轉變往往是世界觀 (不同的社會與文化) 不同看待世界的方式<sup>32</sup>。

不難看出，為何從 Churchland 的「道德認知」和道德原型的轉變，很容易的就讓 Flanagan 能夠進一步推向道德知識的區域性 (the local nature of much moral knowledge)<sup>33</sup>。再拿慷慨為例，不同的社會文化環境對慷慨的行為往往存在認知上的根本差異，因此相

<sup>32</sup> 有關道德原型的轉變和「蓋士塔轉換」的探討，參考 Churchland, *Neural Representation*, 102-104.

<sup>33</sup> 參考 O. Flanagan, "Ethics Naturalized: Ethics as Human Ecology", 33.

對的慷慨實踐也就有相當的出入，某文化認為是慷慨的，另一文化則不這麼認為，還有慷慨的種種情境和社會場合也有相當出入等。總而言之，Flanagan 主張道德能力是越發展越多面，道德爭議是不同質的(heterogeneous in kind)，即便是人際間講求普遍的道德原則，諸如「不殺人」、「不侵犯人」等等，但是道德知識將不會趨於大一統，而是越來越分歧，再加上除了慷慨等道德行為外，該社會還有其他各種非道德利益的整體考量。除了主張道德是「後現代倫理學自然化」外，Flanagan 也主張道德不僅只是社會化的過程，也是批判能力，因此道德批判能力，可以反省社會實踐並進行改革。

“But this idea that to be rational, self-conscious, and critical are developments of natural capacities, they are things we learn to be and to do, not transcendental capacities we simply have, is still not well understood or widely accepted. But it is true. Critical rationality is a perfectly natural capacity displayed by Homo sapiens socialized in certain ways---fancy, yes, but nothing mysterious metaphysically.”(O. Flanagan. Ethics Naturalized, 33)

Flanagan 認為個體既充分社會化又可以對該社會進行批判是無庸置疑的，可不是什麼玄而又玄的事。但是，他所草草帶過的行動者雙重的社會性與能動性，正是 Bourdieu 著墨最多之處。先就慷慨起源為例，Bourdieu 也是從道德技巧面來講<sup>34</sup>，Churchland 的

<sup>34</sup> Bourdieu 特別舉 N. Elias 所舉的貴族如何學習慷慨的教誨，饒富趣味，茲引如下：

“At the beginning of The Court Society, Norbert Elias cites the example of a duke who

「道德原型」在 Bourdieu 就成了「道德習性」(moral habitus)。同樣的，慷慨習性是來自於慷慨的社會，持續的客觀條件維繫與強化慷慨的實踐活動。但是，Bourdieu 更進一步分析慷慨的實踐能夠持續不斷，還是在於對該行為的回饋(獎勵)，也就是慷慨的利益，或是更一般而言的無私的利益(the interest in disinterestedness)。

“If disinterestedness is sociologically possible, it can be so only through the encounter between habitus predisposed to disinterestedness and the universes in which disinterestedness is rewarded.”(Bourdieu, *Practical Reason*, 88)

Bourdieu 對慷慨的利益的 analysis 使我們回到上文中有關利他行為是「掩飾」的自利行為，難道 Bourdieu 遙遙呼應 R.Alexander 的剖析，主張慷慨、無私和純科學(獨立的宗教、藝術、文學等等)領域是集體「自欺」嗎？

雖然 Bourdieu 也從「自欺」來分析慷慨習性(審美、科學等)，但是他的進路和「倫理學的自然化」主張相當不同，第一：Alexander 等人所講的利益是物質面(生存與經濟面)，而 Bourdieu 所談的利益是特別須要加以說明的：就字源相近而言，利益是 *Illusio*<sup>35</sup>，是身在賽局中，肯定賽局的重要性，投注心力，犧牲生命亦在所不惜；

---

gives a purse full of crowns to his son. When he questions him six months later and the son boasts of not having spent the money, the duke takes the purse and throws it out the window. He thus gives his son a lesson of disinterestedness, gratuitousness, and nobility; but it is also a lesson of investment, of the investment of symbolic capital, which suits an aristocratic universe. (the same would hold for a Kabyle man of honor.)(Bourdieu, *Practical Reason*, 86)

<sup>35</sup> to quote: “---illusio, a Latin word derived from the root ludus (game), mean the fact of being in the game, of being invested in the game, of taking the game seriously.”(Bourdieu, *Practical Reason*, 76)

就意義衍伸而言，利益是參與(社會)賽局，承認其價值，追求該局中的賭注<sup>36</sup>。放入個人所在的社會空間，賽局是各式各樣的社會領域(fields)，賭注也就相對的多元化，不僅是經濟賭注，還有文化(財)、教育(財)、社會和象徵等等資本，有多少種異質的投資，就有多少種不同的(社會)慾望。第二：Alexander 所講的自欺的自利(利益)是從(無意識)的計算策略(calculated strategy)而來，而 Bourdieu 所分析的自欺利益是只有在計算策略是禁忌的集體信念下，才能使慷慨實踐獲得象徵資本的回饋，諸如名譽與尊敬。第三點是：Alexander 所講的自欺是就個人和其他親屬的互動而言，仍然停留在意識哲學的理性行動層面，其行動結果的最大利益是不去刻意圖這樣的結果；Bourdieu 的「自欺」是就社會的客觀邏輯而言，是出自「社會習性」，內化集體的自欺<sup>37</sup>，慷慨就是慷慨，壓根不會想著對方的反應。

“I am the way I am, disposed in such a way that I know and do not want to know that you know and do not want to know that I know and do not want to know that you will give me a counter-gifts.”(Bourdieu, *Practical Reason*, 121)

Alexander 對慷慨的分析總是擺脫不掉「犬儒式的斤斤計較」(cynical calculation)，表面真正的糊塗，骨裏真正的精明，怎麼說

<sup>36</sup> “Interest is to “be there,” to participate, to admit that the game is worth playing and that the stakes created in and through the fact of playing are worth pursuing; it is to recognize the game and to recognize the stakes.”(Ibid., 77)

<sup>37</sup> “But this individual self-deception is sustained by a collective self-deception, a veritable collective misrecognition inscribed in objective structures(---) and mental structures, excluding the possibility of thinking or acting otherwise.”(Bourdieu, *Practical Reason*, 95)

都是行動的「矛盾」。Bourdieu 認為要能充分說明行動的「矛盾」，不能落入傳統理性行動和意識哲學的窠臼中<sup>38</sup>，因為慷慨行動的「矛盾」性並非是分裂人格，兩個獨立意識間的較量，而是客觀社會邏輯本身的雙重性、兩種遊戲(double game)、兩項真理：經濟領域(the logic of the economic goods)和否認經濟的「象徵」領域(the logic of the economy of symbolic goods)並存、共生。客觀社會本身的雙重性遍佈於科學、文學、藝術、宗教等社會領域，而此客觀領域的雙重性，是由慷慨認知、饋贈習性和無私踐行的一貫性來強化與維繫，而且此等無私實踐亦將持續被鼓勵、認可、重視和回報<sup>39</sup>。

總之，對 Bourdieu 而言，純粹無私(道德、宗教、科學和藝術等)是可能的，只是無私的先決條件不是先驗純粹理性，亦非從天而降。反之，無私的先決條件是社會文化中所實際產生的「無私領域」，其中無私被鼓勵、認可、重視與推崇，無私實踐成爲常態，在此無私的社會空間中，人人肯定此普遍的美德，人人都有對無私的利益(an interest in disinterestedness)，無私實踐亦將獲得其豐厚利潤(the profits of the disinterestedness)。

---

<sup>38</sup> 在批判 Jon Elster 的理性行動時，Bourdieu 作了下列評論：

“But to speak, as I have done, of common knowledge (or of self-deception) is to remain within a philosophy of consciousness and act as if each agent were inhabited by a double consciousness, a split consciousness, divided against itself, consciously repressing a truth which it otherwise knows (I am not inventing anything: suffice to read Jon Elster, *Ulysses and the Sirens*). (Bourdieu, *Practical Reason*, 97)

<sup>39</sup> To quote: “The economy of symbolic goods rests on the repression or the censorship of economic interests (in the narrow sense of the term). As a consequence, economic truth, that is, the price, must be actively or passively hidden or left vague. The economy of symbolic goods is an economy of imprecision and indeterminacy. It is based on a taboo of making things explicit (a taboo which analysis violates, by definition, thus exposing itself to making seem calculating and interested practices



#### (四)結論：三派理論之評量

在上文中，我分別討論了「倫理學自然化」、「顯現倫理學」和「後現代顯現倫理學」三派對純粹利他行為的解釋。基本上三派都是自然主義(naturalism)，均強調人類道德行為是從自然發展而來，是在實然的基礎上發展道德行為與規範。但是從實然如何發展到應然的具體過程，說法就各有分殊，大相逕庭。本文以慷慨利他行為為例，試圖說明各派之根本歧異。「倫理學自然化」以「掩飾」、「自欺」來說明該行為，指出純粹利他行為是根本利己。「顯現倫理學」則主張該行為足以說明人類越進化、就越能超越自然；越文明，就越能超越個人與國家的區域性，達到道德的普遍公正性，如人權宣言、無上命令、最大多數人之最大利益。「後現代顯現倫理學」則主張慷慨行為是來自實踐慷慨的能力，而該能力的培養是從所處社群中的寓言、(父母)身教、教育和社會場合中潛移默化而來，道德是來自經驗的規律性，是實踐智慧。既然道德能力是依存於社群的生活世界與價值觀，那麼道德判斷是否能夠達到跨越社群的普遍認知？對此問題，此派中所討論的三位代表人物，看法有程度上出入：Churchland 比較樂觀的期望道德原型的高度道德認知；Flanagan 強調社群間異質的價值觀和對什麼是善、公正、利益等抽象原則類似「蓋土塔轉換」，道德認知的「蓋土塔轉換」，是生活世界的轉換，根本的不可共量性；更進一步的，Bourdieu 從社群的客觀邏輯(the logic of the field)著眼，分析其「雙重性」，經濟領域和「象徵」領域(否認經濟)並存，是道德「矛盾性」的社會基礎。據此分析，純粹無私是可能的，它來自於對無私的利益，該利益取決於社會的「雙重性」，客觀環境普遍認知無私和道德普遍原則，延續著該社群中成員否定利益取向的道德實踐，

---

which are defined against calculation and interest.”(Bourdieu, *Practical Reason*, 120)

而道德實踐的永續經營乃在於該行為獲得普遍的認知與肯定(the interest in disinterestedness)。

基本上，我認為文中所討論的三派理論是逐次漸進，後者補充前者之理論缺失，因此從結合 Churchland/Flanagan 的道德認知和 Bourdieu「社會習性」的「後現代顯現倫理學」，可以取「倫理學自然化」和「顯現倫理學」的理論優點，補充兩者各別缺點。以自然主義為基礎，採取非還原的層次理論，主張社會文化的顯現性質，是兩派之各別優點。從此基礎上，「後現代顯現倫理學」能夠分別從腦部活動層次說明道德認知，再更上一層從社群的客觀結構詳細分析道德習性和客觀環境互為條件之雙向回饋關係，補充前兩派所缺乏的層次內與層次間之運作機制之詳細分析。

就理論的解釋效力而言，「後現代顯現倫理學」對「自欺」的處理，和 Dawkins、Alexander 等人從基因或生物演化所發展的「自欺」不同。若根據後者的說法，不是基因層面距離人類認知太古遠，亦無法從經驗資料證明基因越自欺，它的子代就比不自欺的基因繁衍多的多；再者，若就 Alexander 的近親合作與利他的解釋，利他的自欺行為充滿著表面真正利他，骨子裡斤斤計較的自利，是行動者的「自相矛盾」。對此令人費解的「自相矛盾」行為，Bourdieu 做了精確的解釋：行為本身是單一的，慷慨就是慷慨，而且慷慨實踐並非是根據道德規範，三思後行而來，是在應該慷慨的場合，立即反應，習慣性的做出那唯一正確的舉措。因此，Bourdieu 並非從慷慨行為或意識本身談「自欺」，而是該道德習性所在的客觀社會本身的雙重性、兩種遊戲(double game)、兩項真理：在整體大經濟領域中，包含另一層「象徵」領域(否認經濟資本)：一方面：否定利益取向的道德實踐、肯定道德無上命令、實踐無上命令的習性；另一方面，慷慨和無私實踐獲得社會所有成員(普遍化)認可、敬重，歌頌(euphemism)與回報(profits)。

就理論的批判性與應然性層面而言：或問，「後現代顯現倫理學」，尤其是 Bourdieu 對道德普遍性的社會分析，會給人一種社會決定論印象，也就是說：道德原型也好、道德社會習性也好，個人完全內化社會價值觀，很難發展出改造社會習性的能力？再者，由於主張道德的區域性與相對性，缺乏道德應然典範，進行社會批判與改造？針對此疑難，我認爲 Bourdieu 的社會分析是批判的，同時也是建構的。就批判面而言，Bourdieu 指出道德原則所講求的純粹無私和無上命令，並非如倫理學家所言是天生、固有與完全無利益取向的。若從社會起源來說明道德的可能性，可以下列連環套方式簡要說明之：它取決於美德的社會，後者則取決於對美德（無上道德命令）的普遍認同，而此普遍認同又取決於官方認可與華麗詞藻，官方認可又取決於局部觀點的普遍化與絕對化，而局部觀點是源自「學者觀點」，「學者觀點」是建立在學院中<sup>40</sup>，免於每日生活之必須性與緊迫性，學者以安逸、從容與好整以暇的態度來嚴肅的審視經驗的所有可能性，據以建立普遍觀點。換言之，學院是「普遍觀點」的社會條件。

將以上的連環套倒推回去，一樣具強烈的批判性。它的建構性何在？對道德有何影響？我認具有兩點啟發性：一是：對美德的社會起源分析，可以使我們了解培養美德的方向，不在於道德人心的心靈淨化，而是從美德社會普遍肯定美德行爲的象徵地位(*the profits of the virtue*)，對美德的投注與利潤，才是美德永續不斷之道。二是：Bourdieu 對如何創造美德社會有著明確的應然建議，即是：如果只是將局部的觀點普遍化與絕對化，如果著重點只是放在理論的普遍化上，而不是創造相應普

<sup>40</sup> "The scholastic view is a very peculiar point of view on the social world, on language, on any possible object of thought that is made possible by the situation of *skholè* --- is a particular form, as an institutionalized situation of studious leisure." (P. Bourdieu, *Practical Reason*, 128.)

遍觀點的社會條件普及性，那只能是「學者謬誤」<sup>41</sup>。實際上應該做的是：在實質的社會中創造取得該普遍性的普遍化條件<sup>42</sup>，而道德普遍性的普遍化條件是，創造社會空間，一理想政治共和國，其中成員投注於美德、無私、為民服務，而且成員的持續投注是來自該政治共和國對道德普性利潤不斷肯定與保障。

如果道德家說：美德彰顯於放棄私利、純粹無私。那麼，後現代顯現倫理學者則說：美德持續不輟之道，在於客觀社會持續不斷的肯定與保障其利潤。因此，如果說道德衰敗，人心不古，追究其原因，道德家說：那是人慾橫流，以「利」(經濟)是尚。後現代顯現倫理學者說：那是缺乏道德之理想共和國，鼓勵美德與無私的利益(經濟/象徵)，肯定成員的無私投資必有相應的利潤。

---

<sup>41</sup> “—since it operates a tacit universalization of the scholastic point of view which is by no means accompanied by the will to universalize the conditions of possibility of this point of view.”(P. Bourdieu, *Practical Reason*, 137)

<sup>42</sup> To quote: “This simple observation leads us to an ethical or political program that is itself very simple: we can escape the alternative of populism and conservatism, two forms of essentialism which tend to consecrate the status quo, only by *working to universalize the conditions of access to universality*.”(Bourdieu, *Practical Reason*, 137.)

## Bibliography

- Alexander, Richard D. *The Biology of Moral Systems*. New York: Aldine de Gruyter, 1987.
- Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. California: Stanford UP, 1990.
- . *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford: Stanford UP, 1998.
- Kontopoulos, Kyriakos. *The Logics of Social Structure*. Cambridge University Press, 1993.
- May, Larry, Marilyn Friedman, Andy Clark. Eds. *Mind and morals: Essays on Ethics and Cognitive Science*. Cambridge: the MIT Press, 1996.
- Rolston, III, Holmes. *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural And Human History*. Cambridge: Cambridge UP, 1999.
- 吳秀瑾，〈人類基因組圖解計畫的倫理課題〉國立中央大學哲學研究所應用倫理學區域會議。收入《倫理與生死：亞洲應用倫理學論集》（中壢：國立中央大學，1998年）123-157。