

關懷倫理的道德蘊涵： 試論女性主義的道德知識生產與實踐

吳秀瑾

國立中正大學哲學系副教授

摘要

本文所呈現的三個理論蘊涵是以關懷為中心形成的三個角，道德等差性、道德個別與信賴三者息息相關，以母子（女）依靠關係構成根本信賴為關懷倫理的核心，然後由親而（道德偏私）疏、由內而外（信賴），由德性而原則（道德個別）。以上的三角形代表對傳統道德哲學的逆向思考，因為一向以人人獨立、自主與平等為道德法政哲學的核心，從而強調道德無私、道德（原則）普遍主義與道德契約，這個鐵三角一直屹立不搖，天經地義。但是通過女性道德知識生產者的努力，從男性與女性所面對的全然不同的生命處境 - 家庭外的兄弟之義與家庭內母子（女）依靠關係，就不難發現所謂的天經地義的鐵三角，究其底蘊，是建立在男性的生命處境與經驗上，如果拿來評量女性的道德成熟度，那麼後者不是被譏為道德不成熟，要不就是女性深深的被這種道德觀所異化。

關懷倫理所形成的三角形處處指向女性的生命處境與經驗，該理論不會異化女性的生命經驗，是女性想要的道德理論。此據，站

在這個三角上也就代表著對道德理論的重新評估，進而從價值轉換的觀點下，將向來被貶抑的道德等差性、道德個別與依靠信賴扶正，賦予其正當性。因此，一旦肯定關懷倫理的三角形所代表的逆向思考並進行道德重新評估之際，面對來自公正倫理學的種種相關批評，包括：等差性的偏袒與裙帶主義、心理過度投射（sss）與枉顧陌生人的道德義務；關懷的規範性仍然理論的優先於關懷的道德實踐；以及強調愛的禮物的非經濟價值始終是對女性照顧的剝削與壓迫，女性的關懷倫理也能夠正面迎擊，一一化解這些指摘，作出恰當的回應。

此外，女性主義道德知識生產不僅僅在於從更為貼近生命與自然感情的現實處境上，重新評估並進行價值轉換，從而確立關懷倫理與正義倫理學彼此分庭抗禮，平分秋色。而是更進一步的思考如何將私領域的等差性、個別性與信賴延伸至公領域，從而擺脫道德最低要求的醜化印象。因為，如果公領域挾其一視同仁、講究原則與尊重協定進入私領域時，往往冠以「道德最高要求」的美名，那麼為何將關懷知覺與關懷德性向外擴展，不也應該被看成是「道德最高要求」？可見，女性主義道德知識生產不僅止於提供性別化的倫理學，而是期許能夠從關懷的三點基礎上，繼續思考如何能夠將關懷德性擴展於公領域，從而能夠超越性別化的道德觀點，產生更高的理論視野，達到親疏兼顧、內外一貫、實踐與原則並存。

所以，女性的道德知識生產還有長路要走，因為如何站在關懷的三角形上去建立更高的道德視野，超越之前性別化與二元性的道德性別化，將是關懷倫理的當代挑戰與願景。

關鍵詞：關懷倫理學、道德等差性、道德無私、道德普遍主義、道德契約論、道德個別性、信賴

前言

在 Gilligan 發表 *In a Different Voice* (1982) 一書之前，普遍是根據 Kant 的道德哲學為基礎來解釋道德人格發展。根據 Kohlberg 的道德人格發展的研究，道德人格發展由最早期的賞善罰惡的行為模式，然後在社會化的過程中學習順應文化內部的傳統價值觀，最後通過理性的反省而得以擺脫個別文化之區域性，確立超時空之普遍道德原則與道德義務。Gilligan 的研究顯示，女孩是經由初期以「自我保存」之自私與自利，通過過渡到自私的反面，完全以利他為考量，以犧牲、奉獻和無我來界定自我，最終能夠妥協自私與利他之兩極化，達到以互不傷害來顧全大局，增進人我之利益。Gilligan 將女性的道德觀稱為「關懷倫理學」(ethics of care)，以別於 Kohlberg 的道德人格發展模式下的「公正倫理學」(ethics of justice)。因此，Gilligan 一書的最大貢獻是：Kohlberg 的道德人格發展模式的研究僅適用於男性特質，講求抽象、旁觀者的中立態度和重視原則，但是如果將「公正倫理學」的發展模式拿來衡量女性道德人格的發展，既不適用，也不準確。要準確的掌握女性的道德人格發展必須從女孩的生命經驗中入手，當女孩面對道德困境時，如墮胎的困難決定時，她們的道德態度與行動決定有哪些明顯的特徵。Gilligan 的研究顯示：女性的「關懷倫理學」強調道德情境的個別性，認為道德普遍原則往往無法真正解決道德兩難困境，應該切實的深入道德困境所在的具體情境中，設身處地的去窮盡所有可能涉及人物之複雜互動與利益衝突，衡量該個案之最佳解決方式。

自從 *In a Different Voice* 發表以來，該書所呈現的兩種性別化的道德模式持續的引起種種爭議與討論。「公正倫理學」往往和男性、自主性 (autonomy)、正義 (justice) 與權利 (rights) 連成一

氣，「關懷倫理學」則是貼緊女性、親密性 (intimacy)、責任 (responsibility) 和關聯性 (connection) 等概念 (Belenky, 97; Slote, 2004)。¹ 本文的焦點並不在於討論兩種性別化的道德模式對差異女性主義 (difference feminism) 的影響，而是將「關懷倫理學」視為一種道德類型，此類型顯然是女性 (心理學家、哲學家等等) 在道德哲學方面所發展出來風格獨具的知識生產，從而更深入的分析與探討「關懷倫理學」和公正倫理學的差異？又，「關懷倫理學」的知識生產本身有哪些仍待發展的倫理蘊涵？最後，「關懷倫理學」的倫理蘊涵是否已經遠遠超越 *In a Difference Voice* 一書中所涵蓋的性別化的道德模式，蛻變成更普遍的道德實踐？

循著上列問題，本文以關懷倫理為中心，將從三個面向來討論其倫理蘊涵，分別是 (1) 關懷倫理是「道德等差性」(moral partiality)；² (2) 關懷倫理是「道德個別性」(moral particularity)；以及 (3) 關懷倫理是以「信賴」(trust) 為中心的人我關係。然後，本文將分別從這三個面向來討論「關懷倫理學」和傳統公正倫理學的主要差別，分別是：(1) 「道德等差性」和「道德無私」(moral impartiality) 的分野；(2) 「道德個別主義」和「道德普遍主義」(moral universalism) 的對立；以及 (3) 「信賴」(trust) 道德觀所抗衡的「道

¹ Belenky (1997) 等人認為男女存在著根本不同之認知方式：男性的認知方式是分離式 (separate knowledge)，女性則是關聯式。Slote (2004) 更明白的呈現兩組對立的概念，分別是男性、正義、自主性與權利 vs. 女性、關懷、責任與關聯。

² 作者原將 moral partiality 翻譯成「道德偏私」，經匿名審查人指出偏私性在日常用語中的負面意義，也更坐實對於關懷倫理學的錯誤印象，因而建議如果「一視同仁」(moral impartiality) 接近於墨子「兼愛無等差」的意義，那麼應該將 moral partiality 譯成「道德等差性」或親疏有別的「道德差別對待」。本文將統一採用「道德等差性」的中譯，也特此感謝審查人的寶貴建議，改善一般對於關懷倫理學的負面批評。

德契約論」(moral contractualism)。此外，本文亦將討論道德等差性、道德個別性與依靠信賴如何面對來自公正倫理學的種種相關批評，這些批評包括：等差性的偏袒與裙帶主義、心理過度投射 (sss)³ 與枉顧陌生人的道德義務；關懷的規範性仍然理論的優先於關懷的道德實踐；以及強調愛的禮物的非經濟價值始終是對女性照顧的剝削與壓迫。

根據以上的理論架構，本文共有四大部分，前三部分的論述結構相同，將從關懷倫理的基本觀點上，逐一分別進行四個層次的討論，分別是 (1) 闡述關懷倫理學的基本觀點；(2) 和傳統公正倫理學的分野；(3) 來自傳統公正倫理學的批評；以及 (4) 如何回應相關批評。第一部分將從以上四個層次討論道德等差性與道德無私主義。第二部分探討道德個別主義與道德普遍主義。第三部分探討信賴道德觀。最後，本文第四部分將綜合整理以上三種倫理蘊涵的相關性，進而期許能夠從關懷的三點基礎上，繼續思考如何能夠將關懷德行擴展於公領域，達到如 Slote (2001; 2003) 所提出的「移情關懷的道德」(Morality of Empathic Caring)，⁴ 邁向親疏兼顧、內外一貫、實踐與原則並存。

³ Slote指出心理學所謂的「替代成功症狀」(substitute success syndrome, 簡稱sss)(Slote, 2004: 300), 這樣的父母看似處處為子女的福祉著想, 實際上卻是以自己的需求與慾望投射於子女身上, 損害了子女的人格完整性與獨立性。而且Slote (2003: 142) 分析女性比男性更容易產生sss, 母親往往無法將自我抽離出來, 往往和子女混為一體、難分難解。

⁴ 作者原將empathy翻譯成「同理心」。經另一位匿名審查人指出翻譯不是很恰當, 並建議此詞具有「移位同情」之意。作者因而採用「移情」的翻譯, 指其「設身處地」之意, 以區別於「同情」(sympathy) 所指涉的「感同身受」, 前者是站在他人的立場; 後者是以自身立場為準。

壹、道德等差性 (moral partiality)

一、道德等差性的理論特徵

如前所述，「關懷倫理學」和女性、親密性、責任、關聯性等概念息息相關，和「公正倫理學」所相對的男性、自主性、正義與權利等概念，形成鮮明的對比。顯然的，關懷著重於親密關係間的等差性對待，而傳統倫理學則著重「一視同仁」的平等與公平對待。因此，相對於傳統倫理學所堅持的道德中立態度，關懷倫理學觀照個人在親情、愛情、友誼中的切身關係，不僅強調等差性的關懷具有道德正當性，人人都該「親親而仁民，仁民而愛物」，比起陌生人來，我們對親朋好友應盡更多的道德義務。⁵ 雖然強調道德等差性並非源自於關懷倫理學，Goodin (1985: 1-15) 曾經追溯了道德等差性概念的當代發展，其中Goodin 列舉了D. Ross, B. Williams, R. Wassertrom, D. Parfit, J. Mackie, J. Feingerg, J. Bennett, M. Walzer, S. Toulmin等人來代表和道德直覺切近的道德等差性，他們都反對Kant道德哲學和效益主義傳統倫理學所著重的「一視同仁」的平等與公平對待的道德態度。但是，從關懷切入的道德等差性和以上所列的道德哲學家所探討的道德等差性仍然有所不同，因為後者是從個人的角度出發，強調私人 (personal) 可以是正當的道德理由。但是討論私人 (personal) 與非私人 (impersonal) 是否可以成為正當的道

⁵ 當然，批評傳統倫理學所堅持的道德中立態度並不是起源於關懷倫理學，而是其來有自。Goodin (1985: 1-15) 的第一章中就詳細的追溯了反對傳統倫理學所著重的「一視同仁」的平等與公平對待的道德態度。再者，Goodin凸顯出當代道德哲學家反而是根據道德直覺，偏好道德應該是有等差的不同對待，這些道德哲學家反對傳統哲學所要求「一視同仁」的平等與公平對待，認為那是完全違反了常識道德觀 (common sense morality)。

德理由背後，Blum (1988) 指出他們都忽略了人際關懷與責任，因而並不將關懷的親密性視為重要的道德現象。我進一步認為他們之所以會忽略人際關懷與責任還是因為擺脫不了「公正倫理學」的思考模式，也就是在男性、自主性、正義與權利等概念中，在原則性下處理具體處境，在思辯中討論切身的人際關係，在抽象思想實驗中模擬道德兩難的困境。

關懷的差別對待是每個人的日常生活處境－父母照顧敖敖待哺的幼兒；子女照顧行動不便、無法自理生活的年老父母；或是如同 Kittay (1999, 147-161) 所反映的家庭中的殘障照顧等等。關懷等差性的特色是對身邊的人因關係遠近而有程度之別。Noddings (2002) 就是根據關係近遠之分來討論兩組關懷的概念，「關切」(caring for) 和「關心」(caring about)。根據 Noddings (2002: 21-22) 的定義，「關切」是面對面的直接與立即的照顧關係，「關心」則是無法面對面的間接關懷關係。兩種區分的典型例子是親子關係中的「關切」，與我們對遠方災難的同情與捐款救助。此外，這兩種不同的關懷關係也顯示著其分別所根據的道德基礎有別，親子關係中的「關切」是根據血親與友誼所產生的自然情感，是為「自然關懷」(natural caring) (Noddings, 2002: 29-31)；反之，對遠方災難的同情與關心是本於康德的道德無上命令，有道德義務去幫助陷於危難的人，這種關懷義務可稱為「倫理關懷」(ethical caring) (Noddings, 2002: 29-31)。

根據兩種不同的關懷，Noddings (2002: 22) 從而批評康德道德哲學所採取的道德優先順序，亦即以出於義務的「倫理關懷」為上為重，貶抑本於情感的「自然關懷」。反之，Noddings (2002: 22) 主張應該將順序顛倒過來，「自然關懷」始於家庭，是女人的生命場域 (Noddings, 2002: 27)，一旦鞏固家庭中的親密關懷關係，才能推己及人，由近及遠，去適時關懷陷於危難的陌生人。「自然關懷」

的道德價值與道德優先性是對關懷人格特質的培養。在家庭的親密關係中，關懷特色是當 A 關切 B (19)，A 除了注意 (attention) B 的需求與福祉時，A 要能夠「動機轉換」(motivational displacement) (Noddings, 2002: 17)，也就是拋棄己見，進入 B 的生命視野中。此外，和義務論不同的是，Noddings 強調「自然關懷」對道德人格的潛移默化，Noddings 主張一旦 B 受到良好的關懷，那麼 B 也會出於關懷的性格 (character) 使然，而非遵循關懷的道德義務去關懷身邊的人，更會對陌生人具有同情心與移情 (Noddings, 2002: 30)。可見，關懷的等差性除了挑戰康德道德哲學所採取的道德優先順序之外，也批評政治哲學家向來以公領域為重為上的治國理念。關懷等差性主張家庭才是培養具有關懷道德人格的溫床，奠定良好公民與政治秩序的起點。

綜上討論，關懷等差性的道德規範是：我們對身邊且親近的家人或朋友行善的道德義務要遠遠高於我們對遙遠且全然陌生的人。反之，我們對身邊且親近的家人或朋友拒絕行善的行為的道德譴責要遠遠大於我們對遙遠且全然陌生的人不施援手。所以，根據關懷的等差性，行善的義務是相對於當事人的近遠親疏距離有別，

距離越近，行善的義務越大，反之則越小。⁶ 此外，即使我們對遙遠且全然陌生的人沒有行善的道德義務，但是關懷的等差性道德當然主張不傷害他人的道德消極義務。

向來對關懷等差性多所誤解，必須澄清。第一，關懷等差性強調差別對待，但是差別對待不能夠推論為全然不關懷陌生人；第二，關懷的差別對待強調由近及遠，由內而外，由小見大，但是循序漸進的道德態度不能夠推論為偏袒的利己主義；第三，關懷等差性強調對親朋好友行善的義務，但是對親朋好友應盡行善的義務不能夠推論為必須犧牲陌生人的利益，以他人為工具。最後，關懷的等差性是以愛為基礎的親密關係，父母子女、朋友與情愛的關係往往無法從兩人基於自願所訂立的契約關係來套用，也往往順理成章的推論出關懷是無價、不分彼此、不計較，如果受惠者沒有回饋之心，關懷者也沒有法律與道德立場要求對方要遵守回饋的義務。但是 Sommers (1986) 認為主張道德等差性和強調無價的愛是兩碼事，換句話說，強調愛與非契約的道德等差性，並不等於就是主張

⁶ 根據親疏遠近而有不同程度的道德責任與義務的想法是取自於Sommers (1986: 444) 對於「平等倫理拉力」(the equal ethical pull) 和「差別拉力」(the differential pull) (1986: 444) 的區別。雖然Sommers的觀點常和關懷倫理學針鋒相對 (equity feminism vs. gender feminism)，但是在此篇早期倫理學論文中 (1986)，她借用自然引力的類比來論證道德等差的道德正當性，這樣的主張和關懷倫理學者有著高度雷同性，值得玩味。Sommers 採用地心引力的類比來凸顯出Kant道德哲學和效益主義的錯誤，因為無私的「一視同仁」就好比是物體間不管距離遠近，彼此間都以相等的拉力相互牽引 (1986: 443)。Sommers 將此種倫理現象稱為「平等倫理拉力」(1986: 444)。相反的，差別對待才合乎引力場的作用力，因為物體間的距離遠近會產生不同的作用力，距離越近，引力越大 (1986: 445)。Sommers 將道德等差性的現象稱為「差別拉力」(1986: 444)，意指親朋好友應該比陌生人更為重要，也有道德優先性。

受惠者可以免除其回饋的義務 (duty-free) (Sommers, 1986: 450)。

二、道德等差性 (moral partiality) vs. 道德無私主義 (moral impartiality)

上文顯示，Noddings (2002) 以「自然關懷」來挑戰康德道德哲學所重視的「倫理關懷」時，反映出女性和自然關係的密切相關，以有別於男性重視普遍與抽象的形式條件。當然，Noddings (2002) 從自然情感來捍衛道德等差性的策略，很容易被指控為訴諸自然所常犯的謬誤。⁷ 除了訴諸於自然情感與人性外，Friedman (1989) 和 Walker (1991) 則是從道德理論與實踐的落差來批評無私道德。從道德理論的立場而言，兩人都同意「一視同仁」的平等與公平對待是崇高的道德理想，是促進生命反省的道德態度。⁸ 但是，如果高高在上的道德理想完全無法落實於日常生活中的人際互動，那麼就有絕對必要去探討該理論的限制。但是在檢討理論的限制前，有必要簡單扼要的說明 Friedman (1989) 和 Walker (1991) 對無私道德的理解。

首先，Friedman (1989: 646) 將無私界定為去除偏見與歧視，⁹

⁷ 同樣的，Sommers (1986) 也不畏懼訴諸自然謬誤的指控，也以違反自然的引力原理來批評「一視同仁」的無私道德，指出自然的親密關係並非是等距的物體關係，不能忽略距離遠近，盲目的預設彼此間都以相等的拉力相互牽引 (1986: 443)。

⁸ Noddings (2002) 和 Friedman (1989)、Walker (1991) 對無私道德的批評有著根本差異。前者對無私的批評並沒有模糊地帶，前者認為「一視同仁」的無私道德是虛構的道德神話，根本不值得崇拜。反之，Friedman 和 Walker 對無私的批評是歧義的 (ambiguous)，他們批評無私是因為傳統的無私道德理論無法落實，因此如何修正之使其落實於日常道德實踐中，是為主要目標。

⁹ 此文中也對「無私」(impartiality) 的各種可能的詞義進行分析，可見道德無私的

也就是我們所慣用的利益迴避、公平公正的中立態度。Friedman認為無私的道德理論的兩個當代的主要代表，分別是Hare的「普遍化模式」(methods of universalization) 與Rawls 所代表的「社會契約模式」(models of social contract) (Friedman, 1989: 647)。在「普遍化模式」中，無私的道德考量要能夠盡可能的站在所有相關人士的立場，設身處地的為他人著想，窮盡所有的細節，以利於正確的道德判斷，而且該判斷普遍的適用於同樣類似的情境中。相反的，在「社會契約模式」中，無私的道德考量是要能夠盡可能的忽略對自己與他人的有關細節，包括動機、理由、社會背景、教育程度等等，只要大致的掌握有關人性與社會的基本認識即可。¹⁰ Friedman 分析兩種立場有著根本不同的無私態度，簡言之，「普遍化模式」是以自我為中心，藉著移情，體察所有人的處境，集眾人觀點於一身(Friedman, 1989: 649)；相反的，「社會契約模式」是不斷的「脫掉」

議題因為辭義的不同，探討的重心也會相對的有所不同。本文對無私的討論和Friedman (1989) 所界定的概念相同。

¹⁰ 兩種模式的詳細比較可參考Friedman (1989: 648-649)，基本上，Friedman認為兩者是對比鮮明的兩種無私模式。Walker (1991) 也深受Friedman分析的影響，她進而將Hare的「普遍化模式」稱為「上帝觀點」(God eye's View) 與「理想觀察者」(the ideal observer)；相對的，將「社會契約模式」稱為「第三人稱」(the third-person spectator) 與「中立的法官」(the disinterested judge) (Walker, 1991: 759)。前者顯示盡可能的參與涵蓋所有人的觀點，後者則是顯示旁觀者清不介入的中立知識立場。但是不管是哪一種，Walker (1991: 771) 認為無私的道德知識立場首重「超然」(detachment)，究其實，只是空泛、扭曲與有限，因為「超然」立場以觀察取代投入，認知代替對話、處理道德案例取代將這些案例置入責任、價值觀與關係的生命歷史中。簡言之，當我們認為無私態度是無可爭議的道德根據時，如果詳細的審度無私的相關概念，以及如何在道德生活中使用這些概念，就會發現無私概念是無法落實的空洞概念，是任何道德行動者無法採取的立場。

(stripped down) 和自己與他人的所有支節，以便於保留人際間的共通性 (Friedman, 1989: 649)。總而言之，這兩種模式各有強調「一視同仁」的不同看法，一者認為應該如大海納百川，不斷的「穿上」所有人的觀點才能不偏不頗；一者認為應該如剝層層洋蔥以見內核，「脫掉」所有細節，才能客觀中立。

Friedman 認為不管是「穿上」還是「脫掉」，兩種「一視同仁」的道德理論都與現實落差太大，以致於根本無從具體落實此道德批判理論。就大海納百川的理想而言，現實處境中，能夠廣納相關者的細節終究有限，往往還是百密一疏。此外，根據移情去設身處地的為他人著想，我們的想像力往往只能受限於自身的經驗，如果自己不是帶著四個子女的單親媽媽，如何去想像她對政府減低對單親家庭補助的態度 (Friedman, 1989: 651)。再者，即使想像力不受經驗的侷限，也會受到我們的價值觀的影響，如果我們鄙視單親家庭，那麼又如何理解她 (Friedman, 1989: 651)。

再者，就「社會契約模式」中不斷的「脫掉」而言，「脫掉」所有支節也會面臨無法實現的理論困境。理論上，「脫掉」是為了顯示「無知之幕」(veil of ignorance)，越是不知對方底細，越能公平對待。現實上，「無知之幕」往往是「影響之幕」(veil of influence) (Friedman, 1989: 652)，即使刻意避免偏見，規範性思考還是往往在無形中受到了性別、種族、階級、背景與宗教的影響。所以理論上應該「脫掉」的個人偏見，事實上往往擺脫不掉，更糟糕的是，當自以為可以藉由「無知之幕」的操作程序去擺脫偏見與歧視時，「影響之幕」在渾然不覺中正在發揮其最大的影響力。

綜上分析，Friedman 認為兩種無私道德理論缺乏實用性 (Friedman, 1989: 652)，反而是強調等差性態度，不僅可以落實，而且可以逐步推向消除偏見與祛除歧視的理想。因為，根據移情去設身處地的為他人著想，必須源自於彼此有某種程度的熟識 (Friedman,

1989: 651), 所以相互熟稔是批判道德思考的起點, 雖然差別對待無可避免, 但是我們也時時察覺是存在這樣的差別對待 (Friedman, 1989: 655)。此外, Friedman認為「穿上」和「脫掉」雖然是相反的態度, 但是基本上還是根據相同的出發點, 即是孤立的道德理性者 (an individual moral reasoner in isolation) (Friedman, 1989: 649), 缺乏了容納多元觀點的主體間的溝通與對話 (intersubjective communication)。因此, 對話模式顯示, 存在著多元的價值觀, 我所依據的偏見將面對他人所根據的偏見, 但是開放對話和相互溝通中, 我們的偏見不斷的被檢驗、被批判, 從而能夠逐步的消滅偏見, 慢慢的朝公平公正前進。¹¹

雖然 Friedman 對無私道德的態度相當歧義, 她採用道德等差性的態度是為了達成取消偏見與歧視。此外, Friedman (1991: 832) 指出道德等差性對道德無私的批評有攻擊稻草人的嫌疑, 因為完全忽略自家親人的福祉的無私道德者, 如海難中, 如果只能救一個人, 應該救我的親人? 還是救對社會有貢獻的人? 對道德無私者而言, 是不是我的(親人)根本毫無道德重要性。但是, Friedman (1991: 832) 認為這樣極端的無私道德者 (extreme impartialists) (Friedman, 1991: 834) 畢竟少之又少。大體而言, 更具代表性的道德無私者強

¹¹可見, Friedman採用等差性的態度是為了達成取消偏見與歧視, 她對無私道德的態度可算是相當歧義, 明顯的見於下列引文:

“My own proposal is that …… . Instead, our conceptual reference points should be particular forms of partiality, that is , named bias whose distorting effects on moral thinking we recognize, and whose manifestations in moral attitudes and behavior can be specifically identified. Our methods of improving critical moral thinking should then involve whatever is needed to eliminate those particular recognized biases. Impartiality is hereby reconstructed as a matter of degree, attainable only incrementally, through the gradual elimination of identifiable partialities, one by one.”(Friedman, 1989: 655)

調對陌生人也該盡某種程度的道德義務，因此這些溫和的道德無私者 (moderate impartialists) 強調對親人盡特殊義務之際，也要顧慮我們對陌生人的道德義務。

三、對道德等差性之批評

上文分析顯示，如果極端的無私道德者少之又少，更多的倫理學家主張的是溫和的道德無私理論的立場。Friedman 就是從道德無私理論的立場上批評道德等差性，理由如下：差別待遇本身並不是道德的根據。舉親子關係為例，父母應該公平對待子女，可見即使是親密關係也要講求無私 (Friedman, 1991: 831)。第二，如果差別對待的道德正當性是得自於親密關係有助於個人的整體性、圓滿與福祉，那麼強調等差性的道德必須有著配套的社會大環境。如果社會的資源分配不均，那麼偏私道德強調「自掃門前雪」(taking care of one's own)，自家各自照顧好自己的親人，往往造成有資源者，可以在親密關係中達成個人的整體性、圓滿與福祉；相對的，那些資源匱乏者，只能在親密關係中互相依賴，並且在依賴中更形貧窮、更為脆弱，根本無法在親密關係中達成個人的整體性、圓滿與福祉 (Friedman, 1991: 829)。最後，試想如果社會中所有人都是「自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」的極度等差性 (extreme partiality)，我們對陌生人沒有道德義務，充其量只是「超義務」(supererogation)，這樣的社會不就是漠視了對陌生人的道德關懷嗎 (Friedman, 1991: 834)。¹²

¹² 從Friedman (1991: 835) 的批評中，她並不是強調偏私必然是極端的為己，而是主張偏私應該在親人的義務與陌生人的道德回應間，取得恰當平衡。雖然沒有仔細討論應該如何平衡對親人的特殊義務與對陌生人的道德回應，但是Friedman基本上採納Goodin (1985) 從「易受傷害模型」的論點，主張我們對親人的「特殊」義務

同樣的，更多主張道德無私者主張應該兼顧對陌生人與親人的道德義務與責任。Goodin (1985: 11) 主張只要經過道德反省，就會發現所謂對親人負有的特殊義務，究其實，並不是直覺上所認為的那麼特殊，因為對親人所應盡的義務與對陌生人的道德義務中，存在著相同的道德考量，亦即別人對我們的依靠。不管是身邊親近的人，還是遠方的陌生人，對依靠我們的人的相同道德考量是依靠者的易受傷害性。根據易受傷害模型 (vulnerability model)，「假如A的利益會因B的行動與選擇而受傷害，則B對保障A的利益負有特殊義務；該義務的輕重強弱取決於B會影響A的利益的程度大小」(Goodin, 1985: 118)。¹³ 易受傷害模型顯示，道德等差性所主張的特殊道德義務過於狹隘，阻礙了個人所應盡的社會責任。試想，如果親人無安全之虞，但是陌生人處於急難，難道道德等差性還是堅持應該由親而疏的差別對待，仍然以對親人的特殊義務為優先嗎？Goodin 認為答案顯然是否定的，因為根據易受傷害模型，保護易受傷害者的原則應該一視同仁的適用於所有人。

最後，關懷的等差性總是與裙帶主義 (favoritism) 擺脫不了關係，所謂「肥水不落外人田」指的就是等差性的護短心態，注重自己身邊人的利益遠甚於不相干的陌生人。更甚者，可能為了切身的利益而損害了陌生人的權益。

並不是這麼的特殊，因為對親人的義務與對陌生人的道德回應基本上遵循著相同的道德原則，亦即「假如A的利益會因B的行動與選擇而受傷害，則B對保障A的利益負有特殊義務；該義務的輕重強弱取決於B會影響A的利益的程度大小」(Goodin, 1985: 118)。相關討論請參考吳秀瑾，2005。

¹³ To quote: "If A's interests are vulnerable to B's actions and choices, B has a special responsibility to protect A's interests; the strength of this responsibility depends upon the degree to which B can affect A's interests."(Goodin, 1985: 118)

四、道德等差性的回應

首先，Friedman 批評道德等差性也同樣有攻擊稻草人的嫌疑，因為「自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」的極度等差性，也是少之又少。更常見的是關懷等差性所強調的推己及人，由近及遠的溫和等差性 (mild partiality)。可見，道德等差性當然主張在親人安全無虞的情況下，也時時基於惻隱之心，從而推己及人，從同情中培養移情，對需要救助的陌生人施以援手。乍看之下，溫和等差性和溫和道德無私的差距不大，那麼溫和等差性的道德優勢何在？對這問題的回應可從兩方面來看，首先，溫和等差性反對將親人和陌生人的福祉視為分量相等與比重相同，強調對於親朋好友的道德義務要高於遙遠的陌生人。此外，等差性強調從「自然關懷」的潛移默化中孕育了對陌生人的移情心，主張家庭才是培養具有關懷道德人格的溫床，奠定良好公民與政治秩序的起點。

其次，就保護易受傷害者而言，道德等差性的確也必須兼顧親人與陌生人的利益，只是可以肯定的是，所謂兼顧兩者的利益並非是給予雙方同樣的權重，而是分量輕重有別。因此，如何區分比重等級，從而也能夠平衡親人與陌生人間的利益，甚至放眼並關懷全球，這是關懷等差性的道德實踐的最大挑戰。

第三，對於循私的裙帶主義的批評，應該區分提供自己的時間與資源來滿足身邊的人的需求不能等同於拿公家的資源來滿足身邊的人的需求，對後者的裙帶主義批評不應拿來批評前者。裙帶主義是假公濟私，關懷的道德等差性是個人對親人的差別待遇。假公濟私的特殊待遇和提供自己的時間與資源的差別待遇，有天壤之別，前者是違反社會正義，後者既不違反社會正義，還是合乎人之常情。此故，若是以裙帶主義來批評道德等差的正當性，就是犯了公私不分，張冠李戴的謬誤。

貳、道德個別主義 (moral particularism)

一、道德個別主義的理論特徵

關懷倫理的第二個理論蘊涵和道德等差性密切相關。據我所知，Blum (1988: 474) 是最早將關懷倫理的等差性和個別性 (particularity) 混為一談，相提並論，指出由親密的關懷和基於關懷所產生的深厚理解力，使其能夠產生深入理解相關的人、事、地、物具體的發展背景。¹⁴ 根據 Blum 的界定，個別性泛指情境中的個體 (particulars)，也就是身邊的親朋好友，也就是等差性。此外，Blum (2000) 站在道德多元性的立場將一視同仁的無私道德和關懷的等差性視為兩種不相容的倫理學，其中關懷等差性也同時涵蓋了道德個別主義。如果等差性就是個別性，關懷的等差性也同時涵蓋了道德個別主義，兩者關係應該非常密切。

再仔細推敲，個別性其實是歧義的，除了指涉個體外，亦可指涉就事論事，個案處理，不因循苟且，沒有原則。¹⁵ 可見，如果個

¹⁴ Blum (1988: 474) 在比較 Gilligan 和 Kohlberg 對道德理論看法的根本差異之中，對關懷倫理的個別性有精確的描述，也顯示個別和等差性密不可分。To quote:

“For Gilligan, care morality is about the particular agent’s caring for and about the particular friend or child with whom she has come to have this particular relationship. Morality is not (only) about how the impersonal “one” is meant to act toward the impersonal “other.” (Blum, 1988: 474)

¹⁵ to quote: “Conversely, we can infer that particularism encourages sensitivity to the fine details of particular cases and willingness to inquire of each property exactly how it may be morally relevant. The particularist must be attuned to complexity, and prepared to articulate reasons by highlighting features of the present case, rather than solving matters by falling back on some general vision. This requires subtlety of mind and the courage not to use past judgements as an excuse for quick solutions to present

別性指的是就事論事，個案處理，那麼個別性和等差性在意義上仍然有所區別。個別性強調對人、事、地、物深入的厚實 (thick) 理解，是所謂的個案處理模式，無法套用普遍原則；道德等差性則是強調關懷倫理對親疏的差別待遇有其道德正當性。從以上薄 / 厚 (thin/thick) 和親 / 疏 (near/far) 的對比中，也就突顯了等差性和個別的差異。等差性道德所反對的是道德無私 (moral impartiality)，人不分親疏遠近、男女老幼，平等對待。個別主義則是反對抽象的道德普遍主義 (moral universalism/moral generalism)。既然個別性是歧義的，那麼關懷等差性和主張就事論事，個案處理的道德個別主義，明顯有別。但是，按照 Blum 對道德個別主義的理解來看，它同時指涉了關懷等差性和就事論事，個案處理的個別性，因而蓄意的保留個別性的歧義，一方面從等差性挑戰無私道德，另一方面從個別性批評原則倫理學，然後更進一步立論關懷等差性和原則倫理學的根本分野。

根據 Blum (1988; 1991) 的分析，關懷倫理的道德個別主義有以下幾項特色。

首先，套用形式化的說法會更有系統的理解道德個別性的特點。如果A關懷B，關懷的道德個別性指的是B是A關心的對象（B不一定A的親朋好友，B可以是某特定團體、族群等等），¹⁶ A的行為應該要能夠促進B的福祉。此外，關懷的道德個別性也顯示，A為了促進

problems.”(Bakhurst, 2000: 169)

¹⁶ 雖然B不見得是A的親朋好友，但是道德等差性和道德個別性的密切相關性在於：關懷是從親密關係出發，因為B是A身邊且親近的家人或朋友，A有相對的道德能力去理解B的處境與需求，從而能夠適時的採取恰當行為去促進B的福祉。如果B對A而言是遙遠且全然陌生的人，那麼A在無法面對具體的他者情況下，無法深入與認識與其相關的細節，也就往往無法適時的採取恰當行為去促進B的福祉。

B的福祉所做的恰當行為不見得就適用於處於類似情境的其他人，因為即使是處境不變，但是由B換成C，就有必要調整相應的道德考量。可見，關懷的道德個別性強調除非是對B有著充分的認識，因而相對的產生敏感的道德能力，否則僅憑著應該要促進B的福祉的道德義務，不見得就能夠適時的執行恰當行為。

此外，關懷者越是深入具體的複雜處境，越發認為道德原則是抽象與空泛，因為人、事、地、物的交織中，應該如何做才恰當的道德考量很難套用普遍原則。

第三，很多具體情境下，徒有普遍道德原則，不能保證就能同情與體察他人的需求，唯有在關懷中，面對具體的他者，詳察所有的細節，從而產生敏感的道德能力，包括：關懷、愛、同情心、慈悲、與情緒的敏感性，真切的體察與理解對方的需求 (Blum, 1988: 475)。

最後，敏感的道德能力來自道德知覺 (moral perception)，而「道德知覺」和「道德判斷」(moral judgment) 是不同的概念，後者強調根據道德原則所進行的道德考量，前者則是根據關懷的道德而產生的敏銳視覺，能夠立即的看出哪些情境是具有道德的重要性，也能適時的作出正確的行為。Blum 進而主張「道德知覺」優先於「道德判斷」，因為如果連哪些情境是否具有道德的重要性都分辨不出來的話，要如何應用道德原則的道德判斷也就派不上用場。更何況，出於「道德知覺」的行動往往不是遵循道德原則的指導與應用，而是接近於不經意識適時又恰當的立即行動 (Blum, 1991: 714)。總言之，道德知覺先於根據道德原理所進行的道德判斷，是根據關懷的道德而產生的敏銳視覺，能夠立即的看出哪些情境是具有道德的重要性，然後適時又恰當的立即行動。

綜上分析，如果套用關懷關係而言，道德個別主義強調的是關懷實踐與關懷的道德規範性的有所區別，甚至各自獨立。關懷的道

德個別主義強調道德實踐的優先性，實踐先於規範性的道德理論，而非相反。

二、道德個別主義 vs. 道德普遍主義

上文指出，Blum (1988: 475) 立論根據道德知覺的倫理學和根據道德判斷的倫理學是不同的。Blum (1988: 472) 將兩種道德理論壁壘分明的排列開來，指出傳統道德理論奠基在六項原則上，包括：無私、非關人身 (impersonality)、公正、理性 (formal rationality) 和普遍性 (universality)。相反的，道德個別主義強調從具體處境中，針對與其有特殊關係的特定對象 (partiality) 所涉及的關心與照顧。總而言之，道德普遍主義不僅認為道德原則是跨時空、適用於所有人；也認為道德原則才是道德理論至關重要的焦點。反之，道德個別主義不僅認為道德原則是抽象、空泛；從而主張因人、事、地、物置宜的個案處理模式，無法套用普遍原則。

從道德知覺與道德判斷的分野也反應了道德教育的差異。普遍而言，個別主義強調道德知覺比較類似技能 (virtue)，就像是巧奪天工的精湛技能，而不是學習科學原理。學習技能與學習原理的差異也就延續了自古以來倫理學中德行倫理學 (virtue ethics) 與法則倫理學 (rule ethics) 的區別：前者強調以人為主的道德人格典範，後者則是強調與道德行動本身相關的道德義務。換句話說，德行論強調道德個體的動機、傾向 (dispositions)、情緒、慾望；法則倫理學則是強調行動背後的公理與原則 (Roberts, 1991: 332)。¹⁷ 德行是

¹⁷ 雖然Roberts (1991) 的主要論旨是要將在現代道德哲學中產生對立的德行倫理學與法則倫理學，從敵對關係變成是互補的關係。從其行文中，處處可以找到兩種倫理學的差異之處：

“I noted earlier that modern philosophy has trained us to think that moral rules are

適時、適地、適物對適人所做出的適法與適於目的的行動 (Waide, 1988: 457)；反之，原則是對對錯、好壞、善惡的命題語句，也是道德判斷的充分與必要條件 (Waide, 1988: 457)。德行觀照道德生活的複雜 (complex) 與歧義 (ambiguous)；反之，原則著重於從邏輯分析來掌握複雜的道德判斷，否認無法宣說的歧義與纏夾不清的事態。根據Waide (1988: 467)的論點，與其說德行衍生於道德原則，應該倒過來說道德原則預設了德行。

綜合而言，個別主義繼承了傳統哲學中重視實踐理性的面向，強調「知識內容」(know that)／「知道怎麼做」(know how) 的區別，也從而劃清命題知識與實踐知識的根本界線。拿慷慨為例，知道應該慷慨，同時能夠証成慷慨的正當性，並且時時銘記要慷慨於心，這是慷慨的「知識內容」。相對的，知道怎麼做才是慷慨，是和學習其他各類技能的過程是相同的。學習慷慨的技巧是從社會環境中，從寓言、故事、父母示範、學校教育和社會場合中一次又一次的訓練而來。

總之，實踐理性的運作方式和理論理性完全不同，後者標舉命題與公理化的知識系統，前者則是重視非命題的身體力行。當理論理性批評實踐智慧因為缺乏道德判斷，從而容易陷入為虎作獍的錯誤行動中，也就是批評實踐智慧既不智慧，更缺乏理性。針對正當性的批評，實踐智慧的回應是：日常生活中的道德實踐優先於道德判斷，前者就像是渾然天成的好習慣，雖然說不出個正當的理由，但是也是恰到好處的理性行動。綜言之，實踐智慧不因為缺乏命題知識的道德判斷而減損其理性。

somehow especially about actions, rather than about motive-and emotion-dispositions, and various sorts of capacities — the kinds of things virtues are made of.”(Roberts, 1991: 332)

最後，不僅僅是道德個別性類似學習技能，道德等差性所蘊涵的道德知覺也同樣如此。因為道德知識不是從熟記道德原則而來，而是從生活中培養出正確的道德習慣，哪些是該做的，哪些是不該做的，從一次又一次的練習中逐漸培養道德感，對身邊親切的人之深厚的理解與關心中產生了相應的道德能力，包括：關懷、愛、同情。Blum (1991) 主張等差性（個別性）並非從遵守道德原則而來，而是從實踐德行的培養。例如：公園中兩個父親，他們都遵守著為子女好的道德原則，但是其中一位父親看不到小孩所做的危險動作，事先制止；反之，另一位父親則能夠敏銳的看到小孩所做的危險動作，防範未然。

三、對道德個別主義的批評：關懷的道德規範

道德個別主義強調道德行動不見得是根據道德原則，尤其是從關懷而來的行動更往往在應用道德原則之先就已經有所作為。針對道德個別主義的主張，反對者所持的看法是：既然關懷倫理是倫理，所以並不是從實然上為著眼，放眼所見的關心而溺愛縱容的例子，或是在醫療院所中進行專業照顧但是不用關心對方的現象，這些常見的事例並不能說明關懷倫理的內容與實質。反之，作為規範性的倫理學，關懷倫理應該要能夠提供照顧與關心所必須的道德原則與規範，從而成為關懷個別對象時的道德行動方針。可見，當道德等差性（個別性）強調關懷不是對於道德原則的墨守成規，而是因人、事、地、物置宜的個案處理模式，那麼反對者如果能夠指出仍然存在規範性原則指導等差性（個別性）的道德行為，亦即所有關懷行為中仍然可以發現共同遵守的道德規範，那麼立論等差性（個別性）無須相關的規範原則，自然就要大打折扣。

雖然 Darwall (1998; 2002) 探討關懷的規範性問題時，並非針對道德個別主義進行批判。但是，在我看來，Darwall 對關懷的規

範性問題的論點，足以成爲道德個別主義的重要反對意見，值得重視。

首先，Darwall (1998; 2002) 主張關懷存在著規範性，該規範性在於對方的福祉 (welfare)。「福祉是關懷的規範。只要是關心對方，就應該以對方的利益爲導。」(Darwall, 2002: 7) 其次，Darwall (1998; 2002) 藉由比較「同情心」(sympathy) 和「移情」(empathy)¹⁸的區別來突顯關懷規範性的特點。「移情」就是所謂的「設身處地」，是站在對方的立場去體會其當下的經驗；「同情心」就是孟子所謂見孺子將溺於井時的「惻隱之心」(Darwall, 1998: 261; 2002: 51)，¹⁹是關懷者「感同身受」的關心 (sympathic concern)。以人稱而言，「移情」是第三者的立場，「同情心」是第一人稱的立場。以態度而言，「移情」是基於尊重 (respect) 對方的價值與好惡，不加以干涉；反之，「同情」是關心對方的福祉，進而欲求對方的福祉。²⁰ 此外，因爲尊重與關心有別，所以如果 X 是對方的福祉，那麼關心者有理由欲求 X，但是對方不見得有理由欲求 X，可見自認

¹⁸ sympathy/empathy 的中譯，見註 4。

¹⁹ 孟子原文如下：孟子曰：所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。〈公孫丑上〉

²⁰ 關懷與尊重有別，請參考以下引文：

“Treating another’s point of view as normative is a form of respect. Taking a person’s welfare as normative is a form of care. The respect we demand from others calls for empathy. The care we hope for, from some at least, is sympathy. (Darwall, 2002: 15)

是福祉和自身福祉有別。²¹ 最後，尊重與關心存在不同的規範性，尊重的規範性是尊重對方自認為是對其有利的生命價值觀；反之，關心的規範性是對方的福祉，而不只是順應著對方自認為是好的價值。

個人自身的福祉有其固有的規範性，不是就個人本身，而是任何關心他的人，也包括他本人。一旦在後設倫理學層次有此轉變，福祉理論的偏好／滿足規範性就喪失其吸引力。本人自認為是福祉，看在關心他的人的觀點，將會和他所認為是的福祉，有所不同。(Darwall, 2002: 20-21)

可見，Darwall 對同情與移情的區別，用意在於立論關懷應是本於同情心，而非移情，前者著重於對方客觀的福祉，後者是尊重對方主觀所認定的福祉。以下就父母子女的關懷關係中，運用 Darwall 的分析，整理如下：

- (1) 同情是關心對方的福祉，進而欲求對方的福祉；反之，移情是基於尊重對方的價值與好惡，不加以干涉。
- (2) A 的父母關懷 A 和 A 的父母尊重 A 是不同的 (Darwall

²¹ Slote(2004: 299)也強調關懷與尊重之區別，其著眼點和Darwall (2002) 有某種程度的出入，算是進一步補充了 Darwall 對兩概念的比較分析。Slote 是從自律與關係進行比較，尊重強調對方的自主性與自律性，關懷則是強調關心對方的福祉，請參考以下引文：

“The ideal of respect is usually associated with Kantian and rationalist conceptions of the individual and her worth and duties. By contrast, caring and concern for (the welfare of) individuals are part and parcel of classical utilitarian and sentimentalist approaches to ethics. It is commonly thought that this latter type of approach, while focusing on individuals, makes no room for the idea of universal human moral dignity or worth (in one sense of the latter term) that must always be respected.” (Slote, 2004: 299)

2002: 14)

- (3) 關懷是「主體中立」(agent-neutral)；尊重是「主體相對」(agent-relative) (Darwall 2002: 15)
- (4) 有必要區分什麼是 A 認為好的，什麼是對 A 是好的；A 所認為是好的是「主體相對」；什麼是對 A 是好的是「主體中立」；
- (5) A的父母關懷 A，從而欲求什麼是對 A 是好的（福祉）；
- (6) A的父母欲求 A 的福祉，A 的父母是為 A 而欲求其福祉；
- (7) 什麼是對 A 是好的是根據凡是關心A的其他人，合理的認為對 A是好的合理欲求 the rational care theory of welfare (Darwall, 2002: 9)；
- (8) 什麼是對 A 是好的規範 A 的父母的慾望與行動 (Darwall, 2002: 7; 46-47)。

總而言之，從 Darwall 對關懷規範性的分析中，關懷者 (one caring) 遵守的道德規範是「關心」(one caring-for) 的福祉，而「關心」的福祉並非根據被關心者的觀點，而是關懷者本於關心所合理的欲求為 B 好的福祉。此故，根據 Darwall 的關懷理論，關懷的道德個別主義不僅有理可循，而且該道德原則是所有關懷關係中所共同遵守的道德規範—以關心進而欲求對方的福祉作為關懷關心者時的行動規範。可見，關懷的道德個別主義仍然蘊涵著道德原則的規範性。

此外，如果枉顧關懷原則的規範性，道德等差性也容易淪為過度投入 (overinvolvement)，常見於父母以子女的成就為生命目標，是心理學所謂的「替代成功症狀」(sss) (Slote, 2004: 300)，這樣的父母看似處處為子女的福祉著想，實際上卻是以自己的需求與慾望投射於子女身上，損害了子女的人格完整性與獨立性。當然，sss父母很容易陷入處處干預的權威作風，以關心之名，規劃與控制子女的

需求、慾望與目標。可見，光是強調關懷的等差性往往只是根據照顧者的主觀認知，缺乏了客觀的關懷規範性，據而指導父母應該遵循何種原則去真正的促進子女的福祉。

四、道德個別主義的回應

Blum 在辯護等差性（個別性）的道德立場時著重於學習德行技能與學習道德原理的差異，主張德行倫理學與法則倫理學有著根本的區別：前者強調以人為主的道德人格典範，後者則是強調與道德行動本身相關的道德義務；再者，前者強調「知道怎麼做」的實踐智慧，後者則是強調本於理性的道德命題與判斷。從 Blum 所舉的公園中的兩個父親的例子來看，可以想像兩人都奉行 Darwall 所主張的關懷的道德規範性，但是仍然會有截然不同的表現。根據 Blum 的分析，即使我們都知道並遵守關懷的規範性，亦即關心進而欲求對方的福祉，但是如果不進入人、事、地的個別處境，如果不是因為關懷的實際作用，那麼也將無法確切與立即掌握對方的真實需求。換句話說，知道應該促進對方的福祉，和作出促進對方福祉的作為是不相同的，關心子女的父母是時刻謹記促進子女的福祉，該福祉既非父母自身期望的心理投射、也非只是順著 A 的需求而已。問題是：是否只要時刻謹記促進子女的福祉這條根本原則，就能夠確實的指導父母的相關作為？答案是否定的。因為即使知道並奉行關懷的道德規範，如果缺乏相應的道德知覺，也就往往無視於對方福祉產生或是遭受危害的關鍵時刻。因此，如何使公園中粗心大意的父親能夠成為像樣的父母，不是再要他謹記父母必須保護子女的人身安全（他知之甚詳），而是建議他學習另一位心思細膩的父親，看他如何呵護與照顧子女，如何與子女互動，從中學習培養出正確的道德習慣，哪些是父母該做的，哪些是父母不該做的，從一次又一次的練習中逐漸培養道德感，對身邊親切的人之深厚的理解與關心中產生了相應的道德能力，包括：關懷、愛、同情。

此故，關懷的道德個別性與原則倫理學有著根本的不同，前者強調道德直觀的當下立即性，看到所觸發的道德情感從而立即產生惻隱之心，或是看到眼前的急難事件時，會不假思考的立即行動，這些都是有別以理性為主、本於原則的道德判斷與道德行動。

參、信賴道德觀 (morality of trust)

一、信賴道德觀的理論特徵

在讀過 Gilligan *In a Different Voice* 之後，Baier (1985) 也承繼了該書所呈現的兩種性別化的道德模式，進而也提出一系列女性道德哲學家的知識生產的相關問題。Baier (1985: 53) 列舉了女性道德哲學家，如 Philippa Foot，Elizabeth Anscombe，Iris Murdoch，R.Barcan Marcus，Susan Wolf，Gabriele Taolor 等人，然後設想這些女性是否提出和男性不同的道德理論？如果答案是肯定的，那麼女性的道德理論為何？女性想要什樣的道德理論 (Baier, 1985: 60-61)？什麼樣的道德課題才是根據女性的生命經驗而不會異化女性的道德？以上重要的問題都指向了 Baier (1985; 1986; 1994) 以信賴 (trust) 為中心的道德理論，充分扣緊關懷與愛的女性特質與道德考量，因此，本文認為只要充分討論信賴的道德觀，就能掌握關懷的第三個倫理蘊涵。

觀照西方道德哲學的發展，Baier (1985; 1986; 1994) 提出了一個有趣的問題，為何這些道德哲學家都忽略信賴？既有的道德理論中缺乏可資參考的道德理由來區分可信賴和不可信賴？也從未建立信賴的道德基礎？指出了西方道德哲學的缺口後，Baier (1985: 60; 1986: 232) 認為道德的中心課題是：「誰應該信賴誰並委託何物，又為什麼？」(“who should trust whom with what, and why?”) Baier 對已經經年被忽視的信賴問題有高度的信賴 (my trust in the

concept of trust) (1985: 57)，Baier 相信這是通往女性的生命經驗而不會異化女性道德的關鍵。

既然信賴道德才能反映女性的生命與道德，那麼信賴和關懷倫理必然關係密切。Baier (1985: 55) 主張女性的道德觀是愛的倫理學 (ethics of love)，在各式各樣愛的關係中，如父母愛子女、子女愛父母、家人之愛、情人、朋友、工作夥伴等等，所有愛的關係中都必然包含雙方的信賴 (trust)。因此，Baier (1985: 58) 主張只要能夠把握信賴 (不信任) 的適當條件，就能夠準確的釐清各式各樣的愛的關係。既然愛包含信賴，愛的倫理學 (關懷倫理學) 的中心是信賴的道德觀。

Baier (1986: 235-247) 對信賴關係的特色可以整理成以下幾個特點，分別是：(1) 信賴是易受傷害的 (vulnerable)；(2) 信賴是三詞項的關係 (three-place predicate)；(3) 信賴的權力多樣性；(4) 非契約關係的信賴 (trust as non-contract-based)；(5) 信賴是施受的禮物交換 (gift exchange)。以下針對以上所列的特點一一說明如下。

1、信賴是易受傷害的 (vulnerable)

會信賴對方必是有很好的理由認為對方有善意而且也會善待自己。換句話說，信賴對方必是因為實在沒有理由認為對方會惡意傷害 (Baier, 1986: 234-235)。既然信賴對方也就仰賴對方的善意，那麼信賴者也就無可避免的要接受對方可能 (不在期望中) 的惡意傷害。在信賴中，雖然有十足的理由相信對方不會惡意傷害，但是仍然製造對方傷害自己的機會。就此而言，信賴者可能受傷害，因此信賴和易受傷害性息息相關。

2、信賴是三詞關係項 (three-place predicate)

信賴關係不只如上面討論僅包涵信賴雙方，Baier (1986: 236) 採用 Lock 以委託 (entrusting) 概念來談信賴，²² 因此將信賴擴展成三詞關係項，亦即：A 將重要的 C (人或物) 委託給 B (A trust B with valued thing C)。顯然的，信賴的三詞關係項，隨著 C 的內容的改變，就可以擴展信賴的多種類型，比如，C 是馬桶、健康、營養、美容、教育、子女、年老的父母等等，相對的，B 就是水管工、醫生、營養師、美容師、老師、父母與安養院等等。在委託關係中，A 認為必須仰賴 B 才能促進 C 的成長與發展，此外，A 也要能夠相信 B 能夠審慎判斷如何照顧才能促進 C 的福祉 (Baier, 1986: 237-238)。

3、信賴的權力多樣性

以委託 (entrusting) 概念來談信賴的三詞關係項不僅擴展了信賴的多種類型，也凸顯了信賴間存在著各種相對權力的差別，如子女之於父母，是不對等與依靠之信賴 (trust between unequals and dependencies) (Baier, 1986: 237)。越是擴展了信賴的多樣性，越發理解信賴關係大多是老、幼、弱、病殘、與動物之間的不對等的權力，這些信賴關係如嬰兒之於父母顯示信賴的依靠性而不是彼此的獨立性。此外，既然嬰兒信賴父母才是基本的信賴 (basic trust) (Baier, 1986: 245)，那麼那些談論人類社會是如何經由不信賴然後逐漸經由

²² Baier (1986: 240) 認為使用託付 (entrusting) 概念來談信賴的各種模式是利遠大於弊，所謂的弊端是託付 (entrusting) 概念建立在契約的關係上，強調立約雙方的明文性 (explicitness)、自願性與形式化，但是這些和契約相關的概念正是 Baier 討論信賴關係時所要強烈反對的。

自覺、自制、反省與批判後才取得相互信賴 (Baier, 1986: 245),²³ 真是顛倒是非。既然人類由信賴開始, 所以應該說明的是為何停止信賴、信賴向何處轉移、何時、向誰、哪個場域中信賴受到限制或是得以擴展, 信賴從來不是由不信賴然後逆轉為信賴(Baier, 1986: 245)。

4、非契約關係的信賴 (trust as non-contract-based)

承上討論, 既然信賴大多是不對等與依靠之委託關係, 那麼以彼此承諾為基礎的契約關係的信賴 (trust as contract-based) 就只是其中的特例。建立在契約的關係強調(權力、地位)對等的雙方, 以明文性 (explicitness)、自願性、形式化與有意識的決定性, 但是這些和契約相關的道德概念並不適用於是更為常見的信賴關係, 信賴(如嬰兒之於父母)往往是不明文的、非自願性的、非形式化而且往往在無意中逐漸累積而成。此故, 非契約關係的信賴才是道德的準則, 反之, 以彼此承諾為基礎的契約關係只能涵蓋有限的幾種信賴關係, 是例外。

5、信賴是施受的禮物交換 (gift exchange)

信賴的非契約關係顯示了人際關係並非根據明文的契約、履行事先同意的諸種義務 (Baier, 1986: 243)。以親子關係這種根本信賴而言, 父母對子女的照顧(或是子女全心信賴父母的養育)並非根據契約, 父母並未言明養兒要防老, 子女也未能事先同意要在父母年老之際要盡孝道。此外, 親子關係的根本信賴也不是建立在心照不宣與不用講白的彼此默許中, 父母養兒為防老, 不管願不願意, 子

²³ Baier在此指涉Hobbes, Lock與Hegel等人的契約論。

女要盡孝道。Baier 認為不管明講也好、默許也罷，凡是根據契約來理解信賴都是犯了嚴重的「交易的拜物主義」(trade fetishists) (Baier, 1986: 243)，信賴不是商業交換，而是基於愛、恩情、慷慨、贈與的禮尚往來。²⁴ 信賴的禮尚往來 (gift exchange) 並不是給一分就要償還一分的斤斤計較，更不是欠債還錢的公平交易，而是根本的超越了經濟市場的交換關係，沒有欠條與收據，不能用金錢來量化，施的一方不求回報，回報的一方是出於感恩而不是迫於償還的義務。

綜上分析，Baier (1985; 1986; 1994) 確立女性想要的道德觀和向來根據男性的觀點所建立的道德觀有著根本的區分。Baier (1986: 258) 認為男性的「契約道德」(contractarian morality)，是建立在「成年男性間純屬生意上與公共事務的往來，這些人背景大抵相同，(權力) 平等但不親密」。契約道德所預設的權力平等與人際間的分離與孤立完全不同於女性的生命與道德 (Baier, 1986: 249)。反之，女性日常生命的經驗不是與權力少的人(老弱病殘與小孩)相處，要不就是面對權力在握的人，因此以平等為主的契約道德根本無法反映出女性生命中不對等與依靠的實在性 (Baier, 1986: 249)。

²⁴ Anderson (1990: 76) 一文中討論代理孕母是否可以商業化，文中指出父母子女愛的關係是以信賴為主 (parental rights as trusts vs. parental rights as property (or things))。Anderson 以禮物交換對比商業交易，反映愛和市場是兩種不同的價值觀，禮物強調事物本身的價值，不能以商品來計價。可見，此文對禮物交換與商品交易的對比，可以說是進一步的發揚了 Baier 對信賴與契約的鮮明比較。以下的引文說明了禮物交換的實質：“Gift values, which include love, gratitude, and appreciation of others, cannot be bought or obtained through piecemeal calculation of individual advantage. Their exchange requires a repudiation of a self-interested attitude, a willingness to give gifts to others without demanding some equivalent good in return each time one gives.”(Anderson, 1990: 84-85)

²⁵ 此故，信賴道德更強調不對等的權力（老幼弱病殘與動物），著重於親密關係間的依靠性而不是彼此的獨立性。

Baier 對信賴道德十足的信賴 (my trust in the concept of trust) (1985: 57)，除了是如上文所言的是呼籲西方道德哲學家不要再忽略以女性生命為主的信賴關係，我認為她的「後設信賴」(meta-trust) 是基於某種道德信念，相信既然人際關係始於親子關係的自然信賴，信賴是以禮尚往來的交換模式經久維繫，信賴基於愛、恩情、慷慨、贈與的禮尚往來衍生信賴。但是如果是想以市場交易的契約關係來維繫人際親密關係，那麼信賴會點滴的逐步失去信賴，留下的是給一分就要償還一分的斤斤計較，感情債可以換成金錢的公平交易。²⁶ 雖然 Baier 呼籲信賴道德的重要性，但是她也深知信賴容易成為剝削與陰謀的溫床，因此她也提出檢測信賴道德的試紙以杜絕信賴被濫用。²⁷ 但是，對信賴的道德檢測也是最後的殺手鐮，

²⁵ “For those most of whose daily dealings are with the less powerful or the more powerful, a moral code designed from those equal in power will be at best nonfunctional, at worst an offensive pretense of equality as a substitute for its actuality. But equality is not even a desirable ideal in all relationships—children not only are not but should not be equal in power to adults, and we need a morality to guide us in our dealings with those who either cannot or should not achieve equality of power (animals, the ill, the dying, children while still young) with those with whom they have unavoidable and often intimate relationships.”(Baier, 1986: 249).

²⁶ Baier 主張信賴（愛）和市場是兩種不同的價值觀，也深深的影響 Radin (1987) 和 Anderson (1990;1993)，她們都反對將親密關係商品化，最典型的例子就是代理孕母商品化。

²⁷ Baier (1986: 253-258) 將信賴的道德檢測稱為「可表達性檢測」(the expressibility test)，意指信賴雙方的動機與理由都能夠攤開來接受雙方的檢視，自己的動機如果讓對方明白而不會危害信賴關係，那麼彼此的信賴經得起考驗。以下文字摘自 Baier

不到最後關頭不會輕易使用，因為我們寧願信賴，也不輕易放棄信賴，一旦會想要檢測信賴時，往往是已經累積太多無法信賴的證據 (Baier, 1986: 260)。

二、信賴道德觀 (morality of trust) vs. 道德契約論 (moral contractarianism)

以上五點分析 Baier (1986: 235-247) 對信賴關係的特色，分別是：(1) 信賴是易受傷害的 (vulnerable)；(2) 信賴是三詞項的關係 (three-place predicate)；(3) 信賴的權力多樣性；(4) 非契約關係的信賴 (trust as non-contract-based)；(5) 信賴是施受的禮物交換 (gift exchange)。Baier (1985; 1986; 1994) 主張信賴道德觀才是更貼緊女性的生命處境，也更能夠反映出女性想要的道德觀。綜言之，女性在以依靠 (dependency) 為主的日常生命經驗中建立信賴關係；反之，男性的「契約道德」(contractarian morality)，是建立在以獨立性 (independency) 為主的「成年男性間純屬生意上與公共事務的往來，這些人背景大抵相同，(權力) 平等但不親密」(Baier, 1986: 249)。依靠信賴中，母子依靠關係構成根本信賴，依靠關係的成立多半不是兩者間基於自願的默契與交換關係，因此以愛為基礎的親密關係很難於套用自願加諸己身的義務 (self-assumed obligations) 來理解。反之，契約道德預設人人基於獨立、自主與平等，自願訂立各式道德協定並承當相關義務，原則是「除非個人或明示或暗

對此檢測的描述：

“The test could be restated this way: trust is morally decent only if, in addition to whatever else is entrusted, knowledge of each party’s reasons for confident reliance on the other to continue the relationship could in principle also be entrusted—since such mutual knowledge would be itself a good, not a threat to other goods.” (Baier, 1986: 259)

示的加諸己身，否則個人確定對他人無此特殊義務」(Thompson, 1971)。²⁸

可見，信賴與契約的根本區別是依靠性與獨立性，Kittay (1999: 29-30) 將信賴所蘊涵的依靠性視為更為基本與常見的生命處境，從而發展依靠批判，正確的指陳出公領域所根據的道德與政治理念涵蓋著根本的偏見（吳秀瑾，2005）。依靠批判主張依靠關係是人類的生命處境，依靠關係是生命的常態，而非例外；反之，道德與政治理念中預設了每個孩子是即將獨立的成人，人人是獨立自存的基本假設，反而是生命的例外，而非常態，因為每個人在生命的發展中，必然會在某階段中依靠他人，但是並非每個人都必然能夠獨立自足 (Kittay, 1999: 165；吳秀瑾，2005：161)。此外，以母子依靠關係為核心的各式信賴依靠關係中，越發顯得根據雙方自願的契約與道德協定所建立的義務與權力關係只能涵蓋非常有限的人際關係。因此如果只限於自願性的有形與無形的契約與協定，那麼將無法涵蓋更多的情況是必須在非自願情況下適時的回應易受傷害者緊急與迫切需求（吳秀瑾，2005：173）。據此，信賴依靠關係更能廣泛與周延的涵蓋所有可能的生命處境中的權利與義務關係，因此信賴的優先性應該充分反映在道德、政治與社會的基本理念架構中。

如果現階段還很難於將私領域的信賴延伸於公領域各種交易協定中，起碼要能夠有效的杜絕將交易協定的「魔爪」伸向依靠信賴的親密關係中。上文曾簡略提及 Baier 所主張的信賴關係深深的影響 Radin (1987) 和 Anderson (1990; 1993)，她們都主張以關懷與愛為核心的價值觀和契約交易的市場價值觀，兩者截然不同，不能化

²⁸ to quote: "Surely we do not have any such "special responsibility" for a person unless we have assumed it, explicitly or implicitly."(Thompson, 1971)

約。Anderson 認為契約概念代表者人際關係間所交換的物品 (goods) 是商品 (commodities)，換言之，契約關係就是市場關係，透過契約，人與人之間的合作與交換正如商品買賣。商品有五種特徵，分別是 (1) 適於陌生人間的交換 (impersonal)；(2) 根據個人的利益進行的市場交易 (egoistic)；(3) 只有購買者才有使用權 (exclusive)；(4) 對商品的欲望根據需求，不需要知道理由 (want-regarding)；以及 (5) 消費者只能「買或不買」的選擇 (exit)，但是沒有權力參與商品的製造 (voice) (Anderson, 1993: 145)。以上五種特徵界定了經濟物品 (economic goods)，那麼不具以上五種特徵的物品，就是所謂的非經濟物品 (non-economic goods)，這些物品如信賴 (trust)、忠誠 (loyalty)、同情心 (sympathy)、情感 (affection) 和伙伴 (companionship) (1993: 151)，活躍於親密關係，可以共享、有其內在固有價值 (intrinsic value)。

根據 Anderson，市場和親密關係分別遵循不同的價值觀與交換邏輯，後者是以禮尚往來的禮物交換模式來鞏固信賴、友誼與親情。雖然禮物交換也講求禮尚往來，但是互惠與回饋講求時間的藝術，回禮必須要稍事拖延，如果回的太早，表示急於終止關係；反之，如果遲遲不回，那麼這樣的輕慢態度很難維持長遠的關係 (Anderson, 1993: 151)。此外，回饋並不講求斤斤計較，因此，如果回給對方完全相同的禮物就是對對方的莫大侮辱。重點不在於回禮的大小，主要是在於將感恩的心意在適當時機適時表達。

綜上分析，禮物交換與商品交易分別代表著私人領域與公共領域的不同價值觀，因此當商品交易的邏輯想延伸至親密關係時，Anderson 認為是大為貶低人性的重要價值 (Anderson, 1993: 152)。將市場概念運用於親密關係時，最常套用的是「成本效益分析」(cost-benefit analysis)，不僅如此，「成本效益分析」也逐漸成為決定公共政策的理性根據 (1993: 190-216)，當 Anderson 全力反

對以「成本效益分析」來決定公共政策的可行性時，Anderson 的論證也同樣適用於親密關係。首先，Anderson 主張「成本效益分析」是商品化的形式 (190)，所有的物品—非經濟的、經濟的，都可以化約為金錢來衡量，願意付出多少(willingness-to-pay) (1993: 191)。根據「成本效益分析」，生命有價，端看薪水多寡與工作風險的相關性，我們願意少拿多少薪水而不去做冒生命危險的工作，統計分析可以估計生命有價的價格。但是仔細反省「成本效益分析」的操作過程，就拿工人選擇行業的例子而言，「成本效益分析」是根據不受脅迫的自由選擇、對完全資訊的深思熟慮、工人的選擇表達其自身的價值觀、工人的選擇是為了促進自身的福祉，而不是基於道德義務與個人責任(1993: 197)。經過一一的檢驗，Anderson 認為自由選擇往往是限制重重、無法對就業的情況擁有完全資訊、個人的選擇深受權力階級的影響、以及工人的選擇是基於道德義務與個人責任等等 (1993: 197-200)。總言之，商品交易的市場邏輯所預設的理想處境與個人的生命的現實處境脫節。

同理，如果將「成本效益分析」用來理解如親子關係，那麼要如何獲利下為人父母才划算，就必需預設想要（或不想）為人父母者是不受脅迫的自由選擇、對完全資訊的深思熟慮、他們的選擇表達其自身的價值觀、他們的選擇是為了促進自身的福祉，而不是基於道德義務與個人責任等等。但是親密關係大多不是地位平等者間根據其自主性、自由選擇、自利與自願的同意，從而確立雙方的契約關係、以明文性 (explicitness)、自願性、形式化下所達成的共識。總而言之，將類似商品的契約交易套用於親密關係，不僅危害也貶低了更為重要的人性價值，信賴（如嬰兒之於父母）往往是不明文的、非自願性的與非形式化。信賴、忠誠、同情心、情感和伙伴往往是基於道德義務與個人責任去促進對方的福祉，不計代價。

總而言之，Anderson 主張不能用契約關係來理解親密關係。更

甚者，如果主張應該以契約的市場典範來處理親密關係，比如婚姻所明訂的契約，確保親情間的公平性，那麼只會大大的貶低了重要的人性價值 (Anderson, 1993: 153)。²⁹

三、信賴道德觀是剝削與壓迫女性的惡行

當Radin (1987) 和 Anderson (1990; 1993) 延續 Baier 對道德契約論的批評，從而認為契約概念代表商品化的市場價值，顯示道德契約論的矛盾之處，因為將親密關係化約為商品交易，貶抑了重要的人性價值，有何道德可言！此故，Radin 和 Anderson 都反對以契約關係來處理兩性問題，比如婚姻應該建立在契約上，雙方在婚前針對財務、子女、家務等等已經事先同意彼此該負權利與職責 (Anderson, 1993: 153; 156-158)、或是將女性生育商品化的代理孕母 (Anderson, 1990; 1993: 168-189)。綜言之，契約關係只能反映市場價值，硬要將市場價值套用在親密關係上，顯示資本主義價值觀由市場侵入私人領域，代表金錢的價值觀取代多元價值，是人性的淪喪。

針對以上嚴詞批評，反對者如 Hampton (1993) 也有話要說。首先，Hampton (1993: 242) 主張契約概念不能等同於市場交易，而是根據康德後期道德哲學所發展的道德契約，其當代的代表者是

²⁹ 引文如下：“This provides grounds for wariness about proposals to free women from subordination in the personal sphere by using market norms to regulate the exchange of women’s sexual and reproductive powers. These proposals draw their strength from an individualist view that regards all moves from “status” to “contract”, from obligations determined internally to a socially defined form of relationship to obligations freely shaped by the will of the parties, as triumphs for freedom and equality.” (Anderson, 1993: 153)

Rawls 和 Scanlon (Hampton, 1993: 235-238)，根據「我們都能同意」(“what we could all agree to”) 的理性反省來建立道德義務與公共政策。其次，Hampton 指出兩種形式的契約論，分別是霍布士的契約論 (1993: 233-235) 與康德的契約論 (1993: 235-238)，並指出兩者的顯著差異，前者根據的人性概念是自利與工具理性，後者則是以人人是目的自身 (end in itself) 的固有價值，反對視他人為工具的人性立場來建立目的王國 (the kingdom of ends)。可見，將契約等同於市場交易只能批評霍布士的契約論，但是明顯的不能用來批評康德的契約論。第三，Hampton 主張康德契約論的理論優勢，包括從假想情境與假想同意中顯示如何進行公平與中立的推理程序，從而產生人人都能同意的道德原理，由公平與中立的推理程序產生道德原理的權威性。最後，Hampton (1993: 239) 站在康德契約論的優勢上，主張契約關係適用於所有領域，不僅僅是公共領域中職場、政治，更包括私領域中家庭的親密關係。Hampton 主張不受剝削的正義原則正是檢驗各種領域的酸鹼試紙，尤其是親密關係。

當 Hampton 從不受剝削的正義分配來檢驗親密關係時，她所強調的幾個特點都是對信賴道德觀的主要批評。第一，親密關係應該建立在康德人性概念的基礎上，人人是目的自身，重視自我價值 (self-worth) (Hampton, 1993: 241)。反觀信賴的親密關係中，女人往往忽略自身的價值去配合他人的需求，如果親密關係中女人總是失去自我、自主與自重，那麼親密關係只是對女人的剝削，女人再再成為他人的工具而已 (1993: 245)。第二，親密關係應該建立在雙方都能夠合理同意的「成本效益」的公平分配原則 (1993: 240)。³⁰ 反

³⁰ 此檢驗原則如下：“Given the fact that we re in this relationship, could both of us reasonably accept the distribution of costs and benefits (that is, the costs and benefits that are not themselves side effects of any affective or duty-based tie between us) if it were the subject of an informed, unforced agreement in which we think of ourselves as

觀信賴的親密關係中，女人往往總是不計代價的持續付出，另一方則是予取予求，不思回報。當此之際，信賴關係所強調的禮物象徵就是不折不扣的剝削，在推崇女性無怨無悔的道德聖人光環背後，隱藏的是社會對女性的壓迫與不公。最後，親密關係的「成本效益」分析並不是一報還一報的斤斤計較，而是回報者的存心 (1993: 248)。反觀信賴的親密關係中，如果回報者並不心存感激，尊重女性的道德地位，那麼女性的照顧也只是他人成長與茁壯的工具而已。

綜上分析，Hampton 主張契約關係代表著公平的檢驗，如果親密關係中不使用契約關係的話，那麼她認為關懷倫理所標榜的女性聲音是令人擔憂的。因為女孩與男孩不同的道德聲音只是顯示了兩性已經早早的準備就位，當男孩準備好以自身為目的時，成為社會的領導者之際，女孩也已經準備好處處配合他人的需求，養成人我不分的心理人格，以他人的成就為自己的成就 (sss)，缺乏道德人格的完整性。沒有正義的公平分配，女性的聲音就是在在見證他人的剝削與社會的壓迫。此外，如果照顧者主張被關切者具有無條件的價值，那麼如果對方不具有道德價值(比如施暴、犯罪等等)，那麼照顧者很容易陷入被持續侵害的關係中而無法自拔 (Houston, 1990: 117)。第三，既然總是女性承擔照顧關懷的義務，那麼關懷所應具備的「動機轉換」(motivational displacement) (Noddings, 2002: 17)，也就是拋棄己見，接納他人，但是往壞處想就代表女性往往缺乏道德人格整體性，只能像變色龍一樣，依附於他人的生命目標，缺乏自我與自主性 (Card, 1990: 107)。

女性還要擁抱關懷倫理以及其他可能的道德蘊涵嗎？如果持續發揚關懷倫理更多理論蘊涵的面向，豈不是意味著不斷延續社會

對女性更多的壓迫與剝削？女性的道德知識生產不是使女人處於更不利的壓迫處境嗎？

四、信賴道德觀的回應

當 Baier 強調應該將親人間產生的信賴關係擴展與公共領域時，Hampton 持相反的看法，應該將公領域的公平與正義的概念伸入親密關係。Baier 和 Hampton 的主要爭論在於，道德契約論主張人是目的自身，具有獨立、自主與自願情況下加諸自身的（照顧）義務；相對的，信賴關係是以母子依靠為核心的易受傷害性。因此，信賴所根據的依靠性與道德契約論所根據的獨立性，有著根本的不同。Baier 與 Kittay 主張信賴和依靠是人類的生命處境，生命的常態，而非例外 (Kittay, 1999: 29-30)。比較起來，道德與政治理念中預設了每個孩子是即將獨立的成人，人人是獨立自存的基本假設，反而是生命的例外，而非常態 (Kittay, 1999: 165)。據此，個人的獨立性應該納入依靠關係下，每個人在生命的發展中，必然會在某階段中依靠他人，但是並非每個人都必然能夠獨立自足。此據，依靠關係應該優先於每個個人的獨立性，而且有必要將該優先性與不可避免性反映在道德、政治與社會的基本理念架構中。

此外，為了避免信賴與依靠關係所滋生的女性剝削，補救之道不在於擺脫信賴以避免傷害，或是儘可能不陷入依靠處境。根據 Baier 與 Kittay，信賴與依靠性不僅僅只是生命的常態，也是人類的基本價值，更是關懷德行的具體實踐。因此，該努力的方向是杜絕滋生女性剝削的社會因素，包括：對照顧關懷的去性別化，強調關懷是人人皆應具備的道德人格；落實照顧的社會正義，因為信賴與依靠不能只狹隘的定位在自願的協定，社會成員只能尋求私人的管道去尋求支持系統，社會有集體的義務保障照顧者的利益（吳秀瑾，2005）。

最後，依靠批判除了伸張照顧者的社會正義外，還要更進一步擺脫傳統所加諸的歧視。這些歧視的根源在於傳統道德、政治理論中對（道德、政治）主體的預設，亦即理性、獨立與中立的道德優越與優先性。一個將子女的利益看得比自己還重的母親，和能夠從一般的角度來進行思維與判斷的人，前者如果不是被貶抑為心理上的扭曲，將自己的理想過度投射於子女身上 (sss)，忽略了自身的獨立性，更在正義理論的對比下呈現為道德的低度發展狀態 (Gilligan, 1980)。關懷倫理學開始質疑傳統道德哲學的正當性與適用性，並轉而從信賴與依靠的切身經驗中去重新定位與評價那些所謂心理過度投射的父母。人我不分的關係性可以是關懷責任的實現 (Kittay, 1999: 94)，既非心理過度投射的人格病態、更非道德幼稚。

肆、道德新視界：移情關懷的道德 (morality of empathic caring)

以上從關懷倫理的三個基本觀點上，分別進行四個層次的討論，呈現女性主義關懷倫理學和男性正義觀點的倫理學的差異。本文的論證結構綜合整理如下：³¹

- (1) 透過 Friedman 對於 Hare and Rawls 之普遍主義／正義倫理學的批評，證成 Gilligan 與 Noddings 從道德心理學強調道德等差性的重要倫理學涵義所在，並回應道德道德等差性是否會

³¹ 以下所羅列的三個主要論文結構乃是出自於匿名審查人對於本文的綜合理解，本人認為該綜合論述非常準確的掌握了此文的核心問題意識與論證理路，特別將其全盤引入，希望能夠增加此文的可閱讀性。在此特別衷心感謝匿名審查人的用心指正與寶貴建議。

產生裙帶主義的護短問題；

- (2) 透過 Blum 對於道德知覺理論與其它德行倫理學家對於道德情境的重視，來證成關懷倫理學強調道德個別主義的重要性所在，並且透過 Darwall 反省了道德個別主義是否會忽略了原則倫理學所具有的規範性作用；
- (3) 透過 Baier 與 Kittay 對於依靠性的強調，以及 Radin 與 Anderson 對於禮物邏輯的分析，批判了契約倫理學中，隱含地以商業交易關係來理解人際關係的片面性。並且透過 Hampton 的論點來反省強調信賴的關係是否反而強化了人際不平等的付出，造成壓迫女性的後果。

以上三個基本觀點均是關懷倫理學的理论蘊涵，那麼三者間應該存在某種相關性，將三點連成以關懷為中心的三角形。這些點與點之間關係為何？如果形成三角形在倫理學的發展上有何理論與實踐的蘊涵？此三角形代表女性主義更完整的倫理學體系，從而更鮮明的對抗男性公正倫理學？也因而更加強化了公私領域的界線，亦即私領域的女性關懷倫理學和公領域的正義倫理學，彼此分庭抗禮，平分秋色？還是女性關懷倫理學可以超越性別化倫理學的思考模式，讓私領域的道德價值向公領域延伸，從而邁向更新更高的理論視野，擺脫「公私不分」、「公器私用」、「假公濟私」等等醜化私領域的指控？這些問題是以下討論的重點。

一、道德等差性、道德個別性與信賴三者之相關性

要討論三個基本觀點的相關性，反而應該將上文討論的順序顛倒過來，亦即先從信賴說起。信賴是以母子（女）依靠關係構成關懷倫理的核心，依靠信賴中，母子依靠關係構成根本信賴。依靠關係的成立多半不是兩者間基於自願的默契、協定與交換關係。此

外，母子信賴模式刻意強調不對等的權力關係才是生命的常態，更貼近女性日常生活經驗。從基本信賴的模式中，關心子女的父母是時刻謹記促進子女的福祉，該福祉既非父母自身期望的心理投射、也非只是順著子女的需求而已。此外，對身邊親切的人之道德知覺（包括：關懷、愛、同情）的培養，不在於謹記父母必須保護子女的切身利益的道德原則，而是從親子關係中或是學習其他父母如何呵護與照顧子女，如何與子女互動，從中學習培養出正確的道德習慣，哪些是父母該做的，哪些是父母不該做的，從一次又一次的練習中逐漸培養關懷的道德知覺。最後，母子信賴模式呼應根據血親與友誼所產生的自然情感，「自然關懷」始於家庭，是女人的生命場域，一旦鞏固家庭中的親密關懷關係，才能推己及人，由近及遠，去適時關懷陷於危難的陌生人。因此，關懷等差性的差別對待有其道德正當性與規範性，亦即：我們對身邊且親近的家人或朋友行善的道德義務要遠遠高於我們對遙遠且全然陌生的人。

可見，道德等差性、道德個別與信賴三者息息相關，以母子（女）依靠關係構成三角形，代表對傳統道德哲學的逆向思考。因為一向以人人獨立、自主與平等為道德法政哲學的核心，從而強調道德無私、道德（原則）普遍主義與道德契約，這個鐵三角一直屹立不搖，天經地義。但是通過女性道德知識生產者的努力，從男性與女性所面對的全然不同的生命處境—家庭外的兄弟之義與家庭內母子（女）依靠關係，就不難發現所謂的天經地義的鐵三角，究其底蘊，是建立在男性的生命處境與經驗上，如果拿來評量女性的道德成熟度，那麼後者不是被譏為道德不成熟，要不就是女性深深的被這種道德觀所異化。

關懷倫理所形成的三角形處處指向女性的生命處境與經驗，該理論不會異化女性的生命經驗，是女性想要的道德理論。此據，站在這個三角上也就代表著對道德理論的重新評估，進而從價值轉換

的觀點下，將向來被貶抑的道德等差性、道德個別與依靠信賴扶正，賦予其正當性。因此，一旦肯定關懷倫理的三角形所代表的逆向思考並進行道德重新評估之際，面對來自公正倫理學的種種相關批評，包括：等差性的偏袒與裙帶主義、心理過度投射 (sss) 與枉顧陌生人的道德義務；關懷的規範性仍然理論的優先於關懷的道德實踐；以及強調愛的禮物的非經濟價值始終是對女性照顧的剝削與壓迫，女性的關懷倫理也能夠正面迎擊，一一化解這些指摘，作出恰當的回應。

二、對關懷倫理蘊涵的三角形的道德定位與評價

以上對於關懷倫理三角形的討論，很明顯的區隔於以兄弟為中心的契約模式，所以也似乎更為鞏固了向來對公私領域的明確界限，亦即私領域的等差性、個別性與信賴與公領域的無私、原則與（自願）協定，各擅勝場，彼此不能以自身的標準來衡量對方的道德價值。既然關懷倫理三角形代表女性主義更完整的倫理學體系，從而更鮮明的對抗男性公正倫理學，那麼這兩種不同領域的道德體系也就規範了相關的道德行動，亦即在私領域中要差別對待、個別性與信賴；在公領域中要一視同仁、講究原則與尊重協定。此故，當正義倫理學無時不挾其道德正當性來貫穿公私領域時，從而貶低基於母子依靠模式的等差性、個別性與信賴，女性主義知識生產者站在更為貼近生命與自然感情的現實處境上，重新評估並進行價值轉換，將向來被貶抑的私領域的價值體系扶正，擺脫污名與醜化。

表面上看來，一旦確立關懷倫理與正義倫理學彼此分庭抗禮，平分秋色，那麼女性主義的道德知識生產已經向前跨了一大步。但是，仔細推敲，鞏固公私領域的界限也同時意味著彼此不能互相越界的限制。更甚者，互相跨越的門檻也有天壤之別，因為當私領域挾其等差性、個別性與信賴的道德態度進入公領域時，往往招致「公

私不分」、「公器私用」與「假公濟私」的嚴厲指控；反之，如果公領域挾其一視同仁、講究原則與尊重協定進入私領域時，往往冠以「道德最高要求」的美名。可見，對比於由公入私的道德高標準與由私入公道德最低要求，女性主義的道德知識生產的價值重新評估也只是虛幻的假相，聊以自慰而已。有鑑於此，女性主義的道德知識生產必須排除向來將由私入公醜化為道德最低要求的譏諷，同時也必須批評將由公入私美化為道德最高標準的自我膨脹。

首先，先就將由公入私美化為道德最高標準而言，同樣屢見不鮮的批評是因為無法「視病如親」、「視如己出」、「感同身受」，以至於「草菅人命」、「置若罔聞」與「見死不救」的種種批評。可見，公領域的一視同仁、講究原則與尊重協定的道德價值即便是在公領域中都可能面對以上的指控：一視同仁可能成為漠不關心；講究原則成為即使情況危及仍然固守程序，不知變通；尊重協定可能排除了在協定之外或是無法參與協定的局外人。再者，將公領域的道德態度延伸至母子依靠信賴的模式中，既不近人情，更無法反映人際關懷的等差性。可見，如果由私入公往往被批評為道德最低要求，那麼，持平而言，從公入私也有其道德實踐上的瑕疵，硬要將其看成是自我最高道德期許，這是名符其實的障眼法。

再回頭看向來將由私入公醜化為道德最低要求的譏諷，以上從「視病如親」、「視如己出」、「感同身受」的社會期待來看，已經說明了奠基於等差性與個別性所培養的道德知覺與關懷德行，會在面臨眼前的急難事件時，不假思考的立即行動，這樣的立即行動就如同「見孺子將入於井」，惻隱之心油然而生。此外，上文已經指出因為「自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」的極度等差性，也是少之又少。更常見的是關懷等差性所強調的推己及人，由近及遠的溫和等差性。此外，等差性強調從「自然關懷」的潛移默化中孕育了對陌生人的移情心，主張家庭才是培養具有關懷道德人格的溫床，

奠定良好公民與政治秩序的起點。

三、對關懷倫理蘊涵的三角形的未來期許：理論新視野

女性主義道德知識生產不僅僅在於從更為貼近生命與自然感情的現實處境上，重新評估並進行價值轉換，從而確立關懷倫理與正義倫理學彼此分庭抗禮，平分秋色。而是更進一步的思考如何將私領域的等差性、個別性與信賴延伸至公領域，從而擺脫道德最低要求的醜化印象。因為，如果公領域挾其一視同仁、講究原則與尊重協定進入私領域時，往往冠以「道德最高要求」的美名，那麼為何將關懷知覺與關懷德行向外擴展，不也應該被看成是「道德最高要求」？可見，女性主義道德知識生產不僅止於提供性別化的倫理學，而是期許能夠從關懷的三點基礎上，繼續思考如何能夠將關懷德行擴展於公領域，從而能夠超越道德性別化，產生更高的理論視野，達到親疏兼顧、內外一貫、實踐與原則並存。

所以，女性的道德知識生產還有長路要走，因為如何站在關懷的三角形上去建立更高的道德視野，超越性別化的二元性道德思維，將是關懷倫理的當代挑戰與願景。其實，這方面的努力已經起步，從上文回答批評的相關回應中，已經指向關懷倫理學已經逐步邁向公領域，企圖兼顧親疏的利益、從依靠信賴中培養自主與自重、以及從關懷的當下立即行動強調關懷德行的重要性。女性主義的道德知識生產有其深遠的影響力，除了上文所討論的 Goodin (1986)、Kittay (1999) 外，尚有 Hoffman (2000)、Slote (2001)、Halwani (2003)、Engster (2005) 等等。其中頗值得一提是 Slote (2001; 2003; 2004) 所主張的德行論就是首重關懷美德，主張「平衡關懷」(balanced caring) (Slote, 2001: 64-65)、「移情的立即性」(empathic immediacy) (Slote, 2003: 136) 和「移情關懷的道德」(Morality of Empathic Caring) (Slote, 2004: 294)。受限於篇幅，以下

只能粗略的介紹 Slote 如何從肯定女性道德知識生產的成果上 (Keshen, 2003: 110),³² 從同情/移情的關懷為基礎, 從而站在更高的制高點上, 超越性別化的倫理學, 「移情關懷的道德」不是女性所專屬 (Slote, 2003: 142), 而是人人都應該奉行的道德實踐。

首先, 就「平衡關懷」(balanced caring) 而言, Slote (2001: 64-65) 遵循由親而疏的道德差別對待, 和 Noddings (2002: 22) 主張「自然關懷」並區分兩組關懷的概念—「關切」(caring for) 和「關心」(caring about) 一樣, Slote 也區分「親密關懷」(intimate caring) 和「人道關懷」(humanitarian caring)。顧名思義, 「親密關懷」強調家庭中的親密關懷關係, 「人道關懷」是對陌生人的同情心。兩者有親疏遠近之別, 但是偏私道德應該平衡兩種關懷 (Slote, 2001: 69-73), 兼顧親人與陌生人的福祉。至於兩者的比重程度是否可以按照親疏遠近程度而有量化法則, Slote (2001: 74-75) 認為愛不能用量化來衡量與互相取代, 因此「平衡關懷」不是從量與數字加減來看, 平衡也就不是效益的極大化。「平衡關懷」如同父母對不同子女的關愛, 因應各個子女的需求與人格特質, 付出實質的關懷 (Slote, 2001: 67-68)。³³

³² Keshen (2003: 110) 在評論 Slote (2001) *Morals from Motives* 中, 特別指出當代女性關懷倫理學深深影響 Slote 的德行論:

“In addition to Hume, Slote is much influenced by the work theories of some contemporary feminists, and he has much to say about their influence. Yet no feminist virtue theorist quite fits the agent-based mold.” (Keshen, 2003: 110)

³³ “—a loving father with two children will strike some sort of balance between the concern or love he has for the one and that which he has for the other, and that means he will at least some of the time help and /or pay attention to a much-better-off child, even though that time could be spent doing more good for the other and producing more total or aggregate good as well.” (Slote, 2001: 68)

其次，就「移情的立即性」而言，和 Blum 所主張的道德知覺的優先性一樣，Slote (2003: 136) 將道德知覺結合同情心/移情的道德感情，提出「移情的立即性」，扣緊了道德直觀上的知覺的立即性。「移情的立即性」顯示能夠設身處地（移情）去關懷陌生人的道德能力必須建立在關懷美德之上，而關懷美德的培養又始於人類的自然情感與道德直觀。所以，「移情的立即性」既強調推己及人的道德等差性，也主張道德行動是不經意識的立即反應，以別於遵循道德原則的理性行動。

最後，就「移情關懷的道德」而言，同樣就同情心與移情之別，Slote (2004) 以同情心顯示關心的人我關係 (relation)；相對的，移情則是站在他人的立場，尊重對方的自主性。所以，「移情關懷」是同情心與移情兼具，關心對方時要能尊重對方是目的自身，有其自身的價值。「移情關懷」也企圖兼顧關係與自主性，強調在關懷的關係中建立尊重對方的自主性 (Slote, 2004: 294)。

伍、結語

關懷倫理以母子（女）依靠關係構成根本信賴所形成的三角形，處處指向女性的生命處境與經驗。站在這個三角形上也就代表著對道德理論的重新評估，將向來被貶抑的道德等差性、道德個別與依靠信賴扶正，賦予其正當性，進而從價值轉換的觀點下，一一回應公正倫理學對於等差性、個別性和信賴的負面評價。

但是，女性的道德知識生產還有長路要走！我們寄望在新三角的基礎上，持續從逆向思考中—由親而疏、由內而外，由德行實踐而原則理論，通過努力克服各方的質疑，從而產生更高的理論視野，達到親疏兼顧、內外一貫、實踐與原則並存。因此，如何建立更高與更新的三角形，超越性別化的二元性道德思維，將是關懷倫

理的當代挑戰與願景。

最後，即使關懷倫理是來自於女性的生命實踐與道德知識的生產，但是站在關懷倫理上所看到的遠景是：關懷倫理應該是人人都應該具有的道德人格，並非女性專屬。此故，如何培養人人皆有移情關懷是當前道德情感教育的一大課題，從其基礎上展望私領域的信賴可以成為公共領域人際關係的模式，甚至取代賽局理論的思考模式，以信賴來處理公共事務，甚至於國際關係。這是關懷倫理逆向思考的最大挑戰！

參考文獻

- 戴華，2001，〈姬莉根的關懷倫理與康德的道德觀點〉，「台灣哲學學會 2001 年學術研討會」論文。
- 吳秀瑾，2005，〈依靠與平等：論 Kittay 愛的勞動〉，《女學學誌》，19：157-183。
- Anderson, Elizabeth. 1990. "Is Women's Labor a Commodity?" *Philosophy and Public Affairs*, 19: 71-92.
- . 1993. *Value in Ethics and Economics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Baier, Annette C. 1985. "What Do Women Want in a Moral Theory?" *Nous*, 19: 53-63.
- . 1986, "Trust and Antitrust". *Ethics*, 96: 231-260.
- . 1994, *Moral Prejudices*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bakhurst, David. 2000. "Ethical Particularism in Context". In Brad Hooker & Margaret Little eds., *Moral Particularism*, pp.157-177. New York: Oxford University Press.
- Baron, Marcia. 1991. "Impartiality and Friendship" *Ethics*, 101: 836-857.
- Blum, Lawrence A. 1988. "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory." *Ethics*, 98: 472-491.

- . 1991. "Moral Perception and Particularity." *Ethics*, 101: 710-725.
- . 1994. *Moral Perception and Particularity*. New York: Cambridge University Press.
- Bubeck, Diemut E. 1995. *Care, Gender and Justice*. New York: Oxford University Press.
- Brennan, Samantha. 1999. "Recent Work in Feminist Ethics." *Ethics*, 109: 858-893.
- Card, Claudia. 1990. "Caring and Evil" *Hypatia*, 5: 101-107.
- Clement, Grace. 1996. *Care, Autonomy, and Justice: Feminism and the Ethics of Care*. Oxford: Westview Press.
- Cottingham, John. "Partiality, Favouritism and Morality". *The Philosophical Quarterly*, 36: 357-373.
- Darwall, Stephen. 1998. "Empathy, Sympathy, Care". *Philosophical Studies*, 89: 261-282.
- . 2002. *Welfare and Rational Care*. Oxford: Princeton University Press.
- Engster, Daniel. 2005. "Rethinking Care Theory: The Practice of Caring and the Obligation to Care". *Hypatia*, 20: 50-74.
- Davion, Victoria. 1990. "Pacifism and Care". *Hypatia*, 5: 90-100.
- Friedman, Marilyn. 1989. "The Impracticality of Impartiality". *The Journal of Philosophy*, 86: 645-656.
- . 1991. "The Practice of Partiality." *Ethics*, 101: 818-835.

- Goodin, Robert E. 1985. *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of our Social Responsibilities*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hampton, Jean. 1993. "Feminist Contractarianism". Louise M. Antony & C. Witt eds. *A Mind of One's Own*. Oxford: Westview Press. 227-256.
- Hoffman, Martin L. 2000. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. New York: Cambridge University Press.
- Halwani, Raja. 2003. "Care Ethics and Virtue Ethics". *Hypatia*, 18: 161-192.
- Held, Virginia. "Feminist Transformations of Moral Theory". *Philosophy and Phenomenological Research*, 50: 321-344.
- Houston, Barbara. 1990. "Caring and Exploitation". *Hypatia*, 5: 115-119.
- Jeske, Diane. 1997. "Friendship, Virtue, and Impartiality". *Philosophy and Phenomenological Research*, 57: 51-72.
- Jones, Karen 1996. "Trust as an Affective Attitude". *Ethics*, 107: 4-25.
- Jones, Karen. 1999. "Second-Hand Moral Knowledge". *The Journal of Philosophy*, 96: 55-78.
- Keshen, Richard. 2003. "Book Review: Michael Slote, *Morals from Motives*". *The Journal of Value Inquiry*, 37: 109-113.
- Noddings, Nel. 2002. *Starting at Home: Caring and social Policy*. Berkeley: University of California Press.

- Pettit, Philip. 1995. "The Cunning of Trust". *Philosophy and Public Affairs*, 24: 202-225.
- Piper, Adrian M. 1991. "Impartiality, Compassion, and Moral Imagination". *Ethics*, 101: 726-757.
- Thomson, Judith J. 1971. "A Defense of Abortion". *Philosophy and Public Affairs*, 1: 47-66.
- Radin, Margaret Jane. 1987. "Market Inalienability". *Harvard Law Review*, 100: 1849-1937.
- Radzik, Linda. 2005. "Justice in the Family: A Defense of Feminist Contractarianism". *Journal of Applied Philosophy*, 22: 45-54.
- Slote, Michael. 2001. *Morals from Motives*. Oxford: Oxford UP.
- . 2003. "Sentimentalist Virtue and Moral Judgement: Outline of a Project". *Metaphilosophy*, 34: 131-143.
- . 2004. "Autonomy and Empathy". *Social Philosophy and Policy Foundation*, 293-309.
- Sommers, Christina H. 1986. "Filial Morality". *The Journal of Philosophy*, 83: 439-456.
- Walker, Margaret U. 1991. "Partial Consideration". *Ethics*, 101: 758-774.
- Wolf, Susan. 1992. "Morality and Partiality". *Philosophical Perspectives*. Vol 6. *Ethics*: 243-259.

Moral Implications of Care Ethics: a Study on Feminist Transformations of Moral practices

Shiu-Ching Wu

Department of Philosophy, National Chung Cheng University

Abstract

This essay brings forth three implications of care ethics for the purpose of demonstrating care ethics' complete and full challenge to the modern moral theory. These implications are (1) caring as moral partiality towards one's near and dear; (2) caring involving concern to the particular other with thick understanding of all the relevant background; and (3) caring as intimate trust between the loved ones. However, the full recognition of these implications has been obstructed and blocked by moral impartiality that demands equal concern to all, by moral universalism that requires universal principles (of duty) across people, and , and by moral contractualism based upon moral agreement of the free agents. Following Gilligan's insight of drawing attention to gendered-sensitivity to moral theory, the re-evaluation of women's experience and its relevance to the development of moral theory can enhance the full recognition of the moral worth of partiality, particularity and trust.

In addition to the re-evaluation of women's moral experience

closely associated with mother-infant base trust, which is in contrast with men's public image as the equal agreement between brotherhood, this essay also put great attentions to the objections confronting moral partiality, moral particularity and trust. These objections are, to name just a few, partiality as a kind of favouritism is biased and blind to the strangers' interests; caring particular one without the guidance of normative care is either over-involvement or self-indulgent; and trust without justice can only sustain the exploitation of the vulnerable one, mainly women. These roadblocks put great challenge to the full implications of care ethics. However, the way leading to the solutions of these difficulties would promise a even higher vantage point, from which we can envision a gender- neutral moral system based on emotional dispositions like sympathy and empathy, which can balance intimate caring (to one's near and dear) and humanitarian caring (to one's far and strange), can motivate action by empathic immediacy, and can cultivate autonomy within dependent relation.

Keywords: care ethics, moral (im) partiality, moral particularity, moral universalism, trust, moral contractarianism

