

國立政治大學政治學(系)研究所

碩士學位論文

亨利·西季威克的《倫理學方法》與

實踐理性二元論

Henry Sidgwick's *Method of Ethics* and  
the Dualism of Practical Reason

指導教授：陳建綱 博士

研究生：邱奕凱 撰

中華民國一〇八年六月

## 摘要

本論文聚焦於 Henry Sidgwick (1838-1900) 的倫理學思考，主要討論其著作《倫理學方法》(*Methods of Ethics*) 之相關問題，該書細緻的論證了三種普通人判斷道德責任的方法：自利主義 (Egoism)、直覺主義 (Intuitionism) 與效益主義 (Utilitarianism)，檢視這三種方法如何運作並討論三者的相互關係。關於自利主義與效益主義的統整上，他發現人們對於關乎自身利益與關乎集體利益兩者所做出的道德判斷指向了兩個不同的極端，難以在理論上統合，在實踐上也就有了兩個不同的標準。Sidgwick 稱其為「實踐理性二元論 (The Dualism of Practical Reason)」的困境，此為本篇論文最核心的問題意識：Sidgwick 如何導出此結論？二元論的內涵和意義為何？本文首先從歷史出發，描繪形塑 Sidgwick 理論的背景，其中包含其個人生長經歷，以及他所承襲的學派。此部份重點在於呈現 Sidgwick 獨特的「直覺主義式效益主義」，他將幾股對立的思潮，凝聚成為自己特別的理論。接著闡述《倫理學方法》的實質內容，主要關於理性 (reason)、應當 (ought) 及正確 (right) 等概念的涵義，以及直覺主義——常識道德與效益主義如何連結，並且由此展開關於實踐理性二元論的描述。此問題是 Sidgwick 對 Bentham 及 Mill 的修正，他試圖從理論面而非實踐、應然而非實然導出一個單一的倫理原則，最後產生的失敗。本文最後一部份是關於實踐理性二元論的詮釋，主要的切入點是 Sidgwick 對常識的重視而透露出的保守主義色彩。此種做法限縮了理性作用的空間，影響了兩種方法的證成。而本文亦發現，自利主義在 ME 中的證成是不完整的，那麼為何它足以成為對立於效益主義的另一個倫理方法？本文的回答時，Sidgwick 此部分的書寫隱含對個人自由的保障，劃分出一塊不可為集體利益吸收的個人自利考量。

關鍵字：效益主義、直覺主義、實踐理性二元論、倫理學方法

## Abstract

This thesis focuses on the ethical thinking and related discussions of Henry Sidgwick's *Method of Ethics (ME)*. In this book, Sidgwick elucidated and discussed the mutual relations of three kinds of methods that are used in common people's moral thinking: Egoism, Intuitionism and Utilitarianism. In terms of the unifying of Egoism and Utilitarianism, Sidgwick discovered that the moral decisions made by common people when they concern about their own interests and about public interest point to two different directions; therefore, it can not be easily unified as one in theory. Sidgwick called this difficulty as "the Dualism of Practical Reason". How did he reach this conclusion, and what are the meaning and implication of it? I will start to answer these questions from historical perspective, describing the background of Sidgwick's early life which has a great influence on his theory and the schools of thought that Sidgwick inherited. The importance of this historical review is to show how Sidgwick created his unique "Intuition Utilitarianism" by fusing theories which contradict each other. Then I will describe the meaning and related arguments of Reason, Right and Ought in *ME* as well as how Intuitionism (Common Sense Morality) connects with Utilitarianism. The definition Sidgwick gave to these concepts and the connection between the two methods partly form the Dualism. In addition, the failure of Dualism was a result of his effort to modify Bentham and Mill's theories by trying to get one ultimate moral criterion from theoretical instead of practical point of view. In the final chapter of this thesis, I will elucidate how Sidgwick took Common Sense to justify other two methods and thus restricted the realm of Reason. I regard this as the conservative aspect of Sidgwick's *ME*. Besides, I found that the justification of Egoism Sidgwick gave is not complete, which can be a breach leading Egoism to Utilitarianism.

However, the conclusion of Dualism of Practical Reason shows that Sidgwick intended to use Egoism to conter Utilitarianism for the purpose of preserving a realm of individual freedom.

Keyword: Utilitarianism, Intutionalism, Dualism of Practical Reason, Methods of Ethics



# 目次

|                                       |           |
|---------------------------------------|-----------|
| 目次.....                               | I         |
| 緒論.....                               | 1         |
| 第一節 問題意識與研究動機.....                    | 1         |
| 第二節 分析架構.....                         | 2         |
| 第三節 章節安排.....                         | 5         |
| 第四節 小結.....                           | 14        |
| <b>第一章 Sidgwick 生平與其思想的繼承與轉化.....</b> | <b>16</b> |
| 第一節 歷史背景.....                         | 16        |
| 第二節 宗教與科學之對立：Sidgwick 之繼承與掙扎.....     | 20        |
| 第三節 小結.....                           | 36        |
| <b>第二章 《倫理學方法》之扼要與基本概念之界定.....</b>    | <b>37</b> |
| 第一節 何謂《倫理學方法》？.....                   | 37        |
| 第二節 三種倫理學方法.....                      | 47        |
| 第三節 快樂與慾望.....                        | 53        |
| <b>第三章 直覺主義.....</b>                  | <b>60</b> |
| 第一節 直覺主義三個階段與四個判準.....                | 60        |
| 第二節 直覺主義式效益主義的兩階段論證.....              | 66        |
| 第三節 關於 Sidgwick 直覺主義之討論.....          | 70        |
| 第四節 小結.....                           | 84        |
| <b>第四章 實踐理性二元論.....</b>               | <b>87</b> |
| 第一節 效益主義的證明.....                      | 87        |
| 第二節 二元論問題意識對 Bentham 及 Mill 的檢視.....  | 90        |

|                                    |            |
|------------------------------------|------------|
| 第三節 二元論的當代詮釋.....                  | 101        |
| 第四節 小結.....                        | 110        |
| <b>第五章 哲人與常民的對立：倫理學方法的解讀 .....</b> | <b>111</b> |
| 第一節 哲人思維與常民思維之對照.....              | 111        |
| 第二節 對常識之崇敬：兩種實踐理性之證明.....          | 115        |
| 第三節 實踐理性與政治.....                   | 130        |
| 第四節 小結.....                        | 134        |
| <b>第六章 結論 .....</b>                | <b>135</b> |
| 第一節 Sidgwick 的理論之回顧 .....          | 135        |
| 第二節 《倫理學方法》的保守詮釋.....              | 137        |
| <b>參考文獻.....</b>                   | <b>141</b> |
| 中文部分.....                          | 141        |
| 英文部分.....                          | 141        |

# 緒論

## 第一節 問題意識與研究動機

本論文聚焦於 Henry Sidgwick (1838-1900) 的倫理學思考，主要討論其著作《倫理學方法》(*Methods of Ethics*)<sup>1</sup>之相關問題，該書細緻的論證了三種普通人判斷道德責任的方法：自利主義 (Egoism)、直覺主義 (Intuitionism) 與效益主義 (Utilitarianism)，檢視這三種方法如何運作，它們的各種假設與前提是否存在瑕疵與不一致，並且討論三者的相互關係。Sidgwick 寫作該書的目標是檢視常民百姓判斷倫理問題的過程，釐清其中存在的矛盾和錯誤，以統整出一個客觀一致、不會有矛盾產生的道德標準。只是 Sidgwick 的努力最後並未有結果，三個 Sidgwick 試圖整理的倫理方法——直覺主義、自利主義及效益主義其中關於自利主義與效益主義的統整上，他發現人們對於關乎自身利益與關乎集體利益兩者所做出的道德判斷指向了兩個不同的極端，難以在理論上統合，在實踐上也就有了兩個不同的標準，擁有同樣強的約束力來指引我們的行為，最終導致倫理學本身的失敗。Sidgwick 將這個失敗稱為「實踐理性二元論 (The Dualism of Practical Reason)」的困境，此為本篇論文最核心的問題意識：Sidgwick 如何導出此結論？二元論的內涵和意義為何？兩位效益主義前輩 Jeremy Bentham 及 J.S. Mill 為何沒看出此問題？或是他們早已用另外的方式處理？這些都將會是本論文希望探究並嘗試解答的部分。另外，本文試圖藉由二元論之結論，闡述 Sidgwick 撰寫 ME 時對於哲學理論建構之思考，以及哲學家與常民百姓的關係的思索。本文並且以為，正是此部分的思索，使 Sidgwick 刻意留下實踐理性二元論之結論，並

---

<sup>1</sup> 後簡稱 ME。本文參考的《倫理學方法》為 Hackett Publishing Company 於 1981 年所重新出版之修訂第七版，該書原出版於 1907 年，為 Sidgwick 過世後所出版之第六版的小幅修正版本。該版由 Rawls 作序，並詳列原本一至七版，由 Sidgwick 或其門生所作的序言，尤其第六版序 (xvii-xxiii) 收錄了 Sidgwick 自述 ME 之寫作動機與自身思想歷程，為相當重要之參考資料來源。

且留下一個可能的自由主義式政治思考。

有鑒於台灣未曾有關於 Sidgwick 理論的碩士論文，加以台灣的學術社群當中關於他的效益主義理論也鮮少討論<sup>2</sup>，又 Sidgwick 其實受國外許多學者推崇，啟發諸多學者發展自身的理論，諸如 John Rawls 在 *A Theory of Justice* 中相當推崇《ME》的論證風格與模式，並認為自己也承襲此種風格 (ME: v; Rawls, 1999:44-45)。又 Derek Parfit 也大力讚賞《ME》<sup>3</sup>，並在 *On What Matters* 中延續 Sidgwick 的問題意識討論二元論 (Parfit, 2011: xxxiii-xxxiv; 130-149; Lazari-Radek and Singer, 2012: vii-viii)。是故，Sidgwick 的效益主義理論有研究與討論的價值與意義。本論文希望起拋磚引玉之效，對 Sidgwick 理論研究進行初步探索與輪廓描繪，供未來對此領域感興趣的研究者參考。

## 第二節 分析架構

### 一、《倫理學方法》簡介

《ME》被譽為「有史以來最好的倫理學著作」(Broad, 1930: 143; Smart, 1956: 344-354; Parfit, 2011: xxxiii)。Sidgwick 仔細的考察了他所支持與反對的不同倫理學主張，並提出詳盡的分析與批判，成為後世倫理學著作的範本 (Schneewind, 1992: 1)，同時它也是第一本完整且系統性的檢視道德概念之倫理學著作 (Rawls, 1981:v)。ME 的內容更是超越時代與文化的藩籬，Sidgwick 著墨甚深的「常識道德」(Common Sense Morality, CSM) 於今日讀來，許多部分仍與我們習以為常的倫理價值雷同，難以想像此書完成於距今一百多年前。惟 Sidgwick 的學術地位

<sup>2</sup> 目前相關的中文研究多為中國學者所做，

<sup>3</sup> 「Sidgwick 表示他有兩位導師：Kant 與 Mill；而我 (Parfit) 的兩位導師則是 Sidgwick 和 Kant」(Parfit, 2011:xxxiii,括號文字為筆者所加)。



並非一直受到重視，雖與 Jeremy Bentham、J. S. Mill 並稱近代效益主義的三大代表人物，但 Sidgwick 卻不如兩位前輩知名。他的學術著作與地位在 20 世紀初邏輯實證主義興起後，更被視為應拋棄的舊時代塵埃，相對不受重視。加以 ME 中 Sidgwick 的行文風格時而艱深晦澀、時而冗長瑣碎，時常被視為枯燥無趣難以閱讀之作（Schultz, 2004: 3-4; Deigh, 2007: 439; Lazari-Radek and Singer, 2011: vii-viii; Crisp, 2015: viii）。<sup>4</sup>然而，實際上它影響了諸多重要的哲學家如 G. E. Moore、Bertrand Russell、C. D. Broad、William Fankena、John Rawls 及 Derek Parfit 等。直至 20 世紀後半葉 Sidgwick 的地位才逐漸提升，其著作與學說的歷史及哲學研究亦受到越來越多學者關注。晚近，Sidgwick 的研究不斷有新的相關著作發表，如 Lazari-Radek 和 P. Singer 合著之 *The Point of View of Universe*（2014）、R. Crisp 之 *the Cosmos of Duty*（2015）以及 B. Schultz 之 *The Happiness Philosophers*（2017）<sup>5</sup>等，Sidgwick 的相關研究可說是蓬勃發展中。

## 二、分析架構

Sidgwick 研究的重要學者主要有 J. B. Schneewind、Bart Schultz、Roger Crisp、D.O. Brink、David Phillips、Anthony Skelton 等人。其中 J. B. Schneewind 的 *Sidgwick and Victorian Moral Philosophy* 以歷史角度切入，發掘 Sidgwick 的倫理學研究的歷史意義，解釋他如何回應身處時代的爭端，同時也對其理論做了哲學層面的探討，成為後來的學者研究時重要的參考。而 B. Schultz 的著作 *Henry Sidgwick: Eye of The Universe* 則是繼 Schneewind 之後，最完整的關於 Sidgwick 研究的著作。該書厚達 800 頁，鉅細靡遺的描繪其學說與歷史背景。理論面的探討涵蓋 19 世紀到當代的哲學家的討論，歷史面則詳盡考察 Sidgwick 的個人生活，聚焦在這

<sup>4</sup> C.D. Broad 更直接了當的說：「讀者從書桌邊站起時，發現他以敬佩的心情讀了很多，最後卻只記得很少的內容或什麼都不記得了。」（Broad, 1930: 145）。

<sup>5</sup> 該書詳列 Bentham、Mill 等重要的效益主義學者，Sidgwick 則安排於最後一章。Schultz 延續一貫的風格，交雜史料與理論分析，精彩的描繪了 Sidgwick 的人生與思想。

些經歷對他後來哲學研究的關係和影響，是 Sidgwick 研究最重要的參考著作之一。當代其他學者 Crisp、Brink 等則注重 Sidgwick 理論面的討論，尤其注重在 ME 當中提出的許多議題，諸如對享樂主義的分析、直覺主義的基礎等，而其中最主要的問題，是 Sidgwick 在 ME 最後的結論：實踐理性之二元論。Sidgwick 本人的在 ME 最後的結論是悲觀的，他認為統合個人理性的自利與兼顧集體利益的倫理方法是不存在的，因此學者們對 Sidgwick 理論研究有相當多的部分在處理二元論，希望化解此困境。另外，從歷史面切入的討論，則重視二元論與 Sidgwick 生命經驗的關係。相較於替二元論尋求解套，這個歷史研究的角度，更加在意二元論結論之形成中，時代背景與 Sidgwick 個人經驗扮演的角色。

本文首先同 Schneewind 的分析角度，從歷史面切入，對 Sidgwick 的學說進行宏觀的探討，闡述 Sidgwick 的生平以及時代背景，包含他所欲回應的對象，還有他與 Bentham、Mill 在理論上的承襲關係。這些因素影響了 Sidgwick 在 ME 的論證，也都是實踐理性二元論產生的因素之一。隨後的章節則著重在 ME 文本的探討，與相關二手文獻的對話。Sidgwick 的效益主義理論出發點從否認 Bentham 和 Mill 對效益主義的證明開始，Sidgwick 點出了兩人皆犯下後來 G.E. Moore 說的「自然主義的謬誤」(Naturalistic fallacy)。亦即(效益主義的基礎)將快樂等同於善。仰賴經驗證據本身是不足夠的，快樂作為善只能是種直覺(intuition)(Moore, 1993: 113-114)。藉由承認這一步，Sidgwick 開始了長篇幅的直覺主義的討論以證明此點。此種直覺主義式的效益主義(Intuitionist Utilitarianism)是他的理論的最大特色，也是 ME 最重要的論述。本文將會花較多篇幅來描繪此段論證，並且對上述學者的觀點進行評述。

本文最後的部分受 J.B. Schneewind (2007) 的啟發，思考 Sidgwick 在寫作 ME 時的分析角度，思考他以哲學家的身份探究常民百姓的道德觀，他是否從一而終的維持相同的立場，以及這個分析的方法與最後的結論之關聯性。此種分析方式是 Sidgwick 寫作方式鮮明的特點之一，本文認為掌握該分析角度對 Sidgwick 的整體思想有相當重要的意義。如同 Nakai(2007)以實踐理性二元論的問題意識

詮釋 Sidgwick 的倫理學、政治學與政治經濟學相關著作，本文亦認為此處所提出的詮釋角度對於掌握他之後的《政治學元素》(*The Elements of Politics*)、《政治經濟學原理》(*The Principles of Political Economy*) 都有相當的幫助，故本文希望從《倫理學方法》一書出發來探究此種寫作風格與模式，作為之後進入 Sidgwick 其他著作的一個重要參考。

### 第三節 章節安排

#### 一、第一章：歷史面的考察

第一章將探討歷史與個人生命經驗對於 Sidgwick 的影響與他創作 ME 的動機。ME 試圖梳理三種倫理方法：直覺主義、自利主義與效益主義，這是一般人賴以思考道德問題最主要的三種方式，Sidgwick 試圖中立客觀地分析這些方法的內容，並且處理三者之相互關係，釐清他們之間的衝突 (ME: 14)。然而，綜觀全書的內容後，可以發現直覺主義的篇幅佔據極大比重，可以想見該方法是他理論當中相當重要的部分，並且根據學者的分析，ME 全書可說是 Sidgwick 將效益主義與直覺主義連結的嘗試 (Crisp, 2002; Cremacshi, 2008; Schneewind, 2007; Schultz, 2004: 137-147; Moore, 1993)。本章試圖從歷史的方式，重建 ME 的時代意義，以及 Sidgwick 的思想與效益主義、直覺主義之間的關係，具體的章節架構如下：

##### (一)、第一節：歷史背景

第一節首先描述 Sidgwick 生活的時代下，一個重要的思想之對立：神學與科學，代表的理論分別為直覺主義 (Intuitionism) 與享樂主義 (Hedonism)。這

個對立形塑了 Sidgwick 的思想，ME 也可以放入此思想對立的脈絡之下，是 Sidgwick 試圖調解兩方的努力。本節分為兩部分，第一小節大致介紹 Sidgwick 身處的時代，與上述思想對立的歷史背景；第二小節則開始著重描述 Sidgwick 個人生平對他個人的倫理學主張的影響，尤其重視他的教育過程當中，從接受宗教教育轉向支持效益主義的過程，以及這個過程帶給他的困難，並且說明這段個人知識成長導致他在 ME 書中花了相當力氣處理直覺主義與效益主義的調和。諸多學者都認為，Sidgwick 對當時的宗教信仰逐漸失去吸引力，人們開始接受新的科學思維來取代傳統的道德感到憂心，但他本人又對於過於保守古板的傳統基督教倫理表示懷疑，ME 則是力求去除兩者的缺失並加以調和的結果。

關於 Sidgwick 本人的生命經歷，主要參考 J.B. Schneewind 與 Bart Schultz 的著作。Schneewind 於 *Sidgwick and Victorian Moral Philosophy* 中，描繪出 19 世紀的倫理學風景，包含 Sidgwick 和與他同時代的劍橋哲學家們的道德立場與論戰，他與這些論敵與友人在理論上的密切互動，是本章敘述的一個重點。Schultz 的著作則提供本文關於 Sidgwick 個人生活的重要線索，透過分析 Sidgwick 的回憶錄、書信、札記等來源，Schultz 成功的重現了 Sidgwick 的生活與家族。並且藉由豐富的史料考證，讓人了解個人背景帶給 Sidgwick 哪些知識上的刺激與反省。同時，Schultz 也從文獻的考察讓我們了解到 Sidgwick 遭遇的人生重大抉擇：辭退劍橋教職事件，並不單純只是對於傳統基督教教條的反對，而是他成年後知識與思想上與幼時信仰逐漸分離，多年後終於導致的關鍵決裂點。Nakai 和 Medma 以 Sidgwick 信仰與科學精神衝突的生命經驗，作為貫穿他全部學說的線索，指出 Sidgwick 在倫理學 (ME)、政治哲學 (*The Elements of Politics*) 到政治經濟學 (*The Principles of Political Economy*) 的研究都在在體現他個人思想之中的兩股力量的拉扯，三個相關領域的著作皆是他努力調和兩方立場的嘗試 (Nakai, 2007; Medma, 2007)。Sidgwick 對其他道德哲學家的評論之著作 *Outlines of History of Ethics* 也提供許多線索。藉由對一手文獻的考察，直接觀察其他理論家與 Sidgwick 的思想之聯繫，注重的將是對倫理學體系影響最深的直覺主義

者與效益主義者的評論。本文注重的將是對倫理學體系影響最深的直覺主義者與效益主義者的評論。

## (二)、第二節：神學、直覺主義與經驗主義

除了 Sidgwick 本人的經歷，他的思想與其他學者的承襲關係也將是此章的重心之一。第二節將重點描述此部分。本節將闡述影響 Sidgwick 思想的兩種主張：直覺主義與效益主義。如同前述，宗教對 Sidgwick 也有很大的影響，且由於 ME 中他也特別回應的基督教倫理學的問題，故本章額外將神學式的倫理學獨立為一小節，討論 William Paley 的神學效益主義。關於 Sidgwick 的回應，此部分參考的文獻為 Sidgwick 的《Outlines of History of Ethics》、《ME》；關於這些學者的理論內容，主要參考 Schneewind 的《Sidgwick and Victorian Moral Philosophy》及 Terence Irwin (2008) 的《The Development of Ethics: A Historical and Critical Study》。另外，William Whewell 的直覺主義也影響 Sidgwick 甚深，故另闢一小節描述兩人的理論對話。最後，則描述經驗論者的陣營：David Hume (1711-1776)，與效益主義者 Jeremy Bentham，以及隨後的 J.S. Mill。本節將概述這些學者的不同主張，並且參考《Outlines of History of Ethics》的內容，以及曾國祥、陳建綱兩位學者的描述，對照 Sidgwick 的理論，觀察他分別否定與支持這些理論的哪些部分，進而呈現他與前述學者的承襲關係。

## 二、第二章：《倫理學方法》之內容概述與相關問題討論

本章開始進入《ME》的本文，仿照 Sidgwick 的寫作架構，向讀者介紹當中會使用到的幾個基本概念，例如何謂「倫理方法」？Sidgwick 對「倫理學」、「方法」這幾個用詞皆有其特殊用意，有必要仔細依據文本詳細考察之，否則難以理

解後續討論。又 Sidgwick 討論了三種倫理學方法，他為何選擇此三種方法討論？他的推論過程以及三種方法的意義也會在本章詳細說明。其他關於效益主義的基本概念，例如快樂（pleasure）與慾望（desire）也會在此處說明清楚，這符合 Sidgwick 寫作的架構，他先釐清了這些基本的概念，以避免後續討論的紊亂，因此本章將正視他的努力，同樣對這些概念做出說明。

另外，對「常識」（Common Sense）的討論是 ME 當中佔據相當大篇幅的部分，但這個概念本身的使用關乎 Sidgwick 寫作的角色。他在 ME 當中論述的一個特色是，不斷的否定某種方法的論證來釐清其內涵，而他在否定這些論證時，總是以「常識」以及「大部分人」（most people）或「我們一般認為...」（we commonly think...）的觀點來反駁，認為各種方法中論證的矛盾是和常識的不一致。這種做法產生了一個重要的問題，也就是 Sidgwick 是在什麼基礎上來檢視不同的倫理方法？他以哲學家的身份寫作 ME，但又以一般人的常識回應，ME 預設的讀者為何？Sidgwick 所說的常識究竟屬於誰的常識？Sidgwick 要對普通人的倫理判斷進行整理，那麼他的角度就不能停留在普通人的程度，必須有哲學家的高度才能修正之。若是如此為何他需要如此重視常人的判斷？又哲學家的角度得出的最後結論是否已完全脫離了這個目標？本章最後會對此問題進行詳盡考察，並在本文的最後一章加以收束歸結。

### 三、第三章：Sidgwick 的直覺主義

第三章則展開 ME 中 Sidgwick 對直覺主義方法的詳細討論，Sidgwick 的直覺主義其特殊之處究竟為何？本章分為三小節，第一節描述 Sidgwick 直覺主義的三階段與四個判準。此二者為其理論中最獨特的部分，Sidgwick 把過去直覺主義倫理學之教條道德系統化成為三種不同的直覺主義：知覺的、教條的與哲學的；而將其區分的則是四個判準。經過這些篩選後，最後得出倫理學的「第一原則」，

為兩條詳細原則，而能以仁慈與審慎兩個概念稱之。第二節則說明上述的直覺主義如何證成效益主義。Sidgwick 提出「兩階段證明」：第一部分是否定常識，指出其中具有矛盾與不一致，唯有效益主義可以調和之；第二部分是肯定常識，指出其中隱藏著「無意識之效益主義」思考，藉此證明效益主義並非哲學家的空想，而是常民的思考中原本就已隱藏的概念。此段論證至關重要，原因在於 Sidgwick 的兩種證明過程引發後續學者對於其知識論立場的質疑，並且提出許多不同的論點。本章第三節將著重與這些學者的對話。另外的重點是，Sidgwick 在 ME 之中僅僅針對效益主義提出這樣的證明過程，對於自利主義則沒有同樣的檢視，為何 Sidgwick 要如此做？本文將會在後續章節就此問題展開分析，並且認為這是關乎他寫作時身份角色的思考導致。

#### 四、第四章：實踐理性二元論

第四章分為三部分，第一部分從 Bentham 及 Mill 的效益主義之證明開始，二人以實然的心理快樂主義 (Psychological Hedonism) 來證明應然的倫理快樂主義 (Ethical Hedonism)，並進一步推論出效益主義的過程。Sidgwick 對此無法認同，並加以嚴厲批判；第二部分則探討 Bentham 及 Mill 的效益主義企圖以制約之概念來調和利己與利他兩種實踐理性，而 Sidgwick 就同樣的制約概念說明，無論是何者都難以將責任與自我利益重合。最後一部份將帶入當代對於此問題的探討，並與這些學者展開對話。

##### (一)、Sidgwick 對 Mill 之效益主義證明的批判

Sidgwick 不同意以經驗事實證明效益主義。第一個批判是應然與實然的連結。對 Bentham 和 Mill 來說，效益主義之所以具有說服力，一個主要的理由是

觀察人性，發現趨樂必苦乃人之常情。既然「個人的幸福對他而言是好的，故全體的幸福對所有人而言是好的（each person's happiness is good to that person, and the general happiness, therefore, a good to the aggregate of persons.）（Mill, 2003: 210）。Moore 告訴我們，快樂作為善不能建立在實際上我們會想追求快樂的事實之上（Moore, 1993: 111-113）。而 Moore 提到，Sidgwick 意識到此點，而把「快樂作為善」視為直覺（ibid.）。第二點，Sidgwick 不滿意 Mill 認為個人自利與公益之調和，是藉著養成人們自我犧牲之習慣的做法，因為即使如此，個人的利益仍舊被犧牲。Sidgwick 要問的是，滿足公益時，到底對我的好處在哪？（ME: xviii）他認為 Mill 並沒有很好的回答此問題。Sidgwick 如此強調個人利益和集體利益的對立，Gomberg（1986: 437）認為是對古典經濟學所主張之「看不見的手會自動調和個體與集體利益的想像」抱持懷疑，不若其他效益主義前輩樂觀的相信此種假設的結果。

## （二）二元論問題意識對 Bentham 及 Mill 的檢視

第二節參考 R. Harrison（2001）的觀點，解釋為何過去的效益主義者沒有看出二元論的困境。從效益主義的制約（sanction）角度切入，追求自利與利他的重合（即調和兩種倫理方法），是種說服利己主義者接受效益主義的過程，也就是試圖證明，遵守效益原則可以和個人的利益一致。Bentham 和 Mill 認為，利用制約來規範人們的行為可以達成這個目標，而 Sidgwick 將制約分兩種：外在（External）與內在（Internal）的制約（ME: 164）。前者為 Bentham 所倚賴，後者則受 Mill 重視。本節參考兩人的文本，解釋 Bentham 和 Mill 認為如何用制約去達成完美的效益主義社會。最後則說明 Sidgwick 的觀點，他對這種方法進行了徹底的批判，完全摧毀兩者調和之可能。而 Sidgwick 秉持「若兩種倫理方法相斥，其一必有誤」的看法，也在此處失靈了，抱持兩種不同方法者無法有充分的理由說明對方的錯誤，也因此 ME 最後 Sidgwick 得出悲觀的結論，認定難



以有一個單一的倫理提供指引。

### (三) 當代的討論

第三節討論當代的學者們化解二元論之努力。Sidgwick 最後留下的問題引起了相當多的討論，首先是關於為何產生此二元論的討論，此問題意識聚焦在 Sidgwick 對「理性」(rational) 和「倫理」(ethical) 兩者之間關係的定義上，這關乎 Sidgwick 最初如何定義「倫理方法」(methods of ethics)。學者多由此開始進行對二元論的突破與回答。D. O. Brink (1988) 提出兩種對此區分的看法，將理性和倫理等同的做法他稱之為內在論 (internalism)，反之則為外在論 (externalism)。內在論的觀點認為，兩種實踐理性的衝突，就是兩種道德原則的衝突，凸顯個人對於自己為何應做認為正確之事的疑問上。Sidgwick 提到，此問題的回答必然是給出一個「何謂正確行為」的標準，但仍然可再追問：「為何這個標準內的正確行為是『正確』的？」於是形成無限的追問而無法給出一個最終的答案。所以 Sidgwick 告訴我們，此問題之所以一再被提出，真正的原因並非我們在意的是一個正確的行為標準，而是在意那些使我們沒有做出正確之事的原因。它們可能是一些非理性的衝動，但除此之外，Sidgwick 說，是存在另外的理性(自利主義)，拮抗責任(美德)與效益主義的原則所提示的正確標準(ME: 5)。

兩種理性都是自明的第一原則(不可回推)(Frankena, 1974: 453-454; Schultz, 2004: 152-153)。如此一來，理性的衝突就是道德的危機，沒有單一的理性也就會導致兩種不同的道德，兩者無法化約就會存在兩種道德，人們無所適從，也就是 Sidgwick 最後認為的「整個道德體系的失敗」(total failure of morality)。若放棄道德是理性運作的程序藉此為二元論開脫，等同於承認二元論之無解 (Frankena, 1974: 459)。

但從外在論的角度則不做如此思考，此途徑區分了理性與道德，認為二元論是存在於效益主義的倫理和自利主義者的理性之間。在這個解讀下，效益主義指

向的是人的（道德）責任，自利主義則代表個人理性思考自我利益最大，無關責任。Brink 以文本證據駁斥存在倫理上的自利主義（ethical egoism），依照 ME 第二冊第五章的說法，若自利主義是倫理學說，則視遵守自利原則為道德責任，但 Sidgwick 的說法卻是尋求自我利益和道德責任之重合，也就是說，自我利益是出於理性之考量，和出於倫理道德之考量不同。據此，Brink 將 Sidgwick 的自利主義是詮釋為「理性的自利主義」（rational egoism）而非倫理的自利主義（Brink, 1988: 301-302）。Brink 的結論是，效益主義扮演的是一種倫理約束，對立的是個人理性的自我利益，作為指引的效益主義可以約束自利考量，進而化解二元論。只不過 Brink 也承認自己的詮釋只是截取 Sidgwick 的文本之片段，另外還有許多部分的論述比較支持內在論（Brink, 1988: 296-298; 306）。D. Phillips 則有另外一種詮釋，他不支持外在論與內在論的觀點，而提出一種未決論（the Indeterminacy view）的中間立場。此觀點認為，Sidgwick 的兩種實踐理性並非絕對的要求人必須遵守，而是理性的允許（rationally permitted）人們按照兩者所指示來行為。Phillips 的用意在於化解二元論的困境，若二元論如未決論所說，則行為時人們可以從效益主義或自利主義二擇一來服從（Phillips, 1998: 59）。他的證據是，Sidgwick 在 ME 初版跟七版最後對二元論引起的道德理性化之失敗，展現的態度有差異，意即，從完全的否定一個理性的單一原則到承認不可能完全理性化道德。Phillips 詮釋為，Sidgwick 只有在初版才對二元論有完全不可化解的失敗主義立場，到七版他只是放棄相信兩者同樣是理性的。當兩者衝突，我們的理性只會承認其一是直覺的指引，另一並不是。然而 Phillips 對 Sidgwick 的直覺與自明概念之解讀並非完全正確，本章將反駁他的論點，依循前述，支持二元論應是兩種直覺之對立難以化解。

## 五、第五章：哲人與常民的對立

回顧 ME 全篇當中 Sidgwick 對話的對象，他的二元論隱含兩種不同的人的衝突，此處參考 Schneewind 與 Collini 的二手詮釋，以及 Sidgwick 在格拉斯哥哲學社群的演講：《常識的哲學》(The philosophy of Common sense) 來討論此問題。開頭的分析架構中的兩種人：常民與哲人的觀點，在此篇文章中展露無遺。Sidgwick 認為哲學家與常民之間，存在著微妙的關係。在他看來，任何哲學家都同樣具有一般人的身份，而一般人則不若哲學家具備精緻分析能力。Sidgwick 不認為哲學家提供抽象的道德原則取代常民的思考，相反的，正因為哲人都曾是也同為常民之一，是故哲學的道德原則反而需要與常民的思維符合。這也呼應了前述 Sidgwick 在證明效益主義時採用的方法，是從常識之中找出「無意識之效益主義」。最後 Sidgwick 又再一次尋求效益主義和常識之合致，也是符合此種思考的結果。他認為效益主義作為哲學家的原則，一方面需要出自常民的判斷（源自常識），另一方面要與常民的判斷一致（符合常識），滿足這個雙重的檢視才是 Sidgwick 認可的證明。但本文也指出，Sidgwick 並不是將常民判斷作為比哲學家之原則更重要的道德原則，而是 Sidgwick 個人對於哲學的界線有所意識，他崇敬常識，視之為偉大的自然產物。從此角度觀察，我們能夠發現 Sidgwick 的保守色彩，這也解釋了為何 ME 作為效益主義之著作，卻未如同 Bentham 的方式，提出一個直接的效益原則並解釋其應用，而是不斷反覆與常識的對話。

第五章第二節以前述的與常識之對話方式，來檢視 Sidgwick 對自利主義的證明。本文的發現是，他並未用一樣的方式證明自利主義，審慎的概念和第二冊提出的幾種自利主義有所不同。Sidgwick 想要說明一種作為道德規範的利己主義，而非粗糙與短視的自私自利。然而此種倫理上的自利主義(即本文對 Sidgwick 自利主義之理解)卻也與常識道德有所出入。本節參照 ME 與其他相關文本，發現 Sidgwick 相當重視常識道德與倫理原則之間的關係，而視其為對該原則之證成，然而，(倫理的)自利主義卻在 ME 中缺乏同樣的互動關係。常識認定之自利近似於粗糙之短視近利 (ME: 151-161) 而非倫理自利主義的審慎原則；又審慎的原則也無法完美的與常識道德認定之責任概念重合 (ME: 162-175)，於是，

我們似乎可以說，因為自利主義沒有達到 Sidgwick 認定之道德原則的證成條件，也就無法被視為一種倫理原則。Brink 正是據此認定，倫理的自利主義是「不切實際」(non-starter) (Brink, 1988:301)，而將 ME 的自利主義去除道德成分，成為扁平化之理性的自利主義。惟本文認為此種理解將與 ME 對理性、道德等概念之描繪有所出入，意即，Sidgwick 沒有將理性與道德二分，而是等同二者之說法相背，是故本文仍然認為，Sidgwick 自始自終都視自利主義作為倫理學說而不是理性考量。

支持上述理解之證據為實踐理性二元論的存在。Sidgwick 若按照 Brink 與前述的理解，就是「不切實際」而被駁斥，但二元論的提出則否定了這個說法。二元論與本文支持的理性與道德一致之理解相符，即自利主義和效益主義的對立是兩種道德／理性的對立。本文以為，ME 當中，對於自利主義的這種不一致，是有意為之的。本文認為，此不一致必須回到前述的常民與哲人角色之關係來理解。

本章將依據 ME 文本詳細說明上述 Sidgwick 的思考過程，並在最後的結論引申出實踐理性二元論隱含著對個人自由之重視，藉此也試圖回應 John Rawls 在《正義論》當中對效益主義和直覺主義的批判，說明 Rawls 對兩種主張的誤解。關於最後這一點，也可連結到 Sidgwick 之後的著作《政治學的元素》當中對於個人主義和社會主義的討論。

#### 第四節 小結

本論文希望能夠透過對 Sidgwick 的《倫理學方法》進行詳細的介紹與深入的探討。Sidgwick 關注的核心問題「實踐理性二元論」除了理論上的難解之外，也關乎到他個人在寫作該書時採取的立場，並且是此種以哲學家對平常百姓的道德進行詮釋的思考角度，使得他必須正視常識與直覺主義方法，而如此檢視倫理方法最後才導致了實踐理性二元論。本文認為，實踐理性二元論之難以化解，部

分源自於 Sidgwick 證成效益主義與自利主義之方式。他透過迥異於 Bentham 及 Mill 的方式描繪出的效益主義，一方面重新詮釋了效益主義核心的利他／利己兩種思維之關連，另一方面則體現了他的生命歷史以及個人思想的掙扎與角色轉換。本文以個人身份與理論的角度，試圖對 ME 提出一個保守自由主義式詮釋，並且認為以此途徑不只能夠重新理解 ME 之精要，更有助於進入 Sidgwick 的其他領域之著作。



# 第一章 Sidgwick 生平與其思想的繼承與轉化

## 第一節 歷史背景

### 一、維多利亞時代：科學與宗教的衝突

19 世紀是科學與宗教展開激烈衝突的時代 (Turner, 1993: ch.7)，過去堅定不移的用以解釋世界的基督教信仰受到不斷發展與創新的科學所挑戰，兩者在關於如何解釋世界的運作產生尖銳的衝突，諸如新興的天文學、地理學與物理學等等知識改變了過往人們看待各種自然現象的宗教視角。由於宗教以不可質疑的信仰來斷定一切的精神和科學不斷自我質疑並修正的核心信念相悖，引發諸多科學家開始挑戰教會勢力對於世界觀的詮釋。此外，當時教會仍然具有一定勢力，故教會人士也介入科學研究，作為對此股新興勢力的反擊 (ibid: 173)。在當時，廣大群眾在新興的科學觀之下對信仰逐漸產生懷疑，但同時大量的護教學說與文件也不斷產出來維護信仰的地位 (Schneewind, 2007: 17)。維多利亞時代正是因為有這兩股力量的拉扯，因而激發諸多學者誕生出許多創新與深奧的學說，Sidgwick 是活躍於此時代的重要學者之一。他本人對於此時期科學與宗教激烈對話的年代曾作下如此註腳：

是的，關於宗教與科學的分立與衝突一直都是諸多深思熟慮者們嚴肅思考的問題，許多智識上的 (intellectual) 方法已被提出來緩解這個問題，然而，坦白講，它仍然是當前時代一個重大和顯著的社會現象 (Sidgwick, 1888: 271)。

此時期有兩派不同的倫理學主張激烈的對立：其一希望將心理學融入倫理學

的意圖，而另一派則反對如此作法。根據 Sidgwick 的解讀，<sup>6</sup>經驗論者希望以效益或者能否促進快樂作為修正或評價道德情感的基礎；直覺主義者則專注於一些普遍為人接受的道德價值，希望確認它們的客觀有效，並且使之成為一個連貫一致的系統（OE: 235-236）。兩派主張即享樂主義（Hedonism）與直覺主義（Intuitionism）之對立。此為近代英國一個重要的倫理學議題，道德哲學在當時的興盛，一方面以理性重新建構既存的神學道德觀，同時也開始對這種舊的道德價值進行批判與反省（Schneewind, 1997: 122）。過去被視為理所當然的信仰之教條與規範被解構，從理性出發理解道德，效益主義便是如此去重新解釋道德的起源。兩種主張最核心的差異在於對「道德義務」（moral obligation）的意義之解讀有所不同（OE: 235-236）。效益主義在回答「我應該做什麼？」的問題（即關於道德標準為何的問題）時使用簡單的「樂大於苦」來當作行為的標準；相對的，直覺主義反對這種對道德的化約，一部份神學家認為這無異於以人類的惡（生理的或感官的慾望）污染了神聖的道德，道德是上帝在人心中聲音，不可用世俗的快樂與痛苦來界定（Schneewind, 2007: 91-95）。

處在這兩種主張尖銳對立的 19 世紀，Sidgwick 一方面受到原生家庭教育之影響，另一方面又因在劍橋三一學院所受教育之薰陶，讓他對兩派主張都十分同情。直覺主義的道德觀和他的宗教家庭教育有很大的聯繫，根據 Schneewind(2007) 的梳理，許多當時作為神學與道德哲學家的學者，都從宗教的角度出發，一方面解釋人心中自然而然產生的道德情感或道德直覺，另一方面以此說明上帝的存在並強調宗教信仰的價值。Sidgwick 早年教育所灌輸的即此種宗教式道德觀。而效益主義則是 Sidgwick 進入學院之後所接觸到，對他影響極深的學說。對 Sidgwick 來說，儘管效益主義是他所支持的倫理學主張，但直覺主義對他而言具有特別的意義，就像是「他所珍惜的伊薩卡島<sup>7</sup>（Ithaca），如果可以，希望總有一天能回

---

<sup>6</sup> Sidgwick 關於倫理學史的著作《Outlines of the History of Ethics》（後簡稱 OE）中，以一般讀者為對象，盡可能以中立且不偏頗的態度描述此時期不同的倫理學主張，並詳述了諸多不同哲學家的理論（Schneewind, 2007: 412-413）。

<sup>7</sup> 《奧德賽》（Odyssey）中主角奧底修斯（Odysseus）流浪十年後歸返的家鄉。

去」(Cremaschi, 2008: 139)。Sidgwick 在《ME》中致力於調和兩種主張，並且和其他神學直覺主義對話 (Schneewind, 2007: 112)，從他對常識道德的重視，以及處理直覺主義的方法，都可以看出他往這方面努力的痕跡。他本人在倫理學方面的研究更可被視作在此大時代背景下，對此衝突之回應與修正的一部份來理解。

《ME》對常識道德 (Common Sense Morality, CSM) 的討論方式，與最終和效益主義之連結都與此相關 (Schneewind, 2007: 17)。然而，在進入對該書理論的詳盡檢視之前，有必要說明為何 Sidgwick 可以被放入此宗教—科學爭論一環之理由。這關乎他個人生平背景，他生長於宗教家庭的背景，以及後來進入三一學院的轉向。

## 二、Sidgwick 本人成長經歷與大時代的關聯

Henry Sidgwick 於 1838 年 5 月 31 日在英國 Skipton 出生，是家中第四個孩子，Revernd Sidgwick (1806-1841) 的第三個兒子。但他的一個哥哥和大姐在 Sidgwick 很小的時候便過世，而他的父親也在他 3 歲時 (1841 年) 過世，他由母親帶大，且在舅舅 Edward White Benson (1829-1896) 的教導下成長。Sidgwick 的家族在 Skipton 相當具有名望，在當地經營羊毛紡織事業而在經濟上具有舉足輕重的地位。伴隨強大的經濟實力，Sidgwick 家族也獲得相當的政治影響力，家族成員大都介入當地的政治事務，影響當地的政策。例如他的其中一位舅舅 Christopher Sidgwick (1804-1877) 致力於 Skipton 的教會組織重建，在當地設立了教會學校，也推動關於童工的保障法案，更設立圖書館保存家中萬卷藏書 (Schultz, 2017: 222-230)；Sidgwick 的另一位舅舅 E. W. Benson 則是與 Sidgwick 的父親 Revernd 一同成長，兩人皆受到 C. Sidgwick 的影響，選擇走入教會，研究神學。他父親被送往劍橋三一學院接受教士的訓練，最後返鄉成為 Skipton 地區文法學校的校長；E. W. Benson 最後則成為坎特布里大主教。身兼牧師、學者



以及 Benson 家族族長的 E. W. Benson 非常關注 Sidgwick 一家人，尤其關於教育。他對幼年的 Sidgwick 影響極深，Sidgwick 早年將 Benson 視作英雄崇拜，吸收了許多神學的知識。Benson 之後則和 Sidgwick 的妹妹結婚，但在 Sidgwick 追隨父親與舅舅的腳步，進入劍橋三一學院（The Trinity College, Cambridge）後，開始接觸到其他哲學家的思想，以及受到該學院自由思考的風氣的影響下，便逐漸和舅舅的宗教理念產生歧異（Schultz, 2017: 234-235）。

Sidgwick 在劍橋學院的生活對他思想的形塑產生非常重要的影響（Singer, 2000: xvii ; Schneewind, 2007: 13-26 ; Schultz, 2017: 237-238）。因為學習成績優異，Sidgwick 受邀參加一個會員制、稱為「使徒」（Apostle）的讀書小組，在那裡他和諸多思想家進行了交流，也開始接觸到效益主義的相關學說，認識了 J. S. Mill 和 Bentham 的主張。他接受了效益主義的倫理學，並且採取科學的中立角度研究神學（Schultz, 2017: 239）。此種方法注重歷史資料，因為那提供了中立客觀的研究視角。然而傳統的神學以信仰為核心，對聖經堅定不移的深信才是重點，任何企圖擺脫這個預設而進行的神學研究，在 Benson 等神學家看來都是離經叛道，是「肉體渴望擺脫精神的枷鎖」（Schultz, 2017: 236）而大逆不道的。伴隨智識上的精進，Sidgwick 對這種觀點的不認同也逐漸加大。在 1869 年，Sidgwick 辭去了他在三一學院的院士職位，因為他不願意違反個人對於宗教的信念去簽署英國國教的三十九條信綱（Thirty-nine Articles of the Church of England），而這是所有當時的要作為學院成員必須簽署的一份文件（Singer, 2000: xv）。<sup>8</sup>至此他的宗教觀算是正式與過去決裂，他和 E.W. Benson 也因為如此，再也不願意互相討論任何關於宗教的議題（Schultz, 2017: 236）。

然而 Sidgwick 其實對於宗教與科學一直抱持著某種曖昧態度，一方面他受到無神論的科學觀影響，另一方面他又受困於早年的宗教生活經驗。對於宗教議

---

<sup>8</sup> Sidgwick 一辭去院士職位後，立刻又得到一個不必簽署國教信綱的道德哲學講師職位。而隨後英國議會通過決議，不需要再要求劍橋的教職員簽署該信綱，Sidgwick 很快地又復職（Singer, 2000: xv）。

題，Sidgwick 的觀點不斷變動且大幅度的改變過 (Schultz, 2017: 239)，只有不偏頗的態度來對此問題進行分析與討論是長久一致的。所以 Benson 的神學觀 (認為企圖依賴人的理性不依靠宗教去解釋世界是種危險的罪惡) 使後來的 Sidgwick 無法苟同。但宗教思考仍然有部分留存在 Sidgwick 身上，尤其是宗教中關於超越性存在的神秘思考，一直都是他著迷與關心的議題。他後來成為英國心靈研究學會 (The British Psychical Research) 的創始人之一，並發表文章討論許多超心靈學 (parapsychological) 的研究，甚至關於神鬼的超自然議題上 (Schultz, 2017: 229)。這些都是他身處在科學與宗教——或者說神秘與解魅——對立的年代下，受到兩股力量交互影響而產生的興趣與回應。

而他的《ME》注重直覺主義，也是此科學與宗教爭論之思考的一環 (Schneewind, 2007: 17)。Sidgwick 運用嚴謹的科學分析，去討論許多被認為是不證自明的道德觀念。但他也不是完全的用科學觀點去化約這些觀念，而是採取居中的角度，一方面小心翼翼的和宗教劃清界線，另一方面也保留這些常識道德的地位。Sidgwick 的倫理學主張中最特殊之處就在於，他否認神學式直覺主義解釋道德的方式，認為道德是人類理性的運用，且能夠以科學方式分析，所以他贊同效益主義的享樂主義基礎，快樂為人應追求的目的。倫理學的基礎不是源自神的誠律，但另一方面，他又反對將倫理學奠基在實證的觀察上，也就是反對效益主義以實然的趨樂避苦去推論應然的道德原則。Sidgwick 以此種立場貫穿他對近代的倫理學者的詮釋，並從這些學者的理論中找出此直覺主義與效益主義的分立，還有伴隨而來的二元理性分立。下一節將詳細闡述 Sidgwick 對這些學者的詮釋，以作為他自身的理論之鋪陳。

## 第二節 宗教與科學之對立：Sidgwick 之繼承與掙扎

### 一、對立的源頭：Hobbes 的自利主義

Hobbes 的理論在 Sidgwick 看來是自利主義的代表，其中自利的定義僅僅是「自保」(Self-preservation) (ME: 89)，個人的快樂是指引人行為的唯一動機，會為了確保快樂而做出任何事。所有人都是如此，因此人們為了自保，避免他人滿足快樂時侵犯自己，而處在時時刻刻都必須要武裝保護自己的狀態 (OE: 165-167)。

除了自保之外，Sidgwick 總結 Hobbes 其他的自然法為一條黃金律：「己所不欲勿施於人」(OE: 167)，但任何的承諾與交易，以及能夠創造互利的行為都因為在自然狀態中，沒有辦法確保會被履行而難以建立。只有當強力的公權力出現，能確保這些行為的第三方存在後，這些互利的行為才會出現。在 Sidgwick 看來，Hobbes 的理論有兩個重點：其一，他認為人追求自保和個人快樂是自然且理性的；其二，關於個人的責任和道德卻全部倚賴外在制度與強制力 (OE: 169)。此二者即 Sidgwick 一直在意的二元實踐理性，他從 Hobbes 的理論中看出，儘管對 Hobbes 而言倫理學的出發點只有一元的實踐理性（自利），他卻也免不了在政治社會成立之後，道德與責任這第二種實踐理性考量的出現。對 Hobbes 的回應與承襲構成了之後的倫理學者們理論的出發點，直覺主義學者反對 Hobbes 只有自利考量的人性，認為道德也存在於人性中，一派的說法認為道德原則是人類理性的一部份；另一派則強調道德和宗教的鏈結 (OE: xviii-xxiv)。Sidgwick 研究這些學者的理論，發現他們在解釋道德與自利時總是將兩者聯繫，但不是沒看出兩者的矛盾，就是在解釋時含糊不清 (OE: Ch.4)。順此，本文下一節將解釋 Sidgwick 如何詮釋這兩派直覺主義學者當中的二元論難題，以及在這些諸多不同的理論當中呈現出直覺主義與效益主義的對立。

## 二、宗教倫理學家：Paley 的神學效益主義

William Paley (1743-1805) 為效益主義倫理學家，其著書年代與 Bentham 相近<sup>9</sup>，但他的效益主義基礎源自宗教信仰，而不同於 Bentham 的版本。Paley 的著作在當時是廣泛流通的倫理學教本，影響力甚至大過 Butler，而在當時提到效益主義的代表，Paley 甚至比 Bentham 更為人所知 (Schneewind, 2007: 122; 129)。Paley 的美德 (Virtue) 和宗教密切相關，他將美德定義為：「對全人類有利、服從神意與為了永久的快樂 (the doing good to mankind, in obedience to the will of God, and for the sake of everlasting happiness)」(PMP: 25)。這個定義的三個部分 Paley 作出如下解釋：「對全人類有益是美德之目的；神意則是規則，而永久的快樂則是動機」(ibid.)。意即，神意是判斷事情對錯之判准，而對所有人有利則是這個判准的實質定義，永生之樂則是人行善的驅力 (Schneewind, 2007: 124)。而美德的種類，Paley 提到不同的學者有不同的分法：

美德被其他人區分成只有兩種：審慎與仁慈。審慎對應到我們個人的利益；仁慈則對應同胞的利益，兩者皆導向同樣的目的：快樂的增加，並且對未來給予與現在相同之重視 (PMP: 26)。

值得一提的是，ME 最後也有著類似此二者的結論，將常識道德的一切源頭總歸到這兩個道德直覺 (ME: 381-382)。但 Sidgwick 和 Paley 不同之處在於，Paley 近乎教條式宣導這些道德直覺；而 Sidgwick 在意的是這些道德直覺的詳細內容和其可能衍生的推論是否有無矛盾。這也可算是神學的直覺主義與 Sidgwick 科學式直覺主義的不同。

Paley 自己並不是很贊同這個分類，而是認為美德的分類需以對象來區分，分為對神、對他人以及對自己的**責任**，Sidgwick 也是依循類似的邏輯，將責任與道德的概念劃上等號 (ME: 29)。說一個人履行了他的責任 (someone is obliged)，

---

<sup>9</sup> 其代表著作《道德與政治哲學原理》(The Principles of Moral and Political Philosophy, 以下簡稱 PMP) 出版於 1785 年，而 Bentham 的《道德與立法原理》則出版於 1789 年。

Paley 認為是受其他外力的強制動機所驅使而盡義務 (urged by a violent motive resulting from the command another)，該外力即神意 (God's Will)，因為 Paley 認為，是神意要求個人應該盡義務。但另一方面，Paley 又認為，強制的外力必然涉及對個人的賞罰，也就是個人若不遵守義務會受到懲罰，遵守則獲得獎勵 (PMP: 35)。而這種賞罰的來源就是上帝。於是 Paley 對於義務的解釋就變成，上帝的意志使人必須去遵循一些義務，如果沒有遵守則會受到懲罰；個人的利益是驅動人遵守義務的動機，而神意是行為的指引。又個人尋找最有效的方式追求自己的利益 Paley 稱之為審慎 (prudence)，而依從神意才是責任 (duty) (PMP: 37)。審慎的行為並不是 Paley 認為的道德之行為，僅僅只是某種達成目的最有效的方法。道德關乎賞罰的概念，又此賞罰來自福音書的記載，神會審判人的行為給予獎懲。Paley 堅定的相信賞罰概念與道德的聯繫，且強調兩者是源自基督教，任何否定基督教信仰談道德的做法都不為他認可 (PMP: 39)。

既然神意指示了人們的責任之所在，那麼了解神意便能了解道德的內涵。要了解上帝的旨意，Paley 指出有兩個方法，其一是根據聖經的記載，另一則是對上帝所造的自然萬物之觀察 (PMP: 38)。當文字記載有時不夠精確和不能適用於全部情形，致使人們無法準確地理解神的意旨時，就有賴對自然的觀察和理解，從中去推測神意 (PMP: 38；OE: 238)。Paley 據此指出，自然造物都是為了人的快樂而被神所創造，例如牙齒用於咀嚼；而非自然的造物才可能為了痛苦而被創造，例如刑具 (PMP: 40-41)；他又舉例人體各部位都有各自的功用，但沒有一個是為了病痛而存在，Paley 由此論證神所欲他的造物快樂 (ibid.)。簡言之，「上帝希望他的造物 (人類) 幸福，任何有助於此目標達成之行為就是上帝會感到喜悅的，任何相反的行為則不受祂喜愛」(PMP: 39, 42) 就是 Paley 學說的核心。Paley 的論述不若 Sidgwick 細緻，且帶有很強的信仰色彩，但 Sidgwick 的確也承襲了他部份的觀點，即審慎與仁慈的定義。然而，Sidgwick 對 Paley 的效益主義評價並不高，認為他的理論過於鬆散，在討論到關於效益主義的部分卻又時常落入其他瑣碎的思考。綜觀而言，Sidgwick 結論道，Paley 的效益主義價值不若

Bentham 的思想 (OE: 239)。

對於 Paley 的神學效益主義，Sidgwick 儘管有所繼承，但總體來說是抱持否定態度的。在 ME 第七章，關於倫理的原則與方法之討論中 (ME: 79-80)，Sidgwick 認為，根據「神意」(God's Will) 而非幸福 (Happiness)、完善 (perfection) 與責任 (duty) 來界定行為的終極目的時，會將對自然的觀察當成探討倫理原則的基礎 (例如 Paley 的觀點)，因此將「實際上是」(what actually is) 和「應該是」(what ought to be) 混為一談，Sidgwick 否認這樣的討論屬於倫理學的範疇，應該歸屬在哲學的領域。而認為根據神意而行在倫理上即屬正確，對於此一觀點，Sidgwick 也認為那會陷入我們如何知道神意的討論之中，而這種討論也超出了倫理學的範圍，成為神學的討論問題。對於何謂神意的討論，僅能藉由神啟 (Revelation) 或是經由理性 (Reason) 得知。如前述，Sidgwick 認定討論何謂神啟不是倫理學的討論範圍，故他只接受後者，經由理性理解神意，符合神意即理性。但這個說法一樣會使我們落入困境，只是從不知神意所指示為何，變成不知理性所指示為何。像 Paley 一樣認定神意即人類的幸福，或者認定神意要人趨近完善，兩種回應卻也使得神意實際上為何不重要，因為需要探究的倫理學之終極目的 (ultimate end) 從原本的神意被轉化為幸福或者完善。

關於道德／義務與個人快樂之間的關係，神學家們都一致相信宗教會給出答案，相信兩者必然會一致 (因為上帝所創造的世界必然是和諧一致的)，所以認為盡義務代表個人最大快樂之所在，若非如此，則世界會陷入混亂。將快樂作為道德判準的觀點，就常識而言都難以被接受，在宗教思想中更是離經叛道的觀點 (ME: 120, 402-406)。個人的感官快樂被駁斥為罪惡，因此把道德與否等同快樂與否，必然是神學立場出發的道德哲學家極力反對的。然而，一旦將道德與快樂分離的思考角度，繼續推論必定會遇到一個難題：道德可能帶給行為者痛苦。對神學家們而言，個人苦樂和責任必然重合 (因為上帝保障這點)，所以盡義務不會使人痛苦，個人感受被強制和責任重合。然而，Sidgwick 否定以宗教為基礎的倫理觀為「直覺的」，因為判斷的標準不是個人立即了解為真，而是外在 (聖經、

神意等)提供的判準 (ME: 101)。他的此種說法和宗教式的直覺主義保留一個曖昧的空間,意即,人性當中存在一種特殊的、非經驗的道德直覺(一種規範的理性, Reason),這部分和神學直覺主義者相近;但神學家或宗教倫理學家將這種道德直覺與宗教的神秘體驗或上帝連結,則不是 Sidgwick 認同的部分。直覺主義倫理學去掉宗教色彩便是一系列的道德原則, Sidgwick 將這些道德歸納為他的教條直覺主義 (dogmatic intuitionism),他認為此種直覺主義仍然有所不足,容易淪為同義反覆的詞句。

Sidgwick 理解神學的直覺主義觀點,但他不接受將倫理學奠基於信仰,而希求移除直覺主義中的宗教元素。另一方面, Sidgwick 接受了神學家們所反對之以「快樂」(pleasure)作為善的效益主義,卻也不滿意經驗主義者們所強調的,將倫理學的善完全奠基在實證觀察的作法。Sidgwick 的觀點是,快樂作為善應該是自明之直覺而非實證觀察,效益原則(應該促進最大多數最大幸福)也是直覺而不是經驗,而且此種直覺與神啟或聖經無關。由此, Sidgwick 連結了直覺主義和效益主義,成為「具直覺主義基礎的效益主義者」(A Utilitarian on an Intuitional basis)。(ME: xxii)

### 三、Whewell 的直覺主義：

William Whewell(1794-1866)對 Sidgwick 而言即是教條直覺主義的代表(ME: xvii)。在 ME 第六版序, Sidgwick 曾自述 Whewell 對他的影響,他曾被教育必須去遵守一種源自外在且專斷的倫理規則 (moral rules),然而這卻是最讓他厭惡與無法認同的。他於三一學院時必讀的 Whewell 之著作:《倫理的元素》(Elements of Morality, 以下簡稱為 EM)即這種教條道德的代表作 (ME: xvii)。這個說法可視作 Sidgwick 的直覺主義討論在回應 Whewell 的一個證據,然而 Sidgwick 心裡對於 Whewell 的態度其實並不單純的只是個反對者。例如 Cremachi 指出,在當

時 Whewell 和 Mill 分別代表倫理學的兩股勢力，一種是以 Mill 為首的「新」效益主義學說，另一則是 Whewell 為代表的「舊」直覺主義學派。Sidgwick 對 Whewell 的厭惡，驚人的和 Mill 對 Whewell 不高的評價相符合，而 Mill 認為 Whewell 之著作「只不過是他（指 Whewell）所發現風行的觀點之系統化與分類而已（Cremaschi, 2008: 139, 括號為筆者所加）」。Cremaschi 將 Sidgwick 對於 Whewell 的看法解讀為一種學術上標新立異的策略，意即，Sidgwick 將「教條式直覺主義」作為他直覺主義倫理方法中最主要的檢視對象，其實只是要強調他其後所提出，並且較認同的「哲學直覺主義」。為了這個目的，他需要紮個稻草人作為攻擊的對象，Whewell 就是這個做法下的犧牲者。但 Cremaschi 也指出，Sidgwick 當時知識圈的盟友有激進的支持 Mill 的效益主義者，以及盎格魯啟蒙主義者（enlightened Anglicans），為了不引起兩方對他的反感，Sidgwick 在《ME》中對 Whewell 的批判是不明顯的（在關於直覺主義章節他鮮少提到 Whewell 的名字）（2008: 141）。Cremaschi 的解讀下，Sidgwick 和 Whewell 的關係是有些曖昧的，他選定了效益主義陣營因此反對 Whewell 的主張，但又因為和過去自己成長背景，以及和知識圈的友人的關係，使得他沒有強硬的批評與脫離 Whewell 的理論。

兩人在理論上的相似之點是關於討論直覺主義的方法。Whewell 主張自己提出的是一套「道德體系」(system of morality)而非「道德哲學」(moral philosophy)，將兩者比擬做幾何學 (geometry) 與幾何哲學 (philosophy of geometry) 的差異（前者是對於幾何學定理本身的推演與計算，後者指對於幾何學本身的問題），幾何學已明確地被定義，但道德則不然。Whewell 認為，如同幾何學必須存在歐幾里德提出過的定理之後，人們才可以就那些定理進行討論，在展開對於道德哲學的討論前，我們必須具備知道存在哪些道德公理 (Moral Axioms)、哪些共同對於道德的觀點是大部分人所承認與認知的 (Whewell, 1845: v-vii)。Whewell 可說是走在 Sidgwick 之前，採取此種角度對常識進行考察的倫理學者 (Singer, 2000: 70-71)。Sidgwick 採取此種做法，也正是為了對 Whewell 進行回應。



在 Whewell 的觀點中，個人的行為分為外在與內在行為（**internal and external actions**），所謂的外在行為其實是由內在行為驅動而作出，因此內在行為又可分為意志（**will**）、意圖（**intention**）、慾望（**desire**）或情感（**affection**），此四者 Whewell 統稱為行為之根源（**the Springs of Action**）。<sup>10</sup>兩者之間一個明顯的差異是，外在行為會因為受到環境與他人的反應或行為等等外在因素而產生，而不一定是出自於我們個人的意志，因此，對 Whewell 而言，討論道德責任必須要考慮這個內在行為或意志的成分，僅僅只是外在行為不完全能夠歸咎責任。意志導致行為，但人們在做出行為時還會有其他的因素去影響我們是否要這麼做的意志，Whewell 說此即理性（**reason**）的作用，理性對於意志的促進或壓抑，代表道德上對與錯的判斷，順應著理性的行為即我們的責任，而美德（**virtues**）是長久履行責任之習慣與傾向（EM: 132-133）。

Whewell 認為，道德是一體兩面的，在同時禁止我們產生某些慾望的同時也促使我們傾向其他慾望。這些該禁止的慾望分別是憤怒、兇惡、貪婪、說謊、欺瞞、淫慾與犯法；而道德促使我們去追求的是對應的溫和、親切、慷慨、公正、真誠、謙遜、節制、貞潔與服從。而 Whewell 相信，這些道德可以匯聚至一個核心，也就是人類行為的最高準則（**Supreme Law of Human Action**），也指向我們應盡之責任。它整理了關於這個道德理想核心的成分，指出他的組成部分分別是：仁慈、正義、真實、貞潔與秩序（**Benevolence, Justice, Truth, Purity and Order**）（EM: 136-137）。首先關於仁慈，它包含一切將人們聚合起來的情感，例如溫順與和善；而正義則是一種關乎公平（**Fairness**）的慾望（**Desire**），即我們希望人人得其所應得。真實則排除掉欺瞞等會使人們分化的行為，形塑人們表裡如一的正直；而人類的生理慾望若不接受控制與協調，將會導致人們之間的隔閡與嫌隙，因此貞潔就是我們心中較高的部分（**Higher parts**）— 道德情感與理性— 控制我們

---

<sup>10</sup> Bentham 在《*A table of Springs of Actions*》中，駁斥這些對行為根源的理論。在他看來，唯有快樂與痛苦才是行為的唯一真實依歸，所謂意圖、動機、慾望云云，都是虛假的實在（**fictitious entities**），而不具任何意義且錯誤至極（**Tables: 75-76**）。

心中較低的部分（Lower parts）－慾望；最後，道德法則若要清楚與確切的為人所認知，必然牽涉到法律，而法律也仰賴這樣的基礎得以穩固，我們對法律的遵守也就是在維繫它的穩固與一致，因此也就是使道德法則穩固與一致。這個原則就是秩序所要求的（EM: 137-140）。

我們可以發現 Whewell 的道德直覺理論，其中一個核心概念是人與人之間的聯繫，他認為正面的道德能夠將人們聚合在一起，我們的理性也指引我們往這個目標前進。但 Sidgwick 對 Whewell 的這幾個原則有所批判，他專注在討論這幾個直覺的道德本身的不一致上（或者說他們「不夠科學」。在《Outlines of the History of Ethics》中，他對諸多倫理學進行介紹與批判，關於 Whewell 的部份他寫到：

...他們對應到司法的五個面向：個人安全（仁慈反對一般會對他人造成傷害的錯誤念頭）、財產、契約、婚姻以及政府...但當我們仔細檢視，秩序的原則或說對政府之服從，並不是嚴格地指向政治上的專制主義...而正義的公式（Formula）則是一個同義反覆的（tautological）或者完美且無限的陳述：人人應得其所。Whewell 的確解釋說，這個公式必須在實踐上由實證法所詮釋，但他卻不一致的將其描述為似乎是判別法律正確或錯誤的標準。而貞潔的原則：「我們較低的部分應順從較高的部分」又一次的，僅僅說明了高於感官衝動的理性之最高性（supremacy）...因此，簡言之，若我們要求的是清楚明確之基本直覺，而它又不同於幸福（happiness）的話，我們實際上在 Whewell 的理論中什麼也沒找到，除了誠實（包含對承諾的信守）這條單一的原則，但就算是這個公理再仔細檢驗下也轉瞬即逝，因為這個原則並不是在實踐上不合適，而是該原則之條件在實踐上本身就是不可欲的（OE: 233-234）。

所以 Sidgwick 認為 Whewell 的五個原則本身就邏輯不一致而破綻百出，不過是一堆同義反覆的詞句，在 ME 當中他也再次批判 Whewell 的高一低部分說法。他指出，當道德原則被描繪成「我們本性中較高的部分去統治較低的部分」時，

經過仔細檢視，這句話也就等於「我們依照理性而行」，而按照理性而行又可以等於「做我認為對的事」，然後再繞回來「對的事就是我們本性較高的統治較低的部分」，成為一個沒有辦法提供多少指引的反覆迴圈（ME: 375）。

Whewell 的直覺主義毫無疑問地被 Sidgwick 摒棄，那麼，怎樣的直覺才會是他所認可的？Sidgwick 怎麼用他所認定的理性方法去檢視直覺？這是 ME 整本書一個相當重要的問題，Sidgwick 把對於這個問題的討論穿插在幾個不同章節中，最主要的部分當屬第三書關於直覺主義的倫理學方法之討論，但值得注意的是，此問題並非從該處開始，而是從開頭的簡介一直到最後的效益主義方法都有關於此問題的分析。若是說 Whewell 的直覺主義的缺陷在於不夠科學，另一方面，享樂主義的支持者們則是過於強調實證經驗的重要。他們認為道德的基礎在於快樂，並以此建立出另一種倫理觀。Sidgwick 同樣對此派主張提出挑戰，他最主要的質疑即經驗事實能否作為應然指引的基礎。在他看來，應然與實然無法輕易連結，而是具有不可跨越之鴻溝。接著將描述 Sidgwick 所繼承、改造與回應的另一支思想學派。

#### 四、經驗論者：從 Hume 到 Mill

有別於上述以宗教或直覺來探討道德的倫理學家，影響 Sidgwick 另外一派學者將倫理學的基礎奠基在經驗觀察上，例如道德是因為促進人的快樂，或者對人類社群具有實際的作用才存在。主要支持此種說法的學者，並不認定道德只能透過理性察覺，或者直覺地感知，而是能夠被觀察的客觀經驗事實。本小節主要闡述 Sidgwick 討論這些學者對個人與群體利益的思考，來描繪他不同意以經驗事實作為倫理學基礎之理由。首先討論的是 David Hume 的思想與 Sidgwick 的關聯性，接著則進入影響 Sidgwick 較深的效益主義者 Bentham 和 Mill 的理論。

### (一)、David Hume 的經驗論

作為經驗主義者與懷疑主義者的 David Hume (1711-1776) 懷疑理性運作可以擴展到人類生活所有面向，他認為，道德哲學是所謂「人性科學」的一部份，它不屬於理性思索的範疇，而是經由實踐觀察來考證(曾國祥，2010，頁 96-103)。Hume 反對理性主義試圖以抽象的形上學論證來尋找終極的道德標準。對他而言，這是理性的越界，不是人性自然的面貌。他的哲學具有破壞性，目的即是質疑那些越過界的抽象討論以尋找理性適當的運作範圍。這樣的理性是「哲學理性」，對應的是「人類理性」，即人們用以解釋經驗世界各種現象的因果推論的工具理性(曾國祥，2010，頁 83-84)。Hume 將理性視作工具，而非代表著真理，更非傳統宗教上的「上帝化身」，人類對於道德的信念不是理性運作而得知，僅僅是單純的習慣。理性主義哲學家們的抽象道德真理被 Hume 否定，壓縮成實證經驗上的習慣與其累積的印象(曾國祥，2010，頁 111-112)。

Hume 的理論和 Sidgwick 的連結之處在於，兩人都相當著重日常(或常民)的生活之重要，唯兩人的取向不同，最後的結論也有所差異。Hume 對理性的懷疑，使他轉向重視所謂人性，也就是指人們自然而然的判斷以及習慣在我們道德信念中的重要性。而由於這層自然主義立場，Hume 採取科學式的經驗研究方法來探尋。Sidgwick 則沒有那麼強的懷疑主義色彩，在 ME 中他相信人類理性對於發掘道德責任和確定唯一真實的道德公理之重要，唯他也企圖以科學式(或描述自然主義，曾國祥，2010，頁 108)的方法去檢視一般人們的道德觀。對照 Hume 從知識論或形上學重視日常生活的說法，Sidgwick 重視的或許可稱之為「倫理學的日常」或「道德日常」。Sidgwick 如此重視「道德日常」，也有近似於 Hume 的關懷，因為他承認任何的哲學家，都必然「先作為一個人，然後才是哲學家」(Schneewind, 2007: 318)。Sidgwick 繼承的是從 Hume 到 Reid 的自然主義立場，而 ME 是這層思考在倫理學上的體現。Sidgwick 自評 Reid 的理論談到，道德哲學的公理一方面出自大眾的判斷，另一方面又必須接受常識檢驗(Sidgwick, 2000:

144)。<sup>11</sup>這是個兩難，Reid（與 Hume 一道）或許認為，常民百姓的判斷（人類理性）具有的份量，可以挑戰（哲學）理性的權威，但 Sidgwick 很明顯不作此想，他不是一位懷疑論者，深信透過理性我們能找到定於一尊的道德原則（ME: 6），是故，所謂的道德日常就不會凌駕於哲學家的道德原則。對 Hume 而言應該留待習慣與日常生活自然發揮的道德判斷空間，Sidgwick 是否定的，他認為哲學家有系統化並清除道德日常（常識）內部矛盾的獨特身份角色存在（ibid.）。但 Sidgwick 也沒有完全抱持著理性主義的思考，要全面改造指引日常生活。這和前述的成長歷程有關，因為 Sidgwick 的道德日常是（被他視為教條直覺主義的）基督教倫理，儘管成年後的知識轉向，走向接近經驗主義的效益主義，但他仍然沒有完全脫離自己的宗教成長背景。<sup>12</sup>因此他對直覺主義之討論，不只是直覺主義與效益主義的調和，也是溫和懷疑主義與理性主義的搖擺。

而困擾 Sidgwick 的實踐理性二元論，在 Hume 而言，似乎並不嚴重。在 Hume 看來，人性自然存在著利己和利他的思維，而人存在「天生的偏頗性（partiality）」，而易導致忽略更大的公共利益，進而使得共同生活的社會難以維繫。正義等道德規範便於此處介入導正，由人們刻意建立起來抑制人性當中偏頗的一面，以使人們生活不至於「再次落入蠻荒」（陳建綱，2011，頁 24-25）。隨後的效益主義也是奠基在類似的邏輯上，在承認人性不完美的前提下，提供矯正的方法來約束個人利己考量來達成公共利益最大的社會。但 Sidgwick 的思考更甚於此，他認為，利己的考慮是人類本性，但這樣的利己可以進一步分離出「理性的自利」，意即，不是偏頗的自私，而是冷靜客觀的關注自己長遠利益。在這層意義上，他認為，自利考量和利他還是免不了衝突，實踐理性是兩種規範的衝突，而非自私與責任的衝突而已。<sup>13</sup>

<sup>11</sup> 此部份相關討論詳見第五章，此處僅強調 Sidgwick 此種思考與 Hume 之關聯。

<sup>12</sup> Schneewind 認為，這層宗教背景和後來的理性追求是 Sidgwick 在壓抑個人感性的部分，強調讓理性發揮作用（2007:378-79），但本文認為，這個部分並非單方向的誰壓倒誰或誰主宰誰，而是 Sidgwick 自己內心兩種立場的搖擺，也比較符合最後實踐理性二元論的掙扎。

<sup>13</sup> 關於兩種實踐理性從何而來與其證明，將在後續章節展開詳細討論。

## (二)、Jeremy Bentham 與 John Stuart Mill

對立於神學直覺主義的宗教思路，效益主義者企圖不倚賴神秘的超越性概念，在經驗上建構一個倫理學的理论，除了同情共感 (sympathy) 之外，還有人們趨樂避苦的事實，如 Bentham 所言：「自然把人放在痛苦與快樂的主宰之下，指出我們應該做什麼並且決定了我們要做什麼。」(IPML: 11)<sup>14</sup>。這是一種享樂主義 (Hedonism) 的宣稱，它同時可作為自利主義 (Egoism) 的基礎，但效益主義並不同於自利主義，而是追求「最大多數人的最大幸福」，Bentham 與 Mill 如何以享樂主義基礎走向利他的效益主義理論是接下來要討論的部分。

在 Bentham 的思考中，道德源自人類的心理狀態，即善等同於快樂，惡則是痛苦，一個人所應為即促進自身快樂，減少痛苦。效益主義則是依據此心理事實，對一切行為給予評斷，包含個人與政府的一切行為 (IPML: 13)。Bentham 將個人道德和立法合併在一起談，出自於他認為立法者肩負社會的道德教化工作，好的立法可以形塑出社會成員之間良好的道德 (Halevey, 1991: 20-27)，以及他對於立法工程之改造社會的重視。Bentham 把效益原則套用至個人的道德責任和政府施政的標準，乍看之下似乎很合理，即個人的利益即他自身的苦與樂，社會的利益即各成員利益之總和。然而這個宣稱隱含一種可能性，也就是滿足個體最大快樂可能不一定導致集體的最大的快樂。關於這個問題的思考，或許可從 Bentham 對人行為動機的分析中窺見。

Bentham 的分析狂熱是眾所週知的，在《道德與立法原理》當中絮絮叨叨的動機分析是一例，其後在《行為動機的表格》(A Table of The Springs of Action<sup>15</sup>) 他又更進一步對動機作出解說，兩部著作共同將各種快樂與痛苦做出了細緻與複雜的分類。他認為，人行為的動機源自快樂與痛苦，有些快樂來自於他人對我們

---

<sup>14</sup> 道德與立法原理 (An introduction to the principles of morals and legislation)，以下簡稱為 IPML。

<sup>15</sup> 以下簡稱為 Tables。

的評價（他稱之為榮譽、好名聲等快樂），一些則是出自於同情；這些快樂也有反面的痛苦（受辱與不適當的同情），並且形成對應的約束（sanctions），規範人的行為。就此而言，Bentham 認為我們的快樂之中包含了一部份他人的快樂：

一個人可以持有哪些動機，來考慮另一個人的幸福？哪些動機，或者哪些責任，能夠約束他來服從正直與慈善？回答這些問題時，不能不承認一個人無論何時何地都肯定會找到適當的動機來考慮的利益，唯有他自己的利益。沒有任何場合他是全無動機來考慮他人幸福的。首先，他在所有場合都持有同情或仁慈這類純社會性的動機，其次，他在大多數場合都持有半社會性動機，即希望和睦與喜愛名望... (IPML: 284)

此段引文顯示，Bentham 認為人們在利己時多少考慮利他的層面，但他也不承認存在完全無私（disinterested）的行為。Bentham 說，「無私」一詞只是人們未習慣運用利益（interest）一詞來描述的行為之一，無論多麼無私的行為，其中必然包含行為者的利益，直接或間接地促進了他的幸福，或許是崇敬甚或畏懼神罰，亦或是在意他人的評論與自身尊嚴（Tables: 99-100）。即使在同情（sympathy）的情況中，利益也存在。IPML 和 Tables 的描述分別表示了 Bentham 對人性複雜之觀察，他不相信有所謂全然無關於行為者利益的動機存在，也不否認人具有利他動機，他的立場是認為任何純然的利他行為中也會具有利己的成分，但人並不是為了這個利己的層面才去行使利他的行為，而是兩者並存。Parekh 更認為，Bentham 的人性裡頭，慈善與利他的動機更甚於自利（2010: vii-xxiv）。

這個複雜的人性和立法如何連結？首先，政府之所以存在，是源自人們生活自然的需要，為了避免各種不可抗的因素（個人在年幼即年老時沒有能力以自存等）以及應付可能產生的不便，人們需要組成政府來提供一些服務。<sup>16</sup>這個過程

---

<sup>16</sup> 在“First lines of a proposed code of law for any nation compleat and rationalized”一文中，Bentham 把政府需要提供的服務分為四項：存續（subsistence）、富足（abundance）、安全（security）與平等（equality）。存續和安全是政府必須存在的理由，富足與平等則是兩者確保後，為保證最大多數幸福而必須由政府負責提供的協調功能。

涉及對社會中的個體之行為作出矯正，每個人不能恣意而行，此即法律的作用。Bentham 透過對人性之觀察，將人依動機區分成能夠遵守效益主義的慈善者、倚賴半社會動機來達成效益主義的中產階級，以及必須被法律約束才能遵守效益原則的自私自利者，最上層的慈善者本身就會遵循效益原則，他們屬於不太需要法律的人，但這種人很少，大部分的人屬於後兩者，法律一方面要試著去將人們的利益調和，使大家的利益互相牽連，漸漸的就能將人心中的利他情懷引導出來；另一方面則要嚴格的約束那些最冥頑不靈的自利者，因為他們可能為了自利傷害公益（Parekh, 2010: xxiv）。藉由循循善誘與嚴格約束，Bentham 勾勒的效益主義社會才可能達成。

所以我們可以看到，從 Bentham 的理論中，道德的基礎是對人類生活有益。在他的解析下，常識道德不過是一些人們因為彼此生活需要逐漸形塑而成，並不是先驗的存在，更與宗教信仰無關，一切的道德源自 Bentham 對人性的假設。

在 J.S Mill 的《效益主義》中，也可以看到他近似於 Bentham 的觀點。他在書中提了三個要點：其一是說明快樂的品質，回應許多人對 Bentham 的看法，也就是 Bentham 不區分快樂品質的問題，他替效益主義的快樂發展出一個縱向的深度；其二，Mill 接續第一點指出，因為快樂有高下之分，除了個人粗淺的快樂外，還有為他人犧牲奉獻的高尚快樂，後者才是效益原則所要求的；第三，儘管效益主義認同為多數奉獻的行為，但並沒有否認人的行為可出自不同的動機，效益主義並沒有要求人一定只能懷抱著利他精神去做符合效益原則的行為。

這種個人複雜的心理狀態與效益原則的調和有兩方面：首先是結果論（consequentialism），效益主義判斷行為對錯以結果是否促進最大多數效益最大化為準，故滿足效益原則的行為可以有非效益主義的動機，只要結果滿足即可；再者是效益主義的約束力來源，分別是個人自利的考量和對同胞的同情心與熱愛，前者是透過符合效益原則達成自利的目標（我希望他人對我好，所以我也對他人好）；後者則是發揮我們的良心去符合效益原則（同情心和良心使我必須對他人好）。這兩種動機可以同時並存，並且它們交互影響，Mill 認為這種外在的社會



性約束以及個人的良心是協調自利與利他的關鍵。他樂觀地覺得，有鑒於社會生活的逐漸複雜，以及人與人聯繫益發緊密，人們會體認到彼此的利益密不可分，所以互相關照成為自然的結果。他並且深信，若能將這種互相照應的精神透過教育來從小培養，最終它能成為近似於宗教信仰的內在道德約束，使人們有很強的動機總是為了集體利益服務（Mill,2003: 206-209）。

另一方面，Mill 也認為，直覺主義中強調的道德，其實都只能回溯到一種利他精神，也就是關注他人的痛苦與快樂，此與效益主義的原則追求最大多數最大幸福無異。就這點來說，Mill 認為直覺主義與效益主義不衝突（Mill, 2003: 206）。Mill 關於道德直覺的態度和 Bentham 不同，Bentham 並不認為直覺的道德有必要重視，反而認為，效益原則才更好的解釋了道德，道德如果和效益原則衝突，可以用效益原則修正之。但 Mill 認為效益主義應該和社會中的道德觀協調，既存的常識道德或許有瑕疵不完美，但它們對於社會的穩定有所助益，若效益主義的路徑是重新建構道德體系，必然會和這些既有的道德觀激烈矛盾，相較 Bentham 修正直覺道德的做法，Mill 認為有必要以另一種方式回應這個問題（Schneewind, 2007: 164-170）。

Schneewind 指出，Mill 在考慮究竟該如何計算行為的效益時，也承認需要某種道德直覺，Mill 將它們視為一系列的規則（rules）。我們的行為有時可以明確的計算和得知可能產生的效益，但也存在許多難以估算效益的行為，為了在面臨後者時，有一個可靠的判準，Mill 指出需要具有普遍認可的規則來供我們判斷，他提出的例子是慎思、正義與堅毅等等。Mill 認為這些規則可透過學習而來，人們自幼生長在社會中，對該社會一些常理與道德必定有所認知，對於日後行為時就能用上這些道德規則來辨別（Schneewind, 2007: 158-160）。Mill 這種說法近似於規則效益主義（rule utilitarianism），把常識道德視作一些長久累積的，能創造效益的規則來遵守，Mill 認為這樣的道德常常被人附加上神祕性的外衣，但追根究底，它們的根源是害怕痛苦的情感。因為這種情感和個人的生活經驗、宗教、回憶等等因素混雜在一塊，讓人難以辨別（Mill, 2003: 205）。所以儘管 Mill 看似

比起 Bentham 更加注重了直覺主義的道德觀，事實上仍然只有將效益主義視作道德根源的快樂當作直覺道德的基礎，是一種從效益主義出發去化解與直覺主義對立的做法。

### 第三節 小結

從個人生命經驗出發，我們可以發現 Sidgwick 承襲了宗教倫理學的直覺道德、經驗主義的科學方法，還有效益主義的倫理學主張。幾種不同的思想在 Sidgwick 的思想中匯聚成一種特別的倫理學觀點，去除宗教色彩改以科學方法探究的直覺主義，又將原本立基於經驗觀察上的效益主義與此種直覺主義連結，成為直覺主義式效益主義。下一章將開始就此種特殊的知識論與倫理學主張，進入 ME 文本，循著 Sidgwick 綿密的思考，展開更實質的討論。

## 第二章 《倫理學方法》之扼要與基本概念之界定

### 第一節 何謂《倫理學方法》？

#### 一、「倫理學」方法：正確（Right）與善（Good）的區別

在 ME 的開頭，Sidgwick 開門見山地替「倫理學方法」（method of ethics）<sup>17</sup> 下了一個定義：它「是一套理性的(rational)程序，這套程序是我們用以決定什麼是個人應該——或者什麼對他們而言是正確——去做的行為，或者自願地追求去實踐之。」(ME:1) 這個定義牽涉許多概念，第一節跟隨 Sidgwick 的描述來解析此定義並探究他對倫理學的觀點。

第一個關鍵是個人與集體之區分，在此定義中，個人的(individual)的形容詞被提出，用以區別政治學與倫理學(ME: 1)兩者關懷的主體不同，「倫理學方法」在乎的是個人如何做出道德判斷，和政治學關注集體判斷之形成不同。第二是關於倫理學與倫理科學的差異，Sidgwick 強調倫理學的知識可如同科學一般系統化與準確地獲取，但他不認為兩者相等。他認為可以用科學的嚴謹看待倫理學，但他也指出倫理是規範性的一門學問(study)而非研究人們道德感之形成過程的科學(science)(ME: 1)。Sidgwick 不是要做一個道德的人類學式考察，他無意找尋人類道德感的起源和心理運作機制。Mullins (1963: 584) 指出，Sidgwick 明確區分了倫理學(Ethics)與倫理科學(Ethical Science)，前者探討的是個人如何決定何謂應做之事，後者則是實證的考察不同地區的人們如何決定何謂正確的方法，更接近人類學式的研究各地風土民情，無關於倫理道德「本身」是什麼。Sidgwick 開篇即將應然與實然劃分開來，但認為應然的研究仍然必須如同實然的

---

<sup>17</sup> 倫理(ethic)和道德(moral)在 Sidgwick 的語境下，並沒有詳細區分，而是等同的，本文採取相同作法，不區分兩者。

科學一般嚴謹。他的倫理學基礎並非源自實然，這是他和 Bentham 的立場不同之處，Bentham 的效益主義奠基在對自然的觀察上，Sidgwick 的 ME 則從對這個基礎的決裂開始，儘管他立刻接著說：「...任何人自問『我該做什麼或關注什麼？』觀察他的同胞如何在相似的情況下給出的答案是相當重要的...」（ME: 2），這也只是重視科學研究的觀察精神。因為他很快的又說：「我們仍然能夠清楚區分，確定能夠解釋人們多樣的行為...的一般法則...之嘗試，在根本上不同於確定這些多樣行為中哪些是**正確的** (*right*) ...之嘗試」<sup>18</sup> (ME:2)。Mullins 認為，Sidgwick 在意的是方法而非倫理 (1963: 585)，但此處其實有語意上的模糊不清，並非如此簡單可以確定他的意思。此為「倫理學方法」之定義的第三個重要區辨：「倫理學」和「方法」分別意指為何？首先關於倫理學，Sidgwick 說明，倫理學有兩種定義，其一為尋找「真正的道德原則或行為的理性規則」(true Moral laws or rational precepts of Conduct)；另一尋找的是人們理性行為的終極目的—善或者真正的善—以及獲致它的方法 (the Ultimate End of reasonable human action—the Good or True Good—and the method of attaining it) (ME: 3)。但這裡所表達的意思仍舊相當模糊，關於第一個定義，Sidgwick 認為可以將手段—目的區分開來。在第一種的倫理學定義中，提供的是一種架構，可以帶入不同的目的，而探究何種方法最能達至該目的，行為的**正確** (*right*) 獨立於善的定義；第二種定義則注重倫理學追求的善本身的內容，行為的**正確**與否綁定在特定的善之上。Sidgwick 認為，在這個定義之中，人們行為根據有無達成該目的，或該目的是否有預先包含**正確**之行為 (責任) 為其中一部份，來判斷是否**正確**，簡言之，第二種定義下，善決定了**正確**。

而 Sidgwick 支持的是哪個定義？Darwell 認為是第二種，並且認為，Sidgwick 模糊了對「善或真正的善」(the Good or True Good) 的定義，未能將第二種倫理學的定義闡述明白 (Darwell, 2009: 296)。的確，Sidgwick 敘述了兩種定義後，沒

---

<sup>18</sup> 此段文字透露 Sidgwick 在 ME 中對話的對象是一般大眾，倫理方法是「一般人」的方法，之後多次使用的「常識」與「多數人」(most people) 都表達了同樣的意圖。

有明確的表示自己支持何者，惟他對第二種定義的看法似乎相當反覆。在說明了這種定義是「善優先於對」之後，他說此種觀點和直覺主義的方法相似，因為都認定個人的責任（應做之事）是直覺的被人們知悉並且需無條件的服從，而盡責則指行為達到某個給定的終極善（ME: 3）。只是，Sidgwick 又強調這不是他所指的「倫理學的直覺觀點」（Intuitional view of Ethics）。<sup>19</sup>此觀點的倫理學主張，不會將個人的責任建立是否達至終極善之上（ibid.）。Sidgwick 特別作此區分，是因為他即將在後續以大量的篇幅討論直覺主義，避免讀者將第二種定義和直覺主義混淆，是故先排除掉此種定義。他繼續說明為何不使用「技藝」（Art）來稱呼倫理學，就是因為認為倫理學——包含直覺主義在內——不是預先給訂了目標後，再思考何謂責任。而是必須相容於「行為本身即視作正確」（Rightness of the action itself）的觀點，即行為終極的目的就是該行為本身（ME: 4）。Darwell 或許在 Sidgwick 稍嫌複雜的論述中被誤導了，其實 Sidgwick 繞了一大圈最後還是支持第一種定義。

確定了「倫理」的定義之後，此處先說明 Sidgwick 在 ME 的分析角度，因為這關乎到後續他論證的方法。Sidgwick 認為，常民百姓（the unphilosophical man）的理性形塑之道德原則，並非單一而是複雜的同時並存他們腦中，面臨一個道德難題與抉擇，常人可能會浮現出根據不同的倫理原則所做出的不同道德判斷（ME: 6），而大部分人不會去釐清這些方法的內容，但哲學家的任務正是去處理這些方法當中的矛盾或不一致，替一般人未經深思熟慮的理性條理化，指引出真正終極的理性目標，也就是倫理方法的終極善為何。Sidgwick 在這裡採取的立場是哲學家的角色，因為他深信：「當兩方法相衝突時，其中之一必須修正或拒絕」。在之後的篇幅中，Sidgwick 也抱持著此立場，不斷地檢視常民所抱持的許多倫理的觀點，分析其內容與意旨。有些觀點被他否定，有些觀點則為他所肯認，這個分析觀點，影響了他如何看待此處我們所界定的概念，以及隨後他討論的三種倫理方

---

<sup>19</sup> 即直覺主義的倫理方法。

法。<sup>20</sup>John Rawls 認為 Sidgwick 的論述方法近似於他主張的「反思均衡」(reflective equilibrium) 正是出於 Sidgwick 的這個觀察角度 (Singer, 1974: 495)。Sidgwick 的做法透露出他試圖在一般人的判斷與哲學家的理論建構中尋求合致的努力, 而這也是本論文分析的一個重點。Sidgwick 要對普通人的倫理判斷進行整理, 那麼他的角度就不能停留在普通人的程度, 必須有哲學家的高度才能修正之, 但為何需要如此重視常人的判斷? 又哲學家的角度得出的最後結論是否已完全脫離了這個目標? 本論文在結論時將嘗試回答這兩個問題。

## 二、倫理學「方法」：理性 (reason)、應當 (ought) 與正確 (right)

「方法」(method) 代表著一種程序, 而 ME 第一冊第六章, Sidgwick 也是如此界定倫理學「方法」的詳盡定義:「方法是一——在特定情況下決定行為為正確之**理性思索過程**, 又其在邏輯上相連於不同的、被廣泛地接受的終極理性 (...”methods”--*rational procedures* for determining right conduct in any particular case--which are logically connected with the different ultimate reasons widely accepted.)(ME: 78, 斜體為筆者所加)。」此處 Sidgwick 清楚地描述何謂他的「方法」, 而強調了三個重要概念: 理性、應當與正確。此三者需要進一步釐清, 他們彼此緊密相關, 且影響到 ME 全部的論證。

我們先從 Sidgwick 對於「理性」一詞內涵的界定開始, 它關乎 Sidgwick 所認為的應當與正確概念。Sidgwick 認為, 倫理學的「方法」是一種理性的思考過程, 他指出, 當個人認真的思考自己的責任時, 總會一再的提問:「為何這是我所應做的?」(ME: 5) 之所以會如此問, 是因為當我們認知到一件事情是自己的責任時, 同時會有其他不同的動機在運作, 影響我們的判斷。其他慾望可能會阻撓我們去行使我們的責任, 這些動機是不理性的 (not reasonable); 相反的, 倫理

---

<sup>20</sup> 詳見第四章第三節。

是指引行為的一系列原則，指向我們的責任，而理性（Reason）引導我們知道道德責任為何，是種規範性的概念。Sidgwick 告訴我們，之所以強調人類行為的其他動機，是因為倫理學家的實踐關懷：透過正視人們心中不理性的部分，去觀察倫理原則和人性當中的落差（ME: 5）。研究倫理學的目的之一，就是希望減少這個落差，使得倫理原則部分根植於人性當中的基本假設，部分又超越自然的人類天性，發揮倫理本來的作用，即提升個人到較高的層次，而非停留於生物、自然的人。此處可看出 Sidgwick 和 Bentham 或 Mill 的效益主義理論的承襲與曖昧關係，意即，一方面 Sidgwick 認為倫理學必須與人類學或社會學區隔，但關於倫理學的原則及內容，他又認為不可建立在空中樓閣之上而不考慮人類實際的能力<sup>21</sup>。他重視人類天性當中不理性的部分，對比的是何謂他所認為的理性？對 Sidgwick 而言，理性不是對於慾望的反制而已：

...一般所描述的『慾望和理性之衝突』是否能更適切的（properly）被當作僅僅是慾望與厭惡之間的衝突；理性僅有的功能是在腦海中帶來一些真的可能發生的結果，這些結果能夠影響...我們不同衝動的影響力。我認為不是這樣；在大多數人心智中，尋常的道德或審慎的判斷（ordinary moral or prudential judgments）能夠...對個人的意志力產生的影響的事實，不能合理的被詮釋成，對於人類知覺現存或未來狀況的判斷或關於感官世界的任何事實之描述（ME: 25）。

生理或者心理的慾望對我們產生的影響，是無關於「應該」或「正確」（ought or right）的，這兩個詞彙與理性掛鉤，Sidgwick 說：「...當一個人認真的問『為何我應做』某事，一般而言，是指他自己下定決心去追求，某些可經由論證證明為理性之行為，儘管這個行為迥異於他的非理性傾向所驅使的行為」（ibid.）。我們

---

<sup>21</sup> 這一點也和之後大篇幅討論直覺主義（常識道德）相關。Sidgwick 或多或少隱含著對仰賴理性建構完美道德體系的擔憂，但這也是效益主義重視既存社會建構，若要改進它必須衡量損益得失的觀點之體現。

可以發現，在 Sidgwick 的語境中，理性與倫理或道德，是全然相等的。對他來說，理性的行為指引就是道德原則，依循道德原則行動就是理性的行為。這個連結，將深深的影響到 ME 最後的「實踐理性二元論」(the Dualism of Practical Reason)，因為最後的兩種「實踐理性」衝突，在這個連結之下，就是兩種倫理或道德原則的衝突。<sup>22</sup>

理性和倫理畫上了等號，但此概念等同審慎的 (prudential) 嗎？Sidgwick 給了否定的答案。同樣地，再次以「一般認為」(in ordinary thought) 為由，Sidgwick 說明審慎關注的焦點限縮於私人的利益或幸福，認為正確或應當做的就那些促進私人利益的事 (ME: 26)；而倫理的概念，也就是何謂正確與應當做的事，不只是促進個人幸福而已，還包括了其他目的：例如誠實、好的信念 (Good Faith) 等等。但倫理 (應當與正確) 的概念源自於何處？Sidgwick 拒絕倫理的主觀論，此種觀點認為倫理源自個人對行為自然產生的好惡，認為我們的道德情感不同於對食物的品味差異 (ME: 27)。常人總會認為，一件事在道德上的正確必然不得被他人否認，而是真確的正確；而對食物的口味人言言殊，是有可能被他人否定的。另外，倫理的概念有沒有可能源自他人的贊同或不贊同？這點是之前的效益主義學者一致認可的，如 Bentham 認為，外在的各種制約會使人產生痛苦與快樂，進而認為某些被他人稱許而帶來快樂的行為是正確且應當做的；另外一些被他人不贊同而帶來痛苦的行為是錯誤而不應做的 (IPML: 35)。Sidgwick 認定的道德卻是一種獨立於外在評判，且在不同個人心中都是一致的概念，道德的譴責獨立於輿論的譴責：

... (因為公共輿論總是容易出錯的) 有許多事我們認為一個人「應當」去做，也清楚地認識到他們並不會因為沒這麼做就招致嚴重的社會性懲罰。的確，在這些情況下，一

---

<sup>22</sup> 此為「內在論」(internalism) 的觀點，也是本文對 Sidgwick 道德哲學立場的詮釋，由此來說明二元論的重要與其難以化解特性。唯並非所有學者皆同意此觀點，D.Brink (1988) 藉由將理性與道德分別開來的外在論 (externalism) 觀點，試圖化解二元論的矛盾。



一般而言會認為，社會的不贊同應該伴隨該不道德行為而來... (ME: 29)

另外一個例子是關於社會中較開明的知識份子對集體輿論的觀點，這些人心中所設想的「應當」並不總是和大眾相符，對他們來說，道德上的正確根本無關於社會大眾怎麼想，違背流行的意見並不代表他們的道德成為錯誤的 (ME: 29)。

Sidgwick 認為 Bentham 和 Mill 的效益主義中，最大的漏洞是把「個人所追求的」(that each man does seek) 和「個人應追求的」(that each man ought to seek) 等同 (ME: xvii-xviii)。在 Bentham 和 Mill 的效益主義裡，心理學的享樂主義：人們趨樂避苦，作為效益原則的基礎，推論出倫理學的享樂主義：人應該趨樂避苦。而心理學與倫理學的享樂主義根據個人與群體，又分為自利的 (egoistic) 與利他的 (altruistic)，如此得到四個種類：心理學自利主義／心理學利他主義 (Psychological egoism/altruism)；倫理學自利主義／倫理學利他主義 (Ethical egoism/altruism)。第一組為實然的描述，意思是個人心中有自利的考量，也會有自我犧牲的情操，是人性當中兩個相當重要的部分，後者即 Bentham 與 Mill 效益主義仰賴的基礎 (因為人性中存在利他精神，不忍同胞受苦，而這種同情的痛苦又反過來影響自己，所以人們為了避免這種痛苦會去促進其他人的快樂，也一併增加自己的快樂)，效益主義其中一個面向就是要帶出並強化人性當中的利他部分。但 Sidgwick 看出來的問題是，利他的心理狀態所指引的行為，很可能違背於個人的利益，也就是滿足同情心的行為是以犧牲我的利益為前提 (ME: xviii)，那麼行為者該如何說服自己去服從同情心的指引而不是自我利益的考量？這個問題也就帶入第二組區別，也就是倫理學的自利／利他主義。

Sidgwick 認為，前面談的心理學事實無助於提供道德指引，因為那些是單純描述性的句子，並不是提供應然指示的道德原則。Mill 很輕易的就從心理學的享樂主義 (心理學自利主義事實) 過渡到倫理學的享樂主義 (倫理學利他主義) 的做法，最初 Sidgwick 自己也承認未發現問題，但，隨後 Sidgwick 推論出倫理學自利主義的存在，發現自利主義與效益主義之衝突和基礎都不該是心理學事實

(實然)(ME: xviii)。分別指引兩種思考的兩個倫理原則：自利主義(我應該追求我的快樂)，與效益主義(我應該追求最大多數人的最大快樂)之對立，就是實踐理性的二元論。兩種倫理原則的基礎要建立在什麼之上(ME: xviii)? 又兩個原則的方法是否能夠調和? 是 ME 希望處理的問題。

前段簡略並概要的提出 ME 全書最核心和關鍵的問題意識，它們貫穿並引導 ME 整本書的安排，後面的章節再次談到此問題時，Sidgwick 並不會再次清楚地闡明這個問題意識，而是著手處理，因此本文在此處先闡述清楚，接下來的章節處理他對此問題的回應時才不致使讀者困惑，為何沒有清楚的關於描述此問題。<sup>23</sup>

此處先繼續回到 Sidgwick 的理性和應當等概念之釐清。他們是成套而不可分割，而他又認為這些共通的概念必須屬客觀的而非人言言殊、但又不是抽象脫離實證觀察的，這樣兩種矛盾的立場使他的論述看來搖擺不定。Sidgwick 有時看似贊同經驗主義的立場，如前述他認為思考道德問題應該根據他人面對該情況時的實際回應，以及認為道德判斷是人們的能力所能企及的：「我不能想像我應當做某事卻又同時斷定我做不到它」(ME: 33)；但 Sidgwick 認為，這個道德判斷卻又不是跟隨經驗事實改變的：「...我認為關於『什麼是應做的』是一種客觀的知識：例如我判斷是正確的，只要不是我的判斷出錯，其他理性人會對該情況給出相似的判斷。」(ME: 33) 兩種立場最後結合成他對理性的定義：

我因此認為，最好使用『理性』一詞...表達一種道德的認知能力：更確切關於此用法之證明是，即使存在一個關於某特定行為的道德判斷，我們一般仍認為該判斷能夠適用於任何其他與該特定行為同類別之行為；因此，我們理解的道德真理基本上是普世的，儘管我們最先理解它的時候是透過某特定行為 (ME: 34)。

---

<sup>23</sup> 實際上 ME 整本書交織著二元論的討論，各章各節雖有各自小的問題意識，但綜觀來看還是屬於處理此大問題的一部份：各個部分都與此問題相互呼應，並可以找到他回應此問題的努力。這是 ME 一書最精彩和令人歎為觀止的部分，足以顯示 Sidgwick 思考之縝密。

這段文字很清楚的傳達了 Sidgwick 的立場：道德思考的是我們如何斷定應該做的事，及正確的行為。我們應該照著特定倫理方法來面對該情況，而這個理性判斷過程從個別案例出發，卻必須適用在所有類似情況，而且對所有人而言具有相同的約束力。這是 Sidgwick 的後設倫理學立場，一種獨特的直覺主義方法：根植於經驗，卻在形成時脫離經驗的限制，成為抽象的行為準則普世性的適用。這個方法將貫穿他在 ME 中討論的三種倫理學方法，也是他對效益主義傳統的改進與獨創之處，卻又使得他發現另外的新問題<sup>24</sup>。

這邊我們可以暫時中止對 Sidgwick 文本內容的討論，轉而思考前述的常民與哲人視角的分析框架。Sidgwick 分析倫理學的方法<sup>25</sup>無庸置疑是哲學家的角度，因為常人根本不會做如此複雜細緻的思考。但從普通人的角度出發，他對上述幾個概念的界定，分析的角度都不是從該概念內部的定義以及衍生的推論來進行，反而是援引許多「一般性的思考」來分析。像是應當的概念他就舉了好幾種例子（源自情感、害怕譴責與一種心靈狀態）說明，並認為這些都是一般人思考該概念時會有的想法，又用一般人的另外一些想法反駁之（例如一般認為的道德應該普世的）。若他所說的一般人的想法真的是一般而言的看法，而不只是某些哲學家的觀點（事實上這些主張的確分別為哲學家援引、論證、辯護之，例如 Sidgwick 也提到 Hume 將理性視為慾望的工具的觀點），這就產生一個問題，他是否只是偏好某些特定的常識觀點，而排除其他的觀點？此處還未能給出結論，但這個觀點影響到他最後的實踐理性二元論：該結論只是他特意挑選的一系列常識導出的結論之衝突，還是如他自述的，是他仔細整理常人的思考後不得不得出的結論？此部分留待後續對他三種方法皆介紹完畢後才能給予回答。

繼續回到關於 Sidgwick 倫理學「方法」之討論，上述特別的直覺主義方法

---

<sup>24</sup> Sidgwick 認為，自利主義和效益主義所給出的道德原則是自明的直覺，也都是理性的運作，因此在具體實踐上，存在兩個理性的指引，而非一個，使我們對該如何行為才是正確地、應該的沒有單一回答，而形成實踐理性二元論。

<sup>25</sup> 是指這邊後設倫理學的立場，不是 ME 的「方法」，或許也可稱之為倫理學方法的「方法」。

似乎將倫理視為一種必須放諸四海皆準的原則，Sidgwick 知道，有些人會將這個後設倫理的方法誤解為實際的倫理學方法，認為這個方法要求人們對於道德原則不加思考後果的遵循。Sidgwick 做出解釋：他是在描述理性與應當的關係，還未提出實質倫理原則的內容，這個直覺主義方法的框架可以帶入其他的倫理方法：「前述所說的一切內容，都沒有特別偏好直覺主義、效益主義或其他以普遍善（General Good）或福祉（Well-being）當作道德原則之方法（ME: 35）。」他的此種立場和自利主義之原則也是相容的，因為 Sidgwick 認為的自利主義原則是個人追求己身「最大的」幸福，而不只是追求幸福而已；個人可能會因為被欲望驅使而做出並非能獲得最大幸福的事情。自利主義的原則可以被這個直覺的方法容納，能夠得出，個人應當做增進自己最大幸福的事情，符合此原則就是理性的運作（ME: 36）。

而 Sidgwick 在 ME 中展示的倫理「方法」，是以哲學家的角度模擬常民做倫理判斷時，如何得出原則的過程（ME: 6）。此點能夠回答為何他總以「常識」（common sense）、「一般而言」（generally speaking）、「大多數人」（most men）為由展開論述與反駁<sup>26</sup>；他親自展開他自稱一般人思考倫理問題的過程，這個理性的思索過程就是倫理學方法的「方法」。而前面已稍微談到 ME 當中有三種倫理方法，分別是自利主義、直覺主義和效益主義，但並未詳盡說明三者的內容，只概略提到其中的原則。這三者不同於上述方法論或後設倫理學立場的直覺主義，而是具體的倫理原則。接下來的章節，將會討論為何 Sidgwick 認為的倫理學方法是此三者？以及三者的內容為何？

---

<sup>26</sup> 這三種用詞充斥 ME 二、三、四冊當中的論證，例如第二冊第二章當中，Sidgwick 要反駁伊比鳩魯學派將快樂等同不存在痛苦的觀點，他這麼寫道：「...無痛苦狀態等同於快樂，因此若我們可以完全從痛苦當中解放，享樂主義的目標就已達到...。這個教條是對立於常識（common sense）和普遍經驗（common experience）的」（ME: 125）。又同冊第三章 Sidgwick 反駁 Green 的主張：「...『快樂作為一種感受，不同於它那些不作為感受的條件，無法被感知』。若如此，理性享樂主義（Rational Hedonism）則絕對不可能成立；但這個論證則明顯違反常識...」（ME: 132）。第三四冊亦以同樣的方式來論證，在反駁各種主張時，大眾的常識是 Sidgwick 相當倚賴的工具。這也是 Sidgwick 作為一個直覺主義倫理學家之特色所在。

## 第二節 三種倫理學方法

### 一、方法與原則 (Methods and Principles)

儘管方法與原則是 ME 討論的核心，但 Sidgwick 對於方法和原則的描繪卻是相當模糊 (Crisp, 2015: 21; Schneewind, 2007: 194)。Sidgwick 指出，方法有兩種類型：一種類似於康德的「假言令式」(Hypothetical Imperatives) (ME: 6)；在這個方法下，倫理與應當的概念只是一種手段，用以達到某個目的，這個目的可以是任何東西。然而 Sidgwick 是否認為，方法必定和倫理之原則並存？J.B. Schneewind 指出原則不提供對於行為是否正確的思考過程，方法則不包括斷定行為正確的原則，兩者相互需要；Schneewind 援引上述 ME 的的定義說明，「方法」和倫理原則之關係是「邏輯上」相連的 (2007: 195)。但 Sidgwick 真正對此處談到的「假言令式」型方法之反駁，本文認為主要根據前述對「工具理性」的不贊同。Sidgwick 認為倫理是理性運作之過程，理性並非其他目的之工具，所以「假言令式」作為一種「方法」否定了倫理的價值。這裏 Sidgwick 已回答了前面曾提到的問題，即正確與應當所運用的範圍，不包含工具性的觀點(假言令式)，而是只有遵循某些原則而不考慮後果(直覺主義)，以及行為是否達成某些最佳後果，如社會福祉或集體的幸福(普世/個體的享樂主義)。

在邏輯上，「方法」勢必和某些終極目的(ultimate end)綁定在一起：而指引如何達到目的之倫理原則有三種，但為何是此三者而沒有其他可能？

### 二、Sidgwick 的三個方法

Sidgwick 此處將會提到的三種倫理原則，若是以他前面的後設倫理學主張的直覺主義角度觀察，得出的結論是：倫理方法是理性的思考，如何得到倫理原則

則不必然是理性的。然而這麼一來，可能有無限多的原則 (ME: 8)，對此 Sidgwick 首先回答：「若我們限縮我們的討論在那些人們的常識 (common sense of mankind) 顯然願意接受的理性之終極目的 (rational ultimate end)，這個負擔便能減輕」 (ME: 8)。依據這個標準，Sidgwick 首先提出兩個目的：一是幸福；二是完善 (Perfection or Excellence) (ME: 9)。倫理方法若以幸福為目的來思索，又可以得到兩種不同的倫理原則，第一個原則是將終極目的限縮在個人層次上：

我們不會如此輕率地忽視一個拒絕採取正確 (right) 的手段來獲致自己幸福的人。大部分人 (Most men) 會認定此人拒絕追求自己的利益是不理性 (irrational) 的，且不贊同他；因此他們隱約的同意了 Butler 的陳述「利益，個人之幸福，顯然是一種義務 (obligation)」，換言之，他們會認為一個人應當去照看自己的幸福。「應當」一詞在這裡便沒有相對的意涵了：幸福現在是個終極目的...一種由理性...所訂定的追求目標；即沒有隱約的預設更進一步的目標。而這點也廣泛的被傳統的倫理學家接受，他們認可倫理最終奠基在「理性自愛」(Rational Self-love) 的基礎上...。(ME: 7)。

由此可知，第一種倫理方法就是以此原則為終極目的，理性的思考如何達成個人幸福的過程。而另外一種則將「個人的」擴張為「集體的」(collective) 幸福，此即效益主義的原則：以最大多數人的最大幸福作為終極目的 (ME: 7-8)。

倫理方法若是以個人完善來思索，則會走向第二種原則：直覺主義。Sidgwick 認為，完善雖然也可區分為個人或普世的，但是犧牲個人完善才有集體完善，或是先有個人完善才能有集體完善，但這兩種區分都可以「完善」此目的來概括。又，完善當中最重要概念是美德 (virtue) (ME: 11)，這些美德又通常是一些人們認為有無條件約束力的道德直覺，Sidgwick 將他們統稱為直覺主義。前述以幸福做為目的之方法則是享樂主義 (hedonism)，針對個人與針對全體分別是兩種原則：普世的享樂主義 (universal hedonism) 和個體的享樂主義 (egoistic hedonism)，前者即效益主義；後者為自利主義 (ME: 11)。

關於直覺主義的區分，Irwin 提出了質疑。Irwin 將 Sidgwick 的提出的幾種倫理原則以目的論 (teleological) 與義務論 (deontological) 兩種類型概括，享樂主義屬於目的論，因為行為之正確與否主要看是否促進快樂。但直覺主義的部分就十分複雜，他認為 Sidgwick 應該將直覺主義也當作目的論來看，以行為是否促進美德來判斷其是否應做，但 Sidgwick 卻是以義務論的直覺主義去涵蓋目的論的直覺主義 (Irwin, 2009: 449)。Irwin 指出，直覺主義可以不預先設立目的而自成一種倫理方法，但完善論則非如此，反而必然存在一個目的 (即美德)，所以完善論可以是種目的論式的理論，而直覺主義則是義務論式的。如此一來就有五種倫理方法：目的論普世／個人享樂主義 (分別是效益主義／自利主義)；目的論的普世／個人直覺主義 (兩種皆屬於完善論)；最後還有一種義務論式的直覺主義 (Lazari-Radek & Singer, 2012: 23)。在 Irwin 的定義下，直覺主義的方法思考的「對」(right) 無關乎某個後果，而完善論方法的「對」則可以視某行為是否符合特定目的 (美德) 來判斷，Sidgwick 將兩者等同的做法不具說服力 (Irwin, 2009: 450)。Radek 和 Singer 認為 Sidgwick 有設想到此種回應，但他的反駁只有將普世的完善論的可能消解掉，餘下的四種方法如何再化約，則沒有提到 (Lazari-Radek & Singer, 2012: 23-24)。但本文認為，Irwin 對直覺主義的界定，和 Sidgwick 此處的界定不同。Sidgwick 談到完善論是一種直覺主義的方法時，提到：

...因為美德 (Virtue) 通常被視作人類完美 (human Excellence) 當中最具價值的元素——並且是一個本質上更加受到偏好的元素，其他作為替代的理性之選項而與其競爭之元素皆不能超越之——所以任何以完善和個人完美當作終極目的的方法，都會與我界定為直覺主義的方法顯而易見的在很大程度上重合 (ME:11)。

以及：

...我認為將完善作為終極目的的觀點是為直覺主義的變體，因為關於正確的 (right) 行

為的界定，它參照的是一些直覺地被知曉的責任 (ME: 83-84)。

從這兩個陳述我們可以發現，Sidgwick 談的直覺主義倫理方法是包含著目的。Irwin 認為的義務論式直覺主義並不是 Sidgwick 談的倫理「方法」，而是前述後設倫理學的直覺主義，即方法的方法。自然此種直覺主義可以涵蓋完善論，因為它指的是個人完善「直覺地」被當作終極目的，而不是此處 Sidgwick 探討的倫理方法本身。

而關於個人的與普世的之差異，Sidgwick 說：「至少在考量道德完善時，沒有任何將完善當作終極目的的倫理學家會贊同這種犧牲(犧牲自己的完善成就集體的完善)；也沒有人會指導個人只有在促進他人的美德與提升自己的美德一致的情況下，才去如此行為」(ME: 11)。意即，Sidgwick 認為，個人與普世的完善論之區別是荒謬的，因此認為只有一種完善論，並且是直覺主義的變體(ME: 11)。

但 Sidgwick 也意識到，人們一般並不認為只有這兩種終極目的，其他例如神意 (God's Will)、自我實現 (Self-realization) 以及「根據自然而生活」(Life according to Nature) 也會是人們行為的最終目的 (ME: 78-79)。只是 Sidgwick 認為這三者「混淆了理想與現實」(combine the ideal with the actual)，和前述討論的倫理學議題已相去甚遠，故此他認為此三者應屬於哲學領域而非倫理學 (ME: 78-79)。以神意決定何謂正確的觀點，甚至會開始進入解讀神意的部分，此處已經屬於神學的範疇。儘管 Sidgwick 對宗教的觀點並非全然排斥<sup>27</sup>，但這不是 ME 要討論的重點。而且，神意可以作為其他目的的框架來討論，有人可說：「上帝希望人獲得幸福」，繼而在神學的基礎之上運用效益主義的倫理方法。在這個意義上，終極目的設定為神意和其他目的沒有太大區別，是故不討論此種目的 (ME: 80)。而自我實現的觀點，Sidgwick 認為這是一種關乎個人完善的原則，而此種看法已被他歸入直覺主義的原則之中。最後一種觀點則是將「順應自然」當作倫

---

<sup>27</sup> 此部分的討論參見下一章。



理的原則，Sidgwick 對此亦徹底的批判。這個觀點違反實然與應然的區隔，把「是」(what is) 當成「應當」(what ought to be)；Sidgwick 堅持，自然本身不提供任何倫理上的指引，道德的一個主要功能是調解人性當中不同衝動之間的衝突，但這些衝動都是「自然地」存在於我們心中，倚靠自然無法調解這些衝動，也就是說他不能成為一種倫理原則 (ME: 81)。又此種觀點認為習俗 (custom) 是倫理原則的基礎，但習俗是特定地區的風俗習慣，道德原則是具有超越時間空間限制的普世原則，前者和後者有著根本的區別，不可相提並論 (ME: 83)。簡言之，Sidgwick 對「根據自然而生活」此一觀點的反駁，建立在他斷定實然、應然不可混淆的立場上。

R. Crisp 認為，Sidgwick 的書或許應該命名為「倫理學的終極原則」(the Ultimate Principles of Ethics) 而非「倫理學方法」，如此可以免除許多模糊不清之處 (Crisp, 2015: 21)。但從本文的角度看來，倫理原則和倫理方法是截然不同的。固然對於倫理原則的討論是 Sidgwick 著重的一部份，但以「方法」作為書名，代表他的企圖，還有闡明了他所做的工作，不是整理原則或關注原則，而是展現常人思考倫理問題的過程。雖然 Crisp 的論點並沒有精確掌握到 Sidgwick 的含義，但似乎也無可厚非，因為 Sidgwick 對「方法」的定義僅輕輕帶過，僅以「思考程序」一詞描述之。接著，在 Sidgwick 的書寫當中，又彷彿在討論三種倫理原則的內容，這麼做自然會引起誤會。但如果仔細探究他的用詞：「一般而言...」、「大多數人認為...」等等就可以發現方法的意義。若是要討論原則，用這種說法展開論述或反駁論證稍嫌薄弱，甚至會感覺 Sidgwick 的作法點到為止，未深入探討；但如同前述，這個做法是他模擬常民的思考過程，也就是倫理學「方法」的展現。

另外，對於 Sidgwick 的另一種誤解也可用相同方式化解。這種誤解指出，ME 對除了效益主義之外的兩種方法做了激烈的攻擊，一方面對直覺主義 (intuitionism) 作出嚴厲的攻擊，另一方面又貶抑自利主義 (egoism) 的方法。

這個觀點並且認為，Sidgwick 對「對普世享樂主義（Universalistic Hedonism）<sup>28</sup> 做出了最完善的展示」（Schultz, 1992: 94），言下之意即 Sidgwick 的 ME 是替效益主義背書。但本文認為 Sidgwick 的立場絕不是如此，我們不妨參考 Sidgwick 自述其寫作目的如下：

本書包含的不是對某（倫理）體系的的闡釋，或者對不同體系之自然的或批判的歷史。

我試圖界定的不是一種倫理方法，而是數種（ME: 12，括號文字為筆者所加）。

在回覆 Calderwood 質疑的文章中，Sidgwick 將自己的工作定位成「我的努力在於展示一種做出實踐上的決定（practical decision）的方法，這個方法存在於——包含我在內的——社會大眾一般的思考之中，並且，在某種程度上，也在我的一般性思考程序之中（Sidgwick, 1876: 563）。」這邊 Sidgwick 所說的方法是 ME 第三書的直覺主義方法，而 Calderwood 質疑 Sidgwick 抱持既定的倫理主張對該方法進行批判，是故 Sidgwick 強調他並無此意，更認為該種倫理方法是一般社會大眾所使用——他本人亦包含在內——所慣用的思考程序。此處所透露的更重要的訊息是，Sidgwick 並沒有要為特定立場的方法背書，他的工作在於「展示」（unfold）這些方法，不是批判或建立新理論。

Sidgwick 小心翼翼地劃分實踐與理論的不同特性，他認定對倫理方法的探究是對於理論的考察，而不是給出實踐上的指引；他沒有認定一種最佳的倫理原則（儘管 Sidgwick 支持效益主義，但他不希望把 ME 寫成一本為效益主義辯護之作），也不是要告訴人們何謂最好的倫理方法，而是要重現視三種原則為終極目的之倫理方法（ME: 13）。如果他將理論和實踐的需要混合，企圖贊同某種倫理原則並宣稱達至它的倫理方法是最佳的方法，那麼就沒有必要區分三種方法，也沒有必要以常人的角度去思考，而是從頭到尾以哲學家的視角建構道德哲學理論

---

<sup>28</sup> 即效益主義。

即可。是故 Sidgwick 指出：

去消除或減少這種不明確性（即混淆理論與實踐）和混亂是我給自己在目前的著作中唯一且急切的任務。為了更好地執行這個任務，我避免傳達對主要的道德困難和爭議提出任何完整或最終解答的意圖，以免將目前的對不同方法的檢視轉變為發展一個和諧的系統（ME: 13,括號文字為筆者所加）。

但另一方面，追求三種方法的一致和協調的確也是 Sidgwick 的目標，他希望三種方法最後能殊途同歸，得到的原則再進一步的整理後能化約為同一種，這就是整本 ME 中最主要的目標：

我在本書的目標是在力所能及的條件下，儘可能清楚和完整的詳細說明，我所發現在一般道德推理當中使用的不同的倫理學方法；釐清他們的交互關係，以及它們在哪些地方看似相互衝突，並儘可能地解釋清楚此問題（ME: 14）。

### 第三節 快樂與慾望

上述已試圖詳盡地捕捉 Sidgwick 所使用的「正確」、「應當」與「理性」等概念，也藉此點明 Sidgwick 所欲在 ME 當中達成的目標：對三種方法的觀察與分析，接著要進行的討論是關於「慾望」、「可欲的」（desire and desirable）以及「快樂」（pleasure）的內容，此部分為 Sidgwick 的效益主義學說中實質的論點，由此也可展現出他與 Bentham、Mill 學說的修正。

#### 一、快樂（Pleasure）、欲求（Desire）與善（Good）

首先想要討論的問題是，快樂（pleasure）與正確（right）的概念是否可以等同？Sidgwick 已經將正確的概念和應當跟理性連結在一起：再加入或討論它們與快樂的連結，目的是對效益主義學說的檢視，Sidgwick 要對前人的論點作出修正，建立自己版本的效益主義之基礎。Bentham 的效益主義認定快樂是我們評判行為對錯的指標：能夠促進最大快樂的行為即是我們應該做的行為。但 Sidgwick 指出，Bentham 僅僅說明快樂是影響我們行為的一個必然存在的事實，但這個事實並不足以作為一個應然的指引（dictate）（ME: 41）。Sidgwick 再一次重申心理學享樂主義不同於倫理學享樂主義：前者作為事實的描述，為一種解釋現實世界現象的原則，解釋力越強就越能夠涵蓋越多的現象，Bentham 的說法（自然將人放在苦與樂兩個主宰之下）就是這樣一個心理學的事實陳述，它能夠準確描繪我們的行為動機；然而，倫理學享樂主義（個人應該追求快樂）則是一種指引，人們儘管知曉它卻不一定總能按照它行事，「我知道我有可能偏離它」（ME: 41），倫理學的原則並不是在「解釋」現實，而是在指引行為。然而，Sidgwick 對心理學的享樂主義也不全然贊同，他對 Bentham 的質疑不僅僅只是實然應然的分立，他更進一步挑戰心理學享樂主義的事實，認為人不一定總是追求快樂。Bentham 的觀點是將所有的人類行為都劃歸趨樂避苦之下，在《道德與立法原理導論》中，Bentham 認為，人們因為符合道德的與宗教的約束而可以獲得快樂或者減少痛苦，而服膺這些規範。Sidgwick 的意見則是，人們所欲求（desire）的東西中，不全然只有快樂。支持 Bentham 立場者可能會認定，快樂總是主宰著我們的行為，不論我們有沒有意識到，最後行為的結果總是蘊含著讓我們快樂的結果。但 Sidgwick 認為人類在無意識下的行為總是許多不同生理機制的混合，並非單純只有快樂（ME: 52-53）。另外一個支持 Bentham 的觀點則認定人們行為的目標只有快樂，Sidgwick 的回應是，只有在人類處在接近原始本能時，才會如此，隨著個人心理狀態的成熟，個人追求的目的就不再只有快樂（ME: 53-54）。

除此之外，Sidgwick 也指出，如果認定人們所欲求的東西只有快樂一項，將難以面對所謂的「快樂主義的悖論（the paradox of Hedonism）」，意即追求快樂本

身可能導致快樂的喪失。例如一個經商者，如果他把所有的心力放在追求經商帶給他的快樂，而非專注於經商一事上，反而不能夠從經商這個行為中得到多少快樂，這樣的快樂也說不定比不上他去進行純粹的娛樂活動帶來的快樂。在後者的情況下，他專注於娛樂活動能帶給他的快樂肯定是更高的，因為娛樂活動的本意就是要帶給體驗者快樂（ME: 48-49）。

就此兩點，Sidgwick 強調的是，而從心理學的角度來看，欲求（desire）之標的不可能只有快樂（Pleasure）。Sidgwick 的論點是要去證明直覺主義的倫理學原則需要予以正視，因為三種方法中，效益主義與自利主義都屬於享樂主義的範疇，如果證明了快樂是所有人追求之目的，則直覺主義倫理學的立場在開頭就已經被化約掉了。但 Sidgwick 的證明目前卻只走了一半，因為他只是說明實然面，人們不只有追求快樂，但依循著 Sidgwick 實然應然分立的立場而言，這沒辦法證明人們不應該追求快樂；如果僅管經驗上快樂不是慾望（Desire）唯一之標的，卻是倫理學上人們唯一能追求的目標，那麼還是沒有討論直覺主義之必要，所以接著 Sidgwick 要做的是，快樂是否是唯一的善（Good）？

Sidgwick 所談的善並不指用以達成某目的最有效的工具或方法，而是本身作為目的之善（ME: 106），若這個所有被當成目的之善指的都是快樂，則直覺主義就和享樂主義等同：因為直覺主義的倫理方法會將不同的美德當作善，而善又等於快樂，則直覺主義的美德也就是快樂（ME: 107）。但是 Sidgwick 否認這個觀點，他認為，常識判斷告訴我們，善不單單只是快樂或者是種能產生快樂的東西，例如美酒與詩歌之所以好（Good）並不是完全依據他能給享受者帶來的快樂，或至少應該與快樂有所區別（ME: 107）。也因此，將「美」的概念與快樂連結，認定美總是與快樂連結的觀點，也不成立；所謂的美很可能帶來傷害或者危險，但也是因此他們才顯得美（ME: 108）。也就是說，Sidgwick 認為善的定義不完全等於快樂，其他東西也可稱為善。Hobbes 認為，個人所欲的即為善，所不欲極為惡（ME: 109），Sidgwick 對這種善的解讀表示反對，他指出人們可能會錯誤的欲求（desire）對其有害的東西（e.g. 酗酒），這些個人的慾望難以稱之為「善」：一個

人若仔細思考，就能得知並不是只要我們欲求的就是善；也就是說，我們欲求時以為善的東西，得到後反而對我們有害而成為惡（ME: 110）。相反的，有一些善並不會因為人不去欲求而不被稱為善（例如好天氣、好名聲跟財富等），個人因力所不能及而不欲求此類事物，並不改變它們被作為善的事實（ME: 110）。是故善與個人的慾望無關，這一點是 Sidgwick 一貫的觀點，如同前述的理性、應當等概念一樣，善在 Sidgwick 看來也是種客觀而非人言言殊的東西，藉此才能作為倫理學之目的，指導行為；若按照 Hobbes 的觀點，把個人所欲當成善，那麼倫理學也就失去了他指導的能力。此外，這也是把實然的現象當成應然的指引，會產生的挫敗，Sidgwick 自始自終都是反對此種立場的。

但直至此 Sidgwick 還未提出他關於善的應然定義，只是反駁了企圖從實然來解釋此概念的主張。若終極善（ultimate Good）指的是個人「整體的善」（good on the whole），也就是對個人而言真正來說是好的（good）的東西，則首先，它第一不指人所欲求的任何東西，其次，它也不指個人審慎思考後得出的東西，因為個人審慎地思考可能是受限於各種主客觀條件，若能夠不受限於這些條件，個人就能夠知道何為他真正的善（終極善）。Sidgwick 說明，當人被這些主客觀條件限制的時候，儘管審慎地思考後所欲求的對象，仍然不會是他的善：

我們一般認為的某些行為的最糟糕之結果是，它們改變了人的慾望而使得他們欲求那些較差的（lesser good）東西而非較佳的：而且我們認為對人最糟糕之狀況是：...當這人有可能變得更好，但他從未脫離該狀態而至死都過著一個滿足的豬的生活（ME: 111）。

Sidgwick 的說法承襲 Mill 探討的快樂之質量的問題，Mill 認為人總會選擇較高品質的快樂而不願意做一隻快樂的豬（Mill, 2003: 186-188）；Sidgwick 對此問題的見解是，個人受限於各種條件時，才會成為一隻快樂的豬。而各種條件開放時，個人的理性良好的運作，使他認識何謂對他而言是「整體的善」，進而追求該目的。也就是說，Sidgwick 認為，對終極善的慾望不是任意而為，而是權威性的理

性之指引：「...整體的終極善...必須被當成，假定我能夠對全部狀況都知悉的話，我做為理性的存有 (rational being) 應該欲求與尋求並實踐的東西 (ME: 112)。」

至此，Sidgwick 將善的概念帶往了規範性的面向，終極善和理性與正確的概念連結起來，理性的運作使我們知道什麼是正確的，而這個指示即道德，而正確的、應追求的即是我們的「整體的善」—終極善。並非所有個人感受到的快樂都是終極善，而是經由冷靜的思考，仔細考量一切條件後知道的真正的善才是。Sidgwick 知道自己這樣的觀點似乎已經走向完善論 (perfectionism)，根據 Sidgwick 的說法，完善論 (Perfectionism) 把人類的完善 (Perfection) 或者卓越 (Excellence) 當成終極目的之倫理方法，這種方法的目的 (終極善) 是人們即刻的 (immediately)、直覺地 (intuitively) 知道，而非透過經驗或理性反思而來的，故屬於直覺主義的方法 (ME: 9, 97)。Sidgwick 修正過的享樂主義之終極善概念，和直覺主義的終極善概念，雖然十分類似，但只有在一個地方是相同的，也就是快樂作為倫理方法的終極善，也是直覺地被知道的 (ME: 98)，意即，(倫理學) 享樂主義認為「行為的終極目的是快樂」這個陳述，並不以經驗事實證明，而是種直覺，也可以說是種給定的基礎，因為終極善 (目的) 這個概念是倫理學層次的應然概念，經驗沒辦法告訴我們「應該」追求快樂，故終極善也就不可能是源自經驗事實，只能是種直覺。

## 二、快樂的質與量？

上述我們已經知道，Sidgwick 的終極善之概念具有規範性的思考，但這個說法如何和做為效益主義基礎的享樂主義相互連結？前述 Sidgwick 不認為只有快樂才是人所追求的善，因為這麼一來會否定直覺主義的倫理方法，但善有很多種，並非全部都是終極善，只有理性良好運作、並指引出的正確目的，才是終極善，而 Sidgwick 並沒有說，這樣的終極善不是快樂，因為 Sidgwick 自稱師承 Mill，並且是一名效益主義的信徒 (ME: xvii)，如果他否定了快樂是人們理性思考後認

為應該追求之目的，那麼倫理學享樂主義也就被他拒絕，他就犯了自相矛盾的謬誤：一方面說自己信奉效益主義，一方面否定效益主義。Sidgwick 的思考相當縝密，論證也很複雜與精細，當然不可能犯下這樣的錯誤，不過他將終極善概念與快樂連結的論證牽涉到對直覺主義方法的討論，留待後續解釋。<sup>29</sup>此處要先確定的是 Sidgwick 如何定義快樂，與檢視他對快樂之質量問題的思考。

首先，Sidgwick 將幸福 (Happiness) 等同於快樂，因為幸福的概念可容納許多不同的善，例如其中一種是「人的自我發展或實踐 (Self-development or Self-realization)」，這個概念意指個人展現某些人格特質，另一種則是「發揮某些人性中較高的能力貶抑較低者」。Sidgwick 說，第一種的概念是一種工具性的發揚個人達成其他目的之特質；第二種則是完善論的觀點：認為人應該趨近某種完美。若不替幸福的概念進行限縮，就會導致容納了其他倫理方法的目的，使得效益主義談到幸福的時候沒辦法和直覺主義區分，唯有將幸福概念等同於快樂，這樣才能把個人完善之概念從享樂主義當中排除。其次，如同前述，快樂的概念也不等同於善，因為還有許多其他的美德亦可稱之為善 (ME: 91-92)。最後，Sidgwick 替快樂下了定義：一種愉快的或欲求的意識 (agreeable and desirable consciousness/feeling) (ME: 92; 127)，「它包含了所有類型的享受、愉快或者滿足，並排除那些可能不相容於更大快樂，或必然伴隨或接續著痛苦的類型 (ME: 93)。」在這個定義下，如同 Bentham 說的「在量一樣時，詩歌和針戲一樣好 (Bentham,1962: 253)」，若某快樂伴隨著痛苦，是因為此種快樂不夠純粹 (purity)；Mill 認為有些快樂的質 (quality) 高於其他快樂，但 Sidgwick 認為這種質的比較並非在比較快樂的多寡，更高品質的快樂其實蘊含著不屬於快樂的因素在其中，是這些因素影響人們認為這些快樂有較佳的品質 (ME: 95)。

接著，該如何說明終極善就是快樂—欲求之意識？就享樂主義而言，終極善是個人理性運作時，考量的快樂，而這樣的快樂有兩種面向，一種是對個人自己

---

<sup>29</sup> 參見第三章第二節。



的，一種則是對全體的，分屬於兩種不同的倫理方法；而直覺主義則認為有許多不同的美德被視為終極善，Sidgwick 在最後關於直覺主義與兩種享樂主義方法的整合中，會得出這些美德其實背後隱含著同樣也是這種欲求之意識。由於此處將進入 Sidgwick 對直覺主義方法的討論，因此將思考終極善的實質內容與常識道德的美德 (virtue) 之關聯，此部分的討論留待後續章節繼續探討<sup>30</sup>，綜合前面的討論可以發現的是，Sidgwick 的思想徘徊在直覺主義與享樂主義之間，試圖用直覺的角度描繪效益主義的概念。接下來的章節將展開對 Sidgwick 的直覺主義之梳理。



---

<sup>30</sup> 參見第三章第二節的討論。

## 第三章 直覺主義

### 第一節 直覺主義三個階段與四個判準

#### 一、直覺主義的三個階段

倫理學的一個重要任務是要回答「我為何要做我認為正確的事？」Sidgwick 認為，人們在思考問題時，除了依靠自身的道德判斷外，還受到有自身的慾望及傾向 (desire and inclination) 所影響，但更重要的是，人們在說服自己去做符合道德的事，也就是盡責時，會認為這是理性的選擇，是經由理性的思考判斷之後得出的結果 (ME: 5)。經由理性的判斷，我們會得出一個終極的目的 (ultimate end) 作為我們認為對的行為應該促進的目標，而所謂的倫理學方法就是一個人「決定什麼樣的行為是最有效的促進該目的之程序」(whatever process of reasoning enables him to determine the actions most conducive to this end) (ME: 8)

而經由理性思考得到的倫理學方法，即我們行為之原則卻是眾說紛紜。哲學家們苦思建立前後一致的原則指引行為，但常民百姓卻是同時具備數套不同的、內容可能根本彼此矛盾的原則同時運作來指引行為。一般人心中存在的原則有部分是不證自明的被視為道德的，Sidgwick 指出這種常識道德具有無條件的約束力，人們會被要求不考量後果的遵守之 (ME: 7-8)。但 Sidgwick 指出，其實直覺主義的倫理方法並非完全不考慮後果。一般而言，所有的直覺道德 (intuitional morality) 都會將行為之後果與該行為本身的對錯進行連結，甚至慎思 (prudence) 或是前瞻 (foresight) 等考量行為後果的特質本身就被視為常識道德的一種。此外，Sidgwick 亦指出，常識道德也經常包括理性仁慈 (Rational Benevolence)，這種美德要求考量所有其他人的幸福，並且注重個人行為是否會帶來增進這樣集體

的幸福之後果。Sidgwick 並且說明，或許有些常識道德看似不要我們無視後果，僅僅是因為在這些個案中，我們已經假定了該道德的適用情境，以及在該情境中可能之後果（ME: 96-97）。也就是說，某些我們以為不會在意後果而遵行之的常識道德，事實上只因為我們早已將該道德可能出現的情境以及其中的後果一併納入考慮。

但此種這樣對後果的判斷是立刻的（*immediately*），而非由經驗的歸納而來判斷之，也因此 Sidgwick 將完善論的觀點也納入直覺主義當中：他指出這樣的觀點將某些東西例如藝術或者知識，視為最高的目標來追求，對於這些目標會帶來的好結果是立刻且不仰賴經驗判斷而深信不疑（ME: 97）。Sidgwick 因此定義直覺為：「對於什麼是應做或應追求之立即判斷」（*immediate judgment as to what ought to be done or aim at*）（*ibid.*），由此「經驗的歸納」與「先驗的直覺」之區別，Sidgwick 將應然與實然區別開來。如同前述，倫理學方法是關於行為如何達成終極目的之程序，而享樂主義（*Hedonism*）的終極目的 Sidgwick 告訴我們是「幸福」（*happiness*），在經驗層次上，我們只能得到「人總是把幸福當成他們的終極目標追求」，但無法得出「人應該（*ought*）把幸福當成終極目標追求」，後者為先驗層次上的直覺——立刻被認知為真實的（*immediately known to be true*）——或者從其他的直覺推論而得來（ME:98）。所以享樂主義若是作為一種倫理方法，幸福應該被視為終極目的這件事本身是直覺的（*intuitional*），這也就是 Sidgwick 的直覺主義的第一個層次：方法論上的直覺主義（*methodological intuitionism*）（Brink, 2006: 294）。

但 Sidgwick 所要討論的直覺主義還具備另一個層次：他界定的三種倫理方法中的直覺主義方法指的是常識道德，他們本身不僅僅是方法，也同時身兼目標。要釐清這一點，這必須要討論到 Sidgwick 對直覺主義的倫理學方法進行的分類（ME: 99-103）：第一種是感知的直覺主義（*perceptual intuitionalism, PI*），此種直覺方法並不訴諸普遍的原則（*general rules*）來判斷行為之對錯，而是仰賴對個案本身的判斷去決定怎麼做才是正確。Sidgwick 舉良心（*conscience*）為例：根

據你的良心判斷而為並沒有提供一個清晰的法則讓人遵循，而是藉由良心此直覺概念讓人在眾多不同的案例之中去自行判斷對錯（ME: 99）。Sidgwick 認為，這種直覺主義方法的最大缺陷 Sidgwick 認為是不一致：一個信奉此種直覺方法的人可能會發現，每一次良心在不同案例中給他的答案都不一樣，甚至答案本身會互斥。

是故，為了尋找一個更清晰一致的直覺方法，我們會被帶往下一個階段的直覺主義方法：教條的直覺主義（dogmatic intuitionism, DI）。此種直覺主義方法是「透過非常清晰且終極有效之直覺來辨別出明確的一般性規則」（...discern certain general rules with really clear and finally valid intuition），也就是說，此階段中，具備一個直覺作為目標，並且以此為出發點建立起一套方法來達成這個目標。這些不同的常識道德與伴隨他們的方法是 Sidgwick 在 ME 第三書主要討論的對象，他試圖梳理達到這些目標(道德)之方法，並檢視他們是否內部有無矛盾(ME: 101)。

最後的一個階段的直覺主義是哲學的直覺主義（philosophical intuitionism, PHI），因為 Sidgwick 認為，教條直覺主義內部依舊充斥許多矛盾，他們是一堆概念的集合，無法形成一個科學的第一原則（scientific first principle）作為眾多我們的常識道德之基礎（ME: 102）。這裏 Sidgwick 彷彿物理學家一般在尋找一個終極公式可以貫穿所以道德觀念(第二階段的直覺主義正因為在他眼中無法提供這樣的公式，所以只是一連串「意外的規誡之集合」（accidental aggregate of precepts））。

D. Brink（2006: 294）則指出 Sidgwick 的哲學直覺主義的另一種意義，他提到 Sidgwick 直覺主義的倫理方法分為兩個層次：

- 1.狹義的直覺主義（a narrower sense of intuitionism）：這種直覺主義方法下，人們就個別行為或個別的行為類型（action token or action type）決定他們的對錯，該判斷獨立於行為或行為類型可能產生之後果；
- 2.廣義的直覺主義（a boarder sense of intuitionism），其內涵為：「倫理方法中的第

一原則與終極目標本身是不證自明且不尤其他概念推論而得來 (which ultimate, first principles in ethics are self-evident or non-inferentially justified)。

Brink 認為，Sidgwick 接受了第二種類型的直覺主義作為他哲學直覺主義的方法，但 Brink 並不認為直覺主義的倫理學方法等於常識道德；相反的他強調，直覺主義是一種方法而非具備實質內含的倫理原則，但這個觀點和 Sidgwick 在 ME 裡面的描述略有出入：Sidgwick 指出，廣義的直覺主義並沒有辦法導出明確的倫理方法 (ME: 201)，也就是說，方法上的直覺主義，不是他所要討論的直覺主義，至少教條的直覺主義並不作為方法，而是有一般先驗的道德直覺作為實質內容。

直覺主義的確在 Sidgwick 的思考中存在兩個層面，但這兩個直覺主義可以互通，Brink 的誤解來自於他在把哲學直覺主義和後設倫理學的直覺主義搞混了，哲學的直覺主義從教條直覺主義進一步昇華而來，也就是從常識道德中得出的更清晰一致未有矛盾的道德原則。問題是，常識怎樣才會變成這種道德原則？若用比喻的說法，常識這堆「生鐵」必須放進什麼樣的「火爐」才能提煉成哲學直覺主義的「精鋼」？

## 二、直覺主義的四個判準

Sidgwick 在 ME 第三冊第 11 章重新檢視該書所提出的一系列常識，並且提出了四個標準，已將常識儘可能的科學化並去除其中自相矛盾或者不明確之處 (ME: 338-342)：

1. 清晰且明確 (clear and precise)：此點是科學中相當強調的因素，Sidgwick 體認到有部分支持科學的人士對於倫理學的批評恰好立基在此點上，他們以為倫理學是不清晰的，因此 Sidgwick 非常強調倫理與道德哲學當中「科學的」、「清晰一致」等特質，來回應科學的質疑。直覺必須要通過清晰明確的判準才可稱之為

哲學的直覺。

2. 命題必須經過仔細反思而得出 (the proposition must be ascertained by careful reflection)：直覺有時候會混雜許多未經反思而得來的衝動或者模糊的印象，但經過反思，可以知道他們並不是理性所指引的直覺，而只是一些意見。Sidgwick 認為，關於不證自明的要求，可以將理性的直覺從那些外加的權威或傳統辨別出來，並且排除一些輕率且未證實的一般性假設。這個檢驗程序 Sidgwick 特別指出，可以辨認出情感 (sentiments)。有時強烈的感情會讓人把他和直覺搞混，因為有時候感情只是促使我們去做讓我們感到最多快樂的事，而和理性無關，Sidgwick 的直覺主義是一種理性直覺，經由反思而得出的不證自明而非情感衝動的直覺。

3. 不證自明的原則之間必須一致 (the propositions accepted as self-evident must be mutually consistent)：Sidgwick 強調，哲學的直覺內部的原則是一致的，若存在衝突，即證明其一必有誤，或者兩者皆錯 (any collision between two intuition is a proof of that there is error in one or the other, or in both)。此點是他一貫的立場，因為常人的倫理方法是一堆混合，從一種方法看是正確的行為，換另一個角度就是錯誤，為了解決這個問題，Sidgwick 認定兩種方法衝突必有一有誤 (ME: 6)。同理，哲學之直覺要求的清晰明確也必須符合此條件。

4. 普世性的同意 (universal or general consent)：一個原則或概念若被視為真理 (Truth)，那麼所有人對他的認知必須是相同的。Sidgwick 再次以科學的角度類比，一個科學上證明為真的原則其中一個條件是，支持該原則的證據被其他專家所接受且並未發現任何足以駁斥那些證據之理由。這個第四個判准屬於負面的篩選標準，如果心中視為真理的某個原則在另一人心中卻不是如此，Sidgwick 依舊維持一貫的說法：其一必有誤。第三和第四個篩選原則分別是直覺的內在與外在檢驗標準：就內在而言，構成該直覺的原則與條件必須一致；外在而言，該直覺在不同人的心中必須有同樣的認知。

觀察上述的檢驗標準，可以發現 Sidgwick 非常重視科學在倫理學當中的角

色，科學的方法是進行倫理學討論的基本態度，最主要的特徵就是他再三強調的「一致性」的特徵。對他來說，人們面臨的道德難題，或是倫理學當中各方法彼此之間的衝突，都是能夠化解的，因為他承認在這些衝突之中，存在「一個」正確的答案，所以他再三強調兩方相爭其一必有誤，並且力圖證明之。

Sidgwick 緊接著將 ME 第三書所檢視的諸多常識道德以此四種判准再度展開考察，他的結論是，儘管常識道德對我們仍然具備一定的意義，但是他們彼此之間的衝突凸顯出這些概念的模糊與不一致性，也因此常識道德無法形成系統性的直覺的倫理學 (Intuitional Ethics) (ME: 361)。

那麼，哲學的直覺主義的內容是什麼？常識道德充滿不一致和矛盾，因此也有許多哲學家提出一些原則試圖取代常識，但 Sidgwick 表明，它們都只是同義反覆 (ME: 374-378)。例如，認定智慧即是依理性而行，又依理性而行代表讓本性當中高的部分統率低的部分 (ME: 375)，<sup>31</sup>而所謂讓高的部分統率低的部分即指理性的行為，而理性的行為又是智慧的表現，於是我們得出一個循環論證，沒有辦法給出任何實際指引。一個不會陷入循環論證的常識為「公正」(justice) 的概念，其具體內涵即黃金律 (己所不欲勿施於人) Sidgwick 認為，此概念提供了一種不牽涉善的定義與理性等實質內容的形式原則。簡要的來說，正義是一種不偏頗的概念 (ME: 379-380)。但不偏頗沒有辦法給予行為明確的指引，必須加入行為者的面向：對「誰」的不偏頗，才能提供我們行為上的指示。Sidgwick 提出了個人的角度與普世的角度，就個人而言的運用是：「個人應關注他整體的善，他的生命當中任何的時序下的善都沒有比另一時序的善來得更重要」，此為「審慎」的道德直覺。<sup>32</sup>又，將個人的角度擴增為普世的角度來看就成為另外一個道德原則：「任何個人的善就普世的角度而言，並沒有比任何另一個人而言來說具有更大比重」。此二原則作為道德指引也就成為兩個不同的應然命題：「我應該關

---

<sup>31</sup> 此即為 Whewell 的直覺主義教條，Sidgwick 反對這種一經詳細檢視就發現缺陷的直覺主義倫理學。

<sup>32</sup> 此處著重 Sidgwick 對於效益主義的證明，第六章將會再次從同樣的段落探討一遍自利主義之證明。

注我個人整體的善」，以及「我應該關注全體的善而非某一特定部分的善」(ME: 381-382)。

## 第二節 直覺主義式效益主義的兩階段論證

經由四個條件篩選後，常識無法形成一致的道德公理，僅隱約透露出兩個原則：審慎與仁慈。其內容分別代表追求個人的終極善與追求整體的終極善，但並未說明終極善的內容 (ME: 389)。要說明只有效益主義追求的快樂或幸福才是唯一人們追求的終極善，Sidgwick 還需要進一步的論證。他的做法是先批判其他對終極善的理解，將幾種常識認為的數種終極善一一駁倒，證明它們不是自相矛盾，就是又指向另一個目標；然後 Sidgwick 點出這個背後的目標，也就是效益主義認為的快樂或幸福；最後，Sidgwick 解釋為何常識的道德判斷反對將終極善等於快樂的理由，並一一駁斥，最後告訴我們，常識以為的終極善本身可能產生衝突，而常識隱含的解決方式仍然指向了效益主義。

### 一、對常識認定之終極善的批判

常識首先會告訴我們，終極善等於美德，但這個說法，Sidgwick 已在前述討論哲學的直覺主義的部分告訴過我們，會導向循環論證：美德等於最大的促進普遍善 (general good)，而普遍善的定義又是做符合美德之事。這種說法完全沒有解釋普遍善的定義，也沒有回答「何謂道德」的問題 (ME: 392)。又另一種 Sidgwick 稱之為「美學的直覺主義」(aesthetic intuitionism) 的主張，認為終極善是去做包含一些良好特質 (如慷慨、節儉等) 的行為，這些特質能夠被具有素養的洞察力發覺。Sidgwick 表示，此種觀點認為的特質沒有明確的定義，透過仔細的觀察，會發現不是這樣的行為本身是善，而是某個這些特質所指向的善才是真正的終極



善，<sup>33</sup>這些特質不過是通往此終極善的手段而已（ME: 392-393）。

第三種受到 Sidgwick 批判的觀點是將終極善等同於個人主觀的善，這種觀點試圖回應前一種觀點，用主觀的角度去看終極善，也就是個人對善的判斷與為此努力此一事實本身被當成終極善。這種觀點可以迴避掉 Sidgwick 對前一種觀點的批判，因為如此一來，行為者不一定依照預先假設的某種客觀終極善而行為，行為也就不是其他終極善的手段（ME: 394）。這種觀點其實 Sidgwick 早在 ME 開頭就駁斥了（ME: 3-4）。於第一書第二節，他稍微提到關於「正確」（Right）與「善」（Good）的分別時，提到有一種直覺主義的進路是將兩者等同：假設做正確的事本身即為人的終極善（Right conduct itself...is the sole Ultimate Good for man.）。這種觀點本身就是空洞的，它並不包含任何關於終極善的回答，所以「決定何謂正確的行為本身也是無關緊要的（...it would still not be important for the methodical determination of right conduct.）」。Sidgwick 在關於終極善的章節中重申一次這個論點的矛盾：它點出我們應該努力追求某些終極善，卻又不承認存在該終極善（ME: 394）。Sidgwick 另外一個對此論點的批判是主觀善本身不可能單獨作為終極善，任何主觀認定的善都可從旁觀者的角度去判斷是否為客觀正確或錯誤的，就算行為者本身不評價，一般人的常識思考也仍然使我們從旁觀的角度來評價該主觀認定的善，並且認為毫不考慮後果的主觀善是危險的（ME: 395）。

第四種對終極善的看法是將它等同為好的生命（ME: 396-397），此種觀點又可分為兩部分，第一是指身體機能運作良好、沒有病痛且正常的生命。Sidgwick 指出，純粹的生理運作並不代表任何善或惡：身體的運作良好必定是指向另一種終極善，而非本身作為終極善；因此，終極善必然屬於心理的層面，這也是第二個好生命的意涵所指。心理痛苦的部分自不待言，不可能被當作終極善追求，關

---

<sup>33</sup> Sidgwick 說諸如慷慨、節儉、勇敢、平和（Liberality, Frugality, Courage and Placability）等特質，其實仍然有某種尺度來衡量，過量就會成為浪費、吝嗇、魯莽和軟弱（Profusion, Meanness, Foolhardiness and Weakness），判別是否過量的標準便是包含此類特質之行為是否有達成某種其他的善。又 Sidgwick 認為，唯有智慧、普遍仁慈與正義（Wisdom, Universal Benevolence and Justice）沒有這種過量與否的問題，但他們仍然只是種形式的原則，關乎知善（knowing Good）、行善（doing Good）與佈善（Distributing Good），沒有提出關於善本身的定義（ME: 393）。

於心理上好的部分，Sidgwick 在此反駁演化倫理學的觀點，否認了善與惡之根源在於對於延續物種生存與繁榮，善並不等於生存。儘管 Sidgwick 承認，維護我們生存的東西是善的、毀滅我們生命的東西是惡的，但他從這之中抽取出另一種對終極善的定義：不是生命存續這件事為終極善，而是我們渴望人類生命存續的想法。終極善是一種欲求的意識 (Desirable Consciousness) (ME: 396-397)，等同於幸福。因為對所有人而言，幸福是使他們的生命更可欲的唯一因素，而關於美德的追求，實際上是為了該目的達成之後更長遠可能獲致的快樂之追求 (ME: 399)。總歸而言，終極善等同於幸福。

藉此他證明了效益原則的核心概念其實存在於常識判斷之中，得到和 Mill 和 Bentham 不同的證明。Sidgwick 對效益主義之證明目前約莫進行了一半，他還花了另外的篇幅去將常識道德（教條的直覺主義）層層頗析，並得出結論說它們其實隱含著效益主義的思考。下一節將解釋為何 Sidgwick 這麼做的用意為何。

## 二、常識所隱含的效益主義思考

Sidgwick 整理了常識道德，從中發現效益主義的痕跡：常識道德對行為之判斷依賴效益原則來提供對該行為後果的評價，同時，常識也利用效益來作為道德規範的界線與限制。此外，在常識出現困難與疑惑之處，效益主義也時常作為爭端的仲裁者，並且為不同立場的支持者們所用來替自己的主張辯護 (ME: 425)。

直覺中的效益主義可從 Sidgwick 回應古典經濟學假設時看出。如同前述，Sidgwick 對全體利益等於個體利益之加總一事抱持懷疑，他在討論常識道德之中隱藏的粗淺效益主義時，回應了「個體的惡可導致全體的善」的說法 (ME: 427-429)。這個論證是這樣的：效益主義會讚揚一些從常識的角度認為非關道德，甚或斷定為惡的特質，只因為它們可能導致全體的善，而從常識道德的角度看，這些惡仍然需被譴責，至少是不該被讚揚的。對此，Sidgwick 的回應如下。首先，

直覺主義之所以做此宣稱，因為它認定所謂的德性必需包含行為者的傾向（dispositions），故 Sidgwick 強調要區分傾向中的善（goodness in dispositions）與行為的正確（rightness in conduct）兩個概念。直覺主義重視傾向的善，但同時亦在意該傾向是否造成整體幸福的提升，若具備善之傾向卻導致全體幸福重大損失，常識也會稱呼其為盲信（ME: 428）。這個批判的另一部分是指責效益主義誤把常識以為的惡行當成美德，Sidgwick 辯護道，有用（useful）固然是效益主義評價行為的標準，卻不是唯一的標準。效益主義作為倫理學中的結果論，還必須考量對行為的稱讚會產生的後果，某些儘管對全體有益的惡行，若讚揚之可能導致過量，產生不好的結果，因此直覺主義認為的惡，效益主義並不會總是讚賞。Sidgwick 特別注意到，自利（self-love）就是一種這樣的特質，當它不趨向有害時能稱之為審慎（Prudence）；憎惡（resentment）亦是如此，兩者在某個適當的程度下對社會是有用的，但如果因此而稱讚自利與憎惡，就會使他們失控，這種讚賞就會產生效益之減損，故效益主義和直覺主義一致，不會去讚賞這樣的品質（ME: 428-429）。

Sidgwick 據此而指出，比起常識只以義務或美德的概念去要求人們行為，以效益的理由要求，更能符合常識，甚至能夠產生大的好處（felicific）。因為一方面若以其他理由，而非完成義務本身，去履行義務是更值得稱讚的（即以義務為目標來行為及消解了履行義務一事本身的善），且以效益主義為由更容易使人戰勝誘惑去做符合常識認定之美德的行為（ME: 429）。

綜上所述，直覺主義隱含著部分效益主義的思考，Sidgwick 稱其為不完美的效益主義（inchoately and imperfectly Utilitarian）（ME: 427），這個特徵表示效益主義其實也和常識一樣不證自明地存在於我們的道德思考當中，從後設倫理學的立場來看，是直覺主義式的，而非經驗主義式的。

下一節將討論學者對 Sidgwick 如此證明效益主義的觀點，以及他的做法會導致什麼樣的問題，並闡述本文的立場。

### 第三節 關於 Sidgwick 直覺主義之討論

Sidgwick 用兩面的論證來證明效益主義，最後再一次檢視常識道德來完成他的證明。首先，對於效益主義的證明可以區分為負面與正面兩種不同的論述(ME: 421)，負面的論證是經由「一些一般的標準從錯誤的原則中區辨出真正的第一原則（無論其是否為倫理上的）」，這個論證用以否定常識道德（Common Sense Morality, CSM）的有效，即四判準的篩選過程，許多的 CSM，也就是教條直覺（dogmatic intuition, DI）都在這個階段被排除掉，他們事實上不具備不證自明之性質。又，正面的論證則是以「理性的程序將個人腦中既存的概念與之（效益主義）連結起來」，這個部分的論證就是 Sidgwick 尋找哲學直覺（philosophical intuition, PHI）的過程，PHI 並不是憑空想像出來的，它們是從 CSM 裡頭整理得出。最後在 ME 第四冊中，Sidgwick 再一次將效益主義原則和 CSM 做了一次比較，不過這一次不是負面的剔除，而是尋找效益原則和 CSM 的合致。Sidgwick 這裡的用意是為了論證效益主義是唯一且最高的（sole and supreme）原則（ME: 421）；完成正反面論證只是找出效益主義的第一原則，還沒辦法使他成為最終極且唯一的原則，所以有必要再一次檢視 CSM，從 CSM 裏發現效益主義的存在，並且效益主義可以用來支持 CSM 不足的部分（ME: 453）。

因為 Sidgwick 檢視了兩次 CSM，而產生兩種不同的對效益主義之證明與詮釋：按照 Sidgwick 第三冊的論證，Sidgwick 似乎認為在 CSM 背後有一個不證自明的原則，一切的道德由此推論而來；但第四冊效益主義和 CSM 的來回檢視，又彷彿認為，效益原則是透過和 CSM 相互支持而得到證明。這兩段論述看似矛盾，究竟他真正的立場為何，或者該如何解釋兩種不一樣的證明方式？關於這個問題，應屬 J. B. Schneewind 的“First principle and Common Sense Morality”（1963）一文最為重要，諸多學者以此出發展開對 Sidgwick 的討論，尤其關於他的效益主義證明方式，以及常識道德和效益原則的關係為爭議之核心。關於他的證明方

式，有些認為是針對理論上的證明，也有認定為針對個人之證明（*ad hominem argument*）；另外這個問題也影響到 Sidgwick 知識論主張的解讀，是屬於融貫論（*coherentism*）或是基礎（*fundamentalism*）論。根據 D. Brink 的介紹，基礎論認為個人的信念若要被證成，若不是他本身即是自明的，就是由其他自明的前提推論而來；而道德的基礎論則是將基礎論運用在證成道德信念上，認為道德信念若不是本身為自明的，就是源自其他自明的信念推論而來<sup>34</sup>。融貫論則認為，沒有任何信念不是由一套信念體系當中獲得證明的，該信念只作為該體系的一部份，它和該體系其他部分的不衝突與融貫證成了該信念；道德的融貫論認為道德信念之所以得到證成在於它隸屬道德體系，且與該體系其他信念融貫（1989: 101-103）。

John Rawls 認為 Sidgwick 利用的是他稱為「反思均衡」（*reflective equilibrium*）的方式，並以此推論 Sidgwick 是融貫論者；而 Peter Singer 則從 Sidgwick 強調不證自明之特色，反駁 Rawls 的論述，說明 Sidgwick 是基礎論直覺主義者（*intuitionist foundationalism*）。融貫論的支持者 David O. Brink 及 Brad Hooker 則接近 Rawls 的論點，將證明的過程描繪成一種平衡關係；Anthony Skelton 則承襲了 Singer 的觀點，提出文本證據反駁融貫論的詮釋；David Phillips 也支持基礎論的解讀，但在既有的文獻上作出修正。此外，亦有融合兩種觀點的調和主張，承認兩部分的論證分別具備不同的立場，但整體可以作為一個完整的證明。本節將分別簡介這些學者的觀點，回顧此段論爭的核心，並闡述本文的立場。

## 一、Schneewind 的詮釋

J.B. Schneewind 將 Sidgwick 對效益主義的證明分為兩類，其一為「依賴論證」（*dependence argument*），指常識道德本身並不自明，且仰賴效益主義替它們證成；另一則為系統論證（*systematization argument*），亦即諸多常識道德無法處

---

<sup>34</sup> Brink 認為，所有的道德基礎論者都是直覺主義者（1989: 102）。

理可能出現在他們之間的矛盾或衝突，常識又會訴諸效益主義作為最終的裁定方式。Schneewind 以兩個論證來證明直覺主義之不可靠與帶出隱含背後的效益主義。

首先，Schneewind 指出，過往效益主義有兩種證明模式，第一種是神學的效益主義，此派代表人物為 John Gay 和 William Paley，他們認為效益主義的證明是源自上帝：神要人幸福，因此人應該追求最大幸福，此派效益主義只有告訴我們哪些行為是義務，但追求最大幸福本身不是義務的理由。第二種就是 Jeremy Bentham 和 Mill 的效益主義，在他們的觀點中，追求最大多數最大幸福同時指引了行為與提供理由。在第一種模式裏，證明「應該」(ought)的理由是神意 (God's will)；第二種模式裏，證明「應該」的理由是最大幸福。Sidgwick 拒絕第一種模式的證明，因為此模式並未承認效益主義的最終約束力，而是藉由外在的原因來使人服從，效益主義只是次要的原則。同時，他也拒絕第二種模式的證明，Bentham 和 Mill 的證明從經驗去定義「應該」與「正確」(right)的作法會產生許多偏誤（參見下一章第一節），因此 Sidgwick 認為，應該要從非經驗的領域替效益主義尋找一個不倚賴其他外在原因的證明。Schneewind 將 Sidgwick 的論證分為兩塊，第一部分的依賴論證從道德的客觀性出發。首先，人們承認 CSM 的約束力，代表著 CSM 本身是一種客觀的道德標準，並非人言言殊的主觀道德情感；又 Sidgwick 認為，兩種倫理原則若有牴觸必定有一方有誤，CSM 也不例外。當兩個 CSM 相互抵觸時，按照 Sidgwick 的觀點，必有一正確，但這個判斷不能是武斷的，否則就不是理性的道德判斷，而淪為單純的情感表現，所以對於哪個 CSM 才是正確的我們要提供理由說明。這個用以說明的理由是一種標準，宣布某些 CSM 正確某些錯誤，CSM 之真確仰賴這個標準之判定。

如何找出這個標準？Schneewind 指出，Sidgwick 透過詳細檢視 CSM，發現背後其實仰賴效益原則作指引，CSM 之間由一個不可回推的第一原則：效益主義原則來斷定其真確性。對個人而言，原先被視為最終道德判準的 CSM 因為透過回溯出現了另一個原則，且由效益原則決定其運用的界限，那這個 CSM 就不

再能夠獨立的提供個人道德指引，變成它依賴著劃定其運作範圍的效益原則來提供效力。至此，Schneewind 整理完第一部分的依賴論證，也就是 1. 理性的道德判斷仰賴一個不由其他前提導出的第一原則作判準；2. 從對 CSM 的檢視，Sidgwick 得到該判準即為效益主義。

Schneewind 的詮釋大致描繪了 Sidgwick 在 ME 第三冊試圖完成的工作，接著他順著說明，Sidgwick 要怎麼證明效益主義是唯一一切最高的第一原則。Schneewind 的解讀是，因為 Sidgwick 相信道德是理性運作的結果，若常識道德如此的紛亂且自相矛盾，則它們難以被當成是理性的，Sidgwick 的認知就是錯的，常識道德是不理性的。但如果能從 CSM 背後找出一套統合的原則，且惟有此原則可以去除這些紛雜的道德間的矛盾，那麼也就可以證明道德仍然是理性的 (Schneewind, 1969: 151)，這也就是 ME 第四冊 Sidgwick 再一次回頭重新比對效益主義與常識的用意，Schneewind 以「系統論證」稱之。此部分的論證證明了效益主義提供常識衝突時的解答，調解 CSM 的不足，並解釋了為何多樣的 CSM 能夠被視為理性的運作。

Schneewind 的詮釋以基礎論的角度去看待 Sidgwick 對效益主義之證成，效益原則是種不可回溯的第一原則，Sidgwick 的證明過程實際上就是檢視 CSM 將它展現出來。這是一種「對不能證明的原則」之證明，也是他調解直覺主義與效益主義的努力。唯一殘存的問題是，此種證明方式若遇到另一個同樣不可回推，也無法據以反駁的另一組第一原則時，將難以說明孰高孰低。Sidgwick 發現的另一個第一原則也就是自利主義的原則，因為兩者無法進一步化約，才留下二元論的難題。

Schneewind 的文章與立場成為後來學者討論與引用的基礎，Rawls 援引了他的觀點，Singer 則否認 Rawls 對 Schneewind 文章的解讀，以及否認部分 Schneewind 的觀點，主要是關於 Sidgwick 檢視常識道德和效益主義的說法。Skelton 也繼承了 Singer 的立場批評 Rawls，但本文認為 Skelton 與 Singer 的論點不全然正確。接著，本文先闡述 Singer 與 Skelton 如何反駁 Rawls，最後再對兩

人的立場提出本文自身的評述。

## 二、Singer 對 Rawls 之批判

Rawls 在 *A Theory of Justice* 中採行反思均衡 (reflective equilibrium) 的方式來思考道德理論，人們並非直接接受他的正義理論和其前提，而是經過和自己深思熟慮的道德判斷來回修正後得出，他並且認為，這種方式是源自亞里斯多德，並承襲 Sidgwick 之 ME (Singer, 1974: 490)。但 Peter Singer 在 “Sidgwick and Reflective Equilibrium” 一文當中表示，Rawls 並未提出充份的文本證據支持自己的說法，而是倚賴 J.B. Schneewind 的論點來佐證，但 Singer 本人對於 Rawls 和 Schneewind 的詮釋都抱持著不同意見。Singer 的反駁有三點：

1. 反思均衡的論述會通往相對主義，而 Sidgwick 反對相對主義，深信道德必須是客觀的；
2. 反思均衡誤解 Sidgwick 書寫 ME 的意圖，認為他讚揚效益主義而貶抑直覺主義，但 Sidgwick 是從直覺主義接受的前提去推導可能的結論，不是要說明直覺主義低於效益主義；
3. 對自利主義之重視代表不認同反思均衡，若反思均衡的說法成立，則未通過深思熟慮道德判斷 (直覺主義及效益原則) 的自利主義不應予以重視，顯然 ME 的論述並非如此。

Singer 認為，Rawls 搞錯 Sidgwick 直覺主義跟效益主義對話的段落的真正用意了，他以為那是凸顯效益主義優越於直覺主義的段落，但其實 Sidgwick 並沒有這樣的意圖；再者，Singer 指出反思均衡下，不同的地區不同的人們將有不同的道德觀，道德理論和個人深思熟慮的判斷最後得出的均衡也有所不同，有相對主義的風險，但 Sidgwick 反對道德相對主義 (Singer, 1974: 500)。Sidgwick 認為道德必須是客觀的，他討論的常識並非他個人的道德立場或特定的部落式道德觀，



而是普遍的、被大多數人（至少在他書寫的年代裏的大多數人）所認可與接受的道德。由此得出多數人的思考具備效益主義的元素。在 Sidgwick 看來，效益主義是從個人主觀的反省（對自身所信奉的常識道德之反省）而得來，但是由於常識道德並非個人特有的，是故此種反省具備著客觀的基礎。

Singer 的第二點的反駁聲稱，兩個不同主張的對話是種對人論證（ad hominem argument）。<sup>35</sup>Sidgwick 的目標是從直覺主義者接受的前提去推論出可能的結果，而效益主義是 Sidgwick 找到的結果，並不是先預設了效益主義優越於直覺主義，再從直覺主義尋找出發替效益主義證成。Singer 否定了 Sidgwick 在 ME 三、四冊展示的兩種倫理方法是在替效益主義證明，只是種說服的過程（Singer, 1974: 499）。Singer 承認 Sidgwick 抱持著一個基礎的道德原則（效益原則），並圍繞著建構出理論，並以「對人論證」的觀點描述 ME 第三冊以及第四冊第二章關於直覺主義的討論，認為對效益主義之證明其實是一種向直覺主義者說服的過程。然而這樣的說法可能會產生的矛盾是，Sidgwick 並沒有要展示效益主義優越於其他兩個主張的企圖，Singer 清楚意識到此點，是故他一方面描述對 CSM 的檢視是種說服，一方面也用文本證據指出，Sidgwick 因為重視 CSM 所以才放了大量心力檢視之。Sidgwick 認為常識是一種日積月累、由全體人類共享的道德，可以用以去除個人或小群體的道德觀所可能有的謬誤。Singer 的這個說法一方面再次證明 Sidgwick 的基礎論立場，反對主觀的道德情感，存在客觀的被大多數人承認基本的道德原則，一方面也是延續第二點的反駁，對抗反思均衡背後的融貫論知識論立場與可能推導出的道德主觀論。

有關第三點反駁，除了上述對直覺主義的大量檢視，還有對自利主義的檢視後產生的二元論（這個結論使效益主義的有效性降低），<sup>36</sup>Singer 以這些證據證明，Sidgwick 沒有支持任何一種倫理方法，並駁斥其他兩者的企圖，而反思均衡的詮釋角度則認為他支持效益主義貶抑另兩者。唯本文認為，Singer 認定自利主

<sup>35</sup> 一種針對不同意見的說服，而非理論內部本身的討論。

<sup>36</sup> 關於效益主義之證明會影響到對實踐理性二元論的詮釋，此部分討論將於下一章節做出說明。

義和直覺主義不相容的觀點，並不盡然正確，Sidgwick 認為自利的考量也與常識道德一致，而仔細檢視並去除其中矛盾與不一致後，本來在 DI 階段粗糙的自利概念便升級為 PHI 的理性自利（Rational Self-love）或者稱為審慎（Prudence）之概念（ME: 381）。所以直覺主義和自利主義並非不相容，Singer 將兩者區別的觀點並未準確捕捉 Sidgwick 的看法。

最後，Singer 認為，反思均衡告訴我們道德原則是和個人深思熟慮的道德判斷互動修正去得到最後的一個暫定結果，但 CSM 只是一些粗糙的、普羅大眾共享的道德觀，他不一定有「深思熟慮」的特質，自利主義並不一定會符合這些 CSM，按照反思均衡的觀點來看，自利主義應該被屏棄（Singer, 1974: 503-506）。但 Sidgwick 並沒有這麼做，同時，他甚至說明直覺主義不一定總是正確，符合 CSM 的道德判斷也可能有誤，這個論述直接對立於反思均衡的說法，故 Sidgwick 不支持反思均衡，也不贊同道德主觀論以及融貫論的知識論立場。

### 三、當代的討論

承接著 Singer 等人的討論，當代有許多學者提出對 Sidgwick 論證直覺主義的方式的不同觀點，主要有基礎論、融貫論及試圖整合前兩者的調和論三種看法，接下來分別詳述之，並提出本文的立場。

#### （一）、基礎論解讀

Skelton（2010）基本上承襲著 Singer 的解讀。首先，順著負面論證，已經從 CSM 之下找出效益主義的第一原則（也就是 PHI 的仁慈概念），接著，Sidgwick 展開的證明（也是說服他人接受的過程）是再一次和 CSM 相互檢視<sup>37</sup>，並點出

---

<sup>37</sup> 因為 Sidgwick 要將效益主義和直覺主義調和，因此對效益主義的證明是圍繞著跟 CSM 的互動來進行。

CSM 之中也有效益主義在運作。這個過程中，Skelton 提醒我們需要注意幾點：首先，第一原則不能被證明，因此和 CSM 的交互檢視不是用 CSM 來證明效益主義，只是說服直覺主義者接受之；再者，這些 CSM 含有效益主義的色彩，再拿來證明效益主義是邏輯矛盾且同義反覆；最後，第一原則是不能被證明的，如果 CSM 用以證明之，則效益主義成為其他原則之次要原則，違背了 Sidgwick 最初的目的。那麼，該如何說明 Sidgwick 在 ME 第四冊最後的證明？Skelton 同樣依循 Singer，認為那是針對直覺主義者個人的證明，直覺主義者相信 CSM 當中許多基本原理，但也對其中可能存在的矛盾和錯誤感到不滿，因此他們需要一個可以一方面承認 CSM 之有效，另一方面又可以彌補 CSM 錯誤的理論，Sidgwick 於是用這種方式展示效益主義，讓效益主義成為直覺主義者心中最適當的理論。如此一來，Sidgwick 的證明就起了作用：說服直覺主義者接受，又不會破壞效益主義第一原則的特性，因此，和 CSM 的說明是針對直覺主義者，而非針對兩種理論上的證明。

Skelton 的推論展示了他對 Sidgwick 之詮釋的基礎論觀點，他認為 Sidgwick 支持倫理學中第一原則必然無法證明，以此第一原則為基礎才能支持效益主義，和融貫論所說不同，效益主義的第一原則和 CSM 的相符僅是用以說服直覺主義的一種策略（2010: 492）。

針對 Rawls 的反思均衡，Skelton 也有所回應，他指出，Rawls 其實並不是贊同融貫論的知識論立場，反思均衡只是一種方法論上的主張（Skelton, 2010: 504-506），無論抱持何種知識論立場者，都可以運用此方式來修正他們的道德觀念，或者用以說服他人。Rawls 的反思均衡事實上是用來尋找道德真理的一個過程，當我們的信念與其他道德信念衝突，則將這個問題暫且擱置留待更進一步的研究（*ibid.*）。Skelton 指出，這種研究倫理學的方式與 Sidgwick 在 ME 中的主張：「當我對他人的主張之錯誤的懷疑並不比我對自己的主張之懷疑要多的時候，對兩種主張的反思比較將帶領我暫時進入一種道德的中立狀態」（ME: 342）相似，因此 Rawls 以此詮釋 Sidgwick 的倫理學方法論。並且這種方式可以容納基礎論的主

張，某人可主張一些自明的原則，並用此方式去檢視與修正其他主張。Sidgwick 看似會接受這樣的觀點，因為在 ME 他曾說過要展現幾個常人運用的倫理方法與釐清其中的不一致（ME: 9），但 Skelton 不認同這個觀點，他個人的理解是，Sidgwick 證明效益主義的方法和上述相左，Sidgwick 沒有抱持著既定立場去反駁和檢視其他理論，他並沒有先設定好效益主義的自明原則然後以此反駁 CSM，相反的，他是透過檢視 CSM，找到了幾個自明原則，再說明他們提供效益主義基礎。

Singer 與 Skelton 都同意，Sidgwick 證明效益主義的方式，都是從 CSM 出發，一步一步的得出作為基礎的效益原則，他們一致的觀點是，認為 ME 討論 CSM 的章節都是種針對直覺主義者的說服過程。然而，本文認為這樣的詮釋多少忽略了 Sidgwick 在前言指出，他試圖對 Mill 和 Bentham 的效益主義在證明方面的問題進行補充的說法，也忽略了 Bentham、Mill、Sidgwick 三者之間的承襲關係。儘管對人論證是一個很好且看似合理的解套方式，說明為何不可證明的第一原則可以從 CSM 當中推論出來，但本文認為，也同時需要正視 Sidgwick 把這個部分的討論當作一種證明的手段。的確，證明也是一種說服的手段，但是以說服的角度理解這些論證，會對 Sidgwick 的證明產生「只是對直覺主義者個人的說服，而不是在理論上對直覺主義的整合」的錯覺。這兩者的區分並不容易，但我們可以參考 Sidgwick 對自利主義者的說法：

...這個（說服自利主義者接受效益主義的）論證之應用，仰賴於自利主義的第一原則之形成的方式。若自利主義者緊緊地限制了自己的信念，只肯將個人的快樂與幸福作為自己的終極目的，那麼似乎沒有可能將他的第一原則導向普世的享樂主義（效益主義）...在這個情況下，一個效益主義者所能做的只是盡可能的完成兩種原則的協調，藉由對自利主義者解釋由普世原則推論而來的規則的約束力...很明顯的，這個解釋並沒有任何使他（自利主義者）接受最大多數最大幸福作為他的終極目標，而只是作為實現他個人快樂的目的之手段。因此，這樣的完全不同於普世享樂主義原則之[如上所

述的] 證明 (ME: 420, 括號內粗體字為筆者所加)。

也就是說, Sidgwick 認為, 對自利主義者的個人說服, 是不改變他理論 (不改變他自己認定的終極目的) 的情況下來使兩種理論吻合; 而證明則是

當...自利主義者主張他的快樂與幸福不只是他個人的善, 而從全宇宙的觀點來看也是種善的時候...就能適切的向他指出, 他的快樂, 從普世的角度看, 不會比起其他人同等的快樂而言, 是善更重要的一個組成部分。也就因此, 從他個人的原則出發, 將可以帶領他接受普世快樂與幸福是絕對的且沒有限制條件的善... (ME: 421)。

這段文字告訴我們, Sidgwick 有對「對人的說服」與「證明」做出區分, 對直覺主義的檢視, 是說明直覺能被效益原則系統化與利用效益原則解決衝突, 這過程更深的挖掘了 CSM 背後隱含的原則, 改變了 CSM 對善的定義, 說明 CSM 認為的終極善其實都是普世的幸福 (ME: 403-404)。因此, 將對直覺主義的討論只視為「對人之說服」的觀點不全然正確。但從 Sidgwick 訴諸自利主義者接受的角度而言, 對人論證也有合理之處, 此處只是額外說明, Sidgwick 的對人之說服和理論的整合可以並存。

D. Phillips 也同樣認為 Sidgwick 的知識論主張接近基礎論, 但他也承認, Sidgwick 的論述立場十分複雜 (2011: 53)。Phillips 認為, 在證明倫理的第一原則時, Sidgwick 運用了兩種證明方式: 二分法論證 (bipartite argument) 以及標準論證 (criterial argument): <sup>38</sup>前者是從我們已有的一些道德信念裡導出第一原則 <sup>39</sup>; 後者則適用判準來篩選道德信念, 通過者才算是第一原則。Phillips 認為

---

<sup>38</sup> 對照 Schneewind 的說法, 二分法論證及系統論證; 標準論證則近似依賴論證。但 Phillips 否認 Schneewind 有提出標準論證, 他認為 Schneewind 把 ME 第三冊的論證 (系統論證或二分法論證) 視為 Sidgwick 效益主義的全部證明 (Phillips, 2011: 69)。

<sup>39</sup> Phillips 對二分法論證的定義以 Sidgwick 在 “the Establishment of Ethnical First Principles” 一文當中的敘述為準。Sidgwick 對這個論證給了一個例子: 若有一個不證自明的原則是所有理性的人的痛苦應被避免, 而仔細檢視發現這個信念限制要避免的痛苦只有「所有理性人的」是專斷且

ME 當中對效益主義的證明也是這兩個方式的運用，但他認為 Sidgwick 的矛盾和問題出在三、四冊並未運用同樣的方式來論證 (Phillips, 2011: 68)。在他看來，Sidgwick 認為標準論證的效力強於二分法論證 (ibid.)，若要證明效益主義，應該使用標準論證，但為何 Sidgwick 在 ME 第四冊只用了二分法論證而不使用標準論證？Phillips 的回答是，Sidgwick 認為標準論證在第四冊第二章的論證沒辦法發揮作用 (ibid., 72)，他指出，Sidgwick 在第四冊第二章清楚表明效益主義向自利主義之證明失敗，而他是在第三冊的標準論證中得到效益主義與自利主義兩者的第一原則無法相容的事實，標準論證並無法給效益主義夠強的解釋力來證明它超越自利主義與直覺主義，因此進到第四冊的時候 Sidgwick 轉向使用二分法論證來證明效益主義 (ibid.)。

藉由這個解讀，Phillips 所稱的標準論證顯示出他對 Sidgwick 的基礎論詮釋：存在一些基本的道德信念可以藉由判準的使用來發現；而他的二分法論證，內容雖然是指 Sidgwick 將對第一原則的證明放在對 CSM 的檢視，但第一原則的解釋效力不是在 CSM 上，第一原則並非從屬於 CSM 當中的一條道德信念與仰賴整套道德體系證成。

本文認為，Phillips 的解讀基本上和 Schneewind 近似，他的特殊之處在於援引非 ME 的資源來說明 Sidgwick 的知識論立場，但結論並未與 Schneewind 有太大不同，最大的特點是他認為 Sidgwick 以兩種論證來完成對效益主義的證明。本文認同他與 Schneewind 兩人對 Sidgwick 的解讀，對 ME 三、四冊兩種不一樣的論證方式其實都能歸屬在同樣的基礎論主張下，Sidgwick 相信存在第一原則，而對常識的檢視是在尋找第一原則的過程，這點是持基礎論的學者都持有的共同立場。

---

沒有理性上的基礎的，則以一個更一般化的原則：「所有痛苦應被避免」來概括即可。Sidgwick 的意思是，一方面否定道德信念當中的一些專斷部分，一方面擷取出真正自明的部分，此部分即第一原則之所在 (Phillips, 2011: 63)。

## (二)、融貫論解讀

上述的基礎論立場認為，Sidgwick 對效益主義之證明過程是線性的進程，並且 Skelton 更特別強調這個過程只能是單向的從常識出發走到效益原則，無論第三冊對常識的批判，或是第四冊將效益主義和常識比較的段落，都是這個線性的論證的一部份。但抱持融貫論立場的學者並不作此想，他們認為 Sidgwick 的證明是效益原則和 CSM 間來回的互動和修正，而不是單向的證明。持融貫論主張的學者 D. O. Brink (1994) 視 CSM 與第一原則之間的關係為一種「對話」(dialectical relationship)，他的基本立場是，效益主義跟 CSM 不是像基礎論者以為的線性關係，而是處在一個互動的狀態，效益主義者並不單純仰賴效益原則做判斷，也倚賴 CSM。作為後果論的支持者，在 CSM 能夠帶來較佳效果時，效益主義者也會仰賴它來判斷行為之好壞。Sidgwick 強調效益主義並不一定總是行為的唯一指引的說法，是 Brink 做此種互動關係解讀的關鍵，因為留下了這層空間，才得以宣稱效益主義和常識是種對話，Brink 稱之為「辯證程序」(dialectical process) 或辯證方法 (dialectical method)。這種解讀認為 Sidgwick 並不是從常識道德去推論出效益主義，而是透過對常識與效益主義的來回辯證，得出一個辯證平衡 (dialectical equilibrium) (Brink, 1994: 182-183)。

Brink 將 Sidgwick 對 CSM 跟效益原則之間的關係所作的論證分為兩種：辯證最適 (dialectical fit) 與解釋依賴 (explanatory dependence)，前者是指效益主義將 CSM 的概念做了最好的系統化整理，進而修正一部份的內容；後者則是指 CSM 的解釋效力在於效益主義 (Brink, 1994: 182)。基本上這兩個說法就是關於 Sidgwick 證明的融貫論與基礎論主張。而 Brink 本人認為，Sidgwick 重視的是前者，ME 三四冊描述的效益主義和 CSM 對他來說都是辯證最適的體現，他強調 Sidgwick 所描述的是兩種不同倫理原則的來回修正，在效益主義與 CSM 兩個端點間找尋平衡，在他的解讀下，效益主義的真確性建立在與常識道德的相互符合與支持之上。

必須說明的是，Brink 同樣以類似於基礎論的方式解釋 Sidgwick 的 PHI。Sidgwick 在 ME 當中清楚地寫出了辨認道德直覺的四個標準，與經過四個標準篩選出的三種不同階段的直覺主義，Brink 也再次說明這個過程，並且解釋為何我們需要 PHI 來作為判斷行為的指引。他提出以下兩個理由：第一是實踐的需要，因為我們必然面臨道德難題，有必要仰賴一個清晰的道德直覺提供解答；第二則是智識上的需要，對於我們深思熟慮的道德判斷，也需要給出一個理由來回答為何如此 (Brink, 1994: 188)。Brink 認為 Sidgwick 在此處產生矛盾：他承認第一原則的不證自明，又從 CSM 推論出第一原則。Sidgwick 本人有意識到這個問題，他的回應是，這個從 CSM 推論第一原則的過程不是證明，只是為了讓直覺主義者<sup>40</sup>能夠接受他的原則，而從他們原本就已接受的概念連接到效益主義 (Sidgwick, 1879: 106)。Brink 依舊反對此回覆，並以大量複雜的術語來反駁 Sidgwick 的論證，但並未提出決定性的理由來證成他自己的融貫論立場，只是一再重複 Sidgwick 的兩種論證主張不一致，並強調唯有融貫論解讀才是正確的。

Brink 的結論是，他的辯證平衡能夠解決 Sidgwick 的難題，在常識和第一原則之間保留一個修正的空間，當兩者衝突時，不是仰賴第一原則來判斷，而是再常識跟第一原則間對話尋找最佳解答。至此，Brink 脫離對 Sidgwick 的詮釋，進入他認為最合理的倫理方法之介紹，Sidgwick 的文本提供的大量論證並非融貫論的，Brink 為了支持自己的理論而以 Sidgwick 作為對象來批判，進而推導出融貫論能更好的處理常識與效益主義之衝突。

另一位以融貫論角度詮釋 Sidgwick 的學者 Brad Hooker 也認為兩面的證明過程產生了矛盾，並據以解釋不該以基礎論角度詮釋 Sidgwick。基礎論告訴我們道德理論源自不正自明的基本概念，而 Sidgwick 認為他們就是 PHI。然而，若道德理論必須建立在通過四個判準的 PHI 上，又 CSM 沒有通過這幾個標準（它們屬於符合其中幾種的 DI），且 CSM 屬於證明效益主義的論證之一部份，則

---

<sup>40</sup> CSM 的支持者不全都只是倫理學家，由於 CSM 普遍存在於大眾腦中，Sidgwick 對話的對象也包含一般人，關於這個問題，第五章第二節有進一步分析。



Sidgwick 不屬於基礎論者 (Hooker, 2000: 348)。

Hooker 的說法較之於 Brink 簡潔許多，從融貫論的角度而言，兩人都一樣將 Sidgwick 的兩面論證視為不一致的兩種不同知識論立場，而選擇其一解釋。但本文認為，這樣的做法並沒有處理 Sidgwick 的矛盾，基礎論的詮釋反而更能統一與連接 Sidgwick 兩部份的論證。

### (三)、調和論解讀

調和論的出發點源自 Sidgwick 的文本中，關於四判準的說法(Phillips, 2011: 61)，一方面他告訴我們 DI 要走到 PHI，清晰明確與自明是必須的，又 Sidgwick 說，這些道德信念必須是一致的，包含他們內在彼此間不可有矛盾，外在與他人同樣的信念一致。四個判準本身就是兩種不一樣的知識論主張之宣稱，也就因此有學者指出 Sidgwick 並非單獨支持哪一邊，而是具備調和兩者的企圖。

Sidgwick 的知識論立場主要顯示在他對於直覺主義的解讀上，以及應用直覺主義證明效益主義的方式之上。關於前者，Crisp (2002: 56-75) 整理幾種 Sidgwick 回應的直覺主義：分別是雷達說 (radar view)：道德直覺是一種對於行為產生贊同或不贊同的直接反應之能力；與熱線說 (hotline view)：道德直覺是不證自明的，且它不可能出錯。第一種觀點把道德直覺當成一種感官能力，但 Crisp 認為 Sidgwick 否認這個觀點，在他看來直覺並非能力，而是一種如同數學可以增減運算的一些定理 (Crisp, 2002: 58-59)。又，熱線說的觀點 Crisp 也不認為是 Sidgwick 所接受的，因為道德直覺並非絕對正確，如同 ME 第三、四冊的檢視，CSM 很多地方都是矛盾且有瑕疵的，因此，Sidgwick 的直覺主義不符合熱線說。對於熱線說的反對，是 Crisp 對 Sidgwick 知識論立場詮釋的核心 (2000: 118-121; 2002: 62)，他緊扣著 Sidgwick 認定「道德直覺不是教條 (dogma) 而是種不偏頗的反思 (impartial reflection)，且可以被修正」的說法，認定 Sidgwick 不是一種較強的基礎論立場 (2000: 116)，把道德原則的證明完全只建立在特定的自明原則上，

否定這些道德原則可以倚靠其他的方式來獲得支持。Crisp 本人認可的立場稱之為「最小的基礎論」(minimal foundationalism)，就是除了以自明原則證明以外，也容納其他方式證明，容納了一部份融貫論的立場，肯定道德信念之證明可以建立在和其他信念之一致上 (Crisp, 2000: 119)。他以此說明 Sidgwick 的四個判準，除了內部本身的清晰明確之外，還有必要與其他人類似的信念一致 (Crisp, 2000: 119; 2002: 71)，是故 Sidgwick 的證明並非單一的倚賴自明原則。此外，CSM 和效益主義的互動—CSM 隱含效益主義，效益主義修正 CSM—雙重的證明了效益主義。Crisp 認為上述的做法在純粹的基礎論主張 (pure foundationalism) 當中都不可成立，而純粹的融貫論亦否定透過自明原則來證明道德信念的做法，故他認為，調和兩種主張的做法才能更好地掌握 Sidgwick 的知識論。

Crisp 同樣反對 Rawls 的反思均衡，他認為 Sidgwick 並沒有要在不同的原則與深思熟慮之信念間尋找出暫定的平衡，而是在這些表面看似自明的原則中，進一步審視找出一致性 (Crisp, 2002: 69)，此即 Crisp 對 Sidgwick 檢視常識的觀點。此外，Crisp 也不認為 CSM 一定是「深思熟慮的」(considered)：他是一般人普遍的道德觀，Sidgwick 說，當個人的道德信念和 CSM 不符，「如果沒有更好的理由相信我是正確的，則我將被帶往一個暫時的中立狀態」(ME: 342)。在 Crisp 的調和論解讀下，Sidgwick 證明效益原則必然是 1. 具備不證自明。2. 本身和常識不相衝突。Skelton 對此詮釋的批判是，Crisp 將 CSM 當作終極的判準，和它們不相符的原則會被剔除，也就是說，自明的原則對常識不具備修正與批判的作用，而是融貫的與之相符 (Skelton, 2010: 507)。Crisp 的說法和 Sidgwick 認為效益原則可以修正常識的觀點不同，正因為效益原則不僅僅與常識吻合，更可以修正他們，才能夠證明效益原則優於直覺主義的道德信念，因此本文贊同 Skelton 對 Crisp 的批判。

#### 第四節 小結

本文支持基礎論的解讀，認為 Sidgwick 是透過檢視常識道德來發掘埋藏其中的效益主義，透過仔細的檢視與大量的批判，Sidgwick 發現常識之不足與其仰賴效益主義做出最終判斷的特色。Brink 認為 Sidgwick 證明效益主義的兩種論證只能擇其一的觀點，其實並非如此，Sidgwick 替效益主義證明時，一方面的確承認它作為第一原則不可再回推，另一方面又從常識道德推論出來，乍看之下有所矛盾，但從常識道德之推論的部分，其實只是一種程序，用來承認常識的作用，和顯示出常識需要效益主義補充之處 (ME: 420)。也就是說，效益主義的不證自明和效益主義從常識中推論而出兩者可以協調，效益主義的方法可以有直覺主義的後設框架；而之所以檢視常識點出效益主義，除了證明此點外，更用以向直覺主義提出理由 (ME: 421)，使直覺主義者接受效益主義是種更完善的倫理方法。調和論的立場融合兩種觀點，但 Crisp 的做法卻使得效益原則失去對 CSM 的修正和批判能力，也否認了 Sidgwick 企圖證明效益主義之優越的努力，因此同樣不盡然正確。

本文以為 Sidgwick 兩部份的論證並無矛盾，並非 Brink 認為只能二擇一，而是指向了不同的目的。Sidgwick 在此處展示了直覺主義的原則（常識道德）和效益主義橋接的過程，必定是需要這兩部分匯合的：因為 Sidgwick 漫長的對 CSM 的檢視過程是直覺主義的方法，最後的結果是直覺主義的原則，這個過程只是說明直覺主義和效益主義在基本的原則上具有共通性，並不代表兩種方法已經一致而沒有矛盾。在 ME 第四冊反過來分析直覺主義和效益主義內容相吻合的過程，才是將這兩種「方法」對接達成一致的過程，必須要有這段論證，才能說明直覺主義的方法已和效益主義的方法相互協調。前述的幾種不同知識論立場，都未能看出所謂的倫理學「方法」其實指的是 Sidgwick 展現的思考過程，而不只是最後得出的原則；倫理原則只是倫理方法的產物，調和倫理方法的做法則是 Sidgwick 論述效益主義和直覺主義的原則相互一致的過程。因此本文的立場較

接近基礎論的觀點，但又不全然相同，因為本文認為效益主義原則固然如基礎論所述是不證自明的，但對於證明這個過程的第二部分論證不支持 Singer 或 Skelton 認為的「對人論證」觀點，而是認為第四冊的論證本身即是兩種「方法」的調和，這也符合 Sidgwick 最初認定自己並沒有要贊成任何一種「方法」的意圖，Sidgwick 只是說明效益主義的原則可以替直覺主義的原則進行補充，<sup>41</sup>但效益主義的「方法」跟直覺主義的「方法」他都同樣展示出來，並調和兩者。

下一章我們將進入 ME 最核心的實踐理性二元論的相關討論，此部分與 Sidgwick 以直覺主義的方法得到兩個道德原則有關，但另外一部份則是對 Bentham、Mill 的效益主義之證明不同意，尤其是思考個人與集體利益的連結上，Sidgwick 看不到互通之可能，才有了二元論的產生。



---

<sup>41</sup> 並且效益主義在與直覺主義的調和上，是以直覺為主，效益主義為輔的一種漸進式修正過程。

## 第四章 實踐理性二元論

### 第一節 效益主義的證明

#### 一、對 Bentham 及 J. S. Mill 之修正：應然與實然之分立

實踐理性二元論的開端，必須要從 Sidgwick 和過去效益主義傳統的裂解開始談起。在 ME 第六版的序言我們看到他與 Mill 和 Bentham 的差異，Sidgwick 認為兩人對對效益主義的證成是無法成立的。首先，Sidgwick 整理了 Mill 的理論，找到效益主義的兩個元素：心理享樂主義（Psychological Hedonism）與倫理享樂主義（Ethical Hedonism），前者是純粹的經驗事實：人會尋求自身的幸福；後者則是應然的規範：人應該追尋普遍的幸福，此二者分別指向了人心中兩個不同的部分：趨樂避苦與自我犧牲（ME: xvii）。Sidgwick 承認，最初他並未看出兩者之間有什麼不連貫之處，快樂與幸福兩個詞在兩種主張中都被使用，儘管它們指向的是兩個完全不同的目標。心理享樂主義是人類行為的自然動機，人類的行為由當下他所能夠實際達成的苦樂決定，不存在道德上正確與否的判斷（ME: 40）；倫理享樂主義則是關乎人們應然的道德責任。這兩者的重合，對一般人而言可能不是太大的問題，人們可能認為將個人利益等同於普遍幸福之責任屬於一種高尚的情操，但 Sidgwick 想要從理論層次上來討論這個問題（ME: xvii-xviii）。

Sidgwick 指出，在經驗的層次上，完美解決個人幸福和整體幸福的答案並不存在（ME: xviii），滿足公共利益是可能以個人幸福之犧牲來達成，Mill 認為能夠如此行為的人宛如英雄。這種道德英雄（moral hero）是透過養成習慣來達成犧牲小我完成大我，但 Sidgwick 認為這個回答不充分，他想要一個答案不僅僅使人服從公益，更要滿足個人利益，透過習慣的養成來塑造道德英雄不能滿足

Sidgwick。因此，為了能更好的回答個人利益與公共利益重合的問題，Sidgwick 發現倚賴某種道德直覺之必要。

此外，Sidgwick 也抱持不同的對普遍幸福的想像。Mill 認為，普遍幸福之所以可欲，在於人人都欲求自己的幸福 (Mill, 2003: 210)，而效益主義之證明在於，「個人的幸福對他而言是好的，故全體的幸福對所有人而言是好的 (each person's happiness is good to that person, and the general happiness, therefore, a good to the aggregate of persons.) (ibid.)」。Sidgwick 無法接受 Mill 此種直接將個人利益的總和等同於全體的幸福之觀點，因為個人所欲求的東西當中不見得存在對全體幸福的欲求 (ME:388)。預設集體幸福等於個體幸福之加總是古典經濟學的基本假設，在 Bentham 以及 Mill 身處的 18 末期到 19 世紀中葉對此種想像還深具信心，但到了 19 世紀末的 Sidgwick 已經漸漸的看出這種假設的缺陷 (Gomberg, 1986: 437)，因此他反駁此種效益主義的證明。

第三，Sidgwick 不接受兩人從經驗事實 (實然) 推至道德原則 (應然) 的作法，他發現從經驗事實去解釋效益原則有缺陷。Bentham 和 Mill 都承認人性具備兩個部分：自利的趨樂避苦與仁慈的犧牲小我，並分別以此兩者來證明效益主義。如同前述，Bentham 發現趨樂避苦是一個普遍的經驗事實，因此他用此事實解釋倫理法則，告訴我們之所以要遵從效益原則是出自人性，人從本質上就是一個效益主義者。而人性不只有自利，當中還有仁慈的部分，Bentham 和 Mill 都希望透過效益主義的制度設計來引導人們發揮天性中的仁慈，建構出理想的社會。但這種證明方式 Sidgwick 同時都予以否認。第一仁慈根本上和自利是對立的，就像 Sidgwick 發現的，自利的部分關心的是個人的利益，該經驗事實難以導向任何倫理原則 (ME:41,388, 412)，按照此主張，個人必然會做滿足其最大快樂最小痛苦的行為，那麼「應該」的規範性論述也就毫無意義 (ME: 42)。再者，Bentham 等認為效益主義源自人性當中的同情共感 (sympathy) 的立場，Sidgwick 一併駁斥，認為這種道德情感論的看法無法替倫理學主張證成 (ME: 412)，道德情感在效益主義當中僅僅是「重要但卻從屬的地位」(important though subordinate place) (ME:

413)。

除了排斥從經驗上替效益主義證成，Sidgwick 亦強調，倫理的第一原則(First principle) 是無法證明的 (ME: 419)。也就是說，如果不以效益原則本身作為道德上正確與否的最終判准，那麼其實並不能算是承認效益原則地位之優先性 (Schneewind, 1963: 137-139)，意思是，效益主義背後沒有其他倫理主張，效益原則指引的即是道德上的正確，而不是作為其他倫理原則的工具。後者例如 Paley 與 Gay 等神學式的效益主義，在他們的理論裡，神意才是他們真正的倫理第一原則，因為神希望人幸福，所以我們遵守效益主義來做達成最大多數人最大幸福的事。這樣的說法其實將效益主義方在次要的地位，判斷義務的時候，我們最終仍須仰賴神意 (Schneewind, 1963: 137-139)。

道德原則不是經驗事實能夠證成的，而是不證自明的清晰直覺，將道德原則如此界定後，效益主義和自利主義的規範性就不再是源自人類的天性，也就沒有辦法從對人類痛苦與快樂的調整來加以統合，於是形成了 Sidgwick 的最大難題：實踐理性二元論。

## 二、相互對立的兩個第一原則

Sidgwick 在常識道德之中找到了兩個基本的直覺：審慎與仁慈，在經過了詳細且嚴謹的考察之後，他得出的結論是其他的常識道德都只是這兩個概念的應用與變化，而這兩個哲學的直覺對應到 ME 討論的兩種倫理方法：自利主義和效益主義，分別作為兩者自明 (Self-evident) 之第一原則。而現在 Sidgwick 要開始探討 ME 的三種倫理方法之關係。根據前述，直覺主義的倫理方法，也就是常識道德已經被系統性的考察，最後成為另外兩種方法的基礎，所以此種直覺的倫理方法已成功的被融入另外兩者之中，所以只剩下自利主義與效益主義需要進一步協調。如果 Sidgwick 成功了，則三大倫理方法終將定於一尊，人們也有單一和明

確的原則可以遵循。但 Sidgwick 的努力並沒有美好的結果，他發現這兩者難以協調，說明了人們的道德有兩條不同的路徑，是無法化解的分歧。

在處理效益主義和自利主義的原則該如何協調的問題時，Sidgwick 的做法是溫和的修正而非激進的駁斥，因為他「避免明確地嘗試給倫理學上的難題與爭議任何完整和最終的解答...」(ME: 13)。<sup>42</sup>他要我們先承認自利主義的第一原則是有效的，但是允許修正，這時候再以效益主義的原則（我的快樂從整體的角度而言並不比其他人的快樂具有更高的比重）進入協調 (ME: 420)。根據自利主義的第一原則之嚴謹程度會有兩種可能。第一，若某一種類的自利主義之第一原則是「我的快樂不只從我的角度而言是好的，從全體的角度看仍是好的」(ME: 382)，則這種第一原則可以導向效益主義：只需要說明從全體角度看任何人的快樂都沒有比較高的比重，他人的快樂也是好的，就能夠成功的將自利主義導向效益主義 (ME: 420-421)。不過 Sidgwick 自己對自利主義描述並沒有那麼脆弱，他的自利主義第一原則是「我應該不偏頗的考量我生命中任何時序中的快樂，現在沒有比未來更高的比重」(ME: 381)，這個第一原則強到效益主義的原則無法吸納，只能用妥協的方式，告訴自利主義者，當他以全體快樂為目標行為時，也能夠帶給自己最大的快樂。這個說法是 Mill 與 Bentham 都相信的，而他們達成這個目標的做法是藉由制約 (sanctions) (ME: 498)，用限制的方法使個人考量自我利益時納入集體利益，Sidgwick 要做的則是利用邏輯推演 (ibid.) 尋找一致的可能性。<sup>43</sup>

## 第二節 二元論問題意識對 Bentham 及 Mill 的檢視

實踐理性二元論是 Sidgwick 以直覺主義方式證成自利主義與直覺主義產生的矛盾，他在抽象層次中發現兩者互不相容，因此他總結我們的倫理方法無法定

---

<sup>42</sup> 然而 Sidgwick 的檢視到後來卻變成在調和三種方法，因此沒有做到他此句話後半的宣稱：「... 以免將對不同倫理方法之檢視轉變為發展一套和諧的理論」(ME: 13)。

<sup>43</sup> Sidgwick 也認為制約其實沒有辦法完美的做到調和作用，關於這些反駁，下一節將闡述。



於一尊。事實上，在 ME 裏他還對二元論有另外一個層次的書寫，即是在討論效益主義的約束力時，藉著回應 Bentham 和 Mill 的主張，來點明自利主義不若兩位前輩所述能輕易的被效益主義化解，是一種從實然的角度去觀察二元論。此段的論述必須從 Bentham 和 Mill 如何發展制約 (sanctions) 的概念開始談起，然後再闡述 Sidgwick 的反駁。

## 一、「制約」概念的演變：由外而內

效益主義的原則是最大化最大多數的幸福，此陳述普遍受到的批評是缺乏對個體的重視：為了總體幸福的最大化可以犧牲個體幸福，但其實這是對效益主義的誤解。Bentham 重視每個個人在群體之中基本的生存條件能否被保障，因為若連最基本的生存都無以為繼，就遑論創造最大幸福；Mill 苦思保障個人的自由不受社會壓迫，劃定出個人得以自由適性發展的空間。在個人自由與群體利益之間的協調，就仰賴制約 (sanctions) 來達成。Bentham 和 Mill 各自對此概念進行過闡述，兩人注重的面向也略有不同。簡單的來說，兩人主要的區別是對於制約的分類，注重層面是內在或外在 (internal and external) 的不同。而 Sidgwick 也順著此脈絡分析，但最後卻得出若從內在制約的角度觀察，效益主義並沒有比自利主義有更好的理由使人遵守，不足以壓倒自利主義，使倫理方法定於一尊。

### (一)、Bentham 的理論

制約的意思在 Bentham 的使用中，代表一種約束力之外，也包含誘因的概念。Bentham 希望的效益主義就是透過訂定各種制約，對於促進最大幸福之行為予以獎賞，反之予以嚴懲。Bentham 的邏輯是：人類本性是追求快樂、厭惡痛苦的，快樂代表好，痛苦則是惡；就個體而言，盡可能的促進其快樂是一個人應做

的，而社會與國家是許多人共同生活的群體，盡可能促進群體中每個人的快樂，達到最大快樂就是政府應做的，也就是法律的目標。所以，若有些行為會減損總體的快樂，立法者就應該訂定法律禁止，違反者會受到公權力的懲罰，進而產生痛苦，人們害怕痛苦，也就不會去做這些減損全體快樂之事。另外，如果有些事情可以增加所有人的快樂，法律也可以促進人們去做，而人們會因為喜好快樂而盡可能地多做這些行為，也就增加了全體快樂，達成效益主義的理想。而在 Bentham 看來，法律只是其中一種制約，事實上總共有四種制約：物理制約（physical sanction）、政治制約（political sanction）、道德或社會制約（moral or popular sanction）以及宗教制約（religious sanction）（IPML: 35-36）。違反它們會使人痛苦，順應則能避免痛苦或者會得到快樂。第一種是單純的自然現象（例如疏忽而導致火災，使得身家財產損失而痛苦），人如果違逆這個制約會遭到自然的懲罰；第二種政治的制約訴諸法律執行之，由國家內部掌握立法權著訂定之規範，違反者會受到國家公權力的懲罰；第三種社會的制約是建立在大眾的意見（public opinion）之上，由人們習以為常的道德規範或常識來約束彼此，若違反會遭到周遭眾人的責難而感受痛苦；最後則是超越性的宗教權威對於人的約束，若違反之，人會懼怕來世遭到神罰而蒙受痛苦。

值得注意的是，Bentham 的論述有幾個特殊之處：首先是他的心理學主張和道德理論之連結，也可視為他將實然與應然連結（Harrison, 2001: 97）。趨樂避苦在實然層次上是人們行動的動機，我們都追求快樂避免痛苦；在應然層次上則是我們行為對錯的指標，我們應該追求快樂與避免痛苦。也可用同樣的架構分析制約：存在四種制約會造成我們快樂或痛苦（實然），一個好的立法者應該妥善利用四種制約來促進快樂減少痛苦（應然）。第二則是 Bentham 將道德問題外部化的作法（Harrison, 2001: 98），Bentham 的論述巧妙了的迴避道德的動機的問題：「我為何要促進整體最大幸福？」他並非故意不談，而是因為他認為根本不需要問這個問題，答案就在經驗事實裡：趨樂避苦是我們的天性，接著重要的是如何讓我們更快樂，並且減少那些造成痛苦的行為。所以他在意的是法規的訂定，並

且孜孜矻矻的編纂法典。道德上錯誤的行為（我們不應該做的行為）就是造成痛苦多於快樂的行為，**Bentham** 不需要從個人內心尋找一個不去做它的理由，而是藉由外部制約（法律）來讓做它的人痛苦，進而減少此種行為。我們遵守道德是因為違反它會讓我們痛苦，不是因為其他理由。但如果因為這樣，就認為 **Bentham** 假定的人性觀是全然自私自利的也不正確，儘管他將個人道德問題仰仗外力解決，但制約（尤其是社會制約）之所以會帶給人快樂與痛苦，是因為人不只會顧及自利，也有同情他人的能力<sup>44</sup>，只是效益主義理想的社會不可能只依賴人們同情心的運作，還需要法律的強制力才能達成。最後，**Bentham** 的制約概念是經驗式的，他提出四種（或五種）類型只是他所觀察到的經驗事實，並非要提供我們遵守效益主義的理由（至少在符合效益原則的法律被妥善的制定與施行之前不是），而法律也奠基在趨樂避苦的經驗事實上，制定法律時必須緊緊依循此概念。

總而言之，**Bentham** 的制約概念是他的效益主義中實然與應然巧妙連結的部分之一：趨樂避苦是法律的目標也是手段，法律要促進群體最大幸福；個人違反法律會減損快樂增加痛苦。但 **Bentham** 關於遵守道德的動機的回答方式並非沒有瑕疵，這也就是為何 **Mill** 有必要在他的《效益主義》裡面再一次去談這個問題。

## （二）、**J.S. Mill** 的觀點

**Mill** 認為，效益主義的理想之達成，最重要的是去調和個人自我利益和整體幸福，他如同邊沁，認為需要藉著法律與社會的制度設計將兩者等同起來，此外，教育與社會輿論也是很重要的工具，可以影響人們行為，使他們相信自己的幸福建立在全體的幸福之上，那麼人們就會因此致力去促進全體福祉，個人追求自我利益和全體幸福也就沒有了矛盾（**Mill**,2003: 194-195）。於是 **Mill** 也繼承了

---

<sup>44</sup> 如同前述，**Bentham** 在 *The Springs of Action Tables* 也提出同情（*sympathy*）作為第五種制約，但他覺得此制約效力並沒有前四者強，只依靠同情沒辦法達到效益主義的理想（**Harrison**,2001）。

Bentham 的四種制約的觀點，也認為效益主義可以從這四種約束出發，但他將之區分成內部和外部兩種類別。Bentham 提出的制約都可算是外在制約，我們害怕自然、法律、輿論及宗教這四個來源對我們的肉體或者心靈的傷害，希望得到他們帶來的獎賞，然而 Mill 認為這只是促使人遵循效益主義的一個片面。Mill 的“Bentham”一文對 Bentham 的理論提出了重要的批判，其中一個重要的部分是圍繞在 Bentham 只提出了外在制約的部分。Mill 毫不留情的批判 Bentham 只以自己認定的標準去衡量一切事物，他人的思維邏輯若不符效益原則，他就逐一批判，而忽略了人性的多元複雜、人世的多樣繽紛。Bentham 受限於自身的知識而無法去理解其他人心中的世界 (Mill, 2003: 64-65)。這點也可用 Bentham 批判常識與通則來說明，這些人們習以為常的概念是淺薄的，但不表示它們是無意義的，它是歷來人們的生活積澱。綜觀而言，這樣的常識與通則象徵了人類的集體心智 (collective mind)，而它「並不是用以突破表象，而是看見一切表象」(not penetrate below the surface, but it sees the surface) (Mill, 2003: 65)。Mill 批評 Bentham 沒辦法體會此點，他的哲學也因此缺乏了感同身受的想像力，他對人性也只剩下一種理解：他自己本身，若有人提出了什麼主張，他只以該主張是否符合效益主義來判斷他是否合理 (ibid., p.66)。於是 Mill 概括 Bentham 的成就：「他超越常人地擅長從前提出發，得出不僅正確且足夠精確與具體以至於具備實用水準的結論；但他對人性與生命的一般概念是如此的缺乏，以致於只構成稀少的前提供他建立理論」(ibid., p.66-67)。

這是 Mill 重新審視 Bentham 的學說後得出的評價，Bentham 對人性的複雜之觀察是片面的，也就只有得出趨樂避苦的前提，並且將快樂作為唯一指標的方法是武斷且片面的。於是 Mill 力圖說明人性的快樂之理解多元且複雜，是具有「質」而非「量」的差別。但 Mill 也提醒我們，如果就此以為 Bentham 是一個如他所描繪的人性一般淺薄的人，那就大錯特錯了 (Mill, 2003: 69)。Bentham 僅管將 Mill 認為人會去追求的垂直向度的快樂 (例如幽默感、個人尊嚴、美感、秩序、意志力等) 壓縮為水平向度的趨樂避苦，但這些人性中多元的特質亦存在於

Bentham 的人格之中，但他對人性的理解造成他先人為主的將這些要素都解釋成個人快樂的追求，而更高層次的同情心，或說無私的情感，和「對於普遍幸福之追求」(the desire of general happiness) 給搞混了 (Mill, 2003: 70)。也就是說，Bentham 的理論對人性只有錯誤或片面的理解，用「趨樂避苦」來解釋人類所有的行為動機。此方法固然簡單明確，卻也造成過分簡化的問題，但這個作法是出自 Bentham 對人性的觀察，他並非不注重同情心、榮譽感、尊嚴等等更高層次的主張，反而是在解釋他們的時候用了一個比較簡單的原則去論述，導致看似將他們都給扁平化，或者瓦解了，儘管 Bentham 從未否認人有這些追求，也從未承認人只是自私的個體。而 Mill 對他的批評也就在於，Bentham 缺乏的想像力讓他沒辦法把這些更高層次的品質和作為基礎的享樂主義給區別開來，反而通通被他化約成對快樂之追求。若順著 Bentham 的說法，Mill 發現面臨了重大的困境：「當依據效益主義的政府與思想改造工程接完成，我是否快樂？」<sup>45</sup>Mill 的回答是否定的，他認為效益主義需要一個從個人內在出發的回答來使人遵循，這也就是他重視的內在制約。根據 Mill 所描述，內在制約是一種我們的良心 (conscience) 對於自己失責的行為予以譴責，使我們痛苦與懊悔的感覺 (Mill, 2003: 204-205)。內在制約的核心就是同情共感 (sympathy)，一種希望能對他人感同身受，並且和同胞共存共榮的渴望。幾乎找不到一個人是獨立於社會之外離群索居，而一旦生活在社群之中，自然會需要同胞的支持與服務，同時也要對等的付出來維繫生活，也就會對社群之中的人們產生這樣的同情。Mill 提到，人們越是生活在這樣複雜往來的社會生活中，越是在社會網絡中與他人互動交流，越能夠把自我利益和公共利益等同起來，加以外在制約的輔助<sup>46</sup>，將人心中的同情發揚光大，使得

只要人一旦充分發展其社會性感受，就不會再將其他同胞當成爭奪幸福手段的對手而彼此爭鬥，不會一心只希望對方落敗，好遂得自己所願。如今，人人都根深柢固的認為

---

<sup>45</sup> 出自《我的知識之路：約翰彌爾自傳》，Ch5。  
彌爾在此處談及了這個使他產生極大衝擊的問題，甚至一度因此精神萎靡。

自己是個社會性生物...」(Mill, 2003: 209)。

Bentham 不是不相信人性的同情因素，只是他對這個要素的約制力相當懷疑 (Harrison, 2001: 95)，是故，他著重的外部制約，認為苦樂是比起同情心更有效的約束力，然而，Mill 卻評價 Bentham 的理論過於平面，並且忽略掉人性當中其他重要的要素，Mill 認為自己提出的內在制約概念也如同外在制約一般有效，兩者應相輔相成。

此外，Mill 也認為，Bentham 過於扁平化的將道德同等視為人趨樂避苦的制約，也會使道德失去重要的教化與陶冶心性之功能。在 Bentham 的理論裡，「我為何遵守道德」的問題並沒有從個人內部提出回答，而只有「因為你會受懲罰而痛苦」的外部解答，這個回應不足以服人，當外在制約成效不彰、或者個人有能力逃脫懲罰時，道德的約束力也就變弱了。所以 Mill 點出了內在制約，認為人本性的同情心才是效益主義最大的約束力。但 Mill 也留下一個但書：「...除了內心一片空白的極少數人之外，除非是為了自己不得不爭取的個人利益，不然任何人都不能忍受在自己的生命計畫中，竟完全棄他人於不顧。」(Mill, 2003: 209)，也就是說，儘管有內在制約的存在，個人終究有一部份的利益是無法完全和社會一致的。

## 二、Sidgwick：內外制約皆無法拘束個人

但 Sidgwick 更往前一步，明白地點出 Bentham 和 Mill 的制約概念的問題，ME 第二冊第五章他也談制約，直指 Bentham 和 Mill 提出的制約分類，在實行上可能產生的困難。

### (一)、外在制約

首先，現行的道德（社會制約）會和社會中少數較開明者心中的制約衝突，這些人可能具有比起社會大眾更加深刻的洞察力，所以他們的內在制約（良心）和外在制約是不同的，它們也有可能和法律（政治制約）衝突，而這些較開明者或社會少數份子遵從外在制約就必然違背內在制約（ME: 164-165）。Sidgwick 認為，Bentham 等提出的制約，可以將效益主義灌輸給大眾，但它無法完全消解掉自利主義的考量，內外制約衝突的可能性代表了人們為自己快樂的考量和為了集體幸福的考量不可能完全達到一致。

第一個例子是守法與自利的衝突，在和平時期，遵守法律的確和個人的理性一致，但是進入國家陷入紛亂動盪的時期，繼續遵守岌岌可危的法律無法完全稱之為理性自利的行為，一個有技巧且冷靜的野心家是能夠妥善利用情勢去攫取金錢、權力與名聲，在這個情況下，外在的制約就沒辦法和個人的幸福一致。另外，不論政府如何完善，法律也總是會有疏漏，這會導致有一些事情縱使不合法，但也很難被懲處的情形。這就給了人動機去鑽漏洞，因為經過理性精算，我被發現後懲罰的可能性是如此之低，以至於我若從自利的角度考量會去違反法律規定（ME: 165-166）。有論者可能認為，可以利用社會制約來彌補，Sidgwick 則告訴我們，社會制約比起法律更加容易鬆動，它的約束力來自於信服者的多寡，一旦相信的人減少，社會規範就會改變。就算是人人譴責的大惡人，在現實中我們時常可以看見他們逍遙法外，絲毫不受輿論影響的過著幸福的人生，甚至有許多人對他們投以欽羨的眼光（ME: 167-168）。此外，就算在秩序完善且非動盪的國家，也無法保證該國的法律必然完備，以致於任何違反法律的行為，對於犯行者來說，都是弊大於利的，小罪小惡帶來的利益還是有可能蓋過法律懲罰帶來的負面利益。

另外一種彌補法律制約缺失的方法是「互惠原則」（principle of reciprocity），這種觀點認為，我們的自利可以和社會責任重合，因為我們做符合社會最大利益的事，事實上也會促進我們的自身利益。換言之，若我們都去試著去做一個有美德（virtuous）的人，其他人會給我們更好的評價、感激我們的付出，並且也願意

提供我們服務，因為有這樣的互惠情況存在，人們的自我利益和社會責任(美德)也就等同起來。不過 Sidgwick 依舊推翻這個說法，他認為，這樣的互惠原則是脆弱的，首先是為了得到他人回報而表現出的美德，從定義上來看就難以稱之為美德；再者，我們依據互惠原則而表現出好品行，是為了得到他人的回報，因此我們需要的是「表現出好品行」而非真的具備它；第三，這種互惠原則會讓一個理性自利者發現，只需要對那些有權勢者展現出自己的好品格，因為他們比起社會多數人而言，更能夠帶給我更多的利益，於是互惠原則會淪落成趨炎附勢者的原則，而非全體社會適用，且個人自利和社會責任的重合是不完美且限縮的(ME: 167-168)。

## (二)、內在制約

Sidgwick 於是進一步討論內在制約對人行為的影響，Mill 主張，內在制約可以限制我們的自私行為，並且引導我們總是去盡我們應盡的責任，也就是效益主義的主張。Sidgwick 也質疑這個觀點，並且以例子說明內在制約還是不可能讓人的自利和利他(責任或道德)一致。首先，他懷疑單純的遵守道德帶給人們的滿足，以及違逆道德帶來的後悔能夠有效地使人服從並拒絕自利之考量，至少在經驗事實上他認為不可能(ME: 170)。這點直接回應了 Mill 認為效益主義真正約束力在個人內心的說法，但 Sidgwick 沒有就此結束討論，他繼續闡述內在制約之不足，他以一個至少在經驗事實中可以想見的例子來說明：<sup>46</sup>在某些極端情況下，責任要求士兵或者教士，甚至常民犧牲生命，但這個犧牲可以透過損失些許名譽，甚至不損失名譽的方式來避免。在這樣的情形下，遵守責任對人來說相當

---

<sup>46</sup> Sidgwick 在此處談制約的缺失時，仍緊緊貼著經驗事實能夠想像的情況，而非脫離現實的誇張思想實驗。這是他在 ME 裡的一個論述特點，原因在於他並沒有要重新創造一套倫理，而是整理一般人的方法，將其去蕪存菁，審視留下來的東西。是故，他以哲學家的嚴謹態度分析與批判這些倫理方法，但批判依舊順著常民百姓的思維模式，才能檢視人們慣常的倫理方法之缺陷與背後隱藏的思考。



嚴峻，而若如 Mill 所言，內在制約會讓人不遵守道德便十分痛苦，讓人難以忍受以至於不得不犧牲生命。那麼這種內在制約的運作，Sidgwick 認為有兩種可能，但他都直接反駁：第一，內在制約使人覺得，若我此時不盡責（坦然面對死亡），則苟活的生命將再也不存在任何快樂，而永遠活在懊悔之中。Sidgwick 坦言，無論在什麼樣的社會中，這個觀點都不太可能是大多數人所抱持的，個人生命的快樂與否怎可能只因為一次的失責就永遠消失，更何況盡責將導致生命的喪失，所以他以實然中不可能有這樣的情事來否定內在制約足夠讓人遵守道德的說法（ME: 171）。第二，關於 Mill 所說的，我們心中對同胞給予之評價的在乎，以及認為個人必須關照全體利益的感受（Sidgwick 稱其為「半道德」（*quasi-moral*）感受）（ME: 173）。Mill 認為這種內在制約可以使效益主義從內部影響我們的行為，使我們依循最大多數幸福行為。Sidgwick 的回應是，還是必須得對一個理性自利者說明，這麼做可以帶給他更多的快樂（ME: 174）。任何人，包括理性自利者都自然地會有關心同胞的渴望，覺得自己行事不該只考量自己的快樂，而 Mill 企圖仰賴這種同情心來當作約束，也就是這樣的半道德感能夠強過個人自利之考量。但是 Sidgwick 則認為一個理智的自利者身上不會發生這種事，他或許會做一些符合責任或美德的行為，但當盡責涉及重大犧牲的時候，他就會開始審慎考慮自己的利益，這時候半道德感就會消退，個人行為之理由將會退位給理性的自愛（*Rational Self-Love*）。在這樣的計算下，犧牲若無法帶來更大幸福的保障，自利者將不會遵循責任的要求。對此，一種回應方式是把個人盡責的快樂誇大到超越他自利之考量後的其他任何選項，但是 Sidgwick 再一次以經驗事實為由告訴我們這難以成立（ME: 175），大部分的人們都覺得快樂和痛苦不是來自於個人盡責與否，而是自己的利益之損益。Sidgwick 甚至指出，Mill 殷切期盼的道德教化也改變不了這個事實，自利之考量不可能藉由教育就能完美的與盡責一致，更不要說在沒有這樣的道德教育的地方，單單倚靠著半道德感就奢望達到將自我利益與集體利益等同更是不可能。

於是 Sidgwick 斷言，儘管在效益主義和利己主義的達到完美合致的情況下，

是我們的行為同時滿足兩者，理性自利等於普世仁慈，這樣就沒有兩種理性分立的問題，但經過仔細考察，這樣的完美重合根本不存在( ME: 175)。所以 Bentham 和 Mill 希望透過外在制約和內在制約去約束人們，使個人自利的考量退位給效益主義的做法，Sidgwick 告訴我們不可行，兩者終究是對立的。

另外，同情心的作用，Sidgwick 也在檢視後予以駁斥，認為它無法連結自利主義與效益主義兩種方法。同情心是效益主義重要的基石，無論是 Mill 或 Bentham 都不否認它的重要性，因為承認同情為人類天性，看見同胞痛苦受難我們能感同身受，所以才會希望他人也免於痛苦獲得快樂，驅使我們做出利他行為，去關照不只自身還有全體的共同利益。對一個效益主義者而言，這種感覺是他道德直覺的基礎，且佔據他道德思考的主要部分，因此，對他而言，理性必然包含著去計算能夠帶給他人多少快樂，免除多少痛苦。可是與效益主義對立的另一端，也是實踐理性的另一頭——自利主義卻主張，就個體而言追求最大快樂逃避痛苦的力量也在運作，而且這股力量時常和同情共感 (sympathy) 衝突。Sidgwick 認知到有一些理論會將集體利益融合進個人的利益中，也就是他主要回應對象之一的 Joseph Butler 所說的「理性自利」( reasonable self-love)：任何不關注他人福祉的人會喪失自己最大的快樂。對於這樣的觀點，Sidgwick 也找出反駁的理由，他說效益主義的同情心面對的是廣大群眾且無關親疏遠近，但同情心實際上的運作卻是親疏有別：對我而言越親近的人我越能同情他，是故，同情最完善的發揮不是普世的無私(仁慈)，而是納入了自利考量的對特定群體的快樂之關注( ME: 502)。於是這裡又出現一次二元論的運作困境：效益主義以同情作為基礎，希望人們藉此去關懷他人，但同情共感卻只在包含了自利考量時(我對我的親朋好友比起毫不相識之外人更同情)運作得更好；如果效益主義以外在制約訓練人們去毫不偏私的關照所有人，那麼無論如何，從自利的角度看，這樣的行為都不會帶給行為者幸福。

另外一個對於自利與利他可以完美一致的反駁是，同情共感的發揮，很可能帶給行為者痛苦而非快樂。同情心要我們感受他人的痛苦，並且去緩解它，然後

從他人的笑容中找到自己的快樂，這是理想的情形。只是，Sidgwick 說，在可以想見的情況下，一個效益主義者總會面臨用盡一切手段只能暫緩痛苦而非解除它的情況，而越是同情卻只會越增加痛苦 (ME: 503)。例如對戰爭中的難民之救助，任何人都不能立即的中止戰事並完美的復原受戰火侵擾的地區，只能就力所能及之處實施人道救援。同情心的運作會促使一個效益主義者付出所有以緩解痛苦，但戰爭的結束與戰後重建絕非一朝一夕達成，喪失財物與至親的痛絕非他所能完全紓解，同情心只會讓他越是進行救助，越是感同身受難民的悲痛，從這樣利他行為之中他滿足不了自利，甚至是背道而馳。最後 Sidgwick 認定，我們總是能夠找到不計其數的例子，來說明同情沒辦法總是和個人利益一致 (ME: 503)。

無論從直覺的角度推論，或是以制約的手法矯正，Sidgwick 都得出自利主義永遠佔據著份量且無法被效益主義化約之結論，因此，或許一般人的確有著效益主義的思考，自利主義也一樣確實地存在於大眾的倫理思考中。在 ME 第三冊第十三章，Sidgwick 找到的兩個 PHI：審慎與仁慈，有一個先後的順序，審慎是從個人生命的時間來看，每分每刻的快樂都應給予同等的重視，而應用同樣的邏輯可以導出仁慈：從全體人類的角度來看，每個個體包含我在內的快樂都應給予同等重視 (ME: 381-382)。這個順序看似從自利主義的邏輯導出了效益主義，但值得注意的是，這個邏輯之所以成立，是因為存在有個人和群體的差異，不可由此認為自利主義隱含效益主義的思考（和 Sidgwick 證明直覺主義的方式不同）。儘管這部分的論述 Sidgwick 視作一種針對自利主義者的證明，但兩個 PHI 並沒有辦法重合，把個人和群體的分際消解是種違反大眾常識的作為。

### 第三節 二元論的當代詮釋

實踐理性二元論的存在是對倫理學的極大挑戰。ME 最後將這個問題拋出，原本從「個人關照自身利益」推論出「個人應該關照全體利益」是

Bentham 認為效益主義最不違反人性的特色 (Gomberg, 1986: 441)，到了 Sidgwick 版本的效益主義時，卻再次落入過於苛刻 (too demanding) 的批評當中。當代對這個問題的回應是，致力於重新詮釋 Sidgwick 文本，並輔以分析哲學的邏輯推論來化解兩者之對立，並且大多都站在對於效益主義的支持上，試圖證明自利主義的不合理 (Brink, 1988; Frankena, 1974; Parfit, 2011; Phillips, 1998, 2011)。對於自利主義和效益主義的對立，主要有三種不同的詮釋立場，而三者差別的關鍵在於前述「理性」與「道德」的解讀上，實踐理性二元論按照 Sidgwick 的說法是理性的對立，但是否同為道德的對立？就此當代學者展開分析與批判，同時也藉此來化解此難題。本節將聚焦在這些當代詮釋之討論上，對幾種詮釋提供簡略的介紹並指出本文的看法，如同前述 (第一章)，本文傾向認為 Sidgwick 是支持道德與理性結合的觀點，就此去回應其他學者的主張。

## 一、外在論 (externalism)

首先要談的是外在論的看法，這種觀點認為，倫理或道德 (morality or ethics) 與理性 (reason or rationality) 有所區別，兩者並非等同 (Brink, 1988; Phillips, 2011)。持此觀點者引述的文本證據是 Sidgwick 談到個人對於自己利益與責任的衝突時的反應：「人們從不問：『我為何相信我所見之視為真？』而是常常自問：『我為何應做我認為是對的事？』」(ME: 5) 此問題難以給予簡單的回答，且它的一再重複出現，就代表著存在除了我們的道德原則之外，其他的東西在運作，使我們儘管知曉道德卻難以實踐之 (Frankena, 1974: 452)。Brink 認為，這個和道德相衝的東西是理性，理性在此指某種最能適切的達成某種目的之手段，而道德則給了我們不可迴避的義務。個人面臨利益和責任的衝突時，對盡責有所困惑正是出於理性和道德的不一致。若道德和理性等同，則不會有此困惑。Brink 認

為，在道德和理性等同的內在論觀點下，若某事已確定為道德（理性），那麼再去質疑它只有兩種可能：第一，是因為行為者不同，我以為的理性和他人的理性可能有不同，我可能質疑為什麼我要做其他人認為應做之事；第二，挑戰理性指引的只是不理性的衝動，對於這些挑戰，一個認真思索道德難題，並渴望運用理性尋求答案者不應重視此種衝動（Brink, 1988: 293）。Brink 認為關於道德問題，我們可以先確認何謂道德義務，再去問我們是否有充分理由實踐它（Brink, 1988: 296），這也就是上述問句：「我為何應做我認為是對的事？」的真正意涵。

在這種外在論的解讀之下，自利主義會產生兩種版本，一種是沒有道德約束力的「理性自利主義」(rational egoism)；另一則為「倫理自利主義」(ethical egoism)。前者指若某行為有助於個人幸福之增加，則此人有理由（reason）去實踐之；後者則指若某行為能增加個人的幸福，則此人有道德義務（moral obligation）去實踐之（Brink, 1988: 295）。在 Brink 的觀點中，倫理自利主義為內在論所支持，他認為只有內在論將倫理和理性等同才會得出此版本的自利主義；他支持的外在論主張的是理性自利主義，自利主義並不是一種道德約束，效益主義才是。實踐理性二元論也就成為（理性）自利主義與（道德）效益主義的對立，而 Brink 認為在這個詮釋之下，實踐理性二元論才有更進一步化解的可能（Brink, 1988: 306）。

對於 Brink 的詮釋本文作出以下幾點回應。第一，Sidgwick 的文本當中有許多他支持內在論的證據，從對於倫理方法之定義到關於理性和道德之界定，Brink 自己也承認這一點（Brink, 1988: 296-299），但他仍認定外在論才是 Sidgwick 真正的意思原因在於上述所提出的質問，Brink 認為這問題隱含著「道德虛無主義懷疑論」(Amoralist Scepticism) 的意思（Brink, 1988: 303），只有外在論可以認真的回應該質問，如果是內在論則完全不理會此提問。並且 Brink 引述 Sidgwick 對「倫理自利主義」可能難以成為一種倫理學說之擔憂來駁斥根本不存在此種倫理主張（Brink, 1988: 300-301）。首先，關於倫理學方法、理性和道德的定義已在

前面章節描述過，<sup>47</sup>我們能夠找到充足的文本證據支持理性與道德等同的內在論立場。再來，**Sidgwick** 正是因為將自利主義提高到倫理主張，而非只是一種理性，才有了實踐理性二元論的困境；實踐理性二元論就是倫理道德的二元論。上述質問中，另外在運作的「東西」同樣也是另外一種道德，「我為何應做我認為對的事？」其實代表著個人認為應做的事不只一種，當其中一種有意識地被認知到時，還有另一種的「應做」隱約地阻止我直接地去履行責任（ME: 6）。

第二，**Brink** 的理性自利主義已經將理性去除了道德規範層次，不是一種應然的道德理論，故他也承認自利主義沒有規範性（**Brink**, 1988: 295）。因此，**Brink** 重述的二元論，是實然和應然的對立。而這恰巧是 **Sidgwick** 要分辨的一個核心重點：實然導不出應然。**Brink** 重述的二元論對立也就毫無意義，因為實然如何，並不影響應然如何，**Brink** 的做法再次搞混了此分際，也就回到 **Sidgwick** 批判 **Bentham** 和 **Mill** 的部分，**Brink** 並未真正掌握 **Sidgwick** 的意思。

最後，若用同樣的分類，效益主義應該也可區分出理性效益主義與倫理效益主義兩種，但若按照 **Brink** 的界定，他們的內涵分別是：1. 理性效益主義指若某行為有助於促進最大多數最大幸福，則某人有充分的理由實踐之；2. 倫理的效益主義指若某行為有助於促進最大多數最大幸福，則某人有道德義務實踐之。但 **Brink** 並沒有做出這個區分，他從一開始就認定效益主義是種倫理的而非理性的指引，如果按照外在論的邏輯，我們可以質疑的是為何二元論不是理性自利主義和理性效益主義的對立？**Brink** 並沒有給我們很好解釋，反而是 **Phillips** 在他的著作 *Sidgwickian ethics* 當中討論了這個問題，他將二元論區分為三種（**Phillips**, 2011: 118）：

1. 互斥型的二元論：某人必須偏好自己而非他人的善／某人必須偏好他人的利益而非自己的善；
2. 包容性的二元論：某人應做那些最能促進自己的善的事／某人應做那些最能

---

<sup>47</sup> 參見第二章

促近全體的事；

3. 做最能促進自己的善的事情是理性的／做最能促進全體的事是理性的。

前兩者中，效益原則和自利原則是種要求（**requirement**），我們在行為時必須遵循之，第三種二元論則是種許可（**permission**），我們不必總是遵循兩者行事。這第三個分類也就是 **Brink** 的理性自利主義和理性效益主義之對立，**Phillips** 同樣也是採取一種外在論的視角觀察二元論，並擴增了 **Brink** 的分類得出第三個維度，並且認為此種允許論最貼近 **Sidgwick** 的觀點，並且能夠使得二元論不再是個困難。

## 二、未決論（**indeterminacy view**）

**Phillips** 將自己的詮釋稱之為未決論（**indeterminacy view**）或允許論（**permission view**），在此觀點下，自利主義與效益主義的原則賦予人們的道德責任僅當理性上允許時再滿足即可，不如內在論的觀點認定道德和理性要求人們履行責任（**Phillips, 1998: 59**）。未決論事實上也就是一種修正了的外在論：首先，理性與道德不等同，責任是否需履行仍端看理性。**Phillips**（2011: 120-126）重構 **Sidgwick** 對於效益主義和自利主義證明的論證企圖指出，**Sidgwick** 看似建立了無解的二元論，但實際上他對兩者的證明並沒有強到會產生二元論的結果。

**Phillips** 將效益主義的直覺：「仁慈」重構如下（**Phillips, 2011: 121**）：

（**U**）：任意某個人的善從普世的觀點來看，並沒有比起其他人而言有更大的比重。

（**R**）：作為一個理性人，我應該關照的是善的全部，而不是其中某一部份。

此二者合起來就成為了效益主義的形式原則（**formal principles**）。如何證明他們是自明的？**Phillips** 的解讀是，**Sidgwick** 認為因為他們本質上是可欲的

(intrinsically desirable) 而是好的 (goodness), 引此推論 (U)、(R) 是自明的。這個論證 Phillips 稱之為「對效益主義形式原則的論證」(the argument for the formal principle of utilitarianism)。但 Phillips 不認為 Sidgwick 的論證是有效的。首先, 用該論證證成 (U)、(R) 的自明會有同義反覆的問題。思考「本質上可欲且好的東西」的概念, 我們知道它可以是針對我或對其他人 (是可欲且是好的), 並進一步推論這個概念不因個體而有區別 (U), 追求全部比起追求一部份更好 (R)。Phillips 就因此推論, (U)、(R) 在 Sidgwick 的語境中因此而自明。之所以說 (U) 可以如此被證成其自明, 而 (R) 則不然, 原因在於, Sidgwick 將何謂好的東西 (善, Good) 理解成「個人理性指引他們去追求的東西」, (R) 若是「本質上可欲且好的」東西, 則一個理性的人會去追求它。重構這個句子就成為:「『作為一個理性人, 我應該關照的是善的全部, 而不是其中某一部份』是作為一個理性人, 我應該關照的善。」這個同義反覆的句子。Phillips 則認為 (U) 則不會遇到這樣的問題。出問題的論證 (R) 雖然也是自明的, Sidgwick 認為, 卻會因為同義反覆而沒有實際意義 (ME: 378-379)。Phillips 的結論是, 論證 (U) 和 (R) 構成的效益主義原則是一種強的原則, 讓我們只能追求普遍的善, 但 Sidgwick 對效益主義原則的證成則是失敗的; Sidgwick 的說法只讓我們知道存在「普世的善」(universal good) 的概念, 並沒有指示我們應該去追求它或者只能追求它 (Phillips, 2011: 126)。

然而, Phillips 說明 (U) 和 (R) 存在「本質上的可欲 (intrinsically desirable)」的說法是引用自 ME 第一版, ME 第七版裡, 「本質上的可欲 (intrinsically desirable)」出現在關於終極善的討論章節裡。首先出現的地方是 Sidgwick 駁斥美學的直覺主義的部分。此觀點下某些道德直覺具有本質上的可欲而被認定為終極善, 但 Sidgwick 認為這個直覺仔細思考仍然和某種善或福祉 (Good or Well-being) 的分配有關, 因此只是追求終極善的分配階段而非終極善本身 (ME: 392)。第二個「本質上的善」的出現在該章第五節, Sidgwick 告訴我們任何終極善的思考必然關乎人的幸福 (the happiness of sentient beings), 並認為這是一種直覺的思考, 而常識



道德雖然認定的美德看似外於個人幸福而獨立被當作值得追求的目標，其實仍舊包含著對人的幸福的追求之思考（ME: 400-401）。ME 第一版或許 Sidgwick 提出這個論證來證成效益主義的原則，但 ME 後來卻已經將此論證刪除了。再次提到該論點的兩處都沒有再提出效益主義原則（U）與（R）的自明是因為他們「本質上值得欲求」。Phillips 的解讀中，真正自明的似乎是「本質上可欲的」這個直覺，而不是（U）、（R），他否認 Sidgwick 藉由四個判准找到的倫理的第一原則是（U）和（R）兩者整合後的仁慈概念。按照 Phillips 的說法，倫理的第一原則是「任何本質上具有可欲性或善性的東西值得追求」這個無關於效益主義或自利主義的原則。

同樣地，Phillips 也認為 Sidgwick 的論證沒辦法很好的支持他的理性自利主義，並得出相似的結論。他將 Sidgwick 為自利主義辯護的論證（ME: 498）拆成兩部分：

- （A）個人和他人的區辨是真實且基本的；
- （B）若 1. 成立，則在「我不應該考量其它個人的存在之品質」這一根本且重要的前提下，我應考量作為個人的我的存在之品質。

因此，Phillips 認為 Sidgwick 的自利主義之形式原則就是：

- （C）「在『我不應該考量其它個人的存在之品質』這一根本且重要的前提下，我應考量作為個人的我的存在之品質。」

接著 Phillips 檢視 Sidgwick 提出的論證能不能夠支持這個自利主義形式原則（C）。

第一個用以支持自利主義原則的論證，Phillips 認為是 Sidgwick 強調要展示自我犧牲的不理性（Phillips, 2011: 128）。Sidgwick 認為若自利主義原則（C）成立，則：

- （S）「犧牲我個人的福祉而遵守責任的要求是不理性的」。

但 Phillips 認為自利主義形式原則（C）沒有辦法推導出（S），（C）只是說明我們對自己的利益有一份特殊的關照（special concern）（特別在意自己的利益）而不是（S）所說，只對我們的利益有排外的關照（exclusive concern）（只能在意自

己利益)。

Phillips 指出，Sidgwick 對自利主義還有另外一個論證：論點論證 (point-of-view argument)：「若在意識到『自己獨立於整體做為個人而存在』之觀點下，關照自己的利益是合理的 (reasonable)。」這個觀點論證也被 Sidgwick 用以支持效益主義：「若在意識到『自己作為某個更大整體之一部份而存在』之觀點下，關照全體的利益是合理的。」這兩個論述整合就是 Sidgwick 的實踐理性二元論：「關照自己的利益是合理的，關照全體的利益也是合理的。」Phillips 試圖證明，觀點論證不能證成自利主義。如果自利主義和效益主義都是強的版本 (意即，我們要不是只能選擇促進自己利益，就是只能選擇全體的利益而犧牲自我利益)，實踐理性二元論的結論就會自相矛盾而沒有任何意義。若將上述自利主義和效益主義的宣稱視為一種許可 (Phillips, 2011: 133)，也無助於解決問題，因為要能夠辨別我應該選擇自利與利他的哪一邊需要一個不存在的第三者的視角，來說明選擇自利才是較理性的選擇；至於若要讓我們選擇利他才是較理性的，Sidgwick 只有提出「存在普世善」的論證也無法提供這層指引。

Phillips 結論是 Sidgwick 提供的自明論證只是提出了存在「行為者中立理性」(agent-neutral reason) 和「行為者相關理性」(agent-relative reason)，代表存在著一些對我而言是特別的善；以及不偏袒個人的普遍善之存在。Sidgwick 的直覺主義證明只證明了兩種倫理方法之原則的一半 (U 跟 C)，因此影響了二元論的結論。

### 三、對兩人之回應：Sidgwick 的內在論 (internalism)

按照 Phillips 的推論，Sidgwick 對兩種道德直覺的推論並不會產生兩個極端對立的道德原則，只是說明了我們的理性考量當中可能會有的兩個層面而已。據此，Phillips 認為對 Sidgwick 的實踐理性二元論最好的解讀是允許論。

但如同前述，Phillips 的詮釋大多仰仗 ME 初版，他也以此認定，自己對 Sidgwick 的詮釋才應該是 Sidgwick 真正的意思。但他所引用的其中部分文字已在 ME 七版作出修正，代表 Sidgwick 的思考確實有所轉變；Phillips (1998: 62-63) 的確有特別指出，ME 初版時，Sidgwick 認為二元論會使得「責任的宇宙陷入全面混亂，人類智識的努力以形塑一個完美的理性行為之理想看似不可避免的註定失敗」，但到第七版改為「我們不該一併放棄道德，而只是放棄完全理性化它們」。但本文並不同意 Phillips 的解讀。Brink 的外在論詮釋的核心是將自利主義簡化為自利的理性 (rationality)，而 Phillips 則進一步將效益主義和自利主義兩種倫理學上的主張化約成兩種不同的理性 (reason) (行為者相關與行為者中立)，他們都對 Sidgwick 的理性 (Reason) 一詞之概念理解有誤。理性代表道德認知 (moral cognition)：個人面臨道德問題時，自然而然會產生當下應該怎麼辦的直覺，並認為在同情境下都應如此適用 (ME: 34)。意即，Sidgwick 的理性是直覺主義的第三階段：哲學直覺主義的同義詞。

回過頭來看 Brink 的自利主義，他的理性自立主義 (rational egoism)，缺少 Sidgwick 的道德意涵，僅僅只是個人工具性的考量，故他沒有把握 Sidgwick 的本意；而 Phillip 的立場較複雜，但我們可以發現，所謂的行為者中立與行為者相關理性 (reason) 代表的允許論，缺乏 Sidgwick 說的理性的命令力 (dictating Reason) (ibid.)。與理性相對的不是道德，而是情感與衝動，Sidgwick 說：

...應該、責任、道德義務...等術語無法運用在那些不存在著理性 (reason) 和道德衝動

的理性人 (rational being) 之行為上。<sup>48</sup>然而，我們卻可以說這樣的人的行為是理性的

或 (在一個絕對的意義上而言) 正確的 (ME: 35)。

---

<sup>48</sup> 第一章對此有詳盡的解讀，但此處要特別說明的是，Sidgwick 並沒有對 rational 和 reason 兩個不同的字做出不同意思的解讀，都代表一種道德認知。但他在多處特別以首字母大寫的 Reason 表示這種具備道德約束力的理性，做形容詞使用的時候則都是小寫的 reasonable。

如同前述，Phillips 的允許論看似留有空間，不會產生二元論的極端情況，但這只在外在論的（用 Brink 的框架來看的）理性自利主義和理性效益主義對立的情況下才成立。意即，兩種（不含道德命令的）理性的原則並不是加之於行為者身上的道德義務，最大的促進我或全體利益的原則也不是責任，而是以工具性的理性判斷某行為是否能最佳或最有效的達到兩個原則所指示的目標（個人最大幸福/普世最大幸福），若沒有則不一定要做。從這個角度來看，理性失去道德的命令力，也就不是應然的敘述，Brink 與 Phillips 將實踐理性二元論理解成了 Sidgwick 所否定的工具理性。

#### 第四節 小結

Sidgwick 的實踐理性二元論源自他對實然應然之區辨，以及道德、理性等概念的理解，他認定理性所指示乃道德義務之所在，並且思索理性本身而非藉由外在制約達成的一致。最後不得不承認此種途徑的不可行：「我並不希望我們完全放棄追尋對此基本衝突的實踐上之解答...但似乎我們必須放棄完全理性化的解答它的想法」（ME: 508）。如同 Bentham 從人性當中觀察可見的自利與仁慈精神去推論出並證明效益主義，Sidgwick 採取從平凡人思考當中的常識道德證成效益主義，但常人的思考不會只有效益主義一邊，還有另一種利己的思維，促使 Sidgwick 必須處理此部分，才產生二元論。Sidgwick 對常識的思考並非全盤否定並重建新的倫理原則，而是修正矛盾並強調倫理原則與之相符（ME: 423-459）。這種重視常民的道德觀正是之所以有二元論的結果的重要成因。接著的章節，將繼續追究哲學家與常民兩種思維影響下的實踐理性二元論代表的意義，並且試圖說明這個含義如何連結到 Sidgwick 對個體之重視的思考。

## 第五章 哲人與常民的對立：倫理學方法的解讀

### 第一節 哲人思維與常民思維之對照

接下來討論的是，Sidgwick 在撰寫 ME 時採取的分析角度。關於這個問題，已有部分學者意識到，但並未作出深入的討論，或僅以歷史面向處理，分析 Sidgwick 個人對此問題的思考(Collini, 2001: 12-32 ; Schneewind, 2007: 374-378)。本章希望藉由此面向的分析，替實踐理性二元論的結論提出另外一種面向的解讀，並從中引申出 ME 的政治意涵。

回到前述關於哲學直覺主義的討論時，我們提到哲學家提出了一些系統的道德原則，它們較之於常人的判斷更加精確而又建立在普遍被接受的道德之上(ME: 371-374)。Sidgwick 的立場是，由於哲學家的道德原則來自第二階段的教條直覺主義（常識），因此最終得出的哲學直覺主義（道德的第一原則）必須同樣為眾人接受，道德直覺經過整理與系統化之後，仍須受大眾檢驗，過份偏離常識，也就是前階段的直覺主義之道德原則，必然不被接受，也就失去效力。

Sidgwick 的看法有些矛盾，卻也值得深究，他所強調的常識是一般人共享的道德觀：「一般人的道德意識（moral consciousness of mankind generally）」(ME: vii)，只是做出如此宣稱的 Sidgwick，最後以哲學家身分得到的實踐理性二元論是否真的是一般人的常識會得出的結果？還是這個大哉問終究只是 Sidgwick 以哲學家眼光進行特別的、別於普通人的視野進行檢視後，才會得出的悲劇性結論？換個問法：哲學家的角色和常民百姓的角色在他的整個理論當中孰輕孰重？

Sidgwick 探討常識道德的文章：〈常識的哲學〉(“The Philosophy of Common sense”，PCS) 可以給我們關於此問題一些線索，<sup>49</sup>使我們更了解他書寫 ME 時

<sup>49</sup> Sidgwick 儘管整篇文章在討論 Reid 的常識倫理學，但他對 Reid 的解讀體現在 ME 當中，諸如對常識的重視，以及四判準中第四個「普世的同意」等概念都在它對 Reid 的描述之中表露無遺。

抱持的角色與觀點。常民與哲人兩種角色的關係是 ME 當中一個隱而不宣的部分，惟處處可見 Sidgwick 對兩種身份的轉換，他進行論述時總以「常識」、「一般而言」等語句來開展論述或回應質疑，而非獨自建構哲學體系。兩種角色的關係可以從面對道德難題，常民和哲人對倫理原則之運用看出。常民腦海中可能會同時浮現諸多不同倫理原則，在實踐時混雜著運用似乎也沒有太多困難 (ME: 6)；但哲人卻不然，由於知悉道德原則混雜下可能存在之漏洞與矛盾，他們力求倫理原則的一致性，為了達成這個目的，Sidgwick 明確定調「兩方法衝突必有一須修正或被拒斥」的規則，作為他努力之方向和 ME 的宗旨 (ME: 6)。但哲學家絕對不是外於大眾的特立獨行人士，Sidgwick 認為哲學家必然先是一個（普通）人，然後才是哲學家；哲學力求精準與一致，但常識則是眾多紛雜與混亂的概念的混合，在這個情況下，哲學家的努力是以他的哲學概念去統整紛雜的常識使之成為一個體系 (PCS: 143)。在 Sidgwick 的眼中，哲學是一種系統性的思考模式：

「哲學無法坦誠的容忍不一致：至少當需要容忍他們時...只能如同一位醫生容忍慢性疾病時，希求減輕症狀而非完全治癒一般，接受這些不一致」(ibid.)。

哲學的目標是致力達成不相互矛盾的體系，就倫理學而言即建立一致的道德定理。然而，又由於 Sidgwick 認定任何人必然先具備普通人身份，和大多數人共享近似的價值觀（紛雜的常識），再由後天的選擇與培養才成為哲學家，同時仍然和這些大眾共處同一個社會，故常識必然在相當程度上影響著哲學家的思考。任何的道德學說的提出與建立必然是哲學家從大眾身份下接受之常識進行系統性檢視後得出，而不能脫離人群提出一個空中樓閣的學說。

在 PCS 中，Sidgwick 討論（後來也成為他的 ME 中主要的特徵之）Reid 的學說時，提到兩種身份之對立體現在道德真理的有效性 (validity) 上。Reid 的學說中，道德真理是否為人所接受，是一個用以斷定該真理是否有效之判準。而之所以如此宣稱，在於 Reid 認為，普通人具備著足以明辨混雜常識使之澄澈化的

哲學心靈 (philosophical mind)，使用這樣的能力，任何人都能夠如同哲學家一般去明辨道德真理是否為真 (PCS: 144-145)。Sidgwick 對於是否任何人都能如哲學家一般思考問題語帶保留，認為哲學家具備的權威不完全被大眾所取代，因為普通人不會因為對常識的概念有了獨特的見解 (利用他們分析常識的能力，而這個能力 Sidgwick 認為僅為哲學家所擅長，一般人只具備能力而缺乏練習，不一定擅長)，就可以「立刻被承認為一個天生的哲學家，無可辯駁地被天才們認可成為本社群(按：格拉斯哥哲學協會，Glasgow Philosophical Society)的成員之一...」(PCS: 144)。但 Sidgwick 贊同大眾的同意能夠增加道德真理的可信：

因為真理必然是在所有人心智當中都一致的，我所深信之主張若為另一人所反對，則該主張之有效將有所減損。而事實上，普世的 (universal) 或普遍的 (general) 同意本身，時常被認定足夠作為某個最重要的信念之真確與否的證據。而且在實踐上也是大多數人能夠依靠的唯一證據。

若我沒有更多的理由去懷疑他人觀點中的錯誤比我還要少，在雙方判斷中反思的比較 (reflective comparison) 將帶領我的思考進入暫時性的中立狀態 (ME: 341-342)。

大眾的同意確實是一個很重要的因素，但哲學家的權威也並非一般人能隨意質疑，哲人苦思之道德真理絕不是常民能以投票否決的 (ME: 157-158; PCS: 145)。這也產生一個疑問，就是對於常民的判斷之信賴要到什麼程度？常民的思考儘管也屬於哲人思維當中很大的一部份，但終究只是他思考的原料，而不是他思考的成果。本文認為，Sidgwick 的觀點是，當這個思考成果脫離思考素材太遠，或者根本不用這些素材來提煉的話，那麼它不過是種空想；但素材本身不能用來評斷成果好壞，因為它們是未經錘鍊與精粹的原料，和完成品之好壞分屬不同層次。所謂的大眾贊同，至多是表明哲學家的結論源於大眾普遍性的思考，所以能夠普世的適用。注意上述「暫時性的中立」這個用詞，Sidgwick 並沒有說，當哲學家的道德思考和大眾不一致時，就應該拋棄之，而只是暫時性的擱置 (suspense,

ME:342)。這個說法源自 Reid，Sidgwick 在評論其常識道德哲學時引述：

...當他人的判斷與某位思想家 (thinker) 自己的判斷不同，且他也沒有理由視其判斷比起他人來得更不充分 (less competent)，這個判斷上的不同將自然而適切地迫使該思想家進入擱置的狀態 (PCS: 145)。

若關於道德的第一原則發生此種情況，亦即，當兩種具有權威性的道德原則皆有足夠充分的理由證明自身為真，又 Sidgwick 認為，真理不可能有二：「兩者相衝突其一必有誤」，勢必需要另外一個判准來解套，斷定出何者才是真理。Sidgwick 在 PCS 當中指出這個判准就是「常識」：

常識哲學家 (Common-Sense philosopher) 將被允許從另外的角度來支持自己的觀點：他的信念是和廣大群眾共享，而廣大群眾的判斷構成且不斷維持著我們一般性思考和知識 (common thought and knowledge) 的現存結構 (living fabric) (PCS: 145)。

所以，哲學家得出的結論，當遇見了同等的對手時，最後的判準竟然又回到最開始否定的大眾之同意。這似乎相當矛盾：一方面 Sidgwick 不認為常人可以隨意取代哲學家的的工作；精確的分析能力與系統化常人的概念是種專門的工作，不會有任何常民百姓可以輕易獲得然後就擠身哲學家行列；但哲學家苦思的結論當兩者衝突時，又只能回到常民百姓的判斷之中尋求解答。關於此點，本文以為 Sidgwick 的「常識」與哲學家之關係可以分為兩種層次。首先，粗糙的常識（常民的判斷）不只存在於常民，也存在於哲學家，是故哲學家必定也受到這些常識的影響，Sidgwick 認為哲學家不應該忽視或放棄自己這部分的思考，它們是哲學家的理論建構的出發點，因此必須正視。這是第一層次上「常識」和哲學家的關係。而當哲學家的理論遇到衝突不可解時必須回去受到常識的驗證，越是與其一致，越具有可信度，這是第二個層次。第二層次上的常識之檢驗，並非交由公眾



投票決定哲學理論是否為真，而是指哲學家作為常民成員之一，從哲學思維走到最後的死結就只能訴諸常民思維判斷，若偏離甚遠，代表離自身的常民身份越遠，也就是越偏離第一層次，Sidgwick 反對這樣閉鎖在象牙塔中的哲學家。

了解 Sidgwick 對於哲學家與常民的分際後，再次回頭檢視兩種實踐理性，便可以理解為何 Sidgwick 如此重視常識和效益主義以及自利主義的吻合。這兩種道德原則一方面源自常識（兩個第一原則：審慎和仁慈是從常識道德得來的第一原則），另一方面，在 ME 中兩者也接受常識的檢驗是否吻合。下一節將描述 ME 如何提到兩種實踐理性與常識之協調。

## 第二節 對常識之崇敬：兩種實踐理性之證明

### 一、效益主義與常識道德

如同前述(第二章第二節)，本文以為 Sidgwick 展示效益主義和直覺主義(常識道德)的關係目的在於說明兩種方法連接的程序，而最後的結果的確成功展現了效益主義原則源自常識／常識作為無意識效益主義的結論。Sidgwick 認為，這兩種倫理方法的調和，恰好是哲學家與常民道德觀的調和：

我們必須將道德習慣 (moral habits)、衝動 (impulses) 和人們的品味 (tastes of men)

當成建立新道德的素材，它們不亞於人性其他部分，都是部分地源自過往的理性思索。

是故現今我們的理性思索只能**部分地修正之** (ME: 468-469，粗體為筆者所加)。

由此可見，Sidgwick 反對哲學家皇帝的全面社會改造計畫。他知道，普遍的幸福是能夠進行反思的飽學之士和傳教士都能夠接受的終極目的，似乎將效益原則當作唯一指導原則來建立社會制度與道德就能夠完成這些知識份子心中的理想樂

園 (ME: 468)。但此做法不可行，可從兩方面來看。首先，效益主義不會是一套外加的道德原則用以取代常識道德，<sup>50</sup>而只能在現有道德上進行細部修正 (ME: 475-477)。既存社會當中的人是複雜的個體，同時面對多樣化的環境，企圖以效益主義取代既存倫理原則的做法勢必先忽略這些多元複雜的現實，將人性假定為不變的且隔絕外在的影響。但這樣的做法是錯誤的，因為如此建立的法則回到現實，必定會因為環境的多變和人性的複雜而產生許多更動或者依據狀況條件的不同訂定出例外，全面適用的通則不可能存在 (ME: 469)。

另外，從單一的效益原則出發的普世通則，在進入現實被迫大幅更改修正之後，或許跟原本的常識道德相去無幾：它有一個隱約的基本規則（即效益主義）在引導，但又根據不同情況不同人有所不同。是故在 Sidgwick 眼中，「任何特定的既存道德規則，儘管不是在某特定情形中之某特定人的最理想道德規則，卻也已經是他們所能遵守的規則中最佳者了」(ibid.)。

第二點則是因為這樣巨大的全面改變既有道德，可能不符成本，也就根本上就背離效益主義的目標。Sidgwick 指出，改變道德的痛苦和改變後的好處必須要能夠經的起效益主義的檢驗 (ME: 477)，最好的方式還是常識道德為主，效益原則為輔，當常識無解的道德難題出現，效益原則再介入。另一方面，對社會的全面改造之保留，也透露出 Sidgwick 對理性運用應具備某種程度的限制之觀點：

更重要的是去指出一些一般的理由，來懷疑是否一個明顯的改進方案真的會替他人帶來好處。…而我們也不能由如下的假設來回應問題：因為改革者要用較好的規則取代較差的，所以在任何方面上，他所提供的範例在任何程度上的運用一定是好的。因為經驗告訴我們，這樣一些範例更加有可能潛在地帶來負面而非正面效益。因為，在這個層面上（如同在人類事務的其他一切方面一般），破壞總是比重建容易；弱化和摧毀既存的或普遍被遵守的道

---

<sup>50</sup> 常識與效益主義也不可能等同，效益原則作為社會改進之理想，和常民的普遍思考若完全一致，也就完全抹滅了效益主義，陷入「不進步」的狀態 (ME: 273,425)。

德規範對人之約束力總是比較容易，而建立一個不為**傳統 (tradition)** 和**習俗 (custom)** 所支持之新的、具約束力之習慣來取代舊的，總是比較困難。因此一個本質上好的 (intrinsically good) 的範例所具備的影響，整體而言可能是壞的 (bad)，因為它的運作中破壞性的層面比起建設性的層面更加活躍。(ME: 482)

Sidgwick 明顯地在此段落中，表現了對理性改革計畫的不信任，而接著，他展現出對習俗與傳統對理性之輔助作用的肯定：

…每個人經由遺傳或者訓練得來的具約束力的習慣和情感構成了一股重要的力量，(主要地) 驅使個人依照理性指引而行動。當理性與誘惑的情感 (seductive passion) 和慾望 (appetites) 相衝突時，它是一股自然的輔助力 (auxiliary)。而傷害這個輔助力，在實踐上是有危險的。  
(ibid.)

Sidgwick 崇敬常識，對於長久流傳下來的道德風俗做出了效益主義式的解讀，為的是使效益主義較符合人性，強調既存的道德判斷中就存在而不是外加的全新道德；但過分注重此常識或既存道德判斷，亦可能減損效益主義的社會改進動力。若改進常識需要付出的代價過高，似乎就使得 Sidgwick 去支持和擁護既存結構，但他沒有如此的保守，而提出隱蔽的改進手段。若公開以效益主義改造社會成本過高，Sidgwick 認為能夠讓效益主義成為少數人知曉且暗地運作影響社會的改革手段 (ME: 489-490)。

ME 中展現對常識道德相當高的評價：一方面否認建立全新道德的嘗試，另一方面又拒絕將道德視為宗教教條的神學，將常識道德視為一種自然的精美造物，儘管有些粗糙，卻是「任何哲學家或政治家都造不出來的」(ME: 476)。人們長

時間生活累積而產生的道德是哲學家思索道德真理的基礎，對 Sidgwick 而言，這些道德真理或原則終究只能作為對既存的道德系統的輔助；若說 Bentham 企圖改進常識道德以建立一個效益主義社會的企圖，Sidgwick 則支持保存現存的道德，僅在必要時刻以效益原則提供幫助的溫和且保守之道德改進提案（ME: 480-481）。

ME 第四冊的內容迥異於第三冊，第三冊我們看到對常識道德不嚴謹的批判，似乎效益原則才是唯一最清晰的倫理方法；而第四冊我們卻發現 Sidgwick 不斷地強調現存常識的優越，將效益主義的角色限縮在輔助功能。這看起來不一致的態度，實為 Sidgwick 作為一個直覺主義者不得不採取的立場。他提到：

...哲學家們總是太輕易地為隱約地同意常識道德**整體**（en bloc）之道德原則所滿足，而忽略這樣的規則之缺陷；而只提供一個特定的觀點，來說明此道德原則和人們的心智，或者實存世界（university of actual existence）之關係。或許他們也害怕，因為給了他們的讀者一個具備科學精確性之過於嚴謹的標準，會失去...由「多數同意（general assent）」給予的支持（ME: 374）。

Sidgwick 絕不是此類他所批評之哲學家，為了討好大眾而只是服膺常識道德；相反的，他花了第三冊全部的篇幅批判流行的道德，只是他的批判得出了「常識道德符合效益主義」的結果，既然這些由長久歷史累積下來的道德本身（粗略的）符合效益主義，作為效益主義者的 Sidgwick 自然沒有必要完全反對之。而此結果更加證實了效益主義其實源自人性，人們自然互動形成的倫理道德就彰顯了效益原則。效益主義者（哲學家）會在意去修正這樣普遍的一種道德觀是否帶來更好的結果。而 Sidgwick 說明全面的改造已經蘊含效益主義思考的常識不符成本（ME: 485-492），哲學家的工作只需使該道德更加精確化與系統化，並且彰顯本來就存在於這些常識當中的效益主義部分（ME: 494）。總歸來說，Sidgwick 認為效益主義源自常識，兩者雖未完全重合，但主體仍然以常識為主，因為這些早已

被習慣的遵循的道德本身就能展現效益主義的理想，只有當他們出錯，或者有缺陷不足夠引導人們時，效益原則才進入。

至此，效益主義達到了上述的條件，由常民的判斷中得出，且執行時也符合大多數人的習慣。這是 Sidgwick 認可的哲學家之任務：在尊重常民既存判斷之下，加以溫和的修正和輔助。但這只是 ME 當中的一邊，另外一部份，自利主義的原則是否也像效益主義一樣，具備常識基礎且不偏離多數民眾之判斷？

## 二、自利主義與常識

關於自利主義和常識道德的討論，主要在第二冊第四章「客觀享樂主義與常識」(Objective Hedonism and Common Sense) 之中，此章節探討常識認定的快樂和個人的快樂之間的一致性。此處需特別提的是，儘管在 ME 第二冊時，Sidgwick 尚未告訴我們他的自利主義第一原則：審慎的明確定義，但該定義仍隱含在他字裡行間：

人們總是傾向認為他們強烈感到渴望的東西是值得欲求的 (desirable)，不論他們發現那是否真的有助於他們**整體之幸福** (*happiness on the whole*) (ME: 152，粗體為筆者所加)。

如同我們所見，人們很自然的會過份強調他們希求與渴望卻得不到的快樂：例如權力和名聲總是帶來焦慮和厭惡，但當它們仍存在於人們充滿渴望的幻想之中時，這個事實總是不會被事先預見。而它們的確帶給大多數人一個關於**整體幸福** (*happiness on the whole*) 之淨平衡 (clear balance) (ME: 159，粗體為筆者所加)。

整部關於自利主義的第二書還有相當多關於整體幸福的字眼，在此不多做贅述。考量 Sidgwick 的寫作順序，由於討論直覺主義的第三冊先於第二冊完成 (ME:

xxii)，故他已在第三冊將自利主義的第一原則找出，其後再運用至第二冊時討論。Sidgwick 所強調的是，自利主義方法追求的目標是個人整體的善（Good on the whole）（意即，自利主義原則：不偏頗的關照自己任何時候的利益）是理性的追求個人快樂時最普遍的預設（ME: 124）。Sidgwick 接著列舉幾項常識以為的快樂：身體的舒適、財富、名譽與地位、權力，還有社會的讚許與家庭，檢視他們是否真的會促進個人的「整體之幸福」（ME: 154-156）。結論是否定的，這些常識認定的快樂來源在促進個人的快樂時，都容易找到反證或者不夠清晰，最主要的錯誤在於，這些常識提供的僅是一些集體經驗累積的通則，但挪用他人經驗不能斷定個人的整體之善為何。因為自利主義追求「個人」的善之最大化，每個人面臨的問題與困難都不同，集體的概念運用至這些各殊的狀況中會有誤差（ME:160）。Sidgwick 的自利主義／自利享樂主義（Egoism/Egoistic hedonism）是一種針對行為個例（action tokens）進行判斷的倫理方法，而常識則是行為的類型（action types）<sup>51</sup>長久累積得出的通則（Brink, 2006: 294），兩者不會完美的吻合。另外，常識認定的快樂也不一定是大多數實際體驗到的，有時候是某些少數菁英份子提倡的概念（ME: 152）。大多數人或許會同意這些概念的確能帶來快樂，但對於每個個人來說，切身體驗之樂大多侷限在生理的吃喝玩樂之快樂（ibid.）。Sidgwick 在此處似乎有將常識之樂視作知識份子的高尚快樂（類似 Mill 的高品質快樂），和常人的物慾與肉慾之樂區分（ME: 152-156）。菁英（哲學家）貶抑俗世之樂而崇尚其他的快樂，Sidgwick 在意的是，要求多數人放棄自己的物慾而追求這些少數人的快樂，不見得是最能夠促進自利主義之「整體幸福」：

另一方面，一個總是被觀察到的現象是，哲學家對情感的感受度和能力並不能很好的代表一般大眾對情感的感受度和能力。因此如果他試圖將自身經驗的結果當作普世的

---

<sup>51</sup> 此為 D. O. Brink 提出的觀點（2006）。Brink 使用行為個例和行為類型來描繪 Sidgwick 認為道德信念之證成。從行為個例中我們得出的道德直覺延伸到行為通則中的常識（教條直覺主義），最後繼續回推至不可回溯的第一原則。

標準，他很可能過分強調某些快樂而貶抑其他快樂（ME: 158）。

...我們可以看到，挪用其他人特殊的經驗會有相當大的風險陷入錯誤。簡言之，藉由如下的方式——無論是訴諸多數之常識，或是那些有教養者的觀點，又或是與我們相近之人的觀點——都不可能具備準確和明確地解決個人行為當中遭遇的問題（ME: 160）。

每個人實際遭遇不能由這些少數菁英的想法來取代，菁英提出的通則源自他們的行為個例（並再升級為通則），和一個普通人從自利主義（思索何種行為最能促進我的政體之善）的角度出發時面臨的個例不同，挪用會有誤差。Sidgwick 在這兩者間的搖擺不定象徵了他的哲學思想必須符合人性，菁英提出的道德如果貶低常民的享樂並據此否定他們做出的自利考量過於偏離人性，並不為 Sidgwick 認同。

一個值得考慮的問題是，此處 Sidgwick 的說法和 ME 第一冊直覺主義之章節相反，也和第三冊的討論不同。在第一冊我們看到他提出三種直覺主義倫理的階段（ME: 96-103）：從對個例的道德反思（知覺的直覺主義）形成道德通則（教條直覺主義或常識），再由這些通則去推論出存在背後的第一原則（哲學的直覺主義）。此處對自利主義與常識的考證卻是預設自利主義的第一原則（即審慎，prudence）直接在個例之中的運用去比對第二階段的常識（或教條直覺主義）。和效益主義不同，對於自利主義的討論並沒有反向的從常識道德出發，尋求和審慎概念合致的討論，第二冊第四章檢視的僅為一些常識認定的快樂來源，並沒有特別討論自利主義的原則和常識道德的相符與否。

由於無論是第二冊或第三冊中都沒有展示審慎概念與常識道德的合致，是故我們可以說「無意識的效益主義」並不包括審慎的概念，理性自愛（審慎）是給定的（ME: 7, 93, 120），只有效益主義的原則之理性仁慈是推論而來的。

因此，效益主義的原則和自利主義的原則是不同層次的概念。效益主義是哲學家認為的道德原則，於是 Sidgwick 費心地從常民的道德判斷慢慢推導得來，

最後又尋求和常民的思考一致；自利主義則是被他認定在任何的思考中都存在，並且過於簡單有時甚至不被認為是種道德的常識（ME: 119）。作為哲學家，Sidgwick 將自利概念從其他主張（完善論、道德心理學、經驗判斷和醫學等）區隔開來，得出純粹的自利原則。所以相較於從常識道德中尋找效益主義，Sidgwick 對自利主義的論證是從對自我利益最大化的各種可能誤解中釐清純粹的自利原則。若我們把握 Sidgwick 對於道德信念必須一致且不可具有矛盾的規則來看，自利主義與直覺主義二者似乎其一必有誤，又若自利主義不具備直覺基礎，那麼實踐理性二元論之難解在於兩種自明直覺之衝突的結論就會受到挑戰，有可能最終消解二元論，或者產生新的難題。自利主義與直覺主義是否合致的問題，關鍵在於直覺主義的分類。

### 三、自利主義作為一種道德

從 ME 渴望調和三種方法的企圖來看，效益主義和直覺主義的確達成了調和，但自利主義和直覺主義有所調和嗎？支持二者的確調和的證據只有自利原則原本就屬於常識，故不需從眾多常識之中尋找而已。若根據前述，道德原則源自常識，又不得與常識相差甚遠的條件來看，效益主義符合；而自利主義卻並非如此：在 Sidgwick 兩個層次上的直覺主義（方法以及常識道德），自利主義只有在方法上與直覺主義調和（審慎屬於哲學的直覺主義），卻和實質內容的直覺主義（其他常識道德）不相容：

儘管對他人盡責的表現和實踐社會美德一般而言看似最佳的促進個人幸福，並且相當容易用富含詩意和廣受歡迎的方式展現美德和幸福的一致，然而當我們小心的分析和評估美德給有道德的個人帶來的結果時，難以讓人相信這個一致是完美且普世的（ME: 175）。



C.D. Broad 據此而批判，認為 Sidgwick 對「直覺主義」的論述過於模糊，兩種直覺主義：方法（廣義）與實質（狹義）的區別，反而替他的理論帶來「不必要的混亂」（Broad, 1930: 206）。Broad 的觀點是，應該將 Sidgwick 的倫理學方法分成義務論的與目的論的兩種，兩種享樂主義（自利的與利他的）關心行為的結果，屬於目的論，且由於它們追求的善都只有快樂一項，故 Broad 稱之為「一元目的論」。而直覺主義（常識道德）則指引「無關乎後果，只在當下認定是正確的行為」（ME: 97, 200），故屬於義務論；又常識道德並非單一，總體而言 Sidgwick 的直覺主義是多元的義務論（Broad, 1930: 207）。Broad 的區辨是為了避免掉知識論上的爭議，即道德原則如何得來的問題（ibid.）。享樂主義（無論個人的或普世的）作為目的論，端看某行為的所有可能後果來判定他是否為善的，但這個善的判準卻無可避免的是直覺的（快樂或欲求之意識作為善是先驗的）。Broad 用這個方式描述了 Sidgwick 的（方法上的）直覺主義式效益主義／自利主義；而（狹義的／教條的）直覺主義則宣稱，某些特質本身是正確或錯誤的，而一行為之正確與錯誤，端看他的後果展現了哪些特質（Broad, 1930: 212-215）。Broad 的區分的確讓我們更清楚 Sidgwick 兩種不同直覺主義類型的區別，以及他們如何運用在另外兩種方法上，也是和兩種方法的合致。<sup>52</sup>但本文不認同 Broad 跳過自利原則證明的解讀，因為關於兩種倫理方法的證明過程（同時也是兩種方法的調和過程），正是 Sidgwick 從哲學家與一般人兩種視角轉換的過程：用哲學家的方式精煉一般人的道德，同時尋求兩種身份對道德的共識。

Broad 對效益原則與常識的關係也是草率帶過的，但他也點出了 Sidgwick 如何找出效益主義原則（Broad, 1930: 216-217），自利主義在他的論述中也被作為一種給定的自明原則開始討論，然而真正的問題就是在於為何自利主義可以被視為給定的，而不需要常識的證明（亦即，與常識的調和只在於方法部分而不在實

---

<sup>52</sup> 前幾章引用的 Brink, Phillips, Crisp 等人也是用類似的方式理解直覺主義與另兩種方法的調和。

質部分)？

如果說自利原則本來就是自明的常識，自然而然存在於常民的思索中，沒有必要再對它和其他常識道德是否吻合做出描繪，那或許能夠說明為何只有效益主義需要多一次與常識道德合致：效益原則作為哲學家提供的原則，必須回過頭尋求與常民判斷一致的過程，才能具備充分的說服力。但 Sidgwick 問：

如果效益主義者必須要回答：「為何我應該要為了其他人的更大幸福犧牲我的幸福？」

那麼應當可以被接受的是詢問一個自利主義者：「為何我應該為了未來更大的快樂犧牲現在的快樂？」(ME: 418)

建立於審慎概念上的理性自利主義者不會因為利己是個存在於人性當中的基本元素，就沒有額外證明之必要。唯一可以在 ME 中找到和審慎相連之常識道德是形式的正義或公正 (justice) 之概念：「若 B 用某種態度對待 A 會是錯誤的，則 A 以同樣的態度對待 B 就不會是正確的。並且這個態度的差別只因為他們兩人是不同個體，而沒有其他在環境或本性上的差異等可視為合理差別對待之理由 (ME: 380)。」此概念有時又被稱為公平或平等，但總歸而言是一種形式的概念，僅傳達了「不偏頗地關照整體」的意思。「整體」代入個人生命即審慎的概念：現在並沒有比未來具有更大的比重，因此個人應該不偏頗地觀照自己生命任何時序當中的善 (ME: 381)。這個哲學的自利主義原則是具有規範性的，和我們在第二冊看到的諸多個人以為的利己之概念不同。諸如財富、名聲、權力等等常識以為能帶給個人快樂的常識概念<sup>53</sup>都無法真正帶給個人快樂，哲學的自利主義只有審慎一條形式原則。

滿足審慎原則下追求的快樂就是「理性之自愛」(Reasonable or Rational Self-

---

<sup>53</sup> 這些東西和一般人認定的道德 (morality) 不同，而是屬於快樂的來源。但 Sidgwick 認為，追求個人的快樂也是一種理性的行為 (ME:119)，又承前述 (第二章)，理性與責任在他的語境裡是等同的，為應然的指引。

Love)、「啟蒙的自利」(Enlightened Self-interest) (ME: 103,199) 或「妥善理解之自利」(Self-interest well or properly understood) (ME: 84, 508)，為與效益原則對立之第二種實踐理性。(哲學的)自利原則在 ME 當中的證明僅止於此，若相較效益原則的證明，我們可以說這個證明是不完整的：常識的自利概念被否定（因為它們並不能最好的促進個人自利），從自利原則又沒有和常識**道德**相符（個人幸福和（社會）責任永遠不可能一致），按照前述的證明（或曰兩種方法之合致）方式，自利主義顯然無法通過，可被屏棄的倫理方法。可是最後審慎又被提出，作為自利主義的第一原則而與效益原則對峙，形成實踐理性二元論。

本文以為關於自利原則之證明的斷裂是 Sidgwick 是有意為之的。他不是如此天真的幻想一個美好的倫理原則可以完全取代人性自私之考量：

...倫理學應該處理理想中完美的人際關係，如同幾何學處理理想的直線和完美的圓一樣。但我們在現實中遇到的不規則線條與空間之關係幾何學也不會完全忽略；幾何學也會因為實用價值，以一定的準確度確定這些不規則線條，儘管它們理所當然的比完美的直線複雜許多。

...將人們全部的責任總結為努力達致社會關係的理想狀態是相當矛盾的。除非我們認可此矛盾，否則我們就必須考慮到現實情況，來決定我們對現實中他人的責任 (ME: 19)。

不能完全以理想取代現實，是故 Sidgwick 又從常識**道德**的公正概念中，再提煉出審慎<sup>54</sup>，一方面作為科學化（哲學化的）之自利原則（儘管這個證明過程有缺

---

<sup>54</sup> Sidgwick 的確有將審慎的概念延伸成為能夠連接理性仁慈的企圖：行為的動機不單單只為了快樂，過分的執著於追求快樂，可能招致本身的挫敗，陷入快樂主義之矛盾：目標是追求快樂，卻永遠不會得到快樂 (ME:52)。Sidgwick 就此反駁 Bentham，人行為不只是趨樂避苦；還有對於其他美德的追求同時存在於我們的思考中 (ME: 54)。在個人的心智中，除了感受之外，對於該感受的認知和意志 (Cognitions and Volitions) 和慾望也都同時並存，愉悅的感受 (pleasurable feelings) 當然是驅使我們行動的重要動機，但因為對其他東西（美、真理或其他道德等等）的認知和意志也是影響我們行為之動機 (ME: 398-399)。如此一來，個人理性追求的自我利益，就可能不只是自己的快樂，也包含對更高尚美德，或效益主義之責任：他人之利益的追求。但這更凸

陷)，一方面凸顯對於人性自利之重視。也正是由於人性自私之存在，效益主義給予的指引才會成為道德：若個人自利和集體公益之衝突被 Sidgwick 的倫理學消解，那麼為了多數而犧牲的情操將不具有道德上的意義，而只是人性的必然。

效益主義與利他精神應該只作為人們努力的標竿，而非用來矯正人性與其重合。更甚者，本文以為實踐理性二元論隱含的另一個面向是，個人自主與自我選擇的空間，永遠不應被關於集體利益之思考取代。儘管終極的目標是人人利他的美好社會，但 Sidgwick 不認為我們需要追求的是一個完美的烏托邦。B. Williams 因此指出，Sidgwick 的倫理學主張蘊含著**效益主義所招致之激進改革，與效益原則支持並證成現狀**兩者間的張力（Williams, 1995:154）。<sup>55</sup>

且 Williams 認為，審慎之概念在 Sidgwick 的描繪中，是把個人有意識的生命之時序（the length of time...of one's conscious life）視作獨立於該審慎概念運作之外（ibid.:161）。意即，審慎的概念儘管包含著對於個人「整體之幸福」（good on the whole）的探討而必須納入個人對其生命不分時序的整全考量，卻不將個人在審慎的做出決定時，可能對其生命產生之變化，或曰該個人掌握其有意識之生命的長短這個行為本身，視作審慎運作之一環。Sidgwick 當然否認個人可以透過自殺來決定何時結束自己有意識之生命，自殺對他而言並不是「理性」的行為。也就因此，我們的有意識之生命與我們審慎的判斷個人利益最大兩件事，Sidgwick 並不相互連結，而將審慎的概念限縮在個人對自身利益之思考上。

---

顯了 Sidgwick 論證自利主義的不一致。他若承認如上述的利己與利他之連結，則不會有實踐理性二元論的結論；又他也時時刻刻意識到個體與集體之區辨（ME: 52）以及對於高尚美德的追求不相容於自利（ME:138-139），兩種對立的觀點就使得他證成自利主義的方式不若證成效益主義完整。Gomberg（1986）將這個搖擺的論點以思想史的角度檢視，認為是 Bentham 對個體利益促成集體利益之樂觀轉向 Sidgwick 對此論點的懷疑。本文的立場則認為，Sidgwick 從未認為個體利益之集合就會自然促成集體利益最大化，而是（如同 Bentham 和 Mill 一樣）具備試圖擴展個人利益之野心，用一種直覺主義的方法，將自我利益提升到對集體的重視，唯他知道，無論從理論上或實踐上，個人與他人之分際都不可能完美瓦解。故 ME 最後（p. 508）他寫道：「但在一些少數的自我利益和責任衝突的狀況下，被區分而自我對立的實踐理性，在兩端都足以成為動機：於是衝突只有可能被兩端之一相對優越的非理性衝動而決定（ME: 508）」。

<sup>55</sup> Irwin（2008: 531）認為，此張力的原因在於，Sidgwick 一方面繼承 Bentham 的量化效益主義，另一方面卻拋棄他在後設倫理學上的道德情感主義（sentimentalism）而採取理性主義（rationalism）的方式證成，造成 Sidgwick 對效益主義在實踐上的運用的態度轉趨保守，並且對於是否公開鼓吹效益主義也有所猶疑。Sidgwick 雖然並未主張以效益主義所有既存政治或社會架構辯護，但他呈現在 ME 中的效益主義的確有此跡象，至少他對於公開的大規模社會改造抱持懷疑。

Williams 對 Sidgwick 審慎的概念做出如此批判，卻也承認，Sidgwick 的說法，事實上在其體系內有其道理 (ibid.)。本文的理解是，Sidgwick 用意在於凸顯仁慈與審慎之對立中，極端情況下，效益主義 (仁慈) 的原則會得出個人犧牲生命以獲取集體最大幸福的難題。因為，若將審慎之概念納入了對個人生命之長短的考量，就會有「為了最大幸福而犧牲我的生命也是審慎概念之運作」的結論，而這點是背離 Sidgwick 理解之審慎，也就是他要批判 Mill 之效益主義所認定之「道德英雄」(moral hero) (ME: xviii)。本文對 Sidgwick 的理解是：自利主義作為一種道德，最核心且基本的用意就是必須將個體和集體之差異劃分出來。若 Sidgwick 以直覺主義的方式證成之自利主義的原則逾越了這個分際，讓個人自利的考量和集體利益的考量沒有區辨，產生的結論第一是自利主義僅僅作為效益主義的鋪陳，在理論上 Sidgwick 仍舊沒有走出他否認 Bentham 和 Mill 之理論當中，個體通往集體論述之缺失的部分，也違反了 Sidgwick 自身對自利作為一種道德的重視 (ME: 119-120)。第二，把對全體利益之考慮納入個人利益之考量固然是種高尚的情操，且與效益主義理想相符，卻會忽略 Sidgwick 在 ME 當中的努力。他費盡心力要去區辨自利／利他兩種道德直覺同時存在於常民的道德思維之中，而不是要將他們統整為單一的道德直覺(儘管單一系統性的道德理論是 Sidgwick 致力的目標)，Sidgwick 在這邊的方法還存在部分科學式的努力，不是告訴人們應該如何思考，而是觀察人們思考之運作過程。這也就帶回了「倫理學方法」的定義：倫理方法是決定人們如何判斷何謂正確之理性思考過程 (ME: 1)。Sidgwick 不是要把兩種道德／倫理等同，而是要凸顯出兩種原則的思考程序存在著不可化約為一的困境。所以觀察這個定義與實踐理性二元論之結論，本文以為，是倫理方法的對立，兩種不同的倫理 (道德) ——決定何謂正確的事的不同原則——儘管是對立的，若我們依照兩者其一之指引，仍然是體現了道德。而不是因為兩種倫理方法不能整合為一，所以導致可能我們遵守其一會違反另一，而代表整個道德的失敗。Sidgwick 所認為之實踐理性二元論，只是證實了我們單靠理性最後無法決定應該做什麼 (ME:508)，而沒有說因此道德就完全失敗。

而把個體和集體利益等同的做法，從另外一個面向來看，則很有可能導致對於個人利益之侵犯。效益主義為自由主義詬病與批判的部分正是源自於它的理論可以做出如此推論 (Rawls, 1999:24)。效益主義是否會有「太多」的疑慮，或他是否有著極限？若從理論與實踐的角度觀察，Williams 指出，在 Sidgwick 的討論之中是不明確的。Williams 認為，效益主義者對於自己採取的行為與傾向，具備著「效益主義之證成」(utilitarianism justification)，也就是以效益主義理論來證成自己的行為，而行為本身，以及該行為所欲達到的某些結果或彰顯的某些價值，只有作為滿足效益主義的工具性價值 (instrumental value)，而不具備內在價值 (intrinsic value) (1995: 165)。Sidgwick 的例子是「效益主義本身是否應為一種為多數人知曉之理論？」的問題。其內容是，當效益主義理論不為眾人知曉時，更能夠滿足效益主義的目標，那麼是否應該讓效益主義繼續作為一個小眾的理論？至少如此能繼續使之發揮作用，好過為大眾知曉後不再能發揮作用？Sidgwick 的回答是，若效益主義作為一種小眾理論更有助於發揮作用，儘管常識認定：公開行使會是錯誤之行為，並不會因為將其隱蔽不公開而成為正確的，效益主義也應該繼續維持不公開，甚至為了能夠保持這種不公開，應該讓公眾拒斥效益主義，使效益原則仍為少數菁英掌握並暗中於社會實行之，好過無知群眾知曉效益原則卻沒有能力精確分析以致誤用效益主義造成更壞的結果與最大幸福之減損 (ME: 489-490)。

Williams 引述此段 ME 本文的用意在說明，因為實踐和理論層次之差距，Sidgwick 倡導著一種「政府密室效益主義」(Governmental house Utilitarianism)，創造了一批獨立於群眾之外的理論家，由他們決定社會該如何運行 (1995: 166)。但 Williams 更深刻的批判是，效益主義這種試圖獨立於外的特性，其實過於樂觀與不切實際，甚至瓦解道德本身。他說明，效益主義不只是建立菁英與群眾的分際，當代更多著墨在理論時刻 (the time of theorizing) 和實踐時刻 (the time of practice) 兩者間的距離。效益主義者期望透過一個冷靜的反思時刻來進行理論層次的思考，然後才進入實踐的領域 (Williams, 1995: 166-167)。可是在實踐中，

許多道德直覺是雜亂的，未清晰明確的，Sidgwick 致力去系統化它們，但 Williams 質疑，這些未系統化與紛亂之道德，係為道德之具體實踐 (ibid.:168)。若按照 Sidgwick 所言，這些道德 (教條直覺主義／常識道德) 皆為無意識效益主義之展現，也就是說他們都是為了促進「最大多數最大幸福」之效益主義目標，它們本深陷入如此紛亂也就是效益主義從「理論時刻」進入「實踐時刻」的必然結果。Williams 在意的是，我們於實踐中展現的意向 (dispositions) 的重要，Sidgwick 可能設想實踐與理論有著一個能使我們冷靜思考的距離，但事實上理論必然會在實踐時產生落差，如果這個有著偏差的實踐結果也是 Sidgwick 效益主義所隱含或容許的結果 (無意識效益主義的實踐)，那麼他的倫理學理論就不會能夠系統性的統整理論與實踐 (ibid.: 169-170)。

Williams 對 Sidgwick 的理論提出了根本性的質疑，究竟 Sidgwick 給我們的是倫理實踐的指引？又或僅僅是道德理論的論證與推演？本文對 Sidgwick 的解讀是他本人同樣未能有定論而在兩者之間搖擺。ME 的文本的確難以回答這個問題，因為 Sidgwick 一方面自述不願給出指引，另一方面卻在結論處提出實踐理性二元論，彷彿宣告倫理學本身的失敗。本文在前一小節曾描述他對於哲人與常民兩種角色的掙扎，也是這層倫理指引與道德理論的搖擺不定，意即，若他沒有企圖提供整全的與單一的道德指引，何以要整合三種理論唯一？又倫理學必然涉及實踐，Sidgwick 卻在實踐理性二元論的描繪中表示，即便冷靜下來思考後，效益主義所要求的，也還是可能和自利原則要求的所抵觸 (ME: 502)，意即，Sidgwick 認為個人即使具備一個「冷靜時刻」(cool hour)，兩種不同的倫理方法也會在理論思考上相互衝突 (ME: 498)。在 Sidgwick 的思考中，理論和實踐的距離有些曖昧不明。Sidgwick 的出發點是分析實踐中的道德判斷之過程 (即倫理方法)；又他認為在理論方面難以有定論或形成單一指引，能夠解釋實踐上的困難，是故，Sidgwick 透過分析實踐背後的理論運作得出了二元對立，並據此指稱實踐上我們也難有單一的指引。他的書寫最終似乎未明確分析實踐與理論的距離，是故 Williams 的批判有其道理。而本文所試圖提供的，並非去反駁或替 Sidgwick

證成他的理論是否有這個缺陷，而是承認 Sidgwick 理論的確有此問題，並且能在許多地方看見這層問題的不同展現，然後試圖提出一個可能的詮釋，來解釋 Sidgwick 為何有此矛盾。是故，Williams 對 Sidgwick 的批判，正巧也符合了本文對 ME 的解讀，Sidgwick 的確對於哲學家的道德理論能提供的理論之作用抱持懷疑，Sidgwick 對於理性作用的邊界有所保留，不若 Bentham 一般自信的認定效益主義者可以改造社會。

但效益主義是否有可能在政治實踐上過多？有沒有可能成為某種集體主義而迫害個體性？本文以為 Sidgwick 的 ME 也蘊含了這層次的思考。

### 第三節 實踐理性與政治

若我們將 Sidgwick 對在他之前的效益主義之描繪做以下的概括：以自利的心理學享樂主義（egoistic psychological hedonism）為前提，推論出自利的倫理學享樂主義（egoistic ethical hedonism），再以自利的倫理學享樂主義為前提，推論出普世的倫理學享樂主義（universal ethical hedonism）。Sidgwick 對這兩個階段都提出了質疑，第一部分 Sidgwick 點出實然與應然的劃分，把快樂為人所追求的事實與快樂應該被追求的規範區分開；第二部分的批判則是實踐理性二元論的存在。這兩階段的論證是緊密相扣的，必須要把經驗的享樂主義和倫理的享樂主義區分開來，才能使得自利考量也成為一種理性，具有規範性而和利他的效益主義對立。可是依據前述，我們發現 Sidgwick 在這個步驟上游移不定：一方面他似乎想要把個人利益擴張成為一種理性的、就長遠考量而言能夠容納對於他人利益的規範性指引；另一方面卻又落入心理享樂主義的實證主張中，個人的自私考量永遠存在人性裡的前提；最後，對於哲學家與常民的分際他也十分在意，一種由哲人提出之集體理想來統御並取代常民的個人考量也是不可行的。



本文認為 Sidgwick 的這個猶疑不決是刻意的，主要的原因就是最後這一點。效益主義為人所批判的一點，是這個倫理學主張存在允許為了集體利益犧牲個人利益的可能性，若效益主義是某種特別的、非屬常人的道德思考（因為和常識不完全等同），要把它完全替代掉個人自我利益的考量，Sidgwick 是有所保留的。他的政治理論著作《政治的元素》（*The Elements of Politics*, EP）當中如此解釋私利與公益的區辨：

一種教條是這樣的：在關照他人利益之情形下，人們可以提供給他人的服務就應該盡可能的提供。例如 J.S. Mill 和 Comte 所述：「每個靠著任何有用的工作而謀生的人都應該自然而然地認為，他的工作不是為了自己的私利，而是作為某種公共功能。」個人是為了公益而工作；並且應該認為：「他的報酬（不管任何形式的）...都是社會所給予而讓他能繼續工作的儲備物。」但這是只有道德學家或傳教士而非立法者，才應該在社會中建立這樣思考的習慣或感受。並且，對整體的善有所助益的方式是，將積極的社會合作的事宜...留待合作雙方的私人同意來決定（EP: 42）。

由此我們可以看出，儘管支持效益的最大化是效益主義者的理想，但仍然必須留有個人自主的空間。這點也可回應 J. Rawls 的批判。他認為效益主義把個人的審慎原則應用擴大到社會整體，允許犧牲一部份人的小利益去滿足整體的大利益。作為一種目的論，效益主義把善優先於對（good prior to right），因此在乎的是如何讓善最大化，而不在意善平等的分配，只有在平等分配能最大化效益時，效益主義才會贊同一個平等的分配，否則就要採取一種能產生全體最大效益的分配模式（Rawls, 1999: 23）。而這個過程，效益主義想像出一個公正的旁觀者，從他的觀點出發，整個社會化作一個人，於是就能對社會運用審慎概念，犧牲少數已達成最大多數最大幸福（Rawls, 1999: 24）。Rawls 不斷重複強調效益主義把「個體原則運用至集體」，並批判這麼做不重視個人的差異，沒有認真對待個人，而宣稱他的正義二原則才是更佳的选择，一個簡單的回應是，實踐理性二元論的

存在，正好否認了 Rawls 的論點，並解答的他對於效益主義不夠重視個體的擔憂。從 Rawls 的敘述中，我們看見他也承認自利主義的審慎概念，但他誤解的部分是，沒有注意到 Sidgwick 提出的另外一個效益主義之理性仁慈的道德直覺。理性仁慈，如同 Rawls 所言，是從普世的角度（universal point of view）去觀看所有個體，並認為沒有人的比重大於另一人，即 Bentham 的「一人只算一次，沒有人可以多算」（everybody to count for one, and nobody for more than one），因此效益主義在考量幸福或快樂該如何分配時，基本的原則就是平等分配（ME: 416-417）。效益主義的原則，並不是審慎，而是理性仁慈；兩者之間共通的部分是對於終極善的定義（幸福），而兩者也和正義的概念可以相連結：都是強調「不偏頗」，不偏頗的關注自己全部的善所以可以犧牲現在或未來的小利以滿足整體之大利；不偏頗的關注所有人的善所以沒有人的善有更大的比重而需要犧牲他人來成就之。Rawls 的觀點看似合理，卻在推論時刻意忽略了不偏頗的部分，轉而強調為了善的最大化而犧牲部分，無論是對審慎的解讀，亦或是對效益主義的解讀。他所未能重視的部分是，實踐理性二元論的存在，說明了效益主義的思考不能化約個人自利的思考，反之個人審慎亦不能化約理性仁慈，兩者是有同樣強度的道德指引。

對 Sidgwick 而言，兩個實踐理性屬於道德直覺，效益主義是建立在其中一種之上的道德主張。但 Rawls 不認為直覺主義的倫理學可以給我們提出有效的指引，原因在於直覺主義倫理學一方面承認多種可能衝突的第一原則，另一方面又不承認存在一個標準來解決這些衝突；在 Rawls 的想象中，直覺主義倫理學是一系列自相矛盾的原則，紛亂的指向許多不同的目的而拒絕承認這些目標之間可以統一（Rawls, 1999: 30-36）。Rawls 的這種批判，恰好和 Sidgwick 對於常識道德的批判一致：同樣都認為過去的直覺主義倫理學過於混亂，給出許多道德規範卻沒有精細的檢視它們的內容，沒有看見那些可能產生衝突的部分。Sidgwick 認為，效益原則恰巧是這些雜亂的直覺主義道德背後運作之規則，理性仁慈的道德直覺隱含在所有常識道德背後，也就是 Rawls 認為直覺主義倫理學需要的標準，普遍

的快樂則是 Rawls 認為直覺主義道德所要追求的目標。

Sidgwick 和 Rawls 兩人對直覺主義倫理學的批判是相同的。唯兩人對於如何解決此問題的意見不同，作為效益主義者，Sidgwick 認定快樂是唯一能追求的終極善，在理性仁慈的概念下善要盡可能的普遍化：促進所有人的善。但對於集體的善之考量又無法忽略個人對自己善之追求，Sidgwick 正是在這兩端拉扯。

Sidgwick 意識到個人自由或個體的選擇之重要，是從哲學家與常民之差異而來的。兩種人共享的常識與價值觀，是一切的根基，因為哲學原則必須有常識的背書，又哲學原則不能反過來將常識吞噬。在 Sidgwick 的論證裡，利己的思考有兩個層面：一方面屬於事實，另一方面又是常識認為的規範之一（ME: 120）。在回應這兩者上，由於 Sidgwick 希望切斷過往效益主義的實然與應然的連結，說明自利主義為自明直覺，而證成自利主義為一種規範性的倫理（第一）原則。如此一來，既強化卻也僵化了自利原則，在推論上，有可能使自利理性為例他理性吸納，模糊了自利與利他的界線。這個結論卻是對立於常識的，而在 Sidgwick 重視之常民思考一致的證明過程上，卻站不住腳。自利的倫理原則也需要和常識吻合。若使效益主義完全取代了自利主義，則不符合常民之判斷。

在第二面向具有規範的「理性自愛」針對的「長程的」、「整體的」善，可以擴張促進整個社群的善，或者推論出個人的善並沒有比其他人的善具更多比重的結論。若從這個角度看，實踐理性二元論似乎只會發生在個人粗糙的自私與集體的公益上，理性的自利主義者可以為了公共利益而自我犧牲：「我認為，常識也承認追求個人的幸福是一種責任，除非我們可以藉由犧牲它來促進他人的福祉（ME: 327）。」然而 ME 中不斷被強調的「邏輯一致」卻成為阻斷這個連結的理由（ME: 499,508），也就是說，自利主義或效益主義兩種倫理方法的內部邏輯若要完美一致，兩者不可能等同。此外，用直覺的方式來證成的兩種實踐理性，其實分別對應至人性的兩個不同部分，硬是要將兩者擠壓至重合根本不可能。Sidgwick 也承認不同倫理方法之間完美的重合會帶來的錯誤，在探討常識與效益主義時，Sidgwick 說明常識道德和效益主義的完美重合會帶來效益主義的毀滅：

若常識已完美體現效益主義，那麼談效益主義沒有意義（ME: 425）。

Sidgwick 看似不能接受自利主義和效益主義分立的這個現實，實為一種有意的操作。他凸顯二者的衝突的做法，和他在檢視常識和效益主義的連接時一樣：兩者有部分可以重合，但不能完全一致，否則也是在摧毀兩種倫理方法。

#### 第四節 小結

於是，實踐理性二元論因為 Sidgwick 的哲人與常民之分辨，延伸出利己和利他之區分，目的在於保留個人自主的空間。Sidgwick 把這兩者運用在政治場域上，就形成兩種不同的政府運作之理論：個人主義和社會（家父長）主義，前者著重個人追尋自我利益的空間，後者則是為了全體利益而干涉個人行為（EP: 42-43）。

Sidgwick 的倫理學是雙重性的，他展示的不只是從實證的人性觀察得來的自私自利與無私奉獻，還具備一種規範上的兩種道德直覺（審慎與仁慈），而這是源自於他對於哲學家和常人兩種角色身份的重視，延伸出對於個人私利追求之空間的重視。雖說 Sidgwick 認為沒有統一的道德似乎會走向普遍懷疑論的結論有些嚇人，可是這也代表著倫理學的務實面向和規範性：否定人的自利過分違反常識，過於肯定這樣的做法也沒辦法讓我們追求更高尚的集體利益。

## 第六章 結論

### 第一節 Sidgwick 的理論之回顧

本文描述 Sidgwick 的倫理學思想，從歷史出發，呈現出他個人成長歷程對其理論的影響；接著輔以幾位在理論上與 Sidgwick 相關之學者的理論，觀察 Sidgwick 的理論繼承與轉化。此部份重點在於呈現 Sidgwick 獨特的「直覺主義式效益主義」，他將幾股對立的思潮，凝聚成為自己特別的理論。當時衝突的思想分別是：第一、宗教倫理學與享樂主義（hedonism）之對立。這是關於何謂終極善的爭議，傳統的宗教倫理學秉持著道德應該是就其本身而值得追求，美德本身即有價值；享樂主義的終極善是快樂，道德是因為能夠帶來快樂而有價值。

Sidgwick 早年接受的教育為前者，但他不滿這些宗教倫理把道德當作教條灌輸，而不解釋其矛盾與不明確之處；而效益主義的享樂主義基礎將道德建立在經驗事實上來探討，認定道德是對社會有用的東西，並且在人們自然的互動中逐漸形成。Sidgwick 對於這種將應然概念建立在實證觀察的做法也不甚滿意，因此就帶入第二個對立：直覺主義與經驗主義的對立。這個對立是關於方法上的對立，也呈現出 Sidgwick 對於宗教倫理學無法完全放棄的搖擺：他認為道德不該是訴諸信仰而應用科學方法仔細檢視，但又不認為經驗事實可以給予我們應然的指引。Sidgwick 最後的結論是，將兩種對立整合成為一個複合的方法：以科學方法（去除信仰）的道德直覺來證成快樂作為終極善的效益主義。

快樂作為終極善是效益主義的基礎，Sidgwick 企圖證明，「快樂應該被追求」是自明的直覺，而非經驗的觀察；他以常識道德總是隱含著快樂應被追求的指引，來支持自己的直覺式享樂主義，而這個過程牽涉到他如何分析與整理常識道德：區分出三個階段的直覺主義，並且藉由四個判準來將常識道德背後隱含的效益主

義帶出。三個階段分別是：知覺的直覺主義、教條的直覺主義與哲學的直覺主義。第一種僅僅是人們對於事件的道德反應；第二種則是將道德反應整理之後形成的一些道德教條；最後則是更精細的抽離出道德教條之後隱含的「第一原則」。Sidgwick 花大篇幅處理的常識道德屬於第二種教條直覺主義，檢視其是否 1. 清晰明確；2. 經由仔細地反思而得出；3. 內在一致；4. 外在與他人之判斷也一致；此為四個判準的限制，有三個道德直覺通過了檢驗：正義、審慎與（理性）仁慈（Justice, Prudence and rational Benevolence）。Sidgwick 認為，正義是形式的原則，僅傳達了「不偏頗」的概念，而不偏頗的概念運用至個人與集體就分別是審慎與仁慈兩種道德直覺：審慎要求個人不偏頗的考量自己的利益；仁慈要求個人不偏頗的考量普世的利益。而所謂利益的內涵（即終極善, Ultimate Good）同樣也是藉由檢視常識，而得到快樂為終極善的結論。

Sidgwick 以此方法來證明效益主義，認為可從常識之中梳理出隱藏其後的效益主義，但除了否定常識之外，他還透過與常識的合致來達成兩種倫理學方法的調和，也就是展示兩種不一樣的倫理思考如何通往一致的結論的過程。這個過程不必然完全重合，Sidgwick 要告訴我們的只是，直覺主義與效益主義可以在方法上（以直覺主義方法證明效益主義）一致，也在實質的內容上可以找到調和的可能。而 Sidgwick 的困難在於，審慎和仁慈兩個直覺引出的兩個倫理方法：自利主義和效益主義無法如此的調和，因而產生兩個一樣強的道德規範，使個人面臨道德難題。由於這兩種方法分別代表我們實踐時兩種不一樣的判斷，Sidgwick 稱之為「實踐理性的二元論」，而此結論帶給 Sidgwick 和他的讀者們不安，亦即，似乎倫理學沒有辦法形成一個單一的結論，而不得不通往懷疑主義的大門。但若因此說 Sidgwick 是一位懷疑主義者，則是過度解讀了，Sidgwick 自始自終都相信存在一套系統性的道德原則，也致力尋找之；實踐理性二元論在本文看來，實為一種刻意的操作：觀察他對於效益主義的證明，對比實踐理性的另一端：自利主義，我們會發現找不到同樣證明的過程。ME 第二冊討論的自利主義與第三冊第 13 章提出的審慎似乎是不一樣的概念：前者僅是粗糙的自利，能夠也應該被

更細緻的利他思考涵蓋，但後者的審慎卻是一個利己的道德規範，不是粗糙的自利考量。而審慎的概念似乎也有可能被利他的概念吸納。也就是說，效益主義的利他思考可以包涵自利主義，此種道德規範並不如最後 Sidgwick 所說的難以解決。

那麼，為何 Sidgwick 最後還是給我們留下二元論的衝突？本文以為，這關乎他如何看待「常識」，以及在 ME 中涉及的兩種身份：哲人與常民的不同思考方式。Sidgwick 認為，自己「先是一個（普通）人，然後才成為哲學家」，與常民百姓共享的道德價值是哲學的根基，哲人的思考必然是從這層常民思維出發，然後才得出哲學原理。尤其關於倫理學的研究，既存的常識道德應該被視為自然的壯麗造物，經由長久的人類互動累積而成，沒有任何哲學家可以重構一個相似的完美結構，哲學的任務在於，在這個常識體系出現差錯時予以修正，而非企圖取代之。ME 中相當重視「常識」與許多地方都以「一般而言…」的用詞去闡述或回應哲學原則也是出於此因。更甚者，本文以為 Sidgwick 對於道德哲學的作用是有所保留的，只有輔助既存道德之功能而不是建構全新的道德觀，意即，Sidgwick 對於哲學的作用之觀點，隱含著保守主義的色彩。

## 第二節 《倫理學方法》的保守詮釋

效益主義者注重以法律來進行社會改造，例如 Bentham 的《道德與立法原理》提供一套原則作為建構法律的基礎，並相信如此能夠改善社會問題；Mill 的《效益主義》也是提供改進社會的思考，但 Sidgwick 的《倫理學方法》卻不如兩位前輩具有如此鮮明的改進色彩，相反的，從開頭他就提出較之於兩位前輩而言保守許多的目標：觀察常人思考道德問題的方法，與檢視其中矛盾與不一致。繼續閱讀後，隱約能感受到 Sidgwick 想要說明效益主義才是最一致且不矛盾的倫理方法，並且產生指引人們思考道德問題方式的感受，然而，讀到後半部對常識

以及關於效益主義的討論時，開始發現 ME 對於道德改造的企圖越來越淡，最後甚至沒提出單一的倫理方法。本文重新檢視 ME 的論證，指出 Sidgwick 透露出的保守傾向，主要顯示在兩個方面：

首先，在關於效益主義的規範性上，Sidgwick 提供的則是一個不同於 Bentham 與 Mill 的思考方向。Bentham 對快樂的量的比較，到 Mill 提出品質的差異，直至 Sidgwick 則徹底將快樂比較複雜化，他一方面否認快樂的質量之說法，認為那難以進行比較，而是混淆直覺主義與享樂主義。但另一方面卻又提出一種快樂縱深的觀點，將快樂與理性概念連結，從對個人的角度出發，要求仔細的通盤考量才是「理性的自利」，也就是個人真正的快樂，然後又以類似方式，擴張此種真正快樂到普世層次，而給出了效益主義所追求的「普世幸福」。此種對於快樂的解讀，相當強調理性在個人判斷何謂快樂與何為應然上扮演的角色，而這個理性之運用，最主要的特徵是 Sidgwick 強調的通盤考量：以不偏頗的角度去看待個體或者群體之利益。就個體而言，不偏不倚的觀察我的整體利益很有可能通往全體利益之關懷，將個人也放入整體之下「從普世的角度觀察」(from the point of view of universe) 而沒有更多的比重。<sup>56</sup>Sidgwick 卻不認為理性的運作應該消弭這層個體／集體的分際，儘管 ME 關於理性之自利的論述潛藏著與集體利益之重合可能，以及自利主義之證成本身的不完整，Sidgwick 卻仍然不斷強調個人與集體之差異，最後更以實踐理性的二元論作結，點出存在雙重且互斥之二元理性，拒絕取消個體考量的一元理性。

本文最後認為 ME 的結論是 Sidgwick 有意替個人的判斷留下空間。他極力在道德判斷過程中，劃分出一塊不可為集體利益吸收的個人自利考量。倫理規範並非單一，個人的行為上，永遠都有面向自我利益或集體利益兩種不同的思考。Sidgwick 讓我們看到的效益主義，並沒有企圖將個體判斷運用至全體，從理論中

---

<sup>56</sup> Irwin 詳盡檢視了 ME 初版至七版關於審慎與效益主義的關聯，指出在較初期的版本中有壓抑自利主義並由自利主義推論出效益主義的段落，可見原本 Sidgwick 的確認為效益主義可以取代自利主義 (2008:492-494)。



可能做出此邏輯推論，但他所做的，正是不斷藉由強化自利主義來帶出個人主義之份量。

第二部分則是 Sidgwick 對於常識之重視。因為常識不僅因其為長久累積的自然造物而受尊崇，更在於它們是「常民」的判斷，而不是哲人刻意為之的產物。這部分的論述，Sidgwick 展現出另一種對於理性的克制，ME 中相當看重常識此人類生活的道德積澱，效益主義的作用被限縮在輔助功能；哲學家提供的道德原則並不能取代民眾一般性的道德思考，而是作為當常識出錯時的修正，並且，道德原則也必須透過常識來得到證成，和常識的兩面交互檢視目的使哲學家貼近常民的倫理思考，理性的作用受傳統的限制。因此，Sidgwick 的效益主義不具備如 Bentham 及 Mill 所展現出的強烈社會改造企圖，而是呈現出近乎支持現狀的保守氣息。

然而，Sidgwick 並非一位保守主義者，相對於 Hume 對於「理性」的懷疑，致力劃清理性之運作界線而企圖保存「人性」的空間(曾國祥，2010，頁 71-120)，而對於單一的理性原則之否定，Sidgwick 的立場則是搖擺的：從 ME 以及相關的論述我們可以發現他似乎對於哲學之作用也抱持著近似於 Hume 的看法，但他畢生追求的，卻仍然是一套單一的系統性倫理原則。他認為理性能夠作為我們行為終極的指引，而將理性與應該的概念等同。從 ME 的文本我們也能觀察到效益主義其實有可能成為這個單一的系統性道德來取代常識與自利主義，然而，Sidgwick 卻未以此作為結論，而是反過來承認自利主義具有與效益原則同等的規範性，以此推導出兩種責任（實踐理性）的衝突。最後告訴我們，如果認定了道德必須如同科學一般具有堅實的基礎，二元論的存在則會使我們對整個道德哲學與體系產生懷疑 (ME: 509)。Sidgwick 最後告訴我們，實踐理性二元論的存在使得人類行為最終由非理性因素決定 (ME: 508)。不若 Hume 在寫作《人性論》時，自始自終保持著一位道德科學家的信念，描繪人類的道德心理狀態(陳建綱，2011，頁 26-27)，Sidgwick 創作 ME 時的角度是搖擺的，在開頭他信誓旦旦地提出一個科學檢視的目標，結論卻試圖統合三種倫理方法為一。這個追求三種方法一致的

努力，卻走到懷疑主義的結論。如同前述，有些學者們會認為這是對倫理學的挑戰，而努力去化解二元論，繼續追求一致的單一系統化倫理學。但本文以為，或許可以轉換角度來看待此結論，儘管 Sidgwick 的努力失敗了，其實是源自他略帶保守的出發點，即對於哲學家角色的保留和常民身份的注重，才得到二元論的結論。也或許因為此種思考方式，使得《倫理學方法》一書讀來讓人時而感到困惑，不知 Sidgwick 到底是想要給我們一個倫理指引，抑或是科學地考察維多利亞時期民眾的道德常識？本文最後的理解是，Sidgwick 渴望追尋單一的終極倫理方法，卻對於理性之作用有所限縮，才造成他特殊的書寫方式，並且無法達到自己設定的目標，在理性的邊界上搖擺。然而，本文將這個結論詮釋為 Sidgwick 試圖保障個體性或個人自由的努力，他試圖斷開 Bentham 與 Mill 提出將個人與集體利益連結的做法，從理論層面劃開一塊不為效益主義吸納的個人利益之空間。也正因此，Sidgwick 必須得出實踐理性二元論，來強調個人利益之思考永遠不可和公共利益等同。

## 參考文獻

### 中文部分

- 亨利·西季威克著，廖申白（譯），1995。《倫理學方法》。台北：淑馨出版社。
- 約翰·斯圖亞特·穆勒著，邱振訓（譯），2017。《效益主義》。新北：暖暖書屋文化。
- 約翰·斯圖亞特·穆勒著，許寶騏（譯），2017。《論自由》。北京：商務印書館。
- 陳江進，2013。《功利主義與實踐理性—西季威克道德哲學思想研究》。北京：人民出版社。
- 曾國祥，2010。《主體危機與理性批判：自由主義的保守詮釋》。台北：巨流出版社。
- 邊沁著，時殷弘（譯），2000。《道德與立法原理導論》。北京：商務印書館。
- C. D. 布勞德著，田永勝（譯），2002。《五種倫理學理論》。北京：中國社會科學出版社。
- G.E. 摩爾著，陳德中（譯），1993。《倫理學原理》。北京：商務印書館。
- 陳建綱，2011。〈從同情共感到效益：論《人性論》與《道德原理探索》的異與同〉。《政治與社會哲學評論》，第 38 期，頁 1-56。

### 英文部分

Bentham, Jeremy. 1962. "The rationale of reward." In *the works of Jeremy Bentham* vol. 2, ed. John Bowring. New York: Russell and Russell, pp. 190-274.

Bentham, Jeremy. 1970. *The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to*

- the Principles of Morals and Legislation*, eds. J. H. Burns and H. L. A. Hart.  
Oxford: Oxford University Press.
- Bentham, Jeremy. 1983. *Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*, ed. Amnon Goldworth. Oxford: Clarendon Press.
- Bentham, Jeremy. 1999. *The Collected Works of Jeremy Bentham: Legislator of the World: Writings on Codification, Law, and Education*, eds. Philip Schofield and Jonathan Harris. Oxford: Oxford University Press.
- Brink, D.O. 1988. "Sidgwick's dualism of practical reason." *Australasian Journal of Philosophy*, 66(3): 291-307.
- Brink, D.O. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brink, D.O. 1992. "Sidgwick and the rationale for rational egoism." In *Essays on Henry Sidgwick*, ed. Bart Schultz. Cambridge: Cambridge university press, pp. 199-240.
- Brink, D.O. 1994. "Common Sense and First Principles in Sidgwick's Methods." *Social Philosophy and Policy*, 11(1): 179-201.
- Broad, C.D. 1967. *Five Types of Ethical Theory*. London: Routledge.
- Collini, Stefan. 2001. "My Roles and their Duties: Sidgwick as Philosopher, Professeor and Public Moralist." In *Henry Sidgwick*, ed. Ross Harrison. Oxford: Oxford University Press, pp. 9-50.
- Crisp, Roger. 1996. "The Dualism of Practical Reason." *Proceedings of the Aristotelian Society*, (96): 53-73.
- Crisp, Roger. 2002. "Sidgwick and the boundaries of intuitionism." In *Ethical Intuitionisms: re-evaluations*, ed. Phillip Stratton-Lake. Oxford: Clarendon Press, pp. 56-75.

- Crisp, Roger. 2011. "Pleasure and Hedonism in Sidgwick." in *Underivative Duty: British Moral Philosophers from Sidgwick to Ewing*, ed. Thomas Hurka. Oxford: Clarendon Press, pp. 26-44.
- Crisp, Roger. 2015. *The cosmos of duty*. Oxford: Oxford University Press.
- Crisp, Roger., and Hooker, Brad. 2000. *Well-being and morality: Essays in honour of James Griffin*. Oxford: Clarendon press.
- Cremaschi, Sergio. 2008. "'Nothing to invite or to reward a separate examination': Sidgwick and Whewell." *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 10(2): 137-184.
- Darwell, Stephen. 2000. "Sidgwick, Concern, and the Good." *Utilitas*, 12(3):291 - 306.
- Deigh, John. 2007. "Sidgwick's Epistemology." *Utilitas*, 19(4): 435 – 446.
- Frankena, William. 1974. "Sidgwick and the dualism of practical reason." *The Monist*, 58(3): 449-467.
- Frankena, William. 1992. "Sidgwick and the history of ethical dualism." In *Essays on Henry Sidgwick*, ed. Bart Schultz. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 175-198.
- Gomberg, Paul. 1986. "Self and Others in Bentham and Sidgwick." *History of Philosophy Quarterly*, 3(4): 437-448.
- Halevy, Elie. 1934. *The Growth of philosophic radicalism*. London: Farber and Farber limited.
- Harrison, Ross. 2001. "The Sanctions of of Utilitarianism." In *Henry Sidgwick*, ed. Ross Harrison. Oxford: Oxford University Press, 93-116.
- Hooker, Brad. 2000. "Sidgwick and Common-Sense Morality." *Utilitas*, 12(3): 347-360.
- Irwin, Terence. 2008. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study (Vol. 3): From Kant to Rawls*. New York: Oxford University Press.
- Lazari-Redak, Katarzyna de, and Singer, Peter. 2014. *The point of view of Universe*.

- Oxford: Oxford University Press.
- Mill, John Stuart. 2003. *Utilitarianism and On Liberty: including Mill's 'essay on Bentham' and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin (2nd)*, ed. Mary Warnock. UK: Blackwell Publishing.
- Mullins, Tereence Y. 1963. "Sidgwick's Concept of Ethical Science." *Journal of the History of Ideas*, 24(4): 584-588.
- Medma, Steven G. 2007. "'Losing my religion': Sidgwick, Theism, and the struggle for utilitarian ethics in economic analysis," *History of Political Economy*, 40(5): 189-211.
- Moore, G.E. 1993. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nakai, Daisuke 2007. "Sidgwick's social philosophy." paper present at the 11th annual conference of the European Society for the History of Economic Thought, Strasbourg, July 5-7.
- Parfit, Derek. 2011. *On What Matters (Vol.1)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Phillips, David. 1998. "Sidgwick, Dualism and Indeterminacy in Practical Reason," *History of Philosophy Quarterly*, 15(1): 57-78.
- Phillips, David. 2011. *Sidgwickian Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Paley, William. 2002. *The Principles of Moral and Political Philosophy*. Indianapolis: Liberty fund.
- Parekh, Bikhu. 2010. *Jeremy Bentham: Ten Critical Essays*. UK: Routledge.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. (rev.) Massachusetts: the Belknap press of Harvard University Press.
- Schneewind, J. B. 1963. "First principles and common sense morality in Sidgwick's ethics," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 45(2): 137-156.
- Schneewind, J. B. 2007. *Sidgwick's Ethics and Victorian moral philosophy*. New

- York: Oxford University Press.
- Schultz, Bart. 2004. *Henry Sidgwick: Eye of Universe: an intellectual biography*.  
New York: Cambridge University Press.
- Schultz, Bart. 2017 *The happiness philosophers: the lives and works of the great Utilitarians*. New Jersey: Princeton University Press.
- Shaver, Robert. 2014 "Sidgwick's Axioms and Consequentialism." *Philosophical Review*, 123(2): 173-204.
- Shaver, Robert. 2016. "Sidgwick on Pleasure." *Ethics*, 126: 901-928.
- Sidgwick, Henry. 1876. "Professor Calderwood on Intuitionism in Morals." In *Essays on Ethics and Method*, ed. Marcus G. Singer. Oxford: Clarendon Press, pp. 23-26.
- Sidgwick, Henry. 1888. "Proceedings of the general meeting on July 16th 1888." *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 5: 271-278.
- Sidgwick, Henry. 1892. *Outlines of the History of Ethics for English readers*. (3rd) London: Macmillian.
- Sidgwick, Henry. 1919. *The Elements of Politics*. (4th) London: Macmillian.
- Sidgwick, Henry. 1981. *The Methods of Ethics*. (7th) Indianapolis: Hackett Publishing.
- Sidgwick, Henry. 2000. "The Establishment of Ethical First Principles." In *Essays on Ethics and Method*, ed. Marcus G. Singer Oxford: Clarendon Press, pp. 29-34.
- Sidgwick, Henry. 2000. "The Philosophy of Common Sense." In *Essays on Ethics and Method*, ed. Marcus G. Singer Oxford: Clarendon Press, pp. 139-150.
- Singer, Peter. 1974. "Sidgwick and reflective equilibrium." *The Monist*, 58(3): 490-517.
- Skelton, Anthony. 2006. "Henry Sidgwick's Practical Ethics: A Defense." *Utilitas*, 18(3): 199-207.

- Skelton, Anthony. 2010. "Henry Sidgwick's Moral Epistemology." *Journal of the History of Philosophy*, 48(4): 491-519.
- Skelton, Anthony. 2010. "on Sidgwick's demise: a reply to professor Deigh." *Utilitas* 22(1): 70-77.
- Turner, Frank. M. 1993. *Contesting Culture Authority: Essays in Victorian Intellectual Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whewell, William. 1852. *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*. London: W. Parker and son, west strand.
- Whewell, William. 2007. *The Principles of Morality, including Polity*. London: John W. Parker, west strand.
- Williams, Bernard. 1995. "The point of view of the universe: Sidgwick and the ambitions of ethics." in *Making sense of humanity and other philosophical papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 153-171.