

國立政治大學哲學系

碩士學位論文

家庭照顧倫理初探：

從特殊義務轉向家庭關係中的「我們」

Inquiry on Ethics of Family Care:

An Ethical Turn from Special Obligations to “We” in Family

Relations

指導教授：林遠澤博士

研究生：陳蒼雅撰

中華民國一一〇年七月

摘要

家庭照顧作為當代家庭倫理的核心議題，除了在護理及醫療的專業領域中有相關的討論及理論建設外，鮮少有哲學論述觸及此一主題。因而，本文嘗試從家庭照顧的經驗現象出發，以揭示家庭照顧作為一倫理學課題如何關聯於倫理生活的創造，並藉由釐清家庭在倫理學上的意涵以形成思考家庭照顧的哲學基礎，從而開展一條探究家庭照顧倫理的進路。據此，本文旨在探究「我們作為關係性主體如何可能在家庭照顧中朝向好的倫理生活追求」，而非建立關於家庭照顧的道德規則。

本文主要涉及特殊義務論、Honneth 的肯認理論及 Kittay 的依靠理論對家庭的相關論述，並以此形成探究家庭照顧倫理的哲學資源。本文首先將指出特殊義務論如何提供家庭作為個人關係的道德反思基礎，並從而轉向思索家庭作為實踐的倫理領域。再者，從家庭的現代性反省中指出家庭如何作為交織在情感與正義張力間的倫理領域，並藉由肯認理論與依靠理論對家庭的構思，分別在前理論的制度領域與前制度的生命領域層次上回應家庭的現代性處境，從而構成家庭倫理生活的理念。最後，本文將指出家庭照顧的實踐如何交織在倫理生活中自足性與脆弱性的張力間，並藉由對關係性主體的詮釋以理解之。

本文主張家庭照顧倫理的探究應當從證成個別的特殊義務轉向思索關係性的「我們」如何可能，才能回應「我們應該如何而活」的倫理學核心問題，以面對家庭照顧所帶出的情感／正義以及自足性／脆弱性的問題。本文希望能為家庭照顧倫理提供一個合適的探究角度，以指出照顧在家庭倫理生活中的真正內涵。

關鍵詞：家庭照顧、特殊義務、肯認、依靠、倫理生活、關係性主體

Keywords: Family Care, Special Obligations, Recognition, Dependency, Ethical Life, Relational Subject

目次

導論	1
第一章 家庭照顧與倫理生活	8
第一節 家庭照顧中的倫理現象.....	10
第二節 家庭照顧作為倫理學課題.....	18
第二章 特殊義務與家庭關係	23
第一節 家庭關係中的道德義務.....	25
一、 個人關係領域的道德義務.....	25
二、 家庭關係中的特殊義務.....	31
第二節 特殊義務與家庭道德生活.....	42
一、 自願論者與分配的反對意見.....	42
二、 特殊義務論對「道德」的反思.....	49
第三節 家庭中的道德勒索.....	58
一、 道德勒索與家庭關係.....	59
二、 特殊義務論作為一個特殊的道德反思視點.....	63
第四節 小結：家庭的關係性生活.....	66
第三章 現代家庭與照顧倫理	68
第一節 現代家庭在情感與正義間的道德論辯.....	69
一、 現代家庭的易受傷害.....	70
二、 家庭道德的兩種傳統模型.....	72
三、 在情感與正義張力間的倫理實踐.....	75
第二節 家庭作為前理論的制度領域.....	77
一、 以愛為肯認的倫理領域.....	78
二、 相互肯認的家庭生活.....	85
三、 肯認愛的勞動如何可能？.....	86
第三節 家庭照顧在關懷與正義間的倫理學反省.....	90
一、 現代家庭的生命處境.....	92

二、 倫理學中的不同聲音.....	94
三、 在關懷與正義間共構的家庭倫理生活.....	96
第四節 家庭作為前制度的生命領域.....	98
一、 照顧中的依靠與平等.....	98
二、 相互依靠的家庭生活.....	99
三、 家庭中以愛為名的勒索.....	102
第五節、 小結：家庭倫理生活的兩種理念.....	105
第四章 家庭關係中的「我們」	108
第一節 從特殊義務到照顧的倫理實踐.....	108
一、 家庭作為特殊關係轉向家庭作為倫理領域.....	108
二、 家庭照顧中的三種對「關係性主體」的詮釋.....	110
第二節 自足與脆弱間的家庭照顧生活.....	112
一、 倫理生活中善的脆弱性問題.....	114
二、 家庭照顧中的倫理生活.....	117
第三節 「我們」作為家庭照顧中的關係性存有.....	118
一、 照顧作為家庭倫理生活.....	118
二、 在自足與脆弱間相互照顧的「我們」.....	120
第四節 小結：家庭倫理生活中相互照顧的「我們」.....	121
參考文獻	123

導論

家庭照顧不僅對個人的成長發展至關重要，也促成了社會整體生活的穩定運行，但在如此期盼的背後所隱藏的卻是每位家庭照顧者未曾被言明的辛勞與苦楚。面對家庭照顧中的受苦，我們可能會質疑家庭照顧中是否存在不合理的責任要求或不平等的勞動分配結構，也可能會加以批判當前社會未能提供足夠的資源以支持照顧的活動。然而，與之同時，我們似乎也從這般艱辛中洞察到了，家庭如何能在照顧的實踐中深刻地體現其關係的獨特內涵，並在有限的生命時光維繫著我們與他人之間的連結，甚而一再地創造家庭生活的可能性。家庭照顧所涉及的複雜倫理現象使得其在當今的哲學探究中依舊是散亂的。縱然不少哲學理論皆將家庭視為照顧的倫理領域，但基於其各自不同的研究脈絡與問題焦點，我們至今仍未形成一套關於家庭照顧倫理的完整論述。

當我們從照顧開始思索家庭照顧倫理時，可以發現照顧的行動要求不單單揭示了具體個人如何回應其所置身的家庭關係，也呈現了主體何以藉照顧活動開展與他人所共享的倫理生活。這使得家庭照顧倫理不應只被視為實務應用的課題，而更關聯於「人如何在關係中建構倫理生活」的問題。由此，家庭照顧倫理並非是要去建立一連串關於家庭照顧的道德規則，而是企圖理解「我們作為關係性主體如何可能在家庭照顧中朝向好的倫理生活追求」。在這般脈絡下，本文嘗試透過釐清家庭在倫理學上的意涵以構成論述家庭照顧倫理的基礎。筆者將從特殊義務論出發，討論家庭作為個人關係在道德上的意涵，以及其如何可能構成主體的道德理由以證成照顧的行動要求。並且，藉由對特殊義務論的後設反省，筆者也將指出特殊義務論所隱含的諸多道德概念之重構，如何能較康德或效益論下的道德傳統更好的呼應我們對真實家庭生活的想像與關切。

根據特殊義務論，家庭照顧的行動要求必須回歸到每一個家庭個殊的關係脈絡與品質中才能被恰當理解，而無法單純從理性的抽象推理就推導出來。這使得照顧的義務某部分總是映照出了道德主體對其所置身的家庭關係的獨特理解，以

及家庭關係的既與內涵如何關聯於該主體的行動意義。但早在義務確立前，倫理作為主體間互動的實在領域就已在人們長期的互動實踐中形成了相應的規範性秩序，而道德則是以倫理領域為對象的理論反思，並為人們給出拒絕不合理要求的理由。因而，特殊義務論所提供的僅是一個道德反思視點，而無法說明家庭作為前理論的倫理領域如何構成我們行動的基礎，以及全然回應家庭照顧的實踐在整體社會中所遭遇的現實困境。進而言之，家庭照顧的難題不光只是在於我如何能從各種的道德考量中確立自身的義務，更在於照顧的實踐何以在現實的家庭處境中不對個人造成傷害，並可以維護家人間的緊密連結。

當我們每個人在家庭關係中經常是相互糾葛時，照顧的實踐往往也會牽涉到每位家庭成員的行動與態度，正因如此，這可能使得越擁有責任意識的家庭成員反而越加可能在家庭生活中遭受到傷害，並獨自在沈重的照顧中自我耗竭。因而，為了進一步回應家庭何以不會成為壓迫個人自主性的實踐場域，本文必須探討家庭作為主體間實踐互動的倫理領域之現實基礎為何，而成為人類整體倫理生活中至關重要的一部分，來更深入地闡釋家庭照顧的倫理意涵，並指出我們如何可能在家庭照顧的實踐中追求好的倫理生活。

面對主體的實踐活動，家庭作為個人關係領域的一部分，其所涉及的是個人的情感生活；而作為社會勞動領域的一部分，其卻又關乎到社會的法制運作或政治力量的介入。這使得我們在家庭中的實踐行動往往會座落於個人情感與社會正義的張力間：當家庭照顧的實踐欠缺了實質的客觀社會條件，或其未在家以及整體社會中被其他主體恰當地詮釋與理解時，家庭將可能從原先被視為是人們發展情感的經驗空間，而同時成為剝削兒童與女性等弱勢族群的勞動、侵害其個人自主性的社會結構。另一方面，當家庭照顧的實踐欠缺了情感連結或個人關係的獨特性時，家庭則可能從長期且穩固的生活共同體，成為容易隨著感受而消逝的脆弱的社會結構，甚而致使兒童與女性在家庭關係中更容易受到傷害。(Honneth, 2007: 148-149)

關於家庭在情感與正義之間的道德論辯，有學者指出，兩者間的衝突通常是

由於其各自分別屬於不同領域——私人與公共領域的道德反思，而非出於家庭本身就內涵著兩者間的張力 (Kleingeld & Anderson, 2013: 322-323)。藉由區別屬於公共道德的正義與個人道德的情感兩種不同層次的道德反思，關聯於家庭的社會不正義則可被歸咎於公共領域的問題所導致對家庭內部的傷害，而不必在個人領域上要求家庭捍衛正義原則的實現 (Pauer-Studer, 2004)。但是，這樣的立論卻沒有洞察情感的個殊要求某程度上是如何傷害個人的自主性，而正義的普遍要求也可能反過來侵蝕到人們間的情感。當家庭照顧的現實處境總是關涉到複數主體在家庭關係中的行動與生活時，關鍵在於我們如何可能在照顧的實踐中既捍衛主體個人的權利又同時維護其與他人之間的連結。因此，若我們要真正思索家庭照顧倫理的問題，則不能僅停留在公／私領域劃分的思考，而必須以更為基礎的角度來重思家庭如何在情感與正義的張力間作為實踐的倫理領域。對此，Axel Honneth 則以「肯認」(recognition) 為基礎，提供了我們理解家庭這般獨特倫理領域的進路，以回應家庭照顧的實踐困難。

Honneth 認為現實的社會制度整體是在人們的相互肯認 (mutual recognition) 間所共構出來的倫理領域。而每一個倫理領域作為我們社會互動的現實基礎，早在理論涉入前就已形成了其制度運作的規範性要求。這般前理論的規範性要求並非是理論上的獨斷價值，而是體現了該倫理領域的肯認形式如何作為主體朝向自我實現的基礎。因此，正義的追求不在於以法律或道德要求取替前理論的規範性要求，而是該倫理領域的肯認形式如何可以獲得充分的實現。由此，家庭作為以情感需求為核心的倫理領域，其與正義的張力並不在於兩者分屬於不同領域的道德所造成的衝突，而在於正義的普遍原則要求如何不會破壞家庭的情感連結，並同時促使家庭既有的規範性要求可以通過反思性的檢驗，從而朝向相互肯認的實現。對於每個家庭而言，這般情感與正義的張力都會反覆出現在家庭生活之中，核心在於家人間如何能透過不斷地摸索中找尋對該家庭適當的平衡 (Honneth, 2007a: 159-160)。至此，家庭照顧不再只是回應主體在個人關係中的道德義務，而更是在於照顧作為交互主體性的實踐行動如何在家庭成員間的相互肯認中，以

助於每個人的自我實現。

然而，當 Honneth 以肯認形式來說明家庭的情感連結如何有助於家庭成員各自的自我實現時，這似乎隱含了家庭之愛的理想性是基於滿足主體性的發展與互惠的追求，而這是否是對於家庭之愛的片面解讀，甚而可能由此遺漏了家庭照顧在我們倫理生活中最為重要的一部分？若照顧的目的只是為了透過互惠的運作完成主體自我實現，則我們將無法理解長期照顧下的不對稱關係如何關聯於家庭之愛，而在這之中的愛又意味著什麼。當家庭照顧經常是不對稱時，這是否如 Honneth 所言意味著現存的社會制度尚不足以實現相互肯認的家庭生活；抑或是，從肯認來思考家庭間的情感互動可能使得我們根本上難以真正理解家庭照顧的內涵？在這個面向上，Eva Feder Kittay 則提供以「依靠」(dependency) 為基礎的另一條進路來重構家庭照顧中愛與正義的關係，以及照顧在家庭關係中所帶出的倫理意涵。

相較於將家庭視為前理論的社會制度整體的一部分，Kittay 則從家庭所展現的原初生命經驗來理解整個倫理領域。她指出家庭照顧中不對稱的依靠關係不應只被視為是對個人自主性侵害的根源，相反的，無可避免的依靠反而構成了我們作為人原初的生命處境。由此，有別於過往的正義理論將自主個體置於個人關係的最前緣，以自主性作為個人互動的前提，卻忽略了關懷與依靠在個人關係發展與需求上的根本性 (Kittay, 2011: 51)，Kittay 的依靠理論則指出了依靠並非是例外情況，而是構成我們倫理生活的真實基礎，這樣的視野使得正義的要求必須由依靠來重塑 (Kittay, 2019)。在這種思考下，家庭內情感與正義的張力，則不僅是關於現存的社會制度尚未能夠保障家庭成員間的情感發展，而更是在於個人自主性所形成的正義概念無法涵蓋依靠關係中的家庭之愛。這使得照顧的實踐在家庭生活中的倫理意涵並不在於與他人合作來實現自身，而是照顧中的依靠關係如何讓我們得以照見到人的脆弱性，以及打破過往對倫理主體的自主性想像，以此拓展我們對關係理解的可能性，進而從中學習如何成為人。

然而，這般對依靠的重視是否可能會使得家庭中的人們深陷以愛為名的勒索，

反而無法從正義的角度來捍衛自身的自我實現？抑或是，家庭照顧倫理必須要建基於依靠關係才能形成對個人在家庭生活上的行動導引？縱然我們的生活透過依靠才得以在與他人的關聯中具有價值，並豐富我們作為人類存有的關係性，但我們似乎仍無法僅以純粹的情感關係來理解照顧下的家庭關係。家庭照顧中的不對稱並非只是體現了依靠是人共同的生命條件，其也確實在家庭生活上促成了權力關係的不對等 (Fine, 2005)。這使得依靠的要求可能成為了主導家庭成員互動的權力來源，以致於人們既無法真誠的關愛彼此，又無法主張社會正義的保障，進而再次陷入情感與正義的張力。因此，面對家庭的權力結構，我們仍需要具體地提出某種如同相互肯認般的規範性要求才能回應上述問題，從而維護家庭成員個人的生命實踐。

至此，特殊義務論著眼於個人如何從具體的家庭關係中形成行動的道德理由，提供了主體從不同角度理解家庭關係的內涵與其行動在家庭生活中的意義；而面對家庭作為主體間實踐互動的現實場域，肯認與依靠的概念則分別提供了其如何成為交互主體性的倫理領域的實在性基礎，並在這樣的基礎上構想了對於好的家庭與社會理念。但無論是個人的自我實現，抑或是人所共有的脆弱性，這似乎都構成了家庭照顧倫理生活的重要面向，並體現在家庭照顧的實踐困境中。回到家庭照顧的受苦經驗中，那般苦痛似乎並不總是在於道德上的不合理或現實上錯誤的實踐理解，而是根源於照顧如何在家庭生活中體現了人之存有的有限性。我們竭盡所能的在照顧中維繫著與家人間的關係，透過不斷地實踐以嘗試重構自我所理解的日常，然脆弱性的突入卻又一再地使我跌出日常、裂解自我與世界間的關係，甚而破壞了主體作為自我的根底信念。而最終，我們卻也只能在未知中憑藉著每日微不足道的努力，靜默地等待脆弱性的再度降臨。

那麼，當家庭照顧是如此地難以迴避對人之脆弱性的遭逢，以及對既有自我理解的破壞時，我們作為關係性主體究竟如何可能在家庭照顧中朝向好的倫理生活追尋？誠如 Bernard Williams 指出，倫理學最根本的問題不在於追問「我對於他人的義務為何？」或「我應當如何行動？」，而是「人應該如何生活？」(how one

should live)。對他而言，朝向好的生活 (a good life) 並非意味著倫理學上的反思或個人的實踐必須圍繞在道德上的善 (good)，而在於我們如何從真實生活中所展現的多元價值與不同層次的思量中一再地反思作為整體 (as a whole) 的生命本身，以不斷重新創造我們的倫理生活。(Williams, 1985) 因而，本文企圖從上述的理論資源中找尋一條得以理解我們在家庭照顧中作為整體的生命之道路，以回應有限存有的實在性，並展現我們作為關係存有的可能性。

本文主要涉及三個哲學理論：特殊義務論、Honneth 的肯認理論與 Kittay 的依靠理論。儘管在討論的過程間會涉及個別理論的分析以及反省，但本文目的並非是研究這三個理論的內涵，而是藉由其分別提供理論資源以幫助我們回應家庭照顧的倫理問題，進而闡釋「我們作為關係性主體如何可能在家庭照顧中朝向好的倫理生活追求」。

本文將分為四章來梳理關於家庭照顧的哲學反省，以及闡釋我們作為關係性主體如何可能在家庭照顧之中朝向更好的倫理生活。

在第一章中，筆者將從對於家庭照顧的經驗分析出發，以呈現家庭照顧中的倫理現象如何構成本文哲學探究的思考基礎。照顧的現象雖然在不同的家庭處境呈現不同的面貌，但並非相去甚遠，在此作經驗分析的原因也非心理經驗的剖析，而試圖從家庭照顧的諸般具體現象帶出照顧在家庭關係中的倫理意涵，以形成進一步探究家庭照顧倫理的線索。根據這些線索，我們才得以定位其中所涉及的倫理學問題和相關的哲學概念，為後續的討論形成適當的脈絡及問題意識。

第二章旨在釐清特殊義務論的核心論證及相關的批判，以及對這些批判的回應。特殊義務作為本文探究家庭照顧倫理的哲學起點，我們必須釐清它在哪些部分提供了我們接續探究家庭照顧倫理的重要觀點，又在哪些部分不足以提供我們接續思考。筆者尤其關注特殊義務背後所涉及的對於家庭關係的規範性思考，如何形成我們進一步探究家庭照顧倫理與家庭內部諸多道德問題的初步線索。然後，筆者將從家庭中的道德勒索現象以及 Honneth 對特殊義務論的批判來指出，特殊義務雖無法觸及倫理領域的討論，卻能提供我們對家庭照顧倫理的探究在道德反

思上的核心視點。

第三章則分別討論 Honneth 的肯認理論及 Kittay 的依靠理論，如何完構我們對家庭照顧倫理的探究。一方面，Honneth 指出現代家庭作為在情感與正義的張力之間的領域，應該如何脫離單純對義務的討論而進入前理論的制度領域，展現家庭在「倫理」層次上的意涵，即愛作為個人關係領域的肯認形式表明了人如何通過一種親密的情感連結實現自我，而照顧應該是在這種相互肯認之上的愛的勞動。另一方面，藉由反省 Honneth 回應家庭照顧中的倫理現象的不足，我們也將從關懷與正義間的倫理學論辯來重新思考家庭在情感與正義的張力，而轉向以前制度的生命領域來理解家庭。透過 Kittay 與關懷倫理學的論述指出，在此意義上家庭在「倫理」層次的意涵則更加著重於人在依靠中的相互關懷，照顧的追求並不在於責任分配或平等的自我實現，而是面對家庭生活的脆弱性而建立的關係。透過引入 Honneth 和 Kittay 的理論資源，筆者將總結兩者在家庭作為倫理領域的討論，並指出其各自所呈現家庭倫理生活理念。

在第四章，筆者將總結三者的論述及批判，帶出本文的核心問題：我們作為關係性主體如何在家庭照顧之中朝向好的倫理生活？上述不同的理論主張之所以無法完全回應此問題，關鍵在於三者對「關係性主體」的詮釋有所不同。特殊義務所強調的是關係性主體作為「主體」，肯認觀點所重視的是關係性主體如何在「交互主體性」的倫理領域中與他人互動，而依靠觀點則是著重於關係性主體的「關係」存有學基礎如何先於主體存在。筆者主張，家庭照顧倫理的探究必須涵攝這三者的詮釋，才能完整地說明關係性主體與倫理生活之間的關聯。另一方面，透過引入自主性與脆弱性的討論，我們也得以說明想獲至好的倫理生活所無法迴避的衝突與張力，家庭照顧中的倫理生活的追求因而不再只是攸關於個人，而是「我們」。

第一章 家庭照顧與倫理生活

照顧作為人類存有共同的需要，體現了我們如何在關係性的生活當中與他人一同承擔生命的脆弱性與有限性。無論是在強裸中等待母親哺育的稚嫩嬰兒，或是依靠著他人攙扶的年邁長者，抑或是躺臥在病榻上已無心智能力的病人，都映照出了我們生而為人無可迴避的境遇。儘管照顧似乎往往伴隨著這般生老病死的處境而顯現在日常經驗之中，但縱然是身心健全的成人也必須仰賴著他人的照料與幫助而活，甚至這段能被稱之為獨立的成年期也不過是人類生命當中的短暫階段。這使得我們整體的倫理生活總是交織在與他人的相互照顧之中。然而，隨著社會分化的歷程，現代社會逐漸發展出照顧的專業工作與社會制度，並建立了相應的照顧專業倫理¹。這雖然並沒有使得照顧從我們的個人關係領域中退出，但卻也觸發了我們對照顧的重新省思。

在個人關係領域之中，家庭關係內的照顧尤為受到我們的關注，這不僅是由於家庭照顧深刻地影響人類的心理發展與生活建構²，也在於其支撐了國家維持社會生活的穩定性³。因而，家庭照顧不單被視為是家人關係間情感連結與生活

¹ 醫療與護理等等涉及照顧專業的領域至今已針對其專業所涉及的實務工作與具體情境提出相當多後設的哲學反省，並也建立了相應的專業倫理判斷原則以及基本責任的設立。除了延續尊重自主 (respect for autonomy)、行善 (beneficence)、不傷害 (non-maleficence) 及正義 (justice) 的四個基本倫理原則，發展規範性的論述，近年來不同的哲學思想也促發了對於照顧專業領域中臨床現象的重新觀看，並進而提出不同於以往的倫理學思考以建立更為完備的照顧專業倫理。例如：面對臨床個案的病痛經驗，嘗試擱置既定的醫學語言或概念，藉由現象學的還原重新理解個案的置身處境以及主體所經驗到的病痛 (王心運，2014)；又或者，以關懷倫理學重新考量醫病間的關係，主張醫病關係的構成並非僅是以醫學技術而形成的治療關係，而更在於共感於他人之苦，由回應他人需要的責任意識所誕生的關懷關係。(林遠澤，2015)

² 諸多的心理學研究早已指出早期的家庭照顧對於個人的人格發展以及未來親密關係有顯著的影響。此外，近年 Ko 等學者在橫跨歐美亞等 27 個社會的大型心理學研究中發現到，不分文化或地區，人們皆將關於家庭親屬與子女照顧視為人類社會動機中最重要目標，並關聯於有意義的生活建構。同時，研究也指出這些關於長期家庭連結的動機與心理幸福感 (psychological well-being) 有正相關。(Ko et.al, 2020)

³ 當代社會嚴重的高齡化問題致使世界各國難以因應急速增加的健康照顧與社會福利的成本，因而許多國家在長期照顧的政策上皆強調居家或社區照顧，以降低官方的照顧成本，並有效利用家庭與社區服務的資源，同時也能讓個案在熟悉的生活環境中保持自主、自尊與隱私的空間，以及

營造的基礎，也成為了國家在法制與社會福利設立上的依據。儘管情感要求與社會規範似乎都將照顧指向為是家庭的主要責任，但在倫理學上家庭是否真的有需要背負如此的照顧責任？而我們又該如何理解這般的家庭照顧責任？再者，當我們論及家庭時，其往往被視之為個人私密生活的一部分，然其卻也在社會與政治制度的涉入下經常成為公共論辯的對象。這使得家庭照顧的實踐不再只是關於個別的家庭生活，也反映了個人如何透過對現代社會諸多價值的重新審視，以理解自身行動的內涵，並在與他人的關連之中一再地創造有意義的生活。

由此，家庭照顧倫理的探究除了涉及個人在家庭關係中所承擔的照顧責任要求是否合理，也關乎到家庭照顧的實踐如何回應自身以及整體社會在倫理上的諸般考量。但直至今日，我們在哲學上仍未有任何關乎家庭照顧倫理的完整論述。有別照顧專業倫理，可以從照顧作為一門專業技術來建立其責任要求，並從專業技術的實踐範圍來定位其中的照顧關係及倫理問題；家庭照顧既非專業的技術，也難以從家庭生活中確實劃分出照顧活動的界線，甚而無從於思索哪些倫理考量在家庭照顧上是更為優先的⁴。因而，如何理解照顧在家庭生活中的意涵成為了我們探究家庭照顧倫理的起點。筆者認為，若我們希冀洞悉到照顧之於家庭的厚實內涵以及其中所帶出的關鍵倫理問題，則我們不能僅以抽象概念去剖析家庭照顧中所涉及的倫理問題與概念，而必須從對於現象經驗的深度把握中，逐步抽象出一些重要的思考線索，並構成我們探問家庭照顧倫理的思路。

原有的社會連結 (Wiles et.al, 2012)。也因而，家庭照顧者不單單是提供個人照顧的主要來源，更是整個國家社福體系在評估健康照顧資源的主要貢獻者 (Stoltz, Uden, & Willman, 2004)。

⁴ 以護理師為例，我們可以根據其專業設想護理師所涉及的具體照顧活動（如：打針、生命徵象的量測、傷口照護或協助服藥等等），並由此設定其可能需要擁有哪些基本的技能。然而，相對於護理照顧有其確切的執業範圍，家庭照顧所涉及的活動卻是繁多，甚而沒有具體的界定。我們不會假定在專業照顧中一位護理師應該為病患烹調食物或傾聽心事，但在家庭照顧的責任要求中，我們卻可能會假定子女應當承擔因年邁而失能父母的日常護理。無論子女是否是親自或透過金錢聘用他人代勞，但這都顯示出家庭照顧可能因應家庭成員各自的需要而關涉到不同的照顧活動，並會隨著家庭生活以及成員個人生命處境的變化而改變。甚而，在個別家庭的獨特性也會使得照顧活動難以界定其必要的技能（如餵養孩子的責任不必然假定父母需要擁有烹飪的技能，其也可以聘用他人代勞），這也使得家庭照顧的實踐有更多元的可能展現。

在此，本章第一節將先回到家庭照顧中的倫理現象，藉由深入的經驗分析試圖從中帶出照顧在家庭關係中所呈現出的倫理意涵，以形成我們思考家庭照顧倫理的線索。接著，根據這些線索，本章第二節則將初步討論家庭照顧所涉及的倫理學問題，並指出一些關鍵的哲學概念以形成本文後續探討家庭照顧倫理的脈絡。最後，第三節將從第二節的問題討論之中確立本文的問題意識以開展家庭照顧倫理的探究。

第一節 家庭照顧中的倫理現象

家庭照顧的經驗在不同的家庭處境中總是異質且多元的，而其所關涉到的具體活動也難以被確切地界定。儘管從照顧的對象來看，我們可以想像照顧年幼的子女和照顧年老失能的父母所需的工作以及可能面臨的問題之間的差異性，但從中所涉及的事務活動與現實考量似乎仍不足以告訴我們家庭照顧究竟是什麼，而我們在倫理學上又該如何思考這般的照顧？因而，以下的經驗分析並非是去確立家庭照顧工作的具體內容，而是從散亂的經驗呈現中揭示出家庭照顧的獨特倫理意涵。藉由將家庭照顧經驗理解為倫理現象，即我們如何從經驗描述之中反映出家庭照顧所關聯的價值判斷、規範原則、實踐行動或道德衝突，以洞察到思索家庭照顧倫理的核心思考進路。

以下，筆者將以醫學人類學家凱博文醫師 (Arthur Kleinman) 自身照顧罹患失智症妻子的經驗記錄，以及他的個案所陳述出的家庭照顧經驗為分析對象。儘管這些家庭照顧的經驗皆圍繞著病痛，並獨屬於個別家庭，但筆者試圖從中帶出的並非是個人的心理經驗闡釋，而是挖掘個殊經驗背後所蘊含的倫理學反省，並從這些反省中嘗試指出不同處境的家庭照顧所共享的核心。

家庭照顧總是交織在日常生活當中的微小點滴之中，從起居飲食到談心與陪伴，這些瑣碎的片刻構成了家庭照顧的現實，正如同凱博文醫師照顧妻子瓊安的一天：

「……煮晚餐；幫助她用餐；帶她去書房，我們才能一起看電視新聞，我可以試著為她解說今天的新聞；也許晚上帶她沿著街道散散步；幫她洗洗澡、上廁所、換睡衣、準備睡覺；回答她的問題，同時告訴她我今天發生的事；或許她會記得自己怎麼度過了這一天，但是應該不會；然後幫她刷牙，並且窩進被子裡。我會跟她一起躺到床上，把她緊緊抱在懷裡。如果一切順利，就像最近幾晚的情況那樣，瓊安會比我早入睡，然後我會溜下床，鎖上門，處理帳單，洗碗，查看電子郵件，或許讀讀今天到報紙，或準備明天的上課內容。」(2020b: 190)

這些零散的瑣事構築了家庭生活的韻律，道出了照顧如何串連起並維繫家庭的日常。在此基礎上，它形塑了個人對於家庭生活的籌劃 (project)，並從而提出了行動的要求。這般的籌劃並非僅是事務的安排，而在於如何營造自身與家人所共享的生活，滿足關係中彼此的需要。它反映了那些對個人而言重要的，甚而是構成其一部分自我的價值與意義。正如凱博文醫師對妻子的照顧中，每一件事都不光是服務了客觀上被照顧者的需求，其背後也包含了凱博文醫師如何在照顧的經驗之中理解妻子獨特的需要與表達，並藉由一次次的互動開拓關係性生活的可能性。縱然妻子可能不會記得自己如何度過這一天，但為她解說的新聞、一起走過的街道，以及睡前深深的擁抱，都展現了他們如何能在病痛所帶來的挑戰下持續地創造生活的意義，而非僅是維持生活的機能。

由此，照顧行動真正的價值並不源於其客觀上所涉入的事務活動本身，而在於其如何能回應主體自身對生命的籌劃。也因而，一旦我們脫離了關係情境來理解家庭照顧的行動，則照顧就僅是羅列了家庭生活事實上可能涉及的事務項目，而無關乎於家庭關係中每一個人的獨特性。

然而，面對罹患失智症的妻子，這般承接彼此獨特性需要的行動甚至會一再地打破原先的事務安排，「如果一切順利」的期盼也恰恰反映了真實處境的變動性。這些變動性不僅展現了照顧者的擔憂，也表明了那些在理性計畫上難以洞見到的困難。此時，理性似乎不再能夠導引我們在家庭照顧中的行動。

「瓊安一直不願讓我幫她穿上外套、不願讓我護著她走出餐廳。到了門口，她還繼續斥責我。我們走向車子時，她不願牽著我的手，逼得我得走到車流中，好保護她不被過往車輛撞上。在開車回家的路上，她威脅說要跳下車子，好一了百了。我們到家的時候，她瘋狂暴怒。她翻到一張小桌子，然後開始把相框和其他東西往地上猛砸。她完全失去控制，我害怕她會傷到自己。我幾乎控制不住我自己的怒氣，而且不是第一次，我懷疑我到底能不能再撐得下去。瓊安拒絕換衣服或上床睡覺，最後在沙發上睡著了。我拿一條毯子蓋在她身上，然後在椅子裡坐了幾個小時，想著該怎麼辦。到了隔天早上，她又變得溫和聽話，對於昨天發生過的事一點記憶也沒有。她問我說『我們為什麼在客廳睡覺？』」(2020b: 214)

家庭照顧在完成許多大大小小的事務活動之中，經常會遭遇到各種情緒的波動。它可能像凱博文醫師所遇到的，是來自於被照顧者心智狀態的變化所造成的情緒反應，也可能是由於照顧過程中面臨的外在意外事件所致。這不僅表明了家庭生活中的照顧除了身體性的勞動 (physical labour)，還包含情緒性的勞動 (emotional labour)，也指出了家庭照顧的行動總是面臨著變動性的挑戰。因此，照顧的行動無法只仰賴理性的抽象反省，而必須同時回返到獨特的關係脈絡與當下具體的處境中來理解。隨著疾病的進程，家庭照顧愈加經常性地暴露在與變動性共處的生活中。它凸顯了主體總是在豐富且多樣的關係脈絡中一再地形成對照顧的行動要求。這般行動要求無法從普遍的家庭生活條件中被推導出來，而是主體基於其所身處的真實處境，關涉著其獨特的身體與情感經驗，以及各種複雜考量下所形成的責任意識。

相較於慢性疾病的家庭照顧，變動性在日常的家庭照顧中總是隱晦的。在穩定的日常運行中，照顧的意義往往停留在事務的安排，並通常延續著普遍的原則或一般化的價值來判斷自身的行動。無論是最有效率的家務分工，或能夠最好的尊重每一位家庭成員自主性的家庭生活方式，這似乎都可以單獨透過理性的抽象計算或推理而加以判斷。但是，這卻也使得我們遺忘了照顧在實踐中總是映照出

照顧者與被照顧者間獨特的關係品質，並且考驗著照顧者對於被照顧者需要的理解，以及面對不同處境的應變能力，以真正守護著被照顧者。而這般照顧的意涵並不限於對疾病的照顧，而是共享於家庭關係中的各式照顧。儘管照顧的變動處境令人挫折，經常會遭遇如凱博文醫師所說的「自我懷疑」與「不知道該怎麼辦」，但它也展現了人之理性不僅是抽象的思考能力，而是在對他人的共感、自身的反思與對獨特性的深度體會中，以形成回應變動現實的實踐智慧。

然而，家庭照顧並不只是如凱博文醫師和他的妻子是發生在兩個人的關係間，其往往也牽涉到家庭中不同成員的關係以及整體的家庭生活。當家庭照顧在生活中顯題化時，並非所有的家人都能直面他人的需要，並擁有相應的責任意識。有的家庭成員會選擇逃避，甚至發出責難，從而迫使其他家庭成員必須面臨更龐大的照顧壓力。就如凱博文醫師的這位個案所述，在照顧罹患遺傳性肌肉萎縮症的兒子，她也面臨著整個家庭關係以及生活的徹底轉變。

「安德魯的病不會有停止惡化的一天，他備受折磨，我也備受折磨。約翰，是我的先生，他怪我，這病好像是從我家族遺傳來的。約翰垮了，真的垮了，他受不了，沒辦法為家人做點事，連他自己在內，他只會逃避、喝酒。他幫不上忙，一點也幫不上了，我也不能怪他，誰料想得到人生會遇到這樣的試煉？每天都要努力奮鬥才挺得下去。我倒是怪自己完完全全、徹徹底底沒有辦法把自己從安德魯受的苦中抽離開來一點點，一點點也沒辦法。我沒有自己的時間，沒得獨處，暫時脫離，不被打擾，找個完全屬於自己的小地方。他的病佔去了我整個人，當媽媽的又能怎樣？在這可怕的病和工作養家之間，我沒有、真的沒有，一點時間也沒有！沒有一點時間可以單獨給我自己。」(2020a: 242)

照顧總是涉入了照顧者與被照顧者間關係的多樣性⁵。在家庭照顧之中，家庭關

⁵ 照顧作為關係項 (relational term)，其總是在照顧者 (carer) 和被照顧一方 (cared for) 間被呈現，因而其也揭顯了關係中的各種面向以及可能性。這使得我們對於照顧關係的理解並非只是奠基在已知的關係之上，而也會在照顧的實踐中顯現出不同可能性的關係意涵。

係不單只是基於社會角色，也包含了各種連結的創造。這些連結可能關聯於情感本身、生活事件，又或是一些既成的事實，並從而豐富我們對於關係的想像與理解。在上述個案的經驗描述中，長期的疾病照顧衝擊著原先家庭生活的日常，也轉化了這個家的家庭關係。原先鞏固家庭關係的血緣連結彷彿成為病痛的根源；與家人營造親密關係的深刻共感，也因分享著被照顧者所經歷苦痛而帶來了行動的限制。

儘管照顧的需要仍是真實的，但在家庭關係中並非所有成員都會為此付出。這可能是由於情感連結的薄弱，又或是照顧的困難與現實的痛苦令人卻步，甚至也可能是因為傳統家庭分工與性別意識，而導致照顧優先地被視為女性成員的責任⁶。在家庭照顧之中，人們經常會去追問誰的責任比較多，而自己又應該承擔多少。在以上的自陳中，這位母親獨自承擔了兒子的照顧。面對丈夫的怪罪，她無從於回應，只能在迷惘中背負著生命中所不能承受之重，摸索著行動的可能性。對於家庭照顧中的各種挑戰，照顧者並非只是默不做聲地投入其中，並專注於調整自身的行動以因應變動現實。事實上，在很多的時刻，家庭照顧者都如同上述的母親那般，感到「備受折磨」，卻無從於在家庭關係中劃分自己的責任界線，以及保有自身在行動上的自主性。

至此，我們可以發現，家庭照顧一方面在過往的生命記憶與深刻的情感連結下重新創造了家庭生活的獨特意義，但同時間，這般以愛為名的勞動成為了來自家庭關係的永恆枷鎖。這不僅令我們對於家庭照顧的責任感到困惑，也茫然於該如何理解家庭關係之於我們的意涵。面對沈重的家庭照顧，在變動的家庭生活與

⁶ 當代生活中，家庭照顧的系統並不限於由一位主要照顧者支撐，而也可能採取夥伴合力或團隊運作的模式，然而，家庭照顧的系統的組成仍會顯著受到性別影響 (Keith, 1995)。陳正芬 (2016) 認為，當代男性對於照顧的態度雖由於家庭型態轉變以及性別平權的思潮而有所提升，但這並沒有反轉在家庭照顧的實際現場中依舊多由女性承擔照顧責任的現象，而這可能是由於家務勞動、撫育工作，甚而是在親屬關係的維繫都仍被視為女性所擅長或合適的任務。面對家庭照顧中的諸般事務，不僅涉及了個人的照護、情感的維繫，也需要照顧資金的籌備與資源網路的建立。有些研究也指出了，在照顧的管理與資金的投入上並沒有顯著的性別差異，但在個人照護與家務勞動上仍多是女性擔負 (Miller & Cafasso, 1992)。

獨特的家庭關係中，我們究竟應該如何去理解自己以及他人的責任？而我們又應當行動到什麼樣的程度才算是善盡了我們的責任呢？這些疑問揭示了我們對家庭照顧的認識早已超出對照料與護理的事務安排，而是進入了對道德責任的反省與倫理行動的實踐。

然而，隨著病程的發展，家庭照顧就彷彿是沒有盡頭的深淵，家庭關係所帶來的責任令每個家庭成員都陷入了關係性生活的窘境中。這般長期令人耗竭的身體與情感勞動壓迫了個人在整體生活上的選擇，甚至致使其必須從某些社會工作與關係的投入中退出，以維護照顧中的家庭生活。因而，家庭照顧中的無能為力使得照顧的行動要求不但可能成為對個人的勒索、侵害個人的自主性，也同樣可能破壞了我們與家人間、甚而是與社會間的連結。以下的經驗是來自另一位照顧著罹患失智症妻子的丈夫：

「我不能讓安娜住療養院，說不定是我自私，但我覺得安娜應該也不想住療養院。這要命的病剛發作時，她就跟我說過：『道頓，就算病況惡化了，也不要送我進療養院。』我答應過她我不會。看她神智越來越不清楚，我心都碎了，她認不得我，認不得幾個孩子，要不是請了護士在家裡照顧，我實在不知道該怎麼辦。我一個人應付不來。我要學著餵她吃東西，幫她洗澡，甚至扶她上廁所，我的興趣、朋友什麼的全都放棄了。我曉得別人都覺得我瘋了，怎麼這樣子搞，但我們一直好親近，他是我的一切，我是他的一切……。」(2020a: 240)

當照顧是如此地維繫著人與人間的關係時，家庭照顧則不應該被設想為僅是家庭成員個人的責任，而也關乎到社會上其他人的行動投入，以及我們所有人之間的彼此合作。面對家庭照顧的挑戰，關鍵不只是在於個人如何去設想自身的責任，並從家庭關係的多樣性之中重新思索自我與家人的關係，以發現自身行動的可能性；更在於當對主體生活的理解總是無法脫離另一個主體時，我們如何藉由尊重、並捍衛每一個主體的自主性以實現我們所共享的倫理生活。如同丈夫對妻子意願的重視、護理師對這個家庭的協助，正是這些為他人的努力讓照顧的行動得以開

展整體倫理生活的創造，並展現了社會如何可能作為一個團結的共同體。由此，家庭照顧不再只涉及家庭關係中的成員，也在於整個社會如何支持家庭照顧對我們關係性生活的維繫，並同時避免個人在家庭照顧中耗竭。因而，當家庭照顧作為長期勞動侵害到個人自主性時，其問題不會只是家庭關係中個人責任界定問題，更在於一個社會是否有足夠的客觀條件與資源去支撐家庭照顧的運行。

然而，家庭照顧的困難不只是如何踐行照顧的問題，更在於我們如何可能在照顧中找尋重新生活的方式。如同上述這位丈夫，儘管在護理師的協助下，他得以回應妻子的需求，但是他仍舊不知道該如何生活，如何守護與妻子之間的連結，並回復過往對社會的參與。這使得我們意識到，照顧的實踐在面對生命的脆弱性時是如此深刻地體現了人之存有的有限性，無論如何的努力都無法挽回過往的生命時光以及家的日常。甚而，個人過往所賴以為生的根本信念也在這之中被破壞了，而無從於將自身視為整體加以思索生活的方向。正如丈夫說道「他是我的一切，我是他的一切」，照顧的苦楚不只是在於日復一日的辛勞，或不合理的責任要求與不正義的社會結構，而在於當照顧使得我們原先對於自我與他人、與世界的關係假定破滅時，又怎麼可能重拾家庭生活。至此，家庭照顧的課題實則根本上是對於主體的生活如何與其他主體的生活交織在一起的探問，而不限於家庭中的個人責任問題。儘管如此，當照顧的實踐行動不再可能回應我們對關係性生活的根本追求時，我們如何可能在家庭關係的多樣性中重新思索自我與家人的關係以發現自身行動的可能性，並進而透過家庭照顧創造倫理生活呢？

面對人之存有的有限性，照顧有天將不再可能維持我們過往與家人間的連結與生活，它不僅破壞了原有的關係性生活，也無法抵禦生命的變動性。那麼，這是否就使得照顧遠離於好的倫理生活的追求呢？兩位分別照顧著嚴重殘疾孩子的母親，都因孩子的照顧與丈夫離婚。作為單親母親，她們除了必須肩負著家中的經濟與自身的職涯，還得照料著孩子的日常起居。儘管她們互不相識，但這般困境之中卻給出了幾乎一模一樣的經驗陳述：

「我明白我非得這麼做不可，所以我將自己完全投入其中，毫不保留。

那是萬分艱苦的事，但是你曉得，我撐了下來，而且我很驕傲我所做到的事。當我看著我的兒子（兩人的兒子現在都是年輕人了），他的狀況是那樣的，讓我深受打擊，而我依然待在他身邊，但我同時又對我們倆一同走得這麼遠，並且辦到了我們做過的一切，而感到佩服不已。別誤會我的意思。我一點也沒有勝利的感覺。只為了能夠繼續走下去而必須付出這麼多，怎麼可能會有勝利的感覺？但我現在更加堅強了，而照護就是我的本分，不論情況好壞都是。」(2020b: 204)

在家庭照顧中，許多照顧者經常是「完全地將自己投入其中，毫不保留」。若我們只從個人的責任來看待，則這般照顧的實踐往往被視之為對個人自主性 (autonomy) 的侵害，而當我們意識到我的實踐本就是與其他主體交織在一起時，對於照顧的投入卻反而使我得以在關係中認識到自身作為主體的獨特性。但是，這樣的設想隱含著照顧的意涵總是相對於其所贏得或成就的價值。當兩位照顧者說出「怎麼可能會有勝利的感覺」時，似乎不僅是表述其一路以來的心酸苦楚多過其所獲得的東西，更根本的是，這表明了我們作為人在實踐上的極限。從嚴重疾病的照顧中，我們一面渴望透過照顧維護著長期而穩定的家庭生活，另一面卻又一再地在照顧中理解這般願望的不可達及。儘管日常的照顧往往正是維持長期而穩定的家庭生活的根源，但這般日常卻遮蔽了照顧本就源自於對生命脆弱性的回應，並使我們遺忘了倫理生活的創造如何交織在人所共有的有限性之中。正因我們無法獨自存活，所以我們才需要互相照顧，也正因生命的時光有限，所以我們只能透過自身的實踐竭盡所能地為所愛之人獻出所有。如同她們說道「照護就是我的本分，不論情況好壞都是」，這並不是為了贏得什麼，而僅僅是為了照顧本身，照顧本身就是倫理生活的創造，

正如 Kleinman 所指出，家庭照顧中「最微不足道的時刻——擦乾汗濕的額頭，換掉弄髒的床單，安撫煩憂不安的人，在所愛的人生命結束時親吻她的臉頰——我們或許變表現出最美好的自己」(2020b: 26)。縱然家庭照顧經常在身體與情感的勞動中令人氣餒與乏力，甚而無助，但同時照顧作為倫理生活的創造也

展現了人類存在的意涵。我們不再是抽象的獨立個體，而是在關係之中活生生的有限生命。透過那一個又一個「最微不足道的時刻」，倫理生活向我們打開了新的向度：我們不再鑽研責任的範圍與拒絕家庭關係的沈重枷鎖，將他人視為我之外的客體，而是在與家人的相互照顧之中串透生命的脆弱與有限性，撫心自問「我應該如何而活」。

第二節 家庭照顧作為倫理學課題

當一個人企圖追問「我應當如何而活時」，其並非只是在判斷什麼行動會道德的，而是在反省自身整體生命的實踐如何可能推動自己朝向好的倫理生活。因而，我們並無法僅憑藉著理性的抽象推理或道德的普遍原則就足以完整地回應此探問，而必須回返到個人所身處的真實的關係脈絡與生命處境中加以審視，才可能找尋到思索此問題的線索。面對家庭照顧中的倫理現象，我們可以從上述的經驗分析中發現，其恰恰就是如此的問題。由此，家庭照顧若要成為倫理學上的課題，我們不應只將其視之為實務應用的問題，強調一套在家庭生活中導引照顧行動的道德原則，而是應當去探究到主體如何在家庭照顧中開展與他人所共享的倫理生活。

家庭照顧作為主體的實踐行動，其一方面關涉到主體如何從其家庭關係中回應照顧的行動要求，另一方面又呈現出家庭如何作為主體實踐照顧的行動領域。為了回應主體與家庭間的雙向關係，我們可藉由 Honneth 對於「道德」和「倫理」的區分加以串連，以形成我們探討上述倫理現象的概念工具，並進而構成本文探究家庭照顧倫理的脈絡。Honneth 批判道，康德或效益論傳統下的道德理論在規範性的討論上皆聚焦於道德反思如何奠基我們行動的規範性，但卻忽略了早在理論反思涉入之前，既有的社會制度就已具備了其規範性的運作，並構成了我們現實倫理領域中互動的規範性基礎⁷。因而，相較於過往的道德理論，藉由理性訂

⁷ 在這般「道德」與「倫理」的區分下，其所涉及的規範性基礎之討論是截然不同的，前者是關

立普遍的抽象道德原則來規範社會現實，而忽略社會現實的倫理性，Honneth 指出真正的規範性討論應當建基於已存倫理領域的規範性基礎與運作來加以批判與思考。否則，任何規範性的討論都將只是抽象性的反思，而無法回應真實的倫理生活。(Honneth, 2014) 由此，根據 Honneth 對於規範性討論的反省，我們可以指出其中所指涉的「道德」與「倫理」的範疇差異，並構成本文立論家庭照顧倫理的哲學框架：「倫理」所指涉的是我們真實的互動領域，其規範性早在理論涉入前，就已在人們長期的互動交往中形成，並提供人在實踐上的實在性；「道德」則是作為對倫理的理論反思，雖不足以建構主體互動的實在性基礎，但作為審視現實制度的道德理由，卻提供了人在實踐上的可能性。

在「道德」與「倫理」的區分下，家庭照顧倫理的問題不僅是探討主體在家庭照顧中的道德理由，也是理解家庭作為倫理現實的一部分，是怎麼樣的實質互動領域，以及照顧在其中的意涵。從而，主體如何從其家庭關係中回應照顧的行動要求的疑問，可以被我們視為是道德反思的問題；而家庭如何作為照顧行動的實踐領域則是關乎「倫理領域」的問題。當家庭照顧的要求本就存在於我們實踐上的實質互動領域中，則家庭照顧倫理的研究核心並非是去找尋證成家庭照顧的道德理由，而是我們如何可能從「道德反思」與「倫理領域」的這兩個向度來審視家庭，進而回應現實家庭照顧的倫理現象。為此，我們必須先釐清上一節家庭照顧的經驗分析所帶出的倫理意涵，以形成整體的研究脈絡。

我們可以發現到，當照顧的要求顯現於家庭生活時，照顧者並不會將其視之為滿足一般他人需要的事務活動，而是在對被照顧者以及其之間關係理解中刻畫自身的責任，並創造出各種行動的可能性。也就是說，家庭照顧的責任判斷總是涉及主體所置身的家庭關係，但這些關係並無法僅以某些客觀事實來理解，而關乎主體間獨特的關係品質。就算同樣是面對慢性病家人的照顧問題，每個家庭也都會在其具體的關係上形成不同的判斷，甚而是同個家庭的成員也會因其在家庭

乎到某一理由之所以足以證成道德的核心，後者則是實踐行動所根基的真實領域。

中所身處的位置之差異，而對照顧有截然不同的要求與考量。這些判斷往往不是根源於抽象的理性推理，而是揉合了個人的愛好、欲求與感受所形成的合理判斷。儘管這些判斷無法作為每個家庭在照顧上共有的普遍要求，但在其各自的脈絡仍有其合理性。這使得對於家庭照顧的要求反省無法僅建基於理性的抽象反省，而包含了主體所經驗到的關係脈絡與真實處境。

當家庭照顧的責任在倫理生活中需要涵蓋主體的個人視點才得以真正被理解時，這使得我們必須打破對於康德或效益論傳統下道德主體的設想。在康德或效益論傳統下，主體之所以作為道德主體正是在於其可以憑藉著理性而遠離自身的愛好、欲求與感受，做出符合普遍規範性原則的判斷。然而，這樣的主體想像卻致使我們在道德反思的層次無從於理解家庭作為個人關係的獨特內涵。因而，在道德反思層次，為了能恰當審視家庭關係，我們需要一種有別於康德或效益論傳統下的道德論述，它能理解主體之所以作為道德主體何以置身於獨特且多元的關係性脈絡中，並恰當說明主體如何可能從家庭關係各式的獨特的多樣性中，提出道德理由來反省自身在家庭照顧中的行動或來自他人的照顧要求是否合理。同時，這樣的道德論述也必須可以回應康德或效益論傳統下的道德擔憂，即這般狹帶著個人獨特視點的理由何以不會因個人的愛好、欲求與感受形成判斷上的獨斷而欠缺合理性，而能作為道德上的理由。

再者，家庭照顧的實踐作為身體與情感性的勞動，其並不完成於一日的勞動，我們可以看到，這些家庭照顧者們的整體生活是如何地圍繞著照顧本身而調動。這不僅造成個人必須在有限的時間與精力上妥協或放棄原先的生活規劃，同時也改變了個人看待自己、他人以及整個世界的方式。當家庭照顧是如此根本地影響主體個人原先的生活時，其個人自主性是否也會因此被威脅呢？有別於康德或效益論傳統對自主性的設想源自於人作為理性主體的自我決定 (self-determination)，家庭照顧的決定總是交織在主體間的關係以及當下處境的變動，這使得照顧中的主體並非是身處於獨我宇宙的孤立主體，而是於他人共同生活的「關係性主體」(relational subject)。因而，我們必須皆在「道德反思」與「倫理領域」層次上都

說明主體何以作為關係性主體，而在家庭照顧中行動，並創造與他人所共享的倫理生活。在此，自主性概念的概念可能也會隨著我們對於主體的重新闡釋而有不同的理解。

最後，家庭照顧作為變動生命處境中的實踐，其並不是只在於完成各種行動的要求，更在於我們如何直面機運所帶來的各種挑戰。當具體生命的變動性與處境性總是超出理性的預期，並可能形成理性推理上的斷裂，以致於對主體造成生命理解上根本的翻轉時，我們如何可能一再地在倫理實踐中重拾家庭生活。由此，在「倫理領域」的討論上，我們除了探究家庭如何成為關係性主體的實踐領域，還必須進而闡釋家庭照顧作為倫理實踐如何能因應變動生命處境，以創造了我與家人間所共享的倫理生活。這也呼應著前述家庭照顧的倫理現象，即主體如何可能從照顧的苦難中跨越人之生命的脆弱與有限性，繼續在實踐中朝向倫理生活的追尋。由此，本文最終企圖真正回應的問題即是「我們作為關係性主體如何可能在家庭照顧中朝向好的倫理生活追尋」。

在家庭照顧日復一日的實踐中，除了揭示了具體個人所置身的家庭關係外，也展現了主體如何可能藉照顧活動開展與他人所共享的倫理生活。為了能理解家庭照顧如何關聯於我們的倫理生活，我們必須先理解家庭的倫理學意涵，並從「道德反思」與「倫理領域」面向加以檢視。然而，面對「道德反思」與「倫理領域」的層次區分，筆者並非企圖直接對這兩個概念作後設分析，而是藉這兩個概念區分以形成本文在家庭照顧倫理研究立論上的完整性。並且，從這兩個層次，我們也可以加以確立本文所涉及的理論資源在整體研究中的位置與關係。為了能探究家庭的倫理學意涵，以闡釋照顧的實踐在倫理生活上的意涵，筆者將借助既有關於家庭的理論資源來形成本文論述的哲學基礎。從對家庭關係的反省出發，筆者將藉由當代在家庭等個人關係的倫理學中最为突出的特殊義務論作為我們哲學探究的起點。並在「道德反思」與「倫理領域」兩層次的檢視中，逐步朝向對家

庭作為實踐的倫理領域更深入地分析，以構成我們思考家庭照顧實踐的基礎，從而完成本文對家庭照顧倫理的研究。



第二章 特殊義務與家庭關係

照顧作為家庭的道德要求似乎貫穿了人一生的生活：父母應該養育子女、子女應該照顧父母、家人間應該彼此扶持……諸如此類。無可置否，家庭在我們整體生活營造上有著不可抹滅的重要性，其不僅深遠地影響著一個人的自我認同與人格發展，也通常是自我與他人互動的第一個場域。但是，縱然家庭照顧存在，且具有無比的重要性，這是否就意味著我們作為家庭成員必須因而擔負額外的道德要求或道德義務？而這般道德義務之於我們又意味著什麼？我們如何在這義務中開展與家人的生活？以下，筆者將從特殊義務論出發開始進行家庭照顧倫理的探究。

特殊義務論認為，在普遍的理性主體皆需擔負的「一般義務」(general duties) 之外，還存在著唯有當人進入了特殊關係之中才需擔負的「特殊義務」(special obligations)⁸。廣義的特殊義務論可涵蓋「契約關係」(contractual relationships) 與「個人關係」(personal relationships)，但重視個人關係的特殊義務論者皆認為不能將兩類特殊關係所帶來的義務混同。一理由是由於個人關係與契約關係在本質上並不相同，如同我們並不會認為一段親密關係的形成等同於契約的簽訂，有明確的規定與責任要求，也不認為情感的養成與生命史的互動積累可以化約為契約形成的構成要件；其二是若所有個人關係皆可以類比為契約關係，則特殊義務似乎可以化約進一般義務，而不必強調關係本身的特殊性所帶來的規範性要求。

在特殊義務論的觀點下，「個人關係」作為帶來特殊義務的特殊道德關係，其道德意涵無法被化約為任何抽象、可普遍化的關係範疇，而必須回返至主體間

⁸ 特殊義務也經常以「角色義務」(role obligations) 或「關聯義務/責任」(associative duties /obligations) 等詞彙來表達。儘管選詞的使用也與各學者討論特殊義務的進路或其理論所涵蓋的特殊關係領域有關，但總體而言，我們可將這般思量由特定的特殊關係所帶來義務都放置進廣義的特殊義務之討論範疇。

真實的關係互動網路來理解。儘管並非所有經驗上的個人關係都強調著親密性的品質，但其皆會關涉到關係中的主體間對於彼此獨特的品質要求，例如：承諾 (commitment)、信賴 (trust) 或連結 (connection)。這般獨特性的考量意味著特殊道德關係的形成無法將主體個人的視點排除在外。因而，一旦將個人關係在道德上等同於契約關係，我們就也可能同時忽視了個人關係脈絡之於道德主體所具有的特殊重要意義。如在子女義務的討論上，Keller 就曾批判過往在哲學史上人們慣以債論 (the debt theory) 作為子女義務的規範性基礎，使得我們錯誤地在道德上將親子關係等同於借貸關係。他指出，債論主張子女對父母的義務是根基於父母對孩子的付出所形成的虧欠，這般債的本質卻沒有將人們的情感、需求或生命抉擇，以及關係本身的狀態納入道德的考量之中，而這些卻對於親子關係中的主體們而言是首要的。(Keller, 2006: 256)

以下本文所討論的特殊義務皆是針對個人關係的特殊義務。特殊義務論作為探究家庭照顧倫理的進路，其不僅揭示出了一般義務的道德理論忽視了關係性在倫理學上的重要性，也指出了以「不偏私」(impartiality) 作為道德思考核心的規範性理論無法恰當地理解個人關係領域的道德問題，並提供行動的道德指引。並且，通過梳理支持家庭特殊義務的不同主張，筆者也嘗試說明家庭關係的規範性要素，以及各個主張所展現的對家庭關係中的道德生活之側寫。然而，就算特殊義務論提供個人關係領域的道德義務較康德義務論與效益論在道德反思上更為適切的規範性基礎，其似乎仍無法觸及對倫理領域的探究。特殊義務作為本文探究家庭照顧倫理的哲學起點，筆者也將進而論證特殊義務論在哪些部分提供了我們接續探究家庭照顧倫理的重要觀點，又在哪些部分不足以提供我們接續思考。在此，本文並非要爭論或捍衛家庭照顧作為家庭特殊義務是否構成真正的義務，或探究義務的具體內容與要求，而是要去探索家庭特殊義務的背後所奠基的對於家庭關係的規範性思考，如何交織我們對家庭照顧的道德反思中，以及這般思考如何解釋或回應家庭在當代倫理生活的諸多困境與問題，從而形成我們進一步探究家庭照顧倫理與家庭內部諸多道德問題的初步線索。

第一節 家庭關係中的道德義務

本章第一節先從家庭關係的道德義務出發，先概念性地說明一般義務與特殊義務的差別，以及從合理的特差性概念來論證個人關係如何能作為道德理由，以此來支持個人關係也有其規範性基礎。接著，筆者將進一步說明家庭作為個人關係的三種核心主張，以作為探究家庭關係的規範性意涵的基礎。

一、個人關係領域的道德義務

(一) 一般義務與特殊義務

特殊義務論者主張，個人關係的道德義務既無法被理解為一般義務，也無法從一般義務的道德理論中推導出來。有別於一般義務的證成，特殊義務無法透過人的內在本質(nature)⁹（如理性）就被推導出來，而必須回返到主體所置身的個人關係當中才可能被證成。設想我有義務幫女友慶生，這般義務並無法藉由我作為一個理性存有者而被推論，而必須基於我與對方的愛情關係。也因而，此義務是特殊義務而非一般義務。(Jeske, 1998) 而這般論述也恰恰好呼應我們日常道德直覺。人們通常會認為在不同的關係或身份角色上，我們須相應的擔負不同責任。儘管個人關係，即家庭、友誼與愛情的責任討論往往因其帶著私人與偏愛的(partial) 特質，而被強調公正、不偏私的(impartial) 道德傳統¹⁰忽視或將其置於道德義務之外，但我們仍無法忽視這些在重要社會群體或親密關係下所形成的道德考量與要求對於人類道德生活的特殊性與重要性。

個人關係的價值使得當代的道德理論學者，尤其是康德主義者和結果論者重新思考了他們的基本假設，並擴充了其理論內涵，以在一般義務的立論中容納個

⁹ 一般義務因而也可被視為是「自然義務」(natural duties)。

¹⁰ 從康德義務論與諸如效益論的結果論所形塑而成的西方傳統道德觀點將「不偏私」(impartiality) 視為道德的核心特質，主張每一個人都是同樣重要，因而我們也應該同等的考量每一個人的權利或福祉，並平等給予所有人被尊重或朝向幸福的基本條件 (Wolf, 1992: 243)。

人關係所產生的義務¹¹ (Betzler & Löschke, 2016)。然而，上述理論僅僅是通過將個人關係普遍化為抽象的道德考量以肯定關係形式的價值，並整合到公正的道德觀中，卻沒進一步探究個人關係之所以具有價值的核​​心，以及不同特定類型的個人關係的複雜性與其確切特徵。以效益論為例，友誼之所以有價值，純粹是因為友誼關係的營造對於總體社會福祉有所提升，而非友誼對於個人在關係上有何特殊意涵。試想在某一個當下，我的朋友與陌生人皆需要幫助，而我只有能力幫助一個人，此時若我應當優先幫助我的朋友，效益論者的道德理由會是「因為幫助朋友有助於總體社會福祉的提升」，而特殊義務論者則會說「因為他是我的朋友」。在效益論者的理由下，朋友之於我僅是作為一個抽象的範疇，而非在道德上特殊的個人，因而並不涉入我作為道德主體對於自身朋友的個人偏好與關切。並且，似乎亦無關乎於友誼關係的內涵，友誼關係的價值僅僅是奠基於「有助於總體社會福祉的提升」，與其他個人關係在道德上也並無什麼重要的特徵差異。

由此，儘管在此意義下效益論可將個人關係領域在整體社會帶來的效益納入普遍道德考量，並以此說明個人關係作為一般義務之基礎，也因而不必採納偏私或特殊義務論的觀點來思考個人關係領域的道德。但是，這般將個人關係視為「非個人的」(impersonal) 範疇¹²，不單單抹消了個人關係領域的特殊性，也使得那

¹¹ 為能夠肯定且容納個人關係在道德上的價值，結果論者採用了間接途徑，認為實現整體福祉的最大化並非在於不斷地考量整體的福祉，反而在於對個人關係中產生的特殊義務有所回應。相比之下，康德主義者則試圖將其解釋為不完全義務的實例，即允許他們自行斟酌如何準確地進行裁量的積極義務，來應對定言令式和普遍化程序無法容納特殊義務的擔憂。(Betzler, & Löschke, 2016: 643)

¹² Blum 認為個人關係可進一步以「個人」與「非個人」的面向來理解。他以友誼舉例道，當一個人說渴望朋友時，他可以是剛好有某人 A 來到他面前，成為了朋友，但重點不是 A 的獨特性使得他們作為朋友，而僅僅對朋友這個「範疇」的渴望。也就是說，這般無論是誰皆可以，欠缺個人的獨特品質的考量，是一種「非個人」的個人關係理解。相反地，對於特定個人的獨特性的強調即是個人的面向，而也正是這種「個人」的面向使得一段友誼無法被他人所取代。(Blum, 2005: 513)

些關乎於我個人重要的關係或價值被置於道德考量之外，我們在道德上沒有理由優先為了這些構成我自身存在一部分意涵的關係去行動。誠然，若我們放棄了個人關係所帶來特殊考量與要求，則我們也似乎失去了在整體生活中許多有價值的參與和互動，而這些參與和互動卻都至少部分地關聯或甚至根本上構成了「我們是誰」。因此，特殊義務論者強調，這些特殊義務必須回返到人的具體生活處境之中來重新思考，而無法藉任何抽象化的理性普遍原則推導出來。

相較於一般義務的道德理論僅關注於如何將個人關係及其所承擔的特殊義務納入自身原先的理論內涵之中，而缺乏對不同類型的個人關係之內涵與其特定價值的討論，特殊義務論的首要關注則是在於我們日常所熟悉的個人關係何以作為帶來特殊義務的特殊關係，並詳加省思各種對於關係的界定，以釐清構成特殊關係的規範性基礎。並且，特殊義務論者大多認為，特殊關係即足以作為證成特殊義務的道德理由¹³。正如同在日常生活中，當他人問你為何如此地照顧某位老人時，「她是我的母親」這個理由就足以充分的解釋並回應他人的疑問 (Keller, 2013:10)。然而，當我對於某人有不同的對待時，「她是我的母親」是如何作為一個道德上的理由？並且，她的需求、渴望或利益又是如何成為對我的道德要求？「她是我的母親」這樣的解釋背後是否有任何更深層的意涵？換言之，個人關係作為足以構成道德理由的特殊關係是如何獲得普遍的認可？我們又該如何把握這般道德理由的內涵？以下，筆者將借助 Scheffler 對於「合理的等差性」

¹³ 特殊義務論者認為個人關係作為道德理由並非是「行動者中立的理由」(agent-neutral reasons)，而是「行動者相對的理由」(agent-relative reasons)。(Brink, 2001: 163) 前者係指一個道德理由的成立無關乎於行動者是誰；後者則是一個道德理由的成立是基於行動者。如我之所以要幫助某人，是因為他是我的朋友，這樣的理由唯有我作為某人的朋友才能成立。筆者認為，儘管這兩類的理由區分展現了為何個人關係作為特殊義務的道德理由，其內涵必須從關係中特定主體的互動脈絡與歷史來理解，而無法將其作為非個人的範疇來看待，但卻沒回應不偏私主義者對於特殊義務的質疑，以及行動者相對的理由如何是一個真正道德上具有規範性效力的理由，而非僅是一個好的理由。

(reasonable partiality) 的論述來試回應之。

(二) 合理的等差性

在常識性道德中，大多數人皆相信自己在不同個人關係下承擔著各種的特殊義務，但對於「是什麼使得個人關係足以真正帶來這種義務」，我們卻只有有限的共識。對個人關係價值的肯認使得在道德義務的討論上依舊充斥著各種支持個人關係能夠作為道德理由的論述，而我們卻又似乎無從為這般多樣且分歧的論述在道德上提供良好的規範性基礎。筆者認為，問題在於儘管我們可以理解人們對於個人關係的重視是特殊義務產生的緣由，但個人關係中所隱含的偏私性質卻使得以個人關係作為道德理由好似僅是在表述個人行動上的偏愛，難以獲得普遍的認可。對此，透過 Scheffler 如何重新理解「等差性」(partiality)¹⁴與道德間的關係，我們可以指出道德上存在著「合理的等差性」，從而支持個人關係作為道德理由。

Scheffler 從等差性的概念內涵出發，他指出等差性首要的定義有二：其一為「偏見或不公正的偏袒」；另一則為「對特定人事物的愛好或特定的情感」(Scheffler, 2010: 98)。顯然的，前者與道德的概念並不相容，而後者卻不會。儘管在多數情況下道德會強調不偏私 (impartiality) 的重要性，但也不會因而譴責人們具有特定的愛好或情感。然而，對於不偏私的極端捍衛者卻認為，人們對彼此的特殊愛好、情感和偏好，與不偏私和普遍性的形式存在根本上的衝突，並相信「對特定人事物的愛好或特定的情感」會無可避免地成為「偏見或不公正的偏袒」，以致使道德失去其公正性。這樣的想法使得道德無法容納任何的等差性，但也會使得道德與人類作為價值判斷的生物之本質 (nature as valuing creatures) 相背反。Scheffler 認為，我們不可能真正忽視來自於特定形式的等差性的規範性效力。他指出，任何內在一致的道德體系都應為等差性保留空間，不僅在某些情

¹⁴ “Partiality” 一詞多譯為「偏私」或偏愛，然而這樣的中譯容易造成負面的誤解，且也難以呼應本文當前對於此詞內涵的歧異區分，是故採取吳秀瑾 (2018) 對 partiality 的翻譯「等差性」。

況下允許或要求等差行為，更將等差性的理由視為是具有在道德上直接的重要性。
(Scheffler, 2010: 98-100)

人類作為價值判斷的存在，其並非總是如效益論所刻劃的那般，以整體的抽象效益網路來估量價值，並將自己視為這個網路當中的一小點來思考¹⁵。當我們對某事物進行價值判斷時，也包含對於某事物本質的掌握，但若我們排除了關係或生命籌劃的脈絡視野，則無法真正理解許多在我們個體生命中至關重要的事物的價值。Scheffler 從個人關係的互動當中指出一種互惠的規範性結構 (a structure of reciprocal normativity)，而這般結構若缺乏主體互動的歷史內容則無法被把握。換言之，這般規範性結構的解釋必須返回到關係中主體間的共同歷史或主體的個人視點當中才能被真正認識。Scheffler 認為，這般現實上的制度性現象是我們理解等差性理由何以是道德上正當且重要的關鍵。他主張正是由於這般規範性結構的存在使得等差性的理由在道德上有其必要性。一旦我們忽視了等差性的理由，則也將放棄這般規範性結構在真實世界的具體運行。因而，儘管在康德義務論與效益論的強勢傳統下，我們傾向將道德與無關乎情感的理性聯繫，並將等差性與不理性的感受和情感聯繫，但以實踐的面向來看待等差性，則會發現其與我們在價值上的判斷密不可分。(Scheffler, 2010: 110-130)

然而，雖然個人關係之所以能構成道德理由，是在於它對於由這般關係所凝聚的人們都具有重要價值，但並非僅僅是因為個人關係是有價值的就足以作為道德理由。這般合理的等差性，Scheffler 強調必須建基於個人關係的價值是「非工具性的」 (non-instrumental) 之上。(Scheffler, 1994, 1997) 正是個人關係本身的實現，使得我如此地在真實生命中關聯於他人，並在與他人的互動當中逐步發展自身、形成對生命的實踐，它表明了我們作為關係性的主體是如何在與他人的互動中構成生活。並且，當我們真正重視一段與某個特定他人的個人關係，並將其本身視為是有價值而非基於達成其他目的的手段時，這意味著我們也會同時將那

¹⁵ 可參見 Bernard Williams (1973)於 *Utilitarianism: For and Against* 一書對於效益論的批判。

個特定他人部分地視為這段關係的特殊要求來源 (Scheffler, 1997: 196-197)。因此，特定他人的需求、渴望或利益才會在道德上對我產生要求。

儘管如此，我們仍可以設想一段個人關係可以有其工具性的價值，如與工作資歷豐富的人結交為朋友或許可以幫助我未來獲取更好的工作機會，並作為我為這段關係付出的理由。但是，單單是這樣並不會使得我因而必須對關係中特定他人擔負起額外的道德責任，我有良好的理由去付出，並不意味著我在道德上也有這般的理由。並且，關係中特定他人的需求、渴望或利益也不會直接對我形成任何的要求，因為是那些幫助他所獲得的利益形成了對我行動上的要求，而非這段關係本身。再者，在工具性的價值意義下，個人關係很容易導向自我利益的實現，如同上述「結交為朋友可以幫助我」，而這般的等差性恰恰才是道德上渴望避免的「偏見或不公正的偏袒」的根源。因此，若個人關係在此意義上得以構成道德理由，則必須要基於作為手段為實現的價值在道德上是合理的，如「出於總體效益的考量」。否則，這般「對特定人事物的愛好或特定的情感」，將無可避免的在自利的追求中導致公正的缺乏。

道德雖追求規範我們對所有人(無論是對於陌生人抑或是親密他人)的行動，但這並不意味著所有的道德理由都理當要求我們一視同仁地去考量所有的人事物。若等差性的理由是來自於我們一些最根底的價值，並且也實際上運作在我們與親密他人的互動之中，那麼，去堅持這些理由與道德不相關，甚至認為是道德上不合理的，就會使得我們的道德判斷經常看上去對於我們的生活無關緊要。如果我們相信道德是關係性的，並且這般互惠的規範性結構運作對道德也是至關重要的，則我們的道德思想就需要包含等差性的理由。是故，與特定他人的個人關係本身之所以能作為證成特殊義務的道德理由，正是在於其表明作為等差性的理由充分展現了關係的價值。若缺乏對關係這般的價值判斷，則我就不會有在道德上為特定他人的需求、渴望或利益行動的理由。

至此，筆者已指出個人關係的道德義務無法被化約為一般義務，並且唯有在

特殊義務論的脈絡下，我們才能在道德上以個人的視點掌握「關係」如何在關係主體共同編織出的生活脈絡中有其獨立、非工具性的價值，而非如一般義務的道德理論僅將其簡化為抽象的關係概念範疇或特定的互動概念。再者，通過對於合理的等差性之討論，筆者也回應了個人關係如何有其規範性基礎而作為證成特殊義務的道德理由。這般對於關係性與等差性在道德上的重要性成為了我們思索家庭照顧倫理的起點。以下的第二節，筆者則希望透過對於家庭特殊義務的討論以展現特殊義務論如何提供我們在道德上思索家庭關係的可能性，並為家庭照顧倫理的探究在特殊義務論的思路提供更完整的脈絡基礎。

二、 家庭關係中的特殊義務

在當前特殊義務的討論中，家庭尤為受到關注，這不僅是因為家庭本身的型態在社會發展間經歷了巨大的變化，以及面臨了諸多挑戰，也由於生殖科技的發展使得人們不得不重思家庭的規範性意涵¹⁶。不過，儘管家庭已被證明是哲學探究的豐富領域，其關注範圍也正在不斷擴大，但不少哲學家對家庭特殊義務的討論仍停留在父母與孩子的親子關係的特殊義務，並聚焦在諸如父母對孩子的養育義務，以及成年的孩子對父母的孝順義務的內容和基礎上。(Betzler, & Lösche, 2016: 644) 然而，除了親子關係，家庭關係通常還包含與兄弟姊妹或與祖父祖母等親近的親屬關係，因而，這般由親子關係所形構出的特殊義務是否足以展現家庭關係中複雜的關係網路以及其運作，並進而形成對家庭特殊義務的規範性基礎論述也成為特殊義務論者必須省思的問題。也因此，以下筆者所選擇的主張皆是

¹⁶ 當代由於婚姻與性觀念的解放，以及性別平權運動，使得夫妻不必拘泥於婚姻的形式，也可能出現單親的父母或同性父母的家庭。再者，家庭親緣也逐漸脫離血緣觀念的綑綁，使得孩子可以通過領養而不必然有基因上的關係。並且，由於基因生殖科技的發展，同性伴侶產子、體外人工受孕或代理孕母等技術都使孩子與父母之間的關係更為錯綜複雜。而這些現象都使得家庭的型態日漸寬鬆。

基於對家庭關係而非僅著墨於親子關係的特殊義務論述，並且這些主張在家庭特殊義務的討論上都佔有重要的地位。

那麼，究竟是什麼使得家庭關係形成，並使其作為足以奠基特殊義務的特殊關係呢？相較於友誼與愛情等其他個人關係的領域，家庭關係中本有的不對等結構（如未成年的孩子與父母在社會資源上的不對等、年老的父母和成年的孩子在認知與身體能力上的不對等），以及其無法選擇的特性都使得其特殊義務的規範性基礎之合理性尤為難被論述。但是這否就使得家庭本身在道德上的意義或價值會因此受到削弱或忽略？又或者，我們該如何理解家庭這般特質在道德上的意涵？與之同時，家庭卻又經常在我們的個人關係領域中扮演最為基礎的角色，這不單是因為它是我們出生後接觸到的第一個個人關係，也在於它對於我們整體生命有著長時間以及高強度的影響力。

以下，筆者整理出了在家庭特殊義務的討論中三種對家庭關係的核心主張，以作為探究家庭關係的規範性意涵的基礎，分別是：(1) 以生理事實為基礎、(2) 以社會角色為基礎、(3) 以親密情感為基礎。各個主張不僅說明了家庭關係何以在其立論中得以作為特殊義務的規範性基礎，也試圖以此回應自願論者的反對意見。儘管本文旨不在於探究家庭特殊義務是否構成真正的義務或其義務的內容，抑或是家庭特殊義務真正的規範性基礎為何，但通過對於這些主張的梳理，以及對它們的初步反省，筆者希望以此展現特殊義務論者在道德上對於家庭關係的可能理解，以及其背後所帶出的對整體家庭道德生活的構思。

（一） 以生理事實為基礎的家庭關係

在特殊義務的討論中，我們可以發現家庭義務之所以尤為難被討論往往是基於血親家庭的傳統，即家庭關係的構成多半是出於血緣之生理學的事實。然而，儘管血緣關係作為家庭組成的最初核心，並直至今日仍作為大多數家庭組成的要素及法律建制上的考量，但這是否意味著血親關係有著道德上的意義，並會為血親關係中的人帶來特殊義務呢？

從演化倫理學的角度看來，家庭的維繫與營造有助於自身基因的存續與特定傳統的延續，這使得家庭特殊義務的要求可以在發展演化上被解釋。但當家庭組成的核心轉移，人們不再將血緣視為最根本的要素，而更重視家庭成員間的情感交流與互助時，血緣關係是否仍在道德上具有意義，並足以為我們帶來行動的理由？對此，Bellotti 認為在家庭特殊義務上，情感的連結並非是必要條件，而血緣關係作為我們存在的基本事實，其本身就足以帶來特殊義務。他提出了人格同一性 (personal identity) 的論證以說明血緣之生理事實作為形塑我們認同以及自我理解的條件如何帶來道德上的要求。(Bellotti, 1986: 152)

Bellotti 認為如果自我 (self) 的行動會形成道德上的要求，那自我本身從其本質而言也應該會產生道德上的要求，而父母給予的基因在形塑我是誰上是一長久的面向，因而我對生理學上的父母確實需擔負一定程度的道德要求。(Bellotti, 1986: 153) 在此，Bellotti 並非否定親子間的情感連結會形成道德要求，他同樣承認我們需要對沒有血緣關係但養育我們的父母擔負義務，但這並非是由於情感本身就構成了義務的根源，而是在於他人如何對促成自我有所貢獻 (contribution to self) 以及其與我在形上學上的接近性 (metaphysical proximity) 才真正決定了我對於他的特殊義務。形上學的接近性所指的是誰更能貼近你的自我，可以是個人在情感上覺得某人和我是相似的，也可以是出於基因的靠近，或他人對於我人格同一性的貢獻。(Bellotti, 1986: 153-155)

進而，Bellotti 區分了兩類理解特殊義務構成的原則主張，即「對自我的貢獻原則」(The Contribution to Self Principle，簡稱 CSP) 與「形上學的接近性原則」(The Metaphysical Proximity Principle，簡稱 MPP) 以更深入說明為何生理學事實何以帶來義務。兩原則主張的基本意涵整理如下：

CSP：如果某人 A 對於某人 B 的人格同一性之促成上有所貢獻，無論是出於基因上的貢獻、關係的情感連結或投入獻身，或者任何構成 B 的人格同一性的性質，則 B 就擔負有照顧或關懷 A 的原初道德要求。並且，這般道德要求的強度取決於 A 對於 B 的人格同一性在時間估量

下所貢獻的程度。

MPP：如果某人 A 比起某人 C 是形上學上更靠近 B，則 B 在道德上允許提高對 A 的關注與重要性勝過 C。(Bellotti, 1986: 156)

CSP 指出了生理學的事實由於對個人自我的人格同一性有持久的貢獻，故使得其本身就足已形成道德上的要求；而 MPP 並非是道德上的要求，而是道德上的允許，也因而就算我們對於血親有特殊義務，也不會連帶禁止對於陌生人的超義務的表現。

由此，Bellotti 通過血親如何影響個人自我的構成與認同說明了生理學的事實何以形成道德上的要求。然而，假設我們必須面對惡質的血親，我們是否仍須對其負有特殊義務？對此，Bellotti 指出這般家庭特殊義務僅是初步的道德要求 (*prima facie moral requirements*)，一旦出現其他的道德考量，其是可以被推翻的 (Bellotti, 1986: 154)。換言之，生理學的事實所形成的特殊義務並不會使我們面臨壓迫。然而，Jeske 則批判道，如果一個孩子到成年時才知道他並非父母的親生孩子，我們會覺得他應該重新評估對養父母的義務嗎？再者，如果這個孩子決定不要去尋找親生父母，他在道德上就是錯的嗎？Jeske 認為對於上述兩個提問，很明顯的我們並不會想接受。(Jeske, 1998: 548) 筆者認為，從 Jeske 的質疑看來，Bellotti 所主張的生理學的事實以及情感連結對於自我形構的重要性與影響力似乎並不完全貼近我們慣常的道德直覺。

另一方面，Jeske 也認為有些學者之所以會去支持生理學觀點，可能是因擔憂一旦家庭義務只奠基於親密關係，則當晚年親子的感情失和，是否孩子就無需擔負道德義務。Jeske 回應如果是孩子做出不合理的行動以致感情失和並不會使其家庭義務消失，但如果是兩者在價值觀上無法相互接受導致嚴重失和（如父母對我的丈夫抱持強烈的種族歧視反對我們結婚），那這對關係的結束則是有正當理由支持的。並且，Jeske 質疑，基因上的事實真的可以提供我們道德理由來支持我們在晚年也應該持續照顧父母嗎？儘管我們無法逃離生理上的事實，但這並不使得它在道德上也是重要的。(Jeske, 1998: 549-550)

那麼，生理上事實是否在家庭關係中就無任何道德上的重要性嗎？對此，Monaghan 則認為生理學的連結 (biological ties) 可以是道德上重要，但這並非意味著生理事實本身在道德上就是重要的。他指出，一旦我們主張基因本身可以帶來道德上的重要性則可能同樣地證成種族主義，但這並非意味著生理學上的連結對家庭特殊義務沒有意義，而是其在道德上的重要性應是奠基在其工具性的價值。(Monaghan, 2019) 由此，儘管 Belliotti 認為生理事實關聯於我們的自我理解與認同形塑之主張，無法證成家庭關係的特殊義務，但是，其卻指出了這般生理學的連結確實可以作為我們更好地認識既與的歷史或社會脈絡的角度，而這般工具性的價值對於特殊義務論而言仍是重要的，因為其某個程度仍指出了，自我作為關係性主體是如何交織在許多生理事實之中，並且這般生理事實也作為我們認識與行動上的限制，關聯於我們的道德生活。

(二) 以社會角色為基礎的家庭關係

而除了生理面向的意涵，家庭作為長久的社會制度之一，其也維繫了社會秩序與發展，並且也作為我們整體道德生活的一環。從社會角色的運作中，我們可以理解到道德生活如何在不同的社會制度作用下形成，然這是否意味著社會結構所賦予我們的制度角色本身足以構成義務？

對於社會角色義務的討論可回溯到 John Rawls 所提出以「公平原則」(the principle of fairness) 如何看待個社會各種制度結構中各角色的義務。他主張角色所屬的社會制度本身必須是正義的，並且這些人要不是曾經自願接受了該制度的好處，就是曾利用了制度所提供的機會來助益自己所關切的事物。(Rawls, 1971) 而 Dworkin 則是主張角色義務的證成取決於角色本身所歸屬的群體，其意義能否符合對真正社群 (true community) 的條件 (Dworkin, 1986)。對此，Hardimon 認為我們無法將出自公平原則的義務等同於角色義務，他主張角色義務作為道德要求，角色本身就具備規範性效力。並且，社會制度不是純粹的群體，其有自身運作的規則，故而角色義務也無法單從其所歸屬的群體來定義。他進而提出了以社

會角色本身來理解角色義務，並由此指出社會制度的面向在道德生活上的重要性。
(Hardimon, 1994: 333-335)

首先，Hardimon 釐清道其所談的社會角色本身就是「制度性的角色」(institutional roles)，這般角色描繪了道德生活在制度層面的存在與運作，我們因此需要將生理學的關係與制度角色區分開來。舉例來說，我們不應將姐妹的生理關係等同於姐妹的制度性角色，儘管姐妹的生理關係可能是其作為制度性角色的充分必要條件，但人們是在社會制度而非生理學上獲取角色，且角色的義務與權利也是由制度性的角色所擁有。(Hardimon, 1994: 334) 進而，Hardimon 區分了兩類角色義務：「契約式的角色義務」(contractual role obligations) 與「非契約式的角色義務」(noncontractual role obligations)。前者是通過契約合意所形成，而後者則是誠如家庭等社會制度所帶來。

Hardimon 認為非契約的角色義務的問題在於其往往會作為「非選擇性的制度性義務」(unchosen institutional obligation) 而被質疑，但這是否意味著我們應當放棄非契約的角色義務？Hardimon 的答案是否定的。他認為，拋棄制度性的角色會根本上轉化我們生活於世的方式 (Hardimon, 1994: 334-346)。換言之，誠如作為家庭成員等制度性角色構成了自我與他人、世界互動的方式以及我們生活的核心。但是，縱然家庭角色重要，可其並非出於自願的選擇，又如何能作為合理的規範性基礎進而帶來義務？對此，Hardimon 主張，能帶來義務的社會角色應是「反思後可接受的」(reflectively acceptable)。反思後可接受意即抽離角色身份以去反思該角色是否應該被擔任或從事，而一個角色被決定是反思後可接受的意味著其是被評斷為有意義的、理性的或好的。(Hardimon, 1994: 348-350)

由此，通過將制度性角色視為一個抽象結構進行反思，並進而再去反思屬於自己的個殊角色案例，我們從而可以判斷自身的角色是否是應當被從事，或是有意義的、理性的。對此，Jeske 質疑，抽象結構作為一種社會對角色的理想化，為何可決定我們的義務？如果我和我的母親有親密關係，這和母子在一個社會中的概念真的有關聯嗎？Jeske 認為，確實社會對家庭的概念會影響我們的思考，

但這之間真的有規範性的關聯嗎？而且，一旦社會角色的主張成立，其主張似乎是支持效益論而非證成特殊義務，因為去反思一個角色是不是好的或理想化的，實質是想以最大效益去建立角色的義務。此外，對於許多非傳統的家庭結構而言，背後可能根本不存在一個抽象結構來理解自身的角色，如領養家庭或同性戀家庭。並且，不僅社會尚未定義這些角色，有些新興角色甚至想避免被既有的社會規範所定義。(Jeske, 1998: 551-553)

然另一方面，Scheffler 則認為社會角色所展現的制度性結構並無法從效益論的觀點被設想，因為這般結構的形成並非是從諸如效益最大化的普遍原則中誕生，而是在社會長久的個人關係經驗中積累而生成的。並且，隨著社會環境具體的條件變化，人們的關係經驗相應出現改變，也會使得制度性的角色不斷被重構。(Scheffler, 2010) 是故，筆者認為，反思後可接受的要求並非僅是證成家庭特殊義務的條件，而也打開了對於家庭社會角色的批判空間，從而使得人們可以從義務的思考中重新塑造家庭關係的可能性。但是，筆者也認同 Jeske 的批判中所洞見的隱憂，意即以角色作為反思的核心，是否會使得我們弱化、甚而遺忘了自身在關係中的獨特情感品質的重要性，並將角色的義務要求置於關係中的情感經驗之前？儘管如此，社會角色的視點仍深刻洞見到家庭道德生活是如此地交織在已存的社會制度運作中，並且家庭的社會角色也說明了家庭成員間的社會互動如何可以在前反思的層次上仍具有規範性的意義。

(三) 以親密情感為基礎的家庭關係

相對於上述兩者，有學者則認為家庭特殊義務的規範性基礎是基於獨特品質的情感，其並無法被生理或社會意義所涵蓋，也因而，縱然我們無法選擇家庭，卻仍能自主選擇和家庭成員間的親密關係 (English, 1979; Jeske, 1998)。

Jeske 認為，真正的親密關係所帶來的義務並不會侵害人的自主性。以朋友關係為例，我們並不會認為友誼的形成是基於一方的付出或一方的獲益，而是唯有當我們彼此可以去選擇是否接受對方的給予，這才會是一段真正的友誼關係，

並且在這之中所是需要「親密」(intimacy)，而親密本身是不能被強迫的。因而，自願的意涵就表明在我能夠選擇是否接受對方的給予以及培養親密之情當中 (Jeske, 1998: 532, 538-539)。但是，現實上家庭關係卻似乎不如朋友關係那般，能夠保持這麼多可能的選擇空間，我們並無法總是像對朋友般自主選擇是否接受家人的付出。對此，Jeske 認為我們有必要將家庭關係與親密關係區分，意即，雖然我們的親密關係中通常會有家庭關係，但這並非是表示家庭關係本身就是親密關係 (Jeske, 1998: 554)。他認為家庭關係本身確實不會帶來特殊義務，因為我們並非自願選擇自己的家庭關係。但是，和家庭成員的親密關係卻是我們自願選擇的 (Jeske, 1998: 536)。由此，家庭關係的特殊義務並非是基於家庭關係本身，而是唯有當我們建立了與家庭成員的親密關係時才需擔負特殊義務。為了和傳統家庭的特殊義務之論點區別，Jeske 將此特殊義務稱為「對家庭成員的特殊義務」(special obligation to family members)。(Jeske, 1998: 543)

然而，親密關係是否真的能支持對家庭成員的特殊義務嗎？意即，就算親密關係存在，為何就會形成對親密之人的特殊義務？並且，此類特殊義務的內容又是什麼？為了試圖對親密關係作更深刻的描寫，並說明親密關係與特殊義務之間的關聯，Jeske 以友誼關係為比喻。他認為友誼關係並不像許諾關係可由一個單一的行動所形成，親密關係的建立需要比許諾關係更長的時間，並且需要在雙方經歷特定互動（如關懷的表示、自我揭露及共同的活動）後才能形成。Jeske 強調儘管友誼的誕生是基於這種種的互動，但這並不意味著這些互動事件中每一個都會是道德上重要的，因為一兩次的關懷示意或自我揭露並不足以建立友誼。Jeske 認為，儘管要去確認兩人是否為朋友並非這麼的容易，但人會去反思雙方互動的本質及其中的某種親密以嘗試確知其友誼。(Jeske, 1998: 537)

那麼，為何友誼這般親密關係會帶來義務呢？Jeske 主張，在友誼關係之中，當我想成功實現自己生命中的某規劃時，關係中的另一方也必須在其規劃中包含我。意即，所謂友誼其實是一種「共同的規劃」(mutual project)。Jeske 指出，真正的親密需要「互相」(mutuality) 與「互惠」(reciprocity)，在友誼被建立之後，

朋友雙方都需要彼此持續參與的規劃。而友誼正因其本質上這種共享的性質，而帶來了持續關懷與保持親密的義務。(Jeske, 1998: 539-540) 換言之，一旦雙方建立了親密關係，他們也就發展出了共享的規劃。但是，Jeske 也發現，在許多家庭關係之中，當孩子成人時，父母往往為保持其權威而拒絕與孩子的親密關係，子女也因而開始遠離其父母。在這樣的關係之中，他認為並沒有所謂的共同的規劃，也因此不存在特殊義務。在此，筆者認為需注意到，Jeske 所談的共同規劃並非是指實務上的一同去規劃某一件事，而是在親密關係中的雙方會把彼此的規劃同樣地視作自身的規劃。Jeske 指出，關係的本質決定了義務的內容，而親密關係的義務內容就是我們必須去關懷我們親密的對象，因為對於他們的關懷與增進他們的福祉在維繫親密關係中的共同規劃是必要的。(Jeske, 1998: 543)

由此，以親密關係作為家庭特殊義務的基礎不僅體現了我們在關係中的自主性，還可收納進更廣泛的親密關係之討論 (Jeske, 1998: 555)，但是，這樣的論點也被批判在道德上混同所有的個人關係領域中的關係，而無法理解不同個人關係本質之間的差異性。確實，不同的個人關係都能被表明為親密關係，但這是否意味著其義務的內容是一致的？對此，Jeske 也強調以朋友關係去說明親密關係，並非是要去混淆家庭和朋友間的親密關係，而是要去說明家庭關係本身並無法帶來家庭特殊義務。儘管相較於生理事實與社會角色，以親密情感為核心的論述更符應於家庭照顧中的倫理現象，但以情感作為家庭特殊義務的規範性基礎是否會使得家庭關係作為道德關係因著情感的耗竭而消失，並且也使得家庭關係的情感連結變得脆弱？

(四) 家庭的道德生活中三種可能的關係理解

從上述三種對家庭關係不同理解的核心討論中，其各自展現了家庭關係的規範性意涵何在，以及家庭特殊義務得以被證成的規範性基礎。筆者認為，三種主張在規範性意涵的討論上，都各自隱含著對於另外兩者的否定，並相信自身主張對家庭關係作為特殊義務基礎的立論才是正確的，而其他對家庭關係的理解也無

法作為家庭特殊義務成立的必要條件。但若我們重新考量家庭關係在道德上的意義，似乎三類理解並不互斥，而是可能兼容的。在家庭生活之中，對於生理事實的重視並不會使得家庭作為社會角色的意涵被忽視，甚而生理事實的討論可反過來使得社會制度的結構運作更好地被理解；而社會角色的強調也不必然會使得情感連結被取替，而顯現了情感連結如何使得社會角色有更多元的可能性。此外，生理事實也提供我們與他人開展情感經驗的機會，甚而早期的母嬰關係也對人們的自我認同以及往後的關係經驗有著重要的影響。以非還原論的立場來看，三者可能兼容在家庭的道德生活之中。

但是，縱然三者對家庭關係的理解核心在道德上可能相容，但這並不意味著其在家庭特殊義務的證成上都是同等重要，或可同時作為家庭義務的規範性基礎。因而，我們仍須思考何者在家庭特殊義務的規範性基礎是更為核心的？以及家庭特殊義務是否能夠因此具備正當的規範性來源？除此之外，我們也必須進一步追問如何評估這三類意義在家庭關係上的重要性，若其對於我們的道德生活皆是至關重要的，我們又如何理解其各自在家庭道德生活上的意義？並進而開展對於家庭照顧倫理更細緻的道德思考。

在家庭特殊義務的規範性基礎之問題上，筆者認為，從三種主張的回顧與反省之中可以看出以社會角色和以親密情感為基礎的主張是相對適切的。而生理事實之所以不足以作為家庭特殊義務的來源，在於僅僅是生理的關係並不足以讓家庭關係中的主體產生規範性的要求進而作為特殊關係，其只是表明生理上客觀事實，而無關乎與我與他人的互動關係。誠如對合理的等差性的討論，特殊關係作為特殊義務的基礎，關係本身必須在主體間真實的互動與脈絡中被表明，純粹的事實條件並不足以形成能帶來道德要求的特殊關係。那麼，社會角色與親密情感的主張間究竟何者更為適切呢？在此，筆者認為若要真正證成家庭的特殊義務則必須收攝兩者。從對社會角色與親密情感的批判來看，前者被質疑欠缺情感考量，僅注重家庭的制度性結構；後者則被懷疑以親密關係概括個人關係的特殊義務之基礎，有混淆家庭關係與友誼關係的疑慮。然回到先前對等差性的討論，我們發

現特殊義務論之所以可以指稱其等差性的道德理由有其合理性，在於個人關係的互動中確實展現一種「互惠」的規範性結構，但這般結構又必須返回至主體間真實的情感經驗交流。因此，筆者認為，唯有我們共同說明兩者才能使得家庭特殊義務的規範性基礎獲得穩固的基礎，而非流於情感的偏私或角色的抽象性，我們進而才能更充分地探究特殊義務論中對家庭關係的理解。

那麼，如果社會角色和親密情感的主張對於家庭關係的道德理解都是重要的，那生理事實的意義究竟為何？在第一部分對生理事實主張的分析指出，若其有道德上的重要性，則是基於其工具性的價值，而在家庭關係之中生理事實是否有工具性的價值？從家庭作為社會制度的觀點看來，儘管生理上的連結是早期家庭構成不可或缺的基礎，但隨著對婚姻和性觀念的轉變、對領養的提倡，以及生育孩子的技術演進，血緣成了家庭構成非必要的條件。然而，無可置否的我們也從母親孕育孩子的經驗之中學習到更為原初的情感連結形式，以及另一種身體連結的經驗，並開拓了我們對於親密性認識的可能性。筆者認為，生理連結作為偶然性的事實儘管並不足以作為家庭特殊義務的規範性基礎，但其卻一再地透過諸如母嬰關係展現了關係內涵的可能性，並成為我們更深入認識家庭生活的切入點。我們可以發現，在家庭生活之中，不僅血緣這般既有的生理連結某部分構成我們對自身以及家庭關係的理解，並且諸如生理的需求及身體的脆弱性等生理事實也都無可避免的被放大。孩子餓了會哭鬧，父母老了身體會衰退，這般生理事實都是我們在家庭道德生活上無法逃離的真實。

由此，筆者希冀指出從家庭特殊義務的討論中，家庭關係實則是在生理事實、社會角色以及親密情感中被共構出來的，並且，我們實質上在家庭的道德生活中也可能圍繞著對這三者的理解。除了生理事實構成了家庭成員間的自我理解以及家庭生活的基本條件，家庭作為社會制度，其制度性的運作也成為了社會對於家庭的基本要求與理解（如同國家會認為父母有養育子女的責任，從而社會福利不必完全分攤家庭的義務），而親密情感的動力在家庭中更是橫跨了人一生的發展。在三者的交織之下，家庭的道德生活在不同主體的互動下被具體形成。這使得我

們面對家庭照顧的道德要求時得以從不同關係理解中反思這般的要求是否合理，或形成對於家庭關係不同向度的洞察。

第二節 特殊義務與家庭道德生活

藉由第一節的討論，特殊義務論已提供了家庭照顧作為道德義務的規範性基礎，並說明各種可能在道德反思層次理解家庭關係的角度。然而，如同家庭照顧的問題，相較於我們個人是否有家庭特殊義務，家庭道德生活之中更常面臨的困境似乎是在於成員間義務份量的衡量與分配，以及這般義務如何限制我對於自身生命的選擇與理解。這使得特殊義務論仍會面對以下兩個主要反對意見——「自願論者的反對意見」(the voluntarist objection) 與「分配的反對意見」(the distributive objection)¹⁷。本節筆者將試圖通過特殊義務論者對兩類反對意見的回應，來論證特殊義務論作為規範性理論也包含對諸多道德概念的反省，並形成了有別於康德義務論與效益論者對「道德」的界定，以拓展我們對於道德反思層次的理解。

一、自願論者與分配的反對意見

面對不同個人關係的特殊義務，特殊義務論的學者都有其各自的見解，這也形成了對個人關係的價值理解的歧異。但對於非特殊義務論者而言，更根本的批判不在於質疑個人關係究竟是如何被視為有價值而成為道德理由，而在於個人關係作為義務來源以及特殊義務作為道德要求，其本身在形式上就有根本的問題，並藉此推翻特殊義務的存在。其中，這般針對特殊義務最重要的兩個反對意見即是「自願論者的反對意見」與「分配的反對意見」。自願論者的反對意見所考量的是受特殊義務約束的人，持此立場的人擔憂，若缺乏自願的行動，則會對承擔

¹⁷ 以下對這兩個反對意見的討論源自於 Scheffler (1994) 所撰的 *Families, Nations, and Strangers* 一文，當中的論述爾後也被許多學者進一步反省與發展。

義務的人形成不合理的限制；分配的反對意見則是考量到未受到特殊義務約束的人，他們擔憂特殊義務所帶來的優勢或利益，會造成特殊義務的受惠者之外的人相對的利益減損或處於弱勢的處境。以下我們將進一步分別爬梳這兩個反對意見，並整合兩類反對意見所擔憂的特殊義務的成立會在道德上造成的問題。

（一）自願論者的反對意見

自願論者的反對意見主張，主體若僅參與一段關係或是某群體當中的成員，本身皆不足以帶來特殊義務。根據此反對意見，唯有在該主體做出清楚的自願行為（如：同意成為某群體的成員）表達自己自願承擔義務的情況下，才負有特殊義務；否則，任何義務的要求都可能形成對於主體不合理的迫害。換言之，自願論者擔憂特殊義務的證成若僅基於特殊的關係、互動或其他真實狀況，則可能造成處於關係之中的人們被迫推入義務之中。如同人們常說「我又不是自願成為某人的兄弟」或「我不能選擇自己的父母」，自願論者洞察到，關係的形成或互動的曖昧性使得我們難以清楚確認人的自主性在此過程中是否是被尊重的，而這也使得特殊義務可能在實踐上造成對他人的壓迫或負擔。是故，如果特殊義務論接受這種批評的話，似乎就必須主張：單就特殊關係本身並不足以帶來任何額外的特殊義務，特殊義務始終必須來自主體自身的某種自願行動 (Scheffler, 1997: 191-192)。而這般的自願行動可能是由於一個人明確地接受了這些義務，也可能是由於一個人自願加入了一段關係之中，又或者是一個人自願地接受關係所帶來的利益 (Scheffler, 1994: 7)。

然而，在我們的個人關係中經常面臨的情況是，個人並不總是有意識的決定進入某一段關係或接受義務，甚至如家庭關係更是無法自願建立或終止。對此，自願者論者堅稱，若一個人沒有主動做出任何事去獲取特殊義務，則其並不會真的需要去擔負額外的義務 (Scheffler, 1994: 7)。在此，自願論者並非完全否定特殊義務的存在，而是反對特殊關係的存在即可帶來特殊義務，並主張特殊義務的證成必須以某種自願行動作為必要條件。自願論者也因此經常將特殊義務同化為

契約式的 (contractual) 或諾言式的 (promissory) 義務¹⁸。也就是說，特殊義務的形成是基於關係中的主體曾經自願向對方許諾了約定，因而被許諾者有權利向對方要求諾言的實現，如同主動簽訂契約者有義務按照契約行動。(Jeske, 2019) 但是，一旦特殊義務論者接受自願論者的反對意見，除了對特殊義務的論述會被侷限在契約式或諾言式的義務討論中外，個人關係的義務本質甚至可能會變成契約式或諾言式的，從而再次將個人關係的特殊意涵排除在道德之外。換言之，自願論者以自願進入關係來描述帶來特殊義務的特殊關係之核心，然這般普遍描述也可能掩蓋了關係本身與其內涵的多樣性。(Scheffler, 1994: 8) 如同我們就算都是自願地進入友誼和愛情關係，但這不意味友誼和愛情關係在道德上的價值是相同的，並且，不同的愛情關係也有其分別內涵的獨特品質與意義。

在日常生活中，許多關係的典型發展模式往往是默認的，我們在交往過程中逐漸讓他人將自己視為關係中的一份子，而不必然存在曾經明確的決定該關係的意識，我們有時甚至連生活中曾有一段時間不屬於該關係這件事也毫無感覺。(Scheffler, 1994: 8) 因而，關係的發展往往並非可以清楚地被我們所掌控與主導，如同在日常生活中，成為朋友似乎並沒有一個準確的時間點或單一明白的許諾行動，我們往往是在意識到我們作為朋友時，才發覺彼此早已成為了朋友。但是，自願論者的反對意見之所以如此強調自願的行動，並非是在否定關係形成的脈絡，而是擔憂一旦關係不是自願選擇，則關係所帶來的義務將會侵害人的自主性 (Jeske, 1998: 532)。由此，筆者認為，自願論的反對意見之所以有批判的力道並不在於關係的投入必須假定存在著一個如契約簽訂般明確的自願行動，而是我們如何在諸多既與的關係事實中仍保有對關係選擇的自主性。因此，如何面對關係與自主性間的張力，將會是特殊義務論回應自願論者的反對意見的關鍵之一。

(二) 分配的反對意見

相較於自願論者的反對意見是針對關係內成員的「成本」，分配的反對意見

¹⁸ 特殊義務的基本形式就是自願選擇，即廣義上的契約或承諾模式。

則是關注關係外成員的「利益」。(Brink, 2001: 164) 分配的反對意見認為特殊義務對於關係內成員所加諸的額外義務，會造成整體社群層面上對於關係外成員之利益的不合理分配。換言之，分配的反對意見並非如自願論者那樣著眼於特殊義務對特殊關係中的主體可能施加的不合理負擔，而是強調特殊關係中的主體可能獲得的不合理收益。我們可以設想，當 ABC 三人沒有一個人與其他任何人有特殊關係時，每個人對其他人僅具有一般義務，其對他人的利益關注也是同樣的。但當 A 與 B 形成了特殊關係時，先前的義務將不再平等分配。特殊義務要求 A 和 B 在整體的脈絡之中也要優先考量彼此的利益，從而他們對彼此利益的關注處在對 C 的利益的關注之上。因此，與先前相比，C 的利益相對地被降至比先前均等分配時還要低。當 C 沒有特殊義務的優勢時，其就得面臨其他人在這之上不斷疊加優勢所形成的不平等。(Scheffler, 1994: 9-10)

我們可以看出，分配的反對意見對特殊義務的質疑是出於對平等的要求，而對於平等的要求某部分也是根基於結果論者的核心信念，即每個人的福祉都同等重要的，因而我們應當有理由去維護利益與資源的分配 (Jeske, 2019)。也就是說，如果先天或後天上的優勢差異造成每個人在社會上發展的機會是不平等的，則道德應是協助我們同等地去考量每一個人的福祉，進而消除這般不平等。然而，特殊義務卻可能造成較富有的人將彼此的利益視作優先於較貧窮的人的利益之上，不合理地加劇了兩個群體之間資源分配的不平等。如同一個原先就較富有的家庭自然在家庭義務上的實現能提供關係內成員更好的資源，但這同時也加劇了較貧窮家庭的成員在社會上與之公平競爭的機會，進而造成資源集中於少數人，整體社會福祉下降的情況。

Jeske 指出，分配的反對意見也展現了特殊義務與結果論彼此間在直覺上的吸引力是相互競爭的，前者重視個人生活的發展，後者則關注整體的政治社會的利益。儘管兩個面向對我們整體的倫理生活都至關重要，但在道德上我們仍不應為了前者的利益而漠視後者。然而，分配的反對意見這般質疑卻忽視了特殊義務不僅對關係內成員帶來利益，同時也帶來負擔。因此，特殊義務論者可能會主張，

在獲得特殊義務後，道德主體對他人的虧欠不會減少，而只是對特殊關係內的成員虧欠更多。從而，我所擁有的個人關係越多，我所承擔的義務也越多。但這似乎仍未回應到關係外成員的受益相對於關係內成員被降低的問題。對此，特殊義務論者可以進一步說明，由於特殊義務的承擔者還必須承擔使其他關係內成員受益的成本，故關係內成員和關係外成員的成本和受益的相對平衡則可能保持不變。

但是，假設我已充分完成了我的一般義務，為何我需要在特殊義務的實踐上持續考量關係外的成員？換言之，如果對我最根本的義務不是最大化所有人的利益的話，只要我在我欠他們利益的範圍內使每個人受益，為何還需要去考量成本和受益之間的平衡？(Jeske, 2019) 對此，分配的反對意見認為，我們若不在特殊義務的實踐上同時考量關係外的成員之利益，這將有很大的可能促成社會的不平等分配，使得原先具有優勢的人在特殊義務之下鞏固其優勢，從而導致人們無法在現有的社會處境之中擺脫不正義的社會結構。因此，分配的反對意見所凸顯的並非只是激進的平等主義觀點，而是從整體社會的層次上道德要求重新分配 (redistribution) 以維護社會正義 (Scheffler, 1994: 11) 之議題。由此，筆者認為，特殊義務論若要真正回應分配的反對意見則必須要說明個人關係層次的特殊義務要如何關聯於整體社會層次對正義的要求，以及不同類型義務之間的關係又是什麼？

(三) 兩類反對意見對於特殊義務的隱憂

從上述對於兩類反對意見的初步整理，我們可以發現到自願論者的反對意見扎根於對自主與自由的尊重，而分配的反對意見則是出於對平等的要求。這些在道德上的考量使得他們對於特殊義務可能為社會生活帶來的巨大成本與利益十分敏感。誠如 Scheffler 指出，自願論者著重社會生活的潛在負擔特徵，即對於這些為維持人際關係必須付出的代價和犧牲敏感。自願論者對於這些成本的高度敏感使其認為不應要求人們違背自身的意願去承擔，特殊義務本身也因而被認為

是不合理的負擔。另一方面，分配的反對意見則著重社會生活的巨大酬賞，即對於個人關係豐碩人類生活與其存在的能力很敏感。分配的反對意見將個人關係能夠極大地促進一個人的社會生活之蓬勃視為偌大的珍寶，但正是由於對這般優勢的高度敏感，以致於特殊義務被視為構成且助長不平等分配的根源之一。

(Scheffler, 1994: 17)

確實，兩類反對意見皆捕捉到了關於個人關係的部分真相，即個人關係雖向我們提出了很高的要求，卻也同時為我們帶來了無與倫比的滿足感。特殊義務使得我們重視著關係中彼此的需要、欲求與愛好，讓我們在互動中獲得了身心的滿足；可是與之同時，我們也為對方投入巨大的心力與時間。特殊義務既帶來負擔也帶來助益，但恰恰正是在付出與接受的交織間，個人生活中獨特的與他人互惠的品質被建構了起來。然而，兩類反對意見的考量是否也反映出其對特殊義務可能帶來的成本與利益的過度敏感？進而言之，兩類反對意見的考量仍要求我們必須一定程度地從個人生活的關係脈絡中抽離，以一個抽象的普遍視野去一一審視個人生活中的關係，並分析其各自運作會對整體社會造成的影響，但這是否使得個人生活的價值再次被忽略？

儘管多數的特殊義務論者贊同自願論者的擔憂，並試圖去論證特殊關係與義務何以並不會妨礙人的自主性，以指出個人生活並不如自願論者所設想的那般可全然由自願的行動構成，但是他們卻認為分配的反對意見從政治層面來形成其立論，仍舊忽視特殊義務論者渴望在道德上強調的個人生活視野。對此，Scheffler進一步指出，雖大多數人宣稱分配的問題僅會在公共政治領域的特殊義務上出現，而無關乎個人關係領域，但分配的反對意見實則深刻地展現了對個人和政治間清晰區分的挑戰。(Scheffler, 1994: 11-12) 意即，將個人生活獨立於政治生活來思考是否也是特殊義務論在道德的理解視野上的狹隘？並且，當特殊義務在政治層次被視為有問題，為什麼我們可以相信它們在較小規模的個人關係層次就不會出現問題？

Scheffler 認為，自願論者的反對意見強調親密關係中偏私模式所帶來的付出

成本，儘管這般的偏私模式也劃定出了我們通常視為「個人生活」的抽象結構，但它並不見得因此可在道德上作為規範性的基礎與要求。另一方面，分配的反對意見透過強調「個人生活」中因偏愛關係內成員所帶來的對關係外他人的代價，質疑對於「個人生活」和「政治生活」的二元區分 (Scheffler, 1994: 11-12)。由此，筆者認為，這兩類反對意見更根本的是指出特殊義務是否會使得我們過度的將注意力轉向個人或關係內部，並且在很大程度上忽視他人和世界上其他地方的苦痛和貧瘠。如愛情關係中的要求經常可能轉為對彼此的綑綁與勒索；而在相對富裕的家庭中，則漠視了社會中不幸者的需求，在彼此身上揮霍資源。

至此，兩類反對意見對特殊義務論的擔憂不僅是針對特殊義務可能會造成自主性與平等的危害，更是在於我們不確定在道德上應當如何看待個人生活與政治生活的關係，以藉由道德義務的運作朝向社會正義的實現。這般擔憂似乎又帶領我們回到了過往以不偏私為首的道德對於等差性概念的攻擊，並仍隱含著等差性的考量將會無可避免的造成道德上錯誤的偏袒或偏見。因此，誠如筆者在第一節第二部分所提到，這般對等差性的誤解建基於康德義務論與效益論的強勢傳統，而若我們要對於特殊義務論與其反對意見進一步探究，我們勢必得重新把握特殊義務論背後所隱含的對「道德」的想像¹⁹。由此，更根本的問題並不在於特殊義務論如何在其義務的證成上一一駁斥兩類反對意見，而是當反對意見所展現的道德考量與價值觀在我們的道德思想與生活中有著如此主導性的地位時，我們如何將真實的個人關係與生活重拾進我們的道德思想與生活之中成為了特殊義務論真正必須要反省的課題。

¹⁹ Scheffler 也指出，自願論者的反對意見和分配的反對意見本身並非來源於日常道德觀念所固有的內涵，而是植根於牢固地紮根於現代道德思想中的價值觀。其中，自願論者的反對意見源於自由和自主的理想；分配的反對意見則源於平等原則。自由和自主的理想是現代自由社會的核心之一，而平等原則是現代道德思想的基本宗旨。兩者皆在我們的價值判斷中佔有中心地位。從而，無論人們與我們的關係如何變化，所有人應具有同等的價值和重要性，個人的自主性也不應因外在既有的條件而被剝奪。(Scheffler, 1994: 18)

因而，本節的第二部分筆者將藉由諸如 Scheffler 等學者對於特殊義務與其反對意見間的論辯之反省整理出特殊義務論對於「道德」的重新理解，以及說明其如何作為我們反思當代個人生活當中種種道德困境或衝突的關鍵。這般對「道德」的反省也將帶出特殊義務論如何在關係性的關注下成為我們重思家庭照顧倫理的重要進路。

二、特殊義務論對「道德」的反思

以下，筆者將試圖根據上述的討論，進而更後設地反省特殊義務論中所隱含的對於「道德」的前提，並展現對比於康德義務論與效益論的傳統下的道德，特殊義務論者所思考的道德可能會是什麼模樣，以及其如何重構一些重要的道德概念，從而帶出特殊義務論者對道德生活的想像與關切。

（一）對道德主體與關係的重思

從自願論者的反對意見中，我們可以看出其與特殊義務的張力在於對於人的自主性的理解歧異。意即，自願論者要求道德義務的成立必須包含主體自主的獨立自願行動，而不能單由無關乎其意志選擇的關係來奠定；然而對特殊義務論者而言，個人關係作為我們現實的一部分，我們也並非憑空選擇關係，並且關係的成立往往也並非基於我單一的自願行動，而是在雙方長久的互動下逐漸成形。Scheffler 指出，特殊義務作為我們道德經驗的重要組成部分，揭示了某些對於我們的要求，其來源既不取決於我們自己的選擇，也不取決於他人的需求，而是在於我們出生後即進入的複雜且不斷發展的社會和歷史關係。(Scheffler, 1994: 18) 在此，筆者認為，特殊義務論者嘗試從我們日常生活的道德直覺中指出一個我們早已熟悉的道德空間區域，這個區域並非由我們自身的選擇或他人的需求而構成，而是源自我們對關係的關切。同時，這也表明了我們作為道德主體的關係性本質。

由此，在自願論與特殊義務論的張力間，我們似乎可以進而主張，自願論的

背後預設是我們在道德上的人格養成可以獨立於社會關係網路而全然在自我的掌控之下。對此，自願論者可能會駁斥其主張並不是宣稱我們實際上有能力去選擇所有的關係，而是強調我們有能力去選擇決定關係的重要性。但是，Scheffler 認為這樣的宣稱也是難以支撐的，因為在個人的生命歷史中，我們一出生就存在於諸如家人、手足、社群或國家等無法選擇的社會關係之中，甚而諸多關係對自身的影響也是無法由我們自己決定的 (Scheffler, 1997: 204)。換言之，無關乎於我們的意願或喜好，我們在世的關係網路就是如此地關連於我們生命的輪廓，影響著我們看待自己與他人的眼光，我們無法從他人對我們生命的重要性中逃離。縱然我們珍視選擇的自由，並以此掌控自己對於他人責任的範圍，但同時我們也投身於人類存有的關係性本質之中，敏銳於周遭他人的需要與情感，以及自身所處的社會環境中形成的訴求，而這些訴求本身並不源於我們所做的選擇。

正如 Scheffler 所指出，儘管當我們一出生即身處於已成的社會脈絡中，並在成長的過程中，我們會將自己的意志注入裡頭，去抵抗某些連結和擁抱其他關係，有時我們會切斷過去的牽絆，有時我們也會獲得新的聯繫，但無論如何我們永遠不能簡單地抹去這一切，重新開始。(Scheffler, 1994: 18) 因此，在我們作為關係性主體的道德生活發展之中，我們無法忽視這些在既與的現實下的特定歷史或社會身份，它們形成我們在根底上某部分去要求自身或他人行動的理由，這些理由無法被扭曲理解為契約式的性質，並且也不能為普遍性的需求考量而被忽視。從而，筆者認為我們可以看出特殊義務論並非否認人的自主性與選擇的自由，而是強調我們的選擇無法脫離真實的社會脈絡，這般將超然於社會與歷史脈絡的理性意志施加於個人關係的生活中是荒謬的。

故而，相較於康德或效益論傳統下的道德主體，強調可以遠離自身的情感、偏好與興趣，抽象地去考量普遍視野下我應當如何選擇，特殊義務論中的道德主體則是一種「關係性主體」。這般道德主體不是抽象的普遍關係網路中的一個坐標，而是生活於其落身的世界，有著其獨特生命計畫與價值觀的活生生主體，而道德關係也不應該被理解為抽象網路中的節點連結，而是在具體的互動中通過諸

如親密、承諾與關切等獨特的品質所形成的連結。如同 Schoeman 指出，過往道德哲學對於個人關係的討論多聚焦於抽象關係、個人自主性的強調或普遍的社會福祉，但個人關係之所以有意義反而在於我們對彼此的親密與承諾。正是這般內涵使得人可以超越與他人的抽象的、非個人的聯繫，並進入個人的、有意義的關係或整體之中。(Schoeman, 1980: 6)

進而，在特殊義務論視野下的道德主體必須保留個人的視點才能被全然認識，所謂道德主體並非僅是擁有反思性能力的理性主體，而也應包含其如何在與他人分享自身時所形構的個人認同。同時，道德關係的出現也不僅發生在自願之中，而也可能發生在處境不平等或權能不平等的人們之間，即個人可能處於自己並沒有選擇的關係中，如同孩子與父母的關係並非出自他們的選擇。但這並非意味我們將會在這般關係之中失去自主性，相反，在對自身處境的理解與認識之中，我們才有可能真正地去選擇、行動，並為之負責。因而，對於道德主體以及關係內涵的重新界定，也使得「自主性」的概念被重新認識。西方傳統中，對自主性的主流理解建立在以下假定：獨立的權利與義務主體可以排除外在一切的條件而達到自我決定 (self-determination) 或自我統治 (self-governance)。特殊義務論則表現出對於這般自主性概念認識的質疑：我們何以能脫離自身所身處的關係脈絡去選擇、做出決定？這樣的假定不僅無視了我們關係性的本質與事實，也讓我們活在由純粹理性構想出來的自由世界，而難以真正有感於普遍存在於社會中的先天差異或後天社會結構所造成的苦痛與不平等。

因此，特殊義務論並非將現代道德價值觀對於自由與平等的理想置於不顧，而是洞見到這般的理想無法建基於一種空洞而孤立的原子式個人的想像。我們必須返回對關係性生活的認識與反思之中，才有可能真正實現該理想。然而，特殊義務論又如何要對這般的道德主體和關係，甚而是關係性的道德經驗進行描寫？我們又如何以此去形構道德理由？以下，我們將透過指出特殊義務論所隱含的對於道德語言的重思來回應這些疑問。

(二) 對道德語言的重思

特殊義務論的討論雖仍聚焦於個人關係中的義務與權利，然其也認為我們需要另一種有別於自願論者或康德以及效益論傳統下的道德語言。更確實地說，特殊義務論者關注到，在個人關係之中，我們與親密他人分享著自我，在親密性品質的互相培養中不斷形成對自我的認同和對關係的再認。但是，傳統的道德語言卻給予「自我」一個僵硬死板的形象，使得關係中的自我在分析性的語言之中壁壘分明，也將自身封鎖在義務與權利的界線中，切斷與他人的連結。(Schoeman,1980: 8) 換言之，純粹義務與權利的分析語言不僅不足以深入我們真實的道德生活之中，更使得我們錯誤地將所有的道德問題理解為獨立主體間的義務分配或權利衝突，而忽略了關係性的真相如何構成一部分我們思考義務與權利的基礎。那麼，我們如何有另一種道德語言？對此，Scheffler 認為在道德討論之中，非還原論 (non-reductionism) 的描寫是不可避免的。

回顧自願論者的批判，其強調在關係之中如果缺乏某種自願行動的表示則特殊義務無法在道德上被證成，這也使得個人關係中的複雜處境必須被抽象化為普遍的道德要件才能在道德上進行討論，而特殊義務的要求也必須被還原成某種形式或原則才能被提出。這當中不僅預設了任何義務都必須基於一個普遍的規範原則才能成立的道德假定，也展現了在自願論者這般的道德語言陳述之中，如何強調將繁複的關係經驗與責任思考化約為抽象要件或還原為普遍的形式原則。由於特殊義務論者認為關係無法被普遍化為具體而明確的特殊關係種類，而必須返回變動不確定的現實中才能被理解，這使得自願論者相信特殊義務可能會對於個人產生不合理的要求，並質疑特殊義務的規範性基礎是否可以獲得普遍性的認可。因此，自願論者認為，如果特殊義務論者要避免其道德要求可能有正當性的缺失的問題，則特殊義務必須是基於一個普遍認可的規範性原則而成立，以此重構其道德理由。這也使得在自願論的思考脈絡下強調一種關於特殊義務的還原論形式 (a form of reductionism) 是必要的 (Scheffler, 1997: 192)。

對此，Scheffler 則駁斥自願論者的看法，認為恰恰正是這般對還原論的語言，

使得特殊義務的規範性基礎與特殊關係在道德上變得難以理解。相反的，Scheffler 認為，唯有回到非還原論的語言我們才能恰當理解特殊關係與特殊義務。他指出，從非還原論的立場看來，道德語言的描寫不必被簡化為形式或原則，而是去展現我們在道德生活之中的整體覺知與經驗。非還原論者認為我們對於關係的覺知基本上是正確的，在不同的關係脈絡中我們確實會看到的他人的需要、興趣與欲求等等，而這些覺知也提供了我們行動的理由。然而，當我們欠缺對於關係脈絡的陳述與理解時，我們就無法獲得這般的理由 (Scheffler, 1997: 195-196)。以幫助受苦者為例，面對正在無辜遭受痛苦的人，我們都認為我有道德理由去幫助他，無關乎他是否是我的朋友或家人；但當脈絡是我面對我的家人向我哭訴，而認為我應當採取安慰他的行動時，此一行動之證成並非是出於對幫助無辜受苦他人的普遍要求，而是在於我們作為家人的關係本身。正是在家人關係之中使得我們能理解對方的淚水所映照出的關切與期盼，甚而是其生命的軌跡。因此，一旦缺少非還原論的論述，我們將無法理解這般特殊關係如何在個人真實的脈絡情境中作為我行動的根源，以及完構特殊義務的規範性討論。

在此，對比於自願論者企圖將特殊義務的來源置於關係中雙方的互動要素，並進一步將其互動還原為構成自願行動的普遍抽象的原則或形式，Scheffler 則指出了特殊義務的形成無法滿足於特定的抽象條件，而必須包含關係中的兩人所身處的具體關係以及對彼此的覺察。我們可以發現，在還原論的語言中，關係的規範性意涵無法被表明在抽象原則或其形式概念之外，諸如效益論的結果論者則仍認為我們可以將個人關係本身還原為形式條件，主張特殊義務源自於關係的涉入可為特定的互動形式帶來更好的效益，即我之所以有理由選擇幫助家人而非陌生人，是出於對親密之人的幫助可以帶來更高的總體效益。這樣的論述不僅讓關係在道德上只有工具善的價值，也使得對個人關係本身的獨特和差異的理解隱沒在對普遍原則的追求下。

儘管還原論的語言使得我們所有的道德討論都能保有普遍性的特質，並利於原則的建構和維護，但是，誠如筆者在上節試圖重新釐清關係的道德意涵與價值，

若我們要能在道德討論中真正去陳述以及認識真實生活世界中某段關係的價值，則我們需要非還原論的語言。並且，還原論的語言也可能威脅到我們對於道德生活與實踐的認識。當我們將個人關係還原為權利與義務的抽象關係時，這可能同時也在鼓勵人們認為自己與子女之間的適當關係應該要被打造成適合權利和義務語言的抽象關係。也就是說，還原論語言的強調可能會促使人們將父母與子女之間的關係視為準契約的 (quasi-contractual)，並旨在導向促進抽象的公共善。(Schoeman, 1980: 9) 這種關係是一種單向關係，它表明在一方對另一方最大利益促進的形式要求上，而並非作為一種在獨特情感品質的培養中形成對彼此而言互惠的相互關係。

由此，筆者進一步指出，特殊義務論對於關係的重視以及道德語言的重思也展現其對於道德理論知識的期待，即這般道德理論不是去鼓勵抽象關係，而是讓人們在個人生活中學習建立親密關係，重新估量自身模糊的個人認同界限的適當性，從而在對認同感的深刻認識與反省中不斷調整與他人的承諾和互動。非還原論的語言儘管相對地難以直接指涉抽象的原則或形式要件，可卻能夠更豐富地描寫我們真實的道德生活，從而反映出我們厚實的道德經驗與處境。但是，與此同時，這也使得特殊義務的界定顯得曖昧與不精確，以致於我們難以清楚確認特殊義務將如何影響和決定道德生活的運作。誠如分配的反對意見指出，特殊義務論似乎無視了個人生活如何與政治生活領域交織在一起，從而只關注關係內成員的義務運作，而忽略了特殊義務對於關係外成員的影響。進一步而言，當前的特殊義務論似乎略過了諸特殊義務間，以及特殊義務與其他一般義務在實踐上衝突的可能性，也並未提供特殊義務在規範性效力上的強度與其適用範圍上良好的準則，以致其無法合理處理義務間的衝突，甚而難以面對分配與公平的難題。故而，以下筆者將從特殊義務究竟是何種義務以及其對道德義務的反思來重新梳理上述的問題，並試回應之。

(三) 對道德義務的重思

從分配的反對意見中，可以指出特殊義務的問題在於其可能會使得我們有理由去捍衛優勢者的利益，從而加劇了整體社會的不平等。儘管特殊義務論的吸引人之處在於它允許在個人關係生活之中「承諾」與「信賴」的道德運作，但卻沒有說明清楚這般運作何以真正帶來義務。這樣的質疑出於特殊義務不僅是允許某人做某事，更是要求給予某些人優位性，意即，特殊義務並非是道德許可或超義務的範疇，而是要求我們去做出某事的積極義務 (positive duties)。然而，雖然多數的特殊義務論述經常被刻畫以為特殊關係內成員提供積極利益為特徵的義務，但特殊義務同時也可作為消極義務 (negative duties)²⁰被思考 (Scheffler, 1994)。

在特殊關係之中，我們不僅關切著對方的需求、偏好與利益，也在乎著他們所認為的痛苦與負擔。因此，不單在要提供的額外益處的內容上，特殊義務可能會根據所討論的關係性質而有所不同，其對於不傷害他人的界限也扣連著關係的脈絡。例如，在緊急情況下，我有理由私自挪用丈夫的財產去為我們的孩子支付醫藥費，但我們不會認可為了幫助陌生人，而有理由去侵犯丈夫或甚至該陌生人的財產權。換言之，在某些情況下，儘管消極義務一般阻止我在道德上如此行動，但為了提供特殊關係內成員急需的利益，我的消極義務也在特殊關係之下中有所差異。反之，有時道德上可以允許我對一個陌生人造成較小的傷害，以防止對另一個陌生人造成更大的傷害，但當我對特殊義務內的成員這麼做時則可能是錯誤的。例如：在船難的危急中，面對負傷的陌生受難者以及未受傷害的陌生受難者，我們認為優先協助傷者救治，而忽略對後者的協助是道德上允許的；但面對未受傷害的親人同樣受難，拋下親人不顧而優先地去照顧負傷的陌生受難者，則是道德上不見得能允許的。

由此，我們可以發現特殊義務在積極義務與消極義務的考量之中，其並不如

²⁰ 積極義務係指道德上應當去做某事的義務；消極義務則是不去做某事的義務。前者涉及對於他人的積極幫助；後者則關聯於不傷害或虐待他人。

一般義務可以通過抽象原則去界定，而是要從具體的關係和脈絡去不斷調整兩類義務之間的關係。儘管與一般義務的壁壘分明相比，特殊義務在義務的界定上顯得模糊且不精確，但其也指出了在道德生活中積極義務與消極義務的實質運作並不如普遍性的抽象視野那般簡化與精要，我們的義務實踐是在由複雜的社會和歷史關係網路之中構成。然而，對分配的反對意見的擁護者而言，就算我們指出了特殊義務也涉及消極義務的增強或減弱，核心問題仍在於特殊義務超出了我們對一般人已經具有的積極義務，對特殊關係內成員的積極義務也比對一般他人的積極義務更強，甚而更加廣泛，以致於它與平等的道德要求相衝突。

對此，筆者認為從特殊義務界限的討論中，雖再次地表明了特殊義務在界定上的不精確，但這份不精確卻也使得道德義務的討論恢復其實踐的面向。意即，義務的實踐並非只是在抽象的關係網路之中，道德上對於平等的考量似乎也不應只是停留在將每一個人設想為網路中的節點。在特殊義務論之中，特殊義務會根據產生義務的關係之本質而有所不同，並且，即使是單一關係，關係內成員的義務也會隨著關係的變動與週遭環境而改變，因而它經常是難以精確界定的。但是，這般對於特殊義務在變動中的調整也揭示了，義務實踐是如何一再地在道德主體重新認識自身與他者、世界的關係中理解其義務以及行動的條件。進而，特殊義務論所延伸的對於「平等」的要求並非是將人放置在靜態的抽象脈絡之中，而是如何在厚實的差異脈絡之中設想平等的考量，而這也成為了我們重思平等作為核心道德要求的關鍵。

（四）小結：特殊義務與道德生活

以上，筆者透過深入特殊義務論與兩類反對意見間的衝突所內涵的後設道德假定，企圖延展出特殊義務論中對於 (1) 道德主體與關係、(2) 道德語言以及 (3) 道德義務的重思，進而形塑出特殊義務論如何提供有別於其他道德理論對於「道德」的思考，並指出過往道德假定下的「自主性」和「平等」的不足，且提供新的理解可能性。由此，筆者希冀能帶出特殊義務論如何透過重視常識性的道德思

想來展現當前道德理論所欠缺的道德經驗和思考向度，並且更展現特殊義務論如何在這般「道德」的思考下構成我們重新思索家庭照顧倫理的起點。

誠如 Scheffler 指出，特殊義務與其反對意見間不僅是哲學立場的衝突，更揭示了當代道德生活中的深刻衝突。(Scheffler, 1994: 18) 也就是說，面對著自主性與平等的道德要求，我們忽視了日常的個人關係經驗與差異處境是如何構成我們道德生活中最根柢的面向。不僅把交織在各種關係網路中行動的關係性主體設想為是獨立的原子式主體，義務與權利的分析性語言更將我們真實的個人關係經驗置於道德之外。如此一來，比起說分配的反對意見批判特殊義務對於個人生活領域偏執的關注使得個人生活與政治生活形成斷裂，毋寧說過往的道德想像早已將個人生活抵制在道德生活之外。筆者認為，特殊義務論對於個人關係的強調使得個人生活重回到我們道德生活的視野之中，並且，唯有對於個人關係更深層的認識，我們才有機會在道德生活之中將個人領域與政治領域重新連結起來。也因而，家庭照顧倫理的探究得以在這般的視野下重新看待道德生活中的家庭關係以及成員之間的義務。

筆者認為，特殊義務論的觀點之所以呼應我們對家庭照顧的責任要求之理解，正是由於家庭生活並非是由界線分明的義務與權利構成，家庭成員間的互動都會影響到其他人對於家庭整體以及彼此關係的理解，每個人對於家庭的理解也會動態地反應在其自身的行動中。因而，對特殊義務論而言，家庭特殊義務的規範性基礎的討論不在於提供原則性的要求，而是嘗試去抵達家庭關係在規範性上的核心，並在個殊家庭成員對家庭關係內涵的差異理解上，給予界定其義務的內容與強度。如以親密情感作為家庭關係的規範性基礎，則義務的思考就必須返回至個人如何理解關係中的親密情感品質與行動的表態。

儘管如此，特殊義務論仍不足以回應家庭照顧在倫理領域上的討論。理由有三：其一在於道德主體作為關係性主體，其關係性並非僅是基於兩個人所建構出的關係，家庭特殊義務源自於家庭成員間的關係，是以成員雙方的關係本質去定義特殊義務，但實質上的家庭生活並非僅是複數主體關係的疊加，而是更為混亂

的關係動力系統（如大多時候，我們沒辦法僅以雙人間的關係去定錨整個家庭的樣態，甚而多組的雙人關係也無法等同於家庭關係的現實）；再者，家庭關係作為道德關係並非僅關聯於個人生活領域，而是座落在個人所身處的整體社會之下，這使得僅以個人關係思考家庭的特殊義務論難以觀看到家庭在社會結構上所受到的壓迫，意即，家庭特殊義務的考量可能會忽視了家庭作為社會制度本身可能就隱含了不正義的對待或要求（如政府將所有家庭內照顧的責任都歸屬於家庭特殊義務）；最後，接續前兩項的不足，由於特殊義務論對道德義務的關注，這使得其很難在道德義務的討論之外，將多元的道德考量置於家庭倫理的思考中，但家庭的道德生活似乎並非僅是圍繞在義務的完成（如在家庭之中，要去愛自己的家人似乎不是只是作為道德義務這麼簡單），也因而，特殊義務的理論資源仍難以處理家庭生活如何在複雜的關係領域中被形構，也難以回應家庭真實面臨的道德問題（如親密情感的培養可能會受到現實經濟的條件不足或生理上的殘缺而難以實現）。

儘管特殊義務論對於「道德」的反省中指出了一種非還原論、厚實的道德語言之必要性，但特殊義務論根本上僅關注道德義務與家庭關係本身，而鮮少在家庭特殊義務的論證上實質地呈現家庭生活如何交織在整體社會，以及義務之外的道德考量中。因此，特殊義務論無法完構家庭照顧倫理探究的理論基礎，甚而許多學者更批判家庭特殊義務會在家庭的道德生活上形成對於家庭成員過分要求的道德危機（Cocking, & Kennett, 2000）。在以下第三節中，筆者將藉由家庭中道德勒索的討論，指出特殊義務論雖不足以完整探究家庭照顧倫理，但其卻仍在家庭照顧倫理的研究上有著重要的地位，並導引我們後續的思考。

第三節 家庭中的道德勒索

本節筆者將從家庭中的道德勒索現象出發，指出特殊義務論何以無法回應對於家庭成員過度要求的批判；並藉由 Honneth 對特殊義務論的批判討論，指出特

殊義務論雖無法觸及倫理領域的討論，卻在我們對家庭照顧倫理的探究中，提供了道德反思的核心視點。

一、道德勒索與家庭關係

對大多數人而言，或多或少我們都對自己的家庭負有照顧責任，但是家庭照顧的責任要求卻也往往使人們形成莫大的痛苦，而家庭特殊義務的存在是否會對家庭關係中的主體造成過度的要求，以致於其必須犧牲自身來完成這般的道德要求？對此，筆者將先從家庭中的「道德勒索」(moral blackmail) 開始進行討論。

Keller 在人際互動的觀察中發現到，道德勒索作為一種真實而強大的現象深刻影響著個人關係領域的道德生活，並且，它更是家庭之中一股強大的力量，主導著家庭內部的動態權力關係。他指出，儘管道德勒索在社會生活的許多領域是常見的，但家庭本身有許多要件促使道德勒索更有可能發生，尤其是與性別相關的要件（如支持婦女和女孩承擔照顧弱勢家庭成員的大部分工作的期望），不僅讓家庭內的成員得以有效地壓迫其他家庭成員，政府也通過將道德勒索作為決策的工具，將原本由政府或整個社會履行的照顧義務轉移給家庭。換言之，道德勒索是我們在家庭等個人關係的道德生活之中持續被操縱和剝削的關鍵、卻尚未被充分認識的來源之一。(Keller, 2016) 在進一步解釋道德勒索與家庭之間的關係，以及其對家庭照顧的特殊義務形成的批判前，我們有必要先釐清道德勒索的概念。

首先，Keller 區分了三類不同的勒索，分別是：(1) 慎思勒索 (prudential blackmail)、(2) 情緒勒索 (emotional blackmail) 和 (3) 道德勒索 (moral blackmail)。三類勒索皆根植於勒索者故意做出錯誤或不恰當的行為以改變一個人的處境，並通過對該人處境的改變使他不得不做出勒索者想讓他做的事。換言之，勒索是試圖通過處境的操控讓其他可能選擇的替代方案在不同層面上變得不可接受，從而使被勒索者只能按照勒索者的期望行動。我們可以將三類勒索的定

義整理如下，並分別舉例之：

(1) 慎思勒索：操縱關於某人自身利益的條件，使該人在慎思上無法接受其他選擇而做出勒索者期望的行為。(例：同學 A 希望同學 B 幫他寫作業，因而 A 告訴 B 如果不幫他寫作業則要告訴老師 B 上次作弊的事)

(2) 情緒勒索：操縱關於某人情緒的條件，使該人在情緒上無法接受其他選擇而做出勒索者期望的行為。(例：希望男友送自己禮物，因而告訴男友如果沒收到禮物，則自己會傷心欲絕)

(3) 道德勒索：操縱關於某人道德的條件，使該人在道德上無法接受其他選擇而做出勒索者期望的行為。(例：弟弟希望姊姊帶爸爸去醫院開刀，因而他假意答應姊姊後又臨時消失，使得姊姊是在當天唯一能帶爸爸去醫院的人)(Keller, 2016: 703-705)

儘管三類勒索皆共享相似的形式要求，但與道德勒索相比，操控關於一個人慎思和情緒的事實都不足以將他推入這般無法選擇的困境，意即，造成對方只能按勒索者的期待行動，否則將做出道德上錯的行動。也就是說，在慎思或情緒勒索的情況下，面對勒索者提出了錯誤的要求，被勒索者並沒有義務同意該要求。因而，就算被勒索者選擇遭受更大的傷害，但他可能仍是在自身的道德權利範圍內行事，並認為其是為自己挺身而出或拒絕被欺負。雖然拒絕對方的威脅可能是思慮上輕率的或情緒上痛苦的，但並不會因此是不道德的。然而，道德勒索則並非是去迫使他人做出他有權利選擇不做的行動，而是讓拒絕做勒索者希望他做的行動這件事，本身成為道德上不合理的。(Keller, 2016: 705-706)

由此，Keller 指出道德勒索中呈現了一種似乎矛盾的特徵，即出於勒索者對被勒索者的錯誤行為，被勒索者受到道德的指引而同意勒索者的期望，他有道德理由給予勒索者想要的東西。而這似乎暗示著道德背離了自身 (*morality against itself*)。換言之，在道德勒索中，人們面臨由於勒索者的不道德行為而產生的道德理由，被留在按照勒索者的意願行事的道德義務之中，並且也沒有任何不屈服的道德權利。那麼，這般運作到底是如何發生的？對此，Keller 認為我們必須從

「道德處境」(moral situation) 的概念開始思考。(Keller, 2016: 707-708)

Keller認為，道德處境是由一個人在特定環境下所有的特定道德權利、義務、許可和理由所構成的，而諸如運氣、社會條件或個人能力都會影響一個人道德處境的評估。道德勒索者的力量來自他操縱被勒索者道德處境的能力以及勒索者本身的「道德敏感性」(moral sensitivity)。前者關乎勒索者如何改變被勒索者的環境，使他承擔道德義務，將其引向勒索者期望的行為；後者則關乎被勒索者對特定道德標準的敏感程度，並使自己從屬於這些道德標準。並且，如果被勒索者相信其道德處境以及道德標準確實是如此，則將更容易受到道德勒索。換言之，比起道德事實，道德勒索的核心是在於被勒索者如何受到自身的道德信念 (moral beliefs) 左右。然而，Keller 也強調，縱使道德勒索成功了，這般操縱仍是錯誤的和剝削性的。(Keller, 2016: 708-711)

在此分析上，Keller 進一步指出了家庭如何在其獨特的意涵與脈絡中為道德勒索提供了成熟的道德環境。他認為，有四個理由可以指出道德勒索為何在家庭中尤為突出：(1) 我們經常是在家庭中照顧最脆弱的人；(2) 家庭建立了許多產生特殊道德理由和義務的關係；(3) 家庭內部的照顧義務通常是分擔的，由多方參與的；(4) 家庭內部的關係通常是持久和開放的，而且往往是未經選擇的。(Keller, 2016: 712-713) 正是這些條件使得家庭成員敏感於對特殊義務的道德理由以及與親密家庭連結中的脆弱性，也使得其更容易在道德勒索中被勒索。如共同承擔孝道的成年兄弟姐妹，比起陌生人，其更容易對彼此進行道德上的勒索。我們可以設想一旦其中一方破壞了原先照顧年邁父母的工作分配，則現實上的照顧需要自然會使其他家庭成員必須付出更多的資源或成本去承擔。

Keller 指出，當我們有特殊義務來照顧家庭成員時，對他的照顧不單單取決於其需要，還取決於其他家庭成員如何幫助來滿足該需要。不僅如此，家庭照顧的特殊義務同時也取決於國家所提供的資源。例如：照顧殘疾的孩子，若國家沒有提供充分的長期照顧資源，則父母將需要作出更大的犧牲以確保孩子的最大利益。在此，家庭的特殊義務可以被視為填補其他潛在照顧者（包括國家）留下的

空白的義務。當其他人或是國家提供資源的越少，我們在道德上必須承擔更多的照顧義務。這也使國家能夠利用家庭特殊義務的結構在政策上進行道德勒索，使得家庭成員必須背負更多的道德負擔。(Keller, 2016: 715-716)

除了家庭本身的特殊結構容易造成家庭內成員間以及國家對家庭的道德勒索，家庭中的傳統性別角色意識也讓家庭中的女性成員更易受到道德勒索的剝削。Keller 認為，由於家庭中性別角色的傳統文化觀念，女性在家庭照顧方面比男性更加頻繁以及更容易嚴厲地受到道德上的評判。這些道德判斷可能來自其他家庭成員、同齡人以及整個社會，如疏忽的母親比起疏忽的父親更容易受到指責。這也使得女性更有可能因為將家庭照顧交給他人而感到內疚，並且更有可能依據自身在家庭中提供的照顧程度來判斷自己。當女性被認為在家庭中承擔更大的照顧責任時，這般傳統性別角色意識下所形成的道德信念將使女性更容易受到道德敏感性的操縱，從而迫使她們接受道德勒索要求。結果，與男性相比，女性在家庭照顧上可能承擔更大的家庭特殊義務。(Keller, 2016: 716-717)

道德勒索的現象展現了家庭作為照顧的實踐領域，其不僅是帶來特殊義務的特殊關係，同時也關聯於在親密關係與脆弱性的發生中形成主體間互動的秩序。家庭的這般特質使得國家可以在政策上對家庭進行道德勒索，而女性家庭成員也更容易因傳統性別角色分工被迫承擔更沈重的家庭照顧。從特殊義務論現有的理論資源來看，特殊義務的形成奠基於個人關係中的主體雙方在其獨特交往品質下所形構出的關係本質，並展現了我們如何在真實的個人關係領域中凝聚以及相互幫助，但是，家庭作為關係性的場域並非如同友誼或愛情可以被構築在兩個人的關係之中，從而一定程度地遠離對照顧和脆弱性的承擔。家庭關係的特殊性並非僅是在於無法選擇，更是因著其關係上的多角結構、社會中的制度性位置以及性別意識的涉入，使其成為存在一種「特殊的道德脆弱性」(a special moral vulnerability) 的場域²¹。

²¹ Keller 認為對道德勒索的討論表明，在承擔某些道德義務，尤其是涉及照顧他人的義務時，存

這般特殊的道德脆弱性致使家庭因而成為了道德勒索的一個特殊場域。在道德勒索中，我們發現到道德彷彿在背離自身，原先帶領我們朝向美好人生的道德義務，卻反而招致我們自身的剝奪，甚而是家庭間的失和與關係上的疏遠。也就是說，家庭是如何從經營親密關係的地方成為一個道德無法被伸張，甚而可能是支持不道德行動的場域？為何當我們想要去實踐自身的家庭特殊義務時往往會朝向錯誤的方向？對此，Keller 認為這般的現象正是在於當一個人置身於道德處境的不公正時，她實際置身的道德處境與她應該置身的道德處境之間存在著差異。換言之，縱然道德理論上假定人們不會面對某些道德義務，但在實際的生活處境中人們卻可能因著處境的複雜性與道德理論在應用上的落差而真正擁有這些道德義務。而這般應然與實然間的差距，儘管因著特殊義務的內容界定的曖昧性，我們可以透過實踐智慧去調整，但特殊義務論本身並無法提供我們理解家庭如何作為一個特殊的道德脆弱性之場域。

二、特殊義務論作為一個特殊的道德反思視點

那麼，特殊義務論雖不足以在倫理領域的層次上理解家庭，但其作為道德反思視點是否可以充分地回應我們對家庭照顧中的倫理現象。對此，Honneth 則認為特殊義務論仍同傳統討論一般義務的道德理論一樣，犯了「道德自律原則的謬誤」，將「道德」範疇錯置為「倫理」，並陷入了對真實倫理生活漠視的危機。道德自律原則主張人作為道德主體可以藉理性的抽象化遠離我們自身的情慾、私利和偏見，並以理性推導出普遍的原則規範。這樣的思考深深根植於西方倫理學之

在一種特殊的道德脆弱性。如：在家庭中分配不同角色的照顧義務時，無可置否的，每個角色所隱含的道德成本是不同的，而其中包含著容易受到道德勒索的成本。在評估有關照顧安排的公正性時，我們也應當公平地考慮該「容易受到道德勒索」的成本。換言之，當我們問某些人承擔某些責任是否公平時，我們還必須思考的一個問題是「他們所承擔這些義務在多大程度上以何種方式使他們更容易受到道德勒索？」(Keller, 2016: 718)

中，致使倫理學的焦點僅著落在追求非個人且普遍性的道德，從而忽略了人們真實的倫理生活。同樣的，特殊義務論也陷入了這種危機之中，認為一個人可以抽離其現存社會實踐的生活，毫無偏見地去看自己對父親或母親的感受。(Honneth, 2014) 在此，筆者認為從特殊義務論背後所隱含的對「道德」的重新界定，我們可以加以為特殊義務論辯護，並駁斥其同一般義務的道德理論一樣面臨道德自律原則的謬誤。

從個人關係領域的規範性討論，可以看出特殊義務論企圖藉由人作為關係性主體以及其既與的關係脈絡來重構合理的等差性，而其規範性原則的推導並非從普遍理性視點出發，而是關乎身處在脈絡之中主體的個人視點。那麼，為何 Honneth 仍認為特殊義務論會陷入「抽離其現存社會實踐的生活，毫無偏見地去看自己對父親或母親的感受」這般危機呢？筆者認為，從特殊義務論對特殊義務的規範性基礎之論證中，表明了「倫理」在特殊義務的討論中僅僅是作為道德主體既與的置身脈絡，而不具備規範性。規範性的奠定則必須要通過「道德」反思的運作，使得等差性的倫理現實可以獲得合理性，並在道德義務的確立中，形成我們行動的引導。這使得特殊義務論雖沒有同一般義務的道德理論錯置道德與倫理範疇，但其所提供的理論資源雖從真實的倫理生活出發卻也無從思索家庭何以作為獨特的倫理領域。也因而，面對家庭的道德勒索中，特殊義務僅僅表明了那些我們在家庭生活中被加諸卻又難以逃離的要求，卻無法說明處理道德勒索現象和其中的問題。但這並非意味著在特殊義務的實踐上我們註定會導向被勒索，而是特殊義務論不足以理解與回應這般家庭生活中的道德危機。

再者，一般義務的道德理論之所以會如此與真實倫理生活脫節，原因在於在康德義務論與效益論傳統下，「道德」多半停留在「善」(good)、「對」(right)、「義務」(obligation) 和「應當」(ought) 等輕薄 (thin) 的概念中，只能普遍地來思量事物，以致於人們欠缺厚實 (thick) 的語言、對於倫理生活的想像貧瘠，甚而也扭曲倫理學一開始所關注的「人該如何而活」一探問的思考。(Williams, 1985: 117) 而其中，「義務」作為道德思考的核心更使得道德成為了奇特的建制。Williams

指出，義務作為我們無法逃離的 (inescapable) 道德要求，使得我們在道德中所有的行動都只能通過義務來理解，並且也造成在義務或其構成之外的思慮對於道德而言都是無關緊要的。義務不僅成為了道德中我們所有實踐的可能性，也構成了我們作為道德主體唯一的實在性。然而，從特殊義務論對於道德的反省卻展現了，儘管其對道德的討論仍針對義務，但卻盡可能的收攝各式在主體關係性脈絡中重要的倫理考量，以回應主體所置身的具體生活。在此，Williams 也並非是徹底否定義務的道德討論，而是指出義務僅是作為某一種的倫理思量，不應被誤認為倫理學的核心。但這般誤認卻深深扎根於哲學討論之中，甚而形成了對於生命最為強大的錯誤認識 (Williams, 1985: 196)。

「道德」作為一個倫理生活的外部視點，無法提供主體互動的實在性，並真實導引主體行動，但是，道德所提供的可能性卻也使得我們能夠對於自身的目標或現存的互動關係進行一種保持距離的反省，進而有機會推動整體倫理制度的改革。換言之，儘管家庭特殊義務並不會提供我行動的道德理由，卻提供了我們批判現存倫理制度的道德理由。因此，不同的家庭特殊義務理論實則為我們提供了關於現存家庭關係的倫理制度不同的批判角度。以親密情感為基礎的家庭特殊義務論為例，如當他人譴責我對失散多年的血親棄之不理時，我可以反思到生理上的事實本身並無法是一個合理的道德理由去要求任何道德義務。並且，相較於康德義務論或效益論傳統下的道德反思視點，特殊義務論者基於對道德主體作為關係性主體的重視，其能夠在這般外部的反思視點中更加貼近家庭關係的倫理生活，並在非還原論的描寫中提供反省現存家庭制度的多元可能角度。因此，特殊義務作為一個特殊的道德反省視點，其核心並非是給予人們在家庭生活上實踐的指導，而是去對於自身的願望或那些不合理的家庭道德要求提供拒絕的理由。由此，儘管特殊義務論無法深入探究家庭的倫理現實，但其確為家庭倫理在道德反思的層次上提供了良好的基礎。

第四節 小結：家庭的關係性生活

特殊義務論在道德反思的層次上，儘管展現了相較於康德或效益論傳統下的豐富關係性生活，但其作為主體的反思視點仍限縮於主體對其所置身的關係脈絡之理解，以致於其所呈現的家庭之關係性生活仍相對狹隘。正如同特殊義務論難以探究家庭中道德勒索的現象，家庭的關係性生活也並非只關聯於每個家庭的各自獨特性，當家庭作為實踐的倫理領域時，其也會同整個社會制度交織在一起，而不只是主體個人視點下的關係性生活。

家庭中的道德勒索反映出了家庭照顧經常會深陷的困境，它並非是義務上的衝突，而是符合道德義務要求的現象，卻因主體道德處境的改變而對其自身造成了壓迫或剝削。在家庭的道德勒索中，特殊義務論的思考脈絡將難以闡釋倫理現實中的諸般要素何以造成人們在道德處境以及道德信念的差異，這使得特殊義務易於成為家庭中勒索他人的工具。如同女性在整體社會的性別分工意識之下，敏感於自己對家庭的付出以及他人的評價，從而若我們僅以特殊義務論來理解個人關係的道德處境，則無法洞見到為何在現實的倫理生活中，其必須通過犧牲自己才能完成道德上的要求。因而，在倫理學上，家庭並非僅是道德上的特殊關係，也是在整體社會生活中真實運作的關係性領域。

然而，在個人關係領域的道德討論中，特殊義務論突破了康德與效益論傳統下的道德思考，我們不再以抽象的理性主體和普遍性的規範原則作為道德所有的關切，而為在真實個人關係的獨特品質和其互動經驗中保有道德上探究的空間。並且，從常識性道德的反思中，特殊義務論展現了一種合理的等差性道德與對個人關係領域多元角度的認識，並指出道德義務如何因應真實處境以及關係差異而有不同可能的義務內容與規範性強度。從而，對於家庭照顧倫理的探究，儘管特殊義務論從家庭特殊義務切入，但它卻嘗試透過義務的討論展現家庭關係中的各式道德經驗與要求對於人類存有的重要性，並具體指出家庭的道德生活如何交織在對家庭關係的不同理解之中，無論生理事實、社會角色或是親密情感都扮演了

家庭在道德中的不同面向。並且，特殊義務作為一個對於社會結構和制度的可能反思視點，雖然無法指向現存家庭生活的倫理性與實踐面向，但卻使得我們對於家庭倫理中的諸般道德問題始終保持批判性與開放性，進而推動著家庭制度在整體社會運作中的前進。

特殊義務論以家庭關係來設想整體的家庭生活，雖深入探究了家庭關係如何作為特殊義務的規範性基礎，卻不足以回應家庭作為整體的關係性領域是如何在整個社會結構與制度的運作中有所影響，以及個人如何奠基在這般整體的倫理現實中去行動和實踐自身生命。這使得特殊義務論下的家庭倫理生活想像最終仍只是主體個人視點下的關係性生活，而無從於展現家庭作為實踐的倫理領域如何交織在整體社會生活中。因而，如果家庭照顧倫理的核心在於追問如何朝向好的倫理生活，則特殊義務論的資源仍不足夠。

至此，本章已討論完當代在家庭的道德討論上最為突出的特殊義務論，一方面呈現出了我們作為關係性主體以及關係性生活之於倫理學的不可忽視，一方面我們也藉由反省特殊義務論形成家庭照顧倫理研究的轉向。家庭照顧倫理下的「關係性」顯然並非僅是特殊義務論者所關心的作為義務根源的道德關係，也關聯於在既與的倫理現實中所呈現的諸多關係面向。誠如家庭本身的結構、國家社會的資源以及傳統性別角色意識下所內涵的一種特殊的道德脆弱性，而這般脆弱性必須返回至家庭所身處的社會倫理現實中才能被理解。因此，以下兩章我們將跟隨上述對特殊義務論的批判所導引出的思考方向，即從家庭作為個人關係轉向以家庭作為實踐的倫理領域來繼續思考家庭照顧倫理，不再僅著眼於家庭關係中的義務，而是從不同視點下的家庭關係所交織出的家庭領域來重新考察我們面對的核心倫理問題，以及我們可以如何理解並回應這些問題。對此，筆者認為從對特殊義務論的批判中可以指出目前我們在家庭倫理的探究上尚未深究但最為關鍵的兩部分，即家庭作為制度性的社會領域以及家庭作為脆弱性的生命領域，並分別以 Honneth 和 Kittay 兩者的論述作為此兩部分的核心主張，深入我們對家庭倫理的討論。

第三章 現代家庭與照顧倫理

許多社會學的觀察皆指出，隨著現代思想浪潮與社會分化的進程，當代家庭早已從傳統的封建家庭結構轉向更為自由的多元家庭型態，但與之同時，家庭的特質似乎也發生了轉化。由於多元價值、從權威解放、去整體與個人化等思考，加上學校與醫院等社會機構逐漸完備，使得家庭失去其過往作為社會制度的功能，人們對自我認同的追尋不必再被血親或原生家庭所綑綁，而可以在自我的多元建構中重新尋得屬於自己安身的「巢」(nest)，家庭仿若因而逐漸從個人情感連結與認同的核心中被淡化。然而，另一方面，隨著心理學教育日趨成熟以及高齡化議題，人們不僅認為家庭是作為個人人格與心智發展最為重要的原初場域，與父母之間的關係也被當作是個人往後在親密關係互動上的原型，而家庭本身更被視為是社會長期照顧的基石。

在這兩方觀察的交織下，家庭以一種矛盾怪異的特質映入了我們眼簾，人們一方面急欲擺脫家庭所帶來的束縛，但另一方面又仰賴家庭在這般束縛中所形成的力量。而這般特質似乎也以各種形式展現在家庭生活之中，並使得人們難以安頓於家庭。誠如先前所提及家庭中的道德勒索，不僅家庭中的子女間利用了這般工具壓迫其他人去照顧父母，父母也可能會以道德上的義務去綁架和控制孩子生活。又或是，以財力的投入認可自己善盡扶養的父母，不願犧牲工作之餘的休息時間去陪伴孩子，造成親子關係的冷漠；以及不願外出工作，給家人扶養終老的繭居族……種種常見的社會現象也反映出了家庭照顧倫理內涵的深刻問題。而這些問題光從特殊義務論的角度而言，只能讓我們在家庭關係中釐清自身的權利和義務，並通過重新判斷家人間的權利和義務來評價個人的行動，但卻無法在倫理實踐的層次上提供任何指導行動的原則，也難以理解這般現代社會現象下的家庭癥結。

從社會不正義的角度，或許我們可通過建立良好的法律體制與社福系統使得個人權利在社會中獲得支持的力量，並通過社福的支持保障個人的家庭義務不會

為個人帶來壓迫，但這仍舊無法回應當代的家庭生活為何以這般光怪陸離的形式展現其倫理性的議題。筆者認為，若我們要完構對家庭照顧倫理的探究，則我們勢必得探究是哪些現代性的理念致使家庭成為了充滿拉扯與衝突的倫理領域，以及說明家庭何以作為關係性主體間互動實踐的倫理場域。

因此，於本章第一節，筆者首先試圖藉由 Honneth 對現代家庭的討論，指出其作為在情感與正義的張力之間的領域如何更易受到傷害，卻也有更大可能得以朝向更理想家庭形式的實現。透過引入 Honneth 肯認理論的資源，筆者將於第二節說明家庭作為一個前理論的制度領域如何在「肯認」中展現家庭在「倫理」層次上的意涵，以及照顧在其中的內涵。並藉由反省其回應家庭照顧中的倫理現象的不足，於第三節轉向從關懷與正義間的倫理學論辯來重新思考家庭在情感與正義的張力。透過引入 Kittay 依靠理論的資源，筆者將於第四節說明家庭作為一個前制度的生命領域如何在「依靠」中展現家庭在「倫理」層次上的意涵。最後一節，筆者將總結兩者在家庭作為倫理領域的討論，並指出其各自所呈現家庭倫理生活理念。

第一節 現代家庭在情感與正義間的道德論辯

現代社會對公共領域的確立與要求，使得個人關係領域彷彿作為隱私的領域而免於受政治上的道德論辯，但家庭作為個人關係領域的一部分卻始終夾在公／私領域劃分的間隙，既作為公共領域道德論辯的對象，又在私人領域中被強調各種愛與照顧的品質。我們一方面出於情感的要求維繫著家庭生活，另一方面又對於家庭生活中的諸多現實提出不正義的批判。對此，Honneth 認為使得家庭深陷在公／私領域間，或更根本的來說，正義／情感間的道德論辯正是源自於現代家庭的理想下所形成的悖論。他指出，家庭隨著社會制度分化的運作下，社會外部的規範逐漸從家庭身上解除，諸如婚姻不必再被一夫一妻的假定約束，而保障社會福利與分配正義的法律運作也讓家庭獨立於外部結構的問題而能建立其隱私

的領域。這使得家庭愈發可能朝向其理想的結構，即在家庭成員的平等上，以情感連結為核心所開展出的親密領域。(Honneth, 2007a: 145)

然而，當現代家庭獲得越來越多的自主性時，我們對於家庭的道德問題的關注也從外部轉向內部領域。我們不再僅是追問社會是否提供給家庭良好的社會條件，而是家庭內部是否能在情感連結的運作中符合正義的要求，如家庭勞動分配、家庭暴力或虐待等問題。而諸般內部問題也使得人們再次轉向對於外部的建構訴求，如國家是否可立法保障家庭內成員免於遭受這些侵害，又或者家庭勞動是否可以訴請薪資的保障。這也令我們不禁思索家庭的內部空間是否也必須接受如同其他公共社會領域那般對道德普遍性的檢驗。面對現代家庭如此的處境，Honneth 認為我們必須進一步追問如何形成對家庭適切的道德觀點，才得以回應上述問題。

故而，本節筆者將先回顧 Honneth 對現代家庭的脆弱性與兩種家庭道德的傳統模型之討論，進而指出現代家庭作為情感與正義間的倫理場域如何在兩者的道德論辯中形成適切的家庭道德觀點，從而回應現代家庭的現實問題。

一、現代家庭的易受傷害

隨著整體社會制度的完善化，人們基本上已擁有了組建現代家庭的先決社會條件，並能夠在這個以情感連結為核心的制度領域中自主發展其生活。然而，Honneth 也指出，儘管這些社會條件使得現代家庭不再如從前那般遭受社會或經濟環境對家庭造成的侵害，但家庭卻也在自主性的增加中對兒童與婦女形成了新的傷害，而這般矛盾的結果正是來源於傳統家庭生活的終結。當家庭的形成能夠愈加獨立於社會與經濟條件，而回到純粹情感的考量之中，這使得家庭成員間的關係逐漸擺脫傳統角色的要求而仰賴於個人間的情感，然這也讓家庭愈加脆弱，容易在情感消散後跟隨瓦解。(Honneth, 2007a: 147-148) 對此，Honneth 認為這般現代家庭的脆弱性表明，在現代家庭自主化的兩段發展過程中，家庭的內部空

間如何使得兒童與婦女陷於易受傷害的處境，並成為體現女性脆弱性的根基之所在。

根據 Honneth 的觀點，第一段發展過程為家庭關係如何在情感動機的解放上逐步擴大家庭成員的個人自由，即隨著家庭的去制度化，人們的情感動機不再受制於諸如傳統角色等社會因素的要求，而得以在家庭關係中有更多的行動選擇。然而，在這個過程中也造成家庭成員間情感的不穩定性，以致於關係中出現了一種微妙的忽視 (subtle neglect)。人們在對個人自由的捍衛中，某個程度也漠視了他人的情感與付出，甚而容易造成家庭關係的貧乏與破裂。從而，兒童可能因著父母情感間的不穩定而容易受到忽略；婦女也可能在家庭中受制於丈夫行動的自由而遭受更深刻的暴力。接續第一段發展過程，第二段發展過程則是在於家庭朝向完全情感領域的徹底轉變。家庭在此得以從傳統社會角色的約束中解放，既有的家庭勞動分工也失去了其原有的正當性，女性也因而能在家庭勞動或情感剝削中去捍衛其個人的自主性。但是，儘管性別平權的訴求已深入的社會勞動領域，婦女卻仍難以從傳統的角色權威當中解放。對此，Honneth 認為這是由於男性的脅迫壓力之習慣在社會的意識形態中仍然存在，使得女性依舊必須要去擔負家庭勞動與生育的責任，家庭也因而作為體現女性脆弱性的根源。(Honneth, 2007a: 148-150)

而這般脆弱性也呼應著 Keller 所指出家庭之所以易於成為道德勒索的特殊場域之緣由²²。由於家庭在社會中的制度性位置以及傳統性別意識的涉入，女性容易因其較高的道德敏感度而更容易受到勒索，被迫在家庭中承擔更多責任。並且，由於家庭經常是照顧兒童或老人等易受傷害族群的場域，這也使得家庭中的成員經常在情感性的訴求中不得不面對照顧的責任，這也讓國家某個程度能透過政策對家庭進行道德勒索，要求家庭基於情感連結必須負擔更多的責任。因而，儘管現代家庭在自主性發展的過程中促使了家庭成員有更多實現個人自由的空

²² 請參見本文第二章第三節的第一部分。

間，但這也使得人們在家庭情感關係的經營中遭受到了更多的威脅。為了能與家人營造愛的關係，人們必須更大程度的犧牲自己，家庭也因而成為了更加脆弱的場域。然而，筆者希望釐清的是，家庭的脆弱性並非是根源女性沒有能力捍衛自身，從男性的意識型態壓迫中解放，而是對於愛的訴求以及他人的關切使得女性在家庭中必須背負這般脆弱性。那麼，我們是否可能在面對現代家庭的脆弱性問題中，找到能調和情感與正義的出路呢？下一部分筆者將梳理 Honneth 如何從對於兩種家庭的傳統模型，即康德的契約模型和黑格爾的情感模型，指出現代家庭的道德觀點中內涵著情感與正義的衝突，並進一步論證回應現代家庭問題的適切道德觀點。

二、家庭道德的兩種傳統模型

根據 Honneth 的觀點，現代家庭在情感與正義間的對立，並非僅是現代社會在公／私領域間的道德衝突，而可以追溯到十八世紀哲學家們以契約關係和情感社群來思考婚姻的對比理解²³上，並很大程度地決定了我們今日在道德上思索家庭的觀點。而這個對比正是來自於康德的契約模型以及黑格爾的情感模型²⁴。然而，這兩個模型並非對應於我們當前在現代家庭於情感與正義的論爭中的兩方，相反的，這兩個模型所展現的是截然不同的關於情感與正義的概念，以及兩者關係的內涵，而這般對情感與正義的不同見解正是我們進一步回應現代家庭易受傷害的關鍵。

從康德的契約模型出發，其認為婚姻的核心是兩個自主主體的契約關係，

²³ Honneth 指出這般對婚姻的理解差異可以追溯到基督教思想下對婚姻正當性的考量，一者是關乎性慾的危險性，另一則是與情感關係本身的道德品質有關。由此，在前者的脈絡上，婚姻被視為是上帝的社會安排以釋放罪惡的肉體慾望的途徑，並對照於康德的道德自律原則的要求；後者則是在於人們如何通過婚姻使得其彼此間相互的情感朝向更高層次的交融，完成兩個人的統一，而這則是對於黑格爾的肯認理論下主體的自由實現。(Honneth, 2007a: 151)

²⁴ 情感模型實際上可以追溯到浪漫主義對於愛的想像，然黑格爾將那般強調性的親密關係，轉向為重視主體個別情感需求的親密關係，並作為現代社會中思考家庭的典範。

這使得性的結合並非是將對方當成滿足性慾的手段，而是出於雙方同意的平等交換。基於對道德自主性的尊重，婚姻中的雙方因而得以免於被視為純粹性需求對象的道德危險。由此，家庭成員間的關係必須要以道德自主性為前提，保障其各自的權利與義務以避免情慾帶來傷害。另一方面，黑格爾的情感模型則反對將婚姻化約為一種純粹的契約關係，並認為這會使得人們錯失真正構成伴侶關係的核心。儘管婚姻通常需要藉由契約的簽訂，但唯有情感社群的實現，婚姻才稱得上是真正意義上的存在。在黑格爾的倫理生活 (Sittlichkeit) 之概念下，每一個倫理領域都有其相互肯認的形式，而肯認的形式指出了該倫理領域如何推動人們朝向自我的實現。由此，家庭之所以無法僅作為契約關係，在於家人間的積極情感帶來了個人情感需求的滿足。(Honneth, 2007a: 150-152)

然而 Honneth 指出，在黑格爾的情感模型之中，並沒有解釋家庭中這種相互的愛與婚姻契約模型所延伸出的法律關係之間是一種什麼樣的關係，而為了回應現代家庭的處境，他進一步將兩者的模型擴大詮釋為兩種家庭的典範，分別為法律典範與情感典範。前者對應康德的契約模型：家庭成員間的關係被理解為一套權利與義務的關係，更根本而言，是基於道德自主性的尊重而運行的關係。因此，就算兒童可能無法承擔家庭中的義務，家庭成員仍應當為實現其自主性而努力。後者則對應黑格爾的情感模型：家庭成員關係被視為是出於彼此相互的關心與付出。因此，家庭成員間情感需求的滿足不必奠基在權利的保障之上，而僅僅是出於其有需求。(Honneth, 2007a: 152-154)

由此，Honneth 展現了兩種對於家庭的道德觀點，並且在這兩種觀點中，體現了對於情感與正義截然不同的概念。在法律的典範中，家庭的正義意涵著在權利與義務的運作中，每一位家庭成員的自主性可以被尊重或加以實現。情感則作為可能侵害他人自主性的要素，其需要則必須奠基在權利與義務的特定形式之中才得以被滿足。在這般的正義與情感的關係中，當情感可能使得家庭成員的自主性受到較少的尊重，則可能不被允許表達。而在情感典範中，家庭間的道德態度並非是源自於對權利和義務的在理性上的洞察，而僅僅是根源於付出與愛的感覺。

這使得正義不再意味著諸如個人自主性的普遍道德原則之實現，而在於家庭成員間相互情感的投入與滿足，也因而，正義的判準必須根據個別家庭成員獨特的需要與滿足的方式來判斷。然在這般正義與情感的意涵下，若人們在家庭的互動中訴求法律性質的保障，反而會破壞家庭生活道德實在性的根基。由此，在兩種對於家庭的道德觀點中，一方強調著家庭的道德態度必須基於正義的普遍要求，另一方則著重於愛的關係的規範性意義。前者的觀點會使得在個人自主的普遍訴求中扭曲情感關係的意涵，後者則可能會在情感互動的滿足下犧牲自己的利益或人生計畫。

Honneth 認為這兩類典範所呈現出不同的對於家庭的道德觀點，構成了現代社會在各種關於家庭的道德論辯的核心主張。他指出，隨著現代家庭自主化的發展過程，由康德而來的法律典範進一步被修改擴張，人們不僅要求法律保障家庭成員在家庭外部作為社會成員的一般權利，也認為家庭內部同樣必須經由普遍正義原則的檢驗；另一方面，面對著家庭內部在情感上的紛爭，人們則藉由黑格爾以來的情感典範，強調著情感如何作為人類團結的精神，要求家庭成員間應當維護其作為情感社群。然而，面對兩者歧異的理解，普遍的信念是，前者關乎克服性別歧視等社會正義的積極訴求，而後者僅是在於幫助人們重新融入家庭的保守目標。也因而，面對現代家庭生活的改革，人們主張的是普遍正義原則的實現，而對於維護家庭間的情感連結僅被視為是一種面對改革的消極態度。由此，Honneth 指出現代社會在面對家庭的道德論辯或道德危機時多半是採取康德以來的法律典範思維，但他認為若我們要真正回應現代家庭易受傷害的問題，則不能再將兩種典範視為毫無關聯而被獨立地使用。(Honneth, 2007a: 154-155)

根據上述的整理，我們可以明顯看出兩種典範彷彿壁壘分明，在對於家庭中的愛與正義的差異理解中，形成了對於社會現實截然不同的詮釋與實踐準則。對此，Honneth 認為這兩種家庭的典範之所以無法相互調節是源自於社會政治將公共領域與私人領域徹底劃分，意即家庭要不被視為一個成員相互擁有正當權利與合理義務的公共領域，要不就是一個以情感連結為主的私人領域。然而，這般的

劃分卻忽略了現代家庭何以在傳統與風俗的解放當中，形成了獨特的易受傷害之問題。情感的不穩定性使得家庭中的兒童與伴侶間對情感敏感的一方更容易暴露在某些危險之中，從而凸顯出了保護家庭成員人格完整性 (personal integrity) 之必要。因此，Honneth 指出現代家庭對於康德那般法律典範的訴求中，其實也同時揭示了黑格爾所重視的奉獻或關懷的情感連結是多麼重要，並表明了家庭的生活只有在以相互關愛為基礎時，才能在真正意義上保持完整。由此，根據 Honneth 的觀點，現代家庭的衝突並不在於公／私領域的拉扯，更根本的是，家庭代表了一個兩種道德觀點不斷衝突的社會領域。人們一方面必須肯認彼此為權利主體，以保障家庭成員個別的自主性；另一方面又必須肯認彼此皆是有著獨特情感需求且其福祉值得在這個意義下被關注的主體，以維護家庭內的特殊情感連結。(Honneth, 2007a: 155-156) 故而，若我們要真正回應家庭領域的道德論辯則必須進一步釐清情感與正義間的衝突，找尋調和的可能性。

三、在情感與正義張力間的倫理實踐

現代家庭作為在情感與正義間的倫理領域，Honneth 認為公／私領域的劃分不足以真正理解家庭作為情感與正義相互衝突的社會領域。對此，他指出私人領域與公共領域間的分界線實際上與上述兩種道德觀點之間的分界線並不相同，國家能夠介入家庭的權利運作的邊界實則上比我們在家庭上主張的普遍正義原則還要狹隘。(Honneth, 2007a: 156-157) 換言之，國家以法律要求一般權利的保障與一般義務的實現來介入家庭的內部運作，但家庭內部仍可以在其情感層面上訴諸對於合理權利或義務的要求。是故，如同特殊義務論的討論，面對個人關係的正義原則，我們可以根據家庭成員間的關係去主張特殊義務的正當性，或質疑原先義務的合理性。也因而，如同 Honneth 指出，家庭成員間對於義務的討論所提出的道德理由不必然是基於所有理性主體皆認可的普遍原則，而經常是需要奠基在家庭間的情感性才有其合理性 (Honneth, 2007a: 157)。

由此，根據 Honneth 的觀點，面對家庭作為情感與正義相互衝突的社會領域，我們不應僅將其視為是一種正在按照普遍正義原則進行改革的制度，而忽略了其如何在情感中提出了另一種正義原則的考量。而這也恰恰使得法律典範真正的意涵被揭開，即法律藉由構成一個空間，使得主體不必擔心身體或心理受危害，以去嘗試實現以愛為基礎的共同體 (Honneth, 2007a: 156)。然而，與黑格爾的情感典範不同的是，Honneth 認為我們確實仍需要一定程度的離開情感連結的概念框架，才有可能訴諸正義原則來進行家庭內部的改革。真正的問題實則在於，從情感到正義間的道德觀點轉變，可能使得家庭生活陷於失去情感連結而成為純粹合作的法律關係之危險 (Honneth, 2007a: 159)。因此，我們可以說家庭在情感與正義間的道德論辯核心其實並不在於兩者間的衝突，而是兩種道德觀點的轉化是否會使得我們失去用另一觀點看待家庭的視野。

Honneth 認為儘管現代家庭因家庭勞動的問題急切地需要改革，但這並不意味著家庭應被簡化為一種按照普遍正義原則修正的制度，而是表明了民主公共領域必須透過實施勞動政策措施來促進家庭勞動的再分配。並且，正是這般僅以正義視點來理解家庭道德的做法，反而會招致家庭內部情感耗竭的加速。再者，面對家庭內部日益嚴重的情感貧困，我們也不應僅將其理解為情感觀點的議題，並認為喚起一種僅限於關懷與愛的情感連結的家庭觀念是唯一解方，這反而使得我們忽略了缺乏公平分配的家庭勞動對於家庭成員間情感的侵害。因此，Honneth 主張，今日現代家庭真正的挑戰在於我們如何在社會平等方面的進步中，同時轉化回情感關係的營造 (Honneth, 2007a: 159)。從而，對 Honneth 而言，家庭在情感與正義的道德論辯並不在於兩方的衝突下何者為較適切的道德觀點，而是我們如何在情感與正義的張力間劃定適當的分界線，不會因為側重一方而失去另一方的視野。

因此，若我們要真正直面現代家庭的易受傷害以及其中的諸多問題，則必須真正意識到現代家庭中的道德互動如何總是在這兩種觀點之間的張力中展開，並深入考慮兩者之間內在的相互作用，才能真正找到解方。然而，Honneth 也指出，

現代家庭的道德認同不應被設想為一個靜態的實體，而應在情感與正義的張力之間找尋每一個家庭適合的分界線，故而我們無法為此問題設立一個實質性的答案，而只能在理性層次上設定程序性的答案。他認為，面對家庭現實的道德難題，每個家庭本身都必須盡可能不受外在約束，在不斷溝通中嘗試達成一致，使得理性的洞見能真正轉化為情感態度，並在情感與正義的張力間找尋到適當的平衡。(Honneth, 2007a: 160)

但是，這個程序性的答案究竟該如何確立？是故，接下來筆者將引入 Honneth 的肯認理論，以說明家庭在情感與正義的張力下，其作為整體社會制度領域的一部分所必須與整體社會共同面對的課題以及困難，並從肯認理論對家庭以及整體社會制度在倫理領域的構成中，指出相互肯認的要求如何作為我們思考情感與正義分界線的程序性答案。

第二節 家庭作為前理論的制度領域

家庭作為倫理領域早在道德的理論反思涉入前就已有其規範性，而這般規範性對 Honneth 而言在於整體社會的行動領域在人們長期的實踐交往中早已建立了一種與人們的偏好、價值與利益交雜在一起的制度化互動形式。而肯認作為社會存有的原初互動關係，表明了這般交互主體性的生活形式之合理性基礎²⁵。根據 Honneth，唯有相互肯認的關係得以在社會制度的發展中被再生產，主體才得以真正作為主體朝向在社會生活的自我實現。而在整體社會制度之中，家庭是作為以愛為肯認形式的倫理領域而關聯於其他領域。以下筆者將先梳理 Honneth 如何從發展心理學的角度說明家庭，並從面對以自由為核心的現代社會中所進行的規範性重構，進一步指出相互肯認的家庭生活之內涵。

²⁵ Honneth 在《論物化》一書即從對 Lukács 與 Heidegger 的思想探究中，試圖說明「肯認」作為原初的態度是主體得以在存在上投入有共感且參與的互動關係的先行條件，並因此作為主體間原初的互動形式何以構成實踐的合理基礎。(Honneth, 2008)

一、以愛為肯認的倫理領域

由於 Honneth 將家庭視為與整體社會交織在一起的倫理領域，所以其理論對於家庭的論述皆是在對整體社會制度的探究下所形成的。為了引入 Honneth 的理論資源以理解家庭作為前理論的制度領域，則我們無可避免地也需要涉及到 Honneth 對於其他社會制度的討論，才能真正呈現 Honneth 理論內涵對家庭的構想。因而，在探究愛的肯認形式如何回應現代家庭在情感與正義的張力之前，筆者將先介紹 Honneth 的肯認理論中，整體社會如何在三種肯認的倫理領域的共構下所呈現，進而釐清家庭在整體倫理領域中的位置。

(一) 三種肯認的社會制度

Honneth 藉黑格爾法哲學中的「倫理性」概念指出，在法律與道德的理論反思介入之前，人們早已在社會互動的過程中形成了制度化的運作，且這般前理論的制度領域並非僅作為我們所經驗的社會現實，更是我們實踐行動上根本的規範性基礎。相較於法律或道德層次是以個體的理性反思來建構其規範性基礎，倫理層次則是根源於人類長久以來的互動交打下所形塑出的生活合理形式 (*die Vernünftigkeit unserer Lebensform*)。因而，有別於法律或道德層次以個體為出發點，建構人們互動之間的規範性基礎與要求，忽略了人實質上先具備了與他人互動的倫理性才有實踐行動的可能性，倫理層次所表明的是我們與他人互動的實在性根源。由此，Honneth 提出了一套建基在肯認的社會存有學之上的倫理學構思，並透過米德的社會心理學指出了個體自我認同發展如何根源於社會化的過程，進一步充實倫理領域的內涵。

根據 Honneth 的觀點，不同的倫理領域皆有推動人們在社會化的過程朝向自我實現的肯認形式，而 Honneth 借助了黑格爾對家庭、市民社會和國家等三種社會制度的區分來發展其肯認的三個原則，即愛 (love)、權利(rights)和團結 (solidarity)，並將這三者對應於其所觀察到的現代社會的倫理領域，即個人關係、

經濟市場與公眾政治領域。因此，一個人的自我實現即取決於其在這三個倫理領域中是否都可以滿足三種肯認形式的要求。意即，在家庭和個人關係領域中，一個人透過與「重要他人」的情感互動肯定了其需求與自身的獨特性，而能「自我信任」(self-trust)；在經濟市場領域中，一個人則從個人關係領域的依賴性中獨立出來，並在與「一般化他人」相互肯認彼此同樣作為一般權利與義務的承擔者，而能「自我尊重」(self-respect)；在政治領域，一個人作為價值共同體的一份子，則藉由將自身的獨特能力與努力投身於集體的事物，並在他人的肯認中而能「自我重視」(self-esteem)。

這些肯認形式的內涵，按發展的序列則構成了一個人如何可能在整體社會中朝向自我實現的基礎，即從與重要他人的關係發展自信，進而得以在一般化他人的互動中形成自尊，最後則得以在價值共同體中自重。也因而，每一層次相互肯認的滿足則意味著，社會何以是正義的客觀制度以成就主體主觀精神的實現。以下我們將更細緻地論述各別肯認形式的內涵：

(1) 「愛」作為肯認形式，意味著在親密關係之中肯定一個人的情感與身體需求；而它之所以先於其他的肯認形式，正是在於其對於奠定人與自我的關係有先行的地位。換言之，正是在家庭關係之中，長者對於兒童的關愛使得兒童得以從依賴中第一次建立與他者的連結。因而，這般肯認形式所意味的是人如何在無條件的愛之中確立自身的獨特性，與他人相互補足以完成自身。

(2) 「權利」作為肯認形式則是抽象的。不同於愛，它並不涉及個人的獨特品質而將人視為自主的主體。這般肯認形式源自於對於平等的重視，即每一個人無關乎其角色、地位或任何社會成就都應當受到同等的對待與要求。

(3) 「敬重」作為肯認形式則表明了，一個人的自我實現除了需要根據其個人需求或獨特性以及人性的普遍性獲得肯認外，還必須肯認其作為在整個社會當中的重要性，即根據人們對社會生活的合作所做出的貢獻來歌頌其個人成就。

對 Honneth 而言，社會正義的核心即是在於人們是否在不同的倫理領域都有充分的社會條件去實現不同層次的「相互肯認」的關係。Honneth 認為，整個人

類社會歷史發展實際上皆可被理解成為肯認而奮鬥的進程，在對於爭取不同領域的肯認形式實現的社會條件中，人們也藉此拓展了不同肯認形式的內涵，而促使社會正義的實現，並朝向更好的倫理生活。

藉由上述的分析，我們可以指出家庭作為愛的肯認領域其核心在於滿足每個主體獨特的情感需要與表達，使得個人得以獲得作為主體的基本自信，以投身倫理生活。因而，我們可以發現在 Honneth 的構思中家庭並不以情感與正義的衝突的場域出現，反而是家庭之愛是使得社會正義得以實現的基礎。然而，面對現代家庭的易受傷害，家庭何以能作為以愛為肯認形式的倫理領域？我們如何可能仍保有親密的情感連結而相互肯認？根據 Honneth，現代家庭之所以深陷情感與正義的衝突在於我們無法在兩種道德觀點的轉換中恰當地進行詮釋與實踐的活動，以找尋情感與正義之間的平衡，讓正義的主張不會讓情感的連結瓦解，情感的要求也不會無視對他人的正義。

而這般觀點轉換的失敗對 Honneth 而言，並非表明人理性上的缺陷，而是在於人類互動中存有著扭曲的實踐形式，以致於我們習慣錯誤地理解自身以及他者的日常行動，從而遠離原初的肯認關係。這般對肯認的遺忘也使得我們否認人作為關係性存有的先在地位，他人因而不作為與我共同生活的夥伴，而成為了我行動上的阻礙。對此，Honneth 透過對西方現代社會的規範性重構²⁶，並提出自由的病理學以說明現代社會為何會出現實踐形式扭曲的社會病理現象²⁷，並以相互肯認為中心的治療式正義理論來為社會病理現象進行診治²⁸。以下第二部分，

²⁶ 規範性重構所意指的並非是在道德反思上找尋道德理由的規範性基礎，而是面對已有其規範性的實在倫理領域，在其經驗性的事實 (empirical facticity) 與規範性效用 (normative validity) 之間去尋找最大限度實現主體間自由的社會實踐。(Honneth, 2014: 128)

²⁷ Honneth 認為社會病理學的問題與社會不正義不同。社會不正義所關乎的是社會體系在非必要情況中，其結構、規則或制度運作上如何造成社會成員參與社會合作下的權利不對等，而社會病理學所關注的則是在更高的階層上，社會成員對社會的結構反思為何會出現問題，即其在詮釋社會事實的過程中如何出現了僵化的思考或選擇性的注意，以致於造成其實踐上的限制與意義的扭曲。如當社會發展造成社會成員無法恰當去理解社會規範與實踐的意義時，這其實就是一種社會病態。(Honneth, 2014: 86-87)

²⁸ C.f. 周明泉 (2020)。論 Hegel 的治療式正義觀：Axel Honneth 的規範性重構方法之詮釋與批

筆者將先簡述 Honneth 自由病理學以說明現代社會病理現象的根源，並以相互肯認的正義觀作為回應的基礎，進而於第三部分回應家庭作為愛的肯認領域如何回應現代性家庭在情感與正義間的張力所形成的易受傷害之問題。

(二) 現代社會的不確定性之痛

Honneth 延續黑格爾的社會分析模式來發展社會正義的理論 (Honneth, 2014: 9)。有別於康德等哲學家，慣於先脫離現存的倫理生活中的道德實踐與社會制度以思考純粹的正義原則，再進而應用在社會上；社會分析的模式則是必須將社會領域視為一定價值的制度體現，再從這些已存的制度中進行「規範性的重構」(normative reconstruction)，從而發展出能涵容多元和變動現實的正義理論。Honneth 以對西方社會的分析為主，指出了「自由」作為西方社會長久以來具主導性的共享價值，如何在社會分化的過程中構成了朝向正義的社會制度。但是，其也在規範性的重構中批判過往的自由概念（消極自由與積極自由²⁹）都有所不足，忽略了倫理性領域作為自由的實在性基礎，以致於無法真正實現自由，並造成諸多社會病理學的問題。Honneth 認為若要將個人從現代社會的病態現象中解放，進而使所有人得以在有共感且參與的關係中平等地投入到社會交往中，則我們必須以「相互肯認」為基礎去重思何謂真正的自由 (wirkliche Freiheit)，以及自我實現的社會條件。

是故，不同於康德透過理性自律原則直接將人設想為獨立自主的個體，將自

判。《哲學與文化》，47（1），163-181。

²⁹ 消極自由與積極自由的概念依據其在社會所體現的制度性特徵，Honneth 進一步將這兩類自由定義為「法律自由」與「道德自由」。法律自由的概念奠基於消極自由的意涵，消極自由意味著主體能不受外部阻礙去實現自己的意圖 (Honneth, 2014: 22)。而法律自由即是由國家藉法律體系去保障消極自由的領域，也就是透過法律制度給予單一主體不受外界侵犯、私人自治的空間。在此空間中，個人可免於外在信息的干擾，對其意志進行純粹私人的揭示。(Honneth, 2014: 71-73) 道德自由的概念則是源自積極自由，不同於消極自由強調避免外部干擾以保障主體自由，積極自由則是以主體內部去說明何謂自由，也就是主體可按照其意志去行動、去實現目標。並且，由於對道德的意識，積極自由在歷史發展上從單單地按照自身意圖行動，進而被表明為能脫離自然衝動按照自身理性意志去自我決定 (Honneth, 2014: 30-31)。

由與自我實現設想為個體的單獨行動，並在法權或道德的抽象論述中為其開展行動的可能空間，Honneth 認為，人作為主體之個體性與自主性之所以能夠成立，是由於主體彼此間早已在「相互肯認」之中才有可能。在此，「自由」所意味的不再是法律或道德上將他者或自身情慾、偏好與感受視為個人自由實現之阻礙的可能性概念，而在於它如何在社會中被實質地實現，即所有人在真實的社會互動中皆可以平等地投入、自在地交流，並獲得彼此的尊重。因此，自由的概念必定包含他者，而非僅在個人自身之中。通過 Hegel 對自由的理解，Honneth 指出真正的自由不再是將他者視為自己自由的限制，而是將他者視為自身自我實現的前提，人的自由因而表現為宛若「在他者之中就是在自己自身之中」³⁰。(Honneth, 2001: 31, 46) Honneth 將這般的自由稱之為「社會自由」(social freedom)。

從歷史性回顧與重構中，我們可以發現法律與道德的自由向度其實已為人提供了長久的自由之可能性。然而，我們之所以需要法律自由與道德自由，是因為我們早已在社會生活實踐之中，並藉這般外部的視角對現存社會制度進行反思以建立自由的可能性空間。換言之，這兩類的自由其實仍是仰賴生活世界的行動關係，並是以其作為基礎的。問題在於，一旦我們將法律自由與道德自由這般僅以主體為中心來設想自由的不全面概念錯誤地理解為我們自由的全部，則會遭受「不確定性之痛」的侵襲，我們將越來越不能確定抽象法與道德實踐在我們的日常倫理生活中究竟站有著什麼樣的位置，而苦於不得安頓，無法真正投入社會生活之中。Honneth 認為法律自由和道德自由僅能提供「自由的可能性」並與現存的社會倫理關係保持距離來進行檢驗，而無法形塑出在社會世界中主體間共享的實在性。而現代社會的病理現象就在於人們錯誤地將法律自由和道德自由提供的「自由的可能性 (possibility)」當成所有「自由的實在性 (reality)」，以致對於生活世界中的行動規則總做出錯誤的解釋。(Honneth, 2014: 123-129)

因此，Honneth 進而主張，為了避免錯把「自由的可能性」當成「自由的實

³⁰ Honneth 原使用的詞語為「在他者之中在己存有」(im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein) 或「在己存有在他者之中」(bei-sichselbst-Sein-im-Anderen)。

在性」，我們必須返回到社會內部來理解自由。因為，唯有在社會生活中，我們彼此才是真正地相互承認，並理解到自己的行動是他人目標實現的條件，進而為彼此開展自由的機會。也唯有在此時，我們才能真正經歷到「自由的實在性」。對此，Honneth 將其稱為「社會自由」。儘管在法律自由和道德自由之中，也存在著一種肯認關係，但不同於在社會倫理生活中的肯認關係，法律自由和道德自由中的相互肯認僅是在一共同法則（法律、道德普遍法則）之下去肯認他人的規範性地位。因而在法律自由和道德自由中，我們僅能夠對主體的目標進行反思與檢驗，而無法去幫助主體的目標實現。(Honneth, 2014: 123-129) 同時，回到社會倫理領域的內部，我們也會發現有許多社會關係是難以透過法律或道德關係來被理解的。也就是說，如果僅從法律自由與道德自由的範疇去分析人之生活，則無法對社會中已在的倫理關係領域（個人關係、經濟市場與公眾政治）做出恰當的解釋。由此，唯有社會自由的真正實現，人才得以脫離這般不確定性之痛，從社會病態現象中解放³¹。

（三）現代家庭如何可能在肯認中回應情感與正義間的張力

面對現代社會的規範性重構，Honneth 以社會自由的理念作為我們朝向好的倫理生活的目標，而社會自由的實現必須仰賴一個社會能夠在倫理領域中充分的提供人們相互肯認的客觀條件，即社會正義的要求。從而在相互肯認關係所構成的倫理領域中，人們得以真正的自我實現，並擺脫因自由範疇的錯置所遭受的不確定性之苦，進而達及真正自由的社會生活。以下本節將延續上述的理論奠基進一步說明家庭在現代社會發生的轉化，並論證相互肯認何以作為處理家庭在情感與正義張力間的程序性答案。

根據 Honneth 的觀點，現代家庭面對情感與正義間的道德論辯，其核心在於我們如何在情感與正義的張力間設立適當的分界線。然而，一旦家庭領域中奠基倫理性的情感連結被法律與道德要求所取替，則會造成我們錯誤地看待情感與正

³¹ 這也是 Honneth 的社會正義理論之所以具備治療性意義的根源。(周明泉，2020)

義的關係，以致於無法恰當地理解兩者的關係與詮釋家庭成員的行動。換言之，法律與道德作為反思性的檢驗機制其並無法提供社會制度運作實質的倫理性，若我們錯誤地將其視為實質的倫理性，則會使得人們無法恰當地詮釋與理解交往關係與互動，從而導致社會病態現象的發生。如同若我們以法律關係來理解家庭關係，則任何的實踐行動都有可能被詮釋為對於法權的侵害，子女的照顧可能被扭曲為獲得遺產的條件，又或父母也以自身對孩子的付出要求孩子償還高額的債務。而又如若我們將家庭關係等社會關係化約為道德的關係，就會導致我們以自律主體來審視所有的倫理活動，使得我可以一再遠離家人間的情感來檢視自身與他人的行動，而無法真的進入生活世界與家人互動。

因而，若我們要能恰當地看待家庭在情感與正義間的張力，則必須回到社會自由的領域中，認識到家庭領域正是基於情感紐帶構築了其倫理領域的規範性基礎，使得個人得以與他人在情感的相互肯認中發展其主體性。但與之同時，家庭作為前理論的社會制度也必須經歷法律與道德的反思批判，以確保情感的要求是真正朝向愛的肯認形式的實現，並使得家庭作為倫理領域能始終在情感與正義的張力間保持批判性與開放性，以朝向相互肯認的實現。然而，現代家庭作為女性易受傷害的場域，並非僅是在於其情感上的敏銳，更是關聯於其在家庭中的勞動往往只被視為個人情感的投入，而無法與社會工作的成就相比，使得女性的勞動無法獲得對應的重視。在這個問題，現代家庭如何可能真正意義上的在情感與正義的張力間朝向相互肯認的實現？

對此，Honneth 也意識到對於家庭中婦女的迫害很大程度是源於家庭勞動的分工，即女性在滿足男性和兒童的物質和情感需求上的責任，並認為這是現代社會性別不平等仍舊持續存在的一個關鍵根源。Honneth 指出問題的癥結在於，當我們用一種自然主義式的社會存有視域去看待母親或女性的家庭勞動時，往往不會以一種生產性的觀點來看待它，並將之視為與社會成就無關的活動。(Honneth, 2003: 148) 而這也使得女性在家庭領域之中經常面臨以愛為名的勞動剝削。因此，若家庭要能以一種更為純粹的愛的連結，真正地朝向相互肯認的實現，則我們必

須在國家的層次表明這些家庭勞動應當獲得敬重，使得女性得以在自我重視的認同發展中，得以於家庭領域中重新調整其對情感與正義的視野。

二、 相互肯認的家庭生活

相較於許多人對現代社會家庭將瓦解的隱憂，Honneth 則認為現代社會反而提供了家庭更好地實現相互肯認的條件。他指出，現代社會制度由於功能完善，如教育功能由學校承接，且加上性別平等的觀念，父母的關係也趨向於是擁有同等權利的互助夥伴。儘管在此舊有家庭中所規範的責任逐漸被分化或解除，但卻使得家庭成員間有機會建立一種更為純粹的情感連結，進而成為一種根本且終生存續的親密關係。

在個人關係領域當中，根據社會制度的涉入程度，依序是友誼、愛情關係與家庭關係。不同與友誼和愛情關係的結構是兩個人的形式，家庭關係的典型特徵則是在兩人之外，至少還有一人，意即孩子。Honneth 指出，儘管今日的家庭關係還存有那些三代同堂的前現代化家庭或單親家庭，但我們仍應依其主體互動的結構將其表述為一種三角關係。並且，隨著歷史上家庭關係結構的變革，此三角關係慢慢朝向了得以最大限度實現自由的相互承認關係。我們可以發現，在現代家庭關係中，孩子不再是作為夫婦關係中沒有發言權的第三者，而是以獨立的身份進入家庭，擁有自己的發言權。並且，父母雙方也從既定的嚴父慈母或男主外女主內的角色責任中解脫了。不僅平等的關係取代了傳統父權的家庭關係，血緣也不再是家庭的必要條件。(Honneth, 2014: 154-165)

今日的家庭關係已從生理學或傳統的家庭角色上的意義中解放出來。在家庭中，三個主體各自保有其性格，以同等的責任投入家庭事務之中，且彼此相互關懷與照顧，相互的情感成為聯繫家庭的核心。(Honneth, 2014: 166) 雖然友誼和愛情關係也強調相互之間的情感，但家庭關係的特殊性是在於，其實現社會自由的結構不僅是兩者的相互承認關係（友誼和愛情關係），還與第三者即孩子身上

映射出父母的相互承認有關。意即，在家庭關係的三角結構中，孩子與父母都是相互人生階段的鏡子。而這種反射既不在友誼之中，也不在愛情關係之中，而是唯有在家庭關係之中能實現。唯有家庭成員，才能以如此長期的時間維度及強度將彼此的經歷反射出來。(Honneth, 2014: 168-170)

換言之，不同於友誼與愛情關係往往存在於兩個獨立主體間的親密情感，使得彼此能在對方之中完成自身，形成個人對於自我形象的完整性，家庭中更常面對的是依賴與照顧的問題，這使得家庭成員的自我實現並非是由主體間的對等性來表達，而是主體如何透過彼此的互補性而形成團結的共同體。Honneth 認為家庭成員間的互助表明了一種以出生與死亡作為界限的共同體 (Honneth, 2014: 175)，這使得相互肯認的實現必須以更長時間的維度來被理解，即在不同家庭成員的年齡階段，其彼此都在不同階段的責任分工中完成家庭成員的自我實現。而這般在共同體的經驗也成為了我們參與公民社會的養份。

由此，在家庭生活之中，我們一方面藉由與重要他人穩定的依附關係以及情感需求的滿足，使自我得以在這般情感經驗中培養對自身的信任，從而獲得在社會中自我實現的基礎；另一方面，家庭生活作為長期穩定的團結互助共同體，個人得以在其中深刻經驗到自我實現如何在自身整體生命的時間維度中與他人交織在一起，並在生活的共同承擔中完成這般貫穿由生到死的互惠分工，協助彼此的自我實現，從而能在民主社會之中與其他成員相互合作，既擔負自身的責任也捍衛他人的權利，最終能在團結之中實現健全的民主倫理生活。

三、肯認愛的勞動如何可能？

面對 Honneth 的肯認理論所提供的家作為倫理領域的想像，Iris Young 認為儘管當中為女性主義的社會批判提供了許多資源，但 Honneth 對於愛和照顧的理解仍舊不完備，甚而不適切，從而還是無法恰當回應女性在現代家庭所面臨的困境。Young 的批判有二，一是針對夫妻之愛的理想型式，二是關於照顧工作。以

下筆者將分別介紹與反省之。

在肯認觀點當中，愛作為個人關係領域的肯認形式表明了人如何通過一種親密的情感連結獲得自我的完成。對此，Young 指出，Honneth 這般愛的概念主要根基於黑格爾從盧梭那邊獲得的對夫妻之愛的互補性概念，將愛視為是一面鏡子，期待從他者身上映照出自己的模樣。也因而，這樣的愛僅僅是將對方化約為相同的，或者更根本的說，愛所表明的僅是主體渴望從他者的肯認中完成自己。Young 認為這使得在為愛的肯認而鬥爭之中，人們透過愛所尋求的肯認比起是互相的，更不如說是自我參照的 (Young, 2007: 205)。

如同 Young 借助 Simone de Beauvoir 的分析指出，這般互補性的愛意味著女性僅僅是為了服務男性主體性的完成而處在他者的位置上。因而，Young 認為，儘管 Honneth 強調真正的愛在於認識個人的需要，而愛的進步在於我們逐漸拓展對他人需要的認識，但若愛始終強調著一種互惠的平等，即將他者對置於主體自我完成的位置時，則我們很難理解我們如何在這般平等的愛中去擴大對他人需要的認識，以及愛如何能是真正的「互相」。由此，Young 指出，若愛所關乎的不是映照出自我的主體性，則這或許意味著我們必須轉向關懷的觀點。在此，筆者認為這似乎也意涵著，若要真正理解愛的含義，並在其中尋求真正的互相與平等，則我們似乎需要一種建立於他者的觀點，而非以主體為核心。

另一方面，延續著愛的互補性觀點，Honneth 認為家庭照顧的問題並非是在於愛的肯認問題，而是其在現代社會欠缺敬重的肯認。然而，縱然對於照顧工作的敬重使得我們可以在照顧關係之中訴求某種平等，但這是否也歪曲了照顧的本質？Young 指出，照顧關係在根本上就包含一種不利於權利和敬重 (esteem) 領域的不對稱性，這般的不對稱性表明在照顧者與被照顧者之間權力、依賴與非互惠的勞動之中，但這並不意味人們就必然因此身處於不平等之中。Young 認為，照顧並不是互惠的工作，其所涉及的是對於他人一種自發、獨特的溫暖關懷，而當我們嘗試以對成就的敬重來理解照顧工作，則似乎忽視了照顧中的不對稱性何以更貼近照顧的本質。

對此，筆者認為，Honneth 嘗試以家庭表明為一種從出生延續到死亡的共同體，來指出家庭照顧的行動並非是當下性的互惠，而是在不同階段所構成的輪流的關係，肯認觀點中的照顧並非因此成為互惠的工作。但真正的問題在於，當我們以敬重來看待照顧時，是否意味著我們需要以成就或生產性的要求來看待照顧？然而，正是敬重中平等的考量，使得照顧當中原先不求回報的付出似乎也對等地要求著某種社會的獎勵。也因而，Young 認為以成就原則去考量何謂社會上真正的貢獻，根本上就無法理解照顧的意義與價值，而這也意味著我們需要另一種角度來思量照顧的領域。

面對 Young 對 Honneth 的批判筆者大抵認同，然筆者認為這兩類的批判根本上源自於肯認理論對於自主主體的企向，意即自我藉由與他人的相互肯認得以真正地自我實現。這般自主主體的想像並不相同於康德等哲學家對於道德自主主體的假定，而是在於肯認的關係所服務的是人如何在與他人的互動當中形成一種自主性。因而，人作為關係性主體與他者的關係永遠是對稱的，我們都在與彼此的互動中成為自主的人，進而開展我們的人生計畫。而這也使得肯認觀點中的愛是主體的自我完成，而無法超出主體而被理解。但是，我們在照顧的關係當中卻洞見到了某種他異性，他者無法完全地被我所掌握，我必須不斷地超出自己原有的主體性才能理解到他人的受苦，而這恰恰是在自主主體的建構當中無法被洞見的。也因而，從肯認觀點來看，照顧始終必須在某個層次上是互惠的，就算當下是我照顧父母，我的子女也應當於未來照顧我，或甚而社會應當給予這般照顧對等的肯定。而這般理解卻使得我們無法洞察到照顧者與被照顧者如何在不對稱的處境之中形成一種關聯於人性的深刻品質，以及照顧者何以在這般生命經驗中活出超出理性可及的實踐智慧。因而，當家庭以一種互補性去表達相互關愛的肯認形式之實現，其似乎始終仍難以恰當地理解家庭中的照顧。

此外，Honneth 以情感連結作為家庭與個人關係領域的肯認形式，並將這般愛的肯認形式視為是一個人自我發展的基礎，並作為人們在其他倫理領域上肯認的滿足及朝向民主公民社會的基石。對此，van den Brink 認為 Honneth 的問題在

於其忽視了家庭經常存在著根深蒂固的社會偏見和歧視，以致於兒童在強烈的情感連結中反而發展出對於社會一種更為深刻的錯誤認識。他指出，這同時也表明了教育的重要性，但學校作為人們從家庭轉向社會領域的關鍵連結卻在 Honneth 的討論中被忽視。在此，儘管 Honneth 並不會否定學校教育的重要性，但家庭作為愛的領域似乎比他所設想的更為複雜，也就是說，家庭在愛的肯認形式當中，除了滿足了一個人情感需求與肯定其獨特性的同時，是否也伴隨著其他東西的傳遞，甚至說這些傳遞是深刻且強大的？

van den Brink 也擔憂 Honneth 的肯認理論是否會導向接受 Adorno 在 *Minima Moralia* 一書所指出「錯誤的生活無法被正確地活」(Wrong life cannot be lived rightly)，即相互肯認的社會正義理想之遙不可及。筆者認為，儘管為肯認而奮鬥的歷程是漫漫長路，但這並非意味著在此道路上的嘗試就是毫無意義的。正如 Honneth 面對家庭在情感與正義的張力間，強調著任何理論都無法給予實質性的答案，而必須由家庭內部的人們不斷嘗試才得以開創出相互肯認的真正實現、賦予其自身的家庭生活意義。然而，銜接上一段 van den Brink 的批判來思索「錯誤的生活」之意涵的，當家庭是如此的作為社會偏見和歧視的根源時，一個人是否還有可能脫離家庭正確地活？這種錯誤似乎既非是根源於社會不正義，也非是社會病理學的問題，而是根源於人類心智發展的結構下，我們的認知運作是如此強大地與某些早期經驗的情感性直覺捆綁在一起。這並非是在理性層次可以輕易被處理的，而是在情感性的根基上無法去接納與自己歧異的他者，甚而難以理解他者之苦，但由此所產生的社會痛苦卻似乎沒有被 Honneth 考量進去。

再者，延續著對於「錯誤的生活」之思考，如同 Young 對於 Honneth 肯認理論的回顧中，她指出 Honneth 的理論所針對的是那些造成社會當中被視為不正義或錯誤的苦痛之根源，而非是那些被我們稱之為是不幸的受苦 (Young, 2007: 193)。然而，除了社會偏見與歧視是如何根植於家庭中的問題外，我們還可看到家庭生活中的諸多苦痛往往攸關於家庭內部如何共同去面對許多機緣性的生命課題。諸如疾病、意外與死亡這些偶然性的事件，更深刻地帶出了人類存有的脆

弱性。筆者認為，肯認理論中對於那些我們視之為不幸的苦痛之忽略，使得肯認觀點缺乏回應生命根本脆弱性之力道，而只能將其視為對不正義或社會病理的問題之處理時，才能加以反省。然而，我們的倫理現實實質上卻是在既有的社會制度與機緣性的生命際遇的交織下所形成的，並且這也正是家庭照顧所呈現出的核心倫理現象。

第三節 家庭照顧在關懷與正義間的倫理學反省

家庭照顧中的變動性與脆弱性使我們意識到家庭作為倫理領域，不僅表明了人們交互主體性的制度化行動領域，更揭示了我們作為人之存有所共享的生命處境。當家庭照顧深刻地關聯著人真實的生命處境時，其所呈現的根本困境並不在於人如何能以互惠且平等的形式互相交往，實踐自身的行動，而在於我們如何可能在實踐中回應生命本有的脆弱性與有限性。

因而，有別於將家庭視為制度性領域，並探究家庭在社會脈絡下所發展出的互動形式與其基本意義規定是否符合正義的要求，關懷倫理學則回歸到女性在家庭中所具身的真實生命經驗與處境，重新對於家庭的倫理問題進行描寫，並以家庭內的自然情感與親密關係為起始開展出關懷倫理學的思考。同時，也由此批判過往的制度建構與運作對女性生命經驗的忽略以及其中潛藏的對女性的壓迫與宰制。在此，道德的討論不再圍繞著權利與義務，抑或是對自主性和正義的考量，而是返回到生命的脆弱性以及人類存有根本的需要。

關懷倫理學作為思索道德的徑路，可以回溯到心理學家 Carol Gilligan 在《不同的聲音：心理學理論與婦女發展》(In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development) 這本書中對 Kohlberg 道德認知發展理論的批判，她質疑其理論實則隱含了以男性為首主張正義和權利的倫理學觀，故而造成他對女性道德意識的錯誤評價與曲解，將考量關係的道德判斷視為抽象道德推理的失敗，而非視為另一種有別於追求理性客觀的道德概念原則的道德思考向度。是故，

Gilligan 從對女性的道德認知發展心理研究提出了不同於正義倫理的第二種倫理——關懷倫理 (ethics of care) 的可能性，並主張女性的道德判斷因關注到情境與關係的相對性所展現的模糊與不確定性，實則是出於對於他人的關懷與責任的意識，而非是道德認知發展上的不成熟。

由此，從 Gilligan 對於關懷倫理的心理學描述中，奠定了女性所開展出的對道德的理解。有別於男性基於個別的普遍權利必須優先被保障的考量，女性對道德的理解則是基於對整體世界的責任感以及他人真實生命的關切。Nel Noddings 接續著 Gilligan 的思索，進一步指出關懷關係所意味著的非僅是心理學上的女性特質，而是一種倫理學的基礎，恰恰正是人與人之間原初的「自然關懷」(natural caring) 使得道德實踐上的「倫理關懷」(ethical caring) 有了可能。

不過，儘管多數人對關懷倫理學的理解皆是循著 Gilligan 到 Noddings 的思路，但早在 Gilligan 的《不同的聲音》一書問世前，Sara Ruddick 其實就已發表了〈母育行思〉(Maternal Thinking) 一文³²，指出母育行動 (mothering) 所內涵的實踐知識以及其重要性長期以來一直因社會中的「厭母情結」而被忽視 (Ruddick, 1980: 343)。相較於 Gilligan 深刻地將西方長期以男性聲音為主的正義倫理學傳統與象徵女性聲音的關懷倫理學做了對比，Ruddick 則以「母育行思」(maternal thinking) 的實踐知識意涵展現了過往在對理性道德判斷的強調中所忽視的能力與生命經驗積累。如同母親在面對嬰兒模糊的訊息，能夠彈性地回應其需要，這般判斷能力並非只是理性上的知能，而是在於真實生命處境中對於他者的直面，並在練習敏銳於他人的需要當中，不斷地精進學習所形成的實踐知識。

以下第一部分筆者將先從討論現代家庭在正義觀點下難以被洞察或理解的生命處境，並說明被排除在正義的考量之外的關懷倫理如何能回應這般生命處境，以進一步闡釋現代家庭的倫理現象如何交織在關懷與正義的倫理學的視點間。

³² 吳秀瑾 (2018) 指出，儘管普遍都將 Gilligan 《不同的聲音》(1982) 一書視為關懷倫理學思考的起源，但實際上 Ruddick (1980) 在更早時間所發表的〈母育行思〉一文就已深度的展現關懷倫理學的思考核心，甚而可以將往後關懷倫理學的討論視為對 Ruddick 〈母育行思〉當中思考的不斷註解。

一、 現代家庭的生命處境

許多正義理論對於家庭倫理的思考多關注於家庭成員間的義務與權利問題，抑或就不正義的家庭結構與性別分工進行討論以回應「平等」的要求，關懷倫理學提供的進路則是藉由反思生活在家庭中的人之具體生命處境來重新思索倫理學的課題，並從另一種觀點回應社會正義的問題。誠如在家庭勞動的分工上，正義理論主張讓女性從傳統性別角色中解放，並肯定家庭勞動對於整體社會的價值，但這般將女性視為家庭中與男性互補的勞動夥伴，並以從社會角度來評判家庭勞動的價值的方式，其實也忽視了女性獨特的生命經驗與實踐知識對於家庭倫理生活的意義。在家庭照顧之中，一旦我們僅能在技術勞動或交易物件的觀點下去理解照顧，則照顧的意義將會被扭曲而無法呈現被照顧者真實的需要以及照顧者真實的付出，甚而是其中所展現的獨特人性品質與存在的意義。在此，筆者並非是要否定正義觀點下的問題，而是指出家庭照顧的議題並非僅是關於家庭中勞動分配的問題。

家庭與其他個人關係最為首要的差異，在於其內部的成員通常會以一種更為持久且高強度的方式深入彼此的生命，而這正是由於家庭通常涵納了一個人從出生到死亡的經歷。也因而，家庭經常是包容人們脆弱性的場域。無論是剛出生的嬰兒，抑或是逐漸衰退的老人，甚而是我們每一個人，都會在生命的歷程中遭遇到病痛疾苦，這些既與的脆弱性事實所帶來的痛苦雖並非是不正義或道德上錯誤的，但卻也深刻地影響著我們經驗世界以及與他人互動的方式。因此，當我們忽視了家庭中的生命處境，則將無從於理解其中真實的課題以及在其中實踐行動的可能性，更無法完整深入家庭照顧倫理的討論。

回到家庭照顧中所呈現的生命處境，我們可以發現，儘管在照顧中家庭總是會面臨各式各樣的選擇以及行動，但這些選擇與行動卻並非總是純粹的理性判斷解，而是揉合著我們的感受、偏好與價值以及對關係內涵的豐富理解。然而，對個人自主性的捍衛成為現代性的標誌，這使得許多家庭照顧的生命經驗在對個人

自主性的追求下被遮蔽。如在家庭醫療決策的問題上，若我們一味地將病人視為理性自主的獨立主體，並以此強調對病人自主性的尊重時，則我們似乎將忽略了一個人的整體生命如何交織在與他人的關係之中。誠如 Thomasma 指出，儘管當前醫學強調對於病人自主性的尊重，但在病痛之中所造成的身體轉化，並非僅表現在外顯的症狀，而也體現在個人如何被拋置於對自身生命價值的重新審視之中。(Thomasma, 1983) 他認為，病人的生命本身即具有超出理性的完整性 (completeness)，在某些情況下，生命這樣的完整性或整體性會致使人們做出某些難以被合理辯護的決定。然而，Thomasma 指出，儘管從抽象理性的推論中我們無法理解這樣的決定，但病者的照顧者卻往往能直觀地識別其生命的完整性，從而領會其決定之內涵。(Thomasma, 1994) 而這種直觀恰恰展現了家庭照顧者如何在這般境遇中展現一種與理性道德推理截然不同的生產實踐知識的可能性。

當照顧經常是與人之存有的脆弱性與有限性遭逢時，我們不再能如往常判斷，而必須回到對於整體生命的重新審視時，儘管這令作為理性主體的我們挫折，但其卻打開了我們對於生命不同的觀看角度。誠如 Kittay 對照顧心智受損的女兒的經驗描述，儘管她可能無法好好吃飯，也無法理解自己的話語，但女兒給自己的親吻，在吃飯時的笑容，那些在日常中微不足道的快樂卻提供了如此多的生命意義和價值，並使得自己得以暫時地從面對生命有限性的悲傷中退去 (Kittay, 2001: 567) 根據 Kittay，我們之所以為人並不只是在於理性的擁有，更是因為我們能與他人建立聯繫、塑造自己的世界，並在與他人的世界交織中創造我們的生活。因而，若沒有其他人的投入，我則不可能真正成為人。然而，我們之所以能經驗到彼此的世界，關鍵並不在於理性如何洞察，而是對彼此的開放性 (openness) 使之成為可能。Kittay 認為，一旦我們放棄了在經驗中拓展我們關係性的可能，則我們同時也限縮了自己作為人的意義。(Kittay, 2001: 568)

由此，對比於肯認觀點著重於家庭作為前理論的制度性領域，並嘗試重新回應關聯於家庭的正義問題，關懷倫理所提供的切入角度則是將家庭視為整體性的原初生命領域，並將家庭倫理的思考與人根本上的有限性與脆弱性重新關聯起來。

筆者認為，我們可以將關懷倫理學所論述的家庭視為是前制度的 (preinstitutional) 生命領域，即人之存在之既與的事實性（如：身體、感受性或死亡）早在人們形成長久互動交往的秩序之前就存在了。以下筆者將從家庭作為前制度的生命領域，說明由此所開展出的倫理學討論，包括其存有學基礎和對於諸多道德概念的反省，以及其如何回應家庭照顧倫理的難題。

二、 倫理學中的不同聲音

藉由 Gilligan 提出了對比於正義倫理的關懷倫理，其也確立了兩者間的主要差異。由正義為核心的倫理學多半側重於獨立性、普遍性、不偏私與理性，以權利作為道德的主要問題，而關懷為核心的倫理學則關注到人與人之間的關聯性、個別性、等差性與感性，並以回應他人的需求作為道德的主要問題。(Gilligan, 1982: 100) 這般的差異也表明了兩方對於發展倫理學的思路，以及核心的道德問題都截然不同。Noddings 指出，有別於正義倫理學的道德觀點與思維，關懷倫理所呈現的是對道德態度和善的追求，而非道德推理。由此，關懷倫理學也展現了不同於傳統倫理學進入道德問題的方式：其並非是以理性抽象化的思考將真實的倫理困境設想為一普遍的道德問題，而是從自己的置身處境中的關懷位置或對關懷的態度，盡可能貼近真實經驗地去探問。這般關懷的位置與態度也會激發我們自身在回憶、感受與能力的複雜結構。(Noddings, 1984: 8)

從而，兩方在不同的道德問題與思路下也生產出不同的道德知識。正義倫理學關注的是理性自主的道德主體，如何在權利的問題按普遍性的原則進行推理；關懷倫理學則是關注於有具體生命的道德主體，如何在回應他人需求的問題上，根據情境與脈絡以理性、情感反應或同理心等諸多能力來進行調整。在此，筆者認為雙方皆有涉入關係性的討論，但前者是以理性規則來看待關係，後者則是回到真實情境的內容來掌握人際之間的關係與互動。因此，當面對我們所身處的倫理生活的問題時，正義的語言通常是缺乏處境與敘事，而將其結構化為道德概念

之間的問題，並以對個人自主性的尊重以及平等的考量去處理這些問題。在這樣的脈絡下，女性的道德生產與實踐被異化，其生命敘事被視為無關乎於道德，而實踐性的回應在缺乏規範性的論辯下也無法成為道德知識。正是這般差異性，使得倫理學長期以來只能通過普遍性的理性視野形塑人的道德生活，而未曾返回具體生命之中去思考人真實實踐的問題。

而關懷倫理學作為一倫理學，透過 Noddings 明確地指出其規範性基礎而進入了與正義倫理學對話的框架中。關懷倫理學主張所有的「倫理關懷」都應當奠基於「自然關懷」才有可能，因而倫理學首要的道德要求並非是去根據義務而行動，而是恢復人與人之間的關懷關係。Noddings 認為，所謂的關懷不應被視為一種個人情感的偏好，而是真實人們的互動交往連結，關懷是包含著關懷者 (the one-caring) 和被關懷者 (the cared-for) 兩方的交互關係。並且，關係並非是由複數的自我所形成，而是人之存在的根本事實。由此，Noddings 指出，關係是存有學的基礎，而關懷關係則是倫理學的基礎 (Noddings, 1984: 3)。意即，在存有學的層次上，對人的存在而言，關係總是先於自我，而在倫理學上，關懷關係也優先於形式的道德自我。

延續這般關懷倫理學的思路，Kittay 認為我們可以將關懷倫理學對道德的思考重構為以下幾點：(1) 道德主體是一關係性的自我 (a relational self)，而這般關係性自我有一部分是根基於對一個人的認同而言很重要的關係所構成的；(2) 道德關係並不僅限於平等關係，如兩個對等的主體自願加入該關係，而且也發生在處境不平等或權力不平等的人們之間；(3) 道德慎思 (moral deliberation) 不僅是理性推理，還關聯於一個人的同理心、情感反應和感知的專注等；(4) 道德傷害也並非只關乎權利的侵害，更根本的是由於責任和回應能力失敗所造成的人們與重要連結間的斷裂。(Kittay, 2011: 53)

當人類生活的倫理領域不光是在社會中行動，同時也是在個體生命當中實踐時，我們並無法忽視某些既與事實如何根本上構成了我們的存在。這些事實所意味著的恰恰好正是人之存在本質上的界限，如同我們註定朝向死亡、因身體的脆

弱性而受苦或在人類的有限性上無能為力。一旦這些界限未曾在倫理學中被深思，則我們將難以真正洞見人類生活中諸多倫理困境與難題如何因著這些界限而升起，並在實踐中回應之。從而，這樣的倫理學思考不再僅關注於規範性的問題，而更在於對於「涵容問題」(problems of inclusion) 的回應。若缺少對「涵容問題」的回應，則我們的倫理學將在某種合理性的追逐中排除所有因機緣性受苦挫折的生命。而關懷倫理學的目標是對一種涵容性倫理學 (an ethics of inclusion) 的建構 (Kittay, 2011: 53) 由此，女性的生命經驗與實踐知識並非因其欠缺權利的分析語言而顯得單薄，其反而是在厚實的生命陳述中給予了我們對於人性深刻的洞見以及回應多元變動處境的可能性。

三、在關懷與正義間共構的家庭倫理生活

從關懷與正義倫理學來重思家庭，我們可以發現，相較於正義倫理學將家庭成員間的道德關係奠基於兩個獨立自主的理性主體在義務與權力的對等關係上，關懷倫理學指出了，家庭關係對於一個人的自我認同形塑有著一部分關鍵的意義，而正是這般自我認同關聯著人如何作為道德主體。並且，家庭關係中的不對稱性也不應被排除在道德之外或視為不道德的，如孩子與父母的關係通常並非是其能選擇的，又或是照顧者與被照顧者間仍存在身體或心智上的不對稱性。再者，道德慎思所關乎的同理心、情感反應或感知的專注力也很大的程度跟一個人童年的經驗有關。這都使得家庭作為倫理場域，不光只是社會制度或社會勞動的一部分，更是人們在學習與他人開展關係性生活的重要場域。

儘管許多人仍認為關懷倫理學在道德上僅關乎個人關係領域，但從上面的回顧也表明其也能處理通常被視為是正義倫理學的課題，尤其是當正義倫理學並不足以涵蓋處境的模糊性與敘事的複雜性來理解並回應我們所面對的道德難題時，關懷倫理學提供了更好的道德視野。它提供了深入去理解家庭中每一成員生命處境的視野，並將由生命經驗下所形成的實踐知識視為是開展與他人共享的倫理生

活之核心，而非只是個別性的人生經驗。因此，面對家庭照顧倫理的問題，相較於著眼於情感與正義的張力間如何調和的問題，關懷倫理提供給我們的是一條從關懷與正義的倫理學論辯下的重思之路。哪些問題才真正攸關家庭的倫理生活？我們如何從關懷的生命經驗與實踐知識的角度來重新構成對正義的思考？

面對家庭照顧的問題，其經常在正義倫理學的脈絡下成為勞動正義的問題。由此，家庭照顧作為社會勞動經常被視為侵害女性個人自主性的社會不正義之源頭，因而讓女性從傳統家庭角色中解放，並要求家庭中勞動分配的公平性成為了正義的解方。然而，這樣的觀點卻似乎也隱含著女性的關懷實則經常被視為是不正義的。由於女性在情感上與對他人需要的敏銳，這讓她們更傾向去回應他人的需要，不求回報地照顧他人，但這種傾向卻在正義的要求中與個人的自主和平等對立了起來，仿若是女性深陷在傳統角色的性別意識中無法自拔。

就此而言，Kittay 則認為此問題實質上更根本的根源是，對於人是獨立、理性且有能自足的假定，我們沒有語言可以在當前社會正義的討論中去陳述這般關懷的傾向，也無法傾聽到依靠的重要性 (Kittay, 2001: 559)。並且，這也致使了對被照顧者的正義往往成為對照顧者不正義的根源。Kittay 指出，這般對於人是獨立、理性且有能自足的假定可能成為我們在面對失能者時過度誇大的幻想，以致於我們期待著照顧者應當維護失能者獨立且有能自足的生活，並以此能從照顧的壓力中被解放 (Kittay, 2011: 51)。但是，這卻反而對於照顧者形成了另一種壓迫，人們漠視了照顧者在照顧關係中的真實付出以及其實踐智慧。

由此，若我們要能去真正回應家庭照顧的問題，則必須在關懷倫理的脈絡中，建構一種能涵容關懷與照顧真正內涵的觀點來捍衛關懷的正義，並以此建立一種正義的關懷之可能性。對此，Kittay 認為依靠本質所呈現出的關係的不對稱性、等差性或非自願性質，都使得依靠關係的道德要求更符合關懷倫理的訴求。(Kittay, 2019: 61) 因而，以下筆者將以 Kittay 的依靠理論進一步深化上述的討論，並指出對這般問題的回應之道，以回應家庭作為倫理領域的另一面向，從而完整我們對家庭照顧倫理的討論。

第四節 家庭作為前制度的生命領域

本節將引入 Kittay 的依靠理論，以關懷倫理的向度來重新思索家庭照顧勞動作為依靠工作的意涵。我們將首先處及依靠與平等的問題來指出過往對照顧勞動內涵的錯誤理解，並指出現代社會在不適切的平等概念中忽視了依靠關係作為人之存在所共享的根源。透過重思依靠的概念以及其與平等的關係，Kittay 試圖建構一種新的正義想像，以回應當代關於家庭照顧勞動中的正義問題。由此，我們將具體展現另一條從生命處境出發來思考家庭照顧倫理的進路。

一、照顧中的依靠與平等

面對現代社會以「平等」來處理女性在家庭勞動中所受到的剝削之問題，Kittay 則以「依靠批判」(dependency critique) 指出，平等概念反而將女性作為照顧者的處境置於公共道德的視野之外，無法真正為女性或照顧者帶來正義。她指出，這般的平等概念是藉由讓女性能同樣地達及那些原先是男性優先的權利，以將女性包容進一個同等者的聯合體 (an association of equals) 之中，來回應性別平權的訴求，但她認為這樣的平等概念仍是不適當的。對此，Kittay 指出了三個理由：(1) 作為同等者的聯合體之社會概念遮蔽了人之存在上無可避免的依靠，以及不對稱性如何構成一部分的人的條件；(2) 平等的假設也掩蓋了許多社會互動並非是對稱的，忽略了即使是在自主個人之間也會存有不對稱的社會互動，但這般不對稱其實是道德上可接受的；(3) 當社會僅被視為是同等者的聯合體時，人們對於社會勞動的目光則被限制於一個向度，意即將對女性的包容等同於另一半的男性。(Kittay, 2019:18-19)

而這般平等概念的強調，不僅將女性在家庭照顧的處境與經驗排拒在道德之外，也使得照顧本身因依靠而遭受污名化，我們也因而欠缺恰當理解照顧者與被照顧者這般不對稱關係的視野，從而以狹隘的方式要求社會對差異的包容。以許

多被照顧者為例，在平等的考量中我們期待以同樣獨立自主的眼光去看待他們，甚而他們也被要求如此看待自己。因此，除了個人發現自己是依靠他人提供自我照顧、經濟保障和安全時，會感受到在社會上失去尊嚴的危機，整體社會也都堅持著被照顧者也有獨立生活的權利，並被賦予與其他人相同的正義。從而，這般照顧的需求被視為是維護個體獨立自主的修補術。Kittay 更指出，人們甚而寧願將照顧視為「援助」(assistance)，也不願意將其視為依靠的標誌。(Kittay, 2011: 50)

Kittay 認為，在這般以自由、自足性與平等為理念的社會中，人們往往不願與「依靠」遭逢 (Kittay, 2019: 10)。儘管對平等的考量意味著我們期待達及對於每一個獨特個人之人格完整性同等的尊重 (Kittay, 2019: 33)，但與之同時我們真實性的處境卻可能在這般平等的設想下更加糟糕。當我們拒斥依靠，而仍舊以獨立性作為人類世界的運作規範，不單單使得女性與被照顧者在照顧中被污名化，我們也漠視了依靠關係作為人類共同生活於世的本質，我們何以在其中真正發展出關懷且尊重的相互關係。(Kittay, 2011: 51) 然而，這並不意味著我們將放棄平等的理想，而是我們需要從對於依靠的重思當中建立一種新的平等想像。筆者認為，我們可以看出原先的平等概念嘗試透過將女性或被照顧者對置於擁有優勢權利的主體，以讓其獲得同等的權利，但這般思考卻忽視了女性與被照顧者獨特的生命經驗與處境所帶出的人性共享的品質。因而，這般平等實質上是以消彌差異的方式來獲得平等，但 Kittay 所期望的卻是包容差異的平等，並認為對依靠的重思將是我們形成這般平等的關鍵。由此，以下筆者將回顧 Kittay 如何藉依靠關係的討論指出另一種平等的可能性，並提出新的正義觀點，進而以此於下一部分重思家庭照顧中的不對稱處境在家庭倫理上的意涵。

二、 相互依靠的家庭生活

(一) 依靠關係與照顧正義

為論證其依靠批判的主張，Kittay 首先以 Martha Fineman (1995) 所提出的母

子依靠關係 (mother/child dependency relation) 來論證依靠關係與依靠工作的內涵 (吳秀瑾, 2005: 157)。Kittay 從母子依靠關係的經驗論述出發表明, 依靠並非是例外情況, 而是人共同的處境, 並延續 Fineman 所指出的早期童年、生病、失能與衰老的時刻作為人類「無可避免的依靠」(inevitable dependencies), 將依靠奠基在人既與的生理學事實上 (Kittay, 2019: 34)。因而, 無關乎我們的意志或慾望, 依靠是每個人無法逃避的生命歷史。

再者, Kittay 將依靠關係中的照顧稱之為依靠工作 (dependency work)³³, 承擔照顧者則稱為依靠工作者 (dependency worker)。她指出不僅是當我們面臨上述時刻時才會成為依靠者, 依靠工作者也會因次生依靠 (secondary dependency) 而成為依靠者。而這種次生依靠來源於兩項要素的知覺:(1) 她對自己在維繫自己、依靠者和關係上所能達及的必要外部資源的知覺;(2) 保持這種關係對於她自我理解為一個在道德和社會上有價值的人的重要性。但是, 以自主自利的主體所構成的社會則會求人們應當是平等地競爭社會資源而忽略這般的次生依靠, 進而使得依靠工作者的處境惡化而難以去回應依靠者的需要。(Kittay, 2019: 48-49)

然而, 為何我們有回應依靠者的道德責任? 對此, Kittay 則根據 Robert E. Goodin (1985) 的易受傷害模型 (vulnerability model) 來證成依靠關係的道德基礎, 主張當我的行動對某人來說是容易造成傷害時, 則我將被置於一種特殊關係中, 使得我有回應他的責任。Kittay 指出這般責任與關聯於自願模型的特殊義務不同, 並非是基於我個人的自願表態所形成加諸己身 (self-assumed) 的義務, 而是回應易受傷害的 (vulnerability-responsive) 責任。由此, Kittay 透過此模型指出依靠必定是關係項 (relational terms), 而作為我們回應他人需要在道德行動上的根源。(Kittay, 2019: 61-62) 因而, 我們與他者的關係根本上是非自願 (non-voluntary), 也非強迫的 (not coerced)。(Kittay, 2019: 68)

最後, 面對照顧的分配正義, Kittay 則從 Rawls 對於「我們終身皆是充分合

³³ Kittay 之所以將其稱為工作, 在於依靠關係中的照顧不僅是態度上的關懷也確實包含實質的勞力付出。(Kittay, 2019: 35, 51)

作的社會成員」之理念出發去思考。有別於 Amartya Sen (1992) 對 Rawls 的批判在於其忽視了失能、特殊健康需求或身心障礙的人，Kittay 則認為根本的問題在於我們設想在所謂「正常的個人」與「有特殊需要和失能的人」之間存在著很大的距離，但無論是「正常的個人」或「有特殊需要和失能的人」，根本上都沒有能一生中都是功能運作完全的。由此，Kittay 認為我們所需要設想的是人們如何在不同的生命時間歷程上充分的合作。(Kittay, 2019: 97-98) 她指出，人們在社會中的相互依靠並非是互惠的，而是交錯式的依靠 (nested dependencies) (Kittay, 2019: 116)。因而，對 Kittay 而言，照顧正義的構思不在於建立對等的能力平等關係，而是根據依靠關係以及生命的時間歷程去形成一種交錯的能力平等。(吳秀瑾，2005：165-166)

藉由對依靠與照顧正義的討論，Kittay 從依靠關係中建立了一種以連結為基礎的平等 (connection-based equality)。她指出若我們要恰當理解這般平等的內涵則必須從母子依靠關係的類比來加以把握，即社會成員間交錯式的依靠關係就如同一個有需要的孩子和照顧這些需要的母親之間的關係。並且，她釐清道這樣的類比並非是要主張一種家長主義，而是我們如何拓展母育行思的內涵。這般拓展並非是普遍化的過程，也非普遍規則的演繹，而是在類比中開展我們對關係的理解與想像。(Kittay, 2019: 74)

(二) 家庭照顧中的不對稱處境

從上述的討論中，我們可以發現，相較於正義理論將家庭照顧中的不對稱性視為是不正義的根源，在關懷倫理脈絡下的依靠關係則將這般不對稱的關係視為我們人根本的條件。在 Kittay 的依靠理論中，當我們面對家庭勞動的問題時，若是以自主主體的平等觀點去理解照顧分配的問題，則會使得我們忽視了照顧如何根源於在關係中的我們對於易受傷害他人的回應，而非僅是自主主體間的家庭勞動合作。並且，促使家庭照顧者陷入不平等的核心並非在於照顧本身，而是在於社會是否有足夠的客觀條件去維持家庭照顧者作為依靠工作者的運行。在依靠的

價值被漠視的社會當中，人們將傾向認為作為依靠工作者的人不會有依靠的需求。然而，當我們可以理解依靠如何作為人類存在所共享的基礎時，則我們自然可以明白在社會上去維護依靠工作者的意義。

Kittay 指出，依靠與獨立之間的對立往往也將人們從依靠中推向孤立，意即這般獨立理想的支配地位也同時遮蔽了我們可以藉由依靠而獲得的積極連結經驗 (Kittay, 2011: 56)。因而，當我們意識到我們基於身體的事實而共享著無可避免的依靠，並有責任回應他人的依靠時，我們也將能夠在生命的不同階段以不同形式更積極地投入社會的參與之中。而若欠缺關懷的能力，我們則不可能如此地投身與他人的連結以及社會參與中，也因而，Kittay 認為沒有關懷，則人不可能真正擁有一種有尊嚴的生活 (Kittay, 2011: 52)。一旦我們理解到我與他人的福祉如何交織在依靠關係之中，則照顧的意義將不再只是社會勞動，而是實現我們作為關係性存有的本質。(Kittay, 2011: 54)

由此，家庭中不對稱處境也成為了我們學習與他人建立連結、培養成熟道德人格的根本。我們不再以狹隘的眼光來評判照顧的分配如何相映於每個成員的能力與權利義務，而是在依靠之中以關懷的眼光去看待他人的需要，從而與家人建立長久且深刻的理解，並藉此學習如何成為社會的參與者。正是這樣的理解使得我們形構了另一條探究家庭照顧倫理的進路。也就是說，相較於以社會成員的視野去評判家庭勞動的分配是否公平，我們則以生命上的夥伴去思考如何能相互依靠並共同朝向美好生活。

三、 家庭中以愛為名的勒索

關懷倫理所經常面臨到的問題即是，在規範性原則的缺乏下，對於關懷的要求是否會形成剝削？換言之，依靠者的需要是否會造成對依靠工作者的壓迫？對此，Kittay 透過區分兩層次的依靠來強調對依靠工作者的照顧正義：1) 原生的依靠，即依靠者與依靠工作者的關係，是對於自然關懷的回應；2) 次生的依靠，

即依靠工作者與社會的關係，則是關乎倫理關懷的回應。筆者認為，正義的問題並不表明在原初自然的關懷關係中，而是在於社會對於依靠工作者是否有倫理上的關懷，而讓照顧等依靠工作可以在不壓迫依靠工作者的前提下運作，從而是正義的。由此，對於依靠工作者的倫理關懷即是社會運作的規範性原則。

然而，這樣的回應似乎並沒辦法完全解決依靠理論同關懷倫理學無法在個人行動層次提出具體的規範性原則與要求的問題，也就是說，什麼樣的關懷才是倫理關懷？當倫理關懷是出自於自然關懷時，這也讓關懷的規範性意涵隨著自然關懷的多樣性而無法被原則化，那麼其何以是倫理性的？從關懷倫理學對正義倫理學的批判出發，筆者認為這般的倫理性正是被奠基在生命處境與實踐知識的理解上，豐厚我們倫理生活，並以另一種角度回應生命中的諸多倫理難題。在此脈絡上，依靠理論甚而在與正義倫理學的對話之上，提供了對於生命處境與實踐知識的豐厚思考，拓展了正義的可能性。那麼，依靠理論是否就無關乎於以愛為名的勒索問題呢？在此，家庭中以愛為名的勒索問題似乎更關注於，在自然的關懷關係綿長的運作下，就算有照顧正義的社會條件，是否仍會出現不道德的可能性？

對此，筆者認為儘管依靠理論無法在個人行動層次提出具體的規範性原則與要求，也難以回應個人關係中的關懷互動是否會有不道德的可能性，但其卻也使得以愛為名的勒索問題能以另一種角度被切入。當我們以關懷與依靠的角度來重新看待道德的問題時，其所表明的不再是行動的道德與否，而是個人如何在其生命處境中學習與他人共同生活，並發展出成熟的道德人格與擁有相應的實踐知識。由此，以愛為名的勒索問題不再僅是在於我們如何在規範性上要求個人行動的邊界以避免另一方受侵害，而是在於關乎倫理生活何以在人與人之間的實踐張力中被構成，並透過對關懷的實踐進而發展出能回應他人需要的能力，以更好地與他人連結。但是，若我們欠缺理性的道德判斷能力則似乎仍無從於在這般實踐發展中避免被剝削的可能。因此，更進一步的問題在於我們如何設想在家庭生活中理性抽象推理與關懷實踐運作之間的關聯性，而單從依靠理論我們仍無法完全回應家庭中以愛為名的勒索問題。

Fine 認為 Kittay 的依靠理論對於權力的討論僅聚焦於依靠者與依靠工作者之間，但卻未曾以更大的社會脈絡來看待依靠與權力的關係。在 Kittay 的論述當中，她強調我們應當將依靠關係中的不平等權力，與不平等關係中的支配形式區分開來，並主張後者才是不正義的根源 (Kittay, 2019: 38)。對此，Fine 以 Foucault 的觀點指出，權力總涉及一種對個人的支配形式，並且其非常微妙以致於受影響的個人不僅沒有意識到它，甚而感覺好像他們是在進行自由的判斷。(Fine, 2005: 155) 這使得我們似乎並無法那麼輕易地將依靠關係的不平等權力與支配形式區別開來。並且，Fine 強調這般在我們的社會互動中，作為權力運作核心的正是我們的身體 (Fine, 2005: 155)，而這恰恰對比於 Kittay 將身體視為人類共享的脆弱根源，以致於依靠並非僅是屬於依靠者的例外處境，而是我們每個人生命都無法迴避的。

在此，筆者認為我們可以指出兩種對於身體理解的向度：(1) 身體是由社會建構的，任何生理性的訊息都因而帶著權力的意涵；(2) 身體作為生理的事實奠定了人根源上是依靠的基礎，而這種基礎不必然關聯著權力的支配。就此而言，筆者認為這兩種理解實則並不衝突，理由在於當我們首先關注的並非是社會正義的問題，而在於關懷關係的形成時，則關懷的本質並不會因不對等的權力關係而消失。正如 Kittay 指出依靠作為人類條件的一個特徵，對社會制度的秩序和正義的道德直覺有至關重要的影響。(Kittay, 2019: 33) 若缺少對依靠根基上的理解，更無謂於權力運作的發生。

然而，筆者認為仍然需要進一步追問的是，如果家庭作為我們直面易受傷害的脆弱身體之場域，其同時仍也是成員間權力運作的社會場域，我們何以具有良好的檢驗機制，以確保在社會互動當中身體不會成為權力角力的工具？對此，筆者認為儘管 Kittay 無法全然回應，但其也將這般問題交付給正義理論去探究，她所關切的是正義理論對於關懷向度的缺乏，並致力於重建這部分。

第五節、小結：家庭倫理生活的兩種理念

藉由 Honneth 肯認理論與 Kittay 依靠理論的資源，筆者試圖探究家庭作為倫理領域的內涵，並回應家庭在情感與正義之間的張力。由此，我們形成了兩種在倫理層次上理解家庭倫理生活的觀點：肯認與依靠觀點。我們可以發現，針對家庭在情感與正義間的張力問題，兩者皆將家庭視為是愛與照顧的領域，並以此重新調和對正義的想像。同時，也指出家庭如何關聯於人之關係性生活的創造。他們皆反對一種僅以抽象的理性推理與普遍道德原則所建構出的正義想像，而強調正義應當回應我們作為關係性主體所共享的倫理生活。

從肯認觀點來看，家庭作為前理論的制度領域以愛的肯認形式構成其倫理性。在這般家庭的倫理生活中，我們不僅在與重要他人的互動獲得對自身獨特需要的肯認，故能自我信任，也在與家人長期的互惠分工中協助彼此的自我實現，學習到團結。由此，肯認觀點關注到了家庭照顧如何不限制個人自主性的發展，而在家庭成員間獨特的情感或身體需要的滿足而成為個人發展自主性的基礎，以及如何作為社會勞動獲得社會的敬重。然而，家庭照顧在個人層次上不僅關乎自主性的發展，也讓人得以進入他人之中拓展對關係的可能性；在社會層次上亦非只是作為貢獻社會的成就，也展現了人的生活如何在差異的處境與他人交織在一起。但當肯認觀點下的家庭照顧侷限於從主體建構的互補之愛或互惠性的關係來論述時，則我們難以理解到照顧如何在不對稱的處境中構成我們的生命經驗與實踐知識，而是聚焦在討論主體如何可能在社會制度下透過與他者的實踐互動中將原初的社會存有關係再生產出來以成為自主主體，在倫理生活中朝向自我實現。這般的局限性使得我們轉向依靠觀點對家庭倫理生活的討論。

從依靠觀點來看，家庭作為前制度的生命領域是以母嬰關係的自然關懷構成其倫理性。在這般家庭的倫理生活中，依靠作為人類存有無可避免的事實，表明主體倫理經驗與實踐的根基，依靠中的不對稱並非是不平等，而是主體之所以能真正投入關係、經驗到他人的世界的根基。由此，這般類似母嬰關係的依靠關係

不僅表達了我們作為關係性主體根本上對他人的關懷如何可能超出自身，更奠定了我得以與他人開展倫理生活的基礎。並且，母育行動的智慧更提供給我們在理性推理向度所缺乏的回應變動生命處境的實踐知識。然而，家庭照顧的實踐仍交織在社會中的權力關係，不對稱的互助關係難以迴避權力造成的壓迫與個人自主性侵害的可能。但依靠觀點下的家庭照顧作為是回應易受傷者之需求的依靠工作，其仰賴的是整體社會如何在各種不對稱的關係中交織性的互助，而非對等的互惠，這使得我們無從於思索不對稱的互助關係與對等的互惠關係如何共構了整體社會的運作。

由此，儘管兩種觀點皆表明家庭是一關於愛與照顧的倫理場域，但在不同倫理現象的關注中，肯認觀點所關注到的是人如何在家庭關係中透過與他人在情感層次上的相互肯認獲得自我信任，並在邁向成為自主性主體的同時也朝向好的家庭倫理生活，而社會制度應當維護家庭在此意義上的建構；依靠觀點則關注到人如何在家庭關係之中透過回應與他人的依靠關係，拓展或甚而重新理解家庭倫理生活的意涵，並從中學習面對變動生命處境的實踐知識。這般對家庭作為愛與照顧的倫理場域的理解分殊展現了肯認理論與依靠理論各自的思想脈絡與倫理學關懷，而形成對於家庭倫理生活的不同關注。

Honneth 的肯認理論所關注的是我們何以在現代性脈絡下重構家庭作為情感與正義之張力的倫理領域；而 Kittay 的依靠理論則是在關懷倫理的脈絡下意識到當代倫理學對於生命處境與經驗關照的缺失，並試圖重構家庭中的依靠關係與照顧工作之意涵，以及重新定義社會的照顧正義，進而回應現代家庭的真實倫理生活。由此，當我們不再僅停滯於抽象的義務證成問題時，而是轉為由現代性處境所面臨的諸多轉變與困境來去思考家庭作為一倫理領域如何關聯於我們的整體生活與行動，以及關鍵性的家庭倫理問題時，我們對家庭照顧中的倫理現象之觀看也會隨著倫理學的目的與關懷而改變。儘管如此，從上述對肯認觀點與依靠觀點的整理中，我們似乎仍可以洞察在家庭作為愛與照顧的倫理場域的主線中，兩

個觀點在理解家庭生活與觀看家庭照顧上的張力，並且這般張力也將成為我們進一步探究家庭照顧倫理的線索。

面對情感與正義間的張力，肯認與依靠觀點皆從家庭作為愛與照顧的倫理場域企圖找尋調和兩者的分界線。儘管兩者所展現了對於家庭倫理生活並不見得不相容，但在從其不同的理論內涵中所涉及的概念卻讓我們在思考好的家庭倫理生活上有所衝突，而這般的衝突也使得我們可以將家庭倫理生活分殊為兩種理念。面對「何謂朝向好的家庭倫理生活」之疑問，肯認觀點認為在於，家庭得以在充足的社會條件之下作為以愛為肯認形式的倫理領域，每個家庭成員都得以作為自主的獨立主體進入社會之中實現自我；依靠觀點則認為是，家庭得以在充足的社會條件之下作為從依靠關係開展其生命經驗與培養實踐知識的倫理領域，每個家庭成員都在關係的投入中真正學習如何與他人共同生活。我們可以發現，對於「好」的倫理生活理念，前者建基於主體在關係中的自我實現，後者則著重主體在關係中與他人的連結。在此，筆者並非是要深究兩者理論所內涵的概念是否可能相容，而是要嘗試帶出從兩者觀點所延伸的對好的（家庭）倫理生活理念的歧異性，以構成我們繼續思考的根據。顯然地，這兩個向度對於關係性主體對倫理生活的追求都是至關重要的，那麼我們如何可能在家庭照顧中調和兩者，則是我們能建立一套完整家庭照顧倫理研究的出發點。以下，筆者將從家庭關係中的「我們」來整理上述的線索，進一步闡釋我們作為關係性主體如何在家庭照顧之中朝向好的倫理生活。

第四章 家庭關係中的「我們」

上一章筆者藉由 Honneth 的肯認理論與 Kittay 的依靠理論所提供的思想資源，刻畫了兩種家庭倫理生活的理念。對於家庭作為實踐的倫理領域，兩者分別在不同的家庭之倫理意涵下，形成了其對實踐行動的要求，以構成對家庭倫理生活的理念：肯認觀點側重於家庭在社會制度下的倫理生活運作，並著重實踐如何朝向個人自我實現；依靠觀點則重視家庭在原初生命處境下的倫理經驗，並關注於實踐如何朝向關係性的創造。儘管兩者形成了分殊，但其卻都展現了對於倫理生活之重新創造不可或缺的一部分。在這般的差異性中，兩種觀點建構了兩種我們所共享的家庭倫理生活圖像：相互肯認的我們在家中長期情感的投入與互惠的支持下，成長獨立以建構自身的追求；相互依靠的我們則在家中共同面對生命本有的脆弱性，並從中學習以找尋關係的可能與生活的意義。

當照顧總是關乎到家庭關係中的「我們」時，我們如何能想像這般關係共同體的樣貌將成為我們理解照顧中的家庭倫理生活之關鍵。面對家庭照顧的倫理生活，家庭關係中的「我們」究竟是誰？「我們」又如何能在照顧中作為共享家庭倫理生活的夥伴，進而朝向家庭倫理生活的追尋。以下，筆者將於第一節先梳理我們從二、三章的討論中所形成的思路，並從三個理論所提供的對關係性主體的想像之討論中，加以思索「我們作為關係性主體如何可能在家庭照顧中朝向好的倫理生活追尋」之問題，以形成理解照顧實踐內涵的脈絡。

第一節 從特殊義務到照顧的倫理實踐

一、家庭作為特殊關係轉向家庭作為倫理領域

從特殊義務到肯認與依靠觀點的討論，我們不僅從家庭作為個人關係轉向家庭作為實踐的倫理場域，更是從「道德反思」的討論，進入「倫理領域」的重構。

以下筆者將大致回顧先前兩章的思路，以展現我們至今對家庭照顧倫理研究的進度，並為後續的討論做鋪陳。

從第二章對特殊義務論的整理與討論中，筆者已指出了其如何有別於一般義務的道德理論，將個人關係納入道德的思考之中。藉由特殊義務論對於道德的重新反省，個人關係不再只是影響義務實踐的經驗性條件，更是構成特殊義務的基礎。由此，家庭作為足以證成特殊義務的個人關係，其在道德上的意義被表明為某種特殊關係，並奠基了家庭道德生活的規範性，以及決定了家庭義務的存在與內涵。而這般的思考卻也只能觸及家庭作為特殊關係的規範性基礎，或是家庭特殊義務的效力與內容，而無法展現家庭是如何交織在整體社會網路的關係性生活。儘管如此，我們也論證了特殊義務論作為一個道德反思的視點，如何相較於其他道德理論在家庭倫理的探究上更合適且整全。

至此，我們尚欠卻對倫理領域的探究，故於第三章轉向思考家庭作為倫理領域的思考，並在現代性的反省中企圖呈現家庭照顧的實踐將在今日的倫理現實中遭遇到什麼樣的困難與問題。在此，筆者引入了 Honneth 的肯認理論與 Kittay 的依靠理論企圖接續完構對於家庭照顧倫理探究的思路。第一節以 Honneth 對家庭在情感與正義張力的道德論辯之分析出發，指出了家庭作為一倫理領域，其首要問題在於如何在情感連結的維繫與對正義的考量間找到平衡點，使得家庭不再是剝削女性勞動的場域，卻仍能穩固地提供家庭成員情感經驗與自我發展的機會。

接著第二節，筆者透過回顧 Honneth 的肯認理論，先是說明家庭如何作為「愛」的肯認領域，並從現代社會的規範性重構中展現了現代家庭何以更好的朝向家庭成員間相互肯認的實現，使得人們得以在情感與正義間的觀點轉換間能找尋到適切的平衡點，從而回應其在家庭照顧中的實踐問題。然而，從 Young 與 van den Brink 的批判中，筆者也指出了儘管在 Honneth 的肯認理論內，他以肯認作為其倫理學思考的基礎妥善處理了情感與正義的張力，但在以肯認來追求倫理領域的合理形式之下，其忽略了家庭作為一倫理領域所體現的愛與照顧的重要內涵，以及一個人的情感經驗與心智發展如何優先於理性判斷。

因而，我們需要以另一種足以展現家庭在此面向內涵的倫理學。這也使得在第三章第三節轉折至關懷倫理學與正義倫理學の後設論辯，以關懷倫理學の後設反省來重新定位家庭作為一倫理領域並非僅是在於其作為前理論的制度領域，也在於其作為前制度性的生命領域如何關聯到人類存在上獨特的生命經驗與實踐知識。由此，筆者於第四節以 Kittay 的依靠理論進一步說明家庭倫理如何在關懷倫理學的脈絡上重構情感與正義間的關係，並論證以依靠關係為基礎的平等才得以真正形成涵容女性或身心障礙者的獨特生命經驗。再者，家庭照顧作為依靠工作也不再只是家庭勞動分配的問題，更關聯於人如何與他人連結，並在不同的生命經驗歷程中學習實踐知識，從而照顧中的不對稱處境並非是不平等的根源，而是倫理生活建構與成熟道德人格發展的基礎。然而，Kittay 的依靠理論雖在關懷倫理學的脈絡下，確立了關係性的存有學與關懷關係的倫理學如何構成思索家庭倫理的基點，並在其理論內良好地說明情感與正義間的關係，但其卻難以完全回應正義倫理學脈絡下所洞見到的家庭權力問題。

儘管 Kittay 的依靠理論試圖提供另一種正義的想像，並與正義倫理學對話，但在不同的倫理學焦點中，我們似乎無法說明兩方的側重如何共同回應家庭倫理生活的問題，或指出核心的家庭倫理問題。最後，第五節在對肯認與依靠觀點的梳理中，我們獲得了兩種家庭倫理生活的理念，以構成我們思考家庭照顧實踐的基礎。至此，我們已透過其他人的思想資源形成對家庭關係在「道德反思」與「倫理領域」兩層次上的理解，以下我們將進一步反思特殊義務論、肯認與依靠觀點對關係性主體的理解，以接續後面對家庭照顧實踐的討論。

二、 家庭照顧中的三種對「關係性主體」的詮釋

面對本文核心的疑問「我們作為關係性主體如何在家庭照顧之中朝向好的倫理生活？」，特殊義務論、肯認與依靠觀點皆在不同的層次提供了我們對於此疑問的回應。在此，筆者認為我們可以透過對「關係性主體」的詮釋加以理解三者

如何完構我們對於家庭照顧倫理的探究。

在特殊義務論的脈絡中，主體之所以作為關係性主體在於其所置身的獨特關係脈絡。儘管其作為規範性理論的思考基點在於道德主體的關係性本質，但這般關係性主體的意涵卻只著重於義務如何基於個人關係而被建構，而忽略了主體的關係性本質並不僅在於其如何落身於既與的關係性脈絡中，更在於主體之所以能成為主體根本上就是關係性的。換言之，特殊義務論欠缺了存有學思考的奠基，而難以洞見到關係性之於家庭倫理的討論，並非僅是由於家庭倫理是在探究個人關係範疇下的道德義務問題，更是在於其作為主體間的互動交往所共構出的實在性之倫理領域。由此，當我們從特殊義務論切入家庭照顧倫理討論時，其所展現的是一種有距離的道德反思視點，使得我們能夠遠離當下處境的混亂與曖昧性，將關係中的自己與他人、甚至是整段關係作為一具體對象來進行道德上的估量。也因此，我們可以更周延或以更多種可能的角度去對家人間的道德關係以及其可能面臨的難題進行設想，且進而能夠對於原先所假定的家庭義務之範疇與其規範性效力進行批判性的反省。

相對於特殊義務論，肯認觀點與依靠觀點則在不同的存有學考量下形成其倫理學的觀看。肯認觀點中，我們作為關係性主體是基於原初的肯認關係，這使得我們能以有共感且參與的關係投身於與他人的互動之中。而在社會分化的過程中，人們逐漸形塑出不同的倫理領域，並對應著不同的肯認形式要求。並且，這般倫理領域，即前理論的社會制度領域早已在主體間長期社會互動之下獲取其實質的倫理性，並作為我們日常行事與活動的規範性基礎。肯認觀點基於社會存有學的奠基，將關係進一步設定為在社會互動交往中所要求的肯認關係，並在互惠合作的社會意義下理解相互肯認的關係，而使得內涵不對稱性的關係皆被視為不適當或不合理的社會互動形式。

另一方面，依靠觀點則是在關懷倫理學的脈絡下指出關係如何優先於主體，並作為其倫理學的存有學基礎。這般原初的關係性在關懷關係之中被表現為人如何從對他者需求的回應中成為主體。家庭作為實踐關懷的生命場域，其倫理的追

尋不再首要地以自我的實現為主，而在於關係的連結。並且，其作為倫理關懷前的自然關懷場域有其優先的地位，並且社會正義的要求必須以維護家庭中依靠工作者在關懷關係的運作為前提。因而，在依靠關係之中，家庭勞動在涉入規範性的討論之前，其所關乎的是依靠的不對稱關係如何作為我們所共享的基礎。由此，依靠觀點下的關係性所指稱的是奠基於所有人與人之間可能的經驗事實背後的存有學基礎，而無關於對社會互動關係合理性的假定，儘管這也使得關懷的要求好似缺乏規範性的基礎，但卻使得主體與他者互動的多元經驗得以被觀看。

從三者對於關係性主體的詮釋則形成了我們對於照顧實踐不同層次的探問：特殊義務所強調的是關係性主體作為「主體」，如何從對既與關係的反思中確立自身照顧的行動要求，以及行動的可能性；而肯認觀點所重視的是關係性主體如何在「交互主體性」的倫理領域中與他人互動，在照顧的實踐中與他人相互肯認，從而朝向自我實現；而依靠觀點則是著重於關係性主體的「關係」的存有學基礎如何先於主體存在，並且如何在關係中實踐照顧以回應生命處境。這使得我們若要回應「我們作為關係性主體如何可能在家庭照顧中朝向好的倫理生活追尋」，則必須優先理解我們作為關係性存有的意涵，進而進入關係性主體的討論，以形成對此問題的厚實理解。

從主體層次來看，此問題的核心在於我們如何能在複雜的關係網路中做出恰當的照顧實踐行動以朝向好的倫理生活；從交互主體性的層次來看，關鍵在於照顧的實踐如何可能在他人的共同參與中開展好的倫理生活；從關係優先的層次來看，照顧實踐是在什麼樣的關係性基礎下使得我們可能一同朝向好的倫理生活。為了能在這三個層次回應，我們必須先進一步討論在照顧的實踐如何關聯於我們作為關係性存有的內涵，以及開啓倫理生活的可能性。

第二節 自足與脆弱間的家庭照顧生活

面對家庭照顧中的倫理生活，特殊義務論雖不足以提供我們家庭倫理生活的

實踐指引，卻作為道德反思的視點而對於現存的家庭倫理生活形成批判性的力道，以賦予朝向好的家庭倫理生活追求之開放性。而肯認觀點與依靠觀點則在其各自的理論內涵中提供了家庭倫理生活的實踐指引，以關聯於家庭倫理生活的重新創造。在肯認觀點中，家庭倫理生活的追求必須基於相互肯認的要求，以形成合理的形式，從而保障在變動的經驗現實中，主體間仍舊能共同朝向正確的生活，而不會在社會病理學或社會不正義的問題中受苦。在依靠觀點中，家庭倫理生活的追求則在於對人類存有無可避免的依靠之體認下所形成的關懷實踐，使得主體能在對他者需求的回應之中，洞見到關係與實踐的可能性，以在變動且偶然的生命經驗與現實處境中一再地與他者共同創造善的生活。

那麼，當我們追問我們如何在家庭照顧中朝向「好的倫理生活」時，這般好的家庭倫理生活究竟是立基於合理性的基礎，抑或是生命的有限性？換言之，從肯認觀點與依靠觀點對家庭倫理生活的兩種理念來看，一是照見到了主體與他者如何在肯認的要求中保持多元倫理生活的合理性，另一則是以生命經驗與實踐知識來回應倫理生活中人類存有的有限性。筆者認為，這兩種想像都道出了人在倫理生活創造中的部份真相。藉由與柏拉圖從對人之實踐行動的論述作連結，其指出人一方面是身體慾望、消極、非選擇性的、被世界推入之中的存在，同時又是自我驅動、純粹積極、擁有自足的理智。相較於柏拉圖認為唯有在後者，我們才真正作為價值行為的生產者，Nussbaum 則指出人的存在是在消極仰賴於外在自然的被造物 and 積極主動的理智存在的兩個向度間擺盪，這兩向度並非對立而是密不可分，並共同完成我們對於倫理生活的創造。(Nussbaum, 2001) 以下，筆者將藉由 Nussbaum 對善的脆弱性之討論，嘗試延續至今的哲學進路，帶出我們思索家庭照顧倫理的關鍵，並從對家庭倫理生活的兩種理念之整合中，指出家庭倫理生活如何在自足性與脆弱性的張力間形成。

一、倫理生活中善的脆弱性問題

(一) 回到安蒂岡尼的家庭悲劇

在《安蒂岡尼》中，其悲劇性的張力源自於安蒂岡尼對家庭的情感要求以及克里昂對城邦的正義要求間無法相容，所招致他們各自家庭的破裂與離散。對此，黑格爾認為，這兩方的張力透過悲劇的呈現教導了我們側重家庭或城邦任一方在思考上的狹隘與片面，並主張唯有兩者的和諧統一，即兩者在各自內涵邊界的和諧統一的活動才促成了倫理生活的完整實現 (Nussbaum, 2001: 67)。對黑格爾而言，安蒂岡尼與克里昂的錯誤在於其自我意識的短淺與片面，以致於其無法認識到這兩者如何可能在理性之中統一起來。儘管黑格爾的詮釋著實符合我們對於倫理生活追求的直覺，即透過人自身的努力，我們終將可以驅散悲劇，抵抗命運的擺弄，成就倫理生活，但這卻意味著所有的倫理困境在合理性的基礎之下可以獲得梳理。而這樣的觀點也延伸到 Honneth 對於家庭作為倫理領域的討論，主張家庭倫理的問題在於社會病理現象，即扭曲的互動形式如何致使我們錯誤地詮釋他人的實踐行動，而造成實踐上的衝突。

相比於黑格爾，Nussbaum 則指出了《安蒂岡尼》的悲劇所呈現的並非是在倫理生活的追求上如此樂觀的面向，其反而透露了人在倫理生活實踐上的有限性。也就是說，悲劇之所以作為悲劇並非只是在於其展現了某種衝突，而是它展現了倫理生活的另一種邏輯，在這般邏輯之中我們無法透過更高層次的綜合以解消衝突。Nussbaum 認為，這般悲劇性的視野打破了人無所不能的幻象，我們不再是如同黑格爾所設想的那般是自我實現的社會性動物，得以在思想與情感的陶冶中，以及社會制度的發展中成功駕馭從前無從駕馭的外在現實條件以及內在生命動機，而是在諸如死亡等無法迴避的生命苦痛前面對到自身理性的極限，脆弱且無力的存在。(Nussbaum, 2001: 73)

根據黑格爾與 Nussbaum 對安蒂岡尼的家庭悲劇的詮釋理解，這分別呈現出了兩種對倫理生活的理解：前者所構思的是一種自足性 (self-sufficiency) 的倫理

生活，即在善的追求中，人類存有可以僅憑藉自身的努力達及倫理上的成功，縱然面臨機運的挑戰，達至最高理性層次的人也不會因此被打擊；後者所揭示的則是一種承認善的脆弱性 (fragility of goodness) 的倫理生活，即指出了人的實踐有可能受制機運的影響而陷入受苦的處境中，儘管機運的挑戰將使理性遭受打擊，但受苦作為一種認識卻滋養了我們對倫理生活的經驗。從兩者對倫理生活的理解來看，這雖一方面表明了我們不應將安蒂岡尼與克里昂的要求間的張力輕易地抹除，但當人的理性將會受制於機運時，這似乎也使得我們將陷入安蒂岡尼與克里昂所經驗的悲劇，而無從於追求善的實踐。對此，Nussbaum 何以認為善的脆弱性將會為倫理生活帶來養分？根據 Nussbaum，悲劇所展現的其實是人類存有對作為「理性自足」的英雄渴望，並將這般的渴望在悲劇中轉化為「藉由理性的控制以使人類生活擺脫機運」的願望，但這般對理性自足的渴望卻可能致使我們無從於感知倫理生活，打開與他人的關係想像，從而摧毀而非促進人類的倫理生活 (van den Berge, 2017: 225)。

Nussbaum 指出，悲劇最終並沒有真正造成倫理生活追求深陷於黑暗之中，相反地，在《安蒂岡尼》的結局一個孩子攙扶著一位失明老人出場，兩人並沒有在理性難以超脫的限制之下而形單影隻、無從與他者共同實踐倫理生活，反而是孩子對老人失能身體的支持以及老人對於孩子不成熟心智的輔助使得雙方得以在相互扶持之中拓展行動的可能性，以「一雙眼睛看路，並一道走來」(Nussbaum, 2001: 79)。進而，善的脆弱性不再以理性無法超克的問題映入眼簾，而形成了我們對實踐處境恰當詮釋的基礎。誠如 Nussbaum 表明了對實踐處境的恰當回應不光是需要理性上的反省，還包含情感的反應 (Nussbaum, 2001: 69-70)，對處境的詮釋並非僅是理性的活動，我們也必須在過去苦難的痛苦經驗當中反覆感受與思量，從而將自己與真實的倫理生活一再地關聯起來，以奠基我們對當下處境的理解以及實踐行動的可能性。

儘管如此，在倫理生活中，善的自足性與脆弱性之間似乎仍是以一種無法調和的衝突映入我們的眼簾。為了進一步說明家庭倫理生活何以在這兩個向度開展，

並形成我們思索家庭照顧倫理的關鍵，以下筆者將藉由重新檢視肯認與依靠觀點所呈現的好的家庭倫理生活理念來加以探討善的自足性與脆弱性間的衝突。

（二）自足性與脆弱性間的倫理生活

肯認觀點與依靠觀點皆呈現出了家庭作為倫理領域如何構成關係性主體實踐的基礎，並提供了家庭倫理生活的理念。筆者認為，兩者對於好的倫理生活之假定表面上只是在於一者追求主體自我實現，另一重視關係的存有本身，實則只是延續了倫理生活中善的自足性與脆弱性的想像與張力。以下筆者將加以論證。

在肯認觀點中，人們追求倫理生活的困境在於社會不正義與社會病理學的問題，因而唯有從中解放，人們才可能真正投入與他人的關係中，從而成為自主主體，朝向自我實現。由此，藉由相互肯認作為社會制度運作的規範性要求，人們得以從現存社會制度中的不合理形式解放，以恰當進入關係的互動中，而能開展倫理生活的創造。相較之下，依靠觀點下卻關注到了在不合理制度運作之外，仍存在著人在實踐上難以迴避的倫理困難，即我們如何在生活中面對人類身心上本有的脆弱性。這使得依靠觀點洞察到了人類倫理生活在社會制度的運作之前本有的獨特倫理現象，即人類所共同的生老病死的時刻，這般無法迴避的依靠如何構成是整體倫理生活的底蘊，並且體現在我們的實踐中。因而，倫理生活的追尋不在於完整主體自身，而是我們何以在諸多好似無關乎於道德的微不足道之生命片刻中，經驗到依靠者所經驗到的世界樣貌，並在這般對關係之可能性的拓展中重新認識到成為人的意涵。

儘管肯認觀點也認為其重視關係性對於我們成為人的含義，但在對自主主體的追求中，其對關係性的想像仍舊圍繞著主體，而無從於從關係優先的開展理解。這般歧異性也反映在兩種觀點對情感的理解上。從家庭之愛的理解中，我們可以發現，肯認觀點所談的是一種互補之愛。在這種愛之中，儘管主體唯有在他人的映照下得以完整自身，但他人的意涵總是需要由主體作為參照才能被彰顯。然而，在關懷或依靠觀點之中，家庭之愛卻表現為他人總是超出我的認識，我必須回應

他人需求才從而成為主體。對生命合理形式以及互補性的理想使得肯認觀點仍無法脫離「理性自足」的英雄渴望。儘管對於自主性概念的重思使得肯認觀點下的理性並不如康德哲學膨大，而需要良好的社會制度的建立以及他人的投入³⁴，但其中終究相信合理的生活形式將足以帶領我們超越機運的影響，擺脫脆弱性所帶來的在實踐上的痛苦，從而迎接善的自足性。

然而，當我們擱置以自主性作為倫理生活的目的時，這使得受制於機運的脆弱現實不再作為自主性的阻礙，而轉為獨特且豐富的生命處境與經驗呈現於我們。正如依靠觀點指出了，依靠體現了我們作為人類存有本有的脆弱性。雖然在不同的生命階段，或健康與功能狀況，我們會不斷在依靠關係中進出，但依靠作為人之存在的基本條件確實佔據了我們每一個人生活中的片刻，我們無法忽視這般的實在性，並將其視之為例外。然而，恰恰也正是這般依靠關係使得我們可能從脆弱性中深刻認識到人性的意涵，並發展出實踐的智慧。

二、 家庭照顧中的倫理生活

從上一節的討論中，筆者指出了肯認與依靠觀點對於倫理生活理念的差異性如何分屬於善的自足性與脆弱性之觀看：肯認觀點認為倫理領域的發展是基於人們長期互動交往所發展出的合理性，也因而其倫理生活中所關注的是人們如何一同去克服對於這般合理性破壞或扭曲的社會條件或因素。相較之下，依靠觀點則認為倫理生活的形成是奠基在人根本的依靠與關懷關係之上，並關注於人們如何在這般原初的條件中去面對生命所帶來的處境性經驗，進而形成實踐智慧。

然而，當家庭照顧並不只是受制於社會制度的健全與否，更關聯於我們如何

³⁴ 對 Honneth 而言，一個社會的整體制度運作必須基於保障一個主體能在與他人的互動交往之中有充分經驗到各種肯認形式的可能，其才能作為自主性的主體進一步去達成自我的實現。這般自主性並如同康德哲學所設想的可皆由人作為道德主體的抽象理性運作來保障，而需要社會條件去保障其可能性，誠如充足的食物資源、教育的需求或參與自身文化的機會等等 (Anderson & Honneth, 2005: 129)。換言之，唯有當一個主體存在於能支持其自主性的社會關係之中，其才有可能真正作為自主主體。

可能直面所愛之人的脆弱性時，以及我們如何可能在彼此有限的時光中透過自身的生命實踐竭盡所能的照顧所愛之人時，我們似乎就無法迴避善的脆弱性問題。但這是否就意味著善的自足性之破裂？從《安蒂岡尼》的結局中我們似乎獲得了另一種對於自足性的概念想像。這般自足性不再以抵抗機運的姿態出現，我們的理性也不因承認了脆弱性而變得疲軟無力，相反地，藉由對人類處境的深刻認識，我們的理性變得更加強壯，能更好的回應各種實踐上的變動與有限性。

由此，家庭照顧中的倫理生活的追求不再是能在生命合理形式之追求上排除不相容的可能生命經驗，也不是一味的在脆弱性的承接之中，而是如何在機緣性的生命經驗之中調和理性的辯證與情感性的回饋以恰當的理解我們真實的倫理處境，並開展實踐行動的可能性。而在此意義之下，肯認觀點與依靠觀點都說出了我們一部分的倫理生活，體現了我們在理性辯證的自足性與情感回饋的脆弱性之兩極間所洞見到的家庭倫理生活。也因而，若我們要真正建立家庭照顧倫理的論述，則我們必須要在兩者之間回應倫理生活如何在自足性與脆弱性反覆的張力間獲得調和。以下，筆者將進一步以照顧的實踐闡釋我們如何在家庭倫理生活中調和並回應自足性與脆弱性的張力。

第三節 「我們」作為家庭照顧中的關係性存有

一、 照顧作為家庭倫理生活

回到第一章第一節對於家庭照顧的倫理現象之討論，我們可以發現到在照顧實踐中，倫理生活之所以難以迴避善的脆弱性問題，不僅是在於照顧如何攸關於從生命的脆弱性當中守護著我們所愛之人，更在於照顧本身就是一項在機運之中的實踐活動。如同筆者先前所述，儘管照顧的變動性往往隱蔽在穩定的日常生活與有序的事務安排中，但諸如疾病與死亡等受苦卻會使得照顧在此的意義開顯出來。這使得照顧的實踐打破了我們對於「理性自足」的英雄渴望，而轉而成為在

《安蒂岡尼》的結局攙扶著一位失明老人的孩子。面對著諸如疾病或臨終的照顧實踐，以及那些生命根柢脆弱性所帶來的苦痛，我們就像個孩子總是認識得太少能夠做得太多，這使得我們對於照顧的認識大多時刻並非來自於自身，而是被照顧者的回應，正是他承擔著生命脆弱性的姿態使得我們面對照顧的不成熟得以獲得支撐，宛如那位支撐著孩子的失明老人。

正是我們在照顧中的相互扶持展現了我們作為關係性存有的本質，使得我們得以共度善的脆弱性，找尋另一種自足性的可能。儘管生命的機運將會一再地粉碎這般自足性的想像，但正是我們之間的相互照顧使得我們能一再地串透善的脆弱性，攜手前行。然而，照顧往往是如此地阻斷了人過往對生命的認識，使其原先自足的理性破裂，我們究竟如何可能從中再次形成另一種自足性的可能？換言之，在照顧之中，當我們不再能如往常那般的去行動，我們如何再次與我們自身身上所承擔的過去重新關聯起來，並尋找行動的可能性？筆者認為，當我們面對諸如疾病、死亡等「臨界處境」(Grenzsituationen) 的議題時，我們所面對的並非是行動上的選擇，而是「限制」。這般的限制讓我們必須重頭省思自己與他者、世界以及自我的關聯性，從而得以有機會衝破原先對於理性自足飽滿的幻象，從善的脆弱性中重啟對於倫理生活的追求。

根據雅斯培，「臨界處境」一詞所描述的是人類存在無可避免的境遇，諸如苦痛、疾病或死亡等。面對這般界限處境，我們所遭逢的是一種深刻的挫敗，即「絕對的挫敗」(Absolute Scheitern) (黃藹，1992：10)。然而，與之同時，正是由於此具體且無法迴避的處境，使得我們與原先自身所形構出的特定世界觀遭逢。在如此的挫敗中，我們可以選擇強化讓我們發展出內在和諧的、宛如殼(Gehäuse) 一般保護著我們的世界觀，但也可以選擇直面和諧的破裂，轉而探尋殼從何而生，甚而超越它，以掌握真正的存有。(Langthaler, & Hofer, 2020) 因此，在照顧之中，正是對於善的脆弱性的直面使得我們有了開展倫理生活追求的可能性，並從而在自足性與脆弱性的擺盪中，一再地審視作為整體的生命，開展實踐智慧，進而不斷地創造倫理生活。

二、在自足與脆弱間相互照顧的「我們」

那麼，我們作為關係性存有，究竟是如何在上述這般的照顧實踐中朝向倫理生活的開展呢？以下我們將從關係優先、交互主體與主體三個層次來加以思索。

照顧作為直面生命脆弱性與有限性的實踐行動，這般生命的脆弱性與有限性早已作為我們所共有的可能性，而使得我們在這般處境中與其他人共在，並成為照顧實踐的關係性基礎。而照顧作為與他人共同面對機緣性的實踐行動，正是交互主體的相互扶持使得我們能在理性自足的破裂與受苦的認識下，擁有一再地創造倫理生活的可能性。最後，照顧作為在自足性與脆弱性間的實踐行動，在主體的層次上其體現我們如何可能從生命經驗的反思中形成實踐智慧以回應之

由此，照顧的實踐行動不僅是別人的家庭責任，更揭示出我們生而為人都可能共同面臨的處境時，這使得家庭照顧不再只是攸關於個人，更是「我們」。因而，我們對家庭照顧的思考也從主體個人的道德義務，轉向關係性存有的倫理實踐。這使得家庭照顧倫理探究的核心應當在於思索家庭照顧中關係性的「我們」如何可能，而非證成個別的特殊照顧義務。由此，當我們以照顧來重新看待家庭倫理生活時，其所關乎的就並非僅是透過程序性原則可化解的責任分配上的道德判斷困境，而是呈現了我們同時作為理性自足與脆弱性的存有如何在當下處境的詮釋理解下，共同回應倫理生活上的諸多難題。如同 Nussbaum 意識到「善的脆弱性」在倫理學上的重要性，儘管我們皆在家庭生活中追求善的實現，但作為有限性的存在，我們對於善的實踐往往會受限於機緣性，甚至在很多片刻對於善的實踐也會伴隨著苦痛。如若我們僅在合理的生活形式中去考量家庭倫理，則我們將無法理解這般善的脆弱性之問題如何構成家庭生活在照顧上的倫理挑戰。但與之同時，若我們忽視了人在理性與情感之中的能動性，則我們將深陷於命運的悲劇之中，無力於建構倫理生活。

在肯認與依靠觀點下的家庭倫理生活理念中，其皆關注到了家庭如何構成了一持久且具備獨特強度的情感關係領域，甚而其更是貫穿了人生到死的倫理場域。

藉由照顧來重新思考家庭倫理生活，其對於主體來說既非總是關聯於勞動分工、也亦非總是在深刻的關懷之中，而是在於生命不同階段當中，因著家庭當下的處遇，「我們」如何在照顧之中以不同的方式重新將自己於家庭關聯在一起。然而，問題在於當家庭的諸多功能以在社會分化的過程中交付給其它制度，這使得日常照顧的意涵被隱蔽，但當我們面對到生命的臨界處境，即諸如病痛與死亡時，照顧的意涵又再被揭示。從而在生命的起落當中，肯認觀點與依靠觀點所帶出的面向似乎相互推動著，並交織出我們對於家庭倫理生活完整觀看。

當倫理學的核心是在於幫助我們去重新創造倫理生活，而這並非僅關乎我如何按道德的要求行動，更是如何在機緣性的現場中實踐。並且，實踐所關乎的不只是社會下的互動交往，也是個人生命下與重要他人所構築出的生活。由此，肯認觀點雖在社會的視野下使得家庭內的交往互動能朝向其原初內涵，即情感經驗，但卻無法回應個人如何在其家庭中承擔起各式情感的湧動與衝突，甚而是破碎的悲劇家園。依靠觀點雖正視了人類存有所展現的脆弱性，但當我們欠缺理性的規範性指引則在某些片刻無力於導引我們自身的實踐。透過將肯認觀點與依靠觀點共築起來，我們得以重新回應家庭倫理生活。再者，這也表明了家庭照顧倫理的重思必須建基於一得以說明人在理性自足與脆弱性兩面向的關係性存有學。從而，在這般的倫理生活下，成熟的道德人格並非是忙碌於社會正義卻忽視了自身的親密生活。如何在為肯認而奮鬥的同時，保有對生命的關懷，承擔起善的脆弱性，並在依靠關係中相互照顧，這才是照顧在家庭生活中所帶出的倫理學意涵。

第四節 小結：家庭倫理生活中相互照顧的「我們」

當照顧的需求在家庭生活中顯題化，其並非只是關乎到置身獨特個人處境的「他們」，更是在家庭關係中共享著倫理生活的「我們」。縱然身處在不同的家，但無論是家庭生活中的照顧者或被照顧者，都道出了我們作為關係性存有的曾經所是、正是或未來將是的模樣。因而，家庭照顧倫理實則所關涉的不僅是家庭照

顧的個別行動，更是人與人如何可能在照顧之中開展與他人的關係、共享倫理生活的問題。

面對家庭照顧倫理研究的哲學進路轉換，倫理學的工作並非是藉由家庭義務的證成或實質性規範原則的確立去導引人們在家庭生活中的行動，而是在深刻理解人所生活的真實世界之中，定位家庭倫理生活的意義，並由此思考行動的規範性意涵之根源，以及我們如何可能在那之中朝向好的生活的實踐。是故，本文藉由三個哲學理論的論述，並非是要去形塑任何實質性規範原則以導引家庭照顧的實踐，而是從中試圖探尋家庭照顧的實踐意涵以理解家庭關係中的倫理生活如何可能。

回首當代社會的家庭生活，在不同的社會思潮與運動中，人們從傳統的家庭價值中解放，並得以更自由地去凝聚個人間的情感與創造對家庭的想像。但與之同時，我們也在價值的解放之中迷失，難以從這些既與的家庭關係或倫理現實中找出生命的意義與價值。我們不再知道家庭生活對我們意味著什麼。我們對家庭身份認同陌生、與父母疏離，也與伴侶相處不和睦。我們渴望著關係與連結，卻又無力於投入。意義的失落使得我們茫然於追尋，卻找不到生命的重心。縱然如此，當代的家庭生活仍舊以某種長遠且具有強度的型態關聯在個人親密關係的領域之中。家庭照顧貫穿了我們的一生，從生到死，我們從稚嫩弱小的嬰兒被撫育成長，在成長的路途中與他人相互關照，並在面對父母的老去時承擔照顧，而又在自身衰老的路上逐漸加深對他人的依賴。

然而，當家庭的意義式微，過往的家庭照顧分工被視為女性受苦的根源，我們又如何理解家庭倫理生活以及其價值？由此，我們需要的並不僅是社會制度的改革以面對許多關聯於家庭的課題與挑戰，而也必須重新思索家庭照顧倫理以重構我們的倫理生活，維持實踐的動能，並學習承擔起在家庭關係中所面臨的諸般課題，進而過上有意義、價值的家庭生活。

參考文獻

- Belliotti, R. A. (1986). Honor Thy Father and Thy Mother and To Thine Own Self Be True. *The Southern Journal of Philosophy*, 24(2), 149–162.
- Betzler, Monika & Löschke, Jörg (2016). New Developments in Family Ethics: An Introduction. *Journal of Moral Philosophy*, 13 (6), 641-651.
- Blum, Lawrence A. (2005). Personal Relationships. In R. G. Frey & Christopher Heath Wellman (Ed.), *A Companion to Applied Ethics* (pp. 512-524). Blackwell Publishing.
- Brink, David (2001). Impartiality and Associative Duties. *Utilitas*, 13 (02), 152–172.
- Cocking, Dean & Kennett, Jeanette (2000). Friendship and Moral Danger. *The Journal of Philosophy*, 97 (5), 278-296.
- Dodds, Susan & Jones, Karen (1989a). Surrogacy and autonomy. *Bioethics* 3 (1), 1-17.
- Dodds, Susan & Jones, Karen (1989b). A response to Purdy. *Bioethics* 3 (1), 35-9.
- Dworkin, Ronald (1986). *Law's Empire*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.
- English, Jane (1979). What Do Grown Children Owe Their Parents? In Onora O'Neill and William Ruddick (Eds.), *Having Children* (pp. 174-178). New York: Oxford University Press.
- Fine, Michael (2005). Dependency work A critical exploration of Kittay's perspective on care as a relationship of power. *Health Sociology Review*, 14 (2), 146-160.
- Fuscaldo, Giuliana (2006). Genetic ties: Are they morally binding? *Bioethics* 20 (2), 64–76.

- Gilligan, Carol (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.
- Hardimon, Michael (1994). Role Obligations. *The Journal Of Philosophy*, 91 (7), 333-363.
- Hegel, G.W.F. (1952). *Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister (ed.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Honneth, Axel (2001). *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Honneth, Axel (2003). Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser. In Nancy Fraser & Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange* (pp. 110-197). London: Verso.
- Honneth, Axel (2007). *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, Axel (2008). *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Honneth, Axel (2014). *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Cambridge: Polity Press.
- Jeske, Diane (1998). Families, Friends, and Special Obligations. *Canadian Journal of Philosophy*, 28, 527-556.
- Jeske, Diane (2019). Special Obligations. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Retrieved June 24, 2021, from: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/special-obligations>
- Keith, C. (1995). Family Caregiving Systems: Models, Resources, and Values. *Journal of Marriage and Family*, 57(1), 179-189.

- Keller, Simon (2006). Four Theories of Filial Duty. *Philosophical Quarterly* 56 (223), 254-274.
- Keller, Simon (2013). *Partiality*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Keller, Simon (2016). Moral Blackmail and the Family. *Journal of Moral Philosophy*, 13(6), 699–719.
- Kittay, Eva Feder (2001). When Caring Is Just and Justice is Caring: Justice and Mental Retardation. *Public Culture* 13 (3): 557-580.
- Kittay, Eva Feder (2011). The Ethics of Care, Dependence, and Disability. *Ratio Juris* 24 (1), 49-58.
- Kittay, Eva Feder (2019). *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency (2nd edition)*. New York & London: Routledge.
- Kleingeld, P. & Anderson, J. (2014). Justice as a Family Value: How a Commitment to Fairness is Compatible with Love. *Hypatia* 29 (2), 320-336.
- Ko, A., Pick, C. M., Kwon, J. Y., Barlev, M., Krems, J. A., Varnum, M. E. W., Neel, R., Peysha, M., Boonyasiriwat, W., Brandstätter, E., Crispim, A. C., Cruz, J. E., David, D., David, O. A., de Felipe, R. P., Fetvadjev, V. H., Fischer, R., Galdi, S., Galindo, O., . . . Kenrick, D. T. (2020). Family matters: Rethinking the psychology of human social motivation. *Perspectives on Psychological Science*, 15(1), 173–201.
- LaFollette, Hugh (1980). Licensing parents. *Philosophy and Public Affairs* 9 (2), 182-197.
- Langthaler, Rudolf & Hofer, Michael (Eds.). (2020). *Existenzerhellung - Grenzbewusstsein - Sinn der Geschichte: Dem Anenken an Karl Jaspers (1883-1969)*. Wien, Hamburg: New Academic Press
- Miller, B., & Cafasso, L. (1992). Gender Differences in Caregiving- Fact or Artifact? *The Gerontologist*, 32(4), 498–507. doi-10.1093/geront/32.4.498

- Monaghan, Jake (2019). Biological Ties and Biological Accounts of Moral Status. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 44 (3), 355–377.
- Noddings, Nel. (2002). *Starting at Home: Caring and Social policy*. Berkeley: University of California Press.
- Pauer-Studer, Herlinde (2004). Justice as a Precondition of Affection and Care: A Comment on Axel Honneth. In Beate Rössler (Ed.), *Privacies: Philosophical Evaluations* (pp. 163-167). California: Stanford University Press.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press.
- Ruddick, Sara (1980). Maternal Thinking. *Feminist Studies*, 6 (2), 342-367.
- Satz, Debra (2017). Feminist Perspectives on Reproduction and the Family. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Retrieved June 24, 2021, from: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/feminism-family>
- Scheffler, Samuel (1994). *Families, Nations, and Strangers*. The Lindley Lecture at the University of Kansas.
- Scheffler, Samuel (1997). Relationships and Responsibilities. *Philosophy and Public Affairs*, 26, 189–209.
- Scheffler, Samuel (2010). Morality and Reasonable Partiality. In Brian Feltham & John Cottingham (Eds.), *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World* (pp. 98–130). Oxford: Oxford University Press.
- Schoeman, Ferdinand (1980). Rights of Children, Rights of Parents, and the Moral Basis of the Family. *Ethics*, 91 (1), 6-19.

- Sin, William (2016). Caring for Parents: A Consequentialist Approach. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 19 (1):3-10.
- Stoltz, P., Uden, G., & Willman, A. (2004). Support for family carers who care for an elderly person at home - a systematic literature review. *Scandinavian Journal Of Caring Sciences*, 18(2), 111-119.
- Tufts, J. H. (1916). The Ethics of the Family. *International Journal of Ethics*, 26 (2), 223-240.
- van den Brink, Bert (2013). From Personal Relations to the Rest of Society. *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy*, 2013(1): 23–7.
- Wiles, J. L., Leibing, A., Guberman, N., Reeve, J., & Allen, R. E. S. (2011). The Meaning of “Aging in Place” to Older People. *The Gerontologist*, 52(3), 357–366.
- Williams, Bernard (2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Routledge.
- Wolf, Susan (1992). Morality and Partiality. *Philosophical Perspectives*, 6, 243–59.
- Young, Iris Marion (2007). Recognition of Love's Labor: Considering Axel Honneth's Feminism. In Bert van den Brink & David Owen (eds.), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge University Press.
- 王心運 (2014)。臨床倫理的現象學考量。《應用倫理評論》，57，1-15。
- 王尚 (2018)。《愛與團結：論個人關係的規範性基礎》(未出版碩士論文)。國立政治大學哲學系，台北。
- 吳秀瑾 (2018)。關懷倫理學。於王一奇 (編)，《華文哲學百科》(2019 版本)。2021 年 6 月 24 日，取自：http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=關懷倫理學
- 吳秀瑾 (2005)。依靠與平等：論 Kittay 愛的勞動。《女學學誌》，19：157-183。

- 周明泉 (2020)。論 Hegel 的治療式正義觀：Axel Honneth 的規範性重構方法之詮釋與批判。《哲學與文化》，47 (1)，163-181。
- 林遠澤 (2015)。《關懷倫理與對話療癒：醫護人文學的哲學研究》。台北：五南。
- 林遠澤 (2016)。論霍耐特的承認理論與做為社會病理學診斷的批判理論。《哲學與文化》，43 (4)，5-32
- 陳正芬 (2016)。照顧是誰的事？從女性照顧者的角色困境談照顧者支持服務之使用。行政院性別處 Gender 在這裡-性別視聽分享站：性別筆記。2021 年 7 月 29 日，取自：
<https://www.gender ey.gov.tw/Multimedia/System/Notes/DealData.aspx?sn=TChStJr9NFNg2PrBQzib3Q%3D%3D>
- 凱博文 (2004a)。談病說痛：在受苦經驗中看見療癒 (The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition)，卓惠譯。台北：心靈工坊。
- 凱博文 (2004b)。照護的靈魂：哈佛醫師寫給失智妻子的情書 (The Soul of Care: The Moral Education of a Husband and a Doctor)，王聰霖譯。台北：心靈工坊。
- 黃藿 (1992)。雅斯培。臺北：東大。
- 霍耐特 (2016)。不確定性之痛：黑格爾法哲學的再現實化 (Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie)，王曉升譯。上海：華東師範大學出版社。