

國立政治大學哲學系

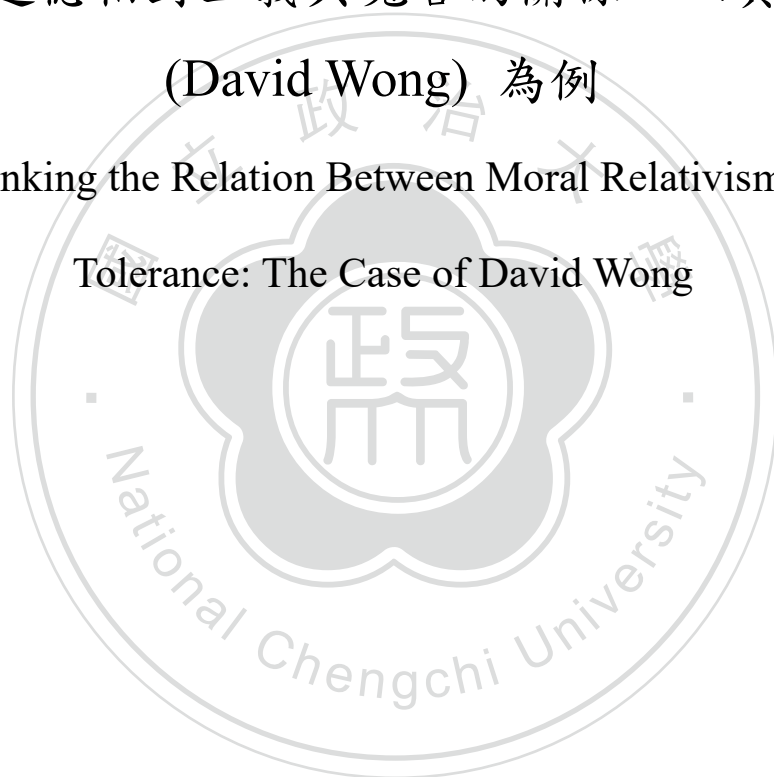
碩士學位論文

再論道德相對主義與寬容的關係：以黃百銳

(David Wong) 為例

Rethinking the Relation Between Moral Relativism and

Tolerance: The Case of David Wong



指導教授：馬愷之博士

研究生：鍾博仁撰

中華民國 110 年 7 月

## 摘要

本文以概念間的關係，來處理道德相對主義與寬容的關聯性問題。本文區分出大眾直覺、證成論、心理學的解释、構成論、無關論、單純相容論及不相容論七種立場。並指出要確立何種立場勝出，必須先釐清道德相對主義與寬容兩個概念各自的內容。

在道德相對主義的部分，本文區分實踐上與理論上的道德相對主義，前者包括論戰中的道德爭議、多元的道德信念與距離的相對主義；後者則強調不存在單一為真的道德系統。

在寬容的部分，本文引用麥金儂 (Catriona McKinnon) 與佛斯特 (Rainer Forst) 的定義，提出寬容的證成的困難、心理的困難與劃下界線的悖論。為了解決這些問題，除了考察了價值多元論、羅爾斯的合理性論述、海依德 (David Heyd) 的觀點轉移論，本文集中討論黃百銳 (David Wong) 如何透過引入證成原則來詮釋道德相對主義與寬容的關聯性，並批評其論述有不連續性的問題，以及證成原則本身的普遍性問題。

故本文另外以黃百銳後期的多元相對主義與協調的價值作為構成論的一種範例，回應道德相對主義與寬容的關聯性問題。並指出構成論能夠作為道德相對主義與寬容之關係的一種可能性。

**關鍵詞：**道德相對主義、寬容、黃百銳、多元相對主義、協調的價值

**Keywords:** Moral Relativism, Tolerance, David Wong, Pluralistic Relativism, value of accommodation

## 目次

壹、前言.....	1
一、研究動機.....	1
二、研究目的.....	3
(一)「關係」的討論.....	3
(二)各種版本的關係.....	5
(三)研究目的.....	9
三、研究方法.....	9
貳、道德相對主義的背景、主張與合理性.....	9
一、實踐上的道德相對主義.....	10
(一)背景.....	10
(二)主張.....	13
(三)合理性.....	20
二、理論上的道德相對主義.....	28
(一)背景.....	28
(二)主張.....	32
(三)合理性.....	40
三、結語：道德相對主義的實踐蘊含 (practical implication).....	47
參、寬容或縱容？論寬容的困難與相關的解決方案.....	48
一、寬容的概念.....	48
(一)實踐處境中的寬容問題.....	49
(二)寬容的定義.....	53
二、如何解決寬容的困難？.....	60
(一)解釋寬容的情境.....	60
(二)解決證成的困難或心理的困難.....	64

三、再論寬容與道德相對主義的關係.....	76
肆、黃百銳的多元相對主義.....	78
一、多元相對主義的定義.....	78
二、方法論式自然主義.....	80
(一) 方法論式自然主義的主張.....	80
(二) 自然主義的合理性.....	82
三、合適性道德的限制：普遍與在地的標準 (universal and local constraints) .....	85
(一) 道德的功能.....	85
(二) 合適性道德的普遍限制.....	87
(三) 合適性道德的在地限制.....	91
四、協調的價值.....	92
(一) 背景說明.....	92
(二) 什麼是協調的價值？.....	93
五、結論.....	98
伍、結論：多元相對主義作為構成論的合理性與質疑.....	99
一、構成論詮釋的核心主張.....	99
二、構成論的合理性.....	100
(一) 寬容與協調的價值的關聯性.....	100
(二) 構成論本身是否成立.....	103
(三) 構成論如何回應其他負面關係的批評.....	108
三、結語.....	110
參考文獻.....	111

## 壹、前言

本章作為前言，將指出本文的研究動機、研究目的以及研究方法。以下分別討論這三個部分。

### 一、研究動機

本文的題目是：「再論道德相對主義與寬容的關係」。之所以是「再論」，指的是過去哲學界已經對道德相對主義與寬容的關係採取否定的看法，而本文希望能夠找到道德相對主義與寬容之關係的正面論述。但在開始這趟探索之旅之前，我們必須先確定所要尋找的對象，也就是「道德相對主義與寬容的關係」究竟意味著什麼。

道德相對主義，在大眾的理解上時常被視為與寬容有密切的關聯。例如：韋斯特馬克 (Edvard Westermarck) 曾主張：「若人們能夠深刻理解到並不存在有絕對的道德標準，他們可能會變得更寬容且對自身的判斷更加批判。」(Westermarck 1932: 59) 或者，我們不用訴諸學術性的討論，也能在日常生活中聽到類似的觀點。當我們面對歧見時，我們會聽到：「大家都有自己的看法，我們應該包容彼此。」、「這種事情就是相對的，每個人都有他的觀點，大家彼此寬容一下。」等等言論。面對日漸複雜化、多元化的當代社會，以及民主化的進展，我們很難再用過去如中世紀教會、威權統治等一言堂思維與方式，去評價、管控不同的聲音、意見與生活方式。取而代之的，是以對等的相互合作、尊重不同文化，甚至寬容那些不符合主流價值的人事物等方式，來處理紛雜的當代社會。當然，上述這些理想必然在現實中會碰到許多棘手的問題。舉例來說，以日本為發源地所發展出的動漫文化，長期被視為不符合主流文化的次文化。「宅男」、「宅女」、「電波」、「獸控」等詞彙多半用來帶有點貶義的描述這些次文化群體。基於尊重多元文化、寬容差異等主流價值，除了特定威權或保守國家會透過強制性的手段改變這些動漫次文化的成員，大部分現代國家多半不會使用公權力的方式去限制、改變動漫

文化。<sup>1</sup>然而，在少數爭議性的議題上，尤其是當主流價值與次文化價值有著重大差異的情況下，究竟該不該繼續寬容這些次文化族群，就變成難以回答的問題。例如：動漫文化中「蘿莉控」等相關影視與書籍雜誌，時常受到主流文化的厭惡與排斥。相關的作品時常受到民眾的投訴，甚至是政府的干預。我們是否要站在尊重多元文化的角度，寬容蘿莉控文化，還是站在道德制高點譴責這些文化，斥之不道德、應該被矯正、遏止呢？<sup>2</sup>當我們作為道德相對主義者，反對存在有絕對的普世價值，似乎就允許了這些次文化也能具有主流價值的道德地位。若道德上的對錯，關聯於特定的社群、文化，則我們就不再能以自己以為的普世道德，來評斷、證成自己對他人的干預。從這個觀點來看，道德相對主義似乎真的能使我們變得更寬容、更願意去接受那些令我們厭惡、排斥的對象。也許從其他觀點來看，這些被我們所排斥、討厭的對象反而是道德的、正確的。類比地說，對於身材的審美觀從來就不是固定的。環肥燕瘦，過去流行的穿著在當代可能顯得醜陋。道德是否也能如同身材的審美觀，隨著文化、時代的改變而有所不同呢？而若道德能夠是相對的，我們是否還能以自己所接受的，抑或是所關聯的道德標準，去評斷其他的道德社群呢？道德相對主義，也許真的能使我們更寬容、更全面的看待道德世界。

當然，上述這些說法本身並不够嚴謹、意義也不明確，並不足以作為決定性的證據或理由支持道德相對主義與寬容的關係。尤其在進入哲學領域的反思後，大部分人多半會轉而批判上述這些觀點。這似乎構成了一種張力：我們有許多哲學上反對的觀點，認為道德相對主義不只是不能接受的哲學理論（見第貳章合理

---

<sup>1</sup> 例如：中國部分地區使用電擊等手段治療所謂的「網癮少年」，或是法令禁止、取締同性戀題材的動漫作品。見端傳媒，《網癮治療：電擊與軍訓背後的「中國式現實」》，取自 <https://theinitium.com/article/20160906-opinion-china-internet-addiction/>。查閱日期：2021年6月12日；風傳媒，《中國廣電局傳祭出「20類題材」內容禁令！愛情劇不得太甜膩、禁止同志題材、犯罪劇須交由公安局審查》，取自 <https://www.storm.mg/article/2851651>。查閱日期：2021年6月12日。

<sup>2</sup> 當然，對於圈內人士而言，他們對於蘿莉（也就是幼女）的喜愛僅限於二次元，並不會將這些情感投射在現實中的女童。相關爭議繁多，本文只是以此議題來舉例說明多元文化下寬容的困難。詳細討論見香港同人，《說起蘿莉控，你真的認識蘿莉控嗎？聯合國草案事件考察》，取自 <https://hkdoujin.com/2019/03/8928/>。查閱日期：2021年6月12日。

性的部分)，同時也不會使我們更寬容。但另一方面，道德相對主義伴隨著當代多元文化、複雜化的社會，逐漸成為一般大眾對道德的部分理解，且這種理解與寬容有著說不清楚的關聯性。究竟要如何解決這個張力，是要接受哲學上反對的意見，視那些大眾所以為的看法是錯誤的；還是要站在大眾的看法，忽視哲學上的觀點。本文認為，也許還有第三條路線：以哲學的角度，為大眾的看法找到合理性的基礎。

上述這些背景構成了本文的研究動機：如果道德相對主義真的與寬容有關係，則如何在哲學上進行表述？我們是否能給這些日常的直覺一些系統性的、理論化的支持與說明？我們是否能回應那些哲學上的反對聲音？本文要透過哲學文本上的研究，找到回應上述問題的解答。

## 二、研究目的

本文希望能找到道德相對主義與寬容的正面關係的論述，並將之理論化以回應反對者的質疑。但馬上浮現的問題是：究竟什麼是「道德相對主義」？什麼是「寬容」？以及最重要的，什麼是兩者的「正面關係」？針對前兩個問題，本文將會在第貳、參章分別討論。這裡主要討論最後一個問題：這裡的「關係」究竟是指什麼？如果不能確定「關係」的意義，則本文的研究目的就無法確立。因此本文必須在開始探索道德相對主義、寬容之前，明確化本文所要探討的兩者間的關係。

### (一)「關係」的討論

很顯然的，本文這裡要討論的，是兩個概念的關聯性。也就是道德相對主義以及寬容在概念上的關係。前者是一種後設倫理學上的立場，後者是一種實踐價值。當我們在討論兩個概念的關聯性時，大致上可分為等同 (identification)、蘊含 (implication)、立基 (ground)、相容 (compatible)、證成 (justify)、證明 (proof)、例現 (exemplify)、相關 (relevance)、構成 (constitute)、不相容 (incompatible)、無關 (irrelevance) 等等。那麼，支持或反對道德相對主義與寬

容的關係的相關說法，究竟是指哪一種關係呢？

本文並不會一一討論所有的概念間的關係，而只針對特定幾種關係進行討論。分別是蘊含、相容、證成、構成、不相容與無關。首先談論蘊含。

以下設定 A、B 兩個命題，並以其為真或不為真來解釋兩個命題的關係。<sup>3</sup>

### 1. 蘊含

當我們說 A 蘊含 B 的時候，我們指的是 A 為真時，B 必然為真。通常這代表著我們能從 A 推導出 B，或者是 A 包含著 B。<sup>4</sup>因此當 A 為真時，B 才必然為真。回到我們的主題：當我們說道德相對主義與寬容有蘊含關係時，我們指的是寬容能夠被道德相對主義推導出來，只要給定道德相對主義的主張為真，寬容也會為真。這裡要注意的是，道德相對主義是一種後設倫理學的立場，其所要處理的對象並非實踐問題，而是道德的本質（存有論、語意學、知識論等等）。而寬容則是一種實踐價值，或所謂實踐指引 (practical guidance)，也就是告訴我們在某些特定的情境下（面對道德差異者時）我們該怎麼做（不干預對方）。因此，當我們說道德相對主義蘊含寬容時，指的是寬容是道德相對主義的實踐蘊含 (practical implication)。

### 2. 相容

當 A 相容於 B 時，我們指的是 A、B 能夠同時為真。這種關係弱於蘊含關係，因為 A 為真不必然使得 B 為真。當我們說道德相對主義相容於寬容時，我們指的是道德相對主義在概念上的內容並不會使寬容在實踐上不成立。但與蘊含論不同的是，我們不一定能從道德相對主義推導出寬容的實踐要求，或者該實踐要求包含在道德相對主義的內容中。

### 3. 證成

當 A 證成 B 的時候，我們指的是 A 使 B 是合理的。也就是說，A 是 B 能夠合理的理由。舉例來說，「對人的尊重」可能是證成寬容的理由，也就是我們「為

---

<sup>3</sup> 本文暫不討論 A、B 作為事件的關係，故不討論發生或不發生的問題。

<sup>4</sup> 蘊含與可推導性 (derivability) 可以在劃分，但本文暫且都使用蘊含來代表這兩種關係。



什麼要寬容」的原因。當我們說道德相對主義能證成寬容時，指的是道德相對主義的相關主張能作為理由，回應「我們為什麼應該要寬容」這個問題。更詳細的說，當我們說道德相對主義能證成寬容時，能夠在細分為：第一，規範性上支持（提供寬容的理由）；第二，規範性上證成（使寬容是道德上應該的做）；第三，心理上的支持（使我們有動機去寬容）。

#### 4. 構成

當 A 構成 B 時，指的是 A 是 B 為真的必要條件，且 A 是 B 的核心要素。也就是說，A 是 B 的部分，且這個部分是 B 之所以為 B 的重要原因。當我們說道德相對主義與寬容是構成性的關係時，指的是前者是構成後者，或後者構成前者的關係。也就是說，寬容這個實踐要求，是道德相對主義本身的構成性命題；或者道德相對主義這個道德理論，是構成寬容的核心理論。

#### 5. 不相容

當 A 不相容於 B 時，指的是 A 與 B 不能同時為真。也就是說，A、B 是互斥的。例如：虐人取樂與道德可能不相容。當我們說道德相對主義與寬容不相容時，指的是道德相對主義的主張無法使我們在實踐上必須寬容；或者是寬容的實踐要求排除了道德相對主義為真的可能。

#### 6. 無關

無關指的是 A、B 並沒有關聯性。不管 A 為真或為假，都不會決定 B 是否為真或為假。舉例來說，「水是 H<sub>2</sub>O」與「台灣是民主政體」是無關的。當我們說道德相對主義與寬容無關時，指的是一來我們並無法從道德相對主義的概念內容，佐以一些邏輯原則，推導出寬容的要求；或者是道德相對主義本身並不包含寬容的概念。

#### （二）各種版本的關係

以上是對種種關係的說明。接下來的問題是：在「道德相對主義與寬容的關係」的支持者與反對者，究竟是指涉哪一種關係呢？以下一一討論。

## 1. 大眾直覺 (folk intuition)

讓我們從最初版本的支持者的說法談起。本文稱這種說法為「大眾直覺」。根據大眾直覺，若道德是相對於文化、社會、個人觀點（這裡涉及到不確定是判斷、命題、價值或證成）的話（道德相對主義為真），那麼我們不應該用自己的判斷去干預那些不同道德的人（寬容）。這種關係訴諸一種直覺，我們直覺上認為道德相對主義，或者說道德相對主義者，似乎較普遍論者、絕對論者更願意去接受不同道德系統，且能夠批判性的懷疑自己的道德判斷能夠對那些差異者來說也是為真或合理的。當然，大眾直覺並沒有仔細的去釐清道德相對主義、寬容各自的概念內容，也不確定這兩者的關係究竟是什麼。他們只是認為，這兩者之間有密切的關聯，可能是蘊含（包含推導）、構成或證成。出於論述的方便，本文暫且將大眾直覺以蘊含來詮釋，也就是道德相對主義會蘊含寬容的要求。

## 2. 證成論

證成論主張，道德相對主義的概念內容，能提供我們理由去寬容道德差異者。不過這裡還需要再細分證成的兩種意義：第一種意義是道德相對主義能提供我們面對差異者時不干預的理由，以蓋過我們對道德差異者的負面判斷；第二種意義是道德相對主義能提供我們理由，使寬容作為一種價值是合理的或道德的。

## 3. 心理學的解釋

若我們不論道德相對主義是否能蘊含寬容，或者能證成寬容。而仍想保留大眾直覺上的那種關聯性。心理學的解釋也許能作為一種回應。例如有心理學研究指出，後設倫理學上採取實在論或客觀論立場的人，多半較沒有意願去寬容差異者；相反地，在後設倫理學上採取非客觀論（相對主義、多元論）的人多半較願意與差異者協商、溝通與寬容 (Prinz 2007:208; Wright, McWhite, & Grandjean 2014: 28-61)。也就是說，即使道德相對主義就其概念本身無法提供我們規範理由去實踐寬容，但也許能提供我們一些動機去寬容差異者。本文認為這種路線也是可行的，但是否能成立要取決於經驗研究的準確性。這涉及到取樣、統計等問

題，並非本文所力及。因此本文暫時先以概念上分析的方式，找到道德相對主義與寬容的關聯性。

#### 4. 構成論

構成論有兩種方向的主張。第一是道德相對主義是構成寬容的內容之一；第二是寬容是構成道德相對主義的部分。第一種方向宣稱，道德差異是寬容的情境，而道德相對主義正是建立在道德差異的前提上，故道德相對主義是構成寬容的必要條件。第二種方向則表示，寬容的實踐要求包含在道德相對主義本身的主張中，也就是說道德相對主義本身就主張我們應該寬容。這兩種方向都有質疑的聲音。寬容的情境不一定是道德差異，或者不需要是嚴格意義上的道德差異。例如：佛斯特主張在民主社會中，我們可以在倫理上具有差異，但在道德上應該接受一些客觀的規範 (Forst 2008:17-30)。針對第二種方向的構成論，反對者例如麥金儂質疑作為後設倫理學的道德相對主義能提供我們任何實踐理由 (Mckinnon 2006)，或者如柯文斯 (Christopher W. Gowans) 認為將寬容視為普遍為真，而其他價值都是相對為真的作法是一種需要再解釋，或者是將就的 (ad hoc) 做法 (Gowans 2019)。

#### 5. 無關論

道德相對主義特別重視實際生活中的差異，例如早期人類學者常常基於各種原始社會的人類學研究，指出我們所習以為常的道德信念具有文化上的因素。因而主張要以不同文化、社會下的觀點來理解各自的道德系統，而反對用所謂的普世道德的觀點來評價各種文化下的道德系統。依照柯文斯的區分 (Gowans 2019)，這種從實際的道德差異推論出的道德相對主義，被稱為描述性道德相對主義 (Descriptive Moral Relativism，簡稱 DMR)。

無關論主張，從 DMR 推導不出寬容的實踐要求。因為 DMR 是一種經驗上的主張：現實中存在有道德差異。但寬容是一種規範性概念。因此 DMR 與寬容是無關的。也就是說，即使 DMR 成立，也不會提供我們寬容的理由。

## 6. 單純相容論

道德相對主義不單單只是 DMR 這種版本。我們能透過對道德語詞的語意分析、真值條件或證成的範圍等等，來建立一套後設倫理學的道德相對主義 (Metaethical Moral Relativism, 簡稱 MMR)。若這種版本的道德相對主義成立，則道德相對主義就並不單單只是經驗性宣稱，而是關於道德對錯、道德原則或對相關的證成等規範性概念的後設理論。例如：MMR 能主張一個道德判斷的真假，決定於該判斷所關聯的道德社群。若對該判斷所關聯的道德社群而言此判斷是真的，則此道德判斷為真，反之則為假。那麼，MMR 能推導出、蘊含或證成寬容嗎？柯文斯認為不能。他認為最多只能說 MMR 和寬容是單純相容的。根據 MMR，道德判斷、信念或證成是相對於某些特定範圍的(文化、團體、社會、語言等等)。因此 MMR 並不會決定哪一種實質性的道德判斷、信念為真或為假。MMR 只能說：道德信念 X 為真，當其相對於特定文化 Y 的時候。故寬容作為一種實質性的道德信念，並不能透過 MMR 本身的主張被推導、被蘊含或被證成，而只是偶然地被某些具有寬容價值的道德系統所包含。也就是說，MMR 最多只能宣稱，寬容是相對為真的，給定剛好有包含有寬容價值的道德系統。這種關係頂多只能稱為相容。

## 7. 不相容論

對某些採取道德客觀論立場的人來說，道德相對主義不只不蘊含寬容，或單純相容於寬容，他們甚至認為道德相對主義是不相容於寬容的，例如格林漢 (Gordon Graham) (1996: 44-59)。採取不相容論立場的人，預設任何實踐價值必須被普遍性的理由或原則所證成。也就是說，寬容若要作為一種實踐價值，就必須對所有人來說都是有理由或由普遍原則所保障的。他們認為，道德相對主義反對存在有普遍的道德理由或證成，因此不能產生任何支持寬容作為一種實踐價值的關係。甚至，若道德相對主義成立，寬容作為一種具有普遍理由或原則所支持的價值將失去其客觀性。故道德相對主義與寬容是不相容的。

### （三）研究目的

正如同研究動機中所主張的，本文希望透過對道德相對主義與寬容的文本研究，找到兩者間的正面關係。這裡的正面關係在透過上述各關係的說明後，指的是蘊含論、證成論、心理學的解釋及構成論四種關係。基於研究方法與能力的限制，本文暫不討論心理學的解釋，而主要聚焦在是否能找出蘊含論、證成論或構成論任一種關係，作為使大眾直覺合理化的理論。此外，在尋找正面關係的同時，也要回應其他負面關係的看法，例如：單純相容論、不相容論與無關論。

## 三、研究方法

再重申一次本文的研究目的：找到支持大眾直覺在哲學上的支持。更精確來說，就是找到道德相對主義與寬容之間，是否有蘊含、推導、證成或構成上的關係。要達到這個目的，也就是找到概念上的關係，必須先對這兩個概念本身的內容進行分析與討論，因此本文的研究方法主要聚焦在透過文本研究，對「道德相對主義」與「寬容」這兩個概念進行分析。故本文的第貳章將討論道德相對主義的背景、主張與合理性等討論；第參章則討論寬容的定義、困難與相關的解決方案。在對這兩個概念進行上述的工作後，本文將在第肆章討論特定一種道德相對主義，也就是黃百銳的多元相對主義，作為一種支持道德相對主義與寬容有正面關係的範例。最後，本文將在第伍章結論討論黃百銳的多元相對主義是否真的能作為一種正面關係的範例，以及是否能有其他版本的正面關係的回應。

最後，必須先澄清本文的研究並非心理學或社會學研究，因此本文並非要詢問現實中的人們是否真的認為道德相對主義與寬容有關係，也不是要呼籲大眾接受道德相對主義的立場或寬容的實踐要求。本文僅僅要考察兩個概念各自的內容，以及我們是否能在概念上、哲學上替兩者找到一些關聯性。

## 貳、道德相對主義的背景、主張與合理性

本章將分別從道德相對主義的背景、主張與合理性來討論道德相對主義。之

所以要分別談論這三個部分，首要原因是道德相對主義是個複雜、爭議甚大的立場，直至今日仍有大部分人（主要是哲學家）相當抗拒，甚至認為是一個會自我擊敗的錯誤理論，因此在討論道德相對主義的時候，必須先釐清道德相對主義是在哪些脈絡下以及哪些經驗下主張道德的相對性，而這些主張的確切內容指的是什麼，以及為何這些主張能夠站得住腳，能夠回應非相對主義者的質疑。是故本章將從背景、主張與合理性三個部分來論述「為何會有道德相對主義」、「什麼是道德相對主義」以及「道德相對主義是否合理」。而因為道德相對主義特別關注現實世界的道德經驗，因此本章再論述背景、主張與合理性的時候，會從實踐上與理論上兩個層面分別討論，以便幫助我們理解這個複雜且爭議極大的立場。

## 一、實踐上的道德相對主義

### （一）背景

人類對於相對性概念的認識起源甚早，因為相對性非常貼近我們的日常經驗。例如，早在先蘇時期的論辯家普羅達哥拉斯 (Protagoras) 就以每個人感受風的溫度的相對性來論述經驗的相對性，並以其名言：「人是萬物的尺度」而留名後世 (Plato, Theaetetus 152a)。然而他的主張很快地就被蘇格拉底、柏拉圖等哲學家駁斥，而將人們的注意力轉向永恆的、不變的真理之上。對這些早期的哲學家而言，真理只能是一而不能為多、真理具有普遍性（放諸四海皆準）與絕對性（絕對為真），因此相對主義的主張是錯誤的，尤其相對主義自身的主張也是自我擊敗的 (self-defeating)，因為一個自我一致的相對主義者必須堅稱「所有真理都是相對的」，但這個宣稱若要為真，則至少存在有一個絕對的真理（即這個宣稱本身），或者不存在任何絕對真理（則這個宣稱本身也不為真），任兩個可能性都會導致矛盾，因此相對主義是自我擊敗的。當然，本文所討論的相對主義並不是認識的相對主義 (epistemic relativism)，即對於何謂真理 (truth) 的相對主義，而只限定在道德上的相對主義。不過相對主義容易招致自我擊敗的特徵，仍會在之後合理性的部分再次看到，本文將會再詳細討論。

隨著歐洲進入中世紀，基督教成為統治歐洲封建社會的主流思想，而主張上帝存在、結合了柏拉圖理型觀等看法，導致人們對於知識、道德信念具有確信 (conviction)，相對主義至此淪為邊緣，甚至不被接受的看法。因為依照基督教教義，創造世界的上帝是全知、全能與全善的，這樣的造物主不會自我矛盾，也不會出錯或欺騙，因此俗世的法律（自然法則與人類社會的法則）都必須具有神聖性與絕對性，否則就會違反基督教的教義。而隨著自然科學的興起、啟蒙運動等發展，西方社會進入現代社會，過去以神學為基礎的倫理學面臨挑戰，這方面的變化，可以從休姆、康德、霍布斯等人的著作中發現。<sup>5</sup>正如同尼采所言「上帝已死」，對於西方人的心靈而言，過去行為的指引有神所頒布的律法來保障，如今卻失去了這種超越人類心靈、決定行為對錯的終極存在，那麼人類該何去何從？另外，自然科學的蓬勃發展也刺激著過去保守的心靈，人類學、社會學等研究人類行為的學科的建立與發現，再再刷新了西方人對自身的認知，這時對從事道德論述的哲學家而言，最大的問題便是：若上帝不存在，則道德是什麼？我們判斷行為對錯的標準是否仍有客觀性？道德行為要如何被自然科學所解釋？而在政治上自由主義、民族主義的發展，則又提供了道德相對性的可能空間。工業化後都市生活的出現，也改變了傳統農村的緊密的習俗道德，更改變了現代人對於道德的認知。「道德」或者說道德概念「善」、「惡」、「應該 (ought)」、「要求 (require)」是否真的指涉一個不變的規範事實，還是如同尼采、麥金泰爾 (Alasdair C. MacIntyre) 等人的分析，隨著時代的演變有不同的意義？<sup>6</sup>上述種種變化，再次使相對主義浮上檯面，然而這不意味著相對主義的勝利，因為對許多哲學家來說，

---

<sup>5</sup> 非常簡略地說，休姆將道德關聯於情感 (passion)；康德將道德義務的基礎建立在理性；霍布斯則將道德視為避免自然狀態下互相廝殺的契約。三者都有別於中世紀的神聖命令論 (Divine command theory)，該理論將道德視為上帝所頒布的命令。事實上，早在中世紀就有關於道德善惡究竟純粹由上帝的意志決定 (Voluntarism) 還是由上帝的智性 (Intellectualism) 所決定的爭論。不過當今學界基本上不再視神聖命令論為一個值得討論或辯護的立場。

<sup>6</sup> 麥金泰爾分析「應該 (ought)」，認為早期該字與「虧欠 (owe)」同義，後來前者才發展為與道德法則相關的概念，見 MacIntyre, Alasdair C. 2007. *After Virtue: a Study in Moral Theory*；尼采分析「善」、「惡」，認為在希臘羅馬時期該概念只是在區分健康／不健康，直到經基督教文明的改造才具有道德意義。見 Nietzsche, Friedrich. 2009. *On the Genealogy of Moral*. Douglas Smith 譯。

應然／實然的區分是不能被混淆的思維法則，即使再多的人類學調查、諸多心理學研究的問世，都不能決定「什麼是應當做的」。持這種信念的哲學家們仍堅守道德的客觀性與普遍性，認為若道德只是一種社會或文化的產物，則道德信念就是相對的，而從基督教傳承至康德以降對於道德的「必然性」(categorical) 與「必須被做 (ought-to-be-done) 」的信念就會被挑戰。在這種兩極的對立下，直至今日關於道德到底是相對還是絕對的，仍未見定論。

然而，撇開這些哲學家內部的爭論，事實上當代人的生活經驗愈來愈趨近相對主義的立場，且大部分從未受過哲學訓練的人們，多會欣然接受相對主義的立場。筆者回憶起在大學擔任倫理學相關課程助教時的經驗，常常發現很多學生最初多抱持著相對主義的看法。當然這不表示這些學生就是道道地地的相對主義者，很可能在逼問與反覆論辯後，他們會改變最初相對主義的立場。然而即使如此，學生們最初的反應也具有值得討論的地方：為何他們會傾向接受相對主義呢？一種可能性是，在當代提倡自由多元的社會，學生自小就接受價值具有多元性、人有自由選擇自己人生方向、決定什麼是對自己是具有價值的等相關想法，而在倫理學課堂上，當面臨倫理兩難的議題中，這些背景很容易導致學生做出論戰雙方都為真的主張；另一種可能是，教育程度愈高的人通常會接觸到較多不同於自己的生活方式的人，例如在大學中有來自各國各地的人，各自說著不同的方言、母語以及過著不同的生活方式。身處在這種環境下的學生自然比長期沒有接觸外界的人更具有彈性，也更願意承認不同道德觀都可能為真的觀點。<sup>7</sup>當然，本文並非對學生之所以採取相對主義態度的心理學研究，而只是呼籲只從事道德概念的分析，或者是討論抽象道德原則的合理性的哲學家們，道德相對主義並不一定如哲學家想的那麼可怕，例如會導致社會秩序崩壞、道德淪喪、失去判斷他人行為的標準等後果。事實上，道德相對主義正好是當代人複雜性格中獨特的一面，這是我們

---

<sup>7</sup> 有心理學研究指出，教育程度愈高的人愈具有相對主義的傾向。見 Furnham, Adrian and Ribchester, Tracy. 1994. Tolerance of Ambiguity: A Review of the Concept, Its Measurement and Applications. *Current Psychology*. 14. 179-199.



歷史與文化發展至今所必須面對、討論的現狀，且它可能也沒有那麼不合理。

讓我們想想當愛因斯坦於 1905 年提出狹義相對論 (special relativity) 時的光景，依照狹義相對論，不存在絕對的同時性 (simultaneity)，而只存在相對的同時性。兩個物體是否同時的運動，要看觀測者所參照的時空座標為何。從 A 時空座標看物體 X、Y 的運動，可能兩者是同時的；然而從 B 時空座標上看 X、Y，則有可能反而不同時。如果連最基本的物理學都告訴你，物體的運動與時間具有相對性，為何規範領域上如道德的對錯不會是相對的呢？<sup>8</sup>又或者，道德判斷的參照座標是什麼呢？而即使狹義相對論目前是物理學公認為真的理論，人類自 1905 後的生活仍不致於天翻地覆。同樣地，即使道德相對主義為真，或者是大部分人都採取接近相對主義的態度，也不會影響我們的實踐生活太多。

此外我們可以很輕易地發現，不同時空中的人對於什麼是「應該做的」都有不同的見解，例如我們現今難以接受戰國時期武士道的相關規矩，或者看中榮譽大於個人生死的價值觀；即使是同時代的人，也會不理解不同社會文化的人的價值觀，例如提倡女性自主權的女權主義者可能無法寬容的接受伊斯蘭文化下的女性道德；台灣年輕人不能理解中國年輕人的黨國情操等等。如果這麼多的生活經驗顯示道德信念的差異性，這是否在暗示我們，決定道德對錯的標準，或者是使這些標準能夠成立的參照框架，是否並不是單一的，或者是純粹規範性的呢？

上述這些背景與問題意識正是刺激多數學者成為相對主義者的原因。然而，正如同上述所提到的，道德真理究竟是相對的還是絕對的，至今仍是一大爭議，因此本文接下來將先分類這些刺激相對主義者的實踐處境，並於合理性部分討論這些實踐處境與規範理論的關係。

## (二) 主張

究竟是哪些生活經驗或實踐處境使當代大多數人以及少部分哲學家採取相

---

<sup>8</sup> 哈曼 (Gilbert Harman) 即是依據這種類比來提出他的道德相對主義。不過也有哲學家，如博格西安 (Paul Boghossian) 反對這種類比。見 Harman, Gilbert and Thomson, Judith Jarvis. 1996. *Moral Relativism and Moral Objectivity* 及 Boghossian, Paul. 2011. Three Kinds of Relativism. In *A Companion to Relativism*. Ed. by Steven D. Hales. 53-69.

對主義的立場呢？<sup>9</sup>本文認為有三種實踐處境，分別是「論戰中的道德爭議」、「多元的道德信念」以及「距離的相對主義」。

### 1. 論戰中的道德爭議

所謂「論戰中的道德爭議」指的是目前在特定主題上有不同的、競爭的主張之現象。這個主題可以是關於規範倫理學中「甚麼是正確的」，或者是應用倫理學上「怎麼做才是正確的」。而至少就目前的學術發展來看，我們累積了許多懸而未決、仍在爭論中的爭議。以下分別就規範倫理學與應用倫理學進行說明。

#### (1) 規範倫理學的爭議

現代化後我們進入俗世的世界，不再尋求一個終極性、超越性的信仰，因此強調道德是萬全的上帝的命令的理論失去了公信力。但道德並未就此掉入經驗科學的範疇，相反的，仍有許多哲學家試圖從其他部分挽救道德的普遍性。例如：康德在第二批判與《道德底形上學之基礎》等書中試圖從道德義務的概念分析得出道德義務就是經過可普遍化原則 (principle of universality) 後的定言令式 (categorical imperative) ，且是所有理性存有者 (rational being) 都應該接受的實踐要求。情感主義者 (sentimentalist) 則將道德行為的基礎設定在人類普遍具有的情感（例如同情心、共感等）。契約論者則將道德視為來自社群成員相互同意所形成契約，用來互相約束彼此的行為以達成合作與社群的延續。效益論或結果論者則將道德的基礎立基於效益，並以最大化效益作為判斷行動對錯標準。上述規範倫理學的發展至今仍保留在當代人對於規範倫理的討論中，而造成關於「什麼是正確／錯誤自身」、「什麼是善／惡自身」有不同的看法。

#### (2) 應用倫理學的爭議

學界除了關於「什麼是正確／錯誤自身」、「什麼是善／惡自身」有不同的看法，對於「X 行為是正確的／錯誤的或善的／惡的」也有不同的立場。例如：政

---

<sup>9</sup> 因為本文並非社會學的研究，因此「當代大多數人採取相對主義的立場」此宣稱尚未獲得實證上支持，但也許可以把這邊指涉的對象限縮在已開發國家中都市人口，可能會增添更多可信力。不過仍有待實證研究的支持。

治哲學上關於分配正義的爭議，以羅爾斯與諾奇克 (Robert Nozick) 的爭論為例，前者主張某種福利國家，後者則主張最小政府；在動物權的討論上，有些人認為動物與人具有不同的道德地位 (moral status)，而效益主義者辛格 (Peter Singer) 卻認為這種區分是不合理的；墮胎、代理孕母以及安樂死的爭議上，究竟是自由優先還是生命優先也是長年爭論不休。從這些應用倫理學的爭議中，我們可以看到道德相對性的一部分。以墮胎議題為例，論戰雙方的焦點除了「什麼階段胎兒才該被視為值得道德考量的生命」有爭議，也包括了婦女的身體自主權、決定自己未來的選擇權等問題，還有包括「胎兒到哪一階段會有痛感」、「胎兒的未來可能性是否能被孕母所決定」等爭議，而我們最終可以發現，即使雙方都沒有資訊上的誤解或遺漏，雙方仍各自都認為自己的立場才是正確的。

## 2. 多元的道德信念

第二種實踐處境本文稱為「多元的道德信念」。所謂多元的道德信念指的是由人類學研究或者是我們接觸不同文化所產生的生活經驗。例如多元的婚姻制度。依照人類學與社會學研究，現代人視為天經地義的一夫一妻制事實上只是人類曾經發展出的婚姻制度的其中一種，有雜婚制、一夫多妻制、走婚制等不同的婚姻制度。事實上，考量到現代人的離婚率與未婚生子的情況，現代人早就不完全是傳統的一夫一妻制。而傳統一夫一妻制下強調的美德，例如「相互容忍、忠貞、長期且穩定」等概念，也被高度流動性的當今社會所遺忘。正如同社會學家鮑曼 (Zygmunt Bauman) (2008) 在《液態之愛——論人際紐帶的脆弱》中所觀察到的，現代人對於關係的看法已經與過去人有極大的差異。現代人在資訊爆炸的時代，講求能快速地流動，隨時掌握最新的資訊，而這種傾向導致現代人在與其他人的接觸上，也強調能快速的流動，以求最大的效率。接觸 (connection) 取代了連結 (relation)，接觸讓我們能快速地、短時間接觸最多的人，且不擔心會就此被固定、失去流動性，連結則如同過去農村時代的鄉里鄰居，彼此熟知彼此，任何一點變化都隨時被三姑六婆掌握，既穩固卻又難以掙脫。現代人透過手機、網路與社群

媒體，隨時能接觸新的人（不管他來自哪裡、住多遠），也隨時能切斷接觸 (disconnect)，轉而尋找下一個。例如當下火紅的社群軟體，一鍵打開就可以找到數百個同樣在尋找「朋友」的其他使用者，而你只需要看著不同人的照片點選同意，一瞬間你就可以擁有許多「好友」，不管你是否認識對方、是否見過面、是否真有其人，相反地，你也可能一瞬間「失去」許多好友，只要對方一覺得你不符合他的喜好，或者心血來潮，一鍵「封鎖」就能永久關閉彼此的友誼。這在過去手機不發達的時代，是前所未有的情況。而友情、愛情等人際關係，卻是過去倫理學所關注的對象，例如亞里斯多德特別重視友情，或者如柏拉圖在〈饗宴篇〉討論愛情的重要性等等。這些情感與關係很明顯地受到時代與文化的影響，而我們對於這些變化的感受或認識，也可能促使我們傾向道德相對主義。

### 3. 距離的相對主義

第三種類型的實踐處境本文引用威廉斯 (Bernard Williams) 的術語，稱為「距離的相對主義 (relativism of distance)」(Williams 2006:162)。威廉斯的理論具有相對主義的傾向，例如他主張道德知識不像科學知識能夠聚合 (converge)，因為道德概念不像科學概念有一個終極概念作為不同觀點聚合的保證 (Williams 2006)。例如，假設一對有不同感官系統的外星人與地球人，彼此對於「紅色的光」有不同的經驗，但彼此最終仍能透過光波的頻率來達成共識。道德概念，在威廉斯的分析下具有「厚 (thick)」與「薄 (thin)」兩種概念。厚概念如勇敢、正直等具有文化決定的因素，或用威廉斯的術語說，同時具有「受世界指引 (world-guided)」與「指引行動 (action-guiding)」的部分。「受世界指引」指的是該概念的應用被世界之所是所決定，例如角斗士的勇敢受到羅馬文化的影響，而我們能透過經驗研究來得知這些內容。「指引行動」則指的是當我們應用了該概念後，該概念能提供我們行動的理由。薄概念如「對」、「錯」，只具有「指引行動」而不具有的「受世界指引」的意義，故無法被經驗事實所化約，因此不能是科學研究的對象 (Pekka 2021)。而正因為薄概念無法被化約，我們

也無法透過一個終極概念來統一不同的「對」與「錯」，因此威廉斯才會認為在道德上「反思會摧毀知識」，因為我們不能透過反思得到道德概念的真正意義。

另外在行動理由上，威廉斯反對存在有獨立於行動者動機組合 (motivational set) 之外的規範理由 (外在理由)，而主張所有的規範理由都必須來自於行動者對其動機組合結合非規範事實所進行的謹慎的審議 (prudential deliberation)。若威廉斯上述主張為真，則這代表著我們不可能透過反思與科學研究得到統一的道德知識。此外，是否有行動的理由 (包含道德理由) 也要端看該行動者所具有的動機組合而不存在獨立於動機組合之外的行動理由，因此沒有一個絕對性 (不管情境與行動者) 的道德理由。

以上種種推論是否代表威廉斯支持相對主義呢？結果不然。威廉斯主張道德沒有客觀性，但否認可以從這個非客觀性推出相對主義 (Williams 2006:159)。在威廉斯理解下，相對主義被視為出於解消道德衝突 (moral conflict) 而產生的道德立場 (也就是上述提到的論戰中的道德爭議)。該主張試圖透過將衝突雙方的宣稱都各自關聯於不同的字詞來「取消」衝突。以墮胎為例，假設 A、B 兩人各自支持不同立場，對相對主義者來說，他們事實上並沒有針對「墮胎是否是道德的」有衝突的看法，因為根本沒有獨立於個人觀點之外的「墮胎是不是道德的」的道德事實，而只存在有「對 A 而言，墮胎是道德的」與「對 B 而言，墮胎是不道德的」(先預設一種個人式的相對主義)。但威廉斯認為這種作法不成功，因為相對主義雖然化解掉衝突，卻無法解釋為什麼我們最初會有衝突。

相對主義者的另一種作法是訴諸不可共量性 (incommensurability)，即認為不同文化 (或群體) 所使用的道德概念、規則都不一樣，因此根本無法將一個文化下的道德概念套用在另一個 (接近上述的多元的道德信念)。這些文化之間不一定有直接的衝突，但考量到彼此之間的差異性，接受一個自然就會排除另一個。例如，要成為一個虔誠的天主教徒，可能就會排除掉成為同性戀的可能人生。又或者如內格爾 (Thomas Nagel) 對於基礎價值的多元性的分析，認為價值來自五

個不同來源，而這些來源所產生的價值彼此是不可化約、不可共量的。<sup>10</sup>

威廉斯認為訴諸這種方式的相對主義仍不成功。第一，他認為個人的道德判斷並不會僅限於個人所屬的文化（或群體）。即使不同文化對於行為的定義與理解可能不同，當某人面對到不同的文化時，他所內化的道德信念仍會指引他不願意遵守、甚至反對該文化所要求的行為。第二，幾乎沒有完全獨立於其他文化的文化。文化、次文化、碎片式的文化都會互相影響、調整各自的實踐與態度，任何的社會實踐都不能堅定的說自己從屬於特定的文化，因此不能基於文化不同就中止對對方行為的判斷 (Williams 2006:158)。

威廉斯認為相對主義與絕對主義都犯了一個錯誤：區分一個群體的生活信念 (outlook of one group) 與其他群體的生活信念 (outlook of all others)。相對主義者主張一個群體的判斷只能應用在自己群體上；絕對主義者則認為任何團體的判斷能應用在所有人身上。事實上，威廉斯認為若要保持相對主義者的關懷（基於道德多元的事實而對自己或他人的道德判斷有所保留），要做的並非劃分我與他人的界線，而是將他人視為距離我們非常遙遠的對象。此外，我們也要將我們對於他人的反應與關係視為形塑我們自己倫理生活的一部分，也就是說，有些我與他人的差異是重要的，能夠改變我們自己的倫理價值，或者至少提供我們改變的選項。從這個觀點來看，我們可以區分實際上與概念上的對抗 (real and notional confrontations)。實際的對抗指的是不同群體的價值對彼此而言都是實際可能的選項；概念上的對抗指的是在某人認識到兩個不同的群體價值中至少有一個不能對他構成實際的選項。這裡「實際的選項」指的是該價值已經是該社會擁有的價值，或者他們能在實際的條件下（歷史、社會情境）且不涉及大量的自我欺騙下追求它。當然有些價值是必須等到實際條件改變後才能實現，則這又牽扯到這個改變是否是可能的（例如共產主義的價值可能無法在當代的社會條件下實現）

---

<sup>10</sup> 這五個來源分別是：基於與他人或機構的特殊關係所產生的義務、從每個人都具有的普遍權利所推導出對行動的限制、對所有人的福祉所產生的效益、完善論式的價值或目的、對個人計畫的承擔。見 Nagel, Thomas. 1979. *The Fragmentation of Value*. In *Mortal Questions*. 128-131.

(Williams 2006: 160-161)。當我們認識到某一個文化的價值是不可能實現或不能被我們所理解時，這個文化的價值就不是我們可能的選項，在這個意義下我們根本就不會應用我們的價值判斷於該文化上，我們也不跟他們產生衝突與對話。這種情形通常發生在距離遙遠的他者，或者久遠的過去，甚至是未來。以威廉斯的舉例來說，青銅時代的領導者或者戰國時代的武士的生活都不是我們現代人實際的選項。

本文另外舉一個符合威廉斯定義的例子：居住在北印度的桑提內爾人 (Sentinelese)，他們幾乎不與現代文明接觸，且極端排斥外來者，因此很可能過著接近原始狀態下的人類生活。2018年11月17日，一位華裔美籍的傳教士違反印度政府的登島禁令，嘗試向桑提內爾人傳教而遭到殺害。此事件並未引來外界對桑提內爾人的責備，更多的是對於該傳教士違反禁令而可能攜帶外界病毒引發種族滅絕的譴責。<sup>11</sup>如果我們認為桑提內爾人的作為並沒有道德上的錯誤的話，「殺人是錯的」就不像絕對論者所設想的一般，是適用於所有人、所有地點、所有時間的道德規範。用威廉斯的話來說，我們現代人與桑提內爾人的「距離」過度遙遠，這裡距離不單單指物理距離，也包括了生活方式、世界觀、心理狀態等等，因而他們的生活方式不構成我們能夠選擇的選項，我們與他們的差異是概念上的衝突，而不是實際的衝突，最終我們不應該用我們的價值來評價他們的行為。總結來說，威廉斯不認同將道德概念的應用範圍限定在特定群體的道德相對主義，而只接受在概念的對抗下才能成立的距離的相對主義。

綜上所述，本文區分了三種促使人成為相對主義者的實踐處境，分別是「論戰中的道德爭議」、「多元的道德信念」以及「距離的相對主義」。接下來討論這種從實踐處境出發來論述道德相對主義的路線的合理性。

---

<sup>11</sup> 見 The Guardian, "The Life and Death of John Chau, The Man Who Tried to Convert His Killers." available from <https://www.theguardian.com/world/2019/feb/03/john-chau-christian-missionary-death-sentinelese>。參閱日期：2021年3月19日。

### (三) 合理性

前面有提到，相對主義常遭受很多攻擊，例如：自我擊敗、混淆應然實然的區分、自然主義謬誤，甚至會有喪失道德信念、淪為道德虛無主義等不可接受的理論蘊含 (implication)。以下先一一討論這些攻擊，並最後集中討論「從實踐處境來談後設倫理學」這件事的合理性。

#### 1. 自我擊敗

前面曾簡單提過認識的相對主義自我擊敗的論述，道德相對主義是否也會陷入同樣的問題呢？本文認為有兩種層次的自我擊敗的論證。第一種是針對道德爭議本身的自我擊敗論證；第二種是關於道德相對主義自身主張的自我擊敗論證。

##### (1) 針對道德爭議本身的自我擊敗論證

一般認為道德相對主義多建立在無法被理性解決的道德爭議之上，就像上述墮胎的例子，因為我們無法在理性上說服任一方，故道德相對主義者建議我們兩方的主張都各自為真，兩方都陳述了符合自己道德觀的道德信念。<sup>12</sup>舉例來說，假設 A、B 兩人對於墮胎有不同的看法：

A：「墮胎是道德上正確的。」

B：「墮胎是道德上錯誤的。」

依據絕對論的說法，A、B 兩人針對「墮胎」這件事有相互衝突的看法。而因為存在有絕對為真的道德真理(即不管所有人類的觀點、不管任何歷史的變化，墮胎是否正確有一個固定的答案)，則我們可以說 A、B 中一定有一方說錯了。他可能在道德推理上犯了錯誤，或是接收到錯誤的資訊(就好比如美國建國初期那些蓄奴的白人，他們錯誤的以為「蓄奴是正確的」)。

但現實中我們並不知道究竟 A 或 B 是正確或錯誤的，而我們也沒有辦法透過理性的方式做出正確的判斷，甚至 A、B 雙方的理論都具有合理性，此時相對主義者跳出來建議我們，兩方可能都是正確的。

---

<sup>12</sup> 有學者稱之為「無錯誤的爭議」(faultless disagreement)。見 Kölbel, Max. 2004. Faultless Disagreement. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 104: 53-73.



根據相對主義的立場，不存在一個絕對為真的事實「墮胎是正確的（或錯誤的）」，而只存在：

A：「根據 A 所接受的道德系統 X，墮胎是正確的。」

B：「根據 B 所接受的道德系統 Y，墮胎是錯誤的。」

只要 X 真的包含有「墮胎是正確的」；Y 真的包含有「墮胎是錯誤的」，則 A、B 雙方的宣稱都為真。

但如果雙方事實上沒有對同一個信念進行真假的判斷，則雙方根本就沒有所謂的爭議，如此一來，最初道德相對主義者所立基的道德爭議本身就不存在；或者，即使兩人是針對同一個道德系統 X 進行道德判斷，例如：

A：「根據 A 所接受的道德系統 X，墮胎是正確的。」

B：「根據 A 所接受的道德系統 X，墮胎是錯誤的。」

則這兩人雖然的確有爭議，但這個爭議並不是對「墮胎」這件事有爭議，而是對「道德系統 X 究竟有沒有包含『墮胎是正確的／錯誤的』」這件事有爭議。但我們現實中的爭議卻是對於「墮胎」這件事有爭議 (Boghossian 2011: 53-69)。

絕對論者認為：因為道德相對主義必須立基於現實中無法解決的道德爭議，而相對主義的主張會使我們無法保留當初的爭議，因此相對主義會自我擊敗。

針對這個批評，道德相對主義者有很多種回應的方式。他們可以回應說，即使爭議雙方事實上並沒有對特定一個信念進行各自的真值論述(即一方認為 A 為真，一方認為 A 為假)，兩方仍可能有真值之外的衝突，例如態度上的衝突、語言行為 (illocutionary force) 上的衝突；或者爭議雙方對於「未來會出現什麼」有不同的看法。他們可能還可以反過來批評絕對論者，將衝突只限定在道德語句的真值上，而忽略了其他非真值的衝突。且即使將衝突限縮在真值上的爭議，絕對論者在解釋為何會有理性上無法被解決的道德爭議這件事上也相對不具說服力。絕對論者除了訴諸錯誤的資訊、強調人的能力有限、其中一方犯了推理錯誤之外，

並不能提供其他合理的解釋。<sup>13</sup>相反的，一個細緻的道德相對主義能夠既說明道德爭議為何無法解決，也可以解釋為何看似仍有道德爭議。

## (2) 關於道德相對主義自身主張的自我擊敗論證

第二種自我擊敗的論證是採取接近攻擊知識相對主義的方式，例如：相對主義者主張「所有道德規範都是相對的」，則這個主張本身是否如「所有真理都是相對的」會自我擊敗呢？相對主義者可以回應道：我們可以區分第一序道德（實質的倫理宣稱）及第二序道德（對倫理宣稱的後設性理論），當相對主義者說「所有道德規範都是相對的」時，他並沒有在進行實質性倫理宣稱，而是對所有倫理宣稱進行後設性陳述。即使道德相對主義在第二序意義上為真，人們仍可以在第一序意義上是義務論者、效益論者或德行論甚至是絕對論者（就如同即使表達論為真，我們在實踐中仍可以是效益論者）。更精確地說，相對主義者並非宣稱我們日常使用的道德語言的內容（content）是相對主義式的（即「殺人是錯的」的語義內容是「根據某個道德系統，殺人是錯的」），而是認為道德語言的指稱（reference）是相對的（也就是說，「殺人是錯的」的語義內容仍是「殺人是錯的」，但其所指稱的對象是「根據某個道德系統，殺人是錯的」）。因此即使在日常生活中你不是相對主義者，你仍然能夠有意義的使用道德語言，只是並不一定會指稱到相對性的事實。

另一種回應方式是，道德相對主義者不一定要是「規範事實的相對論者」，而可以是「實質規範的相對論者」。規範事實是使相對主義的主張為真的基礎。

<sup>14</sup>反相對主義者也許能繼續追問：若相對主義並不反對存在有客觀、非相對的規範事實，則這種相對主義與絕對主義的差別何在？絕對論者也能承認某種環境相對性（environmental relativity），即道德判斷的真值有環境因素的變因

---

<sup>13</sup> 或以黃百銳的說法，絕對論者在翻譯不同意見者時違反了「最佳解釋原則」（principle of the best explanation），見 Wong, David. 1984. *Moral Relativity*. chapter. 8.

<sup>14</sup> 博格西安稱這種路線的相對主義為「絕對主義式的相對主義（absolutist relativism）。也就是仍承認有某些絕對為真的規範真理（包含相對主義自己的宣稱在內），但這些普遍規範真理的延伸或應用具有相對性（Boghossian 2011: 53-69）。

(variation) ，因此絕對論者也能主張某種實質規範的相對性。<sup>15</sup>如此一來，相對主義與絕對主義並沒有區分。相對主義者能再反駁道：相對主義並不只承認環境相對性，也主張規範的相對性（或者證成的相對性）。對絕對論者而言，一個道德判斷的真假終極來說來自其符合於某個客觀的規範事實。之所以在實質倫理的層次會有差異性，是因為考量到不同環境的因素，被理性判斷者「權衡」的結果。但相對主義者並非如此主張道德相對性，他們認為道德判斷的確有真值，但這個真值並不完全來自一個普遍的規範事實，其在實質倫理上的相對性不完全出自環境的變因，而是在證成實質規範的規範性上也具有相對性。但這樣的主張是否說得通呢？本文將在第參章討論黃百銳的多元相對主義 (pluralistic relativism) 時檢驗這種說法。

回到自我擊敗的論證本身，相對主義似乎只有兩個選擇：承認相對主義自身的主張也是某種實質規範的宣稱（例如：相對主義就是當代人的道德信念！），但這將導致自我擊敗的問題；<sup>16</sup>若它不承認自己是某種實質規範的宣稱，也就是說它不預設任何規範前提，則它要如何導出規範的結論呢（道德規範應該是相對的）？<sup>17</sup>若相對主義者主張還有第三種路線：不預設某些實質規範性的宣稱（例如：義務論、效益論等）但接受某些非實質規範性的宣稱，而這些非實質規範性的宣稱能夠導向相對主義最後的結論「道德規範是相對的」。則問題就是，如何清楚劃分實質／非實質的規範宣稱？為何實質的規範宣稱是相對為真，非實質的規範宣稱是絕對為真？

---

<sup>15</sup> 舉例來說，假設「入境隨俗」是一個普遍的規範，但在實際情境下實踐這個規範會導致不一樣的結果（在日本吃麵要發出聲音、見面要握手或親吻等等）。

<sup>16</sup> 也有哲學家認為相對主義能夠是實質規範的宣稱，例如：史崔特 (Sharon Street) 主張規範性的相對主義必須是實質的規範宣稱，否則就會被質疑為何規範的相對主義自身的主張不是相對的。不過本文暫且不討論這個路線。見 Street, 2013, *How to Be a Relativist About Normativity* (未發表)

<sup>17</sup> 這裡蘊含了所謂的休姆法則 (Hume law)：任何推導出規範性宣稱的論證都必須有規範性前提。這種路線就像是大部分在做經驗研究時的人類學家或社會學家會預設的研究方法：先不設定某個實質的道德觀，而盡量詳實地描述觀察對象的道德信念。但事實上這種立場並沒辦法讓相對主義變成規範性的主張，而可能只是一種研究方法。當然，這不代表哲學家就不需要參考人類學的研究，例如：相對主義者如維勒曼 (J. David Velleman)、黃百銳就很常參考人類學、心理學等研究。見 Velleman, J. David. 2013. *Foundations for Moral Relativism*. 及 Wong, David. 2006. *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*.

此外，若相對主義者為了避免自我擊敗而選擇第二種(甚至是第三種)路線，則這會否定了規範性相對主義的存在，也就是主張道德相對主義能介入實質倫理的討論、帶給我們一些倫理上的建議或要求，例如本文要處理的議題：寬容。因為第二序倫理的後設理論本身不預設任何第一序的倫理前提，因此企圖從道德相對主義推導出某些規範要求(例如：寬容)是混淆了規範倫理學與後設倫理學。

<sup>18</sup>本文會在第貳章詳細討論這個問題。

## 2. 混淆應然／實然的區分

應然／實然的區分是哲學界常常用來批評非哲學領域的拿手武器。例如針對人類學調查或心理學研究，哲學家會批評說：「即使事實如你所說的一般，也不代表我們應該那樣做」。事實上，會主張在道德理論中區分這兩個層次，正是因為現代化後我們大多放棄了目的論式的世界觀，而主張自然世界是純粹能透過經驗觀察而認識的實然領域。我們不再像基督教或古希臘人那般，將世界理解為內在有指引人類行動的目的(例如：打雷不是因為雷公要懲罰壞人，而是自然現象)。但這樣的區分卻對規範領域產生極大的問題：如果我們不能透過科學研究、經驗觀察、歸納統計這些我們非常信賴的方式研究規範性問題，那我們還剩下什麼？有些哲學家訴諸直覺，例如摩爾(G. E. Moore)和羅斯(William David Ross)。有些人否定道德有認知意義(非認知主義)，有些人則訴諸實踐理性(康德派)，甚至有人企圖回到亞里斯多德式的目的論與德行論，例如福特(Philippa Foot)。但將道德研究與經驗研究分開的結果就是：從事倫理研究的哲學家與現行的經驗研究脫離，而很可能得出不符合經驗研究或是抽象但無實踐指引力的結果。

例如當代康德派建構論大將柯思嘉(Christine M. Korsgaard)透過先驗論證得出所有評價者都必須先認為自己的人性(也就是理性存有者)是有價值的，否則不能成為評價者。再從這個基礎出發談道德的規範性(Korsgaard 1996)。然而在現實中，是否所有的人都認為理性存有者這個身分是有價值的呢？或者說，除

---

<sup>18</sup> 後設倫理學究竟能不能有實踐蘊含(practical implication)本身也是個爭議：黃百銳認為可以；威廉斯和麥金儂認為不行。

了西方文明外，其他文化下的人是否有相關的概念呢？柯斯嘉可能可以辯解說，她的理論是先驗論證，也就是不需要經驗檢證，而直接從她所要分析的概念「評價者」中找到構成性條件（也就是在所有可能世界中都為真的必要條件）。但這種作法是否過於武斷了呢？上面提過的桑提內爾人，或者古代東方社會中的儒者，抑或是戰國時代的武士，他們在評價以及行動的時候，是否都必須先看中「理性存有者」這個身分呢？甚至他們是否會有「理性存有者」相關的概念呢？本文非常懷疑。<sup>19</sup>又或者如當代演化心理學的研究、過去佛洛伊德潛意識的理論，再再挑戰了我們對人類自身的認知，我們的言行舉止有很大一部分不受到我們的意識所控制，過去哲學家在討論道德行動時的基本模型（在反思中得到道德法則，依據道德法則加上現實處境進行推論，得出道德判斷並實行之）被發現不是人類行動時唯一的方式。<sup>20</sup>上述這些討論顯示，道德哲學中許多預設，事實上不如他們所想的那般普遍客觀，還是需要多方參考經驗研究的成果，以免有專斷之嫌。然而，究竟要如何參考經驗研究，如何擺脫從實然推導出應然的指控，抑或是避免落入科學主義的窠臼，則是進一步要討論的問題。本文將在第參章介紹黃百銳的方法論式自然主義時，討論這方面的問題。

### 3. 不可接受的理論後果

如果道德相對主義為真，則代表所有道德信念或判斷都只是相對為真，只能適用在使其為真的範圍內，例如：文化、道德社群或道德符碼 (moral code)。反相對主義者質疑，這樣的結果會使人喪失自己所抱持的道德信念，而變成道德虛無主義。這個指控出自一個直覺：道德判斷不應該有一個適用範圍，否則它就不是道德判斷，而只是禮儀、習俗、品味等我們認為不具普遍性的範疇。我們大致

---

<sup>19</sup> 要澄清的是，本文並非直接反對柯斯嘉的論證，而是質疑該論證足以作為理解從古至今道德活動的唯一基礎。也許柯斯嘉的理論非常符合代理人存在主義式的人生觀，但卻不一定符合過去或其他非西方文化對道德的想像與使用。

<sup>20</sup> 例如，畢來德在《莊子四講》中所討論的無意識行動（神、天、無為等），見畢來德，2011年，《莊子四講》，宋剛譯。或者如湯淺泰雄在《身體論：東方的心身論與現代》所討論身心關係，見湯淺泰雄，2018年，《身體論：東方的心身論與現代》，黃文宏譯；抑或是萊爾 (Gilbert Ryle) 在《心的概念》中所提到的技能等，都有別於柏拉圖、康德、效益論者在思考道德行動時的運作模式。見 Ryle, Gilbert, 1991年，《心的概念》，劉建榮譯。

都接受品味不具普遍性，但我們不能接受道德和品味一樣。相對主義者可以反駁說，這個直覺混淆了客觀性與普遍性，基於道德能夠為我們帶來實踐指引、促進社會和諧，甚至是犧牲自己的利益完成善舉等功用，我們的確不該將道德只理解為因人而異的品味或是純粹主觀、任意的選擇。我們仍有可能在道德上犯錯，也會使用道德語言來指責犯錯者，這是因為道德具有客觀性。而相對主義並不會反對道德有客觀性，它只是反對道德事實具有普遍性。道德信念不一定要是普遍的才具有客觀性，而客觀性能使我們不至於成為虛無主義者。

#### 4. 小結：從實踐處境推出相對主義的合理性

經驗研究與公共的論辯帶給我們「多元的道德信念」、「論戰中的道德爭議」以及「距離的相對主義」等實踐處境。而若我們接受道德理論必須多方參考現實經驗，則我們很容易得出相對主義的結論。但從上述兩個合理性的討論中，我們發現相對主義所面臨的批評：「自我擊敗」與「混淆實然與應然」。在自我擊敗的部分，相對主義為了避免自我擊敗，必須將自己定位在第二序的後設理論（暫且不論史崔特的版本）。但如果不預設任何倫理前提，又要如何理解不同的倫理信念呢？相對主義在此好像變成經驗研究（例如：人類學調查），而有了第二個問題「混淆實然與應然」。相對主義者好像變成在宣稱：在 A 社會中，X 行為是被該社會的成員接受；而在 B 社會中，Y 行為是被該社會的成員所反對的。而反相對主義者會攻擊說：你這樣根本就不是在做道德哲學！你只是在「報導」現實中的經驗，而不是在討論「甚麼是對的行為」。

另外，訴諸經驗事實的解釋力來證成理論是否適合套用在道德領域也是一個問題。在自然科學的領域中，「最佳說明推論（inference to the best explanation，簡稱 IBE）」被視為一種證成理論真假的方式。當然在實際應用中有很多限制（例如：必須先過濾待說明項、說明與待說明項之間有因果關係等），但大抵上可用來證成一個理論的真假。<sup>21</sup>道德相對主義者常常訴諸經驗現象，並以自己的理論

---

<sup>21</sup> 詳細的討論見王榮麟，2013 年，〈最佳說明推論如何證成？：以達爾文《物種源始》中的論證作為案例研究〉，《國立政治大學哲學學報》29：79-117。

較能說明這些現象來證成自己，是否也訴諸了 IBE 呢？例如：黃百銳以他的多元相對主義比起普遍主義較能說明道德模稜性 (moral ambivalence) 此現象來支持他的理論 (Wong 2006)；或如維勒曼以夏爾巴人 (Sherpa) 的賞罰文化作為證據支持他的相對主義等等 (Velleman 2013)。本文認為不然。第一，道德行為不完全能被自然語言所化約，因此不能歸類為自然現象 (反自然化約論)；第二，道德理論與道德行為之間不是因果關係，我們的道德行為並不是來自道德理論作為原因來推動。第三，道德相對主義所訴諸的經驗現象對論敵而言不一定是待說明項 (例如：絕對論者可能認為不存在理性無法解決的爭議)。本文認為，當一位道德哲學家參考現實經驗來論述道德理論時，他並不如同一位科學家預設自己是一位超然的旁觀者，觀察一個不受到觀測者本人影響的現象 (先不論量子領域)，並推測導致該現象產生的原因 (同樣也不受觀測者影響)。相反地，他在做的更像是詮釋，一個已經身處在道德世界中的參與者，運用整體的道德想像來詮釋部分的道德經驗，同時這些部分的道德經驗也構成了整體的道德想像。<sup>22</sup>從這個角度來看，也許相對論者與絕對論者不是對某一個客觀的現象有不同的因果性原因來解釋，而是兩方所在進行詮釋的世界可能有所不同。相對主義者關心的詮釋對象可能包含更多 (例如：人類學調查、上述提到的實踐處境等等)；絕對論者可能包含的較少 (例如：康德主義者可能只關心理性存有者該遵守的法則)。當然也有可能兩方是身處在同一個世界 (或視域之中)，那這裡的問題就是：哪一方更好的詮釋出道德之於當下的我們 (或當下的視域) 中客觀的意義？我們有哪些規則或方法能夠得出答案？

在論述完從實踐處境推論出相對主義的合理性後，接下來的問題就是：道德相對主義者所詮釋出的倫理理論是甚麼？他與絕對論者的理論差別何在？我們能用來詮釋道德經驗的方法是甚麼？以下同樣以背景、主張與合理性來探討，並主要參考黃百銳 (1984) 於 *Moral Relativity* 的論述。

---

<sup>22</sup> 這裡涉及到詮釋學循環。

## 二、理論上的道德相對主義

### (一) 背景

因為在實踐的相對主義部分已經談到非常多倫理學發展的脈絡，本文在此就只談幾個後設倫理學 (metaethics) 上的主張，並藉此釐清相對主義究竟落在哪一個位置上。

#### 1. 什麼是後設倫理學？

後設倫理學不同於規範倫理學，是一種對「道德」本身的探究，而非對「什麼是善的」、「正義的內容是什麼」的討論。這種探究牽涉到對道德概念的語言學分析，也關乎到對道德本質的形上學討論，同時也連接到道德心理學的論爭。

#### 2. 語言學分析

後設倫理學中關於道德概念的語言學爭論，主要集中在語義與語用兩個面向。前者即對於道德概念如「善」、「惡」、「對」、「錯」所指涉的對象是什麼的爭論；後者則是關於我們如何使用道德概念時的討論。道德實在論 (moral realism) 主張存在獨立於心靈的道德事實，故他們認為道德概念的語義內容就是在表徵所指涉的道德事實，且當我們在使用道德概念時是在陳述我的信念，故在後設倫理學中被歸屬為認知主義 (cognitivism)。<sup>23</sup> 道德非實在論則主張不存在獨立於心靈的道德事實，故他們認為道德概念的語義內容並不在於表徵某個道德事實，而是其他內容。例如：表達論 (Expressivism) 會主張當我們在使用道德概念時，我們是在表達 (express) 心理狀態或情緒，就像是當我們發出無意義的怪聲來表達不滿或煩悶一樣；規約論 (Prescriptivism) 則更看重道德概念的語用面向，認為道德概念本身是被我們用來進行命令或規約，其語義取決於它的使用。這些看法可被歸屬為非認知主義 (non-cognitivism)。

#### 3. 形上學立場

---

<sup>23</sup> 要澄清的是，認知主義不一定是實在論。例如錯誤理論 (error theory) 認為所有的道德主張都是錯的。但他們同意道德語句是用來表徵獨立於心靈的道德事實，但基於知識論與形上學上的理由 (怪異論證)，他們否定存在有這些道德事實，故他們是非實在論。見 Mackie, J. L. 1990. *Ethics: Inventing Right and Wrong*.



從形上學立場來談，道德實在論又可分為自然主義與非自然主義，前者主張道德事實是某種自然事實，後者則認為道德事實不同於自然事實。自然主義者會面臨的問題是：摩爾的開放問題論證（Open Question Argument，簡稱 OQA）的挑戰。該論證簡單來說，即認為所有試圖以某些自然性質（或事實）來決定道德概念的語義內容的推論，都會面臨開放性問題的挑戰。也就是說，我們總是可以找到某些理由質疑兩者（道德概念與自然事實）的等同關係。舉例來說：假設某個效益主義者主張「對」即是「那些能使我們快樂的對象」，那麼摩爾能繼續追問：「那些能使我們快樂的對象」是「對」的嗎？而根據該效益主義者的主張，這句話能改寫為：「那些能使我們快樂的對象」是「那些能使我們快樂的對象」嗎？而很顯然的，這句話是同義反覆，也就是沒有意義的；另一方面來說，若這句話是有意義的，則代表我們所找到的對道德概念的定義並非同義反覆，而表示我們找到的定義並非分析地等同（analytically equivalent）道德概念，應而我們總是能找到其他對該道德概念的定義，而產生開放性問題（總是有人能找到其他對道德概念的定義）。因此，摩爾的 OQA 試圖告訴我們，若道德概念所指涉的是某個實在，則這個實在將不能用自然語言所描述。

非自然主義者能欣然接受這個看法，並主張道德事實是一種獨特的事實，並非自然語言所能描述。但這將面臨一個知識論問題，也就是我們如何認識並運用道德語言去描述這些事實的問題。非自然主義者可能會主張，我們並非使用一般的感官來認識道德事實，而是能透過直觀（intuition）來掌握道德事實。這種非自然主義又被稱作直觀主義。當然，這裡就有關於是否真的有這種直觀的爭議。此外，即使我們接受真的有這種直觀，也真的有道德事實，那麼這種事實與自然事實的關係是什麼？我們大多認為自然事實的變化會影響到我們的道德判斷（例如：是拿槍射人還是拿棉花丟人），若道德事實不能化約成自然事實，則要如何解釋這種關係？非自然主義者可以主張，道德事實雖不同於自然事實，卻會隨附（supervene）於自然事實。隨附指的是兩個不互相決定的對象的關係，當我們說 A

隨附於 B 時，指的是當 B 變化的時候，A 也會相應產生變化。隨附性的確能緩解對非自然主義的質疑，但道德事實是否真的隨附於自然事實則是另一個待討論的問題。

道德非實在論則可分為主觀論 (subjectivism) 、建構論 (constructivism) 或契約論 (contractivism) ，主觀論主張道德概念只是在陳述行動者 (agent) 或評價者 (appraiser) 的信念或態度，這裡又可分為團體 (group) 或個人 (individual) 主觀論，因此總共會有四種可能的主觀論，分別是團體行動者主觀論、團體評價者主觀論、個人行動者主觀論及個人評價者主觀論。

主觀論主張當我們使用道德概念時，舉例來說，「這麼做是錯的」，我是在說「我不認同這麼做」。而行動者與評價者只是在區分下這個判斷的是行動的當事人還是一個旁觀的評價者。團體或個人則是在區分前面的「我」該被取代為「這個社會」還是單單指「我」這個個體。建構論又可分為社會建構論或理性建構論，前者主張道德是後天經由人類的社會行為所發明的，目的旨在達成某些社會功能，例如：促進合作、維持階級秩序等等；後者則主張道德來源與我們的理性能力，因此我們能透過理性推論來找到所有理性存有者都能接受（或不能合理的拒絕）的道德法則（或行動的理由）。<sup>24</sup>契約論可視為建構論的一種，只是更強調道德來自所有行動者共同同意的契約，其效力只有對（假設性的）同意該契約的行動者有效。

#### 4. 心理學問題

在心理學層次上，後設倫理學主要聚焦在慾望 (desire) 、理由 (reason) 與動機 (motivation) 的討論。這裡主要以休姆式動機理論 (Humean Theory of Motivation, 簡稱 HTM) 的看法為分裂點，HTM 主張：慾望是行動的必要條件，意即：所有行動的動機終極來說必須來自慾望。例如：我之所以有動機去吃麥當勞，是因為我有「想吃東西」的慾望。這裡的慾望主要採取安斯康姆 (G. E. M.

---

<sup>24</sup> 關於史崔特將建構論分為休姆式建構論與康德式建構論，本文在此先不討論。見 Street, Sharon. 2010. What is Constructivism in Ethics and Metaethics? *Philosophy Compass*, 5, 5: 363-384.

Anscombe) 的定義：安斯康姆區分信念與慾望，前者是一種目標在契合世界 (aim to fit the world) 的心理狀態；後者則是目標在讓世界契合自己 (get the world to fit) 的心理狀態 (Anscombe 1957)。接受 HTM 與不接受 HTM 的差別在於，是否能夠有行動的動機完全與慾望無關，若有，則康德式的定言式道德要求 (categorical moral requirement) 就是可能的。<sup>25</sup>

更進一步的問題是，道德理由的內在論 (Reason Internalism, 簡稱 RI) 與外在論 (Reason Externalism, 簡稱 RE) 的爭議，RI 主張道德理由必須連接於行動者 (實際上或理想上) 的動機，也就是說，若該行動者沒有相應的動機 (實際上或理想上) 支持他／她做某件事，則他／她就不會有做那件事的理由。換句話說，對 RI 而言，動機是先於且約束 (prior and constraint) 實踐理由的；RE 則主張道德理由不必連接於行動者的動機，因此實踐理由是獨立於行動者的動機。RE 甚至認為我們能透過道德推理與反思，開展出過去所沒有的動機。HTM 與內外論的關係在於，若 HTM 與 RI 都為真，則我們必須接受的理論後果是：道德理由並不對所有人有效 (不管是規範性上的約束力或心理的推動力)，而只對有相應慾望的人有效。若不接受 HTM 而接受 RI，則行動者不一定要有相應的慾望，而必須有相應的其他動機 (例如：信念)；若 HTM、RI 都不接受，則可能會支持 RE，也就是道德理由根本與行動者的動機 (不管是慾望或其他動機) 無關。

為何要討論上述這些理論呢？因為這與形上學立場相關，例如：道德實在論者可能就不接受 RI，因為他們認為道德事實獨立於人的心靈，因此某些情境下「對」的事是來自這個情境自身，而不需要考量行動者是否有慾望或動機。舉例來說，你看見某個人要跌落谷底，實在論者會主張：不管你是否具有救那個人的慾望或傾向 (例如：同情心)，你都有理由必須去救他。這確實某種程度上滿足我們對於道德的直覺 (康德式直覺：道德與個人的愛好、傾向無關)，但如果你接受 HTM，則實在論者的宣稱可能對我們完全沒有推動力，或至少可能會有動力

---

<sup>25</sup> 這裡的定言式道德命令指的是無條件、必然對我們的行為有要求的道德命令。因為是無條件、必然的，因此與行動者的心理狀態 (包含慾望或理由) 無關。

缺乏的問題。非實在論者雖然可能較能夠與 HTM 相容，因而比較能解釋動力問題（例如：主觀論者認為道德的對錯來自我們自己心理狀態的陳述，則我們必然也會有相應的動機做我們認為對的事），但卻可能與康德式直覺相違背。我們可能必須接受某些人完全沒有動力去做某些我們認為正確的事，或者更進一步，若接受 HTM 與 RI，則某些人不只完全沒動力去做道德的事，甚至完全沒理由接受道德的要求。例如：一個天生冷血的殺人狂，他完全沒有慾望、動機去不殺人，因此我們就無法說他有理由、有動機去不殺人。當然，上述兩派（實在論／非實在論）都各自有所回應，例如：實在論底下的自然主義可以主張：雖然道德上正確的事是某些外在於心靈的事實（假設：演化優勢），但有動力去做那些事的物種比沒動力做那些事的物種較易生存下來，因此天擇的結果導致我們都有心理動力去做道德上正確的事。非實在論者（假設接受 HTM 與 RI）則可能可以訴諸普遍都有的心理結構，或者主張在理想情境下會有的慾望來減緩極端不道德者的問題。

## （二）主張

在論述完後設倫理學大致的發展後，接下來的問題就是：如何在後設倫理學上提出相對主義的立場？在後設倫理學發展之前，「絕對／相對」的對立關係就時常出現在人類的思考中，最常見的問題就是：道德（判斷、原則或證成）的真假究竟是絕對的，還是相對的？很明顯地，這個問題牽涉到形上學的問題，也就是說，關於道德本質或存有論的問題（道德就其存有上具有什麼特質？）。因此，本文同意博格西安的說法，相對主義不應該只是對道德語句的語意分析，而是關於事實的主張，而且這個主張對我們過去對道德的看法具有修正的作用 (Boghossian 2011: 53-69)。但究竟是甚麼樣的事實的主張呢？首先，傳統上相對主義被視為與實在論不相容，因為若道德事實獨立於人的心靈，則我們不可能會有相對為真的道德判斷。反過來說，非實在論如主觀論、建構論與契約論都可能

與相對主義相容（康德式理性建構論可能要被排除）。<sup>26</sup>而在心理學問題上，的確 HTM 與 RI 都較接近相對主義的直覺，因為一個人有沒有行動的理由，相對主義者可能認為也是決定於該人所擁有的規範態度，我們可稱之為理由的相對主義。但要注意的是，規範事實的相對主義（形上學上）不必然蘊含理由的相對主義，因為即使不存在獨立於心靈的規範事實，我們仍有可能有獨立於我們慾望、態度的理由（例如：假設某種習俗相對主義，身處在該習俗中的成員不管有沒有相應的慾望或態度，都有習俗所提供的理由）。因此本文認為相對主義（規範的相對主義）在心理學問題上並不一定有特定立場。

綜上所述，似乎相對主義在後設倫理學中並沒有一個獨立的、明確的位置，那麼我們該如何判斷哪一個理論是相對主義、哪一個是絕對主義呢？本文引用黃百銳的區分方法，來分辨道德絕對主義與相對主義。

#### 1. 黃百銳的區分方法

當一位哲學家試圖透過道德理論來解釋道德經驗時，他同時會面臨到道德的客觀性與主觀性兩個相衝突的面向，而他看中哪一方將決定最終他的理論會是甚麼立場。黃百銳將道德客觀性拆解成六個不必然關聯，但時常一起出現的宣稱 (Wong 1984: 1)：

- (1) 道德語句具有真值
- (2) 對人們所採取的道德立場，有好的或壞的論證
- (3) 非道德事實（那些能不透過道德語詞來描述的世界中的事態）在賦予道德語句真值時是相關的
- (4) 存在有道德事實（可以或不可以化約為非道德事實）
- (5) 當兩個道德語句在推薦行動上相衝突時，只能有一個為真
- (6) 只有單一個道德

---

<sup>26</sup> 要澄清的是，這裡與相對主義不相容的實在論，指的是非自然主義式的實在論。

黃百銳認為上述宣稱部分符合我們的道德經驗，例如：我們會說道德信念有真假，我們也會透過論證反駁或支持這些信念，或者我們能透過上述方式變得更成熟（原本有偏見，但透過為真的道德信念所構成的論證，改變原先的偏見）。如果這些經驗屬實，則代表宣稱（1）到宣稱（3）為真，且作為證據支持（4）。此外，若我們認同「當某人承認某個道德語句為真時會有相應的行動理由」時，則（5）也成立。若（1）到（5）都成立，則可能推論出（6）。黃百銳認為（6）就是所謂的絕對主義（Wong 1984: 2）。

道德主觀性則是指反對一個甚至數個上述宣稱。例如論戰中的道德爭議，即使雙方都沒有推論錯誤、錯誤資訊，仍無法得出一個誰正確的結論，這代表著（2）到（6）都可能不成立。另外以多元的道德信念為例，黃百銳分析兩種截然不同的道德系統：德行中心道德（virtue-centered）與權利中心道德（rights-centered）。德行中心道德看中對社群成員來說的共善（common good），此共善必須透過社群成員的合作與共享的生活才可能實現；權利中心道德則看中社群成員中各自所擁有對其他成員有所宣稱的資格，此資格成為每個成員擁有的權利（Wong 1984: 3-4）。這兩種類型的道德系統出現在不同的文化與地區，例如：古代的儒家社會與古希臘屬於德行中心道德；當代歐洲與北美則是權利中心道德。絕對主義者能解釋哪一種道德才是更接近道德事實嗎？或者是，絕對主義能解釋哪一種類型的道德系統犯了錯誤嗎？黃百銳認為答案為否。而因為絕對主義者對這些問題的無能為力，結合論戰中的道德爭議，使有些哲學家（包含黃百銳）成為相對主義者，也就是反對（6），並且通常會再反對（5），甚至是全部宣稱都反對（Wong 1984: 4）。

黃百銳認為透過這樣的區分，能使我們更好的同時解釋道德的客觀性與主觀性，而他的相對主義則試圖最大化的調解道德經驗中的主客觀性。黃百銳認為絕對主義與相對主義的爭議在於：當面對不同文化或不同團體所使用的道德語詞時，

究竟是否是指同一件事？黃百銳認為：在運用理論來解釋與詮釋不同文化或團體的道德語言時，相對主義者相較於絕對主義者更能保留道德客觀性與主觀性的面向 (Wong 1984: 6)。接下來的問題就是，相對主義者是如何解釋道德語言的？

## 2. 道德相對主義對道德語言的分析

以下分別就不同形式的相對主義者對道德語言的分析來討論。首先第一種常常與相對主義等同的簡單主觀主義 (simple subjectivism)。

### (1) 簡單主觀主義

「A 應該 (ought) 做 X」等同於「我同意 (approve) A 做 X」

這樣的分析顯然有問題，因為當我們在使用道德語言時，我們不會僅只於表達自己的心理信念，而是希望對方能接受我的信念，或者我的信念有時也能被其他論述所說服，進而改變我原先的信念。將道德語句理解成判斷者自身的信念報告，會使得道德語句等同於品味陳述，例如：「這咖啡好喝！」但當我們在表達自己的品味時，我們並不會要求對方改變自己的品味，或者要求對方改變／採取什麼態度或行動。

### (2) 個人主義表達論

「A 應該做 X」等同於「我同意 A 做 X；就這麼去做」

為了解決上面簡單主觀主義的問題，表達論者如史帝文森 (Charles Stevenson) 主張道德概念如「對」、「錯」、「應該」有情感上的意義 (emotive meaning)。這些情感意義帶有傾向性質 (dispositional property)，不只能夠表達說話者的態度，也能改變聽眾的態度。如此一來解決了上述簡單主觀論無法具有實踐指引的問題。並且，史帝文森的個人主義表達論能夠解釋論戰中的道德爭議。為什麼道德爭議的雙方無法獲得共識呢？即使透過事實的確認來調整各自的信念，仍然無法解決爭議。史帝文森認為這是因為道德判斷中帶有上述的情感意義，也就是說，論戰雙方不僅僅在信念上有爭議，在態度上也有衝突，這也解釋了為什麼即使信念能透過客觀的事實來調整，但論戰中的雙方仍無法達成共識。

不過即使史帝文森理論能解決簡單主觀論的問題，黃百銳認為他的理論仍有許多困難。第一，他的理論同簡單主觀論一般，仍有將道德語言等同於品味判斷的問題；第二，史帝文森的理論否定了宣稱（2）的主張，也就是道德論證有正確或不正確的可能，但史帝文森無法解釋為何我們大部分人會錯誤的接受宣稱（2）。第三，「同意某事」並不僅是表達個人的態度，背後仍有一個客觀的 (impersonal) 的權威性在，也就是當我「同意某事」，我表達的是「任何人在這個情況下，會有理由有正面態度支持某事」，史帝文森忽略甚至挪用了這個客觀性的面向，而將之等同於品味判斷，是不合理的 (Wong 1984: 11-12)。

### （3）黑爾 (R. M. Hare) 的規約論

「A 應該做 X」等同於「若 A 不做 X，A 會破壞一個我這裡認同的 (subscribe) 普遍的『應該』原則 (universal ought principle)」

黑爾的規約論確實掌握到：即使道德概念是表達態度，其中也包含了客觀的權威性。他將這個客觀權威性表現在「應該」原則中。所謂的「應該」原則可以理解為「所有的 P 必須是 Q」，而這裡的「必須」又可詮釋為「所有的 P 是 Q，拜託」這類的命令句。黑爾的規約論能解釋論戰中的道德爭議，因為可能論戰雙方所認同的「應該」原則不同，而這不同的原則可能要求不相容的行動。而因為不同文化，甚至同一文化下不同群體所形成的「應該」原則不一定相同，故黑爾的規約論也能夠是相對主義。此外，黑爾的規約論也避免了史帝文森混淆品味與道德的問題，因為黑爾將道德概念理解為命令或規約，而這些命令或規約表達你必須接受某些「應該」原則的態度，也就是說，說話者透過道德概念所表達的態度，是「原則化 (principled)」的正面或負面態度 (pro or con attitudes)。如此一來，道德語言既非信念報告或品味陳述，或者是具有影響力的個人態度，而是在表達個人對於某些普遍原則的支持或反對的態度。而因為這些普遍原則中的主詞不只包含了說話者，道德判斷如「A 應該做 X」指的是「所有人都應該對 A 不做 X 有負面態度」 (Wong 1984: 12-13)。



黑爾解決了主觀論與史帝文森的理論的問題，並且能承認宣稱 (2)：「道德論證有正確或錯誤」與宣稱 (3)：「非道德事實會影響道德判斷的真值」。所謂正確的道德論證指的是當某人說「A 應該做 X」時，該人所認同的「應該」原則真的有包含「A 應該做 X」；對於 X 的事實探究以及在什麼情況下 X 該被做則屬於非道德事實，但同樣會影響到道德判斷如「A 應該做 X」的真假 (Wong 1984: 13-14)。

黑爾的規約論是否足以作為相對主義的正確主張呢？黃百銳認為有幾點值得深究：第一，「應該」原則是否有真值呢？依照黑爾的規約論，當我們說「A 應該做 X」時我們不只在做一個語言行動 (speech act)，同時也表示我們認為有些行動是蘊含在我們所認同的原則之中，故我們的道德判斷有真值。但那些我們所認同的『應該』原則是否能有真值呢？在日常語境中，我們的確會認為普遍的『應該』原則有真值，但黑爾的規約論並沒有賦予「應該」原則真值，或者無法解釋為何我們日常語言會錯誤的賦予「應該」原則真值 (Wong 1984: 14)。第二，黑爾無法解釋「接受某個道德判斷能提供我們行動的理由」 (Wong 1984: 15-16)。例如：小白對小華說：「你應該去道歉。」小華回：「你說的是真的。」依照黑爾的規約論，小白的話可理解為：「依照我所認同的原則，你去道歉！」即使小華同意小白這句話，也不會給予他自己去道歉的理由，因為小華可以說：「我同意『你說根據你所認同的原則，我要去道歉』，但這不是我所認同的原則。」也許黑爾能反駁說：當我們同意某個道德判斷為真時，我是認同該判斷所包含的「應該」原則。但這同樣也不符合現實語境，例如：當小華說：「我應該去道歉。」而小白說：「你說的是真的。」我們不會認為小白也認同自己要去道歉。

黃百銳認為黑爾的問題在於：規約論遺漏了一些道德語句中的認知內容 (Wong 1984: 16)。這些認知內容包含對於「應該」原則本身的解釋、如何分清楚道德判斷與「應該」原則等等。

#### (4) 哈曼的團體相對論

「A 應該做 X」等同於「根據說話者與聽眾間隱然同意 (implicit agreement) 所形成的團體中的規則，A 做 X」

不同於 Stevenson 和 Hare 將道德語句視為表達個人對於行動的態度，哈曼將道德視為社會創造的產物，而將道德語句視為表達團體對於行動的態度。因此，當某人說「A 應該做 X」時，此判斷的真值決定於說話者與 A（甚至包含聽眾）是否有適當的動機態度 (appropriate motivational attitude) 達成共識以形成團體，再加上最初的情境 (initial conditions) 是否符合行動的特徵。而一旦上述條件成立，X 就是對 A 來說就是最有理由做的事。

哈曼的團體相對論能夠保存宣稱 (1) 到 (5)。行動理由來自明確同意所形成的團體規則，而道德事實被化約為團體所支持的行動。此外，非道德事實也能影響道德語句的真值。而哈曼也能解決黑爾所面臨的問題：「接受道德語句的真會給予行動的理由」，因為當 A 認為「A 應該做 X」為真時，代表他認為自己是「要做 X」的團體中的成員，因而他會有動機與理由去做 X。不過要注意的是，語句的真與行動理由的關係只限於團體內部，不能擴及到團體外的人。以哈曼的例子來說，我們不能說：「希特勒不應該殺猶太人。」因為我們無法與希特勒形成明確同意的團體。

黃百銳認為哈曼的團體相對論有幾個問題：第一，我們的道德經驗認為，有些道德義務是不需要關聯於明確的共識的。例如：即使世界陷入霍布斯式的戰亂狀態，我們仍認為不應該殺人為樂。第二，我們會批評其他人所形成的共識。黃百銳要我們想像一個社會，其中少數菁英透過他們的能力使大眾能與他們形成共識，而這個共識造成的結果是菁英能剝削大眾的財富。我們的道德直覺會認為這個共識是錯誤的。哈曼也許能回應說，共識的確可以被批評，只要立基於融貫性等要求。例如，假設那些菁英之間有平等的價值，我們可以批評他們為何不同樣平等的對待大眾。但黃百銳批評也許我們根本找不到這些價值，不管在菁英間或與大眾的關係間。也就是說，融貫性不一定是我們批評共識的唯一方法 (Wong

1984: 23-25)。

#### (5) 黃百銳的相對主義

「A 應該做 X」指的是「若在實際情境 C 下不做 X，A 將會打破一個應用於他的合適的道德系統 (adequate moral system) 中的一條規則 (rule)」

在黃百銳的定義下，規則指的是「若在實際情境 C，則 A 做 X」。他認為規則的概念常常包含在其他規範概念中，如應該、命令、要求等。這些概念具有能要求行動者採取某些對行動的規定 (policies of action) 的效果。黃百銳認為，在自然狀態下人們最初是使用「A 做 X」等初級的規則概念來形成與推薦彼此的行動或對行動的規定。隨著反思以及規則的細緻化，他們逐漸改用「若在實際情境 C，則 A 做 X」的規則概念，久而久之，「A 應該做 X」出現並等同於「在實際情況 C 下，A 不做 X 會破壞一個規則」。要注意的是，這裡的規則還不同於道德規則，而只是被人類用來互相指引與形式化行動的語言工具。什麼時候產生出道德的規則呢？黃百銳認為直到文化或社會發展出能區分不同規則組 (sets of rules) 的目的時，才能夠區別出道德的規則。例如：作為工具性推理的規則、指導社會舉止或禮儀的規則等。而道德的規則在黃百銳看來是有兩個相互關聯的目的：解決內在要求間的衝突（個人內部的慾望、需求或目標等）以及解決人際間的整體利益的衝突。也就是說，道德意義下的「A 應該做 X」指的是「在實際情況 C 下，A 不做 X 會破壞一個用來解決內在與人際間衝突的規則」(Wong 1984: 37-38)。

規則間所形成的集合有優先順序。例如：不能殺人的規則優先於不能偷竊的規則。因此與其用「集合」不如用「系統」更為確切。而因為不同的規則系統都符合道德的目的（解決內在與人際間的衝突），我們還需要額外的東西來區分道德系統。黃百銳認為這個區分構成了所謂「合適的道德系統」的概念。所謂合適的道德系統指的是符合理想的道德 (ideal of morality) 所該具有的特徵的規則系

統。<sup>27</sup>關於什麼是理想的道德所該具有的特徵，本文將在第肆章詳細介紹與討論。黃百銳認為「合適的道德系統」具有不同的外延，因此我們可以有不同的道德系統；在單一的道德系統下，我們也有不同的規則集合；在規則中，我們又有不同的實際情境 (Wong 1984: 44-45)。這些差異構成了道德的相對性。而絕對主義與相對主義最大的爭議就在於：合適的道德系統是否能存在有不同的外延(宣稱 6)。

### (三) 合理性

理論上的道德相對主義主要透過對道德語言的分析，使其主張能同時涵蓋道德的客觀性與主觀性。而依照上述不同相對主義者的主張，最終的癥結點在於：什麼是合適的道德系統？合適的道德系統是否有不同的外延？

#### 1. 合適性的概念問題

絕對論者可以攻擊：「合適性」這個概念會自我循環。他們可以批評說：黃百銳在分析什麼是「應該」的概念時引入了「合適性」的概念，而「合適性」本身似乎已經預設了「應該」的概念。也就是說，所謂的合適的道德系統指的是我們「應該」接受的道德理想。黃百銳回應到：他對於合適性的概念分析不需要使用到「應該」，而是以所謂的「標準」(standard) 的概念來理解合適性。「標準」指的是「M 就是有 F」(M is to be F)，這裡 M 指的是道德系統，F 指的是理想道德所具有的特徵。也就是說，合適性道德就是具有理想的道德該具有特徵 (Wong 1984: 39)。此外，「合適的」與「道德的」都是屬性式 (attributive) 的形容詞，也就是說，「Y 是一個合適的道德」不能拆解為「Y 是合適，且 Y 是道德」，而只能理解為「Y 是合適的道德」(Wong 1984: 46)。故我們對「合適性」與「道德」的理解不能拆開來談，而必須將兩者結合在一起來討論。

#### 2. 合適的道德系統是否有不同的外延？

誠如黃百銳的分析，絕對論者與相對論者最大的爭議在於：合適的道德系統

---

<sup>27</sup> 舉例來說，效益論與義務論都可能是合適的道德系統，因為它們都能夠符合道德的目標：解決人際與內在的衝突。有些規則系統可能也符合道德的目標，但透過一些比較不理想的方式（例如：少數欺騙多數、極權制、暴力統治等等），則這些規則系統就不能被稱為合適的道德系統。

是否可以有不同的外延？若有，則宣稱（6）：「只有一個道德」就被否定；反之則絕對論成立。絕對論者可以攻擊說：假設黃百銳對道德系統的理解是正確的，也就是道德系統是用來解決內在與人際間的衝突的規則系統。這反而會支持絕對論。因為我們可以說：有最好的解決內在與人際間的衝突的方法，而這個方法就是我們這裡所要討論的道德系統。然而，黃百銳可能會反駁：第一，不同的實際情況會影響甚麼是最好的規則系統，例如：資源極端缺乏的情況下所適用的規則系統，可能會不同於資源豐腴情況下的規則系統。第二，我們目前仍未找到一個能正當的宣稱自己是最好、最正確的道德系統。因為我們目前仍存在有論戰中的道德爭議。第三，當我們在討論什麼是「最好的解決內在與人際間的衝突的規則系統」時，我們時常會訴諸我們關於人性 (human nature) 的理解，或者是宗教上的信念，或者是文化上的價值。而基於多元的道德信念，我們對於人性、宗教、文化等方面也有許多不同的見解與立場。這表示我們很難找到一個絕對的人性、宗教、文化的基準來決定甚麼是「最好的解決內在與人際間的衝突的規則系統」。甚至，有些規則系統不見得適用於特定的人性、宗教與文化下的理解。因此不應該將道德系統理解為只指涉一個對象：即最好的解決內在與人際間衝突的規則系統。

絕對論者也許能繼續追問，我們可以將理想的道德系統設定為：第一，該系統是用來解決內在與人際間衝突的行動指引；第二，人們將之視為能夠被普遍化的；第三，人們將之視為決定的、最終的、最高的權威。若是如此，則道德系統就應該只有一種。黃百銳回應道：首先，會將道德視為具備第二與第三種特質是來自於一個信念：「道德能與其他行動指引作區分」。然而，現實中我們常常很難實際做出區分。例如，父母在教導小孩道德行為的時候，時常以會有獎勵或懲罰來教導；又或者宗教上宣揚某些德行時會以最終會有福報來勸導 (Wong 1984: 217)。其次，若第三個特質成立，則我們根本不會有「為何要行道德？」等疑問，然而現實中我們的確會有這些問題。最後，引入第二與第三個條件會降低道德的

多樣性，而忽略了許多現有的解決實踐衝突的規則系統。甚至反過來說，道德系統之所以具有行動指引的功能，就是因為它缺乏能夠普遍化的能力 (Wong 1984: 219)。

最後一個對相對主義的批評是：如果合適的道德系統不指稱單一個外延，則相對主義者如何確定這些指稱物 (reference) 是同一個詞 (合適的道德系統) 的不同外延，而非不同的詞各自的指稱？黃百銳認為要回應這個問題，必須先確定相對主義者所採用的指稱理論是什麼。黃百銳認為他的相對主義採用了一種合併式指稱理論：一種結合了描述理論 (descriptive theory) 和因果理論 (casual theory) 的折衷觀點。以下先分別介紹描述理論與因果理論：

(1) 描述理論：「一個詞的指稱」就是「那些特別符合關聯於對該詞的描述集合的事物集合」，那些關聯於該詞的描述集合則內嵌於 (embedded in) 使用該詞的使用者的信念中 (Wong 1984: 48-49)。舉例來說，「老子」這個詞有許多相關的描述「《道德經》的作者」、「道家的始祖」、「比孔子老」等等，而當我們使用「老子」這個詞的時候，我們所指稱的就是符合那些描述的對象。

要注意的是，有些對該詞的描述可能會有錯誤，描述理論要如何處理這個問題呢？最直接的做法是：正確的指稱就是使大多數的描述為真的指稱。不過這種做法不夠細緻，並沒有區分描述與其他描述的關係以及描述自身的堅定性和 (firmness)。所謂描述的堅定性和，指的是有些描述比其他描述更可能是該詞的描述。以「老子」為例，我們可能會認為描述 A：「道家的重要思想來源」比描述 B：「道德經的作者」更符合該詞的描述，因為道德經可能並非一人一時所作。此外，有些描述來自其他描述，而其堅定性和決定於它所衍生自的描述。例如：描述 B 可能可以推衍出描述 C：「《道德經》一書先於《莊子》」，而當我們發現描述 B 可能是錯誤的時候，描述 C 也有可能為假。

描述理論似乎能很好的解釋我們的語言現象。當我們使用某些詞彙時，我們的確希望能指稱到那些符合該詞彙相關描述的事物。例如：當我們使用「台灣現

任的總統」的詞彙時，我們會希望指稱到符合該詞彙描述的對象（例如：蔡英文）。但我們常常使用某些詞彙，該詞彙所指稱的對象並沒有符合相關的描述，或者使用者對該指稱物的本質有許多錯誤的信念，此時描述理論似乎不能解釋這類現象。

(2) 因果理論：一個詞的指稱來自最初的命名儀式（包含直接指著命名或賦予相關的描述）的因果連續 (Wong 1984: 50)。簡單來說，一個詞 N 的指稱，來自最初有某個人指著某物說「這就是 N」或者說「N 就是符合某些描述的東西」，而當這個命名儀式完成後，之後使用 N 這個詞的人都因果關聯於最初的這個命名儀式。也就是說，每一個說話者都具有一個意向：他必須用 N 去指稱上一個說話者使用 N 去指稱的對象。

因果理論允許說話者能對該詞所指稱對象本身的性質有錯誤的信念，甚至完全不管該指稱物究竟有什麼性質。例如：當古希臘人使用「金子」這個詞彙來指稱時，以當代科學的觀點根本不是指稱到真正的金元素，但因果理論認為他們都正確的使用「金子」這個詞彙。換句話說，當代科學家與中世紀煉金術師都使用同一個詞「金子」，不過兩方對於該詞的外延可能會有出入。黃百銳認為這表示一個詞的外延會有所變化，而最終可能該外延在經歷所有使用者的同意後會限縮為特定的外延。他稱這種逐漸決定某詞彙確定外延的變化為「E 判定 (E determination)」 (Wong 1984: 50)。

當然，因果理論本身也有許多問題。例如：伊凡斯 (Gareth Evans) 批評因果理論無法解釋某些專名的指稱會有變化，像是「馬達加斯加」原先指稱非洲大陸某個區域，但之後逐漸改為指稱現今的馬達加斯加島；或者是最初的命名儀式可能會有錯誤（例如：喝醉的父親誤把洋娃娃當成自己剛出生的兒子來命名）。故伊凡斯將因果理論改良為：一個詞的指稱就是那些與說話者的資訊（關聯於那些對象）有因果關係 (causally responsible) 的對象 (Wong 1984: 51)。

(3) 黃百銳在「合適的道德系統」指稱上的合併論

在介紹完兩個不同的指稱理論後，接下來的問題就是：「合適的道德系統」

這個詞究竟適用哪一個指稱理論？黃百銳認為需要合併兩個理論才能適用於「合適的道德系統」這個詞。從因果理論的角度來看，什麼是「合適的道德系統」的指稱也經歷過所謂的「E 判定」，也就是人們會對什麼是符合「合適的道德系統」的描述有所分歧。而在「E 判定」的期間，人們不只形成了合適性的判準 (standard)，同時也發展出他們的生活方式。而人們可能會對自己的生活方式產生反思（是否符合合適性道德的描述？），或者反過來透過現實的生活方式形成新的對合適性判準的描述。例如：儒家文化透過對家庭關係的反思建立起一套倫理體系。總而言之，在這個「E 判定」的過程中，不同群體對於「什麼是合適性道德的描述」有不同的看法，而他們會透過反思、彼此之間的同意、受到有權者或宗教上的影響，或者是接受判準所帶來的影響力或好處等等因素的作用，最終對於何謂「合適性道德的描述」有所共識，進而形成道德傳統 (moral tradition) (Wong 1984: 52-54)。

因果理論所強調的命名儀式的連續性似乎符合我們部分的道德現象。例如：儒家傳統認為古代聖人所留下的言論與經書都是絕對正確的，我們必須接續過去聖人所認同的道德標準。然而，有些情況因果理論就不適用。例如：道德改革、革命的時候，某些人可能還在指稱同一個道德傳統，但卻不再遵守該傳統所認同的對道德的描述。黃百銳以道德可應用的對象的擴張為例：很多道德傳統原先只適用於特定的範圍，例如：血親、同族或者同國人。但隨著道德傳統的擴張，許多道德規則不再只適用於特定群體，而擴大至其他群體外的人。在這種情況下，道德傳統中的後代不再延續前代對於道德系統的命名儀式，而是改變了對道德系統的描述。

黃百銳認為在決定什麼是「合適的道德系統」的描述與外延上，不存在具體的、特定的「E 判定」。也就是說，不管是道德傳統內部或者不同道德傳統間，隨時都存在著「E 判定」的可能性，我們隨時都在修正與重整我們對於什麼是符合「合適的道德系統」的描述，進而影響到我們使用該概念時的外延。從這個角度



看，伊凡斯的因果理論較適合道德系統的指稱：合適的道德系統的指稱物就是那些因果關聯於說話者對於合適的道德系統的本質的信念的對象。簡單來說，不同群體對於什麼是合適的道德系統抱有不同的信念，而當他們在使用道德語言時，其中所隱含的道德系統指涉的就是與那些信念相關的對象。

此外，因果理論也允許我們在使用道德系統時懷有錯誤的信念。例如：美國早期南方奴隸主透過自欺、誤用或者錯誤資訊試圖證成他們對奴隸的宰制。他們宣稱奴隸需要受到奴隸主的保護，否則無法自己維生。這些奴隸主可能自身接受某些道德傳統（基督教倫理），但出於自利、自欺或者錯誤的資訊（早期人類學不將黑人視為人類）等因素，導致他們對什麼是合適的道德系統有錯誤的描述，或者錯誤的使用了道德系統的指稱。

除了因果理論，我們在使用道德系統等概念時，同樣也有描述理論的面向。我們可以發現有些對道德系統的描述能夠固定我們對該概念的指稱 (reference-fixing)。以黃百銳的例子來說明：我們不會懷疑「膚色與我們該如何對待他人不相關」，這表示我們認為不管膚色而平等考量他人利益是我們對於合適的道德系統的固定描述。為什麼這會是固定描述呢？黃百銳認為這是因為我們身處在經歷過道德轉型後的道德傳統，我們已經從部落、血親道德轉型成平等考量眾人利益的道德傳統，因此平等考量眾人利益對我們來說是對道德系統的固定描述。另一個例子是我們認為不應該虐人取樂。因為道德系統的功能是處理人際衝突，虐人取樂在任何情境下都不可能達成道德的功能，因此不存在一個道德傳統認為虐人取樂符合對道德系統的描述 (Wong 1984: 59-60)。

黃百銳認為對於合適的道德系統的描述有不同程度的堅定性，有些描述足夠堅定而能作為固定描述，有些則衍生自其他描述，而有可能被取消或被視為錯誤。例如在超自然信仰下認為要犧牲人命來阻止災難。其背後可能仍預設一些對道德的描述（例如：族群的延續是最重要的、犧牲小我完成大我等等），但因為關聯於錯誤的信念（超自然信仰），他們對於道德系統的描述（允許犧牲人命）可能

就不是對道德系統的固定描述，因而未來當他們現代化後可能會放棄或修改這項描述。

總結來說，描述理論與因果理論都能應用於道德系統的指稱中。有些特定的描述能固定「合適的道德系統」的指稱；而一旦這些固定描述產生，符合這些描述指稱就會與說話者的信念產生因果關係。

#### (4) 回應絕對論者的批評

前面提到，絕對論者質疑，若合適的道德系統不只一個外延，那我們要如何確定不同外延都是合適的道德系統的指稱？根據上述黃百銳的指稱理論，第一，他能回應說，從因果理論的面向來看，「合適的道德系統」就是在說話者對於道德系統的信念具有特定因果關係的概念，也就是說，即使外延不同，在與說話者的信念的因果關係中，都扮演同樣的角色。第二，從描述理論的面向來看，某些固定描述確實使我們有特定的道德信念。而這也是為什麼有人會是絕對論者的原因。因為他們認為像是「不應該虐人取樂」、「膚色與如何對待他人不相關」等都是絕對為真的道德判斷，於是支持包含這些判斷的道德系統只有一個外延。但是，即使這些判斷看似不能為假，那是因為它們在道德傳統內是固定描述。而除了這些固定描述外，還有許多對道德系統的描述不具有固定描述的功能，而這些描述構成了合適的道德系統有不同的外延。

### 3. 小結

理論上的道德相對主義主要聚焦在形成一套符合道德經驗與道德語言的後設理論，而這套理論與絕對主義最大的區別在於：是否存在有單一個道德系統？依照黃百銳對道德語言的分析，道德語句例如：「A 應該做 X」被理解為「在實際情況 C 下，A 不做 X 會破壞一條應用於他身上的合適的道德系統中的規則」。依照上述的分析，我們在日常道德經驗中所面對的相對性有三種層次。第一，環境相對性：實際情況 C 會影響道德語句最終的真值，例如「不應該傷害他人」可能在不同情境下（自衛或者平白無故）有不同的真值。第二，道德系統中的規則

也具有相對性。雖然都同屬於一個道德系統，但不同規則有可能會產生相斥的行動指引，因而導致道德爭議。例如墮胎爭議中的雙方，可能都接受人權等價值，但在這套價值系統下不同的規則（看重生命還是看重選擇）最後會產生相斥的結果（支持或不支持墮胎）。最後一種是關於「合適的道德系統」具有不同的外延。我們可以發現這裡正是相對主義者與絕對主義者爭議之所在。相對主義者認為「合適的道德系統」具有不同的外延，絕對主義者認為只有一個。而在上述合理性部分的討論，則試圖回應絕對主義者的批評，並證明「合適的道德系統」能夠有不同的外延。

### 三、結語：道德相對主義的實踐蘊含

在本章中，我們分別從實踐上與理論上討論了道德相對主義的三個面向：背景、主張與合理性。本文希望至此的整理能給讀者對道德相對主義有一個大概的理解，甚至能夠進而認同這個立場。接下來的問題是：接受道德相對主義會帶給我們甚麼樣的實際影響？從正面的角度看，道德相對主義特別重視道德經驗，且更慈善地接受不同的道德信念、道德立場。除了增添理論與現實經驗的相容度之外，似乎能使我們在與他人的相處上能更全面、不偏狹的理解對方，或者能賦予對方同樣的道德地位，而不會將論敵、他者、異議者、怪誕者都打為不具道德地位，甚至具有道德錯誤的位置。從這個角度來看，似乎接受道德相對主義能使我們變得更寬容，且也能帶給我們良好的影響。然而，傳統上對道德相對主義的排斥，除了理論上的因素外，恰恰就是接受相對主義會產生不可接受的實際蘊含。例如德沃金 (Ronald Dworkin) 認為我們之所以要接受實在論的原因，在於比起實在論自身的缺陷（神秘的知識論問題），接受非實在論（相對主義被包含在其中）所帶來的結果是更不能接受的：種族滅絕、蓄奴或虐人取樂皆無法在道德上被反對 (Dworkin 1996: 87-139)。當然，誠如上面合理性的部分中所揭示的，道德相對主義能解釋或迴避掉相關的疑慮。然而，為何道德相對主義會有這些負面影響的質疑呢？許多反對道德相對主義的哲學家們，大多都是基於類似的疑慮。

難道他們都犯了認知或推理上的錯誤？本文認為不盡如此。我們需要釐清這些哲學家們反對相對主義背後的動機與理由，方能理解為何道德相對主義會有這些負面影響的質疑。本文將以特定一種道德價值：寬容，作為道德相對主義者與反對者相互交戰的主題。並以此釐清道德相對主義支持者與反對者，究竟如何理解道德相對主義以及它的實際蘊含。

## 參、寬容或縱容？論寬容的困難與相關的解決方案

本章接續上一章的疑問：「道德相對主義是否有實踐蘊含？」並主要聚焦在「寬容」這個主題上。之所以選擇這個主題，原因有三：第一，不管是寬容或者是道德相對主義，其概念都出自同一個實踐處境：「存在有對立的道德爭議，或者不同的生活方式之間有所衝突」；第二，寬容與道德相對主義都是當今世界迫切面對的議題。前者在多元文化、移民議題等社會背景下愈發重要；後者則如上一章所述，是愈來愈多現代人對道德本質的一般看法；第三，不管是寬容還是道德相對主義都受到許多質疑。前者受到諸多批評，例如：寬容是否是一種價值，還是只是一種暫定協議？若是一種價值，則是否我們應該寬容惡行？諸如此類的問題一直持續出現在對寬容的討論中；後者則如前一章合理性的部分討論到的，長期不被視為值得捍衛的哲學立場。若道德相對主義能夠有其合理性，寬容同樣也能透過仔細的分析與限縮 (qualify) 來回應質疑。

本章將首先從寬容的概念著手，主要參考佛斯特和麥金儂兩位學者對於寬容的論述。接著討論寬容的困難與相關的解決方案。最後重新審視道德相對主義與寬容（及相關解決方案上）的關係。

### 一、寬容的概念

寬容與道德相對主義一樣，並非是一個清晰、明確無爭議的概念。有人認為面對惡行時還呼籲寬容會助長邪惡，有人則認為過度的干預反而會造成不好的後果。就如同現代民主國家面對極權、非民主國家的態度一樣。有人主張應該對於

極權暴政採取不寬容、強硬的手段進行干預，有人則主張要尊重不同文化、不同國家下的政體發展，不要以帝國主義式或西方中心論式的思維去干涉「他國內政」。不管上至國際間意識型態的鬥爭，或者是社會各群體之間的差異，甚至下至家庭內部、個人之間的衝突，是否應該寬容的面對異議者的疑慮，考驗著「寬容」作為一種價值的穩定性。同時，也因為上述與寬容相關的情境範圍甚大，涉及到國際政治、國內統治，到公民社會、家庭與個人生活等，因此難以建立一個清晰明確、一以貫之的寬容的概念，以及支持或反對的理由。基於篇幅以及上述複雜性的理由，本文將聚焦在應用於道德領域上的寬容概念，而暫不討論宗教上、政治上抑或是品味上的寬容問題。<sup>28</sup>接下來將首先以兩個案例來彰顯寬容在實踐領域中的重要性與困難，並接著討論學界對於寬容的定義，最後檢視寬容概念本身所形成的諸多問題，也就是寬容的悖論及相關的解決方案。

#### （一）實踐處境中的寬容問題

##### 1. 案例一：台灣的民主危機

眾所皆知，台灣作為一個主權國家，其所面對的歷史、國際壓力與武力威脅在當代世界是一個獨特的案例。它的憲法以及人民各自的歷史與族群認同，受到許多因素的影響，而顯得扭曲、複雜。歷史上這座島嶼直到元、明清才逐漸被納入中華帝國的統治之下，同時還短時間的牽扯進漢滿（南明與清朝）、荷漢之間的對抗，以及長達五十年（1895-1945）的日本統治時期，最後還被捲入國共兩黨的鬥爭，並經歷了世界最長的戒嚴（1949-1987）與極權統治。直到民主化後台灣才似乎逐漸步入正軌，擺脫過去民族主義、意識形態等窠臼，發展成如今現代化民主國家的面貌。

然而，如今的台灣仍繼承了過去歷史的包袱，長期面對中國極權政權的文攻武嚇，我們的生活也充斥著各種聲音：統獨、省籍、新住民、資訊戰、文化輸入、

---

<sup>28</sup> 當然，本文同意黃百銳的說法，在現實生活中我們很難劃分宗教、政治、道德、習慣與品味等領域。事實上這些領域常常交織在一起。以同婚公投的爭議為例，宗教與道德因素（護家盟、天主教）介入法律（是否該立專法）以及政治（婚姻權、人權等）的領域，而公民社會（學界、報紙、同婚遊行、公投）也同樣參雜在這起事件中。

轉型正義等等問題，並沒有隨著民主化與現代化就銷聲匿跡。相反地，隨著中國勢力的崛起，台灣作為國際的第一道防線，處處受到影響與威脅。

在這種背景之下，讓我們回想起最近期的總統選舉，會突然發現，當你面對非常重要、其影響將非常深遠的事情時，寬容似乎是一個難以實現的德行，甚至對你所重視的價值而言是一個阻礙。當然總統選舉不單純是價值之間的選擇，更多的選舉策略、利益分配或者是盲目偏好的較量。但考量到台灣的特殊處境，當時的選舉很明顯的就是在決定這個國家未來將親中或反中、中國化或本土化、統一還是獨立的方向。這個選擇不只牽涉到未來執政黨是誰，而是與所有國民的未來生活、民主制度的存亡以及台灣人的自我定位息息相關。在這種情況下，假設你是支持民主價值、本土文化的選民，你是否能寬容地接受那些羨慕中國國力、渴望受到強人統治的人的言論與選擇呢？反過來說，那些落選方的支持者，是否能寬容地接受選舉結果，而不憂心台灣的經濟、和平與文化認同會因為本土化或獨立而陷入危機呢？

也許我們能說，民主制度就是設計用來處理不同意見的工具。以公正的選舉制度來調解不同立場、利益，並以此決定群體的目標。因此即使雙方意見不同，我們仍須尊重對方的言論與選擇，並且接受最終選舉的結果。但弔詭的是，當代的民主制度在面對極權政權的攻擊時，似乎會陷入自我毀滅的危機。想像上次的總統選舉最後由親中派當選，勢必它將作為中國的傀儡政權配合中國的對台方針，將台灣的未來推向與中國和平統一。而這將導致在可預見的未來內，台灣好不容易建立的民主文化與現代價值，將被破壞、踐踏，最終將淪為第二個香港。這表示，受到極權政權侵襲的民主制度，將有可能透過自己的方式毀掉自己。歷史上可不只一個自我滅亡的民主國家。<sup>29</sup>

從這個角度來看，寬容與民主兩者雖然常常被綁在一起，但過度的寬容（縱容）將破壞掉民主自身。而過度的不寬容（例如：戒嚴時期、冷戰時期）也同樣

---

<sup>29</sup> 詳細理論見：Levitsky, Steven and Daniel Ziblatt，2018，《民主國家如何死亡：歷史所揭示的我們的未來》，李建興譯。

無法建立起民主的文化。當今世界中國、俄羅斯等極權勢力的崛起，很大一部分與西方民主國家的過度寬容有關。<sup>30</sup>

我們應該寬容的面對任何親中勢力，還是堅守民主自由價值並對極權勢力毫不妥協，將考驗我們的自我認同與價值信念，同時也反過來檢驗寬容自身的價值與局限。

## 2. 案例二：歐洲的文化衝突

歐洲作為西方文明的源頭，自然也是孕育出民主、自由等價值及理論的重鎮。寬容，同樣也是發源於歐洲的重要概念。寬容作為一種價值最早可追溯至斯多葛學派，該派認為寬容是一種面對不幸、不公不義時仍能沉著忍受的德行。隨後在中世紀基督教則站在宗教的角度討論寬容的問題，例如：對於犯錯者（宗教信仰上）的愛與慈善，或者是強調對上帝的信念只能由內在的堅信所建立，因而不建議透過外在的干預去改變別人的宗教信仰。<sup>31</sup>而到了文藝復興、啟蒙運動時期，寬容轉變為政治與哲學上概念，而有了彌爾 (J. S. Mill) 以傷害原則作為干預／不干預的基準、洛克 (John Locke) 針對宗教寬容與市民社會的討論等等 (Forst 2003; 2017)。

雖然如上所述歐洲有許多思想資源在處理寬容的問題，但反過來說這也代表著歐洲文化長期面對不同宗教、族群與文化才會存在相關的問題意識。而這個背景直到今日仍未見消除。<sup>32</sup>以下舉幾個案例：

(1) 2015 年 1 月 7 日發生的《查理周報》(Charlie Hebdo) 總部攻擊事件：查理周報長期以刊載諷刺漫畫著名，在這起攻擊事件之前，就常常因其大膽、爭議性高的作風與許多宗教團體有所衝突，更時常被法國政治界所關注。該報宣稱他

---

<sup>30</sup> 這個指控可能稍嫌強硬，但本文主要是基於以下兩個理由做此指控：中國當今的極權政權，之所以能如此具有影響力，原因在於：第一，中國受惠於美國為主的「華盛頓共識」的經濟政策，而能從貧窮的共產國家成長為如今的極權猛獸；第二，中俄兩國居然能擔任聯合國人權理事會的成員 (2021-2023)，此事實代表了聯合國根本不能代表普世人權的推動與捍衛者。

<sup>31</sup> 此原則被稱為：*credere non potest nisi volens*。此原則後來在洛克於 1689 年的 *A Letter Concerning Toleration* 中作為支持宗教寬容的理由之一。

<sup>32</sup> 更精確地說，這種衝突與差異應該是世界上大部分地區所共同面對的處境。

們不反對宗教，甚至是伊斯蘭教，而只反對基本教義派。然而該報轉載曾在丹麥引起爭議的回教漫畫，並且也公開反對伊斯蘭主義。<sup>33</sup>這些文化、宗教上的衝突最終以悲劇收場：兩位伊斯蘭恐怖分子闖入查理周報總部，殺害了 12 位相關人士。<sup>34</sup>

(2) 法國的反蒙面禁令 (burqa ban)：基於世俗主義的理念，法國於 2010 年通過禁止民眾在公共場所穿戴遮掩臉部的衣著。外界普遍認為該禁令是針對伊斯蘭教婦女。部分支持者認為，伊斯蘭文化下的婦女穿著（主要是 burqa 和 niqab 兩種會遮住臉部的服飾）是造成伊斯蘭社群難以融入法國社會的原因，同時也是父權宰制女性的表現；反對者則主張該禁令會損害到個人的人身自由、信仰自由，例如聯合國人權事務委員會就曾批評法國政府的禁令不只損害到伊斯蘭婦女的人權，也會使她們無法進入公共場所，而使她們更加邊緣。<sup>35</sup>

從上述兩個案例中，我們可以發現歐洲所面臨的問題就是：伊斯蘭與基督教（或猶太教）、宗教保守主義與現代俗世主義等衝突。更別提近年來移民問題、恐怖攻擊，或者是俄羅斯與周邊國家的主權問題等等。這些議題與寬容的關係在於：第一，若寬容只是特定文化下的信念（例如：基督教文化）或是特定政體（民主政體）的產物，則當面對不同於該文化或該政體的差異者時，該如何與之共處？這些差異者是否還能被寬容地接受？第二，寬容與權力、身分認同相關。在頭巾禁令的案例中，法國政府相對於伊斯蘭婦女具有壓倒性的權力。有權力者才有寬容的本錢，我們不會說那些伊斯蘭婦女寬容法國的世俗主義政策；而在查理周報的案例中，該週報與犯案兇手都同樣地基於身分認同而對對方採取不寬容的舉動。前者透過諷刺漫畫貶低、挖苦伊斯蘭信仰；後者則訴諸暴力來捍衛自己的信仰。第三，寬容與不寬容的界線難以確定。以頭巾禁令的案例來說，即使支持要寬容

<sup>33</sup> 2006 年 3 月發表的「十二人反新極權主義宣言」(la Manifeste des douze)。

<sup>34</sup> 天下雜誌，《法國雜誌社遭恐怖攻擊事件／誰的偏見？誰的傲慢？》，取自 <https://www.cw.com.tw/article/5063595>。查閱日期：2021 年 5 月 10 日。

<sup>35</sup> 風傳媒，《融入社會還是宗教歧視？穆斯林女性有權表達信仰 UN 人權委員會：法國「面紗禁令」侵犯人權》，取自 <https://www.storm.mg/article/567618>。查閱日期：2021 年 5 月 10 日。



的面對伊斯蘭文化的支持者，可能也很難寬容地接受查理周報中犯下惡行的兇手。我們必須「基於什麼」而不干預讓你作嘔、反對的對象，但同時我們也會「基於什麼」對某些人事物採取不妥協、不寬容的態度。

## （二）寬容的定義

在上述實踐處境中討論寬容的相關問題後，本文將從這些問題出發，確定寬容的定義。以下分別討論麥金儂與佛斯特兩位學者的定義。

### 1. 麥金儂的定義

麥金儂在其 2006 年出版的 *Toleration: A critical introduction* 一書中，以清晰、明確的方式針對寬容這個概念進行討論，並提及多位相關學者的立論。而她本人的立場則是偏向羅爾斯式的「合理的寬容」(reasonable tolerance)(Mckinnon 2003; 2006)。她將寬容分成六個結構性特徵 (structural features) (Mckinnon 2006: 14)：

- (1) 差異 (difference)：寬容者與被寬容者之間對於什麼事應該做、評價或該被相信有差異。
- (2) 重要 (importance)：被寬容的事物對寬容者而言是重要而非瑣碎的。
- (3) 對立 (opposition)：寬容者不同意（和/或）不喜歡他所寬容的對象且因此傾向去干預、取代、壓迫它。
- (4) 權力 (power)：寬容者相信自己有能力去干預、取代、壓迫他所寬容的對象。
- (5) 不干預 (non-rejection)：寬容者自願的並未行使他的權力。
- (6) 倫理要求 (ethical requirement)：符合上述條件的行動是對的（和/或）得當的 (expedient)，且行使此行動的行動者是有德行的（和/或）正義的（和/或）慎思的 (prudent)。

我們可以發現上述的特徵吻合上述寬容的實踐處境中的分析。以台灣的民主危機為例，本土派與親中派之間存在有信念、態度上的差異（特徵一）；雙方都認為這個差異是重要的（特徵二）；雙方也都認為對方的立場、信念與態度是錯誤的、應該被改變的（特徵三）；雙方都有權力去改變對方的立場，例如運用人情壓力、家父長權威去要求對方改變投票對象等等（特徵四）。而假設在這些情境都成立的情況下，雙方都維持原先的立場，但因為各種原因（民主素養、尊重對方的人格等等）任一方主動不干預對方，則我們會認為該人實踐了寬容（特徵五），且某種程度上值得稱讚（特徵六）。

特徵一到特徵四是寬容的情境，只有在吻合這些特徵的情境下，寬容才具有其值得討論、獨特的意義。舉例來說，沒有差異（特徵一）的情境就不會有寬容的需求，而可能適用團結、合作等其他概念；存在差異但不重要（特徵二）的情況下，差異雙方可能會直接忽視該差異，或者基於非道德的理由（禮貌、方便）接受差異；存在重要差異但彼此不對立（特徵三）的狀況下，接納（*acceptance*）比起寬容更適用該狀況；最後，即使存在重要差異，且彼此對立，但任一方處於弱勢、沒有權力干預對方的條件下，我們會用忍受（*endurance*）而非寬容來描述不干預的行動。

麥金儂認為上述六個特徵大致確定了寬容的定義，但仍有特定幾個特徵具有爭議。第一個爭議在於特徵三，學界對於究竟怎麼樣才構成對立有不同的意見。依照麥金儂的區分，主要分為弱、強與寬三種詮釋路徑（*Mckinnon 2006: 18-19*）。弱詮釋認為不同意（*disapprove*）和不喜歡（*dislike*）都構成對立的條件；強詮釋則認為只有不同意才構成對立的條件；寬詮釋則認為不管不同意或不喜歡都可以算做對立的條件，但額外要求寬容者必須對於自己的不同意或不喜歡的判斷負起證成的責任。本文認為上述關於特徵三的爭議就後設倫理學的角度來看並不夠細緻。強弱兩種詮釋都有某種關於道德判斷的預設：道德判斷是理性的、認知的，不具有個人主觀的態度、慾望或傾向的表達。然而，後設倫理學中認知主義與非

認知主義的爭論告訴我們，道德判斷與個人態度、慾望的表達之間，並不存在截然的二分，因此去爭論究竟是不同意還是不喜歡才是對立的條件，本文認為意義不大。從這個角度來看，寬詮釋更接近本文的立場。但關於甚麼才算是負起判斷的責任、為什麼需要為自己的對立判斷負責等等，則有待商榷。

我們也可以從不同意與不喜歡兩種層次的對立中，看到寬容作為一種價值的困難。若被寬容者與寬容者的差異是寬容者有理由反對（不同意），則寬容是否仍是一件有理由做的事？這裡存在有理由上的衝突（**證成的困難**）。另一方面，若寬容者與被寬容者的差異是寬容者態度上、傾向上反對（不喜歡），則寬容者是否仍有其他慾望、態度或傾向去實踐寬容呢？這裡有態度上的衝突（**心理的困難**）。

最直覺解決證成的困難的方法是：劃下寬容的界線。某些人事物不該被干預的理由勝過反對的理由，因此應該被寬容；有些人事物不被干預的理由無法勝過反對的理由，故不應該被寬容。但這種作法又衍伸出另一種難題：**劃下界線的悖論**。為了解決證成的困難，寬容必須劃下界線區分寬容與不寬容。但究竟如何公正、不武斷的劃下界線，卻是一個難以回答的問題。若我們只能透過自己的價值信念來劃下界線，則注定許多與我們價值信念有差異的人事物會被劃在不該被寬容的一方。也就是說，劃下界線有可能使寬容根本不可能（畫下不寬容的界線的同時排除了差異，但寬容就是要處理差異）。

上述的困難引伸出第二個爭議：特徵六中寬容究竟是一種價值還是一種暫訂協議 (*modus vivendi*)？主張寬容本身就是一種價值的立場，會面臨到證成的困難。也就是為何我們有理由不干預那些我們有理由反對的對象。若特徵三中對立的主題是道德信念，則情況更加嚴重：為何我們道德上應該不干預那些我們道德上反對的對象？這個困難也被稱作**道德寬容的悖論** (Mendus 1989)。此外，我們也可以想像某些極端反直覺的情況：假設一位種族主義者，他歧視有色人種。基於某些理由，他主動不簽署驅逐有色人種的法案。我們是否該說他實踐了寬容的

價值呢？也許某些人願意承認有，畢竟該名種族主義者至少沒有實現他自身的偏見。麥金儂認為這還有待商榷。她要我們想像該種族主義者認識了其他種族主義者，而擴大了自己歧視的對象（假設，歧視猶太人）。而該種族主義者仍舊因某些理由沒有實行與他自身歧視的信念相關的活動，我們是否會說他變得更寬容了呢 (Mckinnon 2006: 21)？這些反直覺案例所要表達的，是一種寬容的悖論：若寬容是一種價值，則持有某些惡行或惡念但不行動的人也會被視為有德的。但一般來說我們並不認為這樣的人是有德的，他們應該做的不是寬容那些被他們歧視的人事物，而是根本上改變自己的偏見。

上述兩個悖論顯示寬容若要作為一種價值會面臨許多難題，當然也許透過限縮一些寬容的條件能迴避掉這些難題，但也有人認為寬容也許根本不是一種價值，而只是一種暫定協議。所謂的暫定協議指的是寬容是一種達到某些目標的手段，例如：國際之間雖然理念、利益上有衝突，但基於互相干預會造成巨大的危險（例如：戰爭），因此為了共存彼此互相寬容。當然，也許有人能說和平共存本身就是一種值得追求的價值，寬容作為能達成和平的方式具有工具性的價值。不過，評價這種工具性價值就必須端看該工具性價值所要達到的目標。例如歷史上許多極權國家出於統治上的考量，或多或少會對差異者採取寬容的政策（鄂圖曼帝國的宗教政策、中國的少數族群政策等等），其目的可能不是出於尊重差異，而是為了減少統治成本或拉攏民心等等。綜上所述，佛斯特因而主張寬容本身是一個「規範性依賴的概念 (normatively dependent concept)」 (Forst 2017)。也就是其規範性來自其所應用的情境、達到的目標等等。

然而若寬容本身不具有內在價值，其規範性及合理性必須依賴其他規範領域（例如：宗教寬容上依賴宗教信念）的話，在證成寬容上會面臨兩難 (dilemma)。支持寬容的規範領域若要夠全面、夠普遍，則只會剩下抽象空洞、徒具形式性的內容。而無法具體應用於實際的情境；若要夠具體，則又會變得不夠全面，而有所武斷、特定。舉例來說，阿奎納 (Thomas Aquinas) 在處理道德爭議的時候，認

為所有道德爭議最終都可以回溯至一個自明的原則：「善就是該被追求與被實現的；惡就是該被避免的。」因此爭議並不會破壞道德的客觀性 (Gowans 2000: 10)。引申來說，這也許可以作為支持寬容的道德原則。然而，該原則並沒有說明什麼該被追求、什麼該被避免。對於天主教徒而言，同性戀是該被避免的，但對當代自由主義者而言，反同性戀才是該被避免的。阿奎納所提供的道德原則在實際情境中根本無法決定到底該不該寬容同性戀，因為這個原則過於抽象與形式化。相反地，若我們從特定立場（例如：天主教教義）提出支持寬容的理由（上帝要我們愛鄰人），則對於那些不接受特定立場的人（世俗主義者、無神論者）而言，這些理由不能夠支持寬容。

上述寬容所面對的難題、悖論及兩難，困擾著道德哲學家、政治理論家。而不同學者有不同的解決方法。不過，在討論這些方法之前，本文先介紹佛斯特對於寬容的定義。

## 2. 佛斯特的定義

佛斯特與麥金農在寬容的定義上不同的地方在於，佛斯特區分了兩種層次的寬容：概念 (concept) 與觀念 (conception) 上的寬容。此區分法來自羅爾斯。羅爾斯區分正義的概念與正義的觀念，前者是用來處理人際衝突、資源分配的原則，後者則是對該原則的詮釋。也就是說，一個實踐價值的概念是該實踐價值在其所要處理的實踐問題中扮演的角色；實踐價值的觀念則是現實中任何人對於該概念如何扮演該角色有不同的詮釋。

在確定寬容的概念上，佛斯特認為有六個特徵：<sup>36</sup>

(1) 寬容的脈絡：寬容與被寬容者的關係是什麼？一般來說，可以將寬容的主體理解為個人、團體或國家；被寬容者則可以是個人、團體或國家的信念、行動或實踐。

(2) 基於寬容與被寬容者的關係，分成針對實踐的寬容 (toleration) 與針對態度

的寬容 (tolerance) 。前者可應用在評價國家、法律或行政上；後者則應用於個人的德行、態度上 (Forst 2008: 17-30) 。

(3)寬容的對象是被寬容者否定的 (objection) ，佛斯特稱此為寬容的否定部分。若缺少這個部分，則兩方不干預的關係並非寬容關係，而是冷漠 (indifference) 或批准的關係。

(4) 否定的部分必須被某些接受的理由所蓋過。也就是說，寬容者雖然認為被寬容者是錯誤的，但仍有某些理由接受對方的錯誤，因而不干預對方。更白話的說，就是認為對方「並非罪不可赦」、「情有可原」。佛斯特稱此為寬容的接受部分 (acceptance) 。

(5)在否定與接受兩個部份之外，還存在有第三個部分：拒絕部分 (rejection) 。當拒絕的部分大過接受的部分時，寬容的主體無法寬容被否定的對象。這裡要注意的是，否定與拒絕是不同的部分。兩者構成了寬容的兩個界線：存在於寬容者與被寬容者之間的界線（否定部分），及寬容者與不被寬容者間的界線（拒絕部分）。

(6) 寬容者必須是自願、非強制的採取寬容的態度或行動，否則就是承受 (suffering) 或忍受 (enduring) 。

佛斯特認為上述六個特徵構成了寬容的概念。接下來他分析在現實中人們如何使用、詮釋此概念，也就是寬容的觀念。他區分了四種寬容的觀念 (conception)：准許式觀念 (permission conception)、共存式觀念 (coexistence conception)、尊重式觀念 (respect conception) 與敬重式觀念 (esteem conception)(Forst 2017) 。

准許式觀念指的是寬容與被寬容者是權威多數與弱勢少數的關係，其中權威多數准許少數群體在不違反多數的宰制地位下能依照少數群體自身的生活方式過活。不違反多數宰制地位有時也意味著少數群體只能在私人領域中不受干預的過活，而不能將自己群體的要求或生活方式公諸於世。具體例子如鄂圖曼帝國的宗教政策、部分異性戀者對於同性戀的看法等等。

共存式觀念中的寬容與被寬容者在權力上是接近的，而雙方為了各自的目標希望被彼此的衝突所拖累，故互相寬容對方的言行。這種寬容的關係是暫時性的，一旦任一方的目標已達成或者是雙方的權力差距擴大，很可能會改變過去相互寬容的協議。

尊重式觀念則較符合當代對寬容的界定：寬容與被寬容者基於彼此在（公共上）政治與道德上的平等地位，尊重對方在（私人的）生活方式與文化實踐上的根本差異。不過此觀念又可細分為基於形式平等（**formal equality**）或實質平等（**qualitative equality**），若基於前者，則會嚴格區分公共與私人的領域，且認為個體間的差異性只能存在於私人領域，在公共領域中不存在衝突；後者則認為形式平等所區分的公共／私人領域並不適用於所有的生活形式，有些生活形式難以適應此區分，故某些特殊的、倫理與文化上的個人認同在公共領域上也該被尊重與寬容。這兩個延伸觀念的爭議可見於法國的頭巾禁令（**burqa ban**）。若是形式平等的尊重式寬容，則會贊成此禁令，因為在公共領域（如學校）個人應被視作平等的、自律的公民，所有會彰顯個人所屬的特殊文化、倫理與宗教性的物件不應出現在公共的場所；實質平等的寬容則會認為此禁令會壓迫到少數族群（如穆斯林），並主張不應禁止他們在公共領域配戴對他們來說具有文化、倫理與宗教上重要的物件，而必須以他們身為少數族群的身分來尊重與寬容。

敬重式觀念較尊重式觀念更進一步，強調不只因為被寬容者在道德與政治上與寬容者平等而被寬容與尊重。被寬容者的文化、倫理與生活形式等對寬容者而言是有倫理價值的。不過這並非表示寬容者完全接受被寬容者的生活形式，對寬容者而言，雖然被寬容的信念或言行是有其吸引力與倫理價值的，但仍有某些部分是寬容者所不能接受，或認為有錯誤的。

佛斯特認為尊重式與敬重式的寬容觀念較其他兩者為佳，因為在這兩種寬容觀念中寬容與被寬容者是相互性的（**reciprocity**）而非單向性（准許式）或策略性（共存式），故更能維持穩定的寬容關係。且相較於准許式寬容將寬容的證成完

全託付給權威多數而會陷入任意性 (arbitrariness) ，建立在「每個人都該被尊重」此普遍共識的尊重式寬容較能被證成，只是需要以此為基礎建立起能區分寬容與不可被寬容的程序正義，就能為寬容進行普遍的證成。

## 二、如何解決寬容的困難？

在介紹完麥金儂和佛斯特對於寬容的定義後，接下來本文要討論不同學者如何處理寬容的難題。本文認為大致可以分成兩個方向：第一，解釋寬容的情境的必然性或重要性；第二，解決證成或心理的困難。<sup>37</sup>以下先討論第一種方向：

### (一) 解釋寬容的情境

依照麥金儂的分析，她認為比較有解釋性的理論有以下幾種：道德相對主義、價值多元論以及羅爾斯的合理性論述。<sup>38</sup> 以下一一論述：

#### 1. 道德相對主義

正如同上一章的討論，道德相對主義可以分成實踐上與理論上兩個面向。實踐上的道德相對主義注重三個實踐處境：論戰中的道德爭議、多元的道德信念及距離的相對主義；理論上的道德相對主義否定只存在單一個道德系統。綜合兩者，能夠解釋寬容的情境：第一，允許道德差異的存在。寬容者與被寬容者可能身處在不同的道德系統，而產生不同的道德信念；即使身處在同一個道德系統，也可能對於何謂合適的道德系統有不同的描述（特徵一）。且這些信念之間的差異對雙方來說都是重要的（特徵二）。第二，差異中的兩者彼此都可能合理的反對對方（特徵三）。若雙方的差異始於道德系統的不同，則雙方都可能訴諸應用於自己身上的道德系統要求對方改變行動、態度，因此雙方都有理由去不同意或不喜歡彼此。

麥金儂認為，道德相對主義不能夠證成寬容。主要原因是：道德相對主義是

<sup>37</sup> 寬容的情境以麥金儂的定義指使特徵一到特徵四都成立的情境；證成的困難以佛斯特的定義指接受部分、否定部分與拒絕部分之間理由上的衝突。心理的困難則是這三個部分在心理層次上（慾望、傾向、態度）的衝突。

<sup>38</sup> 麥金儂還有討論到主觀主義、實用主義、知識論上的懷疑論等等，但出於篇幅，本文暫不討論這些立場。



一種後設倫理學的立場，也就是一種對道德本質的形上學。它只告訴我們道德的本質是什麼，並不會提供我們任何實質規範上的指引。也就是說，主張道德相對主義能提供我們寬容的理由，是搞混了後設倫理學與規範倫理學 (Mckinnon 2006: 50)。本文認為，這個批評確實有其合理性，但這不表示道德相對主義與寬容完全無關。

首先，解決寬容的種種難題如上所述可分為解釋寬容的情境與解決證成與心理上的困難。道德相對主義在這裡的功用主要是在解釋寬容的情境。至於是否能解決證成或心理上的困難，則有待商榷。本文接下來將以黃百銳前後兩個版本的道德相對主義顯示這方面的可能性。再者，後設倫理學與規範倫理學是否能截然劃分也是一個疑問。的確有些後設倫理學的立場並不會告訴我們應該採取哪一種規範倫理學，或者是提供我們實踐指引。例如：實在論者或表達論者並不會特別偏好效益論還是義務論，他們也不會告訴我們在實際情境下我們該做什麼。但有些後設倫理學的立場卻會改變我們第一序道德上的認知或態度。例如：道德虛無論者可能會使我們根本不接受任何道德價值。本文認為，道德相對主義有別於錯誤論、表達論，是一種具有實踐蘊含的後設理論。

## 2. 價值多元論

在道德多元論的部分，麥金儂主要以不可共量性 (incommensurability) 作為價值多元論的立論基礎。所謂的不可共量性指的是人們所選擇的不同的生活方式或者所實現的不同價值之間的關係 (Mckinnon 2006: 52)。不可共量性建立在一個預設上：不存在一個能統合一切價值的最高價值。因此有些價值是無法比較、無法合理的取捨的。用一個粗淺的例子來說明：友情與金錢的價值可能是不可共量的。這裡的意思是不存在一個衡量友情與金錢的標準，或者用來決定哪一個是更好、更應該追求的基準。<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> 拉茲 (Joseph Raz) 因此主張：「只有那些知道友情並非比金錢更好或更差，而是單純無法與金錢或其他商品做比較的人，才能夠擁有朋友。」見 Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*. 352.

對於價值多元論者而言，有些價值的衝突是無法解決的，因為衝突中的價值彼此不可共量。選擇任一個價值都有其支持或反對的理由。基於同樣的原因，有時候去比較、排序、等同某些價值是不妥當的。此外，不可共量性意味著很多時候價值的取捨是注定的。選擇某一個價值可能必然會捨棄掉其他價值。<sup>40</sup>

價值多元論所理解的道德現實，能解釋為何我們會有寬容的需求。若某些價值是無法比較、不能共量的，那麼對於那些選擇不同價值或生活方式的人，我們並沒有合理的基礎去主張他們應當改變。因為對方所選擇的價值不能被我們所認同的價值取代，或者對立雙方的價值是互斥的，我們無法為我們干預對方的行為找到對方能夠接受的理由。

麥金儂對價值多元論的批判與對道德相對主義的批判類似。她認為我們不需要訴諸對道德本質的理解也能夠合理的主張：「我們不應該認為價值是能夠排序的」。因為價值非多元論者也許也能訴諸知識論上的懷疑論而做出類似的主張。此外，即使價值是多元、不可共量的，仍不足以解決證成和心理上的困難。因為我們有可能恰恰因為價值的不可共量，而放棄合理化對他人的干預。若是如此，則寬容根本不可能成立（例如古代中國的華夷之辨，根本不認為外族能共享中原人的文明禮教，而對之干戈）。當然，相較於道德相對主義者，價值多元論者的優勢在於，他們仍能主張某些普遍價值（只是可能存在多個不可共量的普遍價值）。因此他們能從中找到解決寬容的證成問題的價值。<sup>41</sup>接下來在第二個方向中將以拉茲和柏林的理論來解釋。

### 3. 羅爾斯的合理性論述

若我們不想要對道德的本質有任何論述，而採取一種寂靜主義（quietism）的立場，則羅爾斯關於合理性的論述是一個選項。羅爾斯認為，寬容之所以是必要的，是因為寬容的情境（差異、對立與重要）是人類在自由的情況下必然會產

---

<sup>40</sup> 例如柏林 (Isaiah Berlin) 主張：「有些偉大價值 (Great Goods) 不能共存。這是一個概念真理。我們注定要選擇，而且每一個選擇都可能隱含著不可彌補的失去。」見 Berlin, Isaiah. 1990. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. by Henry Hardy. 13.

<sup>41</sup> 當然，價值多元論並非不相容於道德相對主義，例如：黃百銳的多元相對主義。

生的事實。為什麼會如此呢？因為羅爾斯認為即使充分理性的人，在真誠且自由討論的情況下，對於「什麼是好的人生」、「什麼是正義的」等規範問題仍不會有一致的答案。我們至多只能希望在政治的領域，透過反思均衡來達到交疊共識。羅爾斯認為之所以會有差異，是因為我們具有「判斷的負擔」 (burdens of judgment) 。以下說明什麼是判斷的負擔 (Rawls 2001: 35-36) ：

- (1) 科學上或經驗上的證據，可能建立在複雜、衝突的案例上，而難以評估 (assess) 或評價。
- (2) 即使我們在相關考量上獲得完全的共識，我們仍有可能在其重要性上有分歧，故最終達到不同的判斷。
- (3) 我們的概念是空洞 (vague) 且抽象的，因此關於概念的詮釋必然會有歧見。理性的人能使用不同的詮釋。
- (4) 我們評估或衡量政治或道德上的價值的過程，受到我們各自的整體經驗的形塑。而我們各自有不同的整體經驗。
- (5) 爭議中的兩方各自都有其規範上的考量，因此很難對爭議下一個完整的論斷。
- (6) 沒有一種社會制度能實現所有的價值，也就是說我們勢必要在價值間做取捨。而取捨所依據的標準、決定價值間的排序，都可能有分歧。

基於上述判斷的負擔，羅爾斯認為我們在政治規劃、道德價值上會有所謂的合理的歧見 (reasonable disagreement) 。

羅爾斯認為所謂合理的人必須符合兩個條件：第一，要具有正義感的能力 (the capacity for a sense of justice) ；第二，能接受判斷的負擔所產生的結果 (Rawls 1993: 94) 。正義感指的是能理解、運用正義觀念，並依此觀念行動。同時也意願

依照對方能公共的贊同 (publicly endorse) 的方式與對方互動 (Rawls 1993: 19) 。結合這兩個條件，羅爾斯認為所有合理的人都應當接受寬容原則。因為合理的人一來能真誠地接受其他合理的人的信念或判斷能夠與自己的不同；二來認識到自己的判斷或信念可能不能夠支持自己對對方的干預。簡而言之，羅爾斯認為寬容的要求來自合理性。只要在合理的歧見的範圍內，所有合理的人都應當不干預對方。反過來說，如果不寬容與自己意見、信念或判斷上不同的對象（合理的範圍內），就是不合理的 (unreasonable) 。

羅爾斯與上面提及的道德相對主義或價值多元論不同的地方在於：他對於寬容的情境的描述不涉及道德本質的形上學宣稱。判斷的負擔只是在說明為何合理的人無法達成共識，而非訴諸道德的相對性或價值的不可共量性。麥金儂認為如此就避免了混淆後設倫理學與規範倫理學的問題。此外，羅爾斯對於合理的人的界定解決了證成的困難，因為合理性本身就提供了不干預的理由（依照他人所能接受的方式與之互動）。

羅爾斯的合理性論述是否是解決寬容的難題的最好方法呢？本文暫不討論這個問題。畢竟本文關心的重點在於：道德相對主義究竟能不能與寬容有關聯？不過，本文認為如果羅爾斯的合理性論述並非後設倫理學的主張，那麼他就不能作為道德相對主義的論敵，而只能被視為一種政治文化（自由主義）下對於實質價值（寬容）的宣稱。也就是說，即使羅爾斯的合理性論述是最好的解決寬容的難題的方法，也不構成反對道德相對主義與寬容有關連的理由。

## （二）解決證成的困難或心理的困難

上述討論聚焦在各理論如何解釋寬容的情境。接下來討論各理論如何解決寬容的證成或心理的困難。重申一次證成或心理的困難：出於寬容的特徵，寬容者必須對被寬容者有理由或態度上的對立，而這將造成寬容的概念本身有兩種張力：對立的理由與不干預的理由之間、自我價值信念的堅信與對他人的價值信念的包容之間，都存在著必須被解決的衝突。解決證成的困難的方法，在於提供一個理

由或標準，作為勝過自己原先的價值判斷的基礎；解決心理的困難的方法，除了轉換觀點、增加同情心之外，還有培養共同體的認同感、對自己的信念保持懷疑的態度等等。以下一一討論各理論如何解決證成或心理的困難。

### 1. 道德相對主義

前面提到，道德相對主義關於道德本質的宣稱能夠支持寬容的情境。然而，道德相對主義除此之外是否能提供我們寬容的理由呢？在早期人類學的發展中，以鮑亞士 (Franz Boas) 及其學生潘乃德 (Ruth Benedict)、米德 (Margaret Mead) 為首的人類學家試圖擺脫過去西方中心式的視角，轉而強調不同文化具有自己獨特的價值與情境。也就是說，以一種人類學式的道德相對主義（或所謂描述式道德相對主義）支持寬容的價值 (Gowans 2000: 7)。這類道德相對主義訴諸經驗研究，表示不同的文化都有各自獨特的價值觀、世界觀，貿然的以某一特定文化下的價值觀作為衡量一切事物的標準，是獨斷且不寬容的。然而，這種路線的道德相對主義受到許多哲學家的批評。除了常見的混淆應然與實然的批評（摩爾的自然主義謬誤），本文另外介紹威廉斯與哈里森 (Geoffrey Harrison) 的批評。

在 1972 年出版的 *Morality: An Introduction to Ethics* 一書中，看似對相對主義深感同情的威廉斯對上述從「道德是相對的」推導出「我們應該寬容不同價值觀下的人事物」的說法深感不滿，稱之為「人類學家的邪說 (anthropologist's heresy)，可能是道德哲學中最荒謬 (absurd) 的觀點。」 (Williams 1972: 20) 威廉斯指出，這類「邪說」會主張：「正確 / 錯誤」只能被理解為「對某個社會而言是正確 / 錯誤」。並以功能主義的方式理解「對某個社會而言是正確」。結合上述兩個前提，推論出某一社會的人批評、干預其他社會的價值是錯誤的。威廉斯認為這個論證是不有效的。因為兩個前提中的「正確 / 錯誤」不同於結論的「錯誤」。簡單地詮釋威廉斯的意思：道德相對主義主張所有價值都是相對為真，但是結論中的「我們應該寬容不同價值觀下的人」卻是絕對為真。道德相對主義至多只能主張某些道德系統具有寬容的價值，但該價值只對該系統內的人為真，而

無法對系統外的人為真。<sup>42</sup>

哈里森的批評則接近於麥金儂，認為從「道德是相對的」推導出「我們應該寬容不同價值觀下的人事物」混淆了規範倫理學與後設倫理學。規範倫理學是作為參與者在第一序層次上界定道德的決定、行動的原則等；後設倫理學是作為觀察者，在第二序層次上分析規範倫理學的活動。<sup>43</sup>對哈里森來說，道德相對主義是後設倫理學，不蘊含任何實質的道德宣稱 (Wong 1984: 178)。

哈里森將道德相對主義理解為：存在有多個符合某些形式標準的道德系統。各個道德系統內有不同的證成行動的原則，但各系統中證成行動的終極原則是不能被證成的。故對道德相對主義者而言，道德系統之間是一樣正確的。

想像今天有兩位行動者彼此對於什麼該被做有對立的判斷，而我們分析他們各自的理由來自不同的道德系統中的終極原則。基於「道德系統之間是一樣正確的」的主張，道德相對主義者宣稱這兩位行動者應該彼此寬容對方的判斷。哈里森認為上述推論是錯誤的。第一，依照道德相對主義的主張，寬容的理由只能在道德系統中被證成，道德相對主義作為一種後設倫理學的主張，並不能提供任何寬容的證成。第二，「道德系統之間是一樣正確的」這句話有兩種詮釋，第一種詮釋是指所有道德系統都符合某些標準，則這是一個後設倫理學的宣稱（但這不來自道德相對主義的推論）；第二種詮釋則指不存在道德理由決定哪一個道德系統更好，但哈里森批評這種詮釋既非後設倫理學，也非規範倫理學，因為沒有任何一個觀察者或參與者能做出這個主張 (Wong 1984: 178-179)。綜上所述，哈里森認為道德相對主義自身無法為寬容提供任何特別的證成，因為此舉會跨越了後設倫理學與規範倫理學疆界。

---

<sup>42</sup> 在上一章討論威廉斯的距離的相對主義時，威廉斯反對除了距離的相對主義之外，將道德判斷視為有範圍性的主張。因此在此威廉斯認為即使道德相對主義主張寬容只是特定道德系統下的價值，也不成立。

<sup>43</sup> 簡單來說，規範倫理學是在處理道德判斷的內容、道德行動的動機或理由等等；後設倫理學則是討論道德判斷背後的形上學、語意分析與知識論。見 Hussain, J. Z. Nadeem and Shah, Nishi. 2006. Misunderstanding Metaethics: Korsgaard's Rejection of Realism. In *Oxford Studies in Metaethics*. Ed. by Russ Shafer-Landau. 265-294.

作為一位道德相對主義者，黃百銳承認威廉斯與哈里森的批評都有其合理性，但他主張對於這些從道德相對主義推論出寬容的主張有不同的詮釋。<sup>44</sup>不管是威廉斯或哈里森，都批評那些從道德相對主義推論出寬容的主張缺乏特定倫理觀點作為前提，因而是從觀察者的前提推出參與者的結論。但黃百銳認為兩者都忽略了一個可能性：那些從道德相對主義推論出寬容的論述，本身其實就包含了特定的倫理前提。也就是說，過去那些人類學家們、支持多元文化的大眾們，並非單純從道德相對主義就推論出寬容的要求。而是他們自身已經先接受某些特定的倫理觀點，再配合道德相對主義對於道德本質的宣稱，才推論出寬容的要求。換句話說，「觀察者的前提對於參與者所身處的倫理觀點之脈絡是相關的。」(Wong 1984: 180) 用一種類比性的說法是：地圖本身並不會告訴你要往哪裡走，但如果你已經決定要去哪個地點，地圖作為背景資訊就對於你實際該怎麼走具有指引性。道德相對主義就像是地圖，實際的倫理觀點就是你想要前往的地點。

本文稱黃百銳在此所採用的方法為「連言方法 (conjunction method)」<sup>45</sup>。也就是說，道德相對主義加上一些倫理原則作為前提，能推導出寬容的要求。首要的問題是：哪些倫理原則？黃百銳以康德關於人作為目的自身的想法，推導出一條倫理原則：證成原則 (justification principle)。以下是證成原則的定義 (Wong 1984: 181)：

這蘊含著除非干預者可以向完全理性 (fully rational) 且對所有相關情境都有充分資訊的被干預者證成其干預對被干預者來說是可以接受的，否則干預者並沒有將被干預者視為值得尊重的理性存有者。<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> 黃百銳同意威廉斯主張道德相對主義者不能融貫地宣稱所有人都有理由寬容，但黃百銳認為至少對於接受自由主義式、契約論式道德系統的人來說，他們是有理由寬容的。見 Wong, David. 1989. Review Essay: Ethics and the Limits of Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*, 49, 4: 721-731.

<sup>45</sup>原文為：“This implies that one should not interfere with the ends of others unless one can justify the interference to be acceptable to them were they fully rational and informed of all relevant circumstance. To do otherwise is to fail to treat them with the respect due rational beings.”

上述證成原則的定義仍有待澄清，以下解釋。第一，干預者向被干預者的證成必須使被干預者能夠接受，也就是說，干預者並非訴諸他自身主觀的道德判斷或理由，就足以證成其干預。而是必須使他的干預對被干預者而言是能夠接受的。第二，被干預者必須具備兩個條件，一是完全理性，二是對所有相關情境都有充分資訊。條件一的完全理性黃百銳指的是人作為理性存有者（rational beings）之人性本質（Wong 2000: 148）。雖然黃百銳並沒有詳細說明何謂人作為理性存有者的內容，但本文暫且將之理解為具備工具理性以及最基本道德傾向（不能殺人、避免傷害、避惡趨善等）的人性特徵。條件二的對相關情境有充分資訊是為了排除掉無知、錯誤資訊、誤導的情形。這兩個對被干預者的條件是為了避免被干預者在不理性、無知或被誤導的情況下，獨斷或任意的拒絕他人的干預。反過來說，當被干預者是理性的，知情的情況下，他能夠選擇拒絕他人的干預。<sup>46</sup>總括來說，黃百銳的證成原則使得向他人的干預必須通過一個程序與兩個條件：程序上干預者必須向被干預者證成自己的干預，且被干預者能夠在理性且知情的條件下拒絕干預。

接下來的問題是：第一，黃百銳的證成原則能否成立？第二，即使能成立，是否能與道德相對主義結合而推導出寬容的要求？

先討論第一個問題。證成原則要求干預者向被干預者證成其干預，但要如何「向被干預者證成其干預」？第一種可能是訴諸干預者自身的權力、地位來合理化自己的干預。就如同父母訴諸家父長權威控制兒女。然而這種方式並不是所謂的「證成」，故必須被排除；第二種可能是訴諸干預者自身的道德判斷或信念，而這就牽涉到干預者自身的道德判斷或信念是否客觀、具備權威性。例如一位專業的醫生透過自己醫學上的知識控制病人的飲食，其對該病人的干預是可接受的（前提是該病人在正常情況下也希望自己能康復）。第三種則是訴諸被干預者自

---

<sup>46</sup> 更精簡的說，證成原則要求我們不能干預他人可允許的目的（permissible ends）。可允許的目的在黃百銳的理解下就是在知情與理性的情況下做出的決定。



身的道德判斷或信念，並以此來證成自己的干預對被干預者而言是必須接受的。例如：種族主義者可能也認同人與人之間必須互相尊重（只是對他而言同族的人才必須如此），若該干預者能夠使之相信外族人與本族人並無明顯的差異，則能夠要求該種族主義者尊重外族的人。上述第二種或第三種都可能是「向被干預者證成其干預」的方法，差別在於對於道德判斷或信念的客觀性有異。若對道德採取客觀論、理由外在論等立場，會認為存在有客觀的、無關乎個人動機或慾望的道德原則，故只要干預者能夠正確的透過道德推理找到能夠支持自己的干預的道德原則，就算是證成其干預。而對道德採取主觀論、理由內在論等立場，則會認為必須訴諸被干預者自身的動機與理由來說服他接受干預。考量到黃百銳對於被干預者的兩個條件設定的非常薄弱，本文認為黃百銳所謂的「向被干預者證成其干預」會更偏向第三種。

然而，若「向被干預者證成其干預」是第三種方式，也就是依據被干預者自身的道德信念、判斷與動機去證成干預，則可能會面臨相互癱瘓的問題。根據哈里森對黃百銳的批評，第一，所有重要的行動都可能有人反對，則這是否表示遵守證成原則的行動者完全不能行動？第二，若我們將干預本身也視為是人所能採取的行動，當該干預無法向他人證成時而必須被放棄時，是否也算是被他人所干預呢？而他人是否也必須訴諸證成原則來向你證成你不應該實現你的干預呢？我們似乎陷入一個弔詭的情況：「我不能干預你但你也不能干預我使我不能干預你。」被干預方好像也有義務必須讓你干預他 (Wong 2000: 150-151)。

黃百銳認為證成原則並不會陷入這種情況。證成原則只會提供你不干預的初步義務 (*prima facie duties*)，但這不代表你就絕對不能干預他人。每個干預者都必須衡量證成原則所提供的不干預義務與其他道德原則提供的義務。若其他義務優先於不干預的義務，則最終你仍能夠實踐干預的行動。反之，若不干預的義務優位於其他干預的理由，則你就不應該進行干預。黃百銳以同性戀婚姻為例，根據證成原則，那些反同婚者不能出於自身的厭惡就立法禁止同性婚姻，而必須寬

容同性戀者。相反來說，同性戀者不需要為了反同婚者的厭惡而不結婚 (Wong 2000: 149-151)。

本文認為黃百銳的回應方式確實解決了哈里森所提出的癱瘓的問題。但這也產生了哈里森另一個攻擊：若干預者（或被干預者）都必須衡量證成原則所產生的不干預義務與自身其他原則所產生的干預義務，則這將產生一個兩難的結果。若我們希望證成原則結合相對主義能產生寬容的要求，則代表行動者不能通過證成原則中「向他人證成其干預」的程序，而必須寬容異己。但根據我們上述對「向他人證成其干預」的理解（第三種方法）以及黃百銳以衡量不同義務作為癱瘓的回應，這代表我們在衡量我們自己道德系統所產生的義務與透過他人的道德系統來證成干預的衝突中，選擇了後者。哈里森指出，這代表干預者認為被干預者所身處的道德系統是更合理的，否則干預者不會認為「無法透過對方的道德系統來證成自己的干預」是比「自身道德系統所要求的干預行動」更重要的 (Wong 2000: 151)。但這將違反道德相對主義的基本主張：每個道德行動者都基於自身的道德系統來推理、判斷與行動。若我們要貫徹道德相對主義的基本主張，則寬容將難以實現，因為我們會優先遵守自身道德系統所支持的干預行動，而非「無法透過對方的道德系統來證成自己的干預」。換句話說，唯有「向他人證成其干預」是以自身道德系統來獲得證成，並且無法成功的情況下，證成原則才能結合道德相對主義推論出寬容的要求。但倘若自身的道德系統不能證成自己對他人的干預，則根據麥金儂與佛斯特對寬容的界定，干預者與被干預者之間的差異、重要性等並不構成寬容的條件，不干預的結果並非出於寬容，而是保持自我一致性。本文認為，唯有在自身道德系統能夠證成自己的干預，但不能透過被干預者的道德系統證成時，該情境才能被稱作寬容的情境（或退一步說是值得討論的寬容問題）。

從哈里森上述批評所延伸出來的，是黃百銳的證成原則所產生的不連續性問題。根據證成原則，干預者必須基於被干預者所接受的道德理由來證成自己的干預，此時干預者不會訴諸自己所接受的道德系統。但當黃百銳允許證成原則被其

他道德原則所蓋過時，卻又是訴諸干預者自身的道德系統。這造成兩個層面的問題。理論層面上，干預者到底要訴諸自己的道德系統來進行道德推理，還是訴諸被干預者的道德系統來實踐寬容的要求？證成原則似乎跨越了干預者與被干預者的道德系統，卻又沒有說明何者的道德系統優先。<sup>47</sup>實踐層次上，當干預者知道自己的干預無法依據被干預者的道德系統來獲得證成，但卻可以透過自己的道德系統獲得證成時，有大機率會選擇依據自身的道德系統來行使干預。畢竟人之所以會遵守應用於自身上的道德系統中的道德原則，不正是因為該道德系統對他來說具有權威性或正當性嗎？即使他理論上知道對方的道德系統的內涵，也不會認為那些內容對自己的行動具有指引性，因而當證成原則所提出的寬容要求與自身的道德判斷相斥時，本文認為大部分人都會選擇後者。<sup>48</sup>而根據前文對於寬容的定義，寬容不正是處理道德上重要、對立且想要干預的條件下的實踐處境嗎？黃百銳的證成原則似乎並不足以解決寬容的證成困難。

哈里森由衡量所產生的兩難問題及本文提出的不連續性問題，使問題延伸到證成原則與道德相對主義的連接上。也就是本文的第二個問題：即使證成原則能成立，是否能與道德相對主義結合而推導出寬容的要求？

首先以黃百銳的論述來回應。黃百銳認為，道德相對主義能夠作為前提，使證成原則能夠產生寬容的要求。以下用論證的形式來說明。

P1 根據道德相對主義，不存在單一為真的道德系統。

P2 根據 P1，不存在能向所有人證成的道德原則、判斷或信念。

P3 某些道德系統接受證成原則

P4 根據 P2 與 P3，在排除掉不理性及錯誤資訊的情況下，接受證成原則的人無

---

<sup>47</sup> 黃百銳認為不存在普遍的程序決定何者（干預或不干預）優先。但黃百銳認為有時候干預者能夠採取妥協的策略，也就是在某些方面依據證成原則而不干預，有些方面仍依據自身的道德信念來干預 (Wong 1984: 182-183)。

<sup>48</sup> 黃百銳同意這裡存在有張力，這也是威廉森認為寬容之所以困難的關鍵：「在個人自身的確信 (commitment) 以及接受他人可能會有與你不同，甚至讓你厭惡的確信之間有著張力：一個寬容典型會有的張力。」見 Williams, Bernard. 1996. *Toleration: An Impossible Virtue?* In *Toleration. An Elusive Virtue*. Ed by David Heyd. 19-20.

法訴諸普遍證成來干預他人

C 在面對其他道德系統的道德歧見者時，接受證成原則的人有寬容的義務

上述論證表明了，道德相對主義作為前提，結合證成原則能推導出寬容的實踐要求。問題是，是否足以回應上述哈里森的批評？

針對從衡量義務所產生的不連續性問題，黃百銳認為干預者並非比較自身的道德系統與被干預者的道德系統，而是比較自身道德系統中不同原則的衝突。但本文認為這個說法並不成功。黃百銳引入證成原則並將之認定為特定道德系統中的道德原則，並將該原則所產生的義務與其它原則所產生的義務衝突理解為單一道德系統內部的義務衝突。但實際上並非如此，因為證成原則已經訴諸了其他的道德系統（第三種「向被干預者證成」的詮釋），故仍未解決從道德相對主義推導出寬容的疑慮：不管是單純相容論或者是相斥論。前者主張寬容只能訴諸實際道德系統剛好具有的實踐價值，而不是訴諸所有道德系統都該具有的實踐價值；後者主張道德相對主義無法處理不同道德系統間的互動問題，因為個人只能在特定道德系統內部獲得證成與道德推理，而無法產生跨系統的道德證成。

此外，即使證成原則本身沒有問題，且能夠接合相對主義推論出寬容的要求。我們仍然能夠質疑證成原則的普遍性。是否證成原則只適用於康德式道德系統，並不一定適用於其他道德系統？黃百銳的回應是：第一，證成原則本身不一定要預設康德式義務論，該原則自身就有其合理性。<sup>49</sup>第二，證成原則也能適用於效益主義式道德系統。黃百銳以彌爾的效益主義為例，彌爾主張國家除了出於避免傷害之外的干預都會減少普遍福利 (general welfare)。另外出於每一個體的自律的重要性，也就是彌爾認為個人的自律是個人幸福 (well-being) 的必要條件，黃

---

<sup>49</sup> 事實上，黃百銳認為連言方法中的倫理原則不一定要是康德的證成原則。他認為格沃斯 (Alan Gewirth) 所提出的「自由的權利 (right to freedom)」也能作為相對主義者推論出寬容要求的連言原則。所謂的自由的權利，指的是有權控制自己是否同意參加與他人的交易 (transactions)。也就是說，某人參與交易必須建立在該人在知情以及冷靜的情緒等條件下非受迫的同意。黃百銳認為格沃斯的自由的權利也能推論出寬容的要求，但不同於康德，格沃斯並不需要預設該人是完全理性的。以上討論見 Wong, David. 2000. Moral Relativity and Tolerance. In *Moral Disagreements: Classics and Contemporary Readings*. Ed. by Christopher W. Gowans. 152-3. 另外，格沃斯的說法見 Gewirth, Alan. 1978. *Reason and Morality*. 135-8.

百銳認為效益主義者如彌爾也能接受證成原則。因為若個體無法理性的接受他人對自己的干預，該個體就不算是自律的狀態，也就達不到效益主義所要追求的幸福 (Wong 1984: 183-184)。對於效益主義來說，出於自律的寬容要求會與出於傷害原則而必須限縮他人自由相衝突，因此寬容是有限制的。第三，黃百銳認為證成原則不一定要受到實踐理性的支持。也就是說，除了實踐理性上的理由，我們還有其他方式去支持或接受證成原則。例如：想要生活在互相尊重的社群的慾望、同理心等等。這些非實踐理性的情緒、態度或慾望對黃百銳來說也是使我們會去支持證成原則，應而實踐寬容的重要原因。第四，並非所有道德系統都要具備證成原則，但具有證成原則的道德系統仍然能夠應用該原則於其他不具備該原則的道德系統之上。這裡之所以不會陷入威廉斯範圍性的批評在於：黃百銳的道德相對主義並非主張道德原則或道德判斷只適用於特定範圍。給定某些道德原則或判斷的真值條件，那些道德原則或判斷是對所有人都為真，但卻不一定能向所有人證成 (Wong 1984: 189)。也就是說，有些道德原則（如證成原則）雖然對所有人來說都為真（給定其真值條件），但卻不一定能提供所有人依照其原則行動的理由。<sup>50</sup>

總結來說，黃百銳試圖透過引入證成原則作為前提，結合道德相對主義對道德證成的主張，推論出寬容的實踐要求。該方法是否成功見仁見智。本文認為若只是將這套論證視為詮釋自由民主文化下，強調自主性與相互證成性應而產生寬容要求的現象，則有其解釋力。但若想將之視為道德相對主義與寬容之關係的分析性理論，則有待商榷。首先是為了回應癱瘓所產生的衡量問題，以及由衡量所產生的不連續問題，仍無法回應寬容的證成困難。而我們也會發現，道德相對主義在解決寬容的證成困難上，關鍵點就在於如何找到統合自身道德系統的道德信念與關連於他人的道德系統所產生的道德信念之間，或更精簡的說，參與者與觀

---

<sup>50</sup> 舉例來說，一位身處在不接受證成原則的人能同意「在情況 C 下，A 不寬容會違反應用於他身上的道德系統 X 中的證成原則」為真，但不認為自己有理由依照證成原則實現寬容。也就是說，道德相對主義允許道德原則在應用上 (application) 是普遍的，但在證成上是相對的。

察者之間的連結點。證成原則，就本文的立場來說，並無法勝任這個任務。

本文將在下一章考察另外一種對於道德相對主義與跨系統的道德要求之關係的論述，也就是黃百銳在 *Natural Moralities* 所提出的多元相對主義與協調的價值之間的關係。並於最終章檢視其論述是否能成功。

## 2. 價值多元論

前面提到價值多元論者如拉茲或柏林以價值的不可共量性作為寬容的情境的解釋。那麼，他們是否能提出解決證成或心理的困難的原則呢？答案是肯定的。例如：柏林主張消極自由 (negative liberty) 作為寬容的基礎。拉茲則主張自律 (autonomy) 。

柏林認為基於價值的不可共量性，人不可避免的要選擇與犧牲價值。也就是說，不存在一個理想情況：所有價值都能和諧的實現。因此，柏林主張消極自由高於積極自由 (positive liberty) 。前者指的是免受干預、阻礙、限制的自由 (freedom from interference) ；後者則是能去追求目的、達成目標、參與實踐的自由 (freedom to pursue ends)(Berlin 1969: 118-172) 。對柏林而言，人作為不可共量的價值的選擇者，其能選擇價值的空間應當被保障。而消極自由相較於積極自由更能夠保障這個選擇的空間。因為積極自由下的人，常常為以自己所選擇的價值做為唯一的、優位的標準，反而會壓迫到選擇其他價值的人。而一個行為是否會損害到他人的消極自由，就成為寬容的標準。

拉茲則以個人的自律作為寬容的基礎。自律在拉茲的理解下指的是 (Raz: 1986: 369) ：

「人應該創造自己的生活。自律的人是自己人生的(部分)作者。  
個人自律的理想就是人在某種程度上掌握自己的命運。縱貫一生  
透過連續的決定塑造自己的人生。」

拉茲認為基於價值的不可共量性，加上個人自由的選擇，最終的結果就是競爭性多元論 (competitive pluralism)。在競爭性多元論下，不同價值的選擇者彼此敵視、競爭，認為自己的價值才是正確的。拉茲清楚地意識到一旦你真誠且徹底的相信或選擇某一個價值，基於價值的不可共量性，你會對其他對立的、被排斥的價值感到敵意與厭惡。拉茲認為為了避免這種競爭性多元論最終導致相互不寬容、歧視、對抗等有可能損害到個人的自律的情況（這裡損害有兩種情況：第一，你所選擇的價值被其他人迫害；第二，有些你未來有可能選擇的價值被其他人的選擇所消滅。不管哪一種，都會使你無法選擇自己的人生。），拉茲認為國家應該出於此目的推動寬容的政策，以保障個人的自律 (Raz 1988: 155-175)。

上述很簡要的說明價值多元論者如柏林和拉茲如何解決寬容的證成的困難。柏林以消極自由、拉茲以個人自律作為為什麼要實踐寬容的理由。但拉茲所提出的競爭性多元論，也顯示了寬容在心理上的困難。我們很難既真誠的相信自己的價值，又能客觀地站在價值不可共量性的角度去寬容其他人的價值。這方面的問題將留到第肆章黃百銳的多元相對主義做討論。

### 3. 海伊德的寬容作為觀點式德行 (perceptual virtue)

上述理論在解決寬容的證成的困難時，主要是在尋找能衡量否定、接受與拒絕部分（佛斯特的定義）之間相互衝突時的原則或價值。舉例來說，柏林所提供的消極自由作為接受部分的基礎，蓋過否定部分的理由；而當某行為會破壞到消極自由時，拒絕部分的理由會勝過接受部分的理由。但這種解決方式會面臨到許多問題：第一，如何確定所提供的原則或價值的優先性？為何我們需要接受消極自由作為判准？或者如黃百銳的理論所說，並不是所有道德系統都會接受證成原則。第二，理由之間的衝突會造成判斷者的負擔。一個意欲寬容的行動者必須內在的先衡量諸部分所提供的理由，並最終透過勝出的理由來行動。這方面既考驗個人的理性推理的能力，也容易使個人缺乏動力去行動。

基於上述理由，海伊德主張寬容並非透過兩種（或三種）理由之間相互衡量

才能實現，而是需要訴諸觀點的轉移 (perceptual shift)。所謂觀點的轉移，指的是一種態度的轉換，不再將否定部分與接受部分的理由視為相互衝突，需要予以衡量的對象。而是將兩部分的理由視為性質上不同、無法化約至共同基礎的兩種觀點。在這種觀點的轉換中，行動者將完全忽略另一部分的理由，而只看到任一個。海伊德將這種轉換類比為格式塔轉換，我們總是只能看到兔子或鴨子 (Heyd 1996: 11)。

問題是：要如何做到觀點的轉移呢？海伊德認為重點在於人格化 (personalization)。簡單來說，就是將差異者的人格從其判斷、行動或實踐中獨立出來。就如同科學研究中，我們評價科學家的研究成果時並不會評價該科學家的人格，而是聚焦在該科學家所得出的研究成果。海伊德認為若我們能在人際互動中做到上述的人格化，則我們能做到尊重他人的人格，但反對該人的行動、判斷或實踐。也就是說，寬容是尊重的一種 (Heyd 1996: 12)。

當我們能做到觀點的轉移，也就是看到差異者讓人反對、討厭背後的普遍人性，我們並非全然地接受對方的言行，而是暫時中止自己之於對方的判斷與感受。有時候這能增進對他人的理解，有時候反而成為我們干預對方的理由，因為對方的言行可能會損害到他人或他自身的人格。因此海伊德澄清他對寬容的論述並非完全是將寬容視為一種感知能力，背後還是需要理性的考量與推動。從這個角度來看，寬容作為一種觀點轉移的德行，仍需要後天的培養。例如能確實的做出人格化的分辨、夠耐心與冷靜的暫時中止自己的判斷等等。這方面的培養與訓練海伊德也認為是重要的，同時也使得解決寬容在心理上的困難至關重要。

### 三、再論寬容與道德相對主義的關係

在討論完寬容的概念、相關的難題與解決方案後，本文將焦點轉向道德相對主義與寬容的關係此議題上。首先來確認「關係」在此的意思。在最初版本的道德相對主義（人類學式的道德相對主義）中，他們似乎將寬容與道德相對主義視為蘊含的關係，也就是若「道德相對主義為真」則「寬容也為真」。但這會面臨



到威廉斯、哈里森或麥金儂的攻擊。最主要的問題在於，道德相對主義是後設倫理學的主張，而寬容則隸屬於規範倫理學，兩者並不會有蘊含關係。反對者甚至主張，道德相對主義不能與寬容相容，因為若道德相對主義成立，代表沒有任何一個價值能獲得普遍的證成，則寬容同樣也無法獲得普遍證成。相反地，不接受道德相對主義才能支持寬容作為一種客觀價值 (Graham 1996: 44-59)。

但當我們考察寬容的概念與相關的難題後，我們可以發現寬容有別於其他價值，本身就預設了差異的情境以及諸道德判斷的彼此衡量，甚至可能涉及觀點的轉移。而道德相對主義，作為使深層的道德歧見能夠成立的前提，參與了解釋寬容的情境的工作。當然，其他理論同樣也能解釋寬容的情境。例如：價值多元論、羅爾斯的判斷的負擔等等。不過，這些理論並非與道德相對主義不相容，例如：黃百銳的多元相對主義。

即使道德相對主義能解釋寬容的情境，反對者如麥金儂仍繼續追問：道德相對主義並沒有提供我們寬容的理由。就如同我們意識到存在有不同的意見，但我們不一定願意寬容這些不同意見。黃百銳所提供的證成原則，旨在回應這個批評。當然，證成原則不推導自道德相對主義，道德相對主義也不蘊含證成原則。但道德相對主義對道德本質的理解，結合證成原則能提供行動者之所以寬容的理由。

若黃百銳的作法能成功，則雖然道德相對主義並不蘊含寬容，但作為使寬容能夠成立的條件之一，某種程度上仍與寬容有所關聯。這裡的關聯性強於單純的相容論（也就是寬容作為特定道德系統中的價值，與道德相對主義宣稱的存在多個道德系統相容），但弱於蘊含論（道德相對主義為真蘊含了我們應該寬容）。

但正如黃百銳也承認的，並不見得所有的道德系統都會具有證成原則（某種程度上，自由主義式的道德系統較能具有證成原則，甚至是寬容），且黃百銳也沒提供其他原則作為證成原則與其他原則相衝突時的標準。甚至如本文所批評的，證成原則會產生不連續性的問題。道德相對主義與寬容的關聯性似乎仍很薄弱。

追根究柢，對於道德相對主義的實踐蘊含的質疑與批評，還是在於道德相對

主義是否能提供我們任何理由或原則，去回應「當面對道德差異者時，我們該怎麼做？」這個實踐問題。且這個回應必須強於單純的相容論，否則會陷入過於寬泛的問題（舉例來說，若寬容只是特定道德系統下的價值，則不寬容可能也可以是其他道德系統的價值）。但是否有這種道德相對主義呢？本文再下一章將以黃百銳的多元相對主義作為一個例子。

## 肆、黃百銳的多元相對主義

本章接續第參章的討論，繼續探討道德相對主義與寬容（或詮釋為關於我們如何與差異者互動）的關係。傳統的蘊含論已經被證實是錯誤的連結，道德相對主義者似乎只剩下與不相容論（道德相對主義的主張與寬容不相容）抗爭的機會。然而，黃百銳所提出的連言方法，佐以證成原則，似乎比單純的相容論更進一步。但黃百銳的論述建立在道德系統必須具有證成原則的前提之上，而黃百銳似乎認為這個前提是偶然的（自由主義式道德）。也就是說，雖然目前歷史所發展出來的自由主義、契約論式的道德系統能夠提供我們理由寬容差異者，但其他的道德系統可能沒辦法提供寬容的理由。若道德相對主義者只能提供這種關係（某種相容論），則這種關係過於寬泛，也就是說，任何可能出現在道德系統中的實踐指引都能與道德相對主義自身相容。這顯然不會是道德相對主義者最初想要宣稱的關係。

若上述推論無誤，則道德相對主義者要如何說明自身主張與寬容的關聯性呢？又或者，道德相對主義真的無法作為實踐指引的基礎嗎？本章將以黃百銳的多元相對主義作為一種可能的回應。

### 一、多元相對主義的定義

依照黃百銳的說法，多元相對主義結合了兩個宣稱：「不存在單一為真的道德（系統）」及「對於什麼能被稱作為真的道德有所限制」（Wong 2006: XV）。結合這兩種說法意味著多元相對主義不同於兩種極端的立場：極端相對主義

(radical relativism) 與普遍主義 (universalism)。前者主張任何道德系統都一樣好；後者主張只存在單一為真的道德系統。

黃百銳為何做這兩個宣稱呢？首先，針對「不存在單一為真的道德(系統)」的部分，黃百銳主張有兩個理由支持這個宣稱：第一，道德模稜性 (moral ambivalence) 的現象；第二，自然主義式對道德的理解。

所謂道德模稜性，是指認識到「重要價值之間存在有嚴重的衝突」及「理性的人們有可能在解決這個衝突時採取不同的方式」。而這導致我們對自己「先前判斷的優越性感到動搖」(Wong 2006: XIV)。也就是說，道德模稜性是一種道德爭議的現象，在這種爭議中「認識與領會另一方的觀點動搖到對自身判斷的確定感」(Wong 2006: 1)。我們可以發現，道德模稜性不同於羅爾斯的判斷的負擔，或是拉茲的競爭性多元論。前者並沒有強調其他人合理的判斷是否會影響自身的判斷；後者則聚焦在每個人對自身判斷的確定感。黃百銳認為，普遍主義或極端相對主義都不能解釋道德模稜性。只有一種對道德採取多元與自然主義式的理解，才能最好的解釋這個現象。

什麼是對道德採取多元與自然主義的理解呢？多元，在黃百銳的定義下有兩種意義。第一種是價值的多元論，也就是存在有不可共量的基礎價值；第二種是指「對於什麼能被稱作為真的道德有所限制」。自然主義，在黃百銳等杜克自然主義者 (Duke Naturalism) 的理解下，是一種方法論式自然主義 (methodological naturalism)。在此簡要的說，即認為道德研究必須相容於自然科學的研究，而反對以先驗或超自然的方式研究道德。至於黃百銳的方法論式自然主義確切內容是什麼，則待下一節詳細討論。黃百銳認為透過這種自然主義式對道德的理解，我們可以找到什麼能被稱作「合適性道德系統」的普遍與在地的限制。而因為這個限制是普遍與在地的，故道德判斷的真值條件既決定於合適性道德的普遍限制，同時也受制於合適性道德的在地限制。也就是說，道德判斷具有相對性。

綜上所述，黃百銳的多元相對主義來自他對道德的自然主義式理解。道德模

稜性這個現象配上自然主義式的理解，排除掉了普遍主義與極端相對主義。而既能保留道德客觀性與相對性，又能解釋道德模稜性的理論，就是多元相對主義。以下分別就黃百銳的方法論式自然主義、合適性道德的限制、協調的價值三個部分詳細討論黃百銳多元相對主義的實際內容。

## 二、方法論式自然主義

### (一) 方法論式自然主義的主張

對道德領域的研究，尤其是對於道德原則、規範判斷、規範概念等存有論研究，大致上可分為四種路線。將道德事實理解為不可化約為自然事實的實在論、訴諸宗教信念的神聖意志論、以理性為基礎透過先驗論證得出道德原則的康德派建構論，以及將道德事實理解為自然事實的一種的自然主義。當然，每一種路線又可以再細分。黃百銳採用的方法論式自然主義是自然主義的其中一種。

自然主義，在黃百銳的理解下，具有以下三種基礎：

- (1) 反對超自然的信念。反對那些存在於自然之外、不受自然法則約束的超自然對象對於我們的知識（理論或實踐上）有任何幫助。
- (2) 反對不同形式的存有學二元論。包括區分動物與靈魂、笛卡兒式區分思維與擴延等二元論。
- (3) 相信只有一個自然世界。任何特殊的存在、不同的對世界的信念都必須身處在同一個自然世界之中 (Wong 2006: 29)。

在這三個基礎之上，黃百銳區分了實質性自然主義 (substantive naturalism) 與方法論式自然主義。前者積極的宣稱只有物理存在物 (physical things)，其他一切存在物要不是能化約成物理存在物，否則就不存在。黃百銳不認同這種說法，因為例如數學概念、宇宙大爆炸之前等特殊案例，都很難被化約成物理事實。無怪乎現實中很多科學家仍相信上帝的存在，因為仍有許多領域並非科學（或物理學）所能解釋。相對於實質性自然主義，黃百銳採取一種方法論式自然主義的進路，以下是該進路的主張 (Wong 2006: 30-31)：

- (1) 哲學不應該採取先驗 (a priori) 的方法來建立實質性真理並阻絕任何經驗上的檢測。
- (2) 知識論與心理科學並沒有明確的分界。
- (3) 接受只存在一個自然世界的信念。

結合這三個主張，方法論式自然主義排除掉從理性的先驗論證找到自明的規範真理、道德原則的方法。原因為：第一，即使方法論式自然主義不像實質性自然主義排除概念、邏輯或數學等分析，但質疑用這些領域能建立自明的知識基礎。因為即使我們能證明我們的理性具有哪些邏輯、概念原則或真理，理性的概念本身在不同學科會有不同的意義與變化。同時因為自然主義認為知識論並不具有獨立的地位，我們的理性概念，包含其中構成性的邏輯、概念真理，都可能與主體的心理事實相關。第二，具有強解釋力的經驗研究時常推翻過去被認為是邏輯或概念真理的宣稱。例如：歐基理德的空間幾何學(Wong 2006: 30-31)。

因為方法論式自然主義拒絕以先驗方法找到自明的規範真理、道德原則，故在道德模稜性的解釋上，反對任何社群訴諸對自身道德概念的自明性來拒絕模稜性，甚至是用來支持只存在一個為真的道德。相反地，方法論式自然主義認為應該使用並融貫於自然科學對於人類自身及人與世界的關係的理論，來解釋道德模稜性這個現象 (Wong 2006: 32-33)。

方法論式自然主義也拒絕將道德性質或事實理解為自成一格 (sui generis) 的性質或事實。也就是說，反對將道德事實視為世界中不可化約的部分。理由一是自然主義強調只存在有一個自然世界的信念；二是若將道德性質或事實理解為不可化約的對象，則在知識論上就必須訴諸人的某種特殊的知覺能力來掌握道德事實。但這種知識論會無法合理的解釋道德模稜性。可靠的知覺者要如何知覺並解決價值之間的衝突？即使可靠的知覺者能夠正確的知覺到哪一個價值更具優先性，那這是否代表其他知覺到道德爭議的人都犯了錯誤？黃百銳認為將道德性質、事實理解為非化約的知覺對象，將無助於解釋道德模稜性。當然，黃百銳也

不同於極端的還原論者主張將道德事實徹底還原成自然事實。他認為理由 (reason) 無法被化約為其他更基礎的事實，但道德理由能夠被化約 (Wong 2006: 34)。

此外，作為自然主義的一種，方法論式自然主義當然也反對將道德理論的基礎，建立在超自然的存在之上。因此也反對將道德建立在任何宗教的信念之上。反過來說，宗教信念反而可以被自然科學所解釋。

上述都是方法論式自然主義的消極主張。那麼，方法論式自然主義在研究道德領域時，有哪些積極主張呢？

首先進行澄清，方法論式自然主義並不需要將道德性質化約為自然性質。例如：欲望的滿足。也就是說，即使自然主義將道德規範理解為能促進社會合作的產物，對於道德規範本身也不需要採取化約的立場，而是保留其評價性的特徵。理由如下：第一，科學活動本身也時常使用到評價、規範與標準；第二，評價涉及到主觀性的向度。即使原則上主觀的評價語言能等同於對自然世界的描述，當下的我們仍缺少相關的知識與能力去進行翻譯。

黃百銳於是主張：在解釋道德評價時，能夠訴諸評價性詞彙。雖然該詞彙並非不可化約，但仍能保有評價性或規範性的特徵。更具體的說，就是透過關聯於人類的需要 (need)、慾望及目標 (purpose) 的標準或理由來解釋道德 (Wong 2006: 36)。而關於人類的需要、慾望及目標，必須合乎目前人類的相關科學研究，例如：生物學、心理學、人類學、歷史學等等。簡要的說，黃百銳並非要把道德事實等同於自然事實，而是試圖找到一個道德理論，能夠最好的合乎自然事實。

## (二) 自然主義的合理性

在介紹完黃百銳的方法論式自然主義後，接續的問題是：自然主義是否真的能適用於道德領域？反對者如康德等哲學家強調道德的自律性 (autonomy)，也就是道德應該獨立於自然科學等領域。例如在《道德形上學之基礎》中，康德

就曾斷言 (康德 1990: 5) :

將那些純粹原則混入經驗原則中的哲學本身不足以當一門哲學之名，更不足以當一門道德哲學之名，因為正由於這種混淆，它甚至損害到道德本身底純粹性，並且與它自己的目的背道而馳。

或者如休姆、摩爾等哲學家質疑將道德哲學理解為自然科學的一種，是犯了沒有區分實然與應然的謬誤。黃百銳作為自然主義者，要如何回應這些批評呢？

首先回應康德的指控。康德試圖將道德理由完全建立在純粹實踐理性之中，我們只需要訴諸先驗論證就可以得到所有理性存在者都應該接受的法則。然而，黃百銳等自然主義者質疑，是否真的存在有康德所言的純粹實踐理性？即使人有類似的理性能力，這種理性能力為何不能透過科學研究來觀察？對黃百銳等自然主義者來說，他們的任務並非破壞康德所認為的道德直覺（例如：定言令式），而是在否定純粹實踐理性的存在後，透過心靈科學、人類學、社會學等研究，解釋我們為何會有這些直覺 (Flanagan, Sarkissian, & Wong 2016: 21)。同時，因為黃百銳並非徹底的化約論者，因此這些科學研究的成果，能夠提供我們不須再化約的理由，解釋我們為何接受道德的要求。黃百銳等自然主義者也不同意康德的自由意志的概念，認為康德將自由意志建立在超驗界違反自然主義的精神：只存在一個自然的世界。這是否代表黃百銳等自然主義者是決定論者呢？事實不然。他們認為自由意志能夠與決定論相容，因為根據目前最好的物理理論，存有學上決定論與因果過程上非決定論是同時存在的 (Flanagan, Sarkissian, & Wong 2016: 22)。他們甚至更進一步，認為根本不存在自由意志，或者說，人類的官能 (faculty) 中不存在這個機制。他們認為，即使不存在自由意志，人們仍在日常生活中自願或非自願的選擇、推理與行動，而我們能透過自然科學來理解並解釋這些活動。

康德之所以反對將道德哲學自然化，其背後的理由是道德哲學與自然科學的區分。對康德來說，自然科學至多只能告訴我們人們事實上認為什麼是應該做的、相信什麼是正確或錯誤的；道德哲學則在探討什麼是應該做的、什麼是正確或錯

誤的。不管再多的關於人們實際道德信念的研究，也不能證成這些道德信念。然而，黃百銳等自然主義者反駁道：所有道德哲學家的理論都包含有描述性的部分。他們通常訴諸一些常識性對人的理解（例如：情緒、同情等），然而大部分哲學家在這方面的預設都沒有經過科學的檢驗。自然主義所要做的，就只是修正過去這些未發展的、沒有經過科學檢驗的描述性部分。且這些描述性部分的修正，也會影響到規範性的部分 (Flanagan, Sarkissian, & Wong 2016: 26-27)。

休姆則質疑單純從描述的、非規範的前提推導出規範的結論，是犯了從實然推出應然的錯誤。然而，黃百銳等自然主義者並不單單從描述性前提推導出規範性結論。就連自然科學自身也包含了許多規範性的面相。他們並非要透過一些對實際道德實踐的描述，來證明 (demonstration) 道德真理。而是在這些實際的道德實踐及相關的科學知識中，透過溯因推理 (abductive) 或歸納法來找到這些實踐背後合理性的基礎 (Flanagan, Sarkissian, & Wong 2016: 27)。

面對摩爾的開放性問題論證 (open question argument)，黃百銳等自然主義者首先澄清，他們並沒有要特別對道德概念進行語意分析，因為他們並非徹底的化約論者。更甚者，他們認為開放性問題論證對自然主義的攻擊是不成立的。概念的分析性，或者同義詞，在蒯因 (W. V. O Quine) 的攻擊下也被質疑是經驗主義的教條 (Quine 1951: 20-43)。事實上，除了少數技術性詞彙或科學詞彙，自然語言中許多詞彙在應用上 (application) 並沒有充分與必要條件。很多詞彙本身就包含了不同的範例。如果摩爾的開放性問題論證成立，則許多概念如「桌子」也會被視為非自然性質。道德概念如「正確」並非單一指稱詞，而是一種理論性詞彙 (theoretical term)。也就是說，我們常常基於不同理由稱呼不同事物是「正確的」。道德概念如「道德上正確的」就是為異質的集合 (heterogeneous set) 命名 (Flanagan, Sarkissian, & Wong 2016: 28)。

再討論完對於自然主義的合理性的質疑後，接下來將繼續討論黃百銳是如何使用方法論式自然主義來建立他的多元相對主義。焦點將放在他如何從人類的目



的、慾望及目標等人性找到道德的功能，再從道德的功能推論出合適性道德的限制。

### 三、合適性道德的限制：普遍與在地的標準 (universal and local constraints)

#### (一) 道德的功能

如上所述，黃百銳的方法論式自然主義，將道德理解為關聯於人類的目的、慾望、利益 (interest) 和目標的理由或規範。也就是說，一種功能主義式 (functionalism) 的道德理論。那麼，道德的功能是什麼呢？黃百銳從霍布斯、休姆及荀子等試圖將道德理解為社會創造物 (social invention) 的路線中，分析出兩種相互關聯的道德功能：外在人際 (interpersonal) 的功能與個人內在 (intrapersonal) 的功能。以下分別討論這兩種功能。

#### 1. 外在人際的功能

自然主義將道德部分理解為「一個出於人們要工作與生活在一起，而由人類發展出來的包含有規範與理由的系統」。這個系統用來「調控 (regulate) 合作與利益衝突」、「分配勞動 (division labor)」與「確定哪些情境下哪些人具有權威以助於合作」 (Wong 2006: 37)。大抵來說，道德的外在人際的功能就是促進社會合作。這種對道德功能的理解並不算新穎，幾乎所有道德理論都願意承認這個功能。比較重要的點在於，這些道德理論是基於什麼樣的人性基礎去談論道德的促進合作功能。例如：霍布斯認為人性在自然狀態下將只聚焦在個體的慾望滿足，而這將導致穩定的團體生活無法存在。個體之間陷入相互爭奪資源、彼此為了滿足各自的慾望鬥爭、廝殺。因此人類才需要透過契約論的方式形成合作的規範，也就是所謂的道德。黃百銳大抵上同意霍布斯對於人類在自然狀態下的理解（當然，黃百銳認為人性不單單是利己的，而是具有複雜的內容），但比起單純透過契約的方式約束彼此的慾望，黃百銳認為荀子的道德理論更為理想。

在黃百銳的詮釋下，荀子雖然與霍布斯一樣認為人性需要被管束（性惡），

但認為發明出道德不只要約束個人的行為，也要透過社會習俗（禮）、音樂（樂）與德行轉化（transform）人性，使之能產生有益的社會合作。也就是說，遵守道德不單單出於滿足眾人的利益，而是從事道德活動能轉化人的本性，使之能自然的表達出情感卻不會破壞到社群的關係。黃百銳以荀子強調喪禮的例子，說明荀子對於喪禮的長度以及相關儀式的重視，顯示了道德（或其中的社會習俗）不只是處理不滿足的慾望，而是允許人類自然且深層的情感能夠表達。在有規則的情感表達中，顯示了人類的心理需要一個秩序。這個心理秩序能轉變人類原先破壞性的、無法滿足的、衝動性的自然慾望。透過訓練與滿足這些自然慾望，使它們能融入在與他人合作的人際生活中（Wong 2006: 38-39）。

總結來說，道德在外在人際的功能在於促進有益的社會合作。不只透過「要求那些合作性的行為及考量他人的利益」，也經過「精煉（refine）與給出情感的表達（方式），使這些情感能幫助人們在社會合作中相互承諾」（Wong 2006: 39）。

## 2. 個人內在的功能

在個人內在的道德功能上，黃百銳主張道德除了促進外在人際間的社會合作外，也必須「在個體的內在中發展出心理秩序（psychological order）」。<sup>1</sup>更具體的說，道德規範有時會以理想的性格、美好人生概念等方式，告訴個體要追求什麼或變成什麼。這種功能超出了單純增進人際合作的目的，而是改進或形塑個體的心理狀態或情緒反應（Wong 2006: 40-41）。這種轉變過程的內容在黃百銳的理解下是一種文化演化（cultural evolution），而不一定是聖王（荀子）或特殊個體反思的產物。他以賽局理論（game theory）中的關聯性均衡（correlated equilibrium）來解釋。關聯性均衡指的是在一個賽局關係中，參與者在無預設的情況下能得出採取哪些策略能有助於合作的結論。黃百銳以沒有紅綠燈的十字路口為例，各個車輛即使在沒有確定的規則下，最終並不會完全隨機的過馬路，而是採取特定的策略（例如：右駕先行）來行動。因此，某些社會慣習（convention）可能是某個世代的人所產生出的關聯性均衡，而他們可能將之明文化，並形成道

德規範以教育後代 (Wong 2006: 42-43) 。

### 3. 兩功能的關係

黃百銳認為上述兩個功能是相互關連的。基於人類的自然驅性是複雜且時常彼此衝突的，有時候促進合作的方式不單單是訴諸外在人際的道德功能，而是需要個人內在的功能。透過後者，團體中個體的心理秩序被形塑，因此較易於達成社會合作。此外，只訴諸對團體有利有時並不足以說服個體暫時犧牲自己的利益，有時需要以個體所該追求的美好生活、所該成為的理想人格等方式，說服並推動個體採取合作性的行為。

兩功能不只相互支持，也會相互限制。即使只關心人與人之間正確的關係的道德（彼此的權利義務）而不規定什麼是理想人格或美好人生的道德，也必須對於什麼該被稱作理想人格或美好人生有所限制；相反地，個體人格的卓越或值得追求的美好人生，也必須被正義與權利的概念所限制 (Wong 2006: 43) 。

在確定道德的兩個功能後，黃百銳認為能從中找到合適性道德的限制。以下一一討論各限制。

#### （二）合適性道德的普遍限制

基於道德的兩個功能：外在人際與個人內在。道德在黃百銳的自然主義、功能主義式的理解下，必須具有促進社會合作與指引個人心理的目標。而這兩個功能，結合當今對於人類心理、社會、文化等的科學研究，黃百銳認為能得出不同具體的道德系統都應該符合的普遍限制，也就是能被稱作合適性道德的普遍限制。以下分別討論各個限制。

##### 1. 限制一：心理可能性

基於道德的個人內在的功能，也就是形塑性格與指引有價值的人生，黃百銳認為這些內容（值得培養的性格、值得追求的對象等）需要符合目前科學對於人類傾向 (propensity) 的研究。也就是說，某些性格或價值，是超出人類本性所能實現的，則這些性格與價值就不應該被納入道德的範圍之中。簡單的說，限制一

指的是「在指認人類值得追求的事物上，道德不能指認那些人類沒有傾向去追求的事物」(Wong 2006: 44)。當然這不表示人類會有傾向去追求的事物就是道德的，而是基於道德必須具有實踐指引的效用，故道德要求我們追求的事物必須在普遍人類傾向的範圍中。

限制一有兩個值得討論的點。第一，什麼是符合人類傾向的事物？黃百銳引用弗拉納根 (Owen Flanagan Jr.) 的最小心理實在論 (Minimal Psychological Realism) 來表述：「當建構一個道德理論或道德理想時，其中人的性格、決策過程、行為規定，必須是對我們這樣的生物是可能的，或者可預見 (perceived) 是可能的。」(Flanagan 1991: 32) 這裡要注意的是「可預見是可能的」，也就是說，黃百銳並不是宣稱所有道德理想都必須對「現在的我們」來說是有傾向去追求的。有可能經過文化的演化或環境的變化，未來的人類可能會有相應的傾向。不過，大抵來說，限制一仍告訴我們，道德不應該要求那些我們不太可能會有傾向去追求的事物。第二點，什麼是人類的傾向？黃百銳在此不將傾向理解為單純的慾望 (desire)，而是以利益 (interest) 取代之。慾望與利益的差別在於：

- (1) 慾望會隨著對象的轉移而改變（想喝水變成想吃飯），但轉移背後的推動力 (motivational force) 不會改變，且能解釋這些轉移（都是生存的利益）。
- (2) 推動慾望去欲求某物的原因不見得是該物。也就是說，利益才是推動慾望，並使我們欲求某物的原因 (Wong 2006: 45)。

因此，黃百銳主張道德在形塑理想或值得追求的人生時，主要是為了滿足人類的利益，且這些利益必須是深層的根基於人性之中。這就解釋了不一定道德所刻劃的理想人格或人生是你「實際上」會有慾望追求的，但如果你理解到這些理想是立基於你與其他人都共有的利益的話，就會有理由與動機去追求這些理想。

## 2. 限制二：互惠性 (reciprocity)

道德的外在人際的功能是促進社會合作，但基於人性有很強的利己傾向，黃百銳認為道德在促進社會合作，也就是利他行為時，需要有基本的互惠性。例如：

物物交換、允諾下一次的協助等等。簡單來說，道德在促進合作上雖然表面上是利他，但仍須某種程度上符合個人的利己傾向。互惠性就是能夠完成上述任務的方式。事實上，人類目前所知的大部分社會，不管原始或文明，或多或少都有各種形式的互惠性的概念與實踐。從最基本的物物交換、勞力互動，到複雜的市場經濟等等。

關於反對以利己動機來推動利他行為的理論，以囚徒困境 (prison dilemma) 為一例。在這種賽局困境中，雙方都擔心對方會假裝合作但最後卻搭便車獨享合作的好處，結果導致彼此出於自利卻選擇了對整體來說最差的策略。黃百銳承認的確在僅實行一次、參與者不能溝通的情況下，囚徒困境可能成立。但在其他相關的實驗中，我們可以發現若參與賽局的次數變多、參與者能彼此對話或是看到彼此的面孔，最終會產生出許多合作的方式，而排除掉最差的策略。黃百銳認為這也呼應了荀子對於道德的想法：將利己的心理動機轉變為與他人互動、合作的動力 (Wong 2006: 49-51)。

### 3. 限制三：平衡為己和為他的考量 (balancing self-and other-concern)

在限制二中黃百銳很強調利己的重要性，因此才提出互惠性作為將利己動機轉化為利他結果的方式。但這是否代表人類完全沒有純粹利他的動機或考量呢？答案為否。黃百銳考量了各種關於利他主義 (altruism) 的科學及哲學上的討論，從最極端的基於演化論反對利他主義的存在（懂得自利、搭便車的生物較具有演化適存度），到以血親 (kin)、基因、團體甚至是文化為基礎的利他主義理論。每個理論都有其各自的證據、合理性與缺陷，黃百銳並沒有偏好特定一種的利他主義，而是認為每種理論都是不同形式的利他主義，而且彼此很有可能互相影響，例如：文化與基因共同演化出利社會 (prosocial) 傾向與相關的文化規範 (Wong 2006: 51-55)。

總結來說，黃百銳認為利他主義並不需要以極端且無條件的方式來理解。相反地，考量到人類情感、傾向與慾望的複雜性，我們很難清楚劃分純粹為己或為

他的考量。以血親關係為例，父母大都希望子女能夠幸福、成功（為他），但他們也是因為出於自己的滿足而為子女感到驕傲（為己）（Wong 2006: 57）。因此，黃百銳認為所有的道德應該同時考量到為己與為他的考量。換句話說，合適性道德（限制三）需要達成為己與為他的有效平衡（productive balance）或至少調解（reconciliation）不同形式考量間的衝突（Wong 2006: 58）。

#### 4. 限制四：對被統治者的證成

道德的主要目標是透過規範與理由來促進社會合作（外在人際的功能），而要達成這個目的，通常需要道德成員在大部分程度上自願接受、服從這些規範或理由。相反地說，若只透過強制力去威脅成員接受規範，則產生的整體成本可能會損害到社會合作所產生的利益。因此，黃百銳認為對被規範統治的人提供證成是道德必須具有的部分。而從這引申出限制四：「對合適性道德中的規範與理由的證成不能極大地依賴於錯誤之上」（Wong 2006: 59）。舉例來說，統治者不能訴諸被統治者的無能或無自理能力來證成自己的統治。

即使在一個階層式的社會之中，上層的統治者雖然相較於被統治者有優勢、宰制的地位，但其所頒布的規範仍必須考量到被統治者的利益，方能說服被統治者心甘情願地服從統治。基於人性同時有兩個面向：想要統治他人及避免被統治，向被統治者提供規範的證成才能減少被統治者抵抗的傾向。另一方面來說，若所提供的證成是建立在錯誤的資訊、預設或偏見之上，則被統治者在察覺其錯誤後很有可能會起身反抗，進而修正、改革或推泛過去的道德傳統。

#### 5. 限制五：協調的價值（value of accommodation）

合適性道德的第五個普遍限制是本文所要討論的重點，也就是協調的價值。在此先簡單敘述，詳細討論待下節。黃百銳認為基於道德模稜性這個普遍現象，我們必須預期不同社會、文化，甚至是同一文化下都會有道德衝突、道德模稜性、價值優先性與多元性等問題。換句話說，道德傳統並非穩定的命題系統，而是持續不斷的對話與論辯。基於上述的情況，社會或傳統若要保有穩定性與完整性

(integrity) ，協調的價值應當被視為所有合適性道德都該具有的倫理價值。

協調的價值在此簡略的說，指的是「支持與那些在倫理信念上與自己有所衝突的人們有非強制 (noncoercive) 與建設性 (constructive) 的關係」。這個價值的重要性在於，能夠控管住一個社會中激烈且深層的倫理歧見與衝突，而避免陷入分裂 (Wong 2006: 64) 。

### (三) 合適性道德的在地限制

上面介紹了五個合適性道德的普遍限制。絕對主義者或普遍主義者可能會跳出來說：既然黃百銳你都已經提出這麼多實質性的道德宣稱，為何你仍能是一個道德相對主義者呢？為何我們不能說道德系統就是符合這五個特徵的規範與理由呢？黃百銳能反駁道：第一，他所提的五個普遍限制都是基於許多偶然的因素（演化、心理學、歷史學等等），因此這五個普遍限制隨時都可能被新的科學研究或發現所修正；第二，道德系統是一直在改變的。隨著移民、全球化等變化，新的規範、標準會被引入，而與舊的規範、標準產生互動。道德並非一成不變的同質性整體 (homogeneous whole) ，因此難以用一個道德標準去確立實際的道德規範；第三，當代發展的去人化 (impersonal) 、講求公平與正義、個人主義式的道德觀並非邏輯推演或道德進化的結果，而有其歷史偶然性的因素。當然，這樣的變化確實有其好處，但這不代表道德就本質上來說必須是這種模式 (Wong 2006: 65) 。

綜上所述，黃百銳認為合適性道德除了上述五個普遍限制，同時也有在地限制。在地限制受到不同文化、傳統與社會在其物質條件、歷史發展、文化因素等決定。這種差異可見於不同文化對於價值有排序上的不同。黃百銳舉社群中心與權利中心道德為例，兩種道德系統都符合五個普遍限制，但對於哪些價值是重要的有不同的看法。例如：社群中心道德雖然也承認個人的權利，但更看重人與人之間的關係、所扮演的角色及所負擔的責任；權利中心道德當然也同意關係的重要性，但更傾向個人的權利及各自的義務。更具體來說，重視家庭關係的亞洲社

會，在面臨民主化、現代化等西方式政治與道德傳統時，仍會出現到底要全盤接受西方式個人主義、權利中心式的道德，還是強調血親關係、宗族責任的儒家道德的張力與選擇。

另一方面來看，道德若要具有實踐指引、促進社會合作的功能，就不能超乎其所應用的實際情境。也就是說，實際的道德判斷、道德規範，並不是符合普遍性限制的任一種選擇，而必須考量到在地的文化、語言、所看重的價值等等。這些在地性的限制也構成了道德判斷的真值與合理性。

#### 四、協調的價值

##### (一) 背景說明

在簡略介紹黃百銳的多元相對主義後，還是要回到本文的主旨：道德相對主義與寬容的關係。在上一章中，本文回顧了各種試圖解決寬容的困難的理論，並且也說明了黃百銳所提供的連言方法。道德相對主義雖然並不一定對寬容有蘊含關係，但能夠相容。可這並非道盡最初我們對道德相對主義與寬容之關係的直覺。因此本文才於本章額外討論黃百銳的多元相對主義，並考察這種版本的相對主義是否能與寬容有高於相容的關係。而關鍵點就在於，協調的價值。

首先要進行澄清，協調的價值不等同於寬容（或至少在一般意義下）。前者比後者要求更多，且立基於不同的基礎（ground）。在黃百銳的理解下，寬容僅指對於不同意見者採取不干預的行動與態度，且這種價值是立基於擁有證成原則（要注意的是，證成原則不等同於限制四）的道德系統（通常是自由主義式道德）。協調的價值不僅只是對不同意見者不干預，還要求更多（等等詳述），且此價值的基礎來自從方法論式自然主義所推論出的普遍人性。故協調的價值才會不僅是特定道德系統的產物，而是所有合適性道德系統都該具有的價值。本文大體上同意黃百銳的區分，但這不代表協調的價值不能作為我們回應道德相對主義與寬容之關係的一種可能。理由如下：

(1) 寬容某種程度上包含在協調的價值之中，甚至在佛斯特定義下的敬重式觀念



的寬容在內涵上非常接近協調的價值。

(2) 若我們分析最初道德相對主義與寬容關係的相關討論，正反雙方的癥結點不在於寬容的內容，而是在於：道德相對主義是否能指引我們面對道德差異？也就是說，協調的價值與寬容都是在面對道德差異、衝突時的實踐指引。

若上述理由成立，則這代表著關於道德相對主義與寬容的關係，或者更精確地說，道德相對主義與面對差異者的實踐指引的關係，也許能透過黃百銳所提倡的協調的價值及多元相對主義，得到一些新的回應。

問題在於：黃百銳是如何論述協調的價值？以及他是否有提供理由支持協調的價值。更重要的是，協調的價值是否真能作為合適性道德的普遍限制？以下先來說明黃百銳對於協調的價值的內容，以及背後支持的理由。

## (二) 什麼是協調的價值？

以下將分別就協調的價值（有時黃百銳會另稱協調的原則）的情境、內容、策略、德性 (virtue)、限制來討論這個主題。

### 1. 情境

對黃百銳來說，協調的價值之所以是所有道德都該具有的倫理信念，出自不可避免的道德衝突與爭議等現實情境。依照黃百銳的多元相對主義，我們不應該期待所有現實中的衝突與爭議能夠透過演繹法找到終極的道德原則來解消。因為有很多不同的價值與方法能滿足道德的功能（外在人際、個人內在），同時當這些價值與方法互相衝突時，不同文化、社會也會有不同的優先順序。因此黃百銳建議我們不要將道德視為同質性的、明確的、穩定的整體，而是不斷在變化、不明確的、異質的集合。但這不代表不同道德之間存在有無法理解的差異，因為道德是在處理普遍自然人性所發展出來的一些實踐問題。面對這些實踐問題，人類社會發明出的價值與處理方式應有其共同性。用一個概略性的說法就是：所有人類社會都面對人性與實際情境所產生的挑戰，而不同社會對此會有不同的答案。我們可以依照自然科學的人性理解，佐以實際情境等資訊的掌握，確定出大概的

可能回應該具有的特徵（合適性道德的普遍限制）。但我們不能因此確定哪一個答案才是標準答案。或者說，根本不存在標準答案供我們透過理性去演繹（不存在唯一的道德）。因為情境與人性隨時在變化（生物上、環境上、政治上、文化上）。我們只能知道以目前所知的人性與情境，有哪些答案是能夠回應挑戰的，甚至可能更好的回應挑戰。但因為人性與情境的複雜性，沒有一個社會能完滿的給出最好的回應，因此不同社會的回應都足以被稱作道德的，給定道德就是被人類發明出來回應自然的挑戰。

若以上論斷屬實，則代表「嚴重的衝突是我們倫理生活的常態」，但衝突中的人們「彼此持續性的關係是必要且可欲的」(Wong 2006: 242)。而這兩點正是協調的價值之所以對所有道德是必要的情境。嚴重的衝突不僅是實踐上利益的衝突，也包括在解決利益衝突的方法上有差異，甚至更進一步在調節不同方法的原則上有異議（黃百銳統稱這些衝突為嚴重的爭議）。對黃百銳來說，雖然同一個社會下必須維持某種程度的統一性，也就是社會中的成員可能對於某些抽象原則或概念是認同的（例如：民主價值）。但關於如何應用該原則、該原則與其他原則的邊界、當與其他原則的應用衝突時該如何選擇等等問題，同一社會的成員可能也會有不同的選擇。因此，協調的價值不只是維持不同社會間的和平共存，同時也是使該社會成員能構成有益的關係的條件。

從上述這些論述我們可以得出除了嚴重的爭議外，其他構成協調的價值之所以必要的情境。第一，爭議中雙方的關係可能是可欲的或有價值的。即使雙方因為爭議而無法形成倫理共識，彼此可能在其他領域能形成共同體。例如：經濟、政治、教育、藝術等等。或者彼此即使具有不同的倫理信念，但仍能在忠誠心或情感連結 (ties of affection) 上形成共同體。而這些非倫理外的因素所形成的共同體對身處其中的人來說是重要的。（例如：不管在墮胎議題上採取哪種立場，彼此都仍是台灣人）。第二，與他人合作以推廣共同的道德目標的計畫上，通常需要協調彼此的道德差異。這背後的原因來自：一社會中道德信念的差異並不是截

然二分的。在墮胎議題上可能有些人是堅定的支持者或反對者，而有些人則猶疑其中。而在其他議題上，例如分配正義上，在墮胎議題的支持者可能反而變成反對者，猶疑者也可能變的堅定的支持者。這導致當我們在推廣道德目標的時候，會面臨到參與者或反對者們背後可能具有複雜的立場。因此，若我們能夠妥善的協調不同人的價值，可能有助於促進我們想要達到的目標（在特定議題上幫助他人，他人可能在自己想推廣的議題上支持你）。第三，與道德上異見者共處，產生有益的關係本身就是有價值的。這種關係彰顯了對他人的尊重與道德的成熟 (Wong 2006: 251-252)。

## 2. 內容

若上述情境成立，則確實協調的價值對於面對道德差異者是重要的。那麼，協調的價值本身的內容是什麼呢？黃百銳考察了其他學者的想法，例如：和平共存、公平討論的政策、訴諸最核心概念的正義等等。他指出這些方式確實都是處理嚴重的爭議的可能方法，但協調的價值不僅止於此。黃百銳認為，協調的價值指的是「當依照自己的道德立場行動時，最小化可能傷害到自己與道德對立者的關係」。透過最小化傷害，我們與那些不同立場的人之間的關係能得以維繫。這不單單是為了和平共存，或者是有其他因素必須維持關係（例如：經濟的考量），而是如此才能形成一個正向的道德關係，在這個關係中彼此視對方為可尊重的人，而非競爭誰的立場被公家機構採納，因此才會開啟在分裂的議題上妥協的可能性 (Wong 2006: 254-255)。接下來的問題是：如何最小化對異見者的傷害？

## 3. 策略

對於如何最小化對異見者的傷害的問題上，黃百銳提出了以下幾種策略：

- (1) 在選擇如何實現自己所認同的價值時，選擇那種能最不會產生嚴重的爭議的實現方式。
- (2) 在具體案例上取得共識，避免訴諸抽象的道德原則。在具體案例中，眾人的選擇會受限於實際的情境，而較容易取得共識。

(3) 認識到差異者只是在回應共同的人類處境時有不同的看重點與優先性，因而能夠更開放的接受他人的影響 (openness to influence by others) 。這種開放性可見於意願去彌合差異 (bridge difference) 、交換讓步 (trade concession) ，甚至是擴充自己的價值觀的準備。這種意願去主動學習他人的價值，擴充或改變自己原先的價值觀，只有在生動地與他人共同生活、形成具體的、有互動的關係中才有可能。因此協調的價值不僅只是一套民主對話的公平程序，而是促使不同價值觀的人能夠生活在一起，在具體的事情上取得共識，甚至是透過互動而擴展自己的價值觀的倫理基礎 (Wong 2006: 256-257) 。

(4) 在解決衝突時，考慮仲裁 (arbitration) 與裁決 (adjudication) 。仲裁在黃百銳的理解下指的是一種試圖透過調解對立雙方的衝突，修復彼此原先的關係來解決衝突的方法；裁決則是仰賴權威者或抽象原則來裁判對立雙方的對錯以解決衝突。在黃百銳與柯雄文的詮釋下，儒家倫理被視為更看重仲裁的道德；英美文化則更看重裁決。當然這不表示儒家沒有裁決的概念；或是英美沒有仲裁的方法，而是兩個不同的文化在解決衝突與對立時會優先採用何種。儒家文化可能在仲裁失敗後再採取裁決，因為儒家看中衝突雙方背後所形成的關係，因此不願意最初就透過裁決對錯來判定誰對誰錯，而是試圖修復衝突對關係所造成的破壞。畢竟即使能正確公平的裁決出對錯，衝突雙方仍必須繼續生活在一起。若只訴諸權威來解決衝突，最終雙方的關係將充滿敵意，甚至無法繼續維持。英美文化較看重裁決，認為必須先分清楚對錯，才能再談論能否修復關係。究竟仲裁與裁決何者優先呢？若考量到道德的功能是調解人際間利益的衝突，有時候仲裁優先較能達到道德的目標。若能意識到衝突的雙方彼此是身處在一個有益的關係之中，雙方會較願意在具體層次的讓步或妥協，並且彼此的利益較容易被考量。以黃百銳的例子來說明，某一間哲學系在決定徵才時該讓哪個領域的學者加入時，各領域的學者會希望和自己同領域的學者加入。此時若訴諸大家都身為哲學系的教授，以仲裁的方式解決不同的意見（例如，此次讓 A 領域加入，下次就讓 B 領域入選），則相較

於直接訴諸系主任的裁決，能更好的解決衝突 (Wong 2006: 253-254)。

#### 4. 德性

在介紹完協調的價值的情境、內容與策略後，黃百銳認為還必須有實踐協調的價值的德性。以下說明哪些德行：

(1) 應變力 (resourcefulness) 與創造力 (creativity)。有這兩種能力使人能夠找到彼此可接受的讓步以及在對立方的倫理系統中找到可合作的要素。

(2) 能夠處理 (cope with) 模糊性 (ambiguity) 的能力。這種能力包含有面對信念的不確定性的意願、當面對嚴重的衝突時能夠避免訴諸抽象原則的衝動、聚焦在具體議題以求共識的能力等等 (Wong 2006: 258-259)。

黃百銳認為這些能力的培養長期以來並不被英美教育界重視。相反地，當代英美教育強調獨立思考、批判思維、表達異見等等。這些能力當然很重要，但黃百銳認為若道德差異與嚴重的衝突是道德的常態，則我們不可避免的仍需要教導或培訓上述這些能夠實踐協調的價值的能力。例如：教師透過各種方式（言說、符號）使學生能意識到即使充滿深層且嚴重的爭議，彼此仍能在更寬廣的意義上形成共同體 (Wong 2006: 259)。

#### 5. 限制

雖然協調的價值在黃百銳的理解下是合適性道德的普遍限制。換句話說，每一個合適性道德都該具有某種程度的協調的價值。但這不表示協調的價值是無條件的、具有優先性的。不同的道德社群在面對價值的衝突時，應當衡量放棄該價值與協調的價值之間的重要性。若在重大的衝突上放棄自己的立場，是否可能會危害到道德社群的穩定性 (integrity)？相反地，若堅持己見，則是否會違反了協調的價值？也就是說，面對各種衝突時，道德社群應當考量協調的價值與其他價值的重要性。黃百銳認為這裡並沒有所謂的抽象原則能決定何時該看中協調的價值，何時該捍衛自己的立場。必須在具體的脈絡下做出重要性的判斷 (Wong 2006: 258)。

## 五、結論

本章從黃百銳的多元相對主義出發，並討論協調的價值，旨在試圖找到一種道德相對主義與面對道德差異者的實踐指引的關係。若黃百銳的理論能夠成立，則代表我們找到不同於相容論的關係。理由如下：

- (1) 協調的價值並非特定道德系統下的價值，後者例如證成原則、自律、消極自由、宗教信仰等等。因此不是單純的相容論。
- (2) 協調的價值本身是多元相對主義的核心主張，也就是合適性道德的普遍限制。故多元相對主義為真，必然蘊含協調的價值為真。或者說，協調的價值是構成多元相對主義為真的部分。
- (3) 多元相對主義是否為真，決定於方法論式自然主義對道德的理解。
- (4) 方法論式自然主義以科學研究為基礎，且反對先驗論證或超自然信念，故並非尋求統合一切的抽象道德原則。在這個基礎上，保留了道德差異的條件。也拒絕以抽象原則的方式證成寬容。
- (5) 協調的價值，以及其所構成的多元相對主義，是立基於方法論式自然主義對道德的理解。也就是說，自然的人性本質與現實情境既是道德差異的原因，也是我們要去協調或寬容差異的基礎。

若上述論斷無誤，則這表示過去我們認為道德相對主義與寬容，或更精確地說，道德相對主義與我們如何面對道德差異者的實踐指引之間具有密切的關聯性。這種直覺事實上並非如哲學家們（威廉斯、麥金農、哈里森等）所言是一種錯誤，而是捕捉到了道德相對主義與寬容之間的構成性關係，或者是同樣根源於自然人性的關係。黃百銳的多元相對主義，以及其中的協調的價值，正是對這種直覺理論化的結果。問題是，是否真是如此？本文將在最後一章討論此路線（構成論）的合理性。

## 伍、結論：多元相對主義作為構成論的合理性與質疑

本章接續第肆章的結論：以黃百銳的多元相對主義以及其中的協調的價值，作為一種構成論的範例，回應本文的問題意識：道德相對主義與寬容的關係。本章將討論這個回應是否能夠成立，是否有其合理性，以及是否能回應質疑抑或是進行修正。

### 一、構成論詮釋的核心主張

雖然本文將黃百銳的多元相對主義與協調的價值視為一種構成論，不過要注意的是這並非黃百銳的原意，而是本文對其理論的詮釋。以下是本文對其理論的詮釋：

- (1) 道德模稜性以及方法論式自然主義對道德的理解方式，支持多元相對主義。
- (2) 多元相對主義的核心主張是：不存在單一個道德，以及合適性道德具有普遍與在地的限制。
- (3) 協調的價值是合適性道德的普遍限制之一。
- (4) 協調的價值雖然概念上不等同於寬容，然而就其實踐處境，也就是我們該如何面對道德差異者此實踐問題上，兩者具有同質性的關係。甚至某種版本的寬容（敬重式觀念的寬容）幾乎就等同協調的價值。
- (5) 因為協調的價值是構成多元相對主義的核心主張，故寬容與道德相對主義的關係是一種前者構成後者的關係。

以上是本文對於黃百銳的多元相對主義作為一種構成論的詮釋。若上述詮釋成立，則我們似乎找到了本文的研究目標：理論化大眾直覺，也就是道德相對主義與寬容有著密切的關聯性。然而，這種構成論是否真的能成立呢？本章將討論這種構成論的合理性。<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> 出於論述的方便，之後將黃百銳的多元相對主義與協調的價值作為構成論的一種範例統一稱為構成論。

## 二、構成論的合理性

針對構成論的合理性此問題，有三個討論的方向。第一，寬容與協調的價值的關聯性是什麼？為何黃百銳認為協調的價值並不同於寬容？第二，構成論本身能否成立？第三，構成論能否回應或迴避掉過去其他哲學家對於道德相對主義與寬容關係的攻擊？以下分別討論。

### （一）寬容與協調的價值的關聯性

若本文主張道德相對主義與寬容是構成論的關係，則寬容與協調的價值的關聯性必須先被說明。因為若協調的價值與寬容是不同的、無關的概念，則即使協調的價值的確是多元相對主義的核心構成性概念，也不能說明寬容與相對主義能夠是構成論式的關係。

就連黃百銳本人也否認將協調的價值視為與寬容具有等同性的概念。根據黃百銳親自撰寫給本文的回應，他否認協調的價值與寬容不管在實踐內容上或證成上，具有等同性 (equivalent) 的關係。<sup>52</sup>根據黃百銳的定義，寬容指的是「不干預那些依據與我們不同的價值來行動的他人，即便我們仍在道德上持續且一致的反對那些價值 (consistent with continuing moral disapproval)」而協調的價值具有更多的面向 (dimensions)，除了「意願與那些異見者 (disagreeing others) 維持有建設性的關係 (constructive relationship)」，還有「對異見者表達尊重與關懷」。要落實這兩個面向，我們必須「具備知識上的開放性 (epistemic openness) 以及準備好開拓自己的道德觀 (preparedness to expand one's conception of the good and the right)」、「在行使自己的道德立場時最小化對其他立場的人的傷害」以及「至少有時候願意在實踐自己道德立場時，出於維持與異見者的關係而妥協」。

就本文的理解，黃百銳認為協調的價值與寬容在內容上並不相同，前者為了要維持與異見者的關係，會比後者有更多倫理要求。此外，在證成上前者是建立

---

<sup>52</sup> 本文作者有幸在華人文化主體性研究中心於 2021 年 5 月 18 日至 19 日所舉辦的〈早期儒道思想中的譬喻和類比：在個人、國家以及社會等場域中的治理議題〉與主講人黃百銳直接對談，並且收到黃百銳關於本文論述的書面回應。以下說法皆採自黃百銳的書面回應。



在黃百銳自然主義式對普遍人性與道德功能的理解，後者則是接受證成原則的特殊道德系統（自由主義文化）下的特定價值。

黃百銳也不認為協調的價值只專屬於道德相對主義，他認為其他後設倫理學立場的人都能夠接受協調的價值。而這也變向證明了協調的價值的普遍性，也於是能夠有別於寬容成為多元相對主義中合適性道德的普遍限制之一。

此外，不管是協調的價值抑或是寬容，黃百銳都不認為我們能透過理性推理找到解決界線問題（何時寬容 / 不寬容、何時協調 / 不協調）的普遍原則或程序。在這方面他認為儒家強調的「權」或者是道家提倡破除「成心」的遮蔽以回應當下等理念，就能夠幫助我們在具體的情境下判斷何時該寬容（協調）、何時該不寬容（不協調）。

本文同意寬容與協調的價值在內容上並不同，且若要將寬容嚴格定義為自由主義文化下那種基於自律、自由所產生的不干預，則協調的價值不能類比為寬容的一種。但本文認為兩者具有同質性的關係，兩者的差異僅是程度上的差別。以下說明：

第一，兩者都是面對同樣的實踐處境：「存在有不可解決的道德爭議」所產生的實踐關懷。第二，寬容之所以在自由主義文化下較容易被強調，是因為自由主義強調的個體性、自主性，每個人都有免受國家、他人干預的權利。但為了避免陷入過度任意、相互殘害等負面結果，自由的界線，也就是何時能暢所欲言、隨心所欲，何時該尊重他人、避免損害到他人的自由等問題，長期是自由主義者竭力處理的重點。相反地，在較晚進入自由主義文化，或者是較不注重個人獨立性、自主性的其他文化（例如：東亞社會），則更重視社群的團結與合作。在這種脈絡的理解下，寬容較屬於自由主義者會關注的問題，而協調的價值則更為被社群主義式文化所重視。例如華人世界中強調的「以和為貴」、「喬事情」甚至是近年來特別大肆強調的「和諧」等等。黃百銳之所以提倡協調的價值，本文認為很大一部分是對當代以美國為主的西方社會的道德文化的反思。當代美國社會強

調的自主性、批判思考等等，雖然培養了個人能夠勇於發表言論、不畏懼權威、輩分而展現自我等優點，但也產生了社群的分裂、缺乏團結，甚至當今世代過分的「政治正確」、取消文化、抵制風波。凡是不合這些被網路上戲稱為「社會正義戰士（social justice warrior，簡稱 SJW）的媒體、公眾人物、企業等等，都會被群起抵制、攻擊甚至威脅。寬容的價值似乎逐漸被遺忘。黃百銳所提倡的協調的價值，正是要回應當下美國缺乏寬容、過於自我中心、缺乏團結的處境。

但這不表示東亞社會等強調協調的價值就更加優越。講求輩分、過分注重社群團結而打壓個人的意見、缺乏獨立性、過分依賴社群的合作等等，一直都是東亞社會的問題。<sup>53</sup>如何在維持自主性的同時避免破壞社群的團結、如何在爭議與歧見中保持正面的關係，本文認為不管是寬容或協調的價值都是一種回應方式。

故本文反對黃百銳對寬容與協調的價值的分別與比較：他認為寬容是特殊文化（西方自由主義文化）的產物，而協調的價值則是具有更多面向、更普遍的價值。理由如下：第一，寬容所要解決的自由的限度問題，其出發點也是要促進社群合作，而非單純的互相證成；第二，協調的價值可以被理解為，更強調與異見者的關係而產生的實踐價值；而寬容則較注重如何在行使自己的自主性的同時，避免傷害到他人的自主性。某種程度上，寬容只是較少實踐要求的協調的價值。第三，協調的價值也必須考量寬容的自主性問題，否則會淪為從眾或者打壓異見者的工具。<sup>54</sup>第四，寬容也並非誕生於自由主義文化，最早可追溯至羅馬共和時期的西賽羅及之後中世紀的基督教文化。<sup>55</sup>這代表著寬容是面對普遍實踐處境的

---

<sup>53</sup> 當然，社群中出現權力不對等、服從權威等社會現象並非東亞獨有。但在東亞文化的傳統中（儒家文化中的家父長式思想、三綱五常等等），的確強調個人應該謹守本分、不該對權力的上位者提出過度的批評。若忽視輩分、身分的差別而以對等的身分與高位者對談，會被視為不禮貌、不該被允許的行為。又或者，如當今的中國共產政權，以「和諧」、「愛黨愛國」等口號，打壓異見；培養網路上俗稱為「小粉紅」的網軍，恃強凌弱、到處「出征」不符合黨國所偏好的行為與言論，更可被視為當代東亞社會過度注重社群的團結、不允許差異的聲音的表現。關於東亞文化中的人際互動，可參考黃光國、胡先縉，2010，《人情與面子：中國人的權力遊戲》，北京：中國人民大學出版社。有關東亞文化缺乏個人獨立性的批評，見孫隆基，1995，《未斷奶的民族》，台北市：巨流出版社。

<sup>54</sup> 《論語·子路》中「君子和而不同，小人同而不合。」正是一種試圖在保持與異見者的關係的同時，保留各自觀點、意見的獨立性的方式。

<sup>55</sup> 寬容的概念在歷史中的變化本文不便詳述。在此提到的西賽羅及其背後所代表的斯多葛學派

實踐回應，而非特殊道德系統的產物。

綜上所述，本文雖然同意寬容與協調的價值在內容上不等同。但兩者都是面對特定的實踐處境：「如何面對道德差異者」的回應方式。甚至我們可以說寬容是協調的價值的一種變形 (variation)。

## (二) 構成論本身是否成立

對於構成論本身是否能成立，焦點在於兩個點：第一，多元相對主義是否是一種道德相對主義？即使假設黃百銳對於方法論自然主義以及道德模稜性的分析沒有出錯，也不代表其推論出的多元相對主義能作為道德相對主義的一種。若多元相對主義不是道德相對主義的一種，則多元相對主義就不能作為構成論的一種範例。第二，協調的價值是否真的能構成多元相對主義核心主張？若協調的價值本身不足以作為合適性道德的普遍限制，則不能作為構成論的一部分。以下一一討論這些問題。

### 1. 多元相對主義是否是一種道德相對主義？

首先要澄清的是，多元相對主義並不能代表所有的相對主義，因為其概念上主張所有道德系統都有其合適性限制，故排除掉了極端相對主義。但若多元相對主義具有很多實質性的規範承諾 (commitment)，則這是否違反了相對主義的懷疑論精神：懷疑很多規範信念並不具有普遍有效性或恆真性。換句話說，黃百銳的多元相對主義究竟是多元主義還是相對主義？

針對這個問題，以第貳章對道德相對主義的分析來看，相對主義並不該被歸類在認知/非認知、客觀/主觀的二分法中。相對主義作為一個道德理論，其獨特性以及有別於其他理論的地方在於：究竟是否有一個普遍的、能提供所有道德判斷的證成、能從中推導出任何情境都適用的道德原則的道德系統。相對主義基於其懷疑論的精神，以及排斥以先驗論證或預設非化約的道德事實等理解道德本質的

---

(Stoic) 主要將寬容 (tolerantia) 理解為個人承受痛苦時的德行。而中世紀基督教的寬容觀則更著重如何引導異教徒或不信教者發自內心的接受基督教信仰或是如何處理不同宗教間的衝突 (Forst 2013; 2017)，兩者都有別於黃百銳所定義的，必須相互證成干預的寬容概念。

方式，主張道德判斷、原則推導或行動的證成具有其範圍性。因而不存在單一為真的道德系統。從這個意義上來看，多元相對主義反對只存在單一為真的道德系統，故也符合相對主義的範疇。

此外，針對多元相對主義究竟是多元主義還是相對主義的問題，黃百銳認為多元主義此立場本身是混淆的，且仍不足以回應相對主義與普遍主義的爭議 (Wong 2006: 97)。多元主義，在黃百銳的理解下有兩個基本主張：第一，存在有多個彼此不能化約或推導的基本價值；第二，要同時實現這些異質的價值是不可能的。除了這兩個基本主張，不同的多元主義者有不同的立場。例如：內格爾甚至康德主義者在某種程度上也接受上述主張，但對於道德判斷的對錯上卻採取普遍主義的立場。黃百銳於是主張，多元相對主義雖然接受上述兩個基本主張，但在道德判斷的對錯、有效性、真假上是相對主義，故不能單純被化約為多元主義 (Wong 2006: 94-98)。簡單來說，多元主義主要是針對道德價值的主張，道德相對主義是對於道德判斷、原則或證成的主張，兩者並不能等同在一起。因此黃百銳的多元相對主義，仍足以被稱作道德相對主義。

## 2. 協調的價值是否真的能構成多元相對主義核心主張？

黃百銳主張協調的價值是合適性道德的普遍限制，也就是說，協調的價值構成多元相對主義的核心概念：存在有對合適性道德的普遍限制。然而，這種宣稱是否合理呢？依照黃百銳的主張，他認為能從人的自然本性以及實際的物質條件與情境，搭配對道德的功能的理解（外在人際與個人內在），能夠推論出所有合適性道德系統都該具有的特徵或該遵守的限制。例如限制一（心理可能性）就是從個人內在的道德功能，配上對人的心理學理解，所推論出來（道德具有指定美好人生、值得追求的目標等個人內在的功能，而這個目標不能超出人類心理所可能達到的範圍）。然而，協調的價值是否也如同其他限制一般，能夠從道德的功能及人性或自然的理解所推論出來嗎？

依照黃百銳所給出的解釋，協調的價值來自兩個基礎：第一，道德具有外在

人際，也就是促進社會合作的功能；第二，不可避免的嚴重爭議。因為不可避免的嚴重爭議是道德的本質（存在有不同的價值選擇、優先性等等），而道德又需要促進社會合作，故合適性道德應當具有協調的價值，也就是指引我們該如何面對道德差異者。上述推論似乎是成立的，但有幾個點值得討論。第一，道德具有促進社會合作的功能這點無須多言，但當面對道德差異者時，我們該如何在既保持自己的道德信念，甚至是道德確信 (moral conviction) 的情況下實踐協調的價值，似乎是一件困難的事情。黃百銳對於嚴重爭議的分析，以及從多元相對主義的角度理解道德差異者之所以做出與我們不同的、對立的道德判斷的原因，是否能進入我們實際的道德生活中使我們寬容對方、試圖與對方共處，甚至是向對方學習等等，本文認為仍有待商榷。例如第參章提到拉茲的競爭式多元論所表述的，一旦我們在實踐中真誠地相信我們的道德信念、價值，那麼我們就必然地對於那些對立的、不相容的信念或價值感到敵對、厭惡。反過來說，可能只有在所對立的信念並非真誠擁護的道德信念時，人們才願意基於其他原因（禮貌、共處，或單純嫌麻煩）忽視、不干預或包容。用黃百銳的話來說，當我們抽離自己的道德信念，站在宏觀的角度看到道德世界，我們願意承認道德價值的多元性，甚至是道德判斷、原則的相對性，也就是所謂的超脫式觀點 (detached perspective)；而當我們將視野轉向自己的實際道德生活時，我們卻偏好自己所選擇的、相信的價值，而對於其他對立的生活方式、價值選擇感到厭惡或排斥。黃百銳稱之為參與式觀點 (engaged perspective)。拉茲認為這兩種觀點是互斥的，也就是我們不能站在超脫式觀點決定我們的人生目標、價值選擇；我們也不能以參與式觀點來決定超脫式觀點的道德理解 (Wong 2006: 235-237)。

本文認為，這正是許多哲學家反對從道德相對主義推導出寬容的主要原因。道德相對主義，作為一種超脫式觀點下的產物，並不能提供我們在參與式觀點下的實踐指引。在這點上，本文認為麥金儂對於道德相對主義與寬容關係的批評是有問題的。重點不在於後設倫理學與規範倫理學的分隔（除了少數學者或哲學系

學生外，一般人怎麼會區分這兩種領域？），而在於道德相對主義（或價值多元論、懷疑論等等）似乎是當我們採取超脫式觀點時的產物。但當我們把觀點轉向實際的生活世界時，參與式觀點取代了超脫式觀點，我們所具有的、被賦予的、所學習的種種規範、行動理由、道德原則此時才有意識甚至無意識的浮現在我們的意向中。<sup>56</sup>從道德相對主義（道德判斷、原則或證成是相對的）推導出我們應該寬容、協調、妥協道德差異者，是一種觀點的錯置，我們從旁觀者的理論推導出參與者所該遵守的實踐指引。

針對這個問題，黃百銳以其對莊子的詮釋來回應：超脫式觀點能夠影響參與式觀點。例如著名的莊子與惠施討論有用與無用的故事，莊子常常站在超脫式觀點提醒惠施某些物品（大樹、葫蘆）的價值是端看以什麼樣的參與式觀點來評價。黃百銳將莊子的想法詮釋為：當我們能站在超脫式觀點理解到其他人所選擇的價值也是真正的價值（*genuine value*）時，我們自身的參與式觀點也會受到改變：我們自身的道德承諾變得更廣闊與包容（*inclusive*）。也就是說，超脫式觀點同時也是參與式觀點。為何能夠如此呢？這又要回到黃百銳對道德的理解：道德是人類發明出來以達成社會合作、解決分爭、平衡心理各種慾望與需要的衝突等功能。所謂真正的價值，指的是這些價值都是用來達到上述的目標。而考量到社會、情境、歷史、主觀性等因素，價值之間具有不可共量性。處理這些價值排序的道德原則，乃至處理道德原則衝突的道德系統，具有很大的可能性與變異性。因此，站在超脫式觀點下，我們能理解到那些與我們選擇不同價值，抑或是對於價值間的優先性與我們不一樣的人們，都是在面對同樣的實踐處境（資源有限、人與人之間的差異、合作的必要性等等）的同伴。而若我們將這種超脫式觀點帶入參與式觀點，則我們不僅會願意去接受那些原先使我排斥、厭惡的道德差異者，甚至願意改變自己原先的價值信念。這裡的改變並非指全盤推翻自己原有的價值信念，而是在既有的價值信念的基礎上，加上從他人學習而來的價值，或排序的方法，

---

<sup>56</sup> 舉例來說，筆者曾聽聞某位女性主義者表示，即使她在理論上擁戴女性主義，但當她參與傳統的喪禮時，她仍自動地遵守其中的禮節與規定（通常暗含男尊女卑的思想）。

使之能平衡的實現於自己原先的道德生活中。換言之，黃百銳認為我們的道德承諾必須保持開放與彈性，對於什麼價值該被看重、如何排序諸價值保有某些程度的不確定性 (Wong 2006: 237)。本文稱上述兩種觀點的互相作用為觀點重疊論。

觀點重疊論，有別於海伊德所提倡的觀點轉移論。海伊德主張寬容是一種觀點式德行，也就是我們必須區分某人的的人格與其言行。這背後建立在自由主義式對人格尊嚴的理解。本文認為在處理寬容的心理困難時，海伊德的方法是一個可能的路線，但有其實行上的困難。我們總是很難區分個人的人格與其言行舉止。很多時候，我們正是透過其言行來認識其人格。即使我們能正確的區分兩者，我們仍必須有足夠強的理由或動機去寬容他人的言行。黃百銳這裡所提出的觀點重疊論，並不要求我們抽離他人的言行舉止與其人格，反而將對方的言行舉止、價值選擇視作我們之所以要與之共處、協調乃至寬容的理由。同時，自身的價值判斷、言行舉止，也受到他人的影響。海伊德所提倡的觀點轉移論，彷彿將人與人之間的互動理解為虛擬世界中玩家與玩家的關係。在虛擬世界中的玩家，是由真實世界的真人所操控的角色，而我們能將操作角色的真人與該角色抽離。所謂我們該尊重的獨立人格、理性選擇者，就像是操控角色的真人玩家，而實際生活中的互動，反而是那些被操控的角色。

另一個值得討論的問題是：以自然人性作為決定合適性道德的限制是否成立？許多錯誤的理論都立基於某些人性的預設中，例如：納粹的優生學、社會達爾文主義，或是所謂的「中國人應該被管」等等。將理論建立在「人性」之上，並不一定能證成該理論。尤其人性也常常被建構、受到整體結構的影響，甚至是當權者合理化統治的工具。黃百銳對於這些批評的回應是：第一，他對於自然人性的預設並非先驗的或所謂先天的，因此他同意人性受到許多因素的影響。不過，他拒絕將人類理解為完全可塑的；第二，他對於人性的理解並非亞里斯多德式，也就是主張人性就是人之所以為人而有別於其他動物的特徵。黃百銳對於人性的理解並不會區分人與動物，而是以人類普遍具有的特徵 (traits) 來理解人性；第三，

人類普遍具有的特徵並非指所有人都一定具有，或者同樣程度的具有的特徵。第四，這些特徵並不是固定的，而只是透過當前的科學研究所得知的特徵。這些特徵可能對當下或是可預見的未來都是普遍的，但不代表過去或是遙遠的未來仍會是。第五，針對人性作為合理化統治的批評，黃百銳承認人性這個概念的確常常被使用為合理化權力的工具，但這不代表人性不存在。黃百銳澄清到他對於人性的理解並非要為特定的文化或群體的優勢或權力作證成。但也提醒我們隨時保持警覺，避免自己的理論、人性的論述會淪為統治的工具 (Wong 2006: 100-104)。

### (三) 構成論如何回應其他負面關係的批評

在第壹章前言時，在道德相對主義與寬容的關係上，本文區分了正面關係與負面關係。正面關係包括蘊含、推導、證成、構成；負面關係包括單純相容論、不相容論、無關論。在回應了構成論本身的合理性後，本文接下來將以構成論來回應負面關係的批評。

#### 1. 針對單純相容論

單純相容論主張，MMR 版本的道德相對主義最多只能主張寬容相對於某個特定文化或範圍  $X$  是為真，故道德相對主義只是剛好相容於寬容。針對這個主張，構成論可以回應道：第一，道德相對主義不一定是價值相對主義，也就是說道德相對主義仍能承認某些價值是對所有人都為真，只是不一定向所有人證成。道德相對主義只是主張道德判斷、道德信念、道德原則、證成方式是有其範圍。故寬容，或者是協調的價值，可以對所有人來說都是有價值的，但具體牽涉到寬容或協調的價值的判斷、信念、原則、證成方式卻是相對的。第二，即使道德相對主義具有懷疑論傾向，也就是懷疑道德信念、判斷、原則或證成的普遍性，它仍必須對什麼能稱作「道德」有一定的限制，否則就不能被稱為有意義的道德理論。多元相對主義從其對「道德」的理解，推論出協調的價值本身並不違反道德相對主義的懷疑論精神。因此宣稱協調的價值構成了多元相對主義並不會破壞道德相對主義的立場。



## 2. 針對無關論

無關論主張道德相對主義強調道德差異的事實，並由此事實推論出我們應該寬容，是錯誤的推論。無關論認為，即使道德差異是存在的，也不代表我們應該寬容差異者。因此道德相對主義與寬容是無關的。針對這個批評，構成論的回應是：第一，寬容要能夠成立，必須先有寬容的情境，也就是道德差異的存在。故道德相對主義對於道德差異的強調，某種程度上是確定了寬容的情境；第二，道德相對主義不只是強調道德差異的事實，同時也基於其對道德本質的理解而對於道德判斷、信念、原則或證成有積極性的主張。故道德相對主義不是經驗描述，而是規範理論；第三，多元相對主義所採取的方法論式自然主義並非徹底的化約論，而是以符合人類欲望、目的與需求的規範或理由來建立自然主義式道德理論。因此我們仍然有規範性意義的理由來寬容，或是協調。總結來說，無關論主張道德相對主義是經驗觀察，故不能提供寬容的規範理由。但構成論認為道德相對主義不必只是經驗觀察，而可以是更關注現實世界的規範性理論，故仍能夠提供寬容的規範理由。

## 3. 針對不相容論

不相容論主張，一個實踐價值必須被普遍道德理由或道德原則所證成。而因為道德相對主義反對有普遍道德原則或道德理由，故道德相對主義不相容於寬容。

的確，若實踐價值必須被普遍道德理由或道德原則所證成，才算是我們必須實踐的實踐價值，則不相容論對於道德相對主義的攻擊是成立的。但構成論並不一定要接受不相容論的前提，也就是實踐價值一定要有普遍的道德證成。首先，之所以道德相對主義反對存在有普遍的道德理由或原則，是立基反對從抽象原則推論出具體道德判斷的推理模式（所謂的 *top-down model*）的普遍性與可行性。若我們能夠從抽象的原則推論出具體的道德判斷，且我們能在抽象原則上取得共識，則我們就不會有道德爭議、實踐衝突，乃至道德模稜性。且依照心理學的研究，事實上我們很多時候也並非使用抽象推理的能力，而是涉及複雜的官能作用

的「直覺」。<sup>57</sup>也就是說，top-down model 有其侷限性。當然，這並沒有直接反駁不相容論的主張，因為不相容論者不需要預設 top-down model 也能成立。只是若 top-down model 有其侷限性，則我們在實踐上要如何使用普遍的道德原則來進行證成，可能會對不相容論者產生實踐上的麻煩。

第二，多元相對主義支持協調的價值的理由，並不是訴諸抽象的道德證成，而是以道德的功能來支持。也就是說，即使我們在實踐上無法為協調的價值或寬容找到普遍的道德證成，在其他非道德的理由上（經濟上、情感上、關係上）找到我們願意去協調或寬容的理由。甚至依照黃百銳方法論式自然主義對道德的理解，道德理由也許能化約成更基礎性的理由。

總結來說，若我們堅持實踐價值必須要有普遍的道德證成，則不相容論對於道德相對主義與寬容關係的攻擊能成立。但本文認為我們不必接受這個前提，而仍然說明為何我們要實踐寬容或協調的價值。

### 三、結語

行文至此，本文大致上達成了研究目的：找到支持道德相對主義與寬容之關係的理論。本文在第壹章區分了不同關係論，並於第貳章詳細討論了道德相對主義的背景、主張與合理性。接著在第參章討論寬容的概念、實踐處境及可能的難題。第肆章介紹黃百銳的多元相對主義及協調的價值，並以之作為一種構成論。最後於本章節討論構成論本身及與其他關係論的合理性。

要澄清的是，第一，本文並非宣稱所有的大眾直覺背後都是構成論式的，而是主張若要給大眾直覺一個合理的、經得起質疑的理論背書，構成論是一個可能的選擇。第二，本文也不是要主張要實踐寬容的價值就必須接受道德相對主義，乃至多元相對主義。不同道德理論都有可能認同寬容或是協調的價值。

---

<sup>57</sup> 例如：類比式思維等等。見 Wong, David. 2002. Reasons Analogical Reasoning in Mengzi. In *Essays on the Moral Philosophy of Mengzi*. Ed. by Xiusheng Liu and Philip J. Ivanhoe. 187-220.

## 參考文獻

- Anscombe, G. E. M. 1957. *Intention*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bauman, Zygmunt, 2007, 《液態之愛：論人際紐帶的脆弱》，何定照、高瑟濡譯，台北市：城邦文化出版。
- Berlin, Isaiah. 1969. Two Concepts of Liberty. In *Four Essays On Liberty*. 118-172. Oxford: Oxford University Press.
- Berlin, Isaiah. 1990. *The Crooked Timber of Humanity*. Ed. by Henry Hardy. London: John Murray.
- Boghossian, Paul. 2011. Three Kinds of Relativism. In *A Companion to Relativism*. Ed. by Steven D. Hales. 53-69. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Dworkin, Ronald. 1996. Objectivity and Truth: You'd Better Believe it. *Philosophy and Public Affairs*, 25, 2: 87-139.
- Flanagan, Owen J. 1991. *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Flanagan, Owen J., Sarkissian, Hagop, and Wong, David. 2016. Naturalizing Ethics. In *The Blackwell Companion to Naturalism*. Ed. by Kelly James Clark. 16-33. Hoboken: John Wiley & Sons, Inc.
- Forst, Rainer. 2008. The Limits of Toleration. In *Toleration on Trial*. Ed. by Ingrid Creppell, Russell Hardin, and Stephen Macedo. 17-30. MD: Lexington Books.
- Forst, Rainer. 2013. *Toleration in Conflict: Past and Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forst, Rainer. 2017. "Toleration." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>。查閱日期：2020年11月19日。
- Furnham, Adrian and Ribchester, Tracy. 1994. Tolerance of Ambiguity: A Review of the Concept, Its Measurement and Applications. *Current Psychology*. 14, 179-199

(1995).

Gewirth, Alan. 1978. *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press.

Gowens, Christopher W. 2000. *Moral Disagreements: Classics and Contemporary Readings*. Ed. by Christopher W. Gowans. London: Routledge.

Gowens, Christopher W. 2019. "Moral Relativism." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-relativism/>。查閱日期：2020年11月19日。

Graham, Gordon. 1996. Tolerance, Pluralism, and Relativism. In *Toleration. An Elusive Virtue*. Ed by David Heyd. 44-59. Princeton: Princeton University Press.

Harmen, Gilbert and Thomson, Judith Jarvis. 1996. *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Cambridge, Mass: Blackwell.

Heyd, David. 1996. Introduction. In *Toleration. An Elusive Virtue*. Ed. by David Heyd. 3-17. Princeton: Princeton University Press.

Hussain, J. Z. Nadeem and Shah, Nishi. 2006. Misunderstanding Metaethics: Korsgaard's Rejection of Realism. In *Oxford Studies in Metaethics*. Ed. by Russ Shafer-Landau. 265-294. Oxford: Clarendon Press.

Kellenberger, James. 2001. *Moral Relativism, Moral Diversity & Human Relationships*. Pa: Pennsylvania State University Press.

Kölbl, Max. 2004. Faultless Disagreement. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 104, new series: 53-73.

Korsgaard, Christine M. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Levitsky, Steven and Daniel Ziblatt, 2018, 《民主國家如何死亡：歷史所揭示的我們的未來》，李建興譯，臺北市：時報文化出版。

MacIntyre, Alasdair C. 2007. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Ind: University of

- Notre Dame Press.
- Mackie, J. L. 1990. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books.
- Mckinnon, Catriona and Castiglione, Dario. 2003, *The Culture of Toleration in Diverse Societies: Reasonable Toleration*. Ed. by Catriona McKinnon and Dario Castiglione. Manchester: Manchester University Press.
- Mckinnon, Catriona. 2006. *Toleration: A Critical Introduction*. New York: Routledge.
- Mendus, Susan. 1989. *Toleration and the Limits of Liberalism*. Hampshire: Macmillan.
- Nagel, Thomas. 1979. The Fragmentation of Value. In *Mortal Questions*. 128-131. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2009. *On the Genealogy of Moral*. Douglas Smith 譯, Oxford: Oxford University Press.
- Plato. 1974. *Theaetetus*. Trans by John McDowell. Oxford: The Clarendon Press.
- Prinz, Jesse J. 2007. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Quine, Willard V. O. 1951. Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, 60, 1: 20-43.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Ed. by Erin Kelly. Mass: Harvard University Press.
- Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxfordshire: Clarendon Press.
- Raz, Joseph. 1988. Autonomy, Toleration, and the Harm Principle. In *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*. Ed. by Susan Mendus. 155-175. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ryle, Gilbert, 1991, 《心的概念》, 劉建榮譯, 台北市: 桂冠出版社。
- Street, Sharon. 2010. What is Constructivism in Ethics and Metaethics? *Philosophy*

*Compass*, 5, 5: 363-384.

The Guardian, "The Life and Death of John Chau, The Man Who Tried to Convert His Killers." available from <https://www.theguardian.com/world/2019/feb/03/john-chau-christian-missionary-death-sentinelese>。參閱日期：2021年3月19日

Väyrynen, Pekka. 2021. "Thick Ethical Concepts." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available from <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/thick-ethical-concepts/>。查閱日期：2021年7月19日。

Velleman, J. David. 2013. *Foundations for Moral Relativism*. Cambridge, UK: Open Book Publishers.

Westermarck, Edward. 1932. *Ethical Relativity*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Williams, Bernard. 1972. *Morality: An Introduction to Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Bernard. 2006. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Routledge.

Witenberg, Rivka T. 2019. *The Psychology of Tolerance: Conception and Development*. Singapore: Springer Press

Wong, David. 1984. *Moral Relativity*. Berkeley CA: University of California Press.

Wong, David. 1989. Review Essay: Ethics and the Limits of Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*, 49, 4: 721-731.

Wong, David. 2000. Moral Relativity and Tolerance. In *Moral Disagreements: Classics and Contemporary Readings*. Ed. by Christopher W. Gowans. 141-153.

Wong, David. 2002. Reasons Analogical Reasoning in Mengzi. In *Essays on the Moral Philosophy of Mengzi*. Ed. by Xiusheng Liu and Philip J. Ivanhoe. 187-220. Ind: Hackett Pub.

Wong, David. 2006. *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*. New York: Oxford University Press.

Wright, Jennifer Cole, McWhite, Cullen B., and Grandjean, Piper T. 2014. The Cognitive Mechanisms of Intolerance: Do our Meta-Ethical Commitments Matter? In *Oxford Studies in Experimental Philosophy: Volume 1*. Ed. by Tania Lombrozo, Joshua Knobe, Shaun Nichols. 28-61. Oxford: Oxford University Press.

Xiao, Yang and Huang, Yong. 2014. *Moral Relativism and Chinese Philosophy: David Wong and his Critics*. Ed. by Yang Xiao and Yong Huang. New York: State University of New York Press.

天下雜誌，《法國雜誌社遭恐怖攻擊事件／誰的偏見？誰的傲慢？》，取自 <https://www.cw.com.tw/article/5063595>。查閱日期：2021年5月10日。

王榮麟，2013，〈最佳說明推論如何證成？：以達爾文《物種源始》中的論證作為案例研究〉，《國立政治大學哲學學報》29：79-117。

風傳媒，《中國廣電局傳祭出「20類題材」內容禁令！愛情劇不得太甜膩、禁止同志題材、犯罪劇須交由公安局審查》，取自 <https://www.storm.mg/article/2851651>。查閱日期：2021年6月12日。

風傳媒，《融入社會還是宗教歧視？穆斯林女性有權表達信仰 UN 人權委員會：法國「面紗禁令」侵犯人權》，取自 <https://www.storm.mg/article/567618>。查閱日期：2021年5月10日。

香港同人，《說起蘿莉控，你真的認識蘿莉控嗎？聯合國草案事件考察》，取自 <https://hkdoujin.com/2019/03/8928/>。查閱日期：2021年6月12日。

孫隆基，1995，《未斷奶的民族》，台北市：巨流出版社。

畢來德，2011，《莊子四講》，宋剛譯，臺北市：聯經出版社。

湯淺泰雄，2018，《身體論：東方的心身論與現代》，黃文宏譯，新竹市：國立清華大學出版社。

黃光國、胡先縉，2010，《人情与面子：中国人的权力游戏》，北京：中國人民大學出版社。

端傳媒，《網癮治療：電擊與軍訓背後的「中國式現實」》，取自  
<https://theinitium.com/article/20160906-opinion-china-internet-addiction/>。查閱  
日期：2021年6月12日。

