

常識、錯誤與道德客觀性*

許 漢

中正大學哲學系副教授

本文嘗試由一個常識道德觀的角度來說明、闡述道德客觀性這個概念或主張之證成的可能性。這個常識道德觀之論述主張，倫理學或道德哲學的工作首先是對於日常道德經驗與現象的理解與闡述，如此，規範倫理學也同樣是基於對日常道德的哲學反省與理解，而有其規範性的論述與主張。如此，常識道德觀除了有規範性的論述之外，也有後設倫理學的主張。理解道德客觀性是日常道德判斷所肯定或預設的，這是許多哲學家也同意的，不過，其中有些哲學家以後設倫理學的角度來否定道德客觀性，梅奇由消極與積極兩理路來論證其反對道德客觀性的主張，消極的是提出「錯誤理論」，而積極的主張則建立在休謨式的投射論，以之來否定並重構日常道德的客觀性信念的意義。本文討論、批評梅奇的主張，論證兩者並不具有足夠的理論力量來拒絕常識道德的客觀性概念與預設。

關鍵字：道德客觀性、常識道德觀、錯誤理論、投射論

道德客觀性是個爭議的概念與主張。道德如若是客觀的，那麼，道德要求的合理性與權威性地位就難以質疑。不過，道德客觀性的理解與理據並不是輕易可得，也難獲得一致的共識。雖然如此，這篇文章嘗試對於道德客觀性的議題提出一項初步的、可以成立的主張，稱之為「常識道德觀的客觀性

* 本文曾在台灣哲學學會 2006 年年會以及中正大學哲學系的讀書會中宣讀過，頗得益於聽眾的意見；石元康先生以及吳秀瑾教授提出寶貴的批評，在此表示感謝；另外，也感謝三位匿名審查人所提供的意見。本文乃國科會研究計畫 (NSC96-2411-H-194-006-MY3) 之部分成果，感謝國科會在研究經費上的支持。

收稿日期：97 年 7 月 14 日；接受刊登日期：98 年 9 月 23 日

概念」。本文將對日常道德經驗的一些特徵提出初步說明，而且，在這項初步的說明裡也將指出，道德客觀性的信念是日常道德經驗裡的一項常理。這樣的主張面臨直接的挑戰：日常的道德經驗裡也呈現道德多樣性甚至相對性的現象，如此，道德客觀性的主張在日常的道德裡有著含混的地位。不過，我將論說，這個道德多樣性或相對性的事實並不直接反駁道德客觀主義的主張，正如日常生活中經驗到的種種迷信或非理性信念並不直接否定科學知識的正確性。不論如何，這樣的事實究竟有何意義？對此問題提出思考與答案，這是道德客觀主義理論的任務之一。本文提出一個常識道德觀的客觀性概念與主張。這個常識道德觀是對於日常道德所提出的倫理學論述。作為一項倫理學論述，常識道德觀不是報導、描述日常道德的種種，而是對於日常道德信念、考量、判斷、決定、行為等提出說明。日常道德經驗裡預設著客觀性的信念，這是常識道德觀所要說明，並主張的。

長久以來許多哲學家努力想釐清、說明並對於道德客觀性的概念，並對其有效性有所主張。雖然眾說紛紜，本文將論說，日常道德經驗裡的道德客觀性信念具有「初始的權威性或地位」(prima facie authority)，¹ 這個權威地位是理論的，也就是，這個權威性針對從事道德哲學之論述的哲學家或理論家，而冠之以「初始的」則表示，這個權威地位雖然並非道德理論或論述所絕對不可推翻，卻不是可輕易或任意推翻。當然並非所有的倫理學者都接受日常道德客觀性這個信念的權威地位；否認者經常提出反客觀主義的倫理主張如倫理懷疑論、倫理相對論、倫理主觀論等，而主張道德客觀性的理論經常接受日常道德裡這個有初始權威性的道德客觀性的信念，如道德實在論的主張。基於篇幅的考量，本文不準備討論直接否定日常道德客觀性信念的這些理論，反而，本文所針對的是接受這初始權威地位，但卻又提出論據來否定道德客觀性的理論。就此而論，梅奇 (J. L. Mackie) 的論述是一個重要

1 「初始的」(prima facie) 的概念借自 W. D. Ross，有人不認為 'prima facie' 是個恰當的語詞，而建議改用 'pro tanto' (參考 Kagan 1989: 17)。語詞的使用自然有非任意性的約束，否則，語言溝通就不可能。不過，Ross 之使用 'prima facie' 並不明顯是任意的。語詞的爭論如果不影響或決定意義的表達，我們不必特別處理。既然 'prima facie' 的使用在倫理學的討論相當平常可見，其意義也相當可理解，故不特別改以 'pro tanto' 來取代。

的典型，一方面他的倫理學論述可視為休謨 (David Hume) 主義在當代的主要論述之一，另一方面，他反對並提出不同於「分析倫理學」(analytical ethics) 的後設倫理學的論述，就歷史以及哲學的角度看，具有一定的重要性。² 梅奇之論述，消極的方面，他提出「錯誤理論」(error theory) 來說明日常道德裡的道德客觀性信念之初始權威地位為何應該推翻，這是消極的論述；積極的方面，梅奇以休謨式的「投射論」(projectivism) 來說明日常之客觀性信念或預設的真正意義。本文反對這兩種理路，將說明這兩理路的論證並不足以支撐其反客觀主義的主張。如果這梅奇的論述的確沒有結論性的地位 (inconclusive)，那麼，本文對於常識道德觀以及其客觀性概念的論述與主張就有了初步的進展。³

在進入主要的討論之前，有必要對於所要批評之理論以及本文的積極主張有所介紹，以顯明本文討論的性質與方向。梅奇的反客觀性主張是屬於所謂的後設倫理學的主張，是基於反實在論的形上考量所提出的說明與論述。不過，梅奇的反實在論卻有一項形上預設是：真正的客觀性來自於實在，而且這個實在獨立於主觀性的。基於這樣的預設，他進而主張，日常道德裡的道德客觀性信念因為不是立基於實在，所以這個客觀性的信念是「錯誤」或「不真實」。他雖然否定道德客觀性，但他這項預設卻是典型的實在論的主張。這樣說來，梅奇的反客觀性其實是基於對實在的一種理解或主張，但問題是，這個實在論的主張是否適當？如果不是，那麼，他的錯誤理論的論

2 這點可參考 Darwall, Gibbard, and Railton (1997), Miller (2003), Smith (1994)。另外，Honderich (1985) 所編的紀念梅奇的論文集，其中 Simon Blackburn、Philippa Foot、R. M. Hare、S. L. Hurley、Steven Lukes、John McDowell、A. Sen、David Wiggins 以及 Bernard Williams 等人都撰文討論梅奇之哲學，可見其受重視之程度，另外，Blackburn 和 Cawkwell 也特別寫了紀念的文章。

3 當代休謨主義的倫理學論述的特色大約說來顯現在對於兩個議題的主張上：道德客觀性與實踐性。就道德客觀性的議題說，休謨主義者一方面不承認客觀性概念的理論地位，而論證的理據則是依憑非認知論與反實在論；在道德實踐性的議題上，最主要是基於慾望—信念之理解架構下動機概念，以及相應的道德行動之理由的理論。在當代，除了梅奇之外，Simon Blackburn 的「類實在論」(quasi-realism) 以及 Allan Gibbard「規範接受」理論，也是以休謨主義來論述道德客觀性之議題的重要主張。雖然，我認為這兩人的主張也不足以用來反對常識道德觀對於道德客觀性的論述，不過，這將另文來討論而不在本文處理。

證將沒有所預期的理論力道，他的反客觀性論證也就不具有決定性。換個方式說，如果實在不一定依據梅奇的實在概念來理解，那麼，他以這樣的實在論的預設來否定日常道德裡的客觀性信念所具有的權威地位，也就可以質疑了，而這也是這篇論文所要主張與說明的。以下，我將先說明日常道德的一些特性以及客觀性信念，之後，闡述常識道德觀的道德客觀性的概念，我將說明，這是一個多少能夠獨立於許多爭議的客觀性概念。接著，我將討論和說明梅奇之錯誤理論的主張與難題。最後，我將討論投射論並說明其難處。經由討論梅奇的主張與辯難，希望這樣可以更明白的陳述這篇論文的主張：常識道德觀裡的客觀性信念除了具有初始的權威性地位，也是可能證成的，這個客觀性信念不但是在一階的實質道德中 (first-order substantive morality) 是有效的，而在某些二階的後設倫理學考量 (second-order metaethical considerations) 的反對之下，⁴ 如梅奇所提的反客觀性的主張，常識道德客觀性的信念也還是可以挺立的。

壹、道德客觀性與常識道德觀

關於道德客觀性的討論，很容易找到相當多道德主張或理論之間的辯難，不過，道德客觀性的概念不是哲學建構的產物。日常的道德經驗中就以明白或隱約的方式表達或預設了道德客觀性的信念。日常道德這個道德客觀性的信念首先是展現在日常的道德判斷中。做出道德判斷是日常道德經驗中明顯的且重要的面向。當我們做出一項道德判斷，我們是就某一項（或某一類）行為、事態或人格特質做出道德意義的斷定。當我們真誠的做出一項道德判斷，我們必定相信道德判斷有真假或對錯之別。這是道德判斷者對於道德判斷之知識論性質的信念或預設（或許判斷者並未明顯意識到這項預設），沒有這樣的信念或預設，道德判斷就不會是真誠的，或根本就是不可理解的：如果一個人真誠的做出道德判斷卻又不相信他的道德判斷是正確的，他為何要如此判斷？他又如何以之和其他人爭論或對人事物有所批判？

4 關於一階與二階之倫理學論述的區分，參考 Mackie (1977: 15-20)。

基於道德判斷之有正確與否的區分的肯定，再深入的對於日常道德經驗裡的道德判斷進行哲學考察，我們可以進一步的發現以下幾項特徵：⁵(1)一般而言，當我們真誠的做出道德判斷時，我們相信，同樣或類似的行為、事態或人品（當情境狀況約略相同或近似）應該有相同的道德評價，不一樣的行為、事態或人品應該有不一樣的道德評價。(2)一般而言，我們相信，一個人不應該僅憑主觀的好惡或選擇而對某行為、事態或人品做出道德評價。(3)一般而言，我們相信，我們對於某行為、事態或人品做出道德評價，這不只是評斷這行為、事態或人品的道德意義，同樣重要或更要緊的是，道德評價密切關連到實踐方向的指引或者改變事態（世界）。這三項日常道德意識裡之道德判斷的特徵是頗為尋常的道理，也就是說，這不需要額外的理論工作就可以理解這些道德判斷之特徵的成立。⁶ 否定這些就等於否定道德判斷活動的意義。當然，我這裡並不是說，這三項日常道德判斷之特性的意義已經很清楚，也不主張這三項特徵的在道德實踐與理論中的地位是絕對的。不過，這三項特徵主要並不是對於日常道德判斷的實質內容的刻劃，而是就道德判斷之成立在意識上條件的辨明。因此，不同的或甚至相衝突的道德判斷也會具有這三項特質。因為並不直接涉及道德判斷之實質內容的說明與論證，這裡所提的這三項道德判斷之特徵的說明，可以說是屬於後設倫理學的工作。而關於日常道德判斷中之實質內容的哲學意義以及理論，這是規範道德理論

5 這裡並不宣稱日常道德判斷只有這裡所說的這些項特徵，之所以只提出這三項，只是因為我認為這些是相關到本文之論述的一些特質。

6 這三項特徵是日常道德判斷活動的特質，這不是經驗觀察與歸納，而是對於日常道德經驗的哲學的理解與說明，在這個階段，這些特徵並非依據特定的理論所建構出來的。這三項特質是進一步之道德理論或論述的起點，也就是，這是初始權威性之概念所主張的。Michael Smith (1994) 的實在論的客觀性論述也是基於這些道德常理，進而，他以三項基本道德命題之關係來陳述當代倫理學理論所面臨且處理的「道德難題」。他的說法也正是基於日常道德經驗之特質而提出的論述，不過，他所說三項命題是彙整當代諸多道德理論而來的，不是關於日常道德判斷之特徵的刻劃。不論如何，日常道德判斷之經驗的這三項特徵可以經過更細密深刻的哲學反省而被支持、修改或否定。我在本文所要主張的「常識道德觀」就是這樣一種哲學反省的論述。當然，對於日常道德的反省，不同人或許會因為所關切之焦點的不同，而提出不同的說明，例如 Philip Pettit (1997: 106-108) 就列出我們在日常道德判斷中使用「對的」(right) 這個語詞所涉及的十五項相關的信念或預設。我相信，本文所列的三項特徵與 Pettit 的說法可以相容，雖然，兩者的理論旨趣並不相同。

的工作。我在這裡並不處理。以這三項特徵來刻劃日常道德判斷，這並不直接否定在日常生活中有人抱持道德懷疑論或虛無主義的情況。但是，日常生活裡的道德懷疑論、虛無論現象並不能否定日常的道德經驗的客觀性信念，因為，這兩者都是日常道德生活的面向。對於日常生活中所呈現的道德信念上的多樣或衝突，其意義究竟如何理解與說明？這是倫理學或道德哲學的任務。哲學的或理論的道德懷疑論或虛無論（這是不同於日常生活中有些人抱持道德懷疑論或虛無論的現象）就是對這個道德生活提出理解與說明，而常識道德觀、實在論、建構論、甚至效益主義、康德的理論、休謨的理論等也是對於這個人類的道德生活的經驗提出各自的理解與說明。如前所述，本文並不討論哲學懷疑論等否定道德之意義及有效性這樣的主張，而只針對接受道德客觀性信念之初始權威地位但卻拒絕其後設倫理學地位的道德理論，本文所要討論梅奇的錯誤理論就是典型的例子。

在此，我們可以將日常道德中的這些尋常道理視為「常識道德觀（或理論）」所要說明與論證的。所謂常識道德觀，簡要的說，就是由哲學的角度提出對於日常道德經驗的理解與論述，這樣的道德觀可以包含全面性的處理倫理學的議題，如關於道德判斷的條件說明、道德多樣性之意義的陳述、道德規範之特質的解析、道德基本原則的說明與證立、生命倫理學、環境倫理學等議題等，也可以限定的只處理某單一議題如道德客觀性。就此而論，常識道德觀作為一項道德哲學理論，可以包含所謂的規範倫理學、後設倫理學以及應用倫理學的主張與論述。之所以稱為「常識道德觀」，主要理由是，這個哲學論述承認日常道德經驗之特質的權威性。這不僅只是初始權威性，且是以更進一步的論述去闡明日常道德經驗的意義，也就是說，常識道德觀的核心主張是：倫理學的任務是以哲學的方式闡明人類生活之中道德經驗的意義。然而，這裡對於這個常識道德觀的一些說明，並沒有足夠具體且詳細的說明，更沒有完整的論證。畢竟本文在有限的篇幅裡無法對這麼一個相當全面性道德觀做出適當且足夠的說明與討論。本文僅就道德客觀性的議題來初步的闡述這個常識道德觀的一些特徵，並提出常識道德觀的理解與論述。必須注意的是，常識道德觀的反省與論述雖然以日常道德經驗為前提，而論述之實質主張並不對日常道德採取否定的立場，不過，不否定並不等於不批判，

因此，常識道德觀並不蘊含日常道德中所涉及的原則是不可批評的。常識道德觀作為一項哲學理論除了對於人的道德生活的領域提供一個理解的方法以及說明所理解到的，必然也包含對於日常經驗的批判，因為，常識道德觀並不只是描述，而是對於人之道德生活的意義提出理解，這樣的論述是實質的，而且是規範性的，這也就提供了批判的理據。⁷

暫且不論常識道德觀的一般特性，就此處所關切的議題來說，常識道德觀對於道德客觀性的理解至少會包括這兩項特性：道德判斷與道德要求之宣稱必須有一致性以及非任意性。這兩項特性是隱含在日常生活中對於人事物之道德評價的判斷裡。此外，這樣的道德常理中也支持一個信念：道德判斷具有實踐規範的意義；道德判斷對於判斷者自身以及他人的行為方向的選擇有所決定或要求。道德客觀性與規範的實踐性是日常道德經驗所呈現的兩項重要信念，呈現在我們一般的道德經驗之中的這兩信念是我們道德意識裡的道德常識或常理。這個道德常理對於道德理論的建構具有初始的權威地位，也就是說，除非有很強的理由，這兩項道德常理是給了道德理論的論述無可避免的任務：就所關切的道德客觀性的議題來說，一項有關道德客觀性的道德理論或論述（不論肯定或否定）必定要說明這道德常理應該如何理解。客觀主義的理論當然必須說明道德客觀性的信念如何可以被證立並處理反對者的挑戰，而反客觀主義者也必須提出理由說明為何日常道德裡這些支持道德客觀性的元素並不成立。

日常道德中含藏著對於道德客觀性的肯定主張，雖然，這個日常的客觀性的信念與主張是先於理論的，不過，進一步思考，我們會發現（或者說，我認為），這個日常的信念裡還是包含著客觀性的界定要素。在常識道德觀中，我們對於道德客觀性的理解會包含的特質是：道德判斷應該基於被判斷

7 作為一個比較完備哲學的理論，常識道德觀在論述實質的規範倫理學時必須提出一套方法論，這個方法論所必須具備的功能包括說明如何區分道德與非道德，說明道德原則或道德要求如何被陳述、如何被證成等等。不過，此處對於這個常識道德觀的論述僅只是初步的，而此處對於方法論的考量也僅只是方向性，並沒有實質的細節，因此，無法進一步交代。我傾向認為羅爾斯（Rawls, 1971）所提出的「反思均衡」（reflective equilibrium）是個相容於常識道德觀且可以成為其中一部份的方法。

對象之性質（亦即，關乎行爲、事態或人品的性質而且是立基於行爲、事態或人品的性質來判斷）、一致性與非任意性。這是常識道德觀對於日常道德判斷中之客觀性信念所提出的理解。如前所述，這樣的論述並非描述日常道德經驗，而是道德哲學的論述。一項哲學論述不是單純的描述（經驗資料的收集與整理後的呈現），這個常識道德觀也並非描述日常道德經驗裡的道德判斷的心理或社會的一些性質或關連，而是，提供一種理解日常道德經驗的方法以及說明所理解到的，稱之爲「常識道德觀」。⁸ 這個名稱沒什麼創新之處，也有一些哲學家接受這個常識道德觀，如 Michael Smith (1994)、Shelly Kagan (1998)、⁹ Will Kymlicka (2002)，¹⁰ 不過，他們並沒有對這個常識道德觀提出比較詳細與周全的說明與討論，¹¹ 本文論述的目的除了提供更進一步的說明，也將大略說明，常識道德觀也可以是完整的道德理論，有規範倫理學也有後設倫理學的說明，這裡只先就道德客觀性這個屬於後設倫理學領域的議題來論述。因此，這個常識道德觀的概念說明盡可能不（也應該不）

8 常識道德觀的概念似乎蘊含日常生活裡實踐著一個統一的道德規範體系，如此的話，常識道德觀就相背於日常生活裡所呈現的「道德多樣性」。當代的社會生活裡所呈現的道德以及價值多樣性的事實，這當然顯示，這樣的社會裡並沒有實踐著統一的道德體系。但，這些多樣的道德價值體系爲何是道德的？常識道德觀的完整論述可以對此提出說明，也就是，常識道德觀提供一套說明「道德」的判準。在這樣的判準之下，不同甚至是相衝突的規範體系可以被評定爲是道德的，類比的說，就好像一個政治理論可以提供判準來辨識什麼樣的社會是個國家，即使這些國家在體制、目的、施政制度等方面相衝突，這也不表示這個政治理論不成立。本文在此還不能對常識道德觀提出的完整說明，但是，日常生活裡的道德多樣性與常識道德觀的成立是相容的。

9 Kagan 在較早的書 *The Limits of Morality* (1989, Oxford) 對日常道德的立場較爲批判式的，但，後來在 *Normative Ethics* (1998, Westview) 一書中，則對於日常道德有較爲肯定的態度。

10 這裡稍微附註，Kymlicka 並非在倫理學的論文裡提出這樣主張，而是在其 *Contemporary Political Philosophy*, 2nd edition 的「導論」(p.6) 中以相當「宣稱式」的方式提出常識道德觀的主張。

11 Philip Pettit 也提出類似於常識道德觀的說法，他稱之爲「folk moral theory」(1997: 106)。他的說明有其獨特之處，不過，他論述的旨趣在於說明後果論倫理學的可信性，與我這裡的說法有相容，也有不太一致的地方，最大的衝突在於，Pettit 認爲後果論可以適切的說明道德常理，但，我的常識道德觀將是與後果論競爭的論述或理論。不論如何，縱使他的規範理論終究不與常識道德觀的規範理論相容，兩者的理路還是有相近以及可以相互對照的部分。

依賴於爭論中之道德理論，如效益主義、康德倫理學、亞里斯多德倫理學或孟子的仁義倫理學。¹² 在此，我們應可注意到，常識道德觀對於日常道德一些面向的刻劃並非經驗的整理與描述，而是哲學的理解與闡述。¹³

貳、道德客觀性的要素

常識道德觀對於客觀性的理解，約略的說，有下列三項：對象性、一致性以及非任意性。先說對象性。當一個人真誠的做出道德判斷，這道德判斷是基於被判斷之對象的特質（或簡稱「對象性」），而且，道德意義之判斷的適當理解不可離開對象性。所謂「道德判斷是基於被判斷對象的性質」是說，道德判斷的意義與有效性是關於且立基於所判斷之行爲、事態或人品的性質，這些性質就是使得我們可以且應該對該行爲、事態或人品進行道德判斷的「道德相關性因素」（Kagan, 1998: 17）。任一特定的行爲、事態或人品必須具有道德上相關的因素或特質，我們才能夠對之做出適當的道德判斷。事物的道德相關性因素是適切的道德判斷的必要條件，不過，一項特定的行爲、

12 這裡對於常識道德觀的論述雖然包含客觀性與規範的實踐性這兩項一般性之特質的肯定，而且重點是針對客觀性的議題，不過，常識道德觀對於道德認知的議題，這裡並沒有任何的比較特別的立場。有一種意見是，常識道德觀在道德認知的議題上基本上是屬於「直覺論」（intuitionism），這不僅是主張，基本道德原則或價值的肯定是來自於直覺，有些人甚至更認為，日常的道德判斷的本質是直覺式的。與這兩種直覺論不同的主張是，日常生活裡所建構和實踐的道德教育以及日常生活裡的道德判斷，都不能離開原則與規則式的規範，因此，道德推論在日常道德活動與經驗裡扮演相當核心的角色。這樣的看法對於直覺所扮演的角色就採取低限度的或消極的主張。一個完整的常識道德觀的理論或論述必須恰當的處理這些相關的議題，但，這篇論文的焦點是道德客觀性的議題，無法多討論這些方面的議題。

13 常識道德觀究竟屬於理論的或反理論的哲學論述？雖然，我傾向將之歸於理論論述的類型，我在此對這個問題只能提出簡略的、而非詳細而充分的討論與答案。簡略的說，常識道德觀的論述是否能成爲一個道德理論，關鍵之一是，這個論述是否提供一套道德方法論，我們能據之以判別道德與非道德，並據之以說明道德基本原則。反理論的論述不認為需要也不認為可能有這樣的方法。這個區分或許有效，但，這僅只是簡略的概念區分，而實質的問題：常識道德觀何以需要一套道德方法論的理據？這樣的道德方法的具體內容是什麼？這樣的方法真的能達到所欲求的理論目的？這些以及更多相關的議題是較完整呈現常識道德觀所必須回答的，因爲篇幅，將另外處理。

事態或人品具有道德相關性因素，這並不足以使我們因而做出適切的道德判斷。道德相關性因素之呈現（或存在）是客觀道德判斷的必要條件。道德判斷必須基於對象之道德相關性因素，這是日常道德所預設的信念，也是構成其道德客觀性的信念的一部份。¹⁴ 這不同於將道德判斷看成是表達或依賴於主體性的主張。在日常的道德經驗裡，道德判斷是對於特定之行為、事態或人品的道德意義的評判，這樣的評判不僅只是主觀的好惡的表達或主體性特質的實現而已。道德判斷當然是某行為主體所做出的，但在我們的道德經驗中，我們不認為我們所做的道德判斷只是表達我們主觀心理的信念或感受。道德判斷必須基於對象之道德相關性因素，因為，道德判斷是關於所評斷之人事物「本身」的道德意義，而不是關於我們自身，也不是依照行為主體的條件來決定。後一種是道德主觀主義的主張：道德判斷的意義是依賴判斷者的心靈狀態來決定或表達行為主體的特質。¹⁵ 所以，常識道德觀是基於日常道德經驗之道德判斷所提出的哲學主張。主觀主義也可以宣稱是。這裡有理論的競爭。雖然，本文將不特別討論主觀主義，但是，本文稍後對於梅奇之理論的討論可以視為對主觀主義的立場。

在我們的道德經驗中，道德判斷應該具有一致性（或甚至普遍性）。這不但是說，(1)任何人對於相同或相類的行為、事態或人品應做出相同的或相類的道德判斷，而且也包括，(2)所有人對於相同的或相類的行為、事態或人品

14 道德判斷依據事情所具有之道德相關性因素，這個說法看起來頗有實在論的色彩。不過，非實在論也可以接受日常道德判斷具有這樣的特性。雖然，我所提議的常識道德觀傾向某種實在論，但，這並非本文所要論證的。稍後，我將討論梅奇的實在論預設，雖然，我並不完整說明與論證實在論的主張，但，那裡的討論可以說明，實在的概念並不必然依據某種科學主義來理解與闡述。

15 所有的判斷(道德的或非道德的)都是由某個主體所提出的，這項事實不蘊涵判斷都是主觀的。一項判斷是否是主觀的或客觀的，這要依據額外的判準來說明。而一項頗常見的混淆的說法是，既然道德判斷都是個行為主體所提出的，而且離不開行為主體的條件，因此，道德判斷都是主觀的。這個混淆也類似的出現在對於顏色判斷的定位上。許多人以為顏色判斷是主觀的，因為，這離不開判斷者的條件。如果「主觀的」的意思是指「依賴於個別判斷者的條件」，那麼，顏色判斷不是主觀的，因為，消防車的顏色不是依賴於個別判斷者的條件來決定的。同樣的，在日常道德裡，恣意殺人行為的道德意義並不看個別判斷者如何判斷來決定。

應做出相同的或相類的道德判斷。如果我們不是抱持這樣的信念，道德爭議以及道德批判就不太會出現，即使出現，我們也不會尋求理性解決之道。如果不是(1)與(2)，大家也不會認為理性的解決道德爭議（或堅持道德判斷的正確性）有什麼重要的意義。我想經由一些對照的例子，可以更明白這個一致性之預設的地位。在許多生活的事務中，人也經常做出評價，例如關於某家鵝肉店的鵝肉是否好吃，但，很少人相信這樣的判斷應該具有一致性或普遍性。¹⁶ 像這類的評價判斷主要是依賴判斷者的心靈狀態，其有效性就無法有普遍性，甚至也不一定有一致性。對照之下，不滿足前述(1)與(2)的道德判斷，其有效性會受到質疑，但，像上述「某家鵝肉店的鵝肉好不好吃」這種類型的評價判斷則不以(1)與(2)為其意義之判準。

道德客觀性除了經由對象性與一致性來理解，同時，道德判斷應該是非任意的。這與道德判斷的對象之具有道德相關性以及前述之一致性的兩個面向有相當的關連。¹⁷ 如果一個人僅憑他自己的心靈狀態（如喜怒）來對人事物的道德意義進行評價並宣稱其有效性，他的判斷並不是值得重視的，除非我們無條件的相信這個人的道德判斷的權威性。¹⁸ 非任意性的重要指標是，

16 有趣的對照，孟子主張（楊伯峻，1987: 11·7），天下人對於美味有同樣的嗜好。雖然孟子的用意是要類比的論證仁義乃人心所同好，但，孟子這個關於口味的主張應該不是經驗的歸納或一般化，不論如何，孟子似乎主張（但不是唯一成立的主張），對於食物之美味的判斷有正確性的判準來評斷，不過孟子並未進一步說明「正確性」之判準的意義與理據。休謨（Hume）對於所謂的「品味」相類的說法與討論，參考 Wiggins (1997)。

17 對象性與一致性兩條件是否蘊含非任意性？如果是，非任意性就不是與前兩者可等量齊觀的條件，甚至是多餘的。就形式上說，似乎滿足對象性與一致性的判斷必然滿足非任意性，不過，這僅只是表層的。仔細考量，滿足對象性與一致性的判斷卻不必然滿足非任意性，例如，基於種族歧視的觀點所作的判斷。種族歧視者將其種族歧視的判斷奠立在某族群之特質上（對象性），而且可以始終如一的如此判斷（一致性），但，很明顯的，種族歧視的判斷是任意的。

18 康德 (I. Kant) 主張，道德中沒有權威。我認為，這是對的。但是，康德的說法不是描述的，而是哲學反省之後的主張。現實生活中有些人會被當成道德權威來崇信，這個現象頗複雜。不過，在日常道德經驗裡，道德權威僅只是對信奉者有效，並不被當成用來處理道德爭議的理據。就這一點來說，道德權威並不是構成常識道德觀之道德客觀性的要素。另一方面，品德理論 (virtue theory) 對於「道德之典型」或「有德之人」的重視，卻似乎相當重視道德權威。這點在中國儒家的倫理學裡是相當明顯的。不過，究竟作為道德典型的君子或聖人究竟扮演品德修養的典範？還是被看成是道德價值之根源？這是有待釐清

道德判斷是由適當的理由所支持，至於什麼樣的理由是適當的？我們可以如此說，一項道德判斷是適當的，當且僅當這項判斷的確指陳所判斷之對象的道德意義。因為道德判斷都是有理由的，道德判斷的理由也應該滿足非任意性的。道德判斷之理由的適當性就在於提出道德判斷的依據確實考量到對象的道德意義。

道德實在論者通常主張，事情之道德意義的說明，其關鍵是在於道德事實，道德事實是道德判斷所以能夠具有非任意性的基礎。不過，不是所有倫理學者都接受道德事實這樣的概念與主張。有些人以為，事情的道德意義可以低限度的以「非個人的主觀性」來理解，如此，所謂的「共同主觀性」或「相互主觀性」也可以是非個人主觀的，順此理路，基於共同主觀或相互主觀之規則或價值的道德判斷也是非任意的，而不必然以實在論的道德事實來說明非任意性，這些非實在論的道德論述或理論，都主張道德判斷之適切理由就在於所判斷之對象的道德意義。不論是實在論或相互主觀論，都是道德理論或論述對於日常道德之客觀性信念中之非任意性的說明。一如我在文章一開始所說的，道德理論或論述可以承認，在日常道德中之客觀性信念，卻以反實在論的方式否定道德客觀性。這是我稍後要處理的議題，不論如何，這些理論或論述應該都承認，道德判斷應具非任意性。如此說來，常識道德觀對於道德客觀性信念之非任意性要素的主張，可以相容與實在論以及相互主觀論建構論的主張。之所以要指明這一點，主要是指出，本文所提議的常識道德觀對於道德客觀性的說明，在相當程度上並不是哲學理論上有特定預設的。

的。麥克道威爾 (McDowell, 1998b) 主張有品德的人基於是當養成的道德敏感性 (moral sensitivity) 能夠判斷具體事態的道德意義，不過，他說他這個說法並不企圖扮演更一般之理論性的功能，也就是，道德意義是由有品德的人的判斷來決定的。Jay Wallace 以「鑑定家的能力」 (connoisseurship) 來闡釋麥克道威爾的有品德，這樣的說法將使得麥克道威爾接受道德權威或道德鑑定專家。果真如此，麥克道威爾的說法是有問題的。Michel Slote (Baron et al., 1997) 提出「基於主體的」 (agent-based) 品德倫理學，主張有品德的人判斷界定事情的道德意義，這是否定道德判斷之對象性的說法。常識道德觀不接受 Slote 的主張，對於，麥克道威爾的說法，則存疑，主要是因為，麥克道威爾的說法或許可以被詮釋成「權威式的」。

日常道德判斷之經驗所呈現或預設的這些特徵所指向的或主張的就是道德客觀性的信念。可以這麼說，這三項是對於日常道德經驗的表層現象 (surface phenomenon) (Blackburn, 1988: 362) 的客觀感受或現象學 (objective feel or phenomenology) (Blackburn, 1985: 6；另外參考 McDowell, 1998a: 131-132) 的進一步刻劃。在日常道德經驗中所明白或隱約呈現的這三項客觀性特徵，可以看成是我們在日常道德經驗中的預設，這是常識道德觀對於日常道德所提出的說明與主張。雖然，常識道德觀承認日常道德的客觀性信念，也就是，具有前面所提的初始的權威地位，但，另一方面，我們也可以觀察到這項信念其實相當表層。這之所以是表層的信念，因為，日常道德中對於道德客觀性的信念或感受並未經更深刻理論反省來闡明與支持。當這樣的道德客觀性的信念或感受放在我們對於自我、人、世界之特質以及其間之關係的理解架構中來思考時，這時的反省是進入比較深刻的層面。日常道德經驗裡的客觀性信念與主張之所以僅具有初始的權威地位，正因為這理解與主張僅僅只是表層的客觀感受，其權威地位的領域是表層的道德經驗，或者說，一階（或第一序）的道德經驗之中。道德客觀性之主張的權威地位能否在更深層的反省中維持，則不被這客觀現象學所直接斷言。

「日常道德經驗中呈現或預設道德客觀性的信念」這樣的說法，對於任何倫理理論或論述來說，雖然具有不可任意或輕易推翻的初始的權威地位。不過，這並不蘊涵實質的（以及傳統的）道德規範是不可批評的或改變的，或蘊涵日常道德經驗的這項感受絕對是不會錯的。因為，當我們承認前述常識道德觀對於道德客觀性之預設的初始權威地位，我們是就道德判斷在判斷者之概念預設的意義來說，但是具體的道德判斷的內容或所依據的考量並不一定合於「道德相關性」或「一致性」或「非任意性」的要求。也就是說，當一個道德主體對於某行為、事態或人品的道德意義提出其判斷，這個道德主體雖然必定要（明白或隱然的）相信他的判斷具有客觀意義，但是，他的判斷卻不一定滿足客觀性之信念的要求。道德理論或論述的重要工作是說明日常經驗所預設的道德客觀性的意義如何在經過反省之後會成立、需要修改或放棄。

另一方面，我們在日常生活裡所遭遇的道德歧見或爭論也產生道德多樣

性或相對性的感受。這與前述的客觀性感受具有一定程度的衝突性。在國際交流與關係日益密切以及全球化程度日增的時代，我們這個道德多樣性或相對主義的感受似乎越強烈。道德客觀性之信念的現象學如何還能夠存續維持初始的權威地位？的確，道德多樣性或相對性的觀察與道德客觀感受或信念之間的衝突是個複雜的難題。不過，有一點似乎頗為明確，客觀性的信念是道德經驗裡不可或缺的：如果不是明白的或隱然的相信自己的道德判斷有可能是客觀的，那麼，我們如何還能夠堅持某種生活的型態或某種社會的事態是有意義的、是值得追求的？我們相信這個世界應該以某種方式來安排國際秩序、我們相信社會應該實現正義的要求、我們相信人與人之間的互動應該有一定的規範、我們相信有些生活型態比其他的更有意義……等，這些信念都指向或要求道德客觀性的現象學。¹⁹ 雖然如此，道德多樣性與客觀性兩者之間的關係究竟如何？是相互否定的？還是，兩者可相容？另外，多樣性還是相對性的主張更適切的說明道德生活中的歧見與爭論？或者說，道德多樣性內在的關連到道德相對主義？本文稍後將進一步考量並處理一部份相關的問題。

參、概念主張與實質主張

梅奇的錯誤理論企圖在後設倫理學的考量中否定日常道德的客觀性信念的有效性。他的論證藉助於一項區分：概念主張與實質主張的區別，簡單的說，前者是關於客觀性概念之適當理解的陳述，後者則是關於支持或否定道德客觀性的實質理由。這項區分雖然頗有道理，但是，因為梅奇認為概念主張不但有別於實質主張，而且，更重要的是，這兩主張的論述不但彼此獨立而且概念主張之論述邏輯上優先於實質主張。既然梅奇的錯誤理論似乎部分依賴這項區分，因此，在討論他的理論之前，先理解這項區分將有助於更適

19 我們似乎可以這麼看，客觀性的現象學所針對的是對於內在的道德經驗，而多樣性的觀察則是以道德生活的外在形態為對象。當然，我們不應因此就輕易的說，這兩者之間沒有衝突。的確，就純粹邏輯的觀點說，這或許說得過去。可是，這兩者所可能蘊涵的實質主張之間的衝突，並不會因此就解消。

當評估他的理論。這項區分及相關的屬性其實有相當的意義，但是，這項區分的理論作用卻不一定是普遍有效的，至少在規範性的議題上，其使用需要考量一些額外的限制，忽視這樣的限制將使得該論述出現明顯的瑕疵。我將論說，梅奇的錯誤理論就是因為疏忽這些限制而有其不足之處。

如前所述，在日常生活中，我們經常對於人、事、物的道德意義做出評斷，有時是針對特定的人、事、物而論，有時是一般的就某類人、事、物來評斷。不論是特殊的或一般的道德評價，在倫理學的探索中（以及先於理論的對於日常道德經驗的反省），一項長久為人所關注的問題是：這樣的道德評價能否是客觀的？當我們考察且反省歷來對這問題的一些主張與爭論，我們可以注意到一個相當明顯的關係：一個人如何回答這個問題緊密的依賴於這個人如何理解「道德客觀性」的概念。可以這麼看，道德客觀性概念的理解先於實質主張的提出。這是頗明顯的。這一點可用一般的例子來說明。例如，一個人要適當的回答「民雄有幾家鵝肉店？」這個問題，他一定要先瞭解「民雄」、「鵝肉店」等概念，否則根本無法瞭解這個問題，更不要說提供適當的答案。概念的理解除了先於實質主張，概念的理解（與主張）似乎也獨立於實質的主張，也就是說，概念理解不蘊涵對相關的實質問題有必然的答案。明顯的例子如「世界上有無獨角獸？」，概念上瞭解了「獨角獸」的意義並不蘊涵肯定或否定獨角獸的存在。

如此看來，概念理解先於而且獨立於實質的主張。這似乎是頗為平常且中性的（或無害的）道理。而其中所說的「優先」與「獨立」似乎是邏輯的而不是認知的次序，因為這是就思考、推理之形式條件的面向說的，而不是依據實際認知所提出的實質原則來確定的。不過，當我們回過頭來反省道德客觀性這個議題，我們開始對這個平常且中性的道理感到些許的遲疑。似乎，一個人對於道德客觀的概念所採取的理解很可能已經預先對於實質的主張有所決定或選擇；似乎「概念理解先於而且獨立於實質的主張」這個尋常道理並不適用於道德客觀性這議題的討論，甚至，更極端的說，不適用於倫理議題的討論。之所以引發如此的懷疑，一個很明顯而令人沮喪的現象是，道德客觀性的概念有許多不同的理解，而且各個理解的支持者仍然處在相當對峙的態勢中，更加不幸的是，這樣的情況似乎見不到改善的前景。或許，對於

道德客觀性的概念在理解上的歧異並不必然蘊涵前述的懷疑論，但是，概念理解的差異之產生緊密的關聯著理解觀點的不同。所謂理解觀點的不同正在於理解的條件的差異。用日常的例子來說明應該比較直接。我們常說人因為成長的環境、知識背景或職業的差異經常有著觀點上的歧異。經常被人提到的一個例子是，面對相同的自然景色，藝術家、企業家與崇尚自然的道家可能會有不同的評斷。在這個例子，觀點的不同其實就是理解所憑藉的條件有所不同。藝術家憑藉的是他對於美的想法來理解，企業家是就獲利的考量，而道家是以一種的世界觀。這並不排除不同人有可能採相同的觀點來理解。這裡所企圖點明的是，概念理解關連到觀點，採取不同的觀點自然有不同的理解。這似乎也是頗為平常的。如果採取觀點必然涉及理論或實質主張的選擇，那麼，前述的懷疑論也是有道理的。這個懷疑論如果沒有顛覆了「概念理解先於而且獨立於實質的主張」這項說法，至少，我們有理由相信這項說法的有效性是相當侷限的。或許，只有當大家對於理解的一些條件有相當共識時，這項「概念理解先於而且獨立於實質的主張」的說法才有適用的機會。在倫理的領域，共識似乎並不是很穩固，或者說，有許多倫理議題長久以來一直都沒有共識，即使有的話，這樣的共識通常是表層的，當時機要求對於有共識的議題或主張有更深刻的反省，原來的共識經常就消失了。

許多哲學爭論是關於實質的議題如形上的、存在的、知識論的、道德的、等等。不過，哲學的爭論不只發生於實質主張之間的僵持，也經常發生在概念理解上的差異。或許，後者更是哲學爭議的主要交鋒處。許多哲學家認為，價值理論的核心工作並不僅只是說明哪些東西、事態或關係是價值，而是說明一項事物之所以有價值的條件、基礎或理由。我相信雖然這並非哲學工作的全部內容，這應該是有意義、正確的說法。哲學家並不決定哪些是價值，畢竟，哲學家並沒額外的能力可以決定那些是價值。不過，哲學作為一門學問應該能夠對於價值的條件、基礎或理由提出獨特且是有可信性的說明。對於價值的哲學論述也經常涉及辨認與闡明相關的基本原則，如此，對於價值的哲學論述也因而提供了批判的依據。或許，這是規範倫理學之為規範倫理學的意義所在，而非「創造」價值或規範。

哲學對於價值的反省不是提出或創造新的價值。²⁰ 如果這個說法大致上是對的（我相信是的），那麼，哲學反省的意義何在？有一大部分是辨識、定位與說明哪些價值是合理的或真正的價值。²¹ 在此，我相信道德哲學（倫理學）的工作是反省、定位道德或倫理主張的意義。大部分人對於生活的倫理意義有著明顯或隱晦的想法，對於什麼樣的生活或生命是有價值的，大部分人都有各自的信念。之所以形成這樣的信念，這與人所具有的道德能力有密切的關連。一個人要對生活的意義產生一定的倫理態度，他必須對於價值或善惡有一定的理解，而且，他也必定對於是非有一定的理解。除此之外，他也有能力反省所形成的價值觀念甚至世界觀。在追求有價值之生活的過程，他也必定有能力區分事情的是非對錯。離開了善惡是非，²² 一個人不可能適當的反省到並形成他對於生活之倫理意義的信念。是非善惡是倫理評價的一般方向。我們依循這樣的方向對於事情或人做出倫理評斷。雖然，生活中有多種的規範來幫助我們做出倫理判斷，但，很多時候許多人也會反省這樣的規範的合理性或地位。日常生活中的許多倫理道德的爭論，並且經常沒有得到共識或有權威式的解決，讓許多人對於道德客觀性有遲疑或否定。

20 如此說，哲學是保守主義？不盡然。不創造不等於守舊，也不等於不批判。哲學的任務在於闡明人類生活經驗諸多面向的意義，除了闡述倫理生活、美感經驗的意義，也包括對自己的理解、對世界以及人與世界之關係的理解的闡述，這些闡述並不蘊含任何傳統主義或保守主義的理路。傳統主義只是其中可能的理路之一。雖然沒有實質的論證，我相信哲學的本質是批判，而非保守或傳統主義。

21 我所想到的當代例子是 John Rawls 的正義理論，我們或許可以這麼看，Rawls 所提出的正義原則是在一定的政治文化所尊崇的價值中挑選其中一部份，說明這些價值為何是正義的社會所應實現。Rawls 並沒有提出新的價值，而是提出新的哲學說明——說明這些價值的合理性以及為何是正義的社會所應該實現的。宗教家、道家甚至藝術家或許會創造新的價值，但哲學家不會。

22 善惡是價值的概念，是非是道德的概念。對於這兩個範疇的概念，有一項議題一直在哲學中被爭議著，也就是，優先性主張（priority thesis）。目的論、後果論者主張，價值的善惡概念優先於道德的是非概念，但，本務論則主張，道德的是非優先於價值的善惡。不過，兩者對於優先的理解並不相同。目的論所理解的優先是邏輯的：必定要先界定價值的善惡才能說明、理解道德是非。但，本務論以為的優先是一種的道德主張：若不先界定道德是非之判準或原則，將在價值善惡的決定會有道德上不可接受的後果。參考 I. Kant (2002)、J. S. Mill (1957) 以及 Rawls (1971)。在此，我暫時不擬介入這個爭論。所需要的是肯定前述的兩種能力與這些基本的一般的倫理概念對於倫理生活之意義的反省有密切的關連。

倫理學的討論或主張或多或少都關連到對日常道德經驗中所呈現的一些特質的反省與探究。日常道德經驗在倫理理論佔有首先的重要地位。這當然不是說，日常道德裡的規範是不會錯的、不可批評。這裡的意思主要是，日常道德經驗之所以具有首要的地位就在於，日常道德經驗是任何適切的倫理理論首先要去反省並辨識其特質，而不是憑空的論述。道德客觀性的議題正是倫理學對於日常道德經驗之反省所試圖釐清的議題。

這篇文章所試圖說明的是，道德客觀性的爭議並不僅是實質的形上學立場的爭議，在概念理解上更有相當重大的不一致，而且兩者相互纏繞，使得道德客觀性的議題難有定論。許多參與這個爭議的哲學家都正確的將這個議題關連到在常日的道德經驗之中。或許，這個共同之處是我們能進一步思考這個議題的切入點。本文對於道德客觀性這個議題的反省與說明或許都是頗為明顯的。或許這些明顯的東西之中可以讓我們找到我們所想要找的。

肆、錯誤理論的挑戰

對常識的道德客觀性進行更深刻的反省，有些哲學家抱持著否定或懷疑的態度。這些哲學家並不否認常識道德的客觀主義具有初始的權威地位。梅奇所主張的錯誤理論就是當代道德理論中典型的例子。道德客觀性的信念在常日的，或依梅奇的說法（Mackie, 1977: 19），一階（或第一序）的道德活動中有頻繁的例示，尤其是在道德批評以及道德爭議裡。²³ 道德批評與爭議之所以有意義正在於批評者與特定主張的倡議者相信有正確的道德判斷與規範。一個人必須相信或預設道德判斷能夠是正確的，如此，他才能夠對於人

23 由不同的角度看，道德爭議或分歧（disagreement）也可以看成是支持否定道德客觀性的相對主義的證據。我想，這裡可以做個區分：道德經驗中的道德爭議以及道德現象中的道德爭議。前者是以參與道德爭議的道德行為主體（participating moral agent）的第一人稱的觀點來說的，而後者則是旁觀的第三人稱的觀點來說的。對於參與爭議的人來說，他必定要主張他的道德判斷是具有前述的三項道德客觀性的特質，否則，他參與爭議就沒有意義了。但，旁觀者對於所看到的道德爭議所會採取的態度，就不一定如參與者那樣。旁觀者的態度可以是正確的或錯誤的，這是道德論述要解決的議題。

事物提出道德批評，才能夠與持不同意見的人爭論哪一個主張應該成立。道德批判與爭議卻不僅只是正確道德意見的辨識而已，道德判斷具有實踐意義，正確的道德判斷的重要意涵是對於人的作為或事物的狀態提供改變或者堅持的理由。道德客觀性與實踐性的常識使得理解道德成了複雜的工作。雖然，有人主張，道德客觀性與科學客觀性有相當的類似性，但是道德客觀性卻不能與科學客觀性一樣來看待，²⁴ 其中重大的理由是，道德判斷密切關連到行為的理由，尤其是規範。當一個人接受或做了一項道德判斷，這個道德判斷為其行為的方向提供了指引，而當一個人接受一項科學命題，這並不會類似的給那個人提供行為方向的指引；但是，當一個人做出或接受一項道德判斷，這個人是否有動機依其判斷行為？日常道德的經驗並沒有提供明顯的理解方向。道德客觀性與道德實踐性的關係是個需要釐清的議題。不過，我稍後將會討論，梅奇所以否定道德客觀性的理由似乎也在於，有實踐面向之道德客觀性所呈現的怪異性而無法以科學客觀性來理解。

梅奇雖然正確的指出日常道德經驗的客觀現象學，不過，他論稱，這個道德經驗所關連的道德客觀性的信念卻是個錯誤。雖然如此，梅奇仍然主張，我們在日常的道德中仍然可以繼續堅持道德判斷有正確與否的區分。看起來，梅奇的理論含藏著一項緊張或不一致 (Blackburn, 1985)。簡要的說，錯誤理論一方面指出，(a)所有預設道德客觀性的日常道德判斷都是假的 (false)，另一方面卻又(b)容許以客觀意義來理解日常的道德判斷。不過，梅奇卻認為，這樣的緊張並非真實的而只是表面的，因為，前面所提的(a)與(b)兩個情況，如果會產生真正的緊張，必要條件是兩者有針對性。但是，梅奇論說，(a)與(b)並不會有針對性，因為，(a)是在他所謂的「二階的」(第二序的)倫理思考所提出的主張，至於(b)則是「第一序」倫理判斷與規範所預設的 (Mackie, 1977: 19-20)。梅奇的錯誤理論就是要在第二序的倫理理論中否定

24 Harman (1977: chapter 1) 主張道德事實的概念並不扮演類似科學事實的概念的角色，因而，不必要，也沒有意義。我們可以將 Harman 的主張當成是道德客觀性不能以如同科學客觀性的方式來理解或證立。不過，Boyd (1988) 卻論說，如果科學客觀主義或實在論可以被證立，那麼，道德實在論或客觀主義也可以類似的方式來證立。Harman 是對的，道德客觀性不能以科學客觀性的方式來理解與證成，不過，這不表示道德客觀性不能證成。

道德客觀性，進而據此來說明，日常的、第一序的倫理判斷與規範雖預設了道德客觀性，不過這項預設或主張必定是錯誤的，²⁵ 因為這些判斷與規範都不會是正確的、都是假的。這個第二序的倫理理論的主張雖然否定道德客觀性，卻不是由語言分析所得來的結論，因為它是一項形上學的主張。梅奇認為，如果關於道德的第二序議題是由語言分析來處理並解答，那麼，我們就必須說第二序的道德客觀性主張也是成立的，因為，這正是第一序道德實踐中所預設或主張的。²⁶ 這裡，梅奇的主張依賴於一項理論的立場：第二序的後設的倫理主張是獨立於且相容於任何第一序的規範倫理主張。稍後，我將說明這個理論的立場並不穩固。我認為，我們可以接受後設道德論述與主張的確有別於規範的道德討論，兩者可以有所區分，但，很難相信兩者可以完全彼此獨立。

錯誤理論主張，日常道德的客觀性信念涉及錯誤，這不只是說日常道德判斷有時會錯 (false)，更是說第一序的道德判斷都是錯的，因為這個錯的發生是「系統的且一致的」(Miller, 2003: 111)。之所以如此，正是因為梅奇的論證中對於道德客觀性的概念理解與實質主張之間的關係採取了先前所論及的優先性與獨立性的邏輯關係來說明。梅奇所提出的錯誤理論的論證結構包含了對於道德客觀性之概念理解的主張以及實質主張，如此，客觀性的問題可以區分為概念理解的問題與實質主張的問題。所謂道德客觀性概念問題是關於如何理解道德客觀性的問題，而實質問題是關於是否有客觀道德要求或道德判斷能否以及如何是客觀的問題。據此，就梅奇的理論而言，對於客觀

25 提出第一序與第二序的道德理解的區分，這真的就可以成功的化解錯誤理論的難處？Stephen Darwall (1998: 64) 就不認為如此，他說「How can we coherently believe both that deliberative killing is vicious and that it is false that deliberative killing is vicious?」Darwall 認為，或許真的有人能夠同時如此相信，但問題是，同時抱持這樣兩種信念，這是合理的？Darwall 不認為如此。

26 Bernard Williams (1985) 並不認同 Mackie 這個主張。另一個角度來看，Williams 或許也不同意我在這裡所說的道德常識的兩項基本主張。Simon Blackburn 或許也不同意。關鍵的議題是道德經驗中的道德批判與道德爭論的現象應如何看待。不過，承認我所說的道德常識觀的初始權威地位，這並不因而蘊含存在論上的肯認 (ontological commitment)，或者實在論上的主張。

性之概念理解的問題所提出的回答是，道德客觀性信念是關於道德事實的信念，這是「概念主張」，而，對於實質的問題所提出的回答則是，道德事實並不存在，這是實質主張。依據這樣的區分，梅奇之錯誤理論的論證可表述如下：

概念主張：

日常道德之客觀性的信念或預設就是對於道德事實的信念或預設，或者，以更形式化的方式說，一項道德判斷是客觀的就在於這項判斷表述道德事實。（這個主張相關到：道德判斷表達信念，可以為真或為假。）

實質主張：

道德事實並不存在。

因此，日常的道德判斷或論說所預設的客觀性並沒有任何事實會使得它們為真。

因此，我們所有的道德判斷都是假的。

錯誤之所以發生，就在於以假為真。

梅奇以道德事實作為道德客觀性概念之理解的內容。這個概念主張以及相應的實質主張都需要被證立，而且，重要的是，概念主張優先且獨立於實質主張，錯誤理論才能成立。在梅奇的論述裡，概念主張在這個論證中的確扮演首要的地位。因為，概念主張扮演著引導實質的存在主張之理解與論證。可是，先前我們已經約略察覺，在倫理學的論述裡，概念主張既不必然優先於也不必然獨立於實質主張。如此，概念主張在論證中並不必然扮演獨立的引導角色，甚至可能說是被引導的。就此而論，梅奇的錯誤理論論證會因為概念主張並不是獨立且優先的，使得其前提的基礎變得相當薄弱，也因而毀損（undermine）其論證的力道。如此的話，梅奇的錯誤理論論證其實並沒有決定性的（conclusively）證明道德客觀性的信念是個錯誤。以下進一步申論這裡的說法。

伍、初性模式下的實在概念： 錯誤理論之概念主張的論證

就梅奇的論證來說，要證立概念主張，其中的關鍵就是對於「事實」概念的說明，並證立以這樣的事實概念來理解道德事實的概念是正當的。要注意的是，這個概念主張之說明如果要具有所意圖的優先性與獨立有效性，那麼，所使用的概念或主張皆不能「有所負載」，不能預設某種實質的立場。可是，梅奇的概念主張之說明所憑藉的事實概念卻是有所負載的。理由是：一項事實是世界的一個事態或存在之樣態。一項判斷如果描述或表達某項事實，這項判斷就是對於世界的樣態有所描述或宣稱。依照梅奇的說法，道德客觀性的概念就是將道德判斷理解為描述或宣稱道德事實的判斷。所謂「道德事實」，簡略的說，就是指，道德性質是事情本身的樣態，或者說，事物所具有的性質。如此，「道德事實」的概念表述了道德性質如對、錯、正義、不正義等，如同形狀一般，也是事情所具有的性質。我們可以稱以道德事實為道德客觀性之基礎這樣的主張為「道德實在論的客觀主義」。這也就是說，日常的道德經驗裡的客觀性信念，在梅奇的理解之下，就是對於世界之存在樣態有所宣稱的道德實在論。以道德實在論來理解道德客觀性，這似乎可以適當說明日常道德客觀性信念的意義。但，問題是，道德實在論是否是理解道德客觀性概念最適當的方式？或者說，梅奇對實在論的說法是否是恰當的？關鍵在於事實概念的理解。

梅奇所認為的最為堅實的事實概念理解是依據洛克 (John Locke) 對於初性與次性的區分 (a distinction between primary and secondary qualities) 而提出的所謂的「初性模式」 (primary-quality model) (McDowell, 1998a, 另外參考 Smith, 1994: 64-65 以及 Miller, 2003: 111-115)，也就是說，事實是初性模式下的事實。依據洛克，物體所具有的真實性質只有初性，而次性其實是認知者依傾向條件 (dispositional conditions) 所指派給物體的，所以，根據洛克，嚴格說，物體並不真正具有次性。這是所謂的初性模式下的事實概念。而對於事實的理解若不是基於初性模式就會在有關事實的

判斷上發生錯誤。米勒 (Alexander Miller) 因此認為，梅奇的錯誤理論可以類比的用在其他類的判斷上，關於顏色的判斷是錯誤理論的另一個適用領域 (Miller, 2003: 112)。

麥克道威爾認為，以初性模式作為理解實在的唯一方式，必然會在次性的領域以及道德產生錯誤理論，可是，他質問：為何對於世界之實況的理解只能使用初性模式來說明？麥克道威爾認為，基於初性模式所提出的錯誤理論其實混淆了兩項重要的區分或對照：客觀的 vs. 主觀的，以及真實的 vs. 虛假的 (1998a: 136)。他認為，前一項區分並不蘊含後一組對照，也就是說，主觀的不一定就是虛假的、不真實的。麥克道威爾認為，這個初性模式所採用的關於經驗的理論「威脅著切斷我們與我們所知覺的物體的初性 [之間的關連] ……如果我們要對於經驗之對於客觀實在的開放性 (the openness of experience to objective reality) 提出一個更令人滿意的說明，我們必須對於經驗之本質上的主觀性提出一個更徹底的建構」(1998a: 141)。麥克道威爾相信，這樣的經驗理論可以使我們對於色彩的經驗與判斷不再陷入梅奇所宣稱的錯誤之中，這樣的理論可以讓我們理解到「次性經驗可以是對於非全然是現象的實在界中的東西所擁有的性質的意識」(1998a: 141)。

依據麥克道威爾對於次性經驗的說明，實在或事實概念的理解不全然依賴於初性模式，次性經驗也能夠是對於實在的認知方式，而且所經驗的不但不全然是現象的，而且也是實在的。麥克道威爾之所以這樣說的一項重要理由是，如果實在是說明客觀性的依據，那麼，這沒有先驗的理由將顏色（次性）當成虛幻不實在的。他說「一個物體是如此這樣的存在而看起來是紅色的，這獨立於它在任何個別的人在任何特殊的場合下被看成紅色的」(1998a: 134)。如果一個東西被看成是紅色的這件事並不是由任何個別的人在特殊的場合中所決定的，那麼，紅色的判斷就不是虛幻的，這為何不能是真實的？麥克道威爾顯然是持著正面的答案。而這個正面的答案當然並沒有反對常識道德觀的客觀性信念。

因此，即使初性之說明可以全然獨立於經驗，而，次性卻不能離開經驗。這並不蘊涵次性經驗不能觸及實在。或許，有人會認為，麥克道威爾的論述並沒充足的說明次性經驗如何觸及實在。不過，這樣的批評並不成立。如果

批評麥克道威爾沒有提供一個類似於初性模式下的說明，這樣的批評是「丐題的」(begging the question)。或許有人認為，麥克道威爾應該提出一個知覺—因果的說明，但他不認為這是適切的說明方式。²⁷ 不管如何，他的論證至少指出，並沒有先驗的理由可以否定密切關連到主觀條件的次性經驗不能夠觸及實在，也就是，至少就概念上的理解來說，次性經驗不必然就是虛假不真實的。如果麥克道威爾這樣的說法有一定的道理，那麼，對於實在或事實概念的理解不一定要採用初性模式。就此而論，梅奇一旦採用初性模式來理解實在的概念主張，那麼，錯誤理論之論證所依憑的概念主張，已經先將一種特定的實質的形上學主張導引進概念理解的主張之中。

麥克道威爾對於次性判斷之實在性的主張與論述，指出了梅奇的初性模式的實在觀的困難。麥克道威爾的說法對於梅奇之理論難題的診斷，這項診斷指明了梅奇理論之混淆。而基於麥克道威爾的診斷，我對於梅奇這項混淆之來源的另一說明是，梅奇對於客觀性的概念說明其實依據一項實質的主張——初性模式的事實觀，這就使得他的論述背離他所說的「概念主張獨立於實質主張」的假定。如此就驗證了前面所說的，梅奇的道德客觀性的概念其實預設了一項重要的實質的形上學主張：只有初性是實在的而次性則不是實在的。經由麥克道威爾的批評，我們不難看出，梅奇論證依賴的概念主張之優先性與獨立性的立場，可是，其論證卻無法遵守這個立場。如此，錯誤理

27 McDowell (1998a: 142-143) 認為這是 Mackie 之怪異論證所提出的「實在之說明檢驗」(explanatory test for reality)，這個檢驗的重要判準就是所設定的事實或存在假設是否具有因果說明的效力。依據 McDowell, Mackie 認為道德事實的假定通不過這項檢驗。以因果說明之檢驗來否定道德實在論的道德客觀主義在 Harman (1977: chapter 1) 有更直接且有力的論述。不過, McDowell 對於這個說明檢驗提出質疑, 他認為, 我們應該思考「不同的另一種說明」(explanations of a different kind) (1998a: 143) 的問題。這涉及到一個重要且關鍵的問題：道德說明是否必須依循因果說明的模式？大部分人會同意，道德理論必須對於道德經驗與現象提出一定的說明，許多道德理論在有關客觀性、理由等議題上的爭執，我想，直接或間接的與各自對於道德說明的概念主張有差異所造成。這裡無法進一步說明與討論。不過，道德實在論似乎難以避免某種「知覺說明」——道德事實是被知覺到的。但是，如何進一步說道德主體的知覺道德事實？顯然只憑感官知覺是不夠的。可是，假定道德直覺能力卻是沒有說明力的（稍後多一些說明）。非自然主義的道德實在論在道德事實之認知的說明上有頗大的難以克服的困難。

論之論證就不是有決定性的，至少錯誤理論之論證所依賴的背景論述規則與原則需要重新說明，才有可能成立。

依據麥克道威爾和梅奇的說法，道德性質的特質類於次性而不是初性。不過，麥克道威爾之不同於梅奇之處在於，麥克道威爾主張，道德性質仍然與次性有差別。因為，道德性質不只會引發適當的態度或反應（如同顏色那類的次性會引發適當的經驗），更獨特的是道德性質會「要求匹配以」（merit）相關的反應（McDowell, 1998a: 143），但次性則不會有這樣的功能。麥克道威爾所提出的道德事實的概念不是以初性模式來理解，也不全然依賴於所謂的次性模式。我認為可以這麼看麥克道威爾的說法：道德事實（行為、事態真實的具有「對」、「錯」等性質或「應該」、「不可」等關係）是以第三種模式來理解。第一種，也就是，初性模式理解下的事實可以全然獨立於經驗或主觀的狀態來說明。而以第二種，也就是，次性模式所理解的事實則不是全然獨立於經驗，至於以第三種模式，或許可以稱之為「規範性質模式」（normative quality model），所理解的事實則是不只關連到主體的經驗也關連到主體應然的反應來說明。麥克道威爾的主張是，這三種模式是三種理解實在界的方式。實在界不只有獨立於主體條件的事實，除此之外還有次性模式下的事實，另外，實在界也有要求於人類主體要做出適當反應的面向。就常識道德觀來看，麥克道威爾依據第三性模式來理解道德客觀性的理路，是可相容的。至於麥克道威爾的第三性模式下的實在論是否是所有道德理論中最適切的？這個問題的答案並不直接關連到本文的目的，故不去討論。

由以上所說明的麥克道威爾對於梅奇的批評來看，梅奇的錯誤理論論證所依賴的概念主張，其實已經預設或關連到實質的存在主張。如此，我們不太可能純然的在概念主張的層面來判定麥克道威爾與梅奇的看法的有效性，我們需要檢查各自的實質主張的有效性。即使梅奇認為，他的概念主張是對於日常道德經驗的客觀現象學的說明，這也不表示他的概念主張是適當的，因為，許多道德理論都提出對於這個日常的道德信念的說明。除非有額外的、獨立的且強的理由，梅奇的錯誤理論並不成立。不過，雖然錯誤理論之論證的概念主張有爭議，如果其存在主張可以被證立，那麼，基於同情理解的態度，錯誤理論仍然可以說是成立的，也就是說，不去論其概念主張仍被挑戰

的條件下接受這個論證是成立的。梅奇提出「相對性論證」(argument from relativity) 與「怪異性論證」(argument from queerness) 就是要證立錯誤理論論證之實質主張。另一方面，除了錯誤理論的消極主張，他也積極的以「投射論」來支持其反客觀主義。我認為，這些論證與理論並不足以支持其反客觀主義的主張。以下進一步說明。

陸、「相對性論證」與「怪異性論證」： 梅奇對於錯誤理論之實質主張的論證

錯誤理論宣稱，日常道德判斷都是有系統的且一致的是假的，之所以如此主張，正因為梅奇認為道德客觀性概念所預設的實在是以初性模式來理解：如果世界中的事物會具有道德性質的話，這只可能屬於初性。梅奇提出「相對性論證」和「怪異性論證」來說明世界中的事物不可能具有這樣的道德性質 (Mackie, 1977: 36-42)。這兩個論證所依賴的核心主張就是，事實就是初性模式理解下的事實。如此理解的後果是，道德事實，如果存在，可以如同科學發現事實那樣來發現，而且具有科學事實那樣在因果說明中扮演必然的角色的功能。²⁸ 梅奇的兩項論證的目的就在於論證道德事實存在的假設是不成立且不可理解的。我以下試圖說明，即使不訴諸麥克道威爾的理論，梅奇依賴這兩個論證仍然不足以支持錯誤理論。

簡單的說，相對性論證的核心理由是，否定比接受道德事實更容易說明人類生活經驗裡的文化多樣性或文化相對性的事實。拒絕道德事實的假設使得相對性論證具有精簡存在論之假設的特色，而理論的精簡是相對性論證的一個重要理據。可是理論精簡的美德並不足以支撐理論的可欲性。梅奇之論證中比較重要的理由是，實際上不同文化與社會所呈現的道德系統上的差異，這個事實與其說「這些大部分表達了對於客觀價值的嚴重不適切以及扭曲的感知」，倒不如說是「這些差異反映了生活方式的多樣」(Mackie, 1977: 37)。然而，梅奇這個論證並不具有理由上凌越的力量。因為，文化多樣性或

28 參見註 24 的說明。

相對性的事實並不蘊含道德相對主義，如此也不蘊含對道德實在論之否定，正如文化相對性的事實（不同文化對於日蝕現象有不同的解讀與反應）並不蘊涵科學相對主義（否定有客觀的科學事實：日蝕其實是太陽、地球與月球之天文關係所造成的現象）。反對者會說，科學理論和一般人的前科學理論的信念並無直接的關係，但是，道德理論既然要說明人的道德生活，當然緊密關連到日常的道德體系與信念。這個回應當然有一定的道理，不過，其中有著嚴重的混淆。日常道德生活裡有多樣性或相對性的現象，這是就道德規範與判斷之內容來說。如前所述，一項道德理論不是描述日常道德規範與信念，道德理論不是描述的倫理學（Frankena, 1973: 4），因此，以描述的方式來呈現道德多樣性與相對性，這並不直接證成任何道德主張。如果梅奇的目的是要說明人類生活經驗裡的道德相對性，這其實是說明文化多樣性，就此而論，他所需要的是人類學的考察，而不是反實在論的道德理論。

文化相對主義的主張依賴於文化多樣這樣的事實。這樣的事實是否在反實在論的假設下比較能得到適當的說明？依據梅奇的說法，實在論所假定的道德事實具有一項重要的特徵：無條件的規範力或權威（categorical normativity or authority）（Mackie, 1977: 29-30）。而相對性論證所要主張的就是，沒有任何道德規範是具有無條件的規範力，而是依賴於特定文化的生活方式。這個看似後設的主張其實內在的蘊涵一項規範主張：一件事情 T 是道德上對的若且唯若 T 符合所在的某個文化所提供的標準（決定 T 是道德上對的）。就此而言，這是個實質的規範主張，是倫理相對主義，而非只是肯定文化相對性的事實。梅奇似乎認為，由文化相對主義能夠有效的推論出倫理相對主義，進一步可以推論出否定道德事實存在的主張。可是，這樣的論證不成立。由文化多樣性的事實，梅奇最多只能說，這個事實相容於倫理相對主義，或者，部分的支持了倫理相對主義。但相容或部分支持並不等於證明了倫理相對主義成立。他需要額外的理由來說明倫理相對主義如何成立，這樣才能支持倫理相對主義，也才能夠由此進一步提出第二序的道德懷疑論的主張，也就是基於反實在論的反客觀主義的主張。此處考量的關鍵是，梅奇忽略了一個重要的可能性：雖然文化多樣性的事實可以和倫理相對主義相容，但，也可以和實在論式的倫理多元主義相容。後一種可能性對於梅奇的

論證會構成相當嚴重的傷害，因為，沒有先驗的理由可以排除道德實在論或客觀主義者可以不是一元論者而是多元論者。實在論式的倫理多元論也可以說明文化多樣性以及衝突性 (Platts, 1988)。如此的話，多元論的道德實在論 (或實在論式的多元論) 就不會支持文化多樣性「大部分表達了對於客觀價值的嚴重不適切以及扭曲的感知」。而且，多元論的道德實在論者也不止可以說，不同文化之不同道德體系與實踐間的差異「反映了生活方式的多樣」，也可以說，是對於實在之不同面向的掌握。就這些考量來說，梅奇的相對性論證並沒有成功的否定道德實在論。

梅奇之怪異性論證所要建立的結論依賴於道德實在論所面臨的難題：道德事實的主張遭遇知識論與形上學的難題。道德事實不同於一般自然事實，因此，無法用一般的認知方式來認知，只能訴諸所謂的道德直觀或所謂的智性直觀。可是，這種直觀能力是神秘的，無法訴諸於其他可驗證的方式來說明道德直觀能力之運作。唯一的說明就是，道德直觀的使用就在於做出正確的道德判斷。但，直觀論者這樣的說明不但無用而且是丐題的 (begging the question)，因為，道德判斷如何是正確的？這正是爭論的問題之一。另外，反對者或許會說，道德認知，照道理說，就是不同於科學認知。因此，梅奇以不同於科學認知來批評道德認知是怪異的，這其實並沒有實質的說服力。以較為同情的角度看，「道德直覺」(或者「智性直覺」)的說法也不一定不行，關鍵在於能否對於道德直覺之運作提出足夠且可驗證的說明。道德直覺論者或許會說，正是因為道德直覺能力是特殊的，我們無法用任何其他方式來理解，只能以「直接掌握道德真理的能力」來理解。直覺論者賦予人道德直覺能力，梅奇對這說法的問題是，宣稱掌握到道德真理的人如何說明他的確掌握到真理？既然沒有其他方式可以說明，他只能不斷重複「我真的掌握到真理」。²⁹ 也就是，在知識論上，道德事實之知識是個謎樣的主張，既無法說明，

29 道德直覺論似乎難以避免的會伴隨道德權威主義。相信道德權威主義的人通常相信有某人的道德判斷是真理僅只因為這判斷是這人所提出的，之所以如此，因為相信這人的道德直覺有超越常人的表現。G. E. Moore 主張直覺論，但他否認，這需要假定特殊能力，因為，價值 (善) 判斷是直覺的，這是說這樣的判斷是無法以任何方式來證明。我認為，這只是將問題推遲一步出現，並沒有真正回應梅奇的知識論挑戰。

也無法論述。只能述諸於認知者的權威或他人的接受。這是道德直覺論的困境：因為對於道德事實之認知的宣稱並非一般人可相互驗證（經由視覺而得到關於事實之認知的宣稱，一般人的確可以相互驗證），如此，道德權威的宣稱似乎就有其必要性，以權威作為道德事實之認知的證成。這樣一來，道德直覺論的論述是說明道德權威的必要性，卻無法說明道德事實的理據，也無法說明道德認知之驗證的方法。

這項知識論的挑戰之成立的關鍵是，道德事實的認知需要額外的感知能例如直覺，之所以如此，道德事實是不同於自然事實而自成一類。可是，主張道德事實的道德實在論是否必須以「自成一類」的方式來理解道德事實？自然主義的道德實在論者否認這點，他們主張，道德事實就是自然事實，實在界並沒有獨立的一類稱之為「道德事實」的事實，道德性質（事實）「隨附於」（supervene on）自然事實，這意思是，任何事物若在兩個可能世界中具有類似的自然特質，也必然同樣在這兩世界中有類似的道德特質（Smith, 1994: 21-22）。梅奇不接受這樣的主張（Mackie, 1977: 41），他說，這個隨附關係並沒有含藏任何有意義的方式表述或呈現必然性，因為，隨附的必然性「既不是蘊含，也不是邏輯或語意上的必然性」（Mackie, 1977: 41）。以「張三殺了李四是錯的」為例，梅奇認為，實在界並不存在張三殺了李四是錯的這樣的事實，只有張三殺了李四這樣的事實，而且「張三殺了李四是錯的」這樣的判斷並非基於邏輯或語意的必然關係而從「張三殺了李四」這個命題所推演出來，反而是隨著外在的環境或社會規範體系所加上的判斷。張三殺了李四這項事實本身並不要求這樣的道德判斷。自然主義的實在論者說，的確，實在界僅有張三殺了李四的事實，可是，這樣的事實本身就是「張三殺了李四是錯的」為真的依據，而且，當其他條件一樣時，必然的，也就是，在所有可能的世界裡，張三殺了李四是錯的。自然主義的實在論者說，如果有人碰到類似「張三殺了李四」的許多情況，可是，並不一致的做出「這是道德上錯的」，這人並不理性。這種理性上的要求雖然不一定是演繹邏輯或語意上的必然要求，卻無損於理性必然，也就是，在所有可能的世界裡，類似於張三殺了李四的情況就提供了充分的理由去說明這樣的行為是錯的；理性的人有能力辨識出，這樣的事實有道德意義，也就是說，世界有其規範性的

面向。³⁰ 如此，就自然主義實在論的角度說，道德事實的認知並不必然是不可說明的、不可證成的。這樣的實在論就回應了梅奇之怪異性論證裡的知識論挑戰，同時，也為常識道德觀之客觀性的主張清除了一項障礙。

怪異論證的形上學挑戰是，「道德事實存在」這個主張假定道德事實是不同於自然事實而且是自成一類的事實。雖然，自然主義的實在論不同意這樣的說法，此處姑且順著梅奇的論證來討論。從科學的角度說，道德事實是怪異的存在。可是，道德事實的概念為何如梅奇所說的必是怪異的一類事實？³¹ 梅奇主張，道德事實之所以怪異在於這樣的事實具有兩項奇怪的性質：「被追求性」(to-be-pursuedness) (Mackie, 1977: 40) 以及前面提及的「無條件的規範或權威性」。所謂的被追求性是說，如果某人認知到某一事態是對的或有價值的，他就知道要去實現這事態而且這項認知就會促使他有動機去實現這事態。而所謂的無條件的規範性是說，這個事態對於行為主體的要求是全然獨立於行為主體任何特定的心理狀態甚至外在的條件。這樣的性質之所以是奇怪的正在於不同於一般的科學事實所具有的性質。科學性質或事實的認知不會對於認知者在行為方面有所規定與動機的功能。³² 就這點來看，道德事實的怪異就在於道德事實之認知與行為之間有緊密或內在關連。一般科學事實的認知與行為的關連是外在的。我們知道民雄的一條短短的街上有近十家鵝肉店，這項認知相容於我們所可能產生的諸多不同態度與行為。有些人可能因而想要去試吃看看，也有些人可能覺得很噁心，有些人可能無動於衷。我們所具有的已經存在的心理的狀態如慾望或偏好，結合這項認知會讓我們形成如何行為的動機或理由。或許這認知會引發我們形成新的慾望或激情，

30 這一點似乎相容於前述麥克道威爾的「規範性模式」對於世界的理解。不過，麥克道威爾並不採取道德隨附於自然的方式來說明，就此而論，這裡的說明仍然未借用麥克道威爾的主張。

31 依據先前所討論的麥克道威爾對於梅奇之事實的概念主張的批評，這裡並沒有先驗的理由要求我們必須將道德事實理解成獨立的、具有初性的事實，如果實在界可以適當的以前述三種模式來理解，那麼，假定道德事實是不同於科學事實的另一種事實，其實並不奇怪。不過，我們在此已經先將前述「概念主張」的討論擱置一旁，而只就梅奇的說法來討論。

32 有一種說法是，科學事實可被不是像人類這樣的認知者（例如機器人）所知，因此，科學事實的認知不具有實踐意義。

我們因而有動機或理由採取相應的行動。不管是先在的或者後發的慾望，此處的主張是，單單只有認知並不會對於行為有任何方向的決定力。這是休謨 (David Hume) 所廣為人知且被許多人奉為關於人類行為之說明的基本心理原則。梅奇的怪異論證依賴休謨的這項心理原則。對於休謨的信奉者來說，認知與行為之關連是外在的。可是道德判斷與行為之關連是內在的。因此，道德判斷不是認知的產物。也因為如此的理論，道德事實的假定不成立。

怪異性論證要能說得通的必要條件是，這項休謨的原則是成立的。不過，這並不是顯然的。³³ 科學事實的認知的確與行為之關連是外在的而非內在的，可是，這並不蘊含道德事實之認知與行為之關連也是外在的。道德事實所具有的特質既然不同於科學事實，因而，並沒有先驗的理由要求道德認知與行為的關連是外在的。因此，如果說道德認知與道德實踐有內在關連，這或許不是那麼奇怪。梅奇用以支持錯誤理論的論證並沒有強制性 (compelling)，也沒有決定性 (inconclusive)。

柒、投射論

梅奇之反對道德客觀主義的論述，除了錯誤理論的消極論述之外，他也接受休謨的投射論的說法：人的心靈有一種傾向，將道德判斷中使用的評價

33 道德認知主義是否一定必然的關連到所謂的行為理由的外在論？如果不是的話，那麼 Mackie 的論證就會嚴重被損害。道德認知論與外在論有緊密的關連的關鍵是，道德認知正如科學認知一般都不具實踐意義。但是，這點並未被 Mackie 充分證明。梅奇之後，英美學界在這方面的討論相當豐富且複雜。前面說過，麥克道威爾認為道德事實的認知可以有實踐性，這個說法與梅奇的主張正好針鋒相對。此處有一個相關的議題：對於道德規範的實踐性必須結合動機的道德心理學來說明，可是道德動機是否只能或最適當的以休謨的慾望—信念的動機理論來說明？這是相當有爭論性的。麥克道威爾 (1998b) 以及 Wiggins (1997) 主張一種「道德感知」(moral sensitivity or perception) 的道德認知，並主張這具有實踐意義。Bernard Williams (1981) 的主張屬於休謨派的，但，Thomas Nagel (1970) 則提出不同的主張，Korsgaard (1986) 也反對休謨派的道德動機理論。即使比較傾向於休謨派的道德動機理論的學者，也不一定反實在論，例如 Michael Smith (1994)。我無意將這個議題帶入正文的討論，僅只是點明，梅奇的休謨主義預設其實並非沒有爭議的，也不一定支持其錯誤理論的主張。就本文的目的來說，這應該足夠。

語詞當成是對於外在世界的描述，這其實是一種心靈投射的現象，用休謨的話說，當我們對事情做出道德或價值判斷，我們是將心靈中的感受（feelings）也就是，「內在的情緒」「塗抹」在事情上，使之有了道德的或價值的「色彩」（Hume, 1983: 88）。如此，日常道德經驗裡的客觀性信念，在投射論的理解下，就是一種主觀的非認知的心靈狀態的作用，並且錯誤的將之當成外在事情本身所具有的性質。可是，這顯然不是日常道德經驗的特質。如前所述，在日常道德的道德判斷裡，道德客觀性的概念所表達的是對象性、一致性與非任意性。投射論的理解與說明否定了這個經驗。不過，梅奇認為，這個日常道德之客觀性信念還是可以用反實在論的方式來說明，他說：「我們想要我們的道德判斷對於他人與自己有權威性，而客觀有效性正可賦予道德判斷所需要的權威性」（Mackie, 1977: 43）。可是，既然事情本身並不具有道德性質來支撐這樣的客觀性，梅奇因而主張，道德要求或道德價值不僅只是個人心靈之情緒的產物，還有額外的根源，這額外的根源卻不是事情本身的性質，而是社會的建構或規約：社會將某些行為類型判定為道德上有價值的或惡的，並以此要求於個人，而個人也將這樣的社會要求內化為客觀的道德要求（Mackie, 1977: 42-43）。³⁴ 依據梅奇這樣的說法，客觀性是以經由社會過

34 梅奇對於休謨之主張，以社會化來說明心靈所投射之道德判斷具有規範性，這個詮釋雖然在 Blackburn 以及 Gibbard 獲得相當程度的支持，但是，David Wiggins (1997) 對於休謨的說法提出另一種他認為更有說服力的詮釋，他稱之為「有道理的主觀論」(Sensible Subjectivism)，依據這個詮釋，休謨的說法，以價值語詞之語意分析的理路來說明，就是：x is good/right/beautiful if and only if x is such as to make a certain sentiment of approbation *appropriate* (1997: 228)，相對照之下，梅奇所採取的投射論理解是：x is the kind of thing to arouse a certain sentiment of approbation (1997: 228)。前者之異於後者之處在於，前者的說法裡肯定道德裡有「正確之標準」(a standard of correctness)。Wiggins 訴諸一個「理想判斷者」的概念來闡述這個正確之標準的依據，而所謂的理想判斷者，其判準就在於「能將事情弄對」(apt to get things right) (1997: 231)。而一個理想判斷者之能弄對事情，其基礎就在於這判斷者受過訓練有著「更細緻的知覺」(finer perceptions) (1997: 232) 去察覺「事物依其自然本性所具有之適於產生這些情感的性質」(1997: 231) 並且會做出適當的反應 (1997: 232)。因此，Wiggins 認為，休謨對於道德判斷（或道德區別）的說明不全然只是主觀非認知態度的投射而已，更應該是基於他所謂的〈性質—反應〉(property-response) (1997: 232) 之配對，才能有更適當的說明。顯然，這樣的主觀主義有著實在論的成分，頗近於麥克道威爾的「規範性質模式」的說明。Wiggins 對於休謨之詮釋是否成立？是否比梅奇的說法正合於休謨整個哲學？這篇論文的目的並不

程的「客觀化」(objectification) 來理解與說明。在梅奇看來，實在論式的客觀性理解有著形上學與知識論上的困難。但，這個反實在論的客觀化的理解可以行的通嗎？道德要求與判斷有其社會面，這是無可否認的。但，客觀化所需要的社會過程是否是事情之道德意義的客觀規範性或權威性的主要決定因素？社會過程是否是道德客觀性這個概念適當的理解與說明？顯然梅奇認為社會過程不但扮演著說明道德之規範性的重要角色，而且也是說明道德客觀性不可或缺的。但是，我將說明，這樣的主張不成立。

基於休謨之說法的投射論有一項顯著的特徵，亦即，投射是個人將非認知的態度或狀態加在事情上並將之視為事情本身的性質。很明顯的，投射是個人的心靈動作。每個人基於內在心靈的感受而對事情的道德意義有所評價。梅奇認為，這個感受可以更明確的理解成「慾望與要求」(Mackie, 1977: 43)。梅奇接受霍布斯(Hobbes)對於價值的說法：一個人所慾望與要求的就是這個人所追求的「價值」或「善」(Mackie, 1977: 43)。客觀化或投射的作用將主觀欲求的價值當成是客觀的。被當成客觀的並不等於是事實上客觀的。不過客觀化的作用將會給原來是個人基於欲求的態度一種規範性——社會的要求，他說，「至少我們核心的和基本的道德判斷代表了社會的要求」(Mackie, 1977: 44)。這樣的說法似乎表明，投射或客觀化並非只是個人的決定，而且是有社會的集體決定。但，社會的客觀化是集體的，由個人的決定到成為集體的規範，投射論的客觀化如何說明？也就是，社會將依據什麼標準來將某人或某些人的某些種類的欲求賦予規範地位？如果社會對於規範有共識，這的確提供相當有力的說明。可是，事實上我們很難找到證據來論說所有或大部分基本的道德規範是來自共識。道德規範既然不是來自共識，那麼，梅奇要依據甚麼來說明道德規範之客觀化或社會選擇？

梅奇似乎沒有額外的說法，而是以社會實際運行之道德規範或法律制度或主流之宗教信仰或為人所知或接受的道德理論等事實來說明社會選擇，而這些事實不但蘊含了社會選擇一些標準，更重要的是，這些所被選擇的內容

是要詮釋休謨，因此，這些問題不在這裡討論。此處附記 Wiggins 提出過不同的詮釋，指明梅奇的依據是可以爭論的。

與標準為社會生活與秩序提供規範與批評的客觀依據。就此而論，梅奇所主張的道德客觀化現象有多元的根源，除了風俗規範法律之外，宗教教義（如基督教之以神之誡令為道德義務），道德理論（柏拉圖之善的理型理論）等主張價值以及道德客觀性的教訓，都是人之所以會將道德視為客觀的來源理據。這樣說來，社會似乎並沒有獨立的標準來選擇，而全然是看社會生活之具體情況來推論其中所含藏之社會選擇的標準。對於亞理斯多德派的理論家來說，梅奇的說法是不可接受的。人類生活有一項一般目的——福祉或幸福，社會生活的種種離開福祉之追求就不可理解。依據亞理斯多德這樣的說法，社會選擇，至少在相當的限度內，是依據追求福祉這樣的目標來理解。福祉是人所追求的，這個說法一方面是事實性的描述，另一方面則是規範性的要求。不過，梅奇認為以文化多元性來主張價值是多元的，沒有亞理斯多德所說的「人類生活共通的目的」（Mackie, 1977: 46）。而人之追求福祉或價值，這有其規範面，但，不會有實在論式的客觀性。不論如何，在梅奇看來，社會選擇下的道德客觀化雖然有其規範意義，但，這必須基於前述的社會事實的範圍內（或前提）來理解。客觀化或客觀性信念的有效性不能獨立於社會事實（Mackie, 1977: 47）。

以客觀化來闡釋投射論對於客觀性信念的可能理解，這似乎有其可信之處。至少，這個客觀化的客觀性不但避開「道德事實」這種形上假設的難題，也指出道德規範與判斷並非任何個人之主觀心理的投射作用而已，所以，滿足非任意性之要求。不過，客觀化之非任意性只是表面的，因為，依據梅奇的說法，事實是客觀性的範圍，如此一來，凡是存在的社會實踐都可以說是非任意的。就人類歷史經驗來看，這樣的說法不但沒有根據、是錯誤的，也甚至容許「不道德的」被客觀化為道德規範。之所以說梅奇以社會事實為「非任意性」之理據是錯誤的，我們很容易即能用一些歷史事實來反駁。希特勒（Adolph Hitler）之納粹德國的統治以及毛澤東所發動的紅衛兵的文化大革命，是兩樁以個人之任意性為主導的歷史事實。梅奇之說法呈現投射論的基本難題，那就是，這樣的哲學除了陷入懷疑論與虛無論或「事實＝非任意」的選擇困局中，再也無法提供任何獨立於社會事實的理由，讓人據以對社會現實提出合理的批判。這是以投射論之客觀化模型來說明道德客觀性的基本

缺失。

上述的缺失也顯明了投射論之客觀化理論的另外困難。在前面，我闡述了日常道德之客觀性信念的要素，也就是，對象性、一致性以及非任意性。雖然，客觀化的理論可以社會制度來說明其客觀性的主張如何滿足非任意性之要求，但，根本上，這仍舊無法滿足對象性與一致性的要求。客觀化理論之所以無法滿足這兩項要求，其道理應該頗為顯明，既然將事情的道德意義之判斷全然當成心靈投射的結果，那麼，道德判斷當然不是針對事情的特性的判斷，而只是表述心靈的非認知狀態。即使某些人的某些投射可以在社會中以客觀化的程序來將之設為眾人行為之標準或「標準化」，這也無法改變其「非對象性」的特質。這當然違背了日常道德經驗的重要面向。或許，梅奇說，他的客觀化理論是後設的、二階的理論，是說明日常道德經驗之二階的特性，並不直接否定日常經驗。可是，這個說法是有問題的，因為，一階的道德裡並不只有規範性的原則與判斷而已。在一階的日常道德經驗裡，我們同時也抱持著一些二階的後設的倫理立場，例如道德客觀性的信念。據此，當我們進一步仔細探究會發覺，所謂的對象性、一致性以及非任意性等要求，這些其實都是二階的、後設的倫理概念與要求，並非關於行為之方向與內容之規範的規範性概念。就此而論，這也反映了前述梅奇以概念主張與實質主張之區分來論證錯誤理論時所遭遇的困難。至少在倫理學的論述裡，要以所謂一階理論與二階理論或概念主張與實質主張之區分來論述，這是極需要小心從事的，並不如梅奇所想像的，這兩者可以容易的且截然的分離開來論述。依據前面的討論，梅奇以投射論來提供反客觀主義的積極論證其實並不成功。

捌、結論

日常道德經驗裡的客觀性感受或信念，這對於任何道德理論具有且應該具有初始的權威地位。當一個人反省這樣的客觀性信念如何說明時，他有一些理論立場可選擇。梅奇選擇了錯誤理論以及投射論來說明。在他的論證中，他使用了概念主張以及實質主張之區分以及後者之獨立且優先於前者來建構其支持錯誤理論的論證。我在這篇論文裡試著討論這個說法以及所關連的道

德客觀性的議題。我說明並論述，梅奇這個論證違背了概念理解優先於與獨立於實質主張的這樣的原則。討論麥克道威爾的批評可以支持我這個想法。梅奇提出一階與二階道德的區分，他接受一階道德是客觀主義的，但，在二階的理論上主張反實在論的投射主義。的確，一階與二階的觀點的區別與相互獨立性在討論與處理許多倫理學的議題上當然有其效用，但是，這個區分及相互獨立性的主張似乎不全然適用在道德客觀性之議題上。梅奇並未意識到這點，致使其錯誤理論的論證有重大的缺失。

經由討論梅奇之論證，我們有好的理由相信，倫理學的論述很難真正將概念主張與實質主張完全分離開來。倫理學論述作為一項哲學的探究與論述，其核心的任務之一是理解，也就是對於所關切的議題要提出概念性的說明、釐清並有所主張，例如對於道德客觀性的議題，最重要的工作之一是概念的。可是，倫理概念之理解的工作離不開實質之主張。這是這篇論文試圖藉由討論梅奇的理論所提出並說明的主張之一。此外，這篇論文也試圖論述常識道德觀的合理性，並對常識道德觀之道德客觀性信念的一些特徵提出說明。雖然，本文對於常識道德觀之闡述僅侷限在道德客觀性的信念，這個常識道德觀卻是一個哲學的主張，也可以用來處理更廣泛的倫理學議題以及理論的討論，這是另外的論文所正在努力的。不論如何，批駁了梅奇錯誤理論至少給了常識道德觀一些空間。雖然，本文也討論並批評投射論，我在本文並沒有更廣泛的處理，尤其是 Simon Blackburn 以及 Allan Gibbard 也在休謨主義的投射論這條理論上提出更細緻的修正與論述。我選擇不去討論他們的說法，主要是因為空間有限，只有另外的撰文討論才能給他們的說法適當的對待。我相信他們的說法與常識道德觀有更多相容之處，不過，我反對投射論，因為這與常識道德觀有衝突，而且不能給日常道德有更一致且適當的說明。詳細的理由不能在此多說。不過，論述他們理論的缺失將給常識道德觀更大的空間，這是我正在努力的。

參考資料

楊伯峻

1987 《孟子譯注》。台北：漢京文化。

Baron, Marcia, Philip Pettit, and Michael Slote

1997 *Three Methods of Ethics: A Debate*. Oxford: Blackwell.

Blackburn, Simon

1985 "Errors and the Phenomenology of Values," pp. 1-22 in Ted Honderich (ed.), *Morality and Objectivity*. London: Routledge and Kegan Paul.

1988 "How to Be an Ethical Antirealist," pp. 361-376 in French, Peter A., Theodore E. Uehling, Jr., and Howard K. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy Volume XII: Realism and Antirealism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Boyd, Richard

1988 "How to Be a Moral Realist," in Sayre-McCord (1988): 181-228.

Darwall, Stephen

1998 *Philosophical Ethics*. Colorado: Westview Press.

Darwall, Stephen, Allan Gibbard, and Peter Railton

1997 *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*. New York: Oxford University Press.

Frankena, William

1973 *Ethics: An Introduction*. 2nd ed., New Jersey: Prentice-Hall.

Harman, Gilbert

1977 *The Nature of Morality*. New York: Oxford University Press.

Honderich, Ted (ed.)

1985 *Morality and Objectivity*. London: Routledge and Kegan Paul.

Hume, David

1983 *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Indianapolis: Hackett Publishing Co..

Kagan, Shelly

1989 *The Limits of Morality*. New York: Oxford University Press.

1998 *Normative Ethics*. Colorado: Westview Press.

Kant, Immanuel

2002 *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. (Wood, Allen ed. and trans.) New Haven: Yale University Press.

Korsgaard, Christine

1986 "Skepticism about Practical Reason," *The Journal of Philosophy* 83: 5-26.

Kymlicka, Will

2002 *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. 2nd ed., Oxford: Oxford University Press.

- Mackie, J. L.
1977 *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin Books.
- McDowell, John
1998a "Values and Secondary Qualities," pp. 131-150 in John McDowell (ed.), *Mind, Value, and Reality*. Massachusetts: Harvard University Press.
1998b "Virtue and Reason," pp. 50-73 in John McDowell (ed.), *Mind, Value, and Reality*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Mill, John Stuart
1957 *Utilitarianism*. New York: Liberal Arts Press.
- Miller, Alexander
2003 *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity Press.
- Nagel, Thomas
1970 *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press.
- Pettit, Philip
1997 "The Consequentialist Perspective," pp. 92-174 in Baron, Pettit, and Slote (eds.), *Three Methods of Ethics: A Debate*. Oxford: Blackwell.
- Platts, Mark
1988 "Moral Reality," pp. 282-300 in Geoffrey Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rawls, John
1971 *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press.
- Smith, Michael
1994 *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.
- Wiggins, David
1997 "A Sensible Subjectivism," pp. 227-244 in Stephen Darwall, Allan Gibbard, and Peter Railton (eds.), *Moral Discourse & Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Bernard
1981 "Internal and External Reasons," pp. 101-113 in Bernard Williams (ed.), *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.
1985 "Ethics and the Fabric of the World," pp. 203-214 in Ted Honderich (ed.), *Morality and Objectivity*. London: Routledge and Kegan Paul.

Commonsense, Error, and Moral Objectivity

Hahn Hsu

Associate Professor

Philosophy Department, National Chung Cheng University

ABSTRACT

This paper attempts to explicate the concept and claim of moral objectivity in terms of a commonsense view of morality. This in turn indicates an alternative possibility of justifying moral objectivity. The commonsense view holds that the task of ethical theory or moral philosophy aims at an understanding of ordinary moral experience and phenomenon. In this light, the so-called normative ethics presents normative discourses in virtue of how it understands ordinary morality. Such an approach to ethics naturally implies that the proposed commonsense view of morality has its own metaethical positions and discourses. It will be argued by the commonsense view that the belief in moral objectivity is claimed or assumed in ordinary experience of moral judgments. Many philosophers agree on this. However some of them adopt certain metaethical considerations to reject this commonsense conviction. J. L. Mackie provides negative as well as positive arguments to support his rejection, that is, his Error Theory and a Humean projectivism, respectively. In this paper, I shall explain why neither of them is enough to serve as conclusive arguments against the proposed commonsense view of moral objectivity.

Key Words: moral objectivity, commonsense view of morality, error theory, projectivism