

生命教育的倫理學基礎

孫效智

【作者簡介】

孫效智，籍貫山東莒縣。國立臺灣大學資訊工程學士、國立台灣大學哲學碩士、輔仁大學道學碩士、慕尼黑哲學院哲學博士，曾任：兩儀科技股份有限公司高級軟體工程師、台大哲學系專任講師。

現任：台大哲學系專任副教授。

摘要

本文之作的目的是要對倫理學進行一種導論工作，以提供有心從事生命教育的中小學教師有關倫理學知識的基本素養。文分六部分，第一部份先釐清「倫理」與「道德」這兩個概念的內涵，並賦予它們一個操作型定義，以為討論的基礎。第二部分則說明倫理學的內涵，並將哲學倫理學與其他研究倫理問題的學科區別開來。第三部分勾勒倫理學的體系，指出倫理學所包含的三大問題領域。最後三個部分則針對這三大問題領域分別加以說明。首先是「what」問題，這個問題涵蓋了後設倫理學，基本倫理學及應用倫理學三大領域。其次是「why」問題，探討的問題是「人為何應該道德」。最後一個問題是關於如何內化或落實道德的「how」問題。

關鍵詞：倫理學，道德哲學，描述倫理學，後設倫理學，規範倫理學，基本倫理學，應用倫理學，生命倫理學。

引言

作者在「生命教育的內涵與哲學基礎」¹一文中曾明確指出，生命教育應包含生死、宗教以及倫理教育等部分。生死與宗教屬於終極關懷的課題，旨在確立生命的意義與方向。倫理則涉及生命的實踐，旨在啟發學生的人格情操與道德思辨能力。由於倫理方面的真知與力行是每個人邁向理想生命境界所不可或缺的條件，因此，紮實的倫理教育是生命教育至為緊要的環節。然而，倫理教育常常流於形式與八股，中小學教師應具備怎樣的條件，才能提供紮實的倫理教育呢？我想這主要可以分「學」、「養」兩方面來談。「養」指的是老師的人格修養與生命境界。這是老師「身教」的基礎。「學」則指老師在倫理教育方面的理論素養，這是「言教」的基礎。

倫理教育的理論可以分兩個部分，一個是德育理論，一個是倫理學。簡單地說，後者探討何謂倫理與道德，前者則依據教育原理，將這個探討以適齡適性的方式，通傳給學子並啟發他們的倫理思維。就筆者所知，我國師範教育體系固然十分重視德育理論，但卻相當忽視倫理學。結果是，中小學教師在師範養成過程中，多半沒有接受倫理學薰陶的機會，以致教師自身都無法進行嚴謹的倫理思考及價值澄清，那又如何能啟發學生慎思明辨的能力呢？筆者認為，倫理教育流於「說教」的重要原因之一，除了教師本身的生命熱力不足外，倫理學理論素養的欠缺大概也是不容否認的現象。

本文之作正是要針對倫理學進行有系統的導論，以提供有心從事生命教育的中小學教師相關的基本素養。至於中小學生命教育應包含哪些倫理方面的課程，則不是本文所要處理的對象。這個問題應該由倫理學家與德育理論專家共同來探討，而不該由前者單獨來回答。

一、何謂倫理？何謂道德？

簡單地說，倫理學就是研究「倫理」與「道德」的「學問」。這節先說明「倫理」與「道德」，下節再談「學問」。有關「倫理」與「道德」的異同，學者們

¹ 孫效智，2000，1-22。

有許多不同的看法。有認為「倫理」意涵比「道德」廣者；² 有持相反意見，認為「道德可以包倫理，倫理不可以盡道德」者；³ 還有指出兩者之間層次不同，「道德」涉及個人，「倫理」涉及群體，故無所謂何者較廣，何者較窄者。⁴ 我認為這些看法都對也都不對，關鍵在於定義，而且在於「唯名定義」。先解釋一下什麼是「定義」。粗略地說，定義分兩種，一種是唯名定義 (nominal definition)，一種是實質定義 (real definition)。前者的目的是賦予字詞以特定意義，後者的目的則在於探究字詞之特定意義所指涉的觀念或事物的客觀本質。此處有關「倫理」與「道德」的不同看法，源於唯名定義的差異。一個人在唯名定義上如何理解「倫理」與「道德」，自然就決定了他對這兩個概念的關係的看法。⁵ 唯名定義本身是無對錯可言的，只有符不符合「約定俗成」的用法或「訓詁考古」的問題。而就學術討論而言，重點不在於它是否符合「約定俗成」或「訓詁考古」，而在於它是否清楚界定所要討論的對象。有效的學術討論必須以精確的「唯名定義」為前提，才能避免各說各話的窘境。⁶

² 例如朱建民將「倫理」定義為某種規範系統或對該規範系統的研究，「道德」則僅指某種規範系統。在這個理解下，「倫理」一詞實包含了「倫理學」的意涵在內，故比「道德」的意涵廣泛。參閱：朱建民，1996。

³ 此看法見於高力克對梁啟超「新民論」的詮釋。依此詮釋，倫理大致上指與時俱變的社會規範或人倫禮教，道德則指放諸四海皆準的原則，具亙古不變的普泛價值。例如君臣倫理適用於古代，卻不適合於今日社會。但今日社會仍應從普遍的道德原則來談忠於國或忠於事。參閱：高力克，1999。

⁴ 沈清松指出：從中國哲學的觀點來看，儒家所言「正心、誠意、修身」屬於道德，「齊家、治國、平天下」則屬於倫理。參閱：沈清松，1996。

⁵ 講的更仔細一些，唯名定義賦予字詞意義，實質定義則探究 (透過唯名定義) 被賦予特定意義的字詞所指涉的事物的本質。有關唯名定義與實質定義的區別及其關係，請參考：孫效智，1999，109-113。

⁶ H. Newman, G. E. Moore, R. M. Hare 等學者都曾提到定義精確為學術討論的重要性。Moore 在「倫理學原理」一書的開端便指出，定義不清是許多倫理學討論流於空談的重要原因之一 (Moore, G. E., *Principia Ethica*, 序言)。Hare 也認為：「在語言達成一致之前，不可能有實質上的不一致」(no substantial disagreement without verbal agreement) (Hare, 1981, 69)。

「唯名定義」可以說就是一種「操作型定義」，目的在於確定語詞所指涉的事物。確定「倫理」與「道德」的唯名定義，才能掌握倫理學研究的對象，也才能進一步去建構「倫理」與「道德」的實質定義，探究它們的本質。⁷ 在操作型定義上，本文將「倫理」與「道德」視為同義詞。理由有四。其一，在中文語源上兩者之間雖確有細微差異，例如「倫理」原指人我之間的規範次序，「道德」則指主體內在的價值態度。然而，現代日常語言似乎早已通用兩者，而不再做如此精密的區別。好比「合不合乎倫理」既可以用來評價一個人的內在態度（仇恨的動機不合乎倫理），也可以來評斷人我關係中的外在行為（童叟無欺的買賣合乎商業倫理）。「合不合乎道德」也是如此。其次，做為評價用語，兩者的意思是相通的。說一個行為「合乎倫理」也就是說它「合乎道德」；說一個動機「不合乎倫理」也就是說它「不道德」。其三，當代中文倫理學者多半也已不再區別「倫理」與「道德」。⁸ 最後，「倫理」與「道德」對應到的兩個西方語詞在含意上也沒有太大差異，這點後文還會論及。總之，本文以下將兩詞視為同義詞。行文脈絡中兩詞交替輪用純係文字考慮，而並非義理上有何區別。

「倫理」何所指呢？蘇格拉底在柏拉圖的《理想國》一書中論及這個問題時說：「我們現在討論的可不是芝麻綠豆的小事，而是應該如何生活的大事」（We are discussing no small matter, but how we ought to live）。⁹ 要瞭解這個大事，可以將攸關「如何生活」或「如何做人」的倫理原則與其他實踐原則加以比較。這樣的比較一方面可以讓人清楚「倫理」所指為何，另一方面也更讓人明瞭，何以倫理問題遠比其他實踐問題都要優先而重要。

實踐原則有很多種類，除了倫理原則外，還有各種遊戲規則，傳統習俗，法律規章以及宗教誡命。倫理原則之所以最為優先，是因為「做人」涵蓋並超越人生每一個角落以及我們所扮演的每一個角色。其他規範原則則無此普遍涵蓋性。以遊戲來說，遊戲規則只對參與遊戲的人有規範意義，它告訴人在遊戲時該做什麼，可以做什麼，或者不可以做什麼。然而它不能超越它自身去告訴

⁷ 並非所有倫理學家都認為「倫理」與「道德」指涉某種實在（reality），因此能如同既存（given）的事物那般被探索其本質。相關議題即倫理學中有關「實在論」（realism）的爭論。

⁸ 「倫理」與「道德」在語源上的區別以及當代彼此通用的習慣，請參閱：羅秉祥，1992，222-223 的討論。

⁹ Plato, *Republic*, 344e.

人是否此時此刻適宜參與遊戲。能告訴人此時此刻是否適宜參與某項遊戲的是「做人」的原則。做人原則會告訴工作狂，現在該放下手邊的工作，去打一場球。做人原則也會要求為人父母，現在不該繼續沈迷於牌桌，而疏忽了子女的陪伴。此外，即使進入遊戲之後，「做人」原則並不終止其規範力量。「做人」原則要求遊戲者應遵守遊戲規則，不可為了獲勝而任意違規。

傳統習俗對人的約束往往是無形的，而且，只要一個人屬於某個文化或社會，便很難完全「免俗」而擺脫傳統習俗的限制。當然，從道德的觀點來看，很多習俗都是無可厚非的，不同社會的不同禮俗之間也無一定之高下區別。例如握手、鞠躬、吻頰等不同的打招呼方式或吃飯時用手抓或用筷子刀叉等。然而，有些習俗從道德觀點來看，可以說是「不良」風俗，例如鋪張的拜拜或喜宴文化、深夜擾人安寧的宗教儀式等，此時便應該透過道德反省（也就是應該如何生活或做人的反省）來「移風易俗」。此外，還有一些社會價值觀來自根深蒂固的傳統「倫理」觀念，例如男尊女卑的「三從四德」、「君子遠庖廚」等。這類觀念雖仍被冠以「倫理」之名，然而，從更完整的對於「人之所以為人」的反省來看，它們很可能已變成不適用於今日社會的「吃人禮教」。今日社會應從理想的「做人原則」（應然倫理）來批判與修正傳統的倫理觀念（實然倫理）。這是倫理學很重要的一項功能，在面對傳統倫理思想時，有所紹承，亦有所批判。

法律的約束性高於習俗，內容則與道德有所重疊，這是因為兩者都追求「公平」與「正義」，兩者也都以人群福祉的提升，利益衝突的解決為宗旨。然而，法律與道德在很多地方有所不同，例如法律約束範圍往往侷限一國一地，不像道德那般普遍。再者，法律只能就執法層面可行的議題訂定律則，而不能要求國民在內心保持某種態度，例如忠誠或善意等。道德則不然，道德可以談「君子慎獨」，談人生由內而外的各種規範與理想。¹⁰ 此外，發展快速的今日社會還有一個現象是，有些課題例如網路「犯罪」或未經充分風險評估的基因轉殖作物等，在道德上的不正義無庸置疑，但在法律上卻不一定有法可管。這是因

¹⁰ 法律與道德的關係是一個非常複雜而重要的課題，十九世紀以來受到法學家以及倫理學家的高度重視。早在士林哲學時期，聖多瑪斯就認為，並非一切不合道德者，法律都能加以制裁；也並非一切法律制裁者，皆不符道德。參考：Thomas Aquinas, *summa theologiae*, 1-2 q.96 a.2。

為成文法的立法與修法受很多因素影響其進程，不像不成文的道德判斷那樣在每個人的良心反省中進行。最後，當法律與道德相衝突的時候，道德的要求往往高於法律，特別是當法律受到政治力量的干擾，而違背公平正義的時候。此時，法律已成為道德觀點下的「惡法」。惡法應受到道德的反抗。反抗的形式可以是體制內的民主修法，在極端情形下，也能夠是體制外的「公民不服從」(civil disobedience)。¹¹

宗教與道德的關係比法律與道德的關係還要密切。首先，宗教涉及人生的終極安頓，賦予道德超越的意義。其次，世界各大宗教莫不「勸人為善」，例如猶太基督宗教的十誡、佛教的律藏(Vinaya)等都明白禁止濫殺無辜、欺騙、偷竊、姦淫等，也都要求人尊敬父母與愛護孩童。不過，從某種角度講，道德原則比宗教誡命優先。首先，宗教誡命的對象只限於宗教徒，道德原則則能約束所有的人。其次，宗教誡命不可違背道德原則，反之則不然。道德原則可以超越宗教規範。比較宗教學者鞏漢斯(Hans Küng)甚至指出，雖然從形上往形下的角度來看，宗教的意涵既內存又超越於現實人生，應作為道德的基礎與依歸，但從形下而形上的觀點來看，道德良心反倒是鑑別宗教的操作型判準。認同活人祭，鼓勵恐怖主義的宗教不符合道德，因此也不能是人們所該認同的宗教。不符合道德的宗教誡命不但不該遵守，這樣的宗教本身大概也很成問題。¹²

綜合上述討論，倫理是有關「應該如何做人或生活」的一切理想、原則、或實踐。在眾多規範體系中，倫理規範可以說是最重要的規範。人生所扮演的各種角色幾乎都有窮盡的時候，但「做人」卻永遠沒有終了。人有選擇很多角色的自由，例如要不要與某人結為夫妻或要不要生孩子以為人父母，但人卻沒

¹¹ 「公民不服從」最著名的倡導者大概是 Henry David Thoreau，他於一八四五年所寫的《論公民不服從的義務》(On the Duty of Civil Disobedience) 成為此一概念的經典著作。「公民不服從」的理念與蘇格拉底的 Crito 大相逕庭。蘇格拉底認為「惡法亦法」，人在任何情形下都應該服從法律。「公民不服從」則認為反抗傷害人民的惡法屬於民主政治不可或缺的一環。

¹² Küng, H. *Projekt Weltethos*, München/Zürich, 1990。另，關於宗教與道德的複雜關係可以參考：孫效智，1999。

有選擇要不要做人的自由。¹³ 當然，人能選擇要做一個怎樣的人。道德原則就是指出怎樣做人才能活的像人，活的把自己當人看，也把別人當人看。而道德的理想就是活出人性光輝與精彩的理想。

在給倫理做完初步的操作型定義及與其他規範比較研究之後，稍微提一下在西方語言方面，相應於倫理與道德的概念。有趣的是，西方語言也有兩個與「倫理」、「道德」相關的字眼。一個是希臘文的 *ethos*；一個是拉丁文的 *mores*。中文作者通常以「倫理」來翻譯 *ethos*，以「道德」來翻譯 *mores*。實則，*ethos* 與 *mores* 在語源上並沒有中文的「倫理」與「道德」那種較為複雜的異同，它們都指與實踐相關的倫理規範或風俗習慣。因此，當拉丁文化接替希臘文化為西方主流文化時，人們正是用 *mores* 來翻譯 *ethos*。

二、何謂倫理學？

上一節給「倫理」做了一個操作型定義，亦即有關「應該如何做人或生活的一切理想、原則、或實踐」。接下來的問題是，什麼是「倫理學」？前節曾指出，「倫理學」就是研究「倫理」的「學問」。這個定義其實太過抽象空泛，因為「學問」可以指研究倫理的各種學科或觀點。例如人類學家或社會學家關心的是特定族群或社會具有怎樣的倫理觀念，而歷史學家則對於倫理思想在歷史過程中的演變發展感到興趣。這兩類學者的共同點在於：他們都致力於描述特定社會或歷史在倫理方面有怎樣的觀念或實踐，並在社會學或史學的觀點下進行倫理觀念的成因說明或內容分析。這樣的倫理學稱為「描述倫理學」。

¹³ 這段論述大概通於康德區別「假言令式」(hypothetical imperative)與「定言令式」(categorical imperative)的思想。對康德而言，道德應然以外的應然都是假言令式，例如一個人想當醫師，那麼，他就「應該」進醫學院。反過來看，如果不想當醫師，那麼，原本命題的前提就不再成立，自然也就無所謂「應不應該」進醫學院了。任何角色的扮演幾乎都是這種假言令式，人有選擇的自由。道德則不然。道德應然是定言令式，是不待任何前提而成立的，例如不可以只為了好玩而放火燒死一個無辜的健康小孩(這個例子引自 Kagan, 1998, 1, 用以說明有些行為本身的不道德性非常清楚自明，幾乎無人能加以否認)。不過，嚴格說來，康德的定言令式並非完全沒有任何前提的，它的前提就是：「只要是人，就應該做人該做的事」。這個前提之所以可以被忽略，是因為人無法「擺脫」做人的事實。

(descriptive ethics), 其研究對象稱為「實然倫理」(positive morality),¹⁴ 亦即人類社會實際上的倫理觀念或實踐。例如禮記中所談的「父慈、子孝、兄良、弟悌；夫義、婦聽；長惠、幼順」等，所代表的就是中國儒家傳統的實然倫理。又如「十誡」則代表希伯來以及基督宗教傳統的實然倫理。不同社會或文化的倫理觀念能有很多共通處，有時也能南轅北轍，而令不同社會的人們十分訝異。例如西拉德特斯 (Herodotus) 在《歷史》一書中提到印度的一個部落視「吃掉父親遺體」為理所當然，並視火葬為不可思議；同一歷史時期的古希臘人則視火葬為理所當然，「吃食遺體」為野蠻行徑。¹⁵

除描述倫理學外，心理學家也對倫理課題感興趣，例如道德心理學 (moral psychology) 或道德發展理論 (theory of moral development) 的研究，它們關切的主要課題包含了道德的各種心理現象，例如良心、道德情感，以及道德心理的發展階段等。¹⁶ 最後，各宗教的宗教學者或神學家也關切倫理議題，並從各自的宗教信仰或神學觀點開展出具特色的宗教倫理學 (religious ethics) 或神學倫理學 (theological ethics or moral theology)。

本文所謂的「倫理學」不同於上述各種有關倫理的學科，而是所謂的「哲學倫理學」或「道德哲學」，亦即從哲學觀點來探究倫理課題的學問。不過在實務上，除非是在與「描述倫理學」或「神學倫理學」對照的時候，「哲學倫理學」一詞並不通用，多半學者仍以較簡約的「倫理學」代之。至於「道德哲學」則是「倫理學」的同義詞。這兩者在名相上的些微區別 (後者只用「學」一個字，前者則用「哲學」兩字) 大概可以溯源到翻譯問題。原來，亞理斯多德用 *ethike* 來表示研究 *ethos* 的學問；西塞羅 (Cicero) 則創 *philosophia moralis* 一詞來翻譯希臘文的 *ethike*。此二詞彙是今日西方語言表達倫理學或道德哲學的來源。以英文為例，亦即 *ethics* 或 *moral philosophy*。「倫理學」這個中文概念是從 *ethics* 的翻譯來，「道德哲學」則譯自 *moral philosophy*，這就是為何兩者之中文譯名在名相上會有冠以哲學與否的差異，但實質上，兩者都指以哲學方式

¹⁴ Positive morality 這個詞指的就是特定族群或文化在特定時空中的倫理觀念或實踐。參考：Pojman, 1998, xi。

¹⁵ 參考：Rachels, 1999, 20-21。

¹⁶ 例如 Jean Piaget, Lawrence Kohlberg 等所發展出來的道德心理學與道德發展理論。

來研究倫理議題的學問，因此，兩者都不同於描述倫理學，也不同於道德心理學，更不同於從特定宗教或神學而建構的宗教倫理學或神學倫理學。值得一提的是，不同學者對這些名詞仍能有不同的定義，探討倫理學時必須注意其間差異，才不致張冠李戴。¹⁷ 無論如何，在學術界的討論裡，「倫理學」指「哲學倫理學」，更指「道德哲學」，則是殆無疑義的共識。

什麼是哲學倫理學呢？¹⁸ 簡單地說，哲學倫理學就是從理性觀點出發來（一）批判反省「實然倫理」，（二）並建構「應然倫理」的一種理論探索工作。先談（一）。基本上，描述倫理學的工作是描述或揭示「實然倫理」的內涵並分析「實然倫理」的歷史成因或社會背景；哲學倫理學的工作則在於透過「是非」、「對錯」、「善惡」、「正義」等倫理概念的本質來批判反省「實然倫理」。「批判」二字並不意味著哲學倫理學對「實然倫理」都抱持著懷疑或否定的態度。事實正好相反，大部分倫理學家都肯定，愈經的起時間考驗的「實然倫理」，愈具有普遍與雋永的意義，也愈可能屬於人人都會接受的「共通倫理」（common morality）。¹⁹ 如果人們任意否定「實然倫理」或甚至「共通倫理」，恐怕必須

¹⁷ 例如 Louis Pojman 對於這些名詞的定義便與我在此處所做的定義略有不同。原因也很容易理解。原來，英文中可以用來表述倫理與道德二概念的大概只剩下 morality 一詞。Ethos 這個希臘字雖仍保留在英文中，但意義已與 morality (mores) 有所不同。英文 ethos 指風俗文化，時尚習慣等。因此，Pojman 的 ethics 指研究 morality 的學問。另外，ethics 在他的定義中又泛指 morality 整體而言。參考：Pojman, 1998, xi。

¹⁸ 現在我們暫時還採用「哲學倫理學」一詞，因為在本段的討論中，我們還要跟描述倫理學進行一種對照比較的說明。

¹⁹ Tom Beauchamp/James Childress 運用 common morality 這個概念來指涉所有正直的人都會接受的倫理原則。近年來在學術論述中典型的 common morality 代表大概是所謂的「人權」概念。在當代社會中，不一定每一個國家都符合「人權」的理想，但大概沒有什麼國家（至少口頭上）不接受人權的道德理念。在這個意義上，「人權」概念所涉及的倫理原則（例如生存權對應到「不能任意剝奪他人生命」的倫理原則）是許多社會的「實然倫理」，也是所有正直人們都認同的「共通倫理」。不過，雖然所有正直人們所認同的「共通倫理」必然也是所有社會都接受的「實然倫理」，然而，個別社會所認同的實然倫理並不必然屬於「共通倫理」。參考：Beauchamp/Childress, 2001, 2-3。

付出慘痛的代價。例如「不可任意殺人」或「不可欺騙」大概是許多社會都接受的「實然倫理」，倘若這些實然倫理被個人或社會否定，其後果將是不堪設想的。再者，對於古老文化的傳統價值觀缺乏敬意，就意味著凡事必須依靠自己的感覺或經驗去嘗試錯誤。問題是，同樣的錯誤前人很可能已經嚐過，不尊重傳統智慧的結果也就是重蹈覆轍。因此，批判反省並不一定要懷疑否定一切，而是代表一種追根究底的精神，一種不只滿足於「實然倫理」的「然」，更要探索其「所以然」、並反省其終極理據（rationale）的一種「愛智」態度。

當然，「批判」二字還是意味著，哲學倫理學並不排除反省的結果能是發掘「實然倫理」的缺失或問題，而有必要加以修正或轉化。例如奴隸制度在西方社會雖然有很長的時間被視為理所當然，但一旦人們逐漸體認到它不符合「做人」或「對人」的道理，這個制度便開始受到倫理思考的理性批判。時至今日，蓄奴違反人權大概已不只是個別社會的「實然倫理」，而更成為全體人類的「共通倫理」。再如前文提到的男尊女卑的思想，則是中國或其他父系社會必須受到批判的傳統倫理觀念。至於「忠君」或將「忠黨」置於「愛國」之上的政治觀念，也都不符合今日社會應有的政治倫理，因為它們看重個人或政黨的利益，遠勝於國家或人民的福祉。

哲學倫理學的一個更根本任務是建構「應然倫理」的理論體系，事實上，這個工作如果做不好，連批判「實然倫理」的工作也不可能進行。簡單地說，「實然倫理」是一個人或一個社會所「實際」相信的「應該如何做人或生活」的道理，²⁰「應然倫理」則是一個人或社會「應該」相信的有關「應該如何做人或生活」的各種理想或原則。這兩者不必然是對立的，正如前面已肯定「實然倫理」也能符合批判反省而有其雋永價值。從某種觀點來說，「實然倫理」與「應然倫理」之間有著相互依存的辯證關係。前者的批判以後者的建構為基礎，後者的建構也往往在批判前者中進行。例如當我們批判反省傳統道德觀時會問：為什麼要接受或拒絕某一套「實然倫理」，好比禮記的「婦聽」（也就是「妻子要服從丈夫」）？要回答這個問題就必須指出接受或拒絕的道德理由（moral

²⁰ 個人或社會有怎樣的「實然倫理」觀與他們是否做的到他們自己所接受的「實然倫理」理想是不同的兩回事。做不做的到的問題並不妨礙他們實際上有怎樣的倫理理念。例如一個人可以相信「自私是不對的」，不過，這個信念並不保證他時時刻刻能都做到「無私」。但反過來看，他無法做到「無私」，也並不妨礙在他的「實然倫理」中包含了對於「無私」的肯定。

rationale)。而什麼是道德理由？什麼又是充分的道德理由？這些問題已不再屬於描述倫理學的範疇，而屬於哲學倫理學對「應然倫理」的探索。再者，前文曾指出批判「實然倫理」時，必須借助倫理的「是非善惡」等概念。我們會去問：婦聽在倫理上「好不好」或「對不對」。而回答這些問題之前必須回答更基本的概念問題：什麼是倫理上的「好壞」、「對錯」等？這些概念「應」有怎樣的內涵？又「該」有怎樣的實質？它們是普遍的嗎（倫理普遍主義）？抑或它們與流行的時尚一樣，隨著不同的歷史文化而不斷改變（倫理相對主義）？這些問題的回答都是「應然倫理」的重要課題。由此可知，「應然倫理」的建構是批判「實然倫理」的前提，而對「實然倫理」的批判往往又引人進入更深層的有關道德本質的「應然倫理」探問。

最後，我們可以再借用尼爾森（Kai Nielsen）的兩個例子來說明描述倫理學與哲學倫理學的異同。「大部分年輕天主教徒都不相信人工避孕是錯的，他們希望官方教會改變相關立場」。這句話就是一句描述倫理學的論述，它的真偽有待社會學者透過某種形式的田野調查來求證。至於「道德語句都是有關個人好惡的語句」，這句話的真假就無法透過描述倫理學來探討，而是哲學倫理學的工作。要證明這句話的錯誤，就必須透過理性去指出，「我不想做某件事」與「我應該做它」之間並無矛盾。²¹

以下行文將回歸「倫理學」一詞，以替代「哲學倫理學」這個冗長的名稱。

釐清了倫理學的意涵，接下來的目標是要對倫理學進行一種導論工作（introduction to ethics），亦即有系統地勾勒出倫理學的內容。這個目標十分龐大，幾乎不太可能在一篇文章的篇幅內完成。唯一可行的作法便是略過許多重要的細節存而不論，而專著於整個輪廓的素描。這正是本文將採取的作法。誠然，見樹見林固然兩全最好，但當無法兩全其美的時候，以「見林」為優先，既符合「導論」的旨趣，也符合這個時代的需要。我們所處的時代，各個學門分科日漸細密，倫理學也不例外，此一現象不僅導致不同學門之間「隔行如隔山」，就連同一學門的次學科之間，也愈來愈有密閉化（compartmentalization）的現象。依此，鳥瞰式的導論具有一種整合意義，可以幫助讀者掌握倫理學的

²¹ 參考 Nielsen, 1967, 118-119。關於「道德語句是否是有關好惡的語句」這個問題，前文註解中提到 Shelly Kagan 的「火燒小孩」例也足以說明，道德並非好惡，無論一個人有怎樣的好惡，大概都不能改變「火燒小孩」的不道德性。

大致結構，從而以更整體的眼光來理解倫理學內部各種理論的角色與價值。

為達成此一目標，本文以下將採取系統分析的方式來討論，而不採取倫理學史的進路。箇中原因也很容易明白。首先，從希臘哲學開始的倫理學，歷經數千年的發展累積，資料的眾多浩瀚大概無法在一篇文章內加以「鳥瞰」。事實上，即使專治倫理學史的學者專家大概也很難完全掌握每一經典時期或重要倫理學家的全部思想。其次，即使掌握倫理學的發展脈動，也不等於掌握倫理學的全貌。倫理學史隨著時代的推演而有其辯證性的發展，不同時期有不同時期的問題意識與理論取向，例如中世紀側重道德真理的客觀基礎，康德之哥白尼革命又引領時代思潮轉而注意道德自律的主體條件，當代英美分析哲學則專注於道德語詞或概念的後設分析。因此，探究倫理學史大概只能提供倫理學思想變遷的時代軌跡，而無法讓讀者窺見倫理學理論大廈的骨架。最後，事實上已有不少哲學百科全書或辭典的「倫理學」詞條正是以倫理學史的方式來展現倫理學的意涵，有興趣的讀者可以自行參考。²²

採取系統而非歷史的進路絕非表示歷史意識不重要。事實上，沒有任何倫理學家不是活在歷史的當下，紹承傳統並展望未來；也沒有任何系統可以擺脫歷史的前提而單獨建構；更沒有任何時代的問題，不與過去及未來息息相關。因此，有系統地描繪倫理學的問題與取向，並非是要抽離任何歷史因素的意思。相反地，缺乏歷史縱深，很難掌握當代各種理論的深層根源及可能出路。舉例來說，一九八零年代以來，西方倫理學在規範倫理學（normative ethics）的基本理論（foundational theory）上出現很多新思潮，例如「基礎主義」（foundationalism）與「調和主義」（Coherentism）的爭論、德性倫理學（virtue ethics）與關懷倫理學（ethics of caring）的發展等。這些新思潮的出現背景都或多或少與目的論（teleology）及義務論（deontology）之間長達百年以上的論戰有關。因此，要瞭解這些新思潮的基本精神與問題，不能不瞭解它們形成的歷史背景，亦即目的論與義務論的爭議。不過，話說回來，以上這個例子正好也可以用來說明歷史進路的一個弱點：倫理學的個別議題或理論當然有它們的歷史意義與時代價值，然而它們本身並不直接表明它們在整個倫理學體系上的位置。更何況，不熟悉當代倫理學討論的讀者很可能會因為這一連串未加解說的專門術語而對倫理學（或任何哲學議題）望而生畏。總之，要瞭解個別理論

²² 例如 Clarke, 1996; Abelson/Nielsen, 1967.

的理論位置，就必須先對整個倫理學的座標系統有所掌握。

三、倫理學的座標系統

一般人認為哲學深奧，其實，好的哲學應該要能把複雜的問題以簡單而不簡化的方式表達出來，或至少不能把本身已經夠複雜的問題更加以複雜化。我認為要掌握倫理學整個座標系統，英文的六個「W」大概已經足夠了，它們分別是：1)「誰」(who) 2)「何時」(when) 3)「何地」(where) 4)「什麼」(what) 5)「為什麼」(why) 以及 6)「如何」(how)。這六個 W 中的前三者答案很清楚，因此理論意義不大，後三者則是十分複雜的問題，也是倫理學必須著力與關注的地方。²³ 以下先談前三個 W。

第一個問題是：誰應該培養道德情操、遵守道德原則並追求道德理想？答案是「每一個人」。初步理由在於，道德所關切的就是做人的原則與理想，沒有人能自外於如何做人的問題，因此，每一個人都應該追求道德或至少不違背道德。當然，也許有人還不滿意這個初步的回答，而要進一步去探討：為什麼每一個人都應該符合道德或追求道德的理想？然而，這個問題已不再是單純的「誰」問題，而是「為什麼」的問題。無論如何，第一個問題的答覆很簡單，那就是每一個人都應該道德，因為道德是有關每一個人應該如何做人與處事的課題。

第二與第三個問題可以放在一起討論，那就是：何時與何地該符合道德原則，追求道德理想？這個問題的答覆也不困難。消極地說，無論何時何地，人都不該違背道德。積極而言，從內在「慎獨」或「正心、誠意、修身」到外在「齊家、治國、平天下」的各種關係與場合，都是人該盡力實踐道德的時間與空間。

四、五、六三組問題是環環相扣並以第四個問題為基礎的。第四個問題包含很多不同的子問題，下節會詳細討論。簡單地說就是有關「道德是什麼」的各種問題。這個問題之所以是五、六兩個問題的基礎，是因為不知道「道德是什麼」就很難回答「為何應該道德」或「如何達到道德」這兩個問題。由於「什麼」這個問題最為根本，歷代倫理學家莫不在這個問題上全力以赴。當然，這

²³ Kai Nielsen 為 The Encyclopedia of Philosophy, edited by Paul Edwards 所撰寫的 Problems of Ethics，便是集中在後三個問題的說明。參考：Nielsen, 1967。

不是說，五、六兩個問題不重要，事實上，「為何道德」的答覆與道德動機的培養密切相關。倘若一個人僅知道道德要求他不可以說謊騙人，卻不知他為何應該遵循道德的要求，這樣的人很難期待他堅持「不騙人」的道德原則。至於「如何道德」更是關係到道德落實的問題。道德觀念不能只是一種理論的知識，它必須內化為人生的態度，並落實為具體的實踐。倘若道德只停留在知識層次，而不能「誠於中，形於外」，這樣的知識便失去了應有的實踐意義。知道自私不對卻在生活裡面自私自利，這樣的知與不知又有什麼差別呢？因此，五、六兩個問題也都是倫理學所應該關懷的對象。觀諸倫理學史，倫理學家從來不輕忽它們。值得一提的是，第六個問題「如何道德」除了倫理學者關心外，也是教育學者的研究對象，屬於「德育理論」（亦即「道德教育理論」）的範疇。由於四、五、六三組問題密切相關，倫理學者與教育學者自然應該密切合作，以俾科際整合。本文以下循序說明這三組問題的理論意涵。

四、「What」問題的不同向度

（一）道德判斷與道德語句

「What」問題可以說是倫理學最複雜的部分。為方便起見，以下從道德判斷開始說明。在日常生活中，人對自己及他人的內在態度或外在行為都不斷在進行各種道德判斷。對自己的判斷例如「不應該」自私自利，「應該」見義勇為。具體一點的例子則如當超市收銀員多找了錢，我「應該」把錢退還給他。總之，「我」應該或不應該有怎樣的心態或行為是我對我自己內在外在所進行的各種道德判斷。同樣的，對於別人我們也進行類似的道德判斷，雖然判斷別人時，可能由於認識不足而比較容易犯錯。不過，大抵上我們能對別人進行道德判斷，而且，也經常有此必要。例如在電視新聞上看到歹徒當街斷人手足以遂搶劫目的，我們會認為這不僅嚴重違法，更是「天理不容」。再如當某人為了滿足一己私欲而不惜玩弄異性感情，我們會說他是花花公子。「花花公子」這個判斷是內外兼具的，它不僅指出某人的行為不檢點，也指出他的心態缺乏某種正直與真誠。

道德判斷大概具有以下三種形式：

某某心態或行為是道德上不應該的或不允許的，例如嫉妒的心態或行為、歧視窮人或壓迫少數民族等。

某某心態或行為是道德上應該的或值得稱許的，例如誠懇的態度、熱心的服務或盡力幫助在危難中的人。

某某心態或行為是道德上兩可的，例如在不妨礙(1)與(2)所包含的道德義務的前提下，集郵、收藏火柴盒或從事其他休閒娛樂等。

將道德判斷表述出來的語句稱為道德語句 (moral statements)。上述三種道德語句基本上是以「應然」概念為樞紐來界定道德義務的內容，也就是界定人「應該」或「不應該」有什麼心態或做什麼行為等。基本上，同樣的道德語句還可以用「是非、善惡、對錯、好壞」等道德評價語詞 (morally evaluative terms) 來表述，例如：

- 1a) 某某心態或行為是不道德的、道德上邪惡或錯誤的。
- 2a) 某某心態或行為是合乎道德的、道德上善良正確或理想的。
- 3a) 某某心態或行為是道德上中性的。

(1)與 1a)是同樣的道德語句的不同表述方式。「不應該」做的行為也就是不道德的或道德上邪惡的行為。同理，(2)與 2a)也是相同的道德語句。道德上「應該」做的行為就是合乎道德的善良行為。當然，(2)或 2a)還可以細分為表達嚴格道德義務 (moral duty) 的道德語句以及表達超義務或道德理想 (moral supererogation or ideal) 的道德語句。當遇到別人有生命危險的時候，人應該伸出援手，而不可以「見死不救」。急難中伸出援手的行為是道德上正確的行為，也是道德義務之所在。然而，放棄高薪工作與物質享受去投入社會服務的義工行列則不是每個人非如此做不可的義務，雖然這樣做的人很值得推崇。具道德理想價值而非道德義務的行為倫理學上稱之為「超義務」。最後，(3)與 3a)也是相對應的。道德上兩可的行為就是道德上中性的行為。人有選擇做或不做這些行為的自由 (dispositive freedom)，沒有非做不可的義務，也沒有不可以做的義務。

道德判斷或語句能以具體情境中的特定心態或行為為對象，例如：「那天某甲不由分說的亂發脾氣，是很不應該的行為」；也能指涉較為一般的行為種類，例如：「不可以說謊」或「殺人是對的」。事實上，這類較為一般的道德判斷就是所謂的道德原則或道德規範 (moral principles or moral norms)，因為它們約束所有屬於同一類別的行為，例如「說謊」或「殺人」。道德原則或規範在具體或抽象的程度上也應有所區別。「不可以說謊或殺人」是比較具體的道德原則，它們規範的行為種類是特定的。至於「己所不欲，勿施於人」則比較抽象，因為這樣的原則並不限定人可以或不可以做任何特定的行為，而只是抽象

的指出，任何「己所不欲」的行為，都應該將心比心地不強加在別人身上。²⁴ 同樣的，「兩惡相權取其輕」也是相當廣泛而一般的道德原則，這個原則在倫理學上稱為「較小惡原則」(principle of lesser evil)。它只抽象地要求人選擇會帶來較小惡的作法，但並沒有具體指出哪種作法是「較小惡」。事實上，它也不可能指出哪種惡是較小惡，因為大小是相對的概念，在某情境中某作法是大惡，但換了另一個情境，同樣的作法則可能變成小惡了。

(二) 規範倫理學與後設倫理學

不論是最具體的道德判斷也好，最抽象的道德原則也罷，它們共同構成了所有的「道德語句」。針對道德語句，倫理學典型的問題是，道德語句是怎麼得出來的？在「應然倫理」的意義下，怎樣的道德語句具有充分的道德理由？換言之，怎樣的道德語句表達出正確的、在理性上站得住腳的道德判斷或道德原則？用「what」問題的觀點來看，上述問題可以被轉化為：「什麼」心態或行為是合乎道德或不合乎道德的？判斷一個心態或行為合不合乎道德的道德理由是「什麼」？「什麼」樣的道德理由才能被視為是充分的道德理由？當代分析哲學(contemporary analytic philosophy)稱有系統的對這類問題的探索為「規範倫理學」(normative ethics)。²⁵ 簡言之，規範倫理學就是在「應然倫理」的意義下去建構並證成道德語句的體系的學問。

與之相對的，分析哲學稱有系統的探究道德語句或道德評價語詞(前文提到的「是非善惡」之類)的性質或意義的學問為「後設倫理學」(metaethics)。為說明規範倫理學與後設倫理學的區別，以下再以「殺人」為例來解釋。規範倫理學關心的是：殺人是不是不對的行為？為什麼它是不對的行為？它不對的道德理由何在？又，它是否在任何情形下都是不對的行為，因此我們可以建構

²⁴ 此處所談到的就是倫理學上所謂的「黃金律」(the golden rule)。黃金律有消極與積極兩種形式，前者如正文提到的「己所不欲，勿施於人」(論語，顏淵篇)，或耶穌所言：「你們不要判斷人，免得你們受判斷」(新約福音：瑪 7, 1)。此外，猶太經師 Rabbi Hillel (B.C. 60-A.D.10) 也有類似的說法。積極的黃金律則如「你願意別人對你怎麼作，也照樣對別人作」(新約福音：瑪 7, 12；路 6, 31) 或者如「仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」(論語，雍也篇)。無論哪種形式，黃金律基本上都是指「推己及人」、「將心比心」的態度或行為。

²⁵ Nielsen, 1967, 118。

一個「絕對不可以殺人」的道德原則？抑或它在某些情形下是道德上許可的，例如必要的自衛，因此，有關殺人的道德禁令必需從「絕對不可以」改成「在大部分情形下不可以」？後設倫理學所關心的不是道德語句的建構與證成。它關心：「殺人是不對的」這個道德語句是什麼意思？什麼是道德上的「是非」、「善惡」、「對」與「不對」？「是非善惡」這些概念有沒有客觀的真理意義？抑或這些觀念是純主觀的，每一個人都可以有不同的見解？從這個簡短的說明可以發現，後設倫理學涉及的問題是更抽象層次的「what」問題，它們包含了：「什麼」是「是非善惡」等道德評價語詞的意義？道德評價語詞能不能被定義？若能被定義，該如何定義？又，道德語句具有「什麼」樣的性質？它們是主觀的情感發抒抑或具有客觀的真理價值？換言之，道德語句所表述的道德性質是實在而可被認知的？抑或並非實在，亦不可認知？

從倫理學史來看，規範倫理學的各项課題都是倫理學最傳統而典型的「what」問題，至於後設倫理學則是分析哲學興起之後才有的發展。不過，後設倫理學的緣起可以遠推到笛卡爾方法論的懷疑以及康德的主體轉向。方法論的懷疑要尋找不容置疑的知識基礎，要懷疑一切不夠嚴密或確切的知識前提。主體轉向則從關心知識的客觀意涵轉而關懷知識的主體條件。放到倫理學來說，傳統的規範倫理學基本上預設而不懷疑道德真理的客觀價值，因此，傳統規範倫理學家問的問題不是道德原則有沒有客觀基礎或有無支持道德原則的充分理由，而是問支持道德原則的客觀基礎或充分理由是什麼。對他們而言，前一類問題是無庸置疑的，懷疑這些問題就根本否定了道德原則的知識意義，更無法解釋實然倫理中為何會有放諸四海皆準的「共通倫理」（例如 Kagan 所提出的火燒小孩，大概沒有人能否認此一行為的不道德性）。另一方面，傳統規範倫理學家對客觀性的預設也顯露某種「客觀主義」（objectivism）傾向，這種傾向導致他們易於忽略道德真理的主觀意義。

笛卡爾的懷疑方法之後，倫理學家即使不懷疑道德知識的客觀意義，亦不再把它視為理所當然，而要追根究底地去探討人們肯定此一客觀意義的理由是什麼、這些理由站不站得住腳。康德倫理之後，倫理學家更開始嘗試調和道德真理的主觀與客觀意涵。而語言分析哲學的興起提供了另一種進路，來幫助倫理學家探討這些問題。這個進路的特色就是對「善惡」、「應然」等道德語詞以及由之形成的道德語句進行意義的分析與特質的探索。從今日觀點來看，後設倫理學可以說是規範倫理學的一種前置性的基礎理論工作，這也是它為何被稱為「後設」倫理學的原因。換言之，後設倫理學並非只是破壞性地去懷疑道德

價值的客觀基礎，而是要更嚴謹地去思考道德價值有沒有客觀基礎或有怎樣的客觀基礎。當然，對於那些具獨斷色彩的規範倫理學來說，後設倫理學具有某種顛覆意義。這也就是為什麼許多傳統倫理學家視後設倫理學為毒蛇猛獸的原因。事實上，規範倫理學對道德原則或判斷的「證成」(justification)工作最終必須依賴後設倫理學的結論才能進行，²⁶ 因為所謂「證成」就是要去說明某個道德判斷或原則是否有支持它們的「充分道德理由」，而這也就是要去說明「我們有何理由認定某個行為是對的或錯的」。而很顯然地，這個問題必需預設某種有關「對錯」的理解才能答覆。一個人如果不知道如何界定「好壞對錯」等概念的內涵，他很難在規範倫理學的意義上「證成」自己關於某個道德判斷或原則的主張。而界定「好壞對錯」這些道德語詞內涵的正是後設倫理學的基本課題之一。當然，反過來看，提供規範倫理學「證成」基礎的後設倫理學也的確有可能顛覆規範倫理學的討論前提，因為方法的懷疑並不排除走上結論的懷疑主義。後設倫理學的懷疑論(meta-ethical scepticism)與主觀主義(meta-ethical subjectivism)者例如魏斯特麥克(Edward Westermarck)便主張，道德價值根本不是一種客觀的知識，而只是某種主觀的發抒。即使人人都接受的道德原則也沒有任何客觀的基礎。²⁷ 顯然，這樣的後設主張如果是正確的，規範倫理學將完全不可能。道德將如同主觀的偏好一樣，每個人都可以有不同的想法，沒有對錯真假可言。當然，後設倫理學並不必然要支持懷疑論或主觀主義。不過，這正是當代後設倫理學有關「實在論」(realism)或反實在論(anti-realism)「認知主義」(cognitivism)或「非認知主義」(non-cognitivism)等正在激烈進行中的各種論辯之一。

(三) 基本倫理學的發展與僵局

前文曾抽象指出，規範倫理學就是在「應然倫理」的意義下去建構並證成道德語句的體系的學問。講的具體一些，規範倫理學應提出並證成有關「人應該如何生活、如何實踐、如何做人或該成為怎樣的人」的完整理論系統。²⁸ 進一步言，完整的規範倫理學體系可以概分為兩部分，第一個部分稱為基本倫理學(fundamental ethics)，探討的是規範倫理學的基本理論(foundational

²⁶ Nielsen 指出，後設倫理學的問題不弄清楚，根本不可能進行規範倫理學。參考：Nielsen, 1967, 119。

²⁷ Nielsen, 1967, 117。

²⁸ 此係 Shelly Kagan 對規範倫理學的定義，參見：Kagan, 1998, 2。

theories), 也就是有關「如何做人或實踐」的基本原則的理論。第二個部分則稱為「應用倫理學」(applied ethics), 目標是將基本倫理學所探討的基本道德原則運用在人生的不同實踐領域中。²⁹ 此節先論基本倫理學。

基本倫理學關切基本的道德原則或規範。道德原則分兩類, 一類規範行為者的態度或動機, 另一類規範行為。前者要求行為者做好人、有好的動機或好的意圖; 也要求人不可以做壞人或心存歹念。後者則指出什麼是好或不好的行為或什麼是該做或不該做的事情。一個很弔詭的現象是, 道德生活最重要的是人的內在態度或動機, 而不是外在的行為, 然而, 基本倫理學的關懷重心卻是有關行為的道德原則, 而不是有關行為者態度的道德規範。這個弔詭的現象其實很容易解釋。誠然, 真正的道德價值決定於人是否具有道德善意, 而不是決定於我們做出怎樣的行為。一個行為即使是正確的, 例如施捨助人, 但倘若這麼做的動機不是出於善意, 而是出於沽名釣譽, 那麼, 這樣做是沒有任何道德價值的。然而, 肯定善意的關鍵地位, 並不等於說行為的對錯是無關緊要的。事實上, 一個人是否真具有善意, 主要的判斷標準便在於他是否為了道德的緣故而真心誠意追求並實踐道德上正確的行為。因此, 如何決定行為正確性並建構規範行為的道德原則便成為基本倫理學以及應用倫理學的注意焦點。

關於規範行為的道德原則, 基本倫理學家探索的根本課題是, 有沒有一個第一原則可以說明或證成其他一切(規範行為的)道德原則或判斷? 傳統的基本倫理學家多半肯定應該有這樣的第一原則, 而且第一原則應該是單數, 而不能是複數, 否則解釋並證立一切道德語句的最終基礎就會是分裂的。不幸的是, 從倫理學史的角度來看, 有關第一原則的討論, 數百年來始終爭議不斷, 至今還無法達成人人接受的共識。對立的主張主要分兩大陣營: 一為目的論 (teleology); 一為義務論 (deontology)³⁰。

²⁹ 其實, 倫理學家對於規範倫理學的內涵並沒有統一的定義。有的倫理學家把應用倫理學除外, 只把討論及證成基本道德原則的部分視為規範倫理學。讀者在閱讀不同作者的著作時, 必須留意。

³⁰ 目的論與義務論二詞係 C. D. Broad 所提出 (參閱 Broad, C. D. *Five Types of ethical Theory*. New York. 1944, 206-216), 而為哲學倫理學界所採用。七十年代時 B. Schüller 並將此二詞彙引入歐美倫理神學之討論中 (Schüller, B. *Typen der Begründung sittlicher Normen*, in: *Concilium* 12 (1976), 648-654)。

目的論的典型代表是效益主義 (utilitarianism)。³¹ 效益主義的主張可以用積極與消極兩種方式來表述。積極方式就是：為最大多數人謀最大福利便是道德善的內涵與第一原則。³² 消極表述則是前文提過的「較小惡原則」。行為者在大惡與小惡之間必須選擇小惡，道德上善的抉擇就是兩惡相權取其輕的抉擇。效益主義從古典期的邊沁 (J. Bentham) 彌爾 (J. St. Mill) 及希德威克 (H. Sidgwick) 到當代的赫爾 (R. M. Hare)，不斷受到各種批判，然而它的思想活力卻綿延不絕。主要原因是它的主張雖然在許多方面需要修正或深化，但其目的論的基本洞識卻有某種理性說服力。這個洞識認為，行為的對錯必須由行為所帶來的正價值或反價值來理解。道德原則之所以肯定某個行為是當做的善行，乃是因為該行為會促進正面的價值，相反的，不道德的惡行則是指會帶來不必要的傷害或反價值的行為。再以「較小惡原則」來說明，若一個人只能在大惡 (或大的反價值) 與小惡 (或小的反價值) 之間做選擇，顯然他該選擇小惡。選擇大惡是理性所無法瞭解的。理性只能敦促人在惡劣環境中盡力做最佳的選擇，儘管這樣的選擇仍可能包含某些惡，但因為這已是「最佳」的選擇，因此理性仍承認它是在該環境中善的抉擇。此外，從目的論的基本洞識亦可得知，目的論在倫理學行為理論 (ethical theory of act) 上所採取的是一種結果主義 (consequentialism) 的立場。結果主義主張行為的道德正誤取決於行為所帶來的一切可預見的結果。

義務論的定義在倫理學上較無一致的共識，大體上，不少倫理學家將義務論定義為目的論的反論，依此，義務論泛指一切反對目的論或結果主義的主張。本文亦在這個意義上理解義務論。

³¹ 不少中文學者將utilitarianism翻譯為「功利主義」。這個翻譯十分不恰當，因為在中國思想史中，功利思想指「拔一毛以利天下而不為」的楊朱思想，這個思想與西方的utilitarianism不僅毫無關係，甚至互相對反。在當代中文討論中，部份學者已揚棄「功利主義」此一譯名，而改採「效益主義」或「功效主義」等詞。

³² 如此表述的效益主義同時具有後設倫理學與規範倫理學的意義。「為最大多數人謀最大福利是道德善的內涵」這句話是一句後設倫理學的命題；「為最大多數人謀最大福利是道德的第一原則」則是規範倫理學的最終證成基礎。前一句話規定了善的意義，後一句話則運用如此理解的善概念作為證成一切道德原則的第一原則。

談到義務論，最受矚目的大概是康德倫理學。康德的自律倫理不從行為的結果出發，而從行為者的動機、意願來反省道德問題，因此在理論的開端便似乎與目的論背道而馳。按照康德觀點，行為的倫理價值不在於行為的效果，也不在於由效果而導出的任何原則，而只在於行為者善意志。³³ 所謂善意志則是指樂於服從良心無上命令（Kategorischer Imperativ）的意志。無上命令要求人考查自己所遵循的行為準則（Handlungsmaxime）是否符合「可普遍化原則」（Prinzip der Universalisierbarkeit），也就是說，行為者應當問，自己所採行的行為準則是否具有一種「為一切人均適用的普遍性」。³⁴ 依康德看法，具這種普遍性的行為準則，才是真正的道德法則，而符合道德法則的行為，就是道德上正確的行為。

然而，康德倫理學真的是與目的論不相容的義務論嗎？赫爾與卡彌斯基（David G. Gauthier）都曾以專文指出，將康對倫理與效益主義對立起來，恐怕只是一種人云亦云，似是而非的論調。³⁵ 首先，無論目的論或義務論者，沒有人反對善意志的首要地位。正是因為善意志重要，而且善意志要求人追求符合道德的行為實踐，因此規範倫理學才將注意力放在有關行為的道德原則的討論上。目的論者重視行為結果乃是因為他們相信行為結果決定行為的對錯，正如康德相信「可普遍化原則」決定行為的對錯一樣。結果主義是否是決定行為對錯的正確理論固然可以討論，正如「可普遍化原則」是否正確也是可以討論的，然而，目的論者重視結果並不否定善意志的根本重要性。這兩者不能混為一談，彷彿重視結果必然導致忽視善意志。其次，「可普遍化原則」是一個抽象的形式原則，這與目的論尋求價值最大化的實質原則在理論上非但沒有必然衝突之理，反倒有相合相容的可能性。以殺人為例。殺人為何是錯誤的？從康德

³³ 參閱 Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Weischedel, W. (Hrsg.), *Werkausgabe*, Bd. VII, 27.

³⁴ 參閱 Ricken, F. *Allgemeine Ethik*. Stuttgart. 1989, 27; Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 28-30.

³⁵ 為處理康德倫理與效益主義的整合問題，赫爾寫過一篇文章，篇名是「康德是一個效益主義者嗎？」（Could Kant have been a Utilitarian?）。而卡彌斯基則寫了一本專書，書名為「康德式結果主義」（Kantian Consequentialism）。參閱：Hare, 1997, 147-165; Cummiskey, 1996.

來說，這是因為「不可殺人」這個法則具有「為一切人均適用的普遍性」，但從目的論來看，這個法則具普遍性何嘗不是因為生命對每個人而言都是極其珍貴的基本價值，因此違反他人意願地奪去他人生命具有一種普遍的傷害意義？

話說回來，康德倫理在某些方面的確表現出某種反結果主義的性格。他曾指出不道德的行為即使會帶來很大的好處仍是不道德的。對於拉丁諺語「即使地球會毀滅，也應堅持正義」(Fiat iustitia pereat mundus)，康德也持認同的態度。³⁶ 最著名的例子是康德對於「說謊」的觀點。康德不承認有所謂「善意的謊言」。對他而言，在任何情形下說謊都是不道德的。至於目的論者則認為，「說謊」是否不道德，要看它會帶來什麼結果。兩惡相權取其輕的必要謊言是可以接受的。

除康德外，當代義務論者對目的論還提出許多批評。本文限於篇幅不能逐一說明，只能條列出其中較重要者以及目的論者的回應：

1) 羅斯 (John Rawls) 正義論 (a theory of justice) 主張，道德並非只要求效益最大化而已，也要求權利義務之公平分配。關於這一點，其實早在古典效益主義時期，彌爾便已注意到這個問題。³⁷ 當代目的論者如威琴 (D. Witschen)、沃爾貝特 (W. Wolbert) 及敘勒 (B. Schüller) 更進一步嘗試將正義原則與效益主義加以整合。

2) 從「以行為者為中心的行惡限制」(agent-centered constraints of evil-doing) 來反對目的論的較小惡原則：所謂「行惡限制」是說，日常道德 (ordinary, commonsense morality) 禁止人從事某些行為 (例如「傷害無辜者」)，即使這樣做能避免更大的惡。但目的論的較小惡原則卻無限上綱任何道德惡行，只要該惡行在某個情境中是較小惡。由此可見目的論違反日常道德。

3) 從「以行為者為中心的行善自由」(agent-centered options of doing good) 來反對目的論追求效益最大化的原則：目的論或效益主義「要求」人追求最大多數人的最大福祉，這個原則甚至可能要求人無限犧牲小我，以完成大我。然

³⁶ 有關 Fiat iustitia, pereat mundus 之討論，可參考 Witschen, D. *Fiat iustitia, pereat mundus*. In: *Theologie und Glaube* 82 (1992), 439-456.

³⁷ 彌爾明白承認「正義」概念是效益主義最嚴厲的挑戰。他曾說：「在任何時代中，阻止人接受效益或幸福作為對錯判準的最大障礙就是正義的理念。」參閱 Mill, J. St. *Utilitarianism*. London. 1972. 第五章專章討論「正義」與「效益」的關連。

而，日常道德並不對人做如此嚴苛的道德要求。日常道德區別「義務」與「超義務」。目的論的效益最大化原則似乎陳義過高，而排除了此一區別。

「行惡限制」與「行善自由」的問題，是當代基本倫理學的熱門課題，本文無法在此詳述。謝福勒（Samuel Scheffler）與科根（Shelly Kagan）等人分別有專著討論相關問題。³⁸

4)結果主義忽視了意圖在決定行為對錯時的道德相關性。支持此一觀點的人包含了認同「雙果律」（principle of double-effect）的學者，其中考夫曼（Whitley Kaufman）更相信，意圖的道德相關性是批判結果主義最有力的證據。³⁹然而，對結果主義者而言，意圖在決定行為道德對錯上是否扮演任何角色或究竟扮演什麼角色是很值得商榷的。⁴⁰

這些新的批判與討論豐富且深化了當代基本倫理學的內涵。不過，對立的

³⁸ 例如 Kagan, Shelly. *The limits of morality*. Oxford: Clarendon Press. 1989 以及 Scheffler, Samuel. *The rejection of consequentialism*. Oxford: Clarendon Press. 1994.

³⁹ 「雙果律」源出天主教倫理傳統，主張「意圖」（intending）與「預見」（foreseeing）之間或「直接意圖」（direct intention）與「間接意圖」（indirect intention）之間有倫理上的區別。從今日觀點來看，並非每一位天主教學者都接受雙果律。基本上，義務論學派如 German Grisez, Joseph Boyle 與 John Finnis 等傾向接受雙果律，用它來解決道德兩難的問題。目的論者如 Richard McCormick, Josef Fuchs, Bruno Schueller 等則反對雙果律。哲學倫理學界支持與反對雙果律的人也很多。當代最重要的效益主義者如 R. M. Hare 很明確地反對雙果律（*Objective Prescriptions and Other Essays*. Oxford: Clarendon Press. 1999: 164-167）。但 Whitley Kaufman 在一九九八年所完成的博士論文中則主張，雙果律是反對結果主義並建立義務論倫理學所無可取代的基礎：*Intending versus Foreseeing Harm: the Foundation of Deontological Constraints, Georgetown University Dissertation*. 1998。九零年代以來，討論雙果律的期刊論文很多，最重要的大概是 *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 16(1991) 以及 *Christian Bioethics*, vol. 3 No.2(1997)。

⁴⁰ 結果主義者的反駁見：Rachels, James. More impertinent distinctions and a defense of active euthanasia. In *Killing and letting die*, edited by Bonnie Steinbock and Alastair Norcross. New York: Fordham University Press. 1994.139-154; Thomson, Judith Jarvis. Self-defense. *Philosophy & Public Affairs* 20 (1991): 283-310.

雙方仍陷在複雜而難以突破的理論僵局中。

(四)「基本主義」與「調和主義」的對立

目的論與義務論的相持不下激發了倫理學家有關第一原則問題的新思考。第一原則真的是一元的嗎？抑或是多元的，例如「效益」與「正義」的並立？基本倫理學是否能夠撇開第一原則的爭議而另闢蹊徑？堅持第一原則的一元論並堅持「第一原則的建立是規範倫理學不可或缺的基礎」的思想被稱為「基本主義」(foundationalism)，傳統的目的論者與部分義務論者被歸為這個陣營。與之對立而另闢蹊徑的一個主要的新思想是「調和主義」(coherentism)。調和主義的基本理念受到實用主義 (pragmatism) 以及羅斯「交互平衡」理論 (reflective equilibrium) 的啟發，其要旨如下：倫理學應以經驗實用科學為典範，而不應以數學為模型。依此，倫理理論應被理解為一種由歸納而來的假設，而不應被理解為由演繹而來的真理。當理論假設受到新經驗挑戰時，有兩種可能性，或是運用理論去修正吾人對經驗的詮釋，或是根據經驗來重新調整或修正理論的假設內容。如此一來，「理論」與「經驗」之間便能在交互修正的過程中達到一種「交互平衡」。此外，當理論體系內部各命題相互衝突時，命題與命題之間也應該在交互修正中建立內部調和、首尾一致 (coherent) 的理論體系。放到目的論與義務論的爭議來看，既然第一原則無法把握，「調和主義」者便主張退而求其次，吾人應從道德經驗中較確切的部分開始來建立規範倫理學的思想體系。這個體系不由第一原理來提供穩固的基礎，而由深思熟慮的道德判斷 (considered judgments) 以及理論內部的調和 (coherence) 來確立。

有趣的一個現象是，調和主義者多半是專注於應用倫理議題的倫理學家。理由大概是因為應用倫理議題有其迫切性，相關學者無暇等待基本倫理學永無止境的辯論。最值得一提的是畢強樸 (Tom Beauchamp) 與蔡德斯 (James Childress) 為生命醫學倫理 (biomedical ethics) 所建構的四原則論。四原則包含了「自律原則」(respect for autonomy)、「不傷害原則」(nonmaleficence)、「慈惠原則」(beneficence) 與「正義原則」(justice)。畢強樸相信，無論一個人持哪一種基本倫理學主張，大概都會接受這四個原則。既然如此，何不直接以此四個原則來支撐起整個生命醫學倫理學的討論？⁴¹ 另外一種調和主義理查森 (Henry Richardson) 稱之為建構實用主義 (constructive pragmatism)。這

⁴¹ 畢強樸與蔡德斯的四原則論表述於 Beauchamp/Childress, 2001 中。此一理論提出後受到許多注意與討論。論者稱之為「原則主義」(principlism)。

種理論試圖在調和主義的精神下調和目的論與義務論。對建構實用主義而言，目的論可以稱為是一種「以善為優先」(good-centered)的理論，義務論則是「以正確為優先」(right-centered)的立場。⁴² 其實，「善」與「正確」都不是絕對優先的，它們應交互修正，來建立「交互平衡」的基本倫理學理論。⁴³

此外，與調和主義不同進路，但也不走目的論與義務論老路的新思想還包含了麥金泰 (A. Macintyre) 與斯特曼 (D. Statman) 的德性論理 (virtue ethics) 以及吉利根 (C. Gilligan) 與諾丁 (N. Nodding) 的關懷倫理 (caring ethics)。不過，這些新思路是否真能超越目的論與義務論的爭議是頗成問題的。⁴⁴ 此最後，還有一種傳統的「第一原則多元論」(亦即反對基本主義的一種主張)在羅斯之後又逐漸興起，此即「直覺主義」(intuitionism)的思想。直覺主義認為，道德判斷或原則的真確性無法透過理性來論證，只能透過直覺來肯定。第一原則是多元的，而且不需要有任何方法來調和其間的衝突。在具體情境中，人自然能依靠直覺認出道德要求的方向。直覺主義的代表人物有威廉斯 (Bernard Williams) 奧迪 (Robert Audi) 布倫 (Lawrence Blum) 以及但希 (Jonathan Dancy) 等。

(五) 應用倫理學的興起

後設倫理學與基本倫理學所涉及的課題可以說是倫理學「what」課題當中較為抽象而普遍的部分，例如「什麼」是道德的本質？「什麼」是「善惡」等概念的意義？「什麼」是道德判斷的基礎？「什麼」又是基本或第一道德原則等？應用倫理學作為基本倫理學在各個實踐領域的具體應用，它所關切的課題已是較為具體的「what」課題，例如：在特定實踐領域裡，什麼是應該持守的

⁴² 此處「善」即「效益」或「價值」之意。「以善為優先」的意思就是說，行為是否正確決定於行為是否帶來(最大)善。「善」是決定「正確」的先行因素。「以正確為優先」是說，行為的對錯優先於行為所帶來的「善」。錯誤的行為即使能帶來很大的好處，也是道德上不當為的。

⁴³ 參閱：Richardson, 1995。

⁴⁴ 德性倫理學的著作可以參考：A. Macintyre. *After Virtue*. Duckworth. 1992, Statman, 1997。關懷倫理學請參考：N. Nodding. *Caring*. Berkeley, California: University of California Press. 1984。至於批判這些新思潮的聲音，請參考：Hare, 1999, 132-150。

具體道德規範？什麼又是應該建構的道德判斷？換言之，什麼是該做的、不該做的？可以做的、不可以做的行為？此外，當面對道德兩難時（例如分娩中若母子不能同時存活時），又該如何決疑？

應用倫理學的範圍是無所不包的。一切與人的實踐有關的抉擇，只要涉及善惡是非、公理正義，就屬於應用倫理學探討的範圍。近數十年來，探討不同實踐領域的應用倫理學更如雨後春筍般出現。舉例來說，與個人實踐有關的有「兩性倫理」、「婚姻與家庭倫理」、「生命與醫學倫理」、「工作與休閒倫理」、「財物倫理」、「運動倫理」以及「動物倫理」等；與整體社會如何邁向「公與義」的境界有關的則有「經濟倫理」、「商業倫理」、「政治倫理」、「法律倫理」、「媒體倫理」與「環境倫理」等。由於醫學與生物科技的高度發展，醫病關係與生死課題變得愈來愈複雜，這使得上述應用倫理學領域當中的「生命倫理」（bioethics）受到倫理學家與一般社會輿論格外的關注。此外，網路倫理（cyber ethics）所涉及的隱私權、版權以及各種色情資訊流通的問題，近年來也成為熱門的應用倫理學課題。

五、為何應該道德？

從某種觀點來說，答覆了倫理學的「what」問題，特別是有關道德判斷或原則的理由（rationale）的問題，就等於部分回答了「為何應該道德」的問題。然而，後者這個問題還是需要特別的處理，這一方面是因為在理論上，「what」問題畢竟不等於「why」問題。基本倫理學或後設倫理學所提供的道德理由只讓我們瞭解為何某個行為是道德上所要求或禁止的，但這並不等於答覆，為何我應該做道德所要求的行為或不做道德所禁止的事？另一方面，「why」問題的答覆與道德動機密切相關，人愈瞭解為何應該道德，就愈有堅持道德的動機。

不過，「why」問題究竟是一個怎樣的問題在倫理學上有很多不同的看法。有人主張這個問題根本就不能合理提出。亞里斯多德認為真正的哲學智慧不在於證明一切事物，而在於能分辨哪裡需要證明，哪裡不需要證明。「如果一個人懷疑他是否該尊敬諸神，孝愛父母，這個人所需要的恐怕不是哲學論證，而是鞭打」。⁴⁵ 當代學者如后斯培（John Hospers）、突明（Stephen Toulmin）也持類似看法。他們認為，「為什麼應該作對的事情」的答案就在問題當中：「因為那是對的事情」！肯定一個行為是對的，就該作它，而不能再問進一步的理由。

⁴⁵ Aristotle, Topics I 11, 105a 2-7.

道德是它本身是否「合於理性」的最後理由，不能再在道德之外尋找理由。⁴⁶

另一方面，不少學者仍肯定，「why」問題不但應該提出，而且是倫理學所有問題當中最根本而困難的問題。這個難題在歷史當中雖然被不斷提出及答覆，但它的晦澀仍像一座難以攀爬的高山，在永恆哲學（*philosophia perennia*）的洪流中，令哲學家的心靈為之震動與掙扎。普林斯敦大學教授史特斯（W. T. Stace）在處理「why」問題之前坦承，沒有把握能超克艱難，徹底解決這個問題。他也認為沒有人「能如此盲目狂傲，以為自己在這個問題上充滿信心」。⁴⁷

基本上，「why」問題大概不像后斯培等人所認為的那樣容易打發。不過，也誠如史特斯所指出的，迄今倫理學家們所提出來的主張，也鮮有完全令人信服者。幾乎所有的倫理學教科書都會專列一章處理「為何應該道德」這個課題，然而，徹底而有深度的著作仍不多見。⁴⁸

六、人格統整與情緒教育 – 倫理學的「how」課題

「How」課題亦即「如何道德」的課題，可以有兩種提問方式，一個是：我如何提升自己的道德反省與實踐能力？又如何培養我自己的道德情操，使我成為一個更有道德的人？另一個提問方式是德育理論的方式：家庭、學校與社會應如何培養或提升社會成員的道德？

這兩種提問方式雖然不太相同，但面對的基本問題則是類似的。一個是「如何知」的問題，另一個是如何達到「知行合一」的問題。先談前者。大部分人在成長以及社會化的過程中，都會獲得某種有關道德的知識或價值觀。然而，這種知識若缺乏批判性的反省，往往只是一種濛懂的「知其然」，而不是一種深刻的「知其所以然」。「如何知」的問題指的就是如何深化倫理的認知及思考能力的問題，其包含的對象涵蓋「what」及「why」的所有課題。因此，倫理

⁴⁶ Hospers, 1970, 745; Toulmin, 1964, 146-165.

⁴⁷ Stace, 1975, 251.

⁴⁸ 近年來，以「why」課題為研究對象的博士論文似乎只有一篇：John van Ingen. *Why be moral?* New York: Peter Lang, 1994。此外，筆者也有一篇專文討論此一課題，參考：孫效智，1999，第五章：為什麼應該實踐道德？205-274。最後，史密斯（Tara Smith）的專著 *Viable values* 稱得上是相當深入的分析。參考：Smith, 2000。

學的素養是每一個人在「做人」方面的知性基礎，也是教育學者探索德育理論時必須掌握的思維架構。

「How」問題最困難的部分是「知行合一」或說「知行不一」的問題。大部分人在道德方面的問題，不是不知道「自私是不對的」、「貪小便宜是不應該的」，而是知道歸知道，但所行與所知之間卻是互相背離的。這就是「知行不一」或人格不統整（integrity）的問題。「知行不一」是最嚴重的道德問題之一，也是任何道德教育所不能不面對的嚴肅課題。規避這個課題，道德教育將只剩下道德知識的灌輸，而與道德教育的目標——培養能自律思考與實踐的人——背道而馳。

人格不統整的深層理由在於道德沒有內在化，成為人生中的絕對堅持。既無堅持，自然談不上貫徹與實踐的動力。問題是，道德為什麼沒有內在化呢？除了「知」的層次的淺薄外，另一個重要原因在於人生觀的模糊。一個人對於生命意義有怎樣的看法，就決定了他在道德上會是怎樣的一個人。莊子說：「嗜欲深者天機淺」，漠視道德的人往往唯利是圖，而「唯利是圖」的性格則源於將金錢與地位看成是人生最重要的價值。問題是，金錢與地位能不能作為人生最重要的價值是極需討論的，否則就容易產生價值的錯置與扭曲，而在人生的路上選錯了目的，走錯了方向。荒謬的是，現代科技與物質文明挾其消費主義與享樂主義的強勢力量，催迫著人們奔馳於「向錢看」的路途上，似乎不留給人任何時間與空間去思考這個問題。更嚴重的是，整個社會從家庭、學校到媒體，也幾乎不提供任何機會或機制讓社會成員去思考人生觀的課題。其結果就是古人所說的「人無遠慮，必有近憂」。在一個人生觀模糊的社會裡，人們將陷於急功近利的惡性循環裡難以自拔：個人與社會愈不注意生命目標的確立與價值觀的內化，社會就愈混亂。社會愈混亂，人們就愈需要將資源與時間投注在亡羊補牢的工作上。資源與時間愈花在亡羊補牢上，也就愈沒有時間去進行需要長期投入的、有關生命目標的確立與價值觀內化的教育工作。而這樣的工作愈不受到注意，人心的迷失以及由之而形成的社會混亂便愈不知伊於胡底。

除了人生觀模糊導致道德觀無法內化外，「知行不一」的第二個重要根源是情緒智商（emotional intelligence）的低落，也就是情緒與理智的不統整。很多時候，人因為失控的情緒而說出或做出事後深感後悔的事來。家庭中許多人際關係的衝突往往根源於此。連社會上許多衝突，當事人所爭的常常也不過是些芝麻綠豆的小事，只因一言不合就大打出手，以致鑄下不可彌補的大錯。

顯然，要使知行合一，人格與情緒的統整是不容忽視的功夫。統整的第一

步在於養成自省自覺的習慣。人如果無法自省自覺，就容易按當下的情境做出直接的情緒反應，結果往注意氣用事，抉擇不經大腦。柯維主張每一個人都應該努力培養一種讓當下「停格」的能力，這樣才能在事件與回應之間保有反省的空間與抉擇的自由。果如此，人才不至於陷溺於令理智蒙蔽的情緒當中，看不到內心真正的感受以及真正該作的事。⁴⁹ 當然，「暫時停格」並不是容易做到的事，不過，如果能以錯誤經驗為師，常常反省情緒衝動的壞處，慢慢便有可能與自己的情緒保持一種觀賞反省的距離，而不再那麼容易被它所控制。其次，同理心的培養也很重要。人往往從自己有限的經驗去看世界，看別人。但除非真能摘下自己的眼鏡，從別人的角度去看問題，否則「永遠無法與他人建構深厚、真誠的關係」。⁵⁰ 柯維指出：「假如你能瞭解，六七歲的小孩常喜歡誇大事實，就不會對他們的行為過度反應」。很弔詭的是，人都願意被瞭解，但當人們彼此吼叫怒罵的時候，卻在防衛機轉中不斷彼此曲解。

情緒與理智的統整包含的課題很多，而且為「如何道德」的落實都非常重要。除了憤怒情緒的處理外，其他還有寬恕與道歉的學習、受創心靈的治癒、貪婪與吝嗇的化解、狹隘心胸的開闊、男女情慾與真愛的分辨、靈與性的整合等。無論個人修養或德育理論的建構，這些都是不容忽略的課題。

結語

從微觀角度來看，本文的目的是對倫理學進行一種導論的工作，俾使初學者對倫理學的理論大廈獲致一種梗概的、整體的理解。各節內容則依次介紹倫理與道德的意涵、倫理規範與其他規範的異同、倫理學의 各種問題意識以及相應的主要理論等。由於篇幅的限制，本文只能儘量介紹倫理學的一些主要議題及其在倫理學上的座標位置，而不能窮盡所有倫理學的課題及理論。此外，即使就所討論到的議題與理論而言，本文也不能做進一步的評析與取捨，因為這已屬於倫理學的內部理論工作，而超越了單篇導論的恰當範圍。不過，有心的讀者可以以本文為基礎，進一步探索倫理學之堂奧。

從巨觀角度來看，教育應以培養完整的人，完整的生命為目標，此所以近來有「生命教育」之倡議。倫理學既關切生命的實踐原則與理想，亦即關切通

⁴⁹ 柯維，1998，27-28。

⁵⁰ 柯維，1998，281。

往完整生命的途徑，故紮實的倫理學學養是推動生命教育不可或缺的學理基礎。生命教育的師資必須具有充足的倫理學訓練，否則在具體從事生命教育的場域中，很難達到說理而不說教的境界。

參考文獻

- Abelson, Raziell, and Kai Nielsen. (1967). Ethics, History of. *The encyclopedia of philosophy*, edited by Paul Edwards. New York: Macmillan, 87-117.
- Beauchamp Tom L./James F. Childress (2001), *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford: Oxford University Press,
- Clarke, Paul Barry. Ethics. *Dictionary of ethics, theology and society*, edited by Paul Barry Clark and Andrew Linzey. London/New York: Routledge.
- Cummiskey, David (1996). *Kantian Consequentialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hare, R. M (1981). *Moral Thinking*. Oxford.
- Hare, R. M (1997). *Sorting out ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Hospers, John. *Why be moral?* In *Readings in ethical theory*, edited by Wilfred Sellars and John Hospers. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall. 730-746. 1970.
- Kagan, Shelly. *The limits of morality*. Oxford: Clarendon Press. 1989.
- Kagan, Shelly. *Normative ethics*. Colorado: Westview Press. 1998.
- Nielsen, Kai. Problems of ethics. *The encyclopedia of philosophy*, vol. III, edited by Paul Edwards. New York: The Macmillan Company & The Free Press. 117-134.
- Pojman, Louis. *Moral Philosophy. A Reader*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company. 1998.
- Rachels, James (1999). *The Elements of Moral Philosophy*. McGraw-Hill College.
- Richardson, Henry S (1995). Beyond good and right: Toward a constructive ethical pragmatism. *Philosophy & Public Affairs* 24 (2): 108-141.
- Scheffler, Samuel (1994). *The rejection of consequentialism*. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, Tara (2000). *Viable values. A study of life as the root and reward of morality*. Lanham: Rowman&Littlefield Publishers.

- Stace, W.T (1975). *The Concept of Morals*. New York: The Macmillan Company.
- Statman, Daniel (1997). *Virtue ethics. A critical reader*. Washington D. C.: Georgetown University Press.
- Toulmin, Stephen(1964). *Reason in ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 朱建民(85年6月)。專業倫理教育的理論與實踐。**通識教育季刊**，第三卷第二期，網路版：<http://www.ncu.edu.tw/~cage/quarter1/0302/030203.htm>。
- 沈清松(85年6月)。倫理學理論與專業倫理教育。**通識教育季刊**，第三卷第二期，網路版：<http://www.ncu.edu.tw/~cage/quarter1/0302/030203.htm>。
- 柯維 史蒂芬(民 87)。**與幸福有約**。台北：天下遠見。
- 高力克(88年6月)，五四倫理革命與儒家德性傳統，二十一世紀評論，第五十三期，網路版：<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/issue/article/990315.htm>。
- 孫效智(民 88)，**當宗教與道德相遇**。台北：台灣書店。
- 孫效智(民 89)。生命教育的內涵與哲學基礎。載於林思伶(主編)，**生命教育的理論與實務**(頁 1-22)，台北市：寰宇出版社。
- 羅秉祥(民 81)，**黑白分明**，香港：宣道。