

書評

Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*
(London: Routledge, 1991), 106頁。

鄭鈺鈿

香港理工大學應用社會科學系博士研究生

踏入公元二千年，除了基於對當代道德哲學發展的興趣外，¹ 究竟重溫艾莉絲·梅鐸 (Iris Murdoch) 於六十年代發表的作品，² 對道德哲學的探索感興趣的讀者，帶來甚麼啓迪？或許，梅鐸在其《至善的主權》一書的開首早已為我們預備了答案。若如梅鐸所言，哲學是一門沒有進展的學科，一種努力地不斷回到本源去的探索，那麼梅鐸在三十年前，對當代道德哲學的基本問題所作深刻而具洞察力的反省，便仍然藉得我們一再細味和深思。³ 本文將嘗試透過重構《至善的主權》中的論證，評介梅鐸對當代道德哲學所提出的批判。

按筆者的理解，梅鐸在《至善的主權》所展述對當代道德哲學的評析，粗略可重構為三部分：

- (1) 從道德現象的分析出發，批判當代道德哲學主流所預設的主體觀；
- (2) 勾畫一組以“至善” (the Good) 的觀念為中心的道德形而上理論 (metaphysical theory of morals)；
- (3) 概述從後設理論層次分析如何從競逐的道德理論中進行選擇。

而礙於篇幅所限，筆者選擇扼要評述，梅鐸對當代道德哲學主流所建基的主體觀的批判。



對梅鐸而言，當代道德哲學主流的不足，主要展現在兩項緊密相關的課題上。⁴ 首先，當代道德哲學的主流論述忽略了一些重要的道德現象。而她尤其關心被哲學家所遺忘的現象包括：“愛”作為道德上一個中心的概念及一未經自我檢視的生命仍可以是滿有德行的現象。此外，梅鐸亦關注主流論述所強加的一套理論，既不容其他理論抗辯的空間，亦扼殺選擇其他與之競逐的理論的自由的情況，而梅鐸藉引述漢璽(Hampshire)，導引讀者的目光轉向上述問題與心靈哲學(philosophy of mind)的關係的探索上。

按漢璽在《思與行》⁵的提法，心靈哲學的任務是提供一組詞組讓有關價值問題的基礎判斷可以清晰表述。⁶ 換言之，心靈哲學可說是道德哲學探索的骨架。故此，梅鐸認為當代倫理學使某些價值變成不可被表達或言說的情形，可追溯至主導當代道德哲學的一種主體觀。

在梅鐸眼中，主流哲學論述以行動為理解道德的主要意象，而主體(agent)以其選擇表達其意志，甚至“我便是我的意志”。但作為自我的核心的意志卻與個人的信念、理性及感情完全的割離。⁷ 換言之，上述的主體是處身於一事實與價值截然二分的世界，而主體對外在世界的認知，只作為主體所作選擇的參考。無怪乎梅鐸曾以商場購物來比喻上述對道德的理解：⁸ 當消費者在店內自由地選購貨品時，重要的是消費者客觀地衡量貨品並作出選擇。事實上一件貨品是否最便宜或耐用均與消費者的意志無關(事實)，他只要弄清楚自己究竟想購買便宜一點或耐用一些的貨品(原則)，選擇便自然清楚明白(決策)。

梅鐸指出上述有關主體的圖像是一幅兼具行為主義、存在主義及效益主義色彩的描述。⁹ 梅鐸認為上述的圖像具行為主義的色彩是因為它視可被公眾觀察(publicly observable)為行動



(action) 的意義及本質。換言之，不可觀察的內在 (private) 心靈活動並不構成行動的意義，甚至於稱不上為“行動”。而此圖像富存在主義色彩的臉貌，則展現在其對自我具體內涵的剔除及對孤寂而全能的意志的強調。而由於在此圖像中，道德被視為只可能與公眾的舉動 (public acts) 有關，故此它是效益主義的，也就是說，並不能帶來可見的影響的心靈活動，並不在道德審視的領域之內。

而上述的圖像為何令許多哲學家着迷？梅鐸相信這圖像的魔力來自一組源於維根斯坦 (Wittgenstein) 有關心靈概念必須進行發生性分析 (analyzed genetically) 的論證。¹⁰ 何謂對心靈概念進行發生性分析 (genetical analysis)？簡而言之，對心靈概念進行發生性分析便是迫問究竟我們是如何學習“抉擇”、“考慮”、“渴望”、“妒忌”等心靈概念。試以“妒忌”為例，例如當一名男孩聽到別人嘉許他的兄長時流露不快之情，而他初次聽到成年人使用“妒忌”一詞來形容他的表現，故事中的主人翁並不單是透過把握別人或自己內心深處是否存在某種與“妒忌”的概念對應的感受，反之，他是透過觀察是否存在對應處境的某種外顯行為去了解“妒忌”的概念。而我們區別“妒忌”、“羨慕”等情緒亦不可能單單透過檢視內在的感受。故此，仔細反省我們是如何學習“妒忌”的概念，使我們意會到即使個人內在的感受亦不能免於所屬社群的語言所滲透，套用梅鐸的話：“這概念沒有內部結構；它就是它的外部結構。”¹¹

對梅鐸來說，上述的分析若運用在非心靈概念 (non-mental concept) 上，一定程度上是合理的，但若運用在心靈概念上卻存在相當限制。而梅鐸藉其一個有關一對婆媳的著名例子，突顯發生性分析所無法捕捉的重要道德現象。梅鐸所述說的故事是關於一位婦人反省她對其已離開的媳婦的觀感的故事。¹² 而



這平凡故事的重心正是婦人心靈中所起的變化：她媳婦在她心中的形象從平庸、冒失、唐突及稚氣轉化成簡樸、主動、樂天和滿有朝氣。而梅鐸強調上述變化是由故事中的主人翁滿有愛心及公正地重新評估她心中對媳婦的理解所達致，一切的轉變皆是婦人心靈活動的結果。

正正在這裏，梅鐸指出，發生性的分析使婦人心靈活動的表述變得不可能。由於任何心靈概念只是它的外部結構，亦即是它在公眾共享的語言中的使用規則，婦人心中所曾發生的一切一切只可說是子虛烏有。究竟問題出在哪裏？

梅鐸指出了解一個詞可以有兩重意思：(1) 明白到在日常生活該詞的運用及(2) 體會該詞所蘊含深一層的意義。¹³ 以“遺憾”為例，一名小學生可以在詞典中翻查“遺憾”的解釋，明白“遺憾”是指“沒有如願的事或表示不滿、惋惜或歉意”。但當這小學生長大成人，面對痛失雙親的境況，慨嘆“樹欲靜而風不息，子欲養而親不在”時，他對“遺憾”一詞明顯地存在更深刻的體味。而發生性的分析只能把握第一重的理解，對心靈概念深層的理解卻是無從說起。

按梅鐸的剖析，上述困難的出現是由於主流哲學家站在第三者的角度去觀察、把握道德現象。當哲學家試圖客觀地剖析人類的心靈活動，他們所能把握的只是人們進行道德抉擇時，行使其意志的一瞬。但作為活在歷史中，不斷地自省及變化的心靈，卻並非一客觀觀察者所能捕捉。梅鐸相信主流哲學家執着於從第三者、抽離的角度去理解道德現象是與自休謨(Hume)以降視“可被公眾觀察”、“客觀”為確切知識的基礎的科學觀有關。¹⁴ 但梅鐸認為他們對上述科學觀的執着，正好同時封閉了他們掌握人類作為在歷史中行進及轉變的個體的門徑，故此亦没法把握飽歷世情的生命對心靈概念的深層理解。



對梅鐸來說，主流哲學家對客觀科學知識的執着使他們把察看世情的心靈矮化為空洞的意志。而梅鐸認為人們對所遭遇的人與事的理解，像她們故事中的家姑所進行的反思，主要是透過一些針對特定處境的規範性概念（梅鐸稱為次級道德概念 [secondary moral concepts] 例如“殘酷”、“羞辱”、“勇敢”等等）進行，而並非藉着主流哲學家所關注的抽象，一般性的道德概念（梅鐸稱為初級道德概念 [primary moral concepts] 例如“善” [good]、“公正” [right]）。她甚至認為即使棄絕所有抽象的道德概念亦將不會對道德生活構成任何妨礙。¹⁵

而次級道德概念的特點是它們既是對現實的描述，但亦同時具規範、指引行動的作用。而梅鐸認為對次級道德概念進深的理解主要是藉着對特定事例的討論所達致。按筆者理解，梅鐸希望指出次級道德概念所兼具描述及規範的面向是不可劃分，也就是說，假若我們不能把握對話者運用像“勇敢”等次級道德概念時所指涉的特定事例與處境及其評價性意義 (evaluative meaning)，我們對掌握對方所運用的次級道德概念的意義將存在困難。而上述分析一個重要的引申是，藉着次級道德概念理解、察看世情的心靈並非處身於一事實與價值截然二分的世界。

相對於主流論述中淺、薄如針的主體，¹⁶ 梅鐸對人類心靈的描述格外顯得深沉豐厚。在她眼中，個人除了是活在歷史中，他更是受非理性力量所左右的沉淪者，故此梅鐸曾說：“道德生活的敵人是貪婪無厭的自我。”¹⁷ 但她所描繪的主體卻並非命定陷於萬劫不復之境。

在梅鐸破解發生性分析是否適用於心靈概念時，她提出我們對心靈概念的理解不斷進深的過程是預設了我們對該概念邁向一極致的理解。但由於我們是受非理性力量的左右，真確地了解我們所面對的人和事，亦同時是持續不斷的靈性操練。而



當我們懷着關愛去理解其他人，試圖克勝左右我們的非理性力量，邁向對他人極致的理解，亦即指向“圓全”的意念 (idea of perfection)。再以梅鐸的婆媳故事為例，當故事中的家姑懷着愛心去理解她的媳婦時，她在對其媳婦的理解不斷進深的過程中，她亦同時不斷克勝她心中的種種成見、偏私、怨憤及嫉妒。換言之，當故事主人翁專注於她的媳婦，力圖了解後者時，她亦同時擺脫支配她的非理性力量，邁向人格的圓全。

至此，讀者或許可以了解梅鐸為何那麼重視“愛”的概念。“愛”作為對另一個人的本相 (reality) 懷着尊重與關顧的專注，在揭示我們所面對的處境的真相，扮演着不可代替的角色。而在梅鐸而言，把握另一個體的本相是一個虛己、無我的過程，故此，一未經自我檢視，未嘗對自我的意識進行反省的生命，仍可以是滿有德行的。循着梅鐸細密的拆解，主流論述中在道德生活佔主導位置的“事實” (fact)、“決策” (decision) 與“原則” (principle) 被安放在不起眼的暗角，而在梅鐸眼中，在道德生活中佔主導位置的應是懷着關愛，虛己而洞察世情的心靈。而道德生活在梅鐸手中不再是斷續地出現在道德抉擇的一瞬，而是轉化成持續不斷地克勝一己邪情私慾的靈性之旅。¹⁸

在以上的篇幅，筆者試圖扼要地重構梅鐸對主流哲學論述所預設道德主體的批評。在這篇短小的書評結束前，筆者希望就梅鐸的論證提出三點意見。

首先，梅鐸對當代道德哲學主流所建基的主體觀的批判清晰地暴露了後者一些重要的預設：(1) 主流論述中道德生活佔主導位置的“事實”、“決策”與“原則”是預設了自我的核心是與個人的信念、理性及感情完全割離的意志的主體觀；(2) 上述主體觀被視為理所當然是因為主流哲學視“可被公眾觀察”為確切知識的科學觀的執迷。



而筆者認為梅鐸藉着一對婆媳的故事，對我們的道德經驗作出仔細的疏理，指出上述的主體觀使日常經驗的道德現象變得不可言說的分析，迫使我們反省前述主流論述的預設是否存在嚴重的缺失。尤其重要的是，筆者認為梅鐸相當敏銳地指出，當代主流道德哲學忽略“愛”在道德生活中的重要性等現象的根源，在於它所預設對主體的理解。而她對支持上述主體觀的一組有關心靈概念的論證，為何吸引許多哲學同道亦具深刻理解。故此，她對發生性分析為何不適用於心靈概念有其獨到的觀察。藉着對心靈概念為何不可以進行發生性分析的論證，梅鐸說明道德概念具有語義上的深度 (semantic depth) 的剖析，揭示堅執於從第三者客觀角度去把握道德現象所造成的扭曲及忽視，是植根於主流哲學對客觀、科學知識的追尋。而筆者以為梅鐸有關主流哲學預設了從第三者角度客觀觀察心靈及道德現象，是對追尋客觀知識的科學觀的執迷的提法，是相當深刻的洞察。

其次，梅鐸提出次級道德概念的重要性、具洞察力 (vision) 的心靈在道德生活的中心位置及道德生活視作為持續不斷邁向虛己成聖的靈性之旅的理解，為我們在主流論述外另辟門徑，對道德的領域及內容提供截然不同的了解。

此外，筆者認為值得讀者留意，梅鐸清楚表明她所提出的分析和主流論述均是循環論證，而兩者的差別只是在於它們所訴諸的道德現象有所不同。而梅鐸亦提出判別兩者的基準，在於何者能解釋競爭對手為何令人着迷。雖然筆者認為就如何選擇道德理論的問題，梅鐸的提法很有啟發性，但她卻未嘗解釋為何她的對手需要接受她所提出的基準。¹⁹



注釋

- 1 Maria Antonaccio & William Schweiker 在一本評論梅鐸的文集中指出梅鐸的作品預視及塑造許多近年倫理學探討的中心議題，其中包括文學與倫理的關係，身分認同與至善的意念的關係，現代對宗教的批判對道德生活的影響及有關自由主義的論辯。參看 Maria Antonaccio & William Schweiker, "Introduction," in *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, ed. Maria Antonaccio and William Schweiker (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1996), xi–xii。而 David McNaughton 指出梅鐸《至善的主權》是當代道德實在論 (moral realism) 的先驅之作。參看 David McNaughton, *Moral Vision: An Introduction to Ethics* (Oxford: Blackwell, 1994), 65。Robert Arrington 亦認為《至善的主權》啓迪當代道德實在論的主要發言人。參看 Robert Arrington, *Rationalism, Realism, and Relativism: Perspectives in Contemporary Moral Epistemology* (Ithaca: Cornell University, 1989), 120。
- 2 收錄在《至善的主權》一書的三篇作品分別發表於1964, 1967及1969年。
- 3 Lawrence Blum 及 Alasdair MacIntyre 分別指出梅鐸對當代道德哲學主流的批評並未得到應有的注視。參看 Lawrence Blum, *Moral Perception and Particularity* (New York: Cambridge University Press, 1994), 4; 及 Alasdair MacIntyre, "Moral Philosophy: What Next?" in *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ed. Stanley Hauerwas and Alasdair MacIntyre (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), 11。
- 4 梅鐸批評的對象既包括當時英美分析哲學的代表人物如 Hampshire, Hare, Ayer, Ryle, 亦涉及盛行於歐陸及英美的存在主義。
- 5 Stuart Hampshire, *Thought and Action* (London: Chatto and Windus, 1959)。
- 6 見 Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge, 1991), 2。梅鐸視漢璽的觀點具代表性，並且相當清晰地表達其他道德哲學家所預設的觀點。
- 7 同上注，8。
- 8 同上注。
- 9 同上注，8–9。
- 10 梅鐸指出維根斯坦 (Wittgenstein) 對心靈概念進行發生性分析存在一定保留，並且沒有作出任何道德上或心理上的推論或概括。同上注，12。



- 11 同上注, 13.
- 12 同上注, 17-18.
- 13 同上注, 29.
- 14 同上注, 24.
- 15 同上注, 42.
- 16 梅鐸用語, 同上注, 53.
- 17 同上注, 52.
- 18 Gordon Graham指出梅鐸對倫理的理解是一種靈性化的道德 (Spiritualized Morality), 參看Peter Byrne, *The Moral Interpretation of Religion* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), 96.
- 19 Charles Taylor在“Explanation and Practical Reason”對藉着提供具說服力的“過渡敘述”(transition narrative), 說明從某一套理論出發, 為何某理論較它的對手更能把握後者的優點及缺失, 而非依賴獨立於兩個理論以外的基準, 對兩個競逐的理論進行理性選擇有進一步的探討。參看Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), 34-60.

