

另一種道德哲學：「道德形式」的評估*

吳瑞媛**

大 綱

壹、兩種道德哲學

貳、道德病態的吊詭

參、道德現象的還原

肆、道德形式的反省

* 本文原稿〈道德病態〉曾於85年4月在中央大學哲學所舉辦之「應用哲學與文化治療學術研討會」中發表，經過重大修改，題目更改如上。

** 國立清華大學哲學研究所副教授。

道德是什麼？首先，人們共同生活需要某種基本的人際秩序，我們叫它做「道德秩序」，但是這樣的概念並還沒有觸及到人們要如何來參與，只有當我們進一步問要如何來實現道德秩序時，我們感興趣的道德概念才會出現。對於實現道德秩序，有兩種說法，分別決定了不同的道德概念：「道德即規範」(morality as norms) 指出道德秩序的實現在於遵守一組合情合理的共同規範，而「道德即心理（結構）」(morality as a psychic structure) 則強調道德實現的關鍵，在於人們是否具有恰當的心理結構。概據「道德即規範」的概念，道德就是一組有關一個人應該如何行為的命題，也就是一組行為規範；這個概念相當自然，因為個人活在社會裡，彼此間需要互相的協調合作，才能求得一起生活的基本保障，所以大家有必要共同遵守一組合情合理的行為規範，而「道德」指的就是那一套合乎情理的共同規範。然而從另一個角度來看，也有人會說，道德最主要的並不是一套外在的規範，而是人類心理的一部份，因為縱使道德規範的存在可能是出自人類共同生活的需要，但是值得注意的是，這些規範的實現，所倚賴的並不是武力或任何外來的力量，而是每一個個人由衷的認可與支持——畢竟道德和法律很不一樣，雖然二者目的都是在建立人際間的某種秩序，但是道德沒有屬於自己的軍隊，它無法以強制的方式來落實它對人們的要求，因此它需要以某種方式把道德規範關連到我們的心理，讓外在的道德規範在人類的動機結構中，找到一個內在支點，而只有透過這個心理的支點，人們才可能（在沒有任何強制力的情況下）將道德規範付諸於行為，維持住人際間的基本秩序^(註1)。如此，將道德看成是促使人們把他人利益納入考慮的某種心理結構，似乎並不為過，因為這個內在結構終究才是實現人倫秩序的關鍵因素。這麼說來，那麼道德到底最主要的是一組抽象的規範命題？還是一個具體的心理結構呢？

「道德當作規範」(morality as norms) 和「道德當作心理結構」(morality as a psychic structure) 都同樣指出瞭解道德的重要面向，但也

同時標示出兩個相當不同的哲學取向。然而傳統的道德哲學大都採「規範取向」，大家對「心理取向」的道德哲學都相當不熟悉。因此，本文想試著從「心理取向」的道德哲學觀點，指出一些「規範取向」的可能缺失，然後再來說明「心理取向」是如何提出問題、進行反省。我的主要論點是：「規範取向」的道德哲學對人類道德心理的假設，不只過於簡化，更嚴重的是，往往太過於「理想化」，以致無法掌握道德生活的複雜性，例如，它無法面對「道德病態」的挑戰，而相對地，「心理取向」的道德哲學，因為藉助深度心理學（特別是精神分析），反而能夠提出一些發人深省的問題（像是對「道德形式」的反省），可以讓我們更加意識到支撐道德生活的心理條件。

壹、兩種道德哲學

「規範取向」的道德哲學，將道德看做是一組合乎情理、可以促成人際秩序的共同規範，它主要在探討道德規範的內容（即：道德到底要求什麼）以及其成立的理由（問題包括：「這些規範是否合理？」「我為什麼要遵守道德規範？」「道德」對我有什麼好處？」等）。傳統的道德哲學家對道德規範的內容以及理據，有不少的爭辯：有人認為，道德完全符合每個理性之人經過深思後的一己利益（古希臘倫理）；有人則主張道德在於增進眾人的福祉（功利主義）；也有人堅持道德的基礎不在一己利益或是眾人福祉，而在人與人之間彼此尊重下的相互同意（契約論）；當然也有人要力辯，道德的基礎不是個人的理性或任何具有實質的理性，而是某種超越的理性（康德主義）。他們所爭辯的對象，當然不是哪一套具體的道德（例如，古希臘人的道德，或現代日本人的道德），而是按照一些他們認為道德規範應該有的特性（普遍性、規範性、無私性、必然性、公開性、或增進幸福的性質等），在心中所建構出來的一套理想道德。很明顯地，「規範取向」的道德哲學家，主要在關心如何建立一套在這世界上站得住腳的共同規範，至於這些規範如何關連到實實在在的心理結

構，他們似乎就沒有什麼好說的。

一般而言，不管他們對理想道德的內容或理據，有多麼不同的意見，他們對道德心理都帶著相當素樸的想法：一旦合理的規範建立起來（在他們看來，這才是道德哲學的核心工作），我們就可以用各種方法（教育、輿論、及各種社會制度等）盡量地去改變、或甚至塑造人們的動機結構，讓人們不太費力地就能符合道德規範的要求。而如果真要問他們道德有什麼內在支點的話，大家很可能都會一致地推崇某種與生俱來的「道德良心」（類似於儒家所強調的不忍人之心或良知良能、或康德所謂的實踐理性）。依照這個隱含的道德心理，良心就是道德規範的內在支點，它可以負擔實現道德的重大任務，因此沒有人會反對，道德良心的存在，對個人或社會，絕對都是一件可喜可慶的事！因為基本上大家都同意，道德是來對付人類生存的一些危險（如：互相殘殺、彼此侵犯），讓人與人之間的合作成為可能，是人性理性的展現，儘管道德有時會要求個人犧牲一些利益，但那畢竟也是為了更大的利益或更高的名目，所以就一個有道德良心的人而言，或許偶而會吃一點虧，但是卻呈現了人性的精華，而就整體而言，如果每一個人心中都有道德良心，那麼人們也就不會互相傷害，世界就會太平和諧。同樣地，對於那些違反道德的人們，大家會說他們「根本沒有良心」、「良心受到蒙蔽」、或是已經「喪盡天良」。如此看來，大家都總會地相信一種絕對的心理能力或特徵，只要人們具有它，不管其它的心理發展條件如何，這個心理能力或特徵都能夠保障道德的實現。

對照之下，「心理取向」的道德哲學家並沒有對任何心理能力或特徵，有這種樂觀的信心。他們反而退一步，提出更一般性的問題：人們的心理結構要如何，才能恰當地將他人利益自然地納入考慮，成為平時思慮的一部份？換句話說，道德（道德秩序實現的狀態）需要藉由怎樣的一個心理中介才能達成？這裡所說的心理中介，也就是我所謂的「道德形式」(forms of morality)，

指的並不是哪一種單一、特定的動機（像「一己利益」或「對上帝之愛」之類的特定動機），而是某種內在動機結構，即能夠把道德考慮與其它的考慮在某種安排下都同時放進來的心理結構。「心理取向」的道德哲學，區別了道德的形式與內容（註2）；操縱道德秩序的內在心理支點，是所謂的「道德形式」，而道德秩序實現的事態，則是所謂的「道德內容」，這也同時是道德規範的內容。

更仔細地來講，什麼是我所謂的「道德形式」(forms of morality)呢？形式總是相對於內容。在藝術上，我們比較常做內容與形式的區別。如果暫時把內容侷限在命題內容 (propositional content)，那麼就同樣的內容，例如：「人生如流水」，我們可以用不同的藝術形式來表達：我們可以寫一首詩或一篇散文，畫一幅畫，作一個曲子或是編一支舞。所謂的「藝術形式」(art forms)，牽涉到兩個要素：內容是藉由某種可以承載意義的媒介來傳達，而媒介本身是可以容許不同的組織方式（例如：在繪畫中，線條、顏色、畫面整體的安排）。不同的媒介、或相同媒介但不同的組織方式，二者都可以來定義不同的藝術形式：廣義的藝術形式，可以指不同媒介的選擇（如：詩、畫、歌、舞），而狹義的藝術形式，指的是特定媒介所允許的各種不同的組織方式（如：七言律詩、五言絕句或是現代新詩）。類似地，我們可以區別道德內容與所謂「道德形式」：由於道德規範是出自社會生活的需要，道德的內容大抵是一些要我們如何顧及他人的種種考慮（例如：要互相幫助、不要互相傷害），但是這些規範內容如何被傳達、實現出來呢？如果像藝術一樣，我們也考慮不同媒介的選擇，或許法律、宗教都可以算作是不同的道德形式（廣義地來講），因為它們利用不同的媒介（如：社會集體的武力、人對神的信念）促使人們把別人的利益納入考慮，以實現道德的內容。但是在這裡，基於道德需要一個心理中介的根本信念，我只想談狹義的道德形式，亦即：道德考慮被納入個人心理（動機結構）的不同方式。正因為道德考慮可以經由不同的方式納入個人的

心理，因此我們會有「道德形式」的問題：在不同的可能中，哪一種道德形式是最恰當的（註³）？

如此，我們可以說，「規範取向」的道德哲學主要關心道德內容的問題，即「什麼是合情合理的道德規範？」，而「心理取向」的道德哲學則關心道德形式的問題，即「什麼是恰當的道德形式？」。但是或許有人要說，「規範取向」的道德哲學家也不只在探討規範的內容，他們也同時觸及心理動機的問題，比如「道德的動機基礎」(the motivational basis of morality)的問題：當有人追問某些規範的成立基礎時（「我為什麼要遵守（這條）道德規範？」），他們可以指出遵守（這條）規範所帶來的好處，企圖關連到人們既有的動機結構，來引發人們遵守（該）規範的動機，或是以其它方法來說服人改變既有的動機。但是要注意，這種有關道德動機的討論，主要還是在企圖建立一套道德規範，為這套規範提出理據，而不是在思考人類的動機結構——當它能夠納入道德的考慮時——會有什麼危險，又有什麼更佳的可能。

或許對天使或別種生物而言，道德是不用具備什麼形式的，因為他們可能藉著什麼神妙的特異功能，就自然而然地符合了道德的要求，但是對人類而言，道德如果要對我們有所影響（擺開法律或宗教等外來的力量），一定要透過我們的心理，也就是說，道德內容必須以某種恰當的方式關連到我們的動機結構。然而，什麼才是恰當的道德形式呢？這是一個相當複雜的問題，所以我們只能先從一般大家熟悉的道德形式開始著手反省。但事實上，在「規範取向」道德哲學的普遍影響下，平時大家根本並沒有意識到道德有什麼形式可言，當然也就更想不到道德還能夠有什麼其它的形式！因此，本文想利用精神分析所指出的兩個道德病態的例子，來凸顯一種大家既熟悉但又不自覺的道德形式，即強調一種特殊義務概念的「義務道德」(the morality of obligation)（註⁴），以作為對「道德形式」這個概念的示例。另外，也想藉由這兩

個例子對「義務道德」這種道德形式提出批評。至於什麼是恰當的道德形式，本文並沒有企圖給完整的答案，只能在最後粗略地建議另一種可能的道德形式：以「己理想」(personal ideal) 為中心概念的「價值道德」(the morality of value)。

貳、道德病態的弔詭 (註 5)

「規範取向」的道德哲學家對道德形式並沒有太多反省，儘管他們對道德內容的意見不盡相同，但是他們對道德形式的想法，卻都還是很傳統。粗略地來講，傳統的想法，是把道德內容連接到人們內在的某種權威性的動機結構，這個內在權威也就是我們前面提到的「道德良心」：如果你不遵守道德規範，那麼別人可以理所當然地來責怪你，而即使沒有人來指責你，你也逃不過自己內在的良心。良心是一個內在的他者，權威性的他者，它的權威並不像「心臟科權威」一般是因為具有特殊才能而要求人們給予認可，而是一種不管你願不願意都得服從的態勢、力量。

「良心」的權威結構，在外則具體地表現在我們對「義務」的想法上。根據勃納·威廉斯的刻畫，一般人對「義務」的概念持有兩個原則(註 6)。第一個原則是「只有義務可以抵過義務」("only an obligation can beat an obligation")，我們不能隨便抵銷任何道德義務(如：答應朋友去拜訪)，除非在此義務上，還有另外一個更高的道德義務(如：在訪友途中，遇人受難，救人為先)。第二個原則則是所謂的「義務出義務進」原則("obligation out, obligation in")：即特定的道德義務(如：拜訪有需要的友人)一定有更一般的義務(如：互相幫忙)在背後支持。這兩個對義務的想法加起來，可以讓人被道德壓得喘不過氣來：一來，道德系統是封閉、高於一切的，一旦攬上什麼義務，就有壓力一定要去實現它，或是必須去找其它更高的義務來抵

銷，再來，不管如何，那些一般性的義務，也一定可以把我們生活中的許多事情，轉換成一個個特定的義務，使我們隨時有抵銷不了的道德任務與壓力。

然而，傳統道德哲學家卻一致把道德良心視為道德的內在支點，充滿信心地期望它來保障道德的實現。但是從「心理取向」道德哲學的觀點，我們要問：到底「道德良心」是怎樣的一種具體的心理結構或特徵？它如何在個人的發展史上找到它的位置呢？只有當我們將它還原到某個個人的發展史上，我們才能夠更清楚地評估它是否可以成為道德的內在支點。在我們正引進「心理取向」的探究前，讓我們考慮兩個反對道德良心的例子。

一般道德哲學家都相信說，每一個人心中有了道德良心，人們就不會互相傷害，世界才可能太平。然而，在精神分析所探討的心理現象中，我們遇到剛好相反的現象：在某些情況下，正因為心中懷有所謂的道德良心，人們才偏偏會去做壞事。也就是說，具有道德良心，並不是一件單純、可慶幸的事！倒不是說太有良心會吃虧，而是說良心本身會滋生病態。下面就是精神分析遇到的兩種「道德病態」現象：「蒼白犯罪」(pale criminality) 和「道德受虐」(moral masochism) (註7)。

佛洛伊德在《精神分析遇到的幾種人格類型》中(註8)，提到三種在病人身上觀察到的特殊人格特色，然而這些特色並不容易被察覺出來，就連周遭的人或甚至連病人自己都不太能知覺到，但是它們卻常常對分析工作造成阻礙。其中佛氏所談到的第三種人，是那些因為罪惡感而成為罪犯的人("criminals from a sense of guilt") (註9)。文中佛氏談到，有些病人在治療時，告訴他一些他們年輕時曾做過的壞事(如：偷竊、欺詐、縱火)，但是經過細究，這些壞事竟然不是什麼童年往事，而是他們在治療期間(早已不再年輕無知時)所犯下的錯事。更令人訝異的是，他們之所以做這些壞事，正是因為這些事是錯的、是被禁止的，並且做了之後，他們都有一種解放的感覺(註10)。

般人做了壞事之後，如具有良心的話，難免會感到很罪惡，但是佛洛伊德推斷這些人和常人不太一樣，他們不是因為做了壞事才有罪惡感，而是因為早就已經罪惡感深重，才會去做壞事，以求得處分，來解說罪惡感的負擔。佛洛伊德也注意到，他所謂「因為罪惡感而成為罪犯的人」正是尼采在《查拉圖斯特如是說》所謂的「蒼白罪犯」(the pale criminal)^(註11)：蒼白罪犯之所以臉色蒼白，表示心中充滿罪惡感，更重要的是，這個罪惡感是先於、並且也同時解釋了他的犯罪行為。換句話說，蒼白罪犯絕對不是沒有道德良心或是良心薄弱，才去做不道德的事；恰恰相反地，他之所以會背離道德，或許可以說是因為他「良心」太強了。

另外，「道德受虐狂」(the moral masochist) 是一種受虐狂。顯名思義，「受虐狂」就是極力在追求一般人認為是痛苦的人，因為他可以在一般人認為是痛苦的事情中，反而得到愉快的感覺。我們比較常聽到的受虐狂，是那些在特定的肉體痛苦中尋獲性快感的人，而所謂的「道德受虐狂」也是在找尋痛苦，只是他所追求的痛苦，不是什麼特定的肉體痛苦，而是道德權威所施加的譴責或處罰。佛洛伊德在〈受虐的經濟問題〉一文中^(註12)，更仔細地區別了三種受虐現象：(1)「性感受虐」(anerogenic masochism)，指的是人們在痛苦中得到性快感的現象，這是人類多種性刺激來源的一種^(註13)，也是三種受虐傾向中最基本的一種，被另外兩種受虐現象所預設；(2)「陰性受虐」(a feminine masochism)，是一種最常見的受虐傾向，指人（多半是男性）因為想像或實際被痛打、羞辱而得到性滿足的現象^(註14)，佛洛伊德認為這是一種陰性性格的表達，所以稱它為「陰性受虐」；(3)「性感受虐」指的是一般性刺激來源中的一種，「陰性受虐」指的是陰性性格的某種表達，而所謂的「道德受虐」則是指一種奇怪的行為模式——人們有意去激怒道德權威，以求得被處罰、譴責的機會，以便從中獲得性滿足^(註15)。

一般人常常是為怕事後受不了罪惡感的折磨，才會想到要對自己的欲望加以控制，以躲開誘惑，來避免良心的啃噬，但是「道德受虐狂」卻是把良心的啃噬視為一種享受，所以不惜違反自己的利益去做壞事，一味地追求被良心鞭打的快感。相同地，道德受虐狂缺的也不是道德良心：他和正常人一樣，知道良心會譴責什麼，他的良心甚至比一般人的還要敏感^(註16)，不同的只是預期了良心的反應，他卻反其道而行。這兩個道德病態的現象提醒我們：做壞事的人，不盡然是沒有道德感，或是道德感薄弱，反而常常是一些具有道德感的人，在強列道德感的逼迫或誘發下，才會不得不去從事悖德的事。我們說理想道德是要來幫我們對付一些外來的危險，但是對蒼白罪犯和道德受虐狂，道德良心不僅讓他們對別人造成威脅，也給他們自己帶來內在的危險，因為他們並不知道自己為什麼要做那些壞事，只是心裡卻覺得不得不去重複那些惡行。這麼說來，道德是否能在人們心中找到一個恰當的內在支點，似乎並不像傳統道德哲學家所說的那麼單純。這些道德病態的現象不禁讓我們開始懷疑：如果道德良心真是什麼人性的精華，那它又為什麼會逼迫、誘發人去做些破壞、有害的事呢？

對傳統道德哲學而言，道德病態的例子提出了一個相當弔詭的問題。一方面，精神分析指出，良心會逼迫或誘發人們去從事惡行，但是另一方面，按照傳統哲學的想法，良心是絕對的善，既可以辨別是非（良知）、又能夠指導行為（善意），因此在概念上並不能容許「會逼迫或誘發惡行的良心」，也就是說道德病態根本不可能。因此，問題是：給定我們既有對道德良心的想法，道德病態的現象如何可能呢？這個問題可以有好幾種解決：第一，否定道德病態的現象；第二，放棄我們對道德良心的既有想法；第三，找到某個概念架構，將道德良心的特質與道德病態的現象都重新做一番說明，並解釋二者的相容性。心理取向的道德哲學所採取的是第三種作法，它會重新對道德良心的特色與道德病態的現象做比較系統的說明（這將是下一節的工作），而傳統道德哲

學家的解決則是第一種，他們會盡量找理由來限制道德病態所具有的挑戰意義。

接著，就讓我們來考慮當傳統道德哲學家面對道德病態的挑戰時，可能會有幾種回應。首先，他們可能會懷疑，「道德病態」的例子並沒有穩固的事實基礎，再加上它們的來源又是知識地位非常可議的精神分析，因此他們並不會認為這些例子有什麼挑戰的力量。這個回應並不是針對精神分析對道德病態的解釋（至此我們也只是提出這些現象，還沒有真正地做解釋），而是在逼問這些現象是否有一點初步的道理 (initial plausibility)。事實上，在這個階段，我們無需利用精神分析，就很可以來想像道德病態的可能性。首先，有關「良心如何逼迫人去從事惡行」，我們可以想像，良心在要求我們行善的同時，也給我們帶來某種內在壓力，而當壓力真的太大時，我們很可能會像父母管教過於嚴格的青少年一般，索性什麼都不聽了或甚至有意違抗權威，而結果我們也很可能會像蒼白罪犯一樣，在犯錯之後，因為內在壓力的消除，反而覺得抒解。另外，至於「良心如何誘發惡行」，我們也可以用類比的情況來加以想像：當一個男性被告遇見一位女性的法官，雖然後者在法庭上顯然是最高的權威，可以決定前者的命運，但是如果在這位男性的眼裡，女法官終究還是個女人，而女人就是可能的性對象（在男性中心的社會，這種有色眼光並不難遇到），那麼他很可能會盡其本能地做出一些違抗法庭的事，把逾越視為調情，只爲了要引起這位女性權威的注意與回應，而類似地，也有人可能會帶著有色的眼光來看待自己內在的道德權威（註17），而有意違反規範，以達到挑逗對方的目的。如此，良心作為一種內在的權威，有可能會帶來壓力（蒼白罪犯），也有可能被賦予其它的意涵（道德受虐），然而這些可能性都不需要用到精神分析的解釋，只要一般常識性的心理學就可以說明了。因此，根據最初步的觀察，道德病態並非不可能。

既然道德病態的例子無法一開始就排除掉，傳統道德哲學家就必須直接面對這些對道德良心的挑戰。接下來，第二種回應：他們可能會指出，逼迫或誘發人去從事惡行的內在權威（一般所謂的良心），並不是真正的良心。他們會強調，這裡所考慮的道德，是一套理想的道德，完全合情合理的道德，所以良心的要求不過是要人們合乎情理罷了，這樣的要求一點都不過分，怎麼會帶來逼迫性的壓力呢？另外，他們也會說，如果道德的內容不合乎情理（例如，要求女人守寡的那種吃人的道德），確實會引起人們的反感而刻意去違背它的規範，但是這種情形只有發生不理想的道德上，但是道德良心是絕對不會認可這種不合理的道德。也就是說，良心只會要求最合情合理的那一套道德，它不太可能會帶來逼迫性的壓力，但也不太可能會挑起人們額外的興趣。在這個說法中，道德病態的現象被認為只是在攻擊某種要求不合理的內在權威，而不是真正的良心。的確，有些人之所以會明明知道內在權威（良心）的要求而去違反它，是因為知覺到它所要求的內容並不合理，但是這種行徑算是有意識的「道德抗議」，和蒼白罪犯與道德受虐狂的強迫性行為是很不一樣的。但最大的不同，還是在於：驅使蒼白罪犯與道德受虐狂去從事惡行的，不是什麼特定的道德內容，而是某種道德形式。即使道德哲學家心中的那一套最合情合理的理想道德，已經被內在權威完全吸收，但是只要這個權威的形式存在，蒼白犯罪和道德受虐還是會照舊存在：如果理想道德（良心）要求我們彼此尊重人身自由，那麼他們就會被驅使著去強暴女性或是殺害無辜，而假設理想道德換成是要人去極力保護自己的身體，那麼他們也會設法去傷害自己的身體。簡單地說，他們是「為反對而反對」，而不管道德的內容是多麼合情合理，再理想的道德，也拿他們沒辦法！

第三，道德哲學家或許可以接受，有良心的人也有可能做壞事，但是他們要強調的是，這可能是出自個人的弱點（例如：意志薄弱），但這絕對不表示「這些壞事是受到良心的逼迫或誘發而產生」。良心（理想道德）要求我們

做什麼是一回事，至於我們是否實際上真正達到它的要求，又是另外一回事。指出有良心之人可能會明知故犯地違背自己的良心，只等於是在說，有意志薄弱的人存在而已——但是這種現象的存在，根本不會挑戰到哲學家原本對道德良心的信念！針對這個說法，我們必須區分兩種悖德者，有一種悖德者的動機問題，和道德無關，只是他們性格的某些特質，使得他們無法滿足道德的要求，例如，雖然有些人明明知道道德上應該要勤於助人，但是因為自己很懶，所以無法積極助人；而另外一種悖德者的動機問題，則是因為道德的存在才被引起的，例如，蒼白罪犯和道德受虐狂。因自己的意志薄弱而無法滿足道德的人，應該是第一種悖德者，他們的悖德確實無損道德良心的尊嚴，就像說我們不會因為有懶人存在，就說道德要求我們助人有問題。但是，如果有第二種悖德的出現，就表示道德本身一定哪裡出了毛病，那麼道德的威信也就可能需要打折打了。就像在政治哲學的討論中，我們會把自然的不平等和社會安排本身所產生或允許的不平等區分開來，後者的存在，社會難逃其咎。也就是說，道德不必對所有的悖德現象負責，但是如果道德本身導致了悖德的現象，那麼我們對既有道德形式的信心，就必須重新評估。

最後，如果我們知道蒼白罪行和道德受虐是衝著某種道德形式（而不是特定的內容）才發作的，並且也同意是道德形式本身引起了這樣的動機問題，那麼傳統道德哲學家或許還可以這樣來辯說：「這些道德病態的現象，畢竟是非常的少數，並沒有觸及到共通的人性，所以我們不需要為這一點異常的現象，而動搖了對道德良心的信念。」（註¹⁸）在這裡，我們必須要問：我們和蒼白罪犯、道德受虐狂到底有什麼不同？蒼白罪行和道德受虐的傾向，是否也深深地根基於我們每一個人的道德心理呢？良心到底是怎樣的一種心理結構？我們的良心和他們的良心，又有什麼不同呢？它們是否也都依循同樣的原則在發展呢？要回答這些問題，我們要進一步地探究道德心理是如何形成的；在下一節，我將引進精神分析，企圖對道德良心與道德變態做比較系統的說明。

至此，傳統道德哲學家並不能很成功地來面對道德病態的挑戰，這顯示出他們對「道德良心」的概念太過於理想化，以至於無法說明道德病態的可能性。但是他們為什麼會把「道德良心」加以理想化呢？很可能是因為他們的哲學取向比較重視外在規範的合理性，而容易忽略了支撐道德生活的內在心理條件。道德良心明明是一個心理的結構或特徵，如果不把它還原到個人發展的歷史脈絡，很容易讓人天馬行空、掉入理想化的幻想——這一點正是「規範取向」道德哲學的重大缺失，同時也顯示出「心理取向」道德哲學的好處（註19）。

參、道德現象的還原

如果我們不再一味地將「道德良心」理想化，而是坦然地來看待它，「心理取向」道德哲學所提出的問題，就會相當自然：「道德良心」是怎樣的一種具體的心理結構？當我們將它還原到個人的發展史上，它就不見得會和「道德病態」的現象有什麼衝突了！如此，原來的弔詭就可以解除了。另外，我們也同時可以來評估道德良心當作一種道德的內在支點，即作為一種道德形式，有什麼優缺點，並進而思考其它可能的道德形式。解消道德病態的弔詭（本節的主題）、反省可能的道德形式（下一節的主題）——這些都是心理取向道德哲學的特點。

但是，我們馬上就面臨一個方法上的問題：到底要如何來進行個人史的還原工作呢？還原的工作必須依賴經驗性的理論，但是這些理論是否可靠呢？接下來，我們會利用到大量的精神分析，當然如果精神分析完全不可信，下面的探究有一大部份就不能成立，所以照理應該先辯護一下精神分析的知識地位，但是這個工作牽涉太廣，不可能在這裡處理（註20），只能暫時先提出幾點說明與釐清。首先，在我們面前，的確有一些道德病態的現象要求被解釋，也就是說，我們確實有解釋上的需要，而目前只有精神分析能夠對這些現象提出解

釋，因此我們有理由來接受它（假設它的解釋並不壞），當然如果未來有其它心理學理論可以提出更好的解釋，那麼我們也不該排除。第二，精神分析理論本身的結構頗為複雜，但其核心部分大致包括兩種理論，即一般性的心理運作理論（心靈結構理論）與心／性發展理論，兩者所需要的證立也有所不同，但是要注意，這些理論的某些（非核心）部份都可以再做修改，果真有什麼部份不太對，也並不會因此真的影響精神分析整體的地位。另外，我們在下面將考慮的精神分析解釋，只是一種精神分析解釋，是到目前為止，我認為最說得過去的解釋，因為這裡的主要目的是在說明「心理取向」道德哲學的探究方向，所以並不宜在此仔細地比較不同的精神分析解釋。

現在，讓我們再回到道德病態的現象。早已被罪惡感壓得喘不過氣來的蒼白罪犯，做壞事只爲了被處罰，好把罪惡感排掉，以求鬆一口氣——原先這樣子說，好像把做壞事、被處罰，只是看成是罪惡感的排出口；似乎淤積的罪惡感，好像滿滿的水壩或積壓已久的性衝動，急著要找洩洪的出口。如果只是能量的問題，我們要問：罪惡感深重的人，如果要發洩，爲什麼不去把所有的公共廁所打掃乾淨，偏偏要把力氣用在傷害別人呢？純粹量的描述，似乎不能令人滿意，我們需要知道：犯罪和處罰到底對蒼白罪犯具有什麼特殊的意義，爲什麼只有靠這樣的方式，罪惡感才能夠紓解呢？「罪」與「罰」，在蒼白罪犯的內心中，到底具有什麼主觀的意義呢？同樣地，我們也必須問：如果道德受虐狂，要的只是痛楚，那他可以鑽子來鑽自己的肌肉，爲什麼一定要這麼迂迴地做壞事來引起良心的譴責呢？良心的折磨、啃噬、鞭打，對他到底具有什麼樣特別的意義，爲什麼可以帶來享受呢？蒼白罪犯一定把「罪」與「罰」想成是什麼特殊的事情，而對道德受虐狂而言，良心的鞭打也一定具有什麼特定的意義，不然很難去解釋他們這麼特定的、並且不斷重複的行徑。在這裡，我們需要的不是客觀的量的分析，而是貼近他們主觀心理的描述。

一、良心即超我（註 21）

主觀心理的描述，是精神分析吸引人的一大特色。要瞭解蒼白罪犯與道德受虐狂的心理，必須回溯到「良心」形成的歷史，也就是「超我」的歷史。一般人所謂的「良心」，用精神分析的術語，則叫做「超我」(the Superego)。把「良心」改叫做「超我」，並不只是換個新鮮的詞而已，而是要強調超我的特性是來自它形成的特定歷史。我們一般說到道德，大概就是指一套行為的標準，而良心也不過是把那套標準內化罷了，所指的也就是自己心裡頭所接受的一套行為準則。但是超我，並不只是一套內心的標準，它感覺起來是一個內心的行動者(a psychic agent)；它不是一套行為標準，而是這套標準的執行者；它常常會用特定的聲音來警告、訓誡、禁止、責難、痛罵我們：「你怎麼又不聽話了！」「又要討人厭了！」「你絕對不能那樣！」「你做得太差勁、太爛了！」它像是舞臺上一個專門管人隱私的酷吏，掌握了你腦裡腦外的一舉一動，一登場就可以搬出那一套冷豔嚴厲、得理不饒人的台詞，讓人不得安寧！

這聽起來雖然像是誇張的比喻，但精神分析確實是要說，我們內心真的有個戲臺，也有一個豐富的戲目，當然還有一些不同性格的角色，各自有他們的劇本。只是，當這些角色在我們心中出現時（可能只是幾句台詞、也可能只是一個表情），我們和他們之間的互動是這麼地真實，所以隨著想像中我們所在的（心理）位置，這些互動的結果會明顯地反應在心裡頭：假設現在心中出現某個角色正在猛烈地批評人，如果我們把自己投身於這個角色中，我們會感覺到火氣正旺，而如果我們置身於這個角色之外，我們的感覺不再是熱血沸騰，而是狗血淋頭。用精神分析的術語，就是說我們的心理，即內在世界(the inner world)，包含了許多不同的內在對象(internal objects)，我們對這些內在對象所做的想像、以及互動的模式，就構成了我們人格的傾向。而超我就是這些眾多內在對象的一員。

但是，我們心中為什麼會產生這些不同的內在對象呢？這些內在對象，和外在世界的人物是有所對應的，它們原來是這些外在人物的內在版本。但為什麼外在人物會在人的心理產生內在的版本呢？這個問題和自我 (the Ego) 的早期防衛功能有關^(註 22)。簡單地說，自我利用「外投」(projection) 和「內移」(introjection) 兩個防衛機制來處理內在焦慮：它可以把自己不要的性質往外投射到別人身上，斷絕關係，來減低不安；它也可以把自己怕失去的外在人物帶入體內，讓自己不再擔心失去。同樣地，也可以把愛投射（灌注）到外面，以保留愛，或是把外面可怕的人物，帶進裡面（認同攻擊者或是來控制自己的攻擊欲），不再受到他的威脅^(註 23)。我們的幼年，幾乎是在外投、內移的交替作用之下渡過的。在這樣的理論背景下，我們可以說，超我是雙親的內在版本。

然而，我們說內在版本的產生，都是在焦慮的情況下，要嘛是怕失去所愛，要嘛是怕被敵人報復、攻擊，那麼父母是在什麼情況下被帶入呢？我們就以小男孩和父親的關係為例，來說明超我形成時的狀況。超我，是在人離開所謂的「依底帕斯情境」(the Oedipus Situation) 之後所形成的，它是所謂「依底帕斯情結」的繼承者 (the heir to the Oedipus Complex)。大家知道，依底帕斯是希臘悲劇中有名的弑父娶母者。大致在三到五歲，小男孩對母親有著強烈的佔有欲望，而父親卻儼然是母親的專有者，是「性的老主顧」(the patron of sexuality)，似乎所有的好事都是他一個人享有，所以小男孩對他充滿十分的敵意，常在心裡對他做許多攻擊（想像中的攻擊，但感覺卻像是真的），這就是所謂的「依底帕斯情結」(the Oedipus Complex)^(註 24)。然而當小男孩對父親的敵意持續上升到某一個強度，連自己也無法承受，真正地擔心老頭會來報復，把自己給丟勢，那麼在這種丟勢焦慮的壓迫下，他唯一的辦法，就是把凶神惡煞、代表權威的父親帶入體內（透過自我「內移」的機制），完全屈服投降。然而，帶進來的父親，已經沒有原來的那些有關性的

特質，而保留了和父親角色有關的性質：管教、權威。形成這樣一個內在的父親，一來可以避免外在父親的報復，也同時控制住自己對父親的暴怒與攻擊。但是不幸地，結果卻是在心中產生了一個約束、恐嚇、嚴厲、酷好處分的內在權威，也就是「超我」，這就是道德的起源。從此，自己對外在父親的攻擊控制了下來，但情況卻反而變成是，內在的父親（超我）在對自己施展攻勢。

在上述的描述中，特別要注意的是：整個從敵意的產生、假想的攻擊、到害怕被報復的過程，都是出自小男孩的想像——被內在欲望、焦慮、防衛所指引的想像——根本不太需要對應到實際的情況。也就是說外在的父親，可以真的是專橫跋扈，也可以是和藹可親，或是根本凡事無所謂，然而這些都不是小男孩在他的心理發展階段能夠仔細區分而適當反應的。所以，雖然外在的父親有千千萬萬種，但是同樣的欲望、衝動、焦慮、心理機制，以及發展階段，卻讓內在的父親（超我）都是出自同一個模子。

超我的形成，雖然去除了自己心中被報復的恐懼，但是從此心中卻多了一個愛多管事，又專橫嚴厲的角色。當然，超我所執行的標準，在內容上會隨著成長而有所添增、修改：一開始，是父母的命令，後來可以是老師、朋友、偶像、或有影響力文化人的想法。雖然超我的內容可以很自然地改變，但是超我專橫原始的性格，卻相當不容易改變——而這一點應該就是為什麼道德的形式本身會產生問題、滋生病態的原因。

最後，必須再做一點釐清。在說明超我的特色時，我們引進了所謂的「依底帕斯情結」。我必須交代一下，「依底帕斯情結」在精神分析理論中的位置：它是心／性發展理論的非核心部份，是屬於可修改的部份。不少人以為精神分析最大的貢獻在於指出每個人心裡都有戀母或戀父的傾向，但是這是一個誤解。首先，精神分析並沒有說每一個人都有依底帕斯情結，而是在指出一個「理想型」，說明有依底帕斯情結會是怎麼一回事，至於有多少人實際上有此

情結，那當然只有看個案才能知道，因為每個人的心理都是非常的奇特。另外，依底帕斯情結的設定，是由心靈運作的理論（心理防衛理論與心靈結構理論）加上心／性發展理論所導衍出來的（註 25），它其實包括一連串心理解釋。因此，即使依底帕斯情結不存在，也不表示心靈不會有類似的運作，將某種權威的他者帶入體內，而形成超我。

二、「道德病態」弔詭的解消

心理取向的道德哲學改變了我們對道德良心的概念：經由它的還原工作，良心被還原為超我，就不再單純、理想化，而顯現出原本複雜的面貌。在這個新的「良心」概念下，我們不難再回頭對道德病態的現象，重新做一番解釋。如此，原本存在於「道德良心」與「道德病態」兩概念間的緊張，就可以輕易地解消。

現在，讓我們再回頭重新掌握蒼白罪犯與道德受虐狂的心理。早先，我們說，蒼白罪犯早已罪惡感深重，才會去犯罪，以尋求解脫。但是在還沒有做任何壞事的時候，他為什麼會有罪惡感呢？如果我們再回想一下超我的歷史與特性，相信不難料到，這正是專橫嚴厲的超我，不自無故地處罰人的結果。像其他的內在對象一般，超我有一種「內在性」(internality)，也就是說，感覺「它好像可以洞悉我們裡裡外外的一切。我們只是在腦海裡閃過一下朋友太太的笑臉，超我就會警戒我們「朋友妻不可戲」或甚至指責我們說「心裡想，就等於是實際上在做」(耶穌的教誨)。以超我專橫嚴厲，洞悉一切的性格，不難想像有人可以什麼壞事也沒做，但卻自以為是罪惡感極深——蒼白罪犯的罪惡感正是超我嚴格監控下的產品。

那麼，犯罪為什麼可以讓他的罪惡感有所紓解呢？我們可以歸結四種可能的原因。首先，那種不自無故、懸空飄動 (free-floating) 的罪惡感，令人不解、莫名其妙：就像卡夫卡「審判」中的 K，莫名其妙地被起訴，卻一直不

知道自己做了哪一件壞事，觸犯了哪一條法律，那種懸在那裡的感覺並不好受，讓他像無頭蒼蠅般地左思右想，到處找答案。所以，真正行動去做件壞事，反而能給這種莫名的罪惡感找到一個支點（註 26）。

第二、犯罪會導致處罰，而透過處罰，他認為可以因此來洗刷他（主觀認定）的罪過，因為接受處罰可以使他覺得已經為自己的罪惡付出了代價，所以為了處罰的洗刷效果（預計的而不一定是真實的效果），他才去犯罪。也就是說，他是為了處罰而去犯罪，而他又是為了超我不留情的譴責，才以為自己早已罪大惡極，他才因此覺得需要藉處罰來洗清自己的罪惡。一開始，他一點也不罪過，但是在超我的鞭撻下，卻不得不走向罪惡之路，以求得解脫。

第三、除了「罪」是「罰」的工具外，「罪」與「罰」還有另外一層的關係——「罰」的某種聯想意義賦予「罪」一個新的、具誘惑力的意義——可以來加強犯罪的動機：他很可能把法律和父母都想成是代表處罰的力量，而把兩者等同起來，因此在他看來，違法（犯罪）就等於是在攻擊父母，這正是早期依底弗斯欲望的再度表達。在這一層意義下，他有動機去做壞事，因為違法（犯罪）本身就是對父母進行攻擊；但是，他的犯罪，還是可以說是在找處罰，因為如果少了處罰（以及處罰的聯想意義），他也很難把犯罪和攻擊父母連在一塊，也就沒有機會滿足早先的攻擊慾（註 27）。這一點讓我想到，是不是人們「為反對而反對」的抗議傾向，和蒼白犯罪其實是出自同樣的心理基礎？

最後，最嚴重的一種情況是，犯罪不只可以讓蒼白罪犯安撫超我，還可以進一步讓他把超我拋到九霄雲外。如與蒼白罪犯在犯罪之前就已經把超我的惡劣性質「外投」到執法的權威上，那麼處罰所帶來的效果，不只是洗刷罪惡感而已，而是會讓他覺得，那個原來在內心折磨他的角色，已經不在體內、跑到外面去了，因為現在自己所感受的痛楚完全是從外面來的。折磨人的內在超

我，經過他的外投，又經過處罰的「證實」（痛苦來自外面），一下子變成了外在執法的權威；這麼一來，自己則可以完全解放，不再有絲毫良心的負擔（註 28）。

現在回到道德受虐狂的例子，我們要問：他又是出於怎樣的心理呢？讓我們先談談一般受虐狂（即佛洛伊德所謂的「陰性受虐」）的心理。受虐狂雖然喜歡身體上的痛苦，但並不是任何一種身體的痛苦都能滿足他，今天如果他自己不小心在路上扭到腳踝，他的反應也不會有什麼不同，他一樣也會叫苦連天，一樣也會罵自己怎麼走路這麼不小心！受虐狂所享受的痛苦，是很特定的痛苦：嘴被塞起來，手脚被綁起來，屁股被痛打或鞭打，被毫無尊嚴地對待——

這些都得對應到他內心特定的假想 (phantasy) 才能理解。簡單地說，他把自己想成是一個無助的小孩，因為做了一點頑皮的事，所以被父親處罰，然而被父親處罰之所以會是享受，是因為他對父親有一種被動的愛戀，父親打自己的小屁股代表著他對自己的一種乖憐（註 29）。同樣地，道德受虐狂也欲求受到父親的處罰，只是這裡的父親不是外在的父親，而是內在版的父親（超我），也就是良心。在依底帕斯情境中，父親是被視為是性愛享受的專有者，而和父母親之間的三角情慾關係產生了很多的焦慮，所以最後才會把父親內移到自己裡面，但是我們說，內移進來的父親就已經不再具備性方面的特質了，只保留了權威的那一面，這樣才可能解除原來因性而起的焦慮，所以說，良心似乎是不帶有什麼性的意涵。但是，退化的可能一直都存在，或許由於小男孩原本對父親就有被動、同性戀的情慾，或許出自他對父親（性愛專有者）強烈敵意的反向作用 (reaction formation)，良心的啃噬、鞭打被賦予了性意涵（註 30），所以良心的恣意折磨，就代表了被父親接受、佔有（註 31）。在道德受虐狂的心理，道德罪惡感和性愛滿足被巧妙地連接在一起，然而這樣的連接，是一種退化的表現：原來，道德的形成克服了性慾（不管是對母親或父親的欲望）所帶來的危險，也同時壓制了性慾，但是對道德受虐狂而言，道德卻成為性慾的表

達，這樣一來，他似乎又重新把自己暴露於原來性慾所帶來的危險中。

(註 32)

蒼白罪犯是受迫於良心的嚴厲譴責，才去犯罪找解脫；而道德受虐狂則是受到良心性意漸的誘發，才去做壞事。爲了要得到良心的注意與關注，道德受虐者可以放縱自己去做些罪過的事，只要能夠討得良心的一頓鞭打，似乎其它的事（有沒有傷害到別人）都不重要。同樣地，蒼白罪犯和道德受虐者犯罪，都是爲了尋求處罰，只是處罰對他們的意義不同而已。對道德受虐狂而言，罪行也只是求得處罰的手段而已，但這回去求處罰並不是爲了洗刷罪惡感，而是爲了帶有性意漸的享受。看到美國電視上的某些傳教的人，白天不斷地在大家面前懺悔，譴責自己，說自己有罪，說大家有罪，而晚上則照樣嫖妓放蕩，週而復始。不免讓人想到，除了嫖妓放蕩本身的樂趣外，繼續不斷地以道德來譴責自己，是不是也帶來了某種特別的享受？

肆、道德形式的反省

當「良心」在個人發展史上找到它的位置時，我們發現：我們的「良心」和蒼白罪犯或道德受虐狂的「良心」並沒有什麼本質上的不同。大家的「良心」，都是爲了要對付因欲望而起的極端恐懼，而被引進來的一個專橫嚴厲的內在對象。而且，一個人開始有了良心，事情就更複雜了，不一定是什麼單純可喜的事。一方面，良心的存在產生了心理問題：原來良心的形成應該是來解決心理問題，也就是處理性慾所引起的極端焦慮；雖然原來的問題解決了，但是由於良心的歷史與特質，它同時也帶來了沈重的負擔（蒼白犯罪）與危險的誘惑（道德受虐）。而即使不用嚴重到蒼白犯罪或道德受虐的地步，每一個人也多少經驗過嚴厲的自我譴責，當然在其中，沒有人會知覺到這種自我譴責可能太過分，根本沒什麼道理，就像蒼白罪犯一般，我們可能就真地都覺得自己

實在太差了，真是一文不值。雖然還沒有到心理失控的程度，但嚴厲的超我足以綁住我們，讓我們不能放開腳步去發展自己。

另外一方面，良心的存在不僅產生了心理問題，並且也加強了道德本身的危機。道德的內容本來就不會完全符合每個個人的喜好（當然這不一定是道德本身的問題），現在再加上這種壓迫、權威的道德形式，問題就更大了：人們把道德對應到（早期）心中內化的父母，二者同樣是具有處罰力的權威，加上內化的父母又是如此的專橫，所以很自然地道德的權威也會引起深切的反感，因而會誘使人去破壞它。違背道德，可能會多獲得一點私利，但是精神分析提醒我們：人的動機並不是全然被一己利益所引導，更值得注意的是，背離道德這件事對特定的個人而言，具有什麼樣主觀的意義。如果私利和主觀意義同時把人推向和道德相反的方面，那麼問題不就更嚴重嗎？

然而，道德哲學家在思考道德的問題時，總覺得道德力量在對抗的是人類自愛、追求一己利益的傾向，所以才會花多半的時間來想如何在超然無私與個人福利之間取得平衡，而幾乎完全忽略了道德的另一個反作用力：人類對這種壓迫、權威的道德形式的病態反應，也就是，人們會因為覺得被權威壓迫而反彈、或是因為對權威的性聯想而放肆。對於人類因為自愛而反道德，（硬派）道德哲學家或許可以說，這不關道德本身的問題，問題是人不能那麼自私自利，而面對人們對這種道德形式的病態反應，他們也能說，這不是道德本身的問題嗎？或許有人會說，對權威的異常反應，這是個人心理的問題，無關乎道德成立的理由。然而，道德之所以成立，也就是道德之所以具有約束力或規範力，難道不正是因為人們在心理上認可了它要來規範我們的原意嗎？道德的規範力，終究是要來自人們心理的認可。所以對道德權威的異常反應（不管是受不了權威的壓迫而反彈也好、或是因為要挑逗權威而放肆也好），應該會直接威脅到道德的成立：它所挑戰的，是道德的形式，而不是它的內容。因此，如

果我們不再忽視道德形式可能帶來的危險，那麼任何要為道德地位辯護的人，就不能再把重點完全放在道德內容的考慮，而必須對道德的形式有所反省。

既然權威的道德形式會引起反彈、放肆的行為，那麼我們還有什麼其它的道德形式可以考慮呢？或許是我們太熟悉這種道德形式，常常會以為道德的要求當然就是難以抵銷、涵蓋很廣的「義務」，而且也想當然是具有無上的權威——殊不知所謂的「義務道德」只是道德形式的一種，並不能定義道德的特質！然而，我們的內在動機結構到底還可以有什麼樣不同的安排，能夠把對別人的考慮自然地納進來呢？理論上，如果不受限於人的心理實際上到底是如何如何，我們是可以想像許許多多種不同的安排，也就是各種不同的道德形式。但是這是空想，因為一切的關鍵就在於人的動機結構究竟是怎樣一回事，如何可以讓道德與其它心理需要安然地擺放在一起，而不至於四分五裂。我們要找的不只是一個理論上可能的形式，而是一個實際上符合我們對人類心理最踏實的理解、一個在心理上實實在在 (psychologically realistic) 的道德形式 (註 33)。

接下來，要找一個實在的、穩固的道德形式，我們或許可以再回溯一下超我 (良心) 的歷史。超我 (良心) 的形成確實帶來了心理與道德的問題，或許有人會因此覺得，道德的代價實在太高了，為了解除 (依底帕斯時期) 心中怕被報復的恐懼，就必須一輩子承擔超我的重負，似乎不太值得！佛洛伊德對道德的地位一直很悲觀：道德病態及對本能的各種壓抑似乎是我們追求道德秩序所必需付出的代價。然而，有別於傳統精神分析的說法，理查·沃漢 (Richard Wollheim) 看到良性道德的可能 (註 34)。在《生命之線》第七章〈從聲音到價值：道德感的成長〉 ("From Voices to Values: The Growth of the Moral Sense")，分析道德如何從超我繼承一些不良的性質之後，沃漢提出了兩個問題：(1) 超我的形成在人的心理發展上，難道沒有一

點其他的好處嗎？超我的形成除了對付恐懼外，是不是也滿足了其他重大的心理需要呢？(2) 還有，難道超我的未來就不可能有什麼良性的發展嗎？我們是不是有其他的心理資源來限制或軟化超我的影響呢（註 35）？如果超我滿足了其他重大的心理需要，如果我們有其他的心理資源來限制或軟化超我的影響，那麼道德的存在似乎就不那麼令人悲哀感嘆了。根據沃漢的分析，超我形成的另一大正面貢獻，是滿足了人類控制攻擊衝動的需要 (the need to control aggressive impulses)，而超我的良性發展，則在於它可能進化或所謂的「一己理想」(the Ego-Ideal, the Personal Ideal)（註 36）。

「一己理想」很可能就是一種道德形式的革新：道德不再是具有強迫性的禁制或命令，而是個人自發的價值投射（註 37）。中國文化中的「君子理想」，就是「一己理想」的一個文化雛形；在君子的心理中，不道德的事就是自己所不屑為之的事，並沒有牽涉到會觸怒什麼權威（註 38）。這當然只是很初步的建議，需要再進一步考量。畢竟，一己理想在整合人心理的各種需要時，也可能會產生相關的病態，例如：一個融合各種價值的人格理想，可能讓人以為可以完全不假外求，而產生自戀的傾向（註 39）。另外，我們也不可能完全以一己理想來取代「義務道德」的權威結構，雖然後者讓我們付出一些代價，但是如果完全不訴諸道德權威，人與人之間最基本的對待方式（如：各種基本人權）如何獲得保證呢？或許，恰當的道德形式不一定是任何一個單一的形式，而是可以先將不同形式加以適當的限制（如：把義務道德限制在維護基本人際秩序的範圍中），再試圖在中間求得某種平衡！

最後，還有一點補充。道德形式指的是某種內在動機結構，所以評估道德形式，事實上是在評估某種心理發展。一個心理發展是否是良性，還是惡性，是相當重要的問題，因為只有在這種區別下，我們才能夠釐清支持良性道德發展的各種條件——這樁工作就像是醫生要對人們身上的腫瘤細胞，做出良性／

惡性的評估一般，關係重大。然而，當我們說權威的道德形式（道德良心）很危險，這並不表示我們可以立即改變它，也不表示在內心發展出這種道德形式的人，本身有什麼過錯。對道德形式作良性／惡性的區分，雖然不能讓我們立即採取什麼行動、或是做出任何責任歸屬的判斷，但是卻能夠讓我們更瞭解維繫道德生活的心理條件，引導我們在未來的道德教育、社會安排上，朝向更人性化的設計。

總結本文，「規範取向」道德哲學將道德（良心）過於理想化，以致無法面對道德病態的挑戰；相對地，「心理取向」道德哲學，藉助精神分析，反而可以同時說明道德良心與道德病態在個人發展史上的位置，進而提出對道德形式的反省。在本文中，「心理取向」探究的結果，可以歸納如下。首先，道德秩序不能單靠法律、宗教等外在形式來實現，而需要一個恰當的心理中介，即一個恰當的「道德形式」。再則，依據精神分析對人類動機結構的說法，我們可以區分兩種道德形式：對應到「超我」的「義務道德」以及對應到「自我理想」的「價值道德」。然而，「義務道德」的權威結構會引起「蒼白罪犯」與「道德受虐」等道德病態的現象，使我們更加知覺到道德是具有特定的形式，而且也讓我們知道權威的道德形式是會向個人索價的，但是這個道德的代價（在某個範圍內）似乎又不能不付，畢竟另外一套道德也可能有它相對的病態現象，而三人與人之間很根本的彼此尊重似乎也不能容許絲毫的疏忽。因此，要達到一個恰當的道德形式，並不一定要試圖刪除任何有缺陷的形式，或許比較重要的是來思考如何對它們加以適當的限制。這幾項探究的結果，只是相當初步的探索，「心理取向」的道德哲學應該還有很大的發展空間，有待進一步的努力！

註 釋

- 註 1 或許有人會說，既然道德沒有什麼強制力，那麼就讓法律來執行人類共同生活必須要有的秩序吧！對這樣的說法，我們要問：法律強制力的基礎在哪呢？如果最後不訴諸個人由衷的認可，那法律的強制力又有什麼合法性呢？
- 註 2 形式／內容之分帶有「形式先於內容」的意味，「形式」的概念企圖掌握道德的本質，也就是說，道德要成為道德，就必須具備某種「形式」。道德的原意是要來影響人的行為，如果它沒有企圖和人的心理做任何的關連的話，怎麼可能落實它的目的？一個沒有企圖要具有影響力的道德，空有了規範的內容，不再是我們所謂的道德了！就像是一首不用任何語言來表達的詩，一捆沒有媒介（線條、形狀、顏料、畫布）的圖畫，失去了它的形式，就失去了它最根本的性質，也就不再是我們所瞭解、指稱的詩或畫了！
- 註 3 在藝術上，似乎不怎麼問什麼算是一個好的藝術形式，可能是因為好的形式可以直接從它的效果來判斷。藝術哲學家的工作，是對這些效果提供解釋（何以一個成功的藝術形式會成功？），而不是在評判哪一個藝術形式比較好。
- 註 4 當代對於義務道德批評最有力的哲學家，要算是勃納·威廉斯 (Bernard Williams)，特別是他《倫理學與哲學的限制》(Williams, 1985) 一書中的第十章〈道德，奇怪的制度〉("Morality, the Peculiar Institution")。另外，理查·沃漢 (Richard Wollheim) 雖然不是以道德哲學為專長，但是他從道德心理學的角度來剖析道德的特性 (Wollheim 1984)，很能和威廉斯的立場呼應。本文多處論點，受到沃漢著作的啟發。
- 註 5 我曾在中央大學第一屆「應用哲學與文化治療」會議（1996年4月）中宣讀過〈道德病態〉一文，其中描述並解釋了「忤逆罪犯」與「道德受虐」兩種道德病態的現象，有部份已納入本文中。
- 註 6 Williams(1985): 180-2.
- 註 7 佛洛依德在不同的篇章中，分別談到這兩個現象，是沃漢首先把這兩個例子放在一起，用來說明「義務道德」的一些缺點，見 Wollheim(1984) 第七章：203-204。
- 註 8 見 Freud(1916): 309-33.
- 註 9 另外兩種人格分別如下：首先，是那些自認為是特殊的人，尤其是早年害有什麼遺傳毛病的人，他覺得自己已經受了夠多的苦，現在再也不多受到一點

委屈或勉強，而應該有特權任其自然為，莎士比亞筆下的理查三世 (Richard III) 就是一例；其次，是那些因為心想事成之後，反而不能承受成功，而心曠力竭的人，例如，莎士比亞筆下的馬克白夫人以及易卜生 Rosmersholm 一劇中 Rebecca West 的角色。

註 10 這種現象可以在小漢斯 (the Little Hans) 與狼人 (the Wolf Man) 的個案中觀察到，見 Wollheim(1990): 227.

註 11 見 Nietzsche(1954): 149-152.

註 12 見 Freud(1924).

註 13 依據佛洛伊德的分析，性感受來自所謂的「死亡本能」。死亡本能可以至少以三種形式出現：(1) 如果往外發展，就成爲一種破壞、攻擊的傾向，(2) 如果和「性本能」融合，就形成「虐待狂」(sadism) 傾向，(3) 而如果沒有往外也沒有融合而仍然留在自身，就成了「性感受器」傾向的來源，見 Freud(1924): 163-4.

註 14 例如，從口慾期的「被吃」、肛門期的「被打」、陽具期的「被隔」、到生殖器官期的「被幹」或「受孕」等想像都會給陰性受虐者帶來滿足。

註 15 道德受虐的現象可以在 Schreber 或狼人 (the Wolf Man) 的個案，以及佛洛伊德對杜思托也夫司基 (Dostoevski) 的分析中看到，見 Wollheim(1990): 228.

註 16 見 Freud(1924): 168-169.

註 17 至於「到底是怎樣的有色眼光」、「爲什麼會有這樣的眼光」，有待進一步的解釋，我們在此只討論初步的可能性。

註 18 這是一個典型的回應，正如同在無意識或性發展的討論中，精神分析的批評者總會質疑，是否可以把建構在異常個例（神經症或是性變態）的假說適用於正常人身體。

註 19 除了哲學取向的因素，傳統道德哲學家是否也出自某種心理因素，才會一味地將道德（良心）理想化？在精神分析中，「理想化」(idealization) 是減低焦慮的防衛機制，它的出現不會沒有理由的。將道德理想化，會出自什麼心理理由呢？把道德看成是超越人性的，可以滿足什麼樣的欲望，或是解決什麼樣的心理問題呢？

註 20 有關精神分析地位的討論，請參考吳瑞媛 (1997)。

註 21 有位匿名評審人，指出將道德哲學中的「良心」等同於精神分析裡的「超

我」，是犯了「化約論」的毛病，扭曲了我們一般對「良心」一詞的理解。殊不知，一般對「良心」過於理想化的理解，正是本文挑戰的對象（在上一節已有討論），而把「良心」還原到個人發展史上（"restored, not reduced to, the individual's developmental history"），我將說明，正是心理取向道德哲學的特殊貢獻，因為還原之後，我們可以更清楚地知覺到道德的「形式」，進而思考不同形式的可能。

註 22 有關早期自我運作的說明，請見吳瑤媛(1996)。

註 23 一般人可能會有這種感覺：用外投來排掉不悅，或用內移來保存愛，似乎比較自然，而把(1)愛投射出去或是(2)把危險人物引進來以解除焦慮，似乎比較難理解。可能的說法是：(1)把所愛的東西投射出去，把愛灌注到世界，世界感覺起來充滿愛，也就不再怕失去了；而另外一方面，(2)把危險人物帶進裡面，完全臣服於他的指揮，雖有恐懼，但自己就不會再對他做肆無忌憚的攻擊了，而如果自己不攻擊，也無須再擔心被報復了，也就是說，引起焦慮的因素，除了會被報復，會受的皮肉之痛（或失去寶貝的身體部份）的想法外，不受自己控制的攻擊性，也扮演了很大的角色。但是，如吳外投和內移都可以處理因為愛或危險所帶來的焦慮，那什麼時候用外投、什麼時候又用內移呢？外投、內移的交替，可能並沒有什麼固定的道理可循。

註 24 依底哈斯情緒，有正面與負面之分：小男孩的正面的依底哈斯情緒，是愛戀母親嫉妒父親，而負面的情緒則是愛戀父親嫉妒母親，而小女孩的正面情緒是愛戀父親嫉妒母親，負面則是愛戀母親嫉妒父親。完全的描述，應該包括這四種，但是在這裡，我只以小男孩的正面情緒來說明。

註 25 實際的辯衍過程，請參見吳瑤媛(1997)。

註 26 沃漢說，這種懸空的罪惡感近似無聊的感覺(boredom)。我想，他這裡是指，無聊的感覺也是沒有特定的對象，讓人不知如何是好，直到開始做些什麼事，注意力有所投注，無聊難受的感覺，才會消失。見 Wollheim(1984), 203.

註 27 見 Wollheim(1993c), 126.

註 28 見 Wollheim(1984), 272-73.

註 29 陰性受虐的傾向和我們尋求被動式的愛戀傾向息息相關，但是為什麼人會尋求被動式愛戀的傾向呢？在佛洛伊德的解釋架構中，這個現象是性本能的一種發展。

- 註 30 見 Wollheim(1984), 204.
- 註 31 見 Wollheim(1990), 228-29.
- 註 32 這裡對蒼白罪犯和道德受虐狂的解釋，有很大的程度依賴在精神分析的心／性發展理論 (the theory of psychosexual development)。這個理論具有相當的爭議性，也必須再加以發展，此處限於篇幅，只能簡短地敘述而無法詳細論證。
- 註 33 當然，有人可能會如此建議：道德不一定需要什麼心理的媒介，我們可以把道德完全地外化，用法律或宗教的形式讓人遵守秩序。在這裡，我不打算討論這些可能的外在形式，不過我認為空有這些外在形式，很難建立穩定的道德秩序。
- 註 34 見 Wollheim(1984) 第七章：197-225.
- 註 35 這兩個問題的提出與回答，都是沃漢自己原創的意見，需要以另外的專文來仔細討論。見 Wollheim(1984), 204-221.
- 註 36 對佛洛伊德而言，「超我」和「一己理想」都代表內化的權威，本質上並沒有什麼不同，所以這兩個概念經常被交替使用，但是對沃漢而言，二者的特色有極大的差異。
- 註 37 對「一己理想」比較仔細的討論，請見 Wu(1993), 205-234.
- 註 38 說中國主流文化中的某些道德概念，對應到比較良性的道德形式，也就是比較「人性化」，並不表示實際上中國人的道德就比較健康，因為實際上指導中國人（或其它任何人）去實踐道德的關鍵因素，可能並不是一己理想，而是其它的道德形式（比如說，道德良心），當然也很有可能根本不是什麼深層的動機結構（即道德的「內在」形式——本文所謂的道德形式都是內在形式），而是社會控制，如輿論、獎懲等（道德的「外在」形式）。
- 註 39 對一己理想和它可能產生的病態，沃漢也稍有著墨，Wollheim(1984): 221.

參考書目

Freud, Sigmund

- 1916 "Some Character-Types met with in Psychoanalytic Theory," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (SE)*, v. 14, 309-33.
- 1923 *The Ego and the Id*, in *SE*, v. 19, 2-66.
- 1924 "The Economic Problem of Masochism," in *SE*, v. 19, 157-70.

Nietzsche, Friedrich

- 1954 *Thus Spoke Zarathustra*, in *The Portable Nietzsche*, translated by Walter Kaufmann, the Viking Press.

Williams, Bernard

- 1985 *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press.

Wollheim, Richard

- 1984 *The Thread of Life*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- 1990 *Sigmund Freud*. Cambridge University Press.
- 1991 "The Idea of a Common Human Nature," in *Isaiah Berlin: A Celebration*, (eds.) Edna & Avishai Margalit, 64-79. London: The Hogarth Press.
- 1993a "The Sheep and the Ceremony," in *The Mind and Its Depths*, 1-21. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- 1993b "The Good Self and the Bad Self: The Moral Psychology of British Idealism and the English School of Psychoanalysis compared," in *the Mind and Its Depths*, 79-90. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- 1993c "Crime, Punishment, and "Pale Criminality" "in *The Mind and Its Depths*, 112-31. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Wu, Ruey-Yuan.

- 1993 *The Trial Beyond Morality: A Conception of Justification to Oneself.*
Ph.D. thesis, Columbia University.

吳瑞媛

- 1996 <沃漢論身體化的自我>，第五屆美國文學與思想研討會，中研院歐美所。
1997 <精神分析理論的結構與定位>，84年度國科會研究計畫成果報告。

Another Kind of Moral Philosophy: Evaluating "Forms of Morality"

*Ruey-Yuan Wu**

Abstract

Preoccupied with providing reasonable norms for human interaction and their rationale, traditional moral philosophy assumes a rather naïve view of moral psychology: "conscience" is often taken to be the ultimate psychic agent, expected to carry the weight of moral demands (whatever they turn out to be). However, "conscience" is not as benign as they thought it was, as we can see from psychoanalytic phenomena of "moral pathology," such as "pale criminality" and "moral masochism." Sufferers of moral pathology are induced to act against morality not because of a lack of moral conscience, but in virtue of their overly heightened sense of what the authoritative morality demands: they commit moral wrongs to seek punishment, (partly) because for pale criminals it can purge the pre-existing sense of guilt that a highly sensitive conscience created in the first place, and for moral masochists it is associated with fulfillment of some earlier passive sexual desires. The traditional norm-oriented approach to moral philosophy cannot take account of phenomena of moral pathology because it tends to idealize morality, paying no attention to the developmental hazards the inner authoritative moral agent might bring.

In view of these limits of the traditional norm-oriented approach, I introduce a "psychology-oriented" approach, in

*Associate Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Tsing-Hua University

which conscience, being restored to its proper developmental history of the individual (conscience as the superego), is no longer regarded as "the" inner agent of morality, but only as one possible "form of morality" among many. This "psychology-oriented" approach not only leads us to realize the fact that morality (whatever its content) does, and needs to, take a particular form, but also enables to reflect upon the possibility of a more benign form of morality than the authoritative one, e.g., in the form of "an ego ideal." Its task of evaluating forms of morality is analogous to that of diagnosing tumors as benign or malign in medicine, it may not offer us an offhand prescription about what to act, but it tells us the appropriate psychological conditions for a healthy moral life, something we need to know for any congenial moral order.