



Urmson 超義務理念評析及其品德教育 蘊義

陳伊琳

摘 要

研究目的

本研究旨在運用心理學者有關道德楷模的研究結果，以及 A. M. Flescher 與 B. Williams 的觀點，評論 J. O. Urmson 針對道德聖人與道德英雄「故做謙虛」評斷的適當性，再據以提出對我國品德教育的蘊義。

研究設計／方法／取徑

本文採用文獻分析與理論分析，綜整道德楷模的重要說法，據以檢證 Urmson 「故做謙虛」評論的適當性。

研究發現或結論

研究發現道德楷模的道德心理有兩大特點：一是感到「非做不可，不做會良心不安」，此即 Williams 「實踐必要性」與「道德不能」捕捉的心理現象。二是經常表示「我還可以做且應做得更多」。W. Damon 與 A. Colby 解釋，這與他們對於道德理想的高度認同感，繼而感到強烈的個人責任感有關，道德承諾與作為因應而生。據此，

陳伊琳，臺灣師範大學教育學系副教授

電子郵件：chenyilin@ntnu.edu.tw

投稿日期：2019 年 10 月 9 日；修正日期：2019 年 12 月 11 日；接受日期：2020 年 9 月 15 日

本文主張道德英雄／聖人是真心相信自己「有義務」要做他所做的行為，而非如 Urmson 所言是「故做謙虛」—「假裝」低估自己所為的價值，將明知的超義務行為講成是義務。筆者借用 Flescher「三類義務」的分析指出，隨著個人變得愈是有德，其主觀義務感將逐步提升，此即「義務與德行的共變」。道德楷模非但不是「故做謙虛」，反而愈清楚自己是「比『上』（道德理想）不足」。其感於自己仍舊未臻理想，因此「還可以做且應做得更多」，此即 L. L. Fuller 所稱「抱負性道德」的特點。

研究原創性／價值

本研究價值有二：一方面闡明道德楷模主觀的道德心理，揭示其道德義務感實與德行發展呈現共變關係，以此駁斥 Urmson「故做謙虛」的評斷。另一方面闡明「抱負性道德」充分顯現在道德主體對於道德理想的高度認同感，感於自己比「上」不足，驅使其持續致力於理想的追求。

教育政策建議或實務意涵

這對品德教育的啟示包括：一、學生品德發展軌跡與現下狀態的掌握，有賴親師生三方合作，尤其是學生持續的自我省察。二、鑑於道德認同係一發展歷程，將「品德核心價值」納為跨教育階段共通的學習主題是於理有據的。惟需指明不同教育階段的任務究屬「局部德行」的陶養，抑或「將局部德行轉變成全面德行」。三、為提升個人的道德認同感，道德楷模的生動敘事，將有助於激發受教者省察自己「與善的距離」以及「有為者亦若是」的意念。

關鍵詞：品德教育、超義務、義務、道德楷模、德行



COMMENTARY ON URMSON'S IDEA OF SUPEREROGATION AND ITS IMPLICATIONS FOR CHARACTER AND MORAL EDUCATION

Chen, Yi-Lin

ABSTRACT

Purpose

This paper draws on psychological research findings regarding moral exemplars and the related notions of A. M. Flescher and B. Williams to investigate the adequacy of J. O. Urmson's "false modesty" comment on moral saints and heroes. Some crucial implications for character and moral education are discovered.

Design/methodology/approach

Documentary and theoretical analysis are used to distill certain critical perspectives of moral exemplars with the aim of scrutinizing the adequacy of Urmson's "false modesty" comment.

Findings/results

Moral exemplars' psychology is discovered to be characterized by two features. First, these moral exemplars frequently state "I have to do this or I would feel uneasy." This is well captured by a pair of concepts from Williams: practical necessity and moral incapacity. Second, they often remark "I could do more and I should (have) do(ne) more." According to W. Damon and A. Colby, this statement relates to their strong identification with their moral ideals, resulting in a strongly felt personal responsibility and subsequent moral commitment and actions. In sum, the author contends that moral saints and heroes sincerely feel obliged to do what they have done. This is in contradistinction to Urmson's "false modesty" comment—namely, that they "pretend" to have a low opinion of their accomplishments. Moral exemplars' subjective sense of duty is starkly different from

that of ordinary people. Drawing on Flescher's analysis of "three sorts of ought and three kinds of duty," the author concludes that as an individual matures morally and becomes more virtuous, his or her subjective sense of duty accordingly expands and strengthens. A judged-to-be supererogatory action is then extremely likely to become an action that he or she now feels obliged to perform. This is termed the "covariance of duty with virtue." At this point, such people are by no means being falsely modest. Quite the contrary, their true modesty comes from their clear awareness that they still fall (far) short of the moral ideal. Additionally, they genuinely feel "I could and I must do more" to attempt to approximate the ideal. This favorably characterizes "the morality of aspiration" in L. L. Fuller's term.

Originality/value

The originality of this paper is its attempt to bridge the conversation among speculative philosophers and empirical psychologists on morality. The contributions may be illustrated in two respects. First, an investigation into moral exemplars' subjective moral psychology reveals that an individual's subjective sense of duty covaries with his state of virtue. This idea is employed to refute Urmson's "false modesty" comment. Second, the morality of aspiration is illustrated in terms of the moral agent's strong identification with the moral ideal, which in turn motivates him or her to be committed to the continuous pursuit of the ideal and accordingly the feeling of falling short of said ideal.

Implications for Policy/Practice

Three major educational implications can be drawn from this investigation. First, it is incumbent upon the partnership among the parent, teacher, and student to have good knowledge of the developmental trajectory and status of the student's moral character. In particular, the student's faithfulness manifest in constantly facing up to his or her real state of moral character is especially critical. Second, given that the shaping of moral identity is a developmental process, the core values of moral character can be reasonably taken to be common learning topics across the various educational stages. However, it must be stressed that educational tasks are different for differing stages. Whether the task in question achieves the inculcation of local virtues or conversion of local virtues to more global ones must be specified. Third, the storytelling of the lively and rich narratives of moral exemplars helps enhance the student's moral identification with the manifested moral values. In doing so, the students are provided an opportunity to faithfully reflect on their own character, confronting

their distance from the moral, and are subsequently motivated to emulate the moral exemplars.

Keywords: moral and character education, moral exemplar, obligation, supererogation, virtue

壹、前言

J. O. Urmson (1958) 以「超義務」(supererogation) 概念，指稱道德聖人、道德英雄的獨特作為，並刻劃其道德心理。這引發有關其作為究屬義務，或超義務的爭論。本文採文獻分析及理論分析，先針對心理學者關於道德楷模的研究發現做討論，再運用 A. M. Flescher (2003) 與 B. Williams (1981, 1993) 的相關說法，去評析 Urmson 針對道德聖人與英雄之道德心理做出「故做謙虛」論斷之適當性，最後提出筆者的「義務與德行的共變」論點；因筆者以為道德楷模如能體現品德教育¹ 所欲追求的理想品德，則正確了解其行善時真實的道德心理，當對當前我國品德教育的規劃有實質意義。

貳、對 Urmson 「故做謙虛」論點的檢討

Urmson 在〈聖人與英雄〉(1958) 一文指出，傳統道德行為三分法將人類行為區分為義務的／對的、錯的，及可允許的三個範疇。但他指出，有兩類行為無法被適當歸入此分類架構，它們具有高度道德價值，Urmson 稱其行動者為「道德聖人」(moral saint) 與「道德英雄」(moral hero)。他分別舉例如下：一位自願加入深受瘟疫襲擊城市醫療隊的醫生，稱得上是一位道德聖人；一位趴在即將爆炸的手榴彈上，捨身保護同袍士兵，可謂是一個道德英雄 (Urmson, 1958)。

上述例中他們做的絕非「錯」事，相反的，這些行為不但對，且正因其「美善」而經常引發人們的讚譽與激賞。人們知道這些行為具有高度的道德(利他)價值，在那些道德情境下，能有人像他們一樣做出那樣(英雄般、聖人般)的行為，確實有助於減輕涉入其中之人的痛苦，甚或促進

1 「品德教育」(character and/or moral education) 為我國十二年國教 19 項教育議題之一，包含品格與道德教育，旨在培育品德核心價值與道德發展知能，期以養成品德素養(國家教育研究院，2020，頁 74；教育部，2004)。國內自 2004 年九年一貫課程期間興起的品德教育，即深受美國 character education 熱潮影響，一般認為其主要哲學基礎是 Aristotle 的德行倫理學 (Kristjánsson, 2002; McLaughlin & Halstead, 1999)。前述「品德核心價值」可視為 Aristotle 「道德德行」(moral virtue) 之意。故本文所稱「品德教育」是對個人「道德品格」(moral character) 的陶養。

他們的福祉。但不得不承認，這些高尚的道德行為是罕見的，不單純是因為這些極端道德情境較少見，而且因為一般人在那些情況下，往往不願、不敢或不會那樣做。有鑑於此，若將這些作為評價成只是「可允許的」，顯然不夠適切，因為此評斷尚不足以反映它們深具的道德價值。

Urmson (1958) 認為，這些行為絕非道德聖人與英雄有「義務」要做的。所謂「義務」，意指被要求去做，做是對的，不做則錯，不僅會而且應該招致責難。此外，道德義務具有「可普遍性」，適用於所有道德行動者。亦即，可普遍要求所有道德行動者都應該如此做。依此，倘若某人置身其中，而未能做出英雄般、聖人般的作為，依照道德義務的可普遍性特性，是可以而且應該責難他。但實際上，人們似乎不願承認做這些英雄般、聖人般的行為，是社會中普遍的道德義務。於是 Urmson 以道德聖人與英雄的行為，質疑傳統道德行為三分法。

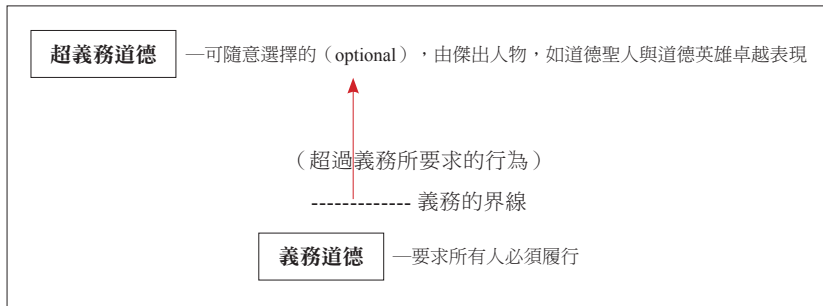
本文質疑的是 Urmson 所提「道德聖人」與「道德英雄」概念的適當性。學者 (Blum, 1994; Flescher, 2003; Urmson, 1958) 雖對於兩者的判準與區別有所討論，但本文皆視為道德楷模 (moral exemplars)，認定他們有其德育上的價值，本文討論的焦點是 Urmson 對兩者的刻畫：

我宣稱，如果一個人做出「遠遠超過他義務之上的行為」²，無論是藉由控制相反的偏好與利益，或毫不費力，我們或許也可以稱呼他為聖人；與此類似地，如果他做出「遠遠超過他義務之上的行為」，不論是透過控制自然的恐懼，或毫不費力，我們可能稱呼他為英雄。這些行為是聖人般的或英雄般的 (Urmson, 1958, p. 201)。

要言之，依照 Urmson 的觀念，所謂的道德聖人與英雄，乃是做出「超義務」行為的道德行動者。辭源學上，超義務是由超過 (super, 'above' or 'over') 與支付 (erogare, 'pay out') 組成的複合字，意思是「超出份額之付出」 (super-erogare) (Heyd, 2015)。超義務行為中就包括「具有驚人英雄氣概或神聖性的行為」，它們明顯超出我們可以合理地對每個人提出的要求 (Archer & Ridge, 2015, p. 1577)。若如此，這些作為就是非義務性的 (non-obligatory)，做它固然值得讚賞，但不做也不能算錯，遑論被

2 引文中引號皆為筆者所加，後同。

責難。這個想法與我們日常的道德觀相近。Flescher (2003) 認為，如此似乎是在道德義務與超義務之間畫上一條界線，形成雙階道德模式（見圖一）。



圖一：雙階道德模式

資料來源：筆者參考 Flescher (2003) 繪製。

這與 G. W. Trianosky (1986, p. 26) 以下區分類似：

(O) 義務的行為，就是該行為的展現是必需的，不履行它是被禁止的。

(S) 超義務行為，就是該行為的展現是被推薦，但非必需的，不履行它是被允許，而非被禁止的。

然而，Urmson 對所謂道德英雄心理的描繪與評斷，則亟待再評析，他說：

我沒有想將英雄氣概的行為，呈現成是一個被英雄自然地視為是可隨意選擇的行為，某個他可做或可不做的行為；「我承認，他可能自認為有義務要做該行為」。但是如果他能從這個行動中倖存，他說道「我只是盡我的義務而已」，只要有一點謙虛，則都是過度而顯得虛假，因為「我們知道，而且他〔也〕知道，他已經做了超過義務所要求的」。並且，「儘管他可能對自己說，這樣做是義務」，但他甚至無法預先對任何其他人這樣說，而且也沒有其他人可以這樣說。「主觀上，我們可以說，在行動當下，這個作為將自己呈現為一項義務，但它並非一項義務」(Urmson, 1958, p. 203)。

Urmson 坦承道德英雄很可能自認為有義務這樣做，譬如自陳「我只是盡我的義務而已」。然而，Urmson 卻評斷道德英雄的說法，是「故做謙虛」（false modesty）。根據線上《劍橋字典》，故做謙虛是指「人們假裝對其自身能力或成就，做出低評價的行為」（<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-chinese-traditional/false-modesty>）。按 Urmson 的意思，當道德英雄說「我只是盡我的義務而已」時，道德英雄其實是「假裝」低估自身行為的價值，因為他心裡明白所為已超過義務的要求，而非義務行為。

學者對於 Urmson 上段引文的討論，聚焦在所謂的「行動者—觀察者的不一致」（agent-observer disparity）。譬如，「她〔按：指道德英雄〕可能真心相信，她被某個道德義務所約束，而必須去冒生命危險，但觀察者卻不那樣想。」（Carbonell, 2012, p. 231）觀察者反而認為：「有很好的理由認為它根本不是真的」，它指的是她口中的「義務」。要言之，Carbonell 指明的「不一致」，指的是道德英雄感到「有義務」去做我們一般人認為的「超義務」行為；亦即，旁觀者眼中的超義務行為，在道德英雄看來卻是他們非做不可的義務。何以如此？又誰說的為準？該行為究竟是道德義務，抑或超義務？這是本文要處理的課題之一。

誠如 Carbonell (2012, p. 231) 所說，我們似乎「有很好的理由認為它根本不是真的」；或如 Urmson 所言，道德英雄口中的義務感，不過是他們「故做謙虛」的說詞罷了，因為實際上就如 Urmson 所稱：「我們知道，而且他〔也〕知道，他已經做了超過義務所要求的」。換言之，Urmson 認為，道德英雄的認知與常人無異，他知道他做的是超義務，而非義務行為。然而，真是如此嗎？Urmson 並未解釋為何道德英雄要故做謙虛。筆者擔心的是，Urmson 「故做謙虛」的說法，有可能是誤解了道德英雄行動當下真實的心理狀態。畢竟 Urmson (1958, p. 203) 確實也承認：「他可能自認為有義務要做該行為」、「主觀上，我們可以說，在行動當下，這個作為將自己呈現為一項義務」。但這些說法似乎又與他「故做謙虛」的論斷自相矛盾。究竟所謂道德英雄是真心認為這樣做是人的道德義務，抑或認為這根本是超義務的行為？

下節將先引用三份道德心理學研究發現為例，探討道德楷模行動當下的心理狀態，再據以評析 Urmson 「故做謙虛」的論述，最後提出筆者的

觀點。

參、道德楷模心理學研究發現的分析與討論

為了了解道德楷模行為當下真正的心理狀態，除了掌握哲學家對其心理的刻畫外，有必要聽聽當事人自己的觀點。本節將採用以下三份研究發現，作為論述依據：S. P. Oliner 與 P. M. Oliner 《利他人格：納粹歐洲的猶太人拯救者》³（1988）、A. Colby 與 W. Damon 《有些人真的在乎：當代道德承諾的生命》⁴（1992），以及 Damon 與 Colby 《理想的力量：道德抉擇的真實故事》⁵（2015）。

綜整這三份心理學研究資料，發現其中所舉道德楷模的行為與心理狀態有以下幾點特徵：

一、非做不可，不做會良心不安

Oliner 與 Oliner（1988）研究中，受訪的「拯救者」被問到為何會伸出援手時，他們的回應經常是：

我「無法」無所事事地站在一旁，看著正在發生的日常苦難。

當同胞毀滅時，在一旁無所事事地觀看是無法接受的。

這是「必要的」。某個人「必須」這樣做。

我知道他們正在帶走他們，而他們將回不來。「我不認為我可以跟明知我可以做些什麼事情〔卻什麼都沒做〕的想法共處」。

我看見德國人在街上射殺人們，我「無法」坐在那兒卻什麼都不做。

我丈夫告訴我，除非我們幫忙，否則他們將被殺掉。我「無法」忍受那

3 該研究跨國訪談將近 700 人，包含 406 位「拯救者」、126 位「非拯救者」，內含 53 位自稱有參與幫助猶太人的「積極者」（active），與 72 位表明未參與幫助行動的「旁觀者」（bystander）兩類、150 位被拯救的「倖存者」。這些「拯救者」業經以色列官方設立的猶太人大屠殺紀念館（Yad Vashem）承認（Oliner & Oliner, 1988）。該研究採一對一結構式訪談，資料呈現包含量化與質性。

4 該研究採用 Jean-Pierre DeWaele「輔助性自傳」（assisted autobiography）法，訪談 23 位在世的道德楷模，探究其道德承諾的根源與發展歷程。

5 該研究使用文獻檢視 6 位已逝的世界知名道德楷模的作為與心理。

個想法。「我將無法原諒自己」(Oliner & Oliner, 1988, p. 168)。

該研究「拯救者」所說的，當時自覺「必須」伸出援手、「無法」不作為、「『無法』與那個不作為的想法共處」，或者深感不履行那個「必須」，「將無法原諒自己」，即是他們真切感受到的道德強制力(moral compulsion)與義務感。對於解釋該種現象，Williams (1981, 1993)提出的「實踐必要性」(practical necessity)與「道德不能」(moral incapacity)兩個概念或有幫助。「實踐必要性」，表現在道德行動者認知到做某事(以 \emptyset 表示)，對他來說是必須(have to)、務必(must)做的；儘管實際上有其他選項可供選擇，他卻自覺無法做其他選擇與行動。要言之，他的「實踐必要性」是與「道德不能」成對出現，它們是一體的兩面。就實踐推理來說， \emptyset 以實踐必要性的姿態，作為慎思的結論，意思是 \emptyset 是達至某特定目的(譬如X)的唯一手段。換言之，他判斷，為了達到X，除了 \emptyset 之外，別無他法。如Williams (1981)所言，如果 \emptyset 是達到目的X的唯一手段，且他確實想要X，則他就「務必」 \emptyset 。除此之外，Williams強調，X必須對他來說也是一個「務必」、「必須」追求的目的才行。簡言之，Williams對於實踐必要性的說明指出「雙重必須」的存在，亦即「手段」的必須，以及「目的」的必須。道德行動者經慎思後，判斷 \emptyset 是達到必須確保之目的X的唯一手段，因此 \emptyset 是必須做的。舉例而言，某個道德英雄判斷「我必須衝進火場」，這個必須是達到他「目的」之必須，譬如「拯救生命」的唯一「手段」。

Colby與Damon (1992)指出，道德楷模對於他們所應為有巨大的確定感，這種確定感可表現為一種實踐必要性。他們以類比的手法描述：

我們在我們道德楷模身上所觀察到的巨大確定感，是一旦真理被發現時，由邏輯必然性所建立的確定性。它是當我們推理說，一條直線是兩點之間最短的距離，或者，死了的動物將不能復生時，我們感受到的確定性(Colby & Damon, 1992, p. 76)。

從Oliner與Oliner (1988)受訪「拯救者」的心理狀態來看，他們深感自己「必須」伸出援手，而「無法」接受自己眼睜睜旁觀他人的苦難而毫無作為。「我必須伸出援手」作為道德慎思後的判斷，係以實踐必要性

的形式呈現，而這個「必須的手段」又是達到他們所想確保之「必須的目的」（拯救無辜者性命）的唯一途徑。這裡引發的問題至少有二：1. 作為必須的「目的」，究竟是怎麼來的？為何對於「拯救者」來說，拯救猶太人性命是個「必須」確保的目的，但對於「旁觀者」來說卻不是？2. 面對同樣或極為類似的情境時，為何「拯救者」與「旁觀者」會做出不同的判斷？前者認為伸出援手是必須採取的唯一手段，後者卻選擇不作為。是什麼原因造成兩者截然不同的慎思結果與道德判斷？茲討論如後。

（一）作為必須的手段：道德覺知與情緒反應

根據 Oliner 與 Oliner 的研究，幾乎所有受訪的「拯救者」（99%）與「非拯救者」（93%）都說，他們在戰前或戰爭期間便意識到納粹對於猶太人的意圖，例如一個荷蘭籍「非拯救者」說道：「這是任何讀報的人皆知的普遍知識」（1988, p. 116），故可推說他們大都面臨類似的道德情境。Oliner 與 Oliner 感興趣的一個重要議題便是：影響人類行為的因素，究竟是情境，抑或人格？這反映在他們著作第五章標題命名為「拯救他人：是機會，抑或品格所致？」其研究顯示，即使面臨相同情境（即機會），道德行動者卻經常做出不同的道德判斷與行動，何以如此？

Oliner 與 Oliner 從訊息處理的觀點做解釋：

在最簡單的層次上，知識意指接收與登錄（register）訊息。「理解則涉及更多」：它需要內部的訊息處理、了解與解釋。「這些儘管是認知過程，但它們不太可能在缺乏某些情緒意願的情況下發生」。感興趣的訊息比起被覺知為不相干的訊息，更可能被登錄下來及處理。「情緒因素也影響解釋」。譬如，觀察到的暴行案例，可被解釋為應得／活該的，或不應得的；又或者，虐待的相關報導可被相信，或被駁斥為誇大（1988, pp. 113-114）。

按此，筆者以為，同樣的外部訊息在經過不同認知主體的訊息處理後，他們所產生的「認識」是不完全相同的。其中，影響他們「覺知」外部訊息的關鍵因素，包含個人興趣與情緒等。凡是愈能觸動個人興趣或情緒的外部訊息，愈能受到關注、登錄，繼而引發後續的解釋、評價與判斷。個人的興趣與情緒感受，參雜在訊息接收、覺知外部情境、詮釋與理

解過程中。而且，情緒與詮釋、評斷彼此相互影響。譬如，在 Oliner 與 Oliner 研究中，被問及首見猶太人被要求在右臂戴上黃色大衛之星（Star of David）時，做何反應？有近 92% 的「拯救者」與 82% 的「旁觀者」表達對猶太人的同理心，認為那實在是一場悲劇。卻也有 8% 的「拯救者」與近 18% 的「旁觀者」表示不理解、好奇，甚至是無所謂（indifference）（Oliner & Oliner, 1988）。

由此可知，不論是「拯救者」或「非拯救者」都可能同情、同理猶太人。不過，值得注意的是，儘管有 82%「拯救者」以及 66%「旁觀者」對納粹抱持負面態度，如敵意、憤怒與絕望，但明顯有更高比率的「旁觀者」（近 20%，相較於 7%「拯救者」）表達對納粹的「模稜兩可、順從、和解，甚至有一例是歡欣得意」（Oliner & Oliner, 1988, p. 146, 286）。

筆者認為值得深究的是，這些迥異的情緒反應從何而來？又儘管同感對納粹的敵意、憤怒，對猶太人的同情、同理，但為何有人將之化為助人行動，有些人卻選擇不介入？同樣情形也出現在受訪者對於「風險」的覺知與後續行為上。儘管大體上，「拯救者」所面臨的客觀情境之風險，並不下於「非拯救者」，但風險的覺知，同樣也是主觀評價的。該研究指出，多數「拯救者」初始也跟「非拯救者」一樣，覺知到拯救猶太人的行動是相當危險的，如：

只有 18% 說，首次幫助猶太人時，他們沒有感覺到個人風險，23% 認為風險是中度的。但有超過半數（54%）感受到首次的助人行動，伴隨著對他們自身及其家庭的極度風險（Oliner & Oliner, 1988, pp. 126-127）。

Oliner 與 Oliner（1988, p. 127）以為兩者差別就在於：「儘管覺知到風險，拯救者卻準備好要採取行動。」「拯救者」預備好要將情緒意願與判斷付諸行動。問題是：他們的「準備就緒」又是怎麼來的？筆者發現，類似狀況也出現在 Colby 與 Damon 研究的 23 位道德楷模身上，如：

他們缺少對於伴隨其道德行動而來之風險與犧牲的關注。「一般說來，他們幾乎從未計算他們承諾的個人後果」。……倘若覺知到風險，楷模人物通常視之為根據他們的信念而活所無可避免的伴隨物，因此這是生活本身無可避免的部分。楷模人物持續報導說，他們並不質疑履行他們

的原則所下命令的必要性 (Colby & Damon, 1992, p. 70)。

Oliner 與 Oliner (1988, p. 140) 指出，對應之下，「旁觀者」拒絕伸援的理由「從缺乏興趣、忙於其他事情，到無力與風險感」不一而足，舉例如下：

.....

我們全都忙於存活下來。周遭有這麼多慘況，你就是什麼都做不了〔荷蘭非拯救者〕。

一個猶太男人請我幫助他女朋友。我無法幫忙，因為我的鄰居認識她。我認識那個猶太男人，因為我曾賣磚塊給他。我不想要冒著我家人性命的風險。他們若躲在村裡更安全的地方會更好。我確實有把這個想法提給他們〔波蘭非拯救者〕(Oliner & Oliner, 1988, p. 140)。

最後一例嚴格說來並非「旁觀者」，筆者以為應該視為「積極者」，畢竟他並未完全置身事外，而是選擇以提供建議的方式，來幫助猶太人。然而，誠如 Oliner 與 Oliner 所言：

參與一般性抵抗的非拯救者，可能傳遞「他們的義務已夠了」這樣的訊息，或（他們的義務）與拯救在某方面是不相容的 (1988, p. 141)。

筆者認為，「積極者」可能已為他自認為應當承擔的道德責任，畫下了界線，超過此界線，是他所不願意承擔的。對此，Oliner 與 Oliner (1988, p. 140) 也表示，多數「拯救者」與多數「積極者」的區分就在於「承擔責任的程度，以及他們抵抗風險的時間長度」。若如此，「拯救者」與「積極者」似乎是一連續體的程度差異而已。但又該如何解釋造成差異的原因？

基本上，筆者認為，個人對於道德情境的覺知、情緒感受，深深影響他們後續的道德慎思與判斷。譬如，Oliner 與 Oliner 總結：「我們選擇看什麼以及如何看，形塑了我們的回應」(1988, p. 260)；「一個人『如何覺知』受害者，是做出助人決定的一個重大成分，而父母在形塑這些覺知上扮演主要角色。」(1988, p. 149)。Oliner 與 Oliner 的研究發現，「拯救者」的雙親 (74%) 比起「非拯救者」的雙親 (54%)，更明顯注意、關切猶太人，而且其對猶太人有刻板印象的可能性較小。影響所及，「拯

救者」較常學會將猶太人視為「個人」來認識與判斷，而非視之為預先判斷（prejudged）團體中的一個樣本（Oliner & Oliner, 1988, p. 151）。在這樣的家庭教養下，「拯救者」習慣於對身旁出現的猶太人有更多意識，這一部分反映在他們更傾向於結交猶太朋友，與之建立私人情誼（59%「拯救者」，高於「旁觀者」的25%）（1988, p. 115, 275），於是更有可能對猶太人伸援。

（二）作為必須的目的：價值觀的建立

在Oliner與Oliner（1988）的研究中，「拯救無辜者性命」作為一個「必須」被確保的目的，是怎麼來的？何以「旁觀者」很可能並不如此看待？是什麼支撐「拯救者」不顧被揭發與懲罰的風險，選擇冒險拯救猶太人？該研究發現，這與受訪者的基本價值觀與世界觀密切相關，他們的核心價值形塑了其對納粹及猶太人的態度，而價值觀的差異有一部份，可追溯至他們雙親對於適當標準與人我關係的不同看法（Oliner & Oliner, 1988）。Oliner與Oliner提出兩點，第一點是關於自我與他人的重要性，他們以為：

過度的自利，亦即全神貫注於自我，一般會排除對他人的注意，降低的，不僅是辨識他人需求的能力，還有個人這樣做的動機。儘管許多的自利，可能導引在常態情境下的行為，但它很可能在具有極度威脅性的情境下更突出。在這類情境下，超越自我的意願及能力，通常是植基於大體上在生命早期即已發展而成的適應世界的持久習慣（1988, p. 160）。

Oliner與Oliner（1988）指出，在回憶他們從父母處習得的價值觀時，只有24%的「拯救者」提及與自我有關的價值，而「旁觀者」則為40%；又如對於個人「經濟能力」的強調，19%「拯救者」提及這項價值，而「旁觀者」則為34%。其重要性在於：

對於經濟能力的重視，可能導致唯物的生活觀，這時常會促進允許用經濟效用的判準來主宰關係的傾向。較無形的關懷、感受、抽象的理念，以及道德議題，更有可能被看作是浪費時間（1988, p. 161）。

該研究顯示，有些「拯救者」會強調，在伸援時，從未有過物質報償的想法。因為他們早期的社會化對於與他人關係的強調，更勝於對經濟因

素的重視 (Oliner & Oliner, 1988)，例如：

對拯救者來說，他人，而非自我，才是首要焦點。拯救者帶入戰爭的是，對於他人需求的更大感受性，因為他們已從他們雙親處學到他人是相當重要的。他們學到的重要性不僅是普遍而言的人類關係，並且是以特定方式與他人產生聯繫 (Oliner & Oliner, 1988, pp. 161-162)。

第二點與當事人的平等及關懷觀念有關。Oliner 與 Oliner (1988) 指出，激發絕大多數受訪「拯救者」(87%) 做出助人舉動的原因，是他們對於平等與關懷的重視。值得注意的是，在其雙親對於平等價值的重視上，兩組受試者間並無顯著差異；但在關懷上，「拯救者」的雙親(44%) 卻顯著比「旁觀者」的雙親(21%)，更常談及其重要性。而且，在這些倫理價值的適用對象上，「拯救者」(39%) 顯著地較「旁觀者」(13%) 對於更廣泛的群體，感受到他們的倫理義務，他們傾向於認為這些價值是普遍適用於所有人類的。這也反映在幾乎有一半的「拯救者」將「普遍性義務」，列為他們做出拯救行動的理由之一。他們感受到的這種倫理義務，是不分種族、人種的，「這就像拯救一個溺水的人。你不會問他們信奉的是哪個神。你就只是去救他們而已。」(Oliner & Oliner, 1988, p. 166)

此外，多數受訪「拯救者」表示，內在強制力是如此強烈，以致於他們在行動前很少陷入長思。例如，有超過 70% 的「拯救者」表示，他們在幾分鐘內就做出助人決定，80% 的「拯救者」表示在做決定前，完全沒有諮詢過任何人的意見 (Oliner & Oliner, 1988)。筆者認為，前所提及的「準備就緒」，在此嶄露無遺。Oliner 與 Oliner 也做出相關表示：

「他們的行動可能顯得衝動」，沒有適當考慮後果。「但事實上，它不過是過去這些年來發展出的典型回應風格的延續而已」(1988, p. 251)。

據此，Oliner 與 Oliner (1988) 稱呼那些具有「拯救者」典型特性的人為「廣闊的人」(extensive people)，以相對於「狹隘的人」(constricted people)：前者重視人際關係，他們的個人義務感較廣泛地擴展至他人，他們將關懷他人的承諾擴及至朋友、愛人之外，38%「拯救者」覺知到他們的關懷義務是普遍適用的；後者比較關心自身利益與需求，較少關注他

人，他們將個人義務感保留給小範圍的人，如家人、親人，而將他人排除在外。寬闊之人的「準備就緒」與感受到的「內在強制力」則與他們自小價值觀的形塑息息相關。

從以上三份心理學研究，筆者認為道德楷模展現出相近的情操與想法，亦即，他們在行動當下，甚至事後（受訪時，如無作假），真心認為自己「有義務」那樣做，感受到一股道德強制力，驅使他們去做他們認為應該做的事。這與 Urmsom (1958) 所稱：「我們知道，而且『他〔也〕知道，他已經做了超過義務所要求的』」並不相同。

二、自認還可以做且應做得更多

「道德楷模」另一個常見的心理特徵，非常生動地表現在電影「辛德勒的名單」（Schindler's list）（1993）主角 O. Schindler 的反應中。茲引述臺詞如下：

Oskar Schindler：我可以救出更多人的。我本可以救出更多。我不知道。

如果我試試。我可以救出更多人。

Itzhak Stern：奧斯卡，因為你已經有一萬一千人活了下來。看看他們。

Schindler：如果我能賺到更多的錢…我揮霍了太多的錢。你沒有辦法。

如果我試試。

Stern：世世代代都會記得你的所作所為。

Schindler：「我做得還不夠！」

Stern：你已經做很多了。

〔辛德勒看著他的汽車〕

Schindler：這汽車。高斯可能會買下這輛車。我為什麼要留下這輛車？

十個人正在那兒。十個人。十個更多的人。

Schindler：這個別針。兩個人。這是金製的。兩個更多的人。他可以在

〔再〕多給我兩個人，至少有一個。一個更多的人。一個人。斯特恩。

為了這個。

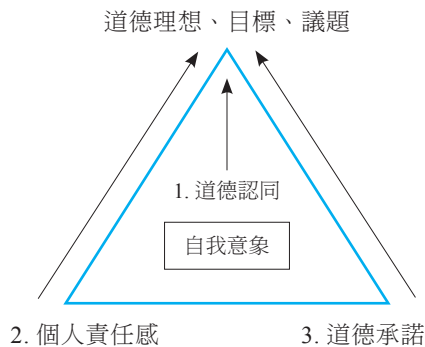
Schindler：「我可以多得到一個更多的人…可是我卻沒有！可是我……

我沒有！」（<http://www.suntw.net/3135.html>）

所謂「道德楷模」，他常自覺做得不夠，持續相信自己可以做，而且應該要做更多，嚷嚷著：「我想，我必須更賣力才行」（Carbonell, 2012, p.

229, 230)。這可從 Oliner 與 Oliner (1988) 研究中，「拯救者」的利他行為很少是一次性的，反而是反覆投身於拯救行動中，獲得印證。另外，Oliner 與 Oliner 的訪談資料透露著，「拯救者」心中彷彿有把衡量尺度，度量著他們當前的作為。鑑於所為與應為之間的落差，他們深知自己做得還不夠，這項自覺驅使他們做更多，或者想做更多。

對此點，Damon 與 Colby (2015) 提出的解釋是：一旦一個人對於某項道德議題產生關懷，或對某個道德目標、理想產生認同，接著油然而生的是他對於這些議題、目標或理想的「個人責任感」，繼而催生「道德承諾」，這支撐他持續獻身於該議題、目標或理想的追求。這些道德認同對於他認為「我是誰」愈是核心，這些道德理想就愈成為他自我意象的一部分，茲以圖二表示。



圖二：道德理想、個人責任感、道德承諾與道德認同

資料來源：參考 Damon 與 Colby (2015, pp. 83-87) 所繪製。

要言之，個人愈是認同於某個道德理想，他愈是自覺對它有責任，此責任感愈能驅使他致力於實現它，道德承諾感因應而生。同時，他愈清楚自己與理想的距離，愈感到自己做得還不夠。誠如 Oliner 與 Oliner 指出：

有些拯救者覺得他們一生中，沒有做任何有價值的事。這也不應該令人感到訝異，誠如 William James 多年前所說，人們參照他們的自我期待來評量自己。由於他們的內在標準，那些具有高度抱負的人便冒著不覺得

自己好的風險，即便他們所達成的遠勝過其他人。「就像一些拯救者所說的，『我做得還不夠。』」（1988, p. 178）

類似的，Damon 與 Colby 指出，受訪的道德楷模會說「面對那個不義情事（或需求），倘若我只是站在一旁，我如何能自處？」（2015, p. 84），那正是因為道德楷模所認同的道德理想（正義），已然成為他自認為「我是誰」（自我意象）的一個不可或缺的成分。設若他能誠實面對自己，他目睹不義情事卻毫無作為的事實，將與他的自我意象產生嚴重衝突，屆時他的「我是誰」，將面臨動搖的危機。對此，Damon 與 Colby 的研究指出：

最引人注目的一項道德動機是這種感覺：未能根據個人的道德理想而活，將是深刻的，甚至無法容忍的，對於個人自我感（sense of self）的違背。「當一個議題對於個人的認同較非屬核心時，是有可能覺得，譬如『我真的應該做更多來幫助需要的人，但那太難了』，或『我就是無法找到時間。』但是，當此議題位於我是誰的核心位置時，要背離它就變成無法想像」（2015, p. 84）。

首先，筆者認為，道德楷模所認同的道德理想，已內化成自身無可迴避的參照量尺，供其隨時自省，檢視自己的道德現況與之間的差距。不過，這尚需「忠實」（faithfulness）這個要件，此即 Damon 與 Colby 所稱道德楷模所具三項關鍵德行⁶之一。忠實指的是「對自己誠實」，亦即，面對道德理想，抑或所鍾情的道德模範所體現的特質時，真正「看見自己的行為與其所欽慕的〔特質之〕落差情形，並且努力變得更像他們」（Damon & Colby, 2015, p. 86）。忠實，使道德楷模看見自己與道德理想的差距，而對道德理想的認同，則驅動他們想要努力迫近、實現該理想。

其次，個人對於道德理想（X）的認同有程度之分。愈認同 X，個人感受到他對於 X 的個人責任感就愈強，他就愈是願意致力於實現 X。這項差別顯現在上段引文中，當認同程度較低時，儘管理智上他曉得「我真的應該做更多來幫助需要的人」，但他總可用「但那太難了」、「我就是無

6 另兩個是「謙遜」與「信仰」，謙遜是指意識到自己的侷限性、珍視他人的貢獻與內在價值；信仰是相信自己可以更好（Damon & Colby, 2015）。

法找到時間」等說詞，來為自己的不作為開脫。他內心也不會感到巨大的割裂或衝突感，因為對 X 的認同，在他的自我意象中並未居要位。筆者以為，這也可用以解釋那些即使同理猶太人的遭遇，卻選擇不作為的「旁觀者」，或有限作為的「積極者」心理。

對照之下，Damon 與 Colby（2015）指出，對於那些具有高度道德承諾感的人，道德理想已在其自我意象中居舉足輕重的地位，以致於幾乎在道德目標與自利間體驗不到衝突，因道德理想的達成已內化成自我利益的組成要素。從而，他們「想做」的，與自認為「該做」的，是充分整合而毫無扞格。結果，即使是在旁人看來十分危險、亟需勇氣的行為，他們卻絲毫不認為如此（Damon & Colby, 2015）。綜上，在旁人看來是「見義勇為」、「義無反顧」，甚至「捨生取義」的作為，卻是源自於道德英雄、聖人內心感受到的「道德強制力」、「義務感」、「非做不可」與「不得不為」。當 X 已成為他們的「我是誰」的組成部分時，要他們背離 X 而行，等於是自我的割裂。

一般而言，一個人的道德判斷（知善）本身，並無法穩定地決定道德行動（行善）。那是因為道德動機牽涉的，不僅只有道德判斷，道德認同也是解釋某人知善與行善間落差的重要因素。對這點，Damon 與 Colby 說道：

要依據他們自身對於道德挑戰性情境所做的最佳判斷來穩定行動，「人們需要相信的，不僅是特定行動是一般道德上善的或對的，而且要相信他們具有個人責任要採取那項行動。這種個人責任感密切地與這個道德議題或目標，對他們而言有多麼重要，以及這對於他們感覺自己是誰有多麼核心有關。」這就導致道德承諾，一種對於做正確事情的持續奉獻（2015, p. 83）。

如在 Oliner 與 Oliner（1988, p. 168）研究中，「拯救者」在面對受害者或中介者的請求時，隨即選擇承擔起個人責任，這「並不是因為其他人的要求，而是因為未履行，就意指對後果的默許」。而他們無法允許自己默許那後果，因為那顯然背離他們所認同的道德理想，進而與自我意象產生矛盾衝突。可以說，他們的「隨即」、「準備就緒」，正源自於其感受到對此道德理想的個人責任感。

綜上，道德楷模透過對道德理想的認同過程，逐漸吸納、內化這些道德價值，變成自我意象、我是誰、品格的一部分。他們對所認同的道德理想，負有個人責任感，自覺有責任、有義務、「必須」確保這些道德理想與價值。值得注意的是，Damon 與 Colby 的解釋，始終將重點放在「個人」的道德認同、「個人」責任感與「自我」意象。也就是從道德行動者的主觀道德心理的角度做剖析。

肆、Flescher 三種「應該」與 Urmson 「超義務」的討論

透過前節對三份心理學研究結果的討論可知，在做利他行為時，道德楷模是真心感受到內在道德強制力，驅使他們去做自認應該做，而且確實也想做的行為。若如此，Urmson (1958, p. 203) 所說，「這個作為將自己呈現為『一項義務』」，而且他「可能自認為『有義務』要做該行為」，確實是對道德楷模心理的精確描述。但 Urmson 卻又說，「但『它並非一項義務』」，這是否有矛盾之處？

本節筆者擬以 Flescher 所區分的三種「應該」(ought)，以及相對應的三類「義務」，一方面釐清上引 Urmson (1958) 所稱「義務」的多義性；另一方面指出，其中一類義務，正與前述 Damon 與 Colby 對於「道德理想、道德認同、個人責任感與道德承諾」的闡述相符，並從中提出「義務與德行共變」的論點。

一、Flescher 三種「應該」與三類「義務」關係的解析

Flescher (2003) 指出，在道德領域中，最基本的「應該」類型，關乎的是最低限度的道德要求，它明確規範每個道德行動者，無論他是誰，「有義務」要做或不做的事情，這是維繫社會基本運作所必需的要件，譬如，人有不偷竊、不說謊的義務。Fuller (1969) 以為，這類義務從最低標開始，制定維繫有序社會所不可或缺的基本規則，常以「你不該」，較少以「你應該」的形式呈現基本要求。而他是借用 A. Smith 在《道德情操論》(Theory of Moral Sentiments) 的說法，指出這類義務就像文法規則，「文法規則規範要保存語言作為溝通工具所必需的東西，就像義務性道德

(a morality of duty) 的規則規範社會生存所必要的東西。」(Fuller, 1969, p. 6) 鑑於義務是維繫社會生活所必要的，可以想見的是，這些道德要求很可能會被轉化成法則性的規範（如法律），用以確保社會成員皆能普遍遵循，並對逾越者給予懲戒。它們也將是社會化過程中，優先傳遞給新生代的重要知識。

Flescher (2003) 強調，這種道德義務是「行動者中立的」(agent-neutral)，亦即，不論行動者是誰，這類「應該」是對所有人普遍且一致要求的。人有義務不能低於這個道德最低限度。這呼應前述 Trianosky 所說：「義務的行為就是該行為的展現是必需的，而不履行它是被禁止的。」(1986, p. 26) 履行義務就是對的，違背義務就是錯的。

第二種「應該」與目的論的準則 (teleological maxim) 有關，目的論主張「我們每個人一生中都应该設法改善自己」(Flescher, 2003, p. 239)，此謂改善自我，是指(道德)德行、品格上的精進，致力於讓自己變得更有德。由於目的論準則並未明確訂出道德義務的具體內涵，僅規範我們「有義務」讓自己變得更有德，是以，Flescher (2003) 稱之為人的「後設義務」。於是，人們勢必得不斷批判檢視自己當前的德行／品格狀態，正視自己與可能達到之道德理想(全德)的落差。這種誠實面對自己與道德理想間差距的態度，即前述一再體現於道德楷模身上的特徵：「忠實」。而且一經檢視，道德楷模通常會自覺有義務做更多，因為他們明白自己仍舊未臻理想。Flescher (2003, p. 241) 以為，這種義務是個人須終生承擔的，因為從德行論的 (aretaic) 觀點而言，人永遠無法真正從道德上擺脫。要言之，作為道德行動者，道德改善永無止境，我們有義務要「精益求精」，設法逼近道德理想。

至於第三種「應該」，Flescher 謂，當我們獲得更多德行，或變得更有德，「我們積極義務⁷ (positive duties) 的範圍便擴增，超出原初最低限度道德要求的層次」(2003, p. 239)。依此，可以想見的是，非常有德的人自認為「應該」做的事情，會遠比一般程度的有德者，不僅在數量上更多，而且願意付出更高的代價從事道德行為；於是前者的「初性義務」(first-order duties) 的範圍不僅比後者更廣泛 (Flescher, 2003)，也比他自己先前更廣。

第三類義務的特色是「行動者相對的」(agent-relative)，亦即個人應該要做的事，即「初性義務」的內容與範圍會因人而異 (Flescher, 2003)，明確而言，是隨個人的德行狀態而變異。依此，倘使人們遵循「後設義務」，致力於讓自己變得更有德，結果就是：

「我變得必須要」，如同我並非現在已經必須要，「展現額外的初性義務，它們是我先前視為超義務的行為，而且現在對於其他行動者來說，仍舊是超義務的行為」(Flescher, 2003, p. 240)。

若如此，原本的超義務行為，對現在的個人而言，卻變成義務了，他感到「必須」做、「非做不可」。那是因為當他變得更有德，他的「義務性義務」(deontic duties) 範圍就此擴大 (Flescher, 2003, p. 240)。個人的義務性義務／初性義務範圍，隨著他聽從後設義務，而讓自己變得更有德而擴大。筆者稱之為「義務與德行共變」⁸，亦即「初性義務」的內容與範圍，會隨著個人品德的成熟發展而增大。當此之時，對個人而言，區分義務與超義務的界線已然提高，個人的「初性義務」範圍於是增大。然而，

7 又譯為「積極責任」，係指需以特定方式來履行的責任，亦即作為的責任，例如濟弱扶貧。相對的概念是「消極義務／消極責任」(negative duty)，係指不去做某些事情的責任，亦即不作為的責任，例如傷害他人。與這組概念相關的是 I. Kant 的「不完全責任」(imperfect duty) 與「完全責任」(perfect duty)，前者係指「在性向的利益上允許靈活改變的責任」，它允許行動者就著實踐責任的多種可能性進行自由選擇，譬如，有助人的責任，惟行動者可自由選擇要幫助誰、怎麼幫助。後者則不允許這樣的靈活性，譬如守諾與不傷害他人的責任皆屬這類。兩組概念的相關性是，大部分的積極責任是不完全責任，而大部分的消極責任是完全責任 (簡國榮審訂，2002，頁 342)。

8 這打破德行與義務勢不兩立的迷思，對德行的強調不必然需要排斥義務的概念。如 G. Watson 也表示，「宣稱我們應該要不就給予義務，或品格的問題，獨佔性的道德關注，對我而言，似乎是相當特殊且可疑的立場。」(2003, p. 231)

對他人而言，區分義務與超義務的界線卻很可能還停留在原本的位置。

對於這三種義務，Flescher 歸結如後：

我們自覺作為世上的行動者，從一開始就受到某些最小限度要求的限制。這些代表的是我們最初的一套「義務性義務」。但是我們也有德行論義務總要不斷改善自我。如果我們聽從這項德行論義務，我們義務性義務的範圍就會擴大。我們先前可證成將之視為超義務的，就變成義務性的。義務的與德行的概念就此很重要地彼此相關（2003, p. 241）。

二、對 Urmson 「義務」概念的分析

綜上所述，根據 Flescher 義務三分法的觀點，筆者認為 Urmson（1958）所稱的「義務」，其實是可分為主觀與客觀兩類（見表一）。

表一 對 Urmson 義務的分類

主觀義務感、行動者相對的義務	客觀、普遍、行動者中立的義務
他可能「自認為有義務」要做該行為，他說道「我只是『盡我的義務』而已」。	我們知道，而且他〔也〕知道，他已經做了「超過義務所要求的」。
儘管他可能「對自己說，這樣做是義務」。	但是他甚至無法預先對任何其他人這樣說，而且也沒有其他人可以這樣說。
「主觀上」，我們可以說，在行動當下，這個作為「將自己呈現為〔對他而言的〕一項義務」。	但「它並非一項義務」。

資料來源：筆者自行整理、分類自 Urmson（1958, p. 203）。

首先，Urmson（1958）承認，道德英雄「可能『自認為有義務』要做該行為」，「他可能『對自己說』，這樣做是義務」，「在行動當下，這個作為『將自己呈現為〔對他而言的〕一項義務』」。這裡的義務，是指道德英雄「主觀義務感」，他內心感受到的道德強制力。依 Damon 與 Colby（2015）的解說，這種主觀義務感，源自於他們對於道德理想的認同而衍生的個人責任感。可以想見的是，鑑於兩人（A 與 B）對於道德理想 X，各自或強、或弱的認同感，A 對於履行唯一能確保 X 之行為 \emptyset ，會自覺有非做不可的義務感。但 B 很可能在綜合考量其他因素下，削弱他想

Ø的道德動機。在這個情況下，旁觀者傾向於判斷A比起B是更有X的人，譬如A是更富有正義感的人。這種個人主觀的義務感，即Flescher所謂的「行動者相對的」義務，它是會隨著道德主體的德行發展、品格成熟度而變異的初性義務。

再者，即便A確實自覺有Ø的義務感（透過Ø來達成道德理想X），但他非常可能不會，甚至不願對B說「你也有義務Ø」。因為A明白Ø並不是（目前）公認的「最低限度的道德要求」，所以他無法證成普遍要求所有人也必須依此而行。這裡的「最低限度的道德要求」，即筆者所謂的客觀、普遍的義務，或Flescher所稱的「行動者中立的」義務，此點正是Urmson（1958）所稱義務的第二層意義。當有人說：「我們知道，而且他〔也〕知道，他已經做了超過『義務』所要求的」、「它並非一項『義務』」時，此處的義務就是可普遍要求所有人都必須依此而行的基本道德義務。然而，筆者並不同意Flescher（2003）批評Urmson只承認最低限度的道德要求這層意義上的「義務」，因為Urmson確實也談論了主觀義務感。

綜上，筆者認為上引Urmson論述本身並無矛盾，他的立場是前後一貫的。惟我們可將他最後一句話改寫成：「主觀上，我們可以說，在行動當下，這個作為將自己呈現為〔對他而言的〕一項義務，但是它並非一項（普遍、基本的道德）義務」，讓其意義更一目了然。

三、對Urmson「故做謙虛」評斷的反駁

根據前面對三項心理學研究的分析，筆者認為Urmson評斷道德英雄是「故做謙虛」，「假裝」低估自己行為的價值，與上述研究所揭示道德楷模自陳的心理狀態並不相符。由前述研究訪談者的回應可知，道德楷模受訪時是真心認為自己所為是「自身義務」，而非「超義務」；當他說「我只是盡『我的義務』而已」，這是對他心理想法的如實反映。換言之，Urmson「故做謙虛」的評斷，是從旁觀者的角度所做的判斷，並無法公允反映道德楷模的自我評價。這種「行動者—觀察者的不一致」，可藉由Flescher對於「行動者相對的」義務的論述獲得解釋，即個人的「初性義務」會隨其德行狀態而共變。如Carbonell所言：

或許那是因為他們對於行動，擁有一種不為觀察者立即可得的觀點，而我們應該嚴正看待他們的觀點。……他們知道某些事情，是我們所不知道的（2012, p. 231）。

由此可知，筆者認為，旁觀者視作「超義務」的行為，卻是道德英雄自覺的「義務」。這正是因為兩者各處於不同的德行狀態所致，品格狀態調整他們各自的觀點與道德標準。儘管道德英雄心裡可能清楚，該項義務對之前的他來說，是一項超義務，但他現在已經不那麼認為。之所以「昨是〔超義務〕今非〔超義務〕」，是因為道德行動者的道德品格、德行狀態已經「今非昔比」。隨著他變得更有德，他願意承擔的個人道德責任感愈強，他的「初性義務」範圍也就變得更廣。若如此，道德英雄非但沒有「故做謙虛」，假裝低估自身作為的價值，相反地，面對自身的道德理想，他自覺做得還不夠好，「比上」（道德理想）仍舊有所不足。而他對於道德理想的認同，則會鞭策他努力不懈地繼續往前推進。

伍、Urmson 觀點的品德教育蘊義

筆者有感於 Urmson 「故做謙虛」的評斷，恐有誤解道德楷模的真實心理狀態之虞。如果道德楷模真能具體展現品德教育所欲追求的理想品德，則正確理解他們善舉當下的真實心理狀態，包含他們的主觀義務感，以及他們何以致此，並與常人的品德狀態相互參照，非但有益於彰顯吾人與他們的具體落差所在，即「與善的距離」，並可據以尋求逼近之道。本節將依前述討論的發現，參考我國品德教育兩份政策文件，提出原則性大方向，說明落差所在與逼近之方。

根據現行《教育部品德教育促進方案》，我國品德教育著重在「品德核心價值」的深耕與「行為準則」的實踐，前者是道德判斷（知善）、感受（樂善）與行動（行善）的內在根源與重要依據；後者則是將品德核心價值落實於具體情境時可供依循的規範（教育部，2004）。國家教育研究院（2020）發布的《議題融入說明手冊》明確列出尊重生命、孝悌仁愛、誠實信用、自律負責、廉潔自持、謙遜包容、欣賞感恩、關懷行善、公平正義等 9 項品德核心價值，作為國中小與普通型高級中學品德教育共通的

「學習主題」。若參照前節對道德楷模善行心理狀態的討論可知，道德行動者對於道德理想、價值、德行的認同，以及相伴而生的主觀義務感與個人責任感，不同人之間是有程度之別；而同一人的道德發展，則是終生事業，絕非一蹴可幾的。若如此，將這些品德核心價值列為各教育階段「持續性」共通的學習主題，乃於理有據。

惟實際操作上，教師若想得知某生在某項品德核心價值上的「發展軌跡」，並且持續推動品德教育，可以如何著手？

首先，筆者認為這有賴親、師、生三方合作，畢竟親、師與學生的相處時間與空間終究有限，是以，親、師對於學生品德狀態的觀察與認識勢必受限（陳伊琳，2011）。這反襯出學生對於自身品德發展歷程與狀態之自我認識（self-knowledge），即前述忠實的首要性，親、師須提醒他們持續反躬自省，省察自身的品德狀態。

其次，根據上述探討可知，吾人可從道德行動者對於所奉行之道德價值所感受到的個人義務感的強弱，如心生「非做不可」或「我真的應該做更多……但那太難了」，以及義務感之適用對象的範圍廣狹，據以推斷他當前的品德狀態。這一點實與筆者先前運用心理學相關研究的發現，顯示絕大多數人實際上擁有的品德特質，恐怕只能稱為「局部德行」（local virtues），而非「全面德行」（global virtues）（Chen, 2015）⁹，而針對已經養成局部德行的學生而言，接續的品德教育任務應當是設法「將局部德行轉變成較全面的德行」的論點契合。倘若小學階段已培養了學生各項「局部德行」，那麼中學階段的任務便在擴大其適用範圍，以及提升個人主觀義務感與責任感的強度。雖《議題融入說明手冊》將9項「品德核心價值」列為跨教育階段之共同教學主題，有學理的支持，惟筆者認為，需更明確指出，不同教育階段的品德教育任務仍是有差異的，究竟應屬「局部德行」的陶養，或將「局部德行」轉變成「全面德行」，後者彰顯了道德主體對於德行的主觀認同感有所提升。本文也比筆者前文更進一步凸顯「將局部德行轉變成較全面德行」的意義，不單純只能就特定德行之適用範圍、對

9 品德教育所欲培養的「德行」，屬性上是「全面的」，亦即具備這些德行的人，在適當的情境下，皆能穩定踐履，不受局部情境所限，或僅針對特定的人。譬如，「對家人誠實」是相對於「對所有人誠實」的局部德行。

象廣狹而論（橫切面），另可就道德行動者主觀感受到的個人責任感、義務感的強度而論（縱剖面），亦即他對於道德價值的認同程度，會同時在義務感適用的範圍與強度上有所顯現。

最後，透過心理學者對道德楷模善行心理狀態的研究發現，可知隨著這些楷模持續追求道德理想，其主觀義務感也逐步擴大、增強。此時，他們關心的焦點不再是類似 Fuller（1969, p. 5）所稱的「約束性道德」（morality of constraint），規範了最低限度的道德，而是將眼光轉向「抱負性道德」（morality of aspiration），致力於心之所嚮的「抱負」，即道德理想的企求（Damon & Colby, 2015）。筆者認為這樣的道德心理，恐非純粹的道德認知教學、道德論證與說理所能達到，這得回到如何提升個人的道德認同感之教育議題，有待後續研究。不過，透過前述三項心理學研究發現可知，道德楷模通常無意將他的主觀義務感，用來類推、普遍要求他人也要如是做，畢竟那是他的「抱負」，但未必是別人的抱負。但即便如此，無可否認的是，面對道德英雄、聖人等典範人物的存在，我們經常不禁會反省自己的德行狀態。如 Oliner 與 Oliner 所說：

面對善，可能比起面對惡，更惱人地具有挑戰性。……拯救者的善，動搖了我宣稱自己有德的根基。血肉之軀的拯救者行為，迫使我謹慎且透徹思考自己的善，並且想像性地排練我在類似情境下的選擇（1988, p. xi）。

Flescher（2003）也指出，當有機會參照道德楷模人物的作為，再反身忠實檢視自己當下的德行，應該不會對自己當前的品格狀態感到自在、滿意，如此將會是品德再次成長的契機。若如此，引介道德楷模人物事蹟，見識到自身「與善的距離」，激發「有為者亦若是」的信念，對於提升學生的道德認同感將具有德育價值。

陸、結論

Urmson（1958）說，道德聖人、英雄做出「超義務」行為，卻聲稱只是盡自己的「義務」，這衍生「行動者—觀察者不一致」的問題。本文即針對 Urmson 對於道德英雄／聖人「故做謙虛」的評斷，借用 Oliner

與 Oliner、Colby 與 Damon 等心理學者有關道德楷模的研究發現，以及 Williams、Flescher 等哲學家的解釋觀點，評析其論斷的缺漏。研究後發現，道德英雄／聖人的主觀道德義務感，顯然異於一般人。那是因為隨著他們對於所認可的道德理想／價值的認同度提高，他們變得愈是有德，他們的主觀義務感與個人責任感便隨之提高，而那條原本介於道德義務與超義務行為之間的界線也就隨之提高，筆者稱之為「義務與德行的共變」。

本文指出，我國 12 年國教將品德核心價值列為跨教育階段「共通的」學習主題，乃於理有據。但提醒品德教育工作者，致力於學生德行陶養之時，尚需留意學生主觀義務感的廣度與強度，因其顯露學生當下品德狀態的重要訊息。最後，建議未來可針對如何善用道德楷模人物相關事蹟行誼的敘事，有效提升個人的主觀道德認同感，進行研究。

致謝

本文為科技部專題研究計畫 107-2628-H-003-001- 部分研究成果，感謝匿名審查委員提供寶貴修正建議，以及編委會、編輯部的辛勞。

參考文獻

- Admin (2015年1月9日)。辛德勒的名單經典臺詞。取自 <http://www.suntw.net/3135.html>
- [Admin (January 9, 2015). *Classic lines of Schindler's list*. Retrieved from <http://www.suntw.net/3135.html>]
- 國家教育研究院 (2020)。十二年國民基本教育課程綱要國民中小學暨普通型高級中等學校議題融入說明手冊。取自 <https://www.naer.edu.tw/ezfiles/0/1000/img/67/148159392.pdf>
- [National Academy for Educational Research (2019). *Curriculum guidelines of 12 year basic education: The handbook of integrating the issues to the curricula*. Retrieved from <https://www.naer.edu.tw/ezfiles/0/1000/img/67/148159392.pdf>]
- 教育部 (2004)。教育部品德教育促進方案。取自 <https://ce.naer.edu.tw/upload/policy/policy.pdf>
- [Ministry of Education (2004). *Guidelines for facilitating character and/or moral education programs*. Retrieved from <https://ce.naer.edu.tw/upload/policy/policy.pdf>]
- 陳伊琳 (2011)。品格特質歸因與評量之可行性與做法的哲學省思。《中等教育》，62(2)，100-118。
- [Chen, Y. L. (2011). A philosophical reflection on the feasibility and practice of character trait attribution and evaluation. *Secondary Education*, 62(2), 100-118.]
- 簡國榮審訂。B. R. 撰。(2002)。duty 責任。載於 Robert Audi(主編)。《劍橋哲學辭典 (The Cambridge dictionary of philosophy)》(頁342)。臺北市：貓頭鷹。
- [Chien, K. J. (Authorized). B. R. (2002). Duty. In R. Audi (Ed.). *The Cambridge dictionary of philosophy* (p. 342). Taipei, Taiwan: Owl Publishing House Co., LTD.]
- Archer, A., & Ridge, M. (2015). The heroism paradox: Another paradox of supererogation. *Philosophical Studies*, 172(6), 1575-1592.
- Blum, L. A. (1994). *Moral perception and particularity*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Cambridge Dictionary (n.d.). *False modesty*. Retrieved from <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/false-modesty>
- Carbonell, V. (2012). The ratcheting-up effect. *Pacific Philosophical Quarterly*, 93(2), 228-254.
- Chen, Y. L. (2015). A situationist lesson for character education: Re-conceptualising the inculcation of virtues by converting local virtues to more global ones. *The Journal of Philosophy of Education*, 49(3), 399-417.
- Colby, A., & Damon, W. (1992). *Some do care: Contemporary lives of moral commitment*. New York, NY: Free Press.

- Damon, W., & Colby, A. (2015). *The power of ideals: The real story of moral choice*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Flescher, A. M. (2003). *Heroes, saints, & ordinary morality*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Fuller, L. L. (1969). *The morality of law*. New Haven, CT: Harvard University Press.
- Heyd, D. (2015). *Supererogation*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/supererogation/>
- Kristjánsson, K. (2002). In defense of 'non-expansive' character education. *Journal of Philosophy of Education*, 36(2), 135-156.
- McLaughlin, T. H., & Halstead, J. M. (1999). Education in character and virtue. In J. M. Halstead & T. H. McLaughlin (Eds.), *Education in morality* (pp. 132-163). London, UK: Routledge.
- Oliner, S. P., & Oliner, P. M. (1988). *The altruistic personality: Rescuers of Jews in Nazi Europe*. New York, NY: Free Press.
- Trianosky, G. W. (1986). Supererogation, wrongdoing, and vice: On the autonomy of the ethics of virtue. *The Journal of Philosophy*, 83(1), 26-40.
- Urmson, J. O. (1958). Saints and heroes. In A. I. Melden (Ed.), *Essays in moral philosophy* (pp. 198-216). Seattle, WA: University of Washington Press.
- Watson, G. (2003). On the primacy of character. In S. Darwall (Ed.), *Virtue ethics* (pp. 229-250). Oxford, UK: Blackwell.
- Williams, B. (1981). *Moral luck: Philosophical papers 1973-1980*. London, UK: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1993). Moral incapacity. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 93, 59-70.