

另類自然主義： 論沃爾海姆的道德哲學

黃清華

香港理工大學應用社會科學系

摘要 「心理分析道德自然主義」是廿世紀英國哲學家沃爾海姆所倡議的一套道德哲學思想。它在主流的英美哲學界中並沒有多少的追隨者，但卻有趣地結合了心理分析理論、心靈哲學、美學和價值理論等的研究，而形成風格獨特的自然主義道德觀。承接着弗洛伊德對道德文明的批判，沃爾海姆對主導着現代道德哲學的義務觀念作出了嚴厲的批評，以為那是人性中專橫苛刻的「超我」的對照，並主張一套較重視個人價值觀發展的「廣義道德」觀。本文嘗試剖析沃爾海姆哲學中少為人注意的道德非理性化主張，及其對個人自我探索和認識的肯定，從而探討心理分析道德自然主義的哲學發展潛力。

一 沃爾海姆與心理分析道德自然主義

在西方哲學傳統中，「道德自然主義」(moral naturalism)是一個既常用而又不容易掌握的觀念。¹ 不同的學派都自稱為自然主義者，但他們用以把道德「自然化」的道德心理學觀點卻往往互有衝突。在廿世紀的英美哲學史上，曾經出現一種有趣的自然主義觀，可稱之為「心理分析道德自然主義」。這學說出於英國哲學大師理查德·沃爾海姆(Richard Wollheim)之手，其追隨者可謂寥寥可數，但在筆者看來，它卻能為哲學家們提供一套極具創意的自然主義觀的典範，把道德現象統核於心理發展的範疇。沃爾



海姆的道德哲學，一方面夾雜著大量弗洛伊德 (Sigmund Freud) 和克萊因 (Melanie Klein) 的心理分析理論觀點，另一方面又廣泛涉及心靈哲學、美學和價值理論的核心哲學問題，最終形成了一套獨特而艱澀難懂的自然主義道德觀。在他看來，道德哲學必須紮根於道德心理學 (moral psychology) 的研究，因為人類的道德現象不外也是自然現象的一種，而它的源流當然是來自人類的心理活動。這是一個寬鬆的自然主義的概念，它的優點在於能解釋各自然主義學派對慾念、信念、情緒、想像，以至於性格特質等心理學概念的倚重。按此觀點，自然化的道德其實也就是一種「心理化」(psychologized) 的道德。

沃爾海姆哲學的另一特色是他對主流道德觀的批判。有別於一般的自然主義者，他所持的是一種發展史式 (genetic) 或尼采式 (Nietzschean) 的自然主義：他認為我們對現有的道德觀的批判，必須本於對個人心理發展史的研究，從而認識我們是在怎樣畸型和扭曲的心理成長下構成自我誤解，以至於產生一些無法與個人幸福調和的道德觀。他更從心理分析的觀點出發，狠狠的批評主導著現代道德哲學的、狹隘的義務 (obligation) 觀念，認為那是我們人格中專橫苛刻的「超我」(superego) 的對照。「道德哲學，」他打個譬喻：「就恰如自我意識所持向道德的一面鏡子，而它每愛扭曲它所反映的事物。」²

沃爾海姆在心理分析哲學和美學等範疇上雖可謂當代的權威，在英美的道德哲學界裏卻近乎是一個少數族裔。猜想其原因，多少是由於他公然把道德視為一種非理性的現象，而他對道德義務的貶化想法 (deflationary view of moral obligation)，更每是觸動著理性主義者和康德主義者的神經。而更重要的問題是，英美學哲界長期以來對心理分析理論的討論只能停留於科學哲學和知識論的範疇，³ 而又常把非理性的課題視為與道德無關，以致無法同情地理解像沃爾海姆一類的非主流道德思想，以為那



是有破無立、標奇立異的古怪想法。另一方面，有別於歐洲大陸哲學家們把心理分析與社會改良或革命思想聯成一體的作風，沃氏的心理分析觀點充滿着自由主義式的個人主義色彩，在批評既有道德建制之餘，卻不主張通過集體社會運動來解放個人，亦沒有為個人對幸福的追尋奠下社會和政治的基礎，是以他的道德哲學同樣不可能是歐陸哲學家感興趣的課題。除卻這種種的問題，我認為沃爾海姆的自然主義的獨特性和前衛性仍是不可抹煞，而有待更充份的評估。我在本文會嘗試詳述他少為人注意的道德非理性化主張，和對個人自我探索與認識的肯定，從而探討一套結合心理分析與自然主義啟示的社會道德理論在英美哲學傳統中的發展可能性。

二 義務感、超我和狹義道德哲學

沃爾海姆的道德心理學觀點，主要見於他的經典著作《生命的歷程》和《論情緒》，而亦零星分布於他論述道德哲學及心靈哲學的多篇著作中。⁴《生命的歷程》的第七章題為〈從呼喚到價值：道德感的成長〉，是他的道德人格發展觀的專論。文中提出一個重要的觀念，就是一個人的「道德感」(the moral sense)，乃由義務感(sense of obligation)和價值感(sense of value)兩大部份所組成。按他的論述，義務感的心理根源正是來自弗洛伊德學說中的「超我」，是家長權威的內化版本。它的形成混合了個人本身的侵略本能、嬰孩時代的混沌世界觀、各種的防禦機制(defence mechanisms)，以及一些理性思想以外的特殊心理活動。貫徹着弗洛伊德學說的精神，沃氏對義務感與其衍生的道德觀，評價多是負面的，以為那是生命成長的一大包袱。他繼而論述，這樣的心理枷鎖最終必須通過我們對「善」(goodness)或「價值」



(value) 觀念的培養才能得以軟化。這一套複雜的心理分析道德發展觀包含了沃爾海姆對近代主流道德哲學的多種批評，亦說明了英美道德哲學傳統中一些內在的局限。我在下面會嘗試闡釋他論證所持的理據。

要了解超我觀念與義務感的關係，我們必須從弗洛伊德的人格論說起。弗氏把自身 (self) 的概念一分為三，包含着本我 (id)、自我 (ego) 和超我 (superego) 三部份。⁵ 本我是不受外在世界現實所拘束的本能區域；自我是由本我發展而成的心理結構，它接受了「現實原則」(the reality principle)，並懂得通過約制本能慾望來與社會現實環境妥協；超我的存在，與個人的客觀生存條件沒有具體的關聯，而卻代表着社會和家庭規範對個人內心的束縛。但超我卻是怎樣形成的？按弗洛伊德的觀察，我們每個人的良心在結構上跟一些妄想症病人的內心狀況十分相近，每每在幻覺中感到被人監視，彷彿有些人在等待我們犯錯時隨時會施以重罰。這同時具備着自我監察、批評和懲罰功能的心理機構，他稱之為超我，而這機構的精要在於我們成長過程中的一些有趣但並不能理喻的心理現象。抽錄其文如下：

……大家都知道，幼兒是沒有道德觀念的，他們並不具有對自己快樂衝動的內心抑制。後來由超我承擔的這種職責開始是由某種外部力量，即父母的權威來行使的。父母對幼兒一方面採用愛的表示，一方面採用威脅懲罰來管理幼兒，發揮影響，懲罰標誌着幼兒失去了父母的愛，而幼兒爲了自身的利益必然會害怕這些懲罰。這種現實的焦慮就是後來道德焦慮的開端。只要父母的影響居於決定性的地位，就談不上兒童的超我和良心。只是到了後來，第二種情況（即道德焦慮）才逐漸形成（我們往往過份地把它看做標準狀態），這時外部的限制內在化，超我取代了父母的力量，並採用以往父母對付孩子的同樣方法監視、指導和威脅自我。⁶



這段文字中提出的假設，把我們的良心的功能追溯至客觀的環境因素和孩子的主觀心理現象。客觀的環境因素是指在我們人類特有的家庭建制中，孩子必然是要完全地、無助地依賴父母的照料才能生存下去，因而他們自然的也會把這些養育者視為既愛又恨的對象。論到良心形成的主觀因素，一個成人在不再受到父母「監視、指導和威脅」的處境下，而仍自我管束如舊，那是由於他在內心早已對養育者產生了一種「認同」(identification)，因而原有的外部權威也被內化了。這內化的心理代價是我們的自我一方面要對抗本我那些不受現實原則支配的本能衝動，另一方面又常常要和這可畏的超我互相作戰。

沃爾海姆的人格發展觀基本上是套用了弗洛伊德的超我學說，但同時也加入了克萊因的改良觀點，轉而把重點放於超我形成的主觀因素——也就是說，無論父母曾否真的擔當過「監視、指導和威脅」者的角色，一個孩子也必然會把他們看成可怕的施虐者，而驅使他遵從某些道德規則或標準的動機，便是要逃避對方的懲罰。構成這種想法的原因，一是由於嬰孩內心自有的死亡本能 (death instincts) 經投射而促使他把家長看成侵略者，二是由於在嬰孩的國度裏，根本從來沒有幻想與現實之分，他要麼幻想這侵略者如何的操控和迫害他，他便真的以為自己是如何的受到操控和迫害。這樣一來，無論一個家長或養育者是否對孩子照顧得無微不至，孩子往往在無意識幻想 (phantasy) 中把對方視為敵人，並想像把對方吞嚥以作報復。⁷ 然後他又會幻想那被吞嚥了的可怕敵人仍活在他的身體內，繼續在他身體裏監視、指導和威脅他，命令他要這樣做和不許那樣做，這便是所謂的良心的呼喚。

從心理分析理論的角度上看，沃爾海姆的說法並不僅是在弗洛伊德和克萊因學說之上加上註腳。沃氏對超我理論的詮釋，其原創性可見於他稱之為「中央式想像」(centrally imagining) 的獨特



理論。按他的想法，無意識幻想之所以能對一個人構成震撼而影響他的心靈和行爲傾向，那是由於它在本質上恰如一齣他自導、自演、自我觀賞的「內部戲劇」(internal drama)。這樣的想像是肖像式的(iconic)，因爲它的對象是具體的人、物或事件，而並非抽象的命題(propositions)。這些對象的逞現方式可涉及不同的觀點，而當想像者投入這個想像故事中某一角色的觀點，他便也傾向想像這角色的心理狀態，因此自身也會發生認知、動機和情感上的心理變化。⁸

按常理說，中央式想像也常發生於人們的美學經驗和白日夢裏，但在這些現象中，它卻未至於影響一個人的整體心靈生活。爲甚麼超我所涉及的中央式想像會是如此格外的強而有力，而足以改變一個人一生的道德觀？沃氏的答案是這樣的。在一個嬰孩無意識幻想的世界裏，他除了會以第一身的角度進行想像，還有着一個奇怪的「全能信念」(belief in omnipotence)，以爲凡是他所想的，那便是外部世界的現實。沃氏叫這想法作「原始心靈理論」(the archaic theory of the mind)，其意爲一個人單是心裏想想便足以改變在他心裏逞現的外界事物。⁹ 舉例說，一個嬰兒以中央式地想像一個成人虐待小孩的處境，他自己便代入了被虐待者的角色，因而產生了恐懼，甚至是報復的動機，雖然由始至終他根本沒有受到真正的虐待威脅。他若繼而想像攻擊和吞嚥那施虐者，那在他看來對方便真的是被吞嚥進了自己體內。這超乎理性的想像是人類最原始的心理活動之一，在政治心理學上，我們不難看見政治家怎樣通過引導人們的中央式的妄想來鼓動群眾的集體情緒和行動，這過剩的想像力尤其可見於政治逼害論和陰謀論等的例子。而更明顯不過的是，沃爾海姆的中央式想像理論是以小說和戲劇的美學經驗爲雛型的，這一點足而說明心理與文藝現象的密切關係。



如果我們的義務感是來自我們自身的無意識幻想和的侵略本能，那麼以這感覺為根基的道德哲學又會是怎樣的？沃爾海姆認為，這一類只注重責任或義務的「狹義道德哲學」有三大特點，就是「禁慾主義」(asceticism)、「內向性」(inwardness)和「罪惡感」(delinquency)。簡言之，偏重義務規條的結果，是我們往往會否定道德與個人慾望的關係，而且要求我們的內心要完全受到管束，更由於責任感在我們內心所造成的無形罪咎，促使我們以犯罪的行來把這感覺宣洩和理性化。在他看來，這些都可以說是超我對個人的苛索和嚴格所引發的畸形道德人格。¹⁰

回到道德哲學的主題，沃爾海姆的這番批評明顯是以康德倫理學(Kantian ethics)為攻擊對象的。但我們若仔細閱讀他對「狹義道德哲學」的描述，便不難發覺他所針對的同時也是整個西方現代道德哲學的主流傳統，當中涉及一個康德主義和效益主義(utilitarianism)同樣面對的重要問題：在道德責任的大前提下，我們是否不應介意犧牲個人的幸福去完成道德規條的要求？在公共利益的主導原則下，效益主義者固然會認為個人幸福是渺小而可以放棄的；但對於強調個人權利的康德主義者來說，那所謂的個人幸福--包括一個人的心靈需要、家庭關係和審美觀--是遠不如我們對道德律(the moral law)的尊敬那樣崇高，所以同樣是可以不作考慮的。沃氏的超我論有趣地把這些道德思潮所含的苛索性(demandingness)追溯至個人心理發展中的自我扭曲和誤解，所以可以說是一自然主義式的錯誤論(error theory)。

三 自然主義的伙伴：威廉斯與沃爾海姆

我在上面說到沃爾海姆在英美道德哲學界是個異類人物，讀者現在大抵可從他特殊的心理分析論述方式找到一點印証。



固然，說到他要論證的主題——也就是說，主流的、狹義的責任或義務道德觀是一套站不穩妥的倫理想思，是一種「歷史錯誤」的產物——他倒也並非是沒有支持者的。在近代學者當中，若說到對責任道德觀的猛烈批評和對心理分析理論的重視，與沃氏最相近者，便莫過於英國自然主義哲學家班納·威廉斯 (Bernard Williams)。數年前，著名心理分析哲學家強立生·李爾 (Jonathan Lear) 便撰文指出，在廿世紀把心理分析應用於道德哲學的英國哲學家，沃爾海姆是僅有的一人。而要把這股風氣扭轉的關鍵，他以爲乃是對威廉斯的道德心理學說的重新評價，發掘其少爲人所討論而沒得到充份發揮的心理分析元素。¹¹ 按李爾的觀點，對威廉斯哲學的研究，將也會體現沃爾海姆心理分析自然主義的哲學潛力。我在本節會探討融合威、沃二人的自然主義思想的可能性，但亦會指出他們對社會及個人在倫理生活所扮演的角色的基本分歧。這些論證會有助我們理解何以沃爾海姆總是被孤立於其他自然主義者的社群，而無法創造出一個更廣泛的心理分析自然主義潮流。

威廉斯在英美哲學界的影響力是眾所週知的。貫穿他的道德哲學，有兩大主題是值得注意的。第一個主題見於他的《倫理及哲學的局限》的前半部，其大意爲在哲學史上，但凡是要爲倫理或道德尋找理性基礎的哲學理論，最後都只能以失敗告終。¹²（他論及的失敗例子包括阿里士多德的美德論、康德的義務論、效益主義和它們的近代衍生理論。）若然這批評是正確的，那麼哲學本身是否有能力以論證來建立倫理或道德的必然性便是一個疑問。第二個主題，見於《倫理及哲學的局限》的末章和《羞恥及必然性》一書。¹³ 在這些論證中，他指出「道德」(morality) 乃一個現代哲學獨有的概念；有別於「倫理」(ethics)，它包含的是一套較狹隘的價值系統，往往過於強調義務的觀念，而忽視個人整體的生命意義問題。形成道德這「獨特的建制」(the



peculiar institution) 的主要因素是啟蒙時期以來過份強調個人自主權 (personal autonomy) 和公義 (justice) 的歷史風氣。然而由此衍生出來的義務觀念，卻把人們的視野局限於否定個人的普遍行為規律之上。在他看來，一套真正能切合我們道德經驗的倫理，所包含的是遠超於此。

威廉斯學說的這些論點跟沃爾海姆的道德哲學有很多共同之處。從方法論上看，他們二人都有一種反基礎主義 (anti-foundationalism) 的論調，以為我們對一種道德觀的評價，並不可能建基於一些普遍的理性或人性的考慮因素之上，而必須通過縱向性的研究方法 (diachronic approach)，來發掘形成這觀念背後的歷史偶然性和非理性之處，從而矯正我們的自我誤解。這一方法論為他們帶來一個共有的自然主義原則：在解釋道德或倫理現象的時候，我們最理想的做法是訴諸非道德或倫理的觀念。¹⁴ 威廉斯對此原則所持的理據是：對老經驗而會反思的觀察者來說，人們對道德或倫理的描述總不免是「過於樂觀、自說自話、迷信、充滿怨恨，又或是與所見的事有着偏差」。¹⁵ 要理性地評價這些看法，他以為並非傳統道德哲學家所能辦到，而實有待借助心理學、人類學、自然科學，以至是文化研究等的成果才能達至合理的水平。

在這一自然主義原則上，威廉斯窺見一點點借助心理分析來發展道德哲學的空間。他的想法是，道德現象之所以能被視為「自然現象」，是由於它們背後所包含的動機、利益和心理機制，與人類其他非道德的動機、利益和心理機制，在本質上是沒有兩樣的，在自然界裏並沒有格外崇高的位置。¹⁶ 這也就是說，在研究人類各種的日常生活取向、社會關係和價值觀的過程裏，我們便有可能了解道德的本貌。而弗洛伊德和克萊因學說中所描述的個人快樂、家長權威和道德意識的三角關係正為這樣的自然主義式道德心理學提供了一個典範。



《羞恥與必然性》一書裏提出了多個與心理分析理論相符的「內化道德觀」的說明。而威廉斯要表達的重要訊息是：義務感及其衍生的專有道德情緒——內咎感 (guilt)——並非人類倫理生活的唯一元素。他以極長的篇幅介紹如荷馬史詩等的古希臘文藝作品中對「羞恥」的感覺的表述，並論證這一感覺是人們對社會上別人的目光的一種內化表現。不同於內咎的感覺，我們往往為自己所不能控制的事情感到羞恥，那並非由於我們從自利的角度看自己在人前的表現，或擔心自己的名譽聲望受損，而卻是由於在文化的內化過程中，別人的價值觀走進我們內心而成了我們自我認同的基礎，而羞恥心的形成，正是因為我們在幻想中感到別人以不肖的目光注視我們，因而出現了一種身份的危機。¹⁷ 作為一個反進步觀的論者，威廉斯並不覺得古希臘人的「羞恥文化」(shame culture) 是個我們無法理解而須拼棄的落後思想——相反地，我們現有的道德經驗告訴我們羞恥之心仍存在至今，而現代人對義務和內咎的偏重其實是出於哲學上的扭曲罷了。

如果這論證是成立的，我們能否也把道德義務的苛索性訴諸超我的理論？我想威廉斯的學說是容許這可能性的。他和沃爾海姆想法最相近之處，要算是他用以解釋羞恥感覺的心理概念——「想像的別人」(the imagined other)。我們在感到羞恥時，不必一定有人在身旁注視我們所羞於的事情；相反地，很多時我們悄悄幹了不流的事，或在沒有人注意時出了笨拙的樣子，同樣會感到尷尬，那怕是由於我們內化了某一類人的觀點，用他們的角度來看自己，因而感到自尊受到動搖。按威廉斯的論證，我們內化的那些人，當然也須是在我們生命中扮演着重要的角色——對那些我們完全不尊敬或「非我族類」的人的目光，我們根本不會介意。這跟沃爾海姆的嬰孩內部戲劇想法有着異曲同工之妙。要不是超我包含着的是一個「想像的別人」的觀點，我們何以在沒有任何真正的責罵和批評的處境下，而仍會為自己的所作所為



而內咎？要不是我們內化的可怕家長角色也是我們所愛慕的重要人物，我們何以不會把他們視為一般的危險客體，而卻要認同他們的道德觀點？這種種的假設集合起來，我們可以說威廉斯的羞恥心學說，當也要求一套像心理分析理論一樣的「心理結構」(psychological structure) 論述。但不同於沃爾海姆，他認為內咎感和羞恥心不必是與源自我們想像中的一些具侵略性的家長角色。那「想像的別人」，在威廉斯看來，實是「一個真正的社會現實」的化身，也即是一套客觀而被廣泛接受的社會價值系統在個人內心的反照。¹⁸

上面的最後一點正說明了威廉斯和沃爾海姆二人的基本分歧。沃爾海姆的心理發展論明確要求內咎和羞恥的感覺都是由「內部批評者」(the internal critic) 所引發，但這批評者乃是無意識幻想所虛構出來的，它的權威的來源是個人本身的侵略性和心理發展歷程，並不涉及任何的客觀社會現實和理性因素。相反地，威廉斯的道德內化論是以社會的共同價值為起步點，也就是說，在缺乏這些共同價值的基礎下，人們是沒可能在內心構造出一個關乎個人自尊和身份的內部批評者的。這在一定程度上解釋了威廉斯對內咎和羞恥等感覺的正面評價：這些感覺的出現，是體現了社會價值在個人生命計劃 (personal projects) 中所佔的位置，也間接說明了社會意識在人生意義中是不可或缺的；我們不能單以它們是想像和內化的產物，而批評它們是非理性的感覺。就這點上看，威廉斯在近代哲學中所得的支持便遠勝於沃爾海姆。在左翼如批判理論家的角度看，威廉斯大抵既保留了心理分析理論中個人與社會相互關係的描述，亦為社會的內部批判 (immanent critique) 的可能性提供了理論基礎。保守如新亞里士多德主義者或公有主義者，亦能在他的學說找到攻擊自由主義式個人主義及其抽象的義務、人權和公義理論的社會哲學理據。反觀沃爾海姆全以個人成長作為基調的道德哲學，便缺乏了這一集體



的社會理性原素，而最終他為個人生命幸福所能找到的出路，也只能局限於一種個人化的、非理性的解決方案。我在下一節會繼續論述這方案背後所蘊含的意識形態。

四 價值、廣義道德與個人主義之路

相對於他所批評的狹義道德，沃爾海姆提倡的是一種「廣義的道德」，它的內容除了是義務感所關注的行為上的對與錯，還包括「價值」的取向，即一種欣賞人、事、物的態度；它不但體現於我們對別人的愛，還包含着個人品味和審美的態度。在他看來，價值感的形成是個人心理發展的一大里程碑，它能使我們擺脫嬰孩時代的「往昔的暴政」(the tyranny of the past)，矯正義務感對我們視野所造成的束縛，讓我們放眼至道德規條以外的各種生活的事宜上。這種對日常生活價值觀的強調，固然也是威廉斯學說的精粹。但如上面所論述，沃爾海姆這論証的前提並不涉及任何社會現實和客觀理性要求的假設。但在沒有社會和理性的要求下，我們為甚麼「必須」培養這些價值的感覺？沃爾海姆是從甚麼角度來演繹這必然性的？

要回答上面的問題，我們必須從沃氏思想中的心理分析理論和政治哲學兩方面的定位上看。在心理分析理論的立場上，他十分強調「本能二元論」(instinct dualism)中蘊含的「心靈侵略性」(mental aggression)的觀念，即死亡本能所促成的對自身和外界的敵意。沃氏雖然甚少直接提及死亡本能的觀念，但卻以克萊因學說裏的「口腔施虐衝動」(oral-sadistic impulses)為基礎，假設超我的形成是由吞嚥式的無意識幻想(incorporative phantasy)所引發。¹⁹ 在他看來，心靈侵略性的更重要體現是它促使我們把別人看成可憎，因此在幻想中給我們吞嚥的也必是可憎而可怕的



對象。這構想指向一個結論，就是超我或義務道德觀的不近人情、專橫苛刻，本來便是我們自有的侵略本性的表現，任社會建制如何改進，它盡其量也只能減較輕這種自虐的態度，而不可能完全把它革除。

這並不是說個人幸福和快樂是完全不可追尋的目標。對本能二元論的追隨者克萊因來說，我們的生命本能 (life instincts) 是用以抗衡死亡本能，以及促進社會和諧和個人快樂的正面潛能。有些論者甚至認為社會建制的革新是提昇這正面的本能的一個方法，又或是可以促使生命與死亡本能作出和諧的融合。²⁰ 沃爾海姆對社會改革或革命並沒有這樣樂觀的想法。他建議的提昇個人幸福的方案，重點在於通過發展生命本能所賜與我們的人生態度：一種把善意投射到世界各種事物，並為其賦與價值的愛的態度。在鍾情於外界的對象時，我們也使無條件地把這些對象視為美好，甚至幻想他（它）們是我們己的一部份，因而在我們人格中建立了價值感。這樣的過程，可以說是「善」的投射，它的心理起源是克萊因所說的「沮喪定位」(the depressive position)，是由於嬰孩開始明白到他所憎恨並在幻想中吞嚥了的母親，原來同時也是他所喜歡的人，故此在幻想中他開始嘗試修補這被損害了的對象，並在別人或其他物件身上找到這母親的影子。²¹ 當我們懂得以這情愛的態度去看世界時，便更能包容我們對各種人和事的不滿，並盡量發掘這些對象的優點；而超我對個人快樂的損害亦得以消除。沃爾海姆認為，這是我們的道德感與個人幸福的一個圓滿協調，但它最終並不代表理性思維的勝利；它在本質上不過是一種非理性現象對另一種非理性現象的取代。²²

如果一個人的幸福快樂最終只能通過愛的投射作用和一些修補式的無意識幻想才能達到，那麼政治建制的安排在本質上是不足以指導我們怎樣才是活得有意義的。從沃爾海姆的人生哲學上出發，我們可以想像每個人在發展他的價值感時，都會有着不同



的傾向：有些人會在藝術和審美的經驗中重拾嬰兒時期在母親懷內的滿足，有些人會把與母親的情感關係轉投至婚姻伴侶或兒女身上，更有些人會把原有的情愛態度昇華至社會、國家和宗教的層面。²³ 他們的人生是否能達至完滿，那全視乎在這過程中，他們能否把現有的價值觀與過去的創傷和渴望作出整合，從新認識和面對自己的過向。表現在政治意識上，這便成了沃氏對穆勒(John Stuart Mill)的自由主義式個人主義的辯說。按這觀點，即使我們都接受效益主義的「最大快樂原則」(the greatest happiness principle)為大前提，以滿足人們的最大快樂為使命，我們仍不可以政治的手段去干與他們的私生活。這中間的理由是：何謂個人的「真正快樂」，那是有只有通過個人在發展他的價值感的過程，才能得到答案，也正是取決於他自己的經歷和領悟，是一個「生命的實驗」(experiment of living)。²⁴ 用自由主義的語言來表達，這等同於否定社會價值對個人價值的凌駕；從心理分析的觀點上看，這就是說每個人的本能構造和人格發展都存在着差異，而心理學家以及政治家充其量只能為他們提供一個自我認識的空間，但卻不能保證每個人最終都能擺脫他的原始心理活動在自己生命裏所造成的傷害。

五 結語

在廿世紀的思想史上，要發展一套以心理分析為基礎的道德哲學的嘗試並其實不乏例子。批判理論、後現代倫理、擬古典的美德倫理，以至是威廉斯的道德哲學，都在不同程度上引入了超我學說的啓示，而對西方既有的主流道德思想提出了挑戰。突出於這股思潮之上，沃爾海姆的心理分析道德自然主義有幾個特色：一是以個人心理發展為道德現實的基礎；二是強調非理性與



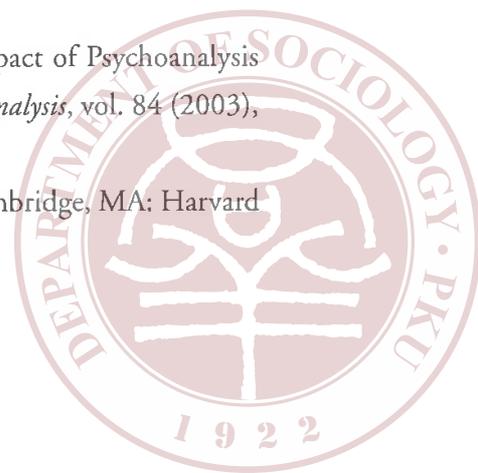
道德的關係；最後是把個人幸福和社會環境兩者的關係刻意的淡化。這三個主題在哲學上分別都有其支持者，但同時集合在一起時卻出現了一眾哲學家多未能接受的立場。我在上面嘗試為他在英美道德哲學界的孤立處境找出原因，而通過分析他對人類非理性的見解，以及對比他與威廉斯哲學中對個人和社會關係的不同想法，我以為他是個罕有地不信任社會和群眾的心理分析個人主義者。這樣的自然主義哲學，我看還是有發展空間的。任哲學家怎樣不肖於「非理性」在道德思維中扮演的角色，非理性是我們人性中揮之不去的一部份；任道學家怎樣強調個人良心的社會基礎，歷史卻常常告訴我們「社會現實」是一個隨意而任由權力支配者塑造的空泛概念。問題是：在強調道德的非理性本質和社會現實的可疑性的同時，個人主義是否道德哲學的必然出路？雖然近代哲學家多傾向於否定這想法，我們大抵不應忘記，沃爾海姆的個人主義結論是繼承於弗洛伊德和尼采的傳統，而把希望寄託於個人對自己的忠誠。這樣的哲學傳統是沃爾海姆苦於延續下去的，但在英美道德哲學的世界裏，我看不到它尚有多少追隨者。

注釋

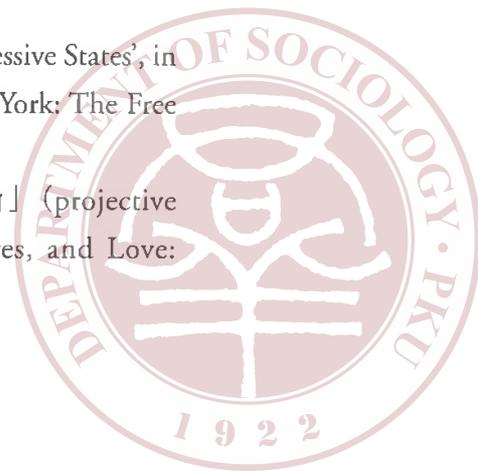
- 1 很多不同類型的道德哲學家都可被稱作自然主義者，亞里氏多德 (Aristotle)、霍布斯 (Thomas Hobbes)、休謨 (David Hume)、邊沁 (Jeremy Bentham) 和穆勒 (John Stuart Mill) 都是例子。但是關於自然主義者的共同信念，學者常有爭議。要若說，自然主義者的共同點是都犯了穆爾 (G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903) 所說的「自然主義謬誤」(naturalistic fallacy)，也就是說，都錯誤地把道德概念界定為自然概念，那麼休謨便不應被稱作自然主義者，因為他並不認為善惡或對錯是有完整而沒例外的定義。要若說，自然主義者必須以現代的自然科學的方法論來研究道德課題，那麼亞里氏多德也不入此派別，因為我們現在所說的（現代型的）自然科學的方法論是不存在於古代社會的。又要若說，道德自然主義不過是一種主張順應「自然」或「人性」的道德觀，那麼連基督教倫理學也算是自然主義吧？自然主義唯一沒有爭議之處，那怕只是以道德現象等同於自然現象的主張而已。



- 2 Richard Wollheim, *The Thread of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 199.
- 3 關於心理分析學說的科學和知識論地位的哲學論爭，參見 Ludwig Wittgenstein, 'Conversations on Freud' (1942–46), in Cyril Barrett, ed., *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (Oxford: Basil Blackwell, 1966); Alasdair C. MacIntyre, *The Unconscious*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1958); Karl Popper, 'Science: Conjectures and Refutations', in *Conjectures and Refutations* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963); Adolf Grünbaum, *Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*, (Berkeley: University of California Press, 1985)。
- 4 參見 Richard Wollheim, 'On Persons and their Lives', in Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Explaining Emotions* (Berkeley: University of California Press, 1980); *The Thread of Life*, *op. cit.*, Lecture VII; *The Mind and Its Depths* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), ch. 1–3; *On the Emotions* (New Haven: Yale University Press, 1999), Lecture III。
- 5 參見 Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, in James Strachey *et. al.*, trans., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: Hogarth Press, 1953–74), vol. XIX; *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XXII, Lecture XXXI。
- 6 西格蒙·弗洛伊德，《精神分析導論講演新篇》，程小平、王希勇譯（北京：國際文化出版公司，2007），60。另見英譯本，*New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, 62。
- 7 參見 Melanie Klein, 'Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant', in *Envy and Gratitude and Other Works 1946–1963* (New York: The Free Press, 1975), 61–64。有關她對弗洛伊德超我學說的修訂，另見於 'On the Development of Mental Functioning', in *Envy and Gratitude and Other Works 1946–1963*。
- 8 *The Thread of Life*, Lecture III.
- 9 *The Thread of Life*, 91.
- 10 *The Thread of Life*, 202–205.
- 11 Jonathan Lear, 'The Idea of a Moral Psychology: the Impact of Psychoanalysis on Philosophy in Britain', *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 84 (2003), 1351–1361.
- 12 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), ch. 2–6.



- 13 *Ethics and the Limits of Philosophy*, ch. 10; *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993).
- 14 Bernard Williams, 'Naturalism and Morality', in J.E.J. Altham & Ross Harrison, eds., *World, Mind, and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 204; Richard Wollheim, *Mind and Its Depths*, 9.
- 15 Bernard Williams, 'Naturalism and Morality', 204.
- 16 在威廉斯看來，傳統如古希臘哲學家柏拉圖和阿里士多德的倫理學，在不同程度上都偏執於自身既有的道德立場，因而構成了一些過於樂觀的「說教式心理學」(moralized psychology)，把個人幸福和倫理生活的關係視為理所當然的自然定律。在另一些主張仿效古代倫理作風的論者看來，現代如效益主義一類啓蒙時代式的自然主義(enlightenment naturalism)，卻又把道德心理學視為完全是不含價值判斷的心理學問(value-free psychology)，因此不能切合人們對意義、原因和價值等觀念的重視。有別於二者，威廉斯推崇的是一「自然主義式道德心理學」(naturalist moral psychology)，它既不主張以說道學的姿態來影響道德心理研究的獨立性，亦不認為道德心理現象是單純的物理學的、生理學的，又或是神經學等不涉及意義的自然現象。有關這課題的討論，參見 Bernard Williams, 'Naturalism and Morality'; Charles Taylor, 'A Most Peculiar Institution', in J.E.J. Altham & Ross Harrison eds., *World, Mind, and Ethics*.
- 17 但威廉斯同時強調，與羞恥心相對照的內咎感，其實也並非現代人特有的感覺，它在古代社會扮演著另一種角色，是一個人做了損害別人的事情時引發的內心反應，而它的存在最終是由於他會恥於做了社會所不認同的事。然而在啓蒙哲學的洗禮下，威廉斯認為內咎感已然與個人自主權、公義和義務等觀念掛鉤，成為孤立於羞恥心以外的、獨一無二的道德情緒。見 *Shame and Necessity*, 90-95。
- 18 *Shame and Necessity*, 102.
- 19 見註7。
- 20 前一論點見於 Michael Rustin, *Reason and Unreason: Psychoanalysis, Science and Politics*, (Middletown: Wesleyan University Press, 2001); 後者見於 Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (London: Routledge, 1998)。
- 21 參見 Melanie Klein, 'Mourning and its Relation to Manic-Depressive States', in *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921-1945*, (New York: The Free Press, 1975)。
- 22 關於沃爾海姆對克萊因的詮釋，以及其「投射式價值論」(projective theory of valuing) 的哲學評價，參閱拙作 'Values, Desires, and Love:



Reflections on Wollheim's Moral Psychology', *Ratio*, vol. XXIV, no. 1 (2011), 78–90.

23 這各種「價值的投射」的描述，見於 Melanie Klein, 'Love, Guilt and Reparation', in *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921–1945*.

24 *Mind and Its Depths*, ch. 2.

