

穆勒經典功利主義的利他向度：

兼論辛格的延伸發展

周阡行

Abstract: Utilitarianism, which bases morality on the “greatest happiness for the greatest number”, is often seen as a calculating and egoistic way of moral judgement, but this is contrary to the fact. This essay starts by discussing the inherent altruistic elements of John Stuart Mill’s “Classical Utilitarianism.” Peter Singer, who further developed this aspect by engaging with the problem of world poverty, suggests that interpersonal relationships should not affect moral judgments, to emphasize the requirement of “neutrality” in utilitarianism and its altruistic tendency. However, it must be noted that there are also different forms or ways of calculating utility in utilitarianism, which might accommodate such relationships.

引言

有人認為2016年的全球政治局勢見證「民粹主義」抬頭——英國脫離歐盟、美國選出特朗普總統等政壇「巨變」，或多或少跟大量來自敘利亞等伊斯蘭國家的難民湧入西方國家有關，使大眾再度反思對遠方的人究竟有沒有道德責任，以及應該負起的責任的大小。本文透過討論以約翰·史超域·穆勒（John Stuart Mill）為代表的經典功利主義，以及彼得·辛格（Peter Singer）基於此理論對「世界貧窮」的延伸發展，帶出功利主義的利他向度（altruistic dimension），並反思這種結果論的道德思考模式對現代社會的實用意義。

一、功利主義背景概略

功利主義認為決定行為適當與否的標準，在於其結果所能帶來的效益。所謂「效益」，常被視為行為所涉及的每個個體的快樂（pleasure）的總和，而痛苦（pain）則是「負的快樂」，所以每個行為都應該以「達到最大效益」為目標。在計算效益的時候，行為的動機和手段都不在考量之列，結果才是最主要的部份，所以是結果論（consequentialism）的一種。很多人誤以為功利主義等同於一般人在日常生活中權衡利弊得失、莫視道德要求的利己主義抉擇方式，但事實上，由於功利主義要求衡量行為對「所涉及的每個個體」的快樂，所以與單純的利己主義有根本差別。

功利主義思想源遠流長，最早的雛形可追溯至古希臘的昔蘭尼學派（the Cyrenaic school）以及伊壁鳩魯學派（Epicureanism）。前者主張享樂主義（hedonism），追求滿足感官享受，後者則崇尚肉體和精神兩方面的無慾無求¹，但兩

者都認為快樂就是人生的最終目標，只是以不同的方式來獲得快樂。

至於現代意義的功利主義，則由英國哲學家謝洛美·邊沁² (Jeremy Bentham) 開始。他承接古希臘的思想，同樣以快樂和痛苦，來作道德理論的主軸，但他再進一步，直接主張幸福 (happiness, 即人生的最終目標) 就是快樂，所謂的「善」和「惡」亦分別就是快樂和痛苦。他率先使用「效益」這個概念來計算快樂度和痛苦度，以算式來進行系統化分析，當中的參數包括了快樂和痛苦的強度、時間和確定性等，來對任何人的行動作出道德判斷。在道德抉擇中，當一個選項所帶來的快樂比痛苦更多，或帶來的痛苦比快樂更少，這選項便是「善」的；他在他的著作《道德與立法原理緒論》中指出，「只有苦與樂才能夠指出我們應該做些甚麼，並且決定我們將要怎樣做。我們的行動、言論、思想都要受他們的支配。一個人即使在口頭上可以宣稱不受苦樂原則的支配，但事實上他卻始終屈從於它們的。」³他甚至嘗試以快樂和痛苦解釋任何崇高的或宗教性的責任和理想，把人類生命的一切緊扣在這兩個範疇上。他主張所有的人類行為，以至社會中的一切法律，都應遵循單一的原則——效益原則 (principle of utility)：「行動涉及當事人利益時，若行動傾向於提升當事人的幸福，則應贊同行動；若行動減損當事

人的幸福，則應反對行動。」所有行為和法律的目標，都應該是讓團體的效益最大化，亦即簡單計算各成員預期效益的總和。

二、穆勒的經典功利主義

穆勒 (1806-1873) 在邊沁的基礎上繼續發展功利主義的理論。他的父親詹姆斯·穆勒 (James Mill) 是邊沁的跟隨者，所以他被蓄意培養成為功利主義學派的「接班人」，自少接受精英教育，在邊沁死後更負責整理他的著作。他年輕時曾任職東印度公司35年之久，返回英國後再擔任聖安德魯斯大學的校長，並成為首位為女性爭取投票權的國會議員。

穆勒繼承邊沁的思想，指出倫理學的問題可完全訴諸功利主義，而其理論經被稱為「經典功利主義」 (classical utilitarianism)。他認為幸福是唯一一樣人類會，並且應該為它本身 (for its own sake) 而追求的東西，而所謂的「幸福」，就是快樂的存在與痛苦的不存在，「不幸福」就是痛苦的存在與快樂的不存在。道德理論的目標就是將此幸福最大化：一個行為如果趨向幸福，就是正確的；如果與幸福相反，便是錯誤的⁴。穆勒認為這就是功利主義的第一原則 (first principle)。他相信這個第一原則 (或第一前提) 是無法驗證的，因為它往往就是對事實的敘述。前題本身之所以為真，不在於另一前提之為真，而來自感官的直接肯定⁵。穆勒以可

1 梁景時、孫劍，〈邊沁與密爾的功利主義思想的比較及現實價值〉，《通化師範學院學報》30期 (2009年)，頁17。

2 謝洛美·邊沁 (Jeremy Bentham, 1748-1832)，英國哲學家。他在《道德與立法原理》一書中，首次介紹「功利主義」的概念。

3 梁景時、孫劍，〈邊沁與密爾的功利主義思想的比較及現實價值〉，頁18。

4 約翰·斯圖亞特·穆勒 (John S. Mill) 著，劉富勝譯，《功利主義》 (Utilitarianism)，西風譯叢 (北京：光明日報出版社，2007)，頁14。

5 同上著作，頁53。

用感官經驗來驗證的普通知識（例如「這支筆是紅色的」、「那裡有兩杯水」等）作類比，指出驗證「人追求幸福」的唯一方法就是人們實際上追求幸福。正因追求幸福是一種經驗上的問題，亦只有通過經驗來答覆。在人的經驗層面看，每個人必然追求幸福，因此幸福是應被追求的。由於「人的最終目標就是幸福」是道德理論的第一原則，知識、德行、美等其他事物，相對幸福而言都只是工具，與幸福屬於不同層次。

穆勒亦承繼了邊沁的「最大幸福原則」，即認為只有當一個行為能提升最大多數人的最大幸福時，這行為就是正確的。不過他們二人理解這原則的方法並不一致，因為邊沁將社會還原為個人，認為社會是由個人所組成的一個想像出來的團體，所以所謂「社會利益」實際上就是成員利益的總和，只要每一個成員最大化其個人利益，亦自然可以最大化社會的利益。而且，邊沁認為道德理論的最終目標是增加個人的幸福，所以他的理論實質上是一種利己主義。穆勒則認為道德理論關心的應該是絕大多數人的幸福，而不是個別成員的幸福，所以他認為當個人利益與社會利益發生衝突時，應以後者為重，必要時不惜犧牲前者，但他同時強調這種犧牲應該是有價值的，而不應該是無謂和盲目的犧牲⁶。而他和邊沁最大的分別，在於他未如邊沁般只考慮肉體或感官性的快樂，亦同時將對知識、藝術、健康、德行等多方面的滿足納入考慮，視之為「較高層次」的快樂，以求拉近功利主

義與普通道德觀之間的距離。邊沁認為快樂只有「量」的區別，所以小孩從遊戲中和成人從詩詞中得到的快樂，在本質上沒有分別；穆勒則同時肯定兩者的價值，但他認為「質」才是更重要的因素，所以他認為：「做一個不滿足的人，好過做一隻滿足的豬；做一個不滿足的蘇格拉底，好過做一個滿足的傻子。」⁷這分別使他的理論免於「豬的道德」（swine morality）的批評。人的幸福應包含更多高層次的、精神性的快樂，而非只是低層次的、肉體性的快樂。穆勒這種對整體利益和高等快樂的轉向，突出了功利主義在社會應用中的特色，也為後來針對其利他向度的討論打開了大門。

三、「最大多數人」的極致：彼得辛格的池塘論證

彼得辛格（Peter Singer）於1946年在澳洲出生，先後於墨爾本大學及牛津大學攻讀哲學。他專門研究應用倫理學，以世俗和效益主義的觀點來思考倫理問題。除了下文將會提及的世界貧窮問題外，辛格亦特別關注「動物解放」（animal liberation）的問題。他認為在倫理判斷中，只要是能夠感受痛苦的個體的利益，都應獲得同等程度的考量，所以不應再以「動物不是人類」為藉口，排除動物的利益。他在有關世界貧窮的問題方面，亦是使用這種以痛苦和利益為主調的思考模式，後來更將之發展成稱為「有效利他主義」（effective altruism）⁸。

8 辛格在1972年發表他的論文〈飢荒、富裕和道德〉（“Famine, Affluence and Morality”）之後，在2009年再在其著作《你能拯救的生命》（*The Life You Can Save*）一書中，將其之前的觀點再發展成「有效利他主義」，主張生活富裕的人除了有嚴重的道德義務捐助受苦的人，亦應確保捐款實際用在受助者身上，為他們帶來最大的效益，而非用於慈善團體的行政費或宣傳費等。

6 同上著作，頁20-26。

7 同上著作，頁16-18。

辛格有關世界貧窮的論述，最知名的莫過於其論文《飢荒、富裕和道德》⁹。這篇論文在1971年發表的時候，正值孟加拉獨立戰爭。有見900萬名難民流離失所，且面臨嚴重飢荒，他在論文開首便指出富裕國家的人雖然對減低難民的痛苦可謂游刃有餘，卻沒有任何相稱於其能力的行動。他以「因缺乏食物、居所和醫療而受苦和死亡是壞事」此一直覺為前提，提出「強力」和「溫和」兩個版本的道德抉擇原則¹⁰。前者要求「如果我們有能力阻止某件壞事發生，而毋須作出任何道德意義相若的犧牲（anything of comparable moral significance），我們就應這樣做」；後者則要求「如果我們有能力阻止某件壞事發生，而毋須作出任何有道德意義的犧牲（anything morally significant），我們就應這樣做」。

辛格遂提出一個例子論證：假設某人經過一個池塘，看見一個小孩遇溺。他認為任何人在這種情況下，都會認為自己有道德義務去拯救這個小孩，因為所需的犧牲可能只是弄髒衣服，與小孩溺斃這件壞事相比，可謂沒有道德意義。雖然這個例子看起來十分平凡和合乎直覺，但辛格特別藉此指出例子中的路過者，在作出道德抉擇時毋須考慮兩點：（1）與受苦者的關係或距離，因為關係或距離疏遠並不會減低受苦者的痛苦程度，而且遇溺的不論是他自己的孩子或他鄰居的孩子，不論是在五米外或五百米外遇溺，他都會認為只要是在能力範圍內，自己就應該伸出援手；以及（2）附近有多少旁

觀者，因為屬於我的道德義務不會因為可以轉嫁到他人身上而消失，除非他人已作出行動，使受助者脫離痛苦。

如是者，辛格認為生活富裕的人如果認為自己有義務拯救那個遇溺小孩，就應該同時看出自己有義務幫助世界上貧困飢餓的人，因為兩個情況相當類似——只要生活富裕的人付出「清洗一件衣服的金錢」這種他們毫不在意的代價，便能為貧困者提供賴以維生的物資。所以，辛格提出的道德抉擇原則，不論是「強力」抑或「溫和」版本，都將捐款給第三世界的受苦者視為道德義務，有別於一般人所想的慈善行為。所以生活富裕的人由於擁有遠多於他們維持生活所需的財富，例如放在銀行的存款，他們就有義務捐助這些受苦者，而且直至「再捐下去，我就會令自己和受自己撫養的人，遭受此捐款原欲消除的痛苦」為止¹¹。

雖然辛格經常提及「義務」二字，但他的論述並非義務論（deontological），因為他所謂的「義務」並非源自任何道德律令，而是僅僅來自對結果的考量，即施助者和受苦者最終的幸福。所以辛格的理論不但是結果論（consequentialist），更是將效益主義的「最大多數人」這一點發揮到最大——包括世界上所有的人。由此可見，穆勒的經典功利主義，特別是「最大幸福原則」，本身就有這種利他向度。這個理論被批評主要是因為它不將達到目的的方法或手段納入考慮，而非如「功利主義」這個中文翻譯般，功利地計算對自己的得失。

⁹ Peter Singer, "Famine, Affluence and Morality", *Philosophy and Public Affairs* 1, no. 3 (1972): pp. 229-243.

¹⁰ *Ibid.*, p. 231.

¹¹ *Ibid.*, p. 235.

四、功利主義的中立要求

對穆勒而言，「最大多數人的最大效益」只是意指對立於「個人」的「社會中的所有人」的效益，由於大眾在某程度上尚且明白為公益 (common good)，甚至國家利益，而犧牲一己利益的意義，所以仍然較為貼近大眾對道德的理解。辛格則進一步將穆勒的理論，發展到無視國家界限地考慮「世界」貧窮問題。這種將「最大多數人」推到極致的論述，突顯了功利主義強調「中立」的一面，因為「最大多數人」這要求排除了道德考量中的主觀因素（如行動主體和對象之間的物理距離或人際關係親疏等），而只剩下客觀的效益計算。事實上，穆勒的經典功利主義就有要求主體「如一個無私和兼愛的旁觀者般嚴格中立」¹²；他在《論自由》一書中，亦指容許將距離與關係納入考慮的「常識道德」 (commonsense morality) 源自偏見、迷信、個人喜好和自私¹³。他對中立無私的強調，本身已為日後辛格的發展埋下了伏筆。

不過這種對於「中立」的強調，無疑對很多人的道德直覺造成挑戰，其中一個主要問題即模糊了「義務」和「慈善」兩種道德的要求程度 (demandingness)。大眾一般認為幫助遠方的貧困兒童只是「慈善」之舉，即做了應受稱讚，不做也不應受譴責；但若按照穆勒和辛格所要求的「中立」，這類行為只要能夠提升效益，就應該算是「義務」，即做了不應受稱讚，不做卻應受譴責的行為。如此，功利主義對行

動主體的要求可謂十分之高。穆勒認為對這麼高的要求感到抗拒是可以理解的，因為如果一般人被要求相信他們習慣秉持的道德規條是從一普遍原則推論而來，他們通常會認為前者比後者更有約束力¹⁴。所以，假設「不可偷竊」此規條是由「最大幸福原則」推論而來，人們較易接受前者，但未必同樣接受後者及可以繼續由此推論出來的其他規條（例如辛格提出的抉擇原則）。穆勒認為這種普遍原則與實際規條間的距離，唯有透過教育逐漸收窄。辛格亦認為這種高要求不是問題，因為他並非志在解釋人們實際上如何抉擇，而是他們「應該」如何抉擇；而且人們應為道德原則改變自己的抉擇方式，而非道德原則反過來降低要求來遷就他們。

因此，穆勒和辛格二人都認為承認功利主義意味著人們現有的道德觀念必須大幅改變。在日常生活中，一個行為的道德要求程度大致可分為四等：禁止的 (impermissible)、容許的 (permissible)、必須的 (obligatory)、慈善的 (supererogatory)¹⁵。功利主義似乎只能夠容納「禁止的」和「必須的」兩種行為，因為凡能增加效益的屬於後者，其餘一切不能增加效益的皆屬於前者，可謂「浪費」¹⁶。除了如上段所述，「慈善的」行為應當作「必須的」之外，功利主義也難以容納純粹是「容許的」行為，例如日常生活中較為瑣碎的選擇和行為，做了不應受稱讚，不做也不應受譴責，可說是較為「非道德」 (amoral)。在非黑即白的功利考量下，

¹² 穆勒，《功利主義》，頁26。

¹³ 約翰·司徒亞特·密爾 (John S. Mill) 著，程崇華譯，《論自由》 (*On Liberty*)，新潮文庫 (台北：唐山出版社，1986)，頁5-6。

¹⁴ 穆勒，《功利主義》，頁41。

¹⁵ David O. Brink, "Ambivalence about Duty" in *Mill's Progressive Principles* (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 103.

¹⁶ 穆勒，《功利主義》，頁26。

這些「容許的」行為就很可能因為未能增加效益而被撥入「禁止的」一類。

五、功利主義能否容納關係

功利主義在效益和中立這兩大原則下，本身就有明顯的利他向度，但並非必然導向辛格般極端的利他主義。從池塘論證可以看出，辛格預設了可以大幅縮短使人與人之間的距離的現代科技，所以才能將整個世界簡化成一個池塘¹⁷。這種過度簡化，正好跳過了道德責任的一個重要因素——關聯 (relationship)¹⁸。人從出生開始，已置身於一個有「他者」的處境，與他者不同程度地分享地理位置、血緣、歷史、習慣、環境等因素。這些因素聯繫兩個人（亦即構成關聯），亦隨之帶來責任；當分享的因素愈多、愈重要、愈獨特，他們之間關聯亦越深，責任亦越大。這份附帶責任的關聯有實質的聯繫 (actual connection)，有別於純粹的關係 (mere relation)¹⁹。例如在辛格的池塘例子，路人和遇溺小孩就是因為分享「同一」的地理位置而產生實際且獨特的聯繫，有別於兩個分別身處於美洲和非洲的人，他們之間只有「與對方距離數千公里」這種數值上的關係，以及「身處在同一個地

球」或「屬於同一物種」等並不獨特的關係²⁰。在哲學史上，有關道德的討論亦通常局限於某一特定團體內，例如古希臘的「城邦」，中國的「家國」，或穆勒等現代歐洲哲學家所說的「社會」，正是因為這些團體內的人（相對於團體外的人而言）互有關聯。

事實上，雖然辛格否定國界對道德責任的意義，但他提出的道德抉擇原則，不論是「強力」或「溫和」版本，都容許將「道德意義」納入考慮，而他唯一明確提到有此意義的就是「自己和受自己撫養的人」。辛格未必有意藉此表達某些關聯與功利主義是相容的，因為他可能只是將受自己撫養的人視為個人利益的一部份，但這裡打開了一道缺口，令人有空間討論哪些關聯才算有道德意義。對此，辛格似乎只是直覺地，甚至隨意地 (arbitrarily) 給予受自己撫養的人特殊的道德意義，而未有解釋這種關聯的獨特之處。因此，辛格的原則其實可以容納「容許的」行為，即只增加自己和受自己撫養的人的幸福，而起碼不減低整體效益的行為。至於「慈善的」行為，則可嘗試將責任如康德般分為「完美」或「不完美」的兩種義務，前者只適用於有關聯的人，後者亦適用於只有單純關係的人。如此，辛格便可繼續宣稱人們有（儘管是不完美的）「義務」幫助與自己沒有關聯的窮人，而非將所有「慈善的」行為合併 (collapse) 到真正的完美義務中（例如照顧自己的家庭或拯救眼前遇溺的小孩）。

17 有關全球化對「中立」要求的影響，參見 Samuel Scheffler, "Individual Responsibility in a Global Age", *Social Theory and Practice* 21, no. 1 (Winter 1995): pp. 219-236.

18 Relationship 和 relation 的中文翻譯都是「關係」。此處為分別兩者，前者因強調牽涉的個體之間有實際聯繫，故譯作「關聯」；後者則沿用「關係」。

19 Soran Reader, "Distance, Relationship and Moral Obligation", *The Monist* 86, no. 3 (July 2003): pp. 371-72.

20 參見 Frances M. Kamm, "Does Distance Matter Morally to the Duty to Rescue?", *Law and Philosophy* 19, no. 6 (2000): pp. 655-681.

另一個容納關聯的進路，可從「規則功利主義」(rule utilitarianism) 入手。不論在上文或穆勒在《功利主義》一書的論述中，功利主義常被詮釋為按每個不同的情境作出相應的功利計算²¹，但他在該書的最後一章，亦指出有某些合稱為「公義」的道德規則，雖然在個別情境中會產生較低效益，但整體而言還是會為社會帶來更高效益，所以遵守這些規則應是「首要義務」(paramount obligation)，非有重大原因都不應違反²²。換言之，穆勒認為抉擇過程中除了要考慮個別情況中不同選項帶來的效益，亦要考慮這些普遍的規則。因此，按「規則功利主義」作抉擇時，不一定每次都應選擇該情境中帶來最大效益的一項。由於穆勒所說的「公義」是純粹建基於長期的效益，所以只要能夠證明某些與關聯有關的原則在「公義」中佔一席位，例如天主教社會訓導中的「輔助原則」(the principle of subsidiarity)，便可以在功利主義中容納關聯，使之更貼近人的道德直覺。

結語：對現代社會的啟示

科技發達使人的行為的影響範圍變得更遠，所以一個人的富足生活可能是建築於遠方的人的貧窮之上。正如教宗方濟各在《願祢受讚頌》通諭中指出，現代社會中城市人的消費和丟棄文化，使窮人面對惡果首當其衝²³。這正是辛格所關切的情況，因為現代科技將世界逐漸縮小，使之更加接近穆勒時代所說的一個社會（所以亦有「地球村」的說法）。

功利主義的利他向度正正指出富者對貧者應有一份超越單純「慈善」的義務，不論他們之間有沒有實際關聯。

事實上，功利主義是很多人直覺採取的抉擇標準，社會中的不同制度亦反映此傾向。例如都市重建的過程中，舊住戶被逼遷走可謂十分常見，公眾雖然不一定認同這種方法，因為行為目標未必能夠成為實行方法的正當理由(justification)，但一般可以理解這種邏輯。若人們在日常生活中對穆勒提出的這種功利主義邏輯並不陌生，辛格所指出的利他向度或能使功利主義成為驅使人們付上更大道德責任的強力誘因，並使他們重新審視「關聯」在抉擇中的角色輕重。

²¹ 這種詮釋方法稱為「行為功利主義」(act utilitarianism)。

²² 穆勒，《功利主義》，頁89。

²³ 教宗方濟各，《願祢受讚頌》通諭（2015年），48。