

何謂行動：由故事與人際觀點看

鄧育仁

中央研究院歐美研究所研究員

What an action is: a narrative and interpersonal perspective

Norman Y. Teng

Research fellow

Institute of European and American Studies, Academia Sinica

Email: nteng@sinica.edu.tw

本文為進行中國科會研究計畫的成果，曾以「隱喻與行動」為初稿的標題，發表於中央研究院歐美研究所 2008 年 12 月 6-7 日舉行的「身體、認知與意義 III」哲學研討會。經修訂，更名為「何謂行動：由故事與人際觀點看」。感謝與會學者游淙祺的評論，王啓義、林從一的提問與批評。感謝吳明峰、謝宗宜在本文寫作期間蒐集了上千篇的小故事以資運用。感謝吳明峰、楊士奇、謝宗宜細心校對本文並提出許多行文上的建議。

何謂行動：由故事與人際觀點看

摘要

寇思葛認為，行動都具有「爲了此目的而如此做」的形式，而不會只是達成目的的手段。此行動觀點結合「當事人的行動會將他塑造成怎樣的一個人」的看法，能有以下的重要後果：沒有任何人只是達成目的的手段。不過，寇思葛對此觀點的論述仍有瑕疵。本文認為，由故事與人際的觀點重新設定並調節目的與手段的行動分析，可排除瑕疵並深化對於行動的瞭解。

關鍵字：行動、選擇、隱喻、理由、故事

What an action is: a narrative and interpersonal perspective

Abstract

Korsgaard argues that any action has the form of to-do-this-act-for-the-sake-of-this-end, and should not be mistakenly taken as a mere means to an end. This construal of action, combined with the assumption that people are what they are because of the actions they took, has an important consequence: that no one should be taken as a mere means to an end. Her arguments have flaws, however. I argue that the flaws can be remedied if the means-end analysis of action is properly reframed and understood from a narrative and interpersonal perspective.

Key words: action, choice, metaphor, reason, story

何謂行動：由故事與人際觀點看

1. 導言

生活裡，每一個人都處於不得不有所選擇、有所行動的情境。即使你拒絕選擇、停止動作，要明白，拒絕與停止也是一種選擇與行動。這種不得不的處境，不是由於受到他者的壓迫，也不是因為身體遭到束縛，而是只要你身為人、過人的生活，就無可避免。為了敘述方便起見，以下稱這種不得不的處境為「身為人的選擇與行動的情境」，簡稱「選擇情境」。¹

本文選擇由寇思葛(Christine M. Korsgaard)著眼選擇情境而提出對人的行動的見解出發，冀圖藉由對寇思葛見解的檢討與反省，以重新設定基本觀點的論述方略，來提煉出隱含在古老傳統裡的「新」觀點。寇思葛的見解，出自她對柏拉圖(Plato)、亞里斯多德(Aristotle)和康德(Immanuel Kant)的解讀，但為避免節外生枝、模糊焦點，或捲入不是本文能夠有效處理的經典詮釋的爭議，以下對寇思葛見解的說明，略去她對經典名著的解讀，而直接談論她承接經典解讀而來的「新」見解。寇思葛對人的選擇與行動的論述相當豐富，本文只由扣連著上述選擇情境的角度，選擇性地重新建構她的觀點。

選取寇思葛的論述，除了她豐富精闢的學術見解外，還考慮到對我們現在所處的生活脈絡的意義。在我們的生活中有一個常見的現象，就是做事的時候，常常不把別人的理由當理由——別人的理由只是有待排除的障礙，或是可善加利用的助力。寇思葛的論

¹ 對選擇情境進一步的描述，參閱寇思葛(Christine M. Korsgaard)2002年5月至6月於牛津的洛克系列演講(the Locke Lectures at Oxford)所發表題為「自我構成：行動、認同與健全」(Self-Constitution: Action, Identity, and Integrity)演講之講稿第一講「規範性的形上基礎」(The Metaphysical Foundations of Normativity)1.1.1節。

述告訴我們，那等於只在利用別人，只將別人當工具。本文認為，除了只在利用別人，「不把別人的理由當理由」還潛藏另外的危機：生活中彼此之間說理與聽懂道理的能力，全面下降。藉由對寇思葛的反思，本文試圖由重新設定觀點的方式，提出更貼近生活經驗的行動觀點、新主張和新要求，希望除了成就一場學術研討外，對我們的生活圈也有值得深思之處。

2. 行動

寇思葛認為，在當代的論述裡，幾乎沒有例外地，都將選擇情境裡採取的行動當作是導向目的或產製結果的手段和過程。在目的與手段的思考裡，行動是手段，是為達到目的而實現的過程。² 但如此理解，其實誤解了行動的真諦。選擇情境裡，不會只有手段的選擇；當事人要做下的選擇，必須同步包含目的與手段。對當事人而言，採取一項行動，必須是同步包含目的與手段的包裹式選擇，而具體的行動是「為了此目的而如此做」(to-do-this-act-for-the-sake-of-this-end)的過程。³

在包裹式的觀點下，做下選擇等於開始行動——當事人的生活，已經受到特定的「為了此目的而如此做」的選項所節制；在此節制下的生活過程，是那行動的過程，雖然那過程也（可以）同步受到其他行動選擇所節制，因而也（可以）同步是其他行動的過程。更準確來說，人的行動皆體現在有意的身體動作裡；生活裡，受到特定的「為了此目的而如此做」的選項所節制的，是當事人有意的的身體動作。選擇，是將生活裡己身的活動從此交付特定的「為了此目的而如此做」來調節，直到完成工作或改變選擇。這裡沒有

² 參閱寇思葛的洛克系列演講第一講 1.2.1 節，Korsgaard 2008, p. 216。

³ 參閱寇思葛的洛克系列演講第一講 1.2.2 和 1.2.3 節，Korsgaard 2008, pp. 216-18。值得一提的是，「為了此目的而如此做」是寇思葛詮釋亞里斯多德(Aristotle 1999)《尼各馬可倫理學》(*Nicomachean Ethics*)（特別是其中第六書）而得的觀點。寇思葛認為，在適當詮釋下，康德(Immanuel Kant 1996, 1998)的實踐哲學也持這種觀點。參閱寇思葛的洛克系列演講第一講 1.2.4 和 1.2.5 節，Korsgaard 2008, pp. 218-219。

所謂的「先做好選擇，日後再行動」的分野，那是把行動當手段的講法。⁴

將生活裡己身的活動交付特定的「爲了此目的而如此做」來調節，有值不值得的問題。人是這種動物：他總和自己的行動（包括促成行動的欲求）之間有一段「距離」，這段距離致使他總處於一種得以隨時質問自己「這樣做值不值得」的狀態；質問，等於重新讓自己捲入選擇的情境，選擇要不要繼續做或改做其他的事，而問題是，繼續做或做其他的事值不值得。這意味著在選擇情境中，不只有要選哪一項行動的問題，還有值不值得的問題，而且，即使已經採取了特定的行動，選擇情境的問題總會如影隨形般，在那段「距離」的空檔中重新出現。⁵

值不值得的問題，不能只從能不能有效達成目標這種工具理性的思考方式來處理，因爲行動選項同步包括目的和手段，而工具理性的思考方式是在目的已有所預設的情況下，思考要採用那種手段。⁶ 值不值得的問題，也不能只由對經驗秩序的觀察與論述來處理，只因無論對經驗秩序有多深入的觀察與論述，當事人總可以再問，或不得不問：但……值不值得？⁷

初步來看，值不值得要看你——做爲一個當事人——想要成爲怎樣的一個人。選擇與行動，事涉將己身的生活過程交付給怎樣的「爲了此目的而如此做」條件來節制。不同的選擇與行動，將你捲入不同的生活歷練。這意味著在選擇情境中做下的選擇，以及隨此而來的行動，是你活出怎樣的生活、成爲怎樣的一個人的關鍵。⁸

不過，在生活的歷練裡，有時人的所作所爲，其實不能真正算是當事人的行動，而

⁴ 參閱 Korsgaard 2008, pp. 227-229, 特別是頁 228 中之腳注 28。

⁵ 參閱寇思葛的洛克系列演講第四講「逐出伊甸園」(Expulsion from the Garden) 4.4.5 和 4.5.1。文中質問自己的口吻是本文的敘述手法。

⁶ 參閱寇思葛的洛克系列演講第二講「實踐理性與意志統合」(Practical Reason and the Unity of the Will) 2.2.3 節。

⁷ 「當事人總可以再問，或不得不問：但……值不值得？」這一點，不是讀自寇思葛，而是順著本文的重建理路所加。這種提問方式，取法自 Moore 1968, pp. 15-17；另參閱 Scanlon 1998, pp. 96-97。

⁸ 參閱寇思葛的洛克系列演講第一講 1.3.1、1.3.2、1.3.3 和 1.3.4 節。

只是缺乏必要的反思與自覺，或者受到慾望、激情、野心或焦慮的束縛，捲入表面看來宛如是自己的行動的過程。由當事人的角度看，無論是哪種情況，追根究柢，其實要點不在慾望、激情或其他的情緒與思緒，而在於對當事人而言，那些作為值不值得。嚴格來說，值不值得不是對立兩面、一刀兩斷的區隔。要點是，符合怎樣的條件、滿足怎樣的標準，則值得；但是未符合或未滿足，雖有缺失，不會因而就毫不值得，其間還有程度的差別。⁹ 如果值得，那捲入的過程當然是你主事下付諸行動的過程，那是你真實的行動，而你是不折不扣的當事人。在這過程中，你的慾望與激情、情緒與思緒，表現出你是怎樣的一個人。如果未符合或未滿足，你不完全算是主事的當事人，那過程也不能就是屬於你的真實行動。那段過程你沒有真的好好活過，而其中捲入的慾望與激情，未曾真正屬於你。

寇思葛對於怎樣才值得的問題，提出一個相當獨特、在我看來也十分有見地的看法。前文提到，行動不是手段，而是同步包括目的和手段的選項。在此觀點下，你的行動是否值得，要看有沒有承擔起基本的道德要求。對寇思葛而言，這等於要看有沒有將自己或任何人只當工具、手段來使用。人與人生活在一起，就會有互相利用的需要。要點是，不能把人只當工具、手段來使用——利用中，人必須同時是目的。如果你的行動把人當目的，沒有把人只當工具、手段來使用，那麼值得，因為那才會是你真實的行動。真實的行動成就了你當事人的地位，在生活的歷練中表現了你是誰，並同步塑造了你會成為怎樣的一個人。本文稱此值得的行動觀點為「康氏觀點」，而以下兩個支持康氏觀點的論證，本文分別稱之為「亞氏論證」及「柏氏論證」。¹⁰

⁹ 參閱寇思葛的洛克系列演講第一講 1.4.2 和 1.4.3 節有關缺失的說明。

¹⁰ 長年以來，寇思葛(Korsgaard 1996a, b, 2002, 2008)的論述以康德傳承下道德規範性的問題為核心。寇思葛的論述豐富精深，本文在此只能非常簡要地來說她的核心關懷：由「行動成就了行動者當事人的地位，而在生活的歷練中，表現並同步塑造了行動者會成為怎樣的一個當事人」的觀點（在此簡稱為「寇氏假設」），創造性地承接並解讀康德的論述，說明當事人為何不得不有道德維度的要求，並以此說明道德規範的源頭。本文以「康氏觀點」稱呼寇思葛的核心主張。「亞氏論證」的稱呼，源自於該論證結合了寇氏假設和前述亞里斯多德「為了此目的而如此做」的行動觀點。「柏氏論

先來看亞氏論證。每一個行動選項都同步包括目的和手段，每一項具體行動都有「爲了此目的而如此做」的形式。前文提到，此行動觀點排除了由手段看待行動的方式。只由工具理性與效果、效能的角度評價行動值不值得，是錯誤的作法。因爲工具理性已經包含在行動的內涵裡，而且無論效果多好、效能多高，要點是，爲了此目的而如此做值不值得。請注意，將此行動放入更宏觀的行動脈絡來審視，而由工具理性來看它在更宏觀的脈絡裡能達成什麼目的的作法，只是將值不值得的問題延後處理，並沒能確立值得或不值得，因爲那作爲更宏觀脈絡的行動本身，也有值不值得的問題。值不值得要由行動本身來審視，不是看它能否另外達成什麼目的。只由工具理性審視行動，難免會夾帶一種「人其實可以只是工具」的看待方式，因爲行動表現了你是誰，塑造了你成爲誰，而只是手段的行動，表現了且也塑造了你作爲一個行動者的工具地位。不過，行動不是手段，因而不能只由工具理性的角度來審視。由此可以得到一個結論：包裹式的行動觀點，排除了只由工具理性審視行動的方式，因而也在實踐的領域裡，一開始就排除了由工具理性而將人只當成是工具的看法方式。¹¹

柏氏論證由蘇格拉底(Socrates)談論遭不義之邦侵略的話題開始。蘇格拉底被問到「不義的城邦由侵略而累積可觀的財富」——蘇格拉底口中的理想城邦，由於守義，不會有不義之邦那般的財富。但要知道，打仗需要財富；當不義之邦已統領四鄰而侵略理想城邦時，由於理想城邦財富不如人，又不再有可以結盟的對象，將無力抵抗不義之邦。對此，蘇格拉底意味深長地說，如果你將不義之邦當作一個城邦來處理，你將大錯特錯。他們之間必定有權力和財富的矛盾與衝突，而且，不義越深，或者說，由不義的手段累積出越多的財富，那麼矛盾與衝突將越深。簡要來說，不義使他們嚴重分歧而邦內有邦。¹² 寇思葛要說，人也一樣。當你面對己身嚴重分歧而「邦內有邦」的人時，如

證」的稱呼，源自於該論證採取柏拉圖由大到小（由城邦到個人）的進路。

¹¹ 寇思葛本人沒有以文中的方式提此論證。亞氏論證係本文結合寇氏假設和亞里斯多德「爲了此目的而如此做」的行動觀點而成。

¹² 參閱寇思葛的洛克系列演講第六講「健全與互動」(Integrity and interaction) 6.3.2 節。蘇格拉底的回答，見柏拉圖(Plato 2005)的《理想國》

果你將他當成一個人來對待，你會犯下嚴重的錯失。在此瞭解下，寇思葛由人與人之間合作下的聯合行動，論述行動中當事人必須如何對待自己。

與人合作而聯合行動時，有兩個基本要求：第一，要將合作伙伴提出的理由，當作兩人必須共同考慮的理由；第二，聯合行動的理由，必須是兩人都願意接受，也必須是在尊重人的態度下而成為約束彼此的理由。如果滿足此二基本要求，你們的行動是合作下的聯合行動，而你二人共同組成了聯合行動的當事人。如果其中任何一人，比如說你，只由策略的角度來考慮對方提出的理由，當對方的理由不合你心意，那理由便成了你要排除的障礙；而當理由符合你的心意，便成了你要操弄強化的助力，那麼，你二人未曾真正合作過，也未曾共同成為當事人。合作頂多只是名目，而你只是將對方當手段來使用。合作中，彼此必須都是理由得以成為理由的源頭，才不會落入只將對方當手段的情況。¹³

自己一個人的行動，其實跟與人聯合行動沒有根本上的差別，只是伙伴不是別人，而是自己。這意味著行動都是聯合行動——如果不是與他人合作，便是與自己合作下的聯合行動。成為自己的伙伴，同樣也有兩個基本要求：第一，要善待自己所提出的理由，不可只由策略性的角度來考慮；第二，當理由成為行動理由時，那理由必須是自己願意接受，也必須是在尊重人的態度下而成為約束自己的力量。只由策略來考慮、或無法約束自己，都意味著當事人已陷入己身分歧而「邦內有邦」的情況。進一步說，如果當事人現在所做下的決定無法約束自己未來的行徑，那麼他已己身分歧；如果他只能由策略性的手段，例如簽下契約而由他人和法律來強迫未來的自己接受現在的決定，那麼他將未來的自己只當成手段來對待，這等於不尊重自己，也等於對自己不義——他陷入了己身分歧而「邦內有邦」的困局。要避免陷入「邦內有邦」的困局，要點在於以「與人合作」的態度對待自己：將自己的理由當理由來處理，不可只由策略性的思考而將理由定位成障礙或助力；而且，在任何場合裡都不可以將自己當成只是手段和工具，而要由尊

(*The Republic*) 422a-423a。

¹³ 參閱寇思葛的洛克系列演講第六講 6.5.1、6.5.2、6.5.3 和 6.5.4 節。

重人的方式來對待並約束自己。¹⁴

亞氏論證排除了「將人當成只是工具」的工具理性看待方式，而柏氏論證則進一步要求當事人以尊重人的方式對待並約束自己。任何滿足亞氏論證與柏氏論證要求的行動，都是值得的行動，也都成就了行動者當事人的地位。有了當事人的地位，你所做的一切，以及其中捲入的情緒與思緒，都成為真正屬於你、且表現了你是誰、塑造了你成為誰的歷練。合起來看，亞氏論證與柏氏論證說出了康氏觀點「人不只是手段，而必須同時是目的」的實質要求。

3. 由做事到生活故事

前述寇思葛的論述觀點，可由下列六點來概括：

- (1) 稱得上「行動」的過程，都不能沒有道德的面向。這一點與「側重由意向性而不涉及道德維度的方式來說明行動」的論點，相當不同。¹⁵
- (2) 每一項行動選擇都已包含目的和手段，而做下選擇就等於開始行動，也等於將己身的動作與生活歷練交付特定「為了此目的而如此做」的選項來節制。這一點與「將行動當作是產製結果的手段」的論述觀點，相當不同。
- (3) 行動成就了行動者當事人的地位，而在生活的歷練中，表現並同步塑造了行動者會成為怎樣的一個當事人。¹⁶
- (4) 亞氏論證排除了只由手段看待行動的方式，且進一步說明為何這等於排除了工具理性「將人只當手段來使用」的看待方式。
- (5) 柏氏論證則進一步由人與人之間合作下聯合行動的關係，說明為何當事人必須以尊重人的方式來對待並約束自己。

¹⁴ 參閱寇思葛的洛克系列演講第六講 6.7.1、6.7.2、6.7.3 和 6.7.4 節。

¹⁵ 以意向性為主題而探討隱喻與行動的論述，參閱鄧育仁（出版中）。

¹⁶ 本文注 10 中稱論點(3)為「寇氏假設」。

- (6) 將亞氏論證與柏氏論證合起來看，等於要求：任何稱得上「行動」的過程，都不能將人只當手段來使用，每位當事人都必須以尊重人的方式來對待並約束自己。這是行動不得不有的道德面向。

論點(2)是寇思葛論述中承接自亞里斯多德而佔有關鍵地位的起手式。一旦採取論點(2)，就不能只由手段看待行動，目的與手段必須同步考慮。論點(3)則說出寇思葛的核心關懷，而本文接受論點(3)。亞氏論證結合了論點(2)和(3)；而如果你接受論點(2)和(3)，那麼論點(4)便順理成章，得以成立。柏氏論證在論點(2)至(4)上，引進由人與人合作下聯合行動的觀點，來看待當事人及其行動之間的關係。如果你接受此合作觀點，那麼論點(5)便得以成立。論點(6)相當於將論點(2)至(5)合而觀之，說明了論點(1)中行動的道德面向可以有的實質內涵。

以下，本文以論點(2)、(4)、(5)為討論核心，而提出下列二評述：

- (7) 由目的與手段來框限行動，會使人看不到(或忽略了)行動在生活脈絡裡實質可以有的豐富意義，而即使在目的與手段必須同步考慮的要求下，仍然難以迴避由手段或產製結果的過程來看待行動。因此，亞氏論證有問題，而「不能將人只當手段來使用」的意涵，也有待再斟酌。
- (8) 「當事人要以尊重人的方式來對待並約束自己」更深層的意涵，不在於目的與手段必須同步考慮，而在於人與人之間還有比目的與手段、以及合作下聯合行動所及之外更深刻的內涵。換個角度來看，這意味著目的與手段不能框限人與人之間的行動與相互對待的過程。因此，柏氏論證有問題。

為了使以下的討論簡明且不會有太唐突的轉折，在此先對做事與生活作一簡要的區分與說明。先說做事。做事無可避免地會引進目的與手段的思考。要把事情做好，自然得講求效果、效率、做事的方法、目標的設定，以及事情輕重緩急的排序。如果是和人一起做事，那麼還要分工合作、折衝協調。一起做事時，彼此對對方而言，的確扮演了

手段的角色。但要點不是有沒有把人當手段，而是有沒有把人只當手段來使用。由此回顧寇思葛的論述，以「做事的觀點」來概括稱呼論點(1)至(6)，應能簡明地點出寇思葛的立論取向。

做事可以由目的與手段的思考方式來規劃，生活則不然。生活總有看似瑣碎但有如故事情節般可以理解、可以感受的脈絡。的確，瑣碎與可理解性總在故事情節裡同步展開，而人總是透過活出故事情節般的歷練與感受，體驗己身以及人與人之間所過的生活。做事，本來就是在生活脈絡裡做，而做事的觀點，本來就是在生活故事情節中確立。本文對寇思葛的評述，主要就在於指出：如果只由做事的觀點來說明行動，那等於是忘了行動原本所在的故事情節與生活脈絡。對比於做事的觀點，本文稱此為「生活故事的觀點」。有了對做事與生活簡要的區分與說明，以下，進一步說明(7)與(8)。

由生活故事的觀點看，每一項「爲了此目的而如此做」的行動選擇，在更宏觀的做事觀點下，都可以成爲完成另一目的的手段；而由比較微觀的做事觀點來檢視，原則上都可以發掘出隱含於「爲了此目的而如此做」的行動選擇中，更細微的目的與手段的扣連——如此做中，也隱含更細微的「爲了此目的而如此做」的行動選擇。這等於說，生活故事的觀點略去了瑣碎細節，而情節下做事的觀點，則是將原本寇思葛「爲了此目的而如此做」簡潔描述行動的格式，化成了 {……〔爲了此目的而「爲了此目的而如此做」〕……} 此得以微觀推近或宏觀展開的情節架構。由做事的觀點看，事情似乎總有在規劃中完成結束的時刻；但放到生活故事的觀點下看，結束的時刻，總在事後發現只是當時一廂情願的想法，而那以爲已經結束的事項，總能在微觀推近與宏觀展開中，新起另一波的後續發展，或意外的情節轉折。¹⁷ 這結果意味著生活脈絡中的每一項「爲了此目的而如此做」的行動，都可以在情節下做事觀點的安排或轉折裡，成爲手段。因而，評述(7)成立；亞氏論證依賴於「行動不是手段」的論述觀點——評述(7)的成立，削弱了亞氏論證的說服力，也使得「不能將人只當手段來使用」的意涵，有待再斟酌。亞

¹⁷ 行動沒有所謂完成結束的時刻，而總可以新起另一波的發展，以及雖可臆測、但無由事先確定的特性。相關論述請參閱 Arendt 1998, ch. 5, 特別是頁 230-236 中之論述。另，由故事思考而分析做事的計畫，相關論述請參閱 Goldie 2009。

氏論證原本是在「由手段看待行動」和「由目的與手段包裹式的觀點看待行動」兩個論述觀點之間的比較，在確立後者比前者合宜的情況下，採取後者而提出的論證。評述(7)邀請你打破此二選一的限制，而由生活故事的觀點重新出發。

如此打破限制而重新出發，會有重要的後果。由生活故事觀點看，明顯地，人與人之間不會只有合作做事的關係，而行動也不會限於合作下的聯合行動。這動搖了柏氏論證的出發點，因而也削弱了它的說服力。評述(8)就在指出，「當事人要以尊重人的方式來對待並約束自己」的看法，已不能在目的與手段的框限下來瞭解；而人與人之間，包括自己與自己之間的關係，不能只由做事的觀點來檢視。

在此，有必要先就論述方略的角度，說明削弱亞氏論證與柏氏論證的意義。請注意，削弱不是駁倒，不是要徹底推翻兩者在論述上的重要性。如果只就做事觀點來審視，亞氏與柏氏論證的確提供了很有說服力的洞見。對此，削弱反而是一種邀請——不要限於做事觀點，雖然做事觀點也很重要；要由更貼近生活經驗的故事情節的角度，收納做事觀點於其中，而重新理解「不能將人只當手段來使用」和「當事人要以尊重人的方式來對待並約束自己」這兩條重要的基本理念。這是一種由重新設定立論的觀點來深化並拓展視野的邀請。

4. 由故事到隱喻

為了有效地深化並拓展視野，以下由一個更簡要的論證形式，來概括前述寇思葛的觀點：

(前提一) 當事人不得不有所選擇，有所行動。

(前提二) 行動不得不有道德的面向。

(結論) 當事人不得不有道德維度的要求。

(前提一) 簡要地重述了只要你身為人、過人的生活，就會捲入選擇的情境，本文

對（前提一）深表同意。對於（前提二）——寇思葛由目的與手段的立論方式，說明行動不得不有的道德面向，本文認為，（前提二）必須由生活故事的觀點重新理解。順著寇思葛對（前提二）的說明，（結論）說出了要過人的生活而成爲名符其實的當事人，必須滿足以下兩個基本的道德要求：

（要求一）不能將人只當手段來使用。

（要求二）要由尊重人的方式來對待並約束自己。

本文前一節的論述指出，（要求一）與（要求二）必須由生活故事的觀點重新理解。

由生活故事重新理解之前，有必要對新的出發點做出一些說明。全面的說明，沒有必要，也不是本文所能涵蓋。以下採取的論述策略，旨在列出兩條簡明且應該不會有太大爭議的理路，或者說是本文的預設，而架設出本文於重新設定中所要提出的觀點。第一，每個人都經歷過幼兒時期，都得與人一起生活才得以長大成人。成爲人，一開始就是人與人彼此之間的相互歷練，而人與人之間的相處與歷練，總是以活出故事情節的方式展開。¹⁸ 這意味著生活故事的觀點，總會扣連到人與人之間的相處與歷練。第二，每一個世代都會活出屬於自己世代的故事。或者換個角度來說，人與人之間的相處，都會在有所傳承中，歷練出打動彼此心弦的感人故事，而感人的故事常在隱喻調節下而成。¹⁹ 在此，「感人的故事」指「令人覺得有意義而沒有白白活過這一遭的故事」。生活故事的觀點最好以實例來說明。以下所選取的三個例子，都符合第一理路的要求，都涉及人與人之間歷練的真實故事；也符合第二理路的要求，屬於打動人心、令人難忘的故事。爲求簡潔，所選的都是簡短的小故事。

¹⁸ 從「每個人都經歷過幼兒時期，都得與人一起生活才得以長大成人」的角度，而由人際審視人的心智與語言能力成長的相關論述，分別見 Bogdan 2000 和 Tomasello 2003。

¹⁹ 關於隱喻與故事之間關係的論述，見 Turner 1996，隱喻、故事與道德論述之間關係的論述，見 Johnson 1993。

對於隱喻，本文承接源起自雷可夫(George Lakoff)和姜申(Mark Johnson)的論述傳承。²⁰ 請注意，在此傳承裡，隱喻不會只是特殊的文字表現。更貼切地說，隱喻其實就在概念、思想中，而以跨越不同的概念或經驗領域的方式，由一領域看待、調節、整頓另一領域的模式展現出來。在隱喻作為人跨領域認知的的基本模式下，雷可夫和姜申論道：人可以有的抽象觀念和推論，皆受隱喻的認知模式以及故事情節般的身體活動和感知的秩序所節制。²¹ 以下的例說，將透過小故事的情節轉折展示：隱喻模式如何由佈局的方式，直接實現在故事情節與人情義理的生活脈絡裡。²²

除了生活故事和隱喻佈局，本文還需要另一個概念來搭配。以陶土燒製出的小茶壺為例說明。小茶壺由燒製陶土而包裹出一個可移動、可攜帶的小生活空間。生活空間不必只在身體所處的場域，也可以在手指把玩之間實現。指際中的小茶壺生活空間，以燒製的陶土實體築構出它的意象形態和可以把玩的質地。但生活空間的意象形態和質地，不必限於由實體築構出。由光影的調配和設計，亦可打造生活空間的區隔與變化。音調、聲幅和音色，亦可交織出生活空間的音效景觀。當茶壺裝入茶葉、倒入熱水時，溢出的茶香也在層層擴散的變化中，席捲起界線不明但可品味的的生活空間的脈動與變化。本文認為，空間一開始就是體現在使用中展現的空間秩序，是生活中可以品味、且光影與音效交織中可以感知的脈動與節奏。幾何描述下的物理空間，是生活空間高度抽象化而產製的秩序；高度抽象的秩序，方便再現，也在特定的場合方便控制，但生活空間有高度抽象秩序所沒有的意義維度，需要在

²⁰ Lakoff and Johnson 1980a, b, 1999；另參閱 Feldman 2006, Johnson 2007。

²¹ 參閱 Lakoff and Johnson 1999, pp. 555-556。粗略來說，雷可夫和姜申此觀點由對隱喻的新見解出發，而創意地承接自梅洛龐蒂(Maurice Merleau-Ponty 2002)對身體與感知的論述；另參閱姜申(Johnson 2006)對梅洛龐蒂論述要義的說明，以及 Carman 2008 由身體與感知而闡述梅洛龐蒂整體的哲學觀。雷可夫和姜申的觀點，仍有待更細緻的論述與經驗證據來佐證（或否證）。本文在此以研究工作上值得採行的假設來對待該觀點。

²² 關於隱喻佈局的論述，見 Teng 2006 和鄧育仁 2005, 2008。

細膩的感知、把玩與遊走中體會和理解。本文以「深層把玩」一詞總括這種可以細膩或粗略的感知、把玩與遊走。深層來看，把玩小茶壺其實是把玩那小生活空間。把玩中，意義的呈現簡單明瞭，只是難以由論述方式分明細說。「深層把玩」中的「深層」二字，不是因為把玩中有非凡獨特的意涵；在此，「深層」可以只意味「抽象秩序看待下，那些宛如散落的片段，相互之間仍有的節奏、脈動以及相互編織的牽連」。把玩中的意義，就在這般動態牽連中，直接呈現在把玩者的感知和遊走裡。

故事情節、生活脈絡、隱喻佈局與深層把玩，取代了目的與手段框限下的行動思考。做好了這些論述準備，請先看下述周麗蘭記者題為「闖咖啡園 吃果吐豆 台灣獼猴咖啡 古坑新品牌」的新聞報導：

台灣獼猴肆虐，現在又多了新口味「咖啡」！古坑鄉樟湖山區近年復植台灣咖啡，咖啡果實大又甜，引來成群獼猴先賞味，吃掉果肉吐豆子，吃遍咖啡園，農民無奈之餘轉念一想，乾脆撿拾猴群吐滿地的咖啡豆，去殼後烘焙，命名為「台灣獼猴豆」，反而成為特色。（中國時報 2006.10.26：A12）

這則故事述說平凡的咖啡園遭逢意外事端，卻在轉念一想之間成為傳奇事蹟般包裝的新品牌、新事業。的確，生活創意就在轉念一想之間。咖啡園結合猴群吃果吐豆的故事，成就了台灣獼猴咖啡的新想像。品味咖啡，不只品味那咖啡原汁的風味，也品味了結局為猴群試吃、去皮，農民撿拾、烘焙的野趣與故事情懷。獼猴咖啡不像印尼的麝香咖啡，以傳聞中口感醇厚、似麝非麝的幽香，攫獲鑑賞家的心；但它包裹著辛苦無奈之餘，情節逆轉的鄉土故事與生活創意。品味是一種深層把玩的動作，在此，台灣獼猴咖啡的新品牌，也邀請你將它演出成隱喻的動作，一種由一經驗領域看待、瞭解、整頓、調理另一經驗領域的動作，而曾經有過的鄉土故事，以及其中衍生的生活創意，在隱喻調理的動作中，融入獼猴咖啡的品味裡。品味可以成為隱喻的品味，而深層把玩可以成為隱喻的把玩。

本文不否定這則故事可以由目的與手段的行動思考，來看其中商家真情演出或

刻意操弄的經營手法。但由生活故事的角度來看，除了目的與手段外，它邀請你在隱喻的把玩中，將農民與獼猴的故事濃縮在品味咖啡時那前後的幾秒鐘裡，而你在那品味中雖然沒有實際參與，但也與故事中的人物與動物，建立起一段有意義的連結——這裡，要點不在經營的手法或消費者的利益，而在品味中活出一段有意義的感覺，即使只在小小的把玩動作中。

請再看浮世繪難忘小故事系列徵文中，作者署名「湖水綠」、題為「破襪子的機會」中的一段情節：

大一住校時，我和琴分到同一間寢室，某次我上完課回寢室，一開門竟然看見琴在縫補破襪子，當時我很吃驚，一時不知該說些什麼，可是琴居然說：「這雙襪子真是不夠耐用，我必須給它一個改過自新的機會！」這個玩笑解除了我的尷尬，也拉近了彼此的距離。（中國時報 2007.09.30：E8）

縫補破襪子的動作，成為襪子改過自新的隱喻的深層把玩，而兩人相識不久卻意外陷入的尷尬情境，也在這藉由話語設下的隱喻佈局而得以舒緩。雖然故事中沒有明講，但我們可以合理地想像，當故事中的「我」一時吃驚而不知道該說什麼時，琴已經抬頭而與「我」眼神交會：一種大一新生之間「雖然你家很窮」以及「雖然我家很窮」的尷尬情況，在「給它一個改過自新的機會」隱喻調節中，轉折成「我們可以成為知心的朋友」的心靈交會。本文沒有排除由目的與手段的行動思考來理解縫補破襪子的動作，但如果只那樣來理解，就完全看不到眼神交會時，不是你的「為了此目的而如此做」，也不是我的「為了此目的而如此做」，而是那幾秒之間共同捲入的情節轉折中，彼此可以有的人生歷練與相互知心的體會。

請再看一段作者署名「心玲」、題為「讓鞋子雲遊四海」，博君一笑的「怪癖」徵文作品：

及長，在公司業務會議的桌下，也上演了同樣的戲碼。那個時候我不安分的腳丫，

無法禁錮在美麗的高跟鞋裡。有一次在較多人參與的冗長會議，座位安排侷促狹隘，我依然不自覺的將脫下的鞋子挪開，享受解放後的自由與舒服。待輪到我報告時，我竟然撈不到鞋子，那美麗的高跟鞋，早因空間不足，而被同事頻頻蠕動的腳，踢到不知何處。我只好打著赤腳，站在原地心虛不已。會後才有勞大夥兒，在嘻笑中找回我那雲遊四海去的鞋子。（聯合報 2008.04.23：E4）

這裡的深層把玩，發生在會議桌下、一群人的腳足之間，成為「雲遊四海去的鞋子」的隱喻把玩，而「無法禁錮在美麗的高跟鞋裡」也隱喻地意味了追求解放、自由與舒坦的心靈，雖然鞋子的主人正在公司業務會議同事面前規規矩矩地提出報告。如果只由目的與手段的角度來檢閱，將看不到人與人之間的趣味，以及安分守己中仍然蠢動的自由心靈。

故事還可以再說下去。不過，故事在此不是要當證據，而是一種邀請與提醒：生活瑣碎事，或短短幾秒內發生的事，都在情節的編織中，成為有意味的故事，而隱喻豐富了、也深化了小小情節中能有的感覺、感受與歷練。目的與手段的思考仍然重要，但只由目的與手段來考慮，是忘了它們原本所在的生活脈絡與故事情節。由論述方略來說，對忘了的情況，要點不在於更多的論據與新事證，而在於由合適的概念（故事情節、生活脈絡、隱喻佈局與深層把玩）與例子群出發，重新邀請與提醒。²³

由此邀請與提醒，回頭看寇思葛對行動值不值得的反省。由做事的觀點看，值不值得端視當事人在乎自己會成為怎樣的一個人。自己到底會成為怎樣的一個人，的確值得在意。然而人間還有比「自己」更寬廣的視野。前述的邀請與提醒在於指明，要點不會只在自己成人的問題，除此之外，還有人與人相互之間的故事，以及隱喻調節下共同捲入的感覺、感受與歷練。假如只在意自己成人的問題，忘了與人共同捲入的生活脈絡，那麼這等於是忘了值不值得的問題原本所在的生活脈絡，特別是那種共同捲入中活出意義的感覺與歷練。這樣的邀請與提醒，將當事人做事觀點下如何由目的與手段審視行動

²³ 重新邀請與提醒的論述方略，取法自 McDowell 1994 的論述手法和 Wittgenstein 1963 的描述手法。

值不值得，放到人與人之間共同捲入的歷練與感覺來重新理解。在這重新理解的觀點下，目的與手段的行動思考，應放在下述更寬廣、也更貼近生活脈絡的「新」行動思考裡：

行動新主張：每一個選擇、每一個行動，都是新起一段故事情節的開始，而行動值不值得，要看它在故事情節中的意義，以及在隱喻的調節下，有著怎麼樣豐富深刻的意涵。

由此行動「新」主張審視，在做事的觀點裡，將生活裡己身的動作從此交付特定「爲了此目的而如此做」來節制的選擇與行動，本就是一種新起一段故事情節的方式，它由目的與手段的思考設下約束己身在生活情節裡的動作，而（要求一）與（要求二）必須由下述的「新」要求來重新定位：

故事地位的要求：在共同捲入的生活脈絡裡，每一個人都有新起一段故事情節，以及由隱喻或其他方式調節行動意涵的地位。拒絕、否定或不承認他者有新起一段故事情節以及調節行動意涵的地位，等於將他者只當手段來對待，而否定自己有這樣的地位，等於從未尊重過自己。

假如你真心否定他者有新起一段故事情節以及調節行動意涵的地位，你會失去與他者共同歷練而成人的機會；你仍能品味咖啡，但已不再有那隱喻品味的能力；而眼神交會之際，你也已經失去相互知心體會的能力。本文不認爲有人能徹底真心地如此否定他者，只因每一個人都是在人際中成人。當事人最多只能在特定的場合、對特定的人物做出選擇性的否定，而且總難以避免地會是自欺欺人的否定。因爲否定他者之人，內心深處其實仍然明白，人際間他者的行動，仍是新起一段故事情節和調節意涵的動作，因而不得不用各種強制壓迫、欺騙詭詐或軟硬兼施的手段，處置他者。願意承認彼此有新起一段故事情節以及調節行動意涵地位的人，在面對否定他者此地位的人時，不可也不必

以牙還牙而否定那人的地位，要點在要以如何的故事情節來對待他，而不是否定他的故事地位。由此「新」要求審視，在做事的觀點裡，行動值不值得的起點，就在於選擇與行動中是否含有認可彼此故事地位的意涵。

5. 結論

有人的地方，就有故事；有人的時候，也就有了故事。本文由重新設定基本觀點的方式，提出生活故事的觀點取代寇思葛的做事觀點，以作為理解行動的基本框架。生活故事的觀點，其實是連綿至今非常古老的傳統觀點。本文的新意，在於由當代論述慣用的目的與手段的立論方式出發，而由「生活脈絡」、「故事情節」、「深層把玩」和「隱喻調節」的概念與例子群，在邀請與提醒中，重新設下那古老傳統在當代可以有的論述方略，並且將目的與手段的行動思考重新收編其中，而在「行動新主張」與「故事地位的要求」中，給予它本來就應該有的「新」定位。

參考文獻

- 心玲 (2008 年 4 月 23 日)〈讓鞋子雲遊四海〉,《聯合報》(台北),第 E4 版。
- 周麗蘭 (2006 年 10 月 26 日)〈闖咖啡園 吃果吐豆 台灣獼猴咖啡 古坑新品牌〉,《中國時報》(台北),第 A12 版。
- 湖水綠 (2007 年 9 月 30 日)〈破襪子的機會〉,《中國時報》(台北),第 E8 版。
- 鄧育仁 (2005)〈生活處境中的隱喻〉,《歐美研究》第 35 卷,第 1 期,頁 97-140。
- 鄧育仁 (2008)〈隱喻與情理——孟學論辯放到當代西方哲學時〉,《清華學報》第 38 卷,第 3 期,頁 485-504。
- 鄧育仁,〈隱喻與意向性〉,《現象學與當代哲學》。(出版中)
- Arendt, Hannah (1998). *The human condition* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press. (Original work published in 1958)
- Aristotle (1984). *Nicomachean ethics* (2nd ed.). In *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (pp.1729-1867). Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Carman, Taylor (2008). *Merleau-Ponty*. London: Routledge.
- Feldman, Jerome A. (2006). *From molecule to metaphor: A neural theory of language*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Goldie, Peter (2009). Narrative thinking, emotion, and planning. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 67.1: 97-106.
- Johnson, Mark (1993). *Moral imagination: Implications of cognitive science for ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Johnson, Mark (2006). Merleau-Ponty's embodied semantics - from immanent meaning, to gesture, to language. *EurAmerica* 36.1:

1-27.

Johnson, Mark (2007). *The meaning of the body: Aesthetics of human understanding*. Chicago: University of Chicago Press.

Kant, Immanuel (1996). *The metaphysics of morals*. In *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant - Practical philosophy* (pp. 353-603). Ed. Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published in 1797)

Kant, Immanuel (1998). *Groundwork of the metaphysics of morals* (Cambridge Texts in the History of Philosophy). Translated and edited by Mary Gregor with an Introduction by Christine M. Korsgaard. Cambridge: Cambridge University Press.

Korsgaard, Christine M. (1996a). *Creating the kingdom of ends*. Cambridge: Cambridge University Press.

Korsgaard, Christine M. (1996b). *The source of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Korsgaard, Christine M. (2002). *Self-constitution: Action, identity, and integrity*. The Locke Lectures at Oxford.

Korsgaard, Christine M. (2008). *The constitution of agency: Essays on practical reason and moral psychology*. Oxford: Oxford University Press.

Lakoff, George and Mark Johnson (1980a). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, George and Mark Johnson (1980b). Conceptual metaphor in everyday language. *Journal of Philosophy*, 77: 453-486.

Lakoff, George and Mark Johnson (1999). *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to Western thought*. New York:

Basic Books.

- McDowell, John (1994). *Mind and world*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002). *Phenomenology of perception*. Tr. Colin Smith. London: Routledge. (Original work published in 1945)
- Moore, George Edward (1968) *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published in 1903)
- Plato (2005). *The republic*. In *The Collected Dialogues of Plato, including the Letters* (pp.575-844). Ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton, N.J. : Princeton Univ. Press. (Original work published in 1961)
- Scanlon, Thomas M., Jr. (1998). *What we owe to each other*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Teng, Norman Y. (2006). Metaphor and coupling: An embodied, action-oriented perspective. *Metaphor and Symbol*, 21.2: 67-85.
- Tomasello, Michael (2003). *Constructing a language: A usage-based theory of language acquisition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Turner, M. (1996). *The literary mind: The origins of thought and language*. New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (2003). *Philosophical Investigations*. Tr. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell. (Original work published in 1953)