

論囚徒困境之價值兩難辯證

謝青龍

南華大學生死學系／通識教育中心教授

摘要

囚徒困境的兩難辯證，自來是價值哲學裡的難題，它不僅是倫理學的一個思想實驗，也是經濟學裡效益分析的一項重要理論，更是在政治哲學常見的政策協商機制。究其原因，就是因為囚徒困境的思想實驗，其內容情境的設計雖然簡單，但是其中涉及的人性考驗與效益分析卻非常複雜。雖然過去研究囚徒困境的學術論文不少，但探討的主軸多集中於道德哲學的角度，本文則採取不同的切入觀點，重新論釋囚徒困境的難題並不僅止於道德兩難，而是在價值哲學上徘徊於真相與妥協之間的辯證關係。因此，本文重新審視傳統形式邏輯中的二值觀點，分析在「真／假」二值邏輯下，我們所擁有的價值選擇其實非常有限；以此為基礎，帶入囚徒困境的兩難情境，我們就會發現：在「真／假」的二值邏輯之間，或許仍存在許多倫理上的灰色地帶，依此而開啟了在「全有／全無」之外的其他價值選擇；不過，在擺脫了「全有／全無」的價值判斷之後，是否意味著我們必須放棄對真相的追尋，取而代之的反是一連串的價值妥協結果呢？本文以為此疑問的產生，才是囚徒困境真正帶給世人最重要的考驗，因為這項考驗早已超越了原本「全有／全無」的價值判斷上兩難，而是更深層地突顯人類在「真相／妥協」之間的無窮盡地辯證歷程。

關鍵詞：囚徒困境、價值哲學、辯證



壹、前言

「囚徒困境」(Prisoner's Dilemma)是1950年由弗勒德(Merrill Flood)與德雷希爾(Melvin Dresher)提出理論,然後再由塔克(Albert Tucker)所命名的一個著名論證。¹此困境的思考開創出「非零和的博弈理論」(Non Zero Sum Game Theory)²,反映出來的結果就是:個人為自己利益所做的最佳理性選擇,通常都不會帶來整體的最佳結果。

舉例而言,如果今天警方逮捕甲、乙兩名嫌疑犯,但卻沒有足夠證據指控二人有罪,於是警方採取將兩名嫌疑犯分開囚禁的方式,並分別和這兩人提供以下相同的選擇:

1. 如果兩人都不認罪,那麼在罪證不足的情況下,僅能處以最低罰則,或甚至無罪釋放。
2. 如果兩人之中只有一人認罪,那麼認罪的那一人可轉作證人而獲較輕之處罰,相對地,堅持不認罪的另一人則因藐視律法加重至最高罰則。
3. 如果兩人同時認罪,則兩人既不加重也無減輕罰則,均處以正常處罰。

那麼,如果我是兩個嫌疑犯之中的一個,我該作何選擇呢?

或許多數人的直覺反應是「如果我真的沒犯罪,那就堅持不認罪;相反地,如果我真的犯罪了,那就直接認罪。果真如此,那世間的所有繁瑣的法律條文大概可以刪去大半以上了,因為這樣的誠實回答,必然會讓這些條文顯然多餘了。可惜的是,並不是每一個人都這麼誠實,至少在上述情境下的其中一名嫌疑犯,當他在思考如何回答時,恐怕就必須考慮另一名嫌疑犯是否跟他一樣誠實了?

換言之,這道難題之所以是困境,其實就是在於人性的複雜。試想,就算我是無罪的,但另一人會不會為了求自己能減輕刑期而認罪,其結果卻害我不僅有罪,而且是加重罪責呢?更有趣的是,這個害怕另一人認罪的想法,會不會又影響了我是否要認罪的決定呢?所以,這個難題的困境,就是在於不管我本來有沒有犯罪,我都很難不去考慮另一個人的心態,而讓我不知道該如何面對認罪的抉擇。因為,不論我作出何種決定,都會影響到另一個人的處罰結果;而且我還必須考慮到另一個人的決定,也會影響到我的處罰結果,可是在警方隔離偵訊的情況下,我又不知道他會如何回答和決定,因而我在不知他的決定為何的情況下,我又該怎麼做決定呢?簡言之,囚徒困境的難題,所映照出來的,不過就是人性的本質而已!

¹ 參見維基百科「囚徒困境」辭條:

<https://zh.wikipedia.org/zh-hk/%E5%9B%9A%E5%BE%92%E5%9B%B0%E5%A2%83>。

² 「非零和的博弈理論」(Non Zero Sum Game Theory),又稱非零和遊戲或非零和賽局,與零和賽局相對。零和賽局表示所有賽局方的利益之和為零或一個常數,即一方有所得,其他方必有所失,故而在零和賽局中,賽局的雙方不存在合作的可能;非零和賽局則不同,它表示在不同策略組合下,賽局雙方的得益之和是不確定的變數(故又稱之為「變和賽局」),如果某些戰略的選取可以使各方利益之和變大,同時又能使各方的利益得到增加,那麼,就可能出現參加方相互合作的局面。



其實這道難題是曾經做過調查的，多數的人們在經過慎審理性的評估後，不論他是否真的有犯罪，通常會選擇認罪（有時，就連幫他辯護的律師，在多方證據不利於被告的情況下，也會勸被告認罪以求減輕其刑責）。原因分析起來很簡單：

1. 如果我不認罪，他也不認罪，那我的刑罰是「最輕」的處罰刑期；但若我不認罪而他卻認罪了，那我就要面對加重的「最重」處罰刑期。所以我如果採取不認罪的態度，那麼我就是在賭「最輕」跟「最重」的這兩種刑罰。
2. 另一種選擇是，如果我認罪，他不認罪，那我就可獲減輕或緩刑的這個「次輕」的處分；但若我認罪且他也認罪了，那麼我就跟他一樣都會被處以這個犯罪的原本刑責（整體相較而言，這個刑責為「次重」的處罰）。所以我如果採取認罪的態度，那我就是在賭「次輕」與「次重」的這兩種刑罰。
3. 因此，如果在「最輕與最重」和「次輕與次重」這兩項賭注之間作選擇，多數人會選後者，換言之，就是選擇認罪，把可能的「最重」刑罰風險降到較低的程度。

分析至此，我們發現多數在囚徒困境下的囚徒們似乎都做這麼一個合理的選擇。但是，我們不禁還有最後的一個疑問，那就是：如果我本來就沒有犯罪，甚至壓根就是被冤枉的，那我還會選擇這個風險低但卻違背真相的認罪選項嗎？

其實我們並不難發現，在上述這個例子中，警方一開始就採取分開審訊的方式，為的就是讓原本這兩個嫌疑犯傾向選擇於認罪，以方便警方蒐證與辦案。但是，對警方而言，它也冒了一個風險，那就是它在無形中可能逼迫了原本沒有犯罪的嫌疑犯也傾向於選擇認罪了。³如此一來，這種分開審訊的囚徒困境，其實造成冤獄的機會是非常大的。這才是囚徒困境論證的真正價值：合乎風險評估的理性選擇，有時反而會造成損害對真相的追索。

過去，對於囚徒困境的兩難辯證，常常把它當成是經濟學裡效益分析的一項重要理論，或是在政治哲學常見的政策協商機制。究其原因，就是因為囚徒困境的思想實驗，其內容情境的設計雖然簡單，但是其中涉及的人性考驗與效益分析卻非常複雜。⁴雖然也有不少學者把它當成是倫理學上的一個思想實驗，但探討的主軸多集中於道德哲學或是正義原則的角度，但本文認為囚徒困境的難題並不僅止於道德兩難或政治、經濟的風險評估而已，而是在價值哲學上徘徊於真相與妥協之間的辯證關係。

³ 這也是許多國家在團體罪犯中禁止認罪減刑（plea bargain）被禁止原因之一。因為如果有二個罪犯，其中一人犯罪而另外一人是無辜的，犯罪者會為了減刑坦白一切甚至冤枉清白者，最後造成了坦白的犯罪者刑期少而堅持無辜的冤枉者刑期多的結果。

⁴ 美國政治學家羅伯特·阿克塞爾羅德（Robert Marshall Axelrod）在其著作《合作的進化》（The Evolution of Cooperation）中，探索了經典囚徒困境情景的一個擴展，並把它稱作「重複的囚徒困境」（IPD）。在這個重複囚徒困境競賽中，阿克塞爾羅德發現：當這些對抗被每個選擇不同策略的參與者一再重複了很長時間之後，從利己的角度來判斷，最終「貪婪」策略趨向於減少，而比較「利他」策略更多地被採用。他用這個博弈來說明，通過自然選擇，一種利他行為的機制可能從最初純粹的自私機制進化而來。參見維基百科：<https://zh.wikipedia.org/zh-hk/%E5%9B%9A%E5%BE%92%E5%9B%B0%E5%A2%83>。



因此，本文試圖重新審視傳統形式邏輯中的二值觀點，分析在「真／假」二值邏輯下，我們所擁有的價值選擇其實非常有限；然後以此為基礎，帶入囚徒困境的兩難情境，我們就會發現：在「真／假」的二值邏輯之間，或許仍存在許多倫理上的灰色地帶，依此而開啟了在「全有／全無」之外的其他價值選擇；不過，在擺脫了「全有／全無」的價值判斷之後，是否意味著我們必須放棄對真相的追尋，取而代之的反是一連串的價值妥協結果呢？本文以為此疑問的產生，才是囚徒困境真正帶給世人最重要的考驗，因為這項考驗早已超越了原本「全有／全無」的價值判斷上兩難，而是更深層地突顯人類在「真相／妥協」之間的無窮盡地辯證歷程。

貳、「真／假」二值邏輯之迷思

思考與判斷的確是一件複雜無比的工作，自古便有無數才智之士想要找出它的規律或原則，讓世人面對各式人生考驗時有些許可供依憑的參酌。17世紀法國哲學家笛卡爾（René Descartes, 1596-1650）在《方法導論》（Discours de la méthode，全名《談談正確引導理性在各門科學上尋找真理的方法》，或簡稱《談談方法》，1637）書中便嘗試提供一套思考方法的步驟或規則：第一「自明律」，接受明証性的真作為後續思考的立足點；第二「分析律」，充分分析問題；第三「綜合律」，從分析到最簡單的細節後，再依序將所有細節依序綜合回復於原本的複雜命題；第四「枚舉例」，檢查是否有遺漏之處，作為最後的反思與檢討。⁵四個規則環環相扣成為思維方法的四個步驟，從自明律、分析律、綜合律到枚舉例，任何一步驟未完成或有瑕疵，便需回到上一步驟，甚至重新選擇全新的自明立場。

作為理性主義之父的笛卡爾，他所根據的思維邏輯，其實仍是從自希臘哲學源始的傳統邏輯(traditional logic)的思考三定律：同一律（Law of identity）、矛盾律（Law of contradiction）、排中律（Law of excluded middle）。⁶

何謂同一律？在同一論證過程中，概念、判斷必須保持同一性。⁷什麼叫做概念必須保持同一性呢？這是指概念的外延必須保持同一。例如，角是角；線段是線段。這是一

⁵ 參見笛卡爾著，錢志純、黎惟東譯《方法導論、沈思錄、哲學原理》，台北市：志文出版，1993年11月再版，頁80-81。

⁶ 思考三律(Three Laws of Thought)或稱「思考三原理」(Three Principles of Thought)，包括同一律(Law of Identity)、排中律(Law of Excluded Middle)與矛盾律(Law of Contradiction)三項原則。傳統邏輯(traditional logic)主張，所有合乎邏輯的思考都必須依據這三項基本原則，思考律的形成，可回溯至柏拉圖(Plato, 427~347 B.C.)與亞里斯多德(Aristotle, 384~322B.C.)。亞里斯多德曾清楚地說明了三律中的兩律，認為某樣事物在同一時間內，不可能在同一方面屬於又不屬於另樣事物；矛盾的兩部分之間亦不能存在有任何事物。前者是矛盾律，後者則是排中律。亞里斯多德為了論證其演繹邏輯(deductivelogic)中前提(premiss)的成立，預設了「第一原理」(the First Principle)的存在，其中矛盾律便是最高的第一原理，若無矛盾律的存在，一切語言的傳遞、知識的探求與邏輯的論證推理皆不可能。而其他的排中律及同一律亦屬第一原理，與矛盾律一樣，只經由「理性」(nous)的直觀而成立。至中世紀時，思考律進一步確立了在傳統邏輯中的意義：(1)同一律—A是A；(2)矛盾律—A不是非A(not-A)；(3)排中律—任何事物若不為A，便為非A。

⁷ 這個定律通常歸功於亞里斯多德，但直到十三世紀托馬斯·阿奎納之後都沒有提及過它的存在。這個定



種外延同一，內涵也同一的概念。又如，有一個角是直角的菱形；有一組鄰邊相等的矩形。這兩個概念的內涵不同，但它們的外延是同一的（即正方形），因而這兩個概念彼此相同。什麼叫做判斷必須保持同一性呢？所謂判斷必須保持同一性，主要指在比較複雜的情況下，仍然可以確定它們彼此相同。例如，有一個角為直角的菱形是正方形；有一組鄰邊相等的矩形是正方形。這兩個判斷是彼此相同的，亦即它們對正方形的判斷是一致的。在同一的論證過程中，如果不能遵守同一律的規定，勢必造成概念與判斷的混淆而讓論證的結果混亂或錯誤。

何謂矛盾律？矛盾律的基本內容是：在同一個論證過程中，對於同一對象的思維不能自相矛盾，即不能既肯定它，同時又否定它。也就是說，肯定與否定不能同時成立，即不能同時是真。換句話說，至少有一個是假的。矛盾律可以用一個公式表示： A 不是非 A 。判斷 A 與判斷非 A 不能同時成立。例如，「 A 、 B 兩個角是相等的」與「 A 、 B 兩個角是不相等的」為兩個相互矛盾的判斷。這兩個判斷不能在同一個論證過程中同時成立。再者，對於兩個對反判斷也要遵守矛盾律。例如：「圖形 M 是三角形」與「圖形 M 是四邊形」為兩個對反判斷。這樣的兩個判斷也是不能同時是真的，或者說，至少有一個是假的，「至少有一個是假的」表明有可能兩個判斷都是假的。事實上，如果這個圖形 M 是五邊形，那麼，上述的兩個判斷就都是假的了。

何謂排中律？排中律是指：在一個論證過程中，兩個互相矛盾的判斷，其中一定有一個是真的。也就是說，或是 A ，或是非 A ，二者必居其一。至於為什麼 A 或非 A 二者必有一真？這是因為這個定律已經設定了「排除 A 和非 A 之間的所有其他中間選項」，顧名思義，就叫做排中律。例如上述兩個對反判斷「圖形 M 是三角形」與「圖形 M 是四邊形」，在矛盾律判斷下兩者不能同時為真，但可同時為假，可是到了排中律，則如果我們排除了三角形和四邊形以外的所有其他圖形的話，那麼 M 就只能在三角形和四邊形之中擇一成立了。因為對排中律而言，就是排除中間選項的可能性。

從傳統邏輯的三定律看來，我們馬上就會發現：所有哲學思考上的「兩難困境」（dilemmas），其實是因為我們被囿限於同一律、矛盾律和排中律裡，而無法有更多可能的選擇，故而只能在兩難抉擇之間徘徊。

所謂「兩難困境」，就是當事者（agent）在面對這種情境會處於一種難以抉擇和進退兩難的窘境，通常我們可用下列四個進行式來表示之：

1. 他（她）應該做 A 這件事。
2. 他（她）應該做 B 這件事。
3. 他（她）沒辦法同時做 A 和 B 。

律在十七世紀經常在哲學家中間引用，它可能是在十三世紀到十七世紀之間的某個時候來自亞里斯多德教義的論斷，導致了這項貢獻。



4. 重點是 A 沒有比 B 來得優先；B 也不比 A 來得優先。

因此，兩難困境的特徵就在於：不管你只做 A 或只做 B，都無法完全解決這個情境，但你卻又只能在 A 和 B 之間擇一下決定，而最糟的是你下決定的這當下還無法區分出那一個 A 和 B 哪個比較具有優先決定性（overridingness）。

或許這樣的兩難情境看了一個以「問題解決」（problem-solving）為導向的人眼中會覺得根本不成問題，因為他們會認為：之所以會產兩難抉擇的原因，就在於沒有找到一個更高於 A 和 B 之上的指導原則，一旦找到了，就可以區分出 A 和 B 的優先排序，如此所謂的兩難困境便可迎刃而解。對此，我們還是可以反問：如果我們可以找到高於 A 和 B 之上的更高原則 C，但卻發現 C 和另一個原則 D 之間又產生了上述相同的兩難困境時，此時又該怎麼辦呢？然後再找到一個更高的原則 E、F、G……嗎？無窮無盡的追索，何時才能有盡頭，除非有一個最高的絕對真理做為一切的根源與終止點。

這就是傳統邏輯所希望找到的最終的真假判斷。但是傳統邏輯的三個定律難道沒有適用範圍嗎？會不會傳統邏輯所根植的這三個定律也存在某些迷思而不自知呢？

以同一律為例，我們不難發現，同一律的要求其實真的只存在於純粹的邏輯理性想像中，因為在真實的自然世界中，究竟有什麼事物是可以始終保持同一，這不僅是一個實在論上的困境，更是一個哲學形上學的千古難題。因此，在同一律的定義下，它也只能被限定在「在同一個論證過程中，概念、判斷必須保持同一性」；再者，矛盾律的成立，當然就是以同一律為基礎了，因為若概念與判斷不能維持其同一性而在論證過程隨意變換其定義內涵，那麼又何來兩個矛盾的命題呢？至於排中律，我們更可以發現它除了建基於同一律與矛盾律的基礎上外，更加入了一個重要條件，那就是「二值邏輯」的設定。

這也就是相較於兩難困境下的抉擇，那些相信單一立場教條或格言的人就幸福多了，他們永遠不會出現上述的兩難抉擇，因為他們相信標準答案只有一個，既然沒有不同的其他答案，又何來選擇的兩難呢？可是，人世百態真的只有一種標準答案嗎？賭徒下注時有穩贏的技巧嗎？政府制訂政策時有絕對的把握嗎？

恐怕不是。其實賭徒在下注時還是會計算獲勝的機率，政府在立法時也會考量人民利益的最大化，在某種程度上，政府的立法原則與賭徒的勝率計算，都像極了博弈理論中的各種考量基準。換言之，他們都面臨著不同程度的兩難抉擇，而嘗試透過各種比較原則，想要釐出 A 和 B 之間的優先順序，以求能做出最佳化的判斷。

最典型的判斷思考是功利主義（Utilitarianism）的觀點，它是由英哲學家、經濟學家、法學家邊沁（Jeremy Bentham, 1748-1832）所提出，他基於人類趨樂避苦的本性，以道德原則就是對快樂和幸福的追求為前提，倡導「最大多數人的最大幸福」理論。⁸但是，這

⁸ 參見 J. Bentham, (1789)著，李永久譯，道德與立法原理，台北市：帕米爾書店，民 64 年 4 月初版。



個看來似乎很合乎理性思考判斷的功利原則，為何後來卻變得有些惡名昭彰？問題仍在於兩難困境，亦即，合乎最大效益的判斷，同時也意味著犧牲少數人權益的合法性，如此一來，又陷入「大多數人的利益」與「少數人的犧牲」之間的兩難。一般人不察，若僅著眼於前者，自然容易落入後者的責難。

這是因為兩難困境倘若又涉及道德議題，將變得更複雜難解，即「道德兩難困境」(Moral Dilemma)。因為，在道德兩難困境中，涉及的不只是理性或最大效益而已，它可能關乎生命、人權、或其他無法衡量的價值。例如著名的「有軌電車難題」(Trolley problem)⁹便是一道考驗人們對功利主義評估的道德兩難問題。

由於電車難題的應用非常廣泛，哈佛大學知名學者麥可·桑德爾(Michael J. Sandel, 1953-)就在其《正義：一場思辨之旅》書中，提到該難題的多種變形衍生題組。¹⁰

在情境一中假設有一輛電車在軌道上行駛，而在軌道遠處有五個工人正在施工，而你在無法通知電車司機煞車及呼叫工人逃離的情況下，發現有一個調撥軌道的裝置可讓電車轉向，但是轉向後的支線軌道也有一個工人。問題是轉向則有一人會死，不轉向則是五人，此時的你會選擇怎麼做？

在第二個情境中，背景情況類似，也是行駛中的電車正朝向五個工人逼近，但這次支線軌道並沒有另一個工人，此時的你站在天橋上發現這情況，同樣無法及時通知任何人，但你注意到旁邊有個非常胖的人，如果把他推下天橋掉落在軌道上，正好可以擋住電車或讓它煞車。這樣一來這個胖子會死，但他的犧牲可以救那五個人。問題是你真的會選擇把這個胖子推下天橋嗎？

第三個情境則場景換到醫院，有五名工人受重傷，各自需不同的器官移植才能救治，你是主治醫師，正苦於沒有器官可移植，恰巧隔壁有一剛作完健康檢查的人，更巧的是他還符合五名工人所需要的配對器官。如果摘取他的器官就可挽救五名工人的生命，雖然他會死，但他的犧牲可以救那五個人。問題是你會動這個器官移植手術嗎？

上述三種不同情境下的抉擇考量，如果僅僅從功利主義的角度來評估，答案似乎非常明確，那就是犧牲一個救五個人的最大效益都是一樣的。不過，如果我們認真思考上述三種情況的不同處，從調撥軌道、推落胖子到動刀摘取器官，雖然它們的人數比例都是1：5，但是我們卻一次比一次更難下定決心。為何？因為從情境一到情境三，它所犧牲的「那一個人」愈來愈貼近我這個下決定的人。顯然，在不同的情境中，我們考量的因素並不會基於同一個原則，例如如果數量改變了(從1：5變成1：百萬或更多)，我們會改變原先的判斷嗎？或例如這些人當中有自己熟識的人呢？親人或陌生人的差異，會不會改變我們的判斷？或者，把工人置換成小孩或是動物，我們的判斷會改變

⁹ 源自於1967年英國哲學家英國哲學家菲利普·福特(Philippa Foot)所提出的道德兩難問題，又稱電車問題。

¹⁰ 參見Michael J. Sandel著，樂為良譯(2011)，《正義：一場思辨之旅》(Justice: What's the Right Thing to Do)，台北市：雅言文化，2011年3月初版。



嗎？……，太多太多可能影響我們判斷與抉擇的因素了。

對於生命倫理的價值判斷，向來就是極難抉擇的選項，在西方倫理學的發展過程，主要便有兩大不同派別的主張：一是從義務論（Deontology）賦予倫理學較高之尊嚴，但在實踐上卻又可能產生強調規範的形式主義（Formalism）或回歸原善本質的先驗主義（Transcendental Theory），最典型的代表人物是古希臘時期的柏拉圖（Platon, B.C.427-347）與中世紀的亞伯拉爾（Peter Abelard, 1079-1142），到了啟蒙運動時期的盧梭（Jean Jacques Rousseau, 1712-1788）更主張天賦人權。不過，康德（Immanuel Kant, 1724-1804）更把倫理的超越性與先天性，統合在其「無上命令」（der Kategorische Imperativ）的形式中；二是目的論（Teleology）的倫理學，認為評價道德行為的對錯，比辨析道德善惡的本質更為重要，不過由於目的的標準不同，又會出現重視價值取向的價值論（Axiology），與重視行為結果的效果論（Consequentialism）兩種評估方式。前者以主張快樂論（Hedonism）伊壁鳩魯（Epicurus, B.C.342-270）和禁慾論（Asceticism）芝諾（Zeno, B.C.336-264）為代表人物，後者則以邊沁（Jeremy Bentham, 1748-1832）、密爾（John Stuart Mill, 1806-1873）與西季威克（Henry Sidgwick, 1838-1900）等人所主張的功利主義（Utilitarianism）為代表。

因此，從倫理學的發展與價值哲學的思考看來，傳統邏輯的這三個重要定律，原來竟建立在一個彼此套套相環的規律下始得成立，那就是建立在「全有」和「全無」之間的二值邏輯哲學背景。一旦跳脫出這個循環，則這個看似一切有條不紊的邏輯思考，便需要重新找另一個自明律的立場。

參、「全有／全無」之間的灰色地帶

從傳統二值邏輯的哲學觀點看來，人們在面對兩難困境時常常會從「非對即錯」的價值判斷下，流轉於「全有」與「全無」之間，而忘了如果我們能跳脫出這個循環之外，其實是可能找到第三種選項的答案，這也是二十世紀後邏輯學開始走向「多值邏輯」（Multi-valued logic）或「道義邏輯」（Moral logic）的原因。

如同英國政治哲學家密爾（John Stuart Mill, 1806-1873）在《論自由》¹¹（On Liberty）書中，一開始即引用德國教育家洪堡（Friedrich Wilhelm Heinrich Alexander von Humboldt, 1769-1859）《政府的權限與責任》語作為全書扉頁：「這些書頁上展現的每句論述都輻輳於一條偉大的主導原則：讓人類任意地多樣化發展，這一點絕對至關重要。」¹²因此，囚徒困境的重要考量之處，便是在「全有」與「全無」之外，尋找其他「非零和」的選項。有一項非常典型的理論正可以用來說這種可能性，那就是「公民不服從」（Civil Disobedience）。

「公民不服從」一詞是由美國著名的文學家亨利·戴維·梭羅（Henry David Thoreau,

¹¹ 《論自由》一書最早傳入中國的中譯本是清末嚴復翻譯的《群己權界論》，由此而知密爾在《論自由》書中的論述主軸便是分析群體與個體之間的主權辯證關係。

¹² John Stuart Mill 著，牛云平譯，《論自由》（On Liberty），北京：中譯出版社，2016年1月1版1刷。



1817-1862) 提出，原因是他在華爾騰湖 (Walden) 隱居期間 (1845-1846 年，後來梭羅將這兩年的隱居生涯寫成一本書《湖濱散記》，至今仍是美國最重要的文學作品之一)，梭羅因拒絕警察向他追討六年沒繳的人頭稅而被關起來，後雖被一名不知名人士代他繳稅而獲釋放，但這一天的牢獄之災卻開始讓梭羅認真思考政府與人民的關係：怎樣才能阻止政府為惡？後來 (1949 年) 更依此發表一篇演講 (最初的標題為「對公民政府的抵抗」Resistance to Civil Government，後更名為「論公民不服從的義務」On the Duty of Civil Disobedience)，正式提出「公民不服從」的概念：一個民主社會的公民不該只是愚昧地效忠政府，當政府訂立不符公義的惡法時，這時公民有不服從惡法的義務。因為，梭羅認為：

我由衷地認可這句箴言：「最好的政府治理得最少」；我也希望見到它被更迅速而有條不紊地付諸實施。它得到貫徹後，最終就意味着這句，也是我所相信的——「最好的政府一無所治」；當人們為之做好準備時，那將是他們願意擁有的那種政府。政府至多只是權宜之策；可大多數政府，且有時是所有政府，通常是失策的。¹³

這篇演講內容深深影響後世的公民運動，從甘地 (Mohandas Karamchand Gandhi, 1869-1948) 到金恩 (Martin Luther King, Jr., 1929-1968) 皆受其啟發。這是囚徒困境中的囚徒們以往所不敢想像的其他選擇。

舉例來說，在台灣及中國皆曾發生過以言論自由遭受政治迫害的事件：1960 年雷震與台港在野人士共同連署反對蔣中正三連任總統，並在《自由中國》社論〈我們為什麼迫切需要一個強有力的反對黨〉，鼓吹成立反對黨參與選舉以制衡執政的國民黨，但隨之而來的卻是雷震、殷海光等人被逮捕，並被軍事法庭以「包庇匪諜、煽動叛亂」的罪名判處十年徒刑；無獨有偶地，1957 年中國大陸的「反右運動」亦有《光明日報》事件，章伯鈞及儲安平等人也以「黨天下」一詞得罪共產黨和毛澤東，遭受了二十多年的批鬥及歧視待遇。雖然分屬海峽兩岸，但兩者同樣以言論自由對抗一黨獨大的國家機器，且一樣地落得被批鬥或牢獄的下場。明知不為在上位者所喜，但卻憑著知識分子的良心，必須講該講的話，這正是「公民不服從」的彰顯。

隨著社會潮流不斷變遷，那些居高位或主管階層的人常說：我們要與時俱進，隨時代進步而改變我們的思想，固執於舊有的傳統思想，只會讓我們停步不前。話說得有趣，但有趣的是，這些話為什麼總是由掌握權力的人口中說出來呢？海峽兩岸的各種政治運動，究竟吞沒或消化了多少人的自由意志與思想，我想這關乎於每個人的硬度不同，而且從歷史上看來，知識分子往往是其中最硬、也最難被消化的一群人（雖然，這樣的知識分子愈來愈少了）。

時至今日，台灣雖然已歷經多次政黨輪替（中國大陸更是維持一黨獨大至今），民

¹³ 參見 Henry David Thoreau 著，劉粹倫譯，《公民，不服從！：梭羅最後的演講》(Civil Disobedience & Life without Principle)，台北市：紅桌文化，2012 年 10 月一版。



主思想也逐漸生根於一般社會大眾心中，也開始出現不少社會運動打著「公民不服從」的口號行動，但是這也出現了許多人在行使公民不服從時常有的一個迷思：那就是「公民不服從本來就該違法，所以不該因為違法而被罰」，或是「公民不必服從失卻正當性的法，所以不該受罰」。但真是這樣嗎？試想一種可能：如果人人心中對現行所有法律皆可以自己的價值觀加以評判其合理性，然後決定遵守與否，而且還不能被罰，那麼這個社會還如何維持秩序嗎？所以，雖然「公民不服從」係針對不正義的法律或政策，進行的一種公開且非暴力的不合作運動，但它終究是違反現行法律的行為，對於違法的個人而言，實在沒有免罰的特權，但若懲罰的結果已然損及全體公民的權益，那麼它所訴諸的「構成社會秩序基礎的共有正義觀」才會被彰顯出來。

這就是公民不服從的精神所在之處了——透過不服從一個不合理的法律而受罰，以突顯該法律的不合理性，進而要求修改該法律的內容，以臻其合理之境。如同金恩博士說：「當我們對重要的事選擇沈默時，就是人生終結的開始。」（Our Lives Begin to End the Day We Become Silent About Things That Matter.）¹⁴以及甘地告訴我們：「他們一開始無視於你，接著是嘲笑你，然後是批鬥你，但勝利終究會屬於你。」（First they ignore you, then they laugh at you, then they fight you, then you win.）¹⁵，「公民不服從」從來就不是在暴力革命與馴化順民之間做選擇，它標榜的就是公民擁有在政治公權力之外的其他權利。

這也是英國政治哲學家密爾所說的「公民的自由意志」。只不過，密爾所說的自由意志（Freewill），並非是傳統哲學上用以指稱與哲學必然性相對立的個人主體性，確切地說，它更是在突顯「公民或社會自由」的樣態，用以說明社會以何種性質、在何種限度內對個人實施權力才算正當。¹⁶

嚴格說來，被困在囚徒困境裡的人，又何只是認罪與否的囚徒。從賭徒的機率算計、生涯規劃的利弊抉擇、到政治人物的政策權謀，都是在不同的囚徒困境中的選擇。因此，若從政治哲學的角度來看，密爾所說的「公民或社會自由」就是賦予公民和政治人物一樣，都擁有相同的選擇自由，而非只是傳統邏輯中所說的「只能在對或錯之間進行選擇」的二值邏輯哲學。

例如，自由與威權的鬥爭是我們熟悉的某些歷史階段的最顯著特徵，它似乎告訴我們，統治者必然被視為與其統治下的民眾是相互對立的，由於統治者的威權可能來自繼承或征服而來，這讓被統治的民眾無可抗衡，故而歷史上的所有政治改革（或革命）都是在要求必須為這些統治者設定權限，以防止其對民眾濫施權力。一開始，民眾發現到那些與自己利益對立的統治者並非真的擁有什麼天生的權力（即反對「君權神授」的觀

¹⁴ 參見 Note Lovers, Our lives begin to end the day we become silent about things that matter. -Martin Luther King Jr.: Lined Notebook With Inspirational Unique Touch - Di, Independently Published, 2019.

¹⁵ 參見 Newprint Publishing, First They Ignore You, Then They Ridicule You, Then They Fight You, and Then You Win - Mahatma Gandhi: Daily Motivation Quotes Journal for Work, Independently Published, 2019.

¹⁶ 約翰·斯圖亞特·密爾（John Stuart Mill）著，牛云平譯，《論自由》（On Liberty），北京：中譯出版社，2016年1月1版1刷，頁5。



點)，所以政治改革的方向，是讓國家的各級官員不再是統治者的角色，而是重新定位為是民眾的代表或公僕，人民可以隨意解約或遣散這些官員，這樣才能確保政府的權力不被濫用，人民的利益才能有保障；可是，這種把統治者視為利益對立且必須制衡的方式，在另外一些重要歷史時刻，卻又讓國家社會的發展呈現遲滯的現象，於是人民意識到過去可能太重視「限定統治者權力」這件事，如果能夠讓統治者與人民的利益是一致而非對立，那麼統治者愈是謀自己的利益，則人民的利益也會增加。如此一來，整個國家社會不必隨時防範統治者的意志擴大，人民也毋須擔憂統治者會對自己實行暴政。讓統治者完全向全體人民負責，人民可以隨時罷免他們，因為人民可以自主決定權力的用途，所以可以放心將權力託付給他們。這就是現在民主自由的政治觀點；可是自由民主政治下的人民自治難道就沒有缺點？其實「自治」並非每個人自我管理，而是由所謂的「人民的意志」來統治，這就意味著人民當中人數最多或最活躍的一群人（即多數派）來決定整個國家社會的發展，在某些情況下，它的權力濫用程度，並不比過去特定階層的統治者遜色，這也是我們現在常說的「多數人的暴力」。

為了防止「多數人的暴力」，我們必須對它再度設定權限，但是它已經不再是過去那個特定階級的統治者了，我們如何對它設定權限呢？因此，密爾才會在《自由論》裡宣告他對政治哲學的基本主張：

本文旨在宣明一條十分簡單的原則，以完全監管社會強迫以及控制個人的方式，無論是法律刑罰的肉體暴力或公共輿論的精神威壓。該原則就是：人類無論作為個人或集體，只有出於自衛這唯一目的時，才能干預任何人或人群的行動自由。違反其意志，對一位文明社會的成員正當行使權力的唯一目的是：防止傷害他人。個人的物質或精神利益不足以作為對其行使權力的正當藉口。「那樣做是為了他好」、「那樣做會使他更幸福」、「在別人看來那樣做很明智甚或非常正確」，這些都不是強迫接受或忍受管制的正當理由。¹⁷

換言之，雖然自由民主的政治社會已然成形，公共政策的決議也是由人民自治，但這些都必須建立在一個「不侵害個人權益」的前提下。因為密爾認為「對那些只與自己個人有關的行為，他都擁有絕對的自主權」、「個人是自己身體和精神的君主」。

這才是密爾心目中恰當的自由範圍：首先，它涵蓋意識這一內心領域，要求最廣泛意義上的良心自由、思想和情感自由，以及在所有話題上絕對的觀念及意見自由，不論是現實性話題或思辨性話題；不論是科學話題、道德話題、或神學話題。言論和公開發表意見的自由似乎應受另外原則的支配，因為它關涉到他者的個人行為；第二，本原則要求趣味和愛好自由、按照個人性格特徵設計自己生活的自由，以及雖可能遇到下述情況也要隨意行動的自由：只要我們的行為對我們的同類無害，我們的行為就不能受到他們的妨害；即便他們可能以為我們的行為很愚蠢、很荒誕、甚至完全錯誤；第三，從這

¹⁷ 約翰·斯圖亞特·密爾（John Stuart Mill）著，牛云平譯，《論自由》（On Liberty），北京：中譯出版社，2016年1月1版1刷，頁13-14。



項個人自由導出：不同個人在上述行為範圍內進行聯合的自由，即為任何不損及他者的目的進行結社的自由。其前提是：結社的成員必須已達法定成年年齡，且沒有受到逼迫或欺騙。¹⁸

真正的自由，其實就只是可以讓我們以自己的方式追求自己福祉的自由。只要我們不試圖剝奪別人的這一自由或阻止別人努力獲得這一自由，那麼，每個人都可以是自己身心自由狀態的護衛者，誰說我們只能在社會固有的價值觀下選擇「全有」的接受或「全無」的反抗呢？

肆、「妥協／真相」的辯證關係

從密爾的《論自由》得出一個結論：對每一個深陷囚徒困境的人而言，除了在「全有」與「全無」之間做選擇外，原來我們可以擁有選擇的自由，包括不選擇甚至是妥協，都可以是我們面對兩難困境時的各種可能選項。但是，這就是答案了嗎？莫忘了，密爾的這個答案是有前提限制的，那就是「不可以剝奪別人的這一自由或阻止別人努力獲得這一自由」的設限。換言之，這個「不妨害他人自由」的設限，竟然成為囚徒困境的最高原則。如此一來，本文就產生了一個更複雜的問題：如果我們選擇「妥協」作為兩難困境的答案時，難道這個「妥協」就是最終的答案了嗎？最令人弔詭的是，選擇妥協本應就代表著放棄追尋真相，但偏偏這個妥協竟然就是最後的真相！

以《知識分子論》(Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures, 1994)一書著名的巴勒斯坦學者薩依德(Edward Wadie Said)曾說：知識分子的公共角色應該是局外人、業餘人、與擾動現狀的人(outsider, amateur, and disturber of the status quo)，因為知識分子的重任之一就是努力破除限制人類思想溝通的刻板印象(stereotypes)和化約式類別(reductive categories)。¹⁹

但是，今日對於知識分子的威脅，不論在西方或華人世界，早已不是來自學院、政治、或商業化的行為了，而是所謂的工具理性或專業考量。在這份工具理性的思考模式之下，所謂的專業考量，其實早在這一波波的政商環境的變遷中，逐步變成了養家糊口的職業，然後在不破壞團體、不逾越公認的典範或限制的前提下，極力地促銷自己，讓自己更具有市場性與競爭力。

因此，在二十一世紀的今天，愈來愈多的所謂知識分子或知識階層的團體，例如經

¹⁸ 約翰·斯圖亞特·密爾(John Stuart Mill)著，牛云平譯，《論自由》(On Liberty)，北京：中譯出版社，2016年1月1版1刷，頁17。

¹⁹ 參見E. W. Said, (1994), Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures, Chinese translation copyright 1997 by Rye Field Publishing Company, 單德興譯，《知識分子論》，臺北市：麥田出版股份有限公司，1997年11月初版1刷。



理、教授、新聞從業人員、電腦或政府專家、遊說者、權威人士、多家報刊同時刊載的專欄作家、以提供意見受薪的顧問……等，他們的諸多符合當代專業定義的怪異行徑，不由得令人懷疑作為獨立聲音的知識分子是否仍然存在？凡此林林總總，不就是反映出當代人輕易選擇妥協的結果嗎？

對照於當代全球資本化的社會結構，傳統中國的「士」向來負有維護傳統道德價值及入「仕」為官的雙重任務。但是若從薩依德的觀點看來，這兩種任務在本質上卻是完全衝突的，但卻在中國科舉史上相安無事共處千年之久。為何？這是由於中國傳統的社會結構，始終是朝向一個總目標進行——自童年即灌輸儒家價值，嚴斥異常行為、強調個人對家庭（包括祖先和後人）的責任、缺乏流動性（即死守鄉里）、缺乏創新和刺激消費者需要的商人——形成了中國「士／仕雙重性」的獨特性格與特殊階級。

對於介於皇族與平民之間的知識份子，若依儒家「士」的本意是作為溝通的中介，負有督上導下的責任，但在 1949 年後的學者卻一致指稱「仕」其實已淪為幫助皇族剝削平民的工具階級。平心而論，傳統的士人在每一朝代興起之初，都確曾為人民服務過，善盡他們在道德與朝政上的責任，也享受著儒家價值所賦予的特殊權利，可是當他們一旦形成為一個新的貴族階級後，即難保他們不會為了維護自己的特殊權利，而成為壓迫平民的新階級了。如同汪一駒在《中國知識份子與西方》書中所說：大多數讀書人依著儒家所稱之道德文章而入仕，表面上標榜著利他的道德理想，但實際上卻獨享著經濟與政治的特權。但是，在另一方面，中國歷史記載中又常常標榜著讀書人或知識份子所發揮的角色。例如，明代東林黨禍，讀書人以氣節為本，對抗朝廷而遭集體誅戮與放逐的歷史；又如，有宋一代的新舊黨爭，以直言賈罪者又豈在少數，所表現的也正是讀書人所稱道的氣節。凡此種種，在中國歷史上亦不計其數。

可見中國讀書人時常流轉於士與仕之間的衝突，而每一代的讀書人都必須在這雙重性中找到自己的妥協定位之所，甚至更有人標榜出這種妥協性格乃出自於一個更高的哲學理念——中庸，並將之誤解為一套「各打五十大板」折衷式的人生哲學，其實就落入了上述「放棄追尋真相的妥協」陷阱而不自知。

這就又回到本文的辯證主軸——妥協之後呢？難道就放棄追求真相或真理的思索嗎？

傳統的倫理學研究，總是在尋找一個具有普遍性、一般性的倫理法則，無論是蘇格拉底（Socrates, 公元前 469-339）的理智論辯、中世紀基督教世界的神律論、或十八世紀的理性啟蒙運動，在在都是為了尋找一個普遍的、一般的倫理法則。我們可以將這些努力統稱為一般倫理學（general ethics）。但是，傳統的一般倫理由於執著於對倫理學的普遍性、一般性、甚至是形上的、先驗的法則之追尋，所以逐漸走向了二條不同的道路：一是傾向於形式主義或先驗論的主張，而忘了倫理學的實踐特性，致使一般倫理離一般人反而愈來愈遠；二是傾向於效果論或價值論，但卻忽略了社會不斷變遷、科學快速發展的因素，使得一般倫理所制定的規範，在其一般性與普遍性上愈來愈受到質疑。



另一方面，由於知識的分歧，使倫理學逐漸由追求普遍法則的一般倫理學，走向講求實用性與可行性的特殊倫理學（special ethics）。尤其是十六世紀新科學的肇始，更使特殊倫理學在專業知識上的需求更加迫切，形成了專業倫理（professional ethics）的研究領域。深而言之，專業倫理所依賴的往往是各項科技文明的知識內容。但是進入二十世紀後的科學發展，卻產生二方面可能的效應：一是過度專業的結果，使各專業領域日趨封閉，與社會大眾逐漸失去了交流，使得專業倫理漸遠於倫理學探討人性的初衷；二是由於微觀的量子理論，使以往所謂客觀的專業知識，摻入了大量不確定的因素，致使各專業領域之間的邊際漸趨於模糊，使得專業倫理漸失去其特性。

至二十世紀 60 年代應用倫理學（applied ethics）的興起²⁰，本是為了彌補二十世紀初過度重視語言分析的後設倫理學（meta-ethics）之弊而產生²¹。但觀其內容，主要是將倫理學的推理，運用到特定的議題或日常生活實踐問題的領域上，卻正好調和了一般倫理的理想與專業倫理的實踐，而成為二十世紀末以來的倫理學發展主流。

應用倫理的興起，受到一個很直接的因素影響，那就是脈絡化的情境因素。依康德之說，我們是無法從我們所處之現象界加以探查得知，僅能在經驗世界中，憑理性的意志作為自我立法的標準而判斷「善事物為何？」的議題（Kant, 1781）。但是，即使如此，我們仍無法確知理性意志是否有足夠的自由以作為自我立法者，是故若從叔本華（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）之言，則我們所能憑藉的只是相對的意志自由罷了（Schopenhauer, 1840），正如德國哲學家尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）在《道德系譜學》²²（德語：Zur Genealogie der Moral）提到的：當代道德觀的最初起源根本沒有半點道德根據，殘酷的權力鬥爭才是形塑道德的主要角色。

至此，我們似乎得到了一個結論：在不同的時空、情境、條件下，各有其不同的道德倫理規範，這也正是應用倫理學的真正精神所在。因此，在很大程度上，大多倡導應用倫理的學者，經常會使用脈絡化的情境，作為融合長期以來倫理學在普遍（universality）

²⁰ 應用倫理學一詞的使用，主要是源於西方哲學在二十世紀前葉的語言哲學思潮中，專注於討論倫理學的基本詞語和概念的分析，形成所謂的後設倫理學的研究，致使在 1960 年代以前，倫理學多半只從事理論的探究，鮮少顧及日常生活實際行為為指導的功用²⁰。針對此一弊端，在六 0 年代以後遂產生應用倫理學這個新名詞及其研究內容（黃藹，1997）。

²¹ 不過，針對一般學者常把英美的語言分析哲學等同於後設倫理學，這顯然是一個值得辨析的問題。語言分析哲學主要是採維根斯坦的語言分析及維也納學派的邏輯實證方法，是二十世紀初至六 0 年代的哲學主流，影響所及，幾乎涵蓋當代所有研究領域，當然也影響倫理學的研究走向。若說後設倫理學就是完全採用語言分析與邏輯實證來進行倫理學研究，則吾人完全同意一般學者對後設倫理學的批評；但若後設倫理學僅是當時受此哲學主流影響，而部份採用語言分析與邏輯實證方法，其主要精神仍是為倫理學尋找一個純學術的理論及不變的原理原則，則傾向於形上的一般倫理研究，則本研究不能同意前者對後設倫理學的評判。因為後設倫理學既然可是以直覺的、自然的、主觀的、非理性的、非認識的……（一般學者常加諸於後設倫理學的形容詞）等，那麼它就不可能是完全受語言分析及邏輯實證的主導。

²² 《道德系譜學》初版於 1887 年，是尼采在進入混亂的 1888 年前的最後著作，內容延續《善惡的彼岸》，探討道德的起源、良心和懲罰，以及主人和奴隸道德說的進一步闡釋。全書由三篇專文構成，每篇專文都專注於討論道德概念的發展以及傳統，尼采試著證明當代道德觀的最初起源根本沒有半點道德根據，殘酷的權力鬥爭才是形塑道德的主要角色。法國社會學家傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）即受到此書影響而進行他對瘋狂、性、懲罰的研究。



²³與特殊 (individuation) ²⁴之間的糾葛循環。

但是，問題真的解決了嗎？如同本文從囚徒困境難題出發，最後似乎在自由的妥協中找到答案，但卻引發出另一個更根本的辯證議題。換言之，應用倫理表面上看似找到了在普遍性與特殊性之間的平衡機制，但是，這否意味著：人類再一次地放棄對真相或真理的探尋？

從上述的討論過程中，我們幾乎可以確定這是一個人類恆古以來的難題，而且隨著不同的時代背景脈絡而有不同的共識與答案。雖說這就是應用倫理的主張，但即使連應用倫理本身都不能脫離這樣的脈絡而獨立存在（否則它就是真理而非妥協的產物了）。如此一來，又陷入了本文一開始兩難困境的無窮循環之中了。

如何解開這個難解的辯證循環？或許我們可以引用德國哲學家海德格爾 (Martin Heidegger, 1889-1976) 在《何謂思想？》(Was heißt Denken?) 所說的一句話作為另類的解答：一旦我們投身於學習思考，我們就已經承認了我們還不能夠思考。亦即，當我們承認自己還未思考之際，我們才正要開始思考。

引進至本文，則我們可以換一個角度認為：當我們意識到我們陷於兩難困境的循環辯證之際，正是我們開始思索如何終結此循環辯證之時。面對兩難困境的方法，並不在於最後是否真的能找到一个解決兩難困境的答案，而是在於我們開始思考兩難困境時帶給我們的挑戰。然後，我們就開始踏上了這個「追索真相→現實妥協→追索真相→現實妥協……」的道路。

顯然，價值判斷的主體就是面對各式兩難困境的人，但是人真的是能思考的動物嗎？在不同脈絡的情境中，當主體性擁有更多的選擇自由，而非在單一的條件與原則下被迫接受，或許我們才開始懂得思考。

海德格爾開始思索作為此在的人如何能開啟這樣的意義？原因就在於人能築造。透過築造，終有一死的人才得以有了棲居之所，而此棲居在終極的意義上甚至決定了終有一死的人存在的方式。於是海德格爾發現了哲學的空間性，成為了人之為人的存在意義表徵。但是，作為終有一死的人究竟要築造一個怎樣的空間才能真正彰顯其自身的存在意義呢？

最後，海德格爾以天、地、神、人四域合一的「四方域」作為築造的終極意義，提出：作為終有一死者的人，必須學會棄絕自身以聆聽天地萬有的聲音，在詩般的語言所提供的場域中將自身與萬有集置，才能切近大道。因為如果我們只是有意識地思考，我們不過是仍在「此在的追問」層次，稍一不留心，我們即會墮入以解蔽為目的的科技或其他人造文明而不自知。但這並不是真正的沈思，沈思更豐富，沈思乃是對於值得追問

²³ 普遍性原則 (the principle of universality) 德國哲學家康德 (Immanuel, 1724-1804) 認為：如果一個行為是道德上對的，則其所依據的準則可以普遍化 (universalizability)。

²⁴ 特殊性原則 (the principle of individuation) 在一般的定義中，它指的其實就是「個別化原則」(principle of individualization) 即覺察不同個體或個案之間的差異，而能施以不同的對待。



的東西的「泰然任之」。通過這樣的沈思，我們才開始走向那個我們不曾經驗也不曾看透、但卻長期在場的場域。在沈思中我們走向一個場域——一個貫穿我們當下所有作為的空間，終於得以開啟自身。²⁵

值得我們注意的是，當代教育的發展卻非如此。當代科學意識和科學知識的教化（Bildung）是把一個榜樣帶到人的面前，人根據這個榜樣來構成他的所作所為。於是教化就需要一個事先確定的典範和一個全面穩固的立足點，一個共同的教化理想的制訂以及這個理想的支配地位是以一種無疑的、在任何方向上都已得到確定的人之狀況為前提的。這個前提本身必定建立在一種對一個不變理性及其原則所具有的不可抗拒的強力的信念之中。

但是，真正的沈思卻不該是這樣的，真正的沈思應該是終有一死者在時間的長流中看到生命的變幻，而後把自身帶到其當下逗留之所的空間場域裡，與所有的在場者相遇而開展出來的獨特歷程。與此同時，我們即會發現：真正值得追問的東西又開啟出通向所有事物和所有命運之本質的大門！

伍、結語

本文經由「囚徒困境」思辨所得出的這一套「非零和的博弈理論」，也就是在「全有」與「全無」之中間地帶，找尋可能的妥協平衡點，譬如政治協商即為一例。那麼，在此「囚徒困境」的思維下，政治哲學是否就此放棄了對真理（或真相）的追求，而只滿足於妥協立場的解答呢？難道選擇認罪的囚犯、認命的人生觀、權謀妥協的政治就是我們要追求的最佳答案或最高境界嗎？

請看當代高教育環境逐漸沈淪的時刻，各大學的教授先生女士們，每個人莫不是頂著博士頭銜的高知識分子，我們有的是審慎理性的思維頭腦，但是，為什麼我們的高教環境卻一路趨下而走？或許正是因為我們都選擇了囚徒困境中的個人利益的最佳選擇，那就是：認罪吧！在這個舉世皆濁的世道裡，配合學校的諸多招生浮誇措施，或是在教學與研究中抄襲造假，或者對不公義的反教育事實視而不見，這些才是保住個人教職利益的最低風險選擇。於是，台灣整體的高教環品質，就在全體知識分子的理性選擇下，共同走向了沈淪崩壞的結果。

或許關鍵不在找到囚徒困境的答案，反而真正該問的問題是：面對生命中諸多巨大的兩難困境時，我們真的開始思考了嗎？

²⁵ 參見 Heidegger, Martin(1953)著，孫周興（2005）譯，〈科學與沈思〉，收錄於 Martin Heidegger(1954), "Vorträge und Aufsätze, Verlag Günther Neske", 1954 J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社 2000 年全集版譯出，孫周興譯（2005），《演講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005 年 10 月第 1 版第 1 次印刷，頁 65-67。



參考文獻

- 王慶節(2005)，〈道之為物——海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，見於香港中文大學現象學與人文科學研究中心：現象學與人文科學（Journal of Phenomenology and the Human Sciences），2期（2005），頁261-313。收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北市：邊城出版：家庭傳媒城邦分公司發行，2005年，初版。
- 林火旺（民88），《倫理學》，台北市：五南圖書，民88年10月初版1刷。
- 黃藿（1997），〈應用倫理學的基本課題與方法論——以「倫理委員會探討法」為例〉，《中大社會文化學報》，4，頁45-65。
- 鄔昆如（1996），〈倫理學의 各種學說〉，《哲學與文化》，23（10），頁3044-3055。
- 孫效智（1995），〈從倫理學行為理論談結果主義〉，《哲學雜誌》，12，頁86-113。
- 孫效智（民85），〈兩種道德判斷——論「道德善惡」與「道德正誤」的區分〉，《臺大哲學論評》，19期，頁223-253。
- 謝青龍，〈從老子「域中四大」與海德格爾「四方域」論動物權之爭議〉，《通識教育與跨域研究》，第十一期，2011年12月，頁49-70。
- 謝青龍，〈從自我與他者的兩難辯證談當代生命教育的困境〉，《通識教學與研究學刊》，第三期，2016年12月，頁19-38。
- 謝青龍，〈論存在的時間性與空間性——海德格爾前後期哲學比較〉，《揭諦》，第三十三期，2017年7月，頁119-154。
- Bentham, J.(1789)著，李永久譯，《道德與立法原理》，台北市：帕米爾書店，民64年4月初版。
- Descartes, R.(1644)，錢志純、黎惟東譯（民82），《方法導論·沈思錄·哲學原理》，台北市，志文。
- Heidegger, Martin(1935), Einführung in die Metaphysik, Unveränderte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976。熊偉、王慶節譯（1996），《形而上學導論》，北京：商務印書館，1996年9月1版1刷。
- Heidegger, Martin(1953)著，孫周興（2005）譯，〈技術的追問〉，收錄於 Martin Heidegger(1954), "Vorträge und Aufsätze", Verlag Günther Neske, 1954 J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社2000年全集版譯出，孫周興譯（2005），《演講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年10月第1版第1次印刷。
- Heidegger, Martin(1957)著，孫周興（2004）譯，〈語言的本質〉，收錄於 Martin



- Heidegger(1959), “Unterwegs Zur Sprache”, Achte Auflage 1986, Verlag Günther Neske Pfullingen 1959, der Gesamtausgabe: Verlag Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1985. 本書根據德國納斯克出版社 1986 年第 8 版譯出，根據維多里奧·克勞斯特曼出版社 1985 年全集版修訂，孫周興譯（2004），《在通向語言的途中》，北京：商務印書館，1997 年 4 月第 1 版，2004 年 9 月修訂譯本。
- Heidegger, Martin(1953)著，孫周興（2005）譯，〈築·居·思〉，收錄於 Martin Heidegger(1954), “Vorträge und Aufsätze”, Verlag Günther Neske, 1954 J. G. Cotta’sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社 2000 年全集版譯出，孫周興譯（2005），《演講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005 年 10 月第 1 版第 1 次印刷。
- Heidegger, Martin(1953)著，孫周興（2005）譯，〈物〉，收錄於 Martin Heidegger(1954), “Vorträge und Aufsätze, Verlag Günther Neske”, 1954 J. G. Cotta’sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社 2000 年全集版譯出，孫周興譯（2005），《演講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005 年 10 月第 1 版第 1 次印刷。
- Heidegger, Martin(1935)著，孫周興（2004）譯，〈藝術作品的本源〉，收錄於 Martin Heidegger(1935/1936), “Holzwege”, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社 1994 年第七版譯出，孫周興譯（2004），《林中路》，上海：上海譯文出版社，2005 年 5 月第 1 版第 2 次印刷。
- Heidegger, Martin(1953)著，孫周興（2005）譯，〈科學與沈思〉，收錄於 Martin Heidegger(1954), “Vorträge und Aufsätze, Verlag Günther Neske”, 1954 J. G. Cotta’sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社 2000 年全集版譯出，孫周興譯（2005），《演講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005 年 10 月第 1 版第 1 次印刷，頁 65-67。
- Kant, I.(1781)著，仰哲出版社譯，《純粹理性批判》，台北市：仰哲出版社，民 76 年 9 月。
- Kant, I.(1785)著，Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 本書依據普魯士王室學術院所編的《Kant 全集》（Kants Gesammelte Schriften）譯出。李明輝譯（民 79），《道德底形上學之基礎》，臺北市：聯經出版社，民 83 年 3 月初版第三刷。
- Lovers, Note, Our lives begin to end the day we become silent about things that matter. -Martin Luther King Jr.: Lined Notebook With Inspirational Unique Touch – Di, Independently Published, 2019.
- MacIntyre, A.(1981), After Virtue: A Study in Moral Theory, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Mill, J. S.(1863), Utilitarianism, in The Philosophy of John Stuart Mill, edited by Marshall Cohen.



New York: Modern Library, 1961.

Mill, John Stuart 著，牛云平譯，《論自由》(On Liberty)，北京：中譯出版社，2016年1月1版1刷。

Moore, G. E.(1903), principia Ethica. 蔡坤鴻譯，《倫理學原理》，臺北市：聯經出版事業公司，民67年3月初版，民81年6月初版4刷。

Nietzsche, F. W.著，陳郁芳譯(1995)，《道德系譜學》，台北市：水牛圖書，民84年2月3版1刷。

Publishing, Newprint, First They Ignore You, Then They Ridicule You, Then They Fight You, and Then You Win - Mahatma Gandhi: Daily Motivation Quotes Journal for Work, Independently Published, 2019.

Said, E. W.(1994), Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures, Chinese translation copyright 1997 by Rye Field Publishing Company, 單德興譯，《知識分子論》，臺北市：麥田出版股份有限公司，1997年11月初版1刷。

Sandel, Michael J. 著，樂為良譯(2011)，《正義：一場思辨之旅》(Justice: What's the Right Thing to Do)，台北市：雅言文化，2011年3月初版。

Schopenhauer, A.(1840), Die Beiden Grundprobleme Der Ethik, 任立、孟慶時譯，《倫理學的兩個基本問題》，北京：商務印書館，1996年10月初版1刷。

Sidgwick, H.(1874), The Methods of Ethics, 1st ed., London, Macmillan. 廖申白譯，《倫理學方法》，台北市：淑馨出版社，1995年2月初版1刷。

Thoreau, Henry David 著，劉粹倫譯，《公民，不服從！：梭羅最後的演講》(Civil Disobedience & Life without Principle)，台北市：紅桌文化，2012年10月一版。

Wang, Y. C. (汪一駒)(1978), Chinese Intellectuals and the West, 梅寅生譯(1991)，《中國知識份子與西方》，台北市：久大文化，1991年8月初版。



On the Value Dilemma of Prisoner's Dilemma

Shieh, Ching-Long

Professor, Department of Life-and-Death Studies
/ General Education Center, Nanhua University
Tel. : (05)2721001 ext 56334
E-mail : clshieh@nhu.edu.tw

Abstract

The dilemma of the prisoner's dilemma is inherently a problem in philosophy of value. It is not only an ideological experiment in ethics, but also an important theory of benefit analysis in economics, and it is a common policy negotiation mechanism in political philosophy. The reason is the thought experiment of the prisoner's dilemma. Although the design of the content and situation is simple, the humanity test and benefit analysis involved are very complicated. Although there have been many academic papers on the prisoner's dilemma in the past, the main focus of the discussion is mostly from the perspective of moral philosophy. This article adopts a different perspective to reinterpret the prisoner's dilemma not only in the moral dilemma, but in the philosophy of value. The above lingers on the dialectical relationship between truth and compromise. Therefore, this article re-examines the binary point of view in traditional formal logic and analyzes that under the "true/false" binary logic, the value choices we have are actually very limited. Based on this, we are brought into the dilemma of the prisoner's dilemma. It will be discovered that there may still be many ethical gray areas between the binary logic of "true/false", and this opens up other value choices beyond "all/nothing"; however, in After getting rid of the "all/nothing" value judgment, does it mean that we must abandon the search for the truth, and instead it is a series of value compromises? This article believes that the emergence of this question is the most important test that the prisoner's dilemma really brings to the world, because this test has already surpassed the original "all/nothing" dilemma of value judgment, but more deeply highlights the human being's "The endless dialectical journey between "truth/compromise".

Keywords : Prisoner's Dilemma; Value Philosophy; Dialectics

