

儒家觀點論當代應用倫理議題

朱建民

中央大學哲學研究所教授

壹、新外王：當代儒學與應用倫理學接軌的恰當性

當代有些研究儒學的學者在反省儒學的發展方向或使命時，習於使用內聖之學與外王之學的區分加以說明。內聖外王一詞出於道家，若用儒家傳統語言概略分別，誠心、正意、修身，乃為內聖；齊家、治國、平天下，則為外王。如此，談心論性即屬內聖之學，研究或訂定足以安世濟民、成就事功的典章制度則屬外王之學¹。依牟宗三先生的說法，「『內聖』者，內而在於個人自己，則自覺地作聖賢工夫（作道德實踐）以發展完成其德性人格之謂也。『內聖外王』一語雖出於莊子天下篇，然以之表象儒家之心願實最為恰當。『外王』者，外而

¹ 「內聖」「外王」常與「內聖之學」「外王之學」混用，但嚴格地說，「內聖」「外王」屬實踐之事，「內聖之學」「外王之學」屬理論之事。今日學界所言，大多屬後者而少涉前者。

達於天下，則行王者之道也。」²他更進一步指出，這兩方面不應有所偏廢，但是宋明儒者「對於內聖面有積極之講習與浸潤，而對於外王面則並無積極之討論。」³換言之，當代儒學應以此為鑑而兼顧兩面。依蔡仁厚先生的說法，唐君毅、牟宗三及徐復觀幾位當代新儒家在此自覺之下，業已對時代做出下述貢獻：「一、是重新認取內聖成德之教的價值，……二、是看出儒家傳統外王學之不足，認為必須有兩步新的充實和開擴：（1）一步是自覺地調整民族文化心靈的表現形態，由德性主體開顯知性之用，以發展出科學知識。（2）另一步是從傳統的『治道』（治權運作的軌道）轉出法制化的『政道』（政權移轉的軌道），以完成民主憲政的建國大業。」⁴

依此，當代新儒家認為這個時代應該以科學與民主做為「新外王」的重點。不過，按照一般的看法，當代新儒家在內聖之學的表現還是遠超過外王之學⁵。例如，鄭家棟先生說：「牟宗三等人則批評宋明儒家是『內聖強而外王弱』。但無論如何，宋明儒學與現代新儒學表現出某種基本精神上的一致性，這種一致性即在於：它們都是要面對外來文化的衝擊，重新闡述和發揮儒家的內聖之學，重新確立儒家的倫理精神象徵，以便使儒家一脈相承的道統得以延續和光大。儘管牟宗三等人一再指出宋明儒家『內聖強而外王弱』的缺陷，並且他們對於『外王』也確有認真的討論，但其有關思想似乎並無實質性的突破，他們的主要的理論建樹，仍然是表現在對儒家內聖之學的闡發方面。」⁶

² 牟宗三：《心體與性體》第一冊（台北：正中書局，1968年），頁4。

³ 同上，頁5。

⁴ 蔡仁厚：〈當代儒家的學術貢獻及其文化功能之省察〉，《儒家思想的現代詮釋》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），頁12。

⁵ 即使依蔡仁厚先生的說法，當代新儒家在外王學方面的努力所得到的結論似乎僅在於保障儒學本質上不反對科學民主。他說：「當代新儒家共同認定：儒家傳統與民主科學之間，決非相逆的衝突，而應是『相順的發展』。所以，民主、科學一定可以從中國的文化生命和文化土壤中生長出來。」（同上註）

⁶ 鄭家棟：《當代新儒學概論》（廣西：廣西人民出版社，1990年），頁10。

回顧當代儒學的發展，我們承認，經由前賢會通中西哲學智慧的努力之下，在內聖之學方面的理論建構，已達一高峰。但是，在外王之學方面，即使著眼於新方向之認定，而以民主建國與科學發展為新外王，則前賢在此能夠做的亦僅止於說明儒學如何在觀念上不違民主、科學且有所助成。縱使我們願意承認前賢在這方面有實質貢獻或重大成就，身處今日の後學之士亦不能以此為滿足；畢竟我們的文化已經接受了民主、科學，那裡還需要我們再來大肆鼓吹！因此，如果今天儒學的研究者還要談外王之學，就得在民主、科學之外另行找出一個新的方向或重點做為今日的「新外王」。

在新外王應以何者為重點的問題上，有一種想法是主張由倫理問題著手。其實，就儒家本義，內聖外王本為一體之事。無論內或外，修身為一根本樞紐。一切具體的實踐皆可謂之修身，亦皆落在倫常關係中；從倫理入手，應是儒家本有的外王之意⁷。事實上，經由歷代儒者的努力，在傳統社會中早就建立了一套相當穩定的倫理系統。問題是，現代社會結構改變加上外來思想影響，傳統倫理關係受到極大衝擊。有鑑於此，不少當代學者把儒家義理放在現代社會中重新加以詮釋，希望建構出現代社會能夠接受而又不失儒家精神的倫理系統。以曾昭旭先生為例，用心闡釋現代社會中的男女相處之道，其實即在以儒學為根據，潤澤夫婦一倫。

傳統儒學所興起的社會結構不同於現代社會結構，五倫的具體表現可以因應其間的不同而有所調整或潤飾，但是父慈子孝、兄友弟恭

⁷ 牟宗三先生說：「冠禮所規定之成人只是一形式的成人，其規定亦只是形式地規定之，此即是王者禮樂中之成人，王者禮樂中之人倫。但由形式地成進而自覺地實踐地成則是聖者成德之教中的成人，成德之教中的人倫。」如昏禮『成婦禮、明婦順、又申之以著代』，此是夫婦之道之規定。此規定亦是形式地規定。但《中庸》說：『君子之道造端乎夫婦，及其至也、察乎天地』，則是成德之教中的夫婦之道。君子自覺地實踐人倫以成其德即從這裡開始，『及其至也』，無窮無盡，故云『察乎天地』。……儒之為儒必須從王者盡制之外部的禮樂人倫處規定者進而至於由聖者盡倫之『成德之教』來規定，方能得其本質，盡其生命智慧方向之實。」（同註二，頁14-15。）

的基本原則卻是不會更改的，否則又怎能稱得上儒家式的倫理呢？因此，這種方向的新外王固然是非常重要的工作，也極為合乎儒家本有的外王之意，但在「新」的程度上，顯然是低了些。因此，另外也有人主張以回應現代諸種應用倫理議題為新外王的重點；本文即採取此一路向。

應用倫理學興起於1960年代中期的美國，當時的美國陸續出現民權運動、反越戰運動、學生運動、女權運動，現實問題激發的熱情將平等、正義、戰爭、公民不服從等議題帶進大學，更逐步進入哲學課室。在這種時代氣氛中，倫理學的重心也快速地由後設倫理學轉向應用倫理學。發展至今，應用倫理學已經因應不同的專業與專題而衍生眾多分支，諸如：醫學倫理、生命倫理、基因倫理、環境倫理、生態倫理、動物倫理、企業倫理、傳播倫理、新聞倫理、網路倫理、科學倫理、學術倫理、研究倫理、工程倫理、諮商倫理、護理倫理、律師倫理等等。其中，生命倫理學（包括醫學倫理學、生醫倫理學、基因倫理學）、環境倫理學（包括生態倫理學、動物倫理學）、企業倫理學是當前應用倫理學的三大重點領域。

有關生死的問題，向來受到人類最高的關注。由於當代醫學及生命科學的發達，人類對於生死操控的能力也不斷增長，許多以往匪夷所思的事現在都可以做到。例如，第一個試管嬰兒在1978年出生，而到了今天，基因科技已有能力複製人類。生命倫理學包含的議題甚廣：墮胎、安樂死、醫病關係、人體臨床實驗、代理孕母、器官買賣、複製人、基因改造農畜產品等等。要回應這些問題，不僅需要有科學知識，還得具備哲學智慧。在墮胎問題上，使我們進一步思考生命如何形成、何時才算是人、在什麼情況下可以殺人？在安樂死問題上，使我們進一步思考生命存在的價值在毫無品質可言的情況下還剩下什麼？消極地停止維生系統與主動施以安樂死，在道德上是否有異？

其次，就環境倫理學來看，在廿世紀初期以前，環境對人類不構成問題，直到廿世紀中期，環境才開始成為全球共同關懷的問題。當

然，在此之前，已有不少先驅。但是直到1962年，卡森(Rachel Carlson)出版《寂靜的春天》，指出農業污染影響之深遠，民間環境保護意識才開始抬頭。1969年，美國國會通過國家環境保護法案(NEPA)，並宣布1970年4月22日為「地球日」。1972年6月聯合國人類環境會議於瑞典斯德哥爾摩舉行，通過「人類環境宣言」，反省人類對於環境的權利範圍。經過這段時間的反省，人類開始警覺現代科技對環境造成的衝擊最後會向人類反撲，而環境問題不可能僅靠科技本身來解決或彌補。「環境問題不只是政策的問題，不只是科技的問題，它同時也是這時代人類的人生哲學及宇宙觀的問題。換言之，我們的宇宙觀必須要有改變。」⁸例如，懷特(Lynn White)在1967年指出，當前生態危機主要根源於一種傲慢的人類中心主義。此後，我們看到西方世界對人類中心主義進行各種方向的反省，甚至有人開始提出生命中心主義與生態中心主義，主張自然不僅具有工具價值，更具有內在價值。

企業倫理學的出現較晚，依德喬治所言，企業倫理學出現於後水門時代。當時發生一系列官員收取賄賂、回扣、非法政治獻金的事件，又發生空難、販賣瑕疵輪胎與汽車等事件。在企業力量開始龐大到足以撼動社會時，社會也開始反過來注意企業，於是消費者主義興起，大家要求政府應該加強管制，社會大眾不再認為企業可以只顧自己的盈利生存而忽視其應有之社會責任；以上種種皆使企業倫理學成為普遍而流行的關懷⁹。到了1990年代，美國各大學紛紛開設專業倫理的課程，企業界並大筆資助幾所著名的商學院（尤其是哈佛、史丹福），希望在課堂加入企業倫理的案例分析。

相較於西方學界在應用倫理學方面的蓬勃發展，台灣顯得冷清許多。值得慶幸的是，近幾年陸續有學者意識到這些問題不僅是西方社會的問題，遲早會衝擊到我們的社會，而開始投入相關的研究。應用

⁸ 蕭新煌：《我們只有一個台灣》，（台北：圓神出版社，1987年），頁9。

⁹ Richard T. De George, *Business Ethics*, 3rd ed., (New York: Macmillan Publishing Company, 1990), p. iii.

倫理學雖然起於西方，但其中的問題所衝擊到的地區決不限於西方，而由西方社會提出的答案亦不見得普遍適用於所有的社會。以近幾年來西方社會熱烈談論的基因工程問題為例。若是撇開經濟因素不談，科技的移植在相當程度上要比人文的移植更為中性，也更為容易。同一種基因工程技術可以運用在美國人身上，也同樣可以運用在中國人身上。因此，我們在某種程度上可以說，基因工程的應用是沒有國界的。但是，同樣的基因工程或人類基因組的研究成果，若是應用於不同的社會背景、不同的法律制度、不同的倫理規範、不同的文化傳統，很可能造成不同的影響或衝擊。簡言之，在此必須考慮到文化的差異。因此，做為當今台灣社會的成員，儘管我們可以勉強同意自己去全盤接受國外生物科技方面的研究成果，但是我們絕對沒有理由去把這些科技對西方社會的影響當成是我們的可能影響。

面對應用倫理議題，想要有所抉擇或判斷，除了事實的認知、嚴謹的論證之外，經常得涉及判斷者本身既有的價值信念，甚至涉及判斷者本身所接受的哲學立場或宗教主張；我們不能期望人們僅憑著事實與論證就可以進行價值判斷。我們看到有的學者站在功利主義的立場討論應用倫理議題，也看到有的學者明白站在天主教的立場。站在某一立場，這種立場有時會協助論者提出更明確的結論，有時也可能會造成某種固蔽。無論如何，是利是弊，還要看實際的推論過程及成果。個人過去幾年曾嘗試著站在儒家的角度去思考幾個應用倫理議題，藉此一方面期望在當代儒學新外王方面的工作做些嘗試，另一方面則期望能夠藉由傳統儒學智慧的啟發以回應現代社會面臨的一些新的倫理問題。針對前述三大領域，本文將分別討論如何由儒家觀點看企業倫理中管理者與被管理者的關係問題、環境倫理中人類中心主義的問題以及生命倫理中人的位格判準的問題。

貳、由儒家觀點看企業倫理中的同仁對待倫理

人類自有集體活動以來，就涉及了管理的活動，不過，直到廿世紀，我們才把管理學視為一個獨立的學問領域。1960年代，企業因管理得當而成功的事例接而連三被報導後，管理更受到空前的重視，它對社會及人們行為模式、思維模式的影響也隨之增大。簡言之，暗藏於管理活動背後的基本理念在不知不覺中改變著人們在社會中的倫理行為模式。因此，個人曾經對這方面的問題進行一些思考，而設想儒家面對管理者與被管理者關係或所謂上下關係時的可能想法¹⁰。

大體來說，對於上下關係的看法可分為「工具觀」及「目的觀」。在工具觀中，上下關係被視為一種工具關係，上司及部屬相互利用對方做為工具，以達到各自的目的。在目的觀中，上下關係被視為一種目的的關係，上司及部屬相互助成，以求達到對方的目的。當然，目的觀的前提是彼此尊重對方的目的，而後才可能幫助對方達到其目的。一個人在這點上若採取不同的看法，則其對待屬下的方式或其整個管理活動的風格，亦會隨之而有所不同。

對於上下關係的不同「看法」會導致不同的「對待方式」。儒家在「看法」上有自己的主張，在「對待方式」上也有自己的主張。我們先來看儒家在「對待方式」上的主張，再由此反觀儒家對上下關係所採取的「看法」。另外，值得注意的是，管理者是人，被管理者也是人，管理者與被管理者的關係，廣義來看，也就是人與人的關係。因此，管理者之對待被管理者，亦不能違反人與人之間相互對待的基本規範。

孔子認為，人與人之間相互對待的基本原則是：「己所不欲，勿施於人」。在《論語·顏淵》中，我們看到，仲弓問孔子仁是什麼時，孔子的回答就是這句話。此外，《論語·衛靈公》提到，當子貢問孔子是否有一句可以終身奉行的話，孔子依然以這句話回答他，並表示這就是恕道。「己所不欲，勿施於人」這個原則，在《論語》中，被

¹⁰ 本節所述，詳見拙著《儒家的管理哲學》（台北：漢藝色研文化事業有限公司，1994年。）

視為「仁道」、「恕道」。同樣的道理在《大學》中則被稱為「絜矩之道」，也就是：「所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右。」除了上述說法外，孔子談的仁道，還有更積極的表達方式。《論語·雍也》：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」這句話說明，推己及人的積極表現在於彼此成就對方、促進彼此的發展。簡言之，如果我們把「推己及人」當做仁道的表現，則其消極的一面是「己所不欲，勿施於人」的體諒對方，積極的一面則是「己欲立而立人，己欲達而達人」的成就對方。這是儒家主張的人間相互對待之道。

根據儒家在人間對待方式上的主張，我們可以看出儒家對人間關係的看法。由推己及人的消極面來看，我們可以確定儒家不會採取工具觀。既然沒有一個人願意完全被他人當做工具來利用，將心比心，「己所不欲，勿施於人」，我們也不應該把別人當成工具來利用。其次，由推己及人的積極面來看，我們可以更確定地指出，儒家對於人與人之間的關係，必然採取目的觀的看法。「己欲立而立人，己欲達而達人」，在立人與達人之中，成就的不是自己的目的，而是對方的目的。此外，在成就對方目的時，並不是漫無標準地一律加以成全，要成就的是那些有益於對方的目的，而不是有害於對方的那些目的。孔子說的「君子成人之美，不成人之惡」，就清楚地說明了這個意思。

由以上的討論可知，在人際關係的看法上，孔子採取目的觀；在人際對待的方式上，孔子主張「己所不欲，勿施於人」，「己欲立而立人，己欲達而達人」。這些主張都是規範性的、普遍性的；換言之，任何人，不論他的年齡、身分、地位等等因素，都應該遵行之。不僅被管理者應該如此，管理者亦應該如此。

先秦儒家在提出理想之際，也感受到實踐上的困難。孔子本人即承認積極地「立人」、「達人」並不容易，因為，其中不只包含個人主觀意願的問題，尚涉及到客觀條件能否配合的問題。「博施於民，而

能濟眾」，「堯舜其猶病諸」。(《論語·雍也》)因此，他更常由消極面來勸說君子至少要做到「己所不欲，勿施於人」。雖然，即使在這點上，孔子亦不否認會有實踐上的困難，但對他來說，這已經是最低的要求了。

可是，在孔子這個最低的要求中，仍然蘊含著一個更基本的前提，就是要把對方當做一個像自己一樣的人來看待。如果不肯平等地承認對方也是人，又何必推己及人呢？又何必體諒對方、成就對方呢？把人當人看，就是承認其他人像自己一樣，都同樣具有生存權利、同樣具有人格尊嚴。儒家從未否認人間在現實上的不平等，諸如貴賤之分、貧富之別；儒家也承認人有先天上的不平等，諸如智愚之別、才不才之分。人的能力有高有低，對於社會的貢獻也因而有大有小。因此，社會根據一個人的能力及貢獻而給予不同的報酬，這是很合理的。儒家並未反對這點。問題是，社會報酬上的不同，並不代表生存價值的不同或人格尊嚴的不同。儒家在此發揮高度的人道主義，他們主張，在先天的權利上，任何一個人的生存價值都必須同樣地被尊重，任何一個人的人格尊嚴都必須同樣地被維護。

簡言之，每一個人在生存的權利上、生命的尊嚴上，都是平等的，儘管在政治上、經濟上、待遇上、位階上可能不平等。此外，儒家認為，一個人的價值與他在社會上的地位並非同一件事，居高位者人格未必高超。因此，孟子在「人爵」之外，更提出「天爵」的說法。《孟子》：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。」而孟子之主張「五十者可以衣帛，七十者可以食肉，頒白者不負戴於道路」，顯然並沒有考慮任何社會地位上的差別，而是專就人本身而言。

儘管人有形形色色的不同，但仍然是一個人。因此，不同角色、不同地位、不同工作、不同待遇的人，彼此仍然可以把對方看做人，肯定對方的生存權利及人格尊嚴，更可以不把對方看做工具而看做目的。其次，在對待方式上，不同角色、不同地位、不同工作、不同待

遇的人，仍然可以共同地遵奉「己所不欲，勿施於人」的原則。這是彼此尊重、彼此體諒的基本表現，奉行此原則時，必須設身處地站在對方的角度來為對方設想，並承認對方如同自己一樣是個需要被尊重的存在。另一方面，每個人都可以共同地奉行「己欲立而立人，己欲達而達人」的原則，幫助對方達成其目的。由此可知，人與人之間，不論有各種先天上及後天上的差異或不平等，都可以共同地、平等地相互視為目的，也可以共同地、平等地以「絜矩之道」或「仁道」相互對待。這些都是不平等中的平等，也是任何人都可以奉行且應該奉行的原則。

在完全的工具觀下，組織裡的每一個成員，都是達成組織目標的工具。員工的價值完全依據他對組織目標達成的貢獻程度而定。貢獻程度高的就受到尊重，也得到更多的回報。貢獻程度低的則不受尊重，回報也就相對地減少。至於沒有貢獻的，就被視為沒有存在價值。當然，這種組織的管理者也會獎勵員工，但是，此處的「獎勵」與「懲罰」具有同樣的意義，都是為了提高工作的效率，更有效地達成組織的目標。其中的上司也會愛護部屬，但是，愛護亦不過是一種手段而已，如果愛護不能達成目的，或是有其他更高明的手段，則隨時可以改變做法。

上述這種工具觀是儒家不能接受的，因為，它違反了人間相互對待的基本原則。當人被單純地視為工具看待時，其實也就喪失了人的基本尊嚴。在現代的社會中，存在著各式各樣的組織，個人很難不依附於某一個組織而生存。如果每一個組織都把個人視為工具，則人存在這樣的社會中，實在很難逃脫被組織吞沒的命運，而個人除了做為達成組織目標的工具，也看不出有其他的存在意義了。

照儒家的看法，統治者在「養民」、「保民」之餘，還要做到「富民」、「教民」。換言之，在滿足基本的生活需求之後，管理者還應該注意到被管理者生活水準的提昇、前途的發展、生涯的規畫。在此，待遇的提高、在職訓練、輪調、進修，都是常見的做法。如此，員工

是有指望的，是有未來的；這也是「君子成人之美」的本義。在此，管理者可以運用獎懲制度，但是，不論是獎是懲，都得出於愛護員工之心。就好像父母也會責罰子女，但其出發點，不是爲了父母本身的目的，而是爲了子女好。儒家不贊成把獎懲當做權術、手段，因爲，如此的做法何異於以胡蘿蔔及棍子去驅策動物。同樣的，以上種種的愛民做法，不論是養民、保民，或是富民、教民，均不可做爲手段。

完全的工具觀是儒家無法接受的，但是儒家提倡的這種目的觀恐怕亦不是現代管理者所能夠接受的。一個人若毫無利用價值或所謂工具價值，根本無法進入一個組織。要管理者完全否定工具觀，不僅在現實社會中很難做到，即使在理論上亦有困難。因爲，管理的本務即在運用組織的資源以達成組織的目標。被管理者當然也是被運用來達成目標的資源之一，就這點而言，管理者不能不把被管理者視爲工具。

工具觀與目的觀雖然是兩種相當不同的看法，但是這不表示它們是不能並存的。就理論的層面來看，我們可以藉著「主要目的」及「附帶功效」這兩個概念的分別，來進行目的觀及工具觀的協調。例如，愛民雖然是主要的目的，但是，在達成這個目的之際，也可產生一些附帶的功效；就這點而言，愛民也可能具有工具價值。對於統治者來說，這些具有工具價值的附帶功效或許更具吸引力。但對儒家來說，這些效果乃是附帶的，即使沒有這些效果，原初的目的仍應設法實現。依儒家看來，愛民是主要的目的，不論愛民是否能夠產生一些附帶的功效，不論愛民是否能夠產生一些工具價值，愛民本身仍然是應該做的事。因此，站在儒家的立場，對管理者進行勸說之際，固然可以權宜地告訴管理者，實行仁道會帶來那些好處，希望這樣的說法可以比較容易打動管理者。但是，這只能是權宜的做法。仁道不能永遠只被當做手段來使用，否則，不就是「假仁假義」了嗎¹¹？如果把仁道完全當做工具來看，儒家的目的觀又如何成其爲目的觀呢？

¹¹ 在現實層面上，儒家也願採取較寬鬆的標準。《孟子·盡心》曰：「堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也。」

以上這點說明，在理論的層面上，我們雖然可以經由「主要目的」及「附帶功效」的區分，而將工具觀與儒家的目的觀做到某種程度的協調，但是，儒家的目的觀依然是一種目的觀。我們必須承認，在現代社會的管理活動中，工具觀是不可能完全去除的，那麼，儒家的目的觀在此只可與之並存，彼此在實際的活動中，相互協調、相互制衡。如此，可以避免工具觀的過度發展，使得管理者在工具觀之外能夠再由另一種角度來思考，使得人們在管理活動中，除了能夠盡力達成組織的目標之外，也能夠維持個人的人格尊嚴、成就個人的發展。

參、由儒家觀點看環境倫理中的人類中心問題¹²

1967年懷特在〈我們生態危機的歷史根源〉一文中指出，近代科學及技術的發展造成當前生態危機，但究其根源，還得溯源到正統基督教對於自然的傲慢自大心態¹³。簡言之，源於傳統基督教的人類中心主義是當代生態危機的禍源。此一指控引發西方思想界對於人類中心主義的熱烈討論，並相繼出現反對的觀點，諸如：生命中心主義、大地倫理、生態中心主義、深層生態學等等主張；這些反人類中心主義的說法可統稱爲自然中心主義。簡單地說，人類中心主義主張，人類在道德上應該僅僅考慮人類的利益，一個行爲是道德上對的若且唯若它有益於人類福祉。依之，唯獨人類才有究極的或內在的道德價值，道德權利或道德考量僅限於人類；人類對非人類沒有直接的道德義務，儘管可能有間接的關心義務。自然中心主義則反對上述人類獨具道德地位或內在價值的說法，而主張人類之外的生物或生態也都擁有道德地位或內在價值，並因而應該享有相關的權利和道德考慮。

¹² 本節所言，採自個人於今年初發表於《鵝湖學誌》的一篇文章：〈由儒家觀點論西方環境倫理學人類中心主義與自然中心主義的對立〉。

¹³ Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, edited by Louis P. Pojman, Boston & London: Jones and Bartlett Publishers, 1994, pp. 11-14.

人類中心主義者提出人類異於其他存在的獨特之處，藉以支持何以唯獨人類才具有道德地位或內在價值。依笛卡兒的說法，其中的關鍵在於唯有人類才有靈魂。依康德和亞里斯多德的觀點，人類之所以獨具道德地位，乃因萬物中唯獨人是有理性者。依莫迪來看，人類亦因為有某種獨特性：能反省並計畫自己的行動，因而獨享道德考慮¹⁴。不過，由反人類中心主義者看來，上述說法都是隨意的、不公正的、不合邏輯的。有些學者指出人類與其他動物（尤其是哺乳動物）之間的相似處，沒有任何一項與道德有關的特性（例如理性、意識、語言）是唯有人類具有而其他動物沒有的，因此把道德系統侷限於人類而排除所有非人類存在者，乃是不公正的¹⁵。

就人的獨特性而言，儒家有很明確的看法。《孟子·公孫丑》：「人皆有不忍人之心。……無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有四端，猶其有四體也。」《孟子·離婁》：「人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之，君子存之。」就理論上或潛能上講，人皆有四端之心，但是就實踐上講，並不是每個人都實際地將四端之心發揮極致。《孟子·離婁》：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也。」仁的最具體而切近的表現，即在於事親。《孟子·梁惠王》：「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌。詩云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』言舉斯心，加諸彼而已。故推恩，足以保四海，不推恩，無以保妻子。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所為而已矣。」仁心的發用，以事親為起始，但不應止於此，儒家要求「推恩」，而

¹⁴ William H. Murdy, "Anthropocentrism: A Modern View", *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*, edit by Richard G. Botzler, and Susan J. Armstrong, 2nd ed., Boston: McGraw-Hill, 1998, p. 310.

¹⁵ Ibid.

推恩的理想是由親親而仁民而愛物。換言之，仁心的發用是沒有止境的。

由儒家上述觀點來看道德地位的問題，人類可以因其在四端之心上的獨特性而說天地之間唯有人類獨享道德地位。不過，這種結論並不是儒家樂於持有的。動物權利論者雷根（Tom Regan）曾區分道德的主動者（agents）及受動者（patients）。道德的主動者是具有各種高度發展能力的個體，尤其包括能夠運用不偏不倚的道德原則來決定什麼是應該做的道德行為，並且能夠在做出決定後，自由地選擇是否依道德而行。由於道德的主動者具有這些能力，因而也被要求為其行為負道德責任。道德的受動者缺乏一些先決條件，使其無法控制自己的行為，因而也無法為其行為負責。道德的受動者沒有能力形構或運用道德原則來思考諸種可能行動中何者是對的；總之，它沒有能力做對的，也沒有能力做錯的¹⁶。

依雷根的看法，雖然唯有道德的主動者才具有道德判斷的能力，但是道德的主動者與道德的受動者皆有權利享有道德地位，因為二者皆是生命主體，因而具有內在價值。換言之，對雷根來說，唯有生命主體才能享有道德地位。依他的說法，一個生命主體，不僅只是活著，也不僅只是有意識，它還要有信念及欲望；要有知覺、記憶、未來感；要有情感生活，有快樂及痛苦的感受；有喜好的利益；有能力行動以追求欲望及目標；有經歷一段時間的身心同一性；有個別的福祉，亦即對其經驗生命有好壞之別，而不論對他人利益有何工具價值¹⁷。

雷根主張，合乎生命主體判準的個體即有內在價值。道德主動者及受動者皆合乎生命主體的判準，故皆有內在價值。內在價值沒有程度之分，故而所有生命主體有同等的內在價值。無論是道德的主動者

¹⁶ Tom Regan, "The Case for Animal Rights", *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*, edit by Richard G. Botzler, and Susan J. Armstrong, 2nd ed., Boston: McGraw-Hill, 1998, p. 351.

¹⁷ Ibid.

或道德的受動者，我們都必須以同等地尊重其內在價值的方式予以對待。以尊重的方式對待動物，並不是一種仁慈的動作；它是一種公正的動作。道德主動者有義務公正地對待孩童、弱智者、老邁者以及動物等道德受動者，不是為了滿足道德主動者的情感，乃是尊重其內在價值。此外，並非所有的生物皆合乎生命主體判準，因此，並非所有的生物都有相同的道德地位；我們對生命主體的生物有直接義務，對不是生命主體的生物就沒有直接義務¹⁸。

雷根的說法有可爭之處，他對生命主體的定義以及由此而界定內在價值的做法，都顯不出必然如此的道理。如果我們發現，他說的生命主體，範圍似乎限定於一歲以上的哺乳動物，則更缺乏充足的理由了¹⁹。道德受動者為何僅限於合乎生命主體判準的動物？為什麼以哺乳動物為主呢？為何不能擴及其他生物或山河大地呢？不過，雷根的主動者與受動者的區分倒是可以用來說明儒家的觀點，而我們也可以反過來用儒家的觀點解釋雷根的看法。

依儒家觀點，唯有人類有能力成為道德主動者，但這並不表示唯有人類才具有道德地位、內在價值，其他萬物有可能因為人類仁心之發用而成為道德受動者，而享有道德地位，而其內在價值方受到認可。不過，儒家並不會提出生命主體這類的概念做為分判界限；事實上，仁心的發用是沒有止境的。雷根之所以提出這樣的界限，只是反應他個人願意關懷的範圍。以辛格（Peter Singer）為例，所有能感受苦樂的生物皆應享有道德地位而加以考量。辛格認為，對於一個能感受痛苦的存有者，我們沒有道德上的理由能夠拒絕把它之感受痛苦納入考慮之中。而且，不論此存有者的本性是什麼，依據平等原則，必須把它的痛苦與其他存有者相似的痛苦予以平等地計算²⁰。

¹⁸ Ibid., p. 352.

¹⁹ Ibid., p. 355.

²⁰ Peter Singer, "Equality for Animals?" *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*, edit by Richard G. Botzler, and Susan J. Armstrong, 2nd ed., Boston: McGraw-Hill, 1998, p. 361.

辛格納入道德考量的範圍顯然大於雷根的，而泰勒（Paul W. Taylor）更進一步把所有的有機體皆納入考量。泰勒主張尊重自然，他強調人類是地球生命社群的成員之一，並非生下來就優於其他生物。每一個有機體都是一個生命的目的核心，一個獨一無二的個體以自己的方式追求自己的目標²¹。泰勒對生命的目的核心定義如下：「說它（有機體）是生命的目的核心，意思即是說，它內在的作用以及外在的活動全都是目標導向的，具有持續的趨向去維持這個有機體一段時間的存在並且去使它能成功地執行那些生物運作藉之而繁殖其同類並不斷地適應變動的環境事件和條件。正是由於有機體這些作用的一致性和統一性，全部都指向其好處的實現，而使它成為一個活動的目的核心。在物理上及化學上，這個活動發生於其細胞的分子之中，但做為一個整體的有機體才是這個回應其環境的單元，並如此而達成（或傾向達成）延續其生命的目的。」²²

我們若是把這個定義與雷根所說的生命主體相對照，可發現二者在後設層面的共同之處。它們都陳述了一些條件，然後賦予這些條件的集合以一個專有名詞。問題在於，二者的涵蓋範圍不同，泰勒的定義涵蓋所有生物，而雷根僅限於有意識有預期的動物。到這一步，沒有多大問題，因為他們有自由去創造新名詞。問題是，可否根據這些定義而推出我們應該尊重所有生命，或僅止於合乎該標準之動物。從另一角度來看，泰勒及雷根等人似乎先選定了範圍，再來找條件。在缺乏必然性的狀況下，範圍的圈定似乎都有些隨意。

泰勒的道德考量僅包括生物，而排除無生物，且不論他的理由是否有說服力，至少在範圍上要大於辛格的和雷根的。泰勒明白表示，石頭這類無生物不是生命的目的核心，石頭沒有其自己的好處，我們怎麼對它都不會影響其好壞，因為它根本沒有好壞之別²³。不過，像

²¹ Paul W. Taylor, "Respect for Nature", Ibid., p. 366.

²² Ibid., p. 367.

²³ Ibid., p. 368.

柏奇 (Birch) 這類的學者甚至把石頭也列入道德考量之列。

柏奇反對找尋用來範限道德考慮的判準，用來分畫道德適用的界限。他提出普遍考慮原則，要求對萬事萬物都予以道德考慮。他反省到，在考慮萬事萬物的過程之中，我們發現有一種「情不容已之經驗」(deontic experience)，要求我們有所為。柏奇指出，試圖設定道德考慮判準者的預設是，我們能夠且應該找出一個能夠成為被道德考慮階級的成員判準，並建構於我們的實踐中。這個階級的成員具有道德地位，必須予以道德考慮，不能只是加以利用或用盡，不能隨我們的高興任意對待。如此，在道德考慮時，有所謂的圈內者與圈外者，有市民有非市民，有道德考慮俱樂部的會員和非會員；在道德考慮時，我們能夠且應該標示出會員的身份，而且是以理性而不隨意的方式標示之；最後，應該在實踐中，盡量加強會員的好處。這樣的做法有如設立貴族俱樂部、國家公園，利用或壓迫圈外者，讓圈內者享受好處。柏奇指出，如果能由道德考慮的問題一直思考到底，直到倫理經驗與倫理反省的根源，直到他所謂的「情不容已之經驗」，或「實踐必然性」之最深層的經驗要素，即會發現上述預設都必須拋棄。在拋棄這些預設後，我們將會體會到所有事物都必須予以道德考慮²⁴。

柏奇此處的看法相當類似儒家，亦即以情不容已之主觀經驗為根據，而不對應用範圍做出任何界限或限制。他說：「情不容已之經驗是，一個人在回應某事或某人之際，感到『必須』要做某事、感到被要求去做某事的經驗。」情不容已之經驗是我們義務感的經驗源頭，也是我們價值的最初來源（因為我們的價值即是我們在做我們必須要做的事時所尋求的目的）。情不容已之經驗也是測試並證明義務根基、規則、實踐、機制之不可或缺的部分。如果情不容已之經驗與文化傳承不合時，我們就該質疑這些文化傳承了²⁵。

柏奇強調，情不容已之經驗是我們內心的經驗，在道德實踐中的

²⁴ Birch, "Moral Considerability and Universal Consideration". Ibid., p. 381.

²⁵ Ibid., p. 382.

親身體驗。「我們面對自己的情不容已之經驗並加以談論，當我們被迫去說明並證成，並向他人證明，我們的倫理判斷與實踐。我們面對它們，在我們自己審思的過程中，以測試並證明實踐的倫理假設。」有時候，情不容已之經驗在呈現之際清楚得有如上帝顯靈而對我們呼喚，但是，通常得經過很長一段時間，才能清楚此經驗之意義，甚至才能知道自己正處於此種經驗中。若是不能清楚此經驗之意義，通常也無法意識到自己正處於此種經驗中。但是，只要情不容已之經驗發生，我們多少會感到發生某件事，早晚必須面對它。修養我們的能力與德性，認出這種經驗並察覺其中無限豐富之處，這樣才是真正在培養我們倫理考慮的深層實踐。最高理想在於完美的德性、無瑕的自發性，隨時隨地對所有種類的存有皆能給予倫理考慮，並清楚地意識必須要做的是什麼。人若體驗到這一點，也就體驗到人之所以為人的部分真諦²⁶。

同樣的，儒家亦不喜由利益出發，儒家承認人在天地之間的獨特性，更因此獨特性而說人有參與天地化育之責任。因此，當人關懷萬物時，不是由利己之心出發，亦非出於明智的省察之心或有遠見的利己之心，能夠有此種關懷之表現，不僅是人類之責任，亦是人類之尊貴。發端處不是由知識，而是由仁心之不容已；生態學的知識只能成為協助仁心落實之工具，而不能成為起念之本源。

反對人類中心主義的環境倫理學家，不論是屬於那種派別，所持的理由大體是相同的；一則是為了尊重其他生物與自然界本身的價值，另一則是為了避免最終可能對人類本身造成的惡果。嚴格來看，後一種理由其實還是為了人類自身，在本質上仍然脫離不了人類中心主義。在此，人類可以運用所有的生態學知識，運用具有遠見而明智的思考，以達到人類最大的利益。這種修飾過的人類中心主義，其目標即在避免自食惡果，而在相當程度上，應該可以避免對環境的破壞以及因此而對人類本身造成的惡果。換言之，人類中心主義不必然會

²⁶ Ibid., p. 383.

帶來生態危機或人類浩劫。從儒家觀點來說，雖然會主張以仁為出發點優先於以智為出發點，但是亦不會反對以智做為思考輔助手段。

西方自然中心主義者試圖從各種知性的理由說明為何要承認並尊重其他生物與自然界等等「非人類存在」本身的價值，但是，這些理論仍然面臨多方的質疑。從儒家的觀點來看，道德主動者仍然僅限於人類，至於道德受動者應該擴展到何種對象，仁心之發用其實是沒有界限的。最理想的推恩範圍，當然是要擴及到天地萬物。不過，就實踐層面考量，個人或人類的能力都是有限的。《論語·雍也》：「子貢曰：如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？子曰：何事於仁，必也聖乎，堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」面對人類的問題，堯舜這類聖王都覺得有照顧不周之憾，何況人類之外的存在呢？在實踐上，重要的原則是由近及遠，在人類之中已有親疏之別，由人類而擴及其他存在亦有親疏之別。因此，由儒家觀點，在仁心的發用或道德的考量上，不會以人類為限。但是在面對人類與其他生物衝突或遇到人類本身能力的限制時，儒家也不會像某些自然中心主義者那樣主張必須等量齊觀而平等地對待所有存在。在此，儒家主張的應該是人類優先。

簡單地說，儒家肯定仁心為人性之常，而仁心最基本也是最開端的具體表現在於事親。但是，儒家並不以此為限，而要人努力地在具體情境中把仁心之發用擴充出去，向更廣闊的領域實踐，這就是所謂的「推恩」。不過，儒家也承認仁心之發用有其自然而當然的次第，亦即是由近而遠、由內而外。因此，才會說「親親而仁民，仁民而愛物」，而在親親的部分亦有所謂的「親親之等」。

放在儒家義理的脈絡來看，當代應用倫理學的發展過程其實就是「推恩」之具體實踐，亦即仁心之不斷擴充其範圍。我們不僅關心到一般人的權利，也擴大到植物人、胎兒、初生嬰兒的權利。我們不僅考量到人類的權利，也開始呼籲動物的權利、生態系統的權利。然而，在其間發生利益衝突時，又當如何呢？儒家在此不會浪漫地主張自然

中心的想法，而會要求以人類為優先考慮的對象。以人類為優先考慮的態度在實際上可能是無法避免的，人類唯有在其他生物不會威脅到自身存在時，才願意談生物多樣性或動物權利等主張。人類在考慮生態時，不可能以其他生物優於人類。但是，在不危及人類生存的狀況下，人類亦有義務盡量考慮其他生物與生態的保護。簡言之，以儒家說的推恩與親親之等做為思考基礎，或許在人類中心主義與自然中心主義之外，我們可以提出一種儒家形態的人類優先主義。這種觀點可以融入經由知性修改的人類中心主義，也可以用仁心之發用來說明自然中心主義者的關懷，而不必涉及內在價值說的困難。而且，在實踐上，儒家主張由近而遠，也比較可能落實而不致流於浪漫的空談。

肆、由儒家觀點看生命倫理中的位格問題

廿世紀以前，大多是在萬不得已的情況下為了挽救母親的性命才進行墮胎手術。但是，廿世紀中葉發展出安全而方便的人工流產技術，再加上人們性觀念的開放，墮胎成為一種稀鬆平常的事，也引起正反兩面激烈的爭議。此中爭論的一個焦點在於：胎兒是否有生存的權利？胎兒是否擁有獨立的道德地位？這個焦點最後歸結到一個問題：胎兒是否具有位格（personhood）？位格一詞係天主教習用的譯名，亦有人譯為人格、人格生命或人格價值²⁷。若是用比較不精確的日常用語來表達，要問「胎兒是否具有位格」，其實就是在問「胎兒是否算是人」。

邱仁宗先生指出：「在人工流產問題上有兩個極端：保守派和自由派。在這兩極之間是帶有各種色彩的中庸派。……強的保守派觀點反對任何形式、任何階段的人工流產。他們認為胎兒就是人，具有與成人一樣的權利，因而一切形式的人工流產都是不道德的。……強的

²⁷ 邱仁宗譯為人格生命（《生死之間》（台北：中華書局，1988年），頁82），李瑞全譯為人格價值（《儒家生命倫理學》（台北：鵝湖出版社，1999年），頁167）。

自由派觀點相反，認為胎兒不但不是人，而且不過是母親的一塊組織，甚至與闌尾差不多，還不如狗、馬等高等動物。因此，胎兒沒有任何權利。人工流產在任何階段、由於任何理由都是在倫理學上可以接受的。」較溫和的保守派認為，「雖然胎兒從懷孕起就是人，具有與成人一樣的權利，但他的權利不是絕對的，當他的權利與母親的權利勢不兩立時，應該服從後者。例如繼續妊娠會給母親帶來生命危險時，人工流產就是可以允許的。」較溫和的自由派認為，「胎兒雖然不是人，但畢竟不是一塊組織、一個器官，而是一個生命，在懷孕後期作人工流產比初期要提供更具說服力的理由。而在何時開始成為人的問題上，則向前移，例如向前移到可存活性這個時刻，即具有可存活性的胎兒是人。」²⁸

要問胎兒是不是人，不免討論到什麼是人？在此，我們又遇到人的獨特性何在的問題。以邱仁宗先生為例，他認為人的獨特之處在於自我意識。他指出，要有自我意識，即需要有人腦，亦必須在社會關係中發展出來，有正常社會關係的嬰兒在兩三歲時產生自我意識。「於是我們得到這樣的定義：人（person）是在社會關係中扮演一定社會角色的有自我意識的實體。」²⁹以自我意識做為人之本質，仍留下一點待澄清之處，即是：一定要實際上表現出自我意識，或是有自我意識的能力，或是有發展出自我意識能力的可能性。在此，邱仁宗先生顯然認為，要成為人，至少得已經具備自我意識的能力。因此，「胎兒不是人類的人格生命、不是person，但也不只是一塊組織、一個器官、一個動物。它是具有人類的生物學生命的特殊實體。」³⁰「胎兒有著獨特的道德地位，它是人類生命，可又不具人格的生命（即不是社會的人），它比嬰兒地位要低些，但比高等動物又要高些。」³¹

²⁸ 邱仁宗：《生死之間》（台北：中華書局，1988年），頁73-76。

²⁹ 同上，頁85。

³⁰ 同上，頁86。

³¹ 同上，頁101。

如此，墮胎並非不可行的，「人工流產問題涉及胎兒、父母、家庭、社會、後代等多種價值的交叉和衝突。……胎兒不是人（person），但畢竟是人類的生命，所以仍然具有一定的內在價值，但這個價值不足以賦予它與成人乃至嬰兒同樣的權利。儘管成人的權利也不是絕對的。當胎兒與父母、社會的利益發生衝突時，它不得不服從於後者。……所以，胎兒主要具有外在價值。當一個社會人口過度膨脹，像中國這樣，已經大大影響到社會生產和人民生活時，放寬對流產的限制，作為避孕失敗後的生育輔助措施，是必要的。這時胎兒的價值由於社會的原因而大為降低。」³²

邱仁宗先生對於「位格」或「人格生命」提出了一個很明確的定義，並根據其定義而斷定胎兒沒有位格，並因而不反對墮胎。不過，對於位格的定義並不只此一種，不同的定義很可能導出不同的結論。例如，艾立勤先生就站在天主教立場，提出另一種位格的定義：「中世紀哲學家不再單純地談『人』，而更進一步運用『位格』這個名詞和概念。『位格』原是指神的主體，教父們在討論天主聖三的問題時認為：天主有三個位格（即三位一體）。Boethius定義為：『一個理性的個別實體』，日後，聖多瑪斯亦採用這一定義，並更詳細地說：『位格是在整個本性上最完全的那樣東西，也就是在理性本性上的自立體』。中世紀哲學家進一步將此概念置於『人』，因為人是由無限的位格——天主所創造的，所以人是有限的位格，分享了天主無限的位格。我們可以看到『位格』所代表的意義是崇高而尊嚴的，因為『人』不再是單純『和動物有別』，而是天主依其肖像而創造、分享祂的存有者，……在提到『位格』時，實賦予對象無比的人性尊嚴。特別注意的是，在這個定義中，除了個體性、實體之外，更強調『理性』的因素，並非所有的獨立個體都可視為『位格』，惟具『理性思考』才

³² 同上，頁89。

是。」³³

邱仁宗以自我意識為位格的必要條件，且以實際發展出自我意識的能力為條件。但是，艾立勤先生以理性思考做為位格的必要條件時，顯然並不以實際表現理性功能為限，而只要具有理性的本質即可。他甚至指出，在受精的那一刻，受精卵就是具有位格的人了。他說：「現代的基因工程學家告訴我們：人的接合子是一個內涵個體發展程式與啟動個體發生因子的複雜細胞，從受精的那一刻，他的身上就帶有父母親的遺傳基因。……雖來自父母，但每個人的基因又有別於父母，因此，基因使每個人和他人有別，而且代表一個全新、獨立的個體。懷孕的那一刻，DNA已經告訴我們：『接合子是個人，因為他擁有人類的基因，而且他不同於其他人』，這不但支持亞氏對於『人』當具有『個別性』的要求，同時也符合他所謂『理性本質』的要求，更證實亞氏和聖多瑪斯所謂的『靈魂』已經來到的時刻即是受精的那一刻。」³⁴依照這種立場，當然得反對墮胎。不僅如此，這種立場還一貫地肯定人自受精直至死亡，在任何階段、任何狀況都應該被視為位格對待。「自男女精卵融合起，一個唯一無二的人類個體就開始出現、存在。這個體自始即依循著一個一致且連續無中斷的發展過程，從接合子起，歷經胚胎、胎兒、嬰兒、青少年、成人、老人而至死亡。由此可知，個體發展過程的每一階段都是人的生命展現。」³⁵

以上兩種看法，對位格提出不同的定義，也因而導出不同的結論。我們不禁要問：究竟那種定義才是正確的？在此，個人以為，對於位格下的定義，在性質上多屬規範性的定義，其間實無對錯可言，其中反應的是下定義者的價值取捨。李瑞全指出，「菲恩堡（Joel

³³ 艾立勤：〈論接合子是不是位格人〉，《哲學與文化》廿八卷第八期（2001年8月），頁693。

³⁴ 同上，頁695-696。

³⁵ 同上，頁701。

Feinberg) 對人格 (person) 提出一較有系統的分析。他首先指出：人格有兩種意義，一是描述的，一是規範的。前者指具有某集描述性徵的人格，稱為『人格之常識概念』，後者指具有人之權利與尊嚴意義的人格，即道德人格。前者乃是在常識中所被意指為一個人格所具有的一些分別來說是必須的條件，而合起來則是充足的條件。菲恩堡指出：『在常識的想法中，一個人格乃指那些存有，他們具有意識，對自己有一個概念及知覺到自己，能夠經驗到情緒，能夠推理和取得理解，能夠預先計劃，能夠進行他們計劃，而且能夠感受快樂和痛苦。』……菲恩堡也沒有進一步說明為什麼這一集性徵即足以界定人之為人。」³⁶其中菲恩堡提出的描述性條件，依個人淺見，亦帶有相當的規範性。當我們選擇上述的性徵做為人的定義時，即表示我們不會把一個不具有自我意識或不能計劃的生命視為人來看待。而事實上，不具有自我意識的胎兒或植物人是否就因而不具有道德地位，卻是有爭議的。由此可見，上述的描述性條件仍涉及價值抉擇的爭論。

邱、艾二人皆列出一些位格的必要條件，然而這些條件的提出毋寧顯出相當的隨意性。就如同我們在環境倫理學中遇到的情形一樣，「道德俱樂部」的入會標準或界限要如何訂定有其隨意性，此處「位格俱樂部」的入會標準或界限似乎也取決於審查者的自由心證或主觀態度。這種判定標準的隨意性在應用到更廣的範圍時，更容易顯現出來。以邱仁宗先生對位格的定義為例，依之，不但胎兒不算是人，而且初生嬰兒也不算是人。但是，邱仁宗先生在此卻表現了不同的立場。他說：「我們用什麼操作標準來判定嬰兒何時已發育為具有自我意識的人呢？這是困難的。因為每個嬰兒的發育情況不完全一樣，無論是嬰兒自己的特質和它所處的環境都有區別。因此，自我意識發育的時間有早有遲。另一方面，嬰兒一經出生，就處於社會關係之中，扮演一定的社會角色。因此，即使按上述的定義那時它還不是人，我

³⁶ 李瑞全：《儒家生命倫理學》（台北：鵝湖出版社，1999年），頁169。

們也應該而且可以把它作為人來看待。」³⁷換言之，初生嬰兒雖然嚴格來說不算人，但因我們不易判定他何時開始有自我意識，而且他已出生而有社會關係，故而我們在操作的意義上將他權且視為人來看待。然而，這種將標準放寬的理由亦缺乏說服性，因為嬰兒處於社會關係而將其視為人，其實胎兒何嘗不是也處於社會關係中呢？對於那些熱切期待新生兒降臨的父母親友而言，在孩子尚未出生之前，在情感上早就與他產生了親密的關係。

李瑞全先生曾試圖提出一種「以孟子道德人格為主，荀子式的社會人格為輔的人格理論」，做為儒家的人格理論，以疏解現代應用倫理學的問題³⁸。依這種想法，嬰兒無法擁有道德人格，但是卻可擁有社會人格，「這種人格意義是通過某些社會實踐或參與而具有的，如兒童通過與母親的關係而可具有這一種人格價值」，因此而保障嬰兒「不致淪為待社會功效決定的對象」，使他們不致「受非人格之對待」³⁹。但是，這種藉由兒童與母親的關係而獲得的人格地位，為何不能擴大到胎兒呢？胎兒不是也應該可以同樣地藉由他與母親的關係而獲得人格地位嗎？

孟子主張「無四端之心，非人也」，而明白對人格或位格提出了嚴格的規範性定義。僅具四端之心，並非聖賢，只是具有成德之可能性，必求擴而充之，方能成德。換言之，以四端之心為人之必要條件，只在肯定凡人皆具有成德之可能性，並標舉人應以成德為人生之根本方向。當複製人成為可能之際，西方社會熱烈討論複製人是否算是人的問題。依儒家義理，這個問題的答案是很明確的，只要具有成德之可能性就算是人，而不論其出生方式到底是經由自然生產、剖腹生產、試管技術或複製技術。既然試管嬰兒不被懷疑是否為人，我們又何需質疑複製人是否為人呢？更重要的一點在於，孟子此處之定義不

³⁷ 邱仁宗：《生死之間》（台北：中華書局，1988年），頁85-86。

³⁸ 同註三十七，頁176。

³⁹ 同上，頁174-175。

是為了保障道德地位或道德權利；有四端之心只代表有成德之可能性，並不表示因而具有某種道德地位或道德權利，亦不同李瑞全先生所說的道德人格。在此可再度借用雷根道德主動者和受動者的分別加以說明⁴⁰。一般人有能力成為道德的主動者，也有機會成為道德的受動者。但在某些狀態中，人只能成為受動者，而不能成為主動者。能體現道德人格的人是為道德的主動者，但是不能體現道德人格的人（包括胎兒、嬰兒、幼童、植物人）或其他生物，也可能因為道德主動者的關切而成為道德的受動者，並因而享有道德地位或道德權利。同理，有四端之心的人不會以為只有自己享有道德地位，反而會採取推恩的方式，擴而充之，盡量使其他存在亦納入其道德考量之中，而使之享有道德地位。四端之心的發用是沒有條件的；「所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」（《孟子·公孫丑》）因此，若是依孟子的講法，所謂的社會人格根本不是道德地位的保障。孺子之引起惻隱之心而得到道德關切，不是因為其父母，亦不是因為鄉黨朋友，他只是因為道德主動者的關切而成為道德的受動者。

在某種意義上，「位格」（personhood）這個概念的作用如同「靈魂」，都是為了在人類的生物生命之外再加上某種意義，而使人與其他動物不同。「位格」除了神學的意義之外，僅用於個體性之確認（亦即人格同一性），並做為是否具有道德地位的條件（胎兒或上腦死亡

⁴⁰ 本文借用的受動者之定義，與雷根原意不同。

者不具位格，故其道德地位低)⁴¹。相對而言，「靈魂」這個概念就豐富多了，它不僅說明個體性及道德地位，更成為來世的保障以及死後賞罰的對象。在現世意味較為濃厚的當代，為了減低神祕和迷信的色彩，當代人寧可以「位格」這個概念取代「靈魂」概念。然而，究實而言，這兩個概念皆屬形而上的，其實際意義或許透過實用主義的意義理論最能彰顯。換言之，若就胎兒或有嚴重缺陷的初生嬰兒而言，說他們尚不具有「位格」或「人格性」，其實際意義即在主張他們的生存權可以被他人較為輕易而不必內疚地剝奪。若就死亡判定的脈絡而言，說一個人喪失了「位格」或「人格性」，其實際意義即在主張此人已因其上腦死亡而應被宣告死亡，不應再藉助儀器或人為措施維

⁴¹ 邱仁宗先生也指出，生命倫理學「最重要的進展是把human being和person區分開來，或者把人類的生物學生命 (human biological life) 和人類的人格生命 (human personal life) 區分開來。如果用我們熟悉的話來說，就是把生物的人和社會的人區分開來。」……人類的生物學生命和人類的人格生命的區分不但適用於胎兒，也適用於腦死病人。……人類的人格生命或社會的人的本質特徵是具有自我意識。因此可以把人定義為具有自我意識的實體。……正是這種自我意識，把人 (person) 與非人靈長類、與受精卵、胚胎、胎兒以及腦死者區別開來。……當人類發展到產生自我意識時，人類的生物學生命發展為人類人格生命；當不可逆地喪失自我意識時，又復歸為人類的生物學生命。」(同註三十八，頁82-84。)

持其某些生理現象或活動⁴²。

在上一節中，我們看到環境倫理學者針對道德考量的範圍和界限，提出各種知性判準。有的學者根據自己提出的判準而將高等哺乳動物納入到人類的道德社群中，有的學者依自己提出的判準而將所有能感受苦樂的動物納入道德考量的範圍中，有的學者根據自己提出的判準而給予所有的生物以道德地位。這些條件或判準為何如此選定，其實都沒有必然的道理。同樣的，我們在這一節中也看到生命倫理學者針對位格或人格生命的範圍，提出不同的知性判準，而這些判準的選定，同樣看不出有任何必然的道理。有的人提出的條件少些，位格涵蓋的範圍也就大些。從某種角度來看，範圍的大小毋寧反應的是提出者本身仁心感通之範圍。依儒家的理想，仁心的感通是沒有界限的，也不應該訂定各種條件來設定範圍。但是，現實上仁心的落實則有其限制，這兩方面都是儒家所承認的；儒家說起仁心，可至「民胞物與、一體之仁」，但同時也感歎「博施於民，堯舜其猶病諸」。在實踐的層面上，不得不談先後次第。在面臨孕婦和胎兒的性命抉擇時，我們當然選擇孕婦。但在墮胎之前，心中不應毫無猶豫之念，而在墮胎之際，心中亦不可能毫無不忍之感。這才是人情之常，人性之實。

⁴² 腦基本上由兩部分組成：大腦半球和腦幹，腦死指的是這兩部分的功能皆不可逆地停止。腦死之不同於植物人，即在於後者喪失所有的上腦功能，但仍有某種程度的腦幹活動。植物人是沒有意識的，不會感到任何身體上和心理上的痛苦。一般言之，病人的眼睛會根據睡眠周期而睜閉。由於下腦功能仍在，病人有時會展現各種面部表情以及眼球運動。因此，雖然有時看起來似乎在笑或在皺眉，其實他們毫無意識，不但對外在環境無知覺，對自己亦無知覺。目前世界各國法律大致皆主張由整個腦部的死亡來確定死亡，但不少哲學家反對這種說法，而主張由上腦死亡來確定死亡，理由是：人不僅是個human being，更是個person，而其間的差別乃是靠著知覺。若是沒有意識和知覺，也就表示喪失了personhood。個別的人之所以為個別存在，乃是因為他有人格同一性(personal identity)；而這種同一性乃奠基於個人持續的生活歷史和自我知覺。意識永久喪失，也就失去了人格同一性。換言之，一個person在腦死時即已死亡，縱使他的身體還活著。(Bioethics for Students: How Do We Know What's Right? Stephen G. Post ed., New York: Macmillan Reference USA, 1999, vol. 1, pp. 24-25.)

如果按照純粹知性的判準，很可能做出荒謬的決定。例如弗雷徹曾經提出「位格」的廿條標準，未達標準者即不是人，也不值得我們努力維持其生命。「最低標準有：腦的活動、自我意識、智能、自我控制、與他人交往。智商在40以下，成為一個人就有問題；智商在20以下就不是人。腦的活動是所有其他標準的前提條件，沒有這些最低標準，就是一個“亞人”（subperson）客體，結束它的生命並不違反道德。」⁴³面對這種說法，我們不禁要問：縱然由理性上說自己這樣做不會違反道德，但在內心中真的能夠毫無不安之感嗎？

伍、結語

以上雖然分別針對企業倫理、環境倫理和生命倫理的議題進行討論，但可看出依據儒家義理亦可以表現出一貫的特色：重視每個人的存在，因為每個人都具有成聖成賢的可能性，此處是人人平等；每個人都應努力做為道德的主動者，發揮仁心，由近及遠，擴至萬物；相對地，萬物不需具備任何條件，而皆有可能成為道德主動者仁心所涵蓋的道德受動者，並因而享有道德地位。儒家的看法有時亦可在西方學者身上看到端倪，例如柏奇說的deontic feeling，這就是一種不容己之情，很類似儒家對仁心的描述。個人以為，儒家思想可能對當代應用倫理議題有所啟發，本文只是展示個人在此方向上做出的初步工作。當然，我們也可以由佛家及道家出發，增加我們思考的立基點。最後，我們必須意識到，面對當代應用倫理學議題時，絕非簡單的幾個原則即可解決爭議，即便儒家智慧能夠給我們原則性的啟發，我們依然需要大量現代知識的協助，才能做出恰當的判斷。

43 同註卅八，頁150。

儒家倫理觀的當代性與現代性

葉海煙

東吳大學哲學系教授

儒家倫理乃儒學（儒家哲學）的核心課題，殆無疑義，然所謂「儒家倫理」（Confucian Ethic）並無法全然地被納入一般的「倫理學」（Ethics）的理論思考（Theoretical thinking）中，而此一哲學現象或文化現象毋寧說是儒家哲學與儒家文化的基本特徵。

其實，就實踐的面向看來，儒家倫理是具有極其複雜的多元性與多重性的，甚至所謂「儒者」的角色竟有其辯證性與弔詭性。從孔子告誡子夏「女為君子儒，無為小人儒」（《論語·雍也》）開始，儒者的道德實踐與人格養成便有了意義流失、理想淪落以及目的性無端被稀釋的種種危機。也就是說，在儒家所意圖建構的生活世界裡似乎早就潛藏「異化」的可能性，也難怪孟子不得不多言善辯，而荀子所以力倡性惡之說，其中緣由實為來自生活環境、文化情境與心性理境之間裡外交攻的各項因子所不斷鋪展成的。而由此斷言儒家始終與其所處之時代環境保持著若即若離的關係，當非武斷之論，而若由此再論及儒家的倫理觀其實與任何時代的倫理境況都可能發生新的意義聯