

生命倫理之方法論的考察

黃慧英

摘要

在後設倫理學以至生命倫理學上，一直存在著脈絡主義與原則倫理之爭辯。脈絡主義者解決道德問題的方式，是首先審視個別事件發生的脈絡細節，作出道德判斷後再將之用於其他相類事件；原則倫理者卻試圖將一般的道德原則應用於特殊事件上。前者可視為一種「自下而上」的方式，後者則可名為「自上而下」。很多道德哲學家都指出這兩種進路各有利弊。R.M. Hare 藉著引介兩層道德思維結構，來論証上述二者其實並不矛盾，相反地，它們在不同的道德思維層面，分別扮演重要角色。在本文中，我嘗試檢視 Hare 的論証是否成立，又是否會在實踐上引生另外的問題。最後，我將指出，中國的儒家倫理中的「經」、「權」觀念，如何可以幫助解決脈絡主義與原則倫理的問題。

黃慧英，哲學博士，香港嶺南大學哲學系副教授。

《中外醫學哲學》III：4（2001年12月）：頁5-29。
© Copyright 2001 by Swets & Zeitlinger Publishers.

關鍵詞：脈絡主義 原則倫理 兩層道德思維 直覺層批判層 一般性 特定性 普遍性 經 權

一、對原則倫理 (principled ethics) 的質疑

傳統的規範理論，尤其是原則倫理，近年備受質疑，主要的理由是它在道德抉擇上不能提供指引。上述的質疑包括兩方面：首先，從一般的原則能否演繹出具體的道德判斷？其次，這些理論有否敏銳地覺察到特定處境中有關脈絡的變數 (*contextual variables*)，並給予這些變數應有的重視？以當代生命倫理學者Winkler的說法，這是對於一般的道德理論之應用可能性 (*applicability*) 及相干性 (*relevance*) 的懷疑。⁽¹⁾上述的困難，對於應用倫理學來說尤其嚴重，因為應用倫理學所特別需要的「界域特定性」 (*domain specificity*) 是傳統規範理論所欠缺的。Winkler指出，特殊倫理學如生命醫療倫理、商業倫理與環境倫理，一直被理解為一種在作道德判斷時只需將一般的道德理論應用出來的應用倫理學，這樣的話會將特殊倫理學引導至一錯誤的方向，在這方向下，我們不需要特殊的原則或方法。

Winkler 與其他反理論 (*anti-theory*) 的倫理學者所指的傳統規範理論，乃由效益主義與康德學說分庭抗禮。從 Earl Winkler看來，效益主義的錯誤在於認同了「倫理學上某種關於大公無私 (*impartiality*) 的不可妥協的形式」，此形式源

自「每一個人都應得到平等對待」的觀念，因而在作出道德判斷時沒有考慮到「為大眾覺識的有關脈絡的變數」。⁽²⁾ 這種關於大公無私的觀念正與我們的常識的道德觀 (*commonsense morality*) 相反，後者同意一個人對與他有特殊關係的人是有特殊義務的。此外，效益主義還被批評為，為了追求最大的效益，而不惜犧牲公平及人權。

義務論 - 例如康德學說 - 在有關脈絡的變數的地位方面，亦有同樣的困難。「行動的義務方面的理由一般被認為所以能成為道德理由，是基於我們作為人的本性而非基於環境或個別的關係」⁽³⁾，因此在一事件中，假使有支持或反對行動的理由，我們也不可能根據不同的脈絡來加以不同的衡量。義務論若不是採用無關脈絡的方式來衡量這些理由，就是僅憑直覺隨著不同的脈絡給予這些理由不同的份量。Winkler 聲言，訴諸直覺等同於放棄任何系統地說明道德理由的不同力量之希望，同時放棄了提供解決衝突的方法之希望。另一方面，假若將賦予理由之份量看成在任何脈絡下都是固定的，那麼義務論便否認有關脈絡的變數對道德判斷的重要性。

除了上述有關脈絡的變數的問題外，原則倫理的另一問題是：單純將道德原則「應用」於特定處境，是否能夠產生能指導行為的道德判斷，實成疑問。因為，對處境的詮釋，在道德決定中應扮演重要的角色。

(2) 同上，頁 53。

(3) 同上，頁 55。

(1) Winkler, 1996, 頁 50。

二、對典範理論 (paradigm theory) 的批評

Winkler在〈道德哲學與生命倫理：脈絡主義與典範理論之對壘〉一文中對 Beauchamp 與 Childress 發展出來的典範理論討論甚詳。典範理論包含三個主要原則：自主原則 (*principle of autonomy*)、慈善原則 (*principle of beneficence*) (包括反邪惡 (*non-maleficence*) 原則) 與公平原則 (*principle of justice*)。由於典範理論的目標是要處理生命醫療方面的倫理問題，因此是具界域特定性的。上述三個原則雖然是一般及抽象的原則，但能指導道德實踐。正如 Winkler 指出的，典範理論旨在將原則與實際事件連繫起來。⁽⁴⁾ 雖然如此，Winkler 却批評這理論在解決醫療界的道德問題時有嚴重的限制。首先，典範理論並沒有為「甚麼要素構成道德地位 (*moral status*)？」提供說明。由於道德地位在生命倫理中很多重要問題的決定上，常引起爭論，⁽⁵⁾ 因此欠缺這方面的說明使得此理論無用。再者，雖然典範理論較之傳統的規範理論為特定，但是在不同處境中，均以同等份量，將這些原則應用出來，對可能影響原則之道德份量的有關脈絡之變數，仍未給予足夠的重視。

由此看來，典範理論與傳統規範理論有著相同的問題，它們的分別僅是程度之差而已。問題的根源在於原則之一般性 (*generality*) 這特性，並由之而來的「自上而下」('top-down') 的應用程序及証立問題。此後一問題往往是在生命倫理中，原則倫理與脈絡主義之論辯的爭論核心。

(4) 同上，頁 51 至 52。

(5) 例如在墮胎問題上，其中一個爭論乃關於胎兒的道德地位的問題。

Sumner 與 Boyle 將爭論的要點概括如下：

「生命倫理的一般論者 (generalists) 支持道德原則或理論在証立或思考方面的重要角色。他們以最大的野心論証，我們若要做好生命倫理學，便需要贊同一種最好的規範理論。如此，道德証立或思考是以一種『自上而下』的方式進行，即是：從一般的原則到個別的事件。這進路的一個問題是，一般論者無法同意哪些規範是最好的，有些維護後果論、另一些則接納或此或彼版本的義務論、又或德性理論 (*virtue theory*)。另一個問題是，這些理論的高度抽象形態似乎在解決個別病人與機構的具體問題方面，所作的實際工作甚少。特殊論者 (particularists) 回應這些問題而提出一種相反的『自下而上』('bottom-up') 進程。在這種思維方式下，我們的起點是從所有有關脈絡的細節方面，著手處理及嘗試解決個別事件。」⁽⁶⁾

我將在下一節審視原則倫理的對立理論 - 脈絡主義 (*contextualism*) - 是否能夠在引導及証立道德決定方面，提供一種可行的方法論。

三、對脈絡主義的檢視

假如傳統的規範理論與典範理論可說是採取了一種「自上而下」的程序，那麼脈絡主義可被稱為是一種「自下而上」的取向。脈絡主義認為：「道德問題必須在具體環境中的詮釋上的複雜性中去解決，並且須訴諸相關的歷史文化傳統，參考批

(6) Sumner & Boyle, 1996, 頁 4。

判的建制上與專業上的規範及德性，同時主要以比較個案的分析方法進行。」⁽⁷⁾ 由於藉這種方法所作的決定並不涉及一般道德原則的應用，因此可避免由原則與特定事件間的距離所導致的困難。但亦正因道德決定並沒有從原則方面得到指引，那麼在作道德判斷時，從哪裏獲得資源便成疑問。再者，假若不訴諸原則，我們便必須找尋其他方法，去決定處境方面的差異是否道德上相干。看來脈絡主義指控原則倫理不能指引道德決定，它自己也不能提供指引。詮釋與比較個案的方法本身亦不能解決道德爭論。正如 Sumner 與 Boyle 質疑：「我們如何能夠對於我們對事件的『解決』不就是原初偏見的反映有信心？」⁽⁸⁾ Daniels 則注意到，就算對事件仔細考察，有時對甚麼是正確行動也能產生一致的看法，但這種仔細的考察必須運用某些基本觀念，去決定如何將細節或「資料」轉換成關於結論的實際証據。此外，對在一個處境中的道德相關方面，哪些應看成相似，哪些應看成不同，我們亦需要一種系統的說明。

「但那正是給出理由、訴諸原則、以及發展道德理論所預計去做的：為我們提供一個從觀察轉換至觀點之証據的基礎。倫理學的困難工作不單在於對個別事件的觀察及診斷方面，而在於尋求當以我們應該的方式對待處境時，甚麼算是相干的道德理由方面。」⁽⁹⁾

在回應上述的批評時，我們必須作出以下的澄清。首先，脈絡主義並不屬於極端形式的反理論觀點，後者認為在道德思考過程中，不需要任何原則，反之，其「自下而上」的進路會

引向認取某些原則。它所建議的是，藉著圍繞事件累積而來的協議，我們可以藉「類比」推理產生原則。⁽¹⁰⁾ 結果，這樣得來的原則與規則是敏感於界域的特殊性的：規則的份量會隨界域與脈絡而變。⁽¹¹⁾ 其次，脈絡主義只抗拒原則倫理的演繹進路、以及原則聲稱具有的一成不變的份量。相反地，脈絡主義強調歸納方法在道德推理中的重要性。⁽¹²⁾ 然而，如何應用歸納方法來解決道德事件、一如如何引入對個案之詮釋與比較一樣，是有待解決的問題。

四、普遍性 (universality) 、特定性 (specificity) 與一般性 (generality)

對於原則倫理與脈絡主義這兩種對立的觀點，R.M. Hare 認為二者都掌握了部分的真理。⁽¹³⁾ 例如，脈絡主義認清了一重要真理：我們必須針對每一個處境的有關特性作判斷。但假若脈絡主義堅持不訴諸一般的原則，那它便是錯誤的。在此，我們必須區分出普遍性與一般性。普遍性是與特殊性 (particularity) 相反的，而一般性卻與特定性相反。根據 Hare 的分析，一個道德判斷可以同時是普遍的及高度特定的。因此，道德判斷所包含的特定性，正好滿足脈絡主義對脈絡中的每一細微資料的關注的要求。另方面，假若一個人預備將一個判斷應用於相似的事件中的話，則這特定的判斷便是普

(10) 同上。

(11) Winkler, 1996, 頁 57。

(12) 同上，頁 57-58。

(13) Hare, 1996. Hare 在他的論文中所討論的是「處境倫理學」 (situation ethics)，但他的分析同樣適用於脈絡主義。

(7) Winkler, 1996, 頁 52。

(8) Sumner & Boyle, 1996, 頁 4。

(9) Daniels, 1996, 頁 100。

遍的了；所謂相似事件就是除了角色對換外完全一樣的處境。這種相似事件不需要是真實的，它可以只存在於假設當中。當我們認同此關於普遍性的概念之後，便會發覺無論否認一個特定的道德判斷可以是普遍的（即是認為它只在作出判斷的特殊處境中有效）、還是認為一個普遍的判斷必須是非常一般的（因而忽略了可能影響判斷的脈絡上的細節），都是觀念上的混淆。⁽¹⁴⁾ 從 Winkler 對於脈絡主義的理解及對傳統規範理論的批評中，可見他亦犯上此種錯誤。⁽¹⁵⁾

然而，對於脈絡主義來說，就算承認了特定的道德判斷可以具有 Hare 意義上的普遍性，仍會產生疑問：它是否能夠，又或如何能夠，應用於其他相似的事件。由於一般認為，一個原則要有指導的力量，應該具備某種程度上的一般性，因此，現時受到懷疑的是道德原則的一般性，其中牽涉的問題是：一、一般的道德原則是否在道德決定中佔一席位？二、我們是否只需要研究實際的個案從而作出特定的道德判斷，而不用作任何的一般化（generalization），一如處境倫理學所主張的？假若我們給予後一問題肯定的答案，便必須面對上節對脈絡主義的批評；另一方面，假若我們認為一般的道德原則確實在道德決定上起著舉足輕重的作用，便必須為原則倫理所受到脈絡主義的攻擊作出辯護。

當 Hare 承認我們可以就每一處境的特殊情況作出道德判斷時，他是意識到脈絡主義的問題的。

「他們〔處境倫理學者〕沒有說出我們該如何判斷那些特殊性或處境。若欠缺一些判斷的方法，每一個人都可隨意地說出他們喜歡說的。」⁽¹⁶⁾

(14) 同上，頁 21。

(15) Winkler, 1996, 頁 73-74。

為了論証道德判斷不是隨意的，我們必須給予理由，同時這些理由必須是普遍的。因此，在對個別事件作道德判斷時，我們即是在認取了一普遍的道德原則，縱使那是特定的。

「很難看出判斷處境的任何方法能達致甚麼，假如沒有給出作如此而非如彼的判斷的理由的話。任何關於理由的述句必定引出原則 - 不是那種處境倫理學者那樣不喜歡的簡單的一般的原則，但依然是普遍的。假若禁止一種藥物公開發售的理由是它危害生命，則就是基於『危害生命的藥物不應公開發售』這原則。理由固然可以遠比這個複雜，但它們必須說出處境方面使得做此或做彼是正確的的某些特性；而這些特性必須經常以普遍（顯然不是經常高度一般）的字詞來描述。」⁽¹⁷⁾

總括來說，Hare 論証，就算脈絡主義強調處境的有關脈絡的變數，只要一個判斷算得上「道德」判斷，則必定是普遍的。普遍性正體現於判斷中當作理由所標舉出的特性。無論如何，必需有些方法，使人能從處境中鑒別出某些特性，作為相干的特性；因此，若然脈絡主義要成為可接受的倫理理論，必須提供決定道德相干性的方法。

正如上述，一個為行動構造出道德理由的原則可以有我們所想要的那樣特定。當一個高度特定的原則以這種方式形成，它只能在該個別處境或在相干方面相似的處境中有效。因為在其他不包含那些特性的處境中，原則是不適用的。然而，就算一個原則的特定程度是在這個現實的世界上沒有相似的事件存在，但它仍是普遍的。但這裏卻暴露出脈絡主義對這類原則所

(16) Hare, 1996, 頁 25-26。

(17) 同上，頁 26；粗體字是原來的斜體字。

作的另一批評：原則不能指導道德決定。原因是，若要將指引應用於未來的其他處境，它必須具某程度的一般性。

「我們實在必須小心察看個別事件，但之後我們想從這些事件中學得一些原則，使得我們能應用於其他事件。毫無疑問，事件是個別不同的，但這不表示我們不能從經驗中學習。一個決定的重要理由可以同樣對於另一決定是重要的。因此，在避免過份簡化及太嚴格的一般規則的同時，我們仍然可以為自己及他人建立一般的指引，為將來之用，這是優秀的醫療工作者所從事的。這些指引必須在某程度上是一般的，否則它們只能應用於單一的處境，因而我們為稍後的處境保留經驗中的教訓便變成無用了。」⁽¹⁸⁾

在肯定一般的原則能夠為未來的決定提供指引之前，我們應該先同意我們需要一般的原則來指引行動。假定我們能夠，並且應該，在考慮事件的個別情況之後，正如脈絡主義所極力主張的，作出特定的判斷，那麼為何我們還需要一般的原則？Hare 為這個問題給出了如下的理由。首先，一般的原則可以幫助我們應付世界上的道德事件。我們在過往所作的道德判斷，可以應用於具有相同重要特性的未來事件，因而能用作一實踐上的指引。換句話說，遵守原則會給予我們最好的機會去正確行動。⁽¹⁹⁾ Hare 認為這是處境倫理學所忽略的。⁽²⁰⁾

其次，Hare 指出，我們身為凡人，會有欲望與私利，並且常常會有一誘惑去竄改我們的道德思維，使得作出的道德判斷符合我們的利益。假如我們將一般原則或直覺牢固地植入我

們的性格或動機中，則會較易克服這類誘惑。這是去學習道德原則的實踐上及心理上的理由。令人訝異的是，身為脈絡主義之支持者的Winkler，也將脈絡主義理解成一種蘊含社會價值的規則效益主義（rule-utilitarianism），同樣強調道德規則在社會脈絡中指引社會互動及關係方面的重要性。⁽²¹⁾

雖然 Hare 與 Winkler 對原則倫理與脈絡主義有不同的理解與評價，但他們同樣承認，一般的道德原則是不可或缺的。雖然重視的程度不同，他們也認識到有關脈絡的細節應當小心考慮，使我們能分辨出道德上相干的特性，以及決定它們是否為某一原則所包含。現時剩下來的問題似乎是：「如何消融這兩種理論間的矛盾？」與「它們如何面對對方的質疑而提出辯解？」

五、兩層道德思維

如上所述，Hare 認為脈絡主義掌握了一個明顯的真理：兩個相似的處境可能在一些重要方面相異，而原則倫理因不能察覺這些差異而應受到否決。然而 Hare 認為這是一個錯誤的觀點，因為它忽略了另一明顯的真理，就是有些處境在道德的相干方面是相似的，它的錯誤還在於認為這兩個真理是不相容的。根據 Hare，這個錯誤是基於不能分辨道德思維的兩個層面而來，這兩個層面是直覺層與批判層。由於 Hare 已在他的《道德思維》一書中詳細闡釋了兩層的道德思維結構，在此我只作簡略的概述。直覺層是我們大部分人在日常生活中作道德思維的層面，一般的道德原則在此層內幫助我們解決道德問題。假如我們吸收了某些規範原則以及獲得了某些德性，我們

(18) 同上。

(19) Hare, 1981, 頁 38。

(20) 同上，頁 36。

(21) Winkler, 1996, 頁 58。

「會擁有关於對與錯、好與壞的相應直覺，並且除非被誘惑所征服，在實踐上會遵守原則及展示德性。」⁽²²⁾ 然而，這些原則既不是自明的，也不是自我支持的，它們只是在我們接受的教養與教育中灌輸給我們的；還有，我們經常會遇到這些原則互相衝突的情況。為了解決衝突問題及証立道德原則，我們必須轉向道德思維的批判層面。

在批判層，我們藉著批判的道德思維作出道德判斷。批判的道德思維就是應用效益原則（principle of utility）來決定特定處境中正確的道德判斷。⁽²³⁾ 這樣既可解決道德衝突問題，又可使判斷得到証立。我們更可藉此選擇出最佳的初步原則（*prima facie principles*）的集合，這些初步原則會在像目前這樣的世界中（*in the world as it is*），正常情況下，帶來最佳後果。所謂最佳後果，就是那些當我們在所有時間都能作批判思維所達致的後果。

簡單地說，在批判層，我們可以形成需要有多特定便有多特定的普遍原則，去處理個別事件。同時，為了上面所指出的理由，我們亦揀選出一些具某程度的一般性的原則，以用於直覺層。明顯地，我們只需在直覺層中挑選處境中的一些特性，作為道德上相干的。這些道德上相干的特性構成了一般的道德原則的重要的描述內容。這表示當我們選擇一初步原則時，同時在決定哪些是相干的特性。我們的批判思維有足夠的能力去做這兩方面的工作，而所選出的初步原則會得到效益原則與普遍性要求的証立。

(22) Hare, 1996, 頁 30。

(23) Hare在他的專著中詳細論証了效益原則與普遍化原則(principle of universalization)的結合如何可以作出公正的道德判斷，並且論証了上述的原則是從道德字詞的邏輯特性及有關「公正」的概念推演出來的結果；在此不贅。

看來 Hare 引介的道德思維的兩層結構可以消解原則倫理與脈絡主義的對立：一方面，它可以在批判層安頓後者所強調的有關脈絡的變數；另一方面，它可以在直覺層採用前者所訂定的一般原則。最後，Hare 藉著對這兩層面的區分，對脈絡主義作出評價。

「明顯地，層面的區分可以說明這樣的理論對在哪裏及錯在哪裏。如照字面的意思看，這理論要求我們在無論多直接的道德決定裏運用批判思維。但通常我們沒時間這樣做，並且常常沒有關於另一可能行動的結果的必需資料。我們也會受個人偏見影響，而這往往是錯誤決定的根源。因此，合情理的做法，是為我們自己訂定原則，以及培育德性，這會在直接事件的運作上，引領我們在毋須細想的情況下做正確的事，而為奇特的事件保留深刻思想的力量……當我們這樣作批判思考，我們必須考慮事件的特有情況及其細節，一如處境倫理學者聲稱我們所當做的。但若在每一場合都這樣做，將會是荒謬及不切實際的。」⁽²⁴⁾

Winkler提出有關效益主義的問題，亦可藉兩層道德思維來解決。在第一節中曾提及，效益主義被指控為了堅持大公無私因而違反了大眾接受的偏私行為：例如一名母親應關顧自己孩子的需要，多於他人的孩子。Hare 却認為我們可以在直覺層認同偏私原則，而這認同可在批判層中得到大公無私的思維所証立。重要的是，大公無私的批判思維亦同時指令我們運用公正原則於直覺層。

「假若我們為了所有孩子的利益而關注大公無私，我們應

(24) Hare, 1996, 頁 33。

當希望母親們對她們自己孩子作出偏私的行為，且擁有使她們如此行事的感情。我們應當如此希望，因為假若母親們都這樣的話，孩子所得到的照顧，比起假如母親們試圖對自己的與對別人的孩子感覺一樣的情況，較為良好。這道理同樣適用於醫生與護士。因此，大公無私的批判思維會叫我們去培育偏私的德性與原則，但它亦會叫我們去為某些角色與處境培育無私之情。它們明顯地包括法官，並包括必須公平地分配利益與損失的那些人，就像醫生們要將匱乏資源分配給他們的父母時所作的。」⁽²⁵⁾

道德思維的兩層結構不單消融了原則倫理與脈絡主義之間的對立，它還能解決「自上而下」與「自下而上」兩種進路的矛盾觀點。我將在下節討論此點。

六、個別判斷與一般原則的動態關係

「自上而下」與「自下而上」進路的爭論，部分在於有關理論給予一般原則不同份量所致。最重要的是，論辯針對的是產生原則的方法。正如前面指出的，甚至如Winkler這樣的脈絡主義者也認為原則是不可揚棄的，他甚至聲言：「脈絡主義對道德考慮的不同份量的覺識可以是原則性及批判的。」⁽²⁶⁾但是無論怎樣，脈絡主義依然主張，獲得原則的途經是自下而上的，此正與傳統的規範理論對立。

然而，上述爭論的表述形式是誤導的：它看來像是表示，當我們作脈絡推理時，我們是從零開始的。正如 Sumner 與

Boyle所描繪的，持有這種觀點的人認為，原則是緊隨、而非先於，個別問題的解決而來的。⁽²⁷⁾事實是，在解決個別問題之前，原則（不論如何取得）已經存在了。否定原則對解決道德問題的可能貢獻，使得「自下而上」的程序以至由此程序獲得的原則變得多餘。假若一如上面所顯示的，原則在道德判斷時確實在某程度上有其重要性，則問題應該是：這些原則如何進入程序。這裏Winkler作出一合情理的建議：我們從約定俗成、行之有效的道德原則與規範開始，除非它們所演生出的道德判斷受到另外一些原則或判斷的挑戰，否則可視作合理。

「脈絡主義因此從約定俗成的道德、與正在社會生活的不同界域中被視作經証立的規範與價值開始。道德規則與價值是假定為合理的，除非顯示出它們不合理。藉著訴諸其他沒有受到討論中的特殊事件挑戰的信念或原則，道德判斷被視為得到充分的証立。依此，反省理論的有關層面，是由為了建立在某環境下最合理的判斷實際上所要求的而決定。最終，脈絡主義試圖將一個個案歸入一規則之內，這規則是可以顯示具有、或適當地假定具有、發生該個案的社會界域內的工具有效性的。」⁽²⁸⁾

此段引文展示Winkler所贊同的一種脈絡主義之道德推理方法，其中提及「反省理論的有關層面」，可見此思維方式與 Hare 的兩層結構是相容的。事實上，所謂約定俗成的道德與規範及價值正是 Hare 術語中的「初步原則」。它們應用於直覺層，而當受到挑戰或遇到道德衝突，便必須在批判層重新審視並在需要時加以修訂。引文中所提到的「工具有效性」亦與

(25) 同上，頁 31。

(26) Winkler, 1996, 頁 56。

(27) Sumner and Boyle, 1996, 頁 4。

(28) Winkler, 1996, 頁 52 - 53。

在批判層用來証立及挑擇初步原則的效益原則相似。與 Winkler 一樣，Hare 認為在批判層，效益原則可以產生、重新審視，以及修訂道德規則，以保証它們的工具有效性。

讓我們回到關於兩種進路的爭論。一旦區分了兩個層面，就算爭論沒有被取消，也變得不再重要。脈絡主義所強烈推許的「自下而上」之進路涉及歸納推理，如相關事件的比較與個別判斷的推廣。在此過程中最重要的是對事件及原則的詮釋。如前述，當我們對一個別情況作道德判斷，我們是從約定俗成的道德原則開始，直至受到挑戰，那時我們便轉向批判層。在批判層中，任何方法，包括事件的比較、關於個別利益集團的有關資料的搜集、相似事件的類比等，都會使用。甚至在沒有爭議的正常事件，對道德問題的詮釋往往早於任何原則的介入而進入過程中。直覺思維並不蘊含任何盲目的應用原則。但是，當需要求助於批判思維時，再詮釋是必需的。

在論文的結尾，Winkler 總結了他對脈絡主義的觀點：

「脈絡主義所需堅持的是，我們須覺察到當面臨真正的道德問題時，道德的說明與証立的演繹結構是具追溯性質的。在一種較重要、精要與基本的意義下，証立是一過程。這過程包含著所有其在詮釋上及類比上的複雜性，而達致一深思熟慮的道德判斷，同時將它作為在問題的脈絡內的一個合理的另一可能性而得到維護。」⁽²⁹⁾

如果這段說話扼要說明了脈絡主義的重要方面，那麼脈絡主義並不與原則倫理相矛盾，假若二者正確地在 Hare 建議的層面中運作的話。

(29) 同上，頁 76。粗體字是原來的斜體字。

七、兩層道德思維在實踐上的作用

上節已解釋過，在 Hare 的兩層結構中，我們會在直覺層運用一般的道德原則去處理沒有爭議的事件。由於這些原則是由效益原則挑選出來的，因此假若社會上每個人都遵守的話，對社會來說便是最好的了。另一方面，我們應當以批判思維來應付不尋常的事件，這樣或會達致一些可能高度特定的但仍然是普遍的判斷。兩層面的區分不單維繫了行之有效的原則與直覺的功能，但一方面為它們提供証立，另一方面卻保留了革新的空間，因此這區分在理論方面看來是有效用的，然而在實踐方面則可能有問題。

第一個問題是，如何決定一個「非常」事件（或奇特事件）的「非常」程度足以使我們轉到批判層中考慮？Hare 堅持不單原則，甚至牽涉其中的道德感情，也應得到培育，使我們不會為了自己的利益而竄改處境。這是道德感情的正面作用；但假若這些感情強烈得足以抵禦誘惑，那在應該考慮放棄一般為人接受的原則的事件中，亦可能導致抗拒考慮放棄。雖然 Hare 主張在原則受到挑戰或矛盾時，我們應當將事件帶到批判層。但一個人若自少接受了良好的訓練或教育，因而形成良好的性格，便不容易覺察到當他/她一向接受的原則正在受到挑戰。他/她會將另類觀點視作由一些欠缺道德感的人所提出的。Hare 藉著關於安樂死的爭論，展示一兩難處境。

「醫療人員經常說：『我們整個訓練及我們的態度是指向拯救生命，你如何能叫我們去殺人？』這裏關乎我們認為一般來說醫生應有甚麼態度的問題；一般來說，除非一個醫生矢志拯救生命，否則他很可能是壞醫生，這當然是真的。因為假如一名醫生被要求結束一個病人的生命，又或

就算拒絕拯救讓他死去會好得多的病人的生命（雖然這不是嚴格意義的安樂死），假如他是一名好醫生的話，會感到極不願意；去做其中一樣事情都是違反了他的本性 - 作為一個醫生訓練去拯救生命的本性。」⁽³⁰⁾

Hare 論証說，縱使醫生產生不願意的感受，但假若他/她肯定這是正確的話，便應予以克服。

「如果在某些事件中，贊成安樂死或不予救援是正確的，則醫生應該克服這種不願意的心理，假若他肯定這是一個『病人的死亡是較好』的事件的話。」⁽³¹⁾

一個醫生如何可以肯定結束病人的生命是正確的呢？假如我們上升到批判層並訴諸效益原則，那麼我們應當細緻地考察該事件。結果我們會得出關於正確行動的結論，這結論可以「為受我們行動影響的所有集團的利益服務，同時對他們每一個的同等利益給予同等份量」。⁽³²⁾ 這樣作的時候，病人痛苦的程度必定超過醫生的反感，亦超過對社會的無法預測的影響。Hare 亦醒覺違離一般原則的危險而提出警告：

「但這會有實踐上的危險，如果在這些事件中克服了〔不願意的感受〕，會在醫生方面、也許同時在病人方面，導致態度的一般改變：醫生會不再被認為、亦不再認為，自己委身於拯救生命，取而代之的是，會認為委身於去作他們認為對病人或甚至一般的人最好之事，哪怕牽涉殺人；

(30) Hare, 1993, 頁 8。

(31) 同上。

(32) 同上，頁 11。

而這發展可能整體來說不是最好的。」⁽³³⁾

看來一日我們未有一個強而有力的事件，其中的利與害是顯而易見的，一日我們都毋須費心去將某一事件看成是特殊事件。這樣的態度會導致對於當前事件反應遲緩。

第二個問題是，我們何時應該利用非常事件的反省結果來使久經成立的原則作出改變？Hare 指出非常事件應在批判層中處理，在考慮事件的細節之後，我們可以決定在這些具體環境中應做甚麼，然後會得出一些非常特定、但有時是奇異的原則。然而，Hare 聲明這些原則不會在直覺層中應用。

「……當我們挑選的時候，我們不應該對不是太常見或不大可能發生的個別事件，無論是實際的或假設的，給予太多的關注。由於我們在挑選我們的原則，作為在這個實際上是如此的世界的實踐上的指引，非作為在一個充斥著由簡短故事或哲學家的例子構成的事故的世界上的指引。因此，假如舉例來說，在末期癌症的極度痛苦中死去的人數是很少的，或如果得到恰當照料會很少的話，情況便會不同了。這是『特例產生壞法律』這格準的意義。」⁽³⁴⁾

當然醫生與普通人需要的是一般原則，可以在普通事件中提供指引。假如由特殊事件中產生的特定原則不能作指引之用，那麼我們想為我們的普通生活要哪類的一般原則？對應先前的問題，就是：甚麼是醫生應有的態度？

實踐上，去決定新原則的益處是否超過對公眾所產生的衝擊，是殊不容易的。

(33) 同上，頁 8。粗體字是原來的斜體字。

(34) 同上，頁 13-14。

「因為我可以問，假如認同了一種態度或另外一種，在醫院或臨終病人的家裏，會是怎樣一種情況，並且哪一情況是較好的。因此這哲學練習會一如好的哲學所應該的，將問題交回給非哲學家作進一步的考究，但以一更明白、清晰的形式進行，因而更易得到解答。」⁽³⁵⁾

然而，假若將一哲學問題轉換成一非哲學問題去處理，相當於承認哲學欠缺解決該問題的資源。相反，認為答案取決於該判斷是否正確，而此無可置疑地是一哲學問題，假如我們肯定我們為該非常事件建立的特定原則是對的話，我們應當想像這原則可應用的相似的可能事件（也許經過輕微的修改），然後據此製訂較一般的原則。此外，我們應透過道德教育引介及推廣這些新原則。結果將會是，新的一般原則轉過來影響普通人的想法，繼而使該原則看來不像原先那麼奇異，這便會減弱公眾的抗拒心態。

Hare 拒絕讓關於非常事件的判斷在直覺層中佔一席位，是基於它們是罕見事件這理由。

「如果我們對該類事件給予份量，我們將較可能認取那些若受到一般接受及保存的話，會對受它們影響的人帶來對整體來說最好結果的原則。」⁽³⁶⁾

但假如我們相信在兩個層面的原則不是固定及靜態的，而是兩層面的關係是辯証的 - 即在一個層面的變更始終會影響另一個層面令其改變 - 則我們給予罕見事件一點份量便會促成一般人對奇異判斷的接受。也許，問題的核心在於哲學家在反省

及改革舊原則方面，是否願意採取領導地位，還是只願意被大多數人接受的既定規範牽著走。

八、儒家的兩類道德思維

上節的分析，道德思維的兩層結構，可以同時承認一般原則與特殊判斷在道德決定上的作用與意義，只要我們覺察它們的應用範圍及限制，便能互補不足。在中國的儒家倫理學說中，關於「經」與「權」的觀念，恰好展示出類似 Hare 的兩層思維架構。

在儒家倫理中，不乏一般的道德原則，目的是為了在倫常日用中，提供應然的指引及規範；同時對有志於在道德上不斷提昇自己的人，亦起指導作用。前者如「己所不欲，勿施於人」（《論語·顏淵》），「己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也》）等不勝枚舉，這些規範大抵概括在「禮」中，如非禮勿視、聽、言、動等是（《論語·顏淵》）；後者則見於對君子的要求，在《論語》中更比比皆是。它們有時表現為一般的；有時則較為特定，如：「居處恭，執事敬，與人忠」（《論語·子路》）、「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，可以為成人矣。」（《論語·憲問》）儒家的規範除了以原則的方式表達出來之外，很多時也藉德性來展現。如恭、寬、信、敏、惠、勇、慈、敬、孝、弟、忠、溫、良、儉、讓……等，都是在起居、應接，甚至從政方面，助人進退得宜合理的。無論是原則還是德性⁽³⁷⁾，儒家認為它們都具 Hare 所界定的普遍性。舉例說，當一名儒者認為子女

(35) 同上，頁 9。

(36) 同上，頁 14。

(37) 在此暫不討論二者中何者較一般、何者較特定。

應對父母盡孝道的時候，他的意思是，不論身為父母還是子女，他也認為那樣做是應該的。

儒家認為，上述的規範無論在甚麼環境下，都應該遵守，所謂「造次必於是，顛沛必於是」、「雖之夷狄，不可棄也」。但這不表示既定的成規是不容改易、人們必須無條件接受的。對於傳統的道德要求或社會規則，儒家認為可以重新省察，然後予以調整、改革，甚至揚棄。⁽³⁸⁾ 調整或革新的方式，有時是對規範的內容作出新的詮釋（如對「君子之強」《中庸》及「勇」〈論語·為政〉的闡釋），有時甚至直接否定流行的做法（如對「拜上」的否定，見〈論語·子罕〉），有時則以一種德行凌駕另一種德行，從而對後者加以限定（「夫大人者，行不必信，言不必果，惟義所在。」〈孟子·離婁下〉）。假如我們應用 Hare 的區分，在平常情況下，我們只需實踐既成的道德規範，在非常時刻才須上升至批判層加以考察。

上述的「非常時刻」，包括道德衝突事件，如孟子曾討論的「嫂溺」（〈孟子·離婁上〉）及「舜不告而娶」（〈孟子·萬章上〉）的情況，在該等情況中，皆以處境的特殊性，挑戰社會的道德規範，結果得出較特定卻普遍的新原則。但這並不表示舊有的原則需要放棄，它們仍可以在平常情況下作為一般原則而使用，且具規範力量。這就是儒家的「經常」觀念。在特殊情況下作的判斷是「權變」而已，它不能取代一般原則，但本身卻又具一定程度的一般性，可在相似事件中使用。

在 Hare 的兩層思維理論中，其中在批判思維層用以揀選一般原則、解決道德衝突所根據的是效益原則；明顯地，儒家在考慮現存的道德原則是否適用，以至是否需要及如何作出調整或改革時，所用的並不是效益原則，而是憑道德心作決定。

⁽³⁸⁾ 我在多篇論文中都曾詳細舉例論証此點，在此不贅。請參閱黃慧英，1998 與 2001。

⁽³⁹⁾ 儒家所言的道德心不相當於義務論的批評者所說的直覺，而是自律道德的超越根據。⁽⁴⁰⁾

道德心不單可以製訂、修改道德原則，解決道德衝突，藉著它還可以將一般的道德原則，「應用」於特定處境。這種應用並不屬於演繹，而是一種道德上的創造。⁽⁴¹⁾ 於是，上面所說的道德思維的結構，在儒家看來，分解地說，是兩層，其中一層是「禮儀三百，威儀三千」、「百姓日用而不知」的道德心之「用」的一層，在這層中「恭而無禮、慎而無禮、勇而無禮、直而無禮」（〈論語·泰伯〉）都會生亂。另一層是道德心之「體」，在此層中，良知即天理。但此兩層綜合地說，即體即用，道不可須臾離，因此並沒有何時須遵守一般的道德原則，何時須將道德問題置於批判層來考慮的問題。

⁽³⁹⁾ 在黃慧英，1999一文中，主要討論儒家如何解決道德衝突問題，結論是根據道德心的指令而行。這道德心同樣可以用來檢視原則的有效性。

⁽⁴⁰⁾ 同上。

⁽⁴¹⁾ 請參閱黃慧英，1995。

參考及引用之書目：

- Beauchamp, Tom L. and Childress, James F.: 1979, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Daniels, Norman: 1979, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", *The Journal of Philosophy*.
- _____ : 1996, "Wide Reflective Equilibrium in Practice", *Philosophical Perspectives on Bioethics*, (Eds) Sumner L.W. and Boyle, J., Toronto, University of Toronto Press.
- Hare, Richard M.: 1981, *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford: Clarendon Press.
- _____ : 1993, *Essays on Bioethics*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ : 1996, "Methods of Bioethics: Some Defective Proposals", *Philosophical Perspectives on Bioethics*, (Eds) Sumner, L.W. and Boyle, J., Toronto: University of Toronto Press.
- Sumner, L.W. and Boyle, Joseph: 1996, "Introduction", *Philosophical Perspectives on Bioethics*, (Eds) Sumner, L.W. and Boyle, J., Toronto: University of Toronto Press.
- Winkler, Earl: 1996, "Moral Philosophy and Bioethics: Contextualism versus the Paradigm Theory", *Philosophical Perspectives on Bioethics*, (Eds) Sumner, L.W. and Boyle, J., Toronto, University of Toronto Press.
- 黃慧英：1995，〈道德創造的意義：牟宗三對儒家學說的詮釋〉，發表於「牟宗三與中國哲學之重建」研討會。
- _____ : 1998, "Confucian Ethics: Universalistic or Particularistic?", *The Journal of Chinese Philosophy*, 25.3: 361-374.
- _____ : 1999, "Moral Dilemma: From the Confucian Perspective", paper presented at the annual meeting of the Eastern Division of American Philosophical Association, U.S.A.
- _____ : 2001, "Confucian Ethics and Virtue Ethics", *The Journal of Chinese Philosophy*, 28.3 : 285-300.