

雷切爾斯論安樂死

王啟義

摘要

發表於1975年的〈主動及被動安樂死〉，雖然已成為醫學倫理學的經典著作，但該文引起的爭議，迄今未息。作者雷切爾斯在文章中攻擊傳統見解裡認為「主動/被動安樂死之區分在道德上有意義」的觀點。他的主要論証方式是對(i)「殺人在道德上跟見死不救有分別」提出質疑。其後，雷切爾斯回應論者對其論証的批評時，更否定(ii)「判斷行為的道德對錯時，意圖的好壞是相干的考慮」。〈主動及被動安樂死〉所引發的辯論中，論者的焦點往往是雷切爾斯在該文中提出來的論據。本文則還論及他對批評者的回應，嘗試剖析雷切爾斯後來為自己所作的辯護，從而評價他的整體立場。本文第二節將簡要地說明幾個基本概念。在第三節，筆者透過對有關論爭的交代去說明「意

王啟義，哲學博士，香港中文大學哲學系副教授。

《中外醫學哲學》III：4（2001年12月）：頁57-824。

© Copyright 2001 by Swets & Zeitlinger Publishers.

圖」、「主動安樂死」及「被動安樂死」三者，在雷切爾斯對有關問題的論述中如何互相緊扣。第四節採用雷切爾斯擅用的「相同化例子證明法」指出他對 (i) 和 (ii) 的看法不能同時成立。第五節則通過對「雙重後果原則」的討論去進一步分析雷切爾斯對 (ii) 的批評。第六節嘗試正面說明我們應怎樣看「意圖好壞」和「殺人/見死不救」的考慮在道德評價活動中的互動關係，並據之而評析雷切爾斯所用的論證方法的根本問題。

關鍵詞：安樂死 James Rachels 意圖 蓄意殺人

一. 引言

安樂死是生命倫理學和醫學倫理學裡極具爭議的課題。安樂死應否合法化的問題更在各國辯論多年，在社會上產生激烈的回響。近年在中國要求安樂死合法化的呼聲也日益響亮。中國第八屆人民代表大會二次、三次和四次會議上，都有代表聯名提案，要求為安樂死立法。

安樂死一般可分為「主動」和「被動」兩類⁽¹⁾；後者較為人所接受。事實上，在歐美社會以至中國，對有關問題的爭論，大都集中在主動安樂死。這不難理解。「(自願) 主動

[1] 另一常見區分將安樂死分為「自願」、「非自願」和「不自願」三種。後兩者之分別在於：「非自願」是沒有明顯表達過是否願意接受安樂死，「不自願」則是表示過拒絕安樂死之意願。本文所討論的安樂死限於「自願」一類。

安樂死」是指有所為而採取某些行動（例如注射可致命的藥物），令病人死亡，以滿足其解脫痛苦的要求。被動安樂死則不涉及類似的行動，而是藉醫務人員的「不作為」(omission)（例如不作復甦搶救或不施予藥物或儀器的干預），聽任病人死亡。前者涉及蓄意殺人的行為，後者則不過是聽任病人死亡或見死不救。⁽²⁾「主動安樂死」就正因屬「蓄意殺人」（縱使是出於慈悲動機的）而備受批評。證諸過往數十年的討論，除了持較極端看法者，被動安樂死可說日漸為人所接受；但對主動安樂死的爭辯，則仍然莫衷一是，甚至愈演愈烈。

這個「主動/被動安樂死」的區分在道德上真的如此重要嗎？「殺人」跟「聽任他人死亡」看來確有明顯的道德上的分別。譬如某甲開槍殺人，而某乙則見人受槍擊而見死不救（假定他是有能力相救的）。誰應受較大的道德責難呢？我們一般都會毫不猶疑說是某甲。然而，「主動/被動安樂死之區別在道德上重要（或相干）」的看法，不正是建基於「殺人/見死不救之區分在道德上重要（或相干）」的看法嗎？

「主動/被動安樂死的區分在道德上是有意義的」在哲學層面上卻不是無可駁斥的觀點。在1975年，詹姆士·雷切爾斯（James Rachels）發表了著名的〈主動及被動安樂死〉（Rachels 1975），對「主動/被動安樂死的區分是有道德意義的」的看法提出了質疑，引起了廣泛的討論，而該篇文章被文

[2] 本文用「殺人」一詞指導致他人死亡的行為，與不作為而聽任他人死亡相對照。故本文中，該詞跟英語的 'killing' 一般，不必作貶義解，是所謂中性含義(neutral)的用語，不應與明顯是貶詞的「謀殺」，即英語之 'murder' 混淆。又本文以「聽任(他人)死亡」來譯 'letting die'，並按行文或以慣用之「見死不救」代之。唯「見死不救」一般有貶義成分，有「立心不良」的含義；但在本文，該詞與「聽任死亡」相通，一般作中性含義解或按行文而作褒義或貶義解。

集收選次數之多，在生命倫理學裡幾可比美Judith Thomson論墮胎的文章。雖然經歷了廿多年，雷切爾斯的論証仍廣受討論。^[3] 本文的目的就是要分析雷切爾斯的觀點，嘗試對有關的論爭，作出評價。

二. 基本概念的說明

首先簡要地說明幾個基本概念。

「安樂死」的字面義意——「無痛楚的死亡」——並不能充份反映該詞的義意。例如以安眠藥來自殺，也算無痛楚的死亡；又或以安眠藥來謀害他人，則只屬謀殺。顯然這都不屬安樂死。前者並不涉及「將別人致死」的第二者，後者的動機並非出於仁慈。雖然，在具體的情況裏，「安樂死」一詞的應用並不一定精確，但大體上其定義可表達如下：如果A（一般而言指醫護人員）基於B（病人）的最佳利益之考慮而施以可行範圍內最溫和的方法，導致B死亡，而導致此結果又是A的意圖；則B之死亡屬安樂死。^[4]

上述定義中關於「意圖」^[5]一項是不可缺少的。不少有關「安樂死」一詞的應用上的爭論都直接或間接地由這點引起。若刪去關於意圖的部份，安樂死跟某些醫療上出現的死亡情況在概念上就難以區分開來。譬如面對瀕死的病人，醫護人員終止作任何無實效的治療（*futile therapy*），並因此促致病人死

亡。這種情況是否屬安樂死就取決於終止治療的行為的意圖為何。如果有關意圖不是要「導致死亡」（雖然死亡是預料之中），而只是因為無實效的治療不但不能實質改善病情，反而會減損病人餘下的生命的質素；那麼，終止治療就不屬安樂死。反之，如果醫護人員是基於要「導致死亡」的意圖（並出於仁慈的動機）而終止治療，病人又因此而死亡，則屬被動安樂死。

主動安樂死跟醫療中某些死亡情況之間的區別，也往往取決於有關人員的意圖。以下是常被引用的例子：某罹不治之症的病人須接受大劑量的鎮痛藥，才可舒緩痛楚，但藥物卻會令他逐漸喪去呼吸功能，最終導至死亡。若醫生為了減輕病人的苦楚而繼續給予鎮痛藥，病人並因此死亡，這是否主動安樂死呢？不少反對安樂死的人並不反對在此情況下給病人施用藥物，理由是醫生的作為是基於「減除苦楚」而不是「蓄意致死」的意圖。雖然他預見其行動會令病人提前死亡，但縮短病人的生命不是他的意圖所在，亦不是其行動的「主要」作用或後果，只不過是「次要後果」或「副作用」而已。有些人則會指出，「意圖產生的主要後果」和「可預見的副作用」根本是難以區分的，所以認為上例也應屬安樂死，又或認為就算不屬安樂死，卻可反映主動安樂死跟某些醫療裏常見的死亡在道德上不應有重大的分別。這裡已涉及到「意圖的好壞跟行為的道德對錯是否相干」及「雙重後果的原則」（*The Principle of Double Effect*）等重要而複雜的哲學性問題，我們會在下文論及。不過，由此我們應可察覺到「意圖」對於理解「安樂死」這概念，以至討論安樂死所涉的道德問題，都是很重要的；所以，雷切爾斯的文章所引起的論爭，很快就跟「意圖的好壞跟行為的道德對錯是否相干」的問題連上了。這也說明了何以「意圖」是下文論述的主要概念之一。

[3] 較近期的討論有Ciocco 1996, Dombrowski 1996, Gennaro 1996, Haslett 1996, Hopkins 1997, McConchie 1999, Nesbit 1995, Perrett 1996, Sullivan 1994等。

[4] 關於安樂死的定義的進一步說明，可參閱Draper 1998。

[5] 本文以「意圖」翻譯'intention'；視乎行文或代之以「動機」。

三 · 論爭的開展

1. 雷切爾斯對美國醫學會的批評

〈主動及被動安樂死〉這篇文章的開首引述了美國醫學會 (The American Medical Association) 對有關安樂死的政策聲明：

蓄意去結束另一個人的生命 - 出於仁慈的殺人 (mercy killing) - 是違背醫療專業宗旨及美國醫學會的政策。

如果有無可辯駁的證據證明一個軀體在生物學意義上即將死亡，病人和 / 或其直系親屬可決定是否終止使用非常方法 (extraordinary means) 來延續軀體的生命。醫生應隨時提供意見及判斷予病人和 / 或其直系親屬。

雷切爾斯認為此聲明肯定了一個「傳統的看法」，即：「主動安樂死與被動安樂死在道德上有重大的差異」。按此看法，「至少在某些情況下不再治療並讓一個人死掉是可以允許的，但在任何情況下皆不可以採取任何直接的、為了殺死病人而作的行動 (direct action designed to kill the patient)」 (Rachels 1975: 112)。雷切爾斯接著便質疑此看法，所提的理由中，最重要的是：此看法建基於錯誤的觀點，即認為「殺人」 (killing someone) 與「見死不救」 (letting someone die) 這兩種行為，在道德上有所分別。

雷切爾斯的看法所引發的辯論中，論者的焦點往往是〈主動及被動安樂死〉一文裏用來攻擊「殺人與見死不救」的區分的論證。本文則還論及他對批評者的回應，嘗試剖析雷切爾斯

為自己所作的辯護，從而評價他的整體立場。

讓我們先來交代雷切爾斯在〈主動及被動安樂死〉的論文對

(a) 殺人跟見死不救在道德上有實質的分別的批評。

雷切爾斯用以下一對例子來說明他的論點：

第一個例子是這樣的：史密夫為了奪取遺產而殺害了他六歲大的表弟。他偷偷潛入浴室把他淹死。在第二個例子中，基於同樣的動機，鍾斯亦偷偷潛入浴室，企圖把他的表弟淹死。但正當他有所行動時，碰巧他的表弟滑倒，一頭栽進水裡。鍾斯當然很高興。他本來可以救那小孩，但他卻見死不救，讓他淹死。

在道德上，史密夫和鍾斯的行為有分別嗎？雷切爾斯的看法是：史密夫和鍾斯的行為皆基於同樣的動機（都是為了個人利益），並且懷著同樣目的行事，而且結果又一樣（表弟死了）。所以兩人所作的，在道德上而言沒有分別。設想鍾斯如此為自己辯護：「無論如何，我甚麼也沒有做過。我不過是站在那裡看著他淹死罷了。我並沒有殺他，我只是見死不救而已。」如果見死不救真的沒有殺人那麼錯，這個辯護多少應該有點說服力。但事實卻非如此，「這樣的辯護只不過是荒誕地誤用道德推理。」 (Rachels 1975: 116)。

2. 對雷切爾斯的批評

雷切爾斯因此認為，若其他相干因素相同，在道德上殺人跟見死不救並無高下之分，故此主動安樂死跟被動安樂死在道德上也應無分別。美國醫學會的聲明容許被動安樂死而不容許主動安樂死，所以是錯誤的。

然而，只要細閱上述美國醫學會的聲明，即可見其中並沒

有明白地提及主動和被動安樂死的區分。該聲明要區分是「蓄意結束另一個人的生命」與「終止使用非常方法來延續軀體的生命」的行為，並認為前者不可接受。在一篇廣為文集收選的文章裏，湯馬斯·蘇利文（Thomas D. Sullivan）就正好針對這點，指責雷切爾斯曲解了美國醫學會的聲明。蘇利文認為，美國醫學會的立場其實是這樣的：就算蓄意終結他人生命的行為是不能容許的，在某些情況下終止使用非常的治療方法，不再延續生命，卻是可以接受的。此中的關鍵是：終止治療的決定不一定是基於要引致病人死亡的意圖。例如，它可能是出於醫生不願意病人繼續接受一些會為後者帶來極大痛苦，但卻難以提供痊癒希望的治療。因此，美國醫學會的政策背後的精神，「並非是一些關於主動與被動安樂死的區分的見解...它只是對蓄意殺人——包括採取直接行動（direct actions）和惡意的不作為（malevolent omissions）——的禁止」（Sullivan 1977: 137）。

邦尼·史丹博克（Bonnie Steinbock）也提出了類似的批評。⁽⁶⁾ 她認為該聲明是很明確的反對了安樂死——不論主動還是被動的——但這跟聲明中對「終止使用非常方法來延續生命」的行為的寬容態度並無不一致；理由是這類行為在某些情況下不應視作與被動安樂死等同。她描述了兩種這樣的情況。第一種是病人行使其拒絕接受治療的權利，並得到醫生的尊重。在第二種情況中，繼續治療不但不能帶來合理的復原希望，反會增加病人的痛苦；這時終止治療是要避免病人承受更多無謂的苦楚，而非蓄意結束其生命。因此，史丹博克認為美國醫學會支持終止治療的做法，與它一貫反對安樂死的立場之間，並無不一致。

基於上面第II節有關「安樂死」的定義的釐清，史丹博克

和蘇利文的批評其實可以理解為：雷切爾斯由於忽視了行為背後的意圖，所以便把安樂死跟一些醫療中頗為常見但卻不涉及「蓄意殺人」的做法混淆了，因而把美國醫學會對後者的寬容態度看成為對被動安樂死的容許。

這樣的批評是否有力呢？這裡須留意幾點：

(1) 按史丹博克和蘇利文的批評，傳統的觀點——亦即美國醫學會聲明背後的根據——其實是著眼於對蓄意殺人的禁制，而不在於主動安樂死跟被動安樂死的區分：由於安樂死涉及殺人的意圖，所以不論是主動或被動的，在傳統的觀點看來都是不可接受的。這批評很明顯並未針對雷切爾斯原來對主動/被動安樂死的區分的質疑，因為他的質疑的焦點在於「殺人/見死不救」的區分。所以縱使史丹博克和蘇利文對美國醫學會的立場的澄清是正確的，也不表示雷切爾斯對主動/被動安樂死的區分的質疑是無效的。

(2) 按上節對「安樂死」一詞的釐清，雷切爾斯也許真的是將某些醫療上導致死亡的情況（下文以用史丹博克所舉的第二類例子來代表這些情況，並簡稱之為「終止治療」）錯誤地歸類為被動安樂死。然而歸類的問題最終只是定義上的問題，而終止治療是否在道德上應跟被動安樂死有所分別卻是另一問題。⁽⁷⁾ 史丹博克和蘇利文當然不會認為他們跟雷切爾斯爭論的只不過是如何歸類的問題。明顯地，他們假定「意圖好壞足以決定行為的對錯」，而仁慈殺人（包括兩種安樂死）既涉及「殺人」的意圖，故此是不可接受的（這亦是蘇利文所謂的真正的傳統觀點）；所以，若把「終止治療」這種無殺人意圖的行為跟被動安樂死連在一起，就是把兩種在道德上應嚴格分辨的情況混為一談。而史丹博克和蘇利文把這混淆指出來，就不單是言詞之爭，而是實質的批評。

(6) 參閱 Steinbock 1979。

(7) 參閱 Hopkins 1997, Draper 1998, Pt. II., Miller 2000。

(3) 然而，史丹博克和蘇利文所假定的傳統觀點是否合理呢？如果答案是否定的，則終止治療跟被動安樂死就不必在道德上嚴格區分。理由是：按傳統的看法，終止治療這種無殺人意圖的行為跟被動安樂死之所以不應連在一起，乃是因為兩者在意圖上很不一樣 - 後者涉及「蓄意殺人」這個（可假定為）不良的意圖，前者則不然。但如果我們否定這個「意圖好壞跟行為是否合乎道德有確切關係」的看法，則終止治療跟被動安樂死在道德上就不必再作嚴格的分別。亦即是說，假如傳統對意圖的道德相干性的看法不成立，則應否將終止治療歸類為被動安樂死（在道德判斷而言）就不再是一個重要的問題，而雷切爾斯對美國醫學會的聲明的詮釋上的錯誤，最終也會變得（就道價值判斷而言）不重要。因為，雷切爾斯雖然錯誤地把終止治療看成被動安樂死，但如果（因為我們否定了意圖的道德相干性）兩者無實質的道德分別，則雷切爾斯把兩者連在一起，縱使在歸類上有問題，也能凸顯兩者在道德上的相似性。

3. 意圖好壞與行為的道德評價

經此分析，我們就能明白為何雷切爾斯在 1978 年的文章回應蘇利文時要談到「意圖好壞跟行為的道德評價是否相干？」的問題。雷切爾斯答辯的要點正是反駁傳統那種「意圖好壞與行為是否合乎道德有確定關係」的看法。按這個看法：

行動與意圖之間在道德上有一種確定的關連。原本是可以接受的行為，如果伴隨著一個壞的意圖，就可以因此而變成不能接受的；該意圖使得這個行為變成錯誤。（Rachels 1978:140）

但是，雷切爾斯認為這個看法是沒有根據的。他舉出以下的一對例子來說明：

傑克探訪他體弱多病又孤單的祖母，陪伴她渡過了一個愉快的下午。他很疼愛她，而且陪她只是為了逗她歡喜。他雖然知道這樣做會令祖母在立遺囑時給他留一份，但這並不是他作探訪的意圖。姬爾也同樣探訪了祖母，也為她帶來了一個快樂的下午。但其實她所關心的，卻是祖母即將訂立的遺囑 - 姬爾希望祖母留一份兒給她。傑克和姬爾同樣給祖母帶來了愉快的下午，並且他們的行動皆可能帶來相同的後果，即影響了祖母的遺囑的內容。可是，他們的意圖卻大相徑庭。

雷切爾斯認為，由於傑克與姬爾的行為完全一樣，因此我們必須說他們所作的是**同樣的對**或**同樣的錯**。姬爾心懷不軌這個事實，只能反映出她的**品格**，但卻不應令我們對她的**行為**作出跟傑克不同的評價。「傑克和姬爾」的例子顯示出，「意圖」只是跟作出該行為的人的品格的評價相關」（Rachels 1978: 141），但是

(b) 判斷行為的道德對錯時，意圖的好壞是相干的考慮卻是錯誤的觀點。

按剛才（3）的分析，如果雷切爾斯這個有關意圖的看法是有力，則就道德評價的目的來說，我們便不用將終止治療和安樂死嚴格地區分開來。這點對「主動安樂死」的道德可接受性有很密切的關連。雷切爾斯最初所要論證的是「主動安樂死跟被動安樂死無道德上的分別」。這個論點並沒有涉及主動安樂死或被動安樂死本身是否道德上可接受的問題。但最終而言，雷切爾斯是支持主動安樂死的。要達到這個目的，雷切爾斯須提出獨立的論證，支持主動安樂死。⁽⁸⁾ 如果現在我們同意雷切爾斯證明了意圖跟行為的道德對錯是不相干的，則他無

疑間接証明了被動安樂死在道德上是可以容許的：因為就算持傳統觀點的人也會認為（基於有關意圖方面的考慮）終止治療在道德上是可接受的；所以，如果意圖跟行為的道德判斷真的不相干，被動安樂死就和終止治療一樣，可以是道德上對的行為。由此，藉著先前已論証了的「主動／被動安樂死的區分無道德意義」，便可以進一步得出**主動安樂死**在道德上是可接受的。

至此，「意圖」、「主動安樂死」及「被動安樂死」三者
在雷切爾斯對有關問題的論述如何互相緊扣，應已清楚顯明。我們以下提出的質疑，立論的根據，就是要指出：雷切爾斯對意圖和對安樂死（或曰其對「殺人與見死不救」）的看法，分開來看，其論証也許有一定的效力，但合而觀之，當中卻有不一致之處，由此使人懷疑其論証原初所顯示的效力。

四. 相同化例子証明法

1. 相同化例子的兩個特點

要評價雷切爾斯的觀點，一個很好的策略就是以其人之道，採用他自己愛用的「相同化例子証明法」(the method of equalized cases)⁽⁸⁾。在〈主動及被動安樂死〉裡的「史密夫與鍾斯」就是這樣的一對例子。例子所要針對的是「殺人與見死不救」的區分。雷切爾斯認為我們將「主動／被動安樂死」

看成為道德上重要的區分，依持的就是「殺人與見死不救在道德上是有區別的」的想法，而後者又其實是「有所為／不作為」(act and omission)的區分的一個特例。關於這個區分的哲學性討論，主要著眼於一般被稱為「有所為及不作為原則」(the doctrine of act and omission)的有效性。根據這個學說，

- (c) 蓄意作出一個行動使某個後果出現，跟不作某些行為而讓同樣的後果在可預見下產生，兩者之間，在道德上是有差異的。

譬如，蓄意以注射藥劑來進行的主動安樂死跟以不採取治療而讓病人（在可預見下）死去的被動安樂死，就是一個「有所為／不作為」區分的例子；而「有所為及不作為原則」就常被援引來說明兩種安樂死在道德上為何截然不同。

由雷切爾斯討論「有所為／不作為」的區分和意圖的例子，可以看到「相同化例子証明法」的兩個主要性質。首先，兩個例子之間，除了在（正要討論的）一點之外，在其餘（相干的）地方都是相同的。在「史密夫與鍾斯」的故事裡，唯一的分別就在於史密夫殺死了表弟（有所為）而鍾斯則對表弟的死視而不救（不作為）；而「殺人與見死不救」就正是例子要討論的分別。再看「傑克與姬爾」的故事，兩個例子的唯一分別是，傑克的行為是出於好意，但姬爾的則是存心不良；而「意圖之好壞」又正是例子所要討論的分野。「相同化例子証明法」的第二個特點就是，提出例子的人假定我們對兩個例子所描述的行為都會作出相同的道德評價。即是說，雷切爾斯假定我們會認為史密夫和鍾斯的行為都是對的，或認為姬爾跟傑克的所作的都是好事。藉這兩個特點，例子所涉及的區分就可以被證明為**道德上無意義的**：由於例子之間無任何其他相干的分別，所

(8) 在 Rachels 1978 他提出兩個這樣的論証，分別訴諸「仁慈」(mercy) 及「己所不欲可施於人」(the golden rule) 的理由。

(9) 'Equalized cases' 一詞來自 Kamm 1996。她亦稱該方法為 'the method of comparable cases'。

以那僅有的不同（例如意圖的好與壞）如果在道德上有意義，則我們對例子中的行為的道德判斷就不會相同；但事實上我們卻對有關的行為有相同的評價，由此可見那僅有的不同在道德上是不重要的。

2. 一個混合型的例子：「王曰利與李好善」

假如雷切爾斯通過兩對相同化例子所要證明的兩點都同時成立：即「有所為 / 不作為」及「意圖之好壞」兩方面在道德判斷上均是不相干的；則兩個在上述兩方面都有分別 - 但在其他相干的地方則無不同 - 的行為，在道德上言，理應無可能有實質的分別。但試考慮以下這對例子：

王曰利與李好善都有表妹，分別是翠翠和鈴鈴。如果他們的表妹有甚麼不測，王曰利和李好善都可以代之而成為一筆遺產的承繼人。翠翠的肝臟有問題，對烈酒又會有過敏反應，但她卻好杯中物。幸好，她收入微薄，只可以偶而喝一點，而且沒有喝烈酒的習慣。王曰利知道了翠翠的情況，便不斷借故誘她喝烈酒，又給她提供大量的酒。結果，一如王曰利所料，翠翠不久就因此而死去。另一方面，李好善知道鈴鈴的肝臟有問題，但又愛喝酒，這樣下去會性命不保。雖然李好善知道由於鈴鈴對他有莫明的敬畏，所以如果他作出干預，鈴鈴就會減少喝酒；但他卻沒有做什麼。這不是因為他在覬覦那筆遺產，而是由於他認為，鈴鈴是個成年人，應該有權決定自己的生活方式，干預她就是不尊重她的自主性。結果，鈴鈴因此死去。

由雷切爾斯的立場看來，我們可以對王曰利和李好善的行為有不同的評價嗎？答案明顯是否定的。沒錯，上面的一對例子有以下的分別：

- (d) 王曰利作出引致翠翠死亡的行動，而李好善只是聽任鈴鈴死去；而且
- (e) 王曰利的所作的是基於惡意的、蓄意導致他人死亡的行為，而李好善的意圖則是好的（或至少不比王曰利的壞），而鈴鈴的死也不是他要蓄意引致的後果。

但由於雷切爾斯同時反對 (a) 和 (b)，所以他不可能認為評價王曰利或李好善的行為時，(d) 或 (e) 應是相干的考慮。如果評價行為的對錯時，無論 (d) 或 (e) 都不是相干的因素，但卻兩者合併起來卻竟然又會變得相干，是說不通的。

因此，對雷切爾斯來說，王曰利跟李好善的行為在道德上理應完全是等價的。但這個「等價」的觀點卻使人難以接受。相信很多人都會同意，王曰利的所作所為幾近乎蓄意毒殺他人。反之，李好善的行為卻不令人反感；他並非出於個人利益，而是基於對翠翠的尊重，才不干預她的酗酒行為。就算我們退一步，說李好善見死不救始終是不對的，但其錯失應仍然不及王曰利的嚴重。可是，按雷切爾斯對 (a) 和 (b) 的看法，我們須認為李好善的行為不單是錯的，而且其錯失還跟王曰利的一樣嚴重。這樣的評價，是難以跟一般人對這個例子的道德反應吻合的。因此，這個例子就算不足以駁倒雷切爾斯，至少已清楚顯示其所持的兩個中心論點，即對 (a) 和 (b) 的看法，不可能同時成立；而其之所以如此，就正是下文要說明的。

五. 意圖及「雙重後果原則」

1. 「兩個飛行員」的例子

先看「意圖」的問題。試考慮以下相同化例子：⁽¹⁰⁾

飛行員甲正駕駛飛機經過近海一個人煙稠密的地方。他的情緒極之低落，甚而有輕生的念頭。就在這個時候，飛機的引擎壞掉。如果他決定棄機，用降落傘逃生，飛機便會墜毀並導致很多人死亡。由於感到生存沒有意義，他沒有棄機逃生。但基於「死後留下全屍總好過燒成焦炭或化為灰燼」這個想法，他把飛機導向大海，機毀人亡。同樣的，飛行員乙的飛機引擎壞掉時，他正飛越一個人煙稠密的地方。像飛行員甲一樣，他本來可以選擇棄機逃生，但他卻英勇地選擇留在機艙，將飛機導向海面，遠離城市，墜下海裏。他也因此犧牲了的性命。

我們該如何評價飛行員乙的行為呢？我們都會認為他的行為是英勇且令人敬佩的。那麼飛行員甲又如何？我們可能會，也可能不會，認為他做了一件不道德的事情，這視乎我們對自殺的看法；但我們肯定不會認為他的所為有任何令人敬佩之處。為了凸顯這個對比，我們可以進一步假設，他們兩人都是家中的經濟支柱，都肩負着養妻活兒的重任，並且飛行員乙的行為的意圖，乃是基於他知道其死雖然對家人來說，可謂災難，但如果飛機墜到民居上，帶來的是大得多的災難；所以他寧願犧牲自己（可以說甚至其家人）。現在，我們是否會對飛行員乙的行為更加肅然起敬？我相信答案是肯定的。

究竟飛行員甲跟飛行員乙是否做了相同的事情呢？這涉及如何界定「行動」的問題（the individualization of action）。一方面，由於他們同樣把飛機駛進海裡，可以說他們做了相同的行為。但另一方面，卻可以說飛行員乙是拯救別人的生命，

而飛行員甲則是自殺，所以兩者的行為根本就不相同。這是個頗複雜的問題；但就本文的目的而言，只須申明這點：飛行員甲與飛行員乙，跟雷切爾斯的例子中的傑克與姬爾，或者史密夫與鍾斯，在同一的意義上言，可以說都是做了完全一樣的行為。即是說，如果雷切爾斯可以認為傑克與姬爾，或史密夫跟鍾斯，作了相同的行為，則他該沒有理由反對我們把兩個飛行員所作的行為視為相同：他們都是把飛機駛離城市，墜到大海，令自己喪生。（當然，就某意義而言，兩者的行為是不同的；但這點也適用於雷切爾斯的例子。）

既然兩個飛行員做的是同一種行為，而結果又是一樣的，那麼，兩個例子的唯一（相干的）分別就只在於飛行員乙的行為是出於可敬的動機而飛行員甲的則否。兩個行為的道德性質明顯不同，由此可見雷切爾斯認為動機或意圖在評價行為時，不屬應予考慮的因素，明顯是有問題的。

這是否證明了雷切爾斯的錯誤，只是在於他否認意圖的好壞在道德評價中的相干性呢？假如是的話，便能夠解釋為何由他的觀點去看王曰利和李好善的行為時，會得出有違常理的評價：這是由於雷切爾斯錯誤地以為動機或意圖跟行為的對錯無關，因此，他不能容許我們以李好善的善良動機去嘉許其行為，或以王曰利那立心不良的意圖去責難他。可是，如果只是這樣的話，我們的論證似乎並未觸及雷切爾斯那個關於「殺人與見死不救」的看法。他大可以退一步，說自己論「意圖」之見解也許有誤，但對「殺人與見死不救」的看法則仍然是正確的。然而，問題並不如此簡單。我認為他對「殺人與見死不救」區分的質疑亦是大可商榷的。下面試通過對「雙重效果原則」的討論來說明。

2. 雙重後果原則與意圖

「雙重後果原則」是一個非後果論式（inconsequentialist）

(10) 此例子受 Brandt 所舉之相近例子啟發。參閱 Brandt 1975: 318。

的原則。由於行為往往同時產生好與壞的後果——例如醫生如果用高劑量的鎮痛藥可減輕病人的痛楚，但卻會提前結束他的生命——所以就產生這個問題：在雙重後果出現的情況，行為要怎樣才算道德上可容許的呢？雙重後果原則就是對這種情況作出規範：『縱使是為了達致某些好的結果，也不可以蓄意作惡（或蓄意引致某些壞的後果的產生）；但是，一個好的行為，就算會帶來可預見的壞後果，只要這些後果不是意圖之內的，卻仍可以是道德上可容許的。』即是說，按此原則，為了達致某些好後果而作的行為，只要其附帶的壞的後果不是該行為所要蓄意產生的，該行為仍可以是道德上對的；反之，任何情況之下，只要一行為所帶來的壞後果是意圖所在的，我們也不可以以該壞的後果作手段去達至某些好目的。⁽¹¹⁾ 以上例來說，若殺死病人不是醫生的意圖，則按此原則，即使施用鎮痛藥會令病人死亡，他仍可以為了減輕病人苦楚而施藥；但醫生卻不可以用藥物去蓄意殺死病人，從而達到減除苦楚的目的或後果。⁽¹²⁾

類似以下的例子常被用來說明這個原則：⁽¹³⁾ 戰略性轟炸的行動中，駕駛員奉命轟炸某軍事設施。雖然他預見到其行動會殃及附近的無辜居民，但殺死他們並不是駕駛員的意圖。我們一般都會認為這類軍事行動，比起蓄意炸死無辜的平民，從而在心理上對敵方構成打擊的恐怖式轟炸較易令人接受。⁽¹⁴⁾

[11] 若以嚴格之方法來陳構，此原則還須指明，要達至的好後果跟被預見的壞後果在程度上不能太懸殊。

[12] 這裡假定導致死亡本身一定是個「壞的後果」。但是否必定如此，當然可以商榷。例如，對無望而又不再想活下去繼續受苦的病人來說，死亡可能不屬「壞」的後果。參閱本文末節。

[13] 來自 Quinn 的 'strategic bomber' 和 'terror bomber' 的例子 (1989: 177)。相近例子見於 Norman 1995 及 Nagel 1972。

[14] 此兩例假設作轟炸一方有符合公義的參戰理由。

這是由於兩者背後的意圖很不同。前者只是預見但不是立心要令那些居民死亡，而後者卻是蓄意濫殺無辜，所以縱使假設後者的行為帶來的總後果是好多於壞的，該行為仍是不能容許的，或至少是可以責難的。

但關於雙重後果原則的應用，也有不少爭議。一個常被討論的問題是如何判定一個行為的意圖所在及其範圍。⁽¹⁵⁾ 試看以下這樣的質疑：嚴格來說，不能說恐怖式轟炸是蓄意要把那些平民弄死；試想如果奇蹟出現，那些被炸死的平民在戰後復活，進行恐怖式轟炸的一方會有甚麼反應呢？他們應該對此甚表歡迎。⁽¹⁶⁾ 所以，恐怖式轟炸的「真正」意圖大可以視為只是要導至大量平民看來是跟死亡一模一樣的狀態，直至戰爭結束為止，而並非真的要他們死掉；雖然他們真的全部死掉，但這不過是基於該意圖而作的行為的一個可預見的後果而已。

對這個質疑的一個常見回應是：⁽¹⁷⁾ 所謂「嚴格意義的」意圖與其可預見的後果之間有多密切的關連，是十分重要的。在恐怖式轟炸的例子中，兩者是密切得難以區分，所以我們可以將平民的死亡視為蓄意導致的。在此我們的目的並不是要討論這個回應，而是要指出應用「雙重後果原則」於現實情況時，需要考慮到種種不同的限制；其中一個就正可能是行為的多種後果之間的密切性。試想像一下，如果在進行戰略性轟炸時，用的不是常規武器而是核子彈，因而令軍事設施週圍廣大的範圍化為灰燼；轟炸的一方是否可以理直氣壯地堅稱自己的意圖並不包括要對附近的平民構成傷害，來為自己開脫？⁽¹⁸⁾

[15] 參閱 Norman 1995: ch. 3, Campell & Collinson 1988: ch. 6, Quinn 1989。

[16] 參閱 Bennett 1981: 111。

[17] 參閱 Bennett 1966 及 1981, Foot 1967, Hart 1968, Glover 1977: ch. 6, Quinn 1989。

[18] 此例子參考了 Norman 1995: 87-88。

在這個情況下，這種戰略性轟炸跟恐怖式轟炸，同樣在道德上難以令人接受。

由此可見，意圖在道德評價中是有一定的相干性，但至於它在個別情況中有多重要，卻是另一個問題。認為意圖在任何情況下對行為的道德評價都有決定性的作用，實在是過份單純的想法。事實上，剛才的例子（以核子彈來進行的戰略性轟炸）就可以說明，一些看來跟意圖無關的因素，卻可能會影響到該意圖在評價行為時的相干性：由於蓄意帶來的後果跟可預見的後果之間在「因果上」緊密連繫，使得我們難以接受（以核子彈來進行的）戰略性轟炸所帶來對平民的傷害，即使我們相信那只是一個非嚴格意義下的「蓄意」產生的後果。至於還有什麼因素會影響意圖在道德評價裡的相干性，不能在此一一分析。不過，上面剛剛提及蓄意產生的結果跟其他可預見的後果之間的「因果」關連的重要性，這裡可順帶指出這點：即殺人和見死不救之間的一個重要分別，也是跟行為及其結果之間的因果關係有關。大體而言，殺人是主動引發一個導致他人死亡的因果過程；相反，見死不救是容許或不干預導致他人死亡的某些因果過程的開展。我認為這類因果關聯，正是除了剛才提到的密切性之外，另一個會影響意圖在道德判斷中的重要性的因素。

六. 道德評價、有所為／ 不作為、及意圖

如果上述的分析是正確的，則對行為作出道德評價時，意圖或動機應是可以考慮的因素。這個說法當然就不等於說，任何情況下，一行為是否合乎道德乃完全取決於動機或意圖；也不等於說，在任何情況下，動機或意圖的好壞足以構成充份的

理據，來判斷行為的道德對錯。上文的分析所得出的建議應是：

- (f) 在具體的情況中，殺人跟聽任死亡是否有分別（或有多大分別），要視乎當中牽涉的動機或意圖的性質而定。

根據 (f)，我們可以回頭再看究竟雷切爾斯的「史密夫與鍾斯」可以證明什麼。縱使我們同意史密夫與鍾斯的行為是同樣的錯誤，但這足以證明殺人跟聽任死亡是沒有分別的嗎？我們為何不考慮以下這個可能：殺人跟聽任死亡不是沒有道德上的分別，只不過在「史密夫與鍾斯」的例子中，兩者的分別被史密夫與鍾斯都同時懷有的極壞意圖所導至的（負面）道德評價所掩蓋而已。當然這個說法並不等於說意圖的好壞總是足以決定行為的對錯。這裡要提出的正是 (f) 這個看法。換言之，由 (f) 的觀點看，我們不但可以贊成雷切爾斯對史密夫和鍾斯的評價，甚至可以說明這個評價：相對其極惡之意圖，「鍾斯不過是見死不救而已」此一事實並不足以實質地助他開脫其過失，或令我們對其行為作（比史密夫的）較輕的責難。⁽¹⁹⁾ 換言之，這裡要提出的是：縱使由「史密夫與鍾斯」的例子可得出，「在蓄意導至死亡的情況裡，殺人和見死不救的行為是同樣錯誤的」，也不能因此推斷：「在不是蓄意導至死亡的情況裡，殺人和見死不救的行為也是同樣錯誤的。」試看此例：假如我太匆忙，所以我的車子撞死了某人，我當然有一定的道德責任。但假如某人被撞倒，我開車路過碰見，我本可以救活

(19) 我們不必完全贊同此「說明」。但這裡的重點不是要堅持這個說明，而是指出，縱使我們真是如雷切爾斯假設的那樣去判斷史密夫和鍾斯的行為，也不就表示我們就不能持 (f) 的看法。

他，但由於我太匆忙，沒有停下來。我要負的道德責任該不會跟前者一樣。再看一例：假設如果做某些行為 - 例如捐助善款救濟非洲某國的饑民 - 是足以救活某些人的，然而我卻沒有做，但我的不作為不是基於意欲他們死去的意圖。又假設在戰略性轟炸中，我把那些人炸死了。雖然在後者（戰略性轟炸）我的行為也同樣不是基於意欲他們死去的意圖，但我們都應會同意，在道德上，後者的行為比前者（不作捐助）較難為我們所容許（若轟炸所用的是核武，這點就更明顯）。

換言之，(f) 比雷切爾斯所持的觀點更能回應和符合我們的一般道德直覺。要進一步支持這個看法，我們可以指出，一個合理的道德觀點須涵蘊：

(g) 一般而言，蓄意殺死他人是比非蓄意的聽任他人死亡更不可取。

理由是，在日常生活中碰到的殺人的情況和聽任死亡的情況大都是分別屬於「蓄意 - 有所作為」跟「非蓄意 - 不作為」的類別，而我們的道德直覺又強烈地認同 (g)。亦即是說，在下面所示的四種類型的行為中，

	有所為	不作為
蓄意的（或基於惡意的）	A	B
非蓄意的（或不是基於惡意的，又或基於善意的）	C	D

我們都會認為A和D之間的道德差異是最明顯，與處於同一行上的兩類型的行為相比較（例如A-B），A-D的對比也較強烈和清晰。由雷切爾斯的觀點看，這是很難被說明的。但(f)的看法卻容許我們同時考慮行為的「有所為 / 不作為」與「意圖」這兩個方面；這樣，「A和D之間的道德差異是最大的」就可以得到說明：因為這兩類型行為的對比恰恰就是對「有所為 / 不作為」和「意圖」所作的雙重考慮的效應所產生的兩個極端。

我們上面提出了「王曰利與李好善」這個混合了「有所為 / 不作為」與「意圖」這兩個方面的例子，其用意也就是要展示(g)的重要性。我們對該例子中的行為的評價也是基於(g)這種直覺。王曰利明顯是蓄意殺人，而李好善只是未能拯救翠翠，並且他的袖手旁觀並非出於惡意。兩個行為是屬A-D式的對比。因此，王曰利的行為明顯的比李好善的更為錯。當然，雷切爾斯基於後果主義的立場，⁽²⁰⁾可能會堅稱李好善跟王曰利的行為同樣不可接受。但上文對這個例子的討論應該可以提醒他，我們都擁有一個後果主義未能充分解釋的道德直覺。在雷切爾斯的第一篇文章中，他訴諸我們對一個非A-D的個案（史密夫與鍾斯）的道德反應。可惜的是，（由這裏提出的觀點來看）由於例子中兩位主角都是心懷不軌，因此才掩蓋或抵消了「殺人跟見死不救」這個道德區分的效應。為了維護自己的立場，雷切爾斯唯有堅持動機或意圖不可能產生這種抵消的效應。在回應蘇利雲時，他就正希望通過否認動機或意圖的道德相干性來做到這點。然而，我們已經清楚看到為何他這樣做是很有問題的。

(20) 雷切爾斯在1985出版的書中，很明確地申明其後果主義的立場。

七. 結語

上文我們利用了雷切爾斯愛用的相同化例子的方法，對他的觀點提出了一些質疑，得到的結論是，在評價道德行為時，往往要將「意圖」和「有所為/不作為」列入需要考慮的相干因素，才能說明和符合我們的道德直覺。但這裡有一點必須清楚說明：上面所討論的殺人及見死不救的行為，是以日常生活中習見的為典型，亦即是說，都是對別人構成傷害的行為；就這一點而言，這些行為跟自願安樂死（不論是主動或被動的）是截然不同的。因為，一般而言，自願安樂死並不構成對病人的傷害（當然，如果安樂死廣為人所認同，是否會對社會構成損害，則是另一個問題）。這個分別是十分重要的。所以，我們必須小心考慮以下的可能：「殺人」跟「聽任死亡」在會構成傷害的情況裡雖然有道德上的差異，但在不構成傷害的情況裡則完全沒有差異，或只有遠為少的差異。這個可能性實在值得我們仔細考慮，因為我們有理由相信有關區分的目的（或曰其中的一個主要的目的）是要在可能構成對他人的利益有損的情況下，對行為作規範性的指引。（這其實也是道德規條或禁制的一般目的。）在不涉及利益的損害的情況下，這個指引自然再無同等的規範力量。本文不能在此再進一步探討這點了，但必須指出：上文的討論，的確質疑了雷切爾斯對有關「主動/被動安樂死」的區分的論據，但如果我們認為安樂死一般而言並不構成傷害，則上面的分析就未必能支持「該區分本身在道德上是重要的，或如一般傳統看法般重要」的看法。當然，若上文的看法是對的，則對日常習見的殺人或見死不救的情況而言，雷切爾斯的看法仍是不恰當的。

參考文獻

- Bennett, Jonathan: 1966, 'Whatever the consequences,' *Analysis*, Vol. 26 (23): 83-102.
- Bennett, Jonathan: 1981, *Morality and Consequences*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Brandt, Richard B: 1975, 'The Morality and Rationality of Suicide,' in *Morality, Utilitarianism, and Rights*, Cambridge University Press 1992.
- Campell, R. & Collinson, D.: 1988, *Ending Lives*, Oxford: Blackwell.
- Ciocco, Gary: 1996, 'Sullivan, Rachels and the Issue of Character vs. Consequences in the Euthanasia Debate,' *Contemporary Philosophy*, 18 (6): 2-6.
- Dombrowski, Daniel A: 1996, 'Must a Pacifist Also be Opposed to Euthanasia?' *Journal of Value Inquiry*, 30(1-2): 261-263.
- Draper, Heather: 1998, 'Euthanasia,' in *Encyclopedia of Applied Ethics*, Vol. 2, Academic Press: 175-187.
- Kamm, Francis: 1996, *Morality, Mortality, Volume II*, Oxford: Oxford University Press.
- Foot, Philippa: 1967, 'The Problem of Abortion and the Doctrine of The Double Effect' in *Virtue and Vices and Other Essays*, Berkeley: University of California Press.
- Gennaro, Rocco J.: 1996, 'The Relevance of Intentions in Morality and Euthanasia,' *International Philosophical Quarterly*, 36 (2): 217-227.
- Glover, Jonathan: 1977, *Causing Death and Saving Lives*, London: Penguin Books.
- Hart, L. A.: 1968, 'Intention and Punishment,' in *Punishment and Responsibility*, Oxford: Clarendon Press.
- Haslett, D. W.: 1996, 'Moral Taxonomy and Rachels' Thesis,' *Public Affairs Quarterly*, 10 (4): 291-306.
- Hopkins, Patrick D.: 1997, 'Why Does Removing Machines Count as "Passive" Euthanasia?' *Hastings Center Report*, 27(3): 29-37.
- McConchie, Daniel: 1999, 'Redefining the Active/Passive Euthanasia Debate

- Part I,' *Ethics and Medicine*, 15(3): 70-74.
- Miller, Franklin G. et al: 2000, 'Assisted Suicide compared with Refusal of Treatment: A Valid Distinction?' *Annals of Internal Medicine*, 132 (6): 470-475.
- Nagel, Thomas: 1972, 'War and Massacre,' reprinted in *Mortal Questions*, Cambridge University Press 1979.
- Nesbitt, Winston: 1995, 'Is Killing No Worse Than Letting Die?' *Journal of Applied Philosophy*, 12: 101-106.
- Norman, Richard: 1995, *Ethics, Killing and War*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Perrett, Roy W: 1996, 'Killing, Letting Die and the Bare Difference Argument,' *Bioethics*, 10: 131-139.
- Quinn, Warren: 1989, 'Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect,' in *Morality and Action*, Cambridge University Press, 1993.
- Rachels, James: 1975, 'Active and Passive Euthanasia,' *New England Journal of Medicine*, 292: 78-80. In Steinbock & Norcross 1994. 上文所引頁數為 Steinbock & Norcross 一書之頁數。
- Rachels, James: 1978, 'More Impertinent Distinctions and a Defense of Active Euthanasia,' in Thomas A. Mappes and Jane S. Zembaty, eds., *Biomedical Ethics*, New York: McGraw Hill, 1981: 355-359. In Steinbock & Norcross 1994. 上文所引頁數為 Steinbock & Norcross 一書之頁數。
- Rachels, James: 1986, *The End of Life: Euthanasia and Morality*, Oxford: Oxford University Press.
- Steinbock, Bonnie : 1979, 'The Intentional Termination of Life,' *Ethics in Science and Medicine*, 6 (1): 59-64. In Steinbock & Norcross 1994. 上文所引頁數為 Steinbock & Norcross 一書之頁數。
- Steinbock, B. & Norcross, A. (ed.): 1994, *Killing and Letting Die*, New York: Fordham university Press.
- Sullivan, Thomas D.: 1977, 'Active and Passive Euthanasia: An Impertinent Distinction?' *Human Life Review*, 3(3): 40-46. In Steinbock & Norcross 1994. 上文所引頁數為 Steinbock & Norcross 一書之頁數。
- Sullivan, Thomas D.: 1994, 'Coming to Terms: a Response to Rachels', in Steinbock & Norcross 1994.