

人權與國際生命倫理

陳強立

摘要

西方醫療技術全球化的趨勢引起了生命倫理學家的關注，有的生命倫理學家指出有必要把國際性的生命倫理學 (International Bioethics) 放進生命倫理學的研究議程。要確立國際性的生命倫理關鍵在於找出一組具普遍性，能跨越文化、地域和年代的生命倫理原則。但是，從哪裡去找這樣一組原則呢？有的生命倫理學家認為人權理論能夠為我們提供這樣的一組原則。比如 Beauchamp 就認為人權是人類的共同道德 (common morality) 的核心部分。倘若 Beauchamp 的這一觀點是正確的，那麼我們就可以通過人權理論來確立國際性的生命倫理。對此本文持相反意見。本文的基本論旨是：人權並非人類的共同道德的核心。本文的一個出發點是“道德多元化”這一事實。所謂“道德多元化”並非表述一哲學的論旨，它是要指出人類所面對的一個的道德境遇，那就是事實上人們恆常地持有互相衝突的整全的信念系統；而不同的整全的信念系統則含有不同的道德觀，這些道德觀亦往往是互相衝突的。必須指出的是，道德多元化雖是一個沒有邏輯必然性的事實，但它卻是恆常存在的，至少在可見的將來它仍是會存在的。認為人權是人類的共同道德的核心的論者必須照顧到這一事實。有關論者須要確証下述兩點：(一) 這些

陳強立教授，應用倫理學研究中心，香港九龍塘，香港浸會大學。

《中外醫學哲學》IV：1（2002年5月）：頁9-24。

© Copyright 2002 by Global Scholarly Publications.

互相衝突的道德觀有互相交疊的部分；(二) 這一部分含有人權思想。本文將會從儒家的道德觀出發論證(二) 是錯誤的。筆者所要論證的是人權的哲學思想和儒家的道德觀並不相容。倘若筆者上述的觀點正確，那麼，人權就並非儒家的道德觀的一個部分，這樣一來，人權亦不可能是人類的共同道德的核心部分。

關鍵詞：文化多元主義 後現代主義 道德多元化 人權
效益主義 儒家 仁心 義利之辨

在過去的一個世紀，西方醫學尤其在醫療技術方面的發展可以說是一日千里，它的影響幾乎延伸至世界每一個角落。西方醫療技術全球化的這一趨勢對世界各地的醫療制度和文化的衝擊是難以估量的。生命倫理學家對這一全球化的趨勢亦十分關注，並從倫理學的視野來檢討此一趨勢。其中有的生命倫理學家更指出有必要把國際性的生命倫理學 (International Bioethics) 放進生命倫理學的研究議程。

要確立國際性的生命倫理關鍵在於找出一組具普遍性，能跨越文化、地域和年代的生命倫理原則。但是，從哪裡去找這樣的一組原則呢？有的生命倫理學家認為人權理論能夠為我們提供這樣的一組原則。該等論者認為人權具有普遍的道德意義，人權思想則是放諸四海皆準的道德理論：人權是每一個人所應該享有的，無論你生於哪一個國家、屬於甚麼社會階層、擁有甚麼膚色或性別，只要你是人就能享有的一種權利。比如 Beauchamp 就認為人權是人類的共同道德 (common morality) 的核心部分：

共同道德所含的規範約束著每一個地方的每一個人。在近年來，最能表達此一普遍的道德核心的形式就是人權…… (Beauchamp, 1999, 頁 394)。

倘若上述關於人權的觀點是正確的，那麼我們就可以通過人權理論來確立國際性的生命倫理。但是，倘若我們採取像麥肯泰爾 (Alasdair MacIntyre) 等社群主義者的哲學觀點，我們就會認為，人權理論是西方現代社會的產物，它具有強烈的現代性；它作為一種道德理念並不具有普遍意義，因為，它只是自由主義一哲學傳統的一項衍生的事物，而自由主義僅是眾多不可共量的 (incommensurable) 哲學、宗教或道德傳統的其中一個 (MacIntyre, 1981 & 1988)。

一、道德的多元性 文化多元主義與後現代主義

在最近發表的一篇文章裡，Robert Baker 對傳統的人權思想提出類似前述社群主義者所提出的批判 (Baker, 1998 (a))。Baker 試圖論證“道德基要主義” (moral fundamentalism) 已在“哲學上破產 (philosophically bankrupt)”，而傳統的人權思想正是“道德基要主義”的典型。他從兩個不同的方向來批判道德基要主義：一、文化多元主義 (multiculturalism)；二、後現代主義 (post-modernism)。Baker 把“文化多元主義”化約為下述三個基本命題：

(M1) 接受預設 (the acceptance postulate)：道德原則之所以具約束力乃由於至少在某些意義之下受該等原則約束的人接受它們。

(M2) 差異宣稱 (the difference claim)：不同文化和時代接受不同的道德原則。

(M3) 道德因而具有多元文化的特性。

(M1) 涵蘊下述觀點：對於一個文化或時代的人而言，任何道德原則倘若不是該文化或時代所接受的道德原則，那麼

對該文化或時代的人就不具道德約束力。如此一來，(M1) 和 (M2) 涵蘊：不同時代和文化的人受不同的道德原則約束。由此引申，不同時代和文化有不同的道德。這亦即是(3) 所說的“道德具有多元文化的特性”的意思。Baker 認為傳統的人權思想作為道德基要主義的主要形態受到文化多元主義的嚴峻挑戰。他認為(M1) 是明顯的，而(M2)則受到人類學的研究所得出的結論所支持。

Baker認為，由於即使不同文化或時代的人接受相同的道德原則，人們對事物的性質有不同的“解讀”或“表述”，這亦不能保證大家可得出相同的道德判斷。Baker認為此一結論可以由“後現代主義”(postmodernism)引申出來。根據 Baker 的看法，後現代主義(的道德哲學)可化約為下述三個命題：

(P1) 並不存在一種以理性為基礎的具有實質內容的道德。

(P2) 因此，沒有所謂共同的道德文化。在社會上存在的只是互相競爭的道德視域或觀點。

(P3) 任何具有主導地位的觀點只能建基在權力而非原則上。

現在讓我們解釋一下所謂“道德視域”的意思。依 Baker 的說法，一個特定的“視域”為人們提供一個特定的“概念、詮釋和觀察的架構”(conceptual-interpretive-perceiving framework)，此一特定的架構為人們對事物提供某種特定的“表述”或“解讀”。根據後現代主義，即使在同一個文化裏，人們亦可持有不同的“視域”(即不同的“概念、詮釋和觀察的架構”)，而人們事實上亦持有不同的“視域”。正是由於這個緣故，同一個文化裏的人對同一件事可有不同的“解讀”或“表述”。這樣一來，即使人們接受相同的道德原則，亦不能保證大家可得出相同的道德判斷。從這個角度來看，後現代主義較文化多元主義更為極端，因為，後現代主義否定在同一個文化裏有共同的道德。

本文無意探討道德基要主義和文化多元主義與後現代主義孰是孰非的問題。固然，倘若文化多元主義和後現代主義能夠被確立，則道德基要主義無疑須面對“哲學上破產”的窘境。但要確立前兩者卻並非易事。要確立文化多元主義，除了必須確立“差異宣稱”(M2)之外，還須確立“接受預設”(M1)。但 Baker 並沒有提出具說服力的論證來確立(M1)。依筆者的看法，(M1)的合理性是值得商榷的。一個道德原則倘若是正確的，則它具有道德約束力，就好像一個正確的邏輯原則具有理性約束力一樣，這並不取決於人們是否接受它。問題在於我們能否確立有關原則的正確性。這一點則觸及後現代主義的根本立場- 即(P1) 此一命題。本文並不打算討論後現代主義的哲學問題。本文所要處理的是一個較小的問題，那就是「人權是否人類的共同道德的核心？」此一問題。本文所要確立的論旨是：人權並非人類的共同道德的核心。這並不是要否定人類有共同的道德核心，關於這一點本文基本上是採取存而不論的態度的。

本文的一個出發點是“道德多元化”這一事實。所謂“道德多元化”並非表述一哲學的論旨，它是要指出人類所面對的一個恆常的道德境遇，那就是事實上人們恆常地持有互相衝突的整全的信念系統；而不同的整全的信念系統則含有不同的道德觀，這些道德觀亦往往是互相衝突的。必須指出的是，道德多元化雖是一個沒有邏輯必然性的事實，但它卻是恆常存在的，至少在可見的將來它仍是會存在的(Rawls, 1993, 頁36-37)。認為人權是人類的共同道德的核心的論者必須照顧到此一事實。有關論者須要確証下述兩點：(一)這些互相衝突的道德觀有互相交疊的部分；(二)此一部分含有人權思想。在下面筆者將會從儒家的傳統出發論證(二)是錯誤的。筆者所要論證的是人權的哲學思想和儒家的道德觀並不相容。這樣一來，人權就並非儒家的道德觀的一個部分。那麼，人權亦不可能是人類的共同道德的核心部分。

二、人權概念的哲學預設

讓我們先分析「人權」這一概念所含的道德哲學預設。試考察下述句子：

(1) 凡人皆有生命不被剝奪的權利。

由上述句子我們可以推出：

(2) 我們有責任不去剝奪別人的生命。

(1)和(2)是兩個不同的道德陳述，因為，由前者可以推論出後者，但反之不然。倘若(1)和(2)等同，那麼理應由後者亦可以推論出前者，亦即意味著「權利」和「責任」這兩個概念是可以互相化約的，但明顯地它們是不能互相化約的。由此觀之，(1)和(2)之所以並不同，主要是由於它們援用了兩個截然不同的道德概念(即「權利」和「責任」)所致。我們可以把上述的結論加以推廣，試考察下述的兩個句子：

(3) x 享有對 y 的權利。

(4) z 有責任不去干涉 x 享有 y。

任何(3)和(4)的相應的代換個例都是兩個不同的道德陳述。而(1)和(2)則分別是上述兩個句子(經過量化後)的特例。明顯地，所有人權原則都是(3)的特例，如此一來，要分析清楚人權原則的哲學預設，其中的一個關鍵在於分析清楚(3)。

要分析清楚(3)，最終可能須要提出一個完整的「權利」的理論(a theory of rights)，但本文不擬進行這項工作。在下面筆者僅集中分析權利的幾個主要的性質。¹首先，權利的一個重要的界定性徵(defining feature)就是，它是斷定某

人須負上某些責任或把某些責任加諸某人身上的一個根據(ground of duties in others)，而它本身則是以個體的利益為根據(Raz, 1986, 頁167)。此一界定性徵可以通過下述定義清楚表明：

(D1) x 享有對 y 的權利當且僅當 x 的某些利益是引申出某些個體 z 有責任去做(或不)某些事情俾使 x 能享有 y 的充分理由。²

(D1) 涵蘊下述的邏輯結果：(一) 嚴格來說，涉及人們的權利的道德原則(例如(1))本身並非道德規範而是某些道德規範的根據。換言之，這些原則為有關的道德規範提供了哲學上的確証根據。(二) 由權利引申出來的責任是以個體的利益而非其他的道德考慮為其確証基礎的。倘若我們認為沒有任何個體的利益可以充作確証人們應履行某些責任的充分理由，而是要訴諸其他的道德考慮，比方說訴諸我們的行為對整體社會的利益的影響；那我們就等於否定有所謂權利這回事。(三) 由此可以引申出，人權原則含有這樣的一個哲學預設：

(I1) 個體的(某些)利益可以充作人們的(某些)道德責任的充分(的確証)根據。

這主要是由於，人權原則肯定人有某些權利，如此一來，則根據(D1)有關的人權原則亦須同時肯定個體的某些利益是某些道德責任的充分根據，因而亦預設了(I1)。

現在讓我們進一步考察(I1)的性質。(I1)本身表達了一種

(1) 本文對「權利」，此一概念的分析主要採納了 Ronald Dworkin, H.J. McCloskey, Joseph Raz 以及 Jeremy Waldron 等哲學家的觀點。他們的有關著作可參考 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Massachusetts, 1977);

H. J. McCloskey, "Rights-Some Conceptual Issues", in *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 54,2 (August) 1976, 99-115; Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986), Ch.7 & Ch.8; Jeremy Waldron, ed., *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984), Introduction, 1-20 及其所著 *Liberal Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993)。

(2) 該定義主要參考 Raz 的提法，同上註，166。

特定的道德哲學立場，而這種哲學立場並不是所有的道德系統都能容納的。明顯地，(I1)賦予個體的(某些)利益一種極高的道德重要性，其重要程度足以引申出人們的一些必須履行的責任。不過，(I1)並沒有說明此等個體利益為什麼具有這樣高的道德重要性。³ 這樣一來，就此一問題而言，(I1)可以容納多個不同的答案。比方說，有的論者就認為(I1)可以接受一種效益主義式的解釋：

(U) 設 y 為任一個體的一項利益， y 的(道德)重要性足以引申出人們的一些必須履行的責任當且僅當 y 能在最大的程度上增加整體社會的快樂。⁴

例如華茲(Joseph Raz)在談及記者的資料來源保密的權利的時候，他就曾經表示過，有關權利所要保障的(記者能自由搜集有關資料的)利益其重要性主要源於它能促進公眾利益(Raz, 1986, 頁 179)。華氏的此一看法是否站得住腳，是不無疑問的。首先，倘若我們接受(U)，則個體的權利就必須建立在效益主義的原則上。這樣一來，對於確証道德責任這件事情而言，權利此一概念在原則上是可有可無的。其次，人權原則所要保障的各種個人的利益，就大部份的情況而論，它們的重要性是無法以(U)來加以說明的。以「每一個人皆有生命權」為例，此一原則對個體的生存利益賦予一種極高的道德重要性，並且它的重要性是獨立於效益主義(即使是規則的效益主義)式的計算結果的，比方說，有關原則並不允許以大多數人的一些較次要的利益為理由去剝奪一個個體的生存利益。有的人權原則甚至不允許以大多數個體的較重

要的利益為理由去剝奪一個個體的較次要的利益，比如人身安全權的原則就不允許我們強迫一個個體借出他的身體器官去救活其他的病人。

由此觀之，人權原則是從個體的觀點來衡量個體的利益的重要性的，它對個體的(某些)利益所賦予的重要性(稱此為「 α 地重要」)不僅獨立於效益主義式的計算結果，它同時亦為人們在謀求整體社會的福祉的事情上設下了某種不可逾越的規限。我們可以把人權原則所涵的這種道德哲學預設呈構如下：

(I2) (i) 設 Ω 為各種基本人權所要保障的個體利益(或權利)所構成的集合，那麼， γ 為 Ω 的一分子當且僅當 γ 具有 α 程度的重要性。

(ii) y 是「 α 地重要」當且僅當(1) y 是個體 x 的一項利益，並且是斷定某 z 須負上某些責任或把某些責任加諸 z 身上的一個充分根據；(2) y 的重要性獨立於任何其他 z (個人或某個群體甚至整個社會或文化傳統)的福祉⁵；(3) y 的重要性為人們在謀求其他 z (個人或某個群體甚至整個社會或文化傳統)的福祉的事情上設下了某種不可逾越的規限⁶。

(I2)是確立基本人權的一個必要的哲學前提。如前文所指出，人權是建基於個體的利益之上，與此同時，人權亦為社會定下了一些不可逾越的道德界線(道德規限)以保障個體的一些重要的利益，這些界線限制政府或社會以各種名義(如傳統道德、宗教甚至整體社會的利益)侵犯個體的有關利益。但倘若(I2)被否定，個體的利益如何能有上述的道德優先性

(3) 當我們說「利益 y 是責任 D 的充分根據」意思是說：基於一組說明 y 的重要性的前提，我們可以推論出關於 D 的結論。如此一來，當我們斷言某項利益 y 是某些責任 D 的充分根據的時候，我們必須說明 y 的重要性。

(4) 關於「整體社會的快樂」「整體社會的福祉」「整體社會的利益」等語辭，就本文的目的而言毋須詳加區別，本文把它們看成是一些可以交替使用的語辭。

(5) y 的重要性獨立於 z 的福祉當且僅當 y 的重要性並非源於它對 z 的福祉的貢獻。故此，(2)並不涵蘊 y 不須要和其他個體的利益競爭，比方說，可自由地表達意見和名譽不受損害是兩種須要互相競爭的利益。(2)僅涵蘊 y 的重要性並非源於它對別的 z 的福祉的貢獻。

(6) 「不可逾越的規限」一語僅是一種修辭上的說法，它並不意味有關的規限是絕對的。

呢？比方說，倘若我們採取(U)，我們如何能解釋，有關的個體利益為何能夠充作限制政府(或社會)以整體社會的福祉的名義去侵犯個體的有關利益的充分根據？從(U)這個原則來看，個體利益本身所具有的(對個體而言的)重要性並不涵蘊這樣的一種道德優先性。試想一下那些不僅對社會無貢獻還倒過來要社會幫助的弱勢群體(如精神病患者、高危病患者、殘障人士等)，或許更極端一點的，想想那些有反社會傾向的人士(如黑社會分子、慣匪、邪教組織的成員、有訴諸暴力的傾向的政治組織成員)，此等人士的個人利益對促進整體社會的福祉究竟有些什麼重要性？倘若沒有，他們的個人利益又如何能夠充作限制政府(或社會)的決策的充分根據？(我們固然可以基於整體社會的福祉的理由限制政府(或社會)侵犯個體的有關利益，但，那是另一回事，因為我們這時所訴諸的根據是整體社會的福祉而非個體的利益。)不僅如此，(U)和「個體的某些利益是限制政府(或社會)以增加整體社會的福祉為理由去侵犯個體的有關利益的充分根據」的說法甚至是互相衝突的。設 y 是個體的一項利益。試考察下述的兩個句子：

(5) y 是限制政府(或社會)的某些決策的充分根據。

(6) 有關決策雖然對 y 造成損害，但卻在最大的程度上增加整體社會的福祉。

(U)涵蘊(5)和(6)是不可能同時成立的，因為，倘若(6)是真確的，那麼，根據(U)， y 就不可能是限制政府(或社會)的有關決策的充分根據。⁷

現在讓我們總結一下以上對「人權」概念所含的道德哲學預設的分析。從上文的分析，我們可以看見「人權」概念含(I1)和(I2)這兩個道德哲學預設。這就是說，(I1)和(I2)是確立基本人權的一個必要的哲學前提，倘若我們摒棄它們，我們等於摒棄人有基本人權這一信念。倘若上述的此一結論是正確的，那麼人權就不可能如Beauchamp所說的是人類的

共同道德的核心。因為(I1)和(I2)這兩個預設所含的道德哲學立場，並不是所有的道德系統都能容納的。下文將會論証(I1)和(I2)這兩個預設和儒家的道德觀是互相衝突的。

三、儒家的道德觀

人權思想和儒家的道德觀是不相容的，這主要是由於儒家的道德系統和人權原則所含的道德哲學預設(即(I1)和(I2))互相衝突有以致之。下文將會從兩個方面來論証上述的論旨：一、儒學裡的義利之辨；二、儒家倫理的義務論性格。義利之辨一直是儒學裡的一個重要的主題，從儒家的這一主題，我們可以看見到儒家的道德哲學的基本預設，有關預設涉及儒家對道德責任的基礎和個體利益的道德地位等方面的看法。現在讓我們先考察一下儒家關於義利之辨的說法：

「子曰：『放於利而行，多怨。』」(《論語·里仁》4.12)

「子曰：『君子喻於義，小人喻於利。』」(《論語·里仁》

4.16)

孔子上述的說法雖簡短但卻透露了儒家的兩個重要的道德立場：(一) 儒家的輕利思想。儒家認為人們不應過於重視

(7) 上述的說法並沒有否定某種形式的(間接的)效益主義可以確証社會須要定下有關的道德界線以充分保障個體的重要的利益。對筆者而言，任何形式的(包括間接的)效益主義都必須肯定(U)，然而，(U)和「社會應定下一些不可逾越的界線以充分保障個體的重要的利益」這一道德判斷並無衝突，(U)雖然否定個體利益具有任何上述意義的道德優先性，但我們可以設想，定下這些保護界線，長遠而言會在最大的程度上促進整體社會的快樂。換言之，通過某種形式的(間接的)效益主義確証有關的保護界線原則上是有可能的(至於實際上效益主義者是否能夠提出有關的確証則端視乎具體經驗情況)。不過，即使效益主義能提出這樣的一種確証，有關的確証亦不能是建基於個體利益本身的道德重要性之上的。

利益⁸，不應以利益作為行為的根據，人們過於重視利益、以利益作為行為的根據是社會上不和諧的根源；(二) 義利對立。在儒家而言，「義」「利」不僅是彼此獨立的兩個概念，它們並且是道德上對立的。⁹

或許有人會認為，孔子所要否定的是自利的行為、而非個體利益的重要性。對於這個看法，筆者僅提出以下兩點作答，首先那並非孔子的說法，孔子並沒有說他所謂的「利」僅是指自利；其次，此一解釋亦與後來的儒家學說(如孟子、程顥等人的學說)中的義利之辨的觀點不一致，試考察孟子的一個關於義利之辨的重要說法：

「孟子見梁惠王。王曰：『叟！不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？』孟子對曰：『王何必曰利，亦有仁義而已矣。王曰，何以利吾國？大夫曰，何以利吾家？士庶人曰，何以利吾身？上下交征利而國危矣。...萬取千焉，千取百焉，不為不多矣。苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁者而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利。』」(《孟子·梁惠王(上)》1.1)

如上述引文所示，孟子認為義利是對立的，但明顯地他所謂的「利」不僅是指自利，孟子所謂的利亦包括了「利吾國」和「利吾家」。孟子把「利」從「義」之中排除出去的這個觀點受到宋代學者李觀的批評：

「利可言乎？曰：人非利不生，曷為不可言乎？.....孟子謂何必曰利，激也，焉有仁義而不利者乎？」(《李直講集·原文》)

李觀對孟子的批評為筆者上述的說法提供了有力的助證。

然而，李觀對孟子的批評卻引申出儒學必須探討的一個理論上的問題，那就是關於道德的基礎的問題：倘若把「利」從「義」之中排除出去，那什麼是「義」的根據呢？我們又是否真的可以把「利」從「義」之中排除出去？對於上述的第二個問題，由於篇幅所限，筆者僅提出以下幾點。從儒家的觀點來看，我們沒有必要完全否定利，其實孟子亦強調君主須行仁政，而行仁政即孔子所說的「因民所利而利之」(《論語·堯曰》)；儒家所要否定的是以利益(無論是個體的利益抑或是一個國家的整體利益)作為我們的行為的根據；從儒家的觀點來看，我們的行為必須基於某些理由，但有關理由卻非個體或一個國家的整體利益。

對於上述的第一個問題，筆者亦是僅提出以下幾點作答。依儒家的觀點，「義」的根據是人的「惻隱之心」或「仁心」，而「仁心」則以孝悌為其本。關於「仁之本」在《論語》中有很清楚的說明：

「君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本歟！」(《論語·學而》)

從儒家的觀點來看，「仁心」本於對親族的感情，但卻又不僅限於這種感情。儒家強調我們應把這種愛護自己親人的感情擴而充之，應用到別人甚至是所有的事物身上。關於這一點，孟子有很明確的說法：

「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」(《孟子·盡心下》)

宋代理學家程顥更把上述的「親親而仁民，仁民而愛物」的觀點提到「仁者渾然與物同體」的高度去：

「若夫至仁，則天地為一身，而天地之間，品物萬形為四肢百體。夫人豈有視四肢百體而不愛者哉？聖人仁之至也，獨能體是心而已。」(《河南程氏遺書》卷四)

故此，依儒家的觀點，人類的道德行為並非以利益(無論是個體或是整體的利益)為其根據，而是以使人類能夠達致「渾然與物同體」的「仁心」為其根據。一個仁者固然不會損

(8) 主要是指個人方面的利益，對於整體社會的利益，孔子是重視的，孔子有「因民所利而利之」的說法。

(9) 至少就行為的動機而言，兩者在道德上是對立的。

害別人的一些正當的利益，更不會去損害整體社會的利益，但有關利益卻並非他的道德行為的充分根據。¹⁰有的論者認為儒家的道德理論是一種義務論，就上述的儒家的道德哲學觀點來說，這個看法是有相當的道理的。¹¹以個體利益或整體利益作為人們的道德責任的(充分)根據，那是某些「道德典範」(moral paradigm)裏的事物，儒家的道德哲學卻是屬於另一種「道德典範」。¹²

四、結語

依上文的分析，我們可以得出這樣的結論：儒家的道德哲學預設和基本人權的道德哲學預設是互相衝突的。首先，儒家的義利之辨的道德哲學立場否定個體利益可充作道德責任的充分根據。再者，按照儒家的「仁者渾然與物同體」的觀點，明顯地儒家否認個體利益有獨立於群體(甚至整個社會或文化傳統)的道德意義。儒家的這兩個立場和人權原則的道德哲學並不相容：首先，上述的第一個立場和(I1)互相衝突；其次，由於人權原則肯定人有某些基本權利，那麼根據(I2)，個體的(某些)利益具有獨立於任何其他個人或群體甚至整個社會和文化傳統的道德重要性，由此引申，(某些)個體利益有獨立於群體(甚至整個社會或文化傳統)的道德意義，這和儒家上述的第二個立場互相衝突。倘若上述所得出的結論是正確的，那麼，我們可以下結論說：從儒家的道德觀來看，人權不可能如Beauchamp所說的是人類的共同道德

的核心。有一點必須指出的，就是上述的說法並不涵蘊儒家的價值系統必然排斥基本人權所確認的道德規範(即人們必須履行的某些責任)這一結論，蓋儒家所否定的乃基本人權的哲學根據而不必否定其所要確証的道德規範。由此觀之，上文是從根本上否定儒家的道德理論可以衍生出(無論是直接或間接)基本人權的說法，這樣一來，即使我們可以成功證明儒家的道德理論可以容納基本人權所確認的道德規範，但由此不能推論出儒家的道德理論和人權並無衝突。

(10) 這一點可以由「愛物」此一觀念清楚見到，明顯地「愛物」並不以物的利益為其根據，因為物根本就談不上有否利益。

(11) 就本文的目的而言，義務論在原則上是否排斥以個體或整體的利益為道德責任的根據的哲學立場此一問題是可以暫且擱置一旁的。

(12) 上述的說法並沒有否定有「混合的道德典範」此一可能性。

參考文獻

《李直講集·原文》

《河南程氏遺書》

《孟子》

《論語》

- Baker, R: 1998 (a), "A Theory of International Bioethics: Multiculturalism, Postmodernism, and the Bankruptcy of Fundamentalism", *Kennedy Institute of Ethics Journal* 8(3), 201-231.
- Beauchamp, T.L: 1999, "The Mettle of Moral Fundamentalism: A reply to Robert Baker", *Kennedy Institute of Ethics Journal* 8(4), 389-401.
- Beauchamp, T. L. et al: 1994, *Principles of Biomedical Ethics*, 4th edition, New York: Oxford University Press.
- Chu, S: 1963, "A Treatise on Jen", trans. and comp. by W. T. Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press, 593-597.
- Ci, J: "The Confucian Relational Concept of the Person and Its Modern Predicament", forthcoming (This paper will be published in *Kennedy Institute of Ethics Journal*, Vol. 9, No. 4 (December), 1999).
- De Bary, Wm Theodore and Tu, Weiming, eds: 1998, *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press.
- Dworkin, Ronald: 1977, *Taking Rights Seriously*. Massachusetts, Cambridge.
- Engelhart, H. T., Jr.: 1996, *The Foundations of Bioethics*, 2nd edition, New York: Oxford University Press.
- Lau, D.C. (trans): 1984, *Mencius*, Hong Kong: The Chinese University of Press.
- Macintyre, A: 1981, *After Virtue*, Duckworth, London.
- Macintyre, A: 1988, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London.
- McCloskey, H. J: 1976, "Rights - Some Conceptual Issues", *Austrian Journal of Philosophy*, Vol. 54, 2 (August), 99-115.
- Rawls, John: 1972, *A Theory of Justice*. New York: Oxford University Press.
- Rawls, John: 1993, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Raz, Joseph: 1986, *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Waldron, Jeremy, ed: 1984, *Theories of Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Waldron, Jeremy, ed: 1993, *Liberal Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.