

從儒家到生命倫理學四原則

楊國利

摘要

要解決諸如個人或國家因醫療引發的經濟上的“雙崩潰”，伴隨醫生個人權威的沒落和患者個人權利的提升造成醫療領域的“禮崩樂壞”和醫患之間道德異鄉人等的問題，首要是需要選擇一種文化為指引以便思想和行動。本文從多方面思考，認為儒家是最佳的和最具比較優勢的可選擇的文化。儒家生命倫理學的核心基礎是雙重人性觀和均衡發展論。儒家生命倫理學本質特徵是利他主義，它提供了一系列指令性、指導性和約束性的道德規範或道德標準，而這些標準在內容上更具備多樣性和包容性的價值和行為譜系，例如“仁”、“孝”。根據“孝”的道德規範，安樂死可以選擇，而自殺則不能被選擇；根據“禮”要求，儒家要建立一種基於禮樂文明的醫療衛生保健制度以進行衛生保健資源配置，這種制度完全不同於西方文化的現代財產制的分配制度。根據中庸的法則，生命倫理學的四原則可以被簡化為一個簡單的原則：微創原則。

【關鍵詞】 儒家生命倫理學 道德 標準 譜系 衛生保健

楊國利，北京市垂楊柳醫院暨北京微創醫院副主任醫師，中國北京，郵編：100022。

《中外醫學哲學》VIII：1（2010年）：頁99-119。
© Copyright 2010 by Global Scholarly Publications.

諸如安樂死、自殺、醫療衛生保健制度、衛生資源分配、“看病難”、“看病貴”等社會問題背後都隱含著深刻而複雜的生命倫理學問題。任何社會性問題都具有牽一髮而動全身的特徵，因此任何解決方案都必須是有系統的。決定系統性解決方案成敗的關鍵在於其核心的理念和文化基礎。本文以人性為平台和切入點，根據自己對現實醫療問題的個人經驗和切身感悟，並結合自己對儒家膚淺認知及有關生命倫理學的點滴知識，將生命倫理學、儒家和現實問題等三方面進行相互參照，探索現實問題的成因，以及有關問題制度性解決方案的路徑。個人經驗體悟和反思註定是片面和碎片化的，因此本文僅僅是拋磚引玉性的。

一、醫療衛生保健領域的後現代境遇

《生命倫理學基礎》一書所面對、探索和要解決的問題是後現代性的。這種後現代性的困境在醫療衛生保健領域的宏觀呈現是“看病難”和“看病貴”。再進一步分析、歸納總結，它們又可以分為三大類，第一是經濟層面的“雙破產”和“雙崩潰”狀況：在默認的以利己主義為核心的制度激勵之下，醫療活動要麼令保險公司或福利國家的福利制度本身面臨著經濟破產和崩潰的風險，要麼使無醫療保險者因病致貧、因病返貧造成個人和家庭經濟破產和崩潰。第二類是醫療秩序層面的“禮崩樂壞”，其表現是伴隨知識爆炸、分科愈來愈細和醫療意外的難以控制和預測，醫生個體的醫療權威愈來愈沒落，而患者的權力及權利意識卻不斷在提升：醫生決策難，患者的選擇亦難；醫療的去權威化帶來的是醫療的失秩序化而呈無序化狀態。第三類是道德層面，表現是醫生美德（例如有1%的希望要盡百分之百的努力）和患者美德（有孝心卻無孝的能力）之間差異，使得醫生和患者成為了道德異鄉人¹以致溝通愈來愈困難。在這三類問題的背後隱含著的是諸如生、老、病和死，以及醫療衛生保健體系和

(1) 有關道德異鄉人的論述，可參恩格爾哈特(H. Tristram Engelhardt, Jr.)著，范瑞平譯：《生命倫理學基礎》(北京：北京大學出版社，2006)，頁1-17。

社會保障制度等等具體而複雜的生命倫理學問題，這些問題都是後現代性的特徵。

目前，問題的解決方案已提出很多、實踐了很多，但問題依舊。眾多無效的或效果有限的解決方案所呈現的是：簡單問題變得愈來愈複雜，或許我們陷入了既有思想範式的牢籠而難以擺脫困境。因此要擺脫困境就需要擺脫既有的思想範式，從文化重建開始，重新構建一種具有系統性的整體解決方案。這首先涉及到文化選擇問題。選擇什麼樣的文化？選擇什麼樣的路徑進行重建？這是首要的問題。

要使醫療衛生保健走出後現代困境，需要尋找一種“標準的又充滿內容的”² 道德規範或政策，要完成這個任務就需要一種哲學的反思。當代哲學道德工程的失敗：“發現一種唯一正確的、俗世的、標準的、充滿內容的倫理學是不可能的”³，說明在西方文化基礎處之上的生命倫理學或哲學未能完成這個任務，他們的努力是不成功的，不能引領醫療衛生保健走出後現代困境，因此需要新的文化去尋找標準的又充滿內容的道德規範和倫理政策，重建醫療衛生保健制度體系。

“不識廬山真面目，只緣身在此山中”我們之所以未能找到全面解決“看病難、看病貴”的方向和路徑，關鍵在於我們仍然受到產生它們的原因所束縛，以致於將那些本應是不合理的，甚至是顯而易見的問題都視作為合理，因此不能發現問題的本質，如醫療支付制度方面，從單病種收費到按專案收費等等多重救濟方案都是圍繞著對醫生行為的激勵和約束之間的平衡而設計，常常顧此失彼。或許只有跳出西方文化文明所建立範式的束縛，我們才能發現當今醫療問題的本質，重新建構醫生美德觀和行為模式，擺脫對醫生約束和

(2) 尋找一種“標準的又充滿內容”的道德規範，這是當代哲學道德工程的任務，在《生命倫理學基礎》一書中被宣判為已經失敗。參恩格爾哈特 (H. Tristram Engelhardt, Jr.) 著，范瑞平譯：《生命倫理學基礎》(北京：北京大學出版社，2006)，頁 1-17。

(3) 恩格爾哈特 (H. Tristram Engelhardt, Jr.) 著，范瑞平譯：《生命倫理學基礎》(北京：北京大學出版社，2006)，頁 3。

激勵之間顧此失彼的困境。因此跳出西方文化範式的陰影，重新進行文化定位和文化選擇，或許是唯一的解決方案。

現實世界沒有盡善盡美的理論。要麼在一種理論體系、一種文化制度中沉溺，並不斷提出救濟制度和救濟理論修正既有的一切，以不斷接近盡善盡美；要麼重新選擇、重新確立新的理論體系、新的文化制度，在新的理論體系和新的文化制度中重新追尋盡善盡美。醫療衛生保健領域內的問題已經成為世界性難題這一客觀事實啟示我們：要選擇繼續沉溺，還是要選擇奮起創新？構建中國生命倫理學，構建儒家生命倫理學是對選擇的回答：以中國傳統的文化智慧為基礎和理論核心重建生命倫理學，重建醫療衛生保健制度以解決醫療的經濟問題、重構醫療權威體系以重建醫療秩序，重構美德價值譜系以重建醫患關係。通過重建和重構追求盡善盡美，這不僅僅需要勇氣、信心，更需要文化政治精英團隊的自覺、自信和協作。

當代生命倫理學迎接後現代引發挑戰的路徑是：發現一種標準又充滿內容的道德規範。筆者以為：儒家所提供的道德規範，例如孝和禮等等本身就具備有標準應該具備的指導性、指令性、約束性和承諾性的特質，同時內容應該具備包容性，以包容內容本身的多樣性和多元性，而成為一種價值或行為選擇的譜系。

二、儒家的“孝”原則

“孝”是儒家的一個基本道德規範，在“仁”的層面之下的道德理念和道德規範，是“仁”這個頂層理念在家庭這個真實社會生活層面的應用。文化傳承和生活現實告知我們的孝行是：孝當養、孝當順、孝當敬。但是當我們追尋歷史文本中對孝的具體描述時，養、敬和順這類孝行則不那麼簡單，而是具體情景下的具體行為選擇，而且形式上衝突和相反的兩種行為都可以稱之為孝，此外孝還有小孝和大孝之別。孝在孔子的儒家中既是標準的又是充滿內容的，孝

即是具有形而上的抽象性的概念原則，又是形而下的具體的、客觀的行為準則。

仲尼居，曾子侍。子曰：“先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨。汝知之乎？”曾子避席曰：“參不敏，何足以知之？”子曰：“夫孝，德之本也，教之所由生也。復坐，吾語汝。身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。”（《孝經·開宗明義》）

根據文本進行的邏輯推演：孝的任務和使命是“民用和睦，上下無怨”（《孝經·開宗明義》），即化解衝突，使得民眾生活和諧。愛護自己身體髮膚的利己行為本身是孝，事親的利他行為是孝，事君的利他行為是孝，立身成名的行為也是孝，那麼孝的行為是一個從利己到利他的行為譜系。孝與不孝的行為不是一個抽象的概念，而是一個具體情景中的具體行為方式。

孝的多樣性和包容性證據：

曾子芸瓜而誤斬其根，曾皙怒，援大杖擊之，曾子仆地；有頃蘇，蹶然而起，進曰：“曩者參得罪於大人，大人用力教參，得無疾乎！”退屏鼓琴而歌，欲令曾皙聽其歌聲，令知其平也。孔子聞之，告門人曰：“參來勿內也！”曾子自以無罪，使人謝孔子，孔子曰：“汝聞瞽叟有子名曰舜，舜之事父也，索而使之，未嘗不在側，求而殺之，未嘗可得；小箠則待；大箠則走，以逃暴怒也。今子委身以待暴怒，立體而不去，殺身以陷父，不義不

孝，孰是大乎？汝非天子之民邪？殺天子之民罪奚如？”（《說苑·建本》）⁴

在這個具體的情景中，曾子的行為屬於抽象的孝順，而根據孔子的批評：不順從父親和反抗父親的行為也並不意味著不孝。總之，孝既是有標準的，又是具體的和充滿內容的道德規範。這或許就是《生命倫理學基礎》一書所要尋找的，也是當代哲學道德工程要建構而沒有成功的建構的那個目標。

三、從儒家反觀與當代生命倫理學“四原則”

美國著名生命倫理學家比徹姆(Tom L. Beauchamp)和丘卓斯(James F. Childress)明確提出和闡釋生命倫理學的“四大原則”，即尊重自主原則(respect for autonomy)、不傷害原則(nonmaleficence)、行善原則(beneficence)和公正原則(justice)。這四個原則在儒家中是否存在呢？

1. 尊重自主原則

儒家經典中，沒有“自主”二個字，但是在內涵上與自主原則相一致的表述是：“曰：‘求仁而得仁，又何怨。’……子曰：‘仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。’”（《論語·述而》）。仁是個人自主選擇的結果，不是外來強加的。儒家的另一重要行為準則是“知止”，上至君，下至普通百姓都要“知止”。“知止”的原則又使儒家中的自主

(4) 孝是儒家的核心道德標準，是實現仁的路徑之一。孝的實踐方式又可以分為養、順和敬三個層面。順被認為是比較容易實踐的。但是順在孔子那裏都是一個具有譜系性的呈現多樣化的行為選擇標準。在具體情景下，不順也是孝。因此在“順”這個規則標準之下，也存在一個從順到不順的孝行譜系。詳參孟慶祥、孟繁紅譯注：《孔子集語(上)》(哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年)，頁22。

原則變成了有限的自主原則：人人都要自主選擇自己的行為，但是每個人在自主過程中都要“知止”⁵。

2. 不傷害原則與行善原則

“己所不欲，勿施於人”（《論語·顏淵》）可與不傷害原則對應；“己欲立而立人，己欲達而達人”（《論語·雍也》）相當於利他/行善和利己之間要獲得平衡。但是儒家的不傷害和利他原則卻是中庸的“執其兩端，用其中於民”（《禮記·中庸》）的法則中，通過利他和利己的權衡獲得。以中庸為法則，不傷害和利他原則可以簡化為一個原則，那就是微創原則⁶：在人與人的交往中，如果雙方衝突不可避免，尋找將創傷減少到最小的解決方案是底線選擇；不傷害則是應該追求的，而利他則是最高境界。

3. 平等、公平和正義是當代社會口號式的道德信條

在中國傳統文化中有沒有平等、公平和正義的思想和訴求，這是一個需要說明和闡述的問題。筆者認為，平等、公平、公正和正義在儒家及中國傳統文化中是具體的，而不是抽象的，而且更是一個默認的前提。

必須承認在文本記載的中國傳統文化中，包括儒家並沒有對平等、公平和正義這幾個名詞進行系統的、抽象的邏輯論證和論述。在儒家中僅僅是簡單的描述：“大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。”（《禮記·禮運》）公是什麼？公是：“人不獨親其親而子其子。”（《禮記·禮運》）在功利主義的具體情景中解釋這句話是：

-
- (5) “大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。”（《四書集注·大學章句》）：“於止，知其所止，可以人而不如鳥乎？《詩》云：‘穆穆文王，於緝熙敬止！’為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。”（《四書集注·大學章句》）
- (6) 微創本是一個外科技術的概念，後經提煉展開變為一個源於技術又超越技術的理念。這個理念在管理學或倫理學上的進一步應用，形成了行為譜系：微創、無創和利他等三層次，參王永光、何興圖：〈微創人文思想探索的意義〉，《中國醫刊》，2004年，第4期，頁48-50；楊國利、何興圖、王永光、楊國志：〈以文化理念和管理創新推進醫院改革與發展——微創管理實踐與理論探討〉，《醫院管理論壇》，2007年，第7期，頁28-33。

人不要僅僅考慮自己的、親人的和孩子的利益，還要考慮他們之外的其他人的利益。在儒家中沒有論述和論證的文本記錄，並不等於沒有平等、公平、公正和正義的思想。沒有抽象的、超越一切情景關係的泛化的和一般的平等、公平和正義的論述和論證並不等於在具體的情景中也沒有這樣的思想。儒家中的平等、公平和正義完全隱含在進了具體情景中的具體描述，化作了具體的平等、公平和正義，是充滿內容的平等、公平、公正和正義。這些具體情景中的具體描述：“為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。”（《四書集注·大學章句》）人人都要“知止”，在“知止”上人人平等；“是故君子有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。”（《四書集注·大學章句》）人人都要以己為鏡，對他人的任何要求都要有可行性，自己能做到的才可要求別人做，自己無才能亦不可要求別人有，這是公平、公正和正義的基本內涵。“故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。”（《四書集注·中庸章句》）人心亦我心，人心相通亦有相同，這是平等、公正和正義的具體實踐方式。“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。”（《四書集注·論語·雍也第六》）這也是孔子儒家思想對天下眾生心相通和平等的表述，也是實現公平、公正和正義的行為選擇方式和基本路徑。“子曰：‘衣敝緼袍，與衣狐貉者立，而不恥者，其由也與？’”（《四書集注·論語·子罕第九》）這裏是典型的人人生而平等的概念。在這些碎片化的語言文字中，筆者認為比較明顯地隱含著平等的觀念和前提。對公平概念進行比較多闡述的應該是《呂氏春秋·貴公》，如“天下非一人之天下也，天下之天下也。陰陽之和，不長一類；甘露時雨，不私一物；萬民之主，不阿一人。”中國傳統文化中的平等、公平、公正和正義都是在具體情景中的具體的思想觀念，而無抽象的超越具體情景的抽象論述和抽象的思想。

因為對平等觀念的取捨不同，以致形成了儒法墨三家的具體差別：法家站在國家、政府和君主的立場，將平等絕對化、極端化以

維護和強化社會秩序：一決於法；墨家則是為了社會和諧，選擇了弱化差別的路徑，追求《兼愛》和《尚同》：一絕於上；儒家則認為平等、公平和正義不可以絕對化、極端化，必須是具體情景中的具體的存在，沒有超越具體情景的抽象的平等、公平和正義。或許平等、公平和正義是中國傳統文化預設的前提，是眾思想家不言而喻的前提，因此在記錄思想的文本文字語言中被隱去了，以致於令我們產生錯覺：似乎它們根本不存在，而事實上它們比比皆是，“天地不仁，以萬物為芻狗”（《道德經·五章》），其中隱含的平等思想不言而喻的：天地無情，平等、公平地對待天下眾生，而不把它們作為私有財產，故才能“萬物作焉而不辭，生而不有。為而不恃，功成而弗居”（《道德經·二章》）。無私即為公，即為平等、公平、公正和正義。

正是有了有關公平、平等和公正的充分的理論論證，才會有秦始皇嬴政的廢分封制而改郡縣制的政治制度的變革，以及隋唐之後的政治文明中科舉制度的建立，在民眾心中才會形成“朝為田舍郎，暮登天主堂。將相本無種，男兒當自強”（汪洙《神童詩》）的人人機會平等的心理預期。

生命倫理學的“四原則”可以簡化為單一的準則，那就是微創原則，簡潔而明瞭。微創本身就是一種自主性的選擇；微創隱含著不傷害、利他；微創更是一種具有相對性和競爭性和比較性的行為選擇，其前提就是：平等、公平、公正和正義。微創原則的底線表述是：如必傷之必當微之。

四、儒家原則的具體實踐

那麼，如何把儒家原則落實在具體的實踐中呢？譬如，我們如何看待安樂死的問題？

子曰：“身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，

始於事親，中於事君，終於立身。”（《孝經·開宗明義章第一》）

這段引言包含兩層意思：

第一是關於所有權：所有權是西方文化基礎上的制度建設中最重要概念。個人“身體髮膚”的所有權問題隱含的是孔子或儒家對所有權，或者說財產權理念和原則。一個人的身體髮膚不完全為一個人所獨有，不是一個人的私有財產。在自然狀態下，身體髮膚本應是一個人完全私有的財產，即使這些看似完全私有的存在物，在孔子的儒家那裏都不是完全的私有，而是和父母共有，那麼諸如土地、樹木、官位等等其他的自然或人為的存在物呢？因此，孔子的儒家拒絕承認絕對私有的財產權。

第二是關於自主的行為選擇：因為不承認絕對私有的所有權，因此任何人對任何存在物的處置都只能是有限的權利，包括對人自身的處置權。那麼生命倫理學“四原則”之一的：自主原則，在孔子那裏只能是有限自主的原則，轉化為“允許原則”，也只能是“有限允許原則”。在處置發膚等小的身體附屬物時，擁有者尚且不具備完全自主的處置的權力，那麼更大的附屬物，就更不具有完全自主的權力了。不論是安樂死，還是自殺都屬於對自身的處置權和所有權的問題。自殺的選擇和安樂死的選擇，都需要進行“執中”的權衡。很顯然，安樂死屬於那種充分“執中”的行為選擇範疇，可選擇的；自殺則純屬個人的行為，是一種沒有充分“執中”的行為，或者僅僅是個人自己的片面“執中”或病態“執中”的行為選擇，因此是不被“允許的”。

面對自殺和安樂死有兩種自主原則和允許原則：一種是完全自主原則和完全允許原則，另一種則是有限自主和有限允許原則。筆者認為有需要就其不同進行比較。孔子的有限和適度的自主權和允許權，與絕對完全的自主權和允許權相比，哪一個更為優越呢？

我們首先考察一下個體人的存在狀態：第一、雙重性的存在物：人是社會化存在的獨立個體，是具有社會性和個體性的雙重存在

物，個體人是關係中的個體存在；第二、絕對社會化的存在物：人是單純的社會化的存在物，只是體現關係的一個點；第三、絕對個體化的存在物：絕對的個體存在物，非關係中的存在物。

很顯然，孔子的觀點是第一種，人是社會化的個體存在物，是具有社會性和個體性的雙重存在物。那麼，在這三種認知中，哪一種更符合事實呢？筆者認為個體人是社會性和個體性的雙重存在物，這個認知更符合事實（當然這需要邏輯論證）。由“身體髮膚，受之父母，不敢毀傷”所引申的道德倫理原則是沒有完全的私有權，沒有完全的自主權，當然也不存在完全的允許權。所有權、財產權、自主權和允許權都是有限的權利。

對個體自由而言，可以有不自由的秩序，但是絕對不存在無秩序的自由，生物界如此，人類社會更如此，人類智慧所能做的就是社會秩序和個人自由之間尋找一個平衡點。人的社會性要求過一種有秩序的生活，這要求個人自由的必然喪失；人的個體性要求過一種自由的生活，這意味著對秩序的反抗。過度的秩序、過度的社會性預示著專制。絕對專制、絕對社會化的生活對個人是災難；但是，絕對民主摧毀的不僅僅是社會秩序，還包括對所有個人自由的毀滅。如果絕對的專制是人禍：單一災難，僅僅毀滅部分個體的自由；那麼絕對的民主將意味著天災加人禍：雙重災難，其毀滅的不僅僅是部分個體的自由還有整個社會的秩序。在專制和民主背後是人自然狀態中的內在固有的矛盾性：人的社會性和個體性之間的矛盾；完全社會化的生活意味著專制，完全個體化的生活指向絕對的民主。完全社會化的生活指向標準化的、單一的生活，必將走向專制；完全個體化的生活必然意味著多樣化、多元化和充滿內容的生活，將趨向絕對民主。在社會化和個體化、專制和民主、標準化和多樣化之間找到平衡點，這是後現代的困境，而孔子的儒家提供的有限所有權、有限財產權、有限自主權和有限允許權，為在醫療衛生保健制度建設中尋找專制和民主之間的平衡點的確立提供了全新的智慧和切入點。

對於康復無望又深陷疾病折磨的病人，其存在對自己和對他人而言或許都已經是一種“負擔”。對這種生命存在的處置權，也就是安樂死的權力，可以通過制度設計，在充分“執中”的前提下審慎的行使該權力，例如患者本人自主提出：首先要通過其家人或親屬的充分“執中”之後，向社會機構備案和提請同意安樂死的決定，經允許後委託協力廠商執行。這個過程符合孝的原則，因此安樂死是可選擇的；但是自殺則屬於完全個人自主行為，違背孝的原則，因此是不被允許的和不可選擇的。按照儒家思想，對於有自主和自覺意識的人而言，安樂死屬於在秩序中有序的自主死亡，是有限的死亡；對於喪失自主和自覺意識的人而言，安樂死則屬於有限專制行為；自殺則屬於無序的自我毀滅，是對他人權力的傷害。

在面對安樂死和自殺問題時，個人主義的生命倫理學與儒家孝的道德規範進行比較，異同列表如下：

	對生命認知	生命所有權	自主和允許原則	自主原則衍生的行為規範	自殺	安樂死
當代西方倫理學	個體化的存在	個人具有絕對、神聖不可侵犯的所有權	絕對自主 絕對允許	不傷害原則、利他原則、平等原則有關聯性的平行關係	可接受 可選擇	可接受 可選擇
中國生命倫理學	社會化的存在	個人只有有限的權利	有限自主 有限允許	不傷害、微創、利他、平等原則是具備內在邏輯關係的原則	不可接受 不可選擇	可選擇 可接受

五、醫療衛生保健制度創新和資源分配新路徑

源於當代西方文化的醫療衛生保健制度的思想基礎是以個人權利為基礎的平等主義的政策，以及以財產權為制度保證的制度體系。這種政策不但在道德上無法得到維護，而且已在西歐及北美國家造成了嚴重後果。⁷ 正是這種利己主義文化基礎和制度設計使得醫生個人的利己主義行為協調和控制，醫療衛生保健資源要麼因激勵被過度提供，造成經濟上的“雙破產”或“雙崩潰”，要麼因激勵不充分而提供不足，造成供給少而“看病難”。針對這一個問題而設計的複雜救濟制度，如醫療支付方式的多樣化制度設計，也很難馴服“醫療”這個桀驁不馴的烈馬。因此需要用新文化視角重新審視美德問題、醫療秩序問題、醫療衛生保健制度設計和道德風險防範問題。儒家的禮樂文明是否可以提供解決這些問題的方案呢？

禮樂文明對於當代而言已經是一個遙遠的傳說了，但這又是必須要回答和解釋的問題。這裏，我們需要回到禮樂中的樂器加以說明。中國的二胡有兩根弦，需要四個手指進行彈奏，才可以奏出優美的音樂；西洋樂器中的鋼琴有八十八個琴鍵，十根手指都可以進行彈奏。手指和琴鍵或弦位之間的關係是既緊密又鬆散，既共有又私有，這樣才可以演奏出美妙和諧的音樂。

如果嚴格遵照財產權設計進行管理，兩根弦的二胡要面對四個手指進行“財產權”的劃分，那麼弦就是稀缺產品；對於鋼琴而言，十根手指面對的是八十八個鍵，琴鍵則不是稀缺品。但是一旦人為地確定了手指對琴鍵或琴弦的“財產權”、“所有權”，將手指和琴鍵或弦位“綁定”，那麼樂曲的彈奏過程就將出現問題。根據自主原則，沒有“財產權”的其他手指在使用非其“財產”的鍵或弦位時，必須經過有所有權的手指的同意和允許，否則違法。因此在“財產權”制下，要演奏出音樂必須事先建立契約，樂曲才能彈奏出來。沒有契約，就沒有樂曲；契約是一種救濟制度。財產權、私有權和所有權

(7) 同注3，頁v。

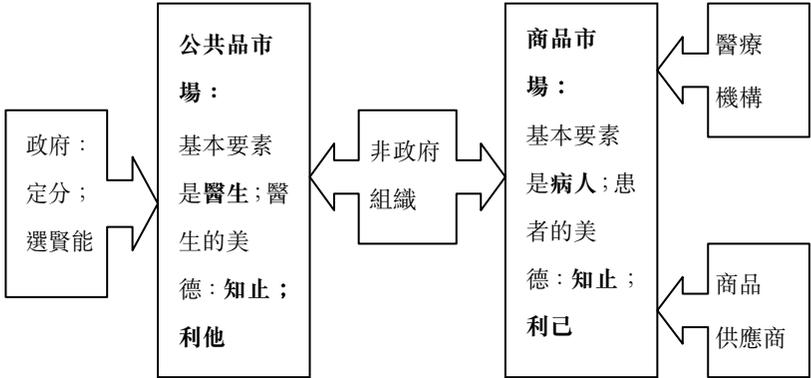
一旦出現，即出現了：“大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子”的“禮崩樂壞”狀況。

在沒有財產權情況下，僅僅根據樂譜和樂曲的需要，手指“按需”使用琴鍵和琴弦上的弦位，則樂曲會自然而然演奏出來，無需救濟制度。“大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦”（《禮記·禮運》），或許就是來源於對“樂”的描述，來源於對手指和樂器相互關係的描述。禮樂文明或許就是這樣的一種沒有“財產權”支撐的、尊重秩序、選賢與能、按需分配的制度體系。琴鍵或琴弦為人的十根手指共有或公有，機會均等，根據樂曲和樂器彈奏的需要，選擇最佳的手指（“選賢與能”），使用最恰當的琴鍵或弦位，才能彈奏出美妙的音樂、動人的樂曲。而一旦：“今大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子”⁸，出現私有產權制時，十根手指和絃位和琴鍵之間不再是共有和公有的關係，十根手指與琴鍵或弦位綁定，不再共有而“天下為公”，各自自主行動，我的地盤我做主，即“禮崩樂壞”。醫生的地盤醫生做主，醫生儘一切可能為自己謀取最大利益，儘可能擴大自己的所有權、私有權和財產權，這是作為理性人角色的醫生的美德。另外，禮以秩序推動社會的和諧運轉。正如《荀子·禮論》所言：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。

(8) 子曰：“大道之行也，與三代之英，丘未逮也，而有志焉。大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子……。是謂大同。今大道即隱，天下為家，各親其親，各子其子，貨力為己……。是謂小康。”（《曲禮·禮運》）從“天下為公”到“天下為家”的變化中呈現的是既有的社會秩序破壞和個人利己主義的盛行。根據孔子的表述，私有財產權的盛行是“禮崩樂壞”、社會失去秩序的根本原因。

結合孔子的大同社會的描述，以及對禮樂文明和儒家生命倫理學的個人理解，構想的禮樂文明基礎上的醫療衛生保健制度的框架如下：



這裏包含三個方面：

第一、制度框架和道德規範：在構想中禮樂文明這種制度設計中，醫生獨立於醫療機構而獨立存在，相當於禮樂中的“手指”，由政府委託中間機構或非政府組織統一管理；各種醫療機構則相當於“琴鍵”或“弦位”，眾多的醫療機構則形成了龐大的樂隊或音樂廳；病人相當於音符或樂譜；醫療衛生保健資源的分配則按需配置。在特定的“選賢與能”制度中，醫生將在“定分”⁹、“選賢與能”的制度中，建立“知止”和“仁”的利他美德；病人則將形成“知止”和“仁”的利己性美德。醫療衛生保健資源的配置則是通過“選賢與能”的機制，通過市場調節均衡配置在衛生、保健、醫療和康復等不同的領域，高效、高品質和公平地為社會提供公正的醫療衛生保健服務，奏出和諧優美的音樂。在禮樂文明的制度框架中，最重要的機制創新是要把醫生們通過市場直接從患方獲利的方式改變為通

(9) “定分”：是先秦中國傳統文化中非常重要的一個概念。在此節選自《商君書·定分》：“一兔走，百人逐之，非以兔可以分為百也，由名分之未定也。夫實兔者滿市，而盜不敢取，由名分已定也。故名分未定，堯舜禹湯且皆如鷙焉而逐之；名分已定，貪盜不取。名分定，則大詐貞信，民皆願慤，而自治也。故夫名分定，勢志之道也；名分不定，勢亂之道也。”

過政府或非政府組織間接獲利，為此需要機制創新。這個創新的關鍵在於要求醫生成為仁人君子時，必需要建立滿足他們的愛財之利己要求的路徑，使“君子愛財，取之有道”。如果不能建立這樣的有效路徑，造成君子愛財，取之無道，則君子寥寥無幾，也必將“禮崩樂壞”，這是決定在禮樂文明基礎上構建的醫療衛生保健制度能否達到預期目標的關鍵所在，這是一個關乎禮樂文明下的醫療衛生保健制度生死攸關的大問題。

第二、醫療衛生保障制度：在禮樂文明基礎上所構建的醫患關係中，醫生代表著絕對利他的一端，而患者則代表著絕對利己的一端；各種非政府組織和醫療機構則發揮著利他和利己轉化橋樑的作用，它們本身即是具有利他和利己雙重性特質的抽象人，由此醫生、患者、非政府組織共同形成了一個從利他到利己的完整價值譜系。價值譜系的完整是“化均”¹⁰和“講信修睦”得以實現的基礎，是禮樂文明得以實現的保障，是社會和諧的基石。

儘管儒家通過孝這個概念向全社會宣示著醫療衛生保健要以個人或家庭為主，但是並不排斥和排除社會性的救濟制度和措施，否則“矜寡孤獨廢疾者”（《禮記·禮運》）皆有所養就是一句空話。要使矜寡孤獨者皆有所養，必須要在家庭之外建立一種非家庭性的社會性救濟體系才能保障這一目標能夠實現。儒家的醫療衛生保障體系是宣導以個人和家庭為主的，是層級性的醫療衛生救助體系。

第三、禮樂文明的醫療衛生保健制度運轉機制：在醫生內部通過“選賢與能”建立內在的權威譜系，以行業的整體權威性替代醫生的個體權威性，重建醫療秩序，引導患者的醫療活動；通過“選賢與能”激勵醫生，提高醫療品質和效率；讓醫生們自己在保健、預防、醫療和康復等即有區別，但又緊密相聯、密不可分的不同衛生領域中合理配置醫療資源，而不是由政府主動或被動直接配置醫療資源；通過“選賢與能”制度設計調動醫生內在的而且是積極主動地尋

(10) “化均”語出：“天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也；人卒雖眾，其主君也。”（《莊子·天地》）意指和諧和均衡，這不僅僅是儒家的理想，也是那個時代的賢哲們對自然和社會的共同認知，差別只在於各家的表述不同而已。

求提供公平、公正、平等、高效和高品質的醫療衛生保健服務，而不是通過社會、政府的“高壓”、“威逼”和“利誘”實現；醫療衛生保健資源的巨集觀和微觀配置不是依靠政府的行政干預，而是依靠醫生個人和醫生群體的主動而積極的行動。

資源稀缺是現代經濟學的重要概念之一，也是許多政策的理論基礎和現實狀況。禮的重要內涵之一是秩序，社會生活需要有序化；通過秩序使人的慾望獲得有序的滿足，使人的需求有所節制而“知止”，進而實現人慾和物之間的“相持相長”，在人慾和物之間保持一種動態平衡以緩解稀缺性。財產權的解決路徑和禮儀的解決路徑，哪一個更優越呢？這是需要比較的。人和自然的關係是一種即相互緊密依存，又鬆散獨立關係，類似人的手指和樂器之間的關係。在緊密和鬆散之間有一個適宜度和平衡度的問題。要彈奏出一曲美妙的音樂，手和樂器之間緊密和鬆散的關係是必要的，也就是在手指共有樂器基礎上，每一根手指如何與琴鍵或琴位之間建立瞬間的緊密聯繫（或稱之為私有關係）是問題的關鍵。其中要解決的問題是：一面是如何在公有基礎之上實現私有，另一方面是如何在私有的過程中不廢共有，音樂才能優美而自然地流淌出來，才不會“禮崩樂壞”。儒家的禮樂文明制度的解決方案，類似音樂演奏過程，是一種在共有或公有制基礎上的動態解決方案，是一種在公平、公正和平等前提下的差異化的按需分配的解決方案，其問題在於如何將動態的差異靜態化，因此差別是其思想的首要問題。西方文化基礎上的財產權制則應屬於在個人權利基礎上的私有化的靜態解決方案，是一種基於差別的解決方案，其問題在於如何將差別動態化，因此它的首要問題是平等的問題。

私有財產制的問題在於：私有廢除了共有，一根手指佔有一個或幾個琴鍵，琴位不離開，以致於為了彈奏出音樂必需要建立一系列的救濟制度，這些救濟制度看上去再完美也無法從根本上改變私有財產制度造成的根本性破壞。這或許就是現代醫療衛生保健制度，一種基於個人主義的私有產權的制度設計，不僅不能緩解稀缺

性，而且人為地加劇了稀缺性，以致其所引發的社會性難題成為了世界性難題。西方的私有產權制的解決方案和儒家的禮儀制哪一個解決方案更佳？西方的私有產權制是在理性人利己的文化選擇前提下，必然的邏輯結果和社會選擇。當代西方文化基礎上的私有產權解決方案是將這十個醫生私有化。誰擁有誰，就擁有優先權，這應是一種完全排他性的優先權，屬於壟斷性的靜止性優先權。這種解決方案只能加劇資源的稀缺性。儒家的解決方案則是將這一百個人等級化，根據等級確定優先權，確定誰具有優先使用醫生這種財產的優先權，禮不僅僅保護個體的優先權並且為個體獲得這種優先權提供制度保證。禮中的優先權和特權是一種競爭性的動態優先權，是有限排他性的優先權。優先權的紊亂不是優先權本身的問題，而是獲得優先權的前提：平等是否存在？“禮崩樂壞”的優先權體系的破壞原因在於優先權的獲得不再是經過平等、公平、公正的競爭，而是“天下為家”的繼承。

基於儒家思想，其衛生保健政策是以平等主義為基礎的個人權利政策，其制度基礎是禮儀制。禮儀制的儒家衛生保健政策更能有效地消除或緩解醫療衛生保健資源的稀缺性。這種禮儀制的醫療衛生保健資源的分配方案需要國家層面的醫療衛生保健體系的建設，例如全民醫療衛生保健保險體系的建立。這種全民醫療衛生保險體制建立，除了可以通過儒家內在的邏輯演繹推導出來之外，還有另外一種重要的邏輯前提：醫療災難等意外事件的救濟方法。對任何意外災難，不論是個人的、家庭的、社會國家的，都要建立一種救濟制度，未雨綢繆。參與救濟的人愈多、分擔災難者便愈多，救濟程度便更廣泛。因此國家層面的醫療衛生保險體系的建立是對災難和意外事件的一種救濟制度，這在孔子大同社會表述為：“矜寡孤獨廢疾者，皆有所養”（《禮記·禮運》），這裏的養就是需要個人和家庭以外的社會性救濟制度的存在，否則毫無歸屬的“矜寡孤獨廢疾者”由誰來養？在獨生子女政策實施之後，每一個中國人都有可能陷入“矜寡孤獨廢疾者”的困境之中。

恩格爾哈特指出：“以個人權利為基礎的平等主義的政策之福利國家所陷入的困境，類似墨家所深陷的泥潭。”¹¹。這個泥潭就是墨家因提倡“兼愛”、“尚同”而欲通過人為的干預忽視、忽略人與人之間天然存在的差別，最終在競爭中溺斃於歷史的長河中。儒家希冀構建的是這樣的一種理想社會：它是以平等、公平、公正為前提，細化、固化、外在化和客觀化人與人之間的內在差別，這種思想在醫療衛生保健領域內的應用，概言之就是建立一種以國家衛生保障體系為支撐基礎的、差異化的衛生保健政策。兩者列表比較如下：

	頂層理念	公共政策	制度基礎	運營管理	切入點
當代西方的衛生保健制度	以個人權力為基礎	以個人權力為基礎的平等主義政策	財產權：私有	注重市場	從供給入手：供給競爭
儒家的中國衛生保健制度	以平等主義為前提	以平等主義為基礎的個人權利政策	禮儀制：公共	政府和市場互動	從需求著眼：需求競爭

根據恩格爾哈特《生命倫理學基礎》一書的思想：醫療衛生保健行業要走出後現代社會的困境關鍵在於尋找並建立一種標準的又充滿內容的道德倫理體系。儒家所代表的中國傳統文化或許能夠承擔這個歷史使命，其根據有三：其一是相對於理性人的利己性而言，儒家的“道二，仁與不仁”（《孟子·離婁上》）的雙重人性觀具有更強的解釋力；其二是以“講信修睦”（《禮記·禮運》）為代表的中國傳統文化中的均衡發展觀，要比達爾文提出的進化發展觀更符合自然法則；其三是當今的後現代社會是另一種形式的“禮崩樂壞”，而孔子那個時代的先哲們的思想就是因應後現代性的“禮崩樂壞”而誕生。

(11) 同注3，頁v。

後現代的困境是人自身困境的呈現，這個困境就是：“人是生而自由的，但卻無往不在枷鎖之中”。¹² 傳統儒家要解決的問題是：如何在平等、公平和公正的前提下展現個體間的差異？根據個體間的差異分配個人的優先權，由此建立社會秩序，以便將鬆散的個體組織起來成為有序的社會性組織，在個體和組織、個人自由和社會秩序以及人的社會性和獨立性之間尋找平衡點：使個體在組織中獲得自由，享受自由。其解決方案的基本特徵是：在宏觀的國家層面，儘可能的程式化、去內容化，也就是在國家這個抽象人的宏觀層面儘可能的使道德“無”內容化；在微觀的個體層面，儘可能要具有包容性和充滿內容，滿足人們的差異性的需求，為個體選擇創造儘可能寬鬆的選擇空間。這或許就是中國傳統文化“有”和“無”相生背後的道德倫理內涵和價值所在。儒家生命倫理學是以“仁”為美德進行個體的道德建構、社會秩序建構和經濟秩序建構，建構一種以仁為基礎的、利他性的醫患關係、利他性的醫療權威體系和利他性的醫療經濟體系。

(12) 這句話出自盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 著，何兆武譯：《社會契約論》(北京：商務印書館，1990年)，頁8。這句話也可以表述為：人是生而平等的，卻又無處不在差別之中。人的這種矛盾的狀態根本原因在於人是具有社會性的個體化存在，即具有獨立性，又必需要有社會性，這是人的自然狀態，人們根本不可能改變的一種現實狀況。人類只能在社會性與個體化、自由和束縛、平等和差別之間來回遊蕩，在兩端之間尋找平衡。

參考文獻

- 王永光、何興圖：〈微創人文思想探索的意義〉，《中國醫刊》，2004年，第4期，頁51-53。
- 司馬遷：《史記》，北京：中國友誼出版公司，1993年。
- 石 磊譯注：《商君書·定分》，北京：中華書局，2009年。
- 朱 熹：《四書集注》，長沙：嶽麓書社，1988年。
- 米辰峰：〈勞倫佐·瓦拉的生平和思想〉，《史學月刊》，2004年，第8期，頁69-78。
- 呂大年：〈瓦拉和“君士坦丁贈禮”〉，《國外文學》，2002年，第22卷，第4期，頁36-45。
- 呂不韋：《呂氏春秋·淮南子》，湖南/長沙：嶽麓書社，1989年。
- 孟慶祥著，孟繁紅譯：《孔子集語(上)》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年。
- 恩格爾哈特 (H. Tristram Engelhardt, Jr.) 著，范瑞平譯：《生命倫理學基礎》，北京：北京大學出版社，2006年。
- 楊國利、何興圖、王永光、楊國志：〈以文化理念和管理創新推進醫院改革與發展——微創管理實踐與理論探討〉，《醫院管理論壇》，2007年，第24卷，第7期，頁28-33。
- 楊國利：〈對達爾文功利主義自然選擇學說新解〉，《自然辯證法研究》，2009年，第6期，頁25-32。
- 達爾文 (Charles Darwin) 著，周建人、葉篤莊、方宗熙譯：《物種起源》，北京：商務印書館，2005年。
- 盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 著，何兆武譯：《社會契約論》，北京：商務印書館，1990年。
- Bonner, John Tyler, *The Cellular Slime Molds*, Princeton: Princeton University Press, 1967.
- Strassmann, Joan E., Zhu, Yong & Queller, David C., “Altruism and Social Cheating in the Social Amoeba *Dictyostelium Discoideum*,” *Nature* Vol.408, Iss. 6815 (2000): 965-967.
- Gore, Jeff, Youk, Hyun and Oudenaarden, Alexander Van, “Snowdrift Game Dynamics and Facultative Cheating in Yeast,” *Nature* Vol.459, Iss.7244 (2009): 253-256.