儒家正義論及其對醫療公正問題的啟示

張舜清

摘要

正義是一個歷史範疇，任何具有實踐品格的正義理論都只能是與特定道德共同體特殊的善的規定相聯繫的正義論，從這一意義上說，儒家當然也有自己的正義論。儒家正義論是以天道性命的邏輯關係為起點，通過仁、禮、義三維一體的倫理結構而表現的正義論。這種正義論將社會正義與個人正義統一起來，總體上體現為一種“厚生”的思想意識和行動。由於“生”具有不同的實踐領域和境界層次，從而使儒家正義論具有多維的展現向度。把這種正義論應用於醫療公正領域，儒家主張醫療保健政策必須以維護國民的生命意義和完整實現為前提，主張政府應提供一種基礎性的全民性的醫療保障和保健制度。但儒家不認同單級的平等主義的分配制度，而是強調資源的差等分配，但資源差等分配的前提不在於每個人實際的貧富狀態，而取決於人的修德程度或者說後天努力與貢獻的程度。個體對自我生命的完整實現負有天定

張舜清，中南財經政法大學副教授，中國湖北，郵編：430073。

本文是教育部人文社會科學研究基金青年項目“儒家生命倫理思想研究”（項目批准號：11YJC720054）的階段性成果。

《中外醫學哲學》XI:1 (2013 年) ：頁 45-61。
© Copyright 2013 by Global Scholarly Publications.

的義務，因此儒家主張在醫療保健領域應當賦予個體和家庭以更多的自主權。

【關鍵字】 儒家 正義 醫療公正 仁 禮 差等分配

醫療公正問題是生命倫理學領域的一個十分重要的問題，正如一位學者指出的那樣，“生命倫理學面對的最大的道德困惑之一是醫療公正問題，其中最為尖銳的問題是生命權利與公正。”[1] 但是，處理這一問題並不容易，這是因為它涉及到一個根本性的問題，即我們如何理解正義、以何種之正義論來處理當代中國的生命倫理問題，簡言之，取決於我們以何種正義論為構建當代中國生命倫理學的理論基礎。顯然，鑒於當代中國多元的社會現實，這種理論基礎只能通過整合多種理論資源來建構。在諸多理論資源中，那些與我們的民族心理和性格相契合、且在現實生活中有著巨大影響力的思想傳統，理應受到更多的重視。儒學正是在這一背景下受到當代倫理學者重視的。這集中表現為范瑞平先生提出的“重構主義儒學”的主張，即“守住中華文化的價值核心，在當代社會重構儒學的天道性理、人倫日常並探索它們在生命科技、醫療實踐、衛生保健制度以及公共政策方面的體現和應用。”[2] 本文的宗旨，即在於回應這一理論訴求，試圖通過對儒家正義論的探討，來分析一下儒家在醫療公正問題上可能採取的立場和態度。

一、 何種意義上的正義

直到今天，我們都不得不承認，儘管當代生命倫理學的多元現實為我們以儒學為進路處理當代醫療公正問題提供了某種可能性，但以儒家正義論作為構建中國生命倫理學的理論基礎仍然面臨著諸

(1) 何 倫：〈論中國多元化醫療公正的選擇〉，《醫學與哲學》，2005 年，第 3 期。
(2) 范瑞平：〈構建中國生命倫理學——追求中華文化的卓越性和永恆性〉，《中國醫學倫理學》，2010 年，第 5 期。

多的質疑。考究諸種質疑，其觀點不外乎認為儒家乃一種特殊主義的過時思想，它與現代正義論的要求已經相去甚遠，因而缺乏在當代的實踐品格。這種論調可以說是老生常談，對於當代的儒學研究者來說了無新意，但它卻經常性地被老調重彈。這就意味著、至少在某種程度上意味著，儒學的核心價值並沒有成為國人普遍的生活觀念，相當多的國人並不認可它，它的生存空間還很脆弱，這也就意味著重構主義儒學關鍵的工作之一仍然是要通過對儒學核心義理和價值的闡釋解答人們關於上述問題的種種疑惑，先要爭取在理論上說服人，通過理論的澄清和說明使人們在思想認識上“將傳統與現代的斷裂續接起來”，不能想當然地認為儒學已經具有了深厚的實踐基礎。否則，將儒學價值運用到生命倫理實踐的任何一種作法都難免遭受所謂這樣做的“道德合理性”的質疑和非議。有鑒於此，我們有必要對儒家正義論的基本思想特徵作一說明。而作這一說明之前，我們也有必要就上述質疑作一響應。事實上，上述質疑其實本身也是值得質疑的。

首先，這樣的質疑通常是建立在一種所謂“普遍主義倫理學”的觀念立場上。在普遍主義者看來，存在著一種一般的、純粹抽象的普遍主義正義論，這種正義論超越了“具體的善”的規定，因而可以放之四海而皆準。在他們看來，只有這樣的正義論，才是真正的正義論，其他任何特殊主義的正義觀念是得不到道德辯護的。但問題的關鍵是，存在這樣一種超歷史、超文化、超時空的“放之四海而皆準”的“普遍主義”正義觀念嗎？我們知道，正如“ethics”一詞的詞源學所揭示的那樣，任何具有實踐意義的倫理觀念，都是特定時代和環境下的產物，都是基於某種特定習俗而產生的。正義作為一種道德準則，也不可能脱離具體社群的生存實際。正義的歷史性也說明，並不存在永恆的正義觀，任何有效的、具有實質內容和意義的正義論，都是和特殊的時代需求以及特定社群的生存環境息息相關的。

退一步講，假如我們相信存在這樣一種“普遍主義”的正義論，那麼這樣一種正義論也只能是純粹抽象領域的一般規定，而不具多少實踐的意義。也就是說，任何一種正義論，只有它和特定社群之特定的“善”的規定相聯繫，它才可能在特定道德共同體的道德實踐中發揮其客觀效用性。西方啟蒙運動以理性主義傳統建構普遍主義倫理學努力的失敗，事實上也證明了這一作法的錯誤和局限性。純粹抽象的正義規定，作為一種脱離具體的生存環境和生活模式之善的規定或者說“大原則”，往往不切實際而容易蹈空。這正如范瑞平先生所指出的那樣，“脱離了關於善的生活的具體觀念而建立一種普遍的正義原則，就像啟蒙計畫試圖僅僅通過理性論證建立權威的、綜合道德體系一樣，都是無法實現的夢幻泡影。我們無法不訴諸具體的前提而建立起充滿內容的道德體系，同樣，我們也無法構建實質的正義理論而不涉及任何關於善的具體理解。”[3] 所以，用一種普遍主義的、抽象層面的正義觀質疑儒家生命倫理學的觀點本身也是成問題的。任何可以發揮實際意義的正義論只能是一種與具體的善相聯繫的特殊主義的正義論。因此我們大可不必因為儒家思想具有某種特殊主義的性質，就加以排斥。

其次，上述對儒家的質疑還可能來自這樣一種情況，即質疑者本身已經確立起一種所謂“真正的正義”標準，儘管這種正義可能並非是一種純粹抽象的理性規定的“普遍的正義”。也就是在質疑者那裏，已經接受和認可了一種正義理念，並將之作為普遍正義的標準來衡量其他正義思想。譬如有人把某種流行於當代西方的正義論作為評判其他正義思想的既定標準，這種情況也是常見的。但問題是，西方也並沒有一種被所有人認可的統一的普遍的正義理論，即使是影響頗大的羅爾斯主義的正義論——正如布萊恩·巴里在《正義諸理論》中揭示的那樣——也僅是正義諸理論中的一種觀點而已，它並不必然地表現為對所有社會形式、甚至不能作為整體西方社會普遍的、標準的正義觀。自始至終，西方社會都存在許多互競

(3)　范瑞平：《當代儒家生命倫理學》（北京：北京大學出版社，2011 年），頁 167。

的正義觀念。麥金泰爾在《追尋美德》中明確地指出了西方社會的這一特徵："我們擁有太多全異的、互競的道德觀念——在這裏是各種全異的、互競的正義觀念——而且，這一文化的道德資源也沒有提供任何方式，來合理地解決它們之間的爭端。"[4] 因此，儘管事實上人們十分熱衷於討論羅爾斯主義的正義論在醫療領域應用的價值，但是這並不意味著我們因此便可將之奉為圭臬，視為構建中國生命倫理學最為適切的理論資源。羅爾斯的正義論實質上仍然是理性主義啟蒙運動的一種延續，或者說帶有理性主義啟蒙運動的後遺症。他以抽象的理性人假設為前提，追求的實質仍然是一種擺脫具體善的規定的普遍的正義論。他的根本方法是錯的。他的理論聽起來更像是一種神話，因為它試圖讓一群不食人間煙火，無性、無欲、無情、無"位"的人來為社會立法。正如趙汀陽所說："羅爾斯的'初始狀態'假設，雖然簡潔優美，卻不符實際……'初始狀態'其實也不是真實的初始狀態，而是完全空想的，這樣就非常可能把問題設想得過於簡陋，漏掉太多必不可缺的變數，以至於最後不知道所說明的到底是誰的生活。當然，自己設想的一組條件所定義的世界可以是某個可能生活，但如果不是我們生活著的那個可能生活，就完全變成了文學創作。"[5] 羅爾斯本人事實上也認識到了其理論的缺陷。"他承認難以為普遍適用的正義或公平說明提供一般的俗世的辯護。他的《正義論》是針對現代憲政民主制的社會提出的。它並不必然地作為各種社會主張的基礎，或作為人本身、世界本身的基礎。"[6] 簡言之，羅爾斯在最需要他論證的什麼樣的社會才是真正正義的這一點上，提供的前提只是一種假設，而事實並非如此。而恰恰又是這關鍵一點，降低了羅爾斯主義正義論的理論品質和實踐能力。

---

(4) 阿拉斯戴爾．麥金太爾著，宋繼傑譯：《追尋美德》（南京：譯林出版社，2003年），頁 321。

(5) 趙汀陽：《論可能生活——一種關於幸福和公正的理論》（北京：中國人民大學出版社，2004 年），頁 163。

(6) 恩格爾哈特著，范瑞平譯：《生命倫理學基礎》（北京：北京大學出版社，2006年），頁 64。

可見，在運用何種正義論作為構建中國生命倫理學基礎的問題上，並不存在一種既定的正義標準，而取決於某種正義理論是否切合當前中國社會對人、對生命、對幸福生活以及政治經濟體制安排的理解和訴求，如果缺乏這樣一種正義論，我們就應當在這種理解和訴求的基礎上去建構和提倡一種新的正義論。這樣就有一個方法和途徑的問題，在這方面，恩格爾哈特的觀點是極有啟發性的，他說："生命倫理學是文化的自我理解的一個中心成分"，它的中心工作就是致力於"幫助一種文化澄清其關於現實和價值的觀念。"[7] 因此，就現實而言，在該以何種正義論作為構建中國生命倫理學的理論基礎上，重要的不是我們去"舶來"多少正義觀，而是我們應當如何更深刻而有效地理解、運用自我長期踐行的道德理念和準則，這其中就包括儒家正義論。

二、 儒家正義論的思想特徵

儒家也有自己的正義論。但就當代思維和理論表達習慣來說，儒家當然不存在一個明確以正義為特定內容或思想取向的理論體系，儒家正義論的說法只是我們根據當代正義論的一般理論內涵和特徵建構出來的正義論。也就是說，儒家當然有關於"正義"的思想，但這種思想的體系化則是我們比照當代正義論的一般理論內容和表述方式而建立的。正義問題之所以是正義問題，也會有一般的形式要素和問題傾向。通常而言，正義問題具有以下幾個形式要素：其一，正義總是和人與人關係的狀況有關，是建立和維繫某種人際關係狀態的觀念支撐和依據，是對"關係的普遍合法性"的說明[8]。在這一層次上，正義作為一種整體的倫理觀念，實質是為處於同一社會中的人與人之間的某種意義上的"不平等"所作的辯護。這一點古今皆然。"在柏拉圖的時候，如我們的時代一樣，任何正義理

(7) 同注 6，頁 9。
(8) 同注 5，頁 162。

論的核心問題都是對於人與人之間不平等關係的辯護。”[9] 其二，正義表明了一種對生命的態度和生命意義的理解，是保障生命尊嚴和完善生命意義的總的倫理和德性要求。我們怎麼理解生命、特別是人的生命的意義、尊嚴和價值，以何種方式維護和保障不同生命的尊嚴和價值，本身也是正義的問題。其三，正義的核心問題表現為利益的分配，即對有限生存資源的分配。

上述問題構成正義論的一般問題，對於這些問題，儒家都有獨特和深刻的論述，從而構成具有鮮明儒家特色的儒家正義論。不過，儒家並沒有可以和西語“justice”對等的倫理概念，而是以一套特有的概念系統來表述它的正義思想的。在我看來，儒家正義論的深刻內涵是以天道性命的邏輯關係為起點，並通過仁、禮、義構成的三維一體的倫理結構全面展示出來的。

首先，在正義之所以為正義的根本依據上，儒家訴諸於基於客觀和主觀相統一的自然律令或者說“天道”。眾所周知，儒家倫理的一切都是從“天道”中推導出來的。正義作為一種“普遍性的道德品質”與作為社會制度的首要美德，自然也不例外。正義原則同樣根源於天。於是對“天道”的理解，決定了我們對儒家正義觀實質內涵的理解。儒家的“天道”，實質即“生”之道，“生”是天地的根本法則，因而也是人間之“大法”。[10] 從人道效法於天的角度而言，所謂正義，從根本上來說就是人順承天之“生”道，以“生”為本，在“生”的理念指引下的愛“生”、護“生”的思想意識和行動。天地廓然大公、以創生為本，人按此天意大心容物、參贊天地之化育，便是正義之舉。從儒家“天人合德”的角度看，這種天地之道下貫於人心，便是人的正義之德。所以一個社會，倘能事事以天下之“生”為重，切實做到對生命的重視和保障，為各種生命創造良好的生存條件，這樣的社會就是正義的社會。而個人

(9) 布萊恩．巴里著，孫曉春、曹海軍譯：《正義諸理論》（長春：吉林人民出版社，2004 年），頁 3。

(10) 張舜清：〈儒家生命倫理的原則及其實踐方式——以“生”為視角〉，《哲學動態》，2011 年，第 10 期。

能夠懂得尊重和關愛生命，視人如己，懂得推己及人，注意協調人與人的關係，立己立人，也可視為一個擁有正義之德的人。所以儒家的正義原則，從根本上說表現為一種“善生”的價值原則。這種正義原則把客觀法則與人的生命本性統一起來，既表現為社會的客觀法則，又表現為個人的“厚生”品德，因此儒家正義論也是把社會正義與個人正義相統一的正義論。[11] 這種正義論，在實踐層面是有多維展現向度的，儒家借助的概念主要是“仁”和“禮”。通過仁和禮的具體闡釋，儒家正義論的具體內容也得以揭示。

仁實際上是從不同程度和角度對“生”之理的說明。[12] 仁首先意味著一種天賦的“生”性以及人對自身生存性質及狀態的一種主體覺醒能力，人因此也擁有一種對他者生命狀態和處境的感通能力，所以人只要注重培育和擴充這種仁性，去體驗和感受他者的生存狀態，人與人之間也就容易達到一種維護人人之“生”的精神共鳴，從而為建立和諧的人際關係和社會建立起主體的心性基礎。人人都意識到自我之“生”與他者之“生”乃至萬物之“生”存在著休戚與共的生命依賴性，從而懂得在“成己”中“成人”，在“成人”中“成己”，“立己”而“立人”，整個社會乃至整個宇宙都將處在“萬物一體”的“生生”境界中。所以行仁也即實踐正義的要求，擁有仁德，也必有正義之心。在具體的實踐層面，行仁有幾種具體的規定。

第一，“仁者渾然與物同體”。仁者對生命有一種普遍的情懷，對於天地萬物的“生生不息”的法則有著深刻的體認，因而能夠正確處理人與萬物和自然的關係，懂得維護自然生態的平衡。人固然作為上天的創造物不得不取食於他物和生命，但不會破壞自然本身

(11) “正義”一般有兩個維度：個體正義和社會正義。社會正義側重於社會基本制度的安排和秩序的公平合理，而個體的正義主要是指作為這種政治美德之基本表現的公民的社會正義感和公道心。（參見萬俊人：《道德之維——現代經濟倫理導論》（廣州：廣東人民出版社，2000 年），頁 115。）

(12) 張舜清：《儒家“生”之倫理思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2010 年），頁 177。

的“生生”機制，這既是擁有正義美德的個人所恪守的生活準則，亦為正義社會所必須。

第二，“仁者人也，仁者愛人”。仁是對人的生命的本質規定，從這一層面來講，正義行為之所以是正義的，就在於我們不僅要懂得把人當人看，尊重人的生命本性的需求，更要以切實地行動去維護人的生命尊嚴，去幫助人的生命的完善。《論語．鄉黨》中關於孔子“傷人乎，不問馬”的記載以及《孟子．梁惠王上》關於孔子說的“始作俑者，其無後乎”的記載，都充分說明了儒家的正義論與維護“人”的特殊生命尊嚴和需求有關。人人具有共同的生命本性，“要把人當人看”，這種觀念本身也決定了人類個體對待個體的方式，即人與人之間應當相親相愛，即所謂“仁者愛人”。“愛人”就要助人，“己欲立而立人”，急人之所難，這種觀念作為施政的基礎，必然會要求統治者在物質層面去關懷民眾實際的生存處境，在物質分配上保證他們的安居樂業。儒家甚至為此制定了具體的標準，如孟子講的“五畝之宅”、“百畝之田”，“仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡”，“內無怨女，外無曠夫”等等（見《孟子．梁惠王下》）都充分說明了這一點。生命的完善，當然包括物質與精神需求的雙重滿足，所以儒家是“富之和教之”並重的。但具體的施政當然要有次序，一般來說物質的滿足對於保障生命及其尊嚴的實現更具基礎性，所以對於儒家而言，儘管禮義之教至關重要，但治國者的第一要務則應首先保證民眾物質上的富足，即“富之”而後“教之”。由此可見，“民生”是否被放在第一位，是否得到了切實的維護，在儒家那裏實際上被看作社會正義與否的前提。而對於個人而言，是否有一種持之以恆地關愛生命和他人的意識和行動，則是其是否擁有正義之德的主要依據。

可見，仁生原理使正義內容得以具體化的體現，正義的意識和行動體現在對“生生”的境界追求上，體現在對人的生命尊嚴和生命意義完整實現的維護和保障上。而要實現這一切，除了精神的教

化，更需要強有力的制度安排的保障。這種制度化的安排，就是“禮”。沒有這樣一套形式化制度化的安排，“仁生”的正義要求也就無法得到體現。

“禮”制定的依據亦本於天，而非出於某些人或集團的特殊利益算計。天地陰陽的“生物”法則和秩序落實到人間，即是人間的“禮”。“夫禮，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生……故夫禮，必本於天。”（《禮記．禮運》）正因為“禮本於天道”，從而使“禮”也獲得普遍的品格，成為當然的人類制度規則。也就是，禮制是出於天之“生意”建立起來的，是“善生”的價值要求，也是實現“善生”的手段，是合目的性與工具性的統一。因此，合乎“禮”的行為，也便是正義之舉。破壞禮制的則是不義之行為。當然，只有體現了“善生”價值要求的禮制，才能成為衡量行為正義與否的標準。在實踐層面，禮和仁是相輔相成的，禮制的正當性是受“仁生”原理制約的，所謂“人而不仁，如禮何”。所以在現實層面，禮必須體現“仁生”的上述要求，必須是出於對生命的維護，對人的生命尊嚴和本性需求的滿足，以“民生”為要務。所謂“禮者，養也”，“人莫貴乎生，莫樂乎安，所以養生安樂者，莫大乎禮義。”（《荀子．強國》）

仁和禮是儒家正義論體現的兩個基礎的實踐原則，它們統一於天之“生道”的要求，一內一外構成儒家正義論展現的兩個維度，從而使儒家正義論既有德性內涵，又有行動原則的屬性，也就是在儒家那裏，正義是把德性與行動相統一總的倫理準則。儒家的“義”實際上兼有這兩方面的倫理意蘊。儒家的“義”既可視為內在的道德品質，也可視為外在行為的原則和評判標準，故儒家有“義以為質”和“行義”之說。因此在我看來，儒家之“義”，兼具正義的兩個維度，事實上即等同於我們所說的“正義”，[13] 體現為人類行

(13) 儒家的“義”是否等同於“正義”是存在爭議的。比如范瑞平先生就認爲二者不完全是一回事，（參見范瑞平：《當代儒家生命倫理學》（北京：北京大學出版社，2011 年），頁 188。）

動的根本準則。是故孔子說：“君子之與天下也，無適也，無莫也，義之與比。”（《論語．里仁》）

總之，儒家正義論是以天道性命的邏輯關係為起點，通過仁、禮、義三維一體的倫理結構體現出來的。天道為儒家正義論提供了根本的形上依據，仁、禮觀念的設立則使儒家正義觀的實踐既有了主體內在的依據，又有了社會化客觀形式的準則。在仁與禮一內一外的倫理結構中，儒家又以義作為銜接和融通二者的仲介，義既有內在性，又有外在表現形式，既可表現為主體的德性，亦可作為行動的準則，義實質即基於人性的主體意志（仁的要求）而持守禮的品質和行為。義在儒家倫理實踐中其實更具現實性，在人際的應用中更加日常化。這樣，儒家通過仁、禮、義的三維一體的架構，使儒家的正義論成為德、行一致，融個體正義與社會正義為一體的正義論。故曰：“生生，仁也，未有生生而不條理者，條理之秩然，禮至著也，條理之截然，義至著也，以是見天地之常。”[14]

三、 儒家正義論對處理醫療公正問題的啟示

儒家這樣一種正義論，對我們處理當代醫療公正問題有什麼啟示呢？在儒家的正義原則下，儒家對於醫療公正問題，諸如在醫療保健和資源分配等方面會採取什麼的立場和態度呢？

根據上述“善生”的價值要求，在醫療保健領域，我認為儒家原則上會支持政府推行一種全民性的基礎性的醫療保健制度，並且會認為這是社會主體（如政府）當然的義務。在儒家那裏，人人都是“天命在身者”，都有生而俱有的人性尊嚴，都有維護和實現自身生命意義的權利，因此社會管理者施政的合理性和合法性基礎就在於以此為前提，把滿足人的生命本性的需求和生命尊嚴作為施政的基礎。在儒家那裏，這即是“仁政”的表現，也是儒家的社會正義觀的集中表現。人特有的生命尊嚴不僅要求我們要把人當人看，

(14) 戴　震，戴震研究會等編纂：《戴震全集》（第一冊）（北京：清華大學出版社，1991 年），頁 10。

不能把人與動物等相提並論，更要為人的生命意義的完整實現創造一種良好的生存條件，因此政府制定的制度或政策必須有利於每個人實現最佳的生命狀態，至少在原則上必須堅持這一點，不能以種種藉口有意削減部分生命為完善自身而本應獲得的正當需要，以滿足另外一部分人更好的生活狀態。在“善生”這一目的性的價值要求下，在醫療保健領域，政府推行一種全國性的旨在幫助和維護全體國民實現最佳生命狀態的醫療保障制度或醫療資源分配制度就不僅是正當的，也是政府的義務所在。

不過這樣一種狀態，只是一種理想的情況，現實的生存資源並不足以滿足人的種種需要，即便確實是正當的實現最佳生命狀態的需要。所以儘管儒家原則上會主張一種全國性的醫療保健制度，主張醫療資源的分配應當以儘量滿足人的最好的生命狀態為前提，但不會主張推行一種在結果上完全平等的分配制度和保障制度，相反更願意採取一種差等分配制度。道理很簡單，人的生存需求欲望的無限性與物質資源的有限性始終是人類生存面臨的一個矛盾，儒家也必須要在人欲與資源供給之間做出平衡，既能保證人人各得其“生”，又不至於使“物屈於欲”，“從人之欲，則勢不能容，物不能贍也。”（《荀子．榮辱》）所以儘管儒家將實現人的最佳生命狀態作為施政的出發點，但還必須作出更為具體的謀劃，以便協調人的生存欲望與物質資源不足之間的矛盾，同時又體現公平正義。這就是儒家的“禮制”。儒家設“禮”的目的，從分配正義的角度來說，即“養人之欲，給人之求”，“ 使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者養也。”《荀子．禮論》。這樣的“禮制”，也是一種差等分配制度，其目的也是為了使不同的人根據其所“宜得”居於相應的等級上，從而有效緩解物質資源緊張帶來的矛盾。儒家對於自己主張的這一差等分配制度是從不諱言的，因為儒家認為這有深刻的根據。

第一，在儒家那裏，“差異性”是天地秩序的一種體現，宇宙萬物其情各異，各個不同，這是天地創生的本然狀態。萬物雖然不

同，卻和諧有秩，彼此處在一種共生共榮的狀態中，也即“和而不同”乃天地常道。“不同”不僅是自然事實，也是生機所在，所謂“和實生物，同則不繼”。[15] 換句話說，在儒家那裏“差等”不僅符合天地秩序，也是創造力的根源，是萬物得以生長變化的動力。因此，物質資源的分配，也必須體現這一客觀的自然狀態，而不能搞平均、一刀切。人類作為天地創生之物，也存在著個體之間極大的差異性，在滿足各自生命需求上存在著不一致，因此管某種形式上的平等是正義所必須的，但純粹結果的平等在儒家看來則是完全違背正義原則的。因而在資源分配之前，事先區分出不同人群的特殊需要進行差等分配，並非不正義，相反正是正義的體現。問題的關鍵不在於區分或不同，而在於怎麼樣區分，哪種意義上的不同。

第二，人不僅具有先天的差異性，也有後天努力程度的不同，從而導致對社會的貢獻和作用會有所不同，在儒家看來，分配必須顧及到這種後天形成的人與人之間的差異性，人們的後天努力程度和對社會的貢獻與作用大小應當在分配上有所體現。這是正義原則的必然要求，賢能者不能居之，多勞多奉獻者不能享受相應的回報，勢必造成更大的社會問題。“夫德不稱位，能不稱官，賞不當功，不祥莫大焉。”是故“禮者貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。”（《荀子．王制》）在這一問題上，儒家也有多重考慮。

其一，儒家認為每個人作為“天命在身者”都負有天定的對自我生命負責的責任和義務，這要求我們在完善自我生命方面必須積極有為、自強不息，而不能坐等天命、消極混世。一個人行健不息、修身不輟、積德行善，造福眾人，理所當然也應該受到社會更多的精神和物質的肯定與回報，正義的社會應當是獎罰分明的社會。個人的努力程度和社會貢獻必須在分配制度中體現出來。因此物質的分配不能是平等的，應當是一種差等的分配格局。

(15) 上海師範大學古籍整理組校點：《國語》（下）（上海：上海古籍出版社，1978年），頁 515。

其二，也是我們要特別指出的是，儒家這種差等分配主張信奉的不是叢林法則，而是和“德”緊密聯繫在一起的。也就是說，一個人的後天努力或社會貢獻的基礎在於“修德”。根據德行的高低來決定一個人處於何種分配的等級。儒家認為德性是正義社會實現的道德基礎，所以正義的社會，就應當是一個重視德性的社會。有德無位，有德無實，放縱無德，得不稱德，都不是正義社會的體現。“天命無常，唯有德者居之”，這樣的社會才是正義的社會。所以儒家並不一般地把德性與利益對立起來，相反儒家肯定有德者應當獲得與之相匹配的物質利益，否則孔子也不會面對品德高尚卻十分困窘的顏回發出“回也其庶乎，屢空；賜不受命，而貨殖焉，億則屢中”（《論語．先進》）的感慨。

儒家視德性為建構正義社會的基礎，也就規定了人們在分配中應該處於何種等級的依據。換句話說，儒家是把一個人的德性高低作為進入不同等級的前提。在儒家看來，一個人只要通過修身達到一定境界，就可以相應進入不同的分配等級。所以儒家的禮制雖然規定了不同的等級，但這些等級是對天下所有人開放的（當然這也是一種理想狀態，在帝制時代，最高統治者的位子不會輕易因德而替換），任何人只要通過修身取得一定成果並通過考試等形式確認，就可以進入高一層次的分配等級中。這頗有現代意義上的“崗位開放”和“機會平等”的意思。

總之，儒家在醫療資源分配等問題上不會主張平等主義的分配制度，而寧願採取差等的分配格局。這既出於天道創生的“和而不同”的“生生”機制，又出於對現實問題的具體考慮。在分配的依據上，儒家把“德”視為分配的重要依據，而不會單純地把人們實際的貧富狀態以及由於“自然運氣”差而導致的不幸作為基礎。修德是每個人的天定義務，也是個體生命尊嚴和意義得以實現的根本，因此個體不能消極等待“合理的制度安排”從天而降，或者過分依賴社會救助。社會也應該設立一個合理的保障制度，以使勤於修身，德行充沛之人獲得相應的社會地位和回報。至於個人實際的

貧富狀態則不應當作為分配的主要依據。儒家並不認為窮人就應該獲得更多的照顧，富人就應該義務地多做犧牲。儒家沒有這個意思，儒家關心的不是一個人窮不窮富不富的問題，而是為什麼窮為什麼富的問題。假如窮且益堅，固窮自強卻遭受不合理的制度摧殘，這是制度的不義，而非個人不義。假如懶散懈怠、混事無為、碌碌無志、自暴自棄，這樣的人又有什麼資格從社會上獲得更多的資源呢？因此這樣的人本身也不應獲得更多的同情，充其量只能給予人道主義的救濟。但政府和他人沒有義務為這樣的人承擔風險和買單。換句話說，儒家並不會把一個人的實際的貧困狀態作為是否給予更多優惠考慮的基礎，而是把一個人實際的作為本身作為對待他的前提。也就是說，儒家鼓勵個體通過自身的努力積極創造自己更好的生命，肯定個體對自我成果擁有更多的自主權。一個作出突出業績的人，完全可以支配較多和較好的資源，包括使自己獲得更多更好的醫療保障和保健服務，政府不能強制推行“均貧富”的政策，更不能限制個體通過正當行為儘量使自己獲得更好生存條件的努力。但是我們不能誤解的是，儒家的這些主張均建立在對政府的“仁政”要求上，政府有責任有義務使每位公民的基本生命權益得到保障，政府支配的公共資源必須以廣大民眾的實際生存需要為前提，也就是必須把群體共“生”的需求作為更重要的考慮方面。在這一前提下，盡可能賦予個體或家庭根據自身實力選擇不同醫療保健服務的自主權。

以上我們只是約略探討了儒家正義論的特徵及其在處理醫療公正問題上的可能態度和立場，事實上在這一問題上還有許多十分重要且具體的問題需要討論。比如我們如何理解愛有差等和儒家正義論的關係，這一原則能否運用到醫療公正領域，會有哪些問題？怎麼處理所謂“大義”和“小義”的問題，在醫療公正領域具體體現為什麼問題，儒家是否允許道德主體在處理具體的醫療公正問題上擁有一定的“自由裁量權”，其限度是什麼？等等。但限於篇幅，筆者不能繼續討論下去。最後想強調的是，在醫療保健領域，我們

應當支援一種由政府主動實施的旨在為全民提供的基本醫療保障和保健服務的政策，但是我們同時也應當允許人們依據自身能力和努力程度去獲得更好的醫療保健，而不應當以維護“平等”名義為限制他們獲得較好醫療保健條件的機會和空間，在這方面，我們應該給予個人和家庭更多的自主權和選擇權。而對於社會上因各種自然的不幸以及個人的慵懶、墮落而導致的生存困境，我們只能施以人道主義的救濟，而不能在抽象意義上或在結果上講人的平等。至於因為社會制度本身的不公而導致的生存困境，這又涉及更重大的問題，自然另當別論。

參考文獻

布萊恩．巴里，孫曉春，曹海軍譯：《 正義諸理論》，長春：吉林人民出版社，2004 年。Barry, Brian, *Theories of Justice*, trans. Sun Xiaochun (Changchun: Jilin Renmin Chubanshe, 2004).

何　倫：〈論中國多元化醫療公正的選擇〉，《醫學與哲學》，2005 年，第 3 期。He, Lun, “The Multiple Choices of Healthcare Justice in China: Medicine and Philosophy.” *Medicine and Philosophy*, issue 3, 2005.

阿拉斯戴爾．麥金太爾，宋繼傑譯：《追尋美德》，南京：譯林出版社，2003 年。 Macintyre, Alasdair, *After Virtue*, trans. Song Jijie (Nanjing: Yilin Publisher, 2003).

范瑞平：〈構建中國生命倫理學——追求中華文化的卓越性和永恆性〉，《中國醫學倫理學》，2010 年，第 5 期。Fan, Ruiping, “Reconstruction of Chinese Bioethics.” *Chinese Medical Ethics*, vol. 5, 2010.

范瑞平：《當代儒家生命倫理學》，北京：北京大學出版社，2011 年。 Fan, Ruiping, *Contemporary Confucian Bioethics* (Beijing: Peking University Press, 2011).

恩格爾哈特，范瑞平譯：《生命倫理學基礎》，北京：北京大學出版社，2006 年。Engelhardt, H. T., *Foundation of Bioethics*, trans. Fan Ruiping (Beijing: Peking University Press, 2006).

張舜清：〈儒家生命倫理的原則及其實踐方式——以“生”為視角〉，《哲學動態》，2011 年，第 10 期。Zhang, Shunqing, “The Confucian Bioethics and Its Application: A Perspective of Life.” *Philosophical Trends*, vol.10, 2011.

張舜清：《儒家“生”之倫理思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2010 年。 Zhang, Shunqing, *On the Ethical Dimension of the Confucian Idea of “Life”* (Beijing: Social Sciences Academy, 2010).

萬俊人：《道德之維——現代經濟倫理導論》（廣州：廣東人民出版社，2000 年）。Wang, Junren, *The Perspective of Ethics – An Introduction to Modern Business Ethics* (Guangzhou: Guangzhou Renmin Chubanshe, 2000).

趙汀陽：《論可能生活——一種關於幸福和公正的理論》，北京：中國人民大學出版社，2004 年。Zhao, Dingyang, *On a Possible life: Theories of Happiness and Justice* (Beijing: Renmin University Press, 2004).

戴　震：《戴震全集》（第一冊），北京：清華大學出版社，1991 年。Dai, Zhen, *The Complete Works of Dai Zhen* (Beijing: Tsinghua University Press, 1991).

上海師範大學古籍整理組校點：《國語》（下），上海：上海古籍出版社，1978 年。Institute of Classical Learning Series (Shanghai Normal University): *Guoyu (Vol. II)* (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 1978).