儒家“誠”基礎上的 器官家庭捐獻

Family Priority and Consent in Organ Donation: An Argument Based on the Confucian Idea of Sincerity

蔡 昱

Cai Yu

摘要 Abstract

本文首先探討了儒家的“誠”與作為人之本性的“仁”之間的關係，指出“誠”是“仁”的前提與基礎。筆者認為“誠”賦予“仁”三個基本特徵：“真摯性”、“無外在

蔡 昱，天津醫科大學人文社科學院副教授，中國天津，郵編：300070。
Cai Yu, Associate Professor, School of Medical Humanities, Tianjin Medical University,
Tianjin, China, 300070.

《中外醫學哲學》XVI:1 (2018 年)：頁 61-74。
International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine XVI:1 (2018),
pp. 61-74.
© Copyright 2018 by Global Scholarly Publications.

目的性”和“客觀性”。這三個特徵都與儒家家庭和家庭成員間的“親親之愛”緊密聯繫。其後，本文提出儒家排斥“鄉願”式的器官捐獻。同時，文章指出，由於“誠”的要求，儒家認為對家庭成員的“親親之愛”應該是對非家庭成員的仁愛的前提、基礎和不可或缺的必要條件。因而，個人捐獻原則是與“誠”的價值觀存在一定的矛盾，而家庭捐獻原則才是符合儒家倫理的。最後，本文對人體器官的家庭捐獻原則進行了制度設計。

Organ donation is the gift of an organ to help someone who needs a transplant to survive. Yet with limited organs available, the following question arises. Who should be given priority in terms of donation procedures—the individual who has personally committed to offer his/her organs to anyone in need, or the legal next of kin, i.e., family members? This essay approaches this question with reference to the Confucian ethics of sincerity (*cheng*), which is viewed as a precondition for the ethics of humanness (*ren*), arguing that family members should be given priority in decisions on organ donation. The author recommends that a policy of family consent for organ donation be implemented, as such a policy would reflect the significant role that family should play in making decisions on critical issues such as organ donation. The essay concludes that rather than emphasizing the right of individuals to decide what will happen after they die, a policy of family involvement would encourage more people to become donors and avoid conflict in cases of disagreement between donors and family members.

【關鍵字】 器官捐獻 鄉願 誠 仁 儒家倫理

Keywords: Organ donation, hypocrite, sincerity (*cheng*), humanness (*ren*), Confucian ethics

一、引言

世界上大多數國家的“器官捐獻法”或“器官移植法”都規定了人體器官的個人捐獻原則，具體地，它可以表述為人體器官的“個人捐獻為主，家屬捐獻為輔”的規則。在這裡，家屬捐獻通常指：如果公民生前沒有做出是否捐獻死體器官的意思表示，則可以由他/她的一個或幾個家屬做捐獻決策，而不是由整個家庭做出捐獻決策。美國是設立此規則的最為典型的代表。在美國，

一般情況下，人體器官捐獻需要本人的個人同意。同時，Uniform Anatomical Gift Act 規定，在死體器官捐獻中，“死者生前沒有表明捐獻意圖的，可以依據優先順位由(1) 配偶，(2) 成年子女，(3) 父母，(4) 成年兄弟姐妹，(5) 死亡時死者的監護人，(6) 有遺體處分權利和義務的其他人按“第一人同意原則”予以捐獻。”

沒有規定人體器官個人捐獻原則的國家很少，如日本 1997 年實施的《器官移植法》規定：器官摘除只有在如下條件下可以進行：(1) 捐獻者採用書面檔表達選擇哪種死亡方式和捐獻器官的意願；(2) 同時家屬也簽署了器官捐獻卡以表示同意摘除器官 (Bagheri 2005, 4159-4162)。此法律在 2009 年進行了修改，修改後的捐獻條件是：捐獻者自己簽署捐獻志願書，其家屬不拒絕或沒有家屬。

在本文中，“家庭”指的是由配偶、子女和父母組成的核心家庭。所謂人體器官家庭捐獻是指在自願的基礎上，包括器官捐獻者在內的具有決策能力的所有家庭成員做出的器官捐獻的決策機制。一般情況下，捐贈人應該首先提出他或她的捐獻意願，然後在家庭成員之間討論。

需要說明的是，儒家家庭是由互愛（不同關係中，仁愛的形式不同）和互敬聯結的仁愛共同體，它不同於動物式的“麋集式的集體”。也就是說，儒家家庭的作用就是幫助每個家庭成員回歸仁愛這種人之本性，即獲得本真的自由（也即人之本性的自由）。申言之，在儒家的家庭背景下，家庭的目的與家庭成員的內在目的是一致的。另外，儘管根據關係的不同，家庭成員之間的仁愛形式並不相同，但在誠於他們的本性方面（即不因恐懼或誘惑而偏離本真需要）和誠於自己的責任方面（即既不疏忽，也不逾越）上，他們是平等的。在這樣的背景下，儒家家庭決策並不排除理性權威。後者指在不存在利害衝突的情形下，某一具有與決策相關的知識和能力優勢的成員在共同決策中所起到的主導作用。因此，儒家理性權威、自由和平等在這裡是並行不悖的。

這與所謂的“泛孝主義”，即上一代將下一代作為自己好惡的犧牲品，完全不同。下面，我們可以用一個例子來說明這一點。

例如，在一個儒家家庭裡，父親是一名醫生，而他的成年兒子患有單側腎囊腫，卻想捐出他的腎臟來挽救他姐姐的腎衰竭。在這種情況下，父親可以被看作是理性的權威，而他在家庭決策中起著更為關鍵的作用。當然，在這種情況下，家庭決策的結果很可能不同意兒子的願望。但無論如何，家庭決定必須建立在資訊充分交流和自願同意的基礎上。

同時，如果一項家庭共同決策被達成，則意味著捐獻者和其他家庭成員的願望一致，這不但彌合他們之間由於資訊交流不暢等原因而導致的可能分歧，也解決了當前器官移植實踐中的一個重大問題，即在人體器官個人捐獻的原則下，即使公民生前明確表達了捐獻死體器官的意思表示，在其死後，醫生仍然不敢直接摘取已被捐獻的器官，而是傾向於尋找家屬的同意。由此，既影響了可用器官的活性，也損害了法律的尊嚴。與此相反，如果器官捐獻本身是家庭同意的形式，則醫生在捐獻者死後便不必再尋求家屬的同意了。（Cai 2015，187-199）

二、“誠”與“仁”的關係——“誠”是“仁”的前提與基礎

孔子講：“仁者，人也”，即人的人格完成是人，也即“仁”是人的本性。人之本性是人之所以為人的內在根據，是人的生命活動有別於動物的根本特徵，是人獲得真正的幸福與安寧所必須遵從的人之存在的本真形式。然而，人格不是單獨一個人可以體現的，要從人和人的關係上看出來。所以“仁”字從二人，鄭康成將其解做“相人偶”（錢大昕 1988，295），即互愛和互敬。總之，“要彼此交感互發成為一體，我的人格才能實現。”¹

(1) 梁啟超：《為學與做人——在蘇州學生聯合會上的演講（1922年12月27日）》。

“誠”首先意味著真誠與真摯，同時，也意味著“本然”。《中庸》說：“誠者，天之道也，誠之者，人之道也。”也即作為人之本性的“仁”必須以“誠”為其前提，也就是說，“仁”是“以誠為本”的。

《中庸》又講：“君子成之為貴”，“誠者，非自成己而已也。”這裡的“誠之”，便是真誠於他人與自己的本然狀態，或者說讓他人與自己的本然狀態得以真實地顯露，成為本真的承載天道和人之本性的大寫的人和本真的人。因此，除了“真誠與真摯”的意蘊外，作為“本然”的“誠”包括三層意思，即誠於自己的本性與本真需要；誠於他人的本性與本真需要；最終，誠的本質是“誠於道”，即不妄為，不違道而為，也即順應自我與他人的天賦與本性，使自我與他人的本質力量和潛能得以充分地發揮從而實現本真的自我。

《中庸》中又講：“唯天下至誠為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣”。由此看來，《中庸》中的“仁”的“由己而及人”的條件是“誠”，即只有極致地對自己和他人真誠的真實而本然地活著的人，才能全面展現自己的天命之性（指人之本性與先天稟賦），綻放個性與天賦而實現本真的自我。進而，只有這樣赤子般赤誠的人才能通過呈展“仁”所包含的互愛與互敬的深情厚誼，在尊重、擴展與成全“己”（自己）、“人”（他人）與“物”（自然）的本性中與“人”與“物”和諧整全相互促進，從而參與天地大生命的創化。

與真誠的“君子”相反，那些背離“誠”的“鄉願”們常常以“仁”的外在表現形式為手段，以實現其獲取名譽、權力和利益等的外在目的。此時，關係、關係中的自我與他人都有了工具性的和可操縱性的，人也就背離了本真需要和內在目的，從而失

落了本真存在。因此，孔子講：“鄉願，德之賊也”（《論語·陽貨》）。

三、“誠”賦予仁的特徵及其與儒家家庭的關係

作為“仁”的前提與基礎，“誠”賦予了“仁”三個特徵：首先，“仁”要誠於深情厚誼的真摯性；其次，“仁”要誠於“道”，即作為人之本性，“仁”的生命實踐無外在目的，即它是目的本身，而不是實現其他目的的手段；再次，同樣因為“仁”要誠於“道”，因此，仁也就具有了“道”的客觀性。同時，“誠”賦予“仁”的這三個特徵都與儒家家庭和家庭成員間的“親親之愛”密不可分。

1. “真摯性和無外在目的性”與儒家家庭

“誠”首先是一種深情厚誼。由此，以“誠”為前提的“仁”必然以深情厚誼為其特徵，以“誠”支撐的“仁”是極致地真摯真誠的；同時，以“誠”為前提的仁是人之本性，因此，“仁”本身便是誠於人的內在本性和誠於“道”的本真的生命實踐活動，因此是沒有外在目的的，也就是說，仁是目的本身，而不是實現其他目的的手段。

儒家“以誠為本的仁”與儒家家庭和家庭成員間的“親親之愛”緊密相連。儒家認為，仁愛中的真摯的無外在目的的深情厚誼首先要在家庭中培養，因此，“人者仁也，親親為大。”（《禮記·中庸》）；“孝悌也者，其為仁之本與！”（《論語·學而》）。具體地說，孝、悌、慈等親親之愛存在於家庭成員之間，是人類的極致的真摯情感，它們天然的沒有任何做作與附加條件，是人之本性的自然流露。此外，在履行自己的家庭和社會責任的過程中，家庭成員努力照護其他家庭成員，不會因一己之私而損害其他家庭成員的本性。也就是說，家庭成員間的孝、悌、慈等親親之愛都是真摯和沒有外在目的的。

儒家的“仁”是具有由近及遠的外推性的。需要注意的是，“仁”所外推的，當然不是具體的仁愛形式（原因在於儒家的仁愛在不同的關係中表現為不同的仁愛形式），而是“誠”。具體地說，儒家將“誠”這種深情厚誼的真摯性和無外在目的性從家庭之內外推，以之處理與家庭之外的長者、朋友和其他人的關係，其關鍵與核心是要在人際間保持同樣的真摯性和無外在目的性，且應該像保護新生嬰兒一樣保護這種“誠”。因此，孔子說，“孝者，所以事君也；悌者，所以事長也；慈者，所以事眾也。”（《大學》）；孟子講“老吾老以及人之老；幼吾幼以及人之幼。”（《孟子》）。

如果不能首先在家庭中培養出“親親之愛”的真摯性和無外在目的性，則“仁”便失去了“誠”的前提與基礎，即對家庭之外的人的“仁愛”也便失去了真摯性和無外在目的性，從而淪為實現其他目的的手段。

由上可見，儒家始終抓住“親子”這一環節作為仁的核心，其目的就在於通過強調家庭成員間的人類最真摯的情感，從而盡其所能地強調作為“仁”的前提的“誠”真摯性和無外在目的性。

2. 客觀性與儒家家庭

儒家“仁”的本質是“天道之仁”，也即“仁”需要誠於“道”。而“道”本身是具有客觀性的，因此。儒家“仁”也具有客觀性。此客觀性表現為：(1) 在不同關係中和不同社會位置上的仁愛的形式和其所擔負的責任是不同的，也是客觀的，即它們既不允許被疏忽，也不允許被逾越；(2) 仁愛的形式具有次第性，而次第本身就是一種義。

儒家認為，我們應依照關係的不同和社會位置的不同而踐行不同形式的仁。具體地說，關係不同，則仁愛的表達方式（即關係中的個人的行為方式，也即仁的形式）不同；同時，所處的社會位置不同，其所擔負的責任也是不同的。需要注意的是，在某

一關係中和某一社會位置上的仁愛的形式和責任是具有客觀性的，而不是主觀臆造的，也是不可逾越的。因此，《中庸》說：“君子素其位而行，不願乎其外。”也就是說，跨越了自己的本分與責任，去做具有所謂的“仁”的表像的行為，就是虛偽的不真誠的，是自欺欺人而沽名釣譽。

同時，仁愛的表現形式為“義”，即恰當的行為方式。儒家有“十義”之說，即指明在十種不同的關係中，人們應該以什麼樣的恰當的仁愛形式和恰當的行為方式來相互對待。南宋《三字經》中對“十義”有詳細的說明，即：“父子恩，夫婦從；兄則友，弟則恭；長幼序，友與朋；君則敬，臣則忠。”仔細審視便可發現，《三字經》的“十義”除了清晰具體地闡述了人們在不同的關係中應承擔的責任與應持守的行為方式之外，更重要的價值在於通過“十義”的內在的次序直觀地展現了一個由家庭之內而向家庭之外的道德的建立與外推的過程。就像梁啟超所說：“人格先從直接交涉者體驗起，同情心先從最親近者發動起。”而這一道德的建立過程和外推的次第是“道”的一部分，也是具有客觀性的。

由此，“十義”的次第本身就是一種“義”，即此次第不可以被打破與逾越。也就是說，愛家人是愛家庭之外的人的基礎與前提，是不可或缺的必要條件。因此，《孝經》中講，“不愛其親而愛他人者，謂之悖德；不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。”

（梁啟超 2010，89）

儒家之所以認為不能打破仁的形式與義的形式的次第，是“誠”的要求，即“仁”必須誠於道的客觀性。也即如果一個人對家人都沒有履行愛與敬的責任，就不可能保障他對家庭之外的人所做的所謂的“仁愛行為”是一種建立在良知和人之本性基礎上的德性之舉，是真摯的和沒有外在目的的。也就是說，他/她有可能是“鄉願”這種“德之賊”。

四、儒家排斥“鄉願”式的器官捐獻者——器官家庭捐獻的合理性

我們已經知道，“誠”是“仁”的前提與基礎。同時，“誠”賦予了“仁”三個特徵，即“真摯性”、“無外在目的性”和“客觀性”，它們都與儒家家庭和家庭成員之間的“親親之愛”緊密聯繫。在此基礎上，我們將在下文中討論的是：在儒家“誠”的視角下，不願請求其他家庭成員同意的人體器官捐獻者是“鄉願”。因此，人體器官的個人捐獻原則與儒家倫理相背離。與之相反，人體器官的家庭捐獻才符合儒家“誠”這一“仁”的基礎與前提，才被認為是合理的。

1. 儒家排斥“鄉願”

孟子曾經講過一個故事：“所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心——非所以交於孺子父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。”（《孟子·公孫丑上》）。也就是說，有人突然看見一個小孩要掉進井裡，立即會產生惻隱之心，這種仁的情感驅使他去救孩子。進一步地，救孩子的仁的目的不是博取聲譽，獎勵或友誼等。如果只是為了名與利等外在目的而救孩子，救人者就是孟子所說的偽君子。這個故事提示我們：儒家崇尚“至誠”，並將“誠”作為完善人格的內修基礎。因此，在《大學》中，君子修身的生命階梯是在“格物、致知”之後以“誠意、正心、齊家、治國、平天下”的順序而次第向上展開的。所以，如果為了謀求某種回報和好處而去表演一個“好人”或“君子”，則是儒家強烈譴責的。儒家稱這些“偽君子”為“鄉願”。

儒家之所以極力排斥“鄉願”，原因就在於對“誠”的推崇。《中庸》說：“誠者天之道，誠之者人之道。”。可見，作為天道的“誠”是人之所以為人的基礎，是“仁”的基礎，它必然要求“仁”的無外在目的性。這裡，“誠”最根本的一個方面

是要誠於自己的本性和誠於道，即不被名譽、利益等的貪欲誘惑與奴役而偏離自己的本真需要和內在目的，即不將自己、他人與仁愛行為作為獲取名、利和財的手段。

與真誠的“君子”相反，那些背離“誠”的“鄉願”們常常以“仁的外在表現形式”為手段，以實現其獲取名譽、權力和利益等的外在目的。此時，關係、關係中的自我與他人成了工具性的和可操縱性的，人也就背離了本真需要和內在目的，從而失落了本真存在。因此，孔子講：“鄉願，德之賊也”（《論語·陽貨》）。

2. 沒有獲得家庭同意的個人捐獻者是儒家拒絕的“鄉願”式的捐獻者

在“誠”的原則下，儒家拒絕鄉願式的器官捐獻者。如前所述，“誠”是儒家“仁”的前提與基礎，這需要人們在仁愛的生命實踐中以“仁”為目的本身，而不是達到其他目的的手段。在這裡，“誠”的最為重要的因素是誠於人的本性，即保護人的本性不受名譽、利益或其他欲望的誘惑或奴役，從而不偏離自己的內在目的和本真需要。由此觀之，那些僅僅為了獲得高額補償、他人的讚賞、認同和敬仰的器官捐獻者可以被認為是自欺欺人的“鄉願”，即他們背離了“誠”，從而被名、利束縛與奴役而偏離了“仁”這一人之本性，也即他們將“仁”和自我作為獲得名與利的手段，從而失去了本真的自由。

我們需要注意的是，儒家並不是單純地反對對器官捐獻行為進行的合理補償和讚賞，儒家反對的是“僅僅”為了高額補償和他人讚賞而捐獻器官。也就是說，儒家反對的是偏離仁愛的作為外在目的對金錢和名譽的追求。

我們還需要注意的是，人們的動機，如器官捐獻的動機不是“僅僅”為了名和利，本身是不容易被觀察的，但它可以通過仁愛的其他特徵來觀察與推理，即此仁愛行為是不是建立在“誠”的基礎上，如它是否包含真摯的深情，是否違背了仁和義的次第，

是否逾越或逃避了自己的責任等。通過這種觀察和推理，我們可以發現，沒有獲得家庭同意的個人捐獻者應被認為是不誠的“鄉願”，即人體器官的個人捐獻原則與儒家倫理相違背。

首先，沒有徵得家庭其他成員同意的捐獻行為缺失了真摯性和無外在目的性。如前所述，儒家認為仁的來源是“親親之愛”。因此，沒有外在目的的真摯的深情厚誼需要首先在家庭中培養，之後才可能外推來處理與家庭之外的人的關係。由此，儒家認為，對家庭成員的仁愛是對非家庭成員的仁愛的前提、基礎和不可或缺的必要條件。也就是說，如果一個人能以真誠的無外在目的仁愛對待家庭之外的人，則他/她必然也會以這種深情厚誼對待家人，即他/她是一個“真君子”；相反，如果一個人對家庭之外的人做出仁愛的外在表現，如欲捐獻器官給他人，卻不能以“親親”、“尊尊”來愛與敬他/她的家人，即不徵得家屬的同意，則我們可以分析出，他捐獻器官的行為並不是出於仁愛所包含的真摯的深情厚誼，而“僅僅”是為了追逐名譽、利益等的外在目的，即他/她是一個自欺欺人的“鄉願”。

其次，人體器官的個人捐獻原則破壞了儒家的仁的形式與義之形式的次第性，也就違背了仁的客觀性原則。如前所述，儒家的仁的客觀性的表現形式之一是“仁的形式與義的形式的次第本身就是一種義”，因此，對家庭成員的敬與愛需要放在首要地位，它是對家庭之外的人的敬與愛的前提和基礎。因此，沒有家庭其他成員同意的器官捐獻因違背了仁愛的次第之義，從而不是“誠”的，是一種“鄉願”式的捐獻。也就是說，當一個人拒絕通過請求其他家庭成員的同意而履行對其他家庭成員的愛與敬的責任，則我們可以推論他的捐獻行為並不是建立在德性基礎之上的，也即對家庭之外的人的仁愛行為的目的僅僅在於名、利等的外在目的，即他是“德之賊”。

第三，人體器官的個人捐獻原則違背了儒家仁的“素位而行”的原則，也就違背了仁的客觀性。如前所述，在仁愛

關係中，處於不同社會位置的人，他的仁愛形式和責任是不同的，同時，此責任也是客觀的，因此，不允許被疏忽或逾越。在器官移植與捐獻的情形中，治療受體的責任首先是受體家庭。同時，捐獻者也首先有愛與敬自己的家人的責任。因此，如果沒有受體家庭的請求與授權，沒有捐獻者家庭的同意，就不能彌補捐獻者越位行使責任的缺陷，即破壞了責任的客觀性。

3. 人體器官的家庭捐獻與儒家“誠”的原則相一致

如前所述，儒家追求的“仁”是人類的愛與敬的合理真誠的表達。它既不是虛偽的表演，更不是屈從於貪欲和恐懼的誘惑與奴役。與器官的個體捐獻原則相反，人體器官的家庭捐獻原則是與儒家“誠”的原則相一致的，即它不僅體現了蘊含在儒家“仁”之中的深情厚誼的真摯性，也維護了儒家仁愛形式的次第性。從捐獻者請求其他家庭成員的同意這種對家庭成員的尊重行為中，我們可以推論：此種捐獻行為以“仁”為目的本身，而不是將捐獻行為作為追求高額補償或讚賞、名聲等的手段。同時，由於獲得了家屬的同意，此捐獻行為中也不存在對（自己所處社會位置上的）客觀責任的任意疏忽或逾越。

五、人體器官的家庭捐獻原則的制度確認

如前所述，儒家認為符合人之本性的器官捐獻原則應是家庭捐獻，而不是多數國家所規定的個人捐獻原則。因此，本文建議確認人體器官家庭捐獻的法律體系。同時，為了更好地保障公民不捐獻器官的權利，也為了確保器官捐獻的家庭決策中包含捐獻者個人的意願，本文還建議了公民個人無條件撤銷捐獻同意的制度安排。

需要說明的是，之所以是“確認”人體器官的家庭捐獻規則，而非“創建”器官捐獻的家庭決策規則，原因在於我們中國人的生活中，家庭決策本身就是一種生活常態，我們僅僅是將這

種作為常態的“禮”在法律中固定下來並賦予其合法性。由此，既避免了當前有法卻不依的尷尬而還法律以尊嚴²，同時也避免了違背了以誠為本的“仁”的法律對家庭這一仁愛共同體的破壞。下面，我們將進行人體器官家庭捐獻的立法建議：

首先，我們在活體器官捐獻中確認家庭捐獻原則。即建議規定：活體器官捐獻必須經捐獻人家庭同意。即捐獻人本人及一名家庭代表需共同在書面的捐獻志願書上簽字。同時，為了最大限度地避免捐獻者可能遭受的壓力或“面子”的潛在脅迫（實際上，在個人捐獻中這種壓力也同樣存在），建議家庭同意原則配合“隨時、無條件與體面地退出原則”，即已經表示捐獻人體器官意願的公民本人有權隨時無條件地對捐獻決定進行撤銷。具體地，移植中心的醫務人員應提供讓捐獻者不感到“丟面子”的適當理由以幫助他們隨時無條件退出捐獻同意（理由可以是虛假的，這些理由常為“臨床指標不相配”）。

其次，對於公民生前捐獻死體器官，我們確認家庭捐獻原則。即規定：公民志願死後捐獻人體器官的，應由本人及一名具完全民事行為能力的家庭代表在捐獻志願書上簽字。同時，捐獻者可以隨時無條件地撤銷捐獻。

再次，當死者生前沒有做出同意或拒絕捐獻的意思表示時，其死體器官的捐獻仍然需要堅持家庭捐獻原則。具體地說，公民生前未表示捐獻或拒絕捐獻其人體器官的，其家庭可以以書面形式捐獻器官。捐獻志願書上需要一名具完全民事行為能力的家庭成員代表家庭簽字。並且，器官摘取之前家庭成員有權隨時無條件地撤銷捐獻。

綜上所述，儒家認為“仁”是人之本性，而“誠”是“仁”的前提與基礎。在“誠”的要求下，儒家家庭和家庭成員之間的

(2) 在規定強明示意图系統的國家中，在大多數情況下，即使死者生前已有捐獻器官的意思表示，醫生在實踐中仍然會徵求家屬的意願。如果家屬反對，器官摘取同樣不能進行。也就是說，在實踐中，與法律文本的規定相衝突，很多規定強明示意图的國家實施的為弱明示意图的體系。由此引發的問題為法律被懸置而失去了它的權威。

“親親之愛”是“仁”的起點和來源，是倫理、道德、法律，甚至人之存在的基礎。因此，儒家家庭的價值是值得我們窮盡一切可能來維護的。

參考文獻 References

- 梁啟超：《先秦政治思想史》，長沙：嶽麓書社，2010，頁 89。LIANG Chi-Chao. *History of Chinese Political Thought: During the Early Qin Period* (Chang Sha: Yuelu Publishing House, 2010), p. 89.
- 錢大昕《十架齋養新錄》卷四“說文校訛字”條。引自：《皇清經解》第三冊卷四百四十一，上海：上海書店，1988，頁 295。QIAN Daxin. “Record of Self-Renewal from the Ten Yokes Study, Vol. 4, Statement 4,” quoted from *Interpretations of the Classics of the Great Qing*, Vol. 3, No. 441 (Shanghai: Shanghai Bookstore, 1988), p. 295.
- Bagheri, A. “Organ Transplantation Law in Asian Countries: A Comparative Study,” *Transplantation Proceedings* 37 (2005), pp. 4159-4162。
- Cai, Yu. “On Family Informed Consent in the Legislation of Organ Donation in China,” *Family-Oriented Informed Consent* (Springer International Publishing, 2015), pp. 187-199.