

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 理一分殊與自我坎陷－儒學對生命倫理學基礎的反思

"One Principle, Many Manifestations" and Self-negation: The Confucian Reflection on Foundation of Bioethics

doi:10.7065/MRPC.201102.0039

哲學與文化, 38(2), 2011

Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture, 38(2), 2011

作者/Author：高柏園(Po-Yuan Kao)

頁數/Page：39-53

出版日期/Publication Date：2011/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.7065/MRPC.201102.0039>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



理一分殊與自我坎陷

——儒學對生命倫理學基礎的反思——

高柏園

淡江大學中文系教授

內容摘要：生命倫理學（Bioethics）雖是以生命科學所引發之倫理問題為核心，但是在倫理學基礎上與傳統倫理學仍是息息相關。本文以恩格爾哈特的《生命倫理學的基礎》一書為參考點，說明儒學如何因應後現代倫理學所呈現的相對主義與虛無主義，以及儒學如何提供一種一般的、俗世的倫理學，用以溝通不同道德背景的人，也就是使道德異鄉人（moral stranger）之間之溝通成為可能。本文認為恩氏對一般的、俗世的倫理學之要求與普遍倫理之建構有異曲同工之妙，至於儒學甚至所有文明之倫理學，其實都有雙重面向，儒學一方面以禮樂教化提供一套具內容的、具體的倫理學，一方面也以仁心良知提供一套一般的、俗世的倫理學，也就是普遍的、不具內容的、一般的倫理學。這二種倫理學並非排斥關係，而是必然互動的一體。其次，本文也說明「己所不欲，勿施於人」此種以己心推他心之內推法是否能有效建構一套兼具以上二種面向的倫理學。本文最後是以合理的信念做為基礎，說明儒學的仁心良知乃是實踐之知的產物，雖然在邏輯上無法有效推論其普遍性，但是卻是合理的信念，因為我們有實踐及理性為基礎，並且以此基礎通過對話與自我坎陷，應可形成一種開放的歷程與信念，做為安身立命之道。最後，本文強調由仁心良知到禮樂教化內容之間，應有中層的道德原則使一般的、俗世的道德與具體的、具內容的道德之間，建立理論及操作上之邏輯關係，使道德原理的可操作性提高。同時，具體的倫理必然是相應具體的生活而成立，因此，經驗內容的豐富性也就十分重要，在此，我們特別強調朱子的格物致知及荀子「法後王」的觀念，以豐富道德原則的具體性。總之，儒學並非已完成之存在，而是一正在開展中的歷程，儒學充分意識到自己不必然是唯一的倫理學，但是卻是一個有價值的倫理學，也就是分殊中的一個，但是分殊中也有理一的成分，此即儒學所嚮往的常道所在。

關鍵詞：理一分殊、自我坎陷、道德異鄉人、生命倫理學、普遍倫理、仁、良知、禮、格物致知

壹、問題的提出

「生命倫理學」一詞其實是有多義性的，它可以被理解為「生命的倫理學」（ethics of life），也可以被理解為「生命倫理學」（Bioethics）。就其做為前者的理解時，生命倫理學乃是哲學中倫理學的一部分，而且在長久的歷史中早已有豐富的討論，它是傳統哲學的重要內容之一。就其做為後者的理解時，則生命倫理學是與科技，尤其是有關生命之自然科學知識之發展關係密切。在以往可能視為是命之限制，如器官的移植、安樂死、代理孕母、墮胎等問題，在生命科技的進步下產生許多以往所未及的問題與挑戰。易言之，當人類通過科技而對生命能有更多的參與甚至干預時，究竟人類應以何種價值或道德標準做為依據，顯然成為無法逃避的倫理學挑戰。美國學者恩格爾哈特（H. Tristram Engelhardt, Jr.）在其《生命倫理學的基礎》（*The Foundations of Bioethics*）一書中，便是針對後者的生命倫理學展開詳細而深入的討論。¹就本質而言，無論是「生命倫理學」或「生命的倫理學」，其根本問題與精神其實是十分類似的，其主要差異在於時空情境及其問題之差別。例如，在古代並無今日的健保制度及其相應的醫療資源分配問題，也無今日全球化下各國間的制度差異及資源分配問題。生命倫理學顯然是面對一種不連續時代所產生的一些空前問題，此中案件之多元複雜是遠較以往為甚的。雖然如此，我們用以解決生命倫理學問題所依據之道德根據與標準卻與以往無太大的差別，其中主要的問題是在社會與文化多元化之後，不同的道德觀互相面對甚至不一致之情形更勝以往。因此，問題不僅是提供一種道德規範或標準，而更要為諸多道德觀與標準間，尋求一種相互理解、溝通、生命、和諧的基礎。恩氏全書努力即在此。

其實，倫理學的爭論歷來就是哲學論辯的主戰場之一，孟子對楊朱、墨翟的批判，墨子的非儒，蘇格拉底對辯士的批評，早就說明道德觀的分歧與爭議。就此而言，生命倫理學似乎也只是在問題的形式與內容上，納入更多新時代的因素，只是複雜的程度提高罷了。然而，如果我們將此場景納入全球化趨勢來思考，則問題的

¹ 恩格爾哈特（H. Tristram Engelhardt Jr.）：《生命倫理學的基礎》（*The Foundations of Bioethics*），范瑞平譯，長沙：湖南科學技術出版社，1996年6月。

迫切性可能就更強了。全球化趨勢使不同的文化與文明有著空前的影響與互動，因而使得不同文化的道德觀與倫理觀接觸密切，同時，也使得此中所產生之正負影響有更普遍的發展。例如，基督文明的道德觀與回教、佛教、道教、儒家之價值觀便有不同，如果只是各安其位也無妨，然而如果被迫必須彼此對話以共同解決全球化問題時，究應遵守何種原則規範便成問題重點。以儒學為例，劉述先教授便認為儒家在新世紀的主要問題與挑戰，就是能否有效回應全球化趨勢下的文明對話與宗教對話，進而參與普世倫理之建構。此中，劉教授特別以「理一分殊」與「自我坎陷」做為二個重要原則。「理一」是說明普世倫理乃是人類共同理想與願望，而「分殊」則指出不同文明對此理想與願望之不同表現，因為有理一之共同理想為基礎，因而分殊的對話與和諧乃是有根據而可能的。同時，劉教授也邀請所有參與對話的文明，在進行對話的同時應對自己的文化採取嚴格的反省與批判，由是而證成自身文化之特殊性與有限性，進而才有動力去通過對話以補足自身的限制與不足。²

本文以為，恩格爾哈特的反省與批判中，有許多值得儒學審慎思考並加以回應，其中之精神或有不同，然未嘗無相通之處，此正是理一分殊之表現。其次，本文亦將對儒學進行反省與批判，並指出儒學發展之限制與改善之道，這是「自我坎陷」，也就是一種自我辯證的歷程。以下，即以恩氏所提出的幾個問題為參考點，以展示儒家思想在此問題中的可能發展。

貳、儒學與俗世的道德

當代中國哲學有關儒學的一段公案，是熊十力先生與馮友蘭先生的一段對話。馮友蘭先生認為儒家的良知乃是一種理論的預設，而熊十力先生則認為不是預設而是呈現。新儒學支持者大多會肯定良知既是實踐之知的體證，當然是一種道德實踐中的呈現，而不是一種純理論的預設。然而，如果我們並不以實踐之知看待儒學，而純由理論認知角度而言，良知的確是一切儒學理論之基礎，它無法再訴諸更基礎的說明，因而它必須是自明的，因而它也可能只是一種理論之預設，一種有關人性的形而上學的預設。我們暫不介入此公案，我們的重點是，馮先生與熊先生乃是依

² 參見劉述先：〈全球意識覺醒下儒家哲學的典範重構與詮釋〉，《儒家哲學的典範重構與詮釋》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2010年4月，頁163-187。

二種不同的背景基礎而有不同之意見，因此，除非我們找到更為基礎的根據，才能據以評斷其中之優劣得失。同理，對二個在不同文明、不同道德規範的人而言，其關係乃是一種「異鄉人」(stranger)的關係，我們既無共同的道德標準，因而無法避免彼此不同道德觀所可能產生的衝突與不一致，除非我們有共同的道德標準，也就是一種道德朋友或伙伴的關係。易言之，不同的文化有不同的道德規範，因而極易形成道德異鄉人的關係，甚至即使是同一道德規範的人，也可能有更細部的差異而形成異鄉人的關係。因此，如何能使道德異鄉人之間有較為一致的共識做為對話的平台，便是恩格爾哈特的關懷所在。³

恩氏指出，後現代的重要問題之一，便是啓蒙運動以來，試圖以理性建構一客觀的道德標準的願望與工程是落空的。因為理性只能提供一種合理的程序，卻無法提供如第一原理般的前提，既無前提，當然也無法有效推出合理的道德規範。同時，理性所提供的前提也只是一種事實性的前提，一種實然意義的前提，它無法推衍出一種具價值的、應然的道德規範。恩氏列舉諸多文明的道德觀為例，說明此諸多之道德觀皆只是一種特殊文明下的產物，至多只在此文明中有效，無法避免道德異鄉人的存在。⁴

後現代使得我們遭遇眾多不同的並且經常是不和諧的道德觀，而在同時我們體驗到了一度占統治地位的基督教道德觀及其它正統道德觀的坍塌。從一個方面來說，所有道德觀都遭到解體(deconstruction)。不論是關於服從的道德觀還是關於解放的道德觀，都是特殊的道德觀，都要求對於扮演具體的社會角色的人們的幸福具有特殊的理解。在所有的道德觀和每一種具體的生命倫理解體之後，在各自的擁護者得到啓蒙之後，在所有的人都認識到每一個傳統都只是許多傳統中的一個，並且從社會學家和俗世歷史學家的觀點出發每一個傳統所最珍視的東西都只不過是偶然的事情時，留給我們的不再有對於生命的意義、良好品質的標幟和適當的保健行動的任何具體的指導。⁵

恩氏基本上就是要面對後現代的挑戰，當現代的倫理學試圖通過理性或其他方式，以證成一種普遍的、具內容的倫理標準，如今看來所謂的普遍性事實上只是在

³ 參見註 1，頁 1：「現代的希望一直是試圖發現一種標準的、充滿內容(content-full)的道德。這種道德不僅是程序性的，而且應該對道德異鄉人(moral strangers)——即隸屬於相互不同道德共同體(moral communities)的成員——具有約束力。」此中說明隸屬不同道德共同體者，即是一種道德的異鄉人，他與我們確有不同的道德理解與標準。

⁴ 參見同註 1，頁 46-50。

⁵ 同註 1，頁 13。

某一種文化領域中或文化傳統中具普遍性，並不能無條件地通用於其他異文化區域，甚至即使是相同文化區域，其時間之發展亦會改變其倫理判斷之具體內容，後現代的意義就在指出這種試圖建構具內容的普遍倫理乃是失敗而無效的。

「『啓蒙運動工程』這一術語（以及相關的術語）用來表示試圖確立一種在俗世條件下可以向所有的人辯護的、標準的，充滿內容的道德這一工作，後現代乃是承認這一哲學工作是徒勞的。」⁶如果後現代的反省是成立的，那麼我們所面臨的問題便是一種相對主義與虛無主義的危機，因為我們無法建立一個放諸四海皆準的道德體系與規範。進而言之，不同的道德區域系統之間的人，其擁有不同的道德觀及內容，彼此之間不必然能相互了解與交談，由是形成道德異鄉人的關係，而如何讓道德異鄉人之間能有效溝通甚至建立共識，便成爲恩氏的努力重點所在。易言之，恩氏試圖建構一種「一般的俗世的生命倫理學」，「它能夠超越由不同的傳統、意識型態、俗世的理解和宗教所形成的具體的道德共同體來得到辯護。」⁷「一般的俗世的生命倫理學應該提供一個包容道德多元論的道德結構，它能夠在道德上約束道德異鄉人，不論他們之間的聯繫是多麼薄弱。」⁸我們承認在不同文化中有其自成體系且具道德具體規範內容的道德學，但是這樣的道德學無法具有普遍的效力，足以說服在此道德體系之外的道德異鄉人也完全接受，因此，所謂一般的、俗世的生命倫理學，也就是一種不屬於特定道德系統的倫理學，它只是一種歷程或形式，以做爲道德異鄉人之間相互溝通對話的平台。其實，這樣的努力與推動普世倫理（universal ethics）的用心，有異曲同工之妙。一如劉述先教授所言，普世倫理初步以「己所不欲，勿施於人」爲表徵，此中仍不以其內容取勝，而是以其形式意義爲重。「己所不欲，勿施於人」不必是而且也不是儒家的專利，而是世界各大文明與宗教共同認可的方向，這是共識之所在。至於如何將此方向予以具體的詮釋與規範，則由各大文明或宗教予以規定，此種規定便是賦予此普遍之共識予此一種特殊的內容，由是形成文化與宗教的多元性與多樣性。劉先生在此特別以「理一分殊」與「自我坎陷」說明。「理一分殊」說明人類文明宗教既有其共同之方向，此爲理一，亦有其特殊之內容，此爲分殊。所有的分殊其實都是理的呈現，但也都無法窮盡理的意義與內容。因此，文明與宗教間之對話乃是必然的，是每個文明與宗教的自我成

⁶ 同註 1，頁 36。

⁷ 同註 1，頁 27。

⁸ 同註 1，頁 27。

長與辯證發展的必經歷程。另一方面，我們應該認清文化只是諸多文化中的一種，因此，我們要認真地認識自己、批判自己，從而找出限制並加以超越，此即「自我坎陷」(self-negation)的用心所在。

值得注意的是，「理一分殊」並不是一種「構造原則」(regulative principle)，「理一分殊」並不具內容，也不提供具體的規範，它只是一種「軌約原則」(speculative principle)，它與恩格爾哈特所說的「一般的、俗世的倫理學」在性格上頗為相似。恩氏通過「同意」找尋此種倫理學基礎與原則，而劉教授則是通過文明對話去進一步建構其內容或原則，「己所不欲，勿施於人」便是一例。⁹現在，我們要問的是，儒學是否也是一種「一般的、俗世的倫理學」？在回答此問題之前，有一待解答的問題：一般的、俗世的倫理學與具有道德內容的倫理學，其間關係是否是排斥的？易言之，儒學做為一套道德學或倫理學，是否只能是具內容的道德學，因而也只是眾多道德學或倫理學中之一種？還是說儒學除了以上的特色外，它也具有一般的、俗世的倫理學的內涵？我認為儒學應是兼而有之的，也就是說以上的二種倫理學不必然是一種排斥關係。首先，就儒學做為一種具有具體道德規範與內容的倫理學，儒學的確提供了豐富的道德規範與教導，孔子所盛讚周公的制禮作樂，便是提供了具體的規範。若再加上《禮記》及歷代儒家對道德的種種規範與詮釋，則沒有人會懷疑儒學乃是一種具體而且具內容的道德學¹⁰。然而另一方面，儒學也對種種的具體道德規範與內容進行反省與批判，並且以一種開放的態度取代了僵固的禮儀形式。

陳司敗問昭公知禮乎？孔子曰：知禮。孔子退，揖巫馬期而進之，曰：吾聞君子不黨，君子亦黨乎？君取於吳為同姓，謂之吳孟子。君而知禮，孰不知禮？巫馬期以告。子曰：丘也幸，苟有過，人必知之。（《論語·述而》）

此段引文雖是以孔子自省其過為結，然其被問禮一事，說明孔子當時是以知禮著稱的。試觀下文。

顏淵問仁。子曰：克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，

⁹ 有關「同意」請參見同註1，頁77-80。

¹⁰ 例如崔濤：〈《禮記》中的生態倫理思想〉，《儒家文化研究》，郭齊勇主編，第三輯，北京：三聯書局，2010年7月，頁494-521，此中便是一例，說明《禮記》中的具體倫理規範。

而由人乎哉？顏淵曰：請問其目。子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。顏淵曰：回雖不敏，請事斯語矣。（《論語·顏淵》）

子曰：君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！（《論語·衛靈公》）

林放問禮之本。子曰：大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。（《論語·八佾》）

君子以禮行之，是以禮乃是人在社會中不得不有的規範與形式，而且具有具體的規範與內容，所謂八佾舞於庭，此可忍孰不可忍，正是對禮的形式與內容之堅持。同時，非禮勿視一段，亦說明禮的規範性，凡此皆可證成儒學做為一種具有具體倫理規範的學說，但是在以上引文中，我們也發現儒學對此具體形式加以超越的努力。例如林放問禮之本，便是以一更根本之原則做為修正與否之依據，勞思光先生所謂「攝禮歸仁」之義即是在此。¹¹又克復後禮之動力無他，即在人之仁心，此所以為仁由己。果如此，則儒學只是將禮視為仁心之客觀化表現，並不是有絕對性的意義，此儒學特別重視損益之道。進而言之，做為禮之本的仁心或仁，孔子並未予以具體內容之界定，弟子問仁，孔子皆應機而答，並不是孔子不能為仁試下定義，而是根本不能以定義方式論仁，而多以啟發式的語言加以描述。¹²再觀《中庸·首章》：

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

雖然我們可以用誠來貫串中和之道，然而無論是誠、中、和，其實都不是以一種具體的內容加以呈現，而是以一種形式加以說明，它未對其中之內容有具體之規範，而只能說在人間活動中有種種運用，而此運用也不必限定在儒者，而是可為其他人所用。因此，儒學一方面的確具有特殊性與具體性，如其對禮、對德目之規範，但另一方面也超越了此種形式與內容之限制，而開展出一種開放與可能，而後者也正是一種一般的、俗世的倫理學。進而言之，其他宗教如佛教、基督教等，亦皆如

¹¹ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，1991年1月，頁113-122。

¹² 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：學生書局，1983年10月，頁28，「所以唐君毅先生提議把這種語言叫做啟發語言（heuristic language）。」

儒學般同時具有雙重的性格。其實，這也回應了劉述先教授「理一分殊」之說法，就分殊性而言，所有宗教與道德皆有其具體性與內容，因而不具普遍義；但就理一性而言，所有宗教與道德亦皆具有開放性與辯證性，進而具有一般的、俗世的倫理學的特色。如果我們接受康德的主張，認為所有的道德應該以自由自律為前提，那麼，我們可以大膽的說，所有的倫理學與道德學，必然同時具有特殊具體的倫理學與一般的俗世的倫理學之雙重性。前者說明，做為「在世存有」(being-in-the-world)，做為「社會的存在」所必然具有的特質，而後者則指出人永遠自省自覺而形成一種開放與超越，兩者是一種辯證而互補的關係。

參、儒學的挑戰與回應

一如前論，我們分別由儒家的禮樂制度說明儒學做為一種具有具體內容的倫理學，並由仁、中和、誠等核心觀念之不可定義及其描述性，說明其並不是一種特殊而具內容之倫理學。如此，我們並不排斥恩氏對倫理學的普遍性、形式性、個別性、內容性之區分，但是我們主張二者之關係並非是一排斥關係，反之，它們根本就是道德學與倫理學之必然內容。雖然如此，儒學依然要回應以下的挑戰：

一、相對主義與虛無主義

一如恩氏在其書中的說明，當啟蒙運動以理性做為基礎，而試圖尋求一普遍性的道德學已然失敗，並象徵現代的結束而進入後現代，其中似乎無法避免相對主義與虛無主義的挑戰。¹³恩氏的做法是通過對話與同意，去建構一種俗世的、一般的倫理學，做為一切道德異鄉人對話溝通的平台，這樣的做法與普世倫理之推動如劉述先教授等人之努力有異曲同工之妙。然而值得注意的是，如同儒學一般，其他文明之倫理學其實是同時具有一般的與具體的倫理學，我們不必也不可能憑空去創造一種一般的或具體的倫理學，反之，我們必然是在各種已有的倫理學中尋求其一般性、俗世性之倫理學意涵。因此，我們做為儒學倫理世界的一員，自然有義務反省儒學倫理中的一般性與具體性。就儒學而言，儒學承認禮的特殊性與相對性，孔子說夏商周三代禮之承繼演變，就是指出禮的相對性。然而，承認相對性並不就是接

¹³ 參考同註 1，頁 74-80。

受一種相對主義立場，因為禮之因革損益乃是根據仁心，因而它並不是任意的，我們誠然無法提出一種放諸四海皆準的禮樂制度，但是並不表示我們無法在歷史文化的發展中，逐步逼近一種更具共識的普遍規範。¹⁴我們認為具體內容的倫理由於其歷史性而無法提供普遍性，然而這只是抽離了具體歷史之後的想法，想像一個沒有歷史性的倫理，這種普遍性是純然抽象的普遍性。反之，所有文明的倫理就其相應的歷史文化而言，其實都具有其區域性之普遍性，也可以滿足人們日常生活之所需，因此，對儒學而言，並不會有相對主義及其引申而至的虛無主義，問題在其與道德異鄉人的對話，因而問題乃是各個倫理學間之關係問題，而不必是儒學本身的問題。另一方面，所有文明及其倫理學都是在歷史中展開，因而都是以一種完成中的歷程展示在吾人面前，也就是以一種開放性的歷程存在著，而維持吾人推動歷程之持續發展者並不是理性，而是信仰或宗教，因為只有信仰與宗教才能提供追求永續的動力。事實上，儒學的特色之一便在其對相對性意義的掌握與肯定，孟子盛贊孔子為聖之時者，亦在指出孔子能有效掌握道德在不同時空下的相對性意義及其合理性。孟子以等差之愛批評墨子的兼愛，其實也就是說明具體的道德實踐必然有其相對性的形式與內容，唯有中節合理才是中和之道，也才是真正合理的倫理。進而言之，相對性之合理基礎乃在仁心良知，所謂「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」就指出禮樂乃是以仁心為基礎，此即前文所說，儒學是以仁心良知做為一般的、俗世的倫理學基礎，以禮樂做為具體的、有內容的倫理學之內容。以仁心良知避免落入相對主義但承認且充分回應相對性，以具體的禮樂否定了虛無主義的空泛無力。現在，我們的問題是，儒家如何充分證成良知仁心之意義？

二、內推原則的有效性

當「己所不欲，勿施於人」以及「己欲立而立人，己欲達而達人」做為黃金律而成為普世倫理的初步共識之時，也引發一個方法論的問題，此即：由己所欲或不欲做為出發點，乃是一種內推法，也就是由內在自我之反省為基礎，再推論出他人之感受，進而形成一種規則或規範。然而個人主觀之感受與反省所得之內容，是否可以普遍應用在其他人？內推的結論是否有普遍性？如果不用內推而用外在的歸納，是否能由諸種德行之間歸納出普遍可行之道？例如孟子以乍見孺子將入於井之

¹⁴ 有關具體的普遍，可參見註 11，頁 127-130。

怵惕惻隱之心爲例，證成人心皆有不忍人之心的良知良能，此種由個別的惻隱之心足以推出人皆有忍之心嗎？顯然就邏輯關係而言，這樣的推論是無效的，即使有非常多的例子加以支持亦然。因此，我們無法由某些人的惻隱之心而推論出所有人皆有惻隱之心。然而，如果我們對「人皆有良知」一命題之接受，並不是來自歸納，而只是一種有實踐活動支撐的信念，應該就可以避免邏輯上的困難。易言之，在經驗上或邏輯上，我們缺乏充足的理由去肯定人人皆有良知，但是在道德生活的實踐裡，我們能夠不斷以經驗加強我們對良知普遍性的相信。如果缺乏實踐活動的支持，這樣的相信便可能如馮友蘭先生所說是一種預設，反之，在充足的或豐富的實踐活動基礎上，這樣的信念就會如熊十力先生所說的是一種呈現。因此，內推的結論不必具有邏輯上的必然性與普遍性，但是卻可以具有實踐上的可普遍性，而此可普遍性一方面因爲結論是一種信念，另一方面是此信念乃是經實踐與對話不斷修正、體認、證成的內容。這樣的對話不是一般邏輯意義的歸納，因爲我們既有實踐的基礎，同時也有對話的批評與修正，而不是一種機械式的歸納。同時，即使歸納，也要有一觀點與標準進行歸納，而這觀點與標準如果無法由理性推論而得，則其必然會以一種信念，無論是宗教性的或哲學性的信念做爲最終之根據。一如前論，吾人不否認具有具體內容的道德乃是歷史的產物，因而有其主觀性與相對性，但是這樣的前提並無法證明此種具體的道德不能含有普遍性的意義；而且如果我們也無法由理性提供普遍的道德原則與內容，則此時道德問題在理性上乃是開放的。理性無法提供具內容的普遍道德倫理學，並非是因爲理性的不可窮盡性，而根本是因爲理性的實然內容無法提供價值上的應然判斷。此時，吾人或是獨斷、或是循環論證、或是無限後退，此等於無解，而此時吾人可以理性原則爲輔，對信念提供一種支持，使吾人之信念是一種有理由的、有實踐基礎的、有自覺反省的相信與信念。因爲吾人的實踐與理性的反省乃是在一生命歷程中展開，因此吾人之信念亦以一種發展中的歷程觀呈現在吾人生命與生活之中。由此看來，儒家內推式的方法乃是所有宗教與信仰必然經歷的方法，即使我們如孟子對普遍人性採取相信，但孟子也同時承認人的歷史性。同時，歷史之爲歷史乃是相對一價值標準而可能，否則只有事實而不必有歷史，這種純現象主義的事實觀無法提供實踐與行動之動力與基礎。儒學以歷程觀消除啓蒙運動之獨斷與封閉，在理性之外更以實踐做爲信念之基礎，因爲是歷程，所以所有的禮樂制度之道德內容都是暫時的、相對的、方便的，而道德的究竟意義正是在對話的歷程中所顯示出的自覺與自我超越性，其並無具體內容之限制，一如仁、良知之不可定義，如王弼所說之「稱謂」而非「名號」。當然，對話的問題在人必有其現實性及立場，人是否能尊重、聆聽他人的言說並採取自我批評，所謂的

「自我坎陷」，就成爲成德的不二法門。至於這樣的對話預設是否過於樂觀，平等而真實的對話如何可能，除了理性的支援外，實踐的努力似乎是唯一之道，《大乘起信論》謂無明之源，「唯佛與佛始能了知」，其實也就是訴諸實踐之知的進路。

三、道德規範的可操作性

仁心是一般的、俗世的倫理學的基礎，另一方面以禮樂制度做爲具體的、內容的倫理學內容，這是儒學的特色，然而進一步的問題是，仁與禮樂之間究竟是通過何種程序或原則而獲得連繫，或者說仁心良知要如何或依何標準或參考去建構禮樂制度，這也就是道德規範的可操作性。例如，如何由「己所不欲，勿施於人」的原理，去判斷在具體事件中是否支持安樂死或墮胎呢？從此原則到此判斷之間是無法直接分析出其關係，因而必須訴諸一些中層原則、也就是我們由根本原則如良知，進一步具體化爲一些不傷害原則、同意原則等次級或中層原則，而後才可能推論出具體的判斷。就歷史發展而言，儒學主要用心大多在天道性命與禮樂教化，然而此間如何連繫天道性命與禮樂教化卻論之較少。果如此，則上焉者可能一去不返，停在形上世界而與世隔絕，成爲玩弄光景。下焉者則可能執守禮教而落入僵化的禮教吃人之悲劇。事實上，恩格爾哈特在其書中便有〈生命倫理學的原則〉一章，分別說明允許原則、行善原則、正義原則。¹⁵而中央大學李瑞全教授的《儒家生命倫理學》一書，亦嘗試以儒學爲基礎而建構一些道德的原則以溝通天道性命與禮樂教化之間。¹⁶因此，道德規範的可操作性及其中層原則之建立，仍是儒學要積極予以回應的課題。

值得注意的是，吾人雖然是由良知仁心推論出中層原則，但是這樣的推論也不是無限制的推論，否則理論上吾人可以推論出無限多可能之中層原則，吾人何以要推論如此而非如彼的中層原則，並無法由根本原理之仁心或良知所能充分決定，其必然是參照所欲解決之事實與判斷，而後才能推論出適當的中層原則。一如「理一分殊」所說明的，良知的理一到禮樂判斷之分殊並不是一種分析關係，其必然要參考經驗的內容始能決定。因此，道德規範的可操作性其實關涉到經驗內容的充足性，經驗內容愈充足則吾人的可操作性也就愈具體而明確，其可操作性就愈高。至此，

¹⁵ 參見同註 1，頁 105-142。

¹⁶ 參見李瑞全：《儒家生命倫理學》，臺北：鵝湖出版社，1999 年 1 月，第三章、第四章、第五章。

吾人便可回應朱子對格物致知之堅持及荀子對法後王的強調，易言之，唯有格物致知才能充分掌握吾人生存的情境，也才能據此推論出相應的中層原則，進而形成相應的道德判斷。進而言之，則道德異鄉人之為相異，部分因素亦在其知識及對事物接觸與認知之不同使然，同時，知識的充分性也可以使得同意原則、公平原則等原則有更穩固之基礎。果如此，則當代新儒家如何賦予朱子及荀子之學更高的價值與意義，並予以現代化之詮釋與轉化，便是十分值得深究的重點所在。

肆、結論

生命倫理學（Bioethics）雖然是針對生命科學之發展所引發之倫理問題而發，但是其基礎與一般之倫理學其實也是息息相關的，這也說明為什麼歷史悠久的儒學也可以對生命倫理學有充分的回應。本文由理一分殊及自我坎陷為題，說明普遍倫理與個別倫理的關係，儒學一方面是個別倫理學中的一支，一方面也是有普遍倫理的意義與內容，其實所有倫理學其實都應該如此。同時，通過自我坎陷，我們一方面要求所有文明的倫理學都應該以自我坎陷為起點，以此做為對話的基礎，另一方面我們也對儒學展開自我反省與批評。此中，我們確認儒學既有一般的、俗世的倫理學特色，亦有具體的、內容的倫理學內容。依此，儒學應可回應相對主義與虛無主義的挑戰，也可以通過信念說明內推原則的有效性。最後，我們認為儒學如何有效說明道德規範的可操作性，如何建構中層的道德原則，以及如何通過格物致知以強化經驗內容的充足性，都是儒學在今日所必須面對的挑戰。事實上，儒學內容及重點在不同時代亦有不同，蔡仁厚教授就指出宋明理學的關佛老，在當代新儒家已轉為與佛老合作，共同面對世界文明的危機。¹⁷果如此，則本文亦只是強調在二十一世紀生命倫理學、普遍倫理或普世倫理已然成為問題的焦點，我們應可由理一分

¹⁷ 蔡仁厚：《孔子的生命境界——儒學的反思與開展》，臺北：學生書局，1998年4月，頁170-171，「到了當代新儒家，雖然站在『判教』的立場仍然辨佛、辨老、辨耶，但只有『辨』而無『關』。那只是學術思想上的『辨同異』，和價值判斷上的基本抉擇。這當然可被容許，而且是永遠需要的。當代新儒家，全面肯定三教的智慧系統，認為在處理『終極關懷』的問題上，三教所開顯的生命之道，不但應該持續傳揚，而且必須引申推廣，以供全人類借鏡採擇。」

殊及自我坎陷，抉發儒學在生命倫理學中更多、更有價值的內容與意義。

參考文獻

- 恩格爾哈特 (H. Tristram Engelhardt Jr.)：《生命倫理學的基礎》(*The Foundations of Bioethics*)，范瑞平譯，長沙：湖南科學技術出版社，1996年6月。
- 劉述先：〈全球意識覺醒下儒家哲學的典範重構與詮釋〉，《儒家哲學的典範重構與詮釋》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2010年4月。
- 崔濤：〈《禮記》中的生態倫理思想〉，《儒家文化研究》，郭齊勇主編，第三輯，北京：三聯書局，2010年7月。
- 勞思光：《新編中國哲學史(一)》，臺北：三民書局，1991年1月。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：學生書局，1983年10月。
- 李瑞全：《儒家生命倫理學》，臺北：鵝湖出版社，1999年1月，第三章、第四章、第五章。
- 蔡仁厚：《孔子的生命境界——儒學的反思與開展》，臺北：學生書局，1998年4月。

初稿收件：2010年12月15日

審查通過：2012年12月28日

責任編輯：張雅嵐

作者簡介：

高柏園：

文化大學哲學研究所博士

淡江大學中文系教授

通訊處：新北市淡水區英專路151號文學館L514室

E-mail：vivid@mail.tku.edu.tw

“One Principle, Many Manifestations” and Self-negation: The Confucian Reflection on Foundation of Bioethics

Kao, Po-yuan

Professor, Department of Chinese, TamKang University

Abstract: Although revolving around the ethical issues raised by life science, bioethics is intimately related to traditional ethics regarding the foundation of ethics. In this article, we take Engelhard's *The Foundations of Bioethics* as the reference point, stating how Confucianism responds to the relativism and nihilism presented in post-modern ethics and how Confucianism provides an ordinary and secular ethics whereby to communicate with people of different moral backgrounds, that is, to make the communication between moral strangers possible. Here it is assumed that Engelhard's demand of ordinary and secular ethics and his construction of general ethics are different in approaches but similar in results. As for Confucianism and even ethics of all civilizations, they all have double faces. On the one hand, Confucianism offers a set of substantial and concrete ethics through the education of rites; on the other hand, it provides a set of ordinary and secular (namely, general, insubstantial and ordinary) ethics through benevolence and conscience. These two kinds of ethics are inevitably interactive rather than mutually exclusive. Then, we also explain here whether this inward approach—"don't do unto others what you don't want others do unto you"—can efficiently construct a set of ethics that possesses the two aforementioned faces. Based eventually on reasonable beliefs, this paper explains that the Confucian concepts of benevolence and conscience are the products of practical knowledge. Though we can't infer effectively in logic their generality, these beliefs are reasonable because they are based on practice and reason, which provide the grounds, through dialogues and self-negation, for a kind of open progresses and beliefs as the way to settle oneself down. Finally, it is stressed that from benevolence and conscience to the substance of the

education of rites and music, there should be intermediate principles of morality which construct the logical relationship in theory and operation between the ordinary and secular morality and the concrete and substantial morality, improving on the operability of the principles of morality. In the meantime, concrete ethics is inevitably founded in correspondence with concrete life; therefore, the richness of experience is very important. Here we emphasize specifically the concepts of Zhu Xi's "studying the phenomena of nature in order to acquire knowledge" and Xun Zi's "modeling after latter kings" to enrich the concreteness of the principles of morality. All in all, Confucianism is an on-going progress rather than finished and completed entity. Confucianism is fully aware that it is not necessarily the one and only ethics, but one valuable ethics, that is, one of the many manifestations. And yet, any manifestations contain part of the one principle; and this is the common way that Confucianism aspires for.

Key Terms: One Principle, Many Manifestations, Self-Negation, Moral Stranger, Bioethics, Universal Ethics, Benevolence, Conscience, Rite, Studying the Phenomena of Nature in Order to Acquire Knowledge