

系統理論之交集與歧異

——重點比較：原則主義與非原則主義

釋昭慧*

摘要

本文回應倫理學界的以下思考：一、倫理學究竟是否必須建立「第一原則」？二、第一原則是否唯一不二，絕對優先？三、即使是原則主義，是否可兼顧「正義」與「效益」的兩項原則（乃至多項原則）？四、能否拋開原則主義，依其他方式來尋求倫理判斷的依據？

「原則主義」，主張必須依於第一原則，作為倫理行為的判準。義務論與目的論以唯一的第一原則（效益原則或正義原則），作為絕對優先的倫理判準，是為「基本主義」。

「調和主義」有二：一、理查森的建構實用主義，認為效益原則或正義原則均非絕對優先，應予交互修正，交互平衡。二、畢強樸與蔡德斯為生命醫學倫理歸納出四項中層原則：「自律原則」、「不傷害原則」、「仁愛原則」與「公正原則」。

非屬原則主義的學派有二：一、麥金泰與斯特曼的德行倫理學，從行為「動機」以辨明「善、惡」。二、吉利根與諾丁的關懷倫理學，依於女性特質（feminine），主張關係是存在的基礎，關懷是道德的基礎。此外尚有重視倫理抉擇所需面對的情境差異之「情境倫理」，是基督宗

* 玄奘大學宗教學研究所教授

教弗勒徹爾為主的自由派神學。

本文依佛法觀點來考察倫理學的以上各家系統理論，並在討論關懷倫理學時，順帶評述反對可普遍化道德原則的關懷倫理。

關鍵詞：義務論 (deontological theory)、目的論 (teleological theory)、基本主義 (foundationalism)、調和主義 (coherentism)、建構實用主義 (constructive pragmatism)、原則主義 (principlism)、德行倫理學 (virtue ethics)、關懷倫理 (ethics of care, caring ethics)、女性特質 (feminine)、情境倫理 (situation ethics)

The Similarities and Differences among the Systems of Theory :

Main Point of Comparison: Principlism and Non-Principlism

Chao-hwei Shih *

ABSTRACT:

This article aims to respond to the following thoughts in the ethical studies circle:

1. Is it necessary for the study of ethics to establish a first principle?
2. Is the first principle non-negotiable and must it be given absolute priority?
3. When one is upholding principlism, can one consider the principles of righteousness, benefits (utilitarianism), and other principles?
4. Is it possible to put aside principlism and use other means as the basis in making ethical judgment?

Principlism emphasises the use of a first principle as the yardstick in measuring ethical behaviour. Deontological Theory and Teleological Theory both advocate that first principle (utilitarianism or principle of righteousness) must be given absolute priority in ethical judgment. This is the fundamental principle (foundationalism).

As with regards to coherentism, there are two points on this:

1. Constructive Pragmatism, which was proposed by Henry Richardson. Richardson has the opinion that it is not necessary for utilitarianism or the principle of righteousness to be given absolute

* Professor, Department of Religious Studies; Director of Research Center for Applied Ethics, Hsuan Chuang University, Taiwan

priority. They could be used to supplement each other and to achieve mutual balance.

2. The four middle level principles of Biomedical Ethics are summarised by Tom Beauchamp and James Childress. They are:
 - a. Principle of Autonomy
 - b. Principle of Non-maleficence
 - c. Principle of Beneficence
 - d. Principle of Justice

There are two schools of thoughts on Non-Principlism:

1. The Virtue Ethics of A. Macintyre and D. Statman. They justify wholesomeness and unwholesomeness according to the intention of one's behaviour.
2. The Ethics of Care proposed by C. Gilligan and N. Nodding. Using feminity (feminine) as the base, they suggest that existence is founded upon relationship. Care is the foundation of ethics. Besides, there is also the Situation Ethic that emphasises on the differences in circumstances/situations when making moral judgments. This is the Liberal Theology of Christianity advocated by Joseph Fletcher.

By using a Buddhist's point of view, this article analyses the ethical studies of the various systems of theory mentioned above. While discussing the Ethics of Care, this article also comments on, and objects to, the possibility of generalising the Ethics of Care as the common ethics principle.

Keywords: Deontological theory, Teleological theory, Foundationalism, Coherentism, Constructive pragmatism, Principlism, Virtue ethics, Ethics of care/ Caring ethics, feminine, Situation ethics.

一、前言

本文討論的是倫理學系統理論之間的交集以及各自的歧異。此中「系統」，是指諸種要素按一定層次結構方式，相互聯繫所構成而具有特定功能的有機整體。「系統理論」則是指一整套層次結構清晰而完整的理論。

筆者於 1995 年出版《佛教倫理學》，2002 年出版《佛教規範倫理學》，於該二書之中，已將佛教規範倫理學的理論，作了系統性的建構。要而言之，佛教倫理學以「緣起」為基本原理，以「護生」為根本精神，依「緣起」法則而推出自通之法、緣起法相的相關性與緣起法性的平等性等三項「護生」原理；復依經典之教證與「緣起」之理證，歸納出「中道」的定義（在可見聞覺知的有限因緣之中，無私地作相對最好的抉擇），以此作為「護生」的實踐綱領。

其後在系統理論的研究方面，筆者續作〈有關佛教後設倫理學之討論——從實然的現象與法則，到應然的原理與原則〉與〈有關「自然律」與「自然道德律」之佛法觀點〉，前者探究「實然」與「應然」之間以及理論與實踐之間的密合度，後者則討論東、西方哲學、神學與佛法之間，有關「自然律」與「自然道德律」理論的交集與歧異。¹該二文已依

¹ 〈有關佛教後設倫理學之討論——從實然的現象與法則，到應然的原理與原則〉一文，2005 年 4 月 15 日發表於玄奘大學「宗教哲學與環境倫理」學術會議，2005 年 10 月 15 日修正發表於中國哲學會「2005 兩岸宗教與社會」學術研討會。後經審查通過，刊於《玄奘宗教研究》第四期，2006.01。〈有關「自然律」與「自然道德律」之佛法觀點〉一文，2005 年 11 月 25 日發表於輔仁大學「自然道德律」學術研討會，後經審查通過，刊於《哲學與文化》第卅三卷第三期，2006.03。

語言上之進路與形而上之進路，綜述佛法觀點之後設倫理學。

筆者復於 2005 年 4 月 7 日，在台大哲學系「佛學方法論」研討會上發表〈佛教生命倫理學之研究方法論〉，²該文依佛法觀點而作「生命倫理學」方法論的評介與闡述，並且將兩大系統理論（義務論與目的論），依佛法觀點而作評論。

上述兩部專書與三篇論文，雖以佛教倫理學的研究為主題，但還是有部分章節，將其與基督宗教倫理學或一般倫理學的系統理論，作了一些對比研究，介紹彼此之間系統理論的交集與歧異。

倫理學的系統理論，一般可分為兩類：義務論（deontological theory）與目的論（teleological theory）。或分三類：義務論、目的論與德行倫理學（virtue ethics）。此中以義務論與目的論之系統理論最為精密齊備，彼此的論證內容也最為豐富，值得作對照研究。

義務論以主張普遍性道德律的康德（Immanuel Kant）學說為代表，主張以自他互易而出於理性的倫理判斷，作為具有一致性與普遍性的道德律。目的論則重在「最大化效益」，又可區分為二：「利己主義」考量的是個人的最大化效益；效益主義以公眾的最大化效益作為倫理判斷。

義務論又稱「形式論」，主張每一個人的心中都有一把「對與錯」的尺，厥為「正義」的格律或律令；但在目的論者眼中，判斷「對與錯」的那把尺無法歸納成固定形式的格律或律令，而是依行為結果的「效益」來作總體評估。「正義」與「效益」，分別是這兩大理論的第一原則。

目的論與義務論的辯論相持不下，這就激發了倫理學家的逆向思

² 〈佛教生命倫理學之研究方法論〉一文，2005 年 4 月 7 日，發表於台大哲學系「佛學方法論」研討會。

考：一、倫理學究竟是否必須建立「第一原則」？二、第一原則是否唯一不二，絕對優先？三、即使是原則主義，是否可兼顧「正義」與「效益」的兩項原則（乃至多項原則）？四、能否拋開原則主義，依其他方式來尋求倫理判斷的依據？

一般倫理學的系統理論，大都屬於「原則主義」，主張必須依於第一原則，作為倫理行為的判準。義務論與目的論以唯一的第一原則，作為絕對優先的倫理判準，是為「基本主義」。

由於兩造之間頗多爭論，因此出現了調和該二種理論的「調和主義」。此外尚有非屬原則主義的德行倫理學與關懷倫理學。德行倫理學揚棄從行為的形式或結果以論究「對、錯」的原則主義，改從行為「動機」以辨明「善、惡」；關懷倫理（ethics of care, caring ethics）更是直指原則主義（特別是正義倫理）的錯誤，而主張在「關係」的情境中所展開的「關懷」，才是道德的基礎。

至於基督宗教倫理學，一般的神學傳統，重視神律的「正義倫理」，主張無論遇到任何情境，人都有義務與責任忠實地遵守神律，因此傾向於原則主義。然而，七〇年代出現了「情境倫理」（situation ethics）的自由派神學，此中特別以弗勒徹爾（Joseph Fletcher）於1966年所出版的《情境倫理學》（*Situation Ethics*）最為著稱，重視倫理抉擇所需面對的情境差異，主張運用以耶穌為典範的「聖愛」於每一情境之中，倫理抉擇可不受限於誠命與客觀的道德原則。由於其濃厚的非原則主義傾向與「倫理相對主義」氣息，而被福音派撻伐不遺餘力。

受限於筆者的撰述時間，本文擬先將基督宗教原則主義與情境倫理之間的爭議暫時擱置，依佛法觀點來考察一般倫理學的系統理論——原則主義（基本主義與調和主義），以及非原則主義（德行倫理學與關懷

倫理學)，並在討論關懷倫理學時，順帶評述反對可普遍化道德原則的情境倫理。

二、檢視原則主義的系統理論

康德的「可普遍化原則」(principle of universalizability)，主張真正的道德原則可以普遍化，亦即：在任何情境下，道德原則可為任何人之所適用。是為「普遍主義」(universalism)。傳統的目的論者與部分義務論者，認為可普遍化原則的建立，是規範倫理學不可或缺的基礎，而且唯有一個優先視作倫理判準的可普遍化原則(第一原則)，這種思想被稱作「基本主義」(foundationalism)。以下先依佛法考察此諸理論，檢討第一原則不可或缺並且絕對優先的說法，是否可以成立。³

(一) 依佛法檢視效益主義

佛法談的是「離苦得樂」之道，緣起論與目的論相同的是，它相當重視倫理行為的結果，是否符合「效益」——自身效益、他人效益或公共效益。依於緣起法則，生命發展的因緣不同，發心與努力的方向有異，因此所追求的效益自然會有量的差異(如：重視個人效益、多數效益還是公眾效益)，所重視的效益也有質的差異(如：人天福樂、個人解脫、無上菩提)。佛法尊重人們在緣起世間的個別差異，因此在不違「護生」的前提下，佛法接受人們追求自身效益、他人效益或公共效益的選擇，也容忍各類效益的多元價值觀。

值得注意的是，無論是追求自身效益的人天福樂(生天、成人)、

³ 詳參孫效智：〈生命教育的倫理學基礎〉，http://210.60.194.100/ethic_discuss/ethic_dis_47/BOARD.HTM。

解脫自在（成阿羅漢），還是圓滿他人乃至公眾效益的無上正覺（成爲佛陀），這三類目標的追求，沒有一項不涉及「效益」因素的考量。⁴

目的論中的效益主義，求取最大多數人的最大效益，這是利他傾向的善意選擇，較諸利己主義不違「護生」原則的消極態度，顯得更爲積極而主動地實踐「護生」。依此而言，它較諸利己主義，更爲接近「願令眾生離苦得樂」的菩薩精神。

然而若以「效益」爲絕對優先的第一原則，就得面對以下五點質疑：

一、在質的方面，如何證明某一選擇確能帶來最大化效益？義務論者譏笑效益主義的妙喻，不妨拿來仔細玩味——依於效益主義原理，與其做一個痛苦的蘇格拉底，不如做一頭快樂的豬。這兩種快樂（或效益）要如何較量高下？理由何在？

二、在量的方面，如何證明某一選擇確能帶來最大化效益？又要將時間拉到多長，面向拉到多廣，方能證明其結果確屬最大化效益？

三、依客觀標準以檢證其效益之質與量，確有困難，但若是訴諸「直覺主義」（intuitionism），認爲道德判斷或原則的真確性，無法透過理性來論證，人自然能依靠直覺而作辨認，則又如何可能排除主觀的偏見？如何看待那些對於相同事件依自由心證以判斷其效益高下的個別差異？

四、是否能不擇手段或犧牲少數無辜第三者，以獲取眾人的最大化效益？

⁴ 就自身效益的追求而言，佛法的利己法門，並不是與「利他」對立的方法，而是從利己主義以達到利他主義的橋樑。由利己而轉化爲利他心量，由利他而成就得利己功德，這是佛法中「自他兼利」的一大對論。以上有關利己主義之佛法觀點，詳見釋昭慧：《佛教規範倫理學》，頁七二～八三；以及〈佛教生命倫理學之研究方法論〉一文。

五、效益主義的效益追求，到底是否必然會將（人類以外的）動物之生命利益，納入而作平等考量？

前三點質疑，內容顯而易解，故不贅言。在此針對第四、五點，略作解明如下：

有關「無辜第三者是否可依最大化效益而被犧牲」的詰難，部分效益主義者已提出了有別於「行為效益主義」（act utilitarianism）的「規則效益主義」（rule utilitarianism），認為「效益」的考量，應以某些不容逾越的規則為前提。該項修正理論，應足以回應此一難題；⁵但規則效益主義也因此而有調和義務論的傾向，是否還以「效益」為絕對優先的第一原則？此即不無疑義。

有關動物倫理的詰難，彼得·辛格（Peter Singer）運用邊沁（Jeremy Bentham）的效益主義，依「感知能力」以為判準，而將動物納入道德考量，提出了「動物解放」（animal liberation）的主張，反對動物實驗；但科學界往往也同樣依於效益主義，卻認為動物實驗的成果，能帶來人類（乃至非人動物）在醫療方面的最大化效益，所以是合理行為。顯然運用效益主義以建構動物倫理，有時而窮。因此湯姆·雷根（Tom Regan）捨除效益主義，而改採義務論來證成其「動物權」（animal rights）的主張。⁶

依佛法來看，若真的如此在意公眾或他者的最大化效益，那麼只有

⁵ 有關「規則效益主義」內容，詳參黃慶明：《倫理學講義》，頁五一～六四。

⁶ 動物解放相關理論，詳參 Peter Singer, *Animal Liberation*, second edition, New York: Avon Book, 1990。孟祥森，錢永祥譯，《動物解放》，台北：關懷生命協會，1996。動物權相關理論，詳參 Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California press, 1983。

一項犧牲可以選擇，那就是犧牲自己的利益。本生談故事中「割肉餵鷹」的菩薩，割的是自己的肉；「捨身飼虎」的菩薩，捨的依然是自己之身。慷他人之慨以就「最大化效益」，絕對沒有正當性可言。

再者，「最大化效益」即使是第一原則，也不會是倫理判斷的「唯一原則」，它必須以「不得犧牲無辜第三者」的基本正義作為前提，而且得隨時留意那些因隸屬「少數」而被第一原則之所忽略的弱勢生命，看他們能否依於公正原則而獲得適度的補償。

（二）依佛法檢視義務論

義務論主張依推己及人的普遍性形式來作倫理判斷，而且不贊同依目的或結果之效益來作考量，以免「最大化效益」原則，合理化了「犧牲無辜第三者」以及「忽略少數人利益」的正當性。

佛法的緣起論與康德的義務論，有三點顯然較為接近：

一、緣起論以「自通之法」（自他互替的同情共感）作為所有規範的心理基礎。自通之法，同於義務論的「道德黃金律」。

二、自通之法意味著：道德律並非來自外部的權威指令（如天啓），而是順乎緣起法則地內在於有道德覺知能力的人們心中。

二、緣起論不主張為了追求某種更大的效益，就可違背正義原則，所以殺、盜、淫、妄名為「性罪」（根本之惡）。

但針對以康德為代表的義務論，依於佛法觀點，還是要提出如下三點質疑：

一、若捨除類似目的論之實質效益訴求，那麼依自他互替的道德律而作的倫理決定，又當如何自我證明其「必然正確」？

二、如上所述，將道德律訴諸「理性」，依於「理性」作為道德關懷之判準的康德義務論，已將動物排除在具有目的價值的「道德族群」

之外。但追根究底而言，道德律真的是「理性」的張揚，而不是「感情」的力量嗎？而這也正是關懷倫理對正義倫理所提出的根本質疑。

三、進以言之，人們源自內心而發為推己及人的道德感，真能對動物的痛苦無動於衷嗎？真能將同情共感的焦距，單獨調停在「人類」這個物種上面嗎？

就第一點質疑而言，推己及人也好，同情共感也好，其所「推」所「感」，正是「自己」與「他者」都同樣具有的苦樂覺知，也是自他相同的「趨樂避苦」（追求效益）之本能。因此，證明其「必然正確」的，未必全然是「形式」的本身，而是其「形式」較能公平地確保他者的「效益」。因此第一原則很難全然擺脫更為根源的「效益」因素。

就第二點質疑而言，儒家的推己及人，佛家的自通之法，都同樣認為道德是源自內心，而不必假諸外在的神律。即使如此，倫理行為也未必全然藉諸「理性」，反倒是覺知他者苦樂的「感知能力」所產生的道德感情，或許更符合吾人的道德經驗。

經驗主義哲學家休謨（David Hume）說得好：在道德的領域中，理性只是道德情感的奴隸，理性不提供行動的根據和原動力，只提供行動時所需要的相關事實之知識與手段方法的思慮。⁷

因此雷根雖採用義務論以證成「動物權」理論，卻毫不遲疑地延用了效益主義者辛格所提出的「感知能力」（而非康德所提出的「理性」），作為道德關懷的判準。然而既談及「感知能力」，就已綜合了部分效益主義的理論；「正義」雖依然是雷根義務論的第一原則，但已隱藏著根源性的「效益」因素。

延續上述第二點的討論，正可回應第三點的質疑。雷根修正了康德

⁷ 詳參陳特：《倫理學釋論》（台北：東大圖書公司，1994），頁 164-189。

的義務論，在以正義倫理來證成「動物權」理論時，區分了「道德行動者」（moral agents）與「道德被動者」（moral patients），而將動物列為應平等考量其權利的道德被動者。

依佛法以觀，「自通之法」——同情共感的心理能力，絕對不會僅止於對「人」如此，必將涵蓋「人」以外的其他動物，亦即將道德關懷的底線擴而及於一切眾生（all living creatures）。

總之，「正義」即使是形式上的第一原則，也不會是建構倫理內涵的「唯一原則」。佛法當然重視人與動物、受益者與無辜第三者都能受到公平對待，然而誠如前節所述，揭櫫「離苦得樂」之道的佛法，依然重視「效益」，以此作為形式「正義」所追求的實質內涵。

（三）依佛法檢視調和主義

1. 建構實用主義

綜上所述，不但效益主義難以規避義務論式的詰責，義務論也同樣難以規避效益主義式的問難。由於義務論與目的論的基本主義爭執不休，於是出現了調和主義（coherentism），主張不必經由第一原則來建構穩固的思想體系，而應由個案審慎的判斷（considered judgments）以及理論內部的調和（coherence），在「理論」與「經驗」之間，乃至理論系統內部的命題與命題之間，交互修正的過程中達到一種交互平衡、調和一致（coherent）的理論系統。這種二元原則論乃至多元原則論，無疑是更接近了「緣起中道論」——於有限的因緣條件之中，無私地作相對最好的抉擇。

例如：主張建構實用主義（constructive pragmatism）的理查森（Henry Richardson），認為目的論以「良好」為優先（good-centered），義務論

以「正確」為優先 (right-centered)。實則二者均非絕對優先，它們應交互修正，以建構「交互平衡」的基本倫理學理論。⁸

概括而言，即使沒有專業的哲學訓練，一般人還是會依「普遍性的正義」或「結果的效益」這兩個角度來作倫理判斷；而且在生活情境之中，也大都交錯運用這兩種原則來衡量事情。人一生的道德行為，很難「純屬義務論」或「純屬目的論」。從此一角度以觀，大部分人其實都是調和主義者。

以「護生」為根本精神的佛教倫理學，由於理論的結構穩定，原則清晰，因此也可歸納為「原則主義」。但如前兩節之所述，它並非只採取義務論或目的論的某一單項原則，作為絕對優先的「唯一原則」。

原來，依於「緣起性空」的見地，只要將義務論與目的論視為「二選一」命題，就已產生了「一者全對，一者全錯」的自性見。真正的緣起論者，不會是主張唯一原則絕對優先的基本主義；他會在實際面對倫理抉擇的時候，配合情境而作通盤的倫理考量，靈活地交錯運用正義原則與效益原則，讓彼此的理論互相補強，俾能成功地作出相對最好的選擇。因此佛教倫理學即使是原則主義，也不會贊同「基本主義」，反倒較能接受「調和主義」，特別是建構實用主義。

自通之法也好，出於自通之法的根本規範也好，「正義」原則之所以被視作無可逾越的道德法則，依然是出自對他人「效益」的尊重與關切。反之，追求「效益」固然有其重要性，但依然得設定「正義」原則，並依「正義」原則而制訂根本規範，作為不得逾越的行為門檻。顯然專

⁸ 參閱: Richardson, Henry S. *Beyond good and right: Toward a constructive ethical pragmatism*. *Philosophy & Public Affairs* 24, (2): pp. 108-141. 1995.

注於效益而無視乎正義，以及在遵守正義原則時完全排除情境效益而不顧，這都是落於二邊，遠離中道的自性見。

以「殺生」一事為例，它是既不符合正義原則，也不符合效益原則的。然而有時情境危急，還是必須在實際情境之中，依於此二原則，靈活地作出即刻的倫理判斷。

釋迦菩薩過去生中，曾經為了解救海上的五百旅客，讓他們免於死在惡人手中，而在無有其他替代方案的情況之下，決計殺死此一惡人。這當然與義務論者慣常揶揄效益主義「是否為了拯救眾人而可枉殺一個無辜」的詰難，有著明顯的差別，因為所殺確是惡人而非「無辜」；這也不等於贊同死刑，因為死刑可有終身監禁的替代方案。

此一本生故事透露了一個消息：在明顯可以衡量最大化效益（保全眾人生命）的特殊情況之下，由於無有其他替代方案，某些理所當然被視為普遍性正義原則的規範（如不得殺人），竟然為悲憫眾生的菩薩之所牴觸。

此外，反對殺生的佛教，當然無法贊同為了孕母的最大化效益而實施人工流產。因為胎兒正是「無辜第三者」，人工流產顯然違背了平等考量胎兒生命效益的正義原則。然而，倘若孕母與胎兒的生命只能「二選一」，那麼，為了胎兒而犧牲自己的母愛行為固然偉大，卻只能視為「超義務」的美德，而不能視作孕母對胎兒應盡的「義務」。孕母倘因畏懼死亡而優先選擇為自己保命的人工流產，就不應依「不得傷害無辜第三者」的正義倫理，而對孕母予以強烈的道德譴責。因為緣起論不可能一味抽離情境以孤懸原則，而會依於行動者的道德承擔力，在情境之中作出審慎的倫理判斷。

顯然在遇到兩難的倫理困境之時，到底「正義」與「效益」的原則

以孰為優？這必須要依道德行動者的倫理承擔能力，以及每一實際情境的因緣條件，來作審慎的思考，而不是預設一套一成不變的唯一原則。

2.四種中層原則

最為著名的調和主義，厥為畢強樸(Tom Beauchamp)與蔡德斯(James Childress)為生命醫學倫理(biomedical ethics)所歸納的四項中層原則：「自律原則」(respect for autonomy)、「不傷害原則」(nonmaleficence)、「仁愛原則」(beneficence)與「公正原則」(justice)。他們認為，即使第一原則的主張各有歧異，但這四項原則卻是各種系統理論的交集。這種主張被稱作是「原則主義」(principlism)。⁹

然而義務論與效益主義，是否必然都可以類推出四項中層原則？這又不無疑義：

一、義務論與效益主義的前提都是「自律原則」；亦即，承認道德主體的行為，出於自主自律的意願，並相對地視他人為一自主自律的道德主體。但何以能證成人可「自主自律」？何以不能反證：人必然會受到「關係」的影響與牽制？這正是「關懷倫理」對原則主義所提出的其中一項重要質疑。

二、義務論的普遍性道德律，已兼顧了不傷害原則與公正原則，但正義倫理是否亦可證成仁愛原則？此亦不無爭議。因為正義通常伴隨成文法或不成文法的規範而來，而規範往往是剛性的，亦即帶著「非遵守不可」的強制性與公正性。在此情況之下，普遍性的規律，只能消極地要求人奉行「不傷害」原則，卻無法積極地要求人們將「犧牲奉獻，讓他人

⁹ Beauchamp, Tom L. & Childress, James F. *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford, Oxford University, 1994.

獲得幸福快樂」，當作是必行義務，所以義務論比較不能推論出必然的仁愛原則，這正是關懷倫理對正義倫理所提出的另一項重要質疑。¹⁰

仁愛行為經常是「超義務」的犧牲奉獻；超義務的行為，就沒有所謂的「非做不可」。例如，我們不應傷殺他人，這可以訂成普遍性的法律；但任何政府都無法在國家法律之中，明訂「每人必須犧牲奉獻、救濟苦難」。政府只能從旁鼓勵，而不會以法規強制人民「非如此做不可」。

退一步言，即使仁愛原則是限定在一般能力所及的犧牲與奉獻，這也必須依個人的能力、受者的需要與供需的訊息，來分配有限資源，未必盡符公正原則。

相對地，效益主義較能接受更為積極付出的仁愛原則，因為它關切的是「最大化效益」——最大多數人的最大快樂。

三、效益主義的最大難題則是公正原則：在照顧「最大多數」的幸福快樂之時，難免權衡輕重而不得不犧牲掉「少數人」（或少數動物）的幸福快樂。在考量政策時，諸如原住民、同性戀者、幼童，或是智障、殘障、罪犯等各種弱勢族群，常是被忽略或被犧牲的對象。

因此中層原則雖然力圖調和系統理論的歧異，但依每一種系統理論的內在理路以演繹之，卻不必然能完全具足以上四種中層原則。

三、檢視德行倫理學

德行倫理學（virtue ethics）可上溯自亞里斯多德（Aristotle, 384-322 B.C.）。麥金泰（A. Macintyre）與斯特曼（D. Statman）則是相關論述

¹⁰ 有關關懷倫理對正義倫理所提出的諸項質疑，詳見戴華，〈姬莉根的關懷倫理與康德的道德觀點〉，2001。

的代表。¹¹

德行倫理學首重動機「善、惡」的道德人格，而非判斷行為「對、錯」的第一原則。認為人若具足良好的品格，就會習慣地從事良好的行為。他們無法同意義務論者康德所說的：一個行為即使合乎正義，但若不是為了正義而為，則該行為不具有道德價值。這種說法，會將良好道德習慣所產生而不須勉力為之的善行，置於無足輕重的位置；反而對於經過一番天人交戰之後勉力而為的善行，給予較高的評價。另一方面，德行倫理學當然無法認同目的論將倫理判準完全設定在結果的「效益」，對善惡的動機卻略而不談。

倫理行為可以研判其對或錯，道德品格則只能研判其善或惡。善與惡，並不能完全對應於對與錯。發乎善良動機的一項倫理抉擇，還是有可能在其他因緣不明的情況之下，而被證明其為「錯」（例如：對乞丐傾囊相助，卻不料他將乞來的錢購買毒品用以吸食）；反之，發乎不善的動機，依然可能因其更大的利己考量而作出「對」的抉擇（例如：政治人物為了「保住權位」的私欲私利，勢必要避免社會失序，所以也會盡力維護社會治安，縮小貧富差距）。話說回來，單方面的良好品格，固然不能保證其所抉擇必然為「對」，卻可以減少大量因動機不良或品格不端，致令行為偏頗而產生的錯誤抉擇。

無論是著眼於行為的規則，還是著眼於結果的效益，確乎著重在行為的對與錯；既然出於「善」之意志所從事的行為，並不必然保證其為「對」，然則倫理判斷是否能只顧行為的對錯與結果的苦樂，而完全將

¹¹ 德行倫理學的定義、內容與代表性學說，可參考：A. MacIntyre. *After Virtue*. Duckworth, 1992, Statman, 1997。林火旺於《倫理學》中，有較詳細之說明，參見頁 153~169。

行爲主體的品格因素置於一旁？當然不能！

依佛法以觀，「自通之法」等「護生」的三大原理，使人不祇是在會遇他人的時候，可以產生易地而處的情感，更可順乎緣起法則，而發爲合乎「中道」的倫理判準與行爲實踐。針對這些具體的倫理行爲，吾人或依其是否合乎道德法則而研判其正當性（如義務論者），或依其是否合乎實質效益而研判其正確性（如目的論者）。

但是另一方面，善或惡的倫理行爲不但是在影響著行爲本身的結果，以及行爲所施設的對象，同時更影響著行爲主體的性格與命運——一方面形成自己的道德慣性與人格特質（是名「等流果」），另一方面也招感著自身未來的苦樂果報（是名「異熟果」）。

依緣起論，在性格與命運兩個方面，前者要給予更大的重視，因爲某種善或惡的倫理行爲一旦養成慣性，不但將形塑成自己的品格，還要因爲這種品格，而沒完沒了地出現類似的行爲，從而招感沒完沒了的對應果報。易言之，善或惡的行爲所養成的品格，是爲行爲慣性，它所產生的力量綿長久遠，這比一時的善惡行爲所招感來的一期果報，還來得更爲驚人。

等流果依其平等持續而得名；異熟果則依其與行業的發生時間不同、類別不同，且從因至果有所變異而得名。例如：慳貪之人在其慳貪性格未受矯治之前，不但會保持其慳貪性格，而且還會在遇境逢緣之時，屢屢發動貪婪不捨的行爲，這樣一來，又更增強了他的慳貪習性。這就是「同類因」產生「等流果」的原理。而慳貪之人在其中某一次遇境逢緣之下所作出的貪婪行爲，一旦業力成熟，又將受到貧窮匱乏的果報。由於造業與受報不在同時（異時而熟），貪婪之業與貧窮之報不屬同類（異類而熟），業與報之間顯然已有其質變的過程（變異而熟），

是以名之爲「異熟果」。

世人往往只知懼怕惡業所招感來的異熟果報，因爲它臨到之時，確乎逼切難忍。但是惡業受報，尙能於報盡之時，痛苦即告終止；至於惡行積習所養成的邪惡品格，是爲等流果，其效力將無有窮盡，必待強力矯治，方能削弱其力道。

從上來善惡品格、善惡行爲與苦樂果報之間的關聯性，可知德行倫理學特別重視品格，實屬要理。在規則或效益取向之外，應更重視個人性格、氣質與德行的培養，這些會自然地影響著人在從事倫理行爲時的「動機」。¹²

但德行是怎麼出現的？是天賦的還是後天的？依亞里斯多德（Aristotle）的看法，德行依然是在倫理行爲中，習以成性的氣質傾向（disposition）。依佛法的緣起中道論以觀德行來源，亦主張德行來自後天的學習與陶冶，而不落於神秘的天賦理論。印順導師《成佛之道》偈頌云：「初以習成性，次依性成習。」¹³即是此義。倘若這樣，品格就不是可以抽離行爲的孤懸實體，而是行爲養成慣性以後的一種自然呈現。

另一方面，品格當然也影響著行爲。具體以言德行之內容，這包括了信心、無貪、無瞋、無癡、慚愧、勤奮等等「善心所」（意即善之心理屬性），¹⁴此中特別要注意「慚」與「愧」，因爲它是德行養成的因素：

¹² 以上「德行倫理學」的佛法觀點，詳參釋昭慧：〈行爲主體的品格因素〉，《佛教規範倫理學》，頁一二四～一二九。

¹³ 印順，《成佛之道》增註本，頁 267，依印順文教基金會光碟版查索。

¹⁴ 善心所數目與內容，諸部略有出入，如唯識學派，即將善心所分爲十一類：信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害。其定義與內容，參見《成唯識論》卷六，大正三一，頁二九中～三一中。

云何為慚？依自、法力，崇重賢善為性，對治無慚，止息惡行為業。……云何為愧？依世間力，輕拒暴惡為性，對治無愧，止息惡行為業。¹⁵

上項定義提示了兩項訊息：一、德行的養成，須是自發地尊重自己（依自力），尊重真理（依法力），但也不排除諸如教育、習俗、輿論、法律等等外在力量（依世間力）的影響。二、德行在本質上必然是「崇重賢善」而「輕拒暴惡」的，它不祇是一種內在的心理狀態，因為一旦發為具體行為，它會促使自己「止息惡行」。

德行倫理學真能完全擺脫原則主義嗎？依前述品性與行為交互影響的原理以觀，兩者的全面切割是不必要的。德行倫理學的道德訴求，雖然適用於每一個人，然而，它無法具體告知吾人：「我應該做些什麼？」這是因為它所運用的概念（如「善」與「惡」）十分抽象。一個人必須先知道什麼是「善」，什麼是「惡」，才能知道自己要如何行善、避惡。顯然地，為了具體區別善、惡，還是需要諸如「正義」或「效益」之類的原則，作為方向性的指示。因此它是否能完全抽離「原則主義」而獨立建構？其實不無疑義。

品格與行為的相互關聯性，使得行為的規則與結果的效益，依然要被納入考察。此所以佛法除了重視品格之外，也會將打造良善品格的行為規範（如五戒）具體地制訂出來，並客觀分析遵行這些規範對己、對人所產生的效益，讓人勉力遵從規範。

因此在緣起中道論的倫理學中，重視品德的德行倫理學、重視正義的義務論與重視效益的目的論，確乎是可以互為犄角而不必然互相排擠

¹⁵ 諸論定義大同。此處引自《成唯識論》卷六，大正三一，頁二九下。

的。中道論的倫理判斷，不單是要看行為主體的動機是善是惡（如德行倫理學所言），也要綜合研判該行為是否符合道德原則（如義務論所言），其結果是好是壞（如目的論所言）。

但是無論如何，其他因緣條件無法為行為主體單方面之所操控，個人動機卻是行為主體最可以著力的地方。而動機的背後流露出來的，往往是個人的道德慣性。因此緣起論者最為重視的，還是個人的品格，甚至將「德」與「福」相提並比，而成為典型的「德福一致論」。

四、檢視情境倫理與關懷倫理

本文「前言」已經提及，七〇年代，弗勒徹爾（Joseph Fletcher）提出了「情境倫理」（*situation ethics*），主張道德原則雖是普遍的，但具體的實踐情境卻是獨特的。普遍的道德原則很可能會抹煞情境的獨特性，而以不恰當的規範加諸行為主體。易言之，必須考慮行為主體及客觀情境中，與道德判斷相關的「特殊」因素。¹⁶

當代效益主義者黑爾（R. M. Hare）認為，「普遍主義」（*universalism*）與「情境倫理」未必處於對立的困境。它區分了「普遍」（*universal*）與「一般」（*general*）兩個概念的不同。與「普遍」相反的是「個別」（*singular*）；與「一般」相反的是「特殊」（*specific*）。

依前所述，緣起論的佛法，確乎重視主客觀條件的差異性與特殊性，不可能一味抽離情境以孤懸原則，而會依於行動者的道德承擔力，在情境之中作出審慎的倫理判斷。因此，「一般」的道德判斷（例如：

¹⁶ 詳參：Joseph Fletcher, *Situation Ethics : The New Morality*. The Westmunder. 1966。

人在任何時候都不應殺害另一個人)，往往會忽略情境的特殊性（例如：殺一惡人以救眾人）。因此「情境倫理」確有對治僵化的教條主義之大效。然而「情境倫理」絕不宜無限上綱，情境中的倫理判斷也不能全無厘頭，它所憑藉的依然還是諸種道德原則（例如：「不殺」是既符合正義，也符合生命本能求存之效益的基本規範）。是故道德原則依然有其「普遍性」。¹⁷

「情境倫理」的提出，主要是針對基督宗教的普遍主義，認為誠命與教規不宜一成不變。至於吉利根（C. Gilligan）與諾丁（N. Nodding）則針對心理學界的男性沙文主義與哲學界的普遍主義（原則主義），而提出了「關懷倫理」（ethics of care, caring ethics）。情境倫理與關懷倫理同樣質疑原則主義的普遍性，但關懷倫理較諸「情境倫理」晚出二十年，而且沒有特定的宗教色彩，因此甚受倫理學界（特別是女性主義者）之所關注。¹⁸

諾丁（Nel Noddings, 1984）的關懷倫理學（ethics of care），在西方以「自主」與「理性」為依歸的哲學傳統下，特別強調受到壓抑的女性特質（feminine）思維，提出了「關係是存在的基礎，關懷是道德的基礎」的主張。相對於「自主」的存在，她提出了「關係的存在」；相對於「理性」的判斷，她提出了「關懷的情意」。關懷倫理，即是在關係的脈絡裡對他者施以關懷的道德情感。每個人一生中會有各種不同的關係，吾人可依關懷的能力作為基礎，進以發展、成長自我，並且實現

¹⁷ 詳參：Hare, *Objective Prescriptions and Other Essays*. Oxford, UK: Oxford University Press. 1999, 117, 134f.。

¹⁸ 有關「關懷倫理學」的內容，詳參 N. Nodding. *Caring*. Berkeley, California: University of California Press. 1984. 至於批判「關懷倫理學」的內容，詳參 Hare, 1999, 132-150.。

與他者之間完滿的關懷關係。

諾丁指出：到目前為止，在西方文化和道德中，女性受到的不平等對待，至少可以標示出五個面向：

一，傳統西方倫理學忽視女性的權益；二，傳統西方倫理學對於女性長期存處於家庭私領域中的問題不聞不問；三，傳統西方倫理學有低估女性道德發展的傾向；四，傳統西方倫理學文化高估了男性的特質，如獨立、自律、分離、心智、理性、文化、超越性、戰爭，和死亡；而輕忽了女性的特質，如：互相依存、社群、關連、身體、情緒、自然、內在性、和平以及生命。五，西方傳統倫理學在道德教育上較重視偏男性特質的道德推理，它強調原則、普遍性、公正無私，而輕忽女性特質的道德特質——它強調關係、個殊性、和有情感偏好的一面。」¹⁹

準此而言，關懷倫理學可稱之為女性主義的倫理學。一來它本諸女性道德實踐的歷史經驗，二來它扭轉西方傳統較重視「男性特質」的道德推理，而將「女性特質」的關懷情意可以加以理論化。此外，它更期望能本諸關懷倫理，來化解女性和其他弱勢族群的不利處境。

然而，還是有些女性主義者（如 J. C. Tronto, 1993, P. 6），認為女性這種因為關懷他者而處於更弱勢的歷史糾結，很難去除；關懷倫理的主張，可能只會惡化並合理化此一弱勢處境，因此主張：不應將倫理學

¹⁹ 這五個面向，轉引自方志華，〈關懷倫理學觀點下的教師專業素養〉，2002，頁一。原出處是 *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 在“Feminist Ethics”條目中 Alice Jaggar(1992)的說明。

與女性（或女性特質）相互連結，而要像男性所提出的倫理學一般，用普遍的訴求和原則（如「正義」倫理、「公正」原則），作為達成女性主義訴求的策略。

針對這樣的質疑，諾丁指出：關懷是雙向的情意關係，而非單面的道德付出。如果我們仍將關懷歸屬於人的某種德行屬性，那當然會延襲德行倫理學的思維模式，這樣容易使得女性為主的關懷照顧工作（如家庭主婦、看護工等），成為剝削與受剝削關係存在的正當理由。

從更寬廣的視野來看，關懷倫理非只是女性主義的訴求策略，它確乎點出了生命處境的實相。諾丁認為，人自出生（甚至受孕）開始，就處在一種接受供給或接受保護的關係之中，否則早就夭折而死。所有的生物莫不如此，而人是所有動物之中養育期最長的，因此對關係的依賴特深：「我的獨立性是在一組關係中定義出來的，這就是我的基本現實。」²⁰ 這樣的觀察，是如實、深刻而又周延的。

依佛法以觀，在緣起的世間，生命從來就是一種「關係」的存在。關懷倫理由「關係」的實然而推演出「關懷」的應然，這與緣起論由「緣起法相的相關性」而推演出「護生」乃至「自通之法」的原理，恰是不謀而合。

而關懷不唯是女性特質，它也是佛陀或耶穌這些偉大宗教之男性聖者的特質。因此筆者認為，關懷是否雙向的情意關係，並非絕對要項。重點在於，宗教聖者的仁慈表現，倘若較為接近女性特質，那麼女性在生命進化的過程之中，想必是更為接近佛家所說的「佛性」，或是基督宗教所說的「神性」。

然則女性主義的佛學建構，不應只停留在對抗男性沙文歷史遺痕的

²⁰ Noddings, 1984, 51。本段轉引自方志華，〈關懷倫理學對關懷關係的現象學描述〉，2002，頁三。

不平等條約的層次，還應進一步依演繹、歸納、統計的方法，從生物學、心理學、社會學等多方面，證成「女性特質更為接近佛心」！

五、結語

本文討論的是倫理學系統理論之間的交集以及各自的歧異。撰寫本文之目的，是為了回應倫理學界的以下思考：一、倫理學究竟是否必須建立「第一原則」？二、第一原則是否唯一不二，絕對優先？三、即使是原則主義，是否可兼顧「正義」與「效益」的兩項原則（乃至多項原則）？四、能否拋開原則主義，依其他方式來尋求倫理判斷的依據？

綜上所述，筆者認為：原則或許並非唯一不二，一般的倫理判斷，最好是兼顧「正義」與「效益」的兩項原則，但在不同情境之下，亦可能會在二者之間作出價值優位判斷。因此理查森的建構實用主義，認為效益原則或正義原則均非絕對優先，應予交互修正，交互平衡，甚有道理。而畢強樸與蔡德斯暫置根源理論無法一致的難題，於異中求同而歸納出四項中層原則，這對倫理判斷有相當高的實用性與精準度。

德行倫理學，從行為「動機」以辨明「善、惡」。關懷倫理學依於女性特質（feminine），主張關係是存在的基礎，關懷是道德的基礎。情境倫理學則重視倫理抉擇所需面對的情境差異。這些都言之有理。但第一原則在倫理判斷方面，還是有其不可替代性。即使是照顧情境、考察關係而作關懷的倫理判斷，依然不可能毫無原則存乎一心，否則稍一不慎，就會淪為善觀風向、投機取巧，或是重視人際關係與人脈經營的庸俗做法。

因此依佛法以觀：並非要在此諸主張之間，擇其一而否定其餘，而是如理查森所說的「交互修正，交互平衡」：在不違「正義」與「效益」

兩項原則之下，在人我互動之中，對他者油然而生起關懷之情，就著自己的道德承擔能力，而作相對最好的倫理抉擇。而這正呼應了佛法的道德實踐要領——「中道」論：因緣無限，但人們只能在可見聞覺知的有限條件之下，依於「自通之法」（同情共感，或名「良知」），而無私地作相對最好的抉擇。²¹

參考文獻

一、英文資料

1. Beauchamp, Tom L. & Childress, James F. *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford, Oxford University, 1994.
2. Benedict, Ruth. "A Defense of Ethical Relativism", in Louse Pojman (ed.), *Ethical Theory*, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989, pp.20~24.
3. Clarke, Paul Barry. "Ethics". In *Dictionary of ethics, theology and society*, edited by Paul Barry Clark and Andrew Linzey. London/New York: Routledge. 1996.
4. Clement, G. (1996). *Care, autonomy, and justice : Feminism and the ethic of care*. Boulder, Colorado : Westview Press.
5. Frankena, William K. *Ethics*. 黃慶明譯：《倫理學》，台北，有志圖書出版公司，1999。
6. Friedman, M. (1995). Beyond caring : "The de-moralization of gender". In V.

²¹ 佛家的中道論，是「緣起、護生」理論的實踐綱領。詳參釋昭慧：《佛教規範倫理學》，頁九五～一三二。

- Held (Ed.) *Justice and care: Essential readings in feminist ethics*. Boulder, Colorado : Westview Press.
7. Gensler, Harry J. *Ethics*, copyright by Routledge, 周伯恆中譯，台北：韋伯文化事業出版社，1999。
 8. Gilligan, C. (1982). *In a different voice*. Cambridge : Harvard University Press.
 9. Gilligan, C. (1989). “Moral orientation and moral development”. In E. F. Kittay & D. T. Meyers (Eds). *Women and moral theory*. Rowman & Littlefield Publishers.
 10. Gilligan, C. (1993). “Reply to critics”. In M. J. Larrabee (Ed.) *An ethic of care*. New York : Routledge.
 11. Hare R.M. (1999). *Objective Prescriptions and Other Essays*. Oxford, UK: Oxford University Press.
 12. Joseph Fletcher (1966). *Situation Ethics :The New Morality*. The Westmunster.
 13. Kohlberg, L. (1981). *The Philosophy of moral development : moral stages and the idea of justice*. San Francisco : Harper & Row.
 14. Noddings, N. (1984). *Caring : a feminine approach to ethics and moral education*. Berkeley : University of California Press.
 15. Regan, Tom. (1983). *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California press.
 16. Richardson, Henry S. (1995). *Beyond good and right: Toward a constructive ethical pragmatism*. Philosophy & Public Affairs.
 17. Singer, Peter. (1990). *Animal Liberation*, New York: Avon Book, second edition.
 18. Tronto, J. C. (1993). *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*, N. Y. & London: Routledge.

二、中文資料

1. 玄奘譯：《成唯識論》，大正藏第三十一冊。
2. 釋印順，《成佛之道》增註本，頁 267。依印順文教基金會 2006 光碟版《印順法師佛學著作集》查索。
3. 方志華（2002），〈關懷倫理學觀點下的教師專業素養〉，《教育研究資訊》，頁 1-20。
4. 方志華（2002），〈關懷倫理學對關懷關係的現象學描述〉，《鵝湖》，27（7），頁 31~43。
5. 吳秀瑾（2003），〈依靠與平等：論 Kittay 愛的勞動〉，
<http://www.phil.ccu.edu.tw/chinese/lecture/doc/Kittay.doc>。
6. 林火旺（2001），《倫理學》，台北：五南圖書出版公司。
7. 林朝成（2002），〈台灣人間佛教環境論述的面向與省思〉，《當代》173 期，台北：當代雜誌社，頁 52-61。
8. 林朝成（2002），〈生態女性主義與人間佛教的環境關懷〉，弘誓文教基金會《人間佛教與當代對話學術研討會會議論文》，台北：弘誓文教基金會，頁 L-1~L-17。
9. 林朝成（2003），〈關懷與正義：佛教觀點的詮釋〉，印順導師思想之理論與實踐：第四屆「人間佛教·薪火相傳」學術研討會論文集，R1~12。
10. 孫效智，〈與他者的關係~倫理學〉，
<http://210.60.194.100/life2000/professor/johannes/articles/18ethics%20someone.htm>。
11. 孫效智（1999），《當宗教與道德相遇》，台北：台灣書店。
12. 陳特（1994）：《倫理學釋論》，台北：東大圖書公司。
13. 黃慶明（1998）：《倫理學講義》，台北：洪業文化事業有限公司。
14. 戴華（2001），〈姬莉根的關懷倫理與康德的道德觀點〉，台灣哲學學會 2001 年學術研討會論文。
15. 簡成熙（1997）：〈關懷倫理學與教育：姬莉根和諾丁思想初探〉，簡成熙主編，《哲學和教育：二十世紀末的教育哲學》。高雄：復文圖書。

16. 孟祥森，錢永祥譯（1996）：《動物解放》，台北：關懷生命協會。
17. 釋昭慧（2002）：《佛教規範倫理學》，台北，法界出版社。
18. 釋昭慧（2005）：〈有關佛教後設倫理學之討論——從實然的現象與法則，到應然的原理與原則〉，2005.10.15，中國哲學會「2005 兩岸宗教與社會」學術研討會。
19. 釋昭慧（2006）：〈有關「自然律」與「自然道德律」之佛法觀點〉，《哲學與文化》第卅三卷第三期，2006.03。
20. 釋昭慧（2005）：〈佛教生命倫理學之研究方法論〉，發表於台大哲學系「佛學方法論」研討會。