

# 南台科技大學教學卓越計畫專業倫理教材

## 通識教育中心教材

教材名稱：環境倫理教育的理論與實踐

編撰者：通識教育中心 楊劍豐

編撰日期：99年9月

## 第二章 環境倫理的理論背域

### 第一節 理性的意義

甚麼是「理性」？在許多人的概念中，「理性」一詞並沒有非常確定的意思，也許在他們的意識中「理性」是等同於「邏輯論證」的，或許只等同於「講道理」而已，人們也常常標榜自己很「理性」，自以為正確，要求別人絕對「理性」，但往往連理性到底是甚麼都不清楚。因此對「理性」和其發展歷程有一個清楚的界定和認識是十分必要的。

「理性」在英文有 reason 和 rationality 兩個字。reason 一般被譯為「理由」，是指提供人之行為、主張和論點的原因或根據，因而只要是為自己的主張和論點提供「理由」的態度，就是「理性的」(reasonable)；但有時 reason 又被譯為「理性」，用來指稱人類提供理由的心靈能力，例如德國哲學家康德就把人類的理性能力區分成探求知識的「純粹理性」(pure reason)、人之實踐活動的「實踐理性」(practical reason)和追求美感經驗「判斷理性」(judgement reason)三種。Rationality 依《牛津哲學辭典》的解釋：指人之行為、信念、論辯、決策和其他心靈活動的部分，都可被描述為是理性的 (rational)；認為某件事物是理性的，就是意指它能成為有意義的、適當的或必要的，或是它與追求真或善的知識目的相一致；理性被視為是人類與其他動物之所以不同的能力，有些哲學家認為理性活動是人類最高善的主要部分，另有些哲學家認為理性是與無法控制之情緒相反的自由活動。一般來說 rationality 的使用比 reason 更狹窄、更嚴謹或更學術一點，因為它特指符合「規則」、「步驟」或「規範」的執行或操作，也就是說，rationality 不僅是提供理由而已，還要說明所有理由之間的規則、步驟、可行性、正當性、合法性或規範，並對各種理由的好壞進行判斷，正當的、合法則的或合規範的理由，才是 rationality；而 reason 最常用於提供個人行為的理由、根據或原因，但並不需要為此些理由提供法則或規範的說明，因此，不管個人為自己的行為或信念提出的理由是好的、壞的、正確的、錯誤的、自圓其說的或是強詞奪理的，都可以說自己是「理性的」。因而，在本章中我們所探討的理性追求之向度，是指 rationality 的意義。

從理性發展的根源來看，理性的原初意義就是指一種「洞見」(insight) 和「觀看」，也就是「看」和「見」，引申為「觀點」或「理論」(theoria)；在古希臘哲學，理性是指作為「觀看」的「心智」(nous)，是指人類自我反省的能力，因而，理性最終成為人類觀看、思考智慧的「光」(phaos) 或「啟蒙」(enlightenment)，在這意義下，理性成

為概括人類認知和批判反省的能力。在中國所謂「仰則觀象於天，俯則觀法於地」(《周易·系辭下》)，也同樣表示「觀看」的意義，也同樣顯示人類認知和批判反省的能力。理性實際上是建構智慧的方式，而智慧也就成了理性存在意義的來源之處。總體而言，理性有兩種相互成就的功能，那就是認識與批判，理性鼓勵人類的思想去探索，去冒險，並把所探知到的新東西綜和。

但近現代西方「理性主義」(rationalism)實際上是一個很晚近才出現的，我們可以在拉丁文(即，ratio)中找得到它的直接源頭，但作為人類精神自我超越標誌的理性卻有著無法追溯的悠久歷史。在這段遠未終結的歷史中，理性的內涵及作用都發生過巨大的變化，並在近現代文化中直接支配著歷史的進程。對於理性是什麼以及理性的原初含義是什麼之類問題的回答實際上本身就是理性的外顯，同時也是一場理性的冒險。如果我們的思想受到了理性的召喚而行進在理性的路上，那麼理性對於我們的思維來說是預置的、不言自明的，我們也就無法試圖通過其他等而下之的手段來揭示和接近這個先驗的前提。另一方面，如果我們訴諸其他手段來追尋理性，則很可能滑入“非”理性的軌道。迄今為止的理性史已充分證明了理性的這種無法擺脫的宿命。近代哲學之父笛卡爾(Descartes 1596—1650)在制度化規範化方面給理性哲學帶來了前所未有的革命性變化，使理性成為知識的主宰和思想的源泉。

後現代主義的立場是在尼采(F.Nietzsche 1844—1900)宣告「上帝死亡」(death of God)的理性啟蒙產生病徵後，米歇爾·傅科(Michel Foucault)進一步喊出「人的死亡」(death of man)的口號，意指對從理性啟蒙後之理性主體優位或主體中心哲學的反動與批判，這一批判與挑戰主要是要解消以人為世界中心的觀點；後現代主義者認為相對於萬物，人類確實有其優越處，但這種優越和不同並不能就把人定位為宇宙或世界的中心，因此，後現代主義可說是針對理性主體中心立場而有的新文化與哲學形式。在「啟蒙運動」時期的歷史背景下，「理性主義」有其相當積極的意義。可是當過度誇大理性的作用以至超出它的應用範圍後，就會出現反效果，使得所謂「理性」其自身成為一種壓制性的扼殺力量，而這正是當初「啟蒙運動」所要反對的。若是理性的選擇是有限的，選擇的結果往往是，在肯定一元存在合理性的同時，否定了多元存在的合理性，就造成理性人類最不理性的作品--戰爭與大屠殺。隨著理性多元主義認識的發展，自由主義崛起，自由主義承認社會上各種不同類型政治訴求各有其合理性，並以寬容的態度對待各種政治力量和政治訴求，兼收並蓄，競爭共存；相信社會的自發秩序，讓人們在為自己利益努力的同時也能促進社會整體利益的增長，產生社會最合理的進步。

理性在現代社會中發生病變，走向「片面化」和「形式化」，決不是先天性的，而是後天性的；更準確地說，不是理性自身的責任，而純屬是人為造成的。理性在現代社會中的一個最大的病變形態，就是走上了片面工具化道路；理性的工具化和形式化，使現代人類面臨著重重危機，譬如：經濟主控、金錢萬能、科技萬能、技術樂觀和技術決定論等，正在衝擊著人之價值觀、人倫（際）關係、社會文化、教育與生態環境等等生活世界的各領域。

理性的地位是至高無上的，（1）理性是認識論的主題（2）是關於真正的價值學說的主題（3）是關於實踐善的倫理行為之學說的主題（4）更重要的也是理性批判所建立之各種學說的主題。古希臘的亞里斯多德（Aristotle B.C.384—322）將人類的理性分為三個方面：理論理性，實踐理性，詩意或者創造理性。哲學作為對世界的總體性把握，包括三大問題：世界如何、世界如何認識、世界的意義。在哲學體系中與此相應的就有存有論（ontology）、認識論（epistemology）和價值論（axiology）三大理論。

理性的內容是無限豐富的，理性的功能也是複雜的，理性既是認知的，又是審美的，既是理論的，又是實踐的，既是超然的，又是動情的，既是主觀的，又是客觀的。我們可總括理性為（1）理性是一種思考、認識和批判的能力：亞里斯多德認為人與動物最根本的區別就是人有「理性」，理性是一種能夠進行思考的能力；「思考能力」具有很廣闊的含意，由於在廣義的「思考能力」中，最明顯、最容易被認知和掌握的是邏輯思考能力，大多數人所說的「理性」是指「邏輯思辯」。（2）理性是一種態度、一種倫理：被許多人標榜並要求被滿足的「理性」，顯然不是指一種能力，而是要求人們達到的標準。「理性主義」要求人們凡事訴諸理性，實際上是一種倫理和態度，是一種謙卑的、審慎的態度。

## 第二節 理論的理性

自笛卡爾以來，西方哲學從存有論轉向了近代以知識論（epistemology）研究為中心，對認知的形式、過程及結果等的研究成為知識論的主要內容。在西方哲學家看來，知識論研究並不是簡單地對思維內容的概念化整理，而是包含了對認知活動何以可能的理性追問。笛卡爾從哲學上總結概括了這種思想狀況，確立了主客二元對立在近代哲學中的基礎地位，並實現了哲學任務的轉變，哲學的主要任務不再是直接描繪世界，這已經是自然科學的任務，哲學的任務是探討主體認知客體的可能性與條件；基於主客二元對立的知識論問題成了哲學的主要問題，知識論上理性論與經驗論，也沒有跳出這一基

本框架，它們均把認知的可能性奠基於認知主體的能力，或先天領悟能力，或經驗綜和能力。

從康德開始，知識論的主題由認知心理學的可能性問題，變為認知得以可能的邏輯條件問題，哲學所應當關注的是認知如何可能，及所以可能的條件。現代西方知識論研究主要是研究知識的基本性質、知識成為可能的條件以及知識表達的形式與世界之間的關係，這些都構成了現代知識論的基本內容。知識論是探問知識何以可能的規定，是探問在何種條件下知識才能成為知識，也就是探問信念在什麼什麼條件下才能被確證為是真的。傳統知識論把知識規定為「經過辨明為真的信念」(justified true beliefs)，辨明、為真和信念構成了知識的基本內容，「辨明」(justification)不是要求具體的論證內容，而是要求所要辨明的信念是可靠的、在邏輯上是前後一致的，因為只有在邏輯形式上滿足了可靠和一致的要求，信念才是可以說是必然的；「為真」(to be true)也不是要求信念內容的真實性和客觀性，而是要求被辨明的信念必須是在一切情況下都為真，不能為假；作為一種「信念」的知識，不是關於信念者的所相信的內容，而是構成信念的形式，即這樣的知識之所以能夠成為知識的條件。

知識論是對人類認知過程的一般特徵或抽象特徵的研究，是一種一般的、普遍的、抽象的研究，而不是個別的和特殊的。近代知識論徘徊於經驗—理性的二分之一中，或是各執一端，或是將它們結合起來。知識論上的差異同時也是方法論上的差異，認知的可能性及其條件問題同時也是認知方法的有效性問題，知識論與方法論是二合一的，方法有效則認知可能，認知不可能則是因為方法無效。

哲學自產生起就一直與數學、自西方自然科學連結在一起，早期希臘哲學幾乎同時是自然科學，物理學和第一哲學同屬理論知識的科學，亞里斯多德不僅是哲學家，也是自然科學家。近代實驗科學的興起導致自然科學和哲學的分離，形成了各種具體科學。尋求確定性科學知識的根據與基礎是近代哲學知識論的中心任務，而在這一追求中哲學又把自己看成是「科學的科學」、「普遍科學」，高於科學之上；同時，哲學也苦苦追求自身的科學性，努力使自己成為嚴格的科學，維護科學的明證性和客觀性。如今哲學雖然已經從科學的王位上跌落下來，但仍然與科學相依相存。

「科學哲學」這個詞來源於英文 Philosophy of Science(簡稱 PS)或 Scientific Philosophy(簡稱 SP)，由於兩個英文詞都可以譯成「科學哲學」，因此，「科學哲學」就有廣義和狹義之分。狹義的科學哲學即 SP，是指以自然科學方式從事具有科學性且成為自然科學之分支的哲學；廣義的科學哲學即 PS，則是指以科學為研究重心的哲學分支。在《大英百科全書》中對「科學哲學」的說明：「科學哲學所要論述

的，是方法論和知識論問題，即研究者對待自然界的方式問題…科學哲學作為一門學科，首先要闡明科學探索過程中的各種要素，如觀察程式、論證模式、表述和演算的方法、形而上學假設等，然後從形式邏輯、實用方法論以及形而上學等各個角度評估它們之所以有效的根據。」。作為一門以科學自許的哲學學科，英美科學哲學自覺貫徹科學性原則，實現科學性理想，像科學那樣使自己高度專門化、專業化；專注於狹隘的問題領域，像科學那樣訴諸事實和實證，探討科學發展的客觀規律。因此，以科學的方式去從事對科學的哲學反思，依然是科學哲學的一個教條。

科學哲學以解釋「科學究竟是什麼」和劃清科學與非科學的界限為主要任務之一，科學之為科學的科學性標準一旦確立，就具有了規範意義，因此，科學哲學本質上依然是哲學的，是規範性的；另一方面，科學哲學又要使自己成為一門具有科學性的實證科學，於是所揭示出來的科學性需要訴諸實際科學歷史的檢驗。既作為規範性的哲學又作為描述性的科學，這是科學哲學的內在矛盾。

科學是當代社會的命脈，是推動經濟發展的強大力量，又是佔據統治地位的意識形態。因此，對科技的哲學反省在當代一切哲學中無疑具有佔據首位的重要性，一切哲學思考，必然直接或間接的觸及時代的科技本質，人們期望科學哲學應承擔對科技的哲學反省的任務。不幸的是，這門學科遠沒有像人們所想像的那樣對支配我們時代的科技本質進行哲學反省，這表示科學哲學似乎並不關心科學對於人生的意義，而將自己的視野局限於探究科學的邏輯、認知論和方法論上。

科學總是人類的科學，是人類創造的並為人類所理解的科學，因此，科學首先就是人的一種存在方式，是人的一種活動，是人對待世界的一種理論態度，而不是人的基本的或優先的存在方式，科學研究並不是人的唯一可能的存在方式，也不是其最迫切的可能的存在方式。科學知識是建基於人類直接的實踐經驗，是植根於人的日常生活內，這是從事科學或科技研究者所必須深切體悟的。

### 第三節 價值的理性

理性在蘇格拉底（Socrates B.C.469 – 399）和柏拉圖看來主要表現為對當時流行價值的批判，蘇格拉底被判死刑，並不是因為他為希臘人提供了製造高效率工具的思維方法，而是因為他對流行價值觀的理性根基的追究；柏拉圖在《理想國》中解釋何為最完美的人類生活。也就是說，蘇格拉底和柏拉圖都把人的理性首先理解為價值理性。

價值學（axiology）或價值論（value theory），是由哲學和各門具體學科關於價值的研究所構成的一門綜合學科，是對人類生活中的價

值判斷及其規範和實踐方式的探討，其任務在於提供追求和理解人類價值活動的理性根據和實踐指導。價值論研究包括三大領域：價值論（基本原理）、評價論和價值觀念論。作為哲學範疇的價值的本質規定是什麼？價值是一種客觀的關係，還是一種客觀的屬性或是一種主觀的觀念？價值是宇宙中普遍具有，還是僅僅同人類相關的？價值是否是與事實相對立？大多數學者認為價值是：立基於主體和客體的關係來考察價值，總體上把價值看作是客體對主體的意義。傳統哲學知識論的嚴重缺陷，是把認知模式作為主客體之間的唯一認知模式，把人與物的關係抽象得僅剩下一「理論關係」，把認知主體假設為脫離了社會、撇開了利益和情感的抽象人，因此認知活動實際上成了沒有具體人的活動。價值論的興起和發展，不僅使人們看到人所面臨著的雙重世界，從而認識到認識活動不僅包括反映物質形態世界的認知活動，而且包括把握價值形態世界的評價活動。認知活動是主體對客體的認識活動，以把握客體的本質和規律；評價活動是主體把握主客體之間價值關係的認識活動，以把握客體對於人的意義。認知活動和評價活動相互交織在一起，完整的人類的認識活動。

「價值」(value)的本意是可貴、可珍惜、令人喜愛、值得重視且對人有維護、保護作用的意義，廣泛意義上的價值有好、有用、真、善、美、寶貴、重要、有意義等等意思，這種意義的價值，在哲學、倫理學、美學、政治學、法學、歷史學、社會學、宗教學、教育學和科學技術中也日益被普遍採用。這些學科分別就各自層次和領域中的價值問題加以研究，形成了各自專門理論，價值學所研究的現象遍及社會生活的各個領域，內容極其豐富。價值學的形成價值現象是人類生活的普遍現象，價值問題是人類與生俱來的一個基本問題，從人類理性意識到自己與他者(物、他人、世界)是處於一相連的關係時起，價值問題就進入了人類理性思考的範圍，古代哲學就已經明確地包含了關於善、美德和美好生活等智慧的追求與思考，而後隨著各門自然科學、社會科學和思惟科學先後從哲學分化獨立出去，對於善、美和美好生活的價值思考也先後形成了各種專門的學科，如倫理學、美學、經濟學、社會學、政治學、法學、文學、藝術、宗教等等；其中倫理學和美學仍屬哲學的分支學科，它們對善和美的問題探討對其他社會學科具有一定的普遍和指導意義。

在評價活動被理性建構成為價值論之前，東、西方思想家已為價值學提供了豐富的材料和經驗，價值學的許多問題也已被大量研究且提出各種觀點。中國哲學在先秦時期就從對「天人」關係的理解出發，闡述人世間善惡、美醜、義利的道理，強調自然與人事、實然與應然、客觀與主觀的統一；當時的諸子百家由對「天」(人世價值的根源)的解釋而有不同的價值觀，儒家的道德價值觀、道家的自然價值觀、

墨家的兼愛功利價值觀和法家的權勢功利價值觀等。

西方哲學雖以知識論、真理論及其方法為理性探求的重心，但是對於價值和實踐的研究仍佔有重要的地位。古希臘時期，善、美德和幸福等最高價值被看作是世界的存在或世界的固有本質，蘇格拉底特別強調對美德的理性認識，柏拉圖認為善是世界的最高理型，人生的最終目的在於能進入這個理型世界；亞里斯多德開始倫理學的系統研究，他認為世界萬物都有自己的目的，而目的總是趨向于完美、至善，人和物能達到自己的完美和至善就是最高的價值。至理性啟蒙時期重視人本的價值觀，反對宗教的禁欲和來世觀念，注重人的現世生活意義，主張追求人世的幸福歡樂，主張自由、平等、博愛為人的基本的價值，推崇人的經驗和理性，提倡通過認識自然來造福人生。理性啟蒙時期充分肯定了人的價值主體地位，指明了一切價值都是對於人的價值；並通過將知識與信仰區分開來，強調知識和理性對信仰的獨立性及其對人類的意義，宏揚了科學精神和科學理性的價值。本世紀中期以來，價值學研究呈現出現實化和綜合化的趨勢，倫理規範研究重新受到重視，這一趨向表現為從理論的爭論走向重視現代人類社會普遍的問題，如科技應用、環境生態、人口和生命、戰爭和和平、文明衝突和社會發展等問題。

對於價值領域的分類，因分類角度和形式的不同而表現出多樣化的趨勢，這同時也反映出人類價值生活及認知評價的複雜和多元；將不同的價值類型全面地綜合並描繪人類價值生活與規範，是價值學的基本任務之一。一般學者將價值活動分為以下幾個領域：道德、宗教、藝術、科學、經濟（物質）、政治、法律和習俗，這一分類表示人類的一切在世的活動，同時就是理性的認知（現實生活世界的問題）與評價（適應生活的各種規範）的活動。

對價值學的研究與了解，可促進哲學和社會科學的相互聯繫，並對人類價值生活有更全面性的認識，使人們更有效地適應社會生活的實踐活動，增強人們理解和處理價值問題。

#### 第四節 倫理學與基本倫理原則

人類的理性分為科學認知理性和價值理性。人們往往是通過「真」「善」「美」三種方式來理解和把握世界的；「真」是人類認知理性所追尋研究的目標，主要是想了解世界是「怎麼樣」、「是什麼」的問題，它以許多的客觀規律和必然性來說明世界的各種真相與樣貌；「善」和「美」，是人類價值理性追尋研究的領域，主要是說明與解決人類的世界「應當如何」的問題，人類的世界和自然的世界完全不同，它有著許多的可能性，需要人類利用理性智慧去衡量與判斷，並作出符

合人類理想的善和美的明智選擇。正是在這個意義上，倫理與道德是一種關於人類應當怎樣的智慧，是一種社會的理性智慧，它表達並設定一定社會價值取向和理想目標，引導社會發展方向與發展目標，調整社會各個方面的善及其合理性。這些價值取向和理想目標也深深滲透入政治、法律和經濟生活等各個領域且發生著作用。

價值與實踐哲學的發展不僅是哲學的巨大進步，也促進其他知識學科的進步。一般認為道德與倫理是一種人的內在品質和調和人際關係的規範；我們生活於一充滿各種關係的世界內必然會思考：人應當怎樣做人、怎樣生活？人與他人應當怎樣相處？我們的社會應當如何才能更有秩序、更安全？我們應當怎樣對待並處理人與環境或自然的關係？對這些問題的思考，促使各種倫理與道德學說的興起，並使人類社會產生各種法律與國家制度，進而形成各種宗教規範。

倫理學（ethics）是哲學的一個傳統分支，它是關於道德價值的理論學科，倫理學對道德的善與惡的研究，包括關於道德價值和善惡的本質、特徵和規律的基礎理論研究，和關於現實道德標準和規範系統的研究。倫理學要解決的問題是：人應當如何生活？人應當成為什麼樣的人？人應當遵循什麼樣的準則？在倫理學中，道德原則的合理性證明成為主要的問題。倫理學之所以實用，原因就在於道德實踐的主要目標就是按某種方式進行生活和採取行動。倫理學的目的便是幫助我們做一個正直的人，並幫助我們獲得和確認富人性的、真正的、有價值的基本善和實踐的真理，這種類型的倫理學，我們稱之為規範倫理學（normative ethics），以區別於專對道德語詞、倫理學術語之意義和倫理學判斷之可證明性加以研究的後設倫理學（meta-ethics）。

生態倫理學家利奧波德（Aldo Leopold）認為規範倫理學的發展經過三個階段，第一階段，著重以仁愛的原則，調整人與人之間的關係，基督教和儒家倫理是此種倫觀點的主要代表；第二階段，著重用平等、自由等基本人權、功效原則和正義原則，調整人與人、社會、國家的關係；第三階段，著重將倫理態度推廣到自然的環境和生態，調整人與環境生態的相互關係<sup>1</sup>。我們由此論述中，可發現道德的產生是因為人類是落在一關係網絡內的存在者，必然與人、社會、國家和生態環境交織在一起，是以，必然須有能調整關係網內各存在者之利益的倫理原則；而人類為何必須與他者調整關係呢？是純然出自人的良善本性？或是為求自我保存而不得不的抉擇？這一問題一直困擾著所有的東西倫理學學者，但可以肯定的是人類對一行為所產生的後果或功效，從來就不曾放棄關注過<sup>2</sup>；這也導致我們在倫理學發

<sup>1</sup> 奧爾多·利奧波德（中譯本，1997）：沙鄉年鑑。吉林：吉林人民出版社。

<sup>2</sup> 在孟子的「義利之辯」中，孟子也是以「行義之利」來說服梁惠王。

展的第三階段中，對如何調整人與他者的關係，及選擇哪些倫理原則來下倫理判斷或抉擇，更加複雜和難以抉擇。

倫理學判斷雖然沒有科學判斷那樣的客觀性，但這並不是意指倫理學僅是由主觀情感或主觀推斷的，道德倫理判斷能夠且應當是建立在合乎理性且具普遍性的道德原則上，並經建全、充分詳盡的推論而形成的。以下說明幾個主要的基本倫理原則：

## 1、效益原則（principle of utility）

什麼是判斷人們行為正當或不正當、善或惡的最高原則？什麼是人們行為準則的最終依據？若依行為結果的善或效用來指導人類行為或作為道德判斷的標準的倫理論，一般稱為「目的論」(teleology)。若主張行為的正當與否是內在的，與其產生的結果之好壞無關的倫理理論，一般稱為「義務論」(deontology)。在目的論的倫理學說中，以英國哲學家邊沁(J.Bentham,1748-1832)和穆勒(J.S.Mill,1806-1873)所倡導的效益主義(Utilitarianism)最為重要。

效益主義就是將普遍的人類幸福看作是道德基礎的一種道德哲學，其基本原理是最大多數人的最大幸福(the greatest happiness of greatest number)，這是人類活動的終極目的，也是人類行為的指導原則和道德標準。效益主義所指之「幸福」(happiness)包括物質生活的享受、精神生活的滿足和文化的充實等等。在現代，效益主義又分為行動效益主義(Act-utilitarianism)和規則效益主義(Rule-utilitarianism)，行動效益主義著重用效益原則直接判別人們行為是正當的還是不正當的，亦即它從行為的直接效果或價值來計算這行為是否給相關的人們帶來的幸福超過痛苦，來衡量行為是否為正當的、道德的。規則效益主義則著重用效益原則來作為判別社會的道德規範是否為正當或道德的標準；換言之，一行為是否正當，只要看它是否符合社會道德的規範，而道德規範是否正當，要看它是否導致人們的最大幸福。

所謂「效益」(utility)意指一種能給當事者求福避禍之傾向的東西，若這東西趨向產生利益、快樂、善或幸福，則導致產生此東西的行為，就是正當的或良善的；在此「當事者」可以是一個個人，也可以是整個社會、國家和人類等。我們能否將「當事者」擴大至整個地球生態或環境，以使生態環境獲得最大多數生態類的最大幸福呢？這一問題就是當代論證動物權和生態環境倫理學家們試圖跳出傳統以人類為中心的倫理學，達致人類、動物、生態和環境等之利益和幸福的整體平等的非人類中心倫理學。

效益主義的優點在於它用統一的原則(效益原則)來說明人類行

為的目標、根源和動力，並解釋道德的行為和道德的規範，以及一切社會制度和政治措施的正當與否；另外，效益主義把許多道德問題用自然的、常識性的方法進行處理，許多行政人員和專業人員做決策時，關注的焦點就是結果的效益且考慮各種方案的成本與利潤。而其缺點在於（1）不同個人對不同性質、不同內容的快樂、福利或幸福的感受難以採用同一的標準加以計量和比較。（2）只顧社會福利總量的增長，卻不顧這些福利的分配問題，甚至容許為了最大多數人的利益總量而犧牲少數人的利益或自由。（3）基本人權（自由權、平等權、生存權）的分配問題，或者說權利義務的分配問題，亦即所謂正義問題並不能從效益原則中推導出來；相反的，基本的人權或道德義務也可能為了效用的最大化而被剝奪。（4）行政人員和專業人員做決策時，是否能通過客觀的道德衡量進行工作？能否避免謀私利或偏見的假設？不幸的是，效益主義或所有目的論倫理學都不能克服這些問題，且常常成為各種不道德決策或自私行為的藉口。

針對目的論的缺失，義務論倫理學是否有解決的方案？首先我們先探討美國哲學家羅爾斯（John Rawls）的「正義論」（theory of justice）中之兩個正義原則。

## 2、正義原則（principle of justice）

羅爾斯的正義論是作為效益主義的替代性道德哲學理論而提出來的，他認為效益主義最根本的錯誤在於未專門討論基本的社會福利、基本的權利與義務在個人之間的合理分配問題。因此，他的正義論的主要論題就是（1）社會制度對基本權利與義務的分配方式，如何才是正義的。（2）對社會合作所得的利益、財富和福利，如何分配才是公平、正義的。對這兩個論題的探討，羅爾斯提出兩個正義原則。

羅爾斯的倫理學所強調的是做為公平的正義，並優先考慮權利而不是效益。所謂正當的行為就是重視人的各種基本權利或自由的正義原則相一致的那些行為，羅爾斯認為，正義的原則是平等的、理性的和自私的人自願選擇那些構成他們及其後代所有團體所遵守的社會契約條款的原則。羅爾斯為推導出正義原則，假定人們的選擇是在一自私自利的「原初狀態」（original position）內對自己的天賦和社會地位之「無知之幕」（veil of ignorance）下進行的；因而，人們實際上被迫對每個人都要公平，因為只有這樣才能對自己公平；又既然誰都有機會成為社會中地位最不利者，因而誰都不願意冒險，是以，理性的和最安全的選擇就是站在最小受惠者的立場來考慮或抉擇。依此推理的結果，羅爾斯便導出兩個正義原則。

### (1) 基本人權原則 (principle of human rights) (平等自由權)

第一原則：每個人對與所有人所擁有的最廣泛平等的自由體系相容的類似自由體系都應有一種平等的權利。

第一原則可稱之為基本的人權原則，人人都有最大限度的平等自由權利。大體而言，公民的基本自由有政治上的自由、言論、集會、思想、信仰、人身、保障個人財產、依法不受任意逮捕和剝奪財產等自由。這些自由是一律平等的，是不可侵犯的，是不能為了較大的社會經濟利益而犧牲個人的自由，唯一對個人自由的限制是不可侵犯他人的自由權利。依此原則沒有人或團體可以為了某些利益而侵犯別人的身體、隱私、財產或智慧財產等權利。

### (2) 分配正義原則 (principle of distribute justice) (機會平等原則和適度差別原則)

第二原則：社會和經濟的不平等應這樣安排，使(1)在與正義的儲存原則一致的情況下，適合於最少受惠者的最大利益；並且(2)依機會公平平等的條件下，職務和地位向所有人開放。

第二個原則討論的是社會經濟所容許的不平等的限度，這限度就是機會平等原則和最不利者受惠原則。機會平等原則表明，雖然社會在財富、權利和職位等分配上，實際不可避免有不平等的存在，但機會卻必須是平等的；也就是說各種地位、財富和職位不僅向有相應才能和稟賦的所有人開放，而且要使所有人都有平等的機會獲得。例如：政府透過教育經費補貼，以使所有國民都有平等受教育的機會，而能進入公平競爭的行列，即是機會平等原則的表現。

最不利者受惠原則，又可稱為適度差別原則。依此原則是承認人的能力、才幹和其他條件所造成的財富分配不均，但這種不平等必須以狀況最差者亦有所改善來選擇分配的方案，這就要求國家實行某些照顧弱勢的福利政策，並通過稅收和其他政策的調整，對貧困者加以補貼，否則就是不正義的。

羅爾斯討論的平等自由原則、機會平等原則和適度差別原則與功效原則，都是現代社會用以調整人的權利與義務分配、規範政府與公民行為的基本道德原則，當然也是規範現代各專業工作者之行為的基本原則，是法律制定和規範倫理的基礎。但當這些原則在實際執行的過程中，常常產生不可避免的衝突和兩難，因此，也就產生哪個原則優先適用的問題。羅爾斯對這個問題的解答是：在各項原則間有一個不可逾越的「字典式的排列」(lexicographics)，各原則的排列順序為：(1) 平等自由原則 (2) 機會平等原則 (3) 適度差別原則 (4) 效益原則。這意味著欲滿足後面原則的前提是不能犧牲前面的原則，這也意味著永遠不能因任何功利的目的而枉顧人的各種基本權利或

自由。然而，羅爾斯此種機械決定的排序在實際的執行中，常常產生不合常理的情形，因此，對這個問題的看法，我們認為應視具體情境而定。

羅爾斯的義務論是以契約論的形式來說明人類之自由、平等、分配公平等基本權利的正義原則；而康德（I.Kant）的義務論卻是從人之理性推導而來。

### 3、自律原則（principle of autonomy）與尊重原則（principle of respect）

康德批判英國的效益主義，不僅因為他們降低了道德，而且他們強調幸福的追求、快樂的感受及慾望的滿足，這些東西是由種種偶然的經驗條件所決定，如何能成為普遍必然之道德規範的客觀標準呢？那麼康德如何說明道德規範的根源呢？康德如何說明道德如何可能的問題呢？正如他以純粹理性中的先驗範疇來說明知識的來源一樣，康德認為我們的道德規範原則根源於我們的「實踐理性」（practical reason）中之「善良意志」（good will）、「義務」（duty）、「絕對命令」（categorical imperative）和「自由意志」（free will）等先驗範疇，他將道德的實踐和行為統歸為受道德律令支配而不是受自然慾望、愛好支配的行為。

然而在現實生活中支配人們行動的意志，卻是處於先驗之理性法則與後天慾望之經驗規則間，因而我們自由的善良意志要求人們放棄一切慾望的規則，按著善良意志之義務要求的絕對命令或原則來行事。所謂絕對命令就是不作為某一目標（如幸福或快樂等效益）的手段且無條件是普遍的道德律令。康德認為絕對命令有三種形式，由這三種形式可以推導出一切的道德義務原則。

#### （1）自律原則

第一原則：你必須遵循那種你能同時也意願要它成為普遍規律的準則去行動。

這就是說，不要去做你不希望它們成為普遍原則的事，依此原則，說謊、不守信用或諾言、自殺和不幫助別人等都不可能成為一個道德規範，因為它們與我們的意志或願望是相違背的。

第二原則：每一個有理性者，都有一個制定普遍規律的意志，…這意志要使自己行為準則成為普遍可行的規律，那他就必須不受任何自己利益的影響。

這個原則就是將自己的意志與普遍原則結合起來的自律原則。在一個理性的社會中，若人人能以自律的普遍道德原則來看待別人，也就是說皆能把別人看作自身是一目的而不是我獲取利益的手段，則

這樣的人就是一有理性且懂尊重別人的道德人，是一個有仁愛心的人，這樣的人類社會就是一個有秩序且和諧的社會，這就是康德心目中的理想國度，他稱之為「目的王國」(kingdom of end)。

## (2) 尊重原則

第三原則：你一定要這樣做，無論對自己或對別人，你始終都要把人看成目的，而不要把他視為一種工具或手段。

將人本身看作目的，不能將人看作達到目的或獲取利益的手段，這是人的行為的一個限制條件，也是人之為人的最高價值。根據這原則人應保存自己的生命，發揮自己的才能，不侵犯別人的身體、自由、財產與基本權利，應增進人們的幸福；總之，應尊重所有人，這原則可稱為尊重原則，一切的道德律令都可歸納為尊重原則。我們進而可將此原則推展至動物和所有生態環境上，而成為尊重一切生命、生態與環境之完整性的生態倫理學原則，這樣的發展可在中國儒家思想中尋得理論基礎。

## 4、仁愛原則 (principle of beneficence)

現代科技與工業資本社會的發展導致人性的異化，同時又對自然和整個生態環境的巨大破壞；但當東西方學界及有心之士不斷探尋及尋求解決之道時，發現當代環境生態之所以遭到大規模破壞的根本原因，皆在於人類都只以自我價值優位、自我理性優位的立場來評量一切，而這一人類中心思想的來由，則又根源於西方長久以來之二元世界觀傳統。因此，當我們面對現代科技發展所導致的各種倫理問題時，我們應可從東方的智慧中尋找出一解決的方案。

孔子面對周朝禮樂制度的崩解，亟思在周朝的禮樂形式中，加入實質的內容；也就是說，孔子希望能在周朝的社會和道德的形式規範（禮樂制度）內，加進人在具體實踐行為中起主導作用的仁心。所謂：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」，有了「仁」就能依「禮」行事，就能夠執行「禮」；沒有「仁」就沒有「禮」或只是一些形式的教條規範。那麼，「仁」是什麼？孔子說：「仁者愛人」（論語·顏淵），首先，表現在對家人的親情，「君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本歟。」（論語·學而）；進而將此種自然的親情推擴至親人之外，「泛愛眾，而親仁。」（論語·學而），「己所不欲，勿施於人。」（論語·衛靈公），「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。」（論語·雍也）。這就是孟子所謂「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。」（孟子·梁惠王）。再進一步將人的仁愛推廣到自然生態上，「親親而仁民，仁民

而愛物」(孟子·盡心上),「民吾同胞,物無與也」(張載·西銘)。

仁愛原則作為一種調節社會各結構和人們行為的原則,最終必須能促進人們的互惠和互愛,並能將這一原則從家庭推向各團體、社會和全人類,最終也能適用於所有生態環境,否則就只是缺少普遍性而為狹隘的宗族倫理。這種仁愛雖然是隨著遠近親疏而遞減,但它確實能隨著時空環境(時中)的改變而加以擴展;尤其在現代環境遭到大量破壞下,對自然生態給予關心與愛護確實有其必要性。

為了說明仁愛的可能性和必然性,孟子構造了一個人的本性是良善的理論,「乃若其情,則可以為善矣,乃所謂善也。若夫為不善,非才之罪也。惻隱之心,人皆有之;羞惡之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。惻隱之心,仁也;羞惡之心,義也;恭敬之心,禮也;是非之心,智也。仁義禮智,非由外鑠我也,我固有之也,弗思耳矣。故曰,求則得之,捨則失之。」(孟子·告子上)。孟子明白說了人性中有為善的可能性與必然的依據,但是孟子忽略了人性中為自己利益著想之自私自利的面向;荀子針對人性的自利面向,提出其性惡論,「人之性惡,其善者偽也,目好色,耳好聲,口好味,心好利,骨體膚理好愉。」(荀子·性惡);正是因為人性惡、利己,所以需要道德與法律的行為規範來加以約束,以保持社會的穩定和共同利益的實現,但是荀子忽略了人性利他、良善的面向。

對於孟子與荀子對人性的不同看法,就是孟子與梁惠王的義利之辯,也如同效益主義與義務論倫理學的立論點的不同相似。對此爭辯我們將依孔子「勿意、必、固、我」的「經權原則」,在不同的時空情境下,考量各種倫理原則的優先性和適用性。

## 5、經權原則 (principle of situation) (情境原則)

上述六條傳統規範倫理學基本原則:(1) 效益原則 (2) 基本人權原則 (3) 分配正義原則 (4) 自律原則 (5) 尊重原則 (6) 仁愛原則是處理人與人、人與社會、人與國家等關係的基本規範,也是人之行為、國家法律與政策制定的最終依據,這都是以人類為中心的倫理原則,在現代科技運用所導致的人與人、社會的衝突中,或在後現代去規範、去中心的情境下,這些原則仍然有其實踐的價值。但現在問題是這些傳統的規範倫理的基本原則,能否推擴至人與生態環境的關係上,而以非人類中心或以生態中心的立場,來處理現今的生態環境危機呢?當人類利益與生態保護產生衝突時,我們該依循什麼原則來抉擇呢?動物、各生態系能否有「基本生態權」(生存權、平等權、自由權、福利權)?這些問題更導致我們在實際倫理抉擇與判斷時的困難。

在實際的實踐或抉擇過程中，我們常常碰觸到原則的衝突或抉擇的兩難問題，這也就是羅爾斯為何必須提出倫理原則的字典式排列之主張的原由，也是孟子「義利之辯」中所包含的主要問題。雖然這些原則有適用時的衝突，但也有互攝互補的功用。雖然，劃定各原則適用的明確邊界使之不包含反例，以使倫理原則能運用於道德推理、判斷和決策上，是其本質特徵；可是，現實生活卻要人們不斷打破這邊界，以將倫理原則運用至各種不同的情境內。由於各基本倫理原則在不同的情境下有不同的權重、含義和適用範圍的變化；因此，我們須有一個依循自律、尊重與仁愛（不損害人與生態）原則，而在不同的時空情境中，用此原則或用彼原則的（7）經權原則，來對人與人、人與社會或各團體（社團、公司等）、人與生態等關係做出合乎倫理道德的抉擇和判斷，以保障各關係者的利益與權利，而達致「為天地立心、為生民立命、為往聖繼絕學、為萬世開太平。」（張載·理窟）的理想世界。

情境倫理學以美國倫理學家弗萊徹（Joseph Fletcher，1905－）為代表，他說：「我的主要原則是：關心人應優先於關心道德規則，較之普遍規範，具體情況與境遇對於我們應該做的行為具有更大的決定作用。」。又說：「當把法令運用於實際際遇時，必須給予人們某種東西，這就是要允許懷疑的或困惑的良心有某種自由。關於規則是否真正適用於某種情況，在多少有些衝突的若干規則中應當遵循何者的問題，無情的擺在我們面前。」。在此言中，良心的自由就是自律原則，而且在道德良心的自由中，必然包含著對他者的尊重與仁愛原則。

由以上的說明中，我們已了解人類各種社會領域的活動，都包含著價值的選擇、判斷與倫理的規範；政治、法律、經濟等活動更是與倫理道德密切相關連，法律的生命力就在於永遠執行在法律制度和法律規則中的道德命令；同樣，一個國家的管理，從組織目標的確立、決策的制定和實施到管理目標的實現，都離不開道德理性的選擇和取捨。任何一項制度和決策，如果和社會既有的道德理性智慧相衝突，那它就失去了道德合理性和正當性；經濟活動是為了合乎人類需要的理性活動，經濟活動不僅是為人們的物質生產活動，同時也表現出人類之合理性、合目的性的價值理性活動，經濟不僅僅受經濟規律的控制，而且也是由人來決定的，在人的意願和選擇裏總是有一個由期望、標準、觀點以及道德所組成的作用。從以上可以看出，在「道德的應當」要求中，蘊含著一種智慧，一種為人類社會進行價值選擇並提供合理性論證的理性智慧。

近幾十年來，人類社會因科技的進步與使用，導致地球環境生態的破壞，又因個體自由和私人利益的追逐，使得人們的價值觀產生混淆，不擇手段的自私自利行為充斥著社會各領域，價值觀不再被看作

理解人類生活的內在價值的尺度，因而也激發全球有識之士，針對現代社會的倫理危機，鼓吹倫理道德教育的重要，而產生與各領域相關的各種應用倫理學，其中有環境倫理（environmental ethics）、生態倫理學、生命倫理學（bioethics）、企業（商業）倫理學、工程倫理學、資訊倫理學、傳播倫理學、諮商倫理學等等一般或專業倫理學。

## 第五節 結語

世界的結構層次是豐富的，世界也不是僅由一批富於思辨力的哲學家組成，更多的是不同思維層次的人，他們站在自己的層次上，按各自的方式去感受、認識和評價世界，這各自的方式，就是不同歷史階段形成並積累下來的哲學。倫理、美感、神話、宗教、哲學和科學都是人類的文化現象，隨著社會的不斷進步，神話消退了，宗教、倫理和美學還存在著，科學和哲學則與時俱進，在這裏決定取捨的、起根本性作用的是人的理性。

我們深深感到在所謂後現代社會的生活中，我們冀望自由無限制的生活，卻又怕生活的不確定和不安全；因而，我們希望能有安全確定又無限制的自由，我們可以有這樣的生活嗎？也許從自由的我們每個人做起，時時在心中存著尊重的理性態度並去行動，這是教育的任務也是我們的願望。所謂「尊重」的理性態度是：

（1）尊重是一種態度或心態：這樣的態度或心態是人類智慧傳統所在，不管是孔子講的「仁心」，或是基督宗教所講的「愛」，或是佛教的「慈悲」，或是史懷哲所謂「真正自覺的人」，主要內涵都表達出這樣的心態或態度。如果我們能對任何人都有這種心態，我們就可以說你具有忠孝、仁愛、信義、和平等德行；如果我們沒有這種心態，那就算吃齋念佛，每天早晚講一堆好道理，所做的行為跟我們所謂的慈悲完全是背道而行，其實一點用也沒有。當人有這種心態的時候，對父母尊重就是孝順，對兄弟姊妹尊重就是悌，對子女尊重就是慈愛。處於後現代社會的每個人更應培養尊重父母、尊重同學、尊重學校校規、尊重社會、公司，尊重國家法律規範，進而尊重動物生存的權利，尊重生態環境的態度和責任。

（2）尊重心態的另一個涵意就是為他者著想：他者不只是人而已，也還包含生態環境系統的一切；為他者著想就是能站在對方的處境或立場為他人或為生態環境想一想。能夠為他人著想，就能表現忠孝仁愛信義和平等德目的真正內涵，而不只是外在形式教條的束縛，所以，孔子才以「仁」為所有德目的總稱。為他人著想，也就是心理學或社會工作實踐活動中常講的「角色替換」，也就是自己不再只從自己的利益、觀點去設想，也能為相關聯的對方想。

(3) 尊重的心態就是自我中心的否定：尊重就是自我中心的否定，不要只想到自己或只從自己的利益、觀點去設想，有時候要為別人想一想。許多成功企業家創業和研發之所以成功的出發點，多數只是為消費者著想，例如：比爾·蓋茲、楊致遠等，他們的研發是想讓電腦使用者更方便。自然生態環境保護運動，早期只從人類可能是地球環境遭受破壞後之最終受害者的立場出發，還是以人類利益為主要考量，因此，各國永續發展政策的出發點還是站在商業、經濟的永續發展上，這樣的自然生態環境保護運動，稱為人類中心主義的環境倫理；然而，這種生態環境保護運動，在自然保護與經濟發展發生衝突時，還是會犧牲生態環境，因而不是徹底的，而後才有站在整個地球生命系統考量的生態環境保護運動，也就是史懷哲「敬畏生命倫理學」的主張。

(4) 尊重的心態就是一個開放的心靈：如果懂得尊重，多為他人著想，能夠不要太自我中心的話，我們就可說具有這樣的心態，就是一個開放的心靈，這是所有聖人、佛和人類歷史上偉大心靈者所共同具有的心靈。孔子因為有開放的心靈，才能對學生「有教無類」，才能針對每個學生不同的生長環境背景，而給予不同的答案，這也就是孔子的「經權」和「時中」精神。這就是處於後現代的人必須去學習的基本生活倫理態度。

對處在後現代的人來說，以開放的心靈來面對流動、破碎和不確定的生活與社會，應是最佳的策略，而教育也應教授培養學生日常生活的能力，培養與不確定性和矛盾重重和平相處的能力，培養與多樣觀點和平相處的能力，培養對差異的忍耐和尊重差異，提高批評和自我批評的能力，增強承擔自己的選擇及其後果的勇氣，培養改變框架的潛能，並培養潛能以便抵制憂柔寡斷。這是處於後現代社會具有理性的人所該做的最理性的選擇與判斷。

專業倫理教育在國內大專院校的課程規劃中，常常被視為通識教育的一環，因而也常常被忽視；審視現在各大學的專業倫理課程的開課情形，可謂少之又少，若有也大多是在普通大學中或欠缺有系統的課程開設。技職體系院校似乎有必要由通識中心整合各科系，在理論與實際專業道德問題並重下，有系統的開設專業倫理課程，使學生養成專業倫理道德分析與判斷的能力。