

儒家的健康公義思想

黃漢忠*

摘要

在當代許多討論社會資源分配公義的理論中，羅爾斯 (John Rawls) 的公義即公平 (justice as fairness) 的理論無疑是最具有代表性及影響力的公義理論。自 1971 年他的《公義論》(A Theory of Justice) 一書誕生以後，便一直是西方學界討論公義問題的焦點，不只是許多學者對他的公義理論提出批評，亦有許多學者把他的理論應用到各個不同的領域上，其中丹尼爾斯 (Norman Daniels) 便把羅爾斯的公義理論延伸到健康照護的領域上。丹尼爾斯認為，健康照護的主要功能即是要盡可能維持人的正常物種功能 (normal species functioning)，而維持人的正常物種功能之所以重要，是由於它對於每個人所能享有的機會範圍之影響。由於羅爾斯的公平均等機會原則 (principle of fair equality of opportunity) 要求保障每個擁有同等才能與技能的人享有同等的機會範圍，因此透過健康照護以盡可能維持每個人的正常功能便成為了社會所應有的義務。至於影響其他決定健康的因素之社會資源分配，則丹尼爾斯認為應由羅爾斯的差異原則 (difference principle) 來決定。

在儒家哲學中，孔子、孟子對資源分配上公義問題的明確討論並不多見。雖然「義」是孔孟所經常使用的概念，但孔孟所言之「義」大部分都是指個人行為應當與否的道德判準。然而，孔子亦曾言「不患寡而患不均」，可見孔子亦重視社會上財富不均問題，並以財富的分配應達到一定程度的平衡作為治國的重要原則。到了孟子提倡「仁政」，主張為政者應以照顧鰥、寡、孤、獨等社會上最孤苦無依的弱勢群體為施政之首要工作，並主張要「為民制產」，希望透過「井田制」的實施，讓社會上每個家庭的基本生活所需得到一定的保障，遏止豪強對土地的兼併，並使徵稅有一公平合理的標準，已隱含某種社會資源應公平分配的要求，並希望落實在具體的政策上。《禮記》中的〈禮運〉篇則除了進一步充實儒家的政治社會理論之內容外，更明確的指出儒家的政治社會理想是出於公義的要求；而〈中庸〉在言惟天下至誠者惟能盡人之性中所透顯出的「各盡其性分原則」，則更進一步要求每個人應以公平的眼光正視一切人一切物都具有天道所賦所定之性分，故一切人一切物的性分是否得到充分的實現可被視為他們是否得到公平的對待的一個關

* 國立臺灣大學生命教育研發育成中心博士後研究、佛光大學哲學系兼任助理教授、國立中央大學哲學研究所博士。

鍵指標。

本文的目的，即在於根據上述所言儒家哲學中的公義思想，並以丹尼爾斯的健康公義理論作為參考架構，闡述儒家的健康公義思想。本文將首先分析丹尼爾斯的健康公義理論，然後再以此理論為對照，根據儒家的文獻，建構儒家的健康公義觀念。最後，本文將根據儒家的健康公義思想對丹尼爾斯的理論提出批評。

關鍵詞：儒家、健康照護、公義、正常物種功能

Confucian Conception of Just Health

Wong Hon-Chung *

Abstract

Among various political theories of distributive justice on social resources, John Rawls' Justice as Fairness is undoubtedly the most dominant one in contemporary western academics. One of the fruitful results in applying Rawls' theory to specific study domain derives from Norman Daniels' extension of it to the problems of health care. For Daniels, the main goal of health care is to maintain or restore human normal species functioning as possible. Since departures from normal functioning affect the normal opportunity range we may enjoy, and justice requires protecting opportunity, as suggested by Rawls' principle of fair equality of opportunity, we should owe each other in meeting our health needs, including providing health care. As to other social determinants of health, Daniels thinks that they should be governed by Rawls' difference principle.

In contrast, few explicit discussions about the problems of distributive justice can be found in the philosophy of Confucius and Mencius. Though the concept of *Yi* was often used by them, it mostly means a criterion on the righteous of personal behavior. However, the problem of uneven distribution of wealth is still one of the main concerns in Confucian philosophy, as Confucius said that rulers should not worry about under population but about the possessions of their people have not been equally distributed to a certain extent. Moreover, Mencius thinks that taking care of the least advantaged in society, such as those widows, widowers, orphans and old without family, should be the foremost obligation of their rulers. He also thinks that the rulers should determine what means of support their people should have through the land policy he suggested, which aims at making the essentials of life available to all families in society, preventing undue possession of land by the riches and creating a just criterion for tax levying. The author of "the Operation of Rites and the Great Harmony" in *the Books of Rites* further developed Mencius' political thought and explicated

* Post-Doctoral Fellow, Life Education Center, National Taiwan University Adjunct Associate Professor, Department of Philosophy, Fo Guang University PhD, Graduate Institute of Philosophy, National Central University.

that the political and social ideal of Confucianism is derived from its requirement of justice, and the author of “The Doctrine of Means” in the same book argued that for Confucian justice requires equality in fulfilling all kinds of beings, whether they are human or non-human, their own *hsing feng*, that is, requirements derived from their own essence, so that whether their *hsing feng* have been fully fulfilled can be served as a touchstone of whether they have been justly treated.

The aim of this paper is to articulate Confucian conception of just health through its theory of justice just mentioned, with Norman Daniels’ theory of just health as a framework of reference. Firstly, I offer an analysis on Daniels’ theory. Secondly, I construct the Confucian conception of just health through an exegesis on its classics and contrasting it with Daniels’ theory. Finally, I critically examine Daniels’ theory from Confucian perspective.

Key words: Confucianism, health care, justice, normal species functioning

儒家的健康公義思想

黃漢忠

一、丹尼爾斯的健康公義理論

在《公正的健康》¹一書中，丹尼爾斯宣稱他採取了一個與他較早期的著作《公正的健康照護》²稍為不同的論證策略，以解釋健康之特殊的重要性，其新書的主要論證如下：

1. 因為滿足健康的需求可促進健康（或者正常功能），而且因為健康有助於保障機會，因此滿足健康的需求保障了機會。
2. 因為羅爾斯的公義即公平理論要求保障機會，而其他重要的分配公義的進路亦有同樣的要求，因此晚近幾個對公義的說明都給予了滿足健康的需求以特殊的重要性³。

丹尼爾斯指出，兩書不同之處在於，他在新書中承認除了公正的健康照護之外，其他社會可控制的因素亦同樣會影響群體健康以及其分配的情況。如果我們可以解釋健康之特殊的重要性，則我們亦可解釋為甚麼我們給與所有健康的需求以特殊的重要性，而不只限於健康照護的需求。另一方面，在新書中，丹尼爾斯不只訴諸羅爾斯的公義論，亦同時訴諸其他與羅爾斯意見不同的當代公義理論，以支持他所主張的健康因為有助於保障機會所以在道德上具有特殊的重要性之看法，因為雖然這些公義理論對羅爾斯的理論有所批評，但它們與羅爾斯一樣強調保障機會的重要性，因此丹尼爾斯認為，這些理論同樣可以作為支持他的健康公義理論的依據。

為了展開他的論證，丹尼爾斯首先分析「需求」(needs)、「健康」(health) 及「機會」(opportunity) 等在他的論證中最為關鍵的概念。他指出，有些人會認為，「需求」的概念不是太強就是太弱，無法為「我們應該為彼此做甚麼」(What we owe each other) 的公義問題提供答案。因為有時候我們的需求會變得太多，只要是達成我們任何目標之必要手段的東西，都可以成為我們的需求；有時候我們的需求又會變得太少，因為我們有時候

¹ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*. New York: Cambridge University Press, 2008.

² Norman Daniels, *Just Health Care*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

³ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, p. 22.

會認不清自己真正的需求是甚麼。然而丹尼爾斯認為，雖然有些人會要求他人或社會針對他們的需求提供幫助，但我們個人或社會並不是都必須去滿足這些需求，事實上我們有一個客觀的尺度去評估他們要求幫助之分量有多少：

它是一個具有一道德架構的選擇性尺度，給與某些種類的福祉上的不足但不給與另一些種類的不足以一定的份量。它贊同某些幫助他人的理由但把另一些理由視為不相干。落入某些特定範疇下的某些偏好之滿足，例如某些特定的需求，在此縮短的尺度中具有相當重的份量；其他某些偏好卻可能完全不被算作或不被視為是相關的⁴。

此即表示，雖然不同的人有各種不同的需求，但這些需求的重要性是可以透過一客觀的尺度來加以衡量的，而不單只是出於個人主觀的認定。這個客觀的尺度並不是把所有人的偏好 (preference) 都包括在其中，反之，它是一個有選擇性的尺度。某些偏好的滿足，例如某些基本需求，由於隸屬於某些特定的範疇，因而在此尺度內獲得相當重的份量，而當這些需求得不到滿足時，個人或社會便應該提供幫助，但有些偏好的滿足則被視為無關緊要而在此尺度內不會被給予同樣的份量。因此，即使我的朋友認為他非常「需要」擁有一幅百萬名畫，但站在公義的立場，我沒有出錢買給他的義務，如果我要買給他，這只是出於我個人的慷慨及我們之間的友誼，而社會更沒有義務滿足他的這種需求，儘管他希望擁有這幅名畫的欲望是多麼強烈。丹尼爾斯進一步指出，要使這個尺度可充當一個評估我們對彼此之間的要求之架構，我們必須能夠客觀地評估在這些特定範疇中所存在的不足，而且我們必須對這些範疇的重要性與相關性有廣泛的共識。如果我們可以找到某一組需求是具有這兩種特徵因而應被包括在此尺度內的話，則我們便可以為我們應該為彼此做甚麼的問題提供指引。丹尼爾斯認為，維持正常的物種功能 (normal species functioning) 所需要滿足的需求正是這一類需求：

這樣的需求在客觀上是可以被歸類的，假設我們可以限定出物種典型功能 (species-typical functioning) 的恰當觀念，對於這些需求應該被滿足亦有廣泛的公共共識。

正常功能的損害縮小了個人可用來建構其人生規劃 (life plans) 及價值觀 (conceptions of good) 的機會範圍。此可運用的機會範圍被縮小，是由於當正常功

⁴ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, pp. 25-26.

能被損害時，我們某些能力 (capabilities) 被減少了⁵。

因此，丹尼爾斯之所以認為我們可對維持正常的物種功能所需要滿足的需求之重要性有廣泛的共識，是由於當正常功能受損時，便會減少了我們某些能力，因而亦縮小了我們可以用來建構人生規劃及價值觀的機會之範圍，即使社會已經作出各種合理的努力把失能的人士容納在其中亦是如此。一些本來對我們來說是合適的、我們可藉之期望它們可為我們帶來滿足並製造幸福的人生規劃，由於我們某些正常功能的受損，使得我們的這種期望變得不合理。如果保留改變我們的人生規劃及價值觀的機會是我們的基本利益的話，則滿足維持正常功能所需要滿足的需求便是我們一個迫切的利益。

丹尼爾斯接著分析健康的概念。他首先批評把健康看作是「疾病的缺無」(absence of disease) 的看法，因為疾病的觀念過於狹窄，無法與健康形成全面的對比。例如，外傷和環境中所產生的有害物或有毒物質並不是疾病，但當有人因這些因素而受傷時，我們不會認為他們是健康的。一些功能性的缺陷，例如失明、耳聾或四肢麻痺，以及各種認知能力上的缺陷，就比較複雜。我們或許會說某人四肢麻痺但很健康，意思是說這種功能上的缺陷對他的健康的其他方面不會造成影響。有些人會認為把這些功能上的缺陷視為疾病是一種侮辱，例如一個有識字困難的小孩之家長會堅持說他們的小孩是完全健康的。因此，丹尼爾斯追循布魯斯 (C. Boorse) 的建議，把健康定義為「病狀的缺無」(absence of pathology)⁶，而任何偏離於一物種的典型成員之自然功能組織都可以被視為是病狀，包括各種疾病、外傷及失能等情況：

一個生物功能可被定義為對一個物種為典型的目標（例如生存或生育）之一個因果上的貢獻，而生物醫學科學的任務，廣義思之，即是描述各種生物以及它們的各個部位的這些功能之特徵。因此，一個偏離於正常功能情況只是相關的身體部位對這些目標在因果上的貢獻之一個統計上的偏離⁷。

布魯斯對正常功能的解釋是一種徹底自然主義式的（或非規範性的）「生物統計學 (biostatistical)」的解釋。在此進路下，各種健康需求可作客觀的歸類，因為我們可以依據生醫科學的科學方法去描述病狀，亦可依據流行病學（包括社會流行病學）去釐清我們要維持正常功能所需要的東西。例如，當我們的生殖系統因疾病或外傷無法達成我們想要生育的目的時，則便可視為其正常功能之偏離，而我們需要接受治療的需求便可有客觀的依據。

經過上述對需求和健康的概念所作的分析，丹尼爾斯便把兩個概念結合起來以解釋

⁵ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, pp. 26-27.

⁶ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, p. 29.

⁷ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, p. 30.

健康需求的概念。健康需求即是我們為了維護、恢復正常的物種功能（正常物種功能的標準可因性別及年齡上的差異而作適當的調整），或者為了提供與正常物種功能相同功能的事物（如果可能的話）所需要的那些東西。如同上述所說，維持正常的物種功能之所以重要是由於它會影響到我們可運用的機會範圍，因此丹尼爾斯進一步對正常的機會範圍（normal opportunity range）加以定義：

某一特定社會的機會範圍是指該社會中合理的人為自己可能開發的一系列的人生規劃⁸。

此正常機會範圍取決於該社會的一些關鍵特徵，例如它的歷史發展、實質財富、科技發展、其在文化上重要的事實，以及其社會組織的實況包括規範其基本制度的公義觀。在這個意義下，正常機會範圍的觀念會相對於不同的社會而有所不同。然而，不論各個不同的社會中實際上資源分配的情況，因而對其中的每個人所享有的機會範圍之影響如何，這些人的身體狀況是否偏離於正常功能，以及偏離的程度，都會嚴重影響到他們所能享有的正常機會範圍，而他們偏離於正常功能的程度部分是由他們所屬的社會中健康照護的資源及其他可用作滿足其另一些健康需求的資源之分配情況所決定的。因此丹尼爾斯認為，我們對滿足健康需求所給與的特殊重要性，可透過我們對盡可能避免正常功能的偏離以保障我們所享有的正常機會範圍所給與的份量來加以解釋。由於我們會認為當某人由於病況的出現而偏離於正常功能，因而使他所能享有的正常機會範圍縮小，對他而言是不公平的，因此我們會認為應盡可能滿足他的健康需求。然而，丹尼爾斯並不認為我們必須為了使所有人平等地享有同樣的機會範圍而彌平他們在自然上的差異，因此他主張每個人所分得的正常機會範圍應由他們自身天賦的才能（talent）與技能（skill）來決定：

透過滿足健康需求，包括提供健康照護，以維持正常功能，對各個個人所分得的正常〔機會〕範圍具有一特定且有限的效果。它讓他們享有其技能與才能會讓他們取用的那部分的〔機會〕範圍，假設這些技能與才能不太受到各種特殊的社會因素所損害。它並不假定我們應該消除或彌平自然上的個人差異，此差異是作為這些個人所享有的正常〔機會〕範圍之底線限制（baseline constraint）。然而，當才能與技能的不同是病況的結果，而不只是正常的差異的時候，在資源允許的情況下，我們應作某些努力以糾正「自然彩數」（natural lottery）的這些影響⁹。

⁸ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, p. 35.

⁹ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, p. 37.

總而言之，丹尼爾斯認為，由於健康需求是維持正常功能所必須滿足的，維持正常功能有助於保障機會的範圍，而保障每個人的機會又是我們的共同利益，因此健康需求是我們各種基本需求當中最重要需求之一，當其他人要求我們幫助，而我們評估他們的福祉以決定我們應給予他們甚麼幫助時，如果他們的要求中涉及到健康需求的話，我們便會給予這些要求以特殊的份量。然而，丹尼爾斯認為，上述對我們道德實踐的特徵所作的說明只是一種道德人類學的說明而已，對健康公義的說明不能只止於此，而必須對之加以證成。因此，丹尼爾斯進一步借助羅爾斯「公義即公平」的理論，延伸該理論以處理健康及健康照護的問題，從而藉由羅爾斯對客觀的、有選擇性的評估福祉的尺度及對機會的重要性所提出的論證以證成他的健康公義理論。

根據羅爾斯的公義理論，公義要求優先改善那些在社會中過得最差的人的終身前景 (lifetime prospects)，因為在他的理論中，公義原則被假定為是由處於原初地位 (original position) 中的理性的訂約者所制定的，而他們在訂約時不知道他們本身的價值觀及社會地位，所以他們所選擇的公義原則必須可讓他們有自己可接受的終身前景，即使在訂約後發現他們可能是屬於社會中過得最差的階層。因此，羅爾斯認為這些訂約者會選擇差異原則 (the difference principle) 作為公義原則的一部分。所謂差異原則，指的是只有當終身前途上的不平等，相比於其他安排而言，已盡可能使那些在社會中過得最差的人過得最好，則這種不平等是可以被允許的¹⁰。既然如此，這些訂約者便必須知道如何界定社會中哪些人過得最差。功利主義 (Utilitarianism) 所提倡的功効原則是其中一種可用來評估社會中不同的人的福祉的方法，但是，由於功効的評估容易受偏見影響及引起爭論，因此羅爾斯提出一套客觀的、有選擇性的評估福祉的尺度，此即他的基本社會財指數 (index of primary social goods)。這些基本財包括：社會中每個公民皆可享有的受到制度所保障的各種權利及自由、他們可獲得的公平機會、他們按照其所處的社會地位可合理預期的收入及財富，以及他們的自尊所依據的社會基礎¹¹。社會中各階層的人的福祉即依據這些基本財所形成的指數來評估。

除了要求在社會過得最差的人盡可能過得最好以外，羅爾斯認為，公義亦要求機會上的平等，而他所主張的機會平等並不只是形式的，即不只是說社會上的工作、職務及其他財物與服務按照不同的人的才能、技能及其他資源來分配，不受他們的種族、性別、宗教背景或性取向等不相關的因素之差異所影響而已；而是主張「公平均等機會原則」 (the fair equality of opportunity principle)，即要求社會應減輕因各種社會彩數 (social lottery)，例如家庭背景及社會地位的差異，所造成在才能與技能的發展上的不平等，讓所有人平等地享有受教育的機會即是可減輕這種不平等的其中一種方法¹²。除了這種因

¹⁰ 有關羅爾斯對差異原則所作的論證，請參閱 John Rawls, *A Theory of Justice*, revised edition. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 130-139.

¹¹ 有關羅爾斯對基本社會財的分析，請參閱前揭書，pp. 78-81。

¹² 有關羅爾斯根據公平均等機會原則所提出對學校制度的主張，請參閱前揭書，pp. 63, 243。

社會彩數而造成的不平等以外，自然彩數 (natural lottery) 上的差異，例如才能與技能本身的差異，亦會造成不同的人終身前途上的差異，即使假定了公平的均等機會。羅爾斯認為，我們或許應承受因發展及運用我們自己的才能與技能所產生的結果，但我們不應該去承受因社會彩數與自然彩數的結合所產生的結果，因為我們對這樣的結果的產生並沒有責任，而差異原則即可部分地矯正這些因社會的偶然因素所造成的不平等¹³。

然而，經濟學家阿羅 (Kenneth J. Arrow)¹⁴ 及森恩 (Amartya Sen)¹⁵ 曾批評羅爾斯利用基本社會財指數來界定社會中哪些人過得最差是有問題的，因為羅爾斯假定在他的理論中所有訂約者在正常的壽命中都是健康的，但在真實世界中不是所有的人的健康狀況都是一樣的，究竟是一個富有的病人還是一個貧窮但健康的人過得比較好？基本社會財指數相同的人，如果他們的健康需求不一樣的話，則他們便不會有同樣好的終身前途，而我們亦不能單純地只把這些需求看作是與公義的問題無關。因此，丹尼爾斯建議，應透過把健康照護的制度視為保障公平均等機會的其中一種制度，以擴大羅爾斯的機會觀念：

由於滿足健康照護的需求對機會的分配有重要的影響，所以健康照護的制度應受到公平均等機會原則所規範。一旦我們注意到正常功能與機會範圍之關連，這種策略便似乎是延伸羅爾斯的觀點的一個自然的方式¹⁶。

丹尼爾斯認為，這種對公平均等機會原則的擴大應用與此原則背後的思想是相容的。羅爾斯原初所關注的是追求可帶來各種不同利益的工作與職位之機會。因此，機會的平等具有策略上的重要性：一個人的福祉是由這些工作與職位所伴隨的利益來評估。單只是排除人們在尋求這些工作時所面對的形式或法律上的障礙並不足夠，而是要採取積極的步驟以提升那些因各種社會因素例如家庭背景而成為社會中弱勢的人的機會。任何因各種自然及社會彩數所產生的出生時的優勢在道德上都是隨意的，因為這些優勢並不是應得的，而讓這些優勢去決定個人的機會，因而決定生命中的報酬與成功，便是把結果變成是隨意的。因此，必須採取積極的步驟，例如較好的教育，以提供公平均等的機會。同樣地，我們亦必須利用資源來抵銷疾病所引起的不利。我們必須滿足健康的需要，包括健康照護的需求。滿足健康的需要以促進正常功能為目標，公平均等機會原則並不矯正在才能與技能上的所有差異，它以才能與技能上的自然分配為一基準，並讓差異原則去減輕天生帶有比較不具市場價值的才能與技能對機會的影響。

¹³ 相關的分析請參閱前揭書，pp. 86-89。

¹⁴ Kenneth J. Arrow, "Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice," *Journal of Philosophy*, 1973, 70 (9): 251.

¹⁵ Amartya Sen, "Equality of What?" In S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 197-220.

¹⁶ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, p. 49.

丹尼爾斯認為，把健康照護的制度置於機會原則之下，可被視為是使此系統盡可能接近於羅爾斯理論所依據的原初理想化狀況，亦即我們所關注的是有正常充足功能並有完整壽命的人的一種方式。預防性的健康措施可視為對此理想化狀況的第一道防護，它們具有使從此正常狀況的假定中偏離的情況減到最少的作用。在這裏所包括的制度有：提供公共健康、環境清潔、預防性個人醫療服務、職業健康及安全、食物與藥物保護、營養教育的制度，以及提供教育上及其他誘因以促進健康的生活方式之個人責任的制度。其他決定健康的社會因素之恰當分配亦可限制許多病狀的出現。然而，不是所有從正常功能偏離的情況都是可以預防的，因此我們需要矯正這些偏離情況的制度。這些制度提供個人醫療、精神健康及復健的服務以恢復正常功能。此外，不是所有治療都能治癒所有偏離的情況，因此我們需要各種制度及服務，使人們盡可能接近於所有功能都正常的理想化狀況。這些制度為中度的慢性病患及失能者以及身體虛弱的長者提供延伸性的醫療、精神健康及社會援助的服務。把失能人士包括在職業與社會生活中的政策亦保障了這種理想化的狀況。最後，即使有些人已無法更接近於此理想化的狀況，我們亦應該向他們提供健康照護及相關的社會服務。安寧照護及為嚴重身心失能的人士所提供的照護即是其中重要的例子。然而丹尼爾斯認為，這些服務所引起的問題，例如與同情及仁愛有關的嚴重問題，已超出公義問題的範圍之外¹⁷。

丹尼爾斯進一步指出，即使在羅爾斯之後所出現的一些有關公義的重要理論，曾對羅爾斯理論中的某些重要面相加以批評，但這些理論同樣認為我們有保障機會範圍的社會責任，因此這些理論反而更加強了他對健康以及滿足健康需求在道德上的重要性之說明。丹尼爾斯特別以森恩與諾斯鮑姆 (Martha Nussbaum) 所發展出的能力進路 (capabilities approach)，以及阿納森 (Richard Arneson) 與柯亨 (G. A. Cohen) 所訴求的福利或利益上的平等機會 (equal opportunity for welfare of advantage) 來說明這一點。

森恩與諾斯鮑姆批評，當羅爾斯以基本社會財 (primary social goods) 的分配作為公義的「目標」時，他把焦點放在錯誤的「項目」(“space”) 上。公義的恰當目標應該是各種能力 (capabilities) 項目，亦即我們能夠做或成為的東西。如果兩個人都有相同的基本社會財指數，但其中一人患有嚴重疾病或失能或有營養上特殊的需求，但另一個人沒有的話，則他們不會過得同樣地好。因此他們認為，從平等或公義的觀點來看，真正重要的並不是基本社會財 (森恩視之為分配給人們的資源)，而是讓人們平均享有各種能力¹⁸。在後來的構想中，森恩與諾斯鮑姆把焦點放在至少讓人們享有一組充分的能力組合上，不再要求能力上的平等，而諾斯鮑姆進一步列出一份人類基本功能或能力的清單，雖然他們都沒有明確說明甚麼東西使此能力組合成為充分¹⁹。

¹⁷ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, p. 54.

¹⁸ Amartya Sen, “Equality of What?” In S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 197-220.

¹⁹ Martha Nussbaum, *Women and Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

丹尼爾斯認為，如果我們單純地只是以森恩與諾斯鮑姆的進路來說明醫療的各種目的，則這些目的便要比只是保障正常功能的目的擴大許多，醫療的目的變成是為了人們的能力更加平等而重新構造他們。這樣的擴張會使得我們沒有立足點劃出一條界線以區分治療 (treatment) 與增強 (enhancement)。我們將有義務增強那些功能正常但其能力低於平等的人的能力，而這種義務其份量變成與我們要使人們的功能盡可能接近正常的義務一樣地重²⁰。其次，公義或許不要求我們直接追求能力上的平等，反之，對自由或效率的考量或許要求我們允許某些不平等，然後要求我們減輕這些不平等所造成的在道德上隨意的影響。把健康照護的焦點於在盡可能維持正常功能上，把才能與技能上的自然分配視為一基準，並透過差異原則減輕由之所產生的不平等，可能要比直接追求能力上的平等，更有效地改善社會上遭遇最差的階層之狀況²¹。此外，各種不同的能力有「不可共量性」(incommensurability)，持不同人生規劃或價值觀的人可能對這些能力有不同的評價，但大部分的人都會對維持身體的正常功能之價值有一致的看法²²。因此丹尼爾斯認為，雖然表面上森恩和諾斯鮑姆的進路與羅爾斯的理論有所不同，但他們都可認同維持正常功能在公義上的重要性。

除了森恩與諾斯鮑姆的能力進路之外，丹尼爾斯亦對阿納森²³與柯亨²⁴所主張的公義觀加以省察。他們認為，每當有些人遭受到福利或利益上的不足，而這並不是他們本身所犯的錯誤所造成或是他們對之沒有責任時，公義便要求我們去補償或幫助這些人。這種看法的支持者把這種公義觀稱之為「福利的平等機會」(equal opportunity for welfare) 或運氣的平等主義 (luck egalitarianism)，他們批評羅爾斯所支持的是一個錯誤的公義原則，因為羅爾斯本身的原則並不要求矯正所有這種道德上隨意的偶然情況，例如他允許才能與技能的自然分配作為我們判斷工作與職位上的競爭是否公平的基準。在這種精英統治的進路下，其才能與技能比較不能市場化的人到最後會成為社會中其中一組過得最差的那一群人，即使已盡可能使這一群人過得最好。因此，他們支持一更強的原則以補償所有不是因個人選擇而造成的在機會上的不利，即只要當機會上的不足是由於「盲目」(brute) 而不是「選擇」的運氣 (“option” luck) 所造成的，我們便應該提供幫助或補償。但如果我們所作的選擇其風險是我們已意識到或應該意識到的話，則其他人便沒有幫助我們的責任。

丹尼爾斯認為，雖然這種公義觀與羅爾斯的理論有很重要的差別，但是他們亦明確地主張保障人們的機會在公義問題上的中心地位。此外，這種公義觀把焦點放在追求福利或利益之可運用的機會而不只是形式的或理論上的選擇或機會上，這個特徵頗類似於

²⁰ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, p. 59.

²¹ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, pp. 59-60.

²² Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, pp. 60-61.

²³ Richard Arneson, “Equality and Equal Opportunity for Welfare,” *Philosophical Studies*, 1988, 93: 77-112.

²⁴ G. A. Cohen, “On the Currency of Egalitarian Justice,” *Ethics*, 1989, 99: 906-944.

丹尼爾斯所建構的公平分得正常的機會範圍，因此丹尼爾斯認為這種公義觀亦可用支持其所主張的我們在公義上保障機會的義務之看法²⁵。然而，福利機會觀所關注的是任何福利或利益上的不足，包括那些由於才能與技能的分配所造成的不足，因此它所要求的要比丹尼爾斯只強調正常功能的看法所要求的廣泛。但丹尼爾斯認為，這種擴大的要求是有問題的，因為福利機會觀認為，當每一個人所可以選取的選項，它們所提供的對偏好的可能滿足，等同於其他每一人所可以選取的選項時，則便達到追求福利或利益的機會上的平等。然而，一個人要能夠宣稱他的某一特徵上的缺陷是造成他缺乏追求福利上的平等機會之理由，他必須顯示出並沒有與別人一樣好的選項開放給他。他不能只是說：「這是我喜歡走的路，但這樣做使我過得較差」，因為這樣的話他在福利上的不足是他自己選擇所造成的而別人不需要幫助他。在缺乏一客觀的方法以決定較好的選項是否存在之情況下，我們無法決定是否應該向他提供補償²⁶。另一方面，丹尼爾斯認為，福利機會觀又比他的看法更有限制，因為它認為當人們在福利或利益上的不足是由於他們所作的選擇所造成的時候，則我們便沒有義務去幫助他們，而在他的理論中並沒有提到個人對其健康所應負的責任問題。然而，丹尼爾斯提出一個問題：我們是否應堅持個人要對他們的生活形態負責呢？例如，如果某人從事一些高風險的行為例如滑雪而受傷，因為這是他自己的選擇所引起的，他是否便不應再要求醫療上的援助呢？丹尼爾斯認為，任由生病的人受他們所選擇的命運所擺佈在道德上是不可接受的，我們之所以有責任幫助這位傷者，只是因為如果我們不這樣做的話他便不能正常活動。我們應該彼此分擔自造的風險所帶來的代價，因為要有值得過的生活，我們所有人都冒了一些這樣的風險。如果要透過「責任」檢測來決定我們是否有義務提供醫療援助，則太擾人且太貶低人，違反了自由及隱私的標準，難以執行且所費甚高²⁷。

經過上述的分析，可知丹尼爾斯強調健康照護應以盡可能維持正常功能作為其主要目標，以保障每個人正常的機會範圍，至於天賦的才能與技能，則被視為每個人所享有的機會範圍之基準限制。因此，雖然他亦認為，治療與增強的區分並非和有義務與非義務的服務之間的界限相一致²⁸；亦認為在特定例子中，如果我們能夠找出一種非常有效率的干預來消除明顯有害的個人特徵，則便有理由支持使用這種干預，尤其當它在所有方面都比透過差異原則減輕這種有害的個人特徵所造成的不平等更為優越的時候²⁹（而這種干預已屬於其中一種基因增強），但他對透過基因增強技術以對治個別的案例多持盡量避免甚至否定的態度。然而，從儒家的角度來看，在某些情況下適度地使用基因增強技術並不是不合理的，甚至是公義的要求。因此，我們將進一步分析儒家的健康公義理

²⁵ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, p. 64.

²⁶ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, pp. 65-66.

²⁷ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, pp. 66-68.

²⁸ Allen Buchanan, Dan W. Brock, Norman Daniels & Daniel Wikler, *From Chance to Choice: Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 120.

²⁹ Allen Buchanan et al., *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, p. 129.

論，並據此進一步批評丹尼爾斯的看法。

二、儒家的健康公義理論

儒家的政治原則，是以吾人道德實踐的終極根據—道德本心為基礎，使之實現在家國天下等政治領域上，此即孟子所說的「仁政」。他說：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。(公孫丑上 6)

「不忍人之心」是指我們不能忍受他人受到傷害的心，亦即道德本心本身。孟子透過一個日常生活中的例子—突然間看到一個小孩子快要掉到井裏，我們便必然地感受到這種不能忍受他人受到傷害的心情，來指點我們其實道德本心隨時都可呈現，並指出道德本心在不同的情境中可有各種不同的表現，即惻隱、辭讓、羞惡、是非等四端之心。真正的道德實踐，即是依此四端之心的呈現，發為具體的道德行為，並推擴此心到倫常日用上，從事奉父母到治理國家天下，莫不以此為本。為政者固然應秉持此心來照顧國人，即使是不在位的人，亦必應秉持此心來幫助有需要的人，因為「不忍人之心」是人人皆有的，只要天下間有人因各種自然或人為的因素而遭受各種苦難使生命不能安頓時，每個人都應生起其「不忍人為心」，盡一己之力加以救助。如果看到他人有這樣的苦難卻不思解救，對孟子而言就是沒有盡到人之所以為人所應有之本份與義務，便與禽獸無異，所以他說「無惻隱之心，非人也」(公孫丑上 6)。當然就儒家而言，道德實踐應先從事奉父母、敬愛兄長，以及照顧自己的家人做起，此即《論語》中有子所言「孝弟也者，其為仁之本與」(學而 2)之意，但是，道德實踐不能只限於此，在照顧好自己的家人之餘，亦必同時希望天下人都可以得到應有的照顧，並盡力幫助有需要的人，此即孟子所說的「推恩」，他說：

老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。詩云：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。」言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。(梁惠王上 7)

「推恩」是指道德本心要求我們對己親所施之恩惠施之於其他人身上。仁者與天地萬物為一體，對於天下萬民以至於萬物之疾苦皆感同身受，故一方面先尊奉自己的父兄，愛護自己的子弟；另一方面亦希望把範圍擴大，以同樣的心情尊奉他人的父兄，愛護他人的子弟。儒家所認為的理想的統治者，亦不過是能表現這種推己及人的工夫而已，故孟子引《詩經》大雅思齊篇的詩句，以表示周文王之所以為聖王，正由於其修身能作為其

正妻之法式，同時推至於其兄弟，並能以同樣的原則作為治國之道。不過，儒家認為對待己親與對待他人以至於萬物在先後前序及對待方式上是有不一樣的，所以孟子亦言：「親親而仁民，仁民而愛物」（盡心上 45）。對人以外的其他萬物應愛之育之，但不宜以仁待之，譬如為了人類的生存總不免要取用萬物，但應取之以時，用之有節，不能過度。對於黎民百姓應施以仁惠，但不能偏親之，不能親愛其他人更甚於自己的親人。同時在實踐的次序上，一定是先親親而後仁民，先仁民而後愛物，不能說要照顧其他人卻不照顧自己的父母，亦不能說要愛護人以外其他的生物而棄萬民的生死於不顧。雖然如此，但仁心必推恩於萬民並潤澤萬物，並不能止於事親而已。至於實施仁政的具體措施，必以照顧社會上最弱勢的人士為首要任務，孟子說：

老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤，此四者，天下之窮民而無告者。文王發政施仁，必先斯四者。（梁惠王下 5）

此段文字是孟子向齊宣王舉周文王施政的例子以說明如何施行「王政」的其中一部分內容。周文王之所以特別照顧鰥寡孤獨這一類人士，是由於他們缺乏照顧自己的能力，同時亦沒有親人可照顧他們，因此一個立志要行王政的在位者，必以讓這一類人士可得到充分的照護為首要的目標。至於其他有能力照顧自己或有家庭可依靠的人民，則孟子認為在位者應為每個家庭制定產業，讓他們可以過自給自足的生活，此即孟子所說的「為民制產」。他說：

無恆產而有恆心者，惟士為能。若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為己。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也？是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？王欲行之，則盍反其本矣。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。（梁惠王上 7）

孟子雖然肯定人的性善，亦即每個人都自有實踐道德的能力，不假外求，但他亦深知不是每個人在任何情況下都能表現其善性，只有少部分人即使在沒有可經常有出產可維持生計的產業（恆產）的情況下仍能保持常有的善心（恆心），此即所謂「士」；大部分人則在沒有恆產的情況下便沒有恆心了，因而做出許多放蕩無禮、邪辟不正的壞事，此即所謂「民」。統治者不能因為人民連生計都沒有的情況下做壞事犯罪便懲罰他們，因為這

便是預設法網來陷害人民，而是應該先為他們制定產業，再設立學校以引導他們為善。從孟子在此對「士」與「民」之間所作的區分中，我們可以看出儒家對於「修己」與「治人」所持的不同態度³⁰。每個人都應該力求把自己本有的善性表現在每一行為中，統治者更應修德作為人民的表率，但統治者不能只一味的要求人民修德，而棄人民的生計福祉於不顧。當然儒家的理想政治亦不只是止於要讓人民溫飽而已，而是要進一步教化人民，讓每個人民本有的善性更容易地表現出來，知道應該孝順父母、尊敬兄長的道理，並知道要幫助社會上有需要的人，不致於讓老年人在道路上親自背負重擔行走。但是，讓社會中每個家庭都能自給自足，使每個人民有足夠的能力事奉父母、蓄養妻子，豐收的時候終身可以得到溫飽，即使荒年亦能避免死亡，亦是行仁政的先行條件。

在孟子所列舉的各種「為民制產」的具體措施中，無論是讓每戶人家在五畝大的住宅地旁種植桑樹，使五十歲的老人可以穿絲織的衣服以保暖；或是讓畜養雞、狗、豬等生畜，使七十歲的老人可以食肉，讓他們得到足夠的營養；或是授田百畝，讓幾口人的家庭可免於饑餓等，大抵都是要讓社會中每個家庭都能掌握在當時農業社會中重要的生產工具 (means of production)，讓他們可以自食其力，並且特別強調對老年人的照顧以及統治者應避免徭役及奉獻犧牲供貴族祭祀使用所造成對農事的干擾。其中尤以施行「井田制」為他所力主者。他說：

夫仁政，必自經界始。經界不正，井地不均，穀祿不平。是故，暴君汙吏，必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也。夫滕，壤地褊小，將為君子焉，將為野人焉。無君子莫治野人，無野人莫養君子。請野九一而助，國中什一使自賦。卿以下，必有圭田，圭田五十畝。餘夫二十五畝。死徒無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持；則百姓親睦。方里而井，井九百畝；其中為公田，八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事，所以別野人也。此其大略也，若夫潤澤之，則在君與子矣。(滕文公上 3)

上引的是滕文公命其臣畢戰向孟子請教井田之法而孟子所作的回答。孟子建議在郊門之外的邊遠地區實施井田制，在每一方里的土地上畫一井字，把它分成九區，叫做一井，每井占地九百畝，每家受田百畝，而家中若有年滿十六歲尚未成家的「餘夫」，則再授田二十五畝。井的中央為公田，由其四周的八家共同耕作，作為官吏的俸祿，而官吏中從卿以下一直到士另授專供祭祀用的「圭田」五十畝。至於在郊門之內的都城地區，則不

³⁰ 「修己」和「治人」的區分是徐復觀先生所提出的。徐先生認為，「修己的學術上的標準，總是將自然生命不斷底向德性上提，決不在自然生命上立足，決不在自然生命的要求上安設價值。治人的政治上的標準，當然還是承認德性的標準；但這只是居於第二的地位；而必以人民的自然生命的要求居於第一的地位。」見所著〈釋論語「民無信不立」一儒家政治思想之一考察〉，收入徐復觀著、蕭欣義編《儒家政治思想與民主自由人權》(台北：學生，民 77)，頁 197。

再授田，而是界定清楚每個家庭所擁有的田地之界限，徵收其收成中的十分之一作為賦稅。孟子認為，施行仁政一定要從劃正田畝的界限開始。田畝的劃分如果不正確，便沒有固定的界限，豪強便可以從中兼併，使井田的大小不能平均；又因徵收穀糧是按照土地的大小為標準，如果政府丈量農民所擁有的土地與農民實際上所擁有的土地不一致，徵稅便不能公平。因此暴君貪官一定會讓田界廢弛，以便從中取利。此外，由於農民有了固定的產業，生活安定，所以無論是死者安葬或是生者遷居，都不會離開本鄉；又由於人民都是同一塊井田中生活耕作，出入工作都是彼此相伴，防禦盜寇都是互相幫助，遇有疾病都是互相扶持，人民自然就會親近和睦。

「井田制」的精神在於要讓社會上每個家庭都能過自給自足的生活。照顧父母親以及其他家庭成員的責任，仍是落在每一個個人身上。但是，統治者必須公平地分配土地，讓每個家庭有一定的生活憑藉。同時，孟子希望透過井田制中通力合作從事生產的機制，建立「出入相友，守望相助，疾病相扶持」的社區模範，讓社區成為家庭以外保障社會中每個人基本生活的防護網。在這樣一個理想的社區中，所有人不但共同分擔維持治安的責任，亦同時關懷社區中每個家庭的生活。當社區中有家庭因各種因素例如疾病的緣故而出現生活上的困難時，其他家庭都會出力相助。因此，從孟子對「井田制」的想法中，可透顯出儒家對理想社會的看法及家庭與社區在儒家政治理論中所扮演的重要角色。

如果我們把孟子所提倡的「仁政」與羅爾斯的公義理論比較的話，則孟子所提倡的井田制度，以及對普遍實施學校制度（「謹庠序之教」）之主張，實可達到羅爾斯「公平均等機會原則」所要求的效果。「公平均等機會原則」要求各種不同的公職與職位開放給社會上所有的人，但這並不只是要求一種形式上的機會開放，而是要求每個人都有實質的機會追求社會上各種不同的公職與職位，因此羅爾斯主張應實施普遍的教育制度以保障這種實質上的機會。雖然孟子並沒有否定周朝的封建制度，亦沒有否認有士、庶之別，但他亦主張「尊賢使能，俊傑在位」（公孫丑上 5），主張國君應讓才德出眾的人擔任重要的職位以治理國家。當論及周朝的爵位和俸祿的等級時，曾言「下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也」（萬章下 2），可見即使是庶民出身的農民亦可以因其才德而在朝廷上任職，而即使是貴為天子亦只是「一位」，殘暴如桀紂者甚至淪為「獨夫」，可革命以推翻其政權，即使是諸侯若怠忽職守亦應被貶爵削地甚至被廢。當孟子論及齊桓公在葵丘會合諸侯，約定諸侯應「士無世官」、「取士必得」（告子下 7），亦即士的官爵不得世襲，以及取用士人要有真才德時，亦認同齊桓公的主張，並斥責當時違反齊桓公的約定之諸侯為「五霸之罪人」。即使古代許多聖賢是出身貧困的，如「舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市」，但孟子不但沒有因他們的出身貧困而認為他們沒有資格負起治理國家天下之責，反而認為這是「天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為；所以動心忍性，曾益其所不能（告子下 15）。」凡此種種，皆足以表示孟子並不認為世俗間的爵位與階級是一定永定的，而是應該按照社會中每個人的德與才來加

以分配及調整，所謂「修其天爵，而人爵從之（告子上 16）」，真正有德有才的人始應有資格得到公卿大夫等現實上的爵位，而孟子所言「勞心者治人，勞力者治於人（滕文公上 4）」亦不是一種階級上的區分，而是主張社會上不同的人應按照其德與才的不同而有其不同的份位。因此，上述孟子的主張實已類似於羅爾斯「公平均等機會原則」中社會上各種不同的公職與職位應開放給所有人的想法。至於孟子所主張的「為民制產」及贊成採用井田制度與施行普遍的學校制度，亦能達到「公平均等機會原則」中要求社會給予每個人實質上機會的效果。透過井田制度的實施，使社會中每個家庭都能滿足其生活上的基本需求，不致於為了家人和自己的溫飽而終身在生存線上掙扎；透過普遍施行學校制度，使老百姓知禮義，培育人才，並進而選擇有德有才者擔任各種職位，實已給予每個人一定程度上實質機會的平等。後來在中國歷史上所實施的科舉制度，讓社會中出身不同的人皆可以透過公開考試而晉身朝廷，使中國古代社會逐漸形成所謂「耕讀」社會，實源於孟子上述的構想。

此外，雖然在孟子的「仁政」構想中，並沒有如同羅爾斯所主張的「差異原則」一樣，要求社會上的不平等只在對其中最不利的階層最為有利的情況下始能被接受，但是孟子亦主張統治者發政施仁應以鰥寡孤獨等弱勢群體為優先，並主張統治者應「春省耕而補不足，秋省斂而助不給」（告子下 7），定時觀察人民的生活狀況以便施以救助，在一定程度上已照顧到社會中的弱勢群體之基本生活所需。另一方面，孟子提倡「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，以及希望社會在井田制度的施行下每個家庭都能「出入相友，守望相助，疾病相扶持」，實已隱含「差異原則」中把社會上每個人的才能與技能視為一共同資產的想法，即認為個人的才能與財產不應只是當作個人或家庭謀求福利的工具，而是應該在照顧其家庭生活所需之餘貢獻其力量，造福社會上有需要幫助的人，以建立一個和諧互信、互助互愛的理想社會。

如同上述所論，孟子是從「仁」的立場出發建構其政治主張，蓋有「不忍人之心」斯有「不忍人之政」，「仁政」完全是「仁心」不容已的表現，必使天下萬民甚至萬物各得其所各安其分始能使之心安。然而，孟子並沒有明白指出其政治主張涉及到公義問題。直到後來的《禮記》〈禮運〉篇，始真正地從公義的立場出發，以肯定儒家所主張的理想社會。其云：

大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨，惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同³¹。

³¹ [清]阮元校勘《十三經注疏》第 5 冊（台北：新文豐，1978），頁 413。

此段文字是〈禮運〉篇中記孔子對上古傳說中堯舜理想政治的描述。許慎《說文解字》云：「公，平分也，從八厶。八，猶背也。韓非曰：背厶為公³²。」韓非之說見於〈五蠹〉篇³³。鄭玄注云：「公，猶共也，禪位授聖，不家之³⁴。」因此，「天下為公」是指天下為天下之人所共有，故天子不以一家之私傳位於子而傳位於賢之意思。至於「選賢與能」，孔穎達疏云：「彛明不私傳天位，此明不世諸侯也，國不傳世，唯選賢與能也³⁵」，因此是指諸侯之位亦不得世襲，而是選舉有德有才的人擔任各種職位。「講信修睦」，亦是指在上位者言語可信而行為可親之意。如果只是為了一己一家之私，則不免有欺詐之言及與人相衝突之事；既然以天下為公，則在語言上自然講求信用，而在行為上亦能與百姓和睦相處。

既然在上位者以天下為公，並能選賢舉能，講信修睦，自然上行下效，「人不獨親其親，不獨子其子」，此與孟子所言「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」其內容是一致的，但出發點有所不同。孟子所言是從「仁」的觀點出發，言為政者應將其事奉自己父母、愛護自己子女之心推擴到他人的雙親及子女上，即所謂「推恩」；而〈禮運〉篇則從「公」的立場出發，言人人如果都能以天下為公的話，則所作所為便不會都只是為了一己一家之私，只知事奉自己的父母及愛護自己的子女。既然「人不獨親其親，不獨子其子」，則「使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養」自是由前者所衍生的必然要求，因為當天下每一個人都不只是照顧自己的父母及子女，而且亦同時負起其照顧其他長者與兒童的責任的時候，則必至於使天下所有人的生命都得以安頓而後已，不會讓有些長者因其家庭的困難而無法安享天年，不會讓有些壯年人因其機遇的不幸而其才無所用，不會讓有些兒童因家庭的問題而無法在良好的照顧下成長，亦不會讓老而無妻者（矜）、老而無夫者（寡）、幼而無親者（孤）、老而無親者（獨），以至於身心殘缺或有疾病的人士因失去了家庭的依靠或其家庭無力照顧他們而得不到應有的供養。「男有分，女有歸」亦同樣是出於這種希望天下人的生命都得到安頓的要求，要讓天下的男子都有其應有的職分，體力勞動者有其田地以從事耕種的工作，有德有才者可出仕以擔任公職；並讓天下的婦女透過婚嫁而得到她們應有的歸宿，不要使她們錯過了配偶的階段。

至於「貨，惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出於身也，不必為己」，則更能反映儒家這種要以天下為公的精神，表示個人所獲得的資源財物以及才能力量不應只是用來謀取個人的私利，而是應該貢獻社會以幫助有需要的人。因此，從「公」的觀點來看，個人所擁有的資源財產及力量才能在一定意義下應被視為天下所共有的資產。這並

³² [漢]許慎撰，[清]段玉裁注，[民國]魯實先正補，《說文解字注》增訂五版（台北：黎明，1989），頁50。

³³ 見陳啟天《韓非子校釋》（台北：商務，1969），頁44。

³⁴ [清]阮元校勘《十三經注疏》第5冊，頁413。

³⁵ [清]阮元校勘《十三經注疏》第5冊，頁413。

不是說要把每個人的所得都交給社會所共有，儒家固然要求每個人都應先照顧好自己家庭的基本生活，因此為了天下之「利」而棄家庭於不顧亦是儒家所不允許的。然而，儒家同時認為貢獻自己的力量讓天下的人的生命都得以安頓亦是每個人所應有的責任，因此在照顧好自己家庭的基本生活之後，釋出其餘的力量以惠及天下所有的人自是每個人所當為之事，才是真正的以天下為公而不是只以一己一家之私為務。在這樣的社會中，自然能夠做到「謀閉而不興，盜竊亂賊而不作」，因為陰謀狡詐之所以興起，正是由於為了追逐私利，而盜竊亂賊之所以出現，亦是由於社會中有些人的生活沒有依靠於是便鋌而走險，在一個人人都以天下為公，不會只講求謀取私利，並且每個人的生活都得到適當安排的社會中，這種一般社會所常有的亂象自然不會出現，因此可以「外戶而不閉」，即使不關門亦可安心出門。

上述所描述的儒家大同理想社會，與孟子所提倡的「仁政」多有雷同之處，例如孟子亦主張為政者應「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，亦主張發政施仁應先由照顧「鰥寡孤獨」開始著手，但如同上述所論，孟子是從「仁心」言「仁政」，並沒有從「公義」的立場出發構想儒家的理想政治社會。但〈禮運〉篇的作者顯然已經意識到這不只是仁與不仁的問題，而且涉及到「公義」與否的問題，雖然彼此的出發點有所不同，但〈禮運〉篇所主張的大同社會自可被視為孟子的政治社會理論之進一步的發展，孟子固可認同這樣的發展，而且這亦是整個儒家思想發展所必涵的結果。因此，對儒家而言，一個人如果只知謀求個人及其家庭的利益，「各親其親，各子其子」，而不顧及其對天下國家所應有的責任的話，便是不公義；而如果一個社會中有人因各種自然彩數和社會彩數上的差異，致使他們生活上沒有得到應有的保障，才能無法充分發揮，生命無法安頓，而事實上該社會並不是沒有辦法再發揮其力量去改善他們的情況的話，則便是一個不公義的社會，而這之所以是不公義，亦是由於統治者以及社會中的其他人受其一己一家之私所蔽，沒有盡其對這些處於弱勢的人士所應當負起的責任。

但是，究竟每個人的各種能力應發展到何種程度始臻於儒家的理想呢？而儒家所追求的究竟是甚麼的平等呢？這應從〈中庸〉論「至誠者能盡人之性」一章中所透顯出的「各盡其性分原則」來加以規定³⁶：

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（〈中庸〉第 22 章）。

³⁶ 「各盡其性分原則」為李瑞全先生首先提出。李先生根據上述《中庸》之文獻發展出此原則及「參贊天道原則」，以作為儒家生命倫理學的重要原則，並指出「各盡其性分原則」可作為儒家衡量社會每個人的發展是否合乎公義的指標。請參見所著《儒家生命倫理學》（台北：鵝湖，1999），頁 63-66 及“Justice and Equality in Health Care: A Confucian Critique”一文之分析，該文發表於國立中央大學主辦「健康照護之生命倫理國際研討會」，2006 年 8 月 1-2 日。

誠者真實無妄之謂，惟有至誠者，才能真切地體認自己的真生命，無絲毫虛妄的念頭在心中，故惟有至誠者才能實現天道所賦予給他的本性。但是，至誠者要實現其本性，必要求一切人、一切物皆能實現其本性，因為不論是至誠者或一切人、一切物之性皆源於天道，甚至與天道為一，故要實現此性，必要以實現一切人一切物之性為條件，始能窮盡其性天的內容。同時至誠者之心是至大無外的，與天地萬物為一體，天下間的每一人每一物都好像至誠者的血脈肢體一樣，當其中有一人有一物不得其所的時候，都不能使至誠者心安，而亟思使之復歸於正，故至誠者之盡其性必同時要求盡一切人一切物之性。其實不只是至誠者有此天命之性，人人皆有之，只要人能反求諸己，在道德實踐的活動當中逆覺其本心，即能證悟本心之至大無外，覺人我物我之為一，亦即能證悟其心之所以為心之性其實即是普遍絕對的天道本身。故在本心之呈現處，即可證悟性與天道之為一；亦惟有在本心之呈現處，始能見天道之真實意義³⁷。更重要的，是唯有至誠者始能公平地正視天下一切人一切物皆有其應盡之性，不以性為己所獨有，並以一切人一切物皆盡其性為其自身盡性所要求者。在宋明儒學中，程明道即最能表示此意。他說：

所以謂萬物一體者，皆有此理。只為從那裏來。「生生之謂易」，生則一時生，皆完此理。人則能推，物則氣昏，推不得；不可道他物不與有也。人只為自私，將自家軀殼上頭起意，故看得道理小了侘底。放這身來都在萬物一例看，大小大快活！³⁸

程明道認為，不論是人或是物，都稟受了作為生生之源的天道所賦予的天理，皆有此天理為其性，人與其他萬物的差別只在於人能推，亦即人能將此理加以推擴，以證「萬物皆備於我」，即表現天理每一事皆具備於我，我即是具備如同天道一樣的創造的真幾，而且我與天下萬物為一體，而物因受氣稟所限而不能推擴此理，不能彰顯地涵具一切，不能徹證我與天地萬物為一體，但不能說它們就不完備天道所賦予之理³⁹。人之所以無法體會萬物皆有此理，實由於人受到其因形軀所生的私意所限，只看到自己而無法體會天

³⁷ 此參考楊祖漢先生對此章所作的詮釋，見《中庸義理疏解》，頁 205-209。

³⁸ 〔宋〕程顥、程頤著《二程集》第一冊，頁 33-34。

³⁹ 此參考牟宗三先生所作的詮釋，見所著《心體與性體》第二冊（台北：正中，民 57），頁 55-60。牟先生認為，「天命流行之體，在人處，既超越地為其體，復內在地為其性，而在物處，則只是超越地為其體，而不能內在地復為其性。」因為就物而言，不能本此天命流行之體而起道德的創造，性之名與實不能真實地被建立，因此說物亦具有此天命流行之體以為其性，亦只是體用圓融的說，表示天命流行之體無所不在，故就物而言，「只可說此無所不在之體是呈現地為其體（因皆是天道之所生化故，皆是天命流行之所流命故），而潛能地、潛存地為其性。」見《心體與性體》第二冊，頁 158。然而，事實上《中庸》亦言「盡物之性」，因此雖然人以外的萬物不能本於天道所賦予之性而起道德的創造，但亦不妨把「物之性」視之為天道所賦予給物本身的存在之意義與價值，故不應受到無理的對待與殘害而阻塞其生機。

下萬物之存在皆有其真實的意義與價值。如果人能不受其私意所限，在其生命中真正體現天道所賦予給他的天理，即能公平地正視一切人一切物皆原具備此天理，皆有其應盡之性，而以實現一切人一切物之性為其盡己之性所應盡的義務。由此可見，對儒家而言，一切人一切物就其性皆為天道所賦予而言皆是平等的，而儒家的公義所追求的便是一切人一切物實現其性分上的平等。

就實現一切人之性而言，基本上是要讓每個人都能充分實現其本性中所本有的仁義之德以成聖，此如前述孟子所言「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心」（盡心上 21），仁義禮智之德是每個人的道德本心中所本有的，是天道所賦與給每一個人的本份，以作為其人之所以為人之性，故稱之為「性分」，並不因個人遭遇上的窮達而有異，因此至誠者要盡人之性，便是要讓每個人都能充分實現這些其自身所本有之德，此即等於說是要讓每個人都能體現天道以成聖。至於盡物之性，則是要讓一切物都能實現其應有的價值，不因人類對它們不合理的對待及使用而斲喪其生長，不因人類的過度浪費及對大自然的破壞而使它們面臨滅絕的危機，而且亦應對瀕臨滅絕的物種盡力拯救。

然而，如果要盡人之性，幫助他人充分實現其所本有的道德能力的話，則必須先讓每個人都享有其自律自主不受干擾的消極權利和其自律自主真能充分實現的積極權利，因為沒有讓所有人都享有這兩方面的權利的話，則便構成了他們實現其本有的道德能力之阻礙。一個以盡人之性作為盡己之性所應盡的義務的人，必須協助排除這些阻礙，始履行其幫助他人充分實現其本有的道德能力以盡其性之責任；而一個社會同樣必須保障每個人皆有這兩方面的權利，始能稱得上是一個盡力讓所有人實現其性分的公義社會。除了讓每個人的道德本性能充分實現以外，讓每個人的自然生命得到正常的發展，不因疾病或其他自然及社會的因素而受到阻礙、讓各種才能得到充分的發揮，以及讓每個家庭的生活幸福美滿，同樣是至誠者盡己之性和盡人之性所必然要求者。因為每個人的自然生命及各種不同的才能亦是受之於天，亦為父母所賜，雖然受客觀的命運所限，有夭壽禍福或者智愚賤不肖的差異，而君子不以之為性，但既然受之於天，為父母所賜，則每個人亦當善待自己的自然生命，不因個人行為上的不當而使身體遭受損傷，並應盡力發展自己的才能，進而轉化氣稟上的限制，此即是每個人的道德本性所要求者，同時是人在盡孝道中所應有的義務。每個人的家庭生活是否能幸福美滿，同樣受到客觀的命限所限，但是孝敬自己的父母，敬愛自己的兄長，讓自己的家人得到應有的照顧與關懷，亦是每個人的道德本性所必然要求的義務，所以孟子說「仁之於父子也，……命也，有性焉，君子不謂命也。」（〈盡心〉下 24）從盡人之性方面而言，盡力讓每個人的自然生命得到健康的發展、讓他們的各種才能得以充分發展，以及讓他們的家庭生活得以幸福美滿，既是幫助他們實現其性分所要求的義務，同時亦是讓每個人有正常的生活，讓他們的道德本性較容易表現，這與孟子主張先要為民制產然後再申之以孝悌之義的想法是一致的。另一方面，至誠者面對天道的造化在不同的人身上所造成的夭壽禍福及智愚賤

不肖的差異，以及社會中不同家庭所遇到的種種不幸，必生起悲憫之心，力求改善之道以補天道化育上的不足，此亦是上述〈中庸〉所言參贊天地的化育之意。

既然道德本性的充分實現、讓每個人享有自律自主的消極和積極權利、自然生命的健康發展、各種才能的充分發揮及家庭生活的幸福美滿，是每個人盡其所已定的性分中所要求者，則社會中每一位成員便有義務排除一切自然與社會的因素對其自己以及其他成員達成這些性分所定的要求所造成的障礙，同時有義務透過各種人為的力量促使這些要求的充分實現，而且這是一種出於公義的要求。因為既然每個人之盡其性皆以盡一切人一切物之性為條件，因此如果人為了一己之私，而沒有盡力履行這些對他人的義務的話，便是不公義的行為，亦等於說沒有真正地盡其自己之性。同樣地，社會亦應盡力讓其成員有達成這些性分所定的義務，不受各種自然或社會因素所限，一個有能力去改善這些限制卻不去改善、任由其成員無法實現其人之所以為人的價值之社會，便是一個不公平的社會。

但是，如果說人要盡其性，便必須盡其他一切人一切物之性的話，則便等於說要讓天下所有人都能體現天道以成聖，並要讓天下所有物都各得其所，以天地之大，萬物之多，人之氣稟之參差不齊，這豈不是說人要盡其性亦是遙不可及的理想嗎？因此所謂盡性之盡，當指往盡之盡，而不是指窮盡之盡⁴⁰，人透過本心以盡其性，步步彰顯性天的內容，以有限的生命體現無限的天道，是無窮無盡的，因此孟子言「聖人之於天道，命也」（盡心下 24）。但既然這是性分之所定，自是責無旁貸，所以孟子亦言「君子不謂命也」（同上）。而且唯有真盡義者始能真知命，例如每個人的身體上的健康與否及智愚賤不肖上的差異，亦受到客觀環境及天賦氣稟上的不同所限，但是在人尚未盡其所有的力量去作改善之前，這些限制是否已定而不可改，是不得而知的。既然使一切人的道德本性充分實現，讓每個人享有自律自主的消極和積極權利，自然生命的健康發展，各種才能的充分發揮，及家庭生活的幸福美滿，是每個人性分所定的義務，便不應只委之所命，而應該用盡其所有的力量以促成之，因此各種人為的施設，包括政治經濟社會制度上的安排，普及教育的實施，以及新科技的應用，在不會造成任何人的傷害、不會侵犯到任何人所應有的權利，以及不違背社會公義的前提下，皆是可以加以採用的，而當人多盡其義務一分，便向讓一切人一切物皆能盡其性的理想多邁進一步。

從上述對儒家公義理論的分析，我們可以導引出建立儒家健康公義理論的三個基本原則。首先，根據〈中庸〉的「各盡其性分原則」，天下間一切人一切物皆有其由天道所定的性分。當我們至誠無息的道德本心呈現的時候，自能突破個人形軀及私欲所造成的隔閡，以公平的眼光正視這種由天道賦予給一切人一切物的平等性，並以使其他一切人一切物的性分之充分實現作為自己盡性的內容。就天道所賦予給人的性分而言，其內容包括了道德本性充分實現、自然生命的健康發展，以及各種才能稟賦的充分展現。如果

⁴⁰ 此根據楊祖漢先生所作的詮釋，見《中庸義理疏解》，頁 205-209。

健康照護的功能，可有助於我們達成這三方面的目標的話，則我們每一個人皆有義務，盡力為健康照護達成這些目標提供所需要的資源，以履行我們盡自己及其他人之性所應盡的責任。其次，根據《論語》中有子言孝弟為行仁之本及《中庸》的「親親」原則，儒家強調道德實踐必須先從孝敬自己的父母、照顧自己的家人開始。雖然每個人的道德責任不僅於此，而必須「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，但如果在沒有克盡其孝敬父母及照顧家人的責任之前，便妄言要造福天下所有人的話，則對儒家而言反而是不道德的。從健康照護方面言之，即表示家庭是作為負擔其成員健康上的需求之中心，不止是家庭有義務分擔因滿足其成員在健康上的需求所衍生的支出，而且家庭中的每一成員亦須自行負起照護其他成員的責任。第三，雖然說家庭是作為負擔其成員健康上的需求之中心，但如果家庭無力負擔或是根本沒有家庭可供支援時，則社會中的其他人便有義務照顧這些家庭及沒有家庭的人士；而在資源有限的情況下，便必須根據孟子所言「發政施仁」必先施於「鰥寡孤獨」等社會上最弱勢的成員所衍生的原則，以這些人的利益作為社會資源分配最優先考量的對象。

三、從儒家的觀點省察丹尼爾斯的健康公義理論

經過上述對丹尼爾斯及儒家的健康公義理論所作的分析後，我們現在可以進一步根據儒家的理論檢討丹尼爾斯的看法。第一個問題涉及到他所說的四層維持正常功能的健康照護制度中的第四層制度。丹尼爾斯指出，四層健康照護制度的目的，是要盡可能使羅爾斯的公義理論接近於該理論所依據的原初理想化狀況，亦即在原初地位中的訂約者都是有正常充足功能並有完整壽命的人。由於此第四層的健康照護制度所照護的人是那些已無法更接近於此理想化狀況的人，所以雖然丹尼爾斯認為我們亦應該向他們提供健康照護及相關的社會服務，但又認為這些服務所引起的嚴重問題，例如有關同情與仁愛的問題，已超出公義問題之外。究其原委，是由於丹尼爾斯認為，這一層制度所服務的人士，已沒有機會保障機會，因此他們所需要的措施已超出公義所要求者，而仁愛原則便成為了我們的義務之一個更為重要的指引⁴¹。

如果我們繼續探究丹尼爾斯之所以有這種看法的原因，實是由於他把公平均等機會原則在健康照護方面的義務只限定在維持正常功能上。因為此第四層制度所服務的人士，已不可能透過治療以恢復正常功能，亦不可能透過其他社會援助而使他們接近於正常功能的情況，因此他認為從公義的角度來看，對這些人士已經沒有義務了，而如果我們還是對他們有照護的義務的話，則必須訴諸於仁愛原則來解釋。但即使從公平均等機會原則本身的角度來看，如果不受限於丹尼爾斯的詮釋的話，亦不見得這些人就沒有他們所應有的機會範圍，去享用其基本自由與權利所帶來的利益。透過丹尼爾斯所提到的

⁴¹ Norman Daniels, *Just Health Care*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 48.

安寧照護及為嚴重身心失能的人士所提供的照護，減輕他們在疾病上的痛苦，讓他們有機會在人生的最後階段中過有意義的生活，的確保障了他們所應享有的機會範圍，而如果社會沒有提供給他們相關的服務的話，則對他們是非常不公平的。因此，這並不只是仁愛與否的問題，而且亦即公義與否的問題。

從儒家的觀點來看，雖然這些人可能已即將走到人生的盡頭，但並不表示他們就沒有其所應盡之性分。就時間的歷程而言，人之盡其性應涵蓋其生命中的每一階段，並未因人生之即將結束便沒有所應盡之性，雖然在不同的階段中可以有不同的舉措。孟子說：「養生喪死無憾，王道之始也（梁惠王上 3）」，即表示儒家要求統治者對人民照護的責任是涵蓋其整個生命歷程的，甚至在人民之生命結束之後統治者亦有向人民提供殯葬祭祀而使之無所遺憾的義務。《禮記》〈禮運〉篇中亦言「使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養」是「天下為公」的表現，可見儒家亦認為照護臨終的病患及嚴重身心失能的人士不只是出於仁愛的要求，而且同時是出於公義的要求；而如果社會未能為他們提供適當的照護，使之無能盡其所應盡之性，則對儒家而言不只是不仁，而且亦是不義的。

第二個問題涉及到丹尼爾斯對基因增強技術的看法。丹尼爾斯之所以強調治療與增強的區分，以及主張社會有義務向人民提供醫療服務的主要理據，在於滿足他們治療疾病與損傷的需求，其理由主要有三方面。首先，丹尼爾斯認為，如果我們把醫療的目的主要設定在透過治療而盡可能維持每個人的正常功能，以確保他們享有依據其自然而有的才能與技能而可以有的機會範圍，另一方面透過差異原則以減輕由之所產生的不平等，則這種做法要比直接透過基因增強的技術使他們自然而有的才能與技能趨於平等的做法有效率，因為後一種做法會造成醫療資源上的無底洞。第二，由於不同的生涯規劃或價值觀可對各種不同能力的價值有不同的看法，因此有不可共量性，難以取得共識以決定透過基因增強技術以提昇每個人的哪一種能力才是社會應有的義務；相比之下，即使在生涯規劃或價值觀不同的情況下，大部分人都對疾病對每個人的機會範圍所造成的損害，以及社會有義務透過治療盡可能維持每個人的正常功能以保障他們的機會範圍，有一定的共識。第三，福利機會平等觀者認為，只要追求福利的機會上的不足不是個人選擇所造成的，則社會便有義務幫助或補償他們，因為天賦才能上的不足不是因為個人選擇而是因為盲目的機遇所造成的，而天賦才能上的不足會導致追求福利的機會上的不足，因此社會有義務透過基因增強的技術改善天賦才能上的不足，以確保追求福利的機會上之平等。然而丹尼爾斯認為，我們難以判定有些人追求福利上的不足是否由於他們個人的選擇所造成，即使他們有某些方面的才能之不足，但我們無法確定在他們的人生中是否可能另有「最佳」的途徑可達到與其他人在追求福利之機會上的平等，而如果我們以當事人所認定的才能不足為準，則便已是他們自己的選擇，因此社會亦沒有義務去幫助或補償他們。

為了方便討論起見，我們先檢討丹尼爾斯上述所提出的第二、三個理由，然後再檢

討他所提出的第一個理由。丹尼爾斯認為，我們之所以無法確定社會應透過基因增強以提昇哪一種能力，是由於各種不同的能力相對於不同的人生規劃或價值觀而言會有不同的價值。然而，是否每一種能力都是如此呢？顯然如果能夠透過基因增強的技術可提昇每個人的免疫能力或預防因老化而造成的記憶喪失，或者透過這種技術可影響每個人的短期記憶、注意力或其他認知能力的成分，以改善每個人的閱讀能力，則即使有不同人生規劃或價值觀的人，亦會同意這些增強是有價值的，而丹尼爾斯亦認為，在成本及資源的限制可允許的情況下，社會應有義務提供這些方面的基因干預⁴²，並把這一類能力類比於羅爾斯所言之「社會基本財」，稱它們為「自然基本財」(natural primary goods)，以表示這一類能力對於幾乎所有的人生規劃而言都是有用及有價值的⁴³。另一方面，並不是所有人都對「社會應有義務向人民提供醫療服務以滿足其治療疾病的需求」有一致的看法，例如福利機會平等論者即可能認為，如果疾病或損傷是個人選擇所造成的話，則我們便沒有義務提供幫助或補償。英高赫特 (H. Tristram Engelhardt, Jr.) 更認為，由自然力量引起的損害、失能及疾病是不幸的但不是不公平的，因此不能由之直接衍生出從公義而來的向遭遇到這些不幸的人提供幫助的義務；而由其他人未經他人同意的行動而引起的損害、失能及疾病是不公平的，但這並不必然是社會的過錯，賠償的責任應該是由造成傷害的人來負責而不是由社會或其他人來負責⁴⁴。由此可見，即使在有疾病的情況下，對於社會是否有義務提供治療的問題，還是有許多不同的看法。至於針對個別的疾病是否應提供治療的問題，則分歧便可能更為嚴重。即使丹尼爾斯亦認為，在資源有限而無法滿足所有我們治療疾病或損傷的需要之情況下，公義要求我們首先滿足最重要的需求，讓人們自己照料較不重要的醫療需求⁴⁵；而且他亦承認，不是所有發生在人身上的傷害，都構成了對所有目的而言都有價值的自然能力 (valuable all-purpose natural capacities) 之損失，許多傷害對個人所造成的相對重要性或嚴重性，只能從特定當事人特定的整全性觀點或人生規劃來決定，不能從更一般、共有的觀點來決定⁴⁶。既然如此，則社會應盡力保障每個人都具有對大部分人的人生規劃或價值觀而言都是有價值的能力，而針對這一類能力之損失所作的治療以及增強，要比其他能力損失之治療及增強，更具有優先性成為社會有義務向人民所提供的服務，而在前一類能力中又以治療的義務優先於增強的義務。並不見得所有的治療，都一定優先於增強而成為社會有義務向人民所提供的服務。至於有哪些能力屬於對大部分人的人生規劃或價值觀而言都是有價值的能力，則只能透過一個公平的程序 (fair process) 來決定。

⁴² Allen Buchanan et al., *From Chance to Choice: Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 152.

⁴³ Allen Buchanan et al., *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, p. 168.

⁴⁴ H. Tristram Engelhardt, Jr., *The Foundation of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1996, pp. 379-81.

⁴⁵ Allen Buchanan et al., *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, p. 120.

⁴⁶ Allen Buchanan et al., *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, p. 168.

雖然儒家認為每個人都有其性分之所定，但此性分之實現可有不同的表現，儒家既可認同丹尼爾斯所說的，每個人都有自由去追求各種不同的人生目標，各種不同的能力相對於不同的人生目標而言可有不同的價值；亦可認同布坎南 (Allen Buchanan) 所言，不同的人所擁有的特徵在一個互相合作的社會中具有互補性 (complementarity)，沒有一種特徵具有絕對的價值⁴⁷。然而，如果可透過基因增強技術，提昇上述對大部分的人生規劃及價值觀而言皆有價值的能力的話，則在其風險及成本可接受的情況下，社會應有義務為所有人提供這一類的服務。這些能力，除了免疫能力及認知能力外，亦可包括道德、審美及體能等各方面的能力。而如果一個社會能向其人民提供上述的措施，則可以說是盡了一份其參贊天地之化育、彌補天道生化不足的责任。

至於丹尼爾斯所提出的第三個理由，從儒家的觀點來看，即使一個家庭中的成員其天賦能力上的不足及疾病的產生並不是個人選擇所造成的，但在家庭所擁有的資源可允許的範圍內，亦應分攤一定的責任加以改善。反之，即使家庭成員中疾病的產生在某個程度上可說是個人選擇所造成的，但在家庭無法負擔治療所需的花費時，社會亦應該提供幫助。重點並不在於造成追求福利機會上的不足是否由個人選擇所造成的問題，如福利機會平等觀者所強調的，而是在於，當事人及其家庭是否有足夠的資源以滿足家庭成員治療的需求以及透過基因增強的技術以提昇對於實現各種不同的人生規劃或價值觀而言皆為必要的能力之需求，而丹尼爾斯似乎也忽略了一個家庭有義務滿足其家庭成員上述兩種需求的問題。因此，儒家主張應透過某些社會機制，例如以家庭為主要投保單位的強制性全民醫療保險，使每個家庭分擔滿足其家庭成員的醫療需求所應盡的責任；但同時亦強調，當某些家庭無力負擔時，社會必須伸出援手。

我們現在再回頭審視上述丹尼爾斯所提出的第一個理由。丹尼爾斯認為，醫療應以透過治療以盡可能維持每個人的正常功能為主要任務，每個人所享有的機會範圍應以他們的才能與技能作為基準，由之所產生的不平等應由差異原則來減輕，不應直接透過基因增強的技術追求每個人的天賦能力之平等，因為後一種做法會造成醫療資源的無底洞，更沒有效率達成使社會上遭遇最差的人過得最好的目標。然而，經過上述的分析後，一方面我們認為若社會向人民提供基因增強的服務，則其部分的費用應有每個有能力的家庭來負擔，社會只應全面補助那些沒有能力負擔的家庭，因此，因為向人民普遍提供這種服務為社會所造成的負擔應可減輕。即使由於社會資源的限制，無法透過全面健保給付所有人以取得可提昇對大部分人的人生規劃而言皆有價值的能力之基因增強服務，而不得不透過市場機制讓有能力負擔的個人或家庭取用，但由於這種能力的增強會加深社會的不平等，因此，政府可向取用的人士徵收「使用稅」，而徵稅的標準可以使社會所有人都能取用這種技術為目標。另一方面，我們有理由相信，在基因科技不斷進步的情況下，應可發展出安全性更高、風險及成本更低的基因增強技術。若只依賴於差異原則

⁴⁷ Allen Buchanan et al., *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, pp. 79-80.

以減輕才能與技能所造成的不平等，則其才能與技能比較不具有市場價值的人可能到最後還是一直屬於社會上遭遇最差的階層。如果可透過基因增強的技術調整才能與技能等自然資源的分配，再加上根據公平平均等機會原則以調整社會資源的分配（例如建立普遍免費的教育制度）的話，則似乎更有效率地讓其才能與技能比較不具有市場價值的人擺脫其一直處於社會上遭遇最差的階層之命運。

四、結語

綜觀上述所論，可知從儒家的角度來看，健康照護應以使所有人各盡其性分為目的，而滿足健康需求的重要性亦繫於此。至於丹尼爾斯則認為健康照護的目的在於使所有人盡可能維持其正常功能，而滿足健康需求的重要性則在於維持所有人正常的機會範圍。因此，雖然丹尼爾斯認為，為臨終病患及嚴重失能的人士所提供的服務已超出公義所要求的範圍，但儒家認為為這些人士提供相關的服務仍是出於公義的要求。另一方面，雖然丹尼爾斯並未完全反對利用社會資源為所有人提供基因增強的服務，但他仍然把健康照護的主要目的設定在透過治療而盡可能維持每個人的正常功能之上，而對社會是否有義務提供所有人各種基因增強的服務持保留的態度。反之，儒家可認同利用社會資源向所有人提供某些可提昇對大部分人的人生規劃而言皆有價值的能力之基因增強服務，是社會中每個人參贊天地之化育、彌補天道生化不足的責任，並希望透過積極有效的政策與措施，使基因增強技術有助於達成使所有人各盡其性分的目標。

除此之外，儒家同時肯定家庭在健康照護上應扮演更為積極的角色，不只是限於在經濟上對病患的援助，而這是羅爾斯及丹尼爾斯等自由主義論者所忽略的。因此，除了如丹尼爾斯所言，「公義對我們的健康是有益的⁴⁸」(Justice is good for our health) 之外，儒家更可進一步主張「好的家庭對我們的健康是有益的」。有關這方面的觀點，筆者將另文闡述⁴⁹。

⁴⁸ Norman Daniels, Bruce Kennedy & Ichiro Kawachi, *Is Inequality bad for our Health?* Boston: Beacon Press, 2000, pp. 3-33.

⁴⁹ 請見黃漢忠《從儒家的觀點建立健康公義理論》，國立中央大學博士論文，民國 99 年 6 月，頁 173-177。