

儒家的實踐擴充論與生命倫理學的 包含問題

林遠澤*

「生命倫理學」(Bioethics) 探討關於「生命」(bio) 的倫理學問題，就廣義而言，它包含了生命醫學倫理學、動物倫理學與生態(環境)倫理學等範圍。(註一) 因為在生命倫理學中的「生命」一詞，顯然可以指涉到人類自己的生命，動物的生命以及其它生物(或整個自然生態)的生命等對象領域。從道德哲學的角度來看，生命倫理學就其本身而言，似乎一開始就是一個自我矛盾的研究領域。因為道德問題通常是針對具有自由與理性能力的人類而言的，而自由與理性的能力卻正是人與物(動物或有生物與無生物)之間的區別特徵。可見，若我們要有意義地討論生命倫理學的問題，那麼就得先回

答：在什麼意義下，除了具有自由與理性行動能力的人類之外，那些尚無或已無自由與理性能力的人類(如同在幹細胞實驗或安樂死等醫學倫理爭議中所討論到的胚胎或植物人)、動物與生物，也能被包含到我們的道德社群中，而做為擁有道德權利的主體或我們對之負有道德義務的對象。這個問題即本文所稱的生命倫理學的「包含問題」(Inklusionsfrage, Problems of inclusion)。(註二)

在生命倫理學中，必須考慮到把一些實際上並不具備人類特性的人類個體、動物與自然生態，包含到道德討論的社群中，以承認他們與我們一樣，都是具有道德權利的主體。這從傳統規範倫理學的角度

* 本文作者為南華大學哲學系助理教授。

度來看，反而是道德應用領域的擴大。它把道德社群的認同從人類自身擴充到動物與整個自然。這種擴大包含的要求，有時明顯違背現代人的道德直覺。因為在現代的道德觀中，我們基本上肯定在人類的道德社群中，每一個成員都應當被平等地尊重，其道德尊嚴不容侵犯。因而如果把非人類的生物也包含到我們的道德社群中，那馬上就會陷入理性的自我矛盾。亦即我們既得賦予被生命倫理學包含在道德社群中的非人類生命與人類具有平等的地位，但卻又不得不承認差別對待的正當性。我們既要保護動物與植物，卻又要殺而烹之、採而食之？而為了尊重細菌的生存權利，難道我們可以坐視親愛的家人遭受疾病的折磨而直到死亡？這種維護人類生存利益的「物種主義」（speciesism）（註三），使得生命倫理學對於道德社群的擴大包含問題難以自圓其說，並不斷遭到基於理性一致性的常識見解的批判與質疑。

在生命倫理學的包含問題中，我們既得解釋道德擴充的可能性，但又得說明差別對待的正當性。面對生命倫理學這個最基本、同時也是最難說明的問題，我將利用有限的篇幅，先提出當代歐陸「對話倫理學」（Diskursethik）的解決方案；然後再依其問題意識，凸顯出儒家基於「道德差等主義」的「實踐擴充論」，正是當前在闡明生命倫理學的包含問題時，一個重要的理論參考架構。

在規範倫理學的義務論與效益論的理

論架構中，對於生命倫理學的包含問題都有說明上的困難。嚴格主義的義務論所容許的道德社群包含範圍，對於生命倫理學而言太過狹窄。像是康德即否認我們對於非人類的生物具有道德義務，我們不能對動物施加不必要的殘忍，只是為了避免因而養成殘酷的習性而已。（註四）就此而言，所有非人類的生物都不能被包含在道德的社群中。消極的效益主義所容許的道德社群的包含範圍，其加入的資格則太過鬆泛，以致於會把原先應被包含在道德社群中的成員排擠出去。如辛格（Peter Singer）根據邊沁的觀點，把所有能感受痛苦的動物都納入道德社群的範圍。這樣雖然擴充了道德社群的範圍，但卻得付出排擠人類尊嚴的代價。（註五）正如辛格為了動物解放而賦予動物享有道德上的權利，但卻同時使他必須理性一致地許可墮胎與安樂死。結果胚胎與植物人只因為不會感受到痛苦，就被判定失去人格的尊嚴。

傳統上，限制在人類範圍內討論道德問題的義務論與效益論，在面對當代醫學進步所產生出來的生命醫學倫理學問題時，首度碰觸到他們對於解釋生命倫理學之包含問題的理論限制。因為不論我們接受義務論以自由與理性的行為選擇能力，或接受效益論以感受痛苦的能力，來界定參與道德社群的資格，我們都發現在生命醫學的極端情境中，存在著界限模糊的問題。就一個大腦嚴重受損的新生兒或植物

人而言，他的理性與自由的能力、或感受痛苦的能力，在事實上都比高等動物（如黑猩猩）為低。即使如此，我們大都不認為可以任意處置活在這種狀態下的人類，但卻不會完全反對動物實驗或圈養動物做為食物。

在這種界限情境中，我們把大腦嚴重受損的新生兒或植物人包含在我們的道德社群中，卻把具有部分自由與理性行動能力的高等動物或完全能感受痛苦的低等動物排除出去。可見，我們對於道德社群的包含問題，在直觀中並不是主要以他是否實際具有自由與理性的能力或感受痛苦的能力為標準，而是以他是否具有能成為「人類」的潛能來界定。這種單就人類物種的生物學基礎，來定義道德社群的包含範圍，顯然與物種連續性這種生物學的事實相違背。就此而言，生命倫理學的人類學中心主義做為一種根深蒂固的「物種主義」，除非另有其它根源性的道德考量基礎，否則這種以基因為基礎的生物學人類中心主義，基本上就像辛格所見，是來自於僅以人類利益為中心的道德偏見。它的行動目的將只是為了種族繁衍存續的基因自私。

相對於生命倫理學的人類中心主義被解釋成基於人類利益中心或生物基因自私的排他性物種主義，挪威的對話倫理學家許貝克（Gunnar Skirbekk）則提出「第二序潛能」（Potentialität zweiter stufe）的觀點（註六），來說明在生命倫理學的包含

問題中，人類學中心與非人類學中心的觀點並不互相排斥的可能性。透過許貝克的觀點，我們可以提出一種「倫理學的差等主義」（註七），以論證所謂生命倫理學的人類學中心只是一種「論證社群的人類學中心主義」（註八）。這種類型的人類學中心主義不必以人類物種主義為限，而可以把非人類的生物平等地包含在我們的道德社群之中，但又在道德上允許我們可以差別對待在這個道德社群中的成員。

許貝克所謂的第二序潛能，是就具有成為人類的潛能的潛能來看待道德社群成員的身份。亦即他從第一序對於「個人真實潛能」（reale Potentialität eines Individuums）的觀察，轉向第二序對於「類潛能」（Potentialität einer Gattung）的觀察。（註九）類（如人類）潛能的觀察是一種在理念上的區分。人有時候在實際上尚不具有人的特性（胚胎），有時則連成為人的潛能都沒有了（陷入不可逆的昏迷狀態），但這樣的人類存在狀態之所以仍與有部分自由與理性能力的高等動物、或與完全能感受痛苦的低等動物，在道德地位上有原則性的差別，惟一合理的理由在於前者屬於人類的理念，而後者無論在生物連續性的基礎上與人類的基因結構如何地相似，卻都不能屬於人類的理念。人格因而是一種道德理念，這僅在反思的層次上存在，而不能透過任何現實上的生物學特性來加以界定。由於可見，生命倫理學的人類中心主義，首先是在道德

論證的反思層次中才呈現出來的。在道德論證的社群中，惟有在理念上可以歸屬於人類的成員才被包含進來。

理念世界的存在除非預設形上學的雙重世界觀，否則它仍必須內在於歷史具體的世界中。許貝克因而建議在生命倫理學的包含問題中，把成員的身份區分成「道德行動者」(moral agents)與「道德主體」(moral subjects)這兩個不同的層次來討論(前者是涉及道德實踐的行動理論概念，而後者則與存有論的觀點有關)。在我看來，這其實是回到康德分別從「智思世界」與「感性世界」的雙重觀點，來看人在道德討論中的雙重身分的問題。從感性存在者的觀點來看人，人是有利益需求的存在者。每一個人的需求都需被尊重，因而我們才在道德討論中尋求可以普遍化的利益，以做為每一個人都應遵循的道德行為法則。但要從事普遍化的檢驗，則勢必需要預設一個智思王國，以理想化地包含所有具理性與自由的存有者為其成員，以能為可普遍化的道德規範進行理性的奠基。可見，在智思王國的道德社群中，它所包含的道德行動者所需具有的自由與理性，並非是指個別個人實然的生物學特性，而是指其能被賦予具有人之為人所需的理念。

一個能進行道德討論的道德行動者，仍是一個具感性生命的存有者。因而就道德主體的身份而言，我們就不必一定要以自由與理性為標準，而是凡具有利益攸關

的存有者即已算是道德的主體。就我們正常的成年人而言，具有「道德主體」的身份與具有「道德行動者」的能力恰好是一致的。但即使就正常的人類而言，當他處於兒童的階段時，他也是只具道德主體的身份，而還不具有道德行動者的能力。兒童的權利因而可以由具行為能力的父母代理或代言。就此而言，對於那些不具自由與理性能力或不能感受痛苦的植物人或胚胎、對於動物或其它生物，只要他們本身具有利害攸關的利益要求，就可以被包含到做為道德主體的道德社群範圍內。他們的權利可以由做為道德行動者的我們加以代言。就此而言，在道德行動者的道德社群包含範圍內，生命倫理學仍是人類學中心的。但這種「論證社群的人類學中心主義，卻恰好是要求人類需負起更大的責任，而非是自限於基因物種主義之自私的自我中心主義。

另一方面，就道德主體的身份來看，則道德社群的包含範圍，很可以隨著我們對於人類或非人類的存有者的利益理解與感受，而不斷地擴充。這個領域根本毋須有人類學中心的限制，它可以包含痛苦中心主義與生命中心主義等非人類學中心的考慮。這種觀點不但不必付出減損人類尊嚴的代價，而是如前所述，在要求人類負起更大的道德責任中，更進一步提昇人類的人格尊嚴(如同《中庸》所說：「可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」)。(註十)對於道德主體的包含範圍我們是

依他們對於利益攸關的理解與感受而界定的。我們誠然不能明確地知道非人類生物的真实利益何在，但可以明確地知道的是：非人類的生物對其自身的利益，有些能夠加以「主觀表達」，而有些卻只是「客觀具有」這樣的差別。能主觀表達其利益的生物是「能對某些事物進行利害關切的道德主體」(a moral subject as having interested in something)；而只是客觀具有利益的生物則是「在某些事物上有其利益的道德主體」(a moral subject as having an interest in something)。(註十一)前者對其利益更能加以表達，因而其權利必須更被我們尊重；而後者的利益認定既只是經由我們的解釋而賦予的，因而其權利是可以比較視為次要考量的。

在道德社群的包含範圍內，我們對於道德主體的權利可以採取尊重或做較次要考量的差別對待，這並非因為他們做為道德成員的資格與地位有別，而是因為我們對於他們自身利益的理解或感受可能有錯。愈尊重能主觀表達自己利益的生物，我們對待他們的應然行動在實踐上就愈不會產生錯誤；但對於愈依靠我們解釋他們客觀具有的利益何在的生物，我們對待他們的應然行動在實踐上就愈可能會產生錯誤。在道德社群中，每一成員的利益都應當為其自身之故而被尊重，但在道德社群中我們之所以必須進行實踐討論，就是因為在道德社群中的每一個成員，其個別利益之所在都可能互相衝突。對其中任一

個成員的權利的更大尊重，即意味著對其它成員的權利的可能侵害。因而在要求平等地包含所有的道德主體中，我們仍能允許對他們採取差別對待，這即是要求盡量避免我們在為他人代言中所虛擬提出的權利主張，傷害到其他成員所應擁有的真實道德權利。(註十二)可見，對於我們愈能理解或感受其利益攸關所在的存在物，其權利我們愈應尊重。因為惟有這樣我們在實踐上，才愈不會侵犯到真實存在的道德主體所主張的真實權利。並且不致於為了假設性的利益，或為了我們在解釋他人或其它生物的利益時難免都會偷渡進去的自我利益，而犧牲了現實上真實地具有權利主張者的利益。

就對話倫理學而言，在實踐討論中所必須預設的理想言談情境，與康德在智思世界中的目的王國一樣，都是一種在規範奠基活動中的理想化預設。被包含在道德行動者的道德社群中的人，並不是具體個別的人，而是指存在於反思領域中的一般人類理念。在此只要具有能被歸屬於人類理念的潛能，而不論他在現實上是否具成為人類的潛能，即能被包含在道德的社群中。換言之，許貝克所稱的第二序潛能，即意指必須從社群的觀點，而非從個人的觀點來看待道德行動者的包含問題。在這個反思的領域中，並非有任何具體的個人置身於其中，而只是存在一種對於人之為人的道德觀點。至於在這個領域，其做為道德主體的身份在生物性的存有論上究竟

是處在胚胎、植物人或正常的成人階段，這對其包含問題並不構成考慮上的差別。亦即當我們以道德行動者的身份在道德討論的社群中發言時，我做為一個道德行動者，我所代言的個別道德主體是否現實上已經具有（或潛在具有）自由或理性的能力，這個問題並不必被考慮在內。可見，在生命倫理學的「論證社群的人類學中心主義」中，並不必然有「物種主義」偏見的問題；而是顯示生命倫理學的問題，基本上並不只是個人道德選擇的問題，而是與我們對於人類理念的理解有關的「群類倫理學」（Gattungsethik）問題。（註十三）

孔子曾說：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？」《論語·微子》這好像說孔子的認同只是基於物種主義的人類學中心主義。但事實上，當孔子對於弟子問仁，答曰：「愛人」；或孟子說：「人皆有不忍人之心〔…〕惻隱之心，仁之端也」的時候，他們都是以仁心做道德實踐的根據，而以愛人或不忍人之心做為行動實踐的出發點。就像孟子進一步所說的：「凡有四端於我者，皆知擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」《孟子·公孫丑上》可見，儒家並非將道德的包含範圍僅限於人類，而是以愛人或不忍人之心做為道德實踐之可能性的出發點，而去擴大包含道德社群的範圍。這種儒家的實踐擴充論，牟宗三先生

曾給予一個很好的說明，他說：

我們可以這樣正面地描述「仁」，說：「仁以感通為性，以潤物為用」。感通是生命（精神方面的）的層層擴大，而且擴大的過程沒有止境，所以感通必以與宇宙萬物為一體為終極，也就是說，以「與天地合德、與日月合明、與四時合序、與鬼神合吉凶」為極點。潤物是在感通的過程中予人以 暖，並且能夠引發他人的生命。這樣的潤澤作用，正好比甘霖對於草本的潤澤。仁的作用既然如此深遠廣大，我們不妨說仁代表真實的生命。（註十四）

儒家的實踐擴充論必然要求超越物種主義的人類學中心限制，但這並不表示儒家反過來必得訴諸於以生命神聖論為基礎的生命中心主義。牟宗三先生解釋說：「易乾文言說『大人者與天地合德、與日月合明、與四時合序、與鬼神合吉凶』。可知要成為『大人』，必要與天地合德，那就是說，個人生命應與宇宙生命取得本質上的融合無間〔…〕大人與天地合德，就是要與天地同有創生不已的本質」（註十五），這時天人合一的可能性始終是建立在層層擴大的過程中，而不是不經實踐努力就能預設對其它生物的生命意義具有完全的理解與感受的生命中心主義。（註十六）在儒家的道德擴充論中的道德差等主義，界定了儒家生命倫理學與生命中心主義的不同。因為仁心遍潤的擴充過程，

正如孟子所說：「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」《孟子·盡心上》在此，「愛之而弗仁」與「仁之而弗親」說明了在「親親」、「仁民」與「愛物」之間具有差等性，這種差等性使得道德社群的包含，逐步地從人類自身的群類認同，擴展到其它所有具有生命的萬物之上。而不是一開始就抽象地普遍肯定所有的生命都具有相等道德地位，以致於在實踐上根本就窒礙難行。

儒家的實踐擴充論包含道德差等主義，因而有親親、仁民而愛物的實踐次第。這種「盈科而後進」的實踐擴充論，在過去就「親親」的部分，經常被理解為「偏私主義」的家族—血緣倫理的殘遺；而從「仁民」到「愛物」這種天地與我合一，萬物與我為一體的觀點，也經常被理解為犯了形上學神人同形同性論的謬誤推理。從孔子宣稱正直是「父為子隱、子為父隱」，以及孟子贊同「舜負耨叟而逃」的論斷；或在漢儒素樸的宇宙論影響下的天人感應論解釋，上述的批評都並非是無的放矢。（註十七）只不過這些批評者未曾深入理解，儒家的實踐擴充論在道德偏私與形上學類比的謬誤推理上所犯的錯誤與缺點，卻同時正是他能超越人類學中心與非人類學中心的對立，而為生命倫理學的包含問題提供恰當理解模式的優點所在。儒家的實踐擴充論所產生的道德偏私與形上學類比的謬誤推理問題，並非是儒

學必然具有的理論本質，而是在其歷史發展中的偶然限制。在儒學發展背景中的宗法制度與素樸宇宙論的觀點，限制了儒家實踐擴充論的道德差等主義，被往道德偏私與形上學類推的方向上發展。但當我們把儒家基於道德差等主義的實踐擴充論，放在當前生命倫理學的討論中，我們卻可以看到儒家可以超越義務論與效益論的對立，而為生命倫理學提供一個恰當模式的巨大理論潛力。這當然是處於當代應用倫理學的挑戰中，新儒家能夠提出回應，並重新澄清儒家核心意義所在的地方。

儒家的道德實踐擴充論要求最終在「大人者與天地合其德」中，達到「個人生命與宇宙生命取得本質上的融合無間」。這種觀點正可以借鏡當代「道德發展理論」（Theory of moral development）強調在道德發展的最高序階中，必須能為道德實踐奠定最終的基礎，而這正是一種合天人為一的無限統整過程；以及當代思考打破西方心物二元論以重建自然目的論的「存有論倫理學」，來加以合理地說明。（註十八）並由此證成儒家在道德擴充論中的生命終極關懷，具有超越正義觀點的道德正當性。儒家基於仁心的不容自己，對於正義原則與人類學中心的突破，這從當代除魅化的理性觀點來看，的確具有偏私傾向與形上類比的傾向，但在這些「缺點」的背後，卻更深刻地是因為儒家在基於正義的平等與普遍化觀點之外，進一步強調在應用實踐中，對於規範之可應

用性的責任考量。由責任的關懷所承載的正義判斷，才是「智及之，仁不能守之，雖得之必失之」的儒家倫理學最終奠基。

儒家以仁義為基礎的人格倫理學的充分展現，以及在西方道德發展理論中，關於正義與關懷的理論結合問題，都需要以道德發展理論的責任倫理學奠基為基礎。

（註十九）然而這正是當前德國哲學家阿佩爾與哈伯瑪斯在對話倫理學的應用討論中所逐步發展出來的議題。對話倫理學把倫理學的規範討論，劃分成在進行奠基討論中的「理想溝通社群」預設，與在應用討論中的「實在溝通社群」預設，以透過這種溝通社群的雙重先天性，轉化康德割離理性與感性的形上學兩重世界觀。（註二十）這種轉化再進一步透過許貝克所建議的道德主體與道德行動者的區分，就可以合理地解釋在生命倫理學中的道德包含問題。儒家的道德擴充論與生命倫理學的包含問題，因而都可以在對話倫理學的討論中，找到進一步說明的理論基礎，因而這個問題值得我們加以注意。

註釋：

註一：我在這裏對於生命倫理學採取廣義的用法。參見，林遠澤（2005a），〈生命的終極關懷能否超越正義的觀點？試論宗教與形上學思考在生命倫理學爭議中的實踐意義〉，

《政治與社會哲學評論》，第 15 期，頁 134（註 2）的說明。

註二：參見 Werner, Micha H. (2001) “Who Counts? Argumente zur Beantwortung der Inklusionsfrage im Rahmen der Transzendentalpragmatischen Diskursethik.” In M. Niquet, F. J. Herrero & M. Hanke(Hg), *Diskursethik – Grundlagen und Anwendungen*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, S.265-292.

註三：辛格（Peter Singer）即定義「物種主義」為：「當面對自己所屬物種的成員之利益與其它物種成員之利益相衝突時，會把自己物種成員的利益視為比較重要者，我即稱之為物種主義者」。參見 Singer, Peter (1979). *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, P. 51。

註四：參見 Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. In *Kants Werke – Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. Bd. 6, S. 3: 443.

註五：參見 Singer, 1979:49-53。

註六：參見 Skirbekk, Gunnar (1995), *Ethischer Gradualismus: jenseits von Anthropozentrismus und Biozentrismus?* In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 43(1995)3: 425。

註七：Skirbekk 自己的用語是“ethischer Gradualismus”直譯為「倫理學的程度主義」，但程度主義易生誤解，好像道德社群中的成員可以有道德地位上的階級差異一樣。Skirbekk 的意思其實是要說，我們雖然對道德社群中的所有成員一樣地尊重，但不妨礙有時我們對之可以有不同輕重程度的對待關係。這依中國傳統儒墨之爭的觀點，即「兼愛」有無「等差」的問題，所以我建議把“ethischer Gradualismus”譯為「道德等差主義」，以能比作者原來的用詞更能表達作者的意思。

註八：Skirbekk 為了與被依「物種主義」而詮釋的「基因的人類學中心主義」(genetischer Anthropozentrismus)有所區別，因而稱自己的立場是「社會的人類學中心主義」(Sozialer Anthropozentrismus, 1995: 426)，以強調有關道德問題的討論都是在社群的人際互動領域內進行的。因而道德主體的認定應放在第二序的「類潛能」理念中來討論。可見，就 Skirbekk 的原意，他是要像對話倫理學的創始者 Karl-Otto Apel 一樣，要從溝通社群的先天性來討論道德奠基的問題。我因而建議把這種觀點稱為「論證社群的人類學中心主義」，以用「社群」(Gemeinschaft) 這個適用比較廣的用詞，來取代

「社會」(Sozial) 這個通常只適用於在現實中存在之人群的概念。

註九：參見 Skirbekk, 1995: 426。

註十：李瑞全先生即曾從儒家生命倫理學的觀點，對此做了很好的解釋。他說：「在儒家的哲學中，這種非種類中心意義更明確。如《中庸》認為人的道德行為實是對天道的參贊，即，對天地化育萬物有所遺憾之處作出補充〔…〕因此，道德行為不只是在人與人之間求其為大公無私，甚至在種類之間亦尋求一無私於自己種類的表現〔…〕任何具有同樣的道德實踐能力的存有，不論是否屬於生物種類的人種，都可以具有與人類同等的人格價值，即，同為一道德人格」。參見李瑞全，《儒家生命倫理學》，台北：鵝湖出版社，1999，頁 173。

註十一：參見 Skirbekk, 1995: 432。

註十二：這個解釋參見 Werner, 2001: 268f.

註十三：「群類倫理學」出自哈伯瑪斯的提法。我曾分別在兩篇論文中，說明過為何生命倫理學的基本問題不應只視為是個人道德選擇的問題。請參見林遠澤 (2005a)，以及林遠澤 (2004)，〈復原與可同意性：哈伯瑪斯論優生學政策自由化的道德界限〉，《揭諦學刊》，第 6 期，頁 67-101。

註十四：參見牟宗三 (1984)，《中國哲

學的特質》，台北：學生書局，頁 36。

註十五：參見牟宗三，1984: 34-35。

註十六：這正如《中庸》所說的：「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。」

註十七：參見：郭齊勇編，《儒家倫理爭鳴集——以「親親互隱」為中心》，武漢：湖北教育出版社，2004。其中有三十一篇論文專門針對儒家道德偏私問題的正反面討論。

註十八：我曾嘗試從 Kohlberg 的道德發展理論與 Jonas 的存有論倫理學出發，去說明宗教的超越意識與形上學理論，對於生命倫理學議題所可能具有的實踐意義。參見林遠澤，2005a。

註十九：這個問題仍有待於詳細的討論，此處關鍵問題涉及必須把康德的自律倫理學與儒家的人格倫理學做對話理論的解釋，我的初步嘗試參見：林遠澤，〈知言與知人：論儒家行動詮釋學的倫理學涵義〉，《理解、詮釋與儒家傳統》國際研討會：中研院中國文哲研究所，2006；以及林遠澤，

〈論康德定言令式的共識討論結構——試從理性存有者的道德觀點重構康德的先驗規範邏輯學〉，《2004 年康德哲學會議》：政治大學，2004。而且必須說明奠基與應用問題之間的關係，這方面可參見：林遠澤，〈試論倫理學的應用問題結構〉，《輔仁大學第三屆哲學理論與實踐學術研討會》：輔仁大學哲學系，2005；以及林遠澤，〈決疑論與實踐討論：以對話倫理學做為醫學倫理教學之基礎的試探〉，《哲學與文化》，第 32 卷第 8 期，2005，頁 51-69。對於當代責任倫理學的奠基問題，則可參見：林遠澤，〈責任倫理學的責任問題——科技時代的應用倫理學基礎研究〉，《台灣哲學研究》，第五期，2005，頁 297-343。

註二十：參見林遠澤（2003），〈意義理解與行動的規範性——試論對話倫理學的基本理念、形成與限度〉，《人文及社會科學集刊》，中研院社科所，第 15 卷第 3 期，頁 406f。