

應用倫理評論

第 46 期 2009 年 4 月

目次

研究論文

- 1 蕭振邦 / 「美學是倫理學之母」涵義探究
17 黃之棟、黃瑞祺 / 正義的本土化——台灣對歐美環境正義理論的繼受及其所面臨之困難

標靶論文

標靶論文

- 51 羅亞玲 / 從價值到規範——論非人類中心主義環境倫理學的一個論證問題

評論論文一

- 69 蕭振邦 / 析評〈從價值到規範〉本身的論證問題

評論論文二

- 86 楊通進 / 自然的內在價值與環境倫理學的觀念變革

評論論文三

- 95 王從恕 / 評〈從價值到規範——論非人類中心主義環境倫理學的一個論證問題〉

評論論文四

- 104 程進發 / 一種環境倫理學理論的強度以及一個論證的有效性之反省

回覆論文

- 116 羅亞玲 / 價值是評價的結果——答覆評論

專題論文

「人體實驗之倫理、法律與社會反省」專題

- 124 李瑞全 / 專題引言
127 顏上詠 / 異種移植之人體實驗相關規範與倫理爭議初探
137 釋昭慧 / 地球大籠中的超級白老鼠——依佛法觀點論異種基因轉殖涉及人體實驗之倫理爭議
147 李崇僊 / 論研究對象選取之正義原則——後基因體時代的新課題
155 陳祖裕 / 研究倫理審查的一些常見爭議

《應用倫理研究通訊》改版誌言

李瑞全

國立中央大學哲學研究所教授兼所長

《應用倫理研究通訊》季刊在86年創刊，是第一本以應用倫理學作為主題的中文學刊。我們原初的定位是一本兼具學術研討與議題推廣功能的學誌。因為，九十年代以來，台灣已進入一個相當高度發展的現代社會，許多西方現代社會出現的新的爭議，如安樂死、醫助自殺、商業的社會責任、環境的公害等等，相繼反映在台灣社會的各個領域。而當時社會上尚未有足夠的專業人才來專責處理這些問題。西方社會早在二十世紀七十年代已有企業聘請倫理專家作產品之倫理責任之分析，熱烈討論企業的倫理責任，產品對環境的影響等；學術研究已訂立涉及以人為受試者的實驗或調查對象的計劃，都要經倫理審查通過；醫院開始成立倫理委員會以制訂醫療倫理政策和決定各種手術或權利的要求等；政府也設立環境事務部門，甚至警察局都招聘有哲學與倫理學訓練的人員。事實上，到今天，我們的公部門仍然缺乏倫理專家提供相關的倫理分析，協助公務員如何面對和解決業務上出現的倫理爭議。在國內企業，醫院，以至大學方面，倫理委員會或相關服務和審查，仍然非常缺乏。因此，我們當時希望通過這個刊物促使台灣民眾在這方面的意識提高，另一方面也借助各專業的專家提供民眾一些專業和倫理分析，有助化解現代社會的各種爭議。這個刊物同時也在推進台灣學界對應用倫理研究的發展，提供研究者和研究生以國內外和國際的研究和成果，提升應用倫理學研究的水平。

我們最初原擬在出刊後三年內即把它提升到國際學刊的形式，但後來鑑於台灣的學界尚很缺乏正式的研究者，我們評估台灣的學術社群尚不足以長期支持這方面的學術成果的發表。其後，在葉保強教授接任應用倫理中心主任和刊物主編期間，開始籌劃為一正式的應用倫理評論的學刊，開闢部份專業論文的徵求，每期刊登一至二篇經嚴格評審的論文，一步步推

展學術質素的提升和擴大學術專業社群的參加。林遠澤教授加入本校哲研所後，承接編輯的工作，又引入歐陸流行的一種學刊討論形式，由專家撰寫標靶論文，以匿名的方式，邀請數位專家來評論，並由標靶作者回應，使得應用倫理的爭議真正在客觀認真的情況下得到交流，對於推展應用倫理研究的意義和影響都很深遠。在慶祝這個刊物出版十年之後，我們有信心台灣社會可以接受和支持一本高水準的學刊，因此，自去年開始林遠澤教授進行規劃，我們決定進一步把它提升為一本正規的學刊，同時訂名為《應用倫理評論》半年刊。當初這個刊物很受各個不同的第一線專業學者或工作人員歡迎，紛紛要求訂閱或寄贈，其中一個主要原因是我們每期都提供適時的有前瞻性的專題，邀請國內專家撰寫短而精要的分析，和提供國際應用倫理研究的先進成果和視野，以及重要的學理基礎和理念，幫助第一線工作者解決問題的方向和工具。因此，我們未來仍然保持專題的討論，發揮應用倫理學的應用於社會的面向，使學理與實踐能相輔相成，讓台灣的應用倫理學能更大步向前發展。

這個刊物出刊轉眼已十一年。當年得到當時中央大學劉兆漢校長全力支持，不但使這個刊物得以順利誕生和推展，也常在人力、研究經費的支援上，給予協助，使中央哲研所慢慢建立為國內外應用倫理學研究的一個重要的中心。劉校長對應用倫理學在台灣推廣上的貢獻，永不可沒。這是我們所常感念的。而繼任的劉全生校長，李羅權校長，與現任蔣偉寧校長，都對這個刊物作了不可磨滅的長期支持和鼓勵，使這個學刊可以繼續提升到國際學刊的層級。對於更廣大的長期支援我們的學界和讀者群，我們更期待繼續共同努力，讓台灣的應用倫理學不但可以切實有助台灣社會解決各種爭議，更可以推展到國際上為全球作出我們的貢獻。

「美學是倫理學之母」涵義探究

蕭振邦*

摘要

本文嘗試由跨領域研究視野檢視「美學是倫理學之母」這項斷言的涵義，一方面，透過「隱喻遞衍」的操作；另一方面則透過M. M. Eaton和H. Rolston, III等學者的研究，來說明美學與倫理學兩者間可能具有的中介嵌結關係，以及是否能在特定中介嵌結關係中釐定何者具有優位性。最後，本文透過突現美學詮釋而提出「實現最優價值」之替代論證，以說明美學和倫理學兩者間具有一定的嵌結關係，而且，美學本身具有根源性，而倫理學則具有優位性。

關鍵詞：美學、倫理學、中介嵌結關係、隱喻、優位性、最優價值

* 國立中央大學哲學研究所教授
投稿日期：2008年9月25日；接受刊登日期：2009年1月15日；最後修訂日期：2009年1月29日

一、前言

Joseph Brodsky (1940-96) 這位美籍俄國流亡詩人與散文家，1987年獲頒諾貝爾文學獎，他在領獎典禮發表的即席演講中提示「美學是倫理學之母」(aesthetics is the mother of ethics)，這項看法後來引發很多學者專家的廣續討論。

一般而言，學者專家可能認為美學和倫理學很重要或一樣重要，但不一定會直接把兩者嵌結起來(connected)看待，換言之，並沒有人像Brodsky那樣深入地思考與斷言兩者間的關聯！就事實來看，Brodsky在演講中的陳述，基本上言簡意賅，並未顯示有構作任何相關理論的企圖，但其看法後來卻引起一些「跨領域」學者的熱烈回應！這也就是說，如果由「跨領域研究(甚至是教學)」的角度來看待這項見解¹，那麼，有可能會發現相關看法很容易引發特定專業領域的研究者去接觸「領域之外的發展可能」等情況和著想：

- (1) 可以說，「跨領域研究」就形同於某種學問或學科發展的中介，它可以把不同領域的「跨越兩個界域的『越界詮釋』」(例如，由A界域，越過界限，去解釋B界域)和「形成新學科」兩者嵌結起來，從而形成某種具有突破意味的發展式嵌結關係：「越界的解釋 - 跨領域研究中介 - 新學科的形成」！換言之，某種新學科也就有可能在跨領域研究中逐步發展成形或面世。
- (2) 根據我的研究，可以用Holmes Rolston, III的〈從美到義務：自然美學和環境的倫理學〉²作為一種積極例示。Rolston認為，假如要導出「環境倫理學正好是以某種自然美學作為根基」這種結論，那麼，勢必進行某種「擴張的」(expanded)或「擴大的」(enlarged)自然美學探究，以便把「義務」(duty)概念涵蓋進美學之中！如此一來，Rolston這種「越界的詮釋」的進一步發展，也就有可能揭開特定之「美感倫

¹ Glowacka和Boos編輯的《倫理學與美學之間：跨越界線》中，輯有多篇跨領域論述，可以作為參考，見Dorota Glowacka and Stephen Boos (eds.) 2002, *Between Ethics and Aesthetics: Crossing the Boundaries*, New York: State University of New York。

² Holmes Rolston 2000, III, "From Beauty to Duty: Aesthetics of Nature and Environmental Ethics," in *Environment and the Arts: Perspectives on Environmental Aesthetics*, edited by Arnold Berleant, Burlington, USA: Ashgate Publishing Co, pp. 127-41.

理」(aesthetic ethic)的闡釋與建構工作了。因此，容或就會發展出某種別開生面的「美感倫理學」新學科！

果爾如是，某種「跨越界線」、「橫跨兩個(或多個)領域」的特定著想，多半有可能在一定程度上引發特定的跨領域研究，甚至衍生出各種新學科，因而類似的「跨領域著想」，其實都應該加以珍視，並且有進一步探究它的必要性。職是之故，以下即循Brodsky的講法，進一步探究其涵義及其可能的發展前瞻。

二、顯題

面對「美學是倫理學之母」這項看法，首先，令人感到奇怪的是，為什麼在試圖指明倫理學的「起源」或「根源」時，會選擇美學呢？當然，「美學是倫理學之母」應該是一種隱喻！即使話中的諸概念「美學」、「倫理學」和「母親」都很清楚。

要之，在Brodsky的演講英譯中³，這句話是以下列方式出現的：「總地看來，每一種新的美感／審美實在都促使人的倫理實在更正確。因為美學是倫理學之母」(On the whole, every new aesthetic reality makes man's ethical reality more precise. For aesthetics is the mother of ethics)！如果謹慎地依據Brodsky演講內容的文脈來看，容或可以把這段話改成兩種擬知識表述如下：

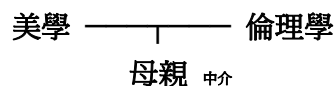
- (1) 美學是倫理學之母 ⊃ 每一種新的美感／審美實在都促使人的倫理實在更正確
- (2) 每一種新的美感／審美實在都促使人的倫理實在更正確 ⊃ 美學是倫理學之母

果爾如是，可以先據以釐清Brodsky的話語到底意指的是前述哪一種意思？要之，前述兩種表意的差別在於：(i)就第一種表述來看，如果想要採信它，

³ Joseph Brodsky 1993, Nobel Lecture, translated from the Russian text by Barry Rubin, Nobelprize Website, URL = http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1987/brodsky-lecture-e.html.

那麼，最佳方式就是構作一個論證，並證實條件句前件為真，是以其後件不可為假，如是，其重點就在於「美學是倫理學之母」——此種看法將被視為當然，或視同為基本預設！⁴ (ii)同理，就第二種表述來看，其重點則在於「每一種新的美感 / 審美實在都促使人的倫理實在更正確」——此種看法多半需要透過相干的實證研究才能經由觀察和檢驗而得證！⁵是此，經由以上分析，大致可以推斷Brodsky的話語似乎指的是前述第一種意思。⁶

然而，若就Brodsky的說明分析之，很明顯是以「母親」作為中介來嵌結「美學」和「倫理學」，其中介嵌結關係可以展示如下：



是以，此中衍生的問題是，以「母親」這個中介嵌結的「美學」和「倫理學」之間的「關係」到底是什麼？要之，就類型來看，答案的候選項計有：(i)因果關係；(ii)條件關係；(iii)交互作用關係 (reciprocity, interaction)；(iv)相互嵌結關係 (interconnections)；(v)互動 (interplay)；(vi)相互關係 (correlation)！然而，Brodsky本人到底屬意於哪一種關係，其實並無法循其演講內容明確地斷定之！因此，我暫時比照其他學者的作法（詳後），依循較不會衍生爭議的「把它視為一種『相互嵌結關係』」的取徑來進行考察。

⁴ 論證可以圖示如下：

- (1) 美學是倫理學之母 \supset 每一種新的美感 / 審美實在都促使人的倫理實在更正確
(2) 美學是倫理學之母

\therefore (3) 每一種新的美感 / 審美實在都促使人的倫理實在更正確

⁵ 論證可以圖示如下：

- (1) 每一種新的美感 / 審美實在都促使人的倫理實在更正確 \supset 則美學是倫理學之母
(2) 每一種新的美感 / 審美實在都促使人的倫理實在更正確

\therefore (3) 美學是倫理學之母。

⁶ 依我前面附加的原文來看，Brodsky的陳述中出現了「因為……，[所以]……」的形式，是以，他想講的似乎是某種因果關係！但是，果真依此進路來理解，一定會造成理解上的障礙！故先依一般擬知識操作方式來考量文句的意含！

循此，現在的問題是，「母親」這個中介到底是在「美學」和「倫理學」擁有的嵌結關係中被分析出來的，還是Brodsky為了解釋「美學」和「倫理學」的嵌結關係而私自假定的？前者，表示這種嵌結關係是兩者固有的；後者，則表示必須依某種學說或理論為據，才可以用這種「中介」來嵌結兩者，並形成恰當的解釋或理解！換言之，由於「中介」存在或出現的方式不同，便有可能提供兩種完全不同的看法！

不過，依Brodsky的演講來看，他其實強烈暗示了，當「倫理」出現時，「美感／審美體系」已然先在！特別是，他把這種「美感／審美體系」視同為「生物本能的衍生物」——「訴諸本能」，其涵義等同於意圖在某種程度上終止理性的論辯！然而，一方面，這似乎顯示他忽略了「倫理」也具有作為某種「生物本能的衍生物」的可能性！另一方面，此項看法也引發了下述問題，亦即，果真「美感／審美」先於「倫理」而在，這也就形同於斷言了兩者原初的獨立性和差異性！但是，如果兩者原初的性質不同，那麼，「美感／審美」如何能產生異質的「倫理」，並成為它的「母親」呢（通常這也就是「如何由感性評價遞衍出義務規範」的問題）？

如上所述，可以小結如下：

- (1) 一般而言，美學和倫理學是兩種不同的學科，如果就現有的知識發展實況來看，倫理學顯然比美學更早在人類的涵養（discipline）系統中受到重視，雖然，這一點並不能反證倫理學比美學更具有先在性或根源性，但是，的確可以反映「倫理教育」（以倫理規範作為基礎者）更具有**優位性**！是以，從這個角度來看，目前西方的理論家很難作出「美學是倫理學之母」這樣的斷言！⁷

⁷ 如果就判斷（judgment）來看，有來自於事實的判斷，有來自於感受的判斷，而就「品味論」（theory of taste）逐漸受到重視的現代思潮而言，的確有不少學者強調「審美感」在各種與「感受」有關的判斷上具有優位性，譬如，比道德感更首出！但是，也有不少學者常常以為「審美判斷」只是一種主觀的判斷，而不見容於訴求普遍有效之約束力的倫理規範之建構。交互參照地看，Marcia Muelder Eaton在〈美學：倫理學之母？〉中即指出，西方哲學中沒有多少理論會強調美學比倫理學優越，即就Plato來看，他主張美感／審價值與倫理／道德價值等同，是以不可能推出一者是另一者的「母親」這種想法，更且，就其藝術觀點來看，藝術對人們的道德生活反而有其正面和負面的影響，顯然「善」才在人們的道德生活中扮演更重要的角色！總之，西方哲學體系提供的倫理學和美學總是分隔的，其中，Kant提供的類似形式主義的觀點影響最大，縱使是反對這種觀點而主張美學與倫理學之間有其深層嵌結關係的學者，也無法主張美學在某種意義上優於倫理

- (2) 然而，也可以把問題聚焦於美學和倫理學的核心概念——美感 / 審美和倫理 / 道德——來進行考量。如是，容或可以釐定「美感 / 審美」具有先在性或根源性，譬如，思考一下引發道德行動的必要條件「道德感」(moral sensitivity / moral sense) 這個概念，似乎，Brodsky演講中陳述的「『好』與『壞』的範疇」先於「『善』與『惡』的範疇」而存在的說法，就有一定的說服力！是以，應當可以循此看法說明「美感 / 審美」具有先在性或根源性。然而，這並無法推出「美感 / 審美」就具有優位性，更無法循此看法而以某種「因果關係」來進一步說明美感 / 審美會生發倫理 / 道德！否則，就有可能違犯錯誤因果的謬誤。
- (3) 總此，可以說，問題的焦點在於「美學」和「倫理學」之間到底擁有什麼關係？這是想要理解Brodsky的見解就必須先行解決的問題。

三、「美學是倫理學之母」作為一種隱喻的內涵

換一個角度思考，如果把「美學是倫理學之母」視為一種隱喻 (metaphor)，那麼，依隱喻的觀點來看，這個隱喻本身遞衍的「隱喻關係」，主要就是「母親與子女之間的關聯」，而不是「母親與丈夫（或父親）之間的關聯」或「母親與祖父母之間的關聯」！是以，就這種隱喻遞衍 (metaphorical entailment)⁸ 觀之，其根源——作為一種「遞衍依據」的「先決之『體驗的完型』(experiential gestalts)⁹」——當指的是「母親『生產』與『養育』子女」！

學！以上Eaton的看法，見Marcia Muelder Eaton 1997, "Aesthetics: The Mother of Ethics?" in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 55, No. 4 (Autumn), pp. 355-56。

⁸ 「隱喻遞衍」意指「以x經驗把y經驗概念化，而形成所謂的『隱喻概念』之過程」。在本文的討論中，“x”經驗即「母親與子女之關聯的經驗」，“y”經驗即「美學與倫理學之關聯的經驗」。通常，「隱喻遞衍」在連結所有的概念之單一隱喻結構時，以及在連結單一概念的不同隱喻結構時，都扮演了不可或缺的角色，總之，循隱喻遞衍即可建構某種交交-隱喻的對應關係。相關看法，見George Lakoff and Mark Johnson 2003, *Metaphors We Live By*, Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 94-6。

⁹ 「體驗的完型」意指有關隱喻概念本身的多向度結構 (multidimensional structures) 之體驗，可以說，體驗的完型正是一種多向度結構化的整體，亦即，經驗本身的基本領域，而且，理解這種多向度的完型——內含「**體驗的同現**」(experiential cooccurrence) 和「**體驗的相似**」(experiential similarity)——及其間的各種相互關係，正是理解人們的各種經驗的關鍵！經驗的構成是一種融貫的形態，學者把其中隱含的複雜隱喻結構稱為「體驗的完型」。相關看法，見*Metaphors We Live By*, pp. 81, 117-18, 154-55。

首先，若就母親與子女之「生產關聯」的觀點來看，「母親」和「子女」都不是能夠獨立出現的概念，換言之，它們必須依據彼此的存在關聯而獲得界定，是以，較難類比地依「生產」的觀點來看待「美學是倫理學之母」隱喻。¹⁰其次，若就母親和子女之「養育關聯」的觀點來看，則無疑地，「美學」的確能夠提供各種「養分」給「倫理學」！如是，便促使「美學是倫理學之母」隱喻可以得到一定程度的合理解釋。

然而，就隱喻自身而言，「隱喻遞衍」所以會發生，並非依據「被隱喻遞衍之兩造」**事先存在的相似性**而起動，相反的，人們正是要透過隱喻遞衍去「建構」兩造之間的「相似性」！簡言之，隱喻是依據經驗中的**交叉－領域相互關係**（cross-domain correlation）作為基礎，並透過它遞衍出介乎兩造之間可以被覺察的相似性。此如，「母親與子女（之間的關聯）」與「美學與倫理學（之間的關聯）」即隱喻之兩造，而其中的隱喻操作程序大致如下：(i)首先，確認「母親與子女（之間的關聯）」與「美學與倫理學（之間的關聯）」擁有「交叉－領域相互關係」；(ii)再來，依據隱喻的根源——體驗的完型，此處指的就是人們體驗到的「母親與子女之間的關聯」（「體驗的同現」）——進行隱喻遞衍；(iii)最後，建構出「美學與倫理學（之間的關聯）」與「母親與子女（之間的關聯）」之間的相似性（「體驗的相似」），並從而進行相關詮釋。

如是，如果就隱喻自身的特質來看，「交叉－領域相互關係」毋寧是先決條件（或必要條件）！換言之，在隱喻的操作過程，隱喻遞衍的兩造是雙向互動的，是以，「美學是倫理學之母」果真是一種隱喻，那麼，當人們進行這種隱喻操作時，「美學」和「倫理學」的存在就必須具有「同

¹⁰ 據此，更有進者，依我自己的文化因襲來看，若以「美學是倫理學之父」的隱喻取代之，或許會更好也未可知！因為，就生物學觀點而言，「父親」在「生（產）」行動中的關連性和代表性就十分薄弱了，比較不會與「生產」的問題糾結故。但是，本文的一位審查者指出，「此一主張〔指「美學是倫理學之父」〕做為概念釐清或可理解，若根據嚴格的歐陸修辭學詞境，這個建議或許就不太妥當！因為做為擬人（Personification）存在，因而可以進一步連結成譬喻的名詞，都必須遵守詞性，文藝復興時流行的父母譬喻：『比例是藝術之母』，『素描是藝術之父』，乃至於以後的許多文學修辭，基本上都遵守這種規定。『美學』和『倫理學』均為陰性名詞，因此，不論『美學』和『倫理學』孰先孰後，都比較適合以母親身分稱之，甚至於常見的『哲學女王』一詞也是這種說法！」我想這是一項很恰當的指摘，畢竟本文論及的議題內容，正是依止於出現在西方的知識傳統和文化脈絡。

時性 / 共時性」(synchronicity)！是此，對照來看，此一隱喻操作必然在一開始就排除了「母親與子女關聯」中關於「生產」的「體驗的同現」！

職是之故，如果Brodsky本人果真自覺地運用了某種隱喻操作，那麼，關於其見解的解釋和理解，就應當集中於闡釋前述「養育」關聯及其內涵。再者，循此看法也可以斷言，如果美學是倫理學之「母」，那麼，也只是一位「養母」，而不是「生母」！

四、檢討與提出替代見解

經由以上討論，大致說明了「美學是倫理學之母」看法的專業考量，接下來我想提出一些根源性的檢討和回應。

容或，學者專家大致會承認在人的行為和判斷中，「倫理 / 道德」和「美感 / 審美」是彼此嵌結的，或者，倫理 / 道德價值和美感 / 審美價值同等重要！然而，若就西方知識體系來看，除了少數幾位學者專家持不同看法之外，多半都不會認為美學優於或先於 (prior to) 倫理學！多數西方學者都會認為兩者的地位是等同的，是以不可能提出一者是另一者的「母親」這樣的看法！但我認為可以再進一步提出以下三種說明。

第一種說明是，如果能夠主張「倫理學探究的是人類行為及其動機——第一序研究；美學探究的則是這些人類行為和動機背後的根源與能動性（行動力）¹¹——第二序研究」，那麼，的確就能歸結兩種觀點：(i)相對而言，倫理學是一種基本研究——是某種基本面（原理、原則面）如何釐定的研究；(ii)美學則是進一步針對此類「基本研究」的困難（或困境）從事的「根源性的 (primordial) 探究」——是某種「『基本面之依據當如何釐定』的困難（或引發的困難）當如何解決」的研究。果爾如是，則可

¹¹ 關於這一點，可能Charles Sanders Peirce (1883-1914) 在討論「規範科學」時說得最清楚，他以為「邏輯」探究人如何合理地思考，「倫理學」探究人如何正確地行動，而「美學」則是探究人為什麼要「合理思考」和「正確行動」的「無上命令」，扼要地說，Peirce的「規範科學」是由「自身能夠被無條件尊崇的是什麼？」（美學探究的），進到「能夠被無條件地用來作為行為之目的的是什麼？」（倫理學探究的），再進到「能被無條件地用來作為指導推理及探究的終極標準或目的的是什麼？」（邏輯探究的）。關於這些看法的詳細討論，請參閱蕭振邦，〈依義理重構佛教美學之探究：以《俱舍論》為例示〉，刊於《人文學報》第19期（中壢：國立中央大學文學院，1999），頁6-9。

以說，倫理學具有優位性，而美學則具有根源性。或許，多少就可以循此取徑來理解「美學是倫理學之母」的見解了。然而，必須小心提防不要因而違犯了錯誤因果的謬誤！

第二種說明是，如果審慎地解讀Brodsky在演講中強調的「美感／審美」優先於「倫理／道德」的看法，那麼，至少可以得出一種結論，那就是，Brodsky認為，在生活中，「美感／審美」（或者，更精確地說，應該是「感性」）正是比「倫理／道德」更具一般性或普遍性的判斷或行動之依據。果爾如是，便可進一步構作知識上的普遍論證，以說明美感／審美比倫理／道德具有優先性！然而，這種詮釋值得再深入考量。

要之，Marcia Muelder Eaton在其〈整合美感／審美與道德〉中，一方面，透過著名的「鴨／兔圖案」（duck / rabbit figure）來進行類比說明——他指出，人們可以像看鴨／兔圖案一樣，有時看到鴨子、有時看到兔子地透過美感／審美感來阻斷道德感，反之亦然！而且，這並非唯一的一種可能，人們還可以隨心所欲地先考量事件的道德面相，然後再考量其美感／審美面相，或再轉換到道德面相！¹²另一方面，Eaton也在文中詳細論述與指正了「凌駕性論點」（“the overridingness thesis”）——一種主張「道德考量的地位凌駕於美感／審美考量的地位」之見解——的錯誤。最終，他也嘗試提出一種他自己認為正確的見解，亦即，透過「生命／生活－的－意義」（meaning-or-life）模型來說明美感／審美與道德的關係。他認為，評估樣板德行（決定生命／生活是否有意義）牽涉的價值判斷，不同於評估個別行為牽涉的價值判斷。前者需要某種關於人類經驗的整體質性上的理解，而且，也沒有確定的基礎可以用來斷定個別事件中的特定考量會比其他的考量更優越！在「生命／生活－的－意義」層次，道德與美感／審美的地位是等同的，亦即，一者不能凌駕另一者。¹³果爾如是，這種看法即徹底推翻了「美學是倫理學之母」的著想！

再者，Eaton在其〈美學：倫理學之母？〉中指出¹⁴，依據他對Brodsky之看法的解讀，他認為，Brodsky不僅是想提出美學與倫理學之間的「因果

¹² 以上所述，見Marcia Muelder Eaton, “Integrating the Aesthetic and the Moral,” in *Philosophical Studies*, Vol. 67, No. 3 (1992), p. 227。

¹³ 以上所述，見“Integrating the Aesthetic and the Moral,” p. 237。

¹⁴ “Aesthetics: The Mother of Ethics?” p. 357.

關係」主張，Brodsky追求的是一種更強的意含——唯有當某種美學體系已然確立，倫理學才會出現！Eaton的看法可以說明如下。¹⁵

對照Eaton的論述來看，他認為此中必須解決的問題是，美感 / 審美對象是否有倫理的內容，以及它們是否能創造倫理規範？Eaton引用了Mark Johnson《道德想像》（*Moral Imagination*, 1993）中的主張「人們的關鍵道德概念在理論和實際上都是隱喻的概念」，來回答前述問題，他轉述，人們透過其文化提供的敘事基礎（basis of narratives），挑選與組織各種切己的（significant）細節，進而循之想像各種採取道德行動的可能性。在這個歷程，美感 / 審美就是藉由人們活得有意義及活出切己的生活內涵之訴求，而在想像中使諸細節融貫的要件。因此，透過「道德想像說」作為中介，美感 / 審美經驗的向度——包括了想像、情感和概念——也就與道德抉擇嵌結了。

如上所述，如果要像Brodsky那樣地——更進一步主張「美感 / 審美必然先行 / 首出」（the aesthetic necessarily comes first）——把倫理學與美學關連起來，Eaton認為，就需要一種完全不同於形式主義的美學觀，以及循不同的方式來思考倫理學。Eaton指出，目前能夠把道德與美感 / 審美嵌結起來的看法中，只有一種觀點可以被接受，亦即，「概念上的相互依賴說」（conceptual interdependence）——為了要理解道德，並成為一個圓熟而有道德的人，人們的行動必須同時擁有適當的形式和內容，而這需要依賴某種審美的技能。但是，即使是這種看法也很難用來支持Brodsky的隱喻！

總之，Eaton認為道德考量和美感 / 審美考量是並行的，而倫理學與美學其實是對等的伙伴。他最後指出¹⁶，假如人們畢竟是要放棄「美感 / 審美必然先行 / 首出」的看法，那麼，當如何看待「美學是倫理學之母」見解呢？Eaton認為，Brodsky的演講只是要提醒大眾「藝術的重要性」¹⁷和「美學的重要性」，而Brodsky正是透過「美學是倫理學之母」隱喻中的「母親

¹⁵ 以下所述，見“Aesthetics: The Mother of Ethics?” pp. 359-60, 361。

¹⁶ 以下所述，見“Aesthetics: The Mother of Ethics?” pp. 363-64。

¹⁷ 關於這個面相的議題，Amy Mullin在其〈評估藝術〉中有深入的討論，他關懷的主要議題是「藝術品的道德價值是否對其藝術的價值能夠有所貢獻？」而他採取的進路類同於Eaton把美學與倫理學嵌結起來的進路，其論述見Amy Mullin 2002, “Evaluating Art: Morally Significant imagining Versus Moral Soundness,” in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 60, No. 2 (Spring), pp. 137-49。

與子女之間的關聯」來說明美學對倫理學而言是有價值的，特別是透過「養育」（nurturing）一事——母親對子女提供的有價值的事物——而得到證成。基本上，Eaton同意這種看法，但是，他也指出，這樣看待Brodsky的「母親的隱喻」，還是會帶來另一種困擾，亦即，這種「關聯」只強調了某種單向的發展關係，而容易產生誤導，因為，忽略了兩造之間的相互依賴關係。簡言之，Eaton只同意美學對倫理學而言很重要，但是，並不同意美學是倫理學的起源！

第三種說明是前文提及的Rolston的看法。Rolston在〈從美到義務：自然美學和環境的倫理學〉中細密而深入地檢討了Leopold「以美感作為倫理行動之動力」的主張。¹⁸扼要地說，Rolston把Leopold「大地美學」中的「美感」再作了一次「荒野的轉向」，而主張積極投入(engage in)自然，從而把「美感（價值）」由「人類的主觀評價」轉移到「自然自身的內在價值（美感屬性）」之上，並主張類似的感知（感動）也就能立即激發人對自然的尊重，而真正成為一種大地倫理行動的動力。Rolston最後是這樣說的：「這是一種歡喜的關愛（joyful caring）、愉悅的義務（pleasant duty），它是可以依賴的、有效的，因為它擁有積極的激勵。這種倫理是自動地（automatically）實現的。」¹⁹如上所述，Rolston的見解似乎提供了一種由美感關懷「遞衍出」倫理關懷的新倫理學主張！果爾如是，這種看法也就有可能用來詮釋「美學是倫理學之母」。但這種想法是否果真成立，可以再深入研究。

要之，從西方倫理學的角度來看，Rolston的主張很容易被自然主義倫理學家視同為某種「自然主義的謬誤」（亦即，其判斷並非來自於事實，而是來自於知覺者的感受，同時，在推論上也混淆了兩者）！而其中的難題就在於，如何可能由某種「主觀的」、不具「普遍有效性的」審美判斷，遞衍出被訴求具有備普遍有效性和一定程度之強制約束力的「義務規範」？大致上，倫理學家不會同意這種遞衍（特別是，採取自然主義倫理學觀點的倫理學家），雖然，他們容或自始至終都忽略了這其實有可能只

¹⁸ 關於Rolston的「美感倫理學」主張，我有另一篇文章〈環境美感、環境倫理與人類優質生活〉深入討論及說明其要點，此文亦將於近期之中央大學《人文學報》刊出。

¹⁹ Environment and the Arts, p. 140.

是一種「**隱喻遞衍**」！是以，即使是類似的問題或質疑，也還是有很大的討論空間！有待學者專家進一步探究之。

藉由這項質疑我要說明的是，照應現在的論述脈絡來看，倫理學家熱中的「倫理研究」，大致可區分為兩種類型：(i)關注於「『倫理規範』(ethics)的建構」——多少（自覺或不自覺地）顯現出某種「他律道德」意味（知識取向）；(ii)關注於「『倫理行動』的實踐（及其可能性）」——顯現出某種「自主性道德」²⁰意味（實踐取向）！我認為，Rolston的相關研究和主張，大體都顯示是屬於後者的一種努力！換言之，他關注的並不是「普遍有效且具強制約束力之義務規範的建立」，而毋寧是關注於人們實際採取倫理行動的可能性！是以，對Rolston而言，前述的「質疑」也就不是那麼相應了。

要之，根據我的研究，容或可以這樣看待Rolston提出的倫理主張：如「歡喜的關愛」和「愉悅的義務」所示，他並沒有試圖由「美感」遞衍出「義務」，而只是企圖揭明在人們「積極投入」自然時，會油然而生的一種感動，適足以發動以「尊重」為核心的特定倫理行動！而且我推想，Rolston本人必不致於昧於他這種「洞察」勢必會面臨許多「反例」的挑戰！因此，應該說，Rolston式的「美感倫理學」推述，壓根兒也沒有要成就某種「普遍的倫理法則」！他只是提出了一種**邀約**，要大家來**分享**他的感動，並說明「順乎美情感動而採取倫理行動」一事如何可能，期盼眾人在實際採取行動時也能有如斯之感動，並進而引發他期待的效應！

以上理解，已然十分不同於傳統倫理論證的各種觀點，但是，就我理解的Rolston思想而言，一點也不會顯得突兀！要之，Rolston倡導的正是一種反制西方現代主義乃至整個西方工業文明的、以生態考量為核心的環境倫理學，是以，他會局部脫離西方現代文明的價值觀及其行為規範，大致是可以理解的，而且，其見解多少不見容於傳統或當前的優勢觀點，也是情理中事。職是之故，這顯然只是一種傳統觀點與基進觀點能否並陳或彼此取代與否的事，其中隱含的問題，正需要研究者繼續探究！

²⁰ 特別要說明的是，這裡所謂的「自主性道德」，並不是一般所謂的（特別是Noël Carroll所謂的）「自律道德」，詳細內容可以參閱Noël Carroll 1998, "Moderate Moralism Versus Moderate Autonomism," in *The British Journal of Aesthetics*, Vol. 38, No. 4, pp. 419-24。

現在的問題是，如果我的理解無誤，那麼，Rolston式的「美感倫理學」是否可以用來支持Brodsky「美學是倫理學之母」的看法呢？基本上，我認為不能。因為，Rolston的推述，在很大的程度上受限於（或云「自覺地聚焦於」）「自然」這個論域，而且，也有賴種種人與自然之間的交互作用關係來支持其論證。是以，他的「美感倫理學」（特別是「美感」概念）可能無法在Brodsky強調的「藝術領域」獲得證成，或者在其「藝術活動」中仍具有相同的解釋力！其實，若就Rolston的觀點和進路來看，Brodsky那種「藝術取向」地推論的「美學是倫理學之母」見解，正是一種依傳統美學觀建構的「美感／審美與倫理／道德並行論」之變形！扼要地說，Brodsky依循的「傳統美學」，也正好就是Rolston的「環境美學」想要解構者，是以兩種看法根本不相應，不能以一者來解釋另一者！總之，前述第三種說明顯示，「美學是倫理學之母」不只引發了兩個領域之間的嵌結難題，事實上，也引發了不同領域各自的理論和概念層級本身的糾結調整難題，不是想像中那麼單純地可以進行各種相應的聯想和解釋！

最後，我要提出自己的替代性看法：如果由我所謂的「突現美學」的觀點²¹來看，那麼，「美」指涉的並不是人事物本身的**屬性**——這一點迥異於西方美學既有的觀點，而是眾人、事、物共成的**突現性**，而且，當它反過來約束觸動此種突現的各個因子時，也就是作為某種共同的「背景」——「良好的（背景）狀態」（well-being）²²或其逆反（ill-being）——而能夠促使或促進某種特定的優位／最優價值有以實現或突顯！依我的理解，**美，其實就是作為某種優位／最優價值的實現原理或突顯原理而存在著，以及被人們感受或體驗！**是以，依此種美學觀點來看，既然倫理上的「善」，的確已成為人們珍視、祈嚮的標的，那麼，即可循突現美學觀解

²¹ 關於「突現美學」的詳細說明，請參閱蕭振邦（2006），《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，台北：東方人文學術研究基金會，初版，第二章之說明。

²² 在最近看到的一篇論文〈德行藝術理論芻議〉中，Peter Goldie以Aristotle的「人類的良好狀態或繁榮」（human well-being or flourishing）作為根據，來說明藝術產製與鑑賞的傾向是德行（the dispositions of art production and appreciation are virtues）。他抱持的理由是，藝術活動伴隨著倫理活動正是人類良好狀態的一種成分！因為，那些構成人類好的生活的活動，單純地協調或構造了所謂的良好狀態，而這也正是人們的目標。Goldie的見解容或也有助於理解我提出的看法，但是，我的根據不是Aristotle提供的模型。Goldie的看法，見Peter Goldie 2007, “Towards A Virtue Theory of Art,” in *The British Journal of Aesthetics*, Vol. 47, No. 4, pp. 372-87。

釋，「倫理上的善」正是在突現之美（或其反逆）的背景上而得以突顯者——它正是被形式上的突現美（或其反逆）實現或突顯的一種優位 / 最優價值！如是，就有可能獲得了一種關於「美學是倫理學之母」的新解釋或理解，而且，這種說法並未損及倫理學本身具有的優位性！

五、結語

如本文所述，我想可以使讀者較嚴肅地正視「美學是倫理學之母」這項看法，而不至於一開始就依某種成見或通行印象排斥這類命題。

如本文所述，西方理論家面對「美學是倫理學之母」的問題時，多半陷於因果關係和優位性考量而無法脫困，然而，如果採取突現美學的進路，則可以消除這類困難，一方面，它不會把美學和倫理學的關係限定在某種「因果關係」脈絡之中，而是以「突現關係」取代之；另一方面，它也不會去比較「美學」或「倫理學」哪一個更具「優位性」，反之，它可以很明確地處理和證成某種優位價值或最優價值（甚至包括「美」本身）被人們追求與體現，蓋以此種「優位 / 最優價值」的確立，也就是突現美學透過價值體驗論來說明其「突現美」之性質的一種體驗論之內涵。

最後要釐清的是，美作為一種實現或突顯原理來看待，它可以實現或突顯某種特定的優位 / 最優價值，但是，這種看法並沒有把「突現之美」本身（亦即“well-being”或“ill-being”等等）「優位化」或「優先化」（不能違犯自我指涉的謬誤）！但是，特別要強調，反過來說，「美」本身也可以被人們視同為某種被訴求的優位 / 最優位價值，譬如，就以倫理行動本身來看，它也可能是特定突現活動的觸動因子，亦即，當人們處於某種非良好的狀態（non-well-being，甚至是「不良好的狀態」〔ill-being〕）時，也就有可能把「美」作為一種想要實現或突顯的優位 / 最優價值了！職是之故，也就可以說，當倫理行動進行時，美在其中矣！

參考書目

- 蕭振邦，2006，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，台北：東方人文學術研究基金會，初版。
- ，1999，〈依義理重構佛教美學之探究：以《俱舍論》為例示〉，中央大學《人文學報》19: 1-33。
- Brodsky, Joseph, 1993, Nobel Lecture, translated from the Russian text by Barry Rubin, Nobelprize Website, URL = http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1987/brodsky-lecture-e.html.
- Carroll, Noël, 1998, "Moderate Moralism Versus Moderate Autonomism," in *The British Journal of Aesthetics*, Vol. 38, No. 4, pp. 419-24.
- Eaton, Marcia Muelder, 1997, "Aesthetics: The Mother of Ethics?" in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 55, No. 4, Autumn, pp. 354-64.
- , 1992, "Integrating the Aesthetic and the Moral," in *Philosophical Studies*, Vol. 67, No. 3, pp. 219-240.
- Glowacka, Dorota and Boos, Stephen (eds.), 2002, *Between Ethics and Aesthetics: Crossing the Boundaries*, New York: State University of New York Press.
- Goldie, Peter, 2007, "Towards A Virtue Theory of Art," in *The British Journal of Aesthetics*, Vol. 47, No. 4, pp. 372-87.
- Lakoff, George and Johnson, Mark, 2003, *Metaphors We Live By*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Mullin, Amy, 2002, "Evaluating Art: Morally Significant imagining Versus Moral Soundness," in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 60, No. 2, Spring, pp. 137-49.
- Rolston, III, Holmes, 2000, "From Beauty to Duty: Aesthetics of Nature and Environmental Ethics," in *Environment and the Arts: Perspectives on Environmental Aesthetics*, edited by Arnold Berleant, Burlington, USA: Ashgate Publishing Co., pp. 127-41.

Applied Ethics Review, No.46
April 2009, pp.1-16

A Study of the Implications of “Aesthetics Is the Mother of Ethics”

Jenn-Bang Shiau*

Abstract

This paper examines the implications of the assertion--“aesthetics is the mother of ethics”--from the perspective of interdisciplinary study. By using the exercise of “metaphorical entailment” on the one hand and by following some studies of M. M. Eaton and H. Rolston, III, on the other, I try to explain the possible connections between aesthetics and ethics as well as to clarify their priority. I then use the interpretations of “emergence aesthetics” as an alternate argument for the realization of optimal value to explain the connection between aesthetics and ethics. I conclude my paper with the points of “the primordial of aesthetics” and “the priority of ethics”.

Keywords: Aesthetics; Ethics; Connections; Metaphor; Priority; Optimal value

* Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Central University

正義的本土化——台灣對歐美環境 正義理論的繼受及其所面臨之困難*

黃之棟**、黃瑞祺***

摘 要

自九〇年代起，台灣政府與民間紛紛開始引進並積極推廣環境正義的理念。然而，在繼受環境正義的過程中，本土的運動工作者往往發現，他國環境正義概念與政策，既無法移植至台灣也無法解決本地社會所面對的問題。從而，如何將環境正義運動本土化，就成了台灣環境正義運動能否持續發展的關鍵。本文擬把環境正義的議題放在本土化的脈絡下，藉此思索歐美環境正義理論如何應用到台灣的問題。對此本文認為，當前台灣環境正義運動所面臨的挑戰，在於如何重構（re-conceptualized）歐美的環境正義理論，使之符合我國國情。我們堅信雖然本土化的環境正義理論還有很長的路要走，但我們必須開創出一條與歐美不同的路，如此一來本土的問題才能真正獲得解決，環境正義的目的地也才能真正實現。

關鍵字：環境正義，本土化，鄰避現象，迎避現象

* 作者謹對兩位匿名審查委員的細心指正，深表謝忱。又，本文初稿曾以“Environmental justice: A case study in Taiwan”為題，於英國ESRC Genomics Policy and Research Forum發表。作者要特別感謝Steven Yearley 教授與Brian Wynne教授及其他與會的學者對本文的指正。

** 英國愛丁堡大學科學研究中心（Science Studies Unit）博士候選人，曾任英國Queen Margret University媒體、溝通與社會學學院Visiting Lecturer.

*** 中央研究院歐美研究所研究員

投稿日期：2008年10月13日；接受刊登日期：2009年3月15日；最後修訂日期：2009年3月23日

一、緒論

台灣環境正義的運動源自於一九九〇年代前後（紀駿傑，2006；紀駿傑、王俊秀，1998）。當時美國的環境正義運動如火如荼的展開，從而帶動本地學者譯介環境正義理論的風潮，這使得台灣民眾對環境正義的關懷有了基本的認識。其中，環境正義十七點原則的介紹，對台灣環境正義運動的貢獻尤其卓著（紀駿傑，1997；2006）。

二十年來，在學界與環保工作者的攜手努力下，台灣政府與民間都開始關心社會中不同族群與階層間所面對之環境風險分配問題。環保工作者並致力扭轉現今小部份弱勢群體承擔絕大多數污染的現象。然而，即便台灣由上到下都積極汲取美國環境正義運動的精髓，政府也漸次將環境正義理念制度化¹。但由於台灣至今尚未形成一套完整的環境正義論述，也沒有豐厚的實證研究作為運動推展的基底，因此本土的運動工作者往往發現他國的環境正義概念與政策，既無法移植至台灣也無法解決本地社會所面對的獨特問題（黃瑞祺、黃之棟，2007c）。從而，如何將環境正義運動本土化就成了當務之急。

台灣的環境正義論述與反核廢料（反核廢）的問題息息相關。其中蘭嶼核廢料貯存廠的例子²是學說中談及本土環境正義問題的首要案例。如眾所知，蘭嶼居民的構成以原住民為主，因此反核廢運動與原住民的社會處境有著高度的關連。在此連結下，台灣環境正義的運動及理論的開展，相當接近歐美學說中所說的环境種族主義（environmental racism）（Robert Bullard，1999；2001）。然而，將環境正義種族問題化（racializing environmental justice）是否有助於運動進一步的深化，則值得吾人釐清。

本文擬把環境正義的議題放在本土化的脈絡中，藉此思索美國環境正義理論如何應用到台灣的問題³。下面將先從理論與實際的視角，藉蘭嶼個案來說明本土環境正義理論建構時所面臨的挑戰。緊接著，我們將從實體

¹ 如台灣政府推動的「台灣二十一世紀議程」，即有對環境正義加以討論。請參見 <http://163.13.140.253/agenda21/TA21agenda.pdf>。

² 以下簡稱蘭嶼個案。

³ 關於環境正義中的哲學與科學爭議，請參見拙著（黃瑞祺、黃之棟，2007a；2007b）。此處基於篇幅，在下述個案分析中作者僅概述其要旨，合先說明。

與程序等兩個角度，說明美國環境正義議題中的爭論，並解藉此探討美國的案例能否直接援用到台灣的問題。在回顧了理論的爭點之後，本文將對台灣現有的環境爭端處理機制做出評估。最後，我們再提出幾點分析做結。

二、本土案例：蘭嶼核廢料的實體與程序面向

回顧環境（不）正義相關的文獻，我們可以發現國內文獻多是沿著焚化爐（彭春翎，2006）、掩埋場（紀駿傑，2006）、甚至是國家公園（紀駿傑、王俊秀，1998）等等所謂「不受地方歡迎的選址」⁴上開展的。其中，所謂的「蘭嶼個案」是台灣環境不正義的顯例。

蘭嶼是台灣原住民達悟族人（又稱雅美族）的故鄉。這裡除了有著名的飛魚祭、迷你豬之外，還有一項引人注目的特產——核廢料。在蘭嶼島上東南方龍頭巖附近有二十三條壕溝，台灣電力公司（台電）在此儲放了近十萬桶的低階核廢料。由於存放在蘭嶼的核廢料來自供應台灣本島電力的核能發電廠，因此環保團體與當地居民（主要是原住民）長久以來一直認為，他們在沒有具體享受到核電的好處下，替台灣本島承擔了本島居民所不願承受的風險。從而，蘭嶼被視為是台灣地區環境不正義的指標性案例。對此，政府對蘭嶼的問題提出了官方版的看法：

每一個國民都有權利享有安全、健康、舒適的生活環境，我們應該儘量減少會損害國民環境權利的設施，提升各地區的環境品質。設置核電廠或核廢料貯存場會使周遭居民的環境權利和生存權益受到影響，應該事先獲得居民的同意，並且給予居民合理的補償，才是符合公平正義的作法。但是我國過去在設置核電設施時，並未顧及居民的權益。尤其是將核廢料暫時貯存在蘭嶼，終究是一件違反環境正義的事情，當地原住民的生活條件比不上台灣本島，卻要承擔本島核電廠產生的核廢料所帶來的風險。因此，「非核家

⁴ 「不受地方歡迎的選址」（Locally Unwanted Land Uses，簡稱LULUs），有時亦被稱作鄰避（NIMBY，not-in-my-back-yard）設施。基本上這類設施是指那些有一定興建的必要，但社區民眾卻希望將這些廠址設在他人的社區的設施。典型的鄰避設施如焚化爐、掩埋場等。

園」政策是為了提升環境品質、維護環境正義。(中華民國行政院新聞局全球資訊網：豆豆非核家園網站，2007)

仔細分析上述這段環境正義論述，我們發現政府對環境正義的看法相當接近歐美諸國的環境正義理論⁵。對此，大致可由實體與程序等兩個角度來分析。就實體面來看，核廢料廠的設置不但會對居民的健康帶來風險，且會更進一步減損當地的環境品質。由於蘭嶼居民的生活條件不若本島優渥，為了避免核廢料使原本即已貧弱的蘭嶼居民更陷泥沼，核廢料處理設施不適宜設在蘭嶼。

反過來由程序正義的角度來觀察，由於核廢料廠會產生健康與環境的風險，因此居民的環境權及生存權也因建廠而受到威脅。此等對人民權利產生影響的行政行為，政府應善盡告知的義務（賦予資訊的責任）並在事前徵得居民同意。由於蘭嶼儲存廠在建廠當時未獲居民同意，事後也沒有完備的補償措施即逕行建廠。因此不管是政府還是學界，都認為該廠是在未獲居民同意下興建的「不正義」產物（Fan，2006；李亦園等，1992；王俊秀，2001；紀駿傑，1997；蕭新煌、蔣本基、紀駿傑、朱雲鵬、林俊全等著，2005；黃瑞祺、黃之棟，2007a；2007b）。

當然，不管從集體還是個人的層次來觀察，台灣原住民長久以來都是我們社會中最弱勢的族群（傅仰止，1994）。對於弱小的民族，國家社會自有責任給予特別的照護，使其不致日漸凋零。然而從蘭嶼案例中，我們卻發現環境正義論述本土化時面臨了進退維谷的窘境，以致本土學說在闡析環境正義內涵時，出現了一些困難（黃瑞祺、黃之棟，2007b）。

三、台灣環境正義理論實體面向的難點

所有環境正義後進國在繼受環境正義理論時，都面臨一項難題。也就是說，這些國家得先回答「環境不正義在該國到底存不存在」的問題，然後才能進一步談如何借鏡他國經驗，並增進本國環境正義的情狀（Agyeman，

⁵ 關於環境正義的意義及其內涵，國內已有多篇論文（紀駿傑，1997；2006；紀駿傑、蕭新煌，2003；黃瑞祺、黃之棟，2007b）深入探究此問題，在此不贅。

2002)。此問題看似單純，但絕大多數的本土文獻都沒能正面回應此問題，而只援引美國的研究來「間接推斷」台灣社會中有環境不正義的存在；然後再採取轉換原有理論內涵的方式，將本地所面對的特殊問題嵌入歐美理論中（黃瑞祺、黃之棟，2007b）。問題是，歐美（特別是美國）的案例與台灣案例應如何類比？能否類比？在文獻中則少有著墨。

（一）環境正義的定性問題：環境正義只是一種鄰避問題？

國內環境正義研究所面臨的第一個挑戰，是鄰避設施設施的定性問題。關於鄰避問題首先我們可以確定的是：鄰避設施的設立「一定」會增加在地居民的負擔。可是，這類設施的選址與存在本身，是不是能夠直接與環境不正義的存在劃上等號，則是個問題。也就是說，把特定設施設在某處的行為本身，雖然一定會增加在地民眾的負擔，但一個有環境負擔的設施並不必然是「（環境）不正義」的設施。

對此，我們先以一般焚化爐與掩埋場來說明。只要某處有這兩種設施存在，可以想見的是當地必然是惡臭飄散與污水橫行。由於這些鄰避設施的「存在」本身就會增加居民與環境的負擔，從而政府或廠商需要對居民的損失加以補償。但反過來看，異味與污水固然惱人，但卻不見得會對人體健康產生危害。簡單來說，如果管制得宜⁶且執法嚴明，理論上而言居民的健康風險應該可以大幅減低到可接受的範圍之內（Ringquist，2006）。那麼，只要該廠沒有重大公安意外，也沒有公害發生，上述這類設施的存在雖然相當擾人，但卻沒有立即的危害。因此，有一座管制得宜的焚化爐、掩埋場、甚至是核廢料儲存廠興建當地，並不必然是「不正義」的。然而

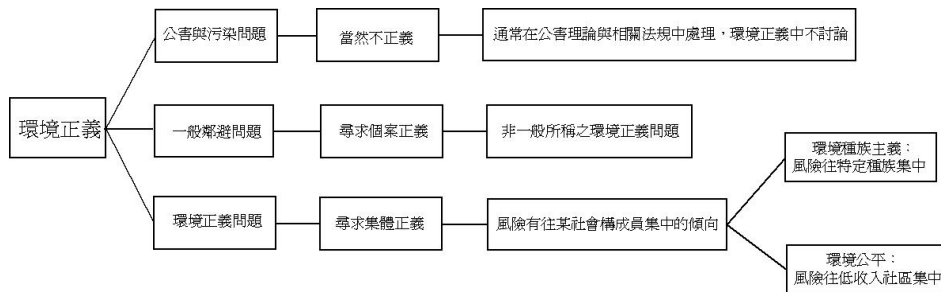
⁶ 學說上通常將風險區分為實際的風險（actual risks）與認知的風險（perceived risks）兩種。一般認為這兩種風險並沒有高下之別，但兩者之間卻存在著相當落差，因此需要經由風險溝通（risk communication）來弭平其中之差異。作者此處所說的「管制得宜」是放在上述實際（科學的）風險的脈絡下來看的。但這並不意味著，民眾所認知到的風險與實際的風險是相同的。在美國National Research Council公布了Risk Assessment in Federal Government（紅皮書“The Red Book”）（National Research Council，1983）一書後，美國各級政府（包括EPA）基本上都依此為藍本劃定了各種類型的風險。當然，National Research Council把風險認知的風險劃分到科學認識之外的領域是否妥適，必須另行深究，但通說認為政府只能管制實際的風險（Arcury，Quandt，& Russell，2002；Elliott，Cole，Krueger，Voorberg，& Wakefield，1999；Foreman Jr，2000；Forkenbrock & Sheeley，2004；McDermott，1993；Shrader-Frechette，1990）。

國內學說卻鮮少證成為什麼這些鄰避設施，或是蘭嶼個案可以被用來作為環境不正義的實例。

如果我們仔細比對國內學說與歐美學說的異同，就會發現在歐美的學說中，他們討論的通常不是一個個的鄰避設施，而是集中在這些鄰避設施的「分佈」(distribution)之上。換言之，歐美諸國議論的重心在於掩埋場或焚化爐是不是有往某個特定族群集中的「傾向」(pattern)。學說上並創造了兩個環境正義的相關用語，來說明鄰避設施不成比例分佈的狀態。倘若這些設施大量集中在少數族裔聚集之地，學說將之稱為環境種族主義(Been, 1994; Pulido, 2000)。若這些設施是往低所得的民眾聚集，則被稱之為環境(不)公平(environmental inequity)(Mitchell & Walker, 2008)。上述兩者統稱環境(不)正義。

由此可見，正義與否與某個廠址的存在與否無關，正義的判準在於這些廠址分佈的「傾向」⁷。就此來看，蘭嶼案例到底是不是環境不正義，並不是不證自明的⁸。

圖一：環境正義理論關係圖



資料來源：作者自行繪製。

⁷ 必須特別說明的是常產生混淆的公害問題。典型的公害問題通常是指某個廠區的排放，超出了國家所設的排放標準。從而我們可以推定，該場對周遭居民的健康與居處環境已經產生了明顯且立即的危害(L. W. Cole & Foster, 2001)。由於這類公害問題在本質上「自始」就是不正義的，因此環境正義研究鮮少探究此類公害問題。換言之，若某工廠有公害的情狀發生，由於公害「一定」是不正義的，因此環境正義的學說通常不討論此「當然不正義」的問題，而把問題留給公害處理機制去解決。必須再強調一次，公害的問題不是不重要，只是傳統的公害問題已經有解決機制，因此無需在環境正義中解決。

⁸ 在一般垃圾場的案例中，即便是一座「管制得宜」的廠還是會造成房價下跌，因為就算該廠不會對人體健康造成損害，這個廠的「存在本身」就是一種負擔（因為有惡臭污水等等）。同樣地，核風險不管有沒有被管制都還是一種風險。

(二)「弱」理論的困境與鄰避設施的公益面向

台灣環境正義所遭遇的第二個難題，是所謂「弱（weak）理論」的問題。由於鄰避設施事關金錢的發放，因此鄰避問題常被污名化為「還不就是想要多點回饋金」的問題（李永展，2002）。為了導正一般大眾的這種偏見，學者在論及鄰避設施時常避談補償金的正面價值與鄰避設施的正面意義，而傾向把鄰避設施的公共性看成是政府正當化自身政策的手段，進而否定此類設施的存在價值：

……「不要在我家後院」的自利態度與鄰避情結，往往被污名化為要求回饋金的單一索償目的。此種將「鄰避情結」污名化，在人性脆弱的縫隙中運用利誘的手段，弱化甚至弭平社會衝突，是政府或資本家在興設鄰避設施的爭議過程常見的處理模式。而其能夠順利的取得詮釋權與正當性，基本上是以鄰避設施為社會公共福利的假設為前提。（李永展，2002）

基此，台灣環境正義論者質疑各種鄰避設施設置的必要性，並強調環境正義的終極目標是在零環境風險的實現。主張此說者認為，如果可以做到無污染或零風險，那我們根本就不必擔心後續風險是否公正分配的問題，如此一來環境不正義的現象才能根本地獲得解決（李永展，2002；紀駿傑，1997；2003；蕭新煌等，2001）。也就是說，環境正義真正的目標在於「不要在任何人的後院」（NIABY, Not In Anybody's Backyard）或「不要在地球上」（NOPE, Not On the Plant of Earth）（Bullard, 1996；1999；Faber, 1998；Glasgow, 2005）

確實，對關注環境問題的人而言，「不要在地球上」是環保的終極目標也是環境運動的最終理想。對此理想，我們當然沒有必要放棄。但這種看法對業已發生的現實問題卻沒有提供充足解答。學說上把這類看法稱之為「弱」理論（Been, 1994b；1994c）。弱理論之所以貧弱，在上述核廢料的議題中最为明顯：

因為「核廢料」是一個無解的問題，所以目前把核廢料放在蘭嶼是一個不正義的行為，所以我們「綠黨」要去聲援蘭嶼的原住民反對核廢的聲音。…但目前真的是沒有解決「核廢料」的方法（電話訪談，綠黨秘書長）

對此，我們可以從兩個角度來觀察。首先，為了要追求非核家園的目標，我們可以自即日起立即停止核能的使用，但已經產出的核廢料卻不會因為停用核電而消失。因此政府還是得找到最終的儲存廠址。易言之，對於現存的風險上述「零環境風險」的理論顯然對實際問題的解決完全沒有提出解決方案。

其次，就算非核家園實現了，我們還是需要增加火力、水力甚至是風力發電的設施，但不管是這當中的哪一類它們基本上都還是一種鄰避設施。也就是說，即便零風險在核電的問題上獲得了解決，面對隨之而來的其他風險，弱理論卻同樣束手無策。因此，學說認為這類主張「零污染與零風險」的理論與現存問題的解決之間，只存在著微弱的連結而已。

先撇開高度爭議的核能問題，改以一般垃圾掩埋場為例。上述弱理論對此等問題同樣是一籌莫展。幾乎沒有人會反對垃圾必須減量。但我們也都知道在現代工業社會中，零污染的實現有其限度，從而掩埋場址的尋覓即便是在今天依然相當重要。基此，絕大多數的鄰避設施除了有其風險的面向之外，由於這類設施是在解決公眾丟垃圾或用電的需求，因此它們同時也隱涵有「公益」的性質，而具有正面的價值⁹：

有人批評核廢料未解決而興建核電廠是短視，但是回顧七〇年代經濟發展的歷史，不難發現在兩次世界性能源危機時核電廠確實扮演了穩定經濟的角色，可以說五〇年代開始發展核能的政策是有遠見的；從每一度核能發電抽取一定費用成立的後端營運基金，符合使用者付費的精神，使核廢料和電廠除役不致成為後代子孫的負擔，也是有遠見的決策。（蔡春鴻, 2002）

⁹ 必須強調的是，作者並不認為鄰避設施就一定是公益的，只是要強調一個鄰避設施通常會有正反兩面的效應，因此我們必須一併考量。

傳統的環境正義學者大多主張，在3R（reduce, reuse與recycle）沒有實現之前，政府不能再建垃圾場¹⁰。傳統的討論到此處即停止了，原因是持此觀點的學者認為在上述3R目標實現之前討論此問題本身也是一種不正義。然而，持政策取向觀點的學者，則認為在環境正義制度化之後，既然政府已經決定要把環境正義政策化，就不能僅在口頭上或立法理由書中宣示環境正義。立法者必須認清此等設施正反的功效，並事先構想環境正義政策所造成的社會衝擊。一個「正義」的政策雖然可以保護某個少數社群（如黑人），但卻可能增加了另一個弱勢團體（如原住民）或整個社會的負擔。若如此，光是說政府不能再建垃圾場或不能建廠於黑人社區並不能解決問題。在這個脈絡下，此派學者認為傳統學者是一種「弱理論」。

當然，把有公益性質的垃圾場（核廢廠亦然）看成是一種「不正義的設施」本身，也可能是一種「不正義」（Been, 1994c）。鄰避設施的公益性在垃圾場或核廢料貯存場這類案例中，可能還不這麼明顯。但在國家公園與交通線路的環境正義研究中則相當顯著。舉例而言，國家公園的指定是環境保護中重要的一環。因此，雖然指定某處為國家公園會對當地居民的居住甚至生計產生影響，而需要對此損失進行補償，也必須對注意國家公園的設置對當地居民的衝擊，但這類選址本身很難說是「不正義的」。同樣的，在對公路與巴士動線所進行研究裡，學者們發現此類設施會造成空氣污染，因此沿線居民承受了某種環境不正義；但在此同時，沿線的居民卻也因此享受了較便捷的交通（Forkenbrock & Sheeley, 2004；Jerome & Donahue, 2002；US EPA, 1992a；1992b）。換言之，任何一種公共設施都可以有其正反兩面，但全然否定或全然贊成該設施的設置的態度，可能都是偏頗的。

（三）民眾意識與環保團體的鴻溝

國內的研究不只傾向負面看待此等設施，多數文獻也未指出我國民情是否如他國一般傾向將此類設施看作是「不正義」的設施。由於台灣民眾（或環保團體）對環境不正義問題的態度，是我國環境正義運動推行能否成功的關鍵，因此有必要對之加以探討。

¹⁰ 或至少不能再把垃圾場建到黑人社區中。

民眾的支持是所有政策能否順利執行的關鍵，因此不管是政府還是學界都急於瞭解民眾對各種政策的看法。在2003年時，紀駿傑與蕭新煌兩位教授對台灣地區民眾的環境正義意識進行了大規模調查，希望瞭解民眾對此等議題的支持程度（Linnerooth-Bayer & Fitzgerald, 1996；紀駿傑、蕭新煌，2003；另請參見黃瑞祺、黃之棟，2007b）。這個研究發現，民眾對抽象與具體的環境正義問題似乎有著不同的理解，因而對抽象與具體這兩類問題的支持度，有著相當的差距。

大體而言，這個研究發現民眾對抽象的環境正義原則¹¹給予高度的支持；但此等支持在具體的環境正義實例中則明顯減弱。舉例而言，在問及對特定設施（如核廢料處理廠等）興建的想法時，民眾認為一個可行的辦法是將這些垃圾場建在經濟上弱勢的社區中；同樣地，也有相當多的民眾認為雖然設施的興建有時確實會侵害部分人民的權利，但當人權與公共利益發生衝突時，損害賠償與損失補償是解決此等衝突的好辦法。基此，兩位教授認為民眾的看法在抽象與具體的環境問題上存在著落差。

吾人可從兩個角度來觀察此研究。首先，台灣民眾對環境正義的看法真的「減弱」了嗎？其次，贊成設施興建在經濟上弱勢的地區或支持損害賠償的看法是否就一定是「較不正義」的嗎？顯然地，此研究採取了上述弱理論的看法，傾向把環境正義當成是絕對的權利，因此對不受地方歡迎的選址採取了「負面」的看法，最後得出台灣民眾對具體環境正義問題的支持減弱了的結論。換言之，這個研究相當程度還是反映了上述否認鄰避設施正面價值的特徵，而把鄰避設施與環境不正義直接畫上了等號。倘若我們從「公益」或現實的角度來觀察就會發現，與其說民眾對環境正義的支持減弱了，還不如說民眾看到了這類設施的「公益」性質，或是民眾認識到了不同價值選取間的衝突，因此取希望藉由實質補償的方法，來加以緩和。若如此，則贊成與反對鄰避設施興建的意見，只是反應了民眾對待該設施所採取不同的態度而已，而與該設施本身「正義」與否無甚關連¹²。

¹¹ 諸如乾淨的空氣與飲水是基本人權的一種。

¹² 必須注意的是，民眾意識的調查一般屬於前述風險分類中認知風險的部份。被認知的風險一般認為可能相互抵觸甚至前後矛盾。換言之，民眾可以既贊成補償原理，卻還是反對垃圾場蓋在我家後院。這部份根據紅皮書，政府只能進行溝通。必須再強調一次，這

四、美國案例的爭執：逐臭現象與放在我家後院現象

(一) 黑白問題與原漢問題可否類比？

不只民眾與學界的態度不同而已，我國學界拿美國的例子來與台灣的實況類比本身是否妥適，也存在著問題。學著們在蘭嶼個案中援引的美國文獻，指出「種族」在美國常被不當地用來當作選址時的依據（紀駿傑，1997；2006；紀駿傑、王俊秀，1998）。然而，美國文獻中所稱的「種族」指的是「黑白衝突」的問題，而不是原住民與主流社會（在台灣叫「原漢」（原住民與漢人）問題）軒格不入的問題。兩者之間能否相提並論出要進一步闡明。

乍看之下，黑白問題與原住民問題都是牽涉少數民族權益的「種族」問題。但原住民問題之所以在學說中被獨立出來討論，實因原住民往往身處社會的「最底層」，加上原住民與土地之間有著強烈的連帶，使得原住民在主流社會中居於最弱勢的地位。如此一來，即便同屬種族問題，原住民問題與黑白問題就本質來看仍舊是大異其趣，更難以類比。

黑白與原漢能否類比的問題絕不只是理論探討的文字遊戲而已。此問題是美國環境正義見解分歧的引爆點。沿著黑白衝突推展的環境正義運動（黑白版的環境正義），大多把正義的問題絕對化¹³認為任何風險的不公正分配都是違反環境正義的¹⁴（Robert Bullard, 1983; Gelobter, 1992; Helfand & Peyton, 1999）。但（美國）原住民版的環境正義似乎更傾向放寬對「正義」的定義，認為自主的決定才是正義實現的基盤¹⁵。以下本文逐次檢討「逐臭現象」（coming to the nuisance）（Been, 1995; Been & Gupta, 1997）與「放在我家後院」（Put-In-My-Back-Yard; PIMBY）這兩大挑戰。

兩種風險沒有高下之別，但根據通說，管制（得宜）與（住民）感受是在討論不同的風險問題，這也是為什麼作者此處把這兩個風險分開討論的原因。

¹³ 在台灣也是如此，詳下述。

¹⁴ 在最強烈的版本中，論者可能會認為不論在何處，民眾所擁有的環境品質都必須是相同的，才符合環境正義。或反過來說，弱勢的群體所擁有的環境品質不能低於平均值。

¹⁵ 必須強調的是，即便在美國也不是所有的原住民族都贊成核廢料廠的設置（Adamson, 2001; Byrne & Hoffman, 2002; Hoffman, 2001; 亦請參見：Van Wynsberghe, 2002; Weaver, 1996; Westra, 1999）。

(二) 逐臭現象

逐臭現象由經濟的視角來解釋居民的行為，並藉此分析社區中人口構成的變化。主張此說的學者認為，美國黑人的社經地位通常較白人來的低，因此他們無法負擔高額的房價移住到較好的社區裡。垃圾場的設置往往導致房價的暴落，因此才會吸引更多黑人移住該區。此類遷徙行為是市場所引導的，由於這與種族主義根本無關。從而，高舉種族大旗可能導致焦點模糊，而無法對症下藥。

只要市場仍然以現存的財富分配方式來配置財貨與服務，那麼到最後，如果有毒廢棄物處理設施沒有使得窮人承受不成比例的負擔，那就真的太不可思議了。（Been, 1995:41）

新的問題產生了，如果民眾明知道該處是垃圾場卻還搬遷至該處，那這還是不是「不正義」？對此，台灣的學者採納了美國黑白版的學說，認為不論不正義的起因為何，只要有不正義的結果存在正義就無法實現。此外，台灣的學者亦認為逐臭現象的解釋是誤認了事實，而有倒果為因之嫌。對此，他們主張要以更多的經驗研究來解決此問題：

雖然有些人試圖將上述「環境不正義」的現象解釋為純經濟因素，也就是說經濟的因素——少數民族社區附近的土地比較便宜——而非種族因素，促使政府及企業將廢棄物傾倒在少數民族家園。然而，許多的經驗研究都一再顯示，族群是作為預測有毒廢物丟棄場及垃圾處理場設置地點的最好指標……同樣是經濟條件較差，土地價格較便宜的白人社區，就沒有遭遇到如上述少數民族社區一樣嚴重的垃圾與毒物入侵的問題。（紀駿傑，2006：25-26）

我們已經看到，逐臭現象背後的邏輯是：因為廢棄物處理廠周遭的房價較低，所以低收入戶「自願」選擇居住在垃圾場邊。既然如此，假使政府強制這些掩埋廠搬遷，等於是低收入戶住到他們根本負擔不起的地方去。強調市場機能的學者認為，市場機制的運作自然會解決誰應該住到哪

的問題，政府的介入只會越幫越忙，最後還可能導致垃圾場旁的居民失去自己的房子終至流落街頭。

總之，逐臭現象帶來兩大挑戰：是否允許經濟上的差別待遇，以及如何看待自發性的遷徙行為¹⁶。主張黑白版的學者認為，不論環境不正義的成因是否出於「自願」，都是不應被允許的（1996；R. D. Bullard, 1990；1993）。我國學者傾向接受此種見解，並認為逐臭現象的爭議可以透過更多的經驗研究來解決。但逐臭現象真的只是經驗層次的問題？還是事關哲學觀的差異？對此，我們必須再看到放到我家後院的現象。

（三）放在我家後院現象

與逐臭現象相似的是美國原住民（印地安人）爭取「放在我家後院」¹⁷的行為。具體來說，美國法上賦予印地安保留地準國與國的「部族主權」（tribal sovereignty），這使得印地安保留地看似位於美國各州之中，卻與州政府之間完全沒有隸屬關係。然而，不像黑白版的環境正義運動那樣強力反對垃圾場的興建，某些保留地居民甚至歡迎核廢料處理場的興建¹⁸。

當保留地居民主動要求甚至爭取廠商設廠於保留地內卻遭州政府反對時，印地安居民常會動用保留地主權來排除州政府的干預，使得州政府與保留地自治政府之間發生政治衝突，並延伸出一連串法律爭端（Foster, 1998；Ishiyama, 2003；Leonard III, 1996；Repole, 1996；Sachs, 1996；Weaver, 1996；Yamamoto & Luman, 2001；石山德子, 2004）。

為了反對此等設施的設立，州政府往往打著「健康優於一切」的旗幟，強調保留地政府不能為了追逐經濟利益，而放任核廢料侵害保留地居民的健康。州政府更認為，他們反對核廢料的原因不只是為了保護本州居民的權益而已，州政府同時也在捍衛印地安居民的健康。不只如此，州政府也隱然認為印地安居民是因為利益薰心，才會被補償金打動。總之州政府認為長遠來看，印地安居民終會發現「反核廢」才符合自身的利益。

¹⁶ 作者認為我們不需要贊成此派學者「經濟學式的風險配置方式」，但若我們希望環境正義能成為一種有效可行的政策，則我們需要正面回應此派學者所提出的挑戰。

¹⁷ 印地安保留地爭取放在我家後院的現象，其實是逐臭現象的另一類型。具體來說，這兩種現象都是一種自願行為，逐臭現象屬於默示的同意，而放在我家後院則屬明示的同意，但由於後者牽涉到文化保存與主權行使的問題，因此比逐臭現象更加棘手。

¹⁸ 必須再次說明的是，並不是所有的印第安部落都贊成核廢料設施的興建。

由於州政府通常較保留地政府來的富裕，因此他們眼中的「放在我家後院」只是一種單純的經濟問題。可是，美國原住民版的環境正義運動卻不這麼認為。印地安民眾不是不知道核廢料的害處，也不是不瞭解補償金背後所代表的健康與環境風險，但面對超高的失業率與日見凋零的印地安文化，訴諸長遠的利益無疑只是畫餅充飢而已。

不只如此，州政府的態度實則反映了主流社會對原住民的偏見（甚至是歧視），因此才會把自己「健康優於一切」的價值強加到原住民身上，並認為自己比原住民更了解自身長遠的利益，而完全無視保留地眼前所面對深刻的社會問題。易言之，主動要求設廠的行為不能只以經濟利益來衡量，因為設施的興建除了可以繁榮地方，隨之而來的補助還可以用在保存當地原住民最珍視的文化之上。也就是說，在權衡了「環境正義」與「文化保存」之後，前述美國原住民選擇了後者，因此黑白衝突版的環境正義觀遭到某些美國原住民族的抨擊，並認為這種看法把環境正義單一化、且絕對化了。

(四) 小結

自願風險承擔的問題一般被認為是環境正義理論中的困難點。原因是，絕大多數的環境正義理論者把環境正義當成是絕對的價值，從而無法接受部分印第安社區爭取核廢料的行為¹⁹。也就是說，部分原住民版的正義觀認為民主的同意可以高過分配不正義，反之黑白版則認為不正義不能凌駕分配不正義。因此才會引爆黑白版與原住民版環境正義理論之間的衝突。也產生一系列對自願行為的探討。

台灣環境正義的問題與反核廢的爭議息息相關，而反核廢運動又與原住民的處境高度關聯，這使得台灣環境正義的運動與一九八〇代初期美國的環境正義運動一樣有把此運動「種族化」（racializing environmental justice）的傾向（cf. Melosi, 2000; Pulido, 1996; 2000; Yamamoto & Luman, 2001）。我國學者在談及台灣版的環境正義時，多直接把蘭嶼反核廢問題跟環境正義作連結，但從放在我家後院的現象中我們發現，部份美國原住

¹⁹ 環境正義之父 Bullard（1990）甚至還創了一個環境恐嚇（environmental blackmail）一詞，來描述弱勢族群被迫承擔風險的現象。

民有時更重視文化價值而反對把環境正義單一化或絕對化。關於此點，台灣有時也呈現了類似的狀況²⁰：

我們的反核廢「運動」不單單只有環境正義的問題，是整個少數民族生存的問題，跟整個國家實體與台灣政府對少數民族政策的荒謬跟錯誤。所以，單純從環境正義去思考我們為什麼要反核廢料，我覺得這樣的想法是非常單一非常片面的。「反核廢」沒有這麼單純。（電話訪談，蘭嶼嶼原住民（反核廢運動工作者））

基此，在台灣的把環境正義與來種族類比到底適當與否就成了問題。

當然，目前國內少有主動要求興建垃圾場的案例，但倘若發生了此等情形，應該如何解決，台灣學界對此問題甚少論及²¹。不管我們認為自願的風險承擔是真自願，還是遭恐嚇後「被迫的自願」。處於法令建置階段的台灣都宜及早思索因應之道²²。

五、程序正義的進退失據：美國法院的判決

誠如上述，台灣的環境正義運動較接近環境種族主義（environmental racism）的主張，而傾向把環境正義絕對化。然而，這種使環境正義絕對化的看法是否有利於運動的推行，著實令人玩

²⁰ 關於文化保存與環境正義孰輕孰重的問題。此處作者無意主張此兩者之間是互斥的，作者的目的是想說明在面對具體問題時，不同的社會構成員對各個問題間的輕重排序上可能有別。又，作者在一系列的訪談中，幾個不同的受訪者提及他們認為文化保存比環境更重要問題。作者認為部分的原因可能在於本地民眾對環境正義一詞還不是很熟悉，而誤認環境正義只在討論「環境」。日後環境正義法制化時，可能也要考慮到民眾對此一詞語的接受度與熟悉度的問題。

²¹ 台灣不是完全沒有類似放在我家後院的現象發生。比如在核廢料的爭議中，台東縣達仁鄉即有高達六成以上的民眾贊成核廢廠在當地興建。見：<http://news.chinatimes.com/2007Cti/2007Cti-Rtn/2007Cti-Rtn-Content/0,4526,110102+112009031701611,00.html> 及 <http://news.chinatimes.com/2007Cti/2007Cti-Focus/2007Cti-Focus-Print/0,4640,9803170491%2098031721%200%20224659%200,00.html>。

²² 基本上，對此問題可用類型化的方法來解決。逐臭現象可以說是一種默示同意的典型，而放在我家後院的現象則是一種明示的同意。不管台灣最後認為分配正義與同意孰輕孰重，默示同意與明示同意在同意的程度上畢竟有別，宜分開處理。

味。在美國的學說與法院實務裡，上述環境種族主義的主張，面對了如何證明意圖性歧視（intentional discrimination）的難題。

（一）歧視意圖的證明

美國學說把環境種族主義定義為：

一種種族歧視的延伸。它指的是那些為了「設置」不受歡迎的土地使用，而故意針對某特定社區「而來的」制度性規章、法規、政府政策或公司決定。這會導致某些具有特定生物性特徵的社區，不成比例的暴露在有毒廢棄物之中。（Bryant，1995：6）

仔細分析上述定義後我們發現，如何證明政府或廠商在選址當時有針對性的（deliberately targeting）種族考量²³是一個難點。對此，美國的法院已一再表明²⁴，主張環境種族主義時原告（也就是環境種族主義的主張者）負有舉證責任。為了實質證明被告的歧視性意圖，法院認為原告第一步得先「科學地」證明該處的垃圾場「分佈」，有往黑人社區集中的傾向²⁵；接著還必須舉證被告的選址作業有明顯的種族考量（如突然改變了慣用的審查流程等等），兩步驟缺一不可。若無法證明上述兩點依上述學說與判例，這個選址即無種族考量當然也就沒有違反環境正義原則（L. W. Cole & Foster，2001；Foster，1993b；Glasgow，2005；US Commission on Civil Rights，2003）。

²³ 在美國法院實務中叫意圖性歧視。

²⁴ 請參見：Bean v. Southwestern Waste Management Corp., East Bibb Twiggs Neighborhood Ass'n v. Macon-Bibb County Planning & Zoning Commission, and R.I.S.E. v. Kay.

²⁵ 對此，一位匿名審查委員認為由於廠商多尋「最小抵抗路徑」來作為設廠的基準，從而他們傾向把垃圾場設到黑人區或窮人區（黃瑞祺、黃之棟，2007b）。基此，最小抵抗路徑本身就已經展現了一種類型或傾向。作者完全同意審查人的看法，最小抵抗路徑在某種程度上可以被看作是一種結構的不正義。然而，此等結構的不正義如何具體化到實務上，則尚待進一步討論。對此作者無法在有限的篇幅中闡明，此處僅提出一點尚待解決的爭議。前述路徑一方面難以「科學地」證明，另一方面則難以留待尋求個案正義之法院來解決。換言之，在概念上我們好像很容易就想像前述這種路徑的存在，但實際上卻難以特定出該當路徑所指為何（什麼是最小？什麼又是抵抗？什麼是路徑？有沒有此等路徑？等等）。退一步言，就算在理論上我們認為絕大多數的廠商都有尋最小抵抗路徑設廠的傾向，但在現實生活中，原告則難以證明在特定的案例上，廠商究竟是不是尋此等路徑來選址的。

拿同樣的標準來檢視台灣的蘭嶼個案，此問題可說相當棘手。由於台灣只有一座核廢料場，因此貯存場的「分佈狀況」是百分之百地集中在蘭嶼。表面上看來，這似乎符合了舉證的第一步。然而，美國法院之所以要了解垃圾場的分佈狀況，是為了瞭解這類廠址分佈的傾向與模式（pattern），並藉此來推測設廠的決策過程是否有種族考量。只有一座掩埋場當然展現不出什麼傾向或類型，也無從系統地得知決策的過程是否因種族考量而改變。

退一步言，假定台灣的法院認為一座掩埋場²⁶也可以顯示出某種傾向。原告接著必須證明選址的過程有種族考量。也就是說，廠商（或政府）是因為這裡是原住民的村落，所以才選擇該處設廠。當初選擇核廢料運往蘭嶼的原因眾多，其中常被人提及的一點是：

台灣在興建核一廠後，曾準備將來的核廢料以海拋方式，拋棄於東部外海，但未料一九八二年倫敦公約生效，禁止各國以海拋方式解決核廢料問題，於是蘭嶼就成為陸上貯存場的第一選擇。（中國時報社論，1995）

換言之，當時的政府原本希望在此處試驗海拋投棄的可能性，但卻因為海拋為國際公約所禁止，才把原先設置的海拋試驗場變更使用目的使之成了貯存場（公共電視，2006；鄭天恩，2006）。如此一來，能不能說這個變更海拋試驗場為貯存場的行為是出自於「歧視」就成了問題。指責政府沒有盡到正當程序（程序正義）是一回事，但指控政府的行為是基於「歧視」則必須提出證據（cf.中時小社論，2002/05/04；夏曼·藍波安，2001；蔡春鴻，2002）。

（二）舉證責任倒置與過失責任

為克服上述舉證上的困難，Bullard（1995）主張舉證責任應當倒置。換言之，學者認為應由被告（即工廠或政府）舉證其行為沒有違反環境不正義原則或沒有歧視的意圖（黃瑞祺、黃之棟，2007c）。然而，即便法院

²⁶ 就筆者所知，目前台灣尚未有類似判例。

採取推定²⁷只要有不正義的結果，該行為就具有實質不正義性的立場，這樣的看法在蘭嶼問題裡依舊極難成立。申言之，依照該理論來看政府必須舉證證明該廠的設置沒有往蘭嶼集中的「傾向」，但在台灣只有一座低階核廢料處理廠的情況下，政府根本無從證明此點。因為不論如何，此等核廢料是「百分之百」集中在蘭嶼。總之，縱使單從結果的角度來看，由於蘭嶼個案不具備類型化的特質，即便舉證責任已經倒置，上述環境種族主義的主張還是很難成立。

舉證責任倒置不只不適用於蘭嶼問題上而已。它是否有助於一般性環境不正義問題的解決也值得討論。首先，法律上有「不自證己罪」²⁸及「無罪推定」²⁹等原則。易言之，主張舉證責任倒置等於是先假定政府或廠商設立垃圾場（或核廢料儲存廠）的行為一定是環境不正義的。因此一定要等到他們具體提出證據，證明自己沒有違反環境正義原則之後，垃圾場才準設立。但是如上所言，設立垃圾場的行為本身並不是一種犯罪行為，甚至還具備了某種公益的性質，把存在公益性質的垃圾場推定為不正義，也可能是一種「不正義」。

其次，Bullard認為要原告去證明被告的歧視意圖幾乎是不可能的，因此原告不應該承擔舉證責任；但反過來看，要被告（政府或廠商）證明自己「沒有」種族歧視的意圖，也同樣是不可能的。只要最後選定的位置位在少數族裔或低收入社區，那該選址行為的「歧視」就幾近百口莫辯了。

如果把這種看法推到極端，那等於是宣告垃圾場建在哪都可以，但就是不能建在少數族裔社區，即便是該處是最適當的場所也不行。問題是，如果垃圾場不能蓋在「最適合」的地方³⁰，而被放到次佳或根本就不適宜的地方，這個決策本身正義與否也就更令人質疑了。總之，舉證責任的轉

²⁷ 法律上的推定指的是，雖然政府的行為可能沒有針對性，但我們「假定」它有針對性。在推定環境不正義存在的情況下，舉證責任同時也轉換到公司與政府的身上。

²⁸ 被告不用作不利於己的陳述。

²⁹ 在未被證明有罪之前，假定被告為無罪。

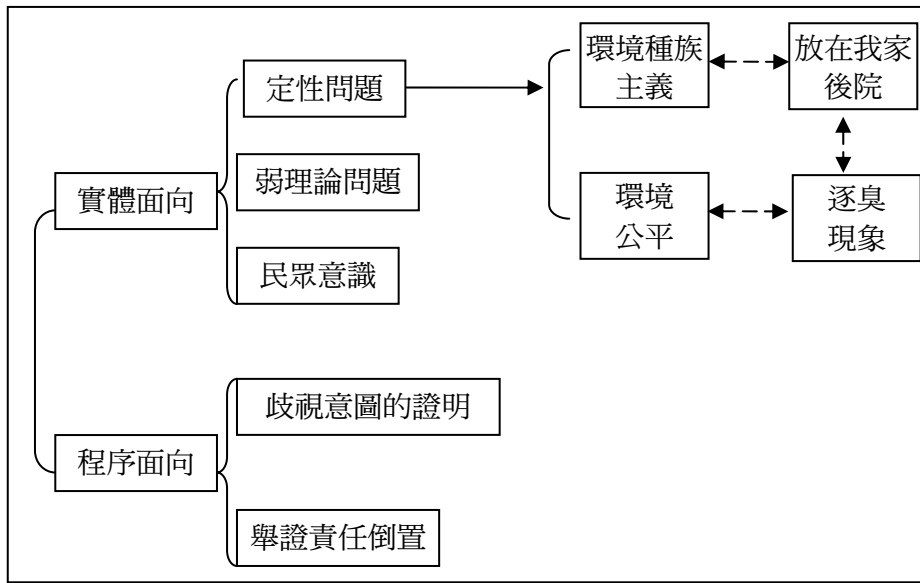
³⁰ 此處的「最適合」指的不是黑人區或窮人區，而是一般地質、水文條件的適合。當然，若是採取強建構的觀點，我們可以主張沒有所謂客觀上「最」適合的區域。但由負面剔除的方法，一般認為還是有一些不適合的區域（地震帶、地下水層帶等等）（Kevin, 1997; Mank, 1995; McDermott, 1993; Seigler, 1994）。作者認為，美國學界真正擔心的是，過度的環境正義立法會產生排擠效應。從美國一連串的環境正義立法來看，環境正義有絕對化的趨向。換言之，即便是選址處是（地理上）最適合的，因為法令禁止把廠設在黑人或貧窮區，政府或廠商只好把廠往次佳的場所遞移。如此一來，可能會增加風險發生的可能。就這個角度而言，這樣的立法本身可能是不正義的。

換並不是解決環境正義問題的萬靈丹；同樣的，環境正義本身也不是不證自明的。

(三) 小結

對上述歧視意圖存在與否的爭執，不只是法律技術層次的爭議而已，此爭論實則衝擊吾人對正義最深層的觀感。對於「既沒有犯意，也沒有犯行」的行為，是否能構成不正義，以及能否要求賠償，正撼動著環境正義原則的根基³¹。換言之，有沒有「無過失」的「環境種族主義」（或「環境不正義」）？這些都挑戰著我們對正義最根本的直覺。以下茲將台灣環境正義理論的困境整理如下圖：

圖二 台灣環境正義理論的困境



資料來源：作者自行設計。

³¹ 以蘭嶼個案為例，在主觀上我們無法得知政府的決策是否是基於種族考量，在客觀上可能也沒有證據證明居民的健康因此受害（行政院蘭嶼核廢料貯存場遷場推動委員會，2007），能不能只因為該設施是不受歡迎的，就請求賠償甚至要求搬遷？當然，何謂健康上受到損害現在美國已漸次採擇所謂地方知識的觀點，但值得注意的是美國法上與上述紅皮書還是採行嚴格的證明（2002；Jason Corburn，2002；2005）。在預防原則（precautionary principle）沒有被具體施用在此問題之前，走法院途徑恐無法換得正義之實現。

六、台灣現有機制的瓶頸

(一) 環境正義與公害問題的異同

既然把鄰避設施冠上「環境不正義」一詞，與問題的解決本身沒有直接的關聯。那麼環境不正義問題能否在現行法令中解決，就事關整個運動推行的成敗了。就此點而言，雖然在「台灣二十一世紀議程」中，政府強調其正視環境正義問題的立場，但配套的法令與相關研究卻付之闕如³²。舉例而言，與高危險的核廢料共處當然增加了對人體產生危害的可能性，但這到底是個「公害」的問題，還是環境正義的問題則有待深究。這個問題看似單純，實則影響深遠（黃瑞祺、黃之棟，2007c）。

如果我們認為環境正義的問題在性質上不屬公害問題的一種，而是歐美型的類型化的環境正義。則當前的法令規章顯然不足以處理此議題。對此，政府與學界必須正視環境不正義的矯治。也就是說，如果證明垃圾場的選址過程有著不當的考量，政府應制定肆後補正的措施。

對此，基本上有回溯補正與後向平復等兩種方法。所謂回溯補正是指不管是在哪一個時點，只要發現該場址的選定違背了環境正義的原則，就必須回溯到建廠之初對此錯誤加以補正。具體言之，政府可以吊銷該廠的執照，拆遷廠房清理污染並對之罰款。當然，受害居民也得以向廠方請求賠償³³。反過來看，後向平復是指即便政府或民眾嗣後發現選址過程中的不正義考量，政府也不回溯地追究廠方的責任，而僅設法弭平「未來」可能發生的不正義³⁴。具體來說，採取此原則的政策時，政府可能不會要求

³² 又如，兩千零八年總統大選期間，當時的馬英九候選人（後來的總統）即把環境正義納入其政策白皮書中。在闡釋其政策理念時，環境正義一詞直接被用在上開白皮書中：「落實資訊公開與公民參與，建立互信實踐環境正義」、「具爭議性的環境與發展議題，落實聽證制度，使台灣有限資源的使用及產業政策，符合環境正義。」（馬英九環境政策，2008）在環保署長沈世雄就任之後（行政院環境保護署，2005），雖然環保署不斷重申上述「前瞻而正義的環境政策」，但該署至今尚未有具體的施行計畫。

³³ 由於美國的環境不正義是指某種設施的分佈有往某處集中的「傾向」，因此鮮少有回溯補正的立法。換言之，一個已經蓋在黑人區的合法工廠，如果沒有公害發生，很難只因為它設在黑人區即要求其遷走。

³⁴ 一個著名的例子是1992年的環境正義草案。1992年時高爾參議員（即後來柯林頓時期的高爾副總統）提出的環境正義草案，一直被環境正義團體認為是跨時代的立法。該草案要求美國環保局確認出一百個污染最嚴重的郡（或其他行政單位），然後把這些郡列管

廠方拆廠清污，但可以禁止未來類似的設施再在當地設立（B. L. Cole et al., 2004；Luke W. Cole, 1992；L. W. Cole & Foster, 2001）。此兩種政策何者適用於台灣國情，有待學界進一步的分析。

反過來看，倘若我們認為此等問題是一種公害問題，則台灣現有機制已能（至少部份）涵括此類爭議³⁵。如現行之「公害糾紛處理法」³⁶提供了紛爭解決的基本架構，可供制度性地解決爭端；此外，環保署的公害陳情受理機制也已累積了諸多糾紛處理經驗。換言之，如果台灣環境正義問題的重心放在紛爭的解決，並強調監控機制的妥善規劃，則有效利用現有機制³⁷已可涵括多數與鄰避或公害相關的問題。若如此，則我們當下所需要的，是對損失進行補償、是採取有效監控和公開資訊與善盡溝通責任等等（Been, 1994c；Robert Bullard, 1995；1999；蕭新煌等, 2001），只要使現行制度更精緻化，鄰避型的環境不正義的現象即能舒緩。

在相關法規的整備尚未完全的階段，貿然推動環境正義運動雖可從體制外對政府施壓，但對問題解決的本身卻不見得有所助益。然而，此種看法有一個瓶頸尚待解決，即鄰避設施能放到哪？又該放到那的問題。

（二）鄰避設施該放到哪？

讓我們再以蘭嶼核廢料貯存場為例。根據行政院蘭嶼核廢料貯存場遷場推動委員會（2007）所公佈的檢測結果顯示，蘭嶼居民所接受的最大輻射劑量遠低於法定劑量的限值。如此一來，實質環境不正義的有無就出現了爭議。

如果我們相信此等檢測結果，這意味著住在貯存場邊沒有較高的健康

為環境高污染區（Environmental High Impact Areas）。這些被指定的區域日後就不得再進駐新的工廠。這個法案的構想是，雖然這些區域既有的場址還是會繼續排放污染，但理論上由於日後不會再有新的工廠設立該處，因此此等工廠的對人體與環境的影響將趨於衡定（Been, 1994b；L. W. Cole & Foster, 2001；Foster, 1993a；2002）。

³⁵ 換言之，我們可以仿照英國模式推行一種沒有「環境正義（口號）的環境正義」（黃瑞祺、黃之棟, 2007a；2007b）。

³⁶ 當然，作者不認為只要有一部「公害糾紛法」就可以解決所有鄰避問題。我們可以看到，該法頒佈之後台灣還是處處有抗爭。作者此處真正想表達的是，如果台灣的環境正義指的就是鄰避或公害問題的話，在公害糾紛處理法公布之後，鄰避的問題的解決已經有了初步的法源依據。若如此，我們需要的是進一步討論為什麼公害糾紛法沒有完全發揮功效，是否需要修法強化上開法令或制定相關之其他法令（如廢棄物清理法等五十多種法令），而不是希望用一個新的名詞（環境正義），來解決既有的鄰避問題。

³⁷ 如環保署、原子能委員會、與「行政院蘭嶼貯存場遷場推動委員會」等等。

與環境風險³⁸。雖然居民可能還是會把該廠當成一種不受歡迎的設施，但該貯存場（污染型鄰避設施）與同處台東的「泰源監獄」（非污染型鄰避設施），那一個對居民的影響較大（或較應該被遷走）就會出現爭執。

不過，從結果的角度來看。「蘭嶼核廢料貯存場遷場推動委員會」的設置意味著政府採擇了「相鄰取向」的看法，因此遷不遷廠的問題其實已有共識。不過，和前述弱理論所面臨的問題一樣，這個遷廠委員會還是沒能告訴我們這個廠「應該」遷到哪？又「能夠」遷到哪？一般而言，政府對遷廠的地點有三種選擇：境外移出、其他外島移出、以及本島移入（蕭灌修，2004；藍正朋、郭博堯，2000；黃瑞祺、黃之棟，2007b）。這三種選項，可以具體的對應到北韓、烏坵與本島台東地區等三個可能的最終儲藏地方案³⁹（歐祥義，2003）。以下，我們一一予以檢視。

首先，北韓政府對代為處理核廢料的要價，與其他先進國家相比相對來的低，因此似乎是一經濟的選擇。但是此種選擇面臨國際壓力與全球環境不正義等兩大難題。北韓多年來一直處心積慮想發展核武，因此時常遭致國際譴責乃至制裁。在此等國際環境下，貿然將核廢料運至該國除了會遭致南韓與美國等國的反對之外，與禁運國貿易本身也恐不利我國國際地位的提升。此外，由於資訊不透明，北韓是不是真的有能力處理此等廢棄物也存在著問題。況且將廢棄物或公害輸出到其他開發中國家，恐有牴觸巴賽爾公約（The Basel Convention）之嫌（Lipman，2006；UNEP（United Nations Environment Programme），1989；黃瑞祺、黃之棟，2007b）。

其次，我們可以考慮另一個外島（如烏坵）來做為儲存地。由於這些外島的居民以漢族為主，因此不存在環境種族主義的爭議。表面上看來，只要能說服民眾並提供足夠的補償，應該就不致產生「正義」與否的爭執。問題是，每當思索核廢料問題時，本島居民總是把「離島」當成設廠選址的首要考量。本島居民對離島民眾是否存在著「地域歧視」，這種歧視算

³⁸ 當然，居民之所以會在檢測結果公布之後繼續抗爭，就代表絕大多數的居民都還是對此檢測結果存疑。此處我們只是暫時假設居民相信此等檢測結果，來看看後續還會有什麼問題，但不意味著作者相信此等檢測的結果，因為此等科學證據可以是被建構出來的。關於科學事實如何建構的問題，見：（Hannigan，1995；Wynne，1991；Yearley，2005）。

³⁹ 多年來政府所選取的廠址相當多，此處作者僅例示當中重要者。最新的選址處分別在屏東縣、台東縣與澎湖縣。經濟部之公告見：<http://www.sec.gov.tw/rf/rf970902.pdf>。

不算是「不正義」則又面臨考驗（周美玲，2000；夏曼·藍波安，2001；黃瑞祺、黃之棟，2007b）。

最後，也許唯一可以採行的就是把核廢料遷回本島了。由於此委員會採行的是一種弱理論，因此遷到本島何處仍是無解的問題（黃瑞祺、黃之棟，2007b）。此處，有幾點特別值得注意。首先，由於台灣的環境正義研究不追求類型化的正義，因此不管我們把這個儲存廠遷到那裡，上述零和的關係依舊存在⁴⁰。所有被選定地區還是可以繼續主張「環境不正義」，並藉以阻止設施的興建。其次，如果政府決定把核廢廠建在花東地區，由於當地原住民的比例極高，因此兩地的縣民可以主張「環境種族主義」來反對這種帶有「歧視」的選址（核能資訊中心，2008a；2008b）。最後，台灣的核電廠分別位於台灣首尾處，這些核電廠本身就已存在著風險，而且核電廠的地下還埋藏著高階核廢料⁴¹。因此蘭嶼居民所承擔的風險是否真的較台北縣民高，其實無從判斷。

雖然說核一在石門，核二在萬里，但是金山鄉卻是身處兩座核電廠間，尤其核二廠距離金山鬧區車程不到5分鐘！長期以來，當地居民承受的心理恐懼，不會比蘭嶼少！蘭嶼所放的還只是低放射性的核廢料，核二廠內自運轉以來的高放射性核廢料，可是從來沒離開核二廠的大門過！1995年達悟人以石封港，禁止台電再運送低放射性核廢料到蘭嶼，核一核二的低放射性核廢，集中送到核二廠的減容中心，全部堆放到核二的廢料倉庫，換言之，金山鄉不只是核二廠所在地，更是低、高放射性核廢的貯存場，如果最終貯存場仍無著落，金山鄉不就是變相的長期貯存場嗎！（曾思龍，2009）

總之，由於台灣環境正義採取的是弱理論，因此就算遷廠成了政府既定政策，問題還是無法解決，因為弱理論的推論會使上述任何一種矯正措施繼續有違背環境正義原則的疑義。但我們是不是只能繼續研究然後什麼也不做？這可能是當代環境正義問題不得不面對的道德考驗。

⁴⁰ 因為只有一座處理廠因此不論設在何處都是○與一，或是有與無的關係。

⁴¹ 蘭嶼所埋藏的是低階核廢料。

七、結論：環境正義的極限

由於環境正義一詞之中含有「正義」兩個字。因此顯少有人會大張旗鼓的反對環境正義。問題是，如果環境正義指的只是傳統的鄰避問題或公害問題，那麼即便不用環境正義一詞，問題還是可以藉著強化既有制度來解決。台灣環境不正義問題最大的挑戰，在於我國學界在繼受英美環境正義理論時，採取了與歐美不同的解釋。

對照英美各國的案例，蘭嶼個案呈現了台灣環境正義的特徵，即台灣的環境正義不是在「類型化的尋求」(pattern-seeking)上開展的(黃瑞祺、黃之棟，2007b)。歐美通說多認為了解特定設施是否有向特定社群集中的「傾向」，是判斷環境不正義存在與否的關鍵。此點美國學說與法院判決已再三表明(Collin, 1994; Tsao, 1992)。如果避談類型化的問題，台灣勢必得發展一套新的環境正義理論，才能突破既有學說的限制。

衡諸我國當前環境正義研究的趨勢，我們似乎傾向接受環境正義這一「名詞」，但卻堅拒上述「尋求不正義的類型與傾向」的定義，而把環境正義看成是一個個鄰避設施的個案分析。如果環境正義只是在追求個案正義，那麼環境正義與其他污染乃至公害問題之間，其實不存在本質上的差異。因為所有污染與公害的問題都會對健康或環境產生危害，從而某種程度上這些問題必然是「環境不正義」的。如此一來，幾乎所有的環境問題都成了環境正義的問題。問題是，倘若所有環境問題都與環境正義有關，那我們還需不需要環境正義這名詞，相信會是我國環境正義運動未來開展時應該思考的。

總之，本文認為如何重構(re-conceptualizing)歐美的環境正義理論，使之符合我國之國情是我們不得不面對的挑戰。對此，我們相信台灣環境正義理論的本土化還有一條很長的路要走，但可以確定的是我們一定得走一條與美國不同的路，才能邁向屬於台灣的「環境正義」。當然，正義的範圍與內涵會隨著時代而變遷，每個世代也都可以有一套屬於自己的環境正義觀，但可以確定的是：我們對人的關懷到哪裡，環境正義的極限也就到哪裡。

參考書目

- 中國時報社論，1995，核廢料處理豈是蘭嶼一地的問題？. Retrieved Dec/25, 2007, from <http://guhy.csie.ntust.edu.tw/~lanyu/ct.html>
- 中時小社論，2002/05/04，反核人士不見了？. *中國時報*, from <http://www2.inmjh.kh.edu.tw/thrweb/th187/n91053.htm>
- 中華民國行政院新聞局全球資訊網： 豆豆非核家園網站. (2007). 非核家園的理念. Retrieved Dec/25, 2007, from <http://info.gio.gov.tw/ct.asp?xItem=32506&ctNode=4086&mp=28>
- 傅仰止，1994，台灣原住民困境的歸因解釋：比較漢人觀點與原住民觀點. *中央研究院民族研究所集刊*(77), 35-87.
- 公共電視，2006，我們的島：核廢浪潮. Retrieved Sep/20, 2007, from <http://www.pts.org.tw/php/html/island/content.php?XPAENO=216&XPBENO=414&XPCENO=3161>
- 周美玲，2000，她不是荒島，她是遺世的珍寶：烏坵——輻射將至. *人本教育基金會電子報* Retrieved 2007, Sep/20, from <http://iwebs.url.com.tw/main/html/hef/165.shtml>
- 夏曼·藍波安，2001，「蘭嶼」，人類的島嶼 Retrieved Feb/20, 2007, from <http://iwebs.url.com.tw/main/html/hef/171.shtml>
- 彭春翎，2006，從新竹科學園區焚化爐事件淺談鄰避現象與環境正義. *應用倫理研究通訊* (37), 49-56.
- 曾思龍，2009，核苦！何苦！ Retrieved Jan 29, 2009, from http://www.pts.org.tw/php/html/island/list_view.php?ITSET=188&KIND=A
- 李亦園 等，1992，*科技文明對蘭嶼雅美文化衝擊之文化生態學研究*. 原委會委託清華大學人類所執行 o. Document Number)
- 李永展，2002，(Dec/25/2007). 鄰避效應 前瞻：從環境正義與衝突管理談鄰避效應. Retrieved Dec/25, 2007, from <http://e-info.org.tw/news/taiwan/special/2002/tasp2002-10.htm>
- 核能資訊中心，2008a，低放最終處置潛在場址輿情報導之一:台東達仁鄉. *核能簡訊*, 1-4.

- 核能資訊中心，2008b，低放最終處置潛在場址輿情報導之一：屏東縣牡丹鄉。核能簡訊，5-8。
- 歐祥義，2003，核廢最終處置場 選址台東；境外處置場合作案 全喊停。 Retrieved Feb/20, 2007, from <http://www.libertytimes.com.tw/2003/new/sep/12/today-p1.htm>
- 王俊秀，2001，環境社會學的想像。台北：巨流出版社。
- 石山德子，2004，米國先住民族と核廢棄物——環境正義をめぐる闘争。東京：明石書店。
- 紀駿傑，1997，環境正義：環境社會學的規範性關懷。Paper presented at the 環境價值觀與環境教育學術研討會，台南。
- 紀駿傑，2003，台灣的環境與社會，王振寰主編，台灣社會 (pp. 455-492)。台北：巨流出版社。
- 紀駿傑，2006，環境正義。In 生物多樣性人才培育先導型計畫計畫推動辦公室編 (Ed.)，生物多樣性—社會經濟篇 (pp. 25-40)。台北：教育部九十三年度「生物多樣性教學改進計畫」教材編撰計畫。
- 紀駿傑、王俊秀，1998，環境正義：原住民與國家公園衝突的分析。山海文化雙月刊(19)，86-104。
- 紀駿傑、蕭新煌，2003，當前台灣環境正義的社會基礎。國家政策季刊，2(3)，169-180。
- 蔡春鴻，2002，時論廣場投書。中國時報 Retrieved Feb/20, 2007, from <http://www.ess.nthu.edu.tw/~college/nuinfo/ct.htm>
- 蕭新煌 等，2001，永續台灣 2011。台北：行政院國科會。
- 蕭新煌、蔣本基、紀駿傑、朱雲鵬、林俊全等/著，2005，綠色藍圖—邁向台灣的「地方永續發展」。台北：天下文化
- 蕭灌修，2004，美國低放射性核廢料處理與隔離科技。 Retrieved July 20, 2008, from http://stn.nsc.gov.tw/files/stn_files/09302/c9302.pdf
- 藍正朋、郭博堯，2000，核廢料的妥善處理具可行性 Retrieved July 20, 2008, from <http://old.npf.org.tw/PUBLICATION/SD/089/R/SD-R-089-008.HTM>
- 行政院環境保護署，2005，健康、永續、顧台灣：環保署新署長沈世宏就任新聞稿。 Retrieved Jan 20, 2009, from <http://www.epa.gov.tw/FileLink/FileHandler.ashx?file=11639>

- 行政院蘭嶼核廢料貯存場遷場推動委員會，2007，蘭嶼地區環境輻射偵測結果。Retrieved Feb/20, 2007, from <http://www.clyrr2002.nat.gov.tw/page02-08.asp>
- 鄭天恩，2006，達悟族反核運動（文建會）。Retrieved Dec/25, 2007, from <http://www.taipedia.org.tw/index.php?title=%E9%81%94%E6%82%9F%E6%97%8F%E5%8F%8D%E6%A0%B8%E9%81%8B%E5%8B%95%E6%9C%88%E6%96%87%E5%BB%BA%E6%9C%83%EF%BC%89>
- 馬英九環境政策，2008，馬英九環境政策：健康、永續、顧台灣。Retrieved Dec 20, 2008, from <http://2008.ma19.net/policy4you/environment>
- 黃瑞祺、黃之棟，2007a，環境正義的界線：環境正義運動中的劃界工作。In 林聚任、何中華編 (Ed.), *當代社會發展研究（第二集）*。濟南：山東人民出版社。
- 黃瑞祺、黃之棟，2007b，環境正義裡的問題點。 *台灣民主季刊*, 4(2), 113-140.
- 黃瑞祺、黃之棟，2007c，身陷雷區的新人權理論：環境正義理論的問題點 *應用倫理研究通訊*。
- Adamson, J. 2001, *American indian literature, environmental justice, and ecocriticism: The middle place*. Tucson: University of Arizona Press.
- Agyeman, J. 2002, Constructing environmental (in)justice: Transatlantic tales. *Environmental Politics*, 11(3), 31-53.
- Arcury, T. A., Quandt, S. A., & Russell, G. B. 2002, Pesticide safety among farmworkers: Perceived risk and perceived control as factors reflecting environmental justice. *Environmental Health Perspectives*, 110(SUPPL. 2), 233.
- Been, V. 1994, Apr., Locally undesirable land uses in minority neighborhoods: Disproportionate siting or market dynamics? *Yale Law Journal*, 103(6), 1383-1422.
- Been, V. 1994b, Conceptions of fairness in proposals for facility siting. *Maryland Journal of Contemporary Legal Issues* 5(1), 13-24.

- Been, V. 1994c, Compensated siting proposals: Is it time to pay attention. *Fordham Urban Law Journal*, 21(3), 787-826.
- Been, V. 1995, Market force, not racist practices, may affect the siting of locally undesirable land uses. In J. S. Petrikin (Ed.), *Environmental justice* (pp. 128 p.). San Diego, Calif.: Greenhaven Press.
- Been, V., & Gupta, F. 1997, Coming to the nuisance or going to the barrios: A longitudinal analysis of environmental justice claims. *Ecology Law Quarterly* 24(1), 1-56.
- Bryant, B. I. 1995, *Environmental justice : Issues, policies, and solutions*. Washington, D.C.: Island Press.
- Bullard, R. 1983, Solid waste sites and the black houston community. *Sociological Inquiry*, 53(Spring, 1983), 273-288.
- Bullard, R. 1995, Decision making. In L. Westra & P. S. Wenz (Eds.), *Faces of environmental racism : Confronting issues of global justice* (pp. 3-28). Lanham, Md. ; London: Rowman & Littlefield.
- Bullard, R. 1996, Environmental justice: Its more than waste facility siting. *Social Science Quarterly*, 77(3), 493-299.
- Bullard, R. 1999, Environmental justice challenges at home and abroad. In N. Low (Ed.), *Global ethics and environment* (pp. 33-46). London ; New York: Routledge.
- Bullard, R. D. 1990, *Dumping in dixie : Race, class, and environmental quality*. Boulder ; Oxford: Westview Press.
- Bullard, R. D. 1993, *Confronting environmental racism: Voices from the grassroots* Cambridge, MA: South End Press.
- Bullard, R. D. 2001, Autumn, Environmental justice in the 21st century: Race still matters. *Phylon* 49(3/4), 151-171.
- Byrne, J., & Hoffman, S. 2002, *A 'necessary sacrifice': industrialization and american indian lands*. Edison, NJ: Transaction Books.
- Cole, B. L., Wilhelm, M., Long, P. V., Fielding, J. E., Kominski, G., & Morgenstern, H. 2004, Prospects for health impact assessment in the

- united states: New and improved environmental impact assessment or something different? *Journal of Health Politics, Policy and Law*, 29(6), 1153.
- Cole, L. W. 1992, Jun., Remedies for environmental racism: A view from the field. *Michigan Law Review*, 90(7), 1991-1997.
- Cole, L. W., & Foster, S. R. 2001, *From the ground up: Environmental racism and the rise of the environmental justice movement*: New York University Press.
- Collin, R. W. 1994, Review of the legal literature on environmental racism, environmental equity, and environmental justice. *Journal of Environmental Law and Litigation*, 9(1), 121-171.
- Corburn, J. 2002, Combining community-based research and local knowledge to confront asthma and subsistence-fishing hazards in greenpoint/williamsburg, brooklyn, new york. *Environmental Health Perspectives*, 110(SUPPL. 2), 241.
- Corburn, J. 2002, Environmental justice, local knowledge, and risk: The discourse of a community-based cumulative exposure assessment. *Environmental Management*, 29(4), 451-466.
- Corburn, J. 2005, *Street science: Community knowledge and environmental health justice*. Cambridge, MA The MIT Press.
- Elliott, S. J., Cole, D. C., Krueger, P., Voorberg, N., & Wakefield, S. 1999, The power of perception: Health risk attributed to air pollution in an urban industrial neighbourhood. *Risk Analysis*, 19(4), 621-634.
- Faber, D. J. 1998, *The struggle for ecological democracy: Environmental justice movements in the united states*. New York: The Guilford Press.
- Fan, M. 2006, Environmental justice and nuclear waste conflicts in taiwan. *Environmental Politics*, 15(3), 417-434.
- Foreman Jr, C. H. 2000, Environmental justice and risk assessment: The uneasy relationship. *Human and Ecological Risk Assessment (HERA)*, 6(4), 549-554.

- Forkenbrock, D. J., & Sheeley, J. 2004, *Effective methods for environmental justice assessment: Nchrp report 532*. Washington, DC National Academic Press.
- Foster, S. 1993a, Race(ial) matters: The quest for environmental justice. *Ecology Law Quarterly* 20(4), 721-753.
- Foster, S. 1993b, Race(ial) matters: The quest for environmental justice. *Ecology Law Quarterly*, 20(4), 721-753.
- Foster, S. 1998, Justice from the ground up: Distributive inequities, grassroots resistance, and the transformative politics of the environmental justice movement. *California Law Review*, 86, 775-841
- Foster, S. 2002, Environmental justice in an era of devolved collaboration. *Harvard Environmental Law Review*, 26(2), 459.
- Gelobter, M. 1992, Toward a model of "Environmental discrimination". In B. Bryant & P. Mohai (Eds.), *Race and the incidence of environmental hazards* (pp. 64-81). Boulder, CO: Westview Press.
- Glasgow, J. 2005, Not in anybody's backyard: The non-distributive problem with environmental justice. *Buffalo Environmental Law Journal*, 13(2), 69-123.
- Hannigan, J. A. 1995, *Environmental sociology : A social constructionist perspective*. London: Routledge.
- Helfand, G. E., & Peyton, L. J. 1999, A conceptual model of environmental justice. *Social Science Quarterly*, 80(1), 68-83.
- Hoffman, S. M. 2001, Negotiating eternity: Energy policy, environmental justice, and the politics of nuclear waste. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 21(6), 456.
- Ishiyama, N. 2003, Environmental justice and american indian tribal sovereignty: Case study of a land-use conflict in skull valley, utah. *Antipode*, 35(1), 119.
- Jerome, A., & Donahue, J. 2002, *What is the best way to address environmental justice issues?* Phoenix, AZ: Arizona Department of Transportationo. Document Number)

- Kevin, D. 1997, Environmental racism and locally undesirable land uses: A critique of environmental justice theories and remedies. *Villanova Environmental Law Journal*, 8(1), 121-160.
- Leonard III, L. G. 1996, Sovereignty, self-determination, and environmental justice in the mescalero apache's decision to store nuclear waste. *Boston College Environmental Affairs Law Review*, 24, 651-693.
- Linnerooth-Bayer, J., & Fitzgerald, K. B. 1996, Conflicting views on fair siting processes: Evidence from austria and the u.S. *Risk: Health, Safety & Environment* 7(1), 119-134.
- Lipman, Z. 2006, Trade in hazardous waste: Environmental justice versus economic growth. Retrieved 4.20, 2006, from <http://www.ban.org/Library/lipman.html>
- Mank, B. C. 1995, Environmental justice and discriminatory siting: Risk-based representation and equitable compensation. *Ohio State Law Journal*, 56, 329.
- McDermott, C. J. 1993, Balancing the scales of environmental justice. *Fordham Urban Law Journal*, 21, 689.
- Melosi, M. V. 2000, Environmental justice, political agenda setting, and the myths of history. *Journal of political history*, 12(1), 43-71.
- Mitchell, G., & Walker, G. 2008, Methodological issues in the assessment of environmental equity and environmental justice. Retrieved May/20, 2008, from http://eprints.lancs.ac.uk/443/1/EJ_chapter_Deakin_Book.doc
- National Research Council. 1983, *Risk assessment in the federal government managing the process*. Washington, D.C.: National Academy Press.
- Pulido, L. 1996, *Environmentalism and economic justice : Two chicano struggles in the southwest*. Tucson: University of Arizona Press.
- Pulido, L. 2000, Rethinking environmental racism: White privilege and urban development in southern california. *Annals of the Association of American Geographers*, 90(1), 12-40.
- Repole, P. 1996, One tribe's development of a commercial waste facility in the wake of environment racism. *Great Plains Natural Resources Journal*, 1, 129.

- Ringquist, E. J. 2006, Environmentla justice: Normative concerns, empirical evidence, and government action. In N. J. Vig & M. E. Kraft (Eds.), *Environmental policy : New directions for the twenty-first century* (6th ed., pp. 249-273). Washington, D.C.: CQ Press.
- Sachs, N. 1996, The mescalero apache and monitored retrievable storage of spent nuclear fuel: A study in environmental ethics. *Natural Resources Journal*, 36, 881-912.
- Seigler, J. 1994, Environmental justice: An industry perspective. *Maryland Journal of Contemporary Legal Issues*, 5, 59-65.
- Shrader-Frechette, K. S. 1990, Perceived risks versus actual risks: Managing hazards through negotiation. *Risk: Health, Safety & Environment*, 1, 341-363.
- Tsao, N. 1992, Ameliorating environmental racism: A citizens' guide to combatting the discriminatory siting of toxic waste dumps. *New York University Law Review*, 67(2), 366-418.
- UNEP(United Nations Environment Programme). 1989, The basel convention Retrieved Feb/15, 2007, from <http://www.basel.int/text/con-c.pdf>
- US Commission on Civil Rights. 2003, *Not in my backyard: Executive order 12,898 and title vi as tools for achieving environmental justice*. Retrieved from <http://www.usccr.gov/pubs/envjust/ej0104.pdf>.
- US EPA. 1992a, Environmental equity: Reducing risk for all communities. Volume1: Workgroup report to the administrator, from <http://www.p2pays.org/ref/32/31476.pdf>
- US EPA. 1992b, Environmental equity: Reducing risk for all communities. Volume2: Supporting document, from <http://www.p2pays.org/ref/32/31476.pdf>
- Van Wynsberghe, R. M. 2002, *Alternatives: Community, identity, and environmental justice on walpole island*: Allyn and Bacon.
- Weaver, J. 1996, *Defending mother earth : Native american perspectives on environmental justice*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

- Westra, L. 1999, Environmental racism and the first nations of Canada: Terrorism at Oka. *Journal of Social Philosophy*, 30(1), 103-124.
- Wynne, B. 1999, Winter, Knowledges in context. *Science, Technology, and Human Values*, 16(1), 111-121.
- Yamamoto, E. K., & Luman, J.-L. W. (2001). Racializing environmental justice. *University of Colorado Law Review* 72, 311-360.
- Yearley, S. 2005, *Cultures of environmentalism : Empirical studies in environmental sociology*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Applied Ethics Review, No.46
April 2009, pp. 17-50

The indigenisation of environmental justice: Some analytical and theoretical issues

Morgan Chih-Tung Huang^{*}
Richard Ruey-Chyi Hwang^{}**

Abstract

Since the 1990s, the concept of Environmental Justice (EJ) has been adopted into Taiwan. Although EJ is a relatively recent idea, it has proven to be widely attractive to not only the authorities but different environmental campaigners as well. However, while many EJ advocates claim that governmental policies should aim for EJ, there are deep and relentless problems with the central idea of EJ. In this essay, we devise an indigenous approach to analyze how the discourse of EJ has been adopted in the Taiwanese contexts. These analyses demonstrate that the original idea of EJ needs to be re-conceptualized and further “translated” into local political and institutional contexts. This translation however is by no means straightforward. To achieve the aims of EJ, it is necessary to find new directions in research and theory, we stress.

Key words: environmental justice (EJ), indigenization, NIMBY, PIMBY.

* Ph.D. candidate at School of Social and Political Studies, University of Edinburgh

** Research fellow at the Institute of European and American Studies, Academia Sinica

從價值到規範——論非人類中心主義 環境倫理學的一個論證問題

羅亞玲*

摘 要

本文基於價值概念的一般理解尤其是價值的人類相關性，分別考察一些主張痛苦中心主義和生物中心主義的學者對個體非人類存在物的固有價值或內在價值的論述以及羅爾斯頓對生態系統的系統價值的論述，指出非人類中心主義環境倫理學試圖通過論證非人類存在物的「絕對的」或「客觀的」非工具價值來論證人類保護非人類存在物的直接道德義務的論證策略沒有亦不可能成功。

關鍵詞：環境倫理學，非人類中心主義，價值，規範，固有價值，內在價值，系統價值

* 上海復旦大學哲學學院講師，德國柏林自由大學哲學博士
投稿日期：2008年9月25日；接受刊登日期：2008年12月15日；回覆論文日期：2009年1月6日

一、前言

((1))隨著全球環境問題的日益嚴重，倫理學開始對環境問題和環境保護的道德義務進行反思。幾十年來，主張將非人類存在物吸納為道德共同體的成員的非人類中心主義環境倫理學可以說是其中一面鮮明的旗幟。本文無意於對非人類中心主義環境倫理學作直接的肯定或否定評判，也無意於對其進行全面的考察，而試圖聚焦於非人類中心主義環境倫理學的一個主要的論證策略，通過論證非人類存在物——不管其具體指的是哪些非人類存在物——的非工具性的價值，即不依賴於人們的主觀判斷的「客觀的」或「絕對的」價值，從而論證人類對非人類存在物的直接的道德保護義務，即為了非人類存在物本身的目的而是不出於人類的利益考量而保護非人類存在物的道德義務。

((2))這是非人類中心主義環境倫理學的一個非常普遍的論證策略。主張非人類中心主義的環境倫理學家經常使用諸如「內在價值」(intrinsic Wert)或「固有價值」(inhärenter Wert)的概念。他們把「內在價值」和「固有價值」這兩個概念當作同義概念，只是有些學者根據自己的表達習慣只採用其中的一個概念(比如美國學者湯姆-雷根(Tom Regan)只用「固有價值」(inhärenter Wert)的說法)，¹大部分學者同時使用這兩個概念，用它們相互解釋，比如深層生態學的主要代表人物納斯(Arne Naess)和保羅-W-泰勒(Paul W. Taylor)。²此外，羅爾斯頓(Rolston)用「系統價值」(systematischer Wert)的概念指稱整個生態系統的價值，這一概念雖然不同於「內在價值」或「固有價值」的概念，但它用以強調生態系統的非工具價值，所包含的論證策略其實與後者相同。

((3))但我們也不難看到，在相同的論證策略乃至相同的概念之下不同的倫理學家得出的結論並不相同。眾所周知，非人類中心主義環境倫理學只是一個籠統的說法，它包含了不同的立場。根據對可吸納為道德共同體

¹ 可參考Regan, Tom (1985): *Wie man Recht für Tiere begründet*, in: Krebs (Hg.) , *Naturethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 (以下縮寫為Krebs (Hg.1997))。

² 可參考Naess, Arne (1986): *Die tiefenökologische Bewegung: Einige philosophische Aspekte*, in: Krebs (Hg. 1997), S.182-210 ; Taylor, Paul W. (1981): *Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur*, in: Krebs (Hg. 1997), pp.111-43.

成員的非人類存在物的範圍的不同界定，它可以區分為痛苦中心主義（Pathozentrismen）（以雷根為代表）、³生物中心主義（以史懷澤（Albert Schweitzer）、泰勒和約納斯（Hans Jonas）等為代表）和生態中心主義（以利奧波德（Aldo Leopold）、羅爾斯頓等為代表）：痛苦中心主義認為只有具有感知痛苦能力的高等動物才是道德上直接的保護對象，生物中心主義認為所有的生物都是道德共同體的成員，生態中心主義則認為包括還整個生態系統。這一定程度上可歸因為不同的倫理學學家論證非人類存在物的非工具性價值的依據不同：雷根認為高等動物具有感知痛苦的能力，可被視為「生命的感知主體」，因此它們在道德上有權利要求被保護；史懷澤認為所有的生物都有生命意志，而生命意志是值得敬畏的，從而應該得到保護；泰勒、約納斯和羅爾斯頓等則採取一種目的論的依據：某物有自身目的性就意味著其有自身的價值。但在這裏我們又發現，相同的立場基於不同的論據，而同樣的論據又得出不同的結論，前者或許還可以以殊途同歸加以解釋，而後者不能不令人懷疑這一論證策略中存在問題。本文就是試圖通過概念分析和辨別來檢驗非人類中心主義環境倫理學的這一普遍的論證策略。本文將首先對「固有價值」（inhärenter Wert）和「內在價值」（intrinsischer Wert）的概念進行澄清和區分（1），繼而分別探討是否可能論證非人類存在物的固有價值和內在價值（2, 3），然後考察羅爾斯頓對生態系統的「系統價值」的論證（4），最後還試圖在總結中深入思考非人類中心主義環境倫理學論證為了非人類存在物本身的目的而保護它們的道德義務的可能出路（5）。限於篇幅，本文只能圍繞這一主題援引相關的倫理學家，而無法對他們的思想展開更為詳細的介紹和論述，儘管這是有益甚至必要的。

二、固有價值和內在價值：概念辨析

((4))固有價值或內在價值這對同義概念是指某物「客觀的」或「絕對的」非工具性價值，對此泰勒就曾經有明確的論述，他寫道：「當我們把

³ 主張痛苦中心主義的環境倫理學家或動物倫理學家比較多，較為著名的比如有彼得-辛格，但辛格的功利主義論證方式不同於這裏涉及的論證策略，因此不在本文考察之列。

一個有機體、一種生物或一個生物群落視為具有固有價值的實體時，我們相信，我們不能簡單地把它們當作實現其他實體的福祉而存在的對象或事物來對待。」⁴但正如羅爾斯頓指出的，這並沒有說明固有價值或內在價值是一個存在物自己表現出來的，與我們的價值判斷無關，還是與我們的價值判斷聯繫在一起，是我們對存在物的評價結果。⁵

((5))很多非人類中心主義環境倫理學家在第一個意義上使用這對概念，他們認為，非人類存在物的價值獨立於人類的價值判斷而自己體現出來。泰勒指出，每個有機體都有自己的福祉，這體現了其自身的價值。羅爾斯頓也主張這樣一種獨立於人類的評價行為的內在價值。在〈自然的價值和價值的本質〉一文中，他寫道：「也許沒有科學家就沒有科學，沒有教徒就沒有宗教，[...]，但是沒有立法者而有法，沒有歷史學家而有歷史，沒有生物學家而有生物學，沒有物理學家而有物理，沒有創造者而有創造，沒有編故事者而有故事，沒有用功者而有成就——沒有評價者而有價值。有感知能力的評價者並非價值的必要條件。」⁶但當他說「內在價值無需借助其他的參照事物而在自身中**被發現**」，⁷或說內在價值是一種「令人遐想無窮的戶外消遣意義上」的價值時，⁸他又從這種立場上退了下來，這時候他並不否認物的價值總是由人賦予物的，他只是強調不能把非人類存在物的價值簡單地化約為經濟上的實用價值。

((6))為澄清此處的問題，有必要考察一下我們一般理解的價值概念的含義。我們說某物具有價值或者作為價值的承載者，這意味著我們認為其有價值或值得追求。認為某物有價值是一種評價，而評價總是基於評價者一定的經歷、感受或有關實現某個目的手段的知識。就此而言，某物的價

⁴ Taylor (1981), p.117.

⁵ 對照Rolston (1994): *Werte in der Natur und die Natur der Werte*, in: Krebs (Hg. 1997), p.248.

⁶ Rolston (1994), p.248. 在這裏，羅爾斯頓混淆了理論及其對象，沒有生物學家、物理學家和歷史學家同樣存在生物學、物理學或歷史現象，但不會有作為理論的生物學、物理學和歷史。就此而言，羅爾斯頓此處的論述沒有意義，但我們還是可以討論他有關「沒有評價者而有價值」的說法。

⁷ Rolston (1988), : *Environmental Ethics*, Temple University Press: Philadelphia.S.186,中譯，楊通進(譯)，徐廣明(校)，《環境倫理學》，中國社會科學出版社，頁253，有改動，黑體為本文作者所加。

⁸ Rolston (1988), p.202, 中譯本頁275。

值總是評價者對某物的評價，總是與評價者（人）相關，具有人類相關性（anthroporelativ）。就此而言，價值總是主觀和相對的。而作為論證道德義務之根據格價值必須是「絕對的」或「客觀的」，這一點非人類中心主義環境倫理學家們顯然很清楚。但按照我們一般的理解，「絕對的」或「客觀的」價值只能被理解為得到普遍認同的價值。固有價值或內在價值如果繼承這一理解，那它並不獨立於評價者，也就是說，這對概念並不否認價值的人類相關性。而如果將固有價值或內在價理解為體現於事物本身或事物本身表現出來的價值，那就預設了一種否定價值之人類相關性的激進立場。這是兩種完全不同甚至相互衝突的立場，分別是所謂的價值論的人類中心主義和價值論的非人類中心主義的立場。⁹非人類中心主義環境倫理學更多地主張一種價值論的非人類中心主義，但我們可以追問這種立場是否或者何以可能，羅爾斯頓的立場遊移在一定的程度上已經顯示出了其中的破綻。另外我們也可以假設非人類中心主義只是強調我們要為了非人類存在物本身而保護他們，在價值論上並不否定價值的人類相關性，並在此基礎上追問其可能性。

((7))為體現非人類中心主義環境倫理學在價值論問題上的兩種不同的可能性，本文接下來不再將固有價值和內在價值這對概念當作同義的概念，而將前者即固有價值的概念分配給不否認價值之人類相關性的立場，把後者分配給價值論的非人類中心主義。當然，值得指出的是，無論是德文的inhärenter Wert和intrinsischer Wert的概念還是其中譯「固有價值」和「內在價值」，就字面而言都很難體現以上的區分，但此處重要的是找到兩個不同的標籤來標示這一區分，這麼做作為一種約定因此也未嘗不可。

三、非人類存在物的固有價值

((8))如同前面已經簡單提到的，不同的倫理學家論證非人類存在物（這裏可以不考慮他們所指的non-human存在物的範圍各不相同）的固有價值的依據主要有：動物因其痛苦感知能力而必須被視為「生命的感知主體」，生物的生命意志以及生物或生態系統的自我目的性。問題是：為什麼動物具

⁹ 參考Krebs(1997): *Naturethik im Überblick*, in: Krebs (Hg.1997), S.343.

有痛苦感知能力就可以被視為生命的「主體」？生物在何種意義上具有生命「意志」？生物或乃至包括非生物的整個生態系統有在何種意義上具有「自我目的性」？如果說這些問題是針對論據的認定，那麼我們同時還可以追問論據和結論之間的關聯性，也就是說，這些是否能夠被當作論證相關的非人類存在物的固有價值的充分依據？

((9))這裏的概念如「主體」、「生命意志」以及「自我目的性」所涉及的特徵不能通過自然科學的方法加以衡量和確定，沒有自然科學意義上的客觀標準。有關自然物的主體性、生命意志或自我目的性的命題的真理性和在很大程度上要通過這些命題的主體間可同意性來衡量。因此，重要的是檢驗這些命題的論證的主體間可同意性。

((10))但「主體」、「生命意志」以及「自我目的性」等概念本身並不是清楚明白的，在論述中需要作明確的界定。何謂生命的感知主體？雷根如何能夠不顧人和動物之間基於理性能力的區別而回溯到他們在痛苦感知能力上的共同點，從而論證高等動物是與人同等的道德主體？雷根認為動物的痛苦感知能力表明動物是有個體福祉的、有意識能力的造物，如果說這意味著動物與其福祉之間有一定的反思關係，那麼這是需要進一步論證的。但雷根並沒有提供這樣的論證。而生命意志和自我目的性又分別指什麼？史懷澤所說的生命意志在其他人看來或許只是生物的新陳代謝過程，談不上意志。生物或生態系統的自我目的性的說法也同樣如此。而羅爾斯頓展示的物種的美好的目的性在有些人看來或許不過是不同物種為了生存展開的對食物和生存空間的殘酷競爭；他所謂的以整體性、豐富性和多樣性為目的從而自身具有價值的生態系統的發展變化在科學家眼裏無非是生態系統自發的運動。羅爾斯頓用一些感性的、審美的語詞表達其主觀的印象，這可能得到一些與他有同樣的主觀印象的人的贊同，但這些命題遠遠談不上普遍有效性或普遍的可同意性。

((11))由此可見，他們的論據本身是有問題的。即使我們退一步認同這些論據，我們也不能推論出非人類存在物具有固有價值。這些論據只是說明非人類存在物不是（或不僅僅是）作為人類的食物或人類實現某些目的的工具而活著，而是為了其自身而活著。而這只是表明一個「事實」，簡單地從事實推論價值則有自然主義謬誤之嫌。

((12))泰勒意識到這個問題，為回應自然主義謬誤的批評，他強調他的「論證體系」不同於自然科學知識。泰勒的「論證體系」簡而言之包含以下內容：第一，人類是生物共同體諸多成員之一；第二，自然界是有機的系統；第三，有機個體是生命的目的論中心；第四，人類不具有特殊地位。¹⁰誠然，如他自己所言，他的論證體系的組成部分並非都可以用經驗命題的形式加以表達。¹¹但這也只是說明，他的倫理學不是摩爾意義上建立於經驗觀察和歸納的基礎之上的自然主義倫理學。¹²非自然主義的倫理學，比如形而上學的倫理學，如果沒有得到論證的規範前提，或者把某些必要的規範預設看成是理所當然的，也同樣不能避免自然主義的謬誤。¹³泰勒本人把他的論證體系稱為「以科學為基礎的有關自然和人類的地位的觀念的完美構想」。¹⁴但就其內容看，他的論證體系無非是有關自然以及人和自然的關係的形而上學，他只是以這種形而上學基於科學知識為由就直接宣佈其真理性。這種做法在羅爾斯頓那裏以及所謂的深層生態學那裏也很明顯。

((13))可見，各種試圖論證自然物的固有價值的嘗試都預設了一個形而上學的自然概念。雖然在倫理論證中一概地排斥形而上學可能是有問題的，但這裏的自然主義謬誤問題還是很明顯的。此外，我們還可以通過概念分析表明，從固有價值概念出發不可能得出價值的絕對性從而得到其可普遍化的規範內容。前面已經指出，固有價值與工具價值相對，我們承認自然物的固有價值就意味著，自然物不是因為它可以為人類所用才有價值。但這只是一個否定性的規定，從肯定方面而言，承認某物具有固有價值就是表明，在評價者看來，某物對其自身而言是有價值的。在此，「在評價者看來」這一限定語體現了固有價值這一概念對價值的人類相關性的肯定。而「某物對其自身而言是有價值的」這一界定則要求評價者把自己至於被評價者的立場。這一點也體現於利奧波德的「像山那樣思考」¹⁵的要求之中。這裏包含了對立

¹⁰ Taylor (1981), p.122ff.

¹¹ Taylor (1981), p.123.

¹² Moore, George Edward (1903): *Prinzipia Ethika*, Erweiterte Ausgabe, Stuttgart: Reclam 1970, p.76.

¹³ 參照 Moore (1903), p.76.

¹⁴ Taylor (1981), p.123，也可參照 p.129 和 141。

¹⁵ Leopold (1949), *A sand county almanac*. New York. p.129.

場轉換的要求，但這樣的要求只能當作實踐中的激發策略，是一種永遠達不到目標的努力。即便有這種努力，對固有價值的承認始終留有評價者或深或淺的主觀烙印，很難談得上主體間可同意性。

((14))在此，有必要再提及羅爾斯頓對自然物的固有價值的闡述。羅爾斯頓明確主張一種獨立於人類評價的內在價值，但不時又回到固有價值的立場。然而，他所說的「令人遐想無窮的戶外消遣」價值則賦予固有價值另外一種含義，因為戶外消遣雖然不同於狹義的工具價值，即經濟上的實用價值，但實際上仍然是屬於廣義的工具價值。這種價值只是因為兼顧人類需求的其他維度而超出直接的實用價值，比如它可以是博物館裏的舊傢俱和畫的價值，不體現為實用價值，而體現為回憶和欣賞的價值。¹⁶羅爾斯頓這裏說的固有價值實際上已經不是我們上面闡述的固有價值的概念。某物是否具有這種意義上的固有價值，這個問題甚至比某物是否具有實用價值更具有爭議性，因為實用價值基於人類共同的基本需求，而這種意義上的固有價值取決於不同個人的不同的審美感受。另外，即使承認這種意義上的固有價值的主體間可同意性，我們也只能得出，我們應該為了我們的目的而不是為了自然物本身的目的而保護它們，也就是說，如果可能，這個意義上的固有價值也只能論證對自然物的間接保護義務而不是直接保護義務。

四、非人類存在物的內在價值

((15))我們這裏規定的內在價值概念揚棄了一般理解的價值的人類相關性，強調價值體現於事物本身，與人的評價行為無關。如果說非人類存在物的固有價值是指人們站到非人類存在物的立場上設身處地地判斷某物對其自身是有價值的，那麼非人類存在物的內在價值就是說，非人類存在物本身就是有價值的，並且不是在我們眼裏看來如此，而是它本身就是如此。比如約納斯認為，有機體通過新陳代謝維持生命，它表明了它對存

¹⁶ 參照Potthast (2000), *Wo sich Biologie, Ethik und Naturphilosophie treffen*, in: Ott/Gorke (Hg. 2000), *Spektrum der Umweltethik*, Marburg, p.130. Potthast只是在這個意義上理解固有價值。

在的評價高於對不存在的評價，這本身就體現了有機體的內在價值。按照這種邏輯，一頭豬不願意活活餓死而是努力找東西吃以維持生命就是宣告了它對存在的追求，豬以此體現其內在價值。

((16))不難看到，內在價值的理念是以一種現象學的方式呈現出來的。在這裏，對現象進行描述的人不只是退到了幕後，而是被徹底遺忘了。但實際上，豬本身體現出價值，這始終是我們的一個命題，是我們作為思想者和論辯者的主張或判斷。這個命題作為一種主張或判斷在語用學的維度上總是與主張這個命題或作出這個判斷的人聯繫在一起。如果將這一語用學的維度彰顯出來，豬本身體現了價值這個命題就是說，人們（某人）認為（發現或相信）豬本身體現了價值。如此一來，則內在價值概念試圖揚棄的價值的人類相關性又重新出現了。所謂的內在價值只有理解為我們這裏說的固有價值才是有意義的。

((17))如此則根本談不上獨立於評價者而體現於自然本身的內在價值。儘管如此，我們還是不妨在這個意義上結合一些主張非人類中心主義的環境倫理學家的論述分析一下他們的問題。

((18))他們對非人類存在物的內在價值的論述同樣基於動物是「生命的感知主體」，生物有生存意志，生物或生態系統具有自身目的性——本來對他們來說論述固有價值和內在價值就是一回事。按照我們這裏對內在價值的規定，可以對他們的論證邏輯作如下解讀：某物有能力或者努力去實現自身的福祉、維持自己的生命或者實現自身的目的，那麼該物就具有內在價值。如此則內在價值似乎是用以標示事物實現自身福祉、維持自身生命或有自身目的性這些特徵的名稱。羅爾斯頓本人也有「價值特徵」的說法。¹⁷但「價值特徵」到底什麼是什么呢？價值特徵和一般的事實特徵有何區別？價值特徵在概念上究竟屬於價值的範圍還是屬於事實的範圍？還是價值與事實在此直接貫通了？這最後個需要展開論述的重大問題在羅爾斯頓那裏似乎是不言自明的。而結合他的具體論述，他所謂的價值特徵仍然不過是事實特徵，他只是粗暴地抹煞了事實與價值的鴻溝。

((19))當然我們可以換一種方式解讀這一論證邏輯。非人類中心主義環境倫理學家對非人類存在物的內在價值的論述與他們對所謂的人類中心

¹⁷ Rolston (1994), p.249.

主義的批判相關，¹⁸因此我們可以在一定的程度上將此理解為他們為克服人類與非人類存在物的截然對立而作的努力。把非人類存在物看作內在價值的承載者就是要表明，非人類存在物不只是評價的對象，其本身就是一個評價者，是與人一樣的主體。泰勒甚至走得更遠，他還要求放棄有關人類具有特殊地位的想法，在他看來，認為人類具有特殊地位是對所有其他物種的不公道。¹⁹他寫道：「認為人類在固有價值（他不區分固有價值與內在價值，作者注）方面高於非人類的想法基於一種向著人類自己的非理性的偏見。」²⁰

((20))但我們是否真的能夠（或者在何種意義上能夠）在道德論證中質疑人類的特殊性？我們固然不難找到人類與非人類存在物（高等動物、低等動物甚至植物）的某些共同或相似的特徵，但這些共同或相似特徵如何能夠支援非人類存在物是與我們同等的道德共同體的成員？泰勒似乎忘記了，只有有理性能力的人類才能從事實踐、才能對自己的行為進行道德評判。

((21))我們可以對這個問題存而不論，而聚焦於檢驗這些倫理學家是否充分地論證了非人類存在物的內在價值從而論證了它們是與人平等的主體。前面提到的種種論證（動物是「生命的感知主體」，生物有生存意志，生物或生態系統具有自身目的性）可以歸結為自身目的性這一條，因為痛苦感知能力和生存意志都可以理解為自身目的性這一形式框架下的不同內容。如此一來，我們可以用一個三段論來概括他們的論證思路：

大前提：凡具有自身目的性的就有內在價值；

小前提：非人類存在物具有自身目的性；

結論：非人類存在物具有內在價值。

¹⁸ 「人類中心主義」這一概念需要進一步的辨析，這裏冠以「所謂」一詞限定是為了表明，不少非人類中心主義環境倫理學家所批判的人類中心主義——即將人與自然截然對立的形而上學觀念——只是一種意義上的人類中心主義，並且這種人類中心主義是否像他們批評的那樣是環境破壞的根源也是值得質疑的。

¹⁹ Taylor (1981), p.141.

²⁰ Taylor (1981), p.138.

((22))這個三段論式是否存在問題？「凡具有自身目的性的就有內在價值」，這一大前提並不能從我們一般對價值的理解中分析得出。如前所述，我們一般認為某物有價值是因為它值得追求。價值因此是我們賦予對象的，是我們對對象的承認。而這個大前提是說，有自身目的性的主體本身是有價值的，即價值內在於有自身目的性的主體。這一命題更接近於康德有關人的尊嚴的命題，康德認為人類以自身為目的，因此是有尊嚴的。我們可以用「尊嚴」代替「內在價值」，將這裏觀點理解為：非人類存在物與人類一樣具有自身目的性，因此非人類存在物是有尊嚴的。有些學者也有「造物尊嚴」的說法。本文無意於深究康德的論證問題，實際上，人的自我目的性和人的尊嚴之間的關聯性似乎是毋庸置疑的，問題只在於如何解釋兩者之間的聯繫。因此這裏的問題毋寧是：康德用來論證人之尊嚴的自我目的性與非人類中心主義環境倫理學家用來論證造物尊嚴的自我目的性是否相同？也就是說，大前提中的自我目的性與小前提中的自我目的性是不是同一概念？

((23))結合這個問題，克萊普斯 (Angelika Krebs) 指出了目的性概念的雙重含義，她對實踐的目的概念和功能的目的概念進行了區分。²¹低等動物或植物（這裏我們可以把高等動物的問題放在一邊）或生態系統的目的性只能被理解為功能意義上的目的性。這種目的性與實踐意義上的目的性的區別在於，它不像後者那樣能夠在作為與不作為、在這種作為與那種作為之間進行選擇。生物追求的所謂的自身福祉、生態系統的秩序、多樣性、動態平衡等等都不過是所發生的事件的一個特定狀態。而康德用以論證人之尊嚴的人的自我目的性是實踐意義上的目的性，因為在康德看來，人之所以是以自身為目的的，正是因為人是有自我意識和道德能力的生物。如此則大前提中的自我目的的概念與小前提中的自我目的的概念並不相同，三段論不成立。

((24))至此我們已經揭示了這一論證邏輯存在的問題。此外，如果我們將這一對非人類存在物的內在價值的論證與對保護非人類存在物的道德義務的論證聯繫起來（論證前者是為了論證後者，我們因此完全有必要將兩者聯繫起來考察），那麼這一論證的問題還可以更加清楚地顯現出來。

²¹ Krebs (1997), p.353.

來看一段泰勒的引文：「一旦我們駁斥了人類高於其他生物的觀點，我們就準備表現出對他們的敬重。」²²問題就在於「表現敬重」這一說法。表現敬重的能力就是理性的能力，是自主性，是道德能力，正是因為這種能力，人類才區別於其他的物種從而表現出特殊性。因此，正如伯納德-威廉姆斯（Bernard Williams）說的，這裏存在一個「悖論」：這些人一方面拒斥傳統的觀點，反對基於人類理性而認為人類高於自然，一再提醒我們，其他的物種跟我們同樣的條件下分享同一個世界。另一方面，這些人又預設了人類高於其他的自然物的觀點，因為正是人類高於其他自然物的地方使得我們的行為不完全受制於自然的決定，並規定我們這樣的義務。²³

五、生態系統的系統價值

((25))羅爾斯頓用「系統價值」這一概念指稱生態系統的非工具價值。之所以用「系統價值」這一概念，是因為生態系統所體現的自身目的性超出了個體的自身目的性，與個體的非工具價值不盡相同。羅爾斯頓寫道：「生態系統在長時間內對個體、對生命的多樣性、適應性、數量和品質進行選擇。有機體只是維護其自身或其種屬，系統則在一個更大的範圍內運作。有機體維護其自身的延續，生態系統則促進新物種的產生。物種繁衍自身，生態系統則讓物種增多並提高它們的整體性。系統不但包含對生命來說是必要的特徵，也包含個體生命所具有的特徵。生態系統在一定程度上是個體和物種的源泉。」²⁴在羅爾斯頓看來，生態系統處於一個更寬巨集的層面上，生態系統的價值不是「固有價值」和「內在價值」的概念能夠概括的，生態系統能夠創造價值，並且像網路一樣把工具價值和非工具價值，具有系統價值。

系統價值的概念鮮明地體現了羅爾斯頓的整體主義立場。但問題是如何理解他的主張。生態系統能夠創造價值，如此則生態系統具有的價值毋寧是一種工具性的價值，羅爾斯頓又何以能夠提出，系統價值不僅僅是一種工具性的價值，而是非工具性的價值呢？

²² Taylor (1981), p.142.

²³ 參照Williams, Bernard (1992): *Muss Sorge um die Umwelt vom Menschen ausgehen?* in: Krebs (Hg. 1997), p.302

²⁴ Rolston (1994), p.262

((26))羅爾斯頓自己也承認，生態系統作為生命的源泉具有一種工具性的價值。但他強調，這是人類的視角出發所作的判斷，按照這種視角，生態系統是人之外的一個對象。他認為僅僅從人的視角出發評判生態系統是不夠的，因為「作為主體，我並不能把那些被評價的客體納入『我的場域』之中，相反，我發現，我自己也置身於那個我要對之進行評價的公共場域中」。²⁵在他看來，人沒有能力評價自然或生態系統，價值的產生也與人的意識無關，價值就在自然或生態系統之中。讓我們看看他是如何得出這一結論的。

((27))他從傳統的對價值或評價的理解開始論述。按照傳統的或一般的理解，價值產生於評價的主體和被評價的客體的關係之中：一個因果鏈(A, B, C, D...)最終導致一個事件(羅爾斯頓稱之為有自然價值的事件或者有價值的事件，縮寫為Env)，因為人的經驗而成為有經驗價值的事件。²⁶他這樣用圖表來表述對評價的傳統理解：

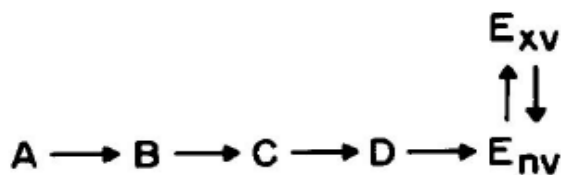


圖1：對評價的傳統理解²⁷

((28))與這種理解不同，羅爾斯頓強調評價的主體（人）並非與評價的對象（自然或生態系統）相對立的一極，主體被自然所「環繞」，與自然之間進行雙向的物質和資訊的交流，如下圖：

²⁵ Rolston 1988, p.203, 中譯 頁276。

²⁶ 羅爾斯頓這裏關於「有自然價值的事件」和「有經驗價值的事件」的表述是有問題的，因為所謂「有自然價值的事件」的表述暗含了價值存在於自然之中或價值可以獨立於評價者，實際上在這個環節上，只是一個事件，還談不上價值。

²⁷ Rolston 1988, p.202.

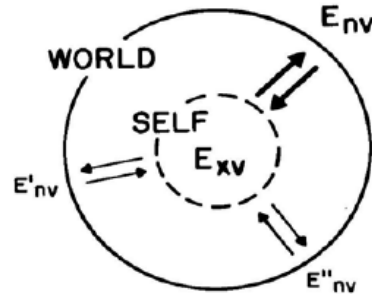


圖2：羅爾斯頓對評價主體與被評價的世界的關係的理解²⁸

如果考慮時間和進化的維度，那麼以上的圖表就是進一步變成：

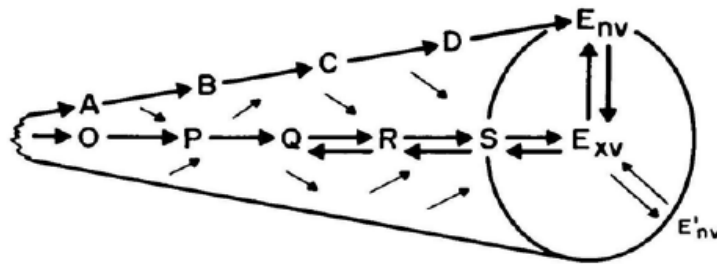


圖3：羅爾斯頓對評價動態理解²⁹

((29))在此基礎上，羅爾斯頓強調人類本身處於自然（生態系統）的進化過程之中，人類的評價行為受制於人類與自然的雙向的物質和資訊交流。他於是認為，人類沒有能力去評價自然。也就是說，自然先於人類的存在而存在，自然包括了人類，僅僅從人類的角度不足以全面地評價自然，因為這樣容易陷入一種錯誤的理解，彷彿在人類出現之前，世界是無價值的。在羅爾斯頓眼裏，客觀的評價必須克服單純的人類視角。他說：「所有的可能性，包括我的評價的開放性，都屬於自然事件的範圍。」³⁰他還援引杜威的話「經驗不僅存在於自然之中，而且為自然所有」，並指出

²⁸ Rolston 1988, p.203.

²⁹ S代表自我. O, P, Q, R 是指在A, B, C, D的因果鏈條中發生的事件，Rolston 1988, p.204.

³⁰ Rolston 1988, p.203.

「評價行為不僅屬於自然，而且存在於自然之中」。³¹從生態系統創造價值得出生態系統自身是有價值的，這包含了對評價的新的理解，羅爾斯頓稱之為「生態的評價」，以區別於傳統的辯證評價。他同樣用圖表的形式做了直觀的表述：

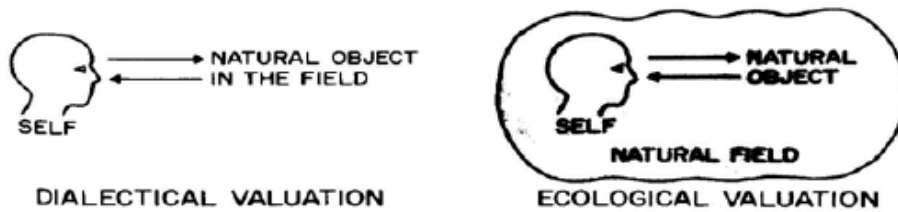


圖4：羅爾斯頓所作對評價的傳統理解和生態學理解的區分

((30))至此我們呈現了羅爾斯頓對生態系統的系統價值的論證思路。這一論證思路的問題何在？羅爾斯頓反對對評價的傳統理解，他要消解人作為主體和自然作為客體的兩極對立，其依據在於，人在環境的進化過程中發展起來，人本身也是有待評價的自然的一部分。這裏沒有問題，問題在於他進而宣稱自然的系統價值。人是在環境的進化過程中發展起來的，本身是有待評價的自然的一部分，這只是表明了人的存在基礎，表明了具體個人的評價的有限性、主觀性和相對性，但這些並不能動搖認識論和價值論意義上的主客對立。人仍然是認識和評價的主體。羅爾斯頓也沒有必要擔心我們因此會陷入一種錯覺，好像在人類出現之前世界是無意義的，毋寧說，這人類出現之前根本談不上有無價值。

((31))我們可以在一定的意義上接受羅爾斯頓所謂的「生態評價」，但重要的是不能忘記這個評價仍然是某個人作為評價者所作的評價。如果用圖表表示，那就是：

³¹ Rolston 1988, p.203.

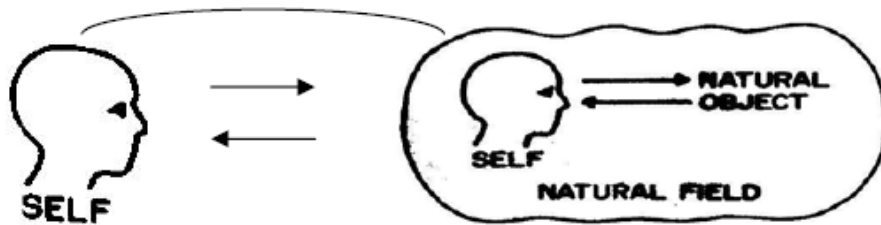


圖5：對評價的正確理解

((32))將圖4中的「生態學的評價」和圖5進行比較可以發現，羅爾斯頓的「生態學評價」恰恰遺忘了那個進行自我反思的自我。羅爾斯頓的生態學評價不是某個自我的評價，而是站在自然的立場上的評價，是自然的評價。自然或生態系統在此有如超人或上帝。實際上，羅爾斯頓在論述生態系統的系統價值時也經常將生態系統擬人化。而因為自然本身不會用語言表達，生態的評價就顯得類似於上帝的啟示，羅爾斯頓的生態評價的圖表中因此也不用標示一個評價的立足點。如此，則羅爾斯頓對生態系統的系統價值的論證中的形而上學或宗教的特徵就很明顯了。而且，即使這些本身沒有問題，在此基礎上論證的道德義務也只是一種他律的義務，而不是被啟蒙的自我規定的義務。

六、結語

((33))非人類中心主義環境倫理學試圖通過論證非人類存在物的「絕對的」非工具性價值來證成人類為了非人類存在物自身而保護它們的道德義務，以上我們在概念分析的基礎上，結合一些主張非人類中心主義的環境倫理學家的具體論證，對這一論證策略進行了檢驗。結論可簡單歸結如下：

- 一、如果將非人類存在物的非工具性價理解為不否認價值之人類相關性的固有價值，那就很難論證這種價值的普遍的主體間可同意性。
- 二、在內在價值的意義上理解非人類存在物的非工具價值，主張一種價值論的非人類中心主義，這在概念上是虛妄的，實際的論證根據不同的解讀方法也表現出了這樣那樣的邏輯錯誤。
- 三、羅爾斯頓論述生態系統的系統價值時的形而上學預設也使得其論證難

以成為具有普遍可同意性的理性論證。

((34))由此不但可以斷定，非人類中心主義環境倫理學各種論證嘗試並沒有成功；還可以得出，通過價值論證不可能實現規範論證。價值的人類相關性是不容否定的，價值因此一般說來是主觀和相對的，談得上規範性的「客觀的」或「絕對的」價值只能理解為具有普遍的主體間可同意性的價值。以上的分析表明，如果僅僅從評價對象或從抽象的評價者與對象的關係之中很難論證價值的普遍的主體間性。當然這不是（也不足以）否定存在主體間可同意的價值。從我們對價值與規範的概念分析來看，毋寧是普遍的規範作為價值的普遍可同意性的前提而不是相反。在此基礎上，或許可以設想，非人類中心主義環境倫理學為論證保護非人類存在物的直接道德義務不需要通過論證非人類存在物的「絕對的」非工具性價值。

((35))上文對論證的語用學維度的強調在一定程度上已經包含了規範論證的一條可能道路。論證總是「我」針對「他者」的辯護，論證是否充分維繫於其主體間普遍的可同意性，論證的問題因此超出「我」而與「他者」以及我與他者組成的「交往共同體」相關。我與他者以及交往共同體都是具體的、有限的存在，這包含了對抽象自我的揚棄。羅爾斯頓已經走到了這一步，他所說的「作為主體，我並不能把那些被評價的客體納入「我的場域」之中，相反，我發現，我自己也置身於那個我要對之進行評價的公共場域中」³²就是維特根斯坦在《邏輯哲學論》的命題：「5.631.並不存在一個思想著和表象著的主體」。³³羅爾斯頓和維特根斯坦的命題都包含了對唯我論的批判：就內容而言，形而上學的唯一論是難以辯護的，因為這將「我的」世界當作全部的世界。但羅爾斯頓沒有達到維特根斯坦的進一步的思想：「5.632.主體不屬於世界，而是世界的界限」，³⁴他簡單地將主體消解並引入一雙超驗的上帝之眼。而維特根斯坦要揭示的是方法論的唯一論的局限性，如此則主體間性、交往共同體、對話等概念必定成為核心的概念。這在一定程度上已經超出了本文的界限。

³² Rolston (1988), p.203.

³³ Wittgenstein (1963), *Tractatus logico-philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt a. M: Suhrkamp, p.87.

³⁴ Wittgenstein (1963), p.87.

Applied Ethics Review, No.46
April 2009, pp. 51-68

From Value to Norm

Yalin Luo^{*}

Abstract

On the basis of the usual understanding of the concept value, especially the relevance of value to human being, this essay reviews the argument of the inherent or intrinsic value of the individual non-human beings raised by those in favor of an pathocentric or biocentric environmental ethical position, and the holistic argument of Rolston on the systematic value of the ecologic system. It comes to the conclusion that the non-anthropocentric argument of our direct moral obligation to protect the non-human beings on the basis of its ‘absolute’ or ‘objective’ value is not and will not be successful.

Keywords: environmental ethics, non-anthropocentrism, value, norm, inherent value, intrinsic value, systematic value

^{*} Assistant Professor of the School of Philosophy, Fudan University

析評〈從價值到規範〉本身的論證問題

蕭振邦*

前 言

(1)首先，依據我的解讀，〈從價值到規範——論非人類中心主義環境倫理學的一個論證問題〉（以下簡稱「〈從文〉」）主要關懷的是「非人類中心主義環境倫理學學者試圖把非人類存在物納入為道德社群的成員」這件事，而其中的涵義可以推想如下。

- 1) 前述「事件」大致上隱含了非人類中心主義環境倫理學學者：(i)企圖對非人類存在物進行「道德考量」；(ii)並且，依據考量結果，將非人類存在物納入為「道德社群」的成員；(iii)前述「道德考量」的內涵，可以用「論證」的方式加以說明。
- 2) 此中，〈從文〉應該是把關懷焦點置於非人類中心主義環境倫理學學者提出的「關乎『道德考量』（如何可能）的論證」上，以便進一步據以判斷「把非人類存在物納入為道德社群的成員」一事是否恰當。果爾如是，前述「關乎『道德考量』的論證」，可以依〈從文〉的相關論述重構如下。

a. 重構論證：

(1) 凡具有自身目的性的就有內在價值

(2) 非人類存在物具有自身目的性

————— （步驟一）

∴ (3) 非人類存在物具有內在價值

(4) 具有內在價值者，人類對之有直接的道德義務

————— （步驟二）

∴ (5) 非人類存在物，人類對之有直接的道德義務

* 中央大學哲學研究所教授

說明：這個「關乎『道德考量』的論證」總共有兩個步驟，其中，〈從文〉論述並評估了第一個步驟（〔21〕至〔24〕），¹而論證中的第二個步驟，〈從文〉並沒有像第一個步驟那樣加以討論——雖然，〈從文〉強調「對非人類存在物的內在價值的論證與對保護非人類存在物的道德義務的論證……（論證前者是為了論證後者，我們因此完全有必要將兩者聯繫起來考察）」（〔24〕）。

(2)其次，〈從文〉為什麼在討論「非人類中心主義環境倫理學學者試圖把非人類存在物納入為道德社群的成員」這件事時，把焦點置於相關論證之上？

3)〈從文〉指出，「本文無意於對非人類中心主義環境倫理學作直接的肯定或否定評判，也無意於對其進行全面的考察，而試圖聚焦於非人類中心主義環境倫理學的一個主要的論證策」（〔1〕）、「本文就是試圖通過概念分析和辨別來檢驗非人類中心主義環境倫理學的這一普遍的論證策略」（〔3〕）。基本上，這是〈從文〉的主要探究工作，然而，這樣做的目的到底是什麼？容或，如〈從文〉所示「探討是否可能論證非人類存在物的固有價值和內在價值，……試圖在總結中深入思考非人類中心主義環境倫理學論證為了非人存在物本身的目的而保護它們的道德義務的可能出路」（〔3〕），應該就是〈從文〉的主旨。

4)確認〈從文〉的主旨之後，再就〈從文〉觀之，其主要論述是在釐清「內在價值」或「固有價值」概念之後，進而評斷「非人類存在物具有內在價值」的論證不能成立，因此，也就可以進而判定非人類中心主義環境倫理學「非人類存在物是與人類平等的主體」這項主張不能成立。

總此，針對〈從文〉以上操作，大致有三個問題要釐清：(i)〈從文〉對非人類中心主義環境倫理學的「普遍的論證策略」的分析和評估是否成立或恰當？(ii)〈從文〉伴隨著這項論證評估所作的與論證命題內容有關的說明，譬如，「內在價值」的釐定等等，是否成立或恰當？

¹ 此為〈從文〉論述之內文所標明的敘號，我在這裡用來表示「引述」或「引用」的出處，不再另外用註腳註明出處，以下皆同此用法。

(iii)隱含在〈從文〉檢驗之後的「立場」（含見解），是否能替代其批評對象——非人類人心主義環境倫理學的相關主張？或者只是不同意見的並陳。

((3))以下，將以〈從文〉所作的「論證評估」為核心，依循其相關說明來檢視其說，並提出我的內部及外部批評。

一、內部批評：〈從文〉的「論證分析」本身是錯誤的

((4))如前所述，〈從文〉其實並沒有完整地評估非人類中心主義環境倫理學的整個論證（以下簡稱「非論」），而是只評估了其論證的第一個步驟！當然，即使「非論」是一個擁有多步驟的三段論，由於它本身是一個演繹論證，是以，只要證明其中的一個步驟在邏輯上無效或推論本身不合理，就可以推翻整個「非論」！因此，〈從文〉的操作方式並不會影響其結論。現在，先列出〈從文〉提示的「論證」(〔21〕)：

大前提：凡具有自身目的性的就〔具〕有內在價值；

小前提：非人類存在物具有自身目的性；

結論：非人類存在物具有內在價值。

((5))大致上說，〈從文〉全篇關於「固有價值」和「內在價值」的分析都很有見地，但是，〈從文〉針對「非論」所作的「論證分析」，基本上卻是錯誤的！其錯誤可以詳細說明如下。

5) 首先，〈從文〉指出(〔23〕)：

克萊普斯……指出了目的性概念的雙重含義，她對實踐的目的概念和功能的目的是概念進行了區分。低等動物或植物……或生態系統的目的性只能被理解為功能意義上的目的性。這種目的性與實踐意義上的目的性的區別在於，它不像後者那樣能夠在作為與不作為、在這種作為與那種作為之間進行選擇。……而康德用以論證人之尊嚴的人的自我目的是實踐意義上的目的性，因為在康德看來，人之所以是以自身為目的的，正是因為人是有自我意識和道德能力的生

物。如此則大前提中的自我目的的概念與小前提中的自我目的的概念並不相同，三段論不成立。

- a. 依引文所示，〈從文〉認為「非論」之論證不能成立的原因是「大前提中的自我目的的概念與小前提中的自我目的的概念並不相同」！換言之，這也就是說，「非論」這個三段論中的「中詞」有問題！
- b. 然而，依據三段論的評估原則來看，不論是就「邏輯上的有效性評估」或「推論上的合理性評估」析之，其依據都不包括〈從文〉所謂的「中詞有問題」這種情況！²要之，如果構成三段論的「中詞」有問題——即使只是如〈從文〉所揭示的「中詞歧義」（兩種「自我目的性」的「意義」不同），那麼，根本就會因為缺乏恰當的「中詞」而無法構成〈從文〉那種三段論！是以，〈從文〉應該直接說，原初「非論」根本就不可能構成前述三段論，而不能說「非論」可以構成前述三段論，然後，又說它「缺乏恰當的中詞」——因而不合理！如是，這樣的論證評估基本上不成立！
- c. 再深入地說，依〈從文〉的意圖來看，如果要如理地評估這個三段論，只能說，依據「非人類存在物不具有人類的自我目的性」，因此，推斷小前提為假！然後歸結，「非論」這個三段論不合理。但是，這樣一來就會改變原初推論本身的條件，也根本不合法。其實，若對照「非論」的論證來看，〈從文〉的批評本身極可能隱含了一種謬誤。
 - a)重構〈從文〉的批評中隱含的論證如下：

(1)具有人類的自我目的性 \supset 具有內在價值

(2)非人類存在物不具有人類的自我目的性

\therefore (3)非人類存在物沒有內在價值

² 要說明的是，針對三段論所作的「邏輯上的有效性評估」，當然也必須進行「中詞是否至少周延一次」等等「中詞是否有問題」的考量，但是，這完全不同於〈從文〉所謂的「中詞有問題」這種情況，是以，不能混為一談。

b) 這個推論其實形同於否定條件句前項的謬誤！

6) 現在的問題是，為什麼〈從文〉嚴謹地分析、釐清了「內在價值」、「固有價值」概念之後，進一步作出來的論證分析卻會導致錯誤呢？根據我的推想，〈從文〉若依循「自然主義倫理學」(〔12])的進路來看待非人類中心主義環境倫理所揭諸說，那麼，「內在價值說」可能就是最刺眼，最令人有疑慮的焦點了！是以，〈從文〉果真依此進路固有的論述傳統，而把焦點置於「作為建構規範之依據的『內在價值說』」上面，並且，也強調這種規範本身的強制性訴求，那麼，就會把「『內在價值』之證成」視同為非人類中心環境倫理學證成其主張的「主要的論證策略」(〔1])。

7) 然而，依我之見，若就「論證策略」而言，非人類中心主義環境倫理學學者的主要關懷並不在於「作為建構規範之依據的『內在價值』之證成」及其規範本身的強制性訴求之上，而主要關懷的則是如何將「道德考量」擴張到非人類存在物之上（這個問題容我在下一節討論），果爾如是，為了達成此目的，則非人類中心主義環境倫理學學者採取的「論證策略」及面對的「論證問題」，可以不同於〈從文〉地簡要說明如下。

a. 如果非人類中心主義環境倫理學學者要像對待人類「生命——主體」般地對待「非人類存在物」，那麼，其相關論證勢必要證成非人類存在物與人類之間存在著特定的**相似性**（共通處），因此，不能採取差別待遇對待之。如是，仿照〈從文〉的論述，可以說，非人類中心主義環境倫理學的論證策略所採取的論證當可釐清如下。

a) 依〈從文〉給定的條件重構非人類中心主義環境倫理學論證：

(1) 人類擁有自我目的性

(2) 人類擁有尊嚴

————— (步驟一：歸納論證)

∴ (3) 凡擁有自我目的性即擁有尊嚴

(4) 非人類存在物亦擁有自我目的性

————— (步驟二：演繹論證)

∴(5)非人類存在物亦擁有尊嚴

(6)對擁有尊嚴者皆應有道德義務加以保護

————— (步驟三：推演)

∴(7)對非人類存在物皆應有道德義務加以保護

b) 說明：這是一個有效的類比論證加上確定的推演。我認為這才是〈從文〉應當論述的非人類中心主義環境倫理學學者試圖把「道德考量」擴張到非人類存在物的「論證策略」！由於這個論證的第一個步驟(歸納論證)循常例運用了「邏輯捷徑」(logical shortcut)——亦即，使用了單一樣本進行概括，形同於草率概括——是以，這個論證原本就比較弱！但是，類比論證有利於拓展論證的解釋範圍，大致上是各種擴張理論一定會運用的論證策略之一。

b. 是此，如果非人類中心主義環境倫理學學者的「論證策略」即前述類比論證，那麼，〈從文〉的批評「『人類的自我目的性（實踐意義上的目的性）』和『非人類存在物的自我目的性（功能意義上的目的性）』不同，因此，這個論證不能成立」就可以說得通了。簡言之，如〈從文〉所論，正好可以說明「非人類存在物」與「人類」之間並不具有進行類比的必要之相似性，是以這種類比論證不成立！職是之故，容或可以相對地循此推斷，〈從文〉的「論證評估」違犯了稻草人的謬誤。

8) 依據以上分析，可以斷定〈從文〉中展示的「論證分析」至少可能有前述「雙重」錯誤。至於〈從文〉並沒有完整地評估非人類中心主義環境倫理學的主要論證策略，這一點已如前述，不致影響〈從文〉的結論，而且，我也已經在前面例示了完整的論證，是以此處不再綴述。

((6))除了，前述「論證」本身的評估錯誤之外，³〈從文〉的相關分析容或還有一些可商榷處，可以說明如下。

³ 另外，〈從文〉還有不少錯別字，其中「並且像網路一樣把工具價值和非工具價值，具有系統價值。」（〔25〕）一句較嚴重，無法理解。

9)基本上，〈從文〉為了要確定其「論證評估」成立，在整篇論述中針對相關概念作了極詳盡的分析與釐清。但是，這項工作免不了或很容易引發不同的立場、觀點和見解的衝突，甚至是角力！此中的涵義可以舉例說明如下。

- (甲) 認為某物有價值是一種評價，而評價總是基於評價者一定的經歷、感受或有關實現某個目的手段的知識。就此而言，某物的價值總是評價者對某物的評價，總是與評價者（人）相關，具有人類相關性（anthroporelativ）。就此而言，價值總是主觀和相對的。而作為論證道德義務之根據格〔的〕價值必須是「絕對的」或「客觀的」，這一點非人類中心主義環境倫理學家們顯然很清楚。但按照我們一般的理解，「絕對的」或「客觀的」價值只能被理解為得到普遍認同的價值。固有價值或內在價值如果繼承這一理解，那它並不獨立於評價者，也就是說，這對概念並不否認價值的人類相關性。而如果將固有價值或內在價值理解為體現於事物本身或事物本身表現出來的價值，那就預設了一種否定價值之人類相關性的激進立場。這是兩種完全不同甚至相互衝突的立場，分別是所謂的價值論的人類中心主義和價值論的非人類中心主義的立場。（〔6〕）此中有「主觀價值論」和「客觀價值論」的對立。
- (乙) 〔「生命感知主體」的〕「主體」、「生命意志」以及「自我目的性」所涉及的特徵不能通過自然科學的方法加以衡量和確定，沒有自然科學意義上的客觀標準。有關自然物的主體性、生命意志或自我目的性的命題的真理性在很大程度上要通過這些命題的主體間可同意性來衡量。因此，重要的是檢驗這些命題的論證的主體間可同意性。（〔9〕）此涉及了人類主體與「生命感知主體」是否可以使用相同的檢驗方式或依據的棘手難題。
- (丙) 「自然主義的謬誤」（cf. 〔11〕、〔12〕、〔13〕）、「事實與價值之間的鴻溝」（cf. 〔18〕）等等，也隱含了自然主義倫

理學和直覺主義倫理學之間的對抗。

(丁)「只有有理性的人類才能從事實踐、才能對自己的行為進行道德評判」([20])!這是一種界定清楚、適用範圍限制明確的斷言，很多見解恐怕都無法見容於這樣的表述。

10)以上列舉的內容或不夠精準，但是，依據〈從文〉所述，可以肯定他應當支持前述某種有所對立的立場之一，因此，〈從文〉接下來對非人類中心主義環境倫理學見解進行的價值上的、無法滿足「主體際可同意性」上的、違犯「自然主義的謬誤」上的種種批評，就必須依這些對立立場來考量其批評本身的質性了。一般而言，所謂的「批評」容或可以區分為兩種形態，以〈從文〉為例：(i)如果〈從文〉的批評將以自己的立場和見解取代非人類中心主義環境倫理學的立場和見解，那麼，其批評就是一種「替代型」的批評；(ii)如果〈從文〉之批評的立場和見解只是由某種不同的觀點所衍生者，而無法取代非人類中心主義環境倫理學的立場和見解，那麼，其批評就是一種「並陳型」的批評。如是，〈從文〉的讀者需要採取哪一種「類型」來看待與回應〈從文〉的批評及其內容呢？

a. 要之，思想家的著作都很多，在其思想長期發展過程充滿了複雜的變化，多半，他們所提出的思想也就不一定那麼單一而純粹。是以，要先把他們的複雜思想「單一化」，然後再由其對立面批評之，原本就不是一件容易的事。譬如，如Rolston在其《環境倫理學》中所闡釋的「自然價值」，雖然挾帶了他對「主觀主義價值觀」的批評，卻還是強調「自然價值」有兩個面相(aspects)：(i)「人類評價判斷」面相；(ii)「人類據以評價的自然對象之『價值性質』」面相。而且，Rolston在「美感的荒野轉向」論述中關於自然價值的積極運用，顯示其價值理論並沒否認「價值的人類相干性」，只是強調應該更重視「人類據以評價的自然對象之『價值性質』面相」！⁴

⁴ 相關論述，見Holmes Rolston, III, "From Beauty to Duty: Aesthetics of Nature and Environmental Ethics," in *Environment and the Arts: Perspectives on Environmental*

- b. 是以，當閱讀者面對〈從文〉給出的相關批評，應該先抱持一種平和的心態，正視〈從文〉的謹慎出發點——他提出了**問題**！〈從文〉要論述的的確是「非人類中心主義環境倫理學的一個論證問題」，而「提問」也正是開啟探究、提供「解答」的正確途徑。循此，讀者才會來到解讀〈從文〉的難處，因為〈從文〉所以要提出「問題」，畢竟正是為了循「問題」揭示其探究對象的錯誤！果爾如是，讀者勢必被捲入「〈從文〉vs.其批評對象」，以及「讀者vs.〈從文〉」的立場性衝突之中。
- c. 面對前述情況，容或可以有兩方面的反省，一方面是，以西方學界的競爭理論發展態勢來看，「立場性衝突」並不是一件壞事，有衝突才顯示有關懷，從而才有醞釀「進步」的可能！但是，這畢竟是西方人的遊戲規則，如果東方人覺得這種規則不盡完善，難道也要跟著起舞嗎？另一方面則是，如果探究的純然是西方人的學問（事實上我們的參與有限），那麼，不依照他們的規則進行討論可以嗎？
- 11) 總此，如上所述，如果要探討前述問題，立場性衝突或角力固不能免，然而當一位東方思想界的研究者清楚地面對、意識到這種情況時，身為東方思想界的研究者能夠適時地做些什麼？或適當地提供什麼樣的補救？容或，這才是〈從文〉應該處置，而沒有去做的事。畢竟，此中還有很多意思可以再作申論——特別是對哪些僅僅把西方的學問弄清楚就沾沾自喜的人而言。

二、外部評論

((7))接下來，再補充說明我前述未竟之論——然而，這容或只是某種「觀點」問題，因此，我把它當作「外部評論」來操作。要之，依據我的研究，在「非人類中心主義環境倫理學學者試圖把非人類存在物納入為道德社群的成員」(cf. [1])這個事件中，非人類中心主義環境倫理學學者關懷的焦點，其實在於「為什麼要對非人類存在物進行道德考量？」這個問題之上，至於「內在價值論證」等等也都只是用來證成「應該對非人類

存在物進行道德考量」的種種手段和憑藉而已！果爾如是，〈從文〉把焦點置於「內在價值論證」的批評上，即使其本身也相當重要，但仍然有可能是一種重點誤置！要之，非人類中心主義環境倫理學學者提出的論證畢竟很多且多樣，如〈從文〉所述，先假設了他們擁有一個「普遍的論證策略」，然後再進一步歸結「相同的立場基於不同的論據，而同樣的論據又得出不同的結論，前者或許還可以以殊途同歸加以解釋，而後者不能不令人懷疑這一論證策略中存在問題」〔3〕，這種看法容或可以再商榷。

12) 要之，在各種論證中，「同樣的論據得出不同的結論」其實是一件很平常的事，譬如，「魚網式推論」即可由單一前提推出數個結論，而「鎖鏈式推論」才要求由單一前提推出單一結論！是以，〈從文〉不應該因而得出「懷疑這一論證策略中存在〔著〕問題」這樣的推斷，以此中前提與結論不相干故！

13) 再者，「相同的立場基於不同的論據」也是很正常的事，如果所謂的「立場」(stance)涵蓋了理念、價值觀和行動原則等等，或即涵蓋了某種「態度」，那麼，由不同的論據來支持相同的立場，反而是必要採行的策略！

14) 以下即舉Peter Singer和Michael Allen Fox的論證為例，來對照說明〈從文〉試圖以「內在價值論證」來代表非人類中心主義環境倫理學學者的「普遍的論證策略」，可能是一種誤讀，以及這項看法的相關佐證。

((8))我舉的第一個例子是Singer的「公平考量動物權利論證」：此論證見於《動物解放》第一章⁵，Singer先假定了「大多數人都是動物歧視者（物種主義者）」，然後再過渡到「考量動物的利益」等等問題，而Singer主要想非議的是「人類根本沒有忽視其他動物的『利益』」，因為，動物本身根本就沒有任何『利益』可言」這種看法，及其依據的主要理由「動物無法感受到痛苦」！

⁵ 見Peter Singer, "All Animals Are Equal...or why the ethical principle on which human equality rests requires us to extend equal consideration to animals too," in *Animal Liberation* (New York: HarperCollins Publishers Inc., 2002), pp. 1-23. 本書有平實的中譯本，見Peter Singer, 孟祥森·錢永祥(譯)(1996), 《動物解放》，台北：關懷生命協會，初版。

15) 重構Singer的論證：

- (1) 公平地考量動物的權利，即對其享有的利益進行道德考量。
- (2) 對其享有的利益進行道德考量，即依據平等原則考察與對待動物的受苦。

∴(3) 公平地考量動物的權利，即依據平等原則考察與對待動物的受苦。

16) 說明：

- a. 首先，這個論證展示了Singer「對動物的利益必須公平考量和平等對待」的基本訴求！簡言之，隱含在這個論證中的先在議題是：(i) 關於「利益」的考量，必須顧及「公平考量」和「平等對待」兩項訴求；(ii)要滿足「公平考量」和「平等對待」兩項訴求，就必須（或只能）進行道德考量，如是，就把「考量動物的利益」納入了倫理範疇的考察範圍；(iii)再者，衡量「動物之利益」或「動物是否有利益」的憑據，就是「動物的受苦」。
- b. 其次，這個論證在邏輯上有效，但它是否合理，則必須進一步研判論證本身採用的兩個前提是否為真！一者，要判定三段論的小前提「公平地考量動物的權利，即對其享有的利益進行道德考量」為真，就必須找到理由且證成「要對利益進行考量，就必須納入倫理範疇進行道德考量」！這似乎意味著：(i)「公平考量」和「平等對待」就是一種相關的「優位訴求」；(ii)唯有進行「道德考量」才能滿足這種「優位訴求」！職是之故，Singer必須說明此種「優位訴求」如何／為何出現，以及如何能夠證成，而且，也必須說明何以其他方式的「考量」無法滿足此項訴求，而唯有「道德考量」才能滿足它！再者，三段論的大前提「對其享有的利益進行道德考量，即依據平等原則考察與對待動物的受苦」是否為真的問題，其實隱含了「平等原則」就是「道德的基本原則」等等看法，是以，要進行「道德考量」，也就是「依平等原則去進行考量和對待（受苦）」

——相關問題同時照顧了「道德」的理念和實踐面相。如是，這項考察即形同於檢視「平等原則是否是道德的基本原則」，以及「如果平等原則就是道德的基本原則，那麼，道德考量（和實踐）如何可能」！

- 17) 如上所述，藉由Singer的論證，可以大致明白非人類中心主義環境倫理學關於「道德考量」的內容，以及這種環境倫理學所揭示的更深層、更具爭議的根源性考量。不過，伴隨這類非人類中心主義環境倫理學論證所提供的重要理念則是：雖然，人不一定認為動物的利益與人類的同樣重要！而且，即便保障人類的利益是當務之急，也並不表示在人類利益全面獲得保障之前，人可以完全無視於動物本身的利益是否應該加以考量的問題。換言之，要保障動物的利益，不需要在邏輯上預設「動物的利益與人類的一樣重要」，以及「要等到人類的利益完全獲得保障之後，才能考慮保障動物的利益」！而且，就其中相應的整體論者的進路來看，人類與動物兩者之間的相互嵌結關係（interconnections），也無法讓人孤立地處置任一者。
- 18) 最後，若就事實而言，Singer的論證根本就是要排除〈從文〉提示的，作為非人類中心主義環境倫理學「普遍的論證策略」之「內在價值」等等論證。
- a. 要之，在《動物解放》最後一章「當今的物種主義」中，Singer明確地指出，⁶以往人們會訴求以人類的「內在尊嚴」（intrinsic dignity）或「內在價值」（intrinsic worth）來解決主張平等主義之哲學家的難題，是因為這種看法長久以來沒有受到挑戰！Singer認為，如果以「尊嚴」或「價值」作為人類與動物之間的分判依據，那麼，一方面，人類原本只是居住在地球上的所有生物中的一個較小的族群，因而，提升人類的地位，無異於同時貶低了所有其他物種的相對地位；另一方面，即使這類依據果真成立，仍然無法解決人類幼兒、智障者與動物之間的考量難題。Singer提示，整個困難其實是一種「態度」問題，如果不改變人們對待動物的態度，前述難題勢必無法獲得圓滿解決。

⁶ *Animal Liberation*, pp. 238-40.

- b. 職是之故，可以看到，Singer的確沒有循「『內在價值』的證成」這種論證策略來發展其環境倫理學見解，反之，他圍繞著「動物的受苦（suffering）」，而拓展了相關的「道德考量」論證。果爾如是，容或也可以反證〈從文〉所提示的「普遍的論證策略」，其說並不具有那麼高的內在一致性！

(9)我舉的第二個例子是Michael Allen Fox的「動物受苦和死亡的論證」：此論證見於《深層素食主義》第五章。⁷在《深層素食主義》中，Fox提示他寫這本書的靈感來自於Arne Naess「深層生態學運動」，特別是，依循平等原則地關注生態的整一性（oneness）、全域性長程考量，以及人類行為對生態環境的長期性影響等等訴求，而這本書中的見解正好展示了他個人思想的「非人類中心主義的轉向」！⁸是以，Fox提出的見解，也就成為一種值得探討的「由人類中心主義環境倫理學向非人類中心主義環境倫理學轉向」的鮮明個案。

- 19) Fox指出，⁹實際上，成為一位食素者的原因，多半與某個人的經驗和情感緊密關連，但是，這類單純的經驗和情感通常並不能說服其他人承認或接受食素行為，是要運用到「論證」（來說服眾人）！
- 20) Fox進一步分析，如Donna Maurer所示，普泛的「食素論證」都隱含

⁷ 見 Michael Allen Fox, "Arguments for Vegetarianism: I," in *Deep Vegetarianism*, (Philadelphia: Temple University Press, 1999), pp. 76- 80。Fox這本書，有平實的中譯本，見Michael Allen Fox，王瑞香（譯）（2005），《深層素食主義》，台北：關懷生命協會，初版一刷。

⁸ 這位加拿大哲學家曾經毫無保留地在其著作《支持動物實驗》中擁護動物實驗，見Michael Allen Fox 1986, *The Case for Animal Experimentation: An Evolutionary and Ethical perspective*, Berkeley: University of California Press。但是，後來他卻全面否定了自己的見解，並發表眾多文章支持素食主義和動物權。2005年5月Fox應關懷生命協會之邀來台參與《深層素食主義》中譯本新書發表會，並分別在玄奘、中央和中正大學暢談素食主義的深層涵義。關於Fox這項觀點的「轉變」，他自己曾發表〈動物實驗：一個哲學家的改變觀點〉說明其梗概，見Fox 1987, "Animal Experimentation: A Philosopher's Changing Views," in *Between the Species*, Vol. 3, pp. 55- 60。總之，這項「轉變」連倡議「動物解放」的Singer都認為十分劇烈，還特別在《動物解放》第六章「當今的物種主義」中，把這個「轉變」拿來作為學院派學者支持動物解放運動的一個實例，其相關說明，見 *Animal Liberation*, pp. 242- 43。關於Fox這項「轉變」的完整細節說明及其涵義的闡釋。

⁹ *Deep Vegetarianism*, p. 60.

了兩個關鍵修辭：(i)「(賦予)權利」(entitlement)——(因而)強調自由、選擇及解放，並譴責歧視和不公正的心態與行為；(ii)「瀕危」(endangerment)——(因而)強調健康、福祉、生態平衡、充足的食物供應，或「人類及其社會和物質環境」所遭受的威脅；透過這兩個關鍵修詞，也就展示了「食素論證」的基本架構。

21) 然而，Fox畢竟採用了不同於Maurer的架構，他在第四章中提出了關於支持食素之論證的十個主題，並分別在第五、六和七章加以論證。以下，重構其中第二個論證——「動物受苦和死亡」(animal suffering and death)的論證，作為討論之例示。

a. 重構論證：

- (1) 人類的抉擇和行動都會造成一定之影響
- (2) 會造成一定之影響就必須對抉擇和行動的結果負責
—— (步驟一)
- ∴(3) 人類的抉擇和行動必須對抉擇和行動的結果負責
- (4) 對抉擇和行動結果負責的根源性手段就是必須對其影響所及的受體進行道德考量
—— (步驟二)
- ∴(5) 人類的抉擇和行動必須對其影響所及的受體進行道德考量
- (6) 動物是人類不食素之抉擇和行動的結果影響所及的受體
—— (步驟三)
- ∴(7) 人類不食素這一抉擇和行動必須對影響所及的受體(動物)進行道德考量

b. 說明：這一個三步驟的論證有效，惟其第四個前提是否為真，有爭議，是以整個論證的合理性將會受到質疑——很明顯的，義務論倫理學學者和效益主義倫理學學者對這個前提的看法將會南轅北轍！義務論倫理學學者只能接受「人應該對自己的抉擇和行動負責」——只要是抉擇和行動的「動機」不對，就根本不會採取行動，因此，基本上也就沒有所謂的「行為結果影響所及的受體」這個面

相的考量了。義務論倫理學學者認為進行動機上的深思熟慮才是導正人類行為的治本之道，如果要依循可能產生的後果來評估行動是否可行，或者一任後果產生，再來談「責任歸屬問題」，其實是相當不負責的一種想法及作法！

22) 不論Fox的「動物受苦和死亡的論證」是否成立，可以明顯看到非人類中心主義環境倫理學所採取的另一個與「內在價值」無關的不同論證。

a. 畢竟，Fox的論證的確涉及了〈從文〉所關注的「義務規範之建構」及規範的強制性訴求！Fox試圖將「採取食素行動」轉換成人類的一種「道德律令」（moral imperative），而此中的關鍵就在於食素本身是不是一種義務！而這一點也正是這個命題最難以處置之處！¹⁰

b. 果爾如是，是否可以判定Fox的論證合乎〈從文〉的相關推斷呢？這項判定是否成立，必須一併考量Fox本身的意圖！要之，Fox在《深層素食主義》中曾經提示，「實際上，本書談的完全是關於身為或成為一位食素者的意義（the meaning of being or becoming a vegetarian）」、¹¹「本書的主要目標之一是激勵讀者建立各種切己的倫理嵌結關係（significant ethical connections），並從而導致作為食素者的飲食抉擇」（註十二）。¹²是以，可以明白Fox寫《深層素食主義》至少有以下兩項理由。

a) 可以推想的是，Fox其書所論述的重點其實是某種「由言說過渡到實踐」的實踐動力之把握！（沒有實踐之動力，不可能由言說轉換成實踐。）換言之，他不只是想要為食素的實踐行動找到立足點，更想要找出要採取這種行動的原動力源（impetus）！如是，才能進一步解釋Fox為什麼要那麼重視「與義務有關的論證」，而且抉擇

¹⁰ 另一位Michael Wilson Fox在《有良心地吃》中指出，食素將是人類文明下一個一千年之中的最重要的消費革命，它將轉變人們生產／生成食物的方式，以及轉變人們選擇什麼食物來吃的方式。然而，這位Fox指出，要推動這項革命——特別是要把採行食素行動納入義務範疇，仍然是一件困難重重的事。他強調把這項議題與環境議題一併考量的必要性，是以，他分別由工廠化農場、大型農牧企業，以及土地的破壞和浪費、飲食良知等等面相，深論人類消費文明的不當與推動素食主義的契機。相關看法，見Michael Wilson Fox 1997, *Eating with Conscience: The Bioethics of Food*, Oregon: New Sage Press.

¹¹ *Deep Vegetarianism*, p. 32.

¹² *Deep Vegetarianism*, p. 100.

從「義務的論證」入手來解決素食主義的實踐和推廣問題。或許，Fox試圖為素食主義找到某種「不容已」的生命動力。

- b) Fox寫這本書是要激勵讀者建立切己的倫理嵌結關係，並進而抉擇食素，那麼，如此一來就必須考慮，「食素」和「倫理」原本是分屬兩個完全不同領域的事，是以，到底要用什麼恰當的中介脈絡和概念來嵌結它們，並形成有力的嵌結關係呢？或許，唯一適合而有力的中介脈絡就是道德脈絡及義務概念，換言之，Fox試圖透過道德實踐來說明食素之於人類行為的必然性！而且，也唯有道德實踐才能有其充分的切己性，也才能成就普遍價值和意義。這也正是Fox一定要把採行食素的行動原則轉換成某種義務規範的理由。
- c. 總的說來，Fox的「素食主義論證」主要的用意就是「藉由為作為食素者或改變成為食素者提供充實的、強制性的（compelling）理由，而顯示食素在道德上是有責任的（obligatory）」（註十三），¹³是以，可以說Fox這種論證，基本上，部分符合〈從文〉的推斷——「作為建構規範之理由的證成及規範本身的強制性訴求」，然而，Fox的論證策略仍然沒有聚焦於「內在價值的論證」，而且，所關懷的還是「道德考量」！這一點，與Singer論證是相通的。

((10))如上所述，可以說，非人類中心主義環境倫理學的「論證策略」，並非如〈從文〉所示，皆聚焦於「作為建構規範之依據的『內在價值』之證成及規範本身的強制性訴求」這種「普遍的論證策略」之上，而是聚焦於如何將「道德考量」擴張到非人類存在物之上。果爾如是，則〈從文〉所論，只不過展示了種種自然倫理學家所關懷的議題面相，並提供了他們所關切之主題的深層釐清。

結 語

((11))本文主要的目的在於指出〈從文〉「論證評估」本身的錯誤，並連帶討論一些論證上的「觀點」問題——「替代型」或「並陳型」觀點的

¹³ Deep Vegetarianism, p. 66.

分判。

((12))這裡，最後再提供我個人的一點意見。

- 23) 我想，那些非人類中心主義的思想家，展示的的確是一種不同於傳統的視野，容或，這些人關注的焦點並不在於規範的給出——特別是具有強制性的義務規範！這些人只是有了不同於以往的新發現或全新的洞察，而且，伴隨著是項洞察而提出的「論證」，也可能只是其中的一些學院派人士才會考慮進行的必要操作。是以，這些非人類中心主義的思想家主要只是企圖邀約眾人來分享其洞見、體驗其善意，而他們提供的論證，也只是要作為分享者進一步有所體驗的一種參考或導引。
- 24) 某種分享美善的邀約不需要符合〈從文〉所謂的「主體際可同意性」判準，因為，分享美善的邀約本身就是一種強制，接不接受邀約，受邀者完全有自由決定權。
- 25) 果爾如是，假如〈從文〉在受到這種邀約時，其反應竟是指出邀約者的錯誤——容或只不是基於不同的觀點而已！相對地思考之，〈從文〉是不是也該給出什麼（譬如，給出一個依〈從文〉釐清的正確條件所建構的對等論證）？如果非人類中心主義環境倫理學學者的想法錯了，那麼，「對的想法」是什麼？一個健全的批評，除了要指出被批評者的錯誤之外，也應當提出對等分量的（comparable）正確看法，或直接徹底取消原始議題才是。

自然的內在價值與環境倫理學的觀念變革

楊通進*

一、內在價值的基本含義

((1))自然的內在價值 (intrinsic value) 是當代西方環境倫理學的一個十分重要的觀念。在美國最有影響的環境倫理學家之一克裡考特 (J. Baird Callicott) 看來，自然是否擁有內在價值的問題，「是環境倫理學的核心理論問題。事實上，如何發現自然的內在價值是環境倫理學的關鍵問題。因為，如果不能把內在價值賦予自然，那麼，環境倫理學就沒有任何新穎之處。換言之，如果自然缺乏內在價值，那麼，環境倫理學就只不過是對人際倫理學的一種獨特應用。」¹英國學者奧尼爾也 (John O'Neill) 人認為，「持有一種環境倫理，就是堅持認為，非人類存在物和自然界中的某些事態擁有內在價值。」²然而，在倫理學、特別是環境倫理學中，內在價值卻是一個含義十分複雜的概念。縱觀不同學者的觀點，我們可以發現，內在價值這一概念至少包含四種不同但又相互聯繫的含義，即作為非工具價值的內在價值，以內在屬性為基礎的內在價值，作為客觀價值的內在價值和作為目的存在物的內在價值。³

(一) 作為非工具價值的內在價值

((2))內在價值最通常的含義就是作為某種不同於工具價值的價值。具有內在價值的事物是內在地好的；它們不是實現其他目的的手段或工具。

* 中國社會科學院研究員

¹ John Baird Callicott 1999, *Beyond the Land Ethics: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany: State University of New York Press, p. 241.

² John O'Neill 1992, "The Varieties of Intrinsic Value," in *The Monist*, p.1.

³ 本文對前三種意義上的內在價值的理解，主要依據O'Neill的觀點。

西方環境倫理學家常常是在這一意義上使用內在價值一詞的。動物權利的捍衛者雷根 (Tom Regan) 指出, 「內在價值這一觀念被從不同的角度來加以定義, 包括『那些因自身的緣故而被欲求的東西』、『那些即使存在於與世隔絕的狀態中仍被認為有價值的東西』、『那些因自身的緣故就應存在的東西』、『那些因自身的緣故而被讚賞或被喜好的東西』。這些概括雖各不相同, 但它們都試圖把兩件事情區分開來: 1. 僅僅作為實現其他事物之工具而被認為擁有積極價值的東西; 2. 其價值獨立於它對其他事物之有用性的東西。」⁴雷根這裡所說的內在價值, 就是某種不同於工具價值的價值。深層生態學家奈斯 (Arne Naess) 也是在這一意義上來使用內在價值一詞的: 「地球上的非人類生命之福利本身就是有價值的。這種價值獨立於它對有限之人類目的的工具意義上的有用性。」⁵羅爾斯頓對內在價值的這一含義作了更為明確的表述: 「說某物內在地具有價值, 意思是說: 它是這樣一種事物, 如果評價者遇見它, 評價者就會從內在價值 (而非工具價值) 的角度來評價它。」⁶

(二) 以內在屬性為基礎的內在價值

((3))內在價值可以指一個客體因其「內在屬性」而擁有的價值。摩爾是在這一意義上使用內在價值一詞的: 「說某類價值是內在的, 僅僅意味著, 某個事物是否擁有這種價值和在什麼程度上擁有這種價值, 完全依賴這一事物的內在本性。」⁷事物的內在本性也可以說是一種「非關係性」(non-relational) 的屬性。所謂非關係性的屬性, 可以指一個客體所擁有的不依賴於其它客體的存在或不存在的屬性 (弱式), 亦可指一個客體所具有的無需參照其它客體也能說明其特徵的那些屬性 (強式)。

((4))羅爾斯頓有時就是把自然的內在價值當作自然的某種屬性來理解的。在他看來, 「自然系統的創造性是價值之母; 大自然的所有創造物,

⁴ Tom Regan 1988, *The Case for Animal Rights*, London: Routledge, p. 142.

⁵ Arne Naess 1984, "A Defense of the Deep Ecology Movement," in *Environmental Ethics*(Summer), pp. 265- 270, citation in p. 266.

⁶ 羅爾斯頓, 楊通進譯 (2000), 《環境倫理學》, 北京: 中國社會科學出版社, 頁155。

⁷ George Edward Moore 1922, "The Conception of Intrinsic Value," in *Philosophical Studies*, London: Routledge and and Kegan Paul, citation in p. 260.

就它們是自然創造性的實現而言，都是有價值的。……凡存在自發創造的地方，都存在著價值。⁸」因此，價值就是自然物身上所具有的那些創造性屬性，這些屬性使得具有價值的自然物不僅極力通過對環境的主動適應來求得自己的生存和發展，而且它們彼此之間相互依賴、相互競爭的協同進化也使得大自然本身的複雜性和創造性得到增加，使得生命朝著多樣化和精緻化的方向進化。

（三）作為客觀價值的內在價值

((5))內在價值的第三種含義指的是客觀價值，即一個客體所擁有的獨立於評價者的評價的屬性。對「獨立於評價者的評價」這一短語，可以有兩種理解。弱式意義上的「獨立」：客體的評價屬性是這樣一種屬性，即使評價主體不存在，該屬性也仍然存在；強式意義上的「獨立」：無須參照評價主體對該客體的評價屬性的體驗，該客體的評價屬性也能得到說明。休謨是在強式意義上來理解屬性的客觀性的，因而他否認所謂第二性質和評價屬性的客觀性。他說：「惡和德可以比作聲音、顏色、冷和熱，依照近代哲學來說，這些都不是物件的性質，而是心中的知覺。⁹」

((6))大多數主張客觀主義的自然價值論的環境倫理學家，都是在弱式意義上來理解第二性質和價值屬性的客觀性的。在他們看來，第二性質和價值屬性是客體的真實屬性，即使不存在觀察者，這些屬性也仍然存在。只要一個理想的觀察者在一種理想的條件下遇到了它，它就會在觀察者身上引起某種類似的態度和反應。在羅爾斯頓看來，「某些價值是客觀地存在於自然界中的，它們是被評價者發現的，而不是出被評價者創造的。¹⁰」因此，人對自然的評價形式雖然是主觀的，但是，人們要評價的那些價值屬性卻是客觀的。人的評價有些類似於把樹的電磁波信號翻譯成了綠色，並把這種綠色投射給樹。但是，樹本身的電磁波仍然是人的視覺發現綠色的前提；同樣，事物本身的屬性也是人們確定其價值的前提。因此，價值不完全是主觀的。

⁸ 同註六，頁269-71。

⁹ 休謨，關文運譯（1991），《人性論》（下卷），北京：商務印書館，頁509。

¹⁰ 同註六，頁158-159。

（四）作為目的的存在物的內在價值

((7))內在價值的第四種含義指的是目的存在物的價值。如果一個存在物把自己當作一個目的本身來加以維護，它就擁有內在價值。內在價值的這一含義與康德的目的存在物的含義緊密相關。羅爾斯頓、泰勒、雷根等人常常在這一意義上來使用內在價值一詞。例如，在羅爾斯頓看來，所有的生物都從自身的角度評價、選擇並利用其周圍環境，它們都把自身理解為一種好的存在，把自己理解為一個目的。「作為相互聯繫的生命網中的一個『網結』，活著的個體是某種自在的內在價值。生命為了它自身而維護自己...它擁有某些它正在保存的東西，也擁有某些它正在追求的東西：它自己的生命。¹¹」泰勒認為，凡擁有自己的「善」的實體（entity having a good of its own）都擁有內在價值（inherent worth）。說一個實體X擁有內在價值，也就是說，「X的善得到實現的狀態要好於這種善得不到實現（或得不到同等程度的實現）的狀態；這種狀態不僅獨立於人類評價者從內在的或工具的角度對它所做的評價，而且也獨立於X事實上能否促進某個有意識的存在物的目的，或能否促進其他存在物的善的實現。¹²」

((8))由羅爾斯頓和泰勒的上述觀點可以看出，西方環境倫理學所理解的「目的」概念是較為寬泛的。一個自然存在物，只要它擁有生物學意義上的自我繁衍能力，生態學意義上的自我維持傾向，控制論意義上的自動平衡功能，它就是一個擁有自身目的的、具有內在價值的存在物。

二、從稀薄的倫理學到厚密的倫理學

((9))「從價值到規範：論非人類中心主義環境倫理學的一個論證問題」（以下簡稱「論證」）一文傾向於把內在價值的第一種含義理解為「固有價值」，而只從第四種含義來理解內在價值。不過，從上面的考察可以看出，西方環境倫理學家更傾向於把內在價值當作包含上述四種含義的、內容豐富的概念來使用。「內在價值」這一概念的一個重要功能，就是給內

¹¹ 同註六，頁135-136。

¹² Paul Taylor 1986, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton: Princeton University Press, p. 75.

在價值的擁有者提供某種道德保護的「圍欄」，而不管它能否滿足另一個存在物的效用要求。如果自然擁有內在價值，那麼，我們就對自然負有某種顯見的義務（prima facie duty）。因此，「把內在價值賦予自然，這將導致實踐上的巨大差異。如果我們這樣做了，那麼，舉證的責任就將從保護主義者的身上轉移到那些因追求其他利益而破壞自然的人身上。¹³」

((10))從所謂語義學的角度看，西方環境倫理學對內在價值的前述四種含義的使用是毫無問題的。奧尼爾甚至認為，我們完全可從強的意義上（即無須參照評價主體對客體的評價屬性的體驗）來為內在價值的客觀性進行辯護。「何者對一個生物是好的（good），何者有助於該生物的生長繁榮——這種陳述的真理性完全不以人類觀察者為參照。¹⁴」

((11))羅爾斯頓雖然是客觀主義的內在價值論最著名的辯護者，但他並沒有奧尼爾那樣走得遠。他只是在弱的意義上來為自然內在價值的客觀性進行辯護。在經歷了量子力學的洗禮後，自然科學也放棄了對絕對客觀性的追求。「按事物的本來面貌，而不帶觀察者的偏見去認識事物，這是科學所極力追求卻又難以捕捉的目標。我們永遠不可能完全達到這個目標，而只能不斷地接近它。¹⁵」因此，羅爾斯頓不是僵硬的實在論者，也不是主客二元論的信奉者，更不是真理再現論的主張者。他深知，觀察者與觀察對象不是截然分開的，而是相互影響、相互交織在一起的。我們總是依據一定的理論來對現象進行觀察。我們依據觀察而獲得的判斷都是事實與理論的結合。我們對自然之內在價值的認知過程，不是用認知者的內心去平靜地再現已經存在的事物的過程，就像用鏡子去再現事物的原貌那樣。我們對自然之價值的認識不是被動的反映和再現，而是積極的介入和建構，它往往要求我們全身心地投入自然之中，並伴隨著內在的興奮體驗和情感表達¹⁶。我們對自然之價值的確認和瞭解總是與人的知識狀態、道德理想和終極關懷有著緊密的相關性。因此，羅爾斯頓（包括西方其他環境倫理學家）並不否認自然之內在價值的人類相關性。

¹³ 同註一，p. 245.

¹⁴ 同註二，p. 130.

¹⁵ 羅爾斯頓，劉耳、葉平譯（2000），《哲學走向荒野》，長春：吉林人民出版社，頁165。

¹⁶ 同註六，頁38-40。

((12))問題在於，承認內在價值的人類相關性，並不意味著回歸人類中心主義的立場。在環境倫理學中，人類中心主義的核心觀念是，否認人對非人類存在物的直接的道德義務，而不是價值立場的人類相關性。非人類中心主義的核心主張則是，人對自然存在物富有直接的道德義務。它並不否認價值立場的人類相關性。因此，「論證」一文通過把非人類中心主義等同於「否定價值之人類相關性的激進立場」((8))，然後又通過證明「否認價值之人類相關性的不可能性」來證明非人類中心主義環境倫理學之不可能性的論證策略，完全是建立在對非人類中心主義環境倫理學的誤解之上的。由人提出的任何一種倫理觀念（包括非人類中心主義的倫理觀念）當然都是以人的價值觀和倫理經驗為基礎的。但這並不意味著，由人提出的觀念就只能是人類中心主義的（只把人納入道德關懷的範圍），就像我們不能說，由孔子提出的倫理觀念就只能是孔子中心主義的（只把孔子當作倫理關懷的物件）、一個利他主義者提出的倫理觀念就只能是利己主義的（只把自我利益的最大化當作行為的準則）一樣。一個利他主義者當然只能從自己的角度來理解「關愛」、「利他」的含義。他甚至把利他和關愛當成了自己的一種內在需要，並從利他和關愛的行為中獲得巨大的滿足。但是，這並不妨礙我們對他的敬重，也不妨礙我們稱他為利他主義者。如果我們硬要遵循利己主義的邏輯，把利他主義者的這種行為也理解為滿足自己需要的利己行為，那我們就完全抹煞了道德與不道德、崇高與卑鄙之間的所有界限。因此，環境倫理學雖然是由人提出的，但這並不意味著，這種倫理學只能把人作為道德關懷的對象，而不能把人之外的自然存在物納入道德關懷的範圍。

((13))當然，非人類中心主義環境倫理學還處於建構的過程中。它的「主體間的可同意性」還具有一定的局限性。「論證」一文把「普遍的主體間可同意性」當作判斷一種論證是否充分的根據((33)、(34))，這在原則上當然是可行的。但是，我們必須明白，在實踐中，所謂的「普遍可同意性」並沒有絕對的標準。同意的人數要達到多少才算得上普遍的同意？要知道，甚至對普遍人權這樣的觀念也有為數不少的人表示反對。從歷史的經驗我們得知，真理並不總是掌握在大多數人手中。自由、民主、平等、人權這類觀念最初都只是少數人的信念。如果我們一味地把認同人數的多寡

視為判斷一種觀念是否合理的標準，那麼，任何新的理想和觀念都將被扼殺在搖籃裡，而人類的道德水準就只能永遠停滯不前了。況且，自然內在價值之觀念的「主體間可同意性」也許並不如「論證」一文所想像的那樣少。因為，自然具有內在價值的觀念不僅在環境倫理學界被廣泛接受，而且，還對學院之外的環保組織和環保決策產生了重要影響。支撐「地球優先」(Earth Firsters)、「綠色和平」(Green Peace)以及「荒野協會」(Wildness Society)這類民間環保組織的重要理念之一就是，它們是在捍衛自然的內在價值。關於自然存在物擁有內在價值的信念還潛在地體現於美國的許多環境法中，如1964年的《荒野法案》和1975年的《瀕危物種法案》。《世界自然憲章》(1982年)和《全球生物多樣性公約》(1992年)則明確指出，生物多樣性具有內在的價值。因此，「有大量的證據表明，自然之內在價值的信念在世界範圍的環境態度的形成和環境政策的制定方面都發揮著越來越重要的作用。¹⁷」

((14))非人類中心主義環境倫理學常常被指責說犯了自然主義的謬誤。「論證」也重複了這種指責((11))。限於篇幅，我們這裡不可能對這種指責所存在的問題進行全面的考察，而只能作一些提示性的說明。首先，所謂的自然主義謬誤基於事實與價值的截然二分。就像主體與客體、心靈與身體、人與自然之間的二分一樣，事實與價值的這種二分只是笛卡爾式的二元論思維方式的產物，是現代性的一個基本假設。現代性的這一基本假設已經遭到普特南(Hilary Putnam)等著名哲學家的徹底批判。¹⁸把這樣一種其本身的合理性已成問題的論斷作為評價羅爾斯頓等人的自然價值論的依據，自然是不恰當的。其次，把人當成道德關懷的惟一對象，否認人對自然及其他存在物的義務，這只是現代性倫理學的基本預設。跳出現代性倫理學的思維定勢，我們可以發現，人對自然的義務可以得到其他許多「完備性學說」(comprehensive doctrine, 借用羅爾斯的一個術語)的支持。西方的過程哲學、新興的生態神學、中國的傳統哲學(包括儒、道、

¹⁷ Christopher J. Preston 1998, "Epistemology and Intrinsic Value: Norton and Callicott's Critiques of Rolston," in *Environmental Ethics* (winter), pp. 409-428, citation in p. 411.

¹⁸ 參見普特南，童世駿、李光程譯(2005)，《理性、真理與歷史》，上海：上海譯文出版社；特別是應奇譯(2006)，《事實與價值二分法的崩潰》，北京：東方出版社，一書。

釋)等都認可人對自然的倫理義務。¹⁹因此,僅僅站在現代性的立場,是難以理解和容納人對自然的倫理義務的。人類中心主義與非人類中心主義之爭,只是目前正在展開、範圍更廣、影響更大的「現代性與後現代性之爭」在環境倫理學領域的具體表現。目前就試圖對這場爭論「蓋棺定論」,似乎為時過早。最後,如「論證」一文所說,康德和克萊普斯都把人的自我目的性當作人享有「尊嚴」或「內在價值」的根據((22)、(23))。人的自我目的性也只是某種「事實」。按照「論證」一文指責非人類中心主義環境倫理學的邏輯,康德和克萊普斯也犯了自然主義的謬誤。但是,「論證」一文並未提出這種指控,而是對非人類中心主義環境倫理學和康德(包括克萊普斯)採取了雙重標準。而且,我們看到,根據克萊普斯對目的性概念的區分,至少某些高等動物也具有實踐意義上的目的性,因而我們至少應該承認某些高等動物具有內在價值。可是,「論證」一文卻沒有遵循邏輯的一貫性,而是方便地「把高等動物的問題放在一邊」((23)),以便「符合邏輯地」推出「非人類存在物不具有內在價值」的結論。難道高等動物不屬於「非人類存在物」?

((15))「論證」一文對形而上學基本上採取拒斥的態度,認為「羅爾斯頓論述生態系統的系統價值時的形而上學預設也使得其論證難以成為具有普遍可同意性的理論論證」((33))。然而,如果我們把形而上學寬泛地理解為包含某種價值承諾和終極關懷在內的完備性學說,那麼,任何一種實質性的倫理學論證都必然要涉及某種形而上學。人類現存的各種文化(如基督教文化、伊斯蘭教文化、佛教文化、儒家文化等等)都包含著某種形而上學。不承諾任何價值、單純以概念分析和邏輯推理為工具的稀薄的倫理學不可能承擔起尋找精神家園、為人類建構倫理大廈的重任。只有那些紮根於合理的形而上學、並公開地承諾某些實質性的價值規範的厚密的倫理學才能擔當此任。因此,訴諸某種形而上學本身並不構成某種錯誤。關

¹⁹ 例如,王陽明認為:「大人者,以天地萬物為一體者也,其視天下猶一家、中國猶一人焉。...是故見孺子之入井而必有怵惕惻隱之心焉,是其仁之與孺子而為一體也;孺子猶同類者也。見鳥獸之哀鳴,覘鯨而必有不忍之心焉,是其仁之與鳥獸而為一體也;鳥獸猶有知覺者也。見草木之摧折而必有憐憫之心焉,是其仁之與草木而為一體也;草木猶有生意者也。見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉,是其仁之與瓦石而為一體也」(王陽明《大學問》)。「因此,『仁者』不僅要愛人類,而且要愛萬物。」參見蒙培元(2004),《人與自然:中國哲學生態觀》,北京:人民出版社,頁32。

鍵要看這種形而上學是否足夠合理，以及這種形而上學能否為解決人類面臨的歷史難題提供精神資源。人類目前面臨的一個重要歷史難題就是如何克服威脅人類文明之延續的生態危機。如果非人類中心主義環境倫理學所訴諸的那種形而上學有助於這一歷史難題的解決，那麼，我們就應鼓勵它們的探索，而不應站在現代性的立場過早地宣判它們的「死刑」。

評〈從價值到規範——論非人類中心主義 環境倫理學的一個論證問題〉

王從恕*

在評文之前必須先說明，由於個人並不認同作者在文中所使用的一部份名詞用語。所以，在此將先對一些用語和名詞作重新定義，並以此定義貫穿全文，必要時，會註明這是相對於作者所使用的哪一個名詞用語。

一、名詞重新定義

((1))首先，應先說明作者所用的「非人類中心主義環境倫理學」，不是一個精確用語。在這個通稱之下，其實包含了眾多立場互異，甚至互相矛盾的環境倫理學派。所以，我們不能使用這一個通稱，來進行清楚嚴謹的學術論證。

((2))若綜觀作者在文中所提及的「非人類中心主義」，其實主要涉及的環境倫理學派，是「生命中心倫理」(Biocentric Ethics)和「生態中心倫理」(Ecocentric Ethics)。在此個人認為「生命中心倫理」比「生物中心倫理」用語適切。而且，以下所指的「生命中心倫理」學者，是以彼得·辛格(Peter Singer)，湯姆·黎根(Tom Regan)，亞伯特·史懷哲(Albert Schweitzer)，保羅·泰勒(Paul Taylor)為主要對象。在此，也引用戴斯·賈丁斯(Des Jardins J. R.)在《Environmental ethics: an introduction to environmental philosophy》一書中對「工具價值」、「內在價值」和「天賦價值」的定義，¹並以此定義貫穿本評論文。

* 美國賓州大學醫學院生命倫理學中心傅爾布萊特訪問學者

¹ DesJardins, J. R. 1993, *Environmental ethics: an introduction to environmental philosophy*, California; Wadsworth, Inc. Belmont, p. 144.

- (一)「工具價值」(instrumental value)：是以物體的實用功能做為評斷價值的依據。如 Gifford Pinchot 所主張的「保育主義」(conservationism) 就是強調森林和野生地的工具價值。他認為森林和野生地是人類可以使用的資源。而「保存主義」(preservationism) 所主張對森林和物種的保存，也是基於它們具有潛在的醫療或農業用途。這都是以「效益主義」(utilitarianism) 為考量的出發點。
- (二)「內在價值」(intrinsic value)：物體本身即具有價值，不需以它的實用功能做評斷，但仍然必須是被人類所認定的一種價值。例如，具有象徵意義、美學意義、歷史和文化意義的物體即是。
- (三)「天賦價值」(inherent value)：前述兩種價值都是經由人類所認定的，而天賦價值是指獨立於人類的價值判斷之外，物體所具有的價值。例如，人類的「尊嚴」(dignity)，就是各類型的人類，不論其種族膚色、性別、貧富、貴賤、聰愚，都值得道德的考量和尊重，而無關於其他人的價值判斷。

((3))這裡應該注意是，DesJardins對「內在價值」(intrinsic value)和「天賦價值」(inherent value)的定義，和作者所使用的定義剛好相反。所以，必要時本文會註明這是相對於作者所使用的哪一個名詞用語。在此，也先附帶作一說明，個人並沒有反對作者的名詞定義，因為這確實是一組尚未統一定義的名詞用語。但必須強調一點，「生命中心倫理」學者絕對沒有像作者說的，混淆不清的混用情形。應該這樣說，每一位「生命中心倫理」學者都有很強的個人色彩，習慣用語也有一些差異，但他們全都在探索並肯定非人類生命的「天賦價值」的存在，這是完全一致而沒有混淆的。但是，作者所提及的深層生態學和羅爾斯頓的「系統價值」(systematischer Wert)概念，它們都是屬於或偏向從「整體論」價值觀出發的「生態中心倫理」。所以，它們的名詞用語，就算和從「個體論」價值觀出發的「生命中心倫理」相同，但定義和內涵是完全不同的。

((4))因此，在此我認為作者在文中，一直強調「非人類中心主義環境倫理學」學者混淆不清的混用名詞，其實這是作者自己在一個模糊的通稱下，混淆各學派思想所造成的錯誤理解。而且，把從「個體論」價值觀出

發的「生命中心倫理」，和從「整體論」價值觀出發的「生態中心倫理」混在一起，同時檢討它們彼此之間，用語類似，但定義和內涵是完全不同的「內在價值」（intrinsic value）、「天賦價值」（inherent value）和「系統價值」（systematischer Wert），根本就是一個錯誤的策略。所以，本文只就作者著力較多的「個體論」部份予以評論，不再繼續評論被我認為在此是畫蛇添足又混淆主題的「整體論」部份。

二、關於「天賦價值」的兩個問題

((5))接下來就是評論文的主體。首先，應該先質疑的，就是作者對自己所說的那個「與評價者無關，不具有人類相關性」、「價值獨立於人類的價值判斷而自己體現出來」，「必須是『絕對的』或『客觀的』價值」，依前述定義歸為「天賦價值」（inherent value，或以作者定義歸為「內在價值」，intrinsic Wert），這樣的價值，是否能清楚的說明（一）：它究竟是什麼？有哪些必要的特徵？（二）而且，最重要的是，如果以作者的想法，不管如何評價，都不可能與評價者無關，不可能脫離人類相關性，那麼我們該如何評價，才能脫離人類相關性，才可能是「絕對的」或「客觀的」？

((6))我非常懷疑連作者自己，都無法正面的回答這兩個問題，卻要用這樣的標準，來質疑所有非人類生命的「天賦價值」未必存在，或最多只是與人相關的「內在價值」。而且，就算我們不考慮探索動物的「天賦價值」，回到人類自身的「天賦價值」問題上，作者可以回答出自己本身絕對的或客觀的「天賦價值」究竟是什麼？有哪些必要的特徵嗎？而且，該如何評價，才可能脫離人類相關性，才可能是「絕對的」或「客觀的」？如果我們無法正面回答這兩個問題，自己本身的「天賦價值」就不存在嗎？若以作者標準，就連人類自身的「天賦價值」，都不可能成為絕對的或客觀的。

((7))所以，接下來我們要先用「生命中心倫理」學者的角度，更深入探討前述「天賦價值」的兩個問題：（一）「天賦價值」，它究竟是什麼？有哪些必要的特徵？是否可以客觀地存在？（二）量度並判斷「天賦價值」

的評價過程是否可以客觀化？在此我們要繼續探討這兩個問題，也同時反駁作者在文中的偏見與誤解。

三、「天賦價值」究竟是什麼？具有「天賦價值」的條件是什麼？

((8))關於「天賦價值」它究竟是什麼？作者在文中第((22))段中說：「康德認為人類以自身為目的，因此是有尊嚴的。我們可以用『尊嚴』代替『內在價值』」。這段話是對的，但不是完整的。而且，要把這段話說的平順易懂一點，應該要考慮伊曼努爾·康德（Immanuel Kant, 1724-1804）所處的時空背景，是在一個人權不平等的環境裡。所以，康德會說我們不可以把別人當成只具有「工具價值」的工具來使用，必須尊重其他人的「尊嚴」，或者說尊重其他人的「內在價值」（intrinsic value，這裡指的其實是前述「天賦價值」的涵義）。更進一步，康德認為只有「理性的生命」（rational beings）才值得道德的尊重，因為只有「理性」（rationality）才具有「內在價值」（intrinsic value）。因此，對康德而言，只有人類才稱得上是「理性的生命」，而值得道德的考量。²

((9))但是，「生命中心倫理」學者認為康德把「理性」當作具有「天賦價值」的條件是不對的。那具有「天賦價值」的條件應該是什麼？黎根在討論此問題前，先提出了「道德能動者」（moral agents）和「道德受動者」（moral patients）兩觀念，說明「理性」，已經不是具有「天賦價值」的必要條件：所謂「道德能動者」，就是這些個體是自由而且理性的，可以了解他們的義務，可以選擇他們的行為，並為這些選擇負責。而相對的「道德受動者」，如：嬰兒、心智不健全、昏迷的人，他們沒有能力了解自己的義務，也無法選擇應有的行為。所以，他們沒有義務，也無法為自己的行為負責。但不論「道德能動者」或「道德受動者」，都應該被尊重，都是道德考量的對象。這是因為他們都是「具有生命的主體」

² Kant I. 1873, *Duties to Animals*, in R. G. Botzler etc.(eds)(1998)*Environmental Ethics* (2nd), McGraw-Hill, pp. 312-313.

(subjects-of-a-life)。³所以，關於「天賦價值」它究竟是什麼，也許不容易回答，但我們必須先承認人類本身有絕對的或客觀的「天賦價值」。而且，從「生命中心倫理」學者的角度來說，只要是人類都是「具有生命的主體」，都具有「天賦價值」，這和「天賦人權」的想法類似。

((10))接下來是動物的情形，黎根更進一步地解釋「具有生命的主體」，並用以說明「天賦價值」的本質。所謂「具有生命的主體」，不只是指活的個體，在一般正常情形下，還包括許多特性：具有信念、慾望、知覺、記憶，和對自己未來的知覺；也能感受苦樂的情緒，具有喜好和擁有福祉利益，有能力採取行動實踐他的欲望和目標。這樣的個體，應以哺乳類動物為主。⁴

((11))所以，若以此標準來檢驗動物，並且當我們聽到科學家說，「這隻猩猩，海豚或狗具有五歲小孩的心智能力」，還有實驗室猩猩對瞬間電腦螢幕上出現的數字的速記能力，贏過所有跟牠挑戰的成年人，更勝於前述的「道德病體」，如：嬰兒、心智不健全、昏迷的人。這時候仍然要說動物不具有客觀的「天賦價值」，這反而是不客觀、不公道、不公正的，變成一個「物種主義」(specism)的偏見者。更何況「理性」和心智能力，已經不是具有「天賦價值」的必要條件了！如本文之前所論述的，從「生命中心倫理」學者的角度來看，比「理性」和心智能力更基本的「感知」(sentience, 感受苦樂的能力)能力，才是具有「天賦價值」的必要條件。

((12))例如，辛格曾引用1789年傑若米·邊沁(Jeremy Bentham, 1748-1832)的看法，認為只要有感受苦和樂的能力，就應該納入道德考量的範圍之內：「法國人已經發現：『黑色的皮膚』並不能成為虐待一個人的理由。因此，總有一天也會承認：『腳的數目』、『皮膚的種類』，也同樣地不足以讓一個有感覺的個體經歷被虐待的命運。……一隻成熟的馬或狗，或一些具溝通能力的動物，會比才一天、一星期、甚至一個月大的嬰兒更理性。所以，問題並不是牠們是否有理性？也不是牠們是否能說

³ Regan T. 1983a, "The Case for Animal Rights," in R. G. Botzler etc.(eds) 1998 *Environmental Ethics* (2nd), McGraw-Hill, pp. 351-358.

⁴ 同註三。

話？而是牠們是否感受痛苦？」⁵

((13))這絕不是像作者在第((11))段中所說的那麼粗淺，甚至認為「生命中心倫理」學者犯了「自然主義謬誤」：「這些論據只是說明非人類存在物不是（或不僅僅是）作為人類的食物或人類實現某些目的的工具而活著，而是為了其自身而活著。而這只是表明一個『事實』，簡單地從事實推論價值則有自然主義謬誤之嫌。」；而且，若檢視作者在第((10))段中說：「雷根如何能夠不顧人和動物之間基於理性能力的區別而回溯到他們在痛苦感知能力上的共同點，從而論證高等動物是與人同等的道德主體？」，甚至又在第((19))段中說：「把非人類存在物看作內在價值的承載者就是要表明，非人類存在物不只是評價的對象，其本身就是一個評價者，是與人一樣的主體。」，可見這完全只是作者對黎根以及對「生命中心倫理」的「天賦價值」觀點的不熟悉與誤解而已，也令人強烈質疑作者是否只是一再地刻意忽略和抹殺「生命中心倫理」學者在其著作中的論證，把自己變成一個「物種主義」的偏見者？

((14))接下來，如果我們可以認同動物，尤其是高等動物的客觀「天賦價值」確實存在，並且以「感知」能力，作為判斷具有「天賦價值」的標準。那麼下一個問題就是「天賦價值」的評價過程是否可以客觀化？

四、「天賦價值」的評價過程是否可以客觀化？

((15))在討論「天賦價值」的評價過程是否可以客觀化之前，我們在這裡先討論一下什麼樣的評價對象，才能夠有機會被客觀化的評價？首先，我們要問，難道只有物質對象，經過科學評價過程才會有客觀化的評價結果？非物質的對象，也可以經過適當評價過程得到客觀化的評價結果嗎？

((16))其實一般人認定比較「絕對的」和「客觀的」科學評價，也是由人類逐步發展和修正出來的「物質科學文明」，而且它還在不斷的增加精確度和改變內容當中。但就算由人類進行或設計的評價對象，不是具體的物質對象，評價結果也是有可能趨近「客觀的」。例如，測量心智能力的

⁵ Singer P. 1975, *Animals Liberation*. 孟祥森、錢永祥譯《動物解放》，台北市：關懷生命協會，頁45-46。

IQ測驗，以及性向測驗就是例子。心理科學家甚至可以把心智能力數量化；更關鍵的是，科學家可以把動物，例如：猩猩，海豚或狗拿來做測驗。因此，我們可以常聽到科學家說，「這隻猩猩具有五歲小孩的心智能力」；甚至直接把猩猩和人類的記憶力做比較，個人曾看過一隻實驗室猩猩，牠對瞬間電腦螢幕上出現的數字的速記能力，贏過所有跟牠挑戰的成年人，諸如此類的例子，不勝枚舉。

((17))就算不能直接評價某個生物對象，也不能把牠的心智能力數量化，但還是可以透過觀察，完全確定某個生物對象具有「絕對的」和「客觀的」心智能力。例如，個人曾看過一段有關寄居蟹心智能力的影片，片中的寄居蟹在身體增長之後，會到處「物色」然後「試穿」適合的空殼，最後「作出判斷」選定一個空殼。更奇特的是，牠會「記得」要把原先附著在舊殼上，好幾個可以幫牠防禦天敵的活海葵，「一個接一個」逐步搬到新殼上，放到「適當的位置和角度」，再帶著新殼展開新階段的生活。記得當時同時看這段寄居蟹心智能力影片的觀眾，無不驚訝地鼓掌叫好。這就是寄居蟹心智能力，雖然還無法被測量，但已被不同的觀眾評價，並被「客觀的」認定它的存在，甚至認定它不輸給人類幼兒的心智能力。所以，我們不能因為人類進行或設計的評價工具不足，而認定某個生物對象「天賦價值」不存在或不能被客觀的評價。而且，就算不是具體的物質對象，評價結果也是有可能趨近「客觀的」。

((18))這就像希臘哲學家普羅達哥拉思(Protagoras約485B.C.-420B.C.)說的「人是尺度」理論(homo mensura theory)：「人是萬物的尺度」，是「存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度」。⁶但這裡必須注意的是，我們要儘量使用趨近於絕對的或客觀的評價「尺度」，才會得到趨近於絕對的或客觀的評價結果。就像物質科學中所用的「尺度」，就是一般人認定比較客觀的評價「尺度」。但測量心智能力的IQ測驗的「尺度」的客觀性，一般人就會認為比不上物質科學中的「尺度」。但是我們絕不會懷疑心智能力的存在，以及評價者的影響力，而是設法克服「尺度」本身的信度和效度問題。所以，在此我們可以明確的說，作者在第((6))段中說的：「某物的價值總是評價者對某物的評價，總是與評價者(人)相

⁶ Angeles P. A. 1990, *The Harper Collins Dictionary of Philosophy* Harper Collins Publishers Limited. 段德智等譯(1999)，《哲學辭典》。台北市：貓頭鷹出版社，頁357。

關，具有人類相關性。就此而言，價值總是主觀和相對的。」，都是明顯的錯誤看法。任何評價，雖然是由人類進行或設計的，但確實有可能趨近「絕對的」或「客觀的」。

((19))這裡值得順便一提的是，「生命中心倫理」學者在其著作中，都大量引用科學家的實驗數據做論證基礎，但作者卻完全忽略這些論證，而在第((9))段中說：「這裏的概念如『主體』、『生命意志』以及『自我目的性』所涉及的特徵不能通過自然科學的方法加以衡量和確定，沒有自然科學意義上的客觀標準。」，甚至在整篇文章中，只用了一次動物做例子，而且是用「豬」作舉例的對象。我強烈質疑作者用「豬」作舉例的動機，這並非不能用「豬」作舉例，但我實在無法回憶出那一位「生命中心倫理」學者曾在其著作中，用「豬」作舉例的對象。而且，作者在第((15))段中說：「按照這種邏輯，一頭豬不願意活活餓死而是努力找東西吃以維持生命就是宣告了它對存在的追求，豬以此體現其內在價值。」，又在第((23))段的「三段論」中說：「低等動物或植物（這裏我們可以把高等動物的問題放在一邊）或生態系統的目的性只能被理解為功能意義上的目的性」、「生物追求的所謂的自身福祉、生態系統的秩序、多樣性、動態平衡等等都不過是所發生的事件的一個特定狀態。」

((20))這是一個荒謬的三段論證，為什麼「要把高等動物的問題放在一邊」？最後又怎能將結論拿回來包括所有生物（包括原先放在一邊的高等動物）？尤其最不公平的是，為什麼要刻意抹殺「生命中心倫理」學者在其著作中，所引用的大量的動物心智能力的科學實驗論證。難道作者對動物的了解，真的只侷限於自己所舉的「豬」例子的層次裡？還是作者完全只是用一種輕蔑的態度和昧於科學實驗事實的方式來進行學術論證？如果作者不能客觀公正地評論「生命中心倫理」，憑什麼要別人信服他最後做的結論？

五、結語

((21))個人完全不能認同作者所論述的：非人類生物「天賦價值」不存在，或不能被客觀評價的看法。「價值」問題，不論是「工具價值」或「天

賦價值」，雖是由人類所評價出來的，但這可以是真實存在，也可能是絕對的和客觀的。如果以森林的「工具價值」來說，如果我們要判斷一處森林的工具價值，我們就必須先訂出判斷的條件或量尺，比如樹種、面積和數量，然後換算出適當的價值。這樣的價值，雖然判斷的條件或量尺，以及換算出價值的標準是由人類訂出來的，但只要有統一的量尺和換算價值的標準，就可以達到不因測量者而改變的客觀性。

((22))同理，我們必須先承認人類本身有絕對的、客觀的「天賦價值」，而且也有了量度人類自身「天賦價值」的量尺，就可以拿來量度並判斷動物的「天賦價值」是否存在，而且只要這個量尺是客觀的，那麼測量的結果一樣可以達到不因測量者而改變的客觀性。在這裡，「生命中心倫理」學者認為「感知」能力才是量度並判斷動物「天賦價值」的客觀量尺，並在其著作中，大量引用科學家的動物心智和感知能力的實驗數據做論證基礎。所以，這時候仍然要說動物不具有絕對的、客觀的「天賦價值」，這反而是不客觀、不公道、不公正的，變成了一個「物種主義」的偏見者了。

一種環境倫理學理論的強度以及 一個論證的有效性之反省

程進發*

((1))目前東西方哲學對於環境倫理學的探討現況，我們可以說正使用相同的哲學語彙進行環境倫理學議題的反省，它是一種後設（meta）的檢視性質，這是一個事實，而且它是有價值的。環境倫理學的初衷與目的相同地匯聚在一個焦點，即人與非人類生命、環境之間的關係是什麼、應當是什麼，及其證成的問題；而探討環境倫理的議題會跨入知識論、形上學的論域，這幾乎是哲學地思索上述關係之必然。只是，環境倫理學家的環境理論必定如笛卡爾一樣追求理論之絕對的確定性嗎？這篇評論文將歸聚於環境倫理學中的「道德地位」（moral status）的概念，以及羅斯頓的環境價值觀和事實與價值二分等主題，一方面回應標靶（以下簡稱T文）文章的論點，也在釐清環境倫理學究竟它是如何特質的學問；亦如本文之標題所指，一種環境倫理學理論的強度其性質與要求在那裡，而一個邏輯論證有效的推論，它所能夠證明的或解釋的當有其限制。

一、何謂道德地位

((2))人類擴展道德的關懷最直接是表現在對於非個己，或說非人類生物的道德考量之上，並且給予相應的對待方式；此擴展的過程背後有理智思維與倫理實踐運作著，一方面它所形成的理論能夠證成人類所面對的存在物的道德地位，另一面則指向人類的道德義務，且給出規約性的律則指引人類的行為。「道德地位」（moral status）的概念即在指出那些存在物是人類道德關懷的對象，是人類關懷的「道德受動者」（moral patients）。

* 靜宜大學通識中心兼任助理教授

何謂道德地位？沃倫（Marry Anne Warren）說：「……是一種說明那些存在物的方法，在對著它們之際，我們相信我們有道德的義務，亦即我們採信了對那些事物的義務。¹」在環境倫理學領域中的議題，抑或生命倫理學的案例中都可以發現這樣反省的軌跡。雖然，沃倫是一個個體論者，但是卻不同於辛格和雷根一樣，只是從單一的標準來判定那些存在物是我們關懷的對象，她認為多元判準的概念是較合理的。

((3))按沃倫的觀點，道德地位的七個原則是：尊重生命原則、反殘暴原則、能動者的權利原則、人類權利原則、生態學的原則、跨物種的原則和尊重之傳遞原則。它們可以分成兩類：第一類是原則一、二與三為本有的性質（intrinsic property），第二類是原則四至七為一種關係的性質（relational property）；²多重判準的概念強調關係性質的要素作為分析道德地位的原則，而且必須和本有性質的要素之原則來共同考量道德地位。這些原則中沒有任何一個原則能夠孤離其他的原則而有效地考量道德地位，從沃倫對「道德地位」概念的定義中得知，道德地位必然蘊含了人類的義務，不同的道德地位的類型也就蘊含了多種不同的義務，因此沃倫就表明道德地位作為一種多重判準的概念；她並且解釋為什麼採取多重判準原則，她說：「每一個單一的判準理論其失敗並不是因為它選擇了一個沒有任何有效性的道德地位之判準，而毋寧說是因為確實沒有單一的判準能夠表現出所有相關的考量。³」例如，一個有感知能力的有機組織，在一個尊重生命的判準之下而具有道德地位，依照沃倫的觀點，這個有機組織是無法表現出與人類或與生態環境的關係；更重要的結果是說這個有機組織就無法在道德地位中有更多的宣稱，因而無法避免遭受痛苦或傷害。

((4))舉出道德地位的概念是要指出T文對於非人類存在物的固有價值與本有價值之概念分析，一方面是過度簡化，且T文之非人類存在物的固有價值並無法避免再陷入人類中心主義論調，因為它們的道德地位不能從自然科學方法來加以證明其為一個「主體」或「自我目的性」等，因此，要論證自然物的主體間可同意性是不可能的（T文第8.9.10）。證據是在T

¹ Warren, Mary A. 1997, *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*, New York: Oxford University Press Inc, p.9.

² *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*, P.21, P148.

³ *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*, P.176.

文對泰勒提出質疑，「泰勒似乎忘記了，只有有理性能力的人類才能從事實踐、才能對自己的行為進行道德評判。（T文第20）」

((5))再者，T文強調非人類存在物的內在價值體現於事物本身，與人的評價行為無關（T文第15），所以，內在價值概念與人類相關性是絕緣的（T文第16）。於是T文會批評羅斯頓的立場游移（T文第15），而且對於「價值特徵」也沒有說明（T文第18），而最激烈的批評語彙莫過於「羅斯頓用一些感性的、審美的語詞表達其主觀的印象，這可能得到一些與他有同樣的主觀印象的人的贊同，但這些命題遠遠談不上普遍有效或普遍的可同意性。（T文第10）」以及「……他只是粗暴地抹煞了事實與價值的鴻溝。（T文第18）」有關羅斯頓評價理論和事實/價值二分的問題，本文在下段提出證據作解釋。

((6))T文提到兩個論證，與一個三段論式，第一個論證：「通過論證了非人類存在物的……非工具性價值，從而論證人類對非人類存在物的直接的道德保護義務。（T文第1）」在第24段將第一個論證拆為一對兩個論證。又在21段提出第二個論證，即「檢驗這些倫理學家是否充分地論證了非人類存在物的內在價值從而論證了它們是與人平等的主體。」並且用一個三段論式來概括這些倫理學家的論證思路。按T文說法，第一個論證所得到的結論在第二個論證提出之前，業已指出他所要批評的環境倫理學家錯謬之處，然提出第二個論證的結論並未直接指出保護非人類存在物的道德義務之失誤，而是得到一個「悖論」，以及極端地顯示出人類與非人類生命之間的差異，或甚至可以說為人類中心主義者建構堅實的基礎。本文針對T文在形構其第二個論證過程中，提出如下評議：

((7))(一)如T文所提到的環境倫理學家並非都要充分地論證了非人類存在物的內在價值從而論證了它們是與人平等的主體，包括個體論者與整體論者。雖然將非人類生命拉抬到一個與人相同地都是一個生命主體，但是動物解放者、動物權利論者會贊成不同物種之利益衝突時可有不同的考量，T文的觀點無法容納差別的對待。而且提出「形式框架」概括非人類存在物的自身目的性（T文第21），以成就其推論；然而，一方面不同的非人類存在物種的道德地位之不同無法成立，用以考量人類應該如何對待不同道德義務的關係性質亦不復存在。

((8)) (二) 引出泰勒和伯納德-威廉姆斯各自的一段文句，T文第24認為這是理論上的一種「悖論」，而本文也可以說它們正是說明人性的「弔詭」(paradox)，而且更貼切。如羅斯頓(Holmes Rolston III, 1932-)說：「關於人類的優越與尊嚴的爭議試圖要表達的正是它混同了一個值得追求的結果與價值最初的所在。⁴」如果T文的結論，我們可以找出一種不同的解釋的話，那麼T文的觀點是否真成立，與作為駁斥羅斯頓的自然價值論那也是可議的。我們說弔詭正顯示出人類之尊嚴的事實與價值的交融之處，於是，我們就有另一種詮釋，這顯示出T文的結論只是一種可能性的說法，而不是推論上之錯謬。

((9)) (三) 有些學者說「造物尊嚴」，那麼我們即可以用「尊嚴」代替「內在價值」嗎？非人類存在物有其尊嚴？T文在這裡應該解釋說明為什麼沒有犯下「範疇錯置」的問題。

((10)) (四) T文中使用諸多強調知識論的確定性之性質，如絕對的、普遍與客觀性等(如T文第1.6.13.33等)，T文自行定義固有價值來作推論，然後檢視與批評非人類中心主義倫理學家得不到價值的絕對性，從而得到其可普遍化的規範內容。雖然T文沒有繼續深化或廣度地考察，但可以說這確實已觸及了一個環境倫理學理論的倫理學性質問題。果真一個倫理學理論或系統必須證明價值的絕對性，從而得到其可普遍化的規範內容，不論其是建基於知識論或形上學系統嗎？我們或許可以精確地界定非人類存在物的道德地位，但在道德的規範上要求人類絕對地遵從可普遍化的律則，這是有問題的。倫理學家斯通認為：當我們認定對X有責任時，乃因為它的道德地位是建立在一個普遍性的原則上，而當另外一個存在物Y的道德地位是建立在另一個原則之上時，我們就認為對它沒有道德責任，這是錯誤的。⁵倫理學涉及諸多不同的行動，而這些行動是由諸多的不同種類的判斷組成，針對某些情境的行動之經驗，從前我們或未曾經歷，而且當我們面對一種情境時，在那裡總是結合兩種或以上之與情境有關的道德意義的面相；T文立場認定我們之所依循的原則，就是為所有道德決斷所提

⁴ Rolston, H. III 1994, *Conserving Natural Value*, New York: Cambridge University Press, pp.165-166.

⁵ Don, E Marietta, Jr., *For People and the Planet: Holism and Humanism in Environmental Ethics*, Philadelphia: Temple University Press, p.171

供的基礎，堅持它的普遍性層次，對於不同對象、關係、情境脈絡等無法提出適當性解決。

二、價值的定義，與環境價值

底下針對羅斯頓對於固有價值、工具價值和自然系統價值之間的關係，以及評價理論作介紹之後，再對T文提出幾項質疑。

((11))羅斯頓自然價值論的概念，在整體論的模型了解之下比較接近「完形」(gestalt)性質，強調殊多的統一與其組成部分之間的整合與相互依存。這一種生態為中心的價值理論強調價值是早已置放在自然價值系統之內的；而且，多元的自然價值儘管是異質，甚至是矛盾的，也都能共同編織在複雜豐富的生態網絡之內，如內在價值與工具價值。內在價值與工具價值早已結合作為一既存在的自然價值系統，這個既已存在的自然價值系統作為一價值流動場，它使得內在價值與工具價值能夠作價值互換並從而得到價值；任何一物體之價值的發生與完成都在這價值場中，它的完成既是內在的也是工具性的。羅斯頓說：「人類價值也源於自然」⁶，且「系統價值就是創生萬物的大自然」⁷，要解釋人、自然與價值共同體便是依照相同的解釋模式，才得以找到自己與自然，甚至其他生命形式的關係。

((12))除此之外，羅斯頓認為工具性價值、固有價值以及系統價值之間的關係，固有價值與工具價值事實上是成對、無可切割的。他說：「固有價值與工具性價值來回穿梭，部分在整全中亦或整全在部份中。因此，我們必須讓固有價值在網絡中運作，它是存在於關係中的節點，「為其所是」所強調的正是此一價值的自我實現不可遺忘相關性 (related-ness)」⁸而且，當我們進行評價時也要謹守此種關係，他說「內在價值只是整體價值的一部份，不能把它割裂出來孤立地加以評價。」⁹進一步說，個體與系統

⁶ Rolston, H. III 1989, *Philosophy Gone Wild: Environmental Ethics*, (New York: Prometheus Books,) p.121

⁷ Rolston, H. III 1988, *Environmental Ethics: Duties to and Value in the Natural World*, Philadelphia: Temple University Press, p.236.

⁸ *Conserving Natural Value*, p.174.

⁹ Rolston, H. III 1988, *Environmental Ethics: Duties to and Value in the Natural World*, Philadelphia: Temple University Press, p.217

之間的價值相互浸透，它不是一個孤立的片段，正如事實與價值之混融而無可區判。羅斯頓說：「自然中的每一個別有機體都有權要求尊重並珍視其具體表現的各種價值（內在的、工具性的、生態系統的）。但是這些價值是不同和多元的，每一個個體和物種都會隨著其不同的工具性的/生態系統的／個體的光譜，這種價值的尊重從未兌現成相同的權利或福祉上的平等考量。」¹⁰

((13))T文對於內在價值或固有價值的一個界定犯了一個錯謬是將一個非人類生命存在物的關係項完全排除，如本文前段沃倫的解釋，對於羅斯頓自然價值論的觀點之解讀也是一樣。固有價值與工具性價值和系統價值無法割離，任何一個有機體從生物學的證據，或哲學思考而言它們是交融在一起的。羅斯頓說：「……簡單的化約在科學哲學與形上學上是個失誤，而「差別」在邏輯與價值理論中則是可欲的。」他直接舉例說明，將人與狼、猴子與馴鹿等一視同仁、平等地對待，這類的判斷及是缺乏辨識；在一種壞的意義上而言，它是物種盲視（species-blind），看不到物種之間的差別，以及在道德意義的評價上的差異，他主張一個具足辨識力的倫理學家將堅持所發現的不同價值的豐富與複雜性。¹¹

((14))T文僅由傳統價值觀或單一價值的定義，一方面對於價值的認知是狹隘的；再者，更與環境倫理學個體論者、自然價值論者的環境價值觀無法契應；羅斯頓的價值特徵是什麼？非羅斯頓沒有說明，而是T文考量未臻周詳。T文未曾理解羅斯頓類似鬆散、漫妙的語句，它們恐怕無法進入T文作者的感官，甚或理性的思辯系統，或在語言學的框架中找到位置。

((15))T文從第25段到第29段照錄羅斯頓的觀點，自無疑問。在第30段起T文：「……問題在於他進而宣稱自然的系統價值。人是在環境的進化過程中發展起來的，本身是有待評價的自然的一部分，這只是表明了人的存在基礎，表明了具體個人的評價的有限性、主觀性和相對性，但這些並不能動搖認識論和價值論意義上的主客對立。人仍然是認識和評價的主體。……」以及第31段，與第32段T文：「……但重要的是不能忘記這個評價仍然是某個人作為評價者所做的評價。如果用圖表表示，那就是：（如

¹⁰ *Environmental Ethics: Duties to and Value in the Natural World*, p.75

¹¹ *Environmental Ethics: Duties to and Value in the Natural World*, p.66.

T文圖5)。將圖4中的「生態學的评价」和圖5進行比較可以發現，羅斯頓的『生態學的评价』恰恰遺忘了那個進行自我反思的自我。……」

((16))本文要提出質疑的是(一) T文忽略了羅斯頓實際上瞭解此一問題，而且提出說明：為什麼我們不能採取此一種(即T文觀點)評價的方式，進行對自然價值系統的评价。(二) T文對於羅斯頓所謂生態的评价，它是一種「後生態學」的進路，以及其內容的了解事實上是不充分的。

((17))首先，羅斯頓說：「倫理學必然是具有普遍性要求的理論，但這種理論必須允許並要求倫理學能夠被具體而獨特的個人所實踐。這個人不是孤立的笛卡爾式的自我(Cartesian ego)，與他的外在世界相互隔絕的，而是與其客體世界保持著密切聯繫的主體的「我」。」¹²羅斯頓清楚任何的評價、思維甚或意識活動等，都會有一個主體，都需要一個主體；然而，他宣稱的评价理論是一種後生態學理論，以及之所以會反對事實與價值的二分，是因為他看到了西方傳統強調理性帝國之主體性思維，恰恰是當今環境危機的根源。他說：「我們對自然的评价的窘境並非只是哲學家讓我們蒙受的困局，雖然它可能是笛卡兒主義最後的遺產。」¹³又直接提出：「我們從一種抽象的、還原式的和分析性的知識，轉換到一種參與的、整體論的與綜合性的對自然中的人的考量。」¹⁴可見羅斯頓理會到笛卡兒心物二元論的問題。至於，他所運用的方法也有清楚的說明，他說：「我接著所要用的策略，是藉由我們如何知道我們所知道的這一問題(即哲學家所謂的知识論議題，環繞在「主觀的」與「客觀的」)奮戰出一條途徑，以達到對真實世界的事態的認識，並且能夠為價值存在那裡作辯護(即哲學家所謂的存有論的議題，環繞在「主觀性」與「客觀性」)。在進行的過程，我將盡可能使整個討論接近科學，同時要求一種純然的、乾淨俐落的對自然界中的價值現象與對自然界中的评价作考量。」¹⁵對自然中的價值現象作說明，其實也是在對自然界中的價值作出评价，因為都是評價者的描述與判斷；本文認為羅斯頓對於自然價值的评价有前後期的區分，我的論據就是他所謂評價者的评价活動貫穿了前後期，人類作為一個特殊的

¹² *Environmental Ethics: Duties to and Value in the Natural World*, p. 349.

¹³ *Philosophy Gone Wild: Environmental Ethics*, p. 92.

¹⁴ *Philosophy Gone Wild: Environmental Ethics*, p.100.

¹⁵ 見 *Philosophy Gone Wild: Environmental Ethics*, p.92.

評價者在前期已經表現出端倪，比笛卡兒的思維主體有更多不同的內涵；然而，羅斯頓自認為他的工作在前期並不夠充分，直到後期表達出一個頗具個人哲學特質的觀點：「我評價，故我在。」

((18))T文質疑羅斯頓的『生態學的評價』恰恰遺忘了那個進行自我反思的自我，正如柯倍德(J. Baird Callicot)曾從主體意識的思路來對羅斯頓提出質疑，柯倍德說：「沒有意向活動的主體，就沒有價值」¹⁶；此意，在羅斯頓對於自然的評價的觀點來看，也只能說有部份的真實性。因為，當我們在作評價時，總是在我們意識到它的情況下才有可能；然而，如果我們從評價主體的意識與自然價值之間的關係來說，那麼主體與自然價值之間的生態關係無法得到說明，且主體與自然價值整體之間的關係也不復存在；再以羅斯頓所謂評價的整體結構的觀點來說，因為作為自然價值的感受者：評價者，與自然事件都是在自然進化中事實，它們之間有生態科學的支持證據，如果依評價主體的意識之思路，依它來說明評價者與被評價者之間的一種關係，或許會如笛卡兒一樣可以找到屬於知識論中所要求的確證性的知識基礎，但是，這也正是為事實與價值之間架起一道更堅固的鴻溝，畢竟依著這樣的事實，在邏輯上根本不可能推衍出價值上的判斷；因此，我們可以說意識哲學的論域無法跨越到自然中已存在的價值，甚至自然整體價值更是無法企及；所以，羅斯頓不依笛卡兒的思維路向，當他從對自然的事實作描述時，發現了一些自然價值，心物二元論的思路已經被解構了。因此，說柯倍德，以及T文對羅斯頓的批評並不完全正確。羅斯頓說：「評價可以是一種更深遠的、非中立性的認識世界的方式。我們可能會假設價值不是經驗性的，因為我們沒有任何感知它的器官，也不能製造任何儀器來度量它。但有可能評價是一種高級的經驗，需要一種非常複雜的、活的儀器來讀入自然的性質。價值需要我們透過生命去經驗，但這正是為了讓一個人去洞澈他正在經歷的週遭事物的特質。」¹⁷

¹⁶ Callicott, J. Baird 1999, "Beyond the Land Ethic: More Essays," in *Environmental Philosophy*, New York: State University of New York Press, p.260.

¹⁷ *Philosophy Gone Wild: Environmental Ethics*, p.104.

三、羅斯頓與環境倫理學中事實與價值的二分議題

((19))在環境倫理學議題的討論中，關於自然主義者的謬誤或事實與價值二分的問題，它已經被認為是環境整體論者的一個弱點(Achilles' heel)，而且已經累積了諸多的討論。¹⁸本文在這個段落針對羅斯頓對於評價理論與事實與價值二分的問題之相關性，以及他對自然價值論中事實與價值二分的問題，簡述其解題脈絡後，再對T文提出幾項質疑。

((20))羅斯頓說：「倫理學中令人困惑與振奮的是在生態描述與評價的密切結合和相互轉換中，在此與其說「應該」是由「是」推衍出來，不如說在描述「是」的同時發現了「應該」。當我們從描述動植物、物質循環、生物金字塔、系統的穩定性與動態，進而到複雜、地球生命的豐富與相互依存、在對立與綜合中的統一及和諧、一直到最後的美與善，這中間我們很難說何時終止了對自然事實的描述，而對自然的評價開始顯現出來。至少對某些觀察者而言，是應該二者截然的分立消失了，在事實全然被揭示出來之際，價值就出現了，兩者都是系統的性質。」¹⁹這最直接表示評價理論與解決事實／價值二分的問題之相關性。他說：「有人警告我們不能從單純的自然事實走到自然有某種價值，更不能走到指引人們應該採取什麼行為，否則會陷入自然主義謬誤。在此，我只是想說：禁止我們穿越這些邊界的標記是人設置出來的，它們本身也僅只是一種文化的產物。」²⁰羅斯頓不承認休謨法則的難題存在於環境倫理學之中，或者說他的自然價值論的主張並沒有從實然推論出應然的難題，那是因為他發現事實與價值是密不可分地共同進化的；自然中存在著諸多的價值，整個自然史的進化過程更明顯地揭示出：自然就是價值的承載者。羅斯頓自稱這種進路是一種「後生態學」(metaecology)，²¹我們可以說它是自然價值理論的方法論，到後期著作仍是沿用此一方法。

¹⁸ 除羅斯頓之外，有柯倍德與馬瑞塔都有專論。J. Baird Callicott 1989, "In Defense of the Land Ethic," *Essays in Environmental Philosophy*, New York: State University of New York Press, pp.117-174; Don E. Marietta, Jr. 1995, "For people and the planet: Holism and humanism," in *environmental ethics*, Philadelphia: Temple University Press, pp.81-117.

¹⁹ *Philosophy Gone Wild: Environmental Ethics*, p.20.

²⁰ *Philosophy Gone Wild: Environmental Ethics*, p.122.

²¹ *Philosophy Gone Wild: Environmental Ethics*, p.19.

((21))到了後期著作一開始他就表明：「這裡的主張是，在自我認同中的任何研究證明都是研究一個人在世界中和在價值中的地位。有一件事我不能懷疑，如笛卡兒所堅持的，即我存在，作為一個思維的自我；我思，故我在。作為一個思維的自我，我也不能懷疑我做評價，我評價，故我在。這種動態的評價，雖然是不容置疑地被給出，對於哲學上的解釋是一個不容忽視的挑戰，科學上的就更不用說了。這種探究推動了這項分析的關注，它源於我堅信評價在自然史和文化史中的地位尚未得到適當的解釋。的確，令人感歎，它太常受到人們的誤解。藉由人類思想史而言，在達爾文時代的結束之際，也是分子生物學世紀的終結，面對一個嶄新的世紀，我們確實迫切需要一種對自然史和文化史中價值承載的世界中的人類自身及其價值作說明。」²²

((22))他說關於人類的評價活動並未作出充分的解釋，也就是指著：對於自然史和文化史中價值承載的世界中的人類自身及其價值並未完成說明。羅斯頓的自我檢視，似乎指出了在前期對於自然史的價值有較多的論述，而在文化史部分則顯然不足；區分自然史與文化史兩個部分，在評價者看來，這兩者彼此間並不是毫無關涉的他者；首先鬆泛地說，如果不能肯認在自然中或文化中的諸多事實的話，那麼要累積成果是不可能的，畢竟，進行抉擇的道德能動者終究需要認知的事實；人作為生物學上、倫理學上，甚至是宗教上的種種特性與表現，總是要能夠傳承、累積、分享與交流等，而這些行事都是人作為特殊的生命存在，他在自然界中的價值以及在文化世界中形成價值的事實，它們都必須被肯定。羅斯頓前後期著作的觀點是相同立場，只是他一直認為有關倫理與宗教在人類的自然進化史當中的突現（*emergence*）²³還沒有得到恰當與完整的說明，而這就是他後期著作的主要企圖。

((23))羅斯頓用「慷慨的」倫理學來指稱環境倫理學是一種人類利他主義的倫理學，而這種普世的环境倫理學能夠被建立起來，從自然價值整體

²² Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in *Natural and Human History*, Preface, P. X IV.

²³ 關於「突現」的概念，在羅斯頓的著作當中，還只是在描述一種現象或能力的出現，如某種利他的行為或科學理論的突現等，最明顯地如本文指出，他針對科學、倫理與宗教在自然史中的突現作評價，但未曾指出要針對「突現理論」作相關的研究。

論的觀點而言，是因為人類的思想與感情不僅指向自己，而且也指向在共同體中其他的生物；再者，人類也共享了在自然史的進化過程中所創生的價值。在早期他說人類要擁有優越性是可以透過守護地球來完成，²⁴在這裡則說，如果沒有實踐利他主義的話，就沒有資格說是成熟的道德能動者。²⁵於此可以說羅斯頓完成了對人類心靈在倫理能力層次上的評價。「倫理學的創生，特別是慷慨的創生，是人類天賦殊勝之處，它持續著並且超過基因的創生，揭示了在世界上能夠達成的超驗的能力。」²⁶完成對人類在倫理上的卓越表現的評價，尚非真正表述一個人在世界中和在價值中的地位，羅斯頓認為人類還有第三種特殊的宗教活動的能力，作為一個道德能動者必然深化成為一個宗教能動者。

((24))在前期著作中提到宗教價值是自然價值其中一項，自然裡的許多訊息被解讀為刺激人類心靈中的宗教意識或情感的東西，有一些隱喻的說法，如：「自然荒野類似神聖的經典」、「我們需要荒野的聖殿作為逃避塵俗的地方」、「大自然神奇的創生」等。²⁷到了後期羅斯頓對自然界的諸多訊息的直接解讀，他提出一種對宗教的起源的解釋，那就是對自然的繁育力 (fertility) 的一種回應。其實從著作的名稱：《基因、創世紀和上帝：價值及其在自然史和人類史中的起源》，似乎可見他著重在對自然創生這個部分。大自然神奇的創生是生物學所無法解釋的，宗教的產生使得人類對待他人與非人類的生命都有了極為重大的改變，這不只是一項事實，更是一種價值的抉擇；在基督教、伊斯蘭教，甚至佛教的宗教教義中，都極為明確地宣說，並且告誡它們的追隨者，人性的自然化是一限制，要突破這個困限並進入利他的理想，在這個時候人類從自然進入到文化的成就，宗教的理論思想，甚至是宗教家的傳承與累積的成果可以作為例示。這是除了從科學與倫理之外，再次從宗教，即第三個人類精神的特殊向度，來說明人類在自然史與文化史當中所出現的價值。

((25))T文對於羅斯頓自然系統價值論，以及事實與價值二分的問題之理解，主要是在第4節。T文認定羅斯頓將事實與價值直接貫通了，但T文

²⁴ *Environmental Ethics : Duties to and Values in the Natural World*, p.338.

²⁵ *Genes, Genesis and God : Values and Their Origins in Natural and Human History*, p.291.

²⁶ *Genes, Genesis and God : Values and Their Origins in Natural and Human History*, p.291.

²⁷ *Environmental Ethics : Duties to and Values in the Natural World*, pp. 25-27.

完全沒有相關論述或理解，但只說「結合他的具體論述」，而後直接斷言「他只是粗暴地抹煞了事實與價值的鴻溝。」試問：T文在那裡說明所謂「結合他的具體論述」？又所謂「粗暴地抹煞事實與價值的鴻溝」是針對羅斯頓那個脈絡的論述作出的評斷呢？關於環境倫理學中的事實與價值二分的問題，或說實然／應然之間的議題，T文必須重新檢視羅斯頓如何處理後再作論斷，或者說T文對於羅斯頓的自然系統價值、評價理論與事實與價值二分的問題，這三者之間的關係並沒有恰切的了解；T文的推論固有其巧思，但評斷一個倫理學理論，無論如何必須再回到其內容與脈絡論述；因此，T文對於羅斯頓的批評顯得走樣，形成T文與本文展示羅斯頓的脈絡觀點幾乎是各自表述的局面。

參考書目

- Callicott, J. Baird 1989, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, New York: State University of New York Press.
- Callicott, J. Baird 1999, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental*
- Marietta, Don E. Jr. 1995, *For People and the Planet: Holism and Humanism in Environmental Ethics*, Philadelphia: Temple University Press.
- Rolston Holmes III 1988, *Environmental Ethics: Duties to and Value in the Natural World*, Philadelphia: Temple University Press.
- Rolston, Holmes III 1989, *Philosophy Gone Wild: Environmental Ethics*, New York: Prometheus Books.
- Rolston, Holmes, III 1994, *Conserving Natural Value*, New York: Cambridge University Press.
- Rolston, Holmes III 1999, *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Warren, Mary Anne 1997, *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*, New York: Oxford University Press Inc..
- Philosophy*, New York: State University of New York Press.

價值是評價的結果——答覆評論

羅亞玲*

這篇答覆大致可以分為兩個部分，首先我將重申寫作《從規範到價值》一文（以下簡稱“《從》文”）的旨意，並針對評論者的問題解釋一些前提性的思考，然後聚焦於非人類存在物的價值問題。

—

文章的副標題“論非人類中心主義環境倫理學的一個論證問題”就是為了點明了文章的旨意，正文第一段也明確交代了文章主要分析和揭示非人類中心主義環境倫理學的一種論證策略——即通過論證非人類存在物的所謂的「固有價值」或「內在價值」來論證人類在道德上對於非人類存在物的直接的保護義務——所存在的問題。針對評論者的問題，這裡強調兩點：其一，《從》文只是針對非人類中心主義環境倫理學的「一個」論證問題，「一個」意味著文章並不否認非人類中心主義環境倫理學中還存在其他的論證策略。文中所用「主要的」或「普遍的」等限定詞不過是表明文章所議的這種論證策略較為常見，這些詞的中文字面含義應該也沒有任何排他的意味。就此而言，評論一對「普遍」一詞的糾纏沒有意義，其花大篇幅介紹的彼得·辛格Peter Singer（評論三也提到了辛格）和福克斯的論證方式也不在《從》文的考察範圍之內（註腳3中對此有交代，這裏可順便一提，Singer的功利主義進路——哪怕是不同于傳統功利主義的新版功利主義——也不是沒有問題的），評論四中介紹的羅爾斯頓晚期的利他主義思想也超出了文章的討論範圍。其二，《從》文只是分析「論證問題」，即文章所針對的那種論證策略所存在的問題，並沒有因此直接否定非人類

* 上海復旦大學哲學學院講師，德國柏林自由大學哲學博士

中心主義環境倫理學的主張本身。實際上，我認為不能簡單地一概否認非人類中心主義的主張，非人類中心主義的主張按照一定的解讀是有意義的，但問題是如何論證這種主張，我們不能因為這種主張可能正確或能夠得到論證，從而認為任何提出這種主張的觀點一定是沒有問題的。《從》文背後的動機恰恰在於試圖通過對已有的一些論證中存在的問題的分析尋找一種合適的論證，當然，這一步的工作已經不是這篇小文章的主題，文章只是作了一些提示。總之，《從》文只是聚焦於比較小的一個點上，沒有「對非人類中心主義環境倫理學作直接的肯定或否定評判」，也沒有「對其進行全面的考察」，更沒有像評論一要求的那樣討論東方學者要不要跟著西方學者起舞的問題（評論一第10-11段），這些誠然都是一個重要的問題，但不是這篇文章能夠處理的。

與此相關，評論一提出了一個重要的問題：「〈從文〉為什麼在討論『非人類中心主義環境倫理學學者試圖把非人類存在物納入為道德社群的成員』這件事時，把焦點置於相關論證之上」？（評論一第2段）這涉及對環境倫理學及其任務的理解。當我們談論環境（自然）保護的「道德義務」的時候，我們就已經在規範倫理的意義上預設了這種義務的普遍約束力，這是「道德義務」區別於其他策略性行為規則的重要特徵（值得一提的是，普遍的約束力不等於強制性，也不等於在實踐中排除任何例外的應用）。而對於被啟蒙的意識而言，道德義務的普遍約束力並非不言自明，因此規範倫理若要擺脫相對主義和虛無主義就必須首先面對道德論證的問題。而環境倫理學論證環境保護之道德義務的必要性更在於，一方面這一道德義務並非傳統的倫理規範，另一方面，環境問題的全球性特徵、當前時代的文化多元化、由此引起的利益衝突的複雜性尤其是環境保護實踐中的困難都迫切要求證成環境保護義務的普遍性。正是在這個意義上，德國哲學家阿佩爾指出，鑒於全球性的環境問題和核威脅，當前的科技時代迫切需要建構一種普遍有效的倫理學。因此，雖然在環境保護的實踐中不必先完成論證才開始行動，但論證的工作絕不僅僅是「學院派人士」（評論一第23段）書齋裏的自娛。我不反對有些思想家只是「企圖邀約眾人來分享其洞見、體驗其善意」（評論一第23段），我也相信，這種努力會在實踐中取得相當的成效，甚至這也可以理解為某種意義上的倫理學，但這

只是激發動機的努力，對於作為規範倫理的環境倫理學而言是不夠的，對於環境保護的實踐最終也是不夠的。

另外，在此有必要再解釋一下非人類中心主義環境倫理學這一概念及其主張。「非人類中心主義環境倫理學」的提法確實只是基於約定俗成，並不存在人類中心主義的和非人類中心主義的兩種環境倫理學，它們是環境倫理學中的兩類不同主張，並且，各自的觀點如何（或者應當如何）理解、兩者之間是相互排斥的抑或在某種意義上可以相容這些問題都需要進一步澄清。評論三指出「非人類中心主義」是「包含了眾多立場互異，甚至互相矛盾的環境倫理學派」（評論三第1段），這沒有問題，但這並不妨礙將其作為與「人類中心主義」相對立的一個鬆散的類概念。《從》文認為非人類中心主義的基本主張在於認為應該“將非人類存在物吸納為道德共同體的成員”，即認為我們在道德上對非人類存在物（不同的立場所認定的範圍不同）有著直接的保護義務，所謂「直接的」就是強調我們應該為了非人類存在物本身的目的或利益而保護它們，而不是基於我們自己的目的和利益（對照《從》文第一段）。這與評論一認為非人類中心主義的「主要關懷的則是如何將「道德考量」擴張到非人類存在物之上」（評論一第5段）應該是一致的（「道德考量」一詞有點含糊，在寬泛的意義上，將非人類存在物當作道德義務間接的物件也是一種道德考量，當然這肯定不是評論者之所指）。

需要強調的是，這並不是說非人類中心主義認為不能採取差別待遇對待人類和非人類存在物（對照評論一第5段），大多數主張非人類中心主義的學者反對無差別的對待（不管他們是否能夠或有沒有證成這種主張）。結合黎根關於道德能動者(moral agents)和道德受動者(moral patients)的區分（評論三、四也提到了這一區分），可以說，《從》文所謂「道德共同體的成員」包括雷根意義上的道德能動者和道德受動者，文中「道德地位」的說法就非人類存在物而言也是指它們作為道德受動者的地位。

就此而言，評論四指出並非文中提到的環境倫理學家都要充分地論證了非人類存在物的內在價值從而論證了它們是「與人平等的主體」（評論四第7段），這本身在某種意義上沒有問題，但並非《從》文所要表達的意思。文中相關部分雖然也使用這一表述，但首先，「平等」不意味著無

差別對待；其二，文中諸如「為克服人類與非人類存在物的截然對立」（19段）、「質疑人類的特殊性」（20段）、「反對基於理性而認為人類高於自然」（24段）等表述應該都很清楚地表明文章並非自樹靶子。而針對評論四的相關觀點，有必要提醒一點，其所提示的動物權利論者或動物解放論者關於不同物種之利益衝突時有不同考量的主張首先是為避免實踐中陷入荒謬境地的必要性而引入，我們還可以進一步考察他們是否充分地論述了這種主張的可能性，考察他們是否很好地處理了這種主張與關於將非人類存在物納入道德共同體的基本主張之間的邏輯一致性。

二

《從》文開頭對其所批評的論證策略做了兩步走的概述，即第一步論證非人類存在物的內在價值或固有價值，第二步論證我們對於非人類存在物的直接的道德義務，而後面主要針對第一步，這並非不自覺的疏漏，實際上，如果能夠充分地證成第一步，那第二步就水到渠成了，因此很多學者就直接致力於第一步的價值工作，甚至遺忘了其最終目的在於第二步的規範論證。我之所以強調兩個步驟主要是為了提示價值論證只是跳板，同時也是為進一步探尋其他的論證可能性作準備，也就是說，一旦我們發現“從價值到規範”的道路不通，我們可以考慮另外的道路。文章第34段指出，我們或許可以設想非人類中心主義環境倫理學為論證保護非人類存在物的直接道德義務可能不需要通過論證非人類存在物的「絕對的」非工具性價值。

問題是《從》文對這一論證策略的批評是否合適。評論一質疑文中第23段對21段所列之三段論的分析，認為文章本身預設了「具有人類的自我目的性 \supset 具有內在價值」這一大前提，這是誤解。對於該三段論，《從》文首先指出，按照一般的對價值的理解，其大前提不成立，然後又試圖對其作同情的理解，鑒於有些學者將自己的三段論與康德的三段論相提並論，文章於是指出，他們所預設的自我目的概念不同於康德的自我目的概念，如此則若大前提中包含的自我目的概念是康德意義上的，小前提不成立，若以小前提的自我目的概念為準，則大前提需要進一步論證，於是得

出結論：該三段論不成立（用「有問題」或許更好）。實際上我在文章中總是盡力揭示所針對的觀點自身所包含的問題或矛盾，而不是直接用一種觀點去壓制另一種觀點。此處的論述因此也不表明我完全接受康德的論述，實際上我也認為對康德本人對人的自身目的性和尊嚴的論述很難逃脫自然主義謬誤的指控；而文章第22段對該三段論所作的另一種解讀——即把「內在價值」視為「尊嚴」的同義詞——同樣只是一種同情的理解，不意味著我主張非人類存在物具有「造物尊嚴」。這也算對評論二、三、四相關問題的（部分）答覆。

評論三關於譯名的問題以及所涉學者是否存在概念混淆或立場遊移的問題，原文都有交代和引證，此處不論。針對評論三首先需要說明的有以下兩點：一、羅爾斯頓（Holmes Rolston）用以表明其整體主義立場的「系統價值」概念與個體論者的「固有價值」和「內在價值」概念誠然就「定義和內涵」而言完全不同（評論三第4段），但它們都與工具價值相對立，所包含的論證策略相同，《從》文完全有理由將它們納入同一論證策略一併討論。二、評論三較多地引述辛格和雷根的文字來反駁我的觀點，但問題是，他們的觀點不代表真理。黎根（辛格不在文章的討論之列）基於嬰兒和智障者的道德地位質疑理性的標準，但他引入「生命的主體」的概念，並對「生命的主體」作這樣那樣的規定，只是不適當地為其動物權利論量身定做一套衣服罷了。若論人類與非人類存在物的共同點，則人不僅跟高等動物有共同點，跟低等動物甚至植物也有共同點，雷根憑什麼止於他所謂的「生命的主體」的共同點？他所謂的「生命的主體」何以成為「固有價值」的準繩？雷根用以規定「生命的主體」的種種特徵比如「具有信念、慾望、知覺、記憶」等等其實都很含糊，在某種意義上，我們也可以說植物有具有這些特徵，樹上的疤痕、樹的年輪也可以說是一種「記憶」，樹根繞開大石向別處伸展表明樹有存活的「慾望」，亞伯特·史懷哲（Albert Schweitzer）也說所有的生物都有「生命意志」。這些觀點在《從》文第10段已有論述，只是文章針對的是一種類型的論證策略，受限於整體篇幅，不可能詳細引述所涉及的學者並一一展開。

《從》文的分析主要立足於對價值概念的一般理解，即把價值看作評價的結果。按照這一基本理解，價值必須被置於評價者、被評價的物件和評價

活動的三維關係網絡之中，脫離這一網路，就談不上價值，文章強調價值之人類相關性也就是強調價值不是某事物本身的性質，而是評價者將其作為評價對象進行評價得出的結論。主張非人類中心主義的環境倫理學家要通過論證非人類存在物的內在價值（或固有價值）來論證人類對於它們的直接的道德義務，他們所謂的內在價值（或固有價值）必定是指一種「絕對的」或「客觀的」——請允許我勉強用這些並不是很恰當的概念——非工具價值，如果他們並不否認價值的人類相關性，即在我所區分出來的固有價值的意義上進行論證，那麼「絕對的」或「客觀的」就是指有關非人類存在物具有非工具價值的判斷的主體間可同意性，這是他們的論證需要解決的問題，如果他們進而否定價值的人類相關性，那他們還需要首先論述這如何可能。文章也主要針對這兩個論證任務進行考察。

評論二梳理了內在價值概念的四種含義，並認為我從肯定和否定人類相關性兩個方面所作的固有價值和內在價值兩層含義只相對於其所指出的第一、四種含義，因此文章的考察有不全面之嫌。但仔細考察評論二的四種含義不難發現，第一種含義其實只是對內在價值或固有價值概念的一個寬泛的否定性規定，並不能作為這個概念的定義，嚴格說來還需要加上「絕對的」或「客觀的」之類的限定。我所區分出來的「固有價值」並不對應於這個意義。後面三種定義則可以根據其是否肯定價值的人類相關性分別納入我所區分的固有價值和內在價值的概念之中。第二種定義強調價值源於事物的內在屬性，第三種定義的強式理解強調「客體所擁有的獨立於評價者的評價的屬性」（評論二第5段，建議此處不用「客體」一詞，因為客體概念本身需要在關係中被規定），分別從正反兩面否定價值背後的三維關係網絡，即否定價值的人類相關性，兩者都可納入我所鑒別出來的「內在價值」概念。第四種定義則進一步指出內在價值即事物的自身的性，這在一定程度上已經是一種論證，我在文章中分別結合固有價值和內在價值的兩種理解對之進行了考察。其實，這裏的問題不在於定義本身，而在於如何能夠作出第二、三（之強式理解）、四種定義。也就是說，我們如何能夠否認價值的人類相關性？易言之，價值如何可能脫離前面所說的評價者、評價物件和評價活動的三維關係網絡？相關的學者以及評論二的作者似乎都只是直接宣稱這一點而沒有很好地論述如何的問題。順便

提一下，這裏說的是「否認」和「脫離」，不是「克服」。如果承認價值是評價的結果，那人類相關性就是不可克服的，評論三緊緊相逼的「如何評價才能克服價值的人類相關性」（評論三第5段）的問題無異於問我們如何才能站到自己的皮膚外面，其諸如「天賦價值（等於我所區分的否認價值之人類相關性的內在價值）的評價」（評論三第15段）等表述本身也是自相矛盾的。

有意義的是評論二所區分的第三種定義的弱式理解。我雖然不願意用「價值特徵」或「價值屬性」這樣的概念（因為在我看來，「價值」和「特徵」或「屬性」屬於不同的概念範疇，前者是評價的結果，後者是事實——儘管是用人類的概念描述出來的事實），但我們確實可以將之同情地理解為這樣的預設，即某些事物或事物的某些特徵必定會引起評論者的特定評價，正如樹的電磁波必定被視覺發現為綠色（當然這裏假定一般的綠樹和正常的視覺）。評論二以及一、四大致都是在這種意義上為羅爾斯頓辯護，這種意義上的內在價值可歸入所區分的固有價值，其論證面臨的主要困難是如何論證其客觀性或絕對性，因為即便我們事實上對具有某些特徵的事物會作出同樣的評價，但其一致程度是否能夠達到正常之視覺對於綠葉的反應的一致程度是值得懷疑的。當然，這也不是簡單地否定客觀的價值的存在，而只是提示論證的困難。《從》文強調價值的客觀性取決於其主體間可同意性在某種意義上也是提示這一困難，朝著實證主義的方向去尋求這樣的客觀性顯然是沒有意義的。

評論二和一、四都質疑自然主義謬誤的問題。如果將自然主義謬誤理解為從事實推論價值或規範的邏輯錯誤，那它並沒有問題，事實與價值之間直接的邏輯推論顯然是不成立的，邏輯上，從一個事實也不能推論另一個事實，三段論需要兩個事實。羅爾斯頓反駁事實與價值二元區分的主要理由是，我們能夠在描述「是」的同時發現「應該」（可參照評論四第20段引文），這在一定程度上也是評論二所提示的普特南（Hillary Putnan）有關事實與價值相互糾纏的觀點。但羅爾斯頓忘了我們之所以能夠在描述“是”的同時發現「應該」（其實我認為還得進一步區分價值和規範（應該），此處不論），只是因為進行事實描述的我們同時在作價值判斷，而價值判斷之所以可能並非（或不僅）因為「是」，而是因為我們的規範預

設。舉例來說，醫生建議人們不要吸煙不僅因為吸煙有害健康的事實，好包含了一個預設，即健康是好的或我們應該追求健康，如果不應吸煙是一個道德規範，那倫理學的重要任務就是論證追求健康為普遍的道德義務。事實與價值事實上的相互糾纏並不意味著我們不能在方法上將它們區分開來，普特南那本名為《事實與價值二分法的崩潰》的著作真正批評的毋寧是本體論或形而上學意義上將事實與價值截然相分的二元論，他極富洞見地批評了邏輯實證主義將倫理學驅逐出有意義的科學領域的做法，但他僅僅基於對我們的日常辭彙的考察宣告事實與價值二分法的崩潰在我看來並不充分。當代倫理學不能簡單地將分析哲學的發現一概推倒重來，而必須尋求如何在此基礎上尋找出路。當然，如評論二所言，這是一個很大的問題，不是此處能夠全面處理的。

同樣，評論二最後提到的倫理學是否拒斥形而上學的問題也不是這裏能夠處理的。但值得一提的是，回答這個問題首先有必要澄清我們如何理解形而上學，尤其是澄清我們談論的是何種意義上的倫理學，評論二有關稀薄的倫理學和厚密的倫理學的說法很有啟發，在環境倫理學中，這些問題構成了討論的前提，希望以後有機會就這些問題展開更多的討論。

限於篇幅，這篇回覆必須就此打住了。非常感謝各位的評論，也很遺憾在此不得不忽視一些問題。這篇答覆如同《從價值到規範》一文都既是表達主張並作出辯護，也是討論和請教。就此而言，它們首先無涉於謀求「替代」或「並陳」的野心，而只是溝通的努力。同樣，評論一提出的東西方之爭應當不是按照誰的規則的問題，而是誰更有道理或誰在哪些方面更有道理的問題，東和西的標籤本身並不重要，重要的是說理。

「人體實驗之倫理、法律與社會反省」 專題引言¹

李瑞全*

生命科技的研究都不免要經過動物與人體實驗才可以成為日常的醫療作業。不但實驗過程中必須作人體實驗，任何新的醫療技術或方法，當它第一次施行到病人身上，都可以說是一種在病人身上的實驗。而在人體實驗上，常有不少駭人聽聞的流弊。不論中外，傳統的醫療與實驗都沒有很嚴格的區分。傳說中的神農嚐百草，無疑是以自己為實驗對象，以測試藥物的性質。在西方，希波克里斯誓言（Hippocrates Oath）並沒有處理醫藥實驗的倫理問題。而西方醫藥歷史發展的追溯，人體實驗的出現要到文藝復興之後。現代意義的人體醫藥實驗大抵是十九世紀的產物。1865年著名的法國生理學家 Claude Bernard 發表了 *Introduction to the Study of Experimental Medicine* 一書，醫藥實驗才正式進入醫學的範疇之內²。當時歐洲實是一切科學與醫學研究之中心，許多醫療實驗的事例和濫用開始出現，也引起不少討論。歐洲的醫學先驅已整理出若干實驗的守則，作為實驗醫學的規範。在二十世紀三十年代初，德國政府甚至公告了很嚴厲的新藥物與醫療的法令，其廣泛性比日後所謂紐倫堡守則（The Nuremberg Code）和赫爾辛基宣言（Helsinki Declaration）更有過之而無不及³。人類歷史上最先進的醫藥人體實驗的規範，實首先出現在德國，但諷刺的是，歐洲最不人道的人體實驗也出現在第二次大戰中的德國。而在亞洲，最不人道的人體實驗則是由當時亞洲最強大的日本加於中國人民身上。但戰

* 本期專題特約編輯，國立中央大學哲學研究所教授兼所長。

¹ 此引言改寫自我在臺灣生命倫理學會與成功大學醫學院等機構於2008年6月6-7日在台南國立成功大學舉辦之「2008後基因體世界之人體實驗教育暨國際學術研討會」會議上發表的論文「國際人體實驗規範之倫理分析」，以及專為會議論文集撰寫的「說明」。

² 參見 Albert R. Jonson, "The Ethics of Research with Human Subjects: A short History" 一文，此文為 Albert Jonson, Robert M. Veatch, LeRoy Walters (ed.), *Source Book in Bioethics* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1998), pp.5-10。

³ "The Ethics of Research with Human Subjects: A short History," p.6。

後，美國基於國家利益，為了接收日本有關研究紀錄之軍事用途而與日本軍醫交換，把這一不人道實驗歷史秘而不宣，把進行這類罪行的醫生和科學家開釋，使這些悲慘的生命白白犧牲，沒有成為人類避免同類傷害的前車之鑑⁴。

但真正促使人體實驗被現代社會廣泛關注和成為醫藥研究倫理的焦點，則是由於六十年代Henry Beecher觀察和統計美國最先進的*New England Journal of Medicine*所刊登的研究論文中，所涉及的受試者的傷害和死亡之驚人現象，才使得尖端的醫藥研究者和社會各界人士正視人體實驗的研究規範。美國乃在七十年代組成生命倫理研究委員會，集合各界有代表性的學者專家、倫理學家、宗教代表和社會人士，經數年的諮詢討論，發表了著名的Belmont Report，成為美國人體實驗的基本規範。赫爾辛基宣言後經多次修訂，以跟進生醫科技的發展，已成為國際上最重要的一套規範，也常被引入各國的法律之中。人體實驗的研究倫理要求，現在已不但是一國之內的法律，更成為國際的共同規範。

後基因體時代的研究所涉及的人體實驗，不但仍然有許多傳統而來的人體實驗的倫理、法律與社會問題，更增加了基因研究方面所產生的許多新的爭議。而許多新藥的發展更針對不同的基因構造來進行治療，即基因藥物或基因體藥物學的研究，更涉及特定的族群或性別，不但有新的人體實驗的需求，也有新的倫理議題，如家族隱私、家族式的告知同意、家族遺傳疾病之告知、參與實驗的權利與義務等；更有新的研究領域、方向與對象之出現，如使用胚胎幹細胞進行研究、醫療性複製研究、生殖性複製研究、人獸混種胚胎之使用等。不但先進國家紛紛訂立新的相關法令，以跟上研究所需和加以適當控管，以免釀成不可收拾的局面，國際上也推動跨國之公約，以規範全球的研究倫理，以免做成不幸的事實。由於先進國家管制比較嚴密，而落後國家則由於科研水平未到，多無立法管制。因此，為避免有爭議的研究逃到這些國家去進行，許多國際組織都訂定新的跨國和國際性的規範和指引，以建立全球的共識，制訂全球的規範，避免由於這種新科技和醫療製藥的研發，在巨大且急遽的競爭壓力之下，做出各種

⁴ 部份的歷史和學術討論請參見Sheldon H. Harris, *Factories of Death: Japanese Biological Warfare, 1932-45, and the American Cover-Up* (London: Routledge, 1994)

有違倫理和普世的法律規範的行為和研究。

國內之相關的人體實驗倫理規範可說是相當貧乏的，相關的生命醫療倫理的專業人士和研究者之生命倫理學的教育，都很不足夠。因此，在推動和執行涉及人體實驗研究計劃之倫理審議上，缺漏不少。而國內相關的基因藥物研究、開發出新的醫療方法等，雖然常有重要的突破，具有巨大的潛力，但卻礙於沒有恰當的倫理規範和評審制度，反而有礙研究者之研究，或不願意在台進行最新的研究，以免揹負違反倫理的指摘，陷於韓國黃禹錫之困境。因此，人體實驗之倫理規範、法規、制度、機構評審委員會的組織、區域倫理委員會的建立等等，都亟需作理論與實踐之反省檢討，並成立可行的政策和制度，與國際規範接軌。這對生醫科技之研究與發展具有重要的基礎意義，對支援尖端生醫科技之發展作用很巨大。

人體實驗經嚴格的倫理審查是所有研究者所必須接受和履行的義務，這是我們第二次討論這個議題，也加進了更新的基因實驗的課題，從倫理、法律、哲學與醫學的角度，重新檢視，祈能使人體實驗的倫理審查作更進一步的反省，更臻完善。

異種移植之人體實驗相關規範與 倫理爭議初探*

顏上詠**

一、異種移植 (Xenotransplantation)

近來由於在運用動物細胞、組織或器官以醫治人類疾病上有顯著的突破，因此也引起世人對於異種移植的關注。人體器官之短缺是全球普遍之現象。全球每天有60個人可獲得器官移植，但仍有13位病患在尚未獲得所需器官之前便死去。根據器官分享聯合網 (United Network for Organ Sharing) 之調查，至2008年9月為止，在美國就有99,515人等待器官移植，但實際能獲得器官移植人數僅13,812人，器官捐贈者為6,987人¹。數據顯示，需要進行器官移植之病患人數，與實際獲得器官移植的患者人數上，存有相當落差。器官捐贈者與獲贈病患之間人數的嚴重失衡，是目前移植醫學主要的障礙。這個現象也迫使我們必須思考更佳的器官來源。目前少數病患採取非人體器官之替代移植方式，其中則以異種移植最為重要。

異種移植是指使用非人類動物之活體細胞、組織或器官以進行移植。或是將上述活體細胞、組織或器官採取活體外 (*ex vivo*) 方式，與人體之體液、細胞、組織或器官進行連結²。近年來免疫學與基因工程在排斥反應上的研究上有所進展，使得異種移植成為替代療法。其未來可能的運用範圍，不只包含器官移植，也擴及糖尿病、帕金森氏症、頑性疼痛 (intractable

* 本文係為作者主持2008年國科會基因體醫學國家型科技計畫之ELSI個人計畫NSC 96-31112-H035-001之部分研究成果。

** 逢甲大學科技管理研究所副教授、英國雪菲爾大學法學博士。

¹ 請參閱美國器官共享聯合網 (United Network for Organ Sharing) 的「Data」資料，<http://www.unos.org/> 最後瀏覽：2008/09/10。

² Patrik S. Florencio & Erik D. Ramanathan 2004, "Legal Enforcement of Xenotransplantation Public Health Safeguards," in *32 J.L. Med. & Ethics* 117, p 117.

pain) 或其他涉及組織疾病之情況。

異種移植並非是種新型態的治療方法。醫學人士早在1962年便已嘗試跨種移植 (cross-species transplantation)。歷經數個世紀的失敗，豬胰島素首次於1930年用以治療糖尿病。而豬隻的心臟瓣膜也被使用了數十年，但在使用之前需先以化學方式清除所有豬隻細胞。異種移植最主要的困難點在於器官來源以及器官的排斥反應，避免排斥反應發生方式是將動物器官所產生之免疫標示加以偽裝，進而讓人類免疫系統無法辨識。最近的試驗結果顯示，將轉植基因豬的器官移植給狒狒可產生中度至良好的結果，這暗示著豬的基因轉植器官將有可能用於移植給人類供醫療目的使用。然而這與目前聲稱可以治療糖尿病或諸如帕金森式症等神經退化性疾病有嶄新的醫療突破一樣，均處於極為初期的萌芽階段。³

異種移植除了在技術上仍未趨於成熟，尚有兩大風險問題有待克服。第一是引發異種感染 (xenozoonosis) 的危險可能性，亦即新型態的病毒或細菌，透過異種移植，從異種移植物移轉至人類。第二個問題則是異種移植所引起之免疫系統排斥反應。⁴然而，相較於技術同樣尚未發展成熟，且費用更加昂貴的體外培育人體器官或細胞之方式，在捐贈器官長期短缺的情況下，異種移植更顯得其需要性，也因此有必要針對許多倫理、社會及法律爭議加以先行探討和處理。

二、異種移植進行人體實驗時所涉及之告知後同意相關爭議

(一) 異種移植之國際倫理規範

就人體實驗而言，今日逐漸為醫學界所接受並奉為圭臬之國際倫理規範主要為紐倫堡法案 (Nuremberg Code) 及赫爾辛基宣言 (Helsinki Declaration)。紐倫堡法案乃針對第二次世界大戰時，德國納粹對戰俘和難民進行不人道的人體實驗，戰後於1947年由聯盟國紐倫堡戰犯法庭對醫師生的審判 (Nuremberg Doctor's Trial) 由法官對醫學實驗用於人類之裁判

³ William L. Chick et al 1997, *Scientific American*: *Xenotransplantation*. pp. 54-58.

⁴ Gregory R. Hagen & Sébastien A. Gittens 2008, "Patenting Part-Human Chimeras, Transgenics and Stem Cells for Transplantation in The United States, Canada, and Europe," in *14 Rich. J.L. & Tech.* 11, p. 12.

意見，此亦為最早期有關人體實驗之國際倫理規範文件。其條文之主要基本原則，包括告知後同意（informed consent）、非強迫性（coercion）及保護實驗受測試者之利益。在紐倫堡法案開啟醫學實驗保護受測試者基本人權之倫理認知後，世界醫學協會更針對人體實驗於1964年提出另一個醫學倫理學宣言-赫爾辛基宣言，將人體實驗于受測試者之自主權（autonomy）、告知後同意以及動物實驗作進一步的規範。此二則醫學倫理學宣言不僅是一般醫師及科學家從事醫療行為或醫學研究時，對受試者進行人體實驗之倫理準則，世界各國亦紛紛將其中之主要基本原則立法納入其國內相關醫療法律中。此二則醫學倫理學宣言就目前進行異種移植之研究或臨床人體實驗而言，更突顯其重要性，尤其是告知後同意原則。

異種移植可大略區分為兩種型態，一是為異種移植從實驗中移至臨床試驗階段，其次為經臨床試驗後成為主要醫療之一部分。前者偏向於以治療為目的之實驗研究（research），後者則較偏向於常規醫療（practice）的類型之一。但不論依法律解釋或依倫理上之解釋，基於尊重個人意志決定自由及意志活動自由，兩者均有告知後同意原則之適用⁵，但屬於實驗研究類型者，在告知後同意原則之適用上需更加具體嚴格。⁶

（二）同意能力

告知後同意原則在異種移植之適用上，首須面對的是同意能力有無的問題。此一問題並非異種移植所獨有，而是所有醫療程序均存在之問題。所有醫療規範除規定需尊重病患及家屬之自願意志外，更強調需獲得病患之告知後同意。告知後同意是指病患之同意需是在充分瞭解各種可選擇之醫療措施上相關之優點與風險後所做出之同意。⁷但基於異種移植不僅在風

⁵ 對於告知後同意原則在異種移植之適用上，人權及生物醫學公約（Convention on Human Rights and Biomedicine）有明文規範。另外，評估異種移植倫理之報告（the Kennedy Report）亦說明，適用於一般治療研究與手術治療之告知後同意原則，亦得於異種移植中適用之。

⁶ 對於實驗研究類型，病患或受試者較無法理解所進行之醫療行為為何，故相較於常規醫療，在適用告知後同意原則上，更須具體嚴格。參閱顏上詠、陳冠旭、唐淑美（2005），〈論英國生物銀行之「告知後同意」〉，《清華科技法律與政策論叢》，第2卷第2期，頁204。

⁷ Tom L. Beauchamp & James F. Childress 2001, *Principles of Biomedical Ethics*, 5th ed. Oxford University Press, pp.77-98.

險性顯然較一般醫療方法更高，屬於發展中技術，更涉及許多複雜之倫理爭議，故顯然無法單純以是否有完全行為能力作為同意能力之判斷標準。⁸此外，當病患為孩童、精神障礙或心智缺陷者，或是患有阿茲海默症之患者時，同意能力之判斷問題將更形複雜。

The British Paediatric Association and the Medical Research Council即提出，此種治療性之研究設計若原以成年人為實驗時，應不得以小孩作為研究實驗之對象。若以早期異種移植為例，主要問題在於克服器官排斥現象，而此問題於成年人與小孩間皆可能出現。因此，以小孩為異種移植之對象討論較少，無法明確得知對小孩造成之主要風險為何。就限制行為能力人，而具有意思能力者，其能了解參與此異種移植人體試驗研究，但因屬未成年，故須得父母親之同意始可為之。若成年人無法具意識能力可認知者，其可否參與作為異種移植之研究對象？有認為基於病患利益之保護，應可認具合法性，但須評估利益與風險後達可接受之程度。惟依目前對異種移植仍具不確定之情況下，似不應以之為研究之對象。⁹

在告知過程中，則應確保這些受試者或病患已經取得充分可信之資料加以判斷，其參與之過程必須無引誘或脅迫等方式存在，始可認為該同意在效力上無瑕疵。¹⁰

（三）告知範圍

考慮異種移植產生之特殊情況，與異種移植有關之告知後同意則可分幾點說明：1、儘管目前對於異種移植之接受度仍有許多變化，但告知後同意為首要之問題。2、須了解目前能進行異種移植之種類等資訊，包括其潛在之困難，如免疫系統排斥等，以及經異種移植後其結果為何，上述

⁸ 尤其在治療性人體實驗的異種移植情況，具有高度技術性，即便是有完全行為能力人亦可能難以理解治療與實驗內容。故執行實驗或治療之人員或單位，不能僅單純地以專業術語說明治療與實驗之內容，更應以受試者能理解之方式說明並確定受試者能完全理解重要步驟，可能引起之風險、倫理或宗教上爭議，與日後可能產生之限制。亦即原則上僅在具有完全能力，加上受試者充分理解之情況下，始具備同意能力。

⁹ Nuffield Council on Bioethics: *Animal-to-human Transplants the ethics of xenotransplantation* 1996, p.89-91.

¹⁰ Fritz H. Bach and Adrian J. Iverson 2002, *A shrewd and ethical approach to xenotransplantation*, *TRENDS in Biotechnology* Vol. 20 No. 3.

內容皆於臨床試驗階段即須具備。3、有關已知疾病以及未知名疾病傳染之風險，包含程序的監督，手術後配合追蹤之重要性，以及受移植者之親屬間是否因此受疾病傳染。4、了解除了異種移植之外，尚有其他方式可供病患使用，例如人體的器官捐贈，或使用人工器官等，以及使用非異種移植方式治療與異種移植治療之間之差異性與結果。了解進行異種移植之過程中，可能涉及動物之問題，包括所接受之動物器官組織係經過基因改造，以及動物可能因此暴露於危險之過程。5、當接受異種移植時，對於個人整體性的認定。6、社會大眾對於異種移植的認識與接受程度，是否影響受移植者因此受到歧視。¹¹

此外，病患必須認知自己為試驗之對象，且進行之手術仍屬於發展階段，尚屬未預期之臨床試驗技術。在確認病患已經過考量後，經由獨立、具良好協商能力且非該研究醫療成員之第三人，應有責任告知病患相關之治療，其替代醫療方式為何、¹²產生之風險與成功機率，¹³以及手術後將影響之生活。其次，問題在於，當反對以異種移植作為器官移植者，此人仍具有等待人體器官移植的權利。而接受異種移植者，亦具有接受人體器官移植的權利。在異種移植之立法上，關於臨床試驗之受移植者之保護須包含：1、首度臨床試驗之安排。2、告知後同意之部分。3、經手術後，對以後生活或權利之影響。

（四）告知後同意原則之前提

異種移植之人體實驗其本質仍屬實驗，與一般之常規醫療有所不同。

¹¹ Shelia A. M. McLean and Laura Williamson, *Xenotransplantation Law and Ethics*, p.187-190.

¹² 假設一醫療行為是為有利於病患，則其所帶來之傷害不應大於其優點。當然，若傷害是無法避免，則應該在兩種醫療行為上選擇傷害最小者，此即為最小侵害原則之體現。

¹³ 在進行異種移植人體試驗階段時，風險利益比率之評估在異種移植的前階段較難評估，因其仍屬於較新之醫療。但可依據動物實驗之數據作為評估，可選擇經基因重組改變之動物器官，可能使異種移植較為成功。較精準的風險評估則須在實行相當數量之人體試驗後始可得之。但須注意，熱衷於使異種移植成為器官移植之替代療法之研究者可能傾向於高估成功之機會。即使已具有良好建立之程序來保護受研究之病患，但此些研究人員可能忽略風險、疾病之疼痛與造成之壓力。若一研究者過於熱切實行異種移植，將發現很難在無正確之評估下取得風險利益之比率。但在說明之程度上將影響對風險之認知與病患之選擇。舉例而言，若同時提出兩種治療方式，具相同之有效性與風險，但另一種醫療方式係以手術後存活率來表示，而非以死亡率表達時，此種手術將普遍為病患與醫生接受。

自不能僅因受試者或病患已符合告知後同意原則，醫療機構即可無限制進行異種移植。The Council of Europe Recommendation on xenotransplantation 第十二條即指出，當下列科學條件滿足時，醫療機構始可進行異種移植：

- 1、與他種療法比較上，對患者無其他適當有效之治療方式者；
- 2、經臨床前研究結果指出異種移植對患者具明確之利益。且須具下列資料證實：透過臨床研究，經長期證明異種移植後能穩定維持；具充分證明免疫排斥現象能解決且異種移植於人體能有效作用；
- 3、由患者引起之風險對治療之利益具比例原則。

三、人體實驗之公共衛生風險

(一) 異種移植所涉及之公共衛生風險與管制

異種移植是以非人類之動物器官、組織或細胞作為移植來源。在來源物種選取上，狒狒與黑猩猩在構造、生理機能、器官、組織與人類雖為近似，因此成為進行異種移植，研究人類免疫反應的最佳實驗對象。但由於多數猿類係受保護，其數量較少，培育時間較長，因此並無法以猿類作為異種移植之主要供應實驗品之對象，而其他靈長類亦有類似的問題。此外，由於靈長類與人類之基因構造與生理情況相仿，若自罹患先天性疾病或已感染病毒之靈長類進行異種移植，很可能將造成無法控制的後果。例如靈長類帶有外因 (exogenous) 與內因 (endogenous) 之逆轉濾過性病毒 (retroviruses)，例如猿猴泡沫病毒 (simian foamy viruses)、猿猴T細胞淋巴病毒 (simian T-cell lymphotropic viruses) 等疾病均可能透過移植而感染人類。因此以靈長類做為器官來源能有許多障礙存在，基於世界公共衛生安全之觀點，此已被認為是窒礙難行。

而一般均認為豬隻器官為最適合作為異種移植之來源。¹⁴雖然控制飼養豬隻身上之微生物細菌比控制人類間器官移植中帶有的細菌還要容易，但還是有許多未知風險，可能將未曾出現於人身上之微生物從豬傳染

¹⁴ 豬之所以成為異種移植之首選在於其可得性高。而其之構造以及許多組織與器官生理機能在哺乳類動物中是與人類最為相近的。因此以豬隻作為研究人類疾病，例如心臟病、高血壓、冠狀動脈硬化、coronary myopia等，皆成為主要之研究方式。但以之作為器官移植來源，在排斥反應問題上，仍有待突破。

給人類。¹⁵而更大的風險疑慮在於病毒感染之可能性。科學家針對異種移植造成感染疾病風險之控制程度加以分析，認為病毒所導致之傳染風險高於細菌，包括真菌類、寄生蟲。¹⁶因此，即便透過嚴格監測豬身上已知之病毒，定期控制測試病毒抗原、抗體等，亦可能會導致未知名之病毒傳染。¹⁷較為人所知會造成傳染之病毒包含Epstein-Barr病毒、cytomegalovirus病毒可藉由不同方式在近似種但不同個體之前感染。因此公眾之疑慮在於使用動物器官植入人體是否會造成病毒跨種感染，並對人類健康產生極大風險。

多數無感染風險之人體實驗並不需考量公共衛生風險，但從上論述可知，異種移植涉及高度不確定公共衛生風險，在實施治療性之異種移植人體實驗時，對於公眾健康安全考量更形重要。在風險尚未明確評估了解下，利用預防原則對於公眾健康安全採取相關防禦措施，避免引發傳染病。¹⁸預防措施包含事前與事後之監督追蹤，通報系統之建立，甚至是人身自由管制措施。諸如此類之預防措施，均為多數人體實驗所無。The Council of Europe Recommendation (2003) 第十三條款即提出說明，在整個追蹤監督程序中，將有：1.整合個人資料，並作系統登記。2.由醫療團隊立下規範準則，將含有傳染疾病之風險予以控制並限制。3.長期監督，包括反覆進行生物採樣分析。4.於異種移植之後，須回報任何重要未得知之病狀。5.與醫療團隊保持聯繫。6.注意是否因性行為會導致他人具感染風險。7.為評估風險以及預防，病患須同意將其個人資料將提供醫療團隊作為參考評估。8.為預防未知之疾病產生，可能於必要時隔離病患。相關

¹⁵ 1997年Robin Weiss發現豬內源性反轉錄病毒 (porcine endogenous retrovirus, PERV) 會感染人類細胞。Weiss該項發現造成對異種移植極大的疑慮，美國FDA更停止所有豬隻異種移植之臨床實驗，除非實驗者能提供資料證明其有能力採取更好的測試方式，並更新其告知後同意文件以反應豬內源性反轉錄病毒之風險。Weiss提到：「在異種移植上，豬隻之器官或組織可藉由嵌入人類DNA以克服排斥反應，達到人體化 (humanized) 之效果，但是否也表示病毒可在此種情況下避開人類免疫系統？」請參閱D.K.C Cooper 1998, "The Safety of Xenotransplantation," in *Transplantation Proceedings* 30: 2461-2。

¹⁶ 細菌之感染易受臨床觀察與實驗試驗證明。且若遭受傳染，依目前醫療仍可治療。針對細菌感染問題，可以從動物的飼養階段，利用標準技術控制傳染來源。但相反地，病毒比細菌種類多，少數可不用寄主即可存活，且因為病毒之發展與變化快，僅少數病毒可以治療。

¹⁷ 請參閱前揭註十五。

¹⁸ Fritz H. Bach and Adrian J. Ivinson 2002, "A shrewd and ethical approach to xenotransplantation," in *TRENDS in Biotechnology* Vol. 20 No. 3.

管制與監督措施，自然在實施異種移植前，仍須適用告知後同意，並此予以指明。

（二）人體實驗與人權

異種移植實施後，可能將伴隨一連串對於受試者或病患之監督管制措施，將而與受試者或病患之基本人權、自由權產生衝突。The British Transplantation Society指出，每個國家對於異種移植具有直接之責任，須符合保護人權的最低限度義務。異種移植即使處於研究階段，若具有未知風險而有傳染疾病可能者，則國家必須嚴格介入衡量。倘若疾病傳染問題未受到良好限制及控管，而導致他國亦受損害者，此時則有賠償請求等問題。

因此對於治療性之異種移植人體實驗受試者或病患之監督管制措施，不應僅為實驗機構與受試者或病患間的私人契約，而應由國家加以規範。¹⁹但此種監督管制措施可能對人民諸多基本權利造成限制。例如，為及早發現是否實驗後是否有疾病傳染之情況，可能需要持續觀察受試者或病患之起居生活與身體狀況，而造成隱私權之侵害。此外，為避免造成疾病傳染，可能須限制受試者或病患之人身自由甚至加以隔離，這可能將涉及遷徙自由之干預。另一方面，由於異種移植之受試者或病患有將疾病傳染給其近親家屬之可能，受移植者家屬亦有監督管制之必要，²⁰其隱私權、遷徙自由權等基本權利亦有同受限制之可能。故異種移植涉及之人民基本權利干預程度遠大於一般不具傳染風險之人體實驗。

四、代結論：異種移植法律與倫理議題之因應策略

鑒於器官短缺問題至今仍無法獲得有效處理，異種移植成為解決該問題之希望，故社會必須正視並討論其在技術上、法律、社會、倫理、道德與宗教上的不同意見。單就異種移植所引發之倫理爭議，除了生命價值之

¹⁹ 依照司法院大法官第443號解釋所建構之層級化法律保留體系，依照相對法律保留原則，相關監督管制措施應由法律加以規定，如法律授權主管機關發佈命令為補充規定時，其授權應符合具體明確之原則。

²⁰ 黃三榮，〈異種移植（xenotransplantation）之法律面分析〉，《律師雜誌》3月號，第270期，71-72頁。

探討，²¹更涉及人類整體之純潔性與神聖性。許多意見認為異種移植是對人體之褻瀆。此種思想觀念以兩種態樣存在：一種是擔憂異種移植將降低人類整體性。若人類自非人類身上取得許多器官之使用，或自類似人類物種中，如靈長類動物身上取得器官組織植入人體，即導致對人體整體性的問題。²²例如，在異種移植尚未為公眾了解前，針對接受動物器官組織移植者可能有受到歧視之狀況。另外，則是回教認為豬是不乾淨之動物，在宗教上必須加以戒絕使用。而相較西方文化或居住於西方世界之回教社會，此種強調整體性之哲學觀念，甚至於在東方世界甚至更為盛行。

在技術上，除了少數手術類型，異種移植仍屬於尚在發展階段之技術，需要進行人體實驗以確定其成效。因此在進行治療性之異種移植人體實驗時，適用告知後同意原則需較一般常規醫療行為更為嚴謹，內容需更為具體明確。且考慮到其技術之高度專業性，即便為有完全行為能力之受試者或病患，仍須其實質上了解異種移植之重要事項與涉及之問題時，始為有效同意行為。

此外，由於異種移植人體實驗較一般無傳染性之人體實驗具有公共衛生之潛在風險，故更加強調相關之監督、管制及追蹤之配套措施。而這些措施往往會對於受試者或病患，甚至是其家屬之諸多基本權利造成侵害。例如，就法律層面而言，個人資訊之保護已成為醫生與病人間之核心，不論處於臨床試驗階段或一般的醫療，重點皆在於注重病人隱私之保護。如上所述，告知後同意中提到管制追蹤受異種移植者及其家屬，此將使其他第三人，亦即醫療或實驗研究階段之人員將了解個人醫療資訊，此乃無法避免之問題，故仍須基於核心之考量，以管理病人之私人醫療資訊為前提，任何違反病患利益者皆須經過詳細評估，而非任意的判斷。²³此外，為免造成疾病傳染，受試者或病患，及其家屬之遷徙自由亦將受到限制。

在台灣，異種移植並未為法律所明文禁止，台灣的醫學人員執行異種

²¹ 由於異種移植係取得其他非人類物種之器官、組織，或細胞進行移植，則將引發如何去界定生命之價值並加以估算此一質疑。若人類之生命與其他生物之生命並不相等，則如何計算其間的差異？認為不同物種之間價值有所區別並可加以計算是種相當危險之觀念。此種認為生命有高低區分之觀念形同將過去奴隸制度加以正當化。更如同現今部分社群所提倡之種族優越觀念。

²² Nicole E. Kopinski 2004, *Human-nonhuman Chimeras: A Regulatory Proposal on the Bullring of Species Lines*, 45 B. C. L. Rev. 619, p.629.

²³ 請參閱前揭註，頁.227-228

移植的手術也有一段時間，例如將豬隻的心瓣膜移植於人類。惟從醫學倫理面審視，只要異種移植客體牽涉人類，這類研究之進行就需各醫學機構之人體實驗委員會（Institutional Review Board）同意。由於台灣之基因工程尚在起步階段，而異種移植又與該技術息息相關，因此許多醫生或醫學研究者仍不願意參與相關研究。雖然如此，但仍有數個公共或私人研究機構針對非人類之研究項目進行先驅實驗。而這些實驗也將面對來在法律、倫理、社會的挑戰。目前異種移植應尚屬實驗研究階段，故建立之法規應包含：

1. 應判斷如何使異種移植從動物之試驗階段到人體的臨床實驗時具合法性。
2. 如何使進行異種移植之病患受到保護？若允許異種移植作為實驗治療時，應如何確認病患係基於自由意願而參與並對試驗過程充分了解？若以動物實驗之階段結果能確認使人類進行異種移植時，則異種移植使具倫理上可接受之程度。在此階段，即成為如何最佳維持病患之福利。

可能涉及的問題在於：

1. 受到必要之限制。
2. 產生未預期之風險。
3. 移植僅成功一半，影響日後生活品質。
4. 跨物種傳染疾病的風險，甚至有未知名風險傳染。
5. 後續對病患監督追蹤。

異種移植在臨床實驗階段或甚至將來成為主要醫療之階段，皆將面臨告知後同意方面之問題。因此，以目前現有之醫學及一般告知同意原則，是否足以保護異種移植患者充分告知後同意之權利，尚有疑慮。當發生損害時，於現行法中是否有任何求償之機制，未來需進一步加以釐清。而在異種移植進行中，不僅受測試者個人之自由將受到非一般性之限制，其他親人亦針對治療之過程將遭受直接或間接影響。故就上述之倫理法制議題之淺析，本文建議國內醫療主管機關宜參考國際倫理宣言及法典，早日制訂異種移植相關研究之人體實驗法制規範及倫理準則。

地球大籠中的超級白老鼠 ——依佛法觀點論異種基因轉殖涉及 人體實驗之倫理爭議

釋昭慧*

一、前言

二十世紀七〇年代，生命科學出現了重大突破，基因工程（也稱「重組DNA技術」），通過對基因的剪裁、組合、拼接改造和加工，使遺傳物質得以重新組合，然後通過載體，進行無性繁殖，並使新的基因在受體細胞中表達，按照人們預先設計的藍圖，產生人類所需要的物質，以達到定向改變生物性狀的目的。

自此，理論與實踐緊密結合，基因工程把生命科學推進到一個完整的技術體系，它改變了過往生命科學僅用於認識生物和利用生物的局面，而進入到人工改造生物乃至創造新生物的局面。此中最受矚目的，就是基因轉殖（gene transfer, transgenesis）技術。

基因轉殖，就是用遺傳工程的方法，以限制酶充當手術刀，將生物細胞內的螺旋狀DNA分子切開，選取所需要的一段基因，與其他相關基因重新組合。經過重組的基因，要藉助於另外一些人為方法，送回生物體內發揮作用。

利用基因工程所製造出的基因轉殖植物，已產生利弊不一的種種爭論；基因轉殖動物，則更因涉及動物生命表現的改變，基因污染所導致之生態鉅變，以及基改經濟動物與實驗動物的無窮苦難，而引起了人道主義者、動保人士與生態學家的責難。

* 玄奘大學宗教學研究所教授暨應用倫理研究中心主任

然而基因工程的用途、影響與倫理爭議，還不止此。從植物、動物而體外、體內，基因拼接技術的旋風，業已直向人類撲面而至。原來，在人類基因圖譜解開後，已可在分子層面，更為深細地了解人類基因的全貌，這將有助於進一步了解基因本身的作用，以及基因與基因之間的交互作用。這些都有助於找出疾病的原因，並據此而開發出新的療法。

舉例而言，有些疾病是由於基因的過度表現（蛋白質太多）而致病，科學家便可設計與此基因表現出的RNA互補的RNA，並將它送入細胞內，此互補RNA的結合，可抑制RNA進一步被轉譯成蛋白質，因而抑制疾病。然而體內基因修補，也就將人類帶入了不可預知的風險之中。¹

值得深思的是：

（一）體外的基改生物運用，是否已將全體人類與整個地球，納入了無止盡、無邊界而又無控管機制的「人體實驗」範圍之中？

（二）由體外而體內，利用基因工程以獲取醫病成效或開發新藥，所涉及的將是形勢更為逼切、險峻的動物實驗與人體實驗，以及介乎動物實驗與人體實驗之間的人獸混種生物實驗。然而，這些實驗究竟會帶來什麼樣的生命危機、生態風險或倫理爭議？

（三）人們面對著基因改造這項迥異傳統醫藥研究的新進生物科技，現有的人體實驗倫理原則與相關法規，究竟是否已經完備？

總之，進入後基因體時代，面對各種基因工程所涉及的動物實驗與人體實驗，以及介乎動物實驗與人體實驗之間的人獸混種生物實驗，科學界與企業界，早已啟動了相關機制，但是倫理、法律的相關論述與配套措施，已經準備好了嗎？

依據上所述倫理質疑，筆者將從佛法的「緣起、護生、中道」觀點，²來討論後基因體時代人體實驗所涉及倫理層面的問題（至於人體實驗相關法律規範，則暫不納入本文之討論範圍）。依緣起論的觀點，本文將鎖定「人

¹ 以上基因體學與功能性基因體學簡介，參見：〈基因魔術〉，國科會網站：<http://web1.nsc.gov.tw/ctpd.aspx?xItem=7726&ctNode=76&mp=8>，以及農業科技產業資訊網：http://agbio.coa.gov.tw/information_detail.aspx?dno=2971&ito=31。2008年5月27日，線上查索。

² 「緣起、護生、中道」義，詳參拙著（2003）：《佛教規範倫理學》第四-六章，台北：法界，頁39-132。

體實驗」的概念與範疇，而作多角度的因緣分析；分析的標準在於其是否符合「護生」精神，及符應「護生」精神的生命倫理中層原則（如自律原則、公正原則、不傷害原則、仁愛原則等）。其次，護生依然要有可行的實踐綱領，否則將形成孤懸的理想。因此本文依中道的主張，傾向於有限度的「情境主義」。

為何強調情境考量？因為倫理抉擇，經常要面對兩難處境，以及主、客體現況的複雜因素，因此並非祭出單一原則，即可清晰呈現答案，而必須衡量現況，再來做情境的多方檢核與原則的交叉運用。為何強調其「有限度」？因為情境考量的背後，必須嚴格地作自我審視，減除「自我利益考量」的影子。否則情境考量會變相而成「投機主義」（找尋對自己最有利的行動方案）。因此本文之末，點出「產、官、學」界利益共構的問題癥結，質疑三方私利精算的較勁過程中，動物、人獸混種生物、人體乃至廣大民眾，都很有可能成為地球大籠中的超級白老鼠。

二、後基因體時代涉及人體實驗之基因工程與倫理爭議³

人們對基改植物與基改動物有著極大的質疑，但那畢竟還設定了非人物種，作為一道不容跨越的「紅線」。至於人體外的基因工程（例如：製造B形肝炎疫苗），由於未曾涉及人類本身的基因改變，因此至多發出的是「有效、無效」、「有無副作用」的質疑。然而基因工程的發展，已像一匹脫韁野馬，科學人士不可能自畫「只限體外」之紅線。很自然地，人體內的基因工程業已啟動。

進入後基因體時代，涉及人體實驗的基因工程頗多倫理爭議，以下將討論焦點，置於爭議性最鉅的人獸混種胚胎與複製人實驗。

（一）人獸混種胚胎

由於器官移植的供體奇缺，因此「利用複製動物以作為器官移植來源」的種種研究，如火如荼地進行。由於異物種器官或組織進入人體，會產生

³ 本節資料，摘自〈基因魔術〉，國科會網站：<http://web1.nsc.gov.tw/ctpd.a.aspx?xItem=7726&ctNode=76&mp=8>，2008年5月27日線上查索

排斥作用，於是人們開始透過基因拼接技術，製作人獸混種胚胎（human admixed embryo）。以複製豬為例：由於豬的臟器作器官移植時，會產生嚴重的排斥反應，因此科學家將器官表面會導致排斥反應的醣蛋白質，改成擬人化蛋白質，再利用豬的臟器作器官移植時，便可能避免嚴重的排斥反應。這就引起了「人獸混種胚胎」的相關倫理爭議。

各國生物科技研究皆不敢落人之後，因此從原來嚴守「人獸基因分際」的立場，逐漸鬆動起來。就在最近（2008年5月19日），英國國會下議院以336票對176票的懸殊比數，通過了「人類授孕與胚胎法」中的一項關鍵修正條文，同意政府授權科學家，將人類的體細胞與其他動物的卵子，結合為「人類混種胚胎」，藉以抽取並研究特定疾病所需的幹細胞。（中國時報，2008/05/20）

當「人獸混種胚胎」業已剪入了人類基因片段之後，將此跨物種的新生物拿來進行任何實驗，都已介乎動物實驗與人體實驗的灰色地帶。即使無視於動物實驗的倫理爭議，人們還是得面對人獸混種生物所含藏的人性成份。眼前這些人性成份，雖然比例極微，但那並不足以保證，未來不會隨著醫療功效的需求，而逐步遞增人體基因的成份。然則人體實驗所應注意的倫理原則，是否依然可用「人獸混種生物」的身上？有什麼樣的理由，「人獸混種生物」的組織運用與器官移植，不必接受各種倫理原則乃至法律規範的檢視？

（二）複製人的實驗

1997年，英國科學界首度成功地複製了舉世聞名的桃麗羊。這不是異種基因轉殖，而是同種基因拼接，且是具有遺傳特性的生殖細胞改變。

自此以後，各種複製動物一一出爐，各種異想天開之複製新聞時見報端。由於此一複製技術，已有能力運用在人類胚胎，但「複製人」所牽涉到的倫理爭議，又是相當鉅大，因此各國莫不紛紛禁止複製人類胚胎。事實上，大多數細胞透過基因改造之後，效果都不會很好。例如：第一隻基因複製動物桃麗羊，比正常羊早死了兩年。然則依於自主原則與不傷害原則以觀，這樣一個高風險的生物技術，能不能率爾用在人類胚胎？實已不言可喻。

然而偶爾依然傳出：有科學人士聲稱，他們業已成功複製了人類胚胎。這些被複製出來的人類胚胎，其實是被迫成為動物實驗或人體實驗的對象，在它們身上，吾人無法運用生命倫理學的諸多原則（特別是自主原則、知情同意原則、不傷害原則與公正原則等），來排除巨大的倫理爭議。

以上四種涉及人體實驗的基因工程，其內涵已超乎過往所設定的人體實驗。於是後基因體時代人體實驗的定義、範疇、倫理爭議與相關法規，就越發值得吾人審慎思量，縝密應對。

三、基因污染與異種器官移植的人體實驗

（一）基改生物的基因污染問題

基因污染（genetic pollution），是指「基因改造生物」（genetically modified organisms, *GMOs*）的基因，可能因與野生品種乃至不相關品種交配，因散播而產生基因污染的風險。由於在植物中進行基因改造，往往使它們產生抗藥性，於是連野草亦對除草劑或農藥，產生了頑強的抗藥性，卒變成具有超級競爭力的「超級雜草」（*superweeds*），基因改造的品種甚至有可能擴散蔓延，佔據其他棲息地，迫使稀有或脆弱的野生品種絕種。

實則受到基因污染的，絕不只是植物，也包括非人動物以及人類。以基改動物為例，迄今為止，吾人實無法牠們在繁殖過程中的基因互換，是否會對生態環境產生不良影響。

而異種基因轉殖，特別是各種人獸混種生物，勢將造成人與動物之間的基因互換，有可能會使得原屬動物特有的病毒，因其基因變造而侵入人體，形成人畜共通疾病，這將帶來無法想像的人類浩劫。

近年來讓人聞而色變的SARS、禽流感與狂牛症，都來自以禽畜為宿主的病毒，但它們竟都跨越了物種界限，侵入到人類體內，而且致死率極高，迄無有效對治之道。這讓人們不禁更加質疑：異種基因轉殖極有可能自此將許多原屬人畜不相通的致死疾病，帶入人類社會，擴散成為人畜共同疾病。這是人獸混種所可能製造出的基因污染。

更且將人類基因轉入動物以製作食品、藥品乃至人類器官，或是採用含人類基因的生物體作為動物飼料，則該動物與生物體將混入了人類的獨特性。這些雖只是涉及基改動、植物的基因污染，但由於基改生物大都拿來作為人類食物或是醫藥用途，因此吾人不禁生起一項疑慮：人體實驗已不再是以特定知情同意的人士作為實驗對象。凡是食用、藥用基改生物的，知情或不知情的廣大民眾，都已經成為廣義的人體實驗對象，其微細觀察實驗變化及風險評估之機制，則完全付之闕如，吾人只能等待若干年月乃至若干世代之後，依於醫療機構病例統計或研究人員病因調查，方纔察覺基改生物對人體的影響。

（二）異種器官移植的倫理爭議

在器官需求孔急而器官來源鮮少的現實情狀之下，異種基因轉殖的醫學前景，係將含有人類基因或人類胚胎之異種器官，拿來移植人體。

如前所述，將原屬於動物的疾病傳染給人類，或將寄宿在動物身上的病毒轉移到人身上，這恐將會引起毀滅性的災難。

而接受動物臟器，對於病人心理有可能會形成負面的衝擊。並且由於同種器官移植，有時會發生接受移植者顯示出器官供給者某些特徵的現象，因此異種移植很有可能讓病人出現異種特徵。而以動物器官為供體，這當然是對動物生命的巧取豪奪，一切生命倫理原則用在動物身上，頓時停擺。

撇開動物實驗的倫理爭議不談，吾人依然要發出質疑：異種器官移植的供體與受體，有哪一項不涉及「人體」呢？亦即：不但器官的受體，是待術的病人，即連器官的供體，都已是介乎人與動物之間的混種生物。供體既有「人」的基因成份，那麼取其以為實驗工具乃至移植供體，難道不是在「人體實驗規範嚴謹，而動物實驗規範相形寬鬆」的情況之下，所設置的巧門嗎？誠如蔡甫昌所言：「當動物身上存在愈來愈多人類基因，是否動物也有具有愈來愈多之人性、必須受到保護？」⁴

⁴ 蔡甫昌、李明濱（2002），〈當代生命倫理學〉，《醫學教育雜誌》6卷4期，引自 http://bbbsc.imb.sinica.edu.tw/biotech/32_36.pdf，2007年5月20日線上查索。

四、自通之法與中道實踐

最後再以佛法「中道」的實踐論，來回應前節有關後基因體時代人體實驗的問題。應注意以下三個面向的「情境」思考：

(一) 必須是已沒有其他方法可以解決，否則不應為了任何一方的私利，而將基改生物與廣大群眾，置於人體實驗不可逆料的風險之中。

(二) 即使眼前確實沒有其他方式，也必須時常懷抱慚愧之心，儘己可能以繼續研究，一心求取不必傷害他者即可解決問題的替代方案。有了這樣的心意，就有可能依人類的聰明才智，面對種種基因科技，想方設法以減除動物實驗、人獸混種實驗乃至人體實驗，並研尋其他替代方案。

(三) 最怕的就是以「自衛」或「人類利益」、「公眾利益」之理由，而將傷害他者的任何行為，視作「理所當然」（例如：聲稱為了人類福祉或最大化效益而作殘忍的動物、人獸混種實驗乃至人體實驗）。傷害他者的行為，一旦在倫理認知上賦予了正當性與合理性，將會使人淪喪了易地而處的道德感情，從而忽略了其他替代方案的研發。

忍見基改生物受苦而無動於衷，必將導致「自通之法」淪喪的危機，從而對待動物、對待人畜混種生物與對待人類，往往只是一念之間、一線之隔而已。自紐倫堡審訊納粹黨以猶太人進行不人道實驗之後，國際上痛定思痛，遂制訂了紐倫堡守則（Nuremberg Code），以作為人體實驗的基本規範。其後陸續揭發了日本731部隊在中國極不人道的人體實驗，美國為了取得研究成果，竟與主持該項實驗的日軍進行資料交換，從而掩藏了犯下嚴重罪行的戰犯。

爾後美國衛生署在Tuskegee的梅毒觀察實驗，以及核爆輻射的人體試驗，讓受試者產生嚴重傷害，都未徵得受試者的同意。美國國會於是成立了規範人體實驗的專責委員會，該委員會於1978年發表Belmont Report，對美國國內的人體實驗，作出了明確的規範，其中有「尊重受試者之自主性」、「仁愛原則」（含「不傷害原則」）和「公正原則」，這些原則其後融入美國食品與藥品管理局及衛生署的相關法規之中，形成了進行人體實驗的規範。⁵

⁵ 本文在此僅以美國的發展為例，而其他各先進國家都同時或先後在確立相關的規範，詳情請參見Baruch A. Brody 1998, *The Ethics of Biomedical Research: An International Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 特別是第2章和附錄1、2和4。

1964年，世界醫學協會發表「赫爾辛基宣言」(Declaration of Helsinki)，歷經五次修訂而於2000年完成。此一宣言特重視知情同意原則(principle of informed consent)對受試者有充份的保護措施，並要求實驗設計符合「實驗的平衡」(experimental equipoise)，受試病人的測試，不得低於現行療治水平。

試問何以科學家無法依「自通之法」，形成對人體實驗分際的道德自覺，而必須仰仗剛性法規的限制？這說明了：對動物乃至人獸混種生物之苦難假使可以無動於衷，則自他互換而對他者處境感同身受的能力，勢將大幅限縮，對人之苦難變得冷酷無情，於是，在介於人獸邊界的模糊地帶大作文章，也就絲毫不足為怪了。

四、結論

本論文依佛教的緣起、護生、中道論，探討進入後基因體時代，動物之異種基因轉殖(Transgene, gene transfer, transgenesis)，在涉及人體實驗時所引生的倫理問題：

(一) 基因治療無可避免地會用到人體實驗。

(二) 在器官需求孔急而器官來源鮮少的現實情狀之下，異種基因轉殖的醫學前景，係將含有人類基因之混種生物器官，拿來移植人體。

(三) 運用同種基因的複製技術，在技術層面，已可運用到人的身上。

以上三者，都將面對風險性極高，倫理爭議極大的人體實驗。

而基改動、植物看似與人體無關，但是一旦產生基因污染，則將全體人類置於類同「人體實驗」的風險之中，而且無從控管。

此中人獸混種胚胎的人性成份，固然帶來了基因治療的願景，可能讓異種器官移植術不必面對強烈的排斥作用，但是這樣一來，不免混淆了「人」與「非人」的界限，讓「人體實驗」的定義被模糊，而有了實質上接近人體實驗，卻可被歸納為動物實驗，而接受較少監督與規範的便利性。

最重要的是，由動物實驗，而人獸混種生物實驗，而人體實驗，實驗對象的「紅線」不斷在擴大之中。相對而言，實驗工作者在反覆操作中知覺麻木，由是而逐漸淪喪了對生命苦難的惻隱之心，「自通之法」，如此

則對生命苦樂自然萌生同情共感的抉擇能力與道德感情，勢將不斷萎縮。於是，人體實驗的倫理判準，不再是聽從良知的聲音，必須仰賴剛性法規及嚴格監督，並且依然得面對層出不窮而防不勝防的違法行為。有的隱諸實驗場域的暗處，容或世人永遠不知，有的則運用譁眾取寵的技倆，唯恐天下不亂。

依佛法的緣起（梵pratītya-samutpāda，巴paticca-samuppāna）論，基改工程所潛在或浮現的（傷害少數族群、傷害人類、破壞土地、改變生態等等）負面因緣，當然應予重視。但是緣起論必將推演出「護生」原理（這在筆者的《佛教倫理學》、《佛教規範倫理學》與《佛教後設倫理學》中業已詳加闡論，茲不重贅），因此，在後基因體時代，一波接一波浪潮洶湧的基因革命中，動物與人獸混種生物的艱難處境，以及基因污染所帶來的人類潛在風險，亦應給予強烈的關注。

如前所述以觀，動物、人獸混種生物與弱勢人類的效益，在這場基改革命中，常被刻意排除在倫理考量之外。吾人不禁要質疑：主導整個基因轉殖科技的，難道只有「人類本位」的價值觀嗎？雖然相關企業一再聲稱這是當前解決人口膨脹、環境污染、疾疫防治與器官短缺的唯一妙方，然而在操作過程中，我們卻看到了國家、企業與學界（亦即：產、官、學三界）在尋求其共同最大化效益的斧鑿痕。後基因體時代，基因研究已從基礎研究進入功能研究的階段，基因工程所牽涉到的，表象上是冠冕堂皇的所謂「人類利益」，實則是國家商貿利益、生技企業利益與生物科學長遠發展的利益。⁶

⁶ 拙著〈異種基因轉殖的倫理爭議及佛法觀點〉針對產、官、學共構利益，作了較為清晰的說明：「何以如此？原來當代科學的體制化和研究者的職業化，已使科學技術愈益受制於人的社會需求和價值觀念。而科學研究領域極為寬廣、研究方式也趨於複雜，這使得科學技術成為一種國家政府或企業財團支援的事業，於是，科技的研究領域、研究項目，科技產品的開發、生產、行銷等等，均是由政府或企業投資並實施管控的，研究成果自將按照社會價值體系的標準，以進行評價。這時，科學研究的效用與功能，成為追求的首要目標。因此，在諸多基因工程之中，具有軍事或商業方面之潛在利益的基因轉殖科目，會被格外重視，並被挹注以大量資源，而這又為該項基改科目之研發、生產與製造，提供了豐厚的利基。一項基改科目研發與否，必當著眼於其投資報酬率。為了獲取生技研究人員、生技開發公司乃至生技發展先進國的「最大化效益」，因此要牢牢握緊「利益獨享」或「利益有限共享」原則，儘其可能地維護其科研究生產的「專利權」與市場利益。那麼，在面臨「個人利益」與「人類利益」的衝突時，倘無倫理與法律的監

面對後基因體時代撲面而來的基改風潮，基因拼接術所改寫的物種定義，以及模糊物種分際並無限擴大實驗場域的隱性人體實驗，人們若不想被產、官、學界避重就輕的美麗包裝之所誑惑，必須睜大眼睛，依倫理觀點與法律手段而為制衡，以免不幸在若干年月或若干世代之後，突然發現：我們竟然都已在末知情同意的情況下，淪為地球大籠中的超級白老鼠！

督機制，吾人實不難想像，他們會作何選擇。」本文已收錄於釋昭慧（2008），《後設倫理學》第十一章，台北：法界。

論研究對象選取之正義原則 ——後基因體時代的新課題

李崇僖*

一、人體試驗之研究對象選取問題

以醫學研究為目的之人體試驗活動，其基本出發點在於謀求人類社會福祉，是屬良善之目的。但此種良善目的卻可能因為不重視研究倫理問題而受到質疑，進而成為不受歡迎的研究活動。是以為發展醫學知識，強化科學研究之倫理基礎乃是必要的過程。以美國此一走在科技尖端之國家為例，過去也曾經出現許多違反研究倫理之醫學研究，為提升社會大眾對醫學研究之信任與支持，美國聯邦政府乃於1978年頒佈「貝蒙特報告」(The Belmont Report)，內容揭示醫學研究應遵守之三項倫理準則，分別為尊重自主、善行原則以及正義原則。截至目前，許多機構內倫理審查委員會對於醫學研究計畫之審核，亦多以此三項原則為基準，此可為當代最著名的醫學研究倫理內涵。本文所要探討者，即為該報告中第三項原則之發展歷程、具體內涵以及未來可能面臨之挑戰。

所謂正義原則，乃是指研究對象之選取應符合公平正義，亦即不可為社會整體利益之理由而由少數且弱勢者去承擔研究風險。此原則在研究倫理中受重視之原因在於過去美國就有利用不知情的黑人從事梅毒研究之例，該研究活動讓黑人社區長期暴露在梅毒傳染之風險，刻意不給予積極治療，其目的僅在瞭解梅毒之感染途徑，此即著名的Tuskegee事件。¹經歷此事件及其他類似事件教訓，聯邦政府對於醫學研究之對象選取問題就更

* 中原大學財經法律系助理教授

¹ 關於此事件之回顧與評論，可參閱Susan Reverby, ed. 2000, *Tuskegee's Truths: Rethinking the Tuskegee Syphilis Study*, Chapel Hill: University of North Carolina.

為重視。然而，正因研究倫理審查開始重視此一正義問題，就會產生一種過度保護的傾向。亦即研究計畫為了避免受到相關倫理質疑，會刻意將較弱勢者排除於研究對象範圍之外，以增加研究計畫審查通過機會。此種傾向不只出現在種族議題上，亦出現在其他弱勢保護之議題上。舉例來說，1977年美國FDA對醫藥研究計畫頒布之準則即規定應排除可能懷孕的婦女參與新藥之初期試驗研究（early stage studies），理由是為保護胎兒受到不明風險。而此規定之實際影響則是許多醫藥研究都排除了女性成為受試者，以免因研究對象懷孕而影響研究之進行。長此以往，對於這些新藥可能造成的生理影響，並無法得致女性相關數據。此從另一方面而言即是讓女性在用藥上暴露於另一種未知的風險，實不符合醫藥研發之實質正義。為此，FDA乃於1993年修訂其政策允許女性參與醫藥研究，因為懷孕是屬於當事人可控制的事情，且對研究者而言要診斷女性是否懷孕亦相當容易，大可不必過度限制女性參與研究之機會。²不僅於此，國家衛生研究院（NIH）更於隔年發佈政策要求醫學研究須在臨床研究階段納入婦女及少數族群，除非有相當明確具有說服力之理由可將其排除，或以該研究而言可能傷害其健康之考量。³因此，在臨床試驗階段之研究設計上就必須將性別、種族等因素都一定比例地加以考量，不可刻意排除。

類似的問題在對於兒童之研究上更顯出爭議。傳統觀念上認為兒童是在研究上較容易受傷害的群體，因此應受到特別保護。然而近年來已有學者與實務界人士指出，例行性地排除兒童在醫藥研究上，往往使我們對於新藥的效果研究成果僅對成人有意義，而我們自動地在用藥上將兒童使用劑量減量，卻未必真的符合兒童之生理需求。因此應該增加對兒童之醫藥研究才能真正提供兒童需要之用藥。⁴然而亦有學者仍強調兒童參與醫藥研究之風險問題，反對增加對兒童之研究。⁵雖然NIH亦於1998年頒布之政策

² Food and Drug Administration 1993, "Guidelines for the study and evaluation of gender differences in the clinical evaluation of drugs," in *Fed. Register* 58 (139): 39406-39416.

³ National Institutes of Health 1994, "NIH Guidelines on the Inclusion of Women and Minorities as Subjects in Clinical Research," in *Fed Register* 59: 14508-14513.

⁴ Holly Fernandez Lynch 2007, "Give Them What They Want? The Permissibility of Pediatric Placebo-controlled Trials under the Best Pharmaceuticals for Children Act," in *Annals of Health Law* 16.

⁵ Doriane Lambelet Coleman 2007, "The Legal Ethics of Pediatric Research," in *Duke Law Journal* 57.

中鼓勵將兒童納入醫藥研究，以增加對醫藥效果更周延之理解，⁶但實際上學界仍持續爭論將兒童納入此研究之風險過高。此爭論的背後反映的就是對於貝蒙特報告中所謂正義原則的解釋立場差異。因此，要釐清此問題，或延伸討論將來可能面臨之新問題，都必須先從該項倫理原則究竟應該如何實踐加以探究。

二、符合正義之選取方式及其審查

目前在主要文明國家中，凡人體試驗研究都必須經過倫理審查，此概念乃源自美國所新創之「機構倫理審查委員會」（IRB）制度。而正義原則作為研究倫理的一項原則，當然亦為IRB審查時所應重視之事項。倫理審查時應如何要求科學研究符合正義原則，其實本質上面臨一項難題，此即現實之不正義往往涉及更大的社會制度層面，企圖透過一項科學研究計畫去矯正此種不正義是不可能的。而倫理審查時只能針對該項科學計畫本身，因此，在此處所謂之正義問題不能過度解讀，否則任何科學研究計畫只要觸及種族或性別議題，很容易因為整體社會存在之種族不正義，或性別不正義而使人去質疑該項研究計畫之社會影響或科學效益未能使社會導向正義。基本上，科學研究仍有其求真求知的本質，不應將科學研究本身視為一種社會政策工具，而倫理審查也不應過度強調科學研究之成果可能帶來的社會影響是否為可欲。⁷

儘管有前述限制，IRB仍有責任去審查研究計畫是否符合正義原則，至於應如何審查才能客觀與合理，本文認為既然此原則是涉及研究對象選取標準之問題，則至少應包括以下幾項審查重點。

（一）該項研究計畫之選取對象為何。

研究計畫提出於IRB接受審查時，必須清楚交代該計畫所欲研究之對象範圍，例如該研究之對象是否有以種族、性別、年齡或特定疾病患者等

⁶ National Institutes of Health 1998, *NIH Policy and Guidelines on the Inclusion of Children as Participants in Research Involving Human Subjects*, March 6.

⁷ Timothy Murphy 2004, *Case Studies in Biomedical Research Ethics*, The MIT Press, pp. 153-158.

為研究範圍。此種研究對象之界定必須夠具體明確，且必須交代如何有效地將研究對象範圍內之人群納入成為研究參與者。例如在特定地區進行招募時，該地區是人口分佈是否足以符合研究對象設定之需要就是一項重要問題，否則就可能產生研究之實際參與者並不符合計畫書所界定之研究對象範圍。

（二）對研究對象之選取方式是否符合研究目的。

研究對象之範圍選取不應是隨意的或單純以研究進行方便為考量，這是很容易出現的研究倫理問題。科學研究有時會以醫院、監獄或學校等較為封閉的場所為對象，這是因為研究人員在此種環境下可能比較容易去接觸或說服（半強迫）研究對象參與研究，然而其研究之性質可能本質上與這些對象之特性並無特殊關連性，則這樣的研究對象設定並不符合正義原則。

（三）在研究上納入或排除特定研究對象之理由為何

即使招募或選取研究對象之方式符合研究設計上所描述之研究對象範圍，仍必須審查其所設定之研究對象範圍是否合理。首先要瞭解該研究設計是以何種理由決定研究對象範圍，例如若所研究之疾病為兩性皆可能罹患之疾病，為何僅以女性為研究對象，其考量之理由為何。就研究之利益與研究參與之風險相互平衡而言，參與研究者（小群體）應具有該研究利益所及者（大群體）之適當代表性。因此即使該疾病之男性罹患者較少，亦應符合比例地將男性納入研究對象中。

NIH在1994年之準則中並強調，若從先前研究中可發現不同群體（性別、種族等因素）對某種新藥有明顯不同之反應，則在該新藥之第三階段試驗時，應針對不同群體設計不同之研究，亦即將不同群體分別研究而非混同在一個研究計畫中。⁸另一方面，如果從既有研究中可發現對於特定群體的研究成果累積很多，而對另一群體的研究則明顯不足，則一項研究計畫亦可只針對該種過去受到忽視的群體進行研究，此種「補強研究」

⁸ National Institutes of Health, *supra note 3*.

(catch-up research) 並不因為只針對特定群體進行研究而被認為違反研究倫理。因此，IRB在審查研究計畫之對象範圍時，應要求研究者具體說明其對象設定，選取方式，以及對象設定之理由是否充分等，才算是盡到對研究倫理中正義原則之審查責任。

三、後基因體醫學時代之新課題

前述審查原則對於IRB成員而言固然是重要的任務，但即使做到IRB階段的把關，仍不能保證生醫研究能促進社會的正義而非加深不正義問題。畢竟科學研究之成果要如何被利用並非科學家自己，或是IRB委員所能控制之事。而面對人類基因組解碼完成後的所謂「後基因體醫學時代」，IRB在審查基因相關之生醫研究計畫時，將面臨更為困難的挑戰。在後基因體醫學時代中，藥物基因體學(Pharmacogenomics)儼然成為醫藥研究之新趨勢。所謂藥物基因體學就是透過對人類基因功能之瞭解，除了有助於研究基因治療等新治療手段或生物製藥標的與方法外，更可以比較分析相同藥物在不同個體身上之反應差異，此種差異具有哪些基因層面的基礎。透過此種研究成果，理想上可以將藥物分不同類，針對不同基因型的病患分別使用不同藥物，此即達到合理用藥，避免無效或副作用之情形。從提高治療效能，減少醫療資源浪費之角度而言都是值得追求的目標。美國學者Francis Collins(人類基因體計畫主持人)甚至說，到了2020年藥物基因體學將成為醫療用藥上的標準程序。⁹

然而在短期內要達到所謂「個人化」醫療的用藥控制實際上很困難，因為影響用藥反應的因素仍非常多，每個人的體質差異因素極多，很難在近期內得到臨床上可實用的研究成果。因此將人類分為不同社會群體，以此種分類作為一種簡化的分析工具，將可「加速」藥物基因體學之研究獲得成果。因為現今的技術與資源並不足以分析比對每個人的基因與用藥反應，只能採取此種小團體的策略。但要如何合理劃分研究對象團體？既然是藥物基因體學，自然免不了從基因差異性與接近性著眼，而種族概念作為分類工具又自然成為新的趨勢。然而種族差異並不等於基因差異，以開

⁹ Francis Collins 2001, "Implications of the Human Genome Project", JAMA, 285, pp. 540-544.

發特定種族專屬用藥之概念而進行之醫藥研究，其成果究竟是有利於該種族的成員，或是反而妨礙該種族成員的健康，值得進一步考慮。以目前在美國最受爭議的BiDil這藥物為例即可知，藥物之種族性研究有時可能反而對該種族成員並無立即好處。BiDil是一種治療心臟衰竭的藥，原本該藥之專利已經到期，因此學名藥廠可以進行價格競爭。然而該藥之原專利權人卻又以該藥對黑人特別有效之理由，重新申請了新的專利權，權利內容為以該藥針對黑人的心臟衰竭病症進行治療，竟亦獲得新的專利權。如此一來，黑人要治療心臟病時若要使用該藥，反而因為有專利保護而要付出比其他人更昂貴的價格，這實在不合理。¹⁰

另一方面，從基因層次所發展的預防醫學研究亦開始重視基因與疾病、環境關係之研究，因此哪些基因型可能容易罹患特定疾病就成為許多基因研究之重心。同樣的，當研究之變數在於基因時，許多研究者不免將種族分類視為一個方便且實際的研究設計。然而此種研究除了可能導致前述的將某一種族視為同一群人的謬誤外，也有可能因為是疾病研究而衍生出將特定疾病與某一種族加以連結的情況，僅而產生對特定種族有標籤化、污名化之效果。換言之，在後基因體醫學時代中，生醫研究幾乎等於都是基因研究，而基因研究上對研究對象的分類方式又經常是以種族作為分類基礎，如此一來即產生對前述正義原則之具體挑戰：研究對象分類的合理性基礎是否能以正義原則涵蓋？

四、族群研究倫理之建構過程

典型之正義原則乃是以選取研究對象之正當性為考量基礎，因為參與研究者將承擔部分風險，而研究所能產生之利益卻能擴及更多人，因此有必須防範以弱勢者為風險承擔者去造福大多數人之情況。然而基因模式之生醫研究，其研究目的很可能直接與研究對象所能代表之群體特性息息相關，例如為瞭解原住民在某種疾病上之高罹病率原因而進行之研究，自然是以該原住民族為研究對象及從中選取參與者。從正義原則的審查角度而

¹⁰ 關於BiDil專利權之相關分析，詳見李崇偉（2007），〈生物科技專利族群化之社會影響與應有規範〉，《月旦法學雜誌第》第147頁。

言，往往很難提出有力的質疑。然而此並非意味著基因研究以族群為對象必然就是正當的研究，換言之，由於基因研究與傳統之醫學研究有本質上之不同，後者將所有人視為同一類型，其研究目的並不區分人種，因此特別需要規範研究對象選取之正義問題。而基因研究在本質上就已經將人群分類進行研究，因此所研究之對象與其選取之參與者具有直接之關連性與代表性，似乎無法認定其違反正義原則。有鑑於正義原則作為保護弱勢群體的一項倫理原則，在現實上將產生侷限性，我們需要發展新的原則作為補充，也就是一種關於族群研究的倫理原則，才能有效回應關於族群基因研究可能面臨之倫理問題。

對於特定種族進行基因相關之研究，其所產生之風險是對該種族內部之認同可能產生衝擊（例如血統不純正之說法），或者是疾病標籤化之社會印象。然而風險之存在不等於該研究不符合倫理，是否符合倫理應該問的是與風險有關的實質問題或程序問題。舉例而言，對該族群進行特定疾病之基因相關研究，或治療效果之基因研究，是否對該族群之公共健康促進有所助益？若是有幫助且該研究僅對該族群有幫助，則以該族群為對象進行研究在實質上就有正當性，雖然風險仍然是存在的；此外，既然基因研究可能對參與之族群產生風險，此種風險是否在告知同意之過程中有充分揭露？且此處所謂之告知同意究竟應該取得哪些人的同意？參與者個人的同意能夠代表一個族群嗎？該族群的正式代表可以代其成員決定參與研究與否嗎？如果集體同意為必要，此種集體同意如何進行呢？這些都是與研究風險相關的程序性問題。¹¹

基因醫學相關發展非常快速，許多研究機構都面臨著其研究必須尋求突破的龐大壓力。在此情形下，族群研究已經是許多生醫研究者的優先選擇。然而相對於科學研究之快速進展，與族群研究倫理相關的規範卻尚未建立，甚至連相關倫理自律規範也仍處於模糊狀態。本文認為，研究倫理的內涵必須因應科技發展而適度變遷，正義原則已經不足以回應基因醫學時代的需要，但新的研究倫理典範仍處於真空，亟待倫理學界與法學界各方專家更嚴肅地面對此課題。

¹¹ 有關族群研究之倫理規範，請參閱李崇偉，《原住民基因研究之倫理課題與規範初探》，《國立台灣大學法學論叢》，第三十六卷。

參考文獻

- 李崇僖 (2007), 生物科技專利族群化之社會影響與應有規範, 月旦法學雜誌第 147 期。
- 李崇僖 (2007), 原住民基因研究之倫理課題與規範初探, 國立台灣大學法學論叢, 第三十六卷第三期。
- Collins, Francis 2001, "Implications of the Human Genome Project", *JAMA*, 285
- Coleman, Doriane Lambelet 2007, "The Legal Ethics of Pediatric Research", in *Duke Law Journal* 57.
- Food and Drug Administration 1993, "Guidelines for the study and evaluation of gender differences in the clinical evaluation of drugs," in *Fed. Register* 58 (139): 39406-16
- Lynch, Holly Fernandez 2007, "Give Them What They Want? The Permissibility of Pediatric Placebo-controlled Trials under the Best Pharmaceuticals for Children Act," in *Annals of Health Law* 16.
- Murphy, Timothy 2004, *Case Studies in Biomedical Research Ethics*, The MIT Press
- National Institutes of Health 1994, "NIH Guidelines on the Inclusion of Women and Minorities as Subjects in Clinical Research," in *Fed Register* 59: 14508-13.
- National Institutes of Health 1998, *NIH Policy and Guidelines on the Inclusion of Children as Participants in Research Involving Human Subjects*.
- Reverby, Susan ed. 2000, *Tuskegee's Truths: Rethinking the Tuskegee Syphilis Study*, Chapel Hill: University of North Carolina.

研究倫理審查的一些常見爭議

陳祖裕*

一、前言

筆者在台北榮民總醫院人體試驗委員會（Institutional Review Board，以下簡稱IRB）擔任委員及秘書多年，亦參與行政院衛生署IRB訪查工作小組，訪視過多家醫療機構的IRB，曾與許多在IRB工作的同仁交換心得，發現有一個共通且常見的現象，就是IRB都曾受到一些申請倫理審查的計畫主持人（以下統稱為「主持人」）的抱怨和不滿，甚至有主持人公開批判IRB的倫理審查常阻礙科學研究。雖然這只是眾多主持人中的一小部分，但由於議題敏感而充滿煽動性，常會造成不了解內情的研究者產生偏見，不但因情緒性反應導致IRB同仁的委屈，更因主持人與IRB有對立心態而真的阻撓了科學的進步。類似情況在美國也頗常見，反對IRB的學者常以正義使者的姿態譴責IRB，¹但卻不知其中謬誤。²事實上，科學研究是為增進人類幸福，人體試驗倫理審查是為保護受試者的安全和權利，二者應要共同合作，相輔相成。為何主持人對IRB的倫理審查會有不悅反應或挫折感？究其原因，下列幾個IRB要求主持人修正的常見情況正是引發不滿的根源：（1）計畫書的科學性不足、（2）試驗的風險與利益不合理、（3）知情同意的欠缺、（4）對易受傷害受試者的忽略、（5）未合宜地處理利益衝突的問題，以及（6）審查委員意見不一致等。而另外一個讓主持人

* 台北榮民總醫院人體試驗委員會 委員、秘書、簡易審查確認小組主席；聯合人體試驗委員會 委員、學術委員會執行秘書；美國人體試驗委員會專業人員

¹ Gunsalus CK, Bruner EM, Burbules NC, Dash L, Finkin M, Goldberg JP, Greenough WT, Miller GA, Pratt MG 2006, "Mission Creep in the IRB World," in *Science* 312: 1441.

² 陳祖裕（2006），〈奇文共賞——篇具有爭議性的科學雜誌社論〉，《台北榮總學訊》115: 7-10。

生氣的情況就是審查拖延過久，影響計畫的執行。以下將這些問題逐一分析，希望有助於釐清真相，化解誤會。

二、爭議

爭議（一）：計畫書的科學性不足

緣起

IRB審查有時會因為研究計畫的科學性不足而不核准試驗計畫，此舉常會令主持人很不服氣，他們認為IRB沒有立場審查研究計畫的科學性。

說明

IRB審查計畫乃兼顧倫理和科學，要審查科學價值的原因是設計不良的研究可能無法獲得結果而浪費研究資源，且令參與試驗的受試者平白遭受風險，尤有甚者會造成誤導而對未來的臨床診療產生負面的影響。因此，IRB的立場是認為通過不具科學性的研究是不符倫理規範，而劣質研究根本無倫理可言（bad science is by no means ethical）。這些道理並不難理解，但最令主持人不服的是計畫已獲研究部門或贊助機構審查通過，為何IRB還會對計畫書有諸多意見，難道IRB找的審查專家比較厲害？答案雖然未必完全肯定，但IRB的專家在審查時通常較能專注，因為IRB的專家審查計畫是不考慮研究者的名聲、過去的著作等「干擾因素」，僅針對計畫書的本質來做審查（但另一方面，IRB委員卻會依據主持人執行人體試驗的經驗來考量受試者的風險）。此外，部分研究計畫已通過科學專業審查到了IRB的專家手上仍有意見的另一個理由，就是不同的審查者都會有各自認為特別需要重視之處，故當然可能有不同意見。曾有人主張：「已通過科學專業審查的計畫，IRB便不須審查」。但提出的人大多沒有擔任過IRB的實務行政工作，或認為「我的計畫都沒有問題」才會有如是訴求。根據筆者個人經驗，IRB的專業審查品質在許多時候確實優於一般科學專業審查，能發現許多先前科學專業審查未見到的缺失，特別在受試者納入程序及個案數的統計更是常有獨到之處。因此，主持人若能感恩IRB對計畫科學性審查能令研究計畫更趨完美，就不致看到IRB專業審查的意見就大動肝火，反而可以謙卑地樂於接受。

爭議（二）：試驗的風險與利益不合理

緣起

風險與利益的評估是IRB審查的重點。有關對風險評估的一個爭議是研究的風險是否符合「最小風險」（minimal risk）的條件，因為這是決定能否送「簡易審查」的必要條件。除此以外，下列幾種情況下IRB可能會認為風險與利益不合理而不通過試驗：（1）風險超過預期利益；（2）風險未被降至最低；（3）對於受試者的不便沒有合理的補償。

說明

每一項人體試驗對受試者都有潛在的風險，除身體之外亦包括心理及社會層面的傷害。由於主持人一定是相關領域的專家，若對研究計畫有透徹的了解，對於受試者在研究中的風險與利益應該比IRB委員更為清楚。而研究計畫被判斷為風險與利益不合理通常是基於下列幾個原因：（1）未提及心理及社會層面的傷害（特別是基因及行為科學的研究）、（2）對風險的本質及如何致力將其降低之敘述不夠詳細、（3）忽略受試者因參與試驗而在經濟上的損失、（4）主持人確未對受試者的風險作全面的考量致使低估了潛在的風險。上述幾項原因之中較常引起爭議的是第一項，這是因為部分主持人仍只對生理或生物學的傷害視為風險，卻不知心理及社會層面的損害是容易低估、影響久遠，以及難以平復。最明顯的例子是對原住民的基因研究，若主持人缺乏相關警覺且IRB又把關不嚴，在導致受試者因試驗造成族群傷害而群起抗爭時，某些主持人有時仍會自覺無辜地奮力為己辯護，而未呈現充分的自省和歉意！這些在發生問題後仍不知檢討的主持人，若其研究計畫事前被IRB提出質疑，是不會心存感恩，更會對審查意見無法認同。解決之道就是要對主持人有充分的教育。

爭議（三）：知情同意的欠缺

緣起

知情同意的倫理基礎是「對人的尊重」（respect for persons），依據Belmont Report，³進行人體試驗時須保護每一位受試者的自主性，以恭敬

³ <http://www.hhs.gov/ohrp/belmontArchive.html> (accessed on Nov 10, 2008)

及尊重的態度作治療，並有充分的知情同意。正式的知情同意基本程序應包括清楚的說明、充分的諮詢及周延的考慮，然後簽署經IRB核可的受試者同意書。發生爭議的地方包括：（1）同意書的內容，及（2）是否可以改變知情同意的程序。

說明

IRB對於同意書內容的要求包括：（1）完整——必須將試驗的背景及理由、受試者接受的處置、參與試驗的風險和利益、相關權利義務，以及其他會影響受試者參與意願的全部資訊等。（2）簡易——內容不宜過多，以免因過多贅述而模糊了焦點；更要避免使用專業名詞（或使用專業名詞時附加適當說明），務使敘述內容為一般具國三教育程度的人能夠理解為準。換言之，在質方面是要求「深入淺出」，在量方面則過猶不及，太過詳細或太過簡略的受試者同意書都不合宜。因此，若受試者同意書撰稿人（主持人或贊助機構承辦人）的國文程度不佳或不熟悉人體試驗的倫理精神，便不容易擬出一份合宜的受試者同意書，而在取得審查意見後亦可能不知如何修改。有時為了修改同意書的內容而耽誤許多時間，造成主持人的困擾和不滿。解決之道除了請主持人接受人體試驗的訓練之外，對他們進行國文教育恐怕緩不濟急，故可採用下列三種方式：（1）提供受試者同意書的撰寫範本、（2）對受試者同意書的修改意見使用具體的描述（勿用抽象的批判），甚至提供可被接受的敘述以供參考、（3）如老師改學生作文般以紅筆修改送審之同意書原稿。

站在IRB的立場，由於知情同意是臨床研究倫理的主軸，會嚴格要求其中過程；然而，站在主持人的立場，由於知情同意的程序頗為耗時費事，常要求IRB同意簡化知情同意的程序。通常主持人認為應可免除知情同意而與IRB產生爭議的情況有下列幾項：（1）蒐集病人原有之病歷資料進行統計分析、（2）蒐集病人的排泄物或原該丟棄的體液或組織作為研究材料、（3）使用前次研究剩餘的檢體或資料作進一步的研究。雖然是常有爭議，但在IRB判定研究計畫可否免除知情同意是依據Common Rule⁴的明確標準：（1）受試者所遭遇的風險不超過程minimal risk、（2）免除或改

⁴ <http://www.hhs.gov/ohrp/humansubjects/guidance/45cfr46.htm> (accessed on Nov 10, 2008)

變知情同意對受試者的權益無負面影響、(3) 若不免除或改變知情同意研究便無法進行、(4) 事後在適當時機儘可能向受試者提供相關資訊(最後這一項是特別針對行為科學的研究而訂)。至於蒐集原將廢棄或剩餘的檢體用作研究在國內外均已有了相關規範,⁵無論是IRB及主持人均應了解及遵守。

爭議(四)：對易受傷害受試者的忽略

緣起

主持人招募受試者有時為求方便而特別納入某些族群，IRB若認為該等族群屬於易受傷害受試者而不予核准。

說明

當受試者在決定是否參與試驗的「自主能力」或「自我意願」受到限制時，便被定義為容易受到傷害。美國衛生與人類服務部法規45 CFR 46.111 (b) 及食品藥物管理局法規21 CFR 56.111 (b) 認為容易受傷害的受試者應包括：兒童、囚犯、孕婦、殘障者、智障者，或經濟或教育不足人士。對於這項定義，主持人通常都不會有異議。較常出現爭議的例子，是某些主持人要納入正常人為對照組時，以自身學系或研究所的學生，或者是實驗室的研究助理為納入對象，通常都不會被IRB核可。

依據ICH harmonized tripartite guideline 1.61，容易受傷害的受試者包括：醫學、藥學、牙醫、護理的學生、醫院或實驗室的低層員工、藥廠雇員、軍中人員及被拘留者；以及疾病無法治癒的病人、居於安養院的人、失業或極貧困的人、情況緊急的病人、種族上的弱勢族群、無家可歸的人、遊民、難民、未成年人及無能力自我作出同意的人。⁶

筆者曾聽說有研究者提出一個見解：ICH harmonized tripartite guideline 是針對具「高風險」的新藥臨床試驗，故傾向嚴格。若是涉及行為科學(問卷)或基因(抽血)方面等「低風險」的研究只須有「充分」的知情同意

⁵ <http://dohlaw.doh.gov.tw/Chi/FLAW/FLAWDAT01.asp?lsid=FL013662> (accessed date: Nov 10, 2008)

⁶ <http://www.ich.org/LOB/media/MEDIA482.pdf> (accessed on Nov 10, 2008)

即可，醫學、藥學、牙醫、護理的學生應不算容易受傷害的受試者。此一論調含有兩個謬誤：（1）只重視生理上的風險，忽略了心理和社會上的傷害是容易低估、影響久遠，以及難以平復，事實上臨床研究在心理和社會方面的風險不一定低；（2）在不當影響定下，知情同意都是「不充分」的。

爭議（五）：未合宜地處理利益衝突的問題

緣起

主持人若未注意到利益衝突的問題或IRB對這類問題處理失當皆會對研究計畫有負面的影響。

說明

在我國，無論是主持人或IRB委員，對於利益衝突問題的認知及處置多不熟悉。Thompson 對利益衝突訂了一個廣被接受的定義：「利益衝突包括了許多不同的狀況，其共同點是關乎「主要利益」的專業判斷受到「次要利益」的不當影響」（A set of conditions in which professional judgment concerning a primary interest tends to be unduly influenced by a secondary interest.）。⁷以臨床試驗為例，受試者的權益就是「主要利益」，而研究人員的利益就是「次要利益」，如果研究人員在試驗中可能獲得的利益會令研究人員未以受試者最佳利益為依歸而作出偏差的決定，便是存在了利益衝突。在此須補充說明的是「利益衝突」對當事人而言常是影響在「潛意識」而不易自行察覺！

臨床試驗的利益衝突中最極端但卻非罕見的就是主持人在試驗委託者機構擔任職務或持有股份，這通常是不被接受的，但若主持人隱瞞，IRB便難以發現。若IRB僅要求主持人在填寫計畫審查申請書時填寫是否有利益衝突時，主持人以「自由心證」的方式「判斷」後勾選「否」常是心安理得！但較成熟的IRB則會把各項常見的利益衝突逐一列出請主持人勾選（特別列出財務上的利益衝突，如對價利益、顧問費、演講費、擔任職務、

⁷ Thompson DR 1993, "Understanding financial conflicts of interest," *N Engl J Med* 329: 573-6.

版稅、版權、商標、執照合約、專利權、醫療院所所有權等），主持人在良心的壓力下較不容易隱瞞。

在實務上發生爭議最多的是IRB處理利益衝突的方式。一般最常見的利益衝突是主持人每納入1名受試者就會獲得贊助者發給一筆「酬勞」，這酬勞可能會促使主持人（意識或潛意識地）致力納入受試者，因而可能導致在未完全顧及受試者的安全而勉強納入。IRB處理利益衝突的方式最常採用公開（disclosure），亦即要求主持人在受試者同意書上敘述因受試者參與此試驗主持人會得到多少好處。這樣的處理方式雖「簡單」但卻可能「有害」——導致受試者的誤解而不當地影響其參與意願。較合理的方式是採用某些能去除「利益衝突」卻不影響研究的方法，其中包括不讓涉利益衝突者參與研究中的某項工作，如：知情同意、數據分析、決定錄取、監測不良事件，以及擔任主持人等。此外，增加監測機制也是處理「利益衝突」有效的辦法。

爭議（六）：審查委員意見不一致

緣起

一般審查案件通常由二至三位IRB委員和相關領域的專家進行審查，有時會出現不一致的意見，甚至會出現主持人已完全遵照初審意見修正，到了審議會複審時又有IRB委員提出不同的意見，這可讓主持人感到無所適從。

說明

Shah等人⁸曾調查188位IRB主席（資深的IRB委員）對11歲健康兒童進行不同診療步驟（從靜脈抽血 10 ml至腰椎穿刺等）的風險評估，發現有極大的分歧。這樣的結果並不意外，因為IRB的審查委員乃來自不同領域，必然會站在不同立場審查及批評，因而會出現許多不同的意見。對於倫理審查，是需要有各方意見的匯集，經過思考與討論，最後在充分溝通與建

⁸ Shah S, Whittle A, Wilfond B, Gensler G, Wendler D 2004, "How Do Institutional Review Boards Apply the Federal Risk and Benefit Standards for Pediatric Research?," in *JAMA* 291: 476-82.

立共識之後再作出決定，這正是IRB審查程序中最值得肯定的地方。因此，IRB的委員人數要夠多（5人以上）、要包含非醫療領域人員、要有機構外人員，以及要包括不同性別；甚至在必要時要有受試者代表列席參與討論。這樣的決策程序不但為了要保護受試者的權益，更為主持人執行試驗所涉的行為把關，以免逾越倫理規範，故主持人應要諒解、認同，甚至稱許。

雖然廣集意見有其優點，但審查者皆可能有其「主觀的偏見」，故並非所有審查意見都是合宜或合理的。因此，對於通常由一至兩位IRB委員進行審查及決策的簡易（或快速）審查（expedited review），美國衛生與人類服務部法規⁹及我國行政院衛生署公告之「醫療機構人體試驗委員會組織及作業基準」¹⁰均明文規定簡易審查不得為不核准之決定，就是要避免因一兩人的意見就否定了一項研究計畫。既然審查意見並非毫無瑕疵，故必須強調的，主持人千萬不可為了通過審查而對審查意見「完全屈服」或甚至「盲目遵從」，否則計畫便可能無法達到預期效果；而另一方面，IRB也必須提供主持人對審查意見有答辯的機會及妥協的空間，讓「好計畫」不致受到「壞意見」所否定。

爭議（七）：審查拖延過久

緣起

IRB的各項作業均有訂定及按照標準作業程序執行，由於審查計畫必須經過一定的程序，主持人常感覺拖延過久且影響計畫的執行。

說明

臨床研究可以因主持人能否掌控時程分為兩類，主持人無法掌控時程者是指由研發藥廠贊助的新藥臨床試驗及其他外部機構非常規性贊助的試驗。這些試驗並無固定的提出時間，在提出後又可能因申請時效或各參與試驗中心間的競爭而讓主持人感到「刻不容緩」，在期待IRB能儘快審

⁹ <http://www.hhs.gov/ohrp/policy/index.html> (accessed on Nov 10, 2008)

¹⁰ <http://dohlaw.doh.gov.tw/Chi/FLAW/FLAWDAT01.asp?lsid=FL027593> (accessed on Nov 10, 2008)

查的情緒下自然會覺得IRB的作業刻板遲緩。若遇到有較為「困難」的審查意見便容易產生受到「苛求」或「刁難」的印象，在不滿的情緒下對審查意見的回覆便可能不如預期。在此惡性循環之下不但計畫受到影響，更會導致主持人與IRB的對立，甚至產生怨恨！解決之道有二：（1）相互包容與體諒——雖然似是口號，但卻是唯一能解除怨恨的有效方法。作法則是IRB須致力於持續不斷地向研究人員教育、宣導和溝通。（2）雙方不斷力求改進——IRB要努力簡化作業流程、增加行政效率；主持人則要用心於研究設計及擬訂受試者同意書，務使審查流程順利。

至於另一種情況——主持人可以掌控時程的研究，如申請國科會及院內的常規性計畫。這類計畫的主持人有多達數個月的時間準備，但卻有部分主持人遲至最後期限才送IRB審查，導致IRB行政人員疲於奔命而甚至影響審查品質。然而，在此情況下若來不及審查而致計畫失之交臂，依然會引起主持人的怨恨。特別是會抱怨「快速審查」一點也不快（為免主持人誤解，不少IRB將expedited review翻譯為「簡易審查」）。解決之道除了是IRB要努力簡化作業流程、增加行政效率之外，其實大部分責任應加在主持人身上——應該提早送審！

三、結語

臨床研究的倫理審查引起許多的爭議，大多因為資訊的欠缺和溝通的不足所致。其實無論是科學研究或倫理審查，動機均出自善良本意，沒有不能相互扶持的道理，無論是IRB或主持人均有努力改善的空間。IRB須要提供：（1）有時效、合情理、守法規的倫理審查；（2）具資訊、易明瞭、便學習的教育課程；（3）多元化、具善意、恆暢通的溝通管道。而主持人則要學習：（1）研究倫理，了解人權的重要性永遠在科學之上；（2）學術態度，認知謙卑是科學研究者最重要的成功要素；（3）處世之道：明白人人生而平等而對任何人都給予尊重。筆者於2006年秋天參加聯合人體試驗委員會（Joint Institutional Review Board，簡稱JIRB）舉辦至西雅圖3個具代表性的IRBs參訪，其中印象最深的是當時華盛頓大學人體試驗委員會行政部門（Human Subject Division）主管Helen McGough指出IRB與主

持人的5種關係：（1）朋友、（2）合作伙伴、（3）教導者、（4）服務員、（5）文字編輯。¹¹如果IRB和主持人都了解及珍惜這幾層關係，便一定可以釐清真相、化解誤會、創造多贏的結局。

¹¹ 陳祖裕（2006），〈參加聯合人體試驗委員會舉辦西雅圖參訪行程紀實〉，《台北榮總學訊》116: 13-20。

《應用倫理評論》稿約

- 一、本刊為國立中央大學哲學研究所應用倫理研究中心所發行之學術刊物。本刊原名為《應用倫理研究通訊》季刊，自民國九十八年起改名為《應用倫理評論》半年刊，每年四月與十月定期出刊。
- 二、本刊以推動應用倫理之研究為宗旨，除發表與應用倫理學議題相關之哲學論述外，亦歡迎相關之規範倫理學的理论研究，以及其它專業科系就理論評介與實踐經驗作多元的探討。本刊開放投稿，竭誠歡迎海內外學者專家賜稿。
- 三、本刊除致力為應用倫理學之專業學術研究提供發表的園地外，並期許能為應用倫理議題的理性討論建立跨領域交流的公共論壇，本刊之學術專論因而依論文的性質分為三類：
 - (一) 研究論文：開放投稿，刊登符合本刊之宗旨的專業學術研究成果，論文字數以一萬兩千字為原則。
 - (二) 標靶論文：開放投稿（能針對本刊預告之專題發表相關論者，更為歡迎），或由本刊編輯委員會徵得通過研究論文審查之作者同意轉列。入選為標靶論者，將由編委會委請各領域專精該議題的學者專家提出評論論文，加以評論。作者有義務於收到所有評論之後，在約定的時間內提出回覆論文。標靶論文字數以一萬兩千字為限，評論論文與回覆論文以六千字為限。
 - (三) 專題論文：以本刊編輯或特約編輯主動邀稿為主，但亦歡迎讀者自行投稿，專題論文之主題將提前預告，專題論文字數以六千字為限。
- 四、本刊設有審查制度，所有稿件皆需通過審查方予刊登。研究論文與標靶論文一律送請兩位以上的校外學者專家進行雙盲匿名審查。標靶論文的評論論文、回覆論文以及專題論文部分，則由本刊編輯與特約編輯組成審查委員會進行審查。
- 五、本刊隨時接受來稿，惟專題論文請於專題徵稿截止日期前來稿。來稿請勿一稿兩投。本刊保留對來稿格式與文字的刪改權。

- 六、研究論文與標靶論文來稿，請包括首頁、中英文摘要與關鍵詞、正文及註釋、參考書目等，稿件詳細的寫作格式，請參閱本刊撰稿體例。
- 七、作者需自負文責，論文中牽涉版權部分（如圖片或較長之引文），請事先取得原作者或出版者之書面同意，本刊不負版權責任。
- 八、審查通過之稿件，作者應授權本學報以紙本及網路方式發行。已刊登之論文，除作者本人出版專書外，非經本刊書面同意，不得翻印、翻譯或轉載。
- 九、來稿刊出後，隨即致贈研究論文與標靶論文作者當期《應用倫理評論》兩本及抽印本二十份，標靶論文之評論論文與專題論文作者致贈當期《應用倫理評論》三本，不另贈抽印本。
- 十、來稿請以電子檔用E-Mail傳送，寄至ncu3121@ncu.edu.tw中央大學應用倫理學研究中心收，信件主旨欄註明《應用倫理評論》稿件，本刊收到後會給予正式確認回函。

《應用倫理評論》撰稿體例

- 一、來稿請以電腦橫式打字，並以Word電子檔寄至中央大學應用倫理研究中心（E-mail: ncu3121@ncu.edu.tw）。
- 二*、稿件順序分別為：首頁、中英文摘要、正文（含註釋與圖表）、附錄、參考書目。
- 三*、首頁需載明：
 - (1)投稿研究論文、標靶論文或專題論文
 - (2)中英文論文題目（短題以不超過20個字為原則）
 - (3)中英文作者姓名
 - (4)中英文服務機構名稱與職稱
 - (5)聯絡方式（通訊地址、電話、傳真、e-mail等資料）
- 四*、摘要頁需包含中、英文之題目、摘要（各300字以內）與關鍵詞（以不超過五個為原則）。
- 五、正文之章節劃分：請依序以一、（一）、1、(1)表示。標題以四層為限。
- 六、外來人名，若有通行而為人熟知之中譯，如柏拉圖、亞里士多德、康德等，可只寫中譯。其他人名，請用拉丁字母把外文姓名附列於首次出現之譯名之後。例如：約翰·羅爾斯（John Rawls）或約翰·羅爾斯（John Rawls,1922-2002），同一人名再次出現時，只須寫出譯名，不需再附加原名。
- 七、遇有外文專門術語而尚未有通行譯名，或雖有通行譯名而另作新譯者，均請於譯名首次出現之後用拉丁文字母附列原名，如：「涉利者」（stakeholder）／「利害關係者」（stakeholder）。同一術語再次出現時，只須寫出譯名，不需再附原名。
- 八、引語寫法：
 - (1) 引用外文著作者，在正文中必須譯成中文；如有需要，可於註釋中列出原文。
 - (2) 引文必須註明出處，並採隨文夾註的方式處理。如果直引原文時、短句約在五十字者可直接納入正文中，例如：「企業的『良

知』是其委託人善良的自然道德的延伸。不管委託的關係的內容是什麼，社會所有人一樣要以一定的道德義務彼此對待」（Goodpaster 1991:68）。

- (3) 如引用之原文過長，超過五十字以上，請另行成立一段落，該段落文字以標楷體表之，且該段落左邊界縮排兩個中文字寬。不同段落請再縮入兩個中文字寬。例如：

企業被視為一個生產組織，它的存在是為了滿足消費者及工人的利益，增加社會的公業。要達到這些目的，企業要依靠自己的一些特別的優勢及減少不利的因素，這是企業作為一個生產組織的道德基礎。社會契約亦可用作生產組織表現的量度工具，即是說，當這些組織滿足了契約的條件時，則他就做得很好。當它們作得不好時，社會在道德上就有理由責難它。（Donaldson 1982: 54）

九、引用論文或書籍，中文書名請用《》，例如：《儒家生命倫理學》；中文篇名或論文請用〈〉，例如：〈動物權：一個佛教向度的解讀與解釋〉。外文書名請以斜體字表示，例如：*Ties That Bind – A Social Contracts Approach to Business Ethics*。外文單篇論文則請用雙引號，例如：“Business Ethics and Stakeholder Analysis”。

十、註釋一律採用隨頁附註。註碼請用阿拉伯數字，全文連續編號，置於標點符號之後；若針對個別名詞說明，則註碼緊隨該名詞之後。註釋格式如下：

- (1) 在註釋中引用的文獻若為期刊論文，依序為：姓名，文章名稱，引自的期刊名稱，卷期數，年份，頁數。寫法如下：

葉保強，〈全球環境管制體制急需建立：從海牙會議失敗談起〉，《應用倫理研究通訊》第24期（2002年），頁8-10。

Donaldson, T. and Lee E. Preston, “the Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence, and Implication,” *Academy of Management Review* 20(1995): 65.

(2) 在註釋中引用的文獻若為專著，依序為：姓名，書籍名稱，出版地點，出版者，年份，頁數。寫法如下：

朱建民，《知識論》（台北：國立空中大學，2003年），頁25。

Bowie, N., *Business Ethics: A Kantian Perspective* (Oxford: Blackwell, 1999), 23-24.

十一*、參考書目請列於文末。參考書目包括中文(含日文)及外文參考書籍者，請先列出所有中文參考書籍（含日文）後，再接著列出所有的外文參考書籍。

(1) 中文參考書籍，請先依作者筆劃，同一作者再依成書年代之順序排列。在參考書目中，中文之專著、期刊論文與專書論文，撰寫格式分別如下：

朱建民，2003，《知識論》，台北：國立空中大學。

葉保強，2002，〈全球環境管制體制急需建立：從海牙會議失敗談起〉，《應用倫理研究通訊》24:8-24。

莊世同，2008，〈合法性與整全性－對德沃金法治觀的審視與反思〉，王鵬翔(編)，《法律思想與社會變遷》，台北：中央研究所法律學研究所，頁45-84。

(2) 外文參考書籍，請依作者姓名之拉丁字母次序（即所謂 alphabetical order）排列：姓氏居先，名號（可用全稱或簡稱）在後；姓名相同者，依出生年月為序；同一作者之著作，依出版年月為序；同一作者同年同月出版之著作，則依書名之拉丁字母為序。在參考書目中，外文之專著、期刊論文與專書論文，撰寫格式分別如下：

Rawls, John 1993, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Donalson, T. and Lee E. Preston 1995, "the Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence, and Implication," in *Academy of Management Review* 20: 65-91.

Clouser, K. D. and Gert B. 1999, "A Critique of Principlism," in James Lindemann Nelson and Hilde Lindemann Nelson(eds.),

Meaning and Medicine: A Reader in the Philosophy of Health Care, New York: Routledge, pp.156-166.

*表示只適用於「研究論文」與「標靶論文」