

儒道與生命倫理

裴 森

摘要

誕生於北美的生命倫理學有著獨特的社會歷史文化背景，它是在科學技術發展的推動下，在西方資本主義發展以來個人主義的倫理傳統的基礎上，伴隨著後現代思潮發展起來的。然而由於文化傳統的不同，在中國生硬地套用西方理論，在實踐中反而會使人更加迷惘。在中國如何解決道德異鄉人共處的問題，如何建構中國本土化的生命倫理學，從與北美生命倫理學的產生背景比較的角度分析，我們得出了回溯傳統文化的結論。儒家思想作為中國傳統文化中最有影響力的一派，其價值取向和思維方式已經滲透到中國人生活的各個方面，因此在與西方生命倫理思想對話，以及建構當代的生命倫理學中儒家思想可以從以下三個方面作出貢獻：第一、倫理原則的普世性論證層面；第二、原則矛盾的解決層面；第三、具體問題層面。

【關鍵詞】 生命倫理學 中國生命倫理學 文化背景
儒家的貢獻

裴森，南京大學哲學與宗教學系碩士研究生，中國南京，郵編：210093。

《中外醫學哲學》VIII：1 (2010年)：頁81-98。
© Copyright 2010 by Global Scholarly Publications.

一、緣何回溯儒道——

基於生命倫理學產生背景比較的啟示

生命倫理學是應用規範倫理學的一個分支學科，是醫學倫理學的擴展，它誕生於北美，所面對的理論問題主要是將倫理學應用於解決生物醫學技術引起的難題和挑戰，以及醫療實踐中的新問題。生命倫理學雖然誕生於北美且有其特定的產生背景，然而它所研究的問題隨著科技的發展和全球化進程的加快已經成為了各個國家和民族需要共同認識、研究和解決的問題，中國也不例外。然而不同文化傳統有著不同的思維方式和道德傳統，在全球化已成為時代潮流的今天，在後現代的眾聲喧嘩中，各個道德共同體對生命倫理學問題的看法也不可能完全一致，那麼對於分子生物研究、人工受精、複製技術、安樂死等生命倫理學問題，我們應如何回應？又西方生命倫理學理論在何種程度上對中國具有啟發意義？如何從中國傳統的倫理思想資源中汲取回應當代生命倫理問題的靈感？我認為首先從生命倫理學誕生的背景去分析，有助於對以上問題的理性分析和解答。

1. 北美生命倫理學與其產生背景

從生命倫理學發展的科技背景來看，生物技術的進步使醫學、生物學、社會學等相關學科面臨許多前所未有的新難題。20世紀50年代以來，現代科學技術突飛猛進，作為當代新技術革命重要方面之一的生物科學進入了一個嶄新的時代。1953年，沃森 (James Watson) 和克里克 (Francis Crick) 發現 DNA 的雙螺旋結構，讓世界進入了分子生物學的新時代，生命科學的發展進入了一個新的天地。20世紀70年代初，基因重組技術獲得成功。1990年，人類基因組計劃啟動。1996年，複製羊“多利”問世。1998年，人胚胎幹細胞研究取得突破性進展。同時，醫療技術也取得了重大突破。試管嬰兒、人工授精、複製技術、器官移植、安樂死等醫學行為的出現，使人類對生命自然界的本質和規律有了更深刻的認識，對生命自然的操控也達到了

新的高度，這也極大地推動了科學技術的進步和社會經濟的發展，然而這也使人類面臨一系列前所未有的倫理、法律和社會難題，對傳統的倫理觀念提出了新的挑戰，這是生命倫理學產生的直接原因。

另一方面，從思想文化背景看，誕生於北美的生命倫理學受到西方資本主義發展以來的個人主義以及後來的後現代主義的影響，中國的生命倫理學者在借鑒西方學術資源時尤其應該注意的正是這種思想文化背景、哲學基礎和道德傳統的區別。

個人主義是歐洲反封建的產物，是文藝復興人文主義的主要內容，是中世紀歐洲宗教改革中出現的新教思想的核心，是新型資產階級的思想意識。《簡明不列顛百科全書》是這樣定義的個人主義(individualism)，“一種政治和社會哲學，高度重視個人自由，廣泛強調自我支配，自我控制，不受外來約束的個人或自我……作為一種哲學，個人主義包含一種價值體系，一種人性理論，一種對於某些政治、經濟、社會和宗教行為的總的態度、傾向和信念。個人主義的價值體系可以表述為以下三種主張：一切價值均以人為中心，即一切價值都是由人體驗的（但不一定是由人創造的）；個人本身就是目的，具有最高價值，社會只是達到個人目的的手段；一切個人在某種意義上說道義上是平等的……個人主義的人性理論認為，對於一個正常的成年人來說，最符合他的利益的，就是讓他有最大限度的自由和責任去選擇他的目標和達到這個目標的手段，並且付諸行動。另外，作為一種總的態度，個人主義包括高度評價個人自信，個人私生活和對他人的尊重……個人主義也指一種財產制度，即每個人（或家庭）都享有最大限度的機會去取得財產，並按自己的意願去管理和轉讓財產。”¹ 在西方主流生命倫理學中“個人主義”最典型的體現是“知情同意原則”，這以強調病人的自主性為核心的原則是整個西方文化和醫療實踐碰撞的產物。它強調人的主體性、自主性和個人的權利，這無疑是歷史的進步，這一點也正是中國人在文化

(1) 中國大百科全書出版社《簡明不列顛百科全書》編輯部譯編：《簡明不列顛百科全書》第三卷（北京：中國大百科全書出版社，1985年），頁406。

傳統中所缺少的東西，我們也應該借鑒和學習。而在中國，如果認識不到這種文化基礎和社會狀況的差異性，不弄清楚這一原則的真正內涵和標準而盲目引入所謂的“知情同意”原則，也只能是一種不科學的“拿來主義”做法。

西方生命倫理學產生和發展的又一重要思想背景就是後現代主義(Postmodernism)的興起。後現代主義從倫理層面可以看成是個人主義發展的消極結果。鮑曼(Zygmunt Bauman)在《後現代倫理學》中從對現代性的後現代批判的角度得出：“道德不能被普遍化”，“道德從本質上是非理性的”結論，使得道德好像成為了純粹個人內心的東西。²這種理論大行其道的原因在於：隨著技術的進步和資本主義的發展，其對人的異化也不斷的加深，人愈來愈從屬於物。這個世界已經愈來愈成為一個“被管理的世界”，這是一個人的自由和個性愈來愈喪失“單向度的社會”，一個把人變成消費機器的“消費社會”；一個一切都由資本邏輯所創造出來的虛幻的“景觀社會”，一個人的思想和意識完全被資本邏輯的總體性殖民和控制的“無人”社會。人們感覺到人的個性和人的道德觀念受到了社會制度的左右，進而思考人在現代社會中應該採取什麼樣的生活方式，才能保住人自身的存在和人的本性。在這種衝突中人們提出質疑，進而以自己的方式試圖重新探求人性，後現代理論應運而生。後現代思想的主要特徵是：拒斥形而上學，反對理性，反對同一性等。例如，邏輯經驗主義以形而上學命題既非分析性的邏輯命題，也非綜合性的經驗命題即不可證實或證偽的偽命題為由，認為形而上學命題是無意義的胡說，要把超越的形而上學思想向邏輯和經驗(觀察語句)還原，亦即向科學還原。而在羅蒂(Richard Rorty)看來，包括邏輯經驗主義在內的科學哲學仍保留著對邏輯的盲目崇拜，“邏輯”仍是需要消解的形而上學的“冰塊”。這種更為徹底的語言學轉向勢必使內在意識的統一性消散於無限多樣的語言遊戲的差異性之中。到維特根斯坦

(2) 齊格蒙特·鮑曼(Zygmunt Bauman)著，張成崗譯：《後現代倫理學》(江蘇：江蘇人民出版社，2003年)，頁14-15。

(Ludwig Wittgenstein)的《哲學研究》(*Philosophical Investigations*)，已揭示出每一種語言遊戲或說話方式，都是一種特定的生活方式或存在方式。語言遊戲的不可通約或不可還原，意味著多種多樣的生活方式只是以“家族相似”的形式聯結在一起。形而上學思想的迷誤，就在於企圖追問不同語言遊戲規則和意義的統一性。後現代主義哲學家利奧塔 (Jean-Francois Lyotard) 把這種哲學的話語方式稱為“元敘事”，他堅持認為無論是啟蒙的元敘事，還是黑格爾 (Georg Hegel) 辯證法的思辨敘事，或是馬克思 (Karl Marx) 的“解放敘事”，都是形而上學的恐怖，都必須加以拒斥和消解。³ 生命倫理學正是在60年代美國這種激烈動盪的社會文化改革時期產生的。

恩格爾哈特 (H. Tristram Engelhardt, Jr.) 的《生命倫理學基礎》就是一部頗具代表性的後現代主義著作。他的一個基本判斷是：啟蒙運動的失敗。⁴ 所謂的啟蒙運動，其核心可以歸結為：用人類理性來發現和辯護一種客觀的、普遍有效的道德觀。也就是說，啟蒙運動的學者是想用理性來證明，只有某種類型的生活才是道德上唯一正確的生活，因而所有人都應該轉向那種類型的生活。這一點，儘管對於西方從古到今的大多數道德哲學家都是一脈相承的，但啟蒙運動充當了集大成者。大多數西方學者認為，啟蒙運動的道德工程尚未成功，但也並未失敗，因為它仍在繼續之中，我們或許正在一步一步接近真理。但也有學者認為，這一工程已經徹底失敗。例如麥金泰爾 (Alasdair MacIntyre)，在他看來啟蒙運動的道德工程必定失敗，因為其所有的論證都包含一個根本的缺陷，這就是：啟蒙運動的學者都從自己所認為的人性特徵出發，然後論證自己所接受的道德規則正是具有這種人性的人可以接受，因而是正確的道德規則。在恩格爾哈特看來，麥金泰爾的論證雖很有啟發力但不能完全令人信服，因為他的論證沒有包含洛克 (John Locke) 認為道德應該從自明

(3) 孫利天：《後現代主義哲學與東方思想》，《社會科學戰線》，2003年，第5期，頁24。

(4) 恩格爾哈特 (H. Tristram Engelhardt, Jr.) 著，范瑞平譯：《生命倫理學基礎》(北京：北京大學出版社，2006年)，頁20。

的命題出發的觀點以及霍布斯(Thomas Hobbes)的道德契約論說明。恩格爾哈特的論證是：人們想要證明或者辯護一種道德學說時，必定須要實質性的標準；人們似乎已經從不同的途徑確立了標準，但沒有一種標準是由理性所證明的，因為每一種標準在本質上都是預先設定的，即預先給定了本來需要由理性證明的東西。⁵ 例如人們提供了各種各樣的道德說明來確立道德標準：直覺主義的標準、判例法說明、後果論說明、假設選擇說明、理性的選擇和商談式說明、自然法說明，以及基於中間原則的說明。恩格爾哈特認為，無論哪種說明，與其說是由理性來發現道德標準的手段，不如說是由理性來解說已經設定的道德標準的方式。⁶ 也就是說，理性並不能為一種道德標準的確立提供最終依據，如果沒有具體的道德感就無法得出具體的道德標準。理性無法為具體的道德感提供證明，因為道德感是一些初始的基本預設。在這些預設面前，理性要麼做直覺的肯定，要麼陷入無窮後退或循環論證。因而恩格爾哈特得出結論：啟蒙運動的道德工程想要借助理性來證明一種唯一正確的道德觀的希望是註定要落空的。⁷ 在這個基礎上，恩格爾哈特提出了作為他生命倫理學首要原則的“允許原則”。允許原則要求人們：“涉及別人的行動必須得到別人的允許，不經過別人的允許就對別人採取道德行動是沒有道德權威的，個人有權對自己施行任何自己認為適宜的道德行為。這一原則的提出對於解決道德異鄉人之間如何共處的問題無疑是有積極意義的，它使我們在當今多元的、混亂的、相互衝突的道德體系並存的情況下依然保持著一種能協調一致的倫理學。”⁸

在這裏強調這一思想背景的原因不單單在於提醒人們注意中美生命倫理學的背景差異，更重要的是從對後現代思潮的理性省思中，中華學者能夠獲得構建中國生命倫理學的啟示和信心。近代以來中國傳統文化的地位一落千丈，向西方學習似乎成了困境中的中

(5) 同上，頁 49。

(6) 同上，頁 17。

(7) 同上。

(8) 同上。

國人唯一一根救命稻草，今天國內的學科也都主要是借鑒西方的概念建立起來的，今天的主流學術的話語權依然由西方掌控，國內的學術界也充斥西方話語，這是一種無奈。然而後現代思想本身就蘊含了對西方中心主義的批判，這是基於對西方社會模式和文化傳統的一種深刻反思，在後現代理論的視野下，各種不同的道德傳統獲得了平等的地位。就生命倫理學而言，這意味著生命倫理學並不是只有一種。中國的生命倫理學應該是基於中國社會的實況及文化的傳統而構建起來的體系，而不僅僅把一種普遍的“生命倫理學”應用在中國。其次，中國傳統的文化資源可以為世界生命倫理問題的思考奉獻智慧，這是中國學術走向世界的機會。正如范瑞平在〈中美生命倫理學——幼稚於無聊〉一文中提到的：“生命倫理學為何變得如此無聊？”⁹ 這是一位美國老牌生命倫理學家 Albert Jonsen 發出的感歎。在 Jonsen 看來，美國的生命倫理學已經沒有新意，問題和論證都轉不出美國的風水之外。……而 Jonsen 開出的藥方之一就是到其他文化中看一看。而對於尚處於幼稚階段的中國生命倫理學來說，在吸收別人長處的基礎上發展自己的資源，以參與國際對話是大有可為的。

2. 轉型中的中國人道德主體狀況

讓我們從恩格爾哈特關於後現代道德狀況的討論中回到中國的現實來，啟蒙運動的道德謀劃已經失敗這一帶有後現代色彩的基本理論定位以及在這基礎上展開的理論是否適用於中國生命倫理學界？又對建設中國的生命倫理學在何種程度上有啟發意義呢？

恩格爾哈特想要通過“允許原則”來挽救世俗生命倫理學的道德合理性，避免虛無主義的困境。這一原則之所以能夠確立是因為它與美國人的普遍的文化態度相一致。眾所周之，美國是一個移民國家，在艱苦開拓的過程中，每個民族都必須發揮本民族的長處，

(9) 范瑞平：〈中美生命倫理學——幼稚與無聊〉，載范瑞平編：《中外醫學哲學》，2002年5月，第4卷，第1期，頁1。

尊重並吸取其他民族的優秀品質，堅信自我，尊重他人的文化取捨態度成為他們共同的準則，正是在這一點上，也只能是在這一點上，各國移民找到了共同之處，因此作為道德異鄉人的他們可以共處。這也是恩格爾哈特的生命倫理學中所強調道德爭議參與者自由的允許原則的文化根基。恩格爾哈特的允許原則作為一個先在的程式性原則對於調節道德異鄉人之間的爭議無疑是有積極意義的，它讓一個超越具體道德的程式性道德來約束我們，這也是他力圖從啟蒙運動的失敗中挽回的一點東西。

相比而言，中國亦有類似的後現代狀況，然而，當中卻有她自己的特殊性。中國的傳統文化資源博大精深，儒釋道思想中蘊含著豐富的倫理道德資源，這無疑是世界多元文化中的重要一元。從國內情況來看，中國的文化群體構成的差異性雖然沒有美國般明顯，但是作為一個多民族國家，不同的道德共同體之間的爭議和衝突也是不可避免的。這樣看來，中國的現狀某種程度上是符合恩格爾哈特的理論指認的。然而，恩格爾哈特的道德異鄉人的概念是一個空間意義上的平面概念，它的指涉僅僅是靜態的不同道德傳統中的人，如伊斯蘭教、佛教、天主教等。但必須指出的是中國的道德主體的發展情況是有著自己的特殊性的，當今的中國正處在傳統向現代的大變革的時代，尤其是改革開放三十年來隨著社會經濟的發展道德主體在意識層面上悄悄地起革命。具體來說，我國的特殊國情的一個重要方面就是“人的依賴關係”、“物的依賴關係”相互交織，“自然人”、“經濟人”同時並存，社會主體的這種多元存在狀態，必然對道德意識形態產生決定性影響。只有基於動態發展的視角才能認識這種特殊性。

眾所周知，中國是以漫長的封建歷史和發達的農業文明著稱於世的。一家一戶式和自給自足的小農經濟結構使血緣關係成為整個社會關係的原型和基礎，並在此基礎上形成“家國一體”的社會體制與社會結構。正如黃建中所說：“中土以農立國，國基於鄉，民多聚族而居，不輕離其家而遠其族，故道德以家族為本位。所謂五倫，

屬家者三，君臣視父子，朋友視昆弟，推則為四海同胞，天下一家。”¹⁰ 這種以血緣家族為本位的傳統社會結構，正是“人的依賴關係”的典型形式。近代以來，歷經多次社會運動的洗禮，傳統社會結構遭到了巨大衝擊，正處於急劇變革之中。但作為源遠流長的歷史傳統，它仍然頑強存在於現實社會中，發揮著它的影響和作用，這在農村中表現得尤為突出。1947年，費孝通在《鄉土中國》一書中，對我國傳統農村社會的“差序格局”結構作了精當的揭示。他認為：“差序格局”構成農村社會結構的基本特徵，“在差序格局中，社會關係是逐漸從一個一個人推出去的，是私人聯繫的增加，社會範圍是一根根私人聯繫所構成的網路。”¹¹ “這個網路像個蜘蛛的網，有一個中心，就是自己。”¹² 因此，它具有“丟石頭形成同心圓波紋的性質”¹³，“一圈圈推出去，愈推愈遠，也愈推愈薄。”¹⁴ 其中，構成差序格局之紐帶的就是血緣關係，所以人們一直受到古典家族主義的影響。

三十多年來，我國在市場化征途上不斷邁進。從主體視角看，它是一個從“人的依賴關係”走向“物的依賴關係”的自覺歷程。市場經濟把人的生產能力從“狹窄的範圍和孤立的地點”解放出來，使人獲得了主體人格的獨立，體現了歷史性的進步意義。但是，必須看到，市場經濟及與之對應的“物的依賴關係”，本身具有二重性，它在促進生產力發展、喚醒主體意識的同時，又容易誘發人們對物的崇拜，形成物對人的奴役，使人有被物化進而滑向道德上的個人——利己主義危險。這種二重性，在我國當前社會表現得尤為明顯。一方面，市場經濟使計劃經濟條件下塵封已久的人的主體性得以復蘇，並獲得人格獨立的現實基礎。它打破了傳統僵化的計劃經濟模式對人的主體性的“體制拒斥”，使人獲得主體性的自由和解放。但另一方面，市場經濟“物的依賴關係”潛在的消極影響同樣是不可忽

(10) 黃建中：《中西文化異同論》（北京：三聯書店，1989年），頁172。

(11) 費孝通：《鄉土中國》（北京：三聯書店，1985年），頁28。

(12) 同上，頁23。

(13) 同上。

(14) 同上，頁25。

視的。市場經濟使人普遍地物化為“經濟人”，人們的市場行為內含了個人本位的逐利衝動。在人們的社會關係上，它遵循的是鐵一般的物質利益原則，“經濟人”內在的這種利己主義的逐利衝動，若不加加以有效引導，就會導致極端利己主義的氾濫和道德失範。¹⁵

所以中國的道德主體的狀況不僅僅是靜態的不同、道德共同體之間的道德傳統內容的不同，而是在動態的變革維度中，每一個道德主體的意識中都存在著傳統與現代的衝突找不到歸宿的問題。這正是導致中國當代道德全面出現問題的癥結所在，一方面傳統的陰影揮之不去，另一方面人們又在利益巨浪中隨波逐流，這種複雜的道德狀況對生命倫理所涉及的領域的影響也是複雜的。例如受古典家族主義影響，中國人當有就診需要尤其是重大疾病時的第一反應是找關係，希望給自己提供醫療服務者與自己的關係不僅僅是純粹的“醫患關係”，同時是要愈親近愈好的“熟人關係”。相應地，醫生在工作中也不可避免的存在“看面子”的現象。又再如，受到市場經濟所帶來的功利主義的影響，醫療愈來愈背離了其核心的人文精神而成為一種產業。醫生收紅包開大處方藥和進行不必要的昂貴檢查屢見不鮮，為人所詬病。這固然有社會體制方面的原因，然而醫生個體自我的道德修養的不足和專業精神的淪喪也是不可忽視的。

在如此錯綜複雜的中國現實情況下如何構建中國的生命倫理學呢？我們把目光投向了傳統的道德資源，這是因為由傳統向現代轉變的過程中，遵守相同道德規範的堅實的道德共同體土崩瓦解，而新的共同體又尚未形成，所以加劇了道德分歧的可能性，這也是當今中國社會道德失範的重要原因所在。而道德的重建不可能基於空無的大地，傳統的資源便成為我們的希望。恩格爾哈特認為：“正是在具體的道德共同體內，一個人才過著自己的生活並找到生命的意義和具體的道德指導。正是在具體的道德共同體內一個人才掌握了充滿內容的生命倫理學。有的共同體是羅馬天主教的，有的是正

(15) 張曉東：《當代中國人多元生存形態的道德思考》，《南京社會科學》，2006年，第10期，頁33。

統猶太教的，有的是共產主義的。正是在這些共同體內，飽含著歡樂和痛苦的生活才具備了充分的意義。”¹⁶這一觀點無疑啟示了我們構建中國生命倫理學的重要路徑，那就是回溯傳統，將傳統道德資源進行現代轉化，而這是一個長期而又艱苦的理論工作。

二、 儒學之於中國生命倫理學建設的意義

儒、道、釋是中國傳統思想的三個基本組成部分，它們在歷史的發展過程中交融互涉，共同構成了中國博大精深的傳統思想體系，其中儒家思想作為中國傳統文化的主幹，它對中國的經濟、政治、文化，對中國人的價值取向、思維方式、倫理傳統的影響無處不在。所以儒家思想與中國人是命運般的結合在一起，雖然時代在經歷著變革，但儒家思想在人們記憶深處的印記是無法磨滅的。回溯儒家思想傳統，構建中國的生命倫理學不僅是必要的而且也是可能的。在生命倫理的問題中闡發儒家思想不僅是構建中國倫理共同體的需要，也可以為世界生命倫理學的發展提供思想和啟示。

筆者認為，儒家思想對於生命倫理學研究主要在以下幾個層面上表現出重大的意義。

1. 倫理原則的普世性論證層面

後現代的道德觀點宣判了所謂“普世倫理”的死刑。恩格爾哈特在論證世俗倫理學為什麼失敗時說：“想要確立任何道德選擇或一般的評價的客觀性，都具有根本的困難。”¹⁷例如藥物試驗，試驗可能會對受試病人有極大的副作用，並只有有限的治癒率，但是這種試驗會大大有利於未來的病人，那麼如何比較現在的人和未來的人之間的利益呢？這就涉及到評判標準的問題。然而，倫理學和生命倫理學的標準從何而來呢？恩格爾哈特概括說：“人們提供了各種各樣的道德說明來確立道德標準：直覺主義的標準、判例法說明、後果

(16) 同注4，頁77。

(17) 同上，頁48。

論說明、假設選擇說明、理性的選擇和商談式說明、自然法說明和基於中間原則的說明。它們都遇到的完全共同的問題是：每一種說明都預設了它所要辯護的東西即一種具體的道德內容。無論哪一種說明，與其說是發現或辯護標準的充滿內容的世俗道德的手段，不如說是一種解說性的設計，它揭示了具體道德觀和形而上學觀的含義。”¹⁸ 這就是說人們無法用普遍的理性來論證某一種道德觀的普遍性。如果這種觀點走向極端無疑會陷入“道德虛無主義的困境”，同時也取消了文化之間對話交流的可能性和必要性，而在全球化的今天這是我們不希望看到的。

儒家思想對道德普遍性的論證從來不訴諸於純粹理性，而是以人的自然情感為基礎。“孝悌者仁之本”，孔子的仁學就是建立在血緣親情的基礎之上，他對宰我問“三年之喪”的回答就表達了這樣的看法：

宰我問：“三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫錦，於女安乎？”曰：“安。”“女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！”宰我出。子曰：“予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？”（《論語·陽貨》）

這就把外在的禮的規範性約束轉化為人心的內在要求，把道德判斷的根據建立在內在本然的情感上，這一點後來又由孟子進一步發揮。孟子的“四端”學說認為人都有“惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心和是非之心”這“四端”，而這“四端”是先驗的存在於人的內心之中，是一種不假思索的良知良能。就是說孟子一方面強調道德先驗

(18) 同上，頁 49。

性和普遍性，另一方面又把這種“絕對命令”式的先驗普遍性同經驗世界人的情感（惻隱之心即所謂的同情心等）聯繫起來，從而人的善的先驗道德本體便是通過現實人世的心理情感被確認和證實。¹⁹筆者認為儒家思想這種把道德建立在人的內心情感之上的學說，避免了恩格爾哈特所批評的把一種具體的道德內容預設在道德理論的論證前，然後企圖用理性去證明這種道德內容和道德標準的論證方法的缺陷。因為孟子所說的“心”不需要理性的論證，它是千百年來人們在道德實踐中所形成的道德感，是完全內生的，不需要諸如理性或是神的權威另加論證，同時這種道德感也並不強求同一，而是訴諸於“心”安與不安來做評判。然而儒家也不是相對主義的“人同此心，心同此理”，“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。”（《陸九淵集·卷三十六》）顯然，這裏預設了一個普遍的道德心，因為儒家認為在最基本的層面上人類還是存在普世價值的。儒家思想可能在恩格爾哈特看來仍然是直覺主義的，但是這種與西方思維方式完全異質的思想對中國、對世界都具有啟發意義。

2. 原則衝突的解決層面

這裏談到的原則的衝突包含兩種不同的情況，一種是諸多平行的生命倫理學原則之間的衝突，另一種是同樣表述的原則在不同的文化土壤中詮釋和實踐的衝突。

先看第一種情況。恩格爾哈特在《生命倫理學的基礎》、《生命倫理學與世俗人文主義》等著作中提出和闡述了生命倫理學“二原則說”。他認為，“允許（允諾）原則”和“行善原則”是生命倫理學的基本原則。這兩個原則經常衝突，衝突的根源在於尊重人的自由與爭取人的最大利益之間的不同，這一衝突在保健領域不斷表現出來。醫生和護士們知道，患者們經常去選擇做一些危險的事，而出於對患者的尊重，醫生和護士必須經常寬容一些有害的生活方式和不遵

(19) 李澤厚：《新版中國古代思想史論》（天津：天津社會科學出版社，2008年），頁40。

守治療的情況。但是在保健領域，醫生和護士已經承諾了要為病人爭取最大利益。這一衝突就是允許原則和行善原則之間的衝突。原則本身是固定的而現實情況則是複雜多變的，執著於原則本身難免會使人困惑。對於“原則主義”的批判西方早已展開，“情境主義”者認為：主體作出道德判斷或行為時必須考慮錯綜複雜的實際情況和相應的歷史文化傳統，以及須用作比較個案的分析方法。然而若不訴諸一定的原則我們憑什麼作出道德判斷？

因此在構建倫理原則和處理實際問題時，“權變思想”都是很有價值的。所謂“權變”就是在不否認原則的重要性的前提下，在實際情況需要對原則進行超越時，不拘泥於原則而對其進行批判和改變。原則的優先性是不可動搖的，儒家的“造次必於是，顛沛必於是”（《論語·里仁》）說的正是原則的重要性。而“權雖反經，亦必在可以然之域”（《春秋繁露·玉英》）說的是對原則的超越不是完全的顛覆而是特殊情況下的重新詮釋。而這種對原則的超越的依據是基於“仁”的創造性的道德力量，這是一種駕馭矛盾的智慧。這種智慧的達到需要不斷地體悟和修養。在這種智慧的指引下我們就可以走出生命倫理學原則主義和情境主義的爭論，在作道德判斷和行為時，以創造性的智慧達到中庸、中和的理想狀態。

對於解決那些即使字面表述相同的倫理原則但在不同的文化土壤的詮釋和實踐中產生的衝突是一個更具挑戰性的問題。事實上，倫理學是以概念而不是以公理作為前提的。概念被用於觀察和概括的過程中，而它本身又由於我們成功地使用它們來進行描述和概括，而獲得其存在的正當根據。在人們的生活實踐中，某些道德行為符合共同體的合理性標準，從而得到讚賞，並由某些專業人士（哲學家們）加以提升、形成一些道德概念和道德判斷，最後成為道德原則。一些原則因為其廣泛的影響和效應從而被推上了普世的絕對高度，具有一種不可置疑的權威性。普世倫理不是經驗歸納的產物，它是一種規範、一種命令式的要求，對於文化共同體成員具有一種無上的約束力。正因如此，人們容易忘記它的來源，而把它當作是

萬世不變的真理。西方生命倫理學的原則是產生於其特殊的實踐積累、文化背景和哲學基礎上，若把這些原則生搬硬套到中國，難免會水土不服。就拿“知情同意”原則來說，在醫療保健領域，知情告知的過程被認為是對病人自主權利尊重的體現，是人類表達基本尊重的方式。而在中國，一個基本的事實是患者家屬往往比患者具有更多的知情權和決策權，這是與建立在血緣親疏基礎上的儒家倫理在中國的影響有深刻聯繫。這種中西文化差異導致的實踐困境在當今中國的醫療實踐中屢見不鮮。而和諧的智慧源遠流長，從中我們似乎可以獲得解決這一難題的啟示。和諧原則正確地預設了重要的臨床決策通常需要病人、家庭和醫生三方面攜手合作才能適當地形成的事實境況。絕大多數決策都需要家庭的參與以幫助病人分析、判斷，有時甚至需要積極督促猶豫不決的病人作出決定。對於一位好醫生來說，儘管大多數決策可以留給病人和家庭來做，但有時也需要站在病人家庭一方來規勸病人作出最有利於病人的決策；有時甚至需要勇於獨自作出有利於病人的所謂“家長主義”決策（如在急診情況下）。所有這些都需要充分理解醫療決策的複雜性、以及良好決策需要涉及病人、家庭和醫生三個方面的和諧性，而不是過分強調病人本身的自主性。²⁰ 所以對於這一類型的衝突的解決我們要在了解西方學理的基礎上充分挖掘傳統思想的當代潛力。

3. 具體問題層面

以上兩點所談的主要是構建中國生命倫理學的一些形而上的問題以及儒學可能的回應，這無疑是非常重要的。然而，生命倫理學貫穿形而上和形而下，不僅是一門理論科學也是一門實踐科學。生命倫理學的當代發展為儒學提供了新的展示舞臺，雖然傳統儒家關心的是“心”、“性”、“命”、“理”等形而上的問題，孔子也有“君子

(20) 范瑞平：〈醫學整合與倫理重構〉，《醫學與哲學（人文社會醫學版）》，2010年2月，第31卷，第2期，頁15。

不器”的教誨，但是當代在面對新的應用倫理問題時，儒家思想發出自己的聲音不僅是現實的需要，也是儒家豐富和發展自身的需要。

在應用層面，生命倫理學包含的內容非常廣闊。它大體上可以分為醫務倫理學、生命與死亡倫理學、衛生經濟與醫療保健政策倫理學、環境與生態倫理學四個分支。具體來說又包含：臨床決策和行為的倫理原則、患者及醫生權利與義務、醫患及醫際關係、醫務人員的道德修養、生命科學研究的倫理問題、人體受試者的權益保護、高新生命科學技術應用中的倫理問題、腦死亡、臨終關懷、生命品質、安樂死、衛生經濟倫理問題、醫療改革、保險與醫院工作、醫院倫理委員會、衛生政策與法制建設、生態保護與環境保護、大地或地球倫理、動物權利保護等。這是一個廣闊的天地，中國生命倫理學需要也可以站在儒家乃至中國傳統思想的立場上發出自己的聲音。

限於篇幅，在此我無法展開，但是總的來看，從研究目的上區分，目前學界主要以兩種方式推進儒學生命倫理學意義的挖掘：一種是“對話”，一種是“糾偏”。對話主要是指圍繞當代生命倫理學中的熱點問題，如安樂死、墮胎、器官移植、動物權利保護、基因工程、人權問題、中醫等。站在儒家或是中國傳統文化的立場上重新審視和認識在對話中用具有中國特色的觀點豐富我們看問題的方式和角度，這是非常有意義的。做這種研究，是要求學者在儒家立場分析現實生命倫理學問題時，首先要深刻把握儒家思想的價值取向和思維方式，同時要對儒家思想要有完整的理解，不如此就不能真正代表儒家立場而言說，也就不能真正提出有價值的觀點。所謂的糾偏主要是指在市場經濟的大潮下，不論國家政府、醫療機構，還是醫務人員都以經濟利益為標準，一切向錢看。在這種情況下把“醫乃仁術”的儒家道德理想主義的醫學人文觀放到具有絕對優先的地位加以強調，是一種“中庸”的智慧。那麼對於衛生經濟倫理問題、醫療改革、保險與醫院工作、衛生政策與法制建設和醫德教育這些領域也需要道德理想主義之光的照耀，因為問題往往都出在功利主

義上。但是在糾偏中我們不能停留在道德批判的層面，而是要尋求解決之道，要在儒家立場上提出一些政策和立法建議，在政策建議中體現儒家倫理的價值取向。同時，糾偏還包括對中國實踐生命倫理學時，生搬硬套西方現成的原則和法律制度這一做法的糾正，而這一點實際上更需要儒家圓融的智慧。

總之儒學的價值體系中，本身就蘊含了生命倫理可以借鑒的東西，從各個方面去研究和揭示這方面的內容無疑可以豐富生命倫理的實踐理性，同時在與現實生命倫理問題的雙向互動中，儒學自身也在更新和發展，並變得更具時代意義。

參考文獻

- 中國大百科全書出版社《簡明不列顛百科全書》編輯部譯編：《簡明不列顛百科全書》第三卷，北京：中國大百科全書出版社，1985年。
- 李澤厚：《新版中國古代思想史論》，天津：天津社會科學出版社，2008年。
- 范瑞平：《醫學整合與倫理重構》，《醫學與哲學(人文社會醫學版)》，2010年2月，第31卷，第2期，頁13-15。
- ：〈中美生命倫理學——幼稚與無聊〉，載范瑞平編：《中外醫學哲學》，2002年5月，第4卷，第1期，頁1-8。
- 孫利天：《後現代主義哲學與東方思想》，《社會科學戰線》，2003年，第5期，頁23-28。
- 恩格爾哈特(H. Tristram Engelhardt, Jr.) 著，范瑞平譯：《生命倫理學基礎》，北京：北京大學出版社，2006年。
- 張曉東：《當代中國人多元生存形態的道德思考》，《南京社會科學》，2006年，第10期，頁30-35。
- 費孝通：《鄉土中國》，北京：三聯書店，1985年。
- 黃建中：《中西文化異同論》，北京：三聯書店，1989年。
- 齊格蒙特·鮑曼(Zygmunt Bauman) 著，張成崗譯：《後現代倫理學》，江蘇：江蘇人民出版社，2003年。