

# 導言

張 穎

當代中國生命倫理學面臨三大困境和挑戰：一是中國倫理學的總體理論議題，即當代中國人應該如何反思自身文化身份和整合倫理價值，並在此基礎上與西方倫理學對話；二是生命倫理學的具體理論議題，即傳統倫理學如何面對由於現代科學技術所產生的新問題；三是當代中國生命倫理學的實踐議題，即生命倫理學如何引導當局實踐“中國醫藥衛生體制改革”以解決目前諸多問題，並制定與之相關的政府政策。本期所刊登的六篇文章皆與上述三大困境和挑戰相關，其中五篇曾於今年暑期，在香港浸會大學應用倫理學研究中心舉辦的第六屆“建構中國生命倫理學”研討會上宣讀。研討會上，論文作者與來自美國萊斯大學(Rice University)的恩格爾哈特教授(H. Tristram Engelhardt, Jr.)就生命倫理學的一些具體問題進行了深入交流和爭論，特別是理解在中國文化的語境中探討當代生命倫理學與醫療科技的關係。

當我們談論建構或重構中國生命倫理學時，我們會問：究竟中國有沒有倫理學或生命倫理學？如果有的話，我們應如何界定中國生命倫理學？是西方生命倫理學原則在中國語境下的應用與實踐？是中國倫理學與西方生命倫理學的接軌？是中國傳統思想在當今道德價值挑戰下的重新詮釋？回答上述問題之前，我們至少需要做兩件事：一是對中國傳統的儒釋道文化進行細緻挖掘與整理；二是對西方生命倫理學的歷史脈絡、文化淵源、現實糾葛進行深入的分析

---

張 穎，香港浸會大學應用倫理學研究中心研究員、宗教及哲學系助理教授，中國香港。

《中外醫學哲學》IX:2 (2011 年)：頁 1-9。  
© Copyright 2011 by Global Scholarly Publications.

與釐清。就理論而言，中國和西方的倫理學研究皆可從自身所存在的時間與空間來為自己設定研究邊界和範圍，然而當代中國生命倫理學卻在如何證明自己的身份和視域上遇到了困惑，這種身份和視域的困惑又在醫學實踐中再次受到挑戰。

其實，任何文化傳統都不是“死傳統”，而是可以面向現實的“延伸”。即便是“舊傳統”也可以在“新視域”中重新定義，並與其他傳統文化對照和反思。在某種意義上，當代中國生命倫理學不可避免地存在著“寄生性”，也就是說，它寄生於中國傳統文化和道德思想，寄生於西方倫理學和道德哲學，也寄生於當代的生命科學與醫療科技。因此，中國的生命倫理學就是在一個大傳統中（包括儒釋道）回應當代生命倫理學所提出的問題，與此同時，中國的生命倫理學也需要反思中國大傳統在面對當今社會挑戰中的可能性和局限性。

其中最大的挑戰來自現代生命科技的發展。生命科技的創新的社會意涵是甚麼？傳統思想如何影響人們使用醫療技術？新興的醫療科技又如何反過來影響我們的行為與價值？人類基因圖譜解密之後我們將面臨甚麼樣的倫理法律議題？儒、釋、道毫無例外都是“前現代”（pre-modern）的產物，它們所關注的道德議題不可能涵蓋現代科技所引發的一系列新問題，但這不意味著這些傳統文化資源已經失去存在價值。相反，三大傳統涉及了倫理學中一些最基本的道德問題，包括人與天/道/宇宙的互應關係、人與人的互應關係、人與自身的互應關係，這些都是現代科技發展中仍然需要探討的話題。隨著現代科技的發展與進步，醫療科技不斷滲入社會生活，與此同時，現代人類也不斷努力扮演上帝的角色：從決定胚胎的基因、輔助生育、器官移植到克隆生命。然而，我們不禁要問：生命的價值是否真能操於人類的意志？人類的尊嚴會否被淹沒在科技發展的洪流中？自然與人倫正常關係的毀滅是否人性墮落的標誌？

本期刊登的論文大多與生命科學有關，如幹細胞研究、基因技術與工程、合成生命等。尹潔的“‘禮’”而非‘理’——為何應

以儒家視角看待胚胎幹細胞研究問題”一文指出，西方社會關於胚胎幹細胞研究的探討，一般是從合法性和合理性的角度出發，這主要源於西方文化對理性精神的崇尚。而中國文化中，理性不是唯一的工具，甚至不是制定規範的基準線。譬如，對於倫理學問題，儒家採取的是以仁為本、以禮為綱的態度。作者試圖以胚胎幹細胞問題為具體實例，分析並論證這樣一個觀點，即儒家視角可能是我們看待倫理學問題的一個較為有效方法。儒家“禮”的觀念既可以是個人修為的標準，或社會習俗和輿論導向的指引，亦可以是立法的基礎，以求取得倫理與律法之間的協調與互動。面對當代社會科技飛速發展的挑戰，儒家傳統觀念仍因其關涉人之根本問題的本質而擁有強大的生命力。

正如尹文所指出的那樣，“禮”而非“理”是儒家道德判斷的主要特徵。西方傳統倫理學，如康德 (Immanuel Kant) 的道德哲學，是基於道德主體的理性和道德抉擇，即康德所強調的道德主體的道德地位 (moral status)。康德的“絕對命令”或“定言令式” (categorical imperative)，即說明道德義務是基於理性的內在法則。因此在康德看來，道德法則具有兩個根本特徵：一是普遍性；二是絕對性。由此推論，西方有關胚胎幹細胞研究的倫理考量就會圍繞胚胎的道德地位這一話題而展開。因此西方支持胚胎幹細胞研究的學者，以及認為胚胎幹細胞研究至少不比墮胎更為不人道的學者們認為，胚胎幹細胞研究從道德層面而言，是可以接受的。儘管胚胎作為人身體甚至情感的附屬物而或多或少具有道德地位，但並不具有完全的道德價值。西方這種理性的客觀原則決定了所有的倫理學分析和論證都基於理性和事實，因而與儒家的“禮性”原則不同，它更強調道德主體的倫理角色以及具體的道德判斷情境。也就是說，儒家的文化傳統在價值判斷上並不以理性或者邏輯作為唯一的衡量標準。按照儒家思想，倫理學首先關注的，應當是一種道德實踐或生活，而不是一種理論。在具體的實踐中，“禮”會因時而變，因而其內涵也需要靈活地把握。“禮”的目的在於“和”，而不是強

行設定各種具體的“禮”來約束人，因為強行約束，只會適得其反，不能達到“和”之目的。在具體問題的道德判斷上，儒家講究的是情理兼顧，既合情又合理。這“合理”(reasonableness)是超越純粹理性(pure reason)的道德智慧。就“禮”和“法”的關係而言，“禮”是“法”的內核和前提，“法”是“禮”的延伸和外化。胚胎幹細胞研究既需要道德的自我制約，也需要法律的強制性制約。

王帥的文章“從儒家倫理學到‘儒家生命倫理學’的距離”，主要反思儒家傳統在當代生命倫理學中的地位問題。他指出，構建“儒家生命倫理”可能面臨兩個挑戰。從生命倫理學科性質而言，儒家面臨的是關於西方式“個體”概念缺失的問題；再從個體抉擇方面而言，儒家則似乎又面臨著缺乏道德抉擇能力的困境。前者是生命倫理學科性質的本質要求，後者似乎是儒學內部的理論困境。王文所提出的問題是，儒家與當代生命倫理學是否相容？

王氏認為，儒家將承擔道義的責任更多的賦予了代表“天命”的儒者，以道在倫常日用之中的實用理性精神為本質特徵。而西方的生命倫理學由於特別要求平等和尊重的價值而使個體在道德困境中的抉擇顯得尤為重要，同時道德困境本身也要求個體具有一定的道德抉擇能力。就此而言，儒家的倫理觀有其明顯的局限。他認為基於儒家理解世界的方式不同於西方，我們不能以西方流行的生命倫理學科標準來衡量儒家倫理學說。另外，儒家道德哲學是一種“精英主義”的個人修養思想，因此“儒家把道德困境從一般人那裏讓位出來，讓給那些少數的儒者來承擔。”與此相反，西方當代生命倫理學來自其近代自由民主的政治理念，因而由此產生的道德要求和行為規範都與儒家傳統相去甚遠。作者的結論似乎也很悲觀，認為真正的“儒家生命倫理學”不是姍姍來遲，而是它遠遠沒有到來。

其實，王氏還站在西方個體、尊嚴、平等、自由等啟蒙思想的立場來反觀傳統的儒家道德體系。這種反思自20世紀五四“新文化運動”以來一直沒有停止。譬如，在平等與尊嚴問題上，儒家文化與現代西方思想的確存在著較大的差異。儒家的尊嚴觀更多建立在

家庭、群體、社會賦予的價值承認即尊重之上，雖然儒家同時強調普遍的天賦德性對道德主體的作用，這與西方那種來源於上帝的本體上的尊嚴有關聯，但也有很大的差異。王文中提及當下中國大陸對個體尊嚴的“缺乏”是由於多重原因所致，而非僅僅是儒家傳統沒有個體的概念所致。正如張舜清在“從儒家倫理看克隆人的正當性問題”一文中所說的那樣，儒家的尊嚴觀是由兩個部分構成：一部分基於來自天賦德性的尊嚴，一部分來自社會賦予的尊嚴。前者為內在的尊嚴，後者為外在的尊嚴，而這兩種都不能離開主體的角色定位。<sup>1</sup> 然而，儒家道德判斷從來都不是“X是對的，因為X是約定俗成的”。因此，王文中所指出的有關在墮胎問題上個體道德抉擇的缺失更多是來自當前中國社會道德意識和道德責任的缺失，而非僅僅是個體和尊嚴的缺失，或者是道德抉擇能力的缺失。由此觀之，作者所提出的問題，即假如儒家倫理思想與生命倫理學科性質不相容，我們是否能夠建構“儒家生命倫理”似乎是一個偽命題。因為任何傳統思想，包括西方的基督教神學都會與當代生命倫理學科存在不相容的地方，這恰恰是我們需要創造性地“建構”而不是機械式地“照搬”的原因。

張新慶的文章“合成生命的倫理觀：有所為，有所不為”同樣涉及如何創造性地“建構”道家的倫理思想。毫無疑問，當代合成生命的技術挑戰了傳統上的生命觀念，特別是關於“人”和“生命”的定義，因為它打破了一切關於“自然”和“人工”、“進化”和“設計”、“物質”和“資訊”之間的界限。張氏將“不自然”與“反自然”加以區分，認為人類社會要慎重對待合成生物學研究和應用，但不應該由於某種道德訴求而對合成生命技術全面封殺。鑒於合成生命存在較大的風險，我們既要強調科學家的道德自律，在某些情況下有所不為，並加強外部的必要監管。同時，鑒於合成生命對社會存在巨大的潛在利益，公正合理地“有所為”也是必要

---

(1) 見張舜清：〈從儒家倫理看克隆人的正當性問題〉，《中外醫學哲學》，2011年，第9卷，第1期，頁50-51。

的。他呼籲為了有效處理與解決合成生命所遇到倫理政策的問題，中國應儘快建立一套有效的倫理審查機制。就“合成生命”的具體操作，作者提出一些具體方案，譬如在合成生物學研發的上游設計階段應考慮其倫理問題，即應該做甚麼和應該如何做的問題。在合成生物學研究課題申請指南和研究方案中，要有倫理學上的要求，承擔合成生物學科研的機構要對研究方案和研究過程中存在的倫理問題進行審查和監督。另外，對合成生命的風險，主要是生物安全和生物防護問題進行評估。

道家傳統是崇尚自然的。道家認為，人是宇宙自然之子，人的生命與宇宙自然為同一原體。道教的內丹養生，亦強調有機自然的生命和修煉。所謂“熙熙自然，無為而已……聖人變化順陰陽之機，天地之位自然，故因自然而冥之，利自然而用之，莫不得自然之道也。”（《雲笈七籤》）。而現代科技“合成生命”（Synthetic life），或“人工合成的細胞”，顧名思義，是人為/人工的產物，其目的是控制自然。因此，道家的倫理觀與合成生物學家的態度相左。儘管如此，我們不能否認合成生命有一定的正面意義，如生產有利於防範病毒的疫苗，提高人們身體健康的品質。然而，道家/道教的自然宇宙觀對當今醫療科學技術，尤其是生命科學的最大提示是，人類的生存和發展如果一味地依賴於技術系統就會墜入自我毀滅的陷阱。毫無疑問，現代文明已經進入了一個有科技氾濫而導致的生態危機。生態學家坎布爾(Bernard Campbell)明確地指出，人類面臨的生態危機是技術進步也無法解決的。<sup>2</sup> 科技對於人類是一種外在的現象，人類或許為了外在的現象而忽略了最原始、最原初的狀態。因此科學技術與自然之間的張力迫使我們必須重新考量生態學和生態技術這類問題。道家的“有為”和“無為”的平衡思想有助於我們合理地利用自然資源、技術創新，以便建構人與自然環境之間的生態秩序。

---

(2) Campbell, Bernard. *Human Ecology: The Story of Our Place in Nature from Prehistory to the Present*. 2<sup>nd</sup> Ed. (Piscataway, New Jersey: Aldine Transaction, 1995) Preface.

如何看待道家思想中“有為”和“無為”的關係呢？其實，關鍵詞還是在“自然”，即“自己而然”。自然可以從兩個方面來詮釋：一是積極意義上的(positive)“自然”；另一個是消極意義上的(negative)“自然”，二者相輔相成，缺一不可。<sup>3</sup>積極意義上的“自然”強調自我的獨立性和創造性；消極意義上的“自然”則是為自我設限，建立他者的界限，以防範對他者的干預、壓制和破壞。道家這種“自然”與“他然”的倫理觀有助於我們看待現代醫療技術與生命科學的中有關“有為”和“無為”的界限。

李紅文的“道、技與自然——現代生物科技的莊子式批判”探討同樣的問題。作者認為，現代生物科技的廣泛應用引發了一系列社會、法律和倫理問題，它帶來的負面效應正如它的正面效果一樣多。現代生物科技的基本邏輯體現在它採取還原論的思維形態，秉承改善生命的宗旨，以及持有技術樂觀主義的態度。其特點是現代科學的思維範式，即用物理作用解釋化學現象，用化學作用解釋生命現象，用生物作用解釋心理現象，用心理作用解釋社會現象。這種還原論的局限在於它將複雜的生命哲學變得簡單和分離。而過渡的樂觀主義又忽視了技術是一把雙刃劍，它既可以拯救人類，亦可以毀滅人類。與張新慶的文章相比，李紅文的文章對現代生物科技更具有批判性。作者以莊子的道家哲學，對現代科技進行深入反思。文章指出，現代科技首先表現出強烈的反自然特徵，它向自然提出過分的要求，乃至干擾、阻止事物順其自然、按照本性來展示自己。同時，現代生物/醫療科技表現出異化特徵，主要體現在物質化和資本化兩個方面。物質化將人的活動限制在物的層面，片面追求物的有用性；資本化則導致生物資本主義的發展。

在莊子看來，技術的非自然性和異化的直接原因是“道”“技”分離，其直接導致人為技術所奴役而喪失人性的本真，以至於“喪己於物，失性於俗者，謂之倒置於民。”（《莊子·繕性》）。

---

(3) 參見王情節《解釋學、海德格爾與儒道今釋》(北京：中國人民大學出版社，2004年)，頁162。

“以道馭技”意味著技術不能偏離道的本質要求，即追求技術與自然、社會和人的完滿和諧關係，而不是讓技術本身來主宰人，進而將人不斷地物化。作者提出，從莊子道家整體思維的模式中能夠挖掘出可利用的思想資源，對於正確地認識並引導生物科技的健康發展不無啟發意義。為了走出現代生物技術的陷阱，出路是採取一種莊子式的“道技合一”的路徑，從而實現“通自然、達造化”的平衡。

隨著科學技術的發展，器官移植在醫學上的應用已較為普遍，其中包括生前的移植（如骨髓、腎臟）與死亡過程中的移植（如眼角膜、肝臟、心臟）等等。作為現代科技發展的產物，器官移植是當代生命倫理學不可回避的話題，然而從佛教的觀點探討器官移植具有一定的困難，一是佛教經典缺乏明確的答案，二是這話題牽扯到佛教對肉身、意識與死亡界定等諸方面的不同觀點。郝靜一文“同體共生——從佛教觀點看器官捐獻”試圖用佛教“緣起緣生”的基本教義以及菩薩大體佈施的實例，說明佛教與器官移植並不存在衝突。

台灣의 星雲法師認為，捐獻器官含有生命延續、內財佈施、資源再生、同體共生等意義。星雲法師的弟子慧開法師也曾就器官移植發表過自己的見解。除了從慈悲和贈者本人的意願（意念）兩點論證了佛教不應該反對器官移植外，他還巧妙地利用一個“生態環保”的概念，即“回收”(recycle)的概念來說明器官移植對社會的利處。<sup>4</sup> 如果說“慈悲”是從利他主義的角度出發，本人意願是從個人選擇的角度出發，那麼環境保護就是從佛教“緣起緣生”的角度出發，也就是說，器官移植是生命的另一種延續方式，不但沒有浪費掉生命的賦予，而且用另一種方式盡情發揮一切世間色相的作用，真正地反映佛教所倡導的“同體大悲”的倫理思想。

劉繼同、張東奇的“中國醫改實踐的生命倫理學困境與中國結構性倫理學視角”涉及中國醫藥衛生體制改革實踐所面對的諸多問

---

(4) 選自慧開法師有關器官移植的訪談，參吳秀瑾：〈從佛教觀點談器官移植——慧開法師訪問實錄〉，《應用倫理研究通訊》，1997年，第2期，頁21。

題。改革開放以來，中國醫藥衛生體制改革實踐面臨諸多問題，其中包括政治、經濟、社會、文化和倫理議題。醫護人員的價值觀念、道德判斷、行為規範和現行的醫療科技評估模式，都集中體現在生命倫理學結構性困境狀況之中。

為甚麼中國的生命倫理學出現結構性困境？中國醫藥衛生體制改革的生命倫理學基礎是甚麼？本文作者試圖予以回答。他們從中國道德哲學、道德社會史、中國社會史和醫學社會史等視角，運用文獻回顧、比較衛生政策研究和典型案例分析等方法。文章回顧西方倫理學史和西方個人主義生命倫理學典範歷史演變，以及中國社會結構性轉型與醫藥衛生體制改革的宏觀社會處境，分析中國道德哲學和生命倫理學的思想傳統與面臨的挑戰。作者根據醫藥衛生體制改革和生命倫理學實踐，提出中國特色“結構性倫理學和結構性生命倫理學”理論視角和倫理，並闡述結構性倫理學與結構性生命倫理學體系的內涵外延、構成要素、範圍內容、基本特點和結構性成因，尤其是結構性生命倫理學對中國醫藥衛生體制改革的政策涵義。與此同時，作者依據結構性倫理學的理論視角，提出了有關中國醫學專業精神建設方面的建議。

毫無疑問，現代生命倫理學帶給我們的問題是前所未有的：醫療科技所隱藏的風險與倫理問題、民主政治與個人權利對醫療科技使用的影響、社會文化與醫療科技使用的關係等等。雖然傳統道德觀不一定能系統地為上述諸問題提供直接的答案，但傳統文化是我們重新構建當代生命倫理學的寶貴資源。同時我們看到，中國傳統文化與西方現代的生命倫理學之間會有一定程度的“互不通約”(incommensurability)，但這不妨礙我們吸收西方生命倫理學的理論和經驗，為構建當代中國生命倫理學作出貢獻。