

# 從儒家倫理學到 “儒家生命倫理學”的距離

王 帥

## 摘要

生命倫理學由於強調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，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；另外從個體抉擇方面而言，儒家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的本質要求，後者則似乎是儒學內部的理論困境。二者似乎表明，儒家與生命倫理學科不能相容。面對當下中國令人憂慮的道德現狀，澄清上述問題就顯得必要。本文將通過分析儒家倫理思想來澄清上述兩個挑戰。由於儒家理解世界的方式不同於西方，我們就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。文章指出，儒家將一般人與儒者區別開來，也並不以要求君子的道德標準來要求一般人。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，

---

王 帥，北京大學哲學系碩士生，中國北京，郵編：100871。

《中外醫學哲學》IX:2 (2011年)：頁 27-42。  
© Copyright 2011 by Global Scholarly Publications.

開創了儒家理解道德和解決道德困境的獨特維度。然而，鑒於當代儒家的遭遇，構建“儒家生命倫理”依舊任重道遠。

**【關鍵字】** 個體 道德抉擇 人道 儒者 天命

## 一、生命倫理學的個體及其道德抉擇能力

### 1. 從“墮胎”問題窺視中國人的生命倫理觀

在面臨應否墮胎的道德抉擇時，我們常聽到有人說“孩子是無辜的”，這句話應該表達了“不應該隨便打掉胎兒”的意思。只不過在當下中國，此話只是一句商量的台詞，並不能起多大作用。現實情況可能是這樣：儘管人們並非認為墮胎是無足輕重的問題，但如果一個人真的想墮胎，可能任何人都無法加以“合理”阻攔。換言之，行為者不過是遵從約定俗成的習俗而已。

就中國當下的道德狀況來看，以上描繪或許只是冰山一角。幾個世紀以來，得以維繫人們日常行為規範的傳統儒家“禮”文化一直在衰退<sup>1</sup>，而官方提倡的道德規範體系似乎也沒有在人們的心中形成足夠的約束力<sup>2</sup>。根據“中國當代生命觀的訪談問卷”<sup>3</sup>的調查結果顯示：墮胎者傾向從家庭倫理、文化習俗、經濟狀況和國家政策等角度出發考慮墮胎問題；一般人儘管不很贊同墮胎，卻不是出於道德考慮，甚至不曾想過問題是值得作道德反思的。多數人認為墮胎

(1) 狄百瑞(William Theodore de Bary)著，黃水嬰譯：《儒家的困境》（北京：北京大學出版社，2009年），頁52。

(2) 這一點從日常觀察便可知，比如“八榮八恥”所提倡的內容及其社會反響。

(3) 參考叢亞麗教授2002年提交給哲學社科基金的專案研究報告，資料題目為“中國當代生命觀的訪談問卷”，頁129-180。此訪談反映了幾個現象：首先，就墮胎性質而言，多數人認為墮胎是私事，不從道德層面思考墮胎問題；其次，從墮胎選擇上，多數人傾向同意早期墮胎，而不太認同晚期墮胎；再其次，從對胎兒的考慮上，多數人認同胎兒是一條生命，卻不認同墮胎是謀殺；最後，傳統文化觀念強弱與年齡呈正相關，年長者傾向認為墮胎是作孽，而年輕人的傳統觀念則愈來愈薄弱，不將墮胎當回事。總體來說，一般人更傾向從家庭倫理、傳統文化、經濟狀況、社會習俗、國家政策等方面考慮墮胎問題，而很少從道德性質來衡量。由此，筆者傾向認為，當下多數人並不視墮胎為倫理或道德問題，而是非道德領域的個人“私事”。

不過是一件“私事”，這並非說它是私人可以任意抉擇的事，而是說它不會受到道德譴責和法律制裁，因而認為儘管它可能屬於道德領域，實際上卻給予其非道德的考量。簡言之，墮胎似乎並沒有應得一個倫理問題本身所應得的對待。

這裏，我們看到了一個很有趣的現象：在西方社會，由於墮胎問題是生命倫理課題，因而對“作為個體的道德抉擇能力”有著特別的要求，它也是公共倫理學備受關注的問題。在美國社會，對墮胎問題的看法甚至影響政治家的政治生涯。而中國人面對墮胎問題，則傾向從傳統文化和當下習俗來衡量和抉擇，然而個體似乎缺乏對墮胎問題的道德認知和判斷能力。

## 2. 西方生命倫理學對生命的考量尺度

墮胎在當下中國已經成為一種“習俗”<sup>4</sup>，並且這種“習俗”似乎還欠缺一般人作為個體的道德抉擇能力。如果個體缺乏道德抉擇能力，那麼墮胎等道德困境在中國也就不會成為突出的道德和倫理問題，因而也缺乏這個議題在公共領域的探討。

生命倫理學之誕生，乃是因為生物醫學技術的發展引發了人們對人類生命的本質、價值和尊嚴的看法。當今，西方主流的生命倫理學概念是受自由主義的道德觀念和政治觀念（譬如美國社會和政治文化的核心和基礎）所左右，因而生命倫理學特別地要求和預設了平等尊重的原則和人權的概念，它也要求多元主義的文化背景和實用主義的思想基礎，其主題更是以“個人生命具有至高無上價值”的觀念為中心。因而個體概念和個體的道德抉擇能力就顯得尤為重要。而中國社會政治文化不是多元的，它由單一的文化佔據了統治地位。中國的倫理觀念傳統一直是共同體導向，而不是以強調個人權利為中心；當下中國，政府則一直干預和支配倫理價值導向。各種各樣的權利衝突是美國倫理政治和法律文化的一個特徵，而這種衝

---

(4) 筆者在非常弱的意義上謹慎地使用“習俗”這個詞語，在這裏概指前述部分關於墮胎問題的看法。

突在中國似乎並不是那麼突出。<sup>5</sup> 基於此，很難說在中國發展出了嚴格意義上的生命倫理學科。那麼考慮這一問題就顯得十分適宜：西方生命倫理關於墮胎等問題的道德考量在中國是否有必要？

### 3. 儒家在個體和道德抉擇能力的“缺失”

前述調查資料顯示，中國人習慣從傳統文化來理解問題和進行道德抉擇，從關係中找到自己的角色和義務，而不是以訴諸個體的道德抉擇為主。然而從某個角度講，作為傳統主流文化的儒家並不曾面對過生命倫理問題。根據我們的常識直觀理解，中國傳統文化深受儒家文化影響，而儒家思想又特別強調習俗禮儀的規範性作用，那麼在當下墮胎已成為“習俗”的情況下，再對其進行倫理探討可能會顯得有些不合時宜，而發展西方式的生命倫理學科也似乎有畫蛇添足之嫌。

這種常識“理解”也得到了一些學者的支持。<sup>6</sup> 暫不論這種“直觀理解”的對錯，透過這種理解表達了這樣一層意思：當行為者在“作出墮胎抉擇”時，行為者不過是遵從約定俗成的習俗而已。或者說，強調遵從習俗的儒家似乎並沒有意識到個體道德抉擇的必要性。既然儒家強調對習俗的遵從，那麼作為行為主體的“我”不但不需要道德抉擇的能力，似乎也沒有進行個體道德抉擇的必要。但是隨著醫療技術等現代科技的迅速發展，墮胎等生命倫理的道德困境已經愈發對個體提出了相應的道德抉擇能力的要求，中國考量和借鑒西方發展生命倫理學科就顯得十分必要和有益。然而誠如以上所言，強

(5) 參徐向東：《自我、他人與道德：道德哲學導論》（下冊）（北京：商務印書館，2007年），頁970-972。

(6) 羅哲海(Heiner Roetz)著，陳咏明、瞿德瑜譯：《軸心時期的儒家倫理》（鄭州：大象出版社，2009年），頁194-195。比如，西方漢學界的芬格萊特(Herbert Fingarette)認為，孔子並沒有把道德實踐當作關切的重點，道德任務不過是作出正確的分類，將行為置於“禮”的範疇之中，因而孔子的“道”乃是一條“沒有歧途之路”。羅斯蒙特(Henry Rosemont, Jr.)表達了類似的見解，認為早期儒家並非沒有認識到道德困境的存在，只是他們從來沒有認真考慮過牽涉道德問題的衝突，因此推測說，儒家關於人類行為的道德理論中，道德困境的概念根本就沒有發揮過作用。另一位漢學者漢森(Chad Hansen)則說，“正名的目的是要建立起一種針對道德之鑒別、評價和行為所用的理想語言。它理當排除倫理學的疑難之處”，他藉由中國缺乏理性判斷之道德個體的概念，也否定了抉擇的問題。

調共同體生活的儒家似乎確實傾向將道德抉擇的個體及其抉擇埋沒於維繫共同體生活秩序的習俗禮儀之中，而這無疑與生命倫理的道德抉擇之個人自主要求相違背。於是就形成了關於“相容性”的問題：假如儒家倫理思想與生命倫理學科性質不相容，我們是否能夠建構自己的“儒家生命倫理”？

基於儒家的“直觀理解”，我們似乎認為儒家缺乏道德抉擇能力和與之相關的西方個體概念，從而認定儒家倫理思想與生命倫理學科性質不相容這一論點。筆者以為，儒家容易遭受像上面的誤解，但構建“儒家生命倫理”應該追根溯源，回到儒家並重新審視儒家倫理，從考察儒家倫理的本質入手。

## 二、儒家倫理的本質和作為儒者的“個體”

### 1. 儒家理解道德的方式

#### (1) 儒家倫理的道德基礎

為了澄清上面的“相容性問題”，須首先考察儒家對“道德”的理解。至少在春秋時代，中國的“道”和“德”是分開來說的，比如老子《道德經》分為道經和德經，也就是說道與德不同。《中庸》則記載說，天下有達道者五、達德者三。“道”本義為路，在儒家這裏，是人一生所必由之路，目的是為通達於“天命”。“德”則是在這條道路上有所收穫的人之成為人的東西，構成人的品質，所以說德者得也。中國自古就劃開道與德的界限，二者的區別即隱含著一般道德的基礎。

任何道德主義的前提都有假定或信念的性質，第一前提總不能被證明，否則還再需要其他前提，不過可以說明它。西方自康德(Immanuel Kant)以來，道德的基礎就在於自由，自由無前提也無內容，但道德有前提，道德的前提是理性意志或善良意志，它獨立於感性衝動而自我決定，對慾望施加某種必然性的自我限制，正如時空因果等觀念對“感知覺”施加某種必然性的自我限制一樣。這種類比的基礎就是假定，它假定道德必然性具有和自然必然性的同等

地位。<sup>7</sup> 儒家的道德基礎則在於人道，但它不是人道主義的人道。儒家的“人道”是全面安排人間的秩序。這個秩序不是強加階層分別之意，而是既然是人就要有秩序的生活，人在天地之間有人的位置和該做的事，否則就不能稱為人。亞里斯多德(Aristotle)從人的能力上說人是理性的動物、求知是人的本能；馬克思(Karl Marx)從人特有的生活屬性上說勞動是人區別於動物的本質屬性；儒家則是從人的德行方面來說人之別於他物，比如孟子的“人之所以異於禽獸者幾希”（《孟子·離婁下》）和荀子的“人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也”（《荀子·王制》）。不過在儒家那裏，人道還不是最根本的，人道的基礎在於天道，但無論是天道還是後來宋儒之謂天理，都是在為人道找基礎。訴諸到天道就不能再往上訴諸了，只不過子產說“天道遠，人道邇”（《左傳·昭公十八年》），不能直接空談天道為何，所以孔子之言“天道，不可得而聞”（《論語·公冶長》），以一句“天何言哉”（《論語·陽貨》）作注。天道是人道的基礎，人道是道德的基礎，這是儒家學說的基本建構。

## (2) 理解儒家倫理的尺度

如同康德對自由的建構，儒家的道德基礎也具有信念的性質。這種信念來自最根本的對於世界的態度，那就是我是否能接受世界和人的生活本來就是混亂和毫無原則可言，並以這樣的信念去生活。儒家道德是人基於世界和人的生活而做出的意義構建，這種建構的基礎能否被理論證明並不重要，重要的是這種構建可以帶來真理性的生活。於是有一個問題值得深思：理論證明是否人們對世界進行理解的唯一方式？西方生命倫理學標準是否尊重個體生命價值的唯一標準？

對此，筆者將在第三部分嘗試對中國古代儒家理解世界的方式和西方希臘與基督教以來理解世界的方式進行區分。假如二者根本就不一樣，那麼以西方傳統證明的方式來要求中國人服從這種證明，以西方生命倫理學科的尺度來量測儒學生命倫理的學科特徵，

---

(7) 同注 5，頁 377-379。

很可能就是行不通的。接下來，筆者將嘗試澄清儒家關於一般人與儒者的分野，說明儒家關於日常倫理和道德困境的區分，然後再從這兩個劃分推出儒家倫理的本質特徵。當然這樣的劃分只是一種理論上的假設或推定，其依據並不是建立在有關儒家學說的現存或歷史事態上，但它能夠體現在儒家的思想和學說中。

## 2. “個體”的分野和儒者之責

### (1) 儒者與一般人的分野

一般人不會問道德的基礎，這是一般人的“無知”，是儒家必須面對的現實。在儒家看來，普通百姓對於道德知識是“無知”的，他們忙碌於衣食住行和養家糊口，所以只要按照一般的法律規範、習俗去做就可以了。“子曰：民可使由之，不可使知之。”（《論語·泰伯》）乍看是愚民口號，但如果將“可”字理解為“可能的”，那麼它就是根據一般百姓生活而作出的經驗判斷：一般庶民是沒有時間學習的，正如一般人不太可能去追問道德的基礎一樣。儒家認識到必須充分考慮教育背景的差異，百姓雖未得到適當訓練和指導，但並非就不具備理解能力，因而應當顧及百姓的感受，因為百姓同樣擁有最基本的道德情感和人性需求。<sup>8</sup> 由此追問，才能知道儒家在“道”和“德”上扮演的角色，也才能知道一代的法律和習俗是否合理。

在古代儒家，追問道德基礎的事業和弘道的使命由儒者來承擔。從儒家意義上講，儒者就是君子，儒者還包括聖人。儒家將道德的運用區分為兩個層次，一層是就日常的倫理運用，聖人直接通過制定禮樂等形式規範人的日常生活，薰陶教化民眾，另一個層次則是就儒者而言，身為儒者應從倫理生活上升到道德生活的層次，由人道而達天道。這樣，儒家通過區分“道”與“德”而將儒者與一般人劃分開來，進而在面臨道德抉擇時，對一般民眾和儒者也就相應提出了不一樣的道義要求。尤其是面臨道德困境，更不可以儒者的標準來要求一般人。

(8) 同注1，頁23-25。

## (2) 儒者的“天命”

正如曾子所言：“士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎。”（《論語·泰伯》），作為儒家學說的信奉者，儒者要自覺承擔很多。儒者要面對兩個困境：首先是面對一個沒有原則的混亂世界，作為肩負儒家道德理想的儒者是否能夠堅持道義之原則和秩序；其次是面對一般人“無知”（他們或是無暇，或是有暇而力不逮）的現實，儒者是否依然抱定濟世之道德理想，明知不可而為之。與其說是困境，毋寧說這是儒者對儒家使命根深蒂固的承諾。懷著濟世理想的儒者不會因為世界毫無秩序可言和人的局限性而灰心喪志，他們不願回復到習俗性的倫理層次或做太多的妥協。儒者守護的是一種責任倫理<sup>9</sup>：儘管知道世界尚未循“道”而行，但也不應該只是為了自身清白而漠然視之。在一個沒有太多機會讓個人實現其道德目標的衰敗社會，儒者需要有強烈的自我意識才能落實其道德理想。由此儒者面對的就是個人化的困境：“自我”作為行為者能否於分崩離析的世界裏潔身自好。對於儒者，正是“自我”構成所有道德行為的永恆基準點，“自我”是替代外部領導失靈的內在基礎，這並非意味著他律的內在化，而是經過反思而對倫理加以認同。<sup>10</sup> 通過自覺性地擁護道德而取得的精神力量，乃是避免失敗時就意志消沉、通達時就同流合污的一種保障，正如《中庸》描繪的儒者形象：“故君子之道，本諸身。”但儒家的“自我”並非自我中心本位的孤立存在，而是與社會環境相互依存。儒者接受現世，認為通過變革現世的行動可以在現世中實現“道”，人的行為舉止不應該讓事物的形式好像無足輕重或者轉瞬即逝，不應該使得對形式的關注“僅僅是例行公事”，對形式的關注應該表達、體現和證明道，並在事物上刻下一套明確的價值。<sup>11</sup> 儒者歷經艱難險阻而不失其主宰，認同一己之有限，卻以此有限抗阻外在的任意和專橫<sup>12</sup>，由

---

(9) 同注 6，頁 240。

(10) 同注 6，頁 206-209。

(11) 同注 1，頁 49。

(12) 李澤厚：《論語今讀》（合肥：安徽文藝出版社，1998年），頁 53。



此可見，作為個體的使命和個人對於為天下人效力所做的承諾正是身為儒者的“天命”。

### 3. 儒家倫理的本質與儒者之維

#### (1) 儒家倫理的本質特徵

明確了解儒家關於個體的分野和道德責任的分野，就可以談論儒家道德抉擇能力的問題了。認為儒家對禮儀習俗的強調會使個體抉擇從屬於共同體的說法並非毫無道理，只是弄錯了兩件事。首先，它誤解了儒家對道德基礎的理解，儒家並不是沒有預見到諸如生命倫理學的道德困境，只是認為在面臨困境時不應將要求儒者的標準強加於一般人之上；其次，它弄錯了儒家學說的本質特徵，儒學本質不是強調對習俗禮儀的遵從，儒家既已假定道德的基礎是人道即天道，則人道與天道自然是相通的，既相通，又加上人道近天道遠，那只能是通過人道來體會天道。對儒者（包括道德抉擇能力的習得和道德責任的深化）而言，這就要求了一個漫長的學習和實踐的過程。

立志成為儒者就要不斷學習和實踐，而儒家認為道德本來就是要學習和實踐的，要在事上磨練，在實踐中才能培養道德抉擇能力。中國儒學自孔子就是實踐智慧的學問，孔子自述“四十而不惑，五十而知天命”（《論語·為政》），說的不僅是理論之知更是實踐之知。儒者的任務和使命是通透人道上達天道，寄精神於現實的儒者相信透過“踐行”才能彌補精神世界的失落，也只有透過實踐智慧或者說實踐理性一途才最可能做到“達道”、“弘道”。李澤厚將儒家的這種實踐智慧或實踐理性說成是實用理性<sup>13</sup>，說實用理性要求在人道和人格的追求中取得某種平衡，而道德困境的解決就有賴於儒者對這種實用理性的把握。<sup>14</sup>他分析說，孔子釋“禮”為“仁”是把外在的禮儀改造為文化—心理結構，使之成為人的自我意識，使人意識到他的個體位置、價值和意義就存在於與他人的一般交往之中，即

(13) 李澤厚：《實用理性與樂感文化》（北京：三聯書店，2005年），頁3-11。

(14) 李澤厚：《中國古代思想史論》（天津：天津社會科學院出版社，2008年），頁23-27。

現實世間生活之中。在這種日常現實世間生活的人群關係之中，便可以達到個體人格的完成和社會理想的實現。這就是人道，亦即是天道，即道在倫常日用之中。也正因為道在倫常日用中，才需要儒者透過其漫長的生命歷程不斷培養實踐智慧。儒者在踐履儒家學說的過程中能夠成長為一個具有道德抉擇能力的個體。這構成了儒者解決道德困境的獨特方式，也構成了儒家學說的本質特徵。

## (2) 儒者的維度

儒家對一般人只是要求他過倫理的生活，靠一般的倫理規範生活便不再加以苛責；對儒者來說，一般的倫理規範只是最基本的，儒者則應該過道德的生活。儒者肩負“天命”，循“道”而行，對倫理道德負有義不容辭的責任，這一方面要求對原則的堅持，一方面又要求這種堅持以合“道”為皈依。只是儒家盡可能迎合倫理，使倫理與道德的衝突保持在最低的水準上，但二者之間存在張力是不可避免的。一般對原則倫理學的誤解<sup>15</sup>即在於，認為它意圖機械性地從抽象準則中推論出行為舉止，而忽略個體存身的具體情境。殊不知，對於具體情景的考慮本身也可以被理解成一種倫理學原則，因此把情境關係的考量和對抽象準則的信奉對立起來是沒有道理的。為了避免“原則的專橫”，同時不致使行為受到個人武斷或是他律的影響，故而情景考量和原則信奉兩者都是不可或缺的。把普遍規範的尺度考慮進去，是為確保在情境中作為判斷標準的“義”能夠作出符合道德的決定，但考慮情境的特性也並不表示一定要放棄原則。認知“天命”這一責任所在的儒家倫理，不僅允許其準則在具體運用時具有靈活性，而且也承認某些原則會在特殊情境中無法適用於全體。從而，儒家要求儒者既要保持不受社會地位所限的道德判斷能力，同時還要擁有足夠的自主性與適用性，以避免陷入純粹的心態或境遇倫理。

---

(15) 同注 6，頁 241-245。

儒家學說興起於具有習俗性倫理危機的“禮崩樂壞”時代，由於失去了傳統的確定性，抉擇便成為關鍵性問題<sup>16</sup>。孔子不贊同急速的權變，也拒絕嚴苛的道德主義，聲稱自己“無可無不可”（《論語·微子》），期許自己做到“毋必”、“毋固”（《論語·子罕》），在言及君子不當有好惡之見時說應“義之與比”（《論語·里仁》），“義”可被理解為對情境自發性的適應或審美式的選擇，這都是在提倡依據情境來進行判斷，而非將客觀標準引進抉擇之中，借此避免導致“原則的專橫”。而不論世界是否加以理解和認可，孟子堅持規範性標準是不容質疑的<sup>17</sup>，但儒者也必須於具體境遇中考量各種規則，不能把尺度當作打人的棍子，只是這種考量境遇並非“枉尺而直尋”（《孟子·滕文公下》）而扭曲了最終目的。不過在儒家的設定裏，面對魚和熊掌不可得兼和簞食豆羹得生弗死的情況<sup>18</sup>，不會強求苛責一般人也做到儒者那樣，孟子更為百姓開罪說“無恆產者無恒心”<sup>19</sup>，只是人之“所惡有甚於死者”（《孟子·告子上》），相對於餓死，儒者更不願的是失道和基本品質的喪失，於是寧捨生取義。這是儒者的自我要求，也是儒者思考的維度。

### (3) 儒家倫理的“權”與“智”

道德困境是指一個人在道德上同時被推向相反方向的過程。過程中兩種行為方向均為明顯不同又似乎合理的理由支持著，以致無法共同完成。換言之，不論怎樣抉擇都將不可避免在某些方面犯道德錯誤。按照黑格爾(Georg Hegel)說法，這是悲劇的本質，在儒家這裏則是創造性的開始。這個創造性以“智”為基礎。道德抉擇能力可以分為判斷能力和行動能力，判斷能力則包含一個認知成分在裏面，這個判斷和認知的成分在儒家這裏通過“智”來表達。許多儒者都反復強調“智”對於儒者“弘道”的重要性，比如孟子說“智”為人

(16) 同注6，頁195。

(17) 《孟子·盡心上》：“大匠不為拙工改廢繩墨，羿不為拙射變其彀率。”

(18) 參《孟子·告子上》。

(19) 在《孟子·梁惠王上》和《孟子·滕文公上》分別有對百姓的辯護，認為在人民無法保有“恆產”的社會裡，一般人可能會為了使父母兒女存活下來而被迫從事犯罪行為，這是情有可原的。

之四端之一，《五行篇》對於“智”的地位也很重視<sup>20</sup>，王夫之在《周易外傳·卷一》中則更清晰的表明這一點：“是故夫‘智’，仁資以知愛之真，禮資以知敬之節，義資以知制之宜，信資以知誠之實。”同時，這個以“智”為基礎的創造性再通過“權”體現出來。子曰：“可與立，未可與權”（《論語·子罕》），不是說權比立更為重要，只是權更高一層也更難達到，但更高的原則可在權之後被確立。權的結果則為後人應對類似道德境遇提供了借鑒。儒家講“聖人身為天下法”說的不是他的權威性，而是說聖人面對各種事情的抉擇都非常恰當，他的實踐智慧值得後人去思考和借鑒。孟子在提到如“嫂溺援之以手”（《孟子·離婁上》）和“舜為天子而瞽瞍殺人”（《孟子·盡心上》）的道德困境時就很好的表達了“權”的創造性。權是為了更好體現出人所能具有的美好品質，更是通過踐行人道而達天道。孟子說孔子是“聖之時者”《孟子·萬章下》，說的也是孔子在各種境遇中都能做到恰到好處。恰到好處就是儒家所謂的“中庸”，做到中庸很難，所以孔子才不要求庶民也能做到：“中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。”（《論語·雍也》）

不過倫理和高於倫理的道德一般不會起衝突，但因原則之間衝突而生起困境，則要求儒者在具體境遇中實施和權衡不同原則。可見，儒家是否“缺乏”道德抉擇能力與儒家能否應對道德困境應該是一個問題。更可見，儒家是基於對道德的理解劃分出作為個體的儒者並通過賦予儒者以“天命”而使其成為具有道德抉擇能力的個體的。在建構“儒家生命倫理”時，我們要面對儒家缺乏道德抉擇能力的“指責”和關於個體概念“缺失”的問題。然而，由上面的分析，筆者認為基於道德理解方式的不同，基於儒家賦予個體道德責任的獨特方式，至少在一定程度上可以規避這一“指責”和“缺失”問題。如此，認為儒家傾向於將個體抉擇埋沒於共同體之中的觀點就可能是站不住腳的，以及認為儒家學說缺失道德抉擇能力的觀點也將很難

---

(20) 參龐 樸：〈《五行篇》評述〉，《文史哲》，1988年，第1期，頁11。

能夠成立。在此意義上，可以說儒家倫理與生命倫理學科性質是相容的。

### 三、 儒家倫理與“儒家生命倫理”的距離

#### 1. 儒家理解世界的方式

由於對道德的不同理解，儒家走了與西方不同的道德之路。這種道德之路反映了儒家理解世界的固有方式。儒家倫理的本質是道在倫常日用之中，所以習俗倫理是“百姓日用而不知”（《周易·繫辭上》），這個“不知”就是指知其然而不知其所以然。從某程度上講，儒家思維是二階思考，一階在日常，一階在道。西方自柏拉圖(Plato)至康德的傳統是將二元世界對立起來，柏拉圖認為人應該不遺餘力的追求理念世界，因為作為假像的現實世界只是真實的理念世界的“影子”，康德更通過構建二元世界的對立來彰顯對理想道德世界的嚮往。不同於這個傳統，儒者則試圖通過對儒家理想道德信念的“踐行”來彌補這兩個世界的差距。從孔子起，儒家重視的就是名（概念）與實（現實）的關係，而不是名自身獨立發展的價值，這明顯不同於西方自柏拉圖以降確立的現實世界和理念世界的關係模式。按照李澤厚對儒家的見解<sup>21</sup>，中國傳統儒家肯定人的動物生存，將社會性所要求的“理”滲入“欲”，創造為理性化的倫常關係和倫常感情。它也明顯不同於基督傳統，西方基督傳統以無條件的理性命令即上帝的愛為起點和來源，輕視甚至要求斬斷以生物性為基礎的人間關係和世俗情感。而對“人活著”這一基本事實，儒家採取肯定態度，並著重肉體存在以及由此產生的關係即現實人倫，因而活的意義也即在此世間人際之中。

基於這種不同於西方的理解世界的方式，儒家對道德的理解就始終在社會關係中來展開。儒家認為，人首先是活在關係中，並且社會關係是變動不居的。因而，不同於西方理性一途之歸宿，中國

(21) 同注 13，頁 73-89。

所走的道路是通達上下的兩條道路。就下來說是下學而上達的過程，下學人事而上達天命。自上而言則是教化薰陶，通過禮儀來規範人的日常生活。一般人遵從習俗禮儀過倫理的生活，不是說一般人不具備道德抉擇能力，也不是說儒家放棄了對一般人的教化，只是就認識能力來說，要整個社會大多數的一般人都能對各種事情有深刻洞見確實是艱難的，所以儒家把道德困境從一般人那裏讓位出來，讓給儒者來承擔。

## 2. 儒家倫理學與生命倫理學的距離

回歸前面考察的墮胎問題和生命觀的主題，儒家以“人道”作為道德基礎，追求人在此世的價值，這與西方生命倫理強調個人生命價值是相通的。儒者追求人類經驗所具有的價值，要努力改變一切背道而馳的流俗，也是在肯定個體生命價值。“對於孔子來說，敬畏上天就是敬畏生命，把世界上的事物當作上天的子孫一樣關心和照顧”<sup>22</sup>，這應該可以成為儒學生命倫理的出發點。但是從歷史上看，事情不只如此簡單。任何一個新時代都有新的法律和習俗，需要面對新的問題和挑戰。孔子面對禮樂缺失的情況而損益周禮，漢儒吸取秦朝制度的弊端而建構理論，宋儒面對佛家的挑戰而建立理學，明代心學面對理學的僵化來尋找新的出路。今天，儒家面臨的則是儒家自身的凋零，如墮胎以致醫學和生物科技許多領域等都是沒有舊章可循的雙重困境。公允地說，儒家的衰落主要是客觀的歷史形勢造成的，並非一切儒家價值都和現代價值勢不兩立。如果我們把視野放大放寬一些，就不難看到儒家在當代所經歷的劫難。20世紀初五四運動成功地埋葬了儒學；而後文革時期儒學又慘遭掘墓，受盡褻瀆；再後來儒學就變成一件博物館的展品；現今，儒學又復活成為社會科學領域的課題或者道德哲學。而當原來的“仁禮學”三個支撐點只剩下了道德哲學的“學”，我們就需要反思這個問題：“儒

---

(22) 同注1，頁49。

學是否還有生命力？”<sup>23</sup> 一方面儒學已愈來愈成為知識份子的一種論說，另一方面儒家的價值卻和現代的“人倫日用”愈來愈疏遠了。余英時說，“儒學的特色在於它全面安排人間秩序，因此只有通過制度化才能落實”<sup>24</sup>，余先生更把當代儒家比喻為“遊魂”，因為當今政治已經和儒家相距甚遠。那麼我們就需要進一步反思：假如儒家僅僅止於成為一套學院式的道德學說，我們在何種意義上可以談論構建“儒家生命倫理”呢？又在何種意義上談論儒家才可盡到其對每一個體生命價值的責任呢？

一個更為急迫的問題是：剛剛起死回生的儒家如何避免人們自五四以來對它的誤解以及應該通過怎樣的方式來壯大自己？其實不僅僅是儒家，在工具理性佔統治地位的西方社會也面臨同樣的挑戰。韋伯(Max Weber)將現代性所導致的各種傳統價值的衰落稱為“意義喪失”，認為其根源就在於科學理性對世界和人生終極意義的瓦解，其深刻後果是個人成為價值的承擔者。那麼如果想要從根本上反思現代性，我們可能首先要從反思我們的現代生活方式開始。從此種意義而言，即便是說儒家倫理與西方生命倫理的距離並不在於開篇所提及的“缺失”問題，甚至我們明確了二者的相容性，我們也未必可以正當合理地談論“儒家生命倫理學”。因為從儒家在當代遭遇的現實就可以認識到，真正的“儒家生命倫理學”甚至不是姍姍來遲的問題，而是它一直還沒有到來。

---

(23) 同注 1，頁 52。

(24) 余英時：《現代儒學論》（上海：上海人民出版社，2010 年），頁 187。

感謝兩次百忙之中抽出空閒細心指導我修改論文的叢亞麗老師，尤其特別感謝叢老師為我的立論提供了充分詳實的參考資料；也感謝讀書會上李紅文、張海洪、葉偉平和王琦等幾位師兄師姐對論文提供的相關文獻參考和誠摯的修改建議；還要特別感謝我的三位同級中國哲學專業好友——張旭、陳凌和 Thomas Crone（德），他們與我就相關話題展開數次交流探討，給予我對問題的思考和論文寫作思路以很大的啟示；最後感謝香港浸會大學審評該論文的各位專家學者予以的誠摯指導。

## 參考文獻

- 余英時：《現代儒學論》，上海：上海人民出版社，2010年。
- 李澤厚：《中國古代思想史論》，天津：天津社會科學院出版社，2003年。
- \_\_\_\_\_：《實用理性與樂感文化》，北京：三聯書店，2005年。
- \_\_\_\_\_：《論語今讀》，合肥：安徽文藝出版社，1998年。
- 狄百瑞(William Theodore de Bary)著，黃水嬰譯：《儒家的困境》，北京：北京大學出版社，2009年。
- 徐向東：《自我、他人與道德：道德哲學導論》，北京：商務印書館，2007年。
- 楊伯峻：《孟子譯注》，北京：中華書局，2008年。
- \_\_\_\_\_：《論語譯注》，北京：中華書局，2009年。
- 賴文遠：〈從儒家之觀點看墮胎之議題〉，《應用倫理研究通訊》，2004年8月，第31期。
- 叢亞麗：《中國當代生命觀的訪談問卷》，哲學社科基金的專案研究報告，2002年。
- 羅哲海(Heiner Roetz)著，陳咏明、瞿德瑜譯：《軸心時期的儒家倫理》，鄭州：大象出版社，2009年。
- 龐樸：《〈五行篇〉評述》，《文史哲》，1988年，第1期，頁3-14。