

導言：中國生命倫理學—— 在西方發生文化危機之際

范瑞平

一、恩格爾哈特論現代西方文化危機

本期主題之所以定為“生命倫理學——重新探索”，乃是因為我們認識到，我們不僅需要繼續學習和借鑒西方生命倫理學已經取得的研究成果，而且還要看清和反思現代西方社會正在經歷的文化危機。為了開創和發展適當的中國生命倫理學，我們不能心安理得地繼續照抄照搬西方的東西，而是要在借鑒西方經驗的基礎上，重新探索一條連接中國文化的生命倫理學之路。

當然，有些人可能只承認現代西方社會存在經濟危機，不承認出現了文化危機。在他們看來，西方文化是先進文化、“普世價值”；西方社會的金融困境不過是暫時的問題，西方文明依然代表全人類的進步方向，直至“歷史的終結”。然而，恩格爾哈特不同意這種看法。在西方生命倫理學大家中，他是少數幾位能夠對現代西方文明進行清醒而深入的批判性反思的人。我認為，在寫給本刊本期的文章中，恩格爾哈特從實踐和理論兩個方面精闢地論證了為什麼當代西方社會出現嚴重的文化危機。從實踐方面看，恩格爾哈特指出，現代西方文化的一大特徵乃是其佔主導地位的以個人權利為基礎的社會-民主道德理念及其政治主張的實施。他以社會-民主制福利國家

范瑞平，香港城市大學公共及社會行政學系教授，中國香港。

醫療資源的配置方式所引發的財政上的不可持續性為例來說明這一文化所面臨的愈來愈嚴重的問題。具體說來，恩格爾哈特認為，這種文化實踐正在經歷其文化本身無法應付的三種風險：(1) 過分確立福利權利所引發的道德風險；(2) 依靠後人來為今人交付福利費用所帶來的人口風險；(3) 社會保險計劃誘發政治家玩弄空頭支票所產生的政治風險。

福利權利一經確立，人們勢必盡情享用，絕無吝嗇。“公家的東西，不用白不用”，國人對此毫不陌生。令我們感到驚奇的是，當一些歐洲國家財政行將崩潰（甚至已經崩潰）之時，國民依然高喊權利，不肯稍減福利、延緩退休。表面上是在捍衛不知從何而來的“平等”權利，實際上是在放縱極端的個人主義和自私自利，把國民經濟引向萬劫不復的境地。現代西方的權利意識形態不但使這種權利觀念合法化，而且助長了一種只要權利、不負責任的社會亂象，造成了無可救藥的道德風險。加之，現代西方文化中的個人主義日益擴展，不分青紅皂白地推崇個人自由和獨立，使得越來越多的人晚婚晚育，甚至不婚不育；合法家庭破碎，異常家庭湧現，單親母親倍增。恩格爾哈特提到美國的情況：1970年美國只有6%的兒童生於婚外關係，到2009年，這個數字已上升為41%。單親母親常常意味著更少的經濟來源，同時意味著給社會福利體系增加更多的負擔。同時，社會人口日益老化，工作幹勁每況愈下。喪失家庭價值，使得西方人不會像中國人那樣努力儲蓄，為子孫後代的前途而節衣縮食；而是窮奢極欲，借債度日，先花未來錢，讓越來越少的年輕人承擔起越來越多的年老人的福利和醫療，實踐著一種“我死後，管他世界如何”的哲學。最後，社會-民主權利意識形態及其社會保險制度誘發政客們為了得到選票、獲得政權而不顧國民的長遠利益，亂開福利支票。不少國家已經欠下巨額國債，還在變本加厲地推行赤字行政。心平氣和地想一想，儘管當今西方社會不乏先進、優異的東西，但遭受這三種日趨嚴重的道德風險、人口風險和政治風險，

難道它所存在的問題還僅僅是一個單純的經濟危機，而不是一種全方位的“現代西方文化危機”嗎？

秉承其一貫的理論思考，恩格爾哈特認為現代西方文化危機本身也是現代西方理論危機。在他看來，西方世俗文化的普世主義道德和生命倫理學工程在目前所佔的主導思想地位，已被一系列重要思想所消解。首先是理性基礎主義工程的全盤失敗。這一工程認為道德基礎可以從道德哲學系統中的有效論證來獲得，它源於西元前 5 世紀希臘的世俗化，並在 13 世紀的西方獲得新生。其後的西方體系基於對理性的信仰，喪失了維繫西方基督教信仰的承諾，導致康得的理性主義道德工程。的確，1970 和 80 年代出現的強調個體自主性的西方生命倫理學試圖得到這一道德工程的印證，但這種努力已經擱淺：期望依賴普世主義的術語，通過有效理性論證來確保具體內容的所有嘗試，到頭來都不過是乞題論證、循環論證、或無窮後退，因為人們沒有可能通過對基本前提和證據規則的理性反思來必然地達成共識。人們總是需要進一步的背景前提和規則。從歷史上看，一旦西方世俗道德反思拋棄其神目觀的視角，其實質道德內容就會陷入麻煩。一切強調脫離人際關係的個人主義的道德視角，無論是以沒有境遇的道德主體身份出現，還是以大多數人的最大利益原則出現，都無法提出標準化的規範內容。因為正如黑格爾所認識到的，含有內容的道德永遠是具體的、有條件的、植根於社會-生物境遇中的，其結果是這樣的道德內容必然首先來源於家庭。

恩格爾哈特的論證包含豐富的理論思考，這裡無法一一展開說明。但他的思想重點是清晰的。任何具有應用價值的倫理學或生命倫理學都是具有具體內容的，也就是特殊的、有來源的、有其自身的（超越理性的——即使不是反理性的）基礎。說某種倫理學或生命倫理學得到完全的理性證明，終究逃不掉乞題論證、循環論證、或無窮後退。因此，把現代西方倫理或生命倫理說成是得到理性證明的“普世價值”或“全球倫理”，不過是一種自我標榜或時髦追求

而已。就中國人而言，恩格爾哈特認為，在看到現代西方文化危機之後，他們可以順理成章地提出一個直截了當的問題：為什麼中國的道德哲學家和生命倫理學家要擁抱上述西方的道德體系呢？為什麼他們不去挖掘自己的道德傳統資源，發展自己的文化體系，以免落入西方文化所陷入的困境呢？

二、儒家的德性基礎

儒家道德是中國傳統道德的主流。這一道德不以權利為基礎，而是以德性為基礎。它可以發展出一套合理的權利觀念，但這套觀念不能是個人主義的絕對要求，而是根源於德性的中心關照、顧及人倫秩序、追求人際和諧的一種後備機制 (fallback apparatus)。在這一機制之下，道德中最重要的東西仍然是人的德性以及德性的培養，而不是不勞而獲的享受要求；人需要權利的保護乃是為了防止在沒有德性、或德性失敗、或德性腐敗的情況下自身的最起碼的利益受到摧毀，而不是期望主要依靠個人權利就可以一蹴而就地建成一個美好社會。因此，充分研究和發揮儒家的德性觀念至少可以部分地抵制現代西方個人主義人權觀念所引發的道德風險。

本期中幾篇論文都涉及探討儒家德性及其在當代生命倫理學中的應用問題。儘管有的論文出自年青研究生之手，可能論述不夠深入，考慮不夠周到，思想還嫌稚嫩，但他們的努力方向是正確的、有益的，值得讀者認真參考。例如，徐漢輝在“從儒家倫理學看‘代孕’的道德性”一文中，研究儒家的“生生之德”、“得之以道”及“以德行事”的德性觀念。他指出，儒家認為，創造生命、尊重生命、愛護生命是“天之道”，是宇宙的規律。人是天地所生之物的最傑出代表，男女性別的分殊可謂是天地最好的象徵，“乾道成男，坤道成女”，男女生物的過程也被看作天地生物的象徵。而“人之道”就是將上天賦予人的本能和特性充分發揮出來。因此，天生萬物的生命力在人身上體現為孕育生命的能力。在儒家看來，天道即為規律，是人力無法改變的東西，人們只能順應天道行事，所謂“順天者昌，

逆天者亡”。《周易》不僅將生生看作是天道，而且賦予其道德屬性，即所謂“天地之大德曰生”。這樣一來，男女之間的生育由於是順天道、行人道，也就有了道德性。因此，儒家強調，孕育生命、創造生命是有道德價值的，男女結婚生育既是自然本能，又是順應天道。儒家強調傳宗接代，並不應該被簡單地看作是本能式地延續香火；而更應該被理解為家庭文化、家族責任的傳承。儒家將生育子女，教化後代上升為一種個人使命和道德義務。因此，生兒育女所體現出的“生生之德”不僅是順應天道，而且是傳承文明的道德責任。而且，儒家認為，即使是好的事情，如果不以一種恰當的方式去做，也很容易產生不好的結果。在實現目標、達到目的的過程中，正確的方法、原則是非常必要的，就是要“得之以道”，“以德行事”。

李陽、楊威在“傳統中醫倫理及其對當代醫師職業制度的啟示”一文中，探討儒家德性對於當代醫生的意義。他們認為，中醫是植根於中國傳統文化的實用理性的體現，在追求健康的道路上，它始終秉承傳統文化的精髓，用聖人之善德療治普天之痛疾。這樣的醫學是躬行義理的醫學，是與天地自然求和諧的醫學，其中所蘊含的豐富倫理內容更是人類醫療事業永恆的精神財富。具體說來，他們論述當代中國醫學應當學習和繼承如下傳統中醫的倫理德性觀念：醫者仁心、精勤不倦的處世道德規範；公平待人、博施濟眾的普世價值學說；敬畏生命、人命至重的人道主義精神；智圓行方、求平執中的整體和諧理論；道生德養、志存救濟的大義博愛觀。在他們看來，這些德性觀念的內容對於當代中國醫療保障的建設、尤其是當代醫師職業制度的建設，具有重要的借鑒價值。

三、儒家倫理家庭主義

筆者在以前的論文中，曾經多次論述過儒家倫理家庭主義的性質及其對當代中國的意義。在本期中，很高興看到對於這一重要課題的進一步的、聯繫具體問題的探討。首先，卜麗娟、陳曉陽的論文指出，建立家庭醫療儲蓄帳戶的提議對於當代中國醫療制度具有

深遠意義，但確立家庭醫療儲蓄帳戶需要界定“家庭”的範圍，界定“家庭”的範圍則需要理解家庭的性質及其重要性，這一工作勢必要在儒家倫理視閥下進行。他們論證，“家”本位觀念一直滲透在中華民族幾千年歷程中。而所謂本位就是事物的根本或者源頭，然後延伸為參照點的意思。在他們看來，中國人的“家本位”，就是把家看作一切事物和活動的根本和參照點，把一切事都同家聯繫起來，“家”成為衡量一切事物的尺碼。回顧中華歷史，沒有一項活動不是圍繞著家展開，從而以家庭為圓心，不斷向外延展的。所以孟子有言：“天下之本在國，國之本在家”（《孟子·離婁上》），也就是說天下的根源在於國家，而國家的根源在於家庭。他們還引用身為華人的新加坡總理吳作棟的話說：“我們始終強調社會的基石是家庭，而非個人。在西方，他們認為個人是最重要的；個人權利比家庭和社會權利來得重要。不過，我們認為沒有家庭，就沒有個人。家庭是基本單位。社會是由家庭組成的。這種價值觀對我們至為重要。”正如《禮記·大學》有云：齊家，治國，平天下。家齊而後國治，國治而後天下平。

因而，卜麗娟、陳曉陽認為，為家庭醫療儲蓄帳戶界定“家庭”的範圍要以儒家家庭倫理為依據，特別是以儒家所理解的家庭的血緣關係和婚姻關係為主線，將家庭醫療儲蓄帳戶中家庭的範圍界定從儒家倫理的角度來進行操作。在他們看來，這將有利於發揮儒家生命倫理的價值，使傳統的主流倫理融入現代中國人的生活中，力求解決現實中存在的醫療保健問題。

另一方面，郭崢嶸的論文從一位美國生命倫理學家對於一則精神病患者的醫療倫理決策的法律案例評論出發，探討中國的儒家家庭主義倫理同美國的現代個人主義倫理之間所存在的重大差別。在郭崢嶸看來，以他所探討的這一典型案例為例，可以看出美國生命倫理學家關於精神病決策的倫理分析包含著十分偏頗的個人主義成分。首先是一種近乎絕對的個人主義自主原則。這條原則所隱含的意思是，如果一位精神病人具有理性決策能力，那麼她的決策就是

絕對的、必須執行的，醫生或其家屬對於其最佳利益的考慮就不是特別重要的事，應該讓位於其自主決定。這是因為，在這種個人主義自主原則之下，對於一位有行為能力的人的自主決定，別人無權干涉，哪怕其決定根本不符合其本人的最佳利益也是如此。儒家倫理無法接受這種“絕對的”個人自主觀念。

第二，郭崢嶸認為，個人主義倫理容易做出不適當的最佳利益平衡。例如，在涉及孕婦與胎兒兩者之間的利益平衡問題上，個人主義倫理容易看到胎兒的最佳利益在於存活、健康，但不容易看到孕婦應當接受適當治療、抗拒精神病的重大利益所在，從而往往做出有利於胎兒、但不利於孕婦的利益平衡。郭崢嶸利用自己在精神病治療方面的豐富經驗，指出在許多具體情況下這種個人主義倫理所進行的利益平衡具有偏頗不適之處，因為精神病孕婦一旦減藥、甚至停藥，往往造成嚴重“發瘋”，導致可怕的精神心理後果，根本無法符合其最佳利益。

最後一個問題是，現代西方個人主義生命倫理觀點往往涉及誤置的病人與家屬關係，因為它很容易站在一個表面上“客觀”的立場上來評判病人與家屬之間的關係，往往認為病人與家屬之間存在利益衝突，從而將家屬排除在醫療決策之外，從而造成對於家屬的很不公平的看法和待遇。事實上，至少在中國語境下，家屬常常不是為自己考慮，而是完全在為病人的健康、治療及生活考慮。特別是，這種個人主義理解根本不符合儒家所看待的親子之間的倫理本質，那就是，一家人之間有義務，也有權利共同為病人做出決策，只要這種決策不違背醫學治療的專業好處即可。郭崢嶸強調，在儒家文化中，家庭是一個生命共同體。用梁漱溟先生的話說，中國文化是一個以家庭為本位的倫理文化。我們思考中國精神病患者的醫療倫理決策，無法像現代西方個人主義生命倫理觀點那樣進行脫離家庭的個人主義倫理考慮，而是一定要把病人和家屬放在緊密聯繫的關係之中來進行。事實上，在實踐中，儒家家庭主義往往是最有利於病人的，我們需要以案例為基礎，具體情況具體分析。

四、儒家形上學的地位

道德文化勢必同宗教形上學相連，因為後者是人們的具體生活方式的天然組成部分。近代以降，對於儒家形上學有過大量浮躁、膚淺的評判。一方認為其不夠“超越”，不夠宗教；另一方則認為其包含迷信，不夠科學。兩方都棄之如敝屣，儘管是出自幾近相反的理由。無奈世事巨變，幾經滄桑，當今中國知識分子終於開始有了不同的認知，實施切實的探索。

在本期中，郭衛華以“人類輔助生殖技術”為例來考察基於儒家形上學的生命倫理學如何為生命的道德辯護。在她看來，儒家形上學的生命倫理學為輔助生殖技術展現的世俗化的生命倫理學提供形而上學的根基。輔助生殖技術的產生和臨床應用對人的生命的深度干預使人類跌落於“善惡”逆轉的悲劇命運中：從“善”的角度說，輔助生殖技術為人類克服遺傳疾病、實現優生優育等諸多方面提供了強有力的技術支撐，對於注重傳宗接代、血緣關係的儒家倫理來說，夫精人工授精技術從技術層面解決了“不孝有三無後為大”的道德難題，強化了血緣關係在構建家庭中的重要意義；從“惡”的角度說，輔助生殖技術的臨床應用則直接挑戰和顛覆了現有的倫理體系和道德模式，特別是輔助生殖技術中供體人工授精和生殖性克隆，無論是對人之自然生命本身，還是對於人之社會生命和精神生命，都有可能造成毀滅性打擊。在這種情況下，郭衛華詢問，產生於輔助生殖技術之前的儒家倫理能夠擔當起“引領人”的角色嗎？在她看來，要回答這一問題，就必須以一種辯證、開放的思維把儒家形上學的生命倫理學和輔助生殖技術所展現的世俗的生命倫理境遇會通起來。

郭衛華認為，儒家形上學的生命倫理學具有兩個顯著特點。其一，儒學語境中的生命概念與現代生命倫理學特別是生命科學技術中的“生命”概念是不同的。在儒家的理解中，生命並非一個單純的概念，而是表現為一個哲學倫理學的形而上概念系統；從“天道”即為“生道”出發，勾畫出一個以“生”為綱而言“命”、“性”、“天”、

“道”的宇宙生成圖示。儒家對生命的此般界定，使儒家生命倫理具有了獨特的意蘊：從宇宙生成、世界本體以及人之生命在宇宙中的地位來言說個體生命的意向性和規定性，展現出重視生命、以道德生命引領生物性生命的價值取向。但另一方面，儒家形上學的生命倫理還有另外的本性，即開放精神和入世精神。儒家倫理的這兩大精神為其應對輔助生殖技術引發的道德難題提供了內在的精神基礎。從此種角度上，郭衛華總結說，輔助生殖技術雖然對重視自然血緣關係的儒家倫理造成了“致命性”打擊，但又為具有開放精神和入世精神的儒家倫理走向現實生活、從形而上的生命本體問題走向具有現實性的生命倫理問題提供了契機。

劉曉楓的論文則以人工合成生命“辛西婭”為例來討論儒家的生命本質觀。在他看來，儒家形上學的最重要理念之一是“天命觀”，天命觀既是中國傳統哲學的一種特殊理論，也是構成儒家思想的重要組成部分。在儒學聖人孔子之前就有關於“天命”的傳統觀念。從孔子開始，歷代儒者繼續闡發這一觀念，不斷豐富和發展了天命觀的內容，使之成為富有深刻的社會、人生意義的哲理。劉曉楓論證，儒家的天命觀所表現出來的是進入了人的生命活動與意識活動之中的自覺性，它關乎個體的生存境界與修養境界，表達人追求和諧、高尚的理想。人需要超越現實中的自我，克除俗世之心，從生存意義的向度完善主體品格，提高主體意識，豁達人與性命、天道的視域。不論從現實中還是在理想上，人都需要把握和理解自我，理解“天命”，以渾然正氣立於天地之間。所以，儒家在天面前不是“畏”，而是“敬”，以積極的態度去面對天，並與之和諧相通。在劉曉楓看來，人為地去創造一個生命是有悖於儒家的天命觀的。因為儒家的天命觀，無論是在先秦、孟荀、還是宋明，其核心都是指順應天道及客觀事物的發展，而不是違背之。所以，劉曉楓的結論是，儒家不會支援“辛西婭”為生命，也不會支援這種技術，就像儒家不會支援克隆人一樣，因為它們違背自然規律，甚至打破了天道的秩序。

五、結語

正如恩格爾哈特指出，誕生於上世紀 70 年代的西方生命倫理學是為回應美國文化中特定的道德真空問題而產生的。這一道德真空來自西方主導文化的世俗化以及日益強大的個人主義思潮及對傳統社會權威之信任感的喪失。鑒於歷史不同，傳統迥異，我們不能幼稚地將西方生命倫理學原則實施於我們的社群。現在，面對西方社會呈現的嚴重文化危機，我們確實到了建構中國文化生命倫理學的時候了。一方面，需要批判性地評價西方主流道德和生命倫理學的不足，包括其對德性及家庭核心價值的忽略，並因強調無名孤獨的個體所導致的空洞的普世價值觀，以及其財政難以持續的醫療資源分配體制。另一方面，需要重新審視植根於本土文化的中國生命倫理學資源，凸顯那些富於內容的道德和生命倫理學特質及其獨有的豐富歷史和傳統，以應付當今的挑戰。雖然這一嘗試目前尚處萌芽階段，但將是一種另起爐灶的重新探索，必定會加深我們對生命倫理學的理解，同時為中國的未來作出貢獻。