走向中國生命倫理學—— 重審後基礎之醫學道德

恩格爾哈特

(張 穎 譯)

摘要

當代西方面臨多重挑戰，有些是理論層面的，有些是實踐層面的。目前佔主導地位的西方世俗文化的普世主義的道德和生命倫理學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。這種思維方式源於西元前 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，導致康德的理性主義道德工程。

1970 和 80 年代出現的西方生命倫理學對個體自主性的強調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。從歷史的脈絡來看，一旦西方世俗道德反思拋棄其上帝之眼的視角，標杆化的世俗道德體系就會陷入麻煩。一切強調無名氏的道德視角，無論是

恩格爾哈特，美國萊斯大學哲學系教授，美國。

《中外醫學哲學》X:1 (2012 年)：頁 11-27。

© Copyright 2012 by Global Scholarly Publications.

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，都無法提出標杆化的規範內容。

文章認為，西方現代社會-民主制福利國家醫療資源的配置方式所引發的財政上的不可持續的危機帶來三個基本難題：(1) 醫療權利一旦確立，它們所帶來的道德風險；(2) 依靠後人為今人交付醫療服務的做法所帶來的人口風險；(3) 社會保險計劃誘發政治家玩弄空頭支票所帶來的政治風險。西方社會所面臨的危機，無論是經濟上的，還是文化上的，都為我們提供了很好的理由說明我們需要重新考量構建在中國文化視域下的、更有能力迎接 21 世紀倫理學挑戰的生命倫理學。

【關鍵字】 西方世俗文化 生命倫理學 四原則 普世主義
理性主義道德工程

一、大膽地嘗試中國生命倫理學：為何佔主導地位的西方世俗道德以及它的世俗生命倫理學出現問題

對世俗道德哲學和生命倫理學的特性以及佔主導地位的西方世俗文化坦誠的評估，提供了很好的理由說明為什麼我們需要評判性地重新考量構建在中國文化視域下的、更有能力迎接 21 世紀倫理學挑戰的生命倫理學的可能性。當代西方面臨多重相互交織的挑戰，有些是理論層面的，有些更多是實踐層面的。這些挑戰可以歸為以下幾點：(1) 自西方基督教中世紀以降，尤其是自康德所理解的啟蒙運動以降，人們想當然地認為，道德哲學可以建立某種特殊的東西並以此為標杆；(2) 西方的道德哲學將道德生活桎梏於一些普世/共性的術語，以至道德主體愈來愈被看作是一個匿名的個體，一個沒有具體情境（如家庭）的個體；(3) 這種道德模式所引發的管理危機，其結果是由社會-民主制福利國家所引發的財政上的不可持續；(4) 與作為社會機構的西方家庭的解體。

西方道德哲學和生命倫理學，由於不能透過有效的理性論證為標杆式道德宣稱提供辯護，因而消滅了佔主導地位的西方世俗道德以及由它派生出來的生命倫理學的獨特性和全球性。除了在標杆問題的失敗，這種道德哲學和倫理學的失敗還在於它試圖依靠普世主義的語言來講述道德生活。在普世主義的道德哲學中，道德生活的建構把道德主體描述為一個匿名的個體，也就是說，這一個體沒有具體的性別、具體的社群、具體的家庭，以及具體的歷史情境。一方面，這種道德體系沒有具體的道德內容，因為普世性是以犧牲內容為代價的；另一方面，由於具體的內容只能存在於特殊性中，這種特殊性又會削弱普世主義的道德體系。

與普世道德密切相關的是普世主義、平等主義的社會視域，在西方它被理解為一種社會-民主的道德理念與政治主張。其存在的問題現在愈發清晰，即因社會-民主制福利國家醫療資源的配置方式所引發的財政上的不可持續的危機，它至少來自三個基本挑戰：(1) 社會-民主制福利國家的不可持續性；(2) 與作為社會機構的西方家庭的解體。首先，因社會-民主制福利國家醫療資源的配置方式所引發的財政上的不可持續的危機給我們帶來至少三個難題：(1) 醫療權利一旦確立，它們所帶來的道德風險；(2) 依靠後人為今人交付醫療服務的做法所帶來的人口風險；(3) 社會保險計劃誘發政治家玩弄空頭支票所帶來的政治風險（譯者加上強調符號）。財經問題與西方傳統家庭模式的急劇解體有關。這一社會現象的根源來自道德、文化、經濟諸方面的整體的改變。儘管 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%（參見 Martin et al）。在美國，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（參見 Cheery, 2012）。¹ 這類情況不僅使得社會-民主制福利國家的財政狀況更加艱難，而原子個人主義思想更不利於在傳統上扶植健康保健的家庭之繁榮。西方主流的世俗道德，作

(1) 有關這方面的資料，可參見 Anitei, 2012 和 Rector, 2010。

為上述狀況的根源，給自己帶來了問題，同時也給與之相關的生命倫理學帶來了問題。

如此界定西方主流的世俗道德和生命倫理學，即把它們界定為社會-民主的特性，是因為我要說明西方所謂合理的醫療資源分配的核心原則出自這種社會-民主福利的模式，如西歐是一個很典型的例子。與這種西方模式不同的是新加坡的模式 (Lim, 2004; Engelhardt, 20012a)。社會-民主的風尚之一是服從於機會均等原則以及挑戰傳統家庭的思想，同時，它偏好單一形態的、平等主義的、一元化的醫療資源配置。我們需要注意的是，即便羅爾斯 (John Rawls) 也認為傳統家庭是追求機會均等的重要障礙。²

基於上述情境中所產生的西方主流的世俗道德和它的生命倫理學，我們必須提出一個直截了當的問題：為什麼中國的道德哲學家 and 生命倫理學家要擁抱上述西方的道德體系？相反，為什麼他們不去挖掘自己的道德傳統資源，以免落入西方文化所面臨的困境？正是基於這樣的問題，該論文首先通過一定的篇幅論述西方世俗文化以及其道德和生命倫理學所面臨的困境，然後再來探討有關真正的中國生命倫理學的前景。

二、生命倫理學的誕生：喪失基礎的期盼

正如我在其他文章中論述的那樣，（西方）生命倫理學誕生於上世紀 70 年代，以回應美國文化中特定的道德真空的問題。這一道

(2) 羅爾斯認識到傳統家庭是追求平等的重要障礙，正如他所指出的：“機會均等原則只能不完美地執行，至少在家庭體制存在期間是如此” (Rawls, 1971, p.74, §12)。儘管羅爾斯的平等觀，尤其是他對機會均等的承諾，應該讓他轉向消除傳統家庭的觀點，他最終對此觀點有所收斂，雖然羅爾斯沒有解釋他為什麼有這樣的轉變：“運用機會均等原則的一致性要求我們把人從他們社會地位的影響中抽離出來，然而應當做到什麼程度呢？看來即便機會公正的原則（按照其定義）得以滿足，家庭仍將導致成員之間的不平等 (46)。那麼我們需要消除家庭嗎？孤立地或從某個角度看這個問題，機會均等的思想似乎趨於這種傾向。但是整體地審視正義論的語境，顯然走這條路大沒必要” (Rawls, 1971, p.511, §77)。

德真空來自西方主導文化的世俗化，³ 以及日益強大的個人主義思想和對傳統社會權威之信任感的缺失 (參見Engelhardt, 2002)。⁴ 諸如此類的文化變化，加之當時女性主義運動的興盛，消解了以“父親大人最明白”這句諺語為代表的傳統家庭結構。其結果是，沒有足夠的現有的道德，去引導由愈來愈強大的西方世俗文化所派生的“後傳統”(post-traditional)的個人主義。這種個人主義來自對傳統權威的反叛，但與後期的啟蒙運動那種鍾情於普世主義的術語解釋人類之生存狀態的思想異曲同工。後果是，在主流的世俗道德裡，個人不再視為家庭中的一部分，而是一個赤裸裸的個體，一個孤立的、自主的道德主體。

普世主義的道德視域，作為道德與社會政治的議題，試圖證明人類可以依靠共性/普遍性被連接在一起，而諸如歷史、社群、性別、性取向、地點、家庭等特殊性的無名個體的形式被忽略，如果不是被徹底否定的話。這一趨勢，加之其他因素，引發了生命倫理的運動。人們希望生命倫理學可以為“後傳統”中的流變社會起到道德指引的功能，以此應對全新的、昂貴的且有效的生命-醫學科技，解決由於日新月異的生命-醫學科技所引發的種種過去不曾有過的道德難題。因傳統道德受到排擠所導致的道德真空，以及社會對新的道德規範的實際需求，為我們解釋了為什麼生命倫理學在十年內成為一個重要的社會運動。

(3) 直到 20 世紀，美國法院承認基督宗教，主要是基督新教是美國普通法 (common law) 重要的組成部分。憲法禁止聯邦支持宗教，即在實踐層面，某個教會的牧師不許接受來自聯邦政府單方面的支持。這一禁令所涵蓋的政教分離思想並不意味著將法律脫離於根植於基督教道德理解的道德傳統。基督教範疇滲入法律，其結果是，基督教在美國既是事實上 (*de facto*) 的也是法律上 (*de jure*) 的國教。而這個事實上和法律上的國教在 20 世紀中期開始被取締，原因是最高法院將美國法律與公共政策世俗化。

(4) 美國上世紀 60、70 年代的世俗文化愈來愈帶有後傳統個人主義的特質。這就形成以後重訂知情同意的基礎，使得原有的信息透露的專業標準轉向一個理性-謹慎-人的標準，故強調個體和他/她的自主性。在此後法律的立場基本為，患者有權決定應採用什麼樣的治療方法。

帶著對西方啟蒙思想的忠誠，生命倫理學這一“美國製造”的倫理學以傳教的熱情被輸出到歐洲及亞太地區。⁵ 生命倫理學家們試圖以此啟蒙那個被他們視為在道德層面和生命倫理層面都尚未成熟的世界。然而，生命倫理學家們卻沒有認識到，世俗化的傳統西方道德體系的基礎已經土崩瓦解。西方世俗道德思想產生於 13 世紀西方基督宗教的綜合體系——義大利哲學家兼政治家瓦提莫(Gianni Vattimo)指出了這一點(Vattimo, 2002)，亦即 13 世紀基督教與亞裏斯多德哲學，以及斯多葛主義之自然法的綜合體。他們相信，道德哲學可以提供標準化的道德和標準化的生命倫理學。通過這樣的綜合，一種對道德哲學的理解逐漸形成，它不僅成就了西方基督宗教，特別是羅馬天主教，也成就了後來形成的西方道德哲學。⁶ 然而，隨著基督信仰日後逐漸受到排擠，西方的世俗文化開始粉墨登場。與此同時，道德-哲學之理性這一中世紀的信仰依舊存在。現在看來，這一道德-哲學之理性的信仰放錯了位置，因為傳統西方道德以及其道德-哲學的，或更準確地說，其形上學的基礎不能僅僅植根於有效的理性論證。

生命倫理學的奠基者們有一個假設頗具優勢，即通過細緻的分析及有效的理性論證，哲學家便可以確認標杆化的世俗道德和生命倫理學；這些道德和倫理有能力成為一種通用語言(a *lingua franca*)，指導一個世俗的全球文化(參見Engelhardt, 2012b)。奠基者們假設，這一世俗道德和生命倫理學可以統一和指導西方的世俗社會在一個全球視域下如何正確地使用醫學和生命-醫學科技(參見Engelhardt, 2006)。他們同樣假設，通過有效的理性論證的道德，通用語言可以樹立一個以社會-民主為基礎的法律和公共政策的權威，也就是多數奠基者們在意識形態上頗為傾心的一種政治體系。這種訴諸於理性

(5) 有關肯尼迪倫理學院生命倫理學中心學者中國之旅的報告，可參見 Shreiver & McCormick, 1979。

(6) 值得注意的是，現代西方基督教(包括羅馬天主教和基督新教)與原始基督教相差甚遠，原始基督教仍保留著東正教(Orthodox Christianity)。東正教反對道德哲學的理性主義以及以西方當代羅馬天主教和主流基督新教為代表的普世主義的道德承諾。就他們之間的差異，可參見 Engelhardt, 2000。有關它們之間哲學差異的討論，可參見 Bradshaw, 2004。

的道德源於中世紀的西方基督宗教，然後進入啟蒙時期的哲學家康德 (1724-1804) 的思想，並最終支持生命倫理學的誕生。生命倫理學家的思考實際上是對標準化的道德理性的思考。在上述狀況下，《生命倫理學原則》一書被視為建立了一整套基於普世道德理性、可以指導所有共同的世俗道德和生命倫理學的道德原則 (參見 Beauchamp & Childress, 1979)。人們期盼，這些基本原則可以成為全球道德，也因此可以成為全球生命倫理學。⁷

同樣，比徹姆 (T. L. Beauchamp) 和丘卓斯 (J. F. Childress) 的道德原則面臨的困境是他們要為世界提供一個具有主導性的、標準化的西方世俗道德。然而，試圖在這個世界確立一個（普世的）核心前提和證據法則是徒勞無功的。其結果是，一個主導了主流生命倫理學的道德只是一種受到特殊社會歷史條件影響的道德思想，它不過是眾多有關生命倫理學的道德觀點中的一種觀點而已。當黑格爾指出康德的道德哲學無法成立之時，他已經意識到了這個狀況 (參見 Engelhardt, 2010a)。這個問題同樣被羅蒂 (參見 Richard Rorty, 1931-2007) 意識到。就此，羅蒂指出：“在我們已經使用的各種語言之外，去尋求一種元語言以代替所有可能的語言、所有的評判和情感方式是行不通的” (參見 Rorty, 1989, p.xvi)。羅蒂論斷的力量在於指出特殊的道德理解，其中包括佔主導地位的西方世俗道德和生命倫理學，須視為依靠特殊的敘事 (narrative) 所維繫的一系列的道德直覺；這一敘事在有限的、現世的視域中浮動。這些西方世俗道德直覺以及與其相應的道德和政治敘事從內容到形式都構成了一個特殊可變的產品，它造就了 20 世紀後期以及 21 世紀前期北美和歐洲大陸的社會歷史形態的特質。

然而，羅蒂希望擁抱他自身那個特殊的西方社會-民主的視域作為唯一的道德體系，一種流變但可以持久的唯一的道德體系。羅蒂認識到，他所鍾愛的社會-民主主義的政治憲法視域並非存在於有效

(7) 由於比徹姆對普通道德的承諾，他認為一切道德應服從於普通道德。為了這一宣稱的合理性，比徹姆必須忽略不同道德觀中的具體道德關懷。

的理性論證的基礎上，而只能是存在於歷史的流變力量中。因此，他得出一個結論：我們應該擁抱一系列的道德直覺，以及維繫這些道德直覺的敘述。羅蒂斷言中那個作為基準或規範的“我們”是一個具有特殊的社會-民主主義視域的“我們”。“‘我們——二十世紀的自由派’，我們——創造越來越多的大都會、越來越多的民主政治體制的歷史流變中的承繼者” (Rorty, 1989, p.196)。這個“我們”的身份來自那個世俗西方社會民主派認同的群體。

在西方世俗道德以及它的生命倫理學所需的形而上學和傳統基礎缺失的狀況下，不存在具有共性的哲學基石，可以讓中國人不去拒絕羅蒂的特殊的道德和政治敘事，同時用另一種敘事取而代之，即另一個敘事的“我們”，它依附於類似新加坡或在定程度上中國大陸的文化與政府。總而言之，在主流西方世俗道德以及它的生命倫理學缺乏標杆特性的情況下，在這些道德和倫理學無法為實際的情境豐富的人類生活提供指導作用的狀況下，在面對當今西方的社會危機的前提下，中國學者具有充分的，並非道德上具有結論性的理由，拒絕西方社會民主派對道德和生命倫理學的看法，取而代之的是中國本土的文化、道德、政治的視域。的確，面對當今西方的經濟危機和家庭危機，中國學者需要批判性地重新審視來自西方的思想。

中國人可以用自身的道德和政治敘述來反駁羅蒂的觀點：我們——二十世紀的儒者，是中國歷史流變中的承繼者，這些流變造就了中國的文化，這一文化的保持來源於它對家庭的重視，以及它對財政可持續性的理解。關於這個議題的資源，我相信范瑞平已經做了大量的論證(參見 Fan, 2010b; 2011)。這不僅僅是因為道德的基本點意味著人是處於具體社會、歷史、家庭的人；這不僅僅是因為來自中國的視角在同樣的情況下，絕對不弱於當代西方主流的世俗道德與政治視域。除此之外，我們有良好的基礎說明為什麼可以偏好中國的視角。該文試圖探討這一可能性的種種意涵。

三、普世主義的道德謬誤

啟蒙之後的道德體系面臨的困境之一，就是啟蒙道德試圖將個體看作一個普世/共性的術語。為了達到這個目的，個體必須被看作一個脫離社會和歷史的人。由此，人被描述為一個非歷史的、匿名的道德主體，康德便是這一思想的典型代表。他對道德的理解是基於目的的王國，在這個王國中，所有的成員，除上帝之外，都可以完全相互交換。王國中的成員沒有性別，沒有具體的歸屬，沒有歷史，沒有家庭。所以，在第一命題中，康德這樣說：“因此，只有一個定言令式。即道德行為只需按照這個令式，於此同時，你希望它應該成為一個普遍法則”（參見 Kant, 1595, p.39, AK IV 421）。同樣，在第三命題中，康德說：“或者更確切地說：如果存在一個定言令式（一個適用於每一個理性人之意志的法則），它只能要求一切道德行為遵循理性意志的概念，只有就從於這些概念，才能被看作賦予的普遍法則”（參見 Kant, 1595, p.50, AK IV 432）。這裡，人與他們的道德承諾是依附於匿名的普世語言。

同樣，效益主義者鼓勵道德主體按照最大多數人的最大利益來行事，即從規範的立場去理解，而且/或者從“悉為無名氏”的角度去考量。道德主體之間的不同與他們的社會角色無關，只是有條件地取決於所要達到的某種特殊的善。在此道德陳述中，道德主體不擁有具體（社會）角色的道德責任去界定什麼是大多數人的最大利益。所有這些普世性的道德陳述，無論是義務論，還是效益主義，或是美德倫理，亦即生命倫理學，皆以一種彷彿可以脫離特殊的社會歷史情境的立場去看問題。這種陳述方式否認我們應當承認特殊人類關係的內在意涵，否認我們應當獲取理由去追求在特殊關係中特殊人的特殊利益，即便這樣做不一定支持最大多數人的最大利益這個原則。

正如黑格爾在《權利的哲學綱要》“道德論”一章中那段眾所周知的對康德體系的批判所表明的，康德的道德觀，當脫離了具體情境時，便失去充分的內容去決定道德生活的特質。對於一個超然的

理性旁觀者，一個超然的道德主體人，一個超然的契約人，作出有序性和原則性的道德評判需要為人類善/利益或正確決定的條件排序。沒有必要的內容，道德理性便缺乏決定道德抉擇正確與否的根基。正因如此，黑格爾指出：“在一個倫理團體中，我們容易說，一個人必須做什麼，一個人為了實現美德應該履行什麼樣的義務。他必須要做的就是那些已成規範的、陳述出來的、在他的情境中他所熟知的事情”（參見Hegel, 1991, p.193, §150）。儒家道德觀點在這個層面上與黑格爾的思想非常相似，儒家也是避免或是空洞的普遍性，或是無的放矢的特殊性的這樣的極端思想。從一方面來看，所有道德原初於家庭的情境之中，指導道德主體在熟悉的家庭環境中行事；從另一方面來看，道德要求主體超越家庭，面向一般人。因此，道德選擇既非僅僅是普遍原則，亦非僅僅是某種特殊原則。道德應該既具有普遍性（共性），亦具有特殊性（殊性）。⁸

我們應該想到，在很大程度上，現代西方的哲學工程已經觸礁，原因是它沉湎於從普遍原則考量道德，其結果不是空洞無物，就是眾說紛紜。只有從具體的社會歷史視域，道德和生命倫理學才能獲得內容。因此，中國道德學者和生命倫理學家已經具有堅實的基礎來開創一個建立在儒家傳統上的道德思想，尤其是可以探討當代西方普世者的世俗道德工程為何觸礁，為何面臨財政的挑戰，為何失去核心意識和家庭意識。所以，中國人具有充足的理由拒絕西方普世主義的世俗道德工程，而是擁抱具體的、內容豐富的道德視域，譬如儒家重構主義的視域，它同樣可以承認普世主義的宣稱，但會把這些宣稱加以限定並賦予儒家傳統的具體性、家庭性以及道德洞察力（參見 Fan, 2010）。這一觀點反映了對道德關懷和敘述的共性層面與殊性層面的雙向關注。

(8) 基督教常常被誤解為是認同康德式的無名的博愛，也就是說，基督教不主張對家人和親友擁有特殊的愛。其實，傳統基督教思想與儒家更為接近，即認同一個人應該首先愛家人和親人，然後再將這種愛擴展到其他所有的人。雖然好撒瑪利亞人的寓言（路加福音 10: 30-37）似乎是提倡愛鄰人，當談到誰需要幫助，我們應幫助誰時，基督徒往往會首先幫助那些與他們有特殊和具體關係的人。

總而言之，一系列重要的思考消解了依附於目前佔主導地位的西方世俗文化的普世主義的道德和生命倫理學工程。首先，它表現為確保基礎的全盤的失敗。這一基礎被認為可以從道德哲學系統中有效的論證中獲得，它源於西元前 5 世紀希臘的世俗化，並在 13 世紀的西方重新獲得復生。其後的體系來自對理性的信仰，但喪失了維繫西方基督教信仰的承諾，而這種信仰導致了康德的道德工程。康德式體系本來是為了印證 1970 和 80 年代出現的西方生命倫理學對個體自主性的強調。這種努力遭到擱淺，不止在於依賴普世主義的術語，通過有效理性論證去確保具體內容的所有嘗試，到頭來都是自問自答、循環論證、或是陷入無限的復原回歸，因為沒有可能、而且沒必要通過對基本前提和證據的理性反思達到必要的共識。人永遠需要進一步的背景前提和規則。另外，一旦西方世俗道德反思拋棄其上帝之眼的視角，標杆化的世俗道德體系就會自找麻煩(參見 Engelhardt, 2012b)。一切強調無名氏的道德視角，無論是以沒有內容的道德主體身份出現，還是以大多數人的最大利益的原則出現，都無法提出規範內容。

其次，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-生物的，其結果是這樣的道德內容首先來自家庭。黑格爾自己在《權利的哲學綱要》158 至 180 段落中提出這個觀點。這樣，我們便得出最後一點，即儘管世俗道德可以表現對人的關懷，它只有在從具體的情境中獲得豐富內容（如家庭）的情況下，方能顯示其真實的關懷。畢竟，家庭將男女置入明顯的社會框架中進行基本的繁衍，社會框架又將孩子放進一個社會單位，它所強調的不是如何讓每個孩子獲得機會的平等，而是如何滋養和發展作為整體的家庭成員。作為具體道德的堡壘，異性家庭的自然中心意味著抗衡那種令人對自己的性別、性取向，以及家庭歸屬感視而不見的世俗道德和生命倫理學。儒家的道德以及建立其基礎的生命倫理學可以融合道德生活殊性和共性的兩個層面。

四、重新考量置於中國的生命倫理學：嚴肅地看待道德的特殊性

以下反思為什麼沒有一個有效的理性論證可以讓中國人擁抱西方主流的世俗道德和生命倫理學。的確，存在著拒絕擁抱的充足理由。其中之一就是我們有充足的理由說明中國的生命倫理學無需致力於比徹姆和丘卓斯的四項道德原則，儘管它們或許已經成為西方世俗文化以及比氏和丘氏所倡導的共同道德的重要組成部分（參見 Beauchamp and Childress, 1976, 6th ed. 2008）。首先，被預設的公共道德和生命倫理學並不代表過去三十年改變中國的道德許諾與政治許諾。換言之，當代中國道德不具備同樣的內容去考量諸如自主原則、行善原則、不傷害原則和公正原則，即不具備支持比氏和丘氏提出這些普世道德原則和他們的生命倫理學的歷史背景。與西方不同，中國實際上是成功的，因為中國保持了以家庭為中心的自主原則、行善原則、不傷害原則和公正原則。

上述思想對於生命倫理學的情勢具有寬泛的意義。由於家庭被看作道德與社會現實的核心與重心，真正的中國生命倫理學就不應該把個人同意當成醫療的著重點，相反，著重點應放在以家庭為單位的自主權以及以家庭為中心的知情同意（參見 Fan, 2007; Fan & Chen, 2010）。進一步講，道德的目標不是發展一個作為孤獨的、自主的決策人的個體，而是發展植根於並面向於家庭的社會現實的道德主體之人。由此觀之，被認作符合行善原則的事情首先應該是符合家庭以及家庭親友的“善”的原則。在儒家的道德情境中，善的含義完全不同於植根於西方、形成於西方、實踐於西方的那個主流的世俗文化中的，帶有後傳統、個人主義、以及社會-民主願望的道德體系中的善。就其道德內容和特性而言，比氏和丘氏所強調的不傷害原則也是同樣的道理。以普世主義的術語，把人看作無情境、無名、自主的行為者這種做法本身就是對人的傷害。

最後要說的是，承諾公正原則於中國文化的情境意味著應該保護生命和財產安全，應該促進家庭的繁榮昌盛，同時認識到家庭擁有追求其成員幸福的這一推定論證的，或是顯而易見的自由，由此否定羅爾斯式的有關平等的宣稱，因為這個宣稱有損於家庭的核心性和完整性。的確，儒家文化具有豐厚的資源，可以用來理解傳統家庭中男女、夫妻、父母關係的多元性以及傳統家庭所能達到的善(參見 Cherry, 2012)。在儒家的思想體系中，人不是無情境、無名、自主的行為者(參見 Fan, 2010b; 2011)。公正原則在中國文化中意味著需要指出具體的醫療體制的社會結構，以確保家庭和社會的穩定發展。因此，就醫療來講，將公正原則放置中國文化意味著我們應當支持一種家庭式的醫療儲蓄賬戶，因為這一公正原則的重點是家庭的完整性和社會紐帶的持續性，以及拒絕接受羅爾斯平等原則中所存在的腐敗性(參見 Engelhardt, 2012)。

面對當代世俗的西方問題的大背景，所謂的公正原則將有利於我們診斷問題之所在。它將幫助我們認識到從傳統家庭持續性的角度審視財政持續性的重要性。在儒家的框架下界定情境和具體的道德關懷將會與西方主流的世俗道德觀和生命倫理學形成鮮明的對照。再說一遍，自主原則、行善原則、不傷害原則和公正原則不能在所有文化中確定相同的內容，此觀點在我們上述的中西比較中已經得到充分展現。

五、再議生命倫理學原則

當下的討論引向再議生命倫理學四原則的意涵，並重新審視作為整體的生命倫理學(參見 Engelhardt, 2012b)。這些原則不能被當作可以確定實際的、具體的、內容豐富的道德承諾，而只是展現了一系列的較弱的“家族相似”(family resemblance)、具有多樣內容和關懷的道德議題。這就決定了我們不能幼稚地將生命倫理學的原則實施於所有的文化傳統，我們尤其應該界定道德的差異性。中國的生命倫理學不能像西方主流的世俗文化那樣照搬四原則。這些原則至

多是啟發式的，協助確定一些道德議題的大致狀況，但不能被看作是內容豐富的原則。當然，這不是原則一詞原初的意思，亦非目前在西方人們對它的理解。

當然，這些反思並不是宣稱，主要的生命倫理學家們沒有認識到生命倫理學原則具有一定的模糊性。其實比徹姆自己已經看到，作為西方個人主義道德觀和生命倫理學的核心精神的自主原則，存在本質的模糊性，因而他提出如何使用這一原則的問題。譬如，在說明自主原則時，比徹姆說道：

我們應當如何尊重自主，這個問題尚未釐清，而且，如何界定“尊重”也是個問題。最為不清晰的是自主理論如果付諸於實踐。當代有關生命倫理學的文獻找不到界定其特性的自主理論；它的意涵、局限，尊重自主如何不同於尊重他人（如果存在不同的話），以及類似的問題（參見 Beauchamp, 2001, p.214）。

同樣，比徹姆不奢望生命倫理學理論可以解決上述的模糊性。實際上，他認為，“生命倫理學敘述中（道德）理論部分在不久的將來將會消失，因為這些理論沒有任何實際功能”（參見 Beauchamp, 2001, p.210）。總之，這些原則過於模糊，目前沒有理論可以解決這一模糊性，從而成為具有指導作用的理論。

倘若對比徹姆的反思進行較為同情的詮釋的話，我們說比氏，正如後期的羅爾斯（參見 Rawls, 1985），當然還有羅蒂，都意識到了世俗道德觀及其生命倫理學的力量最終都是政治的。至於可以建立什麼樣的倫理觀，這裡涉及到世俗道德政治簡約化的問題，⁹也涉及到一個基要/原教旨世俗國家的興起，它尋求把一個西方主流世俗道德的視域強制於它的道德體系（參見 Engelhardt, 2010c; 2010d）。比氏和丘氏的四原則最終支持的是主流的世俗道德觀以及後傳統對後家庭

(9) 當總結道德的政治簡約問題時，羅蒂曾強調“從知識論到政治的轉向”（Rorty, 1989, p.68）。

社會的承諾。這些對目前狀況的詮釋與儒家對此類問題的看法完全吻合。構建儒家生命倫理學的框架需要把對家庭以及社會的總體關懷放置其豐富的傳統和以儒家反思為基礎的經驗財富之中 (參見Fan, 2010b; 2011)。

六、認識中國生命倫理學

中國生命倫理學無需在內容或形式照搬西方主流的世俗道德與生命倫理學。面臨世俗道德觀與生命倫理學的特質，面臨無法基於有效的理性論證建立一個普世的、標準的道德體系這一局面，加之所有富於內容的道德和生命倫理學的具體性，以及具有中國特色的合理的道德內容，中國人構建中國生命倫理學的時候到了。就中國道德家和生命倫理學家而言，對這個構建的探究將是一個重大的課題。一方面，他們需要批判性地去評判西方主流世俗道德和生命倫理學的不足，其中包括對家庭核心價值的忽略，因強調無名孤獨的個體所導致的對空洞的、普世價值觀的錯誤追求，以及財政難以持續的醫療資源分配的體制。另一方面，植根於中國本土文化的中國生命倫理學則需要凸顯那些富於內容的道德和生命倫理學的具體特質，以及其獨有的豐富的歷史和傳統資源 (參見 Fan, 2010b; 2011)。雖然這一嘗試目前尚處萌芽階段，但將會加深我們對當代生命倫理學的理解，同時也為中國未來的成功作出貢獻。

參考文獻

- Anitei, I. Iulian. 2012. "The decline of the family in the United States: Some implications for health care," *Medicine & Philosophy* 33.3A: 19-20.
- Beauchamp, Tom L. 2004. "Does ethical theory have a future in bioethics?" *Journal of Law, Medicine, and Ethics* 32: 209-217.
- Beauchamp, Tom L. 1997. "Comparative studies: Japan and America." In: *Japanese and Western bioethics* (pp. 25-47), ed. Kazumasa Hoshino. Dordrecht: Kluwer.
- Beauchamp, Tom & Childress, James F. 1979. *The principles of bioethics*. New York: Oxford.
- Bradshaw, David. 2004. *Aristotle east and west*. New York: Cambridge University Press.
- Cherry, Mark J. 2012. "Family integrity and sustainable healthcare reform: The importance of healthcare savings accounts," *Medicine & Philosophy* [Yixue yu Zhixue] 33.3A (March): 6-9; in Chinese.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2012a. "After equality: Some critical reflections on the financing of health care," *Medicine & Philosophy* [Yixue yu Zhixue] 33.3A (March): 1-5; in Chinese.
- Engelhardt, H. T., Jr. (ed.). 2012b. *Bioethics critically reconsidered: Having second thoughts*. Dordrecht: Springer.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2010a. Kant, Hegel, and Habermas: "Reflections on 'Glauben und Wissen,'" *The Review of Metaphysics* 63.4: 871-903.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2010b. "Moral obligation after the death of God: Critical reflections on concerns from Immanuel Kant, G.W.F. Hegel, and Elizabeth Anscombe," *Social Philosophy & Policy* 27.2: 317-340.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2010c. "Political authority in the face of moral pluralism: Further reflections on the non-fundamentalist state," *Notizie di Politeia* 26.97: 91-99.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2010d. "Religion, bioethics, and the secular state: Beyond religious and secular fundamentalism," *Notizie di Politeia* 26.97: 59-79.
- Engelhardt, H. T., Jr. (ed.). 2006. *Global bioethics: The collapse of a consensus*. Salem, MA: Scrivener Publishing.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2002. "The ordination of bioethicists as secular moral experts," *Social Philosophy & Policy* 19.2: 59-82.
- Engelhardt, H. T. Jr. 2000. *The foundations of Christian bioethics*. Salem, MA: Scrivener Publishing.
- Fan, Ruiping. 1998. "Truth telling to the patient: Cultural diversity and the East Asian perspective," *Bioethics in Asia* (pp. 107-109), eds. Norio Fujiki and Darl R. J. Macer. Japan: Eubios Ethics Institute.
- Fan, Ruiping (ed.). 1999. *Confucian bioethics*. Dordrecht: Kluwer.
- Fan, Ruiping. 2000. "Informed consent and truth-telling: The Chinese Confucian moral perspective," *HEC Forum* 12.1: 87-95.
- Fan, Ruiping, with Julia Tao. 2004. "Consent to medical treatment: The complex interplay of families, patients and physicians," *Journal of Medicine and Philosophy* 29.2: 139-148.

- Fan, Ruiping. 2007. "Confucian familism and its implications for bioethics." In: *The family, medical decision-making and biotechnology* (pp. 15-26), ed. Shui Chuen Lee. New York: Springer.
- Fan, Ruiping, with Xiaoyang Chen. 2010a. "The family and harmonious medical decision making: Cherishing appropriate Confucian moral balance," *Journal of Medicine and Philosophy* 35.5: 573-586.
- Fan, Ruiping. 2010b. *Reconstructionist Confucianism*. Dordrecht: Springer.
- Fan, Ruiping (ed.). 2011. *The renaissance of Confucianism in contemporary China*. Dordrecht: Springer.
- Hegel, G. W. F. 1991. *Elements of the philosophy of right*, ed. Allen W. Wood, trans. H. B. Nisbet. New York: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1959. *Foundations of the metaphysics of morals*, trans. Lewis W. Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Lim, Meng-Kin. 2004. "Shifting the burden of health care finance: A case study of public-private partnership in Singapore," *Health Policy* 69: 83-92.
- Martin, J. A., Hamilton, B. E., Ventura, S. J., Osterman, M. J. K., Kirmeyer, S., Mathews, T. J., et al. (2011). *Births: Final data for 2009*. National Vital Statistics Reports 60(1). Hyattsville, MD: National Center for Health Statistics.
- Murray, Charles. 2012. *Coming apart*. New York: Crown Forum.
- Qiu, Ren-Zong (ed.). 2004. *Bioethics: Asian perspectives*. Dordrecht: Kluwer.
- Rawls, John. 1985. "Justice as fairness: Political not metaphysical," *Philosophy and Public Affairs* 14.5 (Summer): 223-251.
- Rector, Robert. 2010. *Marriage: America's greatest weapon against child poverty*. Washington, DC: Heritage Foundation.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York: Cambridge Univ. Press.
- Schrive, Sargent & McCormick, Richard A. 1979. "The China Trip," *The Kennedy Institute Quarterly Report* 5.2 (Fall): 1-3.
- Vattimo, Gianni. 2002. *After Christianity*, trans. Luca d'Isanto. New York: Columbia University Press.