

儒家生命倫理之基礎與方向—— 一個初步的分析

王 珏

摘要

雖然越來越多研究者認識到儒家倫理資源對當代生命倫理研究的價值，但“儒家生命倫理學”仍然是一個頗具爭議的提法。本文試圖表明，儒家生命倫理學是一種以本土文化傳統為主體，從完整的生活世界出發，以糾正原則主義偏狹的理論努力。因此，一種構建儒家生命倫理學的理論努力成功與否，取決於它在多大程度上能夠在現實生活中恢復儒家的生活世界（如儒家共同體）以及與之相應的道德關懷。依據這一視角，本文嘗試為儒家生命倫理學建構提供一種合法性論證，並對儒家生命倫理學的方法、結構和方向作出初步的探討。

【關鍵字】 儒家生命倫理學 重構主義儒學 原則主義
家庭主義 儒家生活世界

王 珏，華中科技大學哲學系講師，中國湖北，郵編：430074。

《中外醫學哲學》X:2 (2012年)：頁 17-33。
© Copyright 2012 by Global Scholarly Publications.

一、構建儒家生命倫理學的合法性論證

雖然越來越多研究者認識到儒家倫理資源對當代生命倫理研究的價值，但“儒家生命倫理學”仍然是一個頗具爭議的提法。¹一個首當其衝的問題就是我們究竟在什麼意義上把“儒家”和“生命倫理學”聯繫在一起。

一種解釋是將“儒家”作定語理解，彷彿儒家生命倫理學只是某個更普遍的倫理原則的地方化版本或地區性修正。然後這種理解容易衍生出一種不良的傾向，就是照搬西方的某些理論和問題，硬套進我們的傳統和現實當中。其實質“無非是在裝模做樣地一個似是而非的公式，例如‘xx倫理原則是對的，但中國的現實要求我們……’。然而，如果xx原則是普遍真理，那麼它就必須適用於所有情況。而現實更不是可以任人塑造和打扮的機械原理。”²更嚴重的問題是這種理解預設了有一種標準的生命倫理學存在，然而如我們下文論證的，並不存在這樣的範式，相反，生命倫理學的魅力正來自於它是一門始終處在旅途中的研究。

另一種解釋方式是將儒家作為主體來理解，要求以儒家思想為主體，來回應生命倫理學問題，亦即，以我們自己的傳統來解決和安頓我們在生命過程中所遇到種種生存和道德上的難題。筆者認為這種解釋方式較之前一種更合理，本文也是在這個意義上使用“儒家生命倫理學”一詞。然而這種解釋也有它自己的困難。如張祥龍指出，“儒家在當代的最大問題就是限於博物館式的研究、展示和排演，而不能深入關乎人的實際痛癢的生活”³。儒家能否真正走出博物館，不在於我們能從博物館中拿出多少祖先用過的東西，而在於

-
- (1) 張舜清：〈儒家生命倫理學何以可能〉，《道德與文明》，2008年，第4期；程新宇：〈儒家倫理對當代生命倫理學發展的價值及其局限〉，《倫理學研究》，2009年，第3期。
 - (2) 范瑞平：〈中美生命倫理學——幼稚與無聊〉，《中外醫學哲學》，2002年，第IV卷，第1期。
 - (3) 見范瑞平：《當代儒家生命倫理學》（北京：北京大學出版社，2011年），封底評語。

能從當代社會中見證多少儒家的生活。不管我們從博物館中拿出多少東西，都不過是換了一下地方的“擺設”——擺設依舊是擺設而已。見證我們的儒家生活，需要的是重構儒家思想，使它與我們的生活實際相關。在這方面，儒家生命倫理學將表明自己是當前儒學重構運動的一部分；同時，一種構建儒家生命倫理學的理論努力成功與否，取決於它在多大程度上在實際生活中恢復起儒家的生活世界和道德關懷。本文的目標之一是依循這一思路，論證建構儒家生命倫理學的合法性依據。並在此基礎上，進一步探討儒家生命倫理學的方法、結構和前途，以為拋磚引玉之用。

為了論證一種儒家生命倫理學建構的合法性，我們有必要對生命倫理學的性質和研究現狀作一個簡要的概述。“生命倫理學”這個詞自其誕生之日起就為歧義所包圍，承載著多方面的要求和期望。⁴ 比如，生命倫理學建構的第一步是確定需要討論的議題，而這一步已經帶入道德前見了：例如，疾病和健康既是事實標準，也是價值判斷。⁵ 概言之，生命倫理學註定是一處交叉領域，由來自不同方面的力量共同塑造其樣態。就此而言，所謂“生命倫理學”與其說是一個有確定內涵的指稱，毋寧說只是一個類名，聚集起一系列相近、但並不相互涵蓋的理論。既然生命倫理學是一個流動的、形成中的概念，我們就無權截取任何靜止的畫面，以之充任生命倫理學的範本或理念。這也是為什麼對“儒家生命倫理學”的第一種理解是不成立的，因為根本不存在普適的、標準的生命倫理學。

(4) 它既可以被狹義地理解為由當代醫療技術和生命科學技術巨大發展所催生的一個新的專門研究領域，有其專屬的論題，比如輔助生殖、幹細胞研究、基因工程等等；也可以被廣義地理解為整個社會文化道德工程的一部分，例如以生命倫理學(bioethics)這個術語代替更傳統的醫學倫理學(medical ethics)；不僅擴大了研究的物件範圍，更是承載了用專業實踐之外的一般的社會道德來約束醫學和生命科學實踐的期望。在此，來自技術方面的動因和來自倫理方面的動因混雜在一起。相似地，在生命倫理學的話語中，事實和價值也是難以徹底區分開的：一個妥善的醫療決定同時也是一個妥善的道德決定。

(5) 用恩格爾哈特的話說，“生命倫理學是文化的自我理解的一個中心部分”(恩格爾哈特著，范瑞平譯：《生命倫理學基礎》(北京：北京大學出版社，1996年)，頁22。)

如強森(Albert R. Jonsen)⁶所言，生命倫理學自誕生之日起就是個庶生子，很難為它找到學科上確定的親緣關係。雖然它也被稱作倫理學，但是新興的生命倫理學家不滿足於僅僅停留在倫理理論的層面上：“他們不斷試圖從概念和邏輯進展到決定和實踐，並因此離開了熟悉的理論基地；在這個意義上，生命倫理學始終是一種即興的創造，在這個過程中，現成的理論被推入背景中，倫理思考的直接動力來自於它不得不捲入其中的醫療實踐和保健政策的複雜現實中”。這意味著，在生命倫理學中沒有任何現成的理論和答案，有的只是對基礎的持續探尋：其應用性要求它不斷地返回出發點，去“分析和追尋可以用於解決有關幸福、生死和道德的各類人類難題的合理標準”。⁷

概括而言，探尋標準的途徑可以分為兩大類：一類是自上而下的，將生命倫理學問題看作是抽象的、普適倫理原則可以應用其上的物件，比徹姆(Beauchamp)和丘卓斯(Childress)的生命倫理學四原則就是這一個路向的最著名的例子，恩格爾哈特(H. Tristram Engelhardt)所謂的適用於道德異鄉人之間的一般的俗世道德也屬於此類。⁸這一路向試圖建立一種超越不同理論，意識形態和文化差異之上的共同道德(common morality)，其所提供的原則應該具有普遍準則的效應，如同人權概念一樣，是普世的。⁹這一路向最大的好處是在現代社會道德分裂、多元化的現狀之下，提供一種最小限度的共同道德，以維持道德異鄉人（亦即持有不同的道德經驗、道德理論和道德觀點的社會成員）之間的合作。但是俗世生命倫理學也面臨著缺乏內容、形式化的弊病：譬如，“善”(the good)與“應當”(the right)的分

(6) Jonsen, Albert R. "Why Has Bioethics Become so Boring?" *Journal of Medicine and Philosophy* 25.6 (2000): 689-699.

(7) 同注 5，頁 xiv。

(8) 恩格爾哈特所鑄造的俗世的生命倫理學概念是有其特定含義的，指的是“能夠超越由不同的傳統、意識形態、俗世的理解和宗教所形成的具體道德共同體來得到辯護”的生命倫理學話語方式。

(9) Beauchamp, T. and Childress, J. *Principles of Biomedical Ethics*, 4th edition (New York: Oxford University, 1994) 101.

離，“道德辯護”和“道德動機”的分離¹⁰。亦即，在這一路向上，最終的道德權威只能是個人自主，至於在醫療和生命科學的實踐中應當實現什麼樣的善則是另一個層次的問題，只能留給道德主體進行個人選擇和相互協商。

另一類則是由點及面的，堅持認為生命倫理學問題只有放回到人的具體生活中去，放回到人生存的本質境遇中去，才能得到真正解決。恩格爾哈特所謂的宗教生命倫理學就屬於此類。需要澄清的是，這裡“宗教”一詞是在廣義上使用的，“它並不僅指持有神論的倫理學體系，而是指任何一種對於對與錯、善與惡和好與壞提供實質性指導的系統性道德學說”，並與特定的道德共同體的實踐密不可分。這一路向的根本洞見是：僅僅從個體自主、個體權利出發，不足以決定在生命倫理學領域內什麼是道德上適宜的、什麼是道德上應禁止。因為要徹底解答這些問題，就無法回避下面的問題：究竟何謂人(what a person normally is)？什麼是人的根本的善？符合人類本性的繁榮幸福之道是怎樣的？換句話說，第二條路嚮導向的是作為生活方式的生命倫理學(bioethics as a way of life)，而不只是某些一般原則。

第一條路向的標準議程是確立個體自主的首要性，在這個基礎之上決定生命倫理學問題應當由什麼原則來處理，並確保這些原則能為一般理性所理解和認可。與之相反，第二條路向的起點卻是一個完整的人類生活世界的展開，不僅僅涉及某些抽象的價值和原則，而是滲透著對人的本質和善的生活方式的特定理解；相應地，生命倫理學論題不再作為孤立的難題來處理，而是被嵌入人類生活的完整圖景之中，並就其對這種特定的生活之道的影響來得到考察；更重要的是，為了建立這種作為生活方式的生命倫理學，單單

(10) 比如在俗世倫理學中能夠得到辯護的行為，未必是出於道德動機的。

訴諸理性是不夠的，還必須經由親身體認才能真切著明。構建這種生命倫理學，同時意味著進入某種特定的生活方式之中。¹¹

確實，這兩條路向區別顯著，但並非互不相干。越來越多倫理學家意識到前一種途徑需要後一種途徑來補足。¹²這也是為什麼恩格爾哈特一邊贊同依其管轄範圍區分開“俗世生命倫理學”和“宗教生命倫理學”，一邊又暗示：“如果一個人不滿足於世俗理性所能揭示——並且，一個人也應該要求更多——他應該加入一個宗教，並且小心地選擇恰當的那一個”¹³。秉承同樣的精神，恩格爾哈特在另一個地方還說過人類對超出同意和契約之外的更多、更實質的道德指導的渴求無法熄滅的。¹⁴

為什麼生命倫理學追問必然要越出第一路向的範圍，而以第二路向的追問為歸依？一個重要的原因是，當代生命倫理學中慣用的“自主、公平和個人權利”之類的語言不足以應對生命技術對人性的挑戰。以基因增強為例。主流的自由主義模式的生命倫理學關注的只是一個人是否有權利為自己或為他人選擇使用某種基因增強技術，或者這種技術能否被公平分配；卻沒有充足的理論資源來說明基因增強對身體所作改造的道德意義，以及基因增強對人類生活方式的影響。如桑德爾所指出的，基因增強主要威脅兩類對象：一類是人類重要的社會活動中所包含的善，比如基因增強所帶來的控制感會破壞親子之間的無條件的愛，另一類是人類對於世界的態度。桑德爾敏銳地意識到，改變人類的本質去迎合世界（而不是反過來），是最深層的人類失權(disempowerment)：人類變得太適應這個

(11) 比如恩格爾哈特在談到基督教生命倫理學時，說“within such a theology, bioethics is a way of life. It can only be introduced via an invitation to enter” (Engelhardt, H. Tristram, Jr. *The Foundations of Christian Bioethics* (Lisse: Swets & Zeitlinger Publishers, 2000) xiii.)

(12) 參見 McKenny 的 *To Relieve the Human Condition: Bioethics, Technology and the Body*. 在這本書中作者系統探討了為什麼當代佔統治地位的標準生命倫理學並不是唯一的生命倫理學模式，並以諸多生命倫理學家的著作論證了超越這種模式的必要性。

(13) Engelhardt, H. Tristram, Jr. *The Foundations of Bioethics* (New York: Oxford University Press, 1986) xi; 同注 11, 頁 xvi。著重號為本文作者所加。

(14) 同注 11, 頁 5。

世界，以至於不能與世界拉開距離進行反思，同時也喪失了改造社會的興趣。¹⁵ 究其實質，桑德爾所區分的兩類物件指向同一個東西，即一個人實際生活於其中的完整的生活世界。所謂生活世界，指的是一個人籌劃其生活的場域，包含著多種專屬人類的實踐活動方式（比如家庭生活方式），並且歸根結底，支撐著這個場域，是人對自身、他人和周圍世界的具體理解。生活世界總是可定位的，並非超越於所有視角之上的中性存在，而是此時此地的、植根於具體共同體和特定的文化傳統中的體認和實踐。

原則主義的生命倫理學通常標榜自己是普遍的，認為其他依賴於特定形而上學、宗教觀點的生命倫理學都是偏狹的。然而上述基因改造一類的例子卻說明以自主、自由和自我負責的原子式個體為出發點的視角本身是偏狹的。相反，只有將抽象的個人放回到豐滿的實際生活中去，我們才有可能贏得能夠充分衡量生命倫理學議題的道德意義的視角。一種立足於儒家生活世界的生命倫理學建構的意義也正在於此。

二、 構建儒家生命倫理學的方法

如上所述，真正意義上的儒家生命倫理學並非要提供一種特殊的區域性生命倫理學，或者任何派生意義上的文化生命倫理學，而是要構建一門完整、獨立的生命倫理學學說，作為對生命倫理學自身發展需求的一個深層回應。這種回應是世界範圍內生命倫理學發展潮流的一部分，即要求以完整的、立足於生活世界的視角來糾正原則主義生命倫理學的偏狹和盲點。由這個合法性基礎出發，可以衍生出兩個重要的方法論要點。

首先，這一路向要求審查原則主義的適用範圍。原則主義的生命倫理學並不像其宣稱的那樣是僅僅具有“抽象的內涵”，可以與任

(15) Sandel, Michael J. *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007) 97.

何道德體系相容，而是有其自身的“基本方向”或“客觀基礎”，因而建立儒家生命倫理學的第一步就是檢查標準生命倫理學的最小內核是否能為儒家傳統和儒家社會所接受。如果不能的話，那麼我們還需要進一步追問這種不可通約的差異的內容，以及這種差異會帶來怎樣不同的倫理後果。¹⁶ 最終這將要求我們構築一個完善的解釋框架，不僅要指出具體的差異現象——比如自由主義的生命倫理學推崇個人自主，而儒家生命倫理學則傾向於以家庭為導向的自主——更要揭示支持的這些現象背後的不同的道德經驗和道德理解，並且檢查這些不同的道德經驗在多大程度上符合人類本質處境，以及在應對社會實踐的挑戰方面具有多大的潛能。

其次，我們應當在類似於韋伯的理想型的意義上使用儒家生活世界這一概念，亦即並不拘泥於具體的物件，而是要挖掘那些塑造我們生活的深層因素。雖然二十世紀以來中國社會的組織形式經歷了翻天覆地的變化，但時至今日仍有許多人身體力行著儒家傳統的價值和觀念。並且恰恰是這些“日用而不知”的部分支撐著日常生活，比如醫療決策中的家庭自主。此外，雖然中國文化是多元發展的——儒、釋、道並行不悖，相資為用——但是只有儒家傳統通過禮儀教化曾經給日常生活提供了一個完整的、持久的結構。¹⁷ 正是因為中國人的心理、習慣，文化，社會結構曾經如此深地浸潤在儒家的禮儀教化之中，所以即使在“禮崩樂壞”的今天，支離破碎的儒家價值也仍然有超出一時一事的全域影響。比如中國人注重家庭關係、注重孝道，你若問及理由，人們通常並不會僅僅著眼於孝本身來作答¹⁸，而是回答說，做人合該如此，或者，孝是做人的根本。亦即，已經指向了對一個完整的生活之道的理解，雖然這種理解通常是隱含的，習焉不察的。概言之，基於兩點理由，我們可以得出

(16) 范瑞平：〈自我決定還是家庭決定：兩種不可通約的自主性原則〉，《當代儒家生命倫理學》（北京：北京大學出版社，2011年），頁29-39。

(17) 也正是在這個意義上儒家被看作是中國文化的主體，現代新儒家多持此論。

(18) 比如分析孝本身的定義和性質，看看孝能不能成為一種普遍道德律令，如康德哲學所要求的那樣。

結論說，儒家作為道德生活在今日東亞社會仍然處於支配地位：第一，儒家價值仍然是中國社會的一個重要動機。社會是由無數主體的共同行為而形成，而動機是理解行為的關鍵，因而也就是理解社會的關鍵。¹⁹ 第二，儒家仍然是作為一個完整的生活之道起作用的，其優勢地位很難為其它價值體系所取代。²⁰

三、儒家生命倫理學的根基：家庭主義

正如多位研究者已經指出的²¹，儒家生活之道的核心在於它的社群主義傾向，尤其是它的家庭主義傾向，這使得儒家生命倫理學的道德推理方式具有一些顯著的特點。

首先，家庭主義是儒家生命倫理學推理的根本出發點，也是它與當代歐美佔統治地位的生命倫理學模式相區別的關鍵點。後者繼承了自由主義傳統和啟蒙運動的遺產，以原子式的個體為出發點，並以個人自主為首要原則。然而在儒家看來，孤立、離散的個體還不是完整意義上的道德主體。人類生命的特殊情狀在於我們每個人都必然佔據人倫的一環，而被納入原初的道德社群——家庭——當中。道德社群的內在關係構成道德主體的自我認同的基礎，也為道德行為提供了根本的出發點和動力。概言之，儒家家庭主義是對人類相與之道的道德詮釋，它反映了實在的深層特徵，體現了群居和壹之理，並與保護它的德性力量共生共存。²² 在儒家看來，單從自主來界定道德領域不能充分窮盡人類道德經驗的廣度和深度，其結果是將某些對人類的繁榮至關重要的善——比如和諧的家庭——排除在外。

(19) 這也就是為什麼中國文化傳統上特別強調“觀乎人心”，觀乎人心則可預知社會的興衰成敗。

(20) 其他價值體系或者從來沒有在組織社會生活上起到中心作用（例如道家和道教），或者根基不深（例如一些舶來的價值，包括馬克思主義等）。

(21) 參看李瑞全：〈儒家生命倫理之方向與實踐：同情共感與理性分析並進之路〉，《中國醫學倫理學》，第22卷，第6期；同注3。

(22) 同上，頁9。

相應地，儒家生命倫理學在解決倫理難題時，更注重貼近具體情境，從人心人情之同然出發，而非訴諸任何預先接受下來的原則或主義，也非僅僅借助所謂邏輯的力量。如范瑞平所言的，“儒家觀點中所包含的真理並不是通過直接論證給出的，而是通過展現某種生活方式的品質，而邀請人們去走近它、體驗它的真實力量。儒家傳統與生活方式的真實力量只有在過正當的道德生活時才能得到體認。”²³

以安樂死和預先指令為例。在當代自由主義的生命倫理學的語境中大多數關於安樂死和預先指令的討論都被限定在保護病人自主決定何時死亡的議題之內，然而，“雖然這是自主，但人們還是覺得實際上沒有選擇，這主要是因為我們無法在死亡中發現意義，或者說我們很難給我們的生命一個有意義的結束。因為被規定為個體權利和自主選擇的物件的死亡是孤立的、斷裂的，脫離了人類關係的網路和紐帶的，而恰恰是後者才使我們的生死有意義。”²⁴ 這樣一些描述所包含的力量是直接可感的，讀者略加想像，就不難發現原子式個人的視角的蒼白無力，從而轉向那些更加注重人與人之間相互依賴關係的視角，例如儒家的家庭主義視角。

再如胚胎地位問題。自由主義從個人自主出發，往往陷入一種“要麼全有要麼全無”(all-or-nothing)的僵局當中：要麼某些個體全無價值，因而對之做任何事都是允許的；或者所有的個體都具有相同的價值，因而什麼都不能做。比如如果認為母親對自己身體具有完全權利的話，胎兒的生命權就沒有任何位置；另一方面，如果認為胎兒具有不容侵犯的生命權，那麼母親對自己身體的選擇就無足輕重了。這是一個無解的僵局，換言之，自由主義既無法支援富有內容的道德決定，也無法對不道德的行為作出實質限制。相形之下，儒家家庭主義的視角顯得更加醇厚，切近人情。儒家家庭主義者傾向於將個人價值和家庭價值同時納入道德討論之中，道德決定不是

(23) 同注3，頁48。

(24) 同上，頁116。

僅僅立足於個體自主之上的權利主張，而是將相關方都納入考慮的，在德性的引導下作出負責任的道德決定。從這個例子，我們可以看到，如果說家庭主義的視角比自由主義的個體化視角更為妥帖，那是因為家庭本來就是我們道德生活的真實場域，卻被自由主義的個人主義傾向不恰當地抹煞了。自身一致的、韻味悠長的道德生活的前提之一就是能夠充分體會家庭這類親密的共同體對於個人生活的意義。儒家思想的吸引力也正來源於此，來源於它對人類道德生活的性質、範圍和根基的深刻認識。

概言之，儒家生命倫理學推理的一個顯著特點就是在解決實際問題的語境下融入儒家的重要道德洞見，情理備至地展示其對我們的實際生活和道德期望的意義。一個完整的儒家生活世界由此躍然紙上，它對每個有心進入的讀者都保持開放，不要求任何特殊的宗教或者形而上學信念作為進入的前提。因為，家庭經驗乃是人類的共通經驗。²⁵

四、儒家生命倫理學的生長之道：共同體建設

究其本質，儒家生命倫理學事業可以被概括為以家庭為根基的儒家生活世界的返本開新。如范瑞平所言的，“重構主義儒學致力於在亞太地區復興真正的儒家共同體”，“要求從儒家對家庭、君子和德性的道德關懷出發，來重塑主要的社會機制和公共政策”。²⁶ 雖然當代儒學思想多半都會承認個人應當追求儒家式的德性生活，但卻很少論及如何在社會機制和公共政策的層面來確保家庭的自治和完善，如何確保家庭作為一個道德培育的單位可以運行良好。一個關鍵點就是，要復興儒學，不僅是要返回到儒學的根基，亦即有德性

(25) 如范瑞平所說的，“同基督教道德相比較，儒家思想更適合於指導政策制定，因為它能提供豐富的道德說明而無須完全依託形而上學方面的假設”，“人們或許可以合理地否認神的超越存在，但他們不能合理地否認自己與其父母的相互關係。”范瑞平：〈儒家倫理對於制定基因政策的意義〉，《當代儒家生命倫理學》（北京：北京大學出版社，2011年），頁318-319。

(26) 范瑞平：〈善的生活與醫療正義〉，《當代儒家生命倫理學》（北京：北京大學出版社，2011年），頁170。

的家庭生活，同樣重要的是要通過制度、政策上的引導，以促使這些根基能夠真正地在當代社會中生根發芽。

比如醫療保健制度就是很好的例子。應當由家庭自己決定如何籌集和使用保健資源，因為如果由政府通過高稅收而來越俎代庖的話，將會削弱家庭成員之間相互照料的道德責任，破壞既有的共同體聯繫。另一個突出的例子就是居家養老。按照儒家傳統，孝是所有德性的根本，贍養父母是子女最根本和廣泛的責任，這些責任只能通過居家照顧完成。一方面，子女通過居家照顧體現出來的仁、敬來培養自己的德性²⁷；另一方面，恰恰是老人的存在將家庭聯繫為一個道德統一體，使家庭成為維繫生死、潤澤人生的原初場所。然而在當代社會居家養老卻變得越來越困難。這並不能籠統地歸因於時代和社會的變遷，關鍵的原因是我們生活在一個越來越來不支持居家養老的社會。養老越來越被看作社會福利範圍內的事情，人們似乎理所當然地認為應當由政府出資、建造更多的養老院來照顧老人。這種思路和做法有多方面的消極後果。首先，如果子女不贍養老人，老人反而可以從社會福利體系中獲利的話，就會為子女逃避義務提供動機和藉口，甚至老人自己都會認為不申請這個福利，是一種損失。²⁸ 結果是家庭作為道德共同體功能的日益萎縮。其次，對於解決現代社會的養老難題而言，機構養老自身並非一個高效的、可持續的方案。一方面，因為養老院的概念本身就鼓勵子女將年邁的父母送到養老院去，將更多的資源都放到由福利專案資助的機構，就會有更多的人從家庭轉入這些機構，公共養老機構的超負荷狀態並不會得到改善；另一個方面，運轉這些機構的錢來自稅收，投入到公共養老福利中的錢越多，每個人的負擔也就越重。換言之，雖然社會付出了家庭完整性的代價，但是社會負擔卻絲毫沒有減

(27) “夫孝，始於事親，中於事君，終於立身”(《孝經·開宗明義》)。

(28) 比如，范瑞平以香港的“綜合社會保障援助”說明社會福利的不當設計會促使子女逼迫自己的父母去申請福利和搬到福利機構去。見范瑞平：〈何種關懷？誰之責任？家庭何為？〉，《當代儒家生命倫理學》(北京：北京大學出版社，2011年)，頁204-205。

輕，還不用說對於人口數量、青老比例以及人口政策修訂的嚴重影響。就此而言，“東亞社會現在正處於選擇走向何方的關鍵的十字路口”。²⁹ 我們需要重新審視這些制度、政策，因為它們所影響到的不僅僅是我們當下的生活，更是打開了一扇通向未來的大門。比如，如果作為社會福利的機構養老成為主導的話，那麼我們將喪失一部分重要的道德生活，同時也喪失在其中培育相關德性的機會，相應地，建立在這些德性基礎上的儒家共同體也就無以為繼了。因而，制定政策的時候，我們必須意識到這不僅僅是在幾種解決策略之間加以選擇的問題，更本質的考慮是我們究竟希望生活在怎樣的共同體之中的問題。從這個角度看，儒家生命倫理學所致力的一項實實在在的事業，是要為儒家生活方式開啟現實的生長空間。

五、儒家生命倫理學的前途：重構主義儒學

如上所述，在更深層次上，儒家生命倫理學應當被看作是當代興起的儒學重構運動的一部分。下文我們將以范瑞平的“重構主義儒學”(Reconstructionist Confucianism)的提法與實踐為例子，具體分析這一運動在生命倫理學領域裡所面臨的困難與希望。

按范瑞平的解釋，“本真的當代儒學只能通過重構的方法來完成：面對當代社會的政治、經濟和人生現實，綜合地領會和把握儒學的核心主張，通過分析和比較的方法找到適宜的當代語言來把這些核心主張表述出來，以為當今的人倫日用、公共政策和制度改革提供直接的、具體的儒學資源”³⁰。然而任何一種試圖闡釋儒學的現代內涵的努力都面臨著一個嚴峻的挑戰，亦即那些在“現時主義”名義下被討論的危險³¹。嚴格說來，廣義理解的“現時主義”可以

(29) 范瑞平：〈何種關懷？誰之責任？家庭何為？〉，《當代儒家生命倫理學》，(北京：北京大學出版社，2011年)，頁208。

(30) 范瑞平：〈前言〉，《當代儒家生命倫理學》，(北京：北京大學出版社，2011年)，頁2。

(31) 同注26，頁170。“重構主義儒學認為圍繞著西方道德和政治理論來解釋儒家道德和政治傳統是一種誤導的、幼稚的現時主義(presentism)，彷彿我們可以置身於歷史之外來對待我們的文化和傳統。”

被貼在任何一種試圖直面當代處境而更生儒學的努力。因為生命倫理學的一個主要議題就是處理由新科技帶來的倫理難題，而這往往超出了古人的經驗範圍，更重要的是，解決問題的社會制度背景也往往不能直接在儒家典籍中找到對應物。在這種情況下，儒家道德經驗還如何能夠為我們當下的生命倫理學實踐提供切實的指導呢，而不是淪為迂闊無當的比附？

下文將以一個詮釋上的具體爭議為切入點，以探索重構的界限、根據和前途。安靖如(Stephen Angle)在其為《重構主義儒學》一書所寫的書評中對范瑞平的闡釋方式提出一個嚴重批評，認為范瑞平對儒家支持私有財產和自由市場的論證並不成立，實際上是將一些現代的社會-經濟概念偷運進儒家經典中的結果。以對孟子的“有恆產者有恆心”的解釋為例，“恆產”的原意只是“持久的生活資料”，范瑞平卻將之過度詮釋為“私有財產”，並與自由市場聯繫起來。³² 確實，當孟子說這段話的時候，其心中所想的社會經濟制度與范瑞平所指的很可能不是一回事。就此而言，在最寬泛的意義上，也可以說范瑞平的闡釋落入了某種形態的“現時主義”之中。

然而，如果我們從儒家重禮的真精神出發，就會明白對儒家而言，所謂“知禮”並不僅僅要知禮之成文，更要能知禮之損益，亦即是要去探究聖人制禮作樂的根據和用心。如《禮記·禮運》所言，“夫禮，先王以承天之道，以治人之情。故失之者死，得之者生”，“故禮也者，義之實也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。”行而宜之之謂義，因而禮貴能隨時制宜，以達天之道，以順人之情。³³ 從“禮可義起”的角度來看，范瑞平對“有恆產者有恆心”的闡釋仍然在可允許的範圍之中，換言之，Angle的批評是建立在對重構主義

(32) 不過在書中范瑞平給出過解釋為什麼他認為將“恆產”看作“私有財產”更能準確表達恆產的意思，雖然在傳統語境下，恆產的首要含義是“不動產”，主要指土地和房屋等大宗財產。具體參見范瑞平：〈社會責任的根源：羅爾斯的正義論與儒家的社會公平觀〉，《當代儒家生命倫理學》(北京：北京大學出版社，2011年)，頁149，註腳1。

(33) 對孔子而言，禮並無一定之規，而是隨事而易，從時而變的，可簡則簡，當厚則厚。

儒學性質的誤解上，因而並不能成立。但是，前述的那個要害問題仍然沒有得到回答，亦即，如何保證這些變更、改作仍然能體禮樂之原，盡禮樂之質，而不至走作。亦即，重構主義儒學必須回答的問題是，重構儒學的根據是什麼？

正如上引孔子的話所表明的，禮既有其損益的一面，也有其不變的一面：正是基於這不變的一面，孔子才會說“其或繼周者，雖百世可知也”。這不變的東西就是人道之常：“禮也者，理也”（《禮記·禮運》），理在儒家的語境是有特殊含義的，不是泛指事實之理，而是特指人倫之理，亦即“人之所以群居和壹之理”。³⁴而在儒家看來，人之群居自然有其不可更易的秩序。如《周易·序卦傳》所言的，“有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮儀有所錯。”因此，對儒家而言，有德性的良好的家庭關係是人道不可更易的基礎，同時也就是禮樂之原。如《禮記·禮運》言，“人人親其親，長其長，而天下平”，“聖人以天下為一家，以中國為一人”。又如，《中庸》言，“仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。”換言之，禮樂制度的根本就在於和諧的家庭共同體及相關德性。³⁵事實上孟子論證“有恆產者有恆心”時，也正是依據上述思路，其議論的最後的落腳處是，“是故明君制民之，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子……王欲行之，則盍反其本矣。”（《孟子·梁惠王上》）亦即，作為社會結構中心的家庭應該被培育為一個繁榮的自治單位。相關的禮是否需要損益或者如何損益必須要从這一目的出發而得到衡量，

(34) 錢穆對這兩種理的區別有一個精闢的論述：“今問子弑其父理歟？曰以事理言，亦理也，其子必自幼失教，或驟得狂疾，或以其他種種因緣，否則不至生心殺父。以物理言，亦理也。或以刀繩，或以毒藥，必有成殺之具，否則殺業不遂。今謂子弑其父為非理者，乃指人文之理言。所謂人文之理，即俗所謂之情理與道理，非指物理事理。”（錢穆：《中國學術思想史論叢》（合肥：安徽教育出版社，2004年），卷4，頁234-235。）

(35) 如馬一浮所言，“禮樂之興，皆孝悌之達也”。他在其講課中曾經非常深入地闡釋過孝悌與禮樂的關係，有興趣的讀者可以進一步參看《複性書院講錄》（濟南：山東人民出版社，1998年）。

如孟子所言的“盍反其本”。如果我們採取這種“盍反其本”思路的話，就可以理解范瑞平對“有恆產者有恆心”的闡釋是一種將儒家道德經驗融入當代中國醫療改革語境中的有益嘗試。其實質是強調家庭的根基作用，並由此出發，提議發展一種以家庭醫療帳戶為中心，輔以政府監督、引導的市場機制的醫療保健體系，以規避由政府大包大攬的高稅收體系對家庭自主的不當干預。

通過這個例子，我們可以清楚看到重構主義儒學是在多個維度上對儒家傳統的繼承。首先，它是儒學傳統的自我更生，“就是要論證和堅持其最基本的性格、最關鍵的承諾以及它們同當代社會的相關性”³⁶，換句話說，是要從根基上重新引動傳統自身的生命力，是真正意義上的返本開新。

其次，它也是一種讓儒家價值在當代社會重新植根的努力。雖然儒家傳統一直崇尚變通以應時，但是儒學在當代社會所面臨的挑戰卻是前所未有的，其中關鍵的一點就是與儒家傳統共生共存的社會和政治組織形式多半都已經被推倒、置換了，儒學教化亦如“一朝大樹之崩倒，而花果飄零，隨風吹散”。就此而言，儒家生命倫理學建構具有超出學科範圍的更寬廣的文化意義，就其力圖將儒家思想資源重新凝聚收攝於作為其根基的生活常道之中，從而“使儒學從‘遊魂’轉向‘歸魂’”³⁷。就此而言，重構主義儒學並不是任何意義上的“文化保守主義”或者“中國文化本土主義”，而是面對現實，面向未來的當代文化建設；重構主義儒學並不是要把中國文化的舊魂原封不動地還陽，而是要為舊魂引生新魂，使之成為中國社會現代化的一個重要基礎。並且，如本文前幾節所論證的，也只有通過恢復起浸潤著道德意義的生活世界，儒家生命倫理學才能找到堅實的根基，成為可以持續建設下去的公共事業。

(36) 同注 30，頁 3。

(37) 同上。

參考文獻

- 李瑞全：《儒家生命倫理學》，台北：鵝湖出版社，1999年。
- 李瑞全：〈儒家生命倫理之方向與實踐：同情共感與理性分析並進之路〉，《中國醫學倫理學》，第22卷，第6期。
- 范瑞平：《當代儒家生命倫理學》，北京：北京大學出版社，2011年。
- 范瑞平：〈中美生命倫理學——幼稚與無聊〉，《中外醫學哲學》，2002年，第IV卷，第1期。
- 恩格爾哈特著，范瑞平譯：《生命倫理學基礎》，北京：北京大學出版社，1996年。
- 張舜清：〈儒家生命倫理學何以可能〉，《道德與文明》，2008年，第4期。
- 程新宇：〈儒家倫理對當代生命倫理學發展的價值及其局限〉，《倫理學研究》，2009年，第3期。
- 錢穆：《中國學術思想史論叢》，合肥：安徽教育出版社，2004年，卷四，頁234-235。
- Beauchamp, T., and Childress J. *Principles of Biomedical Ethics*. 4th edition. New York: Oxford University, 1994.
- Engelhardt, H. Tristram, Jr. *The Foundations of Christian Bioethics*. Lisse: Swets & Zeitlinger Publishers, 2000.
- Engelhardt, H. Tristram, Jr. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Jonsen, Albert R. "Why Has Bioethics Become so Boring?" *Journal of Medicine and Philosophy* 25.6(2000): 689-699.
- Mckenny, Gerald P. *To Relieve the Human Condition: Bioethics, Technology and the Body*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Sandel, Michael J. *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.