

以儒家中庸思想探討生命倫理學 基本理論和原則

王紅霞

摘要

中庸是孔子儒學思想的核心。中庸既承認絕對道德的存在，即“玄德”的存在，又承認具體道德的相對性，即“時權”的方法。與此同時，中庸帶有一定的功利主義的思想。本文認為，中庸的思想可以用不同的方式，解決義務論和功利主義（或效益主義）之間的矛盾。由於中庸提倡既不能“過”，也不能“不及”，其思想為我們看待生命倫理學原則的一般性和特殊性的關係、義務性和功利性的關係，以及對我們解決生命倫理學中的具體問題，如生死，提供了理論與實踐的基礎。

【關鍵字】 儒學 中庸 生命倫理學 原則 功利主義 生死

現代新科學技術（基因工程、生殖技術、生命維持技術等）突破性發展，使生命倫理問題之爭形成熱潮。面對層出不窮的利益倫理衝突，從傳統文化精華裡汲取營養、尋找出路是可行的辦法。中庸就是中國傳統文化和日常行為很重要的一種哲學思想，是儒學的

王紅霞，天津市衛生局黨校高級講師，中國天津，郵編：300040。

《中外醫學哲學》X:2 (2012年)：頁 115-131。
© Copyright 2012 by Global Scholarly Publications.

一個重要範疇。本文擬從中庸思想角度討論生命倫理存在的幾個問題。

需要提及的是，中庸思想一直沒有作為儒學思想的核心，因為學術界在總體上是把“仁”和“禮”看作孔子思想的核心。但近年來有學者，如羅祖基、杜道明和張秉楠，一致認為中庸是孔子思想的核心，是孔子整個思想中起支配作用的因素¹。杜道明更是直截了當地說，“中庸”才是孔子乃至整個儒家思想的基礎和靈魂，具有統領諸德的特殊地位和作用²，這個觀點無疑是值得思考的。

一、中庸——儒學思想的核心

1. 中庸：詞源與定義

“中庸”一詞，由孔子在繼承上古先人“中”與“庸”二德思想觀念的基礎上，提煉合成。“中”的客觀存在無非是自然界的“中”與人事界的“中”³，本義為事物的中心、當中之義。引申到人類的倫理活動層面，就有：“汝分猶念以相從，各設中於乃心！”⁴、“永觀省，作稽中德。”⁵、“黃中通理，正位居體。”⁶等，特指了中道、中德、中正之義了。《說文》又曰：“內也，從口，上下通。”也就是人的行為源於內心而無偏無倚，恰到好處，適合相通，就是“中”。

“庸”的詞源涵義有兩個，一是“用也”；二是“常也”。“庸”在先秦是對一些地位較低勞動者的一種稱呼，“庸”有時作“傭”。引申為“用”，如《尚書》云：“無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸。”⁷《說文》曰：“用也，從用從庚。”“用”也就是使用、效用之意。

-
- (1) 羅祖基：〈論孔子思想中禮、仁與中庸的關係〉，《史學集刊》，1986年，第3期。
- (2) 杜道明：〈有關“中庸”的幾個問題〉，《中國文化研究》，1998年，第1期。
- (3) 王海明：《新倫理學》（北京：商務印書館，2008年），頁1422。
- (4) 慕平譯注：《尚書》（北京：中華書局，2009年），〈盤庚〉，頁92。
- (5) 同上，〈酒誥〉，頁183。
- (6) 郭或譯注：《周易》（北京：中華書局，2009年），〈文言〉，頁353。
- (7) 曾運乾編：《尚書正讀》（上海：華東師範大學出版社，2011年）。

從“庸”的上述來源看，也就有了平凡、平常之義。但在先秦典籍裡，“庸”解釋為“常”，已經不是指平常，而是上升到恆常、有常的高度了。如《尚書》云：“天秩有禮，自我五禮有庸哉！”⁸這裡的“庸”就是指恆常、有常，是常循五禮的意義。由此“庸”自古為一德。

孔子承接了《易經》、《尚書》等先人有關“中德與庸德”的思想傳統，將二者合在一起提煉昇華成為“至德”，子曰：“中庸之為德也，其至矣乎！”⁹朱熹注：“中以德行言之，則曰中庸。”¹⁰中庸是人的倫理行為，並且是人最高的德行。在孔子之後，子思作《中庸》及孟子、荀子等後人的繼承和發展，使中庸之概念發展成為儒家中庸學說。

“至德”的含義是在中、庸二德基礎上有機合成的新發展。中庸首先是遵守道德的行為，堯曰：“天之歷數在爾躬，允執其中。”¹¹對於如何“允執其中”？孔子曰：“行中正”¹²，即做事公平合乎道德。但僅遵守道德怎麼能成為“至德”呢？所以孔子進一步解釋：“過猶不及”¹³。鄭玄注曰：“過與不及，言敏、鈍不同，俱違禮也。”¹⁴這裡的“不及”就是不行中正、違反道德的行為，“過”是過分地、極端絕對地遵守道德的行為，也是不行中正。孔子認為“過”與“不及”是一樣的違禮。所以朱熹注：“中庸者，不偏不倚，無過不及。”¹⁵正如王海明所見：中庸既不是大小惡行的“中”，也不是大小善行的中，更不是惡行與善行的“中”，而是不遵守道德與過當遵守道德的“中”。“過”是過當遵守道德的惡行，“不及”是不遵守道德的惡

(8) 同注 4，〈皋陶謨〉，頁 37。

(9) 孔子著，陳國慶注譯：《論語》（西安：陝西人民出版社，1996 年），〈雍也〉，頁 94。

(10) 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2011 年），〈中庸〉，頁 21。

(11) 同注 9，〈堯曰〉，頁 341。

(12) 上海書店編：《史記·孔子世家》（上海：上海古籍出版社，1986 年），頁 47。

(13) 同注 9，〈先進〉，頁 192。

(14) 鄭玄、孔穎達：《禮記正義》，卷 50，〈仲尼燕居〉，頁 28。

(15) 同注 10。

行，過與不及合為“偏至”而與“中庸”相對立¹⁶。我們可以說：中庸是適當遵守道德行為規範與規則的善行。但是，嚴格說來，上述對中庸的解釋還不夠，仲尼又曰：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。”¹⁷ 孔子進而詳細解釋道：“君子依乎中庸，遁世不見知而不悔。”¹⁸ 這是說中庸道德是有持久性的和堅定性的。也就是人人偶然遵守道德為善容易，但時時長久為善則不易，而只有不知悔的恆久遵守道德才是中庸。至此，可以有了完備的中庸定義：恆久地適當地遵守道德行為規範與規則的善行和美德。因此，孔子才說“中庸”為“至德”矣！大凡認為中庸是無原則的折衷調和的看法是對孔子中庸概念的誤解。

2. 中庸：結構及蘊涵的規律

在界說了中庸的定義之後，要深入理解中庸道德的功能和作用，分析它的內部結構和外部類型比定義更重要。中庸的結構，就是中庸道德是怎樣構成的。根據道德的一般結構可以推出中庸是由內容和形式構成。中庸的內容即中庸道德價值或稱中庸價值；中庸的形式就是中庸道德價值規範和判斷，或稱為中庸規範和中庸方法。

價值是客體對主體需要的效用¹⁹。中庸價值就是人的中庸行為事實對於社會道德目的的效用，並且，中庸作為善行，是對社會存在發展和每個人的利益增進是有利而無害的。因為道德價值是行為的關係屬性²⁰，所以中庸道德價值也是一種行為的關係屬性，是中庸行為對社會的有利效用，是行為客體事實屬性與社會需要的結合，也就是中庸行為對每個人利益增進的效用。那麼，中庸的存在是具有客觀實在性的，是不依人的意志為轉移的，它存在於社會每

(16) 同注 3，頁 1423。

(17) 王國軒譯注：《中庸》（北京：中華書局，2011 年），第 2 章，頁 48。

(18) 同上，第 11 章，頁 67。

(19) 同注 3，頁 155。

(20) 同上，頁 231-234。

個人的本性之中，是每個人身上固有的本性，指“喜怒哀樂之未發，謂之中，”是“天下之大本也”²¹。“本”就是人的原生本性，然而，人性是活的，是能夠生長發育的，所以這個原生本性就是人性生長的固有的根，“人”天生的、活的本性稱之為“天命”，《中庸》曰：“天命之謂性”²²。可見，中庸的內容即中庸價值就是“天命”，具有著潛在的對每個人利益增進的效用。

活的“天命”是要成長表現出來，亦即“立命”的過程。由潛在變成現實，實現增進每個人利益的效用，這就是中庸的形式，即中庸規範和中庸方法。對此，《中庸》解釋說：“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。”²³後兩句說的就是中庸規範和中庸方法。按照天命而行的規律稱作道，外化的固定模式就是中庸規範，它的規定性就是和、和諧，《中庸》曰：“發而皆中節，謂之和。…和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。”²⁴這是說按“和”的中庸規範行為，天地萬物都能和諧共生。那麼，如何才能掌握中庸規範、學會按“道”行事而達到“和”的規範要求呢？這就是中庸方法，學習、掌握、實踐中庸之法就是“修道之謂教”。掌握中庸之法的關鍵是中庸道德價值判斷，如果判斷為真（該判斷與中庸價值相符），則是中庸行為，如果判斷為假（該判斷與中庸價值相違），則是偏至行為。怎麼才能使判斷為真呢？這就需要人心的“誠”。

“唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？”²⁵對己對人對萬物真誠，才能形成真的中庸價值判斷，行中庸之法，做到中庸而無過與不及。正如李廣良引用伍曉明的觀點：“天命人誠。人以其誠完成自己之天命。”²⁶中庸方法的實際存在表現為“時權”，是人們生活中倫理行為的動態現象。因為

(21) 同注 17，第 1 章，頁 44。

(22) 同上。

(23) 同上。

(24) 同上。

(25) 同上，第 32 章，頁 133。

(26) 李廣良：〈“中庸”的智慧深度——〈中庸〉和中庸研究的新動向〉，《玉溪師範學院學報》，2010 年，第 26 卷，第 1 期。

人的道德行為是具體的活動的，所以對每一個道德行為都會進行價值判斷後做出，每個中庸行為是經中庸價值判斷後做出的一個個中庸行為的集合，變成恆常的狀態，就是中庸方法的時權性。就是行中庸，完成天命。

如上所述，中庸結構是中庸道德自身內部的劃分，由“內容”——中庸價值及在中庸價值基礎上外化的“形式”——中庸規範和中庸方法構成，它的規律就是中庸之道（依本）、中庸之教（修養）、中庸之法（權時）的天命完成。那麼，中庸的外部劃分，就是下面要討論的中庸類型。

3. 中庸：類型及其所蘊涵的性質和規律

中庸的類型是中庸的三種基本形態：“政治形態的中庸、倫理形態的中庸和哲學形態的中庸”²⁷。政治形態的中庸，講治國之道，是處理統治者與被統治者的關係的原則。在《洪範》中箕子誥誡武王，要使自己的統治鞏固，必須實行“無偏無黨”的中道²⁸。怎樣才算中？中的根據和標準是什麼？孔子說：“夫禮，所以制中也。”²⁹所以在孔子那裡政治形態的中庸是指“禮制”。當孔子宣佈中庸為“至德”時，使之從政治形態擴展為倫理形態，是指人倫道德的中庸，主要是處理人際關係的原則，強調“仁愛”。子思對此加以繼承和發揮，把倫理性的中庸提升為宇宙法則，形成哲學形態的中庸，突出“天命”觀³⁰，到此時，對中庸的理解上升到文化觀念的高度，是文化形態的中庸。

這三種類型的中庸道德，有著道德的一般性質：即普遍性與特殊性、絕對性與相對性、客觀性與主觀性³¹。中庸的普遍性與特殊性在於它價值的適用範圍。最晚被認識到的哲學形態的中庸是它的

(27) 楊子吟、鄒效維：〈近十年中庸研究觀點介述〉，《理論探討》，1998年，第4期。

(28) 同注4，〈洪範〉，頁133。

(29) 張文修編著：《禮記·仲尼燕居》（北京：北京燕京出版社，1995年）。

(30) 同注27。

(31) 同注3，頁343。

普遍性，只因它適用於政治形態和倫理形態所包含的全部範圍。特殊性自然就是政治形態類型和倫理形態類型。

中庸的絕對性與相對性在於它解決矛盾衝突的功能。絕對性是指中庸包含的道德終極原則和最高標準；相對性是為解決具體道德原則和規則發生衝突時的特徵，表現為中庸的“時中而達權”特性。中庸的“時權”是人們掌握或採取中庸行為的難點。因為“蓋中無定體，隨時而在”³²，“中”是隨時改變的，隨時變易之中即“時中”，所以要“權”即“稱物之輕重而取中也”³³。對此，王海明有著相當精闢的見解：“當遵守一種道德與遵守他種道德不發生衝突而可以兩全時，則遵守此種道德便是適當的，便是中庸；而不遵守此種道德便是不及。當遵守一種道德與遵守他種道德發生衝突而不能兩全時，如果此種道德的價值小於他種道德的價值，那麼遵守此種道德便是過，不遵守此種道德而遵守他種道德便是中庸；如果此種道德的價值大於他種道德的價值，那麼遵守此種道德便是中庸，而不遵守此種道德則是不及：兩善相權取其重、兩惡相權取其輕。”³⁴

中庸的客觀性與主觀性的規律來源於道德自由約定律³⁵，它表現為中庸行為的自由選擇規律。中庸的客觀性是指它的價值、效用；而主觀性顯示為人們憑自己對中庸價值的判斷，只要效用相同，而做出自由選擇道德行為的事實，它是任意的、偶然的、自由的、可以選擇的。任何人都可以自由選擇個人的道德行為，只不過中庸行為是人對中庸價值的真的正確的判斷，偏至行為是人對中庸價值的假的錯誤判斷。中庸行為的自由選擇律表現為中庸的時權特質，而與它的相對性相連。微觀領域的道德行為類似於量子論描述微觀粒子的幾率，是不確定的。

綜觀中庸的定義、結構和類型可知，中庸的終極效用是要保持“人”作為集體的人存在，而不是個別人的存在。這個作用被孔子

(32) 同注 10。

(33) 同上，〈孟子盡心章句上〉，頁 334。

(34) 同注 3，頁 1424-1425。

(35) 同上，頁 354。

稱為“至德”。正如程靜宇所說：孔子從《易經》的中和思想提煉出“他的中庸之道，並把它看成最高的道德原則”和“最高道德標準”³⁶。所以中庸倫理範疇的表達為“仁”、政治範疇的表達為“禮”，中庸則是孔子思想的核心。

二、以中庸解釋生命倫理學基本理論

毫無疑問，“生命”是建立生命倫理學大廈的初始概念，所以討論生命倫理學的基本理論，從“生命”界定說起。

在醫學倫理學的範疇裡，“對生命的定義限定在對人的生命”³⁷的理解。隨著醫學倫理學發展到生命倫理學新階段³⁸，這個理解並沒有大的改變。關於生命倫理學的生命，邱仁宗說：“生命主要指人類生命，但與之有關也涉及動物生命和植物生命。”³⁹

圍繞著如何對待人的生命問題即生命道德問題，自古以來產生了三種理論：生命神聖論、生命品質論和生命價值論。綜觀這些觀點，對待生命的焦點在“價值”上，價值就是效用、有用性，是客體對主體需要的效用，有正負之分。顯然，生命神聖論和生命品質論都只是生命價值論的一種特殊表現形式，生命神聖論表達了生命只有正價值且無限大，生命品質論表達了生命擁有的內在價值且有大小之分的。因此，生命價值論又增加了生命的外在價值，是指人的精神、情感價值，表達了生命價值不僅有大小而且有正負。本文認為生命價值論是對生命道德的完備表達，前二者只是部分正確地表達了生命道德問題。

對於“生命價值即生命效用”問題的糾結，使人類產生了大量的不同的道德觀念，也就是用不同的道德標準來決定生活行為。這就

(36) 曲阜師範大學孔子研究所編：《孔子思想研究論集》（濟南：齊魯書社，1987年），頁66-67。

(37) 張金鐘、王曉燕主編：《醫學倫理學》高等醫學院校教材（北京：北京大學醫學出版社，2005年），頁147。

(38) 杜治政：《醫學倫理學探新》（鄭州：河南醫科大學出版社，2000年），頁147。

(39) 邱仁宗：《生命倫理學》（北京：中國人民大學出版社，2010年），頁1。

是恩格爾哈特所說的在“俗世與宗教道德之間、不同的宗教道德之間、現代與傳統道德之間都存在著深刻的區別。在追求人們的利益與尊重人們作為自由的和負責的道德主體之間，存在著根本的衝突。對於由誰來界說人的利益、如何界說、參照什麼標準來界說，都存在著根本的意見分歧。⁴⁰”

在這些眾多的相互衝突的道德標準所形成的理論中，與生命價值問題密切相關的重要道德理論有：人道主義與公益論，義務論與功利主義，很顯然，他們之間是有矛盾的。

傳統醫學人道主義來源於生命價值神聖論，就是視每一個個體的生命都是最寶貴的和神聖的思想。在醫學實踐中就是要“竭盡全力挽救病人的生命”⁴¹。為病人生命健康謀利益是醫生的職責，或者說是醫生的義務，這種道德規範的最終依據道德終極標準是義務論。義務論是把道義即把增減每個人的品德完善程度奉為道德終極標準的流派，說到底，是把無私利他奉為唯一道德終極標準。⁴²

當這種道德標準與現代科技進步、市場經濟衝擊、尤其是生命科學的突破性拓展相結合的時候，激烈的衝突出現了，人們陷入了道德抉擇的困境。在這種情形下，人們不得不探討到生命品質和價值問題，直接推動了功利主義（或效益主義）道德觀的復興，發展至今，形成了當代的新功利主義。功利主義與義務論恰恰相反，它是把功利即把增減每個人的利益總量奉為道德終極標準的流派，注意這裡的“每個人”是指人類的總體，而不是個別個體。功利主義實質可稱為利益主義。⁴³ 功利主義打破了對個體生命價值的至上觀，認為個體生命價值有大小、利益可增減。由此，公益論應運而生。所謂公益，多指“大多數人的利益”。從完備的功利主義道德標準看，這個說法不準確，應該是增減每個人的利益總量，是每個人，

(40) 恩格爾哈特著，范瑞平譯：《生命倫理學的基礎》第二版（長沙：湖南科學技術出版社，1996年），頁2。

(41) 同注38，頁67。

(42) 同注3，頁498。

(43) 同上，頁498及502。

而不是多數人。“大多數人的利益”只說對了一半，是“個體與群體、少數人與多數人利益發生衝突的情況下，毫無疑問地應把群體和多數人的利益放在優先地位。”⁴⁴ 這就是說若個人與他人發生利益衝突時，表現為“無私利他、自我犧牲”的人道主義精神。但是多數情況下人們的利益不相衝突（包括利益一致和不一致兩種）的情況，應無害一人地增進利益總量。舉例說，在我們的社會中總有一些精神病人需要得到親屬和社會的照顧，這種情況屬於精神病人的利益與親屬和社會的利益不衝突（不是因為他們得了精神病就讓親屬和社會獲得利益），但是利益不一致而不能兩全，根據功利主義道德標準應無害一人地增進利益，因此，無私捐助錢物幫助精神病人顯然是應該的，有助社會利益總體增進。公益論是增進每個人利益總量的醫學道德標準。因此，公益論與人道主義相反，義務論與功利主義相反。

綜觀相互衝突的道德理論，恩格爾哈特指出，“在一個大規模的俗世國家內，許多事情都會得到允許，而這些事情在許多人看來是令人痛心的錯誤的和道德上紊亂的。”而且“認識到人們無法發現一種標準的，充滿內容的俗世的道德，標誌著後現代的哲學困境。”⁴⁵ 無疑恩格爾哈特看法是正確的。尋求一種不變道德標準來解決道德衝突是不可能的，因為它不是真實世界規律的反映。

但是，中庸道德作為解決不同道德原則和規則之間衝突的道德，可以合理地解釋和解決這些道德衝突。中庸道德是由“天命”，也就是它的客觀存在性——人作為類的生命存在價值，決定了它的最高道德標準，而功利主義是把增減的利益總量奉為道德終極標準，顯然，中庸道德理論帶有現代倫理語言所說的功利主義思想。其他倫理思想如義務論在功利主義框架中部分正確，並體現於功利主義的機體內。中庸在最高道德標準之下，中庸的相對性和“時權”是道德判斷和決定方法。對於醫生個人的道德品格修養來說，義務

(44) 同注 38，頁 141。

(45) 同注 40，頁 1 及 8。

論要求的道德自律無疑是正確的，適用於任何微觀人際關係，是“仁”的行動。而公益論是功利主義的制度化道德規範。以公益論建立起來的制度規範，一般是原則性的，要“制中”才行，就是要適當遵守才是中庸行為。這就是中庸的時權——中庸行為的自由選擇規律。儒家中的“禮”是“制中”的參考，既是制度規範，還可以是約定俗成的習慣。民俗習慣的作用既可以靈活地使中庸行為恆久的適當遵守，也可以控制和防止過多跑偏，偏至行為就是缺乏中庸能力的表現。

在中庸的視界內，沒有一條具體道德規範可以絕對地極端地遵守，這樣的道德規範恩格爾哈特已經說過了，是找不到的。另一方面，只要對社會的效用相當，至於選擇何種形式的道德行為是任意的。例如，在初民社會，因為所供食品不足以養活增加的人口，於是採取殺女嬰、凍死年老體衰者，都是可以任意選擇和約定的⁴⁶。可見，中庸的“權”是對道德規範和原則的正確運用，形式是任意的、主觀的自由的，但效用要一樣。

以人的“生死”難題為例。在中庸看來，生命之“大本”是善的存在，是“天命”、“性”，是最高終極道德；本質是“生生不息”；規律是道，“一陰一陽謂之道”，陰陽對立統一。所以生命的起源、基礎、原動力是“有利生存”即利己的，這也是人的倫理行為的原動力。於是，中庸要求貴生，人人都一樣，無所謂道德不道德。然而，中庸“至德”要求的貴生，是作為群體的人類貴生，轉換為個體的貴生還要遵循陰陽之道，即生死現象。面對生死，就個體而言，有生就有死，因此，中庸視個體生死等同。中庸的貴生觀點，在傳統醫學技術範圍內，顯示為是重視個體生命的存活，是生命神聖論的世俗表現，相配的生命倫理理論支持就是醫學人道主義和義務論。

當今醫學技術突破傳統的局限。人們有能力介入干預生命內部，可以運用生命維持技術、輔助生殖技術、器官移植等幫助人活得更長，伴隨著使用這些技術時要消耗大量的社會資源和家庭資

(46) 同注3，頁357。

源，運用這些技術成了對社會健康人群享用資源的爭奪，所以，對“生”問題產生了巨大的爭論；當面對安樂死、有缺陷新生兒、生育控制等，又對“死”的問題產生爭論，造成當代“生物醫學技術進步引起的倫理學問題主要集中在生和死兩端”⁴⁷。中庸面對新醫學技術的生死難題時，必然要回到原本，貴生群體生命，而視個體生死等同。中庸在傳統醫學對個體的重生思想只是無力應對死而準備的。在新生物技術下與中庸相配的生命倫理理論是功利主義和公益論。

從中庸的角度來看，所有生命倫理衝突都有一個合乎中庸的選擇，兩善相權取其大，兩惡相權取其小，“不可通約”⁴⁸不成立。例如當今這些“生”的技術雖然引起了傳統道德和家庭系統的恐慌，但以中庸觀點來看，這些進步至少在道德上可允許的，因為它有助於人類的“生生不息”道德標準。然而正視生，也要正視死。個體的不斷死亡正是為了生生不息的人類。喪失功能而死亡是生物進化的手段，“生物進化出這種功能是為了把有限的資源留給後代”。“死亡是成年個體的一種奉獻。在人類現有的技術條件下，追求長壽是不符合進化原則的。現在有人在用現代科學研究如何長生不老，如果真實現了，就會導致人口更劇烈的爆炸，如果人類獲取資源的能力沒有突破性的進展，人類就會耗盡地球的一切資源，導致人類滅亡。”⁴⁹中庸視個體生命“生死等同”。以消耗很多資源為代價，阻止不可恢復的個體功能喪失的新技術應用顯然是不道德的。隨著個體生命內在價值即功能的逐步喪失，死亡是應當的。當我們用中庸看待生死難題時就能迎刃而解，適度遵守道德的行為都可以在倫理上得到辯護。例如，主動安樂死和被動安樂死在中庸道德裡，都可以被接受，而“絕大多數人認為被動安樂死在道德上可以接受，反對主動安樂死”⁵⁰，實質是在情感上接受，不是在道德上接受，另外還擔心執行主動安樂死“過”了，就成謀殺了。因此，中庸生死觀是

(47) 同注 39，頁 123。

(48) 同上，頁 6。

(49) 段 勇：《自組織生命哲學》(北京：中國農業科學技術出版社，2009 年)，頁 126。

(50) 同注 39，頁 137。

建立在世界演化的二元性基礎上的。每件事都有積極的一面，也有消極的一面，有戰爭有和平、有善有惡、有支持有挑戰⁵¹。個體的生與死都是人類生生不息的過程，在道德原則上都可以允許，可自由選擇，也就是道德行為既不能“不及”，也不能“過”。

還需要說明的是，中庸與道德絕對主義和道德相對主義有所不同。例如，典型的道德絕對主義的學說否定相對道德的真理性存在，只承認絕對的善或愛。其他的具體的相對道德規範如誠實、勇敢等都要通過對的善或愛來決定。而倫理相對主義不承認有道德有絕對性，所以在不同社會條件下善惡大小之間只相對的正確，沒有絕對的正確。中庸對這兩種觀點都持否定態度。

三、以中庸解釋生命倫理學四類基本原則

各種版本的生命倫理學書籍所提到的生命倫理學基本原則大同小異。主要有四類基本原則：自主原則(Respect of autonomy)、不傷害原則(Nonmaleficence)、行善原則(Beneficence)和公正原則(Justice)⁵²。以中庸觀點看來，可分二類，尊重、不傷害、行善原則可看作是“仁”的問題，而公正則是“禮”的問題。“仁”多指中庸的人倫道德形態，“禮”是中庸的制度規範形態。

從中庸來看，四類原則皆出於中庸的最高道德標準在生命倫理實踐中的具體化。對於尊重、不傷害、行善原則，關聯的生命倫理基本理論是生命神聖論、人道主義和義務論。邱仁宗認為：“人是世界上最寶貴的。尊重人包括尊重他的自主性、自我決定權、貫徹知情同意、保護隱私、保密等內容。尊重人也包括尊重人或尊重人類生命的尊嚴。尊嚴基於人或人類生命的內在價值或對其的認同。人不能被無辜殺死、被傷害、被奴役……⁵³”。尊重的下位原則包括

(51) Demartini, John F. *Inspired Destiny*. Hay House, Inc. (2011):115.

(52) 翟曉梅、邱仁宗：《生命倫理學導論》(北京：清華大學出版社，2005年)，第二章。

(53) 同注39，頁234。

自主性、知情同意、保密、隱私、家長主義等；不傷害、行善原則也包括風險/受益比、代價/受益分析。這些原則以中庸來看，都需要適當遵守才是善行、才是美德，才是正確的道德行為。以尊重自主性原則為例。一個人能夠自主，是他有自主的能力。如果沒有自主能力，還尊重他或她的自主性，就是中庸所說的“過”了，也是惡行，所以“自主性原則只適用於能夠做出理性決定的人”⁵⁴。在沒有自主能力的條件下，還要尊重自主性，就需要有道德代理人來做決定。道德代理人往往是家人、社區領導，或家庭、社區的一些人作為共同代理人。其實，有能力自主的人，在中國多數情況下還需要傾聽周圍人的意見，確如范瑞平所說：“至少在中文中，‘自主’不僅僅針對個人而言，也針對團體，如家庭、社區和少數民族等而言”⁵⁵。實際上，只有效用相同，無論何種自主，都是靈活的，這就是中庸的自主性原則。

在遵守不傷害和行善兩個原則時，也經常會有衝突，會遇到矛盾權衡的問題。以不傷害原則為例，如保護母親與保護胎兒一般情況下是一致的，但是當宮外孕或子宮有癌症時，會危及母親的生命，這時可允許人工流產，這類問題存在著不傷害母親還是不傷害胎兒的矛盾，在解決這類問題時提出了雙重效應原則。又如在手術或用藥時應遵守行善原則，但往往不是單純帶來好的結果，而常常有副作用、創傷、疼痛等伴隨，因此提出確有助益和權衡利害兩個要求。⁵⁶這些問題的處理都需要用中庸時權法來解決，都可以運用中庸價值判斷（如上情況應該做流產或應該手術）找到一個對社會和個人最有利的解決辦法，不必糾結於道德兩難之中。

我們可以看到，在流行的生命倫理學基本原則的闡述中，雖然沒有中庸思想的明確提法，但是都不自覺地運用了中庸“時權”方法來決定道德行為，這由實踐矛盾的效用所決定。然而這些討論過多

(54) 同注 39，頁 235。

(55) 范瑞平：《當代儒家生命倫理學》（北京：北京大學出版社，2011年），頁 39。

(56) 同注 39，頁 240-242。

地糾結在道德行為自由選擇律的領域裡，非要找出一個在任何情況下都正確的不變的行為真理，這是不存在的。這種矛盾衝突情況是因為人們對世界認識存在著的模糊性和不確定性。“人們的每一具體認識總是不完全性、不充分性和條件性的。……從主體方面否定了認識絕對明晰和精確的可能性。”⁵⁷ 恩格爾哈特、比徹姆等生命倫理學家都看到了這個模糊性。例如在談到尊重自主時，比徹姆說這個問題尚未澄清，如何界定尊重也是模糊的⁵⁸。所以，在微觀具體的行為領域，中庸行為呈現自由選擇規律。

中庸行為的自由選擇是真理，這是行為的概率概念，可以理解為行為選擇是一個區域集合的概念。我們可以把某個具體道德行為喻為微觀領域的自由電子一樣，你不能測量它，也不能控制它，控制只在於原子核的引力。因此，沒有必要在此糾結。如邱仁宗在討論生命倫理基本原則裡提到的兩個案例⁵⁹：“案例 1：社區同意”，以中庸來看，族長同意，同時每個實驗成員不反對，可以視為尊重自主和知情同意；或研究人員一定要簽個人知情同意書，再找尋新的物件，都是可以自由決定的，都是中庸的行為。“案例 2：癌症化療臨床試驗的風險/受益比”，中庸把增進每個人的利益為道德終極

(57) 李曉明：《模糊性：人類認識之迷》（北京：人民出版社，1985年），頁 17。

(58) Engelhardt, H. Tristram, Jr. *Towards a Chinese Bioethics: Reconsidering Medical Morality after Foundations 10.1* (2012): IV.

(59) 同注 39，頁 231-232。

案例 1：“社區同意”：一所大學的研究人員去南方某個山區農村進行研究，以評估大劑量的維生素 A 對治療當地五歲以下兒童腹瀉及急性呼吸道感染的療效。在當地族長仍然有很大的權力和威望，他們往往被選為村長。研究人員首先向族長講明研究的目的，研究的方法和程式，對兒童和家庭的利益，可能的風險等。族長和村委會均表示同意在他們村子進行此項研究。……孩子的家長表示既然族長已經同意，她們通常不簽任何檔了，她們也根本不讀檔上寫的是什麼……族長召見了研究人員，說既然族長和村委員已經批准了他們開展這項研究，再徵求每個人簽名是多此一舉……如果他們一味堅持這樣做的話，那就只能離開這個村子，到別的地方去。

案例 2：癌症化療臨床試驗的風險/受益比：研究人員想對某癌症試驗一種新的化療方法，首先進行 I 期臨床試驗。這種癌症發展很快，從診斷到死亡的平均時間為 6 個月。患這種癌症非常疼痛，病人病情惡化很快。唯一已知的治療方法是延長病人生命 6 個月。但由於嚴重的副作用，生命品質嚴重降低。新的化療方法可延長病人生命兩年以上，但會引起嚴重噁心、嘔吐和掉頭髮，以及白細胞減少。參加試驗的受試者得不到任何直接的受益，但他們的參加最終會有助於確定合適的劑量。應該如何評估權衡受試者的風險和受益？應該批准這項臨床試驗嗎？為什麼？

標準，所以這個案例可以批准試驗，但不一定可以實施，更重要地還要遵守尊重原則，才是中庸行為。

上述三類原則只適用於微觀人倫道德行為，而公正原則是社會的國家的，是人作為類的集體而存在的。對於公正原則，關聯的生命倫理基本理論是生命價值（品質）論、功利主義、公益論。生命價值論表明了個體的生命價值是有大小的，集體的生命價值才是最高道德，是無大小的。公正原則是為了保持集體存在的道德原則，它的基本意義是每個人的基本權利完全平等，每個人的非基本權利比例平等（貢獻原則）⁶⁰。公正是為了每個人的利益和多數人的利益而存在的制度原則，涉及衛生資源的公正分配和優先使用問題。中庸的公正是實現人類存在發展的最高道德標準，在個體利益與集體利益，無衝突時以不傷一人利益為中庸；只有相衝突時才集體優先而忽略個體的行為是中庸。

以中庸來解釋生命倫理基本原則內的矛盾，難點在於兩惡相權取其輕的判斷。但無論判斷為真為假，在生命倫理原則的限定下，都是可以接受的，自由選擇的，不必在這方面爭論不休。關鍵在於尋找真判斷的中庸行為，成為今後行動的慣例，即“禮”的實踐。為了指導多數行為執行中庸道德，在使用中庸方法確定“禮”，就變得至為重要。每個具體問題處理得當，達到中庸而不偏至，要靠“禮制”制中，這是生命倫理學研究的重要方面。因此，構建儒家生命倫理學，應以中庸作根本思想，若以仁、禮、家庭主義等構建生命倫理學，還是不能抓到主要的問題。

綜上所述，儒家中庸思想是孔子儒學的核心，仁與禮是中庸的兩種社會表現形態。以中庸觀點來看生命倫理學原則和實踐難題，都能找到一個合乎中庸的道德行為，而不必糾結在倫理相對主義或倫理絕對主義的的爭議之中。

(60) 同注 3，頁 889。

參考文獻

- 上海書店編：《史記·孔子世家》，上海：上海古籍出版社，1986年，頁47。
- 王海明：《新倫理學》，北京：商務印書館，2008年。
- 王國軒譯注：《中庸》，北京：中華書局，2006年。
- 王弼注：《老子》，北京：中華書局，2011年。
- 孔子著，陳國慶注譯：《論語》，西安：陝西人民出版社，1996年。
- 弗萊徹著，程立顯譯：《境遇倫理學》，北京：中國社會科學出版社，1989年。
- 曲阜師範大學孔子研究所編：《孔子思想研究論集》，濟南：齊魯書社，1987年。
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局（中華國學文庫），2011年。
- 曲阜師範大學孔子研究所編：《孔子思想研究論集》，濟南：齊魯書社，1987年，頁66-67。
- 杜治政：《醫學倫理學探新》，鄭州：河南醫科大學出版社，2000年。
- 杜道明：〈有關“中庸”的幾個問題〉，《中國文化研究》，1998年，第1期。
- 李廣良：〈“中庸”的智慧深度——〈中庸〉和中庸研究的新動向〉，《玉溪師範學院學報》，2010年，第26卷，第1期。
- 李曉明：《模糊性：人類認識之迷》，北京：人民出版社，1985年，頁17。
- 何兆雄、邱世昌：《醫學倫理學導論》，南寧：廣西教育出版社，1990年。
- 邱仁宗：《生命倫理學》，北京：中國人民大學出版社，2010年。
- 范瑞平：《當代儒家生命倫理學》，北京：北京大學出版社，2011年。
- 段勇：《自組織生命哲學》，北京：中國農業科學技術出版社，2009年。
- 恩格爾哈特著，范瑞平譯：《生命倫理學的基礎》第二版，長沙：湖南科學技術出版社，1996年。
- 孫慕義等：《新生命倫理學》，南京：東南大學出版社，2003年。
- 張金鐘、王曉燕主編：《醫學倫理學》，高等醫學院校教材，北京：北京大學醫學出版社，2005年。
- 張文修編著：《禮記》，北京：北京燕山出版社，1995年。
- 郭或譯注：《周易》，北京：中華書局，2006年。
- 曾運乾編：《尚書正讀》，上海：華東師範大學出版社，2011年。
- 楊子吟、鄒效維：〈近十年中庸研究觀點介述〉，《理論探討》，1998年，第4期。
- 翟曉梅、邱仁宗：《生命倫理學導論》，北京：清華大學出版社，2005年。
- 鄭玄、孔穎達：《禮記正義》，卷50，〈仲尼燕居〉，頁28。
- 慕平譯注：《尚書》，北京：中華書局，2009年。
- 羅祖基：〈論孔子思想中禮、仁與中庸的關係〉，《史學集刊》，1986年，第3期。
- Demartini, John F. *Inspired Destiny*. Hay House, Inc. Aristotle: Aristotle's Nicomachean Ethics, 2011.
- Engelhardt, H. Tristram, Jr. *Towards a Chinese Bioethics: Reconsidering Medical Morality after Foundations 10.1* (2012): IV.