

# 導論：生命倫理與文化自覺

范瑞平

生命倫理學同文化的關係是一個複雜的問題。顯然，文化有不同的定義，人們有不同的理解；每一種文化都通過具體的語言、藝術、物品和技術來表達、傳達、發展和轉化。然而，人們有理由相信，文化的核心其實是人們所持的信念、態度和習俗的總和；正是這些不同的觀念及其實踐，把世界上的人群分屬為不同的文化，諸如基督教文化、自由主義文化、儒家文化，等等。儘管文化也可以粗略分為較大的文化（如“中華文化”）、或者細分為較小的文化（如“儒家文化”），但其負載一套價值觀念以及體現在一定的實踐活動中的本質，則是相同的。

由此說來，每位學者都不免帶有雙重身份。一重是學術身份，由所研究的對象來決定，如自然科學家，社會科學家，人文學家，等等。在這種意義上，研究生命倫理學的學者當然是生命倫理學家（我這裡所說的“家”並非專指“大學者”而言）。另一重則是文化身份，由學者所持的價值觀念來決定：如基督教學者、世俗的自由主義學者、儒家學者，等等。相對而言，自然科學家的學術身份與文化身份較易分開。例如，我們讀一篇分子生物學論文，大概無法（也沒有必要）察覺作者的基督徒身份。但就生命倫理學研究而言，學者的兩重身份則是很難分得清楚的，因為生命倫理學的問題本身以及對於它們的分析、判斷和解決方案，都負荷著明顯的價值觀念。想要撇開自己的價值觀念來論述一套生命倫理，大概只會雲

---

范瑞平，香港城市大學公共政策學系哲學教授，中國香港。

遮霧罩、不知所云。也就是說，生命倫理學研究是無法同文化脫了關係的，因為處於文化核心地帶的東西正是價值觀念。

本期所載的三篇主題論文，都是同具體文化息息相關的。張祥龍的論文首先指出“關於生命的倫理學”與“生命直接需要的倫理學”之間的不同：前者大概是描述性的、介紹性的、可以掩飾作者本人所持的價值觀念；後者則是規範性的、論辯性的、不能掩飾作者本人所持的價值觀念。張文進而論述了王鳳儀(1864-1937)的倫理療病法，即在人的倫理關係上找到病因從而進行倫理治療的一套特殊的治病術，彰顯其以儒家家庭倫理為導向的人生價值意義。儘管本文的五篇評論文章各有所見，但我們不難想像，當代許多人都會覺得王的倫理診斷匪夷所思，其倫理療法更是難以令人信服，程偉的評論可能如實反映了當代大多數知識人的看法。但我覺得，張文的本意，固然是反對用現代科學作為標準來評判王的體系（以達到所謂取其“精華”、棄其“糟粕”的目的），但也絕不是簡單地提倡用王的倫理療病法來替代當代的科學醫療法。事實上，張是要用這個極端的例子來揭示儒家文化的以親子為中心的倫理價值觀念在我們的生活中的根基性、本真性、無可替代性和不可讓渡性。用他自己的話說，倫理療病總會“以切近或遙遠的方式開示我們。”

“開示我們”什麼呢？我想可能至少有一點值得一提，那就是，儒家文化中人不要輕易地給自己的核心價值打折扣。由於從小受到的教育所限，我們大都“堅定地”認為，任何價值觀念都會隨著社會發展、自然條件而改變，因而都需要限定其可以適用的社會發展階段。我認為這種看法是很成問題的：它一方面容易使人在流行的價值觀念中隨波逐流（儘管自己以為是在做與時俱進的“客觀”判斷），另一方面則深深阻礙學者們本來應有的文化自覺（從而去維護和發展一種文化）。實際上，一種文化必然具有核心價值和邊緣價值。其邊緣價值當然可以變、也應該變，但其核心價值則是屬於“天不變、道亦不變”的範疇；如果變了，這種文化也就消亡了。不區分邊緣價值與核心價值，正是缺乏文化自覺的突出表現。

儒家文化的核心價值是什麼？張文認為是以親子為中心的倫理關係。無論同意與否，這個問題都值得大加探討（包括探討這種核心價值如何在醫療保健中適當地體現出來），這種探討也正是文化自覺的應有之義。但無論如何，“存在決定意識”的假定在這種探討中乃是本末倒置的東西。

何懷宏的論文分析一個似乎乖謬的事實：在法國哲學家的社會境遇優於中國哲學家的社會境遇的情況下，他們的壽命總的來說卻低於中國哲學家的壽命。他論證這一差別主要和兩國哲學家所持有的不同的“生命之道”有關：中國之道，道法自然；西方之道，道尚競爭。以他所見，是中國崇尚自然中和的“生命之道”，在相當程度上導致了中國哲學家的高壽。從五篇評論文章來看，大家相信人們所持的“生命之道”、生活方式肯定是決定人們的壽命長短的一個因素。但這個因素有多大、在一定時期內對一組特定的人群的壽命有多少影響、特別是能否構成足以解釋何文所比較的中國哲學家與法國哲學家之間的壽命差別的一個主要因素，則存在不少分歧。的確，影響人們壽命的因素實在太多、太複雜，很難證明哪一個因素是主要的；就中法比較而言，略為擴大一下樣本，情形又有不同。讀者可以參閱張大慶論文所提供的統計數字。

然而，在我看來，類似於張文的情況，何文的意旨並不在於“科學地”證明什麼，而是要深入地揭示不同的價值。在何看來，中國哲學家的生活比較節制、平衡、平緩、中和，恪守道德底線。他們比較推崇天人合一的態度，遵從一種自然生長的節奏和韻律，不那麼人為干預，也不求快速或靜止。他們節制物欲但又不是禁欲，思想上儘管不那麼追根究底，但卻恪守中道。不僭越，也不超拔或一意追求徹底與無限，不容易走到極端。一般都是過一種比較正常的社會生活和比較穩定的家庭生活，相當重視天倫、親情，雖然夫妻感情或不很浪漫，但卻相當持久和盡責。他們對生老病死比較達觀，對人生不那麼樂觀，也不那麼悲觀，對痛苦也不是那麼敏感，忍受力和耐性很強，對死亡一般就視作葉落歸根。何深知，這種“生命

之道”絕非完美無缺：“中國思想不那麼追求徹底和無限，可能將因此喪失一些思想的成果。”但西方思想就十全十美嗎？何指出，“西方思想追求競爭甚至鬥爭，常常將理論或實踐推到極致，會產生一些可觀的成果乃至“奇跡”，但是也可能給個人和社會，甚至更有可能給異邦的社會帶來一些可怖的災難。”

何對雙方的價值概括是否全然準確、精當，可以見仁見智。但“魚與熊掌不可兼得”，價值選擇則是無可避免的。這是因為，生命倫理學是研究生命及與生命相關的學術活動。不同於求真的科學研究，生命活動一定是求善的，因而一定會超越認知價值，承載道德價值。換句話說，它在根子上就是由道德價值所驅動的。張文和何文都很清楚地揭示了這一點。治病主要不是為了認識疾病，而是為了健康、為了活得好；長壽也不僅僅是個事實問題，追求長壽實質上是為了追求良好生活，長壽也包含在“良好生活”之中。另一方面，生命活動是一種實踐，只能在具體的歷史、文化處境中實現。也就是說，貫徹於生命活動中的道德價值必然植根於文化之中；離開了具體文化，道德價值就成了無源之水，無根之木。追求獨立於文化的共同道德（譬如主張正當原則優先於良善），不但離開了生命倫理學的原初物件，更有可能是生命空泛、文化空虛的表現。

近代以來，中國學者的自信心已被打得七零八落，文化自覺似有還無。就我對國際生命倫理學學術活動的觀察，相比較而言，當代西方生命倫理學家的文化身份是清晰的，而中國生命倫理學家的文化身份則是模糊的。你看西方學者的論文、聽他們的發言，可以得知他們所承諾的核心文化價值是什麼（例如，是傳統的基督教文化倫理觀、還是世俗的自由主義價值觀）；他們的論證可能很曲折，表面上所做的讓步也好像很多，但他們對於自己必須堅守的核心文化價值了然於胸，一定持有不可逾越的道德界線。看到後面，你會知道他們所做的所有工作其實都是為了這個界限而來的。相反，中國生命倫理學家還基本上處於“顧左右而言他”的狀況：大多數人對於自己究竟想要維護哪些核心的文化價值懵懵懂懂，不想把自己

的價值觀念徹底想清楚，先給自己留一條後路，提幾條優點，再提幾條缺點，表面上很“全面”、很“客觀”，實際上隔靴搔癢，玩弄一種無聊的“辯證法”、“黨八股”，缺乏較真、堅韌的精神，根本無法做出一個深入的學術探討，也難以成為值得人家尊敬的學術對手。

我相信隨著中國青年學者的成長，這種狀況將逐漸改善。進一步研究和瞭解西方生命倫理學，會有“他山之石”的助益。在這方面，所羅門(David Solomon)的論文值得一讀。所羅門認為，當代生命倫理學面對兩個問題，一是“製作者問題”(producer's question)，一是“應用者問題”(consumer's question)。“製作者問題”意為，當代西方、特別是美國，乃是佔主流地位的生命倫理學學說的無可爭議的製作者；但社會內部卻是多元文化的競爭狀態，那麼佔主流地位的生命倫理學學說如何得到普遍性權威呢？“應用者問題”是指，當西方的生命倫理學學說出口到非西方社會時，面對的是非西方文化和不同的價值觀念，它們如何才能得到合理的理解和應用呢？所羅門重點討論了“製作者問題”，他用圍繞著布希總統生命倫理學委員會的激烈爭論來例示這一問題的本質：最終的道德衝突來源於深刻的文化分歧。概況說來，世俗的自由主義文化與傳統的基督教文化之間的交鋒才是當今美國生命倫理學危機的真正淵源。

不少人好像以為，自由主義文化不是一種如同基督教文化或儒家文化一樣的具體文化，而是一種“程式”文化，或者可以稱為“文化的文化”。由於自由主義倫理學推崇平等、自由、民主之類的價值，要求公共政策不偏不倚（即在不同的文化、價值或宗教之間保持中立，不傾向任何一套善良生活觀念），因而自由主義文化可能被理解為鼎立於各具體文化之上的一種“高級”文化：屬於各具體文化中的人都可以、且應該同時服膺於自由主義文化。我認為，這是一個極大的誤解。關注這一問題的讀者應該好好讀一下麥金泰爾(Alasdair MacIntyre)的《誰之正義？哪種理性？》的第17章，在那裡麥金泰爾詳實論證了自由主義如何已經轉化為一種具體的傳統或文

化。在麥氏看來，在自由主義訴諸正義原則來規範社會的過程中，它首先將所有的道德學說、價值觀念統統看作平等的個人偏好，它們之間沒有粗鄙、優劣、好壞之分，只有多數/少數、市場選擇、政治投票的不同；正義原則必須平等地對待它們，社會秩序、紛爭由司法系統一錘定音（因而律師（而非哲學家）才是自由主義的牧師）。但這種文化，麥氏強調，絕非始於任何中性的出發點，而是自由主義的出發點（即把價值看作主觀偏好）；它也並非對其他的道德學說或價值觀念保持中立，而是持有一套自己的道德學說和價值觀念：即維護自由主義的社會政治秩序。同其他具體的文化一樣，自由主義文化也有自己的證明標準、權威文本、等級制度，等等。它在本質上是同其他具體文化一樣的一種具體文化而已。

就“應用者問題”而言，不少中國學者真心實意地相信比徹姆(T. Beauchamp)和丘卓斯(J. Childress)的“四原則”提供了跨文化的生命倫理學共同規範。無可否認，“四原則”的確為世界各地的生命倫理學初學者們提供了一種“中轉站式的”(half-way house)教學作用，好像無論哪裡的問題都可以用這些原則來指導解決。但實際上，這些原則的真正作用，即使在其由以產生的美國社會，也是大大成疑的。以世俗的自由主義學者與傳統的基督教學者為例：對於有些問題，他們即便各自使用不同的原則照樣可以達成一致意見；而對於另一些問題（例如墮胎），即使他們都同意使用“四原則”來分析指導，結果仍然大相徑庭，無法調和。這種情況不僅說明“四原則”是抽象的（即允許一定程度的不同解釋和不同的優先排列），而且說明它們的指導作用是十分有限的。就中國社會而言，我們有幾千年的文化傳統，我們的道德蘊涵於我們自己的獨特的語言、文字、禮儀、習俗、人際關係、情感特徵、心理積澱、行為模式、生活方式之中，如果“四原則”真的能夠精確地表達了我們的“道德”，那實在是一個學術奇跡。遺憾的是，奇跡是罕有發生的。我們所需要的，可能是更深入、更細緻的研究。

希望本期的論文能夠有助於讀者進一步思考文化與生命倫理學的關係。最後，值得說明的是，王珏博士為本期的編輯做了很多工作，特致謝忱。