

儒家視角下的死亡的尊嚴

李建會 李亞明

摘要

在當代的醫療實踐中，各種新的醫療技術在臨終階段的應用引發了關於如何維護死亡的尊嚴的激烈爭論。爭論的焦點集中在對什麼是人的尊嚴和什麼是死亡的尊嚴的概念的不同理解上。人的尊嚴概念在當代西方的倫理學中尚沒有得到清晰的闡釋，死亡的尊嚴概念更是存在混亂。儒家倫理學則可以在這種討論中為問題的解決提供新的思路。本文試圖重建儒家的人的尊嚴和死亡的尊嚴的基本含義，並對死亡的尊嚴與人的生物學生命的關係，死亡的尊嚴與人的痛苦的關係，死亡的尊嚴同人的自主性的關係，以及死亡的尊嚴同社會公平正義之間的關係做出分析說明。儒家關於人的尊嚴的觀點有助於化解西方死亡倫理研究中出現的概念混亂和理論矛盾。

【關鍵字】 人的尊嚴 死亡的尊嚴 普遍尊嚴 人格尊嚴
生命倫理學 儒家倫理

李建會，北京師範大學哲學學院教授，中國北京，郵編：100875。
李亞明，首都醫科大學醫學人文系副教授，中國北京，郵編：100069。

本文是北京市人文社會科學基金 2012 年度招標課題專案“人的尊嚴與生命倫理研究”(12ZXC010)和國家社會科學基金重大項目(14ZDB171)的階段性成果。

《中外醫學哲學》XIV:1 (2016 年)：頁 35-53。
© Copyright 2016 by Global Scholarly Publications.

隨著醫療技術的快速發展，一方面，人的壽命在不斷地延長，很多患者的生命可以得到挽救；另一方面，越來越多的瀕臨死亡的患者在生命維持系統的支援下痛苦地或者毫無知覺地生存著。在這種情況下，如何才能真正保護瀕臨死亡患者的尊嚴，成為了一個引起激烈爭論的問題。在這種討論中，不同觀點和不同學派的學者幾乎都會援引人類尊嚴的概念為自己的觀點辯護。然而應當如何利用人的尊嚴概念來為臨終患者提供保護以及尊嚴原則能夠提供什麼樣的保護則並不是十分明確，存在各種不同的，甚至對立的觀點。比如，一些學者認為，人們有權利選擇死亡的時間和方式，只有這樣才稱得上有尊嚴的死。有越來越多的人傾向用生前預囑的方式預先決定自己在臨終階段是否接受治療或接受何種治療，以便在自己不具有行為能力的時候保證自己意願的實現。在關於安樂死和協助自殺的倫理學探討中，很多人認為，不可忍受的生理或精神痛苦，不能自理或完全依靠他人生活等狀況都是選擇安樂死或協助自殺的理由，因為他們認為這樣的狀態有損於人的尊嚴，主動結束這樣的狀態才是對尊嚴的保護。然而也有一些學者認為人的尊嚴包含著不惜一切代價維持生命的要求。因為人的尊嚴具有至上性，所以維持生命的要求也就高於瀕臨死亡的人自身的意願。在這部分人看來，無論安樂死還是協助自殺都構成了對人的內在價值的侵犯，這些結束生命的行為因為沒有尊重生命的尊嚴因而是道德上錯誤的。可見，觀點對立的學者都通過援引人的尊嚴的概念來為自己的觀點辯護。尊嚴這個概念本身的含糊不清是造成這種狀況的最主要原因。因此，澄清尊嚴概念的含義是我們回答死亡尊嚴問題的關鍵。

在當代西方倫理學的探討中，人的尊嚴概念本身尚沒有得到清晰的闡釋，死亡的尊嚴概念更是存在著混亂。儒家經典中有許多與人的尊嚴有關的論述。重構儒家倫理學中對於人的尊嚴和死亡的尊嚴的論述，將為我們反思死亡的倫理問題的研究提供一個東方的視角，並且可以為我們理解西方倫理學中相關的爭論提供

一定的思路。中國是受儒家文化影響深刻的地區，對儒家的尊嚴概念和死亡的尊嚴理論進行分析，更有助於理解當前中國臨終醫療實踐領域存在的問題。

一、儒家的尊嚴觀念

儒家倫理中雖然沒有直接提到人類尊嚴這個概念，但在其經典論著中包含了豐富的同人的尊嚴相關的論述。儒家倫理不僅認可現代尊嚴概念中描述的普遍的、平等的人的尊嚴，並且發展出了人格尊嚴 (personal dignity) 的概念。普遍尊嚴是人的生物學生命所具有的內在價值，而人格尊嚴則是人通過成就美德而獲得的更高的價值。

西方思想傾向於將人的尊嚴理解為一種人的價值。中國的儒家思想同樣強調人的內在價值，對於人的內在價值的認可也就為每個人類成員賦予了普遍尊嚴 (universal dignity)。比如孔子提出，“天生萬物，唯人為貴”（《列子·天瑞》），又如《禮記》中提出，“人者天地之心也”（《禮記·禮運》）。人是天地間最珍貴的事物。只要是人類的一員，就應獲得基本的尊敬。

儒家認為人的價值是人的本質的一個推論，提出人的內在價值來源於人類生而具有的道德潛能。這種潛能使人區別於所有其他非人動物。比如孟子指出了心的四種性質是四種美德的發端，同時正是心的四種基本性質讓人成為真正的人。“無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。”（《孟子·公孫丑上》）即便是主張性惡論的荀子也承認人所具有的道德潛能，提出“義”是人之為貴的根本。“水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣，有生，有知，亦且有義，故最為天下貴也”（《荀子·王制篇第九》）道德潛能是人的生物學生命

的內在屬性，正如孟子所說，“人之有是四端也，猶其有四體也。”

（《孟子·告子上》）因此只要是人類的成員，就平等地擁有這種道德潛能，因而也就可以平等地擁有普遍尊嚴。

除了普遍尊嚴，儒家的尊嚴概念還包含另外一種含義，那就是人格尊嚴。尊嚴的這兩種含義在古代和當代的西方倫理思想中均有體現，但只有儒家思想能在一個統一的理論體系中對尊嚴的兩種含義做出融貫的表述。天賦的道德潛能為每個人賦予了普遍尊嚴。然而道德潛能在不同的個體身上會有不同的發展，有些人埋沒了他的潛能，有些人將潛能發展成為真正的美德。儒家理論認為每個個體都應維護和發展其道德潛能，努力把道德潛能發展成為美德。如孟子曾提出“有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。”（《孟子·公孫丑上》）。一個人在不同程度上將道德潛能發展為美德，就擁有不同程度的人格尊嚴。發展出完美道德的人就擁有了儒家的理想人格，可以獲得最高的人格尊嚴。

由此可見，儒家的人的尊嚴概念事實上主要回答的是兩個方面的問題：第一，作為人類一員意味著什麼？第二，是什麼構成了體面的和人道的生活？作為對這兩個問題的回答，儒家認為，一方面，“尊嚴”是內在的，植根於一個人的內在的天然的高貴，對於作為一個“人”是定義性的；另一方面，“尊嚴”是獲得性的，是通過個人努力獲得的一種受人尊重的一種特性。（Tao，2007，465-481）前者是帶有普遍的尊嚴，後者是具有人格的尊嚴。普遍尊嚴是所有人類的一種價值，只要是人類的一員就擁有。就好比康德認為尊嚴是絕對的和無條件的內在價值，所有人類成員都因具有自主行為的能力而擁有尊嚴。而人格尊嚴是我們尊重的一種品質。比如美德倫理傳統認為尊嚴不是內在的，是我們通過努力和教養獲得的。普遍尊嚴與道德能動性 (moral agency) 無關，而人格尊嚴要建立在道德能動性的基礎上。普遍尊嚴要求我們尊

重每一個人類個體的生命，人格尊嚴鼓勵我們實踐自身的道德追求。普遍尊嚴不會減損，人格尊嚴在人做了不道德的事情之後會失去或減損。正是因為這樣，人格尊嚴可以為普遍尊嚴提供更好的保護。因為不尊重他人的普遍尊嚴就會導致自身的人格尊嚴受損。

成就理想人格是儒家的終極人生理想，而這裡的理想人格主要是一種以道德來評價的地位，因而人格尊嚴相比普遍尊嚴更加重要。當自身的人格尊嚴和普遍尊嚴發生衝突的時候，則每個人都應優先保護自己的人格尊嚴，甚至在一些情況下應當通過犧牲生命成就人格尊嚴。孔子說過，“志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。”（《論語·衛靈公》）孟子曾經提出：“天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。”（《孟子·盡心上》）。對孟子來說，對於義的追求比生命更重要。孟子說：“魚，我所欲也，熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也，義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。”（《孟子·告子上》）孟子認為道德圓滿比生命更重要。生物學生命是必然終結的，而理想人格則是不朽的。理想人格的成就可以使人在生物學生命消逝之後仍就被賦予人格尊嚴。

在如何對待臨終患者的問題上，普遍尊嚴意味著家庭、國家和社會對於臨終患者都負有一定的責任。人格尊嚴同臨終患者相關的方式則完全不同。人格尊嚴在這個問題上的應用指的是有關如何度過一生最後階段的觀念和理想。“有尊嚴的死”的表述中的尊嚴，指的是人格尊嚴而不是普遍尊嚴。有尊嚴的死，指的是一個人有權利自主地選擇死亡的方式。由此可見，區分尊嚴的不同含義是我們理解各種理論爭論，解決實踐上的難題的重要方

法。更進一步理解尊嚴的兩種含義及其對於死亡的意義，我們還需要結合特定情境，在具體問題中探討死亡的尊嚴。

二、人的生命與死亡的尊嚴

把生命的神聖性看作人的尊嚴原則的不可缺少的一部分，是西方歷史上一種很強的傳統，特別是在基督教的一些理論中表現得尤為突出。在探討自殺和安樂死等問題的時候，這一傳統認為，人的尊嚴的原則要求我們考慮生命的神聖性 (sanctity) 並對我們提出一種不惜一切代價來拯救生命的義務，即使對於我們拯救生命的行動，當事人並不認同或與當事人的希望相反。由此自然而然地，自殺和安樂死因與人的尊嚴相矛盾而受到絕對的反對。康德也在很大程度上支持這一傳統觀念，他提出把人視為其自身的目的而不僅僅是手段的原則，並由此提出了人在明顯沒有品質的生活中也有義務保存自身。因為殺死自己就是沒有把自己當作具有絕對價值的事物來對待，而是把自己當作只具有有限價值的達到某一目的的手段。所以自殺和安樂死都是對人的尊嚴的侵犯。

然而就生物學生命與人的尊嚴的關聯，也有人提出了相反的觀念。比如哈德韋格 (John Hardwig) 認為，如果一個人繼續生存下去只會給別人帶來困難，他繼續活下去的利益可能不會比受到他繼續存在的負面影響的人的利益更重，因此這個人有死亡的義務。哈德韋格是當代一位“死亡的義務”的鼓吹者。他曾對利用現代醫療延長生命的做法提出了質疑。他指出，我們都知道曾經有一種文化，這種文化中的人接受死亡的義務。那個時候相對貧窮，技術落後。在那樣的社會，如果你活得足夠長，你將最終變老並且非常虛弱，會拖累甚至危害他人。這種社會中的老年人經常主動結束自己的生命。這種文化在當今的生命倫理中受到了摒棄。生活在當代社會的我們認為死的義務與我們無關，因為更多的財富和更好的技術為我們抵免了這一義務。但在哈德韋格看

來，財富和技術並不能真的能替我們抵免這一義務，而是會讓死的義務重新變得平常。“我們的醫學拯救了很多生命讓我們大多數人都活得更長。我們都很高興利用這樣的醫學。但我們的醫學同時也讓我們大多數人得上了慢性疾病，讓我們活到不能照顧我們自己，活到不知如何面對自己，活到我們已經不再是我們自己。”(Hardwig 1997, 34-42) 美國哲學教授，生命論理學家納爾遜(Hilde Lindemann Nelson)也曾經提出，如果一個人堅持活下去只能給他人帶來困境，這種狀況下繼續維持生命就是把他人當作了自己的目的的手段。即使從康德的尊嚴概念來說，這種做法都在道德上不允許的。(Nelson 1996, 215-221)

強調人的尊嚴概念包含生命神聖性的觀點，都是從個體自身內在價值的角度來講的，而提出人的尊嚴概念支持結束生命的觀點則大多基於個體的生活同他人之間的關係。儒家尊嚴概念既推崇人的生命的內在價值，又關注人與他人之間的關係。儒家尊嚴的這兩個不同的內容體現在普遍尊嚴與人格尊嚴的劃分之中。普遍尊嚴關注人的生命的內在價值，而人格尊嚴則基於人對待他人的方式。因為人格尊嚴高於普遍尊嚴，所以儒家倫理並不把生物學生命的保存作為人的尊嚴原則的必然要求。對儒家的尊嚴概念而言，顯然存在比生存更重要的東西，即個體的道德追求。

儒家文化非常珍視“生”，但同時也不逃避“死”。儒家倫理提倡坦然接受死亡，在很大程度上是出於對自然規律的服從，認為一個有道德的人應當尊重並服從自然規律。儒家思想中對自然規律充滿了敬畏，甚至很多儒家倫理原則實際上就是以自然規律為原型的。比如根據自然界孕育萬物的特性，儒家倫理就將仁作為最重要的原則。同樣，因為死亡也是自然界的規律，人對死亡也應當坦然接受。孔子提出君子有“三畏”首先就是“畏天命”（《論語·季氏》），道德高尚的人應對天命存有敬畏之心。另有“五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩”之

說。（《論語·為政》）人認識到了天命的必然和人的不可抗拒性，就要坦然接受命中的一切，包括死亡。順從自然的規律，坦然接受死亡，是為儒家倫理所肯定的，具有道德上的價值。在安樂死的問題上，儒家倫理也不會鼓勵人們通過各種現代醫療技術刻意地延長生命，因為這樣就是在抗拒自然的規律，不尊重自然規律不是道德高尚的人所為。

不僅人為延長生命會與儒家的尊嚴概念相抵觸，甚至在有的時候，儒家倫理為了維護人的尊嚴明確表示支援個體結束生命的行為。比如某些情境下，人活著就不可避免地會遭受侮辱，只有結束生命才能維護自己的尊嚴，此時死亡反而是美好的、正義的和值得追求的。殺身成仁，捨身取義都是這樣的情境。當主體不能再以有尊嚴的方式活下去，結束生命的行為就能夠得到儒家尊嚴概念的辯護。

在儒家倫理中，道德的完滿應是一個人終生的追求，也是人生命最高的意義和價值，人的生命本身在很多時候只是實現道德圓滿的手段。因此儒家學說最關注的並不是自然生命本身，而是自然生命如何超越成為道德生命。在生命的延續與道德相抵觸的時候，個體以身體的消亡維護仁和義的道德原則能夠維護人的尊嚴。這種情境中的死亡是通過道德修為獲取人生意義的一個步驟，也可被視為生的一部分。在儒家思想中，道德是超越生與死的更高的價值。生本身並不是最高價值，在至高的道德價值面前，生物學生命只是實現道德價值的手段。“不可死而死，是輕其生，非孝也；可死而不死，是重其死，非忠也。”（李白，1999：1370-1371）在這裡，可死或不可死的標準都是道德價值。很明顯生命的價值只是次一級的價值。以道德價值為核心的人格尊嚴高於生命的尊嚴。生命的最大意義就是可以讓我們不斷追求道。輕易放棄自己的生命是會有損尊嚴的，因為這就等於放棄了自己對於他人和社會的責任。可以繼續求道的生命則不應該放棄自身的道德責任，

哪怕承受著身體上或精神上的各種痛苦，也必須克服這些痛苦，不能放棄生命，繼續以生命來實踐道。相反無法繼續追求道，或與道背道而馳的生命則是不值得留戀的。這樣就為了較低級的價值而放棄了高一級的價值。

儒家的人格尊嚴高於普遍尊嚴的觀點與康德的倫理學是不同的。康德的倫理學認為，尊嚴是絕對的無條件的內在價值。理性行動能力是人類尊嚴的基礎。說結束生命在道德上是錯誤的，是因為錯在沒有尊重這種價值。但康德的這種觀點存在著自相矛盾，因為，根據康德，所有的人類成員因為有自主行動的能力而擁有尊嚴，但有時為了執行這種自主的道德判斷，人恰恰需要犧牲自己的生命。所以生命也就並不一定是絕對的無條件的價值。

因此，雖然康德的倫理學和儒家倫理學都為人的生命賦予了崇高的內在價值，因而生命是寶貴的，但是康德倫理學因為把這種價值絕對化而難以為尊嚴死辯護，並且如果把康德的原則貫徹到底，還會出現自相矛盾；而儒家倫理學因為堅持主張人格尊嚴高於普遍尊嚴而可以為尊嚴死做出辯護。儒家認為，儘管生命是寶貴的，但如果在某種情境下生命的存在會對這種內在價值構成損害，那麼結束生命才符合人的尊嚴的要求。儒家倫理中道德才是最高價值，人因為具有道德潛能而擁有內在價值，因為道德的行為而具有獲得性尊嚴。如果為了堅持道德上的追求而結束生命，並不是侵犯人的尊嚴。

三、痛苦感受與死亡的尊嚴

如果生物學的生命與仁和義的道德價值並不發生直接的衝突，但個體生物學生命的自然延續要伴隨著巨大的生理的或心理的痛苦，在這種情況下，自殺或安樂死是否可以得到儒家倫理的支持呢？

儒家倫理與很多西方倫理學理論一樣，都區分了有尊嚴的生

活品質和沒有尊嚴的生活品質。這些理論的一個共同點是當生命的品質低到一個不可接受的程度，就應選擇死亡。西方對生命品質的定義主要圍繞**生命的痛苦**來進行。比如安樂死的定義中就包含患者正遭受不可忍受的痛苦折磨，並且沒有康復的可能。但是儒家生命品質的概念則等同於道德生命的品質。生理性生命的低品質並不能成為儒家倫理支持結束生命的理由。在儒家倫理學中，道德與身體相比具有優先性，甚至身體只是求道的工具而已。即使承受再大的痛苦，只要能夠實現道德上的價值，放棄生命就是錯誤的。

比如司馬遷被定誣罔之罪後，如果要活下來就要遭受極大的痛苦，但他仍選擇活下來，以腐刑贖身死。他承受巨大的身體和精神上的痛苦，保存生命，為的是創作史記，完成自己的使命。司馬遷在被處以宮刑之後，在寫給朋友的信中說：“故禍莫憯於欲利，悲莫痛於傷心，行莫醜於辱先，而誑莫大於宮刑。刑餘之人，無所比數，非一世也，所從來遠矣。”（司馬遷，1960，2727）可以說，宮刑是比死還要難受的最恥辱的懲罰。但在他看來，“面對大辟之刑，慕義而死，雖名節可保，然書未成，名未立，這一死如九牛亡一毛，與螻蟻之死無異。”（司馬遷，1960，2732）司馬遷所承受的既有巨大的身體上的痛苦，也有難以忍受的精神上的痛苦，但他選擇活下來完成使命的行為在歷史上一直受到推崇。可見，如果巨大的痛苦尚不能阻止人承擔自己的責任，那麼儒家倫理並不支持為消除痛苦而死，反而會鼓勵生命的延續。特別是精神上的痛苦在儒家倫理中就更不能夠成為死亡的理由，精神上的痛苦恰恰是儒家提倡去克服、去戰勝的。在逆境中保持心態平和，對人生的遭遇泰然處之，這些都具有道德上的價值，為儒家倫理所支持。反之，因為精神上的痛苦而選擇死亡則會使人喪失尊嚴。

在這一點上，儒家的觀念與西方當代的某些觀念有所不同。很多安樂死的支持者認為，當生命的品質低到一個不可接受的水準，生命就不值得過下去。如果“低品質的生命”這個概念把承受不能接受的巨大的心理痛苦也包括在它的內涵之中，那麼人就有理由為了結束巨大的心理痛苦而進行安樂死。比如 1991 年發生在荷蘭的一個安樂死的案例，就反映了這種觀念。荷蘭的鮑舍爾(Hilly Bosscher)女士身體健康，但因為遭受了巨大的精神打擊而要求安樂死。鮑舍爾女士曾因丈夫虐待而離婚，僅有的兩個兒子一個於 20 歲自殺，另一個於 20 歲死於肺癌。最終查波特(Boudewijn Chabot)醫生為她實施了安樂死。查波特醫生的支持者認為，精神上的痛苦與肉體痛苦一樣，同樣都可能成為不可忍受的痛苦。(Cohen-Almagori 2002, 141-159)如果為消除不可忍受的肉體痛苦的安樂死合乎倫理，那麼為消除不可忍受的精神痛苦而進行的安樂死也同樣可以得到倫理上的辯護。在儒家倫理中鮑舍爾女士的行為被視為懦夫的行徑。儒家是反對精神生活的醫學化的。中國古代醫學中沒有精神病學或心理學，也不提倡用醫學的干預來解決這些問題。精神上的修煉本來就是道德生活的重要組成部分。

儒家倫理僅在一種情況下支援因為不可忍受的痛苦而選擇死亡。這裡的痛苦一定是生理上的而不是心理上的，並且這種痛苦已經阻礙了個體實現道德上的價值。痛苦的程度已經讓人無法繼續履行自己的義務，或者痛苦的程度讓個體全然無法顧及道德準則。在這種情況下活下去就很有可能造成人格尊嚴的貶損。

在儒家倫理中，如果主體所承受的痛苦已經讓主體無法繼續承擔責任，不能繼續求道，死亡是得到許可的。

當然，安樂死發生在醫療領域中，並且需要有醫務人員的協助才能完成，因此除了患者自身的道德考量之外，安樂死的過程

也必然會牽涉醫務人員的道德，需要把儒家倫理對於醫務人員行為的要求考慮進來。

唐代醫學家孫思邈所著《大醫精誠》，是一篇非常重要論述醫德的文獻，文中提到，“凡大醫治病，……先發大慈惻隱之心，誓願普救含靈之苦。若有疾厄來求救者……皆如至親之想……。見彼苦惱，若己有之，深心悽愴，勿避險巇，晝夜、寒暑、饑渴、疲勞，一心赴救……。”(孫思邈，1990，95-105)這一論述體現了儒家倫理對醫生提出的最首要的道德要求，即醫生要有仁愛之心。凡是品德和醫術俱佳的醫生，在診治患者時要大發慈悲之心，對患者的肉體和心理痛苦感同身受，看到患者的煩惱，就像自己的煩惱一樣，內心充滿悲傷，決心將患者從痛苦中解救出來，不畏艱辛地去救治患者。對於前來求治的患者，都要站在其至親的位置上為其考慮。這種對他人痛苦感同身受的情感體驗，是儒家倫理的根基。正如孟子所言：“惻隱之心，仁之端也。”（《孟子·公孫丑上》）。

在患者因為無法忍受疼痛而要求結束生命的情境中，由於儒家倫理要求醫生對患者的痛苦感同身受，並且強烈地希望將患者從痛苦中拯救出來，因此儒家倫理不會支持一味的延長患者的生命而無視患者所承受的痛苦。

歷史上，儒家更多地是教育人們培育道德生活的品質而不是維持生物學生命的品質。然而就儒家道德體系而言，本能的同情之心又是一種根本性的道德情感，這種道德情感的重要性導致儒家倫理不能允許我們無視他人過低的生物學生命品質。孟子對於仁的論述完全建立在同情之心這種本能情感的基礎之上。普遍的同情之心在儒家倫理中不僅得到認可，而且正是同情之心的存在為仁、行善等儒家倫理的基本概念提供了理論基礎。作為人類一員，我們不能無視其他人類的強烈痛苦。這要求我們在止痛上投入更多資源，讓臨終關懷更容易得到。如果死亡是患者解脫的唯

一方式，那麼對於醫生而言，協助自殺或安樂死的實施與仁的概念是不矛盾的。

四、人的自主性與死亡的尊嚴

很多當代西方理論認為，人的尊嚴就等同於自主性。那麼在死亡情境中，這一類觀點要求我們考慮的最重要的問題就是，接受治療與否以及接受何種治療的決定是不是個體自己的意願。這也就是生前預囑在西方國家普遍開展的主要原因。美國 35 個州都通過了“自然死亡法”。人們只要願意，就可以通過簽署“生前預囑”，按照個人意願選擇病危或臨終時要或不要哪種醫療方法。在歐洲，“生前預囑”也已廣為人們所接受。在英格蘭和威爾斯，人們可以依據 2005 年的心智慧力法案(Mental Capacity Act 2005)做一份預設醫療指示(Advance Directive)或者指定一份委託書。2009 年 6 月 18 日德國聯邦議院通過了一項關於預先醫療指示的法案，從 2009 年 9 月起正式應用。這項法律就是以自我決定權的原則為基礎的。2013 年 6 月，中國也出現了第一個生前預囑協會，協會的創建者將尊嚴死作為生前預囑的理論基礎。

雖然自主選擇的實踐在不斷發展，但理論上，完全以自主為基礎的尊嚴理論大多包含矛盾，對於相關實踐問題的解釋也並不充分。西方尊嚴概念對自主性的強調顯示這樣一種觀念，即我們的個人生活的最本質和核心的部分是與他人無關的。可是事實上幾乎沒有人孤立地生活，每個人的生活都與他人相關，所有的人關於自己生活的決定都與他人的生活有著密切的聯繫。因而上述理論都沒有就人的尊嚴原則在實踐中要求我們怎樣去做的問題給予圓滿的、清晰的論述。由於假設每個人的人生都獨立於他人，人的生活只同自己相關，這類理論很難回答一個人的尊嚴對他人的要求是什麼。也容易混淆個人感覺到的尊嚴的生活和普遍的、

最低的尊嚴的要求。區分普遍尊嚴和人格尊嚴有助於澄清這些問題。

儒家倫理認為普遍尊嚴是每個人人生來就擁有的，只要是生命就應該得到尊重。普遍尊嚴的要求主要指向他人，一個主體擁有普遍尊嚴就要求其他人意識到並且尊重他的普遍尊嚴，出於對普遍的人類的內在價值的尊重，他人甚至可以通過強制的方式保護某一個人的這種尊嚴。在儒家生命倫理學中，行善原則相對於自主性原則具有優先性就體現出對普遍尊嚴的保護具有一定強制性。同時儒家並非不重視自主性，這種自主性體現在人格尊嚴的獲得和維護上。要獲得人格尊嚴，就要自主地作出正確的道德抉擇。個體的道德立場和個體的道德選擇對死亡的尊嚴有直接的影響。普遍尊嚴是與他人相關的道德概念，在臨終老年人的問題上，普遍尊嚴意味著家庭、國家和社會對於老年人都有責任。人格尊嚴在死亡問題上的應用指的是有關如何度過一生最後階段的觀念和理想。人格尊嚴是一個人生命最後階段做出的選擇的問題。

對於某一個特定的個體自身來說，其人格尊嚴高於普遍尊嚴。但是當我們面對他人的時候，他人的普遍尊嚴則應是我們最應該看重的。他人所擁有的人的尊嚴對我們的要求是：我們不應把其他價值凌駕於他人的普遍尊嚴之上，而應把其普遍尊嚴當作最高價值。德沃金 (Ronald Dworkin) 的理論中准許我們強制性地維護他人的尊嚴，認為這樣是在保護一個人最根本的利益。對照儒家尊嚴理論，這裡的尊嚴顯然是普遍尊嚴。而德沃金主張通過自主為個體生命賦予的價值則可以用人格尊嚴來進行說明。這就解釋了尊嚴准許他人干涉涉及一個人最根本利益的問題，同時卻在其他問題上鼓勵個體行使自主性，以形成體現每個人特殊價值的人格尊嚴。

儒家倫理中與人格尊嚴直接相關的是道德自主。西方基於個人主義的個體自主使個體脫離於他人，儒家的道德自主則把個體

同他人緊緊地連接在了一起。儒家的人都是承擔義務的人，都是群體中的人。“儒家認識到，人——至少大多數人——是在家庭中成長的，幾乎所有人都會把關於他們自己的社會歷史境況的一些假定看作理所當然的東西。”（范瑞平，2011，3）儒家倫理對於個體處於各種身份和各種情境中的道德責任有著詳細的論述。正是對於群體的責任和義務塑造了個體的身份，對這種特定責任和義務的堅守賦予人尊嚴。由於履行責任和義務的意願和行動一樣重要，自主地選擇履行道德責任和義務對於人格尊嚴的建構具有更加重要的意義。儒家倫理中考慮到群體與個體關係的自主恰恰能夠加深自主的含義。

多數西方觀念中的人只屬於自己，儒家的人不僅屬於自己，而且屬於家庭和國家。因此人完全從自己的角度作決定是道德上有問題的。儒家的人的價值主要體現在是否為國家盡忠，為父母盡孝，與人為善。儒家的人是承擔責任的並且是與其他人普遍聯繫的，而非不承擔責任的和獨立的。一個人應當與家人團結地生活在一起，與朋友和鄰居和諧相處，這樣的生活被認為是由他人所引導的。儒家倫理非常強調關係，特別是家庭關係，脫離家庭之外的個人目標是道德上錯誤的。儒家傳統中的人的尊嚴“基於身份的感覺，關聯性和生活的意義，深深地嵌入家庭關係和深厚依戀的網路。”（Tao 2010，465-481）在社會建構的自我和關係中的自我的觀念之下，儒家認為家庭的榮譽同樣是個體尊嚴的體現，並且高於個體尊嚴，“個體的尊嚴並非不證自明地高於其他價值。”（Lo 2010，53-77）

西方人通過自主選擇塑造生活，儒家的人要追求聖人之道，努力讓自己的生活符合一個外在的、普遍的道德原則要求。比如在死亡問題上，如果因為自身的病痛、經濟原因或心理負擔而選擇自殺，就相當於放棄了對於他人的責任，斷絕了利用生理性生命繼續追求道義的可能性。因此這樣的自主決策不僅沒有維護人

的尊嚴，反而使一個人失去尊嚴。被生活的困境打倒，放棄責任的人，喪失了人格尊嚴，也毀壞了普遍尊嚴。只有生理性生命已經不能支持一個人繼續追求道義，結束生命才是被准許的。老年人已經瀕臨死亡，承受著巨大痛苦，並且沒有治癒的可能，也就是說，其生理性生命已經不能支持其繼續追求道義的行動，放棄治療與儒家的尊嚴原則並不矛盾。

通常只有自主的決定才會與個體的人格尊嚴有關，如果決定不是個體自主地作出的，那麼也就不能體現出這一決定在道德上的價值。康德認為人的尊嚴的核心是執行一種自願接受的道德律的能力，也突出了道德抉擇中自主決定的重要意義。從現代的自由主義者的視角來看，儒家的生活方式是他律的，因為自由主義者視野中的人是沒有責任牽絆的個體。但是對於儒家的家庭建構的自我而言，這種生活方式並不是他律的，因為他們仍舊自己做出決定，這種生活方式並沒有讓他們感覺到尊嚴受到侵犯。對於儒家語境中的個體而言，人的尊嚴應當植根於道德自主而不是個體自主。雖然道德抉擇不能夠僅僅以自己的意願和目的為出發點，人應該從家庭的角度做出有關自己生活的決定，然而儒家仍舊支持自己自主作出的道德抉擇，因為自主的道德選擇具有更加明確的道德意義。自我決定是儒家人格尊嚴的前提和基礎。

在當前的實踐中，因為中國傳統“孝”的觀念，很多老年人不能按其意願安靜地離世，不能自主作出道德抉擇。在中國傳統文化中，對待父母的態度，體現出一個人的道德水準，甚至體現一個人是否具有做人的資格。在父母衰老，生命垂危之際，給予充分的照顧，是晚輩的義務。子曰：天地之性，惟人為貴。人之行，莫大於孝。人類的行為，沒有比孝道更為重大的了。孝是人類的天性，也是“仁”的原型。“故親生之膝下，以養父母日嚴。聖人因嚴以教敬，因親以教愛。聖人之教不肅而成，其政不嚴而治，其所因者本也。”（《孝經·聖治》）可見這一天然的情感

是儒家倫理的重要基礎。一個人如果不懂得孝敬父母，那麼他就會失去做人的資格，成為“禽獸”，當然也就不可能具有人的尊嚴。在這一背景之下，如果父母在生命末期自主決定結束生命，其子女則有可能因為父母作出的這一自主決定而遭受尊嚴的喪失。這也是當前中國醫療實踐中老年人無法按其意願終止治療的原因之一，即子女往往為了自身的名譽而反對父母終止生命的自主決定。

事實上，儒家的孝的概念具有多重含義。儒家的孝的內涵包括對父母的恭敬、順從和侍奉三個方面。恭敬和順從父母意味著充分尊重父母的主體性，在父母決定放棄生命的時候協助父母，或不阻礙。而侍奉父母的原則則要求子女對於患病的父母盡力救治，盡一切可能留住父母的生命。服從父母和侍奉父母的生命哪一個更加重要？哪個才是更高原則呢？相比於侍奉父母，恭敬和順從更重要。服從父母是更高原則。有進諫三次，如父母不改變決定，子女只能照做的說法。即“子之事親也，三諫而不聽，則號泣而隨之。”（《禮記·曲禮下》）因此在老年人死亡的情境中，長輩的意願應該得到充分的尊重，對於神志清醒的老年人，子女應服從其自己做出的生或死的決定，而對於神志不清楚的，應該由其家人猜測他的意願，並忠實地按照他的意願去做。父母選擇死亡的自主決定並不會對子女的尊嚴構成危害。

五、結語

綜上所述，在儒家理論中，尊嚴概念有兩種含義：普遍尊嚴和人格尊嚴。普遍尊嚴的基礎是每個人類個體與生俱來的道德潛能，而人格尊嚴的基礎是個體所做出的道德選擇和道德行為。普遍尊嚴的道德要求指向他人，要求別人給於我們基本的尊重，類似於憲法中所規定的人人享有的基本權利。人格尊嚴的要求則指向個體自身，鼓勵個體完成自己的義務。儒家倫理中，履行義務

包含在人的本質規定性之中，事關個體能否獲得做人的資格，因而必然與個體的人的尊嚴相關。每個個體都應當不斷向儒家的理想人格靠近，成為君子或聖人，由此獲得更高程度的人格尊嚴。

在儒家的倫理學中，生理生命的終結或承受巨大痛苦並不一定導致尊嚴的喪失。在死亡情境中，個體是否能夠自主地做出選擇，以及個體的行為是否有益於群體的利益，和儒家的死亡的尊嚴概念之間有著更直接的聯繫。在儒家理論中，人之為人的資格就來自於人的道德屬性。人生就是一個道德修為的過程，死亡是人生的一部分，是道德修為的最後一個環節。因此對於與死亡相關的倫理問題，同樣應進行以道德為核心的考量。死亡過程中，自主的行為才能讓主體的行為具有道德意義，而群體的利益則一向是儒家道德修為的最重要的目標。

很多傳統的和當代的倫理學理論都強調尊嚴是不可喪失的，與美德、行為或成就無關，並且對於每個人類個體而言，尊嚴是絕對平等的。但現實中我們又常常感到某些境遇下的人失去了尊嚴，或感覺到不同的人有著不同程度的尊嚴。因此理論和常識之間似乎存在著矛盾。儒家雙重結構的人的尊嚴概念通過普遍尊嚴和人格尊嚴區別和聯繫，解釋了理論上不可喪失的、平等的尊嚴和現實中的可能喪失、不絕對平等的尊嚴之間的關係。對於死亡的各種醫療實踐持有相反觀點的各方往往強調的是尊嚴的兩種含義中的一種。以儒家的尊嚴概念為參照進行分析，將有助於當代不同的理論之間的對話。

參考文獻

- 李 白：《李太白全集》，北京：中華書局，1999。LI Bai. *The Complete Works of Li Bai* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1999).
- 范瑞平：《當代儒家生命倫理學》，北京：北京大學出版社，2011。FAN Ruiping. *Contemporary Confucian Bioethics* (Beijing: Peking University Press, 2011).

- 班固：《漢書》，卷 62，〈司馬遷傳〉，北京：中華書局，1960。BAN Gu. "Biography of Sima Qin" in *Hanshu*, Vol. 62 (Beijing: Zhonghua Book Company, 1960).
- Cohen-Almagori, R. "The Chabot Case: Analysis and Account of Dutch Perspectives," *Medical Law International*, 5:3 (2002).
- Hardwig, John. "Is There a Duty to Die?" *Hastings Center Report*, 27:2 (1997).
- Lo, Ping-cheung. "Euthanasia and Assisted Suicide from Confucian Moral Perspectives," *Dao: Journal of Comparative Philosophy*, 9:1 (2010).
- Nelson, H.L. "Death with Kantian Dignity," *The Journal of Clinical Ethics*, 7:3 (1996).
- Tao, Julia. "Dignity in Long-Term Care for Older Persons: A Confucian Perspective," *Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 32:5 (2007).