

前言：宗教生命倫理學的 當代意義

Introduction: The Significance of Religious Bioethics for Contemporary Society

范瑞平 鄧蕊

Ruiping Fan and Deng Rui

This issue of the journal covers two thematic essays and fifteen commentaries regarding the role of religious bioethics in contemporary society. Although bioethics was launched primarily by theologians in the last century, there have been debates about whether religious ideas are still relevant to today's bioethical explorations. In addition, the essays in this issue indicate that bioethical dialogues do not occur only among peoples (such as Christians and Confucians) embracing different religious convictions in attempting to understand each other, but they also take place between religious bioethics and

范瑞平，香港城市大學公共政策學系生命倫理學及公共政策講座教授，中國香港。
Ruiping Fan, Chair Professor of Bioethics and Public Policy, Department of Public Policy, City University of Hong Kong, Hong Kong.
鄧蕊，山西醫科大學人文社會科學學院教授及副院長，中國太原，郵編：030001。
Deng Rui, Associate Director and Professor, College of Humanities and Social Sciences, Shanxi Medical University, Taiyuan, China, 030001.

《中外醫學哲學》XX:2 (2022年)：頁 1-11。
International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine 20:2 (2022), pp. 1-11.

© Copyright 2022 by Global Scholarly Publications.

secular bioethics so that they may be able to learn from each other and make further reflections on pressing bioethical challenges facing contemporary society.

一、宗教生命倫理學再思考

本期探討宗教生命倫理學在當代的意義，涉及宗教生命倫理學與世俗生命倫理學之間相互學習的可能性、以及不同的宗教文化之間進行對話的有益性，包括兩篇主題論文和 15 篇回應文章。

譚傑志 (Joseph Tham) 的主題論文，〈生命倫理學：跨文化探索〉，首先概述了聯合國教科文組織生命倫理學和人權教席的“生命倫理學、多元文化與宗教”國際項目在過去 12 年裡的經驗（譚是這個項目的負責人之一）：該項目將基督教、佛教、儒教、道教、猶太教、印度教、穆斯林教及世俗倫理學的學者聚集在一起，進行了 8 次會議，討論生命倫理學課題（本前言的一位作者作為儒教學者參加了大多數會議）。譚強調，在探討生命倫理學領域經常出現的高度複雜問題時，當地文化和宗教傳統的涉入是必要的，也是應該具有一定地位的，但這一點在當今許多相關學術文獻中卻經常被忽視，甚至被質疑。論文考察了宗教生命倫理學的歷史根源和生命倫理學學科的世俗化，描述了上述會議所涉及的不同取向、目標和方法論的演變，指出方法論的演變是為了尋求項目可能的趨同點或共同點。譚認為，宗教可以為生命倫理學提出融貫的、實質性的和有意義的提議。如同陶黎寶華的回應文章所概括的，該文嵌入了細緻入微且緊密交織的三部曲說明：(1) 描述性說明，(2) 反思性說明，以及 (3) 展望性說明。它們共同提供了關於宗教生命倫理學以及跨文化生命倫理對話所面臨的複雜性和挑戰性的寶貴見解，也指出了這些年的對話中出現的突出的問題，包括東西方在人權與義務概念上的分歧以及在不同傳統面對現代性時所持續存在的科學與信仰之間的問題。

第二篇主題論文是由唐文明提供的，題為〈承認理論的創造論回歸——一項關於人倫構成的比較哲學研究〉。唐文首先分析

黑格爾(G.W.F. Hegel)、霍耐特(Axel Honneth)的現代承認理論的得失，特別對霍耐特所提出的“生存模式的承認”與黑格爾的“主奴辯證法”進行反思性分析，揭示現代承認理論的人類學前提乃是將人理解為一個只關注人的必死性的欲望的主體。之後回到奧古斯丁(Augustine of Hippo)，通過重構奧古斯丁關於人從記憶中尋求上帝的描述，提出一種基於創造論(proctology)的承認理論，指出這種承認理論的人類學前提是將人理解為一個關注人的降生性的感應的主體。最後通過分析儒教經典中的相關論述，指出天人之倫乃是父子之倫、朋友之倫、君臣之倫的基礎，從而為一種宗教性的生命倫理學奠定理論基礎。簡言之，正如一些回應文章所表明的，唐文致力於揭示現代的世俗哲學理論（特別是黑格爾的承認理論和霍耐特的柔化版本）不足以為本真的人倫世界以及適當的生命倫理學建立一個可靠的基礎。作者提示我們需要回到“創造論”的視野，才能看出人在世間的真實倫理關係和深入探索艱巨的生命倫理學難題。在作者看來，在這個視野之中，東西方並無根本不同，都需向古典文明的根本信念回歸。

本前言利用兩篇主題論文和各個回應文章所提供的學術資源，簡述有關宗教生命倫理學的兩個關鍵問題：一是宗教生命倫理學在當代是否還有相關重要性的問題，二是宗教生命倫理學所涉及的對話是否有益的問題，從而為讀者提供一些清晰的線索，以助於關注本期論文的重點內容，做出進一步的學術探索。

二、宗教生命倫理學的當代相關性

如同譚在其主題論文中指出，1970年代的早期生命倫理學先驅是基於信仰的基督教生命倫理學家，他們開拓了這一新型學科，使得該學科帶有鮮明的宗教倫理學特徵。但在接下來的30年裡，該學科卻逐漸轉變為一門非宗教(a-religious)、無宗教(irreligious)、甚至反宗教(anti-religious)的學科。我們在這裡無意追究造成這一轉變的複雜的文化和社會因素，但我們需要考慮的

是，宗教對於當代生命倫理學來說是否已經成為不相關的東西？毋庸諱言，當代主流的生命倫理學的規範和理論已與宗教信仰沒有直接關係；把它們稱作俗世生命倫理學並無問題。人們不免會問，宗教生命倫理學在當代還有什麼樣的地位和作用？

兩篇主題論文都強調，宗教生命倫理學還具有不可取代的實質性意義。關啟文對此做了肯定的回應。在他看來，世俗生命倫理學當然是世俗主義的，而世俗主義中最主流的是自然主義（即信奉宇宙中包括人在內的萬事萬物都是完全決定於經驗科學規律和從屬於經驗科學方法的自然事物），它不單難以為生命倫理學提供本體論基礎，而且也沒有豐富資源來面對當代嚴重的客體化或物化 (objectification, reification) 問題（即把精神性的存在和生活完全還原為物品性的乃至商品性的東西來對待）。關指出，基督教信仰讓我們回憶上帝原初的承認：祂肯定萬物都是好的（我們應用感恩之心去享受），其他人也是照著祂的形像被造的（所以必須得到尊重），這揭示了物化價值觀的荒謬。同樣，當我「回憶」上主是照著祂的形像造我時，我就明白我有靈性的自由和永恆的命運，斷然不應把自我物化。而當人物化自然界和他人時，他把其價值還原為商品性的功利價值。就儒教生命倫理學而言，關同意唐文明的觀點：基督教中「人對作為造物主的上帝的感恩體驗」，「在儒教經典中被表達為“天地之大德曰生”。…對於創生的恩德的超越體驗，在孟子那裡就是通過“反身而誠”的說法表達出來的」（《孟子·盡心上》），所以儒家有同樣的資源去克服物化的問題，並指向一種超越當代社會消費主義式享樂的「樂莫大焉」！總結而言，建構一種宗教性的生命倫理學，在當代處境是有相當重要性的。

鄧文韜同樣認為，世俗進路的生命倫理學忽略人類生存境況的探討，缺乏明確的道德基礎，因此無法對人類的苦難做出明確的回應。神學傳統長久以來思考這些問題，假如生命倫理學阻隔了宗教在這些議題上的智慧，則是一個重大失誤。更重要的是，

由信仰主導的宗教進路生命倫理學和由理性主導的世俗進路生命倫理學可以在良性角力中互相理解自身限制，並借鑑對方的優勢補充自身不足之處。方法上，宗教進路的生命倫理學可以解釋宗教智慧及其文化如何應用於地方政策。由此各地皆有其自身文化特色，故從宗教文化進路抽絲剝繭地把握當地的文化精神，再因勢利導有關生命倫理的地方政策，較單憑抽象虛浮的普世價值概念更能深入人心。類似地，葉晨露和劉博京看到，當今時代“科技至上”，越來越多的人理所當然地認為人類未來的發展必將由科技所決定。但是如何能夠在文化多樣性、宗教和諧性、道德統一性的構架之中，實現對於生命本源的探討，在面對各種衝突時更好地構建倫理共識，才是這個時代對於生命倫理學未來發展所提出的重要命題。

然而，鄧小虎對於基督教生命倫理學是否能夠在當代起到重要作用抱有疑慮。他不否認不少現代主流哲學家對於人的基本理解乃是一種走向死亡的欲望主體。在這種理解之下，如同唐文所示，主客對立以及他人和世界的工具化和物化，其實是不可避免的：作為有限生命中的欲望主體，世界以及他人都不可避免地呈現為滿足欲望的場域、載體或者工具，導致人將世界、他人、並最終自我“物化”。但他同時認為，以創造性為中心的承認理論具有兩個理論困難，難以真正克服物化。第一，以創造性為中心的承認理論的基礎在於基督上帝（或有神論）的信仰，但現代世界的世俗社會所承擔的乃是多元化的個人信仰，宗教只是作為個人就其個體的生命方向、根本價值所作的肯認和選取，社會保護的是個人的宗教自由或良心自由。因此，可作合理爭議的各種個人宗教信仰難以用來解決現代社會的群體性的倫理和政治困境，以此為基礎的承認理論恐怕首先要面對巨大的挑戰。第二，如果說人通過憶起上帝的創造而回歸上帝的懷抱，並在上帝創造的恩典中獲得與他人、世界、乃至自我的調和和承認，那麼這種原初承認所體現的其實是一種不對等的關係——人可以和上帝和好互

動，但人不可能成為上帝，人永遠只是被創造、被賜與恩典救贖的客體。因而，人們大概會懷疑，在這種不對等關係籠罩下的具體承認，是否真的可能實現所有人的共同幸福和繁榮？鄧認為一種對儒學天人關係非宗教式的詮釋——“參天地”、“與天地同流”，則可能更適合成為儒學承認論的基礎。

在王帥看來，譚文論證宗教可以為生命倫理學提出融貫的、實質性的和有意義的提議，其論據是薄弱的。其中的一個論據是：聯合國教科文組織宗教與生命倫理學專案的推進以及在其研討會模式的改進方面取得了實質性進展。但譚同時也指出存在著諸多困難：例如許多宗教傳統不接受人權範式；生命倫理學中的跨文化和宗教對話是複雜的、微妙的，並且仍處於起步階段；專案中存在反復出現的若干個首要問題等等。因而王帥認為，譚無法合理主張宗教可以為生命倫理學提出融貫的、實質性的和有意義的提議。類似地，梁辰認為宗教生命倫理學在當代的發展面對巨大困難，其中一個困難是：傳統宗教是否能夠適應社會信仰的動態變化來滿足未來生命倫理學的實際需求。宗教自現代世界以來影響力持續下降的問題已經被諸多理論家多有描述，宗教倫理學不能一直回味其在早期生命倫理學學科中的先驅地位，而是要積極回應社會信仰的動態變化，在滿足當代生命倫理學需求上與世俗倫理學相互補充、各盡其能。

洪亮的回應論證表明，宗教在當今社會的相關性是無可爭議的明顯事實，生命倫理學需要探討的是如何把這種相關性引向深入、具體和富有建設性，切入當今世界極具衝突性的問題領域。例如，在他看來，希伯來聖經《創世紀》的獨特性在於，它提供了兩個相互接續的創世報導版本，第一個創世報導側重人類整體在創造秩序中的特殊地位，第二個創世報導則突出男女之間的性別差異。對於古典以至現代的基督教文明傳統而言，後者構成一切婚姻家庭學說的理論起點。就儒教傳統而言，他認為特別值得追問的是，對應天人之倫的是否只有父子之倫？母子之倫與天人

之倫的關係是什麼？夫婦之倫與天人之倫的關係是什麼？現代中國社會對古代婚姻制度的變革是根本性的，水準向度的夫妻關係取代垂直向度的父子關係（費孝通），成為婚姻法律制度關注的焦點，《婚姻法》突出強調“感情破裂”為離婚的基本前提，正是對這一點的佐證。唐文關注父子之倫在創造論意義上對天人之倫的落實，如果從基督教思想傳統中的持續創造 (*creatio continua*) 觀出發，承接天人之倫的可能就不僅僅是類比於原初創造 (*creatio originalis*) 的父子之倫，更要有涉及人格擴展、成長乃至完滿的夫婦之倫，後者類比於持續創造，切入的是當今世界更為複雜、更具衝突性的問題領域。因此，當代生命倫理共同體的理論探討應當納入性別問題。

三、宗教生命倫理學的文明對話

當代生命倫理學所涉及的文明對話包括兩個主要方面，一方面是不同的宗教生命倫理學（如基督教生命倫理學與儒教生命倫理學）之間的對話，一方面是宗教生命倫理學與世俗生命倫理學（如基督教或儒教生命倫理學與世俗自由主義生命倫理學）之間的對話。

在關啟文看來，基督教生命倫理學與儒教生命倫理學之間的對話固然重要，但第二個方面的對話尤其迫切。這是因為在當代處境中，耶儒都面對世俗主義的挑戰，所以耶儒不應單考慮雙方的異同，更要考慮與世俗主義的異同以及與其對話。關認為，自然主義的世俗主義生命倫理學面對如何開出客觀道德的難題，因為其知識論——往往是科學主義和實證主義——認為，只有感官經驗和科學方法能產生客觀知識。然而，單靠感官經驗和科學方法如何能證立客觀的道德，一直是難以解答的問題。這一點，宗教生命倫理學需要向世俗生命倫理學明確指出。

另一方面，有些作者提示宗教生命倫理學研究也需要深入理解世俗哲學、世俗生命倫理學的不同思想底蘊。例如，王志宏認

為，唐文揭槩黑格爾關於自我意識的本質命題，“自我意識就是欲望”；這樣一來，主奴關係轉變成了人與上帝的關係的現實體現，作為歷史範疇的主奴關係最終成了宗教範疇，因而“自我意識就是欲望”作為貪愛恰好構成對於創造與救贖的上帝的回憶與感激的背離。然而，王強調，我們應該把世俗的承認學說看作是理解真實的人的一個意義結構，而不是實存的人相互之間的狀況。應該認識到黑格爾哲學中自我意識與“精神”是不同的：“精神的層次既是自我意識的層次之上的層次，同時也是自我意識的根據和支持者，因而它在邏輯上先於自我意識，是自我意識成立之前就存在，並使得自我意識得以可能者，而不是由自我意識事後建立起來的”。

另一篇回應唐文的作者郭瀟指出，基於死亡意識，黑格爾首先劃定了一片有限性的領域，但是又不得不承擔苦命意識的超越性焦慮，於是黑格爾的和解方案就是以有限吸納無限，通過有限性的辯證運動而達至無限，而運動的動力機制就是欲望的結構。這裡就可以看到黑格爾的回返運動與唐文所分析的奧古斯丁式的回返運動的差別：黑格爾的回返不是朝向永恆的創造者的回返，而是有限者自身的無限化方式。因此，郭強調，在借助奧古斯丁來反思黑格爾的同時，也要對前者的思路保持足夠的警惕。既有基於創造論的向超越者的回歸，也不因此離棄屬世的人倫生活，才是理解不朽經驗的恰當方式，而他認為這正是儒家的基本體驗與立論地帶：例如朱子在詮釋《西銘》時，將“樂天”與“踐形”緊密關聯起來，也就是說，懷著對天地創造的感恩之情而追求不朽的過程就是親親、仁民而愛物的實踐過程，此之謂“全生全歸。”

就不同的宗教生命倫理學之間的對話而言，陶黎寶華推崇儒教所提出的和諧理想：在不同的文化之間（以及相同的文化之內）進行對話尋求和諧。她認為，從儒教的角度來看，多樣性、不同的觀點、不同的價值觀、不同的意見恰好構成了和諧的背景和平

台。這種多樣性和異質性與相同性和同質性相反，是自然界和人類世界增長和繁榮的基礎。只有提倡和而不同，唯有包容分歧、互學互鑑，才能真正充實自己、壯大自己，從而發展和繁盛。她引用一些經典語言來表明儒教的和諧思想：“聲一無聽，物一無文，味一無果，物一不講”；“和實生物，同則不繼；以他平他謂之和，故能豐長而物歸之；若以同裨同，盡乃棄矣。”

馬永慧提示，生命倫理學研究所涉及的不同文化之間的比較，應當注意避免一些不當的假定。例如，中西文化比較不應理解為“一種文化的所有哲學與另一種文化的所有哲學”的對比。她認為東西方哲學傳統內部在本質上都是多元的，並不表現出某一家可以包羅萬象的特徵。事實上，中國文化比文獻所表明的要豐富、多樣和複雜得多。她以個人經歷來說明這一點：在中國西北部偏遠的新疆維吾爾自治區出生和長大，那裡有一半人口是穆斯林，有一個最近皈依了穆斯林的兄弟，她說自己有幸體驗到了中華文化更深層次的多樣性、多元性和開放性，並相信中國其他地區的很多人也有同樣的經歷和看法。然而，它的內部多元化和多樣性在文獻和官方話語中經常被忽視和最小化，如果不是被完全忽視的話。為了理解中國生命倫理學的巨大多樣性，她認為應該同時考慮儒家思想和其他相競爭的理論的影響，如道教、佛教和共產主義的理論框架。

徐漢輝認為，在對話中重要的是求同存異。他引用譚文所言，作為主人，我們盡可能將家中全貌展示給客人；而當我們成為客人時，我們也能夠發現主人家的佈局和陳設其實和自己家有很多相同或相似的地方。譚文嘗試表明，道德異鄉人可以通過對話在價值層面達成一系列的共識，如尊重生命、友愛、“己所不欲勿施於人”等等。這意味著，不同文化和宗教在生命倫理學領域中的差異或許並不是我們想像的那麼大，或者說，作為人類共同體中的一分子，我們能夠形成某種意義上的普世價值。這必將有利

於在生命倫理學領域中政策、法規、制度建設等方面的跨文化合作。

張舜清則覺得，中國人對待自身文化傳統基本上是一種理性的、實用主義態度。因為他們相信傳統是時代的產物，有其特定的時代性，雖然它可能蘊含著普遍性的精神價值，但從根本上說，它是需要革新和發展的，所以他們對自身傳統文化採取的是揚棄的態度，強調對它因時制宜的創造性發展，而不是一定要堅持傳統價值和教義。中國人並不把自身的文化傳統視為一種不可更改的固定的觀念體系，傳統文化裡面精華與糟粕並存，需要根據時代需要而革新或改造。他詢問：具有諸如基督教信仰的人們，是否也會這樣看待自己的宗教文化傳統呢？陳化則強調，放眼全世界，宗教和世俗的對話、現代對傳統的揚棄成為文化發展中不可回避的議題。即便傳統和現代之間存在一種革命性變革，也不能否定傳統和導致斷裂，而是需要民族價值理念和精神特質的承繼和弘揚。因此，中國構建基於儒家文化的生命倫理學依然具有文化意義，而其他國家或地區則理應建構融合其本土文化的生命倫理學。

宮志翀認為，近代中國的轉型就是儒教文明秩序瓦解的過程。當中一條重要的歷史運動脈絡，就是大同主義對人倫關係的瓦解。值得深思的是，它的思想開端康有為，正是發掘出“天生”與“父母生”之別，以“天人之倫”否定“父子之倫”。這顯示出他對“天人之倫”的理解有不少粗暴和淺薄之處。而今，我們既承受著大同主義的歷史後果，也更深地被捲入現代世界的危機。在他看來，唐文的意義是重大的：如果我們還用“承認”來刻劃人的存在意義與倫理關係的展開的話，那麼最原初的承認應當是對創生之恩的承認。在此原初承認中，倫理關係得以奠基。就儒教而言，天人之倫乃是一切人倫關係的源頭。在這當中，父子之倫與天人之倫的關係最為重要。因為雖然“天生”是人存在的終極依據，但“天生”之性也要通過“父母生”來實現，無“父

母生”也就無所謂“天生”。因此，天人之倫衍生出具體的人倫關係首先就是父子之倫。相應地，鄧小虎提出儒學的“天生之大德曰生”也可以作另一種理解——不僅僅強調天之創生，而同時強調聖人“則之”、“效之”的倫理工夫。這種天人互動、乃至天人互構，更明顯地體現於“可以贊天地之化育，則可以與天地參矣”。在他看來，這種相互參贊，相互成就，也就是“父父子子”等儒學五倫得以成就的基礎。

四、結語

本期中譚傑志和唐文明的兩篇主題論文，指出了宗教在當代生命倫理學探索中的重要性。的確，當今社會生存著千千萬萬個不信神的個人，但也包含著千千萬萬個相信神的人們，他們需要互相承認，和平共處。如果說傳統社會常常對無神論者有所不公的話，那麼當代社會需要留心對於有神論者抱有的偏見。面對生老病死的災難，技術發展的挑戰，國際局勢的動盪，世俗生命倫理學依然可以從宗教生命倫理學那裡學到東西，引起反思。科學方法無法證明神的存在，但也無法證偽神的存在。“知之為知之，不知為不知”。承認自己的無知，樂於向他者學習，友好對話，求同存異，本是東西方傳統共用的智慧之一。