

## 第一位發表人

**【司儀】** 那麼我們開始第三場的發表。由本校日本研究中心執行長鄭力軒教授為我們主持。

**【鄭力軒】** 各位午安，現在開始第三場，第一篇是由池澤優教授發表，題目是「生命倫理與宗教－重探恩格爾哈特」；第二篇是由廖欽彬教授發表，題目是「實踐中的生死－田邊元『死的哲學』與慈濟的宗教世界」。每場時間是三十分鐘。

# 生命倫理與宗教

## ——重探恩格爾哈特

池澤優（東京大學教授）

### 前言

以「朝往東亞的生死學」為題的這個學術研討會，從 2008 年開始接連在北京、台北、首爾等地舉辦，這次在高雄舉辦是最後一場。發表者很榮幸在每次的會議上都獲得發表的機會。在這幾次會議當中，我以東亞的文化與宗教對其生命倫理論述如何產生影響為主題，討論了諸多的題材，其中一個主題是「儒教生命倫理」<sup>1</sup>。這個說法主要是在美國接受教育之中國人（主要是香港）的生命倫理學者所提出的，有意通過訴諸儒教的價值觀來建構植根於中國文化土壤的生命倫理論述。透過分析，我清楚地得到一個結論：該主張乃建立在對儒教單方面（絕非不好的意思）的解釋上，而且其解釋受恩格爾哈特（H. Tristram Engelhardt Jr）的影響很深。本次發表，我想再次探討恩格爾哈特的理論。恩格爾哈特本身在 2000 年出版的《基督教生命倫理學的基礎》（*The Foundation of Christian Bioethics*, Swets & Zeitlinger Publishers. 以下簡稱本書）當中，即有意嘗試訴諸宗教以建構自身獨特的生命倫理學。本發表試以此為基礎來探討生命倫理與宗教／傳統之間的關係。由於探討的是美國生命倫理學者有關基督教的主張，有些許偏離東亞之嫌，但我想藉此釐清以基督教為基礎的想法究竟距離東亞有多遠。

有關恩格爾哈特，我想無須在此贅述。1941 年生於德州，相繼在德州大學、杜蘭大學取得哲學、醫學學位，任教於貝勒醫學院、萊斯大學，乃是美國

生命倫理學界的重鎮。主要著作有《生命倫理學的基礎》《生命倫理與世俗的人性主義》<sup>2</sup>，而他最有名的事蹟，是他在 1970 年代的美國國家委員會上，對奠定生命倫理主流思維（所謂的人格論）即對具有理性思考能力的人格（person）之自我決定賦予最大的價值這個想法，作出了重大的貢獻<sup>4</sup>。也因為如此，恩格爾哈特一般被視為自由至上主義（Libertarianism）的人格論者，而遭受到批判。

但是，在 2000 年出版的這本書中，恩格爾哈特提出了源自「傳統基督教」的宗教生命倫理這樣完全不一樣的生命倫理。看似是從自由至上主義徹底翻轉為改信宗教，實際上在前著《生命倫理學的基礎》第二版（1996）這個階段就已經站在本書的立場上。誠如他在本書序言中所述，他於 1991 年從天主教改信基督教東方正教會（Antiochian Orthodox Church）。（因此「傳統基督教」主要是指正教會）

以下，依序探討恩格爾哈特如何看待現代倫理（生命倫理）之歷史認識，以及與其對抗而提出的「傳統基督教生命倫理」的邏輯，最後發表者將對其提出幾點評論。

## 一、作為近代計畫（project）的倫理與「自由至上主義」

首先，關於「基督教生命倫理」這個主題，恩格爾哈特說大概會被覺得是過時了。因為在 60-70 年代生命倫理剛起步的時候，神學家和宗教學者貢獻卓著<sup>5</sup>，也存在可稱之為「基督教生命倫理」的主張。惟當時基督教的道德情感是以世俗的語言來表達的（其結論即是人格論），不久整個生命倫理學就在「世俗化」當中退潮。恩格爾哈特認為，這個基督教的道德情感的世俗化，是受到第二次梵蒂岡會議典型體現的「現代化」（aggiornamento）所牽引，而結果所帶來的只不過是宗教本身的稀釋化。但是，更為根本的，無疑是宗教改革導致傳統的崩解、以及代之而出現的近代計畫<sup>6</sup>。

中世的基督教保證了道德的單一性，但是宗教改革和文藝復興使歐洲分裂為複數的信仰和倫理，而造成了對立（宗教戰爭）。基於反省的立場，出現了啟蒙主義，主張僅依理性而獲得萬人共有的道德性。不過，恩格爾哈特指出，推論的理性（discursive rationality）的重視，可以追溯至啟蒙主義以前。與企求

神的純粹體驗的初期基督教相異，在中世後期的經院哲學和特倫多（Trento）會議以後的傾向上，與信仰等同重視理性，信仰所導出的倫理最終與推論的理性所賦予的道德趨於一致（自然法思考）。啟蒙主義從這個中世後期的神學中除去了信仰，可舉康德作為代表。康德放棄把握超越理性的本體論式之實在，將人智限定在藉由理性而能夠驗證的現象世界上，從作為人類理型的理性導出道德的內容。因此，價值的重點從超越的他者（神）轉移到內在的（immanent）主體（人），對具有理性的人格之尊重成為道德的內容。某種意義上，康德的道德是從基督教將對人格的、超越的神的信仰抽離，形成僅留下非人格的、普遍理性的世俗宗教。

但是，恩格爾哈特認為康德的計畫（那同時也是近代的計畫）是失敗的。首先，對於什麼是理性這一點並無共識，將人格當作目的看待、具體上該如何掌握亦不明確。而且，以康德的非人格理性無法回答神義論的問題。（痛苦、障礙、死亡為什麼會存在？）為了獲得具有內容的道德，有必要固定構成其基礎的價值觀，如果無法共有特定的信仰或世界觀，道德性將僅停留在恣意的內容。結果，啟蒙主義終究無法僅依理性超越道德的複數性。

鑑於近代的失敗，恩格爾哈特在黑格爾處發現獲得其他道德性的方法（稱之為後近代）。批判康德而想要繼承其計畫的黑格爾，放棄追求萬人共有的單一道德性，在受到自由的原則規範的市民社會（國家）這個場域中，設想了信奉特定道德之複數共同體並存的布局。因為是持有不同道德觀之不同倫理的族群共同合作，所以規範市民社會的道德只是以自律和同意為基礎的框架而已，具有內容的倫理是由在其中和平共存之共同體所提供，道德性則橫跨在「無內容」與「有內容」這兩個層面之中。（當然，共同體不允許違背市民社會自律和同意的規定。）經過啟蒙主義之後近代所發現的，是僅僅根據同意、在空虛的結構中所建立之倫理複數性的社會，這正是恩格爾哈特在前著《生命倫理的基礎》中所提出的「自由至上主義的多元社會」（libertarian cosmopolis）的構想。（圖1）

但是，相當清楚的，「自由至上主義的多元社會」的構想具有兩個重大缺陷。首先，在這個構想當中，不同倫理的族群僅根據同意來共同合作，一開始就排除藉由相互理解以達到共有新道德性的可能性。如此一來，即使屬於相同

圖1 自由至上主義的多元社會  
(Libertarian cosmopolis)

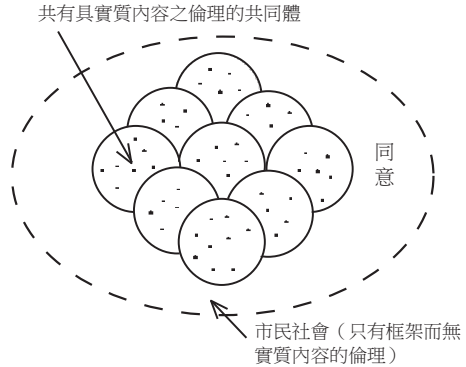
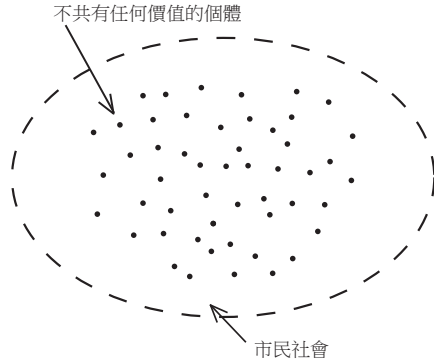


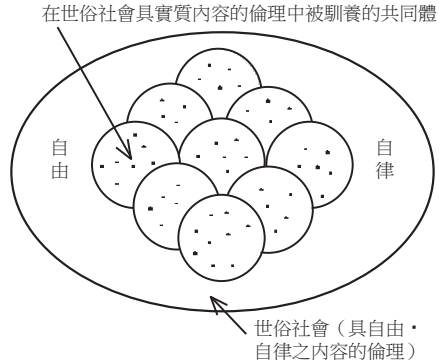
圖2 一種做為生活方式的自由至上主義的多元社會



的道德共同體，很難設想人們具有完全相同的價值觀，共同體勢必會無限分裂，最終人類將淪於孤獨的存在。恩格爾哈特肯定這樣的疑問。人無法與他者共有價值觀，而且也許原本人類即無法擁有統一的價值觀。在這種情況下，人類無法發現生存的意義，道德僅僅作為即時即地的審美選擇而存在。（「作為一個生存方式的自由至上主義多元社會」圖2）

另外一個問題是：作為結構的社會不可能只停留在價值中立的空的結構。在黑格爾的構想（「自由至上主義的多元社會」）中，共同體不允許違反自由、同意等市民社會的規定。只要不違反自由、寬容和規定，即能在市民社會中擁有存在的場域。如此一來，同意並非「無內容」的結構，而是足夠「有內容」

圖3 自由的多元社會 (Liberal cosmopolis)



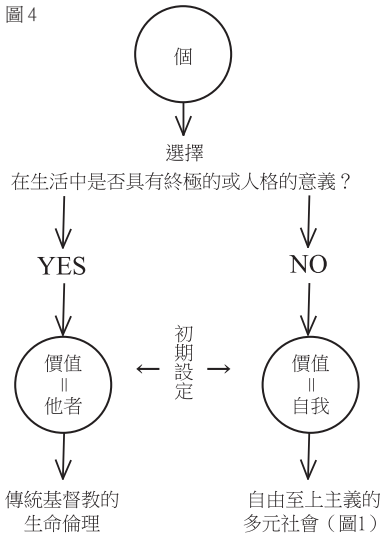
的價值。恩格爾哈特也肯定這樣的疑問。以同意為前提的「自由至上主義的多元社會」必然會衍生將個人的自律性決斷推至最高的價值這種情況。在那裡，實現自我的人生目標（不管是什麼內容）、滿足自己這些事成為價值，將人類從自然和傳統的桎梏（人類的理型）中解放開來，成為真正道德正確的事。（「自由的多元社會 liberal cosmopolis」圖3）

在這個後近代的框架當中，宗教也產生意義上的改變。作為籠統的道德情感，基督教的倫理依舊殘留著，但是在內在性（immanence）的範圍裡無法推論地證明它是真理。也就是說，無法指著感覺是「惡」的事情說它是「惡」。宗教僅僅作為賦予某種超越性的意義來滿足人類的心靈情動之物而被消費。（恩格爾哈特舉齊克果來作為那種宗教的內在理解的例子。）在這個意義下的稀釋化宗教裡，任何信仰都能作為人類靈性的一種表現而與其他信仰共存。

## 二、「傳統的基督教生命倫理」

恩格爾哈特雖不否定那樣被相對化的宗教（他將其稱之為「宗教傳統」、靈性〔spirituality〕），但是既然道德情感不因理性而正當化，那就不會帶來具有內容的倫理。獲得道德性的第一步（「預設立場」default position）是選擇生存是否具有終極的人格意義，如果選擇沒有終極意義的話，則形成將價值根源

圖 4



置於自我的道德性（即「無內容」的結構）；如果選擇有終極意義的話，則形成將價值置於他者（神和自己以外的他者）的道德性。傳統的基督教相信神會應答藉由自由意志（free choice）選擇後者的人。企求的不是道德性本身，而是與超越的、人格的神合一的純粹（noetic）體驗。藉由神所賦予的「聖靈」，人類的心（Nous）能夠知覺神，也可以透過這個心來獲得道德的智。這是基督教意義底下的「自然」。世界和人類的理型（自然）因原罪而成為破滅的存在，人類的理型並非全部都是「自然」

（神在創造當初所設想的存在）——例如：慾望。所謂正確意義下的「自然」，是藉由神賦予人類的良心而知覺到的神的法則，那是將價值的根底從自我轉移到他者，只有禁慾和悔改、並且在根據典禮儀式的生活之中才能知覺得到。在西方基督宗教（天主教）的傳統裡，「自然法」是可以藉由推論理性來獲得，那是對認為唯有在共同體（教會）的拜領聖體（Eucharist）的典禮中，藉由「聖靈」的引導才能獲得的原本的基督宗教的一種曲解。至此，他幾乎完全否定掉包括哲學、經院學派神學在內，基於理性之學問的有用性。他主張：在信仰的共同體當中，道德的權威在於聖職者和其會議（councils），藉由普遍的、不變的「聖靈」，不管誰都能夠獲得道德性，信仰的共同體上的道德情感直接具有規範性。只是，目的既然是在面對神、體驗神，表現其道德情感的教義（或是法律上的倫理原則）並無根本的重要性。重要的是，犯下過錯時，藉由悔改以重新面對神的靈性治療（spiritual therapy）。在傳統的基督教裡，接近神要求具有道德的完全性，同時也藉由悔改而將所有的罪一切赦免。

恩格爾哈特所構想的傳統基督教生命倫理，可以整理成具有以下結構：

(1) 首先，全部的出發點都在關乎個人終極意義的選擇上。

(2) 所謂的終極意義是「人格性」的意義，某種意義上價值的根據是在「人格 (person)」上 (神也是人格)。這個「人格」，與人格論中所謂具有自我意識之理性思考主體的意義完全不同。在本書中他不曾對「人格」下定義，不過書中散見「所謂人格，不只現在作為倫理主體、可以行為的人，而是永遠崇拜神而被召喚的所有人」(238 頁)、「所謂的人格，是指在神化 (theosis) 中具有正確命運的人」(255 頁)、「離開人格和其關係性，不存在所謂道德的真理」(285 頁) 等說法，可以推測指的是與神擁有應答可能性的人。人類的存在意義在於應答可能性，在神來說，則是人面對神而神也給予應答，恩格爾哈特在這裡發現了意義。

(3) 藉由神的體驗而被知覺的道德性，具體而言即是良心，那被表現為「聖靈」。神超越人類，而企求神 (或許能夠體驗) 是人類的「自然」，將那樣的良心視為神所賦予，而不須藉由推論式的議論，對道德情感賦予規範性——這個可以說是他的策略。<sup>7</sup>

(4) 那樣的良心在追求除去慾望、並且不將自我作為價值的基準 (愛他者)。自我實現和滿足違反這個精神，故被視為是踰越軌範。

(5) 具體而言，體現在信仰共同體及其典禮、以及悔改和禁慾當中。在那裡，聖職者 (主教和先知) 的道德權威被視為前提，而藉由「聖靈」的遍在性而將其相對化 (信徒所共有的道德情感)。

(6) 基於神的體驗的道德性，不由推論理性來證明，故放棄對異教徒的說服性和客觀性。對於信仰共同體以外，僅藉由信仰的勸導 (布教) 來主張其正當性。

### 三、重探恩格爾哈特 宗教性 (spirituality) 是不恰當的嗎？

恩格爾哈特的議論當中強烈具有說服力的部份在於：將人格和理性視為最大價值的近代的想法 (或者已成主流的生命倫理)，是抽出西歐基督宗教的一部分而形成的，那樣成立的價值現在作為一種信仰 (稱為自由與平等的信仰)，正在侵蝕著其他的價值。的確，將具有理性思考能力的人格的自由與自我決定



視為最高價值的生命倫理，一方面對於人格所希望達成的慾望都給予肯定，另一方面也構築了排除不被視為人格的存在的邏輯。當然，無法滿足於此的感覺依舊存在，發表者在2008年的發表中曾提到，歐洲（特別是德國）和日本的生命倫理，意圖希望藉由關注標準的生命倫理論述（人格論）所捨棄的東西，來構築對抗的論述<sup>8</sup>。恩格爾哈特想要做的事，基本上也是如此。

但是，想要實現透過哲學議論所無法正當化的宗教性生命倫理的嘗試，誠如恩格爾哈特自己所承認的，將流於「教派（sect）的」「原理主義的」東西。如同本書最後所述，將呈現為了維持信仰的純潔，對內團結，對外則抵抗世俗社會的價值觀而奮戰（一種聖戰）的情景。關於宗教性生命倫理的設定這個課題，恩格爾哈特之所以會提出那樣的回答，不用說是因為他本身是信徒，同時也是為了準備超越近代性價值觀之選擇的一種方式。但是，那種方式卻很難超越恩格爾哈特所說的「內在性（immanence）的界線」，而獲得一般化的真理性。

因為一方面說將價值的中心從自己移至他者，一方面正如在出發點設定自我的選擇這點所示，判斷的基點還是在自己。因此，只要當事人相信其信仰為真理，那就不會成為超乎真理之上的東西。再者，在出發點主體性地選擇某種信仰（「預設立場」），而選擇生存不具終極的、人格的意義的情況下，不能說必然只會成為「無內容的倫理」（視自由和自律為金科玉律的「自由的多元主義」）吧。如同恩格爾哈特所描述的，在世俗化的現代社會裡，存在無數既往的傳統文化的片斷，那些若成為我們的道德情感的話，即使自由和自律被視為最高的價值，也不會趨於一元化。

這一點恐怕也是想要將恩格爾哈特的構想移植至東亞時，最大的困難點所在。當然在東亞也存在過眾多基於個人選擇（回心）的宗教，同時還有許多宗教的／文化的價值觀不以特定宗教的形式而被共有的情況。本文開頭所提到的「儒教生命倫理」所要掌握的「儒教」，正是那樣的「生活情感」<sup>9</sup>，首先存在的是對標準生命倫理的模糊的不協調感，為了釐清其不協調感才開始對傳統做有意識的分析和解釋，選擇的成立則是屬於次要性的。恩格爾哈特將那些源自傳統文化／宗教之緩和的道德性稱為「宗教性（spirituality）」，而認為在「自由至上主義的多元社會」裡，那些將勢必相對化、成為普世性（ecumenical）的

東西。確實，在現代社會中，作為緩和的宗教性而存在是宗教的一種型態。雖然不成為東亞多樣宗教—儒教、道家思想、佛教、道教、民間信仰、伊斯蘭教、基督宗教等—的任一信徒，卻可以從其睿智中學習而獲得若干有關生死和生命倫理的見解。但是，發表者不認為那樣的情況會使全部都成為普世性的、大同小異的東西。例如：根據儒教或者佛教的思想來構築生命倫理的話，兩者會變成相同的東西嗎？如同恩格爾哈特自己所說，那些都能夠提供「認真看待指向人類生命的崇高性、人類的罪惡、痛苦、死亡、以及人類的超越性」、「超越純粹世俗化的倫理傳統」的論述。(145頁)

為了超越標準的生命倫理，構築「普世性」的共同體不失為一個方法，但是訴諸於將我們的感覺（道德情感）論述化的緩和宗教性，也是另外一種選擇。特別是在東亞，為了發揮那些共有的籠統的價值觀和宇宙觀，那應該也是一個有效的方法。

#### 【註】

- 1 參見池澤優〈生命倫理と文化・伝統——儒教的生命倫理の構築の試みを通して——〉、《日中国際研究会議「東アジアの死生学へ」》（《死生学研究》，特集號，2009年）、〈「儒教的生命倫理」における“伝統”——Juria Tao ed., *China: Bioethics, Trust, and the Challenge of the Market* (2008)を題材として〉、《日韓国際研究会議「東アジアの死生学へⅢ」》（《死生学研究》，特集號，2011年）。
- 2 參見 *The Foundation of Bioethics*, Oxford University Press, 1st edition:1986, 2nd edition:1996（日譯版：《生命倫理の基礎づけ》，朝日出版社，1989年）、*Bioethics and secular humanism: the search for a common morality*, Scm Press, 1991.
- 3 「生物科學與行動科學研究之受驗者保護國家委員會」（National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research）。
- 4 參見 Albert R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, 2003,（細見博志譯《生命倫理学の誕生》，勁草書房，2009年），頁417-8。
- 6 基本上這個歷史認識與麥肯瑞（McKenny, Gerald P. *To Relieve the Human Condition: Bioethics, Technology, and the Body*. State University of New York Press, 1997.）所指出的是一致的。

- 7 這個戰略基本上與約拿斯（Hans Jonas，加藤尚武譯《責任という原理—科学技術文明のための倫理学の試み》，東信堂，2000年）、西荃（Ludwig Siep，山内廣隆、松井富美男譯《ドイツ応用倫理学の現在》，ナカニシヤ出版，2002年）等人的戰略是相同的，可以說是不將價值的根據置於人類（人格論意義之下的人格），而是將人類對於存在所感受的尊嚴直接視為尊嚴看待這樣的戰略。不同的是，約拿斯是根據哲學推論來導出「責任」的義務，西荃認為即使沒有客觀的根據，沒有理由不可以將我們感到尊嚴的對象當作尊嚴看待，而將價值定位在內在性（immanence）的範圍內；相對於此，恩格爾哈特則否定推論理性和內在性。
- 8 參見池澤，2009年前揭論文。在那篇文章中發表者所提出的論點是：為了對抗將自律人格的自我決定視為最大價值的標準生命倫理，在德國會關注人類對於自我和自然所抱持的規範性印象，而在日本則是較傾向關注作為「聯繫」的人類這一點。
- 9 參見 Ruiping Fan, "INTRODUCTION: Towards a Confucian Bioethics," Ruiping Fan ed., *Confucian Bioethics*, Kluwer Academic Publishers, 1999.

（翻譯：田世民）