

生命伦理与 cultural 传统

—— 建构儒教生命伦理的尝试

池泽优 (东京大学准教授)

生命伦理学这一学科自成立以来历经大约四十载了。最近的研究指出，从生命伦理中产生出的特色理论实际上是特定文化的价值观和世界观的投影，即生命伦理是立足于其它观点的生命伦理。换言之，探索基于各文化传统的价值观上的生命伦理这一指向给人留下印象日益争强。可以说，生命伦理成立四十年来终于在世界扎了根，并进入结合各自现场构筑自己独特理论的时代。考虑到本次研讨会是探讨东亚这一特定区域的生死学，生命伦理的言说与文化、传统具有什么样的关系就成为本次研讨会的一个重要视点。因此，在本论文中将阐明生命伦理与文化、传统的关系，尝试建构使各文化传统复活的生命伦理，并对其发展方向进行考察。

1. 生命伦理理论的三种类型

毋庸赘言，生命伦理是在欧美特别是美国产生的学科，虽然其产生的背景有基督教式医学伦理的传统，但与其说是单纯继承了这一传统，还不如将之概括为是生命伦理以与这一传统对抗的形式，作为非神学的、世俗的研究进行的自我构筑。如后文所述，西方的生命伦理是从把有别于基督教的其他传统价值观理论化的过程中产生的。

人们在较早阶段就认识到，在考虑生命伦理的诸多问题时，必须要把各文化传统的世界观纳入思考范围。仅限于日本来说，生命伦理的扎根是以 20 世

纪80年代中期以后的脑死亡、器官移植问题为契机的，在争论过程中，产生了依据日本文化的特殊性而拒绝脑死亡概念的理论²。但这只是为了把握西方对于日本的二元对立，正如美国关于堕胎这一问题有反堕胎和赞成流产合法化的对立一样，不能成为说明同一文化中为何会有不同意见并存的范例。

但近几年带有各国、各文化特征的生命伦理言论的存在日渐明显，如在欧洲大陆出现了与英美生命伦理明显相对的理论。文化传统是如何反应在生命伦理中的？要思考这一问题，首先要对生命伦理中对比鲜明的理论进行分类。以笔者浅薄之见，这些理论至少分为三种。

其一，是在美国、英国以及澳大利亚最为显著的理论。这一理论认为有尊严的人的本质存在于理性的思考能力即人格之中，其最高原则是人格的自我决定（知情同意），没有思考能力或者失去的生命（胚胎、胎儿、新生儿、植物人状态、脑死亡）自身不存在尊严。此外，如果是人格自己决定的愿望，生殖辅助治疗（体外受精、提供卵子、代理母亲）、使用胚胎进行临床试验、通过医疗技术进行人体改造（enhancement 提高、放大）等都是合理的。这也是现在生命伦理领域中最为主流的认识，这种认识正是美国宗教学家格莱德·麦肯尼（Gerald Mckenny）所说的“标准生命伦理”（standard bioethics）³。

关于标准生命伦理所抱有的问题点，正如字面所言“标准”是已经经过充分论证的，要提出与其不同的理论必须要先对“标准生命伦理”进行批判。在此倒想指出一点的是，在生命伦理的理论内部必须要介入与根据人格自我决定不同的理论，如恩格尔哈特（Engelhardt）提出了“人格的社会性概念”⁴，认为即使本人不能满足人格的必要条件，也不能侵犯与人格必要条件相关的人格的权利。这是认识到了人的本质中的社会性，具有超越自律人格的人学观的一面，在标准生命伦理中将其表述为“人格所有”。

其二，是在欧洲大陆、特别是在德国较为认同的理论。这一理论认为，自由的容易受伤的人的存在（人性）才是尊严，自我决定（自律）作为实现人性的方法处于次要位置。换言之，“人应该是……样的存在”。于是以各社会所有的规范形象为基础，利用破坏此形象的技术、如用遗传基因学上的enhancement 改造人自身的肉体，改变人类弱小的存在方式，同时也因此而失去了对痛苦的他者的共鸣和关怀的成立依据。因此，这一理论者反对利用技术

破坏社会规范形象。(他们)认为人关于身体和自然具有多样性和可变性(各自独立不可替代)是善,这确实是对特定文化的感受方式,但不意味着不应该根据这一形象去作为。这一理论可称为“规范的人像·自然像”的理论。

标准生命伦理学的人学观与现代西方特定文化的产物一样,规范的人像也可以看作是依据西方传统观点描绘的。库尔特·拜尔茨(Kurt Bayertz)指出,“人的尊严”概念有两个方面,分别是由神创造的存在(希腊精神起源的“神像”)的一面和具有自由意志自律的存在(希腊精神起源的“人的尊严”)的一面,在现代化的过程中,后者被理论化发展为自由主义,但对身体是人的所有物这一看法的踌躇感却一直延续至今。⁵这是一种宗教感觉的理论化,尽管规范的人像即人的存在方式是由超越人类意志的某人所创造的,它是特定传统的感知方式,但必须要承认还存在我们不能接触的领域。或许对传统的人学观·自然观的规范正当性的论述,任何地方都是同样的理论。

第三个理论可称之为“互相关联的人”,这一理论在日本具有明显特征。这种理论不把人看作是类似原子的个体,而是在人与人的联系中把握“人”。人在与他者的关系中生存,自我也在与他者的关系中形成,但他者自体是不能经验的,那里庄严却不能达到,这与当事人的生死没有必然关系。如脑死亡也好、无法交流的状态也好、或是没有人格的胎儿,只要能察觉亲人的真实存在,那他也属于一种真实存在状态。世界不仅是由当前有生命的人和理性的人格所构成的,只要具有生命的某个特征,有人能感觉到他的俨然存在,这一生命就有尊严。⁶

这一理论在日本关于脑死亡问题的争论中已形成定论,但事实上这一定论并不仅限于日本。可以认为,前述标准生命伦理学中关于“人格社会侧面”的讨论也看到了同一事实(但其表现方法不同)。此外,基于对他者关怀的伦理与基于自律人格的伦理具有对等的价值,这“另外一个声音”⁷是,卡诺·吉利根讨论了从前者得出关怀关系的形成,汉斯·尤纳斯认为,用技术力量支配、改造对象的能力的人对保全其对象负有“责任”⁸。可以说,这也多少把人看作是“互相关联的存在”。

2. 模糊感觉“语言化”的生命伦理

以上关于生命伦理的三种类型只是个人一己之见的归纳，可能还会有其他更多类型的存在。问题是虽然这三种类型在各自不同的文化——美国、德国、日本——中表现出自己的特征，传统文化提供了其形成的条件，但是每个类型的特点不一定只出现在各自的文化中。若如此，那么乍一看是生命伦理中文化差异的东西究竟表明了什么呢？要分析这一问题，可以参考前述关于麦肯尼标准生命伦理形成的分析。

一般认为，生命伦理成立于20世纪70年代，它能够迅速在医疗领域获得权威性是因为飞速的技术发展产生了传统伦理不能解决的问题，因此迫切需要以新方法论开拓生命伦理领域。但麦肯尼却认为这种看法是错误的，针对解决新问题制定新的原则，不能完全不适用于传统的观点和既有文化的·宗教的信念体系，人类也是这样对应技术和历史变化发展而来的。那么，为什么生命伦理在短时间内就获得权威了呢？其原因之一是医疗专职人员（medical profession）与宗教传统权威的缺失。当对医师和医疗伦理的信赖产生崩溃的危机（与医疗有关的诉讼增多）时，人们开始寻找一种超越传统的更为权威的伦理，但这种尝试只是诉诸于比特定小集团优越的一般民众，是以极为美国式的做法推行的（即民主主义）。因此，这是把现代美国模糊共有的价值观向显文化方向推进。但模糊的价值感觉实际上是多种多样的，所以仅凭这一点不能提供说服更多的人去理解生命伦理理论的理由。麦肯尼认为，最根本的问题在于现代过程中传统的丧失。在近代以前，之所以称之为人的意义是整体世界观所给与的，健康则是在必然走向死亡的命运制约中更好的生活这一脉络中被定义的。到了现代，这种想法被另外一种想法代替了。现代人认为，道德的义务是除却人类苦痛、扩大选择和把人从命运与自然的强制中解放出来。培根、笛卡尔认为，实现这一道德义务的是医疗技术（麦肯尼称之为培根的工程（Baconmian project）），但培根没有提供应该除却那些病苦和技术应该怎样制约身体等问题的标准范畴，所以也就没有提供技术介入人体的最终目的是什么，于是发展为指向除掉所有被认为是人的有限性的东西（虚无的乌托邦思想及理论（nihilistic utopianism））。标准生命伦理也是以这一现代技术为基础的，我

们不过是在这种“理所当然”的思维前提下把它语言化了，所以多数人都感觉到了它的说服力，但这只是继承了培根的工程并进行了反复论述，从而使之变得更加深刻。因为认为从死与命运中解放人是理所当然的，结果这一理论只能发展成为承认技术控制人类的理论，而没有能够确定通过技术改造人身体的主题。⁹

麦肯尼在论述中表明标准生命伦理（如其倡导者所言并不是什么崭新的事物）不过是在近代化进程中形成的，无疑显示了赋予我们视自己为自明之物的看法和价值观以明确的表现。而且不仅标准生命伦理是通过模糊感觉进行语言化而形成的，还有其他的理论也是如此，关于其他理论的成立将以恩格尔哈特（Tristram Engelhardt）的论述为主进行说明。

恩格尔哈特假定欧洲传统伦理思想从希腊哲学到现代，人之存在共同拥有理性，并通过理性获得所有人都同意的伦理规范。这一假定由希腊哲学确立下来，又被基督教继承和强化。因为基督教认为人的伦理性的根据在于神的创造，通过终极的恩宠（信仰）所获得，同时也认为通过（没有信仰的）理性获得伦理性也不是不可能的。到了现代，单一信仰的世界开始崩溃，即使发生世界观的相对化和伦理观的零散化，也不能动摇对理性的坚信。现代哲学伦理的课题是不通过特定的信仰和神，只通过世俗的理性就能够获得适合普通大众的好的生存方式。

恩格尔哈特认为，这一现代的课题在现代社会（后现代 post modern）最终是失败的。现代社会是由不能共同拥有“有内容的”（content-full）伦理和人学观的“伦理的异人”组成的多元社会，现在的生命伦理存在于思维的多维与竞争中。在这种情况下，要想使特定的规范和世界观普遍化，只能通过暴力强制手段。恩格尔哈特认为暴力强制是最大的恶，“伦理的异人”们不诉诸于暴力协同作战的唯一的办法是合意（agreement），如果做不到给予合意的、自由的尊重和同意时，就归结为不诉诸于暴力以压制对方的意义上的平等，这就是后现代意义上“普遍无内容（contentless）世俗的伦理”[空的框架（empty framework）、手续（procedure）]。所以，伦理存在于普遍的“无内容的伦理”和具体的“有内容的伦理”两个层次上，后者是指示了生命意义和价值以及善恶的具体方针的丰富的伦理，其范例常有多数存在，“无内容的伦理”只是回

避争论，表明共存手续的伦理，没有给出人的意义与价值。意义与价值通常只能通过以特定共同体为背景的“有内容的伦理”才能成立。¹⁰

毋庸赘言，“无内容的伦理”在生命伦理范围内是作为标准生命伦理出现的。恩格尔哈特基本上是个神职论者，但他却认为那是“无内容”、即不能冠以伦理之名，因而他在各个论述部分，如关于堕胎与用胚胎做实验，在标准生命伦理思维的基础上认为胚胎和胎儿不具备人格，允许其所有者（父母或周围的人）依据自律的意志决定处置，但他又认为这不妨碍特定的具有“有内容伦理”的共同体根据其观点禁止堕胎和否定生殖技术等，在“无内容的伦理”=同意原则的范围内承认多元的人学观和生殖观。

那么，具有“有内容的伦理”的特定共同体的这种对技术既禁止又允许、即与“无内容的伦理”相抗衡的理论是如何提出的呢？恩格尔哈特认为其作用在于伦理委员会。一般说来，各文化的“有内容的伦理”只是作为模糊感觉存在而没有被语言化，原本那种负责显文化的机构在我们的文化中基本不存在。其中伦理委员会是明确共同化道德观、更为准确的说是假装去这么做的组织。这一组织具有两点功能：首先其一是为了不至于使议论陷入极度混乱状态而注意阻止持有极端意见的异端加入组织；第二是通过把各现场适合共有感觉的理论采用为原则，有利于把模糊的伦理观语言化。假如它能够明确内在价值构造，并把这一价值构造用语言明确表达出来，可能会确立替代标准生命伦理的新理论。当然，根据发展进度的具体情况，既有的标准生命伦理的方针也可能从形式上得到批准。

虽然恩格尔哈特的论述中存在着一些问题，但他指出了任何一种扎根于文化传统的生命伦理都是把其内在的模糊感觉进行语言化。上述三种类型虽然都比较有特点的出现各自的文化当中，但在其他文化中也多少能够看到它们的存在，不过这只是反映了一种极为正常的现象，即任何文化中都有多种感觉存在，但它们是怎样被连接、被配置的，其特色因文化的不同而不同。生命伦理言论中被认为是文化差异的东西，注意到并语言化了传统中的哪些东西，其过程的不同发挥了极大的作用。有必要注意到的是语言化的过程（谁、以什么根据、什么样的理论、提出了生命伦理）。

3. 儒教生命伦理的尝试

在此以范瑞平编纂的《儒教生命伦理》为例说明在特定文化价值观的基础上生命伦理的语言化尝试。编者受恩格尔哈特的影响，把现代社会看作是多样共同体并存的普遍主义的世界，在这一世界中有必要建立与日常生活（real lives）密不可分的“有内容的伦理”。对编者来说，广义的日常生活是在儒教传统的基础上成立的，所以本书最基本的立场是在儒教传统的基础上构筑生命伦理。且不论这一尝试成功与否，这是有目的的在特定思想体系的基础上创造一种有别于标准生命伦理的尝试，对于这一尝试应给予很高的评价，这一尝试在考察“语言化”过程方面也有很深的意义。

由于篇幅关系在此不得不忍痛省略对一些论文的介绍，从所刊登的全部论文中都能看出对整体论世界观的强调。儒教认为人是宇宙（天地）整体的一部分，是与天地呼应、不可分割的存在。支撑这一世界观的是“气”的理论，构成万物的“气”的终极根源是“天”、“道”；所有事物都是“道”的多样性的具体表现，与他者完全分离的事物是不存在的。具体说来，可归结为两种人学观：①人的身体也好精神也好，都是“气”构成的，二者之间没有终极的分离，身体是人性不可或缺的要素（身心不分离，否定笛卡儿的灵肉二元论）。②人总是具有社会属性（五伦 = 父子·君臣·夫妇·长幼·朋友），是以不断针对人际关系调节发挥自己的作用为本质的自他连续观（否定独立于他者、与他者分离的原子式的人学观）。

综上所述，儒教伦理行为的目的是：从对包括自己身体性在内的个别事象（天性）的省察到内在的“道”、“理”的自觉，修养自己的精神和身体（修身）。不仅如此，还表现为对他者的实践，通过对他者的实践改变社会而达到实现“天”的法则性（“道”）。

这一伦理行为的方向所指的是仁、义等的德目，最高的德“仁”是“克己复礼”（《论语》颜渊篇）。其意义虽包含排除利己之心、压制欲望（健康）的意思，但并没有全盘否定人的欲望，而是指排除过剩欲望，保持中庸（平衡）。所有疾病的原因都是“气”的平衡失调所致）。只要身心不分离，做到“心正”气盈，就能够达到身心两面的健康，儒教修养的本质正是健康关怀。实现“中

庸”的人际关系、身体的规范是“礼”（礼仪规定、礼仪做法），体现“礼”中所含有的伦理精神积累日常实践，启发自我的同时关怀他者，产生出具有调和的“气”场，最终达到社会的改观。所以说儒教的生命伦理方针不是孤立健康的自我的身体问题（技术），而是包括了对人际关系和社会整体的考察。

在本书中为了把儒教体系导向生命伦理理论用了如下战略：首先把标准生命伦理（身心二元、自律的主体）的思维作为以西方传统为基础的观点，在将其为一元的基础上（相对化）把儒教置于与之不同的位置上（注意到相异之处重新构成），并使用标准生命伦理的概念（现代分析概念如人格、健康、关怀等）解释儒教。看到这里不免出现几个疑问。关于第一点，不知是因为忽视了还是其他原因，基本没有提及西方现代的多样伦理和感觉的存在。关于第三点，尽管在语言化过程中使用分析概念是不得已的事情，但在儒教传统的文脉中引入原本不存在的分析概念，至少会存在对儒教的理解造成一定误解的危险。但最大的疑问是第二点，即假定儒教是与标准生命伦理相对的 *alternative* 时，强调了儒教体系中特定的部分，有忽视其与标准生命伦理亲和部分的倾向。

如在 Ellen Zhang 的论文中，关于“道”、“理”与具体事物的关系，提出了“理”是现实原本的存在方式、还是理解为与其他（柏拉图的理想那样的）具体事物不同的看不见的法则（即理性是二元还是一元）的问题。作者也承认关于这一问题在儒学者中的意见有很多而且暧昧。关于暧昧的理由作者论述到，在强调人性本善（为善的能力）时，把体现了天赋之“理”的“心”与身体性区别开来，而在说到现实的人未必不是原原本本表现的善（修养是必要的）时，又把“心”与“理”区别开来，“理”与事物，心与身体不是二元论，而是一个连体的两端。作为认识这可能是正确的，但这指出了儒教的身体观（人学观）中也包含着某种二元论（两端）的，把两端牵强的理解为二元论（即笛卡尔式的）也不是不可能的。但作者没有这么理解而是解释为两端，是因为把儒教放在了与笛卡尔的二元论不同体系的位置上。

提到儒教中与人的二元理解有直接关系的概念，会想到魂 / 魄，但该书却根本没有提到这一点。关于魂魄，儒教的理解虽不一样。但魄与身体性（知觉作用）有关、魂与精神（思考作用）有关这一点是毫无疑问的。这当然不是笛卡尔的二元论，但可以确定这是关于身体与精神的某种二元论。从这一点出

发，认识到与西方灵肉二元论的共同点，至少作为理论应该不是不可能的。

再进一步，虽然因为儒教的世界观是整体论的世界观，所以没有把人看作是孤立的存在，这一点是正确的。但不能因此认为儒教中不存在以人为中心的观点（把世界看作是人类应该支配、改造的对象）。人有实现“天”赋之“道”的伦理责任（《礼记》中庸），这一点可以认为是把人支配自然正当化的理论。生成论的论述中有类似于因为人是阴阳之气的中和，所以拥有对万物的主宰性的理论（如《大戴礼》曾子天圆篇）。再如《史记》龟策列传中所说的即使是灵山、神的领地，也会成为人争夺的对象等的描述。虽然这与自律的人格把自然作为利用、改造的对象的人类中心主义不同，但也可以确定其中存在着某种人类中心主义。假如儒教主张与自然共生的思想（为了慎重起见在此提前说明一下，该书没有提到这一点），这就等于忽视、捏造了儒教的某一面。

综上所述，在生命伦理领域复活儒教宗教性的尝试实际上不是单纯的复活，而是依照某些标准点（在此指的是标准生命伦理）进行取舍选择和再解释的工作，但仅凭这一点就否定地评价该书是歪曲了儒教的事实也未免有些太残酷。该书的作者都是根据自己的情况解读儒教并以此为出发点应对时局的，这也正是数千年思想史中人类在不断进行的工作。现在的生命伦理也是通过解释、改造传统，而建构新的观点的，建构儒教生命伦理的尝试也应该看作是这一工作的一环。

这种现象不仅适用于儒教的生命伦理，标准生命伦理初期所有理论的形成也是这样的。“语言化”是参照传统基础上的解释即改造成新事物的创造行为。尽管现代的价值观与人学观并不是绝对的这一事实越来越明显，但既然已经经历了现代，若没有这一现代所构筑的概念，仅靠一张白纸是不能创造出事物的，只能在现代概念与视点的基础上摸索超越现代的东西。在前文总结的三种生命伦理的类型中，因为标准生命伦理是现代的观点，其他两种类型参照标准生命伦理有意识的从传统中发现并提出与其不同的要素、赋予其明确的理论，这是一度经由现代、从中能看到传统却又不是传统的东西。如果能自觉到这一点（即在一定的制约下解释），不把它绝对化，就应当给予以这种形式解释文化、传统并进行创造性的改造行为以积极的评价。

注释

- 1 Jonsen, A.R. *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, 1998.
- 2 如梅原猛的《脑死亡与器官移植——从生活佛教的立场出发》梅原猛编《“脑死亡”与器官移植》，朝日新闻社，1992年。
- 3 Mckenny, Gerald p. *To relieve the Human Condition: Bioethics, Technology, and the Body*. State University of New York Press, Albany. 1997.
- 4 Engelhardt, H. Tristram 《医学上的人个概念I》，上列加藤尚武，飯田亘之编译本。
- 5 Bayertz, Kurt 《基因的规范排序：欧洲的视点》，星野一正编著《死的尊严：日美的生命伦理》，思文阁出版，1995。
- 6 小松美彦《死的共鸣——脑死亡·器官移植探索》，劲草书房，1996。森冈正博《生命学能做什么——脑死亡·女权主义·优生思想》，劲草书房，2001。
- 7 Gilligan, Carol. In *a Different Voice: psychological theory and women's development*, Harvard University Press. (岩男寿美子监译，《另一个声音——男女道德观的不同与女性认同》，川岛书店1986。)
- 8 Jonas, Hans. *Das prinzip verantwortung: versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, 1976. (加藤尚武监译，《责任原理——为科技文明所进行的伦理学尝试》，东信堂，2000)
- 9 Mckenny, Gerald P 同上书第1，2章。
- 10 Engelhardt, H. Tristram. *The Foundation of Bioethics*. Second Edition. Oxford University Press, 1996.
Engelhardt, H. Tristram 《医院伦理委员会——关于其社会及道德功能的再度考察》，星野正一编《生的尊严：日美欧的医疗伦理》，思文阁出版，1999。
Ruiping Fan ed, *Confucian Bioethics*, Kluwer Academic Publishers, 1999.
Ellen Y . Zhang “The Neo-Concept of Body and its Ethical Sensibility”，同上书，60-61页。

(徐金凤 译)