airiti

論全球化環境下的跨文化溝通：以生命倫理學為線索的詮釋學反思*

蔡偉鼎

國立政治大學哲學系副教授

內容摘要：在這個全球化的時代裡，不同文化世界間的交流日趨頻繁，從而越發出現諸般文化衝突現象。有鑑於此，吾人今日一項迫切的任務就是去順利且成功地進行跨文化的溝通。雖然訴諸寬容與尊重無疑有助於不同文化圈之間的溝通，但此仍不足以保證溝通能夠成功。故本文試圖通過考察生命倫理學這個領域中的溝通模式，以俾從中汲取可供借鏡之處。

生命倫理學現已成為我們全球世界裡的一個重要議題。迄今為止，生命倫理學裡有關跨文化問題的理論性討論大多聚焦在文化相對主義及文化霸權，並試圖提出某些原則性的立場以因應之。然而，這同樣不足以說明生命倫理學如何達成跨文化的理解與共識，以解決實務上的具體疑難。筆者認為，生命倫理學的跨文化溝通能力可從另一面向來闡明。每個有關生命倫理學的爭論總是一場跨學科的交流，亦即一種介於人文學者和自然科學家之間的溝通活動。由於這兩類學者的思維方式和言語習慣是如此地不同，以致於兩者就如斯諾（C. P. Snow）所言，根本是代表著兩種截然不同的文化。透過將跨學科交流視為一種跨文化現象，吾人可觀察這兩種文化究竟在生命倫理學的實務運作上如何達成共識，然後從中分析跨文化溝通得以永續發展的一些重要條件。

關鍵詞：文化衝突、跨文化哲學、跨學科溝通、生命倫理學、跨規範詮釋學

* 本文為筆者科技部研究計畫（計畫編號：106-2410-H-004 -190 -MY3）的研究成果之一。初稿之部分內容先前曾於不同的國際學術研討會中宣讀，而得以向會學界先進請教意見，後則有兩位匿名審查者對全文整體提出諸多建議，以上這些寶貴的交流意見均讓筆者能夠加以參考以逐步補充本文論點，謹於此處一併致謝。

airiti

壹、跨文化哲學的實踐問題

本文旨在探討一個跨文化哲學的實踐問題，亦即：跨文化溝通究竟在實踐上是如何可能？

歷史教導我們，不同文化圈的人彼此間往往很難溝通，這主要是因為他們的世界觀差異如此之大，以致於在某個文化圈裡長大的人很難完全理解來自另一文化圈之人的想法，更遑論去認同其價值觀。儘管如此，歷史也告訴我們，在經歷過漫長的跨文化交流過程之後，總還是會出現一些成功的案例，顯示出一個原本屬於異文化的產物最終會被融入本土文化而成為其基本元素之一，譬如：中國佛教就是中國文化與印度佛教兩種思想體系之間長期互動詮釋下的成果。[1]我們從兩文化間的成功交流案例至少可以獲知一點，亦即：文化本身並非是某種一成不變的自我封閉系統，而是一個能與他者相遇、與其溝通、並將之納為己有的開放系統。我們在此則可用「視域融合」（Horizontverschmelzung）這個高達美（Hans-Georg Gadamer）的術語來標示這種跨文化溝通過程的基本特徵。現在，既然吾人肯定跨文化溝通至少從歷時性的角度來看是可能的，那麼我們接下來則可就本文所探討議題再進一步聚焦發問：究竟一文化之價值觀和信念系統是如何在跨文化溝通過程中產生變化，以致於兩文化之間能從彼此有所衝突過渡到達成共識的結果？在此問題的引導下，本文將試圖以生命倫理學為例來反思跨文化溝通的實踐原則。

跨文化哲學迄今為止主要多是以所謂的「偉大文化」為研究對象。這裡的「偉大文化」可能是民族學意義上的（例如德國、希臘、印度等民族之文化）、宗教學意義上的（例如基督教、伊斯蘭教、佛教等宗教之文化）、或地理學意義上的（譬如亞洲、非洲、歐洲等地之文化）。[2]這些偉大的文化均可透過其屬己的典型特徵來彼此區分開來，尤其是通過其彼此不同的思維方式、表達形式及價值體系為之。基本上，跨文化哲學非常推崇這些偉大文化之個別特色和彼此之差異性，也特別關注於不同文化圈之哲學思想間的比較和對抗。不過，它作為研究跨文化現象的一門學科，往往還被要求去分析跨文化溝通的可能性條件，並為文化衝突之現象提供解決良方。

現若我們欲考察人類歷史上任何兩個獨立文化之間的衝突現象，則至少可以找

---

[1] W.-D. Tsai, “How Does a Foreign Religion Thrive in an Indigenous Culture? A Comparative Study of the Spread of Foreign Religions in the Chinese-Speaking Culture Sphere,” *Buhdi: A Journal of Ideas and Culture* 17.3(2013): 50-87.

[2] H. Kimmerle, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2002).

airiti

出兩個造成這種衝突的基本因素。其中一個因素是兩文化間之思想上的持續**不理解**（incomprehension）或**誤解**（misunderstanding），另一個則是兩文化間之價值觀上的整體**不相容**（incompatibility）。由於這兩個因素彼此密切相關，以致在相互加乘的效應下，吾人幾乎難以在兩種文化之間找到真正的共識。有鑑於罕能避免文化衝突之發生，故甚至會有懷疑論者激進地主張跨文化溝通是不可能的。根據這類懷疑論者的邏輯，吾人得承認：理論上不可能存在任何跨文化的理解；縱使這種理解有可能存在，其也不可進一步發展成為具體的共識。不過，我們可以拿歷史中曾出現過的案例來反駁這種激進的懷疑論主張，以指出其至少是不完全正確的，因為它忽略了「來自不同文化圈的人彼此有時仍會在一定程度上成功地就特定問題進行溝通並達成一致意見」這個事實。即便是在今日，國際間的政治、商業、娛樂或旅遊等等領域的實例也清楚地表明：不同文化圈的人們彼此間總還是會存在某些小量或隱或顯的理解，否則這些事情**在實務上**就不可能進行下去。不過，懷疑論者們仍可退而主張，就算有可能達成跨文化理解，文化衝突依舊不可能被根除。若訴諸歷史觀察，此一主張誠然是難以否證的。但就算文化衝突可能永遠不會被徹底**根除**，這也不表示它們就不可能**減少**。既然如此，只要跨文化哲學仍被要求去解決文化衝突，它就有必要指出吾人應**如何**在生活實踐中減少這種衝突。

「寬容」（tolerance）是個經常被人提到用以解決文化衝突的處方。例如，聯合國前秘書長安南（Kofi Annan）在 2004 年 3 月 21 日「國際消除種族歧視日」（International Day for the Elimination of Racial Discrimination）的場合上曾說道：「在一個諸民族變得越來越密切相關的世界裡，寬容、跨文化對話及尊重多樣性比以往任何時候都更加地重要。」[3]人們宣稱，若吾人能對其他民族更加寬容，即可避免在各國人民間出現衝突。根據陳文團的分析，寬容既非忍耐（patience），亦非寬恕（toleration）[4]：忍耐僅是一人在遭遇到某人或某事超越其權力和控制之時的一種自我克制態度；[5]寬恕

[3] 請參閱以下網址：http://www.un.org/News/Press/docs/2004/sgsm9195.doc.htm（檢索於 2018 年 5 月 20 日）。

[4] 雖然在日常語言的使用裡，「tolerance」與「toleration」的差異不大，但仍有些細微的意義分別。基本上，本文這裡所訴諸的意義差異可透過回溯到有關宗教的脈絡上來理解。「toleration」一詞可譯為「寬容」（陳文團）或者「容忍」，其係指人們**有條件地**容許某些其視為錯誤的信念、活動或實踐之存在，而認為不應加以干涉或禁止，洛克（John Locke）在 1689 到 1692 間所撰寫的《論容忍之書信》（*Letters Concerning Toleration*）——該書名舊譯為《論宗教寬容》——則可謂是其代表。至於「tolerance」一詞則是指**無條件地**對不可能改變之事實的包容，《聖經》故事中耶穌基督對人類罪行的原諒則為其釋例。

[5] 陳文團，《政治與道德》（臺北：臺灣書店，1998），頁 207。

airiti

則是一種社會優越感，表現在原諒下層階級犯錯之時。[6]這兩種態度都不需要去**尊重他人**；相反地，寬容則需要尊重他人。陳文團進一步主張：為了能夠尊重他人，我們必須認識到人之特殊性和多樣性的能力和權利。[7]這也正是為什麼安南在前述的發言中亦需提及尊重多樣性的原因所在。

無可否認地，寬容對跨文化溝通而言是必要的。不過，對於「使兩文化間**成功**進行溝通」這個任務而言，僅僅訴諸寬容在實際上是不夠的——尤其是當雙方中只有一方是寬容的話。單方面的寬容並不必然會為人們帶來相互的寬容，儘管他們表面上看起來是彼此和睦的。其實，單單一方為了避免與其他人發生衝突而堅持犧牲自己的個人信仰和利益，這種作法甚至會對那持寬容態度的人帶來更多的傷害，而非益處。此外，單方面的寬容也僅能在一小段時間內避免衝突而已，因此其實際上並不能令不同意見間形成真正的共識，而只是促成一種表面上的和諧。這種和諧僅意味著：刻意地壓抑雙方的本質差異處，並且暫時地推遲不可避免的衝突爆發。總之，和諧不等於有共識。最後，縱使雙方恰好都對彼此寬容，這也不足以保證雙方就能夠溝通成功並達成共識，譬如：雙方有可能會由於缺乏共同的語言而完全無法相互理解，或者也有可能因為缺乏共同的價值觀，而使得雙方不同意彼此。在這些情況下，雙方雖可以寬容之名而不加批判地屈從於對方之言，賦予其所不認同的他人觀點以平等的權利，並因此自認為是寬容的人，但實際上最終都會淪為價值相對主義者。就此而言，縱使他們自以為有表現出對另一方的尊重，這其實毋寧只是表象，亦即僅是一種虛假的尊重。

一言以蔽之，寬容並不是解決跨文化溝通問題的萬靈丹。寬容至多只能被視為是成功溝通的必要條件之一，但並不是其充分的條件。**單單**訴諸這個處方簽很有可能會被認為僅僅是在紙上談兵或空喊口號；它是空洞的，因為它不會自行生效。有鑒於此，我們需要訴諸更具體的方式來協助解決我們的問題。因此之故，我們應去尋找成功的跨文化溝通案例，分析出其所具備的可實踐性條件，藉以建立出一套更適用的跨文化溝通模式。而在筆者看來，吾人可以轉向生命倫理學（bioethics）去尋找一些線索，因為我們確實看到有關生命倫理學的議題總是能在法律和政策等實務層面上達到一定程度的共識。

---

[6] 陳文團，《政治與道德》，頁 209。
[7] 陳文團，《政治與道德》，頁 218f。

airiti

貳、生命倫理學迄今常遇到的跨文化問題

生命倫理學作為哲學的一門新研究領域，正逐漸在國際間被廣泛重視。生命倫理學係針對「我們如何負責任地去處置科技世界裡所遭遇到的有生命的存有者」一事進行倫理學反思。生命倫理學所遭遇的難題在我們今日日常生活中是廣為人知且非常迫切的，因為這些隨著生物學和醫學領域之快速發展而浮現出來的難題日益變得嚴峻，以至於吾人亟需在各種利益團體中尋求社會共識以解決它們。生命倫理學牽涉到的是醫學、生命科學、倫理學、神學、社福、法律和政治等等這些不同學科在處理諸如醫病關係、安樂死、器官移植、生殖醫學、基因工程、產檢、流產、避孕等等方面之議題時所面臨的諸般爭議。因此之故，生命倫理學自始即是在這些跨學科的論述中發展自身，試圖為其找出一些有助於在實務中做出道德判斷的原則和策略，以俾能為所有涉及該議題的學科建立一些共識。尤其是生命科學和醫療技術之飛速發展所帶來給我們的諸般前所未見的難題，更需要相關利益團體或社群的共同決定，以便我們能夠負責且合理地去應付劇烈變化中的人類生活環境。一旦有一共同決定被達成了，則表示諸利益團體間存在著一社會共識。而令人驚訝的一個事實是，我們確實可以在我們自己的社會裡找到一些有關生命倫理議題的最低限度共識——即便那些僅只被認為是暫時性的、且不太令人滿意的共識。筆者即是基於上述這個事實，試圖進一步思索如何以生命倫理學的論述模式作為跨文化溝通的一種參考模型。

到目前為止，當談到生命倫理學的跨文化難題時，諸多人關注的是**文化多元論**和**文化帝國主義**之議題。這些研究者聚焦在民族／地域意義下的文化概念，主張在當今的生命倫理學論述中存在著某種文化價值觀上的權力不對稱現象。從西方倫理學之理性傳統來看，生命倫理學作為倫理學的分支，其一方面需追求道德法則的普遍性——亦即超越任何單一的文化——，另一方面它又必須是可應用於不同的文化，從而與後者的特殊社會規範不相衝突。就此而言，生命倫理學的任務就是要去向吾人展示它如何能堅持其普遍性宣稱，同時仍能尊重文化多樣性。基於此理由，非裔哲學家巴德格辛（Segun Gbadegesin）遂提出「跨文化生命倫理學」（transcultural bioethics）之概念，並描述其旨如下：「跨文化生命倫理學會是這樣的一種生命倫理學，其並不特屬於任何單一的文化，而是形成一個討論平台，讓來自各式不同文化的人均能基於平等立足點來參與。」[8]他在此使用「基於平等立足點」一語暗示著如下來自非

[8] S. Gbadegesin, “Bioethics and Cultural Diversity,” in: *A Companion to Bioethics*, ed. by Helga Kuhse & Peter Singer (Oxford / Malden: Blackwell Publishers, 1998), p.26.

airiti

西方文化的批評：生命倫理學原是西方文化下的產物，「生命倫理學是被西方世界以及西方自由個人主義之精神特質所支配。」[9]顯然地，迄今大多數有關生命倫理學的論述均崇尚個人自由和自律之人類權利。西方文化非常重視這些權利，而非西方文化相反地並不賦予後者以優先權。在西方文化和非西方文化之對立模式下，不少非西方學者認為：西方世界透過將生命倫理學問題全球化來把其核心價值強加諸於非西方世界，藉以擴張其文化帝國之領土。為了抵禦這種文化帝國主義，有些學者不僅只採取文化多元論的立場，更還採取一種更為激進的價值相對論立場。巴德格辛則是拒絕這種激進的立場。他雖承認文化是多元而相對的，但不承認道德價值是相對的。[10]畢竟，文化相對主義在邏輯上並不蘊含道德相對主義。巴德格辛既拒絕文化帝國主義，也拒絕道德相對主義。因此，他把生命倫理學當作一個論辯競技場，藉以尋找一些能跨越諸文化邊界的共同價值觀，進而建立出生命倫理學的基本原則。他提出用來發掘出這些共同價值的處方簽就是「文化際間的理解」（intercultural understanding）和「跨文化的對話」（transcultural dialogue）這兩個核心元素。[11]此外，他還進一步勾勒出跨文化生命倫理學的五個重要階段如下：

> 一、認真努力去理解其他民族之文化與價值觀；
>
> 二、發展出一套匯編諸般跨越文化的價值暨信念系統之手冊；
>
> 三、促進針對那些價值和信念系統之批判性分析的跨文化對話；
>
> 四、確認這套匯集諸般超越特定文化的共同價值之集合；
>
> 五、利用這套共同價值觀來發展生命倫理學的諸般原則與標準。[12]

巴德格辛所提出的處方顯然比起前述單單訴諸寬容的方式還要更具說服力。首先，它的兩個核心元素能為生命倫理學中的跨文化溝通提供理論奠基，亦即：文化

---

[9] S. Gbadegesin, “Bioethics and Cultural Diversity,” in: *A Companion to Bioethics*, ed. by Helga Kuhse & Peter Singer, p.24f.

[10] S. Gbadegesin, “Bioethics and Cultural Diversity,” in: *A Companion to Bioethics*, ed. by Helga Kuhse & Peter Singer, p.30.

[11] S. Gbadegesin, “Bioethics and Cultural Diversity,” in: *A Companion to Bioethics*, ed. by Helga Kuhse & Peter Singer, pp.26, 30f. 巴德格辛將不同文化之間的溝通活動區分出文化際間理解和跨文化對話這兩個階段，並將文化際間理解視為跨文化對話的前期階段。唯從現象學的觀察來看，文化際間理解之所以可能，卻也必須以跨文化對話為前提，因此筆者建議在此不妨將這兩個概念視為同一個溝通過程中的兩個在存有學上不可分割的環節。

[12] S. Gbadegesin, “Bioethics and Cultural Diversity,” in: *A Companion to Bioethics*, ed. by Helga Kuhse & Peter Singer, p.30.

airiti

際間理解可以確保文化上的多樣性，而跨文化對話則能促進倫理學上的普遍性。其次，它為我們展示了一套比起僅僅呼籲人心懷寬容還要更為具體的操作程序，因此對於減少文化衝突和形塑跨文化共識來說是個更有前景的提案。

儘管如此，巴德格辛的處方在筆者看來依舊不盡人意，因為他實際上所提出的仍是一種**理想的**過程，也就是說，它並不算是真的立於實際操作的層次上，而是還停留在理論原則之層次上。就巴德格辛指出了「生命倫理學中最困難的問題在於有關價值和信念上的文化差異」這點而言，他是正確的。但是他並沒有意識到以下事實：價值觀和信念系統在跨文化溝通中是如此緊密地跟其**實踐**（praxis）統整在一起的，以致於前者一旦有所變化總意味著後者也會隨之發生變化，反之亦然。對於生命倫理學這種在不同利益團體中求取社會共識的**實踐哲學**（practical philosophy）來說，僅去空談理論原則而無涉實踐後果，肯定是不夠的。當巴德格辛歸結道，生命倫理學中最困難的挑戰不是出現「在生命倫理學本身的實踐層面上」，而是「在基本倫理價值的層面上」，[13]這時他毋寧只有指出**理論上要做什麼**，而不是**實踐上該如何去做**。因此之故，他並沒有去查驗那些理論原則是否以及在多大程度上是在現實中可實踐的。事實上，我們總是能找到一些實例，在那裡的文化際間理解並不意味就認可了那些來自另一文化的倫理價值，以致於跨文化對話最終仍只流於空談，而無法形成共識。換言之，這些實例指出了就算是滿足了巴德格辛所提出的理論原則，其仍如同訴諸寬容態度那樣，實際上也不一定就能達成理想中的結果。

參、生命倫理學中的跨學科對話作為一種跨文化現象

如前所言，我們這裡所要處理的主要問題是：價值暨信念系統之變化在跨文化溝通中究竟如何可能，以俾能夠達成共識？這個問題預設了，分屬不同文化圈的雙方只要在價值觀和信念系統上不曾發生任何變化，其彼此間就幾乎不會產生共識。我們從前面的分析已發現到，寬容的態度、文化際間理解以及跨文化對話雖都有助於雙方彼此溝通，但均不足以成為解決這個問題的充分條件。寬容態度固然能讓人尊重對方的文化差異性，文化際間理解能讓人承認確實存在文化多元現象，跨文化對話能夠促進不同文化價值視域之融合，然而就算是在能夠滿足這些條件的情況下，

[13] S. Gbadegesin, “Bioethics and Cultural Diversity,” in: *A Companion to Bioethics*, ed. by Helga Kuhse & Peter Singer, p.27.

airiti

人們仍舊有可能只是維持著有如井水不犯河水般的價值相對主義立場而已，亦即：其彼此雖不衝突，但是卻無共識。既然巴德格辛的處方並未能提供任何更具體的指示以協助人形成共識，顯示其並未正視生命倫理學在實務操作中究竟是如何達成共識的。所以我們有必要更深入考察生命倫理學之實踐活動的特徵，以俾能揭示出其究竟是如何成功地使所有相關利益團體能在一定程度上捐棄一己之見，共同做出一個能在最低限度下被彼此接受的決定。有鑑於直接從地域民族義下的文化來考察生命倫理學尚不足以發掘出我們所想要找到的答案，所以我們接下來將轉向考察生命倫理學的跨學科對話，試圖看看能否從中汲取出某些有助於成功達致跨文化共識的要素。

首先，這裡應先說明我們是在何種條件下將生命倫理學的跨學科對話視作為一種跨文化溝通。如我們已見的，前述那些涉及到生命倫理學論述的學科各式各樣，而且分屬於不同的知識領域。按照通常的科學分類，這些學科能被簡單劃分成兩大類，亦即**人文學科**和**自然科**學。這兩類的科學社群不論是在思維方式、使用語言和專業興趣上均有所不同，以致來自這兩類社群的學者們彼此間通常不太能很好地相互理解。他們看起來就彷彿生活在不同的世界裡，我們甚至可說他們生活在不同的文化裡。有鑑於人文學者和自然科學家之間難以逾越的溝通鴻溝，斯諾（Charles Percy Snow）曾在 1959 年名為「兩種文化和科學革命」（Two Cultures and the Scientific Revolution）的講座中將這兩類科學社群描繪成分屬「兩種文化」。他接著把文學知識份子與物理學家分別看作為這兩個不同文化的主要典型代表：

> 文學知識份子位在一端；科學家在另一端，而最具代表性的則是物理學家。兩者間存在著一道互不理解的鴻溝——有時（尤其是年輕人之間）還懷有敵意和厭惡感，但大多數則均是缺乏理解。他們對彼此均有個奇怪的扭曲圖像。他們的態度是如此不同，以至於他們縱使是在情感層面上也找不到多少共同點。[14]

儘管人文學科和自然科學的本質差異處早在 19 世紀末、20 世紀初期間就已在哲學圈裡被廣泛討論過，[15]但卻是斯諾讓這兩類科學社群之**對立狀態**更加地舉世周知。

---

[14] C. P. Snow, *The Two Cultures and A Second Look* (London / New York: Cambridge University Press, 1969), p.4.

[15] 譬如新康德主義者李凱爾特（Heinrich Rickert）及詮釋學家狄爾泰（Wilhelm Dilthey）均曾特別撰文討論此議題。

airiti

斯諾宣稱，當時所見的這兩群學者「在智力上可相比擬、在種族上相同、在社會出身上沒有顯著差異、獲得的收入相同」，但「在智識、道德和心理的風氣上」卻毫無共同之處。[16]斯諾以「兩種文化」之名來稱呼這兩群人，並將文學知識份子和物理學家分別描繪成懷舊的勒德份子（Luddites）及樂觀的進步份子：前者是強烈地反對將任何的新科技引進社會中，後者則真誠地運用新技術來改善人類福祉。由於雙方的相互誤解及不同價值體系，使得他們不具備共同的基礎來進行溝通，從而也無法良好地相互合作。既然這兩種文化沒有可以交集相遇之處，其遂錯過了突破產生創造性思想的機會，譬如：李政道和楊振寧在 1956 年發現宇稱不守恆（parity non-conservation）原理之際，當時學界的情況就是如此。[17]對斯諾來說，唯一能解決此問題的方法就是透過教育。[18]他在這裡實際所指的，就是讓文學知識份子獲得一般自然科學的教育。這是因為斯諾把造成這兩種文化間的鴻溝問題歸咎於「文學知識份子根本不了解自然科學」這個事實。斯諾對這兩種文化的描繪一方面冒犯了文學知識份子，另一方面又偏愛推崇自然科學家，以致後續引發了許多爭論。[19]

儘管斯諾對於兩種文化論所提出的整個論證並不是十分謹慎地建構出來的，而且也不是能夠令所有人都信服，但這並無損於他的以下洞見：（1）人文學科與自然科學的學者會因其學術本質上的差異性而各自形成不同的文化社群，[20]（2）跨學科對話也可視為一種文化際間的溝通問題，以及（3）人文學科和自然科學間盛行著一種敵對態度。事實上時到今日，這兩個學術社群仍舊還是不能很好地相互理解，甚至還更加地敵視對方。

從自然科學家的角度來看，雙方的對立自始就是關於科學與非科學之區分的爭論。自然科學家堅稱唯有他們才能以科學的名義進行可靠的研究和理性的談話，至於人文學者所做的則基本上是不可靠和非理性的，簡言之就是不科學的。相反地，

---

16 C. P. Snow, *The Two Cultures and A Second Look*, p.2.

17 C. P. Snow, *The Two Cultures and A Second Look*, p.15f.

18 C. P. Snow, *The Two Cultures and A Second Look*, p.18.

19 最為著名的爭論莫過於英國文學批評家利維斯（Frank Raymond Leavis）跟斯諾之間的論爭。

20 雖然斯諾承認自然科學裡不同學科間的人彼此也不總是能夠完全了解對方，不過由於他們擁有共同的態度、標準、行為模式、研究進路、思想預設，故自然科學家在其所形成的圈子裡進行溝通還是會比其跟人文學科的學者容易得多。（C. P. Snow, *The Two Cultures and A Second Look*, p.9.）斯諾這種將所有自然科學家當作一個大社群的想法，後來亦被孔恩（Thomas Kuhn）所繼承。（Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd Edition [London: The University of Chicago Press, 1970], p.177.）

airiti

人文學者並不同意自然科學家壟斷了人類的知識；他們或許會承認自然科學對於物理世界的看法是正確的，但卻不認為所有人類知識的有效性均得完全依據自然科學的標準來進行判斷。尤其是當孔恩（Thomas Kuhn）在其 1962 年出版的《科學革命的結構》（*The Structure of Scientific Revolutions*）一書中批評了傳統的科學概念之後，有越來越多的人文學者不相信自然科學理論和人文學科理論之間可以劃出一道清晰的界限。由此可見，自然科學家與人文學者的隔閡不光是緣於一種對彼此**專業**的認知差異，更還出於其對**科學概念**的理解大不相同。哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）在 1967 年出版的《論社會科學的邏輯》（*Zur Logik der Sozialwissenschaften*）一書裡，甚至將自然科學與人文學科間這個長期以來的鴻溝現象稱作為「科學的二元論」（dualism of science）。[21]

這種因為對科學概念的不同理解而造成的自然科學和人文學科間之對立，在 20 世紀末期更形加劇，特別是在那些與**後現代主義**（postmodernism）運動有關聯的人文學者們開始將兩者的關係詮釋成**獨裁的現代性**（autocratic modernity）與**多樣的後現代性**（diverse post-modernity）之區別後。後現代主義者大力抨擊自然科學宣稱的客觀性和權威性；與此同時，自然科學家則是譴責後現代主義這類「學術左派」所採取的相對主義和非理性主義。這樣的對立不可避免地演變成所謂的自然科學與人文學科間的「科學戰爭」（science war）。有個極富戲劇性的例子就是所謂的「索卡事件」（Sokal affair），其源於紐約大學物理學教授索卡（Alan D. Sokal）1996 年於《社會文本》（*Social Text*）這份在北美地區之文化研究中佔領先地位的期刊雜誌裡，發表了一篇標題為〈跨越邊界：邁向量子引力之形變詮釋學〉（Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity）的戲謔性文章。索卡的這篇文章中充斥著後現代主義的行話，在內容上也與後現代主義思想相呼應：他在那裡宣稱量子物理與相對論聯合起來將能推進一種後現代的解放科學。然而，這一整篇文章，其實只是一場言之無物的胡言亂語而已，而且還是他刻意為之的。而就在他這篇文章於《社會文本》發表後，索卡隨即又在另一份期刊《通用語》（*Lingua Franca*）中揭露他所開的這個玩笑。索卡事件讓許多自然科學家感到歡欣鼓舞，因為《社會文本》之編輯群毫無能力辨別索卡文章的內容真偽，這讓他們先前懷疑「後現代主義者實際上對自然科學根本完全無知」一事終於獲得了證實。索卡事件的例子看來不但是坐實了斯諾的兩種文化概念，更還斷言了跨文化溝通的不可能性，畢

[21] J. Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, trans. by Shierry Weber Nicholsen and Jerry A. Stark (Cambridge: Polity Press, 1988), p.2.

airiti

竟人文學科最終並不具有任何知識與權利來評判自然科學家所做之事。

如此說來，似乎彌合這兩種文化差距的唯一途徑就是按照斯諾的建議，讓人文學者去學習自然科學的知識和方法，並運用它們來處理我們生活世界中的所有事物。斯諾這個解決跨文化溝通問題的方案就是要讓所有學者都運用**相同的自然科學概念範疇**來說話。因為只要他們全都使用**同一種語言**來交談，他們之間自然就不會再有文化衝突了。簡單來說，斯諾的這個解決方案歸根究柢其實不過就是在將自然科學與人文學科間的**跨文化**（*inter*-cultural）溝通化約成自然科學內部的**文化內**（*intra*-cultural）溝通罷了。然而，跨文化溝通一事絕不應被如此簡化地被對待，因為這種處理方法毋寧仍如前述的文化帝國主義那樣完全不將另一方的價值納入考量。

肆、跨規範詮釋學視野下的生命倫理學之實踐

我們現在所面對的是一種跨領域合作（或說科際整合）的議題。自斯諾所處的那個時代以降，自然科學的發展益發地突飛猛進，應運而生出諸多新的科技發明與應用，但也同時伴隨產生了許多以往未曾想過的新的社會問題，而這些是單單憑靠自然科學本身所無法恰當解決的。我們在生命醫學科技的發展過程中所遭遇到的生命倫理學問題就是其中一個例子。這些問題的出現，讓我們警覺到：自然科學雖能打開潘多拉的盒子，讓人類體驗自然世界的更多可能性，但其卻無法提供足夠的信息來告訴人類該如何在這些新的可能處境下做出正確的決定。同樣的道理，就算吾人能習得自然科學的知識也不意味著就能夠在生活實踐中適當地運用它們。正因為如此，自然科學需要向外尋求某些幫助，以俾能在日常生活中被恰當地應用，尤其是當這些應用關涉到社會中的人類事務時。這些應用問題均需要求助於價值判斷上的反思，而這點卻非是那始終追求「價值中立」的自然科學所擅長的。相較於那些奉純**理論知識**為圭臬的自然科學家，人文學者更善於掌握**實踐知識**，遂反倒能就那些有關生命倫理學中的新問題提供一些經過深入反思的價值判斷。自然科學與人文學科各有專長，沒有一個單一的學科可以將整個生命領域獨佔為它自己的疆域。這也正是為何在生命倫理學的議題上需要雙方某種形式的合作，以作出一個共同的決定。而凡是有作出**共同決定**之處，其必當會需要基於某種程度上的**共識**，後者則又轉而得基於成功的意見溝通活動。

當然，這種生命倫理學上的跨領域合作在實務上也絕非是可易如反掌般地輕易

airiti

達成，而是需要經歷長時間的溝通與磨合。在此，我們不妨透過生命倫理學在臺灣的發展過程來闡明此情況。在 1990 年代後期，臺灣內部對於生命倫理學議題的關注與討論開始蓬勃發展。我們透過徐佐銘的說明[22]發現到，通過學術期刊《應用倫理研究通訊》——其為今日的《應用倫理評論》之前身——自 1997 年起的十年持續引介，以及相關學會、研究室、學系之教育推廣，才令國內對於生命倫理學的議題有了一定程度的掌握。根據蔡篤堅的梳理，[23]我們還可注意到，臺灣生命倫理學的實務推動更還有政府力量的介入，譬如衛生署自 1999 年起曾推動訂定了諸多法律規範以管理相關事務；[24]只不過亦誠如蔡篤堅所指出的，政府迄至 2007 年的一系列措施並無法令醫療體系獲得大眾的信賴與尊重，究其因則是在於此實非衛生單位能夠光憑藉著由上而下的方式來落實完成之事，而是需要通過審議式民主之由下至上的溝通方式才能對相關議題達成共識。若我們僅就這些生命倫理學議題來比較分析，可清楚看到除了像胎兒性別選擇、SARS 引發的社會倫理責任暨風險管理問題這類有地區特色的議題之外，大多均屬全球性的議題，例如：愛滋病、醫病關係、臨終照護、器官移植、基因工程、胚胎實驗、幹細胞研究、醫療倫理委員會、代理孕母等等。上述這些議題不但社會牽涉層面廣，而且吾人在當今這個學科高度分化發展的時代裡尤其需要具備各種相關專業知識後，方才可能擁有足夠的能力去處理它們。譬如今日當一名醫師在思考是否需要進行一項醫療行為時，其所納入考慮的往往不僅是病患本人的權益而已，更還需要旁涉到醫療技術的限制、社會資源的分配、法律制度的規範等等事宜才行，因為這些事情都可能會影響到採取該項醫療行為時的道德品質。這也使得各種醫療相關倫理委員會的組織成員必須有很大的比例得開放給非醫療護理相關的人士，以求建立更為合適的的倫理管理機制。因此之故，生命倫理學的議題向來都要求一定程度的跨領域溝通，而無法自限於單一學科的獨白。

總括而言，不論是從議題範圍或其處理過程來看，生命倫理學均可被視作為一

---

22 徐佐銘，〈搭建倫理學與實際人生的橋樑：賀《應用倫理研究通訊》十年有成〉，《應用倫理學研究通訊》41(2007): 7-10。

23 蔡篤堅，〈台灣生命倫理學發展的困境與挑戰〉，《應用倫理學研究通訊》41(2007): 20-34。

24 這些試圖落實生命倫理學原則的法規包括了：1999 年修正《優生保健法》、2000 年制定《緩和安寧條例》、2002 年頒布《研究用人體採集與使用注意事項》及《基因治療人體試驗申請與操作規範》、2003 年頒布《體細胞治療人體試驗申請與操作規範》、2004 年制定《腦死判定原則》、2005 年訂定《人體器官組織細胞輸入輸出管理辦法》及頒布《藥物基因學研究之受檢者同意書內容參考指引》、2006 年開放健保 IC 卡加註安寧緩和醫療意願等等。

airiti

個跨文化的對話場域。「跨文化」在此具有雙重意義：一是指跨越民族文化差異，二是指跨越學科文化差異。前者涉及到的是各民族國家之風土民情、思考方式上的型態差異；後者涉及到的則是斯諾所說的那種自然科學與人文學科間的文化差異。而生命倫理學在面對上述雙重文化差異所造成的溝通問題時，毋寧很難僅僅以「多元文化並容」之名來將其輕鬆打發過去。尤其是在當今這個醫學知識與醫療技術之交流已進入全球化的時代裡，諸多國家均一同面臨著發展生命醫療與相關研究的急迫性，也相應地需要去對相關議題做出政治上的決策（譬如擬定指導方針或制定相關法規），以俾在醫療研究管理層面上達成一定程度的標準化或至少在不同社經立場間取得最低限度的一致性。生命倫理學的運作就在於介入這個決策過程，以減少或調和國內與國際間的醫療實務操作上所出現的道德衝突。正是這種實務取向，使得生命倫理學不得不一直尋求著跨界溝通，以求在多元意見紛立的處境中仍能夠達到一定程度的道德共識。

誠如夏儂（Thomas A. Shannon）所言，生命倫理學的實踐可以教會我們跨學科思考暨合作的必要性。[25]更仔細的來看，我們在生命倫理學的跨學科對話中基本上是同時面對兩個溝通難題：一個是**語言的不可轉譯性**難題，亦即人文學科語言和自然科學語言之間的溝通問題；另一個則是**價值的不可通約性**難題，意指道德價值與研究價值之間的溝通問題。在面對生命倫理學的議題時，自然科學家與人文學者都會意識到這兩個難題，而且也都幾乎會發現它們是難以徹底解決的。儘管如此，這並不意味著雙方就不必去一起尋求達成共識。事實上，在當今這個全球化的生活環境裡，生命倫理學問題無所不在，其迫使我們不得不去進行溝通、作出一共同的決定，俾使新的生命醫療科技不會危害到我們社會的道德基礎，並保障我們的社會能繼續順利運作下去。而作為社會共同體的一員，自然科學家與人文學者在面對特定的生命倫理學議題時，遂均擁有同樣的迫切**需求**去就如何處理該議題達成一**共識**——縱使那只是一種**暫時性的共識**。[26]而這種共識在生命倫理學實務上的具體展現就是相關政府法令或社會規範的制定。這個達成共識的需求即是促成跨文化溝通得以展開

[25] T. A. Shannon, *Introduction to Bioethics*, 3rd Edition (Mahwah: Paulist Press, 1998).

[26] 這裡所謂的「共識」基本上還可以有強弱之分。強的共識係指眾人對於所爭論之事在理解前結構的三個環節——前有（Vorhabe）、前見（Vorsicht）與前念（Vorgriff）——均達成一致，或甚至變成同一；弱的共識則是只要其中某個環節相一致，從而能讓眾人在實際行動的抉擇上達成一致意見即可。（蔡偉鼎，〈相互理解：心理分析作為高達美詮釋學論爭之問題〉，載於劉斐玟、朱瑞玲（主編），《同理心、情感與互為主體：人類學與心理學的對話》，臺北：中央研究院民族學研究所，2014，頁 397-399。）就此而言，在生命倫理學實務上所達成的共識其實大多均屬弱的共識。

airiti

的重要條件。若沒有這個需求，也就沒有**動機**能夠讓人有意識地去進行有實效的溝通行動。正是在此動機的驅使下，吾人方可進而配合**寬容的態度**以承認他者有權維持其特殊性，從事**文化際間理解**來嘗試相互了解其他文化的內容，並透過**跨文化對話**來修改或調適各自的價值觀暨信念系統以使能夠在一定程度上彼此相容。這時，我們即可說雙方均達成了視域融合的效果，並且在該特定議題上建立了最低限度的共識。我們在此可將上述這種調解不同的價值觀與信念體系以達成共識的整個過程視為一種詮釋學過程，並將對此過程的相關研究稱為「跨規範詮釋學」（internormative hermeneutics）。

現在，我們至少可以肯定有一個領域，是自然科學和人文學科在那裡能夠真正相遇、而非相互對抗之處，此即：生命倫理學。我們發現，自然科學和人文學科確實能在生命倫理學裡中合作。對雙方而言，跨學科溝通的**動機**就在於它們在生命倫理學的議題上必須**相互依賴**才有辦法找到某個可行的共識，或至少形成一些暫時的解決方案。總之，達成共識的共同需求才是生命倫理學在實務上的核心要素。前面提到有些學者指責當今生命倫理學執持西方價值觀而淪為文化帝國主義，究其原因即在於：西方學界在把持全球學術界的優勢後，不再認為需要跟非西方世界的價值觀進行溝通。一旦西方世界沒有了這個動機，任其如何地強調進行**文化際的**對話，終究也只是停留在一種**文化內的**對話。

經過了上述的分析，我們得出以下結論：不同文化之間並不是絕不可能彼此溝通並成功達成某種共識——即使那只是暫時性的共識。就跨學科溝通也可視為一種跨文化溝通而言，我們了解到「具備達成共識的動機」乃是成功溝通的一個重要條件。而這個動機不僅適用於**跨學科**的交流與合作，也適用於**跨文化**的交流與合作。在此一相同動機下，分屬不同文化圈的兩造還必須有意識地同時進行語義學暨價值論上的溝通，並理解到這樣的一種溝通過程其實就是一種跨規範詮釋學的溝通過程。

參考文獻

徐佐銘，〈搭建倫理學與實際人生的橋樑：賀《應用倫理研究通訊》十年有成〉，《應用倫理學研究通訊》41(2007): 7-10。

陳文團，《政治與道德》，臺北：臺灣書店，1998。

蔡偉鼎，〈相互理解：心理分析作為高達美詮釋學論爭之問題〉，載於劉斐玟、朱瑞玲（主編），《同理心、情感與互為主體：人類學與心理學的對話》，臺北：

中央研究院民族學研究所，2014，頁 391-426。

蔡篤堅，〈台灣生命倫理學發展的困境與挑戰〉，《應用倫理學研究通訊》41(2007): 20-34。

Gbadegesin, S. "Bioethics and Cultural Diversity," in: *A Companion to Bioethics*. Ed. by Helga Kuhse & Peter Singer. Oxford / Malden: Blackwell Publishers, 1998, pp.24-31.

Habermas, J. *On the Logic of the Social Sciences*. Trans. by Shierry Weber Nicholsen and Jerry A. Stark. Cambridge: Polity Press, 1988.

Kimmerle, H. *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2002.

Kuhn, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd Edition. London: The University of Chicago Press, 1970.

Shannon, T. A. *Introduction to Bioethics*. 3rd Edition. Mahwah: Paulist Press, 1998.

Snow, C. P. *The Two Cultures and A Second Look*. London / New York: Cambridge University Press, 1969.

Tsai, W.-D. "How Does a Foreign Religion Thrive in an Indigenous Culture? A Comparative Study of the Spread of Foreign Religions in the Chinese-Speaking Culture Sphere," *Buhdi: A Journal of Ideas and Culture* 17.3(2013): 50-87.

初稿收件：2018 年 07 月 05 日　　**審查通過**：2018 年 8 月 22 日
責任編輯：盧宣宇

作者簡介：

蔡偉鼎：
德國慕尼黑大學哲學博士
國立政治大學哲學系副教授
通訊處：11605 臺北市文山區指南路二段 64 號 國立政治大學哲學系
E-Mail：sprache@nccu.edu.tw

airiti

On Intercultural Communication in a Globalized Environment: A Hermeneutical Reflection Through a Clue from Bioethics

Wei-Ding TSAI

Associate Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University

Abstract: In the era of globalization, communications between different cultural worlds become increasingly frequent, and thus there are more and more cultural conflicts to emerge. In view of this, it is an urgent task for us today to carry out intercultural communications smoothly and successfully. Although appealing to tolerance and respect will undoubtedly help communications between different cultural circles, this is still not enough to ensure that those communications will be successful. Therefore, this article attempts to explore the communication model in the field of bioethics, in order to draw lessens from it.

Bioethics has now become an important issue in our global world. So far, theoretical discussions on intercultural problems in bioethics have mostly focused on cultural relativism and cultural hegemony, and tried to propose some principled stands to respond to them. However, this is also not enough to explain how bioethics achieves intercultural understanding and consensus to resolve specific problems in practice. The author believes that the intercultural communicative competence of bioethics can be clarified from another aspect. Every debate about bioethics is always already an interdisciplinary discourse, i.e. a communication between scholars of humanities and natural scientists. Since the two types of scholars are so different in their way of thinking and speech habits that both, as C. P. Snow said, simply represent two distinct cultures. Regarding interdisciplinary discourse as a kind of intercultural phenomena, we could observe how these two cultures reach a consensus on the praxis of bioethics, and then analyze some important conditions for the sustainable development of intercultural communication.

airiti

Key Terms: Cultural Conflict, Intercultural Philosophy, Interdisciplinary Communication, Bioethics, Internormative Hermeneutics