

# 生命体尊严： 生命尊严的法律内涵解释

汪志刚<sup>\*</sup>

**内容提要：**对于民法典纳入生命权保护范围的生命尊严，多数见解认为其核心内涵是死亡尊严，权利化的主要表现是维生医疗拒绝权等与死亡相关的自决权。这一见解不当解释了生命尊严的文义，不仅会导致生命尊严保护片段化和生命权自相矛盾、自我吞噬，而且有悖于医疗自主权法理、有未准确反映此前立法和安宁疗护发展之嫌。生命尊严宜解释为生命体尊严，即人的生物体固有的伦理价值和尊贵的法律地位，遗体、胚胎和人体之一部所受保护也内含生命体尊严，并可与前者共同构成一种更符合时代发展需要的类型化尊严。这种尊严对于自然人来说，是人格尊严保护的核心，所欲维护的核心价值是生命体的人格生成价值和生物自我，并可为基因尊严、脑尊严保护提供更明晰的依据；对于遗体、胚胎和人体之一部来说，主要表现为一种具有公序性质的集体尊严，所欲维护的核心价值是这些生命体的情感价值和公共价值。

**关键词：**生命权 生命尊严 死亡尊严 维生医疗拒绝权 生命体

生命尊严本为语义宽泛、模糊之日常用语，民法典第1002条将其纳入生命权的保护范围，使之与生命安全并列，是我国民法典的一大创造。这一创造能否最终发展成为中国自主法学知识体系的一部分，很大程度上取决于我们能否对生命尊严的法律内涵作出合理解释，并使之服务于实践问题的解决。然而，从目前的情况看，学界对生命尊严内涵的解释莫衷一是，且大多缺乏必要的学理资源支持；实践中也未出现以之为据的法院裁判。这或许与民法典出台前鲜有学者明确将生命尊严阐述为生命权的一部分有关，也与立法机关未对生命尊严的内涵和入法理由作出明确解释和说明有关。有鉴于此，本文将对生命尊严入法后的法律内涵进行探讨，以使生命尊严受法律保护的规则能够尽可能地得到合理的解释和运用。

## 一、关于生命尊严法律内涵的不同解释

生命尊严被写入民法典，首见于2019年全国人大常委会审议的《民法典人格权编草案

<sup>\*</sup> 江西财经大学法学院教授。

(二审稿)》第783条。该条经简单文字修改后,最终成为民法典第1002条,条文表述被确定为“自然人享有生命权。自然人的生命安全和生命尊严受法律保护。任何组织或者个人不得侵害他人的生命权”。围绕新增的生命尊严的法律内涵,学理上有不同解释,较具代表性的观点主要有以下几种。

“生命质量(维护)论”的基本观点为:“生命尊严,是指维护生命存续的质量和维持生命结束的质量”,〔1〕前者要维护的是活的尊严,后者要维护的是死的尊严即“优死”。以此观之,该论实际表达的观点应是:生命尊严是指生命存续和结束的质量,而不是指这种质量的维护,因为后者乃是生命尊严受法律保护而非生命尊严的内涵。以此立论为基础,该论进一步提出以下解释论意见:第一,“无法从民法典第1002条的规定中解释出个人对其生命享有自主决定的权利,更不能将其解释为个人有权积极地选择安乐死,或者选择消极安乐死。但是,生命尊严受法律保护与患者的临终关怀并不矛盾,甚至,可以从保护生命尊严的角度解释出个人有权依法主张维生治疗拒绝权”。〔2〕也就是说,生命尊严可以为未来特别法规定临终关怀提供上位法依据。〔3〕第二,“生命尊严是人格尊严的重要组成部分,而‘生命尊严’不仅适用于活着的人,还可以扩展适用至人体胚胎、胎儿、遗体等的保护。”〔4〕于此,适用于胚胎、遗体保护的生命尊严已不再是生命存续或结束质量意义上的尊严,而是一种论者未予明确界定的带引号的生命尊严。

“生命自我决定论”是一种已明确受到生命质量(维护)论反对的解释论。该论的基本观点为:〔5〕第一,“不管是人格尊严还是人之尊严,尊严之存在都是因为人对其人格或对其自身具有自我决定的能力或可能性。……因而,尊严的核心在于人的排除他决的自主决定的能力。”“生命尊严将生命与尊严联系起来,意味着建立起生命与人之自我决定的关联”,故而,应将生命尊严的概念内核确定为“生命自决的可能性”。易言之,承认生命尊严受生命权保护,就等于“承认了在特定情况下人对其生命的自我决定能力”。第二,“生命自我决定权之行使意味着对生命存续利益之放弃”,这将诱发二者之间的冲突,所以法律上有必要“将其权能限定在社会主流观念和法律秩序所许可的范围内”。这种限制“不管是按照生命维持利益放弃之合理限制的思路,还是生命维持利益与生命尊严价值调和的思路”,所得结论基本一致,即“生命尊严所包含的人对其生命的自我决定的权利,必须限定于生命已丧失自我维持的能力以及人格陷入不可逆转的自主性丧失的情况下才能行使”。在其他情形,仍应坚持生命维持利益优先于生命尊严的原则。第三,生命自我决定权在比较法上的实现路径,主要有积极安乐死、医生协助结束生命〔6〕和尊严死(不予维生医疗之后的死亡)。我国法上的生命尊严的实现,应优先采用尊严死的路径,即应将生命自我决定权的内容“限定于拒绝维生医疗措施的决定权”。

“出生和死亡尊严论”的基本观点为:〔7〕“生命尊严包括生的尊严和死的尊严”,但不

〔1〕 王利明:《人格尊严:民法典人格权编的首要价值》,《当代法学》2021年第1期,第5页。

〔2〕 王利明、程啸:《民法典释评·人格权编》,中国人民大学出版社2020年版,第158页。

〔3〕 参见王利明:《民法典人格权编的亮点与创新》,《中国法学》2020年第4期,第11页。

〔4〕 前引〔1〕,王利明文,第6页。

〔5〕 参见刘召成:《生命尊严的规范构造与制度实现》,《河南社会科学》2019年第7期,第36页以下。

〔6〕 医生协助结束生命也称医助自杀,是指由医生为患者提供致死方式,而由患者自己执行以达到死亡结果的行为。

〔7〕 参见杨立新、李怡雯:《论〈民法典〉规定生命尊严的重要价值》,《新疆师范大学学报(哲学社会科学版)》2020年第6期,第103页以下;杨立新:《人格权法通义》,商务印书馆2023年版,第224页以下。

包括人在出生之后、死亡之前享有的活的尊严。“在一般的理解上,人格尊严更侧重于对人的活的尊严的保护,忽略对死的尊重”,而民法典规定生命尊严,使之成为人格尊严的一部分,就是要“实现生、活、死的尊严一体化”,从而使得人格尊严得到更全面的保护。其中,生的尊严即出生尊严一般只能由社会和父母来保障,因为人对出生并没有选择的权利。但是,人在出生之后可以自我维护活的尊严,而“有尊严的活,当然排斥无尊严的活”,即个体在特定情况下有权选择有尊严的死。“从这个意义上讲,生命尊严的核心不在于生的尊严,而在于死的尊严。”“民法典规定生命尊严,就是承认了自然人依照自己的意志决定自己有尊严地死去权利。据此,自然人……可以决定是否采取延命治疗以及采取何种方法结束自己的生命,以维护自己死的尊严。因而,民法典规定生命尊严的核心价值就在于维护自然人死的尊严。”它不仅“可以为尊严死、生前预嘱、临终关怀等提供立法依据”,而且可以“为安乐死的合法性评价预留解释空间”。

“生命体尊严加生命品质论”系由立法机关的工作人员提出,所论比较简略,<sup>〔8〕</sup>核心论述为“生命尊严受法律保护,是指自然人有权基于人格尊严,在消极意义上禁止他人侵害自己作为生命体者的尊严,在积极意义上要求自己作为生命体者的尊严获得应有的尊重,提升生命的尊严和品质”。该段论述的核心要义为,生命尊严是人格尊严的一部分,其意主要是指生命体尊严。至于何谓生命体尊严,论者未予详述。该论似乎还有将“生命品质”也纳入生命尊严范畴之意,因为该论随后明确将生命尊严与特定治疗手段的拒绝和缓和医疗的获得相联系,而这实际上是将生命尊严与前述诸论所述的死亡尊严相联系,进而使得该论所述生命尊严也含有生命品质之义。正是在此意义上,本文将其概括为“生命体尊严加生命品质论”。另外,依据该论,“对体外受精胚胎这种未来可发展成为生命的特殊存在物的具体处置,也要考虑到生命尊严的价值”。

综上所述,围绕生命尊严的法律内涵解释,诸论虽在核心观点上有共同之处,但歧见颇多,且大多论述不完整、不清晰。首先,诸论对生命尊严之文义所作解释并不完整。其中,明确阐明了生命尊严中尊严内涵的,仅有生命质量(维护)论和生命自我决定论,前者解释为质量,后者解释为自我决定能力。出生和死亡尊严论、生命体尊严加生命品质论则似乎默认了生命尊严与人格尊严中尊严的同义性,后者还肯定尊严也含有品质之义,这就使得其对尊严的理解呈现出一定的不确定性。至于生命尊严中的生命具体所指为何,则只有生命体尊严加生命品质论在一定范围内明示了其含义主要是指生命体。其他诸论则未明示对生命一词的理解,其意可能是指生命体,也可能是指生活等。其次,从规范内涵来看,诸论除在论及死亡尊严时会明确提及维生医疗措施的决定等具体行为外,并未对诸论所述活的尊严、出生尊严和生命体尊严所欲规范的具体行为类型作出明确说明,即没有说明哪些行为可能侵害这些尊严,或者哪些行为是权利人得据此而为之的行为。最后,除生命体尊严加生命品质论的态度有所犹疑外,其他诸论都明确肯定生命尊严包括死亡尊严,其权利化的实质内涵主要是指或者至少包含维生医疗拒绝权,所以生命尊严入法,可以为未来我国法明确规定尊严死、临终关怀等提供立法依据。生命自我决定论、出生和死亡尊严论甚至认为,生命权在文义上可以将“决定……采取何种方法结束自己生命”的权利如要求安乐死或协助自杀的“权利”也包含进来。此外,诸论都明确肯定生命尊严是人格尊严的一部分。

〔8〕 参见黄薇主编:《中华人民共和国民法典人格权编解读》,中国法制出版社2020年版,第64页以下。

以上从生命尊严到死亡尊严再到维生医疗拒绝权的解释进路，也为其他一些学者所赞同，〔9〕有发展为“主流见解”之势。这一见解虽有一定道理，但存在的问题很多，甚至隐含了民法典出台前我国已实施多年、以患者有权拒绝维生医疗为基础的安宁疗护（临终关怀）〔10〕并无法律依据的前提性判断（详见后文），而这一判断显然不能成立。有鉴于此，以下将重点对这一解释进路的不足展开分析，分析的对象主要是生命自我决定论、出生和死亡尊严论等实质上已将生命尊严的核心内涵归结为死亡尊严的“死亡尊严核心论”——前者虽未明示此点，但其将生命自我决定权的比较法实现路径归纳为主要有积极安乐死、医生协助结束生命和尊严死的观点已经表明，该论实质上持死亡尊严核心论。对其他诸论的分析，容后再述。

## 二、对死亡尊严核心论的批判与反思

用生命尊严这一语义宽泛、模糊的用词来表达具体人格权的内容，同时又不对其拟规范的具体行为类型作出任何规定，确实给生命尊严内涵的解释造成了困难，同时也给其解释留下了更多的空间。这是死亡尊严核心论这种“以死释生”观点赖以产生的一个原因。此外，该论的产生可能还与以下前见有关，即基于安乐死、尊严死等议题与生命权的相关性，同时受部分学者此前倡导的生命权包含“有限的生命利益支配权”〔11〕或“死亡权”〔12〕等观点的影响，部分学者已自觉不自觉地形成了一种前见，即安乐死、尊严死的合法性可以通过生命权来证成，或者二者的合法化可反过来证明生命权包括前述“支配权”或“死亡权”。受此前见影响，有的学者才会有意无意地朝着死亡尊严的方向解释生命尊严，而忽略了其解释可能有悖法理之处，甚至忽略了一个常识，即安乐死等议题与生命（安全）权的相关性，乃是因为前者是后者的对立面，而不是因为二者具有内在的统一性，否则安乐死（以下仅指积极安乐死）、协助自杀的合法性不至于仅为极少数国家或地区承认，联合国人权机构也不会特别强调，各国应采取适当措施防止自杀，允许安乐死和协助自杀的缔约国“必须确保存在强有力的法律和体制保障……从而保护患者免受压力和滥用”，〔13〕“并敦促缔约国根据《公约》承认生命权的规定而复审这一立法”。〔14〕以下将在抛开前述前见的基础上，对死亡尊严核心论可能存在的不足展开分析，所言若有不当，敬请批评指正。

### （一）死亡尊严核心论不当解释了生命尊严的文义

#### 1. 不当地将生命的核心文义解释为死亡

生命尊严一词系以生命来限制、修饰尊严，将其核心内涵解释为死亡尊严，不仅存在明显的将生命解释为死亡的语义偏移，而且会导致生命尊严保护的片段化，即生命尊严保护将仅限于生命存在的某一阶段或某些阶段，而非恒与生命相伴。

这种片段化解释并无依据，因为民法典第1002条本身并没有对生命尊严保护的时间范围

〔9〕 参见石佳友：《人格权立法的进步与局限——评〈民法典人格权编草案（三审稿）〉》，《清华法学》2019年第5期，第98页；曹相见：《物质性人格权的尊严构成与效果》，《法治研究》2020年第4期，第64页。

〔10〕 “临终关怀”已于2016年被官方改称为“安宁疗护”并写入《“健康中国2030”规划纲要》，2017年全国第一批安宁疗护试点启动。

〔11〕 参见王利明：《人格权法研究》，中国人民大学出版社2018年版，第269页以下。

〔12〕 参见任丑：《死亡权：安乐死立法的价值基础》，《自然辩证法研究》2011年第2期，第116页。

〔13〕 联合国人权事务委员会：《第36号一般性意见——第六条：生命权》（CCPR/C/GC/36），第9段。

〔14〕 联合国人权事务委员会：《审议缔约国根据〈公约〉第四十条提交的报告》（CCPR/C/NLD/CO/4），第7段。

进行文义上的限制。从体系上看,应是为了协调生命尊严与人格尊严的关系。按照出生和死亡尊严论的解释,若将活的尊严也纳入生命尊严的保护范围,将导致生命尊严与人格尊严的保护范围在时间维度上完全重叠和难以区分,进而导致二者关系处理困难。姑且不论这一解释具体是如何划分活和死两个阶段——严格来讲,死亡尊严仍是活的尊严的一部分,所要表达的是生命末期的尊严——仅其前提是否存在就值得怀疑。民法典第109条、第990条第2款的规定没有任何线索显示,其所规定的人格尊严仅适用于自然人生命存在的某一阶段,而不是可覆盖其从生到死的整个过程。既然如此,通过引入时间要素来界定生命尊严并使之与人格尊严保持适度区隔,就不是一个合理的解释方向。

## 2. 不当地将尊严的核心文义解释为自由自决

尊严与自由本非同一概念,将生命尊严的核心内涵解释为生命自由或自决,就如同将人格尊严的核心内涵解释为人格自由或自决一样,并非妥适之举。然而,按照死亡尊严核心论的观点,生命尊严保护的实质内涵却是承认一种自决权,即决定“是否采取延命治疗以及采取何种方法结束自己的生命”的权利。姑且不论这一解释的形成过程是否符合逻辑,仅就其将尊严解释为自由自决而言,就与尊严一词在民法中的意义脉络不符。民法典第109条和第990条第2款已明确将人身自由、人格尊严并列规定为一般人格权的构成部分。其中的人身自由可被解释为既包括身体行动自由,也包括自主决定自由等精神活动自由,<sup>[15]</sup>它与人格尊严在实证法上更适合于解释为并列关系,而非可为后者所包含。既然如此,按照前述诸论共同秉持的生命尊严是人格尊严一部分的观点,就自然不宜将其中之尊严的核心内涵解释成可为人身自由包含的自由自决。

当然,也不能完全排除另一种解释的可能性,即不拘泥于文字表达,将前述规定中的人格尊严解释为包含人身自由。从法理上讲,这一解释并非毫无根据。在现代法学理论中,尊严已越来越被视为所有个体权利和自由的来源和基础。<sup>[16]</sup>《公民权利和政治权利国际公约》和《经济、社会和文化权利国际公约》的序言都明确宣称,公约所含权利“源自人的固有尊严”。不管将人的固有尊严理解为“人皆有之的内在价值”还是“人皆有之的崇高法律地位”,<sup>[17]</sup>都不影响将其看成自由的来源和基础。详言之,若将其理解为一种价值,则该价值应是一项可以一统多、以一生多的元价值或基础价值,即该价值可包容和生发出自由、平等、安全、幸福等众多价值,而非仅仅与自由相并列;若将其理解为一种地位,则该地位在法律上最直接的体现是人皆有之的主体地位,个体在任何具体权利中享有的法律地位,都可被看成是法律主体地位这一内含了一系列权利享有可能性的一般法律地位的体现,<sup>[18]</sup>或者说是维护后一地位所必要的各种条件。既然尊严可被看成自由的来源和基础,自然不能排除在特定情形下将其内涵解释为自由的可能性。当然,要使之成为合理的解释选择,论者尚需解决两个问题:一是要合理排除将尊严的核心内涵解释为其他价值的可能性。二是要回答立法者为什么没有直接选用更能清晰表明其“立法意图”的生命自由或自决,而是选用了生命尊严一词。

此外,死亡尊严核心论可能还需要回答,其对尊严所持的两种不同理解到底是何关系。一

[15] 参见陈甦主编:《民法总则评注》下,法律出版社2017年版,第754页以下;前引〔2〕,王利明等书,第33页。

[16] 参见〔德〕尤尔根·哈贝马斯:《欧盟的危机:关于欧洲宪法的思考》,伍惠萍、朱苗苗译,上海人民出版社2019年版,第5页。

[17] 参见张卓明:《一种超越自由主义的尊严理论——沃尔德伦的尊严哲学》,《人权》2022年第6期,第191页。

[18] “地位概念仅仅是有关权利、权力、无权能、义务、特权、豁免和责任之清单的缩略语。”〔美〕杰里米·沃尔德伦:《尊严是人权的基础吗?》,张卓明译,《法治现代化研究》2019年第2期,第178页。

方面，它将尊严理解为一种自决；另一方面，在论及死亡尊严时，它又将尊严理解为一种客观状态，即只有拒绝维生医疗之后的死亡（或安乐死、协助自杀）才是有尊严的死亡，相反，同意维生医疗之后的死亡并非有尊严的死亡。<sup>〔19〕</sup>前一意义上的尊严是一种主观尊严，其能否实现主要取决于主体的决定是否受到了尊重。后一意义上的尊严是一种客观尊严，它预设了尊严乃是一种由他者定义的客观状态的呈现，个体的选择只要不符合这种状态，就不能被认为是具有尊严的。这两种尊严到底是何关系，生命尊严的确切所指到底为何，死亡尊严核心论并没有给出必要的解释和说明——依后文所述，不管论者如何选择，在体系上都会导致医疗自主权的法理基础分裂。

## （二）死亡尊严核心论将导致生命权自相矛盾和自我吞噬

死亡尊严核心论更为严重的不足在于，其可能在生命权的自身构成上诱发一些难以处理的体系矛盾。依其所论，生命尊严保护在文义上可以将所有旨在维护死亡尊严的权利都包含进来，即可以将维生医疗拒绝权、要求安乐死或协助自杀的“权利”都包含进来。只是为了协调其与生命安全的关系，才须对其宽泛的文义进行解释上的限制。这种先在文义上确认一国法上的某一规定已内含了对奠基于死亡尊严之上的死亡自决权的一般性肯定——这在比较法上已属非常激进——然后再对其进行限制的做法，将不可避免地遭遇各种说理上的困难。

### 1. 死亡尊严核心论将导致生命权的构造难以得到合理证成

将生命尊严解释为生命自决，逻辑上必然导致生命权成为一项自己反对自己、自己消灭自己的权利。这在人格权的构造上非常罕见，很难得到合理证成。欧洲人权法院认为，《欧洲人权公约》第2条规定的生命权，不能被解释为“赋予截然相反的权利，即死亡权；它也不能创造一种自决权，即赋予个人选择死亡而不是生命的权利”。<sup>〔20〕</sup>“不管自愿安乐死、自杀、医生协助自杀、没有医生干预的协助自杀在许多人看来有什么好处，这些都不是从保护生命神圣性的条款中可以获得保护的好处。”<sup>〔21〕</sup>英国法院则在更大范围内对所谓的死亡权进行了批评。法院认为，“任何将死亡权建立在第8条（《欧洲人权公约》第8条规定的私人 and 家庭生活受尊重的权利）基础上的企图，与基于第2条引出该权利的企图具有完全相同的目标，即其所声称的权利将消灭据称是其权利依据的利益本身。”<sup>〔22〕</sup>这不仅有悖于法律为这些权利提供保护的目，而且“会将语词的含义延伸得太远”。加拿大最高法院也认为，“通过解释第7条（《加拿大权利和自由宪章》第7条规定的生命、自由和人身安全权），以便使之包括受宪法保障的作为选择自由行使的自杀权，与生命、自由和人身安全是相矛盾的。”<sup>〔23〕</sup>

以上观点不仅鲜明凸显了所谓死亡权与生命（安全）权相互悖反的常识，而且内含了人不能通过放弃生命来证明生命权的法理逻辑，否则将导致法律保护生命的目的落空，甚至会导致放弃生命（自杀、请求他人杀死自己等）也是生命权之一部分的观点。这应该是内含于民法典第992条有关“人格权不得放弃、转让或者继承”的规定中的一个基本法理。死亡尊严核心论在证成其观点时，域外一些国家和地区在承认安乐死、协助自杀的合法性时，不得不将“死亡权”与生命安全或国家的生命保护义务冲突作为其论理或立法所要处理的核心问题，也

〔19〕 生命自我决定论虽未明确提出这一观点，但从其明确主张我国法上的生命尊严的实现应优先采用尊严死的路径等观点来看，该论实际上也持这一观点。

〔20〕 Pretty v. the United Kingdom, App. no. 2346/02, ECHR 2002-III, at 39.

〔21〕 同上引案例，第6段。

〔22〕 同上引案例，第18段。

〔23〕 Rodriguez v. Attorney General of Canada, [1994] 2 LRC 136, at 144.

充分证明了这种权利的悖反性。笔者在另文中也曾指出,将自主终结生命的利益诉求上升为权利,不仅很难获得价值正当性证明,而且很难获得免受侵害的法律保护。即便是在安乐死、协助自杀合法化的国家,这种合法化也是通过例外豁免依法提供此类服务者故意终结他人生命的法律责任来达成的——这体现了国家在生命保护义务履行方面享有的立法形成自由——而非通过赋予受惠者以权利来达成。<sup>[24]</sup>

与之相对,德国法上虽然存在“对个人生命的决断一般被视为一般行为自由”的观点,但该观点也认为,对于死亡权来说,“积极自由的对立面并无消极自由”。<sup>[25]</sup>也就是说,死亡权并不包括免受侵害的自由,如国家为了保护生命以适当方式预防和阻止公民自杀,并不构成对死亡基本权的限制等。<sup>[26]</sup>这种仅含积极自由而无消极自由的死亡权,即便可以在宪法层面得到证成,也无法为死亡尊严核心论提供理论支持。因为,民法典第1002条有关“任何组织或者个人不得侵害他人的生命权”的规定,已内含了对消极防御权能的肯定。

## 2. 死亡尊严核心论将导致生命权自我克减的法理基础不明

在将生命尊严保护一般性地解释为承认死亡自决权之后,为了避免这一权利自毁装置给生命安全带来的危险过巨,死亡尊严核心论继而又对死亡自决权进行解释上的限制。不管这种限制是严是宽,都很难得到合理证成。

首先,民法典的规定本身并没有为这种限缩解释提供任何线索,这就使得论者不得不自己去挖掘可能隐含在法典中的其他线索——但论者实际上并没有这样做。从体系上讲,最有可能成为解释依据的应是第8条规定的公序良俗原则。依此原则,在一项人格权的保护范围经文义解释初步确定之后,要对其进行限制就必须证明,在该初始保护范围内不加限制地行使权利,有可能损害国家利益、社会公共利益或他人合法权益。否则,对其所作限制将欠缺目的上的正当性,遑论符合比例原则。死亡尊严核心论应无法以该权利的行使会损害他人合法权益为由来证成其解释的合理性,而只能借道国家或社会公共利益保护来证成之,即其最优的可能选择是将权利人的生命安全转换为公序良俗的一部分,再以此为由限制死亡自决权。这一做法可能诱发的疑问很多,此处仅列明两点:一是尊严能否克减的问题。对此,有学者曾明确否定道:“不存在超然于人的尊严之上的规范原则,从中可导出对尊严与其他价值或法益进行权衡的道德或法律标准。作为严格词义上的基本原则即道德与法律的规范性基础,人的尊严呈现为原则上的不可权衡性”。<sup>[27]</sup>二是在同一主体享有的不同权利可能产生冲突时,基于权利的自由意志本质和权利人才是自身利益最佳判断者的法理,难道不应该将这种“非真正的权利冲突”的处理交给权利人自治吗?法律为什么一定要强加干预呢?

其次,从法理上讲,现有权利冲突理论一般都是用来处理不同主体享有的不同权利之间的冲突的。<sup>[28]</sup>很难找到可用来处理同一主体享有的不同权利之间的冲突的理论,更别说同一权利所内含的不同权能之间的冲突了。生命自我决定论在处理此一冲突时,虽然先后提到了权利位阶理论、生命维持利益放弃之合理限制的思路、生命维持利益与生命尊严价值调和的思路,但实际上仅前者称得上理论但未被采用,后两种思路只是对拟采用的利益衡量方法的不同称谓

[24] 参见汪志刚:《善终服务的法律调整模式及选择逻辑》,《中外法学》2022年第4期,第937页以下。

[25] [德]福尔克尔·埃平等:《基本权利》,张冬阳译,北京大学出版社2023年版,第52页。

[26] 同上。

[27] Heiner Bielefeldt, Das Folterverbot im Rechtsstaat, im Peter Nitschke (Hrsg.), Rettungsfolter im Modernen Rechtsstaat?: Eine Verortung, Bochum, 2005, S. 99.

[28] 参见梁迎修:《权利冲突的司法化解》,《法学研究》2014年第2期,第62页。

而已。但问题是，这种利益衡量应该是权利人自己的事情，他人不能以权利人的自主决定不符合其自身最佳利益为由，否定决定的有效性，除非权利人在作出决定时无相应的决定能力。正如德沃金所言，“尊重一个人的自主权就意味着必须同意他的行事可以不用符合他的权益”。〔29〕

最后，死亡尊严核心论弃权利位阶理论于不用，也从另一个层面反映了其论证的困难。因为，在生命安全权向来被视为最高权利的情况下，法理上很难证明生命自主意义上的死亡尊严在相对于生命安全时，具有一般意义上的优先性。或许正因如此，死亡尊严核心论最终选择了一种原则与例外的论证结构，即原则上肯定生命安全优先，仅在例外情况下，才肯定患者可通过拒绝维生医疗来优先实现生命尊严。这一解释看似稳妥持重，实则并不符合下文所述的医疗自主权法理。

（三）死亡尊严核心论有悖于医疗自主权法理且有未准确反映我国立法和实践发展之嫌

#### 1. 死亡尊严核心论误解了维生医疗拒绝权的法律性质

患者是否有权拒绝维生医疗，虽然与生死相关，但本质上仍主要是医疗措施选择问题，所以比较法上多将其作为医疗自主权或知情同意权问题来处理，并倾向于将其权利依据解释为身体权，同时肯定其宪法基础，而没有在权利依据上对其特别对待。早在1914年，美国卡多佐法官就指出：“每一个心智健全的成年人都有权决定如何处理其身体，外科医生未经患者同意对其实施手术，将构成人身侵害。”〔30〕新泽西州最高法院则在1976年的“昆兰案”中，首次将美国宪法上的隐私权确定为包含维生医疗拒绝权在内的医疗拒绝权的宪法基础。〔31〕此后，美国“大多数州法院都将拒绝治疗的权利建立在普通法知情同意权的基础上，或者将其同时建立在该权利和宪法隐私权的基础上”。〔32〕美国联邦最高法院则认为，该权利的宪法基础应为正当程序条款所保护的自由。〔33〕英国法院也认为，医疗自主权系根源于人身不受侵犯的普通法权利〔34〕和《欧洲人权公约》保障的私人和家庭生活受尊重的权利。〔35〕德国法院则倾向于以身体权和一般人格权为基础解释医疗自主权。而且，依据德国民法典第1901a条第3款有关尊重患者的预嘱、可查明的治疗意愿或可推知的意思“与被照管人的疾病种类和阶段无关”之规定，不管患者是否已濒临死亡，“患者的意愿对于评估医疗措施的可接受性都是决定性的；如果患者希望终止维持生命的措施，以表达一般的决定自由和身体完整权……那么终止这些措施通常是被允许的”。〔36〕即便在医生看来，患者的决定并不理智，或者有自私和不负责任之嫌，其决定也必须受到尊重。〔37〕

以上所述足以表明，维生医疗拒绝权更宜被解释为根源于身体权。也就是说，身体权人为维护身体的完整性，有权拒绝任何未经其同意的包含维生医疗在内的医疗措施，除非发生了法定的强制医疗情形或者不能取得患方意见的紧急医疗情形。后两种情形已涉及身体权或医疗自主权的法定限制。为了合理控制这种限制，避免国家对该权利的干预过度，比较法上多进一步

〔29〕 [美] 罗纳德·M. 德沃金：《生命的自主权——堕胎、安乐死与个人自由的论辩》，郭贞伶、陈雅汝译，中国政法大学出版社2013年版，第295页。

〔30〕 Schloendorff v. Society of New York Hospital, 211 N. Y. 125, 129-130 (1914).

〔31〕 See *In re Quinlan*, 355 A. 2d 647 (N. J. Sup. Ct. 1976).

〔32〕 *Cruzan v. Director, Missouri Department of Health*, 497 U. S. 261 (1990).

〔33〕 同上。

〔34〕 See *F. v. West Berkshire Health Authority*, [1989] 2 All E. R. 545, [1990] 2 A. C. 1.

〔35〕 参见前引〔20〕案例，第18页。

〔36〕 MüKoBGB/Schneider, 8. Aufl. 2020, BGB § 1901 a, Rn. 52.

〔37〕 Vgl. Andreas Popp, *Patientenverfügung, mutmaßliche Einwilligung und prozedurale Rechtfertigung*, ZStW 2006, S. 641.

明确其宪法基础。这一宪法基础或有差异,但并不影响各国普遍在私法层面将维生医疗拒绝权看成身体权的一部分。

与之相对,死亡尊严核心论则将维生医疗拒绝权的法理基础解释为生命权而非身体权。这在很大程度上误解了维生医疗拒绝权的法律性质,或者说未能正确辨别其与安乐死、协助自杀所涉问题之法律性质的不同。这是因为,前者所涉主要是医疗措施选择问题,可为医疗自主权涵盖;后者已脱离医疗范畴而进入故意杀人领域,所涉问题远非医疗自主权所能涵盖,其合法性也不可能像维生医疗拒绝权那样得到各国的广泛承认。以此观之,死亡尊严核心论在一定范围内将医疗措施选择问题与医疗范围外的自主终结生命问题混为一谈,其立论值得检讨。

## 2. 死亡尊严核心论将导致医疗自主权的法理基础混乱

如前所述,死亡尊严核心论对尊严抱有兩種不同的理解,这给合理解释生命尊严与维生医疗同意权的关系造成了困难。若将尊严理解为自由自决意义上的尊严,则不管患者是同意还是拒绝维生医疗,只要其决定受到了他人尊重,其尊严即得以实现,但这与死亡尊严核心论所持之只有拒绝维生医疗之后的死亡才是有尊严的死亡相矛盾。若将尊严理解为尊严死意义上的尊严,则解释上自然就不能将同意维生医疗解释为对生命(死亡)尊严的维护,而是只能将其解释为对这种尊严的放弃或牺牲。这将意味着,生命尊严于此只能为维生医疗拒绝权提供正当依据,而无法为维生医疗同意权提供正当依据;或者说,要将维生医疗决定权整体纳入生命尊严保护范畴,就必须肯定生命尊严在一定范围内可以放弃,也正是这一放弃行为,阻却了医生对末期患者实施维生医疗这一侵害其生命尊严的行为的违法性。

后一解释虽可勉力维持维生医疗决定权法理基础的统一,但在价值上却难免令人生疑。姑且不论生命尊严可否放弃的问题,仅就其将末期患者同意维生医疗解释为对尊严的放弃而言,就已经隐含了一种道德评价上的压力,即一个有尊严、体面的人不应该作出这种选择。这种道德评价上的压力显然不恰当,却实实在在地蕴含在了尊严死的话语体系中。

此外,在死亡尊严核心论之下,如何合理解释维生医疗以外的其他医疗措施选择权的法理基础,也将成为问题。这是因为,这些医疗措施选择权并非仅在生命尊严入法之后才有合法性。反之,若仍将其解释为根源于身体权,则必然导致医疗自主权的法理基础分裂。而且,这种分裂并不能因为维生医疗决定权与死亡尊严相关联,就可以得到合理解释,因为无法依同一逻辑,将与健康相关的医疗措施选择权解释成健康权的一部分,将与生命安全相关的医疗措施选择权解释成生命(安全)权的一部分。

## 3. 死亡尊严核心论有未准确反映我国立法和安宁疗护实践发展之嫌

以生命尊严为基础证成维生医疗拒绝权,虽看似符合拒绝维生医疗的决定总隐含着某种尊严观的客观实际,但若将这种拒绝的正当性完全系于生命尊严入法,甚至认为在此之前我国患者并不享有维生医疗拒绝权——死亡尊严核心论并未对患者在生命尊严入法前是否享有该权利的问题展开讨论,更未明确肯定之,这不得不让人怀疑其立论已隐含了对这一问题的否定性回答——则不仅有悖于法理,而且有未能准确反映我国立法和实践发展之嫌。

早在民法典出台前,我国法的规定即可被解释为已包含维生医疗拒绝权。至少在原侵权责任法出台后,解释上应可认为,除该法第56条规定的紧急医疗和相关立法规定的强制医疗情形外,患者对于包括维生医疗在内的所有医疗措施,都有权依据该法第55条的规定表示同意或拒绝。若非如此,则意味着所有需要维生医疗的患者都必须强制接受此类医疗,同时我国早在民法典出台前即已开展的安宁疗护将可能变得于法无据。安宁疗护奉行既不加速也不延缓死

亡的原则，其服务的提供一般需以患者自愿放弃维生医疗为前提。我国各地在开展安宁疗护试点时，一般也都是这样做的。这一做法应是以当时的立法已内含了对维生医疗拒绝权的肯定为基础的，否则其实践将变得不合法。既然如此，那么在民法典出台后，以新入法的生命尊严为基础来证成维生医疗拒绝权的正当性就意义甚微了。或者说，其意义最多只是在身体权的基础上，为维生医疗拒绝权的正当性提供另一层面的解释依据，而且这一解释依据并非不可或缺、不可替代的。

总之，死亡尊严核心论不管是从解释的出发点还是从解释的形成过程和最终解释结论来看，皆有所不当，有必要重新解释生命尊严的内涵。

### 三、生命尊严法律内涵的重新解释

死亡尊严核心论虽不足采，但客观上也凸显了生命尊严入法的动因和基础观念隐晦不明的问题。此外还须看到，这里已内含尊严概念固有的内涵宽泛、模糊与具体人格权的内容应具体、确定之间的矛盾。不过，在立法已就生命尊严的入法路径作出选择后，更重要的问题是在正视其利弊得失的前提下，尽可能地使其得到合理解释和运用。以下以此为出发点，本着小心求证的态度，对生命尊严的内涵重新作出解释，所要证成的基本观点是生命体尊严加生命品质论已经以点到为止的方式提出的一个观点，即生命尊严可解释为生命体尊严，而且这种意义上的尊严也可以为人体胚胎和遗体等人的生物体所承载。

#### （一）生命尊严宜解释为生命体尊严

生命尊严作为人的尊严的一种，其语义的确定首先须取决于生命一词的解释。在与自然人权利相关的范围内，生命一词可供选择的文义主要有三：一是指人的生命体即人的生物实体，二是指人本身，三是指人的生活。三种文义中，最符合体系解释的应是第一种。

首先，生命尊严入法的首要体系背景是人格尊严已在先入法，体系定位是与生命安全并列构成生命权。以此为基础，将生命尊严解释为生命体尊严，更符合体系逻辑。一是可以使生命尊严与生命安全中的生命保持语义上的一致，进而使生命权作为物质性人格权的基本特征得到维持。二是可以合乎逻辑地将生命尊严与人格尊严的差别奠定在“生命”与“人格”的语义之差上，进而更契合法典采用的区分一般人格权和具体人格权的立法逻辑。人的生命体可以为人即以人格概念为表征的法律上的人所包含，与作为具体人格权构成部分的生命尊严应属于作为一般人格权构成部分的人格尊严的具体化，在体系上是相呼应的，不会相互矛盾。

其次，将生命尊严解释为生命体尊严，还可以使民法典第 1002 条规定的生命尊严与第 1007、1009 条的规定实现内在法理上的贯通，进而使得生命体尊严意义上的生命尊严保护形成一个体系。第 1007 条第 1 款规定：“禁止以任何形式买卖人体细胞、人体组织、人体器官、遗体。”第 1009 条规定：“从事与人体基因、人体胚胎等有关的医学和科研活动的，……不得危害人体健康，不得违背伦理道德，不得损害公共利益。”学理上一般认为，这两个条文的立法目的是为了维护人的尊严和以之为代表的公序良俗，<sup>〔38〕</sup>有的学者甚至直接将维护人格尊严和生命尊严并列阐述为后一规定的立法依据。<sup>〔39〕</sup>这就为将这些条文也解释为内含了生命体尊

〔38〕 参见前引〔15〕，陈甦主编书，第 138 页；前引〔2〕，王利明等书，第 201 页；前引〔8〕，黄薇主编书，第 82 页，第 94 页。

〔39〕 参见上引王利明等书，第 211 页。

严,提供了重要的法理支持。从法理上讲,这些条文所欲保护的尊严具有明显的共性,即都是以人的生物实体为载体的“生物尊严”,所欲维护的核心价值是这些生物实体的伦理价值,而非其物性利用价值,所欲规范的对象是以之为直接作用对象的行为等。

在生命尊严入法后,将第1007、1009条保护的生物尊严与第1002条规定的生命尊严看成同一类型的尊严,即奠基于人的生物体所固有的伦理价值之上的尊严,不仅符合法典采用的区分物质性人格权与精神性人格权、区分生命尊严与人格尊严的立法逻辑,而且能够克服原有体系的不足。在原有体系下,要使胚胎、遗体和脱离人体之一部等不享有法律人格的生物实体也受到人格尊严的保护,一般只能通过人格延伸、残存、续存等“扩张解释”人格尊严保护范围的方式达成。与之相对,若将它们受保护的法理基础直接解释为人的生物体所固有的尊严,则不仅能够避免以上解释的迂回,而且可以鲜明地凸显出,这里所欲保护的以遗体、胚胎和人体之一部为载体的尊严的核心并非个体化的人格尊严,而是一种与物种伦理相关的、以人的生物体的伦理价值为基础而形成的类的人性尊严。后一尊严的保护并不以受保护对象享有法律人格为前提,而是可直接基于其生物存在形式本身而产生,即只要是人的生物体,就应该受到有尊严的对待。正是在此意义上,哈贝马斯提出了“人的生命尊严”的概念。“人的生命作为我们义务的关涉点,甚至在它进入公共互动语境之前,就可以受到法律保护,而它本身无需成为义务或人权的主体。……尚未达到可以用第二人称称呼阶段的前个体生命,对于作为一个整体生命的伦理构成形式来说,仍然具有不可分割的价值。正是在这方面,我们感到有必要区分人的生命尊严和法律为每个个体提供保障的人的尊严——顺便说一句,这种区分也反映在我们对待死者的高度情绪化态度的现象学当中。”〔40〕

这种奠基于人的生物性和物种伦理之上的尊严,一旦被作为一种特别的尊严类型规定下来,则不仅可以为法律体系性地回应生命科技的发展给人的尊严保护带来的挑战提供新的概念和理念基础,而且可在一定范围内拓展尊严的内涵和保护范围,进而使得生命尊严入法的体系效应最大化。详言之,生命尊严的保护范围将不再限于自然人的生命体整体,也不再完全受法律人格概念的束缚,而是可体系性地覆盖人的生命物质存在的各个时间维度(生前、死后和生存期间)和空间维度(不管是以整体还是以部分或分子的形式存在),并可借助第1002条规定的作为主观权利的生命尊严和第1007、1009条内含的作为客观价值秩序的生命尊严,共同形成结构相对完整的生命尊严保护体系,进而形成以尊严的类型化为标志、可在一定范围内突破法律人格概念束缚的新的尊严保护范式,甚至可使其功能辐射至其他部门法,如可对刑法上的非法植入基因编辑、克隆胚胎罪等罪名的解释和适用产生体系性影响。

最后,若按照第二种或第三种文义解释生命尊严,则不仅会导致以上体系解释的优势和效应不复存在,而且会诱发一些体系性问题。详言之,若采第二种文义,将生命尊严解释为人本身的尊严,则逻辑上必然导致生命尊严与人格尊严的“混同”。若采第三种文义,将生命尊严解释为生活尊严,则其语义与生命质量(维护)论所述的活的尊严非常接近。这种意义上的尊严固然值得维护,否则联合国人权机构也不会将“有尊严地享有生命的权利”纳入作为人权的生命权范畴。〔41〕但问题是,价值上的正当性并不等于权利构造上的合理性,能够成为特定人权构成部分的权利并不一定都可以直接转化为法律权利。

〔40〕 Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, 2003, pp. 35-36.

〔41〕 “生命权涉及的个人具体权利包括个人免于遭受故意导致或预料可能导致非正常死亡或过早死亡的作为或不作为的权利,以及有尊严地享有生命的权利。”前引〔13〕,联合国人权事务委员会文件,第3段。

就此处所涉生命质量维护而言，要将其作为一项人格权的内容对待，在权利构造上将面临难以合理确定其规范对象的问题。若依部分学者在民法典出台前所持的“生命权注重的是生命的安全与质量”的观点，将生命质量维护的核心解释为个体“在生命质量非常低下的时候，有权按照自己的意愿选择有尊严地离开这个世界”，<sup>〔42〕</sup>则此一解释与死亡尊严核心论无异，其不当已如前述。若依部分学者所见，将其内涵解释为与“有尊严地走向生命的终点”相对的“有尊严地享有生命”，<sup>〔43〕</sup>并可将后者的内涵——论者并未对其内涵作出具体解释——理解为与联合国人权机构所述“有尊严地享有生命的权利”相同或相近，则此一意义上的权利很难构造成私权。一方面，从文义上讲，有尊严地享有生命指向的是一种由各种个体的、社会的和生态环境等方面的因素综合决定的生命存在状态，要将对这种状态的维护构造成一项私权，在法技术上几乎是不可能的。另一方面，按照联合国人权机构的解释，有尊严地享有生命的权利乃是一种主要与社会整体状况相关的人权。为保护该人权，国家应承担的义务不仅包括采取适当措施，“处理可能……阻止个人有尊严地享有生命权的社会整体状况，如……艾滋病、结核病和疟疾等威胁生命的疾病出现流行，广泛出现滥用药物、饥饿和营养不良、极端贫困、无家可归等”；而且包括“适时采取旨在确保个人毫不拖延地获得食物、水、住所、保健、电力和卫生等基本商品和服务的措施”；“制定推动享有生命权的战略计划，其中可能包括：遏制与残疾和性传播疾病等疾病有关的污名化的措施；……以及改善获得旨在降低孕产妇和婴儿死亡率的医疗检查和治疗机会的宣传运动”等。<sup>〔44〕</sup>以上所述义务中，除采取遏制与特定疾病有关的污名化措施与保障个体权利免受第三人侵害的义务有关外，其他义务基本上都与私法主体间的权利义务无关，而更多与公民的适当生活水准保障有关。这就说明，有尊严地享有生命的权利作为人权，主要是一种要求国家为公民保持符合人性的物质生活条件提供适当社会条件的“生物公民权”或社会权。这种意义的权利很难被构造成私权，个体也无法以法律上无客观标准的生活质量或有尊严地享有生命的状态受侵害为由，向他人主张侵权责任。至多只能在不受歧视地获得医疗服务等方面，获得一定程度的私法保护。

总之，从文义解释和体系解释的角度看，生命尊严更宜解释为生命体尊严。以此为基础，同时结合尊严既可被理解作为一种没有等价物可代替的内在价值、绝对价值，又可被理解作为一种崇高的法律地位，可以将生命尊严的内涵初步确定为：人的生命体所固有的伦理价值和远高于动物体的法律地位。这一解释与部分学者将人格尊严解释为人的内在价值，或者人之为人最起码的应受尊重的社会地位相类似，<sup>〔45〕</sup>已经内含了将生命尊严作为一种文义宽泛的类型化尊严对待的倾向，并突出了人的生物身份的重要性。但客观地讲，这一解释也会与生命尊严已被规定成生命权的一部分产生体系矛盾。面对这一矛盾，解释上或可有不同选择，详见后文。

## （二）生命体尊严的解释更符合生命科技时代发展的需要

人的生命体的地位应远高于动物生命体的观念，由来已久。在前现代的西方，这主要根源于人的生命系由上帝依其形象所造的神人受造关系；在传统中国，这主要根源于“天地之性，人为贵。人之行，莫大于孝”，“身体发肤，受之父母”<sup>〔46〕</sup>的儒家思想等。此外，在不同的文

〔42〕 马俊驹：《人格和人格权理论讲稿》，法律出版社2009年版，第251页以下。

〔43〕 参见程啸：《人格权研究》，中国人民大学出版社2022年版，第162页以下。

〔44〕 前引〔13〕，联合国人权事务委员会文件，第26段。

〔45〕 参见前引〔7〕，杨立新书，第126页。

〔46〕 胡平生注：《孝经译注》，中华书局1996年版，第1页，第19页。

化共同体中,还普遍存在各种赋予人的生命以某种不可确知力量的神秘主义。正是这些不同的观念,共同形塑了人的生物体在不同文化共同体中所特有的地位和尊严,并从不同角度强化了尊重和敬畏人的生物体的文化心理。

近现代科技革命和启蒙运动的发生,在重塑了人的世界观的同时,也改变了人对自身生命体的看法。“上帝死了”,取而代之的是理性。而在理性已被以康德为代表的启蒙哲学确立为人的主体地位和尊严的来源和根据之后,人的身体在很大程度上已被去魅化为无伦理意义和规范价值的“机器”。因神人受造关系给人体带来的西式尊荣已被去除殆尽,曾赋予人体以高贵地位的各种世俗化伦理和形态各异的神秘主义,也都因为个体自由主义和科学理性主义的盛行而日渐衰微。由此带来的是,人的身体开始作为纯自然之物,全面地向自然科学敞开,并由此引发了深刻的科技革命和社会变迁。

时至今日,人类社会早已进入一个可以在分子层面对生命进行各种操控的生命科技时代。在这样的时代里,人体物性利用价值的大发现、大开发已不可避免,一个新的经济空间即生物经济空间已被打开,一个新的资本形式即生命资本已被刻画,一个新的生命形式即“后人类”〔47〕已被想象。于此,真理与资本继续联姻,自由与欲望持续结盟,它们在不断增益人类福祉的同时,也在不断拓展着人类掌控自身生命的可能性和自由的边界,进而使得生长与制造、主体与客体、命运与选择之间的界限日渐模糊。由此,也重新激发起人对自身生命体之伦理意义和规范价值的广泛讨论。构成其讨论中心的,是人类正在以一种新的方式体验的生物自我,一个已进入自主选择 and 判断领域、可以像机器一样被重新设计和改装的生物自我。面对这样的生物自我,对其伦理和社会价值重新作出判断和选择已不可避免,人类社会由此进入一个“生命政治学、身体伦理学和生物责任的时代”。〔48〕

在这样的时代里,需要生命政治、伦理和法学合力解决的首要问题是,必须在被允许的、被控制的和被禁止的生命科技发展之间画出一条界限,以平衡人体操作的各种利弊。这一界限的建立,乃是一个认知和道德重塑的过程。这是因为,历史上从未发生过如此深彻的对人的生物生命的解构和重构,而如何面对这种情况,重新实现人的内在本性的道德化,显然已非通过简单接续或重新阐发前现代的宗教伦理或世俗伦理所能解决,亦非通过继续吟唱建立在理性人观念基础之上的人的主体性和现代性所能解决,而是需要在对现代性日益深刻的反思的基础上,在铭记人的身份包括生物、心理、社会、文化和精神等方面的基础上,通过交往共同体内在的伦理和法律自创生,重新凝聚共识,以便为生命科技的发展构筑起不可或缺的规范基础。这种自创生的理论基础或许可以有很多,但在尊严已被奉为道德和法律规范基础的今天,重回人的尊严这一最基础的法律概念,并通过赋予其以新的时代内涵来应对生命科技发展,已不约而同地成为不同文化共同体的共同选择和相关国际公约的共识基础。

哈贝马斯提出人的生命尊严的概念,目的正在于应对生命科技发展,以便使得人的尊严保护能够直接覆盖无法律人格的人的生物体。福山在论证为何要用政治“锁死”生命科技发展时,提出的核心理据也是植根于理性、道德选择和情感等各种人性禀赋的人的尊严。〔49〕还有

〔47〕 参见〔美〕弗朗西斯·福山:《我们的后人类未来:生物技术革命的后果》,黄立志译,广西师范大学出版社2017年版,第10页以下。

〔48〕 〔英〕尼古拉斯·罗斯:《生命本身的政治:21世纪的生物医学、权力和主体性》,尹品译,北京大学出版社2014年版,第48页。

〔49〕 参见前引〔47〕,福山书,第172页以下。

一些学者则试图以人的生物脆弱性为基础论证人的尊严，<sup>〔50〕</sup>以弥补理性主义尊严观对人的生物性的忽视。凡此种种，无不涉及人的生物性的道德化和尊严的重新理解，所要建构的是一种纳入了生物性考虑的新的尊严观，所要突出的是人类作为一个物种的生命存在形式的伦理价值，所要达到的目的是以生命尊严不可侵犯之“义”规范人体技术操作之“利”，从而更好地应对生命科技发展。正如学者所言，“人体绝不能蜕变为一种消费品，一种混杂了物质欲望、资本投资和可转让资源的模糊物品，一项单纯的物。我们的良心、尊严、力量和人类本质都凝聚和体现在我们脆弱的躯体中”。<sup>〔51〕</sup>这应该是或者应该成为民法典规定生命尊严的时代背景和观念基础，同时也是合理界定其规范场域和保护范围的必要前提。若无此类背景和前提性预设，则生命尊严内涵的解释难免陷入各说各话的尴尬境地。

与之相关联的是，为了应对生命科技的发展给人的尊严保护带来的挑战，比较法上已出台了不少相关立法。其中，对生命尊严的解释最富参考意义的是法国民法典的规定。该民法典在1994年新增了第二章“尊重人的身体”和第三章“对人的遗传特征进行检查以及通过遗传特征对人进行鉴别”，规定的内容主要包括身体和遗体保护、禁止买卖人体及其组成部分、保护人种的完整性、禁止对人进行选择的优生学活动、禁止克隆人和基因改造、禁止代孕和基因歧视等，核心主旨是要贯彻其第二章首条规定的“法律确保人的首要地位，禁止对人的尊严的任何侵犯”的原则。于此，与尊重人的身体紧密相关的尊严的要义，与本文所述的生命体尊严已相去不远，而且依其规定，这种尊严的保护对象可直接及于遗体 and 人体的一部分及其所生之物等。同理，《世界人类基因组与人权宣言》第1条规定的人类基因组尊严，也应被理解为一种生命体尊严。《世界生物伦理和人权宣言》《联合国关于人的克隆的宣言》《欧洲人权和生物医学公约》等国际文件的规定，以及域外一些国家针对生命科技发展所作规范等，也都内含了维护人类作为一个物种的生物尊严的考虑。这就为将生命尊严解释为生命体尊严提供了更多可供参考的依据，同时可彰显我国民法典的时代性和生命尊严入法的问题意识。

### （三）生命体尊严与人的尊严保护的体系关系

如何协调生命尊严与人的尊严保护的体系关系，是对生命尊严进行解释时必须回答的问题。这不仅关系到生命尊严的保护范围的合理确定和受保护的依据，而且关系到其与同样承载了尊严价值的物质性人格权的体系关系协调。对此，本文更倾向于作如下解释。

#### 1. 生命体尊严是个体人格尊严保护的核心

按照传统的理性主义尊严观，人的尊严系根源于理性或以理性为基础形成的德性、自由自主等精神品性，与人的身体无关。但是，对于任何一个现实的人即“生活在现实的实物世界中并受这一世界制约的人”<sup>〔52〕</sup>来说，人的生命体整体即身体从来就不仅仅是理性的寓所和人格的载体，更不应被看成纯粹的自然之物，而是应被看成作为实体的人的存在证明和显现，被看成道德性的人格人即拥有主体性和个体性的人赖以形成和发展的基础。

“没有身体，人便不再是（不再存在）；而拥有身体则意味着：是人所是的，并且借此根本性地是。”<sup>〔53〕</sup>正是因为有了身体，我们才能被牢牢定位在与他者并存的物质世界中，并

〔50〕 See George W. Harris, *Dignity and Vulnerability: Strength and Quality of Character*, University of California Press, 1997, p. 68.

〔51〕 I. Goold & J. Herring, *Great Debates in Medical Law and Ethics*, Bloomsbury Publishing, 2018, p. 206.

〔52〕 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第245页。

〔53〕 [德]瓦尔特·施瓦德勒：《论人的尊严——人格的本源与生命的文化》，贺念译，人民出版社2017年版，第128页以下。

通过身体固有的界限将我们自己与所有他者区分开来,进而形成自我意识和自我认同。也只有借助于身体具有的各种功能和潜能,我们才能展开意识活动和行动,并随着身处各种关系中的身体的历史展开,通过只有身体才能给予我们的感性认识和体验的意识反馈,通过身体完成的行动的反向建构,最终不断走向自我丰富和超越,进而使自己成为一个拥有独特个体性的自我。若无身体的存在,则人之为主体的性和我之为我的个体性,将无从发生和附丽,更勿论被赋予高于世间万物的尊严和高贵了。这就是身体对于个体人格的生成所具有的构成性意义和本体性价值。

正是这些价值决定了,人的生命体整体从来就不是无伦理价值的纯粹的灵魂躯壳和理性的附庸,而是道德关怀的首要对象,是我们道德体验的整体结构中不可或缺的一部分。生命身体健康很早就受到法律的保护即为其明证,而且保护方式和范围还在不断拓展。精神损害赔偿制度的确立,在一定范围内拓展了民法对身体伦理价值的保护。肉体刑、耻辱型在近现代的渐次废除和死刑的人道化,免于酷刑和其他残忍、不人道或有辱人格的待遇或处罚权的人权化,则进一步凸显了身体的屈辱和摧残给尊严带来的伤害往往远大于精神性人格的损害,同时进一步反证了生命体尊严的存在。<sup>[54]</sup> 20世纪以来,社会权意义上的健康权的人权化以及与之相关的泛健康主义的兴起,老幼病残孕所受之特殊保护等,无不鲜明体现了现代法律对生命体伦理价值的高度关注。

正是在此意义上可以说,使尊重和保护人的生命这一古老信条得以确立,进而使医学和现代生命科学成为关乎价值和道德事业的根源,正是人是身体化的人的事实,是身体固有的伦理价值和身体的脆弱性、对他人的依赖性激发的对安全、自由、团结、尊重等的心理需求。甚至可以说,人的尊严之所以能在现代人权体系中被奉为最高价值,很大程度上仍可归因于生命体的伦理价值,或者说,这本身就是对“二战”期间人类生命遭受的各种反人类的、惨无人道的灾难性对待的反思性结果。<sup>[55]</sup> 这足以说明,在现实世界和法律体系中,生命体尊严向来是人格尊严保护的核心。尊重一个人,首先必须尊重其身体,尊重其身体固有的感性体验和正当需求。否则,整个人的尊严保护体系将会和人的身体一样,被困顿在无边的现实泥沼中难以自拔,根本无法彰显其理性之光,更不可能发展成为人类种族发展史中取得的最高成果之一。

## 2. 生命体尊严可涵盖传统物质性人格权保护的尊严并补遗其不足

在肯定生命身体健康权也具有尊严保护功能的前提下,如何协调生命尊严与这些物质性人格权的关系,是与条文适用直接相关的问题。解释上可有不同的处理:一是对前者的保护范围进行限缩解释,使之仅包括传统物质性人格权难以提供保护的生命体尊严,或者按照人性尊严保护的客体化公式,将其规范对象仅限于有损人的主体地位、将人的生命体完全作为客体和工具对待的行为,如基于优生目的而编辑胚胎基因的行为等。二是不对其保护范围进行限缩解释,使之既包括传统物质性人格权保护的尊严,又包括后者难以提供保护的生命体尊严。两种解释各有优劣,前一解释更符合后人法权利一般仅具补遗既有体系不足之功能的常情,但却一定程度上割裂了生命尊严与其他物质性人格权的体系关系,弱化了生命尊严入法的法理基础和历史根据。后一解释虽可克服前述不足,但却会与生命尊严保护仅被规定成生命权的一部分而非一项概括性的权利,产生明显的体系矛盾。但依前文所述,这一矛盾乃是现行法的规定本身所造成,且在现行法没有为生命尊严内涵的具体、确定提供明确解释依据和线索的情况下,这

[54] 参见韩延红:《生命尊严的确立和制度化》,《道德与文明》2014年第3期,第13页。

[55] 参见前引[16],哈贝马斯书,第5页。

一矛盾很难得到真正的克服。既然如此，不妨尊重尊严一词固有的文义宽泛性，同时结合前文所述理由，对生命尊严作相对宽泛地解释，以便更好地发挥其作为一种类型化尊严的体系统摄功能，同时也发挥其作为在后立法所应具有补遗功能。以下以例示的方式对其补遗功能加以说明，重点是生命尊严可为以下新型生命尊严提供保护，或者为保护这些尊严的新兴权利和规则的产生提供更明晰的法律依据。

一是基因尊严。按照《世界人类基因组与人权宣言》第1条的规定，基因尊严首先是作为一种集体尊严即人类作为物种享有的尊严而存在的，其受保护的目的在于维护人之为人的生物学基础。这种意义上的尊严，虽然在法律上主要表现为一种公共秩序，但并不妨碍在一定范围内为个体提供基因尊严保护，因为基因承载的伦理价值和尊严，也与个体人格的生成紧密相关。姑且不论基因歧视、基因信息和隐私等与个体人格的相关性，仅就时下备受关注的基因编辑而言，其对个体人格形成和发展的影响就不可小觑。基因编辑不仅可能给个体乃至其后代的健康造成不可测的风险，而且可能对该个体乃至其后代的自我理解产生重要影响。

诚如学者所言，“生物技术对‘成长’和‘制造’、主观和客观之间的习惯性区别的消解，可能会改变我们作为物种成员对伦理的自我理解，并影响基因被编辑者的自我理解”。〔56〕前一理解是我们将特定生命体认同为人类共同体成员的基础，后一理解是个体将自己认同为人类并与其他人处于平等关系中的基础，也是该个体将自己视为对自身生命史负责任的“作者”的基础。基因编辑对后一理解可能产生的影响，主要根源于基因被编辑者的生命乃是“一种有别于现有的所有的人的计划的产物，而非一种自然的偶然性的产物，这样就会产生一种另类的道德上的自我理解”，〔57〕即基因被编辑者会更倾向于从根源上将自己视为他人的“作品”，而非与他人一样拥有同样的自然起源的平等主体，亦非与他人一样拥有完整的自主性、能够独立规划自身生命并为之承担责任的“作者”。至少，“我们不能排除这样一种可能性，即知道自己的遗传特征被编辑过，可能会限制个人对生活方式的选择，并动摇自由和平等的人类之间实质上对等的关系”。〔58〕正是这些可能的影响，为将基因尊严作为个体尊严加以保护提供了重要基础。更重要的是，这些对个体的自我认同和“出生平等”等人格要素可能产生的影响，乃是由他人依其偏好以“造物主”的姿态强加给该个体的。从伦理上讲，这有违人是目的的诫命，或者有将基因被编辑者降格为他人偏好的实现工具之嫌。如果这一看法的合理性能得到共同体的认可，那么个体应有权在一定范围内享有“不受人干预的基因继承权”或“基因遗传完整权”。〔59〕这足以说明，在一个基因已不再是命运的时代，基因对个体人格的形成和发展具有的重要价值已然凸显，维护这些价值并为之配置相应的权利责任体系，应是维护个体人格尊严不可或缺的一部分。在生命尊严入法之前，或许可以通过对人格尊严、身体权等权利的解释部分实现个体基因尊严保护，但在面对基因编辑等系以人的生殖细胞或胚胎为操作对象的行为时，要赋予基因被编辑者相应的救济权，法理上尚需解决一个难题，即这些被编辑的前生命是否享有法律人格和权利的问题。生命尊严入法可以为解决这一难题提供更明确、稳固的法律基础。此外，个体基因尊严保护的必要性，也可以从个体基因的唯一性和人类基因的多样性值得维护的角度得到部分证成，这构成了法律禁止克隆人的原因之一。

〔56〕 参见前引〔40〕，Habermas书，第23页。

〔57〕 B. Schöne-Seifert, D. Talbot, Enhancement: die ethische Debatte, mentis, 2009, S. 18.

〔58〕 前引〔40〕，Habermas书，第23页。

〔59〕 同上书，第27页。

二是脑（神经）尊严。这一意义上的尊严，主要是指人脑的神经活动具有不受侵犯的伦理价值。这些价值主要是相对于神经科技尤其是脑机接口技术的发展可能带来的各种风险而言的。其中，最受学者关注者主要有二：一是利用神经技术，对他人神经活动进行非法记录、监测和解码的“大脑窃听”风险。二是非法干预、控制神经元连接和脑机交互过程，甚至改写其记忆的“控脑”风险。前一风险主要与现行法规定的个人信息和隐私保护有关；后一风险主要与现行法规定的身体完整性保护有关，同时与部分学者主张的“认知自由权、精神完整权和心理连续权”等神经权利相关。<sup>〔60〕</sup>面对这种相关性，法律上可能采取的应对方式主要有二：一是像智利等国那样，<sup>〔61〕</sup>专门为神经权利的保护创设特别规则，而生命尊严入法应可为我国法创设这些特别规则（若有必要的话）提供更明晰的法律依据。二是通过对现有权利的解释应对前述风险。例如，有学者认为，《欧盟基本权利宪章》第3条规定的身心完整权，可以为个人免受未经授权和可能有害的大脑干预提供一定程度的保护。<sup>〔62〕</sup>这一解释进路在我国法上也有其应用余地，尤其是在生命尊严入法后，其应用的可能性和理据将更为充分有力。总之，生命尊严入法可为脑尊严的保护提供更明确的造法或释法依据，并可为法律进一步加强对相关技术发展的规制提供部分理论支持。此外，生命尊严还可以为个体不因生物特征而受歧视，以及因生理上的特殊脆弱性而受特别保护等，提供部分法律依据。

### 3. 生命体尊严是人类集体尊严的重要组成部分

“人的尊严并非仅指各个人的个体尊严，更可以是人类作为物种所享有的尊严。”<sup>〔63〕</sup>我国民法典虽然没有明确规定人类集体的尊严，但基于个体的尊严并非源于其个体性，而是从他与所有人共享的人类的共同本性中获得之法理，<sup>〔64〕</sup>法律对个体尊严的肯定必然内含了对类的人性尊严的肯定。甚至可以说，前者只是后者的个别化和分享，且必须受到后者的约束，否则国家的尊严保护义务将无从实现。<sup>〔65〕</sup>以此为基础，解释上可认为，生命尊严作为人的尊严的一部分，也可被区分为个体的生命尊严和人类集体的生命尊严。前文在讨论基因尊严时曾明确指出，基因尊严首先是作为集体的尊严而存在的。这是因为，基因乃是人之为人的生物学基础，一旦这一基础发生动摇或者变得不那么确定，就意味着人与物的界限、人的身份和地位将变得模糊不清，遑论以人的名义配享各种权利和尊严了。因此，维护人类基因的物种特性，不仅是保障特定生命体能够被认定为人类的基础，更是划定人类这一“集体单数物种”（至少目前仍是如此）边界的基础。正是基于对基因的这种物种特性的珍视，基于基因操纵与物种身份问题息息相关的伦理敏感性，人类才会对积极优生学这一与基因科技相伴的幽灵抱有一种天生的警惕，才会对基因编辑、筛选等有悖于人类共同体对自身生命尊严理解的各种基因活动加以禁止。这种禁止的根本目的是为了维护人类集体的生命尊严。

这种集体的生命尊严，在法律上主要是作为一种公共秩序而存在，其功能主要体现在两个方面：一是可构成对物质性人格权行使的限制，如不得放弃这些权利，不得买卖人体细胞、组

〔60〕 See M. Ienca & R. Andorno, *Towards New Human Rights in the Age of Neuroscience and Neurotechnology*, 13 (5) *Life Sciences, Society and Policy* 11–24 (2017).

〔61〕 2021年通过的智利宪法修正案第19条已经对大脑活动及其产生的信息的特别保护作出了明确规定。See Joseph J. Fins, *The Unintended Consequences of Chile's Neurorights Constitutional Reform: Moving beyond Negative Rights to Capabilities*, 15 (26) *Neuroethics* 3 (2022).

〔62〕 参见前引〔60〕，Ienca等文，第18页。

〔63〕 BVerfGE 87, 209 (228).

〔64〕 参见〔德〕康德：《法的形而上学原理——权利的科学》，沈叔平译，商务印书馆1991年版，第86页。

〔65〕 Vgl. Dürig Günter, M/D/H/S, GK, Art. 1 Abs. 1, Rd. 48, München, Beck, 1987.

组织和器官等。二是可构成遗体、胚胎和人体之一部受法律保护的基础。这些以“外我”形式存在的人的生物体，虽不享有法律人格，但依然可以受到人类集体尊严的保护，其理论依据主要在于，这些生物体对于人类共同体依然具有重要的情感价值和公共价值。

首先，如前所述，生命尊严也“反映在我们对待死者高度情绪化的态度”当中。这里的情绪化的态度，代表的是一种集体道德情感，它构成了我们应当给予死亡生命以必要尊重的人性基础。个体的生物生命会终结，但其精神生命和社会生命对此世的影响将长期留存，近者会因其近而对死者生发出追思敬慕、忆念感恩之情，进而形成一种吾之所爱即便已亡故亦不容他人轻慢之姿态；远者会在去者的镜像中窥见自己，并对其生前和死后的遭遇产生更多的共情，进而诱发吾之死后所不欲亦为他人死后所不欲的道德理性的运用。所有这一切，既可以投射、寄托于作为死者个体表征和人类情感载体的遗体遗骨上，也可经由各种社会符号的连结弥漫于死者的精神和社会遗存上。因此，敬畏死者，肯定其遗体尊严，既是对已故者的尊重，也是对包含死者亲属在内的生者的尊重，更是对一个群体、民族乃至人类共同情感的尊重。

其次，与遗体相比，胚胎和其他脱离人体之一部则因其生物实体的完整性相对欠缺，承载的情感价值相对稀薄。但胚胎作为拥有独特的、完整的人类基因的潜在生命，承载的情感价值一般仍远高于其他脱离人体的生命物质，尤其是在其与他人的生育计划相连时，更是如此。此外，遗体、胚胎和其他脱离人体之一部所承载的公共价值，还与民德归厚的善良风俗有关，与人类对自我本质的认识 and 规定紧密相关。这是因为，尊严本质上根源于人有别于动物的本质，根源于人类对自身应有的形象和存在方式的自我认知和规定，所以只要是人区别于动物的本质规定性之所在，就是人的尊严之所在。现行法之所以规定，从事与人的生物体有关的医学和科研活动，不得危害人体健康，不得违背伦理道德，不得损害公共利益，禁止将基因编辑、克隆的人类胚胎植入人体或动物体内，禁止将人的生殖细胞与其他物种的生殖细胞相结合等，最根本的原因就是为了维护人类集体的生命尊严。

总之，不管是作为生命已逝的遗体，还是作为生命起始的胚胎，抑或是作为生命片段性存在的脱离人体之一部，它们承载的伦理价值都主要不是个体层面的，而是已进入人类作为一个种族应有的存在方式的公共之境。所以，有尊严地、体面地对待它们，既是妥当安置人性的需要，也是我们在保有自身尊严时应尽的义务。毕竟，我们与所有非人事物的区别，我们所有的生物本性、力量、情感、良知良能和既能群、又能智的共同本质，都凝结和体现在作为我之本体的躯体中。这或许是生命尊严这种可超越个体人格主义的尊严入法给我们带来一个重要启示，也是其入法的核心意义所在。以此为基础，我们甚至可以构建一个与“人格尊严—权利能力—法律主体”相对应的、可在一定范围内克服人物二分理论局限性的“生命尊严—尊严能力—尊严实体”的法律结构。在这一结构中，享有尊严的生命实体的法律地位是更接近于人还是物，端视其与人性尊严的关联度，其判断需依具体情境而定。有一点可以确定的是，能成为道德关怀对象的实体，未必一定是道德行为体，如婴儿没有能力实施道德行为，但这并不妨碍其成为道德承受体。这是我们在理解生命尊严时始终需注意的一点，即生命尊严的享有仅须以人的生物体存在为前提，而无须以理性和人格的拥有为前提。

## 结 语

生命尊严宜解释为生命体尊严，即人的生物体所固有的伦理价值和远高于动物体的法律地

位,所规范的对象主要是以人的生命体为直接作用对象的行为。将生命尊严解释为此种以人的生物体为载体的类型化尊严,不仅可创造一种更符合生命科技时代发展需要、不严格受法律人格概念束缚的尊严保护范式,而且可以实现人的尊严保护从以理性为基础到以生命体为基础的迭代更新。未来我国法应不断完善相关立法和司法,以便更好地维护人的生物体应有的存在方式,更好地彰显人之为人的根本特征并不仅仅在于其理性,而是还在于其生命体,在于其对生命的仁爱之心。诚如学者所言,“性命个体是因为生生,而在天地之间有一席之地”,<sup>[66]</sup>并得凭借其智慧自正其位、自守其尊,自我体悟这互生互养、共生共存的生生共同体之生生之道,进而得以亲亲、仁民、爱物的次序推展这天理人心之宇宙秩序,<sup>[67]</sup>成就此一可为天地立心的既伟大又微末的生命。此一建构于具人性之生命基础之上的性命主体论,与西人以身心二元论为基础建构的理性主体论虽差异明显,但在生命尊严这一暗合了中国传统哲学的概念已经与人格尊严并行入法的情况下,借助于人的尊严这一概念的高位统合,推动二者的互补融合,岂非建构我国民法学理之良机。经此融合,尊严在现代法律中或可被进一步锻造成为法律的源初形质,我们作为与所有非人事物有着不可扬弃的区别的人,不仅可以于此得到自我确证,而且可以在生命的展开过程中不断地展示这一区别,进而成就我们作为一种可自正其命、可参赞天地之化育而又不可能臣服于任何一种定义的物种的欢愉、秩序与荣光。

---

**Abstract:** The Civil Code creatively incorporates the dignity of life into the scope of protection for the right to life. Most scholars argue that the core meaning of the dignity of life lies in the dignity of death, and its content as a legal right primarily includes the right to refuse life-sustaining treatment and other end-of-life self-determination rights. However, this view misinterprets the concept of the dignity of life, which not only leads to fragmented legal protection and difficulties in resolving internal conflicts within the right to life, but also contradicts the principle of patient autonomy and lags behind China's hospice care practices. The dignity of life should instead be interpreted as the dignity of living organisms, that is, the ethical value inherent in human life and its legal status far superior to that of animal organisms. The protection of human remains, embryos, and body parts also encompasses the dignity of living organisms, and together, they form a typological dignity that better aligns with contemporary needs. For natural persons, this dignity constitutes the core of personal dignity protection, and the core values to be preserved are the generated value of the personality of living beings and their biological selves, which can provide a clearer legal basis for safeguarding genetic dignity and brain dignity. For human remains, embryos, and body parts, it primarily manifests as a collective dignity tied to public order, and the core values to be preserved are the emotional value and public values of these living organisms.

**Key Words:** right to life, dignity of life, dignity of death, right to refuse life-sustaining medical treatment, living organism

---

---

[66] 吴飞:《身心一体与性命论主体的确立》,《中国社会科学》2022年第6期,第78页。

[67] 参见吴飞:《性命论当议》,《哲学动态》2020年第12期,第33页以下。