

人的複製與人的尊嚴： 多元化的社會與儒家道德 共同體

范瑞平

摘要

人的複製是否違反人的尊嚴？本文論證，這一問題的答案取決於道德共同體的具體尊嚴觀。在當代多元化的道德境遇中，強制推行一種特定的、官方的尊嚴倫理學得不到道德辯護。從官方的尊嚴倫理學轉向個人的尊嚴倫理學，進而轉向共同體的尊嚴倫理學是道德上不可避免的。

儒學對於親子關係持有規範的看法，它是儒學尊嚴觀的不可或缺的內在部分，而人的複製損害人的親子關係，因而是違反儒學所持的人的尊嚴觀的。

范瑞平，Center for Medical Ethics, Baylor College of Medicine, One Baylor Plaza, Houston, TX 77030, USA.

《中外醫學哲學》I : 3 (1998年8月)：頁73~93。

© Copyright 1998 by Swets & Zeitlinger Publishers.

信奉儒學信念的人們不應當試圖使儒學成為獨霸性的國家意識形態，而是應該以自願的見證精神維護儒家共同體的價值。

關鍵詞：人的複製，尊嚴，儒學，共同體

1997年2月，一則科技新聞驚動了整個世界。由 Ian Wilmut 領導的一個蘇格蘭科研小組成功地用成年羊體細胞核轉移技術複製出一隻小羊，取名Dolly。⁽¹⁾這一突破立刻引起人們的熱情關注和熱烈討論。這本沒有甚麼奇怪之處。在當今的社會風尚中，人們對於科技進步滿懷希望，無比崇拜，無限期待。但這一回的情形另有特徵。已經複製出來的本來是一隻羊，但人們感興趣的卻不在羊的身上。引起人們主要關注的乃是由於羊的複製的成功所引發的人的複製的可能性及其道德性。對此，上至總統（如美國總統克林頓）、中至各種社會團體（如宗教、同性戀組織等）、下至名流學者，或支持、或反對，無不紛紛發表意見。分歧的焦點在於，應該如何看待人的複製？它是否違反人的尊嚴？應該允許還是禁止？

事實上，熟悉當代西方生命倫理學文獻的讀者知道，這一爭論並不是甚麼新東西。早在60年代就曾熱鬧非凡。本文主旨不擬對爭論歷史或各方論證做任何綜合的述評。特別是，有一

些考慮集中在技術方面；由於現在的技術尚不成熟，因而主張現階段應該禁止複製人的嘗試。這類考慮不在本文的探討之列。⁽²⁾本文想要討論的乃是一個原則性的問題：人的複製是否違背人的尊嚴？

第一節將論證，有些人和有些組織總是設法確立一種獲得正統地位的官方的尊嚴倫理學，試圖把某種有關人的尊嚴的具體學說用國家的名義和手段強加到每個人和每個共同體身上，不管他們是否接受。這種統一的、強制的、官方的尊嚴倫理學是無法得到道德辯護的。在當代道德多元化的境遇中，人們對於何為人的尊嚴持有不同的、不可通約的（incommensurable）前提和學說，因而，在一個民主的社會中，統一的、官方的尊嚴倫理學必須讓位於以個人自由、選擇和自立為前提的個人的尊嚴倫理學。第二節將論證，以自我決定為前提的自由只是一種形式自由，在這種自由基礎上的個人尊嚴也只是一種形式尊嚴。儘管這種自由和尊嚴對於個人而言在大規模的社會中是極其重要的（它們保證個人能夠去過他們要過的那種生活而不受政府或他人的強制），但它們本身不能告訴個人甚麼樣的生活才是有意義的，或有尊嚴的生活（例如，複製人是否違背人的尊嚴？）。要想獲得具體的指導，個人必須要承諾一種具體的道德觀，持有相同道德觀的人們結成了具體的道德共同體。這裏，形式的自由和尊嚴上升為實質的自由和尊嚴，個人的生活選擇有了明確的道德依托。因而，個人的尊嚴倫理學勢必轉化為共同體的尊嚴倫理學。在共同體內，複製人是否違背人的尊嚴的問題有了明確的解答。最後，第三節將論述儒家共同體有

(1) 嚴格說來，特別是就動物（包括人類）而言，把“cloning”翻譯成“複製”並不十分貼切。當今成功的例子乃是利用體細胞核轉移進入卵細胞之技術創造一個晚生的相同基因的“雙胞胎”而已，因而這絕不是複印機意義上的複製。然而，由於晚生的“雙胞胎”與供體成年動物的基因完全相同，形成了完整的基因複製，因而我們依然使用“複製”一詞來表達這種情形。

(2) 這正是美國總統生命倫理學委員會去年向總統提交報告中的考慮。該委員會的成員認為，由於現階段的技術尚不安全，因而用於人是道德上不可接受的。參閱 National Bioethics Advisory Commission, 1997, 頁108。

關於尊嚴的看法以及對於複製人的觀點。本文的結論是：人的複製是否違背人的尊嚴的問題，其答案取決於具體的道德共同體。一個民主的社會必須保證不同的道德共同體和平共處，按照他們自己的尊嚴觀去維護他們自己的人生尊嚴。在儒家共同體看來，人的複製是破壞人的尊嚴的，因而承諾儒學信仰的人們有道德義務不去複製人。

一、從官方的尊嚴倫理 學到個人的尊嚴倫理學

從人的尊嚴出發，認為人的複製違背人的尊嚴，因而這類研究和應用必須在社會上受到全面禁止，不能容忍——這種說法正是某些官方倫理學的突出特點。一個典型的例子是聯合國教科文組織1997年11月所做的一項宣言，該宣言宣稱：“違反人的尊嚴的實踐，諸如人的生殖複製，是不能允許的。”（UNESCO, 1998）。⁽³⁾這裏宣言明確指出人的複製是違背人的尊嚴的，但沒有說明為甚麼。縱觀整個宣言，它並沒有涉及人的尊嚴是甚麼這一問題。它似乎設定，對於這一問題，人們具有全體一致、明白無誤的理解，因而無需說明；並且，複製人乃是違反人的尊嚴的實踐，這一點也是理所當然的。

這則宣言生動地體現了官方倫理學的特徵：把對於人性、人道或人的尊嚴的一種具體理解宣稱為客觀的、普遍的和唯一正確的東西，並試圖用公共政策和國家法律的手段把這種東西強加到所有的人頭上，不管他們接受與否。

(3) 原文見該宣言的Article II: Practices which are contrary to human dignity, such as reproductive cloning of human beings, shall not be permitted.

事實上，在人類歷史和現實中，人的尊嚴（*human dignity*）是有很多歧義的一個概念。就西方而言，在古希臘羅馬時代，尊嚴乃是就具有很高社會地位的人而言的，諸如希臘的國王或羅馬的參議員。斯多亞（Stoics）學派首先發展了一個一般的尊嚴概念，它與人的社會地位和個人的特徵脫離了關係，成為只要是人就具有的一種尊嚴概念。到了中世紀，基督教神學從人與神的特殊關係來解釋人的尊嚴，人之所以有尊嚴乃是由於上帝的創造、恩典和救贖的緣故。從文藝復興以來，隨著藝術、醫學、文學以及哲學的世俗化的發展，產生了對於人的尊嚴的俗世的新理解。人的理性獨立出來，上升到一個顯著的高度，人們試圖脫離宗教、共同體、以及傳統來單憑理性認識人的尊嚴所在（Bayertz, 1996）。

這一探索突出地反映在啟蒙運動的集大成者康德的著作中。康德把人與物嚴格區分開來：物是有價格的，而人則是有尊嚴的。如他所言：“那些同人的意願和需要聯繫起來的東西具有市場價格；”而“那種本身使得某種東西成為目的本身的條件則不具有相對價值，而是具有內在價值，即尊嚴”（Kant, 1976, 頁53）。因而，康德提出了一種尊嚴概念：“只有道德與具有道德能力的人（*humanity*）才有尊嚴”（頁53）。這一尊嚴概念也明確地體現在他的道德絕對命令（categorical imperative）的第二種表達之中：“無論是對於自己還是對於別人，永遠把人當作目的而不能僅僅當作手段來對待”（頁47）。

康德所提出的人的尊嚴概念，是試圖用純粹理性來鑒定人的尊嚴的一次最偉大的嘗試。可惜，這一嘗試是注定失敗的。康德的尊嚴學說勢必陷入一種二難情境之中。一種情況是，康德所提出的只是一種純形式的尊嚴概念：人具有某種應受敬重，不可侵犯的東西。然而，這種東西是甚麼，并且人的標準是甚麼，是否所有人類機體都是人，這類問題，康德的純形式

的尊嚴概念統統沒有給出。⁽⁴⁾另一種情況是，康德給這一尊嚴概念注入了具體內容。例如，康德認為道德尊嚴要求人永遠不能自殺、不能說謊、不能違背諾言等等。而且，何者為人也有嚴格的標準，并非所有人類成員都是人（*person*），只有有意識的、有理性的、有行為的能力的個體才是人（Kant, 1976, 頁46-47）。但這樣一來，康德實際上無法協調一致地辯稱自己的尊嚴概念是來自於純粹理性的，因為他的觀念已經假定了一些非常具體的前提，而這些前提是不可能全然脫離具體的宗教、文化和傳統的，因而也就不可能是普遍有效的。事實上，正如麥金太爾指出，康德一分鐘也沒有懷疑過他從自己的父母學來的那些道德格言正是他所要求的理性檢驗應該確認的東西（MacIntyre, 1984, 頁44）。在恩格爾哈特看來，康德給自己的形式道德偷運進來了內容（Engelhardt, 1996, 頁105-108）。

康德的例子是意味深長的。想由純粹理性來確立一個運用於一切人的尊嚴概念，結果是，康德的尊嚴學說要麼是形式主義（即沒有實質內容），要麼是獨斷主義（即有實質內容但無法辯護為普遍有效的東西）。⁽⁵⁾我們如何才能建立一種客觀正

(4) 康德所確立的道德是一種為義務而義務的普遍的道德意志，在黑格爾看來，這種道德不過是一種空洞的形式主義(empty formalism)。雖然它試圖建立無條件的、普遍的道德義務，但由於是純形式的、無內容的，實際上任何錯誤的、不道德的行為都可以由此辯護為道德義務(Hegel, 1967, 頁89-90)。麥金太爾更為具體地指出，康德的絕對命令的確包含着普遍化要求，但這種要求只會對缺乏聰明才智的人產生約束力，因為有才華的人總有辦法將自己的行動格言普遍化而不致引起任何內在矛盾。這樣一來，康德所具有的不過是形式化和無內容的義務和尊嚴概念，任何內容都可能符合它們(MacIntyre, 1996, 頁198)。

(5) 關於康德的尊嚴概念與人的複製的道德問題的探討，參閱 Harris, 1998。

確的尊嚴學說呢？在有關人的複製問題上，哪一種尊嚴學說是客觀有效的呢？

的確，在當今多元化的社會現實中，人們對於何為尊嚴及其對複製人的意義如何，意見大相徑庭，莫衷一是。例如，在許多基督徒看來，人之所以有尊嚴是因為人是神按照自己的形象創造出來的；從本質上說，人的尊嚴來自神的尊嚴。一些羅馬天主教神學家明確表示，複製人的實踐是違反人的尊嚴的，因為這類實踐破壞了神所安排的人的自然生成方式，也就擾亂了人類得救的天主教傳統說明(National Bioethics Advisory Commission, 1997, 頁49)。早在60年代，新教神學家 Paul Ramsey 就論證了複製人在道德上的問題，並且詳細闡述了其反對複製人的道德理由，這些理由包括複製人的行為將人的生殖由“新創造”(procreation)變成了“再生產”(reproduction)，並且涉及想望成為一種“人—神”(man-God)的自我創造意識(Ramsey, 1966; 1970)。簡言之，不同的基督教派均依據基督宗教的神學和形而上學承諾對於人的尊嚴所在以及對於人的複製的道德性質提供了具體的說明。

另一方面，在當代許多無神論自由主義者看來，把人的尊嚴置於宗教的根源之中實在是誤入歧途。他們更多地傾向於科學的進化論的立場，根本不相信猶太—基督教所講的神創造人的神話（而且認為兩者之間本質上是相互衝突的），因而也就根本談不上所謂神所安排的有尊嚴的生殖方式了。在自由主義者看來，人的尊嚴的最核心的部分在於人自己為自己做主，不依靠神、不依賴他人、也不受自然的支配。自己為自己決定，自己為自己取捨，自己為自己立法，只有這樣，才談得上人的尊嚴。的確，自由主義的同性戀者有理由把複製人的技術看作是為他們的生殖可能性提供了合理的機會，他們可能會把這一技術看作保持他們的人生尊嚴的一種有效手段。無怪乎，同性

戀團體已經公開宣佈支持複製人的研究。

誠然，不少並無宗教信仰的人也反對人的複製。細察起來，他們的主要考慮在於，人的複製破壞了基本的家庭關係，因而損害人的尊嚴。問題在於，為甚麼傳統的家庭關係是人的尊嚴得以成立的必要條件呢？傳統的家庭關係為甚麼如此重要呢？追究起來，人們不過是把解答家庭關係為甚麼重要的一整套的傳統宗教敘述和形而上學承諾扔掉，而把家庭的重要性用直覺的形式保留在心中，卻不問直覺是從哪裏來的。然而，如果總體的敘述和承諾都是靠不住的，那麼一星半爪的直覺又有甚麼特殊的重要性呢？人們到哪裏去為支離破碎的直覺找到一個堅實的基礎呢？^⑥

(6) 不少哲學家可能認為，直覺本身就是可靠的基礎，因而他們特別相信自己的直覺。例如，Leon Kass 指出：

“Almost no one sees any compelling reason for human cloning. Almost everyone anticipates its possible misuses and abuses. Many feel oppressed by the sense that there is nothing we can do to prevent it from happening and this makes the prospect seem all the more revolting. Revulsion is surely not an argument... But... in crucial cases repugnance is often the emotional bearer of deep wisdom beyond reason’s power fully to articulate it.”

Kass 深信自己對於複製人的直覺上的厭惡負荷着深沉的智慧。但也有可能只是負荷着輕率的偏見。正如 Ruth Macklin 有力地論證說：

“Intuition has never been a reliable epistemological method, especially since people notoriously disagree in their moral intuitions..... If objectors to cloning can identify no greater harm than a supposed affront to the dignity of the human species, that is a flimsy basis on which to erect barriers to scientific research and its application.”

Macklin 認為直覺從來都不是一種可靠的認識論方法，特別是因為人們的直覺經常相互衝突。用直覺反對複製人是無力的，甚至是專橫的。
(以上兩段引文均見National Bioethics Advisory Commission, 1997, 頁71。源自Kass 和 Macklin 在該委員會的做證。)

現實中存在着多種不同的尊嚴理論，人們對於複製人的道德合理性存在着相互衝突的意見。這是一個無可辯駁的社會學事實。但更為嚴重的是一種哲學認識論的困境：人們無法利用理性的哲學論證來表明某一種尊嚴理論是唯一正確的。任何論證都必須從某種具體的前提出發才能得出實質的結論。我們是應該從猶太—基督教的神學前提出發呢，還是從當代無神論所理解的進化論的科學前提出發呢？即使我們拋開任何理論體系，只從個人的直覺出發，但面對相互衝突的直覺，我們應該選取哪一種呢？簡言之，如果我們認真對待哲學認識論的邏輯的話，我們不得不承認，要想把某種尊嚴學說確立為唯一正確的，不管我們使用何種哲學策略，我們都只能訴諸自己已假定的正確前提來開始論證，但這些前題卻往往不被別人所接受。這就是說，我們在哲學上無法證明某一種道德體系為唯一正確的（參閱Engelhardt, 1996, 第2章）。

值此之故，在不同的尊嚴學說並存的情況下，如果有人試圖利用官方權力，把自己對於人的尊嚴的實質性理解標榜為得到證明的唯一正確的尊嚴學說，確立為正統的、官方的尊嚴倫理學，用國家手段強迫所有的人就犯，這乃是不道德的行為。舉例說來，由於羅馬天主教徒與同性戀自由主義者持有不同的尊嚴理論，羅馬天主教徒無權禁止同性戀者實施人的複製研究和應用，而同性戀者也無權強迫羅馬天主教徒參與這類研究和應用。這種自制權利 (*right to forbearance*) 要求不是因為證明了哪種學說是正確的，而是因為無法證明任何一種學說為唯一正確的因而在道德上不做為 (*by default*) 的結果。只要不涉及別人，每個人都有權按照自己的尊嚴學說去生活，去行事，別人也無權用強迫手段加以干涉。因而，我們在道德上勢必從官方的尊嚴倫理學轉向個人的尊嚴倫理學。

戀團體已經公開宣佈支持複製人的研究。

誠然，不少並無宗教信仰的人也反對人的複製。細察起來，他們的主要考慮在於，人的複製破壞了基本的家庭關係，因而損害人的尊嚴。問題在於，為甚麼傳統的家庭關係是人的尊嚴得以成立的必要條件呢？傳統的家庭關係為甚麼如此重要呢？追究起來，人們不過是把解答家庭關係為甚麼重要的一整套的傳統宗教敘述和形而上學承諾扔掉，而把家庭的重要性用直覺的形式保留在心中，卻不問直覺是從哪裏來的。然而，如果總體的敘述和承諾都是靠不住的，那麼一星半爪的直覺又有甚麼特殊的重要性呢？人們到哪裏去為支離破碎的直覺找到一個堅實的基礎呢？^⑥

(6) 不少哲學家可能認為，直覺本身就是可靠的基礎，因而他們特別相信自己的直覺。例如，Leon Kass 指出：

“Almost no one sees any compelling reason for human cloning. Almost everyone anticipates its possible misuses and abuses. Many feel oppressed by the sense that there is nothing we can do to prevent it from happening and this makes the prospect seem all the more revolting. Revulsion is surely not an argument... But... in crucial cases repugnance is often the emotional bearer of deep wisdom beyond reason’s power fully to articulate it.”

Kass 深信自己對於複製人的直覺上的厭惡負荷着深沉的智慧。但也有可能只是負荷着輕率的偏見。正如 Ruth Macklin 有力地論證說：

“Intuition has never been a reliable epistemological method, especially since people notoriously disagree in their moral intuitions..... If objectors to cloning can identify no greater harm than a supposed affront to the dignity of the human species, that is a flimsy basis on which to erect barriers to scientific research and its application.”

Macklin 認為直覺從來都不是一種可靠的認識論方法，特別是因為人們的直覺經常相互衝突。用直覺反對複製人是無力的，甚至是專橫的。
(以上兩段引文均見National Bioethics Advisory Commission, 1997, 頁71。源自Kass 和 Macklin 在該委員會的做證。)

現實中存在着多種不同的尊嚴理論，人們對於複製人的道德合理性存在着相互衝突的意見。這是一個無可辯駁的社會學事實。但更為嚴重的是一種哲學認識論的困境：人們無法利用理性的哲學論證來表明某一種尊嚴理論是唯一正確的。任何論證都必須從某種具體的前提出發才能得出實質的結論。我們是應該從猶太—基督教的神學前提出發呢，還是從當代無神論所理解的進化論的科學前提出發呢？即使我們拋開任何理論體系，只從個人的直覺出發，但面對相互衝突的直覺，我們應該選取哪一種呢？簡言之，如果我們認真對待哲學認識論的邏輯的話，我們不得不承認，要想把某種尊嚴學說確立為唯一正確的，不管我們使用何種哲學策略，我們都只能訴諸自己已假定的正確前提來開始論證，但這些前題卻往往不被別人所接受。這就是說，我們在哲學上無法證明某一種道德體系為唯一正確的（參閱Engelhardt, 1996, 第2章）。

值此之故，在不同的尊嚴學說並存的情況下，如果有人試圖利用官方權力，把自己對於人的尊嚴的實質性理解標榜為得到證明的唯一正確的尊嚴學說，確立為正統的、官方的尊嚴倫理學，用國家手段強迫所有的人就犯，這乃是不道德的行為。舉例說來，由於羅馬天主教徒與同性戀自由主義者持有不同的尊嚴理論，羅馬天主教徒無權禁止同性戀者實施人的複製研究和應用，而同性戀者也無權強迫羅馬天主教徒參與這類研究和應用。這種自制權利 (*right to forbearance*) 要求不是因為證明了哪種學說是正確的，而是因為無法證明任何一種學說為唯一正確的因而在道德上不做為 (*by default*) 的結果。只要不涉及別人，每個人都有權按照自己的尊嚴學說去生活，去行事，別人也無權用強迫手段加以干涉。因而，我們在道德上勢必從官方的尊嚴倫理學轉向個人的尊嚴倫理學。

二、從個人的尊嚴倫理學 到共同體的尊嚴倫理學

一種強制性的官方的尊嚴倫理學無法得到哲學辯護，以個人自主為核心的個人的尊嚴倫理學是道德上不可避免的。但在個人的尊嚴倫理的層次上，尊嚴概念基本上退回到一個形式概念：人具有某種應受敬重，不可侵犯的東西。但這種東西是甚麼，何者為人的標準，個人的尊嚴倫理學所能告訴人們的只是：個人自我決定。因而，形式的尊嚴概念與形式的自由概念攜手並行：人的尊嚴在於人的自由選擇。只要是有行為能力的人，只要不影響他人的同類的自由和尊嚴，那麼，尊嚴在我，我即尊嚴。一句話，尊嚴取決於自我決定。在這種意義上，形式的尊嚴概念是沒有內容的。⁽⁷⁾

(7) 熟悉當代西方倫理學的人，很清楚自我決定(*self-determination*)在討論中的份量，它幾乎成為自主(*autonomy*，或譯自律)在當代的唯一含義。自我決定往往變成一種壓倒一切的價值，其他考慮統統退居其次。無數的哲學文章都在圍繞着這一價值構造論證，有時真讓人感到是為自我決定而自我決定的可笑把戲。在最近的一篇反對複製人的文章中(Holm, 1998)，作者提出了一種稱作“陰影中的生活論證”(*life in the shadow argument*)：複製人(*clone*)的養育者必定要參照原有人(*the original*)的生活狀況、性情特徵等等來培養這個孩子，防止某些傾向，促進另一些發展，等等。這樣一來勢必使複製人生活在原有人陰影之中，違反了其自我決定這根本價值，因此，複製人的實踐是不應該允許的(頁160-162)。面對這類圍繞自我決定而精心培植起來的哲學論證，筆者真有啼笑皆非之感。當一個孩子並沒有甚麼自我決定的能力的時候，參照另一個人的情況來選擇性地培養這個孩子，怎麼會違反他并不存在的所謂自我決定呢？這為甚麼必定是“陰影中的生活”而不是“光明中的生活”(*life in the light*)呢？按照作者的邏輯，那些認真、精心地培育他們的孩子的父母豈不是都使他們的孩子生活在“陰影”之中嗎？反倒是那些不大負責的父母更好地體現了尊重自我決定的道德因而讓他們的孩子生活在“光明”之中？

然而，人無法滿足形式的尊嚴概念。當一個人在社會上獲得了自我選擇的自由之後，他就會面對如何選擇和為甚麼選擇的問題。大多數人當然不會像哲學家一樣追求完備的理論說明，但他們也不得不用具體的行動來對這些問題做出回答。形式自由必須上升到實質自由，因為人必須做出行動抉擇。形式的尊嚴概念必然轉化為實質的尊嚴概念，因為人必須決定他所接受的尊嚴標準。⁽⁸⁾

因而，人需要標準來實踐自己的形式自由，來建立自己的有內容的、實質的尊嚴概念。人們到哪裏去尋找這樣的標準呢？康德的例子向我們表明，這種標準是不可能全然由理性來揭示的。這裏，黑格爾在其《權利哲學》中提供的論證應該對我們有所幫助：要想得到道德內容，必須設定具體的道德觀。理性的途徑必然經由抽象權利和形式道德走向倫理生活(*Sittlichkeit*)，這種轉向具有辯證的必然性。因為，無論抽象權利還是形式道德都無法告訴人們應該選擇何種行動，應該追求何種利益，或應該制定甚麼契約。這類內容只有根據某種觀點才能得出，而任何觀點都是來自某個地方，即處於具體的道德共同體的語境之中。正如黑格爾指出：“在一個道德共同體中，很容易說明一個人必須做甚麼、履行甚麼義務以便成為

(8) 我在這裏所講的形式的自由概念與實質的自由概念，類似於康德的消極自由(*negative freedom*)和積極自由(*positive freedom*)。消極自由是不受外在強制而行動的能力。積極自由則是意志為自己立法的特性。消極自由是積極自由的必要條件，因為一個人想達到積極自由首先要有一個道德原則。本文觀點同康德的不同之處在於，康德認為道德理性的法則是唯一的、普遍有效的、和得到哲學證明的；本文的觀點則是，存在多種不同的道德原理，理性無法揭示出其中一種是唯一正確的。在康德看來，只存在一種理性的道德共同體；本文則認為多種道德共同體的并存是不可避免的。參閱 Kant, 1976。

一個有德性的人：他只要遵循符合他的情況的那些眾所周知的、明確的準則就行了”（Hegel, 1965, 頁107）。

黑格爾的觀點似乎顯示出人們的倫理生活具有一種偶然性。⁽⁹⁾我們似乎不由自主地已經生活在某個道德共同體之中，區別只在於，不同的道德共同體具有不同的道德標準、組織形式和協調程度。⁽¹⁰⁾然而，這種偶然性體現着人生命運的一種深刻的必然性。人生在世，形式的自由和尊嚴無法給人以有內容的道德生活，而人是設定要過有內容的道德生活的生物。因而，生而為人，我們不得不生活在一種具體的道德敘述和一個可以安身立命的道德共同體之中，從而獲得道德內容。如果我們對於自己已有的道德共同體不滿意的話，我們就要選擇新的共同體。在被著名神學家 Stanley Hauerwas (1997, 頁34) 謽為注定會成為當代哲學文獻中的一段名言中，恩格爾哈特指出，形式自由是空洞的，因而，

如果人們想要得到更多的話（人們應該要求更多），那麼他們應該加入一種宗教並且小心地選擇正確的那種。在具體的道德共同體之外，不會存在標準的道德內容（Engelhardt, 1996, 頁xi）。⁽¹¹⁾

(9) Allen Wood 探討了黑格爾關於道德內容的偶然性的論證，參閱Wood, 1991, 頁358-385。

(10) 這裏，讀者需要區分兩種不同意思的共同體 (community) 概念。不少人把共同體當作一個地緣政治學概念，即常常把整個國家看作一個共同體。本文所講的共同體不是這種概念。它不是一種地理性的概念，而是一個文化的概念。本文將社會與共同體嚴格區分開來：一個社會包含著許多不同的共同體。而一個共同體是指由共同的宗教信仰、形而上學或道德信念維繫起來的人所組成的一個團體，它可以（並常常是）跨越國界的。關鍵在於，一個道德共同體的成員共享大致相同的基本道德前提，從而可以通過協調一致的論證來解決道德爭端（如：複製人是否違反人的尊嚴？）。

(11) 中譯本參閱恩格爾哈特，1996，頁10-11。

恩格爾哈特讓人們“小心地選擇正確的〔那種宗教〕”以便加入“正確的”道德共同體，獲得具體的道德內容和人生尊嚴說明。然而，作為哲學家的恩格爾哈特，卻無法告訴我們應該如何小心，更無法用哲學論證來表明哪一種宗教是“正確的那種”。⁽¹²⁾這或許正是人類理性的極限所在。⁽¹³⁾哲學家可以提供哲學論證，卻無法說明應該選擇哪一種宗教；神學家可以說明應該選擇哪一種宗教，卻無法提供哲學論證。

然而，當人們真誠地尋找一套維繫自身性命的東西，一種對於天地人生給出綜合說明的系統，對於人性、人道、人的尊嚴提供協調一致的解釋，對於人的生命選擇的最終依據出示靈性的、神聖的形而上的安頓之時，選擇應是積極主動的。儘管人們必定做出不同的選擇，儘管哲學對此無法做出學理上的合理解釋，但只有在一個道德共同體中才有可能真正實踐個人的形式自由，並且找到維護個人尊嚴的實質標準。因而，正如從官方的尊嚴倫理學轉向個人的尊嚴倫理學是道德上不可避免的，從個人的尊嚴倫理學轉向共同體的尊嚴倫理學也是道德上不可避免的。

這就是說，只有根據道德共同體的具體的道德觀，人們才能回答甚麼是人的尊嚴、複製人是否損害人的尊嚴、損害哪個人的尊嚴等等問題。顯然，不同的道德共同體對於這些問題具有不同的回答，因為它們持有互不相同的宗教信仰、形而上學

(12) 恩格爾哈特是在廣義上使用“宗教”一詞的，它並不僅指有神論的體系，而是泛指任何一種對於宇宙、人生、善惡等提供具體說明的系統。它可以是一種無神論的意識形態。

(13) 康德在其《純粹理性批判》第一版序言中的第一句話即指出：人的理性具有一種獨特的命運，它必定要面對出於自身的性質而無法迴避的問題，而它又無法回答這類問題，因為它們超越了理性能力 (Kant, 1965, 頁7, Avii)。

承諾、或基本道德原理。人們如果想要深入探討人的尊嚴以及人的複製的道德特性，只有進入具體的道德共同體內，認真追究其道德觀的淵源和蘊涵。

三、一個古老道德傳統的聲音

探討東方的道德共同體及其人的尊嚴學說以及對於複製人的看法，不能不馬上看到儒學。儒學，是世界文明中最古老的傳統之一。她對東亞人民的道德生活發揮了無與倫比的作用。她已經傳播到世界各地。然而，沒有哪一個古老文明如同儒家那樣，在自己的發源國受到幾乎整整一個世紀的一次又一次野蠻的詆毀和踐踏。從五四運動以來，“打倒孔家店”的聲音一直不絕於耳。在中國大陸瘋狂的政治運動中，儒學的代表人孔子被貶稱為“孔老二”，連小學生都被要求寫批判稿來揭批他“妄圖復辟奴隸制的狼子野心。”儒學，作為一個共同體，的確已經支離破碎。⁽¹⁴⁾

(14) 在當今中國人中，恐怕已經沒有多少人把自己認同為儒家。美國著名歷史學家列文森 (Joseph Levenson) 早在60年代就已指出，隨着1905年科舉考試的廢除，1911年專制政體的推翻，和1919年傳統文化遭到的全面批判，儒學早在20世紀初就已逐漸被埋葬，難逃進入歷史博物館的命运。當代著名新儒家杜維明不同意這種判斷。在他看來，儒學的真精神是不會消亡的。而且，“儒學能否健康地發展，關鍵在於他在各行各業有無真正的見證者”(參閱杜維明，1993，頁83)。關於列文森的觀點，參閱 Levenson, 1968。

一個關鍵的問題在於，許多人——不論是倡導儒學的，還是反對儒學的，都把儒學當作一種國家意識形態來看待，要麼尊奉為唯一正確的官方學說，要麼拒斥為全然有害的、無人應用的東西。這種態度是錯誤的。儒學，只能是也應該是百家中的一家，儒家共同體只能是、也應該是多種共同體中的一員。儒家的價值和信念，靠的是人們的自覺自願的承諾和維護，而不是要成為獨霸一方的正統。

然而，留心觀察許多中國人乃至其他東亞人的日常生活、道德觀念和人際關係，不難發現，儒學的影響依然持久和深入，顯示着強大的文化生命力。遺憾的是，儒家學者們在當代的研究中未能把儒學理論落到實處，同具體的社會問題、特別是新科技引起的挑戰聯繫在一起。給許多人造成印象是，儒學要麼是守舊的、落後的、從整體上說是錯誤的，要麼是無用的、同現實問題無關的，即使她包含某些有價值的東西。本文認為，造成這種誤解的一個重要原因，是由於當今儒學研究同人們關心的現實問題相脫節的緣故。⁽¹⁵⁾

複製人的問題為我們提供了一個機會，讓我們反思儒學傳統對於人的尊嚴的看法以及對於人的複製的態度。儒學所持的人的尊嚴觀是甚麼呢？⁽¹⁶⁾它對於複製人的問題意味着甚麼呢？

(15) 當今生命倫理學研究中有一件咄咄怪事。一方面，似乎每個人都很容易提出幾條原則(最常用的如自主原則、行善原則、公正原則等)，針對任何問題似乎都可以一試鋒芒，並且屢試不爽。人們既不知道這些原則是從哪裏來的，也說不明白它們究竟代表甚麼意思，但總是可以利用它們來得出自己直覺上想要得出的結論。另一方面，又有一些長篇大論的理論探源、細緻考證，卻又絲毫不看不出它們同具體問題有何關係，讓人墮入五里霧中。

(16) 尊，亦作“樽”、“罇”，是中國古代酒器，“尊彝”常常連用，成為貴重的青銅酒器的通稱。例如《國語·周語》云：“出爾尊彝，陳其鼎俎”。古代只有貴族才能擁有這些貴重酒器，因而“尊”也就成了身份高的標誌。嚴，有幾種不同的意思。在用於人的舉止神態上，具有莊重義，如《詩經·大雅·常武》：“赫赫業業，有嚴天子”。表莊重義的“嚴”常作“儼”，如《論語·堯曰》：“君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然，人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？”“尊”和“嚴”二字合用，表示具有獨立而不可侵犯的身分或地位，莊重而有威嚴。如《漢書·雋不疑傳》：“勝之開閣延請，望見不疑容貌尊嚴，衣冠甚偉”。

羅秉祥在最近一篇文章中論證說，西漢儒者董仲舒發展出一種關於死亡的尊嚴觀，頗受後人的推崇。這種觀點強調“士可殺，不可辱”，人應當捨生避辱，而不應當受辱求生。必要的話，應該不惜自我了斷，以保護人生尊嚴(參閱羅秉祥，1998，頁58—62)。這種死的尊嚴觀提示，儒學的尊嚴學說可能包含許多不同的方面，本文不擬做任何全面的探討，而只就與複製人的思考有關的東西做初步的考察。

本節只想論述一個觀點：不論綜合的儒學尊嚴觀涉及哪些具體內容，它必然包含了一個要求，那就是：自然的、正常的男女關係、婚姻關係和親子關係；違反了這些關係，就損害了人的尊嚴。⁽¹⁷⁾正如《易傳·序卦傳》指出：

有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措。

必須注意到這裏所講的，絕不僅僅是儒學所理解的宇宙發生學和人類社會發展的自然過程，而是包含着內在的規範要求。這些關係的正常運作，乃是上天的安排，天道的體現，是生生不已的善：

一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣（《易傳·繫辭傳》）。

“百姓日用而不知”，規範要求依然如故。按照儒學的理解，人性乃是天命而成（《中庸》）。人由天地相合而生成，所謂“天地生人”。男女結合，組成夫婦，生育後代，所謂“父母生我”。這些均為天道的自然展示和要求。⁽¹⁸⁾正因為如

(17) 講儒學的人生倫理（特別是人際關係的學說），不能把其背後的宗教形而上學承諾忘得一乾二淨。朱熹以下的新儒學，幾乎用“四書”取代了“五經”，使經典儒學的宗教和形而上學系統看不分明了。這恐怕是很有問題的。畢竟，與其說孔子是儒學文化的開創者，不如說是一個偉大的繼承者。“述而不作，信而好古”（《論語·述而》），是孔子對自己的描述。他的創造性是在他的繼承性之中的。因而，理解儒學人生倫理背後的宗教和形而上的安頓，是不能忘記“五經”的。

(18) 儒家既說“天地生我”，又說“父母生我”，這似乎有一點衝突，其實不然。儒家觀點同基督教觀點的區別是明確的。在基督教看來，上帝不只創造了亞當和夏娃，而且創造了後來的每一個人，因為上帝賦予（*infuse*）每個人以靈魂，父母不過是起一種媒介的作用而已（因而父母並無墮胎的權利）。然而，在儒學看來，拋開最初的發生學不談，“父母生我”正是天意的安排，天道的體現。并不存在父母生我的行為之外的天

此，婚姻在儒學觀念中具有崇高的宗教和形而上學意義：

婚禮者，將合二姓之為，上以事宗廟，而下以繼後事也。故君子重之。……敬慎重正而後親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而後夫婦有義。夫婦有義，而後父子有親。父子有親，而後君臣有正（《禮記·婚義》）。

正因為男女結合，組成家庭具有如此重大的意義（“上以事宗廟，而下以繼後事也”），所以具有家庭角色的個人成為受敬重、有尊嚴的個體：

昔三代明王之政，必敬其妻子也，有道。妻也者，親之主也，敢不敬與？子也者，親之後也，敢不敬與？（《禮記·哀公問》）

因而，正常的男女關係，婚姻關係和親子關係，成為儒學的個人尊嚴觀的一個內在組成部分。破壞了這些關係，必然損害人的尊嚴。顯然，應用複製人技術，不但脫離了夫婦結合產生後代的自然方式，而且破壞了正常的親子關係，⁽¹⁹⁾從儒學的觀點看來，複製人是違反人的尊嚴的。⁽²⁰⁾

之作為（如基督教所理解的上帝之授與靈魂）。因而，在儒家這裏，“父母生我”與“天地生我”是一回事。

(19) 當複製人真的出現後，不知人們將如何看待複製人（clone）與原有人（the original）之間的關係。他們是生活在不同時期的同一個人？雙胞胎？親代子代關係？還是其他甚麼？或許，不同的共同體會有不同的看法。

(20) 有的學者做出了不同的結論。例如，高柏園在最近的一篇論證清晰的文章中論辯說，儒家倫理學的重心落在“仁義內在”的基礎上，仁義是由內心的自覺而不是外在的條件決定的。收養孩子、養育父母的例證表明，作為仁義之本的孝弟並非主要建立在血緣關係之上，因而複製人技術應用也可能不會違背儒家的仁義學說。（參高柏園，1998，頁128-134）。本文同意高柏園所指出的儒家仁義學說並非主要倚重血緣關係。但就複製人問題而言，關鍵在於親子關係。親子關係乃是儒家仁義學說所規範的基本人際關係（即使它不以血緣為必要條件），如果複製人的實踐破壞了這種關係（如本文所論證的），那麼複製人的實踐必然違反儒家的仁義學說的內在要求。

在當今社會，科學技術的發展日新月異，不斷地向傳統的價值觀念提出新的挑戰。另一方面，社會的多元化程度日益增大，人們對問題的反應和應付方式更趨不同，不能強求一致。特別是，新的生殖技術、基因工程和複製技術的進展，加上人們的倫理觀點的分歧，使得傳統的家庭形態面臨越來越大的危險。信奉儒學倫理觀的人們，必須堅定地迎接挑戰，不受誘惑，信守自己的道德承諾，維護自己的共同體價值。⁽²¹⁾

四、結論

人的複製是否違反人的尊嚴？這一問題的答案取決於各個道德共同體的具體的道德觀。試圖向所有的人和道德共同體強制推行一種特定的、官方的尊嚴倫理學是無法得到道德辯護的。因而，從強制的、官方的尊嚴倫理學轉向以個人選擇為前提的個人的尊嚴倫理學乃是道德上不可避免的。然而，因為個人只有在具體的道德共同體的道德觀中才能找到實質的道德標準和內容，所以從個人的尊嚴倫理學轉向共同體的尊嚴倫理學也是道德上不可避免的。國家應該成為維持各個共同體之間和平共處的一種無實質內容的程序性構造，以保證人們能夠追求自己所珍視的有尊嚴的生活。

(21) 明代大儒王陽明的父親龍山公用堅定的行動提供了一個不受誘惑、堅守家庭道德的經典案例：龍山公在某地做家庭老師，一天夜晚忽有一位美女敲門來訪，聲稱身為本地主人的小妾，因主人年歲已大但一直膝下無子，特地前來向先生借種。說話間打開一把折扇，上有主人親筆手書五字：“欲借人問種”。龍山公並不答話，提起筆來在折扇背面添了五字：“恐驚天上神”，然後將折扇還給美女，堅決請她回去。參閱《明儒學案·姚江學案》。今天的儒學信奉者，在新的科技條件下，面臨着更多“欲借人問種”的情境。他們必須不忘“恐驚天上神”的告誡。

由於儒學對於正常的男女關係，婚姻關係和親子關係持有一套規範的看法，它是儒學的尊嚴觀的不可或缺的內在部分，而人的複製勢必損害人的親子關係，因而人的複製是違反儒學的尊嚴觀的。信守儒學價值的人們是不應當實施複製人的實踐的。然而，他們不必，也不應該想望使這種尊嚴觀變成一種國家強制的意識形態，而只是應該以自覺自願的自我見證精神維護儒家——作為一個道德共同體——的價值。

參考文獻

中文

《論語》
《中庸》
《易傳》
《禮記》
《明儒學案》
《國語》
《詩經》
《漢書》

杜維明：《儒家傳統的現代轉化》，岳華編，中國廣電視出版社，1993。
羅秉祥：“儒家的生死價值觀與安樂死”，《中外醫學哲學》，第I卷，第1期（1998年2月），頁35-74。
高柏園：“生命科學對儒家倫理學的衝擊”，《生命倫理學國際會議文獻》，台灣，1998，頁127-134。
恩格爾哈特著，范瑞平譯，《生命倫理學的基礎》，長沙：湖南科學技術出版社，1996。

英文

Bayertz, K.: 1996, 'Human dignity: Philosophical origin and scientific erosion of an idea,' in K. Bayertz (ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
Engelhardt, H. Tristram, Jr.: 1996, *The Foundations of Bioethics*, second edition, Oxford University Press, New York.
Harris, J.: 1998, 'Cloning and human dignity,' *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 7, 163-167.
Hauerwas, Stanley: 1997, 'Not all peace is peace: Why Christians cannot make peace with Engelhardt's peace?' in B.P. Minogue, G. Palmer-Fernandez, and J.E. Reagan (eds.), *Reading Engelhardt*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 15-30.
Hegel: 1967, *Hegel's Philosophy of Right*, T.M. Knox (trans.), Oxford University Press, London.
Holm, S.: 1998, 'A life in the shadow: One reason why we should not lone humans,' *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 7, 160-162.

- Kant, I.: 1965, *Critique of Pure Reason*, N.K. Smith (trans.), St. Martin's Press, New York.
Kant, I.: 1976, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, L.W. Beck (trans.), Robbs-Merrill, Indianapolis.
Levenson, J.: 1968, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, University of California Press, Berkeley.
MacIntyre, A.: 1984, *After Virtue*, second edition, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
MacIntyre, A.: 1996, *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, New York.
National Bioethics Advisory Commission: 1997, *Cloning Human Beings*, Rockville, Maryland.
Ramsey, P.: 1966, 'Moral and religious implications of genetic control,' in J.D. Roslansky (ed.), *Genetics and the Future of Man*, Appleton-Century-Crofts, New York.
Ramsey, P.: 1970, *Fabricated Man: The Ethics of Genetic Control*, Yale University Press, New Haven.
UNESCO: 1998, 'Universal declaration on the human genome and human rights,' *The Journal of Medicine and Philosophy*, 23, 334-341.
Wood, A.: 1991, 'Does Hegel have an ethics?' *Monist*, 74, 358-385.